文資學報 ISSN 1814-3121
第七期｜頁 1-45｜民國一〇一年｜
國立臺北藝術大學文化資源學院
JOURNAL OF CULTURE RESOURCES｜NO.7, pp.1-45, 2012
Taipei National University of the Arts｜School of Culture Resources

# 穿梭現代與過去：以都蘭部落為例談阿美族年齡組織 *Pakalungay* 的文化重建 *

林芳誠 **

## 摘要

本研究以都蘭部落進行的年齡組織文化復振爲例，利用傳統年齡組織爲架構而設計的 *Pakalungay* 訓練營，將部落孩童聚集起來於祭典前夕學習傳統文化，透過集體學習的機會讓參與孩童得以體驗有別於學校教育的文化學習。經過數年的累積，不僅促使孩童產生同儕情感與團體凝聚力，更讓原本因爲失去族人參與的男子年齡組織得到後繼人力的加入，讓部落舉辦祭典添增許多活力，也讓族人更積極投入部落文化活動。

本文透過當代都蘭阿美人利用傳統年齡組織制度，融合多元思維模式所創造的 *Pakalungay* 訓練營進行文化重建工作的經驗，探討有別於傳統阿美族男性的生命過程與訓練營文化教育模式爲一新型態的文化學習，成爲當代青年族人的生命經驗。我們可以在這些現象的探討中了解傳統與現代年齡組織教育的差異性，以及部落與外力合作之後所產生的文化效應；同時亦將女性納入教育對象時，觀察女性在傳統與現代的角色位置和文化受教權。筆者嘗試以「文化重建」、「族群認同與凝聚力」、「部落與外力的融合」、「當代思潮對於都蘭阿美青年的生命經驗」此四面向之議題進行討論，針對當代進行的文化重建工作，希望從中結合眾多意見，彙整並提供思考未來文化行進之方向，也讓試圖推動文化工作的其他社群、聚落擁有參考的案例，將文中探討的論點衍生成爲適合自我文化發展的題材。

* 收稿日期：2011.06.04；通過日期：2011.09.23。
** 國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所研究助理。

**關鍵詞：**都蘭、阿美族、年齡組織、*Pakalungay*、文化復振

# 一、前言

本文從都蘭年齡組織（*Kaput*）的歷史發展談起，[1]透過文獻資料與口述歷史探討過去以男性爲主的年齡組織在社會轉變、多重文化影響互動後所呈現今日的面貌。從年齡組最低階層且最基礎的 *Pakalungay* 之建立切入觀察，[2]檢視當代部落文化受到影響，族人反應出的文化重構與實踐，進一步觀察當代文化重建模式。

研究剖析當代部落面臨文化斷層時，是如何透過建立在傳統制度下的現代思維來推動文化重建工作，釐清此一模式在部落中所發生的起源、經歷與所呈現的效應，除了將過程所發生的現象作描述以外，也希望可以經由「文化訓練營」所發生之現象，建立文化運動發展中的反思與討論。在國立史前博物館發行的《微弱的力與美》（盧韻芬，2003）當中，可見到近十年來花東地區許多原住民部落透過年齡組織（或青年會）的重建提倡文化復振運動，[3]而對此現象所進行的田野報導與研究，以及部落刊印之祭典文章成果亦豐富（林頌恩，2004；亞榮隆・撒可努，2003；初鹿青年會，2007），使筆者能夠作爲撰文思考，在多元文化的臺灣社會提供一個復振運動推動的參考。

# 二、都蘭阿美族年齡組織介紹

學術界對於阿美族年齡組織的研究數量眾多，研究目的與結果也相當豐富，國內學者早期多以部落政治、歲時祭儀性質爲主要的社會觀察研究，認爲男子年齡組織主要功用在於共同防衛、集體農耕、漁獵，同時也是扮演處理部落公眾事務的主要角色（李亦園，1957；劉斌雄，1965；阮昌銳，1969，1994；衛惠林，1953；陳奇祿，1986；李來旺、吳明義、黃東秋，1992）。然而在時代變遷之下，與外來文化勢力接觸之後，部落生活型態逐漸轉化爲開放或半開放型態，年齡組織早期重要的

---

1 每一個年齡組別都稱爲「*Kaput*」（*Kapot*），此一稱呼方式在南部阿美族群十分常見；以「創名制」制度方式給予每一個 *Kaput* 名稱。本文統一以「*Kaput*」書寫。

2 目前常見的羅馬拼音共有兩種：「*Pakalungay*」、「*Pakarongay*」，本文除了引用書籍內文以外，其餘則以「*Pakalungay*」爲統一書寫。

3 如：知本（*Katatipulr*）、建和（*Kasavakan*）、初鹿（*Ulivelivek*）、香蘭（*Lalaulan*）等部落近年來亦極力推動部落文化重建工作。

功能性質，如：出草、防衛、集體換工……等等皆式微，[4]出草與防衛的功用受到警察制度進入後，區域間的相互爭鬥已逐漸消去，同時也讓原本以負責出草前後祭祀人頭爲主的家族性質逐漸淡薄；集體農務功能也因爲國家建設的關係，轉變成爲修築水圳、道路的勞役公務，因此亦有學者開始將阿美族年齡組織的功用轉移偏向以族人對於部落歷史記憶與族群文化認同的要素（陳文德，1986，1990；黃貴潮，1994；黃宣衛，1998，2005a，2005b）。

集體記憶（collective memory）的產生可用於捍衛不同目的及議題，對於團體成員具有普遍意涵且能建構對於過去的獨特場景，此外每一種社會團體皆有其對應的集體記憶，藉此該團體才得以凝聚及延續，進而從現在建構過去，由族群集體記憶強化集體認同（collective identity）（Zelzier, 1995; Halbwachs, 1992；盧建榮主編，2001：111-112）。黃宣衛（2005a）在宜灣阿美的例子中認爲年齡組織是超血緣的地域性群體，也是對村落公共事務的主要執行團體，因此本質上最能代表村落的集體利益，是故以年齡組織最爲記憶的骨架，能建立族人共同記憶的基礎，使得村落認同感得以提升。集體記憶的產生建立於歷史脈絡既有累積而成的面向，所以除了對於過去事物的記憶累積，互動過程所產生也是集體記憶累積的部分，敘事本身也具有時間性（temporality），新的敘事發展也是在另一歷史情境中展開（Schwartz, 1982: 374-402）。因此集體記憶，是以「層疊」的方式不斷的在文化脈絡中進行著，團體中的個人皆有對於集體記憶的詮釋與認知，與其他成員的認知經過不斷摩擦而形成。這也是透過結構性的失憶（structural amnesia），弭除彼此之間原有的差異，並藉此凝聚共識、產生共同之想像，將原本遙遠的群眾串連一起（王明珂，2001：45）。換言之，集體記憶是透過日常生活以及儀式的實踐得到反饋，增加團體情感與凝聚力的要素。

儀式是文化實踐的現場，族群觀能透過歲時祭儀的進行獲得參與者的注意，王嵩山（2005：156）在鄒族的經驗中提到，定期的獨特空間界域中喚起作爲「人」的集體記憶，維繫族人的文化認同與一體情感。因此集體記憶可以是一個作爲鞏固族群情感的基礎，也是筆者探討年齡組織在部落文化受到強勢文化挑戰時得以尋求穩定發展的要素，而且記憶具有社會的面向，個人會因本身社會群體歸屬而有不同的記憶，有關過去的再現方式常常與當前的社會認同有關（Connerton, 1989; Fentress

[4] 早期集體換工的性質大致上爲農耕與房舍建築；換工可指爲以勞力代替金錢交易或者部落族人相互支援的勞力工作。

and Wickham, 1992）。因此文化復振的推動順應著當代思維找尋屬於適合「我群」的生存法則，在原有社會文化的基礎上將現代性（Modernity）予以原住民化（Indigenization）或地域化（Localization），藉時部落的集體認同就會增強，使得部落更加確立文化尊嚴。

傳統阿美族觀念以男性爲年齡組織的主要成員，王嵩山（1995：77）認爲男子會所的存在都有象徵和增強男性團結的作用，因此對於部落內屬於以「男性」爲主的年齡組織，其活動範圍有時是女性不得介入或參加。另外他也認爲年齡組織的凝聚力會超越親屬關係，且提供更廣泛的社會連結，同時也是社會運作的動力來源。女性一向被年齡組織範疇排除在外，被視爲男性對抗其親屬組織中的權力地位，時至今日女性的文化教育亦被部落認爲是重要的傳承環節，筆者希望透過訓練營對於部落未婚女性的文化訓練探討女性在年齡組織中的角色。羅素玫在《阿美族的年齡組織是一個男性組織嗎？阿美族的性別觀念與文化再創造的探討》（2008）關於都蘭婦女在年齡組織中所呈現的定位給予許多值得參考之處，透過女性族人成爲 *militepulay*（婦女組），從生理年齡劃分而進入文化範疇的社會性地位，此點將有利於筆者將成年及未成年女性在部落社會角色定位之比較。都蘭婦女組並不是一個獨立的團體，其成立與規範在執行層面上複製男性年齡組織的結構，但男女性別區辨觀念清楚的被劃定，如在制度中女性並無自己生理年齡規範，完全依賴先生、子嗣的階級與晉級方式被賦予社會責任及身分。因此，由集體共同創造的婦女組，既反映出豐年祭內容實際的變遷，也延續了該社會對於文化建構的性別次序，同時也對男女性別關係在年度週期儀式中的角色分工帶來具時代意義的詮釋。

## （一）都蘭阿美族年齡組織介紹

*Pakalungay* 則是年齡組織的最初階層，以往達到既定年齡的男孩都必須進入組織架構裡，開啓往後會所制度的生活。[5]以字根來看「*Kalung*」爲「呼叫、使用」的意思，而「*Pa*」有被動之意涵；「*ay*」則有形容「狀態」或者「……之人」的意思，字面解釋爲「被使喚的人」。日治時期對於都蘭部落描述的記錄可以從古野清人（2000[1945]：50）於一九三〇年代關於農耕祭儀與部分年齡組織運作的情形得知，其中關於「預備級」*Pakalungay* 的著墨就有以下解釋：

[5] 以往制度裡，所有進入年齡組織的男子都必須夜宿會所，直到成年結婚後才可離開；若是離婚或成爲鰥夫，則再度返回會所居住。到了一定年齡之後可以離開會所，脫離會所生活。

「在都蘭社，少年（*Ka ʔmangai*）[6]如果達到所定的年齡—以前是十五、六歲到二十歲，筆者調查時是十二、三歲到十四、五歲—就會被視為未青年者（叫做 *Pakarungai*，是僕傭之意），被強制至社內青年集會所，對長輩及老人做出種種的現身侍奉，接受各式各樣的艱苦訓練（此社分為二部分，頭目所在的部落為大，集會所也有二個）。就這樣直到第五個年頭，才能晉升為青年（*Kapah*）一組。」

另外針對於與都蘭部落風俗相近的 *Falangaw*（馬蘭部落），日治時期河野喜六（2004）在《番族慣習調查報告書第二卷：阿美族、卑南族》一書中也對於馬蘭社的 *Pakalungay* 有以下的敘述：

「……被編入 *Pakarongay* 後，每晚要住宿於集會所，為長老、中壯年人服務，白天不管任何時間與場合，都必須替長老或中壯年人辦理私務，並且要鍛鍊身體、意志及諸種習慣，以便將來成為強健的社民，固期鍛鍊極為嚴格。即將進入 *Kapah*（青年）的 *Pakarongay*，禁止有洗臉、沐浴等裝飾身體的行為，因為他們尊崇賞識蓬頭垢面、敝衣藍縷且沉默乖順、剛毅健勇之士……。」

日治時期對於 *Pakalungay* 的記錄可以了解訓練模式完全是以「服從」爲最高指導原則，此時服飾賦予之身分象徵也由所配戴的臀鈴代表開始進入會所教育，據部落長輩回憶到早期 *Pakalungay* 同等於部落訊息傳遞的傳令兵，因此腰上總是繫上一串 *Tangful*（臀鈴）進行訊息傳達的功能。目前進入 *Pakalungay* 階段儀式與以往大致相同，由頭目手持藤條象徵性的鞭打，並給予臀鈴配戴以表示從此服從上級指揮及其社會功能。[7]

晉級成爲 *Kapah*（成年）的儀式中，最重要的部分在於 *Pakayapay*（更衣禮）的部分，由母親或者姐妹（亦可由 *Faki*「舅舅」）幫忙穿上代表成年的服飾，[8] *Kayap*

[6] 該字義爲「孩童」之意，另一同意字爲「*Wawa*」，無性別差異。

[7] 進階儀式目前爲豐年祭時舉行，配戴完臀鈴後，每個 *Pakalungay* 必須繞場一周向所有年齡階級大聲介紹自己的姓名，使所有族人認識自己。

[8] 由母親擔任成年禮著裝者除了是母系社會表徵以外，同時也對於女性社會定位從原本的自然生理狀態轉變成爲社會文化規範。請參見羅素玫（2008）。

在阿美語指稱男性下半身裙褲之意，由家人圍上 *Kayap* 就代表身分已由 *Pakalungay* 只繫鈴噹而無其他裝飾，轉變爲添增裙褲、*Alusaysay*（披肩）與代表能夠追求異性的 *Alofo*（情人袋或檳榔袋）的成年男性，但暫時仍無年齡組名稱，可以「準青年」稱之。由於很多地方還處於成人與未成年的尷尬時期，而部落耆老也會在此時討論所賦予的組級名，因此也可視之爲對該級「準青年」的觀察期。此階段稱爲「*Atangas*」，意爲「調皮搗蛋」，仍無法配帶男子頭飾，早期需要等候至該年底舉行 *Mangayaw*（狩獵祭）時，[9]連帶進行賦予組級名儀式才能配戴頭飾，但狩獵祭從一九四〇年代中就逐漸不再舉辦，[10]目前都蘭 *Atangas* 正式轉爲 *Kapah*（青年組）是在成年儀式的隔年農曆過年時舉行，以青年組拉立委的命名儀式爲例，於二〇〇五年豐年祭時從 *Pakalungay* 晉級爲 *Atangas*；於二〇〇六年一月三十日（農曆大年初二）正式成爲青年組，並命名爲拉立委。

每一個組別以「*Kaput*」稱呼之，皆有屬於一個專屬名稱。[11]早期在西方計時觀念尚未進入部落時，當男子第二性徵開始發育即進入年齡組織。在西方記時方式引進部落後，利用出生年份爲準，大致以十二歲以後開始加入年齡組織，每一年齡組成員年紀以三至五年爲一範圍。現在則是以出生年份的「民國」計年方式作爲劃分，[12]五年爲一個單位，把國小高年級的男性青少年納入年齡組織範疇，每五年晉級一次，因此一九九五年推動文化重建後晉級爲青年組成員者的內部年紀最大和最小者相差約五歲。命名方式由部落頭目與耆老針對近年部落所發生之大事給予名稱，[13]此一命名方式屬於創名制之形式。[14]不同年齡層亦有特屬的名稱，可分爲：*Malikuda*（青少年與青年組；12-41 歲）、*Matataparay*（或稱「*Miinengay*、能幹之意」，壯年組；46-66 歲）、*Tu'as*（老年組：67 歲以上），不同稱呼在祭典期間亦有不同任務，例如 *Malikudaay* 青少年與青年組，其名稱阿美與指爲「手牽手跳舞的人」之意，

---

9 狩獵祭（*mangayaw*）是否與卑南族儀式有關，值得進一步探討。

10 日治時期開始的國家法令、軍警制度介入，除了傳統年齡組織功能漸失以外，未防族人藉機反抗，獵槍管制與禁止也直接影響到年齡組織於傳統社會的功能性。

11 傳統觀念中若該組發生組員死亡、意外頻傳，則另請頭目及其長輩重新命名，此現象現已少見。

12 例如拉千禧組成員就以民國六十八至七十三年出生者爲主。

13 例如拉千禧之名，來自於成年該年爲西元二〇〇〇年千禧年；拉中橋之名來自於紀念連接臺東市區與海岸公路要道之中華大橋竣工。

14 年齡組織名稱代表部落發展過程，早期皆以該年齡組身體、習慣、成年前之表現特徵爲依據，日治時代至國民政府遷臺後時期則以部落發生之大事，關於命名方式的改變可參考陳文德（1989）、黃宣衛（2005b）。

爲 *Kiluma'an* 會場中持續性歌舞的階層。

我們可以在歷史記載與當代描述中比較 *Pakalungay* 角色的差異性，早期阿美族男性在一定年紀後進入年齡組織是必然的過程，這是不可避免的人生經驗，而部落公共事務的推動與維繫，都緊緊牽繫著從會所教育出來的男子身上；然而對於當代的 *Pakalungay* 來說，不參與年齡組織不但不會被村落排擠，也不必經過痛苦的訓練才能夠表示自己長大成人，但身處於強勢文化不斷進入部落，造成母文化漸漸消逝的同時，*Pakalungay* 的存在與否儼然成爲一個部落文化精神的指標，也是教育與維持部落文化的管道。

表 1　二〇一一年都蘭年齡組織結構

| 分類 | 通名 | 職級名稱 | 2011 年的年齡組名稱〈專名〉 | 大約年齡[15] |
|---|---|---|---|---|
| *Malitengay* 靠近祖先的人 | *Tu'as* 老年階級 | *Ladihaf*：在石頭陰影下乘涼的人。 | 拉紀念 | 78 歲以上 |
| | | | 拉嘿代 | |
| | | | 拉民代 | |
| | | | 拉新兵 | |
| | | | 拉金門 | |
| | | *Lasfi*：教導還在聚會所（*sfi*）的人。 | 拉金馬 | 67-77 |
| | | | 拉傳廣 | |
| | 男性：*Matataparay*（*Miinengay*）<br>女性：*Militepulay* 壯年階級 | *Tukal*：支柱、樓梯，快到爬上 *tu'as* 的人；也是年齡組織的支柱之意。 | 拉國中 | 62-66 |
| | | *Tapal*：在 *tukal* 左右邊的人，學習 *tukal*。 | 拉經國 | 57-61 |
| | | *Culal*：種子開始發芽，要開始學習上組。 | 拉建設 | 52-56 |
| | | *Lomlom*：生火，木頭交叉，不能斷炊的組。 | 拉元簇 | 47-51 |

[15] 並非所有年齡組別都以「五年一級」作爲區別，也有以三年或四年爲區分；青年階級的拉中橋、拉監察，該階段恰好爲年齡組織斷層最爲嚴重時期，因此拉中橋與拉監察曾有一段時間是屬於合併狀態，在拉監察人數逐漸回流之後，才又分出來自成一級，因此在實際年齡上相差度不大。

