

第五章 抵抗空間的文化實踐

本章將歸結討論 *makavas* (出草／抗爭) 在 Tumpu Daingaz 抗爭運動與抵抗策略，其與大環境、族群運動之關係。因此，在第一節討論 *makavas* 在現代的場景中，傳統意涵是否轉變或持續保存，其中性別議題呈現原住民運動的女性缺席；第二節則思考現實的抗爭歷程，個人的「我是誰」的文化認同與抵抗文化，以理解 *makavas* 的族群文化特質，與現代抗爭運動的政治形勢結合的可能性。

第一節 東埔地區草根組織的 *makavas*

布農族游耕農業的特質及獵場的侵占與保護，必須結合有血緣和地緣關係的群體大眾，來共同應付天然的災害；有時甚至於要犧牲個人，以謀求整個團體的福祉，因而培蘊出個人對家族與族群部落的強烈效忠意識。為了共同對抗外族群，維護整個群體的生命利益，有時候不得不犧牲個人，於是布農族人有了出草雪恥的行為（達西烏拉灣·畢馬，2003：56）。

Makavas 就語根而言，分別為 *ma*—「很」或是「去」、*ka*—「不」、*vas*—「亂」，為「去（很）、不、亂」，指出布農族人要去 *makavas* 時，是在「去」與「不」之間拉扯，於是其準備的過程非常的嚴肅與複雜，必須在 *dihanin* 允許及 *hanitu* 的庇佑之下才會出征，基於敬 *dihanin*（天神）及對人的尊重，以及為了避免觸犯 *samu*¹（倫理）（李民選，2003：18-19）。然而，為何「一個絕對禁止取人生命的族群，最後還是要去取人的生命，而且還把人家的頭顱拿走」，就布農人的理解上，只有郡社群自己稱自己為 *bunun*（人），不包括其他族群（包含社群），異族都稱為 *vai-vi*（*ibid.*，2003：20）。當然並非表示布農族郡社群的族人就可以任意取人的生命，乃因為異族的人先挑釁、攻擊、殺人，經過族人商議，最後的決定就是要反擊—復仇，因為若不如此，族人們將會被滅絕，而且土地會被強佔，無法生存（*ibid.*，2003：20）。因此，*makavas* 乃是外在環境、異族的壓迫與侵犯其獵場、耕地的反抗表現。

makavas 執行過程如狩獵一般有一套規範與信仰上的謹慎過程。族人一旦面臨敵人來犯之時，不會馬上做反擊，此時，耆老們會商議如何因應，主要是確認此事是誰所做的，帶時機成熟時，*Lavian* 便會招募同氏族的人，此時，*mavala*（姻親）與 *kaviiiaz*（本氏族之朋友）通常都會有人自願參與，達足夠人數之後，*Lavian* 定期召集會議，指示作戰方法。從開始的商議、鳥占、夢占，甚至是隊伍行進中的鳥占，顯示 *makavas* 的行為都要在 *dihanin* 的允許中始得進行（*ibid.*，2003：26）。完畢時候，進行 *malastapaanng*（戰功宴）為的是要讓所有參與者不

¹ 在布農族的生命教導上，絕對禁止取人生命及殺狗，因為兩者是 *masamu*（違反倫理）。

再懼怕，另一方面，是要擊退這頭顱的 hanitu，使其不至於作怪。其中能參與 *malastapaannng* 的人，都是 *mamangaannng*（有能力）的人，它象徵的是「榮譽」，因為他們是可以被「尊重」及「肯定」的人，也藉此方式，教育年輕人如何備戰、作戰過程，讓年輕人學習跟他們一樣保護家園，以及激勵他們在 *makavas* 時候，不畏生死，正因為他們的作為關係到整個族人的生存（*ibid.*，2003：25）。至於現今東埔地區的抗爭運動，就抗爭的本質產生何種變化或是新的元素加入，分析抗爭的變遷脈絡。

一、東埔地區草根組織的 *makavas* 及其轉變

（一）團體正面迎擊

八〇年代的東埔青年會最重要的抗爭形式，便是由 T10 帶領東埔村的年輕人一起團結，阻卻來自外來族群的年輕人上來打架，突顯當時國家或社會對於原住民的污名化，導致強勢族群的歧視。該組織更進一步扮演一個協調溝通的、民族教育的、保護部落族人安全的地方性組織，細緻而言，東埔青年會不僅是帶給年輕人活動與培養自信，試圖重整一個族群的活力，不被酒精所困，更清楚認識自己部落與族群的問題。而九〇年代面對的「敵人」更形強大與形成生活資源與空間的被剝奪與被擠壓，不僅向具有政治影響力的民代尋求支援，同時，引入相關從事原運的團體與行動者。於是，抗爭的方式則學習當時台灣社會的新興社會運動抗爭方式，拉白布條與呼口號，而在 *Ilausan* 族人合力把「久違已久」的溫泉拉到自己家裡。上述意指為了保護生存空間與領域，雖然不再以砍人頭方式，如今這樣的思維成為族人抗爭的精神，如 T7 所言：

「想到過去祖先出草砍敵人的頭，是為什麼？為生存，你沒有這樣，早就被敵人砍頭，所以我就覺得說，到現在如果沒有過去一再的反抗，所有環境與主權都會在漢人與執政者。」（T7）

於是，就傳統布農族人認為對於獵場的侵占或保護，乃必須透過「結合有血緣與地緣關係的群體」，進入現代社會之後，*makavas* 反而以具組織性與議題性，且其關切面向更緊扣著群體生命，乃至獵場延伸的生存、生活、生產空間。並且與不同地域、不同族群，但有某種共識的外來行動者之「結盟」，將出草的參與成員的地域限制，擴張為具共同目標的跨地域合作，其抗爭對象由地域的對象，轉換不同空間尺度的外來者與國家殖民者，呈現為受壓迫者對壓迫者的反抗。

然而，以往 *makavas* 與 *hanitu* 信仰的緊密關係，事實上仍存於現今抗爭行動者的抗爭過程，惟轉以基督的禱告方式進行。就筆者參與促進會幹部協助 KG 立

委的 K5、K7 等活動，在出發前的路程上，就會由族人（不限於哪一位）以布農語帶領成員祈禱。或是在 K4 回到部落的末段路程，在遊覽車上由 T7 帶領族人禱告，就以 K4 的抗議為例，T7 禱告的內容²—雖然這次活動沒有得到執政者的回應，但是，我們大家所做的努力與付出，上帝（*kamisama*）都知道我們自己為著族群在努力，我們內心（*is-ang*）可以得到安慰。

（二）集體行動危機

回顧整個 Tumpu Daingaz 抗爭運動的歷程中，外來行動者的協助與影響性，仍是充要條件，但是，為何抗爭行動者得透過向外尋求資源與人脈，如民意代表、從事原運團體與行動者，就部落的尺度而言，主要來自東埔地區的部落間無法團結：

「上次國家公園，我們去抗議老鼠屎，連東埔那邊也都沒有支援，我們第一鄰碰到困難，也稍微支援我們這邊嘛，我發覺他們在教會對信仰上很好，可是社區裡的團結沒有那種團結。像 T14 那個老家，我們第一鄰去那邊抗議，連那邊的人都在旁邊看，難道他沒有看到，你稍微支援到我們這邊，也不用什麼動作嘛，就支援，看起來你是原住民，警察看到也怕怕的，T11 然後被抬出來，一直講，然後給那別邊的人去聽本來這事情，我們第一鄰過去也沒有人幫他們抗議，還好 T14 是這邊，溝通上是我們與 T14 怎麼抗議，這事情³不一定成不成功，主是要原住民我們的聲音有沒有出來，一方面是給那邊看，這樣安慰自己的心，那時候，在那邊抗議好累喔！心情被打敗，就是看到那邊人沒有支援我們，不是說被警察抬走，而心情不好，不是，是那邊的人只有在那邊看，你也不要去看那邊看阿，到田裡工作，在那邊看，還在笑啊！欸～」 (T2)

