

地理研究 第61期 民國103年11月
Journal of Geographical Research No.61, November 2014
DOI: 10.6234/JGR.2014.61.02

撒烏瓦知河岸部落的族群認同、社會資本與部落發展

Ethnic Identities, Social Capital and Tribal Development of Tribes of Riverbanks

張德永^a

Te-Yung Chang

Abstract

This study focuses on the ethnic identity, social capital and tribal development of Dahanxi Riverbanks. In other words, the study aims at exploring ethnic identity, social capital and tribal development of Amis tribes (urban indigenous tribes) at Dahanxi Riverbanks. Based on tribe (community) participation, interpersonal interaction and reciprocal organizations, we could examine the contents and differences of social capital of aboriginal people and future tribal developments also.

The methods of this study are including of literature review, theory interpret and in-depth interview. The conclusions of the study are discussed from four dimensions of religious worship, traditional folks, ethnic & cultural identities, and survival pattern of Amis tribes.

Keywords: Riverbank tribes, Amis tribes, ethnic identity, social capital

摘 要

本研究所關注的是大漢溪流域阿美族部落的族群認同特性、社會資本與組織互動型態，以及部落發展情形。進一步言之，本研究以桃園地區大漢溪流域阿美族的撒烏瓦知（Sa'owac）部落為主要研究個案，探討其族群認同之內涵、社會資本之特質以及部落發展之具體樣貌。換言之，本研究探討撒烏瓦知部落形成的過程，並試圖從其部落參與、人際互動以及互惠組織等特質，檢視其在社會資本方面內涵與特質，因此乃從宗教信仰、傳統習俗、族群文化認同，以及生計模式等四個面向加以深入分析。本研究以文獻探討法、理論詮釋分析法以及深入訪談法為主，並得到有關撒烏瓦知部落的宗教信仰、傳統習俗、族群文化認同，以及生計模式等四大項結論以及相關建議。

^a 國立臺灣師範大學社會教育系教授

關鍵字：河岸部落、阿美族、族群認同、社會資本

研究問題背景與重要性

臺灣原住民身處於複雜的歷史與社會變遷環境之中，面對傳統與現代生活價值的衝突、原住民文化與漢文化的價值矛盾、原住民族群與漢民族等多元族群認同的混淆，以及原住民個人和社區組織參與之間的疏離情結，的確對原住民來說是一項很大的生活挑戰與生存掙扎。本研究關注的是居住於大漢流域的撒烏瓦知部落之族群認同、社會資本與組織互動型態，以及部落發展情形，企圖從河岸部落的族群生活與文化中，尋找原住民在現代社會中追求生存的軌跡。

自古以來，河流是文明與文化孕育的母體，原住民的聚落與發展，無論是在原鄉（山區）還是到他鄉（都市），都循著一定的軌跡逐漸形成一個具有生活特色樣貌的部落，當然也展現出族群特有的互動與互惠系統，開展出部落的產業、文化與永續生存的法則。本研究關心的「部落」，並非政府政策思維中所指涉的村級行政體系下的「聚落」（settlement）單位，而是包含了幾個共享不同規範的和關係網絡的社區/共同體（community）所形成的單一聚落；或者是由幾個聚落單位所組成的同屬一個共享規範的和關係網絡的社區/共同體（官大偉，2010）。

族群認同（ethnic identity）是指個人對某個族群團體的歸屬感，以及由此族群身分所產生的想法、知覺、感情和行為，以及個人對這些團體模式的習得（陳麗華，1999）。原住民族在面臨現代主權國家與經濟資本主義的發展過程中，始終處於弱勢的邊緣族群角色，在民族認同方面顯得有些艱辛，此外，由於全球化與都市化的磁吸效應，原住民在傳統文化與現代文化的雙軌中，也是處於認同的危機之中。因此，無論是留在原鄉的原住民，還是搬遷到都會部落的原住民，都同樣面臨族群認同的困擾。進一步言之，由於時空環境的改變，原鄉與都會原住民在族群認同的態度、知覺與行為投入程度可能會有所不同，因此，也可能與其所處的社會資本條件之不同，而在族群認同之內涵與過程方面有所差異。此外，族群認同之內涵也展現在族群互動過程中所具有的網絡、信任、互惠或規範之中，此即社會資本。換言之，族群認同與社會資本是一體的兩面，具有同時開展性。

社會資本（social capital）指涉的是人們可以運用，以解決共同問題的社會信任、規範和網絡之存量，對不同部落而言，社會資本表示藉由參與正式與非正式的制度和機制，部落成員可以產生互動並連結在一起，解決共同問題，以達成永續生存的目的（蔡必焜、王俊豪、卓正欽，2004）。社會資本不但代表了一種部落的「知識資源」，也包括了部落的「認同資源」，由於此兩種資源的交流與互動，更展現出對部落發展與部落成員有利的合作或行動（張德永，2008）。

綜上所述，本研究企圖探究大漢流域之撒烏瓦知部落在族群認同方面的現況與演變過程，並試圖從其部落參與、心理互動及互惠組織等特質，分析其族群文化與生計模式等現象，並進一步檢視其社會資本的內涵與差異，進而探討部落（社區）發展的可能性與未來性。

研究動機與研究目的

基於上述研究背景，本研究有以下兩項研究動機：

（一）補充相關原住民研究的零散與缺乏整體性之論述

有關大漢溪上游地區原住民部落的研究集中在一些特定地區如斯馬庫斯、新光，甚至是以整個鄉鎮區域為考量範圍，至於其主題，則以生態保育、觀光產業、部落營造等較多，至於針對各部落的族群分佈、組織系統關係、互動與聯盟程度、部落整體的橫向整合等未來發展議題，則較少被討論。至於下游的都會地區原住民之相關研究，直到陳永龍（2010）、盧建銘、許淑真、張進財（2010）針對河岸邦查部落撰寫論文之後，有關思考河岸部落原住民的議題，更引發諸多關注與討論，因此乃引發研究者對都會邊緣新興部落之研究興趣，期待藉由更廣泛的流域概念之族群研究，進一步補充原住民論述，使有關原住民的理論更具完整性。

（二）替河岸部落的都會原住民族群尋找定位與追尋主體性

河岸部落的原住民不但在地理結構上成為被迫的「流浪者」，並且在主觀意識上也成為了族群認同的「追尋者」，本研究希望站在「部落本位」（無論是原鄉或是都會新興的部落）的立場，透過與原住民族的交流與觀察、對話及互動，協助原住民尋找部落族群的新認同；並藉由社會資本的尋求與建構，讓部落原住民找到真正的主體性，而不會淪為永遠的都會邊緣族群。

基於上述研究背景與研究動機，本研究的目的有六：

1. 探究撒烏瓦知部落的形成過程、現況與困境。
2. 探討撒烏瓦知部落的族群文化認同之內涵及其衍生過程。
3. 探討撒烏瓦知部落的傳統習俗及其演變過程。
4. 探討撒烏瓦知部落的宗教信仰及其組織概況。
5. 探討撒烏瓦知部落的宗教生活方式與生計模式。
6. 分析撒烏瓦知部落在部落參與、信任感衍生、交流互惠程度等社會資本上的演變，以及以上四者與社會資本的影響關係。

文獻探討

本研究以河岸部落為研究範圍，就其涉及之主要議題和範圍，茲將文獻探討分成三大部分：（一）族群認同的意義與相關理論；（二）社會資本的意義與理論；（三）大漢溪河岸部落現況與發展。

（一）族群認同的意義與相關理論

本段文獻初步整理和探討的主題有：認同感的定義、族群認同的特徵、原生與工具性論點、文化認同、身分認同與認同的流動性等。茲分述如下：

1. 認同與認同感

族群認同是一個族群之所以形成的重要元素，包含個人及其所屬族群團體的認同要素。一般而言，認同可以分成兩個部分，一個是自我認同（ego identity），一個是社會認同（social identity），前者指的是個人對自我現狀、生理特徵、社會期待、以往經驗、現實情境、未來希望等層面的覺知，上述統合起來，形成一個完整而和諧的結構。

許多族群認同理論把認同感認為是發展性的，終會朝向統合的方向。但是跨文化和社會心理學研究認為我國在亞洲社會是相互依賴的特質，受情境影響很深。Phinney (1996) 認為民族認同感定義集中在文化特質方面，例如該民族的規範、價值、態度和行為，且代代相傳。族群認同感也可說是個體如何被他人歸類的一種知覺。Uba (1994) 進一步定義族群認同感的三個特徵：(1) 族群意識：包括意識形態（文化和信仰）、行為（明瞭行為規範）。(2) 採行族群認同感：結合種族行為、規範、價值和信仰，伴隨歸屬感。(3) 根植族群意識：在特定場合中，無意識且自然表現出族群意識基模。

以綜合論點來論述，認同即是個人對自我的覺知和在社會化過程中，經由模仿自其他個人或群體的價值，所產生的社群定位。而認同感則指依此定位伴隨而生的情感認可現象，個人將其所認同的個人或團體價值，視為方針。是以族群認同指的就是個人模仿所屬族群的價值，形成相對的自我定位，並由此定位而衍生情感認可的狀態。

2. 族群認同的特徵

由於人類可能發展出多種認同型式，本研究主要以原住民群體為研究對象，因此原住民的族群認同是探討的焦點所在。族群認同與其他群體認同的相異之處，在於它以族群（ethnic group）或種族（race）為認同的主要基礎之一（許木柱，1990）。特別是個體在形成族群認同時，除了認為跟此一群體成員有某些共同特徵外，還認為跟他們之間有屬於此一群體所專有的共同祖先（蔡瓊嬋，1997）。

每個族群都有其特定的族群標幟，如：生活方式、歷史的起源、宗教信仰乃至價值觀、宇宙觀等，用以標示我群，以與他群區分（許木柱，1990）。族群認同的定義，可整理出五種常被引用的指標：(1) 共同的族群起源；(2) 屬於同一文化或具有相同的習俗；(3) 共同的宗教；(4) 同一種族或體質上的特徵；(5) 使用相同的語言。其中大部份指的是外顯的族群標誌，而族群認同（ethnic identity）就是指個人對某個族群團體（ethnic group）的歸屬感覺，以及由此族群身分所產生的想法、知覺、感情和行為，及個人對這些團體模式的習得（陳麗華，1999）。

換句話說，族群認同的意義對個體而言並非固定不變，而是會隨著情境不同而有所轉變，尤其在經過特定的個人或社會事件之後，個體將會形成強烈的族群認同；另一方面，也有可能在衝突事件結束之後，個體轉而形成一種形式上的認同。因此，在不同的時空背景之下，個體對族群界線的定義會有所變動，因而導引出新的族群認同（張琇喬，1990）。

Wallman (1983) 也曾指出，族群認同不再是一種固定的、不具彈性的、堅定的、從一而終（once-for-all）的承諾，而且也不必要是單一的，多元的族群認同可以同時存在，具有多樣性、可變性及多層次性（蔡瓊嬋，1997）。而更重要的是，也許族群認同只是多種認同選擇中的一個。

