

第一章 緒論

1987 年台灣解除戒嚴令，整個社會開始進入新的發展階段，而原住民運動亦是在此時機展開。改「山胞」為「原住民」的正名運動，是原住民企圖回歸自身主體的第一步。此後，一連串回歸部落主體的活動亦蓬勃展開，其中藉以解決地方經濟和文化延續問題的地方觀光產業，更是不遺餘力。然而，當一個部落在發展觀光產業時，其經營上會因地方不同的侷限性而面臨不同的現實困境。另外，社會在媒體大量印象式的報導下，「原住民文化」成為最能代表台灣本土文化的商品包裝。許多原住民或學者亦開始擔心以消費為導向的報導，會誤導原住民文化的認知，甚而提出回到原住民觀點的呼聲。本論文就是藉由一個布農文教基金會的案例探討原住民族運用文化資源，或說文化資本，發展民族觀光產業的現況與困境。

原住民部落的觀光優勢，除了居處在山水美景的自然資源（資本）之中，而其獨特的民族文化風格，更是無法取代的資源（資本），因此，在政策大力推動與部落需求的雙重引力下，原住民部落亦全力推動在地觀光產業，例如：大家耳熟能詳的鄒族達娜伊谷，以及泰雅族司馬庫斯、鎮西堡部落，而阿里山上的茶山部落更是後起之秀。到了 1990 年代的末期，文化觀光在諸多政策牽引之下，更成為地方產業發展的關鍵，例如：1998 年台灣開始實施隔週休二日、1999 年的台北市原住民文化祭、2001 年台灣節慶活動計畫開跑、2004 年交通部預訂為台灣觀光年、2008 年台灣朝向觀光客倍增計畫邁進等等。

居處於台灣大社會結構下，原住民部落都共同經歷歷代執政政府殖民的歷史記憶，並且同時面臨了大同小異的經濟、文化發展困境。因此從大社會結構脈絡的巨觀角度視之，每個部落在程度上都足以反映這樣的時代議題。而每個部落亦由於其擁有資源（資本）的不同以及迥異的社會關係，形成在地適應的特殊性。在考量諸多因素之後，本論文選擇布農文教基金會以及其所在的 pasikau 部落進行民族誌的研究，探討與文化資本與民族觀光相關的議題。

本文所探討的 pasikau 部落是一個布農族的部落，其歷史記憶的形塑與經濟文化的發展，都對本文相關議題的探討具有重要的意義。因此，筆者首先在本章以民族史以及民族誌的書寫方式，說明 pasikau 的遷徙歷史、文化傳統與今日的生活狀態，以期讓讀者對 pasikau 部落發展民族觀光產業的背景有一基本之認識，之後的各章節筆者會進一步說明布農文教基金會以及 pasikau 部落如何發展他們的民族觀光產業。

第一節 pasikau 部落遷移史

布農族的傳統社會，是以父系氏族為主要組織結構。布農族社會對於個人能力亦相當重視，因此聚落領袖的產生，多是依個人能力推舉出來，而非世襲繼承。因此當聚落內若有人不認同現任領袖時，具有影響力的新領袖，便會帶著受其影響者另闢新的聚落。強調個人能力的特性，同樣展現在布農族部落基本單位家庭組織裡面，如財產的繼承，即是視個人對家庭的貢獻而定。父系氏族血親關係與重視個人能力的平權社會結構，使布農族的聚落傾向分散的小型血緣聚落，連帶影響到傳統布農族的分布型態（李敏慧 1997:15）。由於這兩大社會結構特性，造就布農族成為台灣原住民各族中，發生大規模移動最明顯的一族。

而由於原始部落多採行燒墾的耕作模式，因而有地力使用侷限性的問題，產生另覓耕地的需求。更加上與週遭民族自然互動、緊張對峙下，產生長年累月自發性的遷徙足跡。布農族遷移範圍向北移動至今日南投境內的仁愛鄉，向東遷移至今日的花蓮縣萬榮鄉，而主要動線乃繼續向南移至今日的花蓮拉庫拉庫溪一帶（munzavan），再以此為基地向今日的高雄荖濃溪、楠梓仙溪，台東卑南溪流域的新武呂溪、大崙溪、鹿寮溪、鹿野溪（舊稱北絲鬮溪或北勢高溪）移動（蔡善神 2004:1）。在 pasikau 部落落腳的布農族人，即是經過漫長的自然遷徙，加上日治時期迫遷而到此定居。簡而言之，pasikau 部落的布農族遷徙路線，大致沿著中央山脈，從今南投到花蓮，再到台東海端，再至內本鹿地區，經過日本政府實施集團移住政策後遷至今延平鄉。¹

一、遷徙的布農族

根據《高砂族系統所屬の研究》中的記載，各社布農人普遍認同的早期根據地為西部山腳的 lamungan，其位置可能在今濁水溪南岸的社寮或名間一帶。後來因為諸多原因，²往中央山脈方向移動，漸遷移至 asang-daingaz。³這段時間的遷徙是緩慢而長久的，移動路線也有諸多可能（圖 1-1-1）。

¹ 日本時期重要的「理番」政策之一。將原本居住於深山原住民，移住到平地與山地交界的山腳地帶或駐在所附近的道路兩旁所形成集體部落。（李敏慧 1997:29-31）目的主要透過嚴密的警備監視下，將原住民歸化為日本天子民。

² 李敏慧（1997:16）根據《高砂族系統所屬の研究》，第一冊（本篇），頁 13，推測或許是受到漢族及平埔族的壓迫而自平地移入山地。余明德（2000:12）根據馬淵東一所提：「口碑模糊不清，大部分只能想像其移動方向的程度為滿足的狀態。」認為遷徙的原因目前尚無法定論。

³ 布農語有「舊社」之意。又稱 mai-asang。

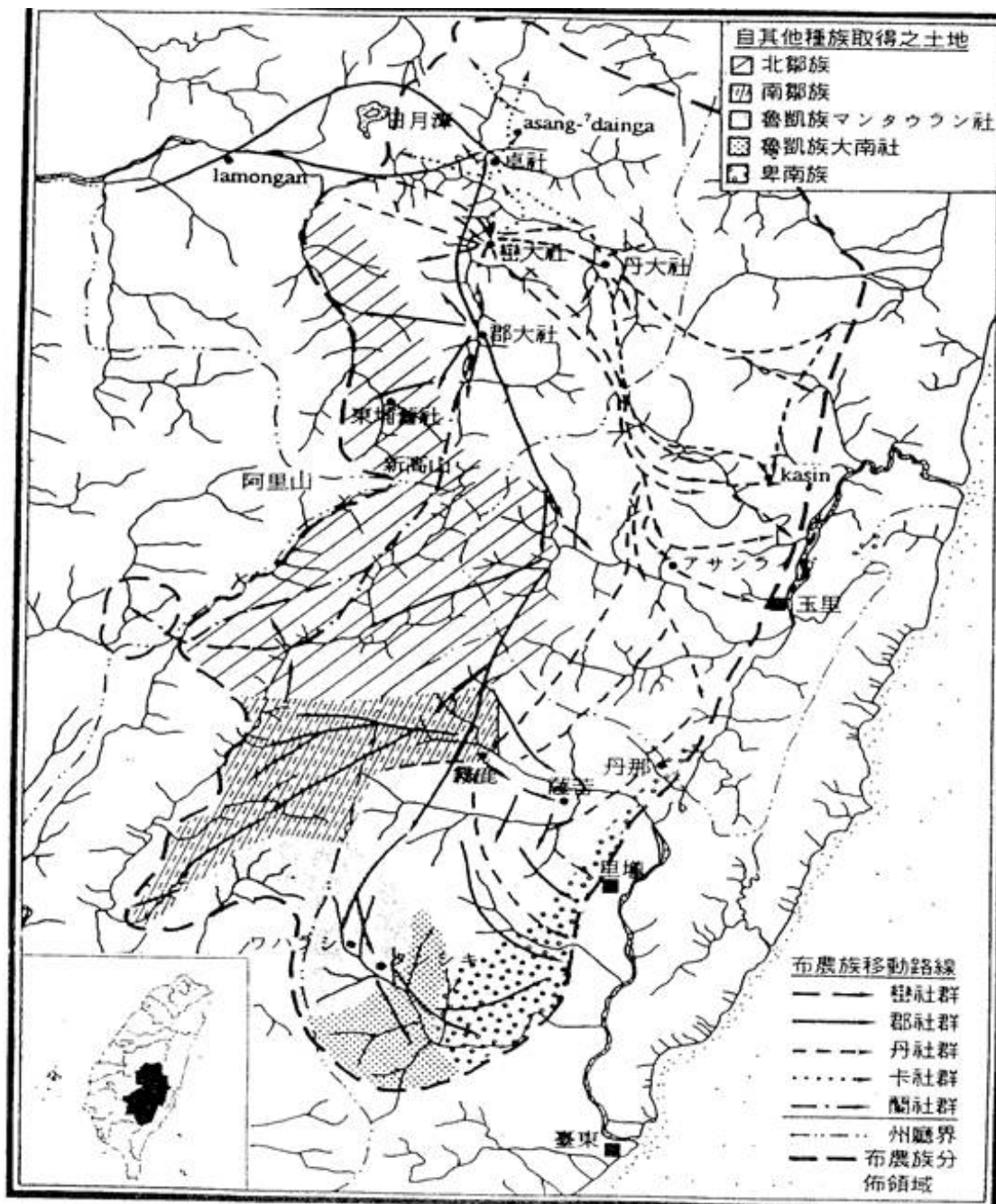


圖 1-1-1：布農族遷移路線圖

資料來源：李敏慧（1997:15）。

說明：布農族早期從平地移入山地，根據《高砂族系統所屬の研究》中的口碑記載，可能有三條遷移路線，並分化形成今日布農族五大社群。

根據《臺灣高砂族系統所屬の研究》來看，布農族從平地移入山地後，其遷移可依時、空，劃分為兩個移動時期：一、中央山脈以西、玉山以北的移動；二、踰越中央山脈而向東或向南的移動。十七世紀中葉左右甚或更早，布農族進入中央山地後，集體向中央山脈之西、玉山之北開始移動，視為第一時期移動。布農部族在此時期，自 tak-banuaz（戀社）分化出 taki-dodoh（卓社）、taki-bakha（卡社）、taki-vatan（丹社），並建立許多「蕃社」，逐漸形成部族及氏族組織的結構

