

南 華 大 學

文學系

碩士論文

文化斷層與災難書寫的敘事模式研究

—以八八風災小林村重建歷程為聚焦



研 究 生：霍育琥

指 導 教 授：陳旻志 博士

中 華 民 國 一 零 四 年 七 月

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

文化斷層與災難書寫的敘事模式研究—

以八八風災小林村重建歷程為聚焦

研究生：霍奇琬

經考試合格特此證明

口試委員：

余安邦  
廖俊裕  
陳昱志

指導教授：陳昱志

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國一〇四年六月十七日

## 摘要

本文以八八風災期間，高雄縣平埔族小林村聚落，由 2009 至 2014 年的重建歷程中，觸及的「文化斷層」與族群定位的現象，進而透過「災難書寫」的研究，探討小林村成為明星災區的模式與盲點。

「文化斷層」與「災難書寫」之間，互為關涉的敘事模式，也形塑了小林平埔的重建與療癒模式的開展，包括小林雙星計畫、夜祭儀式的重振、日光小林與社會企業的里程，以及環繞此一議題的深度口述報導、重建專輯、文創社區報的敘事觀點，對於災難書寫的敘事模式之歸納，意義重大。

小林村的族群議題，並觸及了「文化國土」的潛在結構。由小林平埔看平埔族群定位，以及由小林平埔到「臺灣族」的探勘，顯見八八風災小林村的重建歷程，折射出多維度的文化視野，值得更多跨領域研究的持續踏查。

關鍵字：小林村、平埔族、八八風災、災難書寫、文化斷層、文化國土

## 目次

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 摘要.....                   | I   |
| 目錄.....                   | II  |
| 附錄.....                   | III |
| 第壹章 緒論.....               | 1   |
| 第一節 研究動機與目的.....          | 1   |
| 第二節 研究方法.....             | 9   |
| 第三節 研究程序.....             | 16  |
| 第四節 文獻回顧.....             | 33  |
| 第貳章 八八風災與小林平埔的聚焦.....     | 47  |
| 第一節 「明星災區」的形成與現象報導開始..... | 47  |
| 第二節 「深層破壞」與越域引水的議題.....   | 58  |
| 第三節 「文化斷層」的參與觀察.....      | 76  |
| 第參章 小林平埔的「文化斷層」敘事觀點.....  | 98  |
| 第一節 祀壺傳統與夜祭儀式.....        | 98  |
| 第二節 複合式宗教信仰的參與觀察.....     | 111 |
| 第三節 災難書寫的敘事模式探討.....      | 119 |
| 第肆章 小林平埔的療癒與重建模式的探討.....  | 137 |
| 第一節 小林雙星計畫的提出.....        | 137 |
| 第二節 小林人的敘事觀點.....         | 149 |
| 第三節 「日光小林」的社會企業里程.....    | 153 |
| 第伍章 由小林平埔反思「文化國土」的開展..... | 165 |



|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 第一節 「文化國土」的論述與理念 .....         | 165 |
| 第二節 由小林平埔看平埔族群定位 .....         | 171 |
| 第三節 由小林平埔到「臺灣族」的探勘 .....       | 174 |
| 第陸章 結論—由「文化斷層」的啟發到「文化國土」的重建 .. | 182 |
| 參考書目 .....                     | 186 |

## 附錄

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| 附錄一、小林重建雙星計畫 .....            | 191 |
| 附錄二、補辦增劃編原住民保留地實施計畫(節錄) ..... | 196 |
| 附錄三、原住民族基本法 (節錄) .....        | 198 |
| 附錄四、小林村徐報寅訪談稿 .....           | 200 |
| 附錄五、童心·童畫 .....               | 233 |
| 附錄六、小林公廨何處尋 .....             | 237 |
| 附錄七、這樣！就夠了嗎？ .....            | 241 |
| 附錄八、我自後山歸來 .....              | 247 |

# 第壹章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

本文以小林村 2009 至 2014 年的重建歷程為研究範圍，嘗試探討重建立過程中所發現或發生「文化斷層」現象，透過「災難書寫」，探討小林村因何從一場全國性的天災，成為明星災區。並進一步討論「文化國土」，在於傳統性與時代性兼顧之兩難中，做為其解決方法的可能性。

從本文對小林平埔重建歷程的研究，可發現「文化斷層」有天災與人為兩種因素，而這兩種因素同時也是構成災難的因素。在「文化斷層」與「災難書寫」的關涉中，又可發現「災難書寫」所建構的不僅是斷層的成因，同時也具備療癒的效用。「文化國土」的構成，也並非單純是區域的劃分，重要的文化部分，就在「文化斷層」、「災難書寫」與重建及療癒中產生。

2009 年 8 月 8 日，小林村經歷了史上最慘的一夜，因為莫拉克颱風所挾帶的雨量，而造成獻肚山崩坍，形成嚴重的土石流而滅村。但是小林村仍然靠著自己的努力及他人的協助，開啟了重建的歷程，同時也恢復了過去一度斷斷續續近三十年的平埔族群「夜祭」。

小林村民舉辦災後第一場夜祭，時間是災難隔年的 2010 年 10 月 22 日，在甲仙的臨時公廨，這一天是個風雨飄搖的日子，筆者跟隨的團隊<sup>1</sup>，因受限於人力與物力等考量，只對白天的準備工作進行記錄，並參與傳統捕獵工具的展示與體驗活動。下午的風雨逐漸增強，因為這次遇上了強烈颱風梅姬，但事實上雨已經下了好幾天，現場的地面因為是草地及泥土，已經非常鬆軟泥濘。下午多數村民開始換上靛紫與深黑相間的傳統服飾，綁上頭巾，脫下鞋襪。一方面準備牽曲舞蹈，一方面也使及踝淤泥中的雙腳更加清爽安全。<sup>2</sup>這是非常不容易達成的事情，除了災後心靈重建的工作，也可看出傳統祭祀對療癒的意義。甲

---

<sup>1</sup> 此團隊為南華大學文學系與中華民國紅十字會合作，名為「小林村口述歷史計畫」團隊。

<sup>2</sup> 何欣潔，〈風雨新生，小林夜祭〉，88news.org，<http://www.88news.org/posts/7839>，2015 年 7 月 10 日，10:43。

仙文史工作者，人稱「師兄」的游永福指出，平埔族的禁向習俗，乃是對自然資源擷取有所節制的表現，使族人不致過度砍伐與獵捕山林鳥獸；也配合歲時，約束男女老少專心農事、秋收之時再行解禁。<sup>3</sup>農曆3月15日舉行的「禁向」，代表了收拾玩樂心情，好好努力農耕工作，農曆9月15日的「開向」代表了可以開始自由嫁娶、狩獵、歌舞等。由此可見，傳統祭祀活動並不僅僅是宗教意義上的，對環境資源也具有保育的概念。維繫村民生存與療癒意念的，很有可能就是來自這種對太祖的信仰及規律，才會有強烈的重建意念。

歷經多次爭議與選擇重建村址，部分人選擇位於杉林的「小林二村」及「小林大愛」園區，因為這二處與市區的位置較近，且為農產品產業園區有較多的工作機會。另一部分的人選擇與原址接近的五里埔，位於此處的「小林一村」是被定位為文化園區，公廨、北極殿與文化展示區等建設，是為了能讓族人更加認識自己與過去的連接，同時也讓外來者瞭解大武壠社的歷史。就整個風災的發生與部落重建來觀察，除了族人自己本來就有認知，與平埔族群相關研究者以外，外人事實上只知道「小林村」三字，卻很難了解小林村的特殊定位與文化重建的盲點。

民國八十五（1996）年，在高雄縣政府委託劉還月先生規劃下，由大武壠社耆老王天路先生，在小林國小教室精心興建了台灣第一處平埔族文物館舍，亦即「小林平埔族文物館」。小林國小的校舍本來就是被規劃為土石流來臨時的避難處所，但是此次災難中也遭到全毀命運，是以「小林平埔族文物館」也一並毀損。此篇報導中又指出「精華活動都是在入夜之後舉行，所以名為『小林平埔夜祭』的一年一度開向豐年祭典」。「豐年」就意涵來說自然是很正向的，但是就平埔祭典來說，祭典前半段多為祖靈降靈於尪姨，所唱歌曲多為哀戚肅穆，要子孫莫忘前人開墾艱辛之義。祭典後半的牽曲才會帶有歡樂的意涵，所以將平埔祭典釋為「豐年」之意涵，或有失去族群文化定位的嫌疑。

---

<sup>3</sup> 何欣潔，〈風雨新生，小林夜祭〉，88news.org，<http://www.88news.org/posts/7839>，2015年7月10日，10:43。

深入探討關於他們的平埔族身分，小林村的來歷有兩種說法，經過清同治十三年(1874)牡丹社事件後，清廷開始重視後山並積極開墾，在嘉義以南共開出六條東西向橫貫道路。但因山區原民時而攻擊商旅且道路失修，到了光緒七年(1881)，只剩枋寮通往巴壠衛(今台東大武)的三條崙道路。後有部分移民，在當時開墾道路的軍隊保護下開墾了五里埔台地下的沖積平原，此為小林村由來的第一種說法。<sup>4</sup>另在日據時期，除了原居阿里關的四社平埔族人，還有一些受雇於日人，要在當地開採樟腦的客家人，後來日本政府為了擴大開採，又從外地招漢人上山，為確保開採利益，限制四社族人不得開採、狩獵及耕作。將族人土地沒收並轉賣，並禁止族人祭祀祖靈，導致了明治三十七年(1904)四社寮事件、大正四年(1915)甲仙埔事件及昭和十二年(1937年)小林事件。甲仙埔事件之後，日人為方便管理原民，將來自大目降社、新港社及鳳山八社的平埔族人，一併遷移到楠梓仙溪左岸，傳說當時管轄的日警叫做小林，故此部落以「小林」為地名，圖 1 即為劉還月調查小林村史後所標註之小林村影像。



(圖 1)小林部落誕生於日本時代<sup>5</sup>

除此之外，小林村的徐大林、徐吉綠等耆老所謂由祖輩一直流傳下來告訴他們

<sup>4</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館台灣文獻館，2010年，頁165。

<sup>5</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館台灣文獻館，2010年，頁167。

的「其實也不知道為什麼，只是一直聽阿公、阿祖說，我們是『正』臺灣人」。<sup>6</sup> 圖二之報導指出這樣的耆老記憶，其實就是一種田野採集，林清財說，因語音演進，小林的年輕一輩不發「van」音，但老一輩的發音都是「van」，在更老一輩的口述歷史裡，他們甚至堅稱，自己的祖先「早期住在海邊，是被人趕上山的（舊稱 Tayovan 的安平，原在海邊）。」<sup>7</sup>雖說這樣的耆老記憶並不能做為確證，但是所呈現出來的卻是令人想要追索台灣的身世的好奇。這樣的現象亦可稱之為「文化斷層」，耆老使用的語言與年輕人使用的語言，究竟是在甚麼樣的情況下因演化而產生了差異，雖非本文所要討論的對象，亦可從此知道因為文化斷層而產生的文化上的災難正在發生。



(圖 2) 臺灣族的消失與重生專題報導<sup>8</sup>

本文將聚焦於「文化斷層」與「災難書寫」的相關之議題，敘述觀點方

<sup>6</sup> 中國時報·楊舒媚調查採訪，〈臺灣族的消失與重生〉，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。

<sup>7</sup> 中國時報·楊舒媚調查採訪，〈臺灣族的消失與重生〉，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。

<sup>8</sup> 中國時報·楊舒媚調查採訪，〈臺灣族的消失與重生〉，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。

面，可先從「傳統領域」這個名詞上，開始回顧一些問題，斷層到底是從甚麼時候出現在「傳統領域」的脈絡之中。就傳統一詞來講，是一個很模糊的概念，尤其是關係到原民在爭取自身權益時，必須取得公部門的認可，才能在法律所賦予的權利如工作權保障、津貼、保留地等等取得一席之地。但是就「傳統領域」來講，我們從各種書面資料及或人或非人的文獻上，可以知道平埔族群西拉雅族確實是依然存在的，但是公部門的認定卻是要求「語言文化」，然而西拉雅的語言由於經過明鄭、清朝及日人不同時期的統治，為了生存自保幾乎已經消失殆盡。且西拉雅特有的祭祀活動，也因居住環境與後來的漢族高度重疊，逐漸消逝。

公部門亦因此認為，僅憑自我認同的民族意識，並不足以作為取得原住民族身分的理由，並認為若取得將影響其他族群的利益。而這個所謂的「傳統領域」脈絡似乎是一隻怪獸，不斷侵蝕原民權益，因為這個概念很模糊，沒有太多的學術基礎可以做出確切支持，導致公部門有意無意地忽略這個問題。例如2013年12月23日花蓮秀林鄉發生「林木運出銅門部落」的事件，對林務局來說珍稀木材皆屬於國家，而因為颱風關係倒下的珍稀木材，為保護國家財產，必須要運走保存或標售。在相當多的原住民族文化中，巨大的樹木在其部落範圍中長久存有，都是祖靈的象徵，即便因天災倒下也不可以隨意移動。巨木對於原民來說，其實還包含了水土保持的意義，原住民在生活經驗上發現倒下的巨木，在氣候惡劣的環境中可以保護獵人禦寒，並且有穩定水土環境的作用。這個移動珍稀木材的例子，也可以說是傳統領域跟國土的一種衝突，如果不能適當地處理，不僅有不尊重原民的爭議，並且相類似的問題只會越演越烈。

類似的傳統與法治的衝突，一再一再地發生，原因就是傳統領域很難界定，而「傳統領域」所要面對的最大問題是並非只有一個脈絡，這個脈絡會因為個人生長環境的差異，族群文化的來源不同，而產生多樣化的結果。這個差



異性的保存，是做為一個人，在功利金錢為前鋒的社會中，所以分別出自我與他者有何不同，明白了人際之間的差異性，才能進而明白到為何需要文化保存。只有了解自己的土地，和生長在這塊土地的文化，加上孕育文化的時間所組成的歷史，才有自己的文化主體性。有了文化主體性，才能體會人和環境以及土地間的關係，才能體會相處的道理，才有環境倫理。從這概念來講我們才能建構自己的鄉土歷史；從建構自己的鄉土歷史的過程中來建立自己的文化主體性。<sup>9</sup>但是如此重要的概念，卻無法被官方所認同，所以必須要尋找一個能夠含括性地保護的方式，而一直強調傳統領域，會一再陷入公部門所把持的難以認同的理由。造成傳統領域難以認定，使原民與公部門及其他族群的衝突不斷，就是所謂的「文化斷層」。<sup>10</sup>

「文化斷層」在黃美英的界定中，是起源於政府的教育政策偏向「大中國」主義，偏廢了對本土的認識<sup>11</sup>，他並使用地質上的斷層<sup>12</sup>來加以解釋。黃美英所謂的教育政策偏向大中國主義，本是出自他在 1990 年出版的《臺灣文化斷層》一書，至今已經 25 年。所謂教育政策偏向「大中國」主義，那種氛圍在經過如此長久的時間，可能並未如當年一般濃厚。但是「文化斷層」也是他當年所提出，且此一現象並未隨時間的前進而消失，且在各種文化中形成。

「文化斷層」的意思是因為觀念與認知的不同，當下已產生對同一事物本質的認知斷裂，當這個斷裂隨時間延長，後來者繼承了這個斷裂卻以為是完整的，斷層就會逐漸成形加大。黃美英在《春回四庄》中指出，他首次於 1997 年造訪四庄，參加一場原住民社會文化研討會，結束之後謝緯青年營地的總幹事，

---

<sup>9</sup> 劉益昌，《原住民族文獻》第二輯(第 7 期~第 12 期)，行政院原住民族委員會，102 年，初版，頁 166。

<sup>10</sup> 斷層本來是地質學的術語，是指地殼變動而發生破裂性變形所造成的一種地質構造現象。作者借用地質學所說的斷層問題，來比喻台灣的歷史和文化發展。在台灣，不論是歷史過程中發生的斷層，或是不同群體間的裂縫，層層積累，牽涉廣泛，就整體的生存問題和發展而言，都將造成極大的傷害和隱憂。作者指出，文化是一群人為適應生存環境而發展出來的設計理念，因此是一群人的存在最根本的象徵，而土地、人與文化三者休戚相關。

<sup>11</sup> 黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國 85 年，頁 44。

<sup>12</sup> 黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國 85 年，頁 17。

帶作者到「巴宰族」村莊。作者訪問當地居民是否巴宰，出乎作者意料的答案是：「我們是『嘎哈巫』，巴宰在愛蘭啦！」<sup>13</sup>這並非大中國主義所造成的誤解，但是也可以看出已有認知的斷裂，他說他意識到有大量的文獻資料需要做功課，在研究室歷經一個多月的閱讀，作者發現學界一再沿用百年前日本學者的分類和族稱，並沒有針對族裔做廣泛而深入的調查訪問，也欠缺從族裔的主體觀點加以詮釋。<sup>14</sup>才這裡看到所謂的學界，將錯誤的認知延續了一百多年，肇因並非學界的學者不夠用功，而是這百餘年已然形成一個「文化斷層」，因為受到影響的是學界而非個人。所以教育政策偏向大中國主義之於「文化斷層」，是在當時的時代中因為偏頗而形成現象的成因。現象並不會因為成因的削弱或消失也隨之不存，如同百餘年前的日本學者已死，但因他而形成的認知斷裂卻已形成了斷層。陳奎熹並於《現代教育社會學》進一步提出文化、語言和溝通型態的差異，在授課內容忽視少數族群的情形下，乃會導致低教育成就的發生，而這就是斷層的成因。<sup>15</sup>少數族群其實是一個弔詭的詞句，相對於漢族而言，或許夠不會受到懷疑，但是漢族本身是一個籠統的名詞，因漢族所包括的族群本來就很龐雜，如果像對待少數族群一樣做出細分，或者全都會成為少數族群，但是族群分類並非本文所要討論的方向。就此脈絡，陳奎熹所謂授課內容忽視少數族群，所含有的意義或許在於，一般所謂的漢人是由很多的少數族群所組成。但是原民的狀態是特殊的，甚且形成了文化長期被忽視，繼而導致低教育成就。<sup>16</sup>而且關係到原民原本的生活環境，因為地域偏遠，加上前述不受重視現象，基礎教育資源較少，到了需要到教育資源較多的地區就學時，就很容易發生低教育成就。不受重視與低教育成就交互作用之下，亦如前

---

<sup>13</sup> 黃美英，《春回四庄》，九二一震災重建基金會，2008年，頁14。

<sup>14</sup> 黃美英，《春回四庄》，九二一震災重建基金會，2008年，頁14。

<sup>15</sup> 陳奎熹，《現代教育社會學》，師大書苑有限公司，民國87年2月，頁364。

<sup>16</sup> 近年所謂逐漸受到重視，事實上在教育環境中，依然沒有受到真正的重視，似乎沒有真正進入體系之中，只能依靠個別族群自己辦活動提高音量。真正受到重視，是不需被特別關注才能被看見，即便是大專院校有專門學系，但是一般系所的國文，依然不會教授原民文化，或者其他族群如滿、蒙、回等，所謂國學事實上乃是漢學，亦與所謂少數族群無關，更別說是高等教育體下以下。



述現象，縱然原民出類拔萃者逐年因其自立自強而增多，但整體上來說因斷裂進而形成斷層的現象，還是一直存在。

而這個文化斷層的問題則必須依靠「文化國土」來作為解決的進程。「文化國土」<sup>17</sup>的觀念就是臺灣依法律必須保護的文化資產的所存在的土地，從原基法設定的塊狀區以舊社和原住民傳說所在的土地為基礎，而打破傳統領域平板化的時間的概念。文化國土可以牽涉到舊社有不同的時間加上史前考古遺址，尺度會很寬，未來也比較可行。因為文字及歷史的失落，造成族群身分的逐漸消逝，而產生種種不斷的爭議，所以必須藉由突破舊有所謂保留區的概念，界定一個範圍，而不是個別式地分出區塊，<sup>18</sup>所以本文意圖採行「文化國土」的概念，做為本論述的向度。

小林村乃歸屬於西拉雅平埔族之大武壠社，其原始生活範圍都在平原地區，因遭逢鄭成功及日人的武力驅逐，才遷往山區。至有部分平埔族群如噶瑪蘭族，因為遷徙的過程與時間因素的影響，雖族人尚有少數存在，但其人已不知自身族群歷史，甚至根本沒有意識到自己是平埔族人的重要性。現任(2015)原民會主委的林江義指出，花蓮噶瑪蘭只有一部分登記，宜蘭的噶瑪蘭更不用提，花蓮噶瑪蘭至少就其理解，花蓮市的噶瑪蘭幾乎都不願意登記。現具有原民身分的噶瑪蘭，都分布在豐濱鄉新社，與阿美族混居，認為登記或不登記都是與阿美族一起，較不因為大環境可能給予刻板印象的壓力，而去登記。<sup>19</sup>自我認同的消失加上政府在行政上的疏失，導致沒有機會恢復原民身份。「文化國土」以及「文化斷層」於現今臺灣社會的影響，則必須以臺灣社會的成員來

---

<sup>17</sup> 「文化國土」這個大概念，這是一個政策，是架構在實質的國土開發政策之上，依「原住民族基本法」而來的概念，「原住民族基本法」要求，土地開發利用單位必須尊重原住民在這塊土地上的先佔有、先居住的權利，應該擬出哪些是土地利用時應該注意的，包括水利署管裡的水資源保護區，林務局管理的林區，這些大多在海拔比較高的山地地區，也就是大多數原住民的傳統領域的範圍，劉益昌，《原住民族文獻》第二輯(第7期～第12期)，行政院原住民族委員會，102年，初版，頁168。

<sup>18</sup> 劉益昌，《原住民族文獻》第二輯(第7期～第12期)，行政院原住民族委員會，102年12月，初版，頁169。

<sup>19</sup> 公共電視〈有話好說〉，<https://www.youtube.com/watch?v=qBFUldBRKJQ>，2015年5月27日，2:41。

做不同的觀察與比較，而所得出的結果與觀察範圍內的各種史料、現況報導等，本文以為實為文化、自然災害及人禍等災難之書寫，而本文將從實際踏查以及參與觀察的實例，進行參照，期能將議題更全面的呈現。

## 第二節 研究方法

本文研究方法乃以文學人類學為主軸，配合李亦園觀察者參與的四種涉入程度與相關議題的探索，最後將四重證據法納入討論。葉舒憲主張文學人類學，在文學專業方面，通常理解為以人類學視野思考和研究文學的學問<sup>20</sup>。通過人類學的視野，我們將發現文學的定義，應該擴大為「語言與行動」—透過「集體創作」所傳達的作品觀。<sup>21</sup>所謂擴大為「語言與行動」，意即文學將不再侷限於單一材料上，而是各種材料皆有可能，「集體創作」的意涵，亦可理解為非一人一時一地所致。若以小村案例理解之，除了既有的書証材料以外，耆老的口傳與田野現場的各種現象，無論成因或者是調查採集的過程，都不是單一對象所能完全傳達。

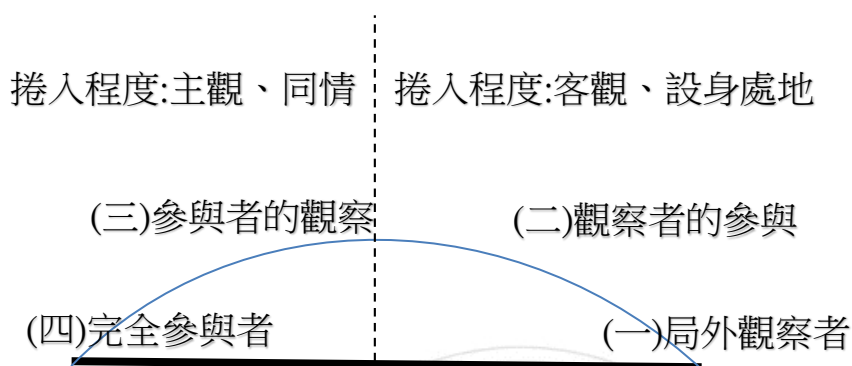
李亦園在田野方法中指出，就以中國來講，這樣大的國家，人類學的研究一開始也主要研究少數民族。因此，不管把他叫人類學、文化人類學、社會人類學還是民族學，大半仍以少數民族為主。人類學之所以研究異民族，是因為異民族在文化上與我們不同。正因為其不同，才不會被「想當然爾」的材料和風俗給蒙蔽。研究我們自己，經常有想當然爾的情況，經常有因為過於熟悉而被疏漏忽略的地方。<sup>22</sup>前述第三重證據法的部分，講的是人類學在異民族比較上，若不在一個有限規範裡，會造成方法的濫用，而李亦園在此則指出了方法上的必要性。李亦園也在人類學的方法中，指出了一個很重要的方法—「參與

<sup>20</sup> 葉舒憲《文學人類學教程》，北京，中國社會科學出版社，2010年7月1版1刷，頁22

<sup>21</sup> 陳旻志〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，殷善培主編《文學視域》，台北市，台灣學生書局股份有限公司，頁703

<sup>22</sup> 李亦園，《田野圖像：我的人類學生涯》，台北縣，立緒文化事業有限公司，頁102。

觀察」(圖 3)，其實這個方法大體上就是一般所謂的田野調查，而李亦園指出真正的「參與觀察」其實很不容易，因為在時間與被研究者的互動上，會有長短與程度上的限制。<sup>23</sup>



(圖 3)觀察者的角色類型<sup>24</sup>

就本文研究的核心小林村來說，「局外觀察者」的分離度最高，捲入程度最低的，應當是各種一般性的新聞媒體。媒體報導，只是大量地重複同一個畫面，他們並未進行田調，只是站在外圍汲取畫面，然後加以報導。但是這種報導，造就了小林成為「明星災區」，乃契屬於張小虹所謂的「視覺消費」模式，它凸顯了媒體的「觀光宣傳效果」：「滿目瘡痍的景象不斷透過媒體呈現在社會大眾眼前，結果卻引起災區以外民眾的好奇心」。百年「難得一見」的災難，在媒體進行報導時會產生出一種不自覺地興奮，一種在語氣與聲調上倖存的「倖」災與「樂」禍。<sup>25</sup>畢竟小林村滅村的方式，在國史上從未一見，而且剛好與國家工程有緊密的連結，所以災民、政府的各種反映，都足以讓媒體閱聽人產生極大興趣。

在李亦園的定義中，「觀察者的參與」是並沒有很深的參與，且可以保持

<sup>23</sup> 李亦園，《田野圖像：我的人類學生涯》，台北縣，立緒文化事業有限公司，頁 108。

<sup>24</sup> 李亦園，《田野圖像：我的人類學生涯》，台北縣，立緒文化事業有限公司，頁 109。

<sup>25</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第 30 卷，第 8 期，2002，頁 101 - 102。

客觀立場。在各種救援單位如慈濟與其他大型 NGO<sup>26</sup>，都是處在這個階段中，他們雖然參與災後的重建工作，但是所處理的立場仍是屬於相對客觀的，並沒有加入太多的情感。以慈濟為例，它們所觀察到並給予的，並不是針對小林村來做量身打造，較偏向給予「災區」，而並非特定給予「小林災區」。李重志也指出這個現象，是來自於慈濟身為佛教單位的一種無差別的平等觀念。<sup>27</sup>

「參與者的觀察」，是在參與的過程中，進行獨立思考並觀察各種情況，仍保留相當程度的相對客觀性。筆者跟隨團隊與紅十字會合作，<sup>28</sup>參與長達兩年的重建計畫，過程中除了看見各種協會與 NGO 的消長，最重要的是觀察到種種因素所帶來的文化斷層。慈濟的佛教平等觀，可能剛好碰上小林村最需要的身份認同問題，而身分認同的問題連結的是重建的困難，這些恰好是與文化斷層緊密相扣的。災前所中斷的祭祀活動、天災滅村、政府所不願承認的原民身分，造成的是後代的子孫可能會有自我認同的問題。

「完全參與者」在李亦園的定義中，很多的是主觀參與，形成主觀價值的判斷，他並認為，完全參與是有困境在。李亦園所界定的，原本是研究者的參與程度，但是筆者在此認為，村民本身則可劃入完全參與者。例如在小林村重建的訪談過程中，陳儀深《八八水災口述史》指出，外界才知道原來小林村有

---

<sup>26</sup> NGO 是 Non Governmental Organization 的縮寫，意為非政府的，不隸屬於任何國家底下的民間組織，雖然在定義上僅只是非政府，意即可以包含營利事業，但是在世界上的 NGO 組織通常大多是指非營利的，其資金源頭多半是來自於各種補助與捐款。

<sup>27</sup> 李重志，〈慈悲的權力—莫拉克風災安置與重建行動筆記〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日~31 日，頁 133。

<sup>28</sup> 此團隊原為南華大學文學系與中華民國紅十字總會合作，名為「小林村口述歷史計畫」，後因理念不同，第一期《新小林》社區報於 2010 年 7 月 31 日出版後，文學系陳旻志老師另帶領同學組成「文化巫士工作隊」，持續關注並參與小林村等相關議題。「紫荊書院」師生團隊乃以「文化巫士」的信念，推動「駐地傳習」的模式，先後協助南華大學成立【創作者基地】、暨南大學成立【神時夢。文化企劃集團】，推動文創產業與社造報導系列活動，作為文學經世志業的具體實踐。林興華主編，陳旻志、霍育琥報導，〈東方報〉，民國 102 年 11 月 3 日，11 版。「文化巫士工作隊」之經費來源，大部分來自陳旻志老師支出，參與此團隊之學員部分自行負擔與分攤。巫者自從上古時代便為神與人之溝通中介者，團隊網羅如研究、教學、攝影、寫作等各方面師資及有興趣與潛質之學員，進行文化與文化之間的溝通，精神即是取自上古巫者中介溝通的本質。「小林村口述歷史計畫」團隊，因整體氛圍較偏向於「通過計畫」，而文化巫士團隊雖關切之面向，顯然與其不同，是以另組團隊。「文化巫士工作隊」，藉由前述之各方面能力養成，投入小林村現場，研究其過去脈絡，亦不定期聘請於其他災區現場有實務經驗的相關師資對成員進行培訓，藉由參照其他現場的經驗，對小林村進行關懷。

「狹義」與「廣義」的分別，狹義的小林村指的是九到十八鄰，廣義的小林村則包含五里埔的五到八鄰，與似乎又是畫成另一個區域的一到四鄰。<sup>29</sup>在種種爭議之下，<sup>30</sup>小林村在與官方以及前來協助重建的非政府組織，在一波三折的互動中，自己也提出了完整的「雙星計畫」，<sup>31</sup>在甲仙與五里埔各有不同取向的重建規劃。重建協會的會長蔡松諭，也以災害發生在高雄縣境內台 20 與 21 線交會處，包含了甲仙小林村、那瑪夏、六龜與桃源等地，希望透過恢復梅子產業，來達到幫助村民又回饋社會的方式，成立 2021 社會企業。<sup>32</sup>除了社區的遷移、向公部門爭取重建土地、爭取工作機會之外，小林村的雙星計畫與 2021 社會企業，是在眾多重建案例中，突破以往模式的一種範例，準此，皆可視為「完全參與者」的特殊視野。

葉舒憲指出，在語言文學方面的比較文學研究者中，除少數偏愛民間文學者，一般不會留意這些非紙本材料。而文學人類學則恰好相反，除了紙本材料以外，更提出所謂的四重證據法，將比較文學的基礎，重新落實在比較文學所不注重的材料範圍上。

第一重證據是書證與文字，這一重證據容易有記載版本上的出入，雖然有時候可能會找到文字稍有差異但意思不變的材料，但是字與義不同的還是很多。從考據、考證、辨證、辨偽這些常用語詞來看，國學研究的基本方法總是和法官判案一類的工作相類比。胡適在 1946 年寫的《考據學的責任與方法》「我相

<sup>29</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，台北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 53。

<sup>30</sup> 雖然一樣是住在一到九鄰這個範圍，村民翁瑞琪與重建協會的會長蔡松諭，對於永久屋重建的區域問題，在當時是站在對立面上，甚至出現了並不承認重建協會的前身，亦即自救會的聲音。翁瑞琪認為當初的自救會是自行成立，內部的幹部也沒有經過選舉，主要成員都是會長蔡松諭的國小同學，並且會長自己也很多年沒在小林居住。陳儀深主訪，《八八水災口述史》，台北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 47。

<sup>31</sup> 接近小林村山區原址的五里埔，與較接近市區的杉林月眉農場，在小林村石怡佩小姐與其他村人討論出來的結果上，雖然為了傳統文化與年輕一代的發展，兩個區域有看似不同的發展規劃，但是可以在各種的安排與內容上，看出文化保留與發展的緊密脈絡。根據其討論結果，遂有雙星計畫的提出。此計畫小林村民石怡佩小姐與其他村人討論之結果，詳細內容請看附件一

<sup>32</sup> 蔡松諭所發展的社區型企業，依照社會企業的方式運作，他的社會企業精神定義為「『社會企業』就是：做好事又能賺錢，賺了錢又去做好事！而 2021 社會企業現階段目標為復振 88 風災之後的小林村臺 20、21 線重建區的產業」。也就是這個企業所做的產品與服務，是會產生正面外溢效果，他們期望這個企業能夠有營利，但是這個營利並不是只為了營利，而是可以投入到社會企業改變的精神上，創造出更多經濟效益與就業機會。

信文人審判訟獄的經驗大概是考證學的一個比較最重要的來源。無論這班歷史淵源是否正確，我相信考證學在今日還應該充分參考法庭判案的證據法。訟獄最關係人民的財產生命，故向來讀書人都很看重這責任。」由此可以推論，書證在中國一直是形成了一種具有強大判准效用的形式。乃至後代進行研究時，仍以版本及著書人或編纂者有可信度為首要選擇。然而又因書證的操作者為人，人本身又因為存在著許多的不確定性，可能因為個人喜好、未及記載或種種特殊原因，而導致書證材料在研究結果上的不準確，所以仰賴第二重證據的提出。

對應小林村的第一重證據，應為災區報導，但是災區報導，因為記者的養成過程及社會氛圍等種種因素，並不能形成最主要的證據。而進行報導者就是一般新聞報導的記者，並未深入災區調查，純粹使用影像紀錄工具所取得的畫面，配合自己所觀察的部分資訊，即進行分析報導。因為「人」有自己的思考過程與主觀意識，是故所產出第一重證據，並不可做為主要證據。

第二重證據為物證，這一重證據的始源為古史辯運動，有將上古史以各種方式如版本、考據等加以證出為偽史的，也有極力維護的。關於小林村的書証材料多不勝數，我們也可依據前人的研究，梳理出符合某一年代這個族群當時的狀況。也就是說關於小林村遷徙的過程，可以從當時台灣的政權如荷蘭、鄭氏、清廷、日本等所留下的官方文書或是當時的移民所留下的紀錄，可以還原處可能的樣貌。然而人為的書証材料，包含著人的主觀意識，如果站在這個族群的對立面，以從甲地遷徙到乙地的過程來說，遷徙之原因的詮釋空間就有很多的不確定性了。因為書証的這種不確定性，中研院史語所第一任所長傅斯年即號召找尋在書證以外的新材料，而王國維在清華大學講授《古史新証》就提出了「二重證據」的理念，號召學人用「地下的材料」來印證書證。這樣的材料也存在著不足之處，小林村的出土材料極少，如台南佳里的紅毛井與飛番墓等平埔族共同記憶，但是因為社群的不同，佳里蕭壠社的時空與小林大武壠

社的遺跡不能直接這樣套用對比。若有更直接的，就可能是在大武壠社曾經居住的安平古堡一代所出土的安平壺。但是從史料上看，安平壺則與鄭氏有更直接的聯繫，如要與小林村連結，則須尋找更有力的材料。

在考古挖掘的證據不適宜對應小林村時，能在這一層產生最有力連結的，就是對村民與耆老的訪談，這類訪談的紀錄，較之經過報導者重新融入自身思維再行產出的報導，更加具備準確性，或可視為另一種形式的出土材料。

第三重證據為民族學的材料，古史辯派的楊向奎即提出「文獻不足則取決於考古材料，再不足則取決於民族學方面的研究」所謂民族學方面的研究，就是類似於比較文學的跨地域與跨民族、國家等超越種類範疇，但是並不限於書證的研究，而是以第一與第二重證據法，進行民族學的蒐集與研究。但是饒宗頤提出了他對民族學材料的擔心，他以婆羅洲為例，婆羅洲土人祭祀儀式有九個神，而《九歌》之中也是九個神，但是以時空關係來講，婆羅與楚地相距甚遠，只是可從太平洋文化族系的範疇來做推測和比況。葉舒憲也認為如果拋卻時空的範圍隨意牽連，會導致此一方法的濫用。張光直則提出了「中介理論模式」將史料和理論結合在一起，形成了一種跨文化比較說。張光直指出文化因素是共同變化的，零散的因素必須按照明確的規則組織在一起，文化和社會行為的民族學規律可以跨文化地總結出來。所以在探討小林村文化斷層的時候，當發現到書証與出土材料，已然無法支持小林持續發展的文化與結構，所以本文輔漢民族的神話系統與排灣族的信仰系統加以比較，而且將範圍定在台灣本島之內。

民族學材料在小林平埔而言，就是大武壠的遷徙史，而大武壠的遷徙過程，在近代面對的問題，就是小林平埔極力爭取的正名運動。正名運動對於小林而言，是自我認同的過程，如果無法完成這個過程，文化斷層的現象將會持續擴大。

第四重證據與第二重證據有些類似，但是要加以說明的是，第二重證據所

提及的是甲骨材料，此類材料有時代與民族的侷限性，所以在進行至第三重的民族學方法時必然發現其不足，所以第四重材料已不再侷限於甲骨，而是擴及到金石、布帛或者是竹木等一切可以蒐集到的材料。因為這些材料上，存有大量的圖像資料，或者本身就是一種圖像。對於所謂的圖像，葉舒憲認為這是類似於現象學所主張的「直面事物本身」的現象還原方法之認識效果。在有關小林歷史的問題上，將探討族人如何尋回了屬於他們自身的紋飾。圖 4 之領口、胸部色塊交接處與袖口處，為小林村所巡迴之傳統圖騰紋飾，而接下來所要看的圖像，則不再是單純在器物上的，必須觀察在災後重建的願景上，小林創造了甚麼樣屬於他們的嶄新圖像。但是需要注意的是現今的人類學研究無論是所謂的那一重證據，事實上都是四重證據法同時進行。



(圖 4)小林傳統男性衣物上的紋飾(霍育琥攝)

由以下的四重證據法圖與重建歷程對照表(表一)，即可清楚看出前述人類學為主軸，配合李亦園觀察者參與的四種涉入程度與相關議題的探索，最後將四重證據法納入討論的關係



四重證據法與重建歷程對照表(表 1)

| 四重證據法分類 | 證據法學分類 | 參與觀察程度 | 重建歷程的印證           |
|---------|--------|--------|-------------------|
| 一重證據法   | 書証(間接) | 局外觀察者  | 災區報導              |
| 二重證據法   | 書証(直接) | 觀察者的參與 | 口述史紀錄             |
| 三重證據法   | 證詞或旁證  | 參與者的觀察 | 台灣族、平埔族           |
| 四重證據法   | 物證或圖像證 | 完全參與者  | 社區報、雙星計畫、大愛<br>園區 |

### 第三節 研究程序

本文研究範圍，乃以小林村「重建歷程」為聚焦，大致以(2009—2014)為斷限。回顧整個八八風災的眾多受難者中，為何小林村會成為當中被關切程度最高，媒體曝光率也最高的族群。一個全臺各地都有受災者的天災，為什麼會變成只要一提到莫拉克，自動連結的另一個端點就會很自然連上小林村，這到底是一個甚麼樣的現象。

當我們反觀在風災之前，小林村也部分經營經為旅遊景點(圖 5 至 8)，希望藉著這樣的經營把身為平埔族群其中一員的文化特點，向世人展示。



(圖 5)小林平埔族獵人學校<sup>33</sup>



(圖 6)咖啡館



(圖 7) 小林生態花園



(圖 8) 小林生態花園

簡文敏在災前五年就已指出，政府公部門、媒體、學者、文史工作者及社會人士的涉入，促使平埔「夜祭」成為族群文化「展演」的場域。<sup>34</sup>姑且以漢人的祭祀觀念思考這個問題，一般漢人祭祀活動都帶有莊嚴肅穆的觀念，絕非一種任人觀賞的表演性質。而簡文敏亦指出一般漢人民間廟會時，通常是由信徒出資請藝團(如歌仔戲、布袋戲、電影等)表演酬神，戲台是朝著廟門的方向，這種形式是委託的「同賞」性質，神與人是分離的，祭祀的目的通常在取

<sup>33</sup> 圖 4 至圖 7，kipp 的部落格，〈消失的小林村〉，

[http://kippan.pixnet.net/blog/post/52282002-](http://kippan.pixnet.net/blog/post/52282002-%E6%B6%88%E5%A4%B1%E7%9A%84%E5%B0%8F%E6%9E%97%E6%9D%91)

[%E6%B6%88%E5%A4%B1%E7%9A%84%E5%B0%8F%E6%9E%97%E6%9D%91](http://kippan.pixnet.net/blog/post/52282002-%E6%B6%88%E5%A4%B1%E7%9A%84%E5%B0%8F%E6%9E%97%E6%9D%91)，2014 年 11 月 17 日，19:19。

<sup>34</sup> 簡文敏，〈小林平埔文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日～31 日，頁 16。

悅、崇敬神明。<sup>35</sup>這裡說明的是,漢人請藝團來表演,主要目的是取悅神明,而人是屬於附帶的,類似沾光與神明一同觀賞。但是小林村的夜祭,雖然主要對象依然是太祖,但是已似有逐漸向太祖以外的對象靠攏的現象,且表演者是由村民自身來擔任。並且小林為了要與外在主流社會「接軌」,小林也持續採借了部分台南地區與本地相關的文獻資料,前來作為文化詮釋的依據,亦值得關注。<sup>36</sup>這個現象其實就是受到外來者的影響,如果在生存上不需要帶著一絲取悅外來者的心態,或者向公部門求取資源的目的,事實上小林村的平埔文化本來就存在其自身,並不需要一直做出展演與自我詮釋。

事實上在小林村一夕間因為天災滅村,成為全國關注的焦點時,無論是各種宗教團體的關切,或是受到來自學界的矚目,在各種宗教儀式與研究關點進入時,其實對於劫後餘生的村民來說,都受到了知識體系的框架。施正鋒提出「知識的生產是受到族群中心主義所左右,特別是經過制度化、被國家權力結構吸納的社會科學。社會上一群具有特權的人,透過國家機器的控制,尤其是媒體、教育機構、以及知識生產機構,讓被支配者產生自卑感,造成知識的階層化,也就是上下尊卑的族群分工。」<sup>37</sup>

當非小林村原本存有的宗教與報導觀點,進入小林村時會無可避免的,以自身知識體系的觀點看向小林村的問題。因為與小林村的發生體系不同,所以產生出來的結果,則是一個新的解讀,並非真正原本的小林村面貌。而所謂國家機器、媒體等,其實都跟源自教育機構,而今日之教育在於知識與理論的建構方法,很大的比例來自西方。當這些政治、經濟、文化等形成社會體系之後,小林村做為一個原住民族,不僅是在災後欲取得人力及物質援助,必須服膺這個系統,甚至災前為了不被排除於社會之外,也早已與這套系統妥協。而

---

<sup>35</sup> 簡文敏,〈小林平埔文化特質與災後重建〉,《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》,高雄縣甲仙文化館一樓,民國 98 年 10 月 29 日~31 日,頁 12。

<sup>36</sup> 簡文敏,〈小林平埔文化特質與災後重建〉,《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》,高雄縣甲仙文化館一樓,民國 98 年 10 月 29 日~31 日,頁 16。

<sup>37</sup> 施正鋒,〈原住民知識體系與客家知識體系〉,臺灣原住民族研究學報,臺北市,翰蘆圖書出版公司,2013 年夏季號,頁 121。

新聞媒體在報導上，無論是為了災區發聲，或者僅是提高收視率，其本質都是盡量使受關注的程度升高，而這個目的就發生在媒體本身的競爭上。媒體的大量曝光，除了前述的負面問題外，也同時挖掘了應該被重視的政府工程問題。政府本身自然是對工程所造成的結果，不意外地都抱持著推卸的態度，而媒體所發揮的功能，除了擴大災後情緒以外，同時也放大了工程之中應該被擴大檢視的各種問題。而媒體除了自身報導的功能，在提供文字與畫面給大眾的同時，也給予閱聽人發表公眾意見的平臺，聚集了夠多的民意後，就可以促使政府面對及處理，本來要被忽略或掩蓋的問題。

在這些問題之中，可以看見因為天災造成部落本身財產及文化的失落，政府或有意或無意的忽視所造成的二次失落，因為原民文化的保存必然牽涉到土地與自然資源，就連教育資源與權利也大部分掌握在政府手中。而政府因為各種利益分配的因素，在某種程度上並沒有依法行政。在自身先天條件不足，有得不到政府較好的照顧，又必須進入現代社會以求生存的現實狀態下，自身文化必然產生斷層。

第貳章將關注焦點，進一步聚集於部落受災狀態，並逐漸延伸到討論致災原因，乃至於災後又衍生了甚麼樣新的問題。村民是首次面對如此的災難劇變，此前雖有相當程度之防災演練，但風災滅村仍讓人措手不及，而眾所周知的是媒體為了新聞的時效性，並不會與當事者做恰當的事實對證，通常會僅憑採訪者所得的片面消息，或者二手甚至杜撰的資料來源，即逕行報導。而小林村在全國各災區中，受災最為嚴重，儼然形成明星災區，是故媒體報導皆聚焦於小林村，圖 9 與 10 極為報導之舉例。





仰，此一信仰與臺灣從清代到日治時期的歷史因緣有關，接下來的章節會有較詳細的介紹。在各種宗教團體以撫慰死者的名義，進入災區進行慰靈的各種不同的儀式時，因為教派的不同，儀式內容在文化根源上也有不同意義，這是以一種知識體系的框架，忽略往生者的原生信仰。劉還月曾對小林村災後現場的此種現象指出

最能撫慰人心的莫過於宗教。於是，個個宗教、個個派別，甚至是個人的私廟小壇也不願放棄這個「關懷小林部落」的機會。

小林部落的「頭七法會」是在甲仙鄉公所旁的空地舉行，這場重要的法會，各級政府當然不能缺席，於是就在高雄縣政府及甲仙鄉公所主辦下，由高雄的一個佛教團體，為失蹤者舉行頭七超渡法會。這個模式確立後，往後的二七、三七、四七、五七、六七以及圓七，分別由道教、一貫道以及地方的寺廟分別舉辦。有些宗教團體由於搶不到這幾個時間，乾脆就自擇時間，自行辦起超渡法會來了。<sup>40</sup>

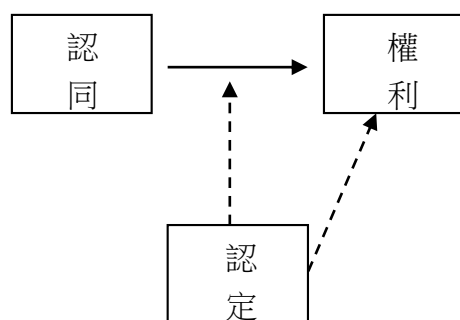
這個現象是極符合施正鋒前述所謂的「知識的階層化」，政府使用國家機器的權力，各種外來宗教團體藉著政府的做為，爭奪詮釋小林村的災後。這是一個扭曲變形的災區，受到大部分的關愛眼神，取得其他在區所得不到的資源，但是也不斷的在內部及外部扭曲。

對於資源在取得過程中的複雜性，實際上不只牽涉在災後復原的過程中，這個部分實際上還要牽涉族群認同的問題，不僅只是族人自我的認同，還有政府與他人的認同(圖 11)。所以施正鋒指出儘管原著民的認同／身份決定了原著民權利，的保障、以及權益的享有，然而，原住民身份的取得，卻受制於官方

---

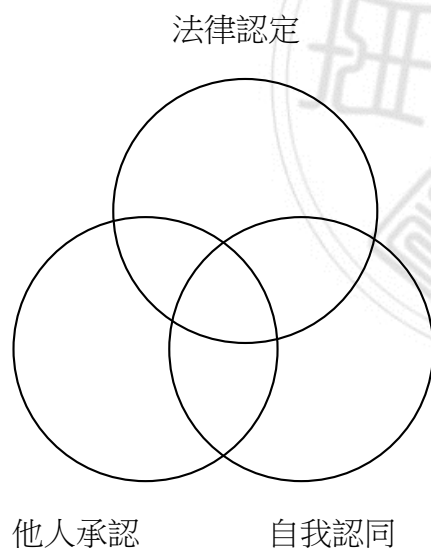
<sup>40</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館臺灣文獻館，2010年4月初版，頁88。

認定。



(圖 11)認同、認定、以及權利的關係<sup>41</sup>

施正鋒認為這種認同模式，必須先有自我認同，然後匯集更多的他人認同，才有可能在法律上取得認同(圖 12)。然而如前所述，他人的認同實際上包含了西拉雅以外的族群的認同



(圖 12)自我認同、他人承認、法律認定的交集<sup>42</sup>

在原住民身分法上對於原住民身分的認定，雖然在法規內有分為山地原住

<sup>41</sup> 施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009 年 5 月 30 日，頁 4。

<sup>42</sup> 施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009 年 5 月 30 日，頁 5。

民與平地原住民，但是因為其條款內的規定

第二條 本法所稱原住民，包括山地原住民及平地原住民，其身分之認定，除本法另有規定外，依下列規定：

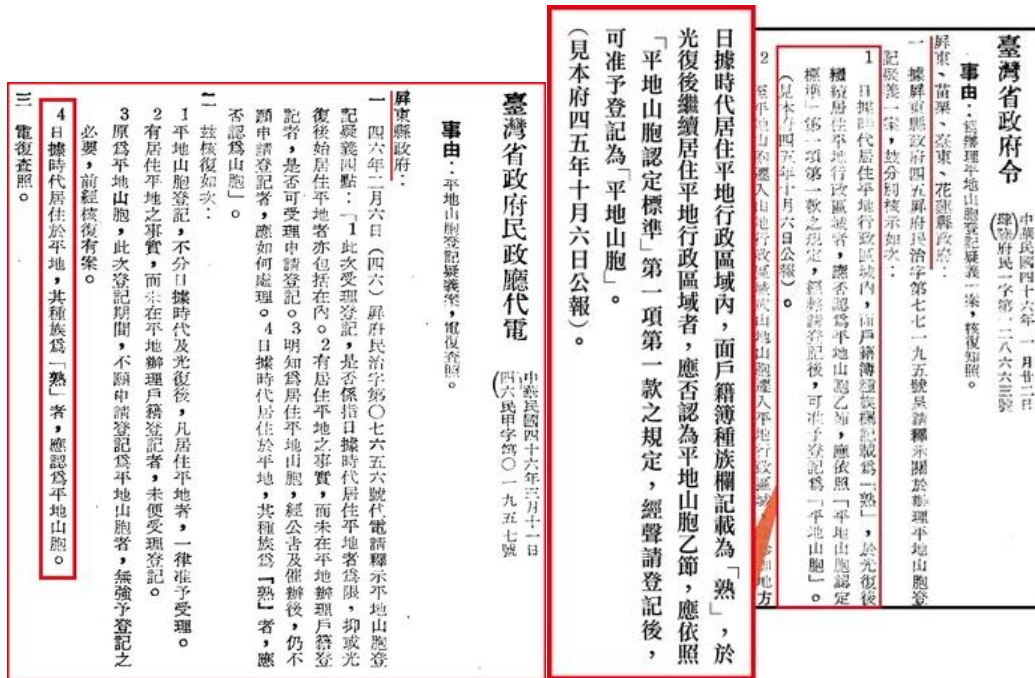
- 一、山地原住民：臺灣光復前原籍在山地行政區域內，且戶口調查簿登記其本人或直系血親尊親屬屬於原住民者。
- 二、平地原住民：臺灣光復前原籍在平地行政區域內，且戶口調查簿登記其本人或直系血親尊親屬屬於原住民，並申請戶籍所在地鄉（鎮、市、區）公所登記為平地原住民有案者。<sup>43</sup>

平埔族，特別是西拉雅族群，根據第二條對於「平地原住民」的規定沒有原住民身分。因為中華民國四十六年三月十一日的台灣省政府命令登記為「熟」的可取得原住民身分，但是這個命令裡的原民身分為「平地山胞」（圖 13），平埔族本來就都居住在平地，為什麼要去冠上一個「山胞」，然後因為這個奇怪的事情，政府不肯讓他們取得原民身分。然後這個命令又因為不知道原因的疏失，遺漏了西拉雅族所處的台南地方政府，僅有屏東、苗栗、臺東及花蓮四個縣府，導致西拉雅族根本不知道要做這樣的登記（圖 14）。另外在中華民國 83 年 7 月 28 日第 2 屆國大第 4 次臨時會第 3 次修憲，「山胞」一詞已經不再繼續使用，將「山胞」正名為「原住民」，所以導致截至目前中華民國 103 年，西拉雅族群在法律上仍不具有原住民身分。

---

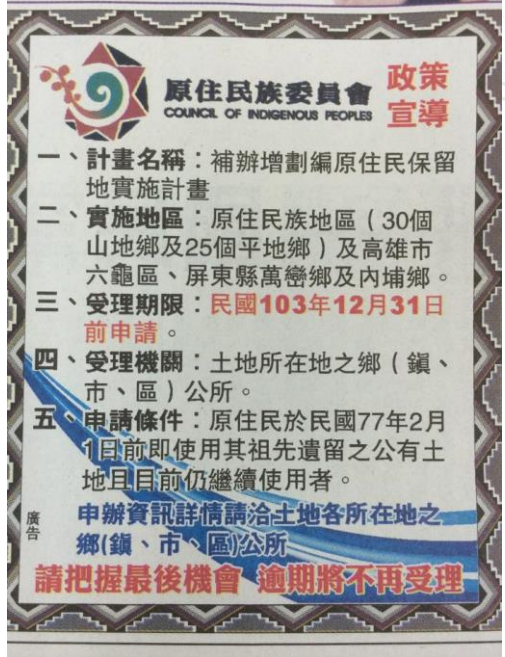
<sup>43</sup> 原住民族委員會—主管法規查詢系統《原住民身分法》，2014 年 10 月 14 日，上午 3:42  
<http://law.apc.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL002065&KeyWordHL=%E8%BA%AB%E5%88%86&StyleType=1>。





(圖 13) 中華民國四十六年三月十一日 (圖 14) 中華民國四十六年一月廿二日  
 臺灣省政府命令 臺灣省政府命令

另由於行政院 103 年 4 月 14 日院臺建字第 1030015788 號函核定修正之「補辦增劃編原住民保留地實施計畫」內有註明「本計畫有關受理期限，自公告實施之日起至民國 103 年 12 月 31 日止，作業期程至 105 年 12 月 31 日完成，屆期不再辦理。」(計畫內容請參考附件二)



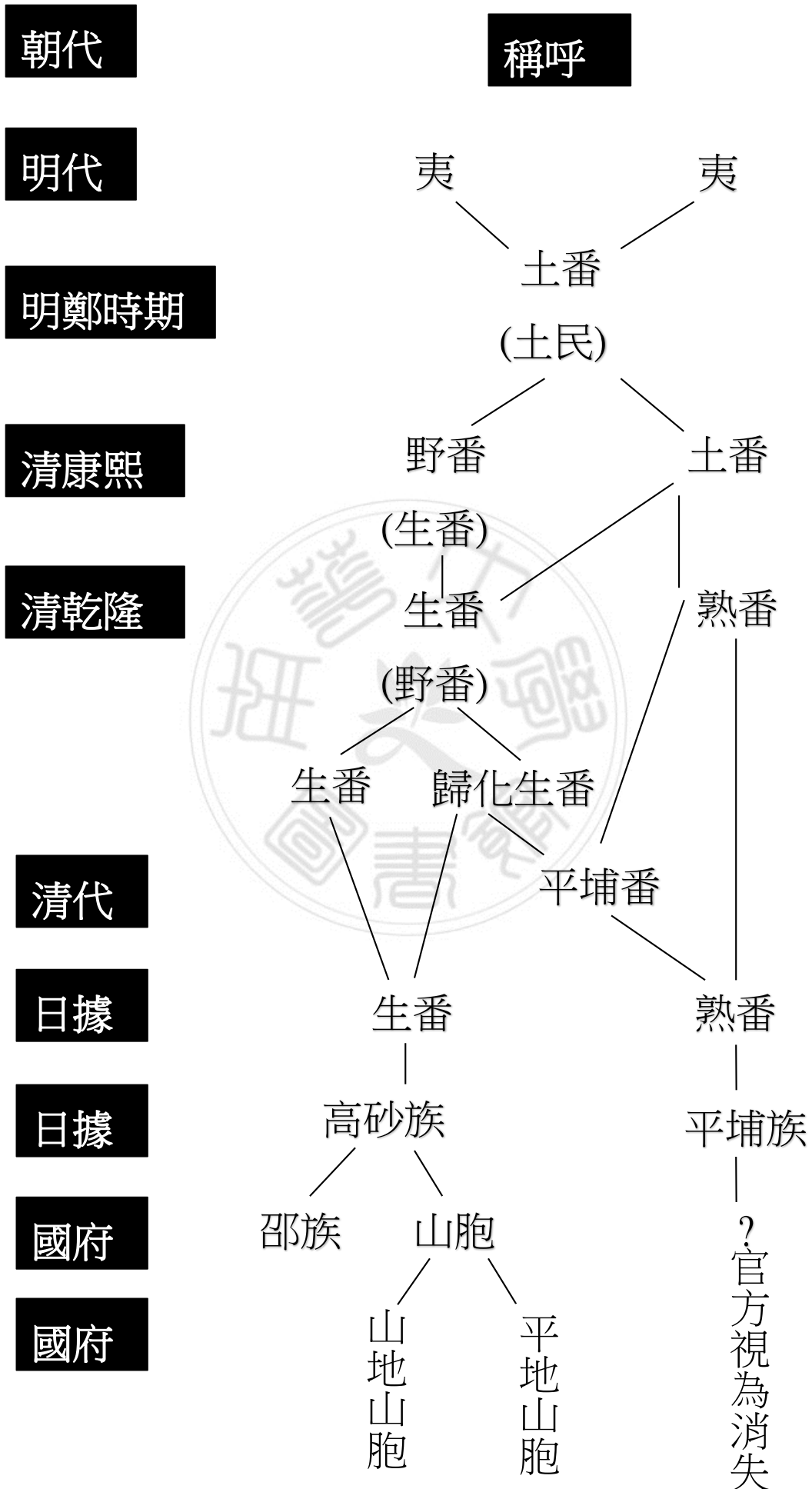
(圖 15) 補辦增劃編原住民保留地實施計畫政策宣導

關鍵為第五點(圖 15)，本計畫為予原住民申請，第五點寫 77 年 2 月以前，看起來像在彌補，但實際上民國四十六年原民身分登記時，其他縣市都接到通知，唯獨漏了臺南。當時的政令是要登記為「平地山胞」，這本身就是一個奇怪的詞，既然是平地又哪來的山胞。西拉雅族群，一直都是居住在平地的原住民，就是看到了也不會覺得當時的政令跟他們有關，一直到了今天政府跟原民會，都不讓他們取得原民身分，理由就是當時沒登記。既然沒有原民身分，也就無法取得在官方紀錄上有正確族名，連帶這個政令也就不包含西拉雅族群。而一般非相關研究者的人，對於這個族群的認知，時則倚靠政府及相關報導，但是透過這個敘述，我們已經明瞭法律上的認同目前尚有極大困難。現今西拉雅族群對自我身份的認同已經有極大的凝聚力，而同樣爭取身份恢復的族群，也透過相互認同的關係建構更強大的凝聚力，期待政府能給予法律上的認同。在歷史的演變上，以及前述事件的發生，台南佳里地區的蕭壟社已經整理出了依據不同時期及不同稱稱呼的演變<sup>44</sup>(圖 16)，而其疑問者，也與本文的敘述相合。

---

<sup>44</sup> 許獻平，《蕭壟平埔北頭情》，台南市，北頭洋慶長宮立長宮管理委員會，2001 年，頁 66。

(圖 16) 台灣原住民的演變



身分取得的問題，不只是關係到族名或土地，當一個族群如小林村處於巨大的災難之後，所面臨的是滅族的嚴峻考驗。這個滅族所指的並非整個族群，在生命、財產及文物上的消亡，而是他者因為不認識不了解，所以不願意給予身分認同。他者的數量足夠多之後，族群裡面會出現懷疑的聲音，內部認同上就產了爭執。內部認同出現了裂痕，接著就是自我認同的動搖，自我認同消失之後，對於自身文化及習慣所遺留的差異，變成陌生的區域。而後對於自身的詮釋權利，失卻的自我的主體性，完全變成由他人詮釋的客體，不知道身為自我主體的價值所在，只能服膺反客為主的價值，這就是真正的滅族。是否能夠清楚認定自我的主體價值，將決定對於文化詮釋的力道，認清自我體價值通常帶有神聖的使命感，而他者之詮釋則可能缺乏使命的連結。

「災區」的相關問題之外，必須回到內部的各種衝突問題上，最早先在災後的居住條件是慈濟功德會所快速搭建的組合屋，在這個時期也是內部問題最多的時期，關於財產繼承，撫恤金的繼承，都有受災身份難以認定的問題。翁瑞琪先生反問，誰是倖存者、受災戶？或是家屬？縣府說難認定，其實很容易因為只要是搭救難直升機下來的當然都是倖存者，有設籍在裡面的就是受災戶，家裡有人罹難的就是受災戶。<sup>45</sup>就這些問題，就可以看出前述幾鄰到幾鄰是屬於小林村，幾鄰到幾鄰是屬於五里埔，延伸出來就有這麼多的爭議。另有一部分的問題，就是永久屋要蓋在哪裡，五里埔需不需要永久屋，在與慈濟洽談的過程中，對於重建協會的作法，也有不滿的聲音傳出。<sup>46</sup>就此問題，徐報寅先生接受文化巫士工作隊訪談時指出，認同就鄉公所戶籍資料，設籍小林村的四百一十七人，都應當視為小林村民，而不應分別是否五里埔或是原本的 9-18 鄰與其他範圍。

然而這些問題事實上也根源於外部，因為小林村是一個能見度最高的明星

---

<sup>45</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，台北市，前衛出版社，2011年，頁43。

<sup>46</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，台北市，前衛出版社，2011年，頁47。

災區，任何政府單位、政客或是民間組織，只要對這個災區有任何動作，都是馬上被關注的對向。又因為這個時期，小林村人首次遇災，對各種政府補助資源及民間援助資源取得上並不熟悉，遂有多頭馬車的現象。甚至是有的政客到現場指點一番，看似這樣做就可以取得資源，而政客達到了曝光的目的之後，通常不會給予後續的幫助。在田調過程中，村內各種某某協會，幾乎是兩三周就會出現一個新的，但是目的沒有甚麼不同，都是想要爭取更多資源。

第參章主要論述「文化斷層」的探勘方面，小林村的祀壺信仰，以及夜祭與公廨，此一信仰祭祀中最特殊的地方，就是不可使用火焰，諸如焚香、燒化金紙等。而祀壺與夜祭儀式中，最重要的連結就是壺中的「向水」，在這個信仰結構裡面，向水代表了祖靈，除此之外向水也具有治療疾病的功效。這與漢族慣常使用的火亦是最大的不同，似乎成為了兩個系統，潘英海在其〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉中也有這樣的觀點。<sup>47</sup>但是在漢族神話與平埔神話的比較中可以發現，漢族以火為力量來源的支持似乎較為薄弱。就比較文化的觀點而言，進一步觀察被日人遷居高山的排灣族，可以發現排灣族在三種聖物－青銅刀、金銀陶壺與琉璃珠的神話中，壺可以知道是孕育人類生命的代表。而其洪水神話中是一對兄妹在天地間化為一片汪洋時，被蚯蚓所救，後來在蚯蚓糞便形成的島上生活，並有甲蟲啣來火繩。<sup>48</sup>所以在這個地方可以發現，其實神話都有共通處，而所謂少數族群的原住民族群，神話系統祀又可與漢族連接，比較之下又不是二分式的分為水與火的力量來源。在神話傳說中，已可初步發現某種形式上的文化斷層，導致無法透過完整的歷史資料做出直接的理解，而「災難」甚至貫通了古今，在族群的發展上，有不可缺席的重要角色，甚至巧合地本文討論的重點－「八八風災」也是以洪水災難的形式

---

<sup>47</sup> 潘英海，〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》，台北市，中央研究院臺灣史研究所籌備處，民國八十四年六月，頁 451。

<sup>48</sup> 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《臺灣原住民族文學史綱》里仁書局，2009年10月20日，初版，頁 125。

出現，而災後的重建，也彷彿是一場現代版本的神話故事。<sup>49</sup>

第肆章探討的是重建歷程，如何通過重建計畫的提出，逐漸撫慰療癒失去親人與家園的痛苦。「小林雙星計畫」的提出，其實就是將原本持兩種意見，想要分別在五里埔與小林二村發展的兩派人馬，在顧及傳統文化保存與發展，以及產業在未來的展望性上，提出的一套盡量滿足三邊需求的辦法。所謂三邊其實是村民、官方、NGO 團體，NGO 團體與公部門都在匯集了補助款與民眾捐款之後，欲投入資源進行災後重建的計畫與工程，但是在初期時因為不明白平埔文化的特殊性，造成了部分摩擦與作業困難，所以在各種考量之下，必須由村內本身自行提出一完整計畫。再者探討小林人的敘事觀點，是關係到小林村的由來與災後重建的關係，因為雖然表面上整個村莊稱做小林，但前述部分小林人認為，只有門牌九到十八鄰才是真正的小林村範圍，五到八鄰五里埔區域，而一到四鄰則又是更外圍的區域。這個區域的劃分，不僅牽涉到部落歷史因由，還牽涉到向公部門申請補助，甚至是後來的災後重建在永久屋部分。再者「日光小林」的「社會企業」里程，則是將目光放在更久遠的未來展望性上，2021 社會企業的目標，是以現代化企業管理的方式，但是採用非營利的方式，且必須讓環境永續經營。在社會企業發展以前，雙星計畫的發展，其中一大來源仍尚未脫離災區需要援助的意味。2021 社會企業的發展除了延續原本的產業以外，是以商業經營的模式，將產品展現出與市場其他產品的差異化，但是其盈餘並非在投入營利的研發。其營利的目的在於先致力於恢復小林村風災損害，逐漸擴及區域產業的恢復，未來則期望投入到整體社會。故本文試擬以下重建歷程分期表（表 2），並以地圖標示重要位置(圖 17)