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | *Mikomoday*：策動組，負責策動部落事務。[16] | 拉贛峻 | 42-46 |
| | 見習期:預備進入壯年階級 | *Mihiningay*：[17]窺視，站在集會所 *Sfi* 外窺視準備要進入 *Sfi*。 | 拉中橋 | 35-41 |
| *Malikudaay* 跳舞的人 | *Kapah* 青年階級 | *Sakaay no kapah*：青年中的哥哥。 | 拉監察 | 30-35 |
| | | *Saka tosa no kapah*：青年第三級。 | 拉千禧 | 25-30 |
| | | *Saka toro no kapah*：青年第二級。 | 拉立委 | 21-25 |
| | | *Safafaay no kapah*：青年中的弟弟。 | 拉薩棟 | 17-21 |
| | *Pakalungay* 青少年組 | *Pakalungay*：被使喚的人，負責服務的年齡組織預備組。 | | 12-16 |
| | *Kayin* 小姐組 | *Kayin*：未成年、未婚女性。 | | 12- |

資料來源：二〇一一年都蘭部落豐年祭大會秩序冊／筆者整理。

## （二）當代年齡組織的變遷

1. 經濟體制改變

阿美族經濟體制可以利用小米與稻米的耕作、食用習慣作爲分界，日治時期前以小米農耕爲主的經濟體制牽涉到傳統信仰的 *Kawas* 觀念環環相扣，許多歲時祭儀活動均與小米耕作有關係。約一九三〇年代稻米的大量引進耕種，則改變許多原有的經濟面貌，同時也讓傳統信仰中的祭祀觀念有所更改，相關的祭儀、禁忌大爲減少。

水稻的定期耕作之外，國家力量進入也讓早期以物易物的形態逐漸被貨幣交易取代（黃宣衛、羅素玫，2001：317），此時雖然經濟型態受到國家力量影響、歲時

[16] 該階段族人習慣稱爲「策動組」，角色與海岸阿美群之「*Mama nu Kapah*，青年之父」類似，負責管理祭典期間一切事務進行。

[17] *Mihiningay* 這個階段有時會被歸爲已經進入 *sfi*，成爲 *matataparay*（壯年組）的一員，有時又會與 *Kapah*（青年組）一同舞蹈，被歸爲青年組。這一組即將從青年階段轉變成爲壯年階段，也是即將成爲策動組（*Mikomoday*）掌管策劃部落事務的責任，因此也必須學習策動組如何在祭典期間扮演的角色；如同 *Pakalungay* 要進入 *Atangas*（準青年）的觀察期一樣，*Mihiningay* 這個階段時必須經過五年的見習期，因此族人會自嘲此階段爲壯年組的 *Pakalungay*。此點與卑南族人在大獵祭當中所呈現的生命階段跨越有類似的禮儀意義，可參考陳文德（1989）〈年的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義〉一文的觀點。

祭儀行爲改變，但人口外流卻因爲東部地區交通不便，且經濟體制仍以農業爲主，因此遷徙情形並不高。年齡組織架構雖因爲國家政治力量介入而產生新型態的運作模式，如以年齡組織爲架構組成的青年團（黃宣衛，2005a：115）進行鋪修道路、水圳……等工作，其工作範圍仍圍繞著部落鄰近地區的形態，直到一九五〇年代。

一九六〇至七〇年代臺灣經濟型態改變，農業經濟逐漸減少轉變爲工商業，此時的部落經濟面貌也同樣轉化，年輕人大量外出部落尋找工作機會，外出工作者以粗重勞動性質工作，如：板模、貨車運輸、遠洋捕魚、紡織廠、加工出口區……等等爲主，部落經濟收入來源爲這些出外工作的年輕人。在這種情況之下，人口大量遷移至都市尋求發展機會的比例增加，因此影響到傳統年齡組織的運作，人口的遷移使得平時無法在部落中看到多數年輕人的身影，即便到了祭典期間，也因爲工作無法請假或者往返車程時間過長，而導致年輕人返鄉參與部落活動的意願降低。一九八〇年代族人工作型態轉化爲基礎建築營造工人，而遷徙地點也大量前往北部（黃宣衛、羅素玫，2001：203）。此時出外工作年輕人口比例在年齡組織中多半是青壯年組別的身分，因爲就近照顧家人的因素而舉家遷徙至都會地區，使得依賴人口組成的年齡組織面臨「族人無法參與」的窘境。

上述都蘭經濟型態的改變同樣也是東海岸許多阿美族部落常見的人口外移因素，另一項經濟體制與都蘭新東糖廠營運有關。一九六〇年代紅糖業蕭條之後，工廠人力需求減少，間接導致部落族人外出尋求工作機會；一九九〇年都蘭新東糖廠正式歇業，族人記憶中煮糖的甜味在空氣中散去，使得提供族人穩定經濟來源的條件消失，人口再度開始往外遷移，然而此時的遷出比例已較一九八〇年代減少。先前遷出尋求就業、就學機會的族人多半因生活需求就在異鄉定居，雖本身因爲生長環境的關係仍對於故鄉有情感連結，但部分第二代或第三代則因爲遠離母體文化，導致對其陌生而脫離文化軌道。

2. 宗教因素影響

西洋基督宗教約在一九六〇年代開始於東海岸各族部落進行傳教，在物資短缺的年代，教會藉由提供麵粉、衣物……等等生活必需品來吸引族人入教，目前常見的基督宗教可分爲：基督教長老教會、基督教真耶穌教會，以及天主教系統。各教

派教義不盡相同，這三種教派以真耶穌教教友參與傳統祭典的比例最低，[18]而天主教教友則是三者裡參與程度最高，時至今日幾乎每個部落裡都可以看到分屬於不同教派的教堂佇立其中。

對於傳統阿美族觀念中「萬物皆有靈」的想法與真耶穌教教義相抵觸，於是族人進入教會的時間長久之後，自然依照教義規範將行爲反應於參與祭典活動，另外服飾、藤編……等等具有傳統符號的物品，也遭到較激烈教友的燒毀或丟棄。對於真耶穌教會的強力禁止，長老教會早期也禁止族人參與傳統活動以及使用帶有傳統符號的物品，但近十幾年來有不強迫限制參與祭祀活動的現象，[19]但相對真耶穌教家庭對其子女的全面阻止，長老教會的族人不太干涉自己子女參加豐年祭的行爲。

信奉天主教的人數比例在都蘭最高，也由於天主教近年成立青年會的緣故，使得原本因人口外流而造成的教友流失現象也稍微得到舒緩，多半青年教友會趁返鄉之際參與教會活動。筆者在天主教辦理的「豐年祭」中發現舉行時間都比部落舉行的豐年祭早兩、三天，[20]活動爲期一天，分上、下午兩個時段進行。上午活動主要爲感謝天主保佑，寄望能夠使教友來年平安之意；下午則是教友之間的聯誼時間，在聚會過程中亦有 *Malikuda*（手牽手大會舞）的進行，參與對象也近全數爲四十歲以上的壯年、老年人口，[21]年齡組織與 *Kakita'an*（頭目）形式雖然與部落舉辦的 *Kiluma'an* 相較不明顯，但教友仍會自動依照年齡區分所坐的位置及由年紀較輕的教友負責倒飲料、跑腿……等工作。

基督宗教對於部落居民參與祭典的約束力至今雖然隱約可見，但隨著臺灣本土運動推行與原住民意識的上升，提倡多元文化的氣息亦在部落、年輕人的想法中出現，家庭約束力仍然抵擋不住同儕之間對於訓練營或是部落活動的口耳相傳、相互邀約，畢竟「學校」與「同學」是青少年時期人格發展與生長環境接觸頻率最高的條件，相互邀約參與祭典的結果往往造成家人的反彈，因此在族人大量加入教會活

---

18 真耶穌教會教義中認爲耶穌是宇宙唯一真主，其他信仰皆爲邪惡之靈，禁止膜拜行爲，於是嚴禁教友參與任何與其他信仰有關的祭祀活動。

19 特別在於四十歲下的青壯年人口參與祭典的比例逐年提昇，年紀較長、入教時間較長久的族人仍較少參與傳統祭典活動。

20 天主教舉辦的 *Kiluma'an* 在都蘭面臨文化斷層時仍然持續的運作，筆者認爲藉由宗教力量聚集族人，也是使日後推動文化重構的有利動機之一。

21 多數年輕天主教族人對於較少參與天主教舉辦之 *Kiluma'an* 原因爲請假不易，所以盡量參與以部落爲主的活動。

動之際即造成傳統祭典的消失。對於都蘭部落來說，許多傳統祭儀的舉行與儀式方法，如：祈雨祭（*pakao'rad*）、祈晴祭（*pakacidal*）便不再舉行，直到現在真耶穌教教友仍不參與部落所有關於傳統祭典的活動。

3. 教育環境改變

傳統性質的年齡組織對於任何一個阿美族男性來說就同等於一座學校，*Sfi*（男子會所）就是一間教室；長輩們就是所有生活技能學習的老師，而自己所屬於的年齡組就是永遠都同一個班級的同班同學。日治時期國家體制進入部落之後，由於日本進行的內地延長主義，希望藉由教育政策將臺灣人原有生活習慣徹底改變；到了國民政府時代所提倡的國民義務教育，則完全將年齡組織系統打破，原有的型態在時代變遷之下逐漸轉型。黃宣衛（2005a：159）在宜灣的例子中提到一九三六年初，部分 *Pakalungay* 尚未晉級成爲青年組之際就決定在公學校畢業之後離家到臺東等地升學，而並非如以往在公學校畢業之後留在家中務農，雖然此舉受到當時宜灣 *Kakita'an*（頭目）的支持，卻也引起部落內部反對的聲浪，不僅造成爾後其他組員紛紛效仿，也讓原本年齡組織人力來源發生短缺的情形，使得年齡組織倫理秩序不得不改變原有統御型態，不再像先前如此嚴厲對待晚輩。

同樣的情形在不同的時代依然發生，進入國民政府時期的國家義務教育，年輕人逐漸認爲年齡組織當中長輩對待晚輩的方式十分不合理，除了打罵以外還得不斷的幫忙跑腿，這些接受過國家教育的年輕人普遍會因認知差異導致不平衡心態產生，認爲這些長輩讀的書沒有自己多，如何能夠教訓自己，於是就發生了頂撞上級、不願依照指示做事的情形發生。此外目前都蘭地區最高學府爲都蘭國中，若繼續升學則得前往臺東市區或者其他縣市，[22]交通往返的時間性過長，因此青少年多必須住校或者在外租房，間接造成青年就學後不常返回部落、畢業後更是直接在外就職，間接促使人口向外遷移。

## 三、當代 *Pakalungay* 訓練營發展

都蘭部落從一九九五年開始，於豐年祭（*kiluma'an*）前針對部落青少年舉辦的

[22] 臺東縣地區高中職計有 9 間，除關山工商、成功商水兩間職校以外，其餘皆在臺東市區，另有臺東大學一間大專院校。

文化訓練營至今（2011）已十六年，其中已經有三個青年組（拉千禧、拉立委、拉薩棟）[23]經過安排的文化課程中進入傳統阿美族社會制度脈絡，透過本身被賦予的社會責任再對下階青少年進行文化傳承的任務。「文化訓練營」模式的出現，不僅讓早期面臨文化斷層的部落文化獲得延續的機會，更是在儀式過程中出現文化再製造的現象，透過與當代思潮與傳統價值觀、族群觀的融合所推出的文化培育模式，已成爲新一代都蘭人所創造出來的「傳統」。

但訓練營的辦理並不全然仰賴部落內部力量完成，所謂「與當代思潮融合」即爲透過與外部資源的合作推動文化重振的工作，一九九五年首屆訓練營的成立就已經和來自政府機關與學生團體的合作，在訓練營建立起基礎的 *Pakalungay* 系統後，往後訓練營模式則以向政府部門申請活動經費、配合政府觀光文化政策執行文化產業爲主，[24]並且將規模擴大，如：二〇〇四年與文建會共同辦理的訓練營即將招收對象由原本部落青少年，擴大爲非原住民身分的社會人士，以文化體驗模式吸引學生或者對異文化感興趣者參與。[25]二〇〇八年開始合作對象因爲訓練營策動者的更動轉變爲與民間團體合作，對於活動主導性的掌握較爲積極，使得經費核銷、活動內容呈現更爲彈性，但不免俗的仍需進行成果驗收、感恩餐會之類的聯誼性質活動「反饋」予贊助團體。二〇一〇年開始，訓練營除去與外界合辦的模式，將外力介入因素降到最小，改由策動者與內部族人籌募活動經費以及課程規劃設計，轉向自主性質的對內活動。

因此訓練營策劃模式大致可分爲四種，分別爲：「學生社團型」、「政府部門型」、「傳統民間團體」、「藝文性質團體」。筆者將針對三個不同外力合作模式進行比較、分析各自對於部落文化復振產生的影響，一九九五年至二〇一一年文化訓練營模式轉變，可由下表得知：

---

[23] 拉薩棟爲二〇一一年新成立之青年組，「薩棟」爲「*Datong*，巨木之意」命名依據爲二〇〇九年莫拉克風災使得許多巨木沖刷順流至都蘭灣使然。

[24] 由於與政府單位合辦，行政核銷以及政策措施皆有其目的性，所以此時的文化訓練營通常會配合政府政策的模式推動，因此二〇〇四、二〇〇七年的訓練營皆招收近百位外地人士共同參與。

[25] 詳見行政院文化建設委員會網站，http://www.cca.gov.tw/cforum/related/06151_2.htm，檢索日期：2008 年 9 月 21 日。

「……這次『基路馬安與海洋的對話』活動中，報名的青年朋友非常踴躍，總共有 135 名年輕朋友投件報名，由於相關條件限制下，僅能錄取 80 名。所有參與的青年包括蒙古籍青年、美國籍青年、原住民、客家、閩南及外省籍同胞，他們都將進駐社區家庭，了解都蘭部落阿美族人的生活，互相學習，用開放的心傾聽四百年來臺灣在地的聲音。這只是剛開始、只是一小步，卻是推動文化無障礙、族群文化融合的重要一步。……」

表 2　訓練營策劃內容比較表

| 年表 | 1995 | 2000 | 2004 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 部落對外聯繫窗口 | 都蘭國中 | 阿度蘭阿美斯文化協進會 | 阿度蘭文化協進會、都蘭山劇團 | 都蘭山劇團 | *Su* 個人 | *Su* 個人 | *Su* 個人 |
| 策劃者 | *F* | *F* | *F*、*Si* | *Si* | *Su* | *Su* | *Su* |
| 主要外力合作對象 | 淡江大學樸毅社 | 行政院原住民委員會 | 行政院文化建設委員會、山海文化出版社 | 行政院青年輔導委員會 | 財團法人大稻埕扶輪社 | 臺灣好基金會 | 臺灣好基金會 |
| 招收對象 | 部落族人與臺東縣東海岸境內四所國中具有阿美族身分之學生 | 部落族人 | 部落族人與外地人士 | 部落族人與外地人士 | 部落族人 | 部落族人 | 族人、鄰近部落青少年 |
| 活動日期 | 5 天 4 夜 | 5 天 4 夜 | 6 天 5 夜 | 4 天 3 夜 | 4 天 3 夜 | 4 天 3 夜 | 4 天 3 夜 |
| 備註 | 第一屆訓練營 | 首屆訓練營成員晉級青年組（拉千禧）、第二批 *Pakalungay* 開始接受訓練 | 部落首次開放非阿美族身分人士參與訓練營 | 訓練營課程首次爲小姐組設計課程 | 部落首次與民間團體合作 | 由部落策劃者全程主導活動內容 | 首次自行籌措經費 |

資料來源：筆者整理。

當我們論述部落與外力合作模式之前，可從文化訓練營策劃者與部落對外聯繫窗口談起。訓練營至今十六年期間，共有三個族人擔任主要策劃者，他們分別爲國中教師退休的 *Fo*、部落木雕藝術家的 *Si*，以及演藝人員的 *Su*。因爲本身職業的關係，因此策劃訓練營時的方式及與外力合作模式不盡相同，前後任策劃者仍可能參與訓練營的活動規劃團隊，或在其中負責重要工作。訓練營原本就不是一傳統制度，只是爲建立年齡組織基礎人力來源的文化再造產品，因此策劃者本身並沒有被賦予傳統的權力身分，亦無明確的職稱、就任時間，以及交接時間，通常擔任策劃者一段時間後若無意願接續，則經過溝通挑選或自願的方式，轉由下任擔任。策劃者主

要職責在於統籌訓練營期間人力（含幹部、師資、參與青少年）、課程內容、伙食住宿等相關事項。另外也按活動需要藉由部落聯繫窗口尋求外力合作。

## （一）歷屆策劃者、課程轉變與部落對外聯繫窗口

1. 歷屆策劃者與課程規劃

*Fo* 是一九九五年首屆訓練營部落對外主要聯繫人，因長期擔任教職工作的關係，對於公部門申請經費的手續極爲熟稔，回憶起最初策劃訓練營的想法，*Fo* 說道：

> 我是民國六十七年來到都蘭國中擔任教師，那時就恰好部落推動媽媽婦女室，也因此拉近了學校與部落之間的關係。而當時都蘭的豐年祭幾乎都看不到什麼年輕人的參與，我們深怕會有斷層之疑慮，剛好有人提出了以訓練營招集 *Pakalungay* 的想法，我們向頭目建言可以推動，藉以重建斷層的年齡組織。

*Fo* 同樣身爲阿美族人，又能以流利的阿美語與長輩們溝通，加上擔任教職人員所推動活動以學校名義進行，皆能獲得學生家長信任使得參與人數踴躍。許多參與第一屆訓練營的族人指出，活動前夕恰好是放暑假的時候，學校已在期末期間宣布七月初會有一個文化學習的活動希望同學們參與，學生及家長自然認爲是學校活動就應當參加，過程中除了幾名因爲宗教因素被家長帶走的學童外，其他青少年都是在規定時間前往集合點報到，也有家長帶領孩子前往參加者，因此第一屆訓練營參與的學生人數比例非常高，也奠定往後 *Pakalungay* 人數的基礎。

*Si* 是部落裡人人熟知的雕刻藝術家，創作作品多以部落神話故事爲主題，透過藝術作品的實體呈現，達到文化傳播的效果。他在二〇〇一年成立都蘭山劇團，二〇〇二年開始加入訓練營的策劃活動行列；二〇〇四年以都蘭山劇團爲部落窗口，在文化訓練營期間和 *Fo* 一同與文建會合辦「基路馬安、與海洋的對話：向自己挑戰」活動。當時 *Si* 的年齡組織階級屬於青年組當中 *Sakakay nu Kapah*（青年組最大階），他的積極參與對於自己年齡組與下層階級起了帶頭作用，透過訓練營期間青年幹部的互動，加強於年齡組織產生斷層的拉中橋與拉監察兩青年組返鄉參加豐年