基礎。此時期的移動，使布農族在中央山脈西側分布型態大致底定，asang-daingaz 為新的根據地，範圍以今日南投縣山區為主（李敏慧 1997:17）。

第二時期移動約近兩三百年間，參與部族主要為 taki-vatan(丹社)、tak-banuaz (巒社)、is-bubukun (郡社) 群。由於布農人有感於地力的需求和外力的威脅：

asang-daingaz 地為狹隘，而布農族人之日漸增加，當亦為促使移動之因；而會選擇往東部移動，乃環境時勢之趨，因 asang-daingaz 之北有泰雅族盤據，西有「平埔」族群和間接受到漢人之勢，西南和南邊當時也有鄒族勢力活動，而往最少抵抗的東部移動，則是必然的選擇。（移川子之藏 1935:107）

為求適當的耕作地與獵場，開始向東、向南的移動。移川子之藏等並且依區域和年代，再將第二時期的移動，分成三個分期的移動，分別是：一、大約十八時期初，從當時台中州（今南投縣）向花蓮港廳（今花蓮縣）的移動；二、約自十九世紀初開始，向新武呂溪（今台東縣海端鄉）及其支流大崙河流域的移動；三、最遲至 1880 年代，向內本鹿地方及當時的高雄州（今高雄縣、屏東縣）移動（李敏慧 1997:16-24；余明德 2000:12-13）。而 pasikau 部落，即是從第二時期第三分期內本鹿地方移動，爾後經由日治時期集團移住政策遷移而來的。

二、自發性移入內本鹿區域

布農族移入內本鹿地區的時間，大約在十八世紀末葉至十九世紀初，最遲不超過 1880 年代。⁴最早移入內本鹿地區的布農族，是沿新武路溪南下打獵而至北絲蘭溪的 is-bubukun (郡社) istanda 氏族 takistalan 亞氏族。因為發現該地河階平原土地肥沃，獵物很多，適宜種植小米並可作為獵場，便遷居該地形成內本鹿第一個部落 malaipulan (蔡善神 2004:62)。

內本鹿地區布農族的各 sidoh (氏族) 從南投地區的 mai-asang (原居地) 開始移動，為了尋找新的耕地與獵場，沿著中央山脈，南下經過花蓮、台東海端，最後抵達內本鹿地區，是當代移動最遠、最久的布農族。來到內本鹿地區的布農族，也開始與原居民鄒族、魯凱族、排灣族、卑南族、漢族、阿美族等六族十多個社的民族互動（圖 1-1-2）。在經過出草、爭戰、交易、婚姻及議和等民族關係後，布農族成為這塊區域的新主人，同時開創連接中央山脈東（台東）、西（高雄）二側新的區域體系，成功扮演臺灣歷史上一個重要的角色。（蔡善神

⁴ 根據蔡善神（2004:62）田調訪談的推估，約在十八世紀中後期。黃應貴（2001:142）認為在十九世紀初開始。李敏慧（1997:21）則認為最遲至 1880 年代。



圖 1-1-2：布農族未進入內本鹿地區之前各族領域分布圖

資料來源：蔡善神（2004:61）。

因為四面環敵，移入內本鹿地區的布農族，除了在內本鹿地區內部遷移外，更打破傳統上一個氏族或亞氏族、家族建立一個聚落的傳統；而是以一個聚落做出發點，甚至會回到 mai-asang（原居地），去吸納那邊的人遷移到這邊，所以是由新的聚落的力量來運作而向外擴張。新成立的部落，盡量吸入布農族，甚至外族，以增強新聚落攻擊與防禦敵人的能力。當時在內本鹿的布農族，更至少建立了 19 個之多部落。此時期的部落成員幾乎都是由數個相關或不相關的氏族、亞氏族，甚至不同的社群共同居組成，且此時期住家相較於傳統的 asang（部落）集中（蔡善神 2004:66）。

三、外力介入布農族移出內本鹿地區

日本政府在台灣五十年（1895-1945），歷經明治（1895-1911）、大正（1912-1925）、昭和（1926-1945）三個年代，其對原住民的政策可劃分為日治初期的「綏撫」政策、鎮壓漢人抗日時期的「緩和」政策、日俄戰爭時期的「圍堵」政策、「理蕃」事業與教化政策等（藤井志津枝 1997）。

1895 年日本正式統治台灣，其統治策略為「先平地而後山地」、「重北部而輕南部」。基於這些統治原則，內本鹿地區一直到日本統治台灣的中後期，才開始有日本政府政策的實施。而這之前，內本鹿地區布農族有經常出草日本人的事件發生。內本鹿地區布農族人除了與其他原住民族群產生衝突，對於日治當局也不時發動攻擊，以報復其妨害族人自由活動與日常生計的統治措施。

由於新武路事件（1914 年）、六龜里（1915 年）、大關山事件（1932 年）等一連串布農族抗日活動的刺激，日治當局為了防制僻處深山峻嶺的布農族人此呼彼應的起事，連帶也對內本鹿區域的布農族人實施集團移住，強迫他們遷居鹿野溪下游縱谷平原地帶，使官方可以就近管理。大正 8 年（1919），日官方在開發山地與易於統治雙重考量下，試行集團移住政策，官方勢力開始介入。昭和 5 年（1930）霧社事件後，全面徹底執行，並將集團移住的最終目標訂為使原住民皇民化，以及徹底消除蕃地界限。自 1931 年起，日本政府開始對內本鹿地區實施集團移住，布農族在官方壓力下，不得不離開內本鹿山區，而移居平地（蔡善神 2004:92-110）。

而 1941 年 3 月發生的內本鹿事件（或稱都巒山事件、Haisul 事件），乃由於內本鹿布農族人 Haisul，不滿被日本政府遷移內本鹿，產生對官方集團移住政策的直接反彈，並因而殺害日本人的事件，此事件亦突顯出強制性的集團移住政策所存在的問題。內本鹿事件爆發之後，日治當局更以此為由，於昭和 16 年（1941）5 月起，強行將殘留於內本鹿的布農族人遷出。

日政府用半威脅半利誘的方式，實施集團移住政策，將布農族從舊部落移出，布農族集體離開了傳統的高山領域，重新適應低海拔的生活，結束了布農族自發性大規模遷移的歷史，內本鹿地區的移住也確定了布農族最南邊的分佈範圍。然而內本鹿事件，更可說是原始部落對現代國家權力的一個反動（蔡善神 2004:118）。

四、以布農族人為主體的桃源村（pasikau 部落）

荷蘭、鄭成功、清朝及日本初期統治台灣時，雖對延平鄉現今部分地域進行管理，但當時主要對象為卑南族、阿美族及漢人，布農族仍生活在內本鹿地區，尚未進入平原地帶形成部落，因之並未直接管理過布農族。

日本政府實施集團移住政策後，將原本居住於內本鹿地區的布農族，自中央山脈區移出，從北絲鬮溪中上游沿岸的河階谷地，轉移到都蘭山西麓至北絲鬮溪

下游縱谷區域一帶，至今海岸山脈區及縱谷平原區之谷地、沖積扇。內本鹿地區的布農族逐漸納入日本政府台灣總督府的管轄勢力，直到離台之前，本區隸屬台東廳關山郡管轄。目前 pasikau 部落所呈現的棋盤格狀佈局，即為日治時期集團移住的規劃。

戰後進入國民政府時代，1945 年台東廳關山郡鹿野庄役場，改稱台東縣鹿野鄉公所，將延平鄉境域劃歸鹿野鄉管轄，旋即又改制為台東縣政府關山區管轄。1946 年平地與山地行政區域分立，自關山區轄下鹿野鄉劃出紅葉（vagangan）、武陵（bukzauv）、桃源（pasikau）、鸞山（sazasa）四村成立延平鄉。1950 年，增設永康村（sungunsun），完成延平鄉的行政區域劃分，沿用至今（洪健榮、田天賜 2004:8-9）。其中桃源村（pasikau）總人口數有 1228 人，布農族人口總數有 1088 人，布農族人口比例佔 88.6%，因此其人口組成是以布農族為主體。其他非布農族人口尚包括：卑南族、阿美族、排灣族等原住民，以及非原住民的平地人如閩南人、外省人等。

