

朝向山的守護者

--由神聖空間保護省思山林變遷與登山教育

*Toward a Guardian of the Mountains:
Rethinking Mountaineering Education for Protecting the Sacred space*

陳永龍*

Along Y.L. Chen

(發表於 2004/10/2-3 玉山國家公園主辦之「2004 國家公園登山研討會」)

* 本文作者陳永龍目前為「多樣生態文化工作室」負責人，台大建築與城鄉研究所博士畢業；為台大登山社社員（1984-2003）／台灣山岳特約企劃／台灣山谷登山會會員／台灣山岳文教協會會員。本文為初稿，敬請不吝指正；若欲引用，亦請先徵詢作者同意，謝謝。
通訊方式：along@mounkey.com.tw。

【摘要】

山，先於人類而存在於這個世界！但當代台灣社會近百年來，卻在全球政治經濟變動中，致使山林變遷與土地文化淪亡。本文，嘗試用全球在地化視野，由山的歷史、山與登山者關係、山與原住民關係三個層面切入；先檢視全球環境變遷危機中保護「生命多樣性」的重要，回顧台灣山林變遷與土地文化淪亡史，再引介聯合國對「世界遺產」與「神聖空間」的保護趨勢，強調原住民「土地倫理」和「生態智慧」的重要，而由保護「神聖空間」的觀點，重新省思國內登山教育的課題。筆者認為：「願為山林守護者」的精神，才是「登山教育」的終極目標！藉此，也企盼國內未來的登山與山林教育，除了強調登山裝備、登山知識技術、登山環境的重要外，更應揚棄「裝備主義」的迷失、省思 LNT 精神。最後，筆者在「山是一所學校」視野下，重新檢視「人為什麼要爬山？」並提出看法：「為了打開經驗世界（感性）、發展抽象能力（理性），來與大自然山林世界相連結。並在這樣的互動中，更看清世界、更認識自我，而朝向作為山的守護者前行！」

【Abstract】

Mountains exist in the world before human being. In globally changed condition, Taiwan society lost the land culture gradually with the result that made the environment of mountain area serious destruction. My essay try to put these changes within *glocalizational* approach in order to realize what happened here are. There are three faces including the Natural history, the relationship between Climber and Mountains, and the relationships between Indigenous Peoples and Mountains, to analysis these changes. I introduce the global tendencies about the conservation of *Bio-Cultural diversity* and *World Heritages*, and to emphasize the importance of *Land Ethics* and *Ecological Wisdoms* in Indigenous traditional life. I think we should learn to Indigenous people, with the viewpoint of *Sacred spaces*, and to reflect the modern mountaineering education by hand-took-ism for use from abroad. Why does one go climbing? I think that is foe *opening our experienced world* and for *developing the abstract thinking* in order to *connect with the nature*. During these processes, we will keep a perspective clearly on the world, and to understand ourselves more and more in the mind. This is my answer now.

【關鍵詞】：

神聖空間、全球變遷、生命多樣性、全球在地化、世界遺產、土地倫理

Keywords:

Sacred Space, Global Change, Bio-Cultural Diversity, Glocalization, World Heritage, Land Ethics

朝向山的守護者

—由神聖空間保護省思山林變遷與登山教育

陳永龍

(發表於 2004/10/2-3 玉山國家公園主辦之「2004 國家公園登山研討會」)

一、現象建構

山，先於人類而存在於這個世界！人類在大自然內（包含山區）的活動，自古即存。但除了少數王公貴族的娛樂性狩獵，文人／遊客騷人等登高賞景，以及部份名山聖蹟的朝聖活動外，古人與山林的關係，大抵是一種靠山吃山、依存於大自然的生計經濟和生活文化。環顧世界登山史，人類純粹的「登山」活動，不過兩、三百年，大都追溯到工業革命後「科學主義」抬頭，於是開始對山進行探險與研究；十八世紀末阿爾卑斯山區的攀登，便可說是近代登山運動的濫觴。¹於是隨著近代殖民主義與帝國主義擴張，登山先以地理大發現與探險名義存在；而後才漸漸變成一種獨立、特殊的戶外休憩活動。

台灣的「登山」活動，目前多僅追溯自日據殖民時期，由日本國族學者所做的山林探險、林野調查與人類學調查等開始。²是以，大霸尖山、玉山等等，從那時被視為「處女峰」之「首登」開始，就被第一批把山峰當作「征服」對象的人「踐踏」；攀登者並有著「征服自然」的快感。特別是 1927 年日本人用繩索，在泰雅族人的帶領下，攀上了大霸尖山；人類史上第一次踏上大霸山頂，當時被日本人認為是科學的勝利。此後台灣，已經沒有前人為涉足的高峰存在。

戰後初期台灣的登山活動，先沉寂了一段時間才開始慢慢開展，但基本上仍是日本人登山活動所遺留下來的延伸。不同的是，日據時代有許多是學術性登山的探險活動，跟戰後非為調查研究於殖民需要、而是休閒／娛樂／健身的登山活動，目的與動機有很大的不同。儘管如此，登山的「征服山頭」與「自我挑戰」的心態，卻並無二致。

¹ 可參見林煥章編，1989，《中華民國山岳協會安全登山訓練中心落成紀念特刊》，中華民國山岳協會編印。或參見歐陽台生等，1999:3-4，阿爾卑斯。中華阿爾卑斯攀登協會出版。

² 可參見沼井鐵太郎，1933，尋找先人的足跡—台灣登山史（一）（二）（三）（四）。鄭承宗節錄翻譯，收於「台灣山岳」第 2-5 期，1994 夏季號（第二期）至 1995 春季號（第五期）。或沼井鐵太郎著／吳永華翻譯，1997，《台灣登山小史》，台中：晨星出版社。

只不過，首登的山頭被日本人爬完之後，「國人首登」與累積「百岳」或新路線的嘗試，就變成當時新的登山型態與挑戰。1980 年代之後，部份國人開始轉往海外攀登，找尋新的挑戰；而國內則有溯溪、攀岩等的崛起，作為另一形態的挑戰。此外，更多山區因道路開發被「郊山化」而容易登臨，登山也在 2000 年開始，被體委會當作「全民運動」來推廣。

但「登山」絕不只是一種體育或運動而已³。它是人類在大自然中特殊形態的一種活動；沒有一種體育運動像登山那樣，需要那麼多裝備與器材來從事的。畢竟「登山」受自然環境的影響與限制相當大，背後包含了登山環境（自然環境與社會環境）、登山裝備、登山知識技能等三個範疇的知識體系，才能保障基本的安全；也因此，登山安全始終是所有愛山者共同的企盼。只是，環繞著與「山」有關的知識、技能與環境倫理等等，不論政府或民間、學術界或登山界，也都還沒有健全的「登山教育」機構，可以提供完善的知識體系和教學教材，讓「登山」者可以循序漸進學習，進而由登山愛山到守護山林。

環繞著與登山安全與「登山教育」有關的課題，過往筆者曾為文指出入山管制、高山嚮導證與登山安全之間的關聯，並論及行年已久之高山嚮導員授證辦法的一些問題；該文論證台灣當時的入山管制與高山嚮導員授證制度，看起來好像是為了增添登山安全而設計，但實際上卻並非如此。入山管制乃基於「國家安全法」的理由而制定，和登山安全可說是毫不相干；而高山嚮導員授證制度原是警政署「高山地區防範救護山難注意事項」的附屬規定，但卻被移交到行政院體委會主管，核定辦法卻一成不變，致使高嚮證依舊只是辦理高山地區入山證的工具，始終無助於登山安全。⁴

文中也進一步指出，除非改變高山嚮導員授證辦法以及入山管制規定，並加強登山教育；否則現行的規定與辦法，不僅涉及違憲，更只會繼續衍生種種鑽漏洞的變形，以及倒果為因致生似是而非的誤論，甚至讓高山嚮導證變成了商品，淪為旅行團與變相之登山團體招攬高山旅遊生意的憑藉，卻無助於提昇登山教育品質與保障登山安全！而商品化了的高山嚮導證，假如沒有更好的「專業嚮導」之品質保證，自然也就更不可能建立在登山安全與教育的基礎上，去顧及到環境倫理了。

更甚者，正當體委會開始研擬新的嚮導認證與授證辦法的時候，內政部卻修

³ 登山(mountaineering)在國內被視為一種「運動(sport)」，而在國外則屬於「戶外活動(outdoor)」的範疇。筆者在此並不認為登山只是一種「運動」，而將登山視為人類透過自己的手腳行走山徑、登臨山峰，與大自然互動的一種行為。文中若使用到「登山運動」的詞語，並不表示筆者同意這樣的觀念範疇，而是放在社會一般性脈絡中藉以和讀者對話，或引述他人用語時的稱法。

⁴ 參見陳永龍，2000/3/25，「入山管制、高山嚮導證與登山安全：兼論高山嚮導員授證辦法的一些問題」，於《第四屆全國大專院校登山專文研討會論文集》，中華民國大專登山聯盟主辦。

訂入山管制規定，廢除了原本「三人始得入山」以及憑藉高山嚮導證作為 3000 公尺以上入山申請之規定；不需要嚮導證照即可入山的規定，讓體委會嘗試研擬的嚮導制度變成是虛假的遊戲。內政部警政署廢除了高山嚮導證的角色，無異打了體委會一個大耳光！於是，更多沒有被規管商業性登山，以及與未受嚴格登山教育的人紛紛入山，也更造成大大小小的真假山難，更耗費國家救難資源。

因此，當前國家對於登山的管制規定，既沒有建構更完備之登山嚮導認證方式，卻又用非真正攸關登山安全的理由限制入山⁵；除凸顯官部門多頭馬車與踢皮球的官僚主義現象，一點也無助於登山安全與登山素養之提升！筆者於是揚棄國家管制可以主導登山安全的思惟，除了繼續主張登山應以「入山登記報備」制度，取代現有的「入山申請許可」制度外⁶，更轉向由民間的角度、由登山者「自我學習與管理」的角度，來思考如何健全登山安全與山林教育體系等問題。有關山林守護與登山教育的相關議題，也就成了筆者後來論述的重點。

筆者當時以「登山」為主體與「登山學」的角度出發，希望大家共同思考登山安全管理的改進方向，以讓台灣的「登山管理」朝向更合理、健全的制度。並指出完備的登山學至少應當包含三大層面，即登山之本職學能、登山素養與環境倫理、以及登山之管理等知識領域。登山的本職學能與環境倫理，是每個登山者「個人」應當具備的知識、技能與學養；而登山倫理中的社群倫理，則連結到登山者自身與其他人的關係。至於登山安全管理，通常是國家介入想要控管，卻又無法真正掌控的領域；同時，登山之個人與隊伍，也應當有自我管理之能力與責任，以提升登山安全。⁷

筆者曾野人獻曝地希望架構出「本土的登山學」的綱要⁸，希望在未來能有更多登山家共同投入努力，以豐富本土登山學的知識系統與內容，使登山者都能具備登山相關的知識、技能與學養，而在登山當中同時成為山林守護者。而後，也立基在登山安全與保育生物多樣性的基調上，來探討登山教育的實質面向；即，登山教育應當教／學些什麼？誰來教／學？什麼時候開始教／學？在什麼地方與情境中教／學？又，應當怎麼教／學，效果會比較好？筆者提出從狹義登山

⁵ 國家機構實際上並無真正的制度與政策，來鼓勵登山並確保登山安全。因此，一些單位往往在山難發生後，或是颱風與雪季用鴛鴦式的精神，頒佈禁止入山的封山規定，或透過行政擱延的手段，暫停受理入山申請。但這些措施，事實上都僅是消極的做法，而非積極做法來透過健全登山環境，進行制度性提升登山安全的方式！

⁶ 相關論述，同註四；請參見陳永龍，2000/3/25，「入山管制、高山嚮導證與登山安全—兼論高山嚮導員授證辦法的一些問題」。或請參見陳永龍，2001a，「環境倫理、登山安全與入山管制——兼論登山教育與建構本土的登山學」，於 2001/4/14《太魯閣國家公園登山研討會論文集》，內政部暨太魯閣國家公園主辦。

⁷ 請參見陳永龍，2001a，「環境倫理、登山安全與入山管制——兼論登山教育與建構本土的登山學」，於 2001/4/14《太魯閣國家公園登山研討會論文集》，內政部暨太魯閣國家公園主辦。

⁸ 同上註。或參見陳永龍，2001b，「建構本土登山學」，於《台灣山岳》第 36 期 pp.52-55，2001 年六／七月號，台北：台灣山岳文化事業股份有限公司出版。

學到廣義登山學，應當正視既有登山教育的問題；特別在尚未有專屬的登山教育機構時，試圖去架構本土的登山學，並希望各登山團體能切實扮演好自身作為知識技能之傳習角色，來提升登山者之登山安全與登山素養。⁹

同時，筆者認為登山教育應反省「為何去爬山」？省思登山者自我與山的關係；特別是當我們強調登山技能，卻忽視登山素養的今日，這樣的提醒更為重要。因為，只有當登山者意識到：山與大自然孕育了芸芸眾生，是萬物供養者。在此認知下，才能透過親身體驗與反省，願讓自己由「山的登臨者」轉化為「山的守護者」，而不會作為山林踐踏者！因此，「願為山林守護者」的精神，才是「登山教育」的終極目標，也一個登山家必須要有的責任、態度與素養；而用更宏觀的視野思考登山教育，認為應當由狹隘的「登山學校」的觀念，擴大到「山是一所學校」的思惟；在這樣的高度上重新思索登山的學問，才能更有啟發性。¹⁰

今（2004）年筆者前往中亞塔吉克共和國，參與位於帕米爾高原天山山脈最高峰共產主義峰（Communism Peak, 7495M）的攀登計畫；不論是海拔 4200 公尺高的基地營，或是共產主義峰與卡列尼夫斯基峰（Korzhenevskt Peak, 7105M）的傳統營地上，或多或少仍發現一些高山垃圾，更顯示即使是國際登山客，對於登山的環境倫理與登山態度，也都仍存在不少可議之處。但不論國內國外，有關山岳環境的保護，實應作為登山教育的重要課題才是！

特別是邁向廿一世紀，聯合國就把 2002 年訂為「國際山岳年」和「生態旅遊年」；而 2003 年人類攀登聖母峰五十週年的「聖母峰兩代情」等系列活動，也不斷強調高山「生態環境」與「人文環境」的保護。新世紀有關山岳環境保護的議題，都是眾所矚目的焦點！這些與登山有關的反省，也重新注意到應當把山岳當作是「神聖空間」的觀念，並學習原住民族傳統對待山林的土地倫理。

本文，便是在這樣的基礎脈絡下，由全球在地化（Glocalization）視野，先檢視全球環境變遷危機下保護「生命多樣性」的重要，再回顧台灣山林變遷與土地文化淪亡史；並引介聯合國對世界遺產與神聖空間的保護趨勢，強調原住民土地倫理和生態智慧的重要，而嘗試由保護「神聖空間」的觀點，來省思國內登山教育的課題。最後進一步地論證：「願為山林守護者」的精神，才是「登山教育」的終極目標！藉此，企盼國內未來的登山教育，除了強調登山裝備、登山知識技術、登山環境的重要外，更應加強對山岳環境友善態度的登山倫理，朝向「山的守護者」來邁進。

⁹ 請參見陳永龍，2003，「從『登山學校』到『山是一所學校』——台灣登山教育現況與未來展望」，於 2003/8/23-24 《2003 國家公園登山研討會論文集》，內政部暨太魯閣國家公園主辦。

¹⁰ 同上註。

二、全球環境變遷與生命多樣性的保護

環境議題，是人類廿世紀末的危機意識，以及廿一世紀不得不深刻面對的人類存亡課題！全球環境變遷，也在這樣的狀況下，成為關注地球生命與人類存亡的新領域。

從目前已知的地球史當中，地球的生命大概至少超過 45 或 46 億年的時間；因此人類的歷史，放而地質時間中來看待，只是須臾的剎那而已。由地球的生命史來看，目前知道地球上生命體的出現，不過是十億年左右的時間，侏羅紀時期的恐龍大滅絕，大概是 6500 萬年前的事情，智人的出現不過 150 萬年左右，而人類有文字的歷史時代不過六、七千年，工業革命至今也不到三百年；而諸多的科學研究，已經指出地球生命史上至少發生過五次的大滅絕，最近一次的大滅絕即是當時以恐龍為主要的生物，從地球上大量消失，再經過漫長時間的演化後，才有今日鳥類、哺乳動物與人類等等的出現。

因此，由地球生命史角度觀之，地球上生命之演化與基因的歷史，是與大滅絕緊密相關的！而前五次的大滅絕主要的原因，可說是天災／地變所造成的，即隕石撞擊地球與火山爆發等，引起全球環境變遷，導致溫室效應、酸雨、冰河融化、水旱災、以及種種氣候異常之聖嬰現象等等；而後因生態環境的巨變，導致物種消失與所謂的「大滅絕」現象，地球上約有 77%--96% 的物種，在 500 萬到 1000 萬年間絕滅，且愈「高等」而複雜的物種愈先消失。

大滅絕之後，一些大難不死、碩果僅存的「低等」物種，才開始又在生命與環境交互作用中，透過盲人騎瞎馬似的基因突變機率，逐漸演化而產生新種。而這個生命形式由簡→繁→繽紛的生命，所需的時間大約是 500 萬到 2000 萬年之久；在這樣的漫長時空中，才能再度形成所謂「生命多樣性」(Biodiversity)¹¹ 狀態的繽紛生命世界。

