導言

筆者是生長於桃園縣復興鄉 *msbtunux* 的泰雅人，所在村落四面環山，仍保有原始山區風貌，兒時常聽長輩提起以前的家園淹沒在湖底，就在現在石門水庫所在位置，依稀知道長輩、族人因爲水庫的興建，被強迫遷離原來世代居住的土地，並且因爲政策性的遷移，經歷前後共三次的非自願性移住，最後離散到各地。讀到 1838 年美國喬治亞州的印第安原住民 Cherokee(查拉幾人)被白人政府強迫倉皇離開原鄉移住到奧刻拉荷馬州，族人悲憤而不願接受白人援助的交通工具，毅然靠自己的力量長途步行到新居地，但過程中 4000 多位老弱因不堪跋涉之苦喪命，悲壯而爲人傳頌的「淚徑」（The trail of tears）故事時，深有所感。Cherokee 人的遭遇和 *msbtunux* 泰雅人的遷移經歷相較，Cherokee 人只遷徙一次且最終仍得以共同居住在一塊保留區上，受到保護而繼續發展他們自己的族群與文化，而泰雅人卻因爲水庫興建，不但原本共享互助的部落永遠消逝湖底，又在三十幾年間連續經歷前後三次的集體遷移，不僅失去家園與土地，還不斷地在不同空間游離移動，最終甚至被迫一一散居，散成返山以及散居平地各社區的裂解狀態。因此，本論文試將原居 *msbtunux* 淹沒區的泰雅人視爲一個社群來觀察，從「社群」與「文化變遷」的觀點，整理與記錄 *msbtunux* 淹沒區泰雅人的遷移史，並探討遷移經驗與社群內涵轉變的過程，以及社群與文化變遷的關係。

本研究所引用的「社群」(community)概念，在陳文德、黃應貴主編的(2002)《「社群」研究的省思》有諸多釐清，不論是就人類學方法論而言，社群做爲一個研究單位的妥適性，就其爲「地域」或「想像」屬性之分辨；或在全球化、國家化議題日益高漲趨勢下，區域性社群研究是否仍能給出一個更大社會空間體系的文化圖像？乃至，判定社群是否爲原生性、自主性、封閉性的研究單位，即足以判定其能否具學術研究價值？這些問題雖然在社會學科或歷史學科的研究方法與觀點下曾遭到質疑，而該書各篇獨立的論文也都嘗試藉著各個田野案例的研究來回答這些質疑，普遍的看法仍是肯定社群做爲人類學研究的基本單位。社群的意象是瞭解被研究者建構與再現他們過去的重要媒介，同時也是被研究者形成集體認同的主要對象，社群不但是當地人日常生活的實踐，其內涵也必須要從當地的社會文化性質來理解，就如 Michael Herzfeld(1997)所說的「想像的社群」的意義必須放置在日常生活的社會脈絡來討論，社群對於社會現象的解釋與分析，提供更整體性的思考架構，並且強調被研究對象特性有關的象徵(symbol)、邊界(boundary)、歸屬(belonging)、認同(identiey)等議題的討論(陳文德 2002：1-31)。在此基礎上，不同層面與立場的民族誌資料，提供具有比較性的視野與綜合性的架構，指出社群研究值得進一步思索的現象，賦予人類學整體知識豐富的新意義。

陳文德以南王卑南族聚落爲例，探討聚落從日據以來的形成和發展，原先住戶是散居型態，至日本政府建立集中且界線清楚、排除漢人混居的地域性部落，新的部落意義必須從族人多層面的社群觀念方式呈現，有助於理解外力如何在部落產生作用，提出社群的研究不但不能忽略當地社群的觀念，同時也必須將社區的建構置放在當地社會文化特性，及其在歷史過程中的脈絡來思考（2002：43-88）。也就是說，探討社群的概念與形成，必須從歷史發展的進程及外在大社會的互動予以思考。