第二節 pasikau 部落民族誌

本文的田野地點即位於上述布農族遷徙脈絡下的 pasikau 部落。筆者於 2003 年開始正式進入田野地區，陸續為期約一年半的觀察，往返 7 次，每次停留時間大約半個月到 3 個月不等。⁵ 田調期間，筆者選擇居住在部落裡，主要是考量到部分基金會員工來自於部落，而部落與基金會間又存在密切的互動關係，因此希望在田調地點進行研究，以獲得更全面的觀察與訊息。除此之外，筆者希望透過參與當地布農族人的實際生活，以期更貼近了解受訪者的思考脈絡。筆者在進行田調期間，經歷觀光客、志工身分，希望藉由不同角度的體驗，有更全面的觀察。不在田調的期間，筆者也會透過網路、電話與當地維持聯繫。在此節，筆者將根據實際參與部落生活的田調觀察，描述 pasikau 部落族人目前生活現況，以利讀者進入筆者田調的生活脈絡。

一、多義的 pasikau

桃源村原名北絲鬮 (pasikau)，位於卑南溪支流鹿野溪的左岸河階平原上，是今日卑南鄉初鹿村卑南族 (布農族稱 livahlivah) 之傳統生活領域。至今桃源村布農族仍沿用卑南族的語言，稱桃源村為 pasikau。pasikau 卑南族語意有二：一是指「竹子很多的地方」；二是因為以前有二名平地人，要去鹿野那邊做生意，在經過今桃源村附近時，被卑南族年輕人攔截，將他們用絲作成的揹囊破壞，而大喊「剝絲鬮」(河洛語/閩南語發音 pasikau)，所以就將今桃源村一帶取名為 pasikau。戰後國民政府來台，於 1946 年 (民國 35 年) 將 pasikau 取名為「桃源」，是指世外桃源的意思。目前為延平鄉人口數最多的部落，桃源村除了桃源本村外，還包括鹿鳴 (talunas，昔稱取入口)、下里 (kainisungan，昔稱下中里) 及上里 (kamisato，昔稱上中里，行政區域屬紅葉村，但人口組成均為桃源村村民) 等聚落 (蔡善神 2004:36-37)。

當地族人多以「部落」為認同的概念單位，而位居此地 (桃源村) 之布農族人，亦多以 pasikau 為認同之來源稱呼 (即：對外介紹自己的來源時，以 pasikau 表示)。不過，當地族人對 pasikau 的概念意義，可以分為兩層：一、可能是指稱行政區域桃源村範疇，包含桃源本村 (pasikau 部落) 以及上里、下里、鹿鳴等聚落；二、或指稱桃源本村 (pasikau 部落)。唯在 pasikau 地域範疇 (桃源村 (pasikau) 境內以及 pasikau 部落邊緣)，由布農文教基金會經營的「布農部落」，在當地族

⁵ 由於有兩位本所的學長蔡善神、余明峰為田調地點居民，因此筆者在生活食宿上皆獲得相當大的協助，透過兩位學長的在地人脈，也讓筆者田調過程更行順利，特此向兩位學長致謝。

人的概念上，是一個獨立的特殊個體，不屬於 pasikau 的概念指稱上（圖 1-2-1）。

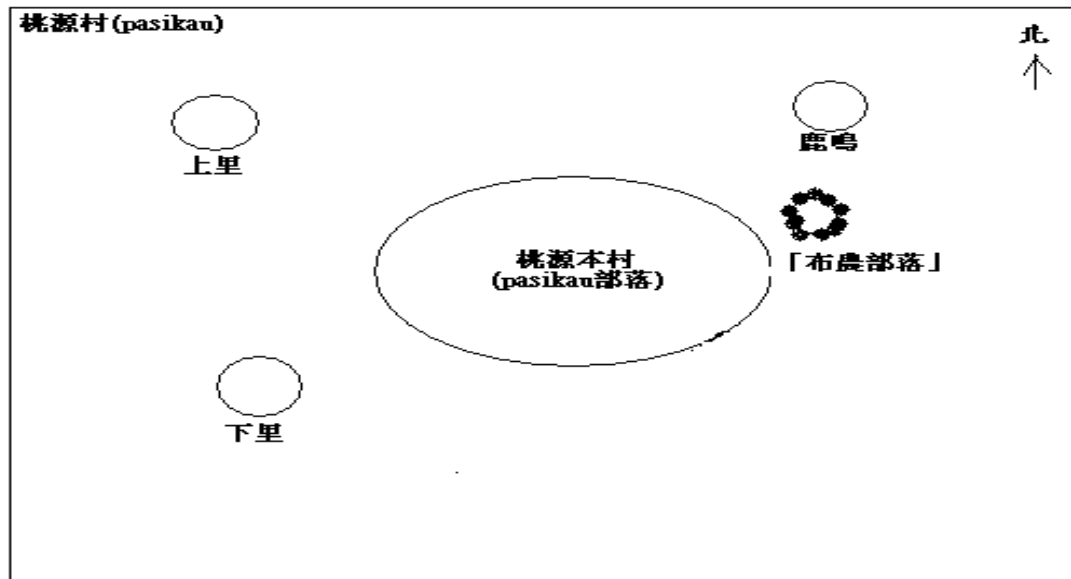


圖 1-2-1：pasikau 概念示意圖

資料來源：筆者繪製。

說明：pasikau 的兩層意涵，其一指稱桃源村，其中包含桃源本村（pasikau 部落）以及上里、下里、鹿鳴等聚落。另可能直接指稱桃源本村，即 pasikau 部落。

由於本論文討論之民族觀光產業多發生於 pasikau 部落境內，因此筆者長期觀察之研究區域，乃以桃源村之 pasikau 部落為主，故以 pasikau 部落為研究與描述之單位。但由於目前行政資料，最小單位以（桃源）村為劃分，故採用之官方數據，仍將以桃源村為單位呈現。而描述之民族誌內容，則是以 pasikau 部落為主體單位。

二、部落景觀與行政組織

居延平鄉南方區塊的桃源村，行政區內包括 pasikau 部落、鹿鳴、下里等聚落。其中 pasikau 部落為村內的主體部落，位居中央山脈的南段，兩側分別有卑南溪的兩條支流—鹿野溪與鹿鳴溪流經，以務農居多。進入部落，就其建築景觀來看，與台灣一般村落相差不多，很難一眼判斷出是布農族部落。單層房舍多為鐵皮搭建，兩層樓以上之房舍幾乎都是水泥洋房建築。根據部落族人表示這跟台灣早期大社會一樣，有辦法的話，都會改建水泥房舍，那是生活達到某種水準的象徵。近年來有幾戶改建時，增添自然質樸的風格設計，獨具原住民特色。而改建後的巴喜告教會，成為部落內較高的地標性建築，有 4 層樓之高。日本時期所留存的棋盤格狀規劃部落並沒有很大，但是族人大多習慣以車代步至各處，即使步行僅 3 分鐘的路程亦然，而幾乎是有車者皆如此。

部落居住相當集中，加上位居延平鄉的行政中心。許多行政單位(圖 1-2-2)，都設立於此，包括鄉公所、鄉代會、鄉戶政事務所、鄉衛生所、郵局、農會(鹿野地區農會延平鄉桃源服務處)、⁶汽油供應站、⁷分駐派出所、消防分隊等，延平鄉其他四村的布農族人皆必須至此洽公，因此，相較於延平鄉其他村民，桃源村民生活方便很多。位於本村的村內的學校教育系統有鄉立托兒所、⁸桃源國小附設之幼稚園、⁹桃源國小、¹⁰桃源國中。¹¹文化教育面向，則包括鄉立圖書館、¹²延平社會教育工作站等社教單位。¹³而與本村相關的民間團體有延平民眾服務站、¹⁴社區發展協會、¹⁵財團法人布農文教基金會、¹⁶台東縣延平鄉布農文化尋根協會、¹⁷台東布農生態資源保育狩獵文化永續發展協會。¹⁸基本的生活機能大致

⁶ 為鹿野地區農會附屬單位，延平鄉尚無所屬之農會。

⁷ 全名為「中國石油公司延平油料供應站」，1988年4月設立。

⁸ 鄉公所所設立的，招收3至6歲之之幼兒，除了協助村民照顧兒童外，強調學前教育與民族文化、語言的學習，目前學生總人數約100人。

⁹ 創立於1985年，為延平鄉目前唯一的幼稚園，學生人數平均為25人，以桃源村學童人數最多，其他村的學童亦有前往就讀者。(布農文教基金會亦曾於民國81年創立「布農幼稚園」，招收本鄉學齡前之兒童，人數最多可達70人之多，後因營運困難，已於1998年停辦。)