然而，由既有的生物滅絕資料顯示，根據生物與生態學者的統計與估算，今日熱帶雨林覆蓋面積，已經不到過去已知面積的一半，這些雨林每年正以平均 0.6% 到 1.6% 的速度消失中；西非的象牙海岸、奈及利亞，南美的巴拉圭以及亞洲的尼泊爾等，熱帶雨林每年消失的速度更超過 4%。而南美的厄瓜多西部熱帶雨林，過去 40 年來 90% 的森林已被砍伐；該區域至少 50% 的物種已經消失。國

¹¹ 目前國內與中國大陸都把 Biodiversity 翻譯為「生物多樣性」，但 Biodiversity 實際上包括基因／物種／生態等與「生命」三個層面之多樣性，只有金恆鏞曾認為應當翻譯成「生命多樣性」比較適切；在這點上，金恆鏞的主張比較精確。但當時卻因國內生態學界認為翻成生物多樣性，比較能切合當時的社會政治環境，有助於推廣此概念，於是沿用至今。以下，筆者沿用「生命多樣性」的用法，而不使用多數人習慣的「生物多樣性」翻譯語詞；但聯合國的這項公約，為與正式的官方文件統一中文用詞，筆者仍沿用《生物多樣性公約》的用法。

際知名生態學者 E. O. Wilson 更指出：在當代由於人類的大量干預，目前物種消失的速率，大約是在過往沒有人類干預狀態下的 1,000 到 10,000 倍之間。¹²也因此，許多地球科學、生命科學與生態學者，都提出呼籲的警訊，認為：由於人類對待自然態度出了問題，以及不當開發對生態環境所造成的破壞性，在短短的三百年之間，已經開啓了地球生命史上「第六次的大滅絕」！不同的是，前面五次的大滅絕主要是因爲天災地變，但這一次卻是「人禍」所致！

換句話說，如果我們把地球生態看成本是一個活的生命體，原本她可說是具有大地脈動的性質；但人類對於自然的破壞，卻讓這個「脈動的大地」變成「滾動的山河」，森林被砍伐與山林生態的毀壞，所招致的土石流等災害，一如大地的反撲在進行其大自然的自我保護，而對人類發出抗議的警訊！九二一地震後台灣山區，以及此後數年接連不斷的災難，如逢雨必坍的山路與土石流淹沒村落等，都可說是「大自然反撲」的明證。

這裡，也聯結了自 1992 年之後「生物多樣性公約」的核心概念，即「生命多樣性」的提出，著重於基因多樣性（genetic diversity）、物種多樣性（species diversity）、以及生態系統多樣性（ecosystem diversity）等三個層次的保育；而這個可說是當今全世界最大的國際公約，當年即超過 160 多個國家簽署。這項聯合國針對人類與環境所設定的議題與目標，也與「廿一世紀議程」一起被列入在地球高峰會議的重點，目的即希望生態環境的保育能在國際間更受重視。

當然，作爲一種框架性的國際公約，《生物多樣性公約》面臨著很大的挑戰。儘管如此，這個公約仍在以下幾個方面，取得了一定的成果：1）業已變成了全球性公約（目前已被 188 個國家和地區所批准）；2）結合環境、社會、經濟方面的問題進行了相關討論；3）羅列了各國共同關注的問題，訂立了以生態系統爲基礎的工作綱領；4）制定了關於國際間“基因改良生物”交流的國際生物安全協議；5）制定了一個與糧農有關的遺傳資源國際條約；6）確立了 2010 年的全球統一目標。

只可惜，在全球政治經濟利益分配不均的現實環境中，這個公約卻在下面幾點上，卻也顯得無所作爲：1）制定有關使用和利益共用的統一規則；2）建立健全法律機制，保護傳統的與生物多樣性相關的知識；3）增強國際合作；4）加強科學地評估生物多樣性的準確性；5）扭轉當前生物多樣性喪失的趨勢。¹³

¹² 請參考 McNeely, Jeffrey A. etc. 1990. *Conserving the World's Biological Diversity*. Gland, Switzerland: IUCN. 以及 Wilson, Edward O. 1992. *The Diversity of Life*. London: Penguin books.

¹³ 請參見 <http://www.chinabiodiversity.com/iucn/23/index.htm>；Branlio F. de Souza Disa, 2004, 「履行《生物多样性公约》的代價：在與社會、經濟和科研相結合時所面臨的挑戰和機遇」，於《世界自然保護信息》（*World Conservation Information*，原《IUCN-世界自然保育聯盟通訊》），第 23 期，2004 年 3 月。

儘管如此，國際間對於隨著森林砍伐而消逝中的原住民的關切，似乎並不如對生態環境與生物多樣性那般的關注；一直到第四世界的原住民運動工作者不斷的努力之後，有關原住民的傳統知識與文化多樣性的概念，才慢慢地被與生命多樣性的概念放在一起看待，而開始有 *Bio-Cultural Diversity* 的新概念出現與漸被重視。只是，這樣的關注雖然開始，但國際上實際與有效的作為，可以兼具保護生命多樣性與文化多樣性的行動，仍相當有限。

事實上，全球眾多原住民部落民族其文化的存續，不但攸關著生態環境與生命多樣性的維護，以深深影響著人類文化的長久與健康發展。因此，生命多樣性並不只是基因、物種與生態多樣性而已，更應當包含「文化多樣性」的層面。只是，目前有關生命多樣性與文化多樣性之間的關聯，沒有比較清楚的論證著作；而台灣對於與文化多樣性有關之討論，也僅止於起步階段。¹⁴在此，我們先回顧台灣的山林變遷簡史，當會更清晰地看到生命多樣性與文化多樣性，在台灣共同淪亡的滄桑變遷。

三、台灣山林滄桑與土地文化淪亡史

檢視台灣近代史，所謂「台灣人四百年史」或「四大族群」¹⁵的說法，只是漢人移民福佬沙文主義的狹隘史觀。若要更清楚地認識台灣，想看台灣四百年來山林滄桑變遷的近代史，就當要用「全球在地化」(Glocalization)的觀點，立基在原住民與土地的角度出發，並放在全球變遷與世界資本主義的歷史中檢視，才能較全面地理解台灣四百年的滄桑，與原住民土地文化的淪亡史。

自古以來，山與台灣原住民的關係一直相當緊密。在漢人進入以前，山原本就是原住民的生活空間；但台灣原住民和山林環境卻在短短的四百年間，面臨了

¹⁴ 國外有關 BioCultural Diversity 的討論，是這十幾年來才開始崛起的領域，主要扣連著原住民的傳統知識，特別是傳統的生態知識與民族生物學的調查基礎上進行，而與各種藥物（別是藥用植物）有關；而在國內，目前僅止於王俊秀與紀俊傑的零星幾篇文章，有論及文化多樣性與生物多樣性的關係。可參見王俊秀，1997，「全球變遷下的環境正義論述：文化多樣性與原住民生態智慧」，於《國科會成果研討會》。王俊秀，1998，「全球變遷與原住民生態智慧：環境正義的視野」，於《國科會 84-86 學年社會組專題計畫補助》，1998/1/16-17，台北：中研院社科所。或參見紀俊傑，1996，「原住民、生物多樣、文化多樣性」，於拓邊/扣邊社會學學術研討會，台中：東海大學。紀俊傑，2001，「生物多樣性保育與原住民文化延續：邁向合作模式」，於林曜松編，《生物多樣性保育策略研討會論文集》，2001/9/13-14 日之「國家公園生物多樣性保育策略」研討會發表，或參見 http://bc.zo.ntu.edu.tw/conf_200109/09.htm。

¹⁵ 有關「台灣人四百年史」的提法，可參見旅日的史明先生的著作：史明，1987，《台灣人四百年史》，台北，自由時代。而「四大族群」說的提法，可參見：許信良，1995，《新興民族論》，台北，遠流出版社。只是這些把台灣史放在淺短的四百年來看，以及把族群錯誤地歸類為閩南／客家／外省／原住民等四類，都是缺乏嚴謹學理的隨意分類方式，背後實涉及國族建構和奪取政權的政治目的。

生態暨文化急遽崩解消亡的命運，也難怪台灣史的學者陳秋坤要嗟歎著：「從土著民族立場，一部台灣開發史，可以說是原住民地權喪失到漢人手裡的屈辱歷史。」¹⁶因此，面對台灣「山岳環境」的問題，若不將其置於台灣整體社會經濟變遷脈絡下，來作作歷史性地思考，似乎無法碰觸到根結的問題；特別在近三十年所謂「經濟起飛」之後，發展掛帥的意識形態，仍一再借屍還魂地存在。

放在全球變遷中來看台灣，近代台灣在與資本主義世界體系形成依賴性接合的同時，必然要反應在體系內部本身的生產與再生產機制上。在這個意義上，四百多年來台灣原住民政經處境的曲折，以及其土地被剝奪等等問題，遂成為欲瞭解台灣「山岳環境與山林文化變遷」現象，最全面而尖銳的切面。

（一）前近代的部落自主與「番界」變動

前近代時期的台灣原住民生活空間，我們可以想像不僅是高山地區有原住民，就連西部平原也有諸多不同語言文化的原住族群分佈，當時草莽綿延、鬱鬱蒼蒼，野鹿成群、生態豐富，實乃婆娑之洋、美麗之島，無怪乎葡萄牙人於海上初見寶島時，會有高喊「依爾哈·福爾摩莎」的驚嘆。當時台灣島上各原住民部族，則進行傳統的狩獵、採集與游耕為主的自然經濟，生計上自給自足，各部落文化自主程度很高。

1624年荷蘭人在安平一帶，建立了遮蘭達防堡；1628年西班牙人，則在淡水一帶建立防堡，到1642年才棄守讓予荷蘭。當時荷蘭人並非視原住民地區為無主之地，因此以「購買」或「締約」的方式取得土地，承認了原住民對其土地的領有權¹⁷。自此三、四十年間，他們進出淺山原野一帶，主要為了搜刮米、糖、硫磺、鹿皮等珍貴物資。此外，也自福建沿海一帶非法運來成千的廉價勞工，組織熱帶墾殖莊園。

1662年鄭成功擊敗荷蘭人據台，結束了歐洲重商主義對台灣的直接控制。同時，也帶來了更多的漢人移民及小農制的水稻文化。而軍屬拓殖基本上是屯墾自養，因此鄭成功曾討伐原住民，並於漢番交界之處築土堆以防番害，¹⁸因土堆狀似臥牛，故稱土牛。因此在荷西及明鄭時期，除了土牛邊界上可能的衝突之外，

¹⁶ 請參見陳秋坤，1994，《清代土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷 1700-1895》，台北：聯經出版社。以及陳秋坤，1995，「十九世紀初期土著地權外流問題—以岸裡社的土地經營為例」；于張炎憲等編，《台灣史論文精選》，pp.221-261，台北：玉山社。

¹⁷ 請參見林佳陵（1996：6）；林佳陵，1996，《論關於台灣原住民土地之政策與法令》，台北：台大法研所碩論（未出版）。

¹⁸ 原住民過去在過往學術上或被稱作「土著」；在明鄭、清朝時，被漢人移民稱作「番」，歸順朝廷接受招撫的稱作「熟番」，未被朝廷統治的則稱作「生番」；日據殖民時期沿用之，仍稱「蕃人」。戰後國民政府稱之為「山胞」或「高山族」，一直到1994年以後，才正名為「原住民」。本文若由沿用舊的稱謂，只因對照當時之時空背景脈絡而用之，並無歧視之意。

原住民土地所有權型態，大抵仍是部落自主的狀況，視大自然的草埔、獵場等為部落共有財產¹⁹。

（二）晚清「開山撫番」政策與山林浩劫的濫觴

1684 年清廷主台，開始了對台灣長達二百多年的統治。由於清初治台並未將台灣視為海防重地，因此清廷先是採荷蘭人遺下的課餉舊規，在法律上承認對原住民土地權益的保障，以期漢番分治，減少衝突；同時頒佈禁令，禁止人民隨意遷台。但禁令並未能有效執行，走私的移民卻日益增加，隨著漢人水稻作業的擴張，十八世紀中葉起，中南部軍開始有更多的漢番衝突事件。

清廷原對原住民部落劃分為「熟番」與「生番」兩大類，並設立土牛溝和界碑，責令熟番築隘駐守，而有所謂土牛紅線的邊界，以求相安無事。此刻漢人墾殖戶秉先佔先墾原則，擴展私有地權，並常越界造成土地糾紛，遂訂定保護原住民地權措施。但在執行上，地方官員卻難以落實政策，又因原住民部落傳統多以山川河流當地界，鄰近部落均有默契承認，但漢人墾殖戶卻將其視為「無主之地」而焚燒草埔。在通事與衙門多半偏袒漢人的狀況下，終至迫使原住民鹿場萎縮，無力納社餉，從而促成了「翻產漢佃」生產關係的出現。

番產漢佃的基本精神，在於承認原住民業主的私有地權，從而也促使原住民部落趨向私有化，而有土地重劃與地權分割之舉。再加上漢佃大量砍伐林木，築灌溉溝圳，改變既有的生態平衡，因而危及了原住民傳統的狩獵文化，使原住民生活更為困頓。

更嚴重的是，在此租佃過程中漢人引入「一田二主」的永佃觀念，並且漸漸原住民接受，使土地「所有權」分離為業主（收租）權和田主（管理）權。前者即是後來的「番大租」，但後者卻任由漢佃獨立經營與買賣，形成另一種私有地權，並可再轉租而由田主收「小租」。土地「使用權」和「所有權」的分離，使得原住民和土地的關係愈加疏離。再加上田園地權後來可化成租單，成為可點賣的商品，不少原住民業主在此狀況下，又進一步將租單典質，同時在獵場山產日益枯竭下自然更無力備銀贖田，形成變相的番產外流²⁰。

因此，1860 在年左右，「熟番」已因漢人墾殖及番產漢佃的生產交換行為，而逐漸由採獵維生轉變成租佃業主，漢人的私有化地權觀念與商品貨幣經濟也滲入到原住民部落，促使大量原住民地權外流到漢佃銀主手中。至於「生番」地區，

¹⁹ 顏愛靜等（1998：60）；顏愛靜等，1998，《台灣地區原住民各族群土地制度變遷之研究（期中報告）》，台北：行政院原住民委員會。

²⁰ 請參見陳秋坤（1994：20-25、205-208）。

則依舊屬於朝廷認定的「化外」之民，為清廷主權所不及處。當然，當時漢人水稻耕作仍為自足經濟特性，因此農作物乃民生必需品，重點在於如何提高地力生產，對外擴張性格並不濃，因而原住民在與漢人間的土地契約與食物交換生產資料下，大抵維持了近二百年的穩定狀態。

另一方面，此時期西歐列強正由重商主義擴張，改採帝國主義與殖民主義姿態出現；為奪取初級產品、控制市場的同時，以軍事佔領、武裝殖民極力控制殖民地地區前工業化的生產方式，以之作為將原始積累、絕對剩餘價值剝削等，而透過商團金融，作為向工業母國回饋的基地。在此新的國際情勢下，清廷海疆壓力大增，台灣遂於 1860 到 1863 年間陸續開放淡水、基隆、打狗、安平等港口作通商口岸²¹。

與開港前不同的是，茶、糖、樟腦取代了米、糖，而成為 1860 到 1895 年間台灣對外貿易的三大出口品，佔同時期全台總出口值的 94%。據當時淡水的〈英國領事報告〉中記載：「年復一年，漢人不斷向山區開發，一山佔過一山，砍下了樹木，種下了茶。」而當時的仕紳吳子光則說：「村人業樟腦者，起山寮，作土灶，偵樟樹堅光微臭者，削令成片。今錐力之末，民爭恐後，牛山濯濯，頓改舊觀。」（林滿紅，1997：13）²²

隨著這些山區產業的發展，雖有少數部落的有力人士由中獲得財富，例如抽取「山工銀」樟腦稅等；但大抵而言這三個產業的發展，多少侵犯了原住民傳統的生活領域。特別是茶與樟腦，促使漢人勢力加速向山區擴張，有些以和平方式取得土地使用權，有些則以武力方式侵奪。而清廷也為了由茶、腦業爭取財源，而有剿番之舉²³。

因此，自 1860 年代清廷配合對外的「開港」措施，對內則是表現在「開山撫番」政策。而 1870 年沈葆楨抵台後，更加緊增建軍事防禦，挖掘煤礦。待中法戰役觸發，劉銘傳 1885 年至台後，種種改革措施更雷厲風行。例如，因應外商力促大規模茶園、蔗田及腦業加工要求，劉藉 1887 年台灣改制成行省之際，建設交通網絡，整理地籍、屯租、番租，清賦以增稅。而由當時的「減四留六」政策，清廷怕向大租戶收不到稅賦，而將其中四成轉由小租戶支付，即可窺出當時「熟番」土地流失、地權複雜以及原住民經濟困境；大租戶對土地已無實權，而小租戶則成為土地實際登記有案的業主，土地已漸漸落入漢人手中。²⁴

²¹ 請參見丘延亮，1995，《後現代政治》，台北：唐山出版社。

²² 林滿紅，1997，《茶、糖、樟腦業與台灣社會經濟變遷》，台北：聯經出版社。

²³ 同上註；(ibid：167-69)。

²⁴ 請參見徐世榮，1997，「歷史上台灣原住民土地流失之政治經濟分析」，於《原住民土地與文化學術研討會論文集》，台北：中國土地經濟學會。

至於生番地區，留銘傳執行「開山撫番」的結果，便是大力開闢山地資源，以便官商砍集木材，促進腦業開發，增加地方財源稅賦，自此之後，官方式力開始深入後山的生番地區，但除了北、中、南三路通往後山的古道所經之部落外，其他生番地區，並沒有因官方上版圖與主權的宣示而喪失自主權。不過，開山撫番的結果，確實使番界內移，隘勇線向內山（東）推進，土牛紅線再往內移²⁵。自此之後，平原丘陵地區的原住民漸被同化，而高山地區的原住民部落，也開始步入跟「熟番」相似的命運了。

