

# 活出原住民族生命： 《Spi' 向前走：部落夢想家》 之原住民族女性主體探究

林津如（高雄醫學大學性別研究所）

---

本文以從屬者研究作為理論視角，探詢台灣原住民族女性主體研究的困境，並尋求超越之道。本研究針對原住民族電視台《Spi' 向前走：部落夢想家》系列作品中 12 位原住民族女性之經驗進行分析，探究她們如何在部落進行社會性運動，展現其從屬者主體性。本文以「回復幼時溫暖記憶」、「向耆老請益以重建文化空間」、「集體共振文化智慧」、「復育人與土地的關係」、「成為傳統領袖與巫師」、「文化傳承與推廣」等六個子題，以呈現節目中原住民族女性之文化行動內涵。本文進一步帶入「原住民族性」的概念，探討她們的行動、文化視野以及主體性如何對「以西方為中心」的女性主義提出後殖民批判，挑戰學界對於原住民族女性的書寫與理論化。研究發現顯示：本研究中的原住民族女性主體挑戰西方女性主義論述中「種族與性別」、「傳統與現代」的二元對立思維。她們在後殖民處境下運用原住民族思維，在現代生活中再創原住民族生活方式。她們的夢想行動重新變革性別關係，活出另類解放生活方式，指向更美好的未來；她們融合了過去、現在與未來，將消逝中的原住民族集體文化意識顯化至當代

---

收稿日期：2022 年 5 月 1 日；接受日期：2022 年 10 月 6 日。

**致謝詞：**本研究為 108 高雄醫學大學教師專題研究計劃（KMU-M109020）研究成果。感謝研究過程中，助理蔡青淳及鐘智鈞的行政協助，更感謝審查過程中《女學學誌》編委會及匿名審查人的意見，讓本文論點更加完善。本文獻給所有為原住民族文化傳承而努力的女性部落夢想家！

日常生活。最後，本文論證，《Spi' 向前走：部落夢想家》的原住民族女性主體運用從屬者思維挑戰既有權力矩陣，她們文化行動是積極地在日常生活中活出原住民族生命，踐履「原住民性」，實踐解殖民女性主義！

**關鍵詞：**從屬者主體、後殖民女性主義、原住民族女性、解殖民女性主義、原住民性、性別與種族

## 一、前言

2014年9月原住民族電視台上架創新的節目《Spi' 向前走：部落夢想家》（以下簡稱《Spi' 向前走》），邀請有理想、有熱情、長期在部落實踐的夢想家，以TED Talks 短講形式，在攝影棚對聽眾演講。Spi' 是泰雅族語，意指「有夢想，有理想，想要去完成這個夢想」。製作團隊說明這系列作品想要呈現「原住民內在主體的力量，冀望能引發集體性的共鳴，在追求夢想實現之時，也承擔起文化復振的責任」（原住民族電視台，2014）。節目播出之後，反應熱烈，三年播出三季共39集。本研究把《Spi' 向前走》系列作品中的女性夢想家作為探究原住民族女性主體的重要切入點，挑選其中12位在部落出生、成長、最終返回部落進行「社會性運動」<sup>1</sup>的原住民族女性為探究焦點，說明她們如何以積極的行動力，將原住民族祖先的智慧落實在當代部落生活之中。從原住民族運動的視角來檢視，這12位在部落從事社會性運動的夢想實踐者，她們的行動符合「後原運」的定義：「原住民運動之後二十年，在地性、以部落為主體」（楊翠，2018: 237），「各種行動模式殊異的文化實踐路徑與內容」（楊翠，2018: 234）。因其「社會性運動」的內涵以文化為核心，文中將交替使用「文化行動」與「文化實踐」來指稱她們的行動。

我為這些原住民族女性的文化行動所震懾，其追求夢想的行動與

---

1 法國新馬克思主義學者Alain Touraine主張後工業社會中，過去由各工會團體、組織所發動的大型集體抗議的社會運動，已經慢慢轉向為日常生活中的社會性運動（Societal movement）。社會性運動乃從個人的行動出發，創造出新的生活型態，轉變主要文化資源（生產、知識、倫理規則）等社會支配關係而產生的行動。它是主體質疑其歷史質（historicity）的社會形式而發出質疑的社會行動（Touraine, 1984 / 舒詩偉、許甘霖、蔡宜剛譯，2002: 198-204）。

話語彰顯當今資本主義社會已經逐漸消逝的另類世界觀，具體展現原住民族女性的力量與主體性，但這樣的原住民族女性形象極少在學術研究中出現，更遑論能進一步批判「以西方為中心」的女性主義。在此，黑人女性 Sojourner Truth 的行動深具啟發性——她曾站在街頭秀出她厚實的手臂，對著路過的人質問「Ain't I a woman?」，以此質疑且挑戰主流社會所認同的女性價值以白人女性為標準，開啟了黑人女性主義的論述（Collins, 1990）。本文借鏡於此，以 12 位原住民族女性的經驗為核心，說明她們的行動、文化視野以及主體性，如何豐富並挑戰學界對於原住民族女性的書寫與理論化；以台灣原住民族女性部落夢想家的經驗來開創解殖民的女性主義論述。

原住民族女性在後殖民研究中被歸類於「難以發聲」的「從屬者群體」。<sup>2</sup> Spivak 在其著名的文章〈從屬者能否發聲〉（Can the subaltern speak?）裡，從帝國主義文本中尋找從屬者主體，質問她們如何被消失？她認為：從壓迫者的歷史、帝國主義的話語中，從屬者女性主體難以尋覓，只見帝國主義的幻象、殖民者的建構，交織出帝國主義與父權主義的暴力關係（Spivak, 1999 / 張君攻譯，2006）。從屬者研究（subaltern studies）探索多重權力關係之下從屬者的能動性，以恢復並檢視從屬者的主體性。從屬者研究可以大致區分成二個取徑：取徑之一是以 Spivak 為代表，運用後結構及後殖民分析，以探究帝國主義的話語如何形成從屬性（subalternity），追蹤壓迫的

---

2 從屬者群體如何定義？Gramsci（1971）之從屬者指涉勞工階級群體，Guha（1982）以英國殖民統治下印度底層和農民群體為從屬者，Spivak（1999 / 張君攻譯，2006）之從屬者則以帝國主義中的女性為主角。不同理論家列舉的從屬者雖有所不同，但處於資本主義、殖民主義或國族主義等多重支配權力之下的群體即為從屬者群體。

系統如何讓從屬者噤聲。取徑之二為 Guha 等社會歷史學家，以尋找、恢復並優勢化從屬者主體（subaltern subjects）（Chakrabarty, 2015: 13）；<sup>3</sup>同時探尋多重權力關係下，主體存在之不可能性和從屬者的能動性。二個取徑相互交錯影響著從屬者主體之再現，此為從屬者研究的核心關懷。從屬者研究亦堅信從屬者為頑固存在的差異，在菁英話語之內產生，故從屬者研究採取後殖民批判的立場，施加壓力以解除壓迫從屬者的力道與形式（Prakash, 1994）。2010 年之後，拉丁美洲女性主義者進一步深化從屬者理論，發展出「解殖民女性主義」（decolonial feminism）。Marcekke Maese-Cohen（2010）認為各地抗爭的從屬者主體和 Spivak 等後殖民理論家共享「另類解放模式」，這些模式不一定是新的，但卻帶有解除霸權或從屬者思維（subaltern thinking）。

本論文運用從屬者研究不同層次的理論提問形成三個研究問題：第一，原住民族女性主體在相關文獻中如何被呈現以及如何被噤聲？第二，《Spi' 向前走》12 位具高度能動性的原住民族女性，展現出的主體樣貌為何？在後殖民情境下，從屬者主體如何在部落進行社會性運動？當傳統文化已逐漸消逝之際，她們如何在現代中重現古老與歷史？她們怎樣運用從屬者思維提倡社會與政治的改變，跳脫當代資本主義與殖民主義之權力矩陣，置入另類形式的社會行動？第三，如此的從屬者主體對於以西方為中心的女性主義理論提出什麼樣的後殖民的批判？

---

3 Chakrabarty（2015: 13）又再細分 Guha 這個脈絡下的研究，將之聚焦於二個主軸上，分別為「現代中的古老」及「歷史的主體」（the subject of history）。

## 二、文獻回顧

本節運用從屬者研究視角，探問台灣原住民族女性處於當代殖民主義、父權主義與資本主義多重交織權力結構之下，她們的主體性在文學、社會學與女性主義範疇中的呈現方式，以及她們如何在西方理論下被噤聲。

### （一）台灣原住民族女性文學：創傷敘事、流離認同與母系書寫

在台灣文學研究中，原住民族女性主體研究相對豐碩。排灣族女性作家利格拉樂·阿媽最常被視為台灣原住民族女性主體書寫的代表人物。楊翠（1999）探討阿媽的認同政治（自我認同、土地認同、族群認同、文化認同與國族認同等），認為阿媽作品呈現出離散文化的雜種性，但也透過書寫重新取回民族記憶的歷史詮釋權。參與婦女運動的阿媽，一方面批判漢人婦運獨尊性別認同，不尊重原住民族女性以族群認同為優先；參與原住民族運動的她，也同時批判原運男性邊緣化原住民族女性及嫖妓的行為。在此困境中，阿媽轉向母系書寫以尋求出路。她開始記錄居住在部落、具有原住民生命能量的 *vuvu*，<sup>4</sup> 以及嫁給外省人、最終認同祖靈的母親，乃至部落中消失的女頭目。同時她也返回部落，面對部落種種困難的現實，仍不放棄以部落草根實踐，再帶起一波從原鄉及土地出發的國族論述風潮。

邱貴芬（2012）對照夏曼·藍波安的文學作品和張淑蘭的紀錄

---

4 排灣族語，意指祖父母輩，亦指孫子女輩。在此行文脈絡下，*vuvu* 指排灣族祖母。

片，展現極佳的原住民族性別化主體的分析。她認為夏曼·藍波安作為達悟男性主體，作品中欲望漢人女性，顯示被殖民的性別化男性主體，欲望流動的方向是征服漢人女性，而達悟女性則是阻礙他成為海洋人的暴君。相對而言，達悟女性張淑蘭以照護行動及影像紀錄，正面回應現代性對於達悟傳統的衝擊，從而思考「達悟人」的定義，探索達悟文化何去何從，與達悟傳統文化協商，重新思考達悟文化傳承，挑戰漢人觀點對於達悟文化的詮釋。在這樣的過程中，達悟女人的主體性得以展現。邱貴芬認為傳統對於女人的壓迫，往往讓女人能採取一種反省的角度來檢討傳統的傳承（邱貴芬，2012: 44-45）。邱貴芬的原住民族性別分析呈現出原住民族男性與女性之間、傳統與現代之間的二元對立邏輯。