¹⁰ 目前校舍用地僅0.4760公頃，為全國最小。(因1973年夏天，本校原校地奉命撥給本村災民，以為建屋用地。)實施九年國民義務教育之後，桃源國小之學生人數一直是本鄉最多。目前有提供營養午餐。

¹¹ 為延平鄉最高學府，係於1968年因應9年國民義務教育實施而創立。由於鄉民人口外流情況嚴重，加上部分鄉民對其師資不滿意，使其招生狀況每下愈況，由鼎盛時期的7個班級、274人，銳減至目前的3班、64人。目前提供營養午餐及非桃源村學生住校服務。此校亦曾經面臨併校(併為鹿野國中桃源分校)的危機，但因鄉民及本鄉各級民意代表的反對，2000年台東縣教育局暫緩裁併方案，使本校得以維持現狀。

¹² 名「中正圖書館」，建於1977年，為台東縣山地鄉第一座圖書館。因藏書量增加與功能趨向多元，於1991年開始興建新館(仍位於桃源村)，並於1994年正式啓用。館內空間配置包括服務台、書庫、期刊室、參考室、兒童室、自修閱覽室、視聽室等，希望提供鄉民優良的閱讀環境，朝向多元功能發展。

¹³ 本站隸屬國立台東社會教育館，於1980年設站，站址位於延平鄉立圖書館內，工作以推廣社會教育文化活動為主。

¹⁴ 延平鄉民眾服務站，位於桃源村。於1962年成立，以推行民眾服務、改善民眾生活、增進社會福利、促進地方建設為宗旨。惟民眾服務站為中國國民黨所設立，其最大的功能還是在於選舉，每次到了各種選舉，民眾服務站顯得格外熱鬧。

¹⁵ 本村社區發展協會成立，係根據1991年5月1日內政部頒布的「社區發展工作綱要」，於民國82年期間成立。社區發展協會以促進社區發展、增進居民福利、建設安和融洽團結互助之現代化社會為宗旨。

¹⁶ 為本村推動民族文化觀光產業之主力單位，待後文詳加描述。

¹⁷ 布農文化尋根協會，現任團長為鸞山村民周輝妹。本團成員包括居住在本鄉五個村落的耆老所組成，於1998年4月正式成立。本團成立的宗旨，在於：1. 形塑新的文化傳承團體，保留並紀錄傳統文化；2. 帶動部落居民對傳統文化重建之新認知；3. 整合部落傳統文化之資源；4. 建立文化傳承機制之主體性與自發性；5. 傳揚本族傳統文化之美並企求達到不同文化間之交流。

¹⁸ 台東縣布農族生態資源保育狩獵文化永續發展協會，會址設於桃源村，現任理事長為桃源村青年胡金男。本會前身為「布農族文史工作室」，早期以固定推行布農族狩獵體驗營為主要工作，於2001年成立。本會成立的宗旨，在於增進台東縣布農族對部落生態資源管理、狩獵文化傳承的體認，並建立布農族生態共榮共存的保育概念、狩獵文化的內涵(榮譽、責任、祭

健全，若有其他需求，則須前往約十公里之外的鹿野鄉補給。

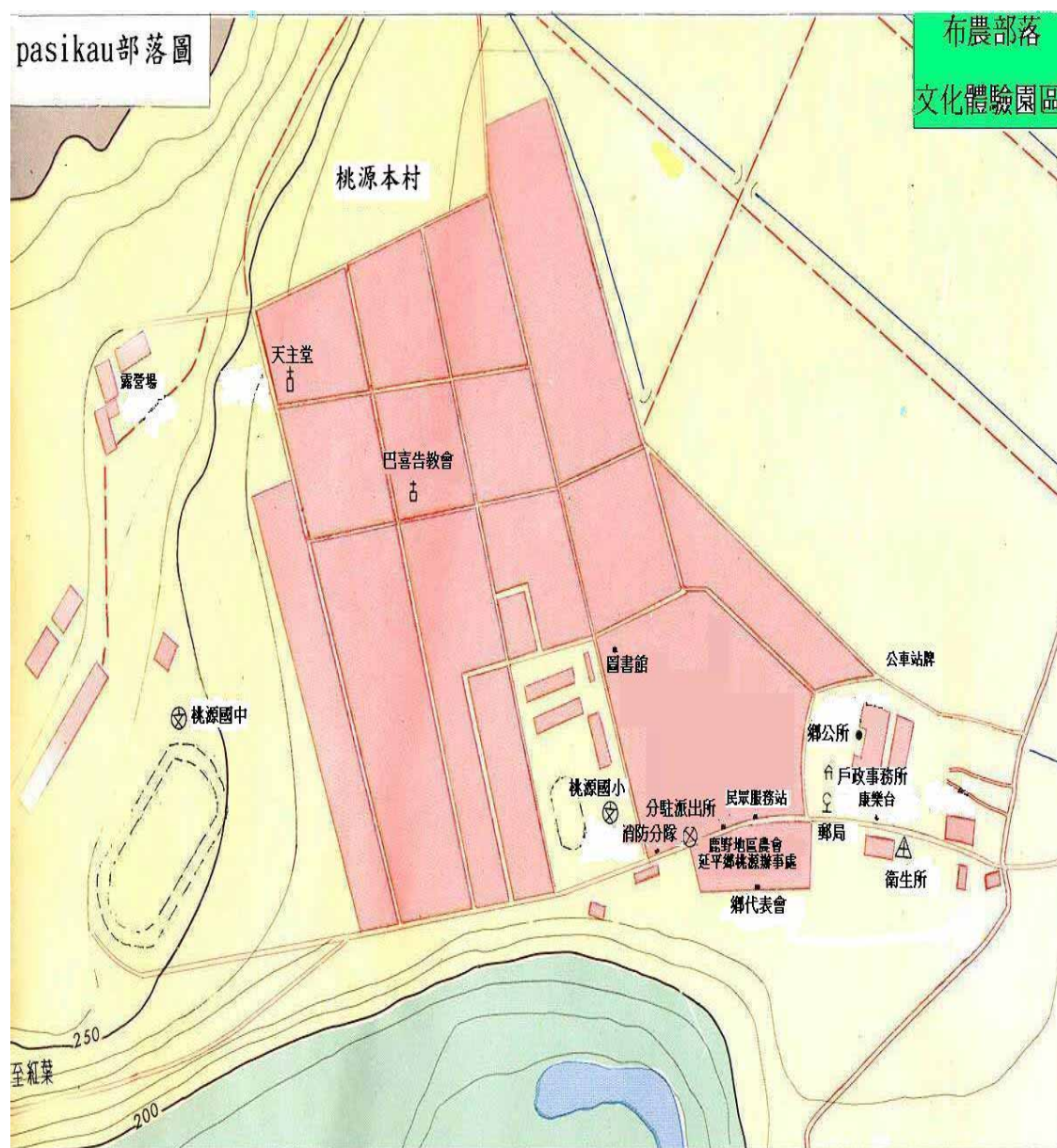


圖 1-2-2：桃源本村（psikau 部落）行政組織位置圖

資料來源：延平鄉公所提供，經筆者修繪。

由於桃源村為延平鄉的行政中心，因此吸引很多非原住民來此定居，形成桃源村的原住民人口比例低於延平鄉的平均值。¹⁹桃源村非原住民的人口組成包括，來此做生意的漢人、退休的公教警員及外省軍人等。

另外，村民若有輕微的身體不適，通常會至鄉立衛生所看診。嚴重的話則會

祖、倫理、分享)、優良傳統文化的認知。

¹⁹ 延平鄉原住民人口比例：全鄉原住民人口總數 (3,386 人) / 全鄉人口總數 (3,754 人) = 90.2 % (2004 年 1 月戶政資料)。

至台東市的醫院就醫。目前鄉立衛生所主任是由布農族籍的醫生兼任，²⁰為落實鄉民服務，符合鄉民實際使用需求，於 2004 年 2 月首度開辦夜間門診；²¹另外亦固定於週一、三，日間提供巡迴各村定點醫療的服務。²²此外，台東基督教醫院亦提供專業分科巡迴醫療服務，服務延平鄉民。²³

此外，村內雖擁有鄉立圖書館，²⁴但使用率不高。目前開放時間至下午 5 點半，周六、日及國定日休館，中午（12：00-13：30）亦為午休時間，不太符合鄉民使用時間之需求，使圖書館無法確實發揮使用功能。有村民表示圖書館的開放時間，應與孩童上課與村民上班時間錯開，甚至建議可以調整開放時間從下午開始，並延後到晚上閉館，以發揮圖書館的閱讀功用，提供真正的讀書空間，以帶動部落的讀書風氣。

三、婚姻家庭

桃源村人口組成以布農族為主要（約佔 88.6%），²⁵其他包括卑南族、阿美族、排灣族等原住民。其中布農族以 is-bubukun（郡社群）最多、tak-banuaz（巒社群）最少，本村並沒有 taki-vatan（丹社）、taki-dodoh（卓社）、taki-bakha（卡社）的布農族分布。根據 93 年 1 月的戶政資料顯示，桃源村計有 12 鄰，299 戶次，男性有 683 人，女性 545 人，合計 1228 人次。²⁶桃源村裡，布農族人包含 isbubukun（郡社群）的 istanda 氏族、balalavi 氏族、taki-ludun 氏族、is-lituan 氏族及諸多亞氏族與 takbanuaz（巒社群）的諸多亞氏族，以及 maibut。（表 1-2-1）可見桃源村的布農人來自各方，且遷徙過程是以家或氏族/亞氏族為活動的主要單位（黃應貴 2001:58-59）。²⁷