---

<sup>49</sup> 根據巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)的《臺灣原住民族文學史綱》，台灣各原住民族都有洪水神話做為創世神話，但是平埔族群則似乎較少相似紀錄，而此風災之形式與災後重建模式恰與各部族洪水神話相似，故筆者做此比較。

重建歷程分期表 (表 2)

|      |   |   |   |          |                                  |                |
|------|---|---|---|----------|----------------------------------|----------------|
| 分期   | 2009 年 8 月 8 日～ 2009 年 9 月 11 日 <sup>50</sup> |   | 2009 年 9 月 11 日～2014 年 8 月 29 日 <sup>51</sup>   |          | 2013 年 4 月至今 <sup>52</sup>       |                |
| 階段   | 災難期   |   | 重建期   |          | 轉型期                              | 發展期            |
| 具體建設 |   |   | 大愛村、五里埔一村                                       |          | 日光小林二村、紀念公園                      |                |
| 外來性  | 組織與建設   | 行政院莫拉克風災重建委員會、高雄市政府莫拉克風災重建委員會、致災調查委員會、慈濟、各種宗教團體 | 紅十字會、慈濟、法鼓山、小米穗 <sup>53</sup> (人事費用)、聯合勸募(人事費用) |          | 文化重建協會                           |                |
|      | 型態  | 公部門委託、民間機構                                      | 大/小型 NGO  |          | NGO                              |                |
|      | 相關議題  | 越域引水、賑災、身分認定                                    | 永齡農場、永久屋  |          |                                  |                |
|      |   |   | 組合屋、小愛園區、自救會轉型重建發展協會                            |          |                                  |                |
| 自發性  | 組織與建設   | 小林自救會 <sup>54</sup><br>倖存者協會 <sup>55</sup>      | 重建發展協會、台灣平埔族文化重建協會等                             |          | 大武壠發展協會、日光小林                     | 日光小林、2021 社會企業 |
|      | 型態  | 自發性   | 自發性   |          | 自發性                              | 自發性            |
|      |   | 是否為「小林村」人、倖存者認定                                 | 雙星計畫  |          |                                  |                |
|      |   |   | 小林二村土地取得、杉林與甲仙永久屋重建選擇                           | 小林梅、手工糕餅 | 復育發展台 20、21 梅樹植栽，協助村民工作穩定，盈餘回饋社會 |                |

<sup>50</sup> 此日期係根據行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會出版《文化保存與血脈傳承－重建小林村》，行政院吳敦義前院長上任後第 2 天，訪視龍鳳寺並與小林村民座談。

<sup>52</sup> 此日期係依據 2021 社會企業成立日期，<http://www.neways2021.com/#about>。然轉型期與發展期，實際上是緊密銜接發展，無法以截斷式日期界分，如雙星計畫與 2021 社會企業，都是



重要位置標示(圖 17)<sup>56</sup>



跨階段持續發展，故將日期作如此標示。

<sup>52</sup> 此日期係依據 2021 社會企業成立日期，<http://www.neways2021.com/#about>。然轉型期與發展期，實際上是緊密銜接發展，無法以截斷式日期界分，如雙星計畫與 2021 社會企業，都是跨階段持續發展，故將日期作如此標示。

<sup>53</sup> 法鼓山與小米穗，依照村民徐報寅先生講法，主要在於心靈重建部分。然而小米穗發起人黃智惠，於其論文〈八八災後原著民文化守護：理念與實務之落差〉指出，小米穗做的是扶持自救會等一些組織，幫忙向大型 NGO 及政府申請經費，以支持人事費、場地費等。兩者說法有些許落差，故並列陳述，以為參照。

<sup>54</sup> 據徐報寅先生指正，自救會僅至 2012 年。

<sup>55</sup> 此組織為陳師孟發起，據村民徐報寅先生講法，陳師孟為倖存者協會募集不少捐款。

陳師孟（1948 年 8 月 4 日－），台灣經濟學學者，政治人物。出生於美國馬里蘭州，父母為浙江慈谿人，一歲後隨家人遷居台灣。曾任中華民國總統府秘書長、民主進步黨秘書長。現為國立台灣大學兼任教授。是賴景昌、林金龍、林忠正、陳文郎、官德星等經濟學者的指導教授。<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E9%99%B3%E5%B8%AB%E5%AD%9F>，2015 年 5 月 12 日，19:02。

<sup>56</sup> 地圖來源，國民旅遊出版社，2014 年。



第五章則試圖釐清由小林村作為中心的開展，觸及原民共同要面對議題，也就是今日仍在爭執的，平埔族群的身分認同問題。南投的噶哈巫與臺南、高雄的西拉雅族群，在學術與文獻上都有平埔原民的身份，雖然原民會也每年編列一千萬經費，補助平埔族群建構自身傳統語言與文化，但是遲遲無法給予正名的原因，還是回到利益分配上。<sup>57</sup>每年一千萬的補助看似高額，<sup>58</sup>但是若將目光放在利益分配的影響範圍上，如國家各級考試或各種補助款，則千萬補助款只是九牛一毛。但實際上身分認同的最大問題，就是身分的消失，就小林村來講，村落中因為年代與移居的原因，已經分成三個不同的範圍。由「小林村」到「五里埔」甚至是更外圍的人，這個身分的劃分並非是血緣上的分法，而是一種情感認同。簡文敏指出，目前居住小林之人，是民國四十(1951)年後率續遷住。以嘉義大埔閩南人居多數。小林村新的移住漢人約佔有半數左右人口，分駐在南光、五里埔、埔尾、錦地與小林部落。<sup>59</sup>情感認同的問題就在於情感本身是不具備準確性的，父母的情感未必等同子女的情感，僅是由自身認同作為依據。若不具備認同的情感，則等同不具備身分，最終結果就是族群的消逝。

平埔族群在現代的被認識上，所經由學術系統建構出來的面貌，都是建立在現代的學術方法上。可是如果不依照這個系統，可能也無法認識平埔族群，或者是所建構出來的面貌，因為不合學術規範而無法得到認同。而所謂的定

---

<sup>57</sup> 立委許添財說，孫的幕僚曾私下告訴他，西拉雅族正名牽涉利益重新分配問題。自由時報，〈西拉雅正名 怒喊還我原民身分〉，<http://news.ltn.com.tw/news/politics/paper/636403>，2012年12月7日，10:11。

<sup>58</sup> 原民會表示，台灣地狹人稠，經過歷史變遷、通婚等因素，使得平埔族相當難認定；馬偕醫院醫師林媽利甚至研究認為，全台約有七、八成的人口，皆有平埔族的血統。原民會表示，每年會編列一千萬元經費協助復振平埔族的語言與文化，並協助振興傳統祭典、聚落文化等。聯合新聞網，〈原民會：平埔族相當難認定〉<http://udn.com/news/story/7811/722966-%C3%A5%C5%BD%C5%B8%C3%A6%C2%B0%E2%80%98%C3%A6%C5%93%C6%92%C3%AF%C2%BC%C5%A1%C3%A5%C2%B9%C2%B3%C3%A5%C5%B8%E2%80%9D%C3%A6%E2%80%94%C2%8F%C3%A7%E2%80%BA%C2%B8%C3%A7%E2%80%A2%C2%B6%C3%A9%E2%80%BA%C2%A3%C3%A8%C2%AA%C2%8D%C3%A5%C2%AE%C5%A1>，2015年2月26日，8:55。

<sup>59</sup> 簡文敏，〈小林平埔文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國98年10月29日～31日，頁9。

位，也是由這些名稱而被理解，似乎較少人去理解其本族人對自身的看待。如果要跳出被給予的框架，除了由外部學術方法的定位之外，族人亦必須對自身歷史與現代社會環境加以認識。小林村能夠由單純發展農業與觀光，進而轉化出 2021 社會企業的未來願景，就是將族群與現代社會與文化接軌，重新確定自身在大環境中的定位。

再者所謂的「臺灣族」議題，實則不僅指涉平埔族為最早在臺灣生活的族群，在平埔族群自身的定位之後，臺灣族實則也是需要將自身定位，因為族群種類的複雜性，往往將自身又陷入到「族」的分化之中，小林已經走向了社會企業重新定位的道路，至於「臺灣族」的正名，是否亦需要為自身重新找到定位。

#### 第四節 文獻回顧

現行專門論述小林村重建議題之相關學位論文，筆者個人所搜集，除各研討會及個別研究所出版之單篇論文外，皆為論述整體平埔族群相關內容。故筆者於能力範圍內，持續蒐集關注相關研究成果，以下則就前人研究成果之論文及專書，進行回顧。

##### 一. 論文成果

###### 一．黃智慧〈八八災後原著民文化守護：理念與實務之落差〉<sup>60</sup>

本文作者為中央研究院民族學研究所助理研究員，同時為小米穗原住民文化基金會董事。本文先就全台受災原住民分布位置梳理概況，再延伸觀察受災規模與政府處理態度，然後觸及各原住民的受災程度。然而她發現因為損傷的層面不同，所以無法去比較誰比較嚴重，並且在對中央發聲的管道上，各族的

---

<sup>60</sup> 黃智慧，〈八八災後原著民文化守護：理念與實務之落差〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立臺灣歷史博物館，民國 100 年 11 月。

代表性人員，有比例失衡的狀況。

本文採取了分享座談會的方式，舉辦「部落論壇」，讓參與座談的各部落，每一族都出去應對一個區域的原住民，讓每個族群都能夠跟其他的原住民做分享交流。然後檢視公部門如文建會「莫拉克颱風災後文化重建措施」，次計畫目標為：搶救受損史料，力求文化保全；社區培力，凝聚社區能量，互助意識；協助災民進行產業轉型，往文創產業發展；結合藝文團體的力量，做心靈陪伴；在重建規劃中，加強文化保存與傳承。但是在居住問題都沒有得到解決的時候，這些計畫都無法落實，所以文建會的理念與實務，有著巨大落差。接著討論大、小型 NGO 之間的關係，發現大型 NGO 存在的僵化的問題。然後關注到小林村的土地所有權及使用問題，為什麼村民不願意入住大愛永久屋。最後提出文化守護的建議，認為文化守護必須以人為根本，如果人沒有紹戶好，那個家不安全，部落沒有前景與未來的話，那要守護甚麼？

## 二·黃智慧〈看見希望－八八災後原住民自主重建組織概況〉<sup>61</sup>

本文首先談論居住在山區以及東部沿海的臺灣原住民族的組織型態，指出原住民族進入國家體制，和其他族群成為同一國家的國民，不過區區百年的歷史，而成為中華民國的國民，只有短短一甲子時光。在這種歷史背景底下，八八水災後，國家政府機構對原住民族歷史文化的隔閡，彼此之間缺乏信任與溝通機制等問題。

接著以中南部地區受災原住民為討論，主要為魯凱、鄒、布農、排灣，以及平埔族等 5 個族群。得出受安全評估之部落高達 90 個，每一個都自成一個獨特的文化與社會空間的單元。其中，近乎一半被評估為不安全，面臨遷村危機。而這些原民部落，由原部落內部自發性地，產生許多新生組織與策略聯盟，與原既有團體。並評述了，各地民間組織在面對政府振災政策的壓迫性有

---

<sup>61</sup> 黃智慧〈看見希望－八八災後原住民自主重建組織概況〉，《TAHR 報》，2009 冬季號 pp.14-17。

增無減的狀態下，所展現出的力量。

### 三·簡文敏〈文化資產與變遷：小林平埔族傳統神靈信仰研究〉<sup>62</sup>

本文是以高雄縣小林平埔族的神靈信仰為例，探討其文化特色與文化政策的影響。本文首先從小林平埔族的遷徙與聚落發展的歷史，探討傳統神靈文化留存的环境，以及產生影響的來源。接著分別從老君、太祖、尪姨七姊妹、與神明具象化，以及在農耕、狩獵、社會習俗等生活面向上，討論傳統神靈文化的遺留，並從內在結構比較普和之間的文化機制的差異，最後探討當代文化政策對小林平埔族族群認同與文化傳承的影響。

### 四·簡文敏〈小林平埔族文化與災後重建〉<sup>63</sup>

本文是以高雄縣小林平埔族為例，探討其文化特色以及未來災後重建做法的思考與建議。本文首先從小林平埔族的遷徙與聚落發展的歷史，探討傳統神靈文化留存的环境，以及產生影響的來源。接著分別從老君、太祖、尪姨七姊妹、與神明具象化，以及在農耕、狩獵、社會習俗等生活面向上，討論傳統神靈文化的遺留，並從內在結構比較普和之間的文化機制的差異，最後探討當代文化政策對小林平埔族族群認同與文化傳承的影響。並據此討論小林災後文化重建可能的方法與難題。在文化重建方面，提出非對等關係下的觀察，並從小林文化復振經驗，建議在發展平埔文化特色與村民充分參與的基礎之下，擬定中長期重建計畫、恢復原住民身分、一次到位的安置措施，檢討國土保育對原住民與平埔族人的影響，及因應方案等。

---

<sup>62</sup>簡文敏〈文化資產與變遷：小林平埔族傳統神靈信仰研究〉文化資產保存學刊，第五期

<sup>63</sup> 國立臺灣博物館《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》國立臺灣博物館，2010年10月20日，p5。

## 五·施正鋒〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉<sup>64</sup>

本文先從平埔族的自我認同談起，作者指出或許有人會主張，平埔族的自我認同是一回事，至於官方的認定，又是另一回事，言下之意，前者是主觀的，後者才是客觀的、尤其是經過學者提出來的科學化標準。問題是，學者被政府單位委託所提供的認定標準，還是必須根據平埔族的認同是否合理。接著談到官方認定的作法，以外國政府的作法來對比台灣，其中以加拿大近似台灣的他者認定。接著討論政策爭議的所在，在政府解嚴之後，對於平埔族卻依然採取嚴格的原生性認定標準，因為具有原住民身分的技術官僚擔心現有的福利／或是權力被瓜分，因此尋求一些學者支援，以看來比較「客觀」的辨識指標，來排除平埔族。在未來的走向方面，先思考在有資源有限的狀況下，如果要接受平埔族為原住民、分享現有的預算（what），除了殘留不愉快的歷史記憶以外（when），面對這群已經相當漢化的南島兄弟姐妹，最大的問號就是「這些人到底是漢人、還是原住民？」（who）

最後指出，在認同競爭的過程中，台南縣政府已經走出第一步，在沒有物質誘因的情況下開始著手進行縣內平埔身分的登記，測試族人主觀意願的強弱；不管未來政府對於平埔族認定的標準為何，台南縣的作法是不硬性排除自我認定的方式。

## 六·潘英海〈傳統文化？文化傳統？—關於「平埔族群傳統文化」的迷思〉<sup>65</sup>

平埔族群的認同在二十世紀末，在台灣社會引起廣泛的注意，並掀起一波波的平埔族認同運動。這些族群認同的形塑過程中，所謂的「傳統／文化」扮

---

<sup>64</sup>施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009年5月30日。

<sup>65</sup>潘英海，〈傳統文化？文化傳統—關於「平埔族群傳統文化」的迷思〉，潘英海、詹素娟主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001年，p205-236。

演著關鍵性的角色。過去的記憶與文獻的歷史，都是「傳統／文化」的重要來源，民間、官方、媒體、學界都有著不同的想像性詮釋，問題是：我們如何理解「傳統」與「文化」之間微妙的異同關係？本文希望藉著提出「傳統文化」與「文化傳統」兩個觀念的思辯來討論：到底我們如何面對「文化」與「傳統」之間的關係？如何看待文化變遷？如何處理文化的傳續？文化有可能是一成不變的嗎？如何處理消逝遠離的「傳統（文化）」？又如何處理創造新生的「傳統（文化）」？

在本文中，作者（一）藉由「西拉雅族」的例子，說明文化本質在時間上斷裂的問題（歷史的斷裂性）；（二）藉由「祀壺現相」的當代樣貌，說明歷史斷裂性提供文化創新性的問題（文化的可現性與可塑性）；（三）最後，筆者試著思辯「傳統文化」與「文化傳統」兩者之間的對立辨正關係，以說明文化的時間性與歷史性問題。因此，在當代平埔族群的認同與正名運動過程中，歷史、來源、傳統、記憶都是族群認同的文化資產，而各類的文化活動與文化展演（或實踐）則是不可避免的生產活動與手段。筆者認為，「傳統文化」與「文化傳統」一方面是對立辯證的關係，另一方面則透過詮釋性想像將「文化傳統」轉化成「傳統文化」。而後者的「傳統文化」與前者的「傳統文化」，事實上同時都是一個人群「文化傳統」的實踐的一部份。

#### 七·潘英海〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉<sup>66</sup>

本文首先從「祀壺現相」：一個方法論上的概念工具開始說明，本文使用「現相」，而非「現象」，是有認識論上的用意。作者繼續指出，由於本文的重點並非討論認識論上的問題，所以不擬贅述。並進一步以「面相」舉例進一步瞭解「現相」的意涵。

接著作者討論祀壺的形體現相，認為「祀壺現相」最引人迷思的是：其所

---

<sup>66</sup> 潘英海，〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》，台北市，中央研究院臺灣史研究所籌備處，民國八十四年六月。

祭祀的主神是不「現身」的，也就是說沒有雕刻成體的神像金身，而是以壺、罐、瓶、碗、甕等器皿盛水於內，下鋪香蕉葉或金紙，置於地上或桌上，表徵神明的存在。（不過我們也在不少地方發現壺體轉化成神像，或壺體與神像並存的情形。）器皿內所裝的是水（有時是酒），通常先經過「作向」的法術處理過程，而向水是宇宙間源自於「靈」的法力象徵。因此，筆者以為「壺」在形式上的原本意涵如同漢人民間信仰中的「香爐」一樣，其中所盛載的是象徵著轉化人與超自然（神明、靈界）之間的力量；不同的是，「壺」的信仰叢結以「水」象徵宇宙間至高無上的力量，而「爐」的信仰叢結以「火」象徵宇宙間至高無上的力量。作者於以此火為漢人象徵，水為平埔象徵，但是在考察神話系統上，似乎看不出作主以火作為漢人力量泉源的脈絡。

接著作者以行為方面討論祀壺現相，從幾個重點說明年度祭儀來解讀「祀壺現相」的意義，包括年度祭儀的日期、舉行的時間、儀式地點（公廨）與儀式內容上的三個基本要素：向、拜豬、牽曲。年度祭儀的日期，在今日的生活脈絡中，已成為阿立祖或太祖的生日，就如同一個人的生日、一個國家的國慶日，通常是不容易被人所遺忘的。作者並提出最令人疑惑的一點，也就是祭祀的時間，是以夜晚為舉行的主要時間，因此常被媒體冠以夜祭之名，以營造其原始的意像。從這點看來，被祭祀的神明之屬性，是屬於「陰性的」、「地下的」、「靈魂的」。然而這些陰性屬性，是否真的如作者所言？

接著作者以口傳來討論祀壺現相，指出從各地社群的口語資料看來，阿立祖或太祖的造型是一位身穿白衣的慈祥老人，大多數的人都說她是女性，只有極少數的人說是男性。北頭洋（蕭壟社群）的傳說，還表明阿立祖不愛「火」，所以不燒香和金紙拜之，一直到今日，蕭壟社群的祀壺，是唯一沒有用香與金紙的社群。同時，阿立祖喜歡喝酒、吃檳榔，但沒有牙齒，因此祭拜時要先嚼碎檳榔（石萬壽 1990：78）。由這裡我們可以看出，這是一個符合人類學上，跨文化比較的例子，不因為材料而侷限，以由各種現相來做對比。



## 八·張小虹〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉<sup>67</sup>

本文企圖通過精神分析「屏幕」與後現代傳媒「螢幕」之間的匯通，閱讀台灣九二一大地震的災難新聞報導，凸顯其中有關災難、創傷與視覺性（visibility）的糾葛。不論是「看太多」而失明「看不見」，或「看不夠」而要去「災區一日遊」，九二一「看·不見」的心理機制，不僅來自災難報導「結構機制」下的文字影像「生產模式」，也來自災難報導「消費模式」所涉及的「拒認與真實回返」。

## 九·林清財〈西拉雅族歌謠分布與族群遷徙〉<sup>68</sup>

作者指出西拉雅族留給臺灣文化最深刻的影響，莫過於祀壺的現象，而我們常常忽略其所伴隨的歌謠。事實上，歌謠不僅是個人生命歷程的闡述，更是一群人共同生活下集體經驗之交集，在族群發展過程中留下最佳的歷史縮影。歌謠本身既述說著個人的過去，也蘊含一個生命共同體的經驗積累，同時更是一部活生生的民族歷史詩篇。前言部分作者引述了黃叔瓚的《台海使槎錄》所記載三十四首番歌的兩首，以說明這個狀況。第二部份的從歌謠點到歌謠區，作者說明歌謠區並不是一個完全封閉形的地域空間，而是在某些因素的考量比較下，突顯各區的獨特性，進而構成一種有利於思考的一種抽象性的區域空間。當然，在某些音樂特質思考層次上，歌謠區也可以是一個開放性的空間，區與區之間常是一大片模糊地帶，而沒有明顯鴻溝。第三部分作者分析祀壺信仰與歌謠分佈，指出西拉雅歌謠的劃分有其地域上的優勢，從歌謠分佈情況來看，明顯地受到生態上的阻隔與區劃。第四部份為歌謠分佈與族群遷徙，作者指出檢視西拉雅的歌謠區，每個區域都有很多的歌謠，區域中的聚落又有自

<sup>67</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第30卷，第8期，2002，頁95-100。

<sup>68</sup> 林清財〈西拉雅族歌謠分布與族群遷徙〉臺灣省文獻委員會，平埔族群的區域研究論文集，劉益昌、潘英海主編，1998年4月，頁203-227。

己獨特的特性。假如我們以每個歌謠區本身不同層次來檢視，每個層次又有其極具代表性的歌謠。因此，透過這類歌謠的解析，應更能了解歌謠現象如何回到時間的過去。在結語部分作者認為透過祀壺信仰和傳承歌謠，這兩大文化質素的比較，更清楚地看到族群遷徙的真實面貌。

#### 十·林清財〈從歌謠看西拉雅族聚落與族群〉<sup>69</sup>

作者在前言部分指出，歌謠除了個人風格的展現，也時常在某些特定地區的某些人們口中流傳，這些歌者或許從未思考、也不解其中意含，時常以相互學習來解釋。這樣的現象，在作者本文的研究中，指出了不同的社群，為何會有相似的曲調與內容，甚至是數個社群的歌曲，源頭似乎都指向一個社群。作者繼續指出，聚落與聚落間，或因自然生態、交通、族群互動、歷史傳承、文化傳播等因素，形成獨立狀態。然而在歌謠內涵中，仍隱藏著族群文化的共同質素。由此推測，共同素質的成因，應可推測為具有共同素質的部落，應有在某一時期，共同居住在某一地區，而生活上必然的往來交通，正是造成這些共同素質的原因。作者亦再次重申，本文的目地正是想透過這樣的思考，重新檢視西拉雅歌謠與聚落、族群的關係，並嚐試將音樂特質和內省意念相互檢証、期能了解歌謠聚落、歌謠族群所透露出的文化意涵。

作者首先以「老祖、太祖、阿立祖與加拉活兮」為題，先做以主神稱謂的差異之比較，調查各聚落當時(1995)的現況。作者指出 HE HI GI NA HI NA HI YIA AH LE HE HI GA RA OWA HE（加拉活兮）「有祀壺的地方，就有西拉雅族」這是日據時期，日本學者國分直一對西拉雅族研究的心得（國分直一 1970）。然而在作者對祀壺信仰的調查中，發現祀壺信仰亦有排灣人、阿美人在參與，祀壺已不可能視為西拉雅人的指標。平埔調也不在老祖祭儀中使用。我們如何區辨歌謠之起源或其意義？

---

<sup>69</sup> 林清財〈從歌謠看西拉雅族聚落與族群〉，中研院民族所數位典藏，<http://www.ianthro.tw/p/106>，2015年3月3日，3:06。

接著作者比較由大內頭社與東山鄉吉貝耍，所田調而來的講法，指出跟據頭社村民說法，吉貝耍的「牽曲」是從頭社學過去的，年代已不可考。而吉貝耍老乩段福枝的說法，頭社「開向」是從吉貝耍學過去的。頭社村老君的乩主連住三則說，「番向」是他自己到「番界」學來，番界在那兒？那他說番界在山裡，要經過一個山洞，裡面住的全部是番人（我們推測可能在台東縣境，但一直未經證實）。意即前述共同素質的成因，應可推測為具有共同素質的部落，應有在某一時期，共同居住在某一地區，而生活上必然的往來交通，正是造成這些共同素質的原因。作者繼續引述劉濱雄與潘英海的研究，指出根據劉斌雄先生（1987）的看法，吉貝耍是蕭壠社；潘英海認為頭社是大武壠頭社故地、另遷入了四大社的麻豆、新港、灣裡、蕭壠四社（潘英海 1994）。由這個背景來看，頭社與吉貝耍均有蕭壠社人。兩村之間密切往來或相互學習是可理解的。在作者於 2011 年的〈平埔族歌謠調查與研究〉指出，頭社在他二十年前前去錄音時，在當地也只聽過太祖，而沒有聽過阿立祖。而今日若重至大內頭社，則所見者皆書寫為阿立祖。所以現況依然是指向某一時期，共同居住在同一地區，而文化特質相互影響。

十一 · 林清財〈平埔族歌謠調查與研究〉<sup>70</sup>

這一篇是寫在小林滅村之後，作者首先提到他在民國七十六年，開始到小林村作田調，當時小林是在日據時代，因為噍吧嘓事件，或是甲仙(樟腦)或小林事件，被日本人屠殺以後，或說是在日本時代叛變以後殘存，被招安留下的後裔。作者在「作向、尪姨與公廨戲」這個部份指出，在原住民的傳說裡，作向具有十分厲害的作用。台東平原地的卑南族現今有一萬多人，此處住在平地的卑南族人清代時被稱為台東平埔八社，以往他她的人口大概只有七、八千人，為什麼卻可以統治當時的其他原住民族？阿美族，人多且高大，傳說就是

---

<sup>70</sup>林清財，〈平埔族歌謠調查與研究〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立台灣歷史博物館，民國 100 年 11 月，p31~52。

因為他們害怕卑南的巫術合作向；而作者曾訪問過一位卑南的老人，他告訴作者，其實他們真正的法力的傳授，是來自平埔，來自台南移民至東部的平埔族人。作者的這個成果，已經快要觸碰到西拉雅的源頭，並且跟作者於〈從歌謠看西拉雅族聚落與族群〉所謂「聚落與聚落間，或因自然生態、交通、族群互動、歷史傳承、文化傳播等因素，形成獨立狀態。然而在歌謠內涵中，仍隱藏著族群文化的共同質素。」共同素質的成因，應可理解為具有共同素質的部落，應有在某一時期，共同居住在某一地區，而生活上必然的往來交通。

在結語的部分作者指出，到底我們要如何界定平埔族和平埔族的音樂？他們唱的內容是有關基督受難的歌曲，他們吹奏的音、所使用的樂器是隸屬漢人的音樂文化，而他們的血源則屬於「熟番」(我們現今稱呼的平埔族)。該如何稱呼他們，作者說他沒有確切的答案，把這個問題留給大家再思考。

## 二. 專書成果

### 一. 林耀盛〈「九二一震災」受創者的心理社會療癒經驗〉<sup>71</sup>

本文以作者親自參與心理救災工作的田野反思為發軔基軸，藉由田野觀察、深度訪談、社會建構式紮根法與解釋性互動論取徑，探討「九二一」受創者心理社會療癒經驗結構。本文時程於「九二一」地震發生一週年到兩週年間，在中部某受創嚴重的鄉鎮，作者共親自訪談二十位受創者，每位受創者接受訪談次數至少一次。研究發現。受創者面臨突如其來的地震災難後，其生命軌道與存活義理從此鑲嵌了「主顯節」意義的關鍵轉捩經驗。透過敘說文本組織脈絡的描述與概念的抽繹組合，可知「九二一」地震發生後一年至兩年間，受創者心理社會療癒經驗的普遍性結構，呈現「空間的崩坍」(無法預期與承

---

<sup>71</sup> 林耀盛〈「九二一震災」受創者的心理社會療癒經驗〉，余安邦主編，臺灣大學心理學系本土心理學研究室《創傷、照顧及療癒》第19期，桂冠圖書股份有限公司，2003年6月。

受的生命之重)、「自我的瓦解」(昔我與今我的對張抗衡)、「身體的規限」(尋找心身槓桿的平衡支點)、「時間的補綴」(再部署未來的棋局)與「世界的重建」(轉化災難經驗的意義)等異質並置現象，這樣的多重心理結構，鉤連著「自我存有」與「生活世界」互動關係的瓦解與回復之歷程。回到「再脈絡化」的場域，發現這五類普遍性心理社會療癒經驗結構的背後，呈顯個別差異性，涉及「理知」與「無知」、「日常」與「極端」、「常態」與「情節」、「現實」與「幻象」、「重立」與「倒塌」等差異狀態。再交叉比照筆者的田野筆記與現場觀察，可知此類對張結構的深層意涵，正映射著個體受創後臨現著生活上的尋求改變或維持恆定之動態轉化歷程。進一步說，統攝本研究結果的核心理路，可以借用「意向弧」的概念，當災難降臨時，也是意向弧癱瘓的狀態。由此，災難的心理社會重建意涵，也就在於促使個體重新返回活現空間，重構在世存有的關係。

## 二·陳儀深《八八水災口述史》<sup>72</sup>

本書是台灣教授協會在 2009 年八八水災之後，為關懷災區重建、累積台灣社會對災難的知識，由會長陳儀深親自主持的口述訪談紀錄。

共 18 篇訪談紀錄，涵蓋主要的受災區塊高雄縣、屏東縣、台東縣，受訪者除了代表性的受災戶，還包括社運(社區)工作者、政府官員、巨型慈善團體(慈濟基金會、世界展望會、國際紅十字會)等。

## 三·黃美英《臺灣文化斷層》<sup>73</sup>

這本書事實上是黃美英歷年文稿的結集，出版是在民國 79 年，再版是民國 85 年。作者將歷年文稿，重新編排歸類，主要分五輯

特輯：文化教育政策批判

---

<sup>72</sup> 陳儀深/主訪《八八水災口述史：2009-2010 災後重建訪問紀錄》前衛，2011 年 01 月 01 日，初版。

<sup>73</sup> 黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國 85 年 9 月再版。

輯一：原住民的發展困境

輯二：節慶曲藝的變奏

輯三：文化建設的檢討

輯四：藝文創作的轉機

斷層本來是地質學的術語，是指地殼變動而發生破裂性變形所造成的一種地質構造現象。作者借用地質學所說的斷層問題，來比喻台灣的歷史和文化發展。在台灣，不論是歷史過程中發生的斷層，或是不同群體間的裂縫，層層積累，牽涉廣泛，就整體的生存問題和發展而言，都將造成極大的傷害和隱憂。作者指出，文化是一群人為了適應生存環境而發展出來的設計理念，因此是一群人的存在最根本的象徵，而土地、人與文化三者休戚相關。

#### 四·黃美英《春回四庄》<sup>74</sup>

作者乃溯源首次於 1997 年造訪四庄，參加一場原住民社會文化研討會，結束之後謝緯青年營地的總幹事，帶作者到「巴宰族」村莊。作者訪問當地居民是否巴宰，出乎作者意料的答案是：「我們是『嘎嘎巫』，巴宰在愛蘭啦！」作者意識到有大量的文獻資料需要做功課，在研究室歷經一個多月的閱讀，作者發現學界一再沿用百年前日本學者的分類和足稱，並沒有針對族裔做廣泛而深入的調查訪問，也欠缺從族裔的主體觀點加以詮釋。覺得自己應該重訪埔里這些村莊，應該深入探訪當地人的各種說法。所以在八十七年底遷居埔里大湳社區，並在守城社區租一間磚造平房做四庄文史工作室，和幾個族裔逐步進行文史訪調工作。在九月二十日晚上，參加噶哈巫協會籌備會議當晚，就遇上了九二一大地震，僥倖逃過一劫，作者決定留下研究與紀錄。本書就是作者的團隊重建紀錄，內容主要分成六輯與附錄

---

<sup>74</sup>黃美英，《春回四庄》，九二一震災重建基金會，2008 年 4 月。

輯一：成立協會與會員大會(南投縣噶哈巫文教協會)

主要內容為，籌備會議與成立大會及會員大會等紀錄。

輯二：噶巫過年與文化節

記錄從 1999 年到 2007 年的過節與文化與交流活動

輯三：社區團隊培訓

社區營造成果展示紀錄，與牛眠輯英館和捨成輯英館，所保留的舞藝及陣頭文化。

輯四：祖居地尋根

探尋從清代開始有記載的社群，至今雖遷徙過的路線與分布範圍。

輯五：西拉雅會親活動

全台各地曾被視為「消失民族」的平埔族群，在公部門的支持下，辦理活動內容包括平埔族群高峰論壇、影展、風味餐、文物展、夜祭、攝影展、出版品暨文件展與平埔族群擂台等。

輯六：平埔研討會 2005

## 五·黃美英《壓不扁的生命》<sup>75</sup>

主要分為五輯，介紹 921 受災社區面對突然而來的巨大變化，思考如何重組、運用既有的社群關係與社會資源，並協助受災社區與居民走出悲情。

輯一：重建工作站

以大量照片敘述震災、搶救與安置的過程，並有文史工作室如何應變轉型因應救災與重建

工作內容分為六點

- 1.協助各受災農村社區組織化，或予以組織之社區保持密切聯繫
- 2.進行協調站的組訓以培訓志工人力，協助受災農村進行紮根工作
- 3.協助埔里農村搶救老照片、文物，保存平埔族異的家族史與共同記憶。

---

<sup>75</sup> 黃美英，《壓不扁的生命》，南投縣噶哈巫文教協會，2007 年 12 月。



4.洽談保存平埔族傳統住屋 – 土角厝計畫

5.針對受災農村進行社區規劃，提供家園再造，相關資訊與諮詢。

6.尋求公私部門的資源，協助災區青年於災後重建工作中獲得工作機會。

輯二：紀錄守成橋裝置藝術與各項社區活動

輯三：社區協力

紀錄內埔攔沙壩從災前原貌到災後情況。

蜈蚣里社區的緊急修復工程計畫，與埔霧公路沿線五個遭受土石流災害聚落的遷村計畫。

納莉颱風重創北台灣，2001年10月，埔里牛眠里守城份及牛尾庄農民，趕在利奇馬颱風來襲前搶收農作物，因感念921震災時各界的援助，故將物資贈與南港居民以提供新鮮果菜。

輯四：社區規劃

從震災前蜈蚣崙的歷史為起點，紀錄至災後重建新樣貌的種種規劃，與文化復振情況。

守城社區之重建設計，乃配合居民的生活記憶重新規劃，一改原本的違建、老舊設施與雜景觀。

紀錄牛尾庄居民在災後，利用自然地理條件，規劃農業、景觀與寺院建築，吸引外來人口。並且牛尾庄村民自主動員，自建組合屋過冬，建立花卉產銷班、自來水定期巡守維護與社區清潔隊等，形成重建重要動力。

輯五：重建文集

綜觀整個《壓不扁的生命》記錄過程，與小林村的共通處，都是台灣百年首見的巨大災害，雖然在災害類型上都是首次發生，但是共通處都是損失家園及親友傷亡。噶哈巫與小林村一樣都是在文化處於弱勢的族群，面臨政府身份政策的不予承認等，噶哈巫實際在災後重建上已經有了很多先例，可以小林村互相參照。

## 第貳章 八八風災與小林平埔的聚焦

### 第一節 「明星災區」的形成與現象報導開始

2009年8月8日的莫拉克風災，就在此時「」成了大家最熟悉的一個名詞。其他地區如鄰近小林村的布農族那瑪夏部落與六龜新開聚落，也因為小林村的「明星災區」關係，才有所謂的「傷亡情況陸續傳出」。劉還月也在此時匯集了物資進入災區，「1999年的九二一大地震，我也是隻身去賑災。那次的經驗告訴我，大災難發生之後，無論是政府、政客以及傳播媒體，全都集中在幾個『明星災區』以頭版報導(圖 18)，許許多多災害範圍較小但同樣需要援助的地方，卻少有人關心。」  
究竟明星災區為什麼可以得到這麼多的關注，難道是將資源傾注在特定幾個災區，可以得到什麼樣的收益？<sup>1</sup>



(圖 18)報紙頭版報導

<sup>1</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館臺灣文獻館，2010年4月初版，頁14。

2009年8月7日，莫拉克風災開始對台灣各地造成影響，甲仙大橋事實上在2008年9月時就因為辛樂克颱風的侵襲而毀損。為解決交通問題，公路總局開闢了一座跨溪箱涵式便道，開通月餘又被大雨沖毀，工務段即重新規劃興建鋼骨便橋，並於2009年1月中旬舉辦通車典禮。<sup>2</sup>這一天中央氣象局預報高雄縣山區將降下800毫米的雨量，甲仙工務段段長劉慶輝說，甲仙便橋橋墩建在高灘地，而不是在溪水裡，且當初建造時有考量到防洪，只要山區瞬間未降下豪大雨，造成山洪暴發，便橋應可通過此次颱風考驗。<sup>3</sup>其實在本則報導之中以旁觀者角度進行觀察，接著再試著以當事者角度來看待，似乎可以發現兩種不同的心理預期。以旁觀者的角度進行觀察，可以發現一種期待，在這種期待中或許會開始設想，甲仙大橋被颱風侵襲毀損，究竟是甚麼樣的景況？所謂800毫米的雨量，又將會造成甚麼樣的景觀與災害？便橋承受風雨時的景觀，與種種設想，其實都在新聞報導中被看作是一種新鮮有趣的奇觀，每每新聞記者播報時在各種現場的記者，都會以極盡誇張的報導方式呈現與強調。

張小虹指出，這是一種因為「看太多」而「看不夠」<sup>4</sup>的現象，因為在部分閱聽人而言，在認知上明白這是一種災難，但是卻有一種平日難得一見的新鮮感，因為在平常生活中並沒有機會去感受與觀看，災難種種令人感到震撼的景象與情緒。電視媒體在詳盡報導災區的同時，往往流露出一種不自覺的興奮、一種在語氣與聲調上倖存者的「倖」災與「樂」禍。<sup>5</sup>在張小虹的論述中，這樣的現象被認為是一種「拒認」，在面對各種災難時，「看·不見」災難，只看見觀光景點的世界奇觀。<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> 黃佳琳〈颱風叫陣 甲仙便橋應戰〉，  
<http://iservice.ltn.com.tw/2009/specials/Morakot/p1.php?no=325547>，2015年6月7日，8:33。

<sup>3</sup> 黃佳琳〈颱風叫陣 甲仙便橋應戰〉，  
<http://iservice.ltn.com.tw/2009/specials/Morakot/p1.php?no=325547>，2015年6月7日，8:33。

<sup>4</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第30卷，第8期，2002，頁101。

<sup>5</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第30卷，第8期，2002，頁102。

<sup>6</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第30卷，第8期，2002，頁105。



(圖 19)高雄縣甲仙鄉小林村遭掩埋後<sup>7</sup>

如圖 19 中之小林村遭掩埋景象，除了難以想像原本小林村的狀況外，更多使閱聽人想像的，除了對大自然災害的感嘆與憐惜以外，會不斷尋求相關景象，所以(圖 19)與(圖 20)事實上是一本厚達二百餘頁的攝影集，除了記錄的目的以外，並不能否認具有前述的脈絡存在。

2009 年 8 月 7 日的新聞報導指出，中颱莫拉克龜速移動、打轉，要留意的是滯留台灣時間愈長所帶來的豐沛雨量！中颱莫拉克過去移動速度緩慢及有打轉現象，氣象局預估今(7)天午夜左右中心才會從東部陸地登陸，預計明天中午前後會出海。<sup>8</sup>看到這樣的報導，在從網路、電視及報紙的報導接收資訊的人來說，好像跟自己關連不大，因為每次有颱風襲台，大家都習慣了各種數據出現在媒體上，誠如前述會猜測想像災害規模，但是這樣的猜想也同時顯示了，災害在尚未真正降臨於自身前，是無法感受到這到底是甚麼樣的情形。但是實際上 8 月 8 日到 9 日，在小林村已經發生了一連串的災難。

張小虹在對九二一震災的分析中舉出一位網友的經驗「地震發生了，已經死兩千人了。感覺還是很遙遠，好像在看國外的災難新聞似的，不敢相信這種畫面

---

<sup>7</sup> 蘇聖斌攝，《惡水·八八水災中央社目擊紀事》中央通訊社，2009 年 12 月，初版，頁 44。

<sup>8</sup> 蔣文宜〈莫拉克颱風／豪雨不斷 嘉義到屏東雨量預測上修 1400 毫米〉，nownews 今日新聞，<http://www.nownews.com/n/2009/08/07/891985>，2015 年 6 月 10 日，10:20

會出現在台灣，而且距離我家就在幾個鐘頭車程的地方」張小虹指出，這種遠／近的無法對焦，固然也是地震創傷驚險的一種徵候，在心理上失去了距離的判準，但也絕對是電訊時代在壓縮時間、壓擠空間後的弔詭反轉：看慣了電視上播放的國外災難新聞，災難總像「遠在天邊」，即便發生在台灣本島的災難，一但被電視媒體轉成新聞畫面時，「感覺還是很遙遠」。<sup>9</sup>這就是一種沒發生在自己身上，並不能實實在在感受到，一種大難臨頭的壓迫感。前述李亦園的觀察者角色類型中，完全參與者以外的其他三種參與程度，就是這樣一種即便完全參與者就在身邊，因為沒有親身感受，所以即便透過完全參與者陳述經驗，也無論如何不可全然明白知完全參與者的經驗究竟為何。



(圖 20)小林村罹難者家屬<sup>10</sup>

2009年8月8日，小林村民紀佳萍敘述在下午兩點多，車子才離開小林村十五分鐘，就碰上道路中斷被迫折返，當晚八點多狂風驟雨，大水迅速淹沒小林村唯一聯外道路忠義路，「整晚不時聽到轟轟聲！」9日清晨五時許，眾人眼見情況不妙，決定往後山逃難，小林村九至十八鄰總共四十四人和兩隻狗同行，但隊伍才走沒多久，就聽到小林國小後山頭傳來陣陣巨響，土石流宛如猛虎出柙般傾瀉而下。「我緊抱著十一個月大的小女兒，硬是爬上四十五度陡峭

<sup>9</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第30卷，第8期，2002，頁112。

<sup>10</sup> 徐肇昌/攝，《惡水·八八水災中央社目擊紀事》中央通訊社，2009年12月，初版，頁60。



的山坡，沒命的往前逃！」紀佳萍滿臉驚恐地說，當她爬上陡坡回頭一看，「整個小林村早已遭土石流吞沒！」大夥當場傻眼，面面相覷。<sup>11</sup>其實這樣的報導，正如(圖 20)中的罹難者家屬，家中十二人喪命，但是這對於多數閱聽人而言，或許只是另一組數字。

閱聽人所接收的訊息，並非全然毫無感覺不受傷害的，只是所接收到的是屬於閱聽人的傷害。張小虹指出在不同的閱聽人中有兩種反應，一為「看不夠」，另一種為因為「看太多」。所謂看不夠乃指閱聽人在某種程度上否認了災難而將之視為景觀，看太多則是會產生將災害投射於自身，進而產生「創傷壓力症候群」。<sup>12</sup>所以所謂「明星災區」的形成，並不只是因為能見度高，所以受到特別多的善意關注，還有更多是來自於媒體與閱聽人之間相互需求的心理，而某些特定區域因為受災的情形，被大量關注與重複報導，故而形成此一現象。

相對於小林之外，六龜地區的大津、寶來與不老等「明星災區系列」區域，除了因為天災有死傷災情以外，也因為風災造成土地破壞而導致本來的觀光產業停擺，遊客也就此不再進入。可以想見的是本來就業於當地觀光產業的居民，必須要離開災區到外地謀求生路，這個結果也產生了所謂人口外流的問題。<sup>13</sup>真正問題是，外流的人口都是年輕力壯的男女，也只有這些人口有到大部分到外地謀生的本錢，剩下來的高齡人口，顯然會有體能上及技術上的不足，對於地方產業的復甦，有很大的損失。這些問題要解決，還是必須仰賴政府的政策性層面，當時勞委會採取了「八八零工專案」但是這個專案有中低收入戶限制，及勞健保限制年齡為 65 歲以下，及其他種種如是否會說國語的限

---

<sup>11</sup> 蘇福男〈劫後餘生！／轟轟兩巨響 土石鋪天蓋地來〉，自由時報電子報，<http://iservice.ltn.com.tw/2009/specials/Morakot/p1.php?no=326346>，2015 年 6 月 10 日，11:20。

<sup>12</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第 30 卷，第 8 期，2002，頁 107~108。

<sup>13</sup> 88news 莫拉克獨立新聞網，何欣潔，〈橫向連結，互通信息：六龜區域社團聯繫會報〉，<http://www.88news.org/posts/9747>，2011 年 1 月 29 日，9:20。

制。<sup>14</sup>但是這些問題，都比不上政客與政府，藉由災區進行媒體曝光來的矚目。所以後續的災區經濟產業結構，人口外移流失等等的問題，就這樣因為不是媒體報導的重點，甚至是沒有媒體要深入關注這種根本上的問題，逐漸消失在大眾的視野中。

媒體所真正關注的，事實上也是跟著政治性問題在起舞，比起關注災後重建等問題，更多的是有多少人口傷亡失蹤，甚至是災情是否足夠慘烈，拍回來的照片能否刺進人心。張小虹指出創傷與視覺消費現象，例如 921 災情是件報導內容指出有一六十歲鄉民，從電視上看到災民慘遭活埋、房屋倒塌等慘不忍睹的畫面，時時擔憂地震會再來等等，心情極度憂鬱，並有企圖自殺舉動。這是一種典型的「創傷壓力症候群」這則新聞與失明阿兵哥的報導出現在同一版面，般運屍體的阿兵哥因「看太多」而「看不見」，而首在電視機前的老翁則是因「看太多」而要自殺。<sup>15</sup>由此可以發現，就算不是在災區現場，在電視機前透過媒體報導，仍然可以感受到來自災難現場的強烈刺激，在造成老翁的創傷壓力症候群前，老翁顯然是沉溺在媒體所製造的災難劇本中。媒體就由災區所得到的收益，就是由老翁或是與老尪獻入相同情境者所產生的收視率。

在各個災區中，能與高雄小林村平埔西拉雅族群形成鮮明對比的，筆者認為應當是屏東瑪家村的魯凱族好茶部落，2009 年 8 月 28 日《苦勞網》有一則報導篇名是「投票拒慈濟，爭取遷瑪家—好茶部落要做自己的主人」一般固定模式中，遷村都是政府與外界對山區發生災難的原民部落，認為最應該做出的處理方式。而類似慈濟的 NGO 團體，都會投入自身或是向外界籌集的資金與物資，而問題就在這個地方開始產生，在任何團體對災區的捐助，雖然都是「非營利」的，但是從來沒有任何一個團體會在任何形式的報導中不置入自己的「品牌」。這個品牌所要達到的是曝光機率，在大眾的眼光裡建立一種可信

---

<sup>14</sup> 88news 莫拉克獨立新聞網，柯亞璇，〈八八零工專案，讓族人的生活「零」顧慮？〉，<http://www.88news.org/posts/4590>，2010 年 6 月 16 日，11:01。

<sup>15</sup> 張小虹，〈看·不見九二一：災難、創傷與視覺消費〉，《中外文學》，第 30 卷，第 8 期，2002，頁 95-100。



度，以便下次再向大眾募集中金錢與物資的便利性。但是這個品牌，實際上會在某些程度上凌越被捐助社群的主體性，甚至有時候品牌的自我過強，就可能會抹煞被捐助者的自我。

好茶部落原始部落並非前述的瑪家村，最原始的部落稱為舊好茶，坐落在大武山西側、隘寮南溪中游，目前保有完整魯凱傳統屋舍、靈屋、石柱等，是目前全國唯一的原住民二級古蹟。新好茶是於民國 67 年隨著現代文明的來臨，考慮到交通、教育、醫療與就業等問題，不得不從有瀑布、溪谷、吊橋與石板屋，但已無法過著自給自足、無憂無慮生活的舊好茶，集體遷村到南隘溪畔的臺地上形成的新部落。<sup>16</sup>而現今的瑪家村原稱為瑪家農場，乃是八八風災發生時，在瑪家農場安置了瑪家鄉瑪家村、三地門鄉大社村和霧臺鄉好茶村的居民，後經族人和平共處而決議改為禮納里部落。

在《苦勞網》的該則報導中，引述了好茶部落遷建推動委員會副總幹事李金龍，在 8 月 27 日晚上好茶部落遷建推動委員會召開村民大會，以 101 票對 10 票的壓倒性票數，婉拒慈濟基金會興建平地永久屋的美意，將繼續爭取醞釀兩年的瑪家農場遷村用地計畫後所言所言「好茶婉拒慈濟，是因為我們要做自己的主人。好茶部落的行動絕對值得喝采，因為我們是全球唯一拒絕慈善霸權的民族。」大仁科技大學觀光事業系主任台邦·撒沙勒從旁觀察這場會議。他說：「一貧如洗的好茶部落婉拒慈濟美意，正是打了一場魯凱族的民族保衛戰，雖然魯凱族貧窮，卻不能失去民族，這需要勇氣，也需要決心。」<sup>17</sup>在這兩則發言中可以顯而易見的是，大型 NGO 團體與政府把「安置」與「重建」混為一談，想要一次性解決。<sup>18</sup>張小虹在 921 震災的案例中指出，「一個月內清完災區廢棄物」是的心靈重建，想要急急／集集在廢墟之上打造新家園，但滿

---

<sup>16</sup> 好茶部落，屏東縣校外教學資源網，2014 年 11 月 14 日，22:20，

<http://sc31.ppnet.com.tw/html/front/bin/ptdetail.phtml?Part=t15&PreView=1>。

<sup>17</sup> 苦勞網，〈投票拒慈濟，爭取遷瑪家—好茶部落要做自己的主人〉，2014 年 11 月 14 日，22:54，<http://www.coolloud.org.tw/node/45535>。

<sup>18</sup> 李重志，〈慈悲的權力—莫拉克風災安置與重建行動筆記〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日～31 日，頁 131。

目「戳傷」的地震災區，不滿傷口與敏感點，而廢墟作為地震心靈殘骸的墳場，又是如此難以完全清除乾淨。在沒有顧及心靈撫慰的狀態下，急著完成兩項工作，事實上會連「安置」都做不到，或許作為公部門因為不只處理這一部分的災民無法做到真正的安置，但是大型 NGO 等若是接受了民間與公部門的委託，在最起碼的安置上就不能想要走短時間清理廢棄物的路線。安置應當是一種臨時性的作為，在無法顧及其文化根源與固有產業等條件下，在災難發生當下尋找一個臨時處所，讓受災族群有一暫時性安身立命場所，免受災難二次侵襲，這是安置的意義，但是並非長遠之計。而所謂重建，既然談到「重」，則表是必然在受災前已經有所生存依憑，這個依憑則是其長久以來的文化根源。除文化根源外，或許其族群於災前所居區域，經營有農業或其他種類產業，根據這些原有的依憑，在政府、土地所有人與受災族群三方協調於條件許可狀態下，重新恢復上述條件，並且在新的居住地上還必須考慮是否有未來發展的展望，才能夠稱之為重建。

顯然政府並未考慮重建的意義，只是含混地給與一個居住場所，大愛村建好之後，在入住的問題上有了許多爭議，有住戶投訴表示，原住民大多是虔誠基督徒，但在大愛村的教堂，十字架下擺放的卻是證嚴法師的勸世語，而每週的禮拜，也不是牧師在台上傳道，而是慈濟師兄師姐雙手合十，透過投影機聽證嚴法師開講。不只宗教有所衝突，生活習慣也似乎也處處受限，在入住大愛村的第一時間，住戶需與師兄姊訂下「三不三好」，也就是「不吸煙、不喝酒、不嚼檳榔」、「說好話、做好事、想好意」。另外，慈濟志工甚至在村內成立「糾察隊」，若住戶違反「三不」就罰款 1500 元，三次以上，則會失去在大愛村的工作。<sup>19</sup>這就說明了，「安置」與「重建」跟住的是組合屋或者是永久屋一點關係也沒有，重點在於首先要安頓的是千瘡百孔的心靈。

且大型 NGO 團體即便是慈濟，事實上也是以自己的佛教意識形態直接套

---

<sup>19</sup> NOWNEWS，〈大愛村「大愛石」引爭議 刻字內容再次撕裂災民傷口？〉，<http://www.nownews.com/n/2010/05/11/722492>，2015 年 4 月 4 日，12:12。

人，認為受災者應當只有接受善意的餘地。李重志對這個現象指出「慈濟文化中另一困難則為『人觀』與現實的落差，而這落差顯然來自於其宗教的超越性，而為其無法捨棄之絕對預設。以佛教的人觀而言，眾生在究竟層次來說是平等的、無差等的，故慈濟所執守的便在於無差等的同體大悲。然而對民族而言，各原住民之民族邊界，尤其處於強勢民族環伺中的弱勢民族，其民族邊界的確立，就在這不容模糊的差異性」<sup>20</sup>在援助受災者之當下，因為有生命的迫切性之考量，當然慈濟的佛教精神與政府未考量族群文化特性的做法是可以被接受的，但是在由安置走向重建時，無論是政府或大型 NGO 都應該注意上述情形。然而就慈濟自身的說法，發言人何日生表示：「有幾個 NGO 所興建的方式，多為同一規格，我們則是依照政府法定規範。2 人是 14 坪，擴大為 17 坪；2 至 5 人為 28 坪，擴大為 32 坪；5 到 8 人是 32 坪，擴大為 36 坪。慈濟遵守當時政府的重建條例明文規定興建，分為大中小不同的空間，但實際都略大些。慈濟興蓋永久屋，但誰符合入住資格的審核則是政府的權限。<sup>21</sup>」慈濟基金會慈善志業發展處主任呂芳川則表示，有其他 NGO 團體也就永久屋問題與政府討論過，但是對部分團體來說，三個不同尺寸的興建是有困難的，所以乾脆就變成單一的尺寸規格，也就是所的 30 餘坪。但是這樣可能會變成有圖利的疑慮，在會議討論時有些公務員表示未曾考慮這個問題，有些 NGO 團體也表示來幫忙怎麼會有這些法律問題，所以慈濟的原則就是遵守政府法令規定。<sup>22</sup>

重建歷程中，個個救援團體也觸及了文化重建與保存的領域。恰好這個民族性的差異，正是小林村民最為在意的部分，因為風災滅村，導致熟悉傳統文化儀式的耆老，幾乎都被掩蓋在厚重的土石之下。在中斷祭儀三十年之後，又遭逢滅村大難，首要重新建立的就是希望能夠找回曾有的信仰，這個信仰也正

---

<sup>20</sup> 李重志，〈慈悲的權力—莫拉克風災安置與重建行動筆記〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日~31 日，頁 133。

<sup>21</sup> 陳儀深，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 349。

<sup>22</sup> 陳儀深，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 350。

是小林平埔與其他族群最大的差異處。小林平埔除此之外長久以來面對的，還有身份認同的問題，中央（原民會），每年雖有編列預算補助，可是就是不肯給予原民身份地承認，屢次告訴希望能夠正名的族人，要有完整的文化與語言，但事實上卻因為國土資源與利益分配問題不肯給予正名。慈濟等團體在這裡，正是無意中觸碰了這個敏感的問題，小林的村民希望的是在房子外觀上，能有他們傳統文化的圖騰，這不僅是原民文化中的家屋傳統，有其標示身分的特殊意涵。慈濟所抱持的觀點是，永久屋是興建提供給願意去住的災民，不會只蓋給小林村的特定成員而不給其他民眾。他們也沒有為小林村的朋友量身訂做的政策，這其實是相當單純的事情。<sup>23</sup>前述李重志所認為慈濟所執守的無差等的同體大悲的人觀，就是這個問題很清楚的說明，也就是慈濟認為小林應當跟其他族群平等。但是小林村民需要的卻是有差異化的對待，甚至小林村民也明白，不可能由公部門或是任何 NGO 團體來執行，所以他們才會希望能擁有一塊土地，由他們自行運用。

前述的族群差異性不被重視的問題，或許還可以由很簡單的「尊重」這樣的概念來做討論。簡文敏認為政府與民間慈善機構結合後，將原本公共議題轉納為慈善機制。這種現象在 921 重建時已發生，慈善團體挾著豐厚的信眾捐資，協助政府將倒塌的學校重建，使得原為公共性質之校舍，以慈善團體的建築偏好為符號。在八八風災後的重建也有相似現象，在其堅持的理念下，不同的族群成了填補社區規劃的棋子，被安排在相鄰的社區空間，未顧及族群互動與可能的文化衝突。災民自主建構族群文化特色家園的需求，也不被尊重。<sup>24</sup>在這個敘述裡面所顯示的，就已經不單純是一個小林村的差異性被忽略，而是還包含了其他族群的特殊性被忽略。相對於紅十字會來說，為什麼給予災民的

---

<sup>23</sup> 陳儀深，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年1月初版，頁353。

<sup>24</sup> 簡文敏，〈小林平埔文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國98年10月29日~31日，頁18。

觀感會有天與地的差別，原因就在於對災民差異特色的尊重。紅十字會的秘書長陳士魁，接受訪談時表示，總會同仁為了瞭解平埔族的文化，特地到國立臺灣博物館接受課程培訓，也要求建築師同樣必須上課。為了興建五里埔 90 戶永久屋，與村民溝通不下 10 次，一直到受災村民同意，才動工興建。<sup>25</sup>兩相比較之下，聽災民的意見給予尊重，其實不必拿法律的明文規定，作為自身意志的包裝。

高雄縣桃源鄉的 NGO 團體，在 2010 年時是全臺灣密度最高的，布農族理斷牧師表達「其時我們很期待他們來協助，但是我認為他們的觀點和我們的想法有落差，他們可能以為自己是帶著專業進來協助，但是到目前為止，我們一直不清楚他們在做甚麼，所以上次特別邀請他們參加我們的部落穩定會議，就是想了解他們要做甚麼。但實際上那些工作，有沒有他們似乎差別不大，因為政府部門都可以做得到，不一定需要他們來做；如果沒有協調好甚至會變成擾民的動作，因為各 NGO 團體之間也彼此競爭。」<sup>26</sup>事實上這個情形是相同於屏東好茶部落遭遇到慈濟這種大型 NGO 一樣，好茶部落拒絕慈善霸權，就是因為慈濟雖然沒有像桃源鄉這區域一樣必須跟其他 NGO 團體競爭，但是一樣沒有顧及族群文化，也就是理斷牧師所謂，自認帶著專業進入，但想法跟部落南轅北轍造成了擾民。李重志指出「在這次風災之後，有慈濟的朋友向筆者感嘆地詢問：為什麼災民的心離我們這麼遠？筆者勸慰道：這問題應該反過來問，為什麼政府與大型 NGO 離村民的心這麼遠？而同時，筆者對這問題的回答是：因為，政府與大型 NGO 到現在，都不願找出這次災難的真正元兇，坐視原住民被汙名化、被邊緣化、被擺佈化。」<sup>27</sup>所以在整個災難的報導中，似乎部分媒體靠吸取政客、政府與大型 NGO 的各種行為，來與這三者產生一種共構的利益，造成了特定災區如小林、六龜、寶來等特定災區成了「明星災

---

<sup>25</sup> 陳儀深，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 329。

<sup>26</sup> 陳儀深，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 30。

<sup>27</sup> 李重志，〈慈悲的權力—莫拉克風災安置與重建行動筆記〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日~31 日，頁 135。

區」，也一併成為眾矢之的，也就是其他受災或許較不嚴重但也同樣需要資原災區所埋怨的「沒有鎂光燈的地方就沒有災情」。

## 第二節 「深層破壞」與越域引水的議題

二零一零年五月十五日，田調團隊在紅十字會曾聖維先生的嚮導下，逐漸接近了小林村未來的永久屋建築基地(圖 21)，亦即位於高雄縣甲仙鄉的五里埔。沿著臺 21 號省道行駛，在距離建築基地一段距離的地方，往橋下左邊一看，就是小林村原本的現場，再往前就是錫安山與那瑪夏鄉。這是一條三不管的路，每到了雨天就會因為風雨使得路面泥濘不堪，連機動力較強的休旅車都無法行駛。在與紅十字會合作長期關心小林村居民的亞安管理顧問有限公司執行長張愛倩認為，這是一個非常迫切需要解決的問題。筆者於二零一零年六月十二日與團隊<sup>28</sup>對張執行長進行訪問，她無奈地表示，在與聯合國官員會勘時，該官員到達現場即顯露出非常哀傷的情緒，因為縣政府並不承認該道路屬於他們的管轄範圍，所以無法進行修繕，並指出因為該道路為 21 號省道，其責任範圍隸屬中央政府，但是中央政府也並未盡責。回顧二零一零年五月十五日團隊於五里埔工地對營造公司工務副理訪問時，在工<sup>29</sup>地辦公室內見到，依然保存著的總統馬英九先生與行政院長吳敦義先生的安全帽。中央政府指示工程進度與對災區民眾表達的關切，道路如不進行修復，將來五里埔永久屋建成，其交通問題依然繼續存在。

---

<sup>28</sup> 此為口述歷史計畫團隊。

<sup>29</sup> 此為口述歷史計畫團隊。



五里埔永久屋基地(圖 21)霍育琥攝

在對於工程進度持續關心之下，我們踏查現場，不得不對土石流所所造成的問題進行持續的思考。《天下雜誌》在 442 期報導指出，「公共工程會因為八八水災，而委託中國土木水利工程學會進行調查，認為致災原因為破紀錄的超大豪雨，和伐木、造林、土石流的關係相對較小，『水脈也不會因為鑽挖隧道受影響，』團隊發言人、營建研究院院長李咸亨題出的科學解釋，仍無法弭平眾怒，也讓工程停擺至今」<sup>30</sup>。2009 年 8 月 18 日 聯合報 小林崩塌元凶是誰【陳樹群／中興大學水土保持系主任】，本篇文章中陳教授否定了越域引水工程(圖 22)的影響，將主因歸咎為超大雨量。

如果是水利署炸山造成崩塌，那麼崩塌規模將隨因接近越域引水隧道而逐漸增大，小林村距越域引水隧道口直線距離有七點二公里，中間也沒有更大型崩塌。反而可以發現，崩塌是沿著旗山溪兩側發展（垂直於引水隧

<sup>30</sup> 天下雜誌〈消失的生命之河〉，天下雜誌股份有限公司，2010 年 3 月 10 日，頁 134。



道)。可見溪水暴漲軟化山坡基腳，加上超大豪雨弱化山體穩定性，才是導致小林村大崩塌主因。<sup>31</sup>

所謂的「中間也沒有更大型崩塌」，這顯然是一句很模稜兩可的話，沒有更大型的是否表示有發生未超過某種規模的崩塌？又所謂沒有更大型是以何種崩塌規模為比較基礎？且不論規模為何如果有發生崩塌那麼照一般推斷，一定會影響到獻肚山。而溪水暴漲造成的軟化，又何以能夠直接否定為與工程無關，若為工程造成土石鬆動，再經由溪水沖刷才型成崩塌，如此可完全切割責任？



越域引水空照示意圖(圖 22)<sup>32</sup>

接著我們回過頭閱讀 88NEWS 新聞網記者於二零一零年二月二日對「莫拉克颱風致災調查」主持人李咸亨教授的專訪，報導中李咸亨對於記者的提問所提供的答案，非常耐人尋味，李咸亨教授所持觀點亦為越域引水工程對於災害並無影響，然而記者的提問得到了耐人尋味的答案：

<sup>31</sup> 聯合報 小林崩塌元凶是誰【陳樹群／中興大學水土保持系主任】，2009 年 8 月 18 日。

<sup>32</sup> 壹週刊，〈工程疑官商勾結 - 越域引水滅村殺人〉，壹傳媒出版有限公司，2009 年 8 月 20 日，頁 24。

問：想請教李院長，假設大家都對「地質脆弱」這件事情有共識，那麼到底是住在上面對環境的影響比較大，還是越域引水工程的影響會比較大呢？

答：你這樣問，我沒辦法回答。

報導中的最後一個問題更加引人思索

問：那「假設」水真的可以引到別的地方去，您還認為那瑪夏那邊適合做越域引水工程嗎？

答：如果是這樣，那我就會說，那地方不適合…<sup>33</sup>

為何一個學有專精的學者，同時身為致災調查的主持人，於情理與職責中應對此災害之成因與各種影響，有通盤全面的理解，然而在面對應當有專業理解的提問時，居然是盡量的避重就輕。這樣為他自己與主管的機關卸責，或許因為他負責的調查結果若對主關機關不利，他必然有他要面對的上級壓力，而主管機關所面對的是來自全國的壓力，這連鎖反應之下所要負起的責任令人無法想像。

另一個角度的思考面向，就必須先理解「危害」與「災害」之間的差異，但是「災害」已經成為一種慣用名詞，使人看到這個詞就立刻聯想到損失，所以在看待李咸亨受訪的問答時，可能有一些先入為主的情緒性理解。所謂的「危害」指的是事件本身，於本文中就是莫拉克颱風所導致的結果。而「災害」則是指整個環境包括土地、人民等生命財產與環境資源，因為這個「危害」的發生，而失去正常運作並且有巨大的損失。<sup>34</sup>換而言之也就意味著，「危害」本身不一定會導致「災害」的發生，必須取決於是否超過特定區域的承受度。對於是否超過區域所能承受的程度，目前的評估方式大致上可以分為兩

