

文化論述中的權力： 從布農文教基金會的文化復振看布農族的權力觀*

斬菱菱

臺東大學區域政策與發展研究所

文化一直被視為是區辨「我群」及「他者」的有效變項，但因為「文化」不易定義，誰掌握文化論述的內容，誰就掌握了描繪族群邊界的權力，同時也間接引發族群內部再區隔化（re-separation）以及種屬化（speciation）的分離力量。

過去對於布農文教基金會的研究多偏重在文化產業或內部殖民的觀點。本文嘗試從布農族傳統的權力觀在現代國家機器下的轉變，來探討此一過程對基金會產生何種制約，且基金會個案如何還原布農族原有的「能力至上，多元競爭」及「連結而不團結」的特質；而其中，國家機器的介入更使不同地區的布農族不易發展出單一的族群想像與認同。

布農文教基金會身為一個原住民社團，它對誰發言？在哪裡發言？又說了些什麼？從基金會企圖影響的對象來看，它是在異族中尋找自己的位置，抓住了主流社會對原住民處境的愧疚感，於是其作為便背負了「被喚醒」的異族的想像與期待，許多掌握發言權的菁英亦是透過批判基金會來形構「我的」布農族的意象。但究竟誰是「布農族」其實也存在許多不同的論述。在面對不同政權的操控下，布農人已發展出不同層面的社會適應，¹ 布農文教基金會是其中的代表，它不失做為理解一個族群在面對文化詮釋競爭時，所出現的認同爭議以及其對文化解構與再構的過程。

關鍵詞：布農文教基金會，國家機器，文化論述，權力

* 本文初稿〈文化想像的同質與異質：以布農文教基金會為例〉於2005年在臺東大學舉辦的「文化想像與中心再構」學術研討會上發表，感謝評論人林開世先生的指正及與會人士提出的建議。此外承蒙國家科學委員會對個人研究計畫「傳統的失落與再造：臺東延平鄉布農部落政治文化研究(I)」(NSC93-2414-H-143-001)的經費補助，以及本刊兩位匿名審查人的具體建議與鼓勵，讓本文得以較清楚地論述問題。更感謝本刊編輯王薇綺小姐持續的關心與細節提醒。助理胡金娘老師、賴花女士及所有接受筆者訪問的朋友在計畫進行過程中的幫助，為本文提供不同面向的思考。狩獵協會理事長阿杜勒（胡金男）先生及原鄉部落重建基金會董事長阿力曼先生在相關觀念的討論，對筆者的啟發甚大，在此一併致謝。如有任何論述不周延及爭議之處，概由筆者負責。

¹ 本文所稱的布農部落或布農人主要是指臺東縣延平鄉或其居民。

一、前 言

文化向來被視為是區辨族群類屬的重要依據，也正因不容易定義「文化」，掌握文化類屬的詮釋已隱含著對他者、我群想像的主導權。不論這個區辨是為了求同或是求異，或是內部尋求再差異化(differentiate)、分割(separate)所做的辨識過程，文化論述(cultural discourses)的鋪陳就已具有權力操弄的意涵。事實上，文化知識的詮釋是透過權力來形塑，以制度認可的既定規則或程序來取得發言位置，因此在特定脈絡下，取得權威的發言人就得到「真理」的訴說權。不論這知識如何被生產，在論述中產生何種效果，均關連權力系統的循環關係，並由權力系統進行再複製來維繫「真理」，進而影響到權力的引導及擴張效果(Foucault 1980:133)。Foucault 認為權力並不全然是以壓抑(迫)的方式呈現，它無所不在；不是因為它存於特定事物，而是因為它來自各個角落；權力不是制度，不是結構，也不是財產權，它是我們在複雜策略情境裡給予的一個稱號(Foucault 1984:93)。他在“*The Subject and Power*”一文中點出：在社會運動的抗爭中，挑戰主體化的過程是一種對既定認同的抗拒。挑戰者一方面強調個人權利的正當性，另方面也企圖分離、打破個人與其他成員間的連結，藉著撕裂社群生活而迫使個人回到自己，透過強制的方式將自己綑綁在自己的認同上(Foucault 1982:212-213)。儘管不少學者對 Foucault 此一論述的評價不一(McNey 1994; Hindess 1996; Gutting 1994)，但對照 1980 年代臺灣原住民族群在尋根活動所進行「他」、「我」的區隔過程中，不但可以發現此一作用力的存在，甚至成為族群內部離心的力量。

原住民從爭取正名到列為臺灣四大族群之一的過程中，記錄著對自己身分、歷史的反思與覺醒。雖然「原住民」一詞定義模糊且包含複雜的政治操弄，無論是過去「炎黃子孫」或今日「臺灣人」、「外來」或「本土」之別，對原住民的類屬或起源的詮釋仍然是國家機器(state apparatus)合理化國族想像的工具。² 1980 年代開始的原住民運動即使爭取到憲法增修條文的正名及各項權利

² 使用「國家機器」(state apparatus)一詞是結合政治學及社會學的相關概念。1970 年代末期社會科學界對「國家」角色的研究蔚為風潮，進而發展出「國家中心主義」理論。其論點包括：國家機器是自主的社會行動者，政府官員的作為影響社會運作，他們塑造社會團體與利益；國家機器內部未必完全一致，內部亦有分工及利益分歧，未必使得國家完全有效率；國家機器的能力與制度安排是否能有效整合、政府官員是否有能力、他們是否抗拒社會利益的影響、是否帶動或連

保障，不少族群在檢視內部文化的界線時卻出現了再區隔化(re-separation)的現象，也就是企圖以特定的族群標記(ethnic markers)做為我群認同或排他的判準。但誰來決定這個標記的意象及掌握其背後所延伸出的影響力（例如決定誰屬於「我群」，「我」該透過「誰」訂定的程序取得發言）往往引起內部更多的權力競爭。然而在族群一方面忠實複製自己的「傳統標記」來維持他、我的辨認時，另方面，環境中不同時期移居的人群會再現(represent)該人口的調適性格，也呈現出標記的異質性，於是促使了族群、文化群進一步的種屬化(speciation) (Boyd and Richerson 1987:73–76)。而國家機器運用模糊的規範來主導原住民的類屬，間接地造成同一個族群因為所處的地理位置、國家政策的施為以及與他族的互動經驗而發展出多樣的族群認同及想像。以布農族為例，各部落雖有相似的遷移史，分布在南投、高雄、花蓮及臺東等地，但在國家機器所劃定的行政區塊和若干政策等因素的影響下，其語言、祭儀、族群自我認定已出現不同層面的差異，對祖先來源的傳說、歷史甚至所謂的「布農傳統」都出現不同的轉化。這雖然是大環境變遷與行政干預下必然的現象，但布農文教基金會（以下或簡稱基金會）企圖結合市場機制創建布農人的傳統價值時，卻遭遇到來自內部的抵制，不得不促使吾人思考：所謂的「布農族群認同」究竟是否存在？以文化做為區辨一個族群的身分時，其內部是否也產生了一個（或數個）對照的「他者」(the other)？這種對「真理」訴說權的競爭，歷經不同執政者及社會新興勢力（例如西方宗教）的洗禮時，所謂的「文化」已被不斷地解構與再建構，此時對傳統與文化意象的詮釋往往是社會意識形態因地制宜下的產品，脫離了生活中的文化實體（陳茂泰 1993:163）。基金會的定位成功地激發不少在地社團進行類似的競爭，而這其中誰來「決定」(dominant)我群文化的「真理」？透過基金會與在地部落間的競爭現象，將有助於思考一個族群在面對內部差異時的態度與其文化傳統的現代適應。

本文選擇布農文教基金會做為理解上述現象的原因有四：

1. 基金會的成立反映了原住民運動訴求——回歸部落——的實踐。其倡議的主張在部落內或外均備受討論，所引發文化詮釋權的衝突有助於理解

結社會團體達成目標，都有密切的關連；國家機器的官員不同於社會菁英的利益，前者具有長期性觀點和創造能力，比較能使國家機器有較大的能力完成社會改革。有關這類的討論與爭辯可見O'Connor(1973)、Domhoff(1979)、Poulantzas(1968)、Jessop(1990)以及Cammack(1989)。

布農人如何為傳統權力觀點找到新的著力點，同時思考所謂的「布農文化」是否出現區域性的差異。

2. 身為一個團體在創造集體資源時必須對鬆散的個人進行動員，設計新的共同目標、社會組織和領導關係，藉此得到被動員的個人的支持與追隨 (Wrong 1994:217)。基金會運用上述手法將文化予以產業化，不少人認為是兼顧原住民生計、生存與生活的三贏策略。基金會的典範不但打破布農人自日本統治以來領導人權威由上而下的建構模式，還爭取與統治者或地方權力菁英平起平坐的機會，更瓦解部落權力取得的唯一途徑，使過去布農社會多元權力的面貌得以還原。在外界鼓吹重構新的族群關係之同時，這股勢力也刺激部落內展開新的競爭與他、我對比區隔，這樣的經驗將有助於印證學界討論族群邊界 (boundary) 所提及的權力馴化 (discipline) 關係。³
3. 基金會的現象印證政治學所討論的組織偏差動員 (bias mobilization)。Schattsneider 認為任何組織都存在偏差的利益 (interests of bias)，這些被動員的利益常常是有利於集團領導者的目標和利益，個人的努力與奮鬥是被領導人拿來組織自我增長的資源 (Schattsneider 1960)，因此基金會的作為究竟是提供一個文化認同的場域？或是達成一個特定家族對部落存續責任的盼望？或滿足「被喚醒異族」（例如漢人）的想像與期待？或對族人進行內部再殖民以達成特定利益的動員？上述這些議題存在相當多的討論空間。
4. 基金會不論在經營模式、發展策略及意象建構上都曾是不少論文所研究的主題(例如蔡旻玠 2001；傅君 1998；馬凱 1998；陳世昌 2005)。它在成立之初適逢政府推廣文化產業的熱潮，雖然該項政策有助於解決原住民就業、文化傳承等問題，但基金會與布農文化的轉化或創造之間的關連卻值得研究者省思。尤其從文化在地化的觀點來看，創辦人白光勝牧師成立基金會之目的是幫助族人適應資本主義運作邏輯，⁴ 創造生存

³ 在多元文化中，不同的少數者被他人（多數）所決定。例如以原、漢為例，原住民是因為漢人的優勢而被建構的。就原住民來看，內部的次級團體是被優勢族群（或團體）界定、征服的。此一現象在面臨新的制度或遊戲規則時更為明顯，文化詮釋往往會變成政治問題。相關討論請參見 Williams (1991)

⁴ 本文為陳述方便，在行文中將交互使用「基金會」及「白牧師」做為論述的主要對象，因二者實有密不可分的關係。

的空間，建立新的「獵場」，並為族人提出新的分享機制。在此同時，他積極參與地方選舉，打破布農社區對政治約定俗成的一些默契，企圖對所謂的「被馴化」(disciplined) 或「被改造」的布農文化提出新的見解與調整。這過程衝擊了布農人自日本統治（或國民黨政權）以來為適應現代社會所建立的資源分配機制，因此遭遇到不少族人的質疑，甚至被部分族人視為另類的「他者」，將其排除在所謂「布農族意象」之外。因此不論是延平鄉布農人或基金會均面臨一個核心的問題：誰才是「布農人」？誰有權來決定「我」是誰？所謂的文化究竟是「誰」的文化？在不同勢力糾葛下，基金會的出現究竟是加強或離散了一個族群的認同？抑或在資本市場力量馴化下，資源的競逐還原了布農人只有「連結」沒有「團結」的族群性格？這些面向都有利於理解布農人對權力的認知以及其在現代權力競爭之間的融合與轉變。

