

太魯閣群泰雅人之社會變遷與文化發展

計畫委託單位：太魯閣國家公園管理處
計畫執行單位：中華民國國家公園學會
計劃主持人：國立台灣大學人類學系
曾振名 副教授
專任助理：吳佰祿

中華民國八十四年六月

目 錄

第一部份 研究說明.....	1
第一章 前言.....	1
第二章 研究形式簡述.....	5
第三章 太魯閣群傳統社會文化結構.....	9
第二部份 富世聚落社會變遷與文化發展.....	28
第四章 社會組織之變遷——利便與瓦解.....	28
第五章 經濟生活變遷——修正或剝削.....	43
第六章 宗教生活變遷.....	54
第七章 族群認知的改變——退卻與復蘇.....	65
第三部份 總結.....	70
第八章 結論及建議.....	70
註釋.....	73
參考書目.....	74

第一部份 研究說明

第一章 前言

原住民所面對的生活狀況之改變與困境，所以為大眾所注意，主要是都市原住民的邊緣性質隨著其原居住母體狀況的持續惡化而益發彰顯，並作為台灣現時政治經濟體系轉向，以思考資源握有狀態這問題時的一個意外收穫。說它是“意外”，因為這個確然知覺並不是由官方或是任何有組織的社會團體間的串連來發動，而蔚成聲勢的。長久以來普遍都有的一種誤解，認為原住民的社會文化習性是其現實困境的主要因素，而忽略了現實綜合成的雙重壓力足以使族群因子以“壓縮性的內聚”形式呈現出來，從而模糊與其溝通的焦點。由族群與現實的相互作用。來了解原住民的生命事實，因而是一項收穫。

問題在於既然注意到不同區位的原住民所面臨之問題是同流而不同形的，我們就有必要藉問題重新搜尋其場景，以顯示出流、形的各別風貌。在“我們”這裡，評估與思辯是百般糾結的，而在“他們”那裡，評估與思辯是有跡可循的。祇有以這種方式，才能分清楚“溶解性的鬆弛”、“壓縮性的內聚”的意義，以及其共同作用下，原住民的生活景像的改變、困境的形成過程。

太魯閣群泰雅人一般在系統所屬上畫歸為賽德克亞族(Sedqeq，其義為“人”)，原先住居於中央山脈西側現南投仁愛鄉境。傳說因土地、獵場不敷使用，其中一部份越嶺而至現立霧溪上游的區域棲居，而為太魯閣群的早期源流，並與南投縣祖居地之部落保持密切的關係。陶塞群(Tolsai)與太魯閣群同分布於立霧溪流域，但陶塞群偏於陶塞溪流域(立霧溪北面支流)，其活動範圍較狹小，現秀林鄉富世村梅園、竹村聚落仍多有其後裔(註一)。

太魯閣群在其遷徙過程中多以托魯閣托魯萬爲其早期住居地，而後漸往東發展而分佈於內；外太魯閣廣大區域，大小部落林立，彼此承繼及混合的關係非常複雜，遠非以部落單位作逐一描述所能釐清。其部落形成年代早可至300年前左右（口傳資料），近可至150年前左右（註二），實際情況是泰雅族於此拓殖是不斷有移民或整或零地進行，並分成許多拓殖路徑或前或後至此開發；再加上泰雅族的非密接性社會意識而使部落遍佈的狀況更形突顯。

太魯閣群的早期拓殖與其它族群（及部族）的接觸經驗及其對部落林立，部落聯盟的成立之影響，現因資料非常缺乏，任何系統性的說明都接近於臆測——因此對太魯閣群部族形成以至其對族群認知的影響，現皆難以解說。參照於苗栗、新竹縣境泰雅族群體之與其它族群直接、間接接觸而對其社會組織的明顯影響（註三），太魯閣群的形成歷程（至少在早期）多僅能以事實層面來說明。雖然在文獻上。康熙年間左右即已出現太魯閣的早期記載（漢譯“倒咯囉”（註四）），而明末西班牙人墾殖北台灣時，即有於立霧溪口採沙金並持續一段時期的記載，至於太魯閣群與平埔族或是漢人的互動狀況，基本上仍是一個謎。

順著立霧溪溪流的大小分水嶺而下，至170年前左右（口傳資料）太魯閣群已將其活動領域擴展至河口地帶，但是部落遷徙及派生並未因而減緩，直至日據時期征服內、外太魯閣區域，重新整編各部落，太魯閣群的生活狀況才有較明確的記載。

隨著日本殖民事業的推展，其觸角亦慢慢伸入原住民活動的區域。先是“番地勘察”，而後動用大批人力建立警戒連絡線，視狀況而先後建立駐在所，形成日人行政、活動據點，以行政、部落雙軌制羈縻原住民的社會組織，同時積極的開發森林資源。對於原住民生活狀況的調查，隨後即次第進行，這也是較有系統的探訪原住民社會文化狀況的開始。

這一時期，日本學者對泰雅族之系統所屬、神話傳說、傳統習慣之搜集已有很大的成果，巨細靡遺是其主要特色。其它如原始藝術、聚落型態、移居生活的衛生、疾病控制、教養更張、體質形貌等各方面亦多有初步的涉及。對太魯閣群的記載亦散見於這批早期調查資料中。較特殊的是征服太魯閣群大戰役中隨軍記者檜崎冬花於事畢所寫之“太魯閣蕃討伐誌”一書，書中記其間所經歷之種種，亦大略討論太魯閣群之風俗習慣。

光復後學者一方面以日人調查資料為基礎，一方面則以實地田野長期調查及重視各社會文化系統橫切面的關係為主軸，繼續原住民的人類學研究，並漸漸朝變遷、調適等動態生活層面之探討來發展，冀求展現社會文化更深廣的視野以及對原住民現實狀況的關注。

除了這些體制化的學術探究之外，隨著文化建設以及社會資源分配、族群意識的日漸掙脫束縛，長期從事原住民權益之紮根工作的文化工作者、原住民工作者，亦慢慢的找出其論證的焦點，展開較有組織的基層宣教，而由部落主義，原鄉概念來分析原住民性格重新突顯之可能性，這些論述（及行動）之波紋慢慢在原住民間擴展，漸有原住民版的文化復興運動之勢，並且也正式升格為有意識及符號的社會群眾運動，從而開啓了非體制化的思考途徑。

上述這些從日本領台至今，不論是體制化或非體制化的系統性探討，似乎都導引我們到一個大問題——如何在一個社群性的架構中切入各族群不同的生存事實，並嘗試著去化解這些糾葛。

近年來對太魯閣群的社會文化研究，較重要的有廖守臣所著“泰雅族的文化：部落遷徙與拓展”（1984），陳仲玉等所著“太魯閣國家公園人文史蹟調查”（1988），許木柱所著“太魯閣群泰雅人的文化與習俗”（1989）。另外，則有對合歡古道、錐麓古道等和原住民現存文化古蹟的踏勘及維修評估，以及對崇德區域因應國家公園長期發展而進行之社會調

查及景觀規畫(註五)。本報告因研究性質定位，僅以第一類人類學研究為參考項。

廖文以太魯閣群原住民的身份廣泛搜集各部族、部落尚存的耆老口傳集結成書，詳細描述泰雅族的族群歷史，記錄快速消失中的群體記憶。陳文則在舊社部分廣泛羅列口傳可及的各部落及其位置、歷史，大量採用廖文所述秀林鄉境泰雅族之描述資料，並以考古遺址以及清末古道之資料大體陳述可知的區域歷史發展歷程。許文則初步的將太魯閣群各社會文化習慣、規則作一大略的解說。

這些資料大致而言都偏於靜態的文化描述，而對於動態資料以及社會文化的系統化模型皆較少觸及。但是，這些研究對於重新整理出太魯閣群的傳統社會文化系統化模型而與其後的現代變遷作一條理性的串連，確有極大的作用。

由上述太魯閣群來源的簡略說明及對至今主要原住民研究的回顧，可以看出後續的研究實在有其必要性及發展性。

接著即對本研究的田野背景作一說明，並描述研究的策略及取向。

第二章 研究形式簡述

第一節 研究範圍選定

一、研究主題的選定

有關泰雅族的社會文化人類學研究，基本上在民國 70 年代後出現了斷層，這個斷層主要在如何接續制度性、調適性的觀點，並找出可以說明由量變而至質變的原住民社群普遍的生活景緻轉變之標準化符碼。亦即在追尋本土化的學院論證中，既由於模型理論難以突破，又由於學院式研究的後效無法增進主、客體的分野之消解，體制化的研究因而相對（就時間及組織性投注而言）地退潮。這個暫時的退潮則由變動愈形快速的原住民雙重困境——社會資源的匱乏以及生命意識的低迷——所加強，因為人類學家此時較著重的是“權力的透視”以及“生活型態與生存條件的辯證性關係”等問題的探尋；縱使這並不是方法論上的轉向，起碼它引導人類學家往理論中空的模糊地帶前進，而理論中空的地帶總是較不利傳統實証性研究之進行的。

撇開架構（理論）的轉向不談，原住民聚落既然面臨由量變而至質變的變遷情境，那麼這個變遷過程是如何形成的，而原住民在這歷程中族群認知有何轉變，而其社會組織、文化慣習又如何與其認知發展相互作用，簡單的說：生活意識與生活景緻的對應關係與過程，是人類學家主要應該剖析的問題。

二、研究區域的選定

太魯閣群泰雅人現主要分布在花蓮縣三山地鄉（秀林、萬榮、卓溪鄉），但其現住聚落皆與原始棲居地有一段距離，是因日人征伐而漸次或整或零移徙而出的，祇有希達岡、大禮、大同三部落是光復後才遷離的（註六）。

而其下遷時，部落組織因日人恐其反側及耕地取得因素，形成支離破碎的狀況，許多彼此親疏關係不一的部落，被集中動員在一起，因而其社會文化的近期變遷基點頗為特殊。光復後，中部橫貫公路、水泥工業的進駐以至北迴鐵路的開通，又大規模的改變族群、勞力的分布狀況。因而，太魯閣群泰雅族人因為特殊的社會文化情境以及社會經濟區位，自有其生活狀況的改變方式。本土產業、目的動員組織的短期操作，再加上回饋機制的持續漲落，社群核心一直是欠缺有力的支援；相應的是對外在資金、技術的長期渴望。產業東移、外籍勞工、非自願性勞力過剩又使週期性勞力回流現象變成打破勞力結構現時狀態的重要依據。“原鄉意識”逐漸對其造成全面性的影響——以其深度、廣度型塑群體感知週遭世界的新方式，包括對其自身文化的解釋權。這一基本圖像是如何反應在實際的群體生活中呢？

本研究選定之研究區域是位於太魯閣國家公園範圍外的秀林鄉富世村富世聚落，利用10個月時間（包括從搜集文獻資料、實際田野調查以至撰寫報告之各時程）初步探索其所反應的社會文化變遷景緻。富世聚落緊鄰立霧溪口南側，人口頗密集，商業活動亦發達，沿台9線兩側大致分成上、中、下富世以及民樂（大禮、大同聚落之移住民）四個（地方父老所稱的）小聚落，其中上富世是一般所習稱的太魯閣，中富世有村辦公室、學校、警察局等公家機關，下富世又稱可樂（日據時期可樂町）。另在溪口北側有一較小的住居群，習稱赫赫斯(hohos)。上述這些小住居群除民樂以外，都是在日據時期因日人勸誘或強行遷移內、外太魯閣原住民所形成的跨部落群體。而中橫、蘇花亦在富世聚落交會、轉接，交通頗便利。產業、勞力動向與外界發展趨勢牽連很深，社會文化外在影響因素也較複雜、直接。現住原住民比例尚很高。

選擇富世聚落為田野樣本有幾點原因：

①富世聚落之規模及聚落型態適合民族學田野工作之進行：集中而

不擁擠，完整但不封閉。

②富世聚落因鄰近區域工業、觀光業之發展，對其農業事務、勞力運用、土地開發等社會經濟生活的運作有持續且重要的影響，當討論其轉介（或投入）外來影響時，可以用較結構性的方式鋪陳（而非搜尋）群體對外在刺激的反應。

③富世聚落因交通線以及開發的歷史，光復後與漢人之交往頗密切，而這個過程對其族群認知以及感知世界之方式有很大的影響，可據以探討群體價值化歷程以及族群關係兩者相互作用的深度、廣度，同時對現時住民與原鄉意識的發展性關係背後的生命意識改變過程具有重要的提示作用。

④太魯閣國家公園位於富世村的範圍最廣，其與原住民之現時關係，亦以富世聚落最深。建立自然生態保育和原住民基本權益的良性關係，對國家公園長遠之發展有決定性的作用，也對尊重原住民之本土意願進而使之更具活力有很大的意義。

第二節 研究策略之說明

各社會群體維繫其成員情感的主要方式通常是將基本權益和生存事實綜合起來而尋求其價值定位，也就是說尋求一種生活景緻的全面框架，在此框架中疏導各種情緒、認知，並同時給予適當的定位，進而使其生命意識突顯出來。因此，這是一個雙向的歷程——社會文化整體結構影響生活實景（由各種情緒、認知糾結而成），而生活實景也影響了生命意識（對基本權益、生存事實的定位），並在這過程中反應出對自身文化解釋權的珍惜。所以太魯閣群的自身文化解釋權的流失（先不談這是怎樣地流失）之歷程為何，這是說明其由量變而至質變的全面性變化之重要關鍵。

以此觀點為核心，本研究的策略主要有二：

①由社會文化整體結構之改變討論各時期生活實景形成之原因以及生活實景所反應的生命意識轉變。

②由價值化歷程和族群關係的相互關係，說明原鄉意識的可能內涵（權益層次或事實層次）。

依循這條說明的軌跡，大略的將資料分為聚落發展歷程（親屬關係、組織的更張）、社會經濟變遷、宗教信念變遷、群體知覺／生命意識的日漸分離（族群認知的改變）以及權責救濟（排解糾紛程序）五項資料子題，條理性地說明以富世聚落為權本的太魯閣群泰雅族人所經歷的整體生活轉變。

在說明富世聚落的生活狀況前，先行於下一章簡述傳統太魯閣群的社會文化形貌，作為探討的基點。

第三章 太魯閣群傳統社會文化結構

第一節 太魯閣群移民拓殖之影響

事實上，中央山脈主山系雖然隔開南投縣及花蓮縣，但它並不是一自然障礙；相反地，在太魯閣群尚未正式形成前，已不知有多少前哨踏勘進行著。而由南投原居地並無立霧河流域早期住民的口傳故事來看，居住於後者河階平台的聚落住民，基本上尚未與泰雅族山居民廣泛接觸；泰雅族的前哨踏勘亦僅止於兩地接壤的附近區域，而其目的不在尋找新的物質，祇是因突發狀況而有的權宜行為。此類權宜行為既缺乏生活經驗累積之系統性意義（因為它非屬組織性動員），亦缺少其內在生命呼喚的驅使之刺激（因為它已跨出領域的模糊地帶），因而在其拓殖的意義累積上成效不大。

隨著較有組織性動員的拓殖行動開展以及較明確地建立領域的企圖，原先居住於低位河階地的先住民（據傳是平埔族的墾殖民）被驅趕出立霧河流域（註七），而且由於這些先住民似乎採取與泰雅族有異的空間利用方式，對泰雅族於此活動所需的社會組織調整以及生態調適作用不大，而且因生活方式有別而形成的內在生命特質差異，在泰雅族人看來是危害到其賴以維生的整體生命系統潔淨化的需要，因此泰雅族人並未與這些先住民有太多的接觸，而是決斷地施行其拓殖佔領。這和泰雅族人北進過程中和賽夏族人的族群接觸經驗有很大的不同。它造成的最明顯後果是對這片新土地“自由領域”（free territory）的認定——以內在生命呼喚的解放和系統性地累積生活經驗，自力拓殖新領域，而其傳統族群的組織方式遂得以大力發展。

因此，泰雅族人由祖源地往立霧河流域發展，含有之傳統意義較全新的意義來得多。其原居地，因與平埔族之接觸及明鄭時期半線附近的

形勢，嚴密的獵團組織是非常重要的，而拓殖的進行基本上和獵團的動員力量是密切相關的，它是穩固地佔居某一領域所需的適應性佔領的根本，同時也是確立社會權威的憑藉。這種適應性佔領是由確定同族群群體的動員能力以及其它族群的生活空間區位演變來說明本身群體的“自由領域”程度的各種相對權衡，並藉著畫分各種類的“急迫性壓力”(imminent pressure)並加以克服的力量增進而實現，因而具有策略性。由於拓殖立霧河流域的過程中，不論是托賽群或是太魯閣群皆缺少與其相近的利用多重空間組織的群體——除了它們彼此之間——，泰雅族人“自由領域”和“急迫性壓力”的相互關係較小，其成員間對自身文化解釋權的行使亦較歧異。這種歧異性乃是對其族群事務的涉入後果的一種衡量方式，是促成拓殖行動不斷往前進的一種社會動力。此社會動力由部落聯盟的建立而加以限制。一旦部落聯盟的力量縮小，除非其握有資源的形式面臨重大改變，否則對自身文化的解釋權是群體成員的基本權力。

立霧河流域泰雅族住民逐漸感受到其它族群的急迫性壓力，乃因清末官府對東部原住民的綏靖政策，逐漸有漢人於海岸地帶落戶墾殖而形成。但是漢人並未將其勢力廣泛的伸入內陸，祇在少數地區有土產交換的事實。其後，樟腦亦日有發展，但仍影響有限。直至日人征伐的行動完成後，因遷移各部落，太魯閣群才與其它族群有較密切的接觸。因而，太魯閣群是在幾乎毫無準備的方式下，直接面臨急迫性的壓力——一種整體的壓力。