（粗體與括號為筆者所加）

這件事情不僅點出部落間的集體行動困境，也對應於 *Ilausan* 族人在溫泉區的生活脈絡，價值觀逐漸趨於內在殖民，喪失對於自己傳統土地的堅持，連帶驅

² 這是筆者詢問 T7 當時的禱告內容。

³ 近年來，由於東埔溫泉區逐漸發展具規模，缺乏健全的醫療設施，於是鄉公所希望能將日治以來的衛生所改建為醫療大樓提升當地的醫療品質，但是，土地並不大，另外希望連同旁邊的土地一同改建，而那正是 T14 老家的土地。於是當天的抗議信義鄉公所請求將近三百位警察協助，將促進會幹部們拉開「施工現場」。T8 認為『那個非常遺憾的事情，我們的內弟，不知道在什麼情況下簽切結書，然後他講：放棄是放棄他自己的一份，還有其他三份姊妹，所以這樣的話，還可以救的是 T14 與兩個妹妹。這件事情我痛恨執政者的意思，明明是誰測量的，為什麼後來有公權力可以變更，另一個方式，原民會他們透過縣府鄉公所委託管理保留地，他們就可以有權力給誰就給誰，那個是沒有辦法接受，當時測量為什麼後來不是土地的主人，問題在這邊，我們就是強調他們變更與塗改』。這件事情，T7 也曾詢問 M1，根據 T2 轉述，M1 認為「很難」。況且目前醫療大樓已經趕工，而 T8 也在透過法律途徑尋求協助。

使 Tumpu Daingaz 抗爭行動者向外支援。因此，上述提到就傳統布農族人認為對於獵場的侵占或保護，乃必須透過「結合有血緣與地緣關係的群體」，就以 Tumpu Daingaz 的抗爭運動中，部落工作隊或 GK 的介入下，獲得不少資源與抗爭成果，但是，對於族人而言，反而認為外面的人來幫忙他們，感覺到難過 (*mihani*):

「請為我們的幫助者鼓勵，尤其是部落工作隊，因為他們幫我們做很多我們沒辦法做到的事情，像文件或是計畫的事情，是我們沒有辦法做到，是部落工作隊幫我們做到，那**其實心裡有點難過，因為我們自己的事情，卻有一群不是原住民的人協助我們，而我們自己的人卻還為了自己的生活一直努力賺錢，很自私沒有顧及到我們的狀況，那我覺得我們應該為我們的下一代著想，及或你現在處境如何，痛風也好，我們應該團結起來，為我們下一代想。**」⁴ (粗體為筆者所加) (T8)

也有耆老長者認為靠人家這樣的幫忙，認為部落不團結，而感覺羞恥，而希望父母能從教育方面教導團結 (*mabidasang is-ang*):

「因為之前鄰長生病了，我很擔心，我們都還在擔心要怎麼到台北，用打電話、廣播，很開心大家可以上來，這件事情是不容忽視的，如果沒有這麼往前做，勢必被平地人吃掉類似的欺負，這件事情如果沒有被實行，對我們來講，是一件很羞恥的事情。**溫泉的事，都是靠人家在幫忙。勢必要團結、努力、奮鬥，為我們下一代，這是我們為人父母的責任去教導我們下一代有關團結還有我們的事情。**」 (*Tama*(父親) *Laung*) (粗體為筆者所加)

由此，我們往往以為族人接受外來者的「幫助」是很正常的，或是一種能力高的應該幫助弱勢的人的說法，在這裡，我們真正的發現並非如此，對於老人家而言，反而認為這樣的幫助是羞恥的事情，希望族人能夠教導下一代，團結努力。

黃應貴指出東埔社布農人的政治社會秩序的運作，其中領導者的能力若無法得到全體成員的同意而有異議，很可能導致領導者的更換或社會的分裂 (1992: 14)。但是，Tumpu Daingaz 抗爭運動的集體行動困境，並不全然是性別或是能力所造成的，而是抗爭成果是否為集體性的意義。就以九二一重建後的國家資源再分配，以 T6 為首的促進會成立，在部落內部形成新的權力組織，挑戰或翻轉既有權力結構或政治派系關係，加上父系社會的特質，反倒是讓「性別」被凸顯。就如對抗養鱒場議題上，曾使得「同一群」年輕抗爭行動者的拆散，同時，T6 又被某家族與長輩扣上「為自己利益而佔地」的帽子，企圖削弱該運動乃至促進會在部落的工作之正當性，以及其對部落有貢獻的集體性意義。我們就以 S 家族

⁴ Ali 協助翻譯。

成員，也曾經與 T6 她們一起共事的族人 T9 分析當時運動的分裂：

「就拿沙里仙養鱒場事件，你想要把文化與抗爭在一起的話，你不應該是為了個人利益，第一次抗爭每個部落的人都有熱情去抗爭，第一次在部落，為了這件事情，部落人在商討怎麼做抗議，我們發現他們私底下已經賣掉。正當性不足，我們也不會說搭上還我土地的列車，像強盜一樣奪回自己以前被變賣的土地。如果是被騙，我還是會參加。我在私底下，聽老人在講。因為像我們那時候沒有參加，就被他們排擠在外，在外面針對沙里仙，回來還要針對我們，針對我們這個家族的，所以，其實我們也沒有對不起他們，因為說實在的，我們人做抗爭的，要講求合情合理，否則我們跟強盜土匪沒有不一樣，否則會真的；說實在，只求自己的心安理得。」（粗體為筆者所加）

前一章提及的沙里仙林道復建工程所引發政治上的軒然大波，N1 認為是雙方怨恨的延續，而他們這些公部門單位是被波及到，不過，這樣的說法似乎是在逃避責任。沙里仙養鱒場事件一直都是 T6 的公公 *Tama Dahu* 心中的痛，因為這事件牽涉原住民保留地土地的所有權認定不一，土地所有人 *Tama* 的認知上是『借』，但是買方 A2 認為是『賣』，更可能是原住民受騙於「交易」過程，加上原住民地區的保留地是由鄉公所擁有土地租用的審核業務，使得 A2 在被質疑的情況下，往往站得住腳⁵。於是，使得部落內部與 S 家族成員認為該運動是 T6 為其夫家的「佔地行為」，連帶讓 *Tumpu Daingaz* 的抗爭運動背負污名化的標籤。

（三）*Makavas* 是 *makuan*（不好的）？

李民選認為 *makavas* 在布農族郡社群 (*isi bubukun*) 裏，並沒有為了證明自己主張的正確性而去 *makavas*，*makavas* 在布農族郡社群 (*isi bubukun*) 裏，是一個戰爭的行為，只有在和敵人戰鬥時行之 (2002:32)。但是這套捍衛部落的文化政治儀式在殖民政權的統治下，不僅逐漸喪失其精神，甚至被污名化為野蠻，甚至因為國家法律的威嚇而阻卻現今 *makavas* 行動的可能性。加上國際原住民族運動爭取應有權利思潮，以及台灣本身原住民族運動的影響下，*makavas* 從地域性的概念，擴展至跨領域的原住民族運動脈絡。但是，就部落的尺度而言，*makavas* 往往不只是需要理論或外來運動刺激，更需要部落族人的集體行動，才能 *makavas*。

⁵ 但是該土地的合法承租，原住民族電子報或是族人多認為是因為 A2 政經關係良好，才得以取得。不過，在 K3 會議中，KG 陣營試圖以該養鱒場破壞國土的事實，讓 A2 的水權被終止核發為企圖，阻斷其生存所需的利基一水，作為策略性手段。