究竟原住民族女性主體的發展歷程與內涵為何？諸多研究者分析不同的創作者及其作品來回應此複雜議題。簡瑛瑛、賴孟君（2009）探討台灣原住民族女性藝術家的創作，從創傷與認同角度切入，探究流離處境下的原住民族女性與母系傳承和自我再現的主體建構。許如婷（2017）則從生命書寫的角度來思索原住民族女性藝術家作品的意涵，她認為原住民族女性藝術家的創傷經過藝術而轉化，也是一個因客體化轉為主體化的歷程。在不斷遷移、游離於不同地方，面對生態環境與人事變化，甚至對部落親人的思念，使她們在創作中呈現一種游牧、尋根的心境。創作對她們來說，是一種「自我療癒」、「自我再現」、「心靈自覺」與「生命探索」過程。徐國明（2007）以達德拉瓦·伊苞的作品探究原住民族文化的靈性傳統。蔡佩含（2015: 13）認為，原住民族女作家在符合原鄉書寫的前提下，發展出兩種策略：其一是書寫童年及追溯母系家族的故事，以族群文化的時間長河走出書寫的路線；其二則是透過離／返的敘事，重新找回自己與族群文化

的連結。楊翠（2018）針對原住民族女性的文學作品進行分析，包括卑南族董恕明、布農族伍聖馨的現代詩，泰雅族綢仔絲萊渥的個人生命史與家族史、泰雅族里慕伊·阿紀的小說、排灣族利格拉樂·阿鳩的散文書寫，乃至泰雅族麗依京·尤瑪的政治思想與草根實踐、阿美族阿綺骨中長篇小說等等。楊翠（2018）以認同政治出發，展現原住民女性作家的多重視域。

台灣文學研究中的原住民族女性主體，從種族與性別多重壓迫下的創傷敘事出發，在離／返原鄉和傳統／現代的掙扎中探究離散認同，最後以母系書寫、祖靈再現、靈性傳統作為出路。原住民族女性致力於追尋原住民族文化的認同與表達衍生出原住民族女性主體研究的豐富素材。可惜的是，此類作品多半集中在文學與藝術領域，大部分以後現代觀點呈現原住民族女性的主體性。後現代主體往往複雜且多面向，雜揉歷史的偶然與個體欲望，無法以單一主體概括論之（Blackman, Cromby, Hook, Papadopoulos, and Walkerdine 2008: 7）。如此的後現代主體分析也預先關閉了主體形成集體抵抗的可能性，無助於呈現後殖民社會脈絡的政治行動（Ludden, 2002），侷限我們想像原住民族女性主體如何能從邊陲位置推動社會性運動。

## （二）社會運動與女性主義分析：性別與種族壓迫下的原住民族女性主體

社會學與歷史學研究探尋社會運動中具能動性的歷史主體。南亞歷史學者 Guha（1982）延伸新馬克思主義之從屬者反抗意識至殖民地歷史分析，認為「人」即應具有主權（sovereignty），農民或底層階級應為歷史的主體、承載著自主權利的人，享有歷史再現的權

利，這和女性主義、馬克思主義與自由學派歷史學家看法一致：成為「人」本身即是成為「主體」(Chakrabarty, 2012: 4)。在此定義下，本節試圖探問，台灣社會運動研究中呈現出的原住民族女性主體樣貌為何？

社會運動中原住民族女性的研究並不多見，僅有的少數作品皆以種族、性別與階級的交織性分析來闡釋原住民族婦女在社會運動中的處境，書寫帶有政治介入的意圖。幾個代表性的例子如下：女書店出版《台灣婦女處境白皮書：2014年》為了探究原住民族婦女處境，以〈無聲婦運：原住民族婦女關注議題與原運參與〉為題，為原住民族婦女處境提供政策規劃。該文呈現原住民族女性在婦運與原運中參與的努力、被政策及社運系統性排除的經驗，最後聚焦原住民族婦女關注的議題，包含勞動經濟、福利與脫貧、教育與文化、健康與醫療、人身安全與政治參與等，提出政策建議與訴求（謝若蘭、拉娃·布興，2014）。國史館出版的《後原運、性別、族裔：當代臺灣原住民族女性運動者群像》為口述史專輯（楊翠、徐國明、李淑君，2015），以生命敘事和原住民族運動相互交織論述的方式呈現 12 位原住民族女性運動者圖像，包含個人成長背景、運動意識的啟蒙、在部落進行運動過程中所面臨的性別與族群的張力等，呈現後原運原住民族女性主體樣貌。<sup>5</sup>全書依行動類型區分為五大主題：部落草根組織、部落社區營造與土地、部落自主性抗爭行動、族群正名運動、青年培力。該書以口述歷史的方式呈現原住民族女性運動者的故事，而無分析。有鑒於此，楊翠（2018）再度針對這些資料進行分析，拉出

---

5 這本由國史館台灣文獻館出版的口述史訪談作品，突破過往台灣文學以文學創作及藝術分析的框架限制，該書由漢人作者訪談並寫成原住民族女性運動者的經驗，再以生命口述史呈現。

四個主題：第一，文化的離／返；第二，與原運及婦運之間的拉扯；第三，部落內部的衝突與矛盾；第四，與公部門及體制的拉扯與張力。這三個文本前後銜接，正好記錄了從原運到後原運，從街頭抗爭到部落行動，原住民族女性參與社會運動歷史的經驗與歷程。

社會運動以壓迫／反壓迫的角度切入研究，冀望突顯原住民族女性參與社會運動的能動性。我以從屬者研究的視角來閱讀這些紀錄，卻發現原住民族女性的能動性受到極大限制：不論是在原住民族運動、婦女運動和部落抗爭場域中，原住民族女性主體仍面臨系統性排除，折衝於原運與婦運中的多重權力關係，在種族不平等與性別不平等的雙重矛盾中企圖尋找出路，她們成為不斷被權力結構打斷的主體。本研究要追問：難道原住民族女性主體作為從屬者主體只能這樣被呈現嗎？

西方女性主義常以性別壓迫，或者性別、種族與階級的交織性壓迫來論述跨文化脈絡下的性別不平等關係，但後殖民女性主義者 Trinh (1989: 107) 認為這樣的分析讓著色女性 (women of color)<sup>6</sup> 受到壓迫：第一，它以西化／現代化為標準，複製殖民主義壓迫，把文化活動中看似性別的活動，簡化為性別角色的刻板分工。第二，殖民體制下獲利於西方的父權主義者（例如族群內部民族主義者或菁英男性），可利用此種論述指控文化內部的女人背叛原生文化，更進一步地壓迫具異議性的女人。如此，從屬者女性的文化話語權，同時消失於西方女性主義論述和掌控文化詮釋權的父權男性之中。Trinh 更一針見血地指出，種族與性別二元對立的思考邏輯，讓著色女性不論參與何種社會運動，均成為被鬥爭的對象。

---

6 本文追隨林津如 (2019) 將 women of color 翻譯成「著色女性」，以突顯她們被白人主流社會標誌為著色人種 (colored people) 之社會建構歷程。

一個種族、另一個女人（或女性），兩個分離認同身分的幻覺，再次參與了歐美二元推論及其古老的分而治之的策略。當著色女性參與女性主義鬥爭時，她即刻有資格被指控三種可能的「背叛」：她會被指控背叛男人（成為「仇恨男人者」），或她的社區（「著色人種應該團結起來反對種族主義」），或女性自己（「妳應該首先在女性身分戰鬥」）。反種族主義與反女性主義的鬥爭相互對抗，以至於讓一些直言不諱的戰士公然否認她們行動範圍內存在著種族或性別歧視，彷彿壓迫只能來自於獨立的、單一的形式存在。<sup>7</sup> (Trinh, 1989: 104)

Trinh 以種族與性別的鬥爭為例，精闢地論證種族主義與女性主義如何共同運作，形成著色女人的壓迫。女性主義者往往認為著色女性應該優先以女性身分戰鬥，若非如此，即是背叛女性主義，這種「性別優先於種族」的期待對於著色女性來說無疑是難題。例如，1993年邱貴芬訪談積極發聲的原住民族女性利格拉樂·阿鳩時曾問道：「在漢人社會，很多婦運人士都認為性別絕對優先，請問你作為一個原住民族女性，在原住民族和女性雙重認同之間的優先順序如何取捨？」阿鳩回答，「我當然是先認同原住民的身分」（邱貴芬，1998: 39）。《後原運·性別·族裔》一書中，12位原住民族女性運動者以各種不同形式投入後原運文化行動（楊翠等，2015），顯示具能动性原住民族婦女以原住民族認同為最主要的認同，即使在高強度的種族與性別交織壓迫下，原住民族女性主體仍然選擇挑戰種族壓迫優先於性別壓迫。

---

7 原文為英文，此段為本文作者翻譯。

性別與種族交織壓迫的書寫，常讓原住民族女性主體受困於結構壓迫，無法呈現出她們不同於宰制階級的、另類的從屬者思維。性別與種族認同僅能擇一取捨的認同難題，亦「預先關閉」(foreclose)原住民族女性成為女性主義者的可能性。社會運動研究下的原住民族女性，雖然可被推崇為歷史主體，但若研究結果不斷重述她們在性別與種族之間承受的多重壓迫與掙扎，這就讓原住民族女性主體被記錄的同時，也淹沒於西方理論的知識框架，陷入 Trinh (1989) 所謂的西方殖民主義二元推論邏輯的知識陷阱，原住民族女性主體在女性主義論述中「被消失」。

讓我們再回到 Spivak 對於第一世界女性主義的反思，她提醒我們不能只顧著問自己是誰，卻忘記詢問「其他女性是誰」。女性主義的論述如何能夠避免文化霸權，真正認識到「其他世界」的存在及其差異的價值觀，而非化約他者成為自己可以決定的內容與論點 (Spivak, 1987 / 李根芳譯, 2021)？延伸此一提問，社會運動研究者在看待原住民族女性歷史主體時，是否可能跳出「在原運中被排除、在婦運中被忽略的原住民族女性運動者的痛苦經驗」(此分析複製西方邏輯架構形成三重背叛的處境)，更深層地探究原住民族女性所要表達的從屬者主體與思維？原住民族女性主體如何思考原住民族的文化與傳統？本研究將探詢：倘若原住民族女性的主體分析，並非囿限於抵抗種族與性別壓迫，而是系統性地朝向原住民族文化復振，這樣的從屬者主體又會呈現出怎麼樣的樣貌？

