

泰雅族生態智慧之探討 - 以雪見為例(二)

內政部營建署雪霸國家公園管理處
委託研究報告

093 - 301020500G-025

泰雅族生態智慧之探討 - 以雪見為例(二)

受委託者：靜宜大學生態系

研究主持人：林益仁

研究助理：蕭惠中、褚縈瑩、賴粹涵

內政部營建署雪霸國家公園管理處
委託研究報告
中華民國九十三年十二月

次

目

目次

表次	iii
圖次	iv
摘要	v
第一章 前言	1
第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法	5
第一節 什麼是「傳統生態知識」?	5
第二節 傳統生態智慧的分析架構	11
第三節 生態旅遊的發展與限制	13
第四節 研究方法	21
第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係 - 以 Buan Para 地區泰雅族為例	28
第一節 部落形成	29
第二節 土地使用的規範：從解說員培訓的討論談 起	38
第三節 泰雅族人的生態智慧與其變遷 - 梅園村的 基礎社會變遷調查	59
第四章 結論	64
附錄一 德班行動計劃節錄	66
附錄二 雪霸國家公園北勢群原住民解說員訓練課程 表	68
附錄三 台灣世界展望會社區產業基礎調查	70
附錄四 台灣世界展望會社區產業發展指標	78
參考書目	
82	

表次

表一、Llyung Peinux 社群現今部落與行政建置名稱對照

表

3

表二、日治前雪見週邊各部落社群位置名稱表

31

表三、日治時期雪見地區部落安置位置名稱表

34

表四、1937 年以後雪見週邊部落遷移定住與行政建置名稱表

35

圖次

圖一、Llyung Beinux 北勢群傳統領域圖	4
圖二、傳統生態知識包括「對土地、生物等在地知識」、 「 土地與資源管理系統」、「社會體制」與「世界觀」 四 個層次，其相互之間的關係如圖示。	11
圖三、分析架構：傳統生態知識的重建與生態旅遊的發展	21
圖四、1900 年前雪見地區周邊部落傳統領域圖	30
圖五、部落耆老與學員討論部落遷徙與傳統領域	41
圖六、學員以 powerpoint 呈現解說手冊	42

摘 要

關鍵詞：生態智慧、泰雅族、雪見、Buan Para、生態旅遊

就今日的 Buan Para (雪見) 地區而言，由於雪見遊憩區之即將落成，周邊部落的產業發展方向是以旅遊產業為主軸。延續去年對於 Buan Para 地區泰雅族生態智慧的探討，本研究企圖藉由泰雅族生態智慧的深化，進一步思考傳統生態智慧與部落發展之間的關係，特別是在生態旅遊的部分，期待藉此對於以在地知識為基礎的發展工作有所啟發。

本研究的研究方法接續去年之研究，採用參與式行動研究的方式，藉由：(1)部落繪圖 (indigenous community mapping)，(2)耆老會議，以及(3)工作坊的形式，與研究對象互為主體地在具體的實踐脈絡中共同建構其傳統生態知識，企圖透過這個合作研究的行動過程，協助部落在可持續發展的目標上逐步前進。

在第三章中，藉由 Buan Para 地區生態智慧的實際研究，來說明傳統生態智慧對於 Buan Para 地區未來生態旅遊發展的重要性。若欲進一步在學術層次或實踐層次上探討生態智慧，則必須對 gaga 進行深層的理解。根據訪談與觀察，gaga 仍影響著泰雅族人今日的生活，也是解決重要問題的方式之一。

部落本身或外來團體在從事生態旅遊產業時，首先要了解在地的社會文化脈絡，而原住民的傳統生態智慧是一套「知識、管理體系、社會制度與信仰、世界觀所組成之複合體系」，可做為部落產業發展的重要基礎。此外，就生態旅遊的部落發展而言，部落有必要針對外來遊客與部落（包括部落間）本身，調適出以「傳統知識」為基本的社會規範。

第一章 前言

第一章 前 言

2004 年 5 月 4 日，在泰安鄉的士林活動中心，出身泰安鄉的原住民立委

高金素梅，主辦了一場南三村八部落的座談會，會中邀集了與南三部落發展有關的各行政部門，包括中央的營建署、雪霸國家公園，以及地方的縣政府與鄉公所。這些部門都提供了相當的資源，準備對南三村八個部落進行規劃與建設。另外，此座談會還請到了兩個今年度負責南三村的規劃團隊到場說明，即台大城鄉基金會以及築景工程顧問公司。會中，各個政府部門都提到願意投入資源協助部落的發展，並且希望藉由此次的溝通協調進行資源整合，避免不必要的浪費，也使得建設工作更符合地方期待。而規劃團隊則是提出生態旅遊的願景，搭配雪霸國家公園雪見遊憩區的即將落成，讓周邊部落可以參與生態旅遊的經營，並享受到相關建設以及觀光人潮所帶來的發展。

部落發展對於部落本身而言，一直都是重要的課題。當平地的都市與鄰近城鎮在物質與就業等各方面的條件皆優於原鄉部落，許多部落居民為了謀生、為了追求更好的生活品質必須離開家鄉到平地發展。隨著人口外流的腳步，原鄉逐漸凋零，加上主要的經濟活動農業，近年來飽受外來農產的競爭壓力，使得原本就為生計苦撐的農民們，更遭遇發展的困境。究竟部落有沒有其他的發展機會？本身的發展潛力是什麼？如何轉型？部落居民苦思，也試圖行動。許多部落青壯組織現代的協會，從較有歷史的社區發展協會，到近年來蓬勃發展的各種保育協會、文史工作室，都不約而同地有著幫助部落發展的企圖。

從政府政策面來看，過去的政策走向總是工業發展重於農業發展、都市發展重於鄉村發展，在這個外在結構的限制之下，原住民部落因而處於政府發展計劃裡邊緣中的邊緣，直接促成了城鄉的差距以及原鄉的凋零。然而近幾年來，政府的政策開始有了轉變，一方面開始注重「地方的建造」，強調社區意識與地方發展；一方面整個台灣社會的產業近幾年來面臨巨大的轉型壓力，尤其鄉村地區所倚賴的傳統農業與工業，更是快速失去競爭力，使得政府必須投入資源協助地方產業的再造與振興，其中一個重要方向即是觀光產業的發展。原住民部落擁有豐富的自然與人文資源，往往成為觀光產業發展的關鍵地區，因而肩負帶動區域經濟發展的重任。無怪乎在前述的部落座談會上，縣政府的代表開宗明義就說：「沒有泰安鄉就沒有我們苗栗縣。」在這

些外在條件的匯集之下，尤其在致力於觀光發展的地區如苗栗縣，原住民部落發展近幾年來逐漸擺脫過去邊緣的命運，轉而成為區域發展的重心。

然而究竟什麼樣的部落發展才是一個合宜的部落發展方式？以觀光產業為主要方向的部落發展，可能為部落帶來什麼樣正面與負面的影響？正要起步的部落，要如何面對與因應這些影響？作為重要推手的相關政府部門，又應該如何協助部落走向良好的產業發展模式？

學者研究指出，相較於以在地社群傳統知識為基礎的發展工作，由外來力量所發動的發展計劃往往無法完全符合在地的需求（Gegeo, 1998；Antweiler, 1998）。因此部分研究者進一步主張，在地的知識應該作為發展模式中的核心元素¹與發展策略，讓地方可以從自身樣貌開始發展起，以追求自身需求的滿足，而不是別人強加於他們的期待。然而對發展實踐者來說，傳統知識對於地方人群的益處，並非一開始就顯而易見的，這個相關性需要被證明。為了說明這個相關性，研究者及促進者不但要回到當地文化、社會、生態脈絡，更不能忽略它與外在政經情勢的關係，才能真正朝向「以地方自己的方式，活化傳統生態智慧，使其進入發展的脈絡」這個目標前進²。

因此，延續去年對於雪見地區泰雅族生態智慧的探討，本研究企圖藉由泰雅族生態智慧的深化，進一步思考傳統生態智慧與部落發展之間的關係，特別是在生態旅遊的部分，期待藉此對於以在地知識為基礎的發展工作有所啟發。換言之，針對上述有關部落發展的提問，本研究嘗試從傳統生態智慧的角度做出些許回應，為傳統生態智慧與部落發展之間的接合做出貢獻。

就今日的雪見地區而言，周邊部落的產業發展方向是以旅遊產業為主軸。尤其在雪霸國家公園的雪見遊憩區即將落成的帶動下，官方積極地進行觀光建設規劃與資源的投入，部分部落的居民亦窺見旅遊發展的前景，紛紛加入民宿或餐廳的經營。不僅如此，重視環境與文化面向的「生態旅遊」在產業發展的規劃中不停被強調，共享傳統領域資源權利的 Liyung Peinux 九部

¹ 參考 Gegeo (1998)。文獻中雖然針對第三世界國家的發展計劃提出如此主張，但本研究認為應該將之適用於所有非西方文明傳統的地區與社群；而多數原住民族群皆應歸屬此類。

² 參考 Antweiler (1998)。

落（俗稱北勢八社，經與部落頭目訪談，認為今日實際共有九個部落，並自稱為 Llyung Peinux[北怒呼流域]社群，九部落名稱與行政區域對照，請見表一）的美好發展願景。因此，本研究將部落發展的探討範疇設定在旅遊產業（聚焦於生態旅遊），以進行後續對於傳統生態智慧與部落發展的討論。以下將先分別就傳統生態智慧與生態旅遊做相關的文獻回顧，接著再提出本研究的研究方法與分析架構。

表一、Lyung Peinux 社群現今部落與行政建置名稱對照表

原認同社群	部落((q)alang)	行政區域	現俗名
Llyung Peinux 北怒呼 流域群 (外稱「北勢群」) 他系泰雅 社群俗稱 Ms'ya	Beanux (S'u-raw)	苗栗縣泰安鄉梅園村 3-5 鄰	天狗 (社舞繞)
	Mai-lubung 麥路豐	苗栗縣泰安鄉梅園村 2 鄰 ³	梅園
	Nguhu Ruma (Mai-tayax) 努呼路瑪	苗栗縣泰安鄉象鼻村大安 6 鄰	大安
	Mai-bua-nan (Mapihaw)	苗栗縣泰安鄉象鼻村永安	永安 (麻必浩)
	Mai-puwal	苗栗縣泰安鄉象鼻村	第一章 前言
	Mbngan ⁴	苗栗縣泰安鄉士林村 4、5 鄰	士林 (上、中) 部落， 又稱馬拉邦
Suru ⁵	苗栗縣泰安鄉士林村	士林下部落，蘇魯部落	

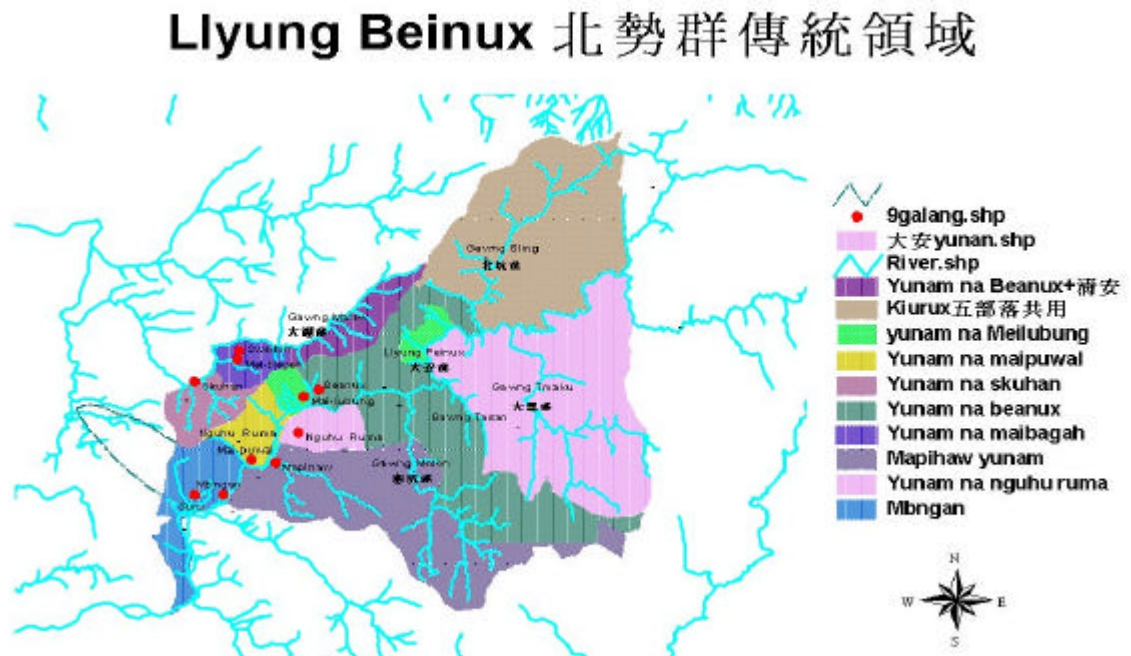
³ 梅園村 1 鄰 Habun Mwasan 處，現為客家人聚落。

⁴ 今日士林村為日治前原有 Mbngan、Suru 兩部落劃為一行政村。Mbngan 經日治時遷住定位後成為兩個聚落，靠近北怒呼溪邊、現士林水壩處 Nguhu 到 Trakan 一帶，族人原稱 Mbngan、當時改稱上部落；往下游一點，位於日治後稱「馬拉邦山」山腳處，為另一聚落，族人原稱 Mlipa，當時就改稱 Malapan，或中間部落。

⁵ 另有一稱 Maimayung，係指「河川地」，非部落名。Suru 意思是「後面」，為常見泰雅地名。

	Mai-bagah ⁶	苗栗縣泰安鄉中興村 6 鄰	司馬限 (含新興)
	Skuhan	苗栗縣泰安鄉中興村 1 鄰	細道邦 (Stbuan、Sitoban)，他部落稱 Pei-skuhan

圖一、Llyung Beinux 北勢群傳統領域圖



⁶ 此部落有兩聚落，山頂處日治後期以來為新興派出所、林務局工作站等機關所在地，因此該處漸以外來客家人為主形成聚落，稱 S-sihing。背面山腰 Bagah 小溪邊才是多數族人定住聚落位置，因而得名。

第二章 文獻回顧、分析架構與研究 方法

第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

「迫切地以 *terra nullius*（無主之地）的學術之姿去了解傳統知識，無疑是將知識的來源從生產的過程中剝離開來，而將她們的知識轉型成為我們的資料庫以及學術辯論之中。」(Posey, 2002:28)

第一節 什麼是「傳統生態知識」？

Sefa Dei *et al.* (2002)指出「在地知識」(indigenous knowledge)是：

「與一個特定的地方長期互動之下所孕育出的知識體。這種知識關聯於傳統規範以及社會價值，同時也跟引導、組織、規範人們的生活方式以及認知他們的世界的智能建構有關。它是一個社群經驗與知識的總合，並且是面對熟悉或是陌生挑戰的決策基礎。它是由該社群透過歷史與當前經驗所累積。透過學習舊知識的過程，新知識得以被找著；這正是使在地知識得以源源不絕而不停滯的主因。」

所以，「傳統生態知識」或許可以理解成將「傳統知識」鎖定在對自然的理解以及自然資源的利用之上的知識。然而，即使清晰的定義如此，「傳統生態知識」仍是個不容易說明、且富涵政治意味的字詞。原因之一是，Ellen and Harris (2000)認為它至少跟一整組意涵不見得相同的字詞密切關聯，這些包括「在地知識」(indigenous knowledge)、「在地技術知識」(indigenous technical knowledge)、「民俗生態學」(ethnoecology)、「在地知識」(local knowledge)、「民俗知識」(folk knowledge)、「傳統知識」(traditional knowledge)、「傳統環境知識」(traditional environmental knowledge)、「民眾科學」(people's science)、「鄉民知識」(rural knowledge)等。此外，「傳統生態知識」的特性

也很多元，如在地、口傳的，密切與日常生活實踐相關的，經驗性的，重複性的，動態的，持續改變的，類似科學的，片段化的，功能性的，以及整體觀的。嚴格地來講，這些特性也不見得完全相容，例如片段化的與整體觀的就有矛盾，實在很難找到一個兼容並蓄且一致的定義。因此，比較有意義的討論也許是去明辨不同「傳統生態知識」論述背後的問題意識與脈絡，正如 Agrawal (1995:5)對某些「傳統知識」的研究取向所指出一樣，他說：

「假如在地知識 (indigenous knowledge) 的內在特性是散亂與地域性的，並且從深植於民眾生活中得到活力，那麼寄望本質化、隔離、檔案化與轉換這種知識僅能突顯其矛盾。假如西方科學是為了其不回應在地需求，從民眾的生活中割離，那麼集中儲存與管理的在地知識，不也一樣適用於相同的批判。」

另外，針對某些將科學知識與「在地知識」以普遍與分殊的二元對立來區別，Posey (2002)也提出不同的見解，他說：

「靈性是意識的最高形式，靈性的意識是覺悟的最高形式。由此來看，傳統知識一點都不應該被視為地域性的知識，它只是普遍的知識在地域中表達出來。」 (Posey, 2002:28)

Ellen and Harris (2000)認為應該批判性地去檢視誰在談論「傳統生態知識」，在什麼政治處境下？如何談法？例如環境運動者、國家、民間團體、財團、原住民運動者是如何在論述的呢？這種屬於論述分析的提問，說明了知識與權力之間無可分離的重要關鍵。延續知識與權力的提問，Sefa Dei *et al.* (2002)指出這樣的問題意識至少關聯了一系列的問題：包括 (1) 為何「傳統生態知識」如此重要？(2)如何了解在地居民的認知過程與類別？(3)如何面對使用、控管、擁有這些知識的相關問題？(4) 如何避免在地的民族知識在系統化、商業化的過程、並且為財團的物質利益所吞噬？(5) 如何保存民族知識？特別是婦女的知識。因此從這些角度出發，「傳統生態知識」跟當代的社會發

展研究中涉及可持續發展(sustainable development)的討論、性別研究中有關女性與自然的議題、以及近年來急速興起的生態政經學(political ecology)中知識與政治的探索都有密切的關聯性。(Schumacher , 1973 ; Merchant , 1980 ; Shiva , 1995 ; Eder , 1996)

雖然傳統生態知識 (Traditional Ecological Knowledge , 簡稱 TEK) 這個詞彙是在 1980 年代才確立 , 並自此備受重視 , 但事實上 , 西方在更早的 1960 年代 , 就出現了一波對「東方的」、「原始的」、「在地的」文化知識的欣羨浪潮 , 且跟六十年代的「反主流文化」運動緊密關聯 , 當時的社會運動者認為這些文化其內涵與知識是貼近自然的 , 因此是對治當時的環境破壞、科技危機、冷戰結構所引發的現代化危機的良方。(Ellen , 1986) 最近一波的傳統生態知識熱潮 , Berkes *et al.* (2000)與 Purcell (1998:265)皆認為這跟國際自然保育論述的推波助瀾有關。這樣的說法我們也可以從 1992 年的生物多樣性公約中看出 , 例如在第八條 j 款中明確指出 :

「經過 國家立法 , 尊重、保護、以及維持跟保育與生物多樣性的可持續使用相關的原住民及當地社群的知識、洞見以及實踐 , 並透過這些知識、洞見、與實踐擁有者的允許與參與 , 提升它的應用性。同時 , 鼓勵從這些知識、洞見、與實踐的使用在獲利上得以公平地分享。」
(1992 年生物多樣性公約 , 第八條 j 款)

在知識傳統上 , 最早對於這樣的知識體系進行有系統的紀錄與研究應是人類學者。在其傳統中有一支民俗科學 (folk science) , 也稱為民族生態學 (ethno- ecology) , 主要是研究一個族群或文化所有的生態關係之概念 (Berkes , 1999 : 4) , 而傳統生態知識就是他們研究中很重要的一部份。對傳統生態知識的研究也就從對於物種的辨認與分類開始 (如民族植物學、民族動物學者的工作) , 到後來關心不同族群對於生態過程的瞭解與其跟環境的互動關係 (Berkes *et al.* , 2000 : 125) 。這些討論也普遍地受到國際民間組織的重視 , 八十年代聯合國 (UN) 及國際勞工組織 (ILO) 對於原住民權益的推動及其引發的討論 , 更使「原住民傳統生態知識」和「文化」劃分開來