Tumpu Daingaz 抗爭行動者面臨 *makavas* 的集體行動困境，同時，他們在部落推動的文化復振工作或是社區景觀的綠美化設施，面臨來自部落長輩與家族勢力的不配合，以及對於 T6 性別與能力上的質疑，衝撞出 *makavas* 商議與帶領者的性別要求—傳統上是由部落男性的軍事領袖帶領。就以九二一重建後的國家資源再分配，以 T6 為首的促進會成立，在部落內部形成新的權力組織，同時，從事原住民災後重建的團體從旁協助，以及社會工作背景的 S1 與 S2 進入促進會，擔任總幹事與專員，加上抗爭行動者的凝聚，於是，促進會在部落的代理者身分，卻更容易被國家看到，無形或有形取代原住民政治菁英的地方首長角色：

「像促進會這些，他們是部落裡面比較年輕的一輩，然後那時候的村長，就等於是，跟他們是不同派系⁶，然後還有一些老人家。一方面，當然在布農族裡面，有一個比較強的長老制⁷的觀念，就是在部落裡面，長老還是比較受尊重的，然後年輕然是不能講太多話的，這是一個傳統的氛圍。可是另外一個部分，的確像 T7、T2、T4，尤其是 T7 跟 T4，他們是教會很重要的幹部，而且他們也都蠻優秀的，就是不抽煙、不喝酒，然後又很努力工作。就是都很優秀阿，當然他們在部落有一定的角色。可是當這個案子進來，譬如說我們在案子進行的過程，就會有一些長官來訪，可是村長他們都搞不清楚狀況，而有些東西很快在運作的時候，那些其他的人跟不上。可是有時候你卡進去裡面，就沒有辦法停下來，可是有時候我會想說，不行阿，我還沒有說服部落的人，我還沒有怎樣...，所以有時候就變成是你不得不做。」(粗體為筆者所加) (S2)

在促進會成立脈絡，因為不斷地卡進申請案子的過程，不論是資源的進入或是國家代理者的視察，便不斷強化促進會在部落的組織功能與權力資源象徵，自然會引起部落族人的「注目」，更因礙於計畫案執行時間的限制，有時候沒有經過部落族人的了解與同意，便開始進行，某種程度撼動既有以傳統父系氏族的權力結構或政治菁英的，同時，在沒有經過族人同意 (*mabeedasan*)⁸ 之下，衝突與謠傳便會甚囂塵上質疑促進會的資源分配公平與否，無形中，使得促進會在相關推動部落事務上，產生集體行動困境。加上父系社會的特質，反倒是讓「性別」被突顯。

⁶ 當時，該村長為 Tumpu Daingaz 的 S 家族成員。

⁷ 傳統上東埔社的政治社會秩序是由 *Lisigadan lus-an* (聚落的公巫) 與 *Lavian* (聚落的軍事領袖)，日治時期指定 *Lavian* 為頭目，而國府時期之初，地方自治的村長仍是以頭目為主，迨長老基督教會進入部落之後，「長老」象徵有能力者 (經濟適應成功)，同時透過教會奉獻方式，得到族人認同以確立本身在部落的社會地位。

⁸ 從早期的大家同意逐漸為多數同意的原則。

二、女性行動者的參與

「缺乏女性參與的運動，不能稱為運動」(阿洛·查勞，2002：68)。在長期原漢不公平的族群關係脈絡，進一步由性別的觀點，檢視台灣原住民婦女議題，其經常成為邊陲中的邊陲，不被主流社會正視。甚至在原住民運動中的性別分工底下，男性為檯面上的向漢人執政者抗爭的發言、權力角色，而女性則為幕後的行政庶務等的被動者。整體的原住民運動遂呈現男性為主導的不對稱態勢(阿洛·查勞，2002：68)。在 Tumpu Daingaz 抗爭運動中，部落內部權力關係的角色，因布農族的父系社會特質使得女性領導者的角色充分被關注。

(一)「女性」覺醒與布農族父系社會的衝突

西方白人女性主義運動的觀點最主要是要反抗男性建構的壓迫，但是原住民女權原住民的觀點，除了相對於男性的壓迫之外，更面臨種族主義及社會階級的成分，換言之，原住民女性關心的焦點不單只是男性壓迫，而且包含日常生活的憂慮與煩惱，如：貧窮、失業、教育、意外災害...等，以及族群與階級上的壓迫⁹，這樣的脈絡確實呈現原住民運動中女性角色的多重壓力。

T6 提到「我之前對於原住民的意識並不是這麼的強烈，由於一位牧師他很刻意的去教導，我才會慢慢的覺醒，之前我不懂原住民與非原住民有何差別，因為我嫁給了布農族先生，在玉山國家公園裡有很多的限制才讓我慢慢的覺醒過來，你們不要覺得很奇怪，為什麼我身為阿美族的女人會成為布農族促進會的理事長，並不是布農族男人較沒有能力，是因為他們比較謙卑、謙讓且大部分的布農族男子不多話，我的先生就是如此(2002：100)。」T6 本身在學歷優於促進會的幹部，而且在國語的掌握上較其他族人流利，關心環境意識與部落受到的法制限制、政策苦果而經常發表相關文章於原住民族電子報，況且 T6 經濟狀況也相對地較促進會幹部佳，擁有這些條件的「能力」之外，更需要覺醒的意識與支持力量。

1. Tumpu Daingaz 的「阿美化」？

筆者引 T6 的一段，作為討論布農人的人的觀念與女性抗爭意識覺醒，看似衝突的論述開端：

⁹ 孔文吉(2002：90-91)閱讀「第四世界對原住民女權主義的觀點」的重點分享，發表於〈台灣原住民族女性的政治參與〉的論壇。

「社區發展協會主要成員是 *bunun*，只看到我這個角色，所以他是瞧不起的方式，女孩子可以做什麼。結合我們成員、外圍組織，我們的能力是相當強大。不知道呢，當初從那次我們做尋根之後，我從來沒有想過我是女性。」(粗體為筆者所加) (T6)

嫁到國家公園的 T6，因 T8 啟發而開始關心部落環境、民族文化復振，加上東埔文化工作室與促進會都是由 T6 帶領，因為部落長老的批評才知道自己是「女性」，同時，在 Tumpu Daingaz 抗爭運動中，因為擔任工作室與促進會的帶領者，而被布農族父系社會中長老或長輩質疑「把部落帶出來」，這樣的作為，性別也成為集體行動的困境之「包袱」。傳統上 *makavas* 是由部落耆老們商議之後，由軍事領袖 *Lavian* 號召成員。*makavas* 必然是由男性的政治菁英主導，但是就東埔抗爭運動而言，在文化工作室與促進會期間，帶領者 T6 的女性身分，成為運動歷程中，不斷被男性政治菁英或長輩質疑的理由：

「玉山國家公園處長一粒老鼠屎事件、南雲醫院誤診事件，有人說我們愛興風作浪、出風頭。相信有許多人會有相同的想法，為何看似單純的部落，進入到部落做事卻是如此困難，明明就是為你們好而做這些事，你們卻不領情說東說西有的沒有的。相信在任何地方都是如此，剛開始我們被部落的人說是破壞部落和諧的地下組織、一群不知量力的傢伙...種種有的沒有，或許是因為搖動了既有領導者的權力吧！所以從開始到現在我們在部落某些人(家族)眼中是一群異議份子。」¹⁰ (T6)
(粗體為筆者所加)