### 三、研究方法

《Spi' 向前走》是 2014 年到 2016 年間原住民族電視台策劃的

一系列節目，合計 39 集，以 TED Talks 的呈現方式，邀請部落夢想者來分享他們的夢想實踐的歷程。這是原住民族電視台自主營運第一年推出的作品，當時的台長馬躍·比吼為具有高度原住民意識的社會運動者，他說明：「當初推動這個節目時，想做原住民的 TED Talks」，秉持的理念是「讓原住民族成為主角」。<sup>8</sup>這是空前的創舉：以 TED Talks 方式錄製演講式節目，原民台沒有先例；讓「有夢想的人成為主角」而不是有權力的人、藝人或是新聞主播，顯示原民台自主營運初期產製以原住民族為主體節目的企圖心。人類學家林文玲（2013: 156）認為「原住民族影片製作比其他類型的影片更常為了政治或社會目的，推展文化知識的溝通，並經由文化間（inter-cultural）的了解，克服偏見，或是再生產族群認同與政治凝聚力」。《Spi' 向前走》就是這樣具有政治與社會意圖的原住民族影片。當被殖民主體已被殖民權力關係滲透，內部認同紛亂不一之際，這系列作品希望呈現原住民族內在的主體力量，推廣文化知識，呈現文化再創造的歷程，並期待它能帶來正向族群認同以及凝聚族人的政治效果。節目傳達出強烈的跨文化溝通意圖，希望克服社會對原住民族文化的偏見。與其他（從 2014 年原視自主營運以來迄今）原民台的節目相較，《Spi' 向前走》中的原住民族女性主講人數最多，<sup>9</sup>作為主角、

8 資料來源：本文作者訪談馬躍·比吼，2022 年 8 月 12 日，標楷字體為馬躍·比吼的用語。

9 2016 年《Spi' 向前走》結束播出之後，原視在 2020 年繼續推出《部落影響力》，此節目概念與《Spi' 向前走》相似，但呈現形式已經改為主持人與受訪人對答的方式進行，部落工作者不再是唯一的主角。《部落影響力》56 集節目中只有 12 位女性，對照之下，《Spi' 向前走》39 集中有 17 位女性，《Spi' 向前走》中的原住民族女性演講者的比例遠遠勝出。原視演講型節目並不多，目前重磅級演講節目為《Zalan 見識南島》（2021 年推出），以南島語族相關知識分享為主要內容，每集 1 小時，邀請 2 位專家學者為主角演講南島知識。第 1 季

以部落工作者的身分發言，<sup>10</sup>此乃空前的創舉。因此，本研究認為《Spi' 向前走》為研究原住民族女性主體的最佳選擇。

此系列節目邀請講者時並沒有區分性別。統整計算 39 集的作品發現，講者的性別比例是男性 22 位，女性 17 位。雖然女性講者比例略低於男性，但 17 位女性夢想家已足以具體勾勒出原住民族女性部落夢想家的樣貌。再因應本研究目的，我選擇出生於部落、成年後持續在部落從事文化行動的原住民族女性主體進行分析，合計共 12 位。表一呈現本研究 12 位女性部落夢想家的資料。她們的年齡介於 40 至 80 歲之間，70 歲以上 1 位，60 至 69 歲有 2 位，50 至 59 歲 5 位，40 至 49 歲 4 位。她們所屬族別，以阿美族、卑南族、排灣族較多，但也有族群人數較少的卡那卡那富族。<sup>11</sup>本研究依演講內容進行

---

的主角以原住民族人為主，亦包含女性；但第 4 季時，內容愈來愈著重於考古學專業知識，男性、漢人專家學者出現的比例顯著增加。

- 10 《Spi' 向前走》每一集約 28 分鐘，一開場的 5 分鐘是採訪團隊到部落側錄夢想家的話語及部落情境的影像，用短片介紹這位夢想家。每一集主要內容採取 TED Talks 18 分鐘的演說規格，夢想家站在攝影棚的舞台上對著攝影棚聽眾演講（有些主角會在開場進行文化展演），製作團隊以夢想家為中心地採取多個鏡頭側錄，偶爾轉換角度拍攝聽眾或簡報內容作為輔助。節目的整體呈現以該集夢想家為全場唯一主角。最後 5 分鐘，則由主持人出面總結、對話或回饋給夢想家，作為結束。
- 11 感謝審查人的建議，我補充說明這 12 位女性的父系／母系文化配置：12 位部落夢想家中，5 位來自母系文化（阿美族、卑南族），4 位來自長嗣繼承文化（排灣族與魯凱族，但魯凱族的長嗣繼承只傳男不傳女），3 位來自父系文化（泰雅族、卡那卡那富族、達悟族）。但因為資料不足以推論這些女性主體之能動性是否受到其母系或父系文化影響，再加上僅以父系母系作區分，卻無法詳述各族不同性別文化運作方式，反而可能造成誤會及偏頗，所以目前這 12 位部落夢想家的組合僅能說明：以母系與長嗣繼承制的夢想家居多，但也有 3 位來自父系文化的夢想家，這意味著：即使是父系文化的部落，也有具能動性的女性部落夢想家。

主題分析，探究 12 位原住民族女性夢想家所呈現出共同的模式、重要的主題，包括她們進行文化復振的動機、知識來源、文化復振的模式、原住民族文化知識與世界觀，最後再以她們的經驗與女性主義理論作對話。

表一：本研究 12 位女性部落夢想家資料

| 編號<br>(季 - 集) | 中文名／族語名                          | 族別        | 職業                      | 年齡<br>(演講時) | 部落                |
|---------------|----------------------------------|-----------|-------------------------|-------------|-------------------|
| 1-7           | 雲力思<br>Inka Mbing                | 泰雅        | 音樂文化工作者                 | 60s         | 新竹縣尖石鄉水田部落        |
| 1-10          | 馬秋<br>Ma Qiu                     | 卑南        | 石頭彩繪藝術工作者               | 50s         | 台東縣卡大地布部落         |
| 2-1           | 林清美<br>Akawyan Pakawyan          | 卑南        | 教育工作者                   | 70s         | 台東縣卑南鄉南王部落        |
| 2-4           | 包惠玲<br>Mamauban<br>Patjaljinuk   | 排灣        | 幼兒園園長、<br>巫師            | 50s         | 台東縣達仁鄉土坂部落        |
| 2-5           | 高淑娟<br>Panay                     | 阿美        | 杵音樂舞集團<br>團長            | 50s         | 台東縣成功鎮宜灣部落        |
| 2-8           | 舒米·如妮<br>Sumi Dongi              | 阿美        | 部落工作者、<br>農民            | 50s         | 花蓮縣豐濱鄉港口部落        |
| 2-10          | 蕭惠美<br>Zuljezulje Qapulu         | 排灣        | 瑪家鄉公衛護<br>理師、部落傳<br>統領袖 | 40s         | 屏東縣瑪家鄉排灣部落        |
| 2-12          | 少妮瑤·久分勒分<br>Sauniaw Tjuveljevelj | 排灣        | 部落音樂工作<br>者             | 40s         | 屏東縣牡丹鄉東源部落        |
| 2-13          | 阿布媯·卡阿斐依<br>亞那<br>Apuu Kaaviana  | 卡那卡<br>那富 | 部落工作者                   | 50s         | 高雄市那瑪夏區<br>達卡努瓦部落 |
| 3-1           | 張淑蘭<br>Si Yabosokanen            | 達悟        | 部落居家護理<br>所之護理師         | 40s         | 台東縣蘭嶼鄉東清部落        |

|     |                           |    |             |     |                 |
|-----|---------------------------|----|-------------|-----|-----------------|
| 3-3 | 伍麗華<br>Saidhai Tahovecahe | 魯凱 | 國小教師、<br>校長 | 40s | 高雄市茂林區萬<br>山部落  |
| 3-5 | 曾春子<br>Lisin Giyaw        | 阿美 | 藝術工作者       | 60s | 花蓮市國富里根<br>奴伊部落 |

資料來源：作者整理自原住民族電視台（2014-2016）。

以每集 28 分鐘的演講影像作為分析的文本，最大的優點是能夠呈現原住民族女性的主體性。由女性部落夢想家自己講述，搭配自製的簡報檔，她們能夠展現自我，以提綱挈領的方式讓觀者了解她們的夢想實踐。本研究認為其主體性之展現與內容的精確度，優於常見的質性訪談法。因為訪談法的提問是由研究者設定，而演講內容則是由當事人自己主動決定，相較之下，當事人的公開演講比訪談更能呈現原住民族女性的主體性。既是公開演講，資料內容亦具公開性與一定的可信度，可供檢驗證明。在此必須補充說明的是，本研究資料雖然能呈現出原住民族女性主體在部落進行文化行動的內容，但不足以呈現她們如何在各個不同部落開展、折衝與協商文化行動的動態歷程，此為本研究的限制。

#### 四、部落原住民族女性的夢想實踐：活出原住民族生命

本節探詢在後殖民情境下，原住民族女性如何在部落進行社會性運動，以展現其主體性？研究發現以「回復幼時溫暖的記憶」、「向耆老請益以重建文化空間」、「集體共振文化智慧」、「復育文化中的生態智慧」、「成為傳統領袖與巫師」、「文化傳承與推廣」等六個子題呈現。第七小節總結女性部落夢想家社會性行動的內涵，探究原住民族女性作為從屬者主體的樣貌。

## （一）情感的召喚：回復幼時的溫暖記憶

社會運動研究下，歷史主體之意識啟蒙往往受益於革命知識及受壓迫經驗。相較之下，部落夢想家的文化行動則源自於情感的召喚，想要找回曾經存在於童年、但現在已經遺失的文化記憶。這 12 位部落夢想家在傳統文化與母語環境中成長，當時的部落價值體系相對完整，復返童年生活中的溫度成為他們的動力來源。

卑南族馬秋（Ma Qiu）回到台東卡大地布部落之後，提供自家空間給孩子做課後照顧、和孩子共學、並請長輩來傳承生命經驗，馬秋想要藉此找回遺失的溫暖記憶。

我開了一個叫做「向長輩學習」的課程，那個是我的生命記憶裡面在回溫的一部分。小時候，爸爸或是長輩要到朋友家去聊天，那都會帶著小孩。然後我們就坐在小椅凳，然後在旁邊聽，大人講一些那個時候也許我們還不懂，但是不知道為什麼，我現在聽得懂還是不會講，但是我聽得懂，可能就是那段過程去學習過來的。那我一直很懷念那個記憶，因為現在部落的環境呢，大家都已經過得太快了，我們生活有很多東西失去了那個時間的溫度。

阿美族的舒米·如妮（Sumi Dongi）夢想重新種植海稻米，為此她和族人一起重建傳統水圳。這過程中，童年的生命記憶引導著她的行動：

我們使用的水圳是傳統水溝式的，就是說土製的那種溝，就是希望能夠把這個環境營造成當初我小時候看到的景象。生命是多樣

性地在那裡，很多、很多的。像我很喜歡小時候去巡水。巡水是四年級以上才有資格去，跟著大人一起到山上去巡水。這樣的一個制度非常地讓我懷念這樣子。

50歲才開始接觸絹印的曾春子（Lisin Giyaw），也想要呈現小時候深刻的文化記憶：

[ 我的作品 ] 都跟我們的 Lisin（祭典）連結相關，可見小時的記憶是這麼樣地無法抹滅。目前我現在在做的，可能就是喜歡畫，我希望把我們的圖騰透過畫筆呈現出來。