因此，認同感雖是一種對於我身為我本身的一種同一性（sameness）與連續性（continuity）的感覺（許文忠，1998），依此產生內心的秩序感和安全感，但若內在秩序與安全規準有所更動時，如因應社會的變遷，則認同感應維持如一或有所變動，便成為依自覺（self-conscious）的方式來抉擇，由於認同感是自我的抉擇，便不致因此被迫放棄而擾亂個體分類人群的心理秩序。

根據以上的論述，可將族群認同的特徵整理如下：

- (1) 族群認同是以族群特徵為基礎，區分我族和他族的心理機制。
- (2) 族群認同是個人對群體的認同，也是群體對個人的認同。

(3)個人的族群認同將會受到社會變遷的影響。

3.都市原住民後代族群認同：原生與工具的論述

族群認同，簡單的說是指個人對於某個族群團體的歸屬感，以及對族群身分所產生的想法、知覺、感情和行為（張耐、魏春枝，2000），多數的學者對於人們如何認同自己的族群和文化，認為比較有影響的有兩種論述，即原生論（又譯為根基論）和工具論（王明珂，2001，施正鋒，2001）。不論是根基論者或是工具論者，兩種論述下的族群認同都將使得都市原住民後代的族群認同產生危機，以下將藉由根基論者及工具論者如何定義族群認同的論述中一併探討都市原住民後代的族群認同。

根基論者認為族群認同主要是來自於根基性的情感聯繫，其聯繫凝聚的方式是倚賴既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣。以廣義的角度觀之，血緣、語言、宗教、風俗習慣四要素中只要具備其中一項便可激起族群認同意識。但若以狹義的角度觀之，則血緣、語言、宗教、風俗習慣四要素乃不可或缺的。除了上述所指出的四大要素血緣、語言、宗教、風俗習慣之外，張耐、魏春枝（2000）發現，少數族群在族群認同上，牽涉到認知與感情兩方面時，族人常藉由膚色、形貌、服飾標誌來分辨不同族群，同時也透過自我和他人之間的比較，來增進族群分類的知識；其次，形成族群認同的多項因素中，有五項指標最具代表性：同族群起源、同文化習俗、同宗教、同種（體質特徵）及同語言（張耐、魏春枝，2000）。族群認同不僅是建立在生來就有的血緣上，它同時也必須建立在某些有形的共同文化特色上，例如上述的共同語言、宗教信仰及共同的風俗習慣等，因此，族群認同並不僅僅是刻板的只依據血緣來認定。應該以更寬廣的視野來看待，雖然血緣仍不失其重要性，而是除了血緣傳承之外，應該還包括有文化傳承、或主觀認知的所謂「既定資賦」，故其旨乃在強調族群的傳承性，而此傳承性的憑據則除了血緣之外，又擴大範圍包括了如語言、宗教、風俗習慣等等，血緣反而不是唯一重要的因素，而對於出生、成長、受教育都在都市的原住民後代而言，他們卻正好除了血緣之外，沒有一項符合根基論者所論述的「既定資賦」，他們在「根基性的聯繫」上無法緊密的凝聚在一起。筆者認為根基論者所提出的論述，強調族群認同的形成除了血緣還須注意到其他共有的文化特色的結果。當然所加入的文化差異要項越多，越能清楚的分辨出族群的邊界，但如果有差異的要項逐漸減少，則最後可以作為分辨的關鍵就只剩下血緣及語言了（林修澈，2001）。

另一派被稱為工具論的學者，對於族群認同的起源，則打破根基論者以血緣為基礎的論述。工具論者的論述摒棄了根基論者以血緣、語言、宗教及風俗習慣等作為族群認定的依據，藉打破舊有的族群界限，以擴大族群範圍，工具論述下的族群認同被視為是一種政治、社會或經濟現象，其認同是可以隨情況而定的、是多變的。

在強調多元社會的今天，在各種多元的文化認同下，多元給了個人更多的空間作選擇，然而多元亦代表多重及不固定，使得認同的目標顯得更模糊、更紛雜而不知所措。人們從過去的生長環境中所獲得的一些「既定資賦」，在新的社會中已難以固守，人們不必再固守於老舊的傳統文化中，相反的，是可以選擇自己想要的生活方式，人們認同的型態是自己想要看到的最好的呈現方式，都市原住民後代亦身處於如此巨變的社會洪流中，如何選擇自己的認同並不是一件容易的事，在前現代時期，個人的認同是固定的，是故筆者認為工具論及根基論所論述的是個人對於身處環境的自我認同感的具有相當程度的自覺，現代的都市原住民也是如此，雖然在所居流域長大，也

漸漸的能夠接受更多元的生活方式，這也意謂著族群認同的意識有相當程度的分歧與複雜。

4. 文化認同、身分認同與認同的流動性

認同不是靜止不動的，同樣的人在不同的空間、不同的環境其身分是會流動的。張京媛(1995)對於認同也提出相似的論述，她認為身分和認同不是由血統所決定的，而是社會和文化的結果，而種族、階級、性別、地理位置均會影響身分的形成，具體的歷史過程、特定的社會、文化、政治語境也對「身分」和「認同」起著決定性的作用，換句話說，「中國」和「中國人」的含義對不同區域、不同階層、不同年齡層的人來說是不同的，身分甚至可以作為一種表述的策略(張京媛，1995)。

都市原住民之認同之所以流動不固定，乃是基於人與人之間的關係所造成身份的流動，換句話說，認同是一種社會關係，由於人與人彼此之間互動頻繁，社會網絡複雜地牽連著，網絡中的個人不僅要能感知自己和哪些人有共同之處，同時也要能區分我與他者有何區別，關係的不同相對的身分亦隨之流動，因此認同無法處於靜止不動。認同是人們意義與經驗的來源，在我們的認知中沒有名字的人並不存在，非人為所創的語言與文化也不存在，這些認知或自覺，雖然像是被發覺的，但其實總是被建構的，認同即是在此單一的、或相關的整套的文化特質的基礎上建構意義的過程，因此雖然認同可能源自於具支配力的制度，例如社會或教育機構，但只有在個人將之內化並將它們的意義環繞著這內化過程建構時，它們才會成為認同，所以自我認同，是一個人以其人生經歷對自我所做的反省式的了解(曼威·柯司特，2002)。

都市原住民跨越了自己原本的文化框架，進入並建立另一個社會網絡，個人必須面對新的社會環境制度，試著自我協調並將之內化，其文化認同即隨著時間、空間緩慢且持續地轉型，他們除了必須在新環境的大洪流中掌握住自己避免迷失，同時還要努力地將自己最好的一面呈現給他人以獲取肯定，當他們面對週遭強勢漢文化的壓力時，無論是採取接受優勢者的記憶並同時接受較低劣的社會地位，抑或採取對抗態度並強化對原鄉部落的認同，這種決定認同的過程，顯然地已經不是單純的血統因素所能夠決定，而是在轉型的行進中，透過自我認同的重塑，經由不斷地流動、詮釋和建構所打造而成的。

5. 小結

在河岸部落的族群認同的過程中，都是以都市原住民所居環境為主要群聚方式，經過教育、不同的族群經驗，以及欲於社會網絡中找到一個有利於自己的位置，會發展出多重的認同，這些多重的認同面向，必須面對外界的各種聲音，例如媒體的批判、專家學者的詮釋、以及政府的肯定與否，甚至必須接受所選擇族群族人的質疑，因此，當都市原住民後代在面臨抉擇的時候，並沒有想像中的自由與容易，他們的認同與外界的看法可能因為有交集而受到肯定，亦可能因為沒有交集而遭到否定。不同的族群在民族學屬性的各個面向如血緣、語言、宗教、風俗習慣上，如果大相迥異，則族群的邊界便清晰無比，但若民族經不起涵化或同化，則其獨特的民族學屬性將模糊以致邊界難辨(林修澈，2001)。都市原住民後代在選擇族群認同的過程中，將受到諸多因素的影響，只要認同某族群的文化其身分也會因而確立，而文化認同在歷史的光譜中不斷地轉型，都市原住民後代則必須在面對新環境的洪流中掌握自己，確立自己的身分以獲取認同，因此他/她們對於族群的認同，無論是在概念上或是特性上，都有相當程度的不同。

(二) 社會資本意義與相關理論

「社會資本」(social capital) 顧名思義乃是從社會學和經濟學的綜合觀點所產生出來的概念，換言之，社會資本乃是從人際網絡的互動所產生的一種具有投資效益或者附加價值的行為。以下乃從社會學、經濟學、甚至政治學者所討論和分析的社會資本概念及特性進行探討。

1980年，法國的 P. Bourdieu 在「社會科學研究」上發表了「社會資本隨筆」正式提出了「社會資本」的概念。並把它界定為「實際（真實）或潛在（虛擬）資源的集合，這些資源與相互默認或承認的關係所組成的持久網絡有關，而且這些關係或多或少是制度化的，因而它是自然累積而成的」（李惠斌、楊雪冬，1999）。

1988年，美國的 James S. Coleman 在「美國社會學雜誌」上發表了「社會資本在人力資本創造中的作用」，把社會資本界定為「許多具有兩個共同之處的主體，它們都由社會結構的某些方面組成，而且它們都有利於行為者的特定行為——不論它們是結構中的個人還是法人」。Coleman 從社會結構的意義上論述社會資本概念，並在此基礎上形成了他的「經濟社會學」理論。

Burt (1992: 9) 指出，社會資本指的是朋友、同事和更普遍的聯繫，通過它們，你得到了使用其他形式資本的機會，... 企業內部和企業間的關係是社會資本，... 它是競爭成功的最後決定者。

Putnam (1993: 167) 認為社會資本指的是社會組織的特徵，例如信任、規範和網絡，它們能夠通過協調的行動，來提高社會的效率。

事實上，真正使社會資本引起廣泛注意的就是哈佛大學社會學系教授 Robert D. Putnam，他從公民參與和民主政治的角度分析社會資本，因此陸續發表相關的書籍和論文，包括有「讓民主政治運轉起來」(1993)、「獨自打保齡球—美國下降的社會資本」(1995)、「公民美國的奇怪消亡」(1996)、「繁榮的社群—社會資本和公共生活」(1996)，對美國的自發社群組織、公眾參與和公民精神的變化狀況，作了大量的評論。

Portes (1995:12) 認為社會資本指的是，處在網絡或更廣泛的社會結構中的個人動員稀有資源的能力。

1999年，由 Jane W. van Deth, Marco Maraffi, Ken Newton 和 Paul F. Whiteley 等人合編的政治學論文集 (Routledge 公司出版) 書名為「社會資本與歐洲民主」，此書將社會資本視為是公民社會的黏合劑，因為許多集體行為的問題，只通過個人行為無法解決，倒是由遙遠的國家調節或間接的正式民主也不容易解決，相反地，社群的自我調節，結合民主國家及其機構的權威，倒是可以使問題得到解決。