本文企圖從討論布農族對「家」或「家族」的概念開始，分析布農人如何從群體（家）的角度看待個人的位置與權力關係，並透過布農人對領袖責任的認知，對應出部落內部與部落之間的分立與競爭關係。藉此一主軸來探討布農文教基金會以家族做為事業發展基地時，其對內（部落）及對外（主流社會）所受到的制約是如何與布農族的社會特質產生相互連動影響，進而反思文化論述中所隱含的權力操作，而此一操作又反映出布農族對權力的認知有哪些層面的現代適應。本文資料的蒐集主要以訪談法為主，訪談對象大致可分為幾種類型：一是地方民選公職人員，包含鄉長、鄉民代表、縣議員及村長；二是地方社團領袖，例如狩獵協會、部落原鄉重建文教基金會、社區發展協會等；三是布農文教基金會創辦人及核心幹部；四是社區民眾（包含在基金會的任職員工及一般居民）。這些人有的被定位為（政治）菁英，有的曾參與基金會的成立與後續工作，有的曾受益於基金會，有的目前與基金會存在既競爭又合作的關係。透過不同立場人士的訪談有助於瞭解各方勢力競相詮釋「我的」布農族意象時對布農文化再構的影響力。

二、布農人的權力觀——從傳統到現代

布農族過去被認為是一個具有民主理念的民族，之所以被稱為「民主」，是因其社會領導人的產生不是透過世襲，而是以個人對團體生活的貢獻程度來決

定(黃應貴 2001；丘其謙 1966)。這種以群體利益為考量的權力觀在原住民社會是相當獨特的，但與強調立足點平等、個人成就來取得職位的西方式民主仍有相當的差別。原因在於西方的民主是植基於個人主義的自覺以及個人對自身利害的衡量取捨，且必須在社會全體有相互研商妥協的共識下來完成，而這過程所形成的公共利益便是個人理性的集體展現。相對於其他族群的階級制，布農族被認為是「平權」的民族，主要在其社會秩序的運作有三個原則：(1)社會成員的身分和地位不是與生俱來的，而是依照個人後天的努力與能力(*hanitu*，意指「精靈」)來獲得認可；(2)個人的能力必須經由參與實際社會活動而得到所有成員無異議的認定；(3)當成員的意見分歧時，必定導致領導人的替換或活動單位的分裂(黃應貴 1992, 1998)。布農人可以憑藉社會認可的方式取得領導權力，競爭隨時都在進行。然而此一「平權」概念與平等仍有差距，主要在於後者是一種程序的安排，建立在個人理性的基礎上，使得每個人基本權利在社會制度中不會受到差別對待。然而傳統布農社會是一個以父系為主的社會，無論家產的繼承或是部落重要工作都由男性來擔任。但近半世紀以來，由於外來思想及制度的引入，女性從政的比例大幅增加，這些女性透過社會認可的方式證明自己的能力，這一點說明了少數民族在面對新的權力遊戲規則時，對其傳統的核心價值有了新的適應及操作。⁵

對布農人來說，所謂的「民主」是以「家族的生存」為最大目的，不是個人自利思考的結果；只有長幼，不分階級，每個人在家族中都有其任務與分工。過去領導人的產生是一種心悅誠服、大家都同意(*mabee dasan*)的公議過程，其間沒有折衷或是讓步。領導人必須具備能力強、年長、道德操守好、聲望高等條件。領導人並非終身制，其競爭無時無刻不在進行，⁶如果遇有人自認比現任者的能力更強且得到多數人的支持時，便可直接取而代之。倘若雙方支持者的人數相當，則部落將面臨一分為二的分裂情形。⁷一位報導人提到傳統布農社會的形態：

⁵ 自1961年起，每屆鄉民代表開始出現一至三位不等的女性代表，所佔比例最低時為7%，最高時為28.5%（臺東縣選舉委員會 1961~2002）。

⁶ 過去是依收穫量、狩獵動物數目和種類（例如水鹿、山豬、長鬃山羊、黑熊、猴子等）以及獵首人數和族別（例如魯凱族、排灣族較為強悍，其次是卑南族與鄒族，能對其獵首成功表示能力強）來判斷一個人的領導能力。現今則以職位高低、能爭取福利及資源的多寡和連任次數為主。

⁷ 布農人的部落以家族為主，少則五、六十人，多則上百人，但平均每個部落人數約十三戶左右，是所有族群中規模最小的（黃應貴 1992, 1998）。

我們沒有團結的概念……只有緊要關頭的時候連結。我們是百家齊放，用實力來制衡對方。（B1，阿力曼／參見附錄代號說明，以下引文同）

表面上家族間彼此制衡、分立與競爭，但在關鍵時刻，親情是彼此得以連結的觸媒。也就是說，內部的權力運作講求先依照內部認可的規範或遊戲規則來平等競爭，繼而讓參與者能面對競爭背後所產生的屈從關係。如果無法取得他人屈從，另立部落是布農族解決社會衝突的因應方式之一，分立之後可以為彼此再取得另一種競爭的形式，此後二者的互動或交換行為並沒有牽涉太多權力不對等的問題。對布農族而言，每個部落（甚至是家族）都是中心（center），其間或許有間歇性結盟（楊淑媛 2005），但布農族其實一直未發展出永續堅實的階序組織，此一多元而分立的概念實為筆者藉黃應貴對布農族的權力論述做進一步延伸。

上述這項特質在現代社會有了新的意涵。以國民政府遷臺後的地方選舉來看，過去政黨對地方的控制力強，基層選舉由地方黨部主任（取代過去的家族長輩）出面協商，討論出大家可以接受的人選。正因為選舉程序已由政黨設定，建設資源由政府供給，所以對族人而言，候選人的人格特質比他能為部落帶來何種利益更為重要。⁸ 此外，也因任期制的關係，使得各家族得以在一定時間內彼此替換以達到「平衡」發展。執政者借用傳統的社會公議達到合法統治的目的，成為新的強者（具現代意義的 *hanitu*），讓「強者」（國家）須照顧「弱者」（布農人）的意象更為深化（黃應貴 2006:101）。⁹ 此時期由於政治環境的限制——生存空間受法令制約，族群意識被壓制，各項儀典、狩獵或獵首（出草）行為遭到禁止，部落領導人被國家機器收編——布農人無力也無意對新的優勢者採取抗衡。而在行政區域的法制化和原住民保留地的劃定之後，雖然使原住民的政治與經濟權利受到保障，卻也讓過去習以對外爭戰來拓展家族勢力的布農族受到強大的擠壓。族人的權力、聲望來源不再仰賴小米或獵場，而是靠個人的機會與資本累積的規模；市場經濟邏輯進入部落，使原有的個人英雄色彩日益明顯，領導者承擔家族生存的責任卻同時逐漸地淡化。1980 年代原住民運動受到當時黨外勢力的鼓舞，這些從事社會運動的菁英陸續回鄉競選，雖然造成

⁸ 馬淵東一與黃應貴雖不以現代選舉來討論布農人這個特質，但筆者的報導人均指出候選人的個人特質是其投票時主要考慮的因素。見馬淵東一（1974:285-309；以及 Huang 1995）。

⁹ 「國民黨」的布農語為 *gugumingdo*，是由日本語翻譯而來，其實與 *daimidala*（地主）有相近的用法。現今民進黨執政，布農人稱為 *masanlaf daimidala*，意謂「綠色的統治者」。

地方上參選爆炸，但在國家機器精巧的選區劃分之下，各家族仍有自己的參政空間，過去家族勢力的地域性色彩順勢地被保留下來。在這操作的過程中，絕大多數無任期限制的職位（例如村長、鄉民代表或議員）以做兩任為限，兩任的任期結束，選民便以自動改變支持人選的方式來避免個人實力的坐大（即使新的勝選者與落選人屬於同一個家族）。過去布農人透過爭戰牽制其他家族的勢力，現今則用選票來檢視領導人能力或家族興衰，這項原則逐漸成為延平鄉布農人（大家都同意）的政治默契（斬菱菱 2004）。¹⁰之所以會有兩任為限的不成文規定，在於布農人從來沒有世襲的權力觀念；而從事公職可享有政府的優厚待遇，因此多數人認為應該讓別人也有機會享受這項福利，同時也可為更高層職務培養新的接班人。¹¹由此可以看出布農人即使到了現代仍保有平權的傳統，但從其中亦可發現布農人權力競爭模式的變與不變。過去部落成員幾乎來自有血緣、婚姻關係的家族，所以部落領導人代表的是家族成員的心悅誠服。但是在國家體制介入後，遷徙受到限制，一個「部落」存在許多家族，因此家族人數的多寡成為決定領導人勝出與否的關鍵；但不變的是布農人以「家」為動員的單位，甚至以此做為各項權力競爭的基礎並無太大改變。

布農族所謂「家」(*dasdubaning*) 意指使用同一個爐灶的人，家人可以是親屬、姻親或朋友，甚至是敵人的小孩。¹²每個家族是獨立的個體，家族之間即便是有血緣上的關係，並不因此產生類似排灣族或卑南族的階級制度，也就是不存在所謂的「共主」。布農人只在有需要時（例如收割、獵首）才會出現短暫的聯盟；而此一聯盟的領導人由發起的家族或公認能力強的人擔任，任務結束又恢復各自獨立生活。一般而言，領導人有三種類型：一是 *daimidala*，是最早

¹⁰ 不少報導人（例如居民或卸任公職人員）認為布農人善妒，普遍有不喜歡別人比他好的心態。但對現任政治人物來說，只要有服務事蹟、對選民進行回饋、不坐領乾薪，就不會遭受嫉妒。對照二者說法可以感受布農人比較的心理很強，也相當重視競爭背後所隱含的能力肯定。

¹¹ 依《延平鄉志》資料顯示，自實施地方自治以來，各項公職人員平均當選年齡為：縣議員 34.8 歲，鄉長 40.6 歲，鄉民代表 1973 年以前為 34.7 歲，1973 年以後驟升為 43.9 歲，這可能與該年對參選人學歷資格放寬及政府提供義務教育的成果有關。延平鄉布農人從政模式大多是先選村長後選鄉民代表，先選縣議員再選鄉長。近十五年因人口老化，鄉民代表與村長有年齡偏高的趨勢，縣議員及鄉長由於學歷的門檻較高，反而相對地顯得年輕。

¹² 另一個字 *humah* 的字義也是「家」，但其成員範圍較 *dasdubaning* 為狹隘。原鄉部落重建文教基金會董事長阿力曼指出：「在日本人對布農族進行有效統治前，布農人獵首有時會進行滅村，將敵方部落成年男女趕盡殺絕，但會留下小孩帶回去撫養，讓他從小就當布農族，他的後代我們不會歧視他，長大後跟布農族通婚，做為家族擴張及人力的來源。這反而是力量的增加，透過這樣的方式讓敵人也不敢殺你這一家。」由此可以看出布農人對「家人」的認定較為寬鬆，也不傾向以血統來做為「布農人」的認定標準。

到這塊土地的人，負責後來者的土地分配；二是 *lisgadan lus-an*，主要負責祭典以及統合部落內所有的事；三是 *lavian*，乃軍事領袖，統籌對外交涉及作戰指揮。三者均須靠能力來證明自己適任（例如小米收穫、狩獵能力及獵首戰功等）。¹³ 因此布農人認為「民主」的內涵在於一種既定的「共識」——大家都同意以達到家族最大的利益做為能力好壞的判準，亦可謂是一種利他思想，認為群體福祉優先於個人成本與效益（cost and benefit）的計算，有別於西方社會先個人而後社群的發展邏輯。