以上是由族群關係的角度說明太魯閣群的早期生活背景及其演變。接著再由身份關係的角度來說明同一主題。

由南投進入立霧河流域活動——北至大濁水溪，南至木瓜溪，西界中央山脈，東界沿海平原——的內、外太魯閣區域，一直至清末都是“奧番”，而不是對其自身自由處置、裁決權已有所限制的“化番”，

對神聖知識的群體性監護以及對生活領域的有效看管是使其身份延續的主要工作。這種工作有三項基本要件，一是隊群組織的延續，二是成員對其內在生命呼喚的經驗性呈現，三是對行為後果的群體性分享及承擔。組織延續是其適應性佔領的說明，經驗性呈現使各個生活場景都能表述為具有焦點的認知活動，藉以顯現成員的意願實現能力，分享及承擔使組織及意願場景(willing in setting)連繫在一起，而變成其世界的頂端。因此，嵌入式的虧負狀態(embedded indebtedness)——我的血液中都是其它人的勞務貢獻之流(the flow of work)匯集而成的，而我也將是這勞務貢獻之流的一部份——是其成員的身分之母。在這種組織及狀態下，勞務分工關係及勞務貢獻關係的分合是影響其拓殖歷程最重要的因素，從而使個人的群體隸屬關係有所改變。

基本上，在日人征伐太魯閣群從而改變其社會組織型態以前，太魯閣群身份關係的改變大致上是依照其社會文化模式潛藏的拓殖因子而開展的(婚姻、收養等形式暫時還不是本節討論的主題)，關於這點在下一節中再行作詳細的說明，此先不作討論。征伐行動結束之後緊接而來的駐在所衛戍系統建立以及移居、合併則大規模的改變太魯閣群在更大的行政統制中的身份權利關係。由奧番變成化番是由一連串互相導引的措施造成的，諸如隘線前進——即日人清鄉行動的直接結果——及其相關的連續性舉措，其最明顯的結果是嵌入式虧負狀態之格局被打破，從而瓦解原先自立生活的環節，因此身分認證的規則被新的外在格局所限定。

但是，改變其身分認證的格局，只是第一步而已。接下來是什麼呢？這是接下來要說明的。

從最精確的意義來說，日本人對太魯閣群(以及台灣原住民社會)的處置無非就是有意或無意的創制其生活機緣。這種機緣或許呈現為行政、風俗教化以及生活資源握有方式改變等形式，但其整體表述祇能說

是生活領域擁有之形態改變，亦即太魯閣群子民對自身生活狀況、生活環境掌控能力的降低，這不光是由於日本人存在的事實，主要是在非本土性因素的介入及轉換的需要之雙重的迫力。它對太魯閣群原住民的影響主要有二方面。第一，由潔淨生活（泰雅族宇宙觀核心）引導至單純生活（泰雅族社會生活之基本要素）的政治宗教連鎖之日漸鬆散；第二，趨迫性日強的社會經濟背景造成之社會組織更動。有關此二點的說明，下節再行細論。

在太魯閣群拓殖過程中，獵場灰色地帶的日漸縮減，亦即各部落群體的“領域—區位”關係日漸複雜的狀態，既反應於部落聯盟的林立，亦反應於其對優位群體和衛戍領域的潛藏認知中，而且部落聯盟經常是後者的反應。

“優位群體”是太魯閣群（以及泰雅族）群體對其各自部落單位的基本認定，並且也是領域概念的主要精神。領域就其裁判意義而言，指的是“具親和性而馴化的”先佔領域，這也是一般所言的獵場圈。但就其深層意義來說，就在其生活慣習中，尋求具親和性但尚未馴化的領域，進而使生命解謎（de-enigmatized），亦是驅使其為尋獵跡而追蹤至獵場圈外的重要刺激；同時這個領域也是其卜居（卜墾）時解謎的一個方式，因為其週遭環境的相似性非常高，再加上占卜解謎的預期心理作用及單純的領域認證程序，適當性遠比確立真實性來得實際。這些都促使各成員原即假定一個“探險（拓殖）宣告圈”。祇有將“裁判認證圈”及“探險（拓殖）宣告圈”合併在一起看，才能顯現出領域概念的意義及其企圖。這種意識的基本模型來自於各小隊群（或梯隊）的開發歷程，而再擴大而至部落（alan）層次。因此，優位群體的含意是以組織動員的方式，配合單純的認證程序，使群體的地位由移殖群體（implanted group）逐漸成為“裁判群體”（jurisdiction group），而其層級性則是隊群（梯隊）——部落——部落聯盟——部族，層級性愈高裁判性亦愈高，層級較低的則其拓殖性

較強。

當裁判群體的關係較單純時，解謎的運作較為自由，而衛戍系統亦較單純，雖然在假設上(hypothetically)其衛戍圈較大——以其群體規模及組織複雜性而言；裁判群體關係較複雜時，解謎之運作受到較多的限制，這也是獵場灰色地帶慢慢縮減的時候。這種較密接的狀態，使衛戍系統變得較複雜，並且使社會分工和勞務貢獻的對應關係更動，因此疏解壓力之途徑即對急迫性壓力作一畫分，從而依靈魂親和性及利益一致性的原則，形成部落聯盟以及較複雜的裁判性事務。藉由部落聯盟的成立，解謎運作受限制的狀況被尋求分工及勞務貢獻的更高合諧所取代，成為現實生活的主題。但是，解謎的吸引力仍是一股不息的潛流，祇不過它更加制度化了。

日本人對太魯閣群的處置既改變其群體生態又更動其裁判程序，在很大的程度上混淆了太魯閣群子民對急迫性壓力(傳統上這是其內部的自然事實)的認知。而且，擁有自身生活領域的方式之改變必然使太魯閣群群體作出一些讓步。

以上由族群關係、身分認定以及生活機緣三方面來陳述太魯閣群至日本移徙其部落設置行政統制之前的生活背景之轉變形式，接著再由太魯閣群的傳統社會文化的主要模型的說明以及日本移徙其部落的影響，簡單的描述其生活實景的轉變。

第二節 太魯閣群傳統社會文化型態及 移徙部落的影響

在較高層次上，泰雅族人各部族的社會文化型態基本上是共通的，祇在具體文化內容有較多的變異。本節主要是由社會文化型態及認知取向來呈現太魯閣群的特性。

一、社會文化價值觀的基本型態

太魯閣群泰雅族人(以及其它的泰雅族部族)之宇宙觀是以靈謎(enigma)為核心，環繞著宣告、裁判、解謎等姿態、行為而在實際情境中呈現其多樣性，並以地域性的血緣群體為體現其要旨的基本單位。行簡單的刀耕火種農耕及狩獵採集並行的生業組合，漁撈的比例較小，但總是合於多重空間利用的原則。活動單位是由父系血緣群體構成的小梯隊為主，各梯隊之聯繫大多在領域事務及亂倫禁忌之層次才較密切，如爭戰、婚姻、大規模的狩獵等情境；一般仍自力營生。產生這類的活動群體，與太魯閣群靈謎概念及嵌入式虧負狀態親屬權責理念有密切的關係。

太魯閣群泰雅族人視靈魂為一精神驅動力，但著重其消極禁制的特性，較少複雜的占卜及徵兆的預示意義，常見之占卜偏於實用性事務及個人性，群體儀式並不多見。人類(Sedqeq)在週遭環境中生存，因其靈謎的特性逐漸與周圍的生命系統(這是領域觀念的原始)互相調和，因而人類的靈魂驅動力與土地有較深的感應，並產生合適的感應方式。藉由嚴格的自身潔淨儀式及恰當的享祭，整體潔淨的生活範疇進而符合人類及自然生命的共同需要，並且指向生活的穩定運作。靈魂驅動性及消極禁制的特性，使其對群體的混雜較不具適用性，而以週遭生命系統的齊一性為主，統合性(即分隔之特質的序列性整合)相對而言較弱。反應在宇宙觀上的即是其潔淨式生命系統的認定及維護。這種認定在本質上就是對穩定生活的認知加強，而較少嚴格的圓滿秩序(如統合性)之界定，反應在實際生活情境的設計上就成為單純化的情境設計，附著在認知上的就是其負向性思維(negative cognition)。

這種生活情境設計及認知取向是如何形成的？要找尋這個線索，最主要的即是由家戶單位(household unit)內部角色扮演的分化能如何進一

步的和親屬權責以及個人特質的體現產生關係，而配合實際的環境條件，這些又將如何地導引梯隊的發展。以這方式來探討梯隊的發展有幾個原因：第一。它將認知層面和社群運作的關係作一基本的說明。第二。它將梯隊視為一發展性的實體，從而說明群體的成員如何納入這個系統。它表明了梯隊（部落）不是靜態的先定實體，同時它也不是我們可以直接陳述的對象。

不論太魯閣群的長子監管權或是幼子承家制是如何形成的，這些都導引出群體擴大化傾向的心理禁制。假定高生育率及高死亡率相互配合使其人口趨於穩定，而選擇性溺嬰及凶死即遷徙之規定相配合亦使其生計、環境之關係具有一定的穩定性。長男由於與父輩之長期學習，既為父家亦為其日後之家累積足夠的生產技能，同時負有提攜較其為小之弟的連帶責任（年齡層規定使然），因此他亦有傳統承載者之角色。次嗣則隨年長而逐漸地亦由採集參與者變為實際勞動者，而由父兄傳達勞動指令，因而其為勞動者而非決定者（即使是三級決策者）的角色設計，使其較單純地變為生產技能的學習者並且加重其實踐的效能。幼子由於家戶經濟（household economy）穩定性累積的力量並不穩固（由於必要的 gift exchange 以及凶災的斷續）因此仍具預備勞力的角色，但由於生命循環的預期作用（the expectation of life cycle）以及長時期參與觀察家戶運作的經驗、兄長技藝、傳統知識的教導，基本上具有較完整的知識體驗，相對地，其實際操作與付出之要求較次要。由於承家者必需兼顧發展家業及與其糾結之其它現實生活血緣群體的基本分際，而前述因生長經驗差異累積而成的角色知識分化，其實是合則共利，分則各有所缺。一方面財富、地位的累積必然有家戶的差別，另一方面是個人角色知識內化的祇是解答靈謎所需的部份能力，因而延宕的“角色知識內化”衝突如何不致演成個人性的內在衝突？

太魯閣群對此問題是以非密接性的互動形式來避免這種結果。由於

追求各生命系統之穩定及齊一，近親因經濟、群體安全之需要及靈魂親和性之特質較不易立即顯現內在心理之糾結，但卻可因（內在）衝突叢集之擴大而表現出來。於是三代（或四代）後裔的彼此親屬差距以及衝突張力之削減使其成為分居之可能主體，進而體現其宇宙觀中對密接性（propinquity）的負向認知。於是各梯隊在這種情況下皆保持了較高的依賴性及心理張力。

由分戶、分家以至分居的社會慣習在很大程度上是探尋新環境領域的激因，而墾殖的自然定律則是其遷徙的直接因素。探尋新環境領域的要義是分散而非區隔，不論這種遷徙可能多遠，其所設想的總是可及（reachable）而非走失的小牛（maverick）。由於基本生活領域是地域性血緣群體形成的基本條件，因而遷徙是使父權力量揚昇的過程，至少在尚未由各梯隊緊密相連形成部落以穩固較大的領域前是如此。因此，各梯隊的親屬相對關係至少在領域穩固而足以維持其社會互動需要前具有非常重要的指示意義。但在發展時間長久，各種社會定式具有較完整的束縛脈絡，遷徙之可能選擇因區域性網絡成形而大有限制，父權行使又逐漸由血緣群體小梯隊來掌握，因而 gaya 組織可藉由各類社會規範之系統關連來維持，生活齊一性即由此支撐。但在意識型態上（基本上）則認可離散這一群體的特殊慣習。

因此，在拓殖時期父權是裁判慣習的依據，而後隨著領域裁判權的逐漸穩固，純粹父權已不足以範定群體成員的彼此互動，血緣群體的裁判權日漸由長老及社會關係網絡權責規範來掌理、依循，個人親屬及社會脈絡的運作日漸明確。重要的是，環境經驗、心理經驗以及信仰風格共同為泰雅族人（不論是太魯閣群、北勢群、大湖群或是其它的部族）地域組織之構成模擬出一較穩定的關係形式，而其主軸在於由潔淨生命系統之認知轉化為單純生活的社會慣例、規範，並以嵌入式虧負狀態及地域梯隊（及梯隊群）的連繫來體現各成員對生產技藝、傳統知識的精敏程

度與詮釋途徑。這種社會文化信念，加強了太魯閣群對未知的生活領域（環境上的）的探尋力量，並因獵團、年齡層規則的緊密關係，使其在刺激下易於前進、擴散其部族分佈面，而以父系血緣群體為其組織之主要依歸，因此它可以容許部落組織較鬆散的權威形式。

二、親屬生活演變歷程

如前所述，太魯閣群親屬生活之要義體現於父系血緣群各份子嵌入式的虧負狀態中，即群體成員在大小不同的親屬團體中分別佔有的系譜關係以及由此畫定出之各種行為準則。在不同的活動場景中習慣引用的親屬範疇都有些不同，但基本上亂倫禁忌群體包含共責群體，而共責群體包含基本生活群體的大致場景佈置說明了最基本的“親屬——社會關係”脈絡。由於任一實際的生活梯隊總是可追系譜的某些切面（以及可數切面的集合體），因此各梯隊的連繫乃生活事實，而不是僅為交換資源或是維持領域而已，這也是 gaya 要義之所在——即慣習之維持並不是由共同利益來維繫，而是由社會關係之網絡來連結。

太魯閣群的日常親屬生活表現在小型親屬群（二代或三代）共居（雖然是分戶的），共財（但仍有個人性的些微財產，以標示其個人特質），彼此饋贈及救助，並適時表達關愛的慣習中。而共負罪責、防衛既定領域等事項是由更複雜的社會事務相配合而產生的。這些都是明顯的事例及規範，但就如同在前節所說明的，維持梯隊較高的成員相互依賴及合諧，促使親屬生活之張力成為社會秩序的主要元素。形成親屬生活的張力，除了明顯的規範制定之外，隱性的社會文化深層認知——非密接性的社會關係認同——亦是重要的因素。

父權與血緣群體在支配親屬關係的運作中一直佔有重要的角色，前者對於財產的分配問題有決定性的權威，婚姻之選擇亦是其重要的力量；後者在物資交換以及領域事務方面是主要的行動體。在開發初期以

及生活資源較豐富而非基本組織動員力量所能支應時，為取得領域先佔權及解謎的驅使，雙系的身份認證是可能的。但其後的拓殖行動是以身份、財產分離的狀況在領域內找尋生活資源，並在工作團體、成長團體互相切入的條件下，使土地、資源在世系群中累積，在群體中分配，進而使各成員特質顯現出來。在一個世系群構成一個梯隊的狀況中，分配、累積就變成同一個事實，親屬關係、社會關係拉得就較緊密，而由長者來統籌一切，父權就非常集中。在由二個世系群以上構成一梯隊時，累積、分配的環節就同等重要，並且更加需要強調將各成員於工作、成長團體中所得之物資回饋為本身世系群所需之 token material，世系群張力雖較小，但因成員勞務壓力變大了，世系群權威乃愈形突顯。

日本政府採行之行政、部落雙軌制，改變太魯閣群自立裁判的生活依據，同時部落組織重組也將其對世系群的深層歸屬感瓦解，迫使其找尋新的認同來源。From a territory to a spot, everything changes.