Coleman (1990) 從理論上對社會資本作了全面的界定和分析，他認為社會資本是根據其功能定義的，它不是一個單一體，而是有許多種，彼此間有兩個共同之處：一、它們都包括社會結構的某些方面，而且有利於處於同一結構中的個人之某些行動；二、和其他形式的資本一樣，社會資本也是生產性的，使某些目的的實現成為可能。總之，社會資本有兩個性質，分別是：一、社會資本具有不可轉讓性；二、對於受益者來說，它不是私人資產，更具有公共財的性質。

Putnam (2000) 更進一步指出：社會資本概念上類似於實體資本 (physical capital) 與人力資本 (human capital)，它呈現於社會組織中的社會網路，以及由此而形成的互惠規範與信任感等。

而一般學者在研究和論述社會資本的概念時，有的喜歡使用經驗和實證的研究方法，有的則

喜歡使用系統的方法對社會資本概念進行學理性的研究。茲從社會學、政治學、經濟學等三個領域加以敘述和說明。

1. 社會學的研究

Portes (1998) 在其 *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology* 一文中指出社會資本的三個基本功能區分：(1)作為社會控制的來源；(2)作為家庭支持的來源；(3)作為通過家庭外的網絡獲得的收益來源。

Portes 也指出社會資本的四個消極後果：(1)排斥圈外人；(2)對團體成員要求過多；(3)限制個人自由；(4)用規範消除優秀菁英。

由此可知，社會資本並非一般所瞭解的只產生正面的效應，它也可能因為對某些族群較有利，而相對的對某些族群產生不利的影響，社會資本的競爭或者爭奪，也造成一些族群之間的整合與離散效果。

2. 經濟學的研究

Woolcock(1998)指出：當各方都以一種信任、合作與承諾的精神來把其特有的技能和財力結合起來時，就能夠得到更多的報酬，也能提高生產率。

Atkinson 等人(1998)指出：在新經濟中，社會資本已經成為科技創新的關鍵因子；「社會資本表示的是在一個組織網絡能夠進行團結協作、相互促進生產收益的情況下形成的『庫存』」。

由此可知，在經濟學的觀點中，社會資本著重研究的是社會資本如何提高生產力，並且從創新精神上尋求突破。

3. 政治學的研究

Newton(1999)認為，按照 Putnam 的定義，社會資本至少可以作三方面的理解：

- (1)社會資本主要是由公民的信任、互惠和合作有關的一系列態度和價值觀構成的，其關鍵是使人們傾向於相互合作、去信任、去理解、去同情的主觀的世界觀所具有的特徵。
- (2)社會資本的主要特徵體現在那些將朋友、家庭、社區、工作以及公私生活聯繫起來的人格網絡。
- (3)社會資本是社會結構和社會關係的一種特性，它有助於推動社會行動和解決問題。Newton 進一步提出了社會資本的三個模型：1.深度信任的迪爾凱姆模型；2.淺度信任的托克維爾模型；3.現代社會中的抽象信任。

由此可知，信任和公民社會的參與乃是社會資本在政治學領域研究的重點。

綜合以上的社會資本研究取向，可以發現以下兩個結論：

- 一、人們從重視有形資本，轉而開始注重無形資本的研究。
- 二、社會學中的核心概念是社會，經濟學中的核心概念是資本，此兩概念合在一起，形成了新的學科，即「經濟社會學」。

社會資本乃是人與人之間互動所產生的集體資本，透過網絡關係和互動方式，人們因此有了互動規範、互惠活動、信仰價值等各種行為表現。而結構面、關係面和認知面的社會資本說明了社會資本從微觀到鉅觀的延伸，也考慮到無形與有形的社會資本型態。以下有關社會資本的測量和相關構面，將試著用這樣的理論架構進行探討與分析。

綜合言之，族群認同是部落生存的根本，而社會資本則展現在其生活與生存的各種樣貌之中，

對族群的維繫與認同起了非常重要的作用，社會資本的形成與建構，與族群認同和文化的發展具有密切的關係。因此，有必要在探討原住民議題時，一方面關切其族群認同的本質，一方面檢視其社會資本的形成與發展。

(三) 大漢溪河岸部落現況與發展

大漢溪上游的原住民族以泰雅族和賽夏族為主，尤以泰雅族分佈較廣，首先是新竹縣的尖石鄉，鄉內的主要原住民部落（社區）包括有玉峰、那羅、泰崗、泰雅爾族、梅花社區、新光、馬胎等，鄉內的部落發展特色包括有河川保育、生態文化觀光、傳統編織、竹編、藤編、木雕、音樂舞蹈等等。其次是新竹縣的五峰鄉，鄉內的主要原住民部落（社區）包括有大隘、和平、白蘭、桃山、茅圃、霞喀羅、十八兒社群等等，這些部落的發展特色包括有傳統聚落文化（祖靈祭傳統編織、工藝、美食、歌舞...）、自然生態保育、觀光休閒產業等等。再其次是桃園縣的復興鄉，鄉內的主要原住民部落（社區）包括有溪口、羅浮、霞雲社區、泰雅爾族、三民社區、巴陵、哈嘎彎、卡普、奎輝、義勝社區、國利得筊立等，鄉內的部落發展特色包括有古道生態池部落文化休閒、傳統裁縫、祖靈祭嘉年華、原住民美食、竹雕、生態園區等等。

原鄉部落在各級政府部門以及部落自治團體的努力之下，開展出部落文化保存的使命感，致力於推動部落景觀、環保生態、人文教育、社區治安、社福醫療、產業發展等各項部落社區總體營造的果實，開展部落原鄉的新風貌，更對部落傳統文化與自然環境的保存產生重要的影響。像新光部落、斯馬庫斯部落等等，就展現了諸多具有部落特色的文化與產業活動（洪廣冀，2000；鍾頤時，2002；楊承翰，2004；史育禎等，2006）。

然而，這些原鄉部落藉由何種組織團體形成部落營造的運作過程，進而促成部落的改變與發展，特別值得在相關部落發展方案中尋找具體的成果，更描繪出豐碩的果實，以彰顯原鄉部落在族群認同、社會資本與部落發展等各面向的特色、內涵與相互影響關係。

在大漢溪的中下游地區，出現的是接近都市地區的阿美族都會河岸型部落，這些遷移到都會邊緣的新興部落（社區）包括有撒烏瓦知、瑞興國宅、嵌津部落、三鶯部落等等。這些阿美族人大都是由東部原鄉移住到臺北、桃園等地，而形成新的阿美族社區，他們在建立家園時，並沒有放棄原居地的家鄉，反而常常往返兩地，在豐年祭的時候更是如此，因此，呈現出阿美族「兩地社會」（bilocal society）的發展現象，使得阿美族不像過去那樣的「均質」、「固定」、「不變」（黃應貴，2006；廖經庭，2008）。盧建銘（2010）更指出阿美族在大溪附近河岸的聚落有兩種型態，一是「國宅」；一是自發性建置的「新部落」。前者是政府規劃的「社區型國宅」；後者則是原住民自發性建置的「自然部落」。

本研究探討的撒烏瓦知部落乃是都會邊緣的原住民自發性新部落，他們是流動的部落，卻也在族群文化、生計模式等方面，有其獨特的樣貌，因此，頗值得進一步分析。

研究設計與實施

本研究採取的研究方法主要有二：（一）文獻分析與理論詮釋法；（二）深度訪談法。茲分述如下：

(一) 文獻分析與理論詮釋法

首先針對方法與資料之建構、族群認同、社會資本、部落發展等文獻之回顧、大漢溪兩岸之原住民族群治理與發展現況之研究文獻或基础性資料，進行系統性的分析與歸納，並將本研究之主要理論議題，如族群認同與社會資本等理論和部落發展的關係，進行分析、詮釋與辯證論述。

(二) 深度訪談法

本研究方法採取回應與瞭解的基本立場，深入部落行動之後，觀察或取得部落中的重要報導人，針對有明顯意識和部落參與特質之原住民部落領袖，包括部落（社區）的地方基層幹部、社區發展協會或文化觀光協會之代表，或者部落頭目、耆老等，以滾雪球方式，尋找願意、知悉部落發展脈絡者，進行深入訪談，以瞭解原住民在族群認同、社會資本以及參與部落發展方面所展現的特色。

本研究共進行五次訪談，依訪談日期編號為「訪 A~E」，並以段落區分為 A1、A2，其餘依此類推。分析結果亦將依照訪談內容重點，依宗教信仰、傳統習俗、族群認同、生計模式等分類摘錄分析於後。

訪 A：2012 年 1 月 17 日

訪 B：2012 年 3 月 19 日

訪 C：2012 年 4 月 30 日

訪 D：2012 年 6 月 9 日

訪 E：2012 年 10 月 27 日

(三) 分析與討論架構

本研究根據撒烏瓦知的現況以及社會資本的理論類型，乃將撒烏瓦知部落的族群認同、社會資本與部落發展分成四大部分加以分析：

1. 宗教信仰：包括有教會組織的權力關係、宗教信仰與傳統文化的衝突、教會組織系統的形成、教會對部落生活層面的影響等面向。
2. 傳統習俗：包括有母系社會的轉變、年齡層制度、頭目制度、居住方式、豐年祭等層面。
3. 族群文化認同：包括有部落生活空間、母語的使用、喪葬禮的意義等層面。
4. 生計模式：包括有自足農耕、糧食系統與飲食習慣、生態觀光等層面。

研究結果分析與討論

(一) 撒烏瓦知部落概述

1. 部落之形成

桃園縣大溪鎮大漢溪北側的新生河階地上，有一群由花蓮原鄉移居都市的阿美族人所建立的一個部落，這個部落曾在澳洲墨爾本的皇家植物園展出，並獲得國際間的讚賞。然而，2008 年底，為了興建鶯歌到大溪河濱公園的自行車道，縣政府行文通知要拆除該部落，為了抗議政府拆除維

持基本生存的房屋，大家選舉頭目，並命名為 Sa'owac niyaro'，也就是「撒烏瓦知部落」。在社會運動者的協助下，撒烏瓦知部落結合三鶯部落和崁津部落，開始到縣政府及行政院進行一連串的陈情活動，但始終沒有獲得任何回應。2009 年 2 月，部落在行政院進行抗爭，並首次取得行政院原民會一個星期協調期限的協議之後，卻在隔日早晨遭到桃園縣政府突襲拆毀家園。2009 年 3 月，在社運團體、教友和個別支助者的資金及物資協助之下，部落在現地著手重建家園。經過一整年的整建之後，除了恢復了原有的基本生存權之外，也透過部落組織所集結的力量，慢慢地建立更接近原鄉經驗的生活文化，也希望找出能夠適合未來世代的生存方式，並期望能將這樣的生活方式傳遞給漸漸要斷絕文化根源的子孫們。