(在此文化一詞有相對客觀、非具政治立場的意味)。此外，更成為關切社會發展議題的國際民間團體提出批判的利器，因為過去的經濟發展，經常都奠基於對原住民及其居住環境的傷害與剝削。亦即，這些過去的發展與保育策略以及原住民政策都需要扭轉，並且重新以原住民傳統生態知識的角度來思考。在某一個意義上，傳統生態知識在當代重新受到重視，乃是由於在全球受壓迫及價值觀被邊緣化的原住民族自主意識覺醒的結果。換句話說，是一種基於過去與現在的生活經驗，受到西方工業資本影響與掩蓋的深刻反省。探索傳統生態知識的重點不必然是發掘「完整的」、「系統的」知識型式與內涵，Agrawal (1999)批評調查系統化與科學化傳統知識有可能加深原住民邊緣化的位置。傳統生態知識是弱勢族群反壓迫的重要媒介，因此反覆地詰問這些不同知識形式的內涵與意義在族群反壓迫的層次上，其重要性勝過去本質化與浪漫化它們。更重要的是這些知識的建構過程中所引發的抵抗「壓迫結構」的力量以及機制。所以在傳統生態知識的探討上，往往也充滿了濃厚的政治抗爭的意味。

傳統生態知識的概念，與多數西方思潮一般，在十年後進到台灣。依照陳永龍(1998)的整理，九十年代起，台灣保育政策與原住民生計衝突的事實，讓主張環境正義與原住民權益的學者及保育人士，援引國際論述潮流，引發傳統生態知識在台灣的后續討論與實踐。(Lin, 1992; 紀駿傑, 1996)近年來，所謂「原住民是山林守護神」的論述，其根本精神更是奠基在傳統生態知識的強調之上。然而林益仁(2002)曾提出一種素樸的、且不考慮原住民現實社會發展脈絡的「山林守護神」論述，是一種過於天真的說法，反而墮入與「西雅圖酋長演說」一般的西方中產階級保育人士浪漫情懷，並無助於解決原住民與保育的根本問題。相較之下，西方「西雅圖酋長式」的生態智慧與台灣關於生態智慧的論述有幾個共同點：第一，兩者都是對原住民長期與自然互動所凝聚的「生態智慧」所表達出的欣羨之情；第二，在論述的過程中，原住民族僅是眾多論述者之一，值得注意的是非原住民論述者的社會力量也非常顯著，例如學者、媒體、或是保育人士；第三，也是最重要的一點，這些論述的內容都看到原住民生態智慧感人浪漫的一面，但卻相當程度忽略了原住民社會文化崩解、急速變遷的嚴重問題。不管是「西雅圖酋長的

演說」或是「原住民是山林守護神」，這些談法似乎都有點一廂情願，且不一定反映出原住民對部落發展的主觀期待與真實想法。在某種程度上，反映出來的是都市社會運動精英（不管是原住民化是非原住民）以及部分學者「鄉愁式」的浪漫想法，這個論述方式極度缺乏對原住民社會政治與經濟層面的分析。

Berkes (1999) 將關於原住民族生態知識的觀點分為三種型態：第一，是將原住民看成是有生態意識的高貴蠻族 (Ecologically noble savage)，是在文明世界之外的「化外它者」(exotic other)，在這個觀點上原住民族是被過度地浪漫化，就像是西雅圖酋長的傳說一樣。第二，是認為人類無論如何都是自然的入侵者，原始生態體系的破壞者，即使連原住民也不例外，原始的部落為了生存必須學會克服自然的限制，因此也避免不了對環境生態的破壞，因此這個觀點並未突顯出原住民生態智慧的優越性。第三種觀點，基本上是一種折衷的觀點，即原住民具備高貴蠻族/墮落天使的雙元性格，關鍵在於傳統的生活模式是否被改變了！Berkes 肯定一些原住民傳統的生態智慧，但同時也質疑社會文化變遷對這些智慧所帶來的影響。然而，以上不管是哪一種，基本上並未觸及「誰在詮釋？」這些智慧以及「為何詮釋？」的問題。這些問題為什麼重要的原因有三個：第一，不同的詮釋者從不同的角度以及不同的地理層級來定義知識、生態關係以及自然資源，會產生不同的結果；第二，詮釋者的文化與經驗背景跟它們的定義的結果有密切的關連性；第三，詮釋者會運用不同的定義去達成它們的計劃以及政治主張。當代的环境研究指出，自然的觀念是在歷史社會的脈絡中建構而成 (Braun and Castree, 1998; Castree and Braun, 1999)。第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

念的意義也是多重而且值得爭辯的。更重要的是，它涉及到爭辯者權力的互動關係。因此，原住民生態智慧的闡釋本身就是意義產生的過程，在呈現某一種瞭解「自然是什麼？」的過程中，不可避免地涉入文化政治 (cultural politics)的過程。

如前言所述，傳統生態智慧對於部落發展所可能做出的貢獻，並非不言自明的。更有甚者，在 1960-70 年代，當西方的發展模式以一種救世主的姿態進入第三世界地區，意圖「掃蕩貧窮、建立現代文明」之際，其他非西方

的知識體系，包括傳統生態智慧，皆被視為是「進步」的障礙。⁷於是這些原本於當地不斷演變累積至少百年以上的在地知識，便在發展計劃推展的過程中不斷被貶抑，取而代之的是西方知識邏輯與價值體系的強勢進入，主導著生產方式與社會組織的改變。那是「西化」等於「現代化」、「發展」等於「進步」的時代，「傳統」是「落後」的代名詞，與「反發展」同義。

即使在多數論者已開始頌讚多元文化（明）之可貴（相對於過去的獨尊西方文明）的今日，傳統生態智慧與發展之間的關係仍然有待釐清，甚至進一步尋找出兩者之間相得益彰的可能性。一方面，原住民的傳統生態智慧是一群入經年累月與土地互動的適應過程中所積累出的知識體系，它必須在日常生活的實踐與情境中彰顯其「適應」環境與社會情境變化的深刻特質。而產業發展做為一個現代日常生活必要的物質實踐，是否有可能作為一個傳統知識再實踐與再建構的場域，值得期待。另一方面，新的（外來的）產業發展計劃必須要有良好的社會基礎做搭配，才能夠為在地社群的生活謀求福祉。儘管傳統的生活方式與衍生累積的生態智慧在快速的社會變遷過程當中逐漸被取代、被淡忘；傳統泰雅社會中，有利益（收穫）共同分享、有罪責共同承擔的集體規範與信仰，以及對於森林中動植物資源永續利用的方式，在許多泰雅族人（與部分研究者）的 第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法 斥個人主義、無止盡破壞生態環境生息機能的社會，值得師法的對象。

第二節 傳統生態智慧的分析架構

本研究對於對於傳統生態智慧的分析，主要是採用 Berkes 對於「傳統生態知識」(traditional ecological knowledge) 的定義。將其定義為「一個有關於生物間（包括人類）及生物與環境間關係的知識、實踐、信仰所組成之累積體系，並且經由一連串適應的過程以及文化延續進行世代傳承」。⁸Berkes 更

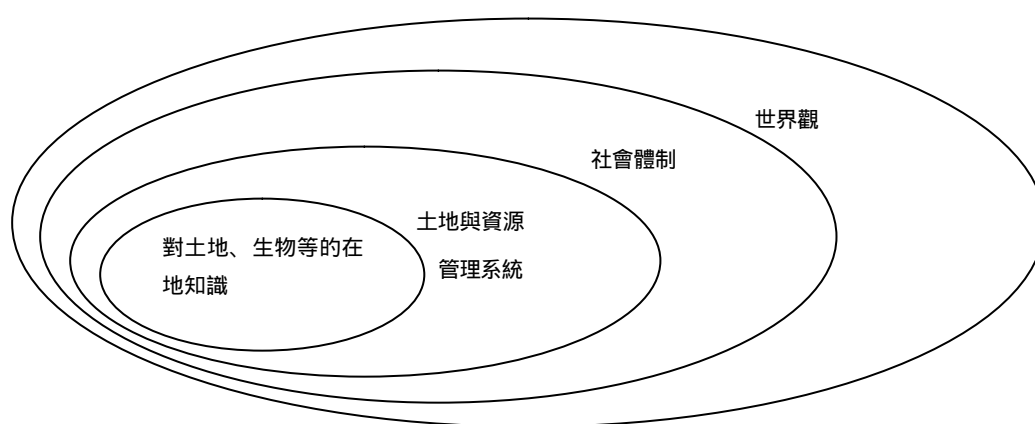
⁷ 參考 Nygren (1999)。

⁸ 引自 Berkes (1999 : 8)。

進一步分析指出，傳統生態知識是一個「知識-實踐-信仰的複和體」(knowledge-practice-belief complex)，其中包括了對於動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制 (social institutions) 以及其背後的信仰及世界觀 (world view) 四個層次 (如圖一)。⁹

圖二、傳統生態知識包括「對土地、生物等的在地知識」、「土地與資源管理系統」、「社會體制」與「世界觀」¹⁰

第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法



圖一將傳統生態智慧的四個層次，用層層包裹的橢圓來表達；外圍的層次不僅包含著內包的層次，更是其發展的基礎。由此來理解，四個層次當中以「世界觀」最為根本。因為「世界觀」主宰著人們如何看待、評價一切事物，如何選擇何者為而何者不為；宗教、倫理與信仰系統皆屬此類。就人與環境之間的關係而言，「世界觀」引導我們如何感受與知覺環境、並且賦予環境在我們生活中的意義。而這些對於環境的理解，深刻而不聲張地融入與土地互動相關的社會體制、資源管理系統以及在地知識當中，影響著物質實踐的世界。

其次，「社會制度」的層次包括一整套資源使用規則、社會關係的規範，並且在使用資源的個體、家戶、聚落之間或內部，形成一定的組織型態，以合作、協調或規則訂定等的各種方式，確保這些規則規範能夠被遵守。再者，

⁹ 參考 Berkes (1999)。

¹⁰ 引自 Berkes (1999: 13)

「土地與資源管理系統」強調的是生態知識的實踐以及所應用的工具、技術等等層面，與「在地知識」層次之間的關係非常密切。後者包括對於動植物資源的分類系統、對其生態特性的了解諸如族群變動、空間分布、生活史、各種行為等等，以及對於整體生態系包括巨觀的地形地貌、氣候水文特性的認識。這些知識都是從日常生活中對於環境的觀察與經驗累積得來，多對於在地住民的生存有極為重要而直接的價值。而這些知識必須在當地的環境中實踐出來，形成所謂「土地與資源管理系統」才彰顯其價值所在。

「在地知識」包含在「土地與資源管理系統」中，有了知識並加以實踐才有管理系統的形成。「土地與資源管理系統」則鑲嵌在整個社群的「社會制度」之中，依循一套社會組織與關係的規範來運作。「在地知識」屬於「知識面」，「土地與資源管理系統」與「社會制度」屬於「實踐面」，「世界觀」則屬於「信仰面」，從信念與認知的層次規範著日常生活中的知識與實踐。這些面向即組成了 Berkes 所說「知識-實踐-信仰的複和體」。不同面向之間並非單向的因果關係，而是在日常生活的實踐當中相互辨證、影響、在一連串與環境互動的適應過程中所積累成形的體。第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

一成不變，或是一體適用於所有的環境與社會條件之下，而是鑲嵌於整個社會文化的氛圍之中、侷限於特定的時間與空間。

探究「傳統生態知識」，一種動態適應的、實踐的、因時因地、以在地社群為中心的「知識-實踐-信仰的複和體」，所相對應的是「現代」西方科學傳統中將知識抽離出社會文化脈絡的知識生產方式。在大多數介紹各地族群人種的博物館中，所分門別類呈現的史料、文物、器具、建築等等，便是西方傳統知識生產方式的極致表現；人們在展覽室中所見到的是一個凝結於時空當中的人類社會，脫離了大環境的歷史脈絡與社會文化變遷。這種失去血肉的抽離式思考，往往是懷舊的、將「傳統」浪漫化思維的來源，與同樣來自西方、強勢改變在地生活和社會結構的西方發展方式，形成「傳統」與「現代」、「反發展」與「發展」的二元對立思維。

然而對於在地的「傳統生態知識」而言，「傳統」與「現代」並非對立，而是歷史發展過程中，為適應不同歷史階段的生態環境與社會環境所發展出

來的策略實踐；「傳統生態知識」原本就是變遷的、能夠接受外來因素的衝擊以進行相應調整的知識體系，西方發展的模式即使強勢，也不過是千百年來在地社群所歷經的外來衝擊之其一。反之，抽離在地脈絡的西方思維，在推動第三世界的發展工作時，以「他者」的眼光同時建構了「傳統」與「現代」的二元理解，反而為發展工作的推展帶來衝突與阻礙。其最根本的問題還是在於，未以在地社群社會文化的歷史脈絡為基底，來思考與推動地方的發展工作。

第三節 生態旅遊的發展與限制

第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

一、國家公園與生態旅遊

台灣的國家公園建置之初，主要是回應國內重視生態保育的浪潮，然而在國家公園法的第一條中，除了提到國家公園的建置目標在於「保護國家特有之自然風景、野生物及史蹟」之外，更提到是為了「供國民之育樂」以及「研究」目的。換句話說，國家公園的建置，並非僅僅是為了保育生態環境，還有一個重要的功能是提供國民休閒遊憩、接近大自然的機會。從生態保育的觀點而言，增加國民接觸與認識大自然是學習尊重自然、保護自然的環境教育過程，因此國家公園作為台灣生態保育工作的標竿，理應提供這樣的場域和機會，讓生態保育的幼苗能夠在台灣社會更加茁壯。

然而當我們回顧最早發展國家公園等自然保護區系統的美國¹¹之歷史時，會發現將「國民之育樂」放入國家公園建置的目的背後並非僅僅為了「生態保育」的單純理想，更有與單純之「生態保育」不完全相容的邏輯存在。Hall 就指出包括美國與紐西蘭等國家，其成立國家公園的主要概念是「發展保育 (progressive conservation)」。「發展保育」所著重的是自然對人類的經濟價值，認為如果要維持人類的經濟發展，就必須要對土地與資源做良好的管

¹¹ 台灣國家公園的建置與設計，相當程度受到美國國家公園制度的影響。故在此以美國國家公園納入遊憩功能為例，試圖說明此功能背後所代表對於環境的價值觀。

理與應用，以維持可再生的資源供給。美國早期的國家公園包括優勝美地與黃石公園，或是紐西蘭的第一個國家公園¹²，都是在被國家確認沒有其他經濟利用價值的情況下，作為一個國家公園的公共場所，提供大眾使用、休閒與遊憩之用。換句話說，是以旅遊的「使用」做為這些「荒野」的價值來源。而這樣「發展保育」觀點，早在一百多年前的十九世紀末¹³就已經以「國家公園」等大型保護區的方式，在這些匹

第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

「發展保育」是將經濟發展融合保育的行動，讓經濟發展成為推動保育的重要趨力；而旅遊業則被認為是結合保育工作的最佳產業夥伴。這樣的觀念到了 1960 年代末獲得了進一步的強化。當時在非洲與南美洲推動保育工作的人士發現，主流「保護主義式」的保護區並無法確保自然環境的維護，反而在當地造成許多自然與居民間的衝突。科學家、保育工作者、國家公園官員與保育團體因而開始主張，唯有讓周邊的居民從保護區以及旅遊業獲得經濟收益，保護區中的生態系才得以生存。這即是「權益關係者 (stakeholder)」的理論，認為人們會保護他們的 (經濟) 利益所在—自然環境。¹⁵

旅遊業在早期，被認為是一種「無煙囪工業」，也就是有別於一般的製造業等產業發展形式，它是對環境相對友善、較不耗費資源的。因為理想上的旅遊業是一種體驗性的消費，在地的觀光資源並不會因為觀光客的造訪而耗損枯竭。然而隨著大眾旅遊的消費活動日趨熱絡，造訪旅遊地的遊客數量不斷成長，加以許多第三世界的國家公園或保護區，因為經費的拮据以及人才的缺乏，往往無法管束遊客的行為，造成許多旅遊地環境的品質因此而逐漸下降，其中包含自然環境資源的消耗，以及在地居民的生活品質。有鑑於此，包括保育界、學界、發展中國家開始提倡相對於大眾旅遊的另類 (alternative) 旅遊方式，強調對旅遊地的環境與文化帶來最小的衝擊，同時對於在地經濟發展與保育工作做出貢獻。指涉這種另類旅遊方式的名詞有很多，包括自然

¹² 當時紐西蘭的原住民族為了防止他們的神聖之地被殖民者侵犯，決定將土地捐給政府，條件是要成立國家公園加以保護。

¹³ 優勝美地與黃石公園的設立均在 1870 年代。

¹⁴ 參考自 Hall (1998 : 16-18)

¹⁵ 參考 Honey (1999 : 11-12)

導向的旅遊(nature-oriented tourism) 對環境友善的旅遊(environment-friendly tourism)、永續旅遊 (sustainable tourism)、生態旅遊 (eco-tourism)、綠色旅遊 (green tourism) 等等。

近十幾年來，台灣民眾的旅遊風氣漸盛，加以週休二日的制度實施後，國內短期的休閒旅遊需求增加，對於國內的多數旅遊地來說，都造成了相當的遊憩壓力。而台灣島內環境意識的名詞，漸漸在台灣為人熟知。生態旅遊作為「一種對自然環境負責任的旅遊方式，一方面可以保護環境，一方面有益於在地居民的福祉」¹⁶，遂成為地狹人稠的台灣島，在思考如何在佔台灣面積大多數的環境敏感地區進行地方產業發展時，眾望所歸的熱門選項之一。在此同時，肩負生態保育使命的國家公園，也開始以生態旅遊作為推動方向，希望藉由經濟發展與環境教育並行的方式，來爭取周邊居民與一般民眾對於國家公園與環境保護工作的支持。然而究竟生態旅遊是不是環境保護與地方經濟發展中間一個適切的平衡點？對於旅遊地的在地社群而言，生態旅遊可能帶來哪些正面與負面的影響？其負面影響的主要原因為何？避免這些負面衝擊的可能做法又是什麼？以下藉由生態旅遊的個案文獻回顧，嘗試回答上列部分的提問。

二、生態旅遊的理念與實際

在 1970 末到 1980 年間，生態旅遊的概念逐漸形成，到了 1990 年代，生態旅遊已經成為一種最新興、熱門的旅遊型態。提倡生態旅遊的人們宣稱，生態旅遊跟一般的自然旅遊不同，它同時有益於保育和在地居民，而應該要符合以下條件：(1)旅遊地點是脆弱、原始、通常是保護區的環境；(2)旅行方式帶給在地社群文化與環境上的是小規模的、程度低的衝擊；(3)它教育遊客、建立環境意識；(4)為保育工作提供直接的經濟資源；(5)幫助地方經濟發展與在地社群政治上的培力；並且(6)促進對不同文化以及人權的尊重。¹⁷

¹⁶ 引自 Honey (1999 : 6)

¹⁷ 參考 Honey (1999 : 21-25)

簡單來說，生態旅遊所代表的概念包括「負責任的」、「永續的」、「保育的」以及「低衝擊」的旅遊型態。發展出這些抽象概念的行動者有四個主要來源，包括：¹⁸

(1) 科學、保育的非政府組織—益於自然環境的保育：希望藉由生態旅遊的

第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

發展，帶來保育工作的推展與在地居民生計發展之間的共存共榮。

(2) 國際多邊的支援 (aid) 組織—對於環境主義與債務危機的回應：包括如世界銀行、美國援助(USAID)等國際金融組織，將旅遊產業當作發展的工具以及保育策略，以取代極具爭議的、由這些機構所資助興建、包括大型水壩等破壞環境的建設，來回應當時環境主義以及發展中國家債務危機的升高。另外，如 WWF 等大型國際保育團體也投下許多資源支持發展中國家生態旅遊計劃的發展。