（三）日據殖民的「官有林野」政策與原住民土地流失

1895 年馬關條約後開始了日本軍國主義對台灣的統治。相對於歐洲列強，日本在十九世紀末不但只是工業化的新丁，更是二等帝國主義之擴張者；因此台灣這個甲午戰爭後的戰利品，遂成為日本試驗種種殖民政策的實驗室。對於原住民，由於在晚清時還是盤據在各深山峻嶺後的「化外之民」，因此日本據台之初，實不知該如何對待，於是還特別辦了「台灣蕃人統治策」辯論比賽，最後由持第三六郎湊合出一份「蕃族對策意見書」，明確指出了該關注的事由蕃地可獲得得經濟利益，而非蕃人。因為「自日本帝國主權者的目光而言，存在的只是蕃族的在地，不是蕃族人。」²⁶

因此，日本政府開始於 1895 年頒佈了「官有林野及樟腦製造取締規則」，將無官方憑證及山林田野地契者，算為官地。並自 1910 年起，開始了林野調查事業（1910-1914）、官有林野整理事業（1915-1925）、森林計畫事業（1925-1940）、蕃地開發調查（1930-1940）、以及山地開發現況調查（1936-1940）等等為開發蕃地所做的各項調查計畫。

至於蕃人的治理政策，則視其歸順或衝突的程度而定，或「綏撫」，或「綏和」，或「圍堵」；直到軍人出身的佐久間當總督時，為了早日掃蕩生蕃，俾促進蕃地復原及經濟開發，遂聯合軍警展開「討蕃」行動，最後終於用武力全面征服了台灣的原住民，使警政權力伸入各個山區部落內。也在這些武力作後盾下，才使那些蕃地開發調查計畫成為可能。

而在 1925 年起的森林計畫事業，將山地林野區分為「要存置林野」、「不要存置林野」與「准要存置林野」三類，其中「要存置林野」即戰後的國有林班地，而「准要存置林野」除少數為軍事需要外，主要則是專為保障蕃人生活、或獎勵蕃人集團移住而保留者，即「蕃人所要地」。保留地制度之所以得以推行，也是

²⁵ 有關土牛紅線往山區推進，請參見顏愛靜等（1998：45-59）。

²⁶ 請參見丘延亮，1997，〈日本殖民地人類學「台灣研究」的重讀與再評價〉，刊於 1997 年 12 月《台灣社會研究季刊》，第 28 期，pp145-174。或參見藤井志津枝，1997，《理蕃：日本統治台灣的計策》，台北：文英堂。

奠基在日本軍警鎮壓後，配合一系列的扶植授產、集團移住與蕃童教育等等政策下，使原住民部落生活空間緊縮，再加以移風易俗改變其生活方式，推動生蕃由狩獵游耕轉向定耕農業，期使反抗消弭於無形。

換句話說，日據時期對於山林地區，關心的是蕃地資源與經濟利益，而非蕃「人」，因此必須侵奪原住民的土地；但卻要設法保留一部份蕃人所要地，才可降低反抗。至於乖順的熟蕃，在晚清時的土地權即已面臨名存實亡，遂在 1904 年頒佈律令，用發補償金的方式宣告廢止大租權，正式終結了大租戶的命運，從此熟蕃已經不是蕃了。

而蕃地開發和森林事業計畫的結果，則是官方和資本家的聯手，開始大量砍伐台灣的森林；尤其是珍貴的紅檜、扁柏等林木，甚至被大量運送回日本母國境內，用來興建日本的官邸或神社。因此從阿里山、八仙山、太平山等三大林場開始，到日據末期擴張到次高山、木瓜山、林田山等等，一片蒼翠的森林，自此走上消亡的歷史。而原本生活其內的原住民，則在「集團移住」政策下被遷離了傳統生活領域，一步步地迫使原住民離自己的土地愈來愈遠。

1931 年之後，台灣又隨著日本內地經濟需要及戰備需求而工業化，雖然當時台灣大抵仍以農林加工，而補注了日本母國的工業與民生需求；但台灣做為日本帝國主義擴張東南亞的「南進基地」據點，因而必須有一些水力、電力能源，以及輕工業民生品之發展，日月潭水力發電工程便是這樣脈絡下的產物。由此，也開啓了對山區水力與各項水資源的開發利用。

（四）戰後國民政府「保留地」政策與山區開發蔓延

戰後國民政府接收日人遺產，也承繼了大部分的山林政策，例如伐木、水利、礦業、以及「原住民保留地」政策等等。戰後把日據時「蕃人所要地」先改稱為「山地保留地」，後改稱為「山胞保留地」，原住民正名後又改為「原住民保留地」。但因為政權主體是漢人，與平地社會大致同文同種，加上山區在日本人數十年監控「教化」下，早已平靜，遂沒像日據時期那樣嚴禁平地漢人移民到山區墾殖。這卻促使台灣山林地區土地使用，更趨複雜，而進一步使山區納入市場經濟社會體系裡；土地違規變相使用與非法買賣案例，日漸增多。

在保留地的使用管理上，國民政府先於 1948 年制訂了「台灣省各縣山地保留地管理辦法」。復於 1960、1966、1974、1990 修訂而成現今之「原住民保留地開發管理辦法」。而我們也可以由一次次的法令修訂中，看出保留地政策逐漸朝向「地權私有化」，以及鼓勵平地財團進入區內開發。雖然這些法規在名義上，限制了漢人擁有土地所有權，但實際上卻可以有例外地承租利用。這樣的現象也

十分類似清領時期的「熟蕃」地區，可能在下一個改朝換代後，就使現今的原住民失去土地。

而實際的社會史告訴我們：這樣的結果，確實一如所謂「平埔族」²⁷土地流失與淪亡的歷史一般；即是先放任漢人及資本進入原住民地區，造成侵租原住民土地的事實，然後在一次次的「清理」與修訂法令中，政府又經常採取接受清理或修法前的「既成事實」，一步步地放寬了漢人與資本進入的限制，而承認了漢人合法租用權，迫使山地原住民在先拋棄使用權，再來變相地喪失所有權，終至最後關頭連所有權也不見了。

若對照戰後台灣經濟發展的歷史，則可看出原住民自 1970 年代起，填補了台灣次級資本主義發展的勞動力市場之邊陲位置：先淪為林班工人，再轉為遠洋魚工、營造及工廠工人等等；原住民只要不能靠山、海維生，進入平地勞動力市場的結果，幾乎所有的人都不免有失業與經常換工作的流離現象。大部分的原住民逐漸地離自己的土地愈來愈遠。

換句話說，台灣自 1860 年開山撫番之始，山林物資及農產品的出口而讓勞動力商品化變成經濟產物，當自然物資契入資本主義世界體系的運作而成為商品時，山林子民即已成為市場經濟的邊陲。因此只要是脫離了自己的土地，就變成無產的勞動力，以及勞動力的商品化，以填補次級勞力市場。這在日據以至戰後原住民被「整」進大社會而水土不「合」時，可以更清楚地表現出來。當然，人脫離了土地，也就使土地使用價值與交換價值的分離，也變成可供交換的準商品，加速了土地的商品化。

隨著台灣被納入資本主義世界市場体系的同時，農產品與自然資源逐漸地商品化，由早期的製腦、茶葉出口以換取某些工業產品，以至日據時期開始伐木、採礦與建造水力設施等等措施，不僅一步步地破壞山林生態平衡，也同時將原住民捲入市場經濟的洪流裡，並摧毀了其與土地共生的自然經濟生計方式。戰後台灣所謂的經濟奇蹟，事實上也是奠基在對生態環境與底層勞力的剝削之上，原住民自然免不了跟著受害。

1980 年代以後，因為林業的利潤降低，一些山林地開始有更多的經濟作物栽植，例如茶葉、檳榔、果樹、山葵與高冷蔬菜等等，而造成濫墾與土地超限利

²⁷ 「平埔族」是個錯誤的概念，它從來就不是一個「族」，而包含至少十個左右被同畫了的原住民族群；平埔族是日本殖民主義國族學者伊能嘉矩之發明，把清朝被稱作「熟蕃」的原住民，即居住在平原、丘陵與淺山地區而歸順朝廷的原住民各族群部落，泛稱為「平埔族」；而把居住在山區未歸順的「生蕃」等各族，以日本國族主義的方式閱讀，認為這些生蕃應該和日本的「高砂」族同源，而將其泛稱作「高砂族」。戰後國民政府的國族學者，又認為「高砂」應是「高山」之音訛誤，故改稱為「高山族」或「山地同胞」（簡稱「山胞」）。

用等現象。也因這些坡地農業需要密集資本投入，原住民多半沒有這樣的財力，而使保留地的使用有更多轉租情形發生，土地使用更趨複雜。此外，密集資本的投入，更因發展山區觀光的「休閒工業」市場，造成許多山林變項使用，由林／農的濫砍、濫墾等，轉為道路開發與「水泥化」工程的爛挖、濫建；水土保持更差，進一步造成水土流失的潛在危機。

這些土地不當開發或超限利用情形，不僅造成水土流失、逢雨必災的潛勢，更造成野生動植物棲息地的破壞，使一些珍貴稀有動物面臨瀕臨滅絕的危機。但是大社會在保育聲浪崛起之時，卻往往不察地誤把原住民狩獵當作是生態破壞的主要殺手；直到近年的山區災難更加頻繁，檢視山林文化的聲音，也才慢慢地開始被聽見。

（五）社會自我保護：環境正義與原住民生存抗爭

事實上，一九八〇年之後這些山林土地使用的擴張，經常夾擠了原住民的生存環境，特別是以國家之名的公共建設與財團投資開發的種種措施，例如水庫、核廢場、國家公園以及水泥場、採礦場等等。在生存危機中，也就不可避免地會有原住民的抗爭存在。儘管不少部落曾因妥協、退讓或力量單薄，而早在歷史的洪流裡被淹沒（例如因石門水庫而遷村的泰雅族部落等等），但這類原住民的生存抗爭，在過去的歷史上確是不曾停息過的，只不過是在不同的時期裡，因為不同的緣由，而有不同的抗爭形式出現。而所抗爭的事由，卻不外乎是爭取土地、生計、生活尊嚴與文化自主權。

因此，我們可由諸多史料中發現，在明鄭以至晚清 1860 年開山撫番後的原住民地區，環境生態與自然地景的破壞實其來有自，因此才會牛山濯濯、鹿場消失之語。而面對生活空間被擠迫與生存環境被破壞的原住民，或因歸順而漸被同化，或因衛土護生而與漢人發生衝突，甚至「出草」來遏止外人入侵，遂被稱為「番害」來對待。特別在日據殖民時期日人急速向山區擴張進逼，更是大大縮限了原住民傳統的生活領域，而招致大小不斷的「蕃害」，其中最悲壯而為驚天動地的生存抗爭，即是「霧社事件」。

戰後台灣，因承繼日本人全面控制山區的成果，加上日據末期新理蕃政策與「集團移住」的奏效，原住民部部落生存抗爭意識，在主體社會同化教育數十年後幾已停息，直至 1984 年原住民權利促進會成立後，才又燃起了跨族群部落的弱勢者生存抗爭之火。此後，更於 1988 與 1989 年發起了兩次的還我土地運動，以及晚近原住民地區爭取「環境生存權」的運動。例如蘭嶼達悟族反核廢運動、屏東魯凱族反瑪家水庫、布農族反玉山國家公園、太魯閣族反國家公園及亞洲水泥侵佔祖先地、水濂阿美族反牛山興建火力發電廠、以及泰雅族反馬告國家公園

／爭取共管等等；這些案例，在在反映了原住民環境生存權不容侵犯的聲音。

上述種種，也凸顯原住民族作為「人」的存在以及其環境生存權問題；由於主體社會多半站在漢人角度、都市中心來思考，因而缺乏對邊陲地區弱勢族群的認識與關注。換句話說，在以漢人政權與資本為核心的思考範疇裡，山林地區（或限制發展地區）的開發與保育，往往都忽略了原住民族的生存權益，而招致開發、保育與地方生計的衝突現象，產生「環境正義」問題。

「環境正義」簡單地說，便是因環境因素而引發的社會（不）正義，尤其是關乎強勢與弱勢團體間不對等關係的議題。其論述的興起，主要是因全球資本主義擴張過程，導致地球資源日益枯竭及因環境改變或破壞，引起社會衝突不斷，而於美國自 1970 年代開始出現的「環境社會學」論述。²⁸更因美國長期來的種族問題，以及有毒廢棄物與垃圾場、核廢料等多選擇在非白人地區處理，因而自從 1980 年代末的新環境社會學（即環境正義）論述，將這些現象稱為「環境的種族（偏見）主義」（Environmental Racism）²⁹。

根據國外許多經驗研究的成果顯示，經濟因素（地價便宜）並非造成上述現象的主因，而是族群因素與種族歧視，因此族群成為預測有毒廢棄物丟棄場與垃圾場設置地點的最好指標³⁰；原住民族（或當地少數民族）也就往往成為環境破壞最直接的犧牲者。此後，有關環境正義的論述，在全球環境遭受嚴重破壞的二十世紀末，開始被廣泛引用來討論有關少數民族與弱勢團體所遭遇的環境議題。並且，這樣的議題不只有在廢棄物的處理上，也呈顯在資源的擷取過程，因而有一些環境社會學者視此現象為環境與社會間的持久性衝突。

紀駿傑（1997）以全球原住民為例，整理環境正義的相關研究，強調儘管原住民的知識與文化對全球生態與人類生存有多重意義，但他們在全世界仍遭受各種無情的生態迫害，甚至滅族的危機。而迫害與威脅主要來自（一）政府選擇原住民傳統家園作為核子試爆與堆放核廢料的地方。（二）外來人口的侵入逼近與強勢文化的滲入。（三）國家與資本家常以私有化與更有效利用為理由搶奪原住民土地。（四）政府以成立國家公園及保護區名義，侵佔原住民歷史家園，並限制其傳統經濟及文化活動。（五）強勢文化所謂的「發展」與「開發」，包括林木採收、採礦、採石油及水資源利用等等，是生態與原住民的另一種浩劫。³¹

²⁸ 請參見（紀駿傑，1997：77），「環境正義：環境社會學的規範性關懷」，於“第一屆環境價值觀與環境教育學術研討會論文集第一輯”，pp72-93。

²⁹ 紀駿傑，1993，「種族歧視與環境破壞」，於自立晚報 1993/12/05 日。

³⁰ Bullard, Robert.(ed.), 1993, "Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots." , Boston: South End Press。

³¹ 紀駿傑（1997：81-89）。

因此「環境正義」的基本主張包括了原住民（與弱勢團體）有免於遭受環境迫害的自由，社會資源的平均分配，資源的永續利用以提升人民的生活素質，以及每個人、每個社會群體對乾淨的土地、空氣、水，和其他自然環境有平等享用的權利。而其規範性意義就在於使我們面對那些環境不正義現象時，要毫不猶豫地選擇站在哪一邊（紀駿傑，1997：78、86）。這裡觸及了研究之政治正確性的問題，也點出持正義論的環境社會學者，其關懷與行動的積極意義。

特別在九二一地震之後，這個大自然反撲的力量，更是把台灣山林開發的問題，震出千瘡百孔！每年的颱風、豪雨，接二連三地造成各地洪水、土石流等災難，不論山地平地，全島已是「災難共同體」而幾乎都成了災區；台灣山林的狀態，已從古代繽紛生命的「脈動的大地」，逐漸淪為災難不斷的「滾動的山河」。因此，放在全球變遷中重新檢視台灣山林文化，未來若不改變我們對待山林的態度，省思登山與山林教育的重要，那麼，災難只會擴大與一再重演。

小結：

由全球變遷視野的「全球在地化」觀點，來檢視台灣的近代史，實在可以更讓我們看見台灣山林的滄桑變遷。從晚清的「開山撫番」政策以及漢人侵墾，造成牛山濯濯、頓改舊觀；可說是台灣山林變遷的濫觴。而日本殖民政權著眼的「山林經濟利益」，開始大量砍伐林木；以及國民政府初期先繼續日人政策，繼續詐取山林資源，以至後期再放任漢人進入山區濫墾等等；都是造成今日山林災難的主要成因！即使八〇年代末台灣社會的生態保育意識開始萌芽，而2000年開始民進黨執政，山林開發與國土保育的兩難，亦仍是燙手山芋！

而台灣山區生態破壞與山林文化變遷，事實上是緊緊隨著政治經濟變遷下，原住民的土地流失，與主體社會「土地倫理」淪喪而造成的！換句話說，造成這個結果的問題根源，背後的客觀條件乃是全球資本主義擴張的市場需求，造成不同時其的台灣，必須透過販賣與詐取山林資源來換取經濟利益；而在此客觀結構下的主觀條件，則是另一關鍵因素。這裡，就聯結了人類文化與大自然之間的關係，特別是對待土地的態度與方式；即，原住族群與移民族群對待土地的不同態度與觀點，也就是人們「土地倫理」的問題。

也因此，我們更得省思人與土地關係，而由「全球在地化」的觀點，透過全球化思考、在地化行動，來重新檢視土地倫理；看看聯合國怎樣在看待自然環境和文化環境的保護、訂定《保護世界文化和自然遺產公約》（簡稱《世界遺產公約》），以及原住民傳統又是怎樣在看待山林，在信仰上對山敬畏有加的態度。而以保護「神聖空間」的觀點出發，恰好可以把這兩個面向統合起來！

四、世界遺產與神聖空間的保護趨勢

環顧人類與大自然互動的文化史，世界上許許多多的名山聖蹟，特定山峰往往與山岳民族的傳統信仰有關，而被視為「禁地」與「神聖空間」來看待；因為山是神靈或祖靈的居所，所以除了敬畏之外，更須加以守護！在傳統原住民的生活區域內，尤其清楚；例如，珠幕朗瑪峰（埃佛勒斯峰／聖母峰）在尼泊爾雪巴與中國藏族的觀念中，都是「神靈的居所」之意，因此敬畏有加！

