

尋找空間正義： 莫拉克颱風災後空間治理的形成及瓦解

夏傳位

國立屏東大學社會發展學系副教授

莫拉克颱風帶來的災難並未遠去，重大變故或災難往往帶來新的權力關係、治理實作和制度變遷，人們至今仍承擔其效應並與之搏鬥。本文重新詮釋災後安置重建政策的意義及後果，從壓迫性與解放性的雙重動力來掌握以風災治理為名而打造的空間，以及永久屋居民的希望與抵抗空間。本文與既有研究不同之處在於強調，雖然官民實力相差懸殊，災難治理仍非單方意志所能貫徹，底層抵抗實踐的作用同樣重要，並凸顯空間治理部署的困難、拼湊、自相矛盾和持續位移的特性，如今也瀕臨分崩離析的臨界點。此外，本文以屏東縣長治百合園區阿禮部落的空間實踐為例，凸顯即便在極端不利的園區空間政治之中，族人的空間實踐仍能創造有利於自身再生產的條件；並將阿禮村民的抵抗實踐，詮釋為對於「空間正義」（跟漢人一樣平等享有城市權與差異權）的追求。從追求公平、正義與健全制度的角度來看，重建政策難謂成功；但阿禮部落作為正面案例，刺激人們思考更人性與包容的解決路徑。

關鍵詞：空間正義、治理性、永久屋、離散、遷移

台灣社會學第 44 期（2022 年 12 月），頁 109-156。

收稿：2022 年 12 月 21 日；接受：2023 年 4 月 25 日。

* 通訊地址：90003 屏東市民生路 4-18 號，國立屏東大學社會發展學系

Email: xia0616@gmail.com

In Search of Spatial Justice: The Formation and Disintegration of the Spatial Governmentality after Typhoon Morakot

Chuan-Wei Hsia

National Pingtung University, Department of Social Development

Major disasters often bring about new power relations, governance practices and institutional changes as people continue to bear the effects and struggle with them. As such, the impacts of the 2009 Typhoon Morakot disaster in Taiwan are still felt today. This article reinterprets the post-disaster resettlement and reconstruction policies for the heavily impacted indigenous community from the dialectic of oppression and liberation, aiming to outline the contour and evolution of the disaster spatial governmentality created in the name of disaster governance, along with the space of hope and resistance of the inhabitants. This article differs from existing studies in that it highlights the patchwork of difficulties, contradictions, and dynamic characteristics of this spatial governmentality, which is now facing disintegration. Its formation and evolution are co-determined by both top-down governmentality and bottom-up resistance practices. This paper also takes as an example the spatial practices of the Adiri tribe in Changzhi Lily Park, Pingtung County, highlighting that even in the extremely unfavorable spatial politics of the park, the tribe's spatial practices can still create conditions conducive to their own cultural reproduction. This is best understood as the pursuit of "spatial justice" i.e., equal entitlement to the right to the city and the right to difference like the majority Han people.

Keywords: spatial justice, governmentality, permanent housing, diaspora, migration

一、前言

2009年8月8日中度颱風莫拉克對南台灣原住民部落造成相當嚴重的打擊，至今已匆匆十餘年過去。在這段期間累積了相當多來自學界、新聞媒體、社運界與政府部門的學術研究、深度報導、聲明新聞稿及檢討報告。然而，災後安置重建過程具有特定的空間與移動特徵卻未被仔細檢視：首先是大量遷移原住民部落與人口，上一次類似事件要追溯至日治後期與國府早期的集團移住政策。¹其次是創建了一個由兩項元素所組成的空間治理：一是以地質探勘調查的科學／行政力量劃出「安全堪虞／地質脆弱」特定區，並以此為基線重新豎立一條禁止²（主要是原住民）跨越的邊界；二是將遷移下山的原住民人口集中在一個特別管理的空間中，稱作「永久屋園區」。

這些具有歷史延續性的空間特徵，對災後安置重建的爭議有什麼關聯和意涵？從社會政策的角度來看，當然也注意到永久屋安置的空間爭議，如沒有耕地、空間不足、永久屋核配公平性、禁止返鄉對文化延續的傷害（謝志誠、陳竹上、林萬億 2012）。但由於焦點置放於「社會」而非「空間」，遺漏了：這些政策和規定正在系統性地創造了什麼樣的空間？「空間」又如何讓我們看見原先看不見的底層能動？治理部署和底層能動又如何共同決定遷村部落的命運及未來？

易言之，社會政策檢討的是「如何治理風險」的問題，目標是改進政策並恰當地回應災民的需求。本文透過聚焦空間指出另一個

1 葉高華（2017）是少數將日治時期、1950年代國府與莫拉克颱風三次遷移原住民政策之間相互比較的研究，注意到空間治理的效應，並將重點擺在集團移住政策對部落原有的地緣關係與社會網絡的衝擊。不過，該文對莫拉克風災後永久屋政策的分析集中在核配過程，並未將災後重建整體視為一種權力部署而加以檢視，而這是本文的焦點。本文雖注意到，就空間治理技術而言，莫拉克風災後的遷村式安置跟早期的政策性遷移有可類比性和延續性，這種類比也可能帶來具啟迪性的批判觀點，但系統比較已超出本文可處理範圍，在此存而不論。

2 政府官員在各種場合都極力駁斥災後安置政策有強迫遷移或禁止居民返回原居地的情形，不斷強調尊重當事人意願，居民原有法律權利毫無受損。儘管就法律形式上的意義可以如此強辯，但實質上的限制卻是不爭的事實。

層次的問題：國家「如何透過風險而治理」，並以屏東縣霧台鄉阿禮部落遷移至長治百合園區之個案為例，呈現一個普遍的空間治理化過程，亦即各項安置政策和法規，永久屋空間的營造、贈與及對災民的分類，福利促進與補助措施，科學對災難成因的調查與監控，以及災民的行動，如何加總起來形成對原住民族群進行「生命政治」（biopolitics）治理的空間部署，並且產生的各種漏洞、空隙和反抗的可能。

這就將空間擺到了舞台正中央，必須留意權力施作的空間性，以及空間安排也會深刻地塑造社會關係和帶有社會後果。這也意味著必須超越社會政策以「安置與重建」為目標的視野，因為爭奪的對象不僅是社會資源的配置和保存弱勢者的社會性，更是與之息息相關的空間本身。那麼，將空間重新納入思考，是否能對永久屋議題及其困境帶來新的啟發和解決之道？

2009 年風災後形成的空間治理有二項重要的結構特徵：其一是推動遷村式安置至少在表面上遵守自由主義原則，以「尊重當事人意願」為前提，避免不加遮掩的「迫遷」。³ 此即《莫拉克颱風災後重建特別條例》（以下簡稱「重建特別條例」）第 20 條之所以立法的原因：賦予政府「強制遷村」的權力，但同時要求政府必須經過正當程序，其中「與原住居者諮商取得共識，得劃定特定區域」，並可強制遷離特定區域內的居民。

然而，這種「同意」與「共識」可以相當形式化。在災民急切需要安身的心理壓力之下，且政府又排除了永久屋以外其他的選擇，可能出現「沒有選擇的同意」或「被迫的共識」，成為掩蓋暴力和強制的遮羞布。但無論如何，「重建特別條例」第 20 條已將「災民同

3 例如違反聯合國人權兩公約、原住民族基本法，以及憲法增修條文中關於原住民族自決權與人民遷徙自由等基本人權。在「對中華民國（台灣）政府關於落實國際人權公約第三次報告之審查」中，國際審查委員指出：「中華民國臺灣仍存在未經自由、事先和知情同意而搶奪原住民土地的行為」（法務部 2022: 6），筆者資訊來自黃雅鴻（2022）。類似指控對行政部門多少都是壓力，因而官員對於相關指控總是極力辯解，參見註 2。

意」（無論有多麼薄弱）規定為治理的根基，這就賦予底層民眾也能參與、塑造空間的潛能，無法成為單方意志貫徹下的產物。事實上，政府原本打算藉「重建特別條例」第 20 條達到完全淨空特定區的效果，是災區原民不斷抗爭的強大壓力迫使政府最終並未動用第 20 條「強制遷村」的權力，轉而用盡各種手段勸誘人們遷離原居地（參見表 1 及其後續文字說明）。

其二是禁止受災居民遷離之後重回原居地。但禁止返回的規定不僅在法源上可疑，⁴ 在執行上也充滿了權宜行事和雙重標準，公然或暗地裡打破規範所在多有。例如，對於勇於挑戰禁忌的住民來說，這些禁制可能只是紙老虎，已有一些返鄉定居的案例；但由於永久屋贈與契約規定若返鄉居住要沒收永久屋，絕大多數居民仍不敢越雷池一步。此外，屏東縣府近年來為了推展觀光，在許多被劃定為特定區（安全堪虞區）的地方修築專用道路（如通往舊筏灣部落）、設立自然人文生態景觀區（霧台鄉阿禮、神山、大武三個部落），甚至是登山學校（泰武鄉泰武國小），廣泛接納遊客住宿，卻不准原居民返鄉居住。凡此種種，都讓空間治理和移動形成差異化的後果。

該如何解釋上述現象：政府既無能淨空特定區，又想方設法繞彎限制返鄉，就是要避免冠上「迫遷」之名？同時禁制邊界充滿孔隙，只要不正面挑戰政府權威，則默許一定人流私下越界居住，包括地方政府自己的界外利用？這些跡象都凸顯了空間治理本身的困難、拼湊、自相矛盾與動態演變，以及原民抵抗空間治理的能動或許比過去文獻所估量的要來得多。

4 由於政府忌憚背上「迫遷」之名，禁止返鄉的規定最終是附帶在贈與永久屋的民法契約之中，以贈與的附帶條件訂定之。表面上符合了「你情我願」的形式，但接受永久屋贈與之居民，必須簽下「不得返鄉居住及建造房屋，否則就要沒收永久屋」的契約。在害怕失去棲身之所的情況下，居民真實且切膚地感受到限制，政府卻能夠宣稱沒有任何強迫限制。這樣的作法至少有以下爭議：契約自由原則涉及雙方是否有締結契約的意志自由。當政府手握永久屋，而災民亟需安身之所，在權力不對等之下所訂立的契約，是否真能反映契約雙方合意之自由意志？此外，關於契約的解釋權實務上也掌握在政府手中，經常由政府單向、由上而下地解釋，災民只能接受。若未貫徹契約自由的本質，則「契約僅是實質迫遷的遮蓋布」。以上意見是成功大學法律系副教授王毓正在第二屆莫拉克人權工作坊中所提出的質疑。

本文以屏東縣霧台鄉阿禮部落為主要案例，說明從劃定「特定區」的抗爭、永久屋核配、永久屋園區的空間設計，到永久屋園區內日常生活的空間實踐過程，居民不斷透過靈活而機變的行動，將他們的需要、認同和基於文化的創意表現，銘刻在陌生而異化的空間中，將之打造為「屬於自己的地方」。因此，遷村所形塑的空間治理，實際上並非國家力量貫徹執行的結果，而是多方協作、對抗與協商下的產物，雖然國家意志在大多數時候能夠占到上風，但每一步都是由一連串抵抗所決定，充滿了退讓、妥協甚或僵持的痕跡。然而，要更全面地了解這個過程，必須跳脫過去文獻分裂為兩種不同的取徑，其中一方偏重由上而下的結構強制力，另一方則偏重由下而上的適應和創造能力。

二、不義地理的潛在解放性

風災過後被異地安置之部落的命運，依循在「災難與復原」二個互相爭辯的立場之間：「滅族論」指出文化與社群衝擊惡果，「適應論」強調變遷環境中產生的文化能動，讓相關檢討岔出了二個不同的方向。部分文獻指出遷村安置的作法將人與土地分離，且永久屋空間安排缺乏族群文化考量，警告會帶來「滅族」的後果（賓拿流 2009a；全國成 2010；謝文中、鄭夙芬、鄭期緯 2011；台邦·撒沙勒 2012；謝志誠、陳竹上、林萬億 2013；洪啟東、傅玟盛 2013）；另一批文獻則強調遷村之後的復原與重建過程，部落即使在不友善的環境中仍展現「社會韌性」（social resilience），並探討其原因和機制（蔣斌 2010；黃舒楣、張宇忻、胡哲豪 2021；劉晏汝、林貝珊 2021；Huang 2018a；Huang, Hu, and Chang 2021；Lo and Fan 2020）。兩種取徑之間的矛盾卻隱而不彰：如果官方粗暴的遷村過程為部落創造了脆弱性（vulnerability），那麼韌性又是從何而來？

文化所預設的空間性或許是能夠將兩個對立觀點相互銜接起來的關鍵變項。一般人對於文化獨特性和完整性的想像，乃基於特定空

間的預設，亦即它們占據特定地方（place）並具有明確邊界（Gupta and Ferguson 1992, 2001）。但是遷村破壞了文化、地方與空間的一致性，以致於在遷移和離散（diaspora）的狀態下，無法想像（一個內在邏輯結構一致的）文化如何運作，這是「滅族論」的理據所在，也是以「回復遷村前居住狀態」作為解決問題的邏輯。

在全球化與資本主義的進逼中，即便沒有糟糕的安置政策摧殘，移動與離散也已是原鄉部落的常態（參考 Clifford 1997: Ch.10），「適應論」則帶領我們關注遷移和文化生成的關係。事實上千百年來原住民族群不斷地遷移，透過各式各樣的實踐創造與祖居地之間新的心靈連繫（蔣斌 2010: 25-26）。如果說遷移與文化的延續和更新並不扞格，那麼機制是什麼？遷移的空間充滿權力與不對等，加上具有階層化的特質，又如何成為「文化能動」的來源和前提？「適應論」將焦點置於描繪「社會韌性」或文化實踐面與創新面，卻模糊了對能動來源（或其空間前提）的解釋。

