國立政治大學民族學系

碩士學位論文

從社會生態系統的觀點
看當代港口阿美人的海洋觀

The Concept of Ocean from the Perspective of Amis People in Makota'ay: A Social-Ecological Approach

指導教授： 官大偉 博士

研究生： 江長銓 Hafay Nikar 撰

2019 年 6 月

DOI:10.6814/NCCU201901157

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

本研究獲 107 年度中央研究院民族學研究所
臺灣原住民訪問研究者獎助

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

謝誌

相較之下，民族系要畢業的期程永遠是比其他系長得許多，每本論文都是嘔心瀝血之作，難以想像自己也這麼樣地走過來了，由衷的佩服前輩們所堆疊的各種，辛酸血淚的精華。

當然，必須好好感謝這段路上陪伴的人們。首先，肯定是先感謝我的指導老師－Daya 官大偉老師，從一個好學長、好老師、好老闆到人生中的指引燈，官老師總是給我滿滿的信心，鼓勵我繼續往前走，同時也提供了各種歷練的機會，我想，太多故事難以在短短的文字中敘述，但我想表達的是，老師不僅僅是我生命中的貴人，也讓我在生命中創造了自己的意義，在我人生跨出下一步的轉捩點中，更能夠學習做出自己，已超越感謝兩字所能表達的意義了！而口試委員蔡政良教授、戴秀雄教授，更是提供了我在學術思考上的突破，從提報題目到最後口試，持續不斷地給予意見，讓這本論文有著更遠望的貢獻，也讓我獲得到更多的思考，打破了自我的框架，持續尋找往前進的動力與方向。

其實在學習路上不僅只有指導老師和口試委員的協助，在大學時期惠我良多的簡旭昇教授，少康中興的期許猶言在耳。系上的王雅萍主任、張中復教授、黃季平教授、張慧端教授、藍美華教授、徐世榮教授、顧忠華教授，在課程中給予的知識與能力，受用無窮。以及學術計劃中給予各種指導的顏愛靜教授、林益仁教授、羅素玫教授、孫振義教授、林士淵教授、勁毅 kaka。以及工作好夥伴的嘉男學長、維庭學姐、傑克學長、文豪學長、佳慧、孟儒、偉慈、立筠，一起渡過被甲方折磨的日子。

再來，千萬不可少的是在田野地 Makota’ay 港口部落所受到的各種幫忙，許金財阿公、Sumi ina、Lafay ina、政妹 ina、蔣 kaka、傑閔 kaka、阿轟 kaka、Anu kaka、雅苓姐、Mumu kaka、小強 kaka，在我茫然困頓之時，從不同的面向提供了我很大很大的幫助，無論是讓我參與活動，或是給予訪談，沒有你們的協助，實在是難以完成論文，真的萬分感謝。另外，一定得提到現在已經成

DOI:10.6814/NCCU201901157

為 Ciromiaray 的 kaka 們，從參與作客到熟識的過程，堡哥的帶領讓我能夠參與到階級運作的過程，智傑、Lekal 持續地關心我論文的進度，在交互學習的過程中，也讓我更清楚到當前所觀察到的各種細節；以及太多其他我唸不出名字的 Salikaka，讓我在港口部落一點都不孤單，就也像是有一個 Seral 陪伴著我的過程，真的謝謝你們！除了 Seral 的協助之外，其實還有 Tipus 姐重要且大力的支持，常常擔任中間人引介長輩，給予我論文研究上非常實質的幫助；而 Rahic 黑子哥，在傳統領域調查時才開始跟你熟識，但你對文化的熱情也同時影響著我，更期盼未來的生命中能夠和你學習更多！再次謝謝港口的人們！

在研究的路途上，夥伴絕對不可或缺，官老師研究室的大師兄 Sra、小牛學姐、文君、阿爆、巧忻，根本就是神一樣的帶領，不用多說，研究室出品絕對是品質保證。怡如、宇荃、韋宣、昭銓、亮妤、承遠、Ipulu、齡文、宏恩、孟展、趙登登、適可、珮妤，曾經一起共事的大家，各自走到了不同的地方，人生持續地向前邁進，可能下次見面就是在某人的婚禮了，先期待一次！

民族系上提供指導意見的芳誠強哥、廖志軒學長、簡文敏老師；各種緣分聚集的小宮學姐、珮琪學姐、芋頭；民族戰隊的風神大大、軒豪、昱豪、蓉瑋；刻苦患難的 Sabi 長老、子告哥、Suliyape、韋丞、Lawa、聿婕、芳妤；以及幾乎每天都會見面，像是特別緣分羈絆的 Yawi 與 Bali。在短短的謝誌中，抱歉無法一一敘述你們對我的各種幫助，但真的很榮幸能在這段時間中共同努力，用不同的方式成為相互扶持的浮木，能夠認識你們，真是萬分的幸運！

此外，還有經歷過很多故事的夥伴，像是共同前往伊富高的夥伴們，Tali 老爹、亞弼姐、Aci 姐、蕙雯、Yapung、家榮、秋萍、校長，不僅僅一起創造了美好的回憶，也讓我更深入地了解到不同部落的經驗。最後一刻協助我祭詞翻譯的少揚，以及摘要翻譯的小強。一起在不同場合討論論文的阿嘎西與 Umos。或是在煩躁時給我大力支持的 Raway、吳比、子涵、韋利、溫馨、Savungaz、Piho、以箴、Putung、文萱、Lahok、小武、琪琪與睿紘。以及一直

DOI:10.6814/NCCU201901157

以來非常支持我的部落族人們，龍哥、美君姐、季臻姐、亮姐、惠珍姐、忠義哥、睿智哥、阿扭姐、程豐哥以及 Lakiing 的夥伴們，接下來我也回到了部落，一起來做更多事吧！

最後，在感謝家人之前，必定要一一唱名拉清寒的大家，如同家人般存在的你們，堡哥、Tipus 姐、福度兒、小夢、Sra、Lafay 姐、拉甕、思安、法隆、范范、Lisin、侯怡如、郁芳，你們猶如我的親生哥哥姊姊一般。在大學追尋認同的過程中，拉甕給予了我生命中反思，也把我推入了拉清寒的不解之緣。第一份工作是 Tipus 姐介紹我去汪老師那邊做傳統領域調查，開啟了我對土地研究的興趣。大學畢業正在茫然困境之時，巴剛介紹我到文玲老師那邊工作，展開了我對碩士學習的好奇。進入研究室之後，Sra 總是用盡力氣地教導我，更是強調語言的重要性。Lafay 姐的溫柔體貼，隨時都能被療癒的關心著。堡哥帶領了我進入了港口部落，不多說什麼，就是要我認真觀察學習的教育方式，讓我漸漸地走進了港口。小夢姐也是默默的一種關心，也看著我的論文給我很好的意見。法隆的爽朗笑聲、范范的神奇照片、怡如的奇怪笑點、郁芳的不停話題，總是那麼好玩的拉清寒。最後也謝謝夢馨，陪伴著一個無聊的碩士研究生走過那最艱苦的 Final 過程，說好的一起變好，那可是我們一起走著的途中。

我的家人們，鼓勵著我成為兩邊家族的第一位碩士生，一直很謝謝爸爸總是給我很多的發揮和嘗試的空間，不以工作成就來約束我的人生目標，而是讓我快樂開心地找到自己的方向。然後媽媽給我的文化養分，使我能夠在不同身分中轉換自如，更不斷地告訴我，我們相互所成就的一切。哥哥雖然我們在長大過程中就開始了很多不一樣，我們的手足之情，並不會因為任何事情給切斷。當然還有我的阿公、阿嬤、外公、外婆，以及眾多的親戚們，謝謝這樣的家族帶給我的一切，能讓現在的我，完成了這部論文作品，我也將會持續為族群文化而努力，而為自己更努力不懈！

江長銓 Hafay Nikar

2019 年 8 月 3 日 於臺東關山

DOI:10.6814/NCCU201901157

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

摘要

港口阿美人與海洋有著密切的互動關係，從漁獵採集到生活祭儀，產生出豐富的海洋相關知識，形成特殊的阿美族海洋文化。從社會生態系統之理論，關注到人類社會與自然環境交互作用的影響，而海洋觀作為港口阿美人看待海洋的方式，展現出漁獵採集生活中社會意義，及動態過程下不斷調適而成的海洋文化。藉此理解到海洋之於港口阿美人的特殊意義，以及海洋觀的動態性。

然而，在面對到社會變遷及國家治理制度的影響下，海洋觀所遭受的衝擊與挑戰，使社會運作的方式受到影響，海洋使用的方式也有所改變。不過，港口阿美人透過社會行動及回應，持續不同尺度的社會環境進行對話，並對於當代議題做出調適，如此過程，形成海洋觀動態性的發展，也從此展現出社會的韌性與調適能力。

最後，本研究透過海洋觀的理解及當代的衝擊與回應，在港口阿美人的海洋觀與變動的回應過程中，嘗試提出當代海岸環境治理之構想，並在國家現有的治理框架之下，討論治理思維與治理制度兩面向，試圖從中尋找國家與部落的對話平台，使海洋觀在海洋環境治理之架構中，展現出重要的價值與意義，作為未來政策導向之啟發。

關鍵字：社會生態系統、海洋觀、海洋環境治理、阿美族、港口部落

DOI:10.6814/NCCU201901157

Abstract

Amis people in Makota'ay have close relations with ocean. From fishing hunting to life festival, it creates abundant knowledge about ocean, and also becomes special Amis ocean culture. The approach of social-ecological system focus on the dynamic interaction between human society and natural environment. Adopting this idea helps to understand the relations between Amis people and environment. On the other hand, the concept of ocean refers to the ways people conceptualize their relations with the ocean. Exploring the concept of ocean of Amis people in Makota'ay helps to reveal how society and environment mutually constructed each other. It also shows how ocean plays the role as an important culture space.

However, facing the contemporary social changes and the country's legal system, the concept of ocean for Makota'ay encounters strong shock and challenge. Also, the society and its ways of using ocean resources are influenced. Facing the impact and challenge, Amis people in Makota'ay use practical actions and flexible thinking, which shows their ability to react to contemporary issues. Therefore, this study tries to explore the process of changing and people's responds to impacts. By analyzing the impact response, this study reveals the meanings behind contemporary phenomena in indigenous society.

In the end, through understanding the concept of ocean, response to contemporary impact, the concept of ocean in Makota'ay, and the changing progress of response, the study makes suggestions to the governance of contemporary ocean environment. The suggestions include two aspects: the ideology of governance, and the institution of governance under the country's legal regime. With these suggestions, this study tries to bridge the gap between government and indigenous communities. In this way, this study can contribute to reveal the importance value of indigenous peoples' concept of ocean, as well as the inspirations for future policy.

Keywords: social-ecological system, concept of ocean, governance of ocean environment, Amis, Makota'ay

DOI:10.6814/NCCU201901157

目次

第一章 緒論 1

第一節 研究動機與目的 1

一、研究動機：當代議題交織出的研究啟發 1

二、研究目的：海洋研究的新視野 2

三、本研究之核心問題 3

第二節 文獻回顧 4

一、社會生態系統理論 4

二、傳統生態知識與原住民族生態知識 5

三、臺灣原住民族之海洋研究 6

四、在港口部落的海洋相關研究 8

第三節 研究地點 9

一、研究地點之選擇 9

二、港口部落之歷史背景 11

三、對港口部落之速描 15

第四節 研究方法 17

一、正視自身與田野地關係的方法論 17

二、研究方法說明 19

第五節 章節安排 19

第二章 當代的漁獵採集生活實踐 21

第一節 港口阿美人的漁法使用 21

一、當代港口阿美人的主要漁法 24

二、漁法使用的考量因素 29

第二節 日常的漁獵樣貌：結伴團體形式 31

一、結伴團體的組成 31

二、Mipacing 射魚的秘密基地 33

DOI:10.6814/NCCU201901157

三、結伴團體的漁獵知識分享.....34
四、漁獵生產的知識性、技術性與社會性.....36
第三節 女性參與的潮間帶工作：*Micekiw* 採螺貝與 *Midamay* 採海菜.....37
一、女性視角中的採集知識.....37
二、潮間帶採集的環境特性.....39
三、性別在海洋使用的異同.....40
第四節 祭儀性的漁獵：*Misacepo'*海祭的漁獵期.....41
一、*Misacepo'*在時間與空間的轉變.....41
二、2017 年 *Misacepo'*的漁獵樣貌.....42
三、*Misacepo'*期間的年齡階級集體漁獵.....46
四、透過 *Misacepo'*漁獵展現出部落與環境互動的關係.....47
第五節 特殊意義的漁獵與共食：*Pakelang*.....48
一、喪禮後的 Pakelang.....48
二、*Ilisin*（豐年祭）後的 *Pakelang*.....49
三、透過漁獵與共食達成社會秩序的轉換.....54
第六節 小結：當代漁獵採集行為情境下的社會運作機制.....55
第三章 從漁獵採集生活實踐所看見的海洋觀.....57
第一節 自然與人的互動：風浪、潮汐、地形與潮流的環境知識.....57
一、漁獵決策的基礎：風浪.....58
二、水上空間的觀察：潮汐.....59
三、水下環境的記憶：地形.....61
四、身體的感知：潮水.....62
五、漁獵採集與海洋環境知識的建立.....64
第二節 人賦予自然的意義：透過地景命名建立的海岸空間秩序.....65
一、海岸空間的命名型態.....65
二、《巴克力藍的夏天》的地名記憶與身體實踐.....68
三、以命名展現的海岸空間秩序.....70
第三節 在自然中建立的人與人關係：漁獵採集行為的社會性.....71

DOI:10.6814/NCCU201901157

一、性別分工下的漁獵採集 72
二、海洋中的男性：追求被社會肯認之價值..... 74
第四節 以超自然所詮釋的人與自然：漁獵規範與信仰價值..... 77
一、「*Aka picarikos* 不要再回頭採集」的意義..... 77
二、對於溺死者的詮釋 80
三、漁獵採集的價值核心－海神信仰..... 81
第五節 小結：海洋與社會形成相互建構之關係..... 85
第四章 社會變遷及國家治理機制產生的影響 87
第一節 港口部落在海岸使用上的社會變遷..... 87
一、部落人口外移下的社會變遷..... 88
二、大規模商業漁撈造成的社會變遷..... 89
第二節 國家治理海岸的框架與限制..... 90
一、《國土計畫法》 91
二、《海岸管理法》及其相關子法..... 93
三、《漁業法》及其相關子法..... 95
四、魚槍使用相關法令 97
五、其他相關法令 99
第三節 港口阿美人所面對的當代海岸議題..... 100
一、現代化漁業捕撈議題 100
二、海洋垃圾議題 105
三、漁業資源保育區議題 107
四、毒魚電魚管理議題 108
五、魚槍使用議題 110
六、漁船船員資格議題 110
第四節 港口阿美人在面對衝擊下的影響..... 112
一、港口阿美人與外來者使用海洋之差異性..... 112
二、海洋觀中的社會規範不斷被挑戰..... 115
三、生態環境破壞造成的社會運作改變..... 116

DOI:10.6814/NCCU201901157

四、國家法令之限制造成了社會發展的限縮.....117
第五節 小結：動態過程下的海洋觀衝擊.....117
第五章 從社會變遷及國家治理機制回應中所看見的海洋觀 119
第一節 在衝擊下的社會調整與回應.....119
一、社會內部運作的調整 119
二、將新知識融入當代的海洋論述.....121
三、嘗試提出新的環境治理架構.....122
四、以傳統領域公告來彰顯部落範圍及其規範.....123
第二節 在回應中表現出重要的社會意義.....125
一、年齡階級組織作為維繫社會集體性的核心.....125
二、動態發展過程的海洋觀內涵.....126
三、以行動突破國家法令的束縛.....127
第三節 從回應中提出當代海岸治理框架之建議.....128
一、治理思維的構想：以海洋觀作為當代環境治理制度之思考.....128
二、治理制度的設計：人的參與、空間的規劃、制度性的支持.....130
第四節 小結：從衝擊及回應展現出海洋觀在社會中的重要性.....133
第六章 結論 135
第一節 研究發現.....135
一、人、自然、超自然建構出的海洋社會性.....135
二、面對當代衝擊下保持著回應與吸收的社會能動性.....136
三、維繫海洋社會性作為當代海岸治理之構想.....137
第二節 對傳統生態知識理論及社會生態系統理論的回應.....138
第三節 研究限制.....140
第四節 後續研究之建議.....141
一、更深入的漁獵採集參與觀察研究.....141
二、阿美族海洋空間之土地使用規劃研究.....141
三、阿美族不同部落之海洋觀研究.....142

DOI:10.6814/NCCU201901157

四、阿美族海洋傳統領域之當代建構的研究.....142

參考書目 143

附錄 147

附錄一 港口部落海岸地名表（由南至北）.....147

附錄二 報導人名單.....151

附錄三 參與觀察的場次說明.....152

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

圖目錄

圖 1 港口部落位置圖（本研究製圖）.....11

圖 2 漁獵後聚會的分享畫面（本研究攝影）.....36

圖 3 女性潮間帶採集之環境狀態（本研究攝影）.....40

圖 4 在部落族人所開的魚店前休憩（本研究攝影）.....43

圖 5 港口阿美人進行漁獵之個人裝備（本研究攝影）.....44

圖 6 第三天之漁獲狀況（本研究攝影）.....45

圖 7 *MISACEPO'*漁獵期時的共食（本研究攝影）.....46

圖 8 *MISALIL* 放網，左圖為放網者，右圖為 *MIPA'PA'*者（本研究攝影）.....52

圖 9 左圖為 *PIFICEKIAN*（本研究攝影）.....67

圖 10 右圖下方礁石群為 *PAHEMEKAN NO PECOH*（本研究攝影）.....67

圖 11 港口部落現已紀錄之地名資料庫（本研究及港口部落族人共同製作）..71

圖 12 花蓮區漁會專用漁業權範圍（圖片來源：農委會漁業署）.....95

圖 13 港口部落與漁業資源保育區相對位置圖（本研究製圖）.....107

圖 14 旅北港口阿美人在東北角海岸進行漁獵採集工作（本研究攝影）.....121

圖 15（左）2017 年之傳統領域告示牌（本研究攝影）.....124

圖 16（右）2019 年之傳統領域告示牌（本研究攝影）.....124

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

表目錄

表 1　港口阿美各種魚法使用時期表（阮昌銳繪製，本研究重新製表）.....23

表 2　漁法選擇考量表（本研究製表）.....30

表 3　港口部落的漁獵型態表（本研究製表）.....56

表 4　港口阿美人月亮字詞（呂憶君繪製，本研究重新製表）.....60

表 5　港口阿美人與外來者看待海洋之比較表（本研究製表）.....114

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機：當代議題交織出的研究啟發

故事得由一系列的抗爭行動開始，「美麗灣事件」是一個位於東台灣杉原海灘上纏訟多年的開發案，而筆者接觸到美麗灣事件是在 2009 年進入臺灣大學就讀時，此時的美麗灣事件已展開了法律訴訟的途徑，也發起了多場的抗爭行動。但當時的筆者對於原住民族的議題所知甚少，只能不斷拼湊出各種論述與理解，試圖釐清原住民族在此議題中的角色。但是，其中裡頭的幾段抗爭論述吸引了筆者的目光－阿美族傳統領域與海洋文化傳承空間，讓筆者開始思考，何謂阿美族的傳統領域？海洋為何作為阿美族重要的文化空間？

從認識美麗灣事件議題開始，促使筆者重新審視自身的經驗。身分為阿美族人的筆者，從小在基隆生長，在海邊遊玩戲水的經驗是十分熟悉，但對於阿美族人如何使用海洋卻是十分陌生，因此當思考起阿美族傳統領域與海洋文化等議題時，腦袋中往往僅浮現出食物的記憶，對於如何進行漁獵與採集，或是祭儀的舉行，就也只剩下空白的記憶，不免讓筆者感到愧疚，為何身為阿美族人的筆者，對此卻一無所知？如此的經驗，督促著筆者必須將目光關注在自身族群的事務，並需要好好理解到議題背後更深層的族群文化使用面向。

2011 年，一次偶然的機會受到港口部落友人 *Kacaw* 的邀請，跟著一群夥伴在港口部落進行了傳統領域地圖模型之製作工作，在這次的經驗中不僅應用了在地理系就讀時所學的 Google Earth 軟體，實際參與到調查部落地名之工作，也讓筆者發現到，港口阿美人仍保有各種海洋使用的記憶，在空間的命名上展現出對海洋生態環境的理解。藉此發現到，海洋空間與族群文化的記憶是如此豐富，同時也打開了對此研究領域的理解。

進入到碩士班就讀之後，開始修習了一系列土地相關課程，作為筆者研究開啟的路途，如「民族發展專題：原住民族傳統領域調查與社區製圖」、「原住

DOI:10.6814/NCCU201901157

民族土地政策」，透過國內外文獻的閱讀，開始理解到原住民族土地流失的過程與殖民經驗的關係。課程也透過部落參訪與土地調查的工作，展現出不同族群對於地景與空間豐富的文化意涵，並在部落的傳統領域調查工作下，表現出空間命名的豐富意涵，使得解讀空間的故事變成一種理解文化使用的方式，更表現出其中豐富的族群文化知識。在此經驗中，不斷令筆者反思，那麼阿美族的傳統領域又會是什麼？而海洋跟陸地的經驗是否有所不同，呈現的故事又會有何差異？

從上述的經驗中作為本研究的啟發，議題與經驗的交織過程中，試圖探清阿美族人與海洋的關係，對筆者自身而言，以自身族群的探索為研究題材，也作為重新認識族群文化的開端，形成本研究的主要動機。並且希望透過所知所學，以研究成果貢獻於原住民族權利的進展，嘗試著詮釋海洋文化之邏輯，解釋當代發生的議題，並提供問題解答的方向。

二、研究目的：海洋研究的新視野

海洋觀，所指為人類與海洋互動，對於海洋空間場域所形成的社會認知、空間觀、社會價值及抽象的神靈信仰等。本研究以港口阿美人為例，並探討港口阿美人的海洋觀內涵，從海洋觀的理解能嘗試展現出港口阿美人如何看待海洋，以及在海洋互動中所建立的知識系統、空間秩序、社會關係與世界觀，藉此展開一種新的海洋研究視野，使海洋空間中的社會文化互動，作為一個重要的研究區域。也透過社會生態系統的概念視角，使人類活動與自然環境的交互作用作為一個重要的觀察方向，透過社會的調適及動態的過程，將提供一個更完整的海洋人類民族誌的視野。

在港口部落過去已有許多學者產出大量學術研究報告，堆疊不同研究領域的資料，也建立出具時間序列變化性的文獻資料。而本研究為探究海洋使用的經驗，並談及當代議題的衝擊，以文獻與參與觀察之一手資料作為研究途徑，聚焦在港口阿美人的海洋使用上，逐步分析海洋之於港口阿美人的關係，並嘗

DOI:10.6814/NCCU201901157

試詮釋其中的內涵。

本研究之目的，便是希望透過漁獵採集生活的實踐與當代議題的分析，嘗試分析當代海洋議題所出現的癥結矛盾之處，並以海洋觀做為論述的根基，建構出港口阿美人視野下所需要的海洋環境治理策略。

而本研究之重要價值在於，過去的臺灣原住民族研究中，其實較缺乏阿美族的海洋研究，也並未有阿美族海洋知識與海洋觀的統整性分析，多是散落在不同的篇章來論述，使得學術研究上對阿美族使用海洋的研究是片段的，缺乏全貌性的觀點。因此，整理與分析阿美族人的海洋觀，不僅是作為學術研究上的貢獻，也能夠作為面對當代議題挑戰時的論述空間，嘗試以海洋研究的視野，展開更深層的文化論述。

三、本研究之核心問題

在面對複雜的當代海洋議題中，港口阿美人與海洋環境的文化使用及親近性，展現出此議題可關注的視野，以海洋為主軸，本研究欲探討的核心問題便是：

「港口阿美人海洋觀的內涵為何？」

從此問題意識中，本研究試圖爬梳出海洋在港口阿美人的社會脈絡中代表的意義，並將海洋作為研究的場域，連結到社會運作的系統中，試圖呈現出海洋與社會的全貌觀。並透過港口阿美人的視角，嘗試解釋當代議題所牽涉到的各個面向，使海洋觀的論述，能夠呈現出當代持續變動的過程。同時聚焦在港口阿美人的解讀與回應上，來理解動態過程中，港口部落社會對於外來的衝擊影響，藉由行動與回應，所展現出的海洋觀意涵為何。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第二節 文獻回顧

一、社會生態系統理論

人類社會及自然生態，在過去的研究討論中經常被視為是對立的兩端，由早期地理學所討論的環境決定論（Environmental Determinism）可以理解到，該理論將人類社會的差異歸咎於環境不同所造成，而產出不同的社會機制，並將社會視為是受自然環境影響所決定。不過，如此論點不僅無法正確地理解到複雜的社會現象，且過度放大自然環境的影響，更無法解釋社會與自然環境互動下產生的變動。隨著環境決定論不斷受到挑戰，生態學（Ecology）逐漸被學術界所重視之後，對於自然環境與生物互動的關係，有著系統性的分析架構，對於人類社會與自然環境的互動，更有著新面向的理解，並展開了不同研究分支的出現。

在人類學領域所出現的是文化生態學（Cultural Ecology）的討論，Julian H. Steward 在 1955 年首次提出該理論，所強調的便是應該關注到文化與生態環境影響的關係，嘗試將社會在某些環境條件下，所產生的社會行為進行解釋，並將文化視為是適應環境的主要機制，而注視到環境如何影響文化的變遷（黃應貴，1992）。而在後續的研究中，文化生態學也逐漸出現轉變，Rappaport（1968）在新幾內亞對於 Tsembaga 族的研究中，以獻給祖先的豬為研究主題，並從人口、種族、經濟等方面，關注到生態環境與文化上的相互影響，而透過宗教儀式的行為，將社會與自然環境的關係進行連結。相較於 Steward 的研究，Rappaport 更進一步看見社會與自然環境交互作用的關係，從如此的研究發現中，透過文化行為對生態環境影響的理解，使文化生態學的討論逐漸轉向為生態人類學（Ecological Anthropology），更注重到交互作用的關係。

從如此的研究討論中可以看見，對於社會與自然互動的研究中，逐漸是關注到社會與自然環境交互影響的複雜關係，逐漸將人類社會與自然生態的互動視為共同的討論框架，從而發展出社會生態系統（Social-Ecological System）的

DOI:10.6814/NCCU201901157

理論觀點。

社會生態系統之相關理論經常出現在自然資源環境資源治理之討論中，此理論框架所強調的是動態發展的過程，相較於傳統治理框架靜態式的視野，更能夠面對變動性與不確定的研究討論（戴興盛、張世杰、陳俊堯、楊懿如、蘇銘千、李俊鴻，2017）。此系統所關注到的多重且複雜的社會系統及生態系統間，交錯互動的動態發展過程，其中有三個重要的理論概念，分別是：韌性（Resilience)）、調適能力（Adaptability）與轉型能力（Transformability），代表著複雜的社會系統在面對到動態變動的過程下，而產出的行動。

在戴興盛、張世杰、陳俊堯、楊懿如、蘇銘千、李俊鴻（2017）的科技部專題研究計畫中，便以此概念，觀看花蓮縣光復鄉之大農大富地區，談論社會生態系統在面對到外部衝擊的影響下，所產生的調適、轉變與轉型。從該研究中可以發現，社會生態系統的韌性視野，能夠觀看到社會動態發展的過程，也可能遭遇到僵固陷阱（Rigidity Trap），使社會難以掙脫困境，逐漸與生態環境脫節。因此，從社會生態系土的觀點下，不僅僅是看見社會與自然生態交互作用的過程，更進一步看見社會對於環境變動下，所做出的社會適應與改變，呈現出動態性的觀察途徑。

在本文雖然並未使用社會生態系統的系統分析框架，但主要是採用此理論中對於動態持續性的交互作用觀察，並持續看見港口部落在面對自然環境變動下，所產生的社會適應與改變，以此觀念作為研究核心理解的途徑。

二、傳統生態知識與原住民族生態知識

原住民族生態知識之研究，往往強調出人與環境間的特殊關係，無論是在山林或海洋，臺灣各原住民族皆具有不同的文化傳統，而在長期與環境互動下，形成豐富的生態知識。傳統生態知識（Traditional Ecological Knowledge，TEK）所強調的是知識與在地生態環境間的密切關係，以 Berkes、Colding、

DOI:10.6814/NCCU201901157

Folke（2000:1251-1260）的觀點來看，傳統生態知識是由知識（knowledge）、實踐（practice）和信仰（belief）三個項目所構成的知識體系，「知識」是對地方與物種上累積而成的觀察知識；「實踐」則為在地社群使用資源的方式；「信仰」則是讓在地社群與生態環境鏈結的關係。透過長時間的發展下，代代相傳而成，成為人與人，人與自然，以及環境整體之間的關係。可見生態知識乃是人群對於生態認識進而建立的知識系統，而傳統生態知識，更強調出其長久以來與生態互動經驗的累積，所形成的生態知識體系，更包含了社群在環境中的活動。而 Berkes（1999:13）也提出了傳統生態知識的分析架構，是由「經驗－實踐－社會－世界觀」複合體所組成的分析架構，作為後續研究可參考的研究框架。在此分析框架下，能夠提供本研究作為論文架構之思考，從海洋的視角出發，最後結構出世界觀（海洋觀）的社會價值。

而官大偉（2013:72）認為傳統生態知識和在地生態知識 （Local Ecological Knowledge）與原住民生態知識 （Indigenous Ecological Knowledge）所指之主體不同，經常又會在身分上重疊而交互使用，但其所指仍有所不同。並且在該篇文章的後續，持續將不同學者的論述納入討論，並由 Dove（2000、2003）的論述作為收攏，強調出原住民族知識是含有混合與轉變的生命週期，不應視為是西方與非西方的二元對立關係。

本研究之研究重點聚焦在港口阿美人的海洋觀上，其中所牽涉到的就是原住民族生態知識之概念，尤其是在原住民族海洋生態知識上。藉由對此概念的理解後，本研究將由漁獵採集的當代實踐開始探索，逐步切入到海洋觀之內涵核心，理解港口阿美人與海洋的生態關係，嘗試透過傳統生態知識的分析架構，組織成本研究之章節安排。

三、臺灣原住民族之海洋研究

臺灣原住民族之文化研究已累積了相當豐碩的學術成果，從人類學及民族

DOI:10.6814/NCCU201901157

學視角所出發之研究，建立起各種不同面向之文化研究，開展出原住民族研究之視野。然而，學術研究之標的專門指向海洋研究者，卻是相當稀少，可見在海洋研究上，仍有相當廣闊的學術發展。

值得注意的是，過去的臺灣原住民族之海洋研究，又以達悟族研究最為豐富且深入。夏曼·藍波安（2003）透過人類學的視角，在研究者（outsider）與被研究者（insider）的雙重身分下，清楚地闡述與分析達悟族的海洋文化，由海洋知識、飛魚祭儀、造船文化、社會關係，在長期的研究調查下，形成一本重要的達悟族海洋研究論文產出。在該文中，不僅清楚地描寫出知識與生活的內涵，作者也嘗試詮釋各種行為下的社會意涵，該研究提供一個以海洋為軸線所拉出的研究方向，並透過海洋與社會的聯結，展現其重要的文化意涵。而同樣身為達悟族的地理學研究者，董恩慈（2015）以傳統生態知識與環境治理為研究，探討在現代環境治理之科學、技術、國家管理下，並未有效引導環境永續發展，反而透過當地達悟族傳統生態知識的理解，展現出環境空間的社會規範，期盼能改變現有之環境治理模式，而達到達悟族人希望的環境永續發展方向。從該研究的探討，展現出有別於單純文化研究的取向，更進一步使文化與當代議題進行對話，在後續的研究中，更展現出傳統生態知識的永續價值（董恩慈、汪明輝，2016）。

除了達悟族有著豐富且詳細的學術研究成果外，部分學者也針對不同主題來闡述阿美族的海洋文化。林正春與劉炯錫（2000）以生態學紀錄為主，研究地點為都蘭部落，嘗試將阿美族詞彙中的海洋生物與生態學名進行聯結，並同時記錄阿美族人之使用方式等。另一篇，阮文彬與劉炯錫（2000）則是聚焦在漁獵行為上，研究地點為宜灣部落，從阿美族之漁獵行為作為生態調查之目的，呈現出豐富的生態論述。兩篇文章，基本上都是以民族生態學之方式進行研究，以生態調查為目的，探討社會中的漁獵採集行為與生態環境之互動關係，提供阿美族海洋研究的生態面向貢獻。蔡政良（2015）長期在都蘭部落的

DOI:10.6814/NCCU201901157

研究中指出，阿美族人具有豐富的漁獵文化，阿美語中指涉潛水射魚的 *Micinko*／*Mipacin* 可能是來自於日語パチンコ（Pacinko，彈弓），目前都蘭部落射魚的人越來越少，又加上法令的限制，使得這樣的漁法在知識的傳遞上出現較大的落差。如此的落差，顯示出國家法令對於阿美族文化使用上的影響，更可能造成知識斷裂的情況。

從上述的阿美族海洋研究中可以發現，目前以阿美族海洋為題的學術研究仍然相當缺乏，雖然還有其他相關研究，如海洋神話與祭儀面向，來闡述海洋與阿美族人之關係（梁文祥，2006；李宜靜，2008），但仍然較缺乏統整性或全貌觀的海洋研究。由此可知，本研究能夠透過前人累積的大量阿美族研究中，逐一爬梳出有關海洋研究的面向，透過章節的安排與彙整，搭配本研究的參與觀察研究下，能夠提供一個較具全貌觀的阿美族海洋研究，也透過對海洋觀的詮釋與理解，嘗試將當代所面對的衝突與挑戰，共同作為本研究之討論範疇，使海洋研究能夠展現出動態變化的過程，而非將海洋與阿美族的關係進行本質性的定義及探討，以表現出本研究之特色。

四、在港口部落的海洋相關研究

本研究地點選擇為港口部落，其中一個原因，便是港口部落累積了豐富的學術研究資料，且時間尺度跨越廣闊，有利於本研究在文獻資料的積累。在早期的學術研究中，又以阮昌銳（1969）出版的《港口阿美人》文獻最為重要，該研究透過對港口部落整體性的描述，以社會功能進行區分，列出親屬組織、社會組織、生產方式、生活方式、經濟制度、宗教信仰等主題，透過作者的描寫與敘述，詮釋部落的文化意涵，也描寫出中華民國統治初期的部落樣貌。在該研究中，海洋相關研究分別被放入生產方式與宗教信仰敘述，清楚地描寫到漁獵採集的型態以及海祭進行的過程，呈現出型態上的描述，而較少進行詮釋與分析。

DOI:10.6814/NCCU201901157

在阮昌銳的研究出刊後，仍然不見以海洋研究為主題的港口部落研究，直到近年才開始有了相關研究出現。呂憶君（2007、2010）以兩篇海岸空間為題的文章，開展了港口阿美人在海岸空間使用的研究面向，在該研究中敘述關於，港口阿美人對於海岸空間的命名，歷史事件的記憶，海祭空間的流動，以及身體實踐下的空間，清楚地描寫出海岸空間與港口阿美人的文化特性，使海洋中豐富的知識與記憶，重新展現在學術研究上。而張瑋琦、黃菁瑩（2011）奠基於《港口部落竹筏製作研究調查計畫》之調查成果，整理出港口部落造船及造筏歷史的變遷，並透過對製作技術的紀錄，展現出製作竹筏時所需要的豐富陸地知識，使海洋與山林聯結，也展現出漁獲與社會間的互動關係。此外，陳勁豪（2015）透過海洋知識觀為題，嘗試建構出港口部落的整體海洋觀，並透過信仰祭儀、年齡階層、知識建構等面向來敘述，試圖展現出海洋的全貌觀。然而，該研究之分析多是採集於呂憶君之內容，研究內容多為事實陳述，較少研究之詮釋分析，使該篇文章中難以有突破性之論點。但也顯現，近年來的學術研究開始注意到海洋面向，透過對港口部落的文獻研究，能夠獲得到跨越時間尺度之資料，也更能在學術成果的積累下，形成更豐富的海洋研究，不僅做為學術研究上之貢獻，也將開拓出阿美族研究中新的研究領域。

第三節 研究地點

一、研究地點之選擇

居住於海岸地帶的阿美族部落都有著與海洋密切互動的關係，不同部落間則有著不同的當代議題與文化上的特性，本研究在進行研究田野地選擇時，首要工作便是要蒐集部落之基本資料，在蒐集過程中，主要是透過親朋好友的探詢，詢問部落使用海洋現況與遭遇當代的議題，來形成一個基礎的部落圖像；進而再透過文獻資料的閱讀，整理歷史文獻與學術上的資料；再來則是透過實際的拜訪，進行研究之前期調查工作。因此，在選擇田野地時，考量與本研究

DOI:10.6814/NCCU201901157

題目之契合性之後，彙整出幾項重要的研究選擇方式，最後選擇出花蓮縣豐濱鄉口部落作為本研究之田野地，以下介紹港口部落在本研究選擇上重要的特點。

第一、文化親近使用海洋的頻率高：在海岸地區的阿美族部落，幾乎都有與海洋密切互動的經驗，在不同季節中會到海岸進行漁獵採集，也會在特定祭儀中進入到海洋，而港口部落同樣具有如此的特性。但港口部落之特別之處在於，港口部落有著豐富歷史的 *Misacepo'*（海祭）文化，且在歷史變遷的過程之中，仍能保留下整個儀式型態變遷的記憶，呈現出文化親近海洋的厚度以及信仰層次的豐富文化，使得海洋研究的面向有著更全面的視野。

第二、豐富的文獻資料：港口部落位於秀姑巒溪口，早在荷蘭時期之文獻就記載到 Soupra 部落（康培德，1999:84-85），在清朝也有著《諸羅縣志》或《東征集》等文獻之記載，另外也有《享和三年癸亥漂流臺灣チョプラン島之記》的漂流記文獻記載。除了具有豐富的歷史文獻資料外，也有現代民族誌之學術研究出刊（阮昌銳，1969），以完整結構功能式的分析，提供港口阿美人生活樣貌之分析，是相當重要且難得的早期學術貢獻。因著豐富文獻資料的貢獻，提供本研究在時間軸線上的分析，作為當代研究中重要的對比。

第三、當代議題的衝突點：由於本研究重點之一即是探討當代的衝突與回應，若已有清楚且明確的當代議題，而部落內部也經過共識上的討論，將有助於研究部落回應的意義。而港口部落面對到的當代議題不僅明確，同時又有不同面向的課題需要處理，因此選擇港口部落作為田野地是非常適合本研究題目之進行，同時也可透過議題持續滾動的討論，以動態持續的形式表現，形成本研究之特色。

第四、引路人在部落之重要地位：帶領筆者進入田野的引路人，年約 35 歲，是位於部落青年階級之重要幹部，除了是位於部落社會組織的重要角色之外，也經常在公共議題進行協力工作，這使得筆者在進入田野時，能夠獲得不

DOI:10.6814/NCCU201901157

同層面的資訊，也有多次機會可以實際參與到部落工作中，使得田野中的視野同時可以有所開展，參與觀察之研究也得以順利進行。

以上四項特點，使得筆者在尋找田野地的過程中，將目光逐漸聚焦在港口部落，並投入更多時間進行前期之調查工作，在持續互動的過程下，最後決定以港口部落作為田野地，展開本研究之進行。