三、經濟生活的改變歷程

太魯閣群泰雅族人傳統的山田燒墾是非為累積而有廣泛親屬換工的農耕型態，男女分工嚴謹，年齡層事務性參與清晰，因此生產技藝傳承明確，生產慣習亦頗明確。

由於社會活動是以小梯隊以及梯隊間的有限連繫為主，生活情境欠缺直觀的整體印象指標，但對整體生活切面式的推想以及傳統知識零散性的持有卻很明顯，這使各梯隊都趨向於生活偏相，各有其主軸。因此較能確實地反應其生活的方式是以小梯隊非主軸性的生活分析，穿插各類跨梯隊的活動情境說明，以顯示其社會文化價值觀的各種叢集。這種生活背景，使其在親屬關係的架構中追求社會性自我實現（即社會地位）時，優先確立了“父權概念及社會地位的判斷不可融合”的價值理念，否則計算即代替了付出，再分配即吞沒了互惠，並以排序來挑戰梯隊生

活之安全閥限。爲什麼這些使個人絕對性突出的傾向被壓制了呢？這是一個現在沒有答案的問題。我們只能探尋這些傾向是如何被壓制的。

在一個穩定的太魯閣群梯隊中，生產大體上是自給自足的，物資交換大多是以親屬間的禮物饋贈來落實嵌入式的虧負狀態的社會權責慣習，個人絕對性較少有發揮的可能；相對地，相對質屬的維護、增進則是由經濟生活來確定個人社會地位非常重要的規範。這些與其宇宙觀中潔淨的生命系統之認知息息相關，也因為這種關係使個人在血緣及生活關係非常緊密的梯隊中，不易公開宣揚個人的事功，而著重個人勞務貢獻是否得到重視。較大範圍的成長群體（年齡層）及工作群體（獵團、換工組）是直接顯現勞務付出的情境，並由對所屬生活梯隊及系譜群體的貢獻來評定勞務效力的重要性。以這種方式呈現出個人對相對質屬——即個人對靈謎深化的成果——投注的心力及其連帶應有的社會地位。但質屬的追求既是生活經驗累積的產物，亦是個人內在生命之呼喚的結晶。其與親屬權責之履行具有之內在衝突關係，則是以生命循環（宇宙觀範疇）及矯正群體偏向（社會關係範疇）兩者的串連來解決，因而產生了兩種形式的生活波動：一爲加速世系群離散的進行，一爲儀式性判決的引介。前者是“拓殖行動”的先聲，而爲絕對質屬可以被認證的一種方式；後者是“裁判群體”自衛性慣習，用以加強相對質屬的認證程序。

因此，太魯閣群經濟生活的連續性祇能反應在群體生活單純化的格局中，而不能依附於個人質屬之累積性轉換。

工作群體與成長群體的密切關係主要來自於兩者在活動情境中相互切入且可以並置(juxtapose)的形式，這使其活動規範有更廣泛的群體意義，並且可視爲其經濟活動的基礎，經濟生活的傳統性大多由此來支撐。因此，當日人藉由行政教育合一，新技術之引進、遷徙慣習之廢除等措施來削弱父權意識及施行密接式的社會組織管制時，就使個人勞務付出、累積、轉換的社會空間變廣了，個人相對質屬的追求之刺激亦更

強，經濟生活也較活躍一些。但是負向性思維仍根植於太魯閣群原住民的意識型態中未受動搖，其生活景緻與潔淨生命系統文化假設的連結尚缺乏有力的對應說明，因此相對質屬的實現情境也是含混的。也就是說，由於行政、部落雙軌制的施行，日本行政當局在塑造太魯閣群新的社會環境以符合其羈縻的政策需要作了許多的調整，而這些社會經濟措施仍未穿透其社會文化基本價值觀。

交換物資因日本政府掌握了本區域最終的領域擁有權，為開發山林資源亦於此時大量引進，但其強大的影響力至國民政府時期資金、技術、商品化的投入，才突顯出來。

四 宗教生活的演變歷程

太魯閣群的宗教信仰以濃厚的靈魂制約氣息著稱，亦即視超自然的裁判為確定人的意圖、作為的重要依據，而靈魂、肉體的關係不是人所能加以控制的。其中，對祖靈的重視是其信仰的核心。祖靈連繫了靈魂(wuduh)及奉行的慣習(gaya)，因而是群體成員行為發動體的重要根源，同時也說明了個人的特性及其機運。以此來看，其對人的概念大致如下：

人與自然都是有靈的整體，由於長時的共處而使兩者的靈能相互感應，因而產生適合群體活動的領域。在此領域內有各種存在驅動力在運行，這些存在驅動力趨向齊一的發展，但仍各有其特性，經由齊一性的發展而形成群體分類的基礎。藉著依循存在驅動力的禁忌及貢獻出個人對靈的善念（即個人的勞務成果），每個人生命的起伏即代表其生命驅動力的穩定狀況。群體成員即由此穩定狀況來調整其自身的行為以及他（她）與其它群體成員的互動形式，從而構成一個生活群體的生活實景。

“趨向齊一的發展”是上述宗教概念的第一因子，再加上“個人對靈的善念”的思慮，即形成了太魯閣群（及其它泰雅族部族）原住民的負

向性宗教思維的基本形式。這個基本形式與小規模初級農耕共同運作而形成其非密接的社會組織意識型態，並以個人性的（如占卜）和以小梯隊為核心的（如父權意識的生命儀式）儀式為宗教關注焦點。同時，群體生命重組的訊息亦顯現在藉衡量個人存在趨力的穩定狀況以調整成員間互動形式的概念中，並以開拓新領域——如遷徙，不論是個人性的或群體性的——為其頂點。

在太魯閣群生活中，遷徙行動是一種重視群體生機（雖然不是唯一的途徑），從而弭平組織矛盾的重要方略。其主要意圖在建立潔淨生命系統及單純式生活景緻的新間架，重新組建地域化組織。而遷徙之所以是重要的，與其說是生產單元與自然環境的相互關係的內在傾向，不如說是其社會文化結構的充份反應。它既是儀式性的，也是實質性的。

即使太魯閣群在人與祖靈難以和平共處時（這祇是一種已經標準化的隱喻）總是選擇退讓，這種退讓有許多種形式。除前述以遷徙來顯現絕對質屬是更新相對質屬及伴隨的親屬關係的附加範式（alternative norm）外，他們也未因此而降低對單純式生活景緻的直接關注。巫術雖不一定是基本生活技能，但使其傳佈（circulate）較其實際的施行（practise）對生活更具指示的作用。就因為這種傳佈使他們相信這世界仍可以是連續性的，一旦感覺生命的歷程有所干擾時，有信心可以找到新的連續點。使太魯閣群原住民掌握這種世界的連續性的儀式性脈絡主要有兩類：一是或大或小的分配儀式，如狩獵後的分肉儀式、收穫後的彼此贈予，農耕季節中的機動性社會組合分享（開墾新地、換工）以及標示各種生命儀程的事例。這些公開性的認證儀式既給予參與者不同的情境區位，又由於共同參與的成員彼此構成互補的情境區位進而整合各區位，而有群體的深度歸屬感。分配儀式變成群體成員彼此促發的認知載具，而裁判社會事例的規約就在這些認證儀式中傳佈開來。

第二類的儀式脈絡較為隱密，這是就其傳佈程序而言。它主要是直

接與“靈謎”的操控有關，其操控的方式則主要是祈求或是尋求指引。前者多用於個人性的占卜，後者大多數都指涉到群體成員互動狀況的衡量，而以醫療巫術（這是較方便的稱謂，但不見得精確）為其代表。

醫療巫術源於個人生命驅動力的衝突，而這些衝突無法在社會互動的特定情境區位中加以消除，進而影響其生命能力實現的意識；另一方面，在特定情境區位有走位的狀況發生時，情境區位互補以証生命連續性的互動標的亦無法成調，而醞釀著補足這份失調。群體組織小而嚴謹固然使成員看起來是難以替代的，但是由於深度歸屬感的需求，才使群體願意藉著靈魂的重新洗禮來肯定（某一）情境區位所含有的社會地位及尊嚴，因於上述這兩種個人性及群體性的條件，才使傳統的規約遵循具有導引的力量，也才會使祖靈的信仰更加堅固，而單純生活格局也再獲支持、認證。但這種以生命認知為交換條件的“人之退讓”是否即能含蓋靈的傳佈與生命驅動力的衝突兩者的關係呢？

傳統傳承（及其代表的社會文化秩序）不穩定伴隨著生活群體日益擴大而增長的情境區位走位，使其無法全以祖靈的懲罰來化解；一則因為如果有這麼多的事例，那麼群體即已被拆得四分五裂，而以祖靈與其相提並論，基本上已超越了祖靈懲罰慣例施行的閾限。二則因為在範圍較廣的群體中（如部落組織）因相對質屬追求而衍生的成員衝突是共認的事實，但它也是隱晦的，因為他們可能分享了某一久遠的系譜切面。三則由於親屬權責履行的內在緊張因子，既有經濟生活定式之限制影響，也來自於負向性思維的制約。負向性思維使各成員先定性地認為其基本生活的整體圖像是無法有效分析的生命之謎，而親屬關係較淡薄的人際互動是規則離逸較易發生的生活環節。上述這三種因子皆不是祖靈介入的合適狀況，黑巫——他人之惡意干犯——之控訴，卻在這三種因子合力促成下出現。這類控訴只有在生活資源或是生命系統受到嚴重損害而又不願求諸嵌入式的虧負狀態來挽救自身的危殆時才可能出現，它以群體

深層歸屬感為代價。指控某人施黑巫，並不是由於具有某種不祥的特質，而是因為會灼傷人的目光無法離開被指控的那個人。究其實，由於解除親屬隔閡似及追蹤個人靈謎的途徑皆較狹窄，才使得黑巫成為轉移生命驅動力注意力的方式。

太魯閣群宗教信仰之以負向性思維為本，且特重祖靈的指引，戰戰兢兢地遵循規約，並以各種社會情境區位的儀式性認證來促成深層歸屬感，期由這種社會化歷程使成員逐漸體認嵌入式虧負狀態（生活經驗的累積）和個人生命能力實現的意識（內在生命的呼喚）的關係，鞏固梯隊的社會生命。

日據時期雖已有少數外來宗教在此秘密佈教（因日本當局的限制），但其影響尚不顯著。日本行政當局在純粹宗教層次的管制較不嚴格，同時也未有效的引介新的宗教思維。但藉著教育的施行與社會組織的重組，支撐原先宗教信仰的次宗教層次（para-religious）產生動搖，宗教行動的歧異性開始出現，而宗教經驗的多樣化也愈來愈突出了。

因為歷史偶然性而大量擁入立霧溪流域活動的泰雅族子民，在其逐漸區域化而形成畛域分明的部族時，一方面由拓殖群體演進為裁判群體，另一方面則仍固守梯隊為核心的社會生活型態。兩者皆是緊密連結潔淨式生命系統認知和單純式生活實景之社會文化建構的產物。日本的管制措施是以改變太魯閣群的身分隸屬入手，直接更動其社會組織型態，接著由計畫性的移徙削減其擁有生活領域的能力；這些改變皆足以使原先認知世界的基本載具失靈，其對自身文化的解釋權也失去了主動性。

說明太魯閣群原住民基本生活的條理之後，應該更進一步的探討其行動意識和社會文化結構的關係，這樣才有可能明瞭族群標誌的意義，以及在族群標誌日漸消失時，新的生活定式如何慢慢地形成及意義所在。

第三節 行動意識與社會文化生活型態

一、行動意識

簡單的說，行動意識是在社會文化既有的條件下，對權責關係及個人特性作權衡的一種醒悟。它含有四項因子：社會情境區位刺激、參與、意願、認證。這四項因子最初始於生命能力實現之意識，最終亦歸於生命能力實現之意識。它的意義在於社會文化生活不是一個禁錮的情境，而是包含人之自身價值的活動場景。

就此意義而言，太魯閣群的傳統行動意識有如下的對應關係：

生命能力實現之意識－社會情境區位刺激（繼嗣／遷徙法則）－參與（追求相對質屬）－意願（工作／成長群體）－認證（行動歷史）－生命能力實現之意識。

由於這種行動意識是在以梯隊為核心的社會文化生活中運行的，因而在表述前者的含義時，必然帶有社會文化結構的附件。所以，找出行動意識在社會文化結構範疇的對語，是說明行動意識的必要程序。

二、社會文化結構

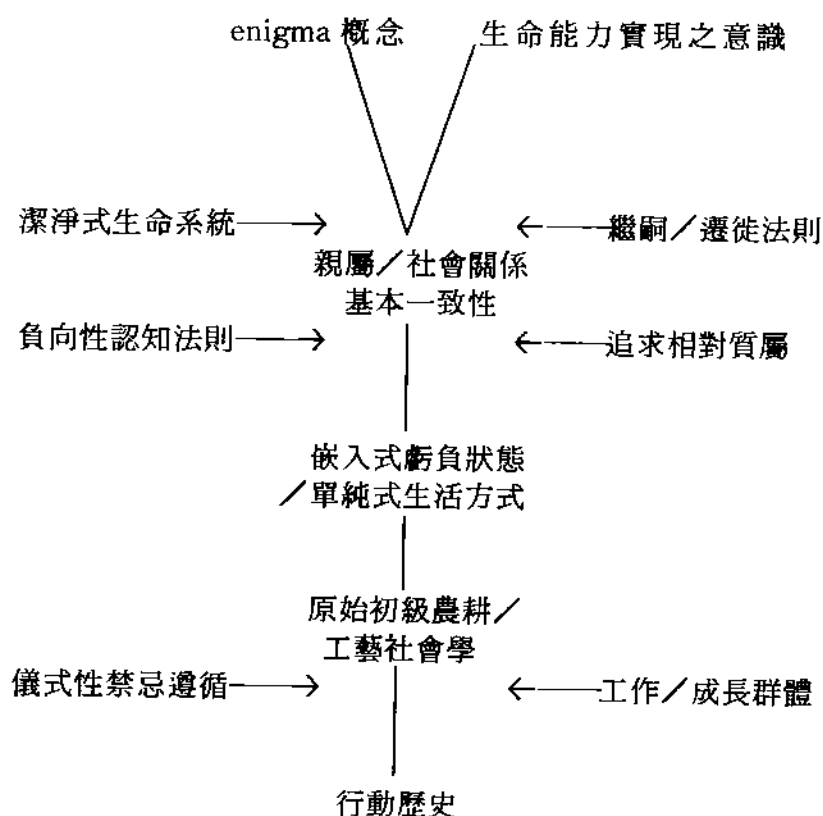
依活動傳佈途徑的感觀可及性而畫分的各層次（其實它可以無限多）群體活動所帶有的假設性秩序（hypothetical order）一般稱為社會文化結構。以此方式來說明與前述行動意識的對應關係，則是：

社會文化結構	對應項	行 動 意 識
enigma概念 (宇宙觀)	I	生命能力實現之意識 (生命能力實現之意識)
潔淨式生命系統 (群體生命維繫)	II	繼嗣／遷徙法則 (社會情境區位刺激)
負向性認知法則 (群體動員形式)	III	追求相對質屬 (參與)
儀式性禁忌遵循 (行為組織)	IV	工作／成長群體 (意願)
行動歷史 (互動行為)	V	行動歷史 (認證)

那如何來說明這種對應關係呢？我們必需由群體生活實景來串連社會文化結構及行動意識，因為兩者都不是自我指涉的（雖然都可以自我指稱）；也由於兩者恰於群體生活實景中相互激盪，進而導引群體及個人生活的走向。

三 太魯閣群傳統群體生活之構成

以“認知”、“運作”概念說明任一族群生活特性之形成歷程，嚴格地說，並不足夠成為“模式”，祇能說是一個“切面”。但藉著時間深度的合併考量，卻能使這切面更為具體，這是本研究採取的策略。以下即說明太魯閣群群體生活風貌的構成方式。



太魯閣群社會組織大抵是以梯隊為核心。它含有深層文化認知因素——即由 enigma 概念而延伸出潔淨式生命系統的概念，以及在已有的梯隊條件下，群體成員受型塑的個人存在意識——即由生命能力實現意識延伸而出繼嗣／遷徙法則這一篩選成員穩固性的自力裁決。由這兩因子而使親屬／社會關係基本一致性既具有“親和性強的靈謎”共同組成一個內塑的群體之意義，也有發掘成員生命特質的共同需要之意義。而這種文化建構是最基本的支援意識，它是群體成員藉由領域的持有而感知周遭世界的內在依據。這個文化建構特重靈魂的消極認知而對有不同的“靈魂共感——馴化”經驗的群體有迴避、優勢的傾向，同時由於各種不同的“知識——角色”（即情境區位）必需互相補足才能維繫梯隊的向心力與認同，彼此歸屬就是存在的證明，相對質屬的追求因而成為落

實的方略。由於這兩個因子而使“嵌入式虧負狀態／單純式生活方式”這一社會建構促進了群體深度歸屬感。社會文化實際建制（以原始初級農耕／工藝社會學為代表）將群體深度歸屬感類化成各類規約，而由成員在其工作／成長群體中發掘如何將許多促進其地位（利益）的生活機緣提昇至對群體生活運作有意義的指導意念，並且遵循靈魂之流的指引，一步步的呈現出融入群體的深度及智慧，由此匯集而成群體行動歷史及生活實景。

這種群體生活風貌是以行動意義的交換與整合（如禮物的贈予與聲望地位的認證）和社會情境區位的互補（如發動者與見證者）為支撐文化脈絡的主要社會互動形式，並將權威操縱的手段以及衝突的形式都加以稀釋。在權威操縱的手段方面，是盡其所能將常民生活、政經生活這兩種指向不同群體秩序的社會切面差異冷漠以待，否則單純式生活格局將被群體內部雜音所淹沒；在衝突的形式上，則以群體成員之靈謎與本質為善之祖靈具有親和性的關係，因而不應有脫軌之靈來玷污潔淨的生命系統來壓制感受力有差異的存在驅動力。但這些稀釋並未有力地掩蓋這些真實的人生百態。在以後的日子裡，它越來越挑戰原有的認知世界的方式，而其影響也愈明顯。

既然這個群體生活風貌是一個發展性的結晶，它也會有衰退的歷程。於是我們祇能說這是一種太魯閣群泰雅族的社會理想，是對他們有意義的“吉祥物”。它在很長的時期中歷久未衰，主要是由於領域概念根深蒂固的盤繞著造成的。日本的管制初步地將這生活理想打開一個缺口，但這缺口會愈來愈大嗎？富世聚落是說明這問題的一個實際場景。

第二部分 富世聚落社會變遷與文化發展

第四章至第七章分別由社會組織、社會經濟、宗教信仰、族群認知各方面來陳述富世聚落自日據時代到現今生活型態逐步轉變的過程及原因，以及聚落住民對此變遷歷程的觀感。由這些說明中，研究者嘗試說明其生活型態及認知思維可能的發展方向，而這和執政當局的政策走向、整體大環境優先序列以及原住民群體反異化的企圖都有很大的關係。