近年來都會的持續發展，觀光開發的觸角一直向外延伸，河濱新生河階地的觀光開發，始終都忽略都市原住民在河濱生活的事實，無論是刻意的忽略或是歧視性的忽略，都造成了都市原住民實際的和心理上的傷害。在重建部落的過程中，不只是建造未來的住所，族人們同時也漸漸了解，不能只是恢復安身之地而已，如果不能夠找出部落和社會都能夠同時接受和尊重的生活方式，拆除的歷程遲早還會重演，部落內年長的老人將更難以承受這樣的心理衝擊。

撒烏瓦知部落族群文化根源，主要是由原鄉花蓮玉里鎮春日里泰林部落（馬泰林 Matalim）本家所分出的單一家庭，後來分散進入都市（包括北部都市和南部高雄）之後，部份姐妹於退休後集居於大漢溪旁，所以部落社會的主幹是由阿美族母系母居制度衍生出來的氏族社會為主。總體而言，主要的部落來源以「阿美族秀姑巒群」為主，少部份為較鄰近東岸中部的「阿美族海岸群」。

撒烏瓦知部落是少數具有花東原鄉部落經驗的第一代都市原住民。原先部落組成的 18 位阿美族耆老們遷徙到西部的原因，一是民國 54 或 55 年東部洪水所造成的災民，那時大量的族人從花東縱谷遷出；二是上世紀臺灣 60 年代的經濟發展計畫，拉出大量原住民勞動力到臺灣的西岸都會。第一代都市原住民由於語言、生活習俗、經濟地位...等等差異的隔閡，所以當成為都市邊緣結構時，生活更為孤立，不易引起社會注意。但經由部落抗爭運動之後所獲得的社會認同，也吸引社會力量的協助，現成為部落重要社會結構之一。由於含有抗爭運動的藝術活動及文化形象，以及世界經濟局勢不利於以勞動服務為主的原住民，使得部份第二代原住民進入部落生活，並參與自立造屋的勞動工作。

以下是訪談中提到部落為了爭取居住權而進行抗爭的過程：

「為了爭取居住權，牧師的妻子家人堅持定居在撒烏瓦知，而非瑞興國宅，而經過時光的推移，撒烏瓦知的居民也慶幸當初沒有住進瑞興國宅。因為砂石業者借用原住民立委的力量催生瑞興國宅，以非法掩護合法的手段自私圖利，也造成今日住在該處原住民的居住權受到嚴重損害。」（訪 B1）

此外，在訪談中也提到，部落的存在與大自然之間是個搏鬥與適應的過程，以下是訪談者意見：

「石門水庫蓋起來之後，大漢溪的原來情況不再，土地也露出。……。阿美族因為開墾的跟進，煤礦跟陶對生活上也具有重要關聯，阿美族當時剛來時不是僅代表弱勢族群，而是發現此地重要資源的開端並開始慢慢經營，這個聚落的形成是由最初開始開墾之時，邀請家人一同到部落當中，大家開始聚集並發展出部落的經營方式，可以了解原住民和大自然具有密切的互動關係且

對他們的生活也是非常重要的。」(訪 A1)

2. 部落之特色

綜合歷次訪談，可以歸納出撒烏瓦知部落的特色：

- (1)因抗爭而出現的部落：承上所述，牧師的妻子和家人等，堅持定居在撒烏瓦知而非瑞興國宅，除為了原住民的權益，也是為了族群文化延續的使命感。
- (2)都市邊緣的部落：撒烏瓦知是一個不在原鄉，卻能充分利用原住民傳統特色的都市邊陲部落。而選擇定居都市邊緣的目的，就是便於原住民青年到都市求職，以滿足基本經濟需求，並且在假日也能回到「類似」原鄉的生活空間，也間接產生文化傳承的壓力。反之，若堅持將部落設在原鄉，則難以滿足族人經濟部分的需求。
- (3)母系社會：反映在母系家族才有土地分配權、生產力的支配（男性為協調解色），原住民男性在都市「假扮」主導權擁有者（例如成為戶長），但回到部落後，則可回復到母系為主的生活。

綜合言之，部落遷移到都市後所產生的改變有五：

- 1.形成到都市謀職原住民青年與都市間的緩衝，提供青年壓力釋放的空間。
- 2.減輕青年經濟負擔：原住民青年可以到都市工作，獲得基本收入，並可以從待在河岸部落的父母處取得耕作之口糧，降低生活支出。
- 3.產生建設性高齡化的功能：族內高齡者運用傳統知識農耕，反而能成為照顧年輕人的來源，也形成另一種在地老化，以及具生產力的高齡人力資本。
- 4.豐年祭的傳承：撒烏瓦知是一個新部落，豐年祭活動僅短短數年，但卻夾帶了無法計算的文化精神與文化傳承力量。
- 5.社會資本層面：部落網絡間的聯繫得到增強，無論是正式與非正式、生產性、宗教性、文化性、固定或非固定等；重點不在於聯繫的次數，而在於聯繫的強度。

(二) 撒烏瓦知部落社會資本分析與討論

1. 宗教信仰

宗教信仰在撒烏瓦知部落的形成過程中扮演著一個很重要的力量，從與教會系統的爭權、獨立到慢慢帶領部落抗爭，取得部落族人的信任，並和部落的傳統文化、生活方式融合在一起，漸漸地，宗教信仰成為撒烏瓦知生活中不可或缺的一部分，引領著部落共同生存與發展的共識。以下乃就教會組織的權力關係、宗教信仰與文化的衝突、教育組織系統的形成，以及教會對部落生活的影響等四個面向加以分析：

(1) 教會組織的權力關係

像撒烏瓦知部落的牧人教會，他們原先希望牧人教會可以變成撒烏瓦知部落的教會，讓部落跟教會的關係可以變得更和諧，長久來講，這樣對一個部落是比較好的，當然也希望大家在這個教會禮拜，但是這樣會引起教會系統的人不高興，牧人教會改成撒烏瓦知的教會，那麼其他的教會組織就必須解散。這個教會蓋在部落裡面，讓勢力很單薄的人口可以更強大。教會可以形成撒烏瓦知部落的一個重要體系，這就會牽扯到教會裡的人，或者是部落裡的人。原本部落的教會固定禮拜三會有一個聚會，教會把大家分成小組，通常是以家或鄰居為一組，每個組會派一個長老

加入；而禮拜五是祈禱會，禮拜日就是固定的禮拜。但是後來他們都不去原來的教會了，因為原有的教會為了要開始招募更多的年輕人參加，把教會的形式發展較年輕化，後來他們慢慢了解，這與部落的老人脫離教會有很大的關係。

在部落裡的教會比較複雜，早上是原住民語言的教會活動，中午是國語的教會活動。僑愛教會比較多閩南人、外省人，也包含少部分原住民。從僑美教會再延伸出榮美教會，因為張牧師的關係，越來越多人知道可以來這邊的教會，包含僑美教會、榮美教會與牧人教會。但因為長老身體不適，所以就說直接在牧人教會做禮拜。張牧師本來是在神學院，在他快要畢業的時候我們就選他擔任牧師，教會發現張牧師的信徒越來越多，而且已經退休了。但是當時在牧人教會很多教友都跑掉了，於是張牧師就一一的把教友找回來，漸漸的由牧師去帶領大家，形成凝聚與認同。但是裡面還是有許多不被承認的成分，因為牧師已經退休了。現在牧師傳給女兒，也帶領自己的女兒擔任傳教士，所以跟部落教會的牧師身分的衝突也解決了，因此，基督教的影響也讓大家漸漸凝聚起來了。

可見，因為張牧師的關係，教會組織在撒烏瓦知建立了新的網絡關係與認同基地，無論與原有的教會系統關係如何，他們都不得不承認教會組織在撒烏瓦知已經建立了新的組織與認同關係。

(2) 宗教信仰與傳統文化的衝突

宗教信仰與傳統文化剛開始確實有衝突存在，以下是訪談者意見：

「身為牧師，其實很多的力量都是從聖經來的，但是在操作的時候，又要以阿美族的結構去操作，那當然在裏面還面臨很大的衝突議題，主要是族群文化跟基督宗教之間的矛盾。」（訪 D1）

因為像他們有經歷過這些鄉土神學的刺激，到平埔族或到閩南地區去看這個閩南的文化，怎麼跟基督宗教做一個融合的關係，那個運動就叫做「鄉土神學運動」，剛好跟天主教的本身所策劃的運動是不一樣的。訪談者又進一步指出：

「像鄉土化運動的時候，主要是有一批人，而他卻是一個人，叫鄭牧師，他到了花東玉山神學院一個禮拜的檢討會，也安排參觀旅行的行程，想了解基督教與閩南文化融合的關係。」（訪 D2）

神學院那邊的人，一直認為運動是失敗的，但是在牧師那邊所聽到的卻不是這樣，因為他們很早就懷疑為什麼基督宗教跟我們的生活與部落是紛爭的狀態，紛爭的結果就是造成很多地方產生教徒跟部落之間的鬥爭，最後教徒被禁止參加豐年祭。最後他們決定嘗試突破，因為族人成為基督徒已經有很多了，豐年祭如果少了他們的話，會變得很少人，所以他們開始跟部落進行一系列的談判，然後再去創造一個新的豐年祭的形式，企圖去解決宗教和部落的衝突。

部落的族人很清楚自己所講的話、所做的事，跟部落是融為一體的，甚至說部落的人是會影響部落未來發展的方向，這除了社會結構之外，還有資金、力量等問題，以及宗教信仰的問題，尤其宗教的力量會特別強勢，因為裡面教會的牧師本身也是頭目。事實上，在部落裡面有一個宗教系統，除了長老教會以外，還有天主教。教會的人絕大多數都沒有住在部落裡面，都是暫居在桃園。

宗教與文化的衝突已經是國際性關注的議題，基督教神學院提出鄉土神學，針對客家人與閩南人，包含基礎文化習慣與祭祖儀式都不能夠涵化，就連祭祖都會被禁止，很多基督徒反而被排斥。祖先牌位對基督教來說也是追思的一種方式。鄉土神學由許 OO 牧師帶動，當時也是剛好鄉

土文化運動的時期，我們在裡面看到社會拆解與重組的過程，或是在結構上的變化。至於撒烏瓦知部落面臨傳統文化和信仰衝突時，兩者如何調適，以下是受訪者意見：

「目前最大的衝突是拜偶像，其他可能不是問題，例如依照漢人的祭典，以前豐年祭有拜祖先，目前大家慢慢信仰基督教、天主教，最主要是把祖先的文化保存下來，祭拜的問題就稍微放下。我們最大的衝突只有豐年祭、拜祖先、拜祖靈和拜地，90%的原住民部落不是天主教就是基督教，還有真耶穌教會，有這種影響力，這種祭拜的儀式就慢慢地消失。大概我們的教會60年前就完全改變了，那時還是衝突，常常部落跟教會起衝突，後來教會有條件接受，例如豐年祭時不拜偶像，教會就參加，起初從光復教會開始；又如不能喝酒，在個別的時候不要酒醉，不聽的人就是被罰錢（當作獻金），有很多條件，後來部落說好，我們就遵守。那個獻金就做為部落的學生獎學金。」（訪E1）

