

原住民族研究整合型計畫獎助生發表會

一個部落的都市生活：千甲里巴哈克

楊寧瑋

國立陽明交通大學族群與文化所

摘要

1950 年代起，台灣的原住民族漸漸開始因為種種原因往都市移動，除了著名的台北、桃園案例以外，在新竹這座科學城的邊界也有都市原住民居住於新竹市與竹北市之間。這裡的居民約在 20 多年前來到此處，做為新竹建設時的底層勞動力，他們多從事鋼筋、板模等工作，居住在由廢棄工人宿舍建材重新搭建起的租屋裡，而聚落隱藏在都市的間隙中，不容易被外人察覺。2014 年，工研院在此進行了社區協力農業（Community Supported Agriculture，CSA）計畫，利用這樣的農業形式，都市的消費者與生產者共同分攤栽培風險，生產者提供安全在地的蔬菜給周邊城市居民，千甲 CSA 計畫並在運用新有機農法的同時，連結當地原住民聚落所能提供的傳統農業知識、人力，期待讓當地原住民可以依靠農業自給自足，並期待複製這樣的模式到其他城鄉邊界、原鄉。而在 CSA 計畫結束後，雖然建立了農場，但當地曾參與計劃的居民多回到工地擔任

勞動力，不過農場的存在對於這個都市部落的生活也產生了種種影響。

當傳統農業知識連結起新有機農業、從原鄉移動到都市形成新的部落，原住民與其文化在社會發展的脈絡中被隱蔽又再復返，聚落居民日常生活中的種種實踐作為抵抗都市與權威的戰術，他們不只是被動的現身，而是可以在某種程度上做出調整與創造機會的主動者。同時，他們也與周遭環境、人與非人之間，共同搭建出一個都市部落。里巴哈克聚落的特殊性在於其座落於新竹邊界，新竹作為台灣科技產業重地，都市原住民又做為這裡的勞動力的一部分，除了受到都市計畫與治理力量影響，當數個外來的農業「計畫」的到來與離去，同時又面臨著都市更新計畫對部落居所的改變，他們的都市經驗反映著都市發展的各種歷程。

關鍵字：都市原住民、都市發展、拼裝體、都市部落

第一章 緒論

研究動機

2019 年十月，里巴哈克聚落以豐年祭為概念辦了一次聯合祭典，新竹縣市各地的都市原住民團體近 300 人參與，相較於新竹市政府在八月底主辦的「原舞曲」聯合祭典的人數更多。而聚落裡的老人帶領年輕一輩共同參與活動事務，聚落裡的居民也因感到某種認同的形成，也很滿意此次活動的成果，居民因此更熱衷部落事務。而從其他地方來參與的其他原住民團體，象徵著新竹的都市原住民以各種的方式連接起來，里巴哈克聚落成為當中的一個節點，同時又因接壤農場，與新竹的知識階級、公部門連接，成為一特殊存在。他們各種在都市裡現身的時刻，無一不宣示著「這裡還有我們」，他們也在新竹城市運作的生態圈裡佔有位置。

二十多年前，來新竹工作的原住民在千甲地區的一處河邊地找到租屋，而他們以一種呼朋引伴式的一起到了這裡，當地房東在有利可圖之下，在周圍擴建住房租給原住民，這是千甲聚落建立的開始。房東從新竹其他地方批來廢棄的臨時工寮建材，再重新搭成住屋，因此居民得長期暴露在有安全風險之中，而「租賃關係」也是居住不穩定的因素之一，即使長久居住於此，他們也不曾擁有自由使用、改建房屋、土地的權利，這樣的關係體現在居民日常生活中的種種方面。

前來新竹成為營造業勞動力的原住民在此形成聚落，又因為社區協力農業計劃與農業、食品安全等當代理念銜接；在新竹做為消費中堅的家庭在此進行農夫實踐、購買有機農產品，消費者開始成為生產者；在新竹市與竹北市交界處，一個具有被納入都市計畫範圍風險的地方、路過經國橋時閃爍而過的非地方。千甲農場—里巴哈克聚落的空間成為多重的接壤，以不同的角度抵抗資本主義邏輯：都市/邊緣、消費/生產、地方/非地方乃至不同族群的交界處。在我看來，這個部落/農場因此具有相當特殊的地位，但它又隱身在新竹與竹北的城

鄉交界，不易讓外人發現。

在疫情期間，農場辦公室隔壁的阿美族夫妻雖然天天排隊領口罩，但還是開玩笑說：「有武漢肺炎我們最開心，反正我們本來就隔離了」，「封城也沒關係，我們菜很多」。一個領域的形象正好因此凸顯出來，而如何形成這樣一個領域，當中成員也不只是居民，更有許多不同的行動者在此行動，因而搭建出一個與農場共生的都市部落。

自從 2019 年暑假，農場主人劉美玲（Yusiy）帶著我穿過農場，第一次進到後面居民住的地方開始，我陸續參與了聚落和農場的生活，從去年的夏令營、都市祭典到聖誕節、寒假，再到過完年回來以後疫情漸漸嚴重，很快地又再過了一年。從一開始剛認識排灣族的高頭目的時候，他要請我喝酒，「你怎麼那麼白？看起來沒有像原住民……一絲一毫……」，雖然語氣親切，卻讓我感覺到孤立和距離感，到今年暑假最後一梯夏令營結束時，小朋友陸續回家之後，後面聚落要慶祝小孩生日，卑南族的新義大哥帶著聚落的小孩來借桌椅，跟我開玩笑的說：「上次你介紹的大學生，我不想給他們訪問就躲起來」，然後又說可以帶我到處參觀，這時候又有種不被孤立的感覺，像是被當成一份子，然後他帶著小朋友走回下部落，準備晚上的活動。

我從在千甲農場裡擔任夏令營志工開始，有了更多機會進一步了解這個平常不容易被發現的地方。它位於經國橋下的頭前溪河岸，相鄰砂石場，有一群都市原住民在此居住。里巴哈克聚落相鄰著千甲農場，彼此間的關聯相當密切，農場白天進行食農教育、農夫體驗，供外來客租來作為都市菜園，是一個新農業實踐的空間；同時它也是附近居民的生活空間，像是閒時的聚會、借物、兒童玩耍都在此發生，里巴哈克協會的辦公室也常是附近居民來此詢問生活種種問題的場所。從與居民的談話中得知，聚落在農場與協會建立之前，群體意識較鬆散，「門關起來各過各的，只有比較熟的才會交流」。清華大學研究生廖建華的紀錄片《千甲》中，農場外側聚落的居民稱此地為「好客村

（magalamum）」，而在另一側的居民則其他地方的人稱這裡為「焿芭樂村」，意思是這裡什麼族都有。在協會組建後，才開始明顯的有了集體事務的討論與處理，也以協會為窗口，連結新竹其他地方（新豐、千甲周邊、新莊車站附近、香山、南寮等）的原住民團體，其帶來的物質基礎與社會資源都在這一「都市部落」的形塑中發揮作用。以此開始，我開始研究這個都市部落，關注他們如何在都市裡與環境等不同的行動者共處，何以在城市的邊界安生立命。

田野與問題意識



千甲農場—里巴哈克聚落與周邊區域

（圖像來源：台灣通用正射影像）

千甲農場—里巴哈克聚落位新竹市與竹北市的交界處，旁有頭前溪，相鄰

著砂石場。若是騎機車從慈雲路往經國橋方向移動，唯一可以勉強稱作看到千甲農場的時間只有幾秒，接著馬上會被隔音牆擋住，過了隔音牆可以從鐵網看到，但已經被架高的火車軌道擋住。旁邊的軌道是台鐵內灣支線，橫跨新竹縣與新竹市，原為石灰泥業及林產開發所鋪設，而為了讓電氣化列車由六家線通往新竹高鐵站、台鐵捷運化政策，進行高架電氣化與升級，支持起新竹－竹中間的通勤載客量。從高架橋與鐵路的規劃，似乎可以看出它們設計不是要讓人留在新竹，而是要讓人們可以直接移動，快速從竹科與家往返、快速地越過新竹。

而從經國大橋往下可以見到的範圍也僅只能算是半個千甲農場－里巴哈克聚落和右側主要由排灣、魯凱族人住屋前的門前空地，即使到了農場，聚落住屋除了相鄰農場的阿美族家庭外，都是隱蔽的。而這樣的異質空間隱蔽性給了聚落生長的空間，把從原本用臨時工寮材料搭成的鐵皮屋，住成了二十多年的聚落，同時在某種程度上逃避掉新竹朝向全球化、均質化的浪潮。而國家地方發展或是建案採取的地圖，則是鳥瞰式的觀看，原本隱蔽的地方也被照亮了，或者說是一視同仁的被列在地圖上成為色塊的一部分。

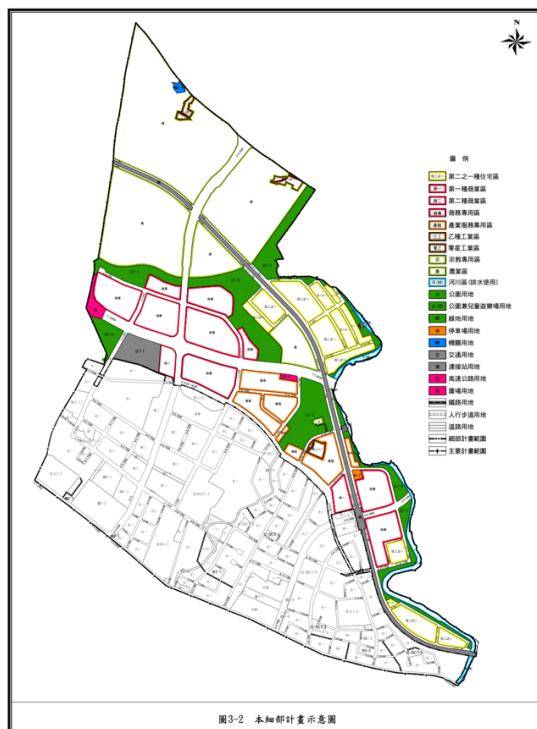
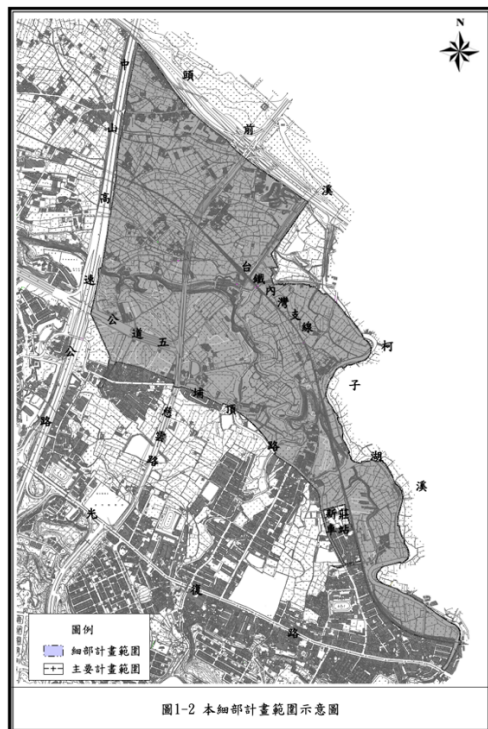
在 2019 年，農場周邊較近聚落的原住民聚落近 30 戶，若加上仰德路、千甲車站週遭較零星的居民加起來近 70 戶。聚落有來自台東、花蓮、屏東等地的原住民，居民最早約在 20 年前來此居住，有阿美、排灣、卑南、布農族等。

聚落的原住民日間多從事鋼筋、板模、木工等工作，約傍晚五點後下工，而農場也在同時結束白天的活動，農場的廚房、花園、達魯岸（talo'an）白天是外來客學習農法、食農教育與原住民文化的空間，晚上則變成居民生活的空間。閒時在居住的周遭種植蔬菜，種植的成果用於日常飲食、贈送，有時少量放在農場寄賣。種植除了是原有的習慣，更「認真」的種菜是從工研院在此進行過的社區支持農業計畫開始，原有的種菜技術搭上來自工研院、外界帶入的農法，在一個不穩定的區域，開始了一種較「固著的」行動。

位在一個農業區域，加上進行過的社區農業計畫，似乎為這些活動建立了

一個良好開始，但除了與農場關係較密切的幾戶人家以外，周圍居民在使用農場上並沒有農場上活動的團體那麼頻繁，反而成為「近在眼前卻有點距離」的種植、採集地，對居民來說農場還是屬於「別人的」，只有在某些特定時刻才對他們開放。而共用農場空間（涼亭、廚房、種植區、草地），有時甚至會引起微詞，例如借用鍋具忘記還、一次太多拔別人種的菜也沒有事先告知、居民不喜歡農場把羊放在後面的空地等等，而他們的生活範圍也涵蓋到附近漢人地主的田，有時會被抱怨「菜被原住民偷了」，日常生活裡的各種小摩擦，使得周邊居民與農場、附近住民的關係偶爾有點緊張。亂丟垃圾被檢舉，環保局來開罰房東；太多酒駕，最近幾個月附近的涵洞常有警察等著抓人，有時甚至進到聚落巡邏，居民因為酒駕累犯入監的例子也時有所聞，而服刑的時間又讓生活停滯。生活習慣的差異除了來自文化、原有慣習，也與從未有個「安定的」住居有關，而這樣的過渡期生活，又造成與周邊其他居民甚至是都市中心一公權力的衝突，最終似乎讓自己的被僵固在這個地方。