Michel Foucault（1973[1961], 1978[1976], 1979[1975]）對於瘋狂、監獄與懲罰、性的歷史考察，揭露了權力、社會控制跟地理空間三者之間的緊密扣連；規範性的二元區分如正常／不正常、理性／瘋狂，透過空間的布建塑造規訓與監視每一個人的行為。Edward Said（1978, 1993）則將此一權力的空間詩學轉而運用在殖民主義和帝國主義的分析之上（Gregory 1995）。此一研究典範對於理解風災後原住民族群的新殖民處境——透過組織特定的空間，不平等與壓制被社會性地生產出來——相當具有啟發性。

本文綜合以上的理論線索與洞見，將莫拉克風災過後系統性的遷村式安置視為創建一種新型態的空間治理，亦即國家透過安全部署將空間區劃為界內和界外，並對人與地進行認識、分類、監控與管理。這是一種「災難治理」的形式，以文化自我中心主義的優勢族群對極端氣候風險的不安和偏執為養分與推力，⁵藉由創造內部邊界，將邊

5 謝志誠、陳竹上、林萬億（2013）與劉瑋婷（2012）都指出，風災後主張「應讓山林

緣團體他者化，使其承擔大多數的管制成本和災難後果，以展演安全感並安撫優勢族群；同時便利行政管理、文化宰制及社會控制。

但源自 Foucault 與 Said 的研究典範，很少關注他者的能動。Edward Soja (2010) 提出「空間正義」(spatial justice) 概念，做了較為平衡的處理，也更凸顯空間的角色。他認為空間和社會、時間一樣，都是人存有的基本面向，社會不平等與無所不在的地理不均等發展，互為因果並相互建構。對「不義地理」的分析可區分兩個面向：一方面，社會不正義銘刻在空間中，透過空間視角可以辨認隱藏在空間中的不正義，這是「不義的空間性」(spatiality of injustice)；另一方面，地理的不均等發展(資源與權力在不同區位的不均衡分配)維繫並再生產了社會不平等，這是「空間性的不義」(injustice of spatiality) (Soja 2010 / 顏亮一等譯 2019: 61; Dikec 2001: 1792)。

「空間正義」並非抽象、空泛的概念，必須落實在非常具體的制度脈絡中，即城市空間。Soja 採納 Iris Marion Young (1990) 與 Jane Jacobs (1961) 關於理想城市生活具有包容並肯定各種群體差異，不排除各色群體緊臨棲居與互動的潛能之觀點；並提倡回到古希臘人對於民主和正義的理解，其中市民權表現在參與城邦公共生活的權利，並關心如何維持市民取用都市資源的平等途徑 (Soja 2010 / 顏亮一、王丹青、謝碩元譯 2019: 105, 110)。由此他銜接上 Henri Lefebvre (1996, 2003) 的「城市權」(right to the city) 與「差異權」(right to difference) 的理念。城市權的鬥爭是為了保衛所有人擁有公共資源的集體使用權，避免都市設施淪為資本謀私利的工具；差異權則是集體表達身分認同，並以自身文化與需要塑造空間的權利。藉由這兩種權利的表達，「召喚……受害的人挺身而出，對他們生活其間的不正義都市空間之社會生產過程取得更大的掌控權」(ibid.: 113)。

休養生息」的社會氛圍高張，責怪政府不做好國土規劃，放任姑息原住民「住錯地方」、「破壞山林」的聲浪四起，並要求災民遷村來舒緩社會大眾對超限利用導致極端氣候災變的不安全感。

在災後空間治理的脈絡中，上述「不義地理」的概念引領我們從城市權和差異權的剝奪與爭取的角度檢視災民的能動，以及重新檢視一段被低估或遺忘的空間抵抗史。永久屋園區日常生活的抗爭是為了爭取和漢人平等近用都市設施（包括就業、消費、各項生活機能 and 交通）的權利，並有權保持族群生活方式的差異，因此「不義地理」的效果也同樣具有兩面性：既有強烈的壓迫性，同時又有潛在的解放性。不義地理同樣可以被啟動，以創造抵抗與潛在解放的基礎（Soja 2019: 65）。

本文的主旨即是從壓迫性與解放性的雙重動力來掌握以風災治理為名而打造的空間，以及永久屋居民的希望與抵抗空間。不過，Soja 的架構無法細緻解釋遷移和文化更新之間的機制。一個有用的分析觀點建議，應留意人們穿梭、居住和跨越不同但相互關聯的空間時（平地與山地、園區與原鄉），如何採借與揉合各種可分離的元素，透過拼湊組裝（bricolage）及隨機應變來應付當下急務和挑戰，不僅帶來文化更新，同時也促成認同的去疆域化（de-territorialized）及再疆域化（re-territorialized）（Gupta and Ferguson 1992; Appadurai 1996）。

James Clifford 延伸此一線索，以「路徑」和「復返」做隱喻，將眼光投注於離散處境與原民處境的交互辯證和交融，以及所產生的複雜經驗與各種潛在可能性。他定義「原民處境」為一種特殊的「著地性」（landedness）或說「地方的力量」（power of place），是所有部落身分認同的基本元素（Clifford / 林徐達、梁永安譯 2016: 79）。殖民壓力、國家政策和資本主義在在造成世界各地原住民的遷移、都市漂流和各種文化混雜，不過原住民的遷移路徑不是從原鄉到都市的單行道，而是循環往復（Gidwani and Sivaramakrishnan 2003）。由於現代交通工具大大縮短了距離，透過頻繁造訪「故土」，遵守並展演傳統習俗以表達依戀等等，原民的離散經驗已經有別於理論原初預設的「遠離發源地」和「遲遲無法回歸」意涵；循環往復的路徑讓離散地變得更像「接壤地帶」，即可以讓人頻繁且親密地與故鄉發生接觸並帶來力量。他有力地展示，原民植根（indigenous roots）和離散往

返 (diasporic routes) 並非對立，世界各地的原住民部落都同時透過扎根和往返於 (rooted in and routed through) 特定土地而延續傳統並自我充權。關鍵是要把握造訪與回歸的模式、渴望與鄉愁的模式、連接距離與差異的模式，才能看見原住民族在折衷適應世界之際，又能生活得自如，找到呼吸空間 (Clifford 2013 / 林徐達、梁永安譯 2016: 65, 92)。Clifford 的觀點特別讓我們注意到各種離散模式與經驗，以及園區內外 (包括和原鄉) 的各種連結銜接方式，對於認識永久屋經驗的重要性。

黃舒楣 (Huang 2018b) 和林津如 (2023) 的研究在此處相當有啟發性。黃舒楣注意到好茶、瑪家與大社三個部落遷入禮納里永久屋園區之後，在園區、舊部落及鄰近村莊 (如三和村與屏東市) 之間出現了複雜的往返移動路徑，這是社群由下而上應對災難的生存策略：透過移動和人際網絡取得缺乏的耕地或其他資源，年輕人從城市回到禮納里幫忙或創業，回到舊部落從事保存與復原的工作等等。林津如則指出，那瑪夏鄉達卡努瓦村的卡那卡那富族人和布農族人被安置到軍營之後，幾次返鄉與祖靈溝通成為關鍵的文化療癒，讓他們找回力量，策動並參與三次跨部落大集結的狼煙行動，迫使政府態度軟化，最後成功爭取到返鄉的權利。

受上述幾種觀點的啟發，本文以阿禮部落的個案經驗為本，從中抽繹三組值得進一步探究的分析性議題，以擴大理解「不義地理的潛在解放性」，或結構與能動之間的辯證互動：

一、在政治性遷村之前，阿禮部落已經歷長期的經濟性遷移，導致族人採取如季節性移工般的候鳥模式，在都市與部落之間來回移動。這些模式如何進一步醞釀出應對遷移的文化態度和策略，有助於轉化離散經驗，並保持部落認同和凝聚？

二、社會網絡往往是認同和凝聚的基礎。風災過後遷村讓阿禮部落變成永久屋園區中的離散團體，卻經歷了一場離散再向心化的過程。在什麼樣的空間條件及策略之下，位處於城市飛地內的小離散團體甚至個人之間，會發展出以部落為中心而重新連結的稠密社會網

絡？

三、不義的事實本身即內蘊了反抗的動力，阿禮族人對於國家風災治理所創建的不義地理在各個層面進行積極抵抗，為文化再生和社會韌性創造了條件；但先前阿禮部落應對經濟性遷移的文化策略則保存了主體能動，使得積極抵抗成為可能。這如何影響空間治理的內在矛盾與動態演化，又呼喚什麼樣的基進空間策略？

三、研究方法

（一）部落簡介

阿禮部落是西魯凱群最古老的部落之一，位於台 24 線霧台公路的終點。由於位處屏東縣深山，日人的高雄州第二次集團移住政策未及實施到阿禮即已戰敗（葉高華 2017: 147），往上追溯該部落 400 多年來未曾遷移過，直到 2009 年才因莫拉克風災而遷入長治百合永久屋園區。在 1993 年台 24 線霧台公路開通之前，該部落與屏東縣三地門之間僅有簡陋的產業道路。地理的隔絕和對外聯絡之晚近，讓阿禮部落一直保持著完整的傳統，使之在 1960 年代開始普遍的經濟性遷移中，相對（某些更接近平地、更早接觸市場經濟的原民部落）有能力應對主流強勢文化的同化壓力。

2009 年 8 月莫拉克風災之後，霧台鄉阿禮、吉露、谷川、佳暮，以及三地門鄉達來、德文等 6 個部落被遷村到長治鄉一處國有地，由慈濟功德會與中華民國紅十字會捐贈建造永久屋，即今日的「長治百合園區」。在 2009 年風災前夕，阿禮村共有 73 戶，人口數 224 人；迄今（2022 年 8 月）為 131 戶，人口數 339 人。

阿禮部落由兩個聚落所組成，上部落稱 Balriu（即「真正的家」之意），下部落稱 Wumawuma（即「田裡」之意）。上部落為阿禮祖先開基立業之地，處於穩固的石盤之上；下部落所處位置地質較不穩定，原先只是族人的耕地，並未居住，後因部落人口繁衍導致居住空間不夠，才有貴族帶領平民移居於此（見圖 1）。災後政府組成專



圖 1 上部落（左）與下部落（右）的相對位置

照片來源：地球公民基金會傅志男攝。

案小組勘災，阿禮上、下部落皆被認定為不安全而劃入特定區，因而成為風災後全部落集體遷住永久屋、不能回原居地的少數案例之一。但實則只有下部落受損慘重，上部落至今完好、仍能居住。面對部分家園完好卻歸不得的苦況，阿禮部落成為唯一提起行政訴訟要求撤銷特定區劃定的部落。

本文以阿禮部落作為探討個案，是基於被歸為受風災打擊和永久屋空間治理影響最深的原民部落之列，同時也是災後被學界（Lo and Fan 2020）及認識阿禮的人士譽為展現了團結和復原韌性的部落。此外，一些可喜的文化復振和社會組織之發展，是在持續抗議永久屋空間規劃不當並爭取更多自主空間的前提下出現，因而難以歸功為政府德政。總之，選擇此一個案能夠縫合既有研究在滅族論與適應論、結構與能動、遷村與復原之間的分裂，視為一個整體過程來考察，分析不義地理的形成與抵抗，並且從中學習邁向潛在解放可能性的機制。

（二）運用資料說明

要完整追溯不義地理的創建與抵抗——從劃定「特定區」開始，到永久屋核配、園區空間設計、園區日常生活的抵抗——超過十年以上時間的發展，需要整合多種不同性質的資料。

本文第一種資料是反映國家政策介入空間的公文書，包括各種災後重建相關的法規、辦法、說帖、新聞稿、政府計畫書、契約、司法判決書、安全評估報告等等。對比這些資料可以看出國家空間治理的基本框架，以及政策的轉進和演變。例如，對比「莫拉克風災劃定特定區域說帖（草案）」、「新聞稿」與「莫拉克風災劃定特定區域說明書」的差異（行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會 2009a, b, c），可以發現「草案」和「新聞稿」有徵收、拆屋等威脅字眼，到正式的「說明書」已改為「不會影響原住居者依現有法律規定之任何權益」、「仍維持該區基礎設施如道路、水、電等之基本功能」。此外，「謝志誠的觀察與學習」網站（<https://jcshieh.tw/>）是剖析災後重建政策特別有用的資料庫。2022 年監察院報告出爐，除了詳盡記錄政府作為、災民反應、學者意見之外，也針對永久屋重大爭議詢問行政部門，讓我們更能了解政策背後的種種考量以及政府未來可能的意向。

然而，光是透過官方公文書，不會知道上述從「草案」到「新聞稿」官方態度轉變的原因。此時，第二種資料：「莫拉克獨立新聞網」（<http://www.88news.org/>）就派上用場。這個資料庫的珍貴之處在於發揮了將政策還原至當時歷史和政治、社會脈絡中的作用，從部落居民的觀點來記錄災後的各項處置與演變，包括對政策的詮釋和反應、各種場合對官員的質問，以及行動和抵抗等等。透過這份資料，我們就會知道原民的集結和抗議迫使官方態度轉彎。

