

## 第七章 民族文化觀光產業的實踐邏輯

前文，筆者透過 pasikau 部落民族誌的描述，呈現一個民族文化觀光產業的文化資本與經濟資本之間轉化與轉換的可能性與斷裂性。同時筆者透過「布農部落」、「部落劇場」以及「布農之旅」，說明文化資本在轉換成經濟資本的過程中，原住民文化品味與文化場域是如何被建構起來；此過程也同時帶動了文化商品化與文化異化的歷程，而一個民族文化觀光產業的文化消費市場機制與場域亦如是地被建構起來了。

筆者同時也說明在前述這些過程中的重要推手，以白勝光以及其家族成員為主的布農文教基金會，是如何組成家族內部、部落內部、部落與外在社會之間的關係，形成一個複雜龐大的社會關係網絡；在其所建置的組織架構下以及組織幾度發展的過程中，基金會又如何運用其理念、信仰與價值，將這些社會關係轉換成社會資本。而在這些轉換的過程中，信念與利益之間的對立矛盾，如何造成內部成員以及內部與外在社會之間的權力競爭與路線鬥爭，並呈現民族文化觀光產業在面對在地化與國家化（或說全球化）的過程中，所展演的實踐邏輯。以上的描述與論述，其實都是透過法國人類學者 Bourdieu 的理論所做的解讀。

接下來，筆者將要將 Bourdieu 的理論觀點與 pasikau 部落的相關研究以及台灣民族文化觀光產業的發展脈絡產生對話。首先，筆者在第一節將先從 pasikau 部落的相關研究談起，在第二節再進一步說明台灣民族文化觀光產業的發展脈絡，最後在第三節說明 Bourdieu 的理論觀點在理解 pasikau 部落以及台灣民族文化觀光產業的意義性。

### 第一節 從 pasikau 部落的相關研究談起

以 pasikau 部落為範疇的相關文獻中，目前已累積有數篇從教育、語言、歷史、觀光不同面向的學術討論，如林頌恩（1997）從幼兒教育層面討論的《台東縣延平鄉布農幼稚園鄉土文化教學之研究》，論文中嘗試以布農族鄉土文化教學的幼稚園--延平鄉布農幼稚園，來看待原住民地區幼稚園在族群文化教育向下扎根的過程中所遇到的種種課題。另外，〈布農族人的語言使用與民族認同—以台東縣延平鄉桃源村為例〉（劉秋雲，2001）是從母語面向討論的專文；<sup>1</sup>當語言是民族認同邊界的象徵之一，然而在國語運動成功推行之下，原住民母語流失相當嚴重的情況，本文從語言使用與民族認同之間的關係來討論，希望更進一步提供

---

<sup>1</sup> 獲頒 91 年度原住民教育文化研究著作獎。

施政者在語言規畫及語言政策方面一個參考。當地族人研究者蔡善神的《內本鹿地區布農族遷移史研究（1942年之前）--以遷往台東縣延平鄉為例》（2004），則是透過實際的尋根探訪舊部落，以及與耆老的訪談，建構當地族人觀點的部落遷移史。另外，仍在進行的論文還有當地族人余明峰《布農族氏族（sidoh）在婚姻、政治、宗教、經濟面向的民族志研究—以延平鄉桃源村為例》（暫定），透過布農族氏族組織，了解其在當代生活中各面向的運作。

而其中以布農文教基金會經營觀光產業，所引起的相關議題討論最為廣泛。有討論基金會與當地部落間內部關係的議題：研究論文《「部落發展」：去殖民？再殖民？以布農文教基金會為例》（蔡旻玠，2001），藉著布農文教基金會發展的時間軸，以及其與部落的互動的狀況，從釐清去殖民與再殖民的迷思角度，討論 pasikau 部落內部在發展新經濟產業--觀光時，產生的歧異性觀點。這個面向的議題，當地部落知識青年蔡善神，亦透過影像紀錄片《布農文教基金會的美麗與哀愁》影像紀錄呈現。由於在布農文教基金會的發展過程中，忽略與部落居民的互動，導致居民沒有實質參與感而有所抱怨，這種現象與基金會創立的宗旨大相逕庭。而布農文教基金會也希望改變此緊張關係，部落亦期待與基金會有良好的互動，直到 2001 年 7 月，基金會向政府提出「永續工程」計劃，增加就業機會後，雙方的關係才有了顯著的改善。片中主要分為兩大部分，前半部是由基金會自述其成立之歷史、組織與宗旨，並穿插部落居民對基金會的意見；後半部則在介紹永續工程內容及員工、部落居民對此計畫的看法。

另外，陳世昌《台灣原住民族文化產業與文化行銷之研究—布農部落屋的各案分析》，是以討論基金會經營行銷面向為主題的論文，並且透過遊客抽樣分析，了解基金會行銷可行之策略。而《An Exploration Into Cultural Heritage As Tourism Commodity- Aboriginal Tourism in Taiwan（台灣原住民文化資產與觀光發展的探討）》，（潘盈方，2004），則鎖定台灣遊客對原住民觀光的認知做研究，並以基金會為其中討論案例之一。其他相關討論文獻，尚有論文《台東劇團研究》（許嘉珍，2000），部份內容提及布農文教基金會所屬之阿桑劇團。

而原住民經濟研究報告《活化部落經濟生機—振興原住民族經濟及產業發展之研究》（傅君，1998）、《活化部落經濟生機—振興原住民族經濟及產業發展區域細部規劃》（馬凱，1999），其中亦以基金會為其中重點案例。然具連續性的產業規劃報告，卻在前後分別用經濟人類學觀點（傅君，1998）以及資本營利主義角度（馬凱，1999），兩種截然不同的態度做思考，值得玩味。

期刊論文〈原住民部落生態旅遊模式的建構—一個方法論的初擬〉（黃躍雯，2000），抽選如布農文化園區、司馬庫斯、達那伊谷等部落，就其營運與社會辯

證，進行了解比較分析，以做為未來在規劃發展部落生態文化旅遊模式更深一層的思考；〈田野書寫、觀光行爲與傳統再造：印尼峇里與台灣台東「布農部落」的文化表演比較研究〉（周慧玲，2002），作者討論觀光文化與文化觀光過程，涉及當地文化政策影響與文化認同型塑的辯證過程，討論傳統再造與觀光工業的互動，同時認為研究者與觀眾的互動是整體文化過程中另一場重要的「文化展演」；而〈布農部落屋的後現代氛圍：從營運現象及戶外裝置展談起〉（陳昭妙，2003）則以戶外裝置藝術角度來看基金會產業園區的造景思考設計。

專書有《台東縣史·觀光篇》，把台東的自然環境、人文歷史做整體性介紹，並將延平鄉劃歸在高山深谷的中央山脈遊憩系統，而布農部落屋，則納入紅葉谷之旅的遊憩景點之一。《台東縣史·布農族篇》，主要著重討論東部布農族在納入整體社會結構，被大社會「邊陲化」，以及因對地方產生認同和凝聚力的「再中心化」之在地化過程，這兩個概念可以是同時進行，也可能發生在不同層面。書中並收錄〈台東縣延平鄉桃源村小誌〉（黃應貴、胡金男，1999），透過家屋的空間結構改變，與布農文教基金會成立的例子，來呼應布農文化被「邊陲化」與「再中心化」的辯證歷程。另外，2004年出版的《延平鄉志》是由延平鄉公所所策劃的，內容中提及桃源村（psikau 部落）產業的一些沿革和現況資料。

研討會會議論文〈台灣原住民的文化傳承與休閒文化產業行銷—布農部落的個案研究〉（洪泉湖、陳世昌，2003），作者關心焦點主要在部落文化產業發展的過程中，產業行銷的討論，宣讀於「2003 海峽兩岸少數民族文化傳承與休閒旅遊研討會」；謝祿宜〈社會產業與社區發展—布農文教基金會的個案分析〉（2004），則從非營利組織與營利性的產業型態結合的社會產業模式做為思考，並以布農文教基金會為觀察個案，此篇論文宣讀於「快樂兒童、活力老人、健康社區—建構台灣社會福利的新願景」研討會。