可見，宗教信仰和傳統部落文化的衝突是在所難免的，撒烏瓦知部落也在此種矛盾中逐漸磨合與調適，最終終於找到適當的宗教組織與部落儀式之融合方式。

(3) 教會組織系統的形成

教會組織與系統有其發展之淵源與基本架構，以下是受訪者意見：

「長老教會的總會是在臺北羅斯福路臺電大樓附近，接下去是中會，我們這邊是溪美中會，溪邊的阿美，從桃園一直到苗栗是新竹中會，花蓮是阿美中會，平地的話是東部中會。我們的系統是總會跟溪美中會，中會下有各地方的教會，其中之一就是我們的牧人教會，我退休之前是開拓，沒有幹部，我服務46年在各教會，還沒有登記時候叫佈道所，一年當中，四月一日到12月有三十幾個人，我們就蓋木屋的教會，那時候還沒有拆，我們組成一個教會後有長老、執事和各個幹部。我們法規裡面規定，有30個受洗的成人，就可以登記成為教會。」（訪E2）

其次談到教會組織與部落之間的關係，受訪者也表示：

「部落跟教會組織沒有關係，也沒有對應，教會沒有階層，其實我的身份是頭目，不是牧師，教會的行政我都沒有管，只是在後面協助。」（訪E3）

至於部落組織與教會組織的階級完全不同，受訪者表示：

「部落組織包括有頭目、耆老、階層，沒有巫師，耆老要看部落大小，有的是70~75歲做為耆老，更大部落為80歲。至於教會組織，包括有牧師、傳道、長老、執事，教會要關心社區，所以我們要關心部落，因為教會有社會服務。目前有傳道，無牧師。」（訪E4）

至於有關教會平時及節慶活動的參與情況，受訪者表示如下：

「禮拜三晚上是家庭聚會，拜訪一家一家的家庭，到他家，為他的家祈禱，每個禮拜一個家庭；禮拜五是祈禱會，社區的，關懷部落的禱告；禮拜天是完全敬拜我們的主，敬拜當中有講道、勉勵信徒、做個基督徒的態度、靈修，禮拜天比較多人，大約80人（我們這裡的大人人數），一般大概50人，有的不住在這裡的人也會回來參與教會。」（訪E5）

「這邊傳道是偏重在個人信仰的生活上，例如說信耶穌要很虔誠，第二個是怎樣改變自己的人生，不要像過去，改變自己，只要信仰堅定。聖經沒有禁酒或禁吃檳榔，只要信仰堅定，就會改變自己。」（訪E6）

在部落族人口中講的部落觀光，其實跟宗教有很大的關係，譬如他們在編排部落舞步的時候，就會去教會討論怎樣編排舞步，在他們生活當中，他們把它跟宗教信仰放在一起。顯見，部落的

文化活動參與，已經結合宗教活動，更讓觀光產業也帶入部落相關信仰活動之中。

宗教信仰在部落形成真正的力量，包含共同的食物來源和共同的領域，這些東西本來都是私人的，但是透過抗爭後，透過情報的交換，形成的一個叫做社會資本。社會的支持對他們來說是一件讓人懷疑的事，他們決定要重建的時候，他預估他們的預算，大概是七萬塊，那時候雖然是做這樣的決定，但是他們心裡很懷疑是不是真的會有這樣的資金？至於教會的經濟來源，以下是受訪者意見：

「主要收入是靠奉獻，十一奉獻、感恩奉獻，一個月費用大約 2000 元(電費為主)，一個月收入大概 15 萬，傳道牧師、行政幹事的薪水不超過五萬，年終時結算與支出的結果要回報總會。」(訪 E7)

豐年祭是以社區為單位，每一年部落的人都會回來，但部分族人會住在山上或是較偏遠的地方，目前還是在積極鼓勵大家都回來參與。每個家族大概有十幾個人，參與的人接近兩百人，是一種義務與責任。這裡的教會與頭目被縣政府承認，頭目組織是被提案進入頭目組織裡的人，張牧師即是其中一個。他向政府提出，豐年祭若舉辦在星期日會有很多族人無法參與，所以後來將豐年祭的舉辦時間訂在星期六，這樣大家也都能盡量來參與，參與的人也會很多。

可見，教會組織的形成不是一蹴可幾的，從與總會的關係開始，逐漸形成在地組織，拉攏族人、建立認同、安排幹部、排定節慶與豐年祭，教會靠族人的認同與支持，也有基本的奉獻金等經濟的支援，因此，得以形成制度性的運作。

(4) 教會對部落生活層面的影響

牧師在部落中是一個關鍵性的人物，他透過祭祀制度來引導部落族人的觀念與思想，讓教會保留傳統文化，並且編寫阿美族詩集，成立新的「牧人教會」。因此，牧人教會就這樣在部落裡誕生了，牧人教會不是上級教會在擴張制度中產生的，而是牧師在河岸部落逐步推動教會制度，並且穩定發展之後，才要求長老教會承認。因此，牧人教會的這種形式，可以稱之為「自然教會」。

此外，部落的豐年祭大概是麵包樹成熟的季節，其實豐年祭算是最大的節日，它包含了教會的活動以及外來的觀光客，一定要有內部和外部的效應，應該要去深入瞭解其抽象的價值，而不是從表面來看待。就像是我們有提到社會資本的力量，他們不會特別去強調，而是以凝聚轉換他所賦予部落的力量。

教會的重要節日很多，對部落居民影響甚鉅，受訪者指出包括有：

「新年禮拜(1/1)、三八婦女節、母親節、爸爸節、清明節、受難節、復活節、重陽節、教會的感恩節、聖誕節，這些節日中，最重要就是感恩節，要我們去感恩上帝。」(訪 E8)

除了上述節日，部落教會活動對族人生活尚有有一些其他的影響，受訪者表示：

「感恩上帝，也不要忘記感恩父母親，感動的人，一定會走向家庭，因為感恩，常常 1/3 捐助給弱勢家庭，出社會當好人。有感動的人，就會有影響。總而言之，就是將信仰帶到家庭，教會還要努力。」(訪 E9)

由此可見，部落的宗教信仰對族人的影響包括各種節慶融入生活之中，並且因此激發道德與互助的力量，讓部落的社會資本更加穩固，增進部落的生活品質與互助網絡。

2. 傳統習俗

都會化的部落很難完整保持原鄉的樣貌，當然，在原住民的傳統文化保存方面也同樣面臨考

驗，首先是母系社會的轉變，顯現出資本主義的性別權力關係的改變；其次是有關年齡層制度、頭目制度的推動，顯現出部落倫理仍然重要，族群認同與凝聚意識仍然保存；至於豐年祭的舉辦，更是部落尋求擴大認同，保存更多傳統習俗文化的重要象徵，即使在都會邊緣的河岸部落，仍存有在族群傳統文化保留上應有的堅持。以下乃從母系社會的轉變、年齡層制度、頭目制度、居住方式，以及豐年祭等層面加以分析：

(1) 母系社會的轉變

撒烏瓦知部落最主要的構成是「親戚」成員，佔了大約六成，曾經是最大組織，是由七姐妹為核心的親戚關係，這樣的親戚關係架構在原鄉 c'cay paparodan（女性直系親屬團體）的習俗，是由一個母親所繁衍下來的親屬集居關係，是秀姑巒地域 pakaina'an（母系血系羣）中最親密的關係。母系社會對於部落族人來說，其所代表的意義如下：

部落婦女角色容易被忽視，部落婦女在維持部落生計時，是以貨幣價值做交換的方式來維持。但婦女的角色很重要，是一種文化傳承重要的一環，包含傳統習俗，以及部落生計或是傳統種植等。生男孩子可以務農，若家庭生女比較多，則有很多農業基礎是落在女生」身上。」（訪 A2）

「母系社會反應在母系家族才有土地分配權、生產力的支配（男性為協調解色），原住民男性在都市『假扮』主導權擁有者（例如成無戶長），但回到部落後，則可回復到母系為主的生活。」（訪 B2）

「在部落的母系社會中，小孩都是姓了父親的姓，但是他們實際生活運作還是維持他們傳統真實的運作，從財產權到空間決定權，一夫一妻常常會隨著夫妻的性格決定誰權力大，但是在一個部落裡面，可能就由不得你，但是說以母系社會來說，丈夫就算握有很大的權力，但是在整個村莊的活動他有些權力，也是會被女性給排除的。」（訪 C1）

但隨著移居到城市後，母系社會逐漸被城市的父權社會所同化，以下是受訪者的意見：

「到城市後就被同化了，現在從父姓，50年前還是母系，但現在是由男性決定。例如以前吃早餐、做工作，媽媽講一句話，我們就依媽媽講的去做。我們以前判斷父系母系大概就是看到財產繼承的改變，我們很少去談母系社會的習俗有沒有留著，我們認為繼承人改變了，我們就認為母系社會改變了，那其實我認為只是一個繼承權的改變而已，不代表原先母系社會女性所掌握的權力跟能夠運作的東西消失掉。」（訪 E10）

可見，母系社會雖然精神仍在，但在都會部落中，已經逐漸改變了實質內涵，男性的影響力大增，此與資本主義經濟制度有很大的關聯性。

(2) 年齡層制度

部落是由家構成，男人都有一個本家，到了 14 歲，就會被派到組織，一起參與公共事務。每個家庭把男生交給部落，而女生則留在家裡，部落男人也都可以回家，並且是受到家庭及部落尊重的，用“faki”作為一種尊敬的代號，而家裡有小孩要配刀的時候，也是透過他們執行儀式，對部落及家庭來說是一件很重要的事，通常部落公共事務都是由部落中的組織（部落男子）來執行，是透過討論來共同參與執行。撒烏瓦知部落有明顯的階級制度，其代表了文化傳承的價值與意義，亦代表族群認同的整體意識，以下是訪談者的意見：

「女生不會待在聚會所，聚會所是部落男生守望部落的重要場所，也是部落共同討論公共事務的地方。階級制度具有文化傳承的重要意義，也是部落族人對階級文化的尊重。」（訪 A3）

此外，年齡階級制度的角色和職掌如下：

耆老階級、頭目 Kalas	每階層白天輪流守集會所，70 歲以上，帶領討論公共事務，具有溝通協調的重要角色
老年階級 Matoasay	組名：最長十年；未婚、離婚者一律夜宿集會所，51~70 歲
青年高級階級 Mama no Kapah	其中初級階層管理全部青年，高級 46~50 歲、中級 41~45 歲、初級 35~40 歲
番刀階級 Cipootay	高級 33~34 歲、中級 31~32 歲、初級 29~30 歲
羽毛階層 Ciopihay	高級 26~28 歲、中級 24~25 歲、初級 21~23 歲
少青年階層 Pakarongay	白天輪班，夜晚全部在集會所。青少年守望者 18~20 歲、少年受訓 14~18 歲