第三種資料是對阿禮部落族人的訪談，傳達前二類資料無法提供的訊息：帶領我們深入居民的意義和生活世界，呈現他們在乎和關心什麼，如何集體面對災後復健的漫漫之路，以及透過哪些空間抵抗策略將園區轉化為有自己文化印記的「地方」。

我從 2019 年底開始接觸阿禮部落族人，最初由青年會重要幹部擔任主要報導人和田野引路人，接著逐漸擴大至部落的其他重要幹部、傳統領袖及一般村民。資料蒐集方式主要根據特定議題而選取適當的受訪者，訪談時間從 1-3 個小時不等，訪談次數 1-3 次；其次是參與觀察，和重要受訪者有長期的互動和廣泛且頻繁的訊息交換（參見附錄 2 訪談對象及阿禮小農列表）。

此外，本研究以單一個案為討論範圍，各地永久屋園區的情況差異甚大，無法一概而論。我在參與第二屆莫拉克人權工作坊時，⁶ 得到不少其他部落的資訊，以及其他觀察者的分析與觀點，但本文的分析無法涵蓋其他個案。雖說如此，這些殊異性並不妨礙背後存在著總體一致的治理意圖與計畫，每個部落的處境都是由普遍化的治理性以及獨特的回應所組成；研究目標是透過一個差異化的個案去指認、例示背後存在的普遍空間治理，並不「代表」其他部落經驗，但對認識其他個案會有所助益。

四、遷移及其文化策略

台邦·撒沙勒（2012）曾將原住民族的遷移分為「自主」和「非自主」兩種類型。「自主」的遷移如日治與民國時期以前，漫長歷史時光中的無數次遷移，部落能自主決定遷移的時間、方式和目的地；在這情況之下，遷移未必是壞事，甚至可能帶來復興與強盛的契機。「非自主」的遷移又包括兩種次類型：一是日人與漢人殖民政府強迫或勸誘的集團移住；二是部落被納入資本主義市場體系之後，經濟積累中心對邊陲地區的磁吸效應。在這兩種過程中，部落無法自主決定

6 莫拉克人權工作坊最初是由魯凱族學者台邦·撒沙勒發起，邀集學者（中央研究院民族學研究所、台灣大學建築與城鄉研究所、義守大學原住民族學院）、原運團體（莫拉克災後原住民族人權促進會）以及 NGO（原住民族學院促進會）一起舉辦的研討會。由於風災過去十餘年後，政府災難治理政策仍遺留種種難題和爭議未解，該研討會首次從原住民族人權的觀點剖析當初政策盲點並思考未來努力的方向。第一屆於 2021 年 4 月舉辦，隔年第二屆改由屏東大學「人文創新與社會實踐計畫」團隊主辦，延續第一屆的精神，希望透過對法規與制度細節做更深入的討論，創造改變的契機。

時間、方式和目的地，因此有很大機率陷入脆弱、瓦解和衰亡的悲劇陷阱。

阿禮部落在 1960 年代以前的遷移，符合上述「自主遷移」的定義：人口成長導致空間與資源不足之後，部落自發促成的移動。1960 年代開始向大城市工業部門的移動，以及 2009 年莫拉克風災後政府推動的遷村／永久屋安置政策所造成的大規模移動，則是「非自主遷移」的代表案例。

早期「自主遷移」的例子有很多。從阿禮部落的口述歷史可知，「遷移」其實是整個部落的常態，遷移的原因可能是為了躲避自然災害、尋找水源和食物、躲避戰爭等。在部落的神話故事中，阿禮的開山祖師 Peleng（卜愣）最初的發源地是 Laudaudare，後來才遷到現居地 Balriu；各家族也有各自的遷移路線和地名的口述歷史。此外，阿禮頭目家系的口述歷史本身即反映對待遷移的文化態度和策略，訴說開基先祖智高（Cegau）從一個遷移出去的族人後代，又返回奪權、再戲劇性地和原本頭目家族聯姻，血統合一反而更純正的故事（受訪者：包基成；同時參見包基成 2012: 28-29）。⁷

這是一個對於移動、變化和離散的特定詮釋，將遷移與分家這個必然過程中保持同一和團結視為最驕傲的特徵與遺產，核心意涵 wakari edin（團結阿禮，或譯：只有一個阿禮）透過不斷覆述而取得神話地位。例如，過去在霧台鄉舉行鄉運動會時，阿禮族人出場吟唱報戰功歌有專屬的歌詞，描述頭目 Abaliwsu 家族的血統像東方太陽的旭光一樣照耀整個霧頭山，純潔閃亮而無雜質，對於兩個頭目家族歷經離散卻能保持團結合一感到自豪（受訪者：柯清雄）。

當面對資本磁吸作用導致的非自主遷移時，這些文化工具箱幫助他們形塑態度與信念，發展駕馭遷移的文化策略（如下述的分家儀式和縮小時空的候鳥策略），降低離散的衝擊並尋求凝聚的機會。

7 包基成（Lavuras Abaliwsu）為阿禮部落第六代當家大頭目，魯凱民族議會第一屆主席，國中教師退休，著有《雲端上的 Adiri：阿禮部落見聞錄》。

(一) 分家儀式

阿禮部落在 1960 年代逐漸被吸納入平地社會政治、經濟與文化的現代性體制之中，這是「非自主遷移」的首要類型。早期年輕人（1940 年代以後出生者）若是到平地工作，較多依靠親屬、朋友等人脈牽線與介紹，往中、北部發展。男性族人多從事送貨員、紡織廠工人、營造業板模或綁鐵工；女性族人大多在工廠工作，也有不少在新北市與桃園市當護士、照服員、護佐等等。至於屏東縣鄰近鄉鎮的聚居點，包括：屏東市香揚巷、屏東機場附近、內埔鄉龍泉村、三地門、瑪家鄉三和南村美園社區、長治鄉繁華村等等（關於遷徙、工作與分家，綜合自柯清雄、櫟萊莎呢、A-2, A-3, A-6, A-8 等受訪者內容，以下同）。

這些新落腳處並不是一概都被當作「家」，因為唯有在正式分家儀式中被承認的，才能稱作「家」，否則只是住的地方而已。⁸ 阿禮族人心中對什麼地方可被視為「家」、什麼地方不可，似乎有一個「心靈地圖」。例如，屏東市、繁華村、黎明村等以漢人為主的城市或聚落，都不被視為可以舉行分家儀式的適當地方，因為那些是漢人的地盤，「跟我們的文化沒有連結」。三和南村美園社區這類魯凱族人占多數的社區，則是恰當的；台東的魯凱或排灣聚落也可以；最後的選擇，至少必須是在目前行政區劃中的原住民鄉，例如附近的瑪家鄉、三地門鄉等。

正是因為此一心靈地圖，許多年紀在 50 餘歲的阿禮族人異口同聲說，他們的世代無論在異鄉工作與居住多久，最終都懷抱著回歸原鄉部落的打算，跟原鄉有形或無形的連繫是他們重要的精神支柱。另外，莫拉克風災後，阿禮村長和部落幹部在尋找可能的永久屋基地時，也體現此一優先順序。⁹

8 分家儀式極其隆重，必須在長老與全部落的見證之下進行，沒有完成正式分家儀式的「家」不會被承認，例如，有些家的情況是已經分家，如已找好建地但還沒來得及蓋好房子，稱之為 Pasiapalong amia；正式分家稱之為 Pasiapalong kiaki，兩者有區別。

9 曾任百合部落（園區）管理委員會主委的柯清雄說，在選址的時候曾經考慮海豐農場，但是大家「不喜歡在那個白浪的地方」，因為離阿禮原鄉部落太遠，大家的心願是最

（二）返回的拉力

經濟非自主遷移是一帖慢性毒藥，族人以候鳥一般來回遷移的策略，來兼顧生計和對部落的義務，但長距離交通不便，仍然讓部落日漸衰弱。例如每人返鄉的時間點不一，逐漸年輕人彼此之間都不認識，甚至一家人連父母兄弟姊妹都四分五裂，一年難得見到幾次。重要儀式參與，也在必須體諒族人來回移動的辛勞之下，逐漸便宜行事與功利導向而變得形式化，掏空了儀式的神聖意涵（受訪者：樸萊莎呢、A-6, A-8, A-10）。

阿禮族人面對上述困境並非束手無策，至少核心幹部圈以及強烈部落認同的族人，他們採取縮小空間距離的候鳥策略，亦即將工作和居住範圍限定在離原鄉部落不會太遠的淺山鄉鎮地帶，以便於往返原鄉並投入更多時間，以減緩部落的慢性衰退。

牧師、教師與國營企業員工較有可能採取此一策略。如何清雄（Karusane Arubulu）年輕時就是阿禮青年會會長，同時也是台灣電力公司的員工，他盡量選擇離原鄉較近的鄉鎮服務，長年輪流在內埔、里港、萬巒、鹽埔等地的台電服務所工作，並住在龍泉村的台電宿舍。他多次拒絕調往其他縣市，因此斬斷了個人升遷的機會，只為了將公餘時間完全奉獻給原鄉。

已過世的前任阿禮村長唐輝次更是發揮草根精神，在國小當工友，或者接一些鄉公所的小型工程謀生，從未離開部落，讓他能在部落發生大小事時隨時都在，得到眾人的欽佩與愛戴，連任多屆村長。

大頭目包基成（Lavuras Abaliwsu）則是另一個例子，多年來他擔任過屏東市復興國小老師、內埔鄉崇文國中教務主任，退休後又擔任國立屏北高中小清華原住民實驗專班閱讀及原民議題老師，以及義守大學原住民族學院講師等職，住在瑪家鄉三和南村美園社區，居住和工作範圍從未遠離原鄉部落。

好能夠在有原住民的地方，如瑪家鄉等原住民鄉，而且愈靠近山上愈好。由於沒有這樣的選擇，最後只好接受位於長治鄉的百合園區。

阿禮部落的重要幹部不遠離原鄉、守護原鄉的作法，在族人之間帶來示範作用。柯清雄夫婦如此描述以前部落幹部開會的情景：

他們說，到山下開會，我們都不要耶。全部回到阿禮，巴牧師還要從高雄開車到阿禮耶……開會到晚上十點，一樣開車下來，你看那個距離那麼遠，都不是問題。那個時候就是，大家就是盡可能營造生活在部落的（環境）……。大家動過各種腦筋，什麼計畫的想法都有想過，什麼種香菇啦，愛種什麼，都有做過這些東西，一年一年在設計。

可是啊，我們一直在外流，然後……老人家啊，都會看到他們很孤單，都是一個人、兩個人在家裡，愈來愈少人回家，那個時候我們就開始有危機感了耶，就在想，我們應該要怎麼辦？既然我們住在這裡，我們一起想盡辦法，一直想一直想這樣子。

然而，絕大多數村民沒有選擇工作地點的自由，例如那些在工廠工作、在建築工地綁鋼筋、當送貨員、當護士的族人；一般族人可能也沒有幹部那麼強烈的責任感，以部落需要為先。他們大部分沒有在異鄉落地生根的想法，¹⁰除了特定節慶如候鳥般不斷返鄉之外，普遍的希望是存夠錢之後，能在屏東市買房子或是老年時能回原鄉定居。換言之，對大多數族人來說，與原鄉的精神連繫仍是人生中的重要意義來源（受訪者 A-2, A-3, A-6, A-7, A-8, A-14, A-15, A-16, A-17）。¹¹

在城鄉差距的論述中，焦點往往置於大都市對原鄉的致命吸力，以及造成的人口流失、隔代教養與社會組織慢性瓦解之上，很少注意

10 1980 年代，台灣建築業興盛，阿禮部落族人投入做板模、綁鐵等包商工作，或是開 30 噸大貨櫃車跑長途運送業務，確實有好幾戶成為暴發戶，有能力在台北買房子。但是好景不常，1989 年股市大崩盤，加上原住民不擅於經濟計算，往往即入即出，導致房子都留不下來，貨櫃車車頭也被拍賣，最後仍然是回到原鄉。

11 強調維護「家屋」的責任和價值觀，也是影響族人和原鄉之間精神連繫的一個重要因素。50 歲以上的壯年阿禮人在平地打拚後，賺了錢就會回去整修部落的房子，柯清雄說：「這是一定要做的，不然給人家笑話，如果你的房子倒下來，那是一生的恥辱。」

「返回」的拉力。訪談中幾乎所有北漂族人都同意，在城市中的工作與居所只是為了生計的權宜之計，他們的心一直在部落，有朝一日終究要回到山上的故鄉（受訪者櫟萊莎呢、A-2, A-3, A-7, A-8）。

返回的時間點非常多樣，有些是失業後，有些是退休後，有些是在風災之後獲配到永久屋而搬回百合園區居住；有些是在高屏地區找到工作機會，定居在如屏東市、內埔鄉龍泉村、長治鄉繁華村等接近原鄉部落的城鄉交界地帶，方便他們頻繁地往返部落，參與集體生活和公共事務。我們不必美化這種「循環往復」的解放功效，畢竟這是實用主義取向、爭取在現代世界中找到呼吸空間並活得自如的生存策略（Clifford／林徐達、梁永安譯 2016: 65），也不只阿禮獨有；Clifford 從全球原民的普遍「復返」中看到文化重振與創新、既回到傳統又面向未來的力量。

由於大多數族人認為平地的工作和居所只是暫時的，最終要回到部落，所以並不急著分家（在原鄉另建新屋），兄弟姊妹即便各自成家生子，或是在平地租屋或購屋，戶籍仍然跟大哥放在一起（也就是祖屋）。但政府並不承認這種凝聚的社會文化邏輯，導致後來在永久屋核配時，只有大哥配到房子。