從居住在農用地的違建租屋、住宅建材安全性，加上整個居住範圍被列在都市計畫範圍的邊緣，住居處在重疊的不穩定性上。因建材關係也不敢讓小孩自己在家用火，而住屋隔音、隱私性差，房東又住在隔壁，都對生活造成些許限制；農場與聚落所在分別承租自房東和另外三個地主，使農場在空間使用上偶爾會有所顧慮，例如不能種樹木類型的植物，擔心將來會有產權爭議，農場的空地上除了一顆構樹，其他都是草本植物，還養了台灣黑山羊負責吃草，部分抑制空地上植物的生長。多年來「要徵收」的風聲持續在地方間甚囂塵上，甚至也有附近漢人已經在「養地」等更詳細的消息，都再再顯現出住居空間的不穩定性，居民長期處在土地將被徵收的風險中。農場在此進行另一種「養地」期待土地有永續發展的可能，從改善土質到可以種植，與週邊投資客的養地成為某種映照。正準備開始動工的關埔（光埔）二期自辦都市更新計畫，農場原有的達魯岸、工作站一側被規劃為公園用地，上部落的拆除已經指日可待，而另一邊的下部落也長期處在被拆除的風險中。



埔頂路以北、新莊車站以東附近地區細部計畫

(圖像來源：擬定高速公路新竹交流道附近地區特定區計畫-新竹市部分)



周邊都市計畫範圍

（圖像來源：新竹市幸福宜居網）



光埔二期自辦市地重劃區範圍圖

（圖像來源：新竹市幸福宜居網）

1980 年 12 月新竹科學工業園區在政府主導下設立後，為新竹帶來大量的商機、工作機會，其後人口的湧進更對新竹地區產業、社經、人口結構產生變化，也有許多研究指出新竹地方發展的不均等。陳冠甫（1990）認為，科學城是國家主導發展遇到來自地方社會與權力集團對抗的衝突表徵；呂尹超（2003）對比園區外的環境，認為園區內的整齊形象是個「租界地」；蔡亮（1999）的碩士論文中，認為新竹科學園區的發展使新竹地方的產業節產生轉化，科技業與其所在的區域與全球、台北的關係加強，但鄉村則脫落於發展的軌跡，甚至被隔離於園區之外。新竹的區域發展也因此產生斷裂與不均。陳柳

均（2001）進一步的認為「竹科與地方社會的互動過程，反映的是全球/地方兩個不同空間尺度衝撞的過程」。

從過去地方政府提出的「科學城計劃」、「文化科學城」的論述開始，意圖去平衡原先偏重科學園區發展，宣稱了一種欲將「城市再發展」的目標，當中雖然夾帶了特定開發目的與利益，但也承載了對地方發展的想像。而千甲地區在被「看見」以後，工研院進入意圖將一個原本藏身在都市間隙的異質空間改造成一個社區協力農業（Community Supported Agriculture, CSA）區域，變的比其他地方更「進步」。這樣的「進步」區域實驗，其概念來自農業運動，而千甲農場的支持者/消費者，多來自原本經濟、文化資本較優者，這樣的前提之下才產生了對工業化、高科技或發展意識形態的「反身性思維」，千甲農場的CSA計劃，在實踐地方發展想像的過程中，雖然是某種程度上將原住民的生活文化揀選以貼合現代價值，甚至是挪用來作為進步論述的依據和實行計劃的合理性，將他們的「日常」連接上現代的「環保、生態、永續」概念，再以「社區」為單位去實行。

本研究以千甲農場—里巴哈克聚落為對象，試圖觀察都市原住民如何在新竹邊界落腳，一個「部落」如何被形塑出來，如何與地方、政府或各式團體之間的共謀、不配合等互動關係，當傳統種植/採集與新農業潮流接觸、從原鄉部落來到都市邊界形成新聚落，新與舊的多重接壤之下，他們與環境乃至都市的關係如何交互纏繞、建構出自己的空間，並在生活的空間裡留下痕跡。

文獻回顧

以列斐伏爾（Henri Lefebvre, 1991）「空間的生產」概念來作為觀看一個都市原住民地方的工具，空間的生產是社會關係的生產，每個社會、生產模式都生產出自己的空間，社會空間涵蓋了歷史和當中的關係，資本主義與生產模式是社會空間的關鍵組成，都市化、全球化都是一種空間中的重組、爭奪、控制

與轉化。列斐伏爾以「空間實踐（Spatial practice）/感知空間（Perceived space）」、「空間再現（Representation of space）/構想空間（Conceived space）」及「再現空間（Representational Space）/生活空間（Lived space）」的三元組概念作為空間生產的不同層次。「空間實踐」涉及感知空間的方式，其中有創造、使用等行為；「空間再現」以構想為主，以產生空間的相關知識、技術讓秩序、支配力量可以運作，建構出空間生產邏輯；「再現空間」則以「生活」為重點，相對於專家們的「構想」，居民及使用者的生活改變及佔有專家們所構想的空間。於是一個空間的建構，除了政府的政策擘劃這種「構想」，也不能忽視人們在空間內的「感知（perceived）」及「生活（lived）」，即居民的生活、行動等，皆在其中發揮作用。相較於「空間再現」所意味著「正面、知識、秩序」與「科學家、規劃師、技術官僚的主導空間」，「再現空間」則呈現「底面、藝術、象徵」及「居民和使用者的空間，雖然想像力試圖改變和佔有它，但它似乎依舊是個被支配、消極體驗的空間。Edward Soja（1996）延續這種空間三元的立場，提出了第三空間（thirdspace）的概念，以這個「人所實踐與生活的空間」作為可測量、描繪的第一空間和可感知的第二空間外的第三個範疇，協理解空間與人的活動抽象、複雜多變的關係。

Michel de Certeau 利用日常生活中的實踐（practice）探討空間中的各種意義，他先區分出策略（strategic）以及戰術（tactical），策略是大型宰制規範體系，一種權力，當策略享有支配地位便可以融入在組織的運作當中，甚至是成為制度或習俗。與「策略」對立的是「戰術」，它取決於正統場所的缺席、經計算的行動。而戰術發生在他人的空間，是一種「在敵人的視野內的機動」，同時戰術也具有流動性，隨時在特定的時刻伺機權力的間隙。de Certeau 也以在都市行走——漫遊作為戰術，藉由行走從既定的日常中遁逃，透過陌生化的過程畫出新的路徑，以不同的角度觀看、述說城市，讓都市空間難以如城市規劃者的期待給底定下來，保留並創造了更多可能性。這樣的角度下試圖理解都市原住民的「都市游牧」，他們以在城市邊界裡的日常生活實踐，產生某種程度上對既

定規則的騷擾、破壞與顛覆的效果，透過言說、記憶給予科學城更多重的空間意義。

19 世紀後，技術帶來的高度移動性，讓過去發生在鄉村裡的事也可以在都市裡發生，兩者間的邊界逐漸被打破，隨著都市化的發展，農村也被納入發展體系當中，造成了土地與人口的流失，因此鄉村地區釋出土地與勞動力。人的移動包括資訊的流動、親屬網絡、文化習慣空間的流動、文化習慣空間的流動，而遷徙在當代日漸頻繁，文化的創新與發明等也不斷發生。而後芝加哥學派提出的都市生態學方法，提供了對都市、都市生活和都市增長動力複雜的空間性的理解，都市構成了一個明確的環境，都市社區在此環境中以可辨別的社會空間格局裡安頓下來。都市生態學以生物學作為類比，去分析都市中的區位競爭、入侵、演替等過程。都市研究的另一個取徑，則是拼裝體

（*assemblage*）概念的拼裝都市論。1970 年代的馬克思主義政治經濟學將全球城市網絡到象徵性、創造性經濟概念量化、結構化，對都市研究具有相當大的影響力，但同時也產生風險，這以結構化的後設敘事觀點來解釋都市生活樣態，同時也忽略了我們所生活期間的實際複雜的「多重的」都市。Ignacio Fariás（2011）在行動者網絡理論（*actor-network theory*，ANT）的脈絡中討論組裝體，行動者網絡理論將關係性原則擴展到語言、文化與實體之外，藉此接近當中的根本性，藉由重視人與非人行動者的對稱關係，以平坦存有論的立場，試圖勾勒出都市的另一種本體論，都市並非外來的社會、文化、論述、結構或經濟等強大力量或行動者建構出的產物，而是由身體、物質、科技、物體、自然和人類組成的網絡中交織纏繞而成。而「拼裝」不是靜態的組織本身，而是拼裝的過程，拼裝體由異質元素構成，同時創造出不斷裂解、重組的領域，是去領域化（*de-territorialization*）和再領域化（*re-territorialization*）的動態過程。

1980 年代以來，頻頻發生的環境危機引起了環保意識的萌生，除了相關的社會運動以外，當中的某些精神也被融進消費運動當中，有機食品的生產與消

費漸成為蘊含特定價值與意義的反身性道德計畫（*reflexive moral project*）（吳品賢、王志弘，2007）。這樣的潮流，使消費者開始注意當代資本主義生產方式下食物消費背後的生產加工過程、環境負荷等問題，也開始反省人與人、人與其他物種、不同物種間的關係。同時，有些人轉而投入親身實踐，「重回」土地上種起自己的作物。蔡晏霖（2016）將其視為一種農業浪潮，既全球又在地，當中具有價值轉向、認同重建的當代意義與矛盾，例如李丁讚（2011）看見農業產業鏈的斷裂導致地方社會的消解，地方生產與消費相互依存，形成一個循環系統，一個彼此相互依存的「棲地」。Anna Tsing（2015）認為商業種植的目的，就是把單一作物分離，使其同時成熟以待收成，她以婆羅洲的輪耕為例，多種農作物同時長在同一塊土地上，彼此共存並與人對作物的採收、其他物種的存在，形成一種複音（*polyphonic*）的聚合體。

而種植與採集除了仰賴傳統生態知識、民間種植經驗、常識，更是一種與週遭環境建立關係的行動，在都市裡的種植與採集意味著同時需與都市的結構、空間進行互動。當採集與種植與社會、環境息息相關例如當地的土地規劃使用，都影響著當地人與非人的居民。人類學對人與非人之間對立範疇的反省，也成為可供參照的視角，從 Latour 研究實驗室中的知識製造過程，開始質疑起現代性的憲章與自然/社會的對立，從這種轉向以後，人與非人物種、生態、空間的關係受到關注。Anna Tsing（2015）以松茸的「反種植」——快速現代化帶來的森林砍伐，導致赤松與松茸生長更為容易，松茸不是刻意種植出來，而是在砍伐中反種植出來，但是當林地完全被夷平，或是完全被棄置，又都不適合松樹和松茸生長。松茸與松樹間以一種具轉化力的互惠關係共生，仰賴森林裡動態的物種多樣性，抗拒人為的種植環境。James Scott（1998）在《國家的視角》（*Seeing Like a State*）中將現代國家這種做法類比為科學化的林業，透過對森林的計畫種植、操作或評價，得到了效率和經濟成果，但也使森林最終因為單一的林相、生態問題瀕臨瓦解。我們若用當前政府「現代的」治理模式，將簡化原有聚合體的複雜關係，並且破壞原有的生命力。而都市的規

劃，常有意或無意地忽視這些原本隱蔽、幽微的部分，已達成都市的「發展目標」，透過消除原住民對城市的索求、與原土地的連帶關係，讓城市的發展與再發展成為可能，而持續進行的都市再發展計畫，不論公辦或私辦，也將讓原住民流離並且持續逃避管理。

戰後台灣透過土地改革、外援與一系列的經濟政策，快速轉型成一個新興的經濟體，同時台灣的產業結構也產生轉變，製造業擴張、農業衰退等政治、經濟因素，農業地區或偏鄉也受到影響。1950年代起，以「推力/拉力」的觀點來說，台灣原住民族受到一連串的驅策前往都市以求生存，當前都市原住民的人數，已經達到原住民人口總數的 47%（原住民族委員會，2019），而若是加上沒有轉移戶籍者，居住在都市的原住民人口已超過二分之一。原住民大規模往都市移動已經是長期的現象，雖然遷徙的動機與城鄉人口移動的原因類似，但進入都市後，並不一定可以獲得較佳的機會。都市裡的原住民通常成為台灣社會體制裡的底層勞動力，同時又必須面對各種適應、族群對立、歧視、認同等問題。1970 年左右，台灣社會習慣使用「都市山胞」一詞來稱呼移動到都市的原住民，1984 年，原住民權利促進會成立，原住民的聲音漸漸開始被社會聽見，同時也為解嚴前原住民運動揭開序幕，1988 年前往行政院、立法院抗議的「還我土地運動」更讓台灣社會正視原住民族問題，與政府展開對話。在 1994 年由原住民菁英成功推動正名，將「山胞」改為「原住民」。施正鋒（2008）提到都市原住民是「都市化」（urbanized）的原住民，包括原住民祖居地被墾殖者攫取而繼續徘徊者、或是由原鄉前來都會區者；而在原住民族委員會的《都市原住民族發展方案》中，都市原住民族係指「55 個原住民族地區以外之原住民族」。楊士範（2016）認為，都市原住民一詞具有相當的模糊性與流動性，但加上研究統計、民族誌，「都市原住民」一群體正在被描繪、建構出來。