祭的觀念，[26]有效提昇兩青年組人員參與祭典比例。

*Su* 的身分爲職業歌手，[27]不同於前兩任訓練營策劃者皆以文化組織（阿度蘭文化協進會、都蘭山劇團）作爲部落窗口向外招募活動經費；二〇〇七、二〇〇八年間，*Su* 利用樂團巡迴演唱的機會，先以「圖騰脫鞋趴」爲名稱，[28]將門票所得半數回饋給部落作爲承辦訓練營的經費。同時 *Su* 也以個人名義在演唱場合募集訓練營活動經費，特別的是，有時 *Su* 也帶領 *Pakalungay* 共同演出，他認爲此舉可以增加 *Pakalungay* 自信心，讓表演形式更貼近籌措訓練營經費的意義。利用個人表演機會獲得訓練營經費，*Su* 也積極與民間團體尋求更多合作空間，二〇〇八年經友人介紹獲得民間團體支持辦理該年訓練營，二〇〇九年 *Su* 則轉向與藝文性質組織共同舉辦「海邊的孩子」座談會，[29]先以講座的方式在全臺共 14 間大專院校進行活動分享，之後再以演唱會收入作爲訓練營活動經費。

表 3　歷屆文化訓練營策劃者介紹表

| 歷年文化訓練營策劃者 | | | |
|---|---|---|---|
| 名字 | 職業 | 主要策動時間 | 聯繫窗口 |
| *Fo* | 退休教師 | 1995-2002 | 阿度蘭阿美斯文化協進會 |
| *Si* | 木雕藝術家 | 2002-2007 | 都蘭山劇團 |
| *Su* | 演藝人員 | 2008 迄今 | 個人 |

2. 課程規劃的轉變

訓練營原本就是爲了重建年齡組織而成立，因此主要教育對象就是男性青少年；一九九五年訓練營所招收的女性青少年，大部分時間都在進行團康性質的大地遊戲。女性作爲陪襯的角色據策劃者指出也是迫不得已的方法，由於當時是以「文

[26] 拉中橋、拉監察時爲青年組最大（*Sakaka'ay nu Kapah*）、次大（*Sakatusa nu Kapah*）階級。

[27] *Su* 的樂團曾經在二〇〇六年發行專輯《我在那邊唱》，該年獲得金曲獎最佳樂團獎提名。另外因參與電影《跳格子》的演出，在二〇〇八年獲得金馬獎最佳新人獎，二〇一一年以個人創作專輯獲得金曲獎最佳原住民語專輯獎。

[28] 圖騰拖鞋趴（Totem Party）二〇〇七、二〇〇八兩年間在臺北、臺中、臺南、高雄一連舉辦共 10 場的音樂會，所得經費平均分配運用於團員的部落文化發展。

[29] 臺灣好基金會是由一群企業家、藝術家從反對蘇花高建築的機會下共同產生的信念，希望透過尋求臺灣各地特色與文化，喚起臺灣人對於自己土地的熱愛。普訊創投董事長柯文昌、前華視總經理徐璐、美學家蔣勳、雲門舞集創辦人林懷民等人皆爲共同創辦者。目前基金會於臺北市設有辦公室兼展覽中心，已於二〇〇九年三月十日正式運作。

化教育」名目向政府教育單位申請經費，若未將女性內入受教範圍，可能無法順利獲得政府認可，男女青少年授課差異的現象在 *Fo* 擔任策劃者期間一直不曾改變。男性青少年文化教育課程則以「傳統歌舞」、「傳統器具製作」、「認識傳統領域、神話故事」爲主，透過集體行動與共事的過程，建立起團體集體記憶，並且逐一凝聚年齡組織應該具備的「團體」概念。

二〇〇〇年訓練營的活動課程（表 4-1）中可以得知，當時課程重點仍在製作豐年祭所需物品，四天課程中共花了 12 個小時進行，也因此項課程只針對男性，所以女性無法參與。另外七月十三日當天所策劃的獵山豬活動，就傳統觀念亦以男性爲主，所以二〇〇〇年訓練課程女性青少年除了參與認識野菜以及部落歷史、古蹟巡禮的共同科目以外，有大半的時間是不被納入授課對象，只有練習傳統、現代歌舞以外就再也沒有其他文化活動進行。

二〇〇四年部落與文建會合辦的訓練營（表 4-2），課程內容偏向文化體驗的形式，招收大量來自部落以外的人士，因此針對課程內容就不再以性別作限制。以往竹器製作是以男性爲主的活動，爲了配合文化體驗性質，開始也有女性參與；雖然部落內部女性青年仍受傳統觀念限制，真正參與製作的女性爲外來人士，可是已經不再禁止與男性區分，能夠在旁觀看。課程規劃也新增許多項目，如：認識阿美族傳統服飾、母語時間、紀錄片欣賞、成果驗收晚會。以男女共同進行的方式，間接讓小姐組的共同參與程度與時數增加，而不再是附屬角色。

二〇〇七年與行政院青輔會合辦的遊學臺灣行程，同樣提供外來人士部落文化體驗之形式展開，且課程安排上已經開始出現專門爲部落女性青少年的課程（表 4-3）。爲遵循 *Pakalungay* 不得接近女性的傳統禁忌，[30]授課期間男女在同時間在不同授課地點展開活動。針對以往女性無法對於傳統文化有進一步的認識與接觸，策劃者特別設計了十字繡與情人袋的編織課程，理想規劃上是希望能夠湊齊女性學員（包含外來人士）所製作的十字繡布拼成一整片作品，但十字繡的工藝技巧較具挑戰性，且需要花費長時間進行，導致無法讓此作品順利完成，但針對女性而設計的課程已出現，也讓參加訓練營的小姐組成員們能夠接觸到訓練營所學習的傳統編織物品。

---

30 「*Pakalungay* 不得隨意與未婚女性交談」的禁忌現今雖不強烈禁止，但祭典期間仍可由性別區分的團體形式觀察出來。

二○○八年訓練營因策劃者變更，合作對象的轉換使得授課對象完全以部落族人爲主，同時也讓課程安排過程排除政策干擾，並且針對女性青少年出現專門的授課內容。二○○四年是女性青少年開始擺脫歌舞練習的模式，能夠多方參與其他活動的契機，二○○七年則出現專門爲女性設計的課程；但兩次的訓練營皆爲配合政府合辦的文化體驗活動而解除男女性別的限制，當授課對象回歸到部落族人爲主時，課程安排觀念已有所改變，讓女性成員可以真正在訓練營當中學習到部落文化。課程安排除了共同項目（認識部落歷史文化）以外，已全然將男女分開接受訓練。小姐組成員對於該年訓練營之心得大多表示收穫良多，許多課程都是從來沒有經歷過的，對於能夠將成果展現於豐年祭會場感到驕傲。許多家長也覺得小姐組在二○○八年的訓練營中所學習到的傳統技能較以往多，對於看到自己孩子能夠製作這些傳統手工藝不僅驚訝也很欣慰。

表 4-1　二○○○年訓練營課程表

<table>
<tr><th>7/10</th><th>7/11</th><th>7/12</th><th>7/13</th><th>7/14</th></tr>
<tr><td>8:00-9:00<br>報到編組</td><td>6:30-7:00<br>號角響起</td><td>6:30-7:00<br>夢醒時分</td><td>6:30-7:00<br>號角響起</td><td>6:30-7:00<br>夢醒時分</td></tr>
<tr><td>9:00-10:00<br>始業式</td><td>7:00-7:30<br>晨操</td><td>7:00-7:30<br>晨操</td><td>7:00-7:30<br>晨操</td><td>7:00-7:30<br>清理東西<br>大掃除</td></tr>
<tr><td>10:00-10:50<br>精神訓練及歌唱練習</td><td>7:30-8:00<br>清粥小菜</td><td>7:30-8:00<br>清粥小菜</td><td>7:30-8:00<br>粗茶淡飯</td><td>7:30-8:00<br>清粥小菜</td></tr>
<tr><td rowspan="2">11:00-12:40<br>認識社區常用植物、果樹、藥用植物</td><td rowspan="2">8:00-11:50<br>小竹杯製作</td><td>8:00-11:50<br>檳榔葉欖製作及<br>Bakahel</td><td rowspan="6">8:00-17:50<br>獵山豬活動</td><td rowspan="6">8:00<br>交接</td></tr>
<tr><td>11:50-12:30<br>午餐</td><td>11:50-12:30<br>午餐</td></tr>
<tr><td>12:40-13:30<br>午餐及與午休</td><td>12:30-13:30<br>午休</td><td>12:30-13:30<br>午休</td></tr>
<tr><td>13:30-15:30<br>認識野菜與藥用野生植物</td><td rowspan="2">13:30-17:50<br>製作拉瓦斯（竹水壺）</td><td>13:30-16:30<br>認識古蹟<br>巡禮活動</td></tr>
<tr><td>16:00-17:50<br>部落歷史及遷移</td><td>16:30-17:50<br>老照片回顧展</td></tr>
</table>

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 21:00-22:30<br>組長會議 | 21:00-22:30<br>組長會議 | 21:00-22:30<br>組長會議 | 21:00-22:30<br>青少年組選舉幹部 | |
| 22:30<br>就寢 | 22:30<br>就寢 | 22:30<br>就寢 | | |

資料來源：二〇〇〇年都蘭部落豐年祭大會秩序冊／筆者整理。

表 4-2　二〇〇四年都蘭部落訓練營課程表

| 7/12 | 7/13 | 7/14 |
|---|---|---|
| 期<br>待<br>你<br>的<br>來<br>臨 | 6:30-7:00<br>早起的鳥兒有蟲吃 | 6:30-7:00<br>早起的鳥兒有蟲吃 |
| | 7:00-7:30<br>健康人生 | 7:00-7:30<br>健康人生 |
| | 7:30-8:30<br>溫馨早餐 | 7:30-8:30<br>溫馨早餐 |
| | 8:30-12:00<br>製作文化器具<br>1. 檳榔橇<br>2. 竹林<br>3. 竹水壺<br>4. 竹筴<br>認識阿美服飾<br>參觀糖廠文化館 | 8:30-12:00<br>社區公益<br>1. 整理會場及布置<br>2. 協助搭建耆老會所<br>3. 分配人員至各年齡階層學習與服務 |
| 12:00-16:00<br>報到 | 12:00-13:00<br>風味餐 | 12:00-13:00<br>風味餐 |
| 16:00-17:00<br>開訓時間 | 13:00-14:00<br>午休 | 13:00-14:00<br>午休 |
| 17:10-18:30<br>我是誰 | 14:00-15:30<br>糖廠至都蘭鼻深度之旅 | 14:00-15:30<br>史前遺址及遺址和部落之關係 |
| 18:30-19:30<br>原味餐 | 15:30-17:30<br>紀錄片欣賞 | 15:30-17:30<br>敬老獻物 |
| 19:30-20:00<br>母語時間 | 17:30-18:30<br>回程及沐浴 | 17:00-18:00<br>紀錄片欣賞 |
| 20:00-20:30<br>教唱 | 18:00-19:00<br>原味餐 | 18:00-19:00<br>原味餐 |

| | | |
|---|---|---|
| 20:30-21:30<br>舞蹈 | 19:30-20:00<br>母語時間 | 19:00-19:30<br>母語時間 |
| 21:30-22:30<br>宵夜及沐浴 | 20:00-20:30<br>教唱 | 19:30-20:00<br>樂舞練習 |
| 22:30<br>星光夜語 | 20:30-21:30<br>舞蹈 | 20:00-21:30<br>成果驗收 |
| | 21:30-22:30<br>宵夜 | 21:30-22:10<br>宵夜及沐浴 |
| | 22:00<br>星光夜語 | 22:30<br>星光夜語 |

資料來源：二〇〇四年都蘭部落豐年祭大會秩序冊／筆者整理。

表 4-3　二〇〇七年青輔會遊學臺灣暨都蘭部落 *Pakalungay* 訓練營行程表

| 7/11 | 7/12 | 7/13 | 7/14 |
|---|---|---|---|
| 14:00<br>集合分組 | 10:00<br>會場準備 | 06:30<br>聽著浪潮聲慢慢張開眼睛 | 04:00<br>邀請部落耆老至都蘭鼻 |
| 15:00<br>作分配 | 14:00<br>集合時間、頭目、<br>長老、講師介紹 | 07:00<br>阿美式早操 | 05:00<br>男：*mife'tik*（祈福）<br>迎曙光、敬祖靈<br>女：加入婦女組 |
| 17:30<br>掃地<br>掃廁所 | 15:00<br>注意事項說明、<br>分組、放行李 | 07:30<br>早餐 | 08:00<br>早餐 |
| 18:30<br>晚餐 | 15:30<br>先告訴你：<br>都蘭部落歷史 | 08:20<br>男：<br>製作民生用品：<br>檳榔橇、竹壺、竹杯、竹編<br>女：十字繡、情人袋製作 | 08:30<br>男：<br>部落青年一起佈置 *Kilumaan* 會場<br>女：十字繡大拼布完成 |
| | 17:00<br>告訴你 2：<br>巨石文化與部落<br>的關係 | 11:00<br>告訴你 1：<br>認識阿美族常用野菜<br>12:00 午餐 | 12:00<br>午餐 |
| | 17:30<br>參觀糖廠及原住<br>民藝術作品導覽 | 13:30 告訴你 2：<br>海祭的功能與技能 | 13:30<br>男：<br>部落青年一起佈置 *Kilumaan* |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 18:00<br>烤肉會互相認識<br>19:30 | 17:30<br>海上技能訓練 | 會場<br>女：<br>參加藝術家展覽 |
| | | 18:00<br>晚餐 | 16:00<br>月光小棧：看拉千禧 *Suming* 的表演 |
| | | 19:30<br>美語時間：歌謠 | 17:00<br>梳洗 |
| | 22:30<br>夜宿都蘭國中體育館 | 20:30<br>米公固 | 18:00<br>晚餐 |
| | | 21:30 夜宿都蘭糖廠 | 19:00<br>紀錄片賞析：阿美嘻哈 |
| | | | 19:30<br>營火晚會：探討阿美族階級制度在現今的功能 |

資料來源：二〇〇七年都蘭部落豐年祭大會秩序冊／筆者整理。

表 4-4 二〇〇八年 *Pakalungay* 訓練營課程表

| 7/11<br>學員報到日 | 7/12<br>學員學習日 | 7/13<br>成果驗收日 | 7/14<br>祭典準備日 |
|---|---|---|---|
| 08:00-12:00<br>會場佈置<br>人員就位 | 06:30-07:00<br>起床 | 06:30-07:00<br>起床 | 06:30-07:00<br>起床 |
| | 07:00-07:30<br>體能訓練 | 07:00-07:30<br>體能訓練 | 07:00-07:30<br>晨間活動 |
| | 07:30-08:30<br>早餐時間 | 07:30-08:30<br>早餐時間 | 07:30-08:30<br>早餐時間 |
| | 08:30-12:00<br>課程：<br>傳統器具製作<br>竹杯、竹壺<br>指導：拉千禧<br>拉立委 | 08:30-12:00<br>課程：<br>傳統器具製作<br>趕鳥器、檳榔撬<br>指導：拉千禧<br>拉立委 | 08:30-10:30<br>社區打掃 |
| | | | 10:30-12:00<br>祭典場地佈置 |
| 12:00-13:00<br>工作人員用餐 | 12:00-13:00<br>中午用餐 | 12:00-13:00<br>中午用餐 | 12:00-13:00<br>中午用餐 |

<table>
<tr><td>13:00-14:00<br>巴卡路耐報到</td><td>13:00-14:00<br>午間休息</td><td>13:00-14:00<br>午間休息</td><td>13:00-14:00<br>午間休息</td></tr>
<tr><td>14:00-15:00<br>人員分配及場地整理</td><td rowspan="3">14:00-16:30<br>課程：<br>傳統海技能訓練<br>撒網、認識海生物<br>指導：拉元簇蘇錦雄<br>拉千禧拉立委</td><td>14:00-15:30<br>越野賽跑<br>指導：拉千禧<br>拉立委</td><td>14:00-15:30<br>祭典場地佈置</td></tr>
<tr><td>15:00-16:00<br>開訓儀式</td><td>15:30-16:30<br>歌舞複習</td><td rowspan="2">15:30-17:30<br>報訊息</td></tr>
<tr><td rowspan="2">16:00-17:00<br>都蘭部落傳統文化概述<br>指導：頭目</td><td>16:30-17:30<br>沐浴時間</td></tr>
<tr><td>16:30-17:30<br>體能訓練</td><td rowspan="2">17:30-18:30<br>晚餐</td><td rowspan="2">17:30-18:30<br>沐浴時間</td></tr>
<tr><td>17:00-18:00<br>體能訓練</td><td>17:30-18:30<br>沐浴時間</td></tr>
<tr><td>18:00-18:30<br>沐浴時間</td><td rowspan="2">18:30-19:30<br>晚餐</td><td rowspan="3">18:30-20:00<br>成果驗收晚會<br>（扶輪社）</td><td rowspan="2">18:30-19:30<br>晚餐</td></tr>
<tr><td>18:30-19:30<br>晚餐</td></tr>
<tr><td>19:30-20:30<br>傳統歌謠<br>指導：副頭目</td><td>19:30-20:30<br>傳統歌謠<br>指導：拉千禧<br>拉立委</td><td>19:30-20:30<br>傳統歌謠<br>指導：拉千禧<br>拉立委</td></tr>
<tr><td>20:30-21:30<br>歌舞練習</td><td>20:30-21:30<br>歌舞練習</td><td>20:00-21:00<br>長老精神訓勉</td><td>20:30-22:00<br>歌舞練習</td></tr>
<tr><td>21:30-22:00<br>宵夜</td><td>21:30-22:00<br>宵夜</td><td>21:00-22:00<br>訓練心得分享<br>宵夜</td><td rowspan="2">22:00<br>歸家</td></tr>
<tr><td>22:00 就寢</td><td>22:00 就寢</td><td>22:00 就寢</td></tr>
</table>