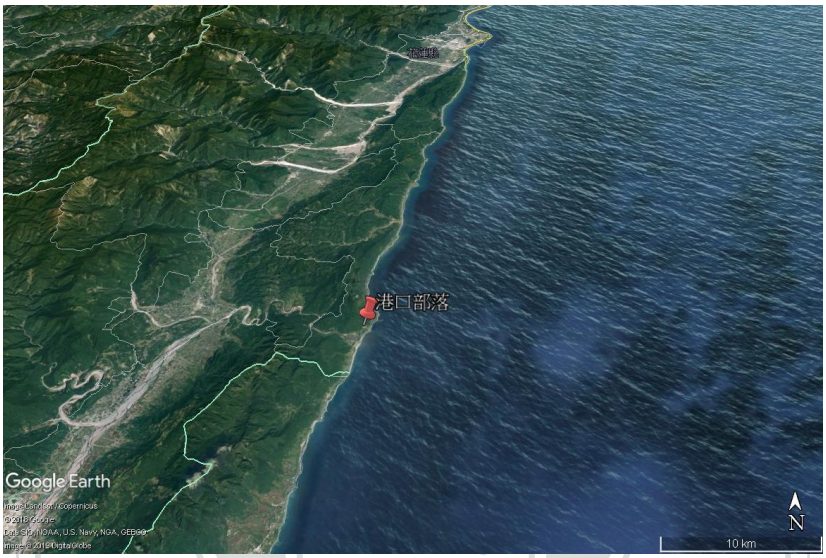

圖 1 港口部落位置圖（本研究製圖）

二、港口部落之歷史背景

Makota'ay 港口部落位於花蓮縣豐濱鄉港口村，其地理位置坐落在秀姑巒溪出海口左岸，在港口部落北側之 *Cilangasan*（貓公山），為阿美族起源傳說的多種說法中，其中一支說法之起源地，該起源傳說敘述與大洪水故事有關，而 *Cilangasan* 成為洪水退去後倖存者的存活地，部分阿美族人就將此山命為聖山，並將此山視為是族群起源地。不同的口述者對於起源傳說的敘述都略有差異，而根據宋正清耆老的敘述，是如此描述：

> 他們繼續朝北漂流，當他們乘坐的大方白停泊在臺灣的里牙津山〔*Langasan*〕[1]時，已過了許多日子。那時姊弟倆年紀還

[1] 原文之註解。

DOI:10.6814/NCCU201901157

小尚未成熟，而台灣島依舊被海水淹沒。所以，他們只得暫居在山上。直到海水退去，巨風遠離時，他們就動身下山到較平坦的地方，順便也搭起簡單的茅棚住下來。（方敏英，1993:3）[2]

對於港口阿美人而言，*Cilangasan* 也同樣被認為是重要的起源地，在過去的口述記錄中也另外提到：早期靜浦部落族人與港口部落族人是共同屬於一個大部落，此部落名為 *Cepo'/ Cepo'ran*，該部落之形成歷史相當悠久，根據 1935 年臺北帝國大學土俗人種學研究室出版之《臺灣高砂族系統所屬の研究》一書如此認為：

大港口的 Tsiporan（*Cepo'ran*）[3]氏族，最初住在 Takilis，後來遷移到火燒島，之後又離開，登陸於臺東附近，由此沿著海岸山脈西側的平地〔指花東縱谷〕[4]北上，迂迴於太巴塱社一帶，最後向東遷到大港口來，開始創設部落。（臺北帝國大學土俗人種學研究室，1935[2011]:537）

原居於 Tsirangasan（*Cilangasan*）山的人，聽到來自火燒島的 Tsiporan（*Cepo'ran*）氏族，已在大港口建立部落的消息，就從 Tsirangasan（*Cilangasan*）山下來，到我們這裏來一起住，形成了 Tsirangasan（*Cilangasan*）氏族。（臺北帝國大學土俗人種學研究室，1935[2011]:541）

可見該部落之形成，可能是由不同的氏族共同組成，在不同時間點下，陸續匯集而成一個大型的阿美族部落，*Cepo'/Cepo'ran* 部落之名也開始出現在歷

[2] 本書為宋正清先生口述，方敏英編譯，以阿美族語、英語、中文三語並列呈現。
[3] 括弧文字為筆者加註，將不同的阿美語拼音系統進行校對，以利文字的判讀。
[4] 原文之註解。

DOI:10.6814/NCCU201901157

史文獻之中。以康培德（1999: 84-85）的研究顯示，第一次被記載在荷蘭文獻中是以 Soupra 稱之[5]，在荷蘭東印度公司所記載之戶數有 130 戶，是當時東臺灣中部地區最多戶數之部落，顯現此部落在該地區之重要地位。而到了清朝時期 1717 年時則有《諸羅縣志》之記載，名稱為芝舞蘭社，敘述此社歸順於清朝並繳納番餉，但隨著番界封禁政策的施行，芝舞蘭社之名就不再出現在官方文獻之中，長達一百五十年之時間。

然而，長達一百五十年的番界封禁政策，直到羅發號事件[6]與牡丹社事件[7]後開始有了改變：清政府注視到番界地區可能對統治臺灣出現的危機。1874 年沈葆楨來臺，取消了番界封禁政策而開啟了「開山撫番」政策，目的便是將統治權力延伸到番界地區，將原本視為化外之地的山區與東臺灣地區納入清朝政府的統治範圍，也推動了相對應的軍事行動與行政作為。在清朝政府的軍事武力主導下，開路、運輸及建設所需的大量勞力，透過人力徵調作為主要的勞力來源，人力徵調的情形是越加頻繁，部落積累的不滿情緒以及生活空間的壓迫，促使著衝突事件隨之而來：1875 年獅頭社事件、1876 年太魯閣事件、1877 年大港口事件（又稱奇密事件、靜浦事件等）[8]與 1878 年加禮宛事件（又稱達固湖灣事件）。

在此，特別要談到的就是「大港口事件」的爆發，該事件的衝突地點即是位於秀姑巒溪出海口處，來自於阿綿山社與納納社的反抗。該事件的發生來自於清軍因基礎建設運輸等需求，持續勞役當地部落阿美族人，阿美族人在不斷被剝削的過程下，最後演變成通事林東涯遭阿美族挑夫推下墜谷的事件，進而

[5] 另有 Soupera 或 Supra 之名稱所指應為同一個部落，康培德認為其位置應該並非坐落在海岸旁，而是秀姑巒溪沿岸的山間平台，可能與目前的奇美部落、港口部落與靜浦部落都是有連帶關係的。

[6] 1867 年一艘美國籍船隻羅發號遇船難漂流至臺灣東南地區，被當地族人殺害，美國因此組織遠征軍前來臺灣，但失敗而歸，後與部落領袖卓杞篤簽訂「南岬之盟」，約定日後不再殺害遇船難之西方人。

[7] 該事件背景是由 1871 年琉球人因漂流至臺灣東南地區，被當地族人殺害，因此 1874 年日本藉此理由質問清朝政府，清朝政府以此地為化外之地置之不理，導致日本發動軍事武力攻擊部落，戰爭結束後，促使清朝政府正視番界政策可能產生之問題。

[8] 本文為達行文順暢，將以部落族人口述的事件稱呼「Cepo’事件」為以下文章之統稱。

DOI:10.6814/NCCU201901157

轉變為兩社對抗清軍之事件。而對該事件的發生經過，已有許多文獻針對此事件進行闡述，在此就不再贅述事件發生的經過（李宜憲，2005、2008；林素真，2008；以撒克•阿復，2008；楊仁煌，2008；蔡中涵，2011；白皇湧，2011）。無論是港口阿美人口述中的 *Cepo'* 部落或文獻紀載的阿綿山社，兩者與現今的港口部落都具有高度的關聯性，但對當代港口部落族人而言，往往會提到清軍設宴伏殺部落青年之事，導致部落近乎瓦解之事，可見國家與部落間歷史仇恨之事，至今仍然持續療傷中。

大港口事件象徵著部落主權逐漸被國家力量所取代，此時期的國家力量正在轉變為更積極的手段，無論是軍事武力的控制，或是行政制度的管轄，國家試圖逐步接管東臺灣地區的秩序，並嘗試控制住原住民族的生活面向，使得港口部落逐漸被納入現代國家體制之中。

1895 年，甲午戰爭馬關條約後清朝政府將臺灣及周邊島嶼割讓給日本，不同於清朝統治初期之政策，日本政府統治初期是以「殖產」為目的，經濟發展策略以國家利益優先。在東臺灣地區之阿美族與卑南族居住於平地，又與漢人、平埔族混居，統治初期即被劃入「普通行政區」而非「理蕃政務」之特別區域，使得在治理政策上出現有別於「蕃地」內的原住民族之方式，並在分類中之「生蕃」特別使用了「平地蕃」一詞（伊能嘉矩，1918[1995]:395）。這樣的政策顯示日本政府對於原住民族治理策略是差異化的，更重要的是希望藉由階段性的政策執行，來達到完全統治的目的。1906 年課徵家屋稅，以臺東廳轄內之平地蕃為課徵對象（賴昱錡 2013：108），在 1907 年則開啟了「蕃社行政」，其內容包含「蕃社役場」與「頭目例會」，以頭目作為蕃社事務之對口，部分事務執行時也必須向警務單位報告，某種程度成為警務系統下的支配單位（賴昱錡 2013：110）。兩項政策的施行，清楚且明確地改變了部落與國家之關係，家屋稅將個人納入國家的管轄，部落對內事務的主導權也因蕃社行政的施行，轉變為警務系統的動員與控制，蕃社役場更使得頭目的角色儼然成為國家

DOI:10.6814/NCCU201901157

體制中的底層治理官，地方官與警政透過頭目例會的舉行，使頭目的權威性被警察所取代，部落逐漸失去對內的治理權，轉為國家或警察體制下的一個行政單位。由此可知，東臺灣特殊的行政制度下，阿美族人在日本統治初期就被納入了國家體制之中，雖然在文獻中難以看到實際對港口部落的影響，但由區域政策的施行方式，能夠推敲出部落主權地位的轉變過程。

綜觀歷史下不同政權的變化，從探險合作到戰爭衝突，國家力量逐步侵入部落內，對港口部落或舊社 *Cepo'/Cepo'ran* 而言，1877 年大港口事件是一個關鍵的轉折點，軍事力量已壓制住部落不滿的情緒，事件後的殘存族人也只能選擇妥協，直到部落已無法抵抗龐大的國家機器。

三、對港口部落之速描

對生態環境上的速描：港口部落位於秀姑巒溪左岸，前有 Kakacawan 小山丘作為阻擋海風之屏障，後有大山及溪流，提供部落之狩獵資源、野菜資源及水源，居住地沿著平坦地逐平緩山丘興建。部落位置有良好之湧泉資源，豐沛的水資源較無使用之疑慮。而東側便是太平洋，海岸線為珊瑚礁及火成岩沖刷而成，可成為天良的港口屏障，更蘊藏了豐富的海洋漁獲資源。部落稍北側為石梯坪平台，平緩的平台地作為部落重要的農耕文化空間，也是適合居住之空間。

在人口上的速描：港口部落現今長居住於部落內的年齡層都偏高，在部落生活之小孩也並不多，依據豐濱鄉戶政事務所 2018 年 7 月之人口統計資料顯示，港口村共有 829 人，身分別為阿美族之人口共 661 人，佔人口比例將近八成。戶政資料顯示 2002 年 8 月與 2019 年 1 月之戶籍人口數比較，2002 年有 1079 人而到了 2019 年僅剩 825 人，人口成長率為-23.54%，有持續下降之趨勢。人口上的變遷也顯示在部落社會運作的型態，在非祭典或活動之平日時間，公共會議的參與者都以中老年為主，除非是由青年所主導之會議，否則少

DOI:10.6814/NCCU201901157

有年輕人特別趕回部落參與。目前居住於部落之青年，以經營餐飲觀光或藝術工作者為主，部分則參與農作或漁業工作，由此可件港口部落現今主要的產業概況。

在文化上的速描：在拜訪許多阿美族部落後的觀察，可以發現港口部落具有非常強烈的文化意識，重要祭典如 *Ilisin*（豐年祭）與 *Masacepo'*（海祭）的舉辦，可見港口阿美人對儀式傳統之堅持，參與人數也表現出旅外族人返鄉參與地踴躍性。更重要的是，年齡階級組織在當代社會運作中，仍扮演著相當重要的角色，功能上有所轉變，但仍然作為公共事務組織的重要地位，而使部落社會之集體運作能夠持續，表現出在當代社會中的文化運作特性。此外，在文化中自然資源使用面向，上山狩獵與下海漁獵仍然為港口阿美人日常生活實踐之樣貌，並非以特別開班授課之方式傳承文化，而是在日常生活中持續地實踐與傳承，青年也能輕易地在日常中所接觸，而非刻意保存之文化學習機制。

年齡階級組織作為港口阿美人公共事務運作之核心，在港口部落的年齡階級組織分為兩大區塊，分別為 *Kapah*（青年）階級與 *Mato'asay*（老年）階級，*Kapah* 負責公共事務的策劃與執行，而 *Mato'asay* 則負責上位指導之角色，因此主要的公共事務組織規劃等工作都是由 *Kapah* 所進行。而 *Kapah* 中依照年齡層共區分為八大階級，年齡由大至小之階級職名分別為 *Mama no Kapah*、*Ifidacay*、*Malakacaway*、*Ciromiaray*、*Miawaway*、*Palalanay*、*Midatongay*、*Miafatay*，以 3-4 年為一個級距，各階級都有著負責之工作項目，統一由 *Mama no Kapah* 進行指揮與決策，形成集體運作的方式。

對當代議題的速描：電影《太陽的孩子》是一部以港口部落故事為背景的電影，以土地議題作為故事之核心，呈現出港口部落面臨當代議題的各種樣貌。電影敘事到幾項當代議題，如隔代教養、土地流失以及復育海稻米計畫，都是真實發生在港口部落中的故事所改編。隔代教養代表著在人口快速變遷的過程中，青年人口大量外流，所造成老幼互相照顧的現象，青年族人往返於都

DOI:10.6814/NCCU201901157

市與原鄉間，陷入勞心勞力卻傷財的現況；而土地流失議題其實是改編自「封冰箱事件」，該事件為 2011 年港口部落族人所發起的抗爭行動，其原因在於，當時部落族人申請石梯坪之原住民族保留地遲遲未通過核定，鄉公所以「遺失文件」為由，使得國有財產署將該筆土地撥用給東海岸地區風景管理處使用，使得部落族人發起抗爭要求還回土地之訴求；復育海稻米計畫則是敘述人口外流，以及政府休耕政策的鼓勵下，使得石梯坪一帶原是重要的水梯田地景，逐漸被荒廢。在部落族人與林務局共同合作下，發起了復育水梯田之計畫，讓石梯坪一帶重新恢復了水梯田地景，也使海稻米作為一種產業品牌。

此外，2017 年的電視劇《巴克力藍的夏天》，與《太陽的孩子》之導演相同，都是由港口部落青年 *Lekal Sumi* 導演所製作，而此部電視劇則是以港口部落之漁獵文化作為主軸，描述一個從都市返鄉之青年，接觸與學習漁獵文化的過程。其中的當代議題則是牽涉到兩部分，一部分是敘述到旅外的港口青年，許多都從未接觸過部落之漁獵文化，使得文化有逐漸消逝的危機；另一部分則是提到了使用魚槍之議題，過去的法令中禁止使用魚槍射魚，使得部落慣習之漁獵難以執行，也造成學習上的阻礙。

從兩部以港口部落故事為背景的影像作品中，清楚地看見港口部落遭遇當代議題的樣貌，作為當代議題的速描，呈現出部落整體面臨的當代現況，也形塑出本研究的框架雛形。

第四節 研究方法

一、正視自身與田野地關係的方法論

在本研究的進行中，筆者雖然同為阿美族人，但並非為港口部落之族人，在進入部落的過程中同樣歷經一段被部落族人認識的過程，在此便是要談論進入部落進行研究的過程，以及被部落族人所認定的社會角色。依據筆者進入港口部落的時間序，共可分為三階段，以下將分別敘述之。

DOI:10.6814/NCCU201901157

先期進入部落的過程：2016 年 5 月港口部落 *Misacepo'*（海祭）舉行時為筆者第一次進入部落進行研究之時間，當時筆者跟隨著 *Miawaway* 階級之集體行動，以一個旁觀者的角色進行參與觀察。帶領筆者進入部落的友人皆是 *Miawaway* 階級之成員，幾次活動中他們會向部落族人解釋，筆者是以做研究的身分來到港口部落，並參與到部落的祭儀及活動。在此時期，研究進行的方式多是採取外部旁觀式的參與觀察方法，一方面透過活動中認識部落族人，一方面也透過輕鬆的聊天談話，吸收有助於本研究進行之資訊。

後期在部落中的角色定位：隨著參與活動的時間拉長後，漸漸地被部落族人所認識，有趣的是，由於經常是跟隨著 *Miawaway* 階級的行動，所以部落族人很自然地把我視為是 *Miawaway* 的成員，雖然筆者認知自身並非是該階級之成員，而比較像是階級之友的角色，在此互動經驗下，筆者也開始不刻意強調自身是來做研究的角色，而順其自然的互動。對於被認為是 *Miawaway* 成員的經驗下，筆者認為，部落族人開始將筆者定位具部落社會身分之角色，在 *Kaka*[9]與筆者談話時，往往就會依循年齡階序的互動方式，以部落慣習的教育方式讓筆者獲得資訊，讓筆者認識部落的文化。在此時的研究方法就不再是外部觀察者的角色，而是轉換作為內部角色的參與觀察方法，並且穿插著各種不同形式的訪談，有隨意聊天式的訪談，也有特別邀約的半結構式訪談，以多種研究方式進行下，大量累積了研究資料。

同時作為行動參與者：2017 年開始，港口部落申請了原住民族委員會之「106 年度原住民族土地或部落範圍土地調查及劃設計畫」，筆者作為協力者的角色，協助港口部落進行傳統領域地名之調查，透過此計畫的執行，開始蒐集到社會中在海域資源使用之經驗，同時作為本研究論文資料之產出。此時筆者的角色就已跳脫內部或外部者的定位，更多時候是跟部落族人共同討論社會中使用海洋的方式，使得資料呈現更加豐富，也可以清楚感受到不同年齡層或社

[9] 阿美族語指稱哥哥或姊姊，在此指年齡階級較高的哥哥。

DOI:10.6814/NCCU201901157

會經驗下，所認識與感知到的海洋觀差異。

在不同階段自身與田野關係的改變下，筆者持續關注在關係的變化下，而並不拒絕關係的改變，使關係保持一定的距離。而採取此方法，便是正視自身進入田野所產生的改變，並持續關注到報導人與筆者互動與敘事上的變化過程，此方法有效地在不同身分轉換下，獲取到對於當代議題敘事上細節，更透過行動參與，實際地理解到內部出現的各種衝突矛盾。不過，此方法也會產生部分的限制，使報導人在敘事時，可能出現選擇性的敘事，因此，仍然必須不時地跳脫關係，以第三者的視角進行詮釋與分析。

二、研究方法說明

在田野期間本研究主要使用參與觀察法（Participant observation）及深度訪談法（In-depth interviewing），少部分則是透過文獻分析，來爬梳文化變遷的脈絡。在參與觀察法之使用，由直接的觀察獲得第一手的研究資料，實施地點除了有部落漁獵採集行為及祭儀舉辦之觀察，也另外參與到旅北港口阿美人之漁獵採集行為，藉由參與觀察法能夠展現出有別於口語敘述，而強調出身體實踐的知識。在深度訪談法之使用，大部分是採用焦點訪談（Focused interviews）與非結構式訪談（Unstructured interviews），主要是透過當代議題的探索，理解港口阿美人如何敘述當代議題的面向，並在開放式的訪談中，獲得議題深入的資訊。而文獻分析之使用，主要在分析過去文獻中記載港口阿美人的海洋使用樣態，藉此進行補充與回應，以建構出更完整的海洋觀全貌。

第五節 章節安排

為了使本研究之核心問題能夠有清楚地脈絡呈現，本研究之章節安排上，除了第一章緒論作為本研究之架構說明之外，後續共有四章作為主要論述內容之呈現。其中，以海洋觀環繞為本文章的敘述重點，從漁獵樣貌到海洋觀內

DOI:10.6814/NCCU201901157

涵，逐漸討論到當代海洋議題及動態過程中的衝擊影響，藉此章節安排，使讀者更能釐清海洋觀的變動多貌性。而本研究共分為兩個尺度進行討論，一個是從當代漁獵採集的生活實踐所見的海洋觀，另一個是從更大的尺度，來自國家、政治、經濟等面向的影響，進而觀看到海洋觀變動的意涵。

各章節的論述結構為：第二章以當代漁獵採集行為的態樣進行討論，呈現出當代港口阿美人使用海洋的方式，以及漁獵採集行為中所展現的社會價值為何，以此來突顯出海洋使用上的特殊性；承接第二章的使用行為敘述，第三章則將視野擴張到整體社會的海洋觀，從環境知識、空間秩序、社會性與價值核心等面向，嘗試詮釋港口部落海洋觀的內涵，展現出海洋之於港口阿美人的意義；從前述兩章的內容中，逐漸釐清當代漁獵採集生活實踐下的海洋觀之後，第四章則是更進一步將尺度拉至社會變遷與國家力量的影響，從衝突挑戰中，嘗試釐清當代所遭遇的內外衝突為何，並由港口阿美人的敘述中，整理出當代重要的海洋議題，以此看見動態過程中所造成的海洋觀衝擊與影響；第五章將從第四章之衝突開始，談論當代港口阿美人的回應與行動，並從中探究回應所表現的意義，以此認識到動態過程下的海洋觀意涵。

透過此章節安排，從兩個不同尺度的討論，展現出漁獵採集生活實踐中，所展現出的社會意義為何，也從衝擊及回應中，發現動態過程下的海洋觀意涵，期望回應本研究之核心問題：「港口阿美人海洋觀的內涵為何？」。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第二章 當代的漁獵採集生活實踐

要理解港口阿美人與海洋之關係，首先便必須理解港口阿美人使用海洋的方式。本章以漁獵採集行為的討論為主軸，闡述港口阿美人在海洋進行漁獵採集之樣貌，透過分析不同的漁獵採集情境，試圖釐清漁獵生活中交織出的社會文化脈絡，以及漁獵生活中展現的文化價值觀。

而章節安排分為兩個段落。第一段落主要以第一節呈現，主要論述港口阿美人的漁法使用型態，從物質性觀點來分析漁法使用呈現出的意義；第二段落為第二節到第五節，以漁獵採集情境作為分析框架，闡述不同情境下的漁獵採集，所反映出的海洋社會性脈絡為何。

第一節 港口阿美人的漁法使用

在海岸的阿美族部落中經常可以聽到「大海就是我們的冰箱」這樣的概念，港口部落也經常會如此形容與海洋的關係。冰箱象徵著存放食物的空間，但對於港口部落族人而言，海洋就是天然的食物儲藏庫，可以輕易又快速地獲得食物，如同家裡的冰箱一般。在生活所需的漁獵中，把大海視為「家」的一部分，如何維持好的生活品質以及維護好家的環境，成為了生活中很重要的環節，透過不斷實踐漁獵的過程，讓部落與海洋維持著密切的關係。

漁法為漁獵之方法，不同的漁法有工具與技術上的差異，在 1969 年港口部落早期的研究中（阮昌銳，1969:183-193），記錄了大港口部落漁獵採集的樣態，研究者將港口阿美人的漁法分為十一種類，分別為 *Misadim*（毒魚）、*Mitafokod*（撒網）、 *Sapicaok*（手網）、*Misalil*（放網）、*Patiked*（釣魚）、*Mipacing*（射魚）、*Milakelaw*（照魚）、*Mipateli*（電魚）、*Mihicay*（捕魚苗）、

DOI:10.6814/NCCU201901157

Mipudaw（捕鰻苗[10]）、*Micekiw*（採螺貝）[11]。雖然大部分之漁法現今仍然可見，但部分漁法則因各種因素不再使用或鮮少能見，如 *Misadim*（毒魚）需要先前去採集毒魚藤，並在分工下，部分人在上拍打魚藤，部分人則在下游撿魚，工作進行繁複，又有觸法之疑慮[12]，目前幾乎少見族人使用；*Mipateli*（電魚）是以電力輸出到河流，造成河川生物暈厥或死亡，*Pateli* 一詞來自於日語電池，可見該漁法可能為日本統治時期引入。在法令限制後[13]，部落族人也同樣意識到 *Mipateli* 所造成的環境破壞，不再使用此漁法；*Mihicay*（捕魚苗）主要是在河口捕捉虱目魚苗作為商業買賣，*Hicay* 一詞來自閩南語魚仔，也與外來者的需求或使用有所關係。但因市場需求之改變，養殖技術的提升，而不再具有市場性，但此漁法使用之工具及形式與 *Mipudaw*（捕鰻苗）相似，所以也並不算是漁法不再使用。

如此多種類的漁法，除了代表港口阿美人對於漁獵採集的知識相當豐富之外，也象徵著捕捉食用食物的多樣性。除了上述十一種漁法之外，根據本研究的調查，另外也採集到兩種漁法，*Mikalaka*（放蝦網）、*Sokap*（徒手摸），*Mikalaka*（放蝦網）主要是捕捉龍蝦的一種方式，屬於陷阱獵的一種，漁獵者會在龍蝦出沒的洞穴口放置蝦網，在一次漁獵的時間中，就完成放網與收網的動作，而不會使網具長時間的放置；*Sokap*（徒手摸）則是以徒手捕捉蛤蠣等貝類的方式，經常是孩童接觸漁獵的開始方式，而其主要操作的空間是位於秀姑巒溪岸邊，泥灘地摸索的方式。在如此的漁法中，逐漸看出港口阿美人對於海洋或河流使用的豐富經驗，展現出港口阿美人與水親近的生活習性。

在阮昌銳（1969:192-193）在研究中除了指出漁法的使用情形，以及捕捉

---

[10] *Pudaw* 為閩南語魩仔魚之借詞，此漁法所捕撈的魚種便不僅僅是鰻苗，也包含魩仔魚，因此中文翻譯指稱「捕鰻苗」其實並不精確，但為清楚辨識出與 *Mihicay*（捕魚苗）的差別，仍保留此中文翻譯，但實質所指是捕撈鰻苗和魩仔魚之漁法。

[11] 本文使用之阿美語拼音與原文之拼音不同，在此都以 2005 年教育部公告之「原住民族語言書寫系統」更正其拼音，以便閱讀理解。

[12] 《漁業法》第四十八條：採捕水產動植物，不得以左列方法為之：一、使用毒物。二、使用炸藥或其他爆裂物。三、使用電氣或其他麻醉物。

[13] 同註 11。

DOI:10.6814/NCCU201901157

的特性之外，也標示出漁法與月份的關聯性，例如 *Mipacing*'（射魚）為六、七、八、九月，*Mitafokod*（撒網）為九、十月等（表 1）。然而，這種單純以操作時間做為漁法使用上的考量因素，雖然充分反映出氣候變化與漁獵採集行為的關係，但卻缺乏了其他因素的考量，使得漁法反映出的意涵過於粗淺，而無法反映出港口阿美人使用上的特性。若能將不同漁法的使用呈現出更加豐富的意義，如漁法選擇上的特性、目標物之差異、海水之變化等因素，來表現出不同漁法的選擇，帶有對環境知識的理解，甚至是長期對生物習性觀察下所得的結果，就更加能表現出港口阿美人在海洋使用上特殊的觀點。因此，以下篇章將更細緻地討論漁法選擇上的細節。

表 1　港口阿美各種魚法使用時期表（阮昌銳繪製，本研究重新製表）

漁法＼月份	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
毒魚法							○	○	○			
撒網法									○	○		
手網法									○	○		
拉網法	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
釣魚法	○	○	○	○	○	○	◎	◎	◎	◎	◎	○
射魚法						○	○	○	○			
電魚法	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
捕魚苗法				○	○	○	○	○				
捕 vulao 法			○	○								
採貝法	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
照魚法	○	○	○							○	○	○

註：○為漁法使用時間

◎在原文中並未註解為何意義，本研究分析認為應是指常見之時間

DOI:10.6814/NCCU201901157

在上述十一種漁法加上兩個本研究調查之漁法中，當代港口阿美人經常使用的漁法大致上有 *Mitafokod*（撒網）、*Patiked*（釣魚）、*Mipacing*（射魚）、*Milakelaw*（照魚）、*Mipudaw*（捕鰻苗）、*Micekiw*（採螺貝）、*Misalil*（放網）。在章節上的安排主要會先敘述前五種漁法，另外兩種漁法與後面章節主題有高度的關聯性，因此將直接放入後續章節一併描述，以下就以五種漁法的使用作為本節之討論。

一、當代港口阿美人的主要漁法

1. *Mitafokod* 撒網

Mitafokod 是使用 *Tafokod*（八卦網）網魚之漁法，八卦網可依照網子的寬窄與網眼的大小作區分，網子的寬窄可控制圈網的範圍，網眼則是控制要捕捉魚的大小，另外網底所綁的鉛錘重量不同，沉降速度不同，距離海底越深則需要較重的鉛錘，反之亦然。在阮昌銳（1969:185）的研究中顯示，過去魚網是以麻線自己編織而成，依照不同的需求編織成多種形態的魚網，不過當時也開始有部分族人和漢人購買材料，自製而成尼龍網具。到今日，已完全不見族人使用麻線編織的魚網，全是塑膠製的魚網。

撒網的知識中，特別的是在於天氣，最適合此漁法的時間點是在水混濁的時候，由於魚群在清澈的水域時，容易感知到周遭環境的變化，如踢水的聲音或是人在岸上的移動，都會使得魚群被嚇跑，因此當水呈現混濁的狀態時，魚群便無法感知到環境的變化，便是最適合此漁法的時間。報導人 K 耆老也提到[14]，天冷和下雨的時候也是最好的時間，而會在這麼惡劣的天氣去撒網的人，也代表著是一種非常認真的人的表現，背後蘊含著阿美族人對於刻苦耐勞價值的肯定。

[14] 報導時間 2018 年 4 月 1 日。

DOI:10.6814/NCCU201901157

2. *Patiked* 釣魚

Patiked 是以魚竿與釣餌等工具，吸引魚上鉤的漁法，是各種漁法中較不費力氣之漁法。過去港口阿美人會自行以竹木、麻繩製作而成（阮昌銳，1969:186），但目前所使用之工具皆是從釣具行所購買。釣魚經常可見於部落週遭，如石梯港、石梯坪、海祭場等處，都是非常適合釣魚的地方，無論是本部落族人、其他部落族人或漢人都經常在附近釣魚。

釣魚相較於其他漁法受到的氣候限制較少，身體可以不必碰到水即可取得漁獲，天氣寒冷只要注意保暖的狀態下仍然可以進行，雖然風浪過大仍有安全疑慮無法進行外，但基本上並不會受到太多天氣因素的限制。對部落族人而言，天氣較為寒冷的日子，願意下水的人就會減少，釣魚便成為此時期最常見的漁法。

3. *Mipacing* 射魚

Mipacing 是以魚槍透過橡皮或彈簧的機制，將金屬製尖銳物射向目標的方法，必須以潛水的方式進行，在各漁法中也是難度最高的。射魚除了需要具備強韌的身體素質外，還需要對魚群棲息特性有著充分的知識，由於在海中潛水的樣子就如同與魚群搏鬥般，因此能夠優越地操縱此漁法的族人，必須對海洋環境變化擁有十分的掌握，能夠快速安全地捕捉到足夠漁獲的漁獵者，港口阿美人經常稱呼此人為「海王子[15]」。

射魚需要非常熟悉環境的變化，其知識也呈現出相當細緻的樣貌，平時必須在視線良好的狀態下進行，浪流穩定性與細微環境的變動控制了主要因素，因此觀察海象的變化是第一重要的知識。再者，射魚是需要以潛水方式進行之漁法，必須十分了解各魚種的出沒習性，並選擇是以追逐或守株待兔的方式來

[15] 關於「海王子」一詞的解釋，可以先從海神或海龍王的敘述開始，港口部落有著對於海神的信仰（將在後續章節詳細敘述），海神所掌管的是各項大海的事物，因此能夠自在掌握大海狀況的族人，就像是海神的兒子般，對大海瞭若指掌，同時也受到海神的保護，因此被稱為「海王子」。

DOI:10.6814/NCCU201901157

射魚，對於水下空間的掌握，細微的環境生態知識，有著非常豐富的觀察學習經驗。也對水下環境變動也是感受最為明顯的，港口阿美人認為魚群都會有習性在相同的點出沒，因此當環境與魚群有所變動時，射魚者便會推測可能的原因，並透過反覆的實踐，形成豐富的水下知識。

4. *Milakelaw* 照魚

Milakelaw 過去是以火束或煤油燈來進行，現今以頭燈取代，*Milakelaw* 必須是在夜間進行，人員行走在海岸礁石上，以徒手抓捕蝦、蟹或彈塗魚，或以魚叉捕捉，蝦、蟹、彈塗魚在白天視線良好時移動非常快速，雖然仍然可以捕捉但難易度較高，而夜間時視線差活動力差的狀態下，採取此方法來捕捉，可大大地提昇捕獲機會。

在執行時，此漁法因夜間視線不佳，在熟悉的海岸進行，可避免踩踏礁石之間失誤，同時也必須時時注意海浪的來襲，透過眼手耳的合作下，進行 *Milakelaw* 的漁獵，雖然在捕捉這些生物更加容易，不需要過多的技巧，但在環境安全上，相較於其他白天進行的漁法，多了一層夜晚操作上的環境因素難度。

5. *Mipudaw* 捕鰻苗

Mihicay（捕魚苗）、*Mipudaw*（捕鰻苗）、*Sapicaok*（手網），三種漁法操作的方式都是相同的，都是手持三角手網來進行，只是捕捉的對象並不相同，網具與網眼大小有所差異，但基本上運作的方式都是相同的，以下就目前常見的 *Mipudaw*（捕鰻苗）作為敘述。

Mipudaw 經常會在秋冬之際進行，該時期是鰻苗與 *Pudaw* 盛產的時間，捕魚者手持三角手網，尖端處朝向身體，站立在碎浪區，跟隨每波浪潮來襲便下網撈起，為 *Mipudaw* 進行之方式。*Mipudaw* 開始的時間多半是在傍晚開始，整

DOI:10.6814/NCCU201901157

個夜晚都是適合捕魚的時間，而現今主要進行的地點都位在秀姑巒溪出海口，鰻苗與 *Pudaw* 洄游之路徑處。由於鰻苗比 *Pudaw* 體積還小，因此捕捉鰻苗的網眼會較小，進行捕撈時就會與 *Pudaw* 共同被捕獲，所以會再進行分類挑出。在市場需求上，由於鰻苗的價格高，全年都有人以此漁法捕撈，以販賣給商人為主要目的；*Pudaw* 則是主要為自身食用為主，但也是會有商人收購，但價格不高收購者也不多，所以仍然留為自用居多。

從上述的各種漁法中可以發現，會影響漁法的選擇包含天氣因素、海水混濁的狀態、想要捕捉的魚種，因此如果單純僅看月份來劃分漁法的執行，可能就忽略掉不同的影響因素。但天氣因素是隨時不斷變動的，既使是在同一個季節，也可能會有天氣上的差異，其中也有著個人選擇上的差異，一位年約 70 歲報導人有著如此的敘述：

> 晚上都可以撒網，吹北風下雨的時候非常冷，但是這時候會有很多魚，南風來的時候也是一樣啊。晚上很冷一直有風，還有下雨的時候，在這個時候去就會有很多魚。但現在的人是看到天氣很冷，就天天窩在家裡，所以才捕不到什麼魚，魚都在那個時候才最多。（報導人 K，2018/4/1）

這段談話中可以發現到，天氣因素牽涉到的會是個人意願之因素，太冷或下雨可能會是捕到大魚的時機，但是個人因素的關係，所以才不去進行漁獵。因此在漁法的決定上，也出現了個人意願的因素，個人的好惡同時也會決定漁法的進行，有的人對於寒冷的忍受性不高所以不願意去 *Mitafokod`*（撒網），有的人則既使願意在此天氣出門，但就選擇可待在岸上的 *Patiked*（釣魚），此時漁獵的個人性展現出更多不同的面相。

在每日的天氣變化之外，季節的改變牽動了整體環境的變化，當東北季風

DOI:10.6814/NCCU201901157

轉弱，黑潮流動增加，此時隨著黑潮而來的飛魚出現了，因著捕捉飛魚的關係，使用漁法也必須做出調整：

> 通常在二三四五（月），這個季節就是要抓飛魚的時候，抓飛魚就是，阿美族的傳統方式就是放那種流刺網，而且是晚上去放，白天他們就不會放，而且他們會收網，然後可能下午五點出海一直到網上十點開始就收網回家了，他是季節性的。像五六七八月到十月，這種季節就是很多的族人就會下海去潛水了，因為那個時候五月份有海祭，七月份有年祭，還有一些大大小小家族的 Pakelang，這種的事情，都會去海邊採集，主要是家族活動，家族的人一定是去海邊採集主要的食物。（報導人 A，2017/2/5）

由此可知，飛魚出現在春季之時，飛魚會順著黑潮的潮流，一年之中出現大量飛魚的季節只有在此時，成為季節限定的特別魚種。為了捕捉飛魚，必定是需要前往外海 *Misalil*（放網）的方式捕捉，此時就是必須透過集體漁獵的方式進行，以漁船出海的方法，才能達到捕捉此魚種的目的。因此，漁法與捕捉的魚種也是息息相關，若想要在此時捕捉飛魚的話，便不可能採取射魚或其他的漁法，季節、魚種和漁法在此時存在環環相扣的關係。

另外，也有關於海洋食物鏈的知識，季節變化帶來了海草的出現，海草則吸引魚種的靠近，因此了解不同海草（海藻）的生長季節，港口阿美人觀察到不同魚種與海草（海藻）的食物鏈關係：

> 這個季節也是很多釣客要釣白毛[16]的時候，因為冬天嘛，十

[16] 阿美族語稱 Ficeki，中文學名為南方舵魚或天竺舵魚兩種，而白毛的稱呼為漢人俗名所稱。港口部落族人對於魚類的稱呼也受到漢人的影響，因此部分魚種也經常會習慣以漢人俗名來稱呼。

DOI:10.6814/NCCU201901157

月到一月之間，這邊的東海岸會長很多的海草，比如說 Damay、Kakotong[17]阿，比較好吃的海草，都是這個時候會長。（報導人 A，2017/2/5）

除了白毛與海草（海藻），也有飛魚與鬼頭刀的敘述。港口阿美人觀察到鬼頭刀具有捕食飛魚的特性，因此當飛魚季節到來時，*Misalil*（放網）往往也會同時捕獲到鬼頭刀，由此建構出食物鏈上的知識。此外還有，海膽與章魚的關係以及龍蝦與章魚的關係，透過對於生物習性的掌握，同樣反映出食物鏈上的知識，呈現出更龐大的海洋生態系知識，而在漁法的選擇上，就會表現出港口阿美人對生態的觀察，表現出該使用何種漁法來捕捉什麼生物的選擇關聯性。