雖然移居都市通常是為了更多機會，但都市生活常常不如想像的美好，原住民常被認為缺乏良好教育、文化資本和社會資本，導致多數時在城市裡能做的是與勞力相關的工作，同時在離開故鄉以後，他們在都市的公共土地上的居住地

也常面臨國家強制拆除、天災等風險，如桃園大漢溪旁的撒烏瓦知部落（Sa'owac）、台北三鶯部落等，而在居住時也必須與多種力量抗衡，包括監控、不動產的聲討與都市發展計畫等。人類學者黃美英（1985）分析大都會區的原住民部落，認為集居於都市的原住民社區對於都市認同與融入都市生活有正面效果，並且對此報以肯定態度，不認為都市原住民聚落是「都市問題」。而後台大城鄉所蔡福昌（1997）的碩士論文，則進一步地提到邊緣社群因為長期處於政經不對等的關係，社區建立認同並與主流社會價值對抗，社區也因此壯大。過去的研究也發現，都市原住民長期受到公部門與社會忽視，但當災難發生或政府的計畫用地與聚落、部落發生衝突時，他們的存在才會被「看見」，進行非正式地景的制度化。于欣可（2012）指出，原住民進入都市後的居住問題，即是在發展型國家快速都市化過程中的都市違建聚落，在台灣的特殊歷史結構中，稱為都市原住民部落，而這些聚落長期以來受到違建聚落、都市窳陋的污名。

對於都市原住民的日常生活，Tomonori Sugimoto（2019）研究台北溫州街的都市原住民聚落，他引用了 David Harvey「透過驅逐可產生積累」概念，討論原住民從日本時代到國民政府時期原住民在各種資本主義、在國家監控、都市開發下的消失與流離失所。在遷往都市後又使用國有地面臨拆遷、國家另行安置後又受到漢人管理者、里長控管等等，其所歷經——現今也不斷經歷——的都市的「移居者殖民主義」（settler colonialism），當代的監控技術、文化慣習差異的指控、都市變更等都可能成為都市移民者殖民主義延續，或者加固早期族群歷史的不正義，「殖民」被作為進行式，透過這些媒介不斷被延長，都市空間象徵的「文明性典範」也同時也加深了以漢人為主的空間與原住民文化之間的歧異。台北原本是凱達格蘭族的生活空間，而都市殖民主義利用各種手段與技術，並且佐以「文明觀」、都市再發展的力量，挑戰、取代並消除原住民的存在，使得都市空間完全成為漢人的空間，開發與再開發成為可能。在新竹的脈絡裡，新竹市的古稱「竹塹」是居住在新竹平原的道卡斯族「竹塹社」的音

譯，越過頭前溪，竹北六家地區在漢人尚未抵達之前被稱為「霧崙毛毛」，六家地區至今來留有「鹿場（今：鹿場里）」，霧崙毛毛是竹塹社道卡斯人最後一塊淪陷的土地。新竹地區在西班牙人、明鄭時期開始被漢人「開墾」，1875年竹塹改稱新竹，宣告著「新的竹塹城」的建立。從過去漢人對道卡斯人土地的掠奪，到今日科學城以「開發之必要」的各種發展與再發展，對在新竹的都市原住民而言，又像是再一次空間的拉鋸過程。

Tomonori Sugimoto (2019) 的研究中也提到，溫州街的原住民以一種都市遊牧 (urban nomadism) 的形式規避監控，並在都市裡模糊、異質的地帶裡找到生存空間。James Clifford 認為原民運動所展現的原民性 (indigeneity)，需要從不同的、變動的時間空間規模，交纏互動的、離根又生根的過程中來理解，才能彰顯不斷消長的身份認同，使「原住民」從中浮現出來。他認為應將原民運動放在轉換的權力關係中觀察，著眼於特定的征服歷史、霸權歷史，以及創造性存續 (inventive survival) 如何與新的自由／控制體系互動 (new regimes of freedom and control)。而 Tania Li 則認為原民性是一個流變中的詞彙，透過持續的奮鬥定義出來。同時都市也成為移入的原住民族展現原民性的地方，不同的族群、職業（工人、藝術家、社會運動者等）的原住民得以相遇，並且達到一種泛原住民的對話與合作，我將其視為一種發展的可能性，如 Hau'ofa 的樂觀盼望，在全球化之下原住民成為了「世界的」原住民，那「都市的」原住民在往都市移動、原鄉/都市或是多地往返之下，有了可以視其為展延的可能。

對於原住民族的居住，「暫住」隨著現代的蔓延，原住民的居住空間產生變化，與原有的傳統住屋相互映照的空間文化也跟著改變。在台灣，林希娟（1980）等研究者研究達悟人在國家權力之下將傳統住宅環境改為國宅，以家屋的物理模式來看待家屋，也透過國宅來看見國家權力機制。而在夏鑄九、陳志梧（1988）以政治經濟學角度，以歷史脈絡來看資本與國家如何對達悟人產生影響，而後的黃旭（1990）陳述了國家宰制家屋、地方空間，莊涓琛（2018）則討論了基隆八尺門的都市原住民如何與國宅空間共生，並在國宅裡

「做」部落。一系列對居住空間轉變的討論，似乎可見住屋做為一種「象徵」，代表了當地人在發展過程中受到的種種變化。而千甲里巴哈克的例子，則是進到都市的原住民聚居在都市邊陲的鐵皮租屋裡，據居民所說，起初大家就只是住在這裡，沒有特別的集體意識，直到農場、協會成立以後，才開始明顯的有了集體事務的討論與處理，也以協會為窗口，連結新竹其他地方(新豐、千甲周邊、新莊車站附近、香山、南寮等)的原住民團體，其帶來的物質基礎與社會資源都聚落的形塑中發揮作用，更開始成為「部落」。對比起原鄉部落，原鄉擁有傳統領域與集體歷史，一個都市部落就很難聲張自己有權住在某處，除非政府劃設一塊保留地或租地，聚落居民只能在一個像是「暫時居住」但又已經「住了很久」，對未來又「不一定能住」，在過去、現在、未來的三重時間裡都處在不確定的狀態中，但這些原住民此刻都已經身在此處，並且與新型農業、所居住的空間集成一個都市裡的部落。

研究方法

本研究將範圍定義在千甲農場與其周邊緊鄰的建物裡的居民組成的里巴哈克聚落，我將聚落與其相鄰的千甲農場視為無法輕易分割的共生關係，聚落的「部落意識」與共同事務開始運作，在農場的建立後開始顯著起來，而農場則是聚落居民與外來學農者共同使用的空間。田野材料多來自與當地人日常拜訪所進行的非結構性訪談，並著重日常生活的參與觀察，觀察居民與其生活周遭，乃至與新竹城市的互動，探討都市原住民如何在新竹一隅形成聚落。在2019年10月於農場空地上，由里巴哈克主辦了一場非官方的都市祭典，他們跨越彼此族群的互動中似乎顯現了「泛原住民」意識，並由此建構出一個都市部落，並與都市裡的其他原住民團體強化並產生關係。採用非結構性訪談，是因為在與聚落居民的互動中，察覺他們並不喜歡「帶著要問的問題一個一個問」，傾向以玩笑式的言談來交流，將「被訪問、研究、調查」的感覺降低，同

時也讓我反思那樣的檢視或者書寫所展現的權力關係，我試圖採用一種較鬆散、綿密的出現，慢慢去了解玩笑中使用的詞彙，去獲得原本預設的甚至預期外的資訊，再藉由那些訊息推展出去。

從 2019 年暑假開始，我開始在農場擔任夏令營志工與農場員工近一步認識，志工期間接觸了新竹的國小學童、家長，同時和他們一起學習初步的食農教育。夏令營結束後，我定期會到農場參與活動，除了協助農事外，也透過這些參與或是在農場廚房接觸到與農場或是聚落有關聯的人，同時藉由農場負責人劉美玲（Yusiy）的引介，從與她較熟識的聚落居民開始，以滾動的方式擴展出去，例如住在聚落外側在河床邊有小菜園的排灣媽媽，再到她的老公，兩人皆在新竹從事鋼筋工作。農場內側則從從台東豐里輾轉來此的阿美、卑南婦女，再擴展到他們的兄弟、伴侶以及聚落的小孩，都有各自的遷移經歷。也嘗試在與聚落居民平時的閒聊中，接觸到與農場關係沒有那麼密切的居民。例如在大家群聚在路邊的圓桌閒聊時「前」住戶來訪、下工回家的其他人等，雖看似侷限在這樣一個都市縫隙中，卻時時刻刻與都市其他地方產生關聯，並且在這些日常中顯露出來。透過持續與農場、聚落居民的接觸，希望在都市研究脈絡之下，藉由觀察日常生活的種種實踐，如何形塑出空間。本次計畫我於三個面向，對聚落做出觀察。

對於聚落的社會生活，從農場與聚落彼此間的互助卻又偶爾帶點緊張的關係、聚落居民與房東地主之間的關係、人際網絡，收集更多且細緻的資料，幫助我定位他們與彼此、不同團體間的關係，在各種互動中這個聚落的某種群體意識或許得以闡明。當地正在進行中的自辦都更案，可預見的是會為當地帶來地景上的改變，它對農場與居民的生活又會帶來何種影響？透過居民與環境如何互動、他們的社會生活，以及作為一個切面的都市更新計畫我試圖探討都市規劃下的少數群體如何被在「現代的」規劃給驅逐，同時找並且打造可以生活的空間，我期望可以利用此研究勾勒出一個都市原住民部落的圖像，並且對於都市的再發展與規劃提出回應。

第二章 在都市

我做田野的地方，是一個都市裡的原住民部落，部落的居民符合了許多主流社會的刻板印象，像是酗酒、心情不好就曠工等，居住環境也不算是大眾標準裡的「整潔」，常被環保局、警察光顧。農場的主人 Yusi 曾經和我提過一個「在路上」的概念，她說從舊部落遷徙到新部落時，中途都不能算是「家」，只會搭暫時的工寮休息，因為只是「暫時的」，所以不會用心整理，一切都是過渡。在一個常常傳聞都更拆遷風聲的地方，其土地的不穩定性也就更加深了這種「過渡」的感覺，居民也曾和我提到：「雖然曾經想請政府蓋公宅，但一定又不可能……」、「我是把新竹當成上班的地方，我老公不想回去，因為這邊他工作很有成就感，可是我還想回屏東啊，這邊常常說要怎樣，是 Yusi 在幫忙才暫時沒有」。

郭東雄（2004）以排灣族的「行路」（tjalan）稱呼這些依靠自身價值觀與經驗，對外界聯絡、生計維持所在山林中開闢的道路，開闢行路需要的原則：便利、安全、隱密、簡易、自然、快捷，郭的論文把重點放在惋惜昔日山林裡的行路在社會變動、傳統流失已經快要消逝，而我認為原住民進入都市，對他們來說也是一種拓荒，尤其在都市裡的各式行走、日常實踐，更是寫出對都市的另種歷史。

居民隨著工作等因素移入新竹，在都市邊界租房子形成聚落，因為住在租來的房子和土地上，對建築物的使用也受到很多侷限，最後導致環境更髒亂，居民也無心整理，因為一直覺得這裡是暫時的，但也沒有下一個地方去，也不知道現在的住所何時消失，處在這樣的不確定狀態，有的住戶一住就住了二十多年。但「過渡」的概念似乎某種程度烙印聚落居民心裡，青年一輩長大以後

就轉往台北、基隆等城市求學找工作、垃圾隨意丟棄在周邊、建物的安全性較不要求（也無法要求）、看到周邊可以摘採的野菜或是可食用植物順手就摘，後兩者也常造成與房東、地主的紛爭，同時也加深了附近漢人對原住民的不諒解。這一切彷彿又回到起點。從外部的觀點來看，聚落始終維持著一個封閉排外的狀態，他們是一群「麻煩人物」，因為他們總是以一種看似「還沒發生的不必擔心，等發生以後再來想就好」的態度生活。

農場負責人劉美玲（Yusiy）為他們擔心聚落、居民生涯、協會的事。起初她以某種道德使命感來到千甲為聚落孩童做課輔，對她來說，作為一個在台灣社會中少數且偏向弱勢的族群，必須更力爭「上游」，希望可以「翻轉」他們的未來，不要和他們的父母一樣，雖然看見了都市原住民自身苦難的社會性，那就更要當「好原住民」才不會被人看不起，也有相似想法的原住民戲稱：「他們好像就是喜歡「出軌」，沒辦法走在軌道上」，進到「現代」社會中，他們不符合標準，也很難向著標準前進。但這樣的角度，並不是要自大的將原住民放在一個未現代的位置，將他們「變成」原始人，也許概念更像是「我們不住在同一星球上」，或許他們活在和我們同一個世界，但又時而橫跨兩邊或是多邊。