網路文章三篇包括〈關懷布農部落—社會經濟與文化觀光的考察〉（劉大和，2001），作者藉由自身實際的觀光參與感受，並透過簡單的同團團員問卷分析，對部落屋提出初步的建議；〈布農文教基金會的歷史沿革〉（王嘉瑩，2001），對於基金會的歷史做一個階段性的整理。〈布農族的文化傳承〉（劉威驛，2001），整理布農族的傳統文化，對於文化傳承的單位做簡單概說，文中認為布農文教基金會是東部地區重要的民間傳承團體。上述三篇網路文章可在「知識台灣·戀戀台灣」網站中閱覽，也同時收錄在《APEC 議題研究精選系列 2—觀光·文化節慶》中。除此之外，筆者認為較特別的是，本論文主要觀察個案--布農文教基金會，擁有相當份量的報紙平面報導，以及電視專題訪問，皆可做為本研究的相關文獻素材。

綜上觀之，Pasikau 部落的相關文獻，討論面向是很多元。但在民族文化觀光產業方面的研究論文，仍還有很大的發展空間。由於布農文教基金會的成功運作，使得 pasikau 部落民族文化觀光經濟產業的討論多圍繞在其上，甚至將其抽離部落文化脈落，純粹的討論其經營模式。筆者認為這樣的營造成就，並非單純的某個面向或時機所造就，而是交揉了其傳統文化邏輯、宗教關懷、非營利組織運作等面向支撐，更重要的是前述的研究都忽略了慣習（傳統）就是一種文化資本，就是一種經濟資本，同時也忽略資本轉化與異化的問題。當然，前述的這些研究也忽略了民族文化觀光產業底下所隱藏的場域以及實踐邏輯問題。

## 第二節 關於台灣民族文化觀光產業的發展脈絡

### 一、台灣觀光政策演變

#### (一) 經濟主軸的觀光思維

民國 40 年代來台之後，政策以軍事為首要考量，觀光相關指示多依民生主義育樂兩篇補述。第一個觀光事業機構，是 1956 年成立的「台灣省觀光事業委員會」，民間同時成立「台灣觀光協會」。

民國 50 年代為台灣由農轉工的發展轉型期，觀光也開始被視為國家經濟重要的一環。1966 年改組台灣省觀光事業委員會，為「台灣省交通處觀光事業管理局」；同年，在交通部設「觀光事業委員會」。1969 年 7 月公佈的「發展觀光條例」，是確立發展觀光事業的法令基礎。

民國 60 年代十大建設開展陸續完成，觀光客也在 1976 年突破百萬大關。1971 年，裁併台灣省觀光事業管理局，經立法院修正成立為「交通部觀光局」，除了辦理來台國際旅遊事務，也開始重視國民旅遊。1977 年，經過台灣觀光協會、中華民國旅館事務協會、台北市觀光旅館商業同業公會的討論，決定以元宵節為台灣的「觀光節」。民國 68 年開放國民出國觀光旅遊政策，使台灣從觀光輸入國成為輸出國。

民國 70 年代為觀光轉型期，外因國際石油危機、中東戰事影響，世界景氣低迷，國際來台旅客趨緩。在這個時期，因 1987 年 7 月 15 日解除戒嚴令，而縮減山地、海防與軍事管制範圍，增加觀光遊憩活動空間；以及 1987 年 11 月 2 日開放大陸探親，增加赴大陸旅遊的機會。這兩項重要開放政策，使出國旅遊人數倍增，也影響日後台灣觀光轉向著重國民旅遊發展。加上北迴鐵路、西部縱貫鐵路電氣化、東線鐵路拓寬、中山高速公路、北部濱海公路等重大交通建設逐一完工通車，以及自用車擁有率日增，國民旅遊進入鼎盛時期。加強風景旅遊建設為本時期重點，國家公園、森林遊樂園、動物園、博物館、美術館、文物館紛紛成立；同時民間參與觀光遊憩設施興建，也促使民營遊樂區、主題樂園迅速發展。

#### (二) 以文化為新資本取向

另外，有幾項重要觀光政策，奠定台灣觀光能夠從文化、生態的角度永續發展：1982 年公佈「文化資產保存法」，為文化古蹟文物奠定法律保護基礎。1985 推動「自然生態保護及國民旅遊重要計畫」，成立了五座國家公園，具有自然保育、學術研究等功能，提供生態觀光休憩環境。1989 年交通部觀光局舉辦「台

北燈會」，是政府提倡文化、民俗與觀光活動結合的具體成果，亦是文化產業與經濟活動結合的範例。民國 40 年代政策大多「由上而下」，民國 80 年代開始轉為「由下而上」，循民意及政黨政治原理來制定（楊正寬 2003:9）。

2000 年 11 月 3 日交通部發表「二十一世紀台灣發展觀光新戰略」，將「工業之島」的台灣，打造為「觀光之島」的台灣，為台灣 21 世紀觀光方向指標，內含本土文化、生態、觀光、社區營造四位一體概念，希望將以往掠奪據為己有、大吃大喝的劣質觀光，重新定位為欣賞及體驗，以誘發全民愛鄉愛土的旅遊新文化；並藉此縮小城鄉差距、均衡地方財富、創造原住民及偏遠地區就業機會。透過從地方出發，以及人文建設，如形象商圈、城鄉新風貌、社區總體營造、地方特色文化活動等所帶動的區域發展模式，以文化深度與地方特色深化觀光內容，成為台灣觀光產業獨特的發展資本（楊正寬 2003:59-61）。

而行政院於 2000 年 12 月核定「新世紀國家建設計畫」，將推動觀光旅遊發展列為重要工作項目之一；經濟建設委員會亦擬定以 2001 年至 2004 年為期之「國內旅遊發展方案」，加強提升台灣軟硬、體品質，並推動文化、生態、健康旅遊，並配套誘導離峰時段旅遊人次，均衡離尖峰需求，強化民眾對本土資源、人文、社會之認知與認同。2001 年 1 月 1 日起，公教人員全面實施週休二日，企業界實施每兩週 84 工時；以及開放金門、馬祖與大陸實施小三通，2001 年開放大陸人士來台觀光，更促進島內與兩岸觀光活動。2002 年 5 月 31 日提出行政院提出「挑戰 2008：國家發展重點計畫（2002-2007）」中的「觀光客倍增計畫」，是目前觀光政策依據（楊正寬 2003:67-69）。並將 2004 年定為「台灣觀光年」。

觀光已是目前各國普遍重視的無煙函產業，與科技產業並稱為 21 世紀明星產業，創造就業機會與賺取外匯效益顯著。觀光是複合性產業，連帶影響許多的經濟活動，經濟效益範圍廣泛。同時亦產生文化價值，觀光是沒有口號的政治、沒有形式的外交、沒有文字的宣傳、沒有教室的教育，影響於無形，更是另一種形式的權力爭奪、帝國主義蔓延。

### （三）穿著「文化」新衣的「經濟」帝國

從上述政策演變，我們可以發現中央政府政策，開始重視在地文化資源與無形的文化資本。不過，根據觀光客倍增計畫內容，提及以「觀光生活化、生活觀光化」為計畫精神，並以「目標管理」與「顧客需求導向」來解決觀光發展存在的課題；為達此目標，政府規劃觀光建設策略，本「顧客導向」之思維、「套裝旅遊」之架構、「目標管理」之手段，選擇重點、集中力量，有效地進行整合與推動。可見政府推動觀光仍難脫資本邏輯，以經濟獲利為首要，文化價值實屬附

加，強調文化資本之經濟價值面向，觀光產業不過是透過文化包裝。其思維主軸仍延續並複製資本主義邏輯，文化並非發展主體，經濟才是。

筆者認為資本主義最為人詬病不在經濟獲利，而在以獲利為一切的目標。致使商品大量製造、地球資源過度開發；因為獲利成為一切的準則，造成人際疏離、異化。而以文化為資本的觀光，帶來重新思考經濟和文化如何平衡的機會，卻在資本邏輯複製下，再次淪喪。經濟和文化，不是孰先孰後、孰是孰非的問題。因為經濟支撐生活，生活蘊生文化，文化深刻觀光，觀光再生經濟，這是一個必然的循環。然而背後思維邏輯，卻會影響執政者的品評依據、民間建設思考的方向，不同的邏輯觀點，會將人民帶至全然迥異的未來。功利、短視的建設，乍似文化內涵的包裝，將在時間的流裡，迷失吞沒。因此回歸以文化為主體的終極關懷，才是觀光產業永續之道。

