

我在泰雅生態農耕敘事中的走動： 對Tim Ingold的呼應*

林益仁

臺北醫學大學
醫學人文研究所

本文是2016-2019這三年我參與科技部「人文創新與社會實踐計畫」研究與課程發展經驗的反思敘事，內容是探討新竹縣尖石鄉後山泰雅人農耕生態知識的內涵與實踐。本文受到人類學者Tim Ingold關於走動（walking）概念的啟發極大。此外，透過他對生產（production）、歷史（history）、所在（dwelling）、與路線（lines）的概念詮釋，勾勒出我在泰雅家園走動思維的內涵，並據此提出一種對照顧（care）的生態新解，且跟他在概念上進行呼應（corresponding）。在當代，泰雅人農耕的活動越來越被吸納到現代的市場經濟邏輯底下時，原先維繫傳統家園運作的連結也開始鬆動與改變。經由田野蹲點與參與式課程的走動，我觀察到這些維繫家園的元素其實都還存在著，而且用當代的方式開展著。本文透過敘事的方法凸顯這些元素的重要性，並指出它的核心乃在於體認到幫助它者成長的關鍵道理。本文分成五大部分：第一部分為前言，勾勒出本文對於走動的探問；第二部分提出敘事的方法論，強調走動以及敘事（narrative）的互補作用；第三部份用四段敘事來闡述我對於課程走動中所紀錄的泰雅人農耕活動，並對於傳統生態知識的概念進行反省；第四部分則是與Tim Ingold在以生命為何的主軸思考下的對話；第五部分是結論，提出照顧概念的生態新解，以此作為對Ingold論述生命的人類學思維的回饋，用他的話來說即是呼應（corresponding）。

關鍵詞：傳統生態知識，農耕生態，走動，敘事，Tim Ingold，照顧

投稿日期：2021年4月19日 接受出刊日期：2021年11月28日

* 本論文的完成，除了感謝兩位匿名審查者寶貴的修改意見之外，我要感謝新竹縣尖石鄉的泰雅族部落夥伴，沒有他們長期的陪伴與走動，就沒有今天論文的成果。其次是，要感謝「人文創新與社會實踐」研究計畫的研究夥伴與課程的學生，這篇文章的敘事有他們一起走動的腳蹤。最後，要感謝科技部人文創新與社會實踐研究計畫支持北醫的三年計畫：「以照護為本的活力展齡創新結盟」（1/3）（105-2420-H-038-001-HS1），（2/3）（106-2420-H-038-001-HS2），（3/3）（107-2420-H-038-001-HS3），其中有部分經費成就了本文的研究。

一、前言：對於走動的探問

生命本身是一段長途的走動（walking），也是冗長的對話。我們走動的路程，正是我們對生活的經歷。……走動是一種深刻的社會活動，在時序、節奏與曲折的變化中，腳對它者的出現與活動所做出的反應，就像說話一般。我們所維持的社會關係，不是在原來的位置，而是在行走於地當中發生。（Ingold 2008：1）

這一篇是延續我長期以來對於原住民傳統生態知識研究的論文（林益仁 2004, 2007, 2011, 2015a, 2015b, 2018a, 2018b；Lin 2010；Lin et al. 2020；Berkes et al. 2021），主要是對於這類知識特質與實踐的進一步探問。在本文中，我將從走動（walking）這個概念切入。多數學者同意傳統生態知識是一個知識－實踐－信仰三者環環相扣的綜合體（Berkes 2018：17）。其中，知識與信仰在內容上都可以透過對於命名的系統，生物生長與分布的資訊、資源利用、社會組織與制度、甚至宇宙觀的勾勒與描述來展現（Lewis 1993；Orlove and Brush 1996；Stevenson 1996），但唯獨在實踐的面向上，因為重要的關鍵在於過程之中，所以相對較難掌握，而這個挑戰正是引發本文以走動觀點切入討論的主要起點。腳在感知、回應與訴說，這是人類學者 Tim Ingold 對於走動（walking）精彩且深刻的描述。他指出腳的運動並非單純的人類生理行為，而是指出走動是人建立自我且與這個陌生世界交流並建立關係的關鍵。走動，顯明了自我對於回應它者的複雜內涵。

將生命比喻成徒步旅者（wayfarer）的走動過程，結合移動、知識與敘事在一種獨特的人類學視野與關注，Ingold 的現象學進路不僅指出「在世存有」（being in the world）的人類意涵，更重要的是進一步闡明「向世活出」（being alive to the world）這種人與非人萬物共造的道理。（Ingold 2011）Ingold 的這套思維深深地打動我，並且解開我心中長久以來的學術實踐謎團。直白地講，就是對於原住民傳統生態知識的認識與實踐產生啟迪的效果。在過去二、三十年時間的探索，從狩獵、採集、土地資源、自然災害、一直到家園重建的議題中，我感覺到原民知識並非一套固定的法則、規範或是原

理，而反倒是與週遭變動的環境長時間地互動與適應的實踐與經驗結晶。關於這一點，Berkes（2018）在他已經出了四版的經典著作Sacred Ecology（神聖生態學）有非常詳細清楚的闡述。但更重要的是，這些實踐經驗非常倚賴身體的操作，簡單來說要了解這樣的知識並非一種心智活動而已，它需要透過自己身體的運動與操作才能體會。幾乎有二十年的時間，我反覆地在自己大學以及大學之外的生態教學課程中實驗這樣的想法，雖然並不完全知道其中真正的道理（林益仁等 2013；林益仁 2014）。唯一可以確定的是不管是原住民夥伴、學生、助教或者是我自己，在過程中都可以感受到「真正的」原民在地生態知識，問題只在於無法明確地去描述這個微妙的感覺與過程。這個疑問一直到閱讀Tim Ingold（2008）主編的作品Ways of Walking：Ethnography and Practice on Foot關於走動的論述，我才逐漸豁然開朗。因此，本文的主旨將連結本人過去的教學研究經驗來闡明走動的重要性，並指出它與原民傳統生態知識之間的關係。

根據Ingold指出，Marcel Maus（1979）或許是第一位將走動列入民族誌寫作的學者。（Ingold 2008）他特別注意走動與認識世界之間的密切關係，並且將它連結到身體技藝的討論之中。無獨有偶，Pierre Bourdieu（1977）在他的實踐理論中，曾以「習性」（habitus）這個概念來分析社會文化現象，這個概念的背後也是連結到身體。Ingold（2008）認為走動，並非僅是指身體所為的動作。常常，它就是身體本身。動，是身體的本性，透過走動，我們認識了這個世界，在感官的浸潤中，世界也走入了我們的身體。但值得注意的是，走動並不僅促成認識而已，它讓我們的身體與周遭陌生的人事物產生共鳴甚至共作，當我們的旅程與它者（others）的行徑交會之時，某種難以事先預期的互動關係於是產生。Ingold（2011）巧妙地利用四個具有理論意涵的關鍵字：生產（production）、歷史（history）、所在（dwelling）以及路線（line）來進一步闡述他用徒步旅者比喻人類特質與境遇的獨特思維。關於這一部分，我稍後會再詳述。

強調民族誌寫作的人類學家堅信，紮實的知識奠基在親身經歷的故事，好的民族誌必須勤於走動，走到故事的主人翁居住、飲食、工作、社交與生活的地方，走動在他們當中，學著「跟在地人一樣地思考」（From the native's point of view）（Geertz 1974）。Maxine Sheets – Johnstone（1999）

說這是一種「在移動中的思考」(thinking in movement)。在相當意義上，走動所留下的腳蹤不僅是一個印記而已，它還是一段記憶與認知，這會是身體與大地之間，在身體與人或是非人的事物彼此交會所產生的知識與關係。而對於行走所留下的腳蹤，重視口述傳統的原住民族絕對了解它的重要性，它甚至連結到他們整個在地生態知識的內涵。本文強調走動，主要原因是認知它是世界原民思想系統的關鍵部分。澳洲原住民有一種獨特的songlines概念，指的是由不同的在地生靈在跨越大地與天際時所留下的路徑與時空腳蹤，這些腳蹤常常是經由歌謠、舞蹈、繪畫與故事傳遞下來。(Rose 1991, 1996, 2011) 它們的內容傳述著不同生命創生的過程以及彼此之間的關連性，藉此澳洲原民得以找到自己與群體、土地以及身份的認同。強調走動還有另外一個原因，就是過去我多次與尖石後山的原民夥伴一起參與在國際氣候變遷因應的交流機會中，看到國際夥伴所運用的「走動式工作坊」¹ (walking workshop) 討論方式。這是對原民知識交流的友善討論方式，它融入了在地社群、議題，讓來自全球各地的原民夥伴可以透過走動到議題所在現地，由在地人士解說的方式，透過不同語言與文化翻譯者的協助，促成許多跨域分享與交流的合作 (Lin et al. 2020)。在這些討論的現場，我發現到原民夥伴發亮的眼神與熱情的互動，更加了解到這種走動的必要，因為原民的身體實踐知識在這種友善的安排中展露無遺。走動，如前所述不僅有學術探究議題的潛力，它其實也承載著團隊與個人生命歷程的反省，可以說是一個相當值得進一步探究的主題。

我的走動絕大部分來自行動研究的驅力，此外也借力於多年來個人生態教學實踐的自省 (林益仁 2012, 2014)。生態學 (ecology) 的英文eco- 字根來自希臘文oikos，即是家園的意涵，所以我的研究與教學也都跟家園的營造有著密切的關聯性。本文主要以2016-2019參與科技部的「人文創新與社會實踐計畫」經驗為主，聚焦在泰雅族人的傳統生態知識與農耕實踐內涵與變化的關係，透過大學走動式課程的展開進行一種在行動中的理解，場域是新竹縣尖石鄉後山的部落群，這是一個泰雅語稱為是B' bu的地方，傳統上分

1 我們所參加的一系列的「走動式工作坊」(walking workshop) 是由INMIP (International Network of Mountain Indigenous Peoples) 所連繫與主辦，每次舉行都在參與的會員國的原住民地區中走動，相關的紀錄可以參看以下網頁<https://inmip.net/>。

屬泰雅族的馬里光（Mrqwang）與基納吉（Mknazi）兩大流域群，是台灣生態與有機農業耕作相當密集的地方。在過去十年內，顏愛靜（2020）及分別與協同共同作者（2004，2008a，2008b，2011a，2011b，2016）和官大偉（2013a，2013b）長期投入在此一地區的農業發展研究，並且在共有資源、生態農業與土地政策等課題均有深入的研究。此外，在此一地區農業的研究還有羅恩加等（2015）從宗教靈恩的角度探討有機農業與土地的關係。王相華等（2017）探討赤楊於傳統農林混種的生態環境下扮演的角色，林幼雀（2005）則關心婦女在泰雅農耕的性別分工角色。相較於前人的研究，本文更聚焦於傳統生態知識內涵的探討以及認識論與方法論上的反思。我與研究夥伴以及學生走動的部落包括：馬里光、田埔、鎮西堡、與司馬庫斯。每學期都有一到兩門的通識與專業課程在部落走動，並且連結到相關的社會實踐（表1，圖1）。

表1 導入計畫場域的課程列表

學期	學校	課程名稱	日期	地點
104-2	臺北醫學大學	全球環境危機與永續發展	2016/8/13-8/15（第一梯）	田埔部落 石磊部落
			2016/9/1-9/3（第二梯）	馬里光部落 田埔部落 鎮西堡部落
105-1	臺北醫學大學 臺北藝術大學 臺灣師範大學	生態環保與醫療 生態人文學 環境社會學	2016/10/15-10/16（第一梯）	司馬庫斯部落
			2016/10/22-10/23（第二梯）	馬里光部落
			2016/11/5-11/6（第三梯）	石磊部落
			2016/11/12-11/13（第四梯）	鎮西堡部落
			2016/11/19-11/20（第五梯）	田埔部落
105-1	臺北醫學大學	高齡者體適能	2017/1/8	田埔部落
105-2	臺北醫學大學	健康產業實習	2017/6/22-6/25	田埔部落
106-1	臺北醫學大學	公共衛生營養學	2017/12/2-12/3（第一梯）	石磊部落
			2017/12/16-12/17（第二梯）	馬里光部落
			2018/3/10-3/11（第三梯）	田埔部落 石磊部落 馬里光部落
106-1	臺北醫學大學	高齡者體適能	2017/12/3	田埔部落
106-2	臺北醫學大學	南島民族與文化變遷 文化人類學導論	2018/4/28-4/29（第一梯）	鎮西堡部落 田埔部落
			2018/5/5-5/6（第二梯）	鎮西堡部落 田埔部落
			2018/5/19-5/20（第三梯）	鎮西堡部落 田埔部落

106-2	臺北醫學大學	營養與老化	2018/6/28-7/1	田埔部落
107-1	臺北醫學大學	健康產業實習	2018/12/15-12/16	鎮西堡部落 田埔部落
107-2	臺北醫學大學	營養與老化	2019/5/11-5/12 (第一梯)	田埔部落
			2019/6/1-6/2 (第二梯)	田埔部落
107-2	臺北醫學大學	南島民族與文化變遷	2019/5/11-5/12 (第一梯)	田埔部落
			2019/6/1-6/2 (第二梯)	田埔部落