再以詹素娟大台北地區的次地域與原住民族多群性之間的對應關係及存在的文化差異研究，透過考古材料、語言及歷史文獻，就地域與社群的討論，提出北台灣原住民族起碼包含三支文化類型頗有差異的人群，內部存在某些次級的區域性地緣團體關係，可以區別出更多社群。這些地域社群的邊界，或許才是人們真正認同的範圍，此一邊界可能與婚姻圈、土地範圍有所關聯，有助於探討 17 世紀以來，北部台灣在不同時間階段湧進目的不同的相異人群時，包括殖民勢力、中國移民及東南山區的泰雅族，各地域所發生接觸關係的實質內涵(詹素娟 2006：363-388)。詹文從歷史的角度，探究地域與社群，提供「地域社群的邊界」這樣關鍵性的視野，也就是說，在一個地域範圍內存在多社群，「邊界」對於界定社群認同的重要與必要性因此愈益突顯。

詹文提出邊界對於社群的重要，對於「邊界」的探討，從 Fredrik Barth(1969) 在 *Ethnic Group and Boundaries* 導論當中提出邊界理論來理解，指出早期人類學家辨別族群包括生物上極強的自我延續性、共享基本文化價值，並以明顯方式呈現其特質、組成、溝通與互動的場域、具有自我認同及被他人認可的歸屬等四個特徵，而認爲族群的客觀條件常呈現出連續性的變異現象，因此對族群客觀的觀察與描述提出反思，認爲應從邊界去界定族群。而此邊界雖有相應的地理邊界，但更爲重視的是社會邊界，涉及日常生活中，經常出現在相當複雜的行爲組織和社會關係，不同族群互動過程中彰顯出族群的文化特徵做爲我群的邊界，區別出我群和他群。從 Barth 在巴基斯坦西部與阿富汗地區 Pathan 人的研究中，提出散佈在廣大地域上，不斷地與其他非 Pathan 人接觸與往來，他們怎麼認同彼此是同一族群或不是同一族群？Pathan 的認同在不同的情境，會被要求說出他們不同的歸屬，因而是外界情境因素造成認同的變遷，但生活方式的改變或文化差異，並不代表認同必定改變，因此族群性(ethnicity)是識別族群很重要的判準。Banks 認爲 Barth 的主要貢獻即在於將識別族群的討論從「內容」，例如服飾、語言、飲食等，轉移到「界限」上，並未忽視族群的文化內涵，而是情境因素，依個人主觀意識決定的結果，同時也認爲 Barth 所提出的邊界理論是族群共存於一個平等而無階層的社會，因而提出多元社會(plural society)來對比，也就是會有一個團

體宰制其他團體，呈現階層化的現象 (Banks 1996：11-17)。

邊界與社群的概念，在童元昭以大溪地華人的研究也有深刻的討論，檢討人類學文化概念與田野研究中將文化固著在特定地域的前提。引述 Clifford 批評固定田野的概念忽略了實際生活經驗中的流動(travel)與路線(route)的存在及其重要性。Barth 變動的周邊概念，注重族群區隔中主動與被動相互作用的動態性質與過程，正可擺脫忽略生活實踐的固定田野的概念。移居大溪地的華人移民並不具單一同質文化，從回流移民和新移民等不同來源的歷史，或是生活多種經驗，華人之間已有勞工與商人，輩份和成長年代的不同，造成教育經驗的分歧，又進一步造成事業方向、居留地點的分歧，但華人仍藉著建築堂皇的廟宇與慶典儀式宣示性的使用「大溪地華僑」、「大溪地華人社區」，呈現所謂的華人社區，以「華人」做爲社群，依賴的是對中華文化的浪漫想像，具體表現在關帝廟的選築、慶典儀式的舉行與移民歷史的共同記憶，以及當地華人的相關著作上，以此華人內部的異質發展，維持華人表面的一體。該研究說明群體的形成，不論由內涵或是周邊來看，始終都是處於變動當中（2002：303-326）。

該研究同時告訴我們，地域性是構成社群實質的(physical)要素，也是想像的(imaginary)：透過一連串慶典儀式的舉行及歷史的記憶，在移居地與原鄉之間擺盪，建構一個超越實質地域範圍的想像共同體，不過，「想像的社群」的意義必須放置在日常生活的社會脈絡來討論。換言之，複雜的社會關係與社會脈絡，仍然是理解跨越地域界限的「想像社群」如何形成的重要基礎(2002：26)。

王明珂也同樣強調族群邊緣研究，不僅將族群視作一個集體現象，也將之擴及於現實環境中「個人經驗」與「選擇」。族群不只是一個受族群特徵限制的人群範疇，而是日常生活經驗中族群邊界的維持與變遷(王明珂 2001：35)。從同樣的角度看社群研究、類同的研究取向與方法論下探討，社群的認同如何產生？社群的認同如何維繫？社群認同如何變遷？也因此有啓發性，以下就二個民族誌案例予以說明。