以上從阿禮族人在風災遷村前的遷移情況，可以了解為何他們能在後來的永久屋安置政策中不被擊敗，仍能展現能動。在安置過程中，阿禮部落族人展現極大的能動，每個階段都上演一場又一場或公開或迂迴、爭取自主空間的抵抗，甚至改變了園區原本的空間規劃。以下呈現永久屋空間治理一步步形成與瓦解的過程，其中阿禮族人透過集體聚居和文化實踐將空間轉化為地方，將永久屋園區「部落化」，同時也是離散部落「再向心化」的過程。

五、不義空間的形成及其抵抗

風災過後 19 天，立法院在 8 月 27 日迅速三讀通過「重建特別條例」，將「強制遷居、遷村」政策法制化，即一般所稱「遷村條款」

（謝志誠、陳竹上、林萬億 2013: 65-66）。雖然政府口頭上說沒有排除「中繼安置」選項，但整個重建政策是以興建快速、一次到位式的永久屋為主。一個新的空間治理於焉成形，目標是淨空空間，讓受災部落居民全部遷離原鄉，安置在永久屋園區，並拆除山上房舍以斷絕居民返鄉的念頭。政府強制遷村的法律授權在於劃定特定區，於是，接續湧現一連串針對特定區的空間抵抗。表 1 所呈現的是按照時序排列的大事紀，方便讀者做提綱挈領的歷史回顧，並作為後續敘事的基礎。

（一）空間抵抗一：劃定特定區

反對政府劃定特定區域的抗爭在 2019 年底到 2010 年初密集出現。例如，行政院災區劃定特定區域工作小組辦理安全勘虞地區勘查，遭到社運團體和居民攔阻無法進入部落（監察院 2022: 26）；南方部落重建聯盟在高雄縣府門前發動「百日怒吼」活動，以燒狼煙、吟唱方式，表達反對迫遷（監察院 2022: 61, 74）；災區原住民團體五大族群到行政院前，集結表達「停止劃定特定區域、立即啟動中繼安置、尊重災民選擇」等訴求（監察院 2022: 62）。

魯凱青年行動聯盟成員也組織勘查隊伍，由部落耆老帶領，自行會勘各部落災害情況，探討受災原因，以挑戰官方結合專家壟斷災區安全評估的話語權，不分青紅皂白一概將災區勾繪為無法居住的危險地區（賓拿流 2009b, c）。

全國成（2010: 223）及監察院（2022: 63）調查報告都判斷，上述街頭抗議的直接效果是讓政府停止倡議劃定特定區域，改成土地「降限利用」的行政措施，如「只維持基本道路養護」、「農地限制使用」、「難發建照」等等，讓留在山上生活變得困難而不具吸引力，以迫使居民下山。

至此，政府的空間治理只達到「部分淨空」的目標，形成一個混雜狀態：既不強制把人遷下山，也不禁止回原居地務農，但遷入永久屋的居民不得再返鄉居住，山上房舍只能作為農舍存放機具，不能住

表 1 莫拉克風災安置與重建大事紀

時間	事件
2009/8/8	莫拉克颱風侵襲台灣全島，阿禮部落聯外道路中斷，成為孤島。
2009/8/13	運輸機將 68 名阿禮村民運送下山，4 名村民留守家園。
2009/8/28	總統頒布《莫拉克颱風災後重建特別條例》（2014/8/29 廢止）。
2009/9/5	行政院長劉兆玄指示：災區居住安全性之鑑定工作，請儘速在三週內完成，速依鑑定結果進行後續土地利用與安置。
2009/10/6	重建會決議評估為「不安全」之土地處理原則：1. 不得供人居住，土地降限利用；2. 獲配永久屋者不得再回原居地建屋居住；3. 但仍可保有土地所有權，惟不得住人，僅得作為部落共同文化資產。
2009/11/8-11	霧台鄉各部落族人組織勘查隊伍，自行了解災害情況，挑戰官方勘查結果對於「不安全」的判定。
2009/11/19	行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會發布「新聞稿」表示：特定區域內房屋強制徵收，不得住人，原則拆除。有報導指出政府將對不配合遷離者斷水斷電。 八八受災聯盟在高雄縣府前發起狼煙行動，以燒狼煙、吟唱方式，表達反迫遷、要回家的心聲。
2009/11/25	原住民族五大族群前往行政院，表達停止劃定特定區、捍衛原鄉生存權、恢復返鄉安全道路、查明災變原因等訴求。
2009/12/9-11	行政院災區劃定特定區域工作小組前往屏東縣霧台鄉、三地門鄉、來義鄉和高雄市桃源鄉等地的勘查行程，均受原住居者及社運團體攔阻，甚至發生無法進入部落之情形。
2009/12/14	行政院召開會議決議：充分尊重原住居者意願，在未同意遷居前，允許留在原住居地，並由劃定機關繼續諮商。
2009/12/30	議定「莫拉克風災劃定特定區域說明書」：不會強制遷離，不會主動徵收土地與地上物，原居地住宅可作為農機具等儲存空間，維持基礎設施如道路、水電等基本功能。
2010/1/9	劃定特定區域工作小組在高雄那瑪夏鄉的勘查行程遭遇激烈抗爭。
2010/1/15	政府就劃定「特定區」舉辦諮商會議，阿禮村民決議採取部分劃定，亦即下部同意全區劃定，上部採個別意願劃定。
2010/1/25	重建會增修辦法，未達共識者不設「特定區」，改設「安全堪虞地區」，區內居民仍可具有申請永久屋資格。
2010/2/11	政府未尊重居民決議，農委會公告阿禮全村為「特定區域範圍」。
2010/3/14	阿禮村民決議提起行政訴願要求撤銷劃定，同一時間嘉義縣阿里山來吉部落、台東縣大武富山部落也提出行政訴願。三者皆遭駁回，12/12 阿禮部落提起行政訴訟。

(下頁續)

時間	事件
2010/3/15	霧台鄉基督宗教團體發起聯合聲明，要求永久屋的設計規劃以及入住後的生活規約，要尊重各部落傳統文化與信仰的自主性。
2010/8	阿禮部落主動在園區空間內仿製原頭目家屋旁的公共廣場，命名為「文化廣場」，作為文化延續的重要象徵，並藉此恢復文化再生產的空間—社會條件。
2010/8	阿禮村民自行集資並組織勞力興建教堂。

資料來源：筆者整理自莫拉克獨立新聞網、監察院調查報告、包基成（2012）。

人。另外，「淨空」效果完全依賴永久屋贈與契約的限制，其中第六點規定「不得再回原居地居住」，若有違反則要返還永久屋。政府的算計是，愈多人習慣永久屋園區的生活，愈被整合進平地社會的經濟與消費循環，放棄永久屋回山上的代價就愈大，空間淨空的效果也愈強。

如本文開頭所描述，此一空間治理是由自相矛盾的規則和實作拼湊而成，並因人而異。首先，「禁止返鄉居住」是對人民遷徙自由的重重大限制，卻用民法契約的方式來約束；其次，明定返鄉居住要返還永久屋，可是若真的有人要「返還」，卻沒有相關機制。¹²再者，既然「禁止返鄉居住」僅是民法契約上的約束（亦即頂多是違約賠償），但原民要將戶籍遷回原居地時卻屢遭戶政機關阻止；¹³另一方面官員又放話「只要不遷戶籍，其餘居住利用都沒問題」。¹⁴在這樣混亂的情況下，少數膽大的居民確實返鄉居住，但大多數人仍誤認「契約約定」是「法律禁止」而不敢挑戰。最後，地方政府自身需求也很矛盾，既要「淨空邊界」以促進國土休養生息，又想要「利用界外資源」創造政績，於是往往帶頭破壞規則，彷彿還嫌不夠混亂（參見表 2）。

12 假設真的返還成功，仍然很難回鄉居住，因為必須「向地方政府申請……並由原劃定機關就原劃定原因重新評估」，認定安全無虞了以後，才會獲得允許（監察院 2022: 182）。

13 泰武鄉吾拉魯茲部落便有這類案例，來自筆者與當事人交流時所得資訊，同時亦參見黃雅鴻（2022）。

14 這是筆者在屏東大學舉辦的第二屆莫拉克人權工作坊中所聽到政府代表的發言。

表 2 自相矛盾的風災空間治理

規則	矛盾的實作
獲贈永久屋的居民不得再返鄉居住	已有不少人不顧禁令返鄉居住，政府一方面三令五申不得返鄉居住，另一方面卻「睜隻眼閉隻眼」
禁止「返鄉居住」是對人民遷徙自由的重限制	以民法契約「雙方合意」的方式約束
不返鄉居住是政府與災民雙方約定	戶政機關阻止居民把戶籍遷回原居地
返還永久屋即可返鄉居住或建屋	沒有返還機制，即使返還成功，仍須向地方政府申請並等候核可
讓脆弱的環境生態休養生息	地方政府開發「安全堪虞區」以創造政績

要如何解釋此一如迷宮般的治理矛盾？事實上，若非政府忌憚原民抵抗和輿論批評，原先的空間治理計畫非常清晰簡單：劃定特定區且完全淨空（參見表 1）。然而，來自空間治理意圖和底層抵抗兩方面力量的拉扯，以及政府和民間多重需求的對峙、較勁、轉進與協商，造成實作上的權宜行事、公然或暗地跨越界線和打破規範，甚至可以說此一空間就是透過「跨越／打破界線而治理」。問題是誰有能力與資格打破界線而不被追究？誰又會被追究？深究此一問題將觸及不正義和新殖民主義的課題。

（二）空間抵抗二：永久屋園區的空間規劃¹⁵

阿禮部落族人在打官司之餘，有愈來愈多人搬下山、入住永久屋，不同意戶從 16 戶到最後剩下 4 戶。在這過程中，族人涉入另一

15 誠如本文匿名審查人之一指出，進入重建階段時所涉及的利害相關者遠比此處所述來得複雜，包括原鄉和永久屋園區是兩個不同的發展；中央和地方政府的利益、動機與行動邏輯不同；慈濟以外的其他援建單位，如紅十字會與長老教會有不同的行事風格和組織慣性；甚至各種 NGO 團體和大學研究者等在重建過程中也扮演一定的角色。如果是對災後重建政治的全面考察，勢必包含這些錯綜複雜關係的勾勒和理解。然而，本文的敘事環繞在一個明確的問題意識之上：風災空間治理的形成以及在地的空間抵抗。當遷村塵埃落定，永久屋園區登場時，前一階段中央政府的角色也跟著淡出；在形塑長治百合永久屋園區的空間上，地方政府和慈濟的角色更為重要。慈濟開創並由地方政府延續高強度管理的模式，就這一點而言，中央政府、其他援建單位、NGO 團體和大學研究者都沒什麼角色。

場空間抵抗：爭奪永久屋園區的空間規劃。一方面，慈濟有一套從援助南亞大海嘯印尼災民照搬過來的組合屋建築樣式和建築材料，對園區空間的規劃、想像和管理都基於漢人中產階級的美學觀，例如乾淨的街道、整齊畫一的樓房（何欣潔 2012）；另一方面，礙於情勢不得不搬遷下來的原民部落，奮力爭取「有尊嚴的重建」，要求建築設計與空間規劃能夠反映族人的文化傳統、宗教信仰和生活習慣（柯亞璇 2010a）。

在「高雄杉林慈濟大愛園區」傳出諸多爭議之後，例如抽菸、喝酒、嚼檳榔會被記點、罰款；以及志工規勸居民最好不要殺豬、烤肉等等（鄭淳毅 2010），¹⁶ 預計要入住百合園區的阿禮、吉露、佳暮、谷川等霧台鄉四個部落居民愈發憂心，霧台鄉的基督宗教團體決定發動連署，2010 年 3 月 14 日在好茶安置中心舉辦「重建與遷村聯合禱告會」，呼籲政府和協助重建團隊必須遵守人權原則，確保霧台鄉魯凱族人的生活尊嚴以及宗教信仰選擇（柯亞璇 2010a）。

連署訴求涵蓋了生活空間各層面的自主權（柯亞璇 2010b），但是最重要的是要求慈濟預留四個部落的 12 間教會用地，讓部落自行籌資蓋教堂。即便不要求慈濟幫忙興建，在公視原民台對慈濟副總林碧玉的訪問中，仍可見後者認為教堂數目太多不合理而不願意配合（柯亞璇 2010c）。最後屏東縣府承諾會預留 12 間教會用地，但以這項承諾為槓桿，進一步要求阿禮族人搬遷下山。

原來屏東縣府雖然允諾給阿禮部落三間教會（天主教、基督教安息日、基督教中華循理會）的建築用地，卻以必須統計教會信眾人數才能確定建築面積為由，要求教會提供能在新址參與禮拜的信徒名單。這暗示著愈多信徒將戶籍遷入永久屋園區，教會愈有可能獲得充足的建築面積。

當時不願遷下山的留居戶中，大多是安息日教會的信徒，已經有

16 可以參考洪啟東、傅玟盛（2013）分析杉林慈濟大愛園區的「父權式的宗教空間文化宰制」。

幾戶聯合集資在三和南村找到一塊基地，準備建屋作為汛期來臨時的避難屋使用，他們不接受政府的規劃，自願代替族人看守家園，不放棄原鄉。

當政府要求教會提供信徒名單時，他們開會討論因應策略。其中身為村幹事的 A-1 說：「如果沒有足夠遷下山的人數，將不能有教會。同時，通往原鄉的道路也已經降級，日後遇坍方，政府恐怕不會即時修路。屆時大家將會碰到無法回山上做禮拜的困境。」在這番考量之下，許多留居戶才不再堅持。