傳統上對能力或成就的認定有多種方式，能力強弱的判定由部落認可的競爭機制來進行，其中以狩獵能力最為布農人所推崇：

過去布農人在不同季節以家族為單位進行遷徙，狩獵的目的是為家族提供蛋白質來源，獵人要熟悉各種動物的習性、大自然的氣候與生態、如何在與野獸爭鬥中存活，並對環境的變化具有敏銳性，因此獵人的養成過程嚴苛且艱難，村中最有能力者亦同時是狩獵技巧絕佳的獵人……狩獵分為個人獵、群獵及犬獵（帶狗協助打獵），須將打到的獵物最好的部位（例如頭或內臟）獻給家中老人，這是向家族證明自己的能力，以得到眾人認可，然後剩餘的獸肉再進行分配。（B2，阿杜勒）

這個獵物分配的過程有幾項特點：(1)是以人口數而不是戶數來分，因為每戶人口數不一樣，必須顧及那些沒有男性成員的家庭，這一特點凸顯了布農人重視「個人需求被平等地滿足」以及獵人的社會責任。(2)如果進入部落途中遇到第一個人（通常是同一家族），不論男人或女人，獵人也必須先分給他一份肉。(3)如遇妻子娘家人來訪（例如妻舅），獵人須把自己保留的那一份獸肉送給他，表示對姻親的重視。因為布農人的外婚制是家族勢力壯大的重要因素，因此在布農人的關係網絡中，最重要的便是親屬（具有相同血緣者），其次為姻親，第三為朋友。由狩獵行為便可以看出「分食」是確認家族成員的重要儀式（參見葉家寧 2002）。¹⁴ 即使到了現代，雖然受到國家相關法令的諸多限制，獵人已經

13 黃應貴對布農領導人的區分有兩種（即 *lavian* 與 *lisgadan lus-an*），但據原鄉部落重建文教基金會董事長阿力曼指出，*daimidala* 是取得土地先佔權的人，決定後來者的土地使用或贈予，在部落亦享有相當高的聲望及影響力。

14 據筆者的報導人（B1）指出，分食有其一定的規矩，被分享的人通常也要進行回饋；如果隨便分肉給人家，會讓接受者尷尬，是不禮貌的行為。

失去生存的空間，但是獵人的條件與社會責任業已轉化在政治權力角逐、經濟資源競爭與社會聲望拓展層面，而維持家族的生存優勢則是另一種傳統核心價值的轉換。

家族的生存空間最重要的元素是土地，糧食、獵物、祭典、信仰、權力行使的範圍、部落或族群的界線、乃至現今的資金累積均源自於此。土地原本屬於第一個在此行使開墾祭的人，由家族成員所共有，同一家族的人都可以無條件進入。對布農人來說，土地所有權家族化的作用是使其他家族的人同意該家族對此塊土地的控制，彼此各自尊重對方設定的領域，互不侵犯。外人若要使用特定家族的獵場，只需得到家族主人的同意即可免費使用。土地只是提供生活所需，是維持共享 (sharing) 的媒介，並非個人聲望或能力的來源，因此分享是成就集體福利的重要因素。但是當市場經濟進入部落，土地變成一種財富之後，土地權利（包含所有權和使用權）不再只是家族間彼此的尊重與口頭上的認可，年長者對土地的處分態度與現行法令格格不入，過去的口頭承諾往往造成世代之間的紛爭，「無私的分享」幾乎已不復存在。然而現代民主政治的遊戲規則反而為分享提供新的出路，善用土地資源代表著對祖先及家族生存的責任，因土地所衍生的分享對象是跨越家族的，土地的開發變成「為民服務」的代名詞，甚至在選舉時成為候選人擴大選票的依據，為權力的合法性提供新的認定意涵。¹⁵

總結前文，筆者認為過去布農人是個人主義、崇拜英雄的族群，土地的數量與附加價值影響了家族發展的成敗，家族之間相互奧援卻不存在所謂的共主或聯盟。因此以家為發展單位的布農人沒有家族間應該「團結」(union) 的想像，只有「連結」(connection) 的互動關係，而連結的對象有時是跨族群的。分裂是常態，彼此因想法不同而競爭是被認可的，這也是布農族族群前進、擴張的模式。因此家族內要和諧、重視向心力；而家族間的競爭是必要的。所謂的「布農族」並不是一個整體，其內部具有相當的異質性，此一區域性差異的趨勢在國家機器介入之後益發地明顯。¹⁶

15 參見靳菱菱（2004）。

16 例如南投縣的布農人與臺東縣延平鄉布農人在社會文化上就有所差別，前者以部落為行動單位，後者則是以家族，因此部落內沒有 *lavian*，見黃應貴、胡金男（1999）。在實施地方選舉後，各地區的政治生態發展亦有所別，例如高雄縣三民鄉及桃源鄉一帶，家族的影響力比南投或花蓮兩地的布農部落來得更強。臺東縣的延平鄉與海端鄉也因與現代社會接軌的時間、程度不一，對所謂「布農文化」的見解也有落差。

然而這樣的現象是否反映布農文化有了新的質變？筆者以為：就權力角度來看，布農人透過個人能力來獲取權力的思維沒有改變。過去藉由狩獵、收穫或戰功來進行領導人置換的機制被只能擔任兩任公職的默契所取代，雖然在這能力展現的背後，還有一個更高的權力位階（國家）主導著資源與職位的分配，但各家族在此一限制下各自找到相互制衡的機會，使平權觀念在現代政治環境裡有了新的運作方式。家族生存與統治者利益這二者互蒙其利，「家」仍是布農人對外擴張的動能，其間的轉變因外力影響而更加地強化。

他受到政策的影響。OK，給我一個農作物，農作物你能搞出什麼英雄來啊？以前我們的財富是比較小米誰種得多、獵物誰多、家族人口誰多……從日本人開始做有計畫的、有設計的價值觀改變，從物質、房子、棉被、土地，有了那個 power 之後，有很多的物質是他們想要的。以前的頭目到後來國民政府時換成村長，大家發現這樣比較方便取得利益，也就承認了外來政權。然後要依附在這個政權，透過這個政權幫忙，我們家族的人上來做事比較方便，這個也解釋了為什麼誰當代表，他的產業道路就開得比較遠；誰的家族當代表，他的田地就有蓄水池……家族的代表不管是村長，甚至鄉長、議員，那其實是有一個從個人能力到家族的認同感，然後把一些期待放在那個人身上，這是被改變的。（B2，阿杜勒）

其次，對強者的順服來看，布農人認為 *hanitu* 強的人可以為他人執行儀禮，並有責任照顧弱者。為此布農人發展出「共享」性質的交換，以達到各盡所能、各取所需的境界（Huang 1995）。對照現代，布農人向國家機器妥協以謀取更多的資源福利，就是傳統 *hanitu* 思維的延續。這可由國民政府「山地平地化」的目標，以部落基礎建設進行選票交換，到現今政黨輪替、民進黨提出各項社會福利（例如老人年金）與政策（例如架設社區衛星天線以改善收視品質），造成布農人一直高度依賴執政政黨的情形。一位擔任公務員的當地居民的說法最能表現出這樣的權力馴化關係：

國民黨在鄉下地區可以說是扎根扎得非常深……你說一般務農的老百姓，他已習慣了的這個政黨，現在民進黨要改變，你要有你的方法，只要覺得你做得好，他就會認同你，你批評國民黨以前如何如何，至少

我們這些原住民感覺說國民黨是站在我們這邊的……以前沒有民進黨在（原住民部落）裡面服務的。（D1）

原住民他比較專情……對國民黨、對蔣公、對蔣經國比較深情啦，你要改變他很困難……總統大選輸了兩次，最難過的就是原住民……只能說（對政黨輪替）不太習慣，因為執政者本來就是要照顧人民嘛，國民黨輸了就沒人可以照顧我，那種心態啦……現在你問當地原住民，他也很聰明啊，他會說我沒有黨，因為他也慢慢清楚，其實我在國民黨中也沒有得到什麼照顧啊，民進黨有一些開出來的福利有時比國民黨還要好，所以現在他會慢慢感覺說，其實誰執政，只要照顧到我們就好，現在不會說我是國民黨的，不會啦。（D1）

然而這樣的權力馴化與傳統思維之間仍然存在著落差。過去權力的行使是透過大家都同意 (*mabeedasan*) 的機制進行，以家族為單位來成就共享的價值觀；現今則由國家機器主導這個過程，透過家族力量的動員、認可，取得對族人統治的合法性，國家機器也承接過去領導人應負的社會責任。然而這樣的依附隨著政權意識形態的改變，鼓舞不同勢力競相詮釋屬於「我的」文化意象，特別是這個意象如果被特定人士（或家族）所操控時，其所引發的內部矛盾往往較國家機器介入改造時更直接且更有破壞力。因為對布農人而言，分立本是常態，不同家族、能力或有強弱之別，但程度不等的連結可以助強扶弱，解決生存的困境或需要，其間沒有壟斷或獨大。「百家齊放，用實力牽制對方」表現了布農人對權力不同情境的思維，從這個層面不難理解基金會的文化論述隱含的權力排他性，比其所宣示重建分享的價值體系更受到部落族人的注意。

再者，在「政府」概念有系統地被引進部落時，部落的個別性開始瓦解，統治者不容許在單一國族認同之中還存在個別的族群意識，即使表面上布農人可以自由選擇領導人，這些民選公職人員與其說彰顯地方自治、族群自理，毋寧說他們實為國家在地方上的代言人，國家機器才是族群邊界的定義者，也是文化想像的詮釋者（或管制者）。一位社團負責人的說法最能反映這樣的現實：

在我的認知中，從滿清也好，中華民國也好，從來沒有統治過布農族、我們的家族……日本人來時，他們根本沒有那個理由或是不知道如何告訴原住民這個土地已經是我的，他們拿出條約我們看不懂，他們也

不曉得我們的意思，因為我們有自己的土地關係，有自己的生活方式，有自己的生活圈，更有自己的族群關係……這樣的一個外來政權，這樣的一個國家，這個國號在以前我們想像的也好，從來沒想過也不曉得，只知道我們沒有這個〔國家概念〕……反過來要問說中華民國你有什麼樣的權力擁有我們布農族的傳統，他一定拿不出證據來……當我們原住民常說要正名，我們總共有十二族，國家的力量在原住民的滲透力太強了，我們本來是一個主體性，是臺灣的主人，都被瓦解了，我們的族群不管是那一個族群慢慢都變成平埔族化。（B1，阿力曼）

事實上，在大關山事件發生（1932年）前的布農社會一直處在「無政府」（no governance）狀態，即使當時已有形式上的治理，但臺灣仍屬統治疆域的邊陲，統治者的干擾對原住民社會而言幾乎是微乎其微。及至殖民統治和現代政府設立，布農文化的變遷雖有外力的介入，其內部亦出現不斷的辯證。政權意識形態對原住民社會所造成的「變」容易被人所注意，但傳統價值在面對新的主流優勢的「不變」，以及內部企圖對此一不變的價值爭取新的詮釋權時，其所造成文化的「變」則少有系統性的討論。其實這對重新理解現代布農人如何看待自己的族群有相當大的幫助。

由上述的發展脈絡來思考基金會的成立可以發現：基金會代表的是新形式的分立與競爭，它企圖透過有形組織重建「新的小米田與獵場」，對鬆散的個體進行有系統的動員；但在再構的過程不但無法透過社會公議凝聚族人共識，反而受到國家機器的影響，仰賴社會的補貼。在另立新的「中心」的同時，其所連結的對象跨越了族群的邊界，打破各家族原有分立但平等的默契。基金會爭取與他者平等對待，但也在部落內形成政治代表、經濟生產及文化論述等權力的不對等。本文以布農文教基金會為例就是因為這個組織反映了布農社會建構的特性，其所產生的爭議讓吾人可以用不同角度看到文化中的權力關係及其概念意涵的變遷。