（資料來源：由撒烏瓦知部落張牧師提供）

至於年齡階級組織在部落裡的用意乃是：

「為了傳統，我們還是分清楚，四年或六年為一個階層，主要目的是尊敬長輩跟服從，不做的話會被打；牧師都這樣教導信徒。」（訪 E11）

然而，目前此種制度的精神隨著遷移而消失了，只有在部落豐年祭的期間，在部落分工的程度上面可以看到一些階級制度的隱約樣貌。

(3) 頭目制度

在撒烏瓦知部落為了居住權而抗爭的期間，部落頭目帶領族人們渡過一關關的心理與物質上的障礙，更是精神上最大的支持。

「抗爭期間部落內部的指揮系統是部落會議和部落首領-頭目。因為頭目也身為牧師，因此部落會議之後會進行禱告，是支撐部落精神的重要力量。部落成員主要有三個教會系統，包括兩個基督教系統和一個天主教系統，部落內也原有一間以家牧發展出來的基督教教堂。基於共同的信仰，除了每天集體用餐的餐前禱告，還有重要活動前及會議後都會進行禱告，禱告詞的內容及面對事情屬神的態度，使得族人可以取得比較一致的部落意識，在宗教信仰之下，共同努力、共同面對外界的榮辱、共同承擔成敗，共罪共責的部落集體意識越來越清楚。」（訪 A4）

「部落是靠著原來傳統的力量、還有宗教的力量，提出部落決策，是靠智慧而不是暴力，像頭目就有提到，投票對他來說只是參考用的，但他要透過投票來了解民意，在部落裡面，頭目如果做出錯誤的決定是要被罷免的，另外就是若頭目已經做出決策就要照著去執行，不然也是會被罷免，頭目是必須不斷重新確認自己的領導權，才有辦法勝任。」（訪 C2）

而當部落遇到其他重大事件時，亦是由頭目帶領解決；部落裡，頭目這個職位是經過耆老評估而產生的，除了智者的角色外，包括人際或各部落間的協調也是由頭目出面：

「以前部落布農族跟阿美族會對立，由耆老跟 mu mu no ga ba（老人家）決定重要的事。目前什麼事都頭目在做，因為大家去上班，例如抗爭、部落跟部落的關係(埃津、鎮大會等等)也是頭目帶頭，其實應該是總幹事。」（訪 E12）

「在原鄉時沒有選舉，是耆老組織那些人來評估現任頭目可不可以連任。來都市以後，現任

的是用投票的方式選出，候選人產生很多意見，第一個是自願，第二個所有頭目一起來選，最高票的兩個一起來選，最高票的是頭目，第二高票是副頭目，任期 4 年。」(訪 E13)

綜合言之，頭目的工作內容尚包括有：

「頭目要思考怎麼帶領所有的耆老、怎麼去關懷部落族人(只有男生參與)，要有他的智慧在，除了耆老，階層最高的有權力講話，但頭目不一定最年長，頭目講完然後耆老來講，階層最高的也沒有權力講話。部落階層是：頭目→耆老→老人家→階層(壯年的)。家庭方面是還是母系為主，母親是家庭的主人；部落的事是由男性參與決定，守望相助都是男生負責，整個部落都是男生捍衛。」(訪 E14)

頭目制度雖然沒有像在原鄉一樣被保留下來，甚至已經採行民主投票制度的選舉了，然而，頭目對於維繫部落的團結合作，領導部落參與抗爭、爭取生存權，以及各種部落內外部之公共事務之參與和協商，甚至領導決策等等，頭目仍然有一定的權威。

(4) 居住方式

撒烏瓦知是一個能充分利用原住民傳統特色的都市邊陲部落，而原住民選擇定居都市邊緣的目的，就是使原住民青年便於到都市求職，以滿足基本的經濟需求，並且在假日也能回到「類似」原鄉生活的空間，間接產生文化傳承的力量。反之，若堅持將部落設在原鄉，則難以滿足族人經濟部分的需求。剛遷移到都市時，部落形成的過程及空間分配如下：

「剛剛來的時候沒有形成部落，自由的方式蓋房子，都是各自蓋，門都不一樣。被拆遷後才有這樣子的訴求，弄成一個真正的部落，完全是由頭目來策劃。政府給我們選了三個地方，有兩個地方是砂質場，看了之後決定還是在這裡，比較近跟方便；最主要的因素，我們跟這裡的土地已經有感情，如果要離開，要重新弄菜園、水田。部落大家一起蓋，我們住這裡用抽籤的(外面格局大家都一樣)，長寬多少平均分配，把提案交給縣政府，弄得很原住民化的蓋法、佈置，所以特色檳榔也有種，現在的居民超過 52 人。」(訪 E14)

(5) 豐年祭

對於撒烏瓦知部落而言，豐年祭是以社區為單位，每一年舉辦時，部落的人都會回來參與。每個家族大概有十幾個人，參與的人接近兩百人，是一種義務與責任。張○○頭目曾向政府提出，豐年祭若在星期日舉辦，會有很多族人無法參與，所以後來將豐年祭的舉辦時間訂在星期六，這樣大家也都能盡量來參與，參與的人也會很多。以下是受訪者意見：

「張牧師帶領族人禱告之後致詞表示，傳統的阿美族祭典，應該要在部落裡一連舉辦 5 天，包括技藝傳承、祈福、交誼活動。但是撒烏瓦知目前沒有這樣的能力，也要考量大家在都會區謀生不易，希望來參與的族人不要忘記祖先的文化。」(訪 E15)

豐年祭是撒烏瓦知部落非常重要的文化傳承儀式，透過節慶儀式的禱告、祈福等過程，可以保留很多文化的內涵，以下是受訪者意見：

「活動的一個月前就開始籌備，最主要是練習跳舞、準備迎賓，要花多少錢等等，現在的豐年祭都同化了，以前豐年祭的意義比較大，現在從一個禮拜濃縮成一天。一個禮拜時有分成幾天慶祝抓魚、婦女就做糯米飯、跳舞、全員到齊，沒有回去的小孩就罰，目的是團結，了解部落的傳承，原鄉的是辦 3 天。我們這裡只有一個規定：8 點到 5 點不能酒醉，不然罰 1000 元。」(訪 E16)

3. 族群文化認同

族群文化的認同是一種自然生成的過程，撒烏瓦知部落的族人在都市邊緣中尋找到共居共生的空間，也凝聚了生活與生存的共同語言，對傳統文化藝術的傳承自然有著更濃厚的追尋，在生活中難免也會想到更多跟族群與原鄉的聯繫，因此，參加喪禮代表更深的意義乃在於讓族群文化的認同與社會資本的重構結合為一。以下乃從部落生活空間、母語的使用、喪葬禮的意義等三個層面加以分析：

(1) 部落生活空間

現在居住在部落的人，幾乎都有參與過抗爭，當危機解除之後，取得了土地、開始有戶口，族人們接下來就必須真正去思考部落未來發展的願景和目標。以下是受訪者的意見：

「現在部落的房子不能再加蓋，但其實理想的情況是把孩子納入部落中居住，目前的情況卻是大家分散各地，有的在大溪、有的在八德。對於都市部落針對房子做管制其實有助於都市原住民去建立屬於他們的部落，以及在心理對於建立部落的態度。」(訪 A5)

「房屋群落座落在原有舊群落的西北側，在大約 0.6 公頃的坡地上，分成三排興建，每層約四、五戶，部落房屋以連棟的方式建造，以容納所有族人。原鄉部落的傳統建築以土石為房屋基礎、木竹藤為房屋構成材料，每個傳統房屋也隨著家庭成員改變和房屋老化，十年左右就必須改建，這樣的房屋對撒烏瓦知部落的老人並不陌生。這幾十年來，這些習俗在花東原鄉，被以鋼筋混凝土工法為主的房屋慢慢取代；部落的長老們在返鄉參加葬禮時，常常會提起他們所經歷的這些轉變，特別是當房屋成為財產時，在本家財務困頓的時候，房屋會被查封拍賣，失去房屋之後，本家的成員們被迫離鄉到都市，尋找生存的機會。」(訪 A6)

隨著第二代返回部落的第三代都市原住民 wawa (孩童)，開始有機會從小就能夠參與部落群居的生活。撒烏瓦知部落所重建的環境，在目前任何都會地區都無法提供給原住民的基本文化權；而缺乏了原住民部落群居環境的情況下，無論都市原住民的福利照顧有多好，長期而言，還是一種去民族的同化政策，嚴格說，也是民族文化滅絕政策。」(訪 A7)

當訪問到年輕一輩對於長輩們由原鄉遷到都市的看法，剛開始多持反對意見，但漸漸能夠了解與接受他們的用意：

「在抗爭期間，子女們大多反對父母親進行抗爭，也不太能理解父母希望居住在河濱的習性和理由，隨著參與重建工作，能有機會體會和理解老人們在進入都市前的部落群居生活，這也是都市原住民第二代原先所欠缺的部落經驗。在重建部落的過程中，不只是建造未來的住所，同時也漸漸了解，不能只是恢復安身之地而已，如果不能夠找出部落和社會都能夠同時接受和尊重的生活方式，拆除的歷程遲早還會重演，部落內年長的老人將更難以承受這樣的心理衝擊。」(訪 A8)

可見，撒烏瓦知部落生活空間成為河岸部落的新興認同基地，在此生活空間中，新一代的部落意識正在形成之中。

(2) 母語的使用

阿美族的母語透過農耕經營技術，在家族和部落生活領域中建造了活的母語語言情境。文化的積累在於從生活中的各種活動緩慢養成，在河濱地自力造屋、種植作物，以有機的方式形成部落，這樣的生活方式，或許更能展現與保存原住民的傳統文化。但其實在日常生活中，使用母語

的頻率並不高，且有失傳的隱憂，以下是受訪者的意見：

「其實我們被漢民族同化了，大部份的孩子都忘本，只有老人家在講（母語），我們的目的希望用母語跟孩子講話，最主要的老師還是在家庭，父母親做為孩子的老師，要親口跟他們對話，最重要的還是家庭教育。」（訪 E17）

不過，政府對於原住民母語和傳統文化的編織課程也提供補助，藉此推動原住民文化：

「政府的補助只有鐘點費及材料費，例如部落大學的課程有母語、編織等，現在由婦女會會長在帶，課程活動還持續中，但參與者不多。」（訪 E18）

(3) 喪葬禮的意義

一般人印象中的喪葬禮具有哀戚的氣氛，但對於遷移至都市的撒烏瓦知部落族人來說，卻是情感交流的管道之一，以下是受訪者的意見：

「年紀越大，返鄉的機率越高，主要是參加喪禮，每個月大概要參加一場到兩場的喪禮，所以他們有很多的物資跟情報跟社會關係到年紀大的人反而很密切。其實參加葬禮很多都是很久沒有碰面的人，所以到年紀越大的過程，其實傳統社會的聯絡關係越強，人際與文化我們認為是一條一條斷掉的，可是我還發現他們越到後面越把以前疏遠三、四十年的朋友再重新接觸，這算是一個新的社會網絡。喪禮其實沒有我們想像的悲傷，就是他們去以後要在那邊快樂的聊天，讓主人不要陷入那種悲傷，所以大家都會安排時間，讓主人家二十四小時都有人陪伴，而且那種喜樂是不太一樣的，它不會喧嘩，就是都很平淡的那種感覺。」（訪 E19）