首先是翟振孝對於聚集中和的緬華移民社群探究文化與認同，緬甸的華人是來自不同的省籍，來台後主要聚集在中和華新街一帶，以「緬甸街」標示他們的生活空間，以來自緬甸的「共同起源」建構我群歸屬感，隱約形成「共享緬源」，圈圍出界線可見的成員範圍，並以潑水節、儀式、活動等文化展演，以及衣飾、食物、音樂等文化象徵來維繫族群界線，「緬甸華僑」在成員的內心世界中，已不再只是族裔泛類，而是近於共享祖裔的族裔群體，如同 Keys 所言是「新情境中以新文化符號爲認同標記之認同形成」(2000：121-126)。

再以郭倩婷研究台東「池上阿美人」社群的認同，初到了池上，只有見到「豐年節」才讓人相信這是阿美族聚落，在日常生活中看不到其他辨別族群的特殊文

化表徵，該地族裔阿美已忘記很多傳統歌謠，甚至台語說的與漢人一樣流利，並有拜祖先、土地公等與漢人相同的信仰行爲，似乎與當地漢人共通之處還勝於自己族群，因而集結出一個問題，他們族群認同的核心是什麼？她指出維繫社群認同的不是地域，而是靠著傳統豐年節文化展演辨識我群與他群之界線，而認同的維繫不能只靠邊界區劃，仍是要以「文化概念」做基礎，而從聯合豐年節到聚落豐年節點出認同的核心，藉由文化展演活動強調團結的重要、老人權威展現傳統，以及恢復年齡階級組織等來維繫池上阿美的認同(2001：74)。

透過上述以社群爲單位進行的民族誌研究，說明在一個地理範圍內，社群構成的要件與認同的維繫在於「文化」，例如翟振孝特別強調「潑水節」與「緬甸街」的文化展演活動對這個形成中族群的重要性，或如郭倩婷研究台東池上阿美族聚焦於「豐年節」的探討，透過「文化展演」強化認同，集體經驗與記憶對認同的塑造具有關鍵性的作用與地位，而這個建構的過程，深深烙印在日常生活，節慶祭儀活動來強化其認同，乃至作爲宣稱我群之文化差異。如郭倩婷引述 Cohen 所言：「不論社群的結構邊界是否維持完整，社群本質是成員認知中之社群文化的持續力」(2002：74)。

認同與文化二者的關係爲何？謝繼昌在〈文化、族群與認同〉中談「認同」時指出：「全球化有以下一些特徵：疆界的消逝、時空的壓縮、同質化與異質化的對抗、全球與地方的對峙。在全球化下，使得一向著重文化研究的人類學轉向認同研究，許多人沒有根、沒有土地，因而文化成爲『去領土化了』，絕對的文化區域及認同就讓步給空間穿透的邊區及較複雜的非單一認同。人們雖然住在附近，但是常沒有共同的文化；而與分散在別處的人們卻有頻繁的互動，是以這是一個更多連接的世界，文化常會形成多層次的發展，文化的認同及族群的認同也常是多層次的，其中有主要的認同」（謝繼昌 2002：297；2003：97）。同時提到 Linnekin 和 Poyer 提出了文化認同的重要觀念，引述如下：「根據學者在大洋洲的研究，在族群認同上，人們住在什麼地方及如何行爲毋寧是更爲重要的，人們不只是單純地生於一個群體，而是必須靠著行動才能成爲一個群體的成員。Sahlins 也談到夏威夷土著的情形是：在實踐中持續地產生關係。他稱之爲「施行的結構」（performative structures）」。又引述 Astuti 對於馬達加斯加的西海岸的 Vezo 人認同研究，說明族群認同與文化認同有所別，「族群認同建立在共同來源，特質是繼承的」，「文化認同是由廣義的環境而非遺傳所決定，是有彈性的和可以轉變的，換言之，其文化認同的內容特質不是可以繼承的」，因此人、我的區辨不一定來自祖嗣的關係，而可能來自做什麼、住在何處等的共同經驗，例如以捕魚生計模式判 Vezo 人的認同、居住海邊才可能成爲 Vezo 人，也就是說，只要他不再打魚和不住海邊，他就不是 Vezo 人了。換言之，實踐與經驗可以決定