排灣族的少妮瑤·久分勒分（Sauniaw Tjuveljvelj）出生於屏東縣牡丹鄉東源部落。對部落生活的濃厚情感與記憶，引領她進行鼻笛教學與文化傳承工作：

高中的時候離開這個地方，就是那個記憶是滿濃厚的。這裡的生活，一草一木一景，就像好像是我的父母一樣，就是餵養我，像我自己音樂一樣，有很多地方帶著這種對這個部落的情感。

提起鼻笛，其實在小時候，大約在小學四年級的時候，在部落每次的節慶或是活動的時候，常常看到一位身著傳統服飾的一位耆老。就是每次看到他在台前信心十足，然後英姿煥發的樣子，我常常看到他每次在演出的時候，就是那樣地有自信。最奇特的是他吹奏的樂器，吹奏的方式讓我非常印象深刻。

從那個時候就烙印在我的腦海中，所以殊不知再往後就是接觸就是傳統音樂，也在自己的生命裡面也埋下了非常重要的伏筆。

這些女性部落夢想家在傳統文化與母語環境中度過童年，對部落有深厚的情感，社會環境的快速變遷，讓她們意識到部落文化正在消逝，必須採取行動。她們主要的夢想是：「把文化做回來」，不論是向長輩學習、重修水圳、種回海稻米、繪製祭典圖騰或再次吹起鼻笛，均源自想要復返童年經驗的情感召喚。

## （二）知識的來源：向部落耆老請益以重建文化空間

在文化消逝之後，想要重建兒時的記憶，必須仰賴不斷地向部落耆老請益，以老人的智慧重建生活空間與文化秩序。蕭惠美（Zuljezulje Qapulu）是排灣兩大家族 Paljenge 與 Qapulu 聯姻下的孩子，從小被視為傳統領袖的種子培養，成長的環境沉浸在排灣族文化的懷抱中，也種下她生命的根：

我的床邊故事就是我們的族譜，我的兒時歌謠就是我們的神話故事，我從小就耳濡目染去把我的生命的根真正地深入我的生命裡面去。

蕭惠美在八八風災後接任部落傳統領袖，仍不斷向老人家請教，傾聽老人家的聲音。她聽到的是：

在我家剛好有這個 vuvu，他是我們排灣村鼻笛在二十年前唯一

的一個了。他有一天，我就去那邊聽的時候，他跟我講說：「怎麼辦？你們年輕人都在聽外來的音樂，都在學習外來的舞蹈，我們這個排灣族重要鼻笛跟舞蹈怎麼辦？除了我以外，沒有人了，即將快要沒有了！」

一個 vuvu 他在那個石板屋，廚房那邊抽著煙斗，然後他那天跟我講說：「我們這個石板屋裡面，有很多我們自己的祖先在裡面，有很多我們的 vuvu 在裡面。我想要把這個我們的石板屋回復起來。」所以他一直跟我講說回復、回復（pacikelu）。

部落老人有些在意鼻笛跟舞蹈的傳承，有些想要蓋回石板屋，蕭惠美依循這些心願，和耆老用手工打造傳統石板屋。在建造這些空間時，也重新找回排灣族的生活智慧與生活秩序：

透過我們這次重建石板屋，尤其是我們致力打造，部落致力打造的方式，來重建石板。之後，我們可以從這邊去找尋，或是找到我們排灣族原來的生活秩序，我們老人家的生活智慧在當中。

傳統文化空間的重建有助於重現舊時文化場景。曾春子描繪她的夢想是重建茅草屋，在兒時家屋中傳遞族群的文化智慧給下一代：

我想要我兒時的家屋能夠呈現出來，而且能夠那種空間裡面展示我所有的作品，然後我會把這些作品的故事一一詳盡地告訴我的下一代，這是什麼意涵，這是最想要做的事情。我好想有那樣的一個空間，有檳榔樹、有小米，還有茅草屋，還有很寬、很寬

的那個黃藤的床，讓大家可以席地而坐，聽聽我的圖畫故事。

卡那卡那富族的阿布媯·卡阿斐依亞那（Apuu Kaaviana）也在八八風災之後重建耆老智慧屋，請老人家帶領文化復振：

我們卡那卡那富族有一個空間叫做 To'ona Tamu，它就是「有老人所在的地方」，或是「耆老智慧屋」……耆老跟耆老的智慧，其實對我們來說很重要的。

八八風災後，我們就在想怎麼樣讓老人可以安定下來。其實我們就進行搶救族語的工作，你會看到照片其實都是 tamu（長輩）在做，帶領我們繼續做文化復振工作，在我們 To'ona Tamu（有老人所在的地方）做。

文化實踐和生活空間息息相關，當資本主義的現代文明已經用水泥建材取代了傳統石板屋或茅草屋，重建傳統文化空間成為許多原住民族女性的夢想，因為傳統空間能夠自然地呈現老人家的生活智慧、族語與生活秩序。文化空間的重建，讓原住民族祖先的智慧可以具體地承載與重現。

### （三）人的聚集，像森林一般：集體共振文化智慧

重建文化空間只是第一步，在文化空間中的「人」及其文化智慧才是最重要的。女性部落夢想家一致的願景：把祖先的智慧傳遞給下一代。阿美族的高淑娟（Panay）成立杵音文化藝術團，把孩子聚在

一起，打造文化傳承的場域：

服務以後，就發現我們的孩子也跟我一樣，他們不知道他們是從哪裡來的，甚至於母語也不會講了。有很多的是輟學。有時候我覺得就說我的成長背景會跟他們一樣，那我怎麼樣子讓他們知道我們自己的母語文化？我就從最簡單的成立一個團體，所以我就希望藉這個團體能夠帶動年輕人……我只是想讓他們知道在這裡面大家一起群聚，尤其是跟我們部落文化是一樣的，就是阿美族它也是有年齡階級、有團隊。

高淑娟認為部落孩子迷失是因為和文化失去連結，所以成立樂團為孩子種下文化的種子。她談及阿美族的合唱實作中，蘊含豐富的文化知識，唱歌不只是唱歌，而是透過唱歌把文化裡團隊合作的價值傳承給下一代。

從歌唱之中，也可以學習我們的社會制度，譬如說就是在鋤草的時候，老人家會有一個人先領唱，其他人就會跟著和。那有時候我們不可能唱得離得太遠，所謂離得太遠就是說，他還會很適度地會跟著這個團隊，我們要配合這個團隊。但時而他又會進歌颯出自己的高音，颯出自己的特殊技巧。所以我們阿美族它的一個共同的邏輯思考，就是我們要配合團隊，我們要通力合作，好好地這首歌唱完。那也表示說我們工作也要團隊合作，這個背後的氛圍，它的文化氛圍，就是我們孩子所應該要學習的。所以希望透過老人家，然後培訓年輕人，這個是我最大的一個夢想。

透過學習部落文化，孩子其實會學到部落的重要精神：團隊合作。原住民族文化環境可以提供的能量遠遠超乎想像。泰雅族的雲力思（Inka Mbing）用歌謠傳承文化，她曾到都市擔任駐唱歌手，回到部落後，她一方面向老人請教祖先智慧，一方面教孩子們母語歌謠。最後將青年和兒童集結成一個劇團，時時向祖先學習智慧。她解釋：

我們的劇團名字叫 Lahuy 的意思就是「聚」，相聚的「聚」，所以我們的劇團叫「相聚」的劇團。然後這個 Lahuy 真正的本意也是森林，以前我們的老人家好像很有智慧，就是看到很多的人，就把他們當森林裡面好多的生態，然後聚在一起。那我也希望說這個劇場就是跟森林一樣，一直生生不息，一直有機下去，人也有機下去。

雲力思用森林比喻人的聚集，不同的智慧老人形成了有機的生態系，老年、青年和小孩跨世代重新建立起有機的連結，形成生生不息的環境。這環境則足以讓酗酒的年輕人生出新的動力，重新耕作土地：

這個劇場有它的故事。比方說年輕人他原來是一個酗酒二十幾年的年輕人，他在接觸口簧琴之後，就把酒也忘記喝了，然後菸也忘記抽了，然後檳榔也不吃了，要把他的身體找回來，文化找回來，那土地也找回來，因為後來這個年輕人他也那個在他的那個自己荒廢很久的土地上，去發展他的有機的農耕工作。

在女性部落夢想家的作法中，聚集老人是重建文化環境的第一

步，再進一步是讓老人和年輕世代產生互動，因為耆老的文化知識有助於引導年輕世代。在有機的文化傳承空間中，持續的文化活動、展現傳統智慧、人與環境產生有機連結、有助於年輕人找回已失落的靈魂，戒菸戒酒，找回人與土地的連結，發展出有機的生活方式。

#### （四）復育人與土地的關係、文化中的生態智慧

人與自然共生共存的觀念，存在於原住民族的傳統智慧中，原住民族女性主體與生態的連結亦非常深刻。原住民族男性以狩獵和生態互動、進行生態書寫，原住民族女性則在每日生活實作中，對抗資本主義開發，再現祖先的土地智慧。

泰雅族的傳統文化擁有與自然生態和平共生共存的世界觀，但這樣的文化傳統卻隨著殖民政權到來，逐漸失傳。雲力思來自水田部落，屬於前山部落，她說：「殖民政權來的時候，皇民化以及漢化都非常成功，所以我們的文化斷層也很成功。」看到土地被開發成休閒用地，整片山林生態被砍伐，種植高利潤的生薑和高麗菜。她心痛地提出對資本主義開發的質疑，也反映出泰雅族人如何與自然息息相關的整體觀：

我們知道所有的東西都是從土地裡面長出來，那人也需要土地的力量，尤其是部落的人。現在土地沒有力量了，大概是在休耕。然後整個化學肥料灑得太多，所以土地沒有力量，人也沒有力量了吧！

雲力思談及她和泰雅族孩子對話及創作的過程。她在水田部落

和孩子互動時，孩子告訴她：「老師，我們喝的是『野溪』的水耶。」「野溪」的台語諧音「A 夕」，就是「會死」的意思，部落孩子用這樣的一語雙關來表示水源區的水都被農藥污染了。雲力思發現孩子都感受得到生態環境的改變，只是缺乏用母語表達的能力，所以她以泰雅族母語創作了一首歌〈A 夕的水〉給孩子唱，讓孩子可以用母語傳達想法。雲力思認為，在土地上好好生活的解答就蘊含在祖訓 gaga 之中：

Gaga 祂是一個生命的規範。我們好像很久沒有去，就是去看，或者是我們已經疏忽了我們的生命的規範。

那等於是回應我們祖先當時的期望，現代他們的子孫在自己的土地，他們怎麼了，最主要我們古訓裡面祂說的是：「孩子們，我們需要和平相處在這塊土地上。」

雲力思透過歌謠傳承祖先與自然共處的生態智慧，卡那卡那富族的阿布媯則從土地實作中找回祖先智慧。阿布媯和部落族人經歷八八風災，見識大自然的力量如何摧毀部落。災後半年，他們被政府強制安置在外，返鄉重建時為了要備災，開始種植兒時記憶中的傳統作物，憶起已遺忘的祖先智慧。