喪禮對於都市與原鄉族人的生活及互動具有影響，以下是受訪者的意見：

「原鄉跟我們不能脫離，原鄉發生什麼事情他們都會通知，像這禮拜總幹事有告別禮，他們還是回去花蓮，大部份都是以教會的儀式舉行，像天主教或基督教會長老教會都會通知。」（訪 E20）

可見，參加原鄉的友人或族人的喪禮是一種別具意義的族群文化認同和社會資本的重構，在喪禮中，一方面再接觸到久別重逢的友人，一方面也在傳統習俗與文化中體認到親戚族群的文化認同感。

4. 生計模式

部落裡大多數的長老們，在二、三十歲以前都在花東過著和祖先一樣的農耕採集生活。移往都市的二十年後，憑藉著自己勤勞的勞動力，和對都市生活的美好想像，來到西部工作和建立家庭，每個人大約都有四到八個小孩。再之後的二十年，才在臺灣的勞力市場轉移下，以半工半農的方式找到依附在都市邊緣河川地的生存方式；這二十年的奔波勞苦和開墾，最後才找到人生生命後段的新樂園。以下乃從自足農耕、糧食系統與飲食習慣，以及生態觀光等三個層面加以分析：

(1) 自足農耕

在部落的土地雖不是很豐沃，但卻讓他們可以得到部分生活上的自給自足，以下是受訪者的意見：

「部落中的種植在採集的過程像是移植，要找出作物適合生長的环境，將在山上的生活方式運用在部落生活當中，讓我們在日常生活中即可以採集。樹豆、龍毛豆等植物與阿美族的飲食文化有很大的生活關聯。像張牧師是神學院畢業的，在玉山神學院裡有許多專長可以選擇，而牧師選擇的是農業。牧師曾在花東地區靠著農業以及養豬來獲得教會資金，後來又推動有機米生產，

作為照顧教友的經濟基礎。」(訪 A9)

「生產體系在勞工體系之外，部落裡主要有兩個工作，一個是年輕人會到田裡幫忙耕種，另一個是生產完之後做整理的部分，這是大的經濟體系，是一種邊緣的經濟體系。從邊緣裡看似沒有收穫，但其實是擁有多餘的勞動力，可能半天的工作，生產之後就獲得金錢。這其實也構成了部落生存的機制；而供應韭菜是採配額制，也必須達到均等的生活。」(訪 D3)

撒烏瓦知部落的菜園和一般的農民自用菜園有兩個很大的差別，第一是撒烏瓦知菜園種植著大量的阿美族民族植物，第二是撒烏瓦知菜園的農法，是藉著農耕來擬仿一個豐富、多樣和多年生的採集環境；而一般農民自用菜園則像是農村經濟作物生產的後院縮小版。撒烏瓦知菜園裡最主要的民族植物幾乎涵蓋了阿美族人日常所食用的品種，包括香蕉、木瓜、樹薯、樹豆、輪胎茄、高麗菜、茄子、空心菜、蘆筍、茭白筍、九層塔...等。其中最具象徵性的是輪胎茄，這種植物引入臺灣的歷史仍然不清楚，但是通常因為果子鮮紅，被插花界及園藝界的人稱為紅茄，只有少量用於花藝中；但是阿美族發現它的未成熟果，苦澀帶甘甜，符合阿美族人嗜吃苦味的習性，因此，成為夏天時期最重要的蔬果食材。以下是受訪者的意見：

「輪胎茄有文化上的季節性，其實一年四季都可以種植，但它屬於部落的產業之一，所以它們通常可以突破季節性讓大家可以非產季買到。在文化上，大家沒有在冬天食用的習慣，會在冬天也生產，是因在冬天的價格很好，因為冬天產量很少，大家會懷念夏天食用的味道。所以會在冬天刻意種植，形成一種有趣的經濟現象。」(訪 D4)

「菜園的生產量很大，通常都可以提供部落自給自足的需求，同時也可以分給住在都市的親友們，滿足這樣的需求之後，這些特有的食材，會賣給住在瑞興國宅的族人，或是教會的族人教友，取得生活的補貼。就算如此，仍然有許多食物剩餘下來，又被耕鋤回田裡；也因此，長久經營之後的菜園土壤變得越來越肥沃。」(訪 E21)

「韭菜還有在做，是人家種的，送來給他們加工，只有 2 家在做，不好種，秤起來又沒有多少，1 公斤 3 元，平均一個人 300-400 元，夏天比較不好種，今年要開一條替代道路，8 月底不准我們做了，但都 10 月了還沒動靜，所以現在還在種，輪胎蕃茄夏天比較有，現在看不到，現在就是白菜、芥菜、高麗菜。」(訪 E22)

從產業的現況可以觀察到物資的流動現象，韭菜是人家拿到部落裡給部落的人做代工，不合適販售的韭菜（太小或太嫩的）會分到每個家庭與客人一起食用，形成一種物資的流動。綜合言之，此種自給自足的農耕方式有多重意義，一方面是延續原鄉的耕種智慧與生活方式，一方面也在河岸部落尋找基本的經濟生存條件。此外，由於是自給自足的耕作，一種共同生產和生活與生存的概念就藉由社會資本更加的被強化了。

(2) 糧食系統

每天的「集體共食」是抗爭期間重要的事，是採用一周每天一班輪值的方式。由於只分配到極低的伙食費，大家很自然的降低食材的購買，轉向增加採集食材。因為這樣實際需求，對部落的採集文化產生了結構性的變化。因為採集食材原先是各戶私有的秘密，包括採集的地點、季節、種類和數量都是以家戶為單位進行，這些採集情報都是長期累積下來的，甚至有一些珍貴的食材是繼承而來的家戶秘密。但是透過部落共食之後，大量的採集情報開始互相交換，因此許多家戶採集資料開始轉變成部落採集資料。採集成員也從家人轉變成以鄰里朋友為結構，採集交通工具

也從以家戶機車為主，轉變成以鄰里汽車為主。甚至影響到部落重建之後的用餐習俗，因為採集大量食物之後，分享及共食的習慣，使得部落常常有鄰里用餐的習慣。至於部落族人的飲食習慣則包括：

「慶典時是豬、魚、雞（非必要）、牛、小米酒、糯米飯，習俗上一定要有魚，豬一定用醃的（四個月以上）。食物圖的食物是依春夏秋冬及 1~12 月分，各時節種不同的菜。」（訪 E23）

此種共食的概念，一方面是部落共同生存與生活的基本方式，事實上，也是在保持原鄉的種植智慧之下，在河岸部落也順應氣候節令，維持作物最佳的生長與生產方式，也形成了河岸部落獨特的糧食系統。

(3) 生態觀光

如果這邊有大型的觀光計畫，搞不清楚計畫內容的人通常會被犧牲掉，所以如果知道有哪些單位在這邊進行觀光計畫的話，那要想辦法加入他們的諮詢或者是其他組織，甚至由部落來啟動都有可能，我們認為整個觀光資源是放在大漢溪的溪流文化上的，那是不是也可能去主動邀請一些人，來這邊辦研討會，甚至成立研究室，進行長期的河岸觀光的討論，這個東西有可能二、三十年後由年輕人來承接，所以這個部分是比較長遠的，但是他要怎麼開始做，年輕人才可以接受？這些會跟生態觀光有關，以下是受訪者的意見：

「我們很多原住民的確想要利用生態旅遊，達到生存的功能，所以他會在自治越來越高的狀況下，調整生態旅遊的內容，而不是由外界來決定什麼叫做『好的』生態旅遊，也讓他們自己決定原住民應該執行什麼樣的生態旅遊。部落觀光有自己的邏輯，這個邏輯一定是建構在『我希望我的部落獲得真正的自主、真正的自治』，生態旅遊對部落來講，可讓部落有自主的權力，這是一個階段性的過程，每一個部落會創造一個隨著部落自治程度而產生的生態旅遊模式，而不是一個典範的生態旅遊模式。」（訪 D5）

從社會資本的角度，大漢溪面臨的重要議題並不是自行車的觀光，自行車觀光只是河岸觀光的一部分，特別是在大漢溪，其實是要有一個比較宏觀的河川治理的想法，且與觀光也有很大的治理關係存在。可是如果只看撒烏瓦知的觀光就去談到河川治理，還是有些缺失，因為撒烏瓦知不是故意要在那邊，其實跟漢人以及釣客都有互動，部落可以理解大漢溪的倫理關係，其實部落的文化在大漢河流域是沒有辦法被忽略的。然而在治理的部分容易產生衝突，上一次的衝突就是花卉專區的衝突，大家認為這樣不尊重原住民，花卉專區的衝突問題，到現在都還是一個互相攻擊的點，還沒解決之際，石門水庫跟纜車的關係又開始了，很多問題還沒解決，反而又更多問題串在一起，變成一個很難解的問題。

可見，從生態觀光而言，一方面對河岸部落會產生一種經濟與生活上的加值，另一方面，卻可能造成環境的破壞，或者族群文化的裂解。而生態觀光發展到某個階段之後，政府相關單位的開發議題也不斷的提出來，會使得部落的自主發展受到嚴重的威脅與挑戰。

結論與建議

(一) 結論

在撒烏瓦知部落中，宗教信仰、傳統習俗與族群文化認同乃是原住民部落族群發展過程中非常重要的基本特質，三者牽繫著部落的根本，在宗教的信仰中，族群意識更加凝聚，藉由聚會的各種儀式，使得撒烏瓦知保存更多傳統習俗，此外，藉由更多的個人、團體和組織之互動與連結，讓部落文化得以反思和再生，並且刺激了生計模式的緊密連結，讓生活、生命和生產結合為一，這也就是部落族群認同過程中同時也展現了豐富的社會資本，並進一步促發部落的永續生存與發展命脈。以下乃就宗教信仰、傳統習俗、族群文化認同和生計模式等四個面向加以簡述：