二、漁法使用的考量因素

相較於阮昌銳研究呈現的港口阿美人漁法使用表，本研究已進一步看到更多重的考量因素（表 2）：氣候與天氣因素除了表現出季節上的特性之外，往往會與個人意願與特定漁種出現的時機有關聯，所以單純從月份的理解就無法反映出此因素，也無法展現出港口阿美人在細微天氣變化下的知識；而海象的變化主要牽涉到漁獵採集行為之安全性，起風是則產生大浪，影響著大部分的漁法的進行，唯獨釣魚的影響相對較小，因此也經常可見在風浪較大時實施此漁法；個人因素呈現出個人的喜好與意願，寒冷時影響著個人的抉擇，使得漁法選擇上就會有所差異，而也有目的性造成的差異，以 *Mipudaw*（捕鰻苗）所呈現出就是市場經濟導向，使個人選擇以此漁法來捕捉特定生物；至於特定生物，直接就牽涉到漁法的選擇，當然不可能以 *Mipacing*（射魚）來捕捉鰻苗，所以在特定季節時，就會跟隨著生物的出現，來作為漁法選擇上之決定。

此外，在漁法與使用月份的比較上也出現差異，報導人指出各種漁法其實

[17] 為紅藻植物鐵內枝藻科的「鹿角海蘿」，資料來源為呂憶君（2007）之資料整理。

DOI:10.6814/NCCU201901157

都是全年可執行，只是常見與否的差異。如 *Mipacing*（射魚）因為要潛下水，水溫不可過低，因此常見於夏季。而 *Mipudaw*（捕鰻苗）則是隨著生物的出現而使用，所以常見於冬季。由此就可以看出，從漁法的分析，就能夠看出其中所富含的知識價值，展現出以月份作為分析框架的差異。

表 2　漁法選擇考量表（本研究製表）

		漁法				
		Mitafokod 撒網	*Patiked* 釣魚	*Mipacing* 射魚	*Milakelaw* 照魚	*Mipudaw* 捕鰻苗
考量的因素	氣候天氣	全年可；冷、雨會有大收穫	全年可	全年可	夜晚進行	冬季為主
	海象	風浪過大難以進行	影響小	風浪過大難以進行	風浪過大難以進行	風浪過大難以進行
	個人	寒冷時意願降低	無	寒冷時意願降低	無	市場需求為主
	特定生物	無限定	冬季白毛	無限定	蝦、蟹、彈塗魚	*Pudaw*、鰻苗
常見季節		全年	全年	夏	全年	冬

從漁法使用的考量因素分析中可以發現，其反映出對環境生態上的理解，包含天氣變化或生物習性等，使得每一種漁法都代表著一套環境認識的框架，細微且豐富的觀察思維，同樣展現出港口阿美人對海洋環境使用上的豐富知識與智慧，從捕獵到食用，呈現出豐富的海洋記憶。

但是，僅從漁法使用上的分析，其實仍然不足理解港口阿美人與海洋的關係，漁法反映的是一種知識運作的情形，但無法反映使用海洋的社會關係，使得論述缺乏了文化框架，僅呈現出物質性的面向。因此，以下章節將展開另外一個討論框架，從港口部落中不同的漁獵採集情境中進行分析，來討論不同漁獵採集情境中所展現的社會性脈絡。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第二節 日常的漁獵樣貌：結伴團體形式

首先要先談到的是部落最常見的漁獵情境－結伴團體漁獵，「結伴團體」所指為小型且自由組成的漁獵團體，經常是二至三人所組成的漁獵團體，組成團體的形式可能是同階級的夥伴、親屬關係的成員或是即興組成的團體等，以自願的方式組成了小型的漁獵團體。而此型態，除了技術高超的耆老，或是個人選擇上的不同，會採取以個人形式來進行漁獵之外，在大部分的漁法之中都會結伴進行漁獵採集。

結伴團體漁獵的型態，在適合的環境天氣下，在一定區域內共同進行漁獵。漁獵的型態非常自由，雖然是組成一種團體性質的漁獵行為，但團體內可以自由決定今日所想進行的漁法，並採取同區域各自分頭進行的方式來漁獵，相互不干擾彼此的方式進行。

一、結伴團體的組成

結伴團體的組成形式經常是很即興的，可以是路上碰面的朋友隨興組織而成，也可以是固定性的團體，作為一種日常生活中最常見的漁獵型態。在報導人的回憶中，並不需要什麼任何的規劃，只有把工具攜帶在身上，隨時能夠是漁獵的場合，也反映出漁獵日常的態度：

> 一個人的機會很少，都會攜伴，通常是兩個人，潛水射魚阿抓什麼貝類阿，都會啦。有一次我們跟朋友，頭目的兒子阿，國中的時候，剛好沒有上課阿，懶惰去學校阿，想說已經差不多八九點了，公車也走了也不想上課了。結果拿著魚槍潛水去，一出門就看到他：「你沒有上課喔，我們走啦去海邊射魚」，然後拿著鍋子就去啦，兩個人在海邊吃飯啊，傍晚才回來唉，因為要應付老人家阿。（報導人 H，2018/4/1）

DOI:10.6814/NCCU201901157

由於即興組成的因素，使得團體成員的組成可以經常流動的，在不同的日子中遇見不同的人，便可詢問要不要一起前往漁獵，又或是天氣良好的狀況下，就開始來尋找有無合適的人可以一起結伴，使得結伴團體的組成是非常彈性的，取決於個人的決定。雖然說是彈性，但日常漁獵的需求便是要安全的取得到漁獲回來，因此在選擇夥伴上，都會選擇體力相近、知識相近、階級相同的夥伴，漸漸形成非制式的固定結伴關係。

而固定的結伴團體所反映出的是一種社會關係，一種習慣性相互合作式的默契，通常都會是同一個階級內的成員，也反映出年齡階級組織在社會中的重要性，構成人群連結的關係。報導人提到，在早期曾與三位夥伴共同成立一個公司，四個人以漁獵的方式維生，捕捉市場價值高的資源，換取金錢來補償生活開銷，成為固定式的結伴團體。：

> 我們四個人成立一個公司，拿多少就賣多少，腳踏車還是走路，哪有摩托車。一個公司啦，一次就是四個人，去那裡抓魚、龍蝦。（報導人 K，2018/4/1）

從上述兩篇的對談中可發現，結伴團體漁獵是一種日常生活運作的方式，並不非需要特殊的組織來構成，也不會刻意的規畫安排漁獵採集，而是在對的天候環境下，相互形成共識而行進的日常漁獵態樣。

從結伴團體進行 Mipacing（射魚）的參與觀察中也發現，同伴的功能並非在於共同圍獵，同伴雖在同一區域內漁獵，但都是各自進行，不過當浮上水面時，會互相觀察彼此的位置，偶爾呼喊對方來確認漁獲的狀況，在此關係中展現重要的互助關係。同伴可以提供協助，如漁獲太多需要有人先幫忙提上岸，或者是提供漁獵資訊上的交換等。

DOI:10.6814/NCCU201901157

二、Mipacing 射魚的秘密基地

雖然是以結伴的形式進行，但實際在執行 Mipacing（射魚）時，卻是各自分頭進行的狀況，結伴卻又保持著個人性。在不同漁獵空間中，物種的出現都不盡相同，地形樣貌也會有著細微的差異，因此，就出現了「秘密基地」的意義。漁獵者都有自己經驗探索而得的地方，港口阿美人習慣將之稱為「秘密基地」或是「祕寶」，秘密代表著此地方的知識是封閉的，而基地則象徵著環境地點展現的空間性，對港口阿美人而言，擁有自己的秘密基地，代表著自我具有漁獵探索的能力，可以選擇向他人分享或是選擇隱匿。其中代表著可能是高價值的物種出沒的地方，也可能是自身習慣熟悉的場域，呈現出不同個人經驗下累積出的豐富知識。秘密基地象徵著是漁獵知識具有的細緻性，包含了地形、水流、生態、物種等面向，使得知識既細微又複雜的區塊性知識：

> 祕寶的話就個人都有，秘密基地那個一定有，像我的話就沒有祕密基地阿，比較輸那種才沒有秘密基地，有的人有龍蝦的秘密基地，打死他都不會講，他也不會帶你去啦。其實他講了，帶你去你也不敢下去潛水，漩渦阿你怎麼去啦，可是他一抓就是一包，五十公斤的龍蝦啦。也是有大概自己的地方，喜歡什麼地方都會有啦，可是不會限制你不能去，不可能啦，海域是大家的唉。（報導人 H，2018/4/1）

談論自己的秘密基地是一件隱密的事，這背後所代表的意義在於，因為漁獵的場域是公開的，大部分是依靠自己的能力所發現的，所以任何人也都有機會進入到自己所發現的秘密基地，呈現出一種既隱密又公開的性質，當然也不可能限制他人進出。

既使是直接將自己的秘密基地分享給他人，他人也未必能夠發現到確切的位置，這也與水下的三維空間有關，在水平面向、垂直面向的空間觀，使得空

DOI:10.6814/NCCU201901157

間知識的呈現更加地複雜。報導人 K 是部落青年公認最厲害的漁獵者之一，他也經常將自己的秘密基地分享給他人，但卻很少人可以確切地抵達漁獲最豐富之處：

> 報導人 K：反正你不知道我的秘密基地，這是我個人可以射魚位置阿，如果我叫你過來一起抓魚，你也不一定抓到啦。
>
> 報導人 H：他說這邊有魚，我們怎麼去啦，那麼深到不了阿，他下去射魚就是一條魚上來，我們潛下去就根本到不了那裡，叫我們怎麼去呢？
>
> 報導人 K：像 *Tafowas* 外面北邊的位置，有人說：「哇！那麼深喔」然後我就一直潛到底，魚都會在你頭上跑，只有我才有那個能力到那裡拉。
>
> 報導人 H：所以他的漁場是我們到不了的啦，所以說什麼人也可以去，只是沒有能力去而已。
>
> （報導人 K、H，2018/4/1）

從此段的敘述中可以看見，結伴漁獵的過程充滿著個人知識的流動，而個人的能力有所差異，使得海底下細微的環境知識的認識也有所差異，透過自身對於海底下細微環境的認識，保有對知識的隱密性，使個人知識具有封閉性，來維護個人的漁場空間，呈現出一個既公開又隱密的秘密基地。

三、結伴團體的漁獵知識分享

秘密基地屬於個人漁獵知識的一環，而集體的漁獵知識，則是透過結伴團體漁獵後的分享來持續累績。章節前段有敘述到，大部分港口阿美人的漁獵型態為小型結伴團體的漁獵，透過結伴團體的漁獵，除了達到互助合作的實質功能之外，還有相當重要的知識分享與流動，同樣也呈現在此種漁獵型態中。在

DOI:10.6814/NCCU201901157

筆者的田野筆記中紀錄到一次結伴漁獵後的場景，描述起漁獵知識分享的過程以及生動的肢體表現：

> *Kaka* 們一回來後便開始不斷地敘述起剛剛漁獵所發生的事情，當一個人開始講起他下潛下去的畫面，搭配的是非常靈活的肢體表演。他發現到不同的魚群躲在礁石後，他選擇了守株待兔，但無奈憋氣的時間太短，只能回到水面上換氣。旁邊的人就嘲笑著他，並說著：「黑糖配米酒就能增加憋氣至少三十秒。」此時，又一人開始講起，他講述過往老人家曾經傳說的故事，說過去有個老人家很會潛水，有一次發現一個很大的物體，魚槍射下去之後，發出了金屬的聲響，原來是射到了潛水艇，眾人聽後便大笑。來回之間，資訊不斷地傳遞在這個圓圈中，此起彼落，歡笑聲不斷。（田野筆記，2017/5/2）

在結伴漁獵的過程中，雖然漁獵的是同一個區域範圍，但個人的漁獵習慣都會有所差異，所以在漁獵後的分享，將剛才所發生的事，透過個人講述的方式，再現於聚會圍圈的討論中，使得每次漁獵後的分享顯得相當有趣。不同人在講述的習慣也有所差異，但大多數是帶有一種詼諧的方式來表現，尤其是肢體動作的呈現，彷彿讓海底下身體翻滾的場景，活生生地展現在陸地上，同時展現出水下空間的三維特性。

在如此有趣的分享敘述中，知識流動的內容包含了魚群活動的樣貌，環境地形的觀察，漁獵的技巧，也有的是講述老人家的經驗，口述的資訊非常快速地流動在聚會中，新舊知識的交疊持續進行，當中呈現出知識的多樣性，以及不同層面的海洋知識，一次次的口述中，使得海洋相關的知識持續地翻攪滾動著，使海洋知識由個人轉化到集體，再由集體擴散到不同的結伴團體中，呈現

DOI:10.6814/NCCU201901157

出結伴團體重要的資訊交流功能。

四、漁獵生產的知識性、技術性與社會性

這種漁獵生產的模式，將漁獵行為從合作到分享，漁獵知識透過不斷地結伴與分享，使知識在不同的團體間流動，呈現知識性的面向；而漁獵的技術則在合作的過程中，得到精進，並在不同的環境場域中，透過身體來記憶，呈現出技術性的面向；在組成結伴團體的過程中，一個人所能探索與取得的漁獵知識有限，透過多個結伴團體的互動過程，不斷累積形成更龐大的知識系統，呈現出漁獵知識學習的途徑，展現出非常社會性的面向。使漁獵團體的組成呈現出知識性、技術性與社會性的三個面向。

結伴漁獵表現出特殊的社會運作價值，使得漁獵採集行為不僅是只有經濟上的價值，而是在港口阿美人長期與環境互動的經驗下，不斷地組織成結伴團體實踐漁獵，而建構出的漁獵採集知識系統。如此的知識系統建立，是透過結伴團體將個人記憶轉換為集體記憶，使港口阿美人漁獵採集知識形成一龐大的海洋知識系統。

圖 2 漁獵後聚會的分享畫面（本研究攝影）

DOI:10.6814/NCCU201901157

第三節 女性參與的潮間帶工作：*Micekiw* 採螺貝與 *Midamay* 採海菜

海洋除了有男性會進行漁獵採集之外，女性也同樣會參與到海岸潮間帶的採集工作，女性參與的採集工作也經常是群體性的，又以家族集體最為常見，從跟隨長輩前往海岸辨識各種可食用之生物開始，學習 *Micekiw*（採螺貝）與 *Midamay*（採海菜）的知識。在如此的女性參與經驗中，海洋便不僅是專屬於男性的空間，而是在不同的區位中，有著不同性別活動的海洋空間。

本節題名雖然為潮間帶之工作，但也有部分女性會進入水下進行 *Mipacing*（射魚），也有喜愛 *Patiked*（釣魚）的女性，而這些人，也被港口阿美人稱為「海女」，代表著他們也有著高超的漁獵知識與技術，而並非是男人所專屬的知識。不過，大部分的女性還是以參與採集工作居多，因此，本文特別聚焦在女性的潮間帶採集上，嘗試描述出港口阿美女性所參與的採集情境。

一、女性視角中的採集知識

潮間帶的採集是最常見女性參與的漁法，其中又可分為 *Micekiw*（採螺貝）與 *Midamay*（採海菜），而採集工作的進行往往在烈日下（既使是冬季，太陽仍然會曝曬），就可看見頭戴帽子與各種防曬裝備的採集者穿梭在潮間帶，為海岸採集工作之日常。*Cekiw* 泛指海中的螺貝類，族人會手持鐵製尖端的桿狀物進行採集，而 *Cekiw* 易出現在碎浪拍打的礁石區，採集過程必須在海浪與礁石間來回穿梭，充滿著危險性，並非是一件輕鬆之工作。*Damay* 則為海菜、海藻或海草的總稱，潮間帶是海菜生長的地方，採集時會因應不同的海菜生長型態，以徒手拔取或以湯匙叉子挖取的方式採集，在退潮期間就會看見部落族人穿梭在潮間帶，此動作即稱為 *Midamay*（採海菜）。

女性敘述起 *Micekiw*（採螺貝）與 *Midamay*（採海菜）的知識時，透過對各種海菜生長時序的認識下，描述時往往與食用的記憶有所連結，身體感受到天氣的變化，伴隨著味覺的記憶，透過身體的勞動，同時記憶住天氣、感官與

DOI:10.6814/NCCU201901157

勞動三個面向的海菜記憶，構成了一套港口部落的海菜採集與天氣變化的時序關係：

> 在不同的季節裡有當季的海產，*salungasung*[18]、*sadowasi*[19]、*mori*[20]等海菜這些都是在夏天割稻季節的產物，*pecoh*[21]就是在這個季節（夏季）最成熟，我們會專程游到較深的岩盤採集，6 至 7 月是 *pecoh* 最盛產的季節，直到 9 月牠的產期就結束了，只要遇到海岸混濁時期，岩盤的 *pecoh* 就會全部消失不見。採集 *linalin*[22]的季節在冬天大約 10 月，就可以看到它在岩盤的蹤跡，如果 9 月常常下雨，*linalin* 長的特別快，顏色很翠綠的海草，到了 10 月還有一種黑色像髮絲的海菜開始長出來了，在 11 月的長度是最適合採集，產期過後到 12 月風浪開始大了，這種像髮絲的海菜會被大浪拔除，緊接著換 *kaping*[23]的季節，在岩盤上的海草會相互交替的長出，這段期間是 *kakotong*（鹿角菜）跟 *kaping* 產期，我們就是跟著時令採集各種佳餚。（*Tengo*，2017/11/25[24]）

在這段敘述中，女性與海菜的關係展現出具時序性的記憶，在此時序特性下，表現出對潮間帶藻類生態多樣性的理解，同時也記憶住特定出現的區位與生長特性。在如此經驗中，潮間帶的採集就如同陸地採集各種 *Dateng*（野菜的

---

[18] 為褐藻植物鐵釘菜科的「鐵釘菜」，資料來源為呂憶君（2007）之資料整理。
[19] 為褐藻植物鐵馬尾藻科的「莢托馬尾藻」或「粉葉馬尾藻」，資料來源為呂憶君（2007）之資料整理。
[20] 為藻類的一種，俗稱「海葡萄」，其對應之學名仍需調查確認。
[21] 為甲殼動物藤壺科的「紋藤壺」，資料來源為呂憶君（2007）之資料整理。
[22] 為綠藻植物石蓴科的「條滸苔」，資料來源為呂憶君（2007）之資料整理。
[23] 為紅藻植物鐵頭髮菜科的「荷葉紫菜」或「長紫菜」，資料來源為呂憶君（2007）之資料整理。
[24] 資料來源為原住民族電視台〈海邊採集食材多 依季節各有鮮貨 2017-11-25 Amis TITV 原視族語新聞〉，https://youtu.be/MTXd0glIdMU。

DOI:10.6814/NCCU201901157

泛稱）的經驗，不僅僅是具有時間、空間、物種等知識，更是一種身體感官隨著季節變化上的強烈感受。

二、潮間帶採集的環境特性

而潮間帶採集的環境特性上，同時也是具有高度危險性的，尤其是在冬季時節，該季同時也是多種海菜盛產的時節。冬季在東北季風帶動下造成的大風大浪，使得環境中處處存在著危險性，此時對於浪流的觀察便非常重要，採集時必須邊採邊看浪波動的頻率，也必須冒著風浪走到比較危險的地方，使得採集行為也表現出高度的危險性。同樣也會參與潮間帶採集的男性是如此敘述潮間帶採集的工作：

> 那我們採集海菜的時候，千萬面對著海，不能背對著海，要邊採邊看浪的這個頻率的波動，要不然的話你要是沒有注意，只光顧著採會非常不安全。（陳耀忠，2017/2/23[25]）

> 因為十月份到一月份剛好是東北季風進來的時候，所以那個浪是很危險，我們可以拿的地方只是已經邊邊，可是浪到就是會到這個位置。有時候偏偏就是在石頭的這個地方，浪會不斷打過來，所以我們採集到的是都是邊邊的，比較險峻比較不好拿的地方。（報導人 A，2017/2/5）

在面對如此的環境特性下，女性參與的潮間帶採集工作，其危險性絕對不低於其他男性的漁獵採集行為，同樣必須觀察與認識浪流的變化，也必須充分地使用全身來感知環境的變動，以眼睛觀察浪的起伏，以耳朵聆聽浪拍打的聲響，以皮膚來感受風的強弱，保持著靈活的腳步移動，並善用手來快速採集

[25] 資料來源為原住民族電視台〈原民台 美味阿樂樂滋第 1 集靜浦~大港口的巴歌浪〉，https://youtu.be/EuUij1pfNJc。

DOI:10.6814/NCCU201901157

Cekiw 和 *Damay*，形成女性在潮間帶採集的環境互動經驗。

圖 3 女性潮間帶採集之環境狀態（本研究攝影）

三、性別在海洋使用的異同

在談論完潮間帶採集的知識與環境後，更進一步若要看見性別在海洋使用上的異同，可先從區位與知識上的異同開始談起。在漁獵採集使用的相異上，主要是區位空間的不同，可初步將區位分為水上與水下，女性大多數僅參與到水上的潮間帶採集，而較少有女性參與到水下的漁獵。而男性在水上與水下都是經常活動的空間，但若將焦點放在水上的潮間帶採集行為，男性相較之下就較少參與。所以從區位上的差異來看，可以區分為水上與水下的空間，也因為區位不同所採用的魚法也就不同，女性較多以 *Micekiw*（採螺貝）與 *Midamay*（採海菜）的採集工作，而男性便是使用其他種的漁法居多。

至於相同的部分，主要會是在環境知識的建立上，這呈現在環境變動的觀察上。無論是在水上或水下，對於環境因素的變動都需要保持著相當高的觀察能力，海洋環境的變動隨著天氣而快速變化，半個小時內可能就出現巨大的變化，使得水上採集或水下漁獵工作變得危險。因此，對於環境變動的知識以及環境因素中可能造成身體的危害，不同性別都具有相當豐富的環境觀察知識，而呈現出性別使用海洋的相同層面。

而再進一步來看，水上採集和水下漁獵都需要有身體化的知識，水上採集

DOI:10.6814/NCCU201901157

必須站立在浪頭礁石上，感受到海浪拍打的頻率，身體也必須跟隨著浪潮而進退。水下則是穿梭在水流之中，感受水流動的強度，順應著潮流的方向作出移動的選擇。透過身體化知識的建立，不同性別同樣具有對海洋的環境知識，但因為區位的不同，使得男性具有較多的水下知識。

第四節 祭儀性的漁獵：*Misacepo'*海祭的漁獵期

*Misacepo'*經常會被翻譯為海祭，是港口阿美人對於海洋環境及自然資源使用上重要的祭儀。*Misacepo'*祭儀之由來，主要是與遷移歷史與 *Diwa masiwisw*（海神）有關，傳說中阿美族的祖先原是居住於外海，因為觸犯了神，受洪水懲罰，僅存一對兄妹在海神的保護下，漂流至台灣，此後，為了感謝海神的眷顧，便在每年向海神祭祀（財團法人原舞者文化藝術基金會，2005:103）。

港口阿美人在儀式的過程中，會透過捕魚的形式，將所捕到漁獲作為祭品獻上，魚在 *Misacepo'*期間就變成是具有特殊價值的地位，而漁獵採集行為在此時期也呈現出與日常生活不同的樣貌。

由於章節的安排，在本章中將暫時不討論儀式的內涵，而是將論述聚焦在漁獵的情境上，透過漁獵型態的分析來展現出不同情境下的差異，而儀式與 *Diwa masiwisw*（海神）的討論，將會放在下一章的海洋觀中進行更進一步的分析。

一、*Misacepo'*在時間與空間的轉變

Misacepo'（海祭）為港口部落現存之重要祭儀，對於部落是具有相當的重要性，儀式在社會變遷的過程下，形式也有所轉變，基本上可分為時間與空間上的改變：時間方面，過去是由 *Kakitaan*[26]來決定每年舉辦 *Misacepo'*的日

[26] 阿美族語，中文經常被翻譯為頭目一詞，是經過部落內部的選舉機制所產生的，較中性的翻譯可稱為部落領袖。

DOI:10.6814/NCCU201901157

期，在決定日期後，捕魚期由前一日傍晚開始直到 *Misacepo'*祭儀前（阮昌銳，1969:148；陳坤一，1996:79；呂憶君，2007:71），如此的形式後因部落內部討論，希望有固定時節舉辦，也便於外地族人請假返鄉，因此現已改為固定為每年的五月五日舉辦（呂憶君，2007:68），而不需要再經過 *Kakitaan* 來決定日期。至於捕魚期的改變，則是面臨到漁獲量不足的問題，現已將補漁期拉長至四至五天進行漁獵，*Misacepo'*當日便不再漁獵。

空間方面，由早期的 *Taluan*（集會所）為儀式空間（阮昌銳，1969:148），後因 *Taluan* 受風災損壞，天主教徒漸增，原有的空地轉變成為天主堂後，祭儀空間就改變到石梯坪海岸（陳坤一，1996:91；呂憶君，2007:66），直到近年才轉移至鄉公所興建的海祭場空間，成為專屬於海祭祭祀的平台。

*Misacepo'*在時間上反應出漁獲量變少的議題，空間上則呈現出外力影響下的結果，使得祭儀的形式有所調整，而呈現出當代 *Misacepo'*的樣貌，其中反映出的當代議題，在此就先暫時不多作說明，議題的討論上將保留至後續章節共同討論，以下將焦點放回漁獵的情境上。

二、2017 年 *Misacepo'*的漁獵樣貌

筆者於 2017 年參與了整個 *Misacepo'*儀式的舉辦，從五月一日的補魚期開始到五月五日結束。以下就以筆者主觀視角描述下的漁獵採集樣貌作為敘述，不另外以引用的方式呈現：

第一天漁獵的開始，地點選擇在海祭場週遭的區域進行漁獵，因為天氣影響的因素，浪流與風勢都偏大，漁法主要採取了 *Micekiw*（採螺貝）的方式，一方面透過不用下水的漁法取得漁獲，一方面也觀察天氣的變化狀況。部分的人也整理起自己的釣具，似乎準備在後續的捕魚期中，採取 *Petiked*（釣魚）之方法，不時也聽見不同階級的 Kaka 們討論著，想釣起何種魚就必須選擇不同的魚線等等的。在一個各自進行的節奏下，開始了第一天的漁獵工作。第一天

DOI:10.6814/NCCU201901157

Micekiw（採螺貝）的時間並不長，一個下午就結束了，當天晚上所有已返回部落的階級成員便聚集至 *Mama no Kapah* 的 *Cakal*[27]家開會，而開會內容變是要討論明日的行程該如何安排，其中一項重要議題，便是要決定是否出海進行漁獵工作，出海便要搭乘動力漁船，而安全因素便是主要的考量點，因此必須選擇風浪較穩定的狀態下，才能夠決定出海。經過晚上的討論後，在預估天期良好的狀況下，第二天決定出海。

第二天出海工作主要分為三批進行，第一批為石梯港東北方的小型外島進行釣魚，第二批則為潛水射魚，第三批留在船上前去外海放網捕飛魚，按照各自的喜好分配了漁獵的人員，共同搭乘部落族人 H 及 J 的漁船出海。雖然只有進行一個早上的時間，但此次漁獲量是捕魚期間最大量的，物種也最豐富。在返回漁港之後，所有參與漁獵的階級成員便坐在部落族人所開的魚店前，一邊食用剛抓上岸的鬼頭刀生魚片搭配上啤酒，享受著漁獵帶來的感受，一邊敘述著剛剛漁獵發生的經過。

圖 4 在部落族人所開的魚店前休憩（本研究攝影）

晚上的時間則採取 *Milakelaw* 照魚來捕捉蟹類和採取一些螺貝，地點位於海祭場週遭的範圍，個人的裝備大多是頭燈配上防滑膠鞋，腰上繫著裝漁獲的編織網袋，在夜間來回穿梭在礁石上，徒手捕捉海邊的蟹類。不到幾個小時的時間，陸陸續續上岸後，將捕獲的漁獲集合放入直徑一公尺的大鋁鍋中，一放

[27] 阿美族語，為各階級之階級領袖，類似班長的角色。

DOI:10.6814/NCCU201901157

下去螃蟹受到刺激便四處亂竄，幾隻被擠出鋁鍋的螃蟹便急忙地想逃出這個空間，眾人便會協力再將螃蟹丟回鋁鍋中。此時，一旁已準備好一鍋滾燙的熱水，便將這些捕獲的漁獲直接下鍋燙熟，不加任何的調味料，燙熟的漁獲一部份作為晚間的漁獵人員的宵夜，另一部分則作為 *Misacepo'*當天所用，宵夜共準備兩道菜，一道為今日捕獲的漁獲，一道則為剛剛烹煮完漁獲淡綠色的原汁湯底[28]，參與漁獵的階級成員在愉悅地食用完宵夜後，今日的漁獵也告一段落。

第三天則是選擇在石梯坪進行漁獵，各階級成員集合在露營區旁的大榕樹下，這裡也是過去海祭舉辦的重要地點之一，集合區一旁是一塊平緩的碎石灘地，非常適合作為下水處。今日所採取的漁法主要是射魚和撿螺貝，目標是要前往 *Pakeriran* 處，由於 *Pakeriran* 突出於石梯坪外，水流較強，幾位平常較少下水的 *Kaka* 也特地準備了救生衣，以免意外發生。除了救生衣外，大多數人準備的裝備有蛙鏡、呼吸管、潛水衣與蛙鞋，腰上同樣也繫編織網袋，部分人則攜帶魚槍或鐵製桿狀物[29]，當整備完成後，就陸續各自前往石灘地下水。在漁獵的過程中多是個人行動，按照各自的慣習進行漁獵，偶爾觀察同行的夥伴位置，又潛下水繼續漁獵。上岸的時間也是各自上岸，將漁獲倒置橘色的大塑膠桶中。

圖 5 港口阿美人進行漁獵之個人裝備（本研究攝影）

[28] 特別要提這個湯，港口部落族人特別重視這道料理，每當有任何漁獲烹煮時，幾乎都不會使用任何其他的調味料，就是以現抓上來的漁獲帶點海水，直接入清水煮沸的鍋中烹煮，部落族人認為所有的精華都在湯中，而缺乏了這個湯，就失去了的味道，因此任何漁獲烹煮時都不可或缺有這道湯。

[29] 主要是 *Micekiw* 採螺貝所用，利用槓桿原理的方式，將黏附於礁石的螺貝撬開，另外也會使用於抓海膽時，因海膽多躲在礁石間，徒手撿拾難以拉出，因此會使用此工具將海膽勾出。

DOI:10.6814/NCCU201901157

此次所捕捉到的漁獲有，些許的龍蝦與章魚一隻，捕獲最大量的則是螺貝類，其中也有港口阿美人認為非常美味的月光螺，其他如常見的倒吊、鸚哥魚為數眾多。在各種漁獲陸續蒐集後，原本待在岸上的廚房組，開始清洗處理漁獲的工作，然後一一入鍋烹煮，如同前幾日一樣，將部分的漁獲作為今日漁獵人員的午餐，部分則留做 *Misacepo'*當日所用，烹煮完畢，將不同種類的漁獲分別放入小鋁鍋中，當然也不會少掉原汁湯底，成為今日飲食的料理。而今日食用的料理中也有螺貝類，各種螺貝類的殼都非常堅硬，因此要食用時，便要尋找周圍的石塊，將螺貝至於硬石地面並敲擊，便有此起彼若的敲擊聲不斷。食用完畢後，整理裝備便各自返家結束今日的漁獵工作。

圖 6 第三天之漁獲狀況（本研究攝影）

第四天為 *Misacepo'*的前一日，開始有較多的青年加入了工作，而今日主要的行程是採集竹子和整理會場，竹子是為了佈置海祭場的環境，包含祭祀台、竹杯、祭祀場欄杆、橋面欄杆與兩根頂端保留竹葉最筆直的竹子立於祭祀台兩側，以工具和鐵絲，將各個項目逐漸做完，工作總共進行了一整天。在接近中午前，幾位青年早已前去潛水射魚，上岸後帶著一整串的漁獲，作為今日中午的伙食，除此之外，整個海祭期間就不再前去捕魚了。

*Misacepo'*在部落中的漁獵情形大致如上述，大多數的漁獵時間並沒有太多青年參與，可能在於漁獵時間多落在平日，旅外青年因為工作的因素難以參與

DOI:10.6814/NCCU201901157

到部落的漁獵。不過，他們仍然進行漁獵，只是漁獵的場域轉移到北部地區。各個年齡階級透過網路的聯繫，約定要進行漁獵的時間和地點，利用前一週週末的時間，在北海岸的不同地區進行漁獵，年齡較小的階級若無法自主成團的話，也會參與其他階級的漁獵，形成 *Misacepo'*旅北港口族人的漁獵參與。而這些漁獲透過冷凍宅配的方式寄回部落，並且都會署名是哪個階級貢獻的漁獲，因此在 *Misacepo'*當日，就能清楚的看出是每個階級貢獻的漁獲量。

圖 7 *Misacepo'*漁獵期時的共食（本研究攝影）

National Chengchi University

三、*Misacepo'*期間的年齡階級集體漁獵

*Misacepo'*的舉辦是完全由男性年齡階級組織所主導的，在 2017 年的 *Misacepo'*捕魚期，真正進行漁獵的期間大約有三天，在 *Mama no Kapah*（青年最高之階級）的指揮下，帶領年齡階級組織進行集體漁獵之工作。這段期間中所執行的漁法有 *Mipacing*（射魚）、*Milakelaw*（照魚）、*Micekiw*（採螺貝）、*Patiked*（釣魚）以及搭船出海抓飛魚等，以多種漁法的執行，來達到捕捉不同魚種的目的。如此的集體漁獵場景，展現出年齡階級組織在部落公共事務上所扮演的重要角色，既使在社會變遷下，仍然維持著其社會運作之功能。

年齡階級的集體漁獵與日常的結伴漁獵有幾點差異。在組成面向，前者的具有明確的集體組織及領導指揮的權力位階。後者是隨興而起，且無固定的權

DOI:10.6814/NCCU201901157

力位階關係；在目標面向，前者以祭儀所需要的漁獲為目標，需要足夠的量和多種類的漁獲。後者則是依照自我的需求調整；在時間面向，前者在當代往往是祭儀時才出現。後者是日常生活常見的樣貌。

從組成、目標、時間面向的差異中，呈現出年齡階級在漁獵工作上運作的方式，除了具有祭儀需求導向的漁獵之外，因為階級分層運作的型態，使得集體漁獵還帶有一種集體教育的功能，使漁獵知識可以透過此過程，持續教育傳承給下一代。

但是，在當代的集體漁獵行為，往往只剩下祭儀期間舉行，青年能透過集體漁獵參與學習的經驗是越來越少，港口部落漁獵知識中的參與觀察學習機制漸漸鈍化，使得知識傳遞上產生斷層問題，這同時也象徵著青年對於海洋知識傳承的停滯，漁獵採集行為也少有青年能在日常生活中進行實踐。

由此觀之，*Misacepo'*期間的年齡階級集體漁獵具有相當重要的意義，不僅是少數能夠共同學習漁獵採集的場域之外，也作為年齡階級組織與海洋建立連結關係的途徑，所展現的社會價值就不僅僅是祭儀的需求，而是社會與環境持續產生互動的方式。

四、透過 *Misacepo'*漁獵展現出部落與環境互動的關係

*Misacepo'*漁獵的形式，隨著社會與環境的變遷下有所轉變，但本質上仍然展現出部落集體與環境互動的關係。港口阿美人透過不同漁法的使用，在不同的場域與時間進行漁獵採集，其所展示的是港口部落對於環境知識的多元性，而魚種的多樣性，展現出港口阿美人豐富的海洋生態環境知識，以及對複雜環境特性的理解。既使是無法參與部落漁獵的族人，也透過在外地漁獵的方式，同樣參與了到漁獵過程，呈現出港口部落祭儀性漁獵的樣貌。

*Misacepo'*漁獵也呈現出年齡階級組織在當代運作的樣貌，也擔負了部落教育傳承之功能，而透過年齡階級組織的集體漁獵，維持了漁獵者與海洋之社會

DOI:10.6814/NCCU201901157

關係，同時也作為社會關係中再生產的重要橋梁，如此一來，新一代的漁獵者能夠持續在集體中學習到海洋知識，並且持續維繫著港口阿美人與海洋的關係，保持著長期親近海洋的使用，並視為是重要的生活空間。海洋便不再只是海洋，而是港口阿美人生活中，人持續與自然互動的關係。

第五節 特殊意義的漁獵與共食：*Pakelang*

在阿美族各個部落中，*Pakelang* 一直存在著相當特殊的意義，因著生活環境的不同，靠近河岸的阿美族會前往河流漁獵，靠近海岸的則是前往海洋漁獵，既使到了都市地區無法進行漁獵，也會選擇吃魚湯的方式來取代，可見 *Pakelang* 在當代中的意義仍然持續的流轉著。*Pakelang* 的定義解釋中大多數的學者認為是一種「脫聖」的行為，透過漁獵的行為或是觸碰水的方式為來解除各種禁忌，使生活回歸日常（古野清人，1945:59；阮昌銳，1969:149）。由此可知，*Pakelang* 所呈現的意義不僅是在漁獵上，而是具有特殊的文化價值存在。

Pakelang 有著不同的形式，事件後的 *Pakelang*，儀式後的 *Pakelang*，工作完成後的 *Pakelang*，都是當某項事務完成後所進行的行為。本章節將透過筆者所參與的 *Pakelang* 描述，但並非表示目前港口部落僅有這些 *Pakelang* 的形式，仍然還有婚宴、完工、特定節日等，本節是藉由筆者親身進行參與觀察所收集到的內容，來呈現出 *Pakelang* 與漁獵的關係，並透過食用的描述，來展現人與漁獲的關係。

一、喪禮後的 Pakelang

> 2017 年 5 月 1 日，這次為了參與海祭的研究，請部落的姐姐幫我安排了可長住的民宿，接近傍晚的時間剛抵達民宿，民宿的阿嬤說他正好要去吃飯，問我要不要跟她一起過去，當

DOI:10.6814/NCCU201901157

下我並未多想，就跟著阿嬤一起走了過去。

原來這是一個部落眾人聚集的場合，非主人家的部落族人坐在家屋周圍，主人家的男性忙進忙出地準備食材，女性則是與抵達的部落族人交談。我詢問阿嬤，這是一個什麼場合？這時候我才知道，原來我參與的是喪禮後的 Pakelang，頓時令我感到不好意思，在場大部分又都是耆老居多，我並沒有認識的人待在其中，但阿嬤跟我說不用害羞，就在這裡一起吃飯吧。

主人家準備好桌椅飯菜後，便邀請與會的部落族人用餐。餐點的菜色幾乎都是海產，兩道海藻製作的料理、一道煎魚、一鍋魚湯，搭配 *Hakhak*[30]與一道野菜，用餐過程多是閒話家常，不時有人詢問我是誰家的孩子或是向我介紹各種海產的名稱，用餐完畢後眾人便返家了。（田野筆記，2017/5/1）

這是一個喪禮後 *Pakelang* 的場合，主人家的男性早在先前就前去漁獵與採集，因此抵達會場時，所有的食材都已經準備好，烹煮區也有滾起陣陣濃煙，準備上桌。從飲食中也可以發現，當天所需要的食材幾乎都是從海裡頭取得的，而取得足夠會場將近五十人的數量必非容易之事，必須取得多種類的食材來完成 *Pakelang*，更可以顯示港口部落族人對於海洋資源的掌握性，以及對於數量的拿捏是具有相當細緻的知識。

二、*Ilisin*（豐年祭）後的 *Pakelang*

不同於喪禮後 *Pakelang* 的場合，*Ilisin*（豐年祭）後 Pakelang 呈現出不同的樣貌，兩次的參與觀察，分別是在北部地區與港口部落，北部地區的 Pakelang