三、文化的復振者或解構者？布農文教基金會的操作與企圖

布農文教基金會成立的背景須從臺灣現代化歷程來理解。1980年代臺灣正逢經濟發展興盛時期，臺灣經驗與亞洲四小龍的成功歷程頓時成為第三世界國家發展的樣版，然而臺灣對西方先進國家的依賴所導致的發展停滯陰影仍揮之

不去。因此就原住民這個部分來看，部落在內部殖民主義及資本主義全球化的影響下，造成原住民的政治參與受到操控、經濟地位被邊緣化、文化儀節淪為歡慶節日的陪襯，而使民族自尊心低落。在經濟奇蹟的光環下看不到背後資本主義對弱勢者的掠奪。白光勝牧師對此有頗深的感慨：

三十年前左右，因為這邊〔延平鄉〕沒有辦法供應他們了，都紛紛離開了，這些孩子對臺北、高雄的花花世界有他不同的看法。那個時代一直在否定原住民的生活模式和文化，不能講母語。還有家庭要像漢人，所以他們也融入這個都會的文明社會裡面，回來的時候，他們有很多人也希望 copy 這樣的生活模式，再加上教育，還有政府的宣傳，就是要這種硬體的東西。只要是我們的孩子到外面讀書，國語都要講得很標準，不要讓人家知道我是山地人，我們都很羞愧我們是山地人，都很自卑，因為吳鳳的故事嘛。那麼我們這個楊傳廣，還有我們的紅葉少棒余宏開，很優秀的，到美國打球的時候，說你不要講你是山地人，就說我是中華民國……所以我們一直很努力 copy 一些漢人文化，在部落在表現上都是希望很不錯的，所以自然無形中文化的東西在部落、在我的腦海裡和孩子的腦海裡一定 disappear 嘛，他的標準變成是中原的、漢文化的，那個原住民的標準已經很少在我們孩子的印象裡面了。（C1，白光勝）

民進黨在 1980 年代中期組黨成功，爾後政府解嚴，過去被壓制的社會部門在此一氛圍下突破禁忌，力圖重新塑造資源分配的思維與機制。原住民運動的發軔與此一時期的政治自由化息息相關。儘管該運動有崇高的理想——爭取正名、還我土地、尊重原住民傳統智慧、接納多元文化與族群認同——但這些訴求在政黨及公部門的切割下，並未對統治者產生持續性的壓力。雖然民主政治最重要的精神是透過一套既定且公平的遊戲規則以取得被統治者同意，但不少原住民菁英都認為這個合法性是透過被馴化的民意所製造出來的，讓被統治者對統治者或主流價值產生敬畏。¹⁷ 以全國性的角度來看布農族，各種複雜選舉制度的引進，逐漸改變了部落的政治生態。原住民選區獨立於全國選區之外，族

¹⁷ 實際上原住民運動者認為，最主要的關鍵在這群從事社運的人士並沒有在部落中將理念深耕。這些人因 1992 年立委選舉的挫敗，深深地感到回歸部落的重要性，否則只是自我欺騙，淪為人作嫁的角色（台邦・撒沙勒 1993）。

群之間的競爭不再是耕地或獵場的爭戰，而是在有限的名額中進行權力的競逐；選舉不但影響各個族群的利益分配，同時也深化族群之間、族群內部的政治不信任感。過去是領導人能力左右家族勢力的消長，而今統治者意識形態對部落發展有著決定性的影響。堅持外婚制度的布農族在選票上被其他族群切割（例如泰雅族及排灣族），使不同地區的布農人不易形成跨地域的「共識」，讓原本沒有「共主」傳統的布農族更形分裂。從布農人權力觀來說，即使到了現代，布農人仍維持其固有的政治思維——只有家族，沒有共主，分立與競爭本就是一體兩面。民主政治中的個人理性使過去的平權理念得以延續，也顯示出布農政治文化對權力的認知即使是行使在不同時空，仍有其不變之處。

就地方角度來思考，過去乃藉由領導人產生過程來凝聚族人對部落事務的共識；如果無法建立共識，則將導致部落分裂，各自尋求新的發展機會。日本殖民政府強迫原住民遷移以及後來國民政府將土地收歸國有，不同家族的人被迫在固定的地理疆界裡尋求發展。反映在地方基層選舉，則是由於領導人不能像過去一樣因理念不合而另覓他處，於是家族之間選票的合縱連橫成為勝選的關鍵。正因為國家控制行政區域劃分的權力，使得布農族的部落在法令框架中不被允許分裂，取而代之的是因選舉競爭所造成的家族矛盾，過去領導人必須得到族人認可的倫理也因政黨掌握提名及選舉流程而受到挑戰。但基金會理事長白光勝牧師參與地方政治，在未獲政黨奧援下展現其跨越家族的動員能力，打破「和諧」、「倫理」、「共識」的部落假象，更加深了不同家族之間原有的不信任感。在取得政治資源後，白牧師對各項議題的設定權及爭取資源的行為，讓過去因為順從國家安排而受到眷顧的居民不滿。不論基金會的宗旨或策略為何，透過其所引發的緊張關係，可以讓吾人得以觀察布農人如何思考自己的族群與文化，以及背後權力關係的意象建構。

白光勝牧師於 1985 年自臺南神學院畢業後回到家鄉，面對的正是臺灣社會處在經濟發展的高峰及政治管制鬆動的年代。當時的延平鄉部落失業問題嚴重、小孩因隔代教養而無法受到完善的照顧，加上年輕人外流、老人得不到良好的安置、農產品沒有行銷出路、傳統技藝亦逐漸凋零，族人因此自信心不足而酗酒情況嚴重。見此光景，激起白牧師設法恢復布農文化中「分享」的圖像和重振傳統社會互助共生之精神的念頭與企圖心。

所以我們過去的社會就是這樣，要人有人，要吃就打山羌、山豬或者
是要小米都有，因為你家的冰箱就是我的冰箱，你的獵區就是我的獵

區，其他族群的慶典也是我們的慶典，我可以去參加，我家的小米你可以過來吃。我們以前家的前面就是擺小米，我們布農族一看到你喜歡，不必你講，就給你帶回去……以前就是這樣啦。（B1，阿力曼）

今天我回憶起來，那種愛、那種熱情、那種分享、那種團隊，重大工作一起、打獵一起、分享一起，所以布農族今天不會說再見，布農人自己人很少說謝謝、你吃飽沒？因為我們透過種族，透過這個團隊，我們每天都有吃的，所以老弱婦孺這些獵人都會給他們東西，東西要被分享，上天才會永續照顧這個部落。（C1，白光勝）

當這個原住民被資本主義洗禮的時候，我們面對衝擊的時候，我們過去的模式都 disappear 的時候，被否定掉的時候，你必須跟這個時代的巨流說，我們要想的是 how to go? how to do?……我要讓他們知道，你好好地建設基礎，有一天我們可以串連起來，成為一個原住民智囊團，或者是成為一個怎麼樣的壓力團體……我們如何來 help the people。（C1，白光勝）

我們提供了這麼多，本來是一個廢土，因為我們捐出來，注入了人文，本來的原住民的東西在裡頭，所以它變成非常 useful 的一個 land。我也告訴我的員工，這是上帝給你的，我們要好好珍惜它，我們一起營建它……今天我們不就在這邊共同的打文化的獵物嗎？那我們所得的不就是分享嗎？……基金會要扮演的是重建過去部落的畫面，分享團隊的大家庭。（C1，白光勝）

白家的兄弟姐妹願意把土地捐出來這樣子運用，十年來一直沒有爭論，就是透過信仰啦……對信的人來說，捐款是一種投資再建造……所以人要珍惜啊，你也不能永遠擁有這些土地啊，只有你捐出來，你才能夠呈現生命的意義……對基督徒來講，天上也有財產，你可以放棄地上的財產，或許會得到天上的財產。（C3）

即使是在小米田獵場以物易物的那個年代，它也是一個經濟行為，再重新把這樣的一個產業空間當作是傳統機制可以繼續運作的小米田獵場……這是一個節奏感的轉變，然後再從這裡面去找到早期布農族共食那個機制。（C2，Nabu）

基金會透過宗教的力量重振部落的文化內涵，白牧師也在佈道場合討論政治、批判時局，企圖喚醒被「集體催眠」的族人。此舉對向來支持國民黨的延平鄉居民來說，不論在宗教或政治面，白牧師都是一個「極端的異議分子」。爾後在重建教堂的募款過程中，白牧師與教會長老發生多次不愉快，他認為教會內部觀念保守，教會長老則認為其並未認真執行牧師的工作與本分。在理念不能調合的情況下，白牧師在自己家族土地上成立教會，之後更於 1995 年成立以布農文化為名的「布農文教基金會」，對外宣示將家族私有財公共化。此一分立在某種程度上象徵出走、另立中心的意涵，但因先前宗教等問題而引爆的教徒間分裂的情況，卻淡化了基金會的公益色彩，為基金會與在地居民之間的連結設下不易跨越的障礙。¹⁸

有關白牧師創會的歷程已有不少論文討論，在此不予詳述。¹⁹ 本文將著重討論基金會的組織特性、操作策略、對布農文化所造成的解構，及其在企圖重建核心價值過程中，布農人對權力的認知、操作模式所給予的難題和制約。

首先就組織的部分來看，在 1995 年之前，延平鄉除了農會及國民黨地方黨部之外，幾乎沒有其他的民間社團。基金會成立之初雖然以公益社團形式為之，成員卻是以白家人為主，顯示布農族以家族做為向外拓展的傳統思維依舊存在。即使在成立十年之後，基金會陸續有外人擔任重要幹部，但是掌握重要決策權力者絕大多數仍然與白家有不等的血緣或姻親關係。基金會幹部對於此一現象有這樣的理：

大家一起來做，然後願意的我們一起來努力，所以這邊也不一定都是原住民的工作夥伴，應該是認同。所以它從一個原本純粹的布農族出發，傳統布農族裡面也容納其他……用這樣一個組織，從一個布農的社區闖出來的一個組織，當你認同，你的會員都是有布農族的，讓我們繼續在這個空間去做一些事，讓我們在這個地方有那麼現代的過程

18 白牧師認為西方宗教教規嚴格且視原住民為蠻荒的民族，需要上帝的救贖，是讓布農人放棄傳統祖靈信仰的重要原因。教會長老不認為布農人的傳統祭典與信教可以並行不悖，甚至認為牧師只要宣道即可，部落居民的苦痛（例如土地被政府徵收、財產被銀行查封、酗酒、醫療糾紛等）是政府的事，非教會所能解決，討論政治會引發不必要的麻煩。當白牧師希望利用教堂空地恢復傳統祭典、開放教堂空間輔導小孩課業時，均被長老拒絕。加上對於興建教堂在經費運用方面的認知不同，白牧師在外自行成立「延平教會」，迫使原來位在桃源村的「延平教會」更名為「巴喜告教會」，並要求信徒做出選擇，最後終於造成教區的分裂。

19 相關討論可參考蔡旻玠（2001）和陳世昌（2005）。

裡面，我們還有那個能力建構或思維傳統的那些元素，或是讓更多的人認同了之後，那些都是我的布農意識。（C2，Nabu）

我個人覺得還是要看組織，要看這個規範，這個主人如果努力去管，去規劃它，在靈魂人物的帶領下，這個團體就會被帶起來……NPO [non-profit organization] 有 NPO 的困難，其實很難經營的，因為在這一百多個人裡面，有差不多三分之二……一半的人他可以被信任，而且非常的有能力，有一部分的人是還可以自力更生，但是有一部分的人他完全就沒辦法更生……他要喝酒就喝酒，所以還是要有開除的時候。（C3）