我們就把以前傳統的植物，它是耐旱的，而且是可以承受強降雨的植物 [……] 我們把我們的傳統植物種回來之後，長輩就說，usu'uru（女人的田地）就是像你們現在做的這一塊地，它會有很多的食物，那塊耕地是婦女在種植的田地，雖然它小小的，可

是其實它可以讓我們的族人在終年可以有食物可以使用的[……]這樣的一個概念包含 usu'uru 這個智慧，其實是被遺忘了五、六十年。

阿布媯依照兒時的記憶來耕作，想把小時候外婆種的植物種回來，結果竟找回已經被遺忘了五、六十年的 usu'uru（女人的田地），找回女人與土地的連結，發現傳統作物能因應氣候變遷。

人與土地的關係亦是舒米·如妮關懷部落的起點。舒米·如妮 14 歲離家到都市工作，34 歲再回到花蓮港口部落，記憶中家鄉最美的風景「黃金梯田」都不見了，取而代之的是一片片廢耕的農地、一塊塊土地待售的牌子及一棟棟怪模怪樣的水泥民宿。一方面，她心疼地發現兒時記憶中美麗的水梯田，因資本主義入侵而消失。另一方面，她也警覺部落的人即使有土地，也受限於估算成本等資本主義邏輯，而不再耕作。

舒米·如妮挑戰資本主義開發的方式是復育水田，也復育互助精神：

我常常被問到一句話，就說這裡一坪多少錢？[……]從那個時候我就開始有一個夢，希望能看到部落 mipaliw 的精神，就是互助的精神。把那個水梯田再復育起來，並不只是復育水田，也是復育人跟這個土地之間的關係，怎麼樣讓下一代可以很清楚地土地在我們部落，在族人的生命裡面所扮演的角色。

她期待這過程能讓下一代學會互助精神，同時找回人與土地共生的方法。她花了 5 年的時間，說服 86 位農民一起使用友善土地的耕

作方式，不用農藥、不灑化肥。開始耕作以後，她和族人依照傳統方式修繕水源，以人工徒手開挖，沿著山壁打造水圳，從山上引水灌溉海稻米：

把這個傳統的水源修繕完畢，這樣子一千多，一千四百多公尺地環繞著山壁，下來到這個水梯田的這個長度是要花費好幾個月的時間。徒步喔，就是因為它是山區，很多機械是不能上去的，完全是靠這個人力去開挖，這個就是我們在這個水圳開始的一個動作。

這段故事後來被改編拍成電影《太陽的孩子》，感動了無數觀眾，讓許多人認識了海稻米。舒米·如妮如何對抗資本主義，讓土地不再等同於金錢？她指出關鍵：「復育海稻米這件事情，不只是復育這個水梯田，也復育人跟土地的關係。」運用傳統徒步的方式合作復育水梯田，同時也復育部落的互助精神、人與土地之間的關係，實踐蘊含在日常生活中的傳統文化智慧。

### （五）部落是子宮，文化是生命臍帶：成為傳統領袖與巫師

排灣族的蕭惠美（Zuljezulje Qapulu）與包惠玲（Mamaowan Patjaljinuk）兩位部落夢想家在職場上分別擔任衛生所護理師和幼兒園園長，從事照顧工作。但在人生道路的旅程上，她們復返於部落賦予她們核心的文化職責：傳統領袖與巫師，以延續部落文化。身為排灣族傳統領袖，蕭惠美的每一句話語都關注排灣族集體的生命與文化延續：

因為舊筏灣部落是排灣族的發源地，我的夢想能夠透過重建舊筏灣的硬體設備跟人文部分之後，把我們排灣族生命找回來。

她進一步運用性別化的比喻來說明人、空間與文化之間的有機互動關係：

我們應該要把部落重新整理起來。部落是造就我們生命很重要的子宮，也是很重要的——一個生命的源起。那文化是給我們養分、給我們營養的一個生命的契機臍帶。

所以我覺得從這裡今天當中的一個分享當中，我覺得找回自己原來的那個生命，真正地把它找回來。最重要的，部落活起來，生命才能夠被延續下來。

部落是子宮、文化是孕育生命的臍帶，這些話語以神聖且備受尊崇的方式談論子宮、臍帶、生命的源起與延續，用以比擬部落空間和文化傳承的重要性。如此具有力量的話語，映照出排灣族肯定女性孕育生命的文化價值。蕭惠美也藉由分享她的文化知識，再次復返生命的源頭，重新喚醒延續部落文化與生命的力量。

包惠玲家族有 Pulingaw（巫師）血統，她原本擔任幼兒園的園長，到了 30 多歲才走上巫師之路，經過 8 年的學習，成為正式的 Pulingaw，開始跨部落、跨族群地主持部落大小祭儀。她分享排灣巫師的文化知識，包含巫師的法器、巫師使用的傳統植物、排灣文言文祭辭、神聖空間的方位、祖靈與神靈的上下左右位置等。她也從學習巫師過程中，了解 Pulingaw 與頭目的關係、巫師彼此之間階級和倫

理關係，顯示排灣文化深奧又井然有序的知識系統。

蕭惠美與包惠玲的語言表達排灣文化的精髓，她們的行動說明排灣族女性並沒有被排除於傳統文化之外，而是擔任文化傳承的核心人物。

## （六）部落即學校、學校即部落：文化傳承與推廣

文化的傳承與推廣幾乎是每一位女性部落夢想家都扛在身上的責任。前文提及阿美族杵音文化藝術團及泰雅族 Lahuy 劇團，集聚不同世代的族人，推動部落內部的文化傳承。在此列舉更多部落夢想家為了推廣原住民族文化，透過部落興學、成立樂舞集或推動生態旅遊，產生跨部落與跨族群的影響力。

卑南族林清美（Akawyan Pakawyan）在 53 歲時（1991 年）創立高山舞集，讓各族的原住民族樂舞文化可以透過高山舞集的表演平台獲得延續。2013 年，時年 75 歲的林清美並沒有停止夢想行動，她再次創立了花環部落學校傳承卑南族的文化。在當代社會中，母語環境的流失以及課輔的壓力，讓許多孩子沒有機會學習卑南族文化。花環部落學校希望透過建立全母語的環境，讓孩子有機會在花環部落學校中學習自己的文化：

學習卑南族文化的精髓，學習自己的傳統美德、自己的傳統神話故事、卑南族的社會制度，還有會所、小米、信仰、環境的生態保育，這些都是我們要教給我們孩子的。

蕭惠美和族人推動生態旅遊，期待文化產業的收入可以進一步吸

引更多族人投入文化工作。她們在舊筏灣重建了 12 間石板屋，作為文化生態旅遊的基礎，遊客可以在此聆聽排灣族的鼻笛和故事。相關的經驗流傳出去，帶動更多排灣族人共同參與。

目前我們舊筏灣部落 12 間石板屋中，很多的人會到舊部落裡面去做很多的分享。在大武山下的石板屋裡面，在那邊聽聽我們的鼻笛，然後聽聽我們的故事。讓我們在那個地方情境當中，來跟我們的石板屋對話，這個是我們目前在舊筏灣做的生態旅遊當中，那我們現在也大概也很多的朋友們到部落裡面去做分享。也因為這樣生態旅遊，所以我們現在部落的人很多都有自己在做一些自己的準備，然後自己在家裡慢慢在整理了，這樣子。

前述的部落夢想家透過重新創立劇團、樂舞集、部落學校、在社區內外進行文化教育，屬於民間興學的方式。魯凱族的伍麗華（Saidhai Tahovecahe）則是將原住民族文化融入正式教育體系之中，創新教材讓原住民部落的孩子能在學校用族語學習，影響力超越地域的限制。

國小教師出身的伍麗華夢想將原住民族文化融入到學校教育，以解決原住民族孩子在正式教育體系中學習的困境。她以孩子為主體來教學，以原住民族的主體性改革普同式國民教育體系，為原住民孩子創造族群本位的民族教育。雖然體制內改革非常具有挑戰性，但是她採取與其他夢想家類似的方法：向耆老請益，建造符合民族教育的學校空間，以原住民主體轉換教材教案，創造全族語的學習環境，走向國際化，最終她成功提升孩子的學習成效，學校得獎連連。為了證明這個模式可以在不同地方推廣，她從魯凱族的泰武國小轉換到排灣族

的地磨兒國小擔任校長。2015 年時，她領導開發的全族語族語、英文、數學等教材，已經運用到屏東 23 所原住民族小學。

不論是在部落內進行文化教育，或是運用現代社會的影響力，將文化融入學校教育，跨越族群及地域，在教育體系推動原住民族文化，文化的傳承與推廣是所有女性部落夢想家一致努力的方向。

### (七) 女性部落夢想家作為從屬者主體：「原住民族性」(Indigeneity) 的提出

女性部落夢想家受到幼時情感記憶的召喚，向耆老請益作為知識來源，進行文化復振，在部落從事社會性的變革行動。行動歷程包括：將族人聚在一起以傳遞耆老智慧，復育人與土地的關係，成為傳統領袖與巫師。最終的目標是文化的傳承與推廣。她們的原住民族女性主體有四個重要內涵：第一，活用文化智慧以重新創造部落集體生活。第二，復育文化中的生態智慧，關懷人、土地、環境與生態。第三，承接起族群內部的靈性文化傳承（如傳統領袖和巫師）。第四，傳承文化並向主流社會推廣族群文化知識。這 12 位女性部落夢想家復振文化的行動與言說已經超越 Guha (1982) 新馬克思主義之從屬者研究，從屬者在社會鬥爭中成為人／歷史主體的狀態，而是在日常生活運用從屬者思維實踐出另類解放模式，是為解殖民女性主義定義下的從屬者主體。

解殖民女性主義為多元多義的理論，其內涵由各地不同從屬者主體種種另類實踐及論述所共同建構。若要能更確切說明《Spi' 向前走》所呈現的從屬者主體性，我們得更具體地把她們的行動置放在台灣原住民族運動及「後原運」的脈絡下，借用原運的重要概念「原

住民性」(Indigeneity)，進一步概念化部落夢想家的原住民族女性主體。「原住民性」在當代原住民族運動脈絡下浮現，它的定義為：後殖民時期原住民族的泛政治身分認同，由各種不同的經驗和歷史編織而成(Steeves, 2018)。在台灣，「原住民性」亦為原住民族運動建構出政治概念，台灣原住民族運動一開始定義的「原住民」就是相對應於漢族的概念，源自於被漢人壓迫(被殖民)的共同負面歷史經驗，並以「原住民是台灣這塊土地的主人」以營造出來的論述(徐國明, 2011)。《Spi' 向前走》後原運時期的原住民族女性社會性運動者，她們主體性的展現不在於街頭抗爭，也不在於她們日常生活中所承受的種族與性別壓迫，她們展現從屬者主體為：在日常生活中踐履「原住民性」，在資本主義／殖民主義／父權主義交錯的情境下，活出另類解放的生活方式。《Spi' 向前走》原住民族女性主體作為從屬者主體的抵抗是：「活出原住民族生命」，在後殖民脈絡下踐履「原住民性」！