## 二、回歸部落主體的原住民思維浪潮

1987 年解嚴，台灣邁入蓬勃的社會發展階段；而原住民界更是積極展開一連串原住民族運動。早在 1984 年的「台灣原住民權利促進會」（原權會）成立，為原住民運動拉開序幕；同年發起原住民「正名運動」，將帶有社會貶抑的「山胞」之名，改為「原住民」，此舉意味將命名權取回，可視為原住民族建立主體性的第一步。日後推動三次「還我土地」運動，提出自然主權與集體權力的訴求，試圖重新定義權力概念，以爭取被國家機制剝削的原有權力。之後更從多方尋求社會發聲管道，如 1989 年《原報》、1990 年《獵人文化》、1993 年《山海文化》、1995 年《南島時報》以及 1991 年成立「原舞者」等。

10 年回首，台邦·撒沙勒認為原住民運動應回到部落，自部落出發，從結構面去根治問題，如部落組織、祭典、文化、語言、歷史，重新建立與部落、土地、歷史記憶的臍帶（台邦·撒沙勒，1993：37）。《原報》亦於 1992 年以「重建舊好茶」與「搶救小鬼湖」兩個個案，討論原住民文化如何在國家整體利益下被犧牲，並帶出「部落主義」概念策略，希望透過族人回歸部落建設，重新建立地方部落的主體性，以對抗大社會的權力操控。

解嚴之後，政治改革開放，當時執政黨為統治台灣所建構出的「中國民族」概念，遭到嚴厲批判，「本土化」運動因孕育而生，「社區」成為認同重構的新場域。而 1994 年 10 月，文建會參考日本從 1960 年代開始的草根社區運動經驗，首度提出「社區總體營造」的概念，挹注大量資源至社區，強調「由下而上、民眾參與、地方自主」的精神，許多社區組織與地方文史工作室成立，希望藉此凝

聚地方共識、改善社區環境品質、解決地方經濟問題等，儼然成爲全民運動。(蔡旻玠 2001:48-49)

部落的觀光產業，亦在此時加速發展。然而由於經費補助來自中央，因此在操作上反而再現政府(他者)印象式的懷舊鄉愁。因之，在地方接受資源的過程，必然會考量如何迎合政府部門需求，部落文化出現另一種形式的收編考驗。因此，部落自主性的建立，必須進入另一層次的思考。在張瑋琦(1998:140)《河東部落社區總體營造--一個想要變成社區的部落?》論文討論中發現，在社區營造的過程，反而強化專業學術、中央政府、地方菁英三種權力的宰制，部落內部又再次複製大社會結構。而部落內部亦會因爲經濟利益而造成新的鬥爭、分化，使資本經濟邏輯直接快速的進入部落內部，將其納入大社會邏輯之中。許多部落建設著重在硬體呈現，短視的成效取向，使部落建設缺乏整體規劃，與社區總體營造的初衷，相距甚遠。

### 三、台東的觀光環境

早期東台灣居住許多原住民，在大清帝國視爲化外之地；因交通不變，是西方眼中神秘的「黑暗世界(The Darkest Formosa)」，《台東縣史·觀光篇》甚至將日據(1895年)之前，稱做探險旅行時期。處於相對於西部開發中心的邊陲地帶，早期經濟發展遲遲未受重視。直到1980年以後，重大交通建設完工，東台灣進入成長起飛時期(曾聖元 2000:246)，納入國內旅遊市場。

由於國民所得提高與週休二日制度的推動，產生國內觀光的需求，而加入WTO，除了國內經濟的衝擊，同時更強化與國際的頻繁接觸。因此，目前觀光政策採行國外觀光與國內觀光並重的訴求，並以本土文化、生態、觀光、社區總體營造四位一體作爲範疇，同時運用科技，擬定出「二十一世紀台灣發展觀光新戰略」與「國內與郵發展方案」，作爲觀光政策發展藍本，建構永續多元內涵的供給面主軸。根據「二十一世紀台灣發展觀光新戰略」內容，力圖將台灣打造爲「觀光矽島」，並以融入國際爲政策主軸，因此開始大力輔導地方節慶，結合地方本土特色，並致力提升達到國際規模。相關政府單位無不推動執行，如文建會「社區總體營造」、「閒置空間再利用」、經濟部「形象商圈」、內政部「創造城鄉新風貌」、「古蹟、廟宇保存」、原台灣省政府推動之「一鄉一特色」、農委會「休閒農業」、「觀光果園」、「農業旅遊」等，希望盡速打造出國際觀光的台灣新形象。

從「化外之地」，到「煉金之域」，同樣的地景資源、人文素材，卻有不一樣的時代意義與應用，政府的態度與政策有決定性的影響，值得深思。東部的自然

環境，因禍得福的獲得保存，政策的推動下，成為觀光產業的新寵兒。天時地利之下，如何順勢發展，是部落文化觀光推動必需思考的問題，而發展定位與主體性的建立，是部落發展需溝通建立的共識。外在社會政策環境的成熟條件下，內部領導組織推動，與族人共識的凝聚，成為地方部落觀光推動緊接著面臨的議題，亦是欲達到經濟自主與文化傳續的不二法門。

### （一）嘉年華會吸引觀光人潮

位居後山的台東，由於早期交通的因素，免於工業化的污染浩劫，而保有好山好水，曾獲康健雜誌（200010）評選為台灣最具潛力的休閒城市（徐明淵 2001:186）。在地方資源與政府政策的雙重背景下，自陳建年到徐慶元兩任縣府首長，亦以觀光為台東產業發展主軸，並且將觀光產業單獨於其他產業，成為一個獨立部門。執政期間，不斷推出許多大型的節慶，如寒單爺元宵民俗嘉年華、全國文藝季、台灣溫泉年、旗魚季、彩妝節--化妝嘉年華會等，企圖以全國性嘉年華式的活動，吸引人潮蒞臨台東。此外，也辦理多種全國性的體育競賽活動，包括：全國青年盃射箭比賽、全國帆船賽、全國壘球賽、金融盃軟式網球全國聯賽、全國自行車環台賽（台東站）、全國鐵人三項比賽、東海岸觀光盃拖釣賽、端午龍舟賽、飛躍花東縱谷飛行傘比賽、亞洲盃溜冰錦標賽、秀姑巒溪觀光盃國際泛舟賽等，強化台東運動休閒的定位特色。另外也結合溫泉觀光列車與觀光巴士的推動，透過便利的大眾運輸系統，將台東的景點與節慶活動串聯。所以，布農文教基金會在這樣的營造的觀光沃土上，有了客觀的觀光人潮環境。

### （二）南島文化建立區域觀光特色

除了山水美景，多元的原住民南島文化，更添增台東的觀光特色。由台大城鄉與建築發展基金會舉辦的「台東百景選拔」，就選出原住民祭典為台東百景之首，其次則是清淨的空氣（徐明淵 2001:186）。位居一級古蹟「卑南遺址」的台東，擁有豐富的南島文化資源，為打建南島重鎮，1999 年開始舉辦「南島文化節」，並於 2001 年開始配合交通部觀光局「台灣地區十二項地方大型節慶活動」辦理，以突顯台灣的南島文化特色，也增添許多國際文化交流機會。另外，也辦理許多原住民族聯合節慶活動，如都蘭藝術節、東海岸豐年祭活動、熱情阿美馬卡巴嗨文化觀光季等。另外，也配合原住民各族祭典時間，辦理相關活動，如 2 月底到 5 月初的雅美飛魚祭、4 月底的布農打耳祭等，讓台東每月都能有活動，以適度調整觀光面臨的淡旺季問題。

位於台東的史前文化博物館，是東海岸第一座國家級的博物館，主要以史前和原住民文化為範疇。在 2001 年試運開放後，舉辦多次南島文化方面專題特展，

包括：臺灣珍寶--東部史前文物與原住民文物特展、照片會說話--三個鏡頭下的台灣原住民特展、微弱的力與美（來自部落的聲音）--當代臺灣原住民創作的文化展現特展、傳統與變革--北美西南與臺灣東南原住民的工藝與文化特展、山海家園--南太平洋原住民文化特展、回憶父親的歌、臺灣南島民族的編與織、向人間國寶：文手、鑿齒老人致敬特展、2004 終身學習節--「有形無形的對話」、2004 終身學習節--「原味圖畫書：插畫特展暨童書展」、史前垃圾堆中的寶貝史前蘭嶼與考古的邂逅特展、傳承與希望、收穫的季節、鬼斧神工、迎雞納福·開創新機等，營造出台東南島文化主題風格。除此之外，台東大學的改制成功及南島文化研究所的設立，南島社大的社區文化課程推動，都使台東南島文化氣息發展蓬勃。因此，以民族文化做為觀光特色訴求的「布農部落」，有了絕佳的觀光優勢。