第四章 社會組織之變遷——利便與瓦解

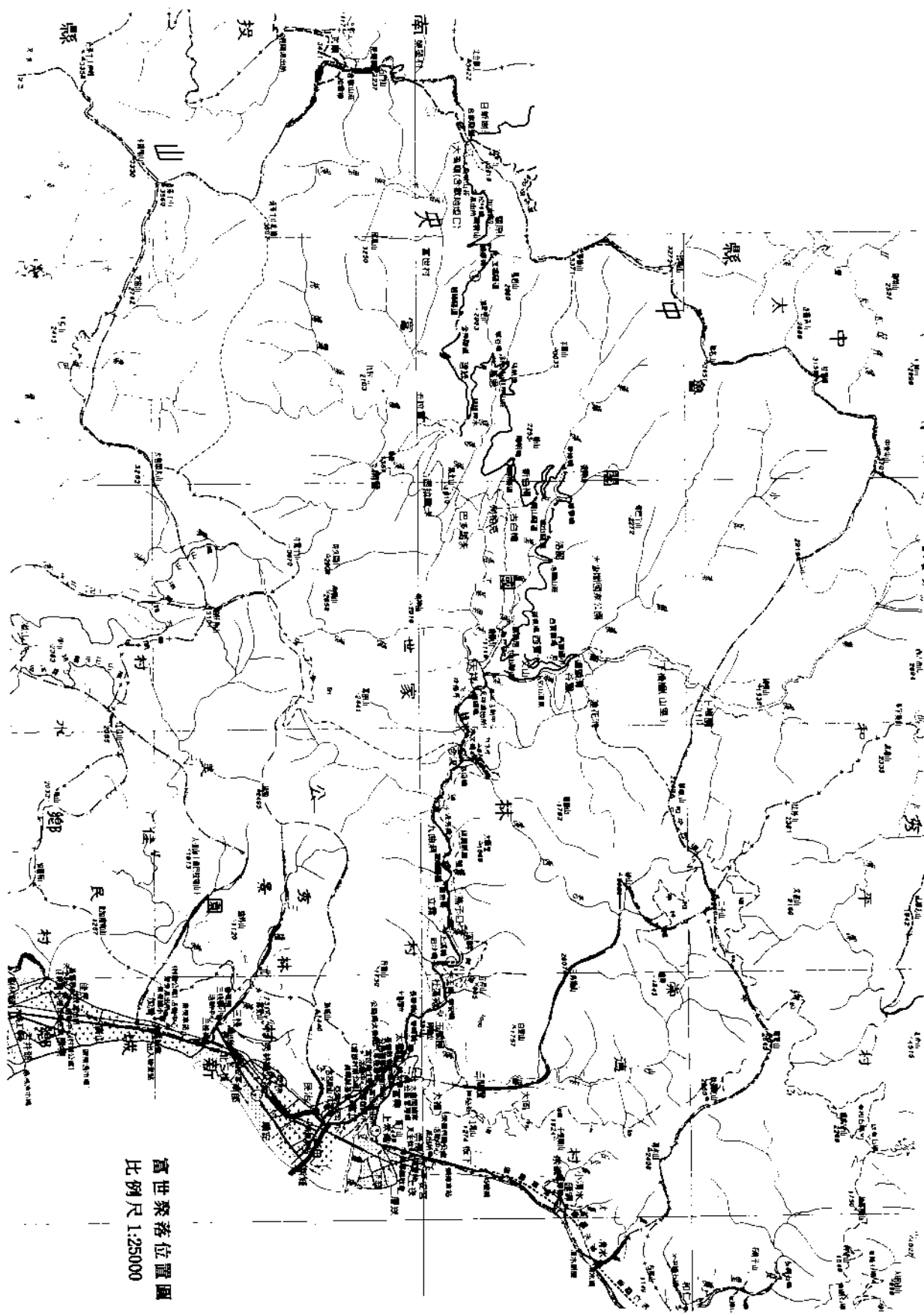
從外在權力體制由建立勢力圈以行使其控制力並加深其伸展幅度而言，弱勢群體似乎像是裝在強勢主導集團公事包中的空白支票——較易在轉手中累積控制力量。由內在裁判、再生力量的持續低迷來看，弱勢群體除奮力抵抗外來的干擾外，也須寬容地平服內部的雜音，並以等待果陀的心情期望著重生——被瓦解的一群失散的弟兄，在迷宮中行走。

本章主要在說明富世聚落社會動員力的改變形式，並以聚落型態的歷史回顧、家庭結構的轉變、社區組織的發展三個主題來呈現群體動員形式的改變途徑。

第一節 聚落型態的歷史回顧

日據時期於征服太魯閣群之後霧社事件之前即有太魯閣、陶塞群住民由其立霧河流域山居地下遷至河口平原地帶的富世落居，分別聚集為小股的集團居住區。富世吸引原住民的條件主要是資源的考量，這種遷徙是否有其內在條件呢？可以說有，也可以說沒有。

(1)有內在條件：日本政府此時有生活資源的最終擁有權，而對這片



土地沒有“因馴化、交感而產生靈魂親和力”的內在生命呼喚及生活經驗的累積，他們又不熟悉我們身份認證的禮俗涵義（獵首的複雜內涵），所以他們是討人厭的侵入者（nuisance）；而且在我類部族分布的地方都有他們的影子。於是我們當中有人決定繼續往下游拓殖，那裡雖然也有一些日本人和漢人，但那裡沒有我們受驚擾的祖靈在責備我們，我們會自在一點。

(2) 沒有內在條件：太魯閣群就空間分佈而言，似乎是在此時擴大了，但由於日本勢力的羈縻，基本上我們的生存空間已經被壓縮了，我們的世系群也被他們拆散了，我們的工作團體、成長團體也都破碎了，然後我們由有勢力的自力更生群體變成一個日本人控制的點。我們的祖靈受他們驚擾，世界和以前已經完全不一樣了，我們在這裡已經沒有發展的前途。我們要離開這裡，祇不過想碰運氣罷了，下面那裡好像有比較多的生活物資，比較方便的物資交換管道。就這樣我們就搬下來了。

假如有內在條件成立，那是由於負向條件的壓力促使太魯閣群及陶塞群的子民離開“那塊受詛咒的土地”，而忽略了社會、生態適應的新課題——除非將日人適當的輔導視為原住民必須接受的祖靈安排。假如沒有內在條件成立，那是由於較豐富而且便利的生活物資取得條件是不必要的，原住民可以完全封閉在其自給自足的生活環境中，而在新的環境區位中社會救助可由日本當局來統籌，代替原有的親屬饋贈慣習。上述這兩種推論方式基本上都有其不足。較合理的解釋方法是在日人征服太魯閣群原住民前，後者對外來交換性物資的接受性已有相當程度，並在各部落間循環傳佈著且轉換成可以接受的意義符碼；此時由於沒有其它異質靈謎常時玷污祖靈，一切皆可在其自力裁判的方式下運行。日人羈縻策略則破壞了這種平衡關係。祖靈遭受驚擾是無法避免的，因為社會動員力量已經被削減到祇能允許常民生活的運作。在這種情況下，為重生組織的力量以及自力補強受損的饋贈、救助權責規約，並在較便利

的交換網絡中較即時的獲致可轉換為意義符碼的物質，權宜性的選擇富世為祖靈的歇腳處是可行的。至於水田犁耕、定居安業若不是經過“由馴化而產生親和力”的實際經驗証明，其實甚至可以不是早期下遷富世的原住民的考慮。當然，對於在霧社事件之後陸續遷下來的內、外太魯閣區域住民來說，情況就有所不同了。

日據時期太魯閣群頭人是官選、衆推雙行的。前者是日方為行政統籌而挑選的義勇首領，後者多為傳統式的英雄組織者；而因社制的推行，代表工作團體——出勞務、基本精神訓練、生活技藝研習——的義勇首領之聲勢漸漸提高。傳統式的英雄組織者即使在部落內部事務，也祇於禮儀事務上有主控權，而成長團體則由日人教育系統來初步培養，之後再慢慢步入工作團體。因此，在正規的權威繫屬中，世系群、成長團體、工作團體等較大的社會動員力量都已經衰微或遭收編。剩下來的祇有較小的家族以及規模不大的換工群體，而這種基本的社會動員力量在未遷徙的社民（指未遷至萬榮、卓溪或是河口地帶的住民）中帶有潛在的衝突性——因為獵場、領域的持續存在，使這細碎的動員力量即不具發展性，亦缺少防衛力。相反地，富世水田、旱作混合經營方式及較利便的物資交換方式似乎較合於他們的要求。但是，過早的武斷迫遷是合於太魯閣群的福祉亦是很危險的，因為較早遷至富世者仍有其回饋舊部落的途徑，如果這種安排可以將兩地串連在一起，那麼潛在衝突性可以更加私密性的方式來推展，從而減低其重要性。有這種塑造遠地親屬／社會脈絡的管道，我們就不應將迫遷視為不可抗拒的——那是高壓的結果。

最重要的是，富世之所以匯集了衆多太魯閣群及少部陶塞群子民，乃原住民權宜性的行動，它包含了許多正、負條件乃至中性因子的共同作用，並因生活圈之逐漸產生及外在整體環境的束縛，而使富世聚落日漸擴增其規模及複雜性。這是富世聚落社會組織變遷的基點。

在此基礎下富世聚落逐步發展其聚落規制，而至日據末期形成六個番町，並有駐在所及學校，而交換所則近在新城，警戒道路、連絡網則可連接至花蓮港廳所在，北則接和平、蘇澳，西面則深入鍛鍊山、中央山脈，成為重要的交通轉接點。這六個番町分布在5個居住區，第一、二町在可樂，原住民稱此地Makligi，人口衆多，主要由Kligi、Swasan、Bohegan、Tolsai以及因宗教因素而由南澳群Biahau社遷來之3戶子民共同組成。第三町在現富世村公墓附近落居，日據時期原住民教育所即在其側，原住民稱此地Makebutakan。第四町在現天主教堂上方之平台聚集，名為Makebusugan，是富世聚落最早之拓殖區。三、四町合而為現中富世之早期雛形。第五町在現芝苑長老教堂附近，其對面原為日據時期之農藝講習所，名為Makelotsin。第六町在現國家公園行政中心所在地及附近，名為Tekalon。這些番町皆是合衆多部落的部份子民而構成，而以大體上人口較多的部落為地名，而住居同一番町者並未標示其為傳統聯盟關係的延續。此六番町有一“事究”會長，其地位趨近於諸長老中最高的頭人，他同時也是工作團體的首領，作為日方行政勢力和原住民溝通的橋樑。

有關工作團體對富世聚落早期發展的影響，在下一章會有較明確的說明，但在這裡可以先簡單的指出小家族、換工群體以至工作團體的合作關係，這三者是此時社會組織動員力量的來源，並環繞著新的生活命題——神聖知識與生產工具的關係——而運行，亦即他們正在思考脫離傳統維生經濟(subsistence economy)的形式，如何免除分裂式文化(Split culture)的難題，以維繫群體標記。

這種由領域性(territorialized)往區域性(localized)社會組織邁進的趨勢，一方面由生產工具／交換經驗累積加強，另一方面則由神聖知識之潛在轉化所提昇。與此並進的外在條件則是軍隊的快速入駐、行政／傳統事務一元化的推行、資源緊縮政策的施行等。內在條件使聚落組織持

續擴大不致引發分裂式文化的疑懼，外在條件則進一步使其具有定著化的群體型態。這是自國民政府來台至民國55年左右的發展形式。

民國55以前，富世聚落內部大致是在消除傳統因地域性世系群與領域的關係而形成的部落非密接性互動關係的基礎上而進行彼此的融合及新切分，常民生活因密接性互動關係——藉由婚姻以及生產關係、神聖知識的內在轉化——成為社會的定式，因此呈現聚落內聚力及父權揚昇的狀況。政經生活因生產關係與社會關係具有大體一致性，仍不甚明顯，但其依賴形式則因一條鞭式行政系統逐步推展而造成。

民國55年之後，藉由中橫、東部濱海、北迴等交通線的興建及花蓮港的開放，東部成為環島及國際政治經濟秩序的一部份。富世聚落又開始社會組織另一次大改變。先是水泥公司進駐，而使其土地資源大量流失，中富世住民部份被安置於現加油站附近，部份則重新住居在天主教堂下方及兩側。而於上富世太魯閣濱海公路附近湧入許多漢人從事小型工、商經營，退伍榮民亦進住聚落。民國60年代中期之後，既由於生活資源的流失及維持社會組織持續發展的內在壓力，亦由於農業發展政策的改變及勞力密集產業興盛等外在刺激，大量的人口、勞力變成社會組織的游離份子，從而改變了富世聚落的人口素質及社會結構。這個變化對其社區意識及權威系統的運作有最深刻的影響。細節待第三節再行說明。

基本上，富世聚落人口外流及密接性互動關係轉變成個人主義的生活資源交換後，聚落型態之改變並不明顯，改變較劇烈的在社會結構及文化認知。聚落型態因民國69年至71年間，大同、大禮村民共同下遷聚集於民樂，而造成人口的大量增加。此時是富世聚落規模最大的時候，但接著是長期的社會組織弱化，社會成員被計數化的趨勢愈來愈強。實際上，社會組織弱化與成員被計數化是互為因果的。首先，由於一條鞭式的政策背景及政治經濟法則的效能日漸提昇，富世聚落住民在身份及

社會資源區位上即處於基本權益較難以自主掌握的狀況，接著交換物資漸由生產原料轉為經濟作物，不可避免的需要釋放勞動力，在外界勞力市場處於弱勢區位，這類區位使其成為市場波動的第一波受害者，因其是可被操縱的單位生產量的一部份而受雇用。

當社會組織的弱化成為被計數化的個體無法改變的事實時，社會組織的弱化就會加速進行。這個社會學命題是否適用於富世聚落，將在第三節中再行說明。

以上大略的由歷史回顧的方式呈現了富世聚落的大致規制，並試圖對本聚落自日據時期至現代由非密接而至密接，重組再及於個人主義式的互動關係之演變歷程，提出一簡單的背景說明。促成這種轉變的原因是複雜的，但其主要的主題有二：一是親屬關係與社會動員力的關係，二是社區意識與社會權威系統的關係。

第二節 親屬關係與社會動員力

當內、外太魯閣原住民群聚於富世時，躲避受驚擾的祖靈責備的目光是重要的刺激因素，但由於原先關係親疏不一的各部落子民在此地自力裁判的範圍僅及於土地，而遠離傳統的領域事務，以小家族而非世系群來約束其成員的權責關係，並藉世系群關係維持其與離散各地的親屬之連繫。

這種社會組織以父權為核心，在新舊生產形式並行的生業方式中，藉著親屬或（及）鄰居合作換工的方式從事土地開發，而日方推行的各項政策、方略亦需由各家族的長者來貫徹其指令。各部落子民由於生活互動近便，彼此婚配的趨勢自始即然，這也使其很快速的建立較嚴密的相對權責（即嵌入式虧負狀態），其目的部份在於使新形式的成長團體、工作團體有更全面的——亦即置入傳統架構——意義，期由此突破日殖

的行政管轄對其“身份角色關係”的限定。

事實上，新聚落內部婚配增加的趨勢，是聚落不斷有零星或是較大批的移民遷入的結果。這表示長距離的親屬互動對生活內容的增進與評估“利益／意義”的昇華形式有很大的限制，這種限制基本上對世系群認知的維繫是嚴重的挑戰，因此在“參與／溝通”關係較緊密的地方就會不斷吸引新成員的加入。富世聚落（以人口的聚集而言）是不是一個“參與／溝通”關係較緊密的地區呢？

由於“祖靈－領域”的關係已被打破了，但這並不表示親屬相對權責就已失去其根基，因為這個相對權責本質上就有異於宇宙觀、純粹親屬關係的成分，這在上一章即已有說明。富世聚落在各部落普遍的“參與／溝通”社會情境區位整合的紛亂中，藉由社會組織的重新調整及較豐富而廣泛的交換物資及物資管道，而使住民累積了較多可供轉換為意義符碼（但不含權威）的傳佈原料（the raw material of circulation，即通稱之利益），再藉由四方相連的交通線，建立饋贈／認證的社會傳佈網，並按照解謎的效能性評判為“正直而守護靈謎的人”。當普遍的不安情緒在原居地及新居地瀰漫時，較可靠而穩固的社會關係網（一種相對性的衡量）即是促進更進一步開發以固著神聖知識——履行個人的相對質屬內涵——的有效刺激。因而，在生活資源尚很豐富而維持親屬的緊密關係仍有很強約束力的狀況下，自由串聯（volunteer coalition）及自力召募（independent recruitment）皆使小家族擴張其規模——從而維持世系群意識深度，雖然在現實生活中它僅能體現世系群系譜關係的某些切面。

在實際景緻中，由外界引進與自身關係較密切的成員和聚落內部成員的進一步連結（例如婚姻）是同時進行的。這種人口及生產的雙重集中化現象，使“利益／意義”的多變性更加凸顯。一方面固然其發揮的途徑較傳統的形式來得寬廣，但因財產概念的興起及交換管道較活絡，其脫離“生活資源之社會性分享”的傾向亦是強烈的。雖然“參與／溝

通”的傳統組織已經瓦解，但由於上述雙重集中化現象使其在實際行動上仍嘗試著迫近其傳統的文化意識，藉由社會情境區位之整合這一原則來從事社會活動，但以密接性互動形式來行使。征伐及接之而來的遷徙使其不易公開傳佈群體性的神聖知識，但潛意識中的文化認知——追求相對質屬的人格性突顯——使其在有較活絡的交換體系之環境中，突顯了私密性的文化知識以及對“生命能力實現之意識”的格外重視。藉由這兩種知識（同時也是相對權責）的作用，使破碎的組織有一種“具傳統說服力的親和性”。但它真正的作用其實是使傳統的“親屬／社會關係大體一致性”所具有的實存性質(something as exists)變得愈來愈具有條件性質(something as conditioned)，而這個條件性質是由財產觀念的興起所牽動的。關於財產觀念的興起及其引發之新社會裁判形式在下一章中再行敘述。