## 五、傳統的改變如何可能？ 女性部落夢想家與性別和現代性的對話

這些部落夢想家的經驗如何對女性主義提出後殖民的批判？本節將論證，「原住民性」作為原住民族女性主體所展現出的從屬者能動性，可以解構西方女性主義理論「性別與種族」的二元對立，並挑戰「現代與傳統」的二元框架，對「以西方為中心」的女性主義理論提出後殖民的批判。

## (一)「原住民族性」與性別的多元動態關係

面對這些具有高度能動性、在部落從事文化／社會變革行動的原住民族女性主體，能夠以西方女性主義的堅持「性別優先於種族」來要求她們對於性別議題的忠誠度嗎？考察女性部落夢想家的敘說有以下發現：第一，部落夢想家不以女性身分來限制自己的文化行動。從事文化復振工作並不容易，可能遇到許多來自族群內部與外部的多重壓力與反對，但是她們均堅持走出自己的道路。第二，部落本身的文化可能比漢人父權文化還要性別平等。例如，排灣族文化可以把女性培育成內在堅定且責任重大的傳統領袖與巫師。第三，部落夢想家也有可能因為在意文化傳承而改變部落的性別規範。

蕭惠美雖是女性，但她是排灣族兩大家族聯姻後第一個出生的長嗣，一出生就是兩大家族的大事，從小被教育要承擔起傳統領袖的責任。她的 vuvu 跟她說：

你是神所揀選的孩子，你要從小要跟著我們，你要愛你的部落，你的手要張開要擁抱你的部落。你從小就是出生在太陽的卵，出生在陶壺，所以你的生命就要跟陶壺一樣，要賦予更多的責任，來為我們的部落來做更多的服務。

排灣族文化採長嗣繼承制，最年長的孩子（不論性別）被賦予繼承家業的重責大任。蕭惠美從小就以未來部落領導者的身分被培訓，被教育要擁抱部落、承擔責任，這是在許多漢人家庭中成長的女性所難以想像的「性別平等」經驗。主流社會常見的性別刻板印象為：「原住民族文化都是父權」或「原住民族文化都是母系文化」。這些

想法並非立基於事實，而以普同性或概括性觀點來想像並推論，忽略原住民族文化的異質與多樣性。我們需要對原住民族文化有在地的、分殊的了解。各族文化的性別分工乃多元異質，隨文化及部落而差異。即使「進步的」長嗣繼承制文化，也仍有性別分工：例如傳統樂器鼻笛傳男不傳女。但女性部落夢想家以傳承文化的決心，改變了這些性別限制。

排灣族的少妮瑤在玉山神學院音樂系學習原住民族音樂，透過牧師導引及課程介紹，認識同樣來自東源部落的鼻笛老師。

然後那時我意識到就是在原住民的傳統樂器裡面，正面臨著斷層。排灣族的這個樂器，這個老藝師可能因為看到我的勇氣，也看到我的就是學習的興致，讓他非常地感動，他就送了我他的鼻笛，就是其中有雙管鼻笛和另外一支是雙簧口笛，就是自己身邊在帶著的。非常非常地讓我非常地感動，在當時其實非同小可。這位耆老，因為在過去排灣族裡面女孩子是不能吹奏鼻笛的，那在當時他這樣的舉動其實是已經是打破就是在排灣族裡面傳男不傳女的這樣的傳統。在那個時候，我自己也非常地開心說，耆老收我為徒，讓我成為他的第一個徒弟，也是最後的一位女弟子。

少妮瑤因為在神學院讀書而接觸到鼻笛，當她進一步回部落學習時，她的男性鼻笛老師見到她學習的勇氣與動力，決定打破文化中「傳男不傳女」的傳統，以文化傳承為最優先的考量，將鼻笛傳承給她。可見，性別文化的內涵可以改變。

泰雅族的雲力思以女性身分採集傳統歌謠，一開始受到耆老歡迎，但是後來老人家知道她不只採集還要演唱，就有所顧忌。在族人

眼中，以女性身分吟唱泰雅族耆老的歌有違 gaga。若要公開發表發售唱片，更可能蒙上以祖先的智慧來賺錢的隱憂。她花了 8 年的時間，克服阻力，終於得到耆老的認可（黃郁芳，2015）。這過程中，她不斷返回泰雅古訓中的精神，勉勵自己繼續走文化傳承的道路：「Wiwan ali binoq（像高山筍般地堅忍）、Wiwan ali mqoyaw（燒不斷一樣地堅忍）。」雲力思不畏懼族人批評，堅持她的文化行動，傳承泰雅文化 gaga 的精神，終於穿越文化中的性別限制。

泰雅族的雲力思與排灣族的少妮瑤透過文化傳承的使命感，以積極的行動打破族群內部某些性別的限制。為了延續文化，原住民族人努力不懈，即使是耆老都可能轉化自己對於什麼是傳統的堅持，選擇對文化延續有益的方向改變。雖然過程不易且漫長，但文化改變是可能的。女性部落夢想家以文化為傲，但文化不是不能改變的鐵板一塊。文化像是一個優質資料庫，行動者從中選取當代社會中所缺乏的部分：如互助與團隊合作精神，想辦法在當代生活中整合並進行文化再造。女性部落夢想家帶著這種更美好生活的想像，為了傳承文化，克服文化中不合時宜的部分，慢慢推進變革行動，帶來更優質的性別關係。

上述從屬者的主體經驗如何對「以西方為中心」的女性主義提出後殖民的批判？首先，「性別應優先於種族」這種論點乃源自西方父權社會的提問。既有研究已指出原住民族文化本身具性別多樣且非壓迫的性別關係。本文顯示排灣族採長嗣繼承制，女性可承擔傳統領袖及巫師等核心角色。阿美族與卑南族雖為母系社會，但非女權獨大，男性負責公領域，女性負責私領域，母系社會並非父系社會的權力反轉，而是彼此互相尊重，母系社會的人認為自己來自平權社會（莊佩芬、李秀妃，2003）。父系族群的性別關係亦非壓迫而是互助合作；

達悟族有「男人的海，女人的田」之性別分工，雖採從父居及從父繼嗣制，但運作是以家作為單位相互支持，遵循雙系血親法則，以孩子為核心平等看待父母雙方的責任（衛惠林、劉斌雄，1962），女性對婚姻的選擇與離開也有高度自主性（陳芬苓，2005）。泰雅族有男獵女織的性別分工，但山田燒墾得由男女共同合作才得以完成（王梅霞，2003）。鄒族與太魯閣族雖有男人狩獵的規範，但不論過去和現在真實生活中也都有女獵人的存在（浦忠勇、方紅櫻，2022；吳雅雯，2022）。布農族認為織布是女性的工作，但男性必須為妻子製作織布工具，妻子才會為家人製作衣服。布農族男子進行報戰功儀式時，也要報母系氏族名，亦有女性和男性一起報戰功的部落（Savungaz Valincinan, 2020）。不論是父系、母系或雙系社會，原住民族社會的性別實踐不是立基於權力壓迫的基礎，而是以相輔相成、互助合作等價值為運作基礎。然而，隨著殖民主義的擴張，世界上多樣親屬系統與性別實踐被「現代／殖民性別系統」<sup>12</sup>以二元對立的異性戀生物決定論、父權主義取而代之（Maese-Cohen, 2010）。因此本文論證：當原住民族女性作為從屬者主體，以原住民族文化活出另類生活方式時，同時也在復原原住民族文化中具多樣性的性別文化。「活出原住民族生命、踐履原住民性」即為在現代／殖民性別系統之下重新變革性別關係、復返被殖民前原住民族性別關係的多重可能性。

---

12 解殖民女性主義者 Marcekke Maese-Cohen (2010) 將西方「父權體制」(patriarchy) 與「性別的殖民體制」(coloniality of gender) 兩個概念合一，稱為「現代／殖民性別系統」(Modern / Colonial Gender System)。

## (二) 超越「現代與傳統」二元對立：融合過去、現在與未來的「原住民性」

西方女性主義主張「性別應優先於種族」背後，隱含著文化等同於父權的預設。例如，女性主義理論家 Okin (1999) 認為：世界上多數的文化都是父權的，當多元文化主義者要求保護文化，即是維護族群內部既有的父權體制，延續族群內部男性所壟斷的政經權力及文化規範解釋權，無益於改善著色女性的受壓迫處境。或者如 Pollitt (1999: 27) 把女性主義與多元文化以二元對立概念表達：「在要求女性平等上，女性主義幾乎反對地球上所有文化，而多元文化論者要求我們尊重所有文化傳統。」女性主義「性別與種族」的辯論中，把「性別與多元文化」形塑成二元對立，再進一步衍生為「現代與傳統」的價值判斷。西方女性主義往往自許為現代，視多元文化為落後、父權、需要女性主義介入改善之。<sup>13</sup>在西方女性主義二元對立邏輯推論下，著色女性若欲維持種族認同就等於保護傳統文化、保護傳統文化即等於維繫父權，於是維持種族文化認同的著色女性即為贊成父權、背叛女性主義。這是對傳統文化極大的誤解，但也已經內含於女性主義知識論與分析之中。當西方女性主義運用二元推論將多元文化和父權劃上等號，或是將傳統等同於壓迫，也就「預先關閉」(foreclose) 從屬者主體認同文化與傳統的可能性。這使得認同傳統及文化的女性從屬者主體承受汙名，也缺乏女性主義盟友對其文化的認識與支持。

13 最典型的例子即是西方女性主義者對伊斯蘭教女性帶頭巾的辯論，相關討論請參考林津如 (2019)。相對地，解殖民女性主義者認為，多元文化的父權其實乃是「現代／殖民性別系統」帶來的後果。我認為西方女性主義者指控多元文化為父權時，也避開了本身作為「現代／殖民性別系統」一份子的歷史責任。

原住民族女性主體如何思考原住民族文化與傳統？《Spi' 向前走》的從屬者主體對於傳統與現代的二元對立產生怎麼樣的後殖民批判？因為長期被殖民的歷史經驗，原住民族人常被質疑其文化為父權、落後或不文明，甚至族人也內化了外來的汙名。《Spi' 向前走》為原住民女性於跨文化溝通情境下的主體表達，讓族人能夠超越文化汙名，引發進一步的主體行動。女性部落夢想家想要傳達給原住民族與社會大眾的訊息是：「原住民族文化極具智慧，而且對於資本主義及氣候變遷的問題可以帶來解方。」而這正是她們作為原住民族女性從屬者主體，透過文化行動帶給世界的另類文化觀與世界觀。