---

<sup>33</sup> 「莫拉克颱風致災調查」主持人李咸亨教授專訪 <http://www.88news.org/?p=2645>，2013年8月31日，上午7:59。

<sup>34</sup> 郭士筠等，〈氣候與環境變遷之災害衝擊風險評估與管理概念架構初探〉，臺北市，《臺灣災害管理研討會2013論文集》，財團法人臺灣災害管理學會，頁57。

類，第一類依「是否能貨幣化」，「是否直接影響」將災害衝擊分為有形或無形衝擊，或是直接或間接衝擊；第二類則依受影響部門將災害衝擊予以分類，例如：社會衝擊、經濟衝擊、環境衝擊、關鍵設施衝擊等。<sup>35</sup>所以依據這個面向的思考方式，李咸亨的考慮或許就是依據危害衝擊的程度，是否超過特定區域的承受力的評估。而眾人在大多不具備此種評估知識的狀況下，對於調查報告就產了不信任感。就該區域人口來講是直接承受巨大災害帶來的損失，而其他透過媒體報導觀察災害的旁觀者，所直接感受到了也是所謂的推託。

《自由時報》在二零零九年八月二十三日，以報導〈越域引水隧道口 就在小林、民族村間〉指出越域引水工程的隧道口，就在小林與民族兩村的中間，其中民族村就是那瑪夏的布農族村落。這兩村也是受災最為嚴重地，就連政府所委託的研究團隊都無法否定越域引水工程的影響，臺灣的地質不穩定度是眾所周知，從建國以來問題持續存在，每當颱風與豪大雨發生，或經過雨季，都可以聽聞土石流的發生，甚至在歷史文獻中也可以見到相關記載，在這塊土地上的任何活動，對於災害沒有任何影響，如持此講法實難服眾，筆者實在無法同意所謂的專家學者，以一個旁觀者角度去斬釘截鐵地判斷越域引水工程對災害毫無影響。回看源頭，我們的國家為了甚麼原因需要如此的大規模工程？自 1996 年《天下雜誌》即開始以影像記錄高屏溪的變化，這個變化就是為何曾文水庫需要打通阿里山與玉山兩大山脈，將高屏溪上游的水引到曾文水庫，希望每天能有六十萬噸的水量給與高雄地區使用，那麼到底原因何在？因為高屏溪原本是一條非常骯髒污染地河流，畜牧養殖、盜採砂石、垃圾堆積等等，造成高屏地區可以使用的的水資源少之又少。屏東縣春日鄉的力里溪也遭受過不亞於八八風災的瞬間雨量，但是所遭受的損害卻微乎其微，其原因在於政府與民間合作，共同注重水土保持，真正達到順應自然。

---

<sup>35</sup> 郭士筠等，〈氣候與環境變遷之災害衝擊風險評估與管理概念架構初探〉，臺北市，《臺灣災害管理研討會 2013 論文集》，財團法人臺灣災害管理學會，頁 57。

小林村計畫團隊編輯組於二零一零年四月三十日首次進入五里埔重建基地，工程進度尚在打地基灌漿階段，在團隊編輯組於五月十五日進入重建基地時，工程進度已經進展至所有的一樓工程已經大致完成。興亞營造公司的工務部副理，家住在嘉義縣的中埔鄉，每天往返於五里埔工地，所以田調團隊到訪時得以看見，從四月二十二號接到陳信彰建築師事務所設計的建築計劃圖面，到五月十五號這短短不到一個月的二十三天內的進度。蔣副理告訴團隊，因為政府的都市計畫，建築基地外的臺二十一線省道，預計要進行拓寬，如此一來使得建築線要往內退縮，仍可以技術克服困難，使空間不致受到太大變動，然而對照亞安管理顧問有限公司執行長配合聯合國官員進行的視察結果，顯示政府對於道路的修繕仍無足夠的決心。

紅十字會的曾聖維先生，於訪問中再次表達了小林居民心中對於未來所居住的永久屋的期望，居民並非要求地是高樓廣廈，他們只是希望在居住的房子外觀上可以稍做設計，有一些屬於他們自己的平埔族文化元素，或許以磁磚排列屬於他們族內的圖騰，讓他們信仰的力量永續保存，並且興亞營造地工務部副理蔣英傑也表示會以最大的努力配合。整個工地內約有二百個各級工程人員，吃與住都是龐大的問題，蔣副理即延聘廚師到當地解決所有人的三餐問題，而所有的工程人員都在工程基地附近租賃房屋，解決最重要的生活需求。陳旻志教授提問到是否在六月可望完成第一期工程，蔣副理即以充滿信念的語氣表示將盡力達到，更進一步指出工地所有工班的老闆都在建築基地親自坐鎮，並未因此工程為所承包工程內金額最小者而有所懈怠。計畫團隊<sup>36</sup>編輯組(圖 23)所見的不僅是地面工程，同時亦實地觀察如汗水處理系統、滯洪池、管線地下化等工程。

---

<sup>36</sup> 此為南華大學與小林村合作之小林村口述歷史計畫團隊。



研究團隊採訪五里埔基地辦公室(圖 23)胡詩專攝

整體工程上，令人最擔憂的是五月汛期的到來，大量的雨水會使得工程受到相當大的阻礙，因為工地內尚處於建築階段有大量的砂土，地面也無法進行鋪設，同時影響工程機具的運作，這是工務副理蔣先生最擔心的事，因工期延宕而延後交屋的日期，除了承受來自公部門的壓力以外，更是使全體工程人員對村民抱著一份歉疚。除此以外汛期也是村民與紅會及工地工程人員心裡的一塊大石，根據交通部公路總局的資料，在汛期的期間，公路總局對全臺十七處溪底便道、便橋依人員身分、道路、天候狀況、地區分別做了三級管制(表 3)

二零一零年四月十五日汛期便道橋梁分級<sup>37</sup>(表 3)

|  |
|--|
| <p>第一級</p> <p>高雄縣桃源鄉 95~103K 便道</p> <p>高雄縣那瑪夏鄉 13~224K 便道</p>  |
| <p>第二級</p> <p>屏東縣霧臺鄉第一號橋便道</p> <p>南投縣信義鄉同富-自忠</p> <p>臺東海端利稻橋便道</p>   |
| <p>第三級</p> <p>南投信義新山村陳有蘭溪便道</p> <p>南投縣信義鄉同富村同富 100K</p> <p>高雄縣甲仙鄉甲仙便道</p> <p>高雄六龜 7~8K 便道</p> <p>高雄六龜新發便道</p> <p>高雄林園、屏東新園雙園橋便道</p> <p>高雄六龜扇平、大津便道</p> <p>雲林古坑樟湖村過寮段便道</p> <p>嘉義中埔中崙四號橋</p> <p>嘉義阿里山鄉來吉橋便道</p> <p>嘉義番路鄉 37~40K 便道</p> <p>嘉義阿里山鄉 27K 達邦三號橋、34K 便道</p> |

<sup>37</sup> 資料來源/公路總局，聯合報/蔡惠萍製表，2010年4月15日,A13綜合版。

由上表可知十七處管制便道內有七處處於高雄境內，幾乎佔了所有管制區的二分之一。這所要顯示的依然不是當下責任的歸咎，而是必須由政府與民間共同思考，臺灣地質脆弱是不爭的事實，在公共工程與民間開墾種植對環境的影響下，一再發生危害都不是大家所樂見，難道要陷入開發然後災害，修復之後繼續開發，這樣的循環中，僅取得眼前所能得見的利益。

這些可能發生的災害，都可以在災害風險中盡量避免，在災害風險評估中，可以通過對氣候及經濟條件的研究，做出防災準備。以衝擊規模為例，氣候變遷災害衝擊規模(淹水/海岸暴潮、塊體崩移/坡地(濕)、風暴/颱風(熱帶氣旋)、極端溫度(熱浪與寒潮)、乾旱/野火)，可以受影響土地面積、受影響人口數、受影響土地利用型態、可能之經濟損失等指標做出評估。<sup>38</sup>誠然本文討論的核心事件八八風災，小林村事實上有做過避災規劃，訂出受災時避難場所及逃生路線等，但是面臨超出評估範圍的災難時，也難以避免災害損失，但是事後仍可以用這些指標與評估方式，做出相對完整及令人信服的報告，而非採取一味推託的態度。

在 1999 年的 921 震災之後《商業週刊》在相距六年又兩日後的 2005 年 9 月 23 出刊了一期以〈重返銅門村〉為標題的當期封面故事報導，這一年正是海棠颱風帶來了又一次的嚴重土石流災害，內容是講述距離當時十五年以前(1990)的銅門村遭遇土石流滅村事件，而當時也統計出了全臺灣共有六百三十六條「土石流潛勢溪流」曾經到達必須強制撤離居民的紅色警戒程度，這是一篇反省與警示的報導，企圖引發各界對於土石流災害的重視，但是效果似乎只是一時的。1990 年土石流在臺灣已經具有奪去多條人命的危險性，而在九年之後的 921 南投集集大地震，這一震不僅震出了更多的人命，也更增加了土地的潛在危險性。土地經過劇烈震動之後變得鬆散，加上大風大雨的侵蝕與沖刷，會比在這之前更容易形成土石流，這是見了以後想跑，卻為時已晚的可怕自然

---

<sup>38</sup> 郭士筠等，〈氣候與環境變遷之災害衝擊風險評估與管理概念架構初探〉，臺北市，《臺灣災害管理研討會 2013 論文集》，財團法人臺灣災害管理學會，頁 57。



反撲。

《商業週刊》於 2005 年統計出的「土石流潛勢溪流」有 636 條(表 4)，2013 年對照行政院農委會-水土保持局的資料，總數到達 1503 條，增加了 867 條，增加數量在一倍以上。(表 5)

〈2010 年土石流潛勢溪流統計表〉<sup>39</sup> (表 4)

| 縣市    | 數量     |
|-------|--------|
| 宜蘭縣   | 135    |
| 基隆市   | 34     |
| 台北市/縣 | 50/218 |
| 桃園縣   | 51     |
| 新竹縣   | 71     |
| 苗栗縣   | 76     |
| 台中市/縣 | 3/95   |
| 南投縣   | 208    |
| 雲林縣   | 9      |
| 嘉義縣   | 46     |
| 台南縣   | 47     |
| 高雄市/縣 | 3/61   |
| 屏東縣   | 64     |
| 台東縣   | 163    |
| 花蓮縣   | 162    |
| 總數    | 636    |

<sup>39</sup> 行政院農業委員會水土保持局-土石流防災資訊網，2010年10月19日, 上午 01:57  
<http://246.swcb.gov.tw/disasterInfo/ImpDisasterReport.aspx>。

〈2013 年土石流潛勢溪流統計表〉<sup>40</sup>(表 5)

| 縣市  | 數量           |
|-----|--------------|
| 宜蘭縣 | 143(增加 8 條)  |
| 基隆市 | 34           |
| 台北市 | 50           |
| 新北市 | 221(增加 3 條)  |
| 桃園縣 | 51           |
| 新竹縣 | 76(增加 5 條)   |
| 苗栗縣 | 78(增加 2 條)   |
| 台中市 | 106(增加 8 條)  |
| 南投縣 | 248(增加 40 條) |
| 雲林縣 | 12(增加 3 條)   |
| 嘉義縣 | 80(增加 34 條)  |
| 台南市 | 48(增加 1 條)   |
| 高雄市 | 109(增加 45 條) |
| 屏東縣 | 70(增加 6 條)   |
| 台東縣 | 165(增加 2)    |
| 花蓮縣 | 166(增加 4 條)  |
| 總數  | 1503         |

截至 2013 年所更新的資訊，土石流潛勢溪流已從一千五百零三條，增加至一千六百六十四條，三年的時間增加了共 162 條，當中增加數量最多的三個縣市，高雄便是其中之一。由以上兩個圖表可以看出，每年的危險都續增加中，

<sup>40</sup>行政院農業委員會水土保持局-土石流防災資訊網，2013年8月31日，上午 04:22  
<http://246.swcb.gov.tw/debrisInfo/DebrisStatistics.aspx>

而土石流之發生實在不可完全防止，也難以藉由水土工程全面性的保證不再發生，只能借由對於各種土石流型態可能發生的溪流，予以整治或者事先規畫避難。土石流災難當中主要原因看起來都是天災，但是造成天災增加，與加重損害結果，直接原因為這塊島嶼上的人民，間接原因則可推及全球性的氣候變遷。《天下雜誌》在第 442 期，以〈消失的生命之河〉作為題目，對 2009 年八月八日的莫拉克風災進行了專題報導，其中又以「『人禍』比暴雨更可怕」為第一部分，意在突顯人為對於災害所增加的助力這個非常重要且不容忽視的議題，然而所謂「暴雨」事實上亦是因為人為的科技進步，製造大量溫室氣體所造成的氣候變遷。國科會氣候變遷團隊所發表的〈臺灣氣候變遷科學報告 2011〉指出「臺灣年平均溫度在 1911 年至 2009 年期間上升了 1.4°C，增溫速率相當於每 10 年上升 0.14°C」，<sup>41</sup>並繼續指出「臺灣近 30 年 (1980~2009) 氣溫的增加明顯加快，每 10 年的上升幅度為 0.29°C，幾乎是百年趨勢值的兩倍」，<sup>42</sup>這些訊息顯示了，在接下來的時間裡臺灣會面臨因為氣溫升高與乾溼季越來越明顯，所帶來的極端降雨情形，而此情形則是造成土石流災害的一大助力。

中央氣象局科技中心的李思瑩與盧孟明，在通過統計觀察中央氣象局逐日最高溫度資料，選取時間較為完整的 21 個局屬測站，分別是淡水、鞍部、臺北、竹子湖、基隆、彭佳嶼、花蓮、宜蘭、澎湖、臺南、高雄、嘉義、臺中、阿里山、大武、玉山、新竹、恆春、成功、蘭嶼、日月潭、臺東，時間長度為 1960-2012 年的 6 月至 8 月。得出了近五十年來根據 1960-2009 年的極端高溫門檻值，統計出 21 個測站之極端高溫日數結果顯示，1960 年至今(2013)的 53 年夏季，大多數測站 (19 站) 的極端高溫日數在 1975-1980 年之後都有增加的趨勢。<sup>43</sup>另中央氣象局科技中心的林昀靜與盧孟明，則透過觀察統計 21 個局屬

---

<sup>41</sup> 許晃雄、吳宜昭、周 佳、陳正達、陳永明、盧孟明〈臺灣氣候變遷科學報告 2011〉，行政院國家科學委員會臺灣氣候變遷推估與資訊平臺建置計畫辦公室，2011 年 11 月 9 日，頁 1。

<sup>42</sup> 許晃雄、吳宜昭、周 佳、陳正達、陳永明、盧孟明〈臺灣氣候變遷科學報告 2011〉，行政院國家科學委員會臺灣氣候變遷推估與資訊平臺建置計畫辦公室，2011 年 11 月 9 日，頁 1。

<sup>43</sup> 李思瑩、盧孟明，〈近五十年臺灣極端高溫之分析〉，臺北市，《臺灣災害管理研討會 2013 論文集》，財團法人臺灣災害管理學會，頁 61。

測站1961-2012 年的降雨資料，發現影響臺灣地區的可能致災降雨事件幾乎都還是由颱風的影響造成，且在1997 年之後的發生次數有明顯的增加，因此在颱風季節來臨時就必須做好防災的因應工作。<sup>44</sup>

日本NHK電視台針對小林村製作的深層崩壞調查影片，由京都大學提大三<sup>45</sup>與台灣學者進行共同研究，指出當時進行調查的獻肚山標高800公尺左右，崩坍之處傾斜度為25度，但一般而言坡度在35度以上才會比較容易產生崩坍，那麼究竟為何產生滅村災害？根據此一調查，土石崩落為靠近山頂，範圍長1公里，寬500公尺，深度最深84的土石崩落區。所謂深層崩壞就是指此種大範圍，由平緩斜面崩落的大型岩板，千木良雅弘<sup>46</sup>指出，由衛星照片和地形資料顯示，崩坍前的地表有起伏現象。其登至標高1千公尺處，發現形狀極度變形彎曲的龜裂石塊，此種現象稱之為「岩盤蠕變」。此種現象的成因為平緩的斜面受到重力影響下沉，長時間後變成彎曲，接著岩板出現龜裂，再經過大雨的引發即會崩坍，然而此一過程需要上千甚至上萬年的變化。一般雨量並不會引發崩坍，但是由於莫拉克所挾帶的雨量極大，導致龜裂的岩板如同泡在水裡，浮起後瞬間崩落形成土石流。然而此一調查，乃是針對崩坍後現場，並未說明為什麼不是其他地方有此現象，而是巧合地發生在越域引水工程的周邊，故政府所謂「瞬間強降雨」導致災變的說法，也難以使人完全信服。

時任水利署長的陳伸賢，一再表示工程與滅村災難無關，然而從2002年開始擔任高雄縣府環境顧問、反對這項工程的高師大教授魯台營卻指出，小林村上下游兩側各有一個越域引水工程的砂石集中場。砂石場上方剛好是條野溪，而颱風來時，暴漲的野溪與砂石場內六百萬的砂石，成了壓垮小林的最後一根稻草。<sup>47</sup>由土石流淹沒小林村示意圖(圖18)觀察，小林村位置為V字形的谷底，

---

<sup>44</sup> 林昀靜、盧孟明，〈近五十年臺灣極端降雨之分析〉，臺北市，《臺灣災害管理研討會 2013 論文集》，財團法人臺灣災害管理學會，頁 63。

<sup>45</sup> 提大三為京都大學防災研究所準教授。

<sup>46</sup> 千木良雅弘為京都大學防災研究所教授。

<sup>47</sup> 壹週刊，〈工程疑官商勾結 - 越域引水滅村殺人〉，壹傳媒出版有限公司，2009 年 8 月 20 日，頁 24。

圖中右側標示為黃色的砂石集中場位於楠梓仙溪上游，並且位於既有之土石流滑落途徑，左側位於下游的另一個砂石集中場，也恰好是土石流路徑。圖中左上所標示的藍色區域，由魯台營所指出，為2008年2月之地震所形成的堰塞湖，當時的水利署與林務局互相推卸責任，結果遇到莫拉克風災的雨量，潰堤之後加上土石流，災害就此發生。<sup>48</sup>



土石流淹沒小林村示意圖(圖24)<sup>49</sup>

水利署等政府單位，皆堅持工程與災害並無關聯，但是甲仙鄉長劉建芳表示，越域引水工程進行時，必然要找地方堆放土石，但是水利署在並未經過村民同意之下，就在小林村南、北各設一個土石堆置場對廢土、砂石(圖24)。並且認為外界都認為引水工程用錯方式開挖，才引起地層鬆動，導致大雨一來變土石流，其實爆破只是一小部分，若要找土石流禍首，潛盾工法所製造出來的推土，可能性還比較大。<sup>50</sup>由次可知，對於山體的鑽炸所引發的鬆動、土石堆放

<sup>48</sup> 壹週刊，〈工程疑官商勾結 - 越域引水滅村殺人〉，壹傳媒出版有限公司，2009年8月20日，頁24。

<sup>49</sup> 壹週刊，〈工程疑官商勾結 - 越域引水滅村殺人〉，壹傳媒出版有限公司，2009年8月20日，頁24。

<sup>50</sup> 壹週刊，〈工程疑官商勾結 - 越域引水滅村殺人〉，壹傳媒出版有限公司，2009年8月20



場所累積的土石、深層破壞與大雨所導致的崩坍(圖25)小林災區(9 - 18鄰原址)，都是不可忽視的成因，無論成因大小比例，都不可以排除。若沿鑽炸所引發之鬆動極小甚至不更成威脅，然而土石堆放場所累積之土石亦為工程所產生，是故應當視為工程之一部分，若言工程對災害並無影響，則毫無根據。



(圖 25)小林災區(9 - 18 鄰原址)<sup>51</sup>

在每一次的天災發生過後，政府都投入大量經費進行整頓重建，但是這是否徒勞無功？在每次的救災投入之後，固然可以看得見短期效果，但是真正必須去關注的，則是吾人有否學習不要製造災害的因素，這是比救災更加迫切的議題。或許有人會說先把問題解決了才是重要的，而不是先檢討過程，但是已經過了這麼長的時間，吾人已經可以試著去進行檢討，盡可能避免下一次災害

---

日，頁 27。

<sup>51</sup> 許淑卿，莫拉克 88news.org，<http://www.88news.org/posts/5506>，2014 年 4 月 13 日，21:33。

的形成。然而一如美國前副總高爾在其針對全球暖化所做的演講紀錄片中所說「溫水中的青蛙」，每一次的傷痛過去之後，吾人都將問題忘得很快，該說是堅毅樂天，還是一種自我保護的機制？

《商業週刊》第 923 期敘述出一件讓人一再深思的事，2005 年時全臺攔砂壩超過六千座，<sup>52</sup>這樣的工程建設，本來的用意是防災，但是卻恰好誤導了人民，認為河川上游有了攔沙壩就一切安全無虞，可以繼續回去住在下游地區。然而當每次土石流發生時，攔砂壩根本不堪一擊，大量土石沖刷，不僅數億元的工程瞬間毀去，連帶下游居民也難逃死傷的結局。讓人不禁想要提出問號，這樣做有什麼意義？

幾乎所有的人在經濟達到一定的水平以後，都會開始注意到自己的精神層面，欣賞戲劇演出，或者到風景區遊玩，這幾年很流行日本的泡湯，或是東南亞的 spa，這些活動的地點主要都是在郊區，一到假日都市人口都往郊區移動，表面上看是親近大自然，也隨之活絡了部分經濟活動，風景區被建設得精緻美麗，讓民眾在遊賞時感到非常方便，甚至感覺不到已經走出了都市。大部分使用者對於這樣的環境自然是樂於前往的，但是這背後的隱憂，卻是自然土地的承受力被侵蝕殆盡。二零零九年八月八日莫拉克風災之後，新聞不斷強力重複播放報導知本「金帥飯店」，就在河川邊被沖走的畫面。「金帥飯店」老闆的獨生子，試圖請求國家賠償，卻不知反省這樣的災害結果，他們就是當地眾多破壞環境的幫兇之一。持有建築執照，根本不是理由，政府乃因民情壓力、選票需求，在根本沒有經過正確環境評估下，核發出根本不應該發出的建照。在超出土地承受力範圍的情況下，因瞬間豪大雨及各種自然與人為之混合因素，遂造成莫拉克颱風僅為中度，破壞卻遠超任何已知之強颱。

原住民本不應有高砂<sup>53</sup>與平埔之分，初時漢人統治臺灣本島，利用典質、

---

<sup>52</sup> 商業週刊〈消失的銅門村〉，英屬蓋曼群島商家庭傳媒股份有限公司城幫分公司，2005 年 8 月 1 日，頁 45。

<sup>53</sup> 大正 12 年（1923 年），攝政宮裕仁親王（即以後的昭和天皇）訪臺之際，日人改稱「生蕃」為「高砂族」。傳說當裕仁巡視臺灣時，對稱呼高山族為「生蕃」或「蕃人」，認為有侮蔑的意



買賣、租賃或武力等手段，從原住民手中取得了大量的土地。而今平原地區大部分都用為建築住宅或工廠，維持人的生命所需的農作物，自然得移向山區，且民國初期政府亦有農業上山政策。

2005年時全臺灣有超過6,000座的攔砂壩，這些攔砂壩成為了不安定的因素之一，隔年(2006)曾文水庫越域引水工程也開始動工。這個工程在預備動工時就引來了各方撻伐，環保團體更提出了許多危險警告，《天下雜誌》在報導中對於此工程除了以原住民傳說講述這個工程通過得蠻衡以外，更以在桃源國中任教的伊斯坦大·貝雅夫的話直接點出對小林村的危害「就像『內出水』讓土石鬆軟，加上外面的雨量超大，產生『裡應外合』效應，造成小林村後方的獻肚山和勤和村工地大量坍塌」<sup>54</sup>。而公共工程會所提出的報告，仍然在玩弄文字遊戲，甚至以數據撇清責任，其團隊發言人李咸亨指稱災害原因係由於瞬間超大豪雨，和伐木、造林、土石流的關係相對較小。小林村及其他村落被埋，直接因素者為土石流，而土石流之成因若全數歸之於瞬間強降雨，實令吾人甚難接受。

文化巫士工作隊於2015年5月3日，再次向村民徐報寅先生訪談的結果，村民也實難以接受，工程與獻肚山崩坍(圖26)並無關聯之說法。村民徐報寅就兩方面近因與一遠因分析陳述，其認為工程與崩坍必有關連性之看法，認為首先越域引水工程開始之時間點，與莫拉克颱風侵台乃為巧合，故獻肚山遂為崩坍。第二方面，工程所使用之炸藥，政府說法為距離已達十餘公里，應無影響，然此距離為道路距離，乃道路繞行山體之距離並非實際山體與工程之距離。若以直線計算，工程距獻肚山僅有約三至四公里，而爆炸震波乃是直線，並無可能隨道路曲折。且書面資料容易造假，每日炸藥用量是否依照規畫施

---

思，進而指示改用「高砂族」。原民會-臺灣原住民族歷史語言文化大辭典  
[http://citing.hohayan.net.tw/citing\\_content.asp?id=1932&keyword=%A5x%C6W%B0%AA%AC%E2%B1%DA%A8t%B2%CE%A9%D2%C4%DD%26%2312398%3B%AC%E3%A8s](http://citing.hohayan.net.tw/citing_content.asp?id=1932&keyword=%A5x%C6W%B0%AA%AC%E2%B1%DA%A8t%B2%CE%A9%D2%C4%DD%26%2312398%3B%AC%E3%A8s)，2013年8月29日，上午1:09。

<sup>54</sup> 天下雜誌〈消失的生命之河〉，天下雜誌股份有限公司，2010年3月10日，頁134。

用，乃為工程人員管理，村民實在難以知曉真實施用狀況。但徐報寅先生，亦未將致災責任全然歸屬於越域引水工程，並承認炸山洞之前，台灣也發生多多少少的地震等其他原因。徐報寅並繼續陳述，因其長期於獻肚山從事農業等，觀察當地野生動物等狀態，與工程進行情形，其中動物反常狀況，亦可說明部分工程影響因素。

遠因部分為，早期林務局砍伐獻肚山珍稀木材資源，造成據環境保護力之巨木大量消逝，雖有種植樹苗，然此等巨大天災，顯然緩不濟急。<sup>55</sup>



(圖 26)越域引水工程(那瑪夏一帶取水口)<sup>56</sup>

綜合上述因素，乃希望點出災害並非民間或政府任何單一方面的責任，但是切莫直接推給天災，災前數十年氣候並未如此致命，而氣候變遷的主因，卻往往都是人為的。例如民間土地的過度開發，除此以外甚至有只為了政治利益，而罔顧專業政府機關的評估的推波助瀾。2010年1月22日，在聯合新聞網有一段新聞，立委帶著民眾陳情書抨擊河川局，新聞標題為「88 災後私有地復耕竟要河川局同意」，這是何其理盲無知的行為。

如前文所述，危害本身不一定會致災，只看是否超過環境的承受範圍，而所謂的承受範圍，實際上又是以人為中心的概念。在災害學管理辭典中，吳杰穎、洪鴻志、陳亮全等人定義出了「二次災害」的內容，這個定義又可稱為衍

<sup>55</sup> 參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

<sup>56</sup> 鐘聖雄，莫拉克 88news.org，<http://www.88news.org/posts/3535>，2014年4月13日，21:35。

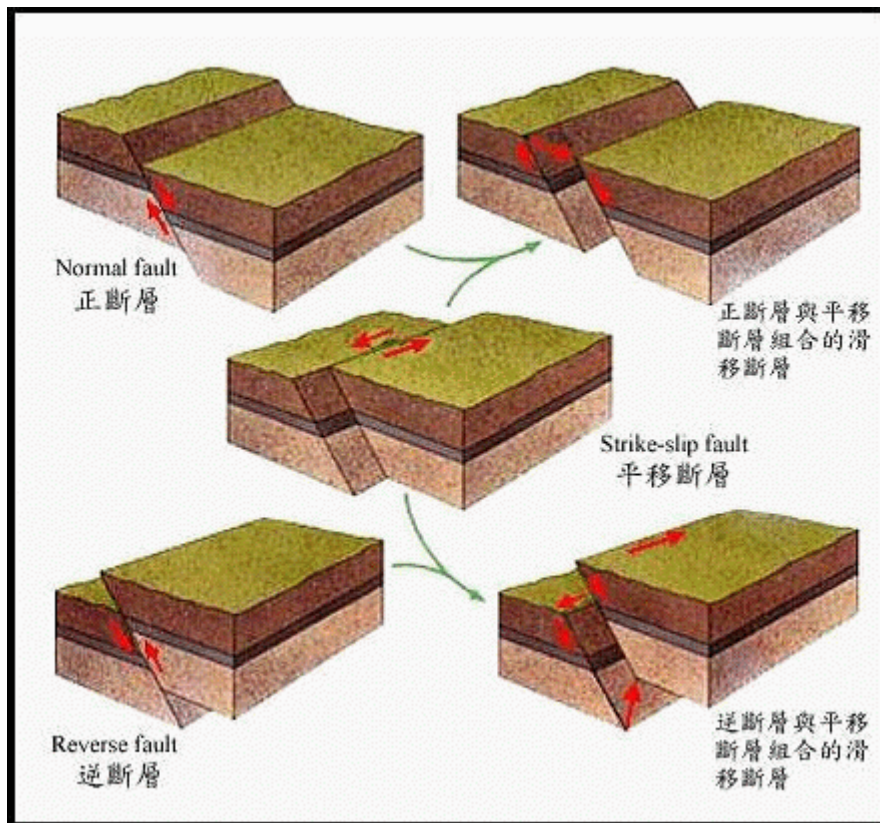
生災害，所以甚至會出現一執行生下去的三或四次災害。<sup>57</sup>以本文風災為例，強風與豪大雨本身是所謂「危害」，而其本身已經超出了環境所能承受的範圍，所以又可稱之為災害。由它所衍伸出來的獻肚山崩坍，因為造成了滅村，所以又可稱之為衍伸災害。由危害與災害之間的因果關係，再觀察到二次災害的定義，已經可以歸納出，「災害」的存在實在是取決於是否對人類的生命財產造成損傷。然而人類本身，對於整個環境來說，不管是自然環境，或是人類生存的社會環境，其實就是最不穩定的因素。人類為了生存與發展，所開發的各種工程，比如本文討論中，極具爭議性的越域引水工程，所有開發性行為都直接或間接影響了自然環境。工程開發的產物，如山體破壞，載運工程材料及廢棄土方的機具所產生的各種汙染，都在使自然界的「危害」加劇。而越域引水工程的開發，是打通阿里山與玉山的山體來輸送水源，這是一個想要以人勝天的作法，打破天然限制取得所需水源。既然工程開發行為，無法與危害、災害甚至是衍伸災害脫離互為因果的關係，人真的能夠勝天？或者必須勝己？

### 第三節 「文化斷層」的參與觀察

「斷層」(圖 27)是岩石受力作用而超過其強度所產生的破裂現象。斷層在持續受力作用的過程中，除了會擴展斷層帶的寬度外，也會使破裂向外延伸。當斷層的破裂作用由地底下向地表延伸時，會因為岩石的力學性質、地表沉積物的特性以及人為結構物的影響，使斷裂現象呈現不一致的情況。它可以在地表產生數條破裂，每一條破裂會有斷層泥帶，也可能形成一個寬廣的變形帶。因此，斷層並非如地質圖上所表示的只是一條線，也不僅僅是一個面而已，很可能是涵蓋一個狹長的區域。<sup>58</sup>

<sup>57</sup> 吳婉瑜，〈人定勝天：川震極重災區的二次災害與重建思維-以四川省綿竹市清平鄉為例〉，臺北市，《臺灣災害管理研討會2013論文集》，財團法人臺灣災害管理學會，頁11。

<sup>58</sup> 臺灣地質知識服務網，〈斷層〉，



(圖 27)斷層示意圖<sup>59</sup>

「文化斷層」在黃美英而言，認為是根源於政府教育政策的制定上，偏離了應該對本土各種族群的關切角度。政府長期將教育重點放在「大中國」主義上，缺乏對本土的認識，導致學生對本土的不理解。<sup>60</sup>黃美英使用斷層來形容文化及教育的斷裂，是因為他認為本來是地質學說的斷層一詞，是因為斷層帶都是由破碎的岩塊和碎石堆組成，一旦發生地震，大小斷層帶互相影響下，將發生嚴重災害。<sup>61</sup>換言之破碎的岩塊與碎石，代表的就是在政府含混不清的做法，造成民族文化的混淆，其起因正是政府以自我為中心的想法，對各民族沒

<http://twgeoref.moeacgs.gov.tw/GipOpenWeb/wSite/ct?xItem=125497&mp=105&ctNode=1233>，2015年4月10日，20:36。

<sup>59</sup>吳祚任，〈終極天災：海嘯〉，國立中央大學 水文與海洋科學研究所，

<http://tsunami.ihs.ncu.edu.tw/tsunami/tsunami.htm>，2015年6月3日，3:30。

<sup>60</sup> 黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國85年9月再版，頁44。此書出版日期為民國85年，現今政府教育重點是否仍放在「大中國」主義上，仍有許多爭議，但是在此處的重點在於說明文化斷層的現象成因，而並非討論政府是否至今仍抱持此一做法。

<sup>61</sup> 黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國85年，頁17。

有清楚的認識，為方便管理就採用統一化的標準，而代表板塊的各族群則勢必產生碰撞。陳奎熹認為，「文化斷層理論」把低教育成就歸因為文化、語言和溝通型態的差異。學校授課內容，忽視少數族群，導致文化斷層的產生，而使用的語言又並非少數族群學童所熟悉的族語，教科書內容有與其原生文化無關。在政府的長期忽視下，統一學習漢族文化，對自身傳統不能理解，然而原民傳統文化實際上又不曾消滅，故而自身及其族群，必然對此一現象產生抵觸。而當政府的強制力，超過了原民本身的自我意識，但是又不足將之完全消滅，就會產生斷層中破碎的岩塊與碎石，而正是此種斷斷續續的文化現象，將引發原民尋找自我的意識。在族群融合上，此種意識將成為衝突之來源，融合之建構必須在對自我及他者都很清晰的狀態下，否則所有族群都處於含混狀態，文化斷層線將越發明顯。

「文化斷層」的成因其實與地質學上「斷層」的成因極為相似，岩石在此可視為族群的文化，當空間因為時間而產生了變化，族群本身的文外必然受到另一個族群的文化衝擊，當所承受的衝擊超越其本身的容受度，則族群文化就會產生不連續的現象，甚至中斷。在中斷之前會先有融合的現象，但是這個現象在文化上雖有一定的意義存在，然而若是範圍過大，就會變成文化衝擊以外的另一個造成斷層的原因。地質上的斷層泥帶，指的是斷層中所夾帶的軟弱材料，在大型工程上如果遇到斷層泥帶，都會需要去除然後以混凝土等材料回填，改善與岩盤之間的力學性質。<sup>62</sup>族群之間的文化融合現象，事實上對於釐清文化斷層的成因來說，是一種較大的阻礙，而觀察者所回填的材料，則是應用各種學科方法所再現的各種面貌。

小林村「命名」的由來，應當是跟日據時期日軍侵臺有關。據村內耆老描述，名稱的由來是跟當時負責遷移的警察名字有關。在位於甲仙鄉的甲仙紀念公園，日據時代，日人在此興建神社，強迫民眾朝拜。民國四年發生噍吧年抗

---

<sup>62</sup> 國家教育研究院 - 雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，〈斷層泥帶〉，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1327242/>，2015年4月10日，20:53。

日事件，日本政府為紀念殉職日警，特別在日本神社前右側設立一座「殉難警察官之碑」。臺灣光復後，日本神社及紀念碑皆被民眾毀壞，改建為甲仙紀念公園，民國 68 年在公園內興建「甲仙埔抗日志士紀念碑」，在甲仙鄉公所的资料記載中寫道

清光緒廿年，西元一八九五年中日甲午戰爭訂定馬關條約，將臺、澎、金、馬割讓給日本，臺灣軍民悲憤欲絕，誓死保衛鄉土，組織民兵和日軍作戰。日本佔據臺灣後，採取殘酷高壓統治，日本實施高壓統治手段治理臺灣，民風純樸個性耿直的甲仙前輩，眼見抗日情緒高漲，始終起義民國四年 余清芳 募兵書函遭日軍攔截，義士企圖破壞日軍通訊系統被捕，拘留在甲仙埔支廳，為拯救自己同胞，窺悉甲仙埔支廳警員大多出動搜查，警備薄弱，於是同年七月八日夜間一路夜襲日警阿里關駐在所，九日清晨一路向北攻擊小林、蚊仔只及河表湖日警用駐在所；另一路向南會合甲仙義士攻擊甲仙埔支廳救出同志數人，同時分路攻擊大邱園及十張犁駐在所，殺日警三十餘人。

其中與小林有關的是在抗日事間中由甲仙橫跨至臺南今日稱為玉井一帶的噍吧嘓，此中小林即涵蓋在範圍之內，至 1937 年又發生小林事件(又稱江保成事件)。由這些資料可以看出小林村經過了多少的波折，如今又因八八風災的挑戰，辛苦異常。

再者平埔族傳統的祀壺祭祀與信仰中，阿立祖或是老君都有不喜歡火氣與喜愛清靜等規定，但是從祭祀上會焚香以及外在建築來看，也是受了很深的漢化。另有一點使筆者覺得非常耐人尋味的現象，平埔文化中普遍出現老君祭祀，起初筆者以為是漢人溶入的結果。但是劉還月指出新港社的傳說中，太上



老君和太祖為男女兩神，成神之前老君為公公，太祖為媳婦。因村人誤以為媳婦與公公有苟合之事，將二人合棺同葬，並且因此引發三年旱災。後因開棺重葬而釐清誤會，上蒼敕封老翁為老君，掌理七十二營天兵，又封媳婦為太祖，管理三十六營兵馬，更派太祖為新港社的守護神，當地乃有「三十六太師」的說法。<sup>63</sup>首先可以看出，平埔族群的太上老君形成的由來，並非漢人神話中的太上老君，但是所謂上蒼敕封則又是漢人傳統，再者七十二營天兵與三十六營兵馬，也和漢人神話中的三十六天罡與七十二地煞有極高的相似度。從此看來，前述所謂「斷層泥帶」就是這種難以釐清的，究竟是不是與漢人文化融合？劉斌雄記述了頭社公廨對於老君的傳說，故事中他們的祖先是渡海而來，途中在海上遇到大霧迷失方向，忽然看見天上有大白旗一旒，上書著「太上老君」。太上老君就是我們的祭神，也有人稱為太祖或番太祖，其原名為阿日或阿立祖。<sup>64</sup>這個傳說有幾點可以討論，所謂「大白旗一旒」有幾個思考方向，因為首先要注意的是「旒」，在《史記》卷二十四—樂書第二「龍旒九旒，天子之旒也。」<sup>65</sup>可知劉斌雄採集採集的這個傳說，可能是頭社的族人後代子孫，有相當程度的漢化才会有這樣的遣詞用字。今日頭社公廨對祖靈的稱呼為阿立祖，小林村對其祖靈稱呼為太祖，雖傳說中看似稱呼可以通用，但在筆者田調過程中發現，太祖或者阿立祖的稱呼，實際上不可混淆，因各社之間有不同的祖靈。劉斌雄也指出，頭社為大武壠社的故地，又是進山頭一次碰上的村社，故又有大武壠頭社之稱。此地後又為自目加溜灣社(又稱灣裡社)遷來的社民所佔據。<sup>66</sup>傳說故事中對於祖靈的通稱，應該可以從大武壠社與目加溜灣社的遷徙因由得到解釋，從而推測出這一則傳說很可能是改換社群，後人有極大程度的漢化，才流傳下來的。平埔族群的文化傳承，都是以口傳歌謠的方

<sup>63</sup> 劉還月《南瀛平埔誌》(台南縣：台南縣文化局，民國九十年十二月初版三刷)，頁 33。

<sup>64</sup> 劉斌雄〈臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰〉，張炎憲主編《台灣風物》第三十七卷第三期，台灣風物雜誌社，頁 31。

<sup>65</sup> 瀧川龜太郎《史記會注考證》，宏業書局有限公司，民國六十五年九月，頁 425。

<sup>66</sup> 劉斌雄〈臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰〉，張炎憲主編《台灣風物》第三十七卷第三期，台灣風物雜誌社，頁 29。



式，即便是頭社阿立祖的傳說中有一本「七年苦旱歌」的歌本，但是在傳說中也因為過於哀傷的因素，被阿立祖下令燒毀。這種情況造成了，是不是有文字傳承，也都變成傳說的一部分。李壬癸也指出南島民族絕大多數的語言，都沒有文字記錄，關於他們的史前文化，必須仰賴如語言學、考古學與人類學等，以科學的方法重建。<sup>67</sup>所以這樣的傳說裏面就可以觀察到，本來沒有文字系統傳承的族群，在傳說裡也出現很多漢字系統的痕跡。而究竟是否其族群原始面貌，在這些神話傳說裡面，也越來越難以再現。

由臺南開始，頭社、六溪、大埔，一直到高雄境內的那瑪夏、三民、小林、甲仙、山林等地名，因為令人驚恐的風災，如今都鮮活地存在我們心中，在此之前平埔族的文化平日並未呈顯著的關注，唯有在他們神秘的祭祀典禮時節，在大眾因為好奇心的驅使之下才會受到關注，但也只是聚焦在那份神秘感與特殊性之下。由(圖 28)可以看出，小林村公廨原本位於楠梓仙溪的最上游，如今卻因為 2009 年 8 月 8 日的莫拉克風災導致村人所共同珍惜的公廨已不復存在，使得原本就難以保存的原民文化更加深了保存上的困難度。幸而在村民自身的重建協會以及紅十字會人員的協助之下，在位於小林村原址不遠的五里埔，政府同意給予約四十公頃的土地用做永久屋建設基地，政府預計在 2010 年八月八號，也就是災後一周年之前，完成第一批房屋的交屋。在五里埔永久屋(圖 29)的規畫當中，除了小林村居民自行設計屬於他們的文化元素以外，也預備留下三戶給予外來研究團隊，做為臨時駐紮的據點。

---

<sup>67</sup> 李壬癸，《台灣南島民族的族群與遷徙》前衛，2011 年，頁 135。



(圖 28)高雄縣公廨示意图<sup>68</sup>

<sup>68</sup> 劉還月《尋訪臺灣平埔族》，常民文化出版，民國 84 年，頁 53。



(圖 29)五里埔重建區永久屋<sup>69</sup>

在建設基地的對面，就是目前小林村的臨時公廨，其建築分為兩間，一處為小林村北極殿(圖 30)，裡面用一張大紅紙書寫了中壇元帥等屬於漢人的神祇。



(圖 30)小林村北極殿(霍育琥攝)

另一邊則是屬於小林村真正的傳統公廨(圖 31)，然而因小林村尚未進行完整的夜祭儀式，故未將臨時公廨改為經由正式儀式之公廨，在其內部可見到最為明

<sup>69</sup> 莫拉克 88news.org，<http://www.88news.org/posts/9424>，2014年10月15日，21:03。

顯的將軍柱，然而在將軍柱上已有扇形編織的向神座插著香火，雖然在傳統上阿立祖並不喜歡火氣，但這也代表了民族的融合與包容性。在田調團隊訪問村民徐報寅先生的妻子石怡珮小姐時，經由她的解釋了解到，在傳統小林平埔生活上已經有很多地方跟漢人進行了融合，文獻的考證他們也一直在努力地進行中，對於到底是何時融合這樣一個時間點的問題，目前她並無法回答，但是在田調團隊與她進行的訪談中，因為她對小林平埔的了解，使團隊誤以為她就是小林村土生土長的村民，其實她原來是生長在臺南的望族中。然而石小姐並未因過去的家庭觀念，而難以融入小林，反而讓人驚訝她以小林媳婦的角色，致力於推動小林文化重建的重責大任。



(圖 31)小林村臨時公廨(霍育琥攝)

小林村的社群在各方研究文獻中，可以發現他們是大武壠社的原民，其起始地點似乎就在六重溪，六重溪最著名的就是「太祖五姊妹」，然而在其牌樓的對聯與公廨外的石刻上卻發現了令人一時間無法解讀地現象，其對聯為「六藝傳後裔平埔宗風顯；溪流溯源頭哆囉香火延」(圖 32)，依照下聯可以發現似乎應該是哆囉嚨社的族群，然而若為哆囉嚨社則應屬洪雅(合安雅)族，但是其公廨外的大石上卻寫著大武壠派社(圖 33)，此一現像令筆者百思不得其解，後



來經過文獻查證，終於發現了此中變故。簡文敏指出大武壠社群入墾小林之前，曾由大內、善化一代分別往東及往北遷移。由於鄭氏時代之君屯，平埔族受驅逐，往四社原著地遷移。大武壠投射的舊址，為哆囉囑社所侵佔。在土地被據的情況下，乃漸向楠梓仙河流域遷移。石萬壽考證則強調明鄭時期開發以今台南為中心，大武壠山即今善化、新市、新化與大內、山上、左鎮的界山，大武壠山以東，為大武壠社群分布地區。明鄭時期曾以援剿左鎮駐守，監視大武壠社群各族社。<sup>70</sup>所以原本應在六重溪的哆囉囑社，則是侵占了鹿陶洋的大武壠頭社，而大武壠社則又被鄭氏派往多囉囑社舊址，故而六重溪公廨有此二種遺跡。



(圖 32)六重溪公廨牌樓(霍育琥攝)

(圖 33)六重溪公廨石刻(霍育琥攝)

頭社太上龍頭忠義廟令旗(圖 34)中的灣裡社就是原來的目加溜灣社，臺南縣本土教學資源網的資料指出<sup>71</sup>

目加溜灣社舊址位置，在今六分寮附近也稱舊社，從現存契約瞭解，以每代相隔約 30 年算，漢人楊家至晚康熙中葉即已進入六分寮開墾，契字

<sup>70</sup> 簡文敏，〈小林平埔文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日～31 日，頁 7。

<sup>71</sup> 鄭佳韻、謝明俸、謝米亮、林志秋、林炳宏、許清保、梁茂隆、陳榮輝、吳瑞祥、張維文、朱玉君、黃智信、張溪南、趙文榮、許永河、周俊霖、游凌雀、潘豐富、謝文雄、姜天陸、王文亮、林正忠，《南瀛探索》，臺南縣政府，[http://ltrc.tnc.edu.tw/modules/tadbook2/open\\_book.php?book\\_sn=1](http://ltrc.tnc.edu.tw/modules/tadbook2/open_book.php?book_sn=1)，2013 年 8 月 30 日，上午 1:20。

年代番租，顯示土地原屬目加溜灣社人。契字也顯示楊家在此擁有許多土地，直到今日，六分寮仍以楊氏居多。乾隆8年（1743）的契字，可看出當時目加溜灣社已通稱灣裡社，乾隆初年此地區已是漢、番雜處。屬漢人間之契約，代書人大多為漢人，並無新港文對照；屬漢、番間之契約，代書人大多為灣裡社人，且有新港文並列，保護自己權益明顯。



(圖 34)頭社太上龍頭忠義廟令旗(霍育琥攝)

在曾任史語所副所長，今為中央研究院語言學研究所研究員的李壬癸教授於 2010 年所出版的論文集《珍惜臺灣南島語言》中，指出根據在南部科學園區預定地所進行的考古發掘，出土了大量的器物與人骨，在經過碳 14 得測定之後，其年代大約在五千年前，而臺南平原根據以上的發現，自然就是最古老的居住地。<sup>72</sup>在此書中也提供了由---中央研究院地理資訊科學研究聯合實驗室所繪製的〈臺灣南島民族遷徙圖〉(圖 35)。由此圖又可發現一個疑點，我們耗了這麼多的心力尋找、考據祖靈的所在地，但是由這張遷徙圖看來，實際上範

<sup>72</sup> 李壬癸，《珍惜臺灣南島語言》，前衛出版社，2010年1月，頁175。

圍與跨度遍及整個臺灣，那麼真正的始源地就境在何處？由此回過頭去看攔砂壩的問題，既然現居地都不是原始地點，其祖靈亦不在現今的聚集地，為什麼一再堅持回到那麼危險的地方？然而今天所更應該聚焦的當務之急，就是小林村如何保留與恢復固有的傳統。在一些文獻上看到進行相關研究語言的學者所翻譯的西拉雅語言祭歌中，都是教導子孫不要忘記祖先所傳的文化，其中不可否認的也有教導子孫不要成為漢人等。

貓霧揀社古謠

世 矛 于

阿老南 七 摹路蚋 吧世 毛老罵手

a-lo na-mi mo-lo-la pa-si mo-lo ma-i-i

來 我們的小孩 (招呼語) 大的

(年輕人出來；喂，無論年老或年輕的通統來。)

(中略)

馬 加 汝吧 匏叻吓里 焉怒 茆 匏 叻

ma-ka-lupa-pu-la li en-no pa-pu-la

忘掉

(你們忘掉番語；哪裡配得上是番人。)

于烏 尪 吓 曹 尪 屑 加 茆 末

i-o-banha-zo-ban shak-kaba-bot

(你們真笨拙；不會唱唱歌。)



屑 加 吓 里 乜 士 菲 阿 匏 仁 乜 士 菲  
shak-kaha-li mi-su-ku a-pi-jinmi-su-ku

( 不知自家話語還在吹牛皮；宛然像個漢人)

恩 打 吓 曹 魁 馬 加 林 乜 吧 匏 加  
in-ta ha-zo-man ma-ka-li-mi pa-pu-la

( 要警惕不要變成漢人)

宋文薰·劉枝萬記音·語解<sup>73</sup>

由這些歌詞可以想見，當時的景況應該是平埔族與漢人站在對立面，即便是前述的大武壠社人，也是迫於漢人武力才屈服。並且也可以看得出來，因為文化融合的因素，有逐漸忘卻自身語言與文化的跡象。但是在如今族群融合的包容觀念下，或有只要不將祖先所傳的文化失傳即可，但是在在各項研究的過程中也可發現，這樣的包容性也正是將族群傳統文化逐漸稀釋的原因之一。除了產業的發展與未來生計的考量，在與漢人文化的融合中，如何不將斷層泥帶剷除，又可以保留族群文化的承受力，實為一項艱鉅的工作。

<sup>73</sup> 劉還月，《南瀛平埔誌》(臺南縣：臺南縣文化局，民國九十年十二月初版三刷)，頁173~177。



臺灣南島民族遷徙圖(圖 35)<sup>74</sup>

現址為高雄縣杉林鄉的小林村，追溯其源頭則是在臺南縣玉井鄉的大武壠

<sup>74</sup> 李壬癸，《珍惜臺灣南島語言》，前衛出版社，2010年1月。

社，而大武壠社則又是所謂的「四社平埔」。但是所謂的四社在清領時期，又分為「四社生番」與「四社熟番」。「四社生番」指的是南鄒族(舊稱為曹族)的「美瓏」、「排剪」、「搭臘裕」、「雁爾」四社，「四社熟番」指的則是「大武壠」、「芒仔芒」、「茄拔」、「霄里」，<sup>75</sup>但是熟番四社本為大滿亞族(亞為分支之意)，因為大滿亞族幫助清廷追討「林爽文事件」之餘眾，所以被清廷歸化為熟番。但是現在因為族群意識的抬頭，已經將生熟這樣不尊重的說法拋去了，改以「南鄒四社」來取代「四社生番」的稱呼，而「四社熟番」則以「四社平埔」來取代以示尊重。但是歷史上卻常將兩個四社混淆，原因可能是因為大武壠社的範圍時在非常廣大，而南鄒四社如今卻已分散入全臺各地。根據劉還月先生的田野調查及文獻考證，其最西包含了大內鄉的頭社。

工作隊主持人陳旻志老師，進一步詢問小林村徐報寅先生，是否於祭祀的時候，還會不定期回到台南？徐報寅先生指出在民國七十九年或是八十年其中之一，那時候開始在村裏年紀較大的長者就開始構思，要把夜祭這件事重新恢復延續。他繼續指出，在民國七十九年或是八十年左右，這兩年其中一年，開始辦理，辦到風災完，經過風災肆虐後依然持續進行，所不同者在於規模與意義之不同。<sup>76</sup>若無風災的發生，夜祭在民國七十九年之前的意義，為一般所認知帶有慶祝意味，而在風災發生當年所舉行者，當為告慰死者與太祖，規模亦受限於滅村之原因，僅能舉行基本儀式。風災之後的夜祭舉行，除了死者的告慰與祖靈的祭祀，更包含著對未來的展望與期待。

徐報寅先生指出，夜祭還是必須要進行的，不然早先太祖被取名為甚麼你知道？被稱作壁腳神！<sup>77</sup>一個族群的存在或消逝，很大的成分取決於對自身理解與認同，如若對自身的理解與認同不足，詮釋的話語權將落於旁人之手，而進行詮釋者因為本身並非族人，縱使或許有一份使命感存在，亦將有所隔閡。

<sup>75</sup> 劉還月《南瀛平埔誌》臺南縣文化局，2005年07月，頁117。

<sup>76</sup> 請參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

<sup>77</sup> 請參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

劉還月指出，「壁腳佛仔」又稱太祖，為祀壺的俗稱，舊時西拉雅族人都供奉在家中；不知誰創造出太祖不喜歡上正堂，喜歡居左的「大位」的奇說，因而家家戶戶都供奉在客廳左邊的牆壁轉角處，一般人也都稱祂做「壁腳佛仔」，<sup>78</sup>但這段敘述在將之收錄的《報導文學讀本》中，採取的卻是肯定的語氣。無論是肯定或否定語氣，可以知道族群在遷徙的過程中，因為時間的淘洗，在文化上必然有所增減。劉還月指出，歷史上平埔族較大的遷徙共有四次(圖 36)，西拉雅族於第三次的道光五年，由散居的台南、高雄及屏東，分成數次遷徙至花東縱谷及台東海岸沿線。<sup>79</sup>

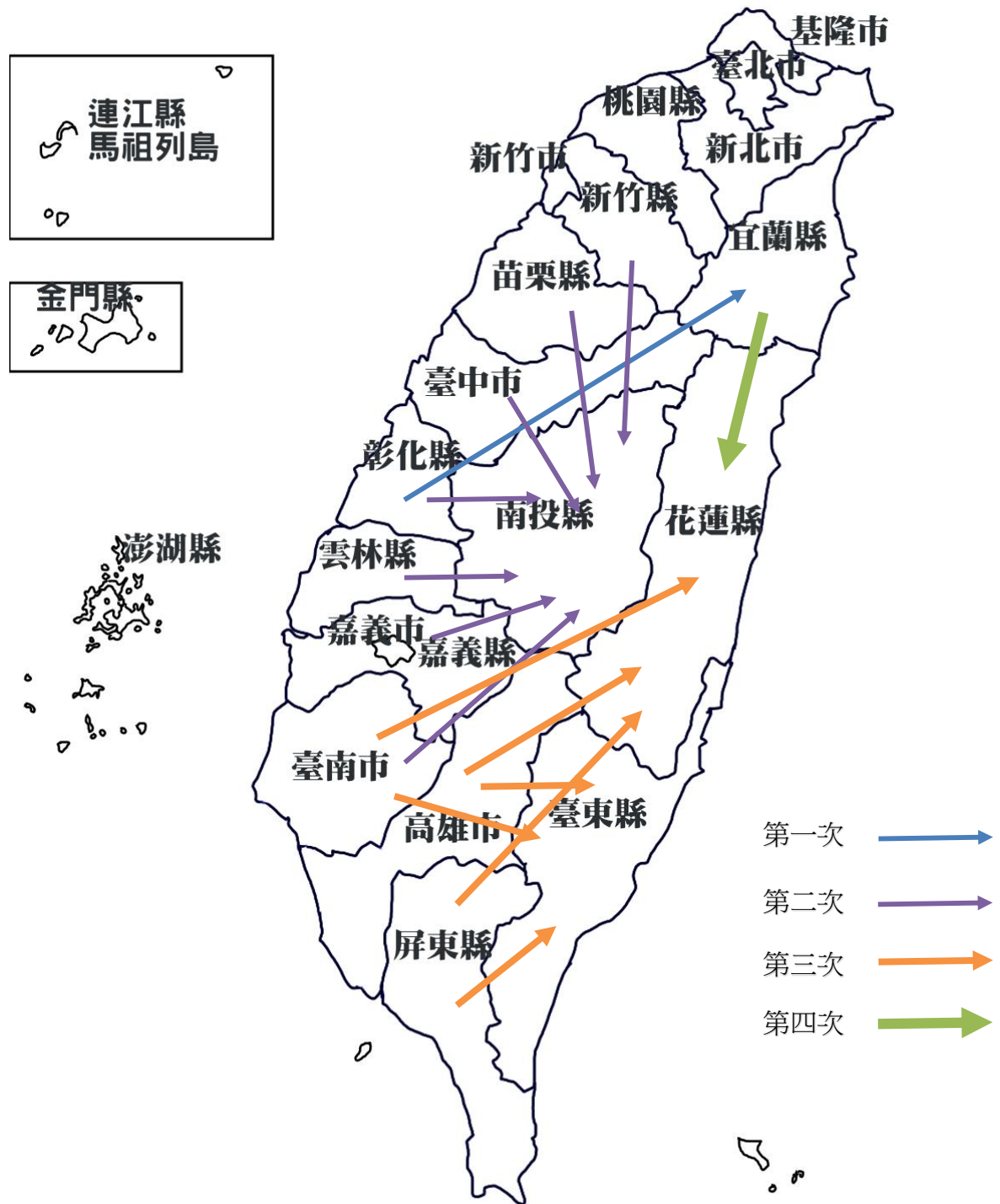


---

<sup>78</sup> 劉還月《尋訪台灣平埔族》常民文化出版，2001年二月一版五刷，頁176

但是此段敘述於向陽·須文蔚主編，於2006年3月出版之《報導文學讀本》，頁307卻採取肯定語氣『壁腳佛仔又稱太祖，為祀壺的俗稱，舊時西拉雅族人都供奉在家中，太祖不喜歡上正堂，喜歡居左的「大位」，因而家家戶戶都供奉在客廳左邊的牆壁轉角處，一般人也都稱祂做「壁腳佛仔」』。

<sup>79</sup> 劉還月《尋訪台灣平埔族》常民文化出版，2001年二月一版五刷，頁112。



平埔族四次大遷徙示意圖(圖 36)<sup>80</sup>(霍育琥製作)

他們不僅是西拉雅所屬的大武壠族，更自稱「台灣族」，也就是最早的

<sup>80</sup> 此圖乃根據劉還月《尋訪台灣平埔族》頁 112 所製作。

『正』「台灣人」！二〇〇九年八月八日因莫拉克風災滅村的小林村，歷經劫難的試煉，以及眾多協力團體的挹注下，逐漸回復部落轉型的契機。楊舒媚〈臺灣族的消失與重生〉報導中指出，面對重生，八八風災中倖存的耆老徐吉綠說，「其實也不知道為什麼，只是一直聽阿公、阿祖說，我們是『正』台灣人。」但「正」台灣人與一般人自稱的台灣人有何不同？另一耆老徐大林說，「只知道大意是『原來就住在這裡的人』。」小林人因具有最古老自稱「台灣人」的血統，也代表著台灣人歷經磨難後，在這塊土地上浴火重生。小林人，很可能就是最早的「台灣人」。<sup>81</sup>

再者，大武壠人自荷領階段，即歷經多次大規模的遷移：<sup>82</sup>

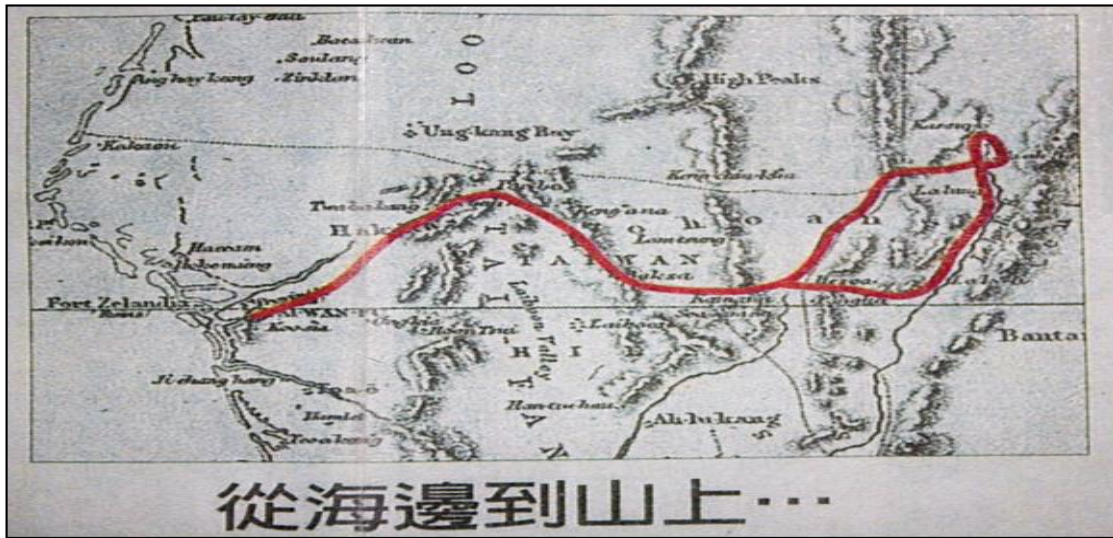
| <b>大武壠族的變遷</b>         |   |
|------------------------|---|
| 製表：楊舒媚                 |   |
| <b>荷蘭時代</b>            | 根據紀錄，大武壠族居住在烏山山脈西麓、曾文溪流域之平原地帶。「台灣史田野研究室」曾留有口述歷史記載，大武壠族耆老堅稱自己的祖先早期住在海邊，是被趕上山的。                         |
| <b>1829 年<br/>道光年間</b> | 荷蘭人登台後，大武壠族往山區遷徙，目前留有的最大一波遷徙紀錄，是 1829 年其翻山越嶺至花蓮大庄。大庄附近有部落至今堅稱自己是「台灣人」，所釀酒為「台灣酒」。                      |
| <b>鄭成功時代</b>           | 鄭成功部隊為了開墾，推進到現今台南頭社附近，在此發現大武壠族，由於該地是進入大武壠族的第一個部落，因此將之命名為「大武壠頭社」，為大武壠社留下正式文獻紀錄。                        |
| <b>日治時期</b>            | 大武壠族往內遷徙過程，台南玉井、南化為較大聚集地，1915 年先後發生甲仙埔、噍吧呷抗日事件（事發地為玉井），日人為便於統治，將之遷移至現今甲仙。目前甲仙「小林村」，是以當年日本警察的姓氏「小林」命名。 |
| <b>蔣經國時期</b>           | 「台灣史田野研究室」成員潘英海、林清財找到自稱 Tayovan 的人，林清財當時將之譯成「大滿」人，被淹沒前的小林公廨，還留下一度被喚為「大滿」族的證據。                         |
| <b>現今</b>              | 大武壠、大匏崙、大滿、台灣所指涉的 Tayovan 族人，在台南、高雄、花蓮、台東等地留有較明顯的後裔足跡。八八風災後重建的小林村，原                                   |

<sup>81</sup> 楊舒媚〈臺灣族的消失與重生〉，《中國時報》，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。

<sup>82</sup> 這群可能是讓台灣成為今日所稱台灣的「住在台窩灣的人」，一般被認為是西拉雅族，依據日本台灣語言學權威小川尚義，以及台灣中研院院士李壬癸的劃分，「大武壠」正是西拉雅族支族。更有意思的是，「大武壠」的原音 Tayovan，和荷蘭人曾經記錄的 Tayovan 發音一模一樣。那群「住在台窩灣的人」後來哪裡去了？以人的「自稱」追逐，尋找西拉雅二十多年的林清財說，目前全台灣除了大武壠外，找不到任何古老族群自稱「台灣」，他們連釀的酒，都叫「台灣酒」。詳見楊舒媚〈臺灣族的消失與重生〉，《中國時報》，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。



主要族群即是大武壠族。



小林人源出的大武壠（Tayovan）族，有可能是台灣之所以稱為台灣的淵源，學術上正仰賴更持續性的探勘，找出更具關鍵的證據。楊舒媚指出，從遷徙的親近性、周邊證據顯示，目前留有的最大一波遷徙紀錄，是 1829 年其翻山越嶺至花蓮大庄。大庄附近有部落至今堅稱自己是「台灣人」，所釀酒為「台灣酒」。同源部落耆老堅稱自己是「正」台灣人，得以讓大武壠和台灣，在山海之間，由 **台南—高雄—花蓮** 的遷移連線，「有感」地存在著。<sup>83</sup>顯見小林村的源起、遷徙、融合、轉化、失落、重生過程，乃與「台灣」四百年命運牽繫，因此小林的重生，不只是部落重建，對於「台灣」神話原型的論證，將可以從文化、本土與歷史意義上，進行更深刻地琢磨。

劉還月指出，在西拉雅族遷徙至花蓮大庄時發生了著名的大庄事件，<sup>84</sup>大庄事件中因為當時的稅吏雷福海嚴強行徵稅，導致大庄事件的發生，並引駱香林《花蓮縣志》「糾眾數千，會和呂家望番，焚毀直隸州署，圍攻鎮海後軍中營……」。<sup>85</sup>然而這個曾在大庄建立村落居住的西拉雅族人究竟去了哪裡？劉還

<sup>83</sup> 楊舒媚〈臺灣族的消失與重生〉，《中國時報》，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。

<sup>84</sup> 劉還月《尋訪台灣平埔族》常民文化出版，2001 年二月一版五刷，頁 155  
清光緒十三年，改卑南廳為台東直隸州，統轄卑南及花蓮港二廳，並宣布從第二年起開始州收田賦。