在聚落最常遇到的問題是酒，過量飲酒以後隔天無法工作或是忽略對子女的照顧。Yusiy 這樣的態度，受到她自身成長經驗影響，「我爸爸是個好獵人，但不是好爸爸」，她說自己父親在那個年代，自認自己是優秀的獵人、還想繼續當獵人，卻因此在社會中被看不起——他付不起子女的學費，但他不是現今社會判准中的「好」，而開始酗酒的生活，而她的媽媽扛起養家的責任，到工廠兼了兩份工，Yusiy 覺得是因為母親比較「努力」工作，抱持這樣的態度、價值才讓現在的她有比較好的生活，也是直到近幾年才能夠漸漸諒解父親。

回到喝酒的問題，這些都讓部落居民的生活被主流社會視為是消極且負面

的。當 Lisa Stevenson 在她的民族誌《*Life Beside Itself*》裡談到的因紐特人的自殺問題，常讓我把部落酗酒問題放在一起比較，讓我覺得或許能找出更不同、多重、細微的角度去理解，而不是僅止於「迫於生活壓力借酒消愁」、「因為社會現實所以選擇自殺」，這樣因果看起來過於簡單、漂亮的答案，有時就連承認自己更往主流社會靠攏的人也這樣認為，問題就是原住民自己的「酗酒」造成的。但也有人認為，「原住民酗酒問題」根本不存在（施宇凌，2015），施認為任何族群身分的個人都可能有酒癮問題，特別標出原住民就是歧視，與其指責個人的酗酒行為，不如追問整體結構性的問題。夏曉鵬（2010）於《失神的酒》中，提到酒是原住民生活世界中相當重要的媒介，在儀式中，「酒」是族人與祖靈溝通的管道，而透過集體的釀酒過程也強化社群組織，但在政府的公賣制度下，私釀酒被禁止，酒也從公領域進到私領域，原先通往祖靈——集體的路被禁止，喝酒反而困住自我。回應了孫大川(1991)認為「飲酒不是『孤立』的行動，它總是和宗教祭儀、婚喪喜慶、歌唱舞蹈等伴隨而生」，當飲酒變成孤立，或是與它連結伴隨的元素進入現代後開始消逝或變形，那從外界看起來就像是只剩下了酒，成為無處可走的路。

Yusiy 對我說的故事，似乎也可以用「未到」來比喻，他的父親身在一個現代的世界，卻適應不良，還停佇在過去或者「還在路上」，而聚落的居民，多半來自花蓮、台東、屏東，在她的觀察裡，因為他們離北部——主流社會更遠，更不服膺於主流社會裡被歸類為「成功」的價值，他們把原鄉部落帶了來，但是這裡沒有耆老和傳統約束，聚落居民的身體到了都市，但是原有的生活方式還沒有如她的用語「漢人逼我們變快」那樣符合都市裡資本主義的規則。在蔡友月《達悟族的精神失序：現代性、變遷與受苦的社會根源》中，她敘述了蘭嶼經歷快速的社會變遷，達悟人被迫離鄉背井，進到都市後失去了原有的群體與文化上的連結，遭遇了困境與創傷而誘發高比例的精神失序現象。

而同時，並不只有進到都市的達悟人面對了「現代性」造成的衝擊，身處原鄉的達悟人也一同進到了這個現代的世界中。

長遠的現代性發展席捲世界，而對原本就處於不利地位的少數族群所造成的更不利後果（蔡友月 2009）

蔡友月將現代性視為造成造成達悟人社會受苦的原因，達悟人在這樣的敘述裡，作為一個「孤立小島的少數族群」只能「別無選擇」的被捲入現代社會發展中，在她的觀點，達悟人像是毫無反抗能力、單向的受害者，飽受現代性、殖民的後果，但她也有所依據——達悟人精神失序所集中在 25 到 60 歲的青壯世代，正是接受了現代教育的第一代。在蔡文中達悟族的精神失序又不得不以現代性的精神醫療來「改善」，Yusiy 經驗中的原住民問題解方，雖然掙扎於不想完全地向漢人文化低頭，但還是要努力向主流社會價值看齊才能證明自己。或許現代性的席捲仍是「未竟的」，原住民族在今天仍「在路上」，但在里巴哈克，這裡的居民在一些時刻裡卻凸顯了他們可以巧妙地挪用不同的觀念、在其中游移，不需要完全向都市的規則展現服從。

一台很好的車



「沒想到會遇到那麼好的車，不敢碰到，哈哈哈哈哈」夏令營結束的傍晚，一個來訪的原住民不好意思的說，他為了讓對向來車先通過，不敢碰到來車一直往旁邊閃，自己的輪胎掉進窄路旁的水溝。聚落的居民不分青壯的出來幫忙抬車，而他剛才禮讓的 BMW 早已經往砂石場的方向駛去。(20200723 田野筆記)

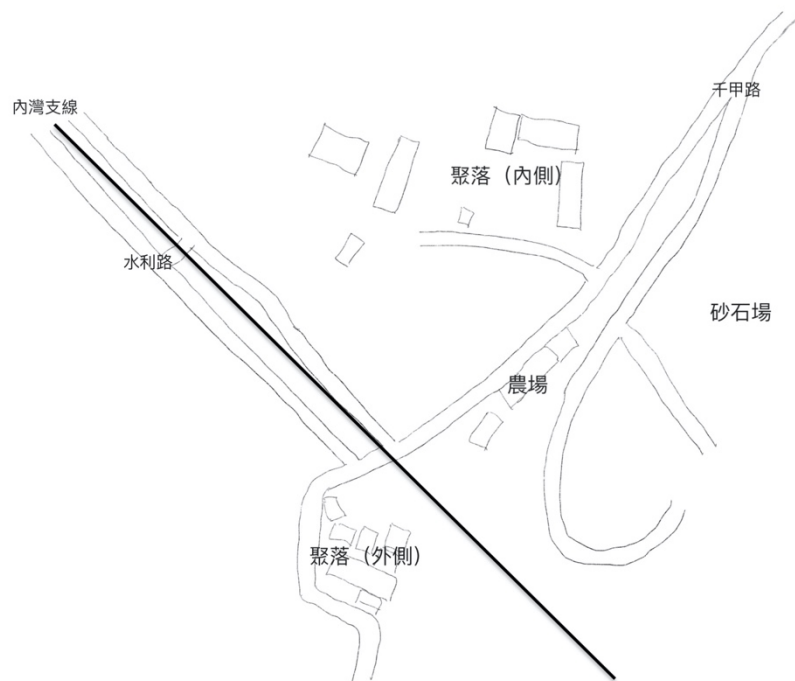
隨著原住民進入都市尋求更多的機會，從台北到桃園、新竹、台中等地，在建設增加的過程中，所需求的底層勞動力也跟著增加，原住民族的流動某種程度也反映出了台灣區域發展的歷史，他們生活的空間亦然。夏鑄九（2006）提到，保存其歷史似乎是必要的社會政治過程與空間的手段，城市的特色因而可以彰顯，對地方的意義詮釋、地方再發展都有所幫助。Tomonori Sugimoto（2019）透過對溫州街原住民聚落的觀察認為，都市透過消除原住民對城市的索求、與原土地的連帶關係，讓城市的發展與再發展成為可能，台北幾乎完全是屬於漢人的空間。對這些從原鄉輾轉移動來的原住民，都市並不容易進入，最後因為房租、居住環境、親友等種種因素，他們在都市裡聚集起來。

當卡爾維諾提問道：所有故事都要有開端和結局嗎？古代的故事只有男女主角結婚，不然就是死亡，也就是生命的延續與死亡的不可避，那一座都市裡的部落呢？里巴哈克有了故事的開始，結局會是延續還是死亡？當二十多年前有原住民來到千甲向房東問可沒有可以租的房子開始，順便把親朋好友也帶了來，開始在新竹的一隅形成小型的聚落，他們和自己的住所的關係是租賃，住在非自己所有的土地和房屋裡，常因種種因素搬家，人的流動變得容易；和環境的關係在我看起來是一種「打帶跑」的游擊式拼搏，在所處的空間嘗試統治、規劃者和環境的極限，如果有就使（借）用，被罰了就退回前一動作。高媽媽在河堤旁邊的小花園就是一例，她嘗試著河堤砂土的可能性，既然可以種出好吃的花生，那可以種出小米嗎？在種植以外的方面似乎也用這樣的態度尋

找生活的空間，酒駕躲警察躲到逃不掉了、住在租屋內等到以後不能住了才打算想辦法。而眼前看起拆遷危機近在咫尺時，部落居民們又準備動起來。

居住空間

部落的住屋是當地房東從新竹其他地方所購買的被拆除的臨時工寮建材，房東把這些建材搭成住屋租給原住民，一個月 6000 元，月初繳租可以算 5500，但礙於職業類別、發薪時間不固定，通常還是用原價繳租。這樣的租金在新竹不算便宜，但大家習慣住在這裡，也就照樣繳費。數月繳不出房租而被房東趕出住屋的例子也不少見，「有的好幾個月沒繳房租，被房東趕走也沒辦法」阿美族的巴奈如此說，她是里巴哈克目前居住的第二久的一戶，從 20 年前就從台東來到這裡。



部落的空間使用上，居民將往砂石場「進去」的區域稱為下部落，另一側為上部落，這樣的稱呼是以聚落的地形為基本，以地勢高低區分出上與下，而上部落與下部落之間，以農場將兩者串連。若以農場作為中心，從上部落到下

部落，恰巧也是普遍外人進入的方向，例如警察特別繞進來巡邏時的路線、農場活動參與者前來的路、逃學的部落少年為了躲避老師追趕的逃脫動線，沿著水利路，可以先看到的是上部落的建築群，下部落是更隱蔽的。

「上部落」，位於農場另一側，大致看來較整潔，但也可能是曾經發生過火災所造成。住戶主要由魯凱、排灣組成，到聚落的資歷較淺。這一邊也有新竹市路德會千甲教會緊鄰，教會常辦活動、餐會，即使不信基督/天主教的居民也會參與。這一側的居民高媽媽覺得這裡「族群很多，大家生活習慣不同，比較難熱絡」。來自來義部落的她住在新竹 20 年，四、五年前搬來千甲里巴哈克，覺得這裡有部落的感覺，比原本住的地方自在，還可以種東西。但對她來說，這裡是個「上班的地方」，真正的家是來義，但因為丈夫（高頭目）覺得在都市的工作已經做出成就感，回家的意願不高，她也就一起繼續待在都市。



（農場外側的聚落）

下部落（內側）住的多是「資深」住戶，即使搬家也是因為小孩多了，從另一側搬到對面較大的「套房」。內側部落環境相較外側家戶更多、稍微髒亂，組成為阿美、卑南、排灣等，公共空間拿來烤肉、曬衣、唱歌、喝酒等，但常

發生不少風波。也因屋舍較舊，隱私、安全等方面沒有另一邊好，加上都是老住戶，彼此間的界限比較不明顯，比起另一側，這裡的活動相對熱絡。



（農場內側的聚落）

對當地居民來說，位處城市的間隙的聚落空間，這給予遁逃出平日勞動工作與城市生活的機會；對找不到來農場的路參加活動的食農學習者，這裡是自己不曾注意過的新竹。Tim Edensor（2008）提出行走在工業廢墟或被遺棄的地方，能提供具批判性和多樣性的獨特體驗。規劃好的城市裡，充滿著監視和被管制，移動於其中的身體也因遭受到監視而限制了我們的移動、行為。都市裡的管理者如警察、保全人員會適時介入一些不符合規範的行為、舉止或活動，以對空間進行「淨化」的管控。從原鄉輾轉來到新竹，「部落」也一起往都市進發成為一個具有某種反攻意味的基地，但為什麼還是和原鄉部落有所差距？都市部落的誕生與再生成，在美好的想像裡應該有其社會功能，互助甚至成為某種文化母體，都市裡的部落有時被外人只視作「聚落」，但在實際踏入這都市部落的經驗裡，我認識到當地居民是真的將其生活的地方稱為「部落」，即使是住在租屋中、幅員不廣的區域，他們也依然有了內部的領域區分，甚至這樣的區分可以和都市更新計劃、宗教因素有關，體現了他們身處都市，仍有一套或多

套認識都市並與其互動的方式。

里巴哈克的建築群，表面上並不像國宅那樣確實的扣連到國家權力，位在農業地的鐵皮違章建築更為異質，且不太受到直接管控，它們因為都市管理者的默許而有了搭建的空間，也給了更多可游移的可能，他們可以在門口的空地種植物，屋子內外都可以養狗，不像政府規劃好的社區住宅，或是包租代管網站媒合的城市租屋那麼「嚴格」，他們選擇住在都市邊界的一處河岸地，是像 Zomia 人一樣「經過深思熟慮」後選擇住在邊陲，如 James Scott(2009)在《不受統治的藝術》(The art of not being governed : an anarchist history of upland Southeast Asia)裡說的「面對兼具吸引力與威脅性的國家，這些都是化外之民所採取的政治調適」。

一座都市農場

切割同時也連接上下部落的是千甲農場，農場辦公室、廚房、達魯岸、種植區、草地，農場連接了上下部落，更連接了政府機構、新有機農業浪潮、都市其他居民，白天農場是外來客學習農法、食農教育與原住民文化的空間，某種程度的排擠了居民，但在居民傍晚下工後，農場空間又變成開放的，居民使用達魯岸聚會，在農場角落摘採能找到的野菜。藉由農場，居民成立的協會有頭人可以對外聯繫，也透過農場負責人，外來的農法也被轉譯帶入聚落。