[30] 阿美族語指稱糯米飯。

DOI:10.6814/NCCU201901157

是辦在 *Ilisin*（豐年祭）過後的第二個禮拜周末，參與的族人大約七十人左右，男女老少皆有：

> 2016 年 8 月 6 日，這次來到臺灣北海岸的南雅地區，是透過部落好朋友 *Fotol* 帶著我一起參與旅北港口部落族人 *Ilisin* 後的 *Pakelang* 活動，我們搭乘著部落預約的遊覽車跟著部落族人從汐止樟樹灣一起前往到了北海岸地區。到達南雅後，男性負責整備紮營地與廚房，女性則在一旁等待完成，男性完成工作後，便攜帶著各自的裝備和魚網前往前方不遠處的礁石灣岸。該區的地形左右兩側被大石塊所包夾，中央則是平穩的海灣空間，寬約百米左右。此時六位 *Kaka* 正在整理一片相當長的魚網，將魚網整理完成後整齊地放入黃橘色的塑膠方桶中，兩位 *Kaka* 便將整個方桶抬至下水處，一位 *Kaka* 將魚網固定於大石塊一側，另外一位 *Kaka* 則是將方桶放置水上，以邊拖行邊放網的方式往另一側大石塊前進，不時會潛下水，應該是檢查網具是否有放好。在 *Kaka* 放網的同時，我和其他九位部落青年便前往海灣底處，以每人間隔 10 公尺的排列方式等待下一步的指令下達，當網具放妥後，我們便同時出發，使用手腳不斷拍打水面前進，此時也看到魚群受到驚嚇而往前方逃竄，有的人也會潛下水直接靠近魚群驅趕，目的都是為了使魚群在逃竄過程中往前方落入設好的網具陷阱，整個抓魚的過程大約一個小時便完成，收好網具，帶著十幾條的漁獲，在漁港簡單清洗後，眾人就返回營地。
>
> 營地此時已經熱鬧喧騰，廚房將此次捕獲的漁獲和事前已先購買好的魚與食材混合烹煮，煮成一大鍋的魚湯，年齡階層

DOI:10.6814/NCCU201901157

則按照年齡次序發送食物，眾人在歡愉的氣氛下飲食，並在酒精的催化下，此起彼落的歡笑聲不斷。

當飲食結束後，*Mama no Kapah* 命令各階層需準備一個餘興表演，有的階層表演了豐年祭所表演的內容，有的階層則是戲謔地跳著流行樂舞，有的階層則是以唱歌作為表演，餘興表演的結束，也代表著此次 *Pakelang* 也準備結束，眾人攜帶著垃圾、器材與裝備，搭乘遊覽車離開了南雅。（田野筆記，2016/8/6）

在此次的參與觀察中，筆者親身參與了 *Misalil*（放網）之工作，放網的方式類似於設下陷阱，可以人力拉的方式把魚群包圍，也可以固定在一個位置，派人力驅趕魚群，魚群逃竄過程中誤闖網區，而被卡在網眼之中。年齡階級的集體漁獵時經常會使用放網的方式進行，依照年齡階級的階序來運作，位階較高的青年負責勘查地形與放網，位階較低的青年負責執行 *Mipa'pa*[31]'的動作，以拍打水面的方式，逐步將魚驅趕到網區。放網的知識中，最重要的是在地形的判讀上，海底地形的變化是按照著礁石排列的狀態，與陸地是完全不同的樣貌，魚群受到驚嚇時經常會往深處與反方向處竄逃，因此如何尋找適合的空間來放網便是重要的知識經驗。

在北部地區舉辦 *Pakalang* 的地點是過去旅北的部落族人常來漁獵的地點，地形其實相當類似於石梯坪，都是被礁石所環抱的空間，但海洋資源其實差異相當大。不同於喪禮 *Pakelang* 的形式是，參與漁獵的男性是年齡階級所組織的，並且透過 *Misalil*（放網）的集體捕魚方式進行，讓所有人都可以一起參與到捕魚的工作中。此外，飲食方面，由於海洋資源的差異，便沒有料理海菜與螺貝類，餐點就以魚肉和魚湯來食用。而由 *Misalil*（放網）的漁法可以發現，

[31] 由於拍打水面會發出 *Pa'pa'*的聲響，因此就被叫做 *Mipa'pa'*。

DOI:10.6814/NCCU201901157

網具的範圍非常大，若是在資源豐富的地方，就可以在很短的時間內捕獲到大量的漁獲，但若要執行 *Mipa'pa'*的動作，那麼所需要的人力就非常多，以年齡階層分工下共同漁獵的方式，便是最適合此漁法的集體漁獵方法。執行 *Mipa'pa'*的人員，由一側游向另外一側的過程，在拍打的過程中，可以看見魚群在水底下驚慌失措的逃竄，此時也能夠觀察到不同魚群的習性，成為集體學習漁獵的經驗。

圖 8 *Misalil* 放網，左圖為放網者，右圖為 *Mipa'pa'*者（本研究攝影）

而與北部地區舉辦 *Pakalang* 的不同的是，部落在 *Ilisin* 期間所舉辦的 *Pakalang* 敘述，則表現出年齡階級組織分層運作的情形。

> 2018 年 7 月 24 日，今天是 *Ilisin* 的最後一天，今日主要的行程是 *Pakelang*，不同的年齡階級各自集結，此時的我跟著 *Ciromiaray* 分騎著好幾輛機車，一行人來到了石梯坪風景區最深處的涼亭處，此時早已有其他階級的人抵達了。在不遠處一個被稱為 *Ciapo'an*[32]的地方，看到一群 *Safa* 在那裡跳水，似乎就是單純的來戲水，沒有攜帶任何捕魚的工具，並沒有打算抓魚的樣子。較高年齡階層的人看見他們遊玩的樣子，也並未有責備的意思，認為是非常合理的狀態，並提到他們以前應該也是像這個樣子，只是來玩水的而已。隨後我

[32] 這個命名十分有趣，為電視劇《巴克力藍的夏天》場景之一，該場景是部落族人 *Apo'* 推電影主角跳水的地方，部落族人在茶餘飯後聊天時聊到這樣的話題，覺得那個畫面非常印象深刻，就將之命名為 *Ciapo' an*，但這樣的命名其實也帶有一些戲謔的意涵，因為通常是某人在那個地方死掉才以他的名字來命名。

DOI:10.6814/NCCU201901157

們各自整理起自己的裝備，每個人的裝備都是各自攜帶的，除了蛙鏡和呼吸管是幾乎每人必備的裝備外，有的人準備了 *Tafokol* （八卦網）和膠鞋，有的人準備手套，也穿著潛水衣和膠鞋的，也有什麼裝備都沒有的人。

準備好裝備的人就陸續各自前往南側靠近 *Pakeriran* 處，當天該處水深大約不到一米，幾乎都可以找到適合的站立處，*Ciromiaray* 於是展開了漁獵的工作，由於工具的缺乏，大部分的人都是撿拾螺貝類為主，大約過了半個小時幾乎都沒有斬獲，但大家也並未著急，而是繼續順著海流往前方尋找，亦或是享受在海水拍打的感受，一切在很自在的環境下各自進行著。

後來有人發現了幾處魚群聚集的地方，便呼喚攜帶 *Tafokol* 的 *Idang*[33] ，要他帶著 *Tafokol* 來這裡試試看，當他站穩後，拋擲出的網呈現圓狀，此時其他人便潛下水觀察捕捉的狀況。這次捕獲大約近 10 隻的臭肚魚，最大的魚約略有 4 隻手指的寬度 ，但由於海底充滿著尖銳的珊瑚與礁石，無法強行拉扯魚網，大家便合力用徒手將魚網勾到處一一解開，直到網具可以脫離水面。陸陸續續以同樣的步驟撒了 10 次網之後，大約捕捉到 30 隻左右的臭肚和少許的螺貝類，因此先派遣了一位將所捕捉的漁獲送到廚房，其他人便各自返回住處清洗，隨後就往會場集合。

接下來就是用餐的時間，部落所有的男性皆已聚集在此，每個階級按照人數分配食物，就是單純的魚肉和魚湯分開，若要食用米飯則自行攜帶，大家也會共同分享所攜帶過來的米

[33] 阿美族語稱朋友或同伴，在此指稱同階級的同伴。

DOI:10.6814/NCCU201901157

飯。用餐過後稍作清理後，眾人便聚集在一旁的八角亭中間，緊接著就是進行此次 *Ilisin* 的檢討會。（田野筆記，2018/7/24）

不同於北部地區的形式，*Pakelang* 是在 *Ilisin* 期間最後的階段，在祭儀時序中並沒有中斷，因此大部分的青年都還留在部落，每個階層至少都有十位以上的人留著，所以當各自階級前去捕魚時，必須分散在不同的區域進行，才不會互相干擾到。而參與漁獵的人只有男性，以年齡階級組織的運作進行，每個階級選擇的捕魚方式並不同，依照各自階級的決定，採用的漁法包含射魚、撒網、採螺貝，只要在時間內回到會場即可。其中戲水也是相當重要的學習經驗，在 *Pakelang* 期間並沒有限定每個階級必須要抓到多少魚才算合格，雖然能抓到越多魚所代表的意義也不相同，但是透過玩樂與享受海洋的環境，漸進式的熟悉水性，等到年齡逐漸增長後，觀察與學習到的海洋知識越多，自然便將過去的經驗結合起來，使集體的海洋知識轉化為個人使用，成為一套港口部落經驗學習的機制。

三、透過漁獵與共食達成社會秩序的轉換

從三種情境中可以發現，*Pakelang* 意義中的「脫聖」儀式，透過抓魚、玩水或是吃魚三種形式所展現，漁獵工作基本上是以男性為主，透過碰觸海水的方式以及抓魚的方式，使儀式進入到結束的階段，而女性則透過吃魚的方式，一同參與了 *Pakelang* 的過程。在不同情境下所呈現的情緒也有所不同，喪禮中的 *Pakelang* 並不會有太多歡愉的氣氛，但也不會是悲傷的氣氛，而是在平靜之中，隨著吃魚的過程而緩緩的淡去。*Ilisin* 的 *Pakelang* 則是愉悅的，同時也是舒服自在的，*Ilisin* 中的疲勞隨著海水的拍打，像是洗淨了身體般。

Pakelang 的群體大至整個部落，小至三五人完成的工作。隨著文化的變遷，*Ilisin* 後的 *Pakelang* 可以脫離時間與空間的脈絡，舉辦在北部地區，但其所

DOI:10.6814/NCCU201901157

代表的意義並未改變，同樣透過 *Pakelang* 從儀式、工作或一個事件中脫離並結束的。並不限於特定的場域，漁獵的數量也不是主要的目的，而是透過漁獵的過程或是共食的方式，漁獵者可以接觸到水來洗淨身體，食漁者也可以透過魚與水產生連結，使港口阿美人的生活陸續回歸日常。

Pakelang 的漁獵，象徵社會秩序的轉換，使漁獵和吃魚的價值不僅是物質上的需求，而是使漁獵被賦予了社會的價值，透過參與 *Pakelang* 使該群體共同確立了事件的完成與結束，使此時的漁獵在文化中呈現出特殊的意義，形成 *Pakelang* 的漁獵文化。

第六節 小結：當代漁獵採集行為情境下的社會運作機制

港口部落的漁獵採集知識，在不同的情境展現下，呈現出豐富的漁獵運作樣貌。漁獵生產模式的特性，展現出非常社會性的關係，漁獵知識的學習，是透過多個結伴團體的互動過程，不斷累積而成，漁獵不僅是只有經濟上的價值，而是在長期的社會互動下，構成龐大的漁獵知識系統。

在本文所敘述的四種情境與漁獵的關係中，可以整理出表 3 的內容。參與成員、發生時間與發生地點在不同情境中有所差異，「日常的漁獵樣貌：結伴團體形式」是自行組成的結伴團體，並在日常中實踐的漁獵態樣，漁獵的地點也隨著團體的不同，為可自主變換的地點。「女性參與的潮間帶工作：*Micekiw* 採螺貝與 *Midamay* 採海菜」為女性參與為主的漁法，是日常所進行的工作，並在海岸潮間帶中採集，呈現出海岸上的漁獵採集。「祭儀性的漁獵：*Misacepo'*海祭的漁獵期」則是以部落男性的集體，每年僅有一個期間的漁獵，地點則按照年齡階級的運作方式，由 *Mama no Kapah* 所決定，呈現年齡階級主導的漁獵。「特殊意義的漁獵與共食：*Pakelang*」則是依照事件的不同，事件主體成員為主要的參與者，發生的時間也以事件結束的時間為安排，地點同樣也按照事件主體所決定，呈現出以事件為導向的漁獵。

DOI:10.6814/NCCU201901157

在社會價值的部分，「日常的漁獵樣貌：結伴團體形式」透過一次次的漁獵實踐，結伴團體成為了知識與技術的交換場域，使知識在不同團體間流動，使個人知識轉化成為集體的知識。「女性參與的潮間帶工作：*Micekiw* 採螺貝與 *Midamay* 採海菜」則象徵著阿美族社會的社會分工狀態，在漁獵區位的差異下，建構出不同性別的海洋知識框架。「祭儀性的漁獵：*Misacepo'* 海祭的漁獵期」透過祭儀地舉行，使港口部落與海洋生態的關係，透過海神信仰連結，並在年齡階級的漁獵過程中，不斷再生產部落與生態之關係。「特殊意義的漁獵與共食：*Pakelang*」則透過漁獵的方式，使前一個狀態做出結束，並在吃魚聚會的方式下，完成社會秩序的轉換。

綜合以上論述，阮昌銳的研究中呈現出漁法與月份的關係，漁法僅是作為一種使用方式的辨識，其反應的是部分的氣候因素與環境變動，但無法看見漁法背後的社會性。因此，由實際的使用情境進行分析時，便能看見港口阿美人在漁獵採集行為中的社會性，使得海洋在不同情境中呈現出不同的社會價值，也展現出社會看待海洋使用的特殊關係。

表 3　港口部落的漁獵型態表（本研究製表）

	各種類型的漁獵			
	日常的漁獵樣貌：結伴團體形式	女性參與的潮間帶工作：*Micekiw* 採螺貝與 *Midamay* 採海菜	祭儀性的漁獵：*Misacepo'* 海祭的漁獵期	特殊意義的漁獵與共食：*Pakelang*
參與成員	自由結伴或長期固定之夥伴	女性居多	全體部落男性	事件共同團體
發生時間	日常進行	日常進行	每年一次	依照事件
主導地位	自行決定	自行決定	年齡階級組織	事件共同團體
社會價值	知識與技術的交換場域	性別分工	社會與生態關係的再生產	社會秩序的轉換
使用漁法	皆可	採螺貝與採海菜	皆可	皆可

DOI:10.6814/NCCU201901157

第三章 從漁獵採集生活實踐所看見的海洋觀

談完當代港口阿美人的漁獵採集生活實踐後，本章將要更一步進行分析討論，什麼是港口阿美人的海洋觀？其中關鍵的問題在於，海洋之於港口阿美人的意義是什麼？從「大海是我們的冰箱」的論述中能如何解釋兩者的關係？是具有一種經濟性依存的關係？還是存有更深層的社會意義與價值，使得海洋對於港口阿美人有著不同於他人所看待海洋的價值？

蔡政良（2015:5）在都蘭部落長期的參與觀察研究中提到，都蘭部落的阿美族人進行潛水射魚的行為，不僅是單純的資源獲取關係，更是牽涉到人、自然、超自然互動下產生特殊的關係。而在本研究中也發現，以人、自然、超自然三者互動的框架來分析，同樣也發現到港口阿美人在此關係中，呈現出相似的關係。因此，本章試圖從幾個面向切入，分別為自然環境的、空間的、社會性的與信仰的面向，試圖來理解海洋知識與社會運作的方式。以人、自然、超自然三者互動下的關係作為框架，從中分析釐清，來呈現出港口阿美人所看待海洋的意義是什麼，並嘗試建構出港口阿美人的海洋觀，以呈現出海洋之於港口阿美人的特殊價值觀。

第一節 自然與人的互動：風浪、潮汐、地形與潮流的環境知識

自然環境作為一種客觀的事實狀態，人在與自然環境互動的過程中，如何學習和詮釋自然，可呈現出人與自然所建立的特殊關係。在客觀的自然環境狀態下，港口阿美人有著對於海洋自然環境變動的豐富環境知識，在面對到持續變動的海洋環境，使港口阿美人的海洋環境知識，會隨著變動，而產生許多不同面向的龐大知識體系。從浪拍打的狀態、潮水流動的速度、風勢大小的變化等因素，形成對安全性的判斷，並從中形成對漁獵決策的判斷。海洋地形則構成棲地環境的判斷，不同的生物喜好在不同的棲地生存，漁獵者也透過對地形的了解，認識到生物棲息的特性，形成地形與漁獵採集間的知識。另外，天氣

DOI:10.6814/NCCU201901157

也是重要的知識系統，包含浪、潮、風、雨等，會使得水面變得混濁或形成巨大的海浪，使得漁獵的行為因應著天氣而有所變化。

因此，整理港口阿美人對於風浪、潮汐、地形與潮流的環境知識，便是本節所要探討的重點，以水上和水下的知識可區分為，水上可觀察到的包含風勢、浪流與潮汐，水下則包含了地形與潮水，以下就分別敘述之。

一、漁獵決策的基礎：風浪

觀察每日的風浪與潮汐是漁獵者必備的能力，尤其是關乎到漁獵採集的安全性，在不同的漁獵環境因素下，風浪的觀察是最為重要的，因此，先以風浪作為第一個討論重點。

港口阿美人認為，*Tapelik*（浪）往往是受到 *Fali*（風）所影響的，強勁的風會使得浪流巨大且不穩定，風平則浪靜，風與浪的觀察，成為港口阿美人決定今日如何進行漁獵重要的因素。人可能會被風吹倒或是浪捲走，在這樣的狀況下，就是不適合下水的日子，尤其是在冬季東北季風強盛之時，寒風帶著巨浪，走在海岸邊都能感受到此時漁獵採集的危險性。

風浪的影響又在劇烈天氣下特別明顯－颱風。颱風產生的風浪不僅是身體的影響，也造成期間內環境的變化，颱風帶來的不僅是巨大的風浪，往往也使得海底下的地形受到擾動與破壞，大量的沙土隨著海浪帶來而鋪蓋在海底下，可能原本所發現的秘密基地就因此而短暫消失，而塵土也使得水面變得混濁不清，往往在颱風之後要進行漁獵採集時，就會造成部分的漁法難以進行，而選擇以其他的方式來獲得食物。

但颱風所帶來的未必全然是壞事，颱風所產生的環境擾動，會使得大量魚苗被沖刷到出海口地區，此時便成為了港口阿美人認為非常適合前往捕撈的時刻（呂憶君，2007:95）。此外，颱風後也會造成水面的混濁，港口阿美人認為水面混濁時，魚群不易察覺岸上的狀態，便非常適合使用 *Mitafokod*（灑網）或

DOI:10.6814/NCCU201901157

Patiked（釣魚），懂得此關係的港口阿美人，便能在此環境條件下輕鬆地獲得到足夠的漁獲。由此可知，颱風所造成的環境變化，不僅僅是具有負面的變化，從漁獵者的觀點來看，有時可能變成正向的助益。

關於風浪觀察的知識，港口阿美人並非是用一套固定形式的標準框架來詮釋。在當代的港口部落漁獵情境中，部分年輕族人不擅水性，但港口阿美人並不會強迫一定要下水，而是取決於個人身體能力以及環境判斷的能力，如此的行為展現出港口阿美人認知到個人身體能力的差異，對於風與浪的感受可能也有所差異，展現出對於身體感受的重視。因此，在風浪較大情形下，仍然會有人前往漁獵採集，便是出於對自我能力的判斷以及身體感受的不同。當然，也是有可能出現判斷出錯的時候，海浪每波打來的型態不同，因此這種變動性是非常快速的，往往就在幾秒之間，必須做出下一步的決策。

但在風浪較大的時候去進行漁獵採集的人，港口阿美人往往也會評價他為「愛逞英雄的人」，這樣的形容是認為這樣的人是貪圖某些目的，也許是跟金錢有關係，但其實是「沒必要」的行為，因為這樣的行為是非常危險的，今日的風浪大，明日或許就恢復平靜了，「何必要去冒險」。

從上述的形容中可以發現，風浪的觀察與漁獵採集的安全性判斷有著高度的連結性，風浪若大就認為今日不適合下水，風浪若小就聯想到該去漁獵採集，建立出對於風浪變化敏銳的觀察能力。

二、水上空間的觀察：潮汐

再來討論的是潮汐的觀察，潮汐的變化受到太陽與月亮的影響，產生潮差的變化，而港口阿美人透過對於月亮的觀察，判斷出潮汐的變化，並將月亮的變化分為五項（表 4），並記憶住不同月亮期間潮汐變化的狀態（呂憶君，2007:84）。

DOI:10.6814/NCCU201901157

表 4　港口阿美人月亮字詞（呂憶君繪製，本研究重新製表）

阿美語	時間	意思
lapocan	農曆一至六日	月亮剛開始要出現，慢慢變大。
telan	大約是在農曆七至八日	直線，筆直的意思。夜空中出現半圓的月亮，中午就會出現。
canglalan	大約是農曆十五日或十六日	月亮最圓的時候。
wali no telan	農曆二十至二十六日	晚上十二點出現的月亮。
pedeng	是 *canglalan* 的相反	整個晚上沒有月亮出現，夜色很暗。

但在紙本的潮汐表出現後，精準的時間和大潮小潮的紀錄，使得以阿美族語紀錄的月亮潮汐關係語彙使用者逐漸減少，僅剩耆老能夠記憶住這套詞語。對於年輕的族人而言，現在已是智慧型手機發達的年代，軟體提供便利且快速的資訊，因此，青年幾乎都是以手機來查詢，再透過身體的實踐，來記憶住潮汐變化的狀況。

記憶潮汐的方式雖然有所改變，但知識卻未曾中斷。在日常生活中，港口阿美人仍然會觀察每日潮汐的變化，原因便在於海洋的變化是複合性的，潮汐的變化也是一個重要的環境因素。港口阿美人會說「當漲潮結束開始退潮的時候，就是魚最多的時候」、「水淹到這邊的時候，那時候就是很好的時間抓魚」、「開始漲潮的時候就要小心了」，個人對於潮汐的觀察都有不同的注意細節，其中也充滿著個人經驗的累積，在不同的空間、潮汐、風浪與季節的組合下，透過探索與認識，累積成自己漁獵的環境知識。

而潮汐與其他環境變動形成的複合知識，使知識的呈現既細微又複雜，有時可能更是一個礁石區域的變化觀察：如 *Pakeriran* 這片區域，只有在大退潮的時候，會讓整片礁石裸露出海水面，與陸地連結成一塊可行走的區域，此時便有相當多族人會直接走過連接區，到 *Pakeriran* 進行漁獵採集，而這片連結的區

DOI:10.6814/NCCU201901157

域港口阿美人也給它命名為 *Potal*，意思就是像庭院一樣的地方，在退潮的時候裸露出一個平面空間，也是非常適合在退潮時進行採集的空間。有時是生態鏈形成的知識：如冬季、白毛、退潮、*Kakotong*（鹿角菜）這套組合（呂憶君，2007:94-95），呈現出季節、物種、潮汐三者間共同形成的知識，再配合空間的記憶，而產出 *Pificekian* 的地名。

由此可知，潮汐知識也同樣與漁獵採集的記憶有著高度的關聯性，擴張自己對於潮汐的認識以及資料庫的建立，可以串成不同組合的潮汐相關知識，建立起漁獵採集相關的知識資料庫。

三、水下環境的記憶：地形

至於地形方面，港口阿美人經常前往進行漁獵採集的空間，北至大灣，南至秀姑巒溪口，主要是以大型礁石構成的海岸地形樣貌，少部分則為石灘地形，海水侵蝕下形成的各種灣澳地形，適合不同漁種生長的空間，使這塊區域形成非常豐富的漁場資源。海岸地形的不同，影響了浪流動的方向，站立在陸地區域，便可透過不同地形的浪流，來判斷本日浪流的變動並預測可能造成的影響。

但對於港口阿美人而言，海岸地形的觀察是較為顯而易見，只要在長期觀察下，自身都能建立出海岸地形知識。而最複雜的知識往往都是在水下，水下地形因著海水侵蝕的因素，形成一條條凹陷的海溝，又或者礁石崩落形成的海底石塊，不僅需要親身潛下水才能夠辨識出水下地形，也無法用地形圖來描述展示其樣貌，其細微程度難以用言語表現，而是以五官感受所記憶下地形的樣貌。在第二章第二節也提到，每個漁獵者幾乎都有自己的秘密基地，秘密基地的形成除了有知識分享的封閉性之外，便是個人能否游到的問題，這也表現出，水下地形的知識是非常強調身體實踐的。

而陸地海岸與水下最大的差異在於，陸地空間大多是以二維空間所標記，

DOI:10.6814/NCCU201901157

大部分可以透過地圖的方式來呈現出地形的知識與特色，然而水下則是三維空間的呈現，多了一個深度的面向需要考量，此時便難以在平面地圖上進行標點描述，展現出陸地與海洋最大的空間差異。

若要將水下空間描述給他人，港口阿美人大多會動用全身的肢體來形容，展現出水下的空間性，例如「我就一直往下游，抓到一顆石頭，我就在下面等（此時抬頭往上看）。」、「我看到下面有一顆大石頭，我就繞過去，跑到他的底下，看看那個下面有什麼（扳著石頭，頭往下窺視的感覺）。」在這樣的描述中，三維空間的呈現出現了上下的深度關係，表達相對位置的時候，則是以石頭或地形作為識別，透過標點物的記憶，構成了水下位置的判讀，也顯示海洋空間的三維特性。

深潛的能力也隨著個人能力有所不同，使得每次的漁獵行為就像是探險或尋寶，當發現了新的秘密基地，變成個人的水下空間知識，再以多次的身體實踐，拼湊出個人的水下地形，呈現出水下地形記憶的特性。這些水下地形的知識，除了作為空間辨識的標記外，往往也與獵物的棲息地息息相關，例如「龍蝦都是躲在那個洞裡頭，你一定要潛下去才看得到，所以我們放蝦網的時候一定會去看他要跑的路線。」，那些洞穴附近又往往是潮流強勁之處，具有一定程度的危險性，因此獲得到龍蝦也被視為較「高級[34]」的獵物。

以地形與獵物間的關係作為知識的建構，延伸出對於整體水下環境的知識系統，所記憶的不僅是個別的地形與空間，而是整體生物與環境棲地的關係，使得地形的記憶，充滿著對海洋生物的理解，成為港口阿美人重要的水下知識系統。

四、身體的感知：潮水

無論是水上或水下的知識，身體實踐一直都是港口阿美人去認識環境重要

[34] 港口阿美人對於獵物也會進行評級，大多是因為取得不易且味覺口感良好的獵物會被評為高級，像是龍蝦與章魚等。

DOI:10.6814/NCCU201901157

的方式。特別提到潮水變化的身體感知這一個部分，本研究在進行田野的過程中，經常詢問報導人是如何觀察海洋的變化，但往往他們難以口述來清楚地回覆，又或者說「**我用嘴巴不會講，就下水就知道了阿**」，這樣的田野經驗其實反應了一個事實，漁獵者大多是透過身體來記憶潮水的感受，並記憶下不同的環境感受，形成敏銳的身體感知能力。

身體感知也可區分為水上與水下，在水上會感受天氣的變化，是日常生活中一定能察覺到的；而在水下則是感受水流強度與水溫的變化。水流的強度每日皆有所變化，對港口阿美人而言，反正就是今日下了水，感受到今天的水流強度狀況，必須採取相應的漁獵策略「**水流較強的時候，你不要想用力的游，要順著水走，不要想要抵抗它**」，採取此策略的原因在於，水流的強度是難以靠自我身體能力所突破，若強行要逆水而游，反而會耗損自己的體力造成危險。水流較弱時，就可以較輕鬆的漁獵，也被視為是一個很好的漁獵日子。從水流的觀察中展現出港口阿美人順應自然環境的變化，採取相對應的策略，也表現出對於身體能力不敵大自然的體悟。

除了水流強度的認識外，另外也有關於水流方向的觀察。筆者在幾次參與觀察港口阿美人的漁獵行為時，經常會被禁止到某些區域去參與漁獵過程，他們會說「**那裡的流很亂**」來警告筆者可能的環境危險性。港口阿美人所說「流很亂」是指潮水流動的方向可能是互相衝擊的，或者是有多重複雜性的方向，在游經衝擊區時，可能會被潮流帶到外海的區域，此時就可能發生危險。有些時候水流也會是不自覺的，潛下水的位置到浮起水面時差之百米都有可能，若無法注意到身體被帶動的方向與速度，體力不足的情況下，危害事件就可能因此發生。

而潮水溫度帶來的是魚群移動的狀態，潮水可能因著不同的的潮流強度，帶來較冷或較暖的潮水，或是河川流水帶來的水溫差，呈現出扇狀擴散的溫度感受。潮水的溫度差異，會使不同的魚群趨向不同的水溫區域，使得漁獵行為

DOI:10.6814/NCCU201901157

也必須隨著溫度的感受而跟著移動。但事實上，港口阿美人並未對潮水溫度差異給予太多的評價「我也不知道溫度高或溫度低有什麼影響唉，反正就是下去就知道不一樣了」，可能是海水溫度即使有差異，影響漁獵採集的程度不如其他環境因素來得重要，作為一種輔助性的參考依據罷了。

五、漁獵採集與海洋環境知識的建立

從上述的幾項自然環境的觀察中可以發現，環境知識的建立往往與漁獵採集的需求有著密切的關係，而實際的身體實踐更是重要的記憶方式。在訪談的過程中，可從港口阿美人的口述中得到相關的環境知識，但真正地參與到漁獵情境中，以及漁獵後的共同分享場合，才反映出身體感官上的重要性。「你就跟著我去一次就知道了」，對於港口阿美人而言，與其用嘴巴來描述，不如讓人自己身體實踐來得深刻，這同時也是港口阿美人學習海洋知識的方式，學習知識的過程就是從跟著 Kaka（哥哥）一起漁獵，從最簡單的幫忙帶魚[35]開始，在帶魚的過程中，逐漸形塑出海洋感受，也建立起自己對於自然環境變化的身體感。從水上的風浪與潮汐觀察，到進入水下的地形識別，以及身體感受到的潮水強度與溫度，都展現出個人身體感在環境知識建立上的重要性。透過身體實踐以及結伴漁獵的過程，使得環境知識得以流轉在港口阿美人的記憶中，並且對於當代環境的變化，有著歷史時間軸上的記憶，以及個人在身體感受上多元且豐富的詮釋，形成港口阿美人龐大的海洋環境知識系統。

此外，從環境知識的敘述中也可以發現，港口阿美人認識海洋環境的方式，充滿著對各種生物的觀察與漁獵採集安全性的判斷，因著漁獵採集的需求不斷記憶住環境中的知識，使得海洋環境知識有著與漁獵採集密不可分的關係。這顯示出，海洋之於港口阿美人其中一個重要的價值在於漁獲的取得，認

[35] 在漁獵的過程中捕獲的漁獲數量多時，漁獲重量會造成游泳的速度減慢，體力也會跟著下降。因此，港口阿美人認為，若有一個人可以伴游在一旁，幫忙帶捕獲到的魚獲，也可以提高漁獵的效率。雖然說是最簡單的工作，但也是非常消耗體力的一件事。

DOI:10.6814/NCCU201901157

識海洋環境便能有充足的知識獲得漁獲，呈現出以漁獵採集記憶下所建立的海洋環境知識。

第二節 人賦予自然的意義：透過地景命名建立的海岸空間秩序

在談完自然與人的互動所建立的海洋環境知識後，接下來進入到人如何賦予自然的意義，特別以海岸空間作為討論主軸。在港口部落有著非常豐富的海岸地名，大至一個區域，小至一塊礁石或洞穴，展現豐富且細微的地景命名樣態。而港口阿美人往往要清楚且細緻的指出區域時，經常會使用族語地名來表示海岸空間，這顯示出，豐富的族語地名能夠細緻地標示出所在的空間位置，同時也能夠展現出空間的特性。

海岸空間的命名，代表著人賦予自然的意義，是將客觀事實轉換成為具有社會意義的空間，也展現出一個族群對空間的詮釋，將空間（Space）轉換成為地方（Place）的過程，呈現該族群對於環境使用的特性。因此，海岸空間的地名，充分地表現出港口阿美人與海岸空間使用的親近性，無論是從資源物種的認識，或是到地形地貌的理解，都表現出港口阿美人與自然互動所累積的經驗，並透過命名賦予其社會意義。

本節的敘述，將先透過港口部落空間命名型態的整理，以地景命名作為討論的重點，嘗試解釋命名由來的特性。再以此延伸，探討海岸空間的命名型態中，所代表的社會空間秩序及海岸使用之規則（地名調查表可參考附錄一）。

一、海岸空間的命名型態

港口部落的族語地名調查過去已累積了相當豐碩的成果，除了有研究者的紀錄（呂憶君，2007、2010），也有部落族人自己組織研究團隊，調查傳統領域及地名故事[36]。透過不同研究者的研究累積，以及不同報導人的口述資料，將

[36] 筆者曾參與 2011 年與 2018 年港口部落自主進行的族語地名及傳統領域調查工作，2011 年是

DOI:10.6814/NCCU201901157

口述中資料逐漸轉換成地圖或文字的方式呈現，使族語地名的資訊能以不同的方式來記憶。

筆者參與了部落自主組織的兩次調查計畫中發現，若將山海區位的地名進行對照，港口部落最豐富的地名是位於海岸地帶，命名也展現出不同的型態，有人物有關的故事，或是某種資源的聚集地，礁石海槽可能也有其特殊意義。使得地名有著非常豐富的訊息，同時也展現出港口部落的空間秩序。從呂憶君（2007、2010）的研究中也表現出相似的研究發現，該研究相當細緻地整理港口部落地名的命名特性與敘事，透過對於地名由來的分析，將命名型態分為五類，分別是：

（一）與重要歷史記憶或事件內容有關。

（二）對於個人的紀念。

（三）以海岸地景的特殊性來命名。

（四）為當地人平日採集、漁獵、休憩聚集處等。

（五）當代創新的海岸地名。

（呂憶君，2010:81）

該研究透過歸納的方式將命名方式整理分類，並清楚地描述出命名故事的由來，呈現地名故事與生活互動的經驗，而展現了港口阿美人日常生活與海岸環境的密切關係。第一類：展現出港口部落的歷史記憶，透過地名來回溯事件發生的情景，呈現出一種歷史價值的地名知識。第二類：與漁獵採集息息相關，展現出港口阿美人對於環境危險性的觀察，在漁獵採集的知識透過地景命名展現出的警示意義，並非是禁止進入的限制空間，而是透過警示來展現對於

透過 Google Earth 軟體的紀錄與立體模型地圖的製作，將族語地名呈現在衛星與實體地圖上，並邀請部落青年參與立體模型地圖的製作，呈現出地名空間的相對關係；2018 年則是執行原住民族委員會主導的傳統領域劃設工作，將過去紀錄的地名資料重新進行檢視，並透過實地的踏查記錄與標點，整理出傳統領域劃設的範圍

DOI:10.6814/NCCU201901157

環境上的認識。第三類：則是港口阿美人對於地景的描述，透過五官的感受來形容地景的樣貌，展現了心理層次的想像空間。第四類：則是日常使用的空間，以方位、行為與使用的習慣作為命名，呈現出以居住空間相對的空間關係。第五類：則是較為特殊的命名分類，是以當代的中文命名作為分類，這也與青年不熟悉阿美語有著極大的關係。

呂憶君雖然將命名分類歸納為五大類，但本研究根據田野調查的資料，顯示出此分類仍有不足之處，應需增加另外一個項目為「以取得特定物種為命名」的分類，同時象徵著資源採集地的標示，也代表著對空間與生物棲息地展現出的連結關係。此類別的案例，如呂憶君研究中提到的 *Pi'alotocan* 位於石梯坪，所指為'*Alotoc*（燒酒螺）撿拾的地方；本研究則是調查到其他的地名，如 *Pificekian* 位於石梯坪，所指為拿取 *Ficeki*（白毛魚）的地方；*Pahemekan no pecoh* 位於海祭場外的礁石區，字面上的翻譯是 *Pecoh*（藤壺）很開心的地方，所指為停下來撿 *Pecoh*（藤壺）的地方。除了從字面上翻譯之外，從阿美族語語法結構中也可以理解到，以 pi-…-an 結構的字詞，可以表現出特定的時間、地點與對象（陳金龍，2011:136）。在此語法結構上，也可以方便指認出特殊對象的空間性意義。

圖 9 左圖為 *Pificekian*（本研究攝影）

圖 10 右圖下方礁石群為 *Pahemekan no pecoh*（本研究攝影）

以此物種作為命名的方式，除了在港口部落出現之外，在其他阿美族部落中也十分常見，展現出阿美族人與環境互動的特性，以命名來記憶住特定資源

DOI:10.6814/NCCU201901157

的方式，也經常可見部落名稱也以此方式命名。如 *Ciwidian*（水璉部落）是指有水蛭很多的地方， *Fata'an*（馬太鞍部落）是指樹豆很多的地方， *Pakara'ac*（南竹湖部落）是指白螃蟹很多的地方，諸如此類以物種作為命名的方式，不僅存在於海岸空間，陸地也是許多直接以物種作為地名的空間，當然可被視為是阿美族人共通常見的空間命名特性。

地景命名，展現出港口阿美人與海岸環境互動的經驗，也凸顯了港口阿美人在海岸生態環境的理解，從上述不同的地名型態可以發現，對於漁獵者而言，每塊礁石與地名展現出不同的環境生態知識，透過對於地名的理解，便可初步地掌握環境的訊息，以呈現出地景命名所建構的知識系統，成為港口阿美人的集體知識。

二、《巴克力藍的夏天》的地名記憶與身體實踐

港口部落海岸空間的地名在呂憶君的紀載中多達 70 個以上，如此豐富的地名，與日常生活港口阿美人在海岸處進行的採集與漁獵活動，經由長時間的身體實踐經驗，有直接而且密切的關係（呂憶君，2007:83），展現出記憶與身體實踐的關聯性。目前地名調查地資料相當多，但還是有許多無法得知意義的地名，在過去部落自主調查的傳統地名中，也同樣有許多遺失由來的地名，這些地名在這樣的調查資料中，如何再被港口阿美人提及與記憶？

2017 年，一部名為《巴克力藍的夏天》的電視劇，在 3 月 31 日公開放映於港口部落，並在 5 月 1 日開始在原住民族電視台播放。導演勒嘎．舒米為港口部落族人，劇本的取材也取自於港口部落，劇名中的巴克力藍就是位於石梯坪外的礁石群 *Pakeriran*，一直以來都是港口阿美人重要的漁獵場域，熟悉漁獵的族人也對這個地名完全不陌生，但在電視劇放映之後，*Pakeriran* 重新被青年所提及，不常前往海岸的青年也紛紛好奇 *Pakeriran* 的意義。使得地名的記憶在不斷被提及的過程中被回憶，不同的故事與地名詮釋也逐漸跳出，《巴克力藍的

DOI:10.6814/NCCU201901157

夏天》創造了一個平台來促使青年們的討論。

在第二章第四節有談到年齡階級集體漁獵的時間，現今幾乎僅在 *Misacepo'*（海祭）才出現，從漁獵樣貌的轉變，顯示出大部分青年接觸漁獵的時間非常短暫，這同樣反應在地名的記憶上，對於阿美族語的不熟悉與接觸漁獵的時間短暫，使得身體實踐的機會逐漸減少，不同年齡層認識 *Pakeriran* 的程度不一。因此當電視劇完成時，*Pakeriran* 不僅成為了討論話題之一，更創造出青年認識族語地名的興趣，此時的身體實踐，是透過媒體的傳播下，刺激青年參與身體實踐的動能，並記憶住 *Pakeriran* 的地名。