<sup>85</sup> 劉還月《尋訪台灣平埔族》常民文化出版，2001 年二月一版五刷，頁 156。



月指出大庄曾是先後兩個地方的名稱，最早是在秀姑巒溪西岸，現今為玉里鎮長良里，但是在他踏查時只看到占多數的阿美族人及日治後移入的客家人。清道光中葉後，大庄隨西拉雅族人的腳步東移，為現今富里鄉東里村，唯一還能代表西拉雅族文化的，只是廟後那間窄小的紅色公廨。如今的東里公廨，早已改成水泥為牆、鐵皮為頂，由裡到外都漆成紅白兩色的建築物。<sup>86</sup>由此可見在不斷的遷徙中，族群文化也隨之不斷增減，但是或許是失落的部分更多於加入，因為所加入的漢文化雖名之為增，但實質上卻是不斷稀釋原本的平埔西拉雅文化。曾經的鎮海軍，所分布的範圍廣及整個南台灣，然而如今大庄的東里公廨已無其蹤跡，只今日的高雄縣甲仙鄉五里埔仍有「鎮海軍墓」，雖為漢人但在西拉雅族群的遷徙歷史上扮有重要的角色。可知族群的遷徙，確實會造成族群的文化失落，族群的文化失落猶如骨牌效應般，不斷稀釋著族群的存在，乃至可能造成族群的消亡，此消亡並非生命之存歿，而是未來可能發生之自身的不理解甚至不認同。

如今從文獻考察與現場踏查的方式，將小林村的源頭做一個釐清，重新思考族群離合的問題。族群的分界是為了保存文化的特殊性下所產生的內涵，如小林村的石怡佩小姐所說：「在保存母語的議題上存在著隱憂，因為平埔族對外來文化的融合力很強。以西拉雅來說，還有很多支系，每個群在不同地方，又都不太一樣。同時又缺乏更多專業人才及研究團隊進駐，也使得西拉雅語逐漸式微，人才逐漸凋零。」而族群的融合，是因為同在這片土地上生存，必須有互相包容與接納的心量，在接受對方文化與保存文化的前提下，去提升各自文化中好的一面，有這樣的態度，才能夠去談族群融合的問題。

---

<sup>86</sup> 劉還月《尋訪台灣平埔族》常民文化出版，2001年二月一版五刷，頁162~163。

「文化斷層」所造成的現象，首先是族群自身文化的混合，輕微程度上可能是來自大環境的不可抗力因素。在前述的風災過後屏東瑪家村的魯凱族好茶部落，因為災害致災的因素不得不遷離原本居住地，從舊好茶遷徙到瑪家農場，與瑪家村、三地門鄉大社村和霧台鄉好茶村的居民，變成新的禮納里部落。就遷徙本身而言，是一種不得已的結果，但是在政府與外來勢力的介入下，失去原本生存的土地，也意味著族群文化的消逝。好茶部落之所以要拒絕慈濟，是因為在慈濟的各種援建行動中，普遍性的忽略各族群本有文化，而一概的以慈濟自己的框架與圖騰覆蓋。

類似慈濟這樣的大型 NGO 之所以能以其模式行事，都是來自政府的允許。黃智慧指出，災難之後的原因追究、資源分配，以及牽涉到遷村重建與原鄉土地規劃等，政府各級部會不僅資訊混亂，決策過程也排除災民。八八風災中南部地區受災的原住民族，一今日對於不足的分類，主要為魯凱、鄒、布農、排灣，以及平埔族等五個族群。以部落為單位，受安全評估的部落超過 80 個，每一個都自成獨特的文化與空間單元，其中近一半面臨遷村危機。在這個時候，行政院莫拉克風災後重建委員會 37 名委員，原住民代表佔 4 名（實質 6 名），然而這些原住民代表從未被其他原住民受災部落授權發聲，代表性嚴重不足。其中專家、學者、民間代表佔九名，但只見巨大企業代表 4 名，其中之一為專業毫無相關的「戒嚴時期不當叛亂暨匪諜審判案件補償基金會」董事長，外加土木工程學者 3 名，心理學者一名。<sup>87</sup>像這樣的情況下，政府連同大型 NGO 更不可能在文化、語言等方面重視少數族群，各個族群各自斷裂，在整體內部形成了文化斷層。

原民會前主委孫大川指出政府的「國土復育計畫」側重在生態面，對於人的存在較為忽略。長久以來，對於台灣人的歷史、文化意識的形塑，也依舊圍繞在漢族文化圈內打轉，只談及四百年，往往忽略早在四、五千年以前，臺灣

---

<sup>87</sup> 黃智慧〈看見希望：八八災後原住民族自主重建組織概況〉，《TAHR 報》2009 冬季號，台灣人權促進會，頁 15。

已有完整部落結構的原住民族。<sup>88</sup>要解決政府忽視下所造成的「文化斷層」問題，就要先正視各族群一再提到的「傳統領域」已經變得模糊不清，而公部門也一再的以難以認定來推搪。本文討論的核心小林村，與前述曾經提及的瑪家村，經歷天災後已經失去了居住在原本傳統領域上的那個時空，如果再全然接受政府及 NGO 的框架，也就造成另一個斷層。要解決這個問題，或許就要避開最容易被模糊焦點的「傳統領域」。劉益昌解釋孫大川所提出「文化國土」的概念，是一個政策，是架構在實質的國土開發政策之上，依「原住民族基本法」而來的概念，「原住民族基本法」要求，土地開發利用單位必須尊重原住民在這塊土地上的先佔有、先居住的權利，應該擬出哪些是土地利用時應該注意的，包括水利署管裡的水資源保護區，林務局管理的林區，這些大多在海拔比較高的山地地區，也就是大多數原住民的傳統領域的範圍。所以「文化國土」與「傳統領域」之不同在從國土中畫出一塊區域，包含各族的區域，是比各族在各自爭取「傳統領域」更要來得有力的一種方式。

---

<sup>88</sup> 孫大川，《原住民族文獻》第二輯(第 7 期～第 12 期)，行政院原住民族委員會，102 年 12 月，初版頁 163。

## 第參章 小林平埔的「文化斷層」敘事觀點

### 第一節 祀壺傳統與夜祭儀式

所謂文化斷層以最簡單的詞語來說，就是「失傳」，然而這一概念，還不足以使人感覺到甚麼緊迫性，聽者也很難理解疾呼者，為什麼要一直憂心這種現象，而問題其實就在所謂的「名正言順」。取決於文化是否產生斷層，乃因為族群「標籤」是一直存在的。古老的母語與各種族群技藝，都有特殊的存在意義，並非只是用年代久遠，此一表面解釋來含括即可，而是其背後代表了甚麼樣的意義不容中斷，仰賴薪盡火傳。文化斷層在黃美英的界定中，他認為是根源於政府教育政策的制定上，偏離了應該對本土各種族群的關切角度。政府長期將教育重點放在「大中國」主義上，缺乏對本土的認識，導致學生對本土的不理解。

黃美英使用斷層來形容文化及教育的斷裂，是因為他認為本來是地質學說的斷層一詞，是因為斷層帶都是由破碎的岩塊和碎石堆組成，一旦發生地震，大小斷層帶互相影響下，將發生嚴重災害，<sup>1</sup>其雖未正式引用理論，但是文化斷層的脈絡已經清楚地包含在他的敘述中。陳奎熹認為，「文化斷層理論」把低教育成就歸因為文化、語言和溝通型態的差異。學校授課內容，忽視少數族群，導致文化斷層的產生，而使用的語言又並非少數族群學童所熟悉的族語，教科書內容有與其原生文化無關。雖然學校仍會配合節請舉辦相關活動等，但是仍未使少數族群的歷史及文化出現在正式教科書上，或僅以零碎的篇幅帶過。

民國八十五年，在高雄縣政府委託劉還月先生規劃下，由大武壠社耆老王天路先生，在小林國小教室精心興建了台灣第一處平埔族文物館舍，亦即「小林平埔族文物館」。小林國小的校舍本來就是被規劃為土石流來臨時的避難

---

<sup>1</sup> 黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國 85 年 9 月再版，頁 17。

處所，但是此次災難中也遭到全毀命運，是以「小林平埔族文物館」也一並毀損。此篇報導中又指出「精華活動都是在入夜之後舉行，所以名為『小林平埔夜祭』的一年一度開向豐年祭典」。「豐年」就意涵來說自然是很正向的，但是就平埔祭典來說，祭典前半段多為祖靈降靈於尪姨，所唱歌曲多為哀戚肅穆，要子孫莫忘前人開墾艱辛之義。祭典後半的牽曲才會帶有歡樂的意涵，所以將平埔祭典釋為「豐年」之意涵，或有失去族群文化定位的嫌疑。

小林村民舉辦災後第一場夜祭，時間是災難隔年的 2010 年 10 月 22 日，在甲仙的臨時公廨，這一天是個風雨飄搖的日子，筆者跟隨的團隊<sup>2</sup>，因受限於人力與物力等考量，只對白天的準備工作進行記錄，並參與傳統捕獵工具的展示與體驗活動。下午的風雨逐漸增強，因為這次遇上了強烈颱風梅姬，但事實上雨已經下了好幾天，現場的地面因為是草地及泥土，已經非常鬆軟泥濘。下午多數村民開始換上靛紫與深黑相間的傳統服飾，綁上頭巾，脫下鞋襪。一方面準備牽曲舞蹈，一方面也使及踝淤泥中的雙腳更加清爽安全。<sup>3</sup>這是非常不容易達成的事情，除了災後心靈重建的工作，也可看出傳統祭祀對療癒的意義。甲仙文史工作者，人稱「師兄」的游永福指出，平埔族的禁向習俗，乃是對自然資源擷取有所節制的表現，使族人不致過度砍伐與獵捕山林鳥獸；也配合歲時，約束男女老少專心農事、秋收之時再行解禁。<sup>4</sup>農曆 3 月 15 日舉行的「禁向」，代表了收拾玩樂心情，好好努力農耕工作，農曆 9 月 15 日的「開向」代表了可以開始自由嫁娶、狩獵、歌舞等。由此可見，傳統祭祀活動並不僅僅是宗教意義上的，對環境資源也具有保育的概念。維繫村民生生存與療癒意念的，很有可能就是來自這種對太祖的信仰及規律，才會有強烈的重建意念。

今人談起平埔族，在固有的對原民的印象中都是直接認為融入漢族，但是

---

<sup>2</sup> 此團隊為南華大學文學系與中華民國紅十字會合作，名為「小林村口述歷史計畫」團隊。

<sup>3</sup> 何欣潔，〈風雨新生，小林夜祭〉，88news.org，<http://www.88news.org/posts/7839>，2015 年 7 月 10 日，10:43。

<sup>4</sup> 何欣潔，〈風雨新生，小林夜祭〉，88news.org，<http://www.88news.org/posts/7839>，2015 年 7 月 10 日，10:43。

在對臺南佳里蕭壟社的夜祭踏查過程中，發現該社群似乎並不如此。雖然該地蕭壟社的「慶長宮」為較大的宗教建築，但是在廟後卻有奉祀阿立祖名為立長宮的公廨。臺南縣蕭壟社北頭洋發展協會總幹事---楊振燦先生指出：「立長宮與慶長宮的位置，是因為建造時間的先後所致，也因此造成夜祭的場地必須另尋地點。公廨的名稱方面，『立』是阿立的簡稱，阿立係平埔族語，其意為『最高的祖靈』，其信仰位階屬於上帝也，其祭品擺設與漢人信仰大不相同『不燒香、不燒金紙、無神像等』」。另一巧合性的說法為，因為族人認為公廨較漢人廟地位為高，所以建立在廟後，對於是否為融入漢人文化的影響？在此則必須重做調查。

就小林村平埔西拉雅而言，也並非是一般所謂的漢化，翁瑞琪自言是出生在小林村，小學念的也是小林國小，但是他的祖籍是福建，父親是原本住在嘉義瑞里，光復後沒多久，其一家包括阿公、阿嬤、爸爸、叔叔及姑姑，一路徒步遷到小林村。翁瑞琪指出小林村在人口比例上，平埔族約佔人口的三分之二，本來以狩獵和種水稻為主，山林部分要等到外來人口進入後才開發。<sup>5</sup>2021 社會企業的創辦人蔡松諭，也是出生在小林村，他說自己不是平埔族人，爸爸是廣東省揭陽人，是六十年前(民國四十年)，<sup>6</sup>年僅十四歲從大陸一個人到台灣，並不是隨國民政府遷台，是自行移民，覺得可能可以靠著打拚闖出一片天，雖是廣東人，但一直說閩南語的原因卻一直不明。蔡松諭並繼續指出，平埔族在小林村人口比例至少有 70%，族內通婚比例很高，小林村地形經過五里埔之後就是河谷地，等於與世隔絕，因為前後沒有別的聚落，就算是五里埔也是西拉雅族的後裔。<sup>7</sup>翁瑞琪認為設籍於小林村者即為小林村人，蔡松諭也認為小林村是他的唯一故鄉，很顯然就小林平埔西拉雅來說，並非一般認為的漢化，而是平埔化。噶哈巫文教協會的執行秘書潘正浩，在民國 100 年 5 月 26

<sup>5</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，台北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 38。

<sup>6</sup> 該訪問出版日期為 2011 年，即民國一百年，故推算為民國四十年。

<sup>7</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，台北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 55~56。

號，公共電視〈有話好說〉節目中指出，政府一直說平埔族漢化，但這是站在漢族的思維來看待平埔族，以其故鄉眉溪四庄的噶哈巫部落來看，年過六十以上的中年人，就算是漢人，也會講眉溪四庄噶哈巫的語言，所以就其故鄉來看，是漢人被平埔化而非漢化。<sup>8</sup>噶哈巫位處南投，小林位處高雄，而小林村的西拉雅族尚且經過道光五年的遷徙，所顯示出來的都不是平埔族人漢化而是漢人平埔化，所以身分認定主體與客體，是很重要的一件事，但是如今卻因為資源分配的問題，一直延宕未能妥善處理。

施正鋒指出，根據《聯合國原住民族權利宣言》(2007)，原住民有權根據他們的習俗或是傳統，決定自己認同、或是成員資格。紐西蘭最合乎聯合國期待，也就是在人口普查之際，除了問受訪者是否具有毛利血統(包括通婚者)，基本上是採取各人自我認定的方式除加拿大由政府獨斷元這民身分，其他如澳洲與美國，除血緣、自我認定外，都採取是否為居住地所接受。<sup>9</sup>台灣為何獨與其他國家不同，顯然是本文曾提及的資源分配問題。接受文化巫士工作隊訪談的小林村徐報寅先生亦指出：

說實在的啦，平平都在台灣生活，平平兩隻腳都採這塊土地，  
為什麼要去分所謂的…所謂的原民，跟咱漢民，或是甚麼其他…福利上  
啦，為什麼要去分這種…大家都有腳有手，大家都可以打拼，真的是原住民  
的生活會比較差嗎？  
為什麼他們的生活會比較差，自己難道不用自省？大陸過來的，難道真的  
會比較聰明？這些原住民，若要做事難道會做輸人家？說一句比較坦白的  
就是這樣嘛，那你既然會顧慮這個福利，要不然這樣嘛，乾脆整個台灣的  
百姓，大家喊公平，除非你有殘障，要不然你正常人都不要去領特別的福

---

<sup>8</sup> 公共電視〈有話好說〉，<https://www.youtube.com/watch?v=qBFUldBRKJQ>，2015年5月27日，2:41。

<sup>9</sup> 施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009年5月30日，頁8。



利，敢否？不要說你少數民族，敢否？絕對原民沒一個敢，會變這樣。<sup>10</sup>

公共電視〈有話好說〉節目提問時任原民會副主委(民國 100 年)的林江義，為什麼原民會不願意讓平埔族正名。林江義指出，當時增加的邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇拉雅族，<sup>11</sup>共同條件是本來就具有原住民身分，原民會只是在原有的身分上做民族識別。那為什麼噶瑪蘭身為平埔卻有原民身分？林江義舉出民國四十六年台灣省政府令，其中有一條內容為「日據時代居住於平地，其種族為『熟』者，應認為平地山胞」(圖 13)，但是平地山胞的身分認定是要去「登記」。在民國四十六年五月、八月，四十八年及五十二年，都要去登記，當時花蓮噶瑪蘭人，有一部分有登記，所以取得身分。那今日的平埔族，省政府令都通令各縣市政府，但並沒有登記。林江義繼續指出，花蓮噶瑪蘭只有一部分登記，宜蘭的噶瑪蘭更不用提，花蓮噶瑪蘭至少就其理解，花蓮市的噶瑪蘭幾乎都不願意登記。現具有原民身分的噶瑪蘭，都分布在豐濱鄉新社，與阿美族混居，認為登記或不登記都是與阿美族一起，較不因為大環境可能給予刻板印象的壓力，而去登記。<sup>12</sup>關於林江義所謂不願登記，施正鋒指出，當時時(1957/1/23)，省政府民政廳又在答覆花蓮縣政府所提疑義，有關「間有少數為卑鄙感驅使，致不願意為平地山胞登記申請者」，作如下的解釋(「台灣省政府民政廳代電」(四六)民甲字第 00670 號)：「查當事人如不願意登記為平地山胞者，自無強予登記之必要。」回復屏東縣政府的疑問時，也重申了上述諸項答覆。<sup>13</sup>如此則可以看出，這是很奇怪的回覆，平埔族群既非平地人也不是山胞，更不是漢人，而政令的回覆卻只給一種選擇。竟不知到底是

<sup>10</sup> 請參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

<sup>11</sup> 正名的時間：邵族 2001 年 8 月 8 日；噶瑪蘭族 2002 年 12 月 25 日；太魯閣族 2004 年 1 月 14 日；撒奇拉雅族 2007 年 1 月 17 日。

<sup>12</sup> 公共電視〈有話好說〉，<https://www.youtube.com/watch?v=qBFUldBRKJQ>，2015 年 5 月 27 日，2:41。

<sup>13</sup> 施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009 年 5 月 30 日，頁 10。

甚麼原因，政府以二元分法，將原民分為山地山胞與平地山胞，所以這兩種身分都不選擇者，也就自動歸為漢人。施正鋒指出，政府似乎假設，既然平埔族都居住平地，除了說他們在客觀上經接受漢人的同化，也隱含著他們在主觀上有「脫番」的意願，當然就等於是漢人。這樣的作法，最大的集體陷阱，是逼迫族群認同只能二選一。<sup>14</sup>平埔族群爭取正名 20 餘年，這當中的答案似乎又回到了利益分配的問題上。

段洪坤指出，當今原住民個人身份的認定是採用絕對的血源標準，但正名時要求的是必須有可以明確辨認的，獨立的語言與文化。<sup>15</sup>原民會一直緊抓的，是民國四十六年五月、八月，四十八年及五十二年的登記與補登記，所以原民會在不願意承認的問題上，一直是有雙重標準，端看何種方式足以造成阻礙。段洪坤繼續指出，不論新舊正名原住民族其實都是單純的血源族群，更弔詭的是，血源範圍的確立不是經由原住民族人，甚至不是行政院原民會，而是日治時代的戶政與警察機關。<sup>16</sup>若由現今的「原住民身分法」第四條來看，「原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身分之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分。<sup>17</sup>」若平埔族可以正名具有原民身分，則小林村的蔡松諭及翁瑞琪，可以通過改母姓而取得原民身分，若持續原民與非原民的通婚，則血緣拓展又更廣。林江義指出(2010)，台灣原住民人數約 50 萬人，平埔族約有 30 萬到 40 萬人，若把平埔族認定標準再放寬一些，平埔族人數恐怕有逾百萬人。<sup>18</sup>由此可見，原民會不顧「原住民族基本法」及「原住民身分

---

<sup>14</sup> 施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009 年 5 月 30 日，頁 11。

<sup>15</sup> 段洪坤、陳叔倬，〈平埔原住民族血源認定與文化認定的發展評析〉，《台灣原住民族研究季刊》，第一卷第一期，頁 172。

<sup>16</sup> 段洪坤、陳叔倬，〈平埔原住民族血源認定與文化認定的發展評析〉，《台灣原住民族研究季刊》，第一卷第一期，頁 172。

<sup>17</sup> 全國法規資料庫，〈原住民身分法〉，

<http://law.moj.gov.tw/Law/LawSearchResult.aspx?p=A&t=A1A2E1F1&k1=%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91%E8%BA%AB%E5%88%86%E6%B3%95>，2015 年 5 月 27，4:40。

<sup>18</sup> 陳恆光/整理，〈平埔族要正名 原民會：須修法〉，中央日報網路報，

[http://www.cdnews.com.tw/cdnews\\_site/docDetail.jsp?coluid=108&docid=101171593](http://www.cdnews.com.tw/cdnews_site/docDetail.jsp?coluid=108&docid=101171593)，2015 年 5 月 27，5:10。

法」，或許有平埔族群人數幾乎與其他原民總和持平，若得以正名則原有資源將大幅緊縮之心態。小林村的徐報寅說道，「我們要我們『番』的身分，所以我們很簡單，甚麼福利都不要拿沒關係，那我們不要拿的時候大家都不要拿」<sup>19</sup>，如此看似公平，然而就其他原住民族而言，必不可能答應，或可理解其他原民不願承認平埔的一部分原因。

一般而言西拉雅族人的夜祭舉行時間是在半夜，所以臺南縣蕭壟社北頭洋發展協會在日間舉辦了平埔族群的學術研討會，期望藉由學術研討時各方人員的參與，在文化復振的目的上，能有多角度的方式持續梳理，不僅是書證或者動態儀式，甚至能從旁證的角度來加以保存。本人參與「文化巫士工作隊」早前在高雄採訪小林村時，其文化重建協會的人員，特別強調他們的夜祭不是由吉貝耍學回去的，當時因為研究未深所以不是很明白這話的意思。在此次(2012年4月14日)研討會中則進一步理解到，因為早期有部分平埔族，因為漢人的壓榨及清朝的屯墾政策，或是日軍的佔領而遷往吉貝耍躲避，由於地理環境較為封閉，所以保留了大部分的夜祭傳習。而佳里的蕭壟社則因為日軍的統治殖民下，演變的過程反而失去了夜祭的習俗，僅保留阿立祖「作向」祭拜的儀式。後來理解到了文化傳承與保留的重要性，才由吉貝耍的姪姨李仁記，和牽曲老師段麗柳傳授，學習了今天夜祭的儀式。

佳里地區的夜祭大致上與其他地方的夜祭相同，分為獻豬與牽曲，然而西拉雅族蕭壟社在東山的吉貝耍部落有所謂的四大祭日，第一是三月二十九日的阿立祖生日，第二是七月初一開向，第三是七月二十九禁向，第四是九月初四起的夜祭以及隔天的壕海祭。但是佳里地區的北頭洋蕭壟社部落，則沒有前述的第二與第三的「開向」與「禁向」儀式。由祭祀日期皆為漢人農民曆觀察來看，除了因為佳里北頭洋夜祭在約二百年前中斷了這項習俗以外，或許吉貝耍的祭祀習慣也有相當程度的變化。或許是因為現代生活信仰與姪姨的傳承頗為

---

<sup>19</sup> 參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉

不易，在參加完夜祭之後並無緣見到傳說中的嘍海祭，但是經由總幹事楊振燦先生的解說之後才知道，吉貝要在農曆九月五日舉行嘍海祭，北頭洋則沒有這項祭典，而是舉行海祖祭。

杉林鄉的小林村，有因北極殿而生的大鼓陣，其內容雖似與平埔族夜祭無關，但實際上在族群變遷的過程中有演化上的必要性。小林村之源頭是在臺南縣玉井鄉的大武壠社，而大武壠社則是「四社平埔」。但是所謂的四社在清領時期，又分為「四社生番」與「四社熟番」。「四社生番」指的是南鄒族(舊稱為曹族)的「美瓏」、「排剪」、「搭臘裕」、「雁爾」四社，「四社熟番」指的則是「大武壠」、「芒仔芒」、「茄拔」、「霄里」，<sup>20</sup>但是熟番四社本為大滿亞族(亞為分支之意)，因為大滿亞族幫助清廷追討「林爽文事件」之餘眾，所以被清廷歸化為熟番。但是現在因為族群意識的抬頭，已經將生熟這樣不尊重的說法拋去了，改以「南鄒四社」來取代「四社生番」的稱呼，而「四社熟番」則以「四社平埔」來取代以示尊重。

但是歷史上卻常將兩個四社混淆，原因可能是因為大武壠社的範圍實在非常廣大，而南鄒四社如今卻已分散入全臺各地。根據劉還月及盧嘉興等人的田野調查及文獻考證，大內鄉的頭社，並非大武壠頭社，真正的頭社應在玉井鄉的鹿陶及玉井街兩地。<sup>21</sup>筆者實際踏查頭社「太上龍頭忠義廟」(公廨)，與六重溪公廨，依據頭社公廨與六重溪公廨周邊的史蹟，則再次證實了劉還月的研究。根據盧嘉興的研究則得出大滿族不只在玉井建立這四個社群，這只是四個最大的主要社群。

楊森富撰寫的《臺南縣平埔地名誌》則只出現今位於玉井鄉中正路一百零二號之「玉井北極殿」為大武壠社的開基祖廟。廟的後殿有兩塊石碑，一為古碑一為方便後人閱讀所重刻，記載了這座廟的歷史：

<sup>20</sup> 劉還月《南瀛平埔誌》臺南縣新營市，臺南縣文化局，民國 90 年 12 月 1 版 3 刷，頁 117。

<sup>21</sup> 劉還月《南瀛平埔誌》臺南縣新營市，臺南縣文化局，民國 90 年 12 月 1 版 3 刷，頁 122。

考自噍吧咩街興建

元天上帝聲靈久著，凡保內誠信者獲賴庇佑，緣乾隆三十六年，有霄閣庄張志學重念煙祀有缺，謹將船仔頭、大湖濺尿、三重溪渡喜助香資，以彰誠敬，亦俾後人樂善好施之至意。爰立碑紀，以垂永遠勿替。

繼立煙祀人檳榔腳庄職員張世澤，重念本廟齋糧有限，僧家奉佛維艱，意欲振率後人樂善好施，自相繼起。僅將明買鄭家三嵌溪渡費半稅，遵於同治十式年正月間喜助香資，以昭誠敬。爰附驥尾於碑後。

咸豐五年乙卯三月 日，住持僧淵泉立石。

楊森富根據廟內前殿兩塊捐碑指出，一為嘉慶九年(1804)重修大武壠開基祖廟捐題碑記，一為同治十三年(1874)重修大武壠祖廟各庄捐題碑記，此處為原來的大武壠頭社公廨所在地，這裡的頭社跟大內鄉的頭社太上龍頭忠義廟不同，頭社之意為最先建立之社群，而大武壠尚有第二社群。並且提出鹿陶(luhot 或 ruhot)原為洪雅族群語言中鹿的意思，<sup>22</sup>該地應為洪雅族養鹿或者獵鹿之場所，而四社平埔語之鹿為 ung、un、nnan、tauluga 等等。而鹿陶洋則為大武壠社驅逐洪雅族後入居。但是劉還月於其研究中則指出，玉井北極殿為分香自鹿陶洋的鹿陶開基北極殿(大武壠開基上帝廟)，而玉井北極殿應為大武壠二社的所在地。余文儀《續修臺灣府志》「大武壠社縣東南七十里，二社縣東南八十里，噍吧咩社縣東南七十里，噍吧咩街距縣八十里…」<sup>23</sup>，這裡指出這四地的關係應當是，大武壠頭社位於金玉井市街的最北，噍吧咩社在南，大武壠二社又在噍吧咩社之南，且和噍吧咩街在鄰近的位置。

對照以上各種說法，可以發現楊森富先生所提出之洪雅社群與西拉雅社群語言的講法，並未支持其所謂之鹿陶為非大武壠頭社的說法，對照史料及地圖

<sup>22</sup> 楊森富《臺南縣平埔地名誌》，臺南縣政府，民國 92 年 1 月初版，頁 120~126。

<sup>23</sup>

亦發現劉森富先生的說法似乎有頗多可議之處。回顧田調過程中所曾實際踏查過的六重溪公廨，發現當地石刻與牌樓等，為大武壠社驅逐洪雅族的哆囉囑社，所以認為楊森富先生所提之鹿陶洋為大武壠二社之說法需要多加斟酌。在我閱讀文獻後欲實際踏查玉井北極殿時，誤至北邊距離六公里以外的鹿陶洋北極殿。我所見的廟外豎立了「鹿陶洋開基北極殿」的碩大標示，我一邊懷疑與我於資料內所建的廟宇大小相差甚多，併意外發現了小林村北極殿確實曾來謁祖的證據。經詢問廟內一位老者，據他所言廟內一塊「武德參天」的匾額相傳有四百餘年歷史，後繼續研讀參閱各方文獻，更加確定劉還月先生之說法可從。而這個開基祖廟與平埔族人的關係，是因為避禍，在日據時代時，余清芳等人在西來庵武裝抗日，事機敗露遭到追捕，逃至噍吧嘸山區，日警不但無功且受損傷，遂牽怒當地居民有掩護、協助余清芳部眾知情事。日人假借招安之名，屠殺村人，此事件亦直接衝擊社人，<sup>24</sup>是故合理推測之，應是大武壠社人借北極殿掩護其傳統公廨信仰，故有至北極殿謁祖之情形，而小林村北極殿與其大鼓陣的來由亦根源於此。

佳里蕭壠社的夜祭儀式在請神完畢之後，尪姨代表阿立祖點收獻豬，並逐一跪拜，然後點燃茅草拂拍豬體，行過火淨豬儀式。此後再將旁邊的七呎二白布覆蓋於豬體上為覆布禮，然後將米酒倒在五個酒杯裡，且隔一段時間便再斟酒一次，如是反覆五次，代表已將豬隻獻給了天公、尪祖、阿立祖。然後尪姨以刀背敲打豬頭兩下，並掀開白布，祭司協助將獻豬翻仰，此步驟為翻豬禮。獻豬翻仰後，尪姨用刀在豬的口、耳、身體上象徵性地畫上幾刀，表示獻豬已為諸神點收完畢，然後將獻豬清理出廨埕，進行最後的「牽曲」儀式。

牽曲儀式是由該社的本族少女所組成的隊伍進行，牽曲所唱的西拉雅古曲，今已無人能知其意義，北頭洋公廨的傳說有二，一是緬懷「七年饑荒」，一是「望母調」，由於牽曲時分是在深夜二時，頗具神祕莊嚴肅穆的氣氛。此

---

<sup>24</sup> 劉還月《南瀛平埔誌》臺南縣新營市，臺南縣文化局，民國 90 年 12 月 1 版 3 刷，頁 154。

曲具有非常的神聖性，在吉貝要也是必須在農曆八月十五「開向」後才得以練習，平日不可以哼唱，而北頭洋也是因為失傳後向吉貝要的阿立母請示，得到許可後才得傳。在今日現代化的社會環境下，還要遵循如此嚴謹的傳統，其目的所在意即所謂的神聖性。在各種文化訊息的高速衝擊下，只有盡力恢復傳統祭儀，借由部落「尪姨」的中介導引，使認同自我身分的族人，感受到祖靈的召喚，才能將越發不易保存的文化資產保留。牽曲儀式為什麼要莊嚴肅穆，且必須嚴守開向與禁向的時間？因為在如此的氣息下，會很真切地感受到來自阿立祖的教誨，來自內心深處對自我身分的認同。觀察夜祭中所使用的動植物，如獻給阿立祖的豬，應當是關係到過去的時代中有適合狩獵的時間，與必須進行耕作與收成的季節。對照小林村的夜祭儀式，可以發現所呈現的精神是一樣的，也就是自我認同的韌性，與環境關懷的意義，由此可發現在儀式中都是隱含著療癒的意義。

這裡面有幾個現象必須做一些討論，關於使用阿立祖、太祖、阿立母等等不同稱呼的平埔原住民來說，在公廨信仰中有一個共通的不喜歡火氣的規定，此一規定中有不可焚香與焚燒金紙等規定，然而在佳里蕭壠社的夜祭儀式中卻發現焚燒紙錢在所獻祭的豬身上掃過數次，來做所謂過火淨豬的儀式。頭社的夜祭儀式中亦有使用火焰的行為，這個儀式稱之為「燒藥方」，內容是將乩童過去一年濟世未用完的太祖藥方與祭品，如：豬頭殼、花環、竹刀等等都燒還給上天，<sup>25</sup>然而此儀式是在白天舉行。這個與太祖有莫大關聯的儀式竟然在白天舉行，並且使用了太祖不喜歡的火。潘英海在〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉中指出「壺」在形式上的原本意涵如同漢人民間信仰的「香爐」一樣，其中盛載的是象徵著轉化人與超自然(神明、靈界)之間的力量；不同的是，「壺」的信仰叢結以「水」象徵宇宙間至高無上的力量，而

---

<sup>25</sup> 潘英海，〈傳統文化？文化傳統？—關於「平埔族群傳統文化」的迷思〉，詹素娟、潘英海主編《平埔族群與臺灣歷史文化》論文集，臺北市，中研院臺灣史研究所籌備處，民國九十年八月，頁 218。



「爐」的信仰叢結以「火」象徵宇宙間至高無上的力量。<sup>26</sup>依照這個說法，漢人的信仰系統大致上可以理解為「火」的傳統，祀壺信仰可以理解為「水」的傳統，在平埔方面因其神話傳說中，太祖或者阿立祖都是渡海而來，或可理解為以水為主的來源。漢族在創世神話中，有好幾位治水的英雄，有中原的共工、鯀、鯀靈、李冰、后羿與各種二郎神。<sup>27</sup>既然說漢族是以火做為力量象徵，可是偏偏在創世神話中出現了這麼多的治水英雄，卻沒有發現過敘述火的神話，也沒有救火的英雄。如果要說創世神話中的救火英雄，那麼也只有共工與顓頊相鬥之後，將支撐天地的不周山撞斷，造成火災與水災肆虐，但是這裡面不僅是水火同時出現，甚至這個神話也與治水英雄共工有莫大關聯。

另外可能要做一些討論的一點是，潘英海在這裡提到「燒還給上天」，所謂的「上天」在漢族信仰中已經有很多的歧異性，再還看平埔族群的「老君傳說」，這個老君與漢人熟知的太上李老君也並非同一人，所以這個所謂的天究竟所指為何？如果要指向平埔族群的祖靈，顯然是與其族群信仰規定不相符合。那麼如果是指向因為漢族融入平埔族群，而帶進去的漢文化的融和，那麼就可能與「公廨」本身一樣同為漢化的證據。

平埔信仰中所謂的「公廨」，筆者本來推測是一種以漢文化為中心的結果的證據，在各種文獻的記錄與運用中，這個稱呼阿立祖/太祖所在之處的名詞，從來不曾被懷疑過，也被非常當然地認為是平埔族祭祀場所的特有稱呼。但是「公廨」一詞是實實在在的漢語，卻如何被認為是特殊的原民稱謂，而沒有去考慮到原始平埔語與可能並不稱之為「公廨」，甚至認為公廨信仰是一種未經漢文化污染的純粹。漢文化在整個時代進程中，雜揉於原住民文化是在何時，對其文化產生之衝擊是否屬於汙染然，這已經不能用這麼武斷的語言來下判

<sup>26</sup> 潘英海，〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》，臺北市，中央研究院臺灣史研究所籌備處，民國八十四年六月，頁 451

<sup>27</sup> 潛明茲，《中國神話學》，寧夏人民出版社，1996年5月，頁 98。

斷，可確知的是在整個歷史長河中，各種族群文化的互相融合，是無可避免的事。在漢·王充《論衡·感虛》：「猶地有郵亭，為長吏廨也。」就這一條記載而言，「公廨」一詞起碼可以回溯到漢代，並可知「公廨」是做為官家房舍，但是否為辦公使用在這裡則看不出來。另外在，北魏·酈道元的《水經注·淇水》「漢光武建武二年，西河鮮于冀為清河太守，作公廨未就而亡。」、宋·郭彖《睽車志》卷一：「李知已任永嘉教官，公廨有一樓，怪不可居。」、明·羅貫中《三國演義》第五四回：「卻說孔明聞魯肅到，與玄德出城迎接。接到公廨，相見畢。」、清·沉復《浮生六記·閒情記趣》：「蕭爽樓有四忌：『談宦陞遷，公廨時事，八股時文，看牌擲色；有犯必罰酒五斤。』」，在唐代雖未有類似記載，但有「公廨田」這樣的制度，可知唐代亦應有公廨。

據筆者觀察，「公廨」從漢代至清代可能都是具備辦公功能的官署的通稱，而被稱呼為「公廨」的最早時間，可能是在明代。明·陳第〈東番記〉：「族又共屋，一區稍大，曰公廨。少壯未娶者，曹居之。議事必於公廨，調發易也。」這顯然是以漢人的習慣去套用在所謂的番人。而清代黃叔瓚《臺海使槎錄》卷六·番俗六考·北路諸羅番七·居處，將「公廨」做為居住的地方「男女未婚嫁，另起小屋曰籠仔、曰公廨；女住籠仔，男住公廨。」，另外在其卷七·番俗六考·南路鳳山番一·附載「土官有正副，大社五、六人，小社三、四人，各分公廨（管事頭目亦稱公廨）。」此處則回到屬於官署的功能，但仍傾向居住性質而非辦公，但同時也作為官職名稱使用。

然而佳里蕭壟社的文獻指出，北頭洋平埔族人世代代奉「阿立祖」為守護神明，北頭洋平埔族人聚落裡，各房頭有各房頭的「私廨」，房頭內的各戶人家於3月29日清晨阿立祖生日時，便自備檳榔、酒等齊聚「私廨」祭拜一番。<sup>28</sup>「房頭」應為閩語，筆者於佳里蕭壟社田調時，所接觸者也都使用這種

<sup>28</sup> 許獻平，《蕭壟平埔北頭情》，台南市，北頭洋慶長宮立長宮管理委員會，2001年，頁32。

語言，意思是家族分支。許獻平指出，根據荷蘭肯迪修士原著，甘為霖英譯的《Fornosa under the Dutch》記載，荷蘭據台時期，蕭壟社平埔族人「每十五六戶人家，都會有一間專門供奉神明的房屋(公廨)」。許獻平繼續指出民國三十五年(1946)，楊江山家奉祀的「私佛仔」觀音佛祖，降旨乩童揚來指示，將分散村內的「私廨」集中合祀，此即北頭洋阿立祖「公廨」的濫觴。<sup>29</sup>至此可見，平埔文化可與漢文化等參照討論，但是探究之下，其實都有不同於漢族的特殊脈絡。

## 第二節 複合式宗教信仰的參與觀察

2010年10月22日，小林村在五里埔舉辦災後第二次的夜祭，也是災前中斷幾近三十年的第二次。當時筆者與計畫團隊到達時仍是白天，夜祭儀式處於準備階段，現場可見村人正依照傳統，重新以稻草及竹子搭建公廨(圖37)。劉還月指出，原本在部落前後各有一座鎮守部落地界的土地公廟，而部落的中心位置就是北極殿的所在。<sup>30</sup>因為在傳統上需要每年重新整理建造的只有公廨，故當時北極殿一直以小鐵皮屋的方式暫存五里埔待日後改建，其實在此之前小林北極殿的上帝爺公，還有一個更加臨時的居處。小林的第一次夜祭舉辦在2009年9月15日，當時原本村民認為時機不宜，後來在外界的鼓勵下，就在五里埔舉辦了儀式。原本代理的尪姨因為在災難中喪生，所以尪姨的職務由熟悉儀式的婦女繼續代理(圖38)，而這場儀式因為距離災變只相隔一個多月，但夜祭後的牽曲中有的曲調帶著歡愉氣息，故改由村民致悼詞。<sup>31</sup>

第二次的夜祭則因為遇到另一個威力追平莫拉克的強颱梅姬在肆虐蘇澳地

<sup>29</sup> 許獻平，《蕭壟平埔北頭情》，台南市，北頭洋慶長宮立長宮管理委員會，2001年，頁33。

<sup>30</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館台灣文獻館，2010年4月初版，頁105。

<sup>31</sup> 漂浪·島嶼—munch，〈2009小林夜祭〉，<http://blog.yam.com/munch/article/25007814>，2015年4月15日，12:50。

區之後，直撲南台灣而來，小林夜祭也被迫縮短儀式流程，取消排練多時的「素蘭小姐要出嫁」與大鼓陣等表演，但做為夜祭核心的立向竹、放竹砲、祭拜太祖、牽曲吟唱等儀式，仍於下午四時如期開始舉行。<sup>32</sup>而筆者所處的計畫團隊，因為顧慮學生安全之因素，在颱風降下大雨前離開了現場，雖筆者有心想留下參加祭典，但仍須遵守團隊決議。

在這兩場夜祭報導描述中，一切看似非常合理，但是劉還月指出，未滅村前的部落中心位置有一座北極殿，這座漢人形式的廟宇，一般人可能會認為是漢人移植的信仰，但這座廟不只坐落在部落的中心，更被稱為「公廟」，可見它在部落中的重要地位。<sup>33</sup>小林村的孩子也曾以繪畫方式，表達對「公廟」的思念(圖 39)，但是從這張畫作中來看，「公廟」是否北極殿就有了疑慮，畫作中的建築是公廨的形制而非北極殿，另外其中有五個香爐，但是小林的太祖是七人，其中一人為男性其餘是女性，<sup>34</sup>而根據災後暫時供奉的北極殿神位，神明卻是六位，故至此所謂「公廟」究竟是北極殿或是公廨，則有待進一步調查。再根據劉還月指出，災後因北極殿也被掩埋，所以小林北極殿的上帝爺公，被臨時安置在系出同源的阿里關震威宮。而從前述文獻中又推測，最初小林公廨在日據時代因為余清芳事件，借北極殿掩護其傳統公廨信仰，就此來看北極殿與公廨信仰不可分離，為何兩次夜祭中皆不見提及北極殿。

在一般對於平埔族群的尪姨的描述中，尪姨是太祖的代言人，意即太祖是降臨在尪姨的身上，但是在一篇對於 2011 年 10 月 9 日的小林夜祭所作的報導中，太祖與尪姨則為兩個不同的職務(圖 40)。

---

<sup>32</sup> 88news 莫拉克獨立新聞網，何欣潔〈風雨新生，小林夜祭〉，<http://www.88news.org/posts/7839>，2015 年 4 月 10 日 1:16。

<sup>33</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館台灣文獻館，2010 年 4 月初版，頁 105。

<sup>34</sup> 簡文敏，〈小林平埔文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日~31 日，頁 18



(圖 37)村民搭建公廟(霍育琥攝)



(圖 38)代理尪姨<sup>35</sup>



(圖 39)畫作中的公廟(霍育琥攝)



(圖 40)尪姨與太祖<sup>36</sup>

臺灣的族群在原住民方面又可粗分為高山與平埔，所謂高山是由於其傳統居住、文化、經濟等場域都屬於高山的範圍，以本文敘述之排灣族為例，其舊有生活場域為跨越臺東與屏東的大武山，日據時期遭日人以武力驅逐改變生活範圍，但仍屬山區。而本文所舉平埔族之蕭壟社與大武隴社，其原始生活範圍都在平原地區，因遭逢鄭成功及日人的武力驅逐，才遷往山區，甚至有部分平埔原住民，因為遷徙的過程與時間因素的影響，雖族人尚有少數存在，但其人已不知自身族群歷史，甚至根本沒有意識到自己是平埔族人。所以敘述巫文化的傳統於現今臺灣社會的影響，則必須以臺灣社會的成員來做不同的觀察與比較。

<sup>35</sup> 漂浪。島嶼—munch, 〈2009 小林夜祭〉, <http://blog.yam.com/munch/article/25007814>, 2015 年 4 月 15 日, 12:50。

<sup>36</sup> 88news 莫拉克獨立新聞網, 何欣潔〈風雨新生, 小林夜祭〉, <http://www.88news.org/posts/14436>, 2015 年 4 月 10 日 2:14。

巫文化與「信仰」的關涉，即便是現代社會中，對於人們生活上亦屬於不可分割的一環，甚至於在未來的長久進程中，亦將持續存在。所謂信仰，不必限於宗教，不涉及宗教意義或無神論者，亦屬於一種信仰。然而純粹討論「信仰」或許流於空泛，亦難以溯及文化根源，是以探究原始宗教型態，或許可以在此處提供一個切入的角度。中國傳統宗教，經過長時間的演化，與納入廣大範圍的不同形態，已然從原始意義及型態上丕變。現今社會除了無法重現原始巫宗教的形態外，亦因無法僅就旁觀角度理解其理路，因而賦予其負面意義。原住民傳統巫術信仰，則保留有許多原始宗教型態可供參考，若從自身所處之族群社會信仰型態立足，進一步將他者納入參與觀察的型態，應該能夠提供開放性視野的討論。

以文化的比較觀點而言，例如發源於大武山的族群 paywan，因為人事時地的不同發展，分出了南、北、東、中的社群，但是因為沒有忘記過祖靈的源頭，儘管地區不同，仍然都叫做排灣。排灣族以大武山為起始，從社群分布最南邊的恆春鎮，沿著臺二十六線屏鵝公路轉接臺一線，經過內埔鄉與三地門鄉到達與臺 24 線交會一帶，就是分布最西邊的隘寮鄉。回到臺一線上，不需再從屏鵝公路，直接從臺九線南橫公路穿過，就可以到達最東邊的社群分布太麻里鄉。其社群分為 Raval 亞族和 vutsul 亞族；vutsul 群又分為 paumaumaq 群（北排灣族）、chaobobol 群和 parilario 群（南排灣族）、paqaroqaro 群（東部排灣）。屬於北排灣的 Raval 亞族，根據日據時期出版的《番族習慣調查報告書》，日人以極大篇幅記載排灣各村落的五年祭情況，這個五年一次的祖靈祭唯獨不存在於屬北排灣的 Raval 亞族。<sup>37</sup>屏東縣的三地門就是 Raval 亞族所在的北排灣，瑪家鄉以南包含泰武、來義、春日、獅子、牡丹和滿州八個鄉為南排灣所分布，臺東縣的金峰、達仁、大武、太麻里四鄉，以及臺東市的新園里則為東排灣。而屬南排灣的來義鄉因為排灣人口最多，位置也在分布的中央，形成了傳統祭

---

<sup>37</sup> 胡臺麗《排灣文化的詮釋》，聯經出版事業股份有限公司，2011年7月初版，頁140。

儀最盛的地區，又稱中排灣。

上述的分布是現行法令上的行政區域分布，然而在日據時代之前的獅子鄉，位置是在枋山溪流域，南迴公路通車後才遷到現址。日據時代屬於高雄州，光復之後成立獅子鄉公所，於獅子村有一山頭與獅子的形象極為相似，故取名獅子鄉。<sup>38</sup>2013年5月，獅子鄉舉辦了〈遙吟 e-nelja 榮耀 VUVU 獅子鄉大龜文古文物返鄉特展【e-nelja 詞話】短篇詩文徵選活動〉，這個活動是排灣族的首次將許多失落在外的古老文物，以或租或借的方式使之能夠回鄉與族人相見。筆者首次造訪獅子鄉，為受邀參與獅子鄉楓林部落會議主席的女兒婚禮，彼時初入部落尚未有較多理解，即受到部落中文化氛圍的吸引。及至參與保存文化的徵文活動，受到部落會議主席連美英女士的熱情接待，在車行屏鵝公路時，經由連女士的介紹才知道，位於屏鵝公路上的獅子山須由南下方向觀看，方能看到獅子形象。

事實上這些展出並非一般意義上的文物展覽，而是排灣族在獅子鄉的努力下，開始布局一連串尋根溯源的行動，此後尚有對於族內傳統服飾的大規模田野調查，與本次的尋訪舊部落原址活動。參觀古文物「返鄉」特展時，文化巫士工作隊見到了部落傳統服飾，經由部落會議主席連美英女士的解說，我們得知一般文獻中不曾記載的口述歷史。排灣部落中婚嫁要製作新的衣服，會委請專門的 VUVU<sup>39</sup> 製作，而 VUVU 在製作衣服的過程中，會產生製作難易上的差別，由此過程則可得知衣服主人的性情。這樣的連結，文化巫士工作隊稱之為「巫」。

巫在一般人的印象中，可容易地發現，所謂與萬物連結的角色，是很難去敘述說明，因為在既有印象中已經建立起了神秘、降靈或者是靈魂出竅等近似於科幻小說中的形象。此類形象或許因為所使用語言的傳承有其困難性，或者

---

<sup>38</sup> 獅子鄉公所，<http://www.pthg.gov.tw/TownSzt/CP.aspx?s=7874&cp=1&n=12280>，2014年3月8日，3時28分。

<sup>39</sup> VUVU 是對祖父、祖母或者老的稱呼，小朋友孫子輩也會叫做 VUVU。



在儀式中使用的某些植物具備致幻能力，而這些植物在非儀式地不正常使用中，其致幻能力被不正常地無限制擴張，導致使用者出現了無法自控的行為，所以巫術被認為是一些令人畏懼且神秘的技術。在理查·伊文斯·舒爾茲等人所合著的《眾神的植物：神聖、具療效和致幻力量的植物》指出許多植物具有毒性。藥用植物可用於治療疾病或減輕病情，因為他們具有毒性。十六世紀的鍊金術士和醫生帕拉賽爾蘇斯(Paracelsus,1533-1541)寫道：「萬物皆有毒，沒有無毒之物，端視毒之劑量決定該物是否有毒。」毒物、藥物與毒品的差別只是劑量而已。例如毛地黃(digitalis)用量得當，是最靈驗、被廣泛採用的心臟強心劑處方，然而劑量若過高，便是致命的劇毒之物。<sup>40</sup>實際上還有更多的植物被應用在現代醫學的治療上，然而在非現代醫療院所的場域所進行者，一概被冠上非文明的標籤，而這正是一種文明的蒙昧。一如平埔族西拉雅社群常用的豬頭殼，為夜祭獻豬儀式後所得，經由阿立祖／太祖所加持後，便成了得以治療疾病的藥引，儀式中所使用的「向水」亦具備療效，但這類應用在所謂現代的觀點中，亦帶有相當程度的負面意義。

1894 年中日甲午戰爭開戰，臺灣被割讓給日本政府，其後日本在臺灣設立總督府，並為了加強臺灣人對日本的認同，借以增加戰爭所需人力補充，在 1940 年始推「皇民化運動」，1942 年實施「陸軍特別志願兵制度」、「海軍特別志願兵制度」，此期間並徵調部分原住民成為「高砂義勇隊」。此前 1896 年森丑幸之助與烏居龍藏來臺研究，就見識到了統有大小共 23 個部落的「大龜文王國」的存在，此聚落實際上具備了領土、人民、主權及政府，稅收制度與國防制度等。日本政府將此一族群遷離原居地，真正原因當在破壞此一「完整」存在的國家制度。倘若回溯陶壺神話傳說的內容，不難發現日本人憂懼「大龜文」國家制度對於其皇權統治之阻礙。在經歷這麼長的時間裡，因地理環境等原因，不曾真正的踏上枋山溪沿線的舊部落，告訴後代的子孫原來的祖靈真正

---

<sup>40</sup> 理查·伊文斯·舒爾茲、艾伯特·赫夫曼、克里斯汀·拉奇《眾神的植物：神聖、具療效和致幻力量的植物》，商周出版，2010 年 4 月初版，頁 10。

的樣貌。是以在尋訪歷史的布局達到一個階段時，由部落會議主席，聯合部落眾人的力量策劃了，回首 1943-遷村七十周年的尋根活動。如是以排灣族楓林部落舉行「回首」1943 的尋根活動，並非單純只是遷村七十周年的意義，而是包含了這麼多跨度的一個紀年。

部落巫師阮金治女士在入山尋根前，為眾人所做的祈福儀式，不僅只是純粹在展示一個傳統，這當中的連結包含了與祖靈溝通的語言，代表著必須對祖居地的慎重。雖然我身為一個參與觀察者而並不曉得巫師唱誦的具體內容是甚麼，但是就環保生態而言，對祖靈所居之地神聖的尊重，如不可大聲喧嘩，甚至是因為個人喜好而隨意帶走古老器物、磚瓦等，都可以理解為生態與族人對環境的尊重。行前阮金治巫師在祈福儀式過程中，所使用的植物「相思樹」，真正探究起其實就是一種致幻植物，雖未在儀式中進行任何人的服用，但在使用這項植物的傳統上，也關係到對環境的認識。胡臺麗在〈排灣古樓女巫師唱經的當代展演〉中說明排灣族的巫師都是女性，儀式中所使用的經文有固定內容，可分為念經與唱經兩大類，其中又以巫師的入神「唱經」(rada)最為珍貴、獨特，並蘊含著不尋常的意義。<sup>41</sup>所謂入神唱經的現象，吳燕和的東排灣巫術研究，有如下的敘述

malata 是巫師與神(tsemas)直接交通的儀式。……巫師與神壇化的步驟有二；先閉眼坐著唱歌，歌詞即請神之語。然後握雙拳置兩膝上，兩腿合併開始自己顫抖。不久之後就進入精神恍惚狀態，全身自然發抖，唱聲淒涼且不自然(音調升高且尖銳)，這時便是神靈出現了，而所唱之詞即是神講的話。……在許多場合如五年祭、兒童成年禮，與做巫術時如治病、招魂，都可摻插 malata。一般人對 malata 的看法是認為它具有占卜的效果，也就是說人不能明白不能預知的事，可藉

---

<sup>41</sup> 胡臺麗、劉壁榛主編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》，臺北市，中研院民族所，民國 99 年 11 月，頁 24。

由巫師與神的交談而得結果。<sup>42</sup>

而筆者親身參與的巫師祈福儀式，屬於南排灣的，在儀式過程中，巫師口中有經咒，並不時撥動祭品中屬於動物骨頭一類的物品。但是就筆者觀察，阮金治女士似乎並沒有入神的現象，應當還是屬於念經。

此番行程活動中，巫師所是用的臺灣相思樹，具備毒性與致幻成份的部位是在種子，根據臺灣藥用植物資源名錄指出其木材可供製枕木、坑木及農具，也可作薪炭用。除了是很好的防風、綠化、保護水土的良好樹種外，其藥用價值為治跌打，毒蛇咬傷。<sup>43</sup> 由這些環節可以看出，所謂的傳統，事實上是根源於人與周遭萬物深切的環境關懷。巫師在過程中專注吟唱，儼然將祖靈與族人互相拉近的一種語言。那是一種充滿詩意的語言，因為透過對聲音的傳遞以及詩歌的感觸，感染了現場群眾的情緒與氛圍。在觀察對於其他族群所做的記載，近似於巫師吟唱的文獻中，可發現乩童藉由入乩的樂聲將族人與另一個世界產生了連結，人們聆聽那些聲音，那些聲音觸動了處於現世的族人，喚起了族人心中所為祖靈保留之處。

余德慧與彭榮邦共同指出，stoller 在研究時於目標村落中發現，將兩個世界結合起來地，就是族人所聆聽的巫器之聲；胡臺麗在聆聽賽夏族人唱雷女與小矮人的祭歌後感到動容，這些人類學家的經驗一再顯示，聲音可以入巫，而之所以為巫，因為它飽含文化的，連結現在與歷史的過去，使歷史感現前。<sup>44</sup> 而筆者本次得以親身聆聽，部落巫師所低聲吟唱者，正賦予筆者文獻資料以外的歷史感受，亦加深對於與不可見之世界的連結。

---

<sup>42</sup> 胡臺麗、劉壁榛主編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》，臺北市，中研院民族所，民國 99 年 11 月，頁 25。

<sup>43</sup> 行政院衛生署中醫藥委員會《臺灣藥用植物資源名錄》，民國 92 年 10 月，頁 240。

<sup>44</sup> 余德慧《臺灣巫宗教的心靈療遇》，心靈工坊文化，2006 年，頁 149。

### 第三節 災難書寫的敘事模式探討

風災過後的小林村致災問題，究竟是否肇因於越域引水問題，災難發生後政府將責任歸咎於天災，但是若我們先假設全然同意致災原因為自然因素，也就是颱風所帶來的瞬間豪大雨。那麼我們再進一步分析，這個瞬間豪大雨的成因，可以發現到來自於人類各種經濟活動改變了自然環境，生產類產品時所排放的廢棄物，造成了環境無法承擔分解的汙染，進而影響到山川水文。可能是影響到某種倚靠土壤生存的植物，無法攝取因汙染而消失於土壤中的某種元素，使該種植物無法生存，而依靠進食該種植物的動物連帶無法攝取維生。此種鏈結可能造成物種的滅亡，或者必須改而攝取另一種物種，那麼物種的滅亡，也就無法進行其生物的生產與消費，勢必擠壓另一物種生存空間，造成環境失衡。由此脈絡，可以想見瞬間豪大雨這個所謂的「天災」未必是天災，甚至可能是「人禍」。「莫拉克颱風致災調查」的主持人李咸亨在面對媒體針對災難的提問，一直無法給出明確的具體答案，其實就是因為人禍與天災，就是互為表裡的一體。

在氣候變遷越來越劇烈的時代，越來越不可否認的是災害與創傷，會變成本世紀最鮮明的共同記憶。而所謂的與人禍，其實關係到的是所謂的「風險」，而這個詞是根據「人」的存在而言。如果剔除人類的存在，則一切只是自然而然的變化，並不存在什麼「風險」。在這一個概念上，「風險」除了被視為使得災害成為生活的一部分，也是構成災害的因素。這個因素高低包含了「天地人」三個部份，除了最為明顯的天災以外，還有地因與人因。地因關係到各種空間對害的誘發與促成，學術用語為「災害扳機」，人因社及各種社會動對災害的誘發與促成，學術用語為「風險擴大器」。風險社會的困境在於「風險擴大器」動輒扣發「災害扳機」，造成「天災人禍化」的災害加成現

象。<sup>45</sup>「災害扳機」如果沒有人為的各種活動加速其脆弱化，實際上是不會產生「災害」，而「風險擴大器」的各種活動，甚至是造成二次災難。

面對災難對承受者的心理衝擊，以各種方式將之再現，是一個較為穩妥的方式，反之若以累積避談的方式，必會造成壓力與創傷的累積，或有不可挽回的後果。以承受者口述的方式，然後以文字或影像等方式將之再現，不僅是尋求創傷與壓力的出口，也可通過承受者的表述方式，找到更是於承受者的療癒方式，免於訪談者以我框架，套用在承受者身上。災難對於承受者來說彷彿是一種黑洞，而訴說正是一種脫離黑洞的方式，在這個黑洞之中因為是由創傷所構成的，沉溺在裡面之後，自我已不存在，其自身意喪失了書寫能力，甚至是表達能力。在聆聽的過程中可以照見，承受者被災難所拆解的語言、自我、知識與社群間的關係。<sup>46</sup>對於那些在 2009 年 8 月 8 日凌晨來不及逃出災難的人，將他們的身軀留在了難以回首的地域，災難過後，生存下來的人要在土地上重新建構對祖靈的連結。雲開霧散的是屋簷外的天色，在心裡的那一方天地，雲層裡始終沒有灑落而下的陽光。一再的有新進的採訪與研究團隊，所關心的只是自己的成果，對於他們所走過的路線，所問過的問題是否對存活者造成心裡創傷，都被當成是下一個團隊的事。根據林耀盛(1999)的整理，一般而言，災難之後，存活者可能會面臨下列五種心理社會反應經驗。<sup>47</sup>

### 1. 死亡的印記

存活者在目睹至親死亡，自己卻無力營救，這樣的意象往往盤據於存活者的腦海裡，形成一種揮之不去的印記，若持續縈繞死亡意象，會加深倖存者的心理傷害。

---

<sup>45</sup> 王俊秀，〈當天災遇到人禍〉，聯合文學 345 期，聯合文學出版社股份有限公司，2013 年 7 月，頁 50。

<sup>46</sup> LaMothe, R(2001). Freud unfortunates: Reflections on haunted beings who know the disaster of severe trauma. *American Journal of Psychotherapy*, 55(4), 543-563。

<sup>47</sup> 林耀盛〈「九二一震災」受創者的心理社會療癒經驗〉，余安邦主編，臺灣大學心理學系本土心理學研究室《創傷、照顧及療癒》第 19 期，桂冠圖書股份有限公司，2003 年 6 月，頁 6。

## 2. 自我的罪疚

存活者面對親人的死難，往往伴隨著罪惡感。

## 3. 心理的麻木

當面臨災難事件後，存活者會有一段時間表現地十分冷靜鎮定，好像可以勇敢堅強地因應災難事件，但是這往往是一種「暴風雨前的寧靜」，也就是存活者還沒開始對該事件進行深度反應，所以他們呈現出震驚困惑、心理麻木的初級反應，但外界面對此狀態會以為倖存者冷靜因應，意志堅強。

## 4. 關愛的衝突

存活者是經歷災難事件的見證者，所以，他們面對災難事件的描述與經驗的敘說，往往是離清、整理與重構災難事件的寶貴資料。一開始面對外界的探詢訪視，存活者會高度配合併敘說自身遭逢。但當存活者一再被要求「經驗再現」，反而會產生心理疲憊，甚至對外界的訪視產生不信任感。

## 5. 意義的追問

存活者需要在適當時機嘗試解釋自己的遭遇，並且能夠逐漸地賦予事件的意義，並肯定受創生命的價值，重建社會網絡與維持社會功能，這部分涉及存活者對生命意義的組構與新生活的展開。

重現族群歷史與文化，這樣的考據看似與心理社會反應經驗無關，但事實上正是以第五種反應，來協助其進行療癒。在部分於土石流災難中往生的村民中，恰好大部分都是村落中的耆老，另負責祭祀的尪姨<sup>48</sup>也於此災難中不幸喪生，是以小林村的祭祀活動幾乎斷絕。而這樣地考察則是藉由協助村民恢復過

---

<sup>48</sup> 尪姨為平埔族太祖/阿立祖的代言人，除了每年農曆 6 月 23 日主持禁向儀式，期間內禁止一切交誼、娛樂活動與農曆 9 月 1 日開向，可以開始進行各種活動外，農曆 10 月 14、15 日太祖生日，也由尪姨進行夜祭儀式的主持。

去的文化，也配合紅十字會的口述歷史重建計劃，以重建社會網絡與維持社會功能的方向，自前四種反應中重新建立起自我價值觀。

目睹了獻肚山崩坍的土石流，短短時間內衝進村落，除了自己逃命以外，可能無法營救家人，而在逃出災難現場以後，一再回想當時情景，就會一直重複那個無法挽回的瞬間。甚至會想自己是當時應該可以多做些甚麼就能多挽回親人的性命，可是自己卻只顧及自身性命，並沒有付出應該得努力。當這些循環累積得太多之後，有可能是基於創傷太過巨大而有逃避的行為，所以有了上述的看似冷靜的情形，也有可能是累積而成的一種麻痺。但是在面對外界要求他們一再地「經驗再現」除了麻木與不信任，更有可能創傷會呈現爆發式的狀況，對於訪談者與受訪者來說都是危險與傷害。而要達到對生命意地重新組構與展開新生活，所要投入的人力物力資源，都會是非常巨大的，。

面對災後的處理方式，在文學上形成了特殊的「災難文學」，其形式不限於特定文類，詩、小說或者散文，只要是能照見承受災難者內心狀態等，皆屬於災難文學的範疇。「災難文學」在意的到底是災難還是救贖，其實是很難分界的。從目的上來說，如果讀者是屬於受災的人，那麼意義自然較為偏向救贖，如果讀者是旁觀者角度，那麼意義上則應較為偏向災難。在這兩個偏向中，災難自是不可偏廢的主體，因為再現災難的過程，在某一程度上是為了讓生者明白，災難已然發生，而時間是不可逆的。這個過程在多次重複之後，會形成一種習慣，也就是逐漸地接受事實的發生，然後可以在時間的進程下逐漸撫平傷口。

在文類表現上，處於不同文類領域者，對於其擅長文類都有所偏好，皆認為其擅長領域文類都具有時代的代表性。有人認為在災難的演練上，表現最傑出的文類，自然是念力無遠弗屆的的科幻小說。這個和工業革命一塊成長的文類，可以拿來當成文明的絕佳試紙。想知道一個時代在擔心什麼，希望什麼，



去翻一下當時的科幻就一目瞭然。<sup>49</sup>科幻小說的出現是在十九世紀末，而工業革命事實上要早在十七世紀瓦特發明蒸汽機時期就已開始，而接下來十八世浪漫主義文學裡經常可以發現的特色在於對於過去歷史的批判、強調婦女和兒童、對於自然的尊重。<sup>50</sup>這個時期的浪漫主義，詩歌是不可避談的文類，在對自然的尊重這個部分，必然是反省到工業革命對於自然環境增加的風險。

臺灣的災難文學，如果要將科幻小說納入，事實上從最早於 1976 年張系國的《星雲組曲》至今多為臺灣作家的科幻小創作都有不少的量。雖然科幻小說，多半都有災難場景的描寫，但是較不如西方工業革命做為產生原因，臺灣並沒有工業革命或是相類似原因，所以科幻小說在臺灣的災難文學上，還是有一段隔閡存在。能夠與臺灣產生最相關密切連結的災難書寫，應該是應臺灣最常見的地震與風災而生的作品，然而在小林村八八風災之前，所出現的災難書寫都集中在地震的區塊。在 1999 年 9 月 21 日的大地震之後，各種文體以歷年來針對同一主題，以濃度最高的狀態出現在各報章雜誌中，其中又以新詩的數量冠於其他各文類之上。<sup>51</sup>921 大地震已成為代表性的災難記憶，除了散見於各報章雜誌的文學作品以外，也出現針對這個災難記憶的新詩專輯。

到了八八風災，造成了全臺灣各地的大範圍災害，小林村更是直接被滅村，繼而成為了全國性的能見度最高的災難指標。除了各種報導專輯以外，也出現了新詩這個文類的專輯，因為與其他文類相比，新詩的篇幅是相對短小，但是因為詩一向有將意象與情感高濃度壓縮的特性，所已在閱讀上較不會有不耐煩於長篇幅的情形，又可以透過反覆閱讀，深刻感受到道內蘊的情感。因此，在文學走入災區的過程中，新詩也許是最具反映災民心聲的幅射及昇華作用的文學體裁。<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> 吳克希，〈救贖進行式〉，聯合文學 345 期，聯合文學出版社股份有限公司，2013 年 7 月，頁 75。

<sup>50</sup> 浪漫主義，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B5%AA%E6%BC%AB%E4%B8%BB%E4%B9%89>，2014 年 12 月 3 日 10:44。