(3) 發展中國家—追求國際交易以及可持續發展 (sustainable development): 從 1980 年代中至 1980 年代末，第三世界國家將生態旅遊視作爭取國際交易的方式，以取代過去許多破壞環境的產業如伐木、採油等等。同時這些國家也認為生態旅遊能比這些傳統的產業帶來更多的利潤。在 1990 年代初，幾乎所有的非工業發展國家都投資相當經費在生態旅遊事業上。

(4) 旅遊業者—以「綠色」作為吸引大眾的宣傳詞彙：隨著 1970 年代開始發展、茁壯的環境運動，環境意識逐漸在許多已開發國家如美國以野火之姿擴散，也掀起大眾對於戶外、探訪自然形式的旅遊熱潮。旅遊業者很快地搭上這波浪潮，並以更多更廣的宣傳手法加以推波助瀾，同時不斷開發新鮮的、具有「原始」、「自然」風味的旅遊地，以「綠色」之名吸引已開發國家的消費大眾。

儘管生態旅遊有許多的支持者，部分研究亦指出生態旅遊對於許多旅遊地的生態保育與經濟狀況的改善，有其幫助。¹⁹然而也有許多學者認為生態旅

¹⁸ 參考 Honey (1999 : 11-21)

¹⁹ 例如 Campbell (1999) ; Gossling (1999) ; Stem *et al.* (2003)

遊並不是萬靈丹，同時在實際的操作上，也往往無法達到生態旅遊支持者所宣稱的優點。²⁰有些研究指出一些操作上的缺失，使得生態旅遊的理念無法真正落實。如 Ogotu 認為在地參與不夠、領導能力以及小公司的經營手法，都是可能的原因；²¹Campbell 即使同意哥斯大黎加 Ostional 地區的居民逐漸從觀光發展中獲得經濟收益，然而也同時指出由於缺乏國家力量的介入，使得缺乏投資以及僱傭觀念的在地居民往往僅能在旅遊經營過程中微薄獲利。²²

面對這個 1990 年代以來全球發展最快速的旅遊產業，部分研究者更進一步批判，認為所謂「生態旅遊」，多是僅僅停留在口頭宣稱的階段，大多數遊客仍然依循著過去傳統大眾旅遊的方式，頂多多了一些看似「綠色」的消費活動。²³Duffy 在針對貝里斯生態旅遊地的遊客進行深入訪談之後，亦發現這些所謂「生態旅遊者」跟一般遊客一樣，只關心自己在遊程中的享受與獲得，並沒有特別針對環境與可持續發展等課題進行反省。不僅如此，在這些「生態旅遊者」與在地環境與社會互動的過程中，行為上並無特別的約束，而依舊造成了許多地方的政治、社會與經濟的問題。²⁴

不同於其他研究者，從一些操作面的缺失指出許多生態旅遊實踐失敗案例的原因，Duffy 試圖指出「生態旅遊」的實踐之所以無法做到他所宣稱的各種好處，問題出在生態旅遊的「本質」(nature)。²⁵以在地的社會議題為例，生態旅遊宣稱非常重視在地社區的參與，強調應該由在地居民組織、經營生態旅遊，讓他們能夠充分享受到旅遊發展帶來的好處、盡量減少負面的衝擊；並且在這個過程中同時達成環境保育的目標。換句話說，理想的生態旅遊是一種「以社區為基礎」(community-based) 的旅遊以及環境經理模式。這些主張主要反映了「紅綠共產社會主義」(red-green communitarianism) 與「深綠」(deep green) 混雜的意識型態，後者強調人們是生態系的一部份，前者則主

²⁰ 例如 Duffy (2002) ; Honey (1999) ; Ogotu (2002) 。

²¹ Ogotu (2002) 。

²² Campbell (1999) 。

²³ 參考 Honey (1999 : 390) 。

²⁴ Duffy (2002) 。

²⁵ Duffy (2002 : x) 。

張要解決當前的環境問題，資本主義 (第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法 rationality) 必須被打破。然而生態旅遊 (a business)，即它是由原住民社區自行經營，還是必須要按照主流的資本主義邏輯來運作。因此 Duffy 強調，生態旅遊在這個資本主義盛行的大結構環境之下，它的實踐必定是「藍綠」(blue-green)的，是一種綠色的、關懷環境面向的資本主義。從這樣的分析來看，生態旅遊的理念與實踐之間，在根本的意識型態上就相左，因此會出現理念與實踐之間的巨大落差也就不足為奇。²⁶

面對可持續發展的課題，Duffy 進一步說明由於生態旅遊背後的「藍綠」觀點，使得生態旅遊作為一種發展策略，頂多只能走向「弱永續性」的未來。在「藍綠」的意識型態之下，環境被理解成一種具有「經濟」價值的資源，而「經濟」價值的存在，成為人類保護環境的理由。然而生態旅遊作為一種產業，環境所具有之經濟價值的高低，是由該環境對於遊客的吸引力來決定的。換言之，能吸引遊客的環境則價值高，反之則較不具價值。例如較具有觀光吸引力的珊瑚礁比較無吸引力的紅樹林具有經濟的價值，因而前者比後者更需要被保護。然而就生態上的意義而言，紅樹林的生存是與珊瑚礁的生存相連的，紅樹林所提供的食物資源以及河水的淨化能力，是有益於珊瑚礁的生長的。此外，兩者的生產力均是地球上各生態系中數一數二的，因此在生態上均極具保存的價值。由此可知，僅僅以經濟的價值來理解環境，將會犧牲環境的永續性。²⁷

三、生態旅遊的發展與傳統生態知識

Duffy 的分析，以更巨觀、更深層的方式來理解生態旅遊在實踐上的限制。他一方面指出生態旅遊於資本主義的社會制度、政治經濟結構底下運行，在地社群在政治經濟社會文化各方面的培力 (empowerment) 將難以實現；二方面認為以資本主義的經濟價值來看待、衡量環境對於人的意義，則環境的

²⁶ 參考 Duffy (2002)。

²⁷ 參考 Duffy (2002: 155)。

永續更是遙遙無期²⁸。簡言之，生態

社會制度與價值觀是無法實踐其「既保護環境，又有益於在地居民福祉」的理想之關鍵所在。

因此，對於目標為可持續發展的實踐者而言，生態旅遊所擘畫的美好遠景要落實，必須尋找修正此關鍵問題的可能性。而這個可能性不假外求，本研究期待能夠於地方的社會脈絡中尋獲蛛絲馬跡。原住民族的傳統生態知識，如前所述，所承載的是支撐原住民族傳統物質實踐（包括狩獵、漁撈、採集等使用自然資源的活動）的「知識、管理體系、社會制度與信仰、世界觀所組成之複合體系」，正是提供實踐者在從事在地生態旅遊產業時，一個從在地社會文化脈絡出發的適切切入點。如同 Berkes 研究指出，加拿大原住民族的傳統生態智慧呼應著現代所謂「適應性管理(adaptive management)」的概念，並帶來許多資源經營管理上的啟示。²⁹生態旅遊也可以視為一種自然資源經營管理的方式，一種人與環境互動的模式，並且從在地社群原有的社會文化實踐當中獲得反省的元素，帶來創造人與環境和諧關係的可能性。近來由於對原住民主權之反省，更得出：唯有恢復原住民社群對其傳統領域土地及自然資源控制權，亦即「永久主權」，前述傳統知識及其益處才有實踐的可能性³⁰。

²⁸ 可以參看前述，發展與推動「生態旅遊」的四個主要行動者：科學或保育的非政府組織、國際多邊的支援組織、發展中國家以及旅遊業者，其推動「生態旅遊」的動機。也可獲得此分析的結果。

²⁹ Berkes (1999)。

³⁰ Mrs. Erica-Irene A. Daes

Indigenous peoples and their relationship to land, Final working paper prepared by the Special Rapporteur, UNHCR (E/CN.4/Sub.2/2001/2111 June 2001)

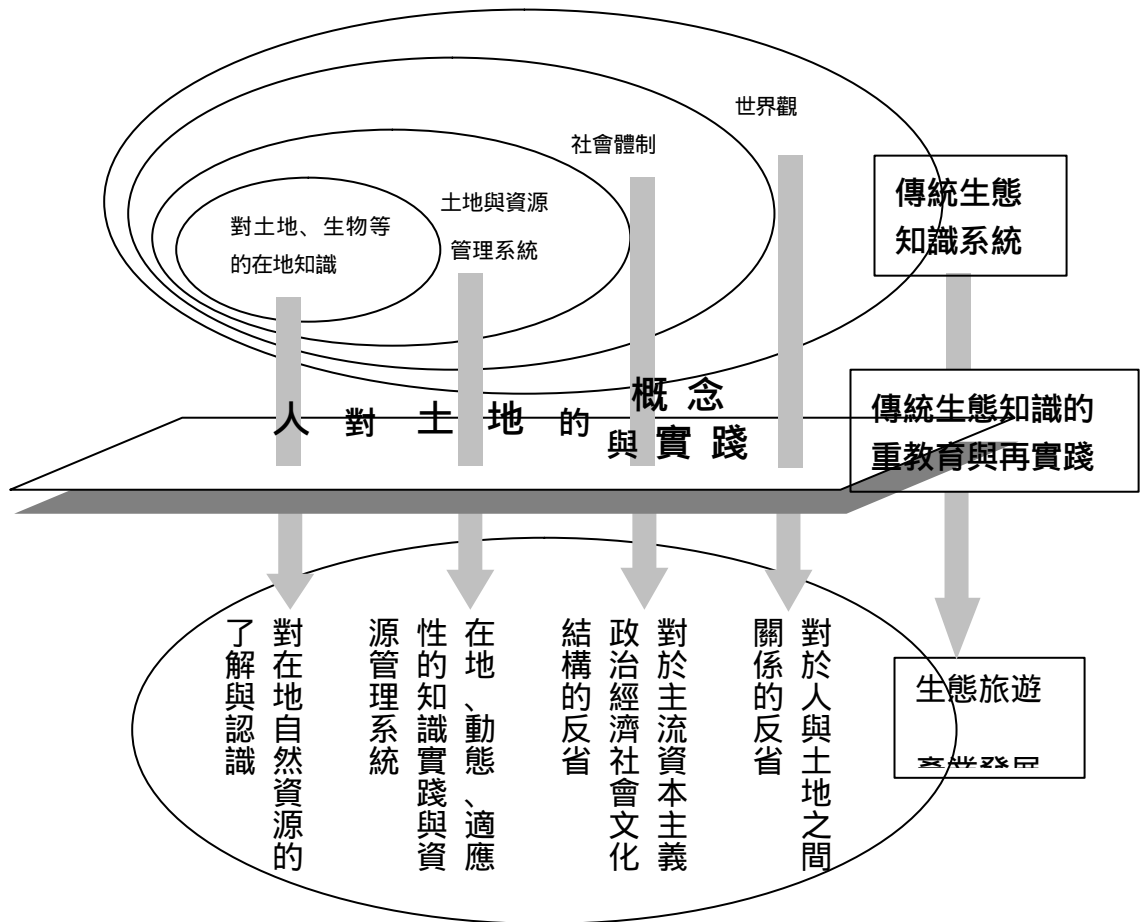
Indigenous peoples' permanent sovereignty over natural resources

Preliminary report of the Special Rapporteur, Erica-Irene A. Daes, submitted in accordance with Sub-Commission resolution 2002/15*

第四節 研究方法

本研究的研究方法接續去年之研究，採用參與式行動研究 (participatory action research) 的方式，藉由：(1)部落繪圖 (indigenous community mapping)，(2)耆老會議，以及(3)工作坊的形式，與研究對象互為主體地在具體的實踐脈絡中共同建構其傳統生態知識，企圖透過這個合作研究的行動過程，協助部落在可持續發展的目標上逐步前進。

圖三、分析架構：傳統生態知識的重建與生態旅遊的發展



莫基於本章針對傳統生態知識與生態旅遊的文獻回顧，本研究借用 Berkes(1999)所區分的對動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制、其背後的信仰及宇宙觀四個層次，首先進一步探討雪見地區泰雅族所擁有的傳統生態知識與其變遷。其次，藉由以上的四個層次作為概念分析架構，來思考傳統生態知識對於生態旅遊發展所帶來的啟示（如圖二），以作為日後在部落持續推動生態旅遊產業的一個參考。以下簡介研究方法與背後的方法論基礎。

一、質性研究取向：參與式行動研究 (Participatory Action Research)的方法論

本研究採取社會學質性取向的參與式行動研究。行動研究者相信，將研究與實踐做緊密的連結，將同時推進智性的理解與人類社群的福祉。「實踐取向」的行動研究非常強調在行動的過程（而非結果）通常是實驗、參與、對話與互動。當中進行了解(understanding)，以對應「如何獲致變革」的中心提問。而人類學的方法，在一段長時間裡、變成該社會系統裡的一個成員與觀察者(Whyte *et al.*, 1991)，也就是深度的參與觀察，便被應用來發現在行動過程中，各個行動者所建構的社會真實，並且掌握、理解與發覺行動者的行為「意義」（黃曉玲，2001）。除了藉由觀察對行動者所建構出來的世界進行詮釋，批判民族誌(critical ethnography)提醒我們社會結構性限制對於行動者的影響，因此，行動研究也應該探究「社會結構性限制和行動者之間的辨證關係」，以及「個體和集體行動者在這個辨證關係中所具有的相對自主性」（謝敏鈴，2002: 117）。行動研究要求研究者與被研究者間建立起一種協力合作的關係。研究者的任務是關注被研究者的意識化過程，也就是透過與被研究者一同針對所面臨的社會環境現況進行調查與瞭解、訂立行動目標、規劃行動策略、實際行動與評估反省的一連串實踐過程，鼓舞人們共同成為現狀的改革者和認識主體。因此，研究對象於行動研究過程中的「參與」，亦成為行動研究的重要課題。本計畫認為這種研究的取向恰好跟劇烈的社會變

遷過程中，探索原住民生態知識如何跟知識的主體，亦即原住民社群如何互動，進而營造出可持續發展的研究目標不謀而合。

行動研究被歸納為質性研究的一種，在認識論的立場上根本異於實證研究，甚至帶有批判質疑的味道。質性研究所關注的不是「客觀分類記量」、「普遍法則的尋找」或「因果假設的否證和統計推論」，所重視的是「社會事實的建構過程」，以及「人們在不同的、特有的文化社會脈絡下的經驗和解釋」。這種脈絡情境的過程、互動、意義和解釋的探索研究，其研究價值和判定標準，非量化研究典範中所要求的信度與效度規則所能涵蓋（胡幼慧，1996）。由於行動研究擁有非常倚賴個人經驗與詮釋，以及專一於特定時空文化脈絡的特性，使得實證研究在信度上所要求的「可重複驗證」之準則變得不切實際。反之，行動研究的成果呈現在研究者的自我學習與轉變上。它要求的不是研究者站在客觀的外在情境中，而容許其產生自我的價值判斷與選擇，進而自我構造，自我負責，在涉入的研究情境中體會與分享。因此，研究的評量標準在於研究者如何能將整個研究過程與決策加以說明，以供判斷資料的可靠性(trustworthiness)」（蔡建福，2000：43）。

行動研究在倫理上的重要反省包括兩方面：

其一、是針對知識生產與消費的不公平問題。在將研究對象客體化的傳統實證研究當中，被研究者的知識被截取、再詮釋，研究者則扮演知識的生產者與獲利者的角色，兩者之間存在著不平等的權力關係。然而在行動研究中，研究者與被研究者之間常存在著一種協同的關係，研究者不再扮演一個權威或指導者的角色，而是協力者(facilitator)、合作者(associate)或諮詢者(consultant)，是幫助人們清楚定義問題、協助他們有效地工作的催化劑(catalyst) (Stringer, 1999)；雙方分享概念、共同行動，並且共同負擔知識生產與實踐過程中的責任。因而在行動研究中，被研究者較有機會擺脫知識權力的不平等現象。這部分的考量正好也是回應第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法生態知識研究取向過度本位而忽略了原

其二、是對於實證研究中，未將研究者置入科學討論範疇中的反省。如同前述，研究過程中不管是研究動機與目的的擬定，或是研究方法的採取、對於現象的理解與詮釋，無一不為研究者的內在價值、信念以及個人的知識

與經驗背景所滲透。行動研究因而要求研究者必須在行動與探究的過程中，與被研究者協力合作，不斷地對於行動過程本身進行偵視(monitor)、評估與下一步行動的修正。在此過程當中，被研究者成為具備決策權力的活躍角色，大大降低了研究者個人內在價值對於研究的決定性影響（蔡建福，2000）。

總體而言，本計畫希望從質性研究的角度切入，企圖與原住民在地社群透過建構傳統生態知識的行動過程，協助部落在可持續發展的目標上逐步前進。跟實證研究不同的是，在探索傳統生態知識的過程中，並未假設有一套傳統的知識本質性且客觀性地存在那裡(out there)。相反的，對於這種知識的理解是研究者與研究對象互為主體地在具體的實踐脈絡中建構出來的，它的意義展現在社群人們日常生活的實踐當中，它的內涵也必須在生活當中以及部落發展的具體經驗上去認識。因此，恰當的方法能夠讓研究者進入到部落的生活脈絡就格外的重要。以下，將介紹幾個在本計畫中重要的方法。

基於參與式行動研究的方法論取向，本計畫所使用的方法包括：

(1) 部落繪圖 (indigenous community mapping): 透過繪圖可深度地進入部落的文化脈絡並探索價值觀與傳統生態知識，同時也建立研究者與部落的信任與互動。

部落繪圖強調的是透過賦權(empowerment，或譯為培力)的質性研究方式，促進部落自主性將該社群對土地、族群與自然資源的在地歷史與文化知識，透過地圖的製作在空間上表達出來，並且在繪圖的過程中促進部落居民互動，進而勾勒出有關部落發展的願景，因此部落繪圖強調的是一個社會的過程，在這個動態的過程中研究者與部落協力建構出以部落為主體的在地生活知識，並且可以生動地從視覺空間上呈現出來，這是一個長期持續的過程，端看部落行動者在營造部落工作上的投入程度與互動的狀況，因此絕對不僅是一張地圖而已，而是關聯到社會發展的整體性議題，本計畫認為這樣的方法在面對正因急劇的社會變遷而大量流失的原住民生態知識是一個恰當的取向，主要是因為它協助研究者在動態與具體的社會脈絡中了解原住民生態知識的樣態與內涵，同時也彰顯質性研究中研究者與被研究對象互為主體的研究倫理，相關的詳細論述可以參看太魯閣國家公園管理處所出版的「把人找回來」一書 (2001)。以下是研究者在過去操作部落繪圖的幾個基本步驟：

1. 部落破冰—部落說明會

組織小組經由部落人士的引介，邀請部落耆老與熱心人士參與「部落說明會」，旨在向部落說明部落地圖工作對部落發展與族群的歷史、文化傳承的意義與重要性，大致說明部落地圖操作流程與學術團隊能夠提供的技術支援。同時，鼓勵部落成立「部落地圖繪製小組」，持續在部落裡推動此一工作。

2. 部落自主—部落地圖繪製小組的成立

組織小組與部落熱心人士合作，廣邀更多的部落成員，包括不同教派、不同性別、不同年齡層的居民，一起參與部落地圖繪製的討論。討論內容包括部落地圖工作對部落的重要性，更廣泛參與的必要性，並且開放部落居民廣泛的發言與提問，釐清一些可能的疑慮，以提高各方參與工作的意願。最後成立具有部落代表性、各方共同投入的部落地圖繪製小組。

3. 部落激盪—地圖繪製與議題連結

組織小組與部落討論並選擇最 第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法式。首先將地圖底圖建立起來，再廣邀部落一些參與地圖的繪製。具有豐富土地知識與經驗的長者，是最重要的參與者與知識提供者，但也需要一些青壯年人一同參與，協助拼圖、畫圖，以及文字、聲音與影像的記錄。不但藉由這個機會將存在老人家腦袋裡的寶貴知識傳承給年輕的一輩，也同時凝聚部落認同。繪圖的過程不只是知識的記錄與累積，藉著部落共同討論與地圖再確認的過程，居民對於部落未來發展的願景也可以在這個過程中激盪出來，並且思考如何一同規劃與行動。

4. 部落整合—共識形成

組織小組將部落內不同團體在部落地圖工作上的努力，藉由聯合工作坊的方式一起展現在一個地圖上。此時描繪的不僅僅是一個群體對土地與自然資源的認知，更是部落內不同團體對土地空間的連結，共同祖先開拓領域的英勇故事，凝聚屬於一個部落的文化、歷史認同。部落內關於土地認知的問題也在此浮現，熱烈的討論與互動因而上演，是為部落內共識建立的第一步。同時藉由難得的聚首機會，大家一同學習有關傳統土地與文化的相關知識，分享部落發展經驗，激盪出更多部落產業發展的可能性，與相互串聯支援的默契。

二、耆老會議：對於耆老所詮釋的傳統知識的了解將有助於研究者理解原住民的

環境適應方式

耆老會議是重建泰雅歷史文化與社會規範的推動器，透過部落地圖繪製的過程，我們漸進式地找到對部落傳統文化知識有深度認識的耆老。這些耆老在主流的現代化過程當中，常常淪為外界學術知識探討的諮詢對象，然而這些知識的建構卻鮮少對部落的發展以及族群的覺醒有顯著的作用。平常，部落實際的社會運作主要是由強勢的主流社會代議制度選出的政治人物所決定，耆老的作用僅在一些傳統儀式的

第二章 文獻回顧、分析架構與研究方法

對地方與族群的豐富知識則是在相當邊緣的位置上，成為「被遺忘」的知識體系！耆老會議召開的意義在於透過耆老群體的組成與溝通，嘗試重建泰雅族歷史與文化的深度，並進而希望活化其為有功能的社會機制。在我們的工作中，部落地圖的繪製以及部落的生態產業工作的展開，都將與耆老的參與有著密切的關聯性。透過耆老會議，當地的耆老正逐步地建立起泰雅族對其傳統領域的認知系統，同時找回可以發揮功效的社會規範，這也是泰雅族語稱之為gaga的系統。

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係— 以 Buan Para 地區泰雅族為例

在上一章當中，我們已經說明了傳統生態智慧與生態旅遊發展的密切相關，而本章就要藉由 Buan Para 地區生態智慧的實際研究，來說明這樣的認識對於 Buan Para 地區未來生態旅遊發展的重要性。最後並指出，若欲進一步在學術層次上探討生態智慧，則勢必對 gaga 進行深層的理解，目前本研究指出特別是在領導人物特質上，甚或可說是一個「泰雅人」的成形。

本章，研究者將首先由「傳統」上³¹共享 Buan Para 地區資源的各部落成形、歷史演變開始，描繪我們眼前所見各部落的輪廓；再由部落內與部落間，有關於土地使用的規範，包括獵場與住居的選擇，進一步看到族人與土地共存的智慧；最後則由族人相當掛心的一個概念—gaga 出發，試圖由一個領導人物，以及一個代表部落的解說員，應該具有的特質，進一步思考或許「泰雅人」的構成，是對於族人「傳統生態智慧」最終理解的其中一個命題。

而以上的三個層次，也必然與前一章所談—生態智慧之於生態旅遊的重要性—密切相關：第一、關於部落形成、傳統地名的記錄與理解，對生態旅遊的起步來說，是一個認識的開始，也是一個解說教育的題材；第二，關於土地使用規範，不但是部落再教育遊客的題材，也是部落進一步研擬生態旅遊發展方向、規範的重要面向；第三、關於 gaga、領導人物、「泰雅人」的探討，不但有助於外來團體理解，部落組織頭人林立的情況，更進一步提示外來團體進行組織培力時，該注意的面向；或許也得以幫助我們這些外來的「他者」，在學術上或生活實踐上，

第一節 部落形成

³¹在去年的成果報告中，研究者呈現共享 Buan Para 作為傳統領域之部落，包括 Beanux (天狗)、Melubon (梅園)、Maipuwal (象鼻)、Mebuanan (永安)、Nguhu Ruma (大安)。然這樣的詮釋，是否會隨生態旅遊的發展論述脈絡而有所變化，或者部落間各有不同詮釋，亦是值得進一步觀察與訪談的部分。

在這一節當中，我們將由歷史上與 Buan Para 地區有淵源的泰雅族人群出發，漸漸限縮範圍至目前我們以為，對 Buan Para 地區作為傳統領域，有發言權利的五部落，描繪部落形成的圖像。

今日所稱雪見，其地名的由來是由於該地可望見雪山群峰初雪，景色絕美，日治時代日本人語稱「雪見」（YUKIMI）。其地點位於北怒呼溪（大安溪）與柏令溪（北坑溪）交會處西北側。泰雅族人稱呼該地為布岸把臘（Buan Para），意思是「狩獵山羌之地」，就在日治時期雪見駐在所所在地。

河川溪流流域為泰雅族人看待地理區位的方式，甚至可作為社群的名稱，如前述北怒呼流域集團，泰雅語稱 Llyung Peinux，Llyung 的語意是溪流，此處引伸為「流域集團」，以自然地理名詞作為社會組織的名稱。

柏令溪（Gon Bling，今稱北坑溪）流域這個區域傳統上主要應為泰雅族北怒呼群（Llyung Peinux）、麥斯巴基克群（Mespazi(q)）的領域，然而近代卻與馬達拉溪（Gon (M)tarah）流域成為週邊各部落群的「避居地」，特別是來自 Knazi 群（位於今新竹縣尖石鄉秀巒村境）越霞喀羅大山至大霸尖山觀霧一線北麓，發展出來的石加鹿群（Skaru）。

在過去的歷史中，該地為富饒泰雅族傳統與現代歷史變遷與族群內外互動地區。社群系統除了北邊石加鹿群（Skaru）、梅西熬（Mesigaw）、梅斯巴基克群、西南邊北怒呼群之外，西北邊的馬都安（Matuan）、梅馬奧群（Mema'aw），以及東南方斯高耀（S(q)ovaw）、斯拉茂（Slamaw）部落都曾於此地區活動。經初步

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

石加鹿群、梅林那群、馬都安、梅斯巴基克及梅西熬。茲整理布岸把臘（雪見）相關周邊部落動態變遷簡述如下。

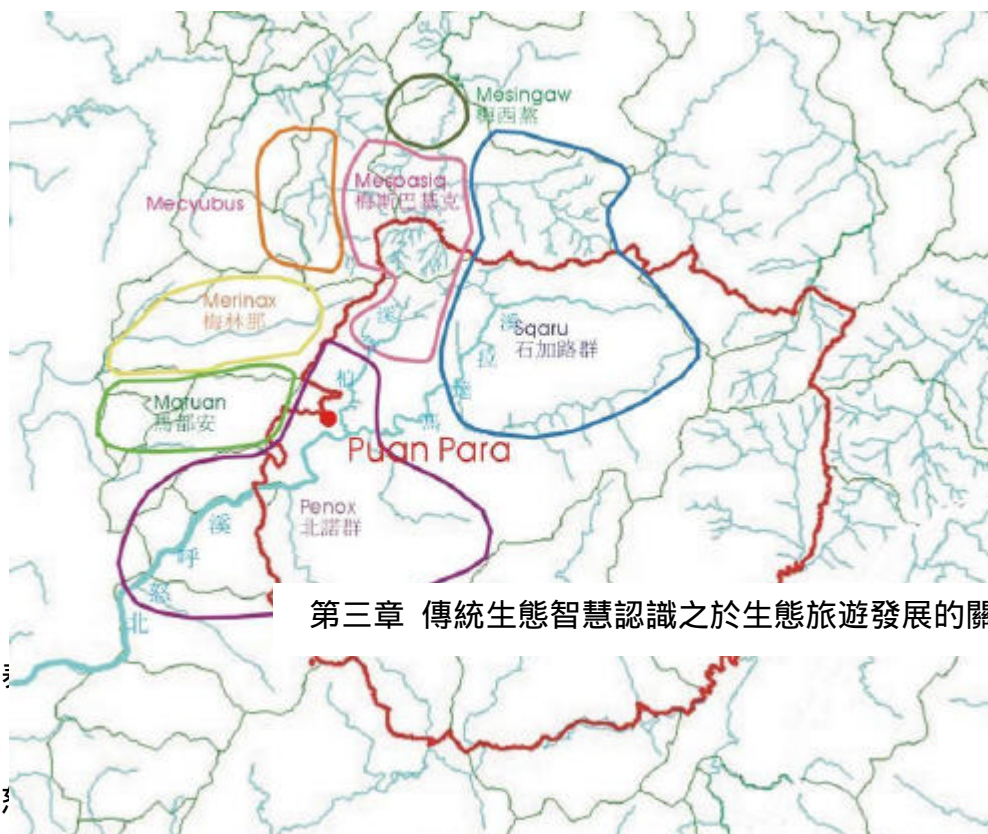
一、史前傳說期

隔柏令溪支流舍刺溪，位於 Buan Para 北岸對面的 Inlagan，相傳族人於 Papak Wa' (q)a (大霸尖山) 上洪水退去之後，逐漸下山，曾在此處居住過，五、六代前 (二、三百年)，Ms' ya、Metayax 等 Llyung Peinux (北怒呼群) 甚至 Klapai 群 (位於今新竹縣五峰及尖石鄉) 泰雅人曾於此地有過大集合，只有少數家族沒有去過。當時形成大部落。

梅林那 (Merinox) 群傳說先祖以前居於苗栗平原，遠達後龍，漢人以牛及錢向泰雅人交換土地，才逐漸退居山區。日領前，除了今日泰安鄉外，泰雅族生活範圍包括卓蘭、大湖、南庄、獅潭鄉境。

依據考古及口傳，更早時期此地區為賽夏族人領域。

圖四、1900 年前雪見地區周邊部落傳統領域圖



第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

二、第一期：日領前泰雅各部落社群位置

1895 年日本領台，至二十世紀初，對本地區泰雅部落尚未產生重大影響。

各部落社群及其位置約如下表所示。

表二、日治前雪見週邊各部落社群位置名稱表

社	群部	落位置 (現行政區域)	俗名
Mespazi(q) 梅斯巴基克	MeCyubus、Meruzyan (Paskwalan)、Spazi 等	苗栗縣南庄鄉東河村 新竹縣五峰鄉桃山村	鹿場、白蘭、(泰雅 十八兒社?)
Mesigaw (Kalapai?)	Sigaw 西熬	新竹縣五峰鄉桃山村 大隘村	桃山洞口、茅埔
Kalapai	Taekan	新竹縣五峰鄉桃山村	泰亦干
Skaru 石加鹿群	Skaru	新竹縣五峰鄉桃山村	石鹿
	Kawkan	新竹縣五峰鄉桃山村	卡奧干
	Tagehan	新竹縣五峰鄉桃山村	塔給罕
Merinox 梅林那 (汶水群)	Tapilas 打必拉斯	苗栗縣泰安鄉錦水村 4 鄰	汶水圓墩
	Pkwali	苗栗縣泰安鄉八卦村	八卦力
	Saxoan	苗栗縣泰安鄉錦水村砂埔鹿	砂核暗
Mema'aw 梅馬奧 Merinox /Ms'ya? (大湖群)	Mabatuan	苗栗縣泰安鄉清安村	清安
	Ma'aw 馬奧	苗栗縣泰安鄉清安村	虎山、洗水坑溪
	Tbaray 塔巴賴	苗栗縣泰安鄉大興村	大南勢 (榮安)
	Kalihwan 加里步灣	苗栗縣泰安鄉大興村	小南勢 (內灣)
Peinux (北勢群) Ms'ya	Beanux	苗栗縣泰安鄉梅園村 3-5 鄰	盡尾
	Lubung	苗栗縣泰安鄉梅園村 2 鄰	魯棚
	Tayax	苗栗縣泰安鄉象鼻村	塔牙哈
	Mapi-ruha (Mebuanan)	苗栗縣泰安鄉象鼻村	麻必浩
	Wakan	苗栗縣泰安鄉士林村	馬拉邦
	Suru		

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

三、第二期：日治期抗日部落社群流動與安置

經日人侵征，大部份部落經歷移動、分散、歸併，另建新社的過程，極少有原班人馬返回原址、維持原部落的情形。必須提醒，如前所述，以往泰

雅族部落極少定著，但並非所謂「移動民族」³²，基本上仍會以一定點為根據地，進行游耕、狩獵，伺機分化、遷移、投靠，另成一社。

1. 流動期

A. 1901- 6 年北埔、南庄、獅潭、大湖一線隘勇線推進

1901 年賽夏族抗日南庄事件發生後，日治政府開始在此區大規模進行隘勇線推進，完全控制賽夏族後，推進至五指山、烏嘴山、馬拉邦山、司馬限山一線，對泰雅族各社群產生莫大壓力，生活空間大幅受限，常避至獵區展開反抗游擊戰。除了獵場就在大霸尖山西側的 Skaru 之外，Mespazi(q) - 包括 Cyubus、Me(r)uyan (日治後稱 Paskwalan)，以及 Mesigaw、Kalapai 皆曾至柏令溪、馬達拉溪流域避禍，此區域成為避居之地，以 Mespazi(q) 人士 Hetay Payan 曾祖父 Piling 為例，就曾躲避到布岸把臘(雪見)對岸稱 Pilin Quwis 處，情勢穩定後返回原社。Merinax 及 Mema'aw 亦曾避居至靠近布岸把臘的撒力尤奈山(東洗水山)東側山腹附近。

B. 1910- 11 年「北勢番」隘勇線推進

Llyung Peinux (北怒呼流域集團) 上游 Ms'ya、Mailubon、Metayax、Maibuwanan 四社同盟以避至梅洞(南坑)溪、中遊 Mihu 三社則以避至 Sb'iy (雪山坑) 溪山區為主。Ms'ya 一部曾避至柏令溪流域。

C. Skaru 石加鹿群抗日

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

日本領台以來 Skaru 與泰雅諸社皆曾反抗，部份曾「歸順」(原住民認為是和解 Mmaw)。這些先期抗日次數不計其數，底下僅歸納大部份部落「歸順」後，Skaru 的抗日行動，導致日治政府煞費苦心於柏令溪流域其避難地展

³²英文為 Mobile peoples，指一種類型的原住民族，他們的生計依賴廣泛的公共財、自然資源的使用，其移動是一種永續性土地保育利用的管理策略，也是其文化認同不可替代的來源。見「德班行動計劃」(附錄一)。

開佈置，壓制柏令溪、馬達拉溪流域 Skaru 及 Mesingaw，設法將其集中監視、改造。

D. 第一次抗日（1913- 14 年）

日警組織討伐隊，從 Paskwalan 分兩路進擊，Skaru 抗日後「歸順」。

E. 第二次抗日（1917- 24 年）

自 1917 年 Skaru 聯合 Knazi（Skaru 母群，位於今尖石鄉秀巒村）襲擊南庄賽夏族瓦魯（Walu）社以報其密告官方之仇後，與日警交戰，避至馬達拉溪流域，期間曾「歸順」，返回原社。1920 年再襲日警，展開至北怒呼溪上游、大霸尖山下柏令溪、馬達拉溪流域遁逃、流亡的一段生活，面臨日警及受其編組的賽夏、泰雅「游擊隊」的追擊。交戰數十次，於 1924 年「歸順」。

2. 安置期（1924-1937）

1922- 23 年日治政府開鑿北坑溪警備道，完成二本松至茂義利路段，沿路設駐在所。1924 年 2 月 26 日在北坑駐在所舉行「歸順式」。同年 7 月中旬，依照歸順條件，Sqaru 四社，包括 Kalapai 及 Mesingaw 混成的 Taekan 社，遷移至雪見駐在所附近安置。原 Sqaru 社人建立 Yabakan 社，Kawkan 及 Taekan 兩社人建立 Rok-Khu 社，Tagehan 社人建立 Mkraqa 社。此區大多原屬 Ms'ya 傳統生活領域及獵場，故經其頭目允許借用。未向南移動 Sqaru 社一部避難至霞喀羅大山東方 Sakayacin(白石)，1928 年復遷於 Taekan 附近，另建 Tenton 社。局勢稍穩，日警勸導遷返，Mkraqa 社一部遷返 Tagehan 社原址，因曾一度住於 Mkraqa，故改用此名稱之。該區以布岸把臘（雪見）為代表名稱之，完全在現今苗栗縣泰安鄉

表三、日治時期雪見地區部落安置位置名稱表

群系	部落名	位置
----	-----	----

Mesigaw	Mesingaw /Mkraqa	Slaq 舍刺溪北岸與 Mkraqa 共住 後移至 Lihang
	Lilang	荻崗
	Lihang	二本松與荻崗 (Llang) 之間
Skaru 石加鹿群	Yabakan	北坑駐在所對岸二處 北坑溪東岸
	Mkraqa	雪見駐在所一處 北隔 Slaq 舍刺溪北岸一處 南邊荻崗駐在所附近一處
	Rok-Khu	幸原以北北坑駐在所附近兩處 雪見南小溪南岸溪畔一處

附近 Ms' ya 部落有：

Peinux 北怒呼群	Siigao	幸原駐在所北坑溪對面東岸處
Ms' ya	Plmwan	二本松下方

四、第三期：日治晚期至民國部落遷移與行政建置

1936 年，日治政府開始「勸導」各部落遷返原居地，或安排遷入其他社群部落居地，1937 年底，雪見地區已全面淨空。遷往 Meczyubus (鹿場) 地區 Lakus(風美)的 Mkraqa 一部，因耕地收成不佳，1946 年再遷往梅林那地區的 Swasiq 斯瓦細格。

1930 年，日治政府已先行「勸導」Siigao 部落遷入、Plmwan 併入 Beanux (天狗社)。表示如下：

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

表四、1937 年以後雪見周邊部落遷移定住與行政建置名稱表

原社群系	部落名	行政區域	現俗名
Mespazi(q) 梅斯巴基克	Paskwalan	新竹縣五峰鄉桃山村	白蘭

Mesigaw	西熬 Sigaw	新竹縣五峰鄉桃山村	茅埔、土場
	Nguhu Ruma 努呼路瑪	苗栗縣泰安鄉象鼻村大安 6 鄰	大安
石加鹿群	P'anoh	苗栗縣南庄鄉東河村 24 鄰	鹿場
	Cyubus 久布斯	苗栗縣南庄鄉東河村 23 鄰	鹿山
	? Roko (日語)	苗栗縣南庄鄉東河村 23 鄰	鹿湖
	Lakus	苗栗縣南庄鄉東河村 27 鄰	風美
	Bsinay	苗栗縣南庄鄉東河村 22 鄰	石壁
	?	苗栗縣南庄鄉東河村 7 鄰	東河
	東江新村	苗栗縣南庄鄉南江村 24、25 鄰	東江
	Swasiq 斯瓦細格	苗栗縣泰安鄉錦水村龍山 12 鄰	龍山、上島溫泉
	Quwis	苗栗縣泰安鄉錦水村	砂埔鹿
		苗栗縣泰安鄉八卦村	八卦力
	桃山	新竹縣五峰鄉桃山村	桃山、土場、石鹿等
梅林那 (汶水群)	Tapilas 打必拉斯	苗栗縣泰安鄉錦水村 4 鄰	汶水圓墩
	Pkwali	苗栗縣泰安鄉八卦村	八卦力
	Matuan	苗栗縣泰安鄉清安村	清安
梅馬奧 (大湖群)	Tbaray 塔巴賴	苗栗縣泰安鄉大興村	榮安
	Kalihwan 加里步灣	苗栗縣泰安鄉大興村	內灣
Peinux (北勢群)	Ms' ya		
	Beanux(S' u-rauw)	苗栗縣泰安鄉梅園村 3-5 鄰	天狗(社舞繞)
	Mailubung 麥路豐	苗栗縣泰安鄉梅園村 2 鄰	梅園
	Nguhu Ruma 努呼路瑪	苗栗縣泰安鄉象鼻村大安 6 鄰	大安
	Mbua-nan (Mapihaw)	苗栗縣泰安鄉象鼻村	永安(麻必浩)
	Maipual	苗栗縣泰安鄉象鼻村	象鼻
	Nguhu	苗栗縣泰安鄉士林村 4 鄰	士林上部落
	Mlipa	苗栗縣泰安鄉士林村	士林中部落, 又稱馬拉邦
	Maimayung	苗栗縣泰安鄉士林村	士林蘇魯部落
S-sihing	苗栗縣泰安鄉中興村 6 鄰	司馬限	
Skuhan (Stbuan)	苗栗縣泰安鄉中興村 1 鄰	細道邦	

總結說來，就泰雅族的看法而言，計劃地區原本視為「因拉岸」，以把

霸瓦阿為起源地的各社群歷史上曾於此地會聚在一起，此一大部落循泰雅部落發展慣例，有加入、增生、分化、遷移，可能形成 Mespazi (含 Meruyan、Mecyubus)、梅林那(汶水群)、Mebalay(含 Klapai Mekalang)、Mesigaw、Mema'aw(大湖群³³)、Peinux 或稱 Ms'ya(北勢群)等周邊地區的部落社群，而以 Sya 部落為主軸，其領域跨北怒呼溪兩岸，北岸耕地即今日 Beanux 部落，日治時代稱「盡尾社」，南岸耕地即為 Sya 部落所在，位於 M'tang 溪(今稱南坑溪)西岸。

Sya 部落與其他從因拉岸往北怒呼溪下游立社的各部落緊密關聯，形成北怒呼河流域群的基礎，因此，如同相聚因拉岸時一樣，各部落共用該地區獵場。其範圍為柏令河流域，最南邊界線為魯固溪，最北邊界線為 Relaya 溪上游支流。

因拉岸旁有山羌聚集之地，獵人極易在該地「守株待兔」，泰雅族人稱為「布岸把臘」。可能由於曾會聚因拉岸的歷史因緣，Mespazi 群也常進入此區活動，爾後，較無系屬淵源、在 Mespazi 群更早時期擁有的領域土地上立社的 Skaru 群，從其馬達拉河流域獵場也向西南進出此一地區，特別是展開抗日游擊之後；Sigaw 群亦隨之。期間，他們曾與北怒呼群、斯高耀或斯拉茂群發生獵場衝突。

當日本人於該處設駐在所、教育所等設施，把此地當作安置石加鹿以及西熬群的總指揮所，稱為「雪見」之後，此地區就以「雪見」(泰雅族內部以「布岸把臘」)為名了。石加鹿群依照泰雅族傳統規範(gaga)向北怒呼群取得土地使用權，但是，其效力有所爭議。

1930 年代中末期，日本人將石加鹿以及西熬群全部遷離，一方面配合「水稻定耕」的生活方式改造，族人再也沒有辦法回此地居住、耕作。戰後，該地區全部編為國有林地，進行伐木，狩獵「地下化」，獵場的使用管理失去

³³ 日據時代以來文獻所稱「大湖群」，應該是指位於今日泰安鄉大興村境內的 Tbaray 塔巴賴、Kalihwan 加里步灣等部落，但是，他們稱大湖溪為 Ma'a gong，而非俗稱「山胡椒」的 Ma(q)aw 而里那赫(汶水)河流域，今斯瓦細格部落上游 Mkma(q)aw 山(今稱虎子山)附近另有里那赫溪北向支流 Ma(q)aw 溪，該處舊部落 Mkma(q)aw，為 Tapilas、Meruyan、Mecyubus 等部落群的母部落之一。

傳統脈絡。

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

五、五部落的形成

以上的說明，為我們大致描繪出 Buan Para 地區與相關泰雅人群的歷史過程，而這些歷史，也以不等形式呈現在耆老口述部落形成故事當中，在此我們將特別關注視 Buan Para 地區為其傳統領域的 Beanux(天狗)、Melubon(梅園)、Maipuwal(象鼻)、Mebuanan(永安)、Nguhu Ruma(大安)五部落。

就目前研究者所訪談、瞭解的部落形成情況，比如永安部落，主要是由兩個來源不同、到達時間不同的家族所組成，在相遇之後決定以出草來判定，出草的結果依照 gaga 來看是平手，因此兩家合為一個部落，並輪流擔任部落頭目。與永安傳統領域息息相關的象鼻部落，其中田家本與大安李家、中興高家、林家為同一家族，1931 年因為日人打散，將今日田家移至今象鼻部落位置從事水田耕作，這個位置原本為永安與士林傳統領域，為此依照 gaga 殺牛作為補償水田所在領域。大安部落以從 Tayax 來的張家最早到，第二是上述李家，第三是從梅園被(日人)拆過來的陳家，第四是原本經日人協調要加入(tmnuang)永安的楊家，因為狀況不好，後來要求加入大安。

天狗部落的鍾家則與(雪見的)Inlagan時期淵源最深，當時可以掌管六百多戶，到了土地不足時，就必須散出各兄弟去找，再回來通報。鍾家就是這樣遷移往下，到今日天狗部落處。現任總頭目的家族，則是從 Slamaw(環山)來的柯家，因為鍾家頭目犯了禁忌，因此以柯家家族擔任頭目。梅園原是第二大部落，在日據時代因日人懼怕其力量的凝聚，將今日楊家分到司馬限，今日上述陳家分到大安，而賴家與另一陳家留下，與後來的高家組成今日梅園部落。

六、小結

這些牽涉眾多家族、群系的遷徙與部落形成歷史，可以提供給我們這些外來者什麼樣認識 Buan Para 地區泰雅族人的線索呢？第一、我們可以清楚看到日人移住政策對今日部落形貌的重大影響；第二、我們也隱約認識到，gaga

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

作為一個（在此是）解決土地問題的共識凝聚過程，有數種層次，也就是人—土地—規範三者形成緊密迴圈的重要現象；第三、以家族為敘述部落形成的起點，不但可以幫助我們瞭解部落現況產生的部分原因，也讓我們得以進一步衍伸，家族中有聲望之領袖人物，與部落或其他更高層次組織方式的關係這個問題，簡單的說，就是「依照 gaga，什麼樣的領導人物為族人所服？」，共識的形成又如何在不同組織層次達成？其中第二、三個層次，也是我們在以下兩節要進一步闡述的問題。

第二節 土地使用的規範：從解說員培訓的討論談起

一、解說員培訓與知識的重建

在上一節，從部落的形成與演變、部落內或部落間土地使用的規範、部落領導人物的特質出發，探討 Buan Para 地區泰雅族人對傳統生態智慧的理解。在本節中，我們試著以 2004 年十月份雪霸國家公園舉辦的南三村原住民解說員培訓課程為對象，進一步觀察該地區泰雅族人對傳統知識的理解，以及傳統知識如何與現代的部落發展相互整合。

原訂於七月份舉行的南三村原住民解說員培訓課程，因為風災造成部落聯外交通不便而數度開會延期，直到十月份才底定，分別於三個周末在梅園、象鼻和士林三個村舉辦。國家公園管理處處長特別在一開始的課程中指出，過去的研究案皆顯示，遊客數量與遊客中心的設置成正比，而即將於明年開放的雪見遊憩區周邊部落應在遊憩區開放之前做好接待遊客的準備，解說員培訓即是準備工作中重要的一部分。此時，通往觀霧遊憩區的道路也因接連的颱風而坍塌、路基流失，被迫面臨持續休園的狀況，國家公園對雪見遊憩區的開放因此抱有更多的期待，部分部落的居民也窺見雪見遊憩區成立所可能帶來的美好願景，紛紛投入了民宿或餐廳的經營。不論是對部落居民或是國家公園而言，此一解讀

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

同時，也提供了泰雅族人一個重新建構「傳統知識」的場域。

在籌備解說員培訓課程的過程中，頭目們與國家公園曾有數度討論與對

話，試圖在課程的安排上取得平衡。國家公園較為著重在生態旅遊概念與解說員形象的建立上，以第一週的課程為例，被邀前來講授的以鄉長、處長、資深解說員為主，他們講述生態旅遊的意義、解說的定義與發展、一個解說員應具備的條件（著重在外在的部份）等，在課程內容中明顯表達了學術研究中對於生態旅遊的流程、組織有一套固定的、由經驗歸納而來的模式，同時，對於解說員內外特質的要求，也有其既定的模式。關於解說員特質的部分，將於稍後的章節中討論，此部分先探討培訓課程的內容與「傳統知識」的再理解與再建構。

為期六天的培訓課程中，國家公園納入了傳統知識的部份（培訓課程表，請見附錄二），但除了動植物課程，講師與學員之間時有互動與討論之外，由部落的頭目所講授的課程所佔比例不多，包括北勢群歷史及傳統領域、人文及部落規範、傳統祭儀、地景資源解說及地名典故四堂課。其中，歷史及傳統領域和地名典故在 Berkes 所定義的傳統生態智慧中可歸於「土地與資源管理系統」的層次，部落規範則可歸於「社會體制」的層次，只涵括到傳統生態智慧中的一小部份，距離頭目們所期待的、藉由此一機會把傳統知識教育給有心成為原住民解說員的泰雅族人的目標，尚有一些落差。

關於部落規範的部分，不但常是外來探討生態智慧者關注的面向，也是部落耆老們念茲在茲希望傳給下一代，一種文化的精神與態度。在規劃解說員培訓時，國家公園為課程打造了一個關於生態旅遊概念的架構，認為頭目們關注的文化部分，雖然是一定要放入教育訓練，關於母語的山川地名等等，隨時都要學習，所以委託了生態智慧研究，期待紀錄跟研究累積出來的東西，未來可以提供部落使用。這樣的立意是良好的，不但將外界討論生態旅遊的知識資源帶進部落，也在行動上試圖取得與耆老們意見的平衡。

但在知識層面我們可以繼續探討的早 老人家為什麼覺得哪此東西早必
第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
須傳遞的？正如本研究系

透過生活的實踐、對下一輩的教育呈現出來；這些即將失傳的故事固然可以透過文字、圖檔紀錄，但重要的地方是在於，培訓解說員對於耆老們來說是教育下一輩的良機。一位老人家說：

現在政府對於部落的關心，都在產業經濟方面，像怎麼打農藥、田柿等

等產業如何做好，但是我關心的不是這個產業經濟突飛猛進，帶給部落物質的享受。我所關心的是，過去我們原住民在森林裡面，小孩子在這個自由自在的「運動」裡面，運動指的就是狩獵，學習他的智慧還有對森林的保護。可是現在因為國家公園的建置，讓我們的生活空間逐漸被壓縮，而且讓我們的「運動」也就是狩獵文化逐漸消失，沒有辦法繼續下去。過去我們原住民在山林裡面走動，都是邊唱著歌，很愉快的、原住民的氣氛的進行我們的運動。可是現在不是喔，不管我們到森林裡面是做什麼事情，不管有沒有獵物，只要聽到一點點聲音，就會躲到懸崖，因為他怕被抓。這種心理上的壓迫，讓我們原有的運動沒辦法健全。從最微小的層次開始，解說員可以解說什麼？帶遊客進來該守的生活規範是什麼？如何合作生態旅遊產業、締結組織？甚至到「如何表現才是一個適宜的、有精神的泰雅族人」，都是所謂「文化」、「傳統」、gaga這些可以教的。換言之，這或許是耆老們堅持，有心經營生態旅遊的解說學員們，應該瞭解「文化傳統」的原因。

從另一個角度來看，「傳統生態知識」既是一種動態的、適應時地的、實踐的「知識-實踐-信仰的複和體」，就必須在日常生活的實踐與情境中才能彰顯其「適應」環境與社會情境變化的深刻特質，僅僅數十個小時的培訓課程中是很難達到「傳承」的目標的；或許頭目們的期盼與國家公園的尊重在培訓過程中會產生一些火苗，成為一個文化傳承的開端，引發學員有進一步了解部落傳統知識的欲望

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

圖五、部落耆老與學員討論部落遷徙與傳統領域



在培訓課程的進行中，我們觀察到，傳統知識的傳遞是在動態的情境下進行的，學員對知識的理解也是變動的。頭目所教授的看起來雖是一套完整的「教材」，然而，這一套整理過的知識是頭目從畫地圖、訪談開始，逐漸積累的結果，同時這些知識仍因為持續的討論與訪談而不斷更新與變動；而在講師與學員的互動中，有許多內容是集思廣益討論出來的結果，如動植物的名稱與用途，大多由比較年長的學員所提供。而許多學員（特別是年紀較輕的學員）因為長期在外地求學、工作，對老人家所擁有的這些知識是陌生的，他們重新學習，或用自己熟悉的語言來理解與記憶（如日語或以注音記註泰雅語）。換言之，知識在這樣的一個場域中被重新理解與建構，而非一套固定不變的、教科書一般的「傳統」。此外，學員在發表「解說手冊」的時候，把自己原來就知道的、上課學習得來的和更進一步諮詢耆老的知識整合之後以文字或圖片呈現，有書面的，也有運用現代技術如 powerpoint 呈現的；我們可以看見「傳統」與「現代」的對話，它們不必然是對立或矛盾的，傳統可以藉由現代的技術

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

作為支撐。

圖六、學員以 powerpoint 呈現解說手冊



三、社會文化脈絡中的知識與規範重建

在本節當中，我們將先由一般文獻中，泰雅族人土地使用規範的探討，以及 Buan Para 地區發生相關故事作為理解的起點，並進一步延伸，族人今日對於這些規範的各種有意識闡述，影響筆者認為「gaga」今日仍是族人形塑、解決重要問題的方式之一。

1. 獵場與漁場的規範

1- 1. 過去的規範

前期的研究已經嘗試以許多口述的案例指出，各個部落的傳統領域權屬，與部落遷徙與形成歷史過程以及與鄰近部落的互動，有密切的關聯。此歷史發展的過程，其中³⁴ 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

A. 先佔原則與協議原則：無人之地才可佔領，若為有人之地，則必須與原使用者以下列方式協調。此外必須強調的是，協調的兩邊是以(q)utux ni(q)an 為單位，而非個人，通常是由雙方的頭目（mrhu 或曰 bn(q)is）代表談判。這牽涉到土地的使用在傳統泰雅族是集體觀念的原則。³⁴

B. 土地的使用權轉讓：後來者可以向原使用者提出「買」地的請求。傳

³⁴ 參考黑帶巴彥（2002），

統泰雅人的交易觀念非常單純，並不以交易價值是否相同為考慮的重點，而是考量對方的誠意。交易的物品可能是 qaxa (有貝殼裝飾的珠裙) 或是槍枝，也有用最簡單的乾煙草作為象徵性的買賣。而所宰殺的牲畜，只是對族人消息告知的一種方法。³⁵ 由此推敲，或許不適宜用現代的「買賣」觀念來看待這種交易行為，因此，在此使用「權力轉讓」來取代「買賣」。

B-1. 投靠、加入 (tmnuang): 後來者可能因為遭到敵人攻擊，或是遭到瘟疫或天災的侵襲而必須離開原居地、投靠其他強勢族群。此時因為其勢力弱小，恐遭其他族群的攻擊，因而尋求強勢族群的保護。³⁶ 此種情況也會有頭目間以物品交易 (如 qaxa 或牲畜)，或是以結為姻親的方式，加入強勢族群，共同使用該領域的資源。另外 tmnuang 也不見得是強勢者與弱勢者之間的保護與投靠的關係，有時也有勢力相當，但經由協調與(ry)utux 仲裁的方式而最後決定以共組部落的方式一起使用同一個獵場。

B-2. 領域衝突的重新劃定或共用：鄰近部落在獵場使用過程當中發生的一些越界狩獵的行為，往往需要雙方的頭目進行協調。有些是以和為貴，協調決定以共用界線附近的模糊地帶為原則，有些則使用出草等訴諸(ry)utux 決定的方式，重新對領域的界線進行劃定。

以上是在於傳統領域歸屬上的探討，而在自然資源的使用上，又有什麼樣的規範呢？如同去年關於泰雅族生態知識的研究報告指出，Llyung Peinux (北怒呼溪 / 流域，即大安溪 / 流域) 的泰雅族人對於獵場與漁場的使用，主要是概念是生物資源的「共用」。共用的方式有兩種，一種是大型的狩獵，必須以(q)utux ni(q)an³⁷ 為單位集體進行，另一種是三五個人單獨成行，則所獲得的獵物必須回到部落裡面按照 gaga (規範) 與全部落³⁸ 分享。換句話說，不管狩獵的方式是集體或是單獨行動，所獲得的獵物在概念上是全部落

³⁵ 參考同上註。

³⁶ 參考同上註。

³⁷ 泰雅社會的基本組成單元。麻必浩部落人士 - 泰安國中 Laushing Nokih 楊傳國校長，他解釋(q)utux ni(q)an 的意思是共食團，指一群人彼此合得來，可自由地離開部落、分出一個(q)utux ni(q)an 遷徙走出去，在路上共同採食，共同面對環境挑戰，遵守同一 gaga (規範) 一個(q)utux (q)alang 可以有幾個(q)utux ni(q)an。以士林村為例，就有兩個(q)utux ni(q)an 共同組成一個(q)utux (q)alang 共享同一個獵場(q)yunam。

³⁸ 故在此所定義的一個「部落」或曰(q)utux (q)alang，即是共用獵場的社會單元。

所「共有」的，因此在實踐上就必須要「分享」。

以相同的概念為之，有些獵場領域是「跨部落」所共有的，如布岸把臘（今日之雪見）地區是由 Llyung Peinux 其中五個部落所共有的，則在獵物資源的取用上，一則由各部落約定一同進行狩獵活動，一則若單獨放設陷阱，則需事先告知，獲得其他部落、包括祖靈的認可，所獲獵物必須分享給各部落。Llyung Peinux 為跨部落共用漁場，與獵場規範相似，禁止單一部落私下捕魚，必須視魚量豐富時，約定所有部落，家家戶戶預備毒藤，集體毒魚，共同平均分配。Besu Kagi 頭目就指出：

要捕魚時，Ms'ya（其他泰雅人稱 Llyung Peinux 群為 Ms'ya，意同日本人所稱之「北勢群」）的頭目要全部聯絡好，從 Madala 一直到士林，不可單獨行動，否則會被停權。這樣的規定是一種 gaga，說了就算話，我們會用酒先祭告祖先，再用酒和大家立約。

在部落共有的領域裡面，該部落的任何一個族人需要開墾，都可以自由地在該領域內尋找未有別人領墾的土地進行耕作。第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
施肥的情況下，一塊土地可以供多個部落使用，各部落的族人可以在該地耕作，這時族人就會去找另一塊地進行開墾。³⁹新開墾地除了必須屬於部落領域內的土地、並且無人耕作的條件之外，要開墾前，必須進行夢卜，以決定是否開墾該區域：

方式是開墾者必須先在預定開墾的土地上插一根有枝枒的樹枝（枝枒的數目必須是家中人口數加一），回家後等待夢卜，若夢吉便決定開墾，且一經開墾後他人不可以使用該地，否則會 pasani（不淨）。如果他人希望使用該耕地，必須由原開墾者陪同到該地以酒祭祀 rutux（神靈），將酒倒一點在地上給 rutux，再由原開墾者和預定開墾者各喝一些酒表示訂約。當地人說：「過去以酒來訂約，效果比現代法律有效」。⁴⁰

³⁹ 參考黑帶巴彥（2002）。

⁴⁰ 引自王梅霞（2003）。在使用拼音文字書寫泰雅語時，有時因為方言的不同，有時因為拼

除了共用與分享的原則之外，進入傳統領域進行狩獵活動，還必須遵守許多禁忌。例如泰雅文化工作者 Heitay Payan 就指出：

在禁忌的規定中，是不能帶有絲毫不愉快的心去山上。因為這樣去山上是徒勞無功的，utux（神靈）本來就是隨時監察人心的 utux。

狩獵的出動，大部份是在同一個 ni(q)an 中有人提議一起打獵時，他們就會找一些比較合得來的人互相召集，並在出獵的前一兩天會先守身自潔，以及設法去找一些平常有些磨擦的人進行和解。假如夫妻也曾吵過架，那麼夫妻就要互相 mphau（和解），為的是要求心中沒有汙點的，好讓此次的狩獵能蒙 utux 的賜福。⁴¹

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

從這個敘述看來，泰雅人認為不淨的來源主要是與他人曾經有過嫌隙，因此在出發前必須跟這些曾有摩擦的人進行和解，好讓出發狩獵的泰雅人能夠與周邊的人皆建立和諧的關係，並且帶著這樣的和諧進入森林，以獲得神靈(ry)utux 的庇祐。此外，在要出發以前，泰雅人還有一連串的禁忌習慣要完成：

到了約定日的前一個晚上，有些地方的人會在這時候進行 mphaw 儀式（而有些地方的人會在出發以前進行 mphaw 的儀式）。然後會 pspi（夢卜）看看夢卜的顯示。大約到了公雞第二次鳴叫的時候（大約在三點鐘左右），大家就會起來述說自己所看見夢卜的顯示，如果所有的人都夢見壞兆頭，他們就會放棄原先的行程計畫。如果只是一些少數人看見壞兆頭，那麼那些夢見壞兆頭的人就會放棄行程的計畫，只有夢到好兆頭的人才會繼續進行原先的行程計畫；如果大家同樣都夢見好兆頭，這時大

音者對於拼音法本身的認知差異，使得往往會出現同一個字詞但拼法不同的現象。如本段中 rutux（神靈）意義等同於本研究常用的(ry)utux（神靈）。為保持本文的完整性並且尊重原作者的原音原意，本文仍將不同拼法並陳，請讀者留意。

⁴¹ 引自黑帶巴彥（2002）理由如上註。本段中 utux（神靈）意義等同於本研究常用的(ry)utux（神靈）。為保持本文的完整性並且尊重原作者的原音原意，本文仍將不同拼法並陳，請讀者留意。

家就會很快的起來做準備

到了出門的前一刻又有必需沾水或洗手的習慣，表示把家中的汗塵洗掉。因為泰雅族有不能帶著家裡的灰塵進入山上的禁忌習慣。⁴²

起身出發（後），然而在沿途之間，還得不時看著 sili(q)（占卜鳥）的指示，如果顯示不吉利的話，一般都會返回家裡等待夢卜的指示，等到夢卜顯示出好的徵兆時，才會再出發。⁴³

儘管在進入森林前所有徵兆都顯示此行已受到(ry)utux 的庇祐，並且抱持著愉快的心情進入森林。然而在進行狩獵的活動時，泰雅人仍然必須抱持平常心、不可輕浮；獲取獵物之後，

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

正當他們到達設置陷阱的地力之時，不得喧嘩。在擺設陷阱的當時，是絕對禁止戲語或說出太過自信的言詞。此外不可放屁，假如不慎放了屁的話，要馬上說抱歉，並且馬上摘下一些葉子，假裝作出擦屁股的樣子，表示不是有意放屁的意思。還有對於獵物的態度，要以平常心對待，不可以拿來開玩笑，或拿來戲耍。

假如身上揹著獵物，正於回家的途中，如果遇上別人，就要把獵物分一些給遇到的人（不管認不認識）。這種習慣，泰雅族語稱它為 qmziu-qauyat。是「給別人沾一點好運氣」的意思。因為，他們認為對人慷慨，utux 也會對他慷慨。如果假裝不知道而沒有施捨一點的話，以後打獵就會沒有收獲。⁴⁴

這些禁忌的實踐，對泰雅人而言就是「遵守 gaga」（規範）。gaga 的性質類似「過去祖先和(ry)utux 所訂的契約」，族人藉由遵守來建立與(ry)utux 之間一個平衡和諧的關係，以避免不淨，獲得庇祐。換言之，要與(ry)utux 建立一

⁴² 同上引。

⁴³ 同上引。

⁴⁴ 同上引。

個平衡和諧的關係，泰雅人也必須與週遭的人維持平衡和諧的關係—為了遵守 gaga，泰雅人在每一次的和解、每一次的分享過程當中，確立了人與人之間緊密的集體關係。⁴⁵

和諧的人際關係、相互分享等特質，都指涉到集體的互動與關係。然而泰雅人不僅分享食物（共食），也共負罪責。當一個泰雅人犯了禁忌，往往會為同一個(q)utux ni(q)an招來「不淨」，而使(q)utux ni(q)an中的人受到懲罰。懲罰的方式依所犯禁忌⁴⁶的嚴重性會有不同，嚴重的會有人生病，輕微的則可能造成部落收穫不佳。禁忌與懲罰讓泰雅人感受到(ry)utux 隨時檢視著每個人的行為，而無時無刻不重

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

即使在當代，gaga 仍然作用在觸犯禁忌的人們身上：

像是泰安鄉的兩次文化祭，都因為前後山的頭目不分，造成那些頭目和他們的家人有不好的結果。有人生病有人死掉，很嚴重的。我到現在還是很相信不遵守 gaga 會遭到懲罰，像婚姻如果是近親之間的，就有看過很不好的結果。

1-2. 族人今日的再詮釋

日本政府在台灣統治的期間，對於原住民土地使用影響較大的在農耕方面。日本人採取懷柔政策誘導原住民歸順，普遍在山區教導原住民種植水田，使得泰雅族人的生活型態逐漸從傳統的遊耕轉為定耕，聚落也隨之固定。狩獵方面，雖然日本人將台灣山林的部分區域劃為「蕃人所要地」，並以集團移住的方式將部分聚落遷移到指定位置，但是並未禁止原住民的狩獵行為。

直至國民政府來台，一方面將原住民的生活領域限制於「山地（原住民）保留地」上，並且引進土地私有的概念，以及商業資本累積的邏輯，使得「共有」與「分享」等土地資源使用的傳統概念逐漸式微。另一方面保留地外的土地劃編收歸由林務局或國家公園單位進行管理，並以法令規定嚴格禁止狩

⁴⁵ 參考王梅霞（2003）。

⁴⁶ 禁忌有很多種，較嚴重的禁忌包括殺人、姦淫、觸犯禁婚範圍、偷竊等等，較輕微的如女子在兄弟面前談論有關「性」的話題等（王梅霞，2003）。

獵與採集活動。泰雅人記憶中的傳統獵場變成一塊塊編了號碼的林班地，從部落共同擁有的「運動場地」變成國有的「國家公園」。Mai-lubung（梅園）頭目 Besu Kagi 說道：

三年前有一次去山上，遇到一個林務局的人，他就用指頭指著我，說你是誰？你要去哪裡？我就說，我是要問你你從哪裡來，要去哪裡？要做什麼？政府來到這邊幾十年，但是我們原住民住在這裡更久。

希望說以後 在山上，如果遇到我們 不要一下子就把我們當罪犯。像我爸爸，他生病都不要去拿藥，他就是要到山上去走動，回來精神就好了，他就是要到山上去透透氣 在地方上雲霧國家公園的警察隊 以前常常看到原住民

個槍去山上走動，就像拿拐杖一樣（自然）的。所以希望一定要先了解動機。

除了土地權屬的國有化，gaga 的意義也在變化中。隨著傳統生活方式的改變，以及外來教育、宗教等現代化制度的進入，曾經極度「迷信」於(ry)utux、gaga 的泰雅人也有了相當價值觀與行為上的轉變。以觸犯 gaga 這個傳統泰雅人非常敬畏的行為⁴⁷而言，王梅霞以 Mapihaw 部落為例指出其變遷：

大約民國三十九年（1950）後，觸犯 gaga 的人數逐漸增多，為了避免所有部落成員受到影響，當地人召開地方人士會議（makayan），討論並舉行 mati yulak（給 rutux 東西）儀式告知 rutux 後，將 gaga 戒律的規範範圍由部落層次改變為各家戶或個人自己負責。若有人觸犯 gaga，rutux 的懲罰對象是犯錯之家戶或個人，所以巫醫竹占只要確定病人家人或病人本身觸犯什麼 gaga 即可。⁴⁸

此外，王梅霞也觀察到，近十年來泰安鄉的許多地方人士（多是青壯年）

⁴⁷ 現任泰安鄉總頭目即曾對研究小組直言：「我最怕 gaga！」

⁴⁸ 參考王梅霞（2003）。

開始致力推動傳統文化的復興運動，例如提倡各種傳統儀式的恢復，包括以「溝通漢人、教育泰雅年輕人以及爭取政治資源」為主的豐年祭與新的播種祭等活動。然而這些傳統祭儀的舉辦，因為已經實際脫離了這些儀式原來的日常生活情境，被（大多是老人家）認為並非 gaga 的實踐——它無關於日常生活的規範、無關於人與(ry)utux 之間的聯繫——而只是一種表演罷了。⁴⁹

又例如當談到傳統領域的權力劃分時，Yupas Kaci 總頭目曾經提到：

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
雖然這個界線內是我們自己的，但是各部落之間是怎麼劃分的，那時候去是哪個部落的，所以年輕人如果跑到我們天狗的(q)yunam（獵場）裡面遇到我們老人家在那邊，要講說對不起我要借你們的(q)yunam，這樣才可以很順利地（狩獵）。

Megus Nokan 副頭目接著補充：

這點是比較重要的。就是說傳統的區域跟現代的區域，他的重點是在你通過他的傳統領域時候你對他的態度。

你的心態、心裡在通過人家的傳統領域的時候，要存著說，喔，我進來了，我是借你的地來狩獵，這是比較重要的一點。這是一個文化的傳統的信仰的觀點，你要表態，這樣才會好。因為我們曾經遇到過很多這種情況，比如說我跟我同事去，他是大溪的人，他到我們這個地方去捕魚，捕魚的當天晚上他去搬木頭，也沒有做什麼事，或怎麼樣，他搬木頭放下來應該也沒什麼事，可是他放下來，木頭那麼遠，就跳起來「啪」一聲打在他臉上，縫了八針。也就是說這層關係（另頭目：沒有照山地習俗啦、沒有遵守 gaga）對！你已經踏到這個 yulin，也就是主權的地方，我踩到你的 yulin 的時候，那我應該有一個敬意在那裡，這是很深層的文化觀點，我們要的是這一點。

⁴⁹ 同上引。

對於 gaga 的作用仍然抱持正面態度的 Qwesi Yuraw 副頭目也說：

有分三種啦，第一種是說，如果說要去（狩獵）以前先跟頭目做一個拜訪，那可能是（規模）大的一個打獵，（第二個）那如果說是路過，順便打一下獵，遇到當地的人 我就跟你打一聲招呼 那第二個呢 去 回來都沒有碰到人，¹ 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
那邊，我有拿到山肉，在這裡代表一個感謝，用你的錢、喝一點小酒就化解，可能是這三種情形。

由此看來，雖然頭目們對於 gaga 仍然是敬畏有加，但是面對當代泰雅人缺乏傳統領域的概念與實踐的現況下，他們轉而強調在傳統領域活動時，個人對於傳統主權（yulin）「尊重」的心態。換句話說，這土地在傳統上它是有主人的，你的狩獵收穫是向他「分享」得來的，在態度與做法上，或許不需像過去一般有非常正式的知會與獵物的分配，但是仍然應該有著起碼的尊重與謝意。此外，Qwesi Yuraw 副頭目也提到跟國家權力互動，也是造成這些轉變的一個因素：

這是衝擊到現代的法令跟現代的主管機關，變成說我們傳統領域在原住民的 gaga 來講，存在但是淡化掉。但是有心的人還是，比如說我很相信去這個在山上，一定有老祖先的 gaga 在裡面，我有這個信所以我不要去破壞這個 gaga 你不信，那你就去，那是不是會發生什麼其他的後果那就要自己負責。

在被問到說國家單位如林務局是不是就不受 gaga 規範的問題，Megus Nokan 副頭目表示這是信仰問題，而 Yupas Kagi 總頭目則說：「這個還沒有協調」²。儘管在 gaga 規範面臨國家權力挑戰的問題上，頭目們感到有些無力，然而在當前國家權力有下放趨勢的情境之下，傳統領域的概念與實踐似乎尚有努力的空間。Megus Nokan 副頭目就提出一個最近的經驗與大家分享：

我有另外一個經驗，就是現在林務局在做社區林業，目前東勢林管處在

實施社區林業，就是但查杰林珍書咨酒 灣右陸少兩個日極 相左南執
第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
林管區裡有在執行的……，……，……，……，……
是我現在在帶的那個在做，一個是大安，叫泰雅 xx 協會，另外一個是桃
山雪山社區發展協會跟裡冷。原來林務局分給我們永安的幾個林班地裡
面，有包括大安的傳統領域。所以我們心裡不是很安，那我們不做了，
歸給大安去做。大安才會去成立、又組一個隊出來，原來是沒有的。我
們建議大安一定要組一個隊出來，你們編預算去做。我們引用的概念就
是傳統領域的概念。林務局跟裡冷跟桃山他們非常接受。才不會發生衝
突。所以我們引用的就是這樣的概念。（問：那林務局也接受這樣的做
法？）接受！我們現在就是照傳統領域來管，有些傳統領域林務局覺得
不重要，他就不劃分給你了。如果說這邊是 102（林班地），這邊有 300
棵的樟樹 這個傳統領域是誰的？永安的。那就歸給你。

在劉孟怡⁵⁰在大安的研究，與洪廣翼等⁵¹在司馬庫斯生態旅遊經營的觀
察，研究者的心得是，除了族人自己詮釋「在國家力量下還有少數人對 gaga
心存敬意」的情況外，由外來者的角度來看，族人至今將問題聚焦、解決問
題的方式，還是與 gaga 密切相關。雖然族人們認為，gaga—祖先說的話漸漸
式微，我們旁觀者眼中看到的，卻是一種非定型化的規範，藉由人與人的互
動，慢慢聚焦。而不論是族人清楚意識到可言說的（特別是關於土地使用）
規範，或者是筆者所詮釋一種族人的議事方式，對於 Buan Para 地區生態旅遊
產業發展，毋寧又是兩個重要的面向：在我們宣稱生態旅遊應該尊重當地自
主時，對 gaga 的理解，或許是藉由族人特有議事方式，發展（無論是部落內
部、部落間、對外）實際規範的重點。

2. 住居地選擇

人與土地互動的規範，不只在於獵場、領域；從今年夏季風災引發一連

⁵⁰ 參考劉孟怡（2001）

⁵¹ 參考洪廣翼、林俊強（2004）

串關於遷村的討論，發現事實上，連居住地的選擇，都確切包含了祖先交代的
的話語、耆老的經驗與教訓 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
地：

問：所以泰雅族如果要選擇住的地方，他不會去選河的旁邊，他會去住
在半山腰那邊嗎？

楊：半山腰！而且很少 他們會看地點，找地質比較好一點的地方、找
比較緩坡的地方、離水道比較遠的。以前我們取水的地方離家裡都
還要走一段，用竹桶去提水。

同時也會避開老人家所說危險的居地：

我們這邊的族人、老人家常講，以前祖先傳下來，只要是曾經被水走
過的，你千萬不要去住，三十、五十、一百，還會來。五十二年的？颱風
永安的部分到今天已經是四十一年了，第二次出現、這麼嚴重的，出
現了啊，但是很多人就是經過十年以後樹都長這麼大了，ㄟ，不可能了，
我就去住了。有人看就說：「不好呢」這樣，不好我還是要住啊，住一
住你看，可能十年二十年沒有問題啊，但是三十年出現了、淹掉了。所
以我們等下去一個地方，他現在住的房子，我那天跟他講，我說這個
在四十年前，我現在五十一歲，四十年前你現在住的這個主體的房子，
是以前人家住過的，那個沒有問題，可是你加蓋的，那個是行水區，帶
走啦！

而這次風災有不少地上建物被沖走的永安部落，主任告訴我們，就是因
為忽略了過去的經驗：

這次大水與土石流造成災情的原因，主要是有人將建築物蓋在行水區
上，可能的情況就是，第一個住屋加蓋，再來就是為了要做生意，在河
邊搭蓋小屋）他去做卡拉 OK、小吃啊、民宿啊。幾乎都是這樣的情況
現在的年輕人根本不會想到說 每天看到這個水，就小小的啊，怎麼可
能大嘛！每天看啊，有下雨，僥倖過去了，兩年三年五年都這樣，遇到
這樣的水，一天兩三百公厘的雨

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

不僅僅是部落年輕一輩，防洪、重建工程的外來設計師，也經常忽略在地生活的經驗，而無從達成工程原本的目的：

每一次設計每一次部落的人都會講。涵管這麼大，他們說夠了夠了！部落的人說，絕對不夠！二三十年前這個水曾經是那麼大，你用兩根涵管怎麼弄？颱風一來，走掉啦！對不對？那設計師堅持他的看法，說這個野溪啊，小小的就夠。我們這邊的人常常提供他就是最好不要用鑲涵或是涵管，因為你這樣是擋水嘛，那你是不是做一個高一點的這樣做

問：台灣就是這種事情多嘛（邊坡崩塌），泰雅族會特別說這種有崩掉的、祖先會說我們來把他稍微做一點修補嗎？

楊：種樹有可能，是部落的話有可能啦，過去如果說我的判斷齣，他會讓他自然、他們會遷村，就是移到後面去一點

問：喔 然後讓他慢慢復原啦 不是說用人的力量去想辦法

楊：對 就慢慢、他自己會（復原）

因為忽略祖先交代下來的經驗，而造成風災帶來的損失，高頭目有這樣的看法：

我覺得這些事情齣，有一個絃外之音在那個地方。因為你現在那些農場的地方，都是好的地段，過去我們祖先都有住過，你們那個怪手在山上一直挖挖挖，也是絃外之音在警告。

或許，嚴密的領域劃分與狩獵規範、儀式，今日看來不復存；但同樣的思考角度還是不斷在我們與族人互動的過程中出現。而這樣的規範，是透過什麼樣人與人之間的關係，被落實出來？其中一個重要元素，就是傳承了祖先交代的話的「頭目」，

四、對領導人物、對代表部落出來當解說員成員的條件看法

人類學的研究，常以平權社會來形容泰雅族的「政治」面向特徵；過去

我們在報告中也較少提及領導人物的角色，而著重於部落組織型態描述。然而特別是因為北勢群區域頭目系統的盛行，使這樣的探討不但關係到我們對於今日南三村一帶組織林立現象的理解；也可能進一步指出，在南三村生態旅遊、部落發展組織的推動，如何搭配上族人們覺得重要的面向，開始進行。

大安部落的 mama Yupas，告訴我們過去部落中有威望的長者 Mi hu 或 Bmkis 的重要性：

Mi hu，比如說我們去求婚啊，這個他們非常很重視啊，為什麼一定要帶 Mi hu 或是 Bmkis，他的代表性在哪裡，會這樣，比如說一群人來，你們為何而來，會這樣，很神聖不是兒戲，所以他們就會講：（泰雅語）你們的領導者或說帶領者是誰，要不然他會看如果都是年輕一代或中年人的話，他會講說，（泰雅語）難道你們已經沒有長者了嗎？那我就一般的聊天的方式，怎麼樣的主題我不會怎麼樣開口，因為我知道他們並不重視這個事情，如果他們提到說，我們今天晚上是為何而來，我就會說（泰雅語）就是說 inogan 是心、是智慧，就是說聰明智慧的人在哪裡，我這樣一講的話，他們就會知難而退。甚至會說你們先回去，（泰雅語：找 Mi hu 來？）我們再好好談這樣。

那麼有智慧的長者，應該具有什麼樣的特質呢？mama 又接著說：

像一個樹，他的根基很穩，大風大雨大浪都不會倒，等於是一個家族的柱子，也就是長者啊。（對泰雅族來講怎麼樣叫做聰明智慧？）第一個從文化方面來看的話，他對於整個泰雅族的傳統文化了解的精深程度如何。比如說，這個一任事情發生，他能夠去知道這背後的文化意義是
第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
什麼，他能夠去解釋.....
的智慧有多少，有沒有傳承多少。第二個的話，必須要有天生的組織領導的能力，就是說臨時有狀況發生，他必須要會處理，這就不是文化方面可以解決的。

那麼這個長者的威望，如何在平權的泰雅社會中取得公信？mama Yupas

回答我們：

沒有世襲，我剛剛講的，集體領導，雖然這個頭目帶，有問題也要開會大家一起談喔，如果他是剛愎自用的話，這個家族會走喔。我不要跟你在一起，會這樣呢。他沒有權柄留住他呢。一旦他失去民心的時候，他什麼都沒有呢，會這樣耶。

泰雅族非常剽悍、勇猛，但是他的最大的缺點是個人主義非常強，我一旦是服頭目的話，那我就不用他呢。開會當中喔，雖然說領導者在那邊，如果他沒有公義、公正，自私、剛愎自用的分配的話，我站起來我離席呢，我說出我心裏的話之後，你不接納，如果我覺得我是很公義公正的，你很自私、不接納的話，我就離開呢。從此以後你不是我的頭目呢，會這樣。

取得公信力的長者，有什麼樣的威望？mama Bonay 告訴我們他的兒時記憶：

以前頭目時代有沒有，頭目一講話，席地而坐的時候，他就講喔，全部都是法令在做，頭目的法令全部就是照顧老百姓。有違背的話，頭目就再講一次，那個光景喔，如果再拿回來，我看喔（問：你有經歷過嗎？）有！我小時後印象很深刻。像我們以前在麻必浩的時候，我們張家跟楊家是那邊過來的，我們就來這邊搗蛋，吵架打架是我們、流氓是我們的份，當地人就看我們，那頭目就派我們的長老來安撫，一早的時候真的很恐怖呢，是要打仗的聲音，我也被嚇一跳呢！

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

從 mama Yupas 的一席話，我們比較可以理解，為什麼在在強調部落、北勢群團結發展部落的聲音，往往在部落組織協會林立的情形下被淹沒。我們在南三村行動時，常常產生一個疑惑：「為什麼就理念上來談，族人都贊同我們所說部落組織要先做起來的想法；但在各個部落情況有異，而部落間要有合作就更為困難呢？」也許，在南三村這塊地方，部落組織的推行，與具公信力的領導人物溝通，是必須小心並進的。在行為與知識上，無法使大眾

信服者，是無法成為眾人的依靠。有趣的是，這些特質同時也是代表部落出去接待遊客的解說員，應該努力達到的方向。比如在討論解說員資格時，頭目們告訴我們：

問：什麼樣的人可以帶人進去？是不是有一定的要求？

楊：必須要文化的理念要懂。母語也一定要會。這個人的熱誠跟脾氣、品行。

李：品行很重要，解說員不可以吃檳榔、喝酒醉。

問：另一個問題是，解說員要上什麼課？他要學習哪些東西？

楊：課程第一個，部落文化、部落禁忌。第二個，部落意識、地緣關係的歷史。第三個，原住民動植物的名稱。還有表達的技巧與方法。

高：部落規範、生活公約也要有。很多外面的人到我們這邊做一些違反規範的事情，我們要藉由這個機會說不可以這樣子。

楊：我比較重視的就是說，是進到部落裡面什麼是不能做的。比如說放屁啊、排空氣。我們放屁是不禮貌，甚至是不尊重的。我常常看到這樣的行為，就覺得很毛啊，可是漢民族就沒有這樣的禁忌啊。但是這就是我們部落的禁忌。如果這樣的話，是會被罰的喔。我們都不敢這樣，也要讓遊客知道，不然我們的文化會被破壞。還有像指人家，也是一個不禮貌的行為，它人家才睡土住的一個地方，不可以。還有我們的東西如果掉了以後，我們原住民有一個習慣是把它拿起來，掛在高處、明顯的地方，放一個記號，就是遺失物。這是一個很好的生活行為，我們也要教導遊客。

在解說員培訓的第一天，國家公園清楚說明了解說員應具備的特質，如服裝儀容要整齊、上課或解說要守時、聲音要宏亮、要有自信、要能規劃掌握行程、要為實際解說事先做功課等等。我們看到一些「儀容不整」的、長頭髮的、穿拖鞋的學員在自我介紹之後被品評、勸說，在該堂課結束之後便

離開，退出了培訓的課程。無形之中，這些學員因為不符合固定模式而被淘汰、甚至隔離，留下參與的學員，則繼續被淘選或塑造，以更符合一個「合宜的解說員」的形象。一個「合宜的國家公園解說員」和一個「合宜的原住民解說員」之間，有什麼樣的不同點？或許從上述的對話中，可以釐出一些脈絡。部落對於一套外來的模式與要求，又是如何看待？頭目們在參與課程規劃的討論時，希望有更多以部落文化為主體的考量，也許可以提供一些答案。在談到解說員培訓課程的內容時，頭目急切地要將部落的禁忌加入課程編排中：

總頭目（高頭目翻譯）：我們尊重你們在編排上面的困難，但是最起碼就是說遊客到山上，到原住民的傳統領域裡面，要注意到什麼，像部落的公約、生活習慣、禁忌等等，應該要放入課程裡面。其他的緩衝一下沒有關係。

這當然一方面關係到族人如何看待外來遊客，為什麼他們必須同守部落禁忌；另一方面我們也看到，代表部落接待遊客的解說員，必須努力朝過去長者擁有豐富知識、在行動上教育他人同守 gaga 的方向。換言之，gaga 是老人家們最堅持的部份，它不僅是有意成為解說員的部落居民應該了解與遵循的，也是外來遊客應該要被告知與共同遵守的，解說員必須教育外來遊客，在原住民的部落或傳統領域

第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係

這或許也部分解釋了，為什麼在討論當中，頭目們關心這個部分的可行性，甚於解說員窗口、組織事宜的原因：

問：那天開會的時候，好像有人提到，或許可以組成一個協會的聯盟，我們解說員的名單就放在那邊，輪流接待。

高：這個問題會發生。每個解說員的特色都不一樣，遊客可能會要指定。

楊：雪霸國家公園可以幫培訓完成的人來安排導覽解說。但是現在南三村是哪一個窗口都不宜，除非有一個協會聯盟，要不然誰都不服誰。現在就是變成大家都各憑本事。

我們並不可否認以部落為基礎的組織，在瞭解與實踐上的重要性；但至少在北勢群，這樣一個關於領導人物特質的面向，也是不可忽略的。且必須進一步在行動中瞭解，領導人物與整個部落互動的方式。特別是從傳統領域調查中，我們得知 Inlagan 時期為數百戶大型部落，是值得切入的一個點。

第三節 泰雅族人的生態智慧與其變遷 - 梅園村的基礎社會變遷調查

一、社區組織

1. 梅園村依現今行政區劃分為苗栗縣泰安鄉梅園村，與象鼻村、士林村合稱南三村，而梅園村傳統上包含梅園部落（melubon）與天狗部落，梅園部落較為集中。報導人多以傳統部落來定義社區。
2. 以社區發展組織而言 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係 u' wang papa wa' a 文化產業觀光協會（去年成立），另外還有天狗部落農特產產銷班等。
3. 雖然梅園村有兩個社區發展團體，但是由於裡面幹部與成員多所重疊，所以在合作關係上並無問題，鄉公所召開的會議是互相交流的機會，但以運作程度而言，u' wang papa wa' a 文化產業觀光協會較為積極，也常擔任於其他協會團體溝通的角色。
4. 協會裡分成員、理事、理事長、秘書等，組織架構還算完整，但分工不清楚！
5. 在以前的村民大會上有制訂生活公約，但約束性不大，大部分仍靠自律，目前社區的發展協未來會擬定部落公約。
6. 具報導人而言並無外力介入發展組織。

二、生態環評

1. 在象鼻村與士林村有馬達拉產業觀光協會進行護溪的工作，但在梅園村並無發現能自主維護或復育生態的狀態，大多是處於被動的，年輕人對部落環境較不關心。
2. 在依循傳統耕作上幾乎沒有，都被現代耕作方式所取代，並運用大量肥料與農藥進行耕種，唯桂竹筍是以前就有的產業，但是耕作方式也跟以前有異。
3. 梅園村不會運用當代技術進行土質監測與環評，唯有在九二一後曾有學者進來監測但似乎對於部落並無幫助，之後就無學者進來。
4. 據報導人而言似乎並無邀請過學者進行生態環境評估。

三、社會資源

1. 在結合政府資源來推動社區產業方面，有勞委會的擴大就業輔導方案（作些水土保持與環境綠化的工作）、水保局的天狗梅園綜合農村產業發展、縣政府舉辦的社區大學藤編班等、雪霸國家公園的解說員訓練班、木雕班等、原民會則有委託 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係 一個休閒農漁園區計畫，但是失敗。
2. 在結合民間資源推動社區產業方面，在九二一之後，曾有一些民間團體如長老教會、世界展望會，還有慈濟等提供協助，但目前只有教會進行相關的協助，但是效果有限。
3. 在結合專業人士推動社區產業方面，目前只觀察到與部落耆老推動。
4. 梅園村自發性的成立組織來推動社區產業，即 u' wang papa wa' a 文化產業觀光協會。
5. 在充分運用開發在地資源方面，文化上是用祖靈祭與傳統舞蹈來吸引遊客，還有泰雅傳統編織作為紀念品。經濟上是用高冷蔬菜與溫帶水果（梨子、李子、桃子、甜柿等）與桂竹筍來作為當地有特色的農產品。

四、社區教育

1. 村民大會是每年辦一次，u' wang papa wa' a 文化產業觀光協會的會員大會是半年辦一次，至於研討會或座談會則是政府主辦為主，多邀請專家學者來

討論。

2. 部落大學多與政府合作舉辦社區教育，梅園村舉辦過的課程有編織班、母語班與藤編班等。
3. 目前所知部落所舉辦的社區產業專業訓練有當地農會的栽培果樹訓練，雪霸國家公園的解說員訓練，與部落大學的編織班、母語班與藤編班等。
4. 有關社區產業交流觀摩方面，在水災前還有，但水災後道路中斷，交通不便，就沒有進行交流了，現今交流以教會為主。
5. 目前在結合資源舉辦社區產業文化教育活動方面，只有與當地梅園國小進行戶外教學，邀請耆老解說部落傳統文化。

五、產業自主

1. 在社區規劃與整合發現，以 u' wang papa wa' a 文化產業觀光協會較為積極，社區對產業的需求是 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
2. 產業與文化連結的部分，有泰雅傳統編織品作為手工藝商品出售給遊客，與有泰雅文化成分裝飾的民宿來提供遊客住宿。
3. 目前在地族人就業狀況，分為三類，一類是公務人員，大多在鄉公所服務。一類是從事經濟作物種植的農夫，由於收穫日期不同，經濟作物可能同時種好幾種，也有從事民宿觀光業者。另一類是從都市回流到部落的年輕人，大多從事種植經濟作物或打零工為生。
4. 在社區產業凝聚部落共識方面，由於受到雪霸國家公園將在此地設置轉運站的影響，有些人對產業保持相當大的希望；但又受到風災造成的道路中斷影響，也有人抱持悲觀的態度，認為產業應該盡快轉型。
5. 由於目前部落的觀光產業尚在起步階段，故對觀光客的規範與教育還沒具體作法，大多以勸導為主。
6. 社區產業資源成本與設備方面，大部分居民成本不足，多靠貸款或政府的補助，部落裡也缺乏設備。
7. 此社區的共同經營產業以農會來主導進行，但並不是每個農民都要遵守，也可自己決定是否要加入。
8. 由於經濟作物的不確定性與風災的影響，當地農民對於產業轉型有一定的

期望，但實際上轉型相當困難，故很少有農民實際做出行動。

六、產銷通路

1. 在媒體行銷方面，平面媒體以報紙與海報為主，電子媒體以電視廣告（第四台）為主。
 2. 目前並無發現運用電腦網路行銷。
 3. 在運用社會網脈關係行銷方面，是當地推銷農產品最常見的方式，以靠朋友傳播最多，另外就是好康到相報。
 4. 目前並無發現結合民間機構的行銷，團體行銷以農會為主，但也有私下共同送至行口出售的方
- 第三章 傳統生態智慧認識之於生態旅遊發展的關係
5. 結合政府單位以農會為主，也有縣政府舉辦活動配合行銷。
 6. 當地的產銷道路目前還在整修當中，對於農產品的運輸造成很大的影響，大多自行開路或借路解決，但是大部分路況惡劣相當危險。

七、產銷制度

1. 目前部落對於土地利用方式並無特別規範，這是未來要進行的工作。
2. 目前部落產銷機制共有三類，一類是送到農會集中出售，較有保障但是收益較少。一類是私下送到行口托人出售，收益較高但甚無保障，常血本無歸，但卻是當地最常用的方式。另一類是自產自銷，收益最高，但是出售過程麻煩耗時，很少有人用此方式，故當地農民要避免中間剝削相當困難。
3. 有關政府穩定農產品價格政策並不清楚，但當地農民對政諸多抱怨，認為不重視偏遠部落的福利，故相當期待更有保障的產銷制度。

八、核心價值

1. 恢復部落原有的社會功能
2. 增加族群自尊心及信心
3. 促進土地及生態永續
4. 希望促進兒童良好的成長環境
5. 期待青壯人口回流共同建設部落

6. 關懷並照顧部落貧窮弱勢者

第四章 結 論

在本計劃中，我們藉著 Buan Para 地區傳統生態智慧的實際研究，探討傳統生態智慧對於此地區未來生態旅遊發展的重要性。生態旅遊所擘畫的美好願景若要落實，必須在地方的社會文化脈絡中探尋，而原住民的傳統生態智慧，所承載的是支撐他們傳統物質實踐（包括狩獵、漁撈、採集等使用自然資源的活動）的「知識、管理體系、社會制度與信仰、世界觀所組成之複合體系」，正是提供部落本身或外來團體在從事生態旅遊產業時，一個從在地社會文化脈絡出發的適切著力點。我們看見，藉著部落解說員的培訓，頭目們冀望著他們所看重的傳統歷史與文化，能夠用另一種當代的形式被保留，甚至重新被重視、被實踐。如此，祖先所交給他們的傳承重擔，才能如磐石落地⁵²。

我們也看到，外來的觀念與制度的衝擊，在部落中造成一些無可避免的衝突，尤其世代之間對於傳統的認知與價值觀差異，為部落帶來相當的困擾。然而我們也看到傳統生態知識的變遷與調適過程，回應了文獻回顧中所強調的：「傳統」與「現代」並非對立，「傳統」在經過調適之後，仍然可以繼續為當代人的生活做出貢獻。而 Megus Nokan 副頭目所提出與林務局協商互動的經驗當中，傳統領域概念的採用，對於部落來說，有著「傳統領域主權」的再實踐意義。因為這不僅僅象徵著「部落傳統主權」逐漸為國家所接受，更讓部落族人能夠藉由實際參與傳統領域（對林務局而言是林班地）的經營管理，實踐出「傳統領域」的現代意義。

就生態旅遊的部落發展而言，部落有必要針對外來遊客與部落（包括部落間）本身，調適出以「傳統領域」為基本的社會規範。可能的規劃方向建議包括：

- (1) 在地人（解說員）或是遊客應該要遵守的規範，包括入山、狩獵、

⁵² 在與雪管處處長會談的一個場合裡，Mai-lubung（梅園）副頭目 Kwesi Yuraw 說道：「這一段時間，我們也有跟研究團隊做傳統領域的探討。總頭目也好幾次為了這個事情沒有睡覺，都在煩惱，責任很重大。」

垂釣等等。

(2) 各部落對於資源管理的權屬、組織與協調，依循著 gaga 的規範，但彈性地根據社會變遷適當地加以調整。

附錄一 德班行動計劃節錄

德班行動計劃 - 2003 年世界保護區大會成果總結

原住民族項目、前言及關鍵目標中譯

成果 5：承認並保障原住民族、移動民族 及在地社群與自然資源及生物多樣性保育相關的權利。

原住民族、包括移動民族*和在地社群，大多數居住在世界上高度生物多樣性地區。維護他們與其傳統土地、領域和資源的多元關係以及確保這些權利，與他們的人身、文化和精神生存及福祉無法分離。國際社會已公認他們在成就永續發展上不可或缺的角色。原住民族的知識，包括自然景觀和資源、特殊地點、物種、聖地和墓葬地的管理，是其文化和智識遺產的基礎部份。然而，保育界的所有部門對於他們的角色、知識和習慣法常常是忽視或輕視之。在許多案例中，保護區在未適切地注意及尊重原住民族權利的情況下成立，特別是他們土地、領域和資源的權利，以及能對他們產生影響的活動自由地表示同意的權利。多數時候，原住民族被排除在於其領域內設立的保護區之外，以致於切斷了他們與其領域的關係並毀損他們文化完整性的基礎。實際上，原住民族和在地社群經常要承擔保護區設置的代價而極少從中獲得益處。由於認知到許多錯誤已經造成並且還在持續，並渴望對將於 2004 年結束的聯合國世界原住民國際十年所揭示之目標有所貢獻，我們相信原住民族和在地社群的政策之理論及有效性有再作評估的急迫需求

附錄一

關鍵目標 8：所有既存及未來的保護區應在完全承諾原住民族、移動民族及在地社群權利的情況下設立及管理。

關鍵目標 9：保護區應有原住民族及在地社群所選出的代表來管理，其比例與他們的權利及利益相當。

關鍵目標 10：在原住民族傳統領域及土地上設置而未經其自由意志與知情同意的保護區，於 2010 年之前建立並落實歸還的參與機制。

註：這裡所謂移動原住民族指一種類型的原住民族，他們的生計依賴廣泛的公共財、自然資源的使用，其移動是一種永續性土地保育利用的管理策略，也是其文化認同不可替代的來源。

譯註：世界自然保育聯盟(IUCN)10年一度的第五屆「世界保護區大會」(World Park Congress) 已於 2003年 9月 8日至 17日在南非德班(Durban) 舉行，本次大會的主題為「跨界利益」(Benefits Beyond Boundaries)，德班行動計劃(THE DURBAN ACTION PLAN) 即為大會通過最重要的成果文件，其主要內容有 10個成果及 14個關鍵目標。

資料來源：【[世界自然保育聯盟\(IUCN\)](#)】網站

附錄二 雪霸國家公園北勢群原住民解說員訓練課程表

上課日期	課 程 名 稱	講 師	節數 (每節 50 分鐘)
時間：十月二日 (星期六) 上課地點: 梅園社區活動中心			
08:30~08:50	始業式—說明本計畫宗旨	雪霸處林處長 泰安鄉林鄉長	0.5
08:50~09:40	生態旅遊暨產業聯盟行銷	雪霸處林處長	1
09:50~10:40	泰安鄉觀光資源及環境介紹	泰安鄉公所林鄉長	1
10:50~11:40	認識各部落頭目及南三村協會介紹	頭目群及學員	1
11:40~13:00	午餐、休息		
13:00~13:30	解說團隊學習、認證與服勤制度建立	雪霸處梁秀芸	0.5
13:40~14:30	認識雪霸國家公園	雪霸處楊金臻	1
14:40~16:10	泰雅族北勢群歷史及傳統領域	北勢群總頭目	2
16:20~17:50	泰雅族北勢群人文及部落規範	北勢群總頭目	2
時間：十月三日 (星期日) 上課地點: 梅園社區活動中心			
08:30~10:00	生態旅遊之概念及未來國內生態旅遊規劃	世新觀光系黃躍雯	2
10:10~11:40	解說手冊腦力激盪及編寫【分組、討論】	雪霸、學員	2
11:50~13:10	午餐、休息		
13:10~14:00	解說員是什麼？我對解說員的認知？	資深解說員廖順民	1
14:10~16:10	鳥類解說 (鳥類入門及形態) 【室內課程】	新竹鳥會 郭承裕老師	2.5
16:20~18:20	本區常見鳥類解說【戶外課程】	部落頭目 新竹鳥會郭承裕老師	2.5
時間：十月九日 (星期六) 上課地點: 象鼻社區活動中心			
08:30~10:30	動物介紹【哺乳類】	部落頭目 屏科大野保所裴家驥	2.5
10:40~12:10	意外事件與危機處理	資深解說員廖順民	2
12:10~13:20	午餐、休息		
13:20~14:50	泰雅北勢群傳統祭儀	北勢群總頭目	2
15:00~17:00	星象認識與解說	資深解說員廖順民	2.5
17:30~19:00	晚餐、小憩		
19:00~21:00	星象解說【戶外課程】	資深解說員廖順民	2.5
時間：十月十日 (星期日) 上課地點: 象鼻社區活動中心			
08:30~09:20	與遊客互動技巧與設計、解說示範	資深解說員廖順民	1
09:30~11:00	認識生態工法	雪霸處林處長	2
11:10~12:30	解說衝突觀摩演練	廖順民等解說員四人	2.5

12:30~13:20	午餐、休息		
13:20~15:20	地景資源解說及地名典故	部落頭目	2.5
15:30~17:00	動物介紹【溪流魚類】	部落頭目 清大生科所廖德裕	2
時間：十月十六日（星期六） 上課地點：士林社區活動中心			
08:30~09:20	如何當一個原住民的植物解說員	台北藝大李瑞宗	1
09:30~10:20	本地植物生態（1）【戶外課程】	台北藝大李瑞宗 部落頭目、鎮西堡 INO	1
10:30~12:00	本地植物生態（2）【戶外課程】	台北藝大李瑞宗 部落頭目、鎮西堡 INO	2
12:00~13:00	午餐、休息		
13:00~18:00	民族植物介紹【戶外課程】	台北藝大李瑞宗 部落頭目、鎮西堡 INO	4
時間：十月十七日（星期日） 上課地點：士林社區活動中心			
08:30~09:30	驗收學員編寫之解說手冊	雪霸、學員	1
09:40~11:40	分組~口試	測驗	2
12:00~13:20	午餐、休息		
13:20~14:20	筆試	測驗	1
14:30~17:30	戶外解說分組測驗【解說實際演練】	測驗	4
（全部課程、測驗合格者，另行通知，並至雪霸處參加授證儀式）			
時間：十月廿二日（星期五） 授證地點：雪霸國家公園遊客中心			
09:30~10:00	影像回顧暨部落獻唱		
10:00~10:20	授證		
10:20~11:30	綜合討論 1.心得分享 2.解說組織團隊成立、運作 3.遊客教育機制之建立，社區推動旅遊之規範	會議討論	
11:30~12:00	影片觀賞		
12:00~	午餐、賦歸		
總 計			56.5 節

註 上課地點視狀況略將調整

附錄三 台灣世界展望會社區產業基礎調查

一、基礎調查內容：

(一) 社區組織⁵³：部落以行政區定義社區，組織類型多元，組織合作與協調，組織任務執行力，組織間有一個共同的溝通平台，社區公約或其他規範的發展，外力（國家力量、政黨或財團）政黨或財團）介入組織影響力。

(二) 生態環評：部落能自主的維護或復育生態，依循傳統智慧耕種或生活，部落會自行運用當代技術進行地質/土質檢測或環境評估，邀請專家學者進行生態環境評估（包含原住民在內）。

(三) 社會資源：結合政府（如農委會、勞委會、原民會）資源推動社區產業，結合民間（如環保團體、社福機構）資源推動社區產業，結合專業人力推動社區產業，社區成立組織集資推動社區產業，充分運用並開發在地資源。

(四) 社區教育：舉辦社區論壇（村里民大會、座談會或研討會），結合部落（社區）大學舉辦社區教育，舉辦社區產業（發展）專業訓練，社區產業（發展）交流觀摩，結合學校或機構舉辦社區生活體驗。

(五) 產業自主⁵⁴：社區行政村為部落的產業單位，部落自行從事業規劃或整合，社區產業與原住民傳統文化連結，部落族人在地就業機會，社區產業凝聚部落共識，對外來人士（如觀光客）的規範與教育，社區產業資源成本及設備充足，社區共同體經營產業，對抗外來競爭為成功條件。

(六) 產銷通路：結合媒體（平面或電子媒體）行銷，結合電腦網絡行銷，運用社會支持網絡（家人、朋友、同事、鄰居）行銷，結合民間機構或

⁵³ 參考凱達格蘭學校第三期「原住民族研究班」-「部落/民族主體性」之「組織整合指標」（2004.6.26 版本）

⁵⁴ 參考凱達格蘭學校第三期「原住民族研究班」-「部落/民族主體性」之「產業發展指標」（2004.6.26 版本）

團體行銷，結合政府相關單位行銷，道路安全、穩定與水土保持⁵⁵。

(七) 產銷制度：符合部落需求的土地利用方式，掌握市場產銷機制自產自銷，避免中間剝削，政府農業政策有穩定農產品價格及保障消費的產銷制度。

(八) 核心價值：促進土地及生態永續，期待青壯人口回流共同建設部落，希望促進兒童良好的成長環境，關懷並照顧部落貧窮弱勢者，恢復部落原有的社會功能，增加族群自尊心及信心。

二、基礎調查方法：

採多元測量方式，以質化為主、量化為輔，前者深度訪談及參與觀察方式，後者輔以社區產業發展指標問卷調查方式，了解部落社區產業發展條件及社區組織生態系統，社區內在系統與外在系統交流情形，並檢視社區內在資源及外在資源運用及介入情形。每一次勘查或會談皆須錄音及攝影。

三、基礎調查設計流程：

甲、確定調查方法：社區產業發展指標問卷調查及邀請專家學者實地進行生態環境評估，了解社區組織權力結構及產業規劃整合的能力，並在地居民參與社區產業的情形。抽樣方法採立意抽樣及滾雪球抽樣，選擇受訪樣本。

乙、確定受訪樣本：

i. 社區組織：選定前五個已運作的社區組織，如民族議會（傳統）、村里辦公室（行政單位）、文化工作室（或文化藝術協會）、農會、社區發展協會、永續發展協會。原則必訪對象為傳統組織一個、政府行政單位村里辦公室、私部門三個；每單位各兩名（立意抽樣及滾雪球抽樣方式）。

⁵⁵ 參考凱達格蘭學校第三期「原住民族研究班」-「部落/民族主體性」之「產業發展指標」（2004.6.26 版本）

ii. 社區居民：以滾雪球方式選擇 5 名居民（需有代表性能表達及填寫問卷，若因年長無法書寫或只會母語，就必須有在地社工員協助翻譯），了解其對推動社區產業發展的看法。

丙、針對現行社區組織及在地居民進行問卷調查及訪談，以蒐集正確資料，並必須確認資料的有效性。

丁、實地訪視探勘社區產業：

- i. 生態環境檢測：山川、水源、地質、土壤、土地利用情形等檢測。
- ii. 專業技術介入情形。
- iii. 產業基礎、經營及發展評估。
- iv. 產銷通路情形。

四、基礎調查內容：

（一）社區組織⁵⁶：

i. 部落以行政區定義社區

請書寫部落如何定義社區？設定的範圍？

ii. 組織類型多元

請書寫社區不同的組織名稱

iii. 組織合作與協調

請書寫社區組織之競合關係

iv. 組織任務執行力

請書寫如何分工執行？

附錄三

⁵⁶ 參考凱達格蘭學校第三期「原住民族研究班」-「部落/民族主體性」之「組織整合指標」（2004.6.26 版本）

v. 組織間有一個共同的溝通平台

請書寫機制為何？

vi. 部落（社區）公約或其他規範的發展

經許可，請影印一份

vii. 外力（國家力量、政黨或財團）政黨或財團）介入組織影響力

請書寫是何外力介入？介入情形？

（二）生態環評：

i. 部落能自主的維護或復育生態

請書寫範圍；若否，則請述明原因

ii. 依循傳統智慧耕種或生活

請書寫其依循的規範為何？

iii. 部落會自行運用當代技術進行地質/土質檢測或環境評估

請書寫有哪些當代技術？或何單位取代？

附錄三

iv. 邀請專家學者進行生態環境評估（包含原住民在內）

請書寫哪些專家學者曾參與評估？

（三）社會資源：

i. 結合政府（如農委會、勞委會、原民會）資源推動社區產業

請書寫有哪些政府單位及方案名稱

ii. 結合民間（如環保團體、社福機構）資源推動社區產業
請書寫有哪些民間單位及方案名稱

iii. 結合專業人力推動社區產業，社區成立組織集資推動社區產業，充分運用並開發在地資源
請書寫持續的專業人力為何？

（四）社區教育：

i. 舉辦社區論壇（村里民大會、座談會或研討會）
請書寫頻率最高的集會所或方式

ii. 結合部落（社區）大學舉辦社區教育
請書寫合作對象及開辦課程名稱

iii. 舉辦社區產業（發展）專業訓練
請書寫專業訓練課程名稱

iv. 社區產業（發展）交流觀摩
請書寫專業訓練課程名稱

v. 結合學校或機構舉辦社區生活體驗
請書寫哪所學校或機構？

附錄三

(五) 產業自主⁵⁷：

i. 社區行政村為部落的產業單位

若否，請書寫以何為行政單位？

ii. 部落自行從事業規劃或整合

請書寫主導者？

iii. 社區產業與原住民傳統文化連結

請書寫連結方式

iv. 部落族人在地就業機會，社區產業凝聚部落共識

請書寫就業人口

v. 對外來人士（如觀光客）的規範與教育

請書寫有何規範與教育？

vi. 社區產業資源成本及設備充足

請書寫有何規範與教育？

vii. 社區共同體經營產業，對抗外來競爭為成功條件

請書寫資本額及哪些設備？

(六) 產銷通路：

⁵⁷ 參考凱達格蘭學校第三期「原住民族研究班」-「部落/民族主體性」之「產業發展指標」
(2004.6.26 版本)

i. 結合媒體（平面或電子媒體）行銷

請書寫頻率較高的媒體為何？

ii. 結合電腦網絡行銷

請書寫網址？

iii. 運用社會支持網絡（家人、朋友、同事、鄰居）行銷

請書寫頻率較高的支持網絡為何？

iv. 結合民間機構或團體行銷

請書寫哪些單位？

附錄三

v. 結合政府相關單位行

請書寫哪些單位？

vi. 道路安全、穩定與水土保持

（七）產銷制度：

i. 符合部落需求的土地利用方式

請書寫部落有何規範？

ii. 掌握市場產銷機制自產自銷避免中間剝削

請書寫採何策略？

iii. 政府農業政策有穩定農產品價格及保障消費的產銷制度

若否，請寫出受訪者的期待為何？

(八) 核心價值：

1. 促進土地及生態永續
2. 期待青壯人口回流共同建設部落
3. 希望促進兒童良好的成長環境
4. 關懷並照顧部落貧窮弱勢者
5. 恢復部落原有的社會功能
6. 增加族群自尊心及信心

附錄四 台灣世界展望會社區產業發展指標

評估對象 / 部落 / 族	所屬行政區 / 社區組織	評估日期	評估人 / 族別	性別	年齡

指標項目	指標細目	評估數值	評估說明
(一) 社區組織	1.部落以行政區定義社區	1_2_3_4_5	請書寫部落如何定義社區？設定的範圍？
	1.組織類型多元	1_2_3_4_5	請書寫社區不同的組織名稱
	2.組織合作與協調	1_2_3_4_5	請書寫社區組織之競合關係
	3.組織任務執行力	1_2_3_4_5	請書寫如何分工執行？
	4.組織間有一個共同的溝通平台	1_2_3_4_5	請書寫機制為何？
	5.部落（社區）公約或其他規範的發展	1_2_3_4_5	經許可，請影印一份
	6.外力（國家力量、政黨或財團）介入組織影響力	1_2_3_4_5	請書寫是何外力介入？介入情形？
(二) 生態環評	1.部落能自主的維護或復育生態	1_2_3_4_5	請書寫範圍；若否，則請述明原因
	2.依循傳統智慧耕種或生活	1_2_3_4_5	請書寫其依循的規範為何？
	3.部落會運用當代技術進行地質/土質檢測或環境評估	1_2_3_4_5	請書寫有哪些當代技術？或何單位取代？

指標項目	指標細目	評估數值	評估說明
	4.邀請專家學者進行生態環境評估（包含原住民在內）	1_2_3_4_5	請書寫哪些專家學者曾參與評估？
(三) 社會資源	1.結合政府（如農委會、勞委會、原民會）資源推動社區產業	1_2_3_4_5	請書寫有哪些政府單位及方案名稱
	2.結合民間（如環保團體、社福機構）資源推動社區產業	1_2_3_4_5	請書寫有哪些民間單位及方案名稱
	3.結合專業人力推動社區產業	1_2_3_4_5	請書寫持續的專業人力為何？
	4.社區成立組織集資推動社區產業	1_2_3_4_5	請書寫成立何組織？
	5.充分運用並開發在地資源	1_2_3_4_5	請書寫是哪些資源？若否，阻礙為何？
(四) 社區教育	1.舉辦社區論壇（村里民大會、座談會或研討會）	1_2_3_4_5	請書寫頻率最高的集會所或方式
(四) 社區教育	2.結合部落（社區）大學舉辦社區教育	1_2_3_4_5	請書寫合作對象及開辦課程名稱
	3.舉辦社區產業（發展）專業訓練	1_2_3_4_5	請書寫專業訓練課程名稱
	4.社區產業（發展）交流觀摩	1_2_3_4_5	請書寫交流觀摩的單位
	5.結合學校或機構舉辦社區生活體驗	1_2_3_4_5	請書寫哪所學校或機構？
(五) 產業自主	1.社區行政村為部落的產業單位	1_2_3_4_5	若否，請書寫以何為行政單位？
	2.部落自行從事業規劃或整合	1_2_3_4_5	請書寫主導者？
	3.社區產業與原住民傳統文化連結	1_2_3_4_5	請書寫連結方式

指標項目	指標細目	評估數值	評估說明
	4.部落族人在地就業機會	1_2_3_4_5	請書寫就業人口
	5.社區產業凝聚部落共識	1_2_3_4_5	請書寫部落對產業的認同情形
	6.對外來人士（如觀光客）的規範與教育	1_2_3_4_5	請書寫有何規範與教育？
	7.社區產業資源成本及設備充足	1_2_3_4_5	請書寫資本額及哪些設備？
	8.社區共同體經營產業，對抗外來競爭為成功條件	1_2_3_4_5	請書寫合作社名稱及取貨站設置地點
(六) 產銷通路	1.結合媒體（平面或電子媒體）行銷	1_2_3_4_5	請書寫頻率較高的媒體為何？
	2.結合電腦網絡行銷	1_2_3_4_5	請書寫網址？
	3.運用社會支持網絡（家人、朋友、同事、鄰居）行銷	1_2_3_4_5	請書寫頻率較高的支持網絡為何？
	4.結合民間機構或團體行銷	1_2_3_4_5	請書寫哪些單位？
	5.結合政府相關單位行銷	1_2_3_4_5	請書寫哪些單位？
	6.道路安全、穩定與水土保持	1_2_3_4_5	
(七) 產銷制度	1.符合部落需求的土地利用方式	1_2_3_4_5	請書寫部落有何規範？
	2.掌握市場產銷機制自產自銷，避免中間剝削	1_2_3_4_5	請書寫採何策略？
	3.政府農業政策有穩定農產品價格及保障消費的產銷制度	1_2_3_4_5	若否，請寫出受訪者的期待為何？
(八) 核心價值	1.促進土地及生態永續	1_2_3_4_5	
	2.期待青壯人口回流共同促進部落發展	1_2_3_4_5	
	3.希望促進兒童良好的成長環境	1_2_3_4_5	
	4.關懷並照顧部落貧窮弱勢者	1_2_3_4_5	

指標項目	指標細目	評估數值	評估說明
	5.恢復部落原有的社會功能	1_2_3_4_5	
	6.增加族群自尊心及信心	1_2_3_4_5	

備註：有關人口結構（不同年齡層人口，兒童、婦女、青壯人口，在地就業人口）資料，請向鄉公所索取最新資料。

參考書目

王梅霞，2003。從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質。《臺灣人類學刊》1(1)：77-104。

胡幼慧，1996。一些質性方法上的思考，收入胡幼慧主編《質性研究》。台北：巨流，頁 141-158。

陳永龍，1998。反思台灣原住民族土地、文化與保育—關於原住民土地倫理與生態智慧之重構。收錄於《原住民保留地利用與環境保育學術研討會論文集》。台北市：中國土地經濟學會；行政院原住民委員會。

黑帶巴彥，2002。《泰雅人的生活形態探源》。新竹縣文化局。

黃曉玲，2001。破繭而出- 一位牧師娘性別意識覺醒、反思與信仰實踐的故事。輔仁大學心理學系碩士論文，未出版。

蔡建福，2000。鄉村社區自證過程之行動研究。國立台灣大學農業推廣學研究所博士論文，未出版。

劉孟怡，2001。互動過程中的「泰雅」--大安部落的例子。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，未出版。

謝敏鈴，2002。台灣偏遠地區教育發展- 從基層教師的觀點談起。國立台灣大學社會學研究所碩士論文，未出版。

Agrawal, A. 1995. Indigenous and scientific knowledge: some critical comments. *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, 3(3).

Agrawal, A. & C. C. Gibson. 1999. Enchantment and disenchantment: The role of community in natural resource conservation. *WORLD DEVELOPMENT* 27 (4): 629-649.

- Antweiler, C.** 1998. Local knowledge and local knowing - An anthropological analysis of contested "cultural products" in the context of development. *ANTHROPOS*, 93 (4-6): 469-494.
- Berkes, F.** 1999. *Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management*. Taylor & Francis.
- Berkes, F., J. Colding and C. Folke.** 2000. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological applications* 10(2):1251-1262.
- Campbell, L.** 1999. Ecotourism in rural developing communities. *Annals of Tourism Research*, 26(3): 534-553.
- Duffy, R.** 2002. *A trip too far : ecotourism, politics, and exploitation*. Sterling, VA: Earthscan Publications.
- Gegeo, D. W.** 1998. Indigenous knowledge and empowerment: rural development examined from within. *The Contemporary Pacific*, 10(2): 289-315.
- Gossling, S.** 1999. Ecotourism: a means to safeguard biodiversity and ecosystem functions?. *Ecological Economics*, 29(2):303-320.
- Hall, C. M.** 1998. Historical antecedents of sustainable development and ecotourism: new labels on old bottles? In *Sustainable tourism : a geographical perspective*. eds. C. M. Hall and A. A. Lew, pp.13-24. Harlow, Essex, Eng.: Longman.
- Honey, M.** 1999. *Ecotourism and sustainable development : who owns paradise?*. Washington, D.C.: Island Press.
- Nygren, A.** 1999. Local knowledge in the environment-development discourse. *Critique of Anthropology*, 19(3): 267-288.
- Ogutu, Z.** 2002. The impact of ecotourism on livelihood and natural resource management in Eselenkei, Amboseli ecosystem, Kenya. *Land Degradation &*

Development, 13(3): 251-256.

Purcell, T. W. 1998. Indigenous Knowledge and Applied Anthropology: Questions of Definition and Direction. *Human Organization* 57(3):251-270

參考書目

Stem, C., J. Lassoie, D. Lee, D. Deshler and J. Schelhas 2003. Community participation in ecotourism benefits: The link to conservation practices and perspectives. *Society & Natural Resources*, 16(5): 387-413.

Stringer, E. T. 1999. *Action research*. Thousand Oaks: Sage Publications.