資料來源：二〇〇八年都蘭部落豐年祭大會秩序冊／筆者整理。

表 4-5　二〇〇八年訓練營小姐組課程表

<table>
<tr><th>7/11<br>學員報到日</th><th>7/12<br>學員學習日</th><th>7/13<br>成果驗收日</th><th>7/14<br>祭典準備日</th></tr>
<tr><td rowspan="2">08:00-12:00<br>會場佈置<br>人員就位</td><td>08:00-08:30<br>小姐組集合</td><td>08:00-08:30<br>小姐組集合</td><td>08:00-08:30<br>小姐組集合</td></tr>
<tr><td>08:30-12:00<br>課程:<br>傳統器具製作<br>月桃編織<br>指導：長青會月桃班</td><td>08:30-12:00<br>課程:<br>傳統服飾製作<br>毛線繩結編織<br>指導：拉贛駿<br>哈娜老師</td><td>08:30-10:30<br>社區打掃</td></tr>
<tr><td>12:00-13:00<br>工作人員用餐</td><td>12:00-13:00<br>中午用餐</td><td>12:00-13:00<br>中午用餐</td><td>12:00-13:00<br>中午用餐</td></tr>
<tr><td>13:00-14:00<br>小姐組報到</td><td>13:00-14:00<br>午間休息</td><td>13:00-14:00<br>午間休息</td><td>13:00-14:00<br>午間休息</td></tr>
<tr><td>14:00-15:00<br>人員分配及場地整理</td><td rowspan="3">14:00-16:30<br>課程:<br>傳統服飾製作<br>毛線球製作<br>指導：高淑禎、李慧美</td><td rowspan="2">14:00-16:30<br>歌舞複習</td><td rowspan="3">14:00-15:30<br>歌舞複習</td></tr>
<tr><td>15:00-16:00<br>開訓儀式</td></tr>
<tr><td>16:00-17:00<br>都蘭部落傳統文化概述<br>指導：頭目</td><td>16:30-17:30<br>沐浴時間</td></tr>
<tr><td>17:00-18:30<br>沐浴時間</td><td>17:30-18:30<br>沐浴時間</td><td>17:30-18:30<br>晚餐</td><td>17:30-18:30<br>沐浴時間</td></tr>
<tr><td>18:30-19:30<br>晚餐</td><td>18:30-19:30<br>晚餐</td><td rowspan="2">18:30-20:00<br>成果驗收晚會<br>（大稻埕扶輪社）</td><td>18:30-19:30<br>晚餐</td></tr>
<tr><td>19:30-20:30<br>傳統歌謠<br>指導：副頭目</td><td>19:30-20:30<br>傳統歌謠<br>指導：拉千禧、拉立委姊姊</td><td>19:30-20:30<br>傳統歌謠</td></tr>
<tr><td>20:30-21:30<br>歌舞練習</td><td>20:30-21:30<br>歌舞練習</td><td>20:00-21:00<br>長老精神訓勉</td><td>20:30-22:00<br>歌舞複習</td></tr>
<tr><td>21:30-22:00<br>宵夜</td><td>21:30-22:00<br>宵夜</td><td>21:00-22:00<br>訓練心得分享<br>宵夜</td><td rowspan="2">22:00<br>歸家</td></tr>
<tr><td>22:00 就寢</td><td>22:00 就寢</td><td>22:00 就寢</td></tr>
</table>

資料來源：二〇〇八年都蘭部落豐年祭大會秩序冊／筆者整理。

從訓練營的課程內容安排，我們得知 *Pakalungay* 不僅在內容上較多元，且上課地點也因爲教材的不同而隨時更換，對於上課的學童來說比較不會因爲長期待在同一場所而感到乏味。小姐組的課程雖然在二〇〇八年有了比較完整的規劃，學童參與度也比先前訓練營的狀況還要積極，但是也有學童私底下反應除了服飾編織課程以外，如果可以去海邊 *Micekiw*（撿拾貝類、海螺）也很不錯，因爲平時也不太有機會自己去海邊撿，二來可以多多到部落的其他地方走走，感覺會比較有活力。

3. 部落聯繫窗口

早期部落政治系統由頭目與其耆老組成的顧問性質團體配合年齡組織的調度進行公眾事務，但在國家力量進入部落之後「社區發展協會」的法人性質組織取代原本機制推動社區活動成爲一股潮流，同時能夠透過撰寫計畫書與政府部門申請活動經費。目前都蘭有兩個規模較大的文化團體，其一爲都蘭社區發展協會；另一個爲阿度蘭阿美斯文化協進會。社區發展協會爲一個原漢共組的組織，主要對應單位爲政府機關，在多元族群共享資源的前提下，社區發展協會的行政工作不全然以阿美族爲主，還需兼顧其他族群的需求，由於社區發展協會主要幹部多爲漢人身分的民意代表，因此落在阿美族人身上的資源比例偏低。有鑑於此，都蘭阿美族人在二〇〇〇年時成立了阿度蘭阿美斯文化協進會，參與者皆以具有阿美族身分之族人爲主，且依照年齡組織，由頭目爲理事長，策動組（*Mikomoday*）組長爲總幹事，透過年齡組織運作模式轉換爲文化協進會的運作架構。以都蘭頭目選舉爲例，協進會就扮演了整個選舉過程的規劃角色，除公開候選人名單外，[31]另外也負責投開票、監票的工作，產生結果則能夠避免資格認定的問題，以及降低投開票結果引起的紛爭。

因爲協進會成員全由阿美族人組成，所以自然以阿美族人需求爲組織主要工作內容，組織成員選擇偏好具有公職身分族人，因此外力合作對象通常是政府部門。部落其他偏向藝術文化範疇團體，例如：都蘭山劇團、藍星文化舞蹈團……等等，雖不以傳統年齡組織爲社團架構，但同樣具有法人身份，一樣可以利用申請手續向外爭取資源。也就是說目前都蘭阿美族人至少擁有三個能夠擔任對外聯繫窗口的組織，其成員也多半爲流動性質，同時間參與不同組織的狀態是被認可的，但有趣的是這些藝文團體爭取到的外力資源在豐年祭期間仍會自動收編、統一由文化協進會

31 頭目候選資格目前以壯年組第五級（*Tukal*）以上的男性族人爲主。

發落，因爲由傳統社會組織架構建立、頭目及長老爲領導團體的文化協進會，具有文化統籌正當性，權威地位不輕易被挑戰。社會實踐過程中，新形式組織是一種基於既有結構原則因應歷史發展而出現的人際網絡形式，傳統與現代的組織融合能夠造成內部社會體系的凝結力，卻也可能引起對立或緊張的分離情形。所以部落仍會在新型態組織架構中磨合，獲得傳統知識的指導並且得到互補。都蘭山劇團也在二〇〇四年與二〇〇七年擔任部落活動對外窗口的角色，但所爭取的資源仍以文化協進會做最後的統籌，所以在組織連繫層面來說，劇團是屬於一個協助單位，協進會才是主要部落整體運作組織。

## （二）四種外力合作模式比較

1. 學生社團

各大專院校目前仍有許多服務性質社團在每年寒暑假皆以「返鄉服務」或者「部落服務」作爲號召，吸引許多學生社員參與，希望能夠透過所學提供資源缺乏的社區，類似的情形大致上可以分爲醫療性質服務、教育學習服務、團康育樂營隊……等等。

都蘭首次訓練營的促成，淡江大學樸毅社在過程中扮演相當重要的角色。當社團成員發現部落青年人口數參與祭典的比例不高時，恰好利用所學試圖推動夏令營性質在當地舉辦活動，透過與部落頭目、耆老、青年組等群體的對話過程，藉由融合都蘭年齡組織之特色，促成部落舉辦文化教育營隊的動機。由大學社團成員來擔任訓練營管理者的角色，在年紀範圍不但類似年齡組織觀念中「最年輕之青年組」帶領 *Pakalungay* 們，且孩童對於這些從外地來的哥哥、姐姐們充滿了好奇心，加上團康性質的活動往往能夠帶動孩童的參與意願，使其降低「參加 *Pakalungay*＝勞累」的既定印象，也讓參與訓練營的意願在玩樂的過程中爲之提升。以學生社團形式進入部落參與活動，族人接受程度很高，而且也認爲這與課業教學是一樣的性質，因此部落家長也普遍樂意讓孩子接受訓練營活動。因爲成效良好，對於文化復振具有實質幫助，將原本零散的青少年統整而使得年齡組織最低階層獲得修補機會，奠定往後文化訓練營皆以團康夏令營形式進行。有趣的是一九九五年過後的文化訓練營部落不再與大專院校合作，並且將重點轉向與政府申請經費，營隊幹部則全然挑選青年組成員擔任。

2. 政府機關

部落舉辦活動向政府申請經費辦理爲司空見慣的事情，舉凡各種大小場合，如：都蘭山藝術節、東河鄉香丁節、東海岸竹筏大賽、各部落豐年祭（節）活動……等等，[32]都可以透過撰寫計畫書獲得活動經費，而政府機關也多半會在活動秩序冊上被掛名爲「指導單位」或者「主辦單位」。東海岸各個阿美族部落在七、八月間所舉辦的豐年祭（節）活動更是向政府機關申請經費的主要高峰期，若該年遇到地方首長、民意代表的選舉，祭典期間更是能夠看到絡繹不絕的拜票情形，各個候選人也會利用到部落拜訪的期間提供許多資源，這些情形雖然不是經過正式文書案件辦理，但對於部落獲取資源面來說，會因爲候選人之間的競爭角逐而得到獲利。

都蘭尚未將文化訓練營形式化前，每年會以「舉行豐年祭」名目向政府申請經費，不過一九九五年舉辦文化訓練營之後，連帶將訓練營經費列爲申請計畫的目標，如此一來申請對象就從單一文化機關窗口，轉爲更多元的教育、藝術類型的單位接洽。從一九九五年至二〇〇七年，每年的訓練營及豐年祭活動，都有來自不同層級的政府機關之經費撥款，若訓練營活動能夠與中央層級的機關合辦，通常得到的經費比地方政府高出許多，以二〇〇七年部落與行政院青輔會所辦理的「遊學臺灣：教你怎麼 *Ho Hai Ya*！探索都蘭部落豐年祭中阿美族之 *Pakalungay* 階級」爲例，活動由都蘭山劇團向青輔會提出申請，獲得經費也比地方政府提供額度增加許多，活動自然較能順利進行。類似救國團早期辦理的寒暑期自強活動形式，讓來自不同文化背景的學生有機會參與到多元文化主體的營隊，由不同文化背景的學生共同參與部落活動，青輔會希望能夠讓學生藉由共同經歷過的體驗活動而更加認識原住民文化，當地族人也因爲有外地人士的參與更顯得積極參與活動，除了不願在文化詮釋權示弱，另一方面也因爲有了「看與被看」的過程獲得外部觀點進而成爲部落公眾事務時的參考。

普遍來說，政府機關介入形式通常僅止於經費補助，有時候會以宰殺豬隻作爲贊助部落活動的方法，因此對於都蘭來說此舉影響到部落祭典進行的程度較小，因爲政府補助經費減少而讓祭典舉行受阻的現象在都蘭還不曾發生過。不過因爲政府對於部落申請之經費審核標準並非部落族人能夠參與決定，所以常常會發生企圖討好政府官員的現象，例如二〇〇八年豐年祭由臺東縣長帶領的觀光團體就直接進入

[32] 臺東地區各阿美族部落針對 *Kiluma'an* 或者 *Ilisin* 的中文稱呼多半爲「豐年祭」或「豐年節」。

祭典會場，原本進行的活動受到干擾必須暫停，影響豐年祭原本就有提供部落長輩餘興節目、促進部落情感的交流時間，爲了討好地方官員而改變原本當下活動進行的主要訴求對象，使得意義大打折扣。

3. 傳統民間團體

二〇〇八年訓練營是部落首次與民間團體合作，該年活動策劃者 *Su* 經過朋友的介紹結識團體幹部，經過幾次閒談之後，該社對於 *Su* 針對部落文化傳承的計畫與訓練營活動的想法非常贊同，在社團宗旨以服務社區爲前提之下，邀請 *Su* 前往參加該社團固定召開的社員大會，以推廣訓練營對於傳統文化延續的議題。

民間團體和政府機關的經費申請最大不同處在於審核手續繁複程度差異，政府機關的經費審核手續使得策劃者往往需要在活動結束後才取得經費，若策劃者手邊沒有優渥的週轉資源，前置工作受到影響導致活動內容可能就大打折扣。但民間團體只要經過內部會議認可就得以直接進行資源援助，因此 *Su* 認爲對於經費調度上比較方便，省去許多爲了統整部落人力資源所花經費而設的飯局不知如何報帳的困擾。

筆者參與民間團體內部會議時發現，由於民間團體成員幾乎較有經濟能力，因此對於社區服務與參訪提供實質上的金錢或物資需求，不同於部落與政府合辦的文化體驗營，也不像學生社團的案例中由社員參與訓練營擔任管理幹部，民間團體訴求在於執行服務社區的實際效應，雖然與都蘭的合作關係建立在經費的贊助，但形式上仍然需要前往該地區進行觀察，以便作爲社團公益活動的累積。都蘭與外力合作的模式已經由早期學生團體進入部落帶動學生參加團康活動，轉變爲針對政府提出申請爭取活動經費，再到與民間團體的合作。但因爲傳統民間社團與部落合作模式不脫離「援助」、「公益」等上對下階級劃分關係，容易落入「施捨弱勢」的社會觀感，所以策劃者 *Su* 利用本身演藝人員的身分轉向舉辦演唱會籌劃活動經費，並與非營利組織合作，利用其平台宣傳演唱會資訊以推廣訓練營活動，讓社會大眾能更輕易接觸異文化，企圖利用所學技能（演唱會）交換實質效應（門票收入）的互惠原則。

4. 藝文性質組織

二〇〇九年開始，適逢策劃者 *Su* 在演藝事業的知名度與成績逐漸提昇，再與另一民間團體合作的模式轉向利用其團體具有的宣傳平台，將訓練營活動透過藝文

形式推展在主流社會。與傳統民間團體不同的是，非營利組織雖無法提供優渥經費於活動，但該團體本身就是由藝文界具有聲望的人士所組成，與策劃者呈現的觀感相當符合，互動過程與場合皆以藝文活動爲主，當實質資源由金錢轉化爲來參加藝文活動的「群眾」之後，文化訓練營蘊藏的教育意涵及阿美族傳統社會價值觀更爲推廣，免除了「上對下」、「施捨」的社會觀感；同時策劃者也可以掌控所擁有的文化詮釋權，不會礙於合作對象因爲文化差異而提出可能冒犯的需求產生誤解，將雙方地位平等化，也能夠得到部落內部較多的支持。利用演唱會收入作爲活動經費，策劃者能夠自由運用不受牽制，非營利組織在合作過程中也能利用展覽、講座等活動推廣本身提倡的藝文性質。二〇〇九至二〇一一年策劃者 *Su* 與非營利組織合作舉行的藝文活動如下表：

表 5-1　二〇〇九年與非營利團體合辦活動

| 2009 海邊的孩子校園巡迴講座時間表 | | | |
|---|---|---|---|
| 時間 | 地點 | 時間 | 地點 |
| 4/8 | 臺灣藝術大學 | 5/11 | 臺灣大學 |
| 4/14 | 政治大學 | 5/12 | 成功大學 |
| 4/17 | 文化大學 | 5/13 | 南台科技大學 |
| 4/23 | 臺北藝術大學 | 5/14 | 中央大學 |
| 4/29 | 臺灣科技大學 | 5/27 | 輔仁大學 |
| 5/4 | 中原大學 | 6/4 | 逢甲大學 |
| 2009 海邊的孩子演唱會 | | | |
| 3/21 | 臺灣好基金會前廣場 | 5/16 | 河岸留言公館店 |
| 5/8 | MOGU 咖啡 | 5/23 | 女巫店 |
| 2009 海邊的孩子特展 | | | |
| 3/18-5/30 | 臺灣好基金會 | 7/17-10/11 | 史前博物館 |

資料來源：筆者整理。

表 5-2 二〇一〇年與非營利團體合辦活動

| 2010 海邊的孩子演唱會[33] | | | |
|---|---|---|---|
| 時間 | 地點 | 時間 | 地點 |
| 5/15 | 臺北 The Wall | 6/13 | 誠品臺南店 |
| 5/21 | 誠品敦南店 | 6/20 | 誠品臺東店 |
| 5/23 | 誠品西門店 | 6/25 | 臺中浮現演藝中心 |
| 5/28 | 誠品信義店 | 6/26 | 誠品新竹店 |
| 6/5 | 誠品園道店 | 7/3 | 高雄駁二特區 |
| 6/6 | 誠品宜蘭店 | 7/4 | 臺東都蘭月光小站 |
| 6/12 | 高雄夢時代 | | |
| 2010 海邊的孩子校園巡迴講座時間表 | | | |
| 4/20 | 高雄大學 | 11/2 | 成功大學 |
| 5/17 | 逢甲大學 | | |

資料來源：筆者整理。

表 5-3 二〇一一年與非營利團體合辦活動

| 2011 海邊的孩子校園巡迴講座時間表 | | | |
|---|---|---|---|
| 時間 | | 地點 | |
| 6/5 | | 臺灣好基金會 | |
| 6/12 | | 火腿設計師藝廊 | |
| 6/19 | | 臺中呼嚕咖啡 | |
| 2009 海邊的孩子演唱會 | | | |
| 6/2 | 臺北好丘 | 6/24 | 高雄駁二 The wall |
| 6/10 | 花蓮璞石咖啡 | 6/25 | 臺中浮現 |
| 6/11 | 臺東鐵花村 | 6/26 | 臺北海邊卡夫卡 |
| 6/17 | 臺北西門河岸留言 | | |

資料來源：筆者整理。

[33] 因二〇一〇年策劃者 *Su* 發行專輯，因此活動以演唱會爲主。

然而看似順利的合作過程卻讓策劃者本身的階級身分受到挑戰，先前提到的文化協進會爲聯繫窗口時，具有社會正當性，可是當 *Su* 利用個人名義籌募活動經費時，卻缺乏與年齡組織觀念銜接，因 *Su* 的年齡組織身分已不具有帶領 *Pakalungay* 的功能，一方面使得「最年輕青年組（*Safafa'ay nu Kapah*）」在訓練營過程不能全然具有領導權力，此違反「年齡組織不得越級」的傳統觀念；就實際觀點而言，*Safafa'ay nu Kapah* 本身其實也處於學習如何領導的階段，因爲 *Su* 的主導使得低階青年組處於被動狀態，[34]此舉不僅受到 *Su* 所屬年齡組織的非議，同時也讓參與活動的青少年無法與自己上階的青年組互動，對於傳統年齡組織而言是一項挑戰。[35]

## 四、訓練營成果與外力互動關係之轉變

### （一）後續策劃者接手問題

「有心人」一直是部落對於出面辦理訓練營之策劃者的戲謔性質稱呼，因爲參與過訓練營的族人普遍認爲策劃者這責任太重大，不僅要爲訓練營整體活動過程負全責，同時還因爲與外力合作爭取之經費運用受到族人的質疑。除了要積極向外聯繫、擔任部落對外窗口以外，還得想辦法爭取經費、規劃課程，所以直到目前關於訓練營的責任歸屬依舊沒有定論，究竟建立在年齡組織架構的訓練營活動應該由哪一個年齡階級出面負責。所以每當到了豐年祭前夕，訓練營的成行與否都是個未知數；但也有趣的是，每年終究會有所謂的「有心人」出面承辦。

「究竟應該是誰要出面辦理？」一直是自從都蘭開始推動訓練營後最常遇見的問題。如前所述，訓練營的辦理可以透過與外力的合作而得到經費補助，凡是牽涉到金錢的問題勢必會因爲使用的問題而發生爭執。歷年訓練營前後時間，因爲外力經費進入部落，使得策劃者或者經費經手人遭受族人質疑是否公器私用的問題也層出不窮，所以是否將辦理權力由部落政治團體託付給指定單位（或個人），是目前部落易起爭執的問題。或許是因爲自從一九九五年開始都有族人願意承擔此項責任，

---

[34] 此情形 *Su* 歸屬的青年組已提出討論，起初溝通並不順暢，但在 *Su* 獲選該組副組長（*Fuko Ngasaw*）之後因爲社會職責的增加而無多餘時間顧及 *Pakalungay*，同時 *Su* 的觀念也因協調而改觀，二〇一一年開始，*Pakalungay* 領導權已交由下階青年組主導。