要回到共食，就是你是認同這個組織的，所以我們才會有條件說，你要參與，你才會分享到……他〔白牧師〕現在走出教會，族人的東西拿去做，那慢慢在做的過程中他需要效率，效率就會開始有些工具出來，那〔兩權相害〕罪取其輕嘛，但是利取其大嘛。我要達成這樣一個目標，有一些可能會被犧牲，我才能去實踐一些東西……我們在做的事情就是文化創建，在創建的過程裡有一個非常重要的基礎就是文化，所以沒有「你不適合我，所以我要你離開」，是沒有開除的。（C2，Nabu）

以前你會覺得部長不像部長，就某種程度來說，你沒有辦法決定一些事情，你還是要跟特定的人商量……用比較低的姿態去請求一些人的同意，但是現在這種情形變得比較淡……因為我們在推動一些行政事務的改變，不需要再得到同意的方式……白家人也是認知到基金會其實是屬於一個公共財，我不認為白家會自私到那個程度〔不願意讓外人進來〕。（C4）

上述訪談透露幾個訊息：參與或認同基金會的人才有機會從中得到分享，而這分享透過組織運作而被重新賦予新義，背後隱含的是一種新的權力對應關係：對內，領導者以理念說服追隨者，所謂創建其實是將經過融合（西方宗教、市場經濟）、篩選的布農傳統（分享、互助）成功地轉化為對組織的認同（或忠誠感）；對外，則以公益文教形象傳達「我的布農族意象」，企圖透過組織的力量抗拒部落內原有的權力取得模式。因此布農文教基金會的組織架構較一般社

團複雜,²⁰ 它是以教會做為整個事業發展基地，主要幹部以白家成員為主，員工大部分是桃源村居民，少部分來自於外族(例如排灣族、阿美族及漢人)，全盛時期員工超過一百五十人。整個基金會最具特色的地方包括：

(1)劇場：此一表演劇場被視為布農部落屋的核心，²¹ 因為它由員工編舞、唱和，臺上舞者原音演出。曲目除了有布農傳統歌曲(例如八部合音、報戰功)和其他族群的舞蹈，也有近代原住民音樂創作；²² 其間穿插音樂 CD、農產加工品販售、介紹布農族模範兒童及青年，以喚起觀眾對原住民自力更生的認同，也為參與演出的人在接受眾人掌聲之餘建立其自信與尊榮感。正如前基金會執行長所言：

對我來講這是一個空間，除了小米田獵場以外，事實上是重新再提供一個空間來做族群的療程，重新見到自己的尊嚴才華。特別是對孩子的培育，在孩子成長的過程裡面，給予有傳統的跟現代的一種思考機會而已，起碼在思考的時候你不用擔心餓肚子……我參與這件事，它的驕傲就是我的驕傲，當然是希望被看的，因為那個被看算是分享，分享你的參與，你從我身上看到了我的自信……分享那種存在，彼此之間在那空間可以感恩。(C2, Nabu)

我不能夠說否定漢族主流社會的教育啊，我一定也要接受它，但是我們如何從過去文化的東西，我們如何把它重建起來……暫時透過基金會重建部落過去的生活化。孩子在這裡可以吃飯、跳舞，自己在自己的崗位上站著，一方面是建立他的自信心，然後這些孩子可以拿到不等的零用錢，你一面讀書，一面打工，他們也蠻珍惜的。(C1, 白光勝)

(2)社會福利：基金會所推動的項目包括獨居老人送餐、兒童冬(夏)令營、

²⁰ 除正、副執行長外，尚有福音社工部、行政公關部、文化部、社福部、事業部、農業部、會計部以及布農紅葉（溫泉區）。

²¹ 「布農部落屋」是由基金會所經營的一個多樣化園區，後來更名為「原住民文化體驗園區」。

²² 其中一首「我們都是一家人」歌曲最令筆者印象深刻。它通常是表演的結尾，除了宣揚族群融合、多元文化尊重的概念外，配合生動的口白，另有喚起觀眾的認同心理，讓觀光客在消費時也是一種分享的實踐，體認自己對部落各項社會工作推動的參與感(例如購買部落的農產品、認養存錢筒、加入會員認購住宿券等)，進而達到基金會外在形象包裝的目的。

課業輔導、傳統的技能保留（例如編織、口傳歌謠）等等，還設置福利社以避免中間商剝削，顯見基金會建立自給自足機制的企圖。

有一個很好的名詞叫做 social contract，它裡面的精神有企業的也有使命……就像白牧師在定價上面不是只考慮直接的商品價值，它還有勞力的、還有文化的空間擴展的思考在裡面……相較於傳統布農的那種大而粗獷，它非常的精緻，你怎樣去找到自己的那個位置跟我要賺錢的那個地方，我琢磨我加強，但是我推出去的是讓人覺得在買我的商品的時候，在本質以外還有一個使命：我正在參與一件公益的事情，所以我買。（C2，Nabu）

(3)製造「新的獵場」，提供工作機會：工作性質包括餐飲、住宿、旅遊、管理、農作栽植、農產品加工廠、編織等，結合原住民的在地優勢——自然生態和異文化體驗，以學習資本主義產品行銷觀念，重新經營沒落的部落經濟。

過去我們打獵分山產，今天在不同的時代裡面，我們透過文化的產業，連葉子都可以算是獵物嘛，經濟、文化的獵物嘛！老人送餐、孩子的教育、年輕人有工作機會，他們學會 make coffee、clean house，每一個都是我們的孩子在那裡，全國的原住民有這樣的部落環境嗎？很多地方、觀光區、保留地都是漢人朋友在那裡啊……我就是要讓他們思考，我們那麼美麗的文化、生態資源，在那裡開發的是平地人，你只是在那邊被地主指揮叫喚的原住民，你不會鬱卒嗎？（C1，白光勝）

(4)文化史料蒐集整理：例如進行族群遷移史的整理、內本鹿探勘、社區調查，並發行《延平鄉刊》、《布農的聲音》，定期向會員報告各項工作進度與內容。這些作為既可讓基金會的存在與布農人的歷史產生有效的連結，同時有導正社會視聽及議題設定的功能。

(5)社團合作：基金會從成立迄今，與國內不少知名團體（例如統一文教基金會、勵馨文教基金會及伊甸文教基金會等）都有業務往來並合作進行募款活動，²³ 另與七個公益社團合作發行「八福公益認同卡」，達到相互扶持、資源共

²³ 參與基金會建設的知名企業包括：富邦文教基金會、富邦慈善基金會、統一超商、中國信託、信

享的目的。²⁴ 這種外在連結使基金會不但打開全國知名度，更因其策略定位——以原住民為主體的文化產業及行銷結盟——提供合作團體住宿、旅遊優惠和不定期舉辦研討會，建立了不同資訊與管理經驗的交流平臺，將外部資訊引進基金會。以基金會目前的董事會八位成員及其訴諸對象絕大部分是漢人來看，族群融合不是其主要考慮，這些董事及企業間的社會網絡、聲望才是基金會得以在外「被看到」的重要關鍵。²⁵

勵馨〔基金會〕跟你合作會讓越來越多的人更認識布農，認識布農在做文化創建。勵馨可能是在婦幼的政策軌道，伊甸可能是在身心障礙的，這只會越來越強，彼此之間的關係因為很遙遠，所以越明顯，但在合作上面，哇！太好了，布農族有四萬個會員，勵馨大概十萬個，伊甸大概二十幾萬，這三個加起來三十萬人，獲利最多的是布農，最小的就是布農。但是我不會跟你搶會員，我幫你服務你的會員，因為我有這個空間，我有這樣一個組織在，就是產業甚至是一個企業來支持我們一些使命，這個是很順理成章的，但是卻又可以相互看見彼此的建樹。（C2，Nabu）

綜合以上所述，基金會扮演了多重角色：宗教的，自認是在荒地開墾的牧者，以耶穌受難的精神來面對他人的質疑與責難；教育的，積極讓下一代融入主流社會認可的價值與遊戲規則，重新建立自信；社會的，凸顯政府功能不足，在扶助社會弱勢的同時也造就個人領導的魅力；文化的，重建原住民族文化中的核心價值（分享、土地倫理），深耕基層讓族人反省原住民文化的危機。

從政治的角度來看基金會，它抓住了本土化的時勢，在狹隘的本省、外省族群爭議中另外建立自己的論述；同時與各政黨保持等距，批判卻不衝撞現有政治體制，維持自己汲取最大資源的機會。

義房屋、中華汽車、陳茂榜文教基金會、福華名品、臺灣杜邦、中原扶輪社等等（布農文教基金會 2004）。

²⁴ 這八個社團除布農文教基金會外，分別是伊甸、勵馨、罕見疾病、平安、愛慈、普仁以及普仁青年關懷等基金會，除前二者較為人熟知外，後者多數較不知名，由此也可看出基金會企圖以自身力量扶助其他社會弱勢者的用心。

²⁵ 基金會董事不支薪。除白牧師為布農人外，絕大部分是漢人，他們的職業有房屋中介協會理事長、醫生、知名社團執行長、記者及鄉代會秘書，這彰顯基金會的公共化形象，有助於聚集更多社會團體。雖然它位在桃源村（延平鄉行政中心）的邊陲，但也可看出基金會創立之初要跨越族群與空間的企圖，而這也是其與在地居民無法進行有效溝通的原因之一。

過去從無黨籍開始，我都是支持那個無黨籍的。我很欣賞李登輝，但那時候我還是投彭明敏，我希望民主運動的素質要增加……今天事過境遷，唯獨白牧師是永遠中立，不離開自己的本分，不會因為新政府執政，我就靠攏入黨，這就是我的驕傲。（C1，白光勝）

做為一個原住民你都沒有自己的一個政治立場，你最好不要入黨，每一個政黨都只是在利用原住民，以為政府都是對我們好……他們那些人比較沒有反省對或是錯啦，這是我的痛，我的百姓覺醒太慢了。（C1，白光勝）

白牧師參與地方政治，曾當選過四次鄉民代表，打破布農社會政治人物只能擔任兩個任期的「默契」。但對部落居民來說，基金會是透過了社會連結增加曝光率，讓他人（或異族）認識白牧師心目中的布農族意象。加上順應文化產業熱潮，可以不透過地方政府或民選公職人員得到公部門的各式資源或經費；當選四次鄉民代表更展現其跨越家族的選票動員能力，在在使地方（政治）菁英感受到「被排除」的競爭壓力與「我的族群」類屬被「新的他者」所決定。而白牧師處在政治動員、經濟規模、社會觀感及文化詮釋的制高點，其目的也是展現自己的權力及承擔社會責任的企圖心。就社會的層面來說，白牧師建立自己的風格，利用各種公開場合說明自己的理念，從其四萬多個會員中超過九成是漢人這個部分來分析，他的目標不在於爭取原住民或族人的認同，反而是掌握優勢族群的思維與智慧，將原住民「悲涼」遭遇與主流社會的作為串連起來，以激發這群對社會不公不義有感同深受的漢人之贖罪心態，進而願意對原住民的處境伸出援手。

主流社會被他催眠了……喜歡白牧師這一套的都是通常對這個政府不滿的，然後到某種程度他們也就是漢人的援助，我們〔漢人〕是移民的，然後來這裡，為了原住民他有一種贖罪心態。有一些是感動、也有一些宗教的部分，那一票人會來、哪些來一次就不來了，他們〔基金會〕會自動區隔化。批評聲很大啊，那個批評聲進不去白光勝的耳朵啦！那白牧師也很清楚，他只要抓住一些人就好，他沒有多餘的時間為這個辯證啦！（B2，阿杜勒）

由於白牧師熟悉媒體的報導偏好，他讓外界看到弱勢者（白牧師「兼具」原住民與殘障人士雙重身分）實踐願景的能力，讓國家機器或主流社會不得不面對（或是利用）這個所謂「第四世界」的社會動能，於是雙方各自營造有利自己的國族想像，也為自己或原住民爭取平起平坐的權力。