關係與結構。」(謝繼昌 2002：299；2003：91) 。

由上述例子可証成員的共同經驗可以決定社群的形成，或建立文化認同。本論文分析水庫移民作爲一個社群所呈現的認同現象時，也探討了在遷移過程中所遭遇的經濟面向的衝擊，以做爲理解認同因受迫經驗積累而發生的變化，而受迫意識的產生與強化也有很大一部分就是來自於經濟層面的劇烈變動所引起。經濟巨變這一部份的論述，其實也有助於理解：當社群被質疑在全球化，尤其是資本主義全球化的過程中，區域是否具獨立研究價值時，從碎形經濟的觀點來看本案例，洪廣冀在主張文化與經濟的關聯堪以碎形的意象理解，則探究社群在經濟變遷過程中的區域性的、局部性的、細微性的具體變化，自然有助於全面的經濟趨勢演變進程的掌握與理解(2003)。換言之，社群這種微形研究與全球化這種巨觀研究，有互補、相互證成或發明的作用與關係。

上述討論，社群的形成有來自於共享祖裔、共同經驗等不同的歷史過程，而認同的維繫又有繫於「文化」的力量，尤其是傳統文化在社會變遷過程中，往往持續產生創新的動力，因此從社群經驗的分析，往往可看出文化發展的軌跡，而文化變遷又常根源於社群經驗，或者說，社群經驗可以提供解釋文化變遷的脈絡，因此欲了解一個區域特殊的文化演變，不能不從具體的、個別的、特有的社群經驗來尋繹其發展過程。

在 Julian H. Steward(史徒華)所著的 *Theory of Culture Change:The Methodology of Multilinear Evolution*，由張恭啓譯之《文化變遷的理論》導言當中提出：史徒華深受文化相對論者駁斥文化演化論的影響，將人的行爲看成是理性的，而非習慣性的順從於各文化模式，所以不論各文化的特質是源自傳播或自我發明，都表現出一種實用性的整合，也就是用一個比文化相對論更強調整合的文化概念，與一個更精緻的環境概念將社會推到追求共相的方向，主張的是對於文化變遷是關注於因果解釋，而非功能推論(張恭啓 1984：1-17)。同樣探討文化變遷，尹建中歸納文化變遷因素包括內在的創新、外來刺激、自己或外人舊有理念或想法的重新應用，或賦予時代的新解釋而重新顯現其功能，不論那種因素，都必須透過社會的需要、選擇、接納，然後經過修正、進一步整合，甚或取代原有的文化。而文化變遷的方式分爲兩類，一是演化變遷，二爲異質變遷。前者是該社會、文化內部發明爲主，漸進的局部變遷，使傳統能順利延續；後者則是來自異文化、外來力量的刺激，由於衝擊過大，而使大部分變異，致原有的文化核心多少受到影響(尹建中 1986：59-60)。

探討文化變遷的動因原本就是經緯萬端，許多因素都同時對一個文化體系交錯作用，且所涉層面與細節也相當複雜，也有許多內隱、外顯及遠因、近因的影響因素在不同的時間出現，究竟那些因素改變了某些現象，那些現象對文化變遷

而言是有意義，那些只是間接或次要的作用，能夠逐一辨析並找出關鍵的解釋，是探討文化變遷成功的途徑。

「文化」既是社群重要的構成要素，亦是維繫我群認同的力量，因而以水庫移民社群而言，特別值得注意的就是表徵泰雅族重要文化內涵的*utux*信仰與*gaga*規範，隨著時代、社群經驗的推進而變遷，也隨著不同的歷史過程而產生鬆動、創新的現象，出現不同的定義與實踐方式。關於傳統 *utux* 信仰，李亦園指出泰雅人泛稱所有超自然存在為 *rutux*，沒有生靈、鬼魂或祖靈之分，更沒有個別的或特有的神名，既是超自然的全體，也是個別的存在(李亦園 1962:9；1986:239-251)[1]，通常以祖靈爲最主要的意涵，並以集體的祖靈爲指涉對象，而不是個別的祖先，其作用於子孫者亦以集體行動爲多，而少有個別的執行，故與泰雅族家族、村落等群體休戚與共，亦爲泰雅人共同奉祀尊禮的對象(李亦園 1963，許木柱 1975，余光弘 1981)。