除此之外，《巴克力藍的夏天》也創造出一些有趣的故事，*Ciapo'an* 是位於石梯坪榕樹旁的灘頭附近，之所以會有這個地名出現，是港口部落族人 *Apo'*參與電視劇的一個場景，當時是 *Apo'*推主角 *Futing* 下水的地方，因為畫面很有趣就戲謔著將這個地名命為 *Ciapo'an*，成為一個創新地名的區域，然而會不會繼續傳承下去這個地名，也可能是一個有趣的觀察。

另外還有一段電視劇台詞中有提到「如果你能游到巴克力藍，你就是部落的青年；如果你能繞過一圈巴克力藍，你就是部落的勇士。」，這是導演 *Lekal*[37]在田調過程中，所記錄到過去成年禮的形式之一。如此的成年禮形式，透過實踐漁獵的過程，來象徵青年所應該具備的能力，其中也表現出 *Pakeriran* 周圍海流一定的危險性，因此能夠獨力完成此項任務的青年，代表著能夠獨自面對漁獵中的挑戰。然而，對於當代不熟悉漁獵的港口青年，既陌生又熟悉的海洋場域，對游泳到 *Pakeriran* 產生了極大的吸引力，紛紛開始詢問這段話的意義，促使著青年對於前往 *Pakeriran* 的嚮往，參與漁獵行為也成為一種自我挑戰的意義。

[37] *Lekal* 導演為港口部落青年，經常以港口部落題材作為影像製作之發想，電影《太陽的孩子》也為 *Lekal* 導演共同編導之作品。

DOI:10.6814/NCCU201901157

從《巴克力藍的夏天》展現出兩個價值：

第一點，導演透過戲劇的方法，呈現出港口部落部分生活的描述，使得族語地名重新被青年所看見，促使著青年產生興趣與動機，也讓 *Pakeriran* 不再只是一個單純的地名，或是過去耆老解釋的意義與價值，而是透過當代的身體實踐，被賦予當代的特殊意義與價值，並疊合在同一塊區域之中，使地名展現出跨時代且多元的意義與價值。

第二點，地名記憶與身體實踐確實有非常強烈的關係，當代港口阿美人漁獵的經驗越來越少，使得族語地名逐漸被遺忘，但是，透過戲劇的展現，族語地名可以被用不同實踐的方式所記憶，持續傳承地名的知識，使得地名未必需要透過漁獵採集行為而被記憶，透過影像與聲音的傳遞，同樣創造了地名記憶的連結。

三、以命名展現的海岸空間秩序

在基本上是開放使用的海洋空間中，除了在海祭期間特別禁止女性的進入外，其他時間任何人都可以自由地前往海岸空間，也是開放任何外地人來部落周邊海洋漁獵。這顯示，港口部落的海洋空間在非特殊期間並不是透過「邊界」來規範外來者，或是以「漁獵區」等方式來標示空間的所有權，而是透過命名來展現出對於海洋環境的使用秩序，以不同的地名標示出危險的、資源多的、環境型態的或新意義的空間，地名展現了空間的屬性，使漁獵者可以避開那些危險的區域，掌握漁獵行為所需要注意的環境因素。在第二章第二節也提到，漁獵的知識是透過一次又一次組成結伴團體的過程來獲得，獲得地名的知識也是如此，這也顯示，對於知識的掌握與分享，是港口阿美人維持空間秩序的方法，透過這些內部的知識流動，建立出以知識管控為主的空間秩序。

另外，地名也可以是多重疊合的，同一塊礁石可能會具有不同的名字，如 *Cingosoan*、*Cikadihifa* 或「航空母艦」所稱都是同一塊礁石地區，地名的由來

DOI:10.6814/NCCU201901157

並不相同，表現出不同命名的型態（呂憶君，2010:100）。同一區域多重疊合的地名，反應該區域是港口阿美人經常前往的地方，新命名代表著環境的訊息，也可能是不同世代稱呼的差異，再透過身體實踐，使地名持續記憶。從多重疊合的地名展現出港口阿美人的海洋觀，在複雜且變動的海洋中，透過地名來一一標示出特定的空間，並持續產出新名字，就如同 *Ciapo'an* 的地名一樣，被賦予當個時代的意義，使海岸地名持續創造出新地名。（可參考附錄一、港口部落海岸地名表）

從地景命名建立的海岸空間秩序中可以發現，雖然在當代使用族語地名的人不斷減少，但透過不同形式的地名呈現，重新使港口阿美人找回祖先遺留在空間的環境資訊，同時也促使族人思考當代環境議題的空間策略，其中也包含傳統領域與漁業發展的討論，或是不同空間中遭遇的環境危害議題，雖然同樣是空間中的議題，但這些當代遭遇的挑戰與議題，牽涉到資本與技術的變革，可以被彙整成一個新的章節繼續討論，因此將保留在後續章節再繼續討論。

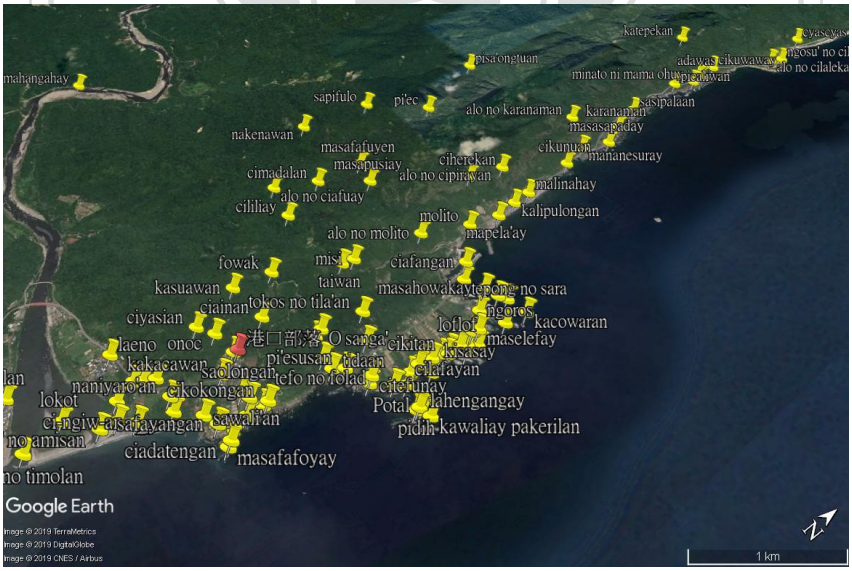

圖 11 港口部落現已紀錄之地名資料庫（本研究及港口部落族人共同製作）

第三節 在自然中建立的人與人關係：漁獵採集行為的社會性

本節將進入到在海洋中的社會關係，在第二章時，已初步談及當代漁獵採集行為中所展現出的社會意義，也在該篇結論中提到，此種社會意義是有別於

DOI:10.6814/NCCU201901157

單純的經濟性需求，更可以呈現出港口阿美人與海洋互動的特殊意義。然而，該章雖以不同漁獵情境來闡述其社會意義，但並未探究更龐大的社會框架與漁獵採集行為的關係。因此，本節將更進一步討論，港口阿美人在自然中所建立的人與人的關係，探討社會性別分工與海洋之間的關係，以及驅使港口阿美人漁獵採集的社會驅動力。

本節之敘述，將著重於性別分工下的漁獵採集與漁獵採集的社會價值兩個部分，前者以性別分工為題，展現漁獵採集在整體社會的分工中，扮演不同的主導地位，而後者則聚焦於漁獵採集行為中，所彰顯出個人在社會的價值，以驅使男性持續前往進行漁獵採集的動力。透過兩部分的敘述，試圖呈現出漁獵採集行為的社會性。以下就以此兩部分進行論述。

一、性別分工下的漁獵採集

針對阿美族性別相對關係研究上，過去的著作中有著延續性的討論。黃宣衛（1989:99-102）從宜灣部落歲時祭儀中發現男女性別的互補性以及其對立相剋的關係，羅列出三組二元對立的關係，年齡階級組織與家庭；小米與魚；男性與女性。羅素玫（2005:178）則進一步指出，放入性別區辨與關係的概念後，可以發現阿美族人是透過時間與空間，分別賦予男性與女性的主導地位，表現出社會結構的型態。因此，羅素玫認為男女性別是在不同的位置中扮演著主導地位，以完成一個社會的整體運作，不應該將獨斷地切割主題，忽略掉阿美族社會建構與儀式整體的結構性意義。兩位學者雖然論點有些差異，但都分別闡明了阿美族社會中性別區辨的重要性，強調出若要探究阿美族整體社會的運作，就不可忽略掉性別區辨的議題。

在早期港口部落研究的阮昌銳（1969:155-182）認為港口部落的農耕活動是以女性為主，而男性大多數是僅參與粗重之工作，如割稻、搬稻、伐木、開墾、堆石和貯藏等工作，呈現出性別分工的樣貌。早期的性別分工樣貌至今仍

DOI:10.6814/NCCU201901157

然可見，目前在港口部落的農耕工作也幾乎都是由女性負責，男性除了少數全職農耕者除外，大多是參與部分的農耕工作，農忙時期可見部落內部或家族內透過 *Mipaliw*（換工）的方式完成收割或插秧等工作，維持著在農耕上的性別分工型態，仍未改變太多。

從此觀點繼續延伸看到農耕與漁獵間的關係又是如何進行的？首先回到黃宣衛（1989:94）研究中的論點中來看，「小米」與「魚」被視為是對立的兩面。而羅素玫（2005:178）則認為女性被賦予與農耕、土地固定性的關係，男性則被賦予漁獵、狩獵流動性的關係，前者屬於「內」，後者屬於「外」的包圍關係。由兩位學者的研究中都顯示，農耕與漁獵具有性別分工的態樣，女性屬前者，男性屬於後者，互相扮演著各自行為的主導地位。但兩者論述上最大的差異在於，論述策略上以及研究視角上的不同，羅素玫更強調出「性別區辨」的意義，若是單純切割出各自主題時去判斷為何男性或女性不得參與某些工作時，就會忽略掉性別互動下的整體社會運作樣貌，並提出了新的研究視野：如何透過性別區辨觀念，再現整體社會觀的視野？使男女性別不再只是對立，而具有另一層次的意義。

但從兩位學者的研究中也發現一個有趣的現象，就是兩者皆未談到海岸採集是否也具有性別上的區辨呢？在都蘭部落的研究中，若是男性僅參與海岸的採集工作，而不下水射魚，反而會被譏笑是「不像男人」（蔡政良，2015:5）。所以到底男人該做的事是什麼？而海岸採集就應該是女性的工作嗎？

此時必須先回到採集工作來觀看，無論是在陸域或海域，阿美族社會中經常可見各種的採集工作，有野菜、果實、蝸牛[38]等陸域上的採集工作，而海域則有海菜（藻）和螺貝類的採集。這些採集工作，基本上也都是由女性來進行，其主導地位經常是落在女性的角色。然而，也並非所有的採集工作都是在女性進行，水下也經常會進行海菜（藻）和螺貝類的採集，這些動植物的生存

[38] 因為蝸牛移動速度慢的緣故，就跟沒有移動的植物一樣，所以被歸類為是採集的項目之一，阿美族人會以「撿」蝸牛來形容，就如同「撿」螺貝類一樣。

DOI:10.6814/NCCU201901157

區位就遠離了潮間帶，而是需要潛入三公尺以下[39]的水底才有辦法發現的，那麼，此時進行採集的就會是以男性為主的。

因此，採集不全然是女性的工作，海域的採集應該還可區辨出水上與水下的空間，女性位於水上空間，男性則位於水下空間，由不同的性別扮演採集的主導地位。若是談到「男性擁有較多水下漁獵的知識，女性擁有較多海岸採集的知識」，此觀念基本上是正確的，但這樣的論述卻會忽略掉，這是在社會的性別分工下所產生的結果，忽略掉社會性別下的知識建立過程。女性是可能參與到水下漁獵的行為，但其知識的累積就難以像男性一樣，並沒有結伴團體的知識交流密集，使得知識的累積多半是自我探索或詢問而來。因此，並非是女性沒有水下漁獵的知識，而是其知識建立的過程就不同於男性。所以「男性擁有較多水下漁獵的知識，女性擁有較多海岸採集的知識」觀念使得性別僅呈現出對立的關係，就忽略掉整體社會觀的視角。所以回到採集和漁獵的性別區辨時，同樣可以區辨出「內」「外」的關係，標示出水上與水下的這種差異，展現出整體社會中漁獵採集行為的性別分工。

二、海洋中的男性：追求被社會肯認之價值

論述完性別分工下的漁獵採集行為後，從中可理解到為何大多是男性進行漁獵工作，女性則多是進行海岸採集工作。但從性別與漁獵採集的關係中，仍未清楚描述到，男性參與到漁獵工作的價值為何？驅使男性參與的動力又是為何？海洋與年齡階級組織之關係又是什麼？

蔡政良（2015:5）指出都蘭部落的男性，以漁獵能力的展現，代表著男性的力量，因此，潛水射魚不僅是生計的方法，也牽涉到人與人、人與自然、人與超自然的互動關係。如此的論述表示，取得漁獲象徵著個人價值與漁獵能力的關係，也代表著透過漁獲能夠改變人與人之間的社會關係，彰顯出個人在社

[39] 此時所指的「下」，是指比三公尺還深的空間。

DOI:10.6814/NCCU201901157

會中的價值與地位。

而港口部落也有著男性與漁獵關係的象徵，其中又以男子「成年禮」作為重要象徵意義的儀式。成年禮為一種社會身分轉換的儀式，在港口部落的年齡階級組織中，即是透過成年禮使男孩達成社會身分的轉換，而加入到年齡階級組織中。而此成年禮儀式即是透過游泳到 *Pakeriran* 的考驗，這是對一位準備從男孩轉變為男人，基礎生存技能的考驗，也象徵著其實是海洋與男性的特殊關係。而游泳本身其實並不具意義，游泳背後所代表的是漁獵採集的技能，透過游泳得到能夠獲得進入水域的門檻，將來便能學習取得漁獲的能力，從中凸顯出男性、漁獵與海洋間的關係。

然而，這種成年禮儀式卻在現今社會中不再舉辦，港口阿美人認為「是因為安全的原因，現在很多人不會游泳了，怕小孩子危險」，從此段話反映出安全因素的考量，但同時也表現出男性或男孩與海洋的關係漸行漸遠，報導人 A 也曾提到：

> 反而我們政府說海洋是可怕的，所以現在的小孩子都不敢接近海，不真正的跑去海邊去觸碰海洋，或者是用自己腳去觸碰這個珊瑚礁，才會導致台灣的小孩不認識海，到海邊就會認為海邊很可怕。（報導人 A，2017/2/5）

海洋在社會變遷的過程中逐漸開始被視為是「可怕的」，其中有政府法令的限制所影響，也有學校教育所建立的觀念，使得人與海洋的關係逐漸疏遠，也逐漸被視為是可怕的。使得港口部落新一代的小孩不再親近海洋，游泳的能力也一代不如一代。

雖然這樣的成年禮儀式因為安全因素的考量，已不再進行，但筆者認為在男性個人價值與漁獵能力的肯認並未消失，而是在不同的場域中持續地彰顯著此社會價值，使得年輕族人仍然為了獲得肯認，持續進行漁獵採集行為，其中

DOI:10.6814/NCCU201901157

最常見的場域是在年齡階級集體漁獵的期間。

在當代港口部落的集體漁獵場域中，不同年齡階級經常會在漁獲量來較勁，漁獲量較多的階級往往可以獲得高階級者[40]較高的評價。若是年齡較長之階級的漁獲量少於年齡較小之階級的，則年齡較長之階級的往往會被嘲笑；反之，年齡較小之階級的漁獲量若是可以多於年齡較長之階級的，則就會被認可其能力。此種較勁關係並非能真正獲得到實質的獎賞，而是期望可以獲得社會的肯認，得到更高的社會評價，從開玩笑的話語可以聽到「**叫那個階級的不要抓那麼多魚嘛，先看看我們抓多少，還是要給我們面子吧**」，雖然是開玩笑的話語，但也表現出年齡階序的關係，年齡較長之階級理應要具備更好的能力，若漁獲量比年齡較小之階級還少，其實會是一件丟臉的事情。這種的過程，使階級間的勝負成為了刺激學習漁獵的動能，同階級內部的成員同時也會互相激勵，來爭取更高的社會評價。

這種被視為有能力的，被集體肯認的，都象徵著使得男性可以透過漁獵的方式，一再被評價，而表現出一個「像男人」的樣子，並透過不斷學習漁獵的知識，使自己成為一個被部落集體肯認的成熟男性。因此，既使在現今已不再有游泳到 *Pakeriran* 的成年禮挑戰，但年輕的港口男性仍然對漁獵保持著相當大的興趣，漁獵採集行為展現出社會性的驅動力，使得漁獵知識仍然持續地活躍在港口部落流轉。

從這樣的敘述中可以得到一串字詞的連結性，男性、游泳、漁獵、海洋。若要成為男人，就必須具備有游泳的能力；若要獲得肯認，更必須得到漁獲；男性必須從海洋中獲得個人的價值。如此的連結關係，反映出人與人之間的關係透過自然環境的事物作為鏈結，使得海洋之於男性的價值，不僅是生計上的需求，更是追求社會肯認的空間，透過親近海洋、參與漁獵、獲得漁獲的方

[40]在阿美族社會中又特別強調出長幼關係，晉升為長輩階級（Matoas’ ay）的男性經常會觀察不同階級的表現，並在各種場合依照表現給予讚賞，因此可以若能獲得到他們的讚賞，則會感受到無比的榮耀。

DOI:10.6814/NCCU201901157

式，展現出一個成熟男子所需具備的能力，如此，海洋在港口阿美人的心中，表現出的便不僅是食物來源的空間，更是獲得社會肯認的場域，以及建立人與人之間連結的關係。

第四節 以超自然所詮釋的人與自然：漁獵規範與信仰價值

以上論述中，從自然與人的互動，人賦予自然的意義，到自然中建立的人與人關係，逐漸釐清了海洋與港口阿美人的關係，也建構出港口阿美人海洋觀的雛型。而在如此的連結關係中，還存在著更上位抽象層次的意涵，即是超自然的詮釋，超自然象徵著信仰、道德、規範等，透過超自然的詮釋，讓海洋的使用存在著某種特定的秩序，串聯起人、自然、超自然，三者間的結構關係。

在超自然的詮釋，本節將從漁獵規範與信仰價值開始敘述，試圖從社會使用秩序中釐清人在使用資源時的關係，並延伸討論重要的核心價值－海神，試圖解釋港口阿美人在海洋神靈觀中，如何詮釋人與自然的關係。

一、「*Aka picarikos* 不要再回頭採集」的意義

若要詢問起港口阿美人關於漁獵採集上的禁忌與規範，往往難以得到具有結構性的答案，大多數的回答會提到：

> 老人家的概念就是夠了就好了，就是我們抓夠了就好了，也不要拿的太多，因為我們吃不完，通常老人家教我們這樣子，太多吃不完浪費，而不是說我們這邊要保育，就是阿美族的保育的概念就是從不要浪費開始，我們只要拿我們吃多少就拿多少。（報導人 A，2017/2/5）

「足夠」與「浪費」這樣的概念，表現出「不強求多得」的原則，若要得到漁獵採集上的肯定，並不是完全建立在捕捉回來的漁獲量。能夠受到肯定的

DOI:10.6814/NCCU201901157

人是每次都能夠有效率地捕捉到「足夠」的量，並且安全回來的漁獵者。因此，部落對於在大海漁獵而喪命的人，可以聽到類似像這樣評價「看到今天很多魚，太過貪心想一次抓很多，結果游到沒有力氣回不來」這類的論點，顯示出對於「貪心」的負面評價，但仍然不清楚到底是如何規範漁獵的限制。不過這段看似沒有明顯漁獵規範的談話，其實漸漸反應出港口阿美人漁獵採集時的價值核心，並且存在有道德規範上的內部約束力。

後來在幾次的訪談過程中，忽然發現到在耆老的談話中有聽過這麼一段告誡「*Aka picarikos* 不要再回頭採集」，這段告誡可以被解釋為警告，也可以被認為是禁忌，反映出「*'anof* 貪心」可能帶來「*'alol* 淹死」的危機，部落族人是如此敘述到：

> *Aka picarikos* 即是千萬別想再回頭採集的意思，耆老們所冀望的就是別起貪念，綜觀過去，有人貪心想再回頭採集更多的螃蟹，任何魚蝦等等採集行為，有很多的人無法再安全的上岸，耆老是這麼強調著，所以，有一位住在港口村的部落領袖，上一回他給我一再的警示，*Canglah* 我有一個個人的經驗，祖先冀望著千萬別想再回頭採集的教誨，而他在採集時，以為海菜還很多，總有為家人再多撿拾一些的想法，於是回頭再去採集。
>
> 所以當時他回頭再去採集，等到回程時，因採集的海菜已裝滿簍差一點淹死，所以他交代我千萬別這樣，再者我們不要貪心，這是禁忌最主要的意涵，其次，就為了讓這海岸潮間帶的休養生息，如螃蟹、海草可留一些給後來的人來採集之意，抑或可讓這些螃蟹繁殖其後，好讓之後的任何事務，收割、完竣之後，可供採集之用，這是祖先的期許。

DOI:10.6814/NCCU201901157

（*Canglah*，2015[41]）

在 *Aka picarikos* 的告誡中警告了部落族人進行漁獵採集時，絕對不可以有*'anof*（貪心）的念頭，因為海洋環境都會隨著每日的天氣而有所變化，魚群與螺貝類也是如此，若貪圖一時所見大量的漁獲，則可能帶來生命上的危害，嚴重的則是失去生命。

從中連結到兩項重要的社會道德規範，分別是*'anof*（貪心）與 *paci'ci*（勉強去做）。*'anof* 的意思是什麼？中文可以解釋為貪婪、貪心，也就是取得不該取得的物品，對於漁獵採集而言，就是取得當天所需要食用的量即足夠，不需要過度捕撈，取得過多的漁獲則會造成浪費；而後者，*paci'ci* 的意思則指勉強去做或強迫他人，在部落也經常會聽到 *Aka paci'ci*（不要勉強）去做什麼事，在漁獵採集的場域會說，「風浪大的時候不要勉強去捉魚」、「身體已經感到疲累了就不要勉強繼續」、「能力不夠就不要勉強」，能夠評價自身的能力而進行的漁獵採集行為，才會被視為是一個具有足夠判斷力的成熟人。

所以在漁獵採集的行為中，*Aka picarikos* 同時是警告部落族人不可以因為*'anof*（貪心）而捕捉過多的漁獲之外，也隱諱地描述出一個人所能捕捉的漁獲有限，若是已經獲得滿簍的漁獲，也代表著個人的體力也已經消耗殆盡，若是又去 *carikos*（再回頭採集），心理與身體狀態已不足的狀態下，終究引來的是個人生命的危害。

Aka picarikos 表現出港口阿美人在漁獵的道德規範，雖然在今日漁獵工具的進步下，個人能夠捕捉到的漁獲量已大幅度的改變，但 *Aka picarikos* 仍然是港口阿美人會去遵循的規範，並且一再警告千萬不可以*'anof*（貪心），而強調「吃多少拿多少，足夠就好了」的觀念。

[41] 資料來源為原住民族電視台〈維護海洋生態 阿美族潮間帶的禁忌 2015-11-19 Amis TITV 原視族語新聞〉，https://www.youtube.com/watch?v=ucZ7zu6lMGA。

DOI:10.6814/NCCU201901157

二、對於溺死者的詮釋

除了在行為上有所禁忌外，對於*'anof*（貪心）與 *paci'ci*（勉強去做）心理層面上的觀念，也是港口阿美人非常重視的。由於在海洋與海岸進行漁獵採集一直都具有一定的危險性，經常可聽聞海岸邊又有人溺死，港口阿美人對於這些溺死者會有一些不同的評論，其中也發現到港口阿美人對於漁獵採集行為的觀念。基本上可以先將溺死者分為兩類，一類是外地人（無論是否為阿美族人），一類則是港口部落內的族人。

若溺死者為外地人，港口阿美人會如此評價「就是因為他不熟悉這個區域他才會被帶走，我們根本不會去那個地方捉魚」、「他可能是第一次來到這裡，突然看到，哇，這裡好多東西，就太過貪心，想要一次帶走太多東西，所以才會溺死」，其中兩個關鍵字是「不熟悉」與「貪心」，一個外地人初次來到港口部落周邊的海域時，若沒有熟悉的族人帶領，往往會誤入環境危險的區域，就如同本章前面章節所談，港口阿美人以地名的標示，可以標記出該區域的環境特性，並且透過身體實踐的過程感受海域內的變化。透過理解外地人溺死的敘述中可以發現，這樣的敘述同時也是在警告本部落族人，如果去了別的地方，若是不熟悉的狀態下，千萬不可以貿然地亂來，也千萬不可以貪心，成為漁獵者重要的道德約束。

而若是溺死者為港口部落內的族人，則如此評價「可能是因為他太過自信，輕易地去冒險」、「那天身體狀況就已經不好了，可是他還是去，所以才會這樣」、「在那種天氣下，就是他想要當英雄，太勉強了」、「他早上已經去過一次了，下午又再去，所以被海神帶走了」，其中的關鍵字有「自信」與「勉強」，另外也觸犯了 *Aka picarikos* 的告誡。在港口部落有一句話是說「溺死的往往都是最會游泳的人」，這句話就是在警告漁獵者不可以過度的自信，也不要勉強自己的身體，去挑戰危險的事情。這同時也表現出阿美族人在群體生活中，不會刻意彰顯個人的能力，而重視的是「足夠就好了」的生活態度，因此這種

DOI:10.6814/NCCU201901157

勉強自己或是逞英雄的行為，就會被視為較不適當的。

從對溺死者的詮釋中可以發現，港口阿美人透過對於溺死者故事的詮釋，表現出漁獵者應該具有的態度，*'anof*（貪心）為心理道德層面的約束，*paci'ci*（勉強去做）是對身體及環境的評估，*Aka picarikos* 則是綜合上述兩點，構成進行漁獵採集行為重要的規範。然而溺死者被海神帶走又代表了什麼意義呢？我們接下來繼續討論海神與港口阿美人間的關係。

三、漁獵採集的價值核心－海神信仰

Diwa masiwisw（海神）代表著掌管一切海洋事物的神靈，港口阿美人也經常會以「海龍王」稱呼，而海裡的生物皆是海神的子民，能夠獲得到漁獲，即是代表著獲得了海神的認可，因此獲得海神賜予的漁獲；反之，若是無法獲得漁獲，即是代表可能有什麼樣的行為對海神有所不敬，所以無法獲得漁獲。人與漁獲的關係中，能夠獲得漁獲是決定於海神，而不是個人能力的強大，由此可推斷，漁獲並不是被個人所捕獲，而是獲得海神的肯定才能有所收穫的。

在港口部落，除了日常生活中與海洋的接觸外，與海洋最有關的祭儀便是 *Misacepo'*（海祭），在第二章第四節中已粗略談到了 *Misacepo'*時漁獵的情境，但並未細談 *Misacepo'*的由來以及祭典所代表的意義，從文獻中的敘述可以發現，*Misacepo'*的起源與大洪水傳說有著相似的關聯性：

> 傳說中阿美族的祖先原是居住於外海，因為觸犯了神，受洪水懲罰，僅存一對兄妹在海神的保護下，漂流至台灣，此後，為了感謝海神的眷顧，便在每年向海神祭祀。（財團法人原舞者文化藝術基金會，2015:103）

除了有與洪水起源傳說相關的意義之外，在呂憶君訪談部落耆老 *Lekal*・*Poton* 張書燒時，則是談到經濟性需求的供給關係：

DOI:10.6814/NCCU201901157

早期阿美人的祖先是在山上務農的。部落的人會面對著海洋，感謝照顧部落生計的海洋之神。（呂憶君，2007:64）

從兩段由來的敘述中可以看見，海神所代表的意義不僅僅是生活需求的供給者，也同時作為生命安全的保護者，因此，透過 *Misacepo'*儀式的舉辦，即是維繫住人、自然、超自然間的關係，並使這樣的關係，透過儀式的過程，在社會關係中不斷再生產。

而在第二章第四節中有提到，*Misacepo'*的儀式空間和形式都有些許的改變，但祈求儀式的供品，基本上都沒有太大的變動。祈求儀式先將供品擺放於儀式桌上，內容必定有 *titi*（肉）、*toron*（糯米年糕）、*epah* 酒與所捕獲到的漁獲，接下來所有的男性按照年齡階級以橫排縱隊方式，最年長者在最前排，最年幼者則在最後排，面向海邊，由耆老開始進行祭祀，手一邊捻酒灑出，一邊念著祈禱詞，以下分別紀錄到 2013、2015、2017 年，分別為三位不同的耆老擔任主祭者所敘述的祈禱詞：

Diwak Masiwsiw kira Haliay, nanonamo konini a payni ta, adihay ko kinaira no kapah no niyaro', sakaitini kami ma'acang hay mama, na.

這是你們所賜與的，所以部落的青年才會豐收，我們今天在這聚在一起，我們就獻給你們這些。（潘金水，2013[42]）

Ini ko sapasi'ayaw tamowanan, nanay kacilihaday, kacilipahak kamo ha, ano pateli' kapah no niyaro' to falasay tini i riyar, kamo to singasing ko kapah no malotateles no kapah, ano tayni i cepo' kapah ato limecedan no niyaro', kadipot pasisawan no

[42] 阿美語拼音為李少揚協助，中文翻譯擷取自原住民族電視台，資料來源為原住民族電視台〈港口部落海祭 盼保護區捕撈解禁 20130505〉，https://youtu.be/YPhFAar4sjA。

DOI:10.6814/NCCU201901157

kapah ko taped no mihaliay, kamo ko 'ayaw, soloharen limecedan kapah no niyaro' pakaceperen to ko loma' no niyaro', awaay ko lihanawen a matini to, ira ko patahira salicay no finawlan tamowanan. Palemed sa to kamo, kamo ko 'ayaw kamaen.

我們備有祭品，請先人們笑納，願先人們平安喜樂，部落的青年若下水請保佑他們收穫滿滿上岸，部落青年男女如果到溪流活動都能滿載而歸，請笑納我們的祭品。也讓部落的青年男女，對自己的家有責任感，請阻止是是非非的事，不要讓部落感到驚恐，這是部落對先人的請求，請笑納我們的敬意……（張書燒，2015[43]）

A foting, ira ko tolon, ira ko titi, ira ko 'orang, adihay kona kerafawfawan inian i, nanonamo mato'asay ini paynian, sa ira sa kona misi'ayaw niyam, ta o roma sato, Diwak masiwsiw o kamaroan no kalimaanmaan na foting, soelin, nanay katata'ang to kamo, ta laked koni a kapah, ano mifoting ko kapah, ano tayra i riyar, ano pateli' to falasay, nanay matosingasing o foting itini falasay. Ano tayra i cepo' koni a kapah, mamaan mato kaped, miadihay konian no foting itini i safang, ta adihay a sanokay, sa itini kami mi'aray kami mato'asay.

這裡有魚、糯米飯、肉、龍蝦，還有其他很多所拿的東西，都是從你們祖先留下來的，才有這些東西在我們的面前。另外，如果青年去海邊放網抓魚，希望魚願意進來我們的網中，讓魚獲滿滿，所以我們在這裡感謝你們祖先。（許金財，

[43] 阿美語拼音為李少揚協助，中文翻譯擷取自原住民族電視台，資料來源為原住民族電視台〈港口阿美民辦海祭 祈求捕魚豐收順利 2015-05-08 TITV 原視新聞〉，https://youtu.be/r99OXbs3Ymo。

DOI:10.6814/NCCU201901157

2017[44]）

從三個不同年份與主祭者的祈禱詞內容可以發現，港口阿美人認為，之所以能夠獲得這些漁獲，都是海神與 *Mato'asay*（祖先）賜予的，不但祈求未來仍能持續有豐富的漁獲之外，也同時保佑族人的安全。祭祀的過程展現著祈求與感謝之意，也透過儀式的方式，將獲得漁獲的能力歸於海神與祖先的賜予，而並非是個人能力的彰顯，展現出海神之於漁獲之於人的三個層次的關係，使人在漁獵的過程中仍然不忘各種的告誡。

因此，回頭來看，為何溺死者與海神間有關係？原因就在於所有的海洋生物都是由海神所掌管的，若海神不願意賜予這樣的漁獲，而漁獵者又強求豐富的漁獲，既 *'anof*（貪心）又 *paci'ci*（勉強去做）的情況下，直接地冒犯到海神的領域，如此一來，海神就有能力將漁獲收回，並給予觸犯禁忌者最嚴厲的懲罰。由此可知，從港口阿美人對溺死者的詮釋，可以理解到港口阿美人為何如此尊敬海神，海洋中的生物便不僅僅只是單純的物質資源，而是連結到社會中理解的超自然關係，更牽涉到不同的規範與道德層面的議題，使得客觀事實的海洋環境，在港口阿美人的視野中，成為了人、自然、超自然互動的場域。

總歸來說，筆者認為港口阿美人漁獵採集最重要的價值核心，是在於人、自然、超自然所建構出的連結關係。海洋是屬於海神所掌管的空間；所有的漁獲都是歸於海神所賜予的；人透過與海神維持良好的互動關係，保護著人群的安全，並能夠持續地獲得漁獲。從三者間的互動，展現出海洋空間中最重要的價值核心，並透過社會規範與道德約束，使得人群的行為受到限制，形成長期互動累積而成的知識與框架，在海洋中展現出有別於其他人群使用的方式。

[44] 阿美語拼音為李少揚協助，中文翻譯為筆者翻譯，田野紀錄於 2017/5/5。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第五節 小結：海洋與社會形成相互建構之關係

在上述的討論，能夠發現到，透過人、自然、超自然的三者互動關係，可以串起海洋觀的整體架構，無論是在環境知識的理解，空間秩序的形成，漁獵採集行為的社會性，或者規範與價值的分析上，海洋空間除了是提供漁獲的空間，也是人、自然、超自然互動的重要平台。因此，若要談海洋中漁獵採集的經濟性行為，就不應該僅注視到人與自然的互動，更必須看見海神（超自然）與人之間建構起的互動規範；而談及空間中的管理秩序時，就不僅僅是人與人之間的互動，更必須看見海神掌控海洋的關係，使海洋呈現具公共性但卻又具有內部約束力的規範力。透過以上的詮釋與分析，筆者嘗試建立港口阿美人的海洋觀內涵，同時可以觀看到對於環境的理解，以及社會運作的方式，也能夠察覺到港口阿美人在漁獵採集行為的意義，包含了環境空間知識的、社會運作邏輯的與抽象信仰層次的。

在此討論分析中，本研究也更進一步看見，港口部落之社會與海洋互動，存在著一種相互建構的關係。在社會與海洋互動之下，會透過評價漁獵採集行為，以及獲得到的漁獲，來評斷個人在社會中的價值，以海洋生態環境來建構社會中的重要價值；而社會也賦予海洋意義，以海神作為海洋觀的核心，在海神信仰的漁獵規範下，使海洋不再只是客觀的自然空間，而是人、自然、超自然的互動關係，海洋便成為乘載社會意義的空間。在相互建構下，社會因海洋而展現出社會性的連結，海洋也因社會而被賦予了豐富的意義。

在相互建構的關係之中，海洋之於港口阿美人，展現出其特殊意義與價值，以社會與海洋的互動關係下，能夠作為組織社會意義之功能，讓部落持續維繫集體運作的社會性，也透過漁獵採集的行為，不斷再生產人、自然、超自然三者間的互動關係。如此關係下，港口阿美人持續使用海洋，便不僅僅是物質性的互動，而是維繫社會互動與社會關係的重要機制。

DOI:10.6814/NCCU201901157

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

第四章 社會變遷及國家治理機制產生的影響

在前面兩章的討論中，本文已逐漸釐清了海洋與港口阿美人之互動關係，也嘗試建構出海洋觀的內涵。然而，港口部落在面對整體社會快速變遷的情況下，海洋觀並非是固著不變動的，同時受到部落內部社會的變遷，以及國家治理機制下的限制，使得海洋觀受到不同面向的影響，而讓海洋使用的方式受到改變。在動態的變動過程中，改變了人、自然、超自然的互動關係，又在外來者與環境變動的影響下，衝擊了到海洋使用的秩序與邏輯，使海洋觀所面對到的不僅僅是某一時間切面上的影響，而是持續不斷變動的過程。因此，本章節之主要目的，便是要釐清不同衝擊對海洋觀所產生的影響，而此影響又如何改變港口阿美人海洋使用之方式。

本章先由社會變遷談起，在社會運作與自然環境變遷下，社會產生何種改變，藉以分析部落內部的變化。再來進入到國家治理機制的影響，分析現有的國家治理框架，釐清現有法令產生的限制性關係。接著進入到當代議題的討論與分析，進而延伸討論到衝擊下所帶來的海洋觀影響。

第一節 港口部落在海岸使用上的社會變遷

目前港口部落遭遇的社會變遷議題有許多不同的面向，而與海岸使用有關的社會變遷，主要有兩個項目，分別是部落人口改變下的社會變遷與大規模商業漁撈造成的社會變遷，前者則代表著主觀社會運作的變遷，在人與自然的互動方式中，分析漁獵採集者使用上的變遷；後者則為客觀的自然環境變動下，人在使用資源上的改變，從物質性的變化，延伸討論到使用的變遷，來觀看資源及環境的變遷對港口阿美人所造成的影響。

DOI:10.6814/NCCU201901157

一、部落人口外移下的社會變遷

討論港口部落的社會變遷，首先就必須要討論人口變遷下所產生的影響。人口的變遷源自於 1960-1970 年代，當時臺灣社會正面臨產業轉型，經濟快速發展的年代，在原住民族地區則出現了大量的人口遷移現象，部落人口開始往都市地區移動，而成為了工資勞動者（楊士範，2005:15）。港口部落在同樣的時間點中，也出現了大量青年人口外移的現象，現年約 40 歲的報導人 M 就提到：「**雖然現在住在部落裡，但過去我也是在台北生活過一陣子，跟我同一個 Seral（年齡階級）的人幾乎都有去過，汐止、樹林、鶯歌都有，就是港口人的大本營，現在還是很多港口人都住在那裡。**」在整個大社會背景的影響下，港口部落出現人口外移的現象，當時的人口外移造成部落人口的減少，同時也影響到年齡階級組織運作的方式。

在過去的研究中顯示，港口部落社會的運作與年齡階級組織有著重要的關係，年齡階級組織需要負責部落的公共事務，也需協助開墾、狩獵、漁獵等工作，具有社會、經濟與宗教的功能（阮昌銳，1969:151-153）。不僅是作為部落公共事務的執行者，也是部落社會之集體運作形式。然而，現今港口部落之開墾工作早已不再由年齡階級負責，而轉為各自家族或土地擁有者聘請怪手開墾及整地。年齡階級的集體狩獵行為也已不再進行，集體的漁獵則轉變為祭典或特殊節日才會出現。關於當代的集體漁獵形式，在本文第二章第四節有提到，2017 年的 *Misacepo'*（海祭）五天的漁獵期間，僅有兩位 30 歲以下的青年能夠參與，其他的青年族人幾乎都在外地工作，導致往往能夠參與 *Misacepo'*（海祭）的時間，就只剩下海祭當天所刻意安排的休假日而已。