A-1 同時身為阿禮部落重要幹部，也是政府基層公務人員，面臨著相互衝突的忠誠要求，以及在完成職務交付任務和守護族人權益的責任感之間拉扯，每天都戰戰兢兢。他訴說當時的策略：

我是公務員，我在執行這個任務，我不可能打自己政府的嘴巴，我們是執行的人啊。（但另一方面）我也不可能跟他們（族人）做承諾說：「我們非回家不可」。只能說，現階段我們走一步算一步。當然原則上我們也不能接受劃定特定區，我們沒有那樣。我們阿禮一路走來就是「腳踏兩條船」。

這個「腳踏兩條船」的策略就是，族人根據各自的需求和選擇，決定留守原鄉或搬遷至永久屋，並且自發協調在兩地的戶籍配置，不將所有戶籍都遷下來。例如，刻意將部分家庭成員，譬如最年長的 mumu（祖父），另行單獨設置戶口並留在原居住戶，其他成員（要申請永久屋的戶長及其配偶和子女）則遵守三方契約規定遷入永久屋，亦即所有留在山上的戶籍都是單獨成立戶口，並與入住永久屋者的戶口分開，以避免官方催促或逼迫。這是因為他們深知官方不可完全信賴，所以不能輕易地將戶籍遷下來，要為自己保留一條退路。¹⁷

17 根據戶政統計，在莫拉克風災前夕的 2009 年 7 月，阿禮村戶數共有 73 戶，人口數

就像另一位族人所說：

如果我們沒有這樣留戶口名簿，就不會增設第五鄰。¹⁸山上的人等於幫我們看守家園，如果全部清空的話，政府不會幫我們修路，房子也會荒廢，石板和值錢的東西都會被外面的遊客撬走。住在永久屋習慣之後，年輕人也不願意回山上，部落就真的滅亡了。（受訪者：櫟茉莎呢）

當政府一再催逼阿禮族人放棄原鄉、住進永久屋時，「腳踏兩條船」是拒絕在原鄉與永久屋園區之間二擇一的權衡。日後當他們逐漸適應，並以文化與行動將永久屋園區改造成具有魯凱族特色的「家」時，即便對園區的認同日增，他們依然沒有放棄原鄉。

（三）空間抵抗三：永久屋的申請與核配

根據《民間團體興建永久屋之申請資格與分配辦法》，政府核配永久屋的基本原則是居民俗稱的「一屋換一屋」：如果山上有房屋（不管合不合法），則可據以換山下的永久屋。在這套核配邏輯中，特定社會文化脈絡下的權利聲稱，例如魯凱族家族親屬實踐的分家權利（弟弟們）和集體居住權利（兄弟姊妹們），¹⁹ 完全被忽略。此種漠視所造成的爭議，我以 J 家作為例子來說明：J 家兄弟在阿禮部落是有名的大家族，人口眾多。雖然 J 家大哥的 4 位弟弟都在屏東市購買房舍並且遷戶籍過去，但 J 家卻尚未分家。其 4 位弟弟在山上都已經找好建地，還沒來得及蓋新房就遇上風災。而 J 家老三夫婦是從遷

224 人；但是到了 2010 年 5 月，戶籍數膨脹到 91 戶。這印證了阿禮族人將戶籍內部分人口單獨成戶，並保留在原來的門牌號碼內，以防原鄉家屋成為沒有戶籍的空屋。他們不敢完全信任政府，是擔心若沒有分配到永久屋，又無法將戶口遷回原鄉，變成被丟包的人球，或是預防政府將原鄉的空屋拆掉，所以必須預留後路。

18 目前阿禮村第 1-4 鄰在百合園區，第 5 鄰是增設在原鄉的阿禮部落，戶籍數共有 19 戶。

19 在還未分家的階段，所有的兄弟姊妹都有權利居住在本家家屋（女性則是在婚嫁之前）。這使得阿禮部落傳統家屋內的居住人口，不僅是三代同堂，往往包括了兄弟姊妹及其子女的擴展家庭，可以多達 20-30 人之譜。

移至台東的鄰居那邊買到建地，甚至也有地上建物，只是年久失修，屋頂和爐灶都毀損了（受訪者：A-10, A-16）。

按照政府的核配邏輯，這個案例很簡單，J家只有老夫夫婦有資格配到2人住的14坪房舍，弟弟們在山上沒有自有房舍（或毀損而不足以認定為可居住的房舍），又在屏東買了房子，顯示沒有安置的需要，因此都沒有資格。但按照在地的文化邏輯，J家家族的人口眾多，在未分家的情況下都屬同一個「合家」，只分配到一戶最小的房子，非常不符合「正義」。況且J家的弟弟們都已經找好建地，按照傳統的分家制度他們有權利在部落內立足。至於J家弟弟們在屏東市買了房子，那也是族人常見為了生存而不得不做的空間移動策略，傳統觀念認為那並不是真正的「家」，真正的家仍然在山上。對族人來說，政府以此否定「安家立業」的正當權利是無法理解的荒謬。

於是，我們可以看到，隱藏在永久屋核配爭議背後的是兩組不同認知邏輯的衝突：政府這邊是依統治目的訂定分類、區劃人羣的系統化標準（自有房舍+戶籍制度），以此決定不同申請者類別的居住權之有無；而阿禮部落這邊族人服膺於家屋繁衍的使命，以親屬之間相互的權利義務關係來認定居住權。簡言之，核配爭議背後是關於「家」的不同空間想像與實踐的衝突。

阿禮部落對核配爭議的抵抗，是由村長唐輝次及部落幹部聯合吉露部落推動「自力建屋」計畫，要求政府釋出園區內閒置的備災用地，允許族人以自費興建方式起造第三期永久屋。他們站在傳統文化的立場，無法接受那些在風災前已找好建地、做好分家準備的「餘嗣」被排除在外流浪，不能跟「部落」團聚。他們主張如果園區要成為「部落」，那麼這些餘嗣就應該有權居住。自力建屋計畫以「部落完整性」為訴求，是阿禮和吉露族人以魯凱族家屋繁衍的空間文化為資源和武器，自發抵抗園區的箝制性空間設計。在耗費數年不斷努力之下，此一「自力建屋」計畫已於2021年獲縣府核定。

(四) 空間抵抗四：永久屋園區的日常空間實踐

百合園區的公共建築空間有六個部落共用的社區綜合活動中心（裡頭包括村辦公室、文建站和衛生所）、一座圖書館、一座農特產品產銷館、一座小學，以及六座多功能集會所。園區內公共設施與公共空間的使用有二大問題：其一是土地仍屬國有，這些公共空間受到《屏東縣莫拉克颱風災後重建原住民族聚落內住宅管理自治條例》的規範，各種維護與管理事項，無論大小，皆歸屬於屏東縣府控制，園區居民若有需要須向縣府提出申請，核可後才能使用，僵硬的程序凸顯園區由上而下、集中控管公共空間，並且缺乏居民自主參與的特質。²⁰

其二是公共設施與公共空間不足。²¹就一個「完整部落」來說，應該要有耕地、集會所、教堂、學校等公共設施，以及能讓家族開枝散葉、繁衍生息的預留生活空間，才稱得上是「部落」。永久屋園區因空間不足，只能算是許多居民口中「睡覺的地方」，或者好茶部落傳統領袖柯光輝以「感覺像住旅館」來形容。²²

園區空間不足及其威權性質，給族人的感覺是既遙遠又陌生，不是「屬於我們自己的地方」。這種異化空間、敵對空間的感覺，表現在以下生活中各個方面。

1. 家屋空間設計

百合園區房舍的分配是先依據戶籍人口數決定配幾坪的房子，因

20 這些形同空間戒嚴的安排，反映永久屋園區的根本制度設計：居民僅擁有地上物（房屋）所有權，可以繼承但不得處分（包括不得出售、出典、贈與或交換）、出租或設定負擔。土地權仍屬於國有，為園區空間戒嚴提供了最根本的法律依據。在行政機關給監察院的一份回覆中，說明上述政策的精神在於：「永久屋係為解決受災民眾之『居住問題』而非『財產補償』……使災民遠離危險區域……居住於安全之環境」（監察院 2022: 114）。所以，如果居民在取得永久屋所有權後，又打算返回原居住地居住，行政機關就可以認定「無提供永久屋解決其居住問題之需要，應將運用善款興建之永久屋返還地方政府，作為後續備災使用」（同上引：117）。這些政策思維證實了居民的指控：永久屋不永久，其實只是「長期中繼屋」。

21 在 2010 年 11 月 29 日召開的「長治百合永久屋安置基地會議」中，鄉長顏金成也坦言：「園區內既有建物不足因應部落居民生活機能設施」（柯亞璇 2010d）。

22 2022 年 8 月 8 日在屏東大學舉辦的第二屆「莫拉克人權工作坊」開幕式致詞時所言。

此會被劃歸到不同區域，然後再抽籤決定是幾號門牌的房子。這樣隨機配對的過程完全打散了原來的親族與鄰里關係，親人好友被拆散，甚至仇敵與陌生人為鄰。

至於家屋內的空間設計很強勢地從規劃者自身的想法來設計，未考慮魯凱族的文化與生活習慣，也未預留居民可以自行發揮的空間。例如，相應於農耕狩獵的維生方式，倉庫（lisu）在傳統家屋中的功能非常重要，是男人準備工作的空間、獵寮的延伸、擺放工具和儲藏小米的地方。阿禮族人對永久屋常見的抱怨是廚房太小，沒有空間擺置冰櫃儲藏山豬肉，而未妥善儲藏的小米經常發霉。²³

除了廚房狹小以外，水管太細和排水不良都讓殺豬成為辛苦的工作。於是，婚宴時去市場買豬肉來分送成為簡單的選擇，鄰居沒有在婚禮預備日來幫忙，只好包紅包代替，讓婚禮逐漸失去了熱鬧和社會團結的意義。不過，幸好阿禮族人不怕麻煩，上述情況仍屬少數，整體來說多數人仍堅持傳統婚禮儀式。

日常生活受限的類似例子不勝枚舉，凸顯官方對原住民受災群體的家父長式、充滿威權與道德訓誡的管理和規訓，催促「災民」邁向現代化的理想生活，幾乎就是國民政府治台初期推出之基本山地政策「山地人民生活改進運動辦法」的翻版。

官方對於園區日常生活進行廣泛且鉅細彌遺的介入，以及作為主要福利的提供者，是否讓族人過度依賴而失去自主判斷與行動能力也引發擔憂。柯清雄就反省：

老實說無償接受永久屋有一個很不好的後遺症，就是政府要給我們什麼，就接受什麼，會懶惰。那時流行八八零工，有一些打掃清潔的工作，給沒有工作的人做，只要你來簽名，實際上不用工作，大家都是簽完名以後就離開，但是政府會

23 常見的情形是年長族人收成小米之後，用塑膠袋包起來隨意擺放在客廳，最後因潮濕而發霉。

容忍。最後都變成習慣，什麼都要伸手牌，破壞了以前部落那種相互支援習慣。

此一提醒固然重要，但事實上仍不宜低估族人遇到不合理規定時的權宜應變能力。各家各戶隨著實際生活的需要，例如在僵硬、窄小且不敷使用的水泥格子外，因地制宜地變出各種權變空間。實際生活中，違建物無所不在。

政府面對廣泛違建的事實（作為人民自發力量的展現），採取懷柔態度。園區居民都知道鄉公所會睜隻眼閉隻眼，雙方也有許多私底下的默契（例如暗示不要繼續增建，大家就相安無事）；甚至有不成文規則（例如，違建可以，但不能有門和窗；加蓋物不要和原來的建築物連在一起，不要使用原建築物的構造等等）。部落長老自焚抗議的禮納里違建拆除事件，原因也不單純是公安疑慮而已，選舉政治恩怨雖是肇因，但拆除決定仍取決於政府與人民力量的試探、對抗與動態均衡。

2. 心靈耕地

族人遷入園區之後，原本依賴山林的農耕狩獵維生方式因缺乏耕地而無以為繼；沒有耕地規劃立即讓長者適應困難，整天無所事事呆坐，心情低落惶惑。於是，族人發聲向屏東縣政提出請求，希望找一塊地讓長者維持耕作習慣，撫慰思鄉的心靈，故謂之「心靈耕地」。

2012 年屏東縣府找到一塊在六堆客家園區附近的台糖地，規劃出 6 公頃農作專區供族人使用。但該地距離百合園區約 10 公里，部落長者（大多為 65 歲以上）缺乏交通工具，根本無法到達。另一方面，園區內有許多大面積的空地，卻禁止作為耕地。這就回到前述屏東縣府完全控制園區空間的規劃使用權與管理維護權，那些空地在規劃中屬於「備災用地」，亦即是為了預備未來發生大規模災情時，能夠立即引導安置新一波災民。是故，這些空地只能處於閒置狀態，不能移作他用。

但政府的空間禁令沒有奏效，長者依然在住家附近的空地種植傳統雜糧作物，剛收割的金黃、珊瑚紅、青綠等農作一束束地整齊排列，日曬於灰色連鎖磚上，霎時讓單色的空間變得五彩繽紛。屏東縣府最初不准，最後才退讓。在一篇記者的報導中，霧台鄉公所坦承「嚴格說起來，上面不准我們去耕種」，但是也認為目前沒有適合的替代地方，所以「可暫時通融居民耕種農作物」（柯亞璇 2010d）。