布農族的人觀裏，每個人有兩個精靈 (*hanitu*)，各有其獨立意志而分別決定一個人的行為；亦即左肩的 *makuan hanitu* 的活動促成一個人去從事粗暴、貪婪、生氣等的活動，如傷害別人、追求私立等；而右肩的 *mashia hanitu* 則導致一個人去做慷慨、利他的活動。於是，在布農族人的觀念上，「左」代表個人、失序、女性、母親的父系氏族，相對於「右」代表集體、秩序、男性、父親的父系氏族，其中 *is-ang*(自我、意志)隨著人的年齡增長而作為 *makuan hanitu* 與 *mashia hanitu* 或個體與群之之間的平衡維繫(黃應貴，1992：195)。若以人觀分析，這群抗爭行動者被部落男性、有能力者的長老或長輩們認為是破壞部落和諧的一群人，主要是以他們始終把 T6 視為阿美族，事實上，依照布農族姻親文化，T6 嫁到布農族社會在經過結婚儀式之後，具有丈夫的父系氏族成員的身分，從事各種實際活動 (*ibid.*，1992：5)，即成為布農族，不過他們始終把 T6 視為阿美族，而認為 T6 將布農族「阿美化」¹¹，意味著 T6 帶領促進會的族人，造成部落失序、破壞

¹⁰ T6 參與〈台灣原住民族女性的政治參與〉的論壇，同時發表〈草根運動中的女性參政〉一文。

¹¹ 還有另外的可能是，T6 在部落中並未以布農語作為與族人之間的溝通語言，而是以國語為主；再者，T6 並未生男孩子，在父系社會的布農族傳統中，沒有辦法生孩子的婦女無法先同桌一起吃飯，只能吃剩菜，表示地位相當低，若以此推論，沒有生男孩子的 T6 應在家中的地位低，卻

和諧的「主謀」。於是將促進會帶領的抗爭行動視為不好的。

2. 反制教會長老的權力，推出「阿美族」的 T6 為領導者

由於布農族傳統父系社會特質，以及長期 Tumpu Daingaz 的教會長老，不僅是經濟適應成功而回饋部落者，同時，掌握社會秩序的權力，使得男性抗爭行動者們不敢「向前一步」成為部落次組織的帶領者：

「我就跟 T6 說，妳還是妳好了，那時候男孩子也不敢阿，大家怕，就是因為布農族文化，剛好我們正好看到他是阿美族，就沒有這個顧忌。」(T1)

T1 告訴筆者在布農族擔任領導者，不僅是有成就的能力者，同時也是 60、70 歲較為年長者，相對於這群男性的抗爭行動者年紀約四十歲左右，在布農族社會僅是中年，因此，擔任領導者一職，他們都會比較謹慎遵守傳統社會中權力關係的不成文規定。就以 2005 年教會長老、執事的改選來談，T6 曾開玩笑地說：『阿凱¹²，你受洗成為基督徒，這樣 T4 與 T7 就可以多得一票選上長老』，或是筆者聽得族人開玩笑地說，只要他們當上長老教會就會倒閉，但是，實際上，反而嚴肅看待教會組織在部落的生活功能：

「雖然有時候他們常常開玩笑，如果我們促進會的當上幹部，教會就會倒閉，可是他們還是很嚴肅看待教會的組織，對教會組織的投心，我可能是很久都沒看聖經，都沒有感動。」(T6)

抗爭行動者組成新組織團體最主要是來自於對教會組織的失望，不過，在實際的社會生活中，他們仍對於教會的社會性功能與秩序維繫，相當重視，就以選舉教會長老執室為例：

「上次選長老的時候，我反而在家裡沒有去選擇，後來 T7 跟我講一句話，反而我是錯誤的，他跟我講：『我也不想做執事，已經工作這麼累又要做促進會工作，又要做委員工作，還要擔任這個職位，真得都沒有時間，可是一但我們離開這個位置，是不是教會就更亂。』他對教會是有責任的，所以反而我很慚愧，我連選舉都沒去，我把我那個應有權益放棄掉了，你們選的不是我們，倒楣是我們自己。」(粗體為筆者所加)(T6)

以傳統布農族的人觀文化詮釋現今促進會在部落內部的集體行動困境，確實

能在促進會擔任領導者，而被男性長者質疑之處。當然，更包括促進會推動的事務影響長者們的既得利益，於是，以 T6 為首的抗爭行動便受到排斥而污名化。

¹² 「阿凱」這是筆者在部落中，族人稱呼的名稱。

得到某種應證的效果，但也無法解釋除了人觀之外的其他因素。我們就以促進會連結外來行動者的協助，也讓部落族人意識到促進會的社會政治能力與 T6 女性領導：

「我是道道地地布農族，感謝 T6 帶領我們，上次沙里仙會勘時候，尤其是我們 M1 跟著我們去，還有阿凱，竟然他們不是道地的人，竟然他們被罵，應該被罵是我們，...這個地方是我們，不要我們自己的利潤，我們還有後代，而且他們不是當地人，還是外地來的，我們是打不過去，我們的後代打得過去？我們的力量就是現在，不要像以前分派，說你是你、我是我，因為我老公還在時候，他已經跟我講過，我們的力量要交給我們的文化促進會，我們不要排斥...他們的確是很累，我們都沒有聲音，現在有聲音是從哪裡，我們心知肚明，不要有私人，不要分他們是他們，為了我們地方的問題共同努力，...他們敢講給我聽，到時候，我也會站起來，我們也會支持 T6，T6 妳要加油，不要放棄，謝謝妳 T6。」¹³
(粗體為筆者所加) (T19)

由阿美族與布農族集合的促進會，就族群的特性轉為抵抗運動中，獨特的元素組合，創造 Tumpu Daingaz 抗爭運動的新文化特質，T1 認為：

「阿美族的女性比較有領導與企圖心，她們是母系社會，表現在異族文化下就會很明顯，很明顯的她們可以站在檯面上，而我們布農族是比較內斂的、比較悶悶的那樣，善於觀察，我們是獵人民族不愛吵鬧喜歡觀察，這是我們的族群。不同於泰雅族。泰雅族一個人可以表現，而布農族三個人就是他的世界、天堂，三個布農族男人可以把局面控制，ex：說笑話、玩遊戲，泰雅族一個人就可以。」 (T1)

3. 自我心態的調適

在文化工作室這段時期，T6 與其他抗爭行動者為部落的工作付出，不斷遭受當時村長與長老的質疑，尤其，T6 更是首當其衝，尤其與 CU 之間的衝突：

「(他們)說 T6 你要選村長，我常常跟他 (CU) 意見又不一樣，他以為我們是針對他，為了地的界線罵得更兇，他是私人恩怨。也不是，你錯就是錯。」(括號為筆者所加) (T6)

於是當時，因為 T7 職災而結識的社會團體女性幹部，成為 T6 訴苦的對象：

¹³ 此段話為筆者參與 K2 會議的紀錄。

「我對部落事情的無奈吧，剛開始很大的責任感，這些都是我的責任我應該做的，但是到了最後會覺得很無力，就會跟他們訴苦，所以 S1 會覺得我好像在做，所以他也是被騙來的。」 (T6)

T6 發表在原住民族電子報的文章，有批判基督長老教會總會、國家代理者（新夥伴關係、台大實驗林、玉山國家公園管理處等），以及以關懷山林環境的心態，痛斥遭逢政經勢力結盟的沙里仙養鱒場或沙里仙林道復建工程等的基進言論，從來自母愛的、女性的關懷與口吻，談論孩子溺水事件或是族人勞動職災，字句之間透露她與抗爭行動者面臨孤立無援的感嘆與悲哀：

「我以前很喜歡寫東西，常常大部分是哭著寫東西，覺得壓力很重，你會想發洩出來，到最後臨時不想寫，被罵乾了，有感動也不管，我剛剛講那時候在看個書¹⁴時候，我幾乎常常到教會禱告，宣洩我哭的情緒，不管今天是下午三點鐘，還是早上五點鐘，都去教會禱告，...其實，已經沒有當初的感動。」 (T6)