農場是上/下部落之間的斷裂也是連結，從原本構想要在農場/聚落推行的社區農業計畫的失敗而變得更明顯。社區協力農業在 2008 年正式被引進台灣，是農業運動當中的一波（蕭禕涵，2012），在千甲農場的社區支持農業計畫，由社區和工研院的家庭預繳費用來支持農場，農場配送種植出的蔬菜，並且連結當地原有的原住民聚落，更被期待當中的技術與理念可以擴展出去，甚至被帶回原鄉。千甲農場使用的農法稱為：「樸門農法（Permaculture）」或稱「樸門永續生活設計」。樸門農法在 1970 年代由澳洲生態學家 Bill Mollison

所創，認為透過觀察自然系統的運作可以找到解決環境問題的辦法。樸門認為森林、溼地等環境之所以可以永續，是因為他們能夠提供自身的需求，並且再生循環，而當中的每個組成都扮演重要角色。樸門農法試圖從整體環境系統中來思考較小尺度的系統、土地利用，同時關注永續性、物種的天生特質，整合農業、園藝、生態系統管理、科技，試圖整合傳統智慧與現代科學，將其應用在邊際土地與城市環境中。千甲農場除了使用樸門農法，也因農場主人的背景加入了原住民族的種植文化，來自原鄉的農業經驗、技術與新興有機農業在這裡被連結且產生對話的空間。

工研院在千甲的社區支持農業計畫（Community Supported Agriculture，CSA），來自現任農場負責人劉美玲（Yusiy）與工研院的陳健泰的推動，劉美玲（泰雅族）與另一阿美族友人原在千甲一帶幫附近原住民孩童做課輔班，認識了在推動永續、有機農業的陳健泰，因為聽說有原住民聚落，認為剛好可以將原住民族的野菜文化與對環境的態度符合新農業思潮，便決定在此推行社區型支持農業。社區協力農業在 2008 年正式被引進台灣，是農業運動當中的一波（蕭禕涵，2012），在千甲農場的社區支持農業計畫，由社區和工研院的家庭預繳費用來支持農場，農場配送種植出的蔬菜，並且連結當地原有的原住民聚落，更被期待當中的技術與理念可以擴展出去，甚至被帶回原鄉。

「樸門永續設計」精神相信農園可以解決各種問題——如食物、能源甚至人的關係等，修復土地、水，並在收穫後分享，甚至可以透過種植，找回過去的、已破碎的傳統知識（孟磊、江慧儀，2011）。莊雅仲使用「覆蓋」作為樸門的關鍵字，形容樸門的厚土種植法，在樸門永續設計中，認為土壤營養的地方在地表上層，翻土可能破壞當中的有機質與生態，翻土可能破壞原有土壤的狀態，故使用厚土種植，以覆蓋的方式，先放上各種有機質接著澆水，再蓋上一層葉片類作為防光層，最上面再蓋上稻穀、落葉、乾草等，Yusiy 也常將草木灰（燒過的雜草或落葉）混入其中，她認為這些燒過的炭的孔隙可以吸收養分，

增加土壤的肥度。起初千甲農場便是以養地的方式，才將河岸邊的土地「改良」，回復成可以耕種的土地。

農場部分位置上生長的野菜，日常可提供部落居民採摘，而部落周邊的隱密處，也成為居民實踐菜園文化的地點，如高媽媽的菜園。它顯示了原住民在都市並不完全是單方面的被壓迫者，而是有彈性的與監管者游移。高媽媽的菜園隱身在河堤某處，往菜園的小徑被長長的雜草覆蓋著視線，甚至沒有明確的「門」，故意不除草製造荒涼景象的偽裝，她半開玩笑說這是「防小偷的障眼法」。種植/採集，作為在這樣不穩定的土地上的固著行為，其實是不斷與周邊人與非人的物種進行協商，對象除了周邊的動植物，還有水、土、空氣乃至都市規劃出的高架橋、自行車道等，借用 Massey（1993）對地方的定義，那是一種多樣與混種，朝向一個新的「外向」、「進步」和全球的地方感——「地方是過程」。

水

千甲農場一里巴哈克聚落的用水，大致可分為兩種供水系統，一種是現在辦公室、工作空間的一側，用管線連接，做為民生用水，另一種則是種植區，有遍佈農場的農業用溝渠，以及頭前溪自行車道附近引溪水作為菜園灌溉用的管路。不論是哪種，這一個都市原住民聚落在用水議題上，都顯示了一種寄人籬下的樣貌，居住的住屋、農場土地都是向當地地主、房東承租而來，在管理水資源上受到限制，並且不擁有產權，而河堤旁的小菜園，更是走在與監管者視線邊緣的游擊行動，更是一種「風險勞動」，Tomonori Sugimoto（2018）對他曾在台北進行過的都市原住民研究，認為都市裡的原住民經常必須從事「風險勞動」才能維持自己的飲食方式。近年來，台灣對土生的原住民飲食習慣產生了濃厚的興趣，公共和學術討論著其文化意義和健康性，但往往忽略當原住民從事採集或種植時，往往容易承擔重大的風險，包括身體上或是法律上的。

作為居住在土地稀缺的都市地區的原住民，採集或種植的行為不若原鄉那麼自然而然，幾乎總是必須侵占國有或私有財產才能秘密的進行。這些通常發生在零碎空地、山坡地、河床邊等地方，例如高媽媽曾在河床邊的小田園種花生，讓故鄉屏東的親友稱讚為什麼可以種的那麼大，花生對土壤有較強的適應性，但又屬砂地特別適合花生生長。但河床地在颱風或是大量降雨之後，種植的結果容易被沖走或是淹沒，在種植過程要子過的小徑也有些許安全風險。小菜園除了與都市借地，也需要借水，其「佔用」的土地在灌溉上需要自己解決，影響更多因素的是天氣，過多的降雨與漲起的河水可以將作物沖走，而這樣的「農損」並不會得到任何補償。

2020 年 7 月，我在千甲農場幫忙辦理夏令營活動，常遇到水管的水量變得很少，甚至無水可用的窘境，這使活動進行時的用水需求受到影響，當中的時農課程需要的洗手、洗碗盤等事項受到阻礙。到了 9 月，這樣的現象仍然持續，被房東半「迫遷」的隔壁的阿美/漢人 S 夫妻一家，因為新找到的房子還無法入住，在寄居他處時回來借農場辦公室洗澡、洗衣，但是當進了辦公室衣服脫一半，卻發現沒水了，只能無奈的走出來。從這個暑假在農場幫忙開始，就注意到每天的白天水量都不如以往，有時不太穩定，居民認為是房東故意不修水管，因為這一半是要拆遷的部分，而且房東已經收了錢，確定要拆了所以不願意浪費錢維修，一方面可以用看起來較隱晦的方式逼走住戶。水作為一個基礎設施（*infrastructure*），除了與聚落居民的日常生活息息相關，水對於農場的運作更是息息相關，不管是工作空間裡廚房對於用水的需求、在 *talo'an* 辦活動或農場辦公室裡的浴室，當供水受到影響，甚至難以使用時，剝奪使用權成為了「驅逐」。Nikhil Anand（2012）以印度孟買的水為例，指出供水系統既是一套物質系統，也是社會性的，孟買的用水涉及貧民、政治人物之間的種種協商，而如何「分配」水形成一種「水公民權」（*hydraulic citizenship*）。若再以「基礎設施融合了社會意義與反映出社會的優先順序與所在意的事物」Howe（2016）的觀點，從聚落/農場的用水問題上，已經依稀可見到居民在區域中、

都市中的位置，基礎設施與當地人的關係，象徵著當地居民、農場與所處之地的關係——租借，而斷水對於當地房東、開發者甚至執政當局是一場策略性的勝利（林靖修，2017），但對居民而言是一次「再排除」的過程，切斷了他們與居住土地的聯繫，讓他們在都市裡再一次流離失所。

緊急會議

民政處的某個原住民官員 M 被 Yusiy 要求來和居民解釋都更案，排灣族的 M 已和附近的居民、Yusiy 不高興了一陣子，因為他們要求 M 向上呈報給民政處、都發處甚至社會處來了解，但 M 覺得自己提供的資訊足以解決族人的問題，不用麻煩正在忙「新竹設計節」的處長。她所能做的僅是提供包租代管的媒合網站，和三年後才會在香山蓋的公宅 5%法定保障名額。不論是哪一種方案，都會讓協會難以維持自治，並且無法在自己周邊的土地舉辦祭典等，同時聚落也就四散了。Yusiy 和居民的要求是市政府可以提供拆遷的期程，不然大家一直處在不確定的不安感中。

「我們甚至願意成為新竹人，可是連住的地方都沒有。」居民說。

「我們處長真的很忙，我也沒辦法幫他承諾，幫他答應你，也不能要求他回你電話……」MA 表示為難。

「你可不可以先切掉，用族人的角度。」Yusiy 激動的說。

「我是原住民，當然是以族人的態度幫大家，但是我只能以政府有的資源幫大家……」

「阿蓋他們這麼久都找不到房子，你難道沒有同情心嗎？」

「我當然會難過，我也是原住民！我們都是山地原住民，你也是山地原住

民，那些平地的根本不會管我們！」MA 的情緒也激動起來。

「幸福城市有很多不幸福的人！」Yusiy 氣憤的說，並且掉下眼淚。

(20200917 田野筆記)

開會前的短暫對話，結束在衝突和高媽媽與其他居民的緩和圓場。過去 Jean Comaroff (1985) 以南非 Tshidi 人為例，他們被列入現代國家與資本主義的版圖中，卻只有菁英分享到社會的政經資源，多數人則是面臨鄉民化與普羅化。即使到了 2020 年，台灣日本時代「花岡一郎、二郎」故事中以番治番的圖景，在今天看起來仍還在上演，成為代理人的他們為統治階級處理族人事務，同時還得為統治者承擔族人的不滿。居民們當然知道 MA 的職級無法解決問題，但又不滿她總為政府方說話，甚至認為她是市長為了展示執政團隊的包容、多元、進步而挑選的「漂亮模板」。Yusiy 曾經和居民們一起到市政府「吃便當」，至今還讓他們津津樂道，像是值得誇耀的往事，「我們去了就會有人要離職，會很難看，因為你也是族人，我們不想為難你」。

前述的阿蓋住在關東橋附近，和 MA 都是來義鄉望嘉村，在市區尋找租屋不斷碰壁，他們遇到的房東都不願意租給原住民或是做工的，剛好他們兩項條件都滿足了。阿蓋家已經有三代了，找房子難以外，找房子難以外，願意讓他們申請租屋補貼的房東更找不到。其他居民找不到房子，另一項原因是「找不到跟這裡一樣，又便宜的」，搬出去以後門口不能種樹、附近不能種菜，養貓狗也有限制，更重要的是「不能分開，不能分散，不然協會怎麼辦」。

Yusiy 在開會中和 MA 抱怨，市政府辦的活動協會都很配合，也不計較給 N 村那麼多資源，當初選舉，部落也派人去幫某候選人喊聲，甚至還來農場吃過野菜湯，「我煮那個恰查某，飛機菜，他還說很好喝，還打包咧」卑南族的周大姐說。「結果這些計畫底下都被通過了」，協會理事長甚至提起了多年期協會努力詢問的租借國有地來住的計畫，當時居民們甚至組團參訪過撒屋瓦知部落想做參考，也寫了計畫送到前任官員、處長手上，都無疾而終。在聚落，曾經

有過有不確定何時要拆的地，一直不告訴居民時程，在某一天突然來說要拆的例子，大家還記憶猶新，「那時候我們還有去幫忙搬啊」。里巴哈克想要租的國有地位在過砂石場、頭前溪自行車步道旁，據 Yusi 和居民轉述，那裡是某幾個國會議員有所計畫的土地，所以送件都不曾有過結果，他們想承租的部分遲遲沒有下文且長期無人使用，但它的周邊有幾個漢人向國家租用的小塊土地作為農園之用，宣示著政府還是有在運作，但不開放的就是不會開放。



ML 問「我們這邊拆了以後我們哪裡聚會？」，MA 勉為其難地說，「很難找到像你們這麼好的地方啦，因為你們這邊算比較偏鄉一點」ML 開玩笑說：「所以我們都故意不繳房租，沒收到錢他們就不會趕我們」另一個居民馬上吐槽，「現在房東會直接說不收房租，你們搬，但是我們要搬去哪裡」。

這場會議結束在 MA 帶著租借國有地的請求回去，而居民試著找房子以面對不知道何時會發生的拆遷或驅趕。

今年夏天以來，居民與房東的關係變得劍拔弩張，光是應該要遲繳或是準時房租，都成為每天的謀算。甚至連何時要拆都不一定是房東可以確定的事，水利路一側的房東都說「還沒有要拆，那種事還很久」，要求繼續繳房租，希望收租到最後，農場辦公室旁則是臨時趕人，沒有多留一刻的餘地。

小結

台灣原住民族的產食系統（subsistence system），從日本時代開始，受到政

治、經濟、國家政策與農業技術等影響，農業形式改變，甚至整體農業經濟，加上政經因素，大量的人口從原鄉往都市移動。近年，開始有農民試圖以新的農業技術解決過去因施行慣行農法所造成的食物、環境問題，千甲農場—里巴哈克曾是一個實踐場所，雖然它受到都市規劃帶來的影響，但同時也得利於周邊工研院計畫資助、退休園區工程師的人力幫助，從社群支持行農業開始，到現在的「後 CSA 時期」，這個農場/部落已經在在科學城邊界找好了位置。