前述之糾結狀態既然一端在群體性神聖知識的暫時失調，一端在私密性知識及內在生命呼喚事例的持續，那在親屬關係上的對應體是什麼呢？一方面嵌入式虧負關係既是原則亦是既存關係的說明，而在富世聚集的子民必需在缺乏既存關係下重新肯定這原則，因此他們藉由饋贈關係申明與遠地親屬關係並冀求其成為黨羽；另一方面，社會知識、儀式性規則的傳佈仍沿襲舊有的方式不致衰落。而成長團體、工作團體促進群體成員親和性的同時，亦是激發小家族間在召募黨羽上發生摩擦的因子，所以內在生命呼喚事例就具有機動性——它既符於社會情境區位，又逸脫社會情境區位。在富世聚落我們看到社會情境區位與親屬關係互相提攜的傳統形式，在一個親屬關係並無法維繫住社會情境區位畫分的新環境中，必需借助行政干預及父權這兩種權威統領來保持召募黨羽及大體維持各小家族均勢的有效平衡，其結果是常民生活的內容增進，政經生活的表層潛抑。

日據時期富世聚落（以人口之聚集而言）在組織結構上是非親屬的，

在組織目的上則是親屬的。它是在向外輻射的過程中逐漸累積其內聚力，因此它所呈現的親屬關係系統是局部的，也就在這個局限性中我們才能感受到其生活的不確定性。

國民政府時期因族群同化政策的施行，以財產法規及民法的規定來引導富世聚落家戶單元化的發展，因而形成“族群同化—父權—交換體系”的行政規畫。這一行政規畫是以政治經濟手段來促成常民生活（親屬生活是其中之一）的改變，因此在上層、下層的共同作用中，使富世聚落住民的親屬結構發生重大的改變。

先是小家族共居相互為奧援的居處方式因“分家與土地資源”的關係日益密切，拆衷家庭因而形成，接著再由於交換物資、管道日趨重要，而有較多血親型家庭的出現，這是由山地保留地政策的施行造成的。至此親屬權威裁判仍甚明晰，並由宗教神聖知識的轉換而獲得支撐，親屬權威——主要是長者因私密性知識及工作團體中社會關係的經驗累積而取得的身份認證、角色肯定——不僅掌握知識技能的傳佈脈絡，生產工具及所得的分配，亦掌握勞力傳佈的脈絡，並在傳統互惠式互動關係逐漸受外在政治經濟因素滲透而轉為著重分配、交換關係時，繼續擁有認證其附屬成員累積社會資源並貫徹群體權責關係之“利益／意義”行為昇華方式的職責。此階段的親屬生活主體是在有限的親屬關係系統中，藉群體性神聖知識、親屬權威守護、“利益／意義”轉換三者的關係建立家戶間的合作。以親屬因緣來動員群體在日據時期即已大受限制，此時並無任何增長——因為政治經濟的影響力愈來愈大——即使有群體性神聖知識及親屬權威守護的內在支撐。

接著血親型家庭又發展成何種形式呢？

有些血親型家庭因分家（分戶）而自然變為核心家庭的形式，但不是所有的核心家庭都是自然而然出現的。這和富世聚落本土產業的日益弱化有很大的關係。簡單的說，藉土地資源和依勞力雇佣來形成核心家庭

之社會成本／補償關係，採勞力雇用為主要形式者較有利，而這恰打破了“父權—交換—意義”的連鎖關係，因為以交換概念為本體的勞力雇用關係，既非親屬權威守護的私密性知識，亦非其累積的社會關係所能完全支應。這種單子化、計數化的身份指標依教育背景、熟練程度、市場波動來顯現身份的穩定性，群體性的神聖知識於亦不起作用。雖然嵌入式虧負狀態在國民政府的行政規章管制下早已失去其完整性，但在一工作團體／勞力關係尚穩固的狀態下，親屬成員的利害連結尚可由“參與／溝通”的形式化努力來補充。但在勞力雇用系統為主要形式的社會經濟圈中，他們就從“參與／溝通”的特定社會情境區位中離逸出去，而使社會互動頓失依賴。因此，以財產的集中化管理來防制這種結果就慢慢的愈來愈重要。於是，許多血親家庭的形式仍然保留著。但這是否能保證“利益／意義”關係不被腐蝕？答案是不能保證，因為回饋本土(homeland feedback)的架構非常薄弱，而這又進一步使其外鄉客的弱勢狀態更形嚴重，因此使親屬關係日形淡薄——最終則是對群體性神聖知識的無力感及失落感。此一階段親屬關係的主題是“溝通及社會關係累積性的衰微”及“群體標記的結構性瓦解”兩者促成的“利益／意義”兩難狀況，而在某些狀況中甚至造成親屬關係、社會結構的對立形勢。伴隨著親屬權威守護日漸薄弱，親屬關係的社會動員力也慢慢滑落谷底——不論在結構上或是現實狀況中皆然。

第三節 社區意識與社會權威系統

當內、外太魯閣住民聚居於富世時，他們正處於其近代史上群體結構最脆弱的時刻，而以群體自立裁判權的流失為影響其權威系統運作的主要因素。

由於傳統的權威是藉累積為人稱道的“利益／意義”行為昇華成果

且被群體成員認證為符合嵌入式虧負狀態的要義，充份突出對群體有貢獻的個人相對質屬，因而適合動員其週遭的社會成員來從事社會活動。篩選這些人的環境以成長團體及工作團體為主，因此其社會化的歷程就等於是其特質、技藝的養成期。它具有集中培育，共同承擔的特性。從而使篩選出的人獲整體社會管道支持，同時也使獲篩選者的職責擴及整體。因而“群我的分際”是很嚴謹的，由領域的監護以至儀禮的遵循、家戶的紀律、個人內在生命呼喚的理解等層次的生命秩序之認證方式，緊密地串連在一起。這一切都是由領域及裁判權兩者之關係所促成的。

遷至富世聚落時，這種社會基礎被限制了，羈縻的“整體創制”改變了這些傳統狀況。官選頭目、部落首領的畫分，使原先的社會團體有不同於以往的運作方式，更重要的是生活規範的轉向。富世聚落由於是以小家族自力召募同時進行以家戶為單元的小工作集團的合作“雙向合一”的方式擴大其組織，並間有小股的拓殖群加入其中，慢慢形成其日據時期規制。此時尚未確實形成聚落意識：

(1)富世聚落大體開發尚未完成，雖有水田、旱地的開墾，但對未墾耕之土地、家族性畫分仍很顯著。

(2)富世聚落雖為一密接性的多元部落聚集地，但原先群體性神聖知識已遭溶蝕，新的群體性神聖知識則未形成（或自外界引入），其生活去向尚有頗多的可能性。

(3)組織結構雖是非親屬的，而組織目的是親屬的這個事實使群體成員非依聚落性考量來決定其行動指向。同時，聚落住民並未被期待作出聚落性整體考量的決定。

(4)個人社會情境區位的不確定性，使聚落事務的焦點難以形成，群我分際隨不同生活事務而改變其原則。

以上這四點，說明了富世聚落在日據時期社會經濟統籌、生態調適的發展歷程尚未促成聚落意識的興起。

雖然聚落意識未成形，但是隨著拓殖的進展，職能性的權威指導依然存在，如官選、傳統頭目、巫師等，祇是其職能、功能大為降低。這類權威與長老共同規畫了群體決策的某些切面——主要是日方“群體創制”的配合者。

Local society 的形成在國民政府來台後加速進行，而這有幾個條件：

(1) 由宗教引導的群體性神聖知識經由“接觸—轉化—傳佈”的作用，使密接性的群體互動形式重新有了群我分際的基礎。

(2) 由於政治經濟的行政干預，使富世聚落住民祇有選擇拓殖一定著化的發展途徑，由這新的組織壓力促成群體組織結構日趨嚴密。

(3) 與外界物資交換網絡日趨重要，使住民對生活壓力的急迫性形式，應變方式愈來愈敏感，必需更有效地運用本地資源以維護資源、利益的流通管道。

這三個因素使富世聚落於光復後逐漸發展出如下的 local society 特性：勞力密集的從事多重空間利用的生業利用，成員的勞力及忠誠付出大體由長者（或家長）來統籌，對交換性物資的需求日深並為政治經濟政策所支配，而以群體性神聖知識和親屬關係的協同形式來肯定群我分際，並由財產累積來確認生活秩序。這種聚落組織堅強的親屬信念及個人性的交換性利益，使嚴格的聚落主體性無法生成。

這種聚落主體性的欠缺，是基於契約僱傭勞力關係剝蝕親屬共與的基礎，形成“經濟權代表權威的行使途徑”的變遷歷程。促使個人更易被外在整體環境所弱化，並且削減個人回饋的管道及回饋效能。聚落自立組織因而發展甚為緩慢。

聚落主體性的低落，既是一個結果，亦是一個徵象。它是在家庭組織和聚落兩者間缺少一連繫中介，因而無法經由有效的動員方式來凝聚整體利益的實現；同時也是由於個人交換性利益缺乏集體關注的共識，而使聚落無法凝聚意義各不同的個人成就。這兩個因素都指示著富世聚

落缺乏組織性及共識的醞釀。也就是說，群體性神聖知識以“親屬／質屬”的關係為實現的架構，而不以聚落集體生活的事實作為發展群體生活的基礎。

聚落主體性欠缺同時也是結構性失調的徵象：什麼狀況促使群體成員結合在一起而又彼此分隔？最明顯的原因是促使聚落成員結合在一起的因素有許多是“外於而又節制著聚落內部的發展”而且潛在有利於聚落發展的力量缺乏傳佈的脈絡。但同樣重要的是對週遭世界的感知方式促發之對不同生活範疇——常民生活、政經生活的畫分——的企求，並沒有進一步的組織起來，因此無法確實尋找到鬆散界面的所在，祇能在逐步消融的整體生活景緻中固守著殘餘的生活形式。關於這一點將將在下一章中再作說明。

富世聚落社會權威系統在民國60年代以後承受巨大的沖擊。其中影響最大的是累積行動昇華的區位大體上與聚落生活隔絕，無法由成員在聚落中的互動狀況（除非是極端的狀況）看出其實際的生活格局，這就使裁判的施行無法傳佈教化的內涵，反而像是在調解偶然衝突的利益，大大減低其公信力。

個案一：富世社區發展理事會會議

背景：社區發展理事會於81年9月成立，自83年度起具有地方自治的基本功能。本次會議主要討論排水溝統一挖設以及春節期間重點工作的任務分配。在此將討論的是有關排水溝挖設的事宜。

地點：富世社區活動中心

時間：84年1月中旬悶熱夜晚7:30

參加人員：鄉公所人員、前後任村幹事、理事會委員、理事會主席、分局警員、村民自行前來、研究者等，約20餘人。

主要內容——

A 先生：重新整治及新開挖之排水溝由理事會提出，配合款撥下至鄉公所，而鄉公所多次開會皆有記錄可參考，處理過程並無法令的缺失……。

B 先生：鄉公所有公開招標，各承包商合法競標，由招標、比價、施工到驗收都有鄉公所負責單位全程參與。

C 先生：施工款撥下應至理事會，由各委員會整合住民意見，再由理事會負責工程發包至驗收諸事宜，既公開且符地方民意、實際需要……。

A 先生：理事會是一個地方自治單位，但它不能獨立行使，理事會反應建設意見，配合募集資金，但不能實際執行建設事宜，它是一個配合單位……。

D 先生：鄉公所統籌所有的問題，當村民至鄉公所詢問有關事宜時則答稱尚在簽辦，實際上已經發包了。待驗收後才發現工程有瑕疵，整體配合有困難，然後才再要求理事會出面協調，飽受村民責難，但鄉公所並沒有讓理事會參與決策……。

A 先生：鄉公所曾讓村民推代表於工程施工時從旁監工，但理事會未作任何配合，未善盡職責。

E 先生：鄉公所把一切的前置作業都一手承攬，理事會在施工圖的細節並不明瞭的情況下，如何作現場監工……。

F 先生：下次鄉公所和理事會一是要作好協調工作，否則……。

A 先生：祇要大家遵守規章……。

（以下切入其它議題，省略。）

分析：鄉公所認為其是上級單位，有較多的行政資源，且統籌建設之經驗較豐富，由行政流程、工程標準、施工準則乃至營管皆有其制式的遵循，此有助於提昇施工品質、統一地方建設的口徑、利於官式的考核。因此鄉公所負責單位將排水溝這一公共造產的地方共與層次放得較

低，相對地卻使理事會感覺理事會只是一個無法完善運作的圖章罷了。

理事會方面則認為鄉公所專擅及黑箱作業，而且認為理事會正是各家庭和聚落整體聯結在一起的媒介，同時也是逐漸導入各種技術、概念的傳佈核心，但在其欲振興理事會功能、媒介決策的執行過程並以服務品質為自我期許時，卻在排水溝工程中打了大敗仗。並且也沒有辦法得到各家戶的後援，於是理事會退卻了。其原先地方自立團體的設計意圖並未達成。

鄉公所有關單位視理事會為合法但缺乏實效性的基層組織，理事會則自認其實效性是合法性的基礎。聚落住民對理事會運作並無太多的注意力，因為理事會並不能照管其全面的利益，亦無代表其全面的利益，而祇是本土勢力的結合，其所具有的派系背景，註定它祇能代表某些人優勢的聚集，對整體疑難並無多大助益；這種結構性的疑惑，是個人主義將社會權威系統解除武裝的結果。

第四節 社會組織變遷的認知義涵

富世聚落住民在日據時期將生活群集關係及親屬關係維繫視為其生活的基本條件，因而使傳統的社會成員互動關係有了很大的改變。國民政府來台，因群體性神聖知識的宗教意識轉換，重新賦予既成的密接性社會關係新的意義，而嵌入式虧負狀態的實際效用亦因而再往向下降，以財產累積及勞力集中統籌為核心的父權意識與神聖知識相聯結，個人“利益／意義”行動昇華之空間增大。但隨著契約性雇佣勞力及角色計數化的傾向愈來愈突顯，而使個人嵌入式虧負關係之基礎慢慢被剝離，而本土力量弱質化及雇佣勞力計數化的內外交相作用，也使“利益／意義”行動昇華的裁判更趨於權宜的形式。因此，社區意識並未在形成富世聚落社會組織的歷程中起指導作用。

第五章 經濟生活變遷——修正或剝削

由資本、技術、資訊中心向外擴展其市場面、市場深度，以支持日漸擴張的經濟組織，擴張過程中既改變了週遭區域的生活方式，也使其自身的組織重新組合，財產、聲望、生產工具重新分配與集中。從“中心”向外看；周圍區域似乎都有意或無意地迎合其暗示——促銷、消費、傳佈——，這些區域都在經過一番衡量後，將其社會組織調整至較能容納這些暗示的形式。但“中心”是在不明瞭其所傳佈的暗示之力量來源時，使週遭區域作一些必要性的修正嗎？從邊陲及“中心”的週遭區域來看，；他們逐步被外來權力操縱及資訊壟斷，並且被一連串他們自身無力控制的強制力所牽絆而難以解脫，這些似乎就是剝削存在的形式，而這種剝削的結果就是產生層層中間人以及財富、生產工具的集中、權力爭鬥的社會污染。

本章由富世聚落社會結構與經濟價值觀——生產昇華、生產意識——的關係，來探討經濟生活的轉變與聚落發展、個人意識的形成，以明瞭經濟生活對其社會的意義。

第一節 工作團體與產業型態

日據時期富世聚落一方面受日殖政府農業改進政策導引，另一方面持續其旱田燒墾及狩獵的生計活動。面對這兩種技術型態、社會性格有差異的生業型態，住民勢必有一番新的工藝社會學因應。這種工藝社會學的改變又與日殖政府對移居部落的改革方略——定居及社會組織的重組——相互配合，而形成住民社會生態適應的基礎。工作團體的畫分與構成可充份說明這個問題。

工作團體分為三個層次並具有不同的社會意義。最大的團體是集合

聚落中可用勞力而配合實際需要加以徵調，從事山林事業及行政硬體的擴充。原則上義勇組織的所有成員——幾乎就是壯碩成年男子的全體——都是可徵集的對象，由警部及義勇頭目會商工作細節及徵集的範圍。某些工作則象徵的給予微薄的工資，對某些自給自足性強的家庭而言，這是其貨幣的主要來源。徵集及僱傭並行，一方面表示日人對聚落性整體利益的偏向，一方面則是對交換行為的刺激。雖然其規模擴大對住民“象徵—意義”系統的影響是無法預設的。但其隱性的意義——社會動員的規模和生產刺激互相提攜的作用——也是無法即刻顯現的。這由國民政府來台後大規模的人口互換行動並未出現就可看出來。中層的工作團體是由各個小家族依其規模及居住區的部落混雜情況兩者來決定與其它小家族的合作關係，而形成各類換工群體。這種換工群體是一明顯的“利益—意義”取向社會組織，但它卻是在“馴化—親和”實用性知識背景下存在的。也就是說它絲毫不具負向性思維的意味。這由換工群體的現實必要性即可瞭解。從構成元素來看，這個中層換工群體是由各家庭構成的，但由換工關係之有限交雜卻又多處串連的形式來看，小家族的力量似乎是不可忽視的。下層的工作團體是家庭成員協力操持家務，並由“參與／溝通”生產意識來調節其與親屬集團的關係，藉由交換行為來串連與其它更大群體的關係。它是以社會關係為基礎的單位，且實際執行了上、中層工作團體的活動。這些活動是其調配工作時間表的重要依據，同時也是其累積社會資源以增進家庭再生產能力的管道；而再生產的能力(harness of reproduction)是調節親屬關係以及導引交換行為的重要現實考慮，它說明了社會生態適應之經濟形式的重點。