<sup>51</sup> 白靈，張默主編，《八十八年詩選》，臺北：創世紀詩雜誌社，2000 年 03 月，頁 4。

<sup>52</sup> 楊子：〈讓新詩抒表災民的心聲〉，《聯合報》，37 版〈聯合副刊〉，1999 年 10 月 11 日。

在八八風災之後，高雄市政府文化局邀請在高雄的十六位詩人，沿著濁口溪、荖濃溪、楠梓仙溪等三條溪流，深入踏訪災區，寫成了近百首詩作結集出版(圖 41 至 46)。




(圖 41)有詩同行詩集封面

| 老濃溪                  |                        |
|----------------------|------------------------|
| 6                    | 市長序——以愛與詩 譜成撼動天地人心的安魂曲 |
| 9                    | 局長序——文學從災後大地孕育新生命力     |
| 1 2                  | 序說 老濃溪之歌 李魁賢           |
| 1 4                  | 李昌憲——復見重生的心            |
| 1 5                  | 記憶停格                   |
| 1 6                  | 勤和避難屋                  |
| 1 7                  | 小愛新居                   |
| 1 8                  | 牛犁歌陣頭                  |
| 2 0                  | 復見重生的心                 |
| 2 2                  | 郭漢辰——以愛為名              |
| 2 3                  | 守候                     |
| 2 4                  | 以愛為名                   |
| 2 6                  | 中途站                    |
| 2 8                  | 茶綠                     |
| 2 9                  | 山煙                     |
| 3 4                  | 高玉蕊                    |
| 3 5                  | 「老濃溪望」周報               |
| 3 6                  | 印記                     |
| 3 7                  | 新發大橋印象                 |
| 3 8                  | 用手捏造心世界·樺仔腳「生活陶藝」      |
| 3 9                  | 等待族人回來·桃源動和部落          |
| 4 0                  | 利玉芳                    |
| 4 1                  | 米呼米桑                   |
| 4 2                  | 家園屋                    |
| 4 3                  | 茶的名片                   |
| 4 4                  | 老濃溪畔                   |
| 4 5                  | 寶來之星                   |
| 5 0                  | 李魁賢——老濃溪變奏曲            |
| 老濃溪／轉流／溪水施過岸／遷村計畫／重建 |                        |

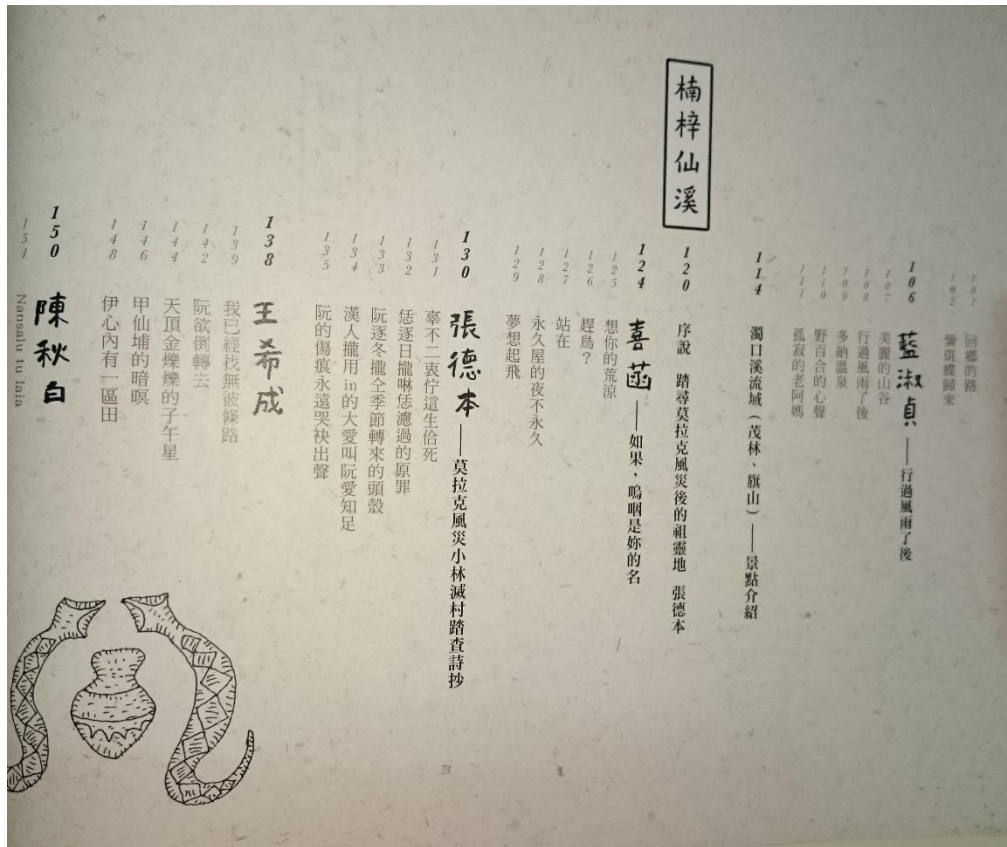
(圖 42)老濃溪部分

| 濁口溪                  |                    |
|----------------------|--------------------|
| 5 4                  | 莊金國                |
| 5 5                  | 六龜身世               |
| 5 6                  | 寶來                 |
| 5 7                  | 達摩瀑布               |
| 5 8                  | 神木                 |
| 5 9                  | 重建路上所見             |
| 6 4                  | 老濃溪流域(六龜、桃源)——景點介紹 |
| 7 0                  | 序說 以詩走過受創的土地 鄭炯明   |
| 7 2                  | 鄭炯明                |
| 7 3                  | 石板屋                |
| 7 4                  | 多納溫泉               |
| 7 5                  | 烏巴克                |
| 7 6                  | 得恩谷                |
| 7 7                  | 萬山岩雕               |
| 7 8                  | 李友煌                |
| 7 9                  | 中寮山遠眺              |
| 8 0                  | 夜靜至只聽見自己           |
| 8 2                  | 茂林蛛巢小徑             |
| 8 4                  | 大眾無愛               |
| 8 8                  | 濁口溪仍未平息            |
| 8 8                  | 人生到遊路楊糜            |
| 9 0                  | 涂妙沂                |
| 9 1                  | 漂流木                |
| 9 2                  | 島嶼的憂愁              |
| 9 3                  | 群魚                 |
| 9 4                  | 在家暴天空下             |
| 9 6                  | 永遠造好的一條路           |
| 9 8                  | 小城綾子               |
| 9 9                  | 傷痕                 |
| 1 0 0                | 月光嘆                |
| 有時同行——<br>發掘屏東文化地理詩集 |                    |

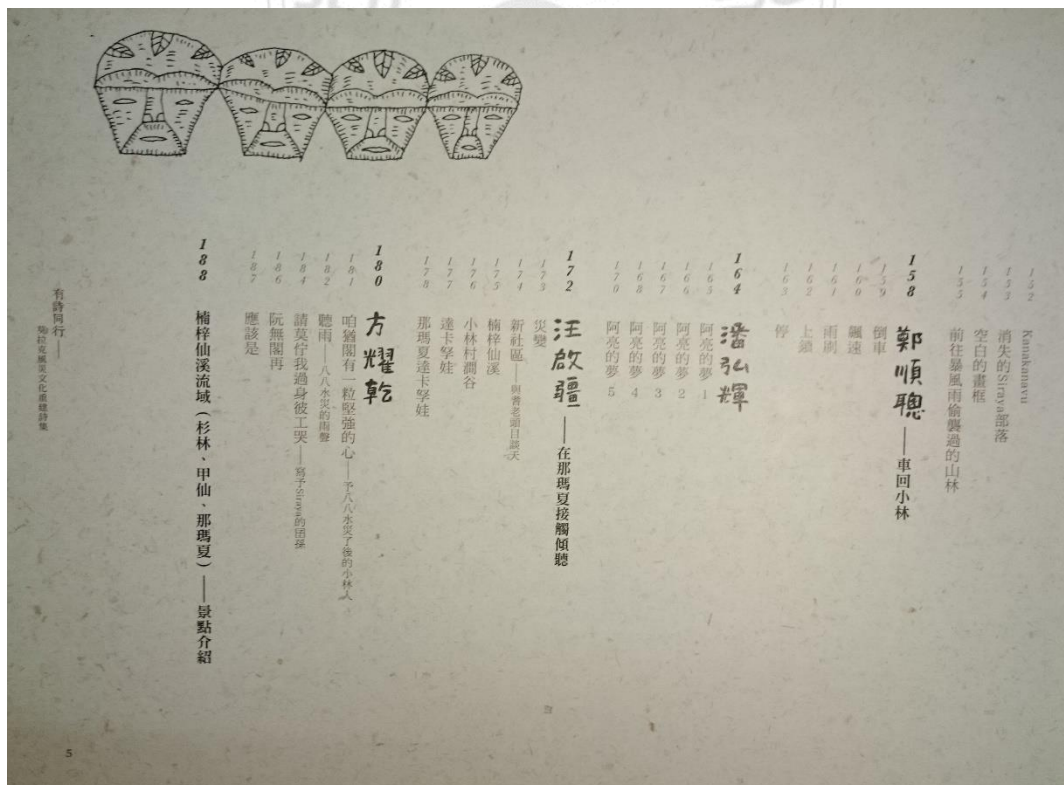


(圖 43)濁口溪部分



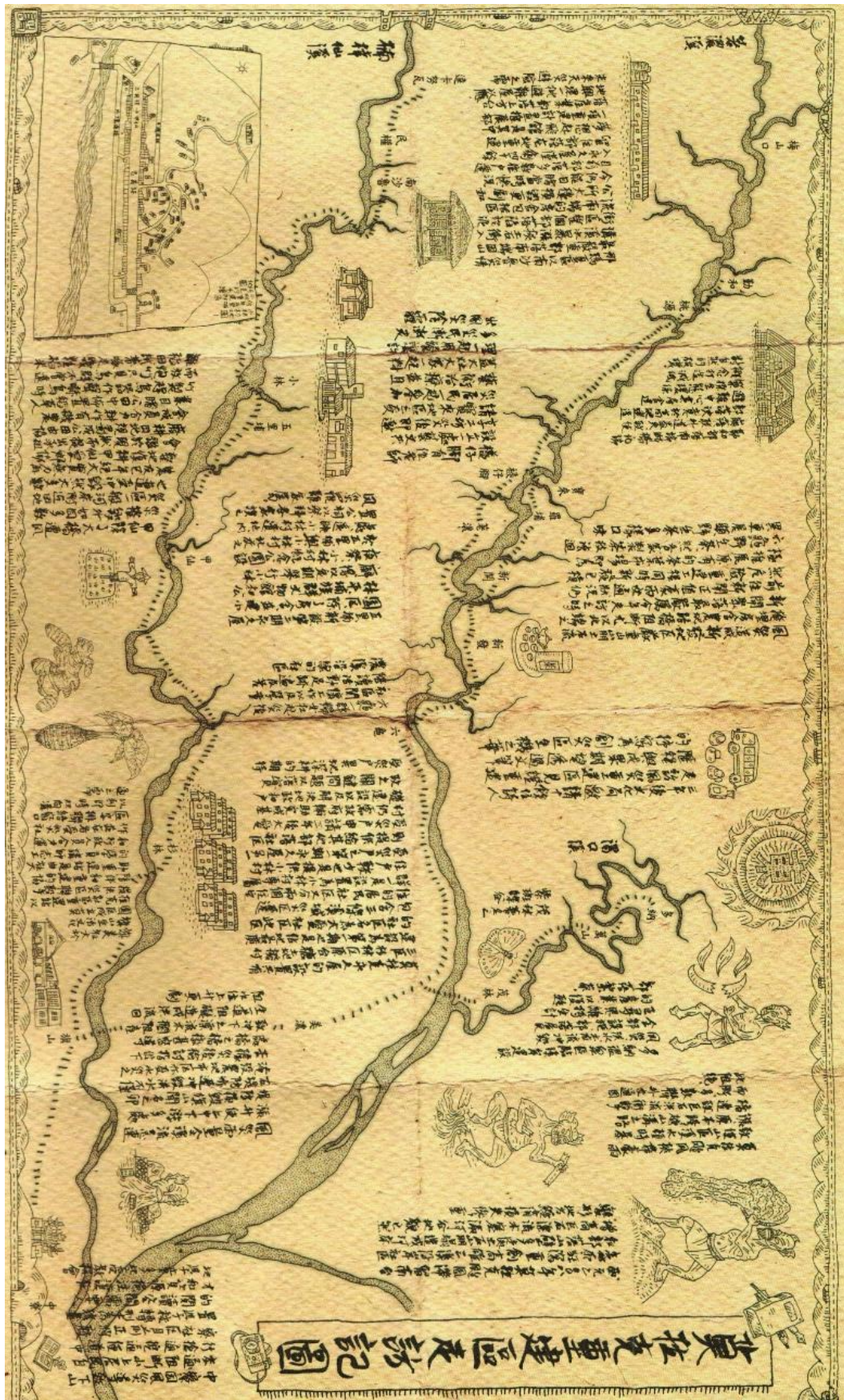


(圖 44)楠梓仙溪部分 1



(圖 45)楠梓仙溪部分 2





(圖 46) 有詩同行詩集插圖(林建志繪)

其中楠梓仙溪為主題的部分，絕大多數都是以小林村的災變為主要書寫對象。

鄭順聰的〈雨刷〉寫道

以下是大雨當晚斷掉事物的主要清單：

房子的樑柱、血管

安全、幸福、家家家家

柏油路、白線、指示牌

電線桿以及牽引而來的電流

別忘記光明

集體喊疼的樹

深入土中的根

罹難者的呼吸

臍帶

最後一樣：雨刷

有些人說不可能

口口聲聲說雨再大也不可能

於是信任也斷裂

徹底斷裂<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> 李魁賢等，《有詩同行—莫拉克風災文化重建詩集》，高雄市政府文化局、印刻文學生活誌，2012年7月初版，頁161。

這首詩的題目雖然叫雨刷，可是雨刷未必真正斷裂，又或者雨刷是借指其他度過這場災難的各種條件。其中「房子的樑柱、血管／安全、幸福、家家家」血管所隱喻的是罹難者與生者之間的血脈相連，樑柱也可以代表未發生災害前，家人所共同支撐的世界已然崩毀。接下來的兩句則令人感覺到，這些深切的關係，在一夕之間都斷了。「集體喊疼的樹／深入土中的根」則是在強化並且帶出「罹難者的呼吸」，因為這場災難在滅村的現場，事實上是埋掉很多來不及逃離的罹難者，而後因未保存遺體完整性及開挖所需耗費地告種資源過於龐大，只好讓罹難者繼續深埋於現場。「有些人說不可能／口口聲聲說雨再大也不可能」其實就是指政府否認越域引水工程，是致災的其中一項原因，所以造成了「於是信任也斷裂／徹底斷裂」。因為這首詩的寫作與言是普通國語，在解讀上可能不是非常貼近作者原意，但是已經是最好閱讀的一種形式，下方耀乾以閩南語寫成的〈聽雨——八八水災的雨聲〉

足合意聽雨

我起一間聽雨樓

想欲聽見

紅燭羅帳溫溫聲哼哼

客舟秋雨寂寂雲下下

殘荷香銷冷冷雨急急

寶島夜雨清清人蕭蕭

今年八月的雨

惹佇南臺灣

惹佇南島族



𧯛佇臺灣人

雨裡有生命絞滾的聲

雨裡有屍體憤怒的血

雨裡有鬼魂淒涼的恨

今夜聽雨樓

每一滴攏是紅目屎<sup>54</sup>

這首詩較之以普通國語寫成的〈雨刷〉，如果是一個不會講臺語，也沒有受過臺文訓練的人來閱讀，其實會有一些閱讀上的障礙。「足合意聽雨」足的意思譯成普通國語是一很，意思譯為喜歡，所以整句是譯為一很喜歡聽雨。這首詩在撇除閱讀的障礙後，其實是情感非常真摯的一首詩，紅燭羅帳的原始意象應是來自宋代詞人蔣捷的〈虞美人〉「少年聽雨歌樓上。紅燭昏羅帳。」這一段表現的是一種從溫暖的少年的浪漫，越過一如蔣捷原詞裡的三種意境，但是這裡又將之化入臺灣的意象。「寶島夜雨清人蕭蕭」看起來像是境界層遞的結尾，但是看完整首詩才知道，其實是以類似「強說愁」地意象進行鋪陳。下一段的「𧯛佇南臺灣／𧯛佇南島族／𧯛佇臺灣人」用字也的確講究，一般閩南語講 sei 這個音，只是繞的意思，這裡使用的𧯛，意思是盤旋、轉折、來回地走。「雨裡有生命絞滾的聲」絞滾就是承接了𧯛的意象，因為這雨反反覆覆來回回，肆虐著這一片地方，並且這一段疊了三句，大大加深了這種印象。最後一段「今夜聽雨樓／每一滴攏是紅目屎」這才破開了整首詩地意蘊，原來第一段看似境界層遞的結尾，雖是本來的預期，但結果卻是意外的悲劇，在第一段鋪陳，第二段卻轉而描寫景況，第三段才豁然明白。

在災難書寫的書寫的敘事模式中，還是要回到讀者這個對象，如前所述，

<sup>54</sup> 李魁賢等，《有詩同行—莫拉克風災文化重建詩集》，高雄市政府文化局、印刻文學生活誌，2012年7月初版，頁182。

若讀者是罹難者家屬，則書寫應較偏向療癒，若讀者是旁觀者角度則應較偏向災難。詩人岩上在笠詩刊 214 期有言「詩人一向都是敏感的，如果他不躲在象牙塔裡，能注意社會現實狀態，關懷民生疾苦，對於天災地變，人禍殃災，必能與受難者感同身受，寫出呼應的心聲，記錄印證事件而感銘的詩篇。」<sup>55</sup>所以在書寫上就是從災難本體的記述上著手，雖然各有鋪陳手法的不同，但是將災難再現則是必要的，接著呈顯劫後餘生者或是罹難者家屬的心情轉折，然後安排出對未來的展望或者是哀痛的深遠，借此表達出受創者無法表達的心聲，旁觀者應當感受到的情景。

筆者參與的口述歷史計畫團隊，於災後與長期駐地陪伴小林的紅十字會合作，執行口述歷史重建計畫達兩年之久，期間團隊編輯組也為小林村設計編輯了兩期社區報。社區報編輯理念並不以一般報紙型態為版型，而是以桌曆與資料盒的形式，目的在使村民於生活中也可使用，並在使用時可閱讀上面的報導。在口述歷史計畫中，設計者陳旻志與胡詩專，乃以文創企劃的理念，完成(圖 47、48)這兩款《新小林》桌曆版與資料盒版社區報。



<sup>55</sup> 岩上，〈九二一臺灣大地震，哀詩篇〉，笠詩刊 214 期，頁 124。

(圖 47)小林社區報第一期桌曆版<sup>56</sup>



(圖 48)小林社區報第一期資料盒版<sup>57</sup>

陳旻志指出《新小林》社區報的圖像設計，乃結合小林村原有的意象、文字造型、杉林意境、平埔母系社會等特質；進一步「複合」重建階段，族人如何因應變局的智慧與願景。計畫執行期間，南華大學與《新小林》社區報師生們，每月將分梯次出隊進駐，採行駐地的現場「參與觀察」報導視角；並刊行符合國際「樂活」(LOHAS)運動精神，「可重複使用」的「社區報」版本(資料盒版、桌曆版)。提供平埔族相關之社造報導，以及文創提案；作為小林村的重建

<sup>56</sup> 〈新小林社區報〉桌曆版，中華民國紅十字會總會一八八風災服務聯盟，2010年7月31日。

<sup>57</sup> 〈新小林社區報〉資料盒版，中華民國紅十字會總會一八八風災服務聯盟，2010年7月31日。

歷史見證，進而在獻原有嶄新的文化向度。<sup>58</sup>

詩人紀小樣在第一期桌曆版的報導中，寫了一首〈大禹，一直沒有來一瘡世紀·八八水患〉

法力高強的剛果巫師

正在祈雨：烏雲跑得比雲豹還快

比草原的狼群凶狠，他沒有看見

南太平洋蹲伏著一顆顆

逆時針旋轉的獸眼

落山風剛過，灰頭土臉的

上帝像要為世界受洗

中央山脈就抬起了頭來

暴雨將至：摩西 摩西

史官們還在夜觀星象

——天雨粟；鬼夜哭

不利正南，河圖

被獨眼的蛟龍

咬去了一半

(中略)

大雨

一直……

---

<sup>58</sup> 陳旻志，〈新小林社區報－企畫理念與報導關點〉，〈新小林社區報〉桌曆版，中華民國紅十字會總會一八八瓊災服務聯盟，2010年7月31日，頁B16。

一直……  
來了。  
諾亞方舟已經啟航  
堰塞湖爭著快要決堤的  
眼眸，深切期盼  
我們想像的大禹  
一直沒來  
而太平洋遠方，一個小小的  
熱帶性氣旋又在逆時針  
上緊自己的發條<sup>59</sup>

詩人其實在題目就已經破題，大禹本是在歷史上就實際存有的人物，乃是夏朝第一位帝王，<sup>60</sup>但是因為它治水的功績，民間遂將其神格化，一般寺廟中所奉祀的水仙尊王其實就是大禹。民間將它神格化以後，反而其他神話中的治水英雄逐漸遭到遺忘，如共工、鯀、鯀靈、李冰、后羿與各種二郎神，<sup>61</sup>但是無論如何大禹治水的功能性是確定的。

剛果位處非洲，有廣大的雨林與剛果河，流域面積僅次亞馬遜河，剛果與林的面積也同樣是世界第二大。詩人在這裡使用剛果作為意象，取的是氣候暖化作用下，剛果也開始缺水，所以巫師也要開始祈雨。可以它的法力畢竟不敵全球暖化，接下來詩中所謂「南太平洋蹲伏著一顆顆/逆時針旋轉的獸眼」使讀者可以立刻感受到，颱風在八八風災中就像猛獸的窺伺。在接下來的一段中，詩人寫道「暴雨將至：摩西 摩西/史官們還在夜觀星象」，摩西在出埃及記中是帶領希伯來人，走出埃及人的奴役控制，神話中摩西接受了上帝的意志，上

<sup>59</sup> 紀小樣〈大禹，一直沒有來—瘡世紀·八八水患〉，〈新小林社區報〉桌曆版，中華民國紅十字會總會一八八瓊災服務聯盟，2010年7月31日，頁A1。

<sup>60</sup> 瀧川龜太郎《史記會注考證》，宏業書局有限公司，民國六十五年九月，頁36。

<sup>61</sup> 潛明茲，《中國神話學》，寧夏人民出版社，1996年5月，頁98。

帝對埃及降下十災，然後摩西分開了紅海，帶著希伯來人躲過法老王的追兵。摩西在此應當不若大禹的意象，它所代表的是對逃離災難與破除眼前災帳的能力，故而詩中呼喊摩西。而史官們還在夜觀星象，在這場災害中顯然是根本不合時宜，也來不及派上用場的，下暴雨的夜裡，哪裡還有星象可觀？所以史官們，應當是詩人以犀利的筆鋒及隱喻手法，敘述官員們對救災與安置災民的顛預無能。「不利正南，河圖/被獨眼的蛟龍/咬去了一半」河圖本來是從上古時代流傳下來的術數圖像，在歷代演變中，成為定方位的一種方法，或許不利正南，河圖隱喻的是這場災變的方位，又或者河圖隱喻的就是土石流。接下來的「被獨眼的蛟龍/咬去了一半」更明白蛟龍就是颱風，而被咬去一半的就是崩坍的獻肚山。接下來的一段就較為直白，治水英雄大禹沒有來，大禹卻來了，又上緊發條的熱帶性氣旋，講的正是小林的災難還沒結束。

詩的隱喻手法對於災難的書寫來說，有扣緊人心的作用，而直接的報導，更可以起到直指問題的作用。而在報導中使用文學的手法，除了是利用報紙與雜誌繼續實現寫實主義文學外，也必須具備社會改革功能的意圖為核心，並以田野調查的方式觀察事件，佐以採訪充實作品觀點，透過具有感染力的描述、敘事與結構安排，再現田野的共同記憶。<sup>62</sup>在第一期社區報的報導的部分，團隊成員周宗劼就訪問了時任台灣 88 水災小林村重建發展協會一執行秘書的石怡珮小姐，報導中石怡珮小姐指出，除了西拉雅夜祭還是會一直辦下去以外，也希望能喚起聚落裡面，大家共同有的平埔記憶。再者也能向外界介紹甚麼是平埔族、甚麼是平埔文化。將竹編、食品，這些具有平埔跟地方特色的東西，一起重新製作歸檔。而本來要受訪的耆老徐吉綠，正在山上趕製文物進度，不克前來受訪。未來打算推出「平埔風味餐」，讓外來訪客好好體驗平埔飲食的風味。當時只有組合屋的條件，只能暫時以各家媽媽的私房菜交流，過去每家

---

<sup>62</sup> 向陽·須文蔚主編，《報導文學讀本》，臺北市，二魚文化事業有限公司，2006年3月二版，頁31。



都咬大冰箱，儲存待客的好料，「晚餐出門，只要帶一雙碗筷即可。」<sup>63</sup>再現的就是一直存在小林村與文獻上的，平埔人的韌性與熱情好客。



---

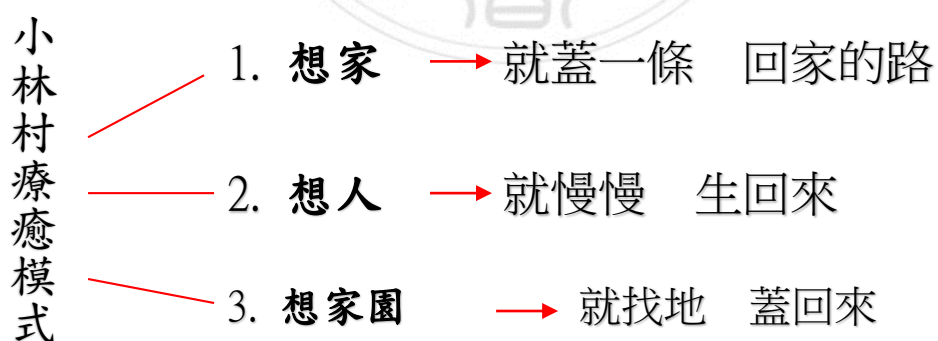
<sup>63</sup> 周宗劫〈鄉關何處〉，〈新小林社區報〉桌曆版，中華民國紅十字會總會一八八水災服務聯盟，2010年7月31日，頁A12。

## 第肆章 小林平埔的療癒與重建模式的探討

### 第一節 小林雙星計畫的提出

小林村在受災前雖然有完整的傳統建築如公廨、文平埔文物館、北極殿與獵人學校等，但是在筆者實際踏察的過程中發現，其夜祭活動已經中斷三十年左右。又因為在這次的災難中，損失了很多熟悉祭祀儀式的長老，且本來村人賴以維生的農作產業也在天災地變中毀去，遂使村人認真的面對傳統文化、產業還有未來發展之間的關係。如果能夠依照一個昇華的模式，由災難到願景的道路就是一個可以逐步實現的方式。

文化巫士團隊，受邀參加了 2012 年 4 月 20 日杉林鄉日光小林(二村)的入厝儀式，重建協會的會長蔡松諭，在主持的時候介紹了許多重建過程中出生的新生兒。他說，這代表小林村的房子慢慢蓋好，我們也慢慢把小孩子生回來了，就些都是小林村的新希望。歷經兩年的駐地考察，文化巫士工作隊歸納出小林村獨特的療癒模式：



(圖 49) 小林村療癒模式

想念是一個很重要的療癒方法，悲傷的記憶並不一定會使人放棄生命，在筆者與中研院民族所的余安邦教授談論療癒方面的議題時，發現到有很多人生存下去的動力，其實倚靠沉溺在一種悲傷裡。這種悲傷不見得是壞事，他有時

是處於一種起起伏伏的狀態，悲傷是一種力量。林耀盛也指出，海德格認為人之所為人，在於人世的「牽掛」本性，包括對事物的料理、對他人的照顧，以及對自己病痛或死亡的掛心焦慮，這是人類存在的必要條件，顧海德格曾說照顧一個病人，不要剝奪其料理事務的能力，要讓他保有牽掛之情。<sup>64</sup>一般意義上的療癒，在筆者此前的理解，療癒等於治療並痊癒，亦即透過某種治療的手段，可以使受創者的傷害完全的不存在。但是傷害除了隨時間有可能會茁壯，也就是在受傷的初期，並未深刻認知自己發生了甚麼，隨時間推移痛感會逐漸清晰。

在這裡則是要讓傷害，轉化成一種新的意義，受傷者其實是很有可能在不斷的回想中，問自己如果再次發生，能怎麼處理當下的情況？我是否有可能援助我的親友？如果不可能，我可以做甚麼樣的防範？這些並不是疑問，而是讓受傷者得以向前的能量，就如同前述小林二村入厝時，所展現出來的希望。林耀盛指出，災傷受苦者的存有處境如同「雙重束縛」概念，意即受苦者努力要回復「正常的生活」，但是經歷生命威脅的事件後，要「如同從前」，在本體上已是不可能。<sup>65</sup>小林村要再回到 2009 年 8 月 8 日以前，那是不可能的，因為所要面對的是原址所埋藏的過去，在因種種因素不開挖原址的決定之下，最多只能再現過去的精神。林耀盛指出，這是一種要回歸正常卻又如實崩解的兩難，受創者呈現學習賦予創傷經驗意義的現象，一方面承認接受創傷後的生活限制，一方面又拓展自我強度，這類稱作「受限的堅韌」受創者，往往較能轉化創傷意涵，建構新意義。口述歷史計畫的成員康旗琳，在團隊進駐小林村的一次機會中，觀看了小林鼓陣的練習。康旗琳指出，後來拜訪村民邦龍景時，受到熱情的歡迎，他像是打開了話匣子，一下子聊起了他生命裡的舊記憶，開口說：「你們知道小林為什麼叫小林嗎？因為日治時期是一個叫小林某某的日

---

<sup>64</sup> 林耀盛，〈災傷時刻－受創後心理復健的倫理面向思議〉，護理雜誌，57 卷，第 6 期，2010 年，頁 24-30。

<sup>65</sup> 林耀盛，〈災傷時刻－受創後心理復健的倫理面向思議〉，護理雜誌，57 卷，第 6 期，2010 年，頁 24-30。

本警官管理這裡，我阿公說，村里的人都很討厭他，都背地裡說三道四，大伙口耳相傳甚麼『小林』的，外地人來了以後就以為這裡叫小林」。<sup>66</sup>這就是很明顯的一個例子，所以如果試圖去對這樣的人，進行治療並欲使之痊癒，在無法轉化新意義的狀態下，或將朝向喪失生存的意志。

災難的部分，已經可以確定為就是「天災」與「人禍」之間的比例關係，至於如何認定，或許永遠不會有公認的答案，專業單位不是偏向公部門對於越域引水工程與致災無關的說法，就是直接跳過工程的範圍，只談論自然環境的災害因素。但如果要向未來展望，只有先跨越致災原因的責任追究，開始考慮要如何進行重建的工程。在這個地方我們要先釐清所謂的重建，在理解上有一部分誤區，「重建」字面上就是重新，所要建立的就是過去有的東西，那才可以稱做「重」。在〈莫拉克颱風災後重建特別條例〉裡面，將各種其實很難打散分離的重建，分出項目分開處理。

<sup>1</sup>簡文敏在災後兩個月於甲仙文化館舉辦的「重建南臺平埔族群文化學術研討會」中指出，莫拉克颱風災後重建特別條例雖然清楚地羅列重建的項目包括文化重建，不過細分後的條文，同時也容易產生誤解，以為文化重建是僅指傳統信仰、服飾、歌舞等重建，與家園重建、設施重建與生活重建是分離的，是屬於附加的成份，可以在屋舍與社區重建後再來設法。<sup>2</sup>

立足於小林平埔族文化上的重建，不能夠分得這麼開，如果說要談到重建，那必須要把前述這些項目視為一體來考量。同樣在這場重建研討會中，黃

---

<sup>66</sup> 康旗琳，〈眾聲鼓盪的練習曲－會見小林鼓陣〉，〈新小林社區報〉桌曆版，中華民國紅十字會總會一八八水災服務聯盟，2010年7月31日，頁B1。

<sup>1</sup> 莫拉克颱風災後重建特別條例，全國法規資料庫，

<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=A0030237>，2014年12月10日，02:04。

第5條：中央各目的事業主管機關應於本條例施行後提出災後重建計畫。重建計畫內容應包含家園重建、設施重建、產業重建、生活重建、文化重建，並應遵循國土保育與復育原則辦理。又因第30條規定，自條例公布日施行，適用其間為三年。本條例施行期滿未及執行部分，必要時，得經行政院核定酌予延長，延長期間最多以二年為限。

而本條例因年限原因，目前已經廢止

<sup>2</sup> 簡文敏，〈小林平埔族文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》國立臺灣博物館，2010年10月20日，頁20。

士賓等三位教授提出的屋舍設計理念，從公廨到住屋、望高寮等，都是根源於西拉雅傳統上的概念，再結合現代建築技術，做出符合現代需求的設計(圖 50)。以家屋的概念來看，有了家屋，才能保存許多回意，而如果家屋足夠精巧，如果他有地窖，有閣樓，有僻靜角落，也有迴廊，我們的回憶就有更清楚的藏身之所。<sup>3</sup>固然傳統的平埔家屋沒有地窖或者是閣樓，但是概念上是相同的，這個所謂的回憶的藏身之所，就是有文化根源的回憶。傳統平埔族家屋有兩種，一為高腳屋，一為高臺屋，作用是因應居住地的氣候，避免潮濕淹水與蛇蟲鼠蟻等侵擾。



(圖 50)黃士賓教授等屋舍設計模擬圖<sup>4</sup>

家屋的建築形式關係到的其中一個方面可能是族群繁衍，在清·乾隆時的巡臺御史六十七，於其《番社采風圖考》裡面有一幅「乘屋」，中研院版本的

<sup>3</sup> 加斯東·巴舍拉，《空間詩學》，臺北市，張老師文化事業股份有限公司，2003年，頁70。

<sup>4</sup> 黃士賓等，〈小林平埔屋舍之設計與理念〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》國立臺灣博物館，2010年10月20日，頁176。

題詞是「臺邑新港社熟番豐，年收成後，乘屋起蓋，其諸邑各社亦如此。」<sup>5</sup>中研院版本的彩風圖提詞並未提及嫁娶的部分，但是在蕭瓊瑞的《島民風俗畫—十八世紀臺灣原住民生活圖像》裡面，故宮版本的這幅圖的題詞就提到了嫁娶的關係「築土基高五、六尺，編竹為牆。別以竹木結成椽桷，蓋以茅草為兩大扇；備酒，邀請番眾合兩扇於屋樑，擊而覆之。落成，群聚歡飲。舉家同處一室，子女嫁娶則別築之。」從六十七的題詞可以發現，顯然這樣的建築方式跟農耕習慣有關，且平埔族群每年一次的夜祭，公廨也必須用同樣的方式重新起造。郁永河《裨海紀遊》卷下「番室倣龜殼為制，築土基三五尺，立棟其上，覆以茅，茅簷深遠，垂地過土基方丈，雨暘不得侵。其下可舂可炊，可坐可臥，以貯笨車、網罟、農具、雞棲、豚柵，無不宜。」<sup>6</sup>杜正勝在〈番社采風圖題解—以臺灣歷史初期平埔族之社會文化為中心〉列舉《臺灣府志》、《諸羅縣志》與荷蘭人的記載，描述平埔族屋與結構前端城圓拱型，宛若船頭，後端則平坦若船尾等等。<sup>7</sup>從這些方面都可以發現，平埔族的房屋，事實上跟傳統文化及歷史淵源，有非常緊密的連結，所以文化重建不是僅指傳統信仰、服飾、歌舞等，從家園重建上已經密不可分。

前述已知，小林村在療癒模式上，家屋的蓋法已然明白，要如同從前已然不可能，所以我們在日光小林所見到的是將過去的精神，賦予在新的家屋上(圖51)。家屋因何有療癒的能力，加斯東·巴舍拉指出，家屋形構出種種意象的身軀，這種種意象為人類提出穩定感的證據或幻象。我們不斷在重新想像家屋的真相，因此，去區分所有的這些意象，就等於是去描述加屋的靈魂。<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 杜正勝編撰，《景印解說番社采風圖》，臺北市，中央研究院歷史語言研究所，民國八十七年三月初版。

<sup>6</sup> 原著·郁永河/校譯·許俊雅，《裨海紀遊校譯》，臺北市，鼎文書局股份有限公司，中華民國九十八年六月初版，頁 191。

<sup>7</sup> 杜正勝撰，〈番社采風圖題解—以臺灣歷史初期平埔族之社會文化為中心〉，臺北市，中央研究院歷史語言研究所，民國八十七年三月，頁 23。

<sup>8</sup> 加斯東·巴舍拉，《空間詩學》，臺北市，張老師文化事業股份有限公司，2003年，頁 80。



(圖 51)新家屋上的傳統紋飾(霍育琥攝)

接近小林村山區原址的五里埔，與較接近市區的杉林月眉農場，在小林村石怡佩小姐與其他村人討論出來的結果上，雖然為了傳統文化與年輕一代的發展，兩個區域有看似不同的發展規劃，但是可以在各種的安排與內容上，看出文化保留與發展的緊密脈絡。根據其討論結果，遂有雙星計畫的提出<sup>9</sup>，小林村口述歷史團隊陳旻志與胡詩專，也在《新小林》社區報第一期，依據雙星計畫的內容設計出小林雙星意象設定圖：

---

<sup>9</sup> 此計畫小林村民石怡佩小姐與其他村人討論之結果，詳細內容請看附件一。





(圖 52)小林重建·雙星計畫

左邊的意象為傳統根源，代表的是平埔文物館、公廨、小林紀念公園、公祠等，右邊的意象是開枝散葉，代表的是平埔文化創意產業園區，品牌創意工廠、手工藝術區、有機農業等。

|                          |                |                   |              |
|--------------------------|----------------|-------------------|--------------|
| 小林平埔文化園區(包括小林與五里埔區)與部落重建 | 1.小林紀念公園       | 杉林平埔文化創意產業園區與部落重建 | 1.平埔有機農業區    |
|                          | 2.平埔族文物館       |                   | 2.平埔文化展示區    |
|                          | 3.小林平埔公廨與文化設施  |                   | 3.平埔文化會館     |
|                          | 4.省親會          |                   | 4.平埔創意美食     |
|                          | 5.公祠           |                   | 5.平埔手工藝術區    |
|                          | 6.平埔屋舍與部落重建    |                   | 6.「小林」品牌創意工場 |
|                          | 7.小林特色小學       |                   | 7.遊客服務與展售中心  |
|                          | 8.設置長期平埔文化發展基金 |                   | 8.平埔屋舍與部落建置  |

(表六) 雙星計畫

從這份整理雙星計畫的表格中，可以很清楚地觀察到，災難、重建、轉型與願景的進程，因為五里埔接近小林，是信仰、文化與故鄉情感的「根」。恢復這個「根」面臨到一項困難，小林的夜祭在風災(2009)以前的1960年就不再舉行，一直到1996年高雄縣政府為了找出地方特色，將甲仙的觀光特色設定為平埔夜祭，才又開始小林的夜祭。但是因為中間經過三十多年的中斷，熟悉夜祭儀式的耆老也大半凋零，導致儀式、牽曲的內容與牽戲的舞步都沒有傳承下來。一直到了找到東華大學林清才教授，才在困難中讓族人學會一首「大母

落」(又稱九月曲)。<sup>10</sup>

觀察計畫中「小林平埔文化園區(包括小林與五里埔區)與部落重建」的部分，不難發現這是為了傳統文化的保存與培養傳承人才的準備。似乎可以看出新生代，也就是對傳統文化以及祭祀儀式有使命感的年紀較高的人以外，對於保存文化地意願似乎沒有預期中的參與度。由是小林老一輩的村民對於夜祭的文化傳承頗為憂慮，認為族理的認同表現不夠積極，所以他們期待小林國小從小培養對平埔文化的認識與興趣。<sup>11</sup>夜祭儀式之所以會中斷三十餘年，可能就是因為參與度的因素。設若以現代社會的生存考量，新生代或許認為傳統文化及祭祀儀式對於其社會地位以及其生存需要，甚至是個人實現並沒有太大的幫助。傳統文化變成一種特殊化的現象，特殊化代表的就是新鮮感消逝，失去眾人的目光之後就很難將文化從傳統延伸到未來發展，看不到永續發展或是足以成為不只是展覽與紀念品的願景。

新生代對於傳統文化的參與度不足，是因為整體社會氛圍的作用，就這個計畫的內容觀察，大部份都較屬於保存的概念。在保存的概念上談推廣，也將僅止於擴大平埔西拉雅以外的群眾的接受與認知程度。「小林平埔文化園區(包括小林與五里埔區)與部落重建」的第七項·小林特色小學與第八項·設置長期平埔文化發展基金，其實是有不足的，因為尚未銜接新生代與中生代的斷層。新生帶初踏入社會，接受到的社會氛圍是大量西化的資訊，而這個環境甚至是與族群傳統呈現對立的一種模式。現代化社會需要的是制度化的運作流程，除了假日外對每天的時間都必須有計畫地控管，而平埔傳統的文化則顯得與西化社會的契合度較低。若以農業來觀察，現代社會對農業的要求，也非常的制度化管理，甚至建立起產銷履歷的制度，從播種的生產端到最終通路商的銷售端，都要求建立起一套透明的流程記錄。在風災之前，小林村民的農產品產

---

<sup>10</sup> 王湘雅等，《暴雨後，看見彩虹》，臺北市，新自然主義股份有限公司，2012年8月初版，頁86。

<sup>11</sup> 王湘雅等，《暴雨後，看見彩虹》，臺北市，新自然主義股份有限公司，2012年8月初版，頁87。

業，顯然不是非常符合這一套管理的模式。另就田調實際情況，災後小林村民依然保有原來的習慣，耕作方面並沒有準確固定的時間，都是依照當日的天候狀態隨時調整。且在災後，原有的耕作農地大多都已消失，又因為親人消逝的原因，原本務農的村民無法捨棄務農的習慣，另一方面也不想再回到傷心地，勢必需要將產業轉型。依照這些方面來看，在保存的觀點上穩固之後，所謂的推廣應該要進一步，進入到族群所屬的區域之外，不僅僅是販賣產品，而是漸入式以潛移默化的方式，將小林平埔的農業、工藝、文化及食品等，真正推展初族群所屬區域的範圍。

除了產業與文化發展的願景以外，另一項可以使小林平埔立足於現代社會的重點，也是全國人民應當注重的。八八風災損失最嚴重的部分，就是國土的崩壞，這樣的災害直接損及的是國土資源，連帶人民的生命財產也一並消滅，並且在隨後的重建等種種程序中，逐漸消磨人民對國家的認同與信任感。國土的議題，除了天然災害的發生以外，其實還有政府公共工程所導致的問題，由此天然與人為的兩方面所導致的結果，也連帶不可避免地牽涉到原著民領域的問題上。牽涉到原住民的領域的部分，站在關切原住民的角度上認為有迫切解決的需要，但是以官方的角度來看，或許就認為原住民的利益不能大於國家利益。施正鋒指出「做為擁有主權的政治個體，原住民族有權掌控、並管理其土地及傳統領域上的自然資源。在這樣的脈絡下，森林權被當作是資源權的一種，我們希望能開發及保育取得平衡。<sup>12</sup>」可是現今的實際狀況，卻是政府會把土地的相關權力特許、或是承租給第三者，而這些租賃土地的第三者，往往會禁止他人進入，而這時候原住民做為原來土地得擁有者，若要返回土地，通常不是被驅離就是被以法律途徑控訴。<sup>13</sup>從法條上來看，究竟是政府自己違反了法律，還是有什麼運作方式，是足以被依循且信服的，實在令人費解。而更

---

<sup>12</sup> 施正鋒·吳佩瑛，〈原住民的森林權〉，2014年臺灣原住民族自然資源運用與永續發展學術研討會，臺北，臺灣大學校友會館4樓會議室，2014年9月26日，頁2。

<sup>13</sup> 施正鋒·吳佩瑛，〈原住民的森林權〉，2014年臺灣原住民族自然資源運用與永續發展學術研討會，臺北，臺灣大學校友會館4樓會議室，2014年9月26日，頁7。

難解決的是原住民身分的問題，一般原住民有確定的原民身分，而小林村的西拉族人，卻因政府的疏漏，遲遲無法取得原住民身分，所以目前也無法適用原住民族基本法。<sup>14</sup>在無法取得身分，法條又不適用的狀態下，因為政府工程而招致的巨大生命及財產損害，也同時無法取得公部門的賠償或補助。

在計畫的「杉林平埔文化創意產業園區與部落重建」這個部份，平埔有機農業區，除了根據平埔傳統與環境共存的經驗，非大量複製現代有機耕法外，可以進行現代化的包裝與通路行銷。平埔文化會館與展示區，在展示區域外，會館可以融入元素的方式將裝潢設計、提供住宿時所使用的各種器具與用品等，把過去平埔的傳統元素融入。在會館與展示區的結和上，如果能夠在本有的「展示區」外，將會館本身與銜接部分融入適當比例的平埔傳統，再將沿伸的部分結合觀光，應當是一個比較長遠的思惟。另外的創意美食、手工藝、「小林」品牌創意工場、遊客服務與展售中心與最中的平埔屋社與部落建置，其實還是需要觀察政府的發展計畫，因為如果不能跟都市發展計畫配合，這些項目的建置還是會變成體制外的特殊個案，唯有與整體城市的經濟、公共建設等發展接軌，發展成不需依靠政府、慈善組織與民間企業等外力以特殊個案執行，且能夠自給自足的集團，才能形成較好的願景。

相較受創於 921 震災的埔里四庄噶哈巫，其災後重建的方式先是有四庄文史工作室的應變轉型，分六大項工作協助噶哈巫進行重建

- 1.協助各受災農村社區組織化，或予以組織之社區保持密切聯繫
- 2.進行協調站的組訓以培訓志工人力，協助受災農村進行紮根工作
- 3.協助埔里農村搶救老照片、文物，保存平埔族異的家族史與共同記憶。
- 4.洽談保存平埔族傳統住屋－土角厝計畫
- 5.針對受災農村進行社區規劃，提供家園再造，相關資訊與諮詢。
- 6.尋求公私部門的資源，協助災區青年於災後重建工作中獲得工作機會。<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> 相關法條與政府政令，請參考附件二與附件三。

<sup>15</sup> 黃美英編《壓不扁的生命》，台北市，財團法人九二一災後重建基金會，2008年3月初版，

首先與小林村不同之處在於，小林村並未與周邊村落如那瑪夏或是民族村形成組織化，也未有文史學者進行此類工作，只能自己於村落中形成各種如自救會或文化重建協會等組織，向公部門爭取資源。噶哈巫有文史工作室協助培訓志工人力，協助受災農村進行紮根工作，協助埔里農村搶救老照片、文物，但可能因為土石滅村之原因，小林村並無保存此類史料的條件，僅能依靠尚且存活的耆老逐漸回憶傳統文化，如公廨、夜祭及漁獵工具等。四庄文史工作室可針對受災農村進行社區規劃，提供家園再造，相關資訊與諮詢，尋求公私部門的資源。

小林村雖有慈濟與中華民國紅十字總會的協助，但其中慈濟似為一大重建阻礙，除了未能提供相關資訊諮詢，幾乎是以一種強硬的姿態，欲使村民接受其制式化之長期中繼屋，並未考量村民的平埔傳統文化因素。另黃美英指出，噶哈巫的災後重建，因為村民之中有不少工人，並且考量村民的經濟狀況，最直接快速的解決辦法就是蓋鐵皮屋，平均造價從三十萬到五十萬，此為考量現實生活狀況。<sup>16</sup>有友人向黃美英建議可以貸款方式，然而並未考量還款的問題，黃美英並指出，其友人查閱其他災後規劃重建報告，再度給予案例建議，但是依然未符合實際，應對村民經濟能力多做調查了解，其他案例規劃報告未必符合需求，仍應從現實問題著眼。此處與小林不同為，小林於災難之初，在撫恤方面，各縣市為每位死者發一百萬元，高雄縣長則另外進行募款，每個罹難者多發三十萬。一周內先領安遷費每戶三萬，半個月內每位罹難者各發慰問金一百三十萬，有學生身分的還有平安保險理賠一百萬元。<sup>17</sup>小林看似所拿到的資源較噶哈巫多出很多，但是其受災之劇烈程度卻無法比擬，故前述有聚焦全國目光的「明星災區」之議。而小林村與噶哈巫，如此相較之後，其共通點為，之今仍無法正式取得原民身分之平埔族群，同樣受到劇烈天災(人禍)，相

---

頁 23。

<sup>16</sup> 黃美英編《壓不扁的生命》，台北市，財團法人九二一災後重建基金會，2008年3月初版，頁121。

<sup>17</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年1月初版，頁43。

異點為文史工作者之進駐類型不同，NGO 團體之援助模式亦不相同，政府的對待態度也不盡相同。故可得知，救災與災後重建的經驗，實則難以複製，必須考量到實際的受災情形、文化脈絡及區域經濟狀況。

在平埔文化的保留與融入當代社會的問題中，其實都有某程度上的衝突，因為在整體社會經濟運作模式都屬於西化模式的狀況下，連帶都市中的文化都是屬於西方的。而族群的文化，就會被限定在都市以外，通常也並不與都市文化有很好的接軌，在發展的前提下甚至是要被犧牲的。在保存的目地下，平埔文化在某種程度上，會與都市文化產生衝突，認為「現代」正侵蝕著平埔文化的保留。所以雙星計畫的提出，必須要是在「一種特有文化」的珍貴性以外，創造在現今社會中，這樣的一種文化在國土、國家文化、經濟發展中，能有什麼樣的重要性，才能在「尊重」以外還有「被記憶」的特點。

## 第二節 小林人的敘事觀點

在對於災難的敘述中，無論是新聞報導或者是其他的寫作形式，都有比較濃重的學術意味，必須在引述上有精確的來源，各種數據的使用在非科學學科的書寫者手中，也幾乎成了科學研究。臺灣文學社群從崇尚寫實主意到後現代主義的興盛，文字工作再一次與寫實主義分化，甚至開始出現大量的新聞小說。<sup>18</sup>這種敘事手法，問題在於使用的是新聞語法，但實際上他還是一篇小說而並非新聞，可能使讀者誤以為閱讀的是一篇真實報導。但事實上如果以報導文學的觀點來看，並不單純是語法上的運用，而是在不背離事件的真實下，使用文學手法進行的一種敘事。好的報導文學作品必須具備以社會改革功能為核心的意圖，並且以田野調查的方式觀察事件，佐以採訪來衝時作品觀點，透過

---

<sup>18</sup> 向陽·須文蔚主編，《報導文學讀本》，臺北市，二魚文化是夜有限公司，2006年3月二版，頁20。



聚有感染力的描述、敘事與結構安排，再現田野的共同記憶。<sup>19</sup>但是我們必須認知的是，「報導」的要求是客觀與真實，並且不可有帶有個人觀點的議論性文字，但是「報導文學」的文學性與這種要求是背離的。在這些敘述中，文學性既然代表著創造性，而創造性是來自於敘事者本身，也就意味著會隨著敘事者的不同，同樣的一個事件在經由敘事者的再現後，會有不相同的版本。

小林村在八八風災之後，成立了一個「自救會」，這是在災後大約相隔一個月的九月發起，之後因為考量到小林村開枝散葉在全國各地都有子弟的戶籍，在同年 11 月 8 日正式改組成立「小林村重建發展協會」。在這裡大家所認識到的小林村，顧名思義就是整個村莊，但是回到小林人的眼裡，真正的小林村與受災的區域，都與外界的認知不同。「小林村重建發展協會」的會長蔡松諭特別提到他父親以前創立社區發展協會，會員限制參與條件是九到十八鄰的居民，因為這個區域的人口最密集，而在風災中毀滅的也是處於山腳下的這塊區域。位於五里埔的五到八鄰，和其他分別稱為北勢巷、錦地巷與南光巷的一到四鄰，在認定上是比較屬於外圍區域。<sup>20</sup>這樣的分別，在非村民或研究者眼中，直覺反應就是先提出是否因為血緣或族群認定上的因素。蔡松諭是出生在小林村，他的父親是廣東人，但是在族群認同上他唯一的故鄉就是小林村，其他村人也不會對他去做省籍上的劃清，並且在小林村裡面有很多嘉義移居過去的人，所以由此可見以血緣來劃分九到十八鄰為什麼才是村人所認為的小林村，是帶著全然旁觀的觀點進入。

但是對於族群的分別，在村民之間並不是像表面上的平靜，在大部分的報導所看不見的地方其實仍存在爭端。住在第十四鄰的翁瑞琪，全家十一口人只有他逃過滅村土石流的災難，但是要面對家人全數往生的痛苦，這無異於二次災難的發生。重建會長蔡松諭在接受陳儀深訪問時，提到了因為五里埔永久屋

---

<sup>19</sup> 向陽·須文蔚主編，《報導文學讀本》，臺北市，二魚文化是夜有限公司，2006年3月2版，頁31。

<sup>20</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年1月初版，頁53。

與杉林永久屋都有人想要，有一些撕裂，在他的敘述中並沒有來自嘉義的漢人與當地平埔族的歷史衝突。翁瑞琪的記憶裡，除了小林村土地過地開發的農具都是漢人製做的以外，漢人與平埔族吵架時，漢人會使用「平埔番仔」，平埔人則用「吉巴拉仔」互相對罵。心情好的時候，聽起來只覺得怪怪的，心情不好時，聽起來就像在罵人，意指從嘉義外面來的。<sup>21</sup>關於土地過度開發的部分，蔡松諭則敘述「嘉義人問平埔人說：『你種竹筍的土地面積怎麼會這麼小塊？』平埔人回答：『這樣種就吃得飽啊！我之前都在休息，沒有去管它，種出來的竹筍夠我家吃就好啦！』嘉義人覺得土地沒有好好利用很可惜，所已開始在山上大量開闢，並請平埔人來做工，到最後嘉義人變成是聘用當地人的雇主角色。」蔡松諭並不覺的是某些人口中平埔人比較憨，而是文化上的差異，漢人將之視為一門生意，平埔人的想法是這是向老天爺要飯，夠吃就好了。

根據蔡松諭及翁瑞琪的講法，小林似乎只分成了嘉義移居人口與小林平埔，並且這兩個族群其實會有一些爭執。但如果回到文獻上，所謂小林平埔，在日治時期就已經有了外在族群的移入，小林村一開始並不住在苦楝林一帶，而是散居靠水的地方，日本人因為開發山區，重新分配了原民的土地，改變他們的遊耕習慣為定耕，並且集中居住。在「明治四十年前遷徙彙整表」有因婚姻關係移入的「邦一戶」，來自新港杜邦氏，帶入了八音，另有「羅一戶、陳二戶、劉一戶、徐一戶、潘一戶」。<sup>22</sup>但是在族群的認同上，經常不是以法律的認定或者是學術的記錄分類來決定，在一般親屬稱謂上，子女最常使用的是爸爸或者媽媽，而法律上並無這樣的稱謂。法條上有父母或是血親，現代社會一般子女即便對父母的認同感再強烈，並不會稱用父母親，或更感怪異的「直系血親」。所以旁觀者通常會依據自己所知的「客觀條件」去自行解讀眼前所看見的，再經由消化與重組，便形成了可能並不符合描述對象的觀點。

---

<sup>21</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年1月初版，頁39。

<sup>22</sup> 簡文敏，〈小林地居平埔原著民文化與重建探討〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立臺灣歷史博物館，民國100年11月，頁158。

在各原住民族中，檳榔與酒都是非常重要的物品，不僅是在平埔族的祭祀儀式中，甚且在筆者前往屏東獅子鄉排灣族部落田調的過程中，發現檳榔這種食物，平地人習慣使用紅灰，但是在排灣的傳統中使用的是一種蠔螺的殼所製成的。這代表的是過去族群得生活方式，應該有靠近海岸邊的狀況。而時任(2010)莫拉克風災重建推動委員會主任的王正一，敘述慈濟的領導人證嚴法師卻說原住民的文化本來不是這樣，<sup>23</sup>看起來這一句話是否認原民的文化，但是並無前後文及相關紀錄可資對照，故當持保留態度。慈濟的發言人何日生表示，慈濟一直在大愛園區提倡衛教，希望顧及健康，大家不要抽菸、喝酒、嚼檳榔，但並未強迫大家。此外也推行工地人文，經由志工主動提供點心、果汁與茶水，加上午餐吃素，轉移了工人對菸酒及檳榔的需求。何日生繼續指出，慈濟是盡量宣導不菸、不酒、不檳榔。政府推動無菸無酒部落的活動也相當久了，基督教也推行三不與三好，我們這些理念其實是一樣的。<sup>24</sup>以健康為出發點，自然是對村民有益，但是菸、酒、檳榔在其傳統祭祀中與太祖的溝通，是非常重要的祭品。小林村的族群特殊性，有很大的部分就是建立在這由傳統信仰，潛移默化至其生活習慣的文化上，是以菸、酒、檳榔在此處就形成了各執一詞的說法。慈濟基金會慈善志業發展處的呂芳川主任，指出慈濟事實上沒有公權力，但是為了村民的健康來講，他們推動了這樣的宣導工作。如果有不同聲音的人，他們也可以有另外不同的思考角度，去理解慈濟如何關心人民的健康，一直努力興建醫院。但是如果從另外一個較度來報導，似乎就成為對他們生活的干預。他並認為世界上一定會有許多人認同，世界衛生組織也一直在推動，但社會批判的角度，卻未曾思考有人認真為民眾的健康與生命在努力。<sup>25</sup>從慈濟的角度是從健康出發，社會批判的角度為尊重文化，然而所謂的宣導雖無強制力，但若是超越了被宣導者的容受度，是否就形成了干擾？而社會批判

---

<sup>23</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年，頁117。

<sup>24</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年，頁353、354。

<sup>25</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011年，頁354

的角度，通常力度毫不留情，導致慈濟或許感到委屈。是以在這樣的問題上應考慮到三方的出發點，而慈濟身為巨型 NGO，所要承受的壓力自然也會較多。

小林村自身在面對五里埔與杉林的問題時，其實自己就提出了一套解決的辦法，這些議題也觸及了石怡佩與其他村人所討論出來的「小林雙星計畫」，兩塊地方都是根源於傳統，但是五里埔著重於傳統文化教育與發展，杉林的日光小林則較著重於產業與文化宣傳。所以小林村是自有一套可行的發展方式，他們能夠在自身族群的矛盾與傳統文化中著眼，開一條適合的道路，而不是一味接受外來的指指點點。

### 第三節 「日光小林」的社會企業里程

小林村在重建的過程中，選擇居住與發展的地區時，正因為這個「發展」的問題，在與政府和 NGO 協調的過程中，雖然都希望能最大程度進行合作，但畢竟因為有各自的立場，還是出現了一些磨擦。這當中是以日光小林(小林二村)，也就是雙星計劃中的「杉林平埔文化創意產業園區」有較多的爭議性，在慈濟大愛園區完成的時候，慈濟原本規劃的六十公頃規模的範圍，事實上並沒有完全利用。因為小林小愛裡面的永久屋建築型式，在慈濟建造時並沒有跟小林村民取得共識，慈濟徑以統一形式建造，所以在文化這個方面，跟希望恢復平埔西拉雅傳統的小林村人，是有牴觸的。在慈濟並沒有把土地完全利用這個前提下，村民就希望能夠取得這些土地，能夠建造以平埔西拉雅文化為主的房子，但是慈濟認為這樣的方式，會造成比較和衝突，所以在小林與政府都有共識的情況下，他們並沒有同意。<sup>26</sup>因為無法取得大愛園區未完全使用的土地，便轉而向永齡農場尋求幫助，郭臺銘同意之後，看似一切圓滿，可是所謂的 NGO 卻傳出非常不滿的聲音，認為如果讓小林村這樣，那麼其他災民也會要求

---

<sup>26</sup> 陳儀深主訪，《八八水災口述史》，臺北市，前衛出版社，2011 年 1 月初版，頁 68。

比照，安頓工最會變得很困難。2010年二月，總統馬英九開始關切並同意在這個問題上給予協助，才逐漸得經過半年的努力，在2010年八月八日取得小林二村的用地。

無論重建的過程中土地如何取得，房屋如何建造，有甚麼樣的規劃，就算考慮到傳宗接代時，房子是不是有增建或修改的空間、生活上如農業機具的擺放空間等，<sup>27</sup>問題根源都還是在，這些都是「援建」。小林村民在日光小林推出自己的產品，在勞委會的培力計畫底下，居民分成四個組別，有媽媽廚房，烘焙坊、手工皂與農產品加工，產出了手工餅乾、中秋月餅等。但是這個模式似乎還是脫離不了外來的幫助，所製做出來的糕餅、果醬、內餡有部分是來自外地的水果，隨著政府及民間補助陸續退出，這些產品市場競爭力不足，且對產業永續發展沒有實質效益。<sup>28</sup>政府的培力計畫，真正觀察起來其實是一種通用型的辦法，對任何一個族群，都能夠使用這些訓練計畫的內容，所以製做的產品之原料有很大的一部分是外來。這樣的情形則會產生自我品牌的誤解，「品牌」的價值來自於產品，但如果你的產品可能在其他市場上有相類似者，這代表的是同質性與替代性極高。

小林村發展產業的最大原因，就是有謀生與發展文化的需求，問題則在於社會大眾可能出於援助的心態，短時間內有較大的購買量，而團體自身與鄰近地區可能是因為認同感，但是這些仍然不能歸於常態。如果要推出真正的小林自有品牌，就必須在產品上進行異質化，或者是從原料到產銷，以垂直整合的方式，創造一個別人無法簡單複製的模式，才會是一個低替代性的自有品牌。但是無論計畫為何，最終運作起來都需要一定的資金，但是資金並不會永遠來自於他人捐贈等方式，並且運作之後必須讓參與者明確的感受有未來性，才符合永續發展的原則。因為要真正發展出小林自我品牌，重建發展協會專案管理

---

<sup>27</sup> 簡文敏，〈小林地居平埔原著民文化與重建探討〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立臺灣歷史博物館，民國100年11月，頁161。

<sup>28</sup> 朱永光，〈創愛的業／2021社會企業 讓小林村重生〉，2014年10月21日·經濟日報·A19·經營管理，<http://www.seinsights.asia/story/250/5/2628>，2014年12月31日，01:39。

人王民亮，一方面要照顧無法走出喪親之痛的妹妹，一方面覺得自己的烘焙技術，可以在培力計畫的基礎上更進一步，他決定回鄉投入計畫之中。在 2012 年手作坊開發出了所有日光小林的自我品牌，等到 2012 年十月整體完工後，手作坊將會設置自己的販售區。手作坊未來在二樓還會有，由媽媽廚房向國彥主廚學習，並結合在地食材的特色料理。<sup>29</sup>而為了將個人出路與社區結合，蔡松諭考慮將手作坊以社區型企業為發展方向，希望可以把村中子弟在有未來發展前景的狀況下，願意留在村中。

蔡松諭會產生發展社區型企業的想法，應該是從自救會，到重建發展協會，遭遇到了非常多的困難。中研院民族所助理研究員黃智慧，所帶領的小型 NGO—小米穗，就是看到了自救會這種組織在各種申請與行政上的困難。小米穗做的是扶持自救會等一些組織，幫忙向大型 NGO 級政府申請經費，以支持人事費、場地費等，因為自救會沒有合法立案，所以往往得到的答案是恕難補助。為了能夠申請到經費等，自救會也只能申請立案，但是這樣的方式需要耗時數月，所以有些新的想要做事的在地組織，因為立案問題很難得到補助，所以想到借用原來的組織名稱的方式，但是卻產生了更多內在糾紛。<sup>30</sup>即便後來成功立案成為重建發展協會，在面對申請上不可避免的其他困難及村民間內在糾紛，似乎也感到應該成立一個可以自己自足運作的組織。

近期文化巫士工作隊回到日光小林，本欲再度尋訪徐報寅先生一家人，然而趨車到達以後，卻與他在日光小林社區(圖 53)前錯身而過，見著了他賣茶的攤位，卻不知道他就是主人。

---

<sup>29</sup> 王雅湘等，《爆雨後，看見彩虹》，高雄市：高雄市政府都市發展局；臺北市：新自然主義股份有限公司，2012 年 8 月初版，頁 71。

<sup>30</sup> 黃智慧，〈八八災後原著民文化守護：理念與實務之落差〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立臺灣歷史博物館，民國 100 年 11 月，頁 147。



(圖 53)日光小林(霍育琥攝)

我們在旅途中見著了兩隻鷹為我們引路，他們在空中白日下盤旋而路旁有大片的植林，或許早就已經揭示了我們將如鷹一般在新的日光小林盤旋，謹而慎之的擇一駐足點。在小林的公廨建築上，傳統上在屋脊兩端會有木雕的鳥，劉還月指出在《安平縣雜記》的記載上，這種鳥的名字是「阿唵」。本來是用土做的，後來改成了木雕，功能是族人在外出、狩獵前，用來占卜吉凶的鳥，祭典時便成了知曉神靈是否降臨，並且通知大家的鳥。<sup>31</sup>這對工作隊來講，別具精神上的意義，藉由阿唵的連結，在我們尋訪小林的過程中，可以更緊密地將歷史成因，與未來展望作更緊密的連結。

尋訪時時我們遇著了如同都市遊俠一般的豆花攤車老闆，對於我們來自的嘉義與一別半載的小林，各地風物民情皆如數家珍，在與我們將日光小林的現況指點一番之後，拒絕了我們的合照，大有事了拂衣去，深藏身與名的氣魄。當終於尋訪到了徐先生的家後，他的妻子石怡佩小姐方才指點我們，在村口已經與她的先生擦身而過，這時候再去也還不晚。