此地布農族人 sidoh（氏族）觀念尚稱完整，²⁸目前較年長的族人，²⁹對於 sidoh

²⁰ 余美齡（女），本鄉族人（桃源村布農族），夜間門診服務為其就任後所推動，此舉乃考量鄉民實際作息需求（日間需工作）。

²¹ 於每周一、三、日，夜間 18：00—21：00 提供服務。

²² 衛生所位於桃源村內。為加強各村之使用服務，由余美齡醫師於週一至永康（上午）、武陵（下午）；週三至巒山（上午）、紅葉（下午）提供巡迴醫療服務。

²³ 目前有家醫科、小兒科、婦產科、眼科、牙科，時段安排與鄉立衛生所巡迴醫療不衝突。

²⁴ 開放時間：週一至週五 08:00~12:00，13:30~17:30。周六、日及國定日休館。

²⁵ 桃源村布農族人口總數（1,088 人）/ 桃源村人口總數（1,228 人）= 88.6%（2004 年 1 月戶政資料）。

²⁶ 台東縣延平戶政事務所 93 年 1 月人口統計資料。然目前因 86 年政府戶籍登記政策，已無教育程度欄以及人口職業欄；族別登記，尚未完成，故無其他更詳細的人口資料數據。

²⁷ 氏族名稱、狀況，經筆者訪談修正，拼音系統採用在地布農族使用拼音。

²⁸ 根據此地族人蔡善神（2004:32）的研究，認為此地 sidoh 具有 tastu baning（亞氏族）、kautuszang（氏族）、kaviaz（聯族）、madaing tu sidoh（部族）、vaivi（非布農族）等多層概念。

不婚的禁忌仍相當遵從。年輕一代的族人對 sidoh 的系統和觀念，有愈來愈模糊薄弱的趨勢。³⁰目前 sidoh 的機制在當地族人的政治與社會中仍起一定的作用，其中在政治層面上表現在選舉行為，而社會層面上則影響著族人的婚喪喜慶。由於部落家戶不多，加上許多帶有血緣或姻親關係，族人彼此相當熟稔。現今由於社會族群間的交流互動情形日益頻繁，異族通婚現象逐漸普遍，族群身分認同認定議題，偶爾會出現新的討論，如對於像白光勝同時具有排灣族（父）與布農族（母）血統，身分上就面臨諸多討論。

表 1-2-1：桃源村「布農族」氏族概況與氏族戶數統計表

社群	氏族	亞氏族	漢姓	戶數	佔全村布農族氏族比例
郡社	is-tanda	takis-ciangan	主要姓「胡」，另有少數姓「賴」、「古」、「張」、「楊」	共 107 戶	43.3%
		takis-talan			
	palalavi	taki-susunan	主要姓「余」	共 29 戶	11.7%
		palalavi			
is-lituan	takis-tilainan	主要姓「邱」，少部分姓「蔡」、「陳」、「余」	共 38 戶	15.4%	
	minkinuan				
	takis-payanan				
	takis-tahuan				
巒社	soqloman	taki-ludun	主要姓「古」	共 37 戶	15.0%
		taki-bisazuan			
	isinkaunan	takisayan			
其他	maibut（有平地血統的布農族）	soqloman	主要姓「王」，其中 takis-ulavan 姓「黃」、is-hahavut 姓「江」	共 25 戶	10.1%
		isinkaunan			
		takis-ulavan			
	is-hahavut				
			主要姓「胡」，另有姓「林」、「邱」	共 11 戶	4.5%

資料來源：蔡善神（2004:50）

- 說明：1. 本表係根據延平鄉戶數所作統計，所以會有同一住家有二戶的現象。
 2. 如遇女性為戶長，係因丈夫死亡或離婚，則按照其原夫家之氏族計算。
 3. 本表戶數不包括非布農族（漢人及其他原住民各族）。

另外，由於工作機會需求以及求學因素，造成 pasikau 部落青壯人口嚴重外流的現象，平日僅留下孩童與耆老在部落生活，唯重大節慶時，外地工作以及求

²⁹ 根據筆者觀察，大約是 35-50 歲上下的中、壯、老年族人。

³⁰ 根據筆者觀察，大約是 20 歲以下的青年族人。

學的族人，才會回到部落相聚，如婚喪喜慶等生命儀禮，或者如過年、掃墓時節。

四、宗教信仰多元

pasikau 部落的信仰呈現相當多元的現象，計有基督長老教會、天主教、真耶穌教會、漢人民間信仰、³¹一貫道等，傳統信仰雖已式微，但傳統的泛靈信仰仍或多或少地影響著布農族。有趣的是，目前幾乎壟斷原住民信仰版圖的西方基督宗教，在此信仰戶數約僅佔 1/2，與漢人民間信仰分庭抗禮，呈現獨特的信仰結構。(表 1-2-2) 如此多元特殊的信仰結構，與 pasikau 部落所處的地理位置有相當的關聯性。部落緊鄰卑南與鹿野兩個平地鄉，加上交通便利，使當地布農族與平地人接觸往來頻繁，甚而間接影響當地的宗教信仰(余明峰 2005)。此地居民相互尊重彼此宗教，對於信仰的選擇互不干涉，對於此地族人彼此的生活互動影響不大。³²唯在 1999 年延平長老教會有過分裂(蔡旻玠 2001:52)。³³

表 1-2-2：桃源村宗教信仰現況

基督長老教	天主教	真耶穌教	漢人民間信仰	一貫道	傳統信仰或泛靈信仰者
67 戶	29 戶	9 戶	87 戶	6 戶	約 101 戶

資料來源：蔡善神(2004:16)，黃應貴(2001:312)，余明峰(2005)

(一) 傳統信仰體系

傳統信仰屬「泛靈信仰」，以 hanitu (精靈、神、鬼魂) 與 dihaning (天、超自然) 為主要觀念(黃應貴 2001:9-10)，而產生一套完整、複雜的布農族信仰體系。而以 hanitu 與 dihaning 信仰為基礎，布農族在價值體系與生活中創造出多元的 samu (禁忌) 與 lusan (祭儀，又分為生命禮俗、歲時祭儀二部分)，來維繫人與人、人與自然、人與超自然的和諧關係。

當此地布農族還生活在內本鹿地區時仍為泛靈信仰，一直到日本政府成功的將布農族移出內本鹿地區後，布農族的信仰有了本質上的改變。尤其在與西方基督宗教、台灣漢人民間信仰接觸後，位居行政中心的桃源村，呈現出多元的宗教特色。

³¹ 在原住民裡，多為基督教系信仰，漢人民間信仰算是少見。

³² 就筆者所知，許多以西方基督教信仰為主體的原住民部落，皆因宗教信仰問題，造成部落內部分裂。(如信仰基督長老教派與天主教的居民，互不參與彼此活動) 目前基督教派間已面對此問題，並試圖改善。

³³ 原延平教會，改名「巴喜告教會」；基金會則沿用延平教會之名稱，在「布農部落」進行禮拜。

（二）西方基督宗教體系

1. 基督長老教會：為最早傳入延平鄉的西方基督宗教，桃源村大約在 1953 年創設教會。³⁴最初因遭到部落的村長或勢力者的反對與壓迫，而使傳教遭到阻礙，甚至做禮拜時都必須躲藏，最後在信徒的努力下，逐漸被接受。

2. 天主教：桃源村於 1957 年設立桃源天主堂。天主教初期不若基督教一樣，其傳教過程並未受到阻礙，甚至傳教之初會發放麵粉、衣服等救濟品，而信徒人數早期更多過基督長老教會。³⁵天主堂隸屬天主教台灣地區主教區的花蓮教區，主持彌撒禮拜的工作是由神父與修女負責，另各天主堂由信徒選出一名會長，負責教會行政事務；選一名傳教老師，負責禮儀的工作。

3. 真耶穌教會：屬於基督教的一派，不同於長老教會與天主教是在星期六早上作禮拜，並且反對信徒參加傳統祭儀活動。本會係在 1991 年後傳入本鄉，由鹿野鄉瑞源村的阿美族，以一對一的方式傳教，並於 1994 年在桃源村設立信徒聚會所，隸屬於瑞源真耶穌教會，唯信徒不多，約 20 人，且多為桃源村村民。

（三）漢人民間信仰體系

1. 漢人民間信仰：桃源村漢人民間信仰者戶數約有半數之多，在此所謂一般民間信仰，包含祖先崇拜、人鬼信仰、神明信仰、自然信仰等。實際行為除了觀音及媽祖的生日與漢人的年節（農曆新年、清明、端午、中元、中秋）會舉行拜拜儀式外，每月初一、十五會祭拜祖先與神明。另外婚喪喜慶、上山打獵、出遠門、祈求平安等日常生活也會拿香拜拜。然本鄉信仰漢人民間信仰者程度不一，表現出的祭拜儀式也有所差別，有些人只是單純的祖先崇拜或人鬼信仰與自然信仰，並無特定的神明信仰；有些人則自稱為佛教、道教，在自家設有祭壇、佛堂等，然鮮少人真正參與漢人的宗教大型活動，呈現出多元的漢人民間信仰。