人口遷移所造成的影響，不僅僅是造成社會運作的改變，也在國家力量的外部壓力下，產生了教育學習上的改變。在第三章第一節當中有提到，港口阿美人在學習海洋環境知識的途徑，是強調「身體實踐」的重要性。男子年齡階級組織具有文化教育之功能，然而在現代教育體制的出現後，部落的教育功能

DOI:10.6814/NCCU201901157

逐漸地被國民教育取代。在過去的教育學習機制中，青年必須透過「主動參與」不同工作的過程，執行「觀察學習」的方式，進而實踐文化中的知識，透過自身態度的展現與實踐，進而學習到相關的海洋知識。到了當代，人口外移造成的參與機會變少，國民教育也壓縮了年齡階級教育學習的功能，青年自然就不熟悉部落文化事務，而離部落漸行漸遠。

因此，部落人口外移產生的社會變遷，代表著社會集體組織運作之方式的改變，而直接相關的便是年齡階級組織運作的改變，在部落公共事務處理之功能逐漸弱化，也象徵著國家力量的取代。若聚焦於海洋使用的討論上，代表著海洋環境知識學習機制逐漸弱化，集體漁獵之關係也僅在特殊節日才能展現，象徵著海洋使用的社會性被淡化，人與自然的互動關係也逐漸淡薄。

二、大規模商業漁撈造成的社會變遷

每當談及生態環境變動的狀況，讓港口阿美人感受最深的便是動力漁船與外來者帶來的變化。動力漁船早在日治時期就開始出現在港口部落近海捕撈，南方有新港於 1932 年興建完成，北方花蓮港則於 1939 年興建完成，但當時近海漁業的發展仍在萌芽，捕撈的規模也較小，影響程度仍然有限。但到了中華民國政府接手後，為了經濟基礎建設的發展而積極輔導漁業，沿岸漁業[45]在 1952 年達到漁產量的高峰，政策轉向發展近遠洋漁業，1980 年則為近海漁業[46]漁產量的高峰（洪柏懿，2012:16）。此時的漁業快速發展，基礎經濟建設也持續進展中，對港口部落最直接的影響是在 1964 年的石梯漁港興建完成，漁港興建完成後，動力漁船便可登記船籍於石梯港，長期固定進行商業捕撈工作，形成以小型沿岸與近海漁業為主的漁港。

漁業發展的演進，吸引了外來者紛紛來到東海岸地區開創漁業經濟，動力漁船開始大量出現在港口部落外，大網捕撈的方式，開始對環境產生了衝擊，

[45] 為領海範圍 12 海浬內從事漁業之型態。
[46] 為經濟海域 12-200 海浬內從事漁業之型態。

DOI:10.6814/NCCU201901157

外來者的捕撈型式往往是一網打盡，在捕撈數量沒有法令限制的情況下，出現了資源逐漸短缺的危機。在本文第二章第四節也提到了，因為漁獲數量不足，海洋資源逐漸匱乏的情況下，便使得 *Misacepo'*（海祭）的漁獵期必須拉長，來補足祭典所需的漁獲量，這便是漁業資源匱乏所造成的社會變遷。

對港口阿美人而言，面對到漁獲的改變，港口部落的漁獵規範與信仰價值卻無法約束他人，資本主義促使著個人追求利益的最大化，技術的革新帶來了環境的破壞，並在市場力量的驅使下，不斷創造出更多的財富累積，漁獲量越抓越多，不再只是夠吃就好，而變成財富累積的工具而已。在面臨漁獵價值觀的巨大衝擊，港口部落的社會規範無法對外人有約束力，「*Aka picarikos* 不要再回頭採集」也無法解釋這些過度漁撈者或是破壞環境者所應遭受的懲罰，使得禁忌有著逐漸消失的情形，社會規範也逐漸受到外部的挑戰。

生態環境破壞與漁獲資源削減的速度來得太快，在此情況下，所急迫面臨的生態環境變遷，既有的漁獵規範如何再發展，面對挑戰下的調適，並在部落中如何形成共識，成為當代港口阿美人必須處理的重大議題。

第二節 國家治理海岸的框架與限制

談完部落社會內部的變遷之後，再來則是討論來自國家力量的外部影響。現代國家透過法令的制定，來進行國土及使用上的管理機制，並在層級分明的主管機關中，分派不同的權責。港口部落在面對中華民國政府的管理機制下，受到了不同程度的限制，使得海洋使用上受到阻礙，因此，釐清中華民國政府在治理海岸的框架與限制，便是本節之目的。

在 2019 年中華民國政府的組織架構中，與海洋有直接權屬相關的部會有「海洋委員會海洋保育署」、「海洋委員會海巡署」、「農委員漁業署」、「交通部航港局」、「經濟部水利署」及各地方政府等。海洋委員會海洋保育署主要負責海洋資源之保育，以及海洋環境之維護；海洋委員會海巡署為海洋相關法規的

DOI:10.6814/NCCU201901157

執法者，進行監控及管理之職責；農委員漁業署為漁業經濟性活動之管理，舉凡是漁業行為之管制，或是漁業區域之管理，以及漁港之管理，皆是漁業署之權責範圍；交通部航港局為船舶及商港之管理，其中也包含船舶登記與船員管理等業務；經濟部水利署之部分職責與海岸防護相關，主要在於海岸侵蝕之防護工作等；各級地方政府則是交辦中央政府之事項，部分機關也授權地方政府可制定漁業相關之規範。在中華民國之政府組織架構中，除了海洋委員會海洋保育署為 2018 年 4 月新成立之機關，將會專職在海洋資源及海洋環境之保護上，海洋管理上基本就是由農委員漁業署管理漁業行為、交通部航港局管理船舶船員、海洋委員會海巡署則為執法之機關，水利署則僅僅處理海岸侵蝕之防護工作。

從上述的國家海岸治理機關中，可以發現到各機關皆有其權責之目標，透過分層治理的方式，將海洋切割成不同的面向進行管理，呈現出國家治理之架構。而不同的治理機關，皆由不同的法律授權，使治理機關可以遵照法律之規定來行使權力，本文先以港口部落現在涉及到的相關法令進行討論，輔以敘述其他可能涉及使用之法令，來呈現出國家海岸治理之框架。相關法令有《國土計畫法》、《海岸管理法》、《漁業法》、魚槍使用相關法令及其他相關法令。以下將分別敘述法令所牽涉到的漁獵行為，以及管理之框架。

國立政治大學 National Chengchi University

一、《國土計畫法》

《國土計畫法》於中華民國 105 年公告施行，其目的「為因應氣候變遷，確保國土安全，保育自然環境與人文資產，促進資源與產業合理配置，強化國土整合管理機制，並復育環境敏感與國土破壞地區，追求國家永續發展，特制定本法。」，除了為因應當代土地使用上之需求，也取代《區域計畫法》，使過去的土地使用分區轉換為四大國土功能分區，而這四大分區分別為國土保育地區、海洋資源地區、農業發展地區及城鄉發展地區，作為未來全國國土分區之

DOI:10.6814/NCCU201901157

基準。其中海洋資源地區便是本研究中之討論重點。

中華民國 107 年 4 月 30 日公告實施之「全國國土計畫」，將海洋資源地區共分為三大類，其中第一類再細分為三類，各類劃設條件為：

（一）第一類

1.第一類之一：依其他法律於海域劃設之各類保護（育、留）區。

2.第一類之二：使用性質具排他性之地區，於核准使用之特定海域範圍（包括水面、水體、海床或底土等），設置人為設施，管制人員、船舶或其他行為進入或通過之使用。

3.第一類之三：屬第一類之一及第一類之二以外之範圍，於直轄市、縣(市)國土計畫核定前，經行政院或中央目的事業主管機關會商相關機關核定之重大建設計畫，其使用需設置人為設施且具排他性者。

（二）第二類：使用性質具相容性之地區，於核准使用之特定海域範圍（包括水面、水體、海床或底土等），未設置人為設施；或擬增設置之人為設施，能維持其相容使用者。除特定時間外，有條件容許人員、船舶或其他行為進入或通過之使用。

（三）第三類：其他尚未規劃或使用之海域。

按照此劃設條件可推論，「石梯坪漁業資源保育區」及「豐濱漁業資源保育區」將會被劃入海洋資源地區第一類之一，成為具排他性使用之空間，而搭配《海岸管理法》之規定，作為海岸地區資源之規劃管理制度。

根據其土地使用指導事項，海洋資源地區第一類屬於排他性使用之空間，因此具有禁止及限制使用之性質。海洋資源地區第一類之二及第一類之三，皆

DOI:10.6814/NCCU201901157

未容許原住民族傳統海域使用，僅有開放海洋資源地區第一類之一可申請原住民族傳統海域之使用。但《國土計畫法》各細項規定仍在研擬中，難以得知實際上將會受到何種程度的限制，仍需持續觀察。

不過，《國土計畫法》除了有全國國土計畫及直轄市、縣（市）國土計畫之外，還預留了特定區域計畫發動之可能，可依照原住民族土地使用之特殊需求，提出「原住民族特定區域計畫」。中華民國 108 年 3 月 29 日公告實施了「原住民族特定區域計畫─泰雅族鎮西堡及司馬庫斯部落案」，雖然是依照《區域計畫法》所劃設，但未來即可直接轉換為國土計畫之框架。在該案中，擺脫了原有土地使用分區之限制，提出符合該地泰雅族群土地使用規則之分區，使原住民族可依照使用之需求，以及文化中的土地使用邏輯，制定出因地制宜地使用規則。由此觀之，港口部落若在土地及海洋使用上有特殊之需求，可發動特定區域計劃，提出符合港口阿美人使用需求的土地及海洋使用規則。

二、《海岸管理法》及其相關子法

《海岸管理法》為中華民國 104 年公告施行，其中第 2 條將海岸地區分為三類，分別是「（一）濱海陸地：以平均高潮線至第一條省道、濱海道路或山脊線之陸域為界。（二）近岸海域：以平均高潮線往海洋延伸至三十公尺等深線，或平均高潮線向海三浬涵蓋之海域，取其距離較長者為界，並不超過領海範圍之海域與其海床及底土。（三）離島濱海陸地及近岸海域：於不超過領海範圍內，得視其環境特性及實際管理需要劃定。」根據中華民國 107 年 8 月 3 日修正之公告範圍，港口村全村皆位於海岸地區，因此完全位於海岸管理法規範之範圍區內。

但目前之法規中，主要影響到港口部落海洋使用的規範在於，「海岸保護區」之規定，在第 12 條規定「海岸地區具有下列情形之一者，應劃設為一級海岸保護區，其餘有保護必要之地區，得劃設為二級海岸保護區，並應依整體海

DOI:10.6814/NCCU201901157

岸管理計畫分別訂定海岸保護計畫加以保護管理」，其中，第 1 款規定「一、重要水產資源保育地區。」將會使鄰近港口部落之「石梯坪漁業資源保育區」及「豐濱漁業資源保育區」被劃入一級海岸保護區，以及第三款規定「三、特殊景觀資源及休憩地區。」使地景登錄點「秀姑巒溪口」及「石梯坪」，可能被劃入海岸保護區。若該地區被劃入海岸保護區之範圍，則將會明確標示出保護之標的、範圍，並提出禁止及相容使用之項目，主管機關也需提出保護、監測及復育措施及方法，並提出事業及財務計畫，將使海岸管理機制更加具有明確的計劃性。不過，第 16 條第 2 款有提到「前項海岸保護計畫之擬訂，涉及限制原住民族利用原住民族之土地、自然資源及部落與其毗鄰土地時，審議前擬訂機關應與當地原住民族諮商，並取得其同意。」將原住民族諮商同意權之行使納入法規，提供原住民族得以保障其權利之機制。相較於《漁業法》之規定，更可以提供原住民族表達自身意見，並做出同意與否之決策。

此外，《海岸管理法》也提供了海岸土地開發中的新框架，使海岸地區大規模之開發計畫，須受到相關法規之規範，在第 25 條規定：

> 在一級海岸保護區以外之海岸地區特定區位內，從事一定規模以上之開發利用、工程建設、建築或使用性質特殊者，申請人應檢具海岸利用管理說明書，申請中央主管機關許可。
> 前項申請，未經中央主管機關許可前，各目的事業主管機關不得為開發、工程行為之許可。

而根據 107 年 9 月 17 日修正公告之《一級海岸保護區以外特定區位利用管理辦法》，將面積、長度、高度、樓地板面積及改變自然狀態的行為，明確定義出「一定範圍」之框架，如此規定，使在地居民小規模使用之情況予以排除，而約束到大規模開發之使用規範。

另外，雖然與港口部落使用較無相關，但可能影響花東海岸地區之部落土

DOI:10.6814/NCCU201901157

地使用，其規定第 11 條第 1 款：「依整體海岸管理計畫劃定之重要海岸景觀區，應訂定都市設計準則，以規範其土地使用配置、建築物及設施高度與其他景觀要素。」，根據營建署 108 年 3 月 25 日公告之「重要海岸景觀區景觀道路類（第 1 階段）範圍圖」，花蓮台東海岸第區基本上會依照省道台 11 線以東，劃設為重要海岸景觀區，但排除都市計畫區及非都市土地使用分區之鄉村區位置。被劃入重要海岸景觀區將會使房屋興建受到限制，其公告內容將房屋興建高度限於 10.5 公尺，以及景觀視野等規定，將使部落在海岸地區使用土地的方式，受到部分的限制。

三、《漁業法》及其相關子法

《漁業法》作為管理漁業行為之主要法律，其法律內容涉及範圍廣闊，幾乎港口部落目前在海洋使用上，受到的限制大多是來自於《漁業法》。

首先談到漁業權之劃分，漁業權做為漁業使用限制之權屬，若劃定專用漁權，即必須該漁權所屬單位之規定，以花蓮縣為例（圖 12），中華民國 101 年公告之花蓮區漁會專用漁業權範圍，若需要進入此漁場範圍，便需要成為花蓮區漁會之會員，並符合相關之船舶與船員登記等規定，才可在此區域內進行漁業行為，否則將是侵犯該漁會之權利。

圖 12 花蓮區漁會專用漁業權範圍（圖片來源：農委會漁業署）

DOI:10.6814/NCCU201901157

此外，為了要進行漁業資源之管理，《漁業法》賦予主管機關可就保育及管理規定，提出各區域之管理規定，在第 44 條之規定中：

> 主管機關為資源管理及漁業結構調整，得以公告規定左列事項：
>
> 一、水產動植物之採捕或處理之限制或禁止。
>
> 二、水產動植物或其製品之販賣或持有之限制或禁止。
>
> 三、漁具、漁法之限制或禁止。
>
> 四、漁區、漁期之限制或禁止。
>
> 五、妨害水產動物回游路徑障礙物之限制或除去。
>
> 六、投放或遺棄有害於水產動植物之物之限制或禁止。
>
> 七、投放或除去水產動植物繁殖上所需之保護物之限制或禁止。
>
> 八、水產動植物移植之限制或禁止。
>
> 九、其他必要事項。
>
> 違反前項第四款至第九款規定之一者，應由該公告機關處分。
>
> 直轄市、縣（市）主管機關依第一項規定公告前，應報由中央主管機關核定之。

因此，主管機關可進行漁業資源保育區之劃設事項，並制定其保育標的及漁具、漁法、漁區、漁期之限制規定。而港口部落周遭鄰近之兩處保育區「石梯坪漁業資源保育區」與「豐濱漁業資源保育區」，就是依照此法授權，由花蓮縣政府公告該漁業資源保育區之規定，以針對「九孔」及「龍蝦」採取完全禁止捕捉之規定。

而《漁業法》也特別針對環境危害性漁法制定禁止使用之事項，以毒魚、

DOI:10.6814/NCCU201901157

炸魚及電魚作為全面性之禁止。在第 48 條中規定：

> 採捕水產動植物，不得以左列方法為之：
>
> 一、使用毒物。
>
> 二、使用炸藥或其他爆裂物。
>
> 三、使用電氣或其他麻醉物。
>
> 為試驗研究目的，經中央或直轄市主管機關許可者，不受前項之限制。

除了上述與港口部落海洋使用相關之規定之外，還有其細則中規定漁業從業者之相關規定。《漁業法》第 12 條授權中央主管機關訂定《漁船船員管理規則》，此規則第 17 條明定「船員出海作業或漁業觀察員隨漁船出海執行任務時，應攜帶漁船船員手冊，幹部船員並應攜帶幹部船員執業證書；未攜帶者或收回漁船船員手冊處分期間者，不得出海。」因此從事漁業行為者必須領有漁船船員手冊（船員證[47]）。其中，船員申請資格定於第 14 條，需要基礎的身分證明文件與切結書之外，還需要證明船員與船東的「僱傭關係[48]」、體檢證明與安全訓練結業證書。如此之規定，使船員申請資格相當繁複，造成港口阿美人難以參與漁船作業，而僅剩專業之漁業工作者。

四、魚槍使用相關法令

魚槍射魚作為港口阿美人使用之漁法之一，但魚槍之持有及使用是分屬於不同之法令規定。魚槍持有是依照《槍砲彈藥刀械管制條例》所規定，第 4 條第 1 款「一、槍砲：指火砲、肩射武器、機關槍、衝鋒槍、卡柄槍、自動步槍、普通步槍、馬槍、手槍、鋼筆槍、瓦斯槍、麻醉槍、獵槍、空氣槍、魚槍

[47] 法律專有名詞為漁船船員手冊，但港口阿美人習慣以船員證稱之。法律名詞上雖然是手冊，但上船工作時都必須提供給海巡署人員審查，實質上就像是證件一樣。

[48] 與船隻所有權人兩等親內的漁業工作者，可屬於非聘僱關係的例外情形。

DOI:10.6814/NCCU201901157

及其他可發射金屬或子彈具有殺傷力之各式槍砲。」，其中將魚槍定義為「槍砲類」之管制品，使得持有魚槍就如同持有獵槍般，受到嚴格的法令限制，持有魚槍需至警察局報備登記，未經許可也不得任意的出售與轉讓，自製則另有《槍砲彈藥刀械許可及管理辦法》等。

除了申請使用上有著嚴格的法令規定外，《水域遊憩活動管理辦法》在中華民國 93 年 2 月 11 日至 105 年 3 月 18 日期間規定，第 17 條第 3 款「三、不得攜帶魚槍射魚及採捕海域生物。」，將魚槍射魚之行為定義為非法行為，使得可合法持有魚槍，卻無法射魚的情況。不過，該規定於中華民國 105 年 3 月 18 日修正，將第 17 條第 3 款修正刪除，根據該法修正之立法總說明中提到「有關射魚、採捕海域生物行為回歸漁業法、野生動物保育法、國家公園法、發展觀光條例等自然資源或漁業資源管理法規予以必要之管理，本辦法係以水域遊憩活動管理為主，為避免與其他法規競合，刪除修正條文第十八條第三款。[49]」因此並非是始魚槍射魚使用合法化，而是希望回歸自然資源管理或漁業資源管理之機制管理，因而刪除該條文。

因此，農業委員會於 2017 年 3 月 10 日時，預告訂定《魚槍採捕水產動物禁漁區管制措施》，其草案第 3 點規定：

> 三、禁止於距岸十二浬內使用魚槍採捕水產動物。但有下列情形之一者，不在此限：
>
> (一)原住民族為傳統文化、祭儀或自用，於原住民族地區持合法魚槍採捕。
>
> (二)經主管機關核准經營鏢旗魚漁業。
>
> (三)學術研究機構基於學術研究目的，經中央主管機關核准採捕。

[49] 原條文為第 17 條第 3 款。

DOI:10.6814/NCCU201901157

該草案由於禁制距岸十二浬內使用魚槍，基本上就已禁止所有非原住民族使用，而原住民族使用則限於原住民族地區，這使得旅居北部的港口阿美將無法使用魚槍射魚。因此，2017 年 5 月 25 日由漁業署召開公聽會時，旅居北部的港口阿美人也表達了抗議，認為射魚是代表著男性價值的展現，也不可能大規模捕獵，此規定具有十分不合理的目的因此反對[50]。公聽會後該草案就暫緩實施，至今仍未有新的草案版本出現。

雖然目前魚槍射魚已可合法使用，但魚槍屬於管制品的問題仍然存在，實質上造成技術學習和使用上的門檻，也使得法令影響了魚槍漁獵行為，在阿美族社會中的人際關係、知識傳承及漁獵技術發展上的問題（蔡政良，2015:5）。未來能否有更簡易的申請程序？或是否應排除於槍砲法之管制？仍待更多討論及研究。

五、其他相關法令

在上述法令中，大至全國國土之管理機制，小至個人使用之行為，使港口部落鄰近之海域範圍，受到各種法令不同程度的限制。但除此之外，還有部分法令規範牽涉到海洋之使用。

如《野生動物保育法》中定義之保育類動物，不得任意獵殺，農委會林務局於中華民國 103 年 7 月 2 日公告修正之「保育類野生動物名錄」中，將珊瑚礁魚種「曲紋唇魚」及「隆頭鸚哥魚」列入在冊，是首次在保育類野生動物名錄中出現之海洋魚類。港口部落周遭雖未被記錄到該物種之出現，但從該法之規定突顯，漁獵行為不僅受到《漁業法》之漁業保育區所限制，也受到《野生動物保育法》針對個別保育類物種之管理限制規定。但兩者法規之立法緣由不同，保育標的之設定也不同，顯示出不同目的下，針對海洋生物的管理保育機制。

[50] 其他參考資料來源為原住民族電視台〈魚槍管制措施 漁業署開公聽會廣納意見 2017-05-25 TITV 原視新聞〉，https://www.youtube.com/watch?v=1aOzkZl9uUI。

DOI:10.6814/NCCU201901157

另外，《船舶法》作為船舶管理之母法，管理大小船舶之規定事項，其中船舶登記程序定於《船舶登記法》，船舶應載明事項於《船舶法》第 10 條，須登記船名、船籍港明及小船註冊地名等。此規定將船舶將現定於漁港進出，也必須受到海巡署之查驗，因此，過去自製之漁業竹筏，便必須按照此規定進行登記。而跟原住民族使用相關之規定，於中華民國 107 年 11 月 28 日修正公告《船舶法》第 4 條第 5 款之規定「**五、原住民族基於傳統文化、祭儀或非營利自用，出海所使用經原住民族主管機關認定之小船或浮具。**」可不適用《船舶法》之規定，不需登記船籍。但是現在港口阿美人幾乎不再使用自製竹筏，而改用小船或膠筏，可能也難以符合主管機關另外定義之小船或浮具。

第三節 港口阿美人所面對的當代海岸議題

由以上兩節的敘述中，能夠發現到，當代港口阿美人在海洋使用的經驗，是受到部落內部及外部的力量不斷影響，而海洋之生態環境也同樣受到影響。在此情況下，港口阿美人的海洋觀受到衝擊與挑戰，使得海洋使用必須受到外部力量的限制，對此衍伸出當代議題。

本節透過焦點訪談之方式，逐漸釐清了幾項港口阿美人所重視的當代海岸議題，以下將以港口阿美人的視角，來進行議題的闡述，藉以理解港口阿美人所重視之海岸當代議題。以下共有六項當代重要之海岸議題，分別是「現代化漁船捕撈議題」、「海洋垃圾議題」、「漁業資源保育區議題」、「毒魚電魚管理議題」、「魚槍使用議題」及「漁船船員資格議題」，有漁業及環境之議題，也有個人使用議題，另外也有明確指出法令限制所造成之議題，以下將就這些議題，分別敘述之。

一、現代化漁業捕撈議題

在漁業技術持續地進步下，帶來更大型的動力漁船以及更大型的網具，現

DOI:10.6814/NCCU201901157

代化漁業帶捕撈來了龐大的經濟利益，同時也帶來了環境上巨大的破壞。港口阿美人認為現代化漁業有兩項重大議題，分別是「大規模捕撈議題」及「三層底拖網議題」：

1.大規模捕撈議題

港口阿美人進入市場進行漁獲交易的種類相當多元，有些漁獲是因為經濟價值高，經濟上的需求而捕捉，如虱目魚苗、鰻魚苗等；有些漁獲則是本來就有捕捉，會自行食用，也可做為補貼家用的經濟來源，如龍蝦、石斑魚等，有一部分的漁獵者選擇購買漁船或上船工作，有一部分的漁獵者則維持著過去的漁法，持續進行漁獵採集的行為。

同樣參與到漁獲交易的港口阿美人，對漁獲的交易行為有著各自不同面向的思考，但是對於「大規模」的漁獲交易，則較明顯地出現反彈的聲音，而此矛頭便指向大規模捕撈的動力漁船：

> 像今年 11.12 月的時候，會有人去抓鰻苗，因為鰻苗的經濟價值很高，一條白鰻可能最高可以賣到一百四十幾塊。有的漁船可能一撈就是幾萬多條，那個是幾百萬的收入在那邊。（報導人 A，2017/2/5）

這段話可以對比族人以三角手網捕撈鰻苗的方式，一個晚上一個人平均約十幾二十條的鰻苗，相比之下簡直是天差地遠。如此的數量差異，除了表現出動力漁船的出現，使得區域內漁獲資源在短時間大量地被捕捉的特性外，也使得資源稀缺性的問題逐漸浮現出來：

> 因為我們這邊的鰻太多了，花蓮的漁船、屏東或宜蘭的船直接來到這裡，那我們還要抓什麼，……，花蓮的人都一窩蜂

DOI:10.6814/NCCU201901157

的來這，五六百人都全部擠在這那我們還要抓什麼，根本就沒有機會抓。（報導人 C，2017/2/4）

除了動力漁船的捕捉外，在全臺灣鰻苗數量逐漸減少的情況下，價格也水漲船高，大量的外地人湧入秀姑巒溪口，在環境棲地改變以及大量捕撈的因素下，鰻苗數量上的差異是港口阿美人感受最深刻的「以前大概可能都有一百條以上，現在有時候一個晚上十條就很厲害了」。

在抓鰻苗的談話中可以看見，港口阿美人在意的並非是漁撈交易的行為，而是數量的問題，所以回頭談到什麼是「大規模」捕撈的議題？「大規模」的定義是什麼？就必須釐清港口阿美人對數量的看法。

從鰻苗的比較中就可以看見幾萬條與十條百條的差異，數量差異主要出現在「動力漁船」和第二章所敘述的當代漁法做比較，動力漁船能夠捕獲漁獲的數量遠遠超出於其他漁法，這樣的情形不僅出現在捕捉鰻苗上，魚、龍蝦等也是有著數量上龐大的差異。數量上的差異其實牽動了許多意涵，動力漁船象徵著資本市場的力量驅使金錢投入於器材的更新，器材的更新創造更大量的漁獲，更大量的漁獲則代表環境資源的缺少。因此，高資本門檻特性的動力漁船，驅使著漁民將漁業專職化，透過不斷地捕撈，來提高自身的經濟收入，以補償投入的成本，使得漁獲越抓越多，造成了「公地悲劇（Tragedy of the commons）」的困境。

此外，同樣擁有動力漁船的港口阿美人認為自己有著與非本部落人最大的差異在於「永續」的觀念，「都是外地的人去抓的，因為他們要買賣要賺錢嘛，全部收」、「明明章魚在旁邊就五六隻為什麼要全部拿，那明天你還要拿什麼東西」，對於港口阿美人來說，抓魚這件事並非是要把個人利益極大化，因此「足夠」就好了，可以將漁獲換算為金錢，可維持生活的狀況下，就已經「足夠」了。對於商業性的大規模捕撈者，以經濟利益為唯一考量的商業漁撈行為，將海洋僅視為資源的拿取處，捕撈結束就移動到下一個地方，使得資源逐漸減

DOI:10.6814/NCCU201901157

少，造成港口阿美人所能捕獲的漁獲越來越少。這種公共資源的被剝奪感，就構成港口阿美人對於大規模漁撈最不滿的感受。對此，港口阿美人也無法有任何約束力，使得自身的漁獵規範難以成為部落空間領域的共有規範。

2.三層底刺網議題

除了數量上的議題外，另外讓港口阿美人所關注的是特定網具的議題。漁船網具隨著技術的進步下，發展出各種不同型態的大型網具，然而有些網具有漁獲選擇性低與棲地破壞的特性，使得港口阿美人感到非常的不滿：

> 就是三層網，大量的都在外海，那三層網會卡在珊瑚上面，珊瑚的石頭、海邊的石頭，那你放一天放兩天，你沒有把它拿起來的話，那個魚就會一直在上面阿，外海的魚就會進不來岸上，所以每年的這樣的一直放那個網子，阿外海的珊瑚也被破壞，因為，你知道他們拉網是那種用機器拉的，一直拉，上面的龍蝦阿貝殼阿珊瑚阿，整個都破壞了這個外海的珊瑚。（報導人 A，2017/2/5）

首先必須先釐清內容所指的是何種漁業型態：三層網是一種網具型態，是指網具外層由兩張網目較大的網與內層網目較小的網所構成的三層網具，因為大小皆有的網目，造成漁獲有著大小通吃的狀況，往往會被視為環境破壞性較大的網具。而放置在珊瑚上的網具應指刺網漁業，刺網漁業可區分為浮刺網（或稱流刺網）與底刺網兩種，前者為海面作業，後者為固定於海床或礁區上作業[51]。

在這段談話中的網具應是指三層的底刺網，以固定在礁石的方式，長時間

[51] 資料參考自上下游《萬事都怪流刺網 海底的珊瑚都是你殺的？》，https://www.newsmarket.com.tw/blog/86215/。

DOI:10.6814/NCCU201901157

的捕捉漁獲，並在收網時以機械的力道，強力地將網具拉起，造成棲地環境破壞的行為。此外，現代網具幾乎都是以塑膠製成，因塑膠具有不易分解的特性，若網具無法順利收網時，網具也會因破損而被棄置於海底下，所以漁網一旦棄置於礁石上，受害的不僅僅是魚類或其他水中生物，還有珊瑚的成長同樣受到干擾，可說是整個生態都遭到破壞。

因此，港口阿美人認為三層底刺網不僅捕捉了大量的漁獲資源，對環境也造成了巨大的破壞性，若是在海底下長時間放置網具，更是覺得浪費這些漁獲資源，造成不必要的捕獲：

> 他們一整天把那個網子放在那裡，不知道多少件的網子一直放在海底，然後他不是今天放、早上收，他要放個三四天，那個魚都臭掉了，多少魚全部死在那個地方阿！（報導人 C，2017/2/4）

魚既然捕捉了，就是要拿來使用，而底刺網長時間的放置，魚死在網子上等同於浪費了這些資源。而報導人 A 提到：「我們這邊放網子會有，你看到海祭的時候我們的年齡階級在捕魚，放網子是趕魚的方式，我們趕魚會把網子收起來，而不是一直放在海裡面」。對比之下，在三層底刺網大撈捕撈漁獲的情況下，對港口阿美人產生的衝突不僅是資源的被剝奪感，還有漁獵心態上的問題。捕了魚卻不好好的使用，放任魚群死在網上，就等於是浪費了大量的漁獲，這絕對是不允許的：

> 我覺得我們老人家沒有這樣，他就是夠吃就好了，中餐我們吃飽，而不浪費，如果說你要丟掉這是不行的，他就把這些東西你要吃完，他沒有一個剩的東西這樣子。而且他們很會拿捏那個數量，他不是說滿地都是海螺全部拿，他們不是，

DOI:10.6814/NCCU201901157

他就夠幾個人吃他會要計算。（報導人 C，2017/2/4）

雖然這段談話是談到海螺的撿拾，但對於港口阿美人而言，捕獲到的漁獲一定是要充分的利用，無論是要自己食用、分享給他人或是拿去賣，一定要善待獲得到的漁獲。這種道德上的約束，同時也反映了人、自然、超自然間的互動關係，從前章的敘述中可以理解到漁獲是海神所賜予的，因此，充分的利用漁獲就是對海神的尊重，不浪費所獲得漁獲，則可以得到更多的漁獲，展現出人、自然、超自然間互相牽動的關係。

然而商業漁船的捕撈，打破了人、自然、超自然間的關係，並且同時對環境造成了嚴重的破壞，在政府未介入的情況下，港口阿美人只能忍氣吞聲地看待這一切，卻也無力有任何作為，僅能成為部落內部自我約束力而已。

二、海洋垃圾議題

再來談到的是海洋垃圾的議題，海洋垃圾的問題存在已久，同時也是一種跨區域性普遍出現的海洋議題，此議題不僅是港口阿美人所關注的，也同樣受到環境保護團體所關注。而位於臺灣東側，遠離大城市遙遠的港口部落，所發現到的海洋垃圾中，有許多並非是該區域所產生的海洋垃圾。現年約 40 歲的報導人 A 在他小時候的經驗中，就曾經在海岸發現了大量的醫療廢棄物：

> 以前我們小時候還看到那個針筒那些東西，很多，現在已經沒有了，可能法令有規定，我們小時候去海邊撿漂流木的時候，就好多那種醫療器材，垃圾那種不要的玩具、拖鞋還有一些塑膠類的鍋碗瓢盆，一堆在這個。（報導人 A，2017/2/5）

在該敘述的時代背景下，東臺灣地區其實鮮少有大型醫療中心，醫療廢棄物漂來港口部落令他們感到好奇，但也同時理解到，海洋垃圾的問題不是區域

DOI:10.6814/NCCU201901157

性的問題，而是跨區域性質的海洋議題，更難以是一個部落所能解決的問題。在發現問題的同時，港口阿美人也在尋找問題的根源處，發現垃圾的來源不僅是由外地飄來，還有來港口部落周邊的釣魚客，將攜帶的寶特瓶、塑膠袋或玻璃瓶等，使用完畢便隨意丟棄，形成海洋垃圾的來源之一：

> 其實釣魚過去沒有這樣那麼多人，然後他們的垃圾釣一釣就是丟在那裡，包括塑膠袋、瓶子、飲料罐什麼東西一大堆的。（報導人 C，2017/2/4）

隨意棄置的垃圾，放置在礁石及岸邊，等待一個大浪襲來，就又被帶到海底，形成令港口阿美人厭惡的海洋垃圾。港口阿美人也從魚群生活習性推測，認為海洋垃圾除了會造成環境髒亂及生態破壞的問題之外，也會使得魚群不敢靠近，形成生態上的變化：

> 你說這些東西丟到海裡面，魚會在那邊生存？不可能的事，變成垃圾場後，那些魚根本沒有辦法生存，為什麼？看到這些東西，在動的時候好像有生物在，所以魚也沒有辦法在那個地方生存。（報導人 C，2017/2/4）

港口阿美人認為魚具有敏感的感官，當有浮動的異物出現，魚會視為是危險的生物，而使得魚群不敢靠近。如此的觀察，如同在漁法 *Mitafokod*（撒網）時的敘述：若在水面清澈時，魚容易察覺到周圍環境的變化，因此當有人要靠近時，魚群很快就會被嚇跑了

由此可知，港口阿美人對於海洋垃圾的論述，不僅是有環境髒亂與環境破壞的影響，更包含了對魚群生活習性的瞭解，並清楚地指出海洋垃圾對於生態上的影響為何。此外，對港口阿美人而言，海洋更是一種家園概念的延伸：「整個海岸那個垃圾是清不完的，實在太恐怖了，我們也很擔心未來我們的海域，

DOI:10.6814/NCCU201901157

包含我們周邊的環境」，港口阿美人也認為海洋是一種「我們的」集體共有空間，海洋垃圾堆積在海岸邊，就如同垃圾堆積在家園環境中，並不會有人樂見自己的家中被外人製造的垃圾所堆滿。因此，海洋垃圾的問題觸及的便不僅僅只是生態環境的破壞，更代表著家園被入侵的意涵。

所以，究竟是誰要為環境汙染與破壞負責？誰又有能力為已破壞的環境善後？在海洋垃圾持續增加的過程中，到底該如何處理，至今仍持續困擾著生活在這片海洋環境的港口阿美人。

三、漁業資源保育區議題

因應重要漁業資源之保育需求，漁業資源保育區因此誕生，鄰近港口部落週遭之漁業資源保育區共有兩處，一處為「石梯坪漁業資源保育區」，該區北界線約為 *Cacangawan* 項鍊工作坊之位置，南界線為接近秀姑巒溪出海口北側，族語地名為 *Cipawisan* 之處，由兩點沿陸地低潮線向外延伸兩百公尺之海域範圍；另一處為「豐濱漁業資源保育區」，北界線約為大灣至立德之中間點，南界線則為石梯坪露營區下方之灘頭處[52]，同樣由兩點沿陸地低潮線向外延伸兩百公尺之海域範圍（圖 13）。

圖 13 港口部落與漁業資源保育區相對位置圖（本研究製圖）

[52] 此地點即為本文第二章第四節所提到之海祭活動空間，也為部落現今漁獵經常使用之空間。

DOI:10.6814/NCCU201901157

兩處漁業資源保育區都是由花蓮縣政府所公告，第一次公告實施為之年份為 2000 年，當時公告之保護標的為「九孔」（陳金陵，2005:127-128），然而到了 2013 年時，花蓮縣政府修正公告，將保護標的由原先之「九孔」擴張到「龍蝦」，此時引起了港口阿美人的關注與反彈。

港口阿美人認為，當時候漁業資源保育區在進行公告時，從未諮詢過部落之意見，而此次公告更擴大禁止捕撈了「龍蝦」，龍蝦作為港口部落重要之漁獲資源，不應該輕易的就實施禁止手段，應該要先與部落充分溝通後，再進行管制手段的實質討論[53]。

姑且不論管制手段和成效，但法規的保育管制至今仍然存在，仍未曾與部落族人溝通過，港口阿美人對於現在是否能捕捉龍蝦也一知半解，也衍伸許多口語的謠言「龍蝦現在應該可以抓吧？不是改成是限制期間的嗎？」、「上次聽說已經沒有管制了。」、「只要不要太誇張，應該都是可以。」，如此的謠言，不僅造成漁獵者對於法律認知的混淆，也使得漁獵者陷於遊走法律邊緣的危險地帶。

此議題凸顯出，該制度之推動，僅是針對重要漁業資源進行其保育之目的，卻忽略掉港口部落之在地文化脈絡。港口阿美人也提到，並非是要抵制保育之行動，而是未與部落充分溝通管制手段，逕行禁止之管制，此計畫之推動便造成部落與主管機關之衝突，至今仍未有所改善。

四、毒魚電魚管理議題

接下來談論到個人性之漁法議題，毒魚與電魚代表著是具有環境破壞性的漁法，此類漁法之興起應緣起於日治時期，兩漁法具有快速且方便使用之特性，使得早期阿美族人也經常使用此漁法，但在長期的使用下，逐漸發現這類漁法對於環境造成了破壞，港口阿美人對於毒魚的敘述是如此：

[53] 參考資料來源為原住民族電視台〈港口部落海祭 盼保護區捕撈解禁 20130505〉，https://youtu.be/YPhFAar4sjA。

DOI:10.6814/NCCU201901157

毒魚（*Misadin*）它有時效性，*Sangkaling* 是化學的，…。你看之前我們秀姑巒溪這個下河床地以前很多喇阿，那個喇阿都很大顆又很多，隨便抓就很多了，現在喇阿連一顆都沒有了，就算有也是很小的。（報導人 M，2018/4/1）

毒魚分為兩種，一種是 *Misadim*，其中 *Sadim* 乃是指魚藤，魚藤因為具有毒素，若經過敲打使其汁液流入水中，魚類接觸到會因麻痺而浮上水面，在下游處即可撿拾獲得漁獲，而時效性過後，魚類則恢復活力，不致死亡。一種則是 *Sangkaling*，是指使用化學性藥劑的毒魚法，多是使用電鍍的工業原料（氰化物），造成區域內的生物直接死亡，而獲得漁獲。因此具有環境破壞性的毒魚法是指 *Sangkaling*，而非使用魚藤的 *Misadim*。