筆者常常看到 T6 在部落的綜合體育場撿起垃圾，或是在午後到促進會的辦公與集會處一部落教室，打掃部落教室週遭環境，以及處理促進會的會務，如今，T6 自嘲為多功能的理事長，或許這是更適合她的「位置」。T6 心態上的調適，來自不斷地反省：

「部落就有許多人說我同化布農族（沒有的事）；而是身為異族又身為**女人**的關係而已。從這大家應該就能該知道我在部落低調（一定要謙卑）**行事**。雖然作事都是義工性質，這樣的特殊性讓我在作任何事時比其他成員顧慮更多。」（粗體為筆者所加） (T6)

背負著促進會的擔子，以及性別上的衝突，T6 對於接下來的部落發展有些無奈，而暫時給爭取的部落權益透過 T7，請 GK 協助：

「那接下來，**我也不知道，不可預知，可是又會很依賴 GK，我現在變成這樣，不是像以前去溝通想去了解，有時候我真得很想退下。**」 (T6)
（粗體為筆者所加）

（二）鼓勵女性行動者的參與

¹⁴ 這是 T8 牧師拿給 T6 看的一本書，內容載入原住民議題與事件。T6 告訴筆者，那本書真正啟發他的族群意識，一次就把那本書，同時也是哭著看完它。

由於布農族的 *masamo* (禁忌)，促進會男性幹部的老婆，除了 T12 為 Tumpu Daingaz 的成員，T2 的老婆 T11 與 T4 的老婆 T5 分別來自雙龍與望鄉的布農族卡社群與巒社群人。由於，抗爭運動在原鄉地區背負污名化的標籤，使得抗爭行動者的老婆受到長輩「關切」，但是，T6 的鼓吹與鼓勵下，讓家庭與促進會結合，不至於因參與促進會的事務而導致家庭關係的斷裂：

「這部分其實 T6 過去長期努力過，就是說因為前期他們討論抗爭，老婆會抱怨說：你們不要弄那個東西，他們會承受長輩的壓力，後來 T6 在開會時候就會力邀鼓勵他們老婆出來。」 (S1)

1. 不知道先生在做什麼：

「以前先生都不讓我們跟去，想說你們在外面做什麼？後來我們這些太太就想跟去看看是什麼阿，跟去之後，漸漸了解，也支持。」 (T5)

2. 要求先生不要再做：

「之前，我會跟 T4 說你不要做了，我們都被恐嚇，很擔心孩子會怎麼樣！」 (T5)

3. 支持先生，自己也一起出來做：

「看到 T2 這麼有心想要做部落的事情，也想幫忙他，所以才會出來，以前都沒有參與公眾事務。」 (T11)

女性參與抗爭運動，確實比男性更難以踏出家門，例如：家庭勞務與教養子女的工作，幾乎把女性綁在家庭的私領域範圍內，更何況在布農父系社會的情境下，女性沒有與男性平等的言論發表位置，行動的參與，對於 Tumpu Daingaz 的女性抗爭行動者，需要更多的勇氣與支持。

三、*makavas* 是帶人運動或個別培力

我們看到 Tumpu Daingaz 抗爭行動者，從自己家裡、自己農地的私領域走出去，走到公共空間，甚至投身參與，「不符經濟人思考」放下自己的農務來做部落的事情，等於是把部落重要性凌駕於個人或家庭生計之上。Tumpu Daingaz 族人的運動，包含社區工作，如：環境的綠美化、討論空間的集會場所與文化傳承的部落教室自力搭建，卻因為長老或某些家族反對而加深領導者的失落感與退步，產生部落議題的集體共識與行動困境；再者，部落工作隊 M1 主導的抗爭運動，就劃出國家公園議題上，確實維繫部落的自主完整性，也成為其批判平權會

所支持的政治人物的議題操作，由此，M1 主導議題的政治衝突操作，如果說這過程中有被培力的人，大概只有 M1「祖靈之邦政團」計畫中的 T7，其他族人可能成為抗爭的人頭數，如 S1 的擔心：

「**不管是我，或是 KG 他們，都沒有發展出一種他們做為主體的運動**，都沒有，而那種運動是什麼，我也不知道，是因為現在不管是在原運裡頭或政治運動，現在發展出來，**還是以帶人的運動，某些菁英領導。**」 (S1)
(粗體為筆者所加)

「原聲報有登過說『原住民需要的不是另外一個摩西』，可是他的意思是什麼，是說，像 KG 他現在在這個位置，她在這個社會上有某種權力，有某種形象，她可以像摩西一樣，『大家跟我來吧！我可以帶領你們為我們的民族奮鬥！』這樣，這當然是好的，在現在這個時候有他一定的意義，可是就理想上，**就真正的運動來講，我覺得這樣是不公的。其實他會有一段落差，就是像後面的群眾到底有沒有跟上來。**我的意思是，其實可以有越來越多的 T7、T4，他們會理解這些事情，他們看到的不會只是自家門前的事情，不會只是別人又多了一台摩托車¹⁵，然後嫉妒什麼的。」(底線與粗體為筆者所加) (S2)

事實上，部落組織工作與抗爭運動可以在不同尺度層面交疊為 Tumpu Daingaz 具抗爭性格的族群運動。或許我們都能政治正確的認知以原住民為主體，但是原住民及其組織的培力過程，不應被爭取資源為由或帶人運動而跳過。再者，所謂的培力過程，原住民的組織工作如何與其既有文化或生活節奏接合，筆者認為 Tumpu Daingaz 抗爭行動者依循著生活節奏而農作或勞動，部落工作乃至抗爭活動則交織其中，個人能否被培力，還得端視家庭經濟狀況，S1 以 T4 與 T6 為例：

「他 (T4) 過去不太有機會出現，因為 T6 太搶眼，能力也強，因為 T6 的條件，說實話，相較起來比他們好，因為他們家做茶，經濟條件其他人比較好，所以他有其他條件，發展別的能力，而且是高中畢業，相較於其他人，(T6) 基礎比較好。」(括號為筆者所加) (S1)

從 T6 或 T7 的身上，或許看似經濟狀況、部落事務具主導的能力影響族人能有更多空間與資訊得到「培力」，但是，T2 對於布農文化的興趣與獨特想像，又是一種能力所無法界定的範疇，這就是獲得培力的機會。

¹⁵ 摩托車是 KG 協助東埔布農文化促進會向外募得的資源，共有兩台，分別分配給 T2 與 T4，這樣摩托車出現在部落，確實會讓族人「眼紅」，T17 開玩笑地說為什麼不是每個人都有。由此，筆者感受一台拉風的 500c.c 摩托車在部落內引起族人妒忌的心，同時，質疑促進會的資源分配。

第二節 抵抗的文化性意義

從文化與抵抗觀點，Edward W. Eaid (2003: 159) 認為凡是政治認同受到威脅的地方，文化都是一種抵抗滅絕和被抹拭的方法。文化是「記憶」抵抗「遺忘」的一種方式。更進一步認為文化論述—具有分析的力量，可以超越陳腔濫調，可以戳破官方赤裸裸的謊言，可以質疑權威，可以尋找替代方案。這些全都是文化抵抗的軍火庫的一部份。

一、文化性的抵抗

Routledge 發現「抵抗是由日常生活的物質與實踐所組成的，它暗示某種形式的爭辯與力量的並置 (juxtaposition)；它可能包含了：象徵意義、溝通過程、政治論述、宗教信仰、文化實踐、社會網絡、物理環境背景、身體實踐、願景慾望及期待等。」筆者所稱的文化性抵抗，意味著從族人的日常生活脈絡去看待，外來的介入對於其原有生活方式的干預，而抵抗形式便是一種既有生活空間中，節奏與運作過程的「捍衛」，同時，它也是一種與生活息息相關的文化，非正式的集會方式呈現抵抗的流動性以及與生活的貼近。