[35] 理論上年齡組織的互動應與本身上下階級爲主，例如拉千禧上一階級爲拉監察、下階級爲拉立委，此兩青年組爲拉千禧之對應階級，階級表格詳見表 1。

在經歷了近 15 個年頭之後，歷年訓練營也幾乎順利成行，以年齡組織爲思考，許多部落長輩紛紛指出理應由策動組（*Mikomoday*）作爲訓練營經費來源的部落對外窗口，將活動過程仔細討論後，經由與部落長輩討論再下放權力至最低階青年組成員執行。但這僅爲理想狀態，顧及現實面的情況，青年族人在外工作難以請假返鄉參與豐年祭之餘，更難有機會擔任訓練營的領導幹部，因此也在不得已的情形下出現妥協的狀況。

## （二）訓練營成效與部落互動

1. 不能輸給弟弟的壓力

經歷過訓練營所培養出「文化再造」模式的青年組不僅引起祭典時青年人口的回流，也讓祭典氣氛更加活絡。因爲訓練營期間所接受的課程主要以迎接豐年祭爲主，無論是傳統形式的一般歌舞或者 *Malikuda*（大會舞），都是訓練營的重點；另外愉悅長輩爲出發點的現代歌舞表演也是重頭戲，透過參與孩童之間的創意，搭配時下最流行的舞蹈動作，在豐年祭特別設定的歌舞比賽中呈現給每一位參與族人，提供共同歡樂的效果。

相對於拉千禧與拉立委，較高兩個階層（拉中橋與拉監察）的組別在擔任 *Pakalungay* 期間因爲面臨部落年齡組織斷層之際，因此並沒有參加訓練營的機會；比較下階兩組青年組在孩提時期就已經獲得教育以及實踐的機會，很多成員都是在後來成年之後才慢慢因爲同儕邀約的關係返回部落參與活動。所以無論是從人數參與比例或者歌舞比賽成績來看，較低階青年組獲得族人的迴響（feedback）多於高階兩青年組。[36]但傳統年齡組織觀念裡，上級總是利用豐富的經歷給予晚輩指導，面對不同世代的想法以及部落本身所接受不同文化因素所產生的思考方式，傳統經驗法則教育與駕馭晚輩的條件不再。在高階青年組參與人數與祭典相關觀念較爲薄弱的情況下，加上部落似乎都將焦點鎖定於低階青年組身上時，一種「弟弟優於哥哥」的氛圍若有似無的在部落蔓延，高階兩組團體自然對其產生相互競爭的心態。筆者在部落當中曾經也觀察到高階青年組對於低階組別的看法，部分族人會認爲低階組

[36] 迴響效應可以從豐年祭過後族人聊天話題中觀察，若該年豐年祭發生了很特別的事情，就會成爲常常被提及的聊天內容。

別表現較好的是因爲「他們是刻意配培養出來『萬眾矚目』的一群」。[37]相較之下，拉中橋與拉監察成員在 *Pakalungay* 時期並沒有得到如同拉千禧與拉立委（甚至是二〇一〇年成年的拉薩棟）的待遇，所以低階青年組在歌舞表現較好是「應該的行爲」、「既然他們那麼好，那什麼事情就給他們做」的心態。然而忌妒的心態是刺激團體對內凝聚的力量，從筆者二〇〇五年開始進入都蘭觀察的結果，拉中橋與拉監察兩組在目前的參與人數已經有非常大的成長，除了豐年祭以外，其他例如農曆春節青年組聚會活動，參與人數甚至還比低階組要高。另外在歌舞競賽當中，也透過組內成員細心的編排，所呈現的效果以及得到族人的迴響也是十分優越。拉監察成員 *R* 表示：

> 我們當然會有不能輸給弟弟的壓力啊，畢竟拉千禧和拉立委都是被培養出來的，特別是拉千禧，那時候整個部落都超轟動。我想這是一種良性競爭吧，畢竟作哥哥的還是要以身作則，否則弟弟根本就會瞧不起你們，所以我們拉監察常常也會聚在一起討論一些事情，像這樣就可以凝聚我們的心，自然會在許多地方表現出來。

拉千禧族人 *Fa* 認爲：

> 你看真的哥哥們在做事情，弟弟們就會自己看，看誰比較有能力，誰比較差。這種互動是很正常的事情，雖然我們拉千禧在部落似乎是特別被教育出來的一群，但是我們也會很努力的去學一些東西，不然哪天等弟弟們都會了，我們還不會，這樣不是很丟臉嗎？而且像現在上面的哥哥都笑我們不會講母語，或不會射魚之類的，我們也都有人在學習了。

從兩青年組成員的談話當中，可以發現到青年組對於部落事物的學習也會有一種「不能輸給弟弟」的因素存在。年齡組織長幼秩序的條件首先需要被晚輩敬重的能力，如同過去以經驗法則成就長輩的尊嚴，當代雖然無法全盤皆以經驗作爲被敬

[37] 因爲較低階青年組教育程度爲大學以上，筆者認爲此文化再造過程可與日治時期宜灣青年因受到日本教育使得原本傳統年齡組織階級互動關係更改互爲呼應，只是此時從對立轉型爲相互刺激而增進上階青年組對於文化認知的學習動力。

重的條件，另外還需要更多被當下社會價值觀認定的因素，才能夠讓長幼秩序的價值觀被確立。簡言之就是不能夠在與晚輩的互動當中被瞧不起，所以當年齡組聚集的時刻就會自然有相關的討論現象。另外團體進行文化探討的行爲可以視之爲在訓練營教育過程中，團體互動所產生的效應，所培養出的默契與討論行爲可以讓日後這些參與者具有改變現狀的能力。此行爲模式也影響到不曾接受過訓練營教育的族人，對於較高階級青年組成員來說，從晚輩對於部落事物關切角度的探討現象與呈現之態度，可以作爲該組討論的題材與借鏡，同時在探討過程中也能夠間接增加更多的團體認同與凝聚力。

2. 女性與年齡組織的關係

女性青少年雖然從一九九五年起與 *Pakalungay* 共同被設定爲訓練營教育對象，但始終被訓練營課程策劃者視爲陪襯角色。由於傳統觀念的約束，即便阿美族是一個以母系社會爲主體的族群，但針對於未婚女性的角色不如以往透過與女性家人的相處下習得應有的文化認知，加上因結婚而遷出部落的族人比例漸高，使得早期小姐組的互動往往依賴著其伴侶而定。從訓練營課表的分析中我們可以發現女性青少年角色在文化訓練營籌劃過程中從一開始被邊緣化，到二〇〇七年開始出現專門課程；再到二〇〇八年已正式將男女性區分開來同時間、不同地點進行課程得知，都蘭阿美族人在年齡組織的修補上不僅出現嶄新的族群觀，更是順應潮流將原本排除在年齡組織外的女性也納入訓練營的授課對象。筆者試圖從「女性團體是否亦爲年齡組織」一部分談起。

羅素玫（2008）對於壯年婦女出現的 *Militepulay* 有精闢的見解，當都蘭婦女在婚後藉由丈夫而擁有一個類似男性年齡組織的團體，其社會地位及角色除了仰賴婚姻關係、生育能力獲得社會性認可以外，同時也藉由子嗣出生、到進入年齡組織而從原本的自然狀態帶入文化範疇內。儀式是文化再造的場域，當七十年前都蘭阿美族開始出現正式女性組織，獲得男性政治團體（頭目、耆老）的認同，也因爲過程未發生不幸事件的歷史偶然促成文化再生產。

同樣的情形在二〇一〇年再次進行文化元素的整合，原本附屬於青年組的女性青年認爲可以將未婚女性統整爲一團體，除能夠更有效達到文化學習效果，也能夠凝聚一直以來被忽略，流失情形更嚴重的女性青年。小姐組與青年組的正式區分不僅代表女性青年不再屬於男性青年組，領導幹部也由年長女性青年擔任。在小姐組

成員互動爲複製男性年齡組織的長幼倫理秩序，按照年紀大小互稱爲「*Kaka*」（姊姊）、「*Safa*」（妹妹），亦有該組別的領導幹部。策劃者 *Si* 認爲訓練營原本就是爲了恢復原有年齡組織的一個活動，而年齡組織本來就是完全以男性爲主軸的團體，不應該有女性的加入。未婚女性的學習應該是在家中與長輩的互動中而來，訓練營教育對象應該以男性爲主。然而抱持著學習文化不應該將性別區分的原則，後期 *Su* 的策劃過程都將女性劃入範圍內，雖然歷屆策劃者對於女性的參與皆有不同的意見，但女性課程直到二〇〇七年才與男性有明顯獨立呈現的安排。目前民國七十八年次以上的女性成員多數沒有參加過訓練營，或者參加一、兩次就不再參加，許多人都是在國、高中畢業後，因爲工作的需求而前往其他城市發展，在團體凝聚方面不如男性維持的久，也不同於 *Pakalungay* 選拔自己的團體幹部作爲召集指標人物。因此當 *Pakalungay* 的團體意識逐漸高漲之際，小姐組的成員在訓練營期間常常出現的是三三兩兩、無延續性的現象。所以青年組女性成員比例遠不及男性成員，加上女性族人與其他部落或者外族通婚的比例較高，一旦結婚後再返鄉參與祭典或者團體活動的機率降低，因此新一代女性青年在參與訓練營期間，能夠與其對應的未婚女性就不如男性多，祭典期間也多半是選擇與自己同學或者男朋友的年齡組織爲依歸。因此筆者認爲此一創新的模式在未來能夠順利銜接婦女組（*Militepulay*）之間的倫理關係，也能夠透過集體共事的互動過程建立團體情感，較不易因爲外在環境造成女性青年的流失，女性青年婚後則自然依附丈夫該階年齡組織。[38]早期因爲婚姻關係離開部落的情形，因爲小姐組的出現獲得舒緩的現象。

長期擔任訓練營幹部的拉千禧女性青年 *P* 認爲：

> 以前部落真的不像現在比較重視女生，以前我們在部落的地位就像是會場招待一樣，豐年祭的時候就會被大人叫去現場當那種帶領來賓進場的角色。後來是因為拉千禧成年之後，女生才慢慢因為是組員女友或妹妹的關係而回來參加；另外我們也有找以前的國中同學回來參加的，只是因為不常聚會的緣故，跟我們差不多年紀的朋友比較不那麼踴躍參與部落活動。

小姐組成立的同時也有藉由與青年組的互動，增加族人異性認識的機會。起初

[38] 理論上只要結婚，離異與否都屬於男性年齡組織的一員。或者婚入外部落時，其丈夫也會被歸納爲該年齡組年齡組織之成員。

小姐組的活動皆與最低階與次低階青年組配合，但因爲女性參與者過少，透過互動而產生異性相互吸引的效應不高。不過許多青年組成員仍然認爲女性的參與，能夠爲男性帶來返鄉參與的動機，拉千禧幹部 *Fa* 表示：

> 其實你看如果我們在跳舞的時候有女生的參加，那畫面就會變得很好看，很像可以調和全部都是男生的那種畫面。而且在自己 *Kapot* 的活動裡面，有女生一起玩就會讓男生變得比較活潑，如果只有男生自己玩，相信一定會很無聊，搞不好七早八早就結束，然後大家各自回家睡覺。豐年祭我們男生女生一起相處的時候，就有點像在取悅女生一樣，男生希望得到注目，所以無論是在會場跳舞還是在晚間聚會的時候都會特別出力。

女性的參與而使得男性更活躍於祭典現場就是首屆策劃者成立小姐組的其中一項目的，有別於目前未婚女性都加入自己同齡男性朋友的年齡組織，*P* 也有自己的看法，她說：

> 我覺得小姐組應該要獨立出來變成一個團體，就像是婦女組一樣，雖然我們還沒有結婚。不過這卻是個增加部落內部族人結婚的機會，也不一定要結婚啦，就是可以多一些機會讓部落的人交往看看。如果說今天小姐組是規定要將未婚女性規劃在一起，然後由青年組的邀約到聚合地點去約會，這樣子不是就很容易讓族人多了相處的機會。因為都蘭好像沒有像其他部落一樣有類似「情人之夜」那種在豐年祭期間認識女孩子的時間，所以這個方法似乎可以試試看，只不過這個未婚的條件可能要加上年紀的限制，否則很多年紀很大的阿姨，還沒嫁出去的就不好劃分了。

然而傳統觀念中的豐年祭期間原本就是家長試探兒女與人交往的時機，如同前述所提及 *Alofo*（情人袋）的意義，雖然現代男女互動機率比起以往要來得容易，但是在祭典期間的異性活動不全然是以個別交往爲前提，因爲人口外移的關係而許多年輕一輩族人互相不認識的比比皆是，因此若能夠提供給年輕族人更多結識的機會，其產生的文化效應勢必愈強烈。透過同儕團體的娛樂找尋文化認同感與歸屬感，進而邀約更多外移的青年人口，使得流失的人數得到返鄉參加部落活動的契機。

3. 訓練營效應與青年人口參與程度的提升

訓練營孩童主動參加，學習動力自然比較踴躍，擔任幹部的青年組成員如何在青少年之間建立權威將是對應到未來階級互動的關鍵，而青少年參與也具有觀察的動機，他們會在幹部帶領過程中模仿、學習領導能力，以幹部的優缺點作爲效仿對象。擔任領導幹部的青年組成員能夠透過共同參與經驗中使青少年產生倫理階級秩序的認知，由於孩童的直接面對單位就是這些青年組幹部，因此在強調「年齡組織」概念的訓練營裡，領導幹部自然是青少年在年齡組織裡的對應團體，因此建立下對上的信服力在訓練營的時刻顯得格外重要。

因爲參與訓練營之青年組成員角色背景，也是引發學童學習興趣的因素。例如策劃者 *Su* 的職業是演藝人員，孩童就會因爲「我們的哥哥是明星」、「他有出唱片」之類的好奇或崇拜因素來參與活動。或者擔任幹部者具有某種被社會認定的優良價值觀，例如：職棒球員、教育人員……等等，崇拜特質使得孩童會對於某位幹部產生較信服的現象，目前這種情形可以很明顯的在訓練營過程中發現孩童會偏向配合此特定幹部的指令，但對於其他未參加或者不具有此特質的幹部就較爲陌生且不見得願意配合指示的狀況。對於這種情形筆者認爲可以透過更多的相處經驗，讓青年組能夠利用在祭典活動時的各項能力獲得孩童的信任與尊重，能力取向就是依個人特質而定。

經過訓練營的培養，年輕人在孩童階段就可以透過團體行動的機會而增進部落文化的認知。文化是生活習慣的延續，促使青年人口踴躍返鄉參與祭典活動的原因也有一部分是因爲已將課程融入生活，參與青少年平時能夠在與同儕、家人相處「使用」這些所學，因此也讓青少年未來離開部落時，能有牽引返鄉的動力。當牽引力量在部落醞釀後，會使族群文化認同感增強，透過歲時祭儀中的實踐展現，必然活化母體文化對於實踐者的心態，也能吸引對其有興趣族人的參與。定期的獨特空間界域中喚起作爲「人」的集體記憶，維繫族人的文化認同與一體情感（王嵩山，2005：156），因此集體記憶可以是一個作爲鞏固族群情感的基礎，也是部落文化面臨情勢文化之際得以尋求延續的要素。常常能夠在青年組聚會場合中觀察到成員彼此之間喜歡將過往的趣事一再提起，透過回憶趣事。[39]

[39] 例如因爲不滿長輩教訓憤而將組別旗幟燒毀，並且集體「逃離」豐年祭現場的「拉千禧事件」，至今仍是該組別時常共同回憶的趣事；另外某某人的糗事也是大家聚會時經常提起的話題。

記憶具有社會面向，一個人因社會群體歸屬而有不同的記憶，反過來說人們有關過去的再現方式，也常常與目前本身的社會認同有關（Connerton, 1989; Fentress and Wickham, 1992）。當部落開始想要進行文化復振的時候，順應著當代思維找尋屬於適合「我群」的生存法則。在原有社會文化的基礎上，將現代性（Modernity）予以原住民化（Indigenization）或地域化（Localization）（王嵩山，2005：7），屆時部落的集體認同就會增強，使得部落更加確立文化尊嚴。

## 五、結論

### （一）不停歇的文化流動性

當國家力量以法律政治爲社會運行原則進入部落社會後，迫使部落原有政治體系之管理產生變化，在象徵會所制度的實體建築物—*Sfi*（男子會所）被拆除、土地被徵收後，族人對於年齡組織的運行模式轉化爲無形的概念性運作。以往男子強制性的被要求集體居住於會所的限制，也因爲學校教育機制的出現而被取代，這勢必讓當代青年族人無法接受與祖先同樣的生活環境，整體社會經濟結構變化也導致人口大量外移，尋求就業升學機會而讓文化產生斷層。族人們在憂心之餘產生重建文化的訴求，刻意推動的文化運動正如 Anthony Wallace（1956: 265）對於文化復振運動的定義一般，是「一個蓄意、有組織性、有意義的努力，以創造更滿意的文化。」訓練營計畫的出現提供了一個機會，首要步驟在於重建失去青年人參與的年齡組織，利用傳統制度建立起適合當代發展的模式。傳統年齡組織征戰、集體勞力的性質轉換之後，成爲族人凝聚情感及建立族群自信的功能，在強勢文化影響傳統價值觀的同時，文化認同是當代原住民普遍面臨的課題，透過文化再生產的方式延續族群文化的命脈則能夠強化內部文化意識，使其掌握母體文化詮釋權。

*Pakalungay* 訓練營是一個文化重建的關鍵，讓部落能夠建立起穩固的年齡組織基礎，同時也是結合當代思維以及傳統文化的產物，利用傳統年齡組織制度爲架構，有計畫性的培養 *Pakalungay* 成爲年齡組織人力資源。在接受訓練營教育的學童晉級成爲青年組後，年齡組織空洞於是出現修補的機會，這個機會使得過去擁有傳統年齡組織生命經驗的老人家最爲感動，能夠以類似過去生命經驗給予後代文化養成的機會，不但增進自己孩子加入訓練營的意願，也積極擔任訓練營傳授教育的角色。文化重建過程獲得族人們的大量認同，是訓練營得以順利延續的重要關鍵。然而，

除了文化重建之於部落的重要性，參與文化訓練，甚至是加入年齡組織對於當代都蘭阿美族人的意義在於延續族群精神的命脈，當傳統年齡組織的功能性不再，都蘭阿美族人的獵場已經漸漸從山邊、海岸，轉戰至與主流文化並行的社會事務，年齡組織的對外功能亦轉化成爲在都會區族人們的情感凝聚指標，利用各組別成員之間的聯繫與互助，給與離鄉背井的族人相互扶持的機會。從小就被灌輸的年齡組織長幼秩序觀念，也能夠從年齡組織對內的功能性落實，在尊重長輩、善待晚輩的互動當中，造就一個社群內部情感交流和諧的因素。