茶在許多人的生活裡面是一種至為普通的飲料，便利超商隨手一罐就是已

<sup>31</sup> 劉還月·陳逸君，《滾滾塵石下的族群離和》，南投市，國史館台灣文獻館，2010年4月初版，頁171。



經加工完成的茶，甚至他還有許多的功能性，無論是花青素、兒茶素、某某多酚都好，最後的目的無非就是「減肥」，有的茶標榜可以分解油脂，有的標榜在進食前喝上一罐可以阻隔油脂的吸收，甚至連美容養顏的說詞都有，喝茶居然還有了許多眼花撩亂的名堂。不標上這些眼花撩亂的功能，買了茶之後，彷彿這罐茶就少了許多價值，不僅失去生而為茶的態度，連消費者也似乎不懂茶。其實一般的消費者，或許真是不懂茶的，然而解渴的目的，真的必須如此複雜地解釋一番？懂與不懂之間，大概沒有甚麼必要的關連性，而我們在喝別人泡的茶之前，端起杯子的那時候，我們當下那一剎那想的又是甚麼？觀察主人泡茶的功夫好不好，或是斟酌我在主人面前是否失禮？抑或是取杯喝茶，但心裡所翻騰的卻是另一番滋味呢？

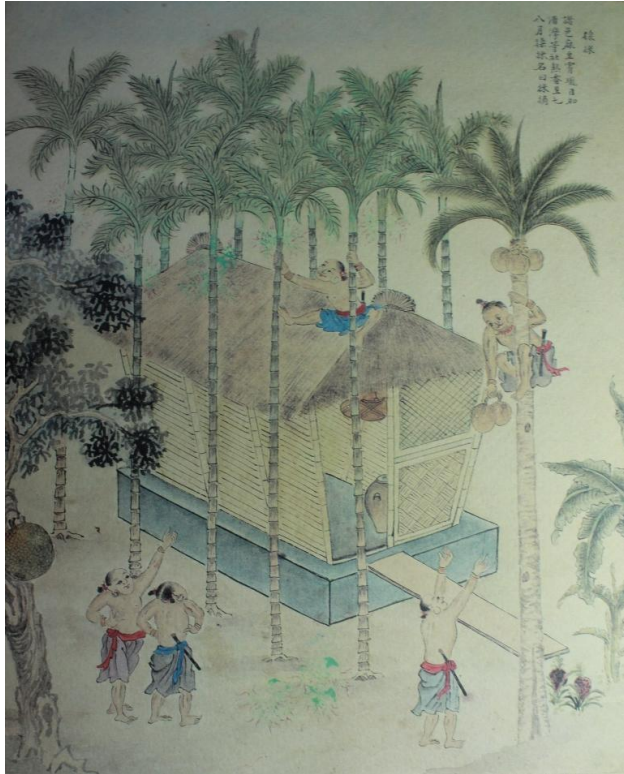
中國的茶道有很多講究，單就茶色就可以分出白、黃、綠、青、紅、黑，這中間經過不同的製作與發酵程度的不同而區分出來。品質最好的在每年 4 月上旬的清明以前採摘，稱為「明前茶」，只是剛抽出尚未打開的嫩芽尖，所以又叫做「蓮心」，但是一般都只注意到了「明前」而忘了另一名叫「火前」，這是更明確指出採摘茶葉的時間，意思是清明節之前的寒食節，清高宗乾隆做過一首〈觀採茶作歌〉「火前嫩，火后老，惟有騎火品最好」，這就明確指出是在清明的前一天，所以這時節的茶葉並非越早越好越嫩越佳。在清明以後至 4 月下旬穀雨以前採摘的茶，為「雨前茶」，然而乾隆的「火前茶」是特指龍井，地域則是在南巡途中的杭州西湖，這個時序對於其他地域的茶種來講未必合適，在明代許次紓的《茶疏》中採摘一篇寫到「清明穀雨，摘茶之候也。清明太早，立夏太遲，穀雨前後，其時適中。若肯再遲一二日期，待其氣力完足，香烈尤倍，易於收藏」，<sup>32</sup>在採摘的時間上，甚至有繼續分出穀雨以後至 5 月上旬立夏以前採摘的茶叫「三春茶」，立夏以後一個月內採摘的茶質量較差，稱為「四春茶」也叫「梗片」，一般用於製作較低級的加工茶，再以後茶葉老

---

<sup>32</sup> 許次紓《茶疏》，王雲五主編，《叢書集成簡編》，台北市，台灣商務印書館，民國五十四年十二月，頁 2。

化，不能用於製作飲用茶。以上就說明了不同茶種有各自不同的適宜採摘時間，甚至是因為個人品茶習慣不同而有所分別，未必就應當只奉行一種說法為圭臬。

徐報寅先生這次所製作的茶，乍一見貌不驚人，看上去並無甚麼吸引人的特殊包裝與招牌，只是搭個帳篷擺上幾張桌子，也並不大聲吆喝往來客人。我們與他一番接觸才知道，這茶背後也有一番故事，在早前我們與他接觸的訪談，他雖曾提及他在阿里山石桌的茶區也有重植茶樹，但是當時正是在他為村中事務四處奔走的繁忙時候，所以並未見到他的茶葉。這次隨著日光小林社區出來的茶，包裝雖不驚人，但故事令人唏噓。茶樹本是他的同學的父親所有，是為台灣非常少見的原生種茶樹，但是在 2009 年 8 月 8 日至月 10 日間那場巨大災變，原本的主人跟原本的小林村一起回到了太祖的身邊，而徐報寅先生接下了茶園的經營。徐先生告訴我們這些茶樹因為是原生種，故老相傳本來長得非常高大，必須由猴子上樹採摘，是故又稱猴山仔茶，後來經過修剪高度已經下降到適合由人進行採摘的高度。此時我想起了在杜正勝所考，由 1744-1747 年(乾隆九-十二年)來台的巡臺監察御史六十七命畫工繪製的《番社采風圖》，原圖現存於中央研究院歷史語言研究所。當中的一幅〈獠採〉(圖 54)，圖中所繪的是麻豆、蕭壠、目加溜灣等西拉雅社群的採集狀況。獠的意思是猿猴，圖中雖未繪出採茶情形，但是或許可以做為另一種對照。



(圖 54)番社采風圖—採採<sup>33</sup>

在綠茶的選擇上，一般以新、勻、乾、香、淨為幾個要點，然而在香的這個要求上，徐先生的茶在開袋之初並無任何一絲氣味，即使抓取一撮到鼻下近聞，聞不到所謂的板栗或是奶油味，亦更加無任何其他香味，這一點使我百思不得其解。在沖下熱水之後，這才有一股牛奶味緩緩地氤氳而出，初呷一口，胸中便有一股了然，這便是茶的本味，並無現代以龍眼等木材進行烘焙為使增加香氣等方式的造作。若以這道有太初意味的原生種茶來對照，則許次紆的《茶疏》的「若肯再遲一二日期，待其氣力完足，香烈尤倍，易於收藏」又不是這番逸趣了。同樣是明代的張岱在《陶庵夢憶》裡面有一則〈閔老子茶〉寫的是兩個茶道高手互相較技，辨別茶的產地、製法、用水等，過程引人入勝，但是這樣喝茶未免無趣，在尋求好茶的過程中花費大量心血，終於尋得好茶，

<sup>33</sup> 杜正勝編撰，《景印解說番社采風圖》，中央研究院歷史語言研究所，民國 87 年。

但是若從此不可再得就頗為遺憾了，不如這還飲者本來面目的太初之茶。<sup>34</sup>

喝茶應當是一種包含了心境上的活動，電影霍元甲雖是一部戲劇，但是對茶與武之間的描繪我認為境界相當不錯，劇中人物霍元甲認為喝茶是一種心情，心情中了茶的好壞就不重要了，茶的高低不是由茶來告訴我們，倒是人給它下的，是人去選擇茶的高低。田中安野道：「先生認為武術也沒有高低之分？」~~~~~田中安野道：「先生的意思是說 最可怕的競技是在自己的內心？」。武術與茶葉本是一般，它們擺在人的面前，種類不同固然有之，若使武不曾相鬥，而茶也不曾品評，又哪來的高低好壞，一切不過是心境使然。徐報寅先生這種原生茶，在筆者年逾六十的父親回憶中，只在二十餘年以前曾喝過一次，之後再尋便沒有了，今日重新品嚐到這種原原本本的茶味，或許以後機會也不太多。在徐先生的敘述裡，二千多棵茶樹，在原主人不在的情況下，本來一度遭到荒廢，但是如今在他接手與經營之後，正好與日光小林全數建造竣工，而居民也歡喜入厝的契機接軌，一同取得未來發展的新方向，雖然採收並製成的茶葉不過數十斤，他也正盡力不使這樣的茶成為絕響。

在進入社會企業的討論前，我們要先了解一下所謂的企業家，「企業家」一詞最早是來自十七、十八世紀的法國經濟學家，指的是那些發現新的、更好的做事方法，用來促進經濟發展的人。對事業具有開創性想法，對現有事業的更好發展找出新的工作方法，不拘束於目前現有資源的限制，不害怕冒險的事業管理者，我們都可以稱之為企業家。在蔡松諭想要將手作坊以社區型企業為發展方向，就是在社區發展的現實環境中連續遇見了資原、風險等的限制，想要找出一個更好的社區運作方式，使社區脫離外來的補助資源。因為持續接受這種資源，第一個風險就是如果期間太長，可能導致社區無法自立，也就是找不出自我品牌得不可替代性。第二個風險，則是外來補助資源有很強的不穩定性，過度依賴除了第一個風險的發生，社區的年輕人也會因為看不到發展的前

---

<sup>34</sup> 張岱，《陶庵夢憶》，蔡鎮楚注譯，長沙，岳麓書社，2003年，頁102。

景，不會選擇留下發展，而人才的流失將與社區發展型成一種惡性循環。哈佛大學商學院在 1993 年成立了社會企業發展中心，重點在於社會目的地的企業、包含了非營利組織或帶有社會目的地的私人公司，以及對社區有貢獻的企業組織。其主要目的地有三項：(一)加強社會企業的領導、管理、治理和企業化能力；(二)透過社會企業提升企業領袖的能力和承諾，以貢獻社會；(三)擴展社會企業的知識領域。<sup>35</sup>

其實到了把營利事業加上社會責任，可能會分不清楚社會企業跟 NGO 有甚麼分別，這是因為 NGO 的形象已經被固定在「非營利」上面，但事實上「Non-Governmental Organization」並沒有定義出他是沒有營利行為的，只說明了它是「非政府組織」。所以這個詞在某些人眼裡可能是被濫用的，雖然各國對於它的定義都不太相同，而臺灣所認知的定義，都是較似於英美等國對它的理解，也就是美國將之稱為「非營利組織」、「獨立組織」或「第三部門」(The Third Sector)，英國稱之為「志願組織」(voluntary organization)。<sup>36</sup>這裡面第三部門比較看起來有些分別，他的意思是除了政府與企業外，他是一個在這兩者以外的組織，相較於原始的非政府組織定義，它也有別於營利為目的的企業，意即他是非政府及非營利的。就是因為在最初的定義中，只是將之意為非政府，那麼只要是非政府所成立的組織，包含營利跟非營利都可以納入，這時候再去談社會企業，會陷入一種不明不白的境地，每次都要花費很大的力氣向大眾說明理念，聽者又不見得能理解你要傳達什麼。甚至有時候，在名詞的使用上會出現 NPO(Not for profit)非營利，即使是這樣也還不算清楚，很多的公益團體與宗教團體，都是非營利，但他們不見得可以歸入社會企業的範疇。

在定義上如果只是強調企業的社會責任，那麼又與一般在營利之餘，開始

---

<sup>35</sup> 許俊傑，《非營利組織產業化—社會企業機制綜合架構規劃之研究》，南華大學非營利事業管理研究所，民國九十三年六月，頁 23。

<sup>36</sup> 維基百科，[http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E9%9D%9E%E6%94%BF%E5%BA%9C%E7%BB%84%E7%BB%87#cite\\_note-.E5.AD.99.E5.85.B3.E5.AE.8F-1](http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E9%9D%9E%E6%94%BF%E5%BA%9C%E7%BB%84%E7%BB%87#cite_note-.E5.AD.99.E5.85.B3.E5.AE.8F-1)，2014 年 12 月 31 日，09:45。

意識到自己從社會取得利益，應該開始給予社會一些回饋的營利單位有何不同？官有桓認為要定義一個人是不是一個社會企業家，取決於改變出現時的關鍵。這個所謂的改變，是社會企業家的產品，有沒有正面的外溢效果，因為很多企業的產品的外溢效果是負面的，比如使用產品之後所產生的各種汙染。但是在社會企業來講，必須產生的是一種正面外溢效果，也就是說製造出來的產品必須有良好的影響，然後積極地減少負面外溢效果。<sup>37</sup>

蔡松諭所發展的社區型企業，依照社會企業的方式運作，他的社會企業精神定義為『「社會企業」就是：做好事又能賺錢，賺了錢又去做好事!而 2021 社會企業現階段目標為復振 88 風災之後的小林村臺 20、21<sup>38</sup>線重建區的產業』。<sup>39</sup>也就是這個企業所做的產品與服務，是會產生正面外溢效果，他們期望這個企業能夠有營利，但是這個營利並不是只為了營利，而是可以投入到社會企業改變的精神上，創造出更多經濟效益與就業機會。他所要改變的就是，風災將小林村很多的產業毀滅，不僅是只是務農的人受到生計上的影響，如果一直依賴前述的外援，很難自己站起來。所以他抓住了災後四個月時，由當時中華民國紅十字總會秘書長陳士魁所召集組成的「八八水災服務聯盟」，曾經推動過的災前搶收的最後一批小林梅這個契機，接續推動老梅系列產品。

從蔡松諭父親的社區發展協會，到災後的自救會，又因自救會沒有在政府立案無法申請任何補助，又改為重建發展協會，都是一直在期待外援，沒有辦法自立，所以他要創立 2021 社會企業。在社會企業之前，各種發展協會，其實都處於消耗資原的狀態，一直到了雙星計畫的題出，才考慮到生產營利後，再回過頭來維持各種文化與發展的項目，雖然計畫中在杉林的部分有提出有機農

---

<sup>37</sup> 江明修主編，《社會企業與公益創新：邁向公民社會》，新北市，Airiti Press，2011 年 11 月初版，頁 127。

<sup>38</sup> 五里埔所在的臺 21 線，現已改為臺 29 線 24K，五里埔 FACEBOOK 頁面，<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=798070433572268&set=a.292215007491149.63788.1001079553357&type=1&permPage=1>，2015 年 1 月 5 日，21:46。

<sup>39</sup> 蔡松諭，2021 社會企業—社企精神，<http://www.neways2021.com/#about>，2014 年 12 月 31 日，11:07。



業區，但是對管理的部分仍著墨不深。但是就整個雙星計畫與社會企業做比較，可以發現計畫已經是社會企業的雛形，只是沒有企業化策，在人事與資金等各種制度上整合管理。

2021 社會企業，所要做的事情，不只是恢復小林的產業，連帶周邊的那瑪夏、六龜與桃源等地區的災民，都一並納入 2021 所要幫助的範圍。



(圖 55)小林梅<sup>40</sup>

2021 的願景從恢復高雄地區，臺 21 與臺 22 線原本就有的梅子種植產業，也因製作梅子的技術買斷自日本和歌山，要在國際上打響「臺灣和歌山的名號」，最終目標是成為對大地環境及人類健康有益處竊，成為社會企業中的典範。這當中最主要的問題，事實上還是在通路問題上，災前固然產業沒有少到毀滅性打擊，但是因為製作成品的技術，還有缺乏銷售平臺，只能很單一地把梅子做成蜜餞，用很低的價格銷售。在 2021 社會企業，接受了百佳泰董事長簡添旭及手中保存十年的小林老梅，並取得技術與發展的資金，將原本每公斤 8 到 10 元的收購價提高至 35 元到 40 元。在山下則成立合作農場進行第二階段糖漬加工，透過多重製程創造不同階段的經濟效益，合理分配經濟產值，創造長期就業機會，更計畫兩年後將全數盈餘投入梅子廊道的基礎產業建設。<sup>41</sup>像這樣的產業模式，固然創造好的收益，給原料端的生產者及公司原公，更是把企業的盈餘全數投入環境的再造。除了令年輕人願意返鄉工作以外，更擴即到環境永續利用的良好循環，並非一般企業僅是提撥盈餘中的小部分，進行所謂的企業

<sup>40</sup> 2021 企業社，<http://www.neways2021.com/>，2015 年 3 月 15 日，6:01。

<sup>41</sup> 朱永光，〈創愛的業／2021 社會企業 讓小林村重生〉，經濟日報·A19·經營管理，<http://www.seinsights.asia/story/250/5/2628>，2015 年 1 月 6 日，02:54。



社會責任。所以 2021 社會企業，如果能夠一直保持企業精神與三大願景，事實上也不僅是在小林的發展，未來甚至是可以逐漸發展到整個社會。



## 第五章 由小林平埔反思「文化國土」的開展

### 第一節 「文化國土」的論述與理念

小林平埔族究竟是麼樣的身分，一直反反覆覆地大家的眼中浮沉，在大家眼中見到的是這個族群文化的特殊性，然後這個族群就被放大了一些。當小林平埔被放大時，也就意味著是被抹殺的，因為先有一個不在意，才會產生一個被放大。所以在這個災害中，小林平埔從無奈地等待外援，到積極的與整個環境與他者建立良性循環。但如果小林平埔沒有遭受到這次的風災，是否會得到完全不同的結果，也就是不會被放大，也不需進行社會企業模式的改造。事實上答案應該是否定的，災前小林平埔就已經逐漸走向觀光的意味，而高雄政府對於其傳統的夜祭儀式，也當成一種半觀光性質來推廣。臺灣長年以來強勢的漢人，和整個歷史發展過程，使得周邊的民族把自己的文化向漢文化的方向推擠過去，雖然臺灣的民族多樣性很複雜，但是在漢民族的強勢下卻顯得有些微不足道

。<sup>1</sup>所以在整個時代的推動下，各種因素所造成的抹煞與被放大，都是無可避免的。

但是在災害造成文化上的毀滅性打擊後，卻因為成為了明星災區，有了最高的曝光與關切律，小林平埔才取得了執行各種計畫的土地。但是這是屬於特例，乃因災害範圍包含滅村及其他產業，在政府為撫卹死難者及家屬，恢復地方產業的各種考量下，才會配合民間 NGO 讓小林平埔取得這杉林的土地。如果沒有災害因素的存在，在小林平埔要取得發展新式產業及文化園區等的土地

---

<sup>1</sup> 劉益昌，〈原住民族「文化國土」的理念與實務〉，《原住民族文獻》第二輯(第 7 期～第 12 期)，行政院原住民族委員會，102 年 12 月，初版，頁 4。

上，其實是非常困難的，起碼以現行的公部門運作方式，以及法令的執行，並無取得的可能。若欲解決此一問題，則必須先提出一個足以保障原住民生存區域的政策，這個政策必須限制大部分的開發工程，以及山林開採都不得隨意進行，原民會前主委孫大川在《原住民族文獻》提出了他對文化國土政策的重要觀點(圖 56)

政府目前的「國土復育計畫」，較側重環境生態面；看到了「空間」的問題，卻也忽略了「人」的存在。而長久以來，對於臺灣人的歷史、文化意識的形塑，也依舊圍繞在漢族文化圈內打轉，只談及四百年，往往忽略早在四、五千年以前，臺灣已有完整部落結構的原住民族。

美國知名生物地理學者、以《槍砲、病菌與鋼鐵》一書聞名的 Jared Diamond 教授，層在《Nature》雜誌(2000)上以「Taiwan is Gift to The World」為題寫道：「臺灣是南島原住民文明起源地，臺灣原住民很可能是南太平洋原住民的祖先，語言文化是南太平洋言就的一把鑰匙。」

作為遼闊南島語族中的重要成員，臺灣原住民存在過、並且正在活著的這塊土地，有著值得被我們認識與記憶的歷史。原住民過去在法政、文化、學術上尋求確立，雖然已經渡過無數次驚濤駭浪，但直到如今，仍無法真正安居。臺灣還有很大的進步空間。我們應該正視困處環境敏感地區的原住民族文化、生活與歷史記憶



(圖 56)文化國土示意圖

如果不盡速在「文化國土」政策上盡速立法，使得各種規定與原民欲爭取的權利有法源依據，那麼不僅在原民的生命財產語文化資產無法保存，國家整體財政也會因為大規模災害的發生增加沉重負擔，且人民對國家亦有不信任感。中研院史語所研究專題中心執行長劉昌益認為：「因為傳統領域較難落實，所以

要用文化國土來落實，用「原住民族基本法」來要求，譬如平原地區怎麼做？目前國家正在做平地造林，若能在原住民的文化國土上，採用平地造林的方式，回復到自然狀態，則也是一兼二顧的事。」所以如果能夠有正式的法條，甚至完整的一部法規來保障「文化國土」則不僅是在原民方面有所兼顧，其利益涵括範圍是擴及到非原民領域的。

徐報寅先生在文化巫士工作隊問及「文化國土」的問題時指出，當初是沒有聽到孫大川在講這個東西，這個東西也是這陣子開始浮現，其實這個意識早就有了。所謂「原民自治條例」就開始在自己爭取這個東西，這跟原民自治條例一樣意思，我原民就是要有自己的自治權。<sup>2</sup>然而此條例目前(2015年2月發布)仍為暫行，且其條文除了身分認定之問題以外，就內容而言似乎仍為，是否可以自治仍掌握在他人之手。<sup>3</sup>

國土的議題，除了天然災害的發生以外，其實還有政府公共工程所導致的問題，由此天然與人為的兩方面所導致的結果，也連帶不可避免地牽涉到原著民領域的問題上。越域引水工程對獻肚山的破壞，無論破壞規模的大小，對獻肚山一定有影響，莫拉克風災的大量雨水並非對所有地區都造成如此慘重的災情，唯獨此一工程的地點，造成如此慘劇。所以此一工程，無論站在科學數據的角度、沒有科學數據的官方角度，或者是人情的角度，都無法在這場災難中置身事外。牽涉到原住民的領域的部分，站在關切原住民的角度上認為有迫切解決的需要，但是以官方的角度來看，或許就認為原住民的利益不能大於國家利益。施正鋒在〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉指出「做為擁有主權的

---

<sup>2</sup> 請參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

<sup>3</sup> 原民會新聞稿指出：行政院今（103年12月18日（四））日第3429次院會討論通過「原住民族自治暫行條例」草案，於立法院本會期結束前送請立法院審議。

<http://www.apc.gov.tw/portal/pda/docDetail.html?CID=35AE118732EB6BAF&DID=0C3331F0EBD318C2E98D37750E2CCCF6>，2015年，5月10日，15:24。

條文中之第五條「第五條 原住民族自治區範圍，以原住民族地區為限，由行政院公告之。

自治區劃分為各族或聯合族區；其劃分、調整、名稱及更名之辦法，由主管機關定之。

前二項公告、劃分、調整及族區名稱，應參酌原住民族各族民族意願、現存分布區域、歷史、文化、民族關係、適當規模及地理鄰接等因素決定之。」

問題則又回到「正名」，若無法給予平埔族群正名，則法條依然與平埔族群無關。

政治個體，原住民族有權掌控、並管理其土地及傳統領域上的自然資源。在這樣的脈絡下，森林權被當作是資源權的一種，我們希望能開發及保育取得平衡。」可是現今的實際狀況，卻是政府會把土地的相關權力特許、或是承租給第三者，而這些租賃土地的第三者，往往會禁止他人進入，而這時候原住民做為原來土地得擁有者，若要返回土地，通常不是被驅離就是被以法律途徑控訴。從法條上來看，究竟是政府自己違反了法律，還是有什麼運作方式，是足以被依循且信服的，實在令人費解。而更難解決的是原住民身分的問題，一般原住民有確定的原民身分，而小林村的西拉族人，卻因政府的疏漏，遲遲無法取得原住民身分，所以目前也無法適用原住民族基本法。在無法取得身分，法條又不適用的狀態下，因為政府工程而招致的巨大生命及財產損害，也同時無法取得公部門的賠償。所以我們必須由社會公益的角度，尋找出適於小林村的方式，再從其族群歷史面，確定其族群定位，期待或許能為這個族群找到一個可能的出口。

劉益昌於「風災後小林平埔原住民族文化重建研討會」提到聚落是一個穩定狀態，也就是人類長久居住活動的一個空間領域，假使他有一定的地域，而且延續一定時間的史前文化的這個單位才叫聚落。聚落既然是人類長久居住的一個地方，因為人權前一或者天災，甚至是人禍的過程當中，因為人群牽走了，於是就從一個聚落變成一個考古遺址，在這樣的一個過程中產生的這些考古遺址，剛剛好可以反映類過去居住及生活狀態。<sup>4</sup>小林村就短期內來講是不適宜考古，但是因為其他村人還在，也正進行重建工作，所以說來就現在的研究也是用不著進行考古工作。但是在這個部份所要重視的，卻是「文化保存」的工作，雖說短期內不適宜也用不著考古，但是從學術與保存的觀點切入，可以發現公部門對這個部份重視度不夠也不理解要做甚麼。劉益昌提及他曾在文化

---

<sup>4</sup> 劉益昌，〈聚落分部與環境—以高屏溪上游考古遺址分布為例〉專題演講現場對話語錄，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》國立臺灣博物館，2010年10月20日，頁196。

資產保存會議中指出，臺灣是一個只有文化資產保存維護的法令，沒有文化資產保存維護的哲學或邏輯的國家。<sup>5</sup>因為有了法令是死的，如果不知道為什麼要有這這個法令，這個法令對很多需要保存的文化資產是用不上的，因為不知到要用在哪裡，什麼情況適用。

文化資產保存法的規定裡面，不管是有形或無形的文化資產，都必須經過指定，登錄和公告才能算數，否則政府不予承認。而小林村雖然在雙星計畫中，於五里埔與杉林的日光小林，都有大量保存其文化的措施，但是有哪些是經過所謂指定、登錄然後公告？答案是沒有，因為本文數次提及的，政府根本不承認小林平埔是原住民，所以文化資產保存法也跟小林平埔無緣。經劉益昌指出，從 2013 年 5 月文化部文化資產局統計，經指定、登錄後公告的文化資產數量，原住民的文化資產比例極為懸殊：古蹟 773 處（原住民 2 處）、歷史建築 1093（14）、聚落 12（1）；考古遺址 43（1）、文化景觀 39（5）；國寶 481（3 組 9 件）；重要古物 547（4）；一般古物 7087（50）。<sup>6</sup>從這個比例來看，這個法明顯是以漢文化為中心，根本無法從聚落或遺址上，探就出原住民文化在這個島嶼上的軌跡。

而平埔族中，不僅小林平埔面臨這樣的問題，積極爭取正名的還有南投的噶哈巫、巴宰族，與分部在臺中、新竹與苗栗的道卡斯族。如果說分散開來爭取正名，那力量可能較薄弱，要從原著民基本法開始一步一步追溯，也正如今所見的情況，公部門施以各種行政上的阻礙與學術基礎上的刁難。劉益昌認為只有瞭解自己的土地，和生長在這塊土地的文化，加上孕育文化的時間所組成的歷史，才有自己的文化主體性。有了文化主體性，才能體會人和環境以及土地間的關係，才能體會相處的道理，才有環境倫理。從這概念來講我們才可能建構自己的鄉土歷史；從建構自己的鄉土歷史的過程中來建立自己的文化主體

---

<sup>5</sup> 劉益昌，〈原住民族「文化國土」的理念與實務〉，《原住民族文獻》第二輯(第 7 期～第 12 期)，行政院原住民族委員會，102 年 12 月，初版，頁 5。

<sup>6</sup> 劉益昌，〈原住民族「文化國土」的理念與實務〉，《原住民族文獻》第二輯(第 7 期～第 12 期)，行政院原住民族委員會，102 年 12 月，初版，頁 5。



性。<sup>7</sup>因為這是放在一個很長的時間來講的，我們在一片土地觀察到一個族群的居住等變化，但是並不代表一片土地上的某個區域，就只有眼前的族群居住，所謂了解自己的土地，應是從其上所有曾經居住過的族群切入，這樣才能構成一個歷史。所以「文化國土」的概念，並不是特只單一族群的傳統領域，因為所謂族群的傳統領域，經常是被否認，而把時間拉長到所有曾在「文化國土」範圍內生活過的族群，才會形成無法忽視與否認的文化資產。

## 第二節 由小林平埔看平埔族群定位

平埔族群，在臺灣數十年來的研究中，不管是原民身分的學者，或者是漢人身分的學者，其實都有很多的研究成果。但是把範圍放大到整個原住民族來看，原住民族一直都屬於較弱勢團體，被認為在文化、教育水平與經濟等方面都較為低落等等負面形象。為什麼即便有這麼多的研究，也在研究中發現，事實上原住民具有高度文化水平，不僅是對環境或者對人與人之間的相處，都大有值得現今社會其他族群學習之處，仍然處於被埋沒的狀態？李王癸教授提到兩位語言學大師的學說：「語言學大師薩皮爾(Edward Sapir, 1884-1939)和沃夫(Benjamin Whorf, 1897-1941)曾提出『語言相對論』的學說，它包括這兩個基本主張：(一)所有高層次的思考都必須依賴語言才能運作，(二)一個人所使用的語言，其結構系統影響他對外界事物的了解，所以人們的宇宙觀因語言而異。」<sup>8</sup>由這個學說來看，原住民族不應該是既定的負面形象，如果要以文字為理由，判定某些原民族群只有語言沒有文字，可能也是謬誤。因為一般習慣上對文字的判定，最起碼都要是一種可供辨認出那可能是某種「符號」，如果假設文字系統已是可以跳脫出「符號」的範疇，那麼對於原民文化的認知，起碼要先從

<sup>7</sup> 劉益昌，〈原住民族「文化國土」的理念與實務〉，《原住民族文獻》第二輯(第7期～第12期)，行政院原住民族委員會，102年12月，初版，頁6。

<sup>8</sup> 李王癸，《珍惜臺灣南島語言》，前衛出版社，2010年1月，頁18。

負面印象中脫出。

將所有在九族以外的原民通稱為平埔族，事實上是一個長久以來的誤解，甚至現代人更有以為平埔就是他們族群名稱的錯誤印象。以「平埔」一詞也並不正確，且現代因為尊重族群而不再使用的「生番」與「熟番」之區別，在敘述者的分類上也非是願意接受當時執政者驅使且受其所謂教化者，而是因著不同時期的認知，而有不同時期的定義，然而這不同時期的定義將造成後代的「文化斷層」，潘英《臺灣平埔族史》<sup>9</sup>指出

「平埔」一詞最早見於雍正八年(一七三零)陳倫炯〈東南洋記〉。陳氏曰「臺灣西南一帶沃野，東面俯臨大海，附近輸賦應徭者名曰平埔土番。」<sup>10</sup>這平埔土番當然是熟番，也是後來的平埔族。但是「平埔」一詞在清代其實只是指地理因素，例如有曰：「四社番因當時四社地屬平埔，近處村莊土民則將該歸化生番指為平埔番」<sup>11</sup>；亦有曰：「臺東本番地，土著皆番人，以居平地，稱平埔番」<sup>12</sup>；又有曰：「生番又分二種：一為平埔生番，……一為巖穴生番」<sup>13</sup>；顯然平埔番不必然就是熟番，冠「平埔」一詞者並非必然就是後來的平埔族。

臺大歷史系吳密察教授在《平埔番調查書》解題中指出「平埔。相對於山岳地區的原住民，來自中國的移民江住在平原地代的原住民稱為『平埔』以我本人的生活經驗……『平埔』這樣的稱呼是她稱，是來自中國東南地區的移民定居臺灣西部平原地區後，用來稱呼居住於其近鄰的原著民所使用的詞彙」<sup>14</sup>

<sup>9</sup> 潘英，《臺灣平埔族史》（臺北市：南天書局有限公司，民國 85 年初版一刷），頁 18。

<sup>10</sup> 陳倫炯，《東南洋記》（臺灣銀行經濟研究室，民國四十七年九月），頁 11。

<sup>11</sup> 佚名，《安平縣雜記》（臺灣銀行經濟研究室，民國四十八年八月），頁 55。

<sup>12</sup> 佚名，《臺東州採訪冊》（臺灣銀行經濟研究室，民國四十九年五月），頁 49。

<sup>13</sup> 鄭其照，《臺灣輿地彙鈔》，頁 35。

<sup>14</sup> 吳密察，〈《平埔番調查書》解題〉，臺灣總督府民政部警察本署/番務本署編；翁佳音、陳怡

所以由此可以反證「公廨」一詞之於平埔族，似乎更多是一種因為語言問題的稱呼。

從各種文獻中可以觀察到部分平埔族文化的散逸情形，但是在現實中，其實還有林文獻記載都不存在的平埔族。劉益昌指出「在臺南附近有西拉雅族，山邊有大武壠社群，屏東平原有鳳山八社，獨獨高雄平原只有隱隱約約的一些傳說。學者已經解開了高雄平原沒有原住民的問題——李國銘先生寫過〈文獻上平埔族空白的高雄平原〉，<sup>15</sup>後來很多學者再去考證，都認為其實是有平埔族的。高雄平原狹義指今高雄市二仁溪（舊名二層行溪）以南到高雄市區的平原地帶；此區在清代文獻裡，確實一個「社」都沒有，但據後來的研究及考古調查，我也堅信這裡是有人群居住的，因為我也在此地發現很多考古遺址（例如柴山遺址），而且年代很晚，約三四百年前。表示荷蘭人統治時，此地還有人住，荷蘭人稱他們叫「打狗野人」，只是他們不受統治，荷蘭人把他們趕了以後，他們便四散離開。」<sup>16</sup>在這裡我們可以看到，在移民的漢人稱呼平埔族群為「平埔」之前，甚至是出現過「打狗野人」這樣的稱呼。而我們又知道打狗名稱的由來，其實就是馬卡道族（Makatau）打狗社(Tankoya)。日人對平埔番的調查中，也有一樣的結果，在平埔番調查書中指出荷蘭、西班牙、鄭氏各個時代對鳳山廳的里番結果都是不詳，清政府時期也情形不詳，唯其自身領臺後的記載則為，「與普通本島人並無任何差異之處，與普通本島人之間亦進行婚姻等關係，金錢借貸之利息、田租等，與普通本島人並無相異之處。」甚至稱讚他們在沒有吸食鴉片的壞習慣，婦女不進行纏足是比漢人好，並且他們自身也有這種自覺。<sup>17</sup>

---

宏譯《平埔番調查書》，國立臺灣歷史博物館，102年3月，頁11。

<sup>15</sup> 李國銘，2004，〈文獻上平埔族空白的高雄平原〉，《族、群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，臺北：稻鄉出版社。

<sup>16</sup> 劉益昌，〈消失的小琉球原住民：從烏鬼洞談文化國土〉，《原住民族文獻》第二輯(第7期～第12期)，行政院原住民族委員會，102年12月，初版，頁14。

<sup>17</sup> 臺灣總督府民政部警察本署/番務本署編；翁佳音、陳怡宏譯《平埔番調查書》，國立臺灣歷史博物館，102年3月，頁138。

由小林平埔能夠在災後迅速應變，雖然內部雜音不少，但最終能夠整合出雙星計畫，更進一步還能轉型出社會企業，可以看得出隱隱然於平埔族群中具備一種成為典範的願景。而小林平埔的西拉族群，在歷史上也是被記載得最多的族群，並且人數上與族群規模，也是平埔族之最。小林村如今實在是處於一個特殊的地位，除了歷史因緣的特殊性，在現代也因災害取得了本來不可能取得的資源，但是也承受了比他人多的悲傷。平埔族群雖目前正遭遇身分取得的難題，但是正可抓住這些特殊性，從文化國土切入繼而理解自身與土地的歷史關聯。漢民族在今日政治與思想氛圍中，其實已經逐漸失去「中心」的位置，而平埔族與臺灣土地的關聯性，則是比漢人有更多的歷史正確性與關聯，所以平埔族如果能夠取得自身正確的定位，或許是臺灣這塊土地的新出路。

### 第三節 由小林平埔到「臺灣族」的探勘

西拉雅族群，原本居住的地方是在今天熱蘭遮城一帶，荷蘭人登陸這個島嶼時根據他們自稱的發音，把他們稱做「Tayovan」，後來音譯為「臺窩灣」。臺灣的「Taiwan」也是從「Tayovan」轉變來的，而西拉雅族群的大武壠社在其語言的發音中就是「Tayovan」，這不是什麼巧合，因為原本住在現今熱蘭遮城一帶的就是大武壠社的人。真正的臺灣人，如今卻要被討論「有無資格」自稱臺灣人，甚至連退而求其次的原住民身分都得不到。在他們努力爭取「正名」時，卻遭遇了前所未有的阻力，在「原住民族認定法」尚未通過時，行政院已經先後核定邵族(2001)、噶瑪蘭族(2002)、太魯閣族(2004)、薩奇萊雅族(2007)以及賽德克族(2008)的正名。<sup>18</sup>由此可見實際上族群的認定，並不是很嚴格的依法認定，在這些族群都先於法源的確定就得到認定時，政府單位就是不讓西拉雅

---

<sup>18</sup> 施正鋒，〈西拉雅族的身分與政府的承認政策〉，「西拉雅的認同與認定—2009 臺南地區平埔族群學術研討會」，臺北，臺灣大學社會科學院國際會議廳，2009年5月30日，頁14。

族群的人取得原住民身分，而前述的政府命令看似一個原因，但實際上應當有更內層的因素。

「臺灣」一詞似為現在自稱為「臺灣人」地一群人所借用的，「臺灣」一詞的源頭並非所謂清代來臺開墾的人，因水土不服等原因大量死於本島，遂有「埋冤」此語，因此語又系臺語發音念做勿ㄟㄨㄛ，所以才有了臺灣。此一說法出現在連橫的《臺灣通史》『臺灣原名「埋冤」，為漳、泉人所號。明代漳、泉人入臺者，每為天氣所虐，居者輒病死，不得歸，故以埋冤名之，志慘也。其後以「埋冤」為不祥，乃改今名。』<sup>19</sup>臺灣一詞的來源說法眾多，甚至有追溯至三國時代者，或稱夷州、或稱流求，但是大多都沒有確切的史料可以證明其確指今日之臺灣的正確性。至於到了中華民國政府開始在臺灣執政，尚且持續了數十年本省與外省之爭，施正鋒指出「當前臺灣人國家認同的混亂，可由民眾自我認同的分歧看出。.....在不到十年之間，自認為臺灣人與中國人的比例恰好互相對調，也就是說，臺灣人認同持續在成長，而中國人認同的比重一直在遞減。」<sup>20</sup>由這個地方切入觀察是否小林平埔的認定，不僅是關係到原民在民族間認同的問題，甚至還要關係到原民以外的族群，在國家認同上的意向。

政府為何違反國際上的潮流，竟然採取嚴格的原生性認定標準，施正鋒指出可能的主要原因，應該是在資源有限的情況下，具有原住民身分的技術官僚擔心現有的福利／或是權力被瓜分，因此尋求一些學者支援，以看來較「客觀」的辨識指標，來排除平埔族。<sup>21</sup>除了這樣的原因以外，原民以外的族群，應當也存在著國家與民族認同的問題，如若承認更多的原住民，那麼所謂的「臺灣人」究竟應該歸屬哪一個族群。所以在擔心利益被瓜分的原民技術官僚，所找到的學者中，若也存在著具有國家認同問題者，勢必水水推舟地響應排除平埔族。

---

<sup>19</sup> 連橫，《臺灣通史》卷一·開闢記

<sup>20</sup> 施正鋒，《臺灣人的民族認同》，臺北市，前衛出版社，2008年8月初版，頁4。

<sup>21</sup> 施正鋒，《臺灣人的民族認同》，臺北市，前衛出版社，2008年8月初版，頁13。

在西拉雅這樣一個埔漢融和的族群，有部分是屬於原生，有一部分人是屬於移入的，但是在其自我認同上，確實都歸屬於同一個族群。但是在不同時期的統治者及他者的認定下，產生了極大的文化斷層，身分的認定同時決定了族群的名稱，在無法確定其族群歸屬前，其族群文化的認同會有很大的斷層，而這個斷層所影響的範圍，將擴及族群以外他者對該族的認同。命名是非常重要的，因為語言是力量。當一個國家殖民另一個國家時，他必會改變被殖民人的認同。被殖民者的獨立像徵就會被刪除，並且使他們的社群破裂。因為改變被殖民者的名字遠比控制他們來得更好。<sup>22</sup>臺灣經歷了從荷蘭到中華民國，不同的統治者都給西拉雅族不同的名稱，這些名稱都是應統治者自身的認知與習慣，不能代表真正的西拉雅平埔族群的文化象徵，也成為了現代政府無法確認其文化來源，所以不做他們的身分認定的原因之一。

李筱峰指出荷蘭人將臺灣稱為「Tayovan」，但是這個稱呼並不是荷蘭人所創，而是荷蘭人從現今臺南安平一帶進入臺江內海，所遇見的第一批原住民，因其自稱「Tayovan」所以荷蘭人以拼音記錄下這個名稱，而荷蘭人製做的地圖上也存在「Tayovan」這個標示。<sup>23</sup>以中研院史語所的李壬癸教授的研究結果可以得知「大武壠」此一社群為西拉雅的支族，而「大武壠」在西拉雅語的發音正是「Tayovan」，現今花蓮境內亦有「大武壠」的蹤跡，這一個社群則自稱「臺灣人」，而他們所釀的酒也稱之為「臺灣酒」，在本島東部所分佈的這些西拉雅大武壠社人就是在荷領時期遭到驅趕所遷徙的。另外值得注意的是，當時本島全稱應為福爾摩沙，「Tayovan」則特指安平一帶的臺江內海上的沙洲。

「Tayovan」一詞轉化為「臺灣」是在清代設立「臺灣府」時，早先則有陳第《東番記》稱為「大員」、周嬰《遠遊篇》稱為臺員、顧炎武《天下郡國利病書》稱為「大灣」，各書所稱語音極為相近。而本來居住在安平臺江內海一

---

<sup>22</sup> Scott simon，〈正名賽德克族：國際的觀點〉，《賽德克正名運動》，花蓮縣，東華大學原住民族學院，2008年6月，頁143。

<sup>23</sup> 中國時報·楊舒媚調查採訪，〈臺灣族的消失與重生〉(民國100年7月10日)。

帶的大武壠社人，則因為土地買賣與官吏開發等種種原因，逐漸向今日高雄甲仙一帶遷徙。在一份嘉慶 年九月的「找洗契」<sup>24</sup>記載有「大武壠茄拔街」的名稱(圖三)，年代因契約原件破損無從考察，而這一份契約實際上跟「大武壠」社無關，契約內的主要買賣人都是漢人，契約內的「內埔仔」則是今日的臺南縣楠西村內埔仔，但仍由此可知大武壠社曾居住在臺南境內，而此時已經不在該地。此種契約係指甲乙雙方立有賣契或典契，契字內載有價銀，言定銀契兩交明訖一段時日後，甲方卻回頭再向乙方要求補償所立的書契據。另外有雍正十二年十一月的「補洗契」<sup>25</sup>也提到同一地名(圖四)，上有三名「土官」印鑑，土官最早設於荷領時期，明、鄭、清三代都有沿用，康熙年間稱為土官，乾隆十三年後稱為土目，又因大武壠社為大型社群所以有土官三名。這兩文書說明了，「Tayovan」確實曾在安平一帶居住，而今散佈在東部及高雄屏東一帶。

在中國時報，民國 100 年 7 月 10 日的一篇標題為「Tayovan 住在台窩灣的人」，該篇報導引述林清財講話

『一九八六年，林清財因緣際會加入中研院台灣歷史研究所前身「台灣史田野研究室」，為要確立原住民音樂起源，以「祭禮」音樂為研究核心，「因祭典不能學習外族，一定得是『祖靈』要的。由於須確立樂禮來源，得問「你們是什麼人」，結果有一群人，始終自稱「台灣人」，林清財說，乍聽之下覺得奇怪，還心想，「那我也是台灣人啊！」「正」台灣人講「舊人話」後來發現，其實他們的發音是「Tayo『van』」。林清財說，因語音演進，小林的年輕一輩不發「van」音，但老一輩的發音都是「van」，在更老一輩的口述歷史裡，他們甚至堅稱，自己的祖先「早期住在海邊，是被人趕上山的

<sup>24</sup> 劉澤民，《平埔百社古文書》，南投市，國史館臺灣文獻館，民國就 11 年 3 月，頁 379。

<sup>25</sup> 劉澤民，《平埔百社古文書》，南投市，國史館臺灣文獻館，民國就 11 年 3 月，頁 374。



(舊稱 Tayovan 的安平，原在海邊)。』<sup>26</sup>

經閱讀林清財之著作，相關的著作內容，大部分都為西拉雅歌謠的分布情況，與此報導所引述之講話最接近者，為收錄於國立臺灣歷史博物館所出版之《行腳西拉雅》一書的之〈平埔族歌謠調查與研究〉。於標題 - 四、作向、尪姨戲與公廨戲，這個部分林清財指出

在原住民的傳說裡，作向具有十分厲害的作用，所有的原住民最可怕的部分是什麼？。台東平原地的卑南族現今有一萬多人，此處住在平地的卑南族人清代時被稱為台東平埔八社，以往他她的人口大概只有七、八千人，為什麼卻可以統治當時的其他原住民族？阿美族，人且高大，傳說就是因為他們害怕卑南的巫術和作向；而我曾訪問過一位卑南的老人，他告訴我說，其實他們真正的法力的傳授，是來自平埔，來自台南移民至東部的平埔族人。西拉雅的歷史，我已經快要找到他們的源頭了。<sup>27</sup>

在中國時報的報導所引述林清財的講話，觀其文義似乎已然直指「小林村」正是「台灣人」，而林清財的〈平埔族歌謠調查與研究〉，於結尾處卻說，到底我們要如何界定平埔族和平埔族的音樂？他們唱的內容是有關基督受難的歌曲，他們吹奏的音、所使用的樂器是隸屬漢人的音樂文化，而他們的血源則屬於「熟番」(我們現今稱呼的平埔族)。該如何稱呼他們，我沒有確切的答案，把這個問題留給大家再思考。<sup>28</sup>似乎小林是否為台灣族,仍無法十分確定，筆者亦

<sup>26</sup> 中國時報·楊舒媚調查採訪，〈台灣族的消失與重生〉，民國 100 年 7 月 10 日，A10 版。

<sup>27</sup> 林清財，〈平埔族歌謠調查與研究〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立台灣歷史博物館，民國 100 年 11 月，頁 46。

<sup>28</sup> 林清財，〈平埔族歌謠調查與研究〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立台灣歷史博物館，民國 100 年 11 月，頁 52。

曾就此問題請教林清財教授，林清財指出關於大滿一詞在 1988 年其碩士論文已提出，現今小林自稱亦為大滿人，究其發音 Taivan 人聽起來和 taiwan 人接近所以有大部分人說成台灣人的發音。清代文獻將 Tayovan 寫成大窩灣、大員、台員…其發音都是從 V 轉成 W，之後文獻寫成大武 亞族。現今台灣地區族群自稱詞中惟有住在台南山區高雄花蓮台東的一支平埔族群仍使用，我是 Taivan 人拜太祖要用 Taivan 酒。

陳旻志教授亦於 2015 年 5 月 3 日文化巫士工作隊，對小林村民徐報寅的訪談中提及，台灣人對「台灣」的意識很模糊，那「台灣」到底是甚麼？跟「中華民國」的關係也很奇怪，那我們的國號是甚麼？那我現在感覺「中華民國」像國名，「台灣」像小名，我們總統府「台灣」是用括號，中華民國(台灣)，很奇怪！台灣到底是甚麼？本文筆者亦提出，詮釋「台灣」者應該是要在平埔族來詮釋，但是為什麼，現在詮釋「台灣」的，似乎反而是一些不認識「台灣」的人在詮釋。<sup>29</sup>徐報寅先生陳述其看法：

對啦！就好比說，你叫一個醫生來從事農業這項工作，好像是這個意思，你知道嗎？變成說，你的職位跟你的身分，好像對這個東西…不對等。那這個不對等的東西，一定會產生很多的誤會跟模糊，那模糊地帶一定很多，到底是這樣做還是那樣做，好像是這樣做對，那對就寫上去了，很多是這樣子啦。

等於就是說，他聽一個聽兩個，到底對不對他沒有去求證，就這樣把它寫上去了。變成說，他要詮釋的角度跟內容，準確度就差很多了。所以說，不是我們本身的人，去做所謂詮釋的話，我感覺那個可信度會比較差。當然，我們不能說去否定他們的努力，他們也是有努力過，但是……多多少少會在我們心裡面，有一個…差很多啦。

---

<sup>29</sup> 請參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

是故可以看出，現今除研究人員以外，於情感上存有排斥對立族群，而自認為台灣人者，多半不熟悉「台灣之脈絡」。而研究人員，則一再小心地去尋找源頭，不敢輕易地直接認定某一族群當為某一來由。而身為西拉雅族群的徐報寅先生，亦不敢自認為就是所謂「台灣族」，並且認為若是要承認，變成說要平埔的每一個社團每一個部落，要大家同意認同，這才有一個實質性的效果。只是說我大武壠叫做台灣族，沒有人要承認你。應該是說，平埔可以進去原民會裡面，做原民的話，後續才有所謂說，我們這個原民稱呼是甚麼。<sup>30</sup>

種種線索指明，目前坐落於高雄甲仙的小林村為大武壠社群，而在花蓮大庄的大武壠社，是在 1820 年移入。原來居住在臺南沿海附近西拉雅族、原居於臺南西部丘陵得地區的大武壠族，與下淡水溪(高屏溪)二側的馬卡道，三者由於受到漢人的壓迫，生活空間日益迫蹙，大武壠族於是向著荖濃溪與楠梓仙溪沿岸遷移，西拉雅族則由臺南向旗山北方的丘陵遷移，馬卡道族則向西進入與排灣族接壤的山腳下。<sup>31</sup>可想而知平埔族在遷徙的過程中，一定會跟原本居住在該區域的原住民發生衝突，所以在文獻中也時有記載過程。洪麗完指出大武壠社進入楠梓仙溪時，還遇到會出草砍人頭的高山原民一內優六社，本來這種出草的習慣全部的原民不論高山或者平埔都有，但是在 17 世紀與荷蘭人簽定，必須有荷蘭官方之人在場的情況下才能進行的契約，就逐漸喪失了這項傳統。<sup>32</sup>在這之後，西拉雅族遷徙的範圍可說是遍及全臺，只是在有得地方或發生與其他族群雜居，或逐漸喪失公廨信仰等，才幾乎只剩下今日所見高雄境內最大的的一支。所以綜上所述，就西拉雅族的遷徙過程，及其語言內容等，雖然沒有非常明確的直接文獻作為支援，仍不可否認西拉雅族確實很有可能就是

---

<sup>30</sup> 請參照附錄四〈小林村徐報寅訪談稿〉。

<sup>31</sup> 孟祥瀚·王河盛合撰，《成功鎮志·歷史篇》，臺東縣，臺東縣成功鎮公所，民國 92 年 10 月初版，頁 20。

<sup>32</sup> 洪麗完，〈從「阿里山番租」看清代沿山邊族群互動關係〉/謝仕淵·陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，臺南市，國立臺灣歷史博物館，民國 100 年 11 月，頁 77。

臺灣族。

「臺還是會回到跳脫出原民會的可能困境。在這樣的環境氛圍下，將「臺灣族」的視野擴張到「文化國土」的範圍，則可以不失去獨特性，也可避免被分化稀釋。」



## 第陸章 結論

### 一由「文化斷層」的啟發到「文化國土」的重建

「文化國土」在傳統性與時代性兼顧之兩難中，首要努力的，一方面顧及村民正名的需求，因為這涉及到自我認同及詮釋。前述即有指出施正鋒認為這種認同模式，必須先有自我認同，然後匯集更多的他人認同，才有可能在法律上取得認同。自我認同的存在與否，其實還牽涉到「文化斷層」的層面，自我認同消失之後，對於自身文化及習慣所遺留的差異，變成陌生的區域。而後對於自身的詮釋權利，失卻的自我的主體性，完全變成由他人詮釋的客體，不知道身為自我主體的價值所在，只能服膺反客為主的價值。「文化國土」的另一個努力方向，前述林耀盛指出，這是一種要回歸正常卻又如實崩解的兩難，受創者呈現學習賦予創傷經驗意義的現象，一方面承認接受創傷後的生活限制，一方面又拓展自我強度。亦即就現況而言，已經難以回到族群的本質，而要轉化出新生的意義，除了倚靠療癒模式以外，「文化國土」是比較容易在新的環境中保有文化精神，轉化出用續發展的契機。

「文化斷層」的發生，在一個發展的時間夠長久的文化中，當然不可否認會遭遇到各種自身以外的原因，尤其像是天災劇變所造成的毀滅性打擊。但是就小林村而言，最大最直接的原因看似就是莫拉克颱風，但是在某個層面上來講，是否政府不進行那麼大的月遇引水工程，就不會造成這次的悲劇，沒有人敢承認，也沒有人敢否認，但政府方面總是會把責任先試圖完全卸除。無論是災害扳機或者是風險擴大器，都離不開人與環境的互相影響。無論是低教育成就或者是處於文化與經濟的弱勢，第一個要承認的問題是，如果要脫離經濟弱勢，勢必要在自身文化環境與漢文化環境之間暫時擇一。而經濟與文化之間又是另一個必須做出選擇的問題，然後所要面對的其他問題，就是原民文化的師

資，還有原民孩童以外得是否願意學習原民文化。如果一味的提倡族群認同，可是讓人看見的，卻是困窘的處境，這與用利益引誘認同感，但最後還是會因為利益的擠壓而沉淪一樣，僅是先後的差別而已。

將明星災區的成因，歸咎為媒體本身需要受到關注，才能證明其存在價值，而公部門與知識產出單為，甚至聯合媒體成為了一種框架。而這個框架彷彿被一隻看不見的手所操控著，鋪天蓋地去詮釋被框架者，而這個框架裡面的各種角色，與被框架所詮釋者，某種程度上都是互相需要的。這些角色都從對方身上拿取自身所需的利益，但這並不是在指涉原本被框架的受災者，搖身一變成了框架之中的某一個腳色，而是原本身為旁觀者的，也會入戲與原本的被框架者進行位置互換。在這樣的位置互換中，會對某些問題視而不見，但機會相等的可以看見別人所看不見的自身。媒體所需要的收視率，國家機器所需要的民心，民眾關注媒體想要的知識或者娛樂，受災者想要得到的重建資源與文化建構，變成可以發現國家機器的怠惰，媒體有意無意的貪婪嗜血，民眾逐漸變得事不關己，而村民還在繼續與各種方向的力量角力。

事實上文化斷層的形成，也跟被公部門刻意忽視的權益有緊密關聯，因為神話傳說的系統，本來就充滿了隱喻及象徵。必須具備了足夠的族群認同感與文化使命感，才會試圖在龐雜的資訊中理出那一點點的頭緒，再者就是為了自身族群的尊嚴，才會耗費可能不成比例的精力與報酬去進行研究。

在這個文化斷層的求索裡，透過比較三個不同族群的神話傳說，發現到界線似乎不再那麼清晰，但是又不可輕易的把他們混為一談，因為等閒地看待三者文化，那個先入為主的界線，又會鮮明地浮現在眼前，而這個時候又將分不清楚，哪裡同哪裡不同，而究竟誰為誰之宗，又或者是同出而異名。

在五里埔重建過程中，新蓋好的「小林平埔族群文物館」(圖 57)，



(圖 57) 小林平埔族群文物館(霍育琥攝)

共分四大展出區域，A 區為 - 記憶中的家：小林部落，展出內容為傳統農耕與漁獵器具，還有在村落遭天災毀去前，生活中所用的各種器具、傳統刺繡工藝及服飾。

B 區為 - 消失的家園：風災之殤，展出內容為，災前獻肚山區及村落立體復原圖，及越域引水工程、獻肚山崩坍的相關圖說。

C 區為 - 組合屋的日子，展出內容為小林二村改建為永久屋前，村民居在那裏由紅十字會所臨時搭建的組合屋，生活相關景象，及五里埔一村與杉林日光小林一村永久屋建造的情形。

D 區為 - 新家的生活，包含兩邊新家人厝的景象，還有發展新的產業，如手工刺繡等藝品，還有雙星計畫之下產業如 2021 企業社等。

除四大展區之外，還有常設展，內容從南島民族介紹起始，廣泛地介紹台灣南部平埔族，然後深入小林地理位置與部落形成、小林早期農耕生活，太祖信仰與夜祭儀式。

小林公廨亦在文物館後方，緊接著就是五里埔一村，文物館還包含了住宿區與



餐廳，可以先預約住宿及平埔風味餐，將有導覽員詳細導覽館內及參與活動。

在重建過程之中，隨著財產與產業的逐漸重新建構，看到未來的新方向，對於從喪失親人的痛苦中走出，是有很大的幫助。村民之間的分裂，很大的一部分原因，應該是來自喪失親人的痛苦，在這之中甚至是有在世者試圖結束自我生命的。而在災害發生之前，就已經依據情感上的認同，將村中畫分成三塊區域，這是因為平埔傳統文化的特殊性。但是政府與援建的 NGO 組織或有意或無意地忽略這個差異性，則又導致了各族群之間的衝突與撕裂，幸而 2021 社會企業的創辦與雙星計畫的提出，同時滿足了想要各自在五里埔與山林發展的不同想法，而兩邊的園區又可以相互補足與支援，社會企業則提供了永續的願景，又不致陷入以追求利益為導向。

以平埔族群為中心，開展原民要共同面對的問題，應該是可以看見很多問題的，因為平埔族群，在國土資源及行政資源上，比起其他原住民族是少取得很多的，所以別的族群會遇到的問題，他們也會遇到，而他們會遇到的問題，別的族群不見得會遇到。學術系統在建構這個族群的圖像時，因為他們的複雜性與比其他族群來得更高難度的問題，使見建構出來的圖像更較其他族群完整。如文化國土與社會企業兩種未來永續願景的構成，雖然文化國土仍然只是一個概念，也已經在固守傳統文化的基礎上，較其他族群多邁出了一大里程。

## 參考書目

### 1. 相關報導

黃佳琳〈颱風叫陣 甲仙便橋應戰〉，

<http://iservice.ltn.com.tw/2009/specials/Morakot/p1.php?no=325547>，2015 年 6 月 14 日，8:33。

蔣文宜〈莫拉克颱風／豪雨不斷 嘉義到屏東雨量預測上修 1400 毫米〉，nownews 今日新聞，<http://www.nownews.com/n/2009/08/07/891985>，2015 年 6 月 10 日，10:20。

蘇福男〈劫後餘生！／轟轟兩巨響 土石鋪天蓋地來〉，自由時報電子報，<http://iservice.ltn.com.tw/2009/specials/Morakot/p1.php?no=326346>，2015 年 6 月 10 日，11:20。

「莫拉克颱風致災調查」主持人李咸亨教授專訪

<http://www.88news.org/?p=2645>，2013 年 8 月 31 日，上午 7:59。

許淑卿，莫拉克 88news.org，<http://www.88news.org/posts/5506>，2014 年 4 月 13 日，21:33。

何欣潔，〈橫向連結，互通信息：六龜區域社團聯繫會報〉，88news 莫拉克獨立新聞網，<http://www.88news.org/posts/9747>，2011 年 1 月 29 日，9:20。

柯亞璇，〈八八零工專案，讓族人的生活「零」顧慮？〉，88news 莫拉克獨立新聞網，<http://www.88news.org/posts/4590>，2010 年 6 月 16 日，11:01。

游永福(時於甲仙愛鄉協會任職)，〈回顧小林史，期願文化新家〉，莫拉克 88news.org，<http://www.88news.org/posts/16>，2015 年 6 月 2 日，10:31。

何欣潔，〈風雨新生，小林夜祭〉，88news 莫拉克獨立新聞網，<http://www.88news.org/posts/14436>，2015 年 4 月 10 日 2:14

鐘聖雄，〈馬英九：任期內重建小林二村〉，88news 莫拉克獨立新聞網，<http://www.88news.org/posts/5703>，2010 年 8 月 9 日，9:20

## 2. 相關論文

簡文敏〈文化資產與變遷：小林平埔族傳統神靈信仰研究〉文化資產保存學刊，第五期，頁 24。

林清財〈從歌謠看西拉雅族的聚落與族群〉中央研究院臺灣史研究所籌備處，平埔研究論文集，潘英海、詹素娟主編，頁 475~498，1995 年 6 月。

林清財〈西拉雅族歌謠分布與族群遷徙〉臺灣省文獻委員會，平埔族群的區域研究論文集，劉益昌、潘英海主編，頁 203~227，1998 年 4 月。

國立臺灣博物館《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》國立臺灣博物館，2010 年 10 月。

潘英海〈祀壺釋疑-從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉中央研究院臺灣史研究所籌備處，平埔研究論文集，潘英海、詹素娟主編，頁 445~474，1995 年 6 月。

潘英海〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉臺灣省文獻委員會，平埔族群的區域研究論文集，劉益昌、潘英海主編，頁 163~202，1998 年 4 月。

潘英海、詹素娟主編《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001 年

## 3. 專書

中央通訊社《惡水·八八水災中央社目擊紀事》中央通訊社，2009 年。

六十七《番社采風圖考》國史館臺灣文獻館，1996 年。

達西烏拉灣·畢馬(田哲益)《鄒族神話與傳說》晨星出版有限公司，2003 年。

向陽；須文蔚《報導文學讀本》二魚文化，2002 年 08 月。

潘英，《臺灣平埔族史》，臺北市：南天書局有限公司，1996 年。

平埔族調查旅行/伊能嘉矩《臺灣通信》選集/伊能嘉矩原著/楊南郡譯註《伊能

嘉矩《臺灣通信》選集》遠流出版社，1996年。

李王癸《珍惜臺灣南島語言》前衛，2010年。

李王癸《臺灣南島民族的族群與遷徙》前衛，2011年。

杜正勝《番社采風圖題解》中研院－歷史語言研究所，1998年。

沈建德 Dr. Sim Kiantek《臺灣血統》前衛出版社，2009年。

余安邦主編，臺灣大學心理學系本土心理學研究室《創傷、照顧及療癒》第19期，桂冠圖書股份有限公司，2003年。

林媽利《我們流著不同的血液：臺灣各族群身世之謎》前衛出版社，2010年。

林水永《南瀛太祖志》臺南縣政府，2010年。

林弘宜；許雅琦；陳佩馨譯；阮宗興較註《素描福爾摩沙.甘為霖臺灣筆記》前衛出版社，2009年。

林淑慧《臺灣文化采風：黃叔瓚及其《臺海使槎錄》研究》萬卷樓，2004年。

林文龍《臺灣先賢先烈專輯－吳光亮傳》國史館臺灣文獻館，1994年。

洪英聖《畫說康熙臺灣輿圖》聯經出版事業公司，2002年。

洪英聖《畫說乾隆臺灣輿圖》聯經出版事業公司，2002年。

涂順從《南瀛公廨誌》臺南縣文化局，2002年。

陳儀深/主訪《八八水災口述史：2009-2010 災後重建訪問紀錄》前衛，2011年。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《臺灣原住民的口傳文學》常民文化出版，1996年。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《原住民的神話與文學》臺原出版社·臺原藝術文化基金會，1999年。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《臺灣鄒族的風土神話》臺原出版社·臺原藝術文化基金會，1995年。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《臺灣原住民族文學史綱》里仁書局，2009年。

臺灣總督府民政部警察本署/番務本署編；翁佳音、陳怡宏譯《平埔番調查書》，國立臺灣歷史博物館，102年。

陳芳明《臺灣新文學史》（上下冊）聯經出版公司，2011年。

鹿憶鹿《洪水神話-以中國南方民族與臺灣原住民為中心》里仁書局，2002年。

黃清琦《臺灣輿圖暨解說圖研究》國立臺灣歷史博物館，2010年。

楊森富《臺南縣平埔地名誌》臺南縣文化局，2003年。

楊蘇之《遇見三百年前的臺灣：裨海紀遊》圓神，2004年。

劉還月《南瀛平埔誌》臺南縣文化局，2005年。

劉還月《尋訪臺灣平埔族》常民文化（吳氏總經銷），1995年。

劉還月《滾滾塵石下的族群離合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史(四社平埔卷)》國史館臺灣文獻館，2010年。

劉澤民《平埔百社古文書》國史館臺灣文獻館，2002年。

龔顯宗《臺灣文學研究》五南圖書出版公司，1998年。

黃美英，《臺灣文化斷層》，稻鄉出版社，1996年。

酈道元，《水經注》，商務印書館，民國1934年。

郭彖，《睽車志》，（叢書集成三編），臺北市，新文豐出版公司，1999年。

羅貫中，《三國演義》，臺北市，三民書局股份有限公司，1991年。

沈復，《浮生六記》，臺南市，大夏出版社，民國1992年。

黃叔璥，《臺海使槎錄》，臺北市，臺灣銀行經濟研究室，1957年。

#### 4. 期刊資料

天下雜誌《日本大震-臺灣啟示錄》，天下雜誌468期2011年。

林倖妃〈消失的生命之河〉，天下雜誌442期頁112，2010年。

蕭富元〈要命的水-極端氣候下的臺灣〉，天下雜誌428期頁68，2009年。

蕭富元；彭昱融〈預警 6 度 C 食物大逃亡〉，天下雜誌 436 期頁 200，2009 年。



## 附錄

### 附錄一、小林重建雙星計畫<sup>1</sup>

小林村民對於未來生活與文化重建，有著高度期待。他們認為五里埔與杉林月眉兩個重建地點，生活環境各有特點，遷徙戶的需求也略有不同。五里埔接近小林，是他們信仰、文化與情感的「根」，不管遷徙到何處？是無法割捨的鍊結情懷。未來的重建，應該是以平埔文化園區為思考，重建平埔文化生態村。杉林月眉區接近都會，是年輕人向外發展，與外界接觸的窗口，應該要將平埔文化傳承、創新，讓外界更能瞭解平埔文化的重要。未來的重建，應該是以平埔文化創意產業園區為要項，配合鴻海企業與慈善團體的規畫，發展雙生涯發展計畫。

此外，小林平埔族是西拉雅大武壠社群的一支，他們也關心臨近部落族人的文化保存與傳承問題，已展開聯合的行動。換言之，小林重建工作的作法上，是設法在五里埔鞏固平埔信仰文化的「根」，在杉林月眉傳承、創新，讓平埔文化「開枝散葉」，然後也能兼及整體西拉雅文化的保存與發展。