即使是非原住民的區域，古人對山的崇敬也甚於今日。例如，古中國的名山聖蹟，所謂的「五嶽」等等就是一例；所以才會有「山不在高，有仙則名；水不在深，有龍則靈」的說法。而日本至少自十五世紀開始，就有 animism 的傳統，潛意識中相信萬物皆有靈；富士山於是被當作「靈峰」來看待，是人們得要合十崇拜的對象。這種對富士山的崇拜、敬畏、嚮往、愛護現象，從十七世紀江戶時代到現在的東京，在居民生活的各層面上，一直若隱若現。³²

因此，不論原住民或非原住民社會，古代社會中對待山的態度，始終都是遠比崇敬的！例如古印加帝國在山區留下的雄偉殿堂，目前位於秘魯安第斯山脈東坡的 Machu Picchu 聖堂，就是點型的例子；它在 1983 年被聯合國依據「文化」和「自然」標準，指定為混合「自然遺產」與「文化遺產」的「世界遺產」地點。而中國的黃山、泰山、峨眉山和武夷山等，也同樣被聯合國指定為「文化與自然遺產」，為具有自然／文化雙重特色的世界遺產地！

世界遺產的出現與推動，主要肇因於工業革命後資本主義發展，帶來自然環境與許多古文明、文化的破壞；而在一九六〇年代開始，文化與環境意識崛起，更多關心人類命運而具有國際視野的學者專家等，意識到戰爭、自然災害、環境災難、工業發展等，威脅著世界各地許多珍貴的文化與自然環境，而這些環境可說是人類世界「共同的遺產」，一經毀壞就難以復返！

世界遺產公約實際上從兩個方面開展：一個關注文化遺跡和遺址的保存，另一個關注自然保護。隨著 1972 年聯合國人類環境會議的臨近，IUCN（世界自然保育聯盟，成立於 1948）和 UNESCO（聯合國教科文組織）都根據「世界遺產」的概念，制定了各自的提案。IUCN 的提案包括了自然和文化遺產地，而 UNESCO 的提案傾向於文化遺產地。之後，在 1972 年 11 月 16 日於巴黎召開的 UNESCO 第 17 屆會議上，通過著名的《保護世界文化和自然遺產公約》，這是聯合國首度界定「世界遺產」的定義與範圍，希望藉由國際合作的方式，致力於擴大保護地球上眾多文化和自然財富。它可說是國際上最早的环境公約之一。

³² 請參見新井一二三，2004，「東京與富士山」，於《中國時報》2004/9/8 人間副刊。

作為一個富有遠見且具有法律效力的工具，它建立在這樣的前提上，即：地球上存在一些地方，由於其自然特點、歷史特色或精神意義，而具有「特殊的普遍價值」之意義；因此，對它們的保護不僅僅是某一個國家的責任，而是整個國際社會的使命！公約的曲折歷史，與人類對待保護區的態度及方式上的轉變，交織在一起。其中的改變，主要是由把人類看作是「置外於自然界的觀察者」這一觀念，調整為人類是「屬於自然世界中的一部分」的事實。³³

從「世界遺產委員會」於 1978 年公佈第一批世界遺產名單以來，截至 2003 年 7 月止，參與《保護世界文化和自然遺產公約》的締約國，已達 175 國家與地區；共指定 754 處世界遺產地（World Heritage Sites），分佈在 128 個國家中。今（2004）年 6 月 28 日到 7 月 7 日在中國蘇州，召開 UNESCO 的「第二十八屆世界遺產委員會會議」中，審議 48 個備選項目，又通過 34 項世界遺產指定，包括 29 項文化遺產和 5 項自然遺產；因此，目前全球共有 788 處世界遺產，其中文化遺產地有 611 處、自然遺產地 154 處、混合遺產地 23 處。³⁴

此外，此次會議的閉幕式上，大會還通過並宣讀了《蘇州宣言》，宣言中呼籲國際社會和世界各國，要更加重視青年人在世界遺產保護中的角色與作用，加強針對青年人的世界遺產保護教育；並希望世界各政府和機構，當要能採取一致的行動，制訂該國該地區有關青年參與世界遺產保護教育的具體目標，定期舉辦全球論壇，共同推動世界遺產保護的相關教育。

世界遺產的內容與形式若依其不同類別，可以區分為「文化遺產」（Cultural Heritage／611 項）、「自然遺產」（Natural Heritage／154 項）、兼具兩者特性之「文化與自然遺產」（Cultural & Natural Heritage／23 項），以及 2001 年才新增的類別「口述與無形人類遺產」（Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible heritage of Humanity／19 項）。文化遺產的指定，主要由聯合國科教文組織的 ICOMOS 負責³⁵；文化遺產也是目前世界遺產中，最多與最主要的項目。自然遺產攸關了「生命多樣性」的保存，由 IUCN 來協助認定。

「文化遺產」不只是狹義的建築物；凡與人類文化發展相關的事物，皆可被認定為世界文化遺產。依據《保護世界文化和自然遺產公約》第一條，定義「文

³³ 請參 <http://www.chinabiodiversity.com/iucn/15-16/001.htm>；2001 年 UNESCO 世界遺產中心主席 Francesco Bandarin，2001，「自然的聖殿」，譯自《World Conservation》，2001，第 2 期 p.3-4。

³⁴ 請參見 UNESCO 有關 World Heritage 的官方網站：<http://whc.unesco.org/>。

³⁵ ICOMOS (International Council on Monuments and Sites) 國際歷史遺跡和遺址委員會；是一個總部設在巴黎的非政府組織，負責對被提名進入世界遺產名錄的文化遺產地進行評估。ICOMOS 擁有來自一百多個國家的六千余名成員，都是建築學、考古學、藝術史、規劃、遺產地管理和保護方面的專家；依照任務編組，去評估混合遺產地的管理和保護工作。該組織和 IUCN 在評估所謂文化與自然遺產“混合遺產地”的工作中緊密配合。這些遺產地同時因其文化和自然價值而被提名。

化遺產」包含了紀念物 (monuments)、建築群 (groups of buildings) 與場所 (sites) 等。紀念物是指「建築作品、紀念性的雕塑作品與繪畫、具考古特質之元素或結構、碑銘、穴居地以及從歷史、藝術或科學的觀點來看，具有傑出普世性價值 (outstanding universal value) 物件之組合」。建築群是指「因為其建築特色、均質性、或者是於景觀中的位置，從歷史、藝術或科學的觀點來看，具有傑出普世性價值之分散的或是連續的一群建築」。場所則是指「存有人造物或者兼有人造物與自然，並且從歷史、美學、民族學或人類學的觀點來看，具有傑出普世性價值之地區」。

「自然遺產」要列入《世界遺產名錄》必須具有以下特徵：

(1) 代表生命進化的紀錄、重要且持續的地質發展過程、具有意義的地形學或地文學特色等的地球歷史主要發展階段的顯著例子。

(2) 在陸上、淡水、沿海及海洋生態系統及動植物群的演化與發展上，代表持續進行中的生態學及生物學過程的顯著例子。

(3) 包含出色的自然美景與美學重要性的自然現象或地區。

目前「自然遺產」被指定的地區，主要包括了化石遺址 (Fossil Site)、生物圈保存 (Biosphere Reserves)、熱帶雨林 (Tropical Forest)、與生態地理學地域 (Biographical Regions) 等特殊區域。

「文化與自然遺產」則是兼具文化與自然特色，並且同時符合兩者認定標準的地方，可以說是為重要而稀少的世界遺產。全世界目前只有 23 處，包括中國的黃山、秘魯的馬丘比丘等等地方。

至於「口述與人類無形遺產」類別，是 2001 年才新增的；它主要是由聯合國教科文組織秘書長松浦晃一郎先生，把韓國人提出的「口述與無形人類遺產」(Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible heritage of Humanity) 觀念，納入世界遺產的保存對象。由於世界快速的現代化與同一化，這類遺產比起具實質形體的「世界文化遺產」更為不易傳承；這些具特殊價值的文化活動，都因傳人漸少而面臨失傳之虞。

因此聯合國教科文組織 (UNESCO) 在 2001 年，公告了 19 種「口述與無形人類遺產」，試圖保存這些具有特殊價值的文化活動及口述文化形式，包括語言、故事、音樂、舞蹈和風俗等等；例如摩洛哥說書人、樂師及弄蛇人的文化場域、日本能劇、中國崑曲等等。³⁶

會出現「口述與人類無形遺產」的類別，背後主要的觀念與思惟，即是「有形文化財」與「無形文化財」兩大類；於是 UNESCO 把人類的文化遺產，區分

³⁶資料來源：<http://www.what.org.tw/heritage/>；中華民國保護世界遺產協會「世界遺產概述」網頁。

為「物質文化遺產」和「非物質文化遺產」(Intangible Cultural Heritage/Tangible Cultural Heritage)兩種不同形態的類別。換句話說，把具有特殊歷史文化價值，而存在於「實體空間」中的地區、地點、建築與紀念物件等，視為是有形文化財（物質文化遺產），而把存在於人群、事件當中等非實體空間的文化形式，稱為無形文化財（非物質文化遺產）。

由於過往世界遺產指定的項目，都是物質文化遺產；但實體空間終究只是固著的物件與環境，若沒了「人」的生活文化繼續與之互動，它終究只是「死」的保存，而非「活」的保存。另一方面，人類社會自古以來存在過的語言、祭典儀式、音樂、舞蹈、工藝技術、藝術活動等等無形文化，實蘊含了人類生存與「文化多樣性」的生活智慧；但在近百年來當代社會的巨變中，這些無形文化財消失的速度，卻遠比那些物質文化遺產更嚴重！因此，在全球文化的社會變遷中，如何保存這些看不見、摸不到的「非物質文化遺產」，確實是國際上有關文化保存與再創造的新課題。

正是對「文化」的認識觀轉變，由「有形文化財」到「無形文化財」的擴充，拓展了文化保存的視野，才不再把文化只當作物件和「死的空間」的保護，而更強調「活著的人」的生活文化、思想與生活智慧等的動態保存。也因此，聯合國科教文組織(UNESCO)中的文化遺產部門，區分為物質遺產與非物質遺產兩類；而 UNESCO 在 2003 年 9 月 29 日到 10 月 17 日，於巴黎舉行的第三十二次大會上，也通過《保護非物質文化遺產公約》，強調非物質文化遺產與物質文化遺產、自然遺產間的關聯，並承認各社群（尤其原住民社群）在有關非物質文化遺產保護、創作上的重要角色，及對「文化多樣性」與人類創造性的貢獻。³⁷

筆者今（2004）三月，於琉球「2004 沖繩國際會議」(Okinawa International Forum 2004) 發表論文並參與專家會議，與在 UNESCO 文化遺產部門無形遺產處 (Intangible Heritage Section, Division of Cultural Heritage, UNESCO) 的負責人 SMEETS 先生、ICCROM³⁸負責世界遺產公約國際協調的 STOVEL 等專家學者，共同擬定而於 2003 年 3 月 27 日發表《物質與非物質文化遺產沖繩宣言》，即奠基於 2001 年 UNESCO 的《文化多樣性普世宣言》以及 1994 年《奈良憲章》的精神，再次確認「文化多樣性」的角色與重要，特別是緊繫傳統信仰系統的文化空間，在琉球及世界各地日漸受到威脅的今日。

³⁷ 請參見 UNESCO 官方網站：<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>。

³⁸ ICCROM (International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property/保護和恢復文化遺產國際研究中心)，是一個政府間組織，它被授權推動世界範圍內所有類型文化遺產的保護工作。ICCROM 於 1959 年在羅馬成立，關鍵角色是通過培訓、資訊、調查研究、合作及宣傳等方式致力於文化遺產的保護工作。1996 年以來，它已在世界各地組織了培訓活動，並且已經開發了富有新意的教育工具、研究方法和材料。作為一個諮詢機構，ICCROM 已經就具體某些遺產地的問題，向世界遺產委員會提供了技術性建議，同時也對有關培訓工作的提案和策略，提出意見。

《沖繩宣言》呼應了此次國際會議的主題「沖繩與亞洲神聖空間的保存：社區發展與文化遺產」(“*Utaki*³⁹ in Okinawa and Sacred Spaces in Asia: Community Development and Cultural Heritage”)，並強調保護「神聖空間」的重要。宣言最後並強烈呼籲各政府，應加強重視物質文化遺產與非物質文化遺產的關聯，以及文化空間的保護，並擬定有效的保存措施。

換句話說，國際上近年來把「神聖空間」的保護，當作是整合「物質文化遺產」和「非物質文化遺產」的一項重點；許多世界遺產的指定，也都更重視和「神聖空間」有關的部份！今（2004）年剛在蘇州結束的第廿八屆世界遺產會議，通過日本「和歌山神聖空間和朝拜動線熊野古道」之審查與指定，便是重要的個案。但在台灣，不論政府或民間，迄今都尚未正視這些無形文化財的保育。文建會到 2001 年之後，才開始重視「世界遺產」的重要，而後委請國際專家參與，前來進行「台灣十大世界遺產潛力點評估」工作；後經增修暫列十二大潛力點，而國際專家也特別建議，世界遺產應當要看到「神聖空間」的特質！

此外，在強調「神聖空間」保護的同時，也愈來愈重視物質文化遺產、非物質文化遺產及其與自然遺產間的關聯，並承認原住民社群對於生命多樣性、非物質文化遺產方面的隱藏貢獻。例如，馬來西亞沙巴的 Kinabalu（金納巴魯峰）山區，雖具備「自然遺產」與「文化遺產」雙重特質的區域，但因當時只申報自然遺產部份，所以在 2000 年被指定為世界自然遺產！儘管如此，沙巴的 Kinabalu 山又被稱為「神山」，至今仍是當地 Kadazan 族以及周遭原住民族共同的聖山；而在傳統信仰中，也對這些神聖空間具有保護的作用！這裡，便聯結原住民土地倫理，以及傳統文化對「神聖空間」的重視與保護。

五、原住民土地倫理與神聖空間之保護

原住民與大自然關係自古緊密，但由於絕大多數的原住民仍是口述文化，生態知識與生活智慧，只透過口耳相傳和儀式等生活教育在傳承；因此，當代工業文明與國族國家的文字社會，對於原住民的土地倫理、生態知識與生活智慧，可說都是陌生而無知的！哥倫布「發現」美洲新大陸，白人帶來了印地安人許多部族消滅，與生態環境莫大的災難；台灣人四百年的漢人移民，也同樣帶來台灣山林生態與原住民的浩劫。而這被後，卻和原住民／非原住民對待土地的不同態度有關，涉及「土地倫理」的思辨。

³⁹ *Utaki* 是沖繩群島自然信仰體系中的神聖空間，這些神聖空間分布在森林裡面，神靈／祖靈等存在於在大樹、巨石或立石中，有些地點設有祭壇，有些地點則無。其中，除琉球本島首里城與其在大自然中之祭壇等，被指定為世界遺產（文化遺產）外，其餘都沒有被指定保護。而未被指定的地方，目前只剩竹富島（Taketomi Island）的 *Utaki* 保存最完善豐富，還包括祭典儀式中酬神的歌舞、戲劇等無形文化財。

（一）美國白人生態良知與土地倫理的反省

西方英語世界與土地倫理有關的思辨，可說是工業文明對環境破壞後，才開始在保育運動與環境教育上有所反省。在 1960 年代，從 Rachel Carson 的「寂靜的春天」一書，揭露工業社會的各種污染，將導致嚴重的生態危機開始；環境保育運動和綠色生態政治思潮，也不斷豐富起來。因此約於 1970 年代中開始，便有「環境倫理學」的論述，把廿世紀西方社會的環境思潮，大抵分為「人類中心主義」到「生物中心主義」，再轉為「生態中心主義」三大類。而「生態中心主義」的典型論述，可說是深層生態學（Deep Ecology）。

深層生態學主要是在 1970 年代，由保育學者 Arne Naess 所提出，認為人類對待自然的態度，應該由人類中心轉為以生態為中心；換句話說，就是生態中心主義的生態哲學。但這個思潮在 1980 年代即已受到批評指責。最大的問題，是這種以生態為中心的論述，把「人」排除在外，因而經常變成白人的保育人士，指責第三世界開發的「當地人」之依據；於是引來「環境正義」與「環境殖民主義」學者的批評，認為這是另外一種「保育的帝國主義」的意識形態⁴⁰。

在此之後，深層生態學也開始修正，開始關注到一些環境敏感地帶的原住民，在傳統上都是生態的一部份，可算是「生態人」，而慢慢地與一些環境正義論的學者，有所謂的「大和解」。除了以 Naess 為主的深層生態學之外，生態中心主義的環境倫理學，也不斷援引李奧帕德（Leopold）的「土地倫理學說」，提出生態平等主義的環境權觀念；今日李奧帕德的土地倫理觀念，彷彿已成為環境價值教育的主要信念，討論者莫不高捧他的《沙郡年紀》當聖經。

李奧帕德的土地倫理觀念，大抵從「生態學」的立場，認為土地是一種「共同體」，而由土壤、水、植物、動物和人類所共同組成的，人類只是這個社群中的一個成員，必須與其他成員互賴共生。而從「倫理學」的立場，則說明「土地倫理」是人類倫理演進的必然發展；我們對土地必須要有感覺、了解和接觸，才能產生愛和尊重，也才有可能建立「土地倫理」。