部落事務的推動並不只侷限於族人本身的運作，我們可以在歷屆策劃者與外力合作的經驗中得知訓練營與學生單位、政府機關的合作；再到後期傳統民間團體、藝文組織中發現，由原本政策性介入影響文化教育層面的現象轉變爲部落主動向外尋求合作對象，舉辦藝文活動獲得舉行活動的實質效應。在文化重建「看與被看」的過程中，部落族人可以從中獲得來自內部與外部的意見，作爲未來處理部落公眾事務時的參考。[40]以部落對外聯繫窗口的改變可以感受到文化重建後所產生的影響力，族人在文化重建階段不斷學習母體文化所賦予的觀念態度，同時也在與外界合作的過程大量吸取來自其他地區推動文化事業的例子成爲參考，化被動爲主動，部落事務的運作轉變爲自行推動規劃，再藉由外力傳播平台推廣至整體社會。

然而文化事業的推動，目前仍處於有心人士主動參與的現象，我們無法估計此現象會繼續以既有形式運作或者改變成爲制度化，或者透過年齡組織功能性運作、成爲具有固定任期的循環體系。過度依賴特定人士承擔文化事業，從過去的例子中可以發現，策劃者會因爲活動經費的運用遭受質疑，產生疲倦心態，這是一個眾所周知的現象，但目前部落對此尚未表態後續解決之道，此情形有待部落政治領袖與其幹部的討論。姑且不論因爲利益關係帶來的糾紛，文化訓練營不僅帶給青少年族群意識、集體記憶的加強，同時也讓參與活動的年長者在發現母體文化的內涵與知識性，喚醒本身對於母體文化的潛在意識，再發現一個既存的宇宙觀、社會觀與人生觀（王嵩山，2005：112）。

文化的流傳是因爲適合當代人群的運用，面對不同文化元素進入部落，族人長久以來一直是利用當代適合族群生存的方法加以融合原有型態。我們無法準確認定

[40] 王嵩山認爲在「看」與「被看」的辯證過程中學得許多外來的經驗與知識，並且重塑社會關係，衍生一套在傳統文化價值與社會結構的基礎上運作，使當代鄒族的社會來自於過去部落生活的思考方式，以部落關係爲基礎的適應方式。

所謂「傳統文化」的定義應該要訴諸於何種紀年方式，但可以肯定的是都蘭阿美族人對於本身文化的精神，是透過自己與長輩的生命經驗交融而成，延續長久的族群觀念，即便形式略爲更改，但主要原則仍不間斷的隨著時代更迭而傳承。族群認同、團體凝聚力在持續發生的共同經驗中，不斷產生集體記憶，這些共同的回憶便不停增強族群認同感與凝聚力，集體記憶因此成爲「可使用的、捍衛不同目的及議題的工具」以及「特殊又普遍，可以對大部分人有普遍意涵，亦爲特定團體對過去的獨特再現」的條件。當集體記憶增進族群認同，並且在文化脈絡中以「層疊」方式進行，透過團體內部成員結構性失憶（structural amnesia）以達成弭除彼此差異；凝聚共識產生共同之想像，將原本遙遠的群眾串連一起。換言之，集體記憶同時是團體經驗的產品，也是增加團體情感與凝聚力的要素，而且時間愈久這股無形的力量就愈強大。

拉千禧於二〇〇〇年的成立是都蘭進行文化重建的第一座指標，也提供後續年齡組織運作的新進成員，符合傳統制度中「最年輕之青年組教育 *Pakalungay*」的觀念。二〇〇〇年的訓練營，除了參加之 *Pakalungay* 對於本身團體活動產生群體凝聚力，也有機會與擔任訓練營幹部的青年組成員進行互動，此時年齡組織的倫理觀念再度被青年們重視且發揮在對應關係上。這個效應不僅是學童在訓練營或者祭典過程的學習，同時也是青年組成員的再教育，因爲可以從與下級對應關係去檢視本身面對上級青年組的態度。當青少年進入年齡組織傳統社會身分之際，一次次的互動過程中所建立起的集體記憶是凝聚團體情感的重要依據，時而可以在青年組聚會現場聽到相互調侃過去發生趣事的情形。歷史、社會記憶或人群間一種共同起源想像，常被認爲是凝聚族群認同的情感連繫，透過結構性的失憶，弭除彼此存在的認知差異，在眾人成長經驗中都會特別記得某些事情而忽略或遺忘某些事情，這情形對於接受文化教育後培養被賦予的社會責任與身分有強化的效果。

當代年齡組織的約束力已不同於以往，目前參與部落活動者皆爲自願性質，後續因爲祭典氣氛、年齡組織互動情感吸引而參與的族人，經過若干年與群體的相處後，即便起初沒有共同參與訓練營的機會，也能在持續與團體互動的成長經驗中了解深層部落文化意識，如此就從原本的他者（Outsider）轉變成爲我群（Insider）。以青年組拉千禧爲例，目前固定出現於團體聚會場合的組員有將近四分之一的人數並不是一開始就參與訓練營，然而他們都在往後的相處中取得共識，被接納團體的一份子。一旦進入了群體活動的範疇當中，伴隨而來的長時間相處就會成爲個人與

團體的集體記憶，以及族群認同和凝聚力。這些現象都是部落文化得以延續的條件。在凝聚情感的因素正當且明顯存在後，文化學習轉變成爲一種生活模式，對於長期習慣於此文化模式的都蘭阿美族人而言，訓練營不再是刻意培養或者單純的授課活動，而是一種都蘭阿美族文化的再實踐。

新一代都蘭阿美族人的生命經驗就在當下完整的呈現，訓練營所提供的文化課程即便功能性質範圍屬於「部落內」，離開部落後不見得有機會可以使用的到，但文化學習過程中所遭遇困難的忍耐與同儕互助，則是訓練營所提供的另一附加價值，在孩童受訓的階段就培養出能夠吃苦、能夠接受長輩意見的習慣，此舉對於族人未來在社會上競爭時能提供較具有優勢的精神觀念。傳統價值觀透過與當代思維融合後逐漸轉換，構成一個適合當代族群使用的集體文化面貌，都蘭阿美族的「傳統」即在不停的集體實踐中創造出來。

# 參考文獻

## 一、中文

王嵩山

1995 《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。臺北：稻鄉。

1997 〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉。《考古人類學刊》，53：142-175。

2005 《想像與知識的道路：博物館、族群與文化資產的人類學書寫》。臺北：稻鄉。

王明珂

2001 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。臺北：允晨。

王甫昌

2003 《當代社會的族群想像》。臺北：群學。

古野清人

2000[1945] 《臺灣原住民之祭儀生活》，葉婉奇譯。臺北：原民文化事業有限公司。

李亦園

1957 〈南勢阿美族的部落組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，4：117-144。

1982 《臺灣土著民族的社會與文化：臺灣研究叢刊 7》。臺北：聯經。

李來旺、吳明義、黃東秋

1992 《牽源》。臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

阮昌銳

1969 《大港口的阿美族》。臺北：中央研究院民族學研究所。

1994 《臺東麻老露阿美族的社會與文化》。臺北：臺灣省立博物館。

亞榮隆・撒可奴

2003 《山豬・飛鼠・撒可努》。臺北：耶魯。

林頌恩

2004 《卡地布青年會部落教育的理念與實踐》。臺東：東臺灣研究社。

初鹿青年會

2007 《初鹿青年會年祭季刊》。臺東：初鹿青年會。

河野喜六

2004 《番族慣習調查報告書第二卷：阿美族、卑南族》，中央研究院民族學研究所譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

都蘭部落

2000、2004、2007、2008、2011 《都蘭部落豐年祭大會秩序冊》。臺東：都蘭部落。

陳文德

1986 〈阿美族親屬制度的再探討：以膾曼部落爲例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，61：41-80。

1989 〈年的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，63：53-74。

1990 〈膾曼阿美族年齡組制度的研究與意義〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，68：105-144。

陳奇祿

1986 《臺灣土著的年齡組織與會所制度：臺灣土著社會文化研究論文集》，黃應貴主編，頁：141-162。臺北：聯經出版社。

黃宣衛

1992 〈評謝世忠「認同的污名：臺灣原住民的族群變遷」〉。《臺灣社會研究季刊》，12：141-150。

1998 《一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡組織與異族觀爲中心的探討》。臺北：中央研究院民族學研究所。

2005a 《國家、村落領袖與社會文化變遷》。臺北：南天。

2005b 《異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃宣衛、羅素玫

2001 《臺東縣史：阿美族篇》。臺東：臺東縣政府。

黃貴潮

1994 《豐年祭之旅：東部海岸風景特定區管理處遊憩解說叢書八》。臺東：東部海岸風景特定區管理處。

盧建榮編

2001 《文化與權力：臺灣新文化史》。臺北：麥田出版社。

盧韻芬

2003 《微弱的力與美》。臺東：國立臺灣史前博物館。

衛惠林

1953 〈臺灣東部阿美族的年齡階級組織制度初步研究〉。《考古人類學刊》，1：2-9。

羅素玫

2008 《阿美族的年齡組織是一個男性組織嗎？阿美族的性別觀念與文化再創造的探討：文化創造與社會實踐研討會》。臺北：中央研究院民族學研究所。

劉斌雄

1965 《秀姑巒阿美族的社會組織》。中央研究院民族學研究所專刊甲種第 8 號。臺北：中央研究院民族學研究所。

## 二、外文

Connerton, Paul

1989 *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Halbwachs, Maurice

1992 *On Collective Memory*. Lewis A. Coser (ed. & trans.). Chicago: The University of Chicago Press.

Fentress, James, and Chris Wickham

1992 *Social Memory: New Perspectives in the Past.* Oxford: Blackwell.

Schwartz, Barry

1982 The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory. *Social Forces*, 61: 374-402.

Wallace, Anthony Francis Clarke

1956 Revitalization Movement. *American Anthropologist*, 58(2): 264-281.

Zelizer, Barbie

1995 Reading the Past against the Grain: The Shape of Memory Studies. *Critical Studies in Mass Communication*, 12: 214-239.

# Crossing the Past and the Present: Take the Revitalization of *Pakalungay*, the *Amis* Tribal Age Organization for Youngsters in *Atolan* as an Example

Lin, Fang-Chen*

## Abstract

*Pakalungay* is the lowest but the most basic group in the organization of *Amis* tribe. For the people who have the traditional cultural age set experiences in the past, are very different from now. When the economical and educational surroundings have been changed, villagers move out for their own lives. Besides them, the missionary work of Catholic and Christian also reduce the inclination to the affairs of the tribe.

The beginning of the cultural revitalization movements in *Atolan* was the "*Pakalungay* educational camp" which is combined with traditional and modern methods to educate the children in the tribe. During the time when they get together, children have chances to learn their culture and make them treasure it more than before. This situation not only attributes the higher identify to the tribe and culture but recalls more villagers back to join the cultural affairs.

The purpose of this essay is trying to understand what situation do *Amis* people face to and how do they react. The four youth age organizations (*Malikuda'ay*) will be the most important issue to observe by the interactive activities between them. In addition, the sexual problems are very different from the old days. Female (especially the younger one) was not allowed to join the age organization but own the similar rights today. Besides it, the effects after cooperation from tribe and the outside is mentioned to discuss. Above all phenomena are

* Research Assistant, Graduate Institute of Architecture and Cultural Heritage, Taipei National University of the Arts.

new experiences of *Amis* youth people in *Atolan* nowaday.

**Key words:** *Atolan*, *Amis*, Age organization, *Pakalungay*, Cultural revitalization movement

文資學報 ISSN 1814-3121
第七期｜頁 47-81｜民國一〇一年｜
國立臺北藝術大學文化資源學院
JOURNAL OF CULTURE RESOURCES｜NO.7, pp.47-81, 2012
Taipei National University of the Arts｜School of Culture Resources

# 大學生博物館經驗初探：以觀眾認同與服務品質為核心 *

殷寶寧 **

## 摘要

隨著博物館轉向以人爲主的經營方針，博物館觀眾研究成爲專業領域的重要趨勢。有鑑於臺灣的觀眾研究正持續進展，但過去多爲量化、整合性的研究，缺乏針對不同群體的深度探詢。本研究設定以大學生爲研究對象，採取質化深度訪談方式取得資料，試圖整合以認同爲基礎的博物館學觀眾研究架構、觀光領域研究獲益基礎管理（BBM）對遊客特質的分析，行銷管理領域對服務品質評估等三個向度的取徑，共同建構出理解大學生博物館經驗的研究方法。

依據 Falk（2008）的五種博物館觀眾類型，臺灣大學生觀眾類型分布以「設施利用者」最多，占了 43.48%；其次爲「經驗找尋者」，34.78%。第三爲「探索者」，占 17.39%。專業嗜好者占了 4.35%。缺乏所謂的心靈朝聖者。第一種「設施利用者」對博物館學習與教育功能的需求強度最低。再以觀光領域獲益基礎管理對遊客研究分類來看，所謂「無心的觀眾」較關切博物館經驗的休閒娛樂面向；其他四類屬於「有心的觀眾」，依其分類類型可以區分出對博物館知識學習不同強度的需求，以此架構來討論不同主體在博物館經驗中的受益感受。最後本研究建議，依據臺灣大學生觀眾現況，將此五種觀眾類型重新調整爲三類，分別爲「知識探索者」（explorer）、「休閒與社交行動者」（leisure and social actor）與「機能性使用者」（functionalist）三類。

* 收稿日期：2012.06.30；通過日期：2012.08.30。

** 真理大學人文與資訊學系副教授。誌謝：1. 感謝兩位審查委員所提供的建議與肯定，特此致謝。 2. 本研究之田野資料取得獲真理大學人文與資訊學系二〇一二年畢業班高濬昇與蔡馨萱兩位同學的協助，並參與資料建構之初步討論，特此致謝。

**關鍵詞：**博物館觀眾研究、博物館經驗、認同、博物館服務品質、體驗經濟

# 一、前言

博物館可說是人類文明進展過程中的偉大「發明」（invention）之一，從最早以收藏、崇敬、研究與保存知識的圖書館形式出現。[1]法國大革命後，再現爲階級解放、公民知識寶庫與教育機構的形態；[2]伴隨現代化、啓蒙的腳步，博物館與學校共同構成傳遞知識的正式教育機構，前者屬於非正規教育系統（informal educational systems）、後者成爲國族國家（nation state）教養牧民、意識形態國家機器之重要環節。一個「博物館」機構的出現，從其誕生伊始便與一個國家或地區社會發展現況狀態緊密相關。

一九四六年，於巴黎成立了「國際博物館協會」（International Council of Museums，簡稱 ICOM），經由其與聯合國教科文組織等緊密連結及國際合作等，因應環境變動因素，國際博物館協會逐次累積的專業經驗與見解，不斷修正對博物館的定義。目前國際對博物館的最新定義，爲二〇〇七年八月，國際博物館協會在維也納大會所修訂，列在其章程第三條第一款：「博物館，乃一非營利之永久性機構，爲社會及其發展而服務，對大眾開放，並以研究、教育及令人愉悅之目的，致力於蒐集、保存、研究、傳播與展示人類及其環境之有形及無形資產。」

定義的變化承載了不同的文化治理想像與價值。以博物館歷來被設定的角色與功能來看，雖經歷不同歷史階段的演進，但博物館的社會教育與文明教化功能，始終是核心面向，因其直接連結上國家文化資源的配置，並接合上因工業化、現代化，國族國家爲提升其國民知識水平，以創造高素質勞動人力進入資本主義生產體系中的歷史性計畫（historic project）。

然而，此整合式的、上對下的智識傳遞關係，與隱含了知識權力（knowledge power）菁英強勢的教育推廣模式，在一九六〇年代後，於世界各國家與地區逐漸面

---

1 歷史上，記載最早的博物館是西元前二五九年左右，托勒密一世興建一座獻給謬司女神的學院（museum），即埃及的亞歷山卓博物館（Museum of Alexandria），包括一座蒐集各領域藏品的圖書館、天文觀測台，以及其他相關研究與教育的設備，雖然比較接近現今學術研究與教育機構，但這代表了一種對知識的獻祭，對珍貴知識的典藏，雖與現代意義博物館略有出入，但仍具有典藏、展示與研究等面向，一般仍被視爲博物館之起源。

2 由政府所設的公共博物館，則爲法國羅浮宮的前身，即法國大革命後一九七三年所設的「共和博物館」（le Musee de la Republique）。此博物館一開始就對民眾開放，將社會教育與文化資產保存的雙重意涵帶進這樣一種新機構（郭爲藩，2008：124）。

臨挑戰。例如，歷經一九七〇年代的民權運動、婦女運動、反文化運動等社會運動的洗禮，衝擊民主化與多元文化價值的腳步，表現在美國的博物館經營，博物館開始意識到既有服務模式隱含的整合主義與菁英經營導向，轉而調整服務模式，包含提供館外活動、巡迴展、設立分館等等（王啓祥，2000：7），考量觀眾的社經條件差異與社會多元文化樣態，更積極於提升博物館對觀眾的可及性，主動將教育活動與服務送到觀眾手中。表現在歐陸的經驗，則是法國生態博物館（eco-museum）運動與新博物館學（new museology）的出現。

「博物館不再侷限於一固定的建築空間內，它變成一種思維方式（way of thinking），一種以全方位、整體性與開放式觀看世界的思維方式。」（Harrison, 1994）。這段話描繪出過往將博物館視爲華麗莊嚴神聖封閉空間內的物件展示的樣態，轉向訴諸更爲內省而基進，思考博物館原初設置爲傳遞知識而存在的價值意涵。在一個更趨於民主、追求公民平權、權力下放、去管制化的社會脈絡中，將知識禁錮爲不對等權力關係博物館經營主張，肆應社會主體的平權訴求，轉向擁抱在地社群的地方需求。

日本的博物館學領域也浮現類似的主張。伊藤寿朗（1993）採用竹內順一（1985）的概念與用語爲基礎，提出「第三世代博物館」論，將日本博物館分爲地域型、中央型及觀光型三類，將一九六〇至一九八〇年間日本博物館的發展分爲三個世代，第一代博物館以保存維護珍稀藏品爲主要目的的大型博物館，是一個觀光或休憩的場所，與民眾的日常生活脫節。第二代博物館爲地方級的公立博物館，館內的營運特色爲資料價值的多樣性及公開性，館內孤獨的研究員雖拼命辦展期望吸引觀眾，但博物館卻依然陷入觀眾只到訪一次的困境。第三世代的博物館則是基於地區社會的需求，挖掘必要的資料（作品），注重社會大眾的需求，以民眾的參與和體驗學習爲營運主軸（伊藤寿朗，1993，轉引自張婉真，2009：11-12）。

綜上而論，一九七〇年代後，博物館從其定義、功能、經營等面向，均產生根本的改變，此關鍵性的變化同時承載來自博物館內在價值、外在社會環境趨勢，以及相應在經營管理端變動等層面的因素。