然而在這典範的背後，「重回部落」對基金會反而是一種諷刺，與當地居民的疏離和衝突更在 1986 年白牧師投入基層選舉時升高。族人反彈的原因大致可以分成幾類：

- (1)「布農」是一個特定族群的專屬名稱，在一個九成人口是布農族的部落成立「布農」文教基金會，並沒有事先得到大家的同意。
- (2)基金會的成員以白家為主，並沒有擴及所有人，以「布農」為名實乃掩飾其家族對社會資源獨佔的本質。
- (3)白牧師父親為排灣人，他遵循父姓，說明他是排灣人。儘管他家族有人自稱是 Istanda 家族，但並沒有舉行儀式來獲得認可，²⁶ 部分居民無法信服由一位排灣人成立所謂的「布農」文教基金會來代表他們。
- (4)布農部落屋的園區陳設以及裡面所販賣的意象並不是布農文化，即使它後來更名為「原住民文化體驗園區」，此舉雖然有助於讓外界接近、瞭解原住民文化，但是其與部落的疏離更證明了基金會無法支撐布農族的文化想像。
- (5)白牧師常常在劇場向外地遊客陳述布農族人的「悲慘」遭遇，把延平鄉形容得很落後。雖然有些故事具有某種程度的真實性，但這種向人示弱、伸手要援助的行為，只凸顯自己個人的努力，卻傷害其他布農人憑能力證明自己的自尊心。
- (6)絕大多數當地居民認同重建分享機制，基金會員工有超過八成來自部落，但多數桃源村的居民認為分享的前提是一種共識——對權力、資源分配規則的認知與接納。基金會延遲發放薪水、工作勞逸不均、管理機制混亂，加上商品成本低廉但所得利潤剩餘並未完全分享或回饋部落、園區

²⁶ 關於白牧師的族群屬性存在著各種說法。一說以現行法令來看，他跟隨父姓，所以他是排灣人；另一說則以為白牧師的弟弟恢復布農姓氏，以其母姓 (Istanda) 為姓。有報導人推測其父可能是入贅；亦有報導人指出白家有人改姓，但沒有殺豬宴請 Istanda 家族並讓家族確認其為成員之一，所以不能算是 Istanda 家的人。

擴張速度太快、工作量增加，造成受雇居民沒有受惠反而加深其經濟上的不安全感。

其實上述批評除了是居民感受公共資源分配開始傾斜以外，基金會與部落族人之間更深層的矛盾反而是非物質的層面：

布農有一個問題蠻嚴重的，但這是老一輩人的觀念……如果你參加聚會，老人家會問：你爸爸是誰？你們是什麼族？哪裡人？他會一直追，然後會說：哦，你們是屬於那邊的……這個就像身分地位，更不用講你是「外面」的人。布農就代表布農族，你排灣族然後又用這個文教基金會，為什麼叫布農族？既然你叫布農族，就去弄一個布農族來做一個文教基金會，你有沒有經過大家的同意？……而且你是拿布農族去媒體裡面說：我是布農族，我們是一個弱者。我們是窮，希望你幫我們，把它提昇起來，教育啦，孤獨老人啦，其實我覺得這都在做，這都國家在做嘛，怎麼會是你一個人做，你不是神。（D1）

基金會的確製造了一些就業機會，至少讓我們一些老人家過去那邊工作，領一點薪水把他們的孫子扶養長大，從這個角度看他的功能還不錯……如果講到他裡面的結構，都覺得不可思議啦！從頭到尾所有的幹部都是他們的家族……他是以生意人的角度去經營布農部落的……一些都市人看那個表演都哭呢，其實我覺得布農族絕不能用這樣的方式，老是被同情……同樣是人要靠自己，但是有一方面也是要靠協助，但是你用同情的方式去幫布農族喔，我很不認同，因為我覺得那是被利用……如果是布農族在經營，真正的布農族在經營，不會用這種方式，就是用同情的方式……我覺得布農族就是這樣啊，忍氣吞聲，反正有一點錢就好了嘛，就等薪水，然後薪水又拿不到，都會先預借。好，今天你拿了多少錢，就從你薪水扣，但是你拿這些〔錢〕不能在外面買喔，要在裡面〔福利社〕買。如果發不出薪水，可以拿東西來換，拿菜什麼的，但那些菜也是他們種的……旁觀者會覺得很好，其實真正實質在做的方式真的不對……絕對不要用布農族的名義去跟人家要同情，你不要看布農族，他就是有這種脾氣……他就算窮，他就算沒有，他不會去跟人家要東西。我會想辦法去跟人家換東西，我的小孩生病

了，我可以拜託人家借我一點錢去看醫生，我可以土地都給你……所以布農族頭腦不是很會算計，很直接的啦！你對我好，我就對你好，所以永遠不會賺錢。（D1）

講一句很實在的話，他們的布農部落給外面的人講說跟我們社區息息相關，實際上本來就不是息息相關，那個只是他們自成一個團體在那邊……你口口聲聲說影響了這個地方，為什麼這些人被你影響的，被你感染的人不能回到你這邊跟你共享這十年這樣成長的一個結果？所以我說外地的人聽他們布農基金會講，實際上你們沒有住在這邊，如果說有外地的人來，奇怪，這裡不是對布農、對殘障同胞、對弱勢團體、對婦女、對小孩子不是很好嗎？那等於表示我們布農族是無情無義的人啊……你不能醜化布農族，然後壯大你自己。（A1）

我們布農族是一個願意付出的民族，不是手心向上的民族。白牧師把布農人說得那麼可憐，把全村當一個乞討者，這很傷害我們布農人的自尊心。（D2）

而這些矛盾背後所反映的則是競爭與比較心理：

布農族有一點，比如我們兩個是同學，時常在一起，你要出來參選，我就會覺得我比你強，為什麼你要出來，那我不要支持你。（A2）

當時還沒有布農部落的時候，他常來我的店裡，很多人說他不是布農族的人，可是我覺得說，就算你是布農族的，你好手好腳也不見得做的出來，你也沒有那個智慧去用。所以我們都覺得殘障者都可以做成那樣，好手好腳的還要這樣欺負他。（A2）

其實布農族最大一個矛盾，不喜歡看到人家搶功勞。（D3）

對布農族而言，不論是對大自然、對敵對者或是家族內部，競爭都是生存必備的能力。綜合上述訪談，可以得知基金會在任何方面都是被比較的對象，這過程還牽涉到文化代表權的問題，這些批評顯示布農人將基金會視為非我群的「他者」。傳統對家族組成不重視血緣的傾向已因個別對象而出現選擇性的價值

判斷,²⁷ 轉變的原因或許與布農人面對現代權力取得途徑多元化有關。正如前文所述，布農社會是容許異質的，因此基金會的角色與成功反而鼓勵在地類似社團的興起，還原布農族「能力至上」、「多元競爭」的權力互動關係。

四、文化論述的解構與再構

事實上，基金會所提出的部落生存及文化權等議題是直接挑戰地方政府的職能。對國家而言，特別是原住民鄉鎮，除了行政服務外，地方政府還肩負宣揚在地特色的責任。然而受限於中央與地方權限劃分，鄉公所絕大部分工作來自國家及縣政府所託付的事項，因此對地方的汲取性較少，保護（管制）性較多。由於位處山林，經濟作物以鳳梨、梅、李、玉米為主，沒有外來投資，工作機會有限，延平鄉公所不易發展興利事業，預算方面也仰賴上級政府補助。過去在國民黨執政時期，鄉公所幾乎是國民黨地方黨部的分支機構；即使政黨輪替，地方政府經費困窘的情況仍未見改善。因此相較於基金會以對外募款方式建立園區、申請政府各項專案、提供族人就業機會，二者角色與功能各有不同的定位：一是守護社區，維持居民基本生活運作；一是向外爭取關注，提供經濟依靠。但由於之前的政治與宗教立場不同，讓二者的交流與互助有限，而形成另類的競爭關係，²⁸ 這可以從幾個方面來談。

在地方治理部分，依現行遊戲規則，鄉長透過選舉取得執政合法性，是國家機器在地方上的代言人。正因為這個體制將一個原本孤立的山村平順地納入到整體國家統治，因此國家掌握「發展」的界定權，地方無法脫離國家機器的宰制，這對擁有大片山林卻無法自行開發的延平鄉來說，幾乎沒有自尋出路的空間。加上地理位置接近臺東市，其被邊緣化的情形更加明顯，因此鄉公所無法利用現有基礎（農業）汲取足夠資金來擺脫對中央的依附。相反地，基金會卻可以為當地創造對外的窗口及資源汲取管道。基金會的目標及定位趕上臺灣這二十年執政者重新思考政權意識形態的潮流，在中央政府及知名社團斷斷續

²⁷ 例如有報導人認為布農族男性與阿美族女性的聯姻，其所生的孩子會被視為是阿美人；若與排灣女子結婚，其婚生子女中的老大會被視為排灣人。這是尊重每個民族的親屬觀，但也不排斥小孩自己選擇族群認同。白牧師的弟弟 Nabu 曾對筆者透露他的無奈：「我到排灣族部落，他們說我是布農人；我在這布農族部落，他們又說我是排灣人。」而白牧師曾針對此一問題回應是：他生在這裡，對這塊土地有認同，雖然有排灣人認為他是排灣之光，但在他心中認定自己是布農人。

²⁸ 以 2005 年 8 月為例，布農文教基金會慶祝成立十週年，舉辦了不少活動，但地方上的政治人物幾乎沒有人參加。

續的經費挹注下，使基金會有機會與民選地方政府形成不同性質的「中心」和另類競爭的局面。

就資源分配來看，鄉公所每年掌握一億多元預算，勉強維持人事費用及基礎設施的維修，仍舊企圖爭取更多的資源以平衡各村發展，並無太多的經費可用於文化推展或保留。²⁹ 基金會則利用殘障者照顧弱勢者的形象對部落外的人士進行文化行銷及觀念改造——給布農人魚，不如給他一支釣桿——利用教會宣教模式在部落內建立據點(例如聘用當地青年為員工)，化解來自國家機器或是地方政府的限制，掙脫被邊緣化的宿命。因此地方政府與基金會各自建立資源分享的體系，各自享有族人不同程度的評價，而聲望的高低往往便牽動了選票的多寡。

從地方政治生態角度看，延平鄉七個家族中有五個家族最具政治影響力，他們往往在村長、鄉民代表中各佔有一席之地。布農族迄今仍然重視口頭承諾的信用，也因此在選舉時容易被說服、選票容易被計算。這除了與部落小、人口少有關外，對家人忠誠度的高標準要求及長輩的約束力量使得選舉容易被操控，從地方選舉更可看出布農人的競爭、比較的心理和以家族為擴展單位的思維。白牧師參選五次、當選過四次鄉民代表，或許是印證布農人重視能力表現的價值觀，使得他人願意屈從其領導位置。然而他打破了布農人的政治默契（只能做兩任），也破壞了原本互不干擾的活動空間，更使各自擁有政治動員力量的家族在理念與利益間的拉扯下，關係更形緊張。因此基金會先社會而後政治的轉變刺激延平鄉布農部落出現新的文化類屬，藉以區隔「基金會的布農族」與「部落內的布農族」；亦即，透過一些非客觀的標記（例如血緣、文化性格）重新劃定我群與他者的界線。當基金會一方面強調個別權利的正當性，另方面它也企圖分離個人與其他部落成員之間原有的連結，切割既有的社群生活，透過政治與經濟的手段重塑分享的意義，並運用組織的力量將參與者的利益轉化成新的文化認同。