這樣的暫時通融乃是通過技巧且機智的協商而達成，但隨時可能中斷或倒退。鄉代表在遊說時，主張縣長曾多次指示園區空地雜草叢生需要整理，鄉公所為此必須定期花一筆錢雇工割草並從事綠美化，這樣不如開放讓居民自行認養家附近的小塊區域來維護，省下一筆公帑，民眾若沒有綠美化的苗，也可以栽種傳統農作來替代。這些被恩准的小農，居民暱稱為「開心小農」（目前阿禮部落仍在耕作的小農年紀皆在 50 歲以上，名單詳見附錄 2）。

由於此一訴求的邏輯相當「投縣府所好」，縣府應允通融但提出但書：空地耕種只是暫時的，只要縣府有公共建設需要收回土地，開心小農就要撤離；在後來的幾年裡有二度因公共工程而取消小農耕地。

此外，隨著時間日久，這些開心小農耕地出現了一間間工寮，其中少數以水泥鋪地，其餘大多是用木條、鐵皮、帆布自行搭建，用於儲放背籃等農具、小椅子與家屋空間不夠放的大鍋具等等。

這又回到前述議題：永久屋空間設計不符部落習慣，導致儲藏空間不足，使得耕地工具甚至收成作物都沒有空間存放。從這個觀點看，耕地上的工寮是彌補家屋空間不足的自力救濟行動，自發且富創造性的空間實踐。縣府的回應是請鄉公所貼出「為維護基地整體環境美觀及安全，避免影響其他民眾權益」之公告，要求自行拆除。這種「你拆我蓋」的空間抵抗，仍不時在百合園區中發生。

3. 文化廣場與教堂

為了要創造一個「屬於自己的地方」，柯清雄和當時的唐輝次村

長在巡視剛完工的毛胚屋時，看到一棟毛胚屋旁邊連著一塊空地，隨即想起上部落頭目家屋旁的集會廣場，那是部落的政治與公共活動中心，也是文化祭儀與精神中心。他們立即決定這棟屋子就是將來當家頭目的房子，也要將旁邊的空地打造成為「文化廣場」，並豎立象徵頭目權威的石柱。由於這不在慈濟原先的設計中，柯清雄以社區發展協會的名義向縣府提報計畫並申請經費。屏東縣府的態度是沒有新增建築物，多一個廣場可以採納。於是族人自己設計、雇工、購料來興建廣場，藉著將原鄉的政治與精神中心複製到園區，阿禮族人克服了空間結構權力由上而下的宰制與壓迫感，轉化為由文化語彙所建構起的、屬於自己的熟悉地方。²⁴

教堂也在教會奉獻及族人自發捐獻之下開始興建。以基督教安息日教會為例，起造教堂的總預算為 1000 多萬元，教會的財力只能出 300 萬元，透過教友募款到 700 多萬元。雖然募到足額款項開始動工，但施工到半途仍發現不夠，於是教友將錢集中花在買建材上，大家輪流奉獻勞力，也去別的教會招募同工，連數十年前從阿禮遷去台東歷坵的教友也回來奉獻。建築時間長達 7 年，由教友親自參與設計，使用傳統石板建材，總共有 3 個樓層，一樓是可以供社區看電影或辦講座的開放空間，禮拜堂置於樓上，大廳堂中有一枝金屬材質的百合花造型藝術品，是很有部落文化特色的百合花教堂。由於這是眾人群策群力打造出來「屬於自己的空間」，凝聚了很多教友的記憶。

以上歷史過程的重現顯示，政府與慈濟為一方，魯凱族部落為另一方，雙方激烈爭奪永久屋園區的空間定義權與設計主導權。對前者而言，對空間的主宰扣連到落實一個超乎居民生活世界以外的大計畫（展現重建政績和治理性，捐款使用效率與基金會營收）；對後者而言，重要的是生活環境、宗教與文化的延續和再生產。從

24 林津如（2023）記錄了高雄那瑪夏鄉達卡努瓦村民被安置在仁美營區時，營區中陽剛、侷促、缺乏隱私的空間格局導致家庭暴力、性欲無法紓解、酗酒等高壓力行為；原住民婦女組織「女窩」如何努力以各種社會文化實踐克服空間壓迫感，規劃老人、小孩與女人適切的活動空間及創造類似部落的文化空間，與本文此處描述的經驗可以相互參照。

「空間正義」的角度來看，部落居民無法掌控永久屋生活空間的定義權，無法自主決定生計、文化、宗教與社會關係賴以繁衍的空間環境，這是「不義的空間性」（spatiality of injustice），亦即不公不義銘刻在空間之中；而不義空間維繫並再製社會不平等：在一個去殖民（decolonization）有限的社會，國家和有權勢的宗教慈善團體可以任意決定他人的居住空間，以遂行自己的目的和積累，而原本即處於弱勢結構位置的群體只能被動接受他人規劃好的空間，製造出宗教、文化與社會關係的脆弱性，這是「空間性的不義」（injustice of spatiality）。

但是，我們也看到阿禮部落以及更廣泛的原住民群體並未坐以待斃。從劃定特定區開始，到永久屋園區的空間規劃、申請與核配，到日常空間實踐，他們在屋裡、屋外的每一吋土地戰鬥，努力將異化而敵意的空間轉化為屬於自己的地方。於是，阿禮部落的離散與「園區化」，同時也是長治百合園區的「部落化」，展現為一場官方與原民之間力量對決、試探與協商的空間抵抗，其結果攸關阿禮部落復原／站起／走出新局的可能性。

這也是一個正負因素交融的過程。一方面，耕地缺乏與環境不利等因素使農耕人口愈來愈少，侷限於高齡長者；小米耕種幾近斷絕，僅靠著族人自發的空間抵抗實踐仍延續一線生機，日常生活也更服膺市場與貨幣的邏輯。另一方面，園區的空間設計原本容不下耕地、教堂與文化廣場，但是在族人自發動員之下很快地實現。正是在此一空間條件之下，部落的文化復興與創新得以從中發生。

六、離散部落的再向心化

前文提及阿禮部落族人前往大都市的遷移型態，他們並不認為在平地的居所是「家」，無論在平地居住多久，都預設有朝一日要回到山上的家，從而有一股「返回」的拉力。然而，除了對部落深度認同的人（以幹部居多）會將工作地點侷限在離原鄉較近的地理範圍內

之外，其餘的族人何時返回是件不確定的事。返回的時間點也非常多樣，有些在失業後、有些在退休後，也可能無限往後推遲。

當阿禮部落遷移至百合園區之後，返回的人潮突然多了起來，除了部分族人獲配永久屋之外，未獲核配的族人在附近漢人的村莊或城鎮租屋居住，跟住在園區內的家族親人保持密切聯繫，在生活上互相照顧（例如：受訪者包基成、A-7, A-10, A-14, A-15, A-16）。這點對於以往位處深山、必須藉著長途交通來實踐親屬關係的阿禮部落族人來說，當然意義重大，以下是三個案例。

阿禮社區發展協會理事長櫟萊莎呢·阿如布路（Lrimuasane Arubulu）觀察，部落（指園區內）在舉行婚喪喜慶時突然出現許多新面孔。「回來的妹妹們以前都在外地，我根本不認識，突然回來。我問她們為什麼突然回來？就是生了孩子又離婚。」由於園區就在平地很方便，這些年輕女性族人就把孩子帶回百合園區給媽媽照顧；園區附近有許多餐廳，她們就應徵洗碗工或服務生。如此既免去在外租屋的高昂費用，也解決單親媽媽無法兼顧小孩與工作的困境。

此外，原本在中北部從事護理職業的阿禮女性族人，近幾年紛紛轉往屏東市周遭的醫院或診所工作。即便有些案例暫時因為薪資問題還沒解決而尚未遷回屏東，也持續在觀望和尋找機會中。

許多在高雄大寮工業區從事送貨員的男性族人，在部落尚未遷至園區之前，大多住在屏東市，將小孩留在原鄉部落請長輩照顧。後來有些人在百合園區核配了永久屋，就搬到園區內一家同住。因此園區設立的另一個正面效應，是讓原本在大高屏地區租屋居住的族人得以在園區跟家人同住（受訪者：櫟萊莎呢、A-8）。

這些空間條件與社會網絡的改變，成為部落復興的契機。首先，由於「工作網絡」和「家族網絡」重疊容易兼顧，增加了阿禮族人認同永久屋園區為「部落」的心理動力。其次，散落在屏東市、高雄市，以及內埔鄉、山地門鄉、長治鄉等廣大沿山鄉鎮地帶的族人聚落，原本形同漢人社會中的飛地，有逐漸被同化消滅的趨勢，但因為母部落遷至長治百合園區而強化了連結和社會網絡。在園區的部落成

為四散都市之族人的避風港，扮演了社會安全網和相互照顧分享的平台，並促成在城市內浮現的緊密交織社會網絡。在這個脈絡之下，許多園區外的族人積極申請自力建屋，想要跟園區內的部落族人團聚（受訪者 A-14~A-18）。

於是，離散部落經歷了「再向心化」的過程，在百合園區舉辦的佩戴百合花禮，比起先前在原鄉部落的更加盛大、更多人參與，也更重視儀式所傳達的神聖意涵。義結金蘭禮、佩戴百合花禮、佩戴羽毛禮、小米祭等祭儀不但恢復，甚至因為交通方便、族人容易參與，而在形式上更繁複與講究，也出現許多因應時勢變遷的創新，當然或許也更展演化而與日常生活脫鉤。²⁵

最後，對於何謂「部落」的想像與定義，也出現了有趣的變化：遷移首度被提升至核心位置。許多阿禮族人開始提及園區與原鄉「雙部落」的概念，將台 24 線霧台公路形容為「母子臍帶」聯繫著兩個部落領域。²⁶ 大頭目包基成（2012: 165）更在〈魯凱族部落重建綱領〉一文中清晰地勾勒此一願景。「母子臍帶相連」的比喻恰好挑戰與顛覆風災空間治理的切斷意圖。包基成拒絕在園區與原鄉之中二擇一，反而認為「（風災後的）遷徙，是生活領域向平地的延伸」（鄭淳毅 2013），透過來回往復經常性地遷徙，將兩地聯繫在一起。²⁷

25 限於篇幅，此處無法深入討論阿禮部落遷入永久屋園區之後，經歷儀式復興與創新變化的現象、原因與意涵。筆者將另文討論。

26 此種想像並非阿禮所獨有，根據胡哲豪（2014），瑪卡札亞札亞部落（瑪家村的一支）也將禮納里永久屋園區視為村落的延伸，但他們不曾放棄舊瑪家聚落。不過，我們仍然可以說兩者還是存在一些微小差異，例如，禮納里園區所在的土地（瑪家農場）原本就是屬於瑪卡札亞札亞傳統領袖徐春美的土地，只是後來登記到台糖公司的名下（同上引：61），所以此種認知的延伸類比應該比阿禮部落來得自然和容易。感謝審查人之一提供資訊，以及林慧年補充相關知識。

27 此一「雙部落」想像是否所有族人共享的嗎？是否存在異質性？這個問題的答案隨時間而有所不同。阿禮上、下部落受災情形不同，上部落居民因家屋完好無損，最初不願搬遷下山，與亟欲尋求安置的下部落居民並不同調，並曾引起部落分裂危機。在願念部落團結之下，上部落居民最後退讓，答應搬遷入園區。是故，可推測「將園區視為另一個部落」的想像在下部落居民較容易發生，因為他們沒有另一個家可回。但是歷經十餘年之後，村民的空間實踐已經相當程度轉化園區的異化空間使之部落化，在我的訪談和接觸中，所有人都肯定園區交通便利的特性有利於維繫家庭與社會關係，沒有人反對「雙部落」想像，也不認為有誰會反對；原鄉認同與園區認同已經不是一個對立的選項，而是構成連續光譜的兩端，每個村民心中有程度不等的組合。事實上，最靠近原鄉認同那端的反而是正式提出「雙部落」想像的大頭目包基成（及其家族），

這樣的部落想像打破了數百年來「原漢分界（治）」的禁忌。這原本是清朝所採取的原漢隔離政策，多次劃設紅、藍、紫、綠界線來防止漢人侵墾界外「番地」，界線本身也是清朝統治權力的邊界（柯志明 2021）；及至日本的理番政策和戰後中華民國的山地政策同樣承繼此一分隔式的治理（藤井志津枝 1997；陳慧先 2020）。長久以來的施行已讓這條界線成為土地政策的前提，例如目前園區土地屬於國有，居民僅擁有地上權，原民會曾經提報將園區土地增劃編為原住民保留地（若成功則意味著原民集體生活領域的擴張）；但現行相關法規如《公有土地增編原住民保留地處理原則》、《公有土地劃編原住民保留地要點》、《公有土地增劃編原住民保留地審查作業規範》都將可以增編的公有地限制在「原住民族地區」，亦即 30 個山地鄉與 25 個平地原住民鄉。由於多數永久屋園區位於平地漢人鄉鎮，行政院會審查時便打了回票。

行政院會審查的否決理由還包括「違反憲法平等原則」與「違反權利義務對等原則」（監察院 2022: 130-132），亦即原住民「越界」爭取土地，既對其他族群不公平也沒有付出對價，因而是不正義的。²⁸ 這顯示原漢分界也成為道德與認知上的基礎。