從價值內涵的層次來看，包含生態博物館、新博物館學到第三世代博物館等概念轉變，其發展過程反映出博物館從以「物」爲主體的思維模式，轉移爲從「人」出發，博物館由以往統整式的、現代啓蒙觀的教化導向，轉向以觀眾爲主、建構式

的溝通學習模式，博物館的重點從典藏物件轉移到觀眾（Kotler & Kotler, 2000），由於日漸關切觀眾，博物館研究重心從館藏、環境、物件，逐漸轉移到這些設施條件如何有利於觀眾的學習，與博物館經驗的滿足（Loomis, 1993）；從工業社會大量生產轉化爲後現代社會的消費世代，博物館連結上大眾消費與流行文化的休閒需求（黃俊堯，2003；郭義復，2001），使得博物館場域重新成爲一個意義競逐與文化霸權運作的基地。

一九八〇年代以美國雷根政府與英國柴契爾夫人高舉的新保守主義以降，倡議小而美的政府，大幅刪減社會福利教育文化預算，浮現倚重包含贊助與創造等利潤商業力量導引文化藝術發展趨勢。博物館等文教機構面臨嚴峻的預算壓力考驗，諸如行政法人化等組織變革即爲一例。大副刪減預算與人力組織的壓力，使得博物館必須積極尋求如何創造自身文化魅力或藉助商業邏輯，以增加對觀眾的吸引力（Goulding, 2000）。

進入全球化的時代，當快速流動成爲新的社會樣態，各個地區或城市面臨了全球性的競爭壓力，透過創造在地化差異與自身的獨特魅力，成爲軟實力競爭場域的關鍵課題。各個國家先後於一九九〇至二〇〇〇年間推出的「大博物館計畫」說明這場文化戰爭的激烈盛況，吸引到訪遊客、藉由全球巡迴展覽輸出自身展品，是博物館加入全球文化戰局的具體表徵。「文化觀光」的力量既帶動全球產業結構往服務業發展，更直接促成每個來自不同歷史文化背景觀眾彼此的文化與美學感官交流經驗，而博物館正是交流的前哨站，營造足以打動跨文化造訪者的博物館經驗。

面臨前述博物館發展趨勢現況，從學術研究角度言，一個日漸觀眾導向（visitor-oriented）的博物館專業，自然逐漸凝聚出以「觀眾經驗」（visitors experience）爲研究重心之一。檢視國內針對博物館研究的取徑，黃智琪、許義忠（2009）曾經針對國內一九九二至二〇〇六年間，從包含博物館學季刊、科技博物、現代美術、臺灣美術、科學教育學刊、戶外遊憩研究等期刊專業文獻，以質性分析的方式，剖析臺灣博物館觀眾研究的發展現況，經由研究者檢視，這段期間總計有 73 篇與博物館觀眾有關的論文，大致可以歸類出五種研究主題類型，分別是：1. 博物館展示規劃成效評估。2. 服務品質與滿意度。3. 觀眾眾生相與市場區隔。4. 教育學習成果與評估。5. 其他。簡要概述其研究結果，在研究數量上，一九九二至一九九六年有 8 篇論文（10%），第二及第三個五年數量相當，增加四倍達到 32 至 33 篇（各占

45%），顯示博物館觀眾研究有明顯增加的趨勢。發表管道以《科技博物》及《博物館學季刊》爲大宗，共 66 篇，占了九成。前者十年間發表 38 篇（52%），在觀眾研究數量上超越後者十五年 28 篇（38%）的數量發展趨勢。研究方法以量化研究居多（86%），近十年來質化或質量混合研究仍爲少數。至於觀眾的範疇，即其研究對象幾乎是以一般民眾爲主（89%），只有極少數針對家庭、兒童或非觀眾群進行研究。研究場域幾乎全部都以公立博物館爲對象（98%）。研究者提出的研究結論與建議爲：1. 博物館觀眾研究的質量有待加強。2. 在資料蒐集、研究對象與場域等方法亦有改善空間。建議後續研究應該：1. 認清觀眾研究的跨領域性質，建立觀眾研究概念圖，以強化研究內涵與品質，奠立並厚植觀眾研究的基礎。2. 觀眾研究的方向、題材與對象應朝多樣化發展（黃智琪、許義忠，2009）。

這份研究資料不僅呈現國內博物館觀眾研究的樣態，也反映出當前對博物館觀眾掌握有限之現況，突顯出觀眾研究缺乏長期性與系統性的問題，以及尚未發展出相關論述與主張，可能容易陷入見樹不見林的困境，難以正面提升博物館的整體營運（王啓祥，2005：35）。另一方面，再以目前進行博物館觀眾研究的對象來觀察，除了前述黃智琪、許義忠的研究指出，臺灣博物館觀眾研究對象多以家庭與兒童觀眾範疇爲主。比對於碩博士論文的研究主題，針對觀眾研究部分，也幾乎一面倒地以家庭觀眾、中小學生觀眾爲主。亦即，此設定的觀眾對象群體意涵了對於博物館服務對象的理解與想像，多停留在以博物館作爲親子家庭教育、中小學學校教育之延伸等層面，而尚未能發展出更爲多元的博物館功能探索。

針對前述現象的掌握，本研究試圖以大學生作爲博物館觀眾研究對象。考量重點有三。第一，以大學生觀眾群進行研究，作爲拓展國內博物館研究範疇的初步嘗試。其次，回應於中小學生，不論是學校教育與家庭親子教育，運用博物館進行學習現場的延伸，多屬於被引導的狀態；而相對已經較爲成熟的大學生，多可獨立從事博物館活動，針對此現象，從博物館教育與休閒娛樂等功能角度言，是否可從觀眾經驗中開展出不同的意涵？第三，經驗上來看，博物館的行銷角度來說，大學生可能是最難以觸及、同時也是自主性最強的觀眾群體，從大學生博物館經驗切入，是否能在觀眾行銷層面提供新的刺激？

## 二、文獻回顧

### （一）從「觀眾研究」（visitors' studies）到「博物館經驗」（museum experience）

當「觀眾研究」逐漸成爲博物館專業領域的論述重心，英國博物館學者 Hopper-Greenhill 與 Moussouri 曾經整理過英美世界博物館觀眾研究文獻發展，提出未來研究發展的建議，包括：應考量不同博物館特性，將不同類型博物館環境納入考量；呈現博物館學習的多元過程，及其與正規非正規學習機構的異同之處；探討博物館參觀之短期與長期的學習成果；探討與分析博物館學習在社會生活中的角色；分辨諸如學生團體、家庭、幼童、少數族群、年長者等各種不同觀眾學習過程與結果的差異；可設計運用綜合性研究方法與工具的相關研究，在不同類別博物館執行；發展適合博物館之多樣且複雜之學習現象的研究方法論；以不同領域專家之科際整合，進行不同類別博物館合作研究計畫，並運用不同學科領域之相關研究（Hopper-Greenhill & Moussouri, 2002，轉引自王啓祥，2005）。 Hopper-Greenhill 等人的提醒指陳出觀眾研究持續進展三個面向的課題，首先是觀眾的多元異質性，這意味著博物館服務也必須考量差異性；其次則是面臨「學習」內涵與本質的改變，對博物館永續發展的挑戰；最後，則是攸關綜合學科跨領域的援用與對話，以期在理論層面的深化發展。

另一位博物館學研究者借用大眾傳播理論，對過去五十年來的博物館觀眾研究，提出了一個理論上的檢視（Stylianou-Lambert, 2010）。援引孔恩（Kuhn, 1962）範型移轉（paradigm shift）的概念，在她的論述框架中，將過去五十年來的博物館觀眾研究，區分成「行爲學派典範」（the behavioral paradigm）、「吸納／抵抗典範」（the incorporation/resistance paradigm）、「視覺／展演典範」（the spectacle/performance paradigm）三個階段，既代表研究取向與理論進展，也寓含觀眾行爲屬性的變化。

例如一九五〇至六〇年代，行爲學派理論當道之際，以單一向度的刺激反應理論解釋博物館觀眾對於在博物館內所接收的訊息及回應；在社會科學研究者眼中，觀眾彷彿如同白老鼠一般（rat-like visitor），關注與研究觀眾如何被動而單向地，接收來自博物館內的他所被設定可以認知的資訊（preferred message），而一旦觀眾未能接收來自博物館展示所欲傳遞的資訊，則這個展覽會被認定爲「失敗的」。

自從英國文化研究學者霍爾（Hall, 2001）提出「編碼／解碼」（encoding/decoding）的論述架構後，傳播理論意識到觀眾主體能動性，及其對於接收資訊的篩選與解讀能力，亦即，是否真的可以如博物館方或傳播者所想像的，設定觀眾所能接收的資訊意涵？也帶動博物館重新思索，其貼近觀眾的方法、模式，及資訊傳遞過程。因此，在博物館研究中，不僅開始關注觀眾，亦著力於設定不同觀眾群體及其差異，例如家庭、觀光客、年長者、殘障者，甚至開始關心爲何那些不進博物館的人。

然而，吸納與抗拒典範無法解釋許多積極主動參與的觀眾行爲，從葛蘭西（Gramsci, 1971）的霸權（hegemony）理論，視覺與展演典範出現的基礎是日常生活的認同形構（identity formation in everyday life）。自戀的自我，加上外觀與風格日益受重視，使人們更敏於面對視覺符號與資訊，且悠遊其中，藉由視覺符號等象徵性力量來展現自身的認同（perform their identity）。主動積極參與的觀眾成爲博物館討論的重點，觀眾高度主體化差異展現的現象構成擴散式觀眾（diffused audience）概念的產生，而博物館扮演資訊傳播者、觀眾是接收者的這個二元對立模式的界線也完全鬆動。主動觀眾與認同建構的課題，開始在博物館研究文獻中浮現。在後現代主義多元異質且強調個別主體性的理論氛圍中，學習理論在這段時間亦出現變化，開始主張學習者乃是爲自身建構知識與意義，回應這些變化趨勢，博物館一方面必須提出多樣化的學習方案，也轉而積極經營更高度互動、強調參與及樂趣的展示與教育活動，以期吸引具高度自我意識主張的觀眾。更有甚者，越來越多博物館轉而擁抱參與式的展示活動，以突顯個別的參觀經驗勝於教育目的。博物館成爲一個開放的作品（an open work）（Stylianou-Lambert, 2010: 131-137），交由觀眾自發地來描繪、填充與感知其意義。

作者精彩的理論分析不僅回顧過去的研究發展脈絡，亦提出了博物館權力關係、觀眾的主動性與博物館的責任三個面向，作爲期勉後續研究發展的建議，某個程度呼應了博物館雖作爲教育機構，但應敏察於兩端在資訊與教育權力的不對等狀態，而持續地將學習與詮釋權回歸觀眾本身，貫徹以人爲主體的博物館思考狀態，因此，以博物館經驗切入個別主體的研究取徑自然成爲不可避免的趨勢。

提出「博物館經驗」的分析視野論證了前述博物館轉向以人爲主、強調觀眾導向的專業發展趨勢。所謂的「經驗」的研究取向一方面突顯個別觀眾的參觀角度與過程，也涉及其使用博物館歷程中，交織複雜的情感、認知、知覺、體驗與社交活

動。回歸本質個體經驗的探詢，讓研究焦點落在個別主體，強化博物館教育層面的功能與價值，而非既往以文物保存爲重心的經營管理模式。特別是博物館本即爲一個以經驗爲核心（experience-centered）的場所，提供了在情感上與認知上的刺激，以及服務體驗消費所在（Chan, 2009: 175）。以「博物館經驗」提問的研究思考，有利於針對不同類型的博物館服務之間橫向比較，因服務與教育功能乃博物館核心業務，避免因博物館類型的差異，限制了經驗交流與對話的機會。

但應如何定義博物館經驗？在 Pekarik, Doering, and Karns（1999）等人的研究中，試圖透過檢視重要的博物館經驗文獻來界定博物館經驗。Annis（1974）提出了在博物館內，三個層次的象徵性參與。分別是夢想的（dream space）、實際的（pragmatic space）與認知的空間（cognitive space）。夢想空間是觀眾和物件間，在半理性與情感層面交流的場域；實際空間則指稱實質現身活動的場域；認知空間則是回應理性思考與博物館設定秩序的場域。Graburn（1977）則從人類基本需求層面，在 Annis 的架構基礎上提出另外三個層次的經驗：崇敬的經驗（reverential space）、聯想的空間（associational space）與教育。Korn（1992）主張，除了教育功能之外，應該積極拓展更廣泛的博物館經驗。Kaplan, Bardwell, and Slakter（1993）則鼓勵將博物館經營成讓觀眾可以充分舒展身心、補充能量的「復原環境」（restorative environment）。

爲同時呈現博物館經驗之共同要素，及其獨特的複雜性，與每位博物館參觀者的異同，Falk and Dierking（1992）提出一組互動經驗模式的架構，以期有效詮釋關於博物館觀眾的資訊，並引入心理學、人類學與社會學方面的知識，促進觀眾研究的深化。這兩位作者提出的互動經驗模式架構乃是假設因博物館類型與參觀者的多元性，要了解參觀者爲何到博物館、在館內做些什麼、以及參觀後留下些什麼等等問題，從觀眾角度來進行理解時，以個人（personal context）、社會（social context）與實質環境脈絡（physical context）[3]三個不同向度切入，個人脈絡探討觀眾的興趣、動機與關心的主題。社會脈絡探討觀眾的同伴；實質環境則指涉博物館本身，這三個向度有助於從一個整體、及不同層面經驗交織辯證角度來掌握觀眾行爲。

[3] 國內翻譯將 physical context 譯爲環境脈絡，但因在中文文義中，環境同時可能指涉實質與非實質層次，但在此主要係指博物館內部的實質環境，故作者在此將其翻譯爲「實質環境脈絡」。

Falk 及其研究同道在一九九二年出版《博物館經驗》一書後，逐步將觀眾經驗研究重點引入觀眾「認同」的討論。Falk 主張，觀眾進博物館前有其對博物館活動的預期，並會在參觀後，回溯自身在博物館內參觀的經驗，一方面強化自身認同、達到的自我實現與滿足其預期，這些認同建構的過程也意涵觀眾如何概念化博物館的角色。Falk 透過大量觀眾訪談，歸納出五種類型的博物館觀眾。這五類範疇分別是：

1. 探索者（explorers）：觀眾因爲對博物館內容的好奇心所驅使，預期在博物館裡找到得以滿足其學習的東西。
2. 設施利用者（facilitator）：觀眾是被社會所驅動，到博物館是爲了使用其提供的相關設施資源，他們主要關心同伴的經驗與學習。
3. 專業／癖好者（professional/hobbyists）：觀眾覺得博物館內容與其專業或偏好是緊密相關的，他們對博物館的預期完全來自想要從特定的、與內容相關的物件來獲得滿足。
4. 找尋經驗者（experience seekers）：觀眾拜訪博物館的動機來自於認爲博物館是個重要的特定地點。他們的滿足直接來自於曾經到訪過博物館、曾經做過這件事情。
5. 精神朝聖者（spiritual pilgrims）：觀眾尋求有個內省的、心靈與修復的經驗。博物館成爲日常勞碌工作的避風港，或強化其自身的宗教信仰（Falk, 2008: 30）。

## （二）博物館服務體驗消費場所：從經驗的定義到評估方式

對觀眾研究的重視，使「博物館經驗」逐漸被視爲博物館的產物（product）與成果（outcome），博物館是個消費服務與體驗的場所。既然觀眾的博物館經驗成爲研究關注焦點，那麼，應該如何來評估其「經驗」？除了博物館學領域思考觀眾參觀經驗外，觀光研究對於遊客經驗的探討，以及行銷領域近年所浮現的「體驗經濟」概念，及其相應的評估方式可作爲本研究之論述參考。

### 1. 行銷領域的經驗與服務品質評估

自從一九九九年 Pine and Gilmore 提出「體驗經濟」（experience economy），

已經成爲探討當前經濟發展趨勢不可忽略的概念。從這兩位行銷管理專家的論述中，其定義的體驗經濟是：「當購買一種服務時，顧客是購買一組按照自己要求所實施的非物質形態活動。但若購買的是體驗時，他是花時間享受企業所提供、一系列值得記憶的事件。」（Pine and Gilmore, 1999: 11）。

對一個進入博物館的觀眾或遊客而言，其博物館經驗無處不在。舉凡從門口買票排隊所需時間、入口是否容易辨識好找、大眾運輸是否容易抵達、博物館內部的空調、光線、指示牌是否清晰可辨、服務人員的態度是否友善、內部展示動線與解說導覽是否容易指認等等。引用體驗經濟或行銷學概念對顧客滿意度與經驗的評估，乃是建立在將博物館視爲服務與經驗產出所在，以服務品質（service quality）的架構來進行理解與評價。

不同學者對服務品質的定義各異，但核心的共識在於，服務品質的界定需由顧客的需求產生。一個有品質的服務意涵滿足顧客預期。好品質的產品與服務乃是企業成功的關鍵，也是構成企業與組織行銷策略之基礎。顧客體驗的滿足與品質密不可分，通常一個好的品質服務可以提供顧客滿足的體驗，這使得顧客滿意度經常成爲評估品質的判準。然而，由於個別顧客的預期價值有所差異，難以從不同顧客身上，測得單一組織之產出與服務品質的水平。對博物館來說，由於博物館經營日益強調以觀眾爲服務核心，許多博物館參觀者已無法滿足於僅是靜態的展示物件的觀看經驗，爲了讓觀眾能夠獲得良好的服務品質與博物館經驗，有效地處理觀眾的預期，以維持其與服務品質間的平衡變得日形重要（Rowley, 1999: 303）。此強調從觀眾自身的預期與認同切入以進行服務品質評估的思考模式，可聯繫上前述 Falk 提出的五種由認同所衍生出的博物館觀眾類型，其自我認同不同，對參觀博物館的預期各異。

另一個重要趨勢是，除了因爲財政因素促使博物館必須積極進行自我行銷，以吸引觀眾進入博物館，原本以研究、典藏、展示、教育爲目標的博物館功能，面臨休閒與消費社會在休閒娛樂層面的需求，以及過度商業或娛樂導向的展示教育活動，面臨保存文物之嚴肅功能間的緊張關係 （Corner and Harvey, 1991，轉引自 Rowley, 1999），除了擁有大量珍貴典藏的博物館仍能以其傲人的典藏品，策劃豐富的展覽與教育活動外，越來越多新興的博物館致力於應用現代科技與展示手法，加上鼓勵觀眾參與式的設計，以寓教於樂的方式來吸引觀眾，同時達到教育與休閒的