2. 一貫道：是晚期傳入的漢人信仰，信仰一貫道者人數很少，以桃源村村民居多，目前亦無一貫道的道場設立。

3. 許願神廟：在桃源村上方約 200 公尺的山坡地上，由外地來的漢人於 2000 年在此建立「許願神廟」，信徒大多是外地的漢人，此地僅桃源村幾戶人家前往拜拜。

³⁴ 目前稱為巴喜告教會，前身為延平教會。於 2000 年因當時牧師白光勝與部分信徒理念不合，白光勝牧師遂帶領部分信徒成立布農文教基金會延平教會（信徒約 100 餘人），而原延平教會改名為巴喜告教會，取部落之名。

³⁵ 現信徒已較基督長老教會略少。

五、地方生活文化

(一) 生活作息

pasikau 部落是蠻典型的農村生活，步調呈現緩緩的悠閒。這裡的陽光是上帝的不吝嗇的恩賜，四季充足；連拂面的輕風都透著暖暖的香甜。而沐浴在酥暖的朝陽裡，更是種被揀選的幸福。然而正午的艷陽，卻是炙熱難耐，紫外線鐵定超出正常值。就連當地的族人，都得迴避這個時段，來個小小午休，為下午工作的重新補充元氣。夏日農忙的時候，清晨大約 4、5 點就必需到田裡採收果物，以避開炎日高溫。

商號也大約在早上 6 點左右開始營業，供應村人、學生的早餐，營業到晚間 10 點半左右打烊。³⁶部落的小吃店、麵攤，多從午餐時間開始營業，大約晚間 11 點收攤。此外，部落也有冷飲店、理髮店、修車店等，部落內小本生意的經營都是家庭式的。此地區每周一、三、五，晚間 7 點左右，會有垃圾車收拾垃圾。

其他在部落任職的族人，包括各行政單位的公務員、教師、布農文教基金會的員工，會於 8 點左右抵達自己的工作崗位，開始一天的業務，大約 5 點打卡下班。基金會的員工，會因本身觀光業務需求，有加班的狀況。基本上，晚間 10 點左右對村人來說，已漸漸進入深夜，陸續準備就寢。

(二) 衣著

這裡的族人平時的服裝輕鬆，和大社會差異不大。平常是不著傳統服飾的，通常是祭典表演，³⁷或是上電視時穿的。³⁸常是需要表達自身民族身分的場合，才會以傳統服飾現身。³⁹而來此除了與年紀較長的耆老溝通，⁴⁰需有布農語或日語的基礎外，其他多可用中文溝通。而在族人平日的溝通裡，會很自然的中文、布農語交雜使用。⁴¹聊天的過程中，亦常會出現兩種語言交替使用的狀況，可能是由於布農語某些詞彙較能生動突顯愈表達的笑點，有時則可能是類似說悄悄話的功能。⁴²

³⁶ 像是雜貨店的商店，此地以「商號」為名。

³⁷ 現在的祭典多是表演性質，即使在婚喪喜慶重要場合，也少有人以傳統服飾穿著出現。

³⁸ 筆者田調期間，適逢一粒麥子基金會拍攝公益募款廣告短片，即有要求耆老們著傳統服飾入鏡。根據筆者訪談，某族人（他也很驚訝）表示曾遇過非原住民朋友，驚訝的「發現」原住民並非著傳統服飾生活的事實

³⁹ 筆者田調期間，有一位印地安原住民，透過民間單位來此訪問交流，在一次私下非正式會面場合，參與之族人，都盡可能著傳統服飾現身。

⁴⁰ 耆老們大多中文不流利，會使用較簡單的中文片語。

⁴¹ 布農語的呈現，老一輩（40-50 歲左右）或久居部落的青年人（30 歲左右），較能整句自然說出。年輕一輩（20 歲左右），甚至小朋友，則多是在中文的語言結構內，鑲嵌入布農詞彙。

⁴² 根據筆者觀察，有時聊天的內容，若只希望自己人（布農人）了解，則會轉換布農與交談。

（三）飲食

吃的東西多是家庭自理，不開火時，會至小吃店麵攤購買熟食。偶而會相約齊聚小吃店，點些小菜聊天小酌。這裡沒有固定的肉舖或菜舖供應所需食材，不過這裡有固定跑部落賣菜的貨車，居民俗稱「菜車」，讓居民可以補充一些基本必須食材，其他更講究的食材則需至關山、鹿野等地，進城購買。⁴³

這裡的肉類來源，除了市場購買外，也可能是親友互贈，或打獵、捕獵所得。這裡幾乎餐餐皆有肉類，菜色中若缺少肉類，族人覺得則如同做菜忘了加鹽一般食之無味。其中，烤肉算是部落相當頻繁的飲食活動。各家偶而不定期的舉辦，有時隨性而起，相約之後，能否出席，端看緣分，相當隨意。在部落的烤肉時間多在晚餐時刻，在烤肉的同時，彼此閒話家常、互通有無。夏天的夜晚烤肉，有種悠閒的愜意。而蚊香更是這裡夏夜不可或缺的日用品。烤肉的木材多用山上揀取回來的木頭，烤起來別具風味。烤肉保持原味，不多加處理，頂多抹上鹽巴提味，嚼著剛出爐的烤肉，油而不膩，原汁原味反而凸顯出回甘的香甜。在寒冷的冬夜，烤肉的印象更是深刻。木材燒透成了火紅的炭，跳躍的火焰成爲目光凝視的焦點，溫度在凜冽的空氣裡蔓延加溫。或許因爲溫度，也或許因爲喝了點酒，大家的臉開始泛出紅暈，紅撲撲的，彼此的距離也莫名的更靠近了。而話題的內容似乎不是那麼重要，重要的是此刻的相聚。

而週日的夜市，也是部落另一種生活脈動。夜市是由數個流動攤販聚集的夜間市集，然而經年累月下來，都有了固定的時間、位置，也成了固定的景象。這些攤販多是賣熟食的，有炒米粉、炒麵、牛排、麵線、紅豆餅等，也有賣衣服和打彈珠遊戲的攤販。他們多是高機動性的貨車攤位。雖然夜市裡的攤販都是固定幾家，種類不多，規模不大，內容也幾乎沒太多變化。但是，仍是可以看到村人三三兩兩走走逛逛，或小朋友結伴同行。成爲部份村人週日的休閒，和小朋友週末的期待。

流動性攤販除了夜市，還有前述的「菜車」，還有賣冰的摩托車。摩托車座位後方上面架著裝冰的鐵方形容器，賣的是傳統的冰品「叭卜」，以球計價。據族人表示這位賣冰的先生是外地人，騎摩托車到台東縱谷各地的部落賣冰，爲期將近三十年了。

（四）學童教育

每天早晨學童們嬉笑跑鬧、成群結伴相邀至學校上課。學童平常下午放學回

⁴³ 爲漢人所長期經營，亦與部落族人建立感情，車上賣有一般肉類、菜類、魚類。

家後，會完成今日學校交代的作業，然後看電視或找部落其他的小朋友玩耍，大約十點準備進寢。青少年或小朋友們，會在假日午後 4 點到 6 點，陸續地出現在桃源國小的操場上「鬥牛」，切磋球技，同時連絡情感。然後各自回家吃晚餐。有教會信仰者，會於週末上教會。寒、暑假部落小朋友，部分會參加由布農文教基金會舉辦的「教育營」，⁴⁴部分則參加桃源國小舉辦課業加強輔導活動。

（五）休閒娛樂

村內的晚間娛樂活動不多，網路設備亦不普及，平常消遣多是看電視打發，此地村人尤對摔角、⁴⁵棒球等體育性節目活動，⁴⁶甚感興趣。部落其他消遣包括投幣式大型電玩、撞球、青年相約的聚會、唱卡拉 OK、打獵等。部落有族人經營撞球臺，年輕人偶爾會打個兩桿自娛。部落青年偶爾也會三五相邀晚餐之後，到部落附近不遠的山上烤火小聚。時而，拿起吉他哼哼唱唱，自娛娛人；偶而，笑笑鬧鬧，自我解嘲一翻。深夜娛樂尚有投幣式卡拉 OK。而偶發性的打獵屬於個別的行爲，有時三五人相約，多當作娛樂，少有人以此爲職業，多夜晚通宵進行。也有利用放陷阱的方式捕獵，獲得的肉類，多爲家人食用或親友互贈之用。