在當代都市規劃之下，過去被述說成單一的過去，且通常拒絕其他多重的可能性，新竹的歷史彷彿只有園區發展史，而聚落居民與外來客，身處的租屋、土地、農場、河岸甚至是時而往返的原鄉，共同在新竹都市裡構建出一個「地方」。「用覆蓋來堆積」，是農場培育土壤的方式，「在風險中游擊」，是居民找地種植與採集的方法，更是離開工地現場回到部落的日常，里巴哈克部落的居民，在都市的間隙中找到一個暫時的安身之所，在這裡堆積出自己在都市裡的歷史，也因著農場、協會的建立，開展了更多可能性。

由黃應貴主編的論文集《21 世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》中，各種案例告訴我們當代的地方社會常存在多重的認同，例如陳文德（2016）在普悠聚落空間的討論中，即使是位在原鄉部落，也面臨族人遷出、漢人遷入，聚落的空間與部落的概念開始被重新理解，並且具有多重的意義。都市成為一個混雜、賽伯格（cyborg）、組裝的（assemblage），同時不斷裂解、重組，許多多重混生的存在和實踐被糾纏在一起，而都市原住民聚落在不同行動者的作用下拼裝出抵抗發展主義的網絡，當中浮現並且使用了「原民性」。Tania Li（2010）認為原民性的浮現，涉及「定位」的過程，而定位是在與民族國家、資本、原住民權利運動者、國際組織連結後才得以闡明。而另一學者 Ian Baird（2015）則用了「跨地拼裝」（translocal assemblage）來分析原民性，原民性的出現仰賴地圖、舊部落、地景或是當代科技，如定位、地理資訊系統等。日宏煜、羅恩加（2015）引用英國農業學者 Lord Northbourne 對有機農業的看法，有機農法視耕地為一有機體，有如一個完整的生物體，具有生命

的本質，可透過特定的內在機制使當中的各物種交互作用，達到如一個「生物體」運作的平衡。

在千甲農場和里巴哈克聚落，因為有機農業的引入，原鄉的採集/種植文化也被帶了回來，農場的構建不只帶來了居民日常生活可用的空間，同時也可以是外來者可用的空間，原民在都市、農業在科學城裡等等的各種現身等都在此發生。我試圖利用此研究觀察一個都市邊界都市原住民聚落，將其視為一種「部落拼裝」，透過日常裡的實踐做出抵抗、傳統文化與新文化的連接，構築出一個「都市部落」。

但為什麼一個都市農場/部落要強調自己的永續理念才能合理化在土地上的作為，難道要聲稱文化符合「環保、永續」等現代理念，才能試圖以此免除佔據都市的污名，證明自己有權居住在都市裡？農場有時向工研院或清華大學收集落葉，甚至有時做為都市裡的「分解者」，收集城市裡的園藝廢棄物、餐廳剩食等，但也因為堆積大量的枯枝農場反而發生過火災。Folch（2016：576）提到，「隨著人類世中資源的緊張，國際法律已經有了一種處置技術，以合法化的暴力為後盾，並使用道德為辯護」，在環保永續成為具有正當性，在人類世之中，常被「認為」更尊重自然、與自然共存的原住民族，如果不像社會想像中的那樣「自然」，他們的抗爭反而變得無力，甚至有失去在土地上生活權利的可能，為了在城市裡站穩立足之地，就得要包容都市所不想看到的。

又或者是反過來，農場/部落借用了進步理念作為反抗武器，反而有機會用以支持、強化自己在城市中居住、存在的是有用的且有其必要？例如在 2015、2016 年，當時的市長林智堅都來訪農場，稱讚「原住民族是友善耕作的典範」，希望透過「都市原住民生態農業人才培訓計畫」推廣永續理念。

不只是原住民部落，就算是一座「農場」，想立足於寸土寸金的都市中，都有相當的困難度。從友善環境與食農角度而言，顏愛靜（2013）提到有機/自然農法所生產的農作物對人體、環境皆有幫助，在生產過程及營養攝取上皆有更高的安全性，若一個都市農場—部落，有機會能在生產食物上獲得自主，或

許可以從都市原住民的「食物正義」開始，從個人健康到一個支持部落存續的生產模式，是否藉此在土地上可以宣稱出自己的「安居主權」(nested sovereignty)？

第三章 晚間

眼睛

九月六日，農曆七月三十，居民在下午關鬼門的祭祀活動結束後一起聚餐。當眾人坐下開始寒暄，從外面來拜訪的「大頭」一進入部落就神色緊張地走到 Panay 旁邊，說剛才有人跟著他，但是一進到部落，那個人就不見了。大頭原本帶著酒意，神智還不清楚，他原本覺得自己跟朋友是邊聊天邊往部落走來，但朋友突然不見了，他才意識到他是自己一個人來。而一旁也有人聽到大頭講述的事情，紛紛開始討論了一陣，他們對彼此說「原來你也有看到……」。

在聚餐閒聊時，我還是對剛才發生的事感到好奇與疑問，所以又進一步的詢問他們看到了什麼，除了大頭感覺到被「跟著」，其他人說看到橋（文義橋）再上去那裡的草叢裡有一雙眼睛，「那個不是動物，因為如果是動物可能會被因為嚇到就跑掉嘛」，而且那眼睛是綠色的，他們是說看到一對啦，但是那個阿雄說看到那裡有很多，他是因為感應能力比較好啦」Panay 說。到這裡，我好奇為什麼他們說的「好兄弟」只能進到部落門口不能「進來」，Panay 的丈夫羅阿福淡淡的說：「因為這裡有結界啊」。

每每部落發生靈異現象，阿福就會走過去看看，然後對那些騷動不安的靈拜拜，對他們說：「我們沒有惡意，祢也不要害我們」。

Panay 的丈夫阿福是下部落裡在宗教方面的頭人，他是台東馬蘭阿美人，

下午拜關鬼門的儀式也是由他來處理各種較主要的事項，農曆七月初，也是由他和 Panay 主理鬼門開之前的「送神」，要讓保生大帝回天庭，好兄弟才敢來享用居民的供品。而「結界」是他把台東安世宮供奉的保生大帝請來部落時師父幫忙佈下的，結界範圍涵蓋下部落的建築群，是一個方陣，「東西南北有天兵天將，中間是中壇元帥，就是三太子」，一旁的 Yusi 問：「你們可不可以幫忙把結界拉來我們農場這邊啊？另外一邊的人一直生病，要怎麼辦？」但是阿福表示不行，農場到上部落那一邊是上面太子宫跟土地公廟的範圍，應該也有他們的結界。但如果橋上面那裡也有自己的結界，那怎麼會發生剛才那樣有很多人都經歷到的靈異事件呢？阿福說：「那邊應該是太子宫跟土地公廟的結界才對，之前去看，我就覺得那邊的結界怎麼會那樣，尤其那個土地公廟（福德祠），看起來都不知道到底有沒有神在裡面」。

兩個哪吒



從阿福對當地結界的理解中，大致可以看見一個領域的圖景，下部落自成一體，而農場到上部落又處在別的結界領域中，那個領域隨著當地廟宇的靈力衰退變得不穩固，導致靈異現象時不時出現，甚至影響了居民的精神與身體健康。從租賃房屋和都市計畫的範圍來看，下部落的房東是是旁邊雜貨店夫妻，

上部落與農場辦公室側，除了是徵收與拆遷區域，在土地所有權上也相較下部落複雜。據房東的說法，他有九個兄弟，每個兄弟又有十個左右的子女和孫子輩，所以產權屬於家族近百人，大家已經很不滿他長期獨佔繼承自父親的收租權，所以希望快點透過都市計畫徵收掉，以便處理資產分配的問題。附近的土地公廟也是這位房東的父親從故鄉的客庄帶來的，但父親過世以後他也沒有再認真去打理廟的事情。而再往斜坡上去更深處的太子宮，當 YusiY 帶我經過時，我曾說想靠近一點看，但她卻表現得不想靠近，待在原地示意我自己去看，回到農場再跟我說。事後她告訴我：「那裡的人不歡迎原住民，我們就不會靠近那裡，就是很不友善」。太子宮在旁邊的小路末端上有一個指示牌，上面寫著「南天府太子宮」，太子宮廟口的龍柱是尚未雕刻的水泥柱，正面的階梯與兩側的牆面也顯得斑駁，不被列在新竹市政府民政處的寺廟名冊上，它是一間從舊厝遷來的大廟，但長期處於籌建的狀態。林瑋嬪（2020）在《靈力具現：鄉村與都市中的民間宗教》中提到神在要求信徒為其塑金身、修繕廟宇的過程中，體現了靈力與其物質性的連結關係，所以就連居住的地方也影響著他們的靈力，而且「神也和人一般，渴望漂亮的塑像、壯觀的廟宇、官方的認可與官爵封賜」。在居民的日常生活中，多與太子宮保持「距離」，但在下部落的結界中，但也安置了另一位「太子爺」。

太子爺，又稱三太子、中壇元帥、哪吒等，多樣化的神名揭示祂同時作為道教神祇、佛教護法神等多重意義，而這些形象的轉化與演變，也與「哪吒」的背景有關，祂從佛教毘沙門天王的隨從諸子。到《封神榜》、《封神演義》、《西遊記》中剔骨割肉、蓮花化身的經歷，到道教的統兵元帥，哪吒的神格在不斷的流變中，不變的是祂都以一兒童神的形象作為護法、護境之神，顯示出不同時代中的共同需要：生存空間的秩序與安全（李豐楙 2009）。

在千甲的這個地方，一個是地方漢人祭祀的南天府太子爺，一個是里巴哈

克居民從台東一起請來鎮守結界的中壇元帥，象徵著即使相鄰的兩尊哪吒，都分別鎮守各自的空間。除了守護空間，哪吒所具有的反叛性質也是另一重點，更以「拆骨還父，割肉還母」的故事不斷流傳，相傳哪吒鬧東海，被龍王興師問罪，雖然原本與父母的關係緊張，但祂以一種自殘的形式保全了父母，間接承認了對父母的情感與責任（廖勇超 2013）。而這樣的傳說故事，恰巧與這些都市裡原住民的經歷相映照，而在這裡並不是要把居民放進道教、統治者的脈絡下，而是相反的，想指出他們有意或無意的挪用了源自他者的一則「切斷—死亡—重生」的故事作為在一個新地點生存的寓言。

哪吒闖龍宮鬧東海，是一個兒童神從洗澡這般日常的活動開始，引發了與龍宮的衝突，因此騷擾、反抗甚至顛覆了統治者龍王。居民在都市邊界的部落生活，同樣對都市管理造成了反抗，它原本處在治理的邊界，不服於管控，但在都市計畫的眼光照射之下，成為叛逆的哪吒。農場養的山豬是髒亂與污染、居民的生活是充滿菸酒與麻將的無序、他們的房屋是徵收區與週邊的違建，工作是不穩定的底層勞動，沒有一項符合管理者計畫的「幸福城市」，更與相關人士的利益有所衝突，所以哪吒必須付出代價。居民津津樂道的「去找市長吃便當」，就是幾年前因為突然面臨住宅被拆的危機，居民們穿著族服到市政府陳情的具象事件。

這裡的居民因為種種因素離開原鄉，並在輾轉移動後落腳新竹，例如排灣族人爆哥因為自己身為家中最小的兒子，父母沒有留家產給他，但他說因為「自己什麼都沒拿，所以兄姊們也不要求他照顧父母」，便果斷決定離家工作。哪吒將骨肉還與父母之後，祂以蓮花化身，來到都市的原住民在某些方面切割了原鄉，不論是財產、關係，甚至到文化的層面，他們無法在新搭建的都市部落向監管者需稱居住在該領域的權利，不能在都市部落舉行原鄉的祭典，但在離開原鄉之後，他們定期舉行都市聯合祭典，彼此交流資訊與物資、工作，透過農場、網路、在周遭種植與採集，他們得以在都市裡得到原本常用的作物和食物，他們在都市部落的生活的種種又無一不顯示出與原鄉的連結，甚至是以

都市作為節點，再連結其他地方的都市原住民。

兩尊太子爺，這裡的居民不僅是反叛這座城市，還述說著他們不是跟著當地人皈依同一尊神明，而是擁有自己的反叛。

結界的開始

阿福說在在搬來里巴哈克以後就一直做夢，夢到一些意象，但是他也不知道怎麼解讀，找了以前在台東的師父，才知道是以前台東安世宮裡保生大帝要他把祂接過來新竹拜。台東安世宮位於台東市錦州街巷內農地，主供奉從泰源安世宮迎來的張府千歲，再加上從台西鄉安西府分靈的李、莫千歲，信徒多為台東市阿美族原住民。「我們原本住在另一排，把保生大帝接過來之後，祂要求要著這一間，所以我們就搬過來」，Panay 回憶當時因為保生大帝搬家的情景，「因為祂嫌我們晚上太吵，所以你看我們還把（打麻將的）桌子搬出來，就不敢在裡面打」。從 Panay 對此情景的談話中，可見到下部落的阿美、卑南族居民對這樣信仰的虔敬，且部落在外人看似混亂無序的狀態下，仍受某種隱約的規範力量深深影響。