博物館功能。由此脈絡言，博物館與休閒娛樂間的聯繫更被強化，也引致本研究企圖從觀光研究思索觀眾研究與經驗評價的根本假設。

針對如何評估博物館的服務品質，本研究依據管理學者整理出十項檢視的指標作爲參考架構（Rowley, 1999），這十項指標分別是：

（1）服務傳遞速度：指包含觀眾接觸博物館時所能感受到提供一切服務的速度，舉凡進場購票、電話詢問、網站資訊或在館內尋求任何協助是否能夠獲得即時性服務。

（2）便利性：此強調博物館的可及性，如所在區位、開放時間等是否足以滿足觀眾需求服務的諸多事項。

（3）人口年齡結構：博物館所服務之地區人口年齡結構足以影響其所提供之服務內容。亦即，是否能從人口結構資料調整提服務內涵，並動態進行調整。

（4）選擇：對顧客來說，提供多樣性選擇是服務品質的關鍵要項。博物館不須擔心創造多樣性選擇會危及其他服務。相反地，由於博物館也日益成爲資訊與休閒娛樂的提供者，從行銷角度言，此娛樂功能如何有別於其他選擇？

（5）生活風格：顧客的生活風格對於評估博物館服務也很重要，例如通常他們如何進行何種休閒活動？餘暇時間是否充足？他們的選項優先爲何等等。

（6）折扣：價格上的折讓爲行銷常見手法，博物館服務的價格通常較難變動，但隨著市場競爭激烈，博物館應對於價格等問題更爲敏銳。

（7）附加價值：附加價值係以原初服務來定義，博物館如何爲原本的展示與教育進行加值服務？或是特別能夠提供給學生等特定族群？

（8）顧客服務：顧客服務主要關注觀眾與館員關係，館員需要愉悅且積極提供協助，更重要的是要被充分授權以協助觀眾處理相關服務。

（9）科技：善用科技已是不可逆的趨勢，如何應用與發展多媒體技術的潛力以同時提供資訊、娛樂與益處。

（10）品質：所謂品質在於滿足觀眾預期，但不同觀眾預期經驗值的差異須找到平衡點。

2. 觀光研究領域的經驗與價值評估層級

相較於行銷管理領域對顧客服務品質滿意評估討論大量建基在顧客預期層次，觀光領域研究的經驗則指涉，「遊客面對服務時，其主觀所感受到的心智狀態。」但通常將觀光經驗均視爲是獲益的（beneficial experience）、正面的經驗，至於如何獲益、或得到何種滿足與成長，則是由旅客詮釋其自身價值來獲知（McIntosh, 1999）。考量觀光遊憩行爲本身的特殊性，使遊客「經驗」多屬獲益且正面的感覺狀態，較難測量其經驗感受的差異與層級，因此，研究者依據遊憩需求的層級模式，以休閒活動、情境環境、體驗與獲益的四個層級，建構出所謂以獲益爲基礎的管理模式（benefits-based management, BBM）的評估架構。此架構乃建立在社會認知理論上，以理解人們在不同的環境情境中如何思考與學習。而要能夠理解觀眾是否從其觀光或博物館參觀活動中獲益，其自身是否爲有益的（mindful）或無心的（mindless）觀眾，代表兩種截然不同的心理認知狀態（Chan, 2009: 178）。

學者 Moscardo（1996）提出有心與無心兩者觀眾心智狀態的區分，前者通常指涉有較高的知識水平與學習動機，感受力較強而能欣賞與感受其所參觀或經歷的場景，也對自身行爲有較高的控制與詮釋能力。至於後者則強調其參訪或觀光行爲，較重視社交與休閒面向，而非其內容，因此也可能對於博物館展示教育內容的認知較少。

以觀光研究區分出遊客心智狀態差異，引發其經驗層次主觀感知與獲益感受的不同，一方面說明並非所有博物館經驗均爲純教育與學習導向，也可能突顯其社會與休閒娛樂價值，其次，則是突顯以觀眾主觀狀態來建構其正面獲益之博物館經驗的可能性。本研究藉此區分來思考大學生博物館經驗，在其主觀參訪博物館與否心智狀態之相關性。

3. 博物館領域觀眾經驗的類型與評估

以觀光領域試圖在顧客主觀心理狀態區分出有心的、無意的兩種層級，以詮釋在觀光經驗中其所獲致經驗及感受的強度，相較來看，前述 Falk 及其同道試圖從「認同」取徑界定出來的五種觀眾類型光譜，從方法論的角度言，可能出現偏誤的是，其分類架構假設了所有的參觀者均具有明確而理性的自我認知能力，並且將博物館經驗均視爲完全正面的價值，未能從其認同角度，指陳出其博物館經驗可能顯現的負面狀態，然而，檢視其五種觀眾分類的光譜，對於深化博物館觀眾研究、特

別是針對不同的次群體，例如本研究所關注的大學生群體，則仍有其可持續發展的空間。不論是有助於從質化、立基理論（Grounded theory）來建構臺灣大學生的博物館認同模式，或可循著此架構深入探究各個觀眾類型所關注的博物館經驗的側面。因此，本研究仍希望能借用此觀眾類型模式，作爲受訪者經驗分析的參考架構，以其建構出臺灣大學生的經驗樣態。

## 三、研究目的、研究問題與分析架構

綜合前述經驗現象、專業領域知識歷史發展、以及跨越行銷、觀光、認知心理、社會行爲等不同領域，本研究之目的在於，從博物館文化消費與服務經驗角度切入，以大學生群體作爲研究對象，藉由深度訪談方式掌握其博物館經驗，一方面建構臺灣大學生博物館觀眾樣態，拓展國內博物館觀眾研究範疇，作爲博物館服務與經營參考，以及日後持續發展博物館觀眾對服務品質感受評估探討模式，朝向體驗經濟進展。

在分析架構上，本研究試圖就三個不同層面提出分析，首先，借用 Falk 以認同視角所建構的觀眾類型作爲探討依據，試圖從受訪者經驗中，架構出臺灣大學生的觀眾類型趨勢現況；其次，持續以顧客主觀感受與認知經驗爲基礎，以觀光經驗研究的獲益基礎管理模式，以有心與無心的觀眾心智狀態的差異與比較，探討臺灣大學生博物館觀眾從參觀經驗中所獲得的正面感受與學習經驗。最後，則是援引行銷管理模型對於品質服務的探討，同樣以觀眾的感受經驗爲論述基礎，觀察其對於博物館服務品質層面上的經驗與感受詮釋。

## 四、研究方法

研究取徑：本研究採取質化研究的取徑。

資料收集方式：以深度訪談方式爲之。

取樣方式：針對本研究所設定的對象，採取立意抽樣加上滾雪球的方式來選取訪談對象。

立意抽樣的考量：考量樣本之多樣性，故僅限定爲大學生身份，其餘包括就學

地點、出生與居住地、年齡、科系、就讀學校、性別等人口屬性，均盡量選取不同背景者，以試圖可以取得更爲多樣的經驗來源。

訪談進行方式：以訪談大綱爲基礎來進行訪談。因本研究關切大學生的博物館經驗，故針對受訪者提及其較爲豐富的經驗面向，則會針對該主題繼續深入討論。

訪談時間：爲二〇一一年八月至十月。

訪談人數：總計訪談人數爲 23 人。男生 13 人，女生 10 人。

受訪者基本資料詳見下表 1：

表 1　受訪者基本資料表

| 編號[4] | 性別[5] | 年齡 | 科系[6] | 年級[7] |
|---|---|---|---|---|
| 1 | 女 | 21 | 西班牙語 | 四 |
| 2 | 女 | 21 | 應用外語 | 二 |
| 3 | 女 | 21 | 教育 | 四 |
| 4 | 女 | 22 | 行銷管理 | 二 |
| 5 | 女 | 21 | 英語 | 畢業 |
| 6 | 女 | 19 | 化妝品應用管理 | 二 |
| 7 | 女 | 22 | 新聞 | 四 |
| 8 | 女 | 21 | 建築及都市設計 | 二 |
| 9 | 女 | 22 | 社工 | 三 |
| 10 | 女 | 20 | 視覺傳達 | 二 |
| 11 | 男 | 19 | 應用外語 | 二 |
| 12 | 男 | 19 | 航太 | 二 |
| 13 | 男 | 22 | 房地系 | 畢業 |
| 14 | 男 | 18 | 工程科學 | 一 |

[4] 資料編排序並無特定意涵，爲便利資料整理，依照性別區分兩區。

[5] 性別分布比例並非刻意選取，而是立意抽樣加上滾雪球法逐步發展後的比例。

[6] 考量避免因爲就讀學校的分數排名等既有刻版印象，可能影響對該學生個別經驗的分析解讀，故僅以就讀科系列入討論。

[7] 因訪談時間跨越暑假，部分學生剛畢業，爲統一資料呈現形式，以一〇〇學年度第一學期爲基準。

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 15 | 男 | 21 | 商業設計 | 四 |
| 16 | 男 | 22 | 電子工程 | 四 |
| 17 | 男 | 22 | 數位動畫設計 | 畢業 |
| 18 | 男 | 24 | 統計 | 四 |
| 19 | 男 | 22 | 會計 | 三 |
| 20 | 男 | 22 | 電子工程 | 四 |
| 21 | 男 | 21 | 護理 | 二 |
| 22 | 男 | 23 | 護理 | 三 |
| 23 | 男 | 21 | 社會學 | 四 |

# 五、研究結果與討論

## （一）認同與博物館觀眾經驗

1. 研究發現與討論

針對受訪者描述自身的博物館經驗，本研究以 Falk 提出的五個類型加以區分，所得到的結果呈現如下表 2。

整體來說，臺灣大學生的博物館經驗類型以「設施利用者」最多，占了 43.48%；其次爲「經驗找尋者」，爲 34.78%。第三爲「探索者」，占了 17.39%。專業嗜好者僅有一位，占了 4.35%。但缺乏所謂的心靈朝聖者。

缺乏朝聖者可能的解釋是，在大學生求學階段，生命經驗應屬較側重於探索與學習，對世界充滿探索的意圖，對於所謂內省的、宗教或心靈上的依託、或是視爲日常疲累生活的調劑與充電，似乎比較屬於社會人士的生活經驗，或者說，藉由拜訪博物館獲得喘息，也並非一般大學生的減壓模式。

以性別分布比例來看，男性以「設施利用者」最高，占了 46%，將近一半。但「經驗找尋者」和「探索者」則呈現同樣的數量，均爲 23%。女生則以「經驗找尋者」最多，占了一半的比例。「設施利用者」次之，占了 40%，探索者則只有一位。雖然目前缺乏對於臺灣博物館觀眾性別分布的研究，但在一般的博物館觀眾調查中，呈現出來的性別樣態爲，女性觀眾占了約七成。通常的解釋，往往主張女性觀

眾較爲涉入博物館的活動，顯示女性較男性更熱衷於學習等等，但似乎並未提出更爲清晰的討論。例如：臺灣博物館觀眾群中，家庭親子族群爲多數，那麼，女性比例偏高是否與女性從事親子教育有關？再以 Falk 提出的認同觀眾架構來說，女性觀眾較多，是爲了追求知識與學習，抑或因爲女性較重視與朋友之間共同的社交休閒活動，故前往博物館是某種女性共同的交誼活動而非全然地以知識導向探索爲主？這些數字所意涵的現象背後，提示了臺灣大學生男女兩性所呈現出來博物館經驗的差異，值得後續探討。

表 2　大學生博物館經驗分布類型表

| 性別比 | 男性 | | 女性 | | 小計 | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 人數 | 百分比 | 人數 | 百分比 | 人數 | 百分比 |
| 經驗找尋者 | 3 | 23% | 5 | 50% | 8 | 34.78% |
| 設施利用者 | 6 | 46% | 4 | 40% | 10 | 43.48% |
| 探索者 | 3 | 23% | 1 | 10% | 4 | 17.39% |
| 專業嗜好者 | 1 | 8% | 0 | 0 | 1 | 4.35% |
| 朝聖者 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| 合計 | 13 | 100% | 10 | 100% | 23 | 100% |

2. 初步結論與建議

（1）臺灣大學生的博物館經驗

針對 Falk 從認同所發展出來博物館觀眾的五個類型，經由受訪者的經驗資料來分析，以歸結出幾項臺灣大學生的特性。

首先，第五種類型的觀眾幾乎不存在，在探討大學生經驗時，似乎可以考慮將這個類型的觀眾刪去。但若以博物館經營角度，以及 Falk 強調的「認同」主題來看，如何提升博物館觀眾主體意識，並以此設計引導觀眾進博物館，則未來應可考慮針對大學生群體，加強在生命體驗或宗教神聖性方面的活動與教育內容。

其次，在「經驗找尋者」這個類型中，強調在博物館環境中所能取得較爲全面性（gestalt of the day）的感官經驗，特別是博物館是否提供了新鮮有趣的活動，增

進其休閒的滿足感，但對於臺灣學生來說，似乎較少將博物館認知爲一個「好玩有趣的地方」，仍多是以體驗及學習爲多，這樣的結論一方面呈現學習與教育意念對在學學生來說仍是重要課題外，顯示臺灣博物館經營未來的方向，應著重調整經營方向，提供有趣好玩的誘因，成爲足以吸引大學生的休閒與學習場所。

第三，在臺灣的大學生博物館觀眾屬性，以「探索者」爲多，「專業或嗜好者」尚難界定其存在，但應有在探索者與專業者之間的流動與變化，意即，針對特定專業科系學生，例如視覺傳達、建築、設計等科系的學生，多參觀博物館中藝術與設計的展覽，或者如受訪者資料顯示，護理系的學生對於人體或醫學方面的展覽較感興趣，本即能夠補充其所學專長領域，作爲日後累積其專業的基礎，特別是在大學學生階段，或也難以稱得上屬於專業者或嗜好者的身分。另一方面，再從博物館服務與經營角度解釋這個現象，臺灣博物館觀眾基本上仍將博物館視爲教育學習場所，是學生族群可以補充、強化、增益其專業知識的地方。但某個程度來說，這也突顯出臺灣的博物館經營在專業性研究課題的累積上，還有應持續加強的需要，不限於只是在博雅教育、提升社會大眾文化水平層面上努力，應朝向專業化博物館的專業領域發展。

第四，「設施利用者」原本概念欲突顯博物館觀眾認知上的社交與群體性，可適用於大學生博物館經驗的群體性現象，大多數學生，除非是學校課程活動帶領前往，若屬於自發性的經驗，多以與家人和朋友前往爲主，但此似乎也反映出，以博物館作爲群體社交場所的意涵，若從博物館經營角度來說，提供可作爲大學生群體活動，以同時融合休閒、知識與社交內涵的教育方案，或者從博物館環境設施著手，增加群體互動空間場域，應該也是吸引大學生進博物館的有力誘因。

（2）五個類型可視爲連續性光譜

Falk 提出博物館觀眾的五個類型時，並未特別著力於探討這五類之間的關聯性。然而，從本研究受訪者的經驗來看，很多經驗似乎難以完全切割成爲邊界清晰的分類方式，相反地，似乎可以將其視爲是博物館觀眾經驗的一個連續性的光譜，及其對於博物館參與強度與認同程度的表徵。

舉例來說，如前所述，「探索者」到「專業者」之間，本即爲一個連續性的過程。同時，「探索者」與「經驗找尋者」兩者的差異似乎難有明確界定。若意圖從

字面上意涵區分，前者似是強調對未知事物的探索意圖與感知，自我認同爲知識的積極探索學習者，後者則是將博物館視爲一個累積不同人生經驗的場所，知識與學習性意涵較低，社交性意涵較高，並關切在博物館裡的活動是否有趣，自我認同的身分在於追求愉悅經驗。如此一來，則其與「設施利用者」之間的差異顯得又縮小，因「設施利用者」在博物館經驗中的學習預期也較爲薄弱、其關心的是周圍同伴的狀態，以及自身與同伴的關聯性，兩者均突顯社交休閒面向，以及追求博物館不同功能層面上的滿足。

（3）以大學生觀眾進行五個類型的修正

以前述討論爲基礎，本研究試圖以受訪者的經驗敘述，提出對於 Falk 五個分類的修正。修正的想法包括：

（i）刪掉心靈朝聖者這個類型。

（ii）將「專業嗜好者」與「探索者」整合調整爲「知識探索者」（explorer），呈顯出大學生以追求知識及學習的探索意圖，是主動的學習行動者，有較高的學習動機與自主性。

（iii）「經驗找尋者」調整爲「休閒與社交行動者」（leisure and social actor），強調以博物館作爲休閒體驗與社交活動場所。選擇博物館活動亦具有高度自主性，但進入博物館的使用經驗與類型，較側重於休閒社交層面、知識與學習性的比重相較沒那麼高。

（iv）「設施利用者」調整爲「機能性使用者」（functionalist），突顯博物館觀眾並非完全擁有自主意識地使用博物館，而是經由告知博物館可能的設施與服務，以使用這些機能作爲滿足其博物館預期者。

調整後的類型及內涵說明如下表 3。

表 3　本研究修正之大學生博物館觀眾類型表

| 類型名稱 | 內涵 | 認同主體性 |
| --- | --- | --- |
| 知識探索者（explorer） | 具追求知識及學習的探索意圖，是主動的學習行動者，有較高的學習動機與自主性。 | 以博物館作爲滿足個人學習與知識探索者 |
| 休閒與社交行動者（leisure and social actor） | 選擇博物館活動亦具有高度自主性，是以博物館作爲知性的休閒體驗與社交活動場所。 | 以博物館來滿足知性體驗及休閒社交活動者 |
| 機能性使用者（functionalist） | 經由告知博物館的設施與服務，爲滿足其特定之博物館預期需求。自主意識較低。 | 利用博物館設施機能者 |

（4）認同模型面臨之限制

在臺灣大學生所呈現出來的博物館經驗中，由學校老師帶往博物館、或指定作業的模式非常常見，幾乎成爲每個學生博物館的共通經驗，若從前述五個類型來界定，似乎並未能找到合適的對應，意即，如同前述研究者所指出，在 Falk 研究架構中所指稱，以認同爲出發所設定的博物館觀眾特性，背後隱含的假設是，所有進入博物館的觀眾均爲自發性與自我意識的主體，較無法涵蓋自主意識較模糊，或被動的、並未自發地掌握其具體預期的觀眾。

但或許另一方面可以詮釋爲，臺灣學生的學習經驗較爲被動，即使是由學校教師「規定」、「出作業」的方式才開始運用博物館的學習資源，則其尚未能預先地想像自身對於參觀博物館的期待，或許也可視爲日後博物館經營時，與學校教育資源結合所設定的學習方案時，增加學生對於博物館初步認識與想像的方案，藉由增加學生對於博物館可親近性的想像，以提升其參觀前的預期，強化博物館經驗與自我認同。

（5）對博物館環境設施及經營管理層面的意涵

Falk 以認同爲基礎所提出的五種博物館觀眾類型，欲藉由觀眾自發性的理解與詮釋其博物館經驗，來思考如何整合博物館設施、環境與軟體的展示及教育方案，

以滿足觀眾的預期。因此，從本研究整理出臺灣大學生的博物館經驗，同樣可作爲臺灣博物館未來在設施與服務內涵的調整參考。

舉例而言，強化博物館在休閒社交活動面向與空間設施的規劃；增強教育方案內容的活潑有趣，以改變觀眾對博物館屬嚴肅、靜態與神聖不可親近