此外，他也看到土地與文化的關係，認為文化是從土地孕育出來的！世界上有各式各樣的文化，之所以那麼豐富，背後反映出孕育它們的土地，必然也是豐富多樣的。因此，李奧帕德的土地倫理，反映出生態良知的存在；為了文化傳承和歷史延續，人人都必須為土地的健康（亦即土地自我更新循環的能力）負責，那樣才能使人得以與自然和諧相處。

⁴⁰ 有關「保育帝國主義」的批判，請參見紀駿傑，1998，「我們沒有共同的未來：西方主流『環保』關懷的政治經濟學」，於 1998 年 9 月《台灣社會研究季刊》第 31 期，pp141-168。

然而，現代教育和經濟系統正引導人們遠離土地意識；而一種只建立在經濟目的上的自然資源保護系統，是沒有希望的。因此他認為當時的社會，尚沒有處理人和土地及動、植物生命的倫理規範，就好像奧狄賽的女奴一樣，土地依然只是一種「財產」，人和土地的關係仍是「經濟性」的，包含了「特權」，但不包含「義務」。土地的倫理規範，乃是使智人從土地的征服者變成土地的一般成員，這暗示了成員對群內其他成員的尊重。⁴¹

當然，做為一個美國二十世紀前半個世紀的白人，被現代視為美國「野生動物管理之父」的李奧帕德，其土地倫理的反省，對歐美（以至今日台灣）保育思潮的影響，是可以肯定的。畢竟李奧帕德的土地倫理觀，放在主體社會「唯經濟發展」的主流價值觀來相對照，還是具有相當反省力與啟發，特別在於他強調人應當與自然重修和諧關係，以及強調當要親身體驗自然，用「心」而非用「眼耳」去看去聽，也點出當時美國社會「唯經濟論」的保育是條死路。

只是，他的學說也跟深層生態學一樣，因為缺乏政治經濟學的視野，於是忽略了跨國資本主義與帝國主義的擴張，才是第三世界（尤其是熱帶雨林）環境生態破壞更大的元兇，而不應把當地原住民成為代罪羔羊。因此，雖說他把土地當作共同體而有「生態人」的省思，比起「深層生態學」來得細緻；但對他而言，這樣的「人」仍是抽象的、概念的，因而無法立基在真實處境中的原住民立場，來省思白人在歷史上對印第安人的壓迫，也無法由原住民傳統的土地倫理與生態智慧出發，重新看待保育問題與出路。

若將李奧帕德的「土地倫理」觀念，放在全球變遷與原住民在地文化實踐的角度重新檢視，便不難發現他的土地倫理觀點，主要根植於自己的親身體驗，是一種「個體」的道德價值，而缺乏「集體」族群命運之共感！因此儘管敘述的文筆流暢優美，儘管指出文化根植於土地，但他對土地倫理「變遷」與體認，卻仍不夠深廣細緻；既未能用「全球化」的觀點，省思全球環境變遷背後的政治經濟根源，卻又未能以原住民的「在地化」觀點出發，更細緻地去論述土地倫理的文化、信仰基盤。

但類似的「土地倫理」觀點，早就存於傳統原住民代代相傳的世界裡！而在傳統原住民社會中，土地倫理不只是觀念而已，更是日常生活踐行的一部份，背後有其對生命、信仰的深層省思。

⁴¹ Leopold, Aldo, 1949, "A Sand County Almanac", Oxford University Press。請參見吳美真譯，1998，《沙郡年記》，台北：天下出版社。

(二) 原住民土地倫理與生態智慧

在原住民觀點中與土地倫理有關之省思，目前所知最早的文字記載，當屬 1854 年美洲印地安酋長西雅圖的演說，面對白人政府欲買原住民土地，受迫於武力下不得不賣的政治現實，所發的鏗然之聲：

「這土地的每一部份，在我人民的經驗和記憶裡，都是神聖的！每一片山坡，每一處幽谷，每一塊原野，每一叢樹林，都因我部落心愛的記憶或悲傷的經驗而成為聖地。……土地是我們的母親，……人若唾棄母親，就是唾棄自己。……土地不屬於白人，而白人卻屬於土地。……你如何能買天空、土地的溫柔和奔馳的羚羊？……假若空氣的清新與流水的甘甜並不屬於我們擁有，我們如何能賣給你們？……」⁴²

因此，西雅圖宣言其實更深層地反省了人、地關係，以及白人殖民主義對土地生命的掠奪與傷害，同時也點出了印地安人作為弱勢族裔面對強權的無奈，而不是把人同質化為沒有差異的個體，誤以為訴諸「倫理學」上每個人的個人道德訴求，就可以改變困境。另外，印地安人的土地倫理觀，與世界各地的原住民（包括台灣原住民）各部族也很像，可說幾乎都把土地當作母親樣來看待！

事實上，傳統原住民與土地的關係，幾乎有著共通的價值，即：把人視為是大自然的一份子，人是生態系的一環，而非置外於大地；因此，時時刻刻都得守護土地與神聖空間的家園，才能讓後代繼續繁衍、生存。但在當代資本主義的國家社會中，全球各地的原住民卻也幾乎遭逢共通的處境，即：土地、語言和文化的流失，以及生活方式被迫改變等等問題。只是全球原住民的土地倫理、生態智慧之保育，卻遲遲到廿世紀末原住民消亡速度更快時，才因與「生命多樣性」有關的保護，開始受到國際重視。

然而，儘管近年來有關原住民權利的保護，在地區性或全球性的會議已很常見，但實質而有效的措施卻才正要開始。其中，為期最長、可能也最重要的會議，應該算是「聯合國原住民人口工作小組」（WGIP）⁴³每年在日內瓦舉行的會議；而 1982 年成立之初即草擬一份《原住民權利宣言（草案）》，在 1992 年的版本中提到：

「原住民應該擁有集體的及個人的權利，對於他們傳統所占有或是使用的土

⁴² 有關 Settle 酋長的話，請參見西雅圖酋長著，1854/1998，孟祥森譯，1998，《西雅圖的天空》，台北：雙月書屋。或西雅圖酋長等著，李毓昭譯，2004，《西雅圖酋長的智慧》，台中：晨星出版有限公司。

⁴³ WGIP (U.N. Working Group on Indigenous Populations / 「聯合國原住民人口工作小組」)，由聯合國「人權委員會」一九八二年所成立，這個工作小組除起草一份《世界原住民權利宣言》外，近年來也參與到「生命多樣性」和「文化多樣性」等相關的保護會議中，由原住民的觀點，提出更多的實質建議。

地，應該要能夠控制並加以利用。這些權利包括：完全承認他們的法律與習俗、土地占有體系和資源管理的組織，以及國家應該提出有效的方法，避免這些權利受到干擾或侵害。」⁴⁴

自 1987 年 WCED 在「我們共同的未來」報告裡，已注意到原住民和保持生態體系與維護生物多樣性之間的關係，強調「原住民能提供現代社會關於森林、山地、旱地等複雜生態體系資源管理的經驗。」⁴⁵也注意到環境正義的問題，因而提到「人類社會正進行著一項極諷刺的現象，當發展擴及雨林、沙漠及其它孤立的環境之後，它傾向於將唯一能在此環境下生存的文化給摧毀掉。」⁴⁶因此，在聯合國（1992）的《廿一世紀議程》裡，強調「原住民與其居住土地有歷史淵源，對自然資源保育有獨特的貢獻，其對永續發展的參與應予加強，傳統知識與經驗應予尊重」⁴⁷。

而在 1992 世界高峰會議中，所擬定的《生物多樣性公約》裡面，在序言、第八條「就地保護」和第十條「永續利用」中，也都提到原住民在保護地球生命多樣性中的重要：

「（締約國）認識到許多體現傳統生活方式的原住民和地方社區，其傳統與生物資源有著密切的依存關係，應公平分享從利用與保護生物資源、及持續利用其組成部分有關的傳統知識、創新和實踐而產生的惠益。」（序言）

「參照國家立法，尊重、保存和維持那些原住民與地方社區中，依照傳統生活方式而與生命多樣性的保護和持久使用相關的知識、創新與做法，並促進其廣泛應用，由此等知識、創新和做法的擁有者認可和參與其事並鼓勵公平地分享因利用此等知識、創新和做法而獲得的惠益。」（第八條）

「（每一締約國應儘可能並酌情）保護並鼓勵那些按照傳統文化慣例而且符合保護或永續利用要求的生物資源的習慣使用方式。」（第十條）⁴⁸

只可惜，這些具有生態良知的白人主導所擬出的文件，並沒有對「全球經濟發展」的迷失有所反省，因而雖然提出美好的願景，卻缺乏如何達成目標的具體主張，於是有來自「環境正義」觀點的學者，認為該更細緻地反省誰是「我們」、如何「共同」？⁴⁹事實上，「文化多樣性」與「生命多樣性」的確一體兩面，而「原住民生態智慧」是保育「生命多樣性」的文化基調，因此若能重構原住民的「土地倫理」與生態智慧，「我們」或許才「有條件」與資格，來作為自然環境

⁴⁴ 有關《原住民權利宣言（草案）》內容，可參見：<http://www.pts.org.tw/~abori/law/un/1.html>。

⁴⁵ 參見 WCED（1987：12）。請參見 WCED，1987，"*Our Common Future*"，Oxford：Oxford University Press。

⁴⁶ 同前引書；（WCED，1987：115）。

⁴⁷ 參見 Sitarz, D. (ed.) 1993, "*Agenda 21: The Earth Summit Strategy to Save Our Planet*"，Boulder：Earthpress。

⁴⁸ 有關《生物多樣性公約》條文，可參見：http://bc.zo.ntu.edu.tw/cbd/cbd_c.pdf。

⁴⁹ 請參見紀駿傑，1998，同前引文。

最適當的信託者及管理人。因此，對們對原住民土地倫理與生態智慧，當要有更多的認識才行！

在這點上，有關全球原住民與土地的關係，及其對大自然之守護角色，較早論述得較為詳盡的，可說是 Duming (1992)「土地的守護者：原住民與地球的健康」⁵⁰一書。Durning 在「土地的守護者」這本小書中，點出那些生態複雜、敏感、保存良好地區，都是原住民的家園；因為原住民長年來的妥善看顧，才保存了「生命多樣性」的環境。而今，卻因國家與跨國經濟體系，摧毀這些地區的生態與文化。解決之道，是應當要協助這些地區的原住民，在生態守護的前線站起來，並看他們站在一起；因為原住民向來有如「礦工的金絲雀」一般，當金絲雀死了，礦工也就會緊跟著遭殃。

文中，Durning 指出世界原住民各部族，都有其生態智慧與土地倫理，而有不同於主流社會的另類觀點。在他的論證裡，清楚地點出原住民的真實處境，以及縱使在這樣的情狀下，原住民的族老們也不悲觀，反而是悲天憫人地祈求大地與神靈原諒白人（主流社會）的過錯。所以他由一九九二年六月地位崇高的原住民 Tulalang Maway 老酋長，坐在菲律賓最高的火山（Apo 山）上所作的一個簡單的懇求，開始論證原住民作為土地守護者，對地球健康所作的貢獻。

這位 Lumad 族八十六歲的領袖 Maway，發誓即便流到最後一滴血，也要保衛免受能源發展衝擊的 Lumad 族聖地；因此對其族人轉讓給外來移民的農地，揮袖作了如下的禱詞：「讓我們基督徒的弟兄們，在這個平原上能享受他們的生命吧。」然後轉向 Apo 山，Maway 緩緩地總結了他的思維：「我們只希望他們留給我們最後的聖域而已。」而對原住民來說，Maway 的懇求其實是再熟悉不過了：原住民希望他們的土地不再被蹂躪，要他們的天賦人權還給他們！⁵¹

當八〇年代中期菲律賓國家石油公司，建議開發該座山的地熱能源時，酋長 Maway 和他的人民都大表反對。儘管地熱能源可以再生，也很乾淨；但要在 Apo 山發展地熱能源，卻必須清除大片原始森林，將會更加破壞瀕臨絕種物種（例如菲律賓鷹）的棲息地，更何況這裏還是菲律賓最老的一座國家公園。在 1989 年他們的抗議失敗，Maway 和其他二十名 Lumad 長者舉行了一場名為 D' yandi 的神聖儀式，這儀式對他們自己、他們的人民、以及所有的 Lumad 族子孫，都產生一種約束力，從此他們必須以自己生命來保衛 Apo 山。

當問及採取這樣強硬立場的動機時，Maway 酋長很平靜地敘述從先祖代代

⁵⁰ 參見 Durning, Alan Thein. , 1992, *Guardians of the Land: Indigenous Peoples and the Health of the Earth*. Worldwatch Paper 112. Washington, D.C: Worldwatch Institute. 或參見李永展、林泠譯，1999，《土地的守護神：原住民與地球的健康》，台北：看守台灣研究中心。

⁵¹ 請參見李永展、林泠譯（1999：9）。同上註。

相傳下來的開天闢地神話；在這則故事裏，世界的創造者 Apotio 在完成創世的工作後向 Lumad 族道別並且回到他在 Apo 山的居所。「Apotio 告訴我們，」他說，「保衛這片土地，不要讓任何人摧毀或褻瀆這片土地。你們也許會遭到苦難，也許會陷入貧窮，但不要離開這裏，因為這裏是我居住的地方…絕對不能將這座山拱手讓人。就算是死，也勝過將這座山交給別人。」

儘管儀式後吸引其他環保人士及人權工作者加入他們陣營，透過法律、社會運動與國際結盟的支援等等手段，希望阻止這項計畫；但 1992 年時國家透過陸海軍的五營兵力，圍繞著 Apo 山紮營，表面上是爲了防衛菲律賓共產黨的游擊隊，實際上主要是爲了威嚇 Lumad 族人。終於，有些 Lumad 族人接受了石油公司的條件；這條件承諾在設廠完成後，石油公司會成立一個協助 Lumad 族的基金會，每年至少給這個基金會二十五萬美元。但是，利用 Lumad 陣營中的意見分裂中，在山側高處的施工人員，卻迅速地砍倒森林並開始鑿井。

因此 1992 年中旬，Maway 與一些忠於 D' yandi 的族人，重新組織了對施工工地完全防堵的行動，在暴風雨前的寧靜裏，Maway 酋長堅定地說：「我老了，如果他們殺了我，有人會接替我的位置。」就像每個徘徊在工業發展與傳統土地利用的原住民一樣，Lumad 族也遭遇到財力及與權力中樞關係，都遠比他們好的敵人；而 Lumad 族所擁有的，卻只有一股堅定不移的信念。原住民生存危機，諸如這類傳統慣習中斷、生命遭受暴力威脅恐懼、內部利益與派系分裂，而在與「國家／資本家」聯手的鬥爭中輸掉的例子，在世界各地都不斷上演。⁵²

事實上，Maway 酋長的懇求，其背後的意涵，無異是替菲律賓原住民、美國原住民、澳洲原住民、或地球上將近五千種不同原住民文化發聲的！這些原住民從遠古時代，便和其祖先領土上的土地、水、野生動植物有密切的關係，但他們正逐漸受到愈來愈多外來世界力量的影響，而瀕臨滅絕。這些原住民的祖先們早被「傳染病」和「暴力」殺害殆盡；倖存下來的後代，文化被傳道士改變、被企業家蹂躪，謀生經濟被國家發展瓦解，而他們的土地則被國家沒收或被商業資源開採者及資本主義農業過度使用。

因此，自從五個世紀前哥倫布航向新大陸，造成歐洲人大量擴張，以致許多原住民消失以來，至少有二個理由，足以讓世界的主流社會，比以往更須傾聽原住民的心聲。這兩個理由，不只攸關瀕臨滅絕人民的生命及生活方式，也和主流社會人民的生命及生活方式，有密不可分的依存性。

首先，原住民是一大片不受干擾的棲息地之守護者，這些棲息地是現代化社會無法瞭解的維生所須之地——調控水的循環，維持氣候的穩定，以及提供有價

⁵² 同上註；pp.57-60。

值的植物、動物、及基因；原住民土地內，可能住著比全世界自然保育區總和還多的瀕臨絕種之動植物物種。其次，原住民擁有無價的生態知識：所有生命賴以維生的物種多樣性之地圖；也就是說，原住民的語言、風俗、及日常作息當中便擁有和圖書館現代科技所提供對自然瞭解的相同程度。

在以前以「掠奪」為主的世紀裏，人類不瞭解世界主流文化，如果沒有瀕臨滅絕的文化之幫助，是無法繼續存活下去的！但人類現在已瞭解到這個道理：「生命多樣性」和「化多樣性」是密不可分的；而這對維持「生物圈」的生存，以及透過生物科技，來改善人類生活品質等等，都相當重要。因此，如果說原住民在維持地球重要棲息地及生態豐富性上，扮演相當大（或關鍵）的角色，那麼對其他更多人口的主流社會而言，原住民也可以扮演文化的模範角色。⁵³

原住民對於土地與大自然，由於必須依賴豐饒與自然充裕的土地為生，因此總要以「永續利用」的態度面對，才能為子子孫孫留下美好的樂土！哥倫比亞人類學家 Martin von Hildebrand 便指出，「印地安人常告訴我，殖民者（非印地安的定居者）和他們之間的差別，在於殖民者想要將錢財留給其子孫，而他們想留給子孫的卻是一片森林。」⁵⁴

一般而言，原住民對影響自然資源有效性的生態過程之了解，與他們對資源各種用途的了解一樣多；大部分森林部落的人，都是植物學大師。例如厄瓜多爾亞馬遜低地的 Shuar 族，利用八百種植物當作藥物、食物、動物的草料、燃料、並且用於建築及漁獵；東南亞的傳統醫療，靠的是六千五百多種藥用植物；而整個熱帶地區的游耕者，更在林間耕地上播種一百種以上的作物；南太平洋島嶼的原住民，能預測許多魚類每年的產卵時間，甚至精確到日期和時刻；北加拿大的捕鯨人，已向存疑的西方海洋生物學家，證實了 bowhead 鯨會在大片冰塊下遷移；澳洲沿海的原住民，更將潮汐情況細分達八十種之多。