12 位部落夢想家對原住民族文化呈現高度正向的認同，即使試圖改變文化習俗的張淑蘭，亦強調自己大部分時間是以達悟文化為傲的。達悟族張淑蘭是 12 位中唯一以現代知識改善部落傳統禁忌與文化價值的部落夢想家。她的故事讓我們有機會從原住民族的女性視角看待文化習俗的改變。張淑蘭原本是蘭嶼的公衛護理師，她希望讓族人能夠善終，在臨終照護感受到被照顧、被愛，而非孤獨死亡。因為在達悟習俗中，疾病與死亡相關的人事物都會招來厄運，只能由家人照顧，其他人不能接近，導致許多族人臨終時感到孤獨、絕望。張淑蘭扛起安寧照顧的責任，並招募志工一起參與，運用基督信仰的力量及集結教會的志工，一步步地實踐夢想。她的行動雖然有信仰支持且充滿人道關懷，但一路上仍是困難重重，有來自族群外部與內部的多重壓力。《Spi' 向前走》的主持人撒可努問她：「妳如何看待改變文化習俗這件事？」她回答：

其實我不是在對抗我們的文化，也不是在改變整個文化的結構跟傳承，反而在許多的時候，我還以我們蘭嶼的文化為傲。

這些對於疾病跟這樣的死亡的一個境界，主要是因為當時的達悟的傳統社會裡面，因為有限的物資，還有當時的時空背景才延伸出來的這樣子的一些傳統習俗。

張淑蘭一開始先釐清她的立場，強調達悟文化也有令她引以為傲的部分，用以對抗主流社會對於達悟文化的汙名。除此之外，她對於目前看起來不合宜的習俗，並非加以批判，而是回到當時的時空脈絡去作詮釋。對照之下，她的行動也在當代環境脈絡下產生意義，她現在的行動乃基於當代醫療體系中族人實際的需求，認為族人有權利得到更好的照護，才會提議不同的作法。她如何改變習俗？

因為我學的畢竟是西方的醫學，然後完全是跟我們蘭嶼的傳統習俗是很多都是有相衝突的。譬如說，像我去探望這樣子的一個病人，如果我現在處理的是已經死亡的，我可能不能再去另外一家。即便他有需要的話，我沒辦法，因為就是我身上帶有厄運，但是對我來講我會尊重。我會告訴我的病人說：「我原本是要到你那邊，但是因為我剛才臨時有一個緊急處理就是做遺體護理，不知道你介不介意？」那他們通常聽到這個就說「好，那沒關係，你兩天之後，我再打電話給你」這樣子。所以我是覺得，其實在部落裡面做這樣的工作，我是很尊重我們的傳統的。我其實不是在改變，我是希望說可以用就是結合的方式，最溫和的方式；不是去改變，而是去做結合。

我的身分是護理人員，我可以做一個結合，讓蘭嶼的護理能夠成為我們自己，就是按照我們自己的需求來去發展的一個照護。

她尊重族人對傳統文化的認知，但也立基於族人臨終前的真實需求，為更好的生命品質與精神價值而努力。張淑蘭的話語也讓我們重新思考傳統其實是多面向的，並非鐵板一塊。她在改變文化習俗之際，仍非常尊重族人對於文化習俗的看法，在此前提條件下，再創造屬於當代的文化傳統。「再創傳統」也意味著在現代社會中重新協商出適合未來生活的新傳統。

許多當代原住民族研究者提出，「原汁原味」的原住民族文化並不存在，文化乃是現代社會中對於傳統的再創新。傳統是在不斷變化中延續的（邱貴芬，2012: 39），當下的文化傳承乃為指向更好的未來。徐國明（2016: 286）詮釋太巴壠部落青年重建祖屋進行儀式時，源自於當下的現實意識，在當代跨文化脈絡所帶來的開放性與流動性情境下，從中加以選擇、整合或重新組構自身的文化。若文化並非本質性地存在，而是不斷流動、整合與重組，那麼我們如何重新詮釋12位女性部落夢想家從原住民族主體位置發展出來的觀點，重置於當代社會情境脈絡之下來理解？

活出原住民族生命、踐履原住民性，乃是女性部落夢想家在當代跨文化生活情境中，選擇、接合、整合不同的原住民族文化價值觀的歷程，目的是為族人帶來更理想的生活。文化情感是動力來源：憶起兒時經驗中曾經感受過文化中的優質要素，或有些人受到祖靈召喚成為部落領袖與巫師。為族人帶來更人性的生活方式是引導她們行動的核心價值觀。即使文化中也有不符合現代社會的面向，例如達悟族人對於死亡的看法，或是古調吟唱僅限於男性的習俗，她們仍持續溝通、對話與改善，不輕言放棄，期待以更人性的方式讓族群文化與生命得以在當代社會中延續。延續著「文化乃再創傳統」的觀點，12位部落夢想家的文化行動應置於現代社會脈絡下理解：她們受到原住

民族文化情感的召喚，想要解決當下族人生存的痛苦，汲取文化中優質的精神，改善當代生活中不適用於族人生存的面向，引導並推動較佳的生活方式。她們的文化行動乃是以整體族群的延續為考量的社會性行動。

《Spi' 向前走》的從屬者主體對於「現代等於女權、傳統等於父權」的二元對立產生怎麼樣的後殖民批判？首先，以從屬者的觀點來看，西方女性主義以二元推論把著色女性的文化和父權劃上等號，「預先關閉」女性從屬者主體認同文化與傳統的可能性。女性部落夢想家的經驗挑戰西方女性主義「現代等於女權，傳統等於父權」的二元對立邏輯。《Spi' 向前走》原住民族女性主體以正向積極態度實踐文化智慧，若遇文化需要改變之處，她們會在尊重族群文化前提下協商前進。換言之，《Spi' 向前走》從屬者主體踐履「原住民族性」時，超越現代與傳統的二元對立邏輯。「原住民族性」是當下生活中持續不斷的過去與未來：它是現代中的傳統，也是當下再創新的傳統，更是現在建構中的未來。「原住民族性」的持續存在，關乎整個族群的延續、指向更美好的未來，同時也以從屬者思維挑戰「現代／殖民性別體系」的知識／權力運作。

## 六、《Spi' 向前走：部落夢想家》的原住民族女性主體

本研究運用從屬者理論探究《Spi' 向前走》原住民族女性的主體。首先檢視既有文獻中原住民族女性如何被呈現及被噤聲。研究發現：台灣原住民文學研究中的原住民族女性主體聚焦於創傷敘事、流離認同與母系書寫，主體性在此類文獻中雜糅歷史的偶然與個體欲望，無法以單一主體概括論之。社會運動文獻中的原住民族女性雖被

視為歷史的主體，可惜女性主義多重壓迫的交織視角，讓原住民族女性主體性在結構下被撕裂拉扯，不足以呈現出從屬者主體的能動性。西方女性主義論述中種族與性別的二元對立、族群認同與性別認同何種優先的辯證，皆使原住民族女性主體成為社會運動中被鬥爭的對象，從屬者主體在西方知識體系下被消失。

本研究運用《Spi' 向前走》女性部落夢想家的主體敘說來探究原住民族女性主體。這群年齡介於 40 歲至 80 歲之間的女性部落夢想家，在部落出生、幼年曾經浸潤於部落文化之中、成年之後選擇返回部落推動文化復振。相較於社會運動者透過知識的召喚而投入運動，她們卻是透過情感的召喚，想要回復兒時生活記憶中傳統生活空間的溫暖：回復人與人之間的溫度、人與土地之間的關懷，建構一種有機的社會連結。在當代殖民和資本主義的破壞下，這些文化已經流失。許多族人嚮往都市較高的薪資與教育機會，她們卻逆向而行回到部落，走出文化復振的道路。她們或許也曾經歷文化認同的混淆、離鄉或返鄉的抉擇，但現階段的她們已經回到部落開始實踐，正在完成夢想行動的路上，是積極實踐原住民族文化行動的從屬者主體。

她們的行動策劃著一種基進的政治，每日生活經驗至關重要，從童年記憶中尋找線索，不斷向耆老請教，重新學習文化，傾聽老人的話語與族人的需求，從日常生活的每一個細節中，帶出文化實踐。有人重拾傳統文化中的領袖與巫師角色。有人把耆老和孩子聚集在一起，重建文化空間，讓老人教導孩子，一起種田、重建石板屋、成立樂舞集、傳唱歌謠、教授母語、照顧孩童等等。她們創造／復返古老的文化空間，讓那已經隨著殖民主義入侵、資本主義開發而被遺忘的祖先智慧再度被憶起。她們的行動重新帶回文化知識、人倫秩序與生態智慧等古老傳統，顯示原住民族祖先的文化價值足以因應氣候變

遷、穿越資本主義帶來的環境損傷，重新建立人與人之間的有機連結，修復失落的靈魂。她們開創機會，以傳承文化給下一代。她們對於文化的闡釋，讓我們重新認識原住民族文化是智慧、是人與人之間互助和團隊合作的精神、是人與土地互動的倫理、是因應氣候變遷的知識來源、是人與自然共生共存的規範。她們的行動建議：原住民族文化本為內涵豐富的知識系統，有其深層結構存在（Lévi-Strauss, 1962 / 李幼蒸譯，1989；Chakrabarty, 2015）。

《Spi' 向前走》原住民族女性主體作為從屬者主體的抵抗是「活出原住民族生命」，在後殖民脈絡下踐履「原住民性」！本文以「原住民性」來理論化女性部落夢想家的原住民族女性主體。在當代原住民族運動脈絡下，原住民性的定義為：後殖民時期原住民族的泛政治身分認同，由各種不同的經驗和歷史編織而成（Steeves, 2018）。原住民族女性之間的差異存在這 12 位部落夢想家彼此之間，也存在於族群內部與外部。看似差異主體的文化行動，在集體的層次仍產生共同性，這些既差異又相似性的處境，共同形成了後殖民時代的泛原住民族政治認同與實踐，融合過去、現在與未來，在當代社會中重新創造原住民族生活方式，此即「原住民性」的踐履。《Spi' 向前走》部落夢想家的原住民族女性主體，在資本主義／殖民主義／父權主義交錯的情境下，踐履「原住民性」，活出另類解放的生活方式，成為解殖女性主義定義下的從屬者主體。

《Spi' 向前走》從屬者女性主體實踐出的「原住民性」可以對以西方為中心的女性主義提出何種後殖民的批判？本研究發現原住民族文化本身非西方女性主義眼中的「父權」與「落後」，西方女性主義也不等於「現代」與「進步」，這些想法皆為「現代／殖民性別系統」帶來的殖民主義遺緒。「性別與種族」、「現代與傳統」的二元對

立邏輯為西方殖民知識／權力運作的後果。當原住民族女性主體踐履「原住民族性」即在「現代／殖民性別體系」之下重新協商性別關係、復原被殖民前原生文化性別關係的多重可能性。即使原住民族文化中有不適用於當代社會、需要改變之處，她們會在尊重整體族群的文化價值中協商前進，達成社會變革的目的。傳統與現代並非二元對立的概念。在後殖民情境下，原住民族女性主體踐履的「原住民族性」是當下生活中持續不斷的過去與未來；「原住民族性」是在現代生活中重現古老，也是當下再創新的傳統，而現在的行動也正在建構更好的原住民族未來。