### （三）台東觀光潛力--民族文化觀光

根據台東師院侯松茂教授，於民國 83 年完成的「台東縣觀光旅客消費需求及動向之研究」可知，抵達台東境內主要即是從事觀光休閒活動，佔 77.05%。在遊客內在觀光需求以及台東觀光活動大力營造下，至台東的遊客數量已從 2000 年的 234 萬人次/年，增加到 2004 年的 432 萬人次/年，成長約一點八倍之多，足見觀光市場潛力。

「台東縣觀光旅客消費需求及動向之研究」顯示，台東觀光遊客以 39 歲以下年輕消費人口居多，約佔 85.25%，並且多集中在學生（佔 34.41%）以及公教人員（佔 31.25%）等求知需求較高的遊客群，教育程度以受過大學、專科教育者為主力（64.65%），遊程日數以兩天為最多（佔 46.86%），計畫停留天數為 2.3 日。旅遊方式，除了台灣盛行的團體包辦旅遊形式（佔 38.24%），自助旅行形式亦佔 32.38%。根據以上來到台東觀光遊客的基礎特性，可見發展定點式的深度文化性觀光行程是台東觀光的潛力所在。而布農文教基金會兩天一夜包含解說的「布農之旅」行程，即相當符合這樣的潛力趨勢。

「布農部落」的經營，在目前政府歸類為成功案例，已是許多急欲發展地方觀光產業的部落，取經的個案。厭倦地方政府官僚推諉、互踢皮球式的地方建設速度，透過在地力量，在政府體制外尋找另一條出路，布農文教基金會完成第一階段的使命。然而這是一個開始，真正的考驗還在後面，尤其「布農文教基金會」以此為名，必然需承受民族、文化的使命，這也是最初命名的期待。布農文教基金會，儼然成為布農族代表性的組織，因此擔負更大的社會責任。又因為是原住民第一個基金會，未來永續的經營核心力量，必得來自族人，不能假手他人，不然便會失去最初的中心價值。因此，族人內部凝聚，是必得正視與面對的考驗。

### 第三節 Bourdieu 文化資本與實踐邏輯的意義

本論文在第一、二章對 pasikau 部落的描述以及其日常生活所展現特殊的文化風格，我們可以透過法國學者 Bourdieu 所提出的慣習 (habitus)、資本 (capital)、場域 (field) 三個概念來理解。對於人的日常生活言行，Bourdieu 還推導出一個公式：【(慣習)(資本)】+場域=日常生活言行(實踐)。(Bourdieu 1984:175) Bourdieu 指出只有通過將概念納入一個關係系統之中，才可能界定這些概念意涵，並透過實際的研究個案中體現，絕不能孤立的使用它們(李猛、李康 1998:132)。

#### 一、慣習(資本)的積累

habitus 是拉丁文，其原意乃是生存的方式或服飾，後來衍生成標示著一個有生命的人其體態和性情狀況。<sup>2</sup>而其與 habitudo (habit 習慣) 有共同的詞根，habitus 也常被用來表示外來的行爲、教育和個人努力的影響下，而固定下來的行爲方式、生存方式和具持久性的性情傾向 (disposition) (高宣揚 1991:22)。而 Bourdieu 也說明用 habitus，而不用 habit 的原因，是由於 habitus 「是深刻的存在性情傾向系統中的、做爲一種技藝 (art) 存在的生成性能力，是完完全全從實踐操持 (practical mastery) 的意義上來講的，尤其把它看做成某種創造性的藝術 (arsinveniendi) (李猛、李康 1998:165)。

個人的行動是受到其慣習及其擁有的資本，並且在其所處的環境三者互動關係所影響。個體的行爲受到家庭這個小場域的类型外，亦受到其所處社會環境的大場域的影響。Bourdieu (1977) 對慣習亦曾做出定義：慣習是整合過去經驗所產生的一種具持續性與可轉換性的性情傾向，其功能是做爲認知、理解、行動的鑄型，並透過類比轉換的運用，獲得相似問題的解決之道，使行動者得以克服無法預料及經常改變的情況，並完成複雜的工作。因此，慣習不僅只是一些表現出來的個人傾向，而是一套完整的實踐邏輯 (鄭明椿 1992:34)。

慣習是個人過去生活經驗累積所形成的一種性情傾向，包括個人的認知、行爲、思想、生活品味等。這個傾向影響日後認知、行爲、思想、生活品味的選擇，同時亦會在這些實踐的過程中，受到所處場域的影響，而不斷左右這個傾向的生成。換句話說，慣習是指個體受到其所處的社會及文化所影響生成的性情傾向，

---

<sup>2</sup> habitus 在文獻中有幾個不同的譯詞，如慣習(李猛 1998)、習性(包亞明 1997;劉維公 1998)、生存心態(高宣揚 1991)、慣域(王志弘 1993)等，然筆者認爲以譯詞「慣習」最能貼近其原意涵，故採用之。

個體將集體的價值觀內化於生活之中，形成某種符號化、象徵性的心態結構，使人不知不覺得在生活方式、行為邏輯和處世風格，展現出特定的模式和樣態，遵循著具前後一貫、固定不變的徵兆體系軌跡。個體透過過去的經驗（軌跡），使行動者選擇最有可能達成目標的行為模式。所以，過去生活經驗的累積，是人們日後面對新事物的解釋依據。因此，個人慣習的了解，可以透過檢視其家庭成長的歷程，以及其與外在世界的互動，包括學校及社會。個體常會藉由過去的經驗，來感知或面對判斷發生的狀況，而這樣的慣習養成，包括學校教育體系的知識傳遞，以及非正式教育管道，如：習俗的傳承。

因此，處在 pasikau 部落中每個行動者其慣習的表現，都深受布農族歷史文化脈絡以及其居處 pasikau 部落的原生家庭所影響。然而政權的外力介入、主流強勢社會教育的影響、傳播媒體以包裹式（package）進入部落、教會活動融入生活、市場經濟的思維作用，都致使布農族人在個人慣習的養成上，滲入迥異的文化邏輯。而因同化殖民的影響，使部落居處的房舍，穿的服飾，講的語言與大社會已差異不大。但由於布農族特有的氏族文化被傳續下來，並繼續在生活中作用著，以聯繫著族人間彼此的關係。使此地布農族人的互動關係，仍遵循氏族為核心價值的布農族文化。而布農語在生活中與華語交雜的使用，使透過布農族語言承載的文化思考邏輯程度上被保留下來。此外，族人亦透過狩獵、烤肉，延續其與山林間的關係。

依照前文的討論脈絡，行動者的實踐被假設在過去累積的經驗基礎上，也就是說，慣習是具有線性時間意涵的。慣習透過過去的經驗，在不斷前進的時間所累積的歷史過程中，完成具延續性、一致性的實踐。Bourdieu 更將慣習視為認知與行動的基模（system von schemata）。日常生活言行中，行對者會根據基模進行認知的活動，如同一個解碼過程。行動者擁有解碼所需的符碼各不相同，因此，每個人對生活或藝術的解讀方式也有差異，並呈現出生活風格上的不同（葉乃靜 2001:90）。所以，劉維公（1999:363）更進一步指出，慣習不但製造了可供分類的日常生活言行，同時會對這些言行進行辨識與分類，而表現出各種作為區隔的秀異行為。

所以，慣習的形成是來自無意識的客觀機會其內化的結果，尤其是早期幼兒時代的經驗，主要決定於家庭環境，包括社會條件、物質情況以及父母親的行為影響。當然，後來的經驗也會改變慣習的生成結構，但根本還是在最初形成的慣習結構上出發。慣習的力量來自不全然有意識的實踐行為，因此也可以說性情傾向是超越認知存在的。常常行動者所採取的決策，只是一種慣習的反應，或是某種情境下的選擇，而不是一種自治的過程。在日常生活中，慣習常會在行動者不