原住民對自然世界的尊崇景仰，與他們出類拔萃的生態知識相對應；因為原住民自有一套以文化及信仰的形式，來記錄並傳達知識的方法。但是受西方科學訓練的專家，常常很難體認到原住民所具有的知識。原住民一代一代發展起來的生活方式之所以能夠興盛，靠的是將生態的可持續性，解讀入代代相傳的身體力行、神話與儀式、禁忌當中。

此外，在大部分原住民的宇宙觀裏，自然並不僅僅是資源的儲藏庫，智利 Mapuche 族的 Salvador Rain 曾說過：「我們與 Guinechen 神的關係是透過土地來

⁵³ 同上註；pp.11-12。

⁵⁴ 同上註；pp.43。當然，Durning 也提到不少當代原住民的年輕人，在受到資本主義經濟與當代社會「現代化」價值觀的影響，而忘掉原本的土地倫理和生態知識，學習主流社會傷害土地的方式對待自然。

表達的，我們自土地裏發展文化，在土地裏埋葬死者。」與 Mapuche 族相似的，許多原住民文化視自然為固有價值，尊它為神聖的化身，或者將自然當做祖靈棲息的家園。他們的宗教信仰，透過自土地取得魚獲、獵物或樹木的人，經常以祭典祭、儀式等，而顯現出原住民對大自然的敬畏與感謝。儘管在原住民不同族群部落間，存在變化多端的各式各樣之信仰、儀式、祭典；但原住民對於生態系的「神聖」觀點與崇敬態度，總是令人驚訝地竟是如此雷同。⁵⁵

因此，省思「聖山」與「神聖空間」的概念，應回到原住民的傳統信仰與空間觀，才會更豐富！多數的原住民族在其泛靈信仰中，對大自然都有「禁地」和「聖地」的概念；在他們的生活世界中，大自然裡必然有一些山峰、湖泊、岩石、樹木、溪流、海洋等特殊地點或自然物，會被當作祖靈、惡靈、或神靈棲身的地方，必須加以守護！而這種把大自然視為萬物母親的態度，以及對大自然特殊山峰或地點等「神聖空間」的崇敬，對台灣原住民而言，也是相同的。

對台灣各原住民族而言，山林、海域中的許多奇岩、巨峰、迷霧森林等等，確實也多是神聖空間！許多登山界當作「征服」對象的名山，對當地原住民的傳統信仰來說，原本都是「禁地」或「神聖空間」而不能隨意攀爬的。例如，玉山是布農族和鄒族共同的聖山，也被布農族視為是「最後的便當」；大霸尖山是泰雅族北勢群的聖山；北大武山是排灣族與魯凱族的聖山；都蘭山是卑南族甚或卑南古文明的聖山；白石山、牡丹岩等，是太魯閣族聖山。

而在和水域有關的神聖空間中，蘭嶼達悟族和海岸阿美族，對海域或海岸中某些特定地點、礁石等，也有不少是該部落族群的聖空間。至於陸地上的水域，一些溪流中特殊地段或湖泊等，也會是原住民族的神聖空間。例如，魯凱族的空間觀，把不同的土地，區分為住地、農地、獵場、禁地（神聖空間）等四類，而大、小鬼湖一帶，就是魯凱族的禁地與神聖空間；傳說中因為部落的公主柏楞，嫁給住在湖中的百步蛇神，因此這些地方不論什麼季節，都不允許狩獵！

若由現今深層生態的觀點，像大、小鬼湖這些充滿文化禁忌的地點，恰是中海拔霧林帶充滿生機的野生動物生育地，也是脆弱環境與生態敏感地帶；因此魯凱族透過文化禁忌的方式，來蘊含生態保育的觀念，某種程度而言，是一種極為特殊的文化記憶裝置！儘管我們無從驗證這些神話的起源，是否真是為了生態保育與永續生存而已；但這些神話禁忌與生態敏感地的保育，就算只是高度巧合的重疊，也確實有生態保育的真實效果與作用！

而對昔日水沙連邵族人而言，與環境有關的「文化記憶」也大抵相同；由祭典儀式的空間上，也可以清楚看出神聖空間／世俗空間的分野。日月潭 Lulu 原

⁵⁵ 同上註；pp.43-44。

是邵族祖靈長眠的聖地，而 Zintun（日月潭）則是傳統生活領域；但 Lalu 在日月潭水力發電與水壩興建後，水面升高淹沒了大部分的土地，於是變成湖中小小的孤島⁵⁶。這個攸關「水域生活文化」的神聖空間，於是成了邵族人「文化記憶」之所繫；所有祭典儀式，都必須向這個祖靈居所招請祖靈，才能進行。因此邵族與水域生活有關的文化記憶，目前可說是只保存在祭典儀式當中！⁵⁷

事實上，台灣原住民傳統領域中的山區、森林、海域與海岸等，必然有許多漢人不知曉的神聖空間，甚至現在的原住民年輕人，也因為長久不曾與老人家生活在裡面，而喪失這些文化記憶；只是，這些與台灣原住民之「神聖空間」有關的調查研究，民族誌資料仍相當闕如。未來或許更得透過部落地圖的調查繪製，在老人家帶著年輕人重新認識土地，才可能保育這些珍貴的神聖空間、生態智慧與土地倫理！畢竟這些珍貴的無形文化財，不僅是該部落族群的「傳統知識」與自然信仰之所在，更是人類全體共同的文化資產，而必須加以守護！

六、討論與結論：朝向山的守護者

在前面幾節中，筆者由全球在地化的觀點，回顧全球環境變遷中的「生命多樣性」保育問題，以及台灣山林滄桑的變遷史；這些問題的根源，都必須放在政治經濟變動中才能理解。而土地倫理、生態良知與文化保存等的環境價值，卻是守護人類文化與自然遺產的關鍵；因此聯合國指定與保護「世界遺產」的趨勢，更重視文化、自然的關聯性，尤其是「無形文化財」（非物質文化遺產）與「神聖空間」之保護。

當然，思考登山與山林教育的本質，自然不可忽視這些山林文化的守護者，應警醒到他們遭受社會壓迫的處境，並學習其傳統知識所提供給我們的智慧。因此，特別應該要把山林守護與登山教育的課題，立基在原住民土地倫理與空間觀念上，才能更深刻而細緻地認知到：傳統的原住民與土地關係向來緊密，具有豐富的「生態智慧」和「土地倫理」而作為「生態人」與自然和平共存；而這樣的依存關係，卻和人類整體的命運息息相關，一如「礦工的金絲雀」角色。

⁵⁶ Lalu 之邵族語意即「島」的意思。在前清時期與漢人墾殖前以至日據殖民初期，Lalu 原本都有邵族人居住；這裡曾是史志上所稱的「非舟莫即」之處，而讓邵族成為水沙連的霸主。所從清朝到日據時代再到國民政府時期，對此的命名都充滿了文化政治的象徵鬥爭，清朝將之稱為「珠子山」、「珠嶼」；日本人稱之為「玉島」；國民政府又改稱為「光華島」。而在實質空間上，也充滿空間文化形式的銘刻與鬥爭，清朝吳光亮設「正心書院」；到日本人種櫻花樹林、建「玉島祠」；再到戰後手書「光華島」三字橫額懸在島上，為觀光興建「月下老人亭」等，都是侵犯邵族神聖空間的行為。九二一地震後，在邵族人極力爭取下，終於重新正名為 Lalu 島。

⁵⁷ 有關邵族人神聖空間之保護、祭典儀式作為邵族人文化記憶的裝置等論述，請參見陳永龍，2004，「重返 Lalu 祖居地：從神聖空間保育理述 921 震災之邵族重建」，於 2004/02/13 中華民國永續發展學會、牽成永續發展文教基金會主辦之《自然保育與永續發展研討會》論文集。由保護「神聖空間」的角度來看，邵族人在 921 地震後，重返祖居地與重建 Lalu 的各項努力，確實是走在台灣社會的前沿而應予支持肯定的呢！

(一)「現代化」與「科技裝備主義」的迷思

一九九一年秋，人類在美國亞歷桑那州建造了一個斥資五十億、佔地三英畝的超級大溫室，模擬地球生態環境，包括沙漠、森林、海洋等等小生態系及三千種動植物。設計者希望此「生物圈二號」能自行循環大溫室內的水文與大氣，並有穩定的能量收支、營養循環、食物網結構、生態系功能與平衡，成爲一個可完全自給自足的擬地球生態系。此外還住進去男女各半的八個人，外界只能提供最基本的能源（太陽能與電力）。結果兩年下來這八位研究人員既不舒適又不健康，其間問題不窮，計畫執行的第一年就發生了一萬宗事故。這是一樁徹底失敗的試驗，但卻證實了一件事：（至少到現在）人類的物質生活所需，是離不開自然界賜予的環境與資源⁵⁸。

當今人類世界的許多嘗試，已經證實人類現代科技文明，若要光靠那些科學技術等「人造」環境與設施，在沙漠環境下是難以維持生存一、二十年的。但澳洲原住民，卻已經在惡劣生存條件的沙漠中，生活了四萬年之久！極地、冰雪地或高山環境，也大抵是如此。愛斯基摩的伊努特人，對於「雪花」就有幾十種不同分類跟專有名詞，背後即是與環境、生存、安全有關的生態知識和生活智慧；而若沒有雪巴族、藏族等對於高原雪峰的「地方知識」作後盾，人類也不可能在五十年前，就能登上聖母峰的！

因此，這個「生物圈二號」案例同時也顯示出：面對大自然浩瀚、微妙與複雜、豐富的生命界，以及其所伴隨著的嚴峻生存條件，西方科技主義所謂「進步」的現代知識技術，其實是無知無能的；因而把地球視爲 Gaia（活的大地母親）之說⁵⁹，近年也愈來愈受到生態科學界的重視。而傳統原住民的生態知識與土地倫理，卻完全奠基在人與自然和諧的「生態人」基礎，既利用大自然所賜予的資源，又擔負著「土地守護者」的角色與任務，以使其後代可以在同樣的生態環境中，永續生存。

若把這樣的思辨，放回台灣的海洋文化來看，當前漢人漁民在「經濟利益」與觀光浪潮中，大量獵捕黑鮪魚、飛魚等等，已造成海洋生態資源的浩劫。而現在年輕的平地人若要捕魚，可能需要「有錢」去買一艘機動船，這需要島外的人先幫他煉鋼、採油礦、作鐵釘、生產樹脂，然後才能下海網魚，卻未必能順著洋流找到漁場，因此用流刺網等「一網打盡」的方式捕魚。但對蘭嶼傳統達悟的老

⁵⁸ 請參見金恆鑣，1997，「自然、生命與文化」，於《環境教育季刊》第三十二期（1997/3），pp.33-42，台北：師大環教中心。

⁵⁹ 有關 Gaia 的學說，請參見 Lovelock, James 1975，"Gaia: A New Look at Life on Earth"，Oxford: Oxford University Press。或請參見金恆鑣譯，1994，《蓋婭：大地之母》，台北：天下出版社。

人家而言，卻只需要一把斧頭，就能造一艘有雕刻的舟；而後乘風破浪，讓汗水與雕刻映著碧海藍天，悠遊自在，順著海洋浪潮的律動，捕獲充分的魚貨並感到快樂，敬畏天地而知足感恩。

那到底誰比較有技術、誰比較進步呢？是只用一把斧頭、比較具有知識／技能與智慧，同時滿足物質維生需要與心靈富足的人比較進步呢？還是需要一大堆裝備、設施與其他協助，卻不懂得土地倫理的人比較「進步」呢？因此什麼叫做「現代化」？怎樣的行為與技術叫做「進步」？⁶⁰諸如這些科技崇拜與人定勝天的意識形態，都需要重新被反省。而原住民的「生態智慧」說，或可破除這類以「發展掛帥」為核心的「科技主義」等意識形態之迷失。

而放回台灣的登山與山林文化，也是同樣的狀況。早年日本人在台灣山區的登山、山林探勘與各項調查，戰後四大天王與百岳運動正開展時，幾乎都是在僱用原住民嚮導、挑夫的支撐下，才有足夠的安全保障。而晚近相關的山林調查，特別在野生動物方面，如黑熊調查、水鹿攝影等等，也多有原住民的協助，才得以累積出一些看得到的成果。而深山地區的山屋興建、山區設施、巡山守護等等，更多半靠原住民勞工擔負重任，才有一定的品質與成效。

今日台灣的登山，原住民的角色與地位漸漸退出舞台，他們對山林的傳統知識與智慧也漸被忽視、遺忘。特別是台灣近年跟著美加白人潮流，在國內登山教育上往往不加省思、拿來就用；這樣的「拿來主義」是很有問題的！⁶¹例如，登山裝備必然在登山安全中，扮演著極重要的地位；但日漸強調登山裝備的「專業化」與「科技化」等重要⁶²，卻未交代清楚它與環境的關係及其適用範圍，以及到底是「核心裝備」／「必要裝備」呢？或者僅只是「參考裝備」與奢侈品？⁶³不檢視各項裝備分類、重要程度、適用環境等等知識，往往使人們產生錯誤觀念，而誤以為好像必須有許多「昂貴裝備」才能登山。

因此，一般的登山客若要上山，所需要的裝備往往一羅列就數十種以上，又是 Goretex 又是 GPS 的，又是鈦炊具、鈦爐頭等等；但卻未必真能靠這些昂貴的高科技產品，在山林中就能悠游自在或確保生命安全。而一個原住民老獵人，卻

⁶⁰ 相關省思與討論，可參見陳永龍，1999，「反思台灣原住民族土地、文化與保育：關於原住民土地倫理與生態智慧之重構」，於 1998/11/21《原住民保留地利用與環境保育學術研討會》論文發表；修改後刊載於《原住民保留地利用與環境保育論文集》，pp.57-84，台北：中國土地經濟學會 1999/2 月出版。

⁶¹ 請參見陳永龍（2001a、2001b、2003）等幾篇探討登山教育的文章，對於「土法煉鋼」、「拿來主義」與「山頭主義」等的相關批判。

⁶² 儘管在特殊環境中，某些裝備確實是保命的必要；特別是在超過五、六千公尺的冰雪天地，在那些超過人類生活與居住高度之上的山區，或是特殊的極地環境裡等等。

⁶³ 有關登山裝備之分類與管理，請參見鄭安晞，2003，「登山裝備與隊伍安全管理關係之初探」pp.56-65，《2003 國家公園登山研討會論文集》，於 2003/08/23-24 太魯閣國家公園管理處主辦之《2003 國家公園登山研討會》。

只需要雨衣、雨鞋、一把山刀、以及打火機等等最基本的「核心裝備」，在加上一些主食類的維生食物，就能靠著豐富的山林知識與求生技能，在「傳統路線」之外、沒有登山路徑的山區，悠然地生存生活！那到底是擁有一堆裝備、背得快快要重死了的人比較進步呢？還是這些具有土地倫理、生態智慧的原住民獵人比較進步呢？答案顯然是不辯自明的。

（二）無人國家公園與 LNT 精神的再思考

除了「科技裝備主義」的迷思外，國內在登山的「環境倫理」上，近年也引介美國山野活動的保育思潮；其中最具體的參考來源，就是美國有關 LNT (Leave No Trace) 的精神。⁶⁴在登山與國家公園的環境教育中，經常提到：「除了攝影，什麼都不取；除了腳印，什麼都不留。」這句經典的名言，便可說是 LNT 精神最基本的體現。

但實際上，在山上真的可能什麼都不留嗎？顯然很難，特別是人類的排遺。也因此，把糞便揸下山這個環境保護的實踐，也就更為可敬！一如最早登頂聖母峰的女性田部井淳子，數年前參加美國商業登山隊去攀登西夏邦馬峰，她和日本女同伴把個人排遺全部打包帶下山，便使同行的白人男性隊員羞愧。⁶⁵畢竟，在高寒地的糞便處理問題，尤其在乾旱、冰雪地的高山地區，因氣溫低、缺乏營養源，便降低了微生物的分解速率。因此，即使管理單位沒要求將排遺背下山，在熱門地區或極端脆弱環境下，這仍是對土地最友善的方式。

林振翰、連志展在《2003 國家公園登山研討會》的論文，也都以 LNT 作基礎，來引介相關「環境技術」與所謂「生態登山」的理論與實踐。⁶⁶然而，儘管作為人類在山野地區活動的環境倫理，有關 LNT 的精神與對待自然的態度，確實有其重要價值；但 LNT 背後的生態哲學基礎，在認識論 (epistemology) 基礎上卻仍是可議的！因為它仍是美國「無人國家公園」的舊觀念，把「人」排除在「自然」之外（而非之內）的想法；全世界第一個國家公園（美國黃石公園）當初創設理念，便是這種「排除人類影響」的想法。

⁶⁴ 從 1980 年代起，美國山野環境的 LNT 精神大致包含六大準則，即事先計畫並避免環境高承載、在能耐受人類踩踏的地表行走及紮營、能背上山的都應背下山、適當處理所有不能背下山的東西（特別是糞便）、不帶走山上任何東西、讓火的使用對環境衝擊減到最低。詳細精神與做法等，可參考 LNT 網站：<http://www.lnt.org/>；或 <http://archive.lnt.org/index.php>。

⁶⁵ 請參見張玉龍，2003，「高山公廁設施管理之日本經驗」pp.225-237，於 2003/08/23-24 太魯閣國家公園管理處主辦之《2003 國家公園登山研討會論文集》。