這三個層次的工作團體乃從結構性、實用性、社會關係性三種社會動員形式來構成生產組織。它使勞力密集、集中運用的趨勢愈來愈強，土地、勞力、行政環環相扣的力量也由於其依賴性交換——即傳統象徵性物資由新媒介所取代，因而其意義降格，同時工藝社會學及勞力動員

型態亦隨之改變——的增進而昇高。更重要的是依賴性交換與密接性的提高（由小家族自力召募、聚落內部合作關係的建立共同促成）是一體的兩面，它同時也是社會動員規模和生產刺激互相提攜的深層因素。在尚未取得土地法理及實質的擁有權之前，財產的概念會被依賴性交換牽著走，社會動員規模的增進是和緩的，而傳統產業的再生產力量至少應與水田的再生產力量等量觀之。再就自然條件與技術型態的配合性來看，富世區域土壤貧瘠，在未大規模改良前，簡單的灌溉設計、有限的水田定耕是相互配合的。

這三層動員形式是如何串連的？下層與中層基本上是由依賴性交換與維繫社會情境區位兩者間的動態關係來串連，其目的在使父權的運作不因土地、財產之部份分離而被大量削減。中層與上層則由密接性群體關係及各小集團（以系譜切面來構成）集中管制生產累積之現實狀況來維持小集團的均勢。這種工作團體組合基本上仍是拓殖時期的形式。

光復後，正式實行山地保留地及國有山林事業管制前，富世聚落由於社會組織擴大和工藝社會學的配合，使依賴性交換由原先對外界交換物資的需求，轉變成為需要週遭生活群體來消化其本土產物的情況，更進一步地使富世聚落接觸外來的刺激；另一方面，由於土地、財產的關係很緊密，產生藉生產的刺激使社會動員的規模急劇擴大的情況。或許此時類似日據時期的上層團體已經消失了，民力徵調及義務勞作的現象已被服兵役所取代，變成爲游離勞力形式。下層工作團體因上層工作團體之負向發展（這並不表示日據時期的上層工作團體是必需的，那祇是一種“狀況”（situation））部份抵消了生產刺激升高所引帶的勞力動員規模，因而使下層工作團體與中層工作團體相互配合，以維持家戶累積性經濟（與傳統之非累積性經濟有別）的發展，中層工作團體的勞力動員規模因此大增。但中層工作團體之發展脈絡除了受社會組織因素影響外，也受相關社會生態的導引。隨著富世人口增加及集中，藉由勞力的密集

投入、維護簡單的灌溉設施即能生產足夠的作物。而傳統的手工藝因依賴性交換的影響，僅有少部份持續下來，多重空間利用的形式得以維持，家戶力量也因此增強。傳統小家族換工群體之需求因而降低，部份的家庭慢慢地以自身狀況為衡量基礎，找出其較合適的換工對象，同時也從事土地的交換，以豐富自身“勞力動員的規模與生產刺激的相互作用”。因此，由社會組織及社會生態的雙重考量來看，在地域化傾向慢慢形成時，家戶亦漸漸突顯出來——這種傾向和宗教信念的轉化相互輝映，使經濟性不致完全壓制社會關係性。

在這個短暫的時期（約20年），灌溉水田與旱田燒墾的混合經營方式基本上不分軒輊，其主要原因在於單一用途作物的刺激並未出現，市場環境未確實成形、多重空間利用原則與勞力之非經濟考量等情境影響。政治、經濟、生活格調的相互配合造成這種產業型態。

富世聚落灌溉系統多是家戶自力維修的，民國40、50年之交的歷次颱風，使其土地流失不少，同時灌溉系統亦遭損壞，許多土地慢慢地由水田變為旱田，土地交換的頻率也提高了。由於這批轉為種植傳統作物的土地對家戶累積性經濟的助益並不大，因此是生產刺激和勞力動員規模相互關係的一個重要轉折。投入外界的勞力市場、借貸等現象自此顯現，雖然規模尚小。但對富世本土產業影響最大的是水泥工業的進駐，其影響遠超過在其前的大型交通線之興築。水泥工業進駐使絕大多數的山地保留地變為礦場採石區，在以生計農業為主而經濟作物尚未廣泛引進的富世聚落造成產業結構的斷層，且工作團體亦隨之瓦解，尤其在中層工作團體上，換工群體的重要性下降。導致加速引進新農業技術與作物以及勞力較多樣化的運用。家戶經濟的角色就此獲得確立。

灌溉水田的持續旱地化使經濟作物，雜糧作物的種植及擴展有了基本的條件，工作團體亦日趨縮小，並往勞力計數化——即雇佣勞力——的方向不斷發展，因為“社會動員規模和生產刺激的相互關係”已經被

打破了一一被內、外社會經濟條件持續弱化所打破。

以下即針對社會經濟條件持續弱化之形式及其影響分別討論之。

第二節 社會經濟條件弱化之形式

富世聚落社會經濟條件弱化的遠因是急進的同化政策及土地政策兩者皆限定住民自主能力、形成共識的實效性。近因為回饋本土管道很有限且缺乏發展性，以及聚落性合作組織的功能不彰。勞力的流失、再生產效能低落為其最直接的表現，而其影響又不止於此。

富世聚落現階段產業型態有以下幾點特性：

(1)農業人口斷層：務農為生者皆在60歲以上，農業人口補充幾乎停止。

(2)經濟、飼料作物取代傳統作物，政策、市場導向明顯。單一用途的生產取向已經確立，由稻田轉作獎勵開始逐漸加強。富世段因濕熱且地貧瘠，不適合溫帶果蔬之種植，而以飼料玉米、檳榔、木瓜為較重要的物產。除了木瓜以外，其它二種作物種植面積皆不再增加，飼料玉米則面積不斷減少，而由果蔬類來代替。目前，進入關貿總協可能開放飼料玉米進口，對富世聚落之衝擊勢不可免，屆時重新調配作物類型，以及連帶的勞力運用方式又將是嚴重的問題。

(3)農業再生產力薄弱與本土產業結構低迷：在精緻化、高價值農業未推廣狀況下農業收入偏低，無法吸引新農業人口、再生產的投資、高效率的市場操作，亦無法強化社會組織及鄉土認同。富世聚落在水泥工業大型資本進入之後，勞力即開始往外、非基本生業移動。現在主要的職業分佈大略是：

基本生業	製造、製造業	商、服務業	公共行政	其 它	合 計
313	344 (274+70)	261 (142+119)	120	46	1,084

表中“其它”項包括運輸、通信、水電燃料業等趨近於營造、製造業的工作，兩者合併約 390 人。總體趨勢則是勞力密集、計數化雇佣、市場依賴性交換的結構阻滯型產業。提供在地及鄰近區域的就業機會基本生業佔絕大多數，小型商業、服務業雖有觀光業的支持，亦有市場需要，但亦未過半。因此勞力外流的狀況是很明顯的。

就其傳統意識的現代詮釋來說，“在生涯規畫 (career-making) 中調配其社會權責的分際”就是在個人生命能力實現之意識和嵌入式虧負狀態的共同考量中，對個人生產意識、生產昇華的了解與實踐。因此問題就不是“讓都市原住民與原鄉原住民各得其所”，而是“如何建構一吸納兩者的整體關係”。季節性的勞力流動或是因市場波動而週期性回流的勞力是否能在本土得到充份的運用，基本上不祇是合作組織可否得到充份發展、共識，或是權威系統有無為現實所支持的基礎這些問題而已，它還包括藉由生活經驗累積的技術、知識、資訊等感知世界的方式是否可由實際的社會參與化為對本土有意義的“利益／意義”成果，以及本土的教育背景、就業經驗、技藝熟練度對其計數化雇佣有無維護基本權益的作用。

富世聚落如同大多數山地聚落缺乏土地附加價值，而在發展本土產業多元化時，以親屬間的借貸及住民間標會的方式籌集流動資金，但隨生活相對成本標準及勞力價值的彼此提昇，轉而勞力外流（而非輸出）。這種抽離加速進行時，固然使家戶景觀改變，但是產業單一化的傾向卻

無法改變——農業及小型交換仍然是主流。但是，家戶間社會關係卻益形疏遠；因而本土勞力也同樣被吸附在市場，而不是組成社會關係網絡。勞力因土地、資金因素而外流，卻因社會關係、土地再生產力的關係薄弱而使對本土的回饋變成“維持本土的基本情緒”——有這麼一個地方它的名字叫作故鄉，雖然……——的社會成本，而這個成本是由所有群體成員來承擔與感受的。這是一種新形式的負向性思維——在面對外向型的依賴性交換時，承認社會成員疏離、合作組織無力運作的事實。外流的勞力大多數從事流動性的體力勞動，這使其必需和市場走向及技能需求作結合，以創造某類生涯(a mode of career)，確保其計數化的同時仍可保有穩當的權益，而不是祇在某種技能區位中滾動，固守某種生涯(a kind of career)。這兩種如吸盤般攫住其技術、知識、資訊的消化能力，在本土發展條件受外來政治經濟、文化政策制壓下，使外流移民(而不祇是勞力而已)的社會情境區位更具爭議性，而成為回饋其本土的反作用力。

社會關係的疏遠以及回饋本土的管道受阻對產業多元化、農業再生產力的提昇都是很大的傷害。它將生產所得及生產意識都推到維持對本土基本情縮的泥淖中，既被社會計數化，亦為社會關係失調所反噬。

(4)土地人格化轉為商品化傾向：在光復後不久土地的口頭交換頗盛行，而被視為加深社會參與的一種親屬、朋儕互動形式，顯示個人、資源、財產的高位認定(sublime recognition)，資源、勞力的社會裁判權尚很穩固。而後資源、勞力的關係因穩定的生活實景之成本增高，再加上土地資源的大量流失，勞力、資金的關係變成生活急迫性壓力的來源。土地代表穩固資源，並顯現個人累積財產以確定其社會角色，因此有人格化的象徵意義。轉變為個人、勞力、資金的形式後，生產活動的脈絡使土地的意義降格，形成一個內部市場(inner market)，承租買賣半公開且形式化，在較小的規模中——家庭性的而非聚落性的——持續農業生

產。這種形式的交易市場使土地價值隨景氣與否而略有波動，但其整體走向仍是持續攀升。最近，房地產投資因和平水泥工業區完成的腳步日近，再加上富世位於國家公園的大門，以及衆多觀光、休閒區域的輻輳，而在富世地段陸續與住民用合建或是買斷的方式，推出銷售個案。但是建商買斷的情況較少，因為建地部份不像農地或林地部份，許多住民擁有前者的全部權利。過去並無大型資本從事這種房地產交易，但慢慢地這些新狀況或許會在附近區域擴散開來，而商品化的傾向也就更進一層——到達生活的每個層面。

上述這四項特性基本上傳達了富世聚落“弱勢社會經濟區位與弱化經濟結構”的共生關係。這種和光復初期的強烈對比，主要是由僱傭勞力以及本土社會動員規模兩者反向性的關係造成的，而其影響面卻擴及生活整體的形貌改變。

第三節 社會經濟條件弱化之影響

社會經濟條件弱化如前所述，其最直接的影響是產業結構失調。那對整體生活又有何作用呢？

(1)社會關係疏遠：對於資金與進入管道(in the field)的需求，使勞力價值提高，而往外界勞力市場集中；本土經驗本身就是弱化的社會區位，對外界的保守性使其不易促進技術、經驗的發展。依賴回饋本土的資金，但無法消化技術、知識、資訊，結果加深資本主義的惡性鉗制，本土自主力量流失愈來愈快，而成員的群體共識也日形薄弱。這些都說明了社會關係疏遠的情況，而家庭結構、家務運作的消沈也說明了問題的嚴重性。

(2)群我關係的阻滯：這主要在於“利益／意義”的焦點在本土以及外界大環境中皆出現了無法藉參與群體互動來實現的難題，而使個人在

“生涯規畫與社會權責的調配兩者的關係”之抉擇中缺乏決斷力。在本土防止農業再生產力薄弱的持續惡化是主要的問題，而這需要整個經濟環節的配合，而不祇是資金的回饋而已，舉凡公共設施的加強、農業改良與產銷制度兩者的配合、傳統技藝與現代工藝的結合等都是本土無力自行解決的問題。相對地，在外界大環境中，決斷力表現在某類生涯、某種生涯的現實糾葛中，以及回饋本土的形式及機緣。計數化之非人格性、非社會關係性是其主要壓力。

(3)產業結構轉型的壓力增強：富世聚落住民對其產業結構與外向型依賴性經濟型態已大致有共識存在，問題在於如何解釋，轉化其經濟型態仍自有主張，而各種意見是否都能增進住民自主能力亦有爭議。但所有主張都將土地問題視為根本，以山地保留地所有權開放為基礎，使其成為具有附加價值，可以籌集資金或轉換為其它利益的工具，以此來矯正勞力失調，發展本土自主力量，減低剝削及財富分配不均的現象。發展本土自主力量成為其產業轉型的核心。這個論點主要的本土實際問題有幾個：①土地歸屬認證，確定所有權是以現實為準，還是以溯及既往那個年代為基準。②土地市場價值之確定及侵權行為（不論是公家單位與行為者間，或是行為者間）之賠償法則、形式。③取得所有權後，那些土地的利用方式對發展本土自主力量有意義，是否需要法律、規章的限定，還是使住民自由參與整體環境，而自動調整其步調。這三個問題其實是大部份山地聚落共有的，而其解決所帶有的改革意義也是行政單位早已深知的——財政收支結構的健全發展、公共建設的推展、社會的平衡發展——，祇因本土自主力量的關注從未如今日由原住民來大聲疾呼，而政治經濟引領的瓶頸也直到民國70年代末期才成為浮上抬面的議題。

“本土化”、“原鄉母體論”、“部落主義”這些和原鄉意識相關的話題，其最精確的意義在於對外向型依賴性經濟結構及上一節所言之

新負向性思維兩者省思而衍生之整體生活意識。它使外流的原住民從「某種生涯」、「某類生涯」的社會經濟糾結中看出其計數化身份之缺乏群我關係遠景，使本土原住民從維持對故鄉的基本情緒群體成員付出之巨大代價、社會關係淡薄而群體動員組織日益萎縮的困境中看出修正主義之破綻。它是原住民以其累積的生活經驗和個人內在生命呼喚（一種非詩意、非感性但卻是生命依據的內在力量）凝聚而成的系統性知識。質言之，它是對社會、文化條件符致性以及個人統攝其行動意義之能力的全盤了解。這個尋求全盤了解之理念，並不全來自於社會經濟現象的分析，這由其將原住民之結合視為利益群體與意識群體之綜合，並試圖促成兩者之整合即可看出來；同時，其思想內涵之辯證特性即說明其與群體走向相結合的必要性——也就是和本土自主力量的發展及本土自主性持續弱化的狀態之歷史支持點——產業結構與群體合作組織的關係——相結合。就目前而言，原鄉意識在富世聚落仍是曖昧的，其形式將在下一章中再行詳述；同時，以具原鄉意識之成員來組織合作組織的行動，亦尚未出現。那麼，現時富世聚落住民感覺那些取向可以促進其產業結構轉型？

(1)以土地為中心，推展精緻化農業，並以產銷班和社區發展理事會之密切合作，形成合作組織的新基礎，彼此分工合作。產銷班負責市場網絡的連繫，理事會執行生產投注的資金募集、採買器械。產銷班由若干產銷組構成，由產銷組來運用、維修器械，並對理事會議決之社區事務有覆議權（過半數的產銷組長之支持）。生產利潤提交部份由理事會撥付從事社區活動、建設。以經濟、輿論壓力促成產銷班之擴充及理事會明確的社區公益取向，從而使社區組織健全發展，提昇本土自主的力量。

(2)以自然、人文景觀為中心，由大型公共工程及外來資金的擁入，發展各種形式的觀光業，並利用現有的小商業、服務業之基本勞力轉入

新的服務陣容，同時吸引部份外流的勞力回流，改變勞力週期性進出對產業波動的影響。這種商業的合作形式必須使住民有可能獲得基本就業機會的提供（雖然可能不具選擇權），並且減少自然環境的破壞，而與國家公園建立良性的競爭關係。公共工程、外來資金之進入不是爲了藉此出賣土地以籌措資金（就像和平水泥工業區的土地炒作哄抬），而是使社會動員規模得以擴大，進而刺激生產，間接的提高農業再生產力，維持基本的人文景觀。

(3)於花蓮設立原住民工藝學院，招收本地及對此有興趣的外地原住民，而由各初級中學推薦入選或自行報考，傳授傳統工藝及現代技術，並灌輸各族群生活慣習的基本知識，使其得以在畢業後進入各文化工作部門，而若選擇於本土發展者則適當的給予獎勵——資金的補助、管道的引介，再教育的機會等。這個學院是以三年制專科爲基本，二年制專科爲其擴充。它將使技術、知識、資訊慢慢地在本土生根，減低對外界的依賴而同時又能尊重各種群體的生活特性。