自覺的狀態下，制約、引導其面對狀況所採取的策略（葉乃靜 2001:90）。而個人因為慣習，所擁有的文化資本（cultural capital），<sup>3</sup>亦與出生背景密不可分。文化資本的累積過程，是一種後天的社會建構過程。在缺乏任何有計畫的教授下，文化資本的習得，是依賴特定的社會階級，並在習得的過程中，同時保留原先的界線，以做為區異。如文化品味，就是一種區異的標誌，它不是先驗的，而是一種社會建構的過程（趙蕙鈴 1995:166-167）。爾後，更透過教育機制，穩固區異的界線。

上述，慣習最初無意識的浸濡生成以及對之後生命歷程的強大影響，亦可以在 pasikau 部落不同年齡層的個體成員身上看見。年紀 60 歲以上的部落耆老，存有在內本鹿山上的兒時記憶。日人集團移住的強迫性大規模遷徙，發生在這些耆老們的國小時期。因此這群耆老多熟按布農語，並且零星使用華語詞彙。活了半個世紀，他們的生命歷史，亦同時呼應了部落歷史。遷徙到平地之後，壯年人口因為經濟因素外流，耆老們又必須面臨隔代教養的問題。這樣的隔代教養有管教的隱憂，卻也使目前約 30 歲上下的部落中堅分子，在祖父輩耳濡目染的相處中，形成濃厚的部落認同，亦會聽、說布農語，並且傳續著其身為布農族的獨特慣習，如前文所提及的飲酒文化、烤肉活動、打獵消遣。而約 45 歲左右的部落壯年人口，是部落人口大量外流的一群，他們必須努力適應大社會的環境，為家庭生計打拼。然而，其幼時大伙一同農作的記憶，族人彼此互助收成，卻不斷縈繞腦際，揮之不去。這個年紀的族人，多熟稔華語及布農語。因此承載著布農族文化的這群部落成員，成為部落文化銜接、重建的重要支撐。而身為基金會執行長的白光勝，在推動文化重建的活動時，亦常常提及其兒時的種種記憶。

## 二、文化實踐的場域

慣習是 Bourdieu 用來解釋個人行動與社會結構關係的關鍵概念。個人對其日常生活言行，並不像理性主義者所認為的精於計算，反而常表現出一種惰性，對於所有的思考、判斷與行動，只要「差不多」和「實用」即可。行動者很少進行仔細及完整的思考與判斷，才採取行動，即 Bourdieu 所謂的「實踐邏輯」（劉維公 1999:361）。

但 Bourdieu 並不因此認為行動者是缺乏自主性的。Bourdieu 試圖跳脫主觀主義（subjectivism）的理性選擇理論（rational choice），以及客觀主義（objectivism）

---

<sup>3</sup> Bourdieu 的認知裡面，文化資本有三種形式存在，後文將會詳細討論。此處所指的文化資本，乃 Bourdieu 所指出如氣質這類主體化的型態。

傳統結構方法論生成機械式的決定論，試圖在僵硬的二選一命題之外，提供另一種兩者兼具的思考方向（李猛、李康 1998:164）。Bourdieu 透過「遊戲感受」的概念，表達慣習既是一種「制約」，卻同時有無限的「生成」能力，如同魚群必須在海洋生活才能獲得自由。因此慣習不會使行動者失去行動的創造力，反而因為經驗的累積和運用，重新創造新的生活經驗（劉維公 1998:20:1999:302）。

Bourdieu 透過「內在性的外化」與「外在性的內在化」的雙重運動規律基本假設，表達客觀的社會結構分析（即場域的分析），與主觀的心智結構分析（即慣習的分析），是不能加以分開處理的。Bourdieu 透過其特有的文字鋪陳方式，利用「被結構化的結構」（structured structure）和「型塑中的結構」（structuring structure）兩個名詞，將慣習的雙重辯證關係的動態關係清楚地表達出來。Bourdieu 運用詞義反覆逆轉的修辭技巧，凸顯主詞的現在進行式與受詞的過去完成式，以說明個人慣習生成與實踐場域的交互關係。社會結構和社會行動者之間，從時間的角度既是結果也是開始，而從語法上來說則既是主詞也是受詞（劉維公 1999:357）。因此，在社會場域的個人慣習實踐，亦如同一場無演奏指揮卻演出和諧的交響樂團呈現。

將慣習從時間與動態的角度進行討論，可以了解到慣習所兼具的主、客觀辯證生成過程。其最初生成來自原生家庭，而原生家庭又鑲嵌在其所處的社會脈絡中（場域）。慣習同時具有已結構化與結構進行中的雙重特質，因此，文化脈絡中的原生家庭，以及日後社會場域實踐過程所產生的經驗或教育學習機制，都交錯影響著個人的慣習，如價值觀的判斷與行動策略的選取。而生活中資本的選取與運用，亦會透過經過上述生成過程的慣習所影響。基金會即在這樣的脈絡下，推動地方民族文化觀光產業。而其所運用的資本，其篩選的機制亦在於此。如同 Bourdieu（1989b:39-40）所說「資本不可能獨立於場域之外存在和發揮作用」。

### 三、資本價值因場域而存在

透過慣習所擁有並識別出來的文化資本，是本研究個案在觀光場域中相當重要的資本基礎。而觀光場域中文化資本的合法性，必須透過將其放置於社會場域（台灣觀光發展脈絡）來理解。也就是說，觀光場域的文化資本，是透過行動者（基金會）生成於其文化脈絡的慣習，經過一個識別、篩選的過程，從生活場域中的文化擷取有價值的片段，諸如：服飾、祭典儀式、圖騰符號等，移植至觀光場域，並透過組織以及解說詮釋，讓破碎的片段有了接合的膠劑，重組成既延續（傳統）又斷裂（創新）、既真實（擬真）又虛假（擬真）的觀光場域文化展演。

而其中「價值」合法性的界定，是來自根源於社會場域的認可。換句話說，場域內何者是有價值的利益，其實是透過認知過程而被界定出來的。行動者先認定其具有價值，才會將其所擁有的資本拿出來投資。即基金會在園區展演的藝術、文化內容，相較於早期社會（場域）污名化的否定，在現今社會（場域）是認可其具有意義價值，因此被基金會識別出來，成為資本以投資兌換。所以資本的相對價值會由場域，或同一場域前後不同的時段所決定（李猛、李康 1998:135）。

透過場域的價值認可，資本間才有兌換的機會。因此，無論慣習、資本都與場域有著密不可分的關係，亦是 Bourdieu 所謂其無法獨立場域外存在和發揮作用的意義所在。不過，也由於行動者（基金會）在觀光場域文化資本篩選的過程，滲入資本兌換的價值判斷，為求在場域中被認可有價，極可能受到行動者（遊客）透過慣習生成的認知慣性影響，而出現文化刻板印象呼應的篩選再現，滲透呈現於今日基金會觀光場域的文化風格。

上述的「文化」可以解析為「傳統（文化）」與「文化（傳統）」，有著「過去」與「當代」間既延續又斷裂的關係（潘英海 1998:5）。由於文化具斷裂性的本質，因此，文化可以被選擇性的擷取、詮釋，甚而有了創新的機會。基金會的文化資本的運用，即實踐了這樣的概念。不過，當文化自生活中擷取，並抽離原有的場域，文化即產生異化。其在原場域所產生的功能性與意義，在被抽離的當下去脈絡化，成為一種象徵性的符碼，在觀光場域中作用著，衍生著象徵性的文化意義。移植至觀光場域的文化片段，有著高度的斷裂縫隙，必須透過解說來詮釋填補。

然而，當消費文化中產品的經濟資本獲利，必須透過符碼（象徵資本）詮釋的加工過程來產生時，詮釋權力成為觀光場域中爭奪的「利益」。而象徵資本（symbolic capital）在 Bourdieu 來看，是一種「由誤認於是承認的」象徵效應，並且發揮「支配效力」。而象徵作用所依賴的是對行動者「信念」的支配，其目標是在建立為人所信仰的「正當的」世界觀。如此一來，它可以合理化現存不對等的宰制關係，將武斷的動力關係正當化。由於象徵的掩飾作用，社會場域的權力關係會被行動者「自以為是」地，當做是「理所當然」的狀態而加以接受容忍（劉維公 1999:365-366）。因此，具詮釋權力的象徵資本取得，亦是場域中宰制權力的取得，也因此取得場域中的主導權，並獲得主體性。