於是，阿禮族人將「漢人土地」視為自己的家園，偶而會在原運立場也聽到反對的聲音。最常聽見的說法是，原鄉才是真正的家，對園區投入情感與經營將會使人鬆懈怠惰，不知不覺忘了自己的文化，危及回家之路。這種顧慮固然有道理，卻顯示原漢分界已經宛如文化霸權一般存在，漢人與原住民兩方都視之為理所當然。事實上，若原運策略預設原漢分界為自然形成的邊界，也就難以挑戰導致原鄉被邊

畢竟 400 年頭目家屋的傳承是其畢生使命，也是當前阿禮舊部落發展的樞紐。留守舊部落的 4 戶當中就包含頭目家族成員，而包基成自己也未申請永久屋，園區中「象徵的」頭目房舍其實是他弟弟申請的。另外，也有族人因為擔心講太多返回原鄉、原鄉重建的話題會惹政府不開心而失去補助，這是出於政治考量，並非不認同原鄉。

28 這樣的觀點拘泥於形式公平，無視於原住民族在歷史中遭受的殖民歧視待遇，以及疏於探究園區中的原民社會文化能適當發展的空間條件為何。在 Young (1990 / 陳雅馨譯 2017) 對傳統「分配正義」觀的大力批判中，已經指出這種僅講究形式對等公平、卻抽離社會脈絡的談法，忽略製造不平等的原因及過程，甚至將應該被批判檢視的制度結構視為理所當然，並不是「正義」。

緣化的政治經濟結構。

放在原漢分界（治）的長久制度實踐中，便凸顯阿禮「雙部落」想像的基進意涵。但是，我們該如何解釋阿禮部落出現了「反霸權」（counter-hegemonic）的部落想像呢？以下從爭取「城市權」的角度提供一個可能的說法。過去部落在原鄉時期所面臨的空間限制，從Soja（2010／顏亮一等譯 2019: 69）的觀點來看，是「包含了歧視性城市與區域營建環境之創造，以及一種將依賴發展、文化宰制與高效經濟剝削的地理持續鎖定在地方之限制性空間政治組織」。換言之，城鄉不均發展剝奪了鄉村「公開與公平參與任何都市空間生產的過程；取用與利用城市生活特有的好處，尤其是高價值的都市中心；免於任何形式強加的空間區隔或監禁；享有健康、教育與福利等基本需求的公共服務等等」的權利（ibid.: 132）。

我們可以將阿禮部落出現的「離散後再向心化」現象，視之為爭取與擴大城市權（取用城市生活特有的好處）以及差異權（以自身文化與需要塑造空間）的結果。以「城市權」與「差異權」為經緯來重新詮釋阿禮族人的空間抵抗和實踐，如圖 2 所示。原鄉部落座落在「有差異權但無城市權」的象限四，其中差異權即原漢分界本身的效應。被資本磁吸而前往都市的原住民座落在「有城市權但無差異權」的象限二，形成孤立的聚落飛地，面臨被同質化的城市空間吞沒與瓦解的危機。前述阿禮部落族人的候鳥空間策略（以虛線表示）即是對此一結構化力量的回應與掙扎。

莫拉克風災所創造的空間治理既立足在歷史的原漢分界之上，又是其倒置。因為它不是阻擋漢人「侵墾界外」，反而是以生態復育之名淨空界外，將大量原住民部落遷移到「無城市權也無差異權」的象限三（一個只存在於理想中的、完美無瑕的規訓空間），²⁹但立即招

29 實際存在的永久屋園區，不論管理如何嚴苛，都不會完全喪失城市權與差異權，例如城市便捷的路網和公共設施仍可近用、由政府補助各家戶以傳統文化元素裝飾永久屋等等。因此在「無城市權也無差異權」的象限三所代表的，只是一個極端而純粹的家父長式空間規劃的理念型，它作為一個思考的對蹠點（antipode）之用處，在於展示一旦理念型開始轉化為現實即偏離原先的設計理念；以及幫助我們思考，抵抗的空間

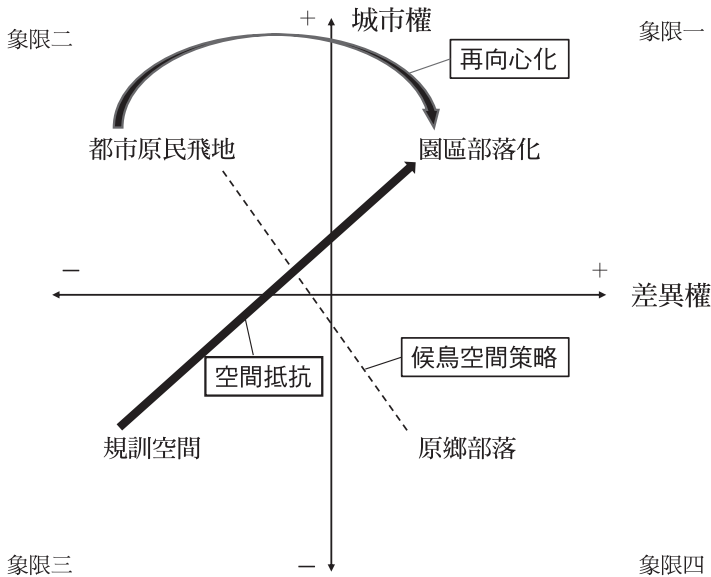


圖 2 「離散後再向心化」的阿禮部落

資料來源：筆者繪製。

致反彈，永久屋園區各層面爆發的空間抵抗，即是大膽地將原住民的生活空間擴張到平地，要求城市權與差異權，造成永久屋園區的部落化。

最後，對於離散的人群來說，儘管園區本身的空間宰制造成傷害，但近用都市設施仍帶來廣泛的賦權。這種因近用城市設施而造成的權能增加，未必帶來團結與部落復興，在許多例子中反而促成人們選擇個別融入主流社會的生存策略。阿禮部落的特殊之處即在於，那些在城市當中被孤立與淹沒的零星聚落和個人，透過便利的城市基礎設施重新安排生存策略時，導向遷移到園區的母部落，並且重新找到文化認同與社會團結，進一步促成離散部落的再向心化（但此時「向心」的網絡空間型態已不同於原鄉時期，依賴城市基礎設施和移動的

實踐如何透過城市權與差異權的座標發展出偏離的路徑，並理解其內在邏輯（如圖 2 箭頭所示）。

便利，不侷限於特定「地方」)。

在這一連串的化學變化中，阿禮部落首先能夠透過空間實踐抵禦由上而下強加的空間規訓，並將其轉化為能促進文化認同再生產的場所，實屬關鍵。一旦能依照自身獨特的文化樣貌改造敵意空間，城市權與差異權便能彼此共振、加強與擴大，甚至邁向部落的文化與社會復振。

要留意的是，阿禮案例無法做普遍性類推。城市基礎設施的賦權不會自動帶來部落的社會文化復振，而長治百合園區內的其他部落並非都能像阿禮一樣認同園區作為另一個部落。本文的推論是：阿禮原本的政治文化以及高社會凝聚的特色，³⁰ 使得都市權的提升變得有利於部落離散後再向心化。我們需要做進一步的比較研究，方才知曉還有哪些其他的中介變項在發揮作用。

七、結論

莫拉克颱風帶來的災難並未遠去。重大變故或災難往往帶來新的權力關係、治理實作和制度變遷，人們至今仍承擔其人為效應並與之搏鬥。過去的研究分裂為強調魯莽遷村所帶來的「脆弱性」風險，或者凸顯重建與復原過程的能動和韌性，既分割了安置與重建兩個不同階段，復分別強調了脆弱和能動，難以見到政府以空間為媒介，重新部署治理性的全貌。本文的主旨即是從壓迫性與解放性的雙重動力來掌握以風災治理為名而打造的空間，以及永久屋居民的希望與抵抗空間。具體而言，若能完整梳理並詮釋從劃定特定區抗爭、永久屋核配、永久屋園區空間設計，到園區內日常生活空間實踐完整過程中的

30 阿禮部落的政治文化相當強調權力共享、共識與妥協，任何重大決策都是由廣泛參與的「部落幹部 *giacabili*」（意即「被託付的人」）所共同決定；鄉代表或村長最多任兩屆，衝突極少惡化到浮上檯面（受訪者：A-5）。例如永久屋核配過程中幾乎在每個部落都發生指控和相互猜忌，許多部落因此更加分裂。阿禮部落雖不能避免衝突，但儘管爭執再大，阿禮族人似乎仍有辦法將損害控制在可修復的範圍內，因此十餘年過後，部落內部仍然沒有明顯的派系區別。限於篇幅，本文無法在此深入探討阿禮部落的政治文化，只能留待另文處理。

權力互動，探究如何將不正義及其抵抗銘刻在空間之中，亦是填補相關研究的一大空白。

此一災難風險治理的宰制特性表現在將受災原民大規模遷移界內、集中居住管理和禁止返鄉居住。過程中一再否定住民有尊嚴地參與空間規劃的要求和漠視在地社會文化邏輯，不僅侵害基本人權和原住民族自決權，也造成居民相當大的痛苦。但本文與既有研究不同之處，在於凸顯此一空間治理部署的困難、拼湊、自相矛盾和持續位移的特性，如今也瀕臨分崩離析的臨界點。災難治理的形成與瓦解並非單方貫徹意志，而是由上層治理計畫與底層抵抗實踐所共同決定。具體而言，正是因為居民的抵抗，才造成與原初規劃不同的「部分淨空」之混雜狀態：一、既不強制把人遷下山，也不禁止回原居地務農；二、以民法契約約束永久屋居民返鄉居住，以迴避侵害人權的指控；三、實作上存在各種權宜行事，允許公然或暗地裡的越界和打破規範，對照原初藍圖早已面目全非。誰有能力與資格打破界線而不被追究，誰又會被追究？深究此一問題將觸及不正義和新殖民主義的課題。

不義地理除了壓迫性，也有潛在解放性。以阿禮村民的空間實踐為例，本文記錄了一連串將園區異化空間轉化為可以進行社會文化再生產的「屬於自己的地方」，包括爭取自建教堂和文化廣場、各種違建的權變空間、爭取心靈耕地等。這也是正負因素交融的過程：隨著阿禮部落的「園區化」，長治百合園區也逐漸地「部落化」，具體表現為各種生命祭儀在園區空間內展演，而園區便利的交通網絡和容易近用都市的公共服務等特點，吸引四散的族人將園區當成社會安全網和相互照顧分享的平台，出現「離散部落再向心化」的現象，促成以園區為中心的緊密交織社會網絡。本文進一步從 Soja 和 Lefebvre 的觀點拓深村民自發抉擇的意義及內在邏輯，詮釋為對於「空間正義」（跟漢人一樣平等享有城市權與差異權）的追求。

以上對於原民抵抗與能動的詮釋，也有政策意涵。倘若政府有意願修補過去政策所造成的傷害，那麼應該承認在地社會文化邏輯下的

空間需求，包括：一、彌補傳統分家制度中餘嗣的建屋權、公共空間與耕地的需求；二、尊重居民自主、有尊嚴打造空間的權利，放棄對於園區日常生活空間的集中控管，並協助修改永久屋內部空間設計，使之體現原住民的文化觀念與慣習；三、取消返鄉居住的禁令。事實上，這些呼籲是聯合國《經濟社會文化權利國際公約》明文規定的「適足住居權」所欲保障落實之事：讓群體實現「人身固有尊嚴」，並促使文化與社會傳統自主發展所需的基本空間條件。³¹

然而，Soja 的「不義地理／空間正義」架構無法解釋遷移與文化更新之間的機制，亦即什麼樣的條件讓阿禮村民在必須流浪至大都市討生活的現實下，仍能保持社會凝聚和文化認同？本文借鑑 Clifford 關於「復返」的隱喻，從「遷移的文化策略」切入，探討阿禮的部落起源故事、wakari edin（團結阿禮）神話、分家儀式中對於「家」的概念等，發揮了文化工具箱的作用，讓他們得以在循環往復於原鄉和都市，不斷適應遷移，在延續文化的同時進行創新。這是一個適應的策略，雖不足以扭轉外在不利的環境，卻總是為自己創造最好的機會。

此一詮釋方式也呼應蔣斌（2010: 27）的提醒：遷移未必意謂文化的失落，也可能是另一番新局的開始。阿禮村民以「母子臍帶」為比喻來聯繫園區與原鄉的雙部落想像，正是適應變局的開創性基進想像。他們不再以「滅村」的悲情敘事來詮釋遷移至永久屋，反而視之為「生活領域向平地的延伸」，以行動爭取城市權和差異權的擴大，這樣的思考可以延伸並呼應以增劃編方式將園區納為原住民保留地，作為解決目前園區土地不屬於原民所有的困局解方。此外，阿禮族人也不放棄山林守護者的傳統使命。在第二屆「莫拉克災後原住民人權工作坊」結束後所發布的四項呼籲和主張中，其中二項主張即要求：取消「限制原住民族返鄉發展權利」，以及解除「原鄉發展與永久屋

31 參見《經濟社會文化權利國際公約》第 11 條第 1 項定義，以及第 4 號一般性意見。

基地二選一的限制」。³²

阿禮部落以集體行動彰顯，即便在極端不利於部落文化傳承的園區空間政治之中，族人的空間實踐仍能創造有利於自身再生產的條件。這也預示了莫拉克風災空間治理的未來演變，阿禮作為一個正面案例，以自身創意刺激人們思考一個更人性與包容的解決路徑。