⁶⁶ 請參見林振翰，2003，「登山隊伍(者)對環境生態的職責」，於太魯閣國家公園管理處 2003/08/23-24 主辦之《2003 國家公園登山研討會論文集》，pp.72-81。以及連志展，2003，「重新看見登山鞋腳下的世界-生態登山在台灣理論與實踐」，於太魯閣國家公園管理處 2003/08/23-24 主辦之《2003 國家公園登山研討會論文集》，pp. 133-140。

但這種「排除人」的意識形態，顯然漠視原住民的存在，及其被白人壓迫的真實歷史！在 19 世紀末美國白人對「自然」與「原住民」的「保育」觀，其實是把這二者看作「同為人類進步過程中之障礙」，於是採用「區隔」與「孤立」方式，以期「保留一些給後人參觀」。因此白人不但無視於印地安人在此生存、生活的事實，更編造「印地安人害怕噴泉而未出現在此地區」的謊言；透過軍隊駐紮黃石公園、阻止印地安人進入，才把他們驅趕到「國家公園」預定地之外。而優勝美地在 1890 年被劃為國家公園後，也由聯邦騎兵駐守，嚴格執行禁區管制與禁獵等措施，才一步步地將原住民隔離，驅逐到國家公園範圍外的！

更者，當時白人還提出原住民與當地自然景觀不協調的論調；著名的自然旅行家、被今日美國保育界譽稱為「國家公園之父」的約翰·繆爾（John Muir）便讚嘆：「沒有任何人工的殿堂可以比美優勝美地！」但卻又說：「優勝美地的印地安人大多是醜陋，有些甚至是可憎的；他們並不屬於這個地景。」同時，繆爾也認為當有印地安人在場時，他就無法感受荒野中肅穆的寧靜。⁶⁷

繆爾的說法，其實呼應了美國 19 世紀末白人對印地安人的歧視，認為其終將消失、當被同化的信念；以及「看不到人」的「荒野」觀，而把大自然當作是「未有人居的」、「原始的」一種浪漫想像。但過去十多年來，有關生命多樣性保育的研究，在「看見」原住民的重要角色後，也促使一個主要觀念的改變，即：由把人類看作是「置外於自然界的觀察者」這一觀念，調整為把人類視為「屬於自然世界中的一部分」之事實。

而所謂「未經人類干擾」的說法，不過是人類在歷經工業文明對環境破壞、污染之後，對自然所產生的浪漫想像罷了。這種對「未經人類干擾的自然」之想像，把大自然區分為「保護區／非保護區」兩類，而採取「隔離人類」來「保護自然」的想法；背後所延伸的意識形態，卻是不把地球視為一個整體，大自然措切割為可破壞、不可破壞的兩類。彷彿只有被劃設的「國家公園」或「自然保留區」才是要被「隔離」、「保護」的地方，而有人類行為干擾的「非隔離區」，因為已經被干擾、破壞，所以可以繼續被踐踏、不必那麼在意。

但真正諷刺的事實，卻是那些真正無人居住、干擾之地，多是過往人類作為「生態人」難以生活、生存，與沒有太大能力進行持續性干擾的地方；例如，終年積雪的山峰、南北極、深海等等。而這類地方，往往更因其多被附近生態系中的各原住民部族，將之視為「禁地」與「神聖空間」來敬畏、守護；只要是現

⁶⁷ 請參見 Spence, Mark David, 1999, . *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks*. Oxford: Oxford University Press. 或紀駿傑, 2001, 「生物多樣性保育與原住民文化延續：邁向合作模式」, 於 2001/09/13-14 《國家公園生物多樣性保育策略》研討會論文集, http://bc.zo.ntu.edu.tw/conf_200109/09.htm。

代「工業文明」與「科技主義」不要進入，就算沒有劃設為保護區，也根本不太會有被污染與破壞之虞！⁶⁸

相反地，那些「人類密集居住」與生活的都市，那些文明與自然交界的邊緣地帶，才最容易因人類工業文明擴張，而把自然環境摧毀。事實上，這些「保護區之外」的自然環境，才更應該被重視與透過具體措施來保護！所以，劃設「自然保護區」來把人們驅離，也等同於接受了「非保育區」是可以開發、破壞的假設，而用不同的態度與雙重標準對待大自然。

因此，看到原住民作為「生態人」存在的事實，以及對「自然保護區」從「未經人類干擾」到「人與自然共同演化」的認識論轉變，確實是必要的！已有更多研究者，不再誤以為當前許多自然保護區的生態，是因為「未經人類干擾」才得以保存下來的。愈來愈多的研究發現證實，過去那些被誤認為是未經人類干擾的「自然荒野」地區，其實大都充斥著人類（各原住民族）的蹤跡；不論極地、沙漠、雨林、草原或森林、高山等等，都是如此。

所以，若用「生態系人」觀點，視人類為「屬於自然界」的一部分，來重新檢視 LNT 精神，就會發現在不同生態環境中，對於同樣一件事的處理，是可以有不同的方式，而不存在「唯一」與「絕對」標準的！例如排遺的處理，在原本非人居住的生態環境中，如海拔 6000 公尺以上的冰雪地，措下山一定是較好的做法；但若在台灣中級山森林裡的探勘路線中，把排遺埋在一個遠離水源、營地之處，挖個一、二十公分深的「貓洞」而用樹葉、泥土等覆蓋，應當就夠了。至於廚餘，妥善控制糧食而不剩，或將多餘糧食措下山，仍是最好的方式。

同樣地，山中、森林裡一律「禁止砍材生火」的規定，誤把砍材生火等同於破壞生態，必然是有問題的！我們若以 LNT 的精神來看材火，在沒有必要時就不要砍材生火，確實是最友善的環境行為；所幸（或不幸？）目前多數登山者，並不具備砍材生火能力，所以在山上使用爐火的人遠比使用材火的多得多。但，在山中到底「砍材生火」比較環保呢？或是使用「汽化爐」或「瓦斯爐」比較環保呢？在此，筆者認為有很大的議論空間，值得進一步思辯！

只要你上山，對自然環境就一定有干擾（甚至不上山也會）；而在自然界中，「火」本來就是大自然營力的一種形態，火的「發現」與取火方法的「發明」等，更是人類文化中重要的一環。因此在「生態人」觀念下，若由「熟食」和「安全」等角度，來省思「火」在人類文化的重要，以及火在大自然中的生態循環作用等；

⁶⁸ 但被當代歐美白人與「先進工業國」的第一世界當作征服對象、挑戰極限的「自然」，包括大岩壁、終年雪峰（如聖母峰）、極地、沙漠等等，卻因為人們對待自然的態度不同，以及藉著科技主義與工業產品的幫助，在「成功」進入這些地方的同時，也開始帶來更多的環境破壞與污染問題。

在森林線以下的山中，適切的「材火」與砍材生火倫理，可能是比起使用汽化爐、瓦斯爐等，特別較之於高科技裝備如 Goretex 材料，以及的鈦鍋、鈦爐等鈦合金器材，遠對大自然環境的傷害來的要小！

因為「材火」不僅可提供熟食、溫暖等生理上的需要，在食、衣、住的層面上減少對「科技裝備」之依賴，又可提供安全感的心理保障；且它本來就是森林中自然循環的一種形態，木材更是一種再生性的非耗竭性資源。所以，只要能堅持砍材生火的倫理與原則，例如，非必要不生火、不砍燒活樹朽木、盡量只取分枝和漂流木、減少新營火面積等等；而採取分散的、小規模的、有節制方式來為之，儘管它仍會干擾自然，卻很少造成環境生態破壞。

相形之下，雖不使用材火（也許是能力不足），但卻使用大量裝備，包括汽化爐、瓦斯爐、鈦炊等等；只是把環境破壞的問題「外化」到你所不知道、看不到的地方，漠視這些「物質」與「能源」在生產地的生產過程，對當地環境與大自然所造成的更大傷害罷了！殊不知，瓦斯、汽油與各種金屬等，都是非再生性的「耗竭性」資源，其中鈦更是耗竭性的稀有金屬；這些礦業物質與能源的生產與開採過程，都遠比只取枯枝做材薪對自然環境的破壞更大！

當然，美國 LNT 組織也強調，這些對山林環境保護的行為並非一成不變；更重要的是 LNT 精神，以及人們對待自然的態度。它必須立基在當事人生態知識和土地倫理上，才能衍伸出對大自然衝擊最小的環境友善行為。因此，若把美國 LNT 之參考準則，用「教條主義」方式來信奉，或只把 LNT 精神放在「環境技術」層次來閱讀；卻忽略它強調「態度比做法重要」，以及當要「因人／因事／因地制宜」的原則，就不免再次落入「拿來主義」的迷思中！

事實上，由原住民土地倫理與生態智慧的觀點，重新省思人與山的關係，並以保護「神聖空間」的視野，來檢視當前登山形態、登山態度與山林教育，都是必要的。特別是由「生態人」角度出發，恰是對當前「拿來主義」登山教育最好的提醒！因為不論是「裝備主義」或「環境技術主義」者，都是一種迷思，往往只看到登山知識與行為的表象，而忽略更根本的「生存技能」與「生態知識」等，才更重要。而當不以敬畏的態度對待山林，沒有「神聖空間」的觀念，也沒有對待大自然健康態度的土地倫理，又豈能真正確保登山安全呢？

（三）人為什麼要爬山？

今（2004）年筆者去帕米爾高原，參與共產主義峰的攀登計畫，當我們辛苦地攀爬後，紮營在五千多公尺的冰雪險稜上、勞累不堪時，卻看到烏鴉在空中盤旋翱翔，飛得比我們還高！筆者不禁心想：「烏鴉為何要飛這麼高？」我不是烏

鴉，永遠不會知道真正的答案。但相信多數的登山者，只要是在攀登過程體力耗盡、身心勞頓時，必然或多或少都會浮現這樣的念頭：「我為何要來爬這麼累的山啊？犯賤嗎？」因此，「人為什麼要爬山？」這個命題，應是登山教育中，必須要有的登山哲學省思。

歐陽台生（2001）在「為什麼要去爬山？」的文章中，認為這是值得登山者靜下來思考的問題。登山真的是因為那裏的美麗風景嗎？或是在那裏可以找到寧靜？還是去那裏才可以看見自我的心靈世界？或是其他的因素呢？於是，他舉英國著名登山家 Mallory（馬諾里）的話當答案。當馬諾里被問及「為什麼要去爬山」時，答道：「因為山在那裏。」歐陽把這話當成登山界名言，並認為：「如果有人問我『為什麼要去爬山？』我也只能告訴他：『因為山在那裏』。」⁶⁹

確實，有許多登山者，從來沒有思考過這個問題；但歐陽台生雖提出了一個好問題，卻援引了一個壞答案。真的是「因為山在那裡？」若是，難道山生來就是為了讓人登臨或征服、挑戰的嗎？答案顯然是否定的！

筆者（2003）已指出，問題不在馬諾里曾如此說，而在於引述者「為何」繼續如此用？當許多人不斷用「因為山在那裡」來回答自己為何去爬山，若非矯飾自己登山行為，就是缺乏反省、搞不清楚自己為何要去登山的託辭；自己想不清楚（或不願想清楚），只好抓個名人的話來當作自己的話，好像那樣就表示自己想清楚了。

若回到馬諾里的話「因為山在那裡」來思考；⁷⁰這樣的回答，顯然對山是不夠尊重的！這種「答非所問」的邏輯，背後那未經反省的意識形態，就如同小偷被問到「為何去偷錢」時，他回答說「因為豪宅內有錢」；或當強姦犯被問及「為何去強暴」時，卻回答說「因為暴露的女人在那裡」一般。

事實上，筆者（2001a）已指出，不論是阿爾卑斯山的攀登，或是翻開台灣登山史，都可以看到這些「殖民主義現代性」的影子。而喜馬拉雅山區的攀登，也同樣是在「科技殖民主義」與「人定勝天」意識形態下的產物，藉由資本主義擴張，商業利益與科技主義盛行，才使一座座的雪峰，以及原先被各地原住民視為「聖山」的山峰，一一被現代科技與探險家所「征服」與「踐踏」！

因此，站在山峰絕頂那種「征服自然」的快感，與「首登處女峰」的處女情

⁶⁹ 歐陽台生，2001，「為什麼要去爬山？」，於《台灣山岳》第 33 期 pp.102-103，2000/12 月—2001/1 月號，台灣山岳文化事業股份有限公司出版。

⁷⁰ 不論登山家 Mallory（馬諾里）自己是怎麼想，已不重要；除非他本人在場或有機會閱讀本文，否則這篇文章並沒有與他對話的機會和必要。而就作品及文本（text）分析的角度來看，一句話被作者說出或寫下之後，一旦公諸於世就已經是「作者死了」，而只剩下「文本」。

結，都連結了把山峰等同「女體」並作為征服對象，投射了男性沙文主義的霸權心態，而忽略了山峰／女性的心理，是否願意讓你／我親近。因此，若由「生態女性主義」的觀點，或由原住民把大地視為萬物母親的觀點來閱讀，「因為山在那裡」的說法，只顯露「白人男性」對待大自然（土地）、原住民、女性等的粗暴態度，以及不尊重山林的「征服者」心態！

曾有心理學家分析登山，認為登山者征服的其實不是山峰，而是自己！這分析某種程度是貼切的；但為征服自己，卻以「山」或「大自然」作媒介，仍是值得吾人省思的。畢竟，「山（或大自然）」提供了人挑戰自己、認識自己的機會，卻不是為了被征服與挑戰而存在！假如不能像許多原始民族一樣，對大自然充滿了敬畏、感恩的態度面對山，意識到人在山中的渺小，而時時聆聽山峰怎麼說；無知、自大、輕忽、狂妄等等，總為自身及他人招致不必要的危險。所以，登山者的自我省思、不斷學習與自我管理，始終是登山教育中重要的基石。

因此，由「神聖空間」觀點出發來省思登山，要反省的便是：儘管「因為山在那裡」沒有錯，但究竟是什麼樣的社會／經濟與文化／政治的條件，讓你我可以說來就來？想爬就爬？而你／我入山之前，問過了「山神」是否接納我們進入？是否聆聽過山峰是怎麼說的呢？大山媽媽真的允許讓你／我來爬了嗎？在這點的反省上，前幾年兩部與山有關的電影「喜馬拉雅」和「巔峰極限」中，也都點到必須是山的接納、聆聽山峰怎麼說，人們才可能安全進出山區的！

既然「因為山在那裡」無法作為「人為什麼去爬山？」的好答案；那麼，我們又有什麼不同的說法，可以來回答「人為什麼要爬山」這個哲學命題呢？

諾貝爾文學獎日本小說家大江健三郎，在 1994 年的《自己的樹下》書中，討論「孩子為什麼要上學？」這個命題。大江以自己小時候迷失在山中，在森林裡發高燒差點死掉的經驗；以及自己的小孩因腦部異常，上學後在特教班中愛上音樂，最後成為音樂家的故事；來說明：小孩子去學校，是為了繼承那些已經死去的孩子的語言，把這些語言變成自己的東西；而這些語言，都是為了讓孩子充分瞭解自己，與社會相聯結。⁷¹

黃武雄教授在《學校在窗外》書中，進一步討論「孩子為何要上學？」這個命題，而詮釋：大江的第一個故事，說到要替死去的小孩活下去，象徵與過去的人們相連結；第二個故事回憶光在學校找到相知的朋友，一起聽音樂，幫忙上廁所，則表示與同時代的人互動，與不同生長背景的人互動。至於與他人相連結的信物，則是語言；但這語言不只是溝通工具，而是知識本身，是經驗本身，也包

⁷¹ 請參見大江健三郎著，陳保朱譯，2002，《為什麼孩子要上學》，台北：時報文化出版企業股份有限公司。

含人對鳥聲的感受、把種種感受轉化而寫成的音樂。人藉著與世界互動，了解自己在世界的位置，才能反觀自己、了解自己。

而在肝癌治病期間，黃武雄教授則自問：「人對世界好奇的根本意義，究竟是什麼？」「如果我流放在孤島，與世完全隔絕，有足夠的果實玉米，獸皮石屋，供我溫飽；這孤島永遠不可能與外界溝通，即使我做出什麼有趣的、重大的研究成果，都不可能與世人分享；或說得更極端一點，人類已經毀滅了，只剩我孤伶伶的一個人活在這世界，那麼會不會仍像現在這樣，好奇地想知道潛藏在這世界底層的理性規律，而辛勤的工作？我會不會再做數學？」

最後，他給自己的答案是：「我不很確定自己會不會想活下去，也許我會天天坐在海邊發呆，然後自殺了事；也許我會學著小鳥說話，誘引她們靠近我，與她們成為朋友；也許我會幾天幾夜靜靜的躺在地上，眼睛望向天空，卻傾耳諦聽草叢裡花開的聲音；也許我會在地上畫些美麗的話，希望蝴蝶蜻蜓能飛過來看得懂我畫些什麼。如果附近有狼或野犬更好，已了這些友伴，我便會活下去，不會再想要自殺；但我肯定不會再做數學。」

於是，黃武雄由「孩子為什麼要上學」的發問，轉而省思孩子「為了什麼」去學校？來進一步討論大江所提「與世界相連結」這個重要課題。而「與世界相連結」是不是人活在世界的必要條件？「與世界相連結」的真正意涵又是什麼？黃武雄教授在書中，提出他自己對這個問題的答案：上學，是為了「發現」通往世界的雲梯，來與世界聯結；並在這過程中，讓自己生活、生長、思辨的「主觀經驗」為基礎，去與前人積累下來的人的「客觀知識」進行「對話」與「再創造」！所以，「孩子為了什麼去學校？」他的看法是：「為了打開經驗世界與發展抽象能力，以便與世界真正連結。」