然而黃國超卻挑戰了這樣的論述，認爲泰雅人宗教基礎的善靈不能是祖靈，而必須是一個超越世俗的、最高的、超自然的存在，也就是大寫的、不具任何人性的 *Utux*，而非小寫的、複數的 *utux*(黃國超 2001：26-27)。對於黃國超就其在鎮西堡的田野觀察，認爲「上帝是祖先(*utux na bnekis*)但不知道名字的最高的*Utux*」，而將最高的、超自然存在的以大寫的「*Utux*」與泰雅人傳統小寫的「*utux*」當成兩個截然不同的概念予以區劃分隔。不過，邱韻芳卻又質疑這樣的推論，認爲這樣的發現可能是當地人接受基督宗教之後，在宇宙觀上所產生的轉變，甚至認爲這樣的發現可能也與田野報導人本身是長老教會信徒有關，致對傳統 *utux* 產生了新的詮釋(2004：65-67)。由此可見，對於泰雅人而言，長輩念茲在茲地教導子子孫孫相信靈魂不滅，將這個觀念綿延不斷地傳遞下去， *utux* 確實存在於日常生活當中，且具主宰子孫禍福的能力。

從文獻檢視過去對「*gaga*」的相關研究，早期研究除林衡立視爲祖訓外，一般是側重在「社會組織」面向進行探討，視爲是血族團體、祭團、共食團體、泛血族親團的地緣團體、制約團體等(小島由道 1915；森丑之助 1917；小泉鐵 1928；芮逸夫 1954；衛惠林 1958；李亦園 1963)。隨時代的演進，*gaga* 不再有具體組織的形貌，而使後來的研究者，找不到各種組織、儀式可繼續支撐過去的學術觀察；但從現今泰雅人日常生活經驗的檢視中發現，*gaga* 依然存在，以致這種觀點面臨了研究上的困境，因而後來的研究者便針對將 *gaga* 視爲是組織的研究觀點，提出不同的反省，例如宋龍生認爲稱 *gaga* 爲「祭團」或「泛血族祭團」等，未能把 *gaga* 的精神準確地展露出來(宋龍生 1963：166)。山路勝彥也指出過去的

[1] 同一民族經過遷徙，在不同的地區，語言發音自然略有不同，筆者的田野地所屬的賽考列克系統稱 *utux*，而在李亦園的田野地宜蘭則稱為 *rutux*。

研究往往把 *gaga* 塑造成僅具祭祀團體的性格，或界定爲血緣團體，然這些解釋都只是看到事物的一面，而未能掌握全盤文化(山路勝彥 1987：11-12)。

久部良和子也認爲，從清流部落進行的研究，確實無法掌握到 *gaya* 即「集團」的概念，如要對 *gaya*[2]做解釋，與其說是血族集團、祭祀團體、共食團體，不如說是有一共同但不明確的習慣和遺訓來得恰當。*gaya* 並不是把什麼都歸結在一起，現在他們所謂 *gaya* 是有許多的 *gaya* 限制「不可以…」、「不可以…」等。而必需注意的，隨著環境或個人生活的改變，「*gaya*」的內涵一直在改變著。 (久部良和子 1991：44-55)，例如在探討清流部落埋葬方式的變遷時，提及從前的葬禮只有家族中兩、三人參加，不像現在這麼多人參加。更大的改變是，從前部落裡有人過世的話，因爲是禁忌，大家都在家一天不外出，但是這個 gaya 現在已經看不見了，很多人致贈奠儀後，照常外出工作，在葬禮當中，對死者不再那麼懼怕，禁忌也似乎都不存在了(1991：44-88)。