而上述象徵作用的效力發揮，是在行動者「自以為是」的認知狀態下發生。這是由於行動者會因其社會位置所生成的慣習，產生具有「界線」以及「感受」的社會空間地域感（sense of one's place）傾向，如同魚群必須在海洋中生活，才能獲得自由。因此，佔有一位置所需的習性，暗涵了對於這個位置的適應。行動

者不論是社會場域的參與，或是生活習性的展現，都以一種 Bourdieu 稱之為「遊戲感受」的方式在進行。而「遊戲感受」是一種不受質疑且無法被質疑的「自以為是」的生活經驗（劉維公 1999:364）。Bourdieu 認知的「自以為是」是行動者「武斷地」認為當客觀的事物秩序與主觀的思考和感覺原則相符時，自然世界以及社會世界的存在，皆如自明般地呈現於眼前。因此，行動者對日常生活所發生的一切，大多視之為「合理的且必然的」，也就是「正當的」，然而卻是一種充滿武斷性，「由誤認於是承認」的過程，使行動者以為所使用的思考與感覺範疇，或是實際的行為舉止，一切都是正當的（劉維公 1999:365）。也就是說，藉以理解社會並產生實踐與調整實踐的慣習，基本上是內化社會場域位置的結果。

#### 四、從社會關係到社會資本

Bourdieu 認為可以透過「關係」的角度理解場域的概念，他指出「現實的就是關係的」。Bourdieu 更進一步透過「位置」，來分析「場域」的概念。因此，透過了解基金會的社會關係，亦可了解其處於場域中佔據的位置。基金會因為白光勝的牧師背景，牽引著教會系統的社會關係，再逐漸向外拓展出基金會間的聯盟關係，如此不斷複製衍生這樣的社會關係，進而獲得如統一企業的社會支持網絡，勾連了社會場域的社會關係。而基金會內部組織亦從白光勝為核心的家族成員，逐漸納擴部落族人，甚或外在社會場域的社會關係，如：平地員工、志工等，組成龐大複雜的社會關係網絡。

Bourdieu 也常透過「遊戲」類比來解釋場域的運作狀態，他同時指出行動者在參加遊戲之前，必須具有一種「幻象」，一種對遊戲及其勝負關鍵深信不疑並達成共識時，這一切才可能發生（李猛、李康 1998:135）。這裡所謂的幻象，就是指行動背後的動機、意識形態、價值理念等。這也是基金會的社會關係得以獲得組織，並且轉換成社會資本的支撐。而基金會重建部落的價值理念訴求，使其擁有的社會關係能夠轉化成社會資本的支持，並使行動者（遊客、教會知識青年）願意投入遊戲，產生認捐贊助、參與課輔教學的生活實踐。

Bourdieu 指稱的場域，是由客觀的位置關係所形成的網絡（network）或結構（configuration），而位置的佔據者，是依據兩個條件來決定他們所能佔據的位置：一是他們在權力（或資本）的分配結構中，現今和潛藏的處境，權力的佔有才有能力去奪取在場域內有價值的利益；另一則是他們與其他位置的客觀關係（宰制、臣屬、霸權等）（劉維公 1999:358）。因此，場域中行動者的位置關係，亦是透過行動者的資本總量與資本結構界定的。在這裡指的「關係」，不可單從

結構主義的思維去理解，「結構」充其量只是場域關係的變體之一的固定化形式。這裡所要討論的不是行動者之間的互動或個人間交互主體性的紐帶，而是所謂獨立於個人意識和個人意志，而存在的客觀關係（李猛、李康 1998:133）。

每一個場域皆預設且製造一個信念，即它具有值得爭取的事物。每一場域內人們所企圖獲得的「利益」各不相同（劉維公 1999:358）。場域亦是一個權力角逐（資本累積總量）的位置關係，行動者居處的位置是相互競爭亦相互依賴的（曾少千 2002:55）。行動者會因其不同社會位置型塑的慣習，產生不同的實踐邏輯。每個行動者所覬覦的利益因其社會位置而有異，而採取的策略亦因慣習的影響而有所不同。如 Bourdieu 認為企業聲稱慷慨無私與善盡社會責任，不過是著眼於象徵資本的獲取，藉以提升企業形象，爭取消費者認同。而本文個案中的基金會，則是希望透過自身的文化資本，甚或象徵資本，換取經濟資本。因此，在同一個場域，行動者各自找尋自己的利益，並運用各自的聯盟策略，累積所欲的資本。

## 五、場域中界定「位置」的象徵資本

在不同的社會場域內有不同的利益，而行動者則需要資本去創造獲利的機會。資本不僅是貨幣形式的資本，更是種種存在場域內可被累積、被佔有的「支配權力」，因此，資本無法獨立於場域之外存在和發揮作用（劉維公 1998:16-18）。Bourdieu 強調在某一時間點上，不同資本類型的分配結構，將反映該場域的「動力關係」狀態，因為社會行動者是利用其所擁有的資本，去與他人進行互動。也因此正是此一分配結構決定了該場域的權力媒介及獲利機會（劉維公 1999:359）。

社會場域是一個多面向的空間，Bourdieu 透過座標建立出一個空間座標系統，座標包括行動者擁有的資本總量，其資本結構（即經濟與文化資本在總合上的比重），並將其放置於此兩者的時間演化（即過去及未來的社會歷程）向度裡。然後，以此標出不同社會行動者在這個座標上的關係位置（圖 7-3-1）。根據圖示可以看到資本總量與資本結構，形成不同的職業（位置），同時形成階級分野。而由經濟資本與文化資本（包括慣習）所整合出來的資本總量與資本結構，集聚而成的正是象徵資本的能量，因此，亦可以說行動者場域的「位置」是象徵資本的能量作用，而象徵資本就是在日常生活中的形象、地位、頭銜、品牌、聲譽等。

而前文亦提到，基金會許多族人員工早期主要以務農或是執行勞力密集性的工作，在 Bourdieu 社會場域的座標位置，是處於經濟資本比例大於文化資本，但資本總量較低的象限。而目前推動經營的民族文化觀光產業，所需要的人員素

質，則多需集中於文化資本比例大於經濟資本，且資本總量高的象限，如專業人員、部門管理人員、藝術家，或者基金會社福部提供的社會醫療服務。行動者（員工）資本能量所擁有與所需求的落差，也致使基金會在經營上，出現服務品質的瓶頸。

不同位置的行動者，會擁有不同的資本總量與資本分配結構，社會位置的改變，意味著行動者資本總量與結構亦必然需要改變。其中資本總量需透過時間的積累。但由於資本結構乃視行動者經由慣習對不同資本的重視程度所形成，因此要改變資本結構，必須需調整慣習產生的資本累積傾向慣性，除了潛移默化之外，教育機制積極的介入是較迅速的方式，如員工教育訓練。使在迅速的產業轉換中，行動者（員工）能獲得資本結構調整與累積，做為自身以及基金會的場域適應。