（六）特殊消費

酒、檳榔，是此地高消耗量的貨品，幾乎可以算是「日常用品」。一包 10 多粒的加工檳榔叫價 50 元，偶也可瞥見部落兩、三歲的小娃，拿青澀的檳榔果子往嘴裡嚼。由於長年的習慣，以及加工檳榔的提神禦寒作用，檳榔成爲部落生活必需品，甚至成爲一種族人的見面禮。⁴⁷酒的消耗量也是驚人，有族人更戲稱「公賣局該應發給我們 VIP 了」；也有麵攤老闆也不諱言地表示，賣麵和小吃的收入，還不如店裡賣的酒。在這裡，酒已經成爲如開水般平常的日常飲品，舉凡高粱、米酒、生茸、啤酒等；而保力達、補力康、維士比等市面的藥酒，更是這裡暢銷的飲品。酒的布農語爲 *zavus*，除了酒的原意之外，還有甜的意思。因此，族人有時還會和其他飲品（如牛奶、紅茶）做結合，自創他們特殊的調酒文化，以增加口感。

酒可以在談話間，成爲一種觸媒。酒精的作用，讓個性內斂的人，能夠進入

⁴⁴ 布農文教基金會（前身「延平基督長老教會」時期）於 1984 年暑假，由白光勝牧師策劃，開始舉辦「教育營」。爲了推廣「教育營」的事工，結合紅葉基督長老教會、武陵基督長老教會，邀請台中大專長青聯合團契（屬基督長老教會）的大專生，來桃源村擔任老師，進行部落孩子的暑期課業輔導，讓部落的孩子多了在課業上學習的空間。

⁴⁵ 有族人表示，因孩童時期受到接受過日本教育的祖父母輩之影響。

⁴⁶ 延平鄉紅葉村即紅葉少棒的所在地。這裡 25-35 歲的中生代，孩童時期都有棒球訓練的經驗，因此對棒球擁有更深刻的情緒。

⁴⁷ 根據筆者觀察，很類似菸的功能。見面時，詢問對方並且奉上，藉以表示尊重有禮。

比較放鬆的狀態，幫助更深入談話的內容。當話題漸弱的時候，飲酒成爲另起話題前空檔的過度儀式。但飲酒仍是有副作用的，對於自制力不足的人，很容易成爲酒的奴隸，成爲染上酒癮的「酒鬼」，或借酒裝瘋的鬧事者。這類人沉溺酒中，無法自拔。對於一些人來說，在酒的裡面，是比較有安全感的。這個部落也不乏有這樣的人，鎮日喝酒，沉溺在酒醉的暈眩感中。對此，部落有些族人就希望藉由倡導喝茶或咖啡的習慣，替代之。

在這裡的布農族飲酒時，最特別的是有輪杯的習慣。⁴⁸輪杯，顧名思義就是一群人圍成圈子，共用一個杯子，輪流飲酒。當然就當代衛生的角度來看，是不被鼓勵的。但其中似乎蘊含著成爲同個圈子的人，一種被認可的象徵儀式。

這裡還有一種「賒帳文化」。賒帳，是在原住民部落開店，必須有的心理準備。由於原住民經濟不穩定，加上人情的互動，衍生出具彈性經濟調度上的賒帳文化。當然也會出現呆帳的現象，商號亦衍生出自己的遊戲規則。就有商號以「賒帳排行榜」的方式，公告姓名以及賒帳金額，減少店家直接催討的尷尬情形。

（七）經濟活動

桃源村是全鄉的政商中心，除了公部門的鄉公所、衛生所、鄉代會、郵局、農會、桃源國小、桃源國中等公共服務部門之外，並無任何大型的商業部門。在桃源村中，也僅有農會超市及布農便利商店是較大的日用物購物點，此外鄰近約 10 公里的鹿野鄉是本地區最主要的市街。

在產業的發展上，從光復初期的「山地保留地管理辦法」、「山地施政要點」、「山地三大運動」，一直到定耕農業、育苗造林，以及「土地改革」、「吸引外資」、「加工出口區」等經濟政策影響，或者長期以來由農會輔導種植的水稻、玉米、甘蔗、鳳梨、梅子、李子以及杉木、竹林作物爲主，都是以發展農業爲主。延平鄉因之曾經大量種植的農作主要有水稻、花生、梅、玉米、甘蔗、鳳梨，林產則是造林與竹材。因延平鄉或鄰近並無重要商業區，最穩定的工作還是公共服務部門，次要（或不得不）的工作選擇是林班、臨時工（工地、荖葉、雜役）、遠洋、板模等勞力工作。

經濟人口主要爲農人、工人及少數公務人員，由於大部份經濟人口屬於低階層的勞動人口，因此在地布農族人的經濟地位相當地低。近年來，台灣加入 WTO，以及地方的產銷班經營不善，使得 pasikau 部落的農作物（鳳梨、玉米等）面臨了產銷上的危機，間接影響部落的人口大量外流至都市。這樣的移民現象，

⁴⁸ 筆者至其他地區的布農族，亦有輪杯的現象，但研究文獻中較少對此做出討論。

也導致桃源村布農族人母語流失迅速（劉秋雲 2001）。

然而，由於經濟景氣低迷，都市工作難尋；勞力市場因外籍勞工加入，造成排擠效應；加上與城市文化價值衝突，以及部落意識漸起，許多部落青年人力回流。因此，加上在地環境與資源（資本）的考量上，發展觀光與林農業，似乎是目前部落經濟發展的新出路。此外，經過時間累積培育的部落知識青年，亦成爲部落經濟與文化重建的重要人力資源（資本）。

第三節 部落發展觀光產業的相關討論

接下來，筆者將對部落觀光產業推動的相關文獻進行回顧，以期了解這個領域的研究成績，並且思考此領域的研究困境。

一、經濟政策角度下的山胞觀光評估報告

台灣以民族文化做為觀光產業的內容特色，已行之有年，但對早期的原住民來說，仍處於被動且絕對弱勢的位置。而早期台灣此面向的學術研究，多從原住民整體經濟發展變遷與適應的視角討論，以了解這些變遷與外部社會的關係及相關政策的影響，並將觀光經濟置於經濟脈絡的一環觀之，如：《光復後高山族的經濟變遷》（黃應貴 1975）、《台灣山地社會經濟結構性變遷之探討》（廖文生 1984）等。或者，是以「政策評估」角度進行山地經濟研究，藉由專家學者評的估報告，作為調整政策的依據，如李亦園（1983）所主持的《山地行政政策之研究與評估報告書》。不過，也有零星人類學討論是以特定部落做為個案研究，透過深度田野的研究方式，希望提供個案差異，做為探討更臻全面的累積，如：《從旱田到果園——道澤與卡母界農業經濟變遷調適》（陳茂泰，1973）、《經濟適應與發展——一個台灣中部高山族聚落的經濟人類學研究》（黃應貴，1974）等。

因此，台灣的觀光評估研究，早期多是「規劃式」的委託調查報告，並非純粹「研究式」的論著。而且大多著眼於經濟收益角度，最多加上自然環境的評估，人文研究較少，所呈現的亦多偏向史蹟、考古等靜態資料（鄭賢女 1996:9）。

二、回歸部落主體的民族文化觀光討論

（一）地方「文化」衝擊的論述

如同紀駿傑（1998）所說的，台灣這波原住民熱潮，固然存在著台灣自身的社會歷史文化與經濟脈絡，但也鑲嵌在繼紐、澳、美、加以及全球其他原住民文化運動風潮之後的流行產物。這個風潮在聯合國將 1993 年訂為「國際原住民年」（International year for Indigenous People）達到高峰，而同時全球各地也興起一股對於前往「偏遠」、「新奇」、「異樣風情」的原住民地區從事觀光活動之熱潮，因此異族觀光成為觀光討論範疇的一個重要焦點。在強調多元文化的今天，「異族觀光」是民族、文化商品化的呈現方式之一，學者如 Smith（1989）更把「異族觀光」的特性界定在將原住民及其獨特風俗介紹、行銷給一般大眾（紀駿傑

1998)。

近年來，台灣有許多學者加入承載原住民經濟與文化兩大議題的觀光場域進行探討。研究最為廣泛的是對觀光活動所導致的地方影響，尤其在文化保存與商品化的過程中到底能保有多少的文化氣息？他們強調文化商品化之後帶來的浩劫，尤其是對自然生態的破壞、祭典的褻瀆、生活的干擾等等。其議題主要即環繞在異文化觀光的文化衝突；祭儀、歌舞失去脈絡的俗媚表演；原住民藝品被大量生產與模仿，甚而出現文化商品化的現象；以及遊客進入部落所帶來的自然資源破壞、治安問題及各種污染等。他們針對觀光造成部落文化的衝擊進行論述，並指出這樣的經營過程中，原住民不但在經濟上受惠有限，缺乏自主性及商品化的結果，反而加深了文化的自卑感，最後還帶來整個部落社會制度的瓦解。如：林美蓉（1991）、瓦歷斯·尤幹（1992）、裘亞飛（1992）、謝世忠（1994）、陳永龍（1994）、紀駿傑（1998）、黃國超（2003）等。

不過，也有學者認為沒有經濟作基礎，部落文化只會加速消失，又如何談認同與傳承？畢竟文化的基礎仍在生計、生活的改善，唯有不困乏於生活的社會，所謂文化才可能有人為自主發展的可能性，否則只會在依賴發展的情境裏加速文化的變遷和社會認同的快速喪失，如：孫大川（1993）與林志興（1999）。因此，民族文化觀光所帶來的經濟效益，部落文化振興的機會，民族意識的強化，亦為內容的討論之一，如：郭建池（1998），莊啓川（2001）等。