林芳好製表

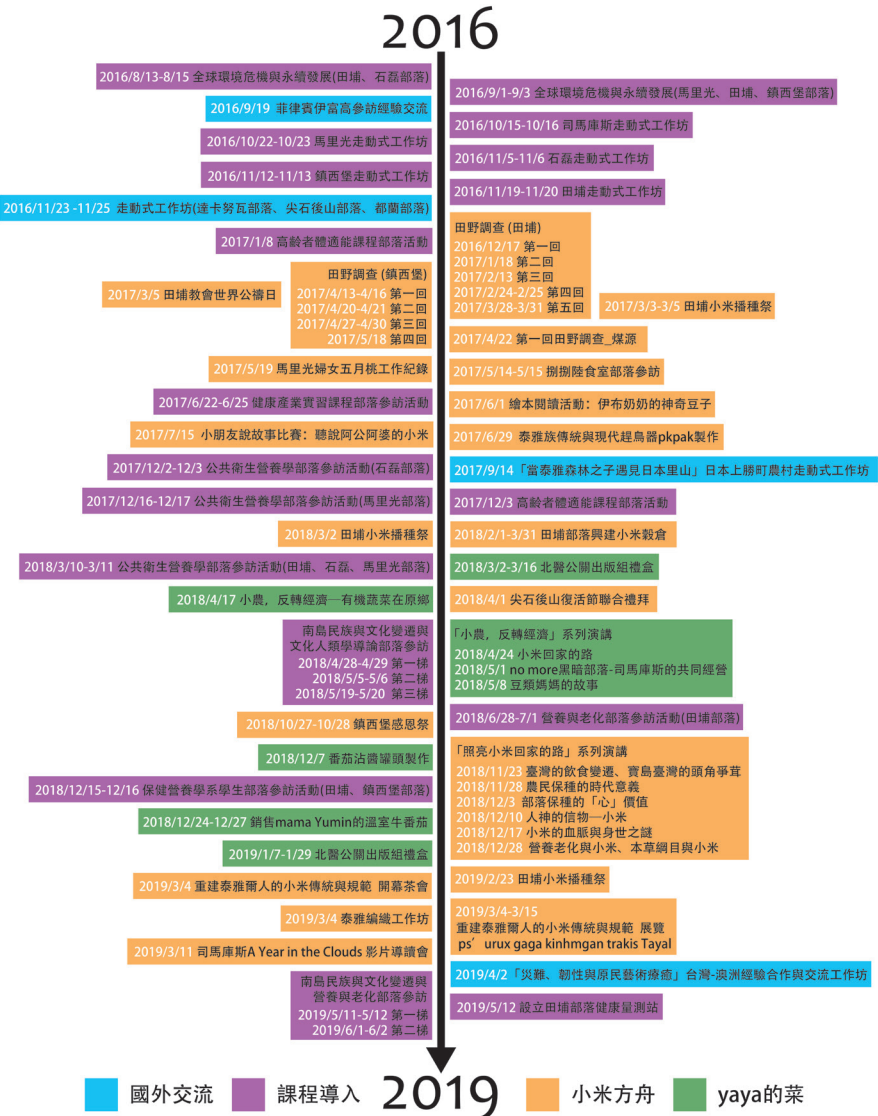


圖1 人文創新與社會實踐計畫的尖石場域行動 (林芳好製圖)

這是我們與部落夥伴建立關係與形成合作共識的互動媒介，內容聚焦於部落經濟作物（有機蔬菜與番茄）的產銷與傳統作物（小米）文化復振的行動。我過去與尖石後山部落有將近二十年的合作經驗，幾年前又與尖石跨部落組織「網夢小組」共同發起「食在泰好」的大學行動課程（林益仁 2018a）以及「小米方舟」保種計畫（林益仁 2020），在這個過程中我們深入經驗到泰雅農耕活動的文化內涵，從耆老的智慧、儀式與傳統農耕勞動中發現他們與土地上的小米、桂竹、香菇、苦花魚等非人物種建立家園關係的知識。此外，也注意到現代資本主義市場經濟帶來的衝擊，它們明顯出現在水蜜桃、番茄、甚至蔬菜的種植與產銷的問題上。這些認識促發我們進一步展開與「里山倡議」相關生態論述的對話，思考傳統知識的價值鑲嵌在耆老與社區產業之間的不同面向。這些經驗讓我們理解到在部落中似乎有著「長者知識」、「文化內涵」以及「部落發展」之間的循環互惠關係。簡單來講，就是長者的智慧深化文化的內涵，文化的內涵豐富部落的發展，而部落的發展包含了對長者的照顧，這樣的循環具體地展現在馬里光，田埔與鎮西堡的自然農法與小米田保種的工作中，其中又以高齡婦女為主力。值得注意的是這些長者在地的農耕生態知識，正是本文的關注。此外，我們從小米文化保種工作延伸到思考部落組織如何成為文化復振與互助經濟的基礎動力，相關的實踐持續深化「小米方舟」論述。於是，我們在2019年三月與司馬庫斯、鎮西堡以及田埔一起以小米復育與文化為主題在北醫策展，這個展覽具體地將我們一起走動的成果呈現了出來（圖2）。

從「食在泰好」、「傳統知識」、一直到「小米方舟」，我們的走動都圍繞在生態學中很重要的核心概念，也就是食物這件事上，它或許是最能體現泰雅傳統農耕的核心面向。在飲食中，我



圖2 2019年三月在北醫策展的海報

們同時看到現代資本主義市場經濟的競爭、剝削與寡占的基本邏輯，但從泰雅文化中我們卻看到某些不同的面向，即是分享、互助與合作的內涵，這些不同的面向都分別指向社會－生態系統的複雜性與運作，我們的走動於是成為認識、傳遞與連結這種泰雅族部落集體社會實踐的反省經驗，而這些經驗是有必要講述出來。

二、敘事與走動的互補

在本文中，除了走動（walking）的主要論述之外，敘事（narrative）是另一個重要的方法（Kim 2016）。走動（walking），意味著對於自我舒適圈的超越。在實踐意義上即是離開自己熟悉的領域，去接觸它者（others），因為只有如此新的、具有創意且更為多元完整周全的關係才有可能發生。同樣地，敘事，是一種在互動關係中尋求的理解，也是人在這個世界的經驗中不斷回應世界的一種反省。英國布克獎的詩人作家Okri（1997：46）說：

我們靠故事而生，我們也活在故事中。……我們活出那些故事，或者給我們的生命帶來了意義，亦或代之以虛無的否定。假如我們改變那些我們依靠的故事，非常可能我們就改變了我們的生命。

講故事，就是敘事。這個古老的人類傳統如今卻成為一種學術研究的方法。事實上，一開始我對於本文中紛雜的走動經驗，在撰寫時常苦於無法用一種嚴謹的方法來證成（justification）。諷刺的是，這些都是如此真實的生命經驗。然而，去探討它是如何有意義的嘗試，卻在當今強調客觀研究的學界仍是件困難且不易理解的事。此外，雖然走動承載形塑了我們與世界相遇豐富的身體經驗，但畢竟礙於時空的限制，這些經驗很難隨時隨地展開與別人的分享與討論。於是，走動的稍縱即逝極需要依靠一種回憶、反思與重述來加以補足。重述，在學術方法上是必須講究的。Clandinin（2016：12）的「敘事探問」（narrative inquiry）提供了相當重要的啟示，它指的是：

不多也不少地理解與探問經驗的途徑。這種探問是位處於關係與社群之中，它在探索專業知識的概念時，是以關係性與參與的方式來進行理解。

「敘事探問」可以應用在不同專業知識的探索，但關鍵是在於這些知識生產過程中那些探問者與被探問對象之間的互動關係。美國哲學家與教育家杜威（John Dewey）對於經驗的理解是Clandinin「敘事探問」概念的基石。杜威強調評斷經驗的兩大判準，分別是作用在處境中的互動性與連續性。關注互動與連續是理解經驗敘事的切入點，此外這個探問也可以從時間性、地方性與社會性三個層面來入手。更重要的是，Clandinin與她的學術夥伴們指出杜威的本體論並非熱衷於對「超越性的」（transcendental）追求。反之，它卻強調一種「交涉性的」（transactional）進入。此外，在知識論的應用上，她認為這種本體論也是具有革命性的，亦即探問的知識內涵並不企圖找出一個完全獨立於認知者對於實存的忠實再現。反之，這個探問卻是要生產出某種人與他所處環境互動的新關係。這種經由互動被創造出來的新型態經驗對象，雖然可能不比過去前人努力追求的更為真實，但對經驗者而言卻是更具顯著意義，這也是前面引言所指「不多也不少」的意涵。

Clandinin強調「敘事探問」（narrative inquiry）的背後其實就是一種講究關係性的方法論。這個方法要求敘事者必須去面對：人與世界、人與時間（過去、現在、未來，亦即代間）、人與地方、事件與感受、人與物質、人與文化以及語言等多層的關係。歸納來講，就是對於人、事、時、地、物互動關係的探問，在這五項中人居首位，而對於人的探問其實是無法迴避對於自我的探索。相當程度上，這些探問的過程與結果，將成為敘事的主要內容，而這些內容則是將我們對於世界的認識以及我們將如何身處其中，透過一種講故事的方式表達出來。走動與敘事的相融互搭，成為我們認識與連結世界的重要途徑。假如用Ingold的話來說，或許就是透過講故事「向世活出」（being alive to the world）。此外，Clandinin特別強調：

我們並非客觀的探問者。我們是在關係中的探問者，專注於互為主體與鑲嵌的關係性空間。在此，我們活出生命。我們並非如自己所想像可以位於探問之外。反而，我們是在研究現象中的一部分。

她指出「敘事探問」其實指的就是關於生命與生活經驗的內涵，它的起點可以從兩個方向來進行。一個方向是從講故事開始；另一個方向則是從活出故事起步。在這裡她所謂的講故事，不只是如一般的研究者到處去問別人的事情，然後再用一種故事的形式講出來。更進一步，她強調在故事的脈絡中與相關人物「一起活出」（living alongside）的共同參與感。所以，「講」與「活出」是在一個連續互動的循環中，從哪裡開始都可以，而更細緻一點的循環則是：「活出」（living）、「講出」（telling）、「重新講出」（retelling）、以及「重新活出」（reliving）的過程。但其實不管如何，這兩種進路都會面臨到關於「證成」（justification）的挑戰，亦即講或是活出故事以後，如果出現「那又怎樣」（so what?）以及「誰在乎」（who cares?）等問題，又該怎麼辦？

從學術研究的角度來看，Clandinin認為應該有嚴謹的方法，可以避免讓敘事成為「不過就是如此的故事」（just so stories）。換句話說，面對以上的這些挑戰，一個嚴謹意義下的敘事還是必須有證成的過程，而這些證成可以大致區分為個人的（personal）、實踐的（practical）以及社會的（social）等三個層面來回應，三者彼此相關且互相支持。此外，她指出「敘事探問」的形成過程可以大致包括：對於研究困境的領略、進入「一起活出」（living alongside）的實況、形成田野的文本、轉成研究的文本、關係互動的掌握、以及對於「敘事探問」的定位等不同層次，這些層次有時可能會有階段性，例如從田野文本到研究文本；但有些層次則可能同時出現，例如對於關係互動的掌握上。但在這些不同層次投入的努力都將是嚴謹證成的關鍵。

在知識論與本體論上，Clandinin特別釐清她傾向後結構主義思維的「敘事探問」並不能等同於時下許多關於敘事的實證研究。換句話說，如果故事在此是一個核心隱喻，那麼社會學者關心的行動（action）與結構（structure）課題便應該是一種辯證的關係，我們關注的應該是過程與互動的關係。David

Morris (2002) 在Stories Matter書中就很清楚表達了這種傾向：

「與故事一起思考」(thinking with stories) 的概念刻意站在傳統西方知識生產體系所擅長的「思考故事內容」(thinking about stories) 的對立面，並試圖修正它習慣將故事當成敘事客體來對待的作法。『與故事一起思考』是一個過程，在這個過程中思考者並非單向地形塑敘事。反之，讓敘事形塑思考者也很重要。

在閱讀Clandinin相關思考的時候，她的文字就像是Ingold一樣是那麼真實地打動我的內心。回應Clandinin敘事探問的要旨，我在「課的反身－行動中的生態教學：一個自然與人文社會的跨界知識實踐」(林益仁 2014) 一文中，曾詳細地闡述自己是如何在學術研究的問題意識與生態理念實踐的使命驅使下，與部落夥伴以及學生助理共同開創這種實踐式的教學。有將近二十年的時間，我嘗試透過教學在個人、實踐與社會三個層面上彼此交融與探問。因此，我也從這些教學經驗中歸納了七點在方法論上的認識，這些分別是：

1. 不只是教授知識，而是傳遞價值；
2. 不只是研習理論，更要切確去實踐；
3. 不只是教學活動，同時也是研究的行動；
4. 不只是講道理，更要說故事；
5. 不只是嚴肅學習，且是活潑參與；
6. 不只是自然認知，且是文化體驗；
7. 不只是學術的象牙塔，更要成為社群彼此認知的橋樑。

在本文中，我採取了敘事探問的講故事方法，試圖講出我對於泰雅傳統生態知識在走動中的認識，另外這些走動無非是我對於知識／價值，理論／實踐，自然／文化，學術／社會關懷等截然二分的理解表示不同意的看法，而這樣的立場或許也跟Clandinin的「敘事探問」以及Ingold他所提出的「向世活出」(being alive to the world) 有著一定的相似性。

三、我的走動敘事

當我反省這些教學行動的經驗時，它們的確豐富且多元地承載與凸顯了我從社會參與中所產生的教學問題意識（包括：生態學的核心，家園的意涵

是什麼？等問題）、教學田野的文本（師生與部落夥伴公開與未公開的課程紀錄以及在臉書或是網路上的心得文字）、研究的文本（我們將其撰寫成通俗文章或是論文的内容）、敘事與被敘關係者之間的互動（師生互動以及部落夥伴的合作行動）等，敘事的開展與嚴肅探問必須由此開始。越是探問，就越覺得自己是在敘事的世界當中，而不是在外。我不單單只是敘事者，而也是在敘事之內。這些敘事文字與我過去的經驗不斷地在對話，回顧過去在原住民領域中的生態走動似乎有著「與故事一起思考」的味道，在故事中一起所產生的行動與文字，讓我體會到這些過程的重要性。以下，我將試著再以參與科技部計畫期間的經驗，闡述幾個走動的敘事，藉此說明泰雅農耕中傳統生態知識的實踐特性。

（一）泰雅家園中的療癒地景

2016年的夏天，因為科技部計畫課程的緣故，我與助理帶了北醫學生來到新竹尖石後山的馬里光部落場域，這是屬於Mrqwang流域群的一個部落，跟司馬庫斯同一系統，也是尖石後山相當早投入自然農法栽種的地方。在馬里光溪的附近，我們拜訪了教會牧師Muni，參訪附近的水蜜桃園。這是一處以生態農法栽種的果園，更具特色的是照顧者純然由年長的部落婦女所組成，她們經由部落的「數位機會中心」（Digital Opportunity Center, DOC）的協助組織團隊、分享生態農業知識、網路行銷並且自創品牌，相當成功地打造出一條部落生計的活路。曾經，他們長年為農藥跟化學肥料所苦，不僅土地受到傷害，就連身體也生病不堪。不僅如此，買肥料與農藥還必須付上極大的代價，可以說是得不償失，事實上這樣的窘境竟是目前泰雅家園常見的景象。

我們在水蜜桃園參訪時，學生們眼尖地發現解說的Yaki（泰雅語，阿嬤的意思）年紀已經很大，後來才知道她已經八十幾歲了！學生私下納悶地說：「這位阿嬤真的很可憐耶，這把年紀還必須在大太陽底下工作，無法在家裡含飴弄孫。」也有學生問：「是不是原住民都很窮，必須活到老，做到老呢？如果不這樣，生活將無以為繼嗎？」從都市人的角度來看，學生的反應或許很正常。但是，參訪後與牧師座談時，才知道阿嬤年輕時確實比較辛苦，先生都因化學農業而因病早逝，必須獨立撫養小孩。但是，現在小孩都

已經長大，在都市工作，生活不必擔心，常回家來相聚。反而是她們不習慣都市生活，在部落必須找事做，而熟悉的農事工作反而成為重要的依靠。

這個看似辛苦的農事操作，其實是她們日常生活的重心，更重要的是這些工作不再是為了家庭經濟與生計。因為沒有賺錢的壓力，所以農事更是一種有益身心、並建立在一個良好的人地關係互動上，一方面體現出集體勞動的社會價值與個體尊嚴，另一方面則是人跟土地的關係變得更為和諧。論及水果銷售的價錢，這群馬里光部落婦女所共創的「斌睭婦女小組」的確不低，而且透過網路行銷訂購的買家多數是忠實客戶，收入可觀也相當穩定。她們的經營模式堪稱「部落產銷一條龍」，跳脫了過去盤商從中取利的現象。這個團隊不僅全體是女性，幾乎也都是有資格領取老人年金（原住民的資格是55歲以上）的所謂高齡者。相較於在都市中打拚的原住民青壯年，這些部落的高齡者有他們傳統且創新的生活模式。更重要的是，他們目前與土地友善的耕作方式正在悄悄地與過去的泰雅傳統農作對話，修復那些被現代化學農業帶來的農藥與化肥所傷害的土地，以及重建人與人之間的合作關係。我們在這塊土地上，不僅解惑了學生的探問，更看見了一個正在療癒中的當代泰雅地景。

無獨有偶地，這樣的療癒地景也出現在鄰近的田埔部落，這個部落是屬於Mknazi流域群，從這裡可以進到鎮西堡這個跟司馬庫斯齊名的檜木森林部落。2019年我帶著助理與學生參與了田埔部落的播種祭，從清晨到早上我們直接走進了小米田，參與了由部落婦女Pagung所帶領部落族人開始小米的播種儀式以及相關的工作，他們多半是年長的婦女，我們有幸記錄到一些珍貴的畫面與知識，後來我在「天下獨立評論」的專欄中以「山櫻花綻放時的小米田」為題，寫下以下的文字：

在台灣，我們生態學者總喜歡強調荒野（wilderness），特別是沒有人的地方。這一天，我站在田埔的小米田中，望向遠方，的確我看到了想像中的荒野，這裡面可能有檜木、扁柏、雲豹、黑熊、藍腹鵲、帝雉或是櫻花鉤吻鮭等瀕危的物種，這是國家公園與保育單位關注的重點，但是在這種荒野意象中我們看不到人。有趣的是，當我從荒野視角一回頭，在我身旁卻很輕易就看到部落的媽媽們，正

在辛勤播種小米，這裡是家園與荒野交會的地方，用現在的流行語來說，這裡是「里山」² (Satoyama)。我跟著婦女們流暢的勞動節奏，一階一階地從地處的田地，一路往上播種。婦女們並沒有分散在十塊田中去耕作自己的責任區，而是一區一區地集體合作地，一路由下往上作。……小米地景，展現許多療癒的效果，不僅是身體上的，而是在社會關係與人地關係上讓人與自然跟緊密的互動，在這裏荒野不荒，土地有情，於是成就了家園的重要內涵，我猜想是這樣的力量讓婦女願意靠近小米田，也讓他們得到療癒。在參與田埔部落播種小米的過程中，我感覺到一種和諧的節奏。不僅是我，部落的媽媽告訴我，種小米比種番茄輕鬆且愉快許多。她們說，種番茄時感覺就是有很多工作不做不行，重擔一層壓過一層，不做就賺不到錢了。每個人被鎖在自己的田裡，只能自己將工作量消化掉，反覆同樣的動作讓人喘無過氣來。她們的自白證實了我的懷疑，可能許多慢性病都是這種市場經濟底下的農作勞動結果。但種小米不同，她們多了許多笑聲與休息。因為不是為了賺錢，又有許多人手彼此幫助，再來就是找回許多童年回憶與關係。



圖3 田埔部落參與在小米田的年長婦女

(筆者攝)

2 「里山」在日語中原指定期依序採伐的次生林，如竹林等地帶。目前，由於「里山倡議」的推廣則用於指涉位於高山和平原之間包含村舍，樹林與農田的混合地景，亦即農村的生態體系。

其實，不管是馬里光或是田埔部落，他們的婦女都讓我聯想到美國生態保育先驅Aldo Leopold（2015：224）對於健康土地的說法，他說：

生命整體，只有在集體地包含它的所有部分才是美的。但是，只有它的一部分對於私人地主在產生財富之上才是有用的。

Aldo Leopold感嘆現代的農業教育要農夫盡所有力氣去榨乾土地可以產生的利益，但反而這樣更無法讓土地健康。不僅如此，我們在用盡力氣劫取土地財富時，也忘了跟它維持和諧的關係，不像馬里光與田埔的這些高齡婦女一般，他們盡情地享受跟土地的美好關係，土地也回報她們健康的身心。有意思的是，這些高齡婦女在當代生態農業的實踐上竟然讓我們看到泰雅傳統生態知識的內涵，也就是我們在傳統的游耕燒墾農作上，讓土地可以休息的人地和諧關係。

傳統上，泰雅人的家戶勞動包括建屋、開墾、採集與狩獵，其中開墾（*mnayang*）是遠比狩獵更為重要的生產活動。此外值得一提的是，泰雅人對於居住地的選擇，並非定著不動。分布於今大漢溪上游的Mrqwang與Mknazi流域群的泰雅人，因居所地勢陡峭狹小，能找到作為耕地的土地一旦因為長期耕作而肥力下降，他們便會暫時離開原先開墾的地方，另尋新地。這種游耕型態下的部落，不會長久定居於特定地點，而是會因應不同的環境條件進行遷移。一般而言，每塊耕地的可用養分大約只能供應小米耕作約三年，所以每當第三年的時間到了，就必須離開原耕地，前往附近的新耕地進行燒墾，而他們在原耕地會種植像是赤楊木（*ibox*）與桂竹等樹種，赤楊木的根系具有固氮的功用，燒墾後便有天然的氮肥可以進入土壤，這裡存在很關鍵的人與植物互惠的關係。另外，泰雅人會在休耕地種植桂竹（*ruma*）作為日後取材建屋、編織工具的重要材料來源。這種循環式的土地利用形態，讓部落遷移形成一種常態，而游耕的方式在泰雅族傳統生活中確實有利於資源的可持續使用。游耕的方式不見容於當代的土地利用制度，這對於泰雅的遷徙歷史與文化知識遭成極大的傷害。

談到遷徙，就有必要理解泰雅人*llyung*的概念。*llyung*指的是河流的主流，是指從源頭不斷繁衍擴散的流域主體。泰雅語*qutux*是合一的意思，因此*qutux llyung*這個詞彙指的是串連起分佈於不同地區的社群彼此之間的社會互動關係，也意味著來自同一起源。從遷徙的角度來看，這些關係網絡的呈現就是一張遷徙的地圖，我在*Situating indigenous resilience* (Lin et al. 2020) 一文中，有詳細論述這張遷徙的地圖是可以用唱的，泰雅族的*lmuhuw*（古調）吟唱內容即是。值得一提的是，過去在我所聽到的*lmuhuw*口述遷移史中，老人家必定會提及*bnkis*（祖先）沿著*llyung*分佈順流而下，並且不斷述說：1. 不要忘了根本，因為所有的水系都有源頭；2. 我們彼此間雖然分散了，但不要忘了彼此要互助合作；3. 一定要分享，不可以獨佔所有的好處。老人家每次唱起古調時，一定會用*llyung*來代表各族系的移動路線，它也代表一種社會關係的串連。泰雅族的生活空間就是在歷史的遷徙過程中這樣建構起來的。在遷徙過程中，泰雅族的不同支群會因流域或是河段的不同而形成獨特的認同。這是*llyung*，每一個*llyung*自成一個系統，這些系統的連結再逐步構成整個泰雅族分佈的領域，因為這個社會系統跟流域生態資源有密切關聯，它本身就是Berkes教授與其他學者長期論述的「社會－生態系統」（socio-ecological system）理論的泰雅人版本，我在2015年發表的〈泰雅族傳統領域與流域治理的啟示〉一文中有完整的論述（林益仁 2015a）。其實，*llyung*就是泰雅族的家園觀點，在這個泰雅家園中人的社會組織與周遭的環境互相連結交錯在一起，透過適應環境變遷所造成的遷徙歷史表達出來。可惜的是，這樣的族群內在自然歷史並沒有被現代國家所承認，反而在當代的治理下被邊緣與支離破碎化，泰雅家園的苦難處境也多半由此而生，但出路在哪裡？我用下一段敘事來繼續闡述。

（二）來自田埔合作社的啟示

在尖石後山的田埔部落（Tbahu），是台灣農業重要的番茄鄉。根據統計，在夏季台北市第一果菜市場的黑柿番茄幾乎有一半是來自這裡。田埔的部落地景遍佈了番茄園，部落夥伴Pagung曾帶著我與北醫的學生在凌晨兩點鐘走動到台北市第一果菜市場親身體驗田埔番茄的拍賣，這是凌晨兩點鐘的通識課，關於這段經驗，我曾經撰寫短文刊登在天下獨立評論的專欄<https://>

opinion.cw.com.tw/blog/profile/63/article/6874。諷刺的是，當我們不斷地在強調傳統文化復振與生態保育的重要性時，部落原鄉離這些事物正好也越來越遠。部落的農業生產很早就進入主流的商业市場機制，甚至部落的農業發展也常背上破壞水土與環境生態的罪名。

不僅如此，過去部落只能仰賴盤商大批收貨，出賣的是沒有包裝分級的水果，被剝削的經驗時有所聞。如今他們組織合作社，自力進行番茄分級、包裝及運銷，大大提升他們種植番茄的獲利。在2016年的課程中，我們安排學生透過兩天一夜的走讀行程，由部落族人開卡車帶我們進入到他們的番茄園，實際參與了一些簡單的採收工作，接著我們又走回到田埔家戶中，跟著他們一起分級番茄，學生在煩瑣的分級過程中，看到一位80幾歲的Yaki負責對番茄進行大小、顏色、熟度的品質分類控管，她快速的分選動作是學生完全跟不上的辨識能力，而這些動作必須透過手指的觸感敏銳度來判斷。在實際的走讀與操作中，我們感受到身體在認識世界的過程中扮演了重要的媒介，這些採收與分級的動作其實很難是透過抽象的語言來學習，它必須身體力行。

集體合作與分享，本來就是原住民族文化的特色與精神。可惜的是，隨著現代化與商業化的腳步驅使，原住民開始學習平地的生活，比以前更重視個人的權益與私人財產的擁有，而逐漸忘記了過去集體分享與互惠的傳統生活樣態。其實，這些受到台灣整體社會思潮所造成的原民社會的改變，對二十一世紀的台灣而言，似乎正是某種主流的發展模式。但為什麼，在原民社會裡想要成立合作社的企圖，從儲蓄合作社一直到生產合作社，雖然困難萬般，依然還是有人投入呢？以下，我來說說新竹縣尖石鄉田埔生產合作社的故事。

田埔生產合作社，是在2013年7月11日（初）登記核准成立。部落夥伴Pagung告訴我，有成立合作社的想法是在更早之前。大約十年前，長期關心部落發展的前鎮西堡教會牧師Atung Yupas，他知道田埔部落多數的居民靠做農維生，但部落生產的疏果卻都被農會與盤商所主導，農民不僅無法自主生產與交易，產銷的資訊幾乎都是在黑箱中作業，Atung牧師於是建議Pagung在田埔成立合作社組織。但因政治因素的干擾，農民並不接受Atung牧師的

建議。其實，部落農戶對組織合作社是有陰影且沒信心的。主要的原因是，部落確實曾經有過集體農場，可惜的是當時僅由少數幾位農民把持農場的經營，經費與運作方式都不透明。當時，農場是以收田埔的蔬菜為大宗，但後來部落因為前述原因而不送菜，這個集體農場也就倒了。於是，這個集體運作失敗的陰影，就一直停留在部落農民心中。

在教會中，兄弟會聚會後都會自然地在一起討論種番茄的事，特別是建立銷售管道的想法。兄弟會的成員想到了Pagung，於是主動商請她來協助處理行政的事務。Pagung告訴他們，如果要成立團體或是合作社，是需要入股且繳納股金，此外她更提出義務幫忙行政的條件是，合作社絕對不能倒。於是，合作社成員彼此用*qutux niqan*（泰雅族文化中的共食團體）的*gaga*（泰雅族的律法）立約，並以*qutux niqan na gaga Tayal*（泰雅律法中的共食集體精神）作為核心價值，加上以共同的基督信仰為依靠，強調合作社是共有、共享的合作團體。值得注意的是，合作社雖是由一群教會長老及執事開始發起，但並非以教會的名義成立。

田埔成立合作社的目的很簡單，就是在地人自己做主人（老闆）。在繁多的討論與會議過程中，他們標舉共有與共享的合作目的，同時也承諾友善對待土地，且讓它可持續利用，希望透過這些作為可以減少過去過多的奔波與勞動以及被壟斷與剝削的痛苦處境。在更有效的集體合作與管理之下，時間與人力變得更為充裕，因此也有機會改善蔬果的品質並且建立品牌。為了落實合作社的共同目標：善待土地與遏止盤商剝削，合作社必須建立內部公約，彼此約束不可以將貨物送給其他廠商，否則重罰並解除合作社成員身份。此外，合作社要求會員皆須參加合作社會議，且至少每家都要有代表。這些必要的內部自我約束都是建立健全組織的重要條件，這也是因應現代社會，田埔部落族人新的集體規範，但更值得注意的是，這些合作社集體的規範都與泰雅族的傳統與近代新接受的基督信仰產生巧妙的接合。

合作社成立之後，透過集體合作的機制確實有效地減少部落族人上下山運送貨物的勞力與時間。除此以外，合作社集體購買資材的機制，也節省了許多生產的成本。這些人力、時間與金錢成本的節省，讓他們能夠轉移能量到對於番茄品質管理的更細膩過程。目前，田埔的黑柿番茄在台北市第一果

菜市場的行情，不僅是在佔有率上（夏季果菜市場上，兩顆就有一顆是來自田埔部落）相當亮眼，它的品質也是名列前茅。關於這一點，我與學生去到果菜市場的課可以見證。合作社的集體機制發揮了極大的成本節約效果，因此帶動了番茄品質改善，分級包裝，以及建立合作社品牌的可能性。因為合作社行政的統合，充分掌握了果菜市場的脈動與資訊，下午從產地出去的番茄，在隔天一清早就可以知道銷售的價錢。不僅如此，還可以因為前一天市場所得的資訊如全省到貨量以及銷售價錢，來作為今日採收微調的基礎。

整體而言，合作社的成立是集體努力的成果，其中信任關係的營造是至為重要的，而信任的營造又以組織成員願意參與、負責、分擔與分享的態度作為基礎。當然，營運之初的領導遠見、各方資訊的充分掌握、內部的教育學習以及透明公開的行政作為，更是成敗的關鍵。部落婦女Pagung在這當中，扮演了吃重的樞紐角色。在合作社成立的前三年，她都是以義務的方式扛起所有行政組織建構的負擔。當第三年營運逐漸進入軌道，她又繼續輔導部落婦女參與行政工作，一直到第五年完全將行政工作下放，由合作社其他成員自主分工經營。

她所承擔的行政工作包括：申請土地使用面積、運銷代號、尋求中華民國果菜合作社聯合社（國聯社）協助合作社營運、清楚合作社與果菜市場的機制等。相當程度上，民國102年（西元2013年）11月起能夠正式以田埔生產合作社名義出菜，如果沒有以上工作作為基礎，是不可能做到的。在這當中，有許多農民的自主教育是必須補足的。因此，合作社每兩個禮拜開會一次，討論包括選擇番茄品種以及種植方式等諸般問題。開會為何重要？以下例子，正是最好的說明。合作社生產第一年遇到颱風預警，產地搶收並且囤貨，颱風過後所有的囤貨都釋出，於是間接造成田埔番茄到貨量過多，因此造成價格崩盤。因為有開會機制，農民於是開始檢討，他們透過集體分工的力量，發展出分批種植的模式，藉以分散風險，此舉在日後都證明相當有效地提升部落番茄的售價。

有了合作社這股集體性的力量，田埔部落比起以前都更加有信心，在面對不同的挑戰與困境，都回到這個集體的討論機制，未來他們更計畫做出品質的保證，走向無毒種植的品牌建立。近年來，因為食安意識高漲，田埔

生產合作社更與臺北醫學大學的學術研究團隊合作，以部落為主體推動無毒農產部落自主檢驗的工作。在台北市的第一果菜市場，田埔是個番茄鄉已經是一個不爭的事實，這個番茄生產地的印象建立並非容易，合作社的組織建立正是背後主要的力量。這種集體合作的精神，不僅回復原民文化優良的傳統，更在當代的部落自主經濟扮演重要的推手，是地方創生的重要元素，也是人與土地和諧相處的社會－生態系統重建的力量。就此而論，田埔的合作社經驗，值得細細地咀嚼與深思。

合作社與番茄一樣，對泰雅族而言都是外來的產物，但合作社的精神卻可以喚起部落傳統分享與合作的精神，泰雅族的語彙稱為*pinhaban*（攻守同盟）。傳統上，泰雅族的生活是以家族為運作核心，家族有各自的生產土地與領域範圍，彼此相對獨立。一但有發現外來侵入者的威脅時，這些家族會很快地互通訊息並且團結起來一致對外，這稱為*pinhaban*。合作社，其實相當程度是現代版的*pinhaban*。雖然部落已經走入現代的市場經濟模式，但傳統文化的積極內容還是透過有心人如Pagung才有機會轉型成部落發展的助力，田埔的番茄合作社是個很好的例子。

（三）泰雅感恩祭中的勞動美學

2018年初冬的鎮西堡，是感恩的季節。春耕、夏耘、秋獲、冬藏，漢人如此，泰雅族也一樣。受到教會感恩節的影響，族人也順勢將傳統的感恩祭安排在十月底，泰雅族的感恩祭是家族內部的私人聚會，我與學生有幸受邀參與了這樣的聚會，就像是家人一般地被接待。我們參與了整個準備的過程，包括怎麼製備食物以及彼此分工的過程。在過程中，我們看到小米成熟在飽滿的小米穗植株上，婦女重現在沒有機器的時代如何將小米粒從穗分離，在竹製的容器上用靈活的雙腳取代手，透過踩、扯、搓、揉的不同方式讓小米粒分離。雙腳並用的同時，在小米穗上還必須保持高度的平衡感，配合一定的節奏與力道，構成了一種近似舞蹈的韻律，真是美極了。

收穫，最令人歡愉的就是分享賴以溫飽的食物。對於習慣以金錢交易的現代人，早已忘記生產勞動的辛勞以及之後的滿足感。在豐收的季節，我幸運地看見從豐盛農產到傳統佳餚是如何製備的完整過程。當然，也扎實地看見部落男女老少集體勞動的過程。同時，我想起在2015年的一月底，曾帶著

一群北醫通識課的學生與族人一起進行了為期一週「食在泰好」的課程。當時在臉書上這樣寫著：

泰雅族的神話故事中提到，遠古時期的泰雅族人是不需要耕田的，因為小米穗會自動提供小米粒給人們，而且一粒小米就可以煮成夠一家人吃的食物。直到有一天，有一個貪心的人竟然想要將整把的小米穗拿去煮，企圖為自己個人累積更多的食物。這個貪心的動作讓小米穗感到憤怒，自此不再提供族人小米，而必須辛苦的耕田才有食物可吃。

泰雅族一直有將山林視為冰箱的概念，去打獵說是去「裝」山肉給族人吃與分享。其實小米穗的神話也是提供一個集體自給自足的概念，跟去山上「裝」山肉一樣。但是人心的貪婪與私自擁有破壞了這一切。近代的原住民社會更因國家與市場經濟的介入，失去了山林這個大冰箱，去冰箱拿山肉被視為偷竊的違法行為。種農作也不是為了供給自己的飲食所需，而是為了符合市場經濟，賺更多的貨幣以便在現代社會生活。香菇、高麗菜與高山水果都分別進入市場經濟的模式，但因為無法掌控銷售的網絡，以至於成為農產工業下被剝削的底層勞力。

在那次的「食在泰好」生活營中，族人試圖恢復傳統的農作，即是種小米。種小米不是為了投入市場經濟的模式，而是重新建構泰雅族的農耕文化主體性。我看見了如何磊石頭做水土保持，在農田的四周設陷阱捕捉老鼠，以及按照時令開墾播種的農法，這些都是泰雅族傳統的自然農法。在小米田裡的勞動，讓我看到泰雅文化復興的契機。但什麼叫做四肢不動，五穀不分，去一次泰雅族的小米田耕作就可分曉。北醫師生氣喘吁吁地拿鋤頭耕地確實比拿筆沈重許多，但也因此更能體會到古老神話的啟示與警惕。另外，可能因為台灣的多元原住民族群數量的關係，小米的品種也因此多元而分歧演化，品種數量不少。部落族人說，還有種小米的部落表示傳統文化的根還在。這一點我是深深相信的。

相較於2015年，這一次我特別注意到生產勞動的部分。生產勞動，是人在自然中生存的必要條件。前面引言的神話故事中說泰雅族人本來是不用勞動就可獲得食物，但因為一些貪婪的人所致，傷害了原本樂意奉上自己的小米。從此以後，人們只能靠勞動取食。辛苦了一整年，我在感恩祭的活動中，還是能夠看見熟練的勞動技藝。成人藉此機會讓小孩能夠學得這些製備食物的技能。從準備材料、搭建炊事工具、料理食材、一直到炊煮傳統美食，無一不需要熟練的技能，否則就沒有美食佳餚。



圖4 鎮西堡部落婦女用雙腳將小米從小米穗上脫粒改為（筆者攝）

在過程中我看到一種來自勞動的美學，這是一種用自己的身體親近自然的美學。尤其是在小米的製備過程中，從小米的脫粒、去殼、到混搭（豬肉、糯米）成醃肉與粽子的過程，雙手與雙腳的並用，包括生火在內的相關器物搭配，很奇妙地都是在整個生態體系的供應下所成。此外，我也看到生火必需的二葉松火種（*hayung*）與乾材、烤火房的空間、用桂竹編織而成的小米篩子、堅硬的烏心石（*skalu*）製成的杵臼與蒸籠、還是各式的山肉。當然，更重要的是連結在族人身體的雙手與雙腳的律動。在這些條件的搭配下，生態歷史學者Donald Worster（1977）所說的「自然的經濟體系」（Nature's Economy）在泰雅文化中的版本幾乎躍然眼前。



圖5 鎮西堡部落族人利用烏心石做的杵臼來進行小米脫殼
(筆者攝)

其實，這種勞動美學體現了人在自然中運作的活潑生態網絡，它的焦點正是在食物生產的依賴網絡之中。為了滿足身體所需，食物成為每種生物的必須，而取食與備食的生產過程則是這個生命動態的主要內容。這次，我看到小米脫粒時婦女運用的細膩腳步、去殼時用杵臼的輕巧唯恐小米掉出來、雙手在裹覆小米與山肉的過程、打小米糕時男人們互相合作的力與美、以及空氣被包覆在小米糰中被撞擊出的巨大聲響等。以前我總以辛勞一筆帶過，但忘記了就是這種辛勞帶出美學的內涵，不管是在視覺、聽覺、嗅覺、味覺及觸覺等都豐富地啟發了我們對於自然與文化互動的想像。以上的走動經驗，不禁又想起Aldo Leopold（2015：25）在《沙郡年記》*A Sand County Almanac*中講的這一段話，他說：

如果一個人沒有自己的農場，將可能面臨兩種精神上的危險：其一是以為早餐都來自於商店，其二是以為溫暖來自於暖氣爐。為了避免第一種危險，人們應該親手種植菜園，而且最好選在沒有商販的地方，免得把問題搞得混亂不清。為了避免第二種危險，人們應該在壁爐上放一段優質橡木，而且屋子裡最好沒有暖氣爐。

Leopold的話簡潔雋永，讀來令人回味無窮，他不是原住民，但他的心思讓人聯想到前面所敘述的景象。泰雅族的小米田以及它聯繫到的農耕勞動與歲時祭儀，讓尚保有傳統的族人免除了Leopold所言第一種精神上的危險，當然在烤火房內就更能夠體會到他說需要有木材的理由了。同樣，Leopold在《沙郡年紀》的〈優質橡木〉篇章中還提到他砍伐橡木的經驗，非常有意思。他說：

我伐下那棵橡木時曾經量了一下它的樹樁，直徑約為三十英吋。它有八十圈年輪，因此，當年新生的樹苗必定是在1865年，也就是內戰結束時，長出了第一圈年輪。……讓這棵橡樹無法繼續生長成材的是一道閃電。那是七月的一個夜晚……第二天橡樹的葉子就枯萎了，於是我知道，雷電已為我留下了超過十立方公尺的材薪。

顯然，Leopold是很清楚泰雅族「冰箱」³的道理，「冰箱」自己是有歷史的。接下來，我想多說一下關於司馬庫斯森林中「冰箱」的故事。

（四）司馬庫斯森林中的自然史

人類的活動導致地景的異質度。雖然，大多數生態系的分類研究都忽略了人類造成影響的這個角色。（Berg et al. 2016）

小池浩一郎（Koichiro Koike）教授是日本島根（Shimane）大學的退休教授，我們素昧平生。2019年二月間，他寫信給我，提到曾參考了幾篇我關於尖石後山原住民與生態研究的論文，其中特別是對這篇發表在*Ambio*期刊，名為〈台灣雪山山脈人類形塑森林地景的多因素分類研究〉“Multiple-Factor Classification of A Human-Modified Forest Landscape in the Hsuehshan Mountain Range, Taiwan”的論文感到特別有興趣，在信中他希望我能夠帶他

3 我的泰雅族朋友習慣稱呼他們取食的地景為「冰箱」，這些地方包括：農田，獵場，森林與河域等。亦即他們社群之間彼此約定成俗的傳統領域。

親訪實地考察。為此，他特別從日本搭飛機來參觀我們團隊二月間在北醫舉辦的小米文化特展。

這篇論文的第一與第二作者，分別是我的加拿大博士學生Dr. Kevan Berg與碩士學生，亦是司馬庫斯部落族人Lahwy Icyeh，他們與我一起在司馬庫斯森林的研究成果。這是一篇影響係數（impact factor）頗高的論文，⁴也許多數人只認識到這是一篇學術論文，並對於學術研究成果有興趣，卻不知道這篇文章的背後還有一些值得一提的故事。Dr. Kevan Berg是加拿大Gueph大學的博士生，他在2008年當我與學生還在秘魯Cusco參加國際民族生物學會的年會時，透過email跟我聯絡想要研究泰雅族的傳統生態知識，當時Lahwy就跟我一起在秘魯，我正好告訴Lahwy這個消息。後來，Kevan與學音樂的妻子Jodi來到了台灣，雖然透過我與Lahwy的介紹，又花了一年的時間得到部落的信任，才順利進入司馬庫斯的田野進行他的民族生物學研究。Kevan的背景是植物生態的專長，他希望透過「穿越線」（transact line）與「樣區調查」的方法分析部落的植物生態地景。我建議他融入文化生態的元素，即是「穿越線」不僅是隨機的調查，而是循著部落遷徙與獵人狩獵的文化路線進行系統性的植物群落調查。於是，Kevan開始在這些路徑上採集植物標本，不僅如此他還記錄下植物出現的地點、泰雅名稱與使用方式，還很有心地將這些標本送到Gueph大學的植物標本館做永久收藏。

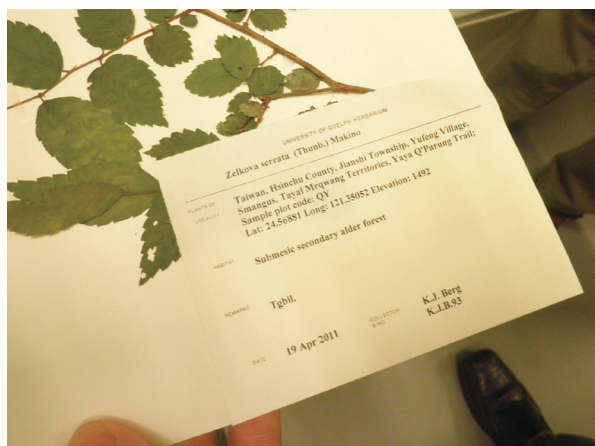


圖6 Kevan收藏在加拿大Gueph大學植物標本館的司馬庫斯櫟木標本（筆者攝）

4 影響係數（impact factor，簡稱IF）是台灣主流學界在評斷學術成就高低的看法，在此文的脈絡中我希望能凸顯單單觀看IF的某種狹隘性。

這篇論文受到期刊重視的主要論點是，過去多數的植物生態系統分類都忽略了人類因素是造成生態地景形貌變化的力量，單單強調自然力量的作用，但我們的分析有力地指出司馬庫斯部落的祖先們透過遷徙、燒墾輪耕、開闢梯田、栽種小米、赤楊、箭竹與桂竹等不同的植物，改變當地的森林組成與植物生態地景，並且與之共存。更直接地講，司馬庫斯部落的族人與其家園的內容實際上就是森林地景的一部分。論文指出對原民而言，森林地能在可持續利用的概念下轉變成農耕地，而農耕地也會在暫時停止使用的條件下轉變成林地。對於部落族人而言，現代土地利用的絕對分類是一種不符合人類適應環境的作法。還有，當生態旅遊的旅行者走在司馬庫斯所謂的「原始」檜木森林小徑時，其實周遭都留有泰雅族人的腳蹤與生活方式，甚至還有他們祖先的長眠之處。所謂原始森林，是過度浪漫與簡化的自然想像，論文提醒研究者注意人在自然中的互動關係與模式。同時，這應該是認識這片森林不可或缺的關鍵一塊。更重要的是，這個研究正好連結到泰雅族部落傳統的土地利用模式以及社會制度，提示我們應該以較為整全的社會－生態系統來看待這片土地。



圖7 在桂竹林中的小米梯田痕跡

(筆者攝)

上山的那幾天，Lahwy跟我一起帶著小池走了森林的一小段，走入小徑兩旁取樣的樣區。當時，Kevan走入族人的傳統文化步道，躍然眼前的是我

們看到了兩旁隨機取樣進行的每木調查樣區。是這樣帶有人文思考的研究動機，才豐富地讓人類因素的資料大量地呈現，後來這條「自然－文化穿越線」有效地在統計上合理解釋該片森林的生態組成。這片森林，正是二十世紀初爭議中的馬告國家公園預定地。在另一篇名為“Politicizing Nature: The Maqaw National Park Controversy in Taiwan”的論文中，我力陳必須從泰雅人的眼光來看這片森林的人文歷史內涵，這個歷經十幾年的主張終於在此得到學術嚴謹的認證。這個研究得力於社會運動參與中，從部落族人那裡所學習到的洞見、來自加拿大的植物學者以及具備文化視野且受過當代生態科學訓練的在地青年一起合作的結果。

沒想到小池教授的意外請求，讓我有機會重新回顧多年來在尖石後山走動所常常聽到族人敘說的傳統故事，想來實在漫長。但是，走在身處於桂竹林中的廢棄小米梯田中，想像著以前家戶的形構位置以及生活的型態，相較之下似乎這段學術研究又顯得太短，不足以回應那個更悠遠的人與自然互動的歷史。可喜的是，小池教授與我們一起見證了這一段奮鬥的歷史。現在學界又在熱烈討論「人類世」（Anthropocene）的論述，如果不是如工業革命這樣地鋪天蓋地地改變地球面貌，泰雅族這種與週遭環境互相適應地小規模營林模式所創造出的地景是否可行呢？小池的答案是肯定的，他說這不正是日本人所說的「里山」（Satoyama）嗎？橫陳在我眼前的就是里山的智慧，如何永續？與自然互動的智慧何在？他不斷地跟我講游耕與燒墾的小型移動式農耕（shifting agriculture）背後整套的社會運作機制是重要的關鍵。顯然，這個在泰雅族地帶所涉及生態、生計與生命的傳統思維值得我們繼續探索下去，而其中最關鍵的是泰雅人對於家園的想像，以及他們彼此之間的依存關係。

以上的四段敘事，我試圖透過回憶與敘事來呈現過去在走動教學實踐經驗的認識與反省。這四段敘事，都緊緊扣連在泰雅的農耕與生態的關係。不管是水蜜桃或是小米地景，番茄合作社，感恩祭或是泰雅森林，從生態的角度來看其關鍵都是「家園營造」（home-making）。這些研究教學經驗，有些是透過班級課程的走動，但有些則是與助理以及研究生的小群參與，但更有一些是與學界朋友一起的參訪，我們一而再，再而三地參與在不同部落的

類似活動，於是凝煉出以上的記憶與敘事。坦白來講，這些敘事在事情發生的當下通常能記錄下的是較為主觀且在「情境中」（situated）的認識與感受。然而，有趣的是經過一段時間後，回憶這些已成過去的往事，竟然能夠在反思與書寫的作用下連結成較為完整且有意義的論述。我想，或許是時間發揮了效果，因為時間的流逝意外地構築出一種回看的距離，而這個距離讓現在的自我可以某種程度「客觀地」觀察到過去自我的一些作為，並進行一些後設的理解與詮釋，這是一種透過回憶的敘事探問所產生的力量。也因此，在時間裡的走動距離中，它拉出了一種主觀與客觀兼具的認識地帶，它的特質是反省且具有關係性的，它反省了這些人事物的聚合背後究竟有何意義？它也連結了研究與被研究者之間所面對世界的共同課題。而它的核心，更是座落於自我與它者關係的探問與應對。對我而言，泰雅人，乃至於泰雅農耕知識都屬於它者的範疇。其實，在我的敘事中的泰雅夥伴，他們的世界之於他們一樣也是屬於它者的範疇。奇妙的是，我卻是在走動之中逐漸領會他們並非將自我與它者做如此截然的二分，而我與他們之間也不是清楚二分，這彼此之間的連帶相當值得細細品味。

在以上的敘事，首先我描述了2016年當科技部計畫開始時，我透過走動式工作坊的方法，帶著助理與學生上尖石後山去認識場域中的泰雅夥伴，當時考察的重點著力於現代經濟生活對部落的衝擊以及可能的相應機制，於是我們先走進了馬里光部落，在回憶中我試圖勾勒出部落在現代農業科技以及市場經濟衝擊下的景況與反思，特別是高齡者在此急變社會中所面臨的處境。接下來，我們走到了田埔部落，看見他們自主性地成立生產合作社的努力並得到極大的啟示。更重要的是，我們發現當代部落族人巧妙地融合泰雅傳統的分享精神，並且以此回應現代社會講求競爭的另類模式。在敘事中，我試圖表達當代的市場經濟邏輯或許是生態系統的某一些面向，例如競爭的本質。但並非全然如此，諸如合作與分享的社會機制不僅在自然界，或是在人類的社會都有例可循。至少，在我投入工作多年的泰雅部落並不缺乏。

接著，我的敘事走向更迫切了解泰雅傳統內涵的思考。2019年的冬天，我與學生如家人一般受邀參加鎮西堡部落的感恩祭，在美食中看見他們集體勞動與分享的精神，這是在主流資本主義市場經濟競爭邏輯下少見的場景。

看到他們對於取之於自然所表現出來的感恩，並且深深體會到一種自然的經濟體系（nature's economy）的運作，而人在這個體系中僅是其中一部分。這樣的體會，讓我回想到與日本農經教授一起去司馬庫斯的經驗，並寫下了一段敘事。我試著從自己的研究實踐去呼應他對於泰雅族傳統游耕燒墾與可持續性（sustainability）以及韌性（resilience）議題的討論。游耕燒墾的議題顯然是理解傳統泰雅社會的重要切入點，但卻不能不討論泰雅族對於家園的概念等基本問題。這一連串對於泰雅族傳統家園營造的敘事，確實跟在馬里光的水蜜桃園與田埔的番茄園那些業已進入現代的市場經濟模式大有不同，但值得注意的是即便如此，在這些部落中我們都看到他們熱切地找尋傳統的元素如分享與共榮等，並希冀重新融入在當代的生活之中。我的走動，並非如外人一般只看到了他們在傳統與現代之間的生存奮鬥，在某個程度上我透過課程與研究參與在他們的生活當中，也與我的加拿大學生Kevan與日本學者小池教授一樣，認同與融入在這樣的認識當中，甚至一起努力透過可及的資源來達成一些往更可持續與具有韌性的土地關係轉變的可能性。畢竟，從一個更大的地理尺度來看，我們都共享了同一個生態與社會的系統。

四、與Tim Ingold的呼應⁵

在這一節中，我試圖介紹人類學者Tim Ingold的一些思想，並且連結到我的敘事的核心關懷：「家園營造」（home-making）。要了解Tim Ingold必須從他的演化與生態觀點出發，以及「生命是什麼？」一直是他的核心關切。當然，他也是從此觀點來理解「人是什麼？」這個問題。在本文中，我們關切的是原住民族的傳統生態知識特質，在相當意義上這些知識都是在訴說「原住民族是什麼人？」的知識內容。因此，Ingold從「生命是什麼？」的探

5 在「呼應」一書中，Ingold（2021）指出呼應是關於生命持續地開展與生成的方式。在這個過程中自我與它者時而參合在一起，但有時卻因差異而分化。他們之間並非隔絕的真空，反而是充滿了微妙的交纏關係，這種關係他稱之為「在此之間」（in-between-ness），呼應一詞描述了這種動態。在本節中，我套用了此一詞彙來說明我的走動敘事與Ingold思想之間的交流。

問，絕對也跟我們的主旨密切相關。Ingold（2011：4）說：

生命的本質，並非在這裡開始或在那裡結束，或是在起點與終點之間的連結。反而，它持續地往前，是事物的總集，且在成型，持續與破裂的迴路之中。生命，簡單來說，是在不斷開啟中的移動，並非閉鎖。

這段話，除了清楚指出生命發展的開放式之外，就是講到不停「移動」的生命特質。「移動」，拉出了一種生命個體、群體與時間以及空間想像與脈絡的關係，這是在本文中強調走動的重要性。為了闡釋走動，Ingold（2011）介入了關於生產（production）、歷史（history）、所在（dwelling）以及路線（lines）四個關鍵概念的討論，其實都跟生命過程有關，但其實也跟「家園營造」有密切的關聯性，這也是以下我想要連結到泰雅農耕敘事討論的幾個重點。

（一）生產（production）

當個體呈現出他們的生活時，他們即是自己。因此，他們是什麼跟他們的生產息息相關。（Marx and Engels 1977：42）

生產，是人或非人生命與物質世界交涉的重要過程，Ingold的思緒在人、非人生命、物質世界以及人類社會之間流轉，而生產的過程是其中的關鍵。Ingold對於生產概念的討論是從Marx與Engels的思想開始，他們指出人與非人動物不同的地方在於同樣是在環境中勞動，前者總是帶著預先設定的想法與相關的任務，並會使得環境獲得改造，而後者即便改變了環境，但因沒有預先的計畫構想，所以並不能稱為是生產。在人類社會中，促成生產的預先構想與任務是來自於消費本身，亦即生產提供了可資消費的對象，而消費則刺激了生產的想法。然而，以上對於生產必須決定於預先構想的看法，Ingold卻有不同的意見，他以「及物動詞」與「不及物動詞」作為比喻，指出

生產過程中預定的構想與意欲達成的目標彼此的關係，應該看成是不及物動詞比較恰當，也就是生產者一開始會有一個方向與意圖，但並不明確地指定非得如何做不可。他認為生產者，事實上不管是人或是非人，都無法太過劇烈地改變世界。世界，有它自己的轉變路徑，人無法盡如己意地在自然的物質基礎上銘刻出自己預想的全套設計。反倒是，人必須注意世界也在轉變，當參與在世界轉變當下，人在世界裡面成長，世界也在他們裡面成長。

在我所走動的泰雅敘事之中，事實上生產的議題與重要性是相當明顯可見的。從小米田、桂竹林、赤楊林、番茄園甚至到司馬庫斯的檜木森林，在在都可以感知泰雅人在自然中生產的過程。其中，來自泰雅神話中小米穗主動供給食物的故事情節特別值得一提。它指出自然界裡面本來就有一定的供給，泰雅族最早的生產勞動方式包括狩獵與採集，主要是來自大自然的供給，獵物與野菜並非人類自己飼養與種植，即便是在小米休耕地的桂竹與赤楊種植，也多半是依靠日後自然野放而成，人類並未花太多的照顧功勞。就算是當代外面引進的番茄人工種植，泰雅族的農夫也發現氣候變遷以及大地的整體生態條件都還是很重要的影響因素，這些現象都回應前面Ingold對於生產的討論，亦即生產並非完全決定於人類預先的想定。然而，人的勞動參與在大自然的生產當中，的確發展出特殊的物質文化，這是人與非人不同的地方。但值得注意的是，在這個過程中人所造與非人甚至是周遭的物質世界是整個連結在一起的。從以上的敘事中，我描述了小米如何從小米穗脫粒開始，利用不同在自然中採到的材料如竹編的篩子以及烏心石製成的杵跟臼來製備小米的食物。勞動的美學具體地展現了人在自然中生產的動態過程、對於外界認識的感官經驗以及彼此關係的連結。另一個具體的例子，當然就是我與日本教授以及Kevan所看到的林地換成農地，然後再換回來的小米田地景，這必須放在遷徙移動的脈絡過程中才看得清楚，現代人想要設立的檜木國家公園僅僅是某個時空的斷面，忽略了那個一直在走動的泰雅族自然史。反之，從泰雅族的眼光來看，那片森林一直是他們世代營造的家園。難怪，田埔婦女在復育小米地景的過程中，會感覺到一種得到療癒的感覺，因為小米田的歷史記憶就是她們認同的泰雅家園內容，這是Ingold所言人在世界裡面成長，世界也在她們當中成長的道理。

(二) 歷史 (history)

生產是一個過程，它體現了一個時空彼此交涉以及自然中非人與物質世界跟人類社會不停互動的脈絡。在這個具有時間性的過程中，蘊含了我們對於歷史的了解。關於對歷史的看法，Ingold沒有忘記從人與自然的關係來進行審視。跟對於生產的理解一般，他從Marx與Engels的「自然的辯證」

(Dialects of Nature) 出發，指出人類與非人的歷史不同，因為人類所創造的歷史背後有其知識慾望以及預定的目標，而動物沒有。Ingold更引用人類學者Godelier (1986) 所言，人類的歷史跟動物之所以不同，是因為人類透過設計與預想的目的改造了周遭環境，以至於創造了人類社會，並因此而能夠存活。Godelier的說法，不僅指出人類改變與創造了與自然的關係，同時也創建了社會並改造人與人之間的關係。文化，而非自然，塑成了人類的經驗，這是長期以來文化人類學者的信念，也是Ortega (1941) 直言，人類沒有自然的本性，人類所擁有的是生活與文化所孕育出的歷史，他強調人類生命的特質是透過不斷地創造而取得。所以，「生命是一個任務」 (Life is a task.)。無論如何，人類生命是在一個複雜的創造過程中展現，而這就是歷史，但對於他們而言都僅止於人類。值得注意的是，延續了他對於生產的看法，Ingold同樣拒絕了這種將人類歷史與自然歷史截然二分的談法，他認為人類的天性與文化的歷史並不互斥，而且彼此應該是互補的，就像是農人在田裡所為或是牧人與他們的生畜，並不都僅是為了人們自己而已。此外，從生物演化的角度來看，Ingold也展開了與基因遺傳決定論者的對話，他引用生物哲學家Susan Oyama (1989) 的「發生系統的衍生性歷史」 (the derivational history of developmental systems) 概念，指出有機個體的形式並非單由基因預先決定，而反倒是持續在有機體生命與環境互動的矩陣關係條件中發展出來的。Ingold對於歷史的談法，有意地在自然與人類社會的學科斷裂之間搭建互聯與溝通的橋樑。不僅如此，他提出「生成路徑」 (path of becoming) 的論述 (Ingold 2011)，強調世界就像是一片編織的網絡一般，人類就在其中，人類學應該關注在其中開展的人類生成，而這需要將歷史、演化與人類的社會生活編織成一片來看。

歷史，帶出對於過去以及傳統的反省。*lmuhuw*，泰雅族的古調吟唱是最能夠去回應Ingold所論述歷史概念的一個精彩的例子。歷史，不僅是人類單獨的走動軌跡，它必須伴隨著人與周遭環境互動與適應的過程才算是完整。當泰雅族耆老吟唱起來，*lmuhuw*就像是一張會唱歌的走動地圖一般，它唱出了泰雅人的遷徙路徑以及他們對於周遭環境的觀察與認識。在這張地圖裡面，人與非人以及周遭的物質世界都連結在這一群人的家族歷史之中，他們在我群與他群彼此之間的識別特別緊密地到自然的流域地景（*llyung*），從*llyung*延伸擴散出去是他們個別的獵場與耕地。他們的游耕與燒墾的活動都盡數在這樣的空間中展開來。不幸的是，現代國家對於土地資源保育和使用規劃卻在歷史過程中硬生生地砍進泰雅傳統的生活方式，諸如國家公園的制度以及原住民保留地等相關法律，禁絕了泰雅族*lmuhuw*的流動，切斷了吟唱中連結的關係，並且阻絕了小米田與森林的互換。這是人類生命存續必須面對的「任務」，如果Ingold所引用的Ortega說的沒錯的話。歷史的論述內容，不能停在人與自然的互動而已，有一大部分是人的社會中所創造出來的典章制度以及矛盾衝突。我們在馬里光的水蜜桃阿嬤與田埔合作社的奮鬥中，可以看到現代國家對於原民社會所帶來的衝擊與斷裂。傳統社會文化的崩解與現代化的過程，讓我們看到原民土地在國有、私有以及人工（包括使用化肥與農藥）化的過程中快速地與傳統的生活方式疏離。而值得慶幸的是，生態農業與合作社的當代形式巧妙地承接了某些傳統的元素，例如分享與互助的*pinhaban*精神以及對於土地友善的態度。人類社會發展的歷史，其實就像是自然發展一樣地複雜，這些發展都不約而同地指向究竟要如何好好地生存下來，於是我們不得不關心那些歷史中屬於傳統社會與更早於人類生存之前的其它生命過程。

（三）所在（dwelling）

相較於歷史具有強大的時間概念，所在（dwelling）的論述是具有空間感的。談到所在（dwelling），建造（building）是一個可以互相對照的概念，在此Ingold又回到Marx與Engels，但也拉進哲學家Martin Heidegger的思想共同討論這兩個概念。Marx與Engels認為建造必須有先前的設計理念，而

所在並不需要。所在，彰顯了存有整個沈浸在生活的世界之中，如果沒有所在，任何的設計、建造或是居住都將無以為繼。Heidegger (1971 : 147) 甚至認為「我所在，你所在」 (I dwell, you dwell.) 跟「我是什麼，你是什麼」

(I am, you are.) 是一樣的意思。據此，Ingold提出了他自己的所在看法，他認為人類所建造的形式，不管是想像或是實質的，都是起於他們所參與的活動迴路之中，也無可避免地存在於他們實際介入周遭環境的特定關係脈絡裡面。Ingold採取這種所在的觀點，並非要排斥人類建造事物的事實。反而，他是要提出一種另類的思考模式，這種模式強調一種與物質界共作 (working with materials) 的過程，而不是單純地將建築理念轉譯成實際的建物而已。其實，所在的觀點比較像是在物質世界裡面編織，編織者透過編織的動作將事物連結起來並且帶出可能性。在這個意義下，編織者也是生產者，編織就是那個生產的過程，Ingold對於物質世界的理解並非固定的物件與圖像而已，他看到物質內部的流動與過程，以及人類以及其它生命與這個流動過程之間的關係。這個過程，實際上是生命對於周遭世界的感知迴路 (currents of sensory awareness)，不必然侷限在人類這個物種。這一點是他跟Heidegger不同之處，當Heidegger講生命的「在地存有」 (being in place) 時，Ingold認為不足以描述生命的處境。他認為應該是「循著路徑生成」 (becoming along paths)，生命的本質不僅是「存有」 (being)，而更應該是「生成」 (becoming)，這也是他用「徒步旅者」 (wayfarer) 來比喻生命 (包括人與非人) 處境的主要原因。當然，這也是他為何要用「路線」 (lines) 來繼續論述的理由。

所在，是對於生活地方與家園為何的想像與實踐。在前面的敘事中我提及千里迢迢跑到泰雅家園的日本教授與加拿大博士生Kevan，當我們走在司馬庫斯的森林之中時，我的學生Lahwy透過介紹桂竹林間的舊社，在解說中逐步還原部落家園意識竟然是在移動的過程中逐步建立起來，這引發了日本教授對於日本里山倡議的論述對話，以及Kevan在他的博士論文中關於原民家園地景的重要啟發。其實，我很難形容這種來自不同文化背景，不同地域，竟然在同一個地方中沈思家園意涵的感覺。事實上，這種感動與感覺也發生在我參觀加拿大Gueph大學植物標本館，看到司馬庫斯植物標本的當下。這是

Ingold想要表達的「循著路徑生成」的所在概念嗎？我們習慣性地以為談論所在，一定必須侷限在一個在地的區域裡面，但事實上不然。在我的敘事中，不管是外來的師生一起去到泰雅的B' bu區域的部落，或是在部落中看到許多現代事物的進入，例如教會、國家、制度、合作社及現代農業操作或甚至外國的友人等，都已經混成在部落內部。這似乎也並非是當代才發生的事，在泰雅族的*lmuhuw*裡我們聽到吟唱中，耆老不斷地唱出泰雅祖先翻山越嶺，從台灣的中部遷徙到北部，它生動地描述出泰雅人對於周遭世界的「感知迴路」，族群的彼此識別與內部認同都是在路徑中生成，是一種流動且往前的家園想像。

（四）路線（lines）

「生成」（becoming）是探討生命的關鍵字，它蘊含了一種在物質與空間之中流動變化的過程，其中也富涵了演化的意味。不過，這不是將人單單看成是自然界的一種動物的演化生物學研究。但，它也不是在狹隘的社會學科中只關注到人的社會生活變化而已。Ingold的企圖是將兩者合在一起談，這是一個有趣又創新的觀點。Ingold喜歡用比喻，他引用Bergson（1911）的觀點指出每一個生物就像是生命迴路中的不同渦流，生命不應該被侷限在個別的物之中，就像渦流一樣，它是會移動的。每個有機體的出現都是在生命洪流中一個獨特的干擾，且介入成為生命的一部分。它也像是根系一般，會無止盡地尋路延伸，因此而創造了自身的歷史。Ingold自承，這樣的思維讓他更靠近Deleuze（2004：223）所提出的「生成的路線」（lines of becoming）。Deleuze這麼說，

生成的路線不是由點所連結而成，或是由點所構成。相反地，它通過這些點，在點與點之間出現，它往前……一個點總只是一個起點，但生成的線路沒有起點與終點……生成總是在其間，我們只能在其間取得。生成既不是一，也不是二，更不是兩者的關係，而是在它們之間。

Ingold的努力是不斷地將生命不停流動的特質帶回人類學的思考，他用河流的兩岸與橋樑做比喻，指出們的理解總是習慣聚焦在作為連接河流兩岸的橋樑，卻忽略了河流繼續往前流也是一個值得關注的現象。Ingold想講的是橋樑，作為兩邊河岸橫向的連結想像，阻礙了我們對於河流繼續縱向地往前流動發展的思考，就像是在生產過程中設計與產品的固定關係，以及我們對於歷史與所在的了解都常陷入在預定與結果的狹隘想像之中。Ingold透過路線的比喻，嘗試提出一種「生成」的開放性。

路線，是一種承先啟後的流動過程，它的重點是在中間，既不是在起點，也不是在終點。在過程當中，總是有一些新的元素創生出來。田埔的合作社，應該是一個相當現代的社會產物，部落族人所合作產銷的農產品番茄也是外來的物種，組織的動力更是來自西方傳進的基督教會，看起來它一點都不可能承載任何傳統的精神。但有趣的是，它還是帶入了傳統上泰雅的股份精神以及*pinhapan*的攻守同盟的組織精神，並據此與同樣是外來的市場經濟的競爭邏輯抵抗。生命不會被侷限在特定的物之中，這是Ingold提出路線概念的核心思維。其實，在以上的泰雅敘事中，不只是田埔合作社的例子，包括我們在司馬庫斯森林中調查所走的文化穿越線的方法、泰雅族的*llyung*流域群概念或甚至是*lmuhuw*的吟唱，都可以是路線的具體呈現。在這個路線中，有自然也有文化，有傳統也有現代。

在這一節的最後，我想再引用Ingold關於呼應（correspondence）的概念。其實我並未真正與Tim Ingold面對面或甚至寫信，但正如我在前言所說，在走動了很長的時間中，看到他的文字真有豁然開朗的感覺，於是寫下了這些回應。在這一節中，基本上是一個經驗與理念上的交流。在一種通訊的過程與經驗中，他生動地描述出那種在信上寫下幾行關注對方與刻意的文字心情，接下來是耐心等待這封信可以到達預定地，然後等候對方的回應。相較於今日的數位時代，他認為這並非回到過去的懷舊心理，而比較像是讓過去有機會可以找到通向未來的道路。因為，生命的向前與繁衍有賴我們與周遭的人與物敏感地互動與感知，並且在其中學習。與人以及物的通訊，開啟了生命個別往前的路徑，但無論如何是與它者同行的經驗。本文雖然指名探索泰雅族的傳統生態知識內涵，但更明確地講是跟部分的泰雅人一起在他們的家園中走動。而這個走動，又同時促動我對於Ingold的認識。

五、結語：以生態照顧相呼應

這篇文章已經來到結語的部分，而我終究還是必須回答一個很關鍵的問題。那就是，以上的敘事講了許多豐富的故事內容，但究竟是為何而寫呢？是誰的？是我的？泰雅部落夥伴的？還是Tim Ingold的？這些問題不禁讓我想起一部自傳性電影「大河戀」（A River Runs Through It）的結局，自述的作者，也是主角之一的芝加哥大學文學教授Norman Maclean說的一段話，他說：「終究，所有事物都融合成為一體，然後一條河流貫穿其中」（Eventually, all things merge into one and a river runs through it.）。Maclean教授用河流作為一個比喻，串連了他的一生與家園的故事。這句話，似乎可以作為回答這個問題的重要線索。嚴格來講，本文是一篇敘述自我對於回應它者複雜內涵的實踐以及尋找家園的個案。這個個案，表面上是以理解泰雅人傳統農耕生態知識的內容來呈現，但實際上則是描述作者從生態思想的角度探索與認識這個世界的心路歷程。而更有意思的是，本文是在苦於無從敘述的情境下，受到人類學者Tim Ingold（2011）的啟發而寫，更具體地講就是被「走動」與「向世活出」（being alive to the world）的概念所啟導。

Ingold（2008：1）說走動是一種對於它者的回應與連結，也就是自我委身於陌生世界的生態與社會化的過程，從生態思考的角度來看，我姑且理解為是一種「家園建造」的過程。他說走動這個回應不會在任何的特定位置之內，而是在走動之間，所以他對於家園的想像應該是開放性的。在文中Ingold所詮釋的生產，透過人類在自然中的勞動，不僅是一個生存的問題，也是一個建造家園的過程，在其中人與非人的隔離，甚至與土地的關係產生了互聯的變化。而論及歷史，其實正是討論時間的洪流，在歷史中的非人，不單是人類社會運作過程中的被動者而已，它反而是活潑地參與在人的歷史建造之中，自然與社會的歷史構成了一個複雜的社會－生態系統，交雜互動出一個更豐富多元的多物種生命史，活脫是一個生態家園多樣性的景象。Ingold討論所在的議題，最容易聯想到家園的隱喻，它不是地理空間中的一個點位，而是在路徑中生成的安居地方。Ingold新近發展的路線（line）的概念，強調沒有開始與結束，只有在陌生的環境與它者環繞的處境中不斷地前進與連結，直指家園的開放性。

以上這些，都是Ingold對於回應它者的論述，因為這樣它者不再是陌生的對象，而將是我們的一部分，是未來家園的一份子。從生態的角度理解Ingold讓我很快地想到文中所述泰雅人的古調（*Imuhuw*）吟唱，那一條條可以吟唱的遷徙路線，如果用一種回顧的眼光來看待，無疑也是在回應著它者以及接收它者的回應過程，在這些路線中有小米田與森林，以及泰雅人的遷徙腳蹤，更有當代的水蜜桃與番茄園。對於這些路線的敘事正好體現了我對於泰雅生態知識的認識與實踐。最後，在本文的結語處我想再引用一個有趣的觀念，一方面跟Ingold再做一些回應，另一方面則是收攏本文的相關討論。

哲學家Milton Mayeroff在「論照顧」（*On Caring*）一書中指出照顧是「幫助它者成長」，這讓我想到與Ingold在論及走動是回應它者的可能連結。Mayoff認為它者不必然是人，它可以是非人的生命或是物體。照顧是一個過程，也是一個自我與它者連結並期待發展的途徑，它不是一種孤立的感情或是短暫的關係。其實，Mayeroff的照顧概念講的正是一種自我面對陌生世界時關係建構的一種能力。想像在本文所關注的農耕活動中，泰雅農人不管在過去或是當代都必須面對自己的作物生長，考慮到土地狀況還有多變的氣候與週遭環境，農人必須幫助它者成長，這同時也是在幫助自己，而其中透顯照顧的深意，並且與家園建造有關。在此，Mayeroff所言的照顧關係顯現出與Ingold在本文中被提及諸如：走動，生產，歷史，所在以及路線等關鍵概念的某些親近性。

照顧，必須放在一個關係建構的視野下來理解，Fischer and Tronto (1990) 對於照顧的理解更貼近本文的敘事。她們指出，照顧，是一種活動。它包含維持、涵納與修復我們賴以生存的世界中所有的事。這個世界包括我們的身體、人類整體與我們的環境，這其中亦有深刻的生態意涵。除此以外，它有四個面向：專注性，一種警覺需要的傾向；責任性，一種回應與處理需要的意願；素養性，提供良好與成功關懷的技能；應對性，一種對它者所在位置的深思熟慮，以致避免造成失錯的關懷。她們所指出的照顧關係，存在著人與環境互動的生態關係。她們說：

在最廣義的層面上，我們建議照顧應該被視為一個物種的活動。它包含了我們所作所為，為的是維護、持續、以及修補我們的「世界」，因為只有這樣做我們才能盡可能地活著。那個『世界』，包括我們的身體、我們的自我以及我們的環境。我們尋求這些，無非是將自己編織在一張複雜的生命支持網絡中。

Fischer and Tronto所謂的「複雜的生命支持網絡」，從生態角度來講就是家園的概念，而這個家園的建構急迫地需要照顧這個關鍵性的行動。在相當程度上，本文試圖以科技部計畫課程的實踐經驗敘事，提出一個回應目前泰雅農耕敘事中在照顧意涵上的生態理解。事實上，我對於照顧的認識並非一開始就存在，它起因於我身在醫學大學任教的處境且參與在醫護論述的經驗過程中所凝鍊而成。現實來講，照顧這個詞，比起Ingold的社會文化關鍵字，更容易在本文所提的科技部計畫中引起醫護專業的同事進行跨領域的討論。其中更重要的是，這些年來我的身體來回走動的歷程中所體悟到的道理。但不可否認對於身體的關切，是從Ingold的走動概念而起。Merleau-Ponty (1995) 現象學中所強調的「生活世界」(lifeworld) 以及「身體感」(corporeal being) 認為人的存在首要必須從其身體所涉入周遭的文化與自然世界以及人群來理解。相當程度上照顧是一種存在的感受，既是物質的，也具有精神向度。Gadow (1992) 曾用「存在式的生態學」(existential ecology) 來說明照顧與生態學的關係，她利用這種生態學的概念來化解人與自然世界不斷的衝突。她的主要論點是，自然，是人類存在的活動與過程所體現出來的一種家園模式。既然如此，人的活動無可避免地必須熟悉、利用、並且維護這樣的環境，否則人類也無法持續存活，所以我們當然也可以此來理解原民社會中的農人生活世界。

最後值得一提的是，照顧凸顯了一種社會溝通與文化詮釋的動能。在社會溝通的層次上，蘊含在照顧理念中的「生命網」(Web of life) 與「物物相關」(Everything is connected to everything else) 的道理 (Worster 1977)，促使我們去思考協助不同社群彼此需要的供給，且在物質與精神上能夠互通有無的關係建立；有趣的是「生命網」(Web of life) 中展現容納異質且互

依互生的生命現象，則支持了文化詮釋的必要性，讓它能促進這些異文化在交流過程中足以產生某種同理的視野。總之，照顧的體現應該在一個社會文化脈絡之中，並且企求共存，它試圖回到生態學的希臘原文oikos（家園）的真諦，是一種視周遭陌生的人、事、物如何共存於同一家園的所有努力與過程，而我認為這些都與Ingold透過生產、歷史、所在與路線所表達的走動，以及我在泰雅農耕敘事中所提及的內容有著異曲同工之妙。

參考書目

王相華、田玉娟 Wang, Shiang-Hua and Yu-Chuan Tien

2017 泰雅族原住民運用臺灣赤楊於混農林生產的傳統知識 taiyachu yuanchumin yunyong taiwan tsiyang yu hunnonglin shenchuan te chuangtong tseshi [The Traditional Knowledge of Formosan Alder in an Atayal Tribe's Agroforestry System, Taiwan]。中華林學季刊 chunghua linsheuh jikan [Chinese Forestry Quarterly] 50(4): 365-379。

官大偉 Kuan, Da-Wei

2013a 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 yuanchumin shentai tzeshe yu lioyu chili- yi taiyachu mrqwang chung tze jenho kuanshi weili [Indigenous Ecological Knowledge and Watershed Governance-A Case Study of the Human-river Relations in Mrqwang, Taiwan]。地理學報 dili sheuhpao [Geographical Journal] 70: 69-105。

2013b 泰雅族河川知識與農業知識的建構--一個民族科學的觀點 taiyachu hochuan tseshi yu nongye tseshi de chienko- yige mingchu keshueh te kuandien [Knowledge Construction of Atayal's River and Agriculture: A Viewpoint of Ethno-science]。台灣原住民族研究學報 Taiwan yuanchuminchu yenchio shuehpao [Taiwan Indigenous Peoples' Studies] 3(4): 111-133。

林幼雀 Lin, Yo-Chueh

2005 泰雅族傳統經濟生活與婦女地位 taiyachu chuantung jinchi shenhuo yu funiu diwei [The Status of Women and Traditional Economic Lifestyle in Atayal]。崑山科技大學學報 Kunshan kochi dashueh shuehpao [Kunshan Polytechnic University Journal] 2: 169-185。

林益仁 Lin, Yih-Ren

2004 「自然」的文化建構：爭議馬告國家公園預定地的「森林」“tsijan” de wenhua chiengo: chengyi makau kuoja kongwen yudingdi de “shenlin”

- [Cultural Construction of Natures: Contesting “Forest” Metaphors of Proposed Maqaw National Park]。博物館學季刊 powukuanshueh jikan [Museology Quarterly] 18(2): 25-38。
- 2007 台灣自然保育的「西雅圖酋長化」：一個從原住民傳統生態知識出發的基進觀點 taiwan tsejan paoyu te “shiyatu chiochanghua”: yege chung wenchuming chuantung shentai tseshi chufa te giching kuandien [The Chief Seattlization of Nature Conservation in Taiwan: A Radical Perspective on Indigenous Traditional Ecological Knowledge]。中外文學 chungwai [Chung Wai Literary] 36(3): 15-62。
- 2011 基督教生態觀與在地生態知識：Holmes Rolston III的「荒野」生態哲學 jiduchiao shentaikuan yu chaidi shengtai tseshi [Christian Ecological Belief and Indigenous Ecological Knowledge: Holmes Rolston III’s Ecological Philosophy on Wilderness]。台灣宗教研究 taiwan chungchao yenchio [Taiwan Religious Studies] 10: 3-26。
- 2012 我所知道的原住民在地生態知識 wuo shuo tsedao de wenchuming tsaidi shentai tseshi [Indigenous Local Ecological Knowledge That I Know]。宜蘭文獻 yilan wenshien [Ilan Chronicle] 93: 63-91。
- 2014 行動中的生態教學：一個自然與人文社會的跨界知識實踐 shindong chung te shentai chiaoshueh: yege tsejan yu jenwen te kuacheh tsishi shetsieng [Ecological Teaching in the Action: An Interdisciplinary Knowledge Practice across Nature, Society and Humanities]。刊於[In]: 課的反身 ke te fanshen [Reflection on Courses], 頁176-186。臺南市：成功大學醫學科技與社會研究中心 taian shi: chengkung tashueh yeshueh kechi yu shehuey yenchio chungshin [Tainan City: Research Center for Medical Technology, Chengkung University]。
- 2015a 泰雅族傳統領域與流域治理的啟示 taiyachu chuantung linyu yu lioyu chili te chishe [Lessons from the Tayal’s Traditional Territory and Their River Basin Governance]。台灣社會研究季刊 taiwan shehui yenchio chikan [Taiwan Radical Quarterly] 100: 291-310。
- 2015b 泰雅族遷徙與分布所展現的生態智慧 taiyachu chienshi yu fenbu sho chanshien te shengtai chihui [Ecological Knowledge Embodied through Tayal’s Migration and Distribution]。新竹文獻 shinchu wenshien [Hsinchu Chronicle] 60: 44-51。
- 2018a 吃，作為生態學與原住民在地知識的交會點：台灣泰雅族的個案 tse, chuowei shengtaishueh yu wengchuming tsaidi tseshi de chiaohui dian [Eating, as a Cross-point between Ecology and Indigenous Local Knowledge]。刊於[In]: 科技社會人 3：跨領域新驛路 kechi shehui jen 3: kualingyu shinyelu [Technology, Society and Human 3], 頁138-149。

- 新竹市：國立交通大學出版社 shinchushi: kuoli chiaotung daishueh chuban she [Hsinchu City: National Chiaotung University Press]。
- 2018b 象山一樣思考：從馬告、櫟木到扁柏的省思 shiang shan yeyang shikao: chung macaw, chemu tao bianpo te chenshi [Thinking Like a Mountain: Reflection on Maqaw, Beech to Cypress]。宜蘭文獻叢刊 ilan wenshien chungkan [Ilan Documents] 43: 9-36。
- 2018c 凌晨兩點鐘的通識課——由果菜市場開展的食物之旅。網路資源, <https://opinion.cw.com.tw/blog/profile/63/article/6874>, 2018年5月10日。
- 2020 傳統是一種未來：小米方舟，為人與天地重新立約 chuantong shi yechong weilai: shiaomi fangcho, wei jen yu tiendi chongshin liyue [Tradition is future: millet ark is the testament for renewing human being, heaven and earth's relationship]。刊於[In]: 餐桌上的食安風暴 chantso shang de shian fongbau [Food Security Turmoil on the Dinner Table], 頁92-111。新竹市：國立交通大學出版社 shinchushi: kuoli chiaotung daishueh chuban she [Hsinchu City: National Chiaotung University Press]。
- 林益仁、蔡志忠、蘇全正、吳金樹、王信翰、蔡靜宜 Lin, Yih-Ren, C.-C. Tsai, C.-C. Hsu, J.-S. Wu, H.-H. Wang, and Tsai, J.-Y.
- 2013 第13章 大肚山的生態家園想像：初構大學、社區大學與社區的在地課程培力網絡。di shishan chang- dadushan te shentai chiayuang shiangshang: chuko tahsueh, shechi tashueh yu shechi te tsaidi kecheng peili wangle [Chapter 13 The Ecological Home Imagination of Tadu Mountain: A Proposal for the Course Empowerment Network amongst University, Community College and Communities]。刊於[In]未來想像教育在台灣 weilai shiangshiang chiaoyu tsai Taiwan [Imagination of Future Education in Taiwan], 頁178-190。台北：教育部未來想像與創意人才培育總計畫辦公室 taipei: chiaoyubu weilai shiangshiang yu chuangyi jentsai peiyu chong chihua pangongshi [Taipei: Head office of Future Imagination and Creative Training of Ministry of Education]。
- 顏愛靜 Yen, Ai-Ching
- 2020 推動農業生態方法以實踐生態農業之探究 tuedong nongye shentai fangfa ye shichien shentai nongye tse tantau [A Study of Promoting Methods of Ecological Agriculture to Realize Ecological Agriculture], 土地問題研究季刊 tudi wenti yenchio chikan [Land Issue Research Quarterly] 19(2): 2-14。
- 顏愛靜、官大偉 Yen, Ai-Ching and Kuan, Da-Wei
- 2004 傳統制度與制度選擇--新竹縣尖石鄉兩個泰雅族部落共用資源自主治理案例分析 chuangtung chidu yu chidu shuangtse-shinchushieng

jienshishiang liange taiyachu buluo gongyong tsiyung tsichu chili anli fengshi [Traditional Institution and the Institutional Choice: Two CPR Self Governing Cases of Atayal Tribe in Taiwan Indigenes], 地理學報 dili shuehpao [Journal of Geographical Science] 37: 27-49。

顏愛靜、孫稚堤 Yen, Ai-Ching and Chih-Ti Sun

2008b 原住民地區共用資源自治治理之研究－以馬里克灣河域的護魚行動為例 yuanchuming diche gongyong chiyuan tsichu chili tsi yenchu-ye malikewan hoyu te huyu shindong weili [An Investigation of Indigenous Self-governing on CPR: A Case of Protecting Fish in Maliqwan River Valley], 地理學報 dili shuehpao [Journal of Geographical Science], 52: 53-91。

顏愛靜、孫稚堤、陳亭伊 Yen, Ai-Ching, Chih-Ti Sun, and Ting-Yi Chen

2016 有機農業多功能性之研究--以新竹縣尖石鄉石磊部落為例 yochi nongye duokongnengshin tse yengcho-ye shinchushien jienshishiang shile buluo weili [Multifunctionality of Organic Agriculture A Case Study of the Quri Community in Jianshih Township, Hsinchu County] 地理學報 dili shuehpao [Journal of Geographical Science] 82: 1-28。

顏愛靜、陳亭伊 Yen, Ai-Ching and Ting-Yi Chen

2011a 原住民傳統領域共同管理之研究--以新竹縣尖石鄉泰雅族部落為例 yuanchuming chuangtung linyu gongtung guangli tsi yenchu-ye shinchu jienshishiang taiyachu buluo weili [The Study on Co-management of Indigenous Traditional Territory Cases Study of Atayal Communities in Jianshih Township, Hsinchu County, Taiwan] 地理學報 dili shuehpao [Journal of Geographical Science] 61: 1-30。

顏愛靜、傅小芝、何欣芳 Yen, Ai-Ching, Xiao-Zhi Fu, and Xin-Fang He

2011b 原住民社區永續農業發展之實踐--以新竹縣尖石鄉石磊部落自然農法為例 yuanchuming shechu jongshi nongye fachang tse shichien-ye shinchushien jienshishiang shile buluo tsijang nongfa weili [The Practice of Sustainable Agricultural Development in Indigenous Community--A Case Study in Shi-Lei Indigenous Community, Jienshih Township, Hsinchu County, Taiwan] 臺灣土地研究 taiwan tudi yenchu [Journal of Taiwan Land Research] 14(2): 67-97。

顏愛靜、劉佩琪 Yen, Ai-Ching and Pei-Chi Liu

2008a 一探原住民部落農業發展的困境--以宜蘭南山部落為例 ye tan yuanchuming buluo nongye fachang te kunching-ye yelang nanshan buluo weili [A Study on the Predicament of Indigenous Community's Agricultural Development-A Case of Nangshan Community, Ilan] 現代地政 shiengdai dicheng [Modern Real Estate Tax & Law Magazine] 325: 23-32。

羅恩加、日宏煜 Lo, En-Chia and Hung-Yu Ru

- 2015 當代自然農業中的靈恩工作：以泰雅族石磊部落的農耕經驗為例 Dangdai tsijan nongye chong te linen kongtso: ye taiyachu shile buluo te nonggen chingyen weili [The Spiritual Work of Contemporary Nature Farming-A Case from Agricultural Experiences in Tayal's Shile Community] 臺灣宗教研究 taiwan chongchiao yenchio [Taiwan Religious Studies] 14(2): 95-120.

Leopold, A.

- 2015 [1949] 沙郡年紀, 李靜滢譯。台北：果力文化。

Berg, K. J., I. Lahuy, , Y.-R. Lin, A. Janz, and Newmaster J.

- 2016 Multiple-factor Classification of a Human-modified Forest Landscape in the Hsuehshan Mountain Range, Taiwan. *Ambio* 45(8): 919-932.

Bergson, H.

- 1911 *Creative Evolution*, A. Mitchell, trans. London: Macmillan.

Berkes, F.

- 2018 *Sacred Ecology* (4th ed.). Routledge: New York & London.

Berkes, F., H.-M. Tsai, M. M Bayrak, and Lin, Y.-R.

- 2021 Indigenous Resilience to Disasters in Taiwan and Beyond. *Sustainability* 13(5): 2435.

Bourdieu, P.

- 1977 *Outline of a Theory of Practice* (trans. R. Nice). Cambridge: Cambridge University Press.

Clandinin, D. J.

- 2016 *Engaging in Narrative Inquiry*. London: Routledge.

Deleuze, G. and F. Guattari

- 2004 [1980] *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi, trans. London: Continuum.

Fischer, B. and Tronto, J.

- 1990 *Toward a Feminist Theory of Caring*. In *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. Pp. 35-62. Albany: SUNY Press.

Gadow, S.

- 1992 *Existential Ecology: The Human/Natural World*. *Social Science & Medicine* 35(4): 597-602.

Geertz, C.

- 1974 *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. *Bulletin of the American Academy of Arts and Science* 28(1): 26-45.

Godelier, M.

- 1986 *The Mental and the Material*. M. Thom, trans. London: Verso.

- Heidegger, M.
 1971 Poetry, Language, Thought. A. Hofstadter, trans. New York: Harper and Row.
- Ingold, T.
 2008 Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot. Surrey: Ashgate Publishing.
 2011 Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description. Routledge: New York and London.
 2021 Correspondences. Polity Press: Cambridge.
- Lewis, H. T.
 1993 Traditional Ecological Knowledge: Some Definition. *In* Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development. N. M. Williams and G. Baines, eds. Pp 8-12. Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University.
- Lin, Y.-R.
 2010 Indigenous People's Hunting Issues and Environmental Ethics: A Contextual Observation in Taiwan. *In* Sustainability and Quality of Life. Pp. 255-294. USA: Ria University Press.
- Lin, Y.-R.
 2011 Politicizing Nature: The Maqaw National Park Controversy in Taiwan. *Capitalism Nature Socialism* 22(2): 88-103.
- Lin, Y.-R., P. Tomi, H Huang, C. H. Lin, and Y. Chen
 2020 Situating Indigenous Resilience: Climate Change and Tayal's "Millet Ark" Action in Taiwan. *Sustainability (Switzerland)*, 12(24): 1-22.
- Kim, J.-H.
 2016 Understanding Narrative Inquiry. Sage: London.
- Marx, K. and F. Engels
 1977 The German Ideology. C. J. Arthur, ed. London: Lawrence & Wishart.
- Mauss, M.
 1979 Sociology and Psychology: Essays. B. Brewster, trans. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mayeroff, M.
 1971 On Caring. New York: Harper Collins Publishers.
- Merleau-Ponty, M.
 1995 Phenomenology of Perception. London: Routledge.
- Sheets-Johnstone, M.
 1999 The Primacy of Movement. Amsterdam: John Benjamins.
- Morris, D. B.
 2002 Narrative, Ethics, and Pain: Thinking with Stories. *In* R. Charon and M.

- Montello, eds. Pp. 196-218. *Stories Matter: The Role of Narratives in Medical Ethics*. London: Routledge.
- Okri, B.
1997 *A Way of Being Free*. London: Phoenix House.
- Orlove, B. S. and S. B. Brush.
1996 *Anthropology and the Conservation of Biodiversity*. *Annual Review of Anthropology* 25: 329-352.
- Ortega, G. J.
1941 *History as a System and Other Essays Towards a Philosophy of History*. New York: Norton.
- Oyama, S.
1989 *Ontogeny and the the Central Dogma: Do We Need the Concept of Genetic Programming in order to Have an Evolutionary Perspective? In Systems in Development: The Minnesota Symposium on Child Psychology*, Vol. 22. M. Gunnar and E. Thelen, eds. Pp 1-34. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Rose, D. B.
1991 *Hidden Histories: Black Stories from Victoria River Downs, Humbert River and Wave Hills Stations*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Rose, D. B.
1996 *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*. Canberra: Australian Heritage Commission.
- Rose, D. B.
2011 *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Stevenson, M. G.
1996 *Indigenous Knowledge in Environmental Assessment*. *Arctic* 49: 278-91.
- Worster, D.
1977 *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

林益仁

臺北醫學大學醫學人文研究所

110301台北市信義區吳興街250號

My Walking in the Tayal Agro-Ecological Narratives:

Corresponding with Tim Ingold

Yih-ren Lin

*Graduate Institute of Humanities in Medicine
Taipei Medical University*

This paper is a reflective narrative depicting the characteristics and practices of the traditional agricultural ecological knowledge of the Tayal people who live in the hind mountains of Jienshi District, Hsinchu County. This paper also initiates a dialogue with anthropologist Tim Ingold's discourse about walking based on his interpretations of the concepts of production, history, dwelling and lines, which I echo with my understanding of care from an ecological perspective. In contemporary society, Tayal people's agricultural activities are greatly influenced by the modern market economy. Therefore, the operation of traditional household management is loosened and changed. However, through my fieldwork and action-oriented teaching courses in the university, I found that some elements from their traditional knowledge practices still exist and borrow a modern form to develop. This paper employs the methodology of narrative enquiry to highlight the importance of these elements. Furthermore, my research indicates that the core spirit of these traditional knowledge practices lies in recognizing ways to help others to grow. The paper is divided into five parts. The first part is an enquiry into the concept of "walking." The second part uses the method of narrative to bring out the complementary relationship between walking and narrative. The third part uses four narratives to illustrate Tayal people's agricultural stories and related reflections. The fourth part engages in a dialogue with Tim Ingold's anthropology of life. Finally, an ecological interpretation of care is provided as a correspondence to Ingold's thought.

Keywords: traditional ecological knowledge, agro-ecology, walking, narratives, Tim Ingold, care