(一) 遊客中心的設置

玉山國家公園管理處成立以來，便不斷在 Tumpu Daingaz 尋找一個「遊客中心」，創造一個監視 Tumpu Daingaz 及其族人是否有打獵的核心：

「我那個地不是種番茄，那個本來國家公園，因為我那個不是很大阿！他們以前到我們家裡找過我們，說那塊地，到家裡找過我們，二十多年前要給我們伍佰萬，要在那邊做遊客中心，在我地那裡，不要啊！現在，反正我們部落土地要賣給平地人要經過部落會議，賣給當地原住民是沒關係。」(粗體為筆者所加) (T4)

約 2002 年，當時管理處的副處長連同管理處幾位公務員，在部落一家一家拜訪買地，過程中，促進會人員到場「關切」，最後，都被擋了下來。曾經在促進會任事的 S1 與 S2，不約而同以「手段拙劣」形容這樣的買地行為：

「那時候國家公園有放出這種訊息，後來在戶長會議討論大家反對，大家絕對不可賣地給國家公園，他們做法是處長是某一天晚上，他們拜訪那天晚上拜訪三家，促進會去鬧場，他們就不敢，手段非常惡劣，用高於

市價好幾倍給我們買地，那時候促進會知道這個消息就每一家去鬧場，而且因為戶長會議達成，就也不敢賣。」(粗體為筆者所加) (S1)

當時玉管處沒有做過說明會或是戶長會議同意，S1 提到當時她的參過中，族人 T4 就說「國家公園的人像黃鼠狼一樣，鑽來鑽去。」遊客中心的設置與否，不單是別人在說發展問題，最基本的是，生活在自己家園的族人感受到遊客中心帶來生活上的「壓迫與不便」：

「對阿，玉管處一直打聽這邊，可是我們有經過部落會議，說盡量不要答應，價錢很高，對我們來說沒有什麼，反而，不好，比如說，這裡有玉管處的話，我們這邊就不敢很大膽拿獵槍，拿著一些很粗的東西，像木頭那個會犯法，(筆者說：在他們的眼裡是這樣，但是這是你們的生活的一部分)對我們來說這沒什麼，事實上我們也要用，可是我們那樣講，他們說要申請，可是申請是不可能的事，叫我去拿那個東西。」 (T2)
(粗體為筆者所加)

或許，管理處認為遊客中心的成立，除了帶來看得見的建設，還可以讓當地族人來做工作人員，一方面對於國家公園先前提到「老鼠屎」造成不信任感，另一方面，促進會與部落有識之人認清國家公園的安撫手段，族人多是擔任勞動力的角色，於是，遊客中心變成遊客為中心，在地族人淪為邊陲之虞。由此可知，遊客中心的設置不僅確立國家公園在 Tumpu Daingaz 的治理形式，更干預其內部族人生活節奏，形成監視空間。況且，國家公園法令禁止在國家公園園區範圍內擺攤，因此，也就沒有所謂人潮帶來錢潮的正當性。但是，對於園區外的溫泉區業者或是經營觀光相關產業的族人，卻是期待遊客中心的設置，他們便可以「概括承受」這般觀光效益。以此推論，相對於 Tumpu Daingaz 族人現在對於玉管處的不信任，*Ilausan* 族人卻是以另一種思考「歡迎」遊客中心在東埔設置，對於整個東埔地區的發展：

「我看玉山國家公園有一個好處是他們國家公園管理處從水里放在第一鄰，之後，帶動整個地方，他們 (Tumpu Daingaz) 不要，可能都嚇怕，因為向他們要地，都是騙他們，一塊地都要爭取，眼光都很淺，如果今天東埔，尤其，國家公園設立在那邊 (Tumpu Daingaz)，我問你，國家公園設立在那邊路會跟現在一樣？差多了！不僅會要美化、綠化，路阿、環境阿、房子阿。」(括號與粗體為筆者所加) (T10)

對於 T10 這樣的觀點被提出若放在整個 *Ilausan* 發展脈絡，筆者認為正是很合理的推論，同時，筆者認為 *Ilausan* 族人的價值已被「內部殖民」，當內、外部社會條件驅使其不得不努力或是根本性地跟平地人看齊「要賺錢」。或許，這是

原住民適應現代資本社會的生存方式，發展另一種自己認可的因應策略。但是對於自己家園要設置遊客中心，部落族人的信念上就是不相信，加上戶長會議的反對，使得地主不敢賣，所以，現在都還沒有所謂的遊客中心。事實上，反對遊客中心是需要很大的勇氣，當部落經濟生存遇到瓶頸，族人多少對於它產生合理的想像空間，但也不代表遊客中心帶來的人潮與錢潮一定是對於部落有正面幫助，反而是對於「有辦法」的人是有利的。

生存、生活、生產於此的 Tumpu Daingaz 族人，其面對來自國家機器對於他們日常生活節奏的干預與監視的感受，正如沙里仙林道復建工程，除了是作為觀光發展之用，族人細緻感受到一但該工程完成，玉山國家公園的警察隊巡邏網絡將更為方便與快速，相反地對於他們將是一種生活空間的壓迫與監視，如同族人反對遊客中心的行為，這是不迎合國家需求，卻是依循著本身與其領域上資源使用方式，無非一種抵抗的表現。

(二) Tumpu Daingaz 戶長會議的功能

當現代價值透過不同形式瓦解或污名既有傳統文化與習慣，卻也因為衍生更複雜部落現象而不敷使用，有志之士便著手回到傳統找珍貴的社會規範，如泰雅族的 *gaga* 文化。然而，Tumpu Daingaz 行之有年的部落戶長會議。部落戶長會議由每一家的戶長出席，多是長輩，幾乎為男性，由鄰長主持。開會時間是每個月舉辦一次，大概是早上四、五點開會，結束之後才到山上工作，若是在晚上開會，大家都會很累。集會討論的空間以前是在教會，現在是在籃球場集會。

國民政府設置村、鄰長之後，鄰長以往是部落決策者，但是，後來因為族人認為其無法代表部落，而改由戶長會議議決任何單位的意見¹⁶，如：工作室或促進會的工作執行，皆得經過部落戶長會亦同意才可以進行。由此，部落戶長會議決策的重要性優於部落的組織、教會或是長老。其中，在維護部落土地的主導上，針對族人私下買賣土地，T4 認為：

「一定要給他收回來，因為，我們傳統有戶長會議，那是大家的共識，你不能隨便自己私底下賣，就像國家公園之前也是有兩千多萬給 S 家族的 DL，活動中心那邊，我們部落教室那邊很大阿，之前要給四千多萬，也是被我們擋。從那時候開始部落的人，要賣給平地人得經過戶長會議，說可以就可以，現在就沒有賣地了。」(粗體為筆者所加) (T4)

究竟戶長會議的影響力為何？筆者在訪問 T2 與 T7，從幾個事件中發現戶長

¹⁶ 與族人 T2 訪談所得之的。

會議仍是多由男性意見所決定，其決議的事項族人不一定完全遵守。就部落內部族人賣地，「鄰長」T7認為：

「**限制也沒有用，那只是一種宣導而已。**因為在過去賣地，你賣給原住民50萬，賣給Bu（平地人）現金30萬，就賣了，原住民絕對不可能給現金50萬，有這樣落差，所以有人說漢人的錢比較厚、原住民的比較薄。」（粗體與括號為筆者所加）（T7）