他也以「人生原始趣向」的三個概念，即「維生／互動／創造」，來建構「孩子為何要上學」的理由（及與世界聯結方法）。孩子為何要上學？他認為：一是為了要「打開經驗世界」；二是為了能「發展抽象能力」。這兩項，才是學校教育應該要做（而且是只要）的兩件事！假若還有第三件事的話，那就是「留白」，以讓學生有更多的時間、空間，去自由創造。⁷²

因此，黃武雄教授認為孩子到學校，要學到的是「與世界真正連結」，而連結的方法，則是「打開經驗世界」和「發展抽象能力」這兩件事！只是，若要學習「打開經驗世界」和「發展抽象能力」這兩件事，以達到「與世界真正連結」的目標，是否只有去學校才是唯一途徑呢？筆者認為，答案顯然是否定的。儘管

⁷² 黃武雄，2003，《學校在窗外》，台北：左岸文化出版。pp.22-72。在此，筆者將此一「留白」稱之為「創造性的留白」，以使此概念更加精確。

孩子到學校上學，看起來仍像是比較有效的學習管道；但在資訊網路愈來愈發達的今日，想要與世界真正連結，透過網際網路與多學習管道，可能比起只提供「套裝知識」的僵化教育體系，更來的有效。

以下，筆者以大江健三郎和黃武雄的觀點，即學校作為「與世界真正連結」機制，但擴充他們對「世界」與「學校」概念的想像，回到「人為什麼要爬山？」的討論，提出筆者的論點來與之對話，並作為本文之結論。

（四）結語：朝向山的守護者

世界是什麼？「世界」盡頭又在哪裡？這是人類必然會有的問題。若以「人」為核心出發，「世界」的概念包含人體之內與之外兩部份，在人體及人體外的為「物質世界（外在世界）」，人體之內為「心靈世界（內在世界）」兩部份；或者，我們也可把世界劃分為「自然環境」和「人類社會」兩個概念範疇。一如「世界遺產」並不只是「文化遺產」而已，也包括「自然遺產」；而混合了自然與文化的「文化與自然遺產」，更須擴展「物質文化遺產」和「非物質文化遺產」的概念區分，才能看到「無形文化」與「心靈世界」的重要。

在大江與黃武雄的文中，並沒有清楚地界定「世界」所指稱的對象。而黃文論述孩子去「學校」，是「為了與世界連結」的語意，因為強調學校當要能讓學習者得以與他人經驗相「連結」，在而人類原始趣向上滿足「互動」這個要素；因此黃文中「世界」的指稱，主要仍偏向意旨「人類社會」，儘管它也包含了人們內在世界中、抽象思惟邏輯的「普遍世界」。但筆者認為：應該把「世界」的概念擴大，不只是「人類社會」而已，還應包含「大自然」；或者，更精確地說，其實是「包含了人類世界的自然界」才對！

而這樣的「世界觀」的擴大，或說對「人」與「自然」關係之認識論轉移，背後的意含即是：從原先那種把「世界」區分為「人類群體的社會」和「未經人類干擾的自然」的二元對立觀念，（但卻將世界只等同於人類社會／把自然只等同於無人環境）；轉變為把世界視為是「人與自然共同演化」的整體環境觀念。即，人類存在於自然界之內，而「文化」作為人與人、人與自然之間一種集體性的「創造性的適應」機制，卻讓人類具有想像力、創造力、行動力等，並得以透過「傳統的發明」的方式，去改造自然、建構社會、改變世界！

至於「學校」的觀點，筆者也認為：若只把已被「制度化」的教育體制內設立的教學機構，才當作是「學校」來看待，始終是一種狹隘的觀點；因此，黃武雄參與推動許多「教育改革」運動，並將這本書取名為作《學校在窗外》，背後不是沒有道理的。只是，儘管學校應當不只是既有教育體系的產物，也應當存於

校園之外，但「社區大學」基本上仍把世界只當作人類社會看待，而缺少了大自然這部份。因此，筆者認為思考學校，思考登山教育，在視野上應當要由狹隘的「登山學校」觀念，拓展到「山是一所學校」來思考才好⁷³。

把山當作是一所學校，天地就是無垠的操場，部落就是教室。你可以衣不蔽體，張開臂膀迎著風，感受到大自然的呼吸氣息，傳送古老的叮嚀；你可以遊走在森林裡，藤蔓是那跳繩，是鞦韆，讓你蹦蹦跳跳地擺盪。就連咬人貓，也教你要端莊穩重，不許輕舉妄動！笑靨花開了，告訴你是播種的季節，祈禱小米豐收歌，映和瀑布山響而成天籟；梔子花開，透露了毛蟹溯流而上的訊息，此時最為肥美，你將享受上天賜予豐盛的饗宴。夏日豐收後，是狩獵的季節，考驗著獵人的智慧與勇氣；山紅頭的 Bibibibi 聲，告誡了可否入山前行；繡眼畫眉鳴叫的歌聲，更洞燭機先地啓示了獵獲與否。

而大自然的學校，總是充滿了驚喜，處處饗宴。走累了，享受完大地賜予的食物，知足感恩；於是找個遮風蔽雨處，搭個簡易的棚子，升起熊熊獵火，而在蛙鳴、螻螿振翅疾歌與黃嘴角鴉夜啼的陪伴下，露宿天地間，與自然合而為一，高枕忘我！黎明，在紫嘯鸚的尖鳴和深山竹雞的溯口聲中醒來，感謝又有充滿陽光雨露的一天，可以去體驗，去愛，去美好地生活！

把山視為一所學校，山於是教導我們懂得謙卑與崇敬。在大自然的面前，人其實渺小得微不足道！懂得敬畏與感恩，於是知足常樂、知所進退。把山當作學校，山自然教導我們許多知識，讓我們在天地間悠遊上課；把山當作穀倉，她就賜給我們豐富的寶藏，讓我們享用不盡，一如玉山被布農族當作最後的便當；把山當作神聖不可侵犯的女神，她自然會在接納我們時露出笑容，掀開迷濛的面紗，讓我們徜徉在她的懷抱！⁷⁴

這裡，筆者重新回到黃武雄所提人存在的三個原始趣向：「創造」、「維生」與「互動」等，來思考「山／學校」作為教育場的任務。黃文認為對孩子而言，「創造」是孩童天生就豐沛且無法教的；而「維生」則是在打開經驗世界與發展抽象能力的同時，人自然會具備用以維生的知識，是不必教的；所以，維生不必教，創造無法教，學校應當要教的，也就剩下「互動」這一項。因此，他才主張學校教育應該要做的只有兩件事（且只要做這兩件就好），就是「打開經驗世界」和「發展抽象能力」，以「與世界真正結合」。

若我們接受上述黃文對「學校應該教什麼？」的分析與主張；那麼，把山當

⁷³ 請參見陳永龍（2003）。

⁷⁴ 以上幾段文字，請參見達依理，2001，「山是一座學校」，於《台灣山岳》第36期 pp.44-45，2001年6-7月號，台灣山岳文化事業股份有限公司出版。

作是一所學校，是否可以達到這樣的功能與目的呢？筆者認為顯然是可以的。因為，人屬於大地，而山指稱了大地與大自然；把山當作一所學校，也就是把「世界」擴大為「自然界」，而非只有「人類社會」。與「世界」結合，也就意味除了與社會互動外，還應看到人與自然間的「土地倫理」與「生態智慧」。

此外，「創造」、「維生」與「互動」這三項概念，它們分別立基在「文化」、「自然」與「社會」的基礎上。除了某些人天生的特殊才華外，創造必然根植於「文化」上，透過記憶與想像交織的「傳統的發明」過程，才能「創造」出新的東西。而「大自然」是人類最根本的「維生」基礎來源，供養了人類和芸芸眾生。至於「互動」在一般狀況下，所指涉的對象是人群，因此是「社會」的產物；但筆者認為應擴及到更寬廣的「世界」範圍，包括「人與自然互動」的部份。

因此，若「山」是一所學校，而由傳統原住民作為「生態人」的角度切入思考，因為山與大自然提供了感受、體驗、分析、實驗的「場域」與「學習機會」，於是讓人們有機會去「打開經驗世界」和「發展抽象能力」。同時，山更提供人們享有「創造性的留白」之可能性與機會；藉由人與人、人與自然之間的「互動」過程，山的存在不僅讓人得以學習基本「維生」技能，也讓人們能在「經驗世界」中，透過眼、耳、鼻、舌、身、意的「六識」過程，讓自我身體和心靈能在更細膩的交感作用中，去激發出更大的「創造」力。

這個「創造性的留白」的作用，也讓人得以留給自我更多時間與空間，去感受、去體驗、去互動、去創造、去沈思冥想、去反省自己與山的關係。而後，意識到大自然是萬物供養者，孕育芸芸眾生；並體認到若非山峰的接納與大山媽媽護佑，我們不可能平安地進出山林。特別在全球變遷中，有關「神聖空間」的保護更形重要；而「創造性的留白」便讓人能在「親身體驗」與「深切反省」後，由「山的登臨者」轉為「山的守護者」，而不會再是「山的踐踏者」！

最後，在「山是一所學校」的視野下，若重新思考我們「為什麼去爬山？」我想，現在的我會這麼回答：「為了打開經驗世界（感性）、發展抽象能力（理性），來與大自然山林世界（我們共同的地球）相連結。並且在這樣的互動中，登山讓人更看清世界、更認識自我，而朝向作為山的守護者前行！」顯然，在守護山林與「神聖空間」的思考下，這同時也是登山教育的終極目標。

(END)

【引用文獻資料】

【中文部份】

- 大江健三郎著，陳保朱譯，2002，《為什麼孩子要上學》，台北：時報文化出版。
- 王俊秀，1997，「全球變遷下的環境正義論述：文化多樣性與原住民生態智慧」，於《國科會成果研討會》。
- 王俊秀，1998，「全球變遷與原住民生態智慧：環境正義的視野」，於《國科會 84-86 學年社會組專題計畫補助》，1998/1/16-17，台北：中研院社科所。
- 丘延亮，1995，《後現代政治》，台北：唐山出版社。
- 丘延亮，1997，〈日本殖民地人類學「台灣研究」的重讀與再評價〉，刊於 1997 年 12 月《台灣社會研究季刊》，第 28 期，pp145-174。
- 史明，1987，《台灣人四百年史》，台北，自由時代。
- 西雅圖酋長著，1854，孟祥森譯，1998，《西雅圖的天空》，台北：雙月書屋。
- 西雅圖酋長等著，李毓昭譯，2004，《西雅圖酋長的智慧》，台中：晨星出版。
- 李永展、林冷譯，1999，《土地的守護神：原住民與地球的健康》，台北：看守台灣研究中心。
- 吳美真譯，1998，《沙郡年紀》，台北：天下出版社。
- 沼井鐵太郎，鄭承宗節錄翻譯，1933，「尋找先人的足跡—台灣登山史（一）（二）（三）（四）」，收於《台灣山岳》第 2-5 期，1994(2)-1995(5)。
- 沼井鐵太郎著／吳永華翻譯，1997，《台灣登山小史》，台中：晨星出版社。
- 金恆鑣譯，1994，《蓋婭：大地之母》，台北：天下出版社。
- 金恆鑣，1997，「自然、生命與文化」，於《環境教育季刊》第三十二期（1997/3），pp.33-42，台北：師大環教中心。
- 林佳陵（1996：6）；林佳陵，1996，《論關於台灣原住民土地之政策與法令》，台北：台大法研所碩論（未出版）。
- 林滿紅，1997，《茶、糖、樟腦業與台灣社會經濟變遷》，台北：聯經出版社。
- 林振翰，2003，「登山隊伍(者)對環境生態的職責」，於太魯閣國家公園管理處 2003/08/23-24 主辦之《2003 國家公園登山研討會論文集》，pp.72-81。
- 林煥章編，1989，《中華民國山岳協會安全登山訓練中心落成紀念特刊》，中華民國山岳協會編印。
- 紀駿傑，1993，「種族歧視與環境破壞」，於自立晚報 1993/12/05 日。
- 紀駿傑，1996，「原住民、生物多樣、文化多樣性」，於拓邊/扣邊社會學學術研討會，台中：東海大學。
- 紀駿傑，1997，「環境正義：環境社會學的規範性關懷」，於“第一屆環境價值觀與環境教育學術研討會論文集第一輯”，pp72-93。
- 紀駿傑，1998，「我們沒有共同的未來：西方主流『環保』關懷的政治經濟學」，於 1998 年 9 月《台灣社會研究季刊》第 31 期，pp141-168。
- 紀駿傑，2001，「生物多樣性保育與原住民文化延續：邁向合作模式」，於林曜松

- 編，《生物多樣性保育策略研討會論文集》，2001/9/13-14 日於「國家公園生物多樣性保育策略」研討會發表。
- 徐世榮，1997，「歷史上台灣原住民土地流失之政治經濟分析」，於《原住民土地與文化學術研討會論文集》，台北：中國土地經濟學會。
- 許信良，1995，《新興民族論》，台北，遠流出版社。
- 陳永龍，1999，「反思台灣原住民族土地、文化與保育：關於原住民土地倫理與生態智慧之重構」，於 1998/11/21《原住民保留地利用與環境保育學術研討會》論文發表；修改後轉載於《原住民保留地利用與環境保育論文集》，pp.57-84，台北：中國土地經濟學會 1999/2 月出版。
- 陳永龍，2000，「入山管制、高山嚮導證與登山安全：兼論高山嚮導員授證辦法的一些問題」，於中華民國大專登山聯盟 2000/3/25 主辦之《第四屆全國大專院校登山專文研討會論文集》。
- 陳永龍，2001a，「環境倫理、登山安全與入山管制——兼論登山教育與建構本土的登山學」，於 2001/4/14《太魯閣國家公園登山研討會論文集》，內政部暨太魯閣國家公園主辦。
- 陳永龍，2001b，「建構本土登山學」，於《台灣山岳》第 36 期 pp.52-55，2001 年六／七月號，台北：台灣山岳文化事業股份有限公司出版。
- 陳永龍，2003，「從『登山學校』到『山是一所學校』——台灣登山教育現況與未來展望」，於 2003/8/23-24《2003 國家公園登山研討會論文集》，太魯閣國家公園主辦。
- 陳永龍，2004，「重返 Lalu 祖居地：從神聖空間保育理述 921 震災之邵族重建」，於 2004/02/13 中華民國永續發展學會、牽成永續發展文教基金會主辦之《自然保育與永續發展研討會》論文集。
- 陳秋坤，1994，《清代土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷 1700-1895》，台北：聯經出版社。
- 陳秋坤，1995，「十九世紀初期土著地權外流問題——以岸裡社的土地經營為例」；于張炎憲等編，《台灣史論文精選》，pp.221-261，台北：玉山社。
- 連志展，2003，「重新看見登山鞋腳下的世界-生態登山在台灣理論與實踐」，於太魯閣國家公園管理處 2003/08/23-24 主辦之《2003 國家公園登山研討會論文集》，pp. 133-140。
- 張玉龍，2003，「高山公廁設施管理之日本經驗」，於 2003/08/23-24 太魯閣國家公園管理處主辦之《2003 國家公園登山研討會論文集》，pp.225-237。
- 黃武雄，2003，《學校在窗外》，台北：左岸文化出版。pp.22-72。
- 新井一二三，2004，「東京與富士山」，於《中國時報》2004/9/8 人間副刊。
- 達依理，2001，「山是一座學校」，於《台灣山岳》第 36 期 pp.44-45，2001 年 6-7 月號，台灣山岳文化事業股份有限公司出版。
- 歐陽台生等，1999:3-4，《阿爾卑斯》，中華阿爾卑斯攀登協會出版。
- 歐陽台生，2001，「為什麼要去爬山？」，於《台灣山岳》第 33 期 pp.102-103，

2000/12月—2001/1月號，台灣山岳文化事業股份有限公司出版。
顏愛靜等，1998，《台灣地區原住民各族群土地制度變遷之研究（期中報告）》，台北：行政院原住民委員會。
鄭安晞，2003，「登山裝備與隊伍安全管理關係之初探」，於2003/08/23-24太魯閣國家公園管理處主辦之《2003國家公園登山研討會論文集》，pp.56-65。
藤井志津枝，1997，《理蕃：日本統治台灣的計策》，台北：文英堂。

【英文部份】

Bullard, Robert.(ed.), 1993, "*Confronting Environmental Racism : Voices from the Grassroots.*" , Boston : South End Press .
Durning, A. Thein.,1992,*Guardians of the Land: Indigenous Peoples and the Health of the Earth.* Worldwatch Paper 112. Washington, D.C : Worldwatch Institute .
Leopold, Aldo , 1949 , *A Sand County Almanac.* , Oxford University Press .
Lovelock, James 1975 , *Gaia : A New Look at Life on Earth.* , Oxford : Oxford University Press .
McNeely, Jeffrey A. etc. 1990. *Conserving the World's Biological Diversity.* Gland, Switzerland: IUCN.
Spence, Mark David , 1999 , . *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks.* , Oxford: Oxford University Press. .
Sitarz, D. (ed.) 1993 , "*Agenda 21: The Earth Summit Strategy to Save Our Planet*" , Boulder : Earthpress .
Wilson, Edward O. 1992. *The Diversity of Life.* London: Penguin books.
WCED , 1987 , "*Our Common Future*" , Oxford : Oxford University Press .

【網站網頁】

<http://www.pts.org.tw/~abori/law/un/1.html>
http://bc.zo.ntu.edu.tw/cbd/cbd_c.pdf .
<http://www.chinabiodiversity.com/iucn/23/index.htm>
http://bc.zo.ntu.edu.tw/conf_200109/09.htm
<http://www.chinabiodiversity.com/iucn/15-16/001.htm>
<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>
<http://whc.unesco.org/>
<http://www.what.org.tw/heritage/>
<http://www.lnt.org/>
<http://archive.lnt.org/index.php>
http://bc.zo.ntu.edu.tw/conf_200109/09.htm