基於上述的思考，小林遷村與文化重建的要點如下分述：

#### 小林平埔文化園區(包括小林與五里埔區)與部落重建

本區域主要重建與發展範圍，包括小林本部落災變區以及五里埔部落重建區，重建與發展項目則有下述七項：

##### 1. 小林紀念公園：

依照小林平埔族人早期的習俗與信仰，他們相信在外地罹難者之魂魄，將留在當地鎮守，因此會以其名命名為「某人的草地」。「草地」通常伴隨著罹難者的傳奇故事，以及祂神蹤飄忽的神蹟，某種程度限制了後人在此地的開發。「草地」地景的形成，形成部落歷史記憶的特殊形態。

本次風災造成本部落族人不幸罹難，以平埔族傳統習俗、信仰，以及當代紀念形式來看，將小林災變區重建為「小林紀念公園」，是符合早期的文化與村民多數人的意願。「小林紀念公園」以 9-18 鄰小林本部落為範圍，以保存小林本部落災變後現狀，及紀念不幸罹難的先人為重點。園區內以花木植栽、草皮及

---

<sup>1</sup> 簡文敏，〈小林平埔文化特質與災後重建〉，《重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，高雄縣甲仙文化館一樓，民國 98 年 10 月 29 日～31 日，頁 25



護育自然生態為主，成為民眾悼念的公共場域。除此之外，為了讓倖存者與一般民眾能夠瞭解災變前的樣貌，也能借助現代科技，標誌災變前小林本部落街道、公共建物、各家庭的位置，邀請倖存者製作紀念標的物(如藝術壺罐)置於其上，更能凸顯緬懷先人之情感聯結與文化傳承。

為維護「小林紀念公園」建設的持久性，應在園區內挖掘溝渠疏浚，園區臨近旗山溪週圍，進行護岸工程；臨近玉山山脈山區則進行邊坡穩定工程，避免再度發生土石流。並於適當地點建置一座「紀念碑」，記述災變的情形，以及罹難者姓名，以為永誌不忘。

除此之外，「小林紀念公園」需要時時維護，方不致荒蕪，以至雜草叢生，應設置管理委員會及管理基金，以為長久維護之需要。

## 2.平埔族文物館

災變前，小林已在小林國小內設有平埔族文物館一座，該館由原本一間教室改裝而成，空間狹小，展示內容以小林早期農具、狩獵器具、生活用品，及太祖信仰為主，內部建有竹造公廨與屋舍一座。歷經此災變，更體認保存平埔文化之需要，應重建平埔族文物館。

小林與居住在旗山(舊稱楠梓仙)溪、荖濃溪上游平埔族人，同屬西拉雅大武壠社群人，在此次風災中，同樣遭受自然力量的生存威脅。為避免未來此區域遭受生存危機，應藉此擴大收羅平埔族文物的範圍，以西拉雅大武壠社群為主，除了高雄縣兩河流域，如高雄縣杉林、甲仙、六龜、桃源等鄉之外，其他大武壠社群的族人，例如台南六重溪、南化、玉井，花蓮縣富里鄉等，建議都納入文物收藏與文化介紹範圍。讓參觀者更能瞭解西拉雅大武壠社群人的文化與特質。

以管理與參觀的便利性考量，平埔族文物館建置地點宜設在五里埔重建區部落內，聘請小林倖存者為解說員，並參與管理。平埔族文物館的館內設計，建議包括圖文展示區、數位典藏區、文物展示區、放映區、多功能會議室與紀念品販賣區等。

為增加使用效率與管理績效，平埔族文物館能與省親會館、社區活動中心、村辦公室等共構，並鄰近平埔公廨，形成一機能完整之社區文化中心。此種空間配置，頗能符合早期平埔部落的空間觀念與設計。

## 3.小林平埔公廨與文化設施

小林部落原設有平埔公廨一座，奉祀太祖與老君，是平埔族人與新移居漢人的信仰中心。災變前，除了平埔公廨之外，另設置狩獵(射箭)場、親水設施、西拉雅劇場、兒童遊樂設施等，是部落居民信仰、社交活動與休閒的地區。本次重建應盡量恢復早期的設施，尤其是平埔公廨。

## 4.省親會館

本次風災造成部落先人死亡慘重，以五里埔約八十公頃有限的農耕面積，難以支撐三百多戶村民同時在五里埔重建，因此約有一百二十戶村民選擇遷往杉林月眉農場重建。為顧及杉林月眉與五里埔兩地村民情感的聯結，在平埔文化園區內設置省親會館，讓居住杉林的小林村民，也能返回故鄉，重溫兒時記憶。省親會館除了作為小林村民回鄉暫住之外，空閒時期也能租給觀光客，作為民宿之用。省親會館可以與平埔族文物館等結合，並交由當地村民管理。

## 5.公祠

小林部落在此次災變中罹難者為數眾多，小林平埔部落向來注重族人的團結與和樂相處，若能設置公祠集合祭拜，符合本地村民生活習性與意願。公祠建議與鎮海將軍墓臨近併列，兩者性質與地域頗為相合。

## 6.平埔屋舍與部落重建

如前述，小林部落景觀的形成，是在 1915 年噍吧哖抗日事件事件後，日本殖民政府安置村民，每戶分配建地近五釐，田、埔地合計約一甲五分，集住而成基本形態。加上戰後漢人與後代繁衍接續移住，形成以台 21 縣道為中軸，屋舍群分列兩側的風貌。本次部落重建，除了保留早期屋舍寬大敞的前庭，以及前庭植栽的特色之外，尚可加入土臺屋以及與自然生態結合的要素，如重視空氣流通與自然光的引入等。

屋舍應有平埔族的特色與風味之外，部落的空間分佈，也應重視早期平埔部落的空間觀念。例如，部落前植栽區隔，公廨在保護與觀看部落的位置，北極殿的信仰與中心位置，以及部落、屋舍公共區域的平埔元素造景，例如閒談區、烤肉區、瞭望臺等，讓部落與屋舍具有平埔文化風味，形成社區文化館的型式來建置。

## 7.小林特色小學

小林本部落原有一座小林國小，主要以小林村兒童就讀。學校人數雖少，但是該校重視平埔文化傳承，以發展出平埔文化特色小學。本次風災後重建，宜在五里埔重建小林國小，透過國小教育的文化紮根，才容易進行文化傳承工作。小林國小復校後，可納入關山村學童就讀。關山村也是以大武壠社群後裔為多，兩者距離並不遠，能增加學童就讀人數，同時也符合平埔特色小學的性質。

## 8.設置長期平埔文化發展基金

不論是小林紀念公園、平埔文物館、社區平埔文化設施或是平埔公廨，都需要長期龐大的經費支持。為避免因政權更替或施政政策的轉變，造成上述這些設施荒於管理，無法進行文化傳承，建議設置長期平埔文化發展基金，以其利息收入，因應未來可能的支出。

## 杉林平埔文化創意產業園區與部落重建

杉林月眉台糖農場是本次風災安置計畫裡，最主要的部落重建位址。本地區土地平整，約有五十公頃可供使用，是一安全又距離都會區較近的理想地點。在五里埔無法容納眾多災民重建，慈善團體與私人企業大力襄助，以及安全便利的有利因素之下，小林災民約有一百二十戶將移往本區重建。

前述提到小林村民素來重視平埔文化傳承，他們把五里埔與小林的 rebuilt 視為故鄉的、文化的、信仰的「根」。相對地，就把杉林月眉的 rebuilt，當做平埔文化的「傳承」與「創新」，把此地作為與外界接觸的窗口，利用杉林自然美景，以及臨近美濃、旗山、甲仙的文化特色，營造平埔文化創意園區。此園區結合慈善團體、鴻海企業，與政府振興地方文化創意產業的計畫，形塑一多元族群文化區域，以及具有平埔文化特色的社區部落。

基於上述的考量，杉林平埔文化創意產業園區包括以下建設：

### 1. 平埔有機農業區

平埔族早期即有採集藥草與蔬果的游耕行為，如果能結合有機農業的理念，重新發展平埔特色農業，未來在推廣與產業價值上，應能有更高產值的產出。此項有機農業也能與平埔美食結合，發展藥膳與健康美食。

### 2. 平埔文化展示區

結合部落重建的空間規畫，設置臺灣平埔族群文化特性的文化設施，例如，在重建部落內設置「龜茅」、兩輪牛車、狩獵場、瞭望臺、早期平埔土台屋、干欄屋、牽戲模擬場、臺灣各平埔族群介紹看板、平埔樂器等等。這些設施能吸引學童作為鄉土教學之用，也能展現平埔文化部落的特色。

### 3. 平埔文化會館

參考台東布農文化村與蓮潭會館 BOT 成功經驗，結合美濃客家文化參觀人潮，善用杉林鄉美麗山景，興建平埔文化會館，提供公私立團體會議、住宿與民眾旅遊之用，藉以推展平埔文化觀光與相關文化創意產業。

本項會館以政府振興地方文化創業產業為政策支持，由政府興建再交由民間管理，或直接以優惠政策，獎勵民間企業興辦。本項會館興建目的，以提供本地重建戶就業，及發展相關文化創意產業為主。由於美濃、甲仙、旗山、杉林等地尚未設有特色旅館，國內也未曾出現以平埔族文化特色為訴求之觀光

旅館，若結合本地杉林自然山林美景，發展單車與文化旅遊，應有其一定之利基。

#### 4.平埔創意美食

結合藥膳與平埔族早期食物烹煮方法，發展如嘜、九尾雞、平埔烤肉、藥膳、肉酒、時蔬等特色美食。

#### 5.平埔手工藝術區

利用平埔族善於使用竹器、木材與刺繡的特性，發展平埔族特色手工藝術，作為文化創意產業與文化傳承之用。

#### 6.「小林」品牌創意工場

早期小林即生產有梅精、咖啡、竹筍、水蜜桃、藥材、薑等作物，見於未來長期發展之需要，除了建立小林品牌，以維護其品質與獨特性之外，亦能發展陶瓷、手工藝、服飾等紀念品，增加本地村民就業機會與長期穩定的收入。

#### 7.遊客服務與展售中心

此區之設置，是以服務遊客，提供村民展售機會為主，販售中心可結合平埔文化圖文介紹，讓遊客能進一步認識平埔文化。

#### 8.平埔屋舍與部落建置

本項與五里埔屋舍與部落重建相似。部落重建，除了保留早期屋舍寬大敞的前庭，以及前庭植栽的特色之外，尚可加入土臺屋以及與自然生態結合的要素，如重視空氣流通與自然光的引入等。屋舍應有平埔族的特色與風味之外，部落的空間分佈，也應重視早期平埔部落的空間觀念。例如，部落前植栽區隔，部落、屋舍公共區域的平埔元素造景，例如閒談區、烤肉區、瞭望臺等，讓部落與屋舍具有平埔文化風味。尤其若能融入平埔文化展示區的規畫，更有相輔相成之效。

## 附錄二、補辦增劃編原住民保留地實施計畫(節錄)

「補辦增劃編原住民保留地實施計畫」

行政院 103 年 4 月 14 日院臺建字第 1030015788 號函核定修正

### 三、補辦增劃編理由

民國 79 年至 87 年期間依增編原則及劃編要點受理原住民申請增 劃編為原住民保留地，對於安定原住民生計及減緩山地鄉原住民大量 遷徙都會地區形成社會問題，具有具體成效。惟查自民國 88 年以後， 不再受理原住民申請，但仍有部分原住民符合增編原則或劃編要點規 定之要件，而未能申請，以致原住民未能取得祖先原使用之土地權利， 影響權益至鉅，究其原因，茲分析如下：

(一) 政令宣導未能普及 山地鄉位處邊陲地帶，原住民聚居型態有集居，亦有散居者，獲

致訊息本屬不易，加以當初電子媒體或平面媒體無法深入山地鄉社 會，僅依賴書面公告或村民大會宣導，其效果有限。

(二) 申請期限訂有限制

依台灣省政府訂定增編原則及行政院核定之劃編要點並無申請 期限之限制，揆之內容，只要原住民在民國 77 年 2 月 1 日前繼續使 用迄今之公有土地，均得申請，即合於政策意旨，方能落實保障原住

民基本生計之目的，故對於申請期限固然應訂有期限，亦不宜過短。

### 貳、法律及政策依據

一、法律依據 原住民族與土地有不可分割的關係，是以，憲法增修條文第 10 條

第 12 項明定「國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、文通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障扶助並促其發展，…。」。民國 94 年 2 月 5 日公布施行之「原住民族基本法」第 20 條第 1 項規定：「政府承認原住民族土地及自然 資源權利。」而上述所稱原住民族土地，依同法第 2 條第 5 款規定

係指原住民保留地及原住民族傳統領域土地。有關原住民族傳統領域

土地之回復、管理及利用，行政院原住民族委員會(以下簡稱本會)正研擬原住民族土地相關法案，俟該法案完成立法程序後，方得據以辦理，而原住民族傳統領域土地，僅賦予原住民族部落使用權，不賦予個別原住民，此與原住民保留地賦予原住民所有權，有所區隔。

### 參、計畫目的

一、補辦增編原住民保留地，輔導原住民取得民國 77 年 2 月 1 日以前使用其祖先遺留且繼續使用迄今之公有土地，以安定原住民在原住民族地區之基本生存權。

二、將原住民於民國 77 年 2 月 1 日以前使用其祖先遺留且繼續使用迄今之公有土地，劃編為原住民保留地，解決原住民族地區長期以來居住用地不足之課題，保障原住民基本居住權利。

三、補辦增編原住民保留地，輔導原住民族地區原住民宗教團體無償使用民國 77 年 2 月 1 日以前使用原住民族遺留且繼續作宗教建築設施使用迄今之公有土地，以解決山地鄉原住民族地區原住民宗教團體得申請無償使用原住民保留地，惟平地鄉原住民族地區原住民宗教團體使用之公有土地因非屬原住民保留地無法申請無償使用之不一致情形

### 伍、實施地區及面積概估

#### 一、實施地區

##### (一) 有關增編原則之實施地區

民國 79 年至 87 年依增編原則辦理增編為原住民保留地時，其實施地區包括所有原住民族地區，含 30 個山地鄉與 25 個平地鄉(鎮)，本次補辦增編之實施地區，仍包括所有原住民族地區。

## 附錄三、原住民族基本法<sup>2</sup>(節錄)

### 第 2 條

本法用詞定義如下：

- 一、原住民族：係指既存於臺灣而為國家管轄內之傳統民族，包括阿美族、泰雅族、排灣族、布農族、卑南族、魯凱族、鄒族、賽夏族、雅美族、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族及其他自認為原住民族並經中央原住民族主管機關報請行政院核定之民族。
- 二、原住民：係指原住民族之個人。
- 三、原住民族地區：係指原住民傳統居住，具有原住民族歷史淵源及文化特色，經中央原住民族主管機關報請行政院核定之地區。
- 四、部落：係指原住民於原住民族地區一定區域內，依其傳統規範共同生活結合而成之團體，經中央原住民族主管機關核定者。
- 五、原住民族土地：係指原住民族傳統領域土地及既有原住民保留地。

### 第 11 條

政府於原住民族地區，應依原住民族意願，回復原住民族部落及山川傳統名稱。

### 第 14 條

政府應依原住民族意願及環境資源特性，策訂原住民族經濟政策，並輔導自然資源之保育及利用，發展其經濟產業。

### 第 19 條

原住民得在原住民族地區依法從事下列非營利行為：

- 一、獵捕野生動物。
- 二、採集野生植物及菌類。
- 三、採取礦物、土石。
- 四、利用水資源。

前項各款，以傳統文化、祭儀或自用為限。

### 第 20 條

政府承認原住民族土地及自然資源權利。

---

<sup>2</sup> 原住民族委員會—主管法規查詢系統《原住民族基本法》，2014 年 10 月 15 日，上午 2:31  
<http://law.apc.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL034022&KeyWordHL=%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91%E6%97%8F%E5%9F%BA%E6%9C%AC%E6%B3%95&StyleType=1>



政府為辦理原住民族土地之調查及處理，應設置原住民族土地調查及處理委員會；其組織及相關事務，另以法律定之。

原住民族或原住民所有、使用之土地、海域，其回復、取得、處分、計畫、管理及利用等事項，另以法律定之。

#### 第 21 條

政府或私人於原住民族土地內從事土地開發、資源利用、生態保育及學術研究，應諮詢並取得原住民族同意或參與，原住民得分享相關利益。

政府或法令限制原住民族利用原住民族之土地及自然資源時，應與原住民族或原住民諮商，並取得其同意。

前二項營利所得，應提撥一定比例納入原住民族綜合發展基金，作為回饋或補償經費。

#### 第 22 條

政府於原住民族地區劃設國家公園、國家級風景特定區、林業區、生態保育區、遊樂區及其他資源治理機關時，應徵得當地原住民族同意，並與原住民族建立共同管理機制；其辦法，由中央目的事業主管機關會同中央原住民族主管機關定之。

#### 第 23 條

政府應尊重原住民族選擇生活方式、習俗、服飾、社會經濟組織型態、資源利用方式、土地擁有利用與管理模式之權利。

## 附錄四、小林村徐報寅訪談稿

訪問時間：2015年5月3日上午

訪問地點：徐報寅先生於小林二村家中

受訪人：徐報寅

訪問人：陳旻志、霍育琥、李鈺澄、王志展

徐：

其實經過這次事件，其實我也看到很多問題，不管是人還是事，人要怎麼看，事情要如何處理，學蠻多的

在最初我處理這些事的時候，對那些官員，我是沒把他們看在眼裡，我想說甚麼我就說甚麼。但是當你經過一段時間，要再來處理事物的時候，你就要學會圓滑了你知道嗎？不是說我一句話出去，我要甚麼就要甚麼，我想說甚麼就說甚麼，那就不行了。

陳：那時候是第一時間的時候？

徐：第一時間那時候的情緒真的是很差

陳：釋放

徐：對！都會釋放出去

遇到一些比較不公平的，一些比較憤慨，就是說情緒一下子就出去了。等到來到這邊的時候，還要跟官員交涉，說實在跟官員交涉，他不怕你恐嚇甚麼，他們比較怕記者。但也不是態度軟化，態度軟化是比較好聽，實際上是耍陰的，在前面說的是一回事，在後面跟記者說的又是另一回事，你跟他們正面衝突是多餘的。

陳：你們這次過程，紅十字會跟慈濟的問題也浮現？

徐：當然，變成我們夾在中間，很難處理

陳：兩個單位在你這邊好像就是向體檢一樣，問題都浮現出來

徐：其實……兩個單位要怎麼說體檢？體檢是一個好事啦，畢竟這兩個單位太大，大到讓人家感覺你們所做的事，或是所收的錢都到哪裡去，當然這是全國的人都很想知道的。那我也不是想偏袒哪個單位或哪個 NGO 比較好，

其實都差不多啦

陳：其實都是有在做事

徐：只是說 只是說，這個因緣際會，剛好紅十字會第一個來接洽，第一時間他們就來接洽，這個因緣際會啦。我也不是說挺紅十字會排斥慈濟怎樣的，只要是做好事就好。但是這些事後面，他們所做的一些，屬於說比較行政方面的東西，當然你應該公開應該宣布的都要宣布，這是當然的阿

陳：他們現在才開始處理這些問題，這些可能都是壓太久的問題

徐：起初大家誰知道慈濟在做甚麼，後面在做甚麼，沒人知道阿！  
就是有人去掀，問題出來大家才知道，要不然我們都是傻傻捐錢，傻傻地去…

陳：過去一、二十年大家差不多都習慣了，信任這樣

徐：這大概都是高層在做怪啦，最基層那些都是在做事的

陳：慈濟現在出去他們都很鬱卒

徐：在路上，我們看到一些比較基層的慈濟，那些師兄師姐，比較會得到我們的認同啦。如果比較高層上去的……他們在做甚麼事情都高層在決定。

陳：那都看不到，都要等記者去處理。

徐：早期我們平埔，應該都是在沿海地帶，因為我們大武壠如果你要追根究底，也是從台南那邊一直移出來  
遷移最遠的，應該是花蓮那邊，後庄那一個，那個算遷最遠

陳：算是說整個橫跨

徐：他那是橫跨還是繞遠路我不知道啦，應該是橫跨

陳：這篇是我們這陣子寫的論文，就是在寫「鯤鯨」，就是上次有個記者來寫你  
們這邊的報導

霍：楊舒媚

陳：台灣族那篇報導那個

徐：應該是沒有找上我啦，好像沒找我的樣子吧？裡面有我的名字？

陳：你爸跟你…

徐：那是來找我爸的樣子

陳：他就說那個跨度的路線

陳：因為我們感覺台灣人對「台灣」很模糊，那「台灣」到底是甚麼？很有趣！跟「中華民國」的關係也很奇怪，那我們的國號是甚麼？那我現在感覺「中華民國」像國名，「台灣」像小名，我們總統府「台灣」是用括號，  
中華民國(台灣)，很奇怪 台灣到底是甚麼？  
認識台灣要從你們這個族群這樣銜接起來，比較完整  
台灣一直在大搬家嘛，海邊到山上，還有到花蓮

徐：最會般的應該是平埔最會搬，結果…  
高山族應該是算…他的遷徙好像是一個階段，然後一次到底

陳：平埔移最多嘛

徐：移最多

陳：我就住埔里，埔里也是平埔

徐：埔里那邊 噶哈巫，還有巴宰海也在那邊

陳：我住愛蘭，那邊就是巴宰海

徐：有兩三族在那邊的樣子

陳：我就感覺說，平埔都是在搬家

徐：以前搭那種房子，簡單好搬阿

不識相他們漢人，搭得很舒適很堅固，要移動房子不好移

陳：他們拍照可以嗎？

徐：可以啦 可以啦

陳：等一下讓你篩選，選比較帥的

徐：我沒被人家通緝沒關係，我如果被人家通緝的時候，你就不可以拍了(說笑)

陳：所以我感覺台灣的概念也一直在移動

徐：對啦

陳：所以台灣的定位也很奇怪，都一直在移來移去

霍：就是現在感覺比較奇怪的就是說，在我看的文獻裡面，詮釋「台灣」這個東西的，應該是要在平埔族來詮釋，但是為什麼，現在詮釋「台灣」的，反而是一些不認識「台灣」的人在詮釋

徐：很奇怪喔？(表示相同看法)

好像都是依些不搭嘎的人在講這些

陳：因為我愛台灣嘛，阿台灣是甚麼他們也講不出來

徐：對啦 就好比說，你叫一個醫生來從事農業這項工作，好像是這個意思，你知道嗎？

變成說，你的職位跟你的身分，好像對這個東西…不對等。

那這個不對等登溪，一定會產生很多的誤會跟模糊，那模糊地帶一定很多到底是這樣做還是那樣做，好像是這樣做對，那對就寫上去了，很多是這樣子啦。

等於就是說，他聽一個聽兩個，到底對不對他沒有去求證，就這樣把它寫上去了。

變成說，他要詮釋的角度跟內容，準確度就差很多了。

陳：那再經過傳播、口傳，就越差越遠

徐：對阿 對阿 變成這樣

所以說，不是我們本身的人，去做所謂詮釋的話，我感覺那個可信度會比較差。

當然，我們不能說去否定他們的努力，他們也是有努里過，但是……

多多少少會在我們心裡面，有一個…差很多啦

陳：在你們祭祀的時候，還會不定期回去台南那邊？

徐：嗯…台南那邊，我們是…我們也記是甚麼時候開始恢復…

我記得好像在民國七十九年或是八十年，那時候開始在村裏面那些，年紀大的就開始，要把夜祭這件事做起來，要延續下去這樣。

好像是在民國七十九年或是八十年左右，這兩年其中一年啦，開始辦…辦到風災完，結果風災我們也沒有休息，也是一直辦這個夜祭，只是說他的規模它的意義，代表甚麼。

陳：那這算台南那邊的都固定，高雄這裡也是？

徐：之前八八風災之前，欸…別的族親來參加…

陳：簡文敏好像有提過

徐：好像不多啦，有來的應該都是…台南的話印象當中應該是沒有，高雄的話應該是蚵仔寮、荖濃這邊過來參加。

偶爾會邀請，隔壁的高山仔來參加

陳：算會親嘛

徐：會親的話，可能就是我們高雄這一帶，阿你說台南的話，是八八風災之後，他們來的比較頻繁，尤其是台南那誰…段洪坤

段洪坤，台南它算是很活躍，他很積極做他們吉貝耍部落一些平埔的傳承。

還有…簡文敏，還有林清財老師，他們這幾個，開始有所謂的說要想，想要把夜祭這個東西，不要說只有我們小林在做夜祭，族親要來參加也邀請他們來參加，大家下去聯繫這樣啦，八八風災完整個規模會變得比較大，是這樣來的

陳：之前我們有去佳里的蕭壟社

徐：嗯嗯 蕭壟社，還有新港社，新化這邊也都有

陳：都變成重點活動嘛

徐：都開始在變他們自己的一些夜祭，其實都要做啦，要不然早先太祖是被取名叫甚麼神你知道？被稱做壁腳神

陳：對對 壁腳佛

徐：都丟在壁腳

陳：說是客廳不能放屁，說祂會生氣

徐：被丟在壁腳已經很可憐了，阿你還這樣對待祂

陳：那很鬱卒

有種講法是說，祂不喜歡在大廳，祂比較喜歡納涼的位置，是這樣嗎？

徐：那其實…隨人講的啦

陳：那你們看是？

徐：那其實…那其實是一個很自然的事情，好比就是說…因為這是文化上的差異啦

好比說哪一族…排灣族，人往生了祂是不是直接埋在屋子的四個角落，那哪有人會埋在屋子裏面？那這就是文化上的差異，那哪有人的神會把祂請

到壁角？這也是文化上的差異，這應該是這樣啦，不要去擴大解釋說這個行為是對還是不對，這可能就是文化上，以前流傳的就是這樣。可能到了現代，人家看到這個東西的話，會覺得說，欸？怎麼會有神放在壁腳的？覺得很好笑還是怎樣，其實可能就是，早先一直傳下來一直傳下來，整個文化傳承的過程就是這樣。

陳：現在的人看到比較不習慣這樣

徐：看到就說怎麼那麼好笑，哪有說那個神是壁腳神，放在壁腳的。應該是，我是這樣子想啦，我不會把祂當做是一個很離譜的行為，我會覺得說這可能就是一個文化，以前平埔留下來的文化就是這樣。像我說的埋四個壁腳一樣的意思，我們也會說怎麼有人會埋在自己家裡面？

陳：那人們一般說的拜地基主，跟這個有關係嗎？

徐：應該不一樣

陳：那是漢人的嘛？

徐：只要是地基主或是甚麼那都是漢人的，我們拜太祖的話就很單純，不會在家裡拜太祖，都直接到公廨去。我們從以前小時候都這樣，其實以前小時候，七八歲五六歲那時也是都跑到公廨去。公廨給我們的印象，這也不是土地公廟，奇怪這是甚麼廟，那你會覺得這個廟比較……講一句比較粗的就

是感覺比較陰森一點，其實小孩子皮皮也是去玩啊，也沒甚麼。

陳：有的還蓋成國父紀念館的造型

徐：其實就是隨人家蓋的啦，那時候我印象當中是，欸～還蓋得不錯，都是疊磚塊水泥的，只是說那個向柱，我會感覺很奇怪，小時候的印象中好像是那種人家說…石棉瓦那種整枝做起來，而不是用竹子。

陳：以前是用竹子嘛？

徐：它不是竹子，但是照說應該要用竹子，後來翻過之後才開始再用竹子

陳：中間有過渡

徐：在民國六十幾年七十幾年這當中，公廨就變得太過先進，整個就…現代化，但是那是錯誤的。

陳：他上次去看，一般是說不能點香，點香不是你們的做法？（指本文作者

徐：之前是沒有在點香，這就是變成說，整個文化上整個錯縱交雜的時候變成說，好像點香才能跟太祖講話，變成這個樣子。以前還沒有香這種東西的時候，哪有人在點香，香這個東西是漢人傳過來的。

陳：這應該是混在一起的

徐：對，這就是混在一起，變成這樣，那這就是文化上變成說，這到底是要說是新文化呢？還是說是甚麼我也不知道。阿文化本來就是這樣啊，就是每一次傳承，都會遺漏一些東西，增加一些東西出來，就是這樣子，這才是

文化嘛。不可能說，一式不變，從頭到尾都沿襲到那個，不可能嘛。

陳：他上說「公廨」的用法…你自己講公廨那個部分

霍：因為在我看的一些文獻裡面，「公廨」這個詞好像不是平埔族原本所使用的

詞？

陳：漢人的用法

徐：應該是說，漢人對這項東西的解釋，比如說這就是茶壺(指著茶壺)，那我們

平埔以前可能不是講「茶壺」

霍：就是在平埔族原本的語言裡面它並不是叫「公廨」

徐：應該不是，是漢人對這個東西的一個稱法

陳：漢人用法是「官署」

霍：有公用，就是比如說，我在一個區域裡面，然後我這邊會有一個管理這個地方的長官，然後在他的官署辦理它的公務

陳：辦公的地方

霍：就是公用的房舍叫「公廨」，在漢人的文獻裡面是有這種紀錄

陳：那套在你們這邊這樣？所以以前，你們拜太祖的時候，都叫「公廨」，早期

你爸他們那時候？

徐：早期開始的時候，就開始這樣講了，但是就是沒去跟他追根究底，這個名字到底是不是對的，是沒去把他求證。到底平埔的文獻記載說，太祖住的地方，到底那個名稱要怎麼說……找得到找不到也很難說。說實在那個名稱

到底是不是，是不是要怎麼講，說實在我們也不太了解。

陳：所以你們有印象開始就叫「公廨」就是了？

徐：對啦 自我們小時候就，我阿公他們就開始這樣在講

陳：會不會是你們叫「ㄍㄨㄥ ㄍㄨㄥˇ」，但是漢字沒那個字，就這樣拿這個字

來用，有無這個可能？你們叫「ㄍㄨㄥ ㄍㄨㄥˇ」，漢人紀錄的時候就把他

叫「公廨」？

徐：也有可能是說，漢字沒有那個字，我們這個音漢字沒有，在那邊找不到真正的來用…沒有，變成說拿那個字來湊這個音，也有可能啦，也有可能是這樣子。我們在說是叫「ㄍㄨㄥ ㄍㄨㄥˇ」 「ㄍㄨㄥ ㄍㄨㄥˇ」，那個字

國語是念「公廨」，國語變「ㄉㄧㄝˇ」，台語是要怎麼說「ㄍㄨㄥˇ」？你國語裡面「廨」這個字，怎麼翻都不可能翻台語的「ㄍㄨㄥˇ」，所以我有



點

所

懷疑是說，「ㄍㄛˇ」這個應該是說，以前平埔語裡面的一個太祖的一個

在一個名稱啦，只是說漢人來的時候，就找不到字了嘛，那麼多字結果沒字可以用，有可能是這麼想啦，但是這可能還要去查，畢竟蠻少人會去介意這個東西。

陳：用習慣了

徐：因為說實在的你看，現在的夜祭辦下去，喔 甚麼東西都有！

欸，有的比較誇張的，花圈也來，甚麼都來，以前有嗎？

霍：在我看的傳統平埔夜祭是都沒看到這些東西

徐：對阿，陸陸續續現在你注意看，多少你都會看到說，像漢人在做的甚麼花圈也來，慶祝甚麼有的沒的，像在做醮在熱鬧這樣，變這樣去了你想？

陳：像佳里那邊，跟太祖在講話，記者還會拿麥克風進去，主持那個人還可以角色切換講解，說現在要跟太祖講甚麼，那那個神祕感都不見了

徐：對阿 都變成這樣了

陳：就像實況轉播 SNG，我們就覺得怪怪，這樣對嗎？他們現在還要推廣，用這樣講解法，我們在那邊看也不知要怎麼解釋，照理說正常是不可以這樣？

徐：照道理講是說，在尪姨也好，在事情還沒處理完的時候，我們正常的祭典裡面是，裡面是只有尪姨跟那個代言人可以進去，其他的都在外面，你要錄音除非你就是說，你的麥你的收音器拿比較近去收而已。哪有可能說我記者，我某某台記者，請問尪姨你現在跟太祖講甚麼。

霍：這個很奇怪

徐：很奇怪 很奇怪嘛，你看高山族他們在做所謂豐年祭、打耳祭，或是鯛魚祭的時候，他也是朝著某個方位去念，他也不接受採訪，這一定有個區隔在。變成說，這可能是比較新的做法，我們不能把人家排斥啦

陳：是說覺得這樣怪怪的

徐：只是覺得說怪怪的這樣而已，可能就是說延伸出來的，這個文化一直變

陳：變得像節目主持人

徐：這文化一定會變，沒變就不能說是文化，一定會變啦

陳：這樣說也是對喔

徐：一定會變的啦，你看高山族的一些文化祭典，他也是慢慢的在變慢慢的在變，不管是比較硬體的東西，或是比較傳統的東西，都一樣啦都會變。我們就當作是一個文化新的傳承，這樣就好了，不便把人家講怎樣啦。增加的就是 增加出來的東西就是接納他，因為時代在變。

陳：這照一般正常來講，應該不是這樣？這是後來的…

徐：這是後來的改變，正常奈時候，我們當孩子的時候，以前在辦的時候哪有

記者？你請人家來，人家也不想來

陳：就一堆記者圍在那邊看，我們就覺得怪怪的

徐：我記得七十九年、八十年那時候剛在辦的時候，最大的長官也才鄉長而已，哪來的記者？你邀請他來，胎還說你那甚麼地方，你那甚麼祭甚麼祭，我管你那麼多，我要就跑社會新聞了，跑你這個幹嘛？變成這樣，那你就越辦越大越辦越大。八八風災之前，說實在有些在地記者會來，三台記者絕對不會來。

陳：還沒變成全國關注

徐：八八風災之後，整個族人快要不見的時候，那個亮點才出來你知道？祭典才有那個甚麼 SNG 車才會來，以前怎麼會有？差多少！到底這是好還是壞我也不知道啦，我是覺得說，犧牲的犧牲掉了，未來我們盡量說，看得到我們到底是甚麼人，讓人家知道說我們到底是甚麼人。

徐：以前讀書我說實在的啦，在念國中的時候，人家都笑我「番」啦。

陳：就直接這樣講嘛

徐：那我就很生氣，我很生氣，就要跟他「輸贏」，但是不行，這阿爸阿母有教

過，不行。

陳：那時候就是會貼標籤

徐：為什麼我會討厭人家說我「番仔」？國民政府這樣教我們的，說們只要會講國語，只要會講台語，就不是原住民，是這樣子。但是這個，承認自己「番」是慢慢的，我們開始夜祭的時候，開始會想說，真的欸 好像是「番」就對阿，只是說不會講自己的語言這樣，差在這裡你知道？其實我們一些行為也好，或是…都很 跟外面平地的，一定有一個差距在，不管是講話模式或是說，人跟人之間一些…跟原住民很像。我們的想法也很開放阿，也不會說去跟人家怎樣

陳：這過程也是一個轉變

徐：對啦 我說八八風災對整個小林，對整個平埔現在的轉變

陳：現在我是感覺說，要研究台灣，要從平埔的習慣跟模式去了解，不然台灣人的個性是不清楚的，要跟人家解釋是講不清楚，要跟對區隔也講不清楚。所以現在的想法是，要從這邊去還原。

徐：好像多久以前，還是誰 是孫大川還是…林江義…

陳：來這邊？

徐：不是 不是 好像是帶誰去大陸拜炎黃

陳：阿 郁慕明

霍：對 郁慕明

陳：帶原住民去那邊拜黃帝，感覺那個是很奇怪的事

霍：去那邊謁祖  
徐：說去那邊認祖，甚麼碗糕…  
霍：原住民跟黃帝哪有關係！  
徐：對阿，我是覺得說，原住民…因為說實在的啦，不管是平埔霍是高山也好，說實在的，整個…在我的心裡是想說，都是南島語系，都是從印尼或者是菲律賓這邊，遷徙上來的 矮腳族就對啦，因為你現在看，平埔很少有高的啦，有啦 若是有高的，應該是說吃比較好的  
陳：比較少  
徐：從那邊傳過來，跟黃帝有甚麼關係？黃帝那時候有管到東南亞去？是感覺說有比較奇怪啦，書應該也沒有教到那裡去  
陳：我們看就覺得很奇怪了，你們看…  
徐：所以我看到段洪坤他 PO 這個東西出來的時候，我覺得好笑，感覺你這個…  
好像是林江義是不是，訪問林江義還是訪問孫大川我記不清了…  
陳：他們怎麼說？  
徐：人喔 換了一個職位真的是換了一個腦袋  
陳：現在孫大川就差很多了  
徐：孫大川這個人讓我覺得，還不錯，因為我有參加我們平埔族事務小組，八八完就成立這個單位，那時候跟孫大川…你跟他講話，他不會去用那種，官僚的語氣、做為去跟你講，他不會跟你打唬弄，他說甚麼他就 喔喔，他不會跟你去那邊喊啪啦肯(日語譯音，為討價還價打迷糊仗沒完沒了之義阿林江義的話喔…這隻油奸 仔這隻，好可惡，好多次去開會，很想…很想  
罵他你知道？  
陳：看不下去  
徐：真的我覺得他在講話喔，很會推來推去。  
陳：油滑  
徐：說甚麼我們要進去原民會，要是分資源  
霍：喔！原來這話是他講的？  
徐：是他講的，不是 他本身的意思 他說：欸～你們一進來的話，這些原民  
喔…的資源，會被瓜分，他是推給這些原民  
他不是說，好 我是主委，我主委認為你們，這樣可能會瓜分資源，他不是這樣講。他很聰明啦，他都推給別人，推給這些原本的…  
陳：挑起矛盾  
徐：他都這樣，他推得 離 離 離 是這樣  
說實在的啦，平平都在台灣生活，平平兩隻腳都採這塊土地(略帶憤慨敲桌  
為什麼要去分所謂的…所謂的原民，跟咱漢民，或是甚麼其他…福利上  
啦，

為什麼要去分這種…大家都有腳有手，大家都可以打拼，真的是原住民的活會比較差嗎？(略帶憤慨敲桌)

為什麼他們的生活會比較差，自己難道不用自省？大陸過來的，難道真的會比較聰明？這些原住民，若要做事難道會做輸人家？說一句比較坦白的就是這樣嘛，那你既然會顧慮這個福利，要不然這樣嘛，乾脆整個台灣的百姓，大家喊公平，除非你有殘障，要不然你正常人都不要去領特別的福利，敢否？不要說你少數民族，敢否？絕對原民沒一個敢的，會變俗辣，會變臭俗辣，會變這樣。

陳：就是說差距越來越大

徐：但是我們今天跟你說，如果讓我們進入原民會，那些福利我們不要領沒關係，我們只要我們的身分。

陳：要平等這樣

徐：我們要我們「番」的身分

所以我們很簡單，甚麼福利都不要拿沒關係，那我們不要拿的時候大家都不要拿

陳：這樣都沒話講

徐：不要說，我們誰要搶那塊大餅，那塊大餅都燒掉，看敢否？我說那些山地，或是那些原民會，臭俗辣，大家都沒聲音

陳：說穿了應該是這樣

徐：我覺得說，認祖歸宗這很重要，到底我是甚麼人，我的祖先是甚麼人，這很重要。一定是這樣嘛，不要去領那些也沒關，不差那些。大家都有腳有手，除非說殘障的我們沒話講，該給他的福利給他，那種社會福利一定要的。你以所謂的人數多寡，去做福利上的一個分別的話，很奇怪啦！說實在的，很奇怪啦！打從我開始認為我是平埔番的時候，我就對這個原民的福利，好像一坨屎。我對那個東西，本來就不奢望甚麼，我只知道我身上流的就是番仔血，讓人家知道說，台灣還還有一族很大族在這裡。甚麼族？平埔族在這裡，雖然說平埔族裡面還有分很多社。

陳：以後才知道台灣族是在講這裡

徐：不然以後人家在講都是高山那幾族，結果平埔算甚麼？到底你是漢人，還是原住民？哪有那種灰色地帶？

霍：因為這個東西，在我看是民國四十六年，在身分登記的時候就把你們跳過去了。

徐：好像…我記得就是我阿公那時候他們就是說，我是不知道啦，是後來聽我爸在講，那時候根本就得不到所謂的訊息你知道嗎？

陳：現在找到就是說，好像中部這一塊…

霍：就是他發身分登記通知的時候，因為那時候西拉雅族在台南，那就跳過去，然後台中噶哈巫那邊他也跳過去，變成說你們都不知道有身分登記這回事。

徐：不知道要去登記說所謂的原民身分，那個訊息是很弱的啦，說實在知道的不多，因為那時候所謂的…為什麼高山他們有辦法去登記，他們有專屬的…

那時候還是台灣省的時候，他們裡面有一個對口單位，阿那時候平埔講台語的時候，人家就認為說你們是漢人，不用跟你們說了。會不嘿是這個樣子，或者是說你們沒有必要，不用跟你們宣布，他直接把所謂的訊息就丟到那些高山那裏去了，這也是行政上的一個失誤。

陳：不知道是刻意的還是不小心的？

徐：應該不是刻意，應該是說他們自我心證說，你們就不是，你們不用了。

陳：你們就漢人就對了

徐：我在想應該是這樣，因為那時候整個國民政府，他們的態度就是這樣，他們就是硬的啦，他們說甚麼就是甚麼，我說這顆黃金就是黃金

陳：都他們的認定

徐：他比日本人還可惡，說實在的

日本人來台灣說實在的，雖然說平埔會抗日，但是他們對這些平埔，他們是軟硬兼施，最少他們有軟硬兼施，該有的該給你的給你，為什麼？我軟的沒給你，靠邀你一直在那邊跟我硬，我怎麼擋得住你？對否，他們的做法是這樣阿。日本人的做法就是，我把你趕到山上，該有的山地該有的田地，該給你的給你，但是你要乖乖在這裡，日本人就是這樣子而已，照規矩來。可是國民政府不一樣了，他一接收回去，靠邀阿只要是人家手上的，他接收回去就是他的了，變成這樣。

陳：所以那時候他講這個問題(指本論文作者)，我想說問題會從這邊產生，所以

你們就連訊息都不知道？

徐：應該是連訊息都不知道

陳：一開始分類上，就沒有把你們算在那邊去

徐：所以也很多…別說我們小林這邊比較偏僻，從你們剛才講的台南、台中去想，那邊會偏僻嗎？那邊就沒得到消息了。

陳：所以這個問題應該可以呈現出來

徐：應該是資訊上所謂傳達跟方式有錯誤在，這行政上一定有疏失

陳：基本訊息跟分類上，都已經設定了

徐：因為他們在那邊已經設定好了，要不然說實在的，不是「番」為什麼人家日本時代的所謂戶政資料，他的資料裡面說平埔是熟番？他就直接寫漢人就好了嘛？要不然就寫熟人嘛，幹嘛寫一個番？

霍：當初日本人，他做的那個戶口調查，他其實有註記，番跟那個熟，但是在國民政府，拿到這份資料的時候，他把人家的註記，有一部分他把人家塗掉了。

徐：是為什麼我們平埔那時候…日本人過來第一個接觸的就是平埔，因為高山太棘手，我們平埔算常常接觸外國人，所在交際上，我們平埔算有交際的功能在。所以說那時候，我在想啦，日本人應該是說，所謂的以番治番，應該就是，靠這些平埔，下去壓制這些高山，一直壓一直上去一直壓一直上去，我在想有這個道理在。

陳：縮小他們範圍

徐：就是我今天控制你們平埔，我就可以控制高山，因為你高山要下來，就要經過平埔的範圍。平埔跟我有一個程度上的友好，當然我就可以比較省力，某方面就不用那邊弄得很累

陳：他們那時候有找人類學學者來做這些調查，了解那些差異，他們有做功課，國民黨都沒做功課，他們就接收而已

徐：講一些比較白的，不是說抨擊國民政府，他們來不是只有一個人來而已，是一堆人來，他們所有的資源所有的財產從哪來的，我們不要講甚麼，他們自己想就好。

陳：他們是來這避難

徐：對啦 老師你講得對，他們是來這邊避難而已，他們還要反攻大陸，這是以前他們說了做不到  
現在我想說，你們要反攻大陸，跟我們甚麼關係

陳：還祭祖，看了都暈了

徐：南京大屠殺的時候，跟我們也沒甚麼關係，阿共在打跟我們也沒關係啊，追根究底就是這樣。我的祖先在哪裡，我的祖先是誰，我認清楚就好了。國民政府說實在，在我的心目中，是蠻糟糕的，也有比較欣慰的是說，他們帶台灣所謂的繁華起來

陳：經濟基礎

徐：也是有差啦，也不要說一支竹竿，就要把人家整船的人翻倒，不可以這樣啦，我們也要想到，不好的地方番過去就是好的地方，好的地方他們也是有做好的，不是說全都壞的啦，不能說一句話把人家踢光光

陳：那你們早期在台南時，有聽過鯨魚的神話傳說？

徐：這個我就不曾聽過

陳：蕭壠社那邊有

徐：因為來到這邊，我從小的時候能聽到的消息，就是我阿公講的事，那時候我五六歲，他都會講一些…他反而不講所謂的文化上的東西，他只會講日本人的東西，他會講一些以前日本人怎麼對待我們，他會講這些。  
以前我們小林住在落仔底，五里埔算比較高，日本人就在五里埔那邊，他可以直接觀察下面，這些平埔在做甚麼，只要平埔差不多超過四個人五個人圍在一起，就有事了。他只要看到比較多人集中，就會去拿棍子來要處

理了。

陳：那聊天都不行？

徐：不行，就是不行。所以說，我聽我阿公講，以前說只要平埔男生要一起講話，利用晚上都在小林村原本部落的後山，我們在講的後面屏，我們就躲在那邊。

陳：那很憋

徐：對對 就是這樣，日本人看到會說你要造反或是怎樣，預謀造反等有的沒的

陳：超過五個人就不行

徐：人太多就不行了，應該是五個以上就不行，那日本人在打人很狠，你如果反抗他就要射你了

陳：很多人，晚上都在山上講話？

徐：很多 很多

陳：那他們去那邊，都講甚麼比較多？

徐：其實也是差不多都在講預謀造反的事，都在說這些四腳仔日本人可惡，一直欺負人，到底是要怎麼…要不然那時候怎麼會發生像是甲仙事件、噍吧哖事件，就這樣來的啊

陳：算越打壓，就累積越多

徐：對對對對 雖然說日本人對平埔有他的好在，但是那個好是，那個好跟那個壞，所謂那個壞就是說她在欺壓方面，還是有所行為在欺壓，一定的要不然我說一直拿糖給你吃，靠邀阿 改天你就大尾起來了所以硬的來，軟的也來，阿他那個欺壓 很夭壽，是差在這裡以前我小時候，都聽我阿公講日本人的壞話而已

陳：阿荷蘭人那段就比較沒印象了？

徐：這個也沒聽到，因為荷蘭那個年代又更久了，所以比較沒去了解

陳：那你們這邊是台灣族？因為大武壠那個音

徐：他那個音這樣

陳：說就是台灣的意思 有一種說法是這樣

徐：也不是這樣說，因為大武壠不可能代表整個台灣的平埔族，應該不能這樣講

陳：因為早期台灣沒多大，就是安平那邊

徐：我知道 我知道 就是我們大武壠只是說是一個，一個地方的一個名字而已，它不能說去代表台灣的意思

陳：所以說台灣族跟大武壠，範圍不一樣？報導說正台灣族那個？

徐：如果要說台灣族跟大武壠…我們是西拉雅下面分出來，那他們在講台灣族可能是說，整個平埔



陳：更廣就對了

徐：它的範圍更廣，阿我們大武壟的意思是說，某某一個地方的部落

我們是分出來，西拉雅又分出來的這樣

陳：你們的意思是說分的很清楚

徐：分的很清楚

我們小林這邊，老農這邊就是大武壟社，那你新港社的或是其他社，就是又分出去。那所以這個分…我的認為是說，應該是說你分出來以後變說，你所在地方的一個名稱

陳：像花蓮的阿美族，他們說跟那個紐西蘭的毛利人同宗，紐西蘭的毛利人也是南島，說來花蓮這邊認祖歸宗，看到他們在拜的那個儀式，看到哭，就是唱的歌不一樣。很有趣的是說，因為花蓮那邊，也是鯨魚出沒很多，阿台南那邊，也是都有鯨魚嘛，鯤鯨那些，所以像兩邊的關係跟南島的關係，跟台灣的概念，跟鯨魚的關係可能都有直接或間接的關係。所以你們這條線，沒到鯨魚那部分？

徐：沒 沒 沒

若是這樣，不知道是年代久遠還是怎樣，反而我們比較山頂這些平埔，感覺說對鯨魚這樣東西，的概念就較無

陳：蕭壟社是說，他們早期是說，鯨魚住在陸地，後來才下海，現在魏德聖在拍台灣三部曲，它要說鯨魚跟台灣的關係，就是說西拉雅那邊，安平那邊。

徐：所以說安平、西港那邊上去到吉貝耍這邊，對鯨魚可能比較有概念，如果說屬於南化山區進來這邊，以前遷徙的時候，那些東西就沒有帶過來了，就沒印象了。

陳：印象都在日據那段

徐：日本時代那段會比較清楚，若要說靠荷蘭那段…

陳：鄭成功那段？

徐：也不太知道…

陳：有個說是說，大搬家也跟鄭成功有關

徐：鄭成功跟荷蘭來的那時候，那時候平埔還在沿海，是為什麼平埔會進來到山區的大遷徙，應該是在荷蘭跟日本，這個交界點，開始有所謂的大遷徙，我在想是這個樣子

陳：那這段比較模糊？

徐：那時候也沒聽到年紀比較大的在說鄭成功，會去講到說我們從哪裡來的，從溪東來，那時候年紀大的都說溪東 溪東，那溪東就是玉井南化那邊。

陳：溪東怎麼寫？

徐：我也不知道，他的發音就是溪東

陳：你有聽過嗎？(詢問本論文作者)

霍：沒有

徐：因為我們這邊，我阿嬤也好或是我阿公，他們在說，咱小林以前就是溪東那邊過來

陳：那重建那部分，你看那個分期表

徐：有阿 有阿

陳：那有甚麼要比較注意？

(兩方確認及修改重建分期表)

霍：根據蔡松諭先生在《八八水災口述史》接受陳儀深的訪談，是因為人口的密集程度所分。但是在同一本書的另一位受訪者翁瑞琪先生表示，就鄉公所所轄的戶籍資料，設籍小林村的有四百一十七人，這個意思似乎是要包含所有不管是五里埔或是原本的 9-18 鄰與其他範圍，那麼您的看法是甚麼？

徐：翁瑞琪說的沒有錯啦，阿蔡松諭應該是說他所謂，去講這個東西可能他在，他的講法講錯了，不可以這樣子講。阿說實在的啦，有時候我們自己會在私底下說，小林社區裡面才是真正的小林…還沒有發生事情之前。整個活動，村落的活動還是甚麼的話，變成都是這個部落在主導，這個部落在參加，反而搓整個禁地、南光巷、五里埔，他們比較少參與所謂的部落或是活動。

陳：差別是在這邊就是了

霍：那關於越域引水這個問題，您的看法是？

徐：這個問題喔 這個問題，說實在的，他們在說都沒影響(指政府

陳：喔？

徐：官員 那時候調查都沒影響

我個人認為是一定有影響，為什麼？我分兩部份去講

第一部份就是說，說一句比較粗比較難聽的就是說，哪有那麼衰？剛好你在挖，剛好這個颱風期下這個雨下那麼多，誰叫你那麼衰？大家都會想到說，那邊一定有事，這是第一個原因啦。若是要說一句比較追根究底就是，比較自然的事就會去想到，就是你開始挖，颱風雨下來才會崩掉，意思就是說你這個工程比較衰，剛好這個時間在挖。

第二個就是說，一些比較有根據的，你看專家也去做測試，他每一次爆炸所釋放出來的能量，一定會去整個…不要說獻肚山，就近的山每個都會影響到，一定會的啦，只是說它影響的程度，一次多或少。也不是官員說的，從越域引水到獻肚山這十幾公里，它所謂的十幾公里怎麼算的？它是沿著馬路這樣子算，拉直線有十幾公里嗎？拉直線反而剩下三四公里而已，那差很多，在數據上就差很多了。

陳：它要避責就會這樣講

徐：對阿 我那時候看他這個，做一些資料出來，十幾公里哪有可能，你都堪車去算？你如果拉直線，根本就沒有阿！

陳：山的結構主體是這樣

徐：對阿 你從這個山的頂點，量到那個山的頂點，你如果說開路當然會繞比較遠，你拉直線…

陳：那就差很多了

徐：爆炸出來的，所謂的那個能量，它會這樣跑嗎？(手做彎曲比劃)  
它一定往直線這樣子衝出去嘛，它不可能像車會繞彎，遇到石頭我移開一下，不可能嘛！它震波一定是直線的嘛！不可能說我震波到了，這個石頭比較硬，我閃一下過去，哪有這種事！

陳：你這樣說比較傳神

徐：阿這個三四公里，一定有影響到，絕對會有，因為這自然的東西，你人為去那邊那樣做，你有多少炸藥下去…  
他們說，我一次用多少炸藥下去炸而已，你紙上的東西可以做假的東西，跟我騙那麼多，那個炸藥是他們在管理的。我一次要叫多少貨，我一定的劑量我叫來，我要分幾次炸，本來是要分十次炸，也可以分五次去做，本來是要分十次，那我分五次，但是我紙上也是寫分十次。比如說這次十公斤，一回一公斤，看甚麼時候做，十天剛好十公斤，但是你用五天的時間去炸而已，一網兩公斤，是不是這樣？那種東西就可以去做假的嘛，那種說服力說實在不夠對否？

陳：所以趙你這樣看，問題也是這樣形成？應該是最大的因素？

徐：鬆動一定有影響到，阿我不敢說全部都是他們炸山河的關係，在他們炸山河之前，台灣也發生多多少少的地震，都有

陳：那他們那算說剛好時間點都加在一起

徐：只是說剛好那個時間點，發生了這件事情，大家一定會想說一定有關係，只要是百分之一，它就是嫌疑犯，一定是的嘛，就是這樣，除非你百分之百都沒關係，你只要有牽扯到百分之一，就是有關係

陳：那這個問題，現在就沒有後續？

徐：後續就沒有啦

陳：只有認倒楣這樣？

徐：因為它整個工程也停工了，東西甚麼也撤出來了，沒有再做了，它要是再做下去，說實在會有很多抗爭下去，那事情會沒完沒了

陳：算是先前要壓下來的問題…

徐：好不容易把這個東西切得離 離 離，你現在又動工下去，在瘡疤那邊挑著挑著，改天不是又流血？

陳：那他們這個是心虛喔

徐：要不然那個工程要多少錢，你想看看？

陳：這樣問題根本心知肚明

徐：對阿，所以說如果動工下去，是不是到時候這個痛口又發作起來？乾脆不要動，都封起來認賠

陳：實在是這些喔…頭殼都不知道裝甚麼

徐：要不然那一個工程損失很多，那個挖下去算百億的，那個挖幾座山？對否？我是認為是有關係啦，說實在的，也不是說我傲慢還是怎樣，因為那時候，發生八八風災，我的工作就是做茶，要不然就是去割筍，或者說拿一些藥草，因為我也認識一些藥草。我就去獻肚山那邊拿一些藥草，那時候若是在炸的時候，你會先聽到聲音，碰～～很大聲的聲音，但是那個震波，現在你坐著，其實咱人已經沒那個感覺，可能就是說，當時人沒感覺，但是你周遭一些像鳥或是其他動物，他們感應比較好，會做出一些違反常理的行為，可能會受驚嚇或是甚麼，就飛光了。都會啦 都會啦 我們人的敏感度沒那麼強，不要騙我那零點幾的，你當人坐在地上感覺的到？這講出來會被人家笑。你如果說一些比較野生動物，敏感性比較強，他們會先知道，一定會。我在山上常常在出入，多少都會看到他們奇怪的行為出來，一些野生動物奇怪的行為出來。

陳：那個稱作獻肚山的原因是？這個名很特殊

徐：好像是整個，那個山形給人看起來就是，一個人的肚子獻出來這樣 現在崩掉你去看，兩邊山脈是不是照樣子，像一個人手放著這樣，你注意看(擺出姿勢)

陳：之後比較明顯這樣，之前是整個蓋起來這樣

徐：之前有樹的時候，你跟他看就是肚子這樣，現在崩掉的時候，肚不見了，消瘦了。阿你沒看日本專家來，說那個叫做崩壞，那個造成崩壞，他說是因為年代久，岩層壓縮，一下就陷下去。為什麼會獻下去，可能時間久也會，阿地震也有，雨水的侵蝕也有，越域引水爆炸也有，那都要算在內。還有早先林務局砍樹也有，以前孩子的時候，卡車帶出來的木頭，那是夭壽大支，真的很多。

陳：砍伐過度這樣

徐：那砍伐過度，真的他們砍伐完，還有種新的，但救得到嗎？救不到啦！

陳：抓地力就差很多

徐：拜託哩 那個那麼大顆得樹，站在那幾百年，那你現在鋸掉，種一個小棵的，從它種下去，到我上去山上看這樣，這樣而已

陳：太慢了

徐：這樣你想，怎麼可能抓那些水土抓得住？抓不住啦！那差多少？變成說你沒有靠那些樹拉住土壤，植被都不見，整個排水性都壞掉了，都有差啦，很多原因在。那時候，我們那邊的村民也是都在講，是不是砍樹也要算在內？他們講的時候才想起，在民國六十幾年大量在開採原木的時候。

陳：那照這樣看，原來這邊的樹，年份都很久。

徐：久 那時候就是，像我們在講得希諾奇(檜木)、美麗其、雞油(檫木)、香樟、牛樟，好木頭都拿就對了，剩一些不好的木頭沒拿而已，那不好的木頭沒拿是為什麼？剛好擋到路，砍掉，那種沒拿。擋道流籠線的，鋸掉，要不然那些差的木頭，就會閃過了。結果也沒躲過，都崩完了，也是要倒。起初最大的人為破壞，是因為是所謂的砍伐啦。林務局可以給財團去砍伐，而不讓在地的住民去種一些芋頭啦、其他的。

陳：這都他們管的

徐：林務局算比較早，我們小林這邊，算是靠山區，大部分的經濟來源就是打獵、溪釣、種植農作物，芋頭、薑。以前聽我阿公講，只要芋頭種在山上，只要被林務局知道，他現在去就叫人開始掘，可以快要收成了，都掘掉，都沒甚麼好講的。

陳：這都他們在管的

徐：這都他們在管的，但是他們可以讓人家去砍樹沒關係，阿你在那邊種芋頭不行，以前林務局就是這樣，很惡質。比日本人還惡質，日本人就你要種你去種，你不要給我造反就好。阿這個林務局這樣，你種個東西快收成了，結果掘光光！

陳：要哭都沒眼淚

徐：要收都沒得收

陳：所以這個分期？

徐：看著分期表

霍：那除了剛才的問題以外，那其他

徐：現在來看重建這邊

重建這邊…你就是…這個大小型 NGO 是沒有錯啦  
相關議題就是…像組合屋、永久屋…然後…  
這是針對小林這一部分？

霍：對 對

徐：大愛園區就沒有講下去

陳：組織 那時候我記得組織很多，有好幾個？

徐：你說那個大型得 NGO 嗎？

陳：還有你自己成立

徐：有接觸到小林得對不對？有接觸到小林的話，紅會、慈濟…慈濟就小愛那邊，阿小米…欸…市長也有來啦，但是市長是屬於…市長是跟那個…台中

上  
去那個…叫甚麼佛教的

陳：中台？

徐：不是 不是 他的標誌是一支手

李：法鼓山  
徐：對 法鼓山 法鼓山啦，他也是來這邊做所謂的心靈上  
陳：還有一個建築師，弄那個中繼屋？中繼屋是在這邊？  
徐：中繼屋就是所謂的組合屋阿  
陳：中繼屋就是那個半完成的  
霍：慈濟的定義是說，也是在那個，八八水災口述史那本書裡面，慈濟的講法是說…  
徐：對 它是屬於中長形的  
霍：比組合屋更進階一點點  
徐：屬於比較長期的組合屋，變成說就是中繼屋  
陳：謝英俊建築師，世界展望會嘛  
徐：對 他好像世展的  
陳：世界展望會有在這邊？有嗎？  
徐：世展的好像…硬體方面的話照邊好像沒有，他都在台東花蓮，還有屏東那邊  
陳：那瑪夏有嗎？  
徐：那瑪夏那邊世展的話…  
陳：跟這邊沒關係，那不用列入(對本論文作者  
徐：我知道世展在那瑪夏那邊應該有，在民族那邊  
陳：法鼓山在這邊有  
徐：法鼓山，硬體的話就是紅會跟慈濟，心靈上的話就是法鼓山，這些比較大的 NGO，那其他學校醫院的話更多，那些就沒有辦法去記了

陳：那你們自己成立的組織，最早是叫自救會嗎？  
徐：對阿 叫小林村自救會阿，然後後來才改所謂的，小林村八八水災重建發展協會，後來才改這樣  
陳：那文化重建協會？  
徐：所謂的文化重建協會，那就是所謂簡文敏老師他們那邊  
全名是，小林村平埔文化重建協會  
那時候是寫小林村，針對小林村，後來有改，他改所謂的，台灣平埔族發展協會的樣子，後來有改。他說這樣的局面太小，針對小林這樣的局面太小，他就把他放大變成台灣，所以他整個的會員就是包括整個台灣，裡面一些學者、霍是平埔各部落的一些代表，都有。  
陳：那改好之後會再讓你看一次，算是這次在這邊訪談的，他寫好會再讓你看過，再確認這樣，才能放到論文裡面去，這樣比較保險。  
那有沒有當時的哪個組織漏掉？  
徐：你說就小林這樣？  
陳：裡面有那個倖存者協會？

霍：那個倖存者…

陳：那不算正式？

徐：他沒有去做所謂正式的，跟最基本的跟鄉公所那邊做個那個都沒有(意指登記)

陳：所以他是自己講的

徐：就像是一個所謂的，我們自救會剛開始一樣，我們自己發起這樣，再來他們就沒有做所謂的…

陳：所以要把他們列入第一階段的組織？如果從歷史來看的話？

徐：要說算一個組織…是可以啦 只是說，他就變成說他的範圍比較小，只是針對那些倖存者。所謂倖存者，像我爸他們跑出來這幾個，這四十幾個，這幾個而已

陳：那我們把他列進去沒關係

徐：要列進去也是可以

陳：因為他算是一部分嘛

徐：他算是倖存者，一個小組而已啦，要說一個會他們也…

陳：草創階段

徐：他們也只是口頭上說，我們就倖存者，我們這幾個就倖存者，就這樣而已

霍：那甚至是說，他們沒有一個完整的組織？

徐：沒有 沒有

陳：後面也沒有甚麼運做了嗎？

徐：沒有 沒有

這個組織，最後都是一個叫做 甚麼名字，有再幫五里埔做甜粿那個叫…  
陳師孟

因為陳師孟他用倖存者這東西，他也募了不少錢

陳：所以還是有運作

徐：對 他的局面比較小

那時候也接受蠻多的幫助

陳：那時候第一時間，也是重要

徐：雖然我爸也是倖存者，但是我感覺說，跟我爸我媽說，你們要參加也好不參加也好，我都沒意見，但是你要看事情，你只要是感覺說，你參加這個你會感覺很不自在，你就不要

陳：一個感覺

徐：就是說，你今天住小林，就不要去分生的死的，你就是小林，你是生的死的都是小林，不要再去分說甚麼 再另外抓出來倖存者，這樣會變成一些對立

資源很多啦，不怕你分啦，說實在的啦，就是這個對立的感覺是不好。就是這樣才變成，說一句比較難聽的，就是這樣才變成，小愛也有，這裡也有。就是這樣子，變成這個樣子。



陳：所以哪時候石小姐他負責的是？

徐：他在自救會他是屬於，所謂行政方面，裡面一個算執行秘書

陳：現在的編制上呢？重建發展協會現在？

徐：現在轉型成所謂的大武壟協會

陳：就是現在轉型期嘛？

徐：對

陳：現在負責的是誰？

徐：現在負責的…協會的會長是叫…

陳：好 沒關係，我們再去搜尋看看

霍：大武壟協會？

徐：大武壟發展協會

陳：徐大哥你現在負責的是在哪個部分？

徐：我自從入厝以後，就沒有參與了，開始過我家庭的生活

那時候發生後，我在裡面服務三年，我這三年，我那三個孩子我把它拋棄三年

陳：意思是沒時間

徐：沒時間照顧他們，所以孩子…我也不敢怨嘆誰啦，因為我要做這件事情，是我自願的，我要得到甚麼，要就要付出甚麼，我就會犧牲甚麼，我就是犧牲跟這三個孩子再一起

陳：相處的時間

徐：那得到的是甚麼？得到的是這三個孩子，對我在這個所謂的行為上開始偏差的時候，我們要去教導他們的時間比較少，這就是我所損失的，我沒去怨嘆誰，這是我自己自願的

陳：現在加強這塊就是了？

徐：對 現在我在加強這塊

所以現在我就負責說，我把我的家庭看好，小孩子拉回來，拉多少算多少

陳：現在這個轉型期喔

徐：真的 小孩在變，以前我們也是這樣，就是在變那時候你若拉不住，就完了。那時候我霸跟我媽，就把我沒拉住

陳：就是自己想通再回來

陳：所以你參與的時間，就是到重建發展委員會那時候？

徐：到那個重建協會，大武壟協會就沒有了

陳：那時小姐現在協會裡面？

徐：他現在也沒有了，他跟我一起出來的  
說實在蠻累的

陳：不簡單，看那時候很多…

徐：做這種工作說實在的，有褒有貶

陳：所以日光小林那個，你們就沒有再弄了嘛？

徐：沒有 都沒有，指是說可能偶爾辦活動需要人員幹嘛的話，我們去支援一下，或是說客人一下太多要導覽或是其他

陳：所以在重建發展委員會你市府則哪一部分？

徐：我是算常務理事，會沒做是因為壓力蠻大的，因為要負責整村人的事，說實在那個壓力很大。再一個重點就是說，有些時候，那些事我也不怕你們笑，一定會聽到一些有的沒有的

陳：我們本來想的是說，日光小林可能還有再繼續，所以現在都算是他的發展？

徐：起初啦，起初是說整個協會是說，重建協會是說，等這邊社區都完整了，整個社區協會也出來了，整個轉移到社區協會。可是這整個要轉移到社區協會，變成說他整個的行政上、財產上一個轉移很麻煩。你協會整個財產，要怎麼分配出去？你要怎麼分都不會公平，阿所以最後結果還是說那不要解散，那就整個大武壠協會再重新下去做，等於延續下去這樣