另一個案例，促進會進行石板花台工程，也曾召開戶長會議，大家同意但是最後沒有人願意幫忙做石板：

「像921石板我們有去申請921經費，我們都放在部落裡面，我想說部落裡沒有什麼工作，大家可以做一起，雖然是只有一天500塊，那是放在部落，是一起的，一天500塊，沒想到，**後來也有經過部落會議表決一要不要做，大家都表決可以做，就進行，誰要過來做，然後就登記，後來沒有幾個人參加，倒楣的是誰？是我們阿，**算好的工作沒有做完，我們很倒楣，一定要全部做阿，已經做完，有的人會吵架，為什麼我這個不要用，那個也不用，當初我們在部落會議，講說，你需要石板就去登記。」（粗體為筆者所加）（T2）

換言之，部落戶長會議是部落集體聚會、公共議題討論的機制，具有決策的影響力，但是其決策之後的執行或是主導個人配合的情況，依議題與個人或家族利害關係而影響其決策的執行程度，於是，部落戶長會議不具有絕對的主導，來自於個人跨出功利或私怨之私領域範疇，進而關心及支持部落集體議題之相對性的合作關係。

（三）烤火的非正式集會形式

筆者常常在部落族人家門口，看見擺著一個烤火用的設備，不論是夏天或冬天，只要到了夜晚，一群人便會為在一起聊天、吃肉、唱歌，提供族人心情上的交流、討論部落議題的集會場所，成為一種生活實踐的文化。這樣的空間往往是促進會族人在歡迎新朋友的方式：

「叫我們晚上睡覺一定要燒火，真的，變成是一種習慣，像我們家是樓房，他的外面還想做些烤火的地方，**那一種可以說是我們的文化。一起分享，**因為有時候傍晚也是冬天，大家都喜歡在家前面烤火，有時候不好意思，會叫我們一起過來，烤火烤肉，他們叫我們一定要過來，你過來

，你不過來，還是要去，原來是那樣的事情。我發覺到那樣的事情我們的感情才不會說，我的意思，我們今天到你那天我們感情比較會集中，聊聊聊到部落，聊到什麼工作，會比較比較研究。」 (T2)
(粗體為筆者所加)

不過，筆者也發現族人唱的歌曲往往有著濃濃的哀傷，加上伴著喝許的酒，彼此開懷談論事情或情緒低沉討論公共事務，正如 T2 回憶當時：

「我們以前也是這個協會到晚上會一起聊，一起禱告，會禱告。我發覺有時候去那邊，高高興興，原來在禱告，又聊嚴肅的，部落不改變，這樣下去，不行！」(粗體為筆者所加) (T2)

bell hook 指陳「抵抗的目的是尋求自我的治療，為的是看得更清楚...認為抵抗的社區是人們易於回歸本身的地方，在那裡，可以治療他們自己與恢復整體，將這樣的空間稱為家園，作為一個自尊、能動性的來源，一個抵抗可以組織與概念化的團結所在(1990：3)。」這樣的非正式集會對於被某些家族家長輩貼上「搞破壞」標籤的抗爭行動者而言，卻是尋求成員間或跨領域成員的彼此支持、信仰支持的凝結情感或是療傷止痛的方式與空間。

二、抵抗性的文化

Pile(1997：3)所言的「另類的空間性 (alternative spatialities)」指透過反抗行動者嘗試佔領、利用與創造有別於壓迫與剝削者所定義的空間。Tumpu Daingaz 族人透過民族尋根之旅、部落教室、部落地圖、生態護溪，將原本政治性的在地抵抗策略，藉由文化、教育、生態的方式，以自己族群歷史與文化的軌跡，認定自己的空間、歷史，同時，再次確認 Tumpu Daingaz 抗爭運動的抵抗空間。

(一) 部落教室作為文化抵抗基地

1. 成立背景

文化工作室成立之初各項資源嚴重不足，在社會工作者 S1 的協助下，成立了「Tumpu Daingaz 電腦教室」，緊接著地方耆老捐出土地，在建築師協助與促進會幹部放下自己的農作，自力建屋興建了一座多功能教室，當時規劃部落教室朝向「布農工坊」、「民族學院」及「部落教室」等，期待以「部落教室」為基地，藉「布農工坊」培訓部落社造人才，推展社區教育與文化傳承，並串連內外資源，

傳承布農族傳統手工藝文化（編織與木雕），推動觀光與文化產業，試圖創造更多在地性、發展性、多元性的就業機會，帶動社區的永續發展。

2. 對外聯繫與資源提供(媒介)點

部落教室二樓有一個電腦教室，這是 S1 向外尋求資源的重要成果：「那時我寫了一份計畫書，單純的只是發給我信箱裡有的朋友。後來有個朋友是作公關的，他就教我怎麼進行，還幫我去微軟、宏碁這些電腦公司發了這封信，因為微軟本來就有學習 e 樂園的計畫，所以他們看到我們這封信很有興趣參與（陳瑩蓉，2003：77）。」、「最大的效益像剛剛講的這批電腦可以讓我們開始訓練人、讓我們可以開始推動如文史紀錄，以及如何運動這批資料（陳瑩蓉，2003：96）。」

部落教室加上電腦資源的建置，一步步朝向他們的宗旨「推動布農文化復振運動，透過各種研究、教育方案或課程，重建布農族之優良傳統文化，建構出原住民族與自然和諧豐富之生態文化，並致力於恢復本區昔日生物性自然風貌，營造出人與人、人與社會、人與自然相互關懷與尊重之文化網絡。」

（二）部落地圖

近年來國內正如火如荼推行的「部落地圖」運動，乃是在族群與政治折衝下的產物，亦為在地原住民部落自主性與文化復振的實踐過程。從主體性的形塑而言，林益仁（2001：93-98）認為部落地圖又可稱為參與式地圖，它強調的是一個社群主動表達出它對土地認同與了解的社會過程。且「在地參與」（local participation）強調在地民眾在環境事務上主動積極的參與，這是近年來台灣生態保育運動在急速變遷的社會環境下，所開展出來的新面向。認為部落地圖的在地知識，源於與日常生活、地方文化、歷史、經濟、甚至政治制度密切關聯，呈現以在地人的觀點勾勒出對週遭環境經營管理的知識與價值觀。

筆者將引用實際從事部落地圖的 S2 與 T1 的說法，突顯部落地圖的「多元」詮釋權，或是部落地圖在 Tumpu Daingaz 抗爭運動中的角色。Tumpu Daingaz 的部落地圖掛在進入部落教室的顯眼之處，雖然是抗爭行動者與族人引頸期盼的民族自治區，卻發現在地圖上找不到的現實斷裂。

1. 地圖如何連結人與人的裂痕

在 2002 年年初，中國地理學會透過台灣原住民政策協會而找在地組織—東

埔布農文化促進會，希望他們能夠調查郡社群的傳統領域，不過調查整個傳統領域資料彙整與畫圖的過程，不僅遇到計畫進行與族人勞動作息的衝突，於是 S2 認為自己是「硬做出來」的，於是 *Tama Dahu* 稱讚 S2 說：『原住民的孩子都不知道布農族的傳統領域，可是你都知道。¹⁷』雖然如此，S2 也看見部落地圖隱含的現實問題：

「可是其實做部落地圖這個過程，跟做整個社區總體營造的東西都是這樣，做花台重點不是花台、做部落地圖重點不是部落地圖，而是在人與人之間的關係，可是那需要時間、需要花很多力氣去跟人家談，然後你跟他很好沒有用，你要讓他們很好，可是你要怎麼讓他們很好？所以很難阿！問題是，譬如說這個老人跟那個老人不合，這個老人跟那個老人講法不一樣，那你怎麼辦？」、「假設現在是春天好了，路上他們要去工作，我總不能跟他們說，不行你們不能去工作，我要跟你們說地圖，怎麼可能！所以當然是我做，我畫好，然後跟他們討論。」 (S2)
(粗體為筆者所加)