要先提起大頭，他居無定所，常睡在附近的涵洞下，有事沒事就來部落買酒寒暄，他會順手餵附近的流浪狗，所以他身後常常跟著一群狗，形成一個特殊的情景，他用近似林生祥《仙人遊庄》裡敘述的「仙人」狀態生活著，「是不負擔任何期待，生活在庄內雲遊的異常者」（林耕霈，2013），即使是都市裡的部落，這裡的生活以一種前現代或是擬仿過去的姿態，在相對都市更異質的空間裡給予這樣的仙人一定程度上的生活照應、人際關係，她也跳脫資本主義社會的生產體制之外。生祥樂隊的資深歌迷林耕霈（2013）更以「仙人的現實是農村無能為力的放縱和包容，也是農村尚存自由和孤獨的象徵」來形容農村的韌性，在里巴哈克，或許我們也可以說它是都市裡一處抵抗的空間，在都市的間隙中用一種與現代福利制度相異的方式給予彼此扶持，在白日做工之後給了遁逃的所在。這裡充滿了各種從社會體制中逃出來的人，他們在這裡就像是 James Scott 說的「變成一個部落」。

附身

而鬼門關那天傍晚發生的插曲，是我得以知道多年前部落裡發生的大事件的開始。

鬼門關的隔天，Panay 因為阿福要去工作，所以幫他準備三牲要迎神，把收假了的保生大帝接回來。處理完拜拜的事，我向 Panay 問了前一天關於看到眼睛的事，問她還有沒有其他發生在部落的類似事件，她沒有想太久就和我說起一則當時部落的大事。

一天晚發生在農場辦公室隔壁的 SK 家，每當週末或有空，出外工作的兒子們會帶女朋友（他們稱為「媳婦」）回家，平常大家習慣在門口烤肉聊天。Panay 說那一天晚上，阿金一個媳婦變得怪怪的，「用腳刀走路，堅持要走來我們這裡，但是我們那邊有結界啊，她進不來，而且很痛苦」，所以我們就問祂，為什麼那麼痛苦還是要過來，祂說他要找隔壁的隔壁那家，Panay 生動地說起當時阿金他們用烤肉拜給阿明，

她用台語講話，她是不會說台語的人，而且認得我們這邊每一個人，叫得出名字。那個肉跟香腸都被吸乾了，『嗽』一下那個香腸整根白掉……，他們烤肉太香了啦，香味飄過去，祂又很餓，而且那個是誰我們也都知道。

那個附身到阿金家媳婦身上的鬼魂生前被大家叫做蘇阿明，也是住在這裡的原住民，祂想穿過結界想找的是他剩下的家人，因為祂很怨懟為什麼他們當時對他棄而不顧，在祂死了之後也不拜祂。

過世之後沒有收乾淨，祂就一直在房子裡。怎麼死的其實大家也有猜過，有時候會有外面的人進來，喝酒醉本來就會吵架打架，聽說是被人用安全帽打頭，只是不知道隔天他就過世了。

阿明附身在 SK 家媳婦身上是部落眾人都親眼目睹的事件，所以大家人心惶惶好一陣子。

回到農場，我告訴 Yusiy 剛才聽到的部落靈異事件，想問她大概發生在什麼時候，Yusiy 一知道我聽到這則故事，很認真的說要和我講一次從她角度經歷到的事，她說「對，你是應該知道這些故事了」。

蘇阿明住在上部落的第一家，常常喝醉酒倒在路邊，有一天他倒在橋旁邊的斜坡，大家以為阿明只是像往常一樣又醉了，並沒有覺得有什麼奇怪，畢竟酒醉路倒在這裡並不罕見，直到隔天阿明仍然倒在斜坡上，才發現原來阿明已經死了。而阿明死時 Yusiy 並不在新竹，正在台東參加樸門農法的課程，她接到農場合作夥伴 A 的電話，焦急問她要怎麼處理。Yusiy 和 A 聯絡了蘇阿明的哥哥和姊姊，他們是他剩下的幾個親人，但是他們都沒有意願要處理阿明的後事，除了經濟上不想花錢，也不願意接手這個爛攤子——除了他身後的事，還有他留下來的女兒。「他們後來也沒有過得很好，哥哥糖尿病一直截肢後來就過世了，姊姊狀況也不太好」Yusiy 無奈說道。

因為家人不願處理，Yusiy 另一位農場的負責人 A 便打算接手蘇阿明的後事，他們兩個都篤信基督教，所以想用基督教式的喪禮，簡單不失尊重的處理，更重要是喪禮為了辦給他遺留的女兒以安撫她的情緒。而 A 之所以會這麼主動要幫忙處理阿明的後事，是因為在他生前，A 曾經多次向阿明表示想領養他的女兒，但都沒有成功，

雖然他都在那邊酒醉，但可能還是有他的尊嚴，講到女兒又不一樣，蘇阿明很堅持要自己顧女兒，因為他說那是他「最後的希望」。

A 不斷拜託 Yusiy 幫忙去勸阿明，希望讓阿明知道如果讓 A 夫婦收養，女兒可以有「更好的環境、更多的資源」等，Yusiy 也為了此事去進修社工方面的課程，希望可以幫助阿明的女兒和 A，讓他們夫婦用合法的程序進行收養，而

在最後阿明也同意將女兒託付給 A。這時農場與工研院的社區協力農業計畫正開始起步，從課輔班到都市農場，外界開始對這個都市部落伸出援手，一切也看似正在走向「更好」的路上。

在蘇阿明過世後，他們為他辦了簡單的基督教喪禮，A 收養他的女兒的程序也接近完成，但是 Yusiy 他們開始遇到一些浮現出的問題，像是在課輔班，阿明的女兒常常吃飯吃到吐，原因是以前有一餐沒一餐的，所以一有吃飯的機會就會拼命把食物都吞下去，起初他們夫妻對這個相當疼愛，但沒有多久，來接送小孩的只有 A 太太，後來小孩下課了卻等不到人來接，Yusiy 只能把小孩帶回家。這樣的情形持續了幾個月，阿明女兒要開學時沒有制服和書包，而 A 太太最後也無心照料，很長一段時間在「到處找老公」、到部落喝酒澆愁中度過。

直到真相大白，A 外遇了，他的理由是原本的太太「想法太舊、跟不上他新的想法」，他和新的女朋友說這裡已經無所謂，要在別的地方開始新的計劃。A 對原來妻子的背叛，如同他原來對農場的承諾——要在這裡進行 18 年的計畫，而收養了阿明的女兒他也不要了。Yusiy 回憶最後那一天，A 簽完終止收養的文件就頭也不回的離開，阿明的女兒哭著求 Yusiy 可不可以當她的媽媽，說自己會很乖……。千甲農場的社區協力農業計畫，也因為種種原因加上這最後一根稻草而結束，阿明的女兒也被安置到台中的教養機構。到這裡，我才終於把農場的「CSA 為什麼沒有繼續下去？」這個疑問找到一點更有厚度的理由，去年我在農場曾經問過 Yusiy，社區協力農業這樣的概念感覺可以應用在這裡，它不該像它一開始宣稱一樣看起來有希望嗎？當時她只告訴我是因為計畫期限到了、農場的蔬果產量和品相不符消費者想像等回答，但為什麼我又在別的場合聽到某個工研院的人說過「千甲農場那個計畫是個失敗」？這個「失敗」，會不會其實和後來一個義憤填膺跑到工研院找 A 大罵的居民有關，又或是和盤旋在部落的鬼魂有關，這一切都是從那一天 Yusiy 找我去參與居民的關鬼門開始，我才感覺到反而打開了一扇進到部落的門。

蘇阿明鬼魂附身事件怎麼結尾？上部落的房東表示不想管，一邊抱怨角落那間房子怎麼那麼亂，最後是 Yusi 和下部落房東、居民一起合資，透過下部落的房東介紹道教法師辦法事，因為沒有籌到太多的錢，師父說就看大家可以籌到多少錢都沒有關係，他還是會幫忙，結果法會的那一天師父累壞了，因為這裡的魂比想像的多很多，在經費、人力有限的狀況下，收魂儀式只做到文義橋的中間，所以過了斜坡的橋到現在仍然會有靈異現象發生。信仰道教的蘇阿明，在死後用了基督教的儀式，讓他的靈魂沒有「被收回」，停留在在過去的住所、部落，蘇阿明是盤旋在部落的鬼魂，他是裸命——停駐在文明/自然之間的非空間，幾乎被社會排除，但也因為不被體制吸納，保有了反抗的可能。祂的住處原本不屬於自己，但又屬於祂，祂可以得到一餐烤肉、可以用力去責怪拋棄祂的親人、可以呼喊以得到自己的安息，相對於無力抵抗只能等待明年三月期限的上部落居民，他幾乎是一位「仙人」。

拜鬼門關燒金紙的時候，一直有風把金紙吹走，阿雄笑說：「吹走的就不要再丟進去，那是他們不要的，我們過得像乞丐，你看他們死了都變富翁」。這裡的居民不曾擁有過居住地的「所有權」，但是在死後卻可以佔據房屋，即使住在都市的土地上，他們其實是揭示了某種自主權仍然存在，他們可以在喝酒吵架後決定要一起去河邊探勘，看看那裡能不能種植；可以穿著族服到市政府集合，找市長「吃便當」；也可以在客死異鄉之後成為盤據住屋的魂靈，抗議自己受到的不公對待，除了關於自己的死亡，也關於這個空間發生過的事。

聽完這個故事的那天傍晚，我往農場走去的路上遇到也住在這裡的新義大哥，他關心我今天來問什麼問題，我告訴他因為聽了昨天的事，想了解大家的信仰。「我以前有跟過廟啊，那個很多都假的，大部分啦，真的很少，我還有去給人家炸過（寒單），上去一次就好幾萬，很多原住民都有去。你看那種神明上身把自己弄的都是血的，很多都是耍帥而已啦，所以我就沒有去了，有時候真

的有神明也不用把自己弄成那樣。」從我剛進到田野，就認識新義，當時他穿著台東海濱公園玄武堂字樣的衣服在喝酒，事實上大部分遇到他的時候，他都處在帶有酒意的狀態中。我曾經聽到辦公室隔壁那戶的 SK 和 YusiY 聊天，講到下部落當小孩辦慶生會，結束之後大人就都喝自己的，SK 無奈的說「後面（那些人）都歡樂的歡樂，酒醉的酒醉，昨天還在那邊假裝起乩咧」，當時我馬上聯想到王愛華（Aihwa Ong）（1987）在「Spirits of Resistance and Capitalist Discipline」中具有某種抵抗意義的魂靈附體，她以馬來西亞沿岸鄉村的工廠女工的「著魔」現象，藉由著魔、看見魔鬼、在工作分心等行動展現出主體與能动性。那在里巴哈克的例子呢？在一開始，我以為假裝起乩的例子，是他們挪用了漢人宗教的鬼魂附體，看似乎尋求某種力量象徵來抵抗外面的世界，但對不理解他們的人來說，卻淪為某種玩鬧中的「模仿」。

里巴哈克處在一個看起來無時間的前現代空間中，若以黃宣衛（1999）討論的阿美族時間觀，認為他們並沒有類似「時間」的傳統詞彙，但是對於一天、月、年有著系統性的知識，尤其對潮汐變化瞭解甚深。在日、夜之下區分各種時段，日間大概在什麼時候早飯、上工、晚飯，夜間什麼時候還可以吃飯、夜遊往來以及入睡進到夢裡的時間，同時也是神、鬼、精靈等出現的時間，另外也按照月亮、潮汐、作物來作為判斷、感知時間的依據。在聚落的生活中，白天在固定的「時間」是出外工作，近傍晚時下工，這些事符合現代時間的觀念，迎合資本主義的生產邏輯，而在下班以後進入部落，晚間彼此喝酒聊天、摸麻將，又像是無時間的狀態，放遠到一段長時段來觀察，它似乎呈現著每一天都在重複、循環的狀態，這點也在想瞭解聚落各種事件發生的時間點上顯現，他們的形容都是「很久以前」、「應該很多年」、「忘記什麼時候」，他們的「之前」常常是很多年以前。但這裡並不是指他們完全失去了線性的時間，有部分原因或許是因為他們居住在一個沒有鄰居、沒有街景改

變，相對較密閉的空間或「結界」中，但外界對他們的認識就僅是「每天喝酒打麻將、懶惰工作、喝太多隔天就不上班」，也不是要把居民們塞回想像中的過去，而是這樣一個沒有時間感的狀態裡，所有的事件變得不斷發生且持續，並且循環。