同樣的，王梅霞的研究也提出「*gaga* 爲觀念實踐的過程」，整合過去研究對 *gaga* 的不同解釋，並深入探討過去研究所未能解釋之處，進而透過 *gaga* 在「不同情境」的實踐，呈現多重意涵(王梅霞 2003：77)。在此研究之前，王梅霞認爲視 *gaga* 爲社會組織本身時，卻面臨若干解釋上的矛盾、或未能解釋的問題，因而提出 *gaga* 就是規範，在實踐上產生不同層次的社會範疇，是鬆懈而有彈性的，個人可以自由選擇是遵守同一規範。而對於造成 *gaga* 變遷的解釋，則認爲是源自於外在動力，宗教上主要是教會的傳入，政治上是民主或地方自治體系，經濟的變遷主要開始於日治末期強行從事水稻耕作而改變其生產方式，而更重要的改變則是自由市場經濟的進入而促成；在宇宙觀理論的基礎上，作者強調當地人透過 *utux* 信仰來理解教會的神的觀念，透過 *gaga* 規範來理解教會的教義，所謂的變遷是在傳統的文化基礎下再創造的過程(王梅霞 1990：144-147)。

本研究是以石門水庫淹沒區 *msbtunux* 泰雅人遷移史，探討「社群經驗」與「文化變遷」二個焦點主題，回顧有關石門水庫淹沒區居民遷移經過的文獻相當有限，其中能夠客觀紀錄 *msbtunux* 泰雅人遷移歷程並不多見。范玉梅提到原居石秀坪的泰雅族卡拉社原住民的遷徙路徑與其歷經身體、生活、空間經驗的轉變，在整體遷徙族群中應屬差異性最大。以其從石秀坪遷出後，經過大溪鎮興中

---

[2] 不論是 *gaga* 之於泰雅族或 *gaya* 之於德魯固族，都是族群的文化核心與重要特徵，對民族文化的發展與維繫影響深遠。本論文中論及 *gaga* 時，引用學者討論德魯固族 *gaya* 的資料，筆者了解，德魯固族自泰雅族脫離出來正名之後，已分成兩個不同的民族，併在一起探討民族的文化信仰系統與社會規範機制，或有文化錯置或適宜與否的疑義，但筆者認為這兩個民族，雖以不同的稱謂－*gaga* 或 *gaya*－來標示其文化系統與社會規範機制，但從過去的歷史脈絡究其意義、運作、功能與性質，在本質上彼此相仿，實可相互參證佐用，因此，在本論文中未刻意區別，而是將二者放在一起同時探討。

里→中庄→大潭不同地域的生活體驗；及其因大潭墾殖初期的氣候及自然環境的惡劣，導致入不敷出，因爲生活的困苦，最後放棄耕作工作，在鄰近鄉鎮打工討生活，甚至是遠至宜蘭的林區伐木等經驗，後又因鎘污染發生再度舉家遷移。其中從遷徙路徑中身體、空間經驗的豐富與多元性及對生活各層面的影響應該是更值得被探究思索的方向。(1999：)」。

後續陳其澎、范玉梅採取後現代旅行隱喻觀察整個移民安置的過程，看待水庫遷徙這樣的人群移動經驗、以及他們的生命故事，歸結出在許多政府(特別是第三世界國家)，重工程、輕安置的錯誤政策下的引導，移民徙置的最終結果，總是留下來許多難以解決的問題(2002)。在處理石門水庫移民的重建過程時，基本上區分爲兩個主要階段，即所謂「石門水庫移民的第一次遷徙」，這裡指的是從水庫淹沒區遷出，以及「再次的被迫遷移」，這裡指的是移民從居住了二、三十年的大潭新村再次因爲鎘污染與電廠興建用地徵收而遷離。范文探討的移民對象或受訪的特定移民，主要是自阿姆坪遷出的福佬、客家族群，而把泰雅人混同於同一論述中，此處所謂混同，並不是該文不知道族群與遷移路線之差異，而是因爲用了旅人的觀點來論述，重要的是同樣發生在這些族群身上的「遷移」這樣的移動經驗，特別是他們最後都到了大潭新村，都面對了濱海砂地的惡劣環境與鎘污染公害而再次遷移的共同結局，但在處理的觀點上、所探討的對象上與該文不同，也因此在遷移過程的分期上或階段分劃上也就不同。而范文最終要問的是這些遷移經驗對現代人的意義是什麼？她認爲石門水庫移民在整個遷徙過程中正是扮演著難民、放逐者、游牧者、流離失所者等諸多角色，也正與旅行者、探險者、觀光者、漫遊者等形成極端的對比，剛好可以引述爲後現代論述的中心。更精確地說明，是以後現代的批判觀點來質疑現代主義的建構與增殖，就是她從石門水庫移民遷移的經驗故事，透過旅行論述擷取出來的意義。