布農文教基金會的自我定位反映臺灣大環境對過去族群關係的反省，也考驗布農族核心價值的現代適應，更為延平鄉創造了一個新的邊界。在空間上，相

²⁹ 在 2005 年臺東縣政府爭取到十億元地方統籌分配款的補助，其中有一億二千萬元用於延平鄉。

鄉長及鄉代會副主席就表示未來延平鄉五個村落必須平衡發展：桃源村發展民宿，武陵村社區公園化，鸞山村大湖生態區，永康村社區營造，紅葉村是溫泉及紅葉少棒館。但這些計畫顯然與基金會目前已有的作為（例如民宿、紅葉溫泉）重疊，甚至形成內部競爭，顯示鄉公所在規劃上並沒有與基金會合作的企圖。

對於部落，它位處邊陲卻擁有全國性的知名度。在經濟面，它透過教會系統創造一個新的交換中心，扮演利益授予者的角色。在政治上，它將過去隱而不顯的家族競爭表面化，以另一種方式表達對領導人(中央及地方政府)的批判。在族群發展方面，它使布農族超越了他者(執政者、學者)的認定，將布農族「傳統」從特殊性變成普世價值的一部分。毫無疑問地，對外它是社團組織學習的典範，對內證明自己的能力，爭取到與公部門平起平坐的機會。雖然它力圖擺脫原住民對主流社會的依賴，其實基金會在操作策略上不但認同主流價值觀，甚至可以說是努力學習、整合。例如白牧師鼓勵族人接受教育，學成之後不一定要回到部落奉獻，儘管教育程度越高、其漢化程度可能越深，但布農人不可能回到過去傳統的生活；只要有謀生的技能，在任何地方都可以進行分享，去開拓新的「獵場」，榮耀自己的家族。對外，白牧師以自我解嘲的方式去「感動」那些曾經不平等對待原住民的優勢族群(漢人)，製造機會與情境讓那些(漢)人來反饋(feedback)原住民。這樣的行為不同以往由上而下的給予，而是創造對等的分享，甚至是一種新的權力屈從關係。對內，他則透過宗教教義與布農傳統文化做選擇性的融合，建構了一個新的族群想像及依賴情境。³⁰ 當部分族人企圖透過血緣關係去否定白牧師的布農人身分，以及對他所描繪的理想提出質疑時，他卻利用布農族的社會性格(多元競爭、能力至上)跳脫這方面的束縛，也引發了「誰才能代表布農文化」的爭議。

就社區的立場而言，布農人是重視倫理與和諧的民族，「大家都同意」是行事的默契。當基金會利用外來資源重塑民族尊嚴與族群歷史的同時，其實對部落居民而言也是另類「壓迫」的開始——強迫反省這個過程中誰是既得利益者，並在族群發展與順從國家思維之間做選擇。因此族人看到的是權力的獨佔及論述的排他性。事實上布農人對外來統治者的看法未必全然是負面，這除了有實質利益的考量之外，外來者設立項目(或民選領袖)以打破過去一家獨大的局面，也創造了新的均衡。國家機器的本質是宰制及霸權的，執政者透過教育、法令及傳播媒體形塑單一的政治認同與國族想像，目的是建立對政權的忠誠感及順服。但白牧師透過教會及與知名社團的合作取得文化解釋和發言權，同樣地也是移植國家機器手法「壟斷」布農族的意義及標誌，將一個「專屬特定族群」

³⁰ 舉例而言，白牧師在做某些事情之前會得到一些靈感(sense)，他歸因於上帝對他的啟發而非夢占。他尊重布農人對 hanitu 的信仰，但他相信自己的能力來自上帝，並將所承受的壓力以及他人的誤解比擬為上帝的殉難。

的文化予以私有化 (culture privatization)。基金會所創造的「經濟獵物」曾給予族人很大的期待，多數居民對基金會自成一格、在偏遠鄉鎮的邊陲地區創造一個新的交換中心，並得到不少人追隨的能力感到相當佩服。相對於地方政府在財政上的困窘，基金會以家族、教會為基礎，結合市場經濟的行銷模式，有效地連結各種社會網絡，自原住民族委員會、文化建設委員會、勞工委員會等政府單位取得各種資源。但這種分享模式並不定時(例如延遲發薪)，並且因關係而異(同工不同酬)，這對重視平權的布農人來說不是傳統的再現，而是透過經濟行為製造新的社會階序，與過去「他者」對待布農人的方式並無二致。部落本身在形式上並沒有分裂，對照地方政治的家族化，更印證了布農人透過家族力量做為發展動能的思維。但基金會使族群的名稱不再是指涉特定人士或空間，將傳統精神重新詮釋與實踐，打破（甚至是凌駕）主流社會的「我」（漢）、「他」（番）的主從關係，而這樣解構與再構的操作策略在部落內成為各種群體間所倣效的標的，因而形成延平鄉布農部落的另類特色。

事實上，基金會的存在或多或少鼓舞不同理念的人可以透過經營組織來爭取「被看見」的機會。人口約三千多人的延平鄉存在不少的社會團體，除了地方黨部、農會組織及社區發展協會外，這些自發性社團都企圖復振布農人的傳統文化與價值觀。例如傳承狩獵文化及生態資源管理的「狩獵文化協會」，以記錄傳統文化、歌謡、神話為宗旨的「布農文化尋根協會」及重新建立土地倫理、倡議森林保育的「原鄉部落重建基金會」。這些社團透露出幾個訊息：

- (1)這些組織成員大多以家族為主，這與過去布農社會的特性頗為一致，也說明布農人透過家族進行勢力延展的思維沒有太大的改變。
- (2)這些團體的理念區隔並不打大，因資源有限，相互奧援的情況也不多見。雖然他們與布農文教基金會有不同程度的連結，有些創辦人甚至曾在基金會任職，但都因有各自的理念堅持而獨立運作。絕大多數社團是向政府申請專案補助來勉強支撐，使其在追求特定的政治訴求（例如要求林務局歸還土地或建立原住民自治區）前提下，又必須仰仗國家經費來維持運作，於此二者之間擺盪，反而不易取得較多的資源及社會注意。
- (3)相對於其他布農鄉鎮（例如海端鄉）少有自發性組織，延平鄉的獨立性及競爭性色彩較為明顯，這是否與過去的遷移是以家而不是以部落為單位有關仍待進一步查證。這些社團在規模上雖然無法與基金會相提並論，也不利用選舉搶佔權力位置，因此在部落內並未引發激烈的對立與認同。

上的矛盾，但也顯示布農族在不同地理空間呈現發展上的差異，而這差異其實是延續了布農社會原有的共性——布農族不是一個整體，分立與競爭才是布農社會的本質。

就經營角度來觀看，筆者以為基金會所從事的不是原住民文化的復振，而是在主流社會的遊戲規則中，讓原住民更有效率地與市場機制接軌。雖然原住民社會普遍受到政治國家化、經濟資本主義化及宗教基督教化的影響（黃應貴2001），白牧師透過基金會改變當地社會的用心不但引發族人在情感面及理性面的疏離，同時自己也無法脫離對國家機器的依賴。基金會在外界的高聲望並不能彌補其未受地方接納的缺憾，也使其所欲建構新的族群意象受到嚴厲的挑戰。其他地區的布農社會或許藉由外力（例如宗教）可以形成新的區域體系，但延平鄉本身並沒有出現一個可以主導「我群認同」的力量。因此當基金會將傳統「小米與獵場」生活方式轉化為現代商品經濟（新的獵物）來延續分享精神時，白牧師的血緣背景、宗教理念及批判性政治立場反而強化了布農人的競爭和比較的心理。與市場機制連結讓基金會成為新的交換機制的媒介，進而造成族人的生活對市場經濟產生更深的依賴關係。此一關係的弔詭在於基金會本身無法從既有的經營得到自立，仍需依靠外界甚至是國家政策的支援，其所欲建立的資源共享有相當程度來自社會或國家對它的補貼。而所謂的「分享」只是讓在地居民生產的商品更快速適應資本主義市場多變的供需，族人仍是處於商品交易的底層。即使基金會對居民而言，未必存在資本主義必然的剝削關係，但這顯示族人終究仍需依靠一個領袖或機制的指導；即便擺脫了過去國家對原住民的主從位置，卻又陷入另一種恩庇關係 (patron-client relationship)。雖然正如黃應貴所言，布農族的權力運作來自於個人的能力經由實際社會活動的參與而得到所有成員無異議的認定，但不同的家族（或中心）之間並不存在這樣的屈從關係。尤其布農族開始透過選舉定期更換領導人時，基金會規模的持續擴張更強化了競爭不對等的比較心理。再者，白牧師透過其已建立的社會網絡，提供當地居民就業機會與商品銷售管道，二者之間是相互協助、連結的；這不是來自情感面的「共食」，反而是一種新的屈從與階序，並不存在利潤及權力的共享。文化精神的層次被經濟需求所取代，對延平鄉布農人來說，基金會的模式也抵擋不了原住民「平埔族化」的危機。³¹

³¹ 阿力曼充分表達了他的憂慮。所謂「平埔族化」是指平埔族內部其實原本存在許多的亞族，但被統治者稱為「平埔族」後，他們的後代失去了對族群內部次文化的瞭解。就像原住民向來都以部

從部落主義的角度來思考基金會的發展，確實是對部落的文化延續提出深刻的反省，然而這項經驗亦出現許多的盲點。首先從在地出發的層面來看，基金會與其說對內尋求認同的力量，毋寧說是向外爭取主流社會的認可——社會福利、勤勉向上、互助分享、自力更生。白牧師固然批判不同執政者對原住民的改造及壓迫，但他並不否定這些「外來統治者」所製造的價值觀。他批評國家機器的不公不義，但投入選舉只因他相信公部門會因其民選公職身分而正視他的存在與權力。他承認基督宗教是傳統信仰與規範流失的關鍵，卻將宗教與傳統價值之間巧妙地結合解釋為適應現代社會所必要的抉擇。他公開陳述主流社會對原住民的歧視，卻反而吸引來自主流社會人士的「看到」與支持。但正因這樣既矛盾又充滿辯證的過程，他遭遇來自內部（例如家族、部落）及外界（例如學界）的反對與質疑，也造成基金會或他自己必須面對「分裂部落共識的罪人」的指控。

但反觀現今的布農社會是否已出現一個「他者」意象做為對內凝聚共識的依憑？筆者以為過去布農社會只有「連結」沒有「團結」的思維依舊存在，這雖然可經由傳統的權力觀來理解，然而可以確定的是權力競爭的背後不是創造一個更平等的社會，而是一種對強者的順從與相對應的責任。不論在政治動員、經濟生產及社會資源供給層面，基金會對部落中其他家族或社團來說都是一個具有分量的競爭者；若說基金會撕裂了延平鄉布農部落的認同，則未免太過簡化問題的形成。因為就整個部落發展歷史來看，行政體制對空間的規劃制約了布農人因權力競爭而另立部落的行為模式，促使社會的衝突必須遵循國家法令來解決。基金會的成立在某種程度上象徵著出走，宣示對現行體制的對抗及「再造中心」的意涵。它先向外爭取支持，進而對內建立互助分享的操作，取得了「他者」的注意，成功地為自己及「布農族」取得文化詮釋的機會，此舉當然也被族人認定為對布農族公議社會的挑釁。相較其他政治家族因選舉所造成的地方情感的撕裂，及其他社團對部落事務各行其是的態度，但由於沒有涉及利益衝突及權力矛盾，這些家族與社團反而受到族人較寬容的對待，顯示布農人對「我群」的界定仍有相當務實的考慮。不論基金會是在建構分享與共食，或是被部落居民視為是家族企業，都無法改變過去「同一口灶」的觀念因有人打破「默

落名稱來分辨或稱呼別人，而不是稱對方為卑南族或阿美族，後者是被建構出來的。因此他憂心地認為布農人的後代子孫將來也會像平埔族人一樣，只知道官方對族群的認定，忘記自己所屬的部落原稱。