港口阿美人認為 *Sangkaling* 造成的環境破壞是長期性的，在無法選擇漁獲大小的情況下，水中生物的幼體來不及長大就已死在 *Sangkaling*，使得物種無法持續繁衍，造成這種長期性的生態浩劫。類似於這樣的漁法還有 *Mipateli*（電魚），*Pateli* 就是阿美語借用日文外來語所指電池的意思，因此就是指在水中以電擊的方式，電死水中生物而獲得漁獲的方式，電魚不僅會造成水中生物之死亡，還會直接破壞魚卵及蝦卵，既使是未電死之水中生物，也可能造成繁殖器官之破壞。其環境破壞之影響更勝於 *Sangkaling*，造成生態環境尚難以延續之破壞。

雖然毒魚與電魚早在 1985 年就已列入《漁業法》之禁制行為，然而該法律之禁止並未有效阻止該行為，其原因便在於執法上之困難，除了執法人力不足之因素，還有該漁法屬於個人性漁法，可在深山溪谷進行，若該區域並非經常有人走動，便難以發現此違法行為。執法困難的情況下，使得現今仍然能聽到港口阿美人提到外人使用毒魚和電魚之行為，卻難以阻止此行為的進行，僅能口頭勸說。在法令不足以嚇阻違法的行為，面對政府管理機制失效的問題，港口阿美人既氣憤又無可奈何，僅能在部落內部形成不使用此類漁法的共識，並

DOI:10.6814/NCCU201901157

期盼政府能有更好的管理機制可以改善此問題，以維護部落周邊海洋與河流的生態環境。

五、魚槍使用議題

魚槍作為漁法 *Mipacing*（射魚）之使用工具，使用魚槍射魚經常是沿海阿美族部落使用之共通漁法。目前港口部落使用之魚槍，有來自於自製，也有製作魚槍之現代化公司所購入的。而魚槍使用之議題來自於法律上之管制，在上節敘述中有提到，魚槍屬於《槍砲彈藥刀械管制條例》所管制，管制內容相當嚴格，造成族人申請使用上非常大的不便利。

由於申請使用之不便，造成港口阿美人接觸學習的門檻提升，四十歲以下之港口青年，幾乎鮮少有人擁有自己的魚槍，使得相關漁獵知識與技術有著巨大的年齡斷層。在蔡政良的研究中也顯示，實質上造成技術學習和使用上的門檻，也使得法令影響了魚槍漁獵行為，使社會中之人際關係、知識傳承及漁獵技術，出現延續發展上的問題（蔡政良，2015:5）。

而合法持有之魚槍，雖然目前法令上已排除射魚之相關規定，但漁業署在研擬草案之過程，加入了原住民族可在原住民族地區使用之規定，但在公聽會時根本無法解釋「為何只開放原住民族而漢人無法射魚」的問題，僅是以尊重原住民族基本法精神來解釋，反而有陷原住民族與漢人對立的族群關係。未來是否還會持續推動射魚之管理規則？將會是未來此議題觀察之重點。

六、漁船船員資格議題

漁船使用，為港口阿美人的漁獵方式之一。在過去，沒有動力漁船出現以前，港口阿美人會自行製作漁船，使用竹帆船或竹木筏之形式，以網具或魚叉獵捕漁獲（國立中央圖書館臺灣分館，2011:28）。又或者是，以拖釣的方式來捕撈鬼頭刀、飛魚等：

DOI:10.6814/NCCU201901157

鬼頭刀以前老人家就會划竹筏出去抓阿，小小的，用划得也可以抓得到阿，也是用拖釣的。（報導人 H，2018/4/1）

但在動力漁船與膠筏出現後，又因青年外流的因素，人力短缺的情況下，港口部落漸漸不再有人製作漁船，竹筏的製作技術也逐漸式微（張瑋琦、黃菁瑩，2009:167），漁船捕撈的型式也逐漸轉變成更方便快速的現代漁撈技術，從自製漁船轉為購買動力漁船與膠筏。使用工具的轉變帶來了方便與快速的特質，也伴隨著漁業法規的出現，使得漁船使用上出現了國家法令的規範，港口阿美人則開始遭遇到使用上的困難，現年約 50 歲的報導人 H 指出：

我大概 13 歲接觸抓魚，抓過那個魚苗，也有三角網，也有坐船出港偷渡[54]，躲在引擎箱裡面。以前是阿兵哥在管的[55]，沒有那麼嚴。（報導人 H，2018/4/1）

報導人 H 表示當時是為了跟著家族內的長輩去海上抓魚，但因為不具備船員資格，沒有船員手冊之緣故，因此必須先躲進船艙內，等待執法人員的查驗過後，才能回到甲板上參與漁船之工作。船員資格之相關規定，禁止了不具有船員資格者上船，也代表著非常態性以漁船為業的族人，難以參與漁船捕撈作業。換句話來說，大部分之港口阿美人，便喪失了參與漁船漁獵之機會，僅有少數專職漁業者才可使用漁船來進行漁獵。

從港口阿美人主要的漁獵型態可以發現，以即興組成的漁獵團體，在此規則下就容易受阻，結伴漁獵的型態並非「僱傭關係」，與船員關係的定義相差甚遠，實質上造成港口部落漁船使用的困難。由此可知，法律設計的因素使得港口部落社會運作的改變，小規模漁船捕撈型變成是僅一種「漁業經濟」下的產

[54] 偷渡是指偷偷上船，而非偷渡到其他地區。

[55] 當時的海巡任務主要由臺灣警備總司令部負責，因此港口阿美人習慣稱那時候的執法人員是阿兵哥，直到 2000 年才將負責任務轉為行政院海岸巡防署，現今該單位之名稱則為海洋委員會海巡署。

DOI:10.6814/NCCU201901157

業型態。導致漁船捕魚的相關知識，僅剩少數擁有現代船隻使用的族人或耆老才能講述，使得漁船的使用離港口阿美人的距離是越來越遙遠，而無法輕易地接近學習。

從漁獵使用上的法令限制來看，《漁業法》及其相關規定，限制了船員資格，造成港口阿美人難以親近漁船之漁獵習，形成學習上的門檻。如此規定，導致港口阿美人逐漸喪失漁船相關之傳統知識，其中也包含了竹木船自製之相關知識，而漁船知識也逐漸被現代漁業技術所取代。從整套《漁業法》體系來觀看，則可以發現《漁業法》之設計便是以「漁業經濟」為思考邏輯，將漁船定義為漁業經濟之工具，而漁業工作者與船主大部分情形為僱傭關係，使得漁船漁獵的關係，被設計成為具有商業利益及上下層級的運作框架。如此之關係並非是港口阿美人漁船漁獵之型態，使得港口阿美人在參與漁船漁獵上的困難，也造成漁船使用，逐漸被社會認定為是專職漁業者之工具。

第四節 港口阿美人在面對衝擊下的影響

在面對到部落部落之社會變遷，國家法令框架下的限制，港口阿美人所談論的當代海岸議題，充分表現出當代面對的海岸使用衝突及挑戰，不僅僅是來自於社會內部，還包含了國家力量的限制及生態環境的變化。從上述的衝擊挑戰中，本節將進一步探討，港口阿美人在面對到這些當代的衝擊時，海洋使用以及海洋觀產生了何種影響？以下以列點式之方式進行討論。

一、港口阿美人與外來者使用海洋之差異性

在描述議題中的癥結點時，港口阿美人描述出外來者的型態，基本上可將之區分為三大類型，分別為國家體制、漁業經營者與個人漁獵者。國家體制作為全面性的影響力，包含了法令制度與管理的層面；漁業經營者則包含大小型動力漁船在資源使用上產生的侵擾；個人漁獵者則可能有釣客、觀光客或其他

DOI:10.6814/NCCU201901157

部落的漁獵者，以個人使用的形式影響著海洋環境。這三種外來者型態分別代表著三種不同尺度的影響，影響尺度最大的為國家，接序為漁業經營者與個人漁獵者，在不同空間、場域與形式直接或間接地造成海洋使用上的影響。

將港口阿美人與國家體制對海洋的視野進行比較可以發現，國家體制的海洋知識是建立在現代科學知識之中，透過國民教育的方式，將現代科學的知識以文本學習的方式實施教育。而在管理秩序中則是透過現代國家的法令規範，以漁業法或其他環境保育制度作為規範之依據，建立理性固定化的管理秩序。社會關係中則將漁業資源作為經濟之保障，將漁群視為資源性的看待，而自然生態環境的維護則是作為公共財之穩定，避免遭受到破壞。世界觀中則將海洋視為國家之公共財，透過政策規劃的手段，來達到利用或保育的目的。國家體制呈現出全面性的影響力，其所產生的當代議題包含法令議題與空間治理議題，而對港口阿美人的海洋觀產生影響。

在漁業經營者對海洋的視野比較中，漁業經營者的海洋知識是作為商業利益為目的所建立的知識系統，雖然也具有對海洋環境變化觀察的知識與能力，但也往往與現代漁業技術發展的有關，例如以現代氣象學知識來掌握天氣的變化，以聲納來尋找魚群的位置等，呈現出現代技術發展下的海洋知識面向。在管理秩序中，除了是遵守中央主管機關漁業署之相關規定之外，另外還會受到縣市政府之漁業管理規定[56]。社會關係中則呈現出漁獲作為經濟性的需求，漁獲成為是個人資本累積的資源，以資本主義市場價值為主的物質特性。世界觀中，以資本累積作為生活重心的結果，海洋作為容納資源的空間，漁獲則被視為是物質性的需求，能夠轉換為金錢，來達到資本累積的目的。漁業經營者很明顯在使用需求上與港口阿美人有極大的不同，其產生的商業捕撈議題，不僅是對價值觀的衝突，同時也對生態環境產生衝擊。

[56] 如民國 101 年 7 月 23 日公告之「花蓮縣魴鱙漁業管理辦法」，民國 102 年 1 月 28 日修正公告之「花蓮縣水產動植物繁殖保育區位置及有關限制事宜」，民國 107 年 10 月 17 日公告之「花蓮縣刺網漁業禁漁區及有關限制事宜」等。

DOI:10.6814/NCCU201901157

而在個人漁獵者的面向，個人漁獵者並非為均質性之群體，漁獵使用的樣貌在不同個人也都略有差異，但是由於個人漁獵者在海洋使用上的特性仍然相當不同於港口阿美人、國家體制與漁業經營者，本文試著表達出個人漁獵者在海洋使用上的特性，來展現出其差異性。基本上來說，個人漁獵者也具有細緻的海洋知識，也具有個人不同對海洋觀察的經驗，但整體來說，個人漁獵者的海洋知識累積主要在於個人，知識並未有固定的群體進行分享，呈現出較封閉的知識流動。在管理秩序中，由於個人不屬於特定群體中，同樣是僅受到理性固定化的現代國家法令管理機制所控管。在社會關係中，個人漁獵的目的往往是基於個人娛樂與興趣，也作為個人食用或交易的用途，但也有部分專業的個人漁獵者，例如 *Mipudaw* 大出時出現的專業漁撈者，就是以個人資本累積為目的的漁獵者。至於世界觀，雖然無法難以用同一個世界觀作論述，但個人漁獵者捕獵到稀有、大隻或特殊的魚類，往往就會被視為是一種個人成就的完成，因為畢竟主要是以娛樂興趣取向，所以若能獲得特殊之魚種，就達到個人之娛樂目的與向他人炫耀的功能。而在當代議題的連結，個人漁獵者則會出現在環境議題中，例如毒魚和電魚議題中出現的外來者，或是海洋垃圾議題中的釣客等，反映出個人行為對港口部落的影響。

表 5　港口阿美人與外來者看待海洋之比較表（本研究製表）

	港口阿美人	國家體制	漁業經營者	個人漁獵者
海洋知識	以身體實踐所建立的海洋環境知識，並透過交流分享形成龐大且細緻的知識系統	以現代科學知識為主的海洋環境知識	現代技術發展下的海洋知識面向	對海洋環境知識仍熟悉，但僅在個人知識的累積
管理秩序	族語地名的標示展現出對空間使用上的特性與標記，並以	理性固定化的現代國家法令管理機制	理性固定化的現代國家法令管理機制，另	理性固定化的現代國家法令管理機制

DOI:10.6814/NCCU201901157

	「*Aka picarikos*」來表現取用的規則		外還受縣市政府之漁業規定所管理	
社會關係	在性別分工中表現出社會性別的特質，並透過漁獵來獲得個人價值與社會肯認	漁業資源作為經濟之保障，自然生態為公共財之穩定	資本主義市場價值為主的物質特性	個人娛樂與興趣取向，部分為資本累積取向
世界觀	漁獲為海神所賜予給港口阿美人的物品，展現人與自然與超自然的互動關係	海洋被視為國家公共財，漁獲則為公共資源	海洋作為容納資源的空間，漁獲則被視為是物質性的需求	魚被視為個人成就的象徵

從對三種外來者看待海洋的比較中我們可以發現，三種外來者型態涉及著不同的海洋使用面向，也顯現出當代議題與外來者使用特性的連結。海洋與漁獲在外來者的眼中，往往都被視為是一種物質性的需求，從討論中也可以發現到，獲得漁獲或者滿足個人需求，是漁獵重要的目的，缺乏與環境互動的特殊關係，魚就很自然地被視為是物品，而不具有特殊的價值與意義。

二、海洋觀中的社會規範不斷被挑戰

從第三章的敘述中可以理解到，港口部落在海洋使用上的社會規範，是由人、自然、超自然間的互動關係所架構的，社會也與海洋形成相互建構之關係。然而，在現代化漁業捕撈議題下，以及從上段敘述的外來者使用海洋之差異中，可以清楚看見，海洋觀中的社會規範不斷受到外部的挑戰，而社會規範之約束力，難以對外人產生效用。

DOI:10.6814/NCCU201901157

「*Aka picarikos* 不要再回頭採集」是港口阿美人表現出對漁獵採集行為的價值觀，使得港口阿美人並不會去多得不必要的漁獲，而「夠吃就好了」或「充分利用漁獲」的觀念，使漁獲得到最充分的使用，不至於造成資源匱乏之議題。但現代化漁業的捕撈，並未遵照此社會規範，而在國家法令中也缺乏資源有效的管理，如此情況下，形成過度捕撈的現況。海洋觀中原有對過度捕撈的詮釋，但外來者之捕撈，並未受到海神的懲罰，使得人、自然、超自然間的互動關係，在現代化漁船的捕撈形式下，持續受到挑戰。面對此情況，不僅使得社會規範之約束力受到質疑，港口部落社會內部也勢必需要新的社會討論，來重新檢視該如何處理與面對當代議題所帶來的衝擊。

三、生態環境破壞造成的社會運作改變

海洋生態環境長期以來受到漁業捕撈的破壞以及環境性的污染下，受到了不同型態的環境破壞，環境破壞造成魚群資源的減少，也間接使得社會產生變遷。在面對到生態環境受破壞的情況下，港口部落因而改變了 *Misacepo'*（海祭）漁獵期的時間，也使得漁獵知識的傳承受到了阻礙。

從海洋垃圾議題中可以看見，環境之破壞是跨區域性的，垃圾汙染造成的破壞，不僅是環境髒亂之問題，還會使得魚群不敢靠近生活區域，使生態棲地受到改變，漁獵空間也必須調整。在此議題中也顯示，公共開放使用的海洋漁獵場域，在缺乏有效的環境管理下，而使面臨環境持續被破壞的現況。而從毒魚電魚管理議題也顯現出相似的情況，都反應出缺乏有效積極的管理機制。另外一方面，漁業資源保育區議題中，國家管理機制中雖然也存在保育治理之規範，但保育區卻反而限縮到港口阿美人的使用，其原因便在於保育之目的乃是為漁業所規劃，缺乏部落之參與規劃機制。

從三個議題的討論，可以發現現有之保育管理機制，並不符合港口阿美人的期待，在環境治理上，無法有效達到違法嚇阻之效力，又難以進行管理查緝

DOI:10.6814/NCCU201901157

之工作，反過頭卻還限制了部落之使用。因此，生態環境破壞源自於環境之管理，不僅是改變了自然環境的狀態，實質上還造成了社會運作之影響。

四、國家法令之限制造成了社會發展的限縮

從魚槍使用議題及漁船船員資格議題的探討，就能清楚地感受到國家法令所帶來的限制，以及其造成的社會發展影響。在兩議題中，國家法令使漁獵使用被拆解成不同的框架所規範，而每部法令的制定以及其所屬的主管機關，各自都帶有其管理目的來進行管制，使得港口阿美人的漁獵採集行為被國家法令所拆解，並必須配合該法令的規範，疊加在部落既有的社會規範之上。

國家法令之限制，實質上是造成社會發展的限縮。從魚槍議題的討論上，因為嚴格的規範，使得港口青年親近使用的門檻相當高，使得相關知識停留在部分年齡層之港口阿美人，同時造成了漁獵知識的傳承出現阻礙，也使魚槍之相關知識發展受到了限縮；而從船員資格議題的討論上，則是使漁船之使用逐漸轉為專業漁業經營者所使用，造成的是社會認知的轉變，而相關的知識也逐漸被現代化漁船技術所取代。

回頭再來看本章第二節之敘述，國家治理海岸的框架中，不僅僅是由使用行為之管制，未來將還會有《國土計畫法》及《海岸管理法》在空間使用上的管制，雖然兩法都將原住民族之諮商同意權納入法規中，但實質上未來會產生何種程度的影響，又會如何行使諮商同意辦法，都仍待後續研究觀察。

第五節 小結：動態過程下的海洋觀衝擊

從部落人口之遷移到國家力量之介入，在面對到複雜的當代議題時，海洋觀雖然反映出港口阿美人看待海洋的方式，但海洋知識的參與觀察學習機制漸漸鈍化，導致著海洋知識的交流出現了斷層問題，這同時也象徵著青年對於部落海岸空間掌握的停滯，資訊的交流空間也漸漸減少，使得知識學習的場域，

DOI:10.6814/NCCU201901157

轉變為限定在祭典期間才出現的情況。又加上國家法令的框架下，漁獵採集行為被視為一種經濟性的價值，無論是漁業資源保護或是漁獵使用限制，都缺乏了原住民族的視角來看待海洋，使得漁獵學習上更加困難，更讓親近海洋的路途多上了一層阻礙。

相較之下，港口阿美人的海洋觀則有著兩種特點，一、集體性：海洋觀是透過集體的力量所建構的，具有高強度的內部約束力。有別於國家法令的約束方式，海洋觀是透過集體行動的凝聚而成，使個人的行為受到集體所制約，而成為社會運作的方式。二、多重價值：海洋的價值並非只有單純物質性的經濟價值，或是工作獲得金錢的來源，海洋觀展現出特殊的社會價值與文化意義，使港口阿美人對漁獲的詮釋有著獨特的社會觀點，所看待的海洋資源，便不僅僅只是物質性的利用而已。

綜觀以上，可以理解到當代的海洋觀是受到不同的衝擊與挑戰，有來自社會內部的變遷，也會自然環境的改變，以及國家力量的介入等。本文逐漸釐清當代海洋議題的脈絡後，再更進一步討論海洋議題中的海洋觀變化，便更可以看清港口阿美人所受到的衝擊為何。而從港口阿美人的視角來闡述當代議題，逐一分析出重要的議題之癥結點，並探討衝擊帶給港口阿美人的實質影響，從中更可以理解到社會中的衝突性為何。在此情況下，港口阿美人未來該如何處理與面對？就進入到下一章節，進行回應與建議之論述。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第五章 從社會變遷及國家治理機制回應中所看見的海洋觀

港口部落在面對到當代海洋使用的衝擊下，雖然使得社會運作與海洋觀產生影響，但也並非是處於被動無法回應的狀態。港口阿美人面對衝擊的同時，也展現出自身回應的能動性，從回應中也表現出社會的韌性，將社會的調整作為一種回應，也不斷使海洋觀的內涵持續擴張。

因此，本章將從港口阿美人面對衝擊時的回應方式談起，透過回應內容的表現，從中分析回應所具有的價值與意義，並在港口阿美人提出的未來海岸治理策略中，整理出未來可能的治理方向。

第一節 在衝擊下的社會調整與回應

在本文第四章提到，受到來自內外衝擊下，港口阿美人所受到的影響，有社會規範被挑戰、社會運作的改變以及社會發展的限縮，不同的衝擊影響，對海洋觀也產生改變。然而，港口阿美人在面對衝擊的同時，也展開社會的調整及回應，其中包含了「社會內部運作的調整」、「將新知識融入當代的海洋論述」、「嘗試提出新的環境治理架構」及「以傳統領域公告來彰顯部落範圍及其規範」，有針對社會內部變遷所做出的調整，也有吸收新知識而形成的新論述，產生出新的治理思考，並提出傳統領域的宣示行動。以下就依上述四項回應作為本節之敘述。

一、社會內部運作的調整

在第四章第一節有提到，在海洋漁獵採集使用上，社會變遷主要的來源來自於人口遷移與大規模商業漁撈帶來的改變。以第二章第四節提到的 *Misacepo'*（海祭）的變遷為例，*Misacepo'*（海祭）受到了部落人口遷移的影響，青年能夠參與祭典的人數，必須按照是否排定假日而有所改變，此外，自然環境面向又遭遇到生態環境破壞造成漁獲資源不足的問題，族人捕不到足夠的數量作為

DOI:10.6814/NCCU201901157

祭祀祭品，進而導致儀式形式的轉變。

在面對社會變遷及環境變化影響下，港口部落年齡階級組織持續扮演了公共事務的決策角色，並以三大決策階級作為主要的策動者，分別為青年階級之 *Mama no kapah*、*Ifidacay* 及 *Malakacaway*，以三大階級的共識，將能夠帶動整個年齡階級組織來面對並處理問題，而這三大組織被耆老稱為 *Masaparoday*（成為爐灶者）：

> 老人家教我們說這三個階級，Mama no Kapah、Ifidacay、Malakacaway 就是一個爐灶階級，這三個缺一角就不行，缺一個角這兩個怎麼樣就站不起來，所以這三個階級一定要開會同意之後，部落才會起來，所以老人家叫三個階級叫 Masaparoday 就是爐灶，所以很重要 Mama no Kapah 到 Malakacaway，三個階級很重要。Sasafaay 就會團結，部落就會團結。（報導人 A，2017/4/30）

Parod（爐灶）作為烹煮食物的器具，以石頭堆疊而成的爐灶，便需要至少三塊的石頭才能興起，因此以爐灶做為一種象徵，代表著三大階級缺一不可，也提醒著團結的重要性。由此可知，年齡階級組織主要是由三大階級進行規劃與策動，而面對到當代海岸議題時，便是觀察三大階級如何磨合上下之意見，形成部落之共識。

由先前的 *Misacepo'*（海祭）時間變化的例子來看，在面對到人口外流與環境變化的狀況下，舉辦 *Misacepo'*（海祭）時間難以像過去依照天候狀況而定，也無法在前一天捕獲足夠的漁獲來進行儀式，因而採取了固定為每年 5 月 5 日之日期。在該決定中，*Mama no kapah* 作為青年階級之領導者角色，不僅要凝聚青年階級之共識，也必須與部落長老及顧問溝通過後，才能將 *Misacepo'*（海祭）的捕魚期由前一晚開始，轉變為長達四至五日的漁獵期。更強調要讓青年

DOI:10.6814/NCCU201901157

能夠學習到漁獵採集相關知識，使知識得以延續，並不斷社會與海洋的關係持續再生產。

漁獵期雖然已經拉長四至五日，*Misacepo'*（海祭）當日卻也不再進行漁獵之行為，對此變化，港口阿美人也自主地出現調適策略。由於旅外工作之因素，許多港口青年皆在北部出生長大，港口阿美人也發展旅北同鄉會的組織，透過旅外組織以及網路社群的聯繫，各自約定在北部地區同樣進行漁獵採集工作，又以東北角海岸地區居多（圖 14）。以 *Palalanay* 在 2017 年組織的旅北漁獵行為為例，便是透過 Facebook 的 *Palalanay* 群組進行聯繫，召集將近 10 位 *Palalanay* 之成員，在東北角龍洞地區進行漁獵採集。如此一來，北部之港口阿美人也能參與到漁獵採集工作，並且將捕獲的漁獲，透過冷凍貨運的方式，寄回到港口部落，作為階級漁獵成果之貢獻。

對於旅北港口阿美人在外漁獵，並將漁獲寄回部落之行為，三大階級有著不同的聲音，有部分人員認為「**海祭應該是要在部落周邊才對，也是祭祀這塊區域的海神，怎麼會是抓外面的魚，然後寄回來呢？**」，也有人認為「**這是一個旅北族人重要的學習機會，不應該排斥**」，在不同的看法下，目前仍維持了同意寄魚回部落之決策。不過，港口阿美人也發現，近年來青年返回部落參與海祭的比例是越來越高，在鼓勵青年熟悉部落周遭環境的情況下，是否會對寄魚行為有所管制，也有可能會在未來三大階級的組織下，被提出討論而有所調整。

圖 14 旅北港口阿美人在東北角海岸進行漁獵採集工作（本研究攝影）

二、將新知識融入當代的海洋論述

DOI:10.6814/NCCU201901157

在面對到當代環境破壞議題時，港口阿美人除了會強調自身使用海洋不同之處外，也會將當代習得的知識，融入到當代的海洋論述中「Discovery 去看到的，……，然後他們也在分（魚的大小）阿，多大的就丟到海邊這樣，多大就是沒有超過幾公分，或者是他們也是季節性的跑去那個地方去抓魚。」、「你看國外，一年譬如說冬天的話那些東西比較困難，可以限定每人那一季可以抓幾隻，不能超過」從知識的形成到論述的產出，港口阿美人可以將之作為海洋管理論述的構想，並透過議題的討論及聚會的分享，使得新知識產出成為凝聚部落共識的工具，也作為環境管理上的期望。並透過學習與分享，新知識的傳播並不會僅限於個人知識的獲得，反而是針對目前部落所遭遇的議題，能夠有新的討論方向，促使著海洋知識的累積有了新的發展。

此外，在環保意識的抬頭下，港口阿美人同樣接觸與習得相關知識，從知識的論述中也發現到自身的漁獵採集行為，與環保意識中的永續發展概念（Sustainable Development），有著理念上的契合，例如漁獲量「夠吃就好」不要浪費漁獲的概念，原是港口阿美人維護人、自然、超自然間互動關係的框架，使得漁獲採集行為展現出相互尊敬的關係，而不會出現過度捕撈的需求。而永續發展則是強調，資源在可利用範圍內，持續利用，並使後代子孫不致於遭遇匱乏。港口阿美人將新知識與環保意識的論述融入對海洋的詮釋中，可以使當代所吸收到的知識，與既有的知識產生融合，而擴張自我對於海洋的論述，使海洋觀充滿著彈性與吸收力，會隨著新知識的累積而不斷發展的。

三、嘗試提出新的環境治理架構

除了在知識的吸收與論述之外，港口部落也針對環境治理議題提出務實的部落討論，最主要即是遭遇到漁業資源減少的重大課題。港口阿美人並不反對施行禁制手段，也認為在環境破壞的狀態下有必要實施保育和管制手段，部落內部有多次針對這樣的議題進行討論，也提出過區域性的管制手段，與上述兩

DOI:10.6814/NCCU201901157

個漁業資源保育區最大的不同在於，港口阿美人所重視的是永續性的資源利用機制，而非僅是特定物種的保育而已：

> 我們能不能用一小塊的來實驗看看，去保護一個區塊，我們用三年的時間去做，那我們三年的時間看看他的漁獲量或是增加了什麼樣的東西，可能這個地方會慢慢進步很多嘛，我們三年的時間我們不要去動他，如果是真的有這樣的成果的話，我們再去慢慢用協調性的捕撈，我們就不怕沒有魚可以吃了嘛！（報導人 C，2017/2/4）

如此的敘述，多次在部落會議中提出討論，以空間管理的方式，提出類似於土地輪耕制度式的管理方式，嘗試改變生態破壞之現況。但族人間有著不同的看法「應該是政府要設定規範，你要抓的什麼樣的魚就是要怎麼樣的」、「不能完全限制，你看國外，一年譬如說冬天的話那些東西比較困難，可以限定每人那一季可以抓幾隻，不能超過，你完全限制的話就沒有辦法接受。」從言談中發現，受限於政府法規的限制，所有的保育機制發動權是落在政府機關，部落並未嘗試過自主管理，也使得從構想到實際執行，仍有非常多的關卡需要突破，使得規劃停留在構想階段而已。

四、以傳統領域公告來彰顯部落範圍及其規範

在面對到外來者使用衝突上，社會規範不斷被挑戰，生態環境持續受到破壞，國家治理制度又無法有效管理的情況下，港口阿美人在 2010 年前後，開始進行了一項實質的行動，傳統領域之插牌公告行動。當年開始進行插牌行動，由三大階級決議進行，而負責插立告示牌的階級為青年會階級（Ciromiaray），當時為青年會階級之報導人 M 回想：

DOI:10.6814/NCCU201901157

就是因為那時候太多人亂丟垃圾，主要是那些釣客，垃圾都直接丟海裡，我們才會去插牌。……。插牌之後真的有差了拉，他們就不敢那麼囂張，有一種警告的意義。（報導人 M，2019/5/16）

傳統領域插牌行動的開始，透過年齡階級組織之決策與分工，逐漸形成一種固定的傳統。而插牌地點的選擇，除了傳統領域北起大灣南至秀姑巒溪溪口處之外，也針對釣客經常進入海岸的出入口插立告示牌，如此的地點選擇，可見有相當程度的目的便是要告誡外來釣客。

而在告示牌的內容中，2017 年告示牌為：「本海域為港口部落傳統領域，禁止非法捕獵採集魚蝦貝類，海祭期間不定時加強巡邏，違者通報處理。 港口部落 製」（圖 15）。2019 年告示牌則為：「本海域為港口部落傳統領域，即日起至 5 月 5 日部落海祭期間，嚴禁非本部落族人進行漁獵、採集等活動，違反者將進行強制驅離。 港口部落 製」（圖 16）。由兩次告示牌的內容進行分析，時間：前者並未明定出清楚的時間，而到了後者則標示出更清楚的時間；使用行為：前者則是標示出禁止非法捕獵，後面則禁止了非本部落族人之漁獵採集行為；處置手段：前者採取通報（警方），後者則是直接由部落族人強制驅離。由此可見，警示的強度是逐步增加，不僅完全禁止外人的使用，也採取直接驅離的手段，在這樣的文字中反映出部落族人對於環境破壞持續升高的不滿情緒。

圖 15（左）2017 年之傳統領域告示牌（本研究攝影）
圖 16（右）2019 年之傳統領域告示牌（本研究攝影）

DOI:10.6814/NCCU201901157

雖然傳統領域插牌行動採取的文字警示意味逐漸強化，但事實上，港口阿美人也並未真正採取驅離行動，仍然是一種警告意義為主。不過，也從該行動中，使部落逐漸凝聚了對於傳統領域的共識，達到了當初警告外人的目的之外，也使部落共同注視到海洋環境變動帶來的危害。

第二節 在回應中表現出重要的社會意義

從上節的調整與回應中可以發現到，港口部落在面對到當代海洋議題時，並非處於被動承受的角色，港口阿美人能夠對社會變遷下遭遇的困難做出社會組織的調整，也能夠在新知識進入的過程，產出並融合為當代海洋觀的論述，並且能夠針對議題產出的問題，提出當代的論述，試圖以自身的觀點提出解決的方案，形成部落集體重要的論述策略。

其中，本節以回應內容進行分析，來觀看衝突與回應中，港口阿美人展現出何種重要的社會價值，又在調整及回應中，展現出何種重要的社會意義，使面對到當代衝突時，能持續保持對話之能力。

一、年齡階級組織作為維繫社會集體性的核心

港口部落年齡階級組織作為部落公共事務決策及執行之重要組織，在面對到社會變遷的壓力下，年齡階級組織仍然具有相當重要的社會對話功能，在前述的回應例子中，年齡階級組織之透過對社會變遷的理解，嘗試改變公共事務的運作方式，使得社會的運作可以隨著社會的變遷有所調整，也能夠針對當代發生的衝突議題，提出實質操作性的回饋，甚至成為對話溝通的平台及管道，持續地在當代議題進行對話與回應。如此的表現，展現出年齡階級組織面對當代變遷的回應能力，促使社會仍然保有相當強烈的集體性。

而年齡階級組織之運作，雖然部分之社會功能逐漸被各種國家機制取代，但可以發現到，港口部落的年齡階級組織運作，在祭儀與公共事務的討論時，

DOI:10.6814/NCCU201901157

並未消失其功能。如 *Misacepo'*（海祭）期間所進行的傳統領域插牌行動，透過內部的討論與決策，能夠發起具有宣示意義的行動，不僅做為是部落主體性的宣稱，也充分表現出年齡階級組織在公共事務決策上的重要性。

再思考社會變遷與年齡階級組織的脈絡，年齡階級組織不僅僅是當代港口部落社會運作的重要框架，同時也作為社會集體性之表現。透過社會集體性的表現，使公共議題的討論時，不僅僅是關注在不同權益關係者之個人利益影響，也將注視到議題對部落公共場域之衝擊。這種關於集體的、部落的、公共的討論，就展現出不同於缺乏集體性思維之社群，對於公共環境之想像。這也表現出，年齡階級組織不僅僅是一種文化傳統脈絡的框架，更是當代持續地演變與回應，作為社會集體性維繫的核心。

二、動態發展過程的海洋觀內涵

從新知識融入與提出新論述的回應中可以發現，海洋觀絕非是固著不變動的。在新知識的學習與融入過程中，港口阿美人並不會侷限於自我的框架，反而是對知識的接收與學習，保持著開放的態度，使知識能夠不斷被吸收進海洋觀的內涵。而在面對到社會規範不斷被挑戰的衝擊下，港口阿美人保持著開放吸收的態度，代表著社會可以透過外部知識的力量，持續擴張海洋觀的內涵，也同時發展出新的論述。這使得部落面對到過去社會未曾出現的議題時，能夠具有當代對話的能量，表現出港口部落社會的能動性。

從此動態發展的過程，表現出海洋觀會隨著當代社會變遷而有所轉變，並且隨著新技術與新知識的加入，形成持續發展的海洋觀內涵。由此可知，不應將海洋觀視為是固著不變動的「傳統」知識，而更應該注視到其不斷變動的過程，才能夠更理解到海洋觀內涵的動態性質。

當然，動態並非是漫無目的的擴張，在論述中可以發現，知識仍然是架構在社會中的核心價值「人、自然、超自然的互動關係」，使社會與海洋持續維繫

DOI:10.6814/NCCU201901157

著相互建構的關係。以商業捕撈行為而例，港口阿美人同樣受到資本市場經濟的影響，將漁獲作為一種經濟收入的來源，但在使用上，卻抱有「足夠就好」的觀念，這便是港口阿美人展現對海神尊重的意念，使資源不至於遭受到過度使用。由此可知，海洋觀內涵動態發展的過程，使港口阿美人能夠持續回應當代的衝擊與挑戰，但仍然維繫著社會與海洋的互動關係，使海洋觀作為一種港口阿美人理解海洋的方式，也從中不斷建構出社會秩序與社會關係，成為動態發展的海洋觀內涵。

三、以行動突破國家法令的束縛

最後在傳統領域插牌宣示的行動中，呈現出港口阿美人對於環境治理現況的不滿，並透過實際的行動試圖改變現況。在此行動中，一方面反映出國家治理機制的問題，一方面則象徵著部落嘗試突破現有國家法令框架的束縛，試圖以海洋文化之論述，掌握海洋資源之管理權力。

此外，該行動也反映了不同的意義，對內：港口部落形成凝聚部落共識的途徑，嘗試將傳統領域概念與實際使用現況進行連結，讓內部對於空間使用及權力行使的想像，能夠展現出文化性的內涵；對外：則宣示部落與海洋生態環境的密切互動關係，警告外來者不應破壞海洋環境，試圖表達出港口部落在傳統領域內所具有的權力關係。

如此的行動，象徵著港口部落具有的回應力與行動力，不僅僅是在社會內部進行調整與吸收，同時也能對外來衝擊，採取實際行動的回應。更能夠進一步理解到，海洋之於港口阿美人的意義，並未隨著社會變遷而消失，反而是透過不同形式的回應，持續維繫著社會與海洋的密切關係。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第三節 從回應中提出當代海岸治理框架之建議

從以上章節的描述可以清楚的理解到，港口阿美人的海洋觀有著非常細緻的知識系統，以及充滿著不同社會意義的海洋觀，相較於外來者的使用有著截然不同的看待方式，也使港口阿美人所關注到的當代海洋議題，呈現出特殊的視野與觀點。而面對到社會變遷及國家治理機制下的衝擊，部落社會也具有足夠的社會能量，展現出與當代對話的彈性，以及社會適應與調整的能量，在部落集體的論述中，展現出與當代議題對話的能力。

回過頭再觀看本文第三章之敘述，港口阿美人之海洋觀是人、自然、超自然互動的關係，海神作為漁獲的供給者，人在海洋活動中所累積的知識，並使人透過漁獲彰顯個人的價值，一系列的連結關係，使社會與海洋產生密切的連結，成為社會與海洋相互建構的關係。然而，當代國家的海洋環境治理機制在欠缺原住民族視野之因素，又在缺乏實質有效的治理機制下，不僅放任了生態環境持續遭受到破壞，更同時侵害到社會與海洋維繫的關係。

因此，理解當代議題的重要過程，便是從港口阿美人的海洋觀反思海洋環境治理機制的運作，也透過此過程，嘗試思考如何將現有的國家環境治理機制進行調整，能夠兼顧環境保護之目的，同時又能維護原住民族在自然使用權之保障。

以下就兩個面向反思當代國家的海洋環境治理機制之問題，分別為「治理思維的構想」與「治理制度的設計」，試圖從港口阿美人面對衝擊的回應，嘗試尋找出當代海岸治理框架之建議。

一、治理思維的構想：以海洋觀作為當代環境治理制度之思考

本研究由議題的啟發，到港口阿美人的海洋觀內涵之探討，可以發現到當代的海岸治理制度中，並未參考到部落使用海洋之特性。使得個人在追求利益最大化的同時，漁獲資源就僅被視為利用資源，而人類與大自然的互動關係，

DOI:10.6814/NCCU201901157

也只剩下取用與被取用的關係，而使得海洋環境逐漸受到破壞，卻難以有效維護生態環境。

在本文第三章的敘述中，港口阿美人的海洋觀，展現出人、自然、超自然的互動關係，使得個人受到社會規範的約束，而遠比國家法令來得強大。而港口阿美人透過持續的身體實踐，以及 *Misacepo'*（海祭）儀式的進行，使社會與海洋的關係不斷再生產，形成非制式卻又高度約束力的社會關係。

在追求資本利益的當代社會中，人與自然的互動關係中，不應該只有經濟上的需求，海洋也並非只是裝載資源的場域。以海洋觀作為當代環境治理制度之思考，其重要性在於重新理解人類與自然的互動關係，包含著豐富的社會價值，理解不同層次的海洋意義，並展開當代議題討論上的思考，深入地理解到港口阿美人觀看的當代議題癥結點。從中也更突顯了，當代國家治理機制的治理思維對海洋的貧乏想像，使得港口阿美人日常的漁獵生活受到《漁業法》與《槍砲彈藥刀械管制條例》等法令不合理的限制，卻又無法有效管理真正造成環境破壞的漁獵行為。