讓我們再回到女性部落夢想家的夢。夢，在全世界的原住民族文化中具有特殊的意義：夢，指向未來的行動。原住民族在重要儀式與行動之前皆進行「夢占」，以指引接下來的行動。夢，在原住民族文化中也象徵著與文化母體的連結，與祖靈及文化智慧的連結，可以引導生活中的行動方向。夢，也意味著「創造」。<sup>14</sup>能夠創造，意味著能夠突破社會結構加諸於身上的限制，展現原住民族的主體性。在後殖民情境中，原住民族女性部落夢想家在另一個時空、另一個現實中擷取當今生活情境中需要的文化資訊，學習耆老智慧、傳承傳統知識。她們的夢想行動融合了過去、現在與未來，把原住民族集體文化意識顯化至日常生活的當下，在「現代／殖民性別體系」之下重新協商性別關係、復原被殖民前原生文化性別關係的多重可能性。《Spi' 向前走》的原住民族女性主體雖為「現代／殖民性別體系」之下的從屬者，能運用從屬者思維挑戰既有權力矩陣，活出原住民族生命、踐履「原住民族性」，在日常生活中開創另類解放模式，實踐解殖殖民女性主義。

14 在澳洲原住民族的文化中，「夢時空」(dream time) 意味著回到創世之初，宇宙中的萬物與生靈被創造出來的時空。

## 參考文獻

- 王梅霞 (2003), 〈從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質〉, 《臺灣人類學刊》, 1(1): 77-104。doi: 10.7115/TJA.200306.0077
- 林文玲 (2013), 〈製作「原住民」: 轉換中的技術載體, 轉化中的文化身份〉, 《臺灣人類學刊》, 11(1): 155-187。
- 林津如 (2019), 〈性別與種族、階級和文化的交織: 後殖民女性主義〉, 《女性主義理論與流變》, 477-524。台北: 貓頭鷹。
- 邱貴芬 (1998), 〈阿媽〉, 《「(不) 同國女人」聒噪: 訪談當代台灣女作家》, 21-52。台北: 元尊文化。
- 邱貴芬 (2012), 〈性別政治與原住民主體的呈現: 夏曼·藍波安的文學作品和 Si-Manirei 的紀錄片〉, 《台灣社會研究季刊》, 86: 13-49。doi: 10.29816/TARQSS.201203.0002
- 吳雅雯 (2022), 〈太魯閣族女獵人 Payi Boutung Yudaw 的訪談紀事〉, 《婦研縱橫》, 116: 40-43。doi: 10.6256/FWGS.202204\_(116).08
- 原住民族電視台 (2014-2016), 《Spi' 向前走: 部落夢想家》。取自 [https://www.ipcf.org.tw/zh-TW/Program/Program\\_Detail?programID=21091714235941310&categoryID=21073016403184033](https://www.ipcf.org.tw/zh-TW/Program/Program_Detail?programID=21091714235941310&categoryID=21073016403184033)
- 徐國明 (2007), 〈一種餵養記憶的方式: 析論達德拉瓦·伊芭書寫中的空間隱喻與靈性傳統〉, 《台灣文學研究學報》, 4: 167-188。doi: 10.6458/JTLS.200704.0167
- 徐國明 (2011), 〈弱勢族裔的協商困境: 從台灣原住民族文學獎來談「原住民性」與「文學性」的辯證〉, 《台灣文學研究學報》, 12: 205-238。doi: 10.6458/JTLS.201104.0205
- 徐國明 (2016), 〈靈性傳統的變遷與轉化——從胡臺麗民族誌影片析論文化

- 媒體的「中介」實踐》，《東吳中文學報》，32: 271-292。
- 莊佩芬、李秀妃（2003），〈想像中的母系社會：以阿美族為例〉，《性別平等教育季刊》，21: 41-52。
- 浦忠勇、方紅櫻（2022），〈另類的經驗、對照的觀點：鄒族的性別與新狩獵文化〉，《婦研縱橫》，116: 20-26。doi: 10.6256/FWGS.202204\_(116).05
- 許如婷（2017），〈台灣原住民女性藝術創作：生命故事與族群意識的再現〉，《女學學誌：婦女與性別研究》，41: 105-146。doi: 10.6255/JWGS.2017.41.105
- 陳芬苓（2005），〈跨越父權／母權之分：原住民族群兩性關係之初探〉，《女學學誌：婦女與性別研究》，20: 177-221。doi: 10.6255/JWGS.2005.20.177
- 黃郁芳（2015），〈金曲歌手雲力思：部落的問題孩子其實都有看在眼裡，我想讓他們唱出來！〉，《Mata Taiwan》。取自 <https://www.matataiwan.com/2015/06/30/tayal-singer-inka-mbing-and-her-gaga/>
- 楊翠（1999），〈認同與記憶：以阿媽的創作試探原住民女性書寫〉，《中外文學》，27(11): 71-96。doi: 10.6637/CWLQ.1999.27(11).71-97
- 楊翠（2018），《少數說話：台灣原住民女性文學的多重視域》（上下冊）。台北：玉山社。
- 楊翠、徐國明、李淑君（2015），《後原運·性別·族裔：當代臺灣原住民族女性運動者群像》。台北：國史館台灣文獻館。
- 蔡佩含（2015），〈想像一個女獵人：原住民山海書寫裡的性別／空間〉，《台灣學誌》，11: 1-15。doi: 10.6242/twnica.11.1
- 謝若蘭、拉娃·布興（2014），〈無聲婦運：原住民族婦女關注議題與原運參與〉，陳瑤華編《台灣婦女處境白皮書：2014年》，415-444。台北：女書文化。

- 簡瑛瑛、賴孟君 (2009), 〈生命書寫與藝術再現：從阿媽到依布的台灣原住民女性創作〉, 《政大民族學報》, 28: 101-130。doi: 10.30403/BDE.200906\_(28).0005
- 衛惠林、劉斌雄 (1962), 《蘭嶼雅美族的社會組織》。台北：中央研究院民族學研究所。
- Savungaz Valincinan (2020), 〈原住民族女性的過去、現在與未來〉, 《原視界》, 30: 10-15。
- Blackman, Lisa, John Cromby, Derek Hook, Dimitris Papadopoulos, and Valerie Walkerdine (2008). Creating subjectivities. *Subjectivity*, 22: 1-27. doi: 10.1057/sub.2008.8
- Chakrabarty, Dipesh (2012). Postcolonial studies and the challenge of climate change. *New Literary History*, 43(1): 1-18. doi: 10.1353/nlh.2012.0007
- Chakrabarty, Dipesh (2015). Subaltern studies in retrospect and reminiscence. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 38(1): 10-18. doi: 10.1080/00856401.2014.977421
- Collins, Patricia Hill (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.
- Guha, Ranajit (1982). Preface. in Ranajit Guha (Ed.), *Subaltern studies: Writings on South Asian history and society*. Delhi; New York: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon. 李幼蒸譯 (1989), 《野性的思維》。台北：聯經。
- Ludden, David (2002). Introduction: A brief history of subalternity. In David Ludden (Ed.), *Reading subaltern studies: Critical history, contested meaning and*

- the globalization of South Asia* (pp. 1-42). London: Anthem.
- Maese-Cohen, Marcekke (2010). Introduction: Toward planetary decolonial feminisms. *Qui Parle*, 18(2): 3-27. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/10.5250/quiparle.18.2.3>
- Okin, Susan Moller (1999). Is multiculturalism bad for women? In Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 7-24). Princeton: Princeton University Press.
- Pollitt, Katha (1999). Whose culture? In Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 27-34). Princeton: Princeton University Press.
- Prakash, Gyan (1994). Subaltern studies as postcolonial criticism. *The American Historical Review*, 99(5): 1475-1490. doi: 10.2307/2168385
- Steeves, Paulette F. (2018). Indigeneity. Retrieved from <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0199.xml>. doi: 10.1093/OBO/9780199766567-0199
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987). *In other worlds: Essays in cultural politics*. London: Methuen Inc. 李根芳譯 (2021), 《在其他世界：史碧瓦克文化政治論文選》。台北：聯經。
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the subaltern speak? In Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271-313). Chicago: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press. 張君玫譯 (2006), 《後殖民理性批判：邁向消失當下的歷史》。台北：群學。

- Touraine, Alain (1984). *Le retour de l'acteur: essai de sociologie*. Paris: Fayard. 舒詩偉、許甘霖、蔡宜剛譯（2002），《行動者的歸來》。台北：麥田。
- Trinh, T. Minh-Ha (1989). *Woman, native, other: Writing postcoloniality and feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

◎作者簡介

林津如，高雄醫學大學性別研究所副教授，曾任高醫大性別研究所所長、女學會理事及監事。專長領域為後殖民女性主義及性別與族群研究。開授課程：性別研究導論、跨文化女性主義、性別敘說與療癒。長期投入高雄市那瑪夏區原住民族婦女組織的災難救援、組織培力與倡議工作，致力於發展抵殖民的性別研究論述，持續書寫貼近原住民族女性經驗的解殖民女性主義。近年研究計畫：「氣候變遷下的原住民族婦女韌性與轉變性重生」。

〈聯絡方式〉

E-mail: [cjlin@kmu.edu.tw](mailto:cjlin@kmu.edu.tw)

## **Living out Indigenous Dreams: Subjectivities of Indigenous Women in the TV series “Spi’ Forward: Tribal Dreamers”**

*Chin-Ju Lin*      Graduate Institute of Gender Studies, Kaohsiung  
Medical University

---

This paper utilizes subaltern studies as an approach to investigate current research on subjectivities of Taiwan indigenous women. This research focuses on experiences of twelve indigenous women activists who engaged in cultural revitalization, presented in the Taiwan Indigenous TV’s series “Spi’ Forward: Tribal Dreamers.” Six themes emerge to describe their subaltern subjectivities. They include: “Remembering the warm memories of childhood,” “Consulting elders to reconstruct cultural space,” “Resonating collective cultural wisdom,” “Restoring the relationship between peoples and the land,” “Becoming traditional leaders and shamans,” and “Transmitting and promoting cultures”. I further explore how their actions and subjectivities present a postcolonial critique of Western feminism. I employ the concept of “indigeneity” to challenge western feminist writing and theorizing of indigenous women, especially the dichotomies of ‘race and gender’ and ‘tradition and modernity’. I argue that actions of indigenous women merge the past, the present and the future. They preserve the fading collective cultural consciousness of indigenous peoples through everyday life in modern times, transforming current gender relations, living out alternative and liberating lifestyles,

and leading to a better future. I argue that the active resistance of the indigenous women as subaltern subjects in “Spi’ Forward: Tribal Dreamers” is to practice “indigeneity”, to live out indigenous dreams, and to practice decolonial feminism!

**Keywords:** Subaltern subjects, postcolonial feminism, indigenous women, decolonial feminism, indigeneity, gender and race