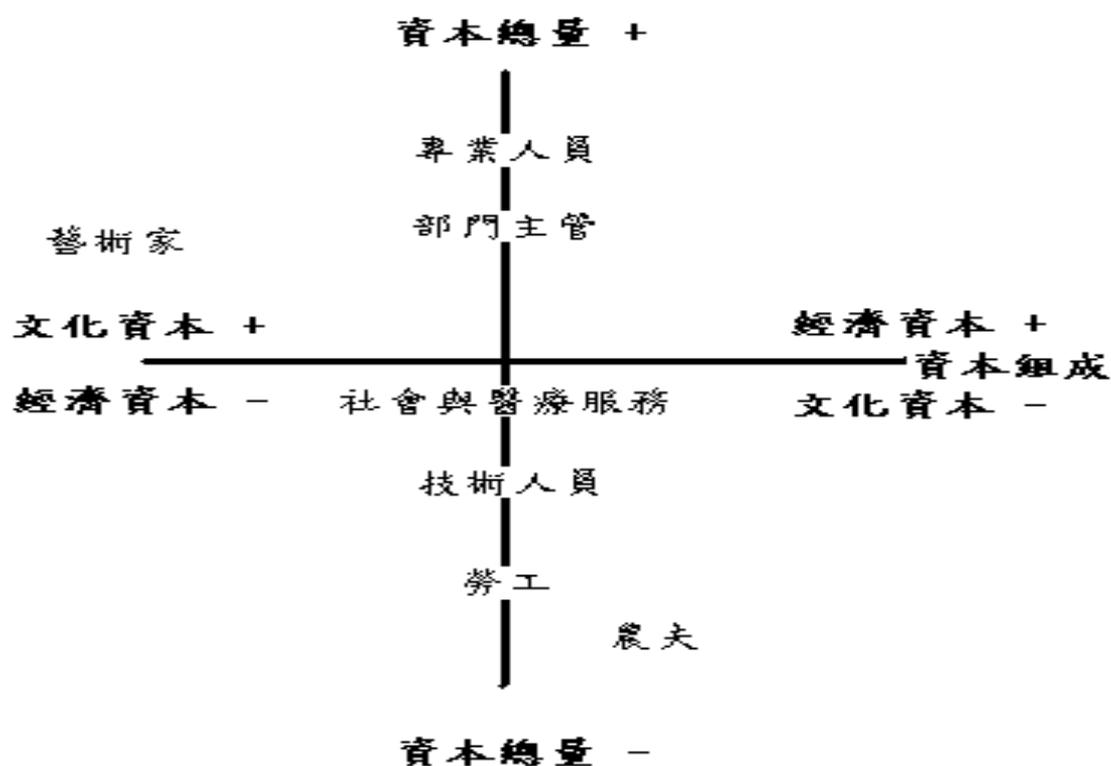


圖 7-3-1：社會場域空間座標示意圖

資料來源：節錄自王志弘（1993:450）。

行動者呼應社會位置的慣習，其實意味著一個人的「地域感」(sense of one's place)。場域中行動者的社會位置如同一種「界線」，一種區分人與人之間距離遠近的界線。社會位置同時亦是一種「感受」，由於此感受使社會行動者了解到其生活的界線，視社會世界的一切為理所當然的，而不會有所質疑（劉維公 1999:360）。換句話說，場域中的行動者，會對其所處的社會位置產生地域感，進而內化形成階級美學品味，呼應其階級位置。對 Bourdieu 而言，文化資本高

的行動者，通常擁有以「形式」（象徵）為取向的美學品味，而經濟資本較高的行動者，則擁有以「功能」（實用）為取向的美學品味（劉維公 2001:128）。

這樣的美學品味感受，如同一個解碼的動作，而有能力解碼的人，則是那些掌握到必要的符碼（code）的人（劉維公 2001:127）。基金會內部信念與利益的對立辯證，正呼應行動者不同社會階級位置，所帶來的象徵與實用的生活美學品味衝突。長期處於經濟資本大於文化資本，且低資本總量階級的部落族人，自然著眼於貼近滿足生計的經濟資本，並以實用的生活美學品味做為實踐邏輯，因而無法體會「不能當飯吃」的象徵取向美學品味。且由於以象徵為取向的生活美學，所獲得的象徵資本無法量化，而產生「無價」的解讀。因而，從零（無價）到無限大（無價）的象徵資本辨識與運用，端視於行動者的解碼能力，即其生活美學品味。因此，基金會員工的組成結構，所生成的生活美學品味對立辯證的關係，深深影響著基金會整體的走向。而其對立辯證的關係，同時亦是延伸了社會場域位置的區隔戰。

## 六、概念間相互依存的辯證關係

文化是一個複雜的綜合體，有著許多向度的力量彼此作用著，同時蘊含不同層次的思考，以及不同形式的展現樣貌。如果以「文化就是生活的全部」這個最寬廣解釋來定義文化，那麼 Bourdieu 推導出的日常生活言行公式：【（慣習）（資本）】+場域=日常生活言行（實踐），將有助於細緻地重新省視文化。

公式中的每個概念皆無法獨立存在，是透過彼此的相互界定而產生辯證的意義。我們可以這樣理解，整個公式的完成，是一個日常生活的行動，即行動者的文化展現，同時每個行動都正在創造社會場域的文化。而慣習則是行動者內化社會場域文化秩序的行爲系統。透過場域生成的慣習，行動者在場域中有了行爲的依循標準，並使之行爲見容於所處的場域。慣習是文化資本最核心的形式，換句話說，慣習這個「分類世界」又同時「分類自己」的實踐邏輯，是行動者無可取代的文化資本。

而場域則是慣習生成與文化實踐的一個空間，其又是透過行動者的位置關係所界定，這個位置關係又必須視行動者擁有的文化資本與經濟資本，所形成的資本總量與資本結構，即象徵資本來界定。而資本總量是透過時間的積累，因此場域既是空間的又是時間的。場域賦予資本的兌換價值，因此資本需在場域中獲得有效的兌換。但場域的邊界，又是在場域效果停止作用的地方，意即象徵資本能量下降的關鍵點，因此資本又界定了場域。換句話說，擁有資本籌碼的行動者，

透過場域中實踐的當下，再次肯定場域的邊界，亦同時再次界定自己在場域中的位置。由於上述的概念間相生共滅的緊密關係，致使實踐的當下，亦啟動下次實踐的循環，形成複雜糾結文化展現。基金會處於台灣社會場域中的觀光場域，將這樣的實踐公式，更高度複雜的實踐了。

Bourdieu 透過一些日常生活的例子做比喻，試圖貼近生活地呈現這些分析概念。他透過「如魚得水」的「優遊自在」，說明行動者所憑藉生活實踐的慣習，所產生的「地域感」，將受制且同時受惠於場域，但行動者並不因此失去其能動性。而這個地域感，亦形成行動者日後進行認知、解碼的生活美學品味。不同生活風格展現的審美觀念，其實亦透露出社會行動者對社會秩序的看法（劉維公 1999:366）。基金會內部多元背景的成員互動過程中產生的角力關係，亦可視為正在進行一場自我地域感維持的保衛戰。

類似魚與海洋的關係，Bourdieu 亦以「遊戲感受」的比喻，試圖跳脫結構主義（客觀）與理性選擇（主觀）僵化的二選一邏輯，藉由行動者於遊戲中能同時感受遊戲規則對遊戲的限制與束縛（客觀）與享受在遊戲規則內遊戲活動的自由自在（主觀）（劉維公 1999:362），將主、客觀看似矛盾的對立面完成統合。而行動者參與遊戲前需有的「幻象」，即是其認為投入遊戲值得的利益（或信念），使行動者能夠積極參與遊戲，並且透過慣習因應遊戲規則，產生相對應的策略，以後取所覬覦的利益。透過基金會的例子，可以理解如同遊戲的觀光場域，所有參與的行動者（基金會、企業、員工、志工等），亦透過各自的策略，競合爭奪所在乎的資本。

另外，Bourdieu 透過攝影活動這個文化實踐的例子，展現其欲建構的內在性與外在性辨證，即「內在性的外在化」和「外在性的內在化」（劉維公 1999:356）。攝影瞬間的捕捉凝相，其實踐所得相片構圖，除了展現了攝影者（行動者）明顯的自我意圖之外（看似主觀呈現），亦體現了當行動者完成場域實踐，其慣習所同時擁有對場域的認識及評判（內化客觀的知識基礎）的實踐邏輯。因此，就如文化鑑賞或生活美學看似相當主觀的呈現，亦無法忽略外在客觀認知基礎的內化過程的影響。如同基金會看似主觀的觀光場域建構呈現，其實交融「異」（社會或遊客的「慣習」認知）、「己」（透過社會建構的自我「慣習」理解）鏡像的認知過程。

沒有指揮的交響樂演奏，除了再次說明上述主、客觀辨證共存的關係，更將場域中趨於隱性的鬥爭關係顯示出來。由於演奏者（行動者）已經內化規則（慣習），並成為演奏者演奏的規則之一，因此，指揮的規則調節功能，早已在每個演出者身上發揮調節作用。而精采無暇的演出則透過演奏者（行動者）合於整體