契」而質變的事實。值得注意的是倡議復振族群文化的基金會反而讓過去多元、異質的社會特質重現，因此文化產業可能是文化私有化的開始，更是內部藉外力達到資源重新分配的目的。不同的社團藉由文化為名向公部門爭取有限經費的同時，內部就已出現另一種論述的競爭。基金會的出現等於是還原了布農人的文化特質——分立與競爭是族群得以持續擴張的動力。

事實上基金會所產生的爭議比其所欲恢復的還要來得多。文化不再是一個清楚、可以區辨的標記，反而因為族群的接觸、國家力量的介入與市場機制的滲透而不斷地被重組與解構。不論基金會是否對自己族群進行再殖民或是將文化予以商品化，其立論符合了國家的政策目標（本土化）與族群邊界的再定義（去中國化），國家機器與基金會都各自找到一個揮灑的空間。雖然後者的目的——讓自己的族人能在祖先的土地上尊嚴地生活——得到外界的肯定，但從不少國外的例子中可以發現，除非建立新的共識協商機制，否則「文化」只是不同立場的人在既定遊戲規則中爭取排他性論述的籌碼。所謂的文化復振究竟恢復的是誰的文化？在這過程中族群內部又如何看待這樣的發展？基金會背後的文化現象有將助於相關議題的理解。

五、結 論

總結前文，基金會的創設實與布農族無力面對市場機制的失衡有關，並受到國家機器的政策引導。從日本殖民統治時期國家機器就利用改名、遷移及各項管制，企圖消弭布農族原本多元異質、分立又連結的族群特質。國民政府利用選舉遊戲規則將此一特質侷限在可控制的範圍，直到1990年代臺灣政治解嚴，社會多元化的發展讓布農族重視分立、競爭的文化精神有了新的延續空間。基金會的訴求回應了大環境對族群關係的反省，它所代表的是一個族群在面對社會變遷時所採取的調適手段；亦即將宗教教義與傳統價值二者選擇性地融合，為「布農族」文化提出新的論述與實踐步驟。白牧師在地方積極參與政治，不以賄選或家族人情進行固票，然而此種證明自己競選能力的舉動卻鬆動布農人以家為核心的凝聚模式。在組織經營策略上，基金會是以教會及家族為基礎來創造新的經濟獵場，如同過去的獵人必須負責滿足家族成員的個別需求。筆者曾詢問白牧師是否為一個現代獵人時，他回答：「我是一個殘障人士，沒有資格當獵人，只能創造經濟獵物。」這句話正凸顯了幾個兩難的困境：在建構商品交換的過程裡，他為布農族傳統的分享觀念在現代社會找到新的出口，然而卻

無法在經濟理性與平等互惠間取得協調，導致資本累積的效能感不高，使基金會經常陷入資金調度的困境。諷刺的是這樣的情境並沒有得到多數族人的同情與支援，基金會的認同者絕大多數是來自他曾經批判的優勢者。基金會企圖以實踐的方式救贖族人的困苦，但卻在宗教分裂、經濟矛盾及政治的衝突中被族人視為一個對立的他者。為了生存，迫使它不得不走向重視管理與成本的企業組織形態，超出其原先的預設和成立的本意。³²

身為一個知名的原住民社團，它對誰發言？在哪裡發言？又說了些什麼？從基金會企圖影響的對象來看，它是在異族中尋找自己的位置，抓住了主流社會對原住民處境的愧疚感，於是其作為便背負了「被喚醒」的異族的想像與期待；加上基金會所倡議的文化內涵以及族群認同，更得到現行政治意識形態的鼓勵及默許。這裡便出現了 Foucault 在 “The Subject and Power” 一文所指稱的迷思，是透過批判敵對者來建構自己，是將我群的認同或自覺依附在一個反抗的情結中，不是真的存在「我群」意象做為區別他者的依據。基金會論述的獨佔性引發族群內部不同勢力對這項權力的競爭，許多掌握發言權的菁英亦是透過批判基金會來形構「我的」布農族形象。從「誰是布農族」的爭辯中可以發現布農人對權力的思維與態度，透過這個多元又分立的社會特質不難理解，一個標榜重建布農精神的文化團體為何不易得到部落認可的原因。尤其在國家機器的持續介入及引導下，更讓布農社會很難透過單一團體（或個人）來重建「我們的」文化論述。雖然基金會掌握了大環境的趨勢並爭取與主流社會平起平坐的機會，無庸置疑地，它還是以優勢者的角度來看待自己的族群，甚至擔任融合主流價值的媒介。仰賴外部資源（不論是社團或政府）的結果仍是跳脫不出族群特性所給予的制約，更讓自己淪為新的「他者」。另方面，基金會的個案也說明了一個現實：它企圖在現有國家機器的框架下為傳統文化找尋新的出口，其所面對的抵抗不論是來自居民、政治菁英或在地民間團體，這三者都可以在現行體制中找到有利自己發展（或發言）的機會，形成部落越多元、共識越薄弱的現象。基金會的問題實為原住民「政治國家化」的縮影。此一個案儘管有其特殊的歷史背景，但不失做為理解一個族群在面對文化詮釋競爭時，所出現的認同爭議及其對文化解構與再構的過程。

32 例如白牧師在布農文教基金會第二個十年發起新的募款計畫，預計在 2015 年以前籌設十五棟民宿套房、老人村、原住民戒酒中心、中輟生「布農希望家園」、喜憨兒天使之家、山林牧場與農場，並增購五甲土地。

附錄：報導人識別與身分

報導人代號	身 分
A1	延平鄉布農人，民選公職人員
A2	延平鄉布農人，民選公職人員
B1	阿力曼，延平鄉布農人，現為原鄉部落重建基金會董事長
B2	阿杜勒，延平鄉布農人，現為狩獵協會理事長
C1	基金會創辦人白光勝牧師
C2	Nabu，白牧師之弟，曾任基金會執行長
C3	基金會主要幹部，負責財政庶務
C4	基金會主要幹部，負責媒體公關
D1	延平鄉布農人，現為公務人員
D2	延平鄉布農人，居民
D3	延平鄉布農人，曾為社區發展協會幹部

參考書目

丘其謙

1966 布農族卡社群的社會組織。臺北：中央研究院民族學研究所。

台邦・撒沙勒

1993 廢墟故鄉的重申：從「高山青」到部落主義，一個原住民運動者的觀察。臺灣史料研究 2:28-40。

布農文教基金會

2004 共創布農希望工程的世紀之夢。臺東縣：布農文教基金會。

延平鄉公所

2003 延平鄉志。臺東縣：延平鄉公所。

馬淵東一

1974 馬淵東一著作集，第一卷。東京：社會思想社。

馬 凱

1998 活化部落經濟生機：振興原住民經濟及產業發展區域細部規劃。行政院原住民族委員會委託研究。臺北：行政院原住民族委員會。

黃應貴

1992 東埔社布農人的社會生活。臺北：中央研究院民族學研究所。

1998 「政治」與文化：東埔社布農人的例子。臺灣政治學刊 3:115-193。

2001 臺東縣史，布農族篇。臺東縣：臺東縣政府。

2006 布農族。臺北：三民書局。

黃應貴、胡金男

1999 臺東縣延平鄉桃源村小誌。中央研究院民族學研究所資料彙編 13:1-18。

葉家寧

2002 臺灣原住民史，布農族史篇。南投：國史館臺灣文獻館。

陳世昌

2005 臺灣原住民文化產業與文化行銷之研究。臺灣師範大學公民教育與活動領導系博士論文。

陳茂泰

1993 臺灣原住民的族群標幟與政治參與。刊於族群關係與國家認同，張茂桂等著，頁 161-186。臺北：業強出版社。

傅君

1998 活化部落經濟生機：振興原住民民族經濟及產業發展之研究。行政院原住民族委員會委託研究。臺北：行政院原住民族委員會。

蔡曼玲

2001 部落發展：去殖民？再殖民？以布農文教基金會為例。世新大學社會發展研究所碩士論文。

楊淑媛

2005 臺灣高地的政治體系初探：以布農人為例的研究。臺灣人類學刊 3(1):185-219。

斬菱菱

2004 文化與政治：一個布農部落選舉行為的觀察。東臺灣叢刊 7:57-76。

臺東縣選舉委員會

1961~2002 臺東縣地方公職人員選舉紀要。臺東縣：臺東縣政府。

Boyd, Robert, and Peter J. Richerson

1987 *The Evolution of Ethnic Markers*. Cultural Anthropology 2(1):65-79.

Cammack, Paul

1989 Bringing the State Back in: A Polemic. British Journal of Political Science 19(3):261-290.

Domhoff, G. William

1979 *The Power that Be: Processes of Ruling Class Domination in America*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel

1980 *Truth and Power*. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon, ed. Pp. 109-133. Brighton, Sussex: Harvester Press.

1982 *The Subject and Power*. In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Hubert Dreyfus and Paul Rainbow, eds. Pp. 208-226. Brighton, Sussex: Harvester Press.

1984 *The History of Sexuality: An Introduction*. Robert Hurley, trans. Harmondsworth: Penguin.

Gutting, Gary

1994 *Introduction/Michel Foucault: A User's Manual*. In *The Cambridge Companion to Foucault*. Gary Gutting, ed. Pp. 1-27. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

- Hindess, Barry
1996 *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Huang, Ying-kuei 黃應貴
1995 The "Great Man" Model among the Bunun of Taiwan. In *Austronesian Studies Relating to Taiwan*. Paul J. Li, ed. Pp. 59–107. Taipei: Institute of History and Philology.
- Jessop, Bob
1990 *State Theory: Putting Capitalist States in Their Places*. Cambridge: Polity Press.
- McNey, Lois
1994 *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- O'Connor, James C.
1973 *The Fiscal Crisis of the State*. New York: St. Martin's Press.
- Poulantzas, Nicos
1968 *Political Power and Social Classes*. London: Verso.
- Schattsneider, Elmer E.
1960 *The Semi-Sovereign People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Williams, Brett, ed.
1991 *The Politics of Culture*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.
- Wrong, Dennis H.
1994 權力：它的形式、基礎與作用 (Power, Its Forms, Bases, and Uses: With a New Preface), 高湘澤、高全余譯。臺北：桂冠圖書公司。

靳菱菱

臺東大學區域政策與發展研究所

95002 臺東市中華路一段 684 號

att92@nttu.edu.tw

The Power in Cultural Discourse: Analyzing Bunun Concepts of Power through the Bunun Cultural and Educational Foundation's Cultural Restoration Project

Ling-ling Chin

*Institute of Regional Policy and Development
National Taitung University*

Culture is always regarded as a useful concept to distinguish the differences among ethnic peoples. When the definition of culture is hazy, those whose definitions of the content of a culture become dominant will have the power to decide ethnic boundaries. These cultural discourses can also produce new forms of differentiation and separation within an ethnic group.

There are many studies of the Bunun Cultural and Educational Foundation focusing on cultural industries and internal colonization. This paper attempts to explain transformations in the Bunun's concept of power when the state apparatus interferes in the ethnic affairs. State intervention has restricted the development of the foundation and the revival of the Bunun's traditions of plural competition, capability-oriented spirit, and connection without union. It also explains why the Bunun find it hard to agree upon a single identity.

As an aboriginal association, the Bunun Cultural and Educational Foundation has to be strategic in what they say, to whom they say it, and where they say it. The foundation, by influencing the dominant class, awakens their consciousness about their place among Taiwan's ethnic groups and their rights to recompense for historical wrongs. On the other hand, most of elites in the tribe rebuild their own identity and image by criticizing the foundation's conduct. When the Bunun reexamine their culture, different discourses feature in the process. The Bunun have developed diverse kinds of social adaptation under different governors. This case study will help us to understand the process of cultural reconstruction and the arguments that emerge when an ethnic group faces competition among different culture interpretations.

Keywords: the Bunun Cultural and Educational Foundation, state apparatus, cultural discourse, power