這三種取向之優劣見仁見智，但總還是以增進本土自主力量爲其目的，擺脫社會經濟條件弱化的束縛。

第六章 宗教生活變遷

由於富世聚落是一新興的多元聚落，其社會生活型態與各有軀域、互動有限之原鄉部落生活型態自有很大的不同。原本與領域概念緊密相連的宗教經驗與信仰概念，在領域的實質擁有遭受破壞後頓失依據。但是某些藉由家庭生活來傳遞的儀式與知識卻依然保存，且在新社會互動形式及繫帶的衝突形式中產生新的意義。除了這些傳統儀式的轉化外，最特出的改變在於西方宗教的引介所造成的群我概念之改變及西方宗教對其社會規範之潛移默化作用。這種轉化及引介所構成的宗教普遍化趨勢，對住民的常民生活有何意義？在整體社會結構中的角色又有何意義？這就是本章所要討論的主題。

第一節 宗教所引介的新群體神聖知識

隨著原先群體性神聖知識——非密接性社會互動與嵌入式虧負狀態兩者與工藝社會學的關係——因自主裁判權喪失而遭到巨大的打擊，日據時期富世聚落住民基本上是在一焦著的狀態下運作其宗教生活。由宗教經驗來加強宗教信念並且拉近群體成員的距離，是其群體儀式及“社會情境區位互補而又整合”原則之宗教意圖。但這種傳統在日人管制下多已失去整體意義，而社會生態適應才是串連其生活整體意義的主要機轉。在這機轉中社會組織之動員能力增強是其主要的偏向；但是，這偏向是聚落一體性僅適用於聚落地理景觀，而不合於實際的日常社會關係的基本說明——也就是說，在認知中傳統梯隊的意涵在富世聚落有了新的依附、類比對象。在類比依附的狀況下，傳統的宗教經驗——共同參與而後認證“利益／意義”的昇華形式恰當與否之感受——才有依然熟悉的形式。但這種依然熟悉的形式並不表示群體成員之距離亦可由此拉

近，因為生命事實和系譜切面的關係已不是其最真實而又無可挑剔的生活實景。交換關係、工作團體都已在其日常生活中有非常深入的影響，除非這些可以納入整體生命系統的認知中，否則其對生活單純化的指引必然和“系譜切面中心”所反覆申述的有著差異。簡單的說，認知主體與社會條件兩者的落差，使宗教經驗之意義有了成員間的差異。但是這差異並未公開化，雖然整體而言，神聖群體知識已經失去其核心運作體（領域／父系嗣系群），但所有人都自認仍遵循某些神聖群體知識，卻又無力全然護衛其傳統規章，祇在某些個人性的、巫術性的層次上才有較公開的運作。開闢田地、狩獵、埋葬儀禮、生命轉折關口、醫療巫術等皆在這個脈絡中持續運作著。

這些屬於較私密性的宗教傳承，一方面使傳統知識持續，同時也開始降低其重要性。縱使它可以在常民生活脈絡中存在，卻又欠缺一可以解釋其政經生活之改變——身分認證之轉變、擁有生活領域方式之改變、依賴性交換結構等——的理念。當政經生活基本結構對其生活實景有著重要作用時，常民生活的些微波動常是由政經結構影響所致。生活緊張狀態或許可由施行醫療巫術來排解，但是其適用性日趨狹窄；社會複雜性因成員召募及建立合作關係而加強。這將使聚落成員對其組織內涵更加關注，形成新的神聖群體知識之壓力也愈來愈急迫——這是對其受頓挫的生命統攝能力以及密接性的社會組織現實的全面認知。社會組織、經濟統籌、自立認證裁判都已受到較嚴密的外來羈縻，宗教的統制則較鬆懈（因為行政、部落二元化對其衝擊較小），社會傳佈的抵制力也就小些。這就開啓了外來宗教傳佈的契機。

日據時期富世聚落即有長老教會、真耶穌教會佈教，但日人卻在此建立獨佔勢力，除灌輸其皇民思想外，並不鼓勵外來宗教來影響其殖民教化實驗。因此，此時上述兩教派皆以秘密方式佈教，使信徒保持高度的一致性；相對地，其傳佈之範圍亦較小。傳佈的方式主要是在親屬或

是關係非常密切的朋儕間散佈。由於尚未有經典的直接宣導及教化，因而是以住民最熟悉的口傳方式來傳佈，程度上的生活實效性雖是重要的，卻不是必需的。在佈教的開拓階段，最重要的是撫慰頓挫的“靈謎”，並在皈依的過程中感受內在生命呼喚再生的力量。此時，新宗教的皈依究竟是“現實生活的一部份”還是“解決現實生活與傳統世界的衝突的策略”並不必然是堅貞信仰的構成部份，因為皈依者基本上在宗教外的互動關係並不以此來運作。教義的了解、信仰態度的一致性既然都不是其信仰層級的指標，那麼宗教經驗——藉由儀禮、程序來促成情緒、週遭世界訊息更高的和諧——就有了重要的地位。宗教經驗指涉的原則及精神與住民傳統的情境區位統合原則、個人和靈謎的關係在很大程度上有著共通處。這個共通處在基本生活群體中最穩固，因而也成為傳佈的主要網絡。外來宗教中含有的神話式世界圖像及啓示神蹟是否即和巫術信仰相吻合，並不是其宗教經驗的必然元素，因為巫術信念與其說是與世界觀、宇宙觀有串連的關係，不如說是藉由社會互動時各成員情緒（以及情境區位）結合以了解其週遭世界的方式；如果群體成員由生活關係中提煉出的生活共感可以增進宗教經驗的情緒結合（情境區位統合），提昇成員皈依教義尚未完全被吸收的宗教之熱誠，巫術信念可能還不如社會關係來得重要。對大部份非從業人（practitioner）來說，巫術信念是社會關係的一種說明方式，而不是自明的行為動機。

光復後，藉著這批元老皈依者較公開的傳佈及各教派資源的投入，外來宗教很快的在富世聚落中活動，而逐漸由開拓期發展為例行體制期。姑且不論這是否由於傳統象徵大規模的意義降格，還是由於交換行為體制化、生活資源之結構性短缺引發對經濟利益之需求……這些所暗示的社會併發症所刺激的，有一項非常重要的“自身文化解釋權的渴望”因素卻是不可忽略的，它是對其生命現實之主動辨認——這種努力是否是知識性的或群體性的，卻是可以有爭議的。

對自身文化解釋權的渴望，其實是太魯閣群“嵌入式虧負狀態—領域—遷徙”傳統思維非常重要的依據，同時也是負向性認知法則的一個說明。這個渴望，在日據時期教化政策——日語的推行、書寫的引進——的施行中找到了傳播的媒介，而且羈縻、同化政策的陸續推行，使其統攝生命的能力有了很大的改變。說明自身生活的焦點在社會組織擴大、互動關係複雜時是必要的；藉著說明生命的依附形式、群我關係的分際、生活領域的掌握方式——即生活焦點之種種——的過程，才能結合其社會動員之規模與社會活動運行的關係。

神聖群體知識之形成，這可由兩方面來說明：

(1)教會佈教的要求——

教會組織（真耶穌教會、長老教會、天主教會）所著重的是儘速由開拓期藉著宗教本土化的努力進入例行體制期。由教義與某些祖（神）靈概念並置形式，逐漸在典籍、教規的宣講引領下——設定範式宣教意旨——，強調至高神靈的統合力量，以及依此而喚發之純粹、崇高力量，企圖瓦解傳統巫術操策的殘餘勢力，並因宣教之需要而保持 gaya、wuduh 概念混生的特性，藉著教會組織與家庭結構互利的假設而不斷擴展其影響圈——包括世界觀及人格教化的整合。主要的目標是“信耶穌的人多，進天堂的人也愈多”。當教會活動與日常生活之結合日形密切，教會組織需使存在於從業人員和教徒（友）間之意志、理念差距，轉變為教徒（友）間自發的信仰壓力；而不是將信徒對信仰的疑惑，轉變為從業人員之佈教壓力。由信仰壓力的化解與崇高神靈力量之確立，神聖的群體性知識即在住民間生根。

(2)住民解釋自身文化的企圖

如前所述，個人統攝生命的能力之思考是關切自身文化解釋權的重要因素，而且統攝生命的能力具有群體性議題的本質，如果群體成員具有表態的媒介，那它就成為擬塑共識的社會活動。

不論日據時期推行日語、引進書寫媒介是否是住民認知的生活優勢(advantage)，由這些媒介來了解外來宗教之經典、義理及儀式規範確使住民有意或無意地將這些和傳統的神靈信仰作了融合，由其中找出部份合於其密接性社會互動現實的支援意識，同時也搜羅了部份和傳統規章密接的生命隱喻。或許這些似有連貫意念是從業人員的有意制作(?)，但是住民由此出發所感受到的全面意念——神靈世界與現實生活的關係，以及社會關係是個人實現其統攝生命之能力的依據——確使住民除了面對宣教之外，又在其它未經萃取的意念中逐漸有了彼此——甚或與外在整體世界——連結的層次性思考(由神靈善性乃至現世煉獄之諸般生命變相)。這種思考既含蓋其常民生活中小家族核心和合作關係加深的要例，亦對其政經生活中的改變有了非功利性、修正主義式的認定。這種解釋自身文化的形式指出其與傳統生活的過渡(而非連續性)，對現實作——有所期待的認定——常民生活與政經生活更為和諧的發展。神聖群體性知識因而在自身歷史架構下在住民間逐步散開。

經過這種本土化的努力——不論是教會組織，還是住民——，外來宗教之傳佈就慢慢進入了例行體制期。

在外來宗教開拓期間，傳統巫術操作在實際上並未完全消失。在現代醫療體系發展完全前，巫術操作在某些非器官性疾病但卻是生活失意的事例中仍有其民俗醫療的作用；而在某些情況中，即使牽涉土地、物權之糾紛也可能是用巫術操作來解決的。巫術操作是社會關係的一部份之認知，並未完全消失，其社會性裁決的特性雖漸漸被新興宗教與家庭、社會身份與行政程序等兩類關係分別由群我關係和現代律法規定來補充，但在即時與充分的社會脈絡操作上來看，卻是兩者較難以比擬的。傳統的巫術操作遭受全面的制壓，至外來宗教例行體制化時期才出現。

第二節 外來宗教例行體制化及其衰退

外來宗教在富世聚落例行體制化之基礎在於擴散神聖群體性知識及確立典型之教義和教規，並將社會成員間之理念落差導入社會性裁判的領域中，成員間自發輿論壓力和信仰壓力促使信仰的內聚力得以與社會組織（動員）規模的擴大、生產刺激的提昇、傳統象徵的流失等群體現象相連貫。因此外來宗教才能同時在社會文化結構、個人生命能力實現之意識範疇中和聚落住民的現實生活緊密相連。從廣義的外來宗教（即包含各教派，而不指任一教派）來看，此時的特性有如下幾個：

（1）社會裁判力的重要依據：也就是說宗教信仰（及其強度）具有解釋成員間之差異的社會效力，經由這個效力之提昇而增加教會之實質效力，這是宗教權威的主要來源。gaya、wuduh的關係在住民潛意識認知中仍有重要的意義，但並不附著於領域概念，而是依附在土地、財產累積之上。基本上財產累積、土地是其自身文化解釋權的一部份，故與新的神聖群體性知識有關。宗教傳佈、神聖群體性知識皆以較小的單元來擴散——家庭、小家族——，因而兩者有密切的關係，這又是其宗教內聚力的重要媒介。當宗教權威、內聚力連接在一起時，裁判力量的增強亦是宗教運作的重要形式。這種裁判力量著重人格仲裁的實行，並以群體的力量來加強人格仲裁的效力，與社區結構結合而有協調的能力。

（2）與社區基本力量的結合：富世聚落在這期間（民國55至75年左右）經歷了許多重大的轉折，對社區結構有很大的打擊。這些轉折使富世聚落的社區自主力量日漸降低。社區基本情緒的維持在本土勞力供應尚不致大量欠缺時仍可以大體運作，而親屬的基本力量在政治經濟狀況較為惡劣的條件下，仍是維持社區整合的重要依據。在較早的階段（民國65年以前），由於親屬、土地勞力仍以家庭單位集中掌握，而且生產刺激也在穩定地增加，在地勢力是權威的主要依據，而以經濟權為權威的代言

人的局面尚未顯現，因此社會人格與群我分際的運作較順暢。這些力量是加強其群體性神聖知識的來源，而教會、宗教經驗是穩定這些基本力量的重要機轉。生命的運轉（傳統中“靈謎的思考”之現代對體）及社會活動（傳統中“社會情境區位的互補與整合”之現代對體）的進行即在修正主義的假設下和教會教規作一統合。這種統合之依據在於“邊緣主義”（marginalism）的創制。這是一種意識型態之建構——一方是以外來宗教為代表的新神聖群體性知識，一方是以傳統巫術信念為代表的原有社會文化訊息傳佈方式。在前面由本土化而至例行化的過程中，它慢慢與社會文化結構中的環節發生連結，藉這些連結逐漸展現為一種新的信念。這個新的信念並不決然地摒棄既有的信念，而是以一種將後者的社會文化環節拆解的方式，使後者的社會文化意義“情境化”，而使自身的體系化力量日漸增強。它祇在層次上作了這種畫分，對真實的界限並無二分割裂的可能，因為新信念的意識深度是由其結合並加以轉化的力量來增強的。對新信念而言，一定程度的情境化控制是它的內在特性的一部份。在某些情境中，找出新的拆解環節就是深化新信念的途徑。新信念可以將原先社會文化訊息傳佈方式視為其“必要性的概念分化”，由分化的逐步情境化來加強其體系性的力量。

因此，我們可以看出來，富世聚落的巫術信念以及許多傳統象徵符號，就在外來宗教“邊緣主義”的掌控下逐步情境化，唯在對現代醫療欠缺感應時對殘餘的人格靈謎作出一集體性的裁判。

到了本階段的後期（民國65至75年左右）勞力、資源的大量流失抽離了“由宗教經驗導引出本土力量”的社會參與基礎；而修正主義與邊緣主義的連帶關係，隨著本土群體再生力量（農業再生產與群體動員力量的關係）逐步降低，亦趨城弱。隨後出現的是以個人性和經濟力量為導引的新型態外向型依賴性交換型態。勞力自有的社會意義因為外移勞力缺乏完善的保障、週遭市場結構尚未轉移為商品化經濟型態，因此仍然有

週期性的勞力回流現象。但是，基本上計數化的傾向是所有住民容忍的一種“邊緣主義”，雖佈教事業持續進行著，但基本力量尚未全盤瓦解，因此“傳統主義”與“邊緣主義”之糾結亦持續著。這種糾結對勞力自我控制權尚未喪失的住民而言，是其生命隱喻的基礎。

(3)規畫常民生活、政經生活的基本架構：以隱性形式作為串連社區組織和個別家戶的媒介來構成。它不是以多目標的教會組織形式複式動員信徒的方式來達成，卻是以宗教經驗傳佈之網絡刺激信徒行動上的一致性。現實上教會並不鼓吹基本教義主義的單純式生活藍圖；但是住民對自身文化解釋權的關注，使宗教經驗具有解釋其群我關係乃至生活各範疇之意義及急迫性的狀況。在宣講、教義問答、教規的遵行中，這些急迫性的問題成為宗教生活以及社會生活的實踐主題，由於從業人員及教徒對以神聖群體性知識為族群標誌之深層意義具有共識，而加速其形成。密接性社會互動（村鄰組織、族群接觸、交換網絡等非人格化之接觸世界的方式）和個人統攝生命的能力（累積財產、確立個人情境區位之風格等傳佈內在生命呼喚之追求）在日常生活的存在形式、政經結構中的組合形式就是這個主題的主要思考。

以穩定的社會組織為基礎，生活規畫和社區基本力量是相符的。但在基本力量逐步削弱而使宗教作為裁判性力量亦趨下降——因為聚力減弱而權威力量開始衰微——時，對於生活風格規畫的思考卻延續下來，而成為現今新的本土思維之主要養分。

這三個基本特性之共通點在於“邊緣主義”與“修正主義”之結合，它使富世聚落之內聚性有一超越社會組織鬆散（指連結小單位與聚落之中層組織及其功能）的意識基礎。但部份意識基礎在本階段晚期逐漸受到干擾，其影響是深遠的。

在富世聚落宗教信仰衰退代表著群體神召知識的瓦解以及社區再生力量的崩潰最深沈的無奈。如前面所說的，教會組織——從業人員與本

土代表的行政組合——在現實上並未具基本教義主義那種實現絕對的莊嚴現世觀的力量；同時，其力量的來源亦不斷在萎縮。這種萎縮反應出聚落住民新的負向性思維（詳見第五章第三節之說明）的宗教後效——新邊緣主義的興起，而這新型態在根本上即是由剝離及隔絕兩者組成的，因而也就是不具群體性的。

教育與經濟的配合對富世聚落外向型依賴性交換有著最直接的影響，而 gaya、wuduh 和社區再生力量的關係因勞力計數化及本土勞力社會性的共同作用而瓦解，對親屬結構的衝擊非常巨大，一旦這種最基本的群體知識傳佈管道遭受破壞，例行體制化時期宗教的 marginalism 及其生命隱喻性作用亦隨之失去對應體。這種宗教意義的流失加速了外向型依賴性經濟的剝離與隔絕，即一般所謂社會流動的增進，新邊緣主義——生命計數化——因而出現。它消除了常民生活、政經生活兩個不同範疇的生活整體之差異，而代之以“交換媒介的市場化層級之本土區位再組合”。同時也將“經濟權作為權威代言人”的裁決形式引入聚落及家庭結構的運作中。宗教權衡從眾多的社會事務中退身，但卻對群體神聖知識持續申明，祇是在這種狀況下，逐漸有了基本教義主義的聲音出現。它以積極重建教會的社會裁判力為其基本起點，重新尋找其本土化的依據，企圖扭轉住民感知世界、掌握自我的方式。這種在宗教上破繭而出的努力和住民在經濟、親屬層面的新發展是並行的。它反應出新的群體認知的端倪。下一章再就此群體認知的主題作討論。現在先討論在社會基本力量及宗教信仰之關係大為降低時社會裁判方式的改變。