(慣習)又各自盡興發揮的才藝(資本)所共演而來。場域本就是一個爭奪的空間，爭奪旨在維持或變更資本力量的結構或規則，以期獲得優勢位置。場域的動能即在於不對等的位置關係，而行動者更趨向藉由區異的策略，穩固自身的優勢位置。而場域看似和諧的整體，正在進行各自的利益爭奪，並透過許多的喬裝方式巧妙地進行。其中象徵資本的爭奪，尤其是最高明的騙術。透過象徵的符碼，獲取支配的宰制權力，讓受宰制的行動者「由於誤讀於是承認」這樣的宰制關係，並心悅誠服於這樣的剝削關係。在基金會觀光場域中，諸如小米酒、花生、烤豬肉、桂竹、月桃飯等低經濟成本的產品，即透過「贊助」的象徵性符碼(象徵資本)，轉換加值產品的獲利(經濟資本)。另外，必須強調的是，在 Bourdieu 的概念裡面，資本間不單侷限在「累積」，而在於其流通的「兌換」。

## 七、民族文化觀光產業的實踐與反思

每個行動者都同時承載著主觀與客觀的交互作用。Bourdieu 透過既肯定主觀作用又肯定客觀作用的方式，跳脫兩元對立的抉擇兩難。他認為唯有如此，才能將不能分割的實相整體，完整的表現出來，而不致於論述中喪失行動者具前提的能動性。在他的公式中，亦將時間與空間的概念融入，即其將「動態」的概念攝入討論，讓紙面的論述不致與實體活動出現巨大的對話鴻溝。

文化在不同場域有著不同的實踐邏輯，若無這個觀點，將會產生錯置的期待。觀光場域展現的文化，擷取自生活場域之中，在擷取的同時亦滲入社會場域的價值判斷。而本為中性無價值判斷的文化，透過選取的辨識過程，而產生「有價」與「無價」的區分。擷取移植的過程中，文化產生異化以及新的分類標準，觀光場域中組選組織的文化片段，是極具詮釋空間的象徵性符碼，並與生活場域的文化產生一種既疏離又緊密的關係。因此，若預設觀光場域達到生活場域中文化(傳統)傳承的果效，似乎是過度冀望。然觀光場域經營所帶來的在地就業機會，讓族人有機會在地生活，卻間接帶來另一種生活場域中文化甦活的機會。

也就是說，生活場域文化的延續期望，仍是需回到生活之中。因此，基金會在觀光場域外所做的努力，如耆老生活照護及部落傳統文化口述訪談紀錄(圖 7-3-2)，舊部落探勘及紀錄片詮釋(圖 7-3-3)，探勘紀錄片部落巡迴播放(圖 7-3-4)，日常節日辦理的部落親子活動(圖 7-3-5)，藉由攝影方式展現部落女性觀點(圖 7-3-6)，孩童課輔及傳統文化學習(圖 7-3-7)等，反倒是格外重要。這些保留了最貼近生活的獨有文化價值觀(慣習)，讓急速消失的部落觀點獲得紀錄的機會。這些活動的努力，不但是有別於其他全身投入觀光場域的部落，單

著眼於經濟面向。若從 Bourdieu 的觀點來說，卻也是基金會在觀光場域賴以交換，並且無可取代的文化資本之重要來源。



圖 7-3-2：耆老口述訪談紀錄



圖 7-3-3：學童觀賞舊部落探勘紀錄片



圖 7-3-4：探勘紀錄片部落巡迴播放海報  
資料來源：台 9 線--357K 網站。

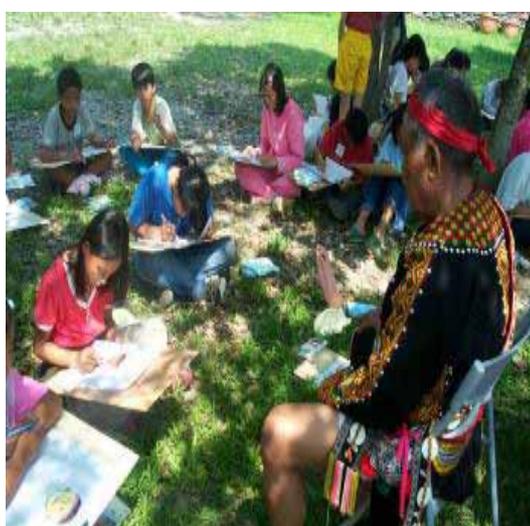


圖 7-3-5：「畫我 Hudas」繪畫比賽  
資料來源：台 9 線--357K 網站。



圖 7-3-6：「馬魯史賓蘭—她們的故事」展  
資料來源：台 9 線--357K 網站



圖 7-3-7：學童向耆老學習傳統編織

面對部落生活困境，白光勝牧師及基金會的努力是值得肯定的。而在缺乏經濟資本的部落，文化資本更成爲觀光場域中的關鍵籌碼。誠如 Bourdieu 的提醒，這樣的實踐過程，將會是一個辯證的循環。由於 Bourdieu 資本的概念，在於其中的兌換過程。兌換的過程有收益，亦有耗損。觀光場域中，擷取自生活場域而來的文化資本，其異化導致文化變遷就是需承擔的成本。然而這個成本卻在透過文化資本產生的經濟資本獲利之後，無法有效的回到生活場域支持文化重建，進而出現私有壟斷，產生文化資本的耗損，以及族群資本結構的變遷。導致圖利少數人的經濟資本獲利成本，轉嫁到生活場域其他的成員身上。也因此，pasiaku 部落族人對基金會看似情緒性的反彈，除了有其政黨政治的意識形態作祟因素外，基金會對部落回饋機制的模糊，致使資本轉換過程中的耗損（取自地方生活場域的「文化資本」或以「布農」爲名的象徵資本），無法彌補，並需由族人共同承擔。因此，基金會欲求將經濟資本投入文化重建的資本轉換思考，無論從資本獲利的角度亦或是文化責任的觀點，是值得且必須堅持執行的方向。

而基於資本兌換根植於場域的認可，對於社會觀光場域就不得不有高度的敏感。場域是動態關係，10 年的經營光景，必定有些場域變化，諸如遊客的喜好、市場的趨勢、同業間的競爭關係等，這樣的了解不是試圖迎合，而是藉此知道自己在場域中的位置，並且評估自身資本，做出最好的投資策略。另外，由於觀光場域中文化擷取過程，滲入許多變項，讓篩選詮釋過程，也充滿誤認的危險，因此，在過程中實須小心謹慎，時時警省。

10 年如一日的募款專案贊助策略，所運用的遊戲「幻象」（信念），是否仍能在場域中生效，是必須從意識層面來思考的。10 年前的民族文化觀光場域結構，與今日蓬勃幾近飽和的投入狀況亦是截然不同的。「部落」的象徵符碼，在政策、經濟逐漸改變的社會場域中，是否仍起著「贊助」信念的作用，亦是值得觀察。而「部落」的觀光風潮，是否會因觀光場域的改變，而有場域位置關係的變化，因而失去資本的兌換價值？亦或者經營過程中，由於目標遊客的不夠明確，導致基金會觀光場域使用的文化資本無法被辨識，而致使其文化資本產生了廉價的轉換可能？而了無新意的經營故事，是否亦讓長期支持的遊客心生厭倦，甚或失去投入遊戲的動機？這些都是藉由 Bourdieu 的實踐理論，所引發的深層思考。

基金會觀光場域位置的絕對優勢，在於累積 10 年的經營經驗與故事，但卻在著眼於經濟資本獲利的焦頭爛額中給忽略了。這些經營的故事，正是 Bourdieu 所謂的文化資本以及象徵資本。「贊助」這個象徵資本（信念），的確在激烈競爭的觀光場域中獲得區隔的助力，但經營內容的品質提升，才是當務之急。20 年

前白光勝牧師著眼開始學童教育，造就了重要的人力文化資本，但在基金會的 10 年經營裡，卻忽略了員工的教育訓練，致使經營人力的資本能量需求上，產生高度的落差，使經營品質無法有效提升。

基金會無意識地正走向觀光場域的苦戰之中，筆者希望藉由這樣的討論，將思考轉至意識層面，並且提供反思的機會。畢竟基金會 10 年經營，走來也披荆斬棘，艱辛異常。基金會已踏出了第一步，這是值得讚許的，只是在經營的現實過程，必須看見迷思，才能跳脫迷思。透過 Bourdieu 的理論，並與田野資料對話，希望能達到這樣的努力。