而酒也是一個另一個影響空間的例子，對酒的意義、酗酒污名的討論已經很多，如林文玲（2001）分析馬躍·比吼《親愛的米酒 你被我打敗了》中儀式裡的喝酒反而是文化對抗的手段、夏曉鵬（2010）從前資本主義生產下神聖的酒到資本主義商品化的酒之間意義的轉換，最後成了澆愁的酒。而這裡我想討論的是在居民在日復一日的工作後，就近到房東的雜貨店就可以帶一手啤酒或米酒回去家門口和朋友邊喝邊聊，以理性或現代科學的角度，會說酒精抑制大腦皮質活動，皮質掌管理性與思考被壓抑，所以在這樣的狀態下受到刺激，杏仁核被激化、邊緣系統活躍，視丘無法整合訊息……，這樣角度的理解，或許不及一些民間信仰的觀點：醉酒的狀態容易亂靈，若靈不穩定就容易招惹「好兄弟」，所以這似乎也成為這個造成空間不穩定的因素。但政府對此的做法，除了酒害宣導，也常在聚落周邊有設有警察攔檢，有些累犯的居民付不出罰金會選擇或必須服刑，這時他們的家人可能就陷入無人照顧的困境。

醫療之神

我曾在與居民的聊天場合中聽過一個阿姨開玩笑的說自己一直吃檳榔是在「化療」，檳榔是她的藥，化療是利用藥物藉由不同的機轉破壞癌細胞的生長與代謝，但除了破壞癌細胞，也影響了正常細胞運作，那他們使用檳榔、酒與麻將的化療，又是要對抗什麼？是日復一日的勞動，還有各種社會與經濟上的壓力嗎？朱歐·畢尤（João Biehl）的民族誌《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》（Vita: Life in a Zone of Social Abandonment）中，主角

卡塔莉娜不斷書寫，

我指間的筆就是我的作品／我被判了死刑／我從未說服任何人而我有這個
權力／這是我的大罪／是一個無從補救的句子／而小罪／是我想要分開／我的
身體和我的心靈

想把我的身體／當成一種藥／我的身體

她被家人視作一種藥，透過除去卡塔莉娜，他們得以保全自己作為健康的人的想像，而里巴哈克的都市原住民，對於新竹也是一種藥，他們作為建設都市需要的勞動力，從科學園區到竹北的新房都有他們參與的痕跡，但他們的居所卻是一個現代的、進步的、幸福的城市不容許的異質之所。農場曾經進行的社區協力農業計畫，被標榜著「工程師思維」，追求效率與可反覆操作的精準信賴度（蕭禕涵，2012），似乎也因為這樣的實驗性質，這裡反而成為一個「可被拋棄」的實驗室用品，樣品出問題了可以換掉重新再來，但這裡住著的是人，沒有辦法簡單的「替換」。對於這些風波或是將來的拆遷，上部落的居民表現得較坦然，一方面是他們的時間更緊迫，是無力抵抗下的無奈，又藉著信仰讓他們相信「這是神為我們安排好的」，所以比起下部落更努力工作賺錢，規劃「將來」。對於之後要搬家，「一開始說只能住兩三年，結果讓我們住了那麼久，值得啦」，上部落的爆哥雖然無奈，但也這樣安慰大家，千甲的里巴哈克暫時不會是他們最後的落腳處，而是遷徙路徑上的其中一個點。

下部落居民相對於虔誠信仰基督教的上部落居民，在長時間反覆的期望、失望以後，逐漸轉為過一天是一天，更「活在當下」的生活模式，反而與現代社會追求的積極進取精神更加背離，下班後就像是進到一個「無時間性」的治療狀態，而由阿福家從台東帶上來的的醫療神保生大帝，還不知道能為他們的結界抵抗多久。而上部落在被怪手和推土機「開墾」過後，會不會是一個無神的空間？

附身，在精神醫學的角度可能會以「解離」、「思覺失調症」來看待，如果先把附身鬼魂的真實性擱置，解離通常與創傷有關，當事者進到解離狀態，他可以不再是「他」甚至可以成為「別人」，當「自我」對走逃離創傷，這時埋藏起的某些「情結」就浮現出來，他們可能會以人格化的形象出現，具有某種身份、角色。里巴哈克的附身發生在一個非居民身上，她在過去並不參與蘇阿明的故事，但卻在來聚餐時被附身，有人覺得是她天生就比較有靈感，單純用解離/創傷或許不足以解釋。蘇阿明鬼魂卻呼應了居民們無意識裡埋藏的某些事情。面對附身或解離，在傳統宗教或心理學都先對祂做的事是辨識，看是什麼神靈或是陰影情結、它需要什麼，接著才可以開啟與祂的和解。和解是讓他們之間接受過去無法改變的客觀事實，眾人的情緒才得以緩解。蘇阿明是一個客死異鄉的原住民，他在都市邊緣的部落裡喝醉、死亡，對他來說是最後希望的女兒交付他人，一起來離家的親人不待見他，他成為一個盤旋部落的鬼魂，也是居民心中沒有離開且埋藏的情結，祂附身在一個不知情的第三者而「回來」，其實更像是體現了這個創傷不只是「居民的」，而是存在在整個部落空間裡，在科學解讀或宗教觀點之後，附身事件展現出部落或空間裡某些有待「和解」的歷史。

余德慧（2006）用一種涂爾幹式的觀點來討論「巫現象」，認為巫現象有其社會必要性，

在智識發達的社會，巫術可以消失，但起巫的現象沒有消失，人們可以拒絕巫術的理念，甚至拒絕宗教的教義，卻無法拒絕巫現象所涵攝的社會情懷。

（余德慧 2006）

巫現象不是「清楚顯現」的巫術，它們以更模糊不清、廣泛的形式出現，更顯示出一種日常性，我們得以藉此考察居民生活中的種種，呈現出別於統治者大敘事的另類故事。de Certeau 從都市漫遊中產生新的路徑，對都市的觀看有了不同角度的觀看，甚至是對於規則產生某些騷擾、破壞，並賦予更多的意

義，而余德慧從巫現象的觀察，找出當日常性的反覆被破壞，顯現出社會之下個體的生命敘事。

當社會——不論是政府、機構、有能力給予幫助的個人，越想要透過政策、計畫改善他們這個「集體」，反而越無法看見當中個體主觀的處境，成為另一種殘酷。在 Lisa Stevenson 的民族誌中，當政府透過治理的邏輯改善他們的自殺現象，因紐特人在政策、計畫之下成為了各種數字——自殺率、死亡率，生命變為扁平，反而無法理解因紐特人的自殺。當因紐特人看到當政府宣導自殺不會讓生命更好時，開玩笑問「誰說不會？」他們認為自殺後會成為烏鴉繼續活著。在里巴哈克的脈絡裡，對於這個空間因為都市計畫面臨拆解，政府的做法是讓一個原住民身份的官員來和居民解釋，並且告知他們可以上包租代管的網站找租屋、未來會有社會住宅，並且這些都市計畫會「讓大家過得更好」。

里巴哈克的結界揭露出空間的狀態，呈現這個區域空間上的多種碰撞，它的邊界分割出了維持原狀與拆遷範圍、外人可以進入的空間、進行新農業實踐的農場空間，甚至是將要被規劃翻新成為現代空間的邊界，結界將要成為僅存的部落實體上的範圍；它所處的空間有太多未竟之事，一座未完整建好的廟、一個待徵收與拆遷的計畫區域、一些未被安頓好的靈魂、一個正在形成中的都市部落；它結合、轉譯且揉雜了過去家鄉的民間信仰、工研院計畫的部分遺留、試圖參政的痕跡等，成為不同世界碰撞的具現，這個都市部落透過各種彈性的串連，對都市的管控造成鬆動。他們的這些「現身」，不僅揭示都市更新、整體城市營造的計畫中被統治者試圖隱藏、抹滅的部分，也在告訴外面的世界這個地方需要一個「和解」。

參考資料

于欣可

- 2012 《都會區河岸部落的空間抗爭與再創造：新店溪畔溪洲部落的個案》。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

王志弘與吳品賢

- 2007 〈反身性的道德計劃？有機食品消費之銷售組織場域與引導理念〉。《台灣社會研究季刊》68：119-176。

日宏煜與羅恩加

- 2015 〈在地道德世界觀與堅定型有機農民的農業實踐：以新竹縣尖石鄉泰雅族石磊部落為例〉。《臺灣人類學刊》13(1)：79-130。

呂尹超

- 2003 《由新竹科學工業園區的空間文化探討全球化下的認同》。東海大學建築學系碩士論文。

余德慧

- 2006 《台灣巫宗教的心靈療遇》。台北市：心靈工坊文化。

李豐楙

- 2009 〈從哪吒太子到中壇元帥：“中央—四方”思維下的護境象徵〉。《中國文哲研究通訊》19(2)：35-57。

林希娟

- 1980 《蘭嶼雅美族居住環境探討》。成功大學建築研究所碩士論文。

林靖修

- 2017 〈基礎設施、水利社會與行動者的交織：陳有蘭溪流域 Kalibuan 社區共同灌溉系統建造與營運〉。《臺灣人類學刊》15(2)：97-146。

林耕霈

- 2013 招魂喚「我庄」：聽生祥樂隊有感。取自 <https://e-info.org.tw/node/86863>

林文玲

- 2001 〈米酒加鹽巴：“原住民影片”的再現政治〉。《台灣社會研究季刊》43：197-234。

夏曉鵬

- 2010 〈失神的酒 以酒為鑑初探原住民社會資本主義化過程〉。《台灣社會研究季刊》77:5-58。

孟磊與江慧儀

- 2011 《向大自然學設計：樸門 Permaculture 啟發綠生活的無限可能》。台北：新自然主義。

原住民族委員會

- 2019 原住民人口數統計資料（每月一次），取自：
<https://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=2D9680BFECBE80B66A6683C134420FB1>

夏鑄九

- 2006 〈對台灣當前工業遺產保存的初期觀察：一點批判性反思〉，《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》13：91-106。

陳文德

- 2016 〈當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例〉。刊於《21 世紀的地方社會:多重地方認同下的社群性與社會想像》。黃應貴、陳文德編，131-175。臺北：群學。

陳冠甫

- 1990 〈台灣高科技工業的依賴發展與空間結構：新竹科學園區個案〉，《台灣社會研究季刊》3(1)：113-149。

陳柳均

- 2001 《高科技的想像：新竹科學園區與地方發展》。台灣師範大學地理學研究所碩士論文。

莊涓琛

- 2018 《八尺門之後：國宅空間與都市部落的共生》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

黃旭

- 1990 《雅美族之住居文化及變遷》。東海大學建築研究所碩士論文。

黃美英

- 1985 〈都市山胞與都市人類學：臺灣土著族群都市移民的初步探討〉。
《思與言》23(2)：194-219。

黃宣衛

- 1999 〈一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡階級與異族觀為中心的探討〉。《時間、歷史與記憶》，485-540。台北：中央研究院民族學研究所。

楊士範

- 2016 〈都市原住民文獻中所呈現之視域與認識論反思〉，《原住民族文獻》，29期，取自：
<https://ihc.apc.gov.tw/Journals.php?pid=638&id=959>

廖勇超

- 2013 〈神遊電音：第三空間與電音三太子文化想像〉。《臺灣文學研究集刊》14：113-137。

蔡亮

- 1998 《全球化過程中的新竹區域空間結構之變遷》。國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

蔡福昌

- 1997 《地景變遷與認同—汐止山光社區個案分析》。國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

顏愛靜、傅小芝、何欣芳

2011 〈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〉。《臺灣土地研究》14(2)：67-97。

蕭禕涵

2012 〈社區支持型農業「到」台灣：以千甲里 CSA 為例〉。《人類學視界》10：12-13。

Aihwa Ong

1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*

Anand, Nikhil

2012 Pressure: The PoliTechnics of Water Supply in Mumbai. *Cultural Anthropology* 26(4): 542-64.

Anna, Tsing

2015 Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in. *Capitalist Ruins*.

Baird, Ian

2015 Translocal Assemblages and the Circulation of the Concept of “Indigenous Peoples” in Laos. *Political Geography* 46: 54-64.

de Certeau, Michel

1980 *The Practice of Everyday Life*

Edensor, Tim

2008 Walking through Ruins, 123-141.

Farías, Ignacio

- 2011 Introduction: Decentering the Object of Urban Studies. In *Urban Assemblages: How Actor-network Theory Changes Urban Studies*. Ignacio Farías and Thomas Bender eds. Pp. 1-24. London: Routledge.

James Scott

- 2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale Agrarian Studies.

João Biehl

- 2019[2013] 卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事，葉佳怡譯。新北市：左岸文化。

Li, Tania

- 2010 Indigeneity, Capitalism, and the Management of Dispossession. *Current Anthropology* 51(3): 385-414.

Stevenson, Lisa

- 2014 *Life Beside Itself: Imagining Care in the Canadian Arctic*

Edensor, Tim

- 2008 Walking through Ruins, in *Ways of Walking*, 123-141.

Lefebvre, Henri

- 1992 *The Production of Space*.

Howe, Cymene

- 2015 Paradoxical Infrastructures: Ruins, Retrofit, and Risk. *Science, Technology, & Human Values*: 1-19.

Scott, James

1998 Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human.
 Condition Have Failed. Yale University Press.

~~Sturgeon, Janet~~

~~2005 — Border Landscapes: The Border Landscapes: The Politics of Akha Land—
 Use in China and Thailand.~~

Sugimoto, Tomonori,

2018 “Someone Else’s Land is Our Garden!”: Risky Labor in Taipei’s
 Indigenous Food Boom

2019 Urban Settler Colonialism: Policing and Displacing. Indigeneity in
 Taipei, Taiwan. AnthroSource, City & Society, Volume 31, Issue 2.
 American Anthropological Association.