陳：那徐大哥再看一下，這幾個都是自發性，沒有官方

徐：沒有沒有，那時候就是幾個我們，我們這些同學，還有蔡松諭他們這些 63、64、65 年次這幾個，大家坐著在那邊討論出來的，然後再召集整個部落的一些，一些在外面工作的，來成立的

陳：那官方來這邊協助固定的沒有？官方的編制，比如說市政府還是？

徐：固定的就是行政院的莫拉克..莫拉克甚麼單位，還有市政府，就這兩個單位

陳：所以註解那邊有寫，莫拉克颱風災後重建特別條例

徐：他那應該也是算成立的一個單位啦

陳：他那分期的時間點跟階段，你看這樣要調整，有沒有漏掉哪個部分？

徐：災難期跟重建期，有 DOUBLE 到的地方，轉型期就是去年…差不多 差不多  
啦

陳：轉型期紅會還是有參與嘛？

徐：轉型期的話，現在整個紅會……

霍：因為那個時候我是，知道紅會他們有個六年陪伴計畫，所以說我把紅會放在這邊是因為這個計畫

徐：他那個六年陪伴計畫，好像不到六年吧，好像重建條例完，就跟著完了

陳：也是分那麼清楚喔

霍：所以他們沒有真的到六年

徐：沒有沒有沒有 就去年，去年是 14 嘛，14 就沒有了，13 好像還有，2013 它還有人事費用的支援，就是辦公室這些辦公人員的薪水。

陳：所以現在轉型期這邊的話，一般進來的 NGO 那些都沒有看到了？

徐：轉型期的話，現在…也就靠自己的單位比較多，也啦 原民會還有在補助

原民會就是所謂的部落…部落社區營造，它還在做計畫的補助

陳：那那個永久屋，跟永齡農場那個跨度應該最長吧？

徐：永齡農場也是從組合屋這邊就開始，應該在重建期的時候，永齡農場就進來了，它應該是在組合屋這裡

陳：永久屋這邊你就要列 123 村

徐：嗯 123 村，它也是從見其踏邊就開始了，13 年就整個都好了

陳：那個雙星計畫，它現在也還在適用？

徐：雙星計畫當初是那個，就要把五里埔跟這邊，計畫是有在做啦，就是變成說現在，2021 這個…所謂雙星計畫，說實在那是一個口號一個名稱，實質也是由 2021，社會企業在做整個的運作。就譬如說，要做甚麼東西，五里埔社區那邊有，從那邊調來

陳：雙星計畫跨度應該算蠻大的，從一開始到現在，2021 這邊都算

徐：它就從 201…應該是從 2013、14 就開始了

陳：那台灣族這個議題，應該是放在哪一個？它採訪這個議題，曝光是 100 年嘛

徐：台灣族人家來採訪是…應該是要說在那個，重建期這邊開始，98 年八月開始發生事情，應該是

100 年那時候才開始

陳：那台灣族，目前後續還有甚麼在推動的嗎？

徐：嗯…現在就變成說一些正名活動，平埔族正名活動

陳：這你們會去支援是不是？

徐：這個…會去參加會去支援啦

那天段洪坤就在叫了，那天我在阿里山，說要在那個高苑裡面，他們開那個所謂的，南部這邊

的正名

陳：原住民族正名運動？

徐：欸 一個會 我剛好沒空，就沒辦法去了

這個正名活動，應該是現在算，整個台灣族的最終目標啦

陳：那它現在正名是說要還原台灣族是不是？還是說只是平埔民族？

徐：就是要讓政府承認說，我們就是原住民

陳：不推台灣族這個名稱出來嗎？最後會以這個為目標嗎？

徐：最後…這個也不知道 應該是說，它若是要承認，變成說要平埔的每一個社團每一個部落，要

大家同意認同，這才有一個實質性的效果。你只是說我大武壠叫做台灣族，沒有人要承認你。

應該是說，平埔可以進去原民會裡面，做原民的話，後續才有所謂說，我們這個原民稱呼是甚

麼。

陳：再把它定位清楚，先進原民會再說

徐：是不是說 變成台灣 所謂的台灣平埔族裡面…平埔族裡面分好幾個社阿，很多阿，這個名到

底要怎麼取，還要再動腦筋，所以在正名的期間，應該是陸陸續續去討論這個東西

陳：找出交集這樣

徐：重點也是說，原民會這邊，把我們趕快送件，在行政院裡面看要怎麼處理，這個正名再行政院

那邊一直卡住

陳：很久了？

徐：很久了 從八八以前，段洪坤他們那邊在推的時候就開始在推了，只是說八八之後，小林這個

話題出來了，大家開始重視這個問題，那這個效果…八八後這個效果強很多，那個進展啦

之前這個效果，之前可能一步才一公分兩公分，現在一步四公分五公分

陳：這跟九二一的時候，噶哈巫他們正名的時間點有銜接到

徐：再來就看，看大家的部落

陳：這就是需要一個刺激點，會擺那麼久的用意，應該是讓你不要那麼熱情這樣

徐：我在想也是 這是他們的戰術啦

陳：他們想說 托時間拖久一點，讓你們熱情退燒，剩掉他們要管那麼多業務

徐：說實在 我跟你講，拖久就是政府的

陳：又被收編了

徐：人都這樣啦 整個時間一拖久 那時候

好比說那時候，我們在爭取這個地方，永久屋，我們多怕時間拖太久

一拖久，所謂的軍心渙散，那個向心力會不見，大家這些 120 戶的村民想說，到底是有還沒

有？不然乾脆不要了，來去住大愛好了，會變成這樣樣子。好在說短期之內就一個結果出來，

不然要是再拖一年，完了。都去住小愛了。

陳：那個感覺就不一樣了

徐：文化這部分，證明這部分就是說，它現在把你放著，放久了以後，每一社每一社，就開始鬆動

了，你知道？那到底是有沒有？到底是怎樣？大家就開始有紛爭出來了，紛爭就產生內鬥，那

就完了，官員最愛看你們內鬥而已。

陳：我就感覺奇怪，這麼簡單的事為什麼要拖這麼久？

徐：他們要是看你們自殘，他們最高興，那事情就處理好了

霍：像這個身分認定的問題，它牽涉到後來，那個土地登記嘛，那因為你沒有原住民身分，連帶後

來它的土地登記跟你這些原住民都沒有關係

徐：對阿

陳：這東西也不知不覺，沒想到那些土地

徐：沒有 沒有想到那邊去

那時候想要證明，就是說，以我的血統，我就是番就對了，沒想說我福利怎麼樣，我土地怎樣

登記，沒去想那個。現在我來這邊，要甚麼土地給我？後面那些山，還是那些田？這都別人

的，我們怎麼可以這麼霸道。

陳：那現在房子沒問題了嘛？歸屬的問題

徐：房子就是地上物嘛，地上物就是自己的財產

陳：確定了嘛

徐：確定了，只是說這個財產它有設限，有設限三個東西在那裏面

陳：是哪三個？

徐：就是只能繼承，不能租賃、轉賣、設定負擔，所謂不能設定負擔就是說，你不能抵押，銀行不

能拍賣，就這三個條件。這個條件社了以後，這房子值錢了，真的。前幾次我去幫我爸，調財

產證明，我這邊這一棟價值 24 萬 8 千多塊，現值啦。阿我爸那邊好像，少我兩千塊，可是這一

間蓋起來成本是兩百多萬，為什麼會差這麼多？剩下十分之一，為什麼差那麼多，就是這三個

條件。我是覺得它這個條件是正確的，他如果沒有限定這個正確，我跟你講，現在住幾戶啊？

不到六十戶，阿其他六十戶是不是會被賣掉？當被賣掉的時候，你這個社區算甚麼社區？意義

就不見了阿，我是贊同他這個條件。人家好心蓋房子給你，結果你把它賣掉，就浪費人家給你

救濟。

陳：就跟日光小林意思不一樣了

徐：對阿 所以他這個條件我是贊同的，這間房子就是讓你登記剩十塊，我也高興，重點你就是不

能賣掉就對了，你就住到死就對了。

陳：變家屋

徐：因為目的就是要給人家住的

陳：因為九二一那時候有很多東西，到現在還在打官司

徐：所以你拖越久就變成說 你看九二一的賑災款，專款專用，它一定有一個期限在嘛，三年嘛

你三年用不調，你那些錢就鎖住了

陳：而且聽說有幾個遷村沒有成功的案例，現在還癱在那裏，你這遷村算是效率還不錯

那些沒成功的不能報導，都變內傷

徐：其實九二一範圍太大，而且在地意識沒那麼強，沒有一個所謂單位說去負責一個地方

今天如果說有像我們自就會出來，我們自救會就是針對這個地方，或這個村，爭取該有的，相

信一定會有一些鄉鎮會有重建好的樣貌出來，一定有的

陳：我現是想說，假設以後的那個，災難的重建，如果他們比照像小林的模式，你覺得會看到甚麼

樣的現象？因為你們這個太特殊了，做法跟一般的都不一樣

徐：可是說 特殊是特殊，但是我覺得這個，我想這個效率是有的，但是不能說百分之百照著小林

這個模式去做啦，只是說 譬如某某地方發生了事情，那有一個賑災款項進來，一樣嘛，你就

是怎麼去，你第一個該做的應該是說，今天你是要 NGO 進來還是政府你要知道。不管是誰要進

來，第一個你就要先聽在地的聲音是甚麼，應該是這個最重要的啦。因為你所要做的東西是，

跟這些災民所需要的是不同的話，那個失落感是很大的。就好比說現在住在大愛，跟住在這邊

的小林人差很多，看這邊會感覺說，還是住這個比較好。因為它那裡，慈濟它講求效率，我蓋

你就是來住這裡，不想聽你說你還要變甚麼，要設計甚麼你還要添加甚麼。不要，我就是統

一，就是統一個色調，統一個模式這樣做好，你就來住就對了。可是今天紅十字會它進

來，第一時間進來我就跟他講說，我們小林要有小林自己的特色在，那我們的訴求是甚麼，我

們希望說你們可以配合我們，你只有有辦法配合我們，我們大家都好，如果沒辦法，變成說我

只好找另外的單位交涉，就這樣子。但是紅會，人家也是說沒關係你有甚麼需求你說出來，我

們跟我們的設計師跟我們的團隊去顏就看這樣行不行，沒幾天就說可以，

就差在公部門所開出

來的條件說，坪數要多大，就這樣子而已。

陳：變成說以你們意見為出發

徐：但那時候我們也跟他們講，這樣可能會影響到整個重建的速度，沒關係，只要你在三年內建得

好，整個速度上不是問題。因為那時候，我們有想到說要先住組合屋，的心理準備。沒關係，

你讓我多等一年兩年都沒關係，慢慢來，慢慢把它蓋好就好。我不急，因為事情就發生了，那

有人要蓋了，急甚麼？對否？你就幫我蓋好就好，像那個甚麼大愛蓋一蓋，唉～我們不是嫌說

甚麼啦，那個建材喔 你要幹嘛都不行，因為它的牆壁是空的，不像說這個硬硬的。你要掛個

東西鑽進去，你鑽到中間那個釘子是翹起來，沒抓力，你掛甚麼東西都掛不住。你要讓它通過

去，外面進水裡面開始就爛，那要怎麼辦？

霍：那大愛村那個應該不算永久屋啦

徐：那個算是比較長期的中繼屋，這樣說比較真實，它不能說是永久屋，他們自己也是說長期的中

繼屋。因為他們的建材就是這樣，因為它快，但也沒真的多快，我這個水泥也跟它差沒很多，

施工過程稍微趕一下，其實都差不多啦，結果他們的費用比較高。

本來他們報價兩百多，後來又報報報，報到三百多。這邊一坪是十萬塊去算，慈濟那邊一坪要

到十二萬

陳：每個人到時候選擇就真的，就沒話說，照自己那時候的判斷

徐：其實去大愛也沒得選，那也是當初縣政府所謂的安排順序

我是覺得說就像老師你講的，以後再有甚麼災難發生，就是盡量去聽取民意啦

陳：前提就是以在地為出發點

徐：就是在地的人，它自己要有一個所謂的，自己的觀念在就是說，我今天如果確定有人要幫助我

那你需要甚麼，我們不要急，我們整個 SOP 就是分，早期、中期、晚期，區分出來這樣是最

好，你不要說我一下自就是要怎樣怎樣，有些事情是你不會去想到的啦，等你想到時，人家錢

已經縮了。整個 SOP 就分好，我早期要做甚麼，中期要做甚麼，晚期要做甚麼，分階段性的，



我覺得這樣子整個的流程才會順暢，比較不會 LOST 甚麼東西。

陳：志展有想到甚麼比較好奇的？你觀察這樣？

王：我問的可能是比較題外話，像我昨天跟學長寮到說，像大哥你小時候，你有沒有比較印象就是

說，當你小時候在跟一些，一樣年紀的朋友玩的時候，有沒有類似一些歌謠，霍是你們有一些

比較類似你們地方的小故事，是只有你們自己人才知道的？

徐：歌謠的話，有 但是也是用台語去唱

陳：內容大意是甚麼？

徐：就是比較所謂…比較嘲笑性的 嘲笑性就是說，笑別人這樣，說一癩叫粗魯的話加在裡面而

已，就是這樣子

王：那有遇過說，比較像鬼怪之類那種神話？比較離奇那種

陳：比較神怪那樣

徐：神話的話可能…

霍：就是比較關於…

徐：比較牽扯到宗教了

像我聽我阿嬤在說，北極殿 它是奉祀那個帝爺

霍：嗯 上帝爺公

徐：她說以前的上帝爺公很興，祂那時候…我們現在一條溪在那邊，他可以起駕說直接走過去，阿

他不會沉下去喔，那是一個神話啦，就是會講出說，這個帝爺他的乩身，他的一些傳奇出來，

起駕出來做一些讓你意想不到的事，會講帝爺這個部分。那鬼怪的，就是小時候好比說，大家

很怕去，小林不是有一個石基浦嗎？以前一個石基浦蝙蝠洞，那是日據時代的一個從浦仔坑，

引水進去五里埔管蓋用的一個渠道，就會有一些傳說進去。以前小朋友頑皮，那個渠道剛好是

一個小朋友走進去是 OK 的，身高 140 左右走進去的話是 OK 的，暗暗的那裏面有水，小時候我

們會進去，一直走到進水口，阿裡面都是蝙蝠，都不拿燈的喔。小孩子就是很皮，都不拿燈，

就四五個揪一揪走進去走出來，故意要給那個蝙蝠撞的，出來就說大家有被蜜婆撞到否？

陳：要那個感覺就對了

徐：對 要那個感覺，其實大家心裡是怕得要死

陳：被撞到的感覺是？

徐：被撞的人感覺就是很風光 我被撞到了，怎樣？你們有沒有？很神氣很會這樣。

在小林 在小林長大的孩子，差不多只要五六歲就開始當小偷，水果或是一些農產品，可以挖

的可以摘的

陳：女生也是嗎？

徐：一樣 揪一揪，甚麼人溪埔那有種番薯，就挖了 哪裡有芭樂霍是水果開始生了，就等那時期

去摘。因為那時候生活水準沒有那麼好，然後你要買個糖果可能是很久才能買，等你要買到的

時候，平常沒得吃，就哪邊有水果那邊幹嘛，四五個鄰居家，孩子伴揪一揪就去了。所以說以

前住小林，這些小孩大部分都是吃蛔蟲。為什麼？大家都吃番薯，蛔蟲是怎麼來的，番薯沒洗

嘛，你就直接吃下去。番薯就是以前老人都會用糞去澆，現在吃一吃就…以前小林國小大家都

在打蛔蟲。當小偷哪有洗，都是拍一拍陪砂土就吃了，吃了就要跑了。

霍：以前我們住在眷村裡面，我們也是做這種事

徐：是喔 就有甚麼偷甚麼，五六歲就開始當賊就是了，高低深淺都敢去，只要有吃的甚麼都 OK。

大人最怕小孩去溪邊玩水，我們那條溪，那時候收小孩，收好多，就是淹進去流走的很多，阿

大家也不怕，揪一揪正中午就去，洗衣洗回來，就偷看爸媽在不在，如果在就先躲著洗一洗。

那你如果被抓到

你去哪裡？

沒有阿，就去同學那邊玩

來你來 你來

呀一下( 抓手臂動作

三條白白地有沒有？

阿你應跑到溪邊玩水喔

沒有啦

沒有？抓下去會白白的

棍子拿來就揍了

大人很怕小孩子去玩水，因為暗流很多，你如果不知水性，就完了，所以我們那條溪就我知道

的，好像收了六七個去，你看多恐怖，所以大人都很怕小孩子去溪邊玩水

陳：鈺澄有沒有甚麼問題？

霍：等一下，我這邊還有一個問題，您有沒有聽過原民會前主委孫大川，他提過「文化國土」這個概念？

徐：「文化國土」？那個時候..沒有

因為我們在參加這個的時候，他們都比較針對整個坪浦的那個話題，但是你如果說比較屬於原

民部落的，是沒有聽過

陳：意思是說「傳統領域」應該要分區保存，像中央山脈幾個部落有否？花東佑另外一區這樣。

徐：當初是沒有聽他在講這個東西，這個東西也是這陣子開始浮現，其實這個意識早就有了，所謂

「原民自治條例」就開始在自己爭取這個東西，這跟原民自治條例一樣意思，我原民就是要有自己的自治權

陳：自治區

徐：對 自去區的存在，以前就開始有這個活動，只是說孫大川，他現在好像也是在做官吧？他好

像也是從主委升到哪裡...也是當官啦，他也是有在講這個東西，只是說他在...

霍：針對小林的部分他就沒有提了？

徐：沒有，沒有提到這個東西 沒有 沒有 他對原民這邊，他這個東西，我知道他之前是有講過

陳：以前在風災前，本來就有一個專門的區嘛，平埔文化園區，之前就有了嘛

徐：欸...那時候所謂的平埔文化園區，剛好在小林國小裡面，他整個展覽的東西是在小林國小裡

面，他裡面東西就很多，現在整個東西就是都 在五里埔那邊有做一個文化館在那邊

陳：我們等等會過去那邊看看，開放時間都可以？還是要預約？

徐：不用 他平常都有開放，只是說你要吃風味餐的話要預約，要先跟社區預約，如果你要參觀裡面的話...

陳：今天可以預約？來得及嗎？

徐：你這個時間預約的話，可能人家會...甚麼時候了，你當我飯店嗎？(說笑意味

陳：頭大

徐：可能就是一個禮拜

陳：這麼早以前喔

徐：你就是提早跟他講，他會先紀錄起來，要甚麼菜色得他會先去準備，不管事實材或是人員調

配，他比較好處理啦

突然你現在去

我們總鋪師在芭樂園欸

所以五里埔風味餐他是屬於預約制得

陳：那他現在那個會館有在做？

徐：有阿 他會館在上面，下面是餐廳，靠馬路這邊是展覽區

如果說他有辦系列活動，你去那邊住，去那邊住兩天一夜的話，不錯啦

你若去，他們就幫你安排活動，讓你走一走看一看，如果說你有團體更好，順便還幫你導覽

陳：那你爸爸他現在負責的是甚麼部分？

徐：我爸 他現在就，社區這邊一些比較早的手工藝，繼續在做，像我們也常常去做，之前去高雄

市的歷史博物館，在愛河邊，我們去那邊。他那邊有展覽，我們就是那邊搭公廨

陳：公廨

徐：竹子做的，整個都竹子做的公廨

陳：縮小版的？

徐：其實也沒有縮到哪裡去

霍：最原始版的都是用竹子做的那種

徐：做一做 今年在高苑又做，三月時我爸跟徐大林，他們又去台北市的台博館，又去搭一間屬於

比較精緻一點，做一個比較正面，以前平埔在住的房子這樣

陳：家屋就是了

徐：就是一些比較屬於家屋跟公廨的建築

陳：做出來示範

徐：對 對 現在都在做這些

雖然是用竹子做的，但是它用藤下去禪的綁法就不一樣，絞催啦、十字綁等等很多

兩支竹子，都沒有刻槽或甚麼，那你要怎麼讓他可以綁住？有時候你用繩子怎樣綁，它還是會

鬆鬆的，橫的那支一樣會鬆鬆的，但是你如果用我們說的絞催，絞下去以後它就綁住了

陳：所以現在社區有人跟他學這些？

徐：我在學，還有一兩個也在學，因為這個手藝要留下，因為這個絞催只有我

們平埔在用，你叫原

民部落，他們不會用這個。現在漢人蓋竹屋，他們是用車孔的，用卡樺的，我們平埔不用卡樺

陳：育琥這邊？

霍：我這邊差不多了

陳：他寫好了會再讓你看過，他前面算論文寫得差不多了，現在就是說這些問題要再確認，到時候

他算改好了，你再看過這樣

徐：好啊 好啊 你再傳給我

陳：這樣比較保險 從 FB 傳給你就好了嗎？

徐：對 我不會一個字一個字看啦，有的老師會挑錯字

我前回寫計畫，靠邀阿 寫計畫錯兩個字而已，職訓局把我退件回來

那我不是照你意思寫了？

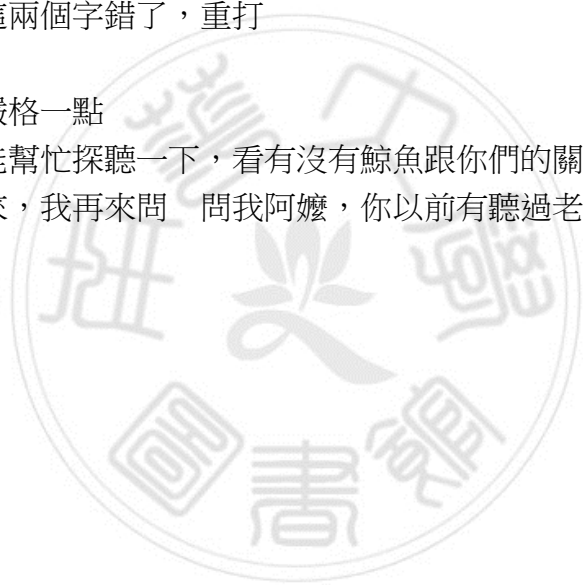
阿不是，你這兩個字錯了，重打

喔～昏了

陳：他這個你要嚴格一點

那有空能不能幫忙探聽一下，看有沒有鯨魚跟你們的關係，有再通知我們

徐：若我阿嬤回來，我再來問 問我阿嬤，你以前有聽過老人說過海翁的事情？



# 文化斷層與災難書寫的敘事模式研究

## —以八八風災小林村重建歷程為聚焦

### 訪談確認書

1. 徐報寅先生確認研究者霍育琥碩士學位論文「文化斷層與災難書寫的敘事模式研究—以八八風災小林村重建歷程為聚焦」附件四中文字內容，係出於 2015 年 5 月 3 日上午，於徐報寅先生在小林二村的家中無誤，文字有增刪之部分，也符合徐報寅先生所要陳述之意旨。
2. 為了表達對本研究的負責，研究者論文將於「南華大學圖書館」及「國家圖書館」無償公開，以啟小林平埔研究之風潮，徐報寅先生亦同意相關文字隨本論文一並對外公開，以使更多閱讀及研究者理解小林村，認識小林村。

受訪確認人：徐報寅 (親筆簽名)

2015 年 7 月 2 日

## 附錄五、童心·童畫

刊登於新小林社區報，第一期(桌曆版)·2010年七月出版

初見小林的孩子，他們臉上掛著靦腆的笑，天真與頑皮那自是不必說的，並不算怕生，但是與陌生人第一次見面時總有些未知的疑慮，整體說來他們是快樂的。然而這樣的面容在另一方面卻對過去的家園與校園有著深深的思念，他們要的並不多，只是想要一個很簡單得數於他們的地方，不用繼續寄人籬下。孩子們的想望是如此簡單，可是做起來卻並不容易，在爭取的過程中，有來自各方的壓力與阻礙，他們希望這個社會能分出一點點餘力和愛心，來幫助他們完成心中的願望。



團隊編輯組在進入小林村得過程中，並未見過這些孩子們，只見過其中的少數兩三位，孩子見到我們跑得很快，令我們來不及為他們留下影像紀念，我們只好一直在心中想著，這些孩子們一定都是很好的孩子吧，至少對我們這群默生人並沒有任何敵意，但是這似乎只是我們一廂情願的想法。團隊總召王祥穎老師，在六月十二日帶領筆者與另一名成員出發，這次我們沒有沿著台二十一線省道前往小林，我們來到了張愛倩執行長的工作室，她本身是一名失去孩子的母親，她告訴我們，上天留著他就是要他去做某些任務，而我們也見到她將那些愛給了小林村的孩子。訪談中她敘述道，有一名小男孩對於外來者有莫名的敵意，他的父母因為這次風災，無法留在他身邊照顧他，他是由奶奶所扶養。因為這樣的原因，這個孩子曾對張執行長有過行為與語言上的攻擊。一般



人聽聞這孩子的行為，或許會認為他很壞、沒有教養，但是聽在筆者心中卻不由得揪了一下，這孩子行為的背後原來有著這樣的原因，張執行長因其本身過去的遭遇，對這樣的孩子多了一份包容。在我們往更深處思考時，孩子需要的不只是包容與憐憫，他們需要的是教育與關懷、輔導。這些東西是必須持續不斷的，不是你我今天興起去看一下，明天心情不好就不去，這樣所給予的不是善意，對他們來說是惡意，只會使得孩子更加拒絕他人，封閉自己，繼而產生更多的自我保護行為。

今年一月二十六日團隊初次進入小林村時，村民展現他們的堅強與韌性，正在利用災前搶收到的梅子製做以小林村為品牌形象的小林梅，當時正是以孩子們的畫作製做成謝卡，附贈給購買小林梅的客人。猶記當時村民也正為孩子們的學校問題，不斷地向政府申請小林國小的復校，因為現在孩子們必須到甲仙國小併校上課。併校上課時，我們無法保證孩子可以受到什麼樣的對待，或是孩子不會有矮人一等的心理，無論任何人身處一個環境時，最重要的是一份歸屬感，當她覺得我是這裡的人，就會願意為自己，也為這個地方去努力實現些什麼，兒今天還子們所迫切需要的，正是一個讓他們得以安頓身心，得以歸屬的校園。

在二十多幅小朋友的畫作中，被描繪最多的是小林國小與小林公廨，在筆者觀看這些畫作時，無論線條與用色是簡單或複雜，他們都畫出自己最熟悉的角度，幾乎在筆者的想像中，有了一幅想像圖，某個地方是校長室、教室，某個地方是大門、操場等等，每一幅都是孩子心裡的夢想。有些孩子可能因為風災無法繼續與媽媽繼續在一起，只能在畫作中表達那份無法割捨的思念。筆者因無法對這位小朋友直接進行了解，所以無法得知背景所代表的地點，但是可以看出他希望從漫畫中小叮嚀的任意門回到他心中的小林，而媽媽就在門的旁邊等他，這樣的思念一時間令筆者不能自己。



標忠滿媽媽

常言道「親不親，故鄉人；美不美，故鄉水」，無論將來的藍圖畫得多美，都比不上原來的家，而孩子的心中也並不奢求將來可以到多好的環境，或是取得任何利益等等，他們想要的真得就是那個簡單，卻再也難以達到的目標。



劉若彤

回顧當時所見的那幾張卡片，孩子的希望不僅是屬於他們的，實際上也是小林村所有人的願望「希望小林可以趕快重建好」、「切不開的線，是你對公廟的思念」，雖然只是短短的語句，卻代表了最深最深的意念。筆者也願意相信，在紅十字會的劉澤霖、吳超凡、宋作廉、鄭賢志、曾聖維這幾位工作人員於最前線陪伴小林村民，與長期與紅會合作關心小林的張愛倩執行長，還有我們的團隊共同努力下，小林的未來應當會有更好的發展。



蘇庭萱



## 附錄六、小林公廨何處尋

刊登於《新小林》社區報，第一期(資料盒版)・2010年七月出版

五月十四日，編輯團隊由陳旻志教授及曾金承教授兩位學者為首，將要再次進入小林村進行資料採訪，當日早上田對成員再次慎重地進行工作討論，眾人分乘兩輛車，將所有的裝備進行裝載妥善後，就朝向本次的目的地，現址位於高雄縣杉林鄉山仙路的小林村進發。

由台南開始，頭社、六溪、大埔，一直到高雄境內的那瑪夏、三民、小林、甲仙、山林等地名，因為那樣一個令人驚恐的風災，如今都鮮活地存在我們心中，在此之前平埔族的文化，只因為他們神秘的祭祀典禮，在大眾因為好奇心的驅使之下受到關注，但也只是聚焦在那份神秘感與特殊性之下。由上圖可以看出，小林村公廨原本位於楠梓仙溪的最上游，如今卻因為2009年8月8日的莫拉克風災導致村人所共同珍惜的公廨已不復存在，使得原本就難以保存的原民文化更加深了保存上的困難度。幸而在村民自身的重建協會以及紅十字會人員的協助之下，在位於小林村原址不遠的五里埔，政府同意給予約四十公頃的土地用做永久屋建設基地，政府預計在2010年八月八號，也就是災後一周年之前，完成第一批房屋的交屋。在五里埔永久屋的規畫當中，除了小林村居民自行設計屬於他們的文化元素以外，也預備留下三戶給予外來研究團隊，做為臨時駐紮的據點。

在建設基地的對面，就是目前小林村的臨時公廨，其建築分為兩間，一處為小林北極殿，裡面用一張大紅紙書寫了中壇元帥等屬於漢人的神祇。另一邊則是屬於小林村真正的傳統公廨，在其內部可見到最為明顯的將軍柱，然而在將軍柱上已有扇形編織物插著香火，雖然在傳統上阿立祖並不喜歡火氣，但這也代表了民族的融合與包容性。在編輯團隊訪問小林媳婦---石怡珮小姐時，經由她的解釋了解到，在傳統小林平埔生活上已經有很多地方跟漢人進行了融

合，對於文獻的考證他們也一直在努力地進行中，對於到底是何時融合這樣一個時間點的問題，目前她並無法回答，但是在編輯團隊與她進行的訪談中，因為她對小林平埔的了解，使團隊誤以為她就是小林村土生土長的村民，其實原來她是生長在台南的望族中。然而石小姐並未因過去的家庭觀念，而難以融入小林，反而讓人驚訝於她是十多年前才嫁為小林媳婦。

將所有在九族以外的原民通稱為平埔族，事實上是一個長久以來的誤解，甚至現代人更有以為平埔就是他們族群名稱的錯誤固有印象。小林村的社群在各方研究文獻中，可以發現他們是大武隴社的原民，其起始地點似乎就在六重溪，六重溪最著名的就是「太組五姊妹」，然而在其牌樓的對聯與公廨外的石刻上卻發現了令人一時間無法解讀地現象，其對聯為「六藝傳後裔平埔宗風顯；溪流溯源頭哆囉香火延」，依照下聯可以發現似乎應該是哆囉囑社的族群，然而若為哆囉囑社則應屬洪雅(合安雅)族，然而其公廨外的大石上卻寫著大武隴社，此一現像令筆者百思不得其解，後來經過文獻查證，終於發現了此中變故，由中研院潘英海教授與其他學者的研究發現「六重溪原為平埔族洪雅族哆囉國的獵場，直到清代乾隆中葉，大武隴社群才從玉井、楠西一帶的大武隴社群故地，被派到北邊的六重溪畔，重新建立部落，負起了警戒山路咽喉的任務，故稱之為大武隴派社。」而頭社本為大武隴社的故有居住地，為後來遭到目加溜灣社的驅逐，在此一時期遷往楠梓仙溪、荖濃溪沿岸。

頭社太上龍頭忠義廟令旗中的灣裡社就是原來的目加溜灣社，台南縣本土教學資源網的資料指出「目加溜灣社舊址位置，在今六分寮附近也稱舊社，從現存契約瞭解，以每代相隔約 30 年算，漢人楊家至晚康熙中葉即已進入六分寮開墾，契字年代番租，顯示土地原屬目加溜灣社人。契字也顯示楊家在此擁有許多土地，直到今日，六分寮仍以楊氏居多。乾隆 8 年（1743）的契字，可看出當時目加溜灣社已通稱灣裡社，乾隆初年此地區已是漢、番雜處。屬漢人間之契約，代書人大多為漢人，並無新港文對照；屬漢、番間之契約，代書人大多為灣裡社人，且有新港文並列，保護自己權益明顯。」，前成功大學歷史系教授

石萬壽先生的研究也持同一看法。

小林村的名稱，乍看之下似乎並無不妥，但是稍微經過思考，可以從名稱上看出應當是跟日據時期日軍侵台有關，據村內耆老描述，名稱的由來是跟當時負責遷移的警察名字有關。在位於甲仙鄉的甲仙紀念公園，日據時代，日人在此興建神社，強迫民眾朝拜。民國四年發生噍吧年抗日事件，日本政府為紀念殉職日警，特別在日本神社前右側設立一座「殉難警察官之碑」。台灣光復後，日本神社及紀念碑皆被民眾毀壞，改建為甲仙紀念公園，民國 68 年在公園內興建「甲仙埔抗日志士紀念碑」，在甲仙鄉公所資料記載中寫道「清光緒廿年，西元一八九五年中日甲午戰爭訂定馬關條約，將台、澎、金、馬割讓給日本，台灣軍民悲憤欲絕，誓死保衛鄉土，組織民兵和日軍作戰。日本佔據台灣後，採取殘酷高壓統治，日本實施高壓統治手段治理臺灣，民風純樸個性耿直的甲仙前輩，眼見抗日情緒高漲，始終起義民國四年 余清芳 募兵書函遭日軍攔截，義士企圖破壞日軍通訊系統被捕，拘留在甲仙埔支廳，為拯救自己同胞，窺悉甲仙埔支廳警員大多出動搜查，警備薄弱，於是同年七月八日夜間一路夜襲日警阿里關駐在所，九日清晨一路向北攻擊小林、蚊仔只及河表湖日警用駐在所；另一路向南會合甲仙義士攻擊甲仙埔支廳救出同志數人，同時分路攻擊大邱園及十張犁駐在所，殺日警三十餘人。甲仙埔之變傳出後，日警緊張萬分，即時由今澤警部指揮，由杉林駐在所一路北攻，義士節節撤退，此時日警已喪失理性，遇人殺人、逢厝燒厝，不久甲仙便成一片焦土，庄內老幼躲入山中避難，義士突破日軍包圍，轉往到剖牛湖與 余清芳 會合再圖後續抗日活動。是年八月二日襲擊噍吧年支廳南庄駐在所，三日續攻同支廳菁埔寮及大目降支廳崗仔林兩駐在所，四日據芒仔芒庄（土名望明）與日警對抗，五日據虎頭山攻擊噍吧年支廳，六日日軍增援，義士化整為零退入各地山谷， 余清芳 為謀再舉帶領義士二百餘人於八月十二日深夜衝出日警圍網，越過石壁寮天險到達四舍寮，此時 江定 義士亦率部下衝出重圍到此會合。在日警不斷增援的情況下，為保存元氣，大家只有分散避難，以圖再起，此役後續被捕義士遭判刑者二百四十三人，雖橫跨甲仙、玉井各地，但其中有一百九十二人為甲仙人士。繼又於民國二十六年由中華會館華僑救國會領導，本鄉義士 江保成 負責招募志士，接應國軍登陸，事機敗露，志士約百人被捕壯烈成仁。為緬懷我鄉先人保鄉衛國對抗暴政，不計生死臨難不苟的英勇

事蹟，於是六十八年選定昔日甲仙埔事件重要戰場——鯉魚山，亦是多位義士斷魂之所，豎立抗日紀念碑以資永誌，今日已整修為甲仙公園。」其中與小林有關的是在抗日事間中由甲仙橫跨至台南今日稱為玉井一帶的噍吧嘓，此中小林即涵蓋在範圍之內，至 1937 年又發生小林事件(又稱江保成事件)，由這些資料可以看出小林公廨經過了多少的波折，如今又因八八風災而沒有留下一磚一瓦。

在平埔族傳統記四與信仰中，阿立祖或是老君都有不喜歡火氣與喜愛清靜等規定，但是從祭祀上會焚香以及外在建築來看，也是受了很深的漢化。另有一點使筆者覺得非常耐人尋味的現象，平埔文化中普遍出現老君祭祀，起初筆者以為是漢人溶入的結果，但經過文獻考察之後，可以知道平埔文化中的老君形成的過程並非漢人老君，而是他們所謂得太祖或是阿立祖。現在根據開向與禁向的日期、夜祭的習慣、與日據時代遷徙的史料綜合觀察，可以確定小林的源頭，的確就是在台南頭社。

在曾任史語所副所長，今為中研院院士的李壬癸教授於 2010 年所出版的論文集《珍惜台灣南島語言》中，第 159 頁的第八章〈台南和高屏地區的平埔族語言-兼論麻豆社的地位〉，指出根據在南部科學園區預定地所進行的考古發掘，出土了大量的器物與人骨，在經過碳 14 得測定之後，其年代大約在五千年前，而台南平原根據以上的發現，自然就是最古老的居住地。在此書中也提供了由中央研究院地理資訊科學研究聯合實驗室所繪製的〈台灣南島民族遷徙圖〉，也顯示了這一個結果。然而今天所更應該聚焦的當務之急，就是小林村如何保留與恢復固有的傳統。在一些文獻上看到有研究語言的學者所翻一的西喇雅語言祭歌中，都是教導子孫不要忘記祖先所傳的文化，其中不可否認的也有教導子孫不要成為漢人等，但是在如今族群融合的包容觀念下，只要不將祖先所傳的文化失傳即可。除了產業的發展與未來生計的考量，在與漢人文化的融合中，也該致力於平埔文化的保存。



## 附錄七、這樣！就夠了嗎？

刊登於新小林社區報，第二期・2010年7月31日出版

飛翔在人生的晴空是所有人的渴想，在蔚藍的天空中，包含了所有仰望，看似不著邊際，但是卻有無限的可能性正在發生、正在滋長，即使是在烈日之下，或是嚴寒之中，這一夢想都是共同的追求目標，不曾放棄。挫折、失望、悔恨，都必須在療傷止痛之後，再次站起繼續振臂展翅，或許有人無法越過眼前的圍籬，但是高飛的能量卻總是在眾人之間傳遞，無論是長了翅膀卻飛不起來的人，或是整備已經完成，就等待出發時機的人，在心裡都該保持擁有一片蔚藍的天空。

五月十五日，採訪團隊在紅十字會曾先生的嚮導下，逐漸接近了小林村未來的永久屋建築基地，亦即位於高雄縣甲仙鄉的五里埔。沿著台 21 號省道行駛，在距離建築基地一段距離的地方，往橋下左邊一看，就是小林村原本的現場，這段路非常地崎嶇難行，如果由一般小客車行經則必須將速度放至最慢，再往前就是錫安山與那瑪夏鄉。這是一條三不管的路，每到了雨天就會因為風雨使得路面泥濘不堪，連機動力較強的休旅車都無法行駛，在與紅十字會合作長期關心小林村居民的亞安管理顧問有限公司執行長---張愛倩心中，這是一個非常迫切需要解決的問題，筆者於六月十二日與團隊對張執行長進行訪問，她無奈地表示，在與聯合國官員會勘時，該官員到達現場即顯露出非常哀傷的情緒，因為當地政府並不承認該道路屬於他們的管轄範圍，所以無法進行修繕，並指出因為該道路為 21 號省道，其責任範圍隸屬中央政府，但是中央政府也並未盡責。回顧五月十五日團隊於五里埔工地對營造公司工務副理訪問時，在工地辦公室內見到，依然保存著的總統馬英九先生與行政院長吳敦義先生的安全帽，中央政府指示工程進度，與對災區民眾表達的關切，難道都只是中央政

府的玩笑？道路如不進行修復，將來五里埔永久屋建成，其交通問題依然繼續存在。

在對於工程進度持續關心之下，我們觀看現場，不得不對土石流所蒙昧地文明進行持續的思考。《天下雜誌》在 442 期 134 頁報導指出，「公共工程會因為八八水災，而委託中國土木水利工程學會進行調查，認為致災原因為破紀錄的超大豪雨，和伐木、造林、土石流的關係相對較小，『水脈也不會因為鑽挖隧道受影響，』團隊發言人、營建研究院院長李咸亨題出的科學解釋，仍無法弭平眾怒，也讓工程停擺至今」，在閱讀其他報導時，可以發現很多的地所謂專家學者沒有辦法說出一個所以然，甚至只用自己地觀念做出狹隘的判斷。2009.8.18 聯合報 小林崩塌元凶是誰【陳樹群／中興大學水土保持系主任】，本篇文章中陳教授否定了越域引水工程的影響，將主因歸咎為超大雨量，然而我們回過頭閱讀 88NEWS 新聞網記者於二月二日對「莫拉克颱風致災調查」主持人李咸亨教授的專訪，報導中李咸亨對於記者的提問所提公的答案，非常耐人尋味，李咸亨教授所持觀點亦為越域引水工程對於災害並無影響，然記者問到了相當有趣的問題：

問：想請教李院長，假設大家都對「地質脆弱」這件事情有共識，那麼到底是住在上面對環境的影響比較大，還是越域引水工程的影響會比較大呢？

答：你這樣問，我沒辦法回答。

報導最後一個問題更加有趣

問：那「假設」水真的可以引到別的地方去，您還認為那瑪夏那邊適合做越域引水工程嗎？

答：如果是這樣，那我就會說，那地方不適合…

《自由時報》在 2009 年 8 月 23 日，以報導指出越域引水工程的隧道口，就在小林與民族兩村的中間，這兩村也是受災最為嚴重地，就連政府所委託的研究

團隊都無法否定越域引水工程的影響，台灣的地質不穩定度是眾所周知，從建國以來問題持續存在，每當颱風與豪大雨發生，或經過雨季，都可以聽聞土石流的發生，甚至在歷史文獻中也可以見到相關記載，有誰敢說在這塊土地上地任何活動，對於災害沒有任何影響？筆者實在無法同意所謂的專家學者，以一個旁觀者角度去斬釘截鐵地判斷越域引水工程對災害毫無影響。回看源頭，我們的國家為了甚麼原因需要如此的大規模工程？自 1996 年《天下雜誌》即開始以影像記錄高屏溪的變化，這個變化就是為何曾文水庫需要打通阿里山與玉山兩大山脈，將高屏溪上游的水引到曾文水庫，希望每天能有六十萬噸的水量給與高雄地區使用，那麼到底原因何在？因為高屏溪原本是一條非常骯髒汙染地河流，畜牧養殖、盜採砂石、垃圾堆積等等，造成高屏地區可以使用的的水資源少之又少。屏東縣春日鄉的力里溪也遭受過不亞於八八風災的瞬間雨量，但是所遭受的損害卻微乎其微，其原因在於政府與民間合作，不對山上的植被濫墾濫伐，也不做有危險性地工程，真正達到順應自然。

小林村計畫團隊採訪組於 2010 年 4 月 30 日首次進入五里埔重建基地時，工程進度尚在打地基灌漿階段，在團隊編輯組於 5 月 15 日進入重建基地時，工程進度已經進展至所有的一樓工程已經大致完成。興亞營造公司的工務部副理，家住在嘉義縣的中埔鄉，每天不辭辛勞往返於五里埔工地，心中所掛念的只有工程進度，最晚的記錄他曾進行灌漿工程到凌晨一點多鐘，隔天依然四點多從嘉義中埔出發前往建築基地，他與工地工程人員都在心裡懷抱著強烈的使命感，所以他們能使工程在團隊編輯組成員到訪時得以看見，從 4 月 22 號接到陳信彰建築師事務所設計的建築計劃圖面，到 5 月 15 號這短短不到一個月的 23 天內就有如此快的進度。蔣副理告訴團隊，因為政府的都市計畫，建築基地外的台 21 線省道，預計要進行拓寬，如此一來使得建築線要往內退縮，但是

他們仍然努力以技術克服困難，使空間不致受到太大變動，然而對照亞安管理顧問有限公司執行長配合聯合國官員進行的視察結果，顯示政府對於道路的修繕仍無足夠的決心。

紅十字會的曾聖維先生，於訪問中再次表達了小林居民心中對於未來所居住的永久屋的期望，居民並非要求地是高樓廣廈，他們只是希望在居住的房子外觀上可以稍做設計，有一些屬於他們自己的平埔族文化元素，或許以磁磚排列屬於他們族內的圖騰，讓他們信仰的力量永續保存，並且興亞營造地工務部蔣副理也表示會以最大的努力配合。整個工地內約有二百個各級工程人員，吃與住都是龐大的問題，蔣副理即延聘廚師到當地解決所有人的三餐問題，而所有的工程人員都在工程基地附近租賃房屋，解決最重要的生活需求，蔣副理也相當體恤員工的娛樂需求，在基地不遠處即可見到簡易的卡拉 OK。陳旻志教授提問到是否在六月可望完成第一期工程，蔣副理即以充滿信念的語氣表示將盡力達到，更進一步指出工地所有工班的老闆都在建築基地親自坐鎮，並未因此工程為所承包工程內金額最小者而有所懈怠。團隊編輯組所見的不僅是地面工程的進度快速超前，同時地下工程如汗水處理系統、滯洪池、管線地下化等工程，都有相當完善的施工。

整體工程上，令人最擔憂的是五月汛期的到來，大量的雨水會使得工程受到相當大的阻礙，因為工地內尚處於建築階段有大量的砂土，地面也無法進行鋪設，同時影響工程機具的運作，這是工務副理蔣先生最擔心的事，因工期延宕而延後交屋的日期，除了承受來自公部門的壓力以外，更是使全體工程人員對村民抱著一份歉疚。除此以外汛期也是村民與紅會及工地工程人員心裡的一塊大石，根據交通部公路總局的資料，在汛期的期間，公路總局對全台十七處溪底便道、便橋依人員身分、道路、天候狀況、地區分別做了三級管制

### 第一級

1. 高雄縣桃源鄉 95~103K 便道
2. 高雄縣那瑪夏鄉 13~224K 便道

### 第二級

1. 屏東縣霧台鄉第一號橋便道
2. 南投縣信義鄉同富-自忠
3. 台東海端利稻橋便道

### 第三級

1. 南投信義新山村陳有蘭溪便道
2. 南投縣信義鄉同富村同富 100K
3. 高雄縣甲仙鄉甲仙便道
4. 高雄六龜 7~8K 便道
5. 高雄六龜新發便道
6. 高雄林園、屏東新園雙園橋便道
7. 高雄六龜扇平、大津便道
8. 雲林古坑樟湖村過寮段便道
9. 嘉義中埔中崙四號橋
10. 嘉義阿里山鄉來吉橋便道
11. 嘉義番路鄉 37~40K 便道

12. 嘉義阿里山鄉 27K 達邦三號橋、34K  
便道

由上表可知十七處管制便道內有七處處於高雄境內，幾乎佔了所有管制區的二分之一。這所要顯示的依然不是當下責任的歸咎，而是必須由政府與民間共同思考，台灣地質脆弱是不爭的事實，在公共工程與民間開墾種植對環境的影響下，一再發生災害都不是大家所樂見，難道要陷入開發然後災害，修復之後繼續開發，這樣的循環中？僅取得眼前所能得見的利益，這樣！就夠了嗎？



## 附錄八、我自後山歸來

刊登於南華大學文學系系刊，《南薰風華》·第七期，2011年七月出版

對於那些災難，在夜裡來不及奔逃的，將那一身皮囊留在了難以回首的地域，在土地上他們要重新建構對祖靈的連結。雲開悟散的是屋簷外的天色，在心裡的那一方天地，雲層裡始終沒有灑落而下的陽光，可是欠下了對於土地的歉疚？一撥一撥的採訪與研究團隊，所關心的只是自己的成果，對於他們所走過的路線，道旁的景色，是否含藏了先民的過往，已經都不被記憶與重新發掘了。不管是陵線上的縱走，或是等高線上的駐在所，都是滿草掩蓋後的陳跡，無論是郁永河或是吳光亮，都在層層堆積的文字裡肇生了沉鬱。

每次從小林村結束採訪回到研究室後，最期待的居然是趕快回家，好好睡她個天荒地老。有很多事並不是“休息”可以解決的，但是基於旁觀者的立場，只能期待休息後的苟延殘喘，這真是個無奈地到底的世界。甲仙組合屋與五里埔永久屋之間的去留，二村與小愛園區間的取捨，這個世界有著太多的無奈，一時間又怎麼說得清？每個人都承受著疲累的壓迫，卻無法從休息得到解脫。而我們理解的是，那種解脫只是邁向沉淪，對於正在掙扎的我們並不具意義。每每設問，這段歷史到底怎麼了，想看到曙光居然不是坐在桌前等到早上五點這麼簡單。每天每天，都被不同的史料追趕著，而我們卻不知道這樣做下去，前面到底有沒有出口。這真是一個惶恐的工程，最後可能因為跟時代的不融合而遭到淘汰，這時已經不是所謂的自我主體性可以挽救。

隨龔顯宗教授穿梭於府城故址間，我等所坐駕的已非國姓爺胯下的騾駢驢，奔馳於陳基阡陌上的莫要爭論那是馬非馬，百餘年前的風華，於今只存了幾番文字得以憑弔。他所於下的豪氣在不甘裡湮滅，而今所留傳的〈出師討滿夷自瓜洲至金陵〉這首七言絕句，或許真成為了他的“絕句”。

〈出師討滿夷自瓜洲至金陵〉

縞素臨江誓滅湖，雄獅十萬氣吞吳，試看天塹投鞭渡，不信中原不姓朱。

我等於三鯤鯓外為這段過去，就教於耄耋而豐饒的先生，台灣海峽的懷想，過去被教育的定型歷史，在這一刻彷彿與海風的吹襲一同鼓盪翻湧，召喚著真實的蒼鬱。無論是田川森子的受辱，或是鄭經的懸案，都揭示著一段斑駁老牆的滄桑。三鯤鯓的防風林，地質鬆軟不可行車，然而駐足其上還不致倉皇失措。龔教授敘述著台海兩岸之間之於鄭經懸案的全是，弟弟的乳母與她縱然無有媒妁之言，然而旁人又怎可替他詮釋為烝於長。其時鄭經就算已有正室便又如何，在此海外孤懸之的蕞爾之國，鄭氏以明臣自居，並又自立為王，更不是居於數百年後之今日，自不是那一夫一妻的律法所得以宰制。而康熙帝的賞



識，固有壯士勇哉，席非我族類之嘆，又何嘗不包含了对其朝廷國府勇將不出的嘆息。

**四鎮多貳心，兩島屯師，敢向東南爭半壁。**

**諸王無寸土，一隅抗志，方知海外有孤忠。**

康熙帝准予鄭氏父子遷葬並賜輓聯，但如此強敵占據海島，對於康熙又有何忠可言？約莫是康熙帝的眼光在此時超越了對立關係，在他的胸臆中對英雄遲暮的喟歎，或許促使他對這位可敬敵手的殞落也產生了憫惜的感覺。莫將眼光只放在兩個全島之間的對立，試從這片島嶼上也曾占據過的蠻夷外族著眼，滿人八旗何嘗沒有經歷過被視為夷侮的時期。對於國土的超越意識，在面對敵手的逝去，以化為共為國民的念想。而鄭氏的文武遺臣，業已銷聲匿跡，三鯤鯓外所以下的兩兩尊文武石雕，仿似為了記憶不足為外人道的往事。

我們的記憶隨著對於安平虱目魚腸的懷想而啟動，此項吃食必得在晨間五時，漁獲入港肉尚鮮活時取用，若是趕晚生了腥氣便難以入口。魚的名字據悉是平埔原民所稱，在國姓爺的耳裡由對平埔語 masaba 的初聞，轉譯成了虱目。對於平普的追尋，或許仍須對著國姓爺的歷史進行一番追索。荷領時期的台江內海，曾經統領這個島嶼的大勢，在百年之後的工商時代，已經因為淤積過多的理事與不堪，後人僅能依著輿圖索驥。安平港與熱蘭遮城所挖出的壺器在公教授的研究意見下推論為當時盛裝火藥的容器，而在南瀛公廨志的記載上，確敘述為太祖信仰中的祀壺信仰所用的器具。在壺中所裝盛的或許是兵家火藥，然而在百年以前，亦有太祖從壺內凝結而出的神話。

翻閱歷史的文本，在重重的山嶺與道路，我循著前人的步伐，重新將這些故址予以踏查。族群的議題、語言的撕裂，都不能阻隔將要重現的歷史因緣。族群的意義是甚麼？這似乎是一個很難以解決的問題，好像開始處理起來就得跟紛爭畫上等號。總要在天災大變時才能稍稍放下成見不分彼此。非我族類其心必異的想法，往往只是不提而已，一職都存在人的心裡。翻開文獻，我開始查考這片土地的古老名稱，就從地方的地名開始吧，這時發現我們必須再次承認，不應該再以高山抑或平埔來行那裂土紛將的事。翻開整個潭南的第名考察資料，永康、新化、左鎮、善化、佳里、將軍、安定、北門、七股、龍崎、新市、山上、關廟、仁德、歸仁、南化、玉井、楠溪、大內、官田、東山、麻豆、柳營、鹽水、新營、白河、六甲等大小鄉鎮，遍佈了整個台南縣市，通通都曾經存在著原民們的足跡，而今我們卻理所當然地自認識原本的主人。甚至我們進行了文化上的侵犯，還要教育我們的子孫說，台灣人應當學習台灣文學，認為不講台語的一樣非我族類，甚至還要以憫憫或敵對的眼光看他。舊時曾與一些不甚熟悉的人論及語言的強勢問題，國台語在使用地位上有差異這是可以同意的，這是有目共睹的現象。在台語是否可以寫出跟國語同等級的詩這

問題上，這是肯定可以的。在中古世紀的官方語言就定的是閩客之間的語音，當時中央地區無論是文書往來或是創作上都是用那些語言。甚至在台灣早期文學發展上，在漢詩除了使用國語的有詩社，使用台語的也有，大小約二百餘社，而且都相當雅正。但是今天因為這一段是沒有被放在教科書裡面的標準教材，以致於被拿來做為撕裂的縫隙。

台灣早在清朝康熙年間就已經被納入版圖之中，本來康熙的以這不過是彈丸之地視之，但是經過了靖海侯施琅上了一道「恭陳台灣棄留書疏」之後，康熙的了解台灣的重要性，遂將台灣納入版圖之內。自康熙起始，清代歷朝皆有製作台灣輿圖或番界圖，顯見自康熙起清廷對台灣之重視，這些事實都證明了台灣與中國的不可分割性。而現代所謂的台灣文學，實際上承繼自張我軍的五四運動之後，然而此五四卻與對岸之五四有跟本意義上的不同。在此之前台灣早就有許多的文學活動。西螺莖社、嘉義羅山吟社、琳瑯山閣詩會、鴉雀書畫會、題襟亭填詞會、連玉詩鐘社、小題吟會等，這些是前所提及台灣大小二百餘詩社中較著名者，這些詩社活動實際都曾在台灣活動，為無可否認之事實。

不久前曾有不願公開身分者，因為這樣令人唏噓的現象，提出了與我不謀而合的想法「一些思想偏頗的人，本身漢文程度不夠，為了反對後來國民黨的國語政策，於是結合了當初西洋傳教士所採的羅馬拼音文字，再配上一些傳統漢字，按閩南語發音，拼湊創造出了漢羅字系統，並加以命名為”台語文”」，本身的學識不足難道可以再去貽誤他人嗎？這是何其可悲可嘆的事。二零一零年的十一月二十六日，在南華大學辦了一場由台灣文學館協助舉辦的「黃永武先生國際學術研討會」用以向現年七十六歲的黃永武先生（1936年2月9日－）致敬。或許有人質疑到，黃永武先生的著作並非台灣文學相關，為何台灣文學館要給予這個研討會協助？南華大學的曾金城教授下了這樣一個註解：「黃永武先生對台灣是有影響有幫助的，如此就不應該把他剔除在外。」而日前於2011年5月24日所發生的成大教授蔣為文在作家黃春明的演講演講現場鬧場事件，後來針對此一事件，成大台文所的教授也發表了聯合聲明，其中第三點指出『第三，我們都強調，台灣文學與母語推行運動的共存共榮關係。台灣文學不應走向狹隘的定義，認為「只有用台灣話文寫成的作品，才是台灣文學」、「台灣作家就必須用台灣話文創作」。在這個國家，各種族群存在的多元樣態及其語言表達的自由和現實，不應用封閉性思考與定義，來對母語教育與文學造成傷害。』在2011年的11月17日，現為彰師大台文所作家講座、修平技術學院兼任講師的康原老師，亦曾在蒞臨南華大學演講過後，勉勵眾人應當以母語寫作，他也不限縮於台噢，他說道「你的母語如果是臺語那就是以臺語，如果是客家話或是原住民語言也是一樣，就是以你的母語進行創作。」在面對學術與後代，我們對於言論的釋出必須經過相當的深思，切不可

忽略其歷史脈絡與過去發展，試圖以切斷式的手法，抹殺前人來借以呈顯自我。

以現址暫居高雄縣杉林鄉的小林村為例，追溯其源頭則是在台南縣玉井鄉的大武壠社，而大武壠社則又是所謂的「四社平埔」。但是所謂的四社在清領時期，又分為「四社生番」與「四社熟番」。「四社生番」指的是南鄒族(舊稱為曹族)的「美瓏」、「排剪」、「搭臘裕」、「雁爾」四社，「四社熟番」指的則是「大武壠」、「芒仔芒」、「茄拔」、「霄里」，但是熟番四社本為大滿亞族(亞為分支之意)，因為大滿亞族幫助清廷追討「林爽文事件」之餘眾，所以被清廷歸化為熟番。但是現在因為族群意識的抬頭，已經將生熟這樣不尊重的說法拋去了，改以「南鄒四社」來取代「四社生番」的稱呼，而「四社熟番」則以「四社平埔」來取代以示尊重。但是歷史上卻常將兩個四社混淆，原因可能是因為大武壠社的範圍時在非常廣大，而南鄒四社如今卻以分散入全台各地。根據留還月先生的田野調查及文獻考證，其最西包含了大內鄉的頭社。過去我曾實際踏查頭社「太上龍頭忠義廟」(公廨)，與六重溪公廨，依據頭社公廨與六重溪公廨周邊的史蹟，則再次證實了留還月先生的研究。根據盧嘉興先生的研究則得出大滿族不只在玉井建立這四個社群，這只是四個最大的主要社群。

楊森富先生撰寫的《台南縣平埔地名誌》則只出現今位於玉井鄉中正路一百零二號之「玉井北極殿」為大武壠社的開基祖廟。廟的後殿有兩塊石碑，一為古碑一為方便後人閱讀所重刻，記載了這座廟的歷史：

#### 考自噍吧哖街興建

元天上帝聲靈久著，凡保內誠信者獲賴庇佑，緣乾隆三十六年，有霄閭庄張志學重念煙祀有缺，謹將船仔頭、大湖濺尿、三重溪渡喜助香資，以彰誠敬，亦俾後人樂善好施之至意。爰立碑紀，以垂永遠勿替。

繼立煙祀人檳榔腳庄職員張世澤，重念本廟齋糧有限，僧家奉佛維艱，意欲振率後人樂善好施，自相繼起。僅將明買鄭家三嵌溪渡費半稅，遵於同治十三年正月間喜助香資，以昭誠敬。爰附驥尾於碑後。

咸豐五年乙卯三月 日，住持僧淵泉立石。

楊森富先生根據廟內前殿兩塊捐碑指出，一為嘉慶九年(1804)重修大武壠開基祖廟捐題碑記，一為同治十三年(1874)重修大武壠祖廟各庄捐題碑記，此處為原來的大武壠頭社公廨所在地，這裡的頭社跟大內鄉的頭社太上龍頭忠義廟不同，頭社之意為最先建立之社群，而大武壠尚有第二社群。並且提出鹿陶(luhot或 ruhoh)原為洪雅族群語言中鹿的意思，該地應為洪雅族養鹿或者獵鹿之場所，而四社平埔語之鹿為 ung、un、nnan、tauluga 等等。而鹿陶洋則為大武壠社驅逐洪雅族後入居。但是留還月先生於其研究中則指出，玉井北極殿為分香自鹿陶洋的鹿陶開基北極殿(大武壠開基上帝廟)，而玉井北極殿應為大武壠二

社的所在地。留還月先生引述余文儀《續修臺灣府志》「大武壠社縣東南七十里，二社縣東南八十哩，噍吧嘸社縣東南七十里，噍吧嘸街距縣八十里…」，據此指出這四地的關係應當是大武壠頭社位於金玉井市街的最北，噍吧嘸社在南，大武壠二社又在噍吧嘸社之南，且和噍吧嘸街在鄰近的位置。對照二位研究者的說法，可以發現楊森富先生所提出之洪雅社群與西拉雅社群語言的講法，並未支持其所謂之鹿陶為非大武壠頭社的說法，而劉還月先生所提之史料鄭明則較為有力，對照史料及地圖亦發現劉森富先生的說法似乎有頗多可議之處。我回顧所曾實際踏查過的六重溪公廨亦為大武壠社驅逐洪雅族的哆囉囑社，所以認為楊森富先生所提之鹿陶洋為大武壠二社之說法不能使我信從。在我閱讀文獻後欲走訪玉井北極殿時，導航系統發生不明原因的問題，本應到達位於中正路 102 號的玉井北極殿，卻到了在北邊距離六公里以外的鹿陶洋北極殿。我所見的廟外豎立了「鹿陶洋開基北極殿」的碩大標示，我一邊懷疑與我於資料內所建的廟宇大小相差甚多，一邊懷著既來之則安之的心情，意外發現了小林村北極殿確實曾來謁祖的證據，或許西拉雅族的太祖知我懷著誠意而來，冥冥中助我一把。經詢問廟內一位老者，據他所言廟內一塊「武德參天」的匾額相傳有死百餘年歷史，後繼續研讀參閱各方文獻，更加確定留還月先生之說法可從。

如今從文獻考察界現場踏查的方式，將小林村的源頭做一個釐清，重新來思考族群離合的問題。族群的分界是為了保存文化的特殊性下所產生的內涵，如小林村的石怡佩小姐所說：「在保存母語的議題上存在著隱憂，因為平埔族對外來文化的融合力很強。以西拉雅來說，還有很多支系，每個群在不同地方，又都不太一樣。同時又缺乏更多專業人才及研究團隊進駐，也是德西拉雅語逐漸式微，人才逐漸凋零。」而族群的融合，是因為同在這片土地上生存，必須有互相包容與接納的心量，在接受對方文化與保存文化的前提下，去提升各自文化中好的一面，有這樣的態度，才能夠去談族群融合的問題。

去年是個暖冬，我們再出發往小林村的路上，所感受到的不是冬天的寒意，是一種像要回到甚麼地方的感覺，也許在這麼多次的採訪之後，也因為小林的熱情與接納，逐漸把那裏當作另一個家了。在這之前的採訪，我們都依靠一張由團隊成員胡師專的手繪地圖，讓我們驚訝的，那是首次團隊總體出發至小林村進行第一次接觸，在車程中她即進行了繪製行車路線圖的工作，讓接下來的採訪工作都方便了許多。裡面詳細記錄了由本校所在的大林上三號高速公路，一路往南接到東西向石號快速道路往東方向，經過一路轉折，最後在 21 號省道的 254k 處就是我們多次回到的那個熟悉的地方，熟悉的涼亭、夕陽、組合屋與水泥地，還有做為鼓隊練習的籃球場。

然而我們的熟悉，卻是小林村人的陌生，他們熟悉的山谷一夕之間遭遇劇

變，成了不忍回首的傷心地。看著以前所留存的照片，我們難以想像在過去「平埔小林園區」的招牌上那一隻巨大的箭究竟是何等氣勢，那應該是代表著先民的傳統吧。而另外一張照片上是「小林平埔族獵人學校」，我只能猜想著，是不是他們在那裏面傳授年輕的族人進行山豬的獵捕，以供給夜祭時要獻給太祖的祭品呢？而原本公廨的屋脊山牆上的阿唵，也不知飛向何方了，是否依然繼續進行吉凶徵召的揭示，與提供神靈降靈的信息呢？這些村民過去的熟悉，如今也是我們的陌生。這些熟悉與陌生，都在每一次的眨眼中消逝，我們所要創造的，是未來的熟悉。我們要將過去進行，加上現在進行，變成未來進行。而這些夢想並不是待完成的語言，而是真正可以實行的計畫。

現在回頭思考，在我奔馳百里往復循環時，是否記得南華大學的學海堂 s119---小林村災後重建紀錄研究室，這樣一間包含了所有成員的熱情的地方。草創初期時設備的簡陋與資料蒐集上的困難，在上級單位不補助的情況下，都由成員提出私人器材與熱血來完成計畫案的要求。甚至我在團隊前往當地採訪之外，進行個人的田野調查，補足各種文獻的缺漏，雖絕對不敢稱之為善的地步，但我也盡了所能。這間研究室的團隊成員，在計畫執行期間有所變動，有人因為經濟因素，或者升學問題而有所去留，但不變的是傳承的精神。甚至有畢業至外校的同學問我「你這樣為團隊貢獻心力，甚至在團隊工作外自己又跑了這麼多地點搜集資料，這樣值得嗎？」我對他敘述了這個研究室真正所要傳承的精神與交給團隊成員的意念「很多事情，不要一直去期待他人，你必須自己完成自己的夢，這裡是為你開門提供舞台，至於你能達到甚麼程度，就必須看你自己的心念有多高多廣。你問我值不值得，我可以確定的告訴你，我以我自己的資源去進行這樣的田野調查來蒐集文獻資料，最後都是我自己的工夫，其他並未具備這些心念的人，最多也只是看著我完成的成果，這些功夫會的還是我而不是他們。田野調查是你我將來在學術的路上，必須要會也不得不會一項方法，不管是否值得將來總是要做，既然現在有機會有舞臺，何妨全力以赴？他人怎麼做那不是我所要關切的，起碼我能做到敬事而信，對得起我自己一份心念。」