沈文麒也在他的碩論中探討在大潭所發生的鎘污染事件，但主要側重的是這個事件中政府如何與受害、抗爭民眾溝通，也就是在問「政策溝通應如何進行」，因此討論溝通模式與理論多於對相關事實的蒐羅、分析，至少可以看出政府在初期，處理的態度是以威權心態對待受害民眾，在相關資訊的告知上，顯得隱匿而遲滯，未能站在維護民眾權益的立場，這也讓我們看到即使 67 年已檢測出鎘污染，卻直至 71 年以後才辦理休耕、鎘稻收購等，當時大潭居民雖然陸續感覺到有村人不尋常的罹病，卻一直處在不知情、被矇在鼓裡的資訊不對稱的處境。而該文也注意到族群因素對事件發展的影響，指出大潭地區所居住的民眾大多數爲原住民，在社會上爲弱勢族群，在此區人口不多，因此選票也不多，所以一些民意代表對該地區民眾便不十分關心，由於弱勢族群的地位，故在表達意見上不受重視，甚至是故意被忽視（沈文麒 1997：60-64）。

與沈文相似，官鴻志也以大潭居民爲報導對象，在人間雜誌(1986)報導過整個大潭鎘污染的環境公害是怎樣發現、發生的，以及發生之後住民所受到的影響，特別是「痛痛病」引發的居民抗爭事件以及國際的注意，其中也曾提到受害居民「移民」背景的特殊經歷，及其周折遷徙和環境適應的過程，但官文是報導性質的內容，只記錄、陳述和整理公害事實。

與前面所提幾篇論文或報導都主要在處理大潭經驗這個主題不同地，中國時報記者楊索的報導〈失去部落三十四年的卡拉社人〉，則是專以 *msbtunux* 泰雅人失去原鄉的經歷爲報導主體，認爲「這群世居於復興鄉「石秀坪」一帶的卡拉社族人，由於家園被劃爲水庫淹沒區，因而遭迫一次又一次集體遷村，摧毀家園，加上政府部門處理失當，使得他們田產盡失，陷入生活困境。散落城鄉的這支泰雅族人猶若飄萍，他們失落的不僅是生存的依憑，族群的精神、傳統價值也在現實生活中消磨殆盡了。」綜觀論文、報章雜誌的報導，皆以世居「石秀坪」的卡拉社族人或直接以「石秀坪」，概括代表來自 *msbtunux* 淹沒區九個部落的泰雅人。

以水庫移民爲研究、論述主題的論文或報導，約有以上五篇，相對這些論述，本論文切入這個主題的角度，則是嘗試以移民「史」的角度，探討社群經驗與文化變遷。首先，運用文獻、官方檔案、口述歷史等資料的整理、爬梳，試圖建立石門水庫淹沒區*msbtunux*泰雅人遷移史；其次，從「社群」的概念，觀察遷移不同的階段、生活空間的改變，社群內涵、型態的改變，以及社群共同的遷移、經濟與受迫經驗；並從文化變遷的角度，探討散處性的社群，如何透過日常生活的互動、往來，使成員的社會關係聯結起來？爲了回應遷移的衝擊與挑戰，來自*gaga*的文化力量，如何在巨變下積極調整，發展出新的文化元素與樣貌？透過*gaga*創新的能動特性，使得泰雅傳統內在的文化力量，發揮凝聚親族、維繫民族認同的作用。

本論文的章節結構，除導言與結論外，分成六章。第一章，是對研究對象「*msbtunux* 泰雅人」之所以構成社群的背景資料，以及 *msbtunux* 淹沒範圍的概況加以說明。第二章，是依時間序列，經由官方文獻及口述歷史，對泰雅人的遷移經驗加以整理、闡明。第三章，則是從遷移最直接影響的「經濟」層面，探討泰雅人所受遷移之衝擊，以及經濟生活之適應。第四章，則是從遷移及經濟面向的衝擊加以剖析，以理解散居之後，社群認同如何因受迫經驗而產生。第五章，探究如何透過 *gaga* 文化的內在力量，集結返山及散居的泰雅人，並透過日常生活實踐的 *gaga*，觀察集體共有的 *gaga* 現象與本質，以及 *gaga* 區域性的差異。第六章，則是探討水庫遷移，泰雅人葬禮的質變過程與意義。