2. 部落地圖僅是地理作業？

「政治上，這是理想，現在不是阿，現在是一份地理作業，在交地理作業而已，事實上，我的角度而言，這是學術運作而已，我是覺得他只是學術運作，我是說在台灣而已，甚至還未到政治運作，他沒有達到政治運作，他只是叫各部落協會團體做一份地理作業。這是我的解釋，因為這個東西很簡單，這個東西我們都會，我們都知道，我只是把他畫上去而已，然後交給你們而已，地理作業而已，他沒有辦法到政治運動，沒有啊！真正的還是還我土地運動，這是簡單的嘛，還我土地運動。」 (S2)
(粗體為筆者所加)

東埔地區長期的抗爭運動，自然是與土地的關係緊密相扣。對於這些抗爭行動者而言，看多了政治人物的承諾，往往對於政治宣稱多所保留與質疑，因此不難想像 T1 認為部落地圖只是「地理作業」的基進看法。就以 T1 在九〇年代青年會之後，關切沙里仙地區的生態與文化教育的用心，充分表露在他草擬促進會宗旨¹⁸當中，同時，認為真正的政策作為才是傳統領域歸還的落實：

「如果他能夠反應出來第二個計畫，如何與公部門溝通，進行執行，怎麼樣讓原住民去使用那個空間，怎麼讓我們使用沙里仙空間；他們老人家

¹⁷ S2 的轉述。

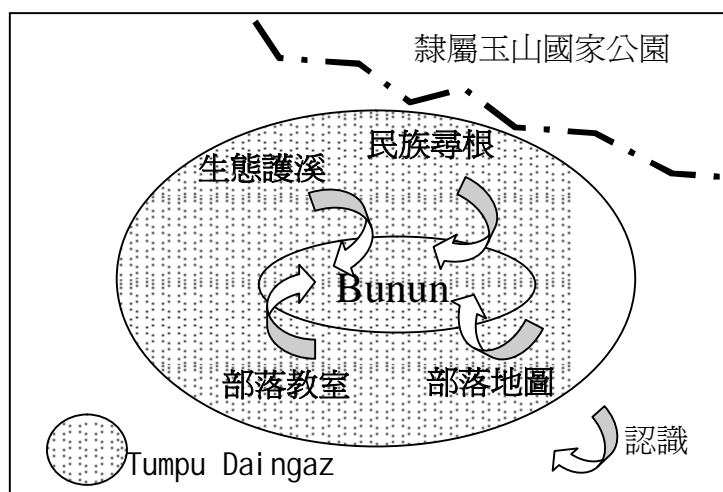
¹⁸ 第三條 本會以南投縣信義鄉東埔布農族傳統領域為組織區域，以東埔村陳有蘭流域及沙里仙流域為推動布農文化復振運動與生態保育區域。

很後悔離開沙里仙遺跡，非常後悔，他們一離開時候，台大實驗林就開始種杉木，種杉木宣示就是國家的，以前沒有線界，那麼漂亮的土地，那是平原，剛他們退的時候，那時候還沒有杉木，還是芒草，沒有開墾。」(粗體為筆者所加) (T1)

就政治運作上，T1 雖然認為部落地圖是一種地理作業，實際上，T1 將部落地圖完成後的文化教育功能，擺放在學校九年一貫的社會領域課程中，這是 T1 長年從事民族教育信念的實踐：

「我現在做一個學生的民族教育，他是教育，沒有分數，從裡面讓他發現生態，像我們促進會、部落教室從來不教導學生意識形態的東西，我們去教他生態，從生態讓他慢慢發現，所以我們有尋根，而尋根的地方是沙里仙上面，包括平地同學、原住民同學都去讓邊，他們聽了就會有很多感受，會好奇、文化等。」(粗體為筆者所加) (T1)

Tumpu Daingaz 抗爭行動者透過部落教室建置、沙里仙生態護溪、布農族文化復振等實際工作推行的民族運動，往往需要借助於長輩們傳統知識的保存與傳承，誠如 Edward W.Eaid (2003:183) 指出「記憶是一種保存身分認同感的有利集體工具，她不只可以透過官方論述和書本來保存，也可以透過非正式的記憶來保存。那是抵抗歷史被擦拭的一座要塞，是抵抗的一種方法。」藉此創造屬於 Tumpu Daingaz 布農族的文化空間與另類的空間抵抗性（如圖十四）。

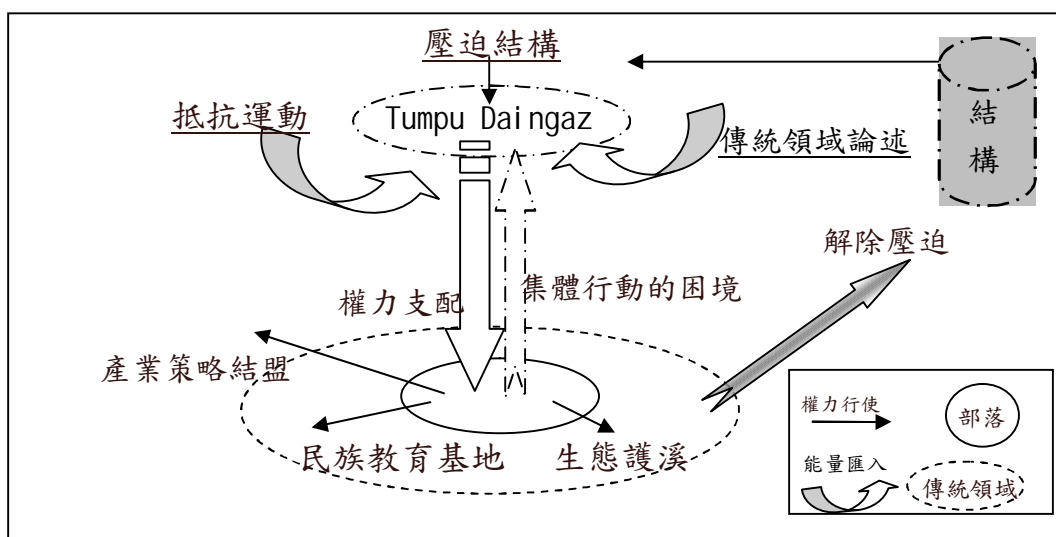


圖十四 Tumpu Daingaz 的另類空間性

因此，我們必須思考，某一群體在社會當中所擁有的空間性，其將會影響空間生產的方式。Philip Morris 與 Gail Fondahl (2002:109) 認為這樣的影響是很難被發現與描述的，但是，在一個雜揉空間生產上，差異的角色可能是最能被認

知的，在那當中，各個團體在定義、管理與土地及資源利用之上，進行協商。而協商過程將提供依循與了解社群相互影響如何參與生產空間的最佳機會，如同過程中承載價值、目的與每一個社群的空間性，將可能被看到。

Tumpu Daingaz 族人依據所在的領域上，以部落為驅動戰鬥的核心，傳統領域為能量幅散的場域。當面臨外在不公平、不人道的作用力，以不同形式的滲透後，族人的具體形式或文化精神層面的抵抗活動，表現為其覺醒與集體行動的在地組織成立，展現部落代理者的能動性，對抗國家不當政策、財團的既得利益；而當外力不再時，回歸日常生活實踐，如：推動部落工作、沙里仙溪護溪行動、文化教育紮根計畫等，解除結構壓迫而建構 *Bunun* 的抵抗空間（圖十五）。



圖十五 Tumpu Dai ngaz 抗爭行動者的領域策略