1. 在宗教信仰方面

- (1)撒烏瓦知部落所建立的新教會組織漸漸形成在地的影響力，但尚未發展成熟。
- (2)撒烏瓦知部落之教會信仰的拓展係以家庭成員為基礎，發展到家族聚會，最後形成小組聚會。
- (3)教會的聚會和重要節日形成了部落凝聚非常重要的社會資本，透過感恩、祈福等儀式，撒烏瓦知部落逐漸形成一個族人從原鄉到都會的重要認同基地。
- (4)頭目兼牧師的身份可以增進部落的族群意識與宗教信仰之結合，對於部落凝聚力和向心力均有不小的影響力。
- (5)撒烏瓦知部落成員與原鄉部落的連結和互動大都是為了婚喪喜慶，特別是參加葬禮，在葬禮的場合不一定是悲哀的，反而是他們話家常，討論族群問題，增進情感聯繫的場合。
- (6)宗教信仰和傳統文化剛開始會有些矛盾和衝突，經過協調和融合之後，宗教信仰就自然的融入了部落文化與生活之中了。
- (7)由於宗教信仰，加上對族群文化的認同，撒烏瓦知部落成員之間有很強的凝聚力，越是面對外面的拆遷逼迫的權威力量，他們越能增進抗爭的意識與提升抗爭的行動力。

2. 在傳統習俗方面

- (1)撒烏瓦知部落最主要的構成是由秀姑巒溪地域 Pakaina'an（母系血系群）所繁衍下來的親屬集居關係，由七姊妹為核心的親戚關係所形成的部落。
- (2)其居住方式也是模仿原鄉部落的聚集，當然也在地理位置上支持年輕人至都會謀生的經濟需求，讓他們假日「返鄉」跟家人和族人可以聚在一起。
- (3)母系社會傳統的土地分配權、生產力的支配，甚至代表家族文化的生存等意義在撒烏瓦知部落漸漸消失，然而，女性在部落一些基本的事務方面，仍有比較大的決定權。
- (4)撒烏瓦知部落的頭目基本上還是部落精神與物質上非常重要的支持者，在過去抗爭的過程中，頭目仍是部落重要事務的主導者。
- (5)撒烏瓦知部落的頭目兼具智者的角色之外，也兼有人際關係或各部落間協調者的角色。
- (6)撒烏瓦知的年齡階層組織分為六級：分別是耆老階級（頭目）、老年階級、青年高級階級、番刀階級、羽毛階級、青少年階級等，然由於部落成員不足，此制度以四年或六年為階級的分類有其實施上的困境，不過，在平時部落活動的時候，頭目會教導大家遵守，大家也都能服從這樣的部落倫理。
- (7)每年八月的星期六所舉辦的豐年祭是部落非常重要的活動，年輕人都會回到撒烏瓦知，透過歌舞表演、技藝傳承、祈福，以及各種交誼活動，讓部落族人凝聚向心力，並對族群文化有更深的認識。

3. 族群文化認同

- (1)撒烏瓦知部落的居住型式經過頭目規劃之後形成三排的橫向聚落，雖然戶數不多，但是從整個部落看起來，包含居住區、菜園區、水田區等，甚至也種了檳榔樹，雖是都市邊緣部落，但也頗有原鄉的樣貌。
- (2)撒烏瓦知部落在河濱地自力造屋、種植作物，以有機的方式形成部落，這樣的生活方式頗能展現原住民傳統文化的保存。
- (3)由於都市化的生活方式，母語的使用已經漸漸失傳，不過，透過祖孫互動、代間學習，以及部落大學的課程開設，讓母語的保存可以有一些契機。
- (4)回到原鄉參加喪葬禮的告別式對部落族人來說一方面是一種懷舊的情誼，一方面也是族人情感的相互支持，甚至是一種傳統族群文化認同的反思過程。

4. 生計模式

- (1)撒烏瓦知部落將原鄉部落的採集種植方式部分移植過來，因此，某種程度上也是過著一種半工半農的自足生活，仍有著一些農業社會的互助、分享和自給自足的生活型態。
- (2)抗爭期間所形成的共住共食關係建立起部落非常重要的糧食系統，特別是在食物採集方面，部落成員以家庭為單位進行採集資訊的交流，讓食物的採集和分享成為撒烏瓦知的重要生存方式之一。
- (3)豐年祭等重要慶典的時候，除了小米酒和糯米飯之外，豬、和魚肉也是必須的。此外，就近採集的一些野菜則是部落具有特色的糧食之一。
- (4)生態觀光對部落來說一方面可以帶有一些生機，可是由於都會資本主義的進逼，逐漸迫使原住民的自主和自治程度面臨考驗。

(二) 建議

- 1.撒烏瓦知河岸部落是原住民文化保存的基地之一，值得針對其傳統文化保存與部落生活權益予以保障。
- 2.政府的原住民政政策應該針對都會邊緣的部落，特別是本研究中所提到的河岸部落進行系統性的需求調查與資源提供，以確保原住民族的自主、尊嚴與永續生存。
- 3.河岸部落的發展過程中，有關其宗教信仰、傳統習俗、族群認同以及生計模式等層面和族群互動的社會網絡關係與社會資本息息相關，值得深入繼續探討。
- 4.河岸部落在抗爭與追求生存過程中，仍能以累積的社會資本，強化其族群文化認同與宗教信仰，其中可能的其他影響因素為組織培力、轉化學習或者多元文化教育等等，均值得後續研究者深入探究。

誌 謝

本文為科技部補助專題研究計畫（NSC100-2420-H-003-020）。

參考文獻

- 王明珂 (2001):《華夏邊緣》。臺北:允晨文化實業股份有限公司。
- 史育禎、張長義、蔡博文 (2006):《社區林業作為部落自然資源管理之想像—新竹縣尖石鄉司馬庫斯部落為例》。臺北:臺大實驗林研究報告研究論文。
- 李惠斌、楊雪冬 (1999):《社會資本與社會發展》。北京:社會科學文獻出版社。
- 官大偉 (2010):〈原住民知識再建構與社區發展〉,桃園縣原住民族部落大學(主編),《99年度建構原住民知識體系學術研討會會議手冊》(10-32頁)。桃園縣:原住民族部落大學。
- 林修澈 (2001):《原住民的民族認定》。臺北:行政院原住民委員會。
- 洪廣冀 (2000):《森林經營之部落、社會與國家的互動,以新竹司馬庫斯部落為個案》。臺北:國立臺灣大學森林學研究所碩士論文(未出版)。
- 施正鋒 (2001):《族群與民族主義》。臺北:前衛出版社。
- 曼威·柯司特 (Castells, Manuel) (2002):《認同的力量 (The Power of Identity)》(夏鑄九、黃麗玲、黃肇新、楊長苓、黃慧琦、劉昭吟譯)。臺北:唐山出版社。(原著出版年:1996年)
- 張琇喬 (1999):《臺灣布農族學生族群認同之相關研究》。臺中:靜宜大學青少年兒童福利系碩士論文(未出版)。
- 張耐、魏春枝 (2000):〈發現與協助—都市原住民親職態度與子女管教之探討〉,《師友,2000》,50-53。
- 張耐、魏春枝 (2000):〈發現與協助—都市原住民青少年的族群認同探討〉,《師友,2000》,37-40。
- 張京媛 (1995):《後殖民理論與文化認同》。臺北:麥田出版社。
- 張德永 (2008):〈社區學習的成效評估—社會資本的觀點探討〉,中華民國社區教育學會(主編),《社區學習方法》(27-46頁)。臺北:師大書苑。
- 許文忠 (1998):《山地布農族學童族群認同與自尊之研究》。臺北:國立臺北師範學院國民教育研究所碩士論文(未出版)。
- 許木柱 (1990):〈臺灣原住民的認同運動:心理文化研究途徑的初步探討〉,徐正光、宋文理(主編),《臺灣新興社會運動》(127-156頁)。臺北:巨流。
- 陳永龍 (2010):〈河岸邦查部落再生與漂留族群生計重建:阿美族「都市原住民」自立家園的社會安全涵義〉,《臺灣社會研究》,77:135-175。
- 陳麗華 (1999):〈花蓮縣阿美族兒童的族群認同發展之研究〉,《花蓮師院學報》,9,227-262。
- 黃應貴 (2006):《人類學的視野》。臺北:群學出版有限公司。
- 楊承翰 (2004):《以「社群結構理論」探討新竹縣新光(斯馬庫斯)部落的社區總體營造歷程》。花蓮:東華大學環境政策研究所碩士論文。
- 廖經庭 (2008):〈一種傳統、兩種類型——讀〔謝世忠,劉瑞超著〕《移民、返鄉與傳統祭典:北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》〉,《全國新書資訊月刊》,113,43-46。
- 蔡必焜、王俊豪、卓正欽 (2004):《社會資本與永續社區發展:概念探討與研究議題》,臺灣鄉村研究,3:53-76。

- 蔡瓊嬋 (1997): <現代國家中的族群文化與族群認同----臺灣族群現象的理論分析>。載於南華大學 (主編) (1997), 族群、認同、多元文化社會學術研討會論文手冊 (55-70 頁)。嘉義: 南華大學。
- 盧建銘、許淑真、張進財 (撒烏瓦知部落代表人) (2010 年 4 月): <撒烏瓦知部落水岸生活的重建>。蕭渥廷, 《第四屆蔡瑞月舞蹈節文化論壇》。台北: 蔡瑞月舞蹈研究社。
- 盧建銘、許淑真、張進財頭目 (撒烏瓦知部落代表人) (2010): <從街頭抗爭延伸到社會抗爭的意義—河岸阿美撒烏瓦知部落的文化生活重建>, 《破報》, 復刊 603 號第 4 版。取自: https://groups.google.com/group/yotu/browse_thread/thread/8938345edb10bce3?fwc=1&hl=zh。
- 鍾頤時 (2002): 《探索原住民部落的環境教育——以馬告運動中的新光鎮西堡部落為例》。臺北: 臺灣師範大學環境教育研究所碩士論文 (未出版)。
- Atkinson, R. D. & Fountain, J. E. (1998): *Innovation, Social Capital, and the New Economy. New federal policies to support collaborative research*. Washington, DC: Progressive Policy Institute.
- Burt, R. (1992): *Structural holes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coleman, J. (1990): *Foundation of social theory*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Newton, K. (1999): Social capital and democracy in modern Europe. In Deth, J.V., Deth, J. V., Maraffi, M., Newton K., Whiteley, P. F. (eds.), *Social capital and European democracy* (pp. 3-24). London & New York: Routledge.
- Phinney, J. (1996): When we talk about American ethnic groups, what do we mean? *American Psychologist*, 51, 918-927.
- Portes, A. (1995): The economic sociology of immigration: A conceptual overview. In Portes (ed.), *The economic sociology for immigration: Essays on networks, ethnicity and entrepreneurship* (pp. 12). N.Y. : Russell Sage Foundation.
- Portes, A. (1998): Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology* 24, 1-24.
- Putnam, R., Leonardi, R., Nanetti, R. (1993): *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R.(2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Uba, L.(1994): *Asian Americans: Personality patterns, identity, and mental health*. New York: Guilford Press.
- Wallman, S. (1983):.Identity option. In C. Fried(Ed.), *Minorities: Community and identity*. New York, NY: Springer-Verlag.
- Woolcock, M. (1998): Social capital and economic development: Towards a theoretical synthesis and policy framework. *Theory and Society* , 27.

投稿日期: 103 年 4 月 6 日

修正日期: 103 年 4 月 23 日

接受日期: 103 年 10 月 3 日