第三節 社會裁判的現時概況

社會裁判的主要元素是社會正義、權責救濟、人格仲裁。社會關係較緊密、神聖群體性知識力量較強時，人格仲裁居於最重要的位置。社

會正義、權責救濟則較次要，這是由於群體動員的急迫性所致。隨後，結構性的接觸管道引導著機遇性接觸的機會，因而使社會正義、權責救濟的重要性慢慢顯現出來。實利、個人主義的追求未使權責救濟有了不同於社會權威來導引成員彼此互動的考慮。

以秀林鄉調解資料來看，自民國80年至83年總計362件調解個案中，婚姻或親屬案件109件，非家庭內之人身傷害102件，金錢、土地、房屋之糾紛104件，對個人動產之傷害40件，隱私權之侵擾7件。

刑 事 調 解 (158)					民 事 調 解 (204)				
誹 謗	侵 權	傷 害	毀 損	婚 姻 ／ 親 屬	親 屬	傷 害	毀 損	債 務	物 權
2	5	98	26	27	82	4	14	39	65
362									

這些調解案例婚姻、親屬案件、金錢、土地、房屋案件、個人動產之損傷案件、隱私權之侵擾案件計260件個案，佔總個案2/3強。在外來宗教例行體制化前期階段是可以社會基本力量加諸當事人之壓力來加以大致排解的。但歷經社會基本力量及宗教經驗衰落的雙重削弱，反而為形式化的準司法程序所取代，更直接地訴諸權益救濟的行動，由調解案件中金錢賠償條款的不斷出現（約2/3弱）可以看得出來。婚姻、親屬案例約3/4牽涉婚姻持續與否，而達成離婚之裁決者比例並不低，附帶的金錢賠償亦佔很高的比例，顯示出親屬關係也有社會程序化的傾向。非家庭內之人身傷害則是較嚴重的新問題，佔了將近3成，這個比例和其本

身強制協調的可能性較高有關。與車禍意外事故有關的計 40 件，是一個頗高的比例，顯現這問題之特殊性。婚姻、親屬、經濟糾紛兩造和本地有直接關係者比例最高。這也大致突顯了本地現時社會結構偏向個人性格。

裁判的結果及罰則有金錢賠償、規範行為舉止、歸還、分配物權、告誡以及懸而未決等幾種方式。某些案件牽涉數種方案之施行，但仍以附帶或主體目的在金錢賠償者佔最高比例，顯示權責救濟以某種形式的強制力來加強其實行的可能。這些皆側面顯示了社會基本力量及神聖群體知識的衰微。

第七章 族群認知的改變——退卻與復蘇

在1與2之間就蘊藏著3的訊息，但除非3這個概念正式出現，蘊藏的訊息卻不會有3的實質效力。在3與1之間必然有2的積極中介，但在2與3之間卻不一定有1的訊息可以追尋——這就是辯証法。

這也是傳統容易流失的形式，時間迫不及待的就往未來狂奔而去，歷史如何能從這個框框中逃脫呢——這是不是辯証法？

辯証法的擁護者是否必然有基本教義派的思緒——還是得看他（她）站在那一個歷史轉折點？

本章試圖由富世聚落住民感知世界的方式與角度來探尋住民構成社會文化整體區位之形式，以及這個形式的改變歷程，藉以明瞭外在條件和內在狀況相互衝擊下住民間族群標記的分佈概況。描述時則以住民對族群標記的認定方式來呈現。以此方式來看，富世聚落泰雅族住民有傳統主義、修正主義、基本教義論三種族群標記的認知形式。其中修正主義論仍居於優勢，傳統主義論則消沈已久，近期因本土思維的發展，又使其重回舞台，基本教義論則是對生活整體脫離群體掌控的一種回到原點的思考，同時也是現時本土運動的主要支撐力量。

第一節 傳統主義、修正主義、基本教義論

日據時期之傳統主義指的是“以潔淨式生命系統之認知為核心，實現單純式生活格局”這份決斷力。在社會生態適應及招募圈地的刺激下，逐漸形成有限度的區隔但遠非單純式的生活格局。嵌入式虧負狀態雖然維持，但已愈來愈難完全貫徹。此時，傳統主義是一種抗拒生活資源掌控失真的文化架構。

光復後，因一條鞭政治文化政策及住民地域化的趨勢加強，日據時

期之傳統主義逐漸沒落；此時傳統主義的主流是以小家族及父權為核心的社會權威統領、旁及於巫術信念的社會關係論。在農業再生力量與群體動員規模仍有緊密關係時，這種傳統主義除了巫術信念外，還有足夠強大的力量得以統合群體；但在前述關係逐漸鬆動時，傳統主義之整體力量亦隨之下降。當家庭結構之運作因共同參與的機緣愈來愈少，而使彼此關係隔閡時，傳統主義所持之親屬關係基本論即重新受到關注。在富世聚落，傳統主義原與修正主義有著若即若離的關係，但前者較看重土地及地域化群體的關係。因此財產傳承對其有最深的意義。隨後，傳統主義漸漸受到修正主義邊緣主義的影響，而有大量匯入後者的趨勢，僅有某些以農為主業的住民仍可大致被納入傳統主義的軌跡。

日據時期修正主義指的是在密接性社會互動的背景下，逐漸由工作團體、成長團體等合作組織之新形式，促成聚落資源較有效的利用，並且經由交換網絡較直接地接觸，擴大涉入週遭族群互動的程度。相對於傳統主義論較重視常民生活的傾向，修正主義此時大致受政經條件的刺激較多。

光復後，由於政治文化統制持續加強，在尋求自我文化解釋權的急迫壓力驅使下，新的修正主義取借了日語、書寫工具配合住民對外來宗教的了解，而形成新的神聖群體性知識，以應對其現實世界。同樣重要的是循家庭結構（以及小家族）為其傳佈的管道，使其與傳統主義有了串連，而擴大其傳佈面。群體性的宗教經驗則使其關注焦點日益明確。它所關注的是群體擴大化形勢與本土再生力量的合諧性。因此勞力、交換脈絡、群我關係對其有較深的意義。在勞力計數化傾向不斷加強時，祇要本土勞力社會性的意義還存在，它就還有擴展其體系的可能。在本土勞力社會意義亦喪失時，廣泛的勞力自主權喪失的狀況就形成了，而對常民生活、政經生活都造成重大的打擊。在常民生活上，經濟權是權威的核心要素並控制著聚落、家庭的生活運作，社會關係失去說明各成員

相對權責的作用；政經生活上，計數化及本土產業結構弱化促使聚落力量萎縮、群我分際模糊、新的負向性思維再起。修正主義至此已瀕臨其底線——欠缺發展性的社會文化遠景——，因此其規範性力量自然開始走下坡。但祇要族群尊嚴、聚落自主性無回復的跡象，且政經因素仍能有效的滲透生活各層面，修正主義藉著其歷史的認證作為一股基本力量，還是不可忽略的。

基本教義論是修正主義論之邊緣主義環節逐漸喪失說服力、規範性時，住民對傳統主義、修正主義論作一省思的現時產物。由重新釐清內、外因素的交互作用入手，找出現時族群關係、社會經濟權力分配、政治文化統制形式的形成歷程，進而刻畫一有現代精神——合理分配而後整合——且以合理的社會人格發展需涵蓋的基本價值為核心的社會文化觀。這種思路吸收了神聖群體性知識具有必要性的概念，但更重視本土群體組織化的可能性，期由本土的努力重新建構出回饋本土、支援外流勞力雙向的溝通。另外，則強調降低觀念之社會落差需要更周密的社會資訊吸收管道，藉著參與資訊之傳佈而將本土、外移區位的社會隔閡縮小，進而改變觀念、技術、資訊壟斷的狀況。這些努力之目的在於使住民能更有效的重新掌握生活資源同時恢復體系化知識的力量，扭轉過往實際上僅掌握情境化知識的劣勢。基本教義論傳達的訊息除了再度申明“參與／溝通”、“利益／意義”這兩組傳統主義、修正主義論皆重視的概念外，它還表明“基本價值／社會權力”是一更基本而急迫的群體性課題——祇有解決這一課題才有可能使富世聚落住民脫離新負向性思維的枷鎖。脫離了枷鎖，又是什麼樣的世界？

第二節 現時的考驗

富世聚落所在即有以大型資本和利益承包制為特性的水泥工廠，且

其時間已久，住民或以其為經濟利益之可能來源，或以其為對住民基本價值的諷刺，或把它當作地理景觀之一部份。但它卻是聚落住民“參與／溝通”系統加速惡化的導火線。某位震怒的報導人形容它“輸送帶中滿載我們祖靈的詛咒，而它煙囪排放的廢氣卻是對我們的嘲笑”。水泥工廠將地方回饋基金交給行政主管，住民則希望有一定數額統交社區發展理事會，而不是先行在各行政單位中視情況“報銷”，住民以“客敬主”的心情認為水泥工廠應給住民足夠的工作機會，後者則以技術、知識、純熟度為主要考量，多年來相持不下。鄰近和平水泥工業區的土地收購實況，又使住民基本權益、基本價值貶值的體認更形堅強。20年租約即將於今年到期，富世聚落住民急欲收回這些土地，水泥工廠則想與行政主管作直接洽商，住民為此組成行動委員會，四處陳情。收回土地又將作何種利用呢？山坡地利用法規有那些限制？種經濟作物適合與否？收回土地可能促進公共投資及大型資本之引進嗎？還是以較優厚的條件各自與水泥工廠訂契約收取租金？無法收回土地者是否需有形式上的補償？

太魯閣國家公園豐富的自然景觀、人文歷史資源具有特殊性，生態保育、社區教育、人文史蹟維護自有其考量。富世聚落住民視其為政府政策缺乏彈性、現實考量、區域性先期了解的又一例証，且對住民造成不便與干擾。就聚落住民構成而言，內、外太魯閣都是其日據前的棲居地，而由開發、交通可及性來看，外太魯閣區域和聚落有很緊密的關係。一旦劃入國家公園範圍，聚落住民的活動空間、生活資源取得馬上縮減至河邊台地。這對其生活的影響是很明顯的。如果國家公園不是緊鄰聚落，而再向內畫定為內太魯閣區域，對富世聚落及其鄰近區域之觀光業發展會有減低的作用；相對而言，富世聚落自主性的依據卻會較為豐富，而這種自主性是基於與傳統較直接的接觸以及地方性產業的發展。這兩種狀況就資源分配公平性、社區長期發來考慮，住民之選擇將

是後者；且就長遠之發展來看，觀光業與社區自主力量的關係端視社區的需要而運轉，不是以觀光業來推動社會發展。這些對住民現實狀況之認定差異是造成國家公園與住民摩擦的關鍵。

第三部份 總結

第八章 結論及建議

太魯閣群泰雅人在立霧河流域活動已歷 300 年，其生活領域逐漸縮減，社會文化結構也早已脫離部落藩籬，而納入更大的政治經濟系統中。富世聚落就是這部族變遷過程中一個與早期母體逐步脫離生活關係，但又在生活慣習、基本精緒上與母體尚有部份相連的新興群體。住民在面對日本殖民行政統制時，以小規模的傳統多重空間利用技術配合引進的水田耕作技術，以小家族自力召募及小家族間自由結合兩者並行的方式開發這一意義未明的區域，並且嘗試利用其新的“生產工具—交換關係”組合繼續傳統的社會權責分際。隨著地域化程度的增進，聚落中各個小群體有了較密切的互動關係，而光復後外來統制的嚴密性、控制力較日殖時期更具一條鞭式的特性，使住民很迅速的再模塑出新的神聖群體性知識，並且解釋其對密接性社會互動的態度，更加有力地在“群體動員規模擴大和生產刺激提昇”的條件下，努力整合常民生活與政經生活，修正主義逐步凌駕傳統主義的勢力，儀式性行為之重要性降低。短暫的本土再生力量穩定成長的經驗，使修正主義、神聖群體性知識兩者更形密切，控制資源、勞力運用的權威系統緊緊地由家庭結構支撐著，而社會生產的回饋、認證亦在聚落中傳佈著，但是家庭、聚落間自由結合團體的連繫卻非常薄弱，這和外在政經結構之干預有很大的關係。接著更強大的勞力計數化的市場機制使富世聚落原本土地資源不甚理想、新近土地大量流失的狀況有了替代性的選擇——投入雇佣勞力市場。本土產業結構弱化、社區再生力量薄弱、農業再生產力降低，這些一連串的社會經濟改變使聚落自主性不斷下降，大量依賴外流人口、勞

力回饋本土的物資。這些回饋物資在本地大部份用於維持舒適的社會生活(decent social life)所需的成本以及小型商業、服務業之資本，本土合作組織、產業效能未有多大的提昇。不論是提高個人行為統攝的能力，還是履行群我分際之權責盡分的作用都使生產壓力在這種情況中不斷累積，角色分化也更具形式性，模糊了社會關係的意義。神聖群體性知識失去其傳佈的強度與管道。外向型依賴性交換就更全面性地演變成新的負向性思維——生活規畫的無力感及角色計數化造成的群體凝聚力萎縮。本土勞力社會意義也在此時降格，成為本土計數化的形式。至此，修正主義勢力達於頂點——以社會關係償付社會關係，以傳統主義償付傳統主義論的成本。

也就在這種因修正主義無力解決富世聚落結構性難題，反而使傳統主義也情境化的時候出現了基本教義論，積極地以“基本價值／社會權力”概念來扭轉修正主義的軟調(soft-core)群體自覺理念。但是，它也還祇在較機遇性的層次上發揮作用，勢必藉著與傳統主義、修正主義更深入的溝通，才能逐漸找到交集。目前，修正主義論雖在衰退，最重要的問題仍是如何使聚落住民走出新負向性思維的陰影。它是一個全面性的問題，常民生活、政經生活的結合為問題的核心。

針對富世聚落住民生活實景的演變歷程所呈現的概觀，擬出下面幾項建議以供參考。

(1)由有關單位與富世村民(社區發展理事會領銜)共同召開公聽會，討論放寬山坡地利用法則的可能性。

(2)於太魯閣國家公園範圍內設置定點野生動物觀察區，定時調查野生動物棲息地的變化及族群規模的改變，於族群規模大過某個標準時，適度的開放狩獵。

(3)於花蓮開辦原住民工藝學院，結合傳統工藝與現代材料技術之發展，實驗性地設立合作工廠(corporated workshop)以建教合作，並提供在

職教育的訓練。

(4)設置基本母語教學課程與師資，各山地鄉原住民教師未諳原住民語言者於此進行在職進修，同時在秀林鄉全面推廣母語教學，擇優選定教師負責（而於考證中獎勵）實際教學。

(5)大禮、大同改建產業道路工程，勿翻修為大型遊覽巴士可暢通之現代化道路，以免破壞自然生態及原住民自我尊嚴。

(6)研議外太魯閣區域適度開放村民利用的可能性。

(7)台灣入關在即，富世飼料玉米的耕種勢必受影響，輔導轉作作業時間表應儘速與富世聚落住民協調，並加強農業改良與產銷合作的關係。

註 釋

註一：陳仲玉等，1988，p.68-73。

註二：陳仲玉等，1988，p.54。

註三：劉益昌，「雪霸國家公園人文史蹟調查研究(一)：大安溪上游部分」，p.8，1994。

註四：檜崎太郎，「太魯閣蕃討伐誌」，sec.2，p.3，1914。

註五：楊南郡等《合歡越嶺古道調查與整修研究報告》，1988。楊南郡
「合歡古道西段調查與步道規畫報告」，1990。凌德麟等「崇德
地區景觀復舊計畫」，1993。

註六：陳仲玉等，1988，p.67。

註七：陳仲玉等，1988，p.65。

參考書目

佐山融吉

1913~1920 蕃族調查報告書 臨時台灣舊慣調查會 東京。

小島由道

1914 蕃族慣習調查報告書 臨時台灣舊慣調查會 台北。

檜崎太郎

1914 太魯閣蕃討伐誌 台南新報台北支局 台北。

森丑之助

1917 台灣蕃族誌，Vol.1 臨時台灣舊慣調查會 台北。

古野清人著、黃耀榮譯

1934 高山族的祭典生活 民族所中譯稿(未發行) 台北。

移川子之藏等

1935 台灣高砂族系統所屬之研究 台北帝大 台北。

何廷瑞

1956 泰雅族獵頭風俗之研究 文史哲(7):150-208 台北。

李亦園等

1963 南澳的泰雅人(上) 民族學研究所專刊5 台北。

1964 南澳的泰雅人(下) 民族學研究所專刊6 台北。

衛惠林等

1965 台灣省通志稿同胄志泰雅族篇 省文獻會 台中。

1966 台灣土著各族近年人口增加與聚落移動調查報告 考古人類學專刊3 台北。

余光弘

1981 泰雅族東賽德克群的部落組織 民族學研究所集刊50:91-110 台北。

廖守臣

1984 泰雅族的文化：部落遷徙與拓展 世新觀光宣導科 台北。
。

陳仲玉等

1988(1986) 太魯閣國家公園人文史蹟調查 太管處 花蓮。

許木柱

1987 台灣省通志同胄篇泰雅族章 省文獻會 台中。

1989 太魯閣群泰雅人的文化與習俗 內政部營建署 台北。

劉益昌等

1994 雪霸國家公園人文史蹟調查研究(一)：大安溪上游部份
國家公園學會 台北。