（二）「遊客」與「(部落)居民」的討論

原住民觀光相關研究中，以遊客為研究對象之相關文獻，大多在探討遊客旅遊動機與遊客體驗滿意度方面。陳膺仁（2004）即從顧客滿意度的觀點，來討論原鄉地區觀光產業經營策略。黃口珈（2001）以經濟效益考量評估遊客對於阿美族豐年祭文化資源之整體效益，量化研究發現文化資源保存與體驗阿美族傳統生活習俗為遊客的主要動機。而謝世忠（1994a）則透過抽樣問卷的方式，採樣內容以集中展現原住民文化的九族文化村與台灣山地文化園區（即原住民文化園區）之遊客，進行量化研究，以百分比方式敘述遊客偏愛哪些原住民活動內容，結果發現歌舞表演、風景與山地房子為主。

另外，也不乏以當地居民做為研究對象，內容多在探討其與遊客互動下，自身對於文化認同、文化真實性的認知衝擊分析，如：高有智（1999）、洪廣冀（2000）、江冠明（2003）、王應棠（2003）、王美青（2003）等。大批遊客的湧進，帶給部落居民相當的衝擊與環境負載。由於居民和遊客之間，價值觀的差異及彼此的認識不足，造成在觀光的互動下，產生價值觀與需求上明顯的認知落差

如：李素馨、侯錦雄（1999）、宋莉瑛（2002）、陳溪園（2003）等。不同背景的遊客在社會互動上會引發問題，而且影響他們對當地居民的瞭解。因此，並非所有遊客都會尋求真實性，也有遊客沈溺於享受不真實性的體驗想像，其對於原住民的實際生活狀況、文化內容並沒有興趣，只把原住民文化當作商品，至於其文化內容並不關心（謝世忠 1994b）。

而陳永龍（1994）更透過看與被看、拍與被拍的角度，展露了觀光場域中互動的不對等關係，及所帶來觀光衝突。紀駿傑（1998）亦在文章中，透過紐西蘭毛利村文化之旅與美國西南 Pueblo 原住民的案例，企圖運用「過渡儀式」的概念將主體回歸到在地部落。

（三）民族文化觀光產業「經營」「行銷」的討論

另外，有一些研究是針對原住民地區產業的規劃與管理，如：許功明（1994）透過二級古蹟舊好茶部落為例，探討其觀光的經營模式。陳朝興（1998）則從社區總體營造，看原住民經營觀光產業會面臨的問題。呂嘉泓（1999）透過探討山美達那伊谷溪的整治，與其部落文化產業經營的關係。林玉婷（2002）以嘉義縣山美社區為對象，藉由社區活動與永續觀光活動之探討，提供相關單位作為協助其他社區發展永續觀光策略之參考。而蔡佩雯（2001）亦以山美村為個案，研究其產業發展的策略。

而如王筱君（2001）以及林桂萍（2004）則著眼於部落傳統藝術與部落產業發展的關係。游景德（1997）則從文化行銷的角度，討論原住民文化展現的經營思考。而面對布農文教基金會的討論，陳世昌（2004）則透過 SWOT 分析方式，了解其產業經營的困境所在。另外，還有如王梅（1998）研究中，針對原住民文化園區，試圖建立其規劃設計準則，採取深度訪談方法，對原住民、園區管理人、遊客三方面所提之意見加以評析。

上述各個面向的研究回顧，可以發現民族文化觀光產業發展的討論，已相當多元且豐富蓬勃，累積了可觀的研究論述，而其中亦不乏採取個案觀察的方式進行深度研究的例子。無論是將觀光場域置於社會脈絡或全球視角下的「文化」角力探討，或者觀光場域間遊客與居民的「角色」的關係，或者觀光場域本身的經營行銷面向，都脫離不了文化資本的思考運用。但篩選機制為何？篩選機制背後的思想又是什麼？卻鮮少有論述進行討論。這樣的思考帶出的是生活的文化、傳承的文化與資本運用的文化間，既斷裂又重疊的弔詭關係。這個關係的釐清審視，亦是上述許多討論的重要關鍵所在。而部落文化資本的運用思考，最後都期待能有經濟資本的獲利，進而能夠支撐部落文化重建的工作，成爲一個良性的循

環機制。因此，筆者於本論文將透過 Bourdieu 理論概念，去理解分析布農文教基金會所推動的民族文化觀光產業。

第四節 民族文化觀光產業的實踐邏輯

透過前文所回顧的研究文獻，其累積的論述帶領我們去思考觀光場域中，行動者間的互動關係，以及互動中所蘊含衍伸的權力結構關係。透過觀光場域中看與被看的不同位置，清楚地呈現出早期部落觀光「遊客」與「(部落)居民」的不對等關係，甚至亦可能是再現社會場域的位置關係，而文化商品化的討論，亦是在這個權力角力視角下的論述產物。許多討論亦是針對這樣不對等的權力關係結構，所造成的地方衝擊與摩擦進行批判反思，甚至設法思考解決此困境的方法，試圖以回歸部落主體做思考。

然而，看與被看似乎無法如此截然二分，在場域的位置中，關係是一種動態的建構。即使居處於「觀看」的位置，或許同時其實正在被另一種角度「觀看」。看似被動的「文化商品化」，是否亦是有意識的「商品文化化」。在物品跟符碼所形成的消費邏輯，如同劉維公（2001:120）所說的，已不能單只以使用價值（use value）或交換價值（exchange value）視之。而討論的過程，常忽略將觀光場域的行動者的互動關係，重新放置於社會場域，討論這個牽扯著行動者主觀意識行動，背後隱藏的社會場域背景。

諸如此類的討論，似乎在論述中往往將「慣習」（主觀）與「場域」（客觀）分開處理，或者不過是討論兩者之間的關係，陷入二選一的兩難邏輯，致使無法呈現兩者交融並存的辯證互動。致使最後結論常出現呼籲式的建議，讓討論回到原點，並再次陷入膠著。此外，簡約以「文化」這個概括性的辭彙，做為討論的焦點，易使研究者產生盲點，忽略文化既主觀又客觀，具有主客交錯的能動關係。同時，亦忽略不同場域文化的不同展現面貌，如生活場域的「文化」與觀光場域的「文化」，其既疏離又緊密的關係。

因此，筆者將透過 Pierre Bourdieu 所提出的概念元素，進行思考分析，以期將行動者主客觀間交融的能動性展現出來。亦透過此，對民族文化觀光產業的推動，進行微觀的檢視，將「文化」從 Bourdieu 所謂「慣習」、「場域」與「實踐」不同層次進行剖析，以圖跳脫上述文獻討論的困境。爾後，再將這樣的討論，放置於台灣整體社會的觀光脈絡中，鉅觀地將本論文的討論與大社會觀光場域進行對話。

而本論文，即環繞在以提供文化與經濟並存機會的觀光場域，做為觀察討論的焦點。本文所欲研究的觀光場域，位於台東鹿野溪沖積平原的 pasikau 部落區域，因此，坐擁台東的自然資源與獨特的地方人文資源，深具觀光產業發展潛力。而世界原住民意識的抬頭、台灣社會觀光政策的推動，以及民眾教育素質提升

等，都是部落推展民族文化觀光產業的成熟沃土。

在 pasikau 部落地區，地方民族文化觀光產業主要推動組織為「布農文教基金會」，且經過十年經營成長，已有一定的規模與成績。筆者將以其為觀察研究的個案，並透過其經營的「布農部落」，與常態性「部落劇場」演出，以及區域景點串連規劃的「布農之旅」三種不同形式的活動進行深入觀察分析，以期了解基金會如何經營、推展民族文化觀光產業。

因此，筆者將於後文安排三章篇幅（第三章、第四章、第五章），描述並分析「布農部落」、「部落劇場」、「布農之旅」三種形式的活動，了解「慣習」與「資本」如何在觀光「場域」中「實踐」。第六章將剖悉經營此地民族文化觀光產業的幕後推手「布農文教基金會」，其內部人員組織的社會關係（社會資本）。

在第七章，筆者將透過 Bourdieu 的概念理論進行抽象的思考分析討論。他有名的理論公式：【(慣習)(資本)】+場域=日常生活言行(實踐)，亦點出概念間彼此交錯影響、不可分離的關係。在本章筆者將對 Bourdieu 核心概念之一的「慣習」，做簡單的概念詮釋，亦將討論 Bourdieu 「資本」的概念、形式，了解行動者如何依據其「慣習」與其所擁有的「資本」，在「場域」中產生「實踐」行為。並且透過與實際田野資料的辯證對話，以呈現這些概念間的相互關係。

此外，筆者將在接下來的第二章，以時間為軸線整理地方經濟產業變遷脈絡與困境，同時帶出基金會產業發展的緣起，亦將基金會發展觀光產業的在地資源（資本），做歸納整理，以建立後文討論的整體認識基礎。