誌謝：阿禮部落族人的友情和支持是本研究得以進行的最重要因素。兩位研究助理 Lrimuasane Arubulu（柯儀君）和 Kaelre Taruagai（杜婉柔）也是重要的田野引路人和諮詢者，本文得益於她們之處實難估量。屏東大學「人文創新與社會實踐計畫」團隊的老師和助理們共同創造了一個適合分享、激勵與奮鬥的環境，尤其是原專班林慧年老師辛苦籌辦第二屆「莫拉克人權工作坊」讓我眼界大開。本文初稿曾在台大社會系的系列演講中發表，師生們的提問刺激我進一步思考與修改；此外，兩位匿名審查人和編委會給予的批評建議，也大幅提升了本文的品質。本研究是中研院農村調查計畫子題的延伸，並獲得國科會專題研究計畫（110-2410-H-153-019-MY2）以及人文創新與社會實踐計畫（111-2420-H-153-012-HS1）補助，謹此對以上所有人和單位致上誠摯謝意。

32 另兩項主張為：「永久屋無法支持部落整體發展，應重新檢討災後重建政策」，以及「應落實原基法保障族人參與權利」。參見「莫拉克災後原住民族人權聯盟」臉書。
網址：<https://www.facebook.com/profile.php?id=100068917418492>

附錄 1 訪談對象基本資料

姓名／編號	職業	年齡	描述
包基成 Lavuras Abaliwsu	退休教師	60 餘	部落頭目 部落會議主席
柯清雄 Karausane Arubulu	退休台電員工	60 餘	部落會議祕書 前社區發展協會理事長 前百合園區管理委員會主委
A-1	鄉公所職員	60 餘	前阿禮村幹事
A-2	退休勞工	60 餘	長年在北部工作，退休後住園區
A-3	曾為勞工、公務員 退休	60 餘	長年在外工作，退休後住園區
A-4	紅龍果產銷班推動 者	60 餘	前任鄉代
A-5	現任鄉代	50 餘	重要部落幹部
樸榮莎呢·阿如 布路 Lrimuasane Arubulu	文創工作室負責人	30 餘	社區發展協會理事長，曾於台中求學 與工作，現居園區
A-6	前護士 文健站員工	40 餘	前社區發展協會總幹事，曾於台南工 作，現居園區
A-7	觀光旅宿業者	30 餘	經營頭目家屋，統籌阿禮舊部落生態 觀光事宜。風災後從台北返鄉，現居 屏東市，經常往返園區和原鄉
A-8	工程包商、林下經 濟從業者、雜工	30 餘	鄰長，曾於北部工作，經常在園區和 原鄉之間往返居住
A-9	文健站員工	30 餘	青年會成員，風災前住在內埔鄉水門 村，現居園區
A-10	公務員	30 餘	青年會成員，住屏東市，有親人住在 園區，經常往返於園區和屏東市
A-11	學生	20 餘	青年會成員，風災前住屏東市，現居 園區
A-12	研究助理	20 餘	青年會成員，風災前住台南市，現居 園區
A-13	牧師	60 餘	部落重要幹部，自力建屋主要推動者
A-14	清潔人員	50 餘	居住園區附近，申請自力建屋
A-15	護佐	50 餘	居住園區附近，申請自力建屋
A-16	醫療從業人員	50 餘	居住園區附近，申請自力建屋
A-17	職業軍人	20 餘	居住園區附近，申請自力建屋
A-18	勞工	30 餘	母親為阿禮族人，居住台南，申請自 力建屋

註：訪談對象的命名原則為：頭目、部落祕書、社區發展協會理事長三人以真實姓名呈現（已徵得當事人同意），其餘皆以代號呈現。

附錄 2 阿禮小農一覽表（耕地為百合園區內之畸零地）

編號	主要作物	工寮拆除	目前耕作情形（2023/3）	
B-1	夫婦二人	紅藜、芋頭	已拆除	夫婦二人仍持續耕作
B-2	夫婦二人	紅藜	無搭建	夫婦二人仍持續耕作，主要耕地在原鄉阿禮（自行開車）
B-3	男性	紅藜、芋頭、玉米	無搭建	從 2022 年開始安置於長照機構
B-4	女性	紅藜、芋頭	無搭建	仍持續耕作
B-5	女性	紅藜、芋頭、野菜與雜糧	已拆除	2022 年 8 月死亡
C-1	女性	紅藜、小米	無搭建	仍持續耕作，小米收成後分享給家人食用
C-2	女性	芋頭	無搭建	隨興耕作，大部分是協助其他小農採收
C-3	女性	月桃、紅藜	無搭建	隨興耕作
C-4	女性	紅藜、野菜與雜糧	無搭建	原有兩處耕地，但有一處已被收回做公共工程用地
D-1	女性	紅藜、芋頭、野菜與雜糧	已拆除	持續耕作
D-2	女性	紅藜、野菜與雜糧	無搭建	協助其他小農採收
D-3	女性	野菜與雜糧	無搭建	已無耕作，家人耕作重心以原鄉咖啡為主
D-4	女性	紅藜、野菜與雜糧	無搭建	耕地因污水處理工程受影響，暫無耕作
D-5	女性	紅藜、野菜與雜糧	無搭建	已無耕作，耕地被收回做公共工程用地
D-6	女性	紅藜、芋頭、萬壽菊	已拆除	仍持續耕作

註：編號 B 是 80 歲以上，編號 C 是 70-79 歲，編號 D 是 50-69 歲。

參考文獻

- 台邦·撒沙勒，2012，〈災難、遷村與社會脆弱性：古茶波安的例子〉。《台灣人類學刊》10(1): 51-92。
- 包基成，2012，《雲端上的 Adiri：阿禮部落見聞錄》。屏東：行政院原住民族委員會文化園區管理局。
- 行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會，2009a，〈新聞稿〉，轉引自〈請注意！「特定區域劃定」內的房屋將「原則拆除」〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/indexa4b1.html?p=1199>。檢索日期：2022年5月7日。
- ，2009b，《莫拉克颱風災區劃定特定區域說帖（草案）》。台北：行政院。
- ，2009c，《莫拉克颱風災區劃定特定區域說明書》。台北：行政院。
- 全國成，2010，〈以原住民族的重建需求為觀點：探討家園重建政策與原鄉期待的落差與衝突〉。《社區發展季刊》131: 220-230。
- 何欣潔，2012，〈莫拉克災後三年，杉林大愛村永久屋基地紀實（一）〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://newtalk.tw/news/view/2012-11-01/30655>。檢索日期：2022年5月7日。
- 林津如，2023，〈守護狼煙的女人：莫拉克颱風災後原住民族女性的主權實踐〉。《人文及社會科學集刊》35(2): 1-43。
- 法務部，2022，〈對中華民國（臺灣）政府關於落實國際人權公約第三次報告之審查：國際審查委員會通過的結論性意見與建議（初稿）〉。取自 <https://reurl.cc/Qbmyk0>。檢索日期：2022年10月20日。
- 柯亞璇，2010a，〈魯凱：我們要有尊嚴的重建及生活〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/index454a.html?p=3185>。檢索日期：2022年7月15日。
- ，2010b，〈魯凱八項訴求，慈濟是否可能接受？〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/indexb808.html?p=3255>。檢索日期：2022年7月15日。
- ，2010c，〈三方會議無交集，魯凱重建仍未定案〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/index2d62.html?p=3587>。檢索日期：2022年7月15日。
- ，2010d，〈可尋找空地耕作，但有違安全的違建要拆〉，《莫拉克新聞

- 網》。取自 <https://www.88news.org/posts/8660/comment-page-1>。檢索日期：2022 年 7 月 15 日。
- 柯志明，2021，《清代台灣的治理部署與抗爭政治》（三冊）。台北：國立台灣大學出版中心。
- 洪啟東、傅玟盛，2013，〈重大災害後的族群社經脆弱現象觀察與分析：以莫拉克颱風災後重建的杉林慈濟大愛園區為例〉。《災害防救科技與管理學刊》2(1): 51-70。
- 胡哲豪，2014，《禮納里部落災後重建過程中的原住民知識與文化詮釋》。台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 陳慧先，2020，《「原漢分治」下的人群隔離與跨界（1930-1960s）》。台北：南天書局。
- 黃舒楣、張宇忻、胡哲豪，2021，〈台灣紅藜新興經濟中的「小農」製造？災後離鄉的原住民農產業參與及困境〉。《台灣社會研究季刊》119: 1-65。
- 黃雅鴻，2022，〈監察院說帖：呼籲政府制定落實原住民族自決權與適足住居權之莫拉克風災災民住居與土地政策〉。國立屏東大學人文創新與社會實踐中心（未刊手稿）。
- 葉高華，2017，〈從山地到山腳：排灣族與魯凱族的社會網絡與集體遷村〉。《台灣史研究》24(1): 125-170。
- 監察院，2022，《監察院調查報告：111 內調 0017》。台北：監察院。
- 蔣斌，2010，〈災難、文化與「主體性」：莫拉克風災後的省思〉。《思想》14: 19-32。
- 賓拿流，2009a，〈魯凱：我們不要滅族式的「特定區域劃定」〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/index5795.html?p=1488>。檢索日期：2022 年 8 月 3 日。
- ，2009b，〈魯凱 1120：運動串連，阿禮、大武部落安全評定〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/indexdc2c.html?p=1237>。檢索日期：2022 年 8 月 3 日。
- ，2009c，〈魯凱—我們的土地我們自己勘查〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/index8e49.html?p=1084>。檢索日期：2022 年 8 月 3 日。
- 劉瑋婷，2012，〈中繼避難屋被判違建，大武部落打造自己回家的路〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/indexd7fe.html?p=18699>。檢索日期：2022 年 8 月 3 日。
- 劉晏汝、林貝珊，2021，〈異地重建原住民社區的社會資本樣貌與作用：以阿里

- 山得恩亞納社區為例》。《災害防救科技與管理學刊》10(1): 1-14。
- 鄭淳毅，2010，〈大愛生活系列（6）：遊戲規則不明，自主管理未定〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/index01a0.html?p=3990>。
- ，2013，〈Abaliwsu 阿禮頭目家屋落成，部落文物與生活領域向平地延伸〉，《莫拉克新聞網》。取自 <https://museum02.digitalarchives.tw/teldap/2010/88news/www.88news.org/index1d4b.html?p=21359>。檢索日期：2022年7月15日。
- 謝文中、鄭夙芬、鄭期緯，2011，〈這是「房子」，不是「家屋」：從解釋性互動論探討莫拉克風災後原住民的遷移與衝擊〉。《台大社會工作學刊》24: 135-166。
- 謝志誠、傅從喜、陳竹上、林萬億，2012，〈一條離原鄉愈來愈遠的路？：莫拉克颱風災後異地重建政策的再思考〉。《台大社會工作學刊》26: 41-86。
- 謝志誠、陳竹上、林萬億，2013，〈跳過中繼直達永久？探討莫拉克災後永久屋政策的形成〉。《台灣社會研究季刊》93: 49-86。
- 藤井志津枝，1997，《理蕃：日本治理台灣的計策》。台北：文英堂。
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*. Cambridge: Harvard University Press. 林徐達、梁永安譯，2016，《復返：21世紀成為原住民》。台北：桂冠。
- Dikec, Mustafa. 2001. "Justice and the Spatial Imagination." *Environment and Planning A: Economy and Space* 33: 1785-1805.
- Foucault, Michel. 1973[1961]. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Vintage Books.
- . 1978[1976]. *The History of Sexuality: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- . 1979[1975]. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Gidwani, Vinay and K. Sivaramakrishnan. 2003. "Circular Migration and the Spaces of Cultural Assertion." *Annals of the Association of American Geographers* 93(1): 186-213.

- Gregory, Derek. 1995. "Imaginative Geographies." *Progress in Human Geography* 19(4): 447-485.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.
- . eds. 2001. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Huang, Shu-Mei. 2018a. "Heritage and Postdisaster Recovery: Indigenous Community Resilience." *Natural Hazards Review*. [https://doi.org/10.1061/\(ASCE\)NH.1527-6996.0000308](https://doi.org/10.1061/(ASCE)NH.1527-6996.0000308)
- . 2018b. "Understanding Disaster (In)justice: Spatializing the Production of Vulnerabilities of Indigenous People in Taiwan." *Environment and Planning E: Nature and Space* 1(3): 382-403.
- Huang, Shu-Mei, Che-Hao Hu (Valagas Gadeljemanb), and Yu-Hsin Chang. 2021. "The Paradox of Cultivating Community Resiliency: Re-agrarianisation and De-peasantisation of Indigenous Farmers in Taiwan." *Journal of Rural Studies* 83:96-105.
- Jacobs, Jane. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Vintage Books. 吳鄭重譯，2007，〈偉大城市的誕生與衰亡：美國都市街道生活的啟發〉。台北：聯經。
- Lefebvre, Henri. 1996. *Writings on Cities/ Henri Lefebvre*. Selected. Translated and edited. by Eleanore Kaufman and Elizabeth Lebas. Oxford: Blackwell.
- . 2003. *The Urban Revolution*. Translated by Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lo, Ming-Cheng and Yun Fan. 2020. "Brightening the Dark Side of 'Linking Social Capital'? Negotiating Conflicting Visions of Post-Morakot Reconstruction in Taiwan." *Theory and Society* 49(1): 23-48.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- . 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf/Random House.
- Soja, Edward. 2010. *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 顏亮一、王丹青、謝碩元譯，2019，〈空間正義〉。台北：開學文化。
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press. 陳雅馨譯，2017，〈正義與差異政治〉。台北：商周。