因此，從治理思維的構思上進行扭轉，將港口阿美人看待海洋的人地關係中放入治理框架中，便是使不同世界觀納入思考，更重要的是，透過此世界觀，不僅是豐富國家與海洋（土地）的關係，同時也重新連結人類與海洋環境的關係。換言之，港口阿美人的海洋觀是維持社會與環境可長期互動的觀點，或者以環境保護思維的框架，可視為是一種永續性價值。以此延伸思考，若能使治理思維產生轉變，而將人群及社會納入為環境治理的保護環節之一，不僅僅是維護了社會與海洋長期互動下的經驗，同時也能使思維產生擴散效益，影響不同社群，使環境治理不僅僅是由上而下的制度框架，而實質讓整個社群的思維參與到治理框架中，而更進一步改變制度之設計。

當然，從治理思維的構思上，延伸所要討論的便是權力的重分配，國家政府擁有環境治理的高權，國家扮演著主導者的角色，但卻未能有效改善現存之

DOI:10.6814/NCCU201901157

環境議題。而在議題中，也並未足夠有納入部落參與之機制。在如此的關係中，治理架構完全由國家所主導，治理之規劃權力也全由政府所控制，位於被動角色的港口部落，不但受到政府作為所影響，也難以自主發起環境維護行動，形成難以解決之課題。

若是有良好的權力安排，將能夠有效使不同的世界觀納入治理的思維，落實並實踐不同世界觀的社會機制，能夠讓人地關係產生正向的改變。而以海洋觀作為當代環境治理制度之思考，就不僅僅只是作為解決當代議題的途徑，更能夠展開社會與環境的持續對話。在不同意識的對話下，重新使人類與大自然的關係產生連結，而開創出有別以往的治理思維。

由此可知，需要「以海洋觀作為當代環境治理制度之思考」，便不僅僅是港口部落與國家兩方間的關係，而是能夠連結到社會與環境間的關係，透過對港口阿美人海洋觀的理解，使治理思維產生改變，將可能扭轉當代海洋環境議題之困境，有效地改變海洋環境破壞的現況；同時也透過權力的重新安排，讓不同世界觀得以落實在海洋治理框架之中，維繫住港口部落與海洋的關係，並重新使人群與海洋產生連結，讓社會重新思索與學習，海洋環境中更豐富的人地關係。

二、治理制度的設計：人的參與、空間的規劃、制度性的支持

在治理制度之設計面向，將更進一步討論到，透過制度的調整，如何建立出一套新的海洋治理框架。由本研究前述的討論中可以初步整理出三個面向進行討論，分別是「人的參與：年齡階級組織之公共事務決策功能」、「空間的規劃：從海陸分隔到區塊性的空間使用規則」與「制度支持的價值：支持並維護社會與海洋互動的連結」，以下就分別敘述之。

DOI:10.6814/NCCU201901157

1. 人的參與：納入年齡階級組織作為公共事務決策之功能

在海洋觀的論述中提到，社會與海洋是一種相互建構的關係，因此，若要使海洋觀能夠在治理制度中發揮功能，人的參與便是最重要的。此處所指的人並非指個人，而是社會集體的參與，對港口部落而言，當代公共事務的運作有國家機構的鄉鎮村里機關來運行，但鄉鎮村里機關並不能代言部落發聲，部落公共事務仍然需要透過傳統社會組織來運作－年齡階級組織，形成一個在部落集體脈絡下的文化思維，才能產出符合部落集體需求的共同決策。

再更進一步討論，年齡階級組織作為部落公共事務的決策與執行平台，在前述的回應中，對於當代海洋議題的討論與行動，不僅能表現出在公共事務處理上的能量，也持續適應當代衝擊產生的變動。而，年齡階級組織在公共事務的決策上，也並非是獨斷的決策機構，內部也呈現出階段性的討論過程，以海洋議題為例，便是透過文化實踐、發現議題、共同討論、持續醞釀、產出行動策略，最後便是向耆老顧問以及部落眾人報告此行動，取得同意後，形成一個部落集體決策的過程。

不過，這一套部落決策機制，在面對到國家行政系統的框架中，卻往往不被重視，原住民族委員會現行公告之「諮商取得原住民族部落同意參與辦法」，便是一個重要的參考指標。該辦法透過法定的人數、團隊、名冊、規章等方式，限制了部落組成集體的框架，並粗糙地透過選舉投票的多數決方式進行決策，忽略掉社會運作的規則，以及形成共識所需要的重要過程。如此問題，使部落難以依照此法律之規定，行使具法律效力之決策，也造成徒有法律卻難以實質發揮效力的狀況。

因此，制度設計上便需要將部落公共事務決策之機制納入，換言之，便是要支持年齡階級組織作為部落公共事務討論之功能，使人的參與能夠納入機制之中，而在決策上也能落實在部落的共識上。如此一來，透過對港口部落的決策機制理解，將人的參與納入到治理機制中，將可以讓治理框架加入港口阿美

DOI:10.6814/NCCU201901157

人參與，也使年齡階級組織持續在當代發揮重要的集體決策功能。

2. 空間的規劃：從海陸分隔到區塊性的空間使用規則

過去的土地使用規劃，多是將焦點注視在陸地上，而海洋空間的規劃則分屬在不同使用管制規定中，如漁業法之「漁業資源保育區」、野生動物保育法之「野生動物保護區」等。並非是以空間整體規劃為思考，而是針對特定目標物所實施之使用管制區。

然而，海洋與陸地並非是分隔的，海洋生態環境同樣也會受到陸地環境改變所影響，使海洋與陸地是具有連動性之關係。報導人 H 也曾提到，過去他習慣在石梯港附近進行射魚，但在公共廁所興建之後，陸地廢水沿著管線都排放到此處，因為骯髒的關係，使得他不再過來射魚。而在 *Pakelang* 的行為中，也往往是在海邊補完魚之後，立即在海岸陰涼處進行烹煮食用，因此在選擇漁獵空間時，也會思考到待會可以烹煮用餐休息的陸地區域。此外，從地景命名的空間秩序中也可發現，礁石作為一種地景辨識的標的，其命名可以連結到海底下生物的棲息環境，呈現出一種區塊的空間性。由以上敘述整理發現，海洋與陸地是具有連動性的思考，呈現出區塊性使用的特性。

因此，在治理制度的設計上，便需要重新調整海陸分隔的治理框架，從區塊性的文化邏輯開始著手，透過對不同區域的海洋使用方式進行調查，整理出不同海洋區塊其中的空間規則。例如海祭期間的空間使用規則與區塊特性，又或是港口阿美人提及想嘗試進行的海洋生態保護區，進行海洋區塊的整體空間調查，並研擬出符合港口部落海洋觀的海陸整體土地使用規劃與空間規則。

3. 治理制度的支持方向：創造支持部落社會的制度框架

此外，制度設計不僅僅是在治理框架上的建構，同時也將影響到資源投入的方向，也代表著，制度將會支持何種方向的社會價值。在第四章的討論中，

DOI:10.6814/NCCU201901157

有關海洋的法律框架大部分都與漁業經濟相關，建立出漁業使用行為及其管理之框架，以此框架，便授權建立起漁業經濟思考的行政機關，同時也支持了漁業經濟為主的海洋治理框架。而近年來在環境意識抬頭之下，開始有以環境生態保護的支持框架產生，如 2018 年成立的海洋委員會，不僅擴大了海洋科學研究的規模，也建立出以海洋為主的保育機關－海洋委員會海洋保育署。

在此論點下，治理制度的設計將會影響到價值支持的方向，因此，若要支持海洋社會性的發展，便需要創造支持海洋觀的制度框架。更進一步來談，社會規範的意義，並不僅僅是將不同的制度納入法令之中，而是透過不同治理模式，使不同集體共同約束的意義得以彰顯，表現出有別於個人性行為管制的意義。

簡單來說，治理制度上可將部落參與之機制，以及支持部落參與的框架給納入，而實質上如何支持，可以分不同的形式來支持，如聘用部落族人作為審議委員，亦或是出席費的編列等，屬於實質上的經費支持。但如此的形式較偏向個人型態的支持，更進一步在部落集體社會的支持上，可從召開部落會議所需之經費支持，或是提供年齡階級組織參與公部門之公共決策機制，來提升集體運作之能量。當集體性的制度與個人性的制度並列時，能夠產生的影響力就有所差別了。因此，制度設計上就應該去思考其產生的支持性，並建立出更能夠支持海洋社會性的制度，維繫與發揚海洋觀的內涵。

國立政治大學 National Chengchi University

第四節 小結：從衝擊及回應展現出海洋觀在社會中的重要性

海洋觀展現海洋與港口阿美人的關係，也充分的詮釋了港口阿美人在海岸使用行為的依據。從衝擊及回應的討論中顯示，港口阿美人在面對到衝擊下，具有回應與吸收的能量，使海洋觀在動態過程中持續地發展與擴張，既使是面對到前所未有的海岸議題衝擊，仍然透過知識的吸收，融入在海洋觀的當代論述之中，而使港口阿美人持續維繫著社會與海洋的互動關係。

DOI:10.6814/NCCU201901157

回頭再觀看第三章所談論的海洋觀，人、自然、超自然的互動關係，不因社會的衝擊而有所變動，既使是面對到社會內部人群的移動，港口阿美人仍然透過社會運作的調整，持續維繫著海洋社會性，而不致於被外在衝擊下所改變。可見，社會與海洋相互建構的關係，使得生態環境能得到維護，社會得以永續利用海洋資源，形成良善循環的海洋社會關係。換句話來說，若能維繫並重振港口阿美人的海洋社會關係，實質上也等於保護了海洋生態環境，在社會與海洋緊密的關係中，反思當代所發生的海洋環境議題，並從中尋找出在地社群參與下，共同維護環境的治理機制。

總而言之，港口阿美人的海洋觀，不僅是反映出港口阿美人如何使用海洋之知識與觀念，同時也能使大社會反思當代面對的環境破壞議題，展現出海洋觀在社會中的重要性。而從海岸治理框架的建議中，試圖建立出一套部落與國家共同規劃及管理之機制，作為解決當代海岸議題之開端。在經濟利益與環境保護的競爭中，本研究嘗試從中探索出一條恢復海洋社會性之途徑，在漁業經濟主導的框架上，加入港口阿美人海洋觀中的社會思維，並讓社會重新反思，海洋絕非只是資源利用的空間，而是在人、自然、超自然持續互動的關係中，使海洋與社會成為相互建構的重要關係。

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

第六章 結論

第一節 研究發現

從本文的章節安排來看：當代的漁獵採集使用型態、漁獵採集中的海洋觀、當代的衝擊與挑戰、從回應中反映的海洋觀意涵。本文之敘述先是由清楚可見的實際行為開始探討，逐步進到抽象層次進行分析，進而從當代發生的事件及議題為探討標的，並在回應中找出其中重要的意義。總結前述各章節，能夠整理出本研究發現之三大重點，分別是「人、自然、超自然建構出的海洋社會性」、「面對當代衝擊下保持著回應與吸收的社會能動性」、「維繫海洋社會性作為當代海岸治理之構想」。

一、人、自然、超自然建構出的海洋社會性

在第二章漁獵採集行為的論述中，清楚地展現出，港口阿美人進行漁獵採集行為時，不僅對於不同物種的知識豐富，衍生出眾多漁法使用的知識外，也在不同漁獵採集情境中，初步反映出各情境的社會與海洋的互動關係，以及其中所具有的社會價值。在該章的論述中，使漁獵採集的論述能夠更擴張到社會面的思考，而不是僅在經濟或物質上的取用來思考，嘗試讓社會與海洋的互動關係透過該章表現出其意義。

在第三章，筆者以自身的參與觀察經驗，以及訪談與對談的內容，試圖詮釋與分析港口阿美人海洋觀的內涵，透過人、自然、超自然的三者互動框架下，嘗試將互動關係詮釋得更加明確，並表現出海洋之於港口阿美人的特殊文化價值。在此論述下，本研究認為，港口部落社會與海洋的互動關係，除了是由人、自然、超自然互動框架下所構成，同時，社會與海洋也成為相互建構的關係。

再回頭來看，海洋之於港口阿美人的關係，是透過人、自然、超自然互動所建立的，因此，港口阿美人在海洋使用上的社會規範，並非是透過明文所律

DOI:10.6814/NCCU201901157

定，而是根據人與自然的動態互動過程，從漁獲獲得與否，及是否平安返回的要素，作為個人能否在此區域進行漁獵採集行為的評斷，而形成海洋社會性。在充滿彈性且動態評斷的過程下，海洋與港口阿美人保持著密切的互動關係，並透過持續地身體實踐，不斷展現出人與海洋的關係。

因此，人、自然、超自然建構出的海洋社會性，代表著海洋與港口阿美人重要且密不可分的關係，使港口阿美人在看待海洋時，所見到的不僅是物質上的資源關係，而是充滿海洋知識流動的場域、空間區位的秩序、海洋建構出的社會價值、超自然所屬的互動關係，使海洋成為重要的文化場域，而同時建構出港口部落的社會價值。

二、面對當代衝擊下保持著回應與吸收的社會能動性

港口阿美人受到社會變遷與國家治理機制的影響下，面臨了當代巨大的海洋使用衝擊，也衍生出各種面向的海洋議題型態，使港口阿美人在使用海洋上受到了各種層面的影響與限制。

在第四章的敘述中，清楚地描寫到，當代港口阿美人遭受到的社會變遷樣貌，及國家治理機制框架下的影響，呈現出當代衝擊的來源，不僅僅是外部社會的壓力，也包含了社會內部的變遷。在此持續且動態的過程中，港口阿美人敘述出幾項重要的當代海洋議題，從中可以發現，議題所反應的多是使用上及管理上的問題，又在缺乏部落參與機制的狀況下，使得社會規範受到挑戰，環境也持續受到破壞。

在此情況下，雖然影響了港口阿美人使用海洋的方式，但港口阿美人並非被動而不變動，反而是透過不同的形式，持續對議題作出回應。在第五章的討論中顯示，港口阿美人有著回應與吸收的能量，透過社會運作的調整、新知識的論述、提出治理的構想、傳統領域宣告等行動，以年齡階級組織作為部落公共事務的發動，並擴張海洋觀的內涵，以實際行動的方式，展現出港口部落的

DOI:10.6814/NCCU201901157

社會能動性。

從中可以清楚看見，海洋觀或海洋社會性，在面對到社會衝擊的情況下，仍然持續不斷的發展與演變，顯示港口阿美人仍然在此動態過程中，保持著社會的能動性，而非固著不變動。透過海洋中的社會能動性展現，本研究也嘗試展現出跨越「傳統」與「當代」的框架，而是動態發展的過程，因此，作為阿美族的海洋研究者而言，便不應該忽略掉當代性的重要，而必須持續關注在動態發展的過程，以有效地呈現出海洋觀的全貌。

三、維繫海洋社會性作為當代海岸治理之構想

最後，順著本文的敘述脈絡，期望回到對當代議題的回應上，港口阿美人針對國家治理框架下的困頓，已提出了各種不同的論述或展開實際的行動，其目的便是希望能夠改變生態環境遭破壞的現況。本文嘗試從漁獵採集型態談起，逐步釐清海洋觀的內涵，最後收攏到當代的衝突、挑戰、回應，可以發現到，海洋之於港口阿美人的特殊性，便是建立在海洋與社會相互建構的關係；換言之，失去海洋使用的港口阿美人，將會逐漸使海洋文化消逝，而不再是人、自然、超自然的互動關係，使海洋僅剩下物質性的需求而已。

因此，本研究得到「維繫海洋社會性作為當代海岸治理之構想」，此論述表現出，透過維繫港口阿美人的海洋社會性，將可能有效改變環境破壞的現況，使海岸治理的構想，加入港口部落使用海洋的文化邏輯，嘗試作為一種當代海岸治理之框架。此論述，可在本文第五章第三節對此回應到，從治理思維與治理制度的討論中，加入港口部落的海洋社會關係，能夠扭轉現有的治理思維，在治理思維中擺脫漁業經濟的物質性思考，並從治理權力的調整得到改變，而在制度設計上，加入港口部落的社會規範，嘗試建構出以港口阿美人海洋觀為基底的制度設計。以思維構想到實質的制度設計，將能夠作為一種當代海岸治理之構想，提供社會一種新的海岸治理思維之框架。

DOI:10.6814/NCCU201901157

所以，海岸治理的思考，將並不會只是針對物質性的資源或環境作改善，而是從社會面向的思維及規範著手，以此思考，維護港口阿美人的海洋社會關係，並非僅僅是「尊重原住民族文化」之行動，而是更積極地看見，原住民族長期與生態環境互動下，所累積而成的原住民族生態知識，其中富含著人與自然的互動經驗，擴及至社會與自然相互構成的關係，而作為當代海岸治理思考之方向。

總而言之，「維繫海洋社會性作為當代海岸治理之構想」之論述，由本研究之探討，展開了原住民族海洋研究的新方向，使當代海洋議題能夠回扣到原住民族使用之文化特性，而從中展現出海洋觀及海洋社會性研究之重要性。

第二節 對傳統生態知識理論及社會生態系統理論的回應

本研究傳統生態知識（Traditional Ecological Knowledge，TEK）以及社會生態系統（Social-Ecological System）作為理論之框架，其目的便是希望透過對該理論的理解，嘗試解釋阿美族人與海洋間的關係，並透過理論研究之框架，試圖提出對理論提出新的發現與解釋。

在本研究的論述中，反覆出現關於「當代性」或「動態性」之探討，其反映出在當代社會中，海洋傳統生態知識並非是固著不變動的。此時便必須注視到外部衝擊與內部變遷等面向，使時間軸線中的變動性，納入作為海洋研究之思考。然而，Berkes（1999、2000）對於傳統生態知識的討論中，並未提及時間性的考量，也無法對世界觀的消逝與變遷有著更進一步的解釋，使傳統生態知識的討論較缺乏時間框架之觀察，也難以解釋當代社會變遷的意涵。不過，在 2015 年 Berkes 一篇海岸資源管理的文章中提到，在面對當代的糧食安全、氣候變遷等議題之下，透過多篇的個案進行討論可以發現到，人們與自然環境互動的過程下，傳統與地方生態知識隨著時間的推演而不斷發展，使知識呈現動態發展的過程，社會與自然環境是共同發展的（Berkes, 2015）。

DOI:10.6814/NCCU201901157

本研究認為，港口阿美人的海洋觀透過傳統生態知識之框架，以「經驗－實踐－社會－世界觀」進行分析時，不斷反映出當代持續滾動的過程。在面對到當代衝擊與挑戰時，個人經驗與實踐持續進行的過程，促使著社會運作甚至到世界觀的變動，而是一個不斷演進的過程，既使面對到新知識與新技術的引進，仍然能夠遵守著社會規範，並持續變動的提出回應，滾動而產出海洋觀的新框架，使集體能夠持續面對更多的社會衝擊與挑戰，而不至於被取代或消逝。

由此可知，以上論述與 Berkes（2015）新的研究討論有所呼應，傳統生態知識（TEK）、地方生態知識或原住民族生態知識，應該要持續注視到「當代性」與「動態性」的變動過程，而並非將知識固著於某個時間斷面，促使變動性之觀察，也能作為傳統生態知識思考上的一個重要面向。而從本研究關於海洋觀之探討也可發現，傳統生態知識更應該是一種持續整合並演進的社會知識體系，使當代持續變動的過程，而社會持續互動、實踐並回應的觀察，可做為後續研究思考上重要的突破。

社會生態系統對於海洋觀動態與變動性的理解，提供了一個相當好的視野，提醒本研究注意到社會及環境變動的過程，以及其中的複雜關係。但是，在社會生態系統的相關理論中，較未處理到的是不同尺度的影響關係為何，而在本研究中所看見的是，港口阿美人受到來自國家的、經濟的、政治的、外來的，甚至是國際問題的各方面衝擊，光是以社會層面的衝擊來看，就能夠看見不同的尺度所造成的影響。本研究透過兩種不同尺度的視野進行文章之鋪陳敘述，即是看見尺度不同所造成影響的差異，及其複雜性所應該關注到的研究分析討論。

因此，若以該理論框架中三個重要的概念來進行理解時，社會韌性（Resilience）、調適能力（Adaptability）與轉型能力（Transformability），三者間都能夠指向到不同的面向，在不同尺度間，港口阿美人所展現出的韌性皆不

DOI:10.6814/NCCU201901157

相同，調適能力也有所不同，所能觸及到的轉型能力更是有所差異。

因此，透過本研究的發現，對於社會生態系統理論的理解與應用上，雖然研究主軸注視在海洋觀上，但更應該注視到不同尺度上所造成的差異，從而能夠發現其複雜性，及當代海洋觀動態變動的意涵。

第三節 研究限制

筆者雖然同為阿美族人，但並非為港口部落族人，在與部落建立連結的過程雖然可以快速理解部落族人的表達，但不同部落的脈絡差異相當大，無論是從當代的部落組織運作、年齡階級組織的完整性、生態環境的差異等，都一再給予筆者研究上的刺激。因為身分的關係，取得在理解文化上的優勢，但也因為身分的關係，往往也被質疑為何不回到自己部落進行研究。面對如此的質疑，使得初期進入部落時，受到不小的阻礙，也使得研究期程拉得非常長，雖然在後期逐漸在部落找到定位的角色，但仍然是有限制的理解。

此外，延續討論到研究方法部分，本研究大量使用了參與觀察法，透過筆者的視角進行觀察描述，並整理出海洋觀的框架。但受限於身份與能力的關係，筆者並無法親自參與到許多漁獵情境，往往都是站在遠處進行觀察。例如 *Pakelang* 因為身分的關係，筆者並未在部落內有家族關係，在這種以家族日常進行的小型儀式，就難以進行參與觀察。另外，*Mipacing* 射魚行為，必須潛下水進行，但部落族人因為安全性的考量，難以同意帶領筆者一同下水，使得筆者只能透過事後的訪問與談論來試圖理解水下的情景。如此的研究限制，雖然限制了參與觀察法的進行，但透過訪談或討論的方式，也是能初步獲得到相關資料，不過相較之下，如果能夠再進行更細緻的參與觀察，便能獲得更豐富的研究資料。

DOI:10.6814/NCCU201901157

第四節 後續研究之建議

本研究開展出一個阿美族海洋研究之初步框架，嘗試以海洋觀為主軸，擴展談及當代動態性的觀察，並關注到生態、法律、社會等各個面向之研究。可見海洋研究之範疇，所涉及研究領域之廣闊，卻仍待更深入且細緻的學術研究調查。根據本研究之發現，提出幾點後續研究之建議：

一、更深入的漁獵採集參與觀察研究

在本研究中雖然初步談到了港口部落漁獵採集當代實踐之樣貌，但受限本研究之主題框架，以及身分與時間的限制，難以全面性並深入地進行漁獵採集支參與觀察研究，僅用一章節進行分析與討論，嘗試呈現出漁獵採集的概況。

然而，本研究發現到，漁獵採集之內涵往往難以透過訪談呈現出全貌，仍然必須進行更細緻的參與觀察或民族誌描述，才能夠足以分析其中的內涵。本研究建議可以朝向幾個方向繼續進行，一、可以從 *Mipacing* 射魚為主軸，細緻談論射魚內涵的海洋知識，以及射魚行為如何成為當代漁獵採集重要的漁法之一。二、海女出現的意涵，在漁獵採集工作中，當代漸漸出現除了進行採集工作之外的女性，其中所代表的社會意義，以及社會內部如何詮釋並建構。

上述兩個方向，應可以再進行更進一步的探討，背後皆持續回應到當代變動的動態性，呈現出持續發展的樣貌。因此，未來若能持續進行更細緻的參與觀察研究，將更能豐富阿美族海洋研究之內涵。

二、阿美族海洋空間之土地使用規劃研究

在探討到當代衝擊與回應章節時，可以充分感受到港口阿美人對於當代海洋空間規劃之想像，也從海洋觀的討論中，不斷展現出海洋空間中，所表現出的文化特性。

因此，若能夠更進一步以阿美族海洋空間之土地使用規劃進行探討，甚至

DOI:10.6814/NCCU201901157

是透過《國土計畫法》之原住民族特定區域框架，嘗試將不同空間使用區位進行規劃，並透過港口部落海洋空間使用之社會規範，試圖建構出一套空間使用規則，將可能更進一步展開海洋研究之應用價值。如此一來，研究將不僅限於學術之發現與貢獻，更可能實際作為未來以部落為主體之海洋空間規劃，嘗試針對本研究發現之衝突議題，提出更進一步的解決方向。

三、阿美族不同部落之海洋觀研究

鄰近海洋的阿美族部落眾多，也使得海洋觀有所差異，可能受到了生態環境、社群發展及社會脈絡差異的影響，使不同部落在海洋使用上，呈現出部落間的差異。就以海祭名稱而言，里漏部落為 *Milaedis*，都歷部落為 *Pafafoy*，馬蘭部落為 *Mikesi'*，不同部落對於海祭之名稱就呈現出巨大的差異，儀式內容也呈現出截然不同的社會意涵。

因此，若能夠繼續針對不同阿美族部落之海洋觀進行深入之研究，將可以擴展對阿美族研究的視野，也使地區性的差異，透過海洋為核心，展現出不同社會脈絡的意涵。若再透過比較研究，將更能夠呈現多元且豐富的阿美族海洋觀。

四、阿美族海洋傳統領域之當代建構的研究

本研究之發現可看見，阿美族海洋之領域觀有其文化邏輯，並非是封閉排他的空間，但對於阿美族領域觀的理解，仍然缺乏更細部的討論。

而當代的阿美族傳統領域觀，可能受到法律層次的影響，港口部落在 *Misacepo'*（海祭）所進行的插牌行動，從初期僅僅是警告非法行為的意義，逐漸轉化成為禁止外人的高強度禁制行為，可見其持續發展性的過程。因此，更應該注視到阿美族傳統領域的當代建構，及其動態性與部落差異性之議題。

DOI:10.6814/NCCU201901157

參考書目

Berkes, F.

1999 *Sacred ecology: Traditional ecological knowledge and resource management.* Philadelphia. London, UK: Routledge.

Berkes, F., Colding, J., and Folke, C.

2000 Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications*, 10(5): 1251-1262.

Berkes, F.

2015 *Coasts for People: Interdisciplinary Approaches to Coastal and Marine Resource Management.* London, UK: Routledge.

Rappaport, R.A.

1968 *Pigs for the Ancestors.* New Haven: Yale University Press.

官大偉

2013 〈原住民生態知識與流域治理 以泰雅族 Mrqwang 群之人河關係為例〉。《地理學報》70:69-105。

夏曼·藍波安

2008 《原初豐腴的島嶼─達悟民族的海洋知識與文化》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

董恩慈

2015 《「人之島」達悟族傳統生態知識與現代環境治理之研究》。國立臺灣師範大學地理學系博士論文。

董恩慈、汪明輝

2016 〈達悟族傳統生態知識與其永續性價值〉。《地理研究》65:143-168。

林正春、劉炯錫

2000 〈都蘭灣阿美族海洋生物之辭彙與用途之調查〉。《東台灣原住民民族生態學論文集》53-64。

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

阮文彬、劉炯錫
2000 〈台東縣成功鎮宜灣部落阿美族海洋漁獵活動之調查研究。《東台灣原住民民族生態學論文集》65-80。

蔡政良
2015 〈Micinko／Mipacin（打魚）－阿美族的海洋文化與潛水射魚文化初探〉。《原住民族文獻》23:2-6。

梁文祥
2006 《花蓮海神信仰及傳說故事─以大陳人、阿美族人、噶瑪蘭人為例》。國立花蓮教育大學民間文學研究所碩士論文。

李宜靜
2008 〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉。《康寧學報》10:233-260。

阮昌銳
1969 《大港口的阿美族》（上）（下）冊。臺北：中央研究院民族學研究所。

呂憶君
2007 《記憶、海祭、身體實踐：花蓮港口阿美的海岸空間》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

呂憶君
2010 〈花蓮港口阿美海岸地名的命名特性與敘事〉。《民族學研究所資料彙編》21:79-115。

張瑋琦、黃菁瑩
2011 〈港口阿美族的竹筏〉。《臺灣文獻》62(1):161-188。

陳勁豪
2015 《港口阿美族的海洋知識觀》。國立東華大學課程設計與潛能開發學系科學教育碩士班碩士論文。

康培德
1999 《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民 17 至 19 世紀的歷史變遷》。臺北市：稻鄉。

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

方敏英
1993 《阿美族文化》。臺北市：中華民國聖經公會。

臺北帝國大學土俗人種學研究室
2011[1935] 《臺灣原住民族系統所屬之研究》。楊南郡譯註。臺北市：行政院原住民族委員會。

李宜憲
2005 〈大港口事件：晚清國家體制與原住民部落的衝突〉。《東台灣研究》5:5-35。
2008 〈從烏漏到阿棉納納－論大港口事件下烏漏社的失憶〉。《台灣原住民研究論叢》3:99-118。

林素真
2008 〈大港口事件歷史意識之探討〉。《台灣原住民研究論叢》3:207-220。

以撒克•阿復
2008 〈紀念作為文化抵抗－大港口事件作為「危險記憶」的解放意涵〉。《台灣原住民研究論叢》3:187-205。

楊仁煌
2008 〈殖民帝國邊疆政策與人權治理之反思－兼論大港口事件之啟示〉。《台灣原住民研究論叢》3:65-98。

蔡中涵
2011 《原住民部落重大歷史事件：大港口事件》。臺北市：行政院原住民族委員會。

白皇湧
2011 《秀姑巒出海口風雲：歷史事件的書寫、敘說與展演》。花蓮縣：東華大學原住民民族學院。

伊能嘉矩
1999[1918] 《日據時期原住民行政志稿 第二卷（上、下）》陳金田譯註。南投縣：省文建會。

賴昱錡

DOI:10.6814/NCCU201901157

2013　《你今天做苦力了嗎？——日治時代東台灣阿美人的勞動力釋出》。臺東市；高雄市：東臺灣研究會。

陳坤一

1996　《阿美族在 Cepo?：花蓮港口部落地方生活文化手冊》。臺北市：行政院文化建設委員會。

陳金龍

2011　《阿美族詞彙與語法結構初探》。新北市：陳金龍。

黃宣衛

1989　〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67:75-108。

羅素玫

2005　〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉。《臺灣人類學刊》3(1):143-183。

楊士範

2005　《礦坑、海洋與鷹架：近五十年的台北縣都市原住民底層勞工勞動史》。臺北市：唐山。

洪柏懿

2012　〈農業 100 年精華－臺灣漁業百年風華〉。《農政與農情》237:16-19。

陳金陵

2006　《我國漁業資源保育區規劃與管理之研究》。國立臺灣海洋大學環境生物與漁業科學學系碩士論文。

戴興盛、蘇銘千、張世杰、楊懿如、李俊鴻、陳俊堯

2017　《社會-生態系統韌性：促進大農大富平地森林社會-生態系統之調適與轉型-社會-生態系統韌性：促進大農大富平地森林社會-生態系統之調適與轉型》。科技部專題研究期末報告。未出版。

黃應貴

1992　《見證與詮釋：當代人類學家》。臺北市：正中。

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

附錄

附錄一 港口部落海岸地名表（由南至北）

地名	位置或區域	地名概義	備註
Cepo’ no timolan	秀姑巒溪南口	Cepo’南處	
Lokot	獅球嶼	河口島嶼地名	同呂憶君紀錄
Cepo’ no amisan	秀姑巒溪北口	Cepo’北處	
Kakowangan	河口北側河灘	Kowan所指為槍，推測與戰役有關	
Ciniwan	河口稍東北處	氏族戰爭時 Niw 被殺掉的地方	
Ciatonan	海祭場稍北處		
Cipawisan	海祭場南側大石	Pacidal 氏族的 Pawis 被 Monari’氏族抓到的地方	
Sawalian	海祭場區域	東方之地	同呂憶君紀錄
Masafayangan	海祭場東側礁石	像帆船的石頭	同呂憶君紀錄
Pahemekan no pe’coh	海祭場東側礁石	停下來拿藤壺的地方	
Ciadatengan	海祭場東側礁石		
Masafafoyay 或 Fafoy no niyar	海祭場東側最遠處礁石	像豬的石頭 或 海裡頭的豬	
Dihif no Kacaw Mayaw	部落東側海槽	Kacaw Mayaw 和一個女生偷情的地方	同呂憶君紀錄
Cikokongan	項鍊南側海槽		同呂憶君紀錄
Cinganracan	Dihif no Kacaw Mayaw 周遭區域	地名，過去部落主要的港口	同呂憶君紀錄
Cacangawan	項鍊	像散落項鍊的區域	同呂憶君紀錄
Piesosan	項鍊稍東北側	海浪像放屁聲	同呂憶君紀錄
Saparoray	項鍊東北側		呂憶君紀錄為

DOI:10.6814/NCCU201901157

地名	位置或區域	地名概義	備註
			Masaparoray，意思為像爐灶得礁石群
Citefonay	項鍊東北側	像水井的地方	同呂憶君紀錄
Masapaloan	項鍊東北側	海浪像拍手聲	
Potal	石梯坪露營區南側	空間像廣場一樣平	同呂憶君紀錄
Pakeriran	石梯坪露營區東南側成串的礁石區	潮汐變化下形成牽連在一起的礁石群	同呂憶君紀錄
Pidih	Pakeriran 第一顆		
Kahengangay	Pakeriran 的紅石頭	紅石頭	
Kawaliay Pakeriran	Pakeriran 最後一顆		
Mapelaray	石梯坪露營區稍東南側		
Cifusayan	石梯坪露營區下方石頭	氏族戰爭中 Fusay 被殺掉的地方	呂憶君紀錄為 Cifonsayan
Kamuraway	石梯坪露營區稍東側石頭		
Ciropoan	石梯坪露營區稍東側石頭	Ropo 溺水死掉的地方	
Minato ni fangiit	Ciropoan 與 Cihongoan 中間的灣澳		
Cihongoan	石梯坪露營區稍東北側石頭	氏族戰爭中 Hongo 被殺掉的地方	
‘Aingiren	石梯坪露營區稍東北側石頭		同呂憶君紀錄
Cikulawan	單面山南側石頭		
Cikitan	單面山南側石頭		

DOI:10.6814/NCCU201901157

地名	位置或區域	地名概義	備註
Cilagayan	單面山南側石頭		
Loflof	單面山南側石頭		
Kasatan no orad	單面山南側石頭		
Sasiparaan	單面山		
Ciapawan	單面山	氏族戰爭中 Apaw 被殺掉的地方	同呂憶君紀錄
Maselefay	單面山北側石頭	水湧上退下之處	
Kisasay	單面山北側石頭		
Maselefay	單面山北側石頭		
Pifeckian	單面山北側石頭	很多 Fecki 的地方	
Tipid ni nganga	單面山北側石頭		
Walian no kakitiw	單面山最北側石頭		
Kacowaran	單面山最北側石頭		
Masalunanay	石梯港東側石頭		呂憶君紀錄地址為人定勝天立碑附近
Amanaw no lidaw	石梯港東側石頭		
Masahowakay	石梯港東側石頭	像鴨子的石頭	同呂憶君紀錄
Tepong no sara	石梯港東側石頭		
Ngoros	石梯坪	地名，為石梯坪區域的統稱	
Ciafangan	石梯港	氏族戰爭中 Afang 被殺掉的地方	呂憶君紀錄為 Ciyafangan
Molito	石梯港		
Mapela’ay	石梯港北側		
Kalipulongan	石梯港北側		
Malinahay	石梯港北側		
Cikunuan	人定勝天立碑處		同呂憶君紀錄
Mananesuray	人定勝天立碑北側		

DOI:10.6814/NCCU201901157

地名	位置或區域	地名概義	備註
Masasapaday	人定勝天立碑北側		
Karanaman	人定勝天立碑北側		同呂憶君紀錄
Sasipalaan	人定勝天立碑北側		
Picaliwan	石門洞下方		同呂憶君紀錄
Minato ni mama ohuy	石門洞附近		
Adawas	石門洞附近		
Dihif no kotep	石門洞	石門洞名	同呂憶君紀錄
Cikuwaway	石門洞北側		
Alo no cilakekan	大灣		
Ngosu' no cilalekan	大灣		
Cyascyas no wihi	大灣北側		

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU201901157

附錄二 報導人名單

編號	年齡階級之所屬階級	性別	年齡	背景簡述
K	耆老	男	約 70 歲	原為目前港口部落耆老階級顧問，山林及海洋都是該耆老熟悉之空間。
C	耆老	男	約 55 歲	木雕藝術家，熟悉漁獵採集。
H	耆老	男	約 50 歲	目前為社區發展協會理事長，2018 年從青年階級晉升為老人階級，是部落少數擁有動力漁船的族人。
J	耆老	男	約 50 歲	2018 年從青年階級晉升為老人階級，是部落少數擁有動力漁船的族人。
M	*Ifidacay*	男	約 40 歲	為部落公認之海王子之一，非常熟悉漁獵採集。
A	*Ifidacay*	男	約 40 歲	音樂創作者，為部落重要之文化傳承者。
W	*Ciromiaray*	男	約 35 歲	該階級之 *Cakal*（階級領袖），為帶領筆者進入部落之重要引介人。
F	*Ciromiaray*	男	約 35 歲	影像工作者，曾擔任部落眾多影像紀錄之導演，目前常住於部落。
R	*Palalanay*	男	約 25 歲	目前從事部落文化調查工作，為少數居住在部落之青年。
S		女	約 55 歲	工藝師，為海稻米梯田復育計畫之主要提出者。
L		女	約 55 歲	為部落土地自救會之發起者之一，熟悉部落土地之變遷。

DOI:10.6814/NCCU201901157

附錄三 參與觀察的場次說明

場次	活動主旨	時間	地點	參與人	參與狀況之簡單敘述
1	*Misacepo'* 海祭	2016/5/5-6	海祭場	部落男性約 70 人	主要參與海祭當天的儀式進行，拍攝並記錄儀式進行之過程，會後也參與觀察檢討會之進行。
2	*Pakelang*	2016/8/6	瑞芳南雅	旅北港口部落族人約 40 人	*Ilisin* 結束後，由港口旅北同鄉會所舉辦 *Pakelang*，地點選擇在瑞芳南雅地區進行，也在該處進行漁獵採集。
3	*Misacepo'* 海祭	2017/4/30-2017/5-5	石梯坪、石梯港、海祭場	部落男性約 80 人	全程參與海祭期間之漁獵工作，直到海祭結束。主要是以旁觀紀錄之方式，拍攝漁獵之情境，並記錄儀式進行。
4	地名田調	2018/3/3-4	部落山區、族語幼兒園	部落族人 4 人與研究者 1 人	隨同部落申請之「傳統領域劃設計劃」一同至山區進行傳統地名之調查，另外也到族語幼兒園觀看部落 1980 年代拍攝之地名紀錄影像。
5	*Ilisin* 前置工作	2018/7/14	天主堂兩側	部落男性約 20 人	參與 *Ilisin* 前置工作，由年齡階級主導搭建入口之門牌設施。
6	*Ilisin*	2018/7/20-2018/7/24	港口部落	部落族人約 300 人	以旁觀者的角色，全程觀看 *Ilisin* 儀式之進行，另外也參與 *Ciromiaray* 階級在 *Ilisin* 期間之聚會。
7	*Misacepo'* 海祭	2019/5/5	海祭場	部落男性約 100 人	參與海祭當天的儀式進行，並拍攝儀式的畫面。

DOI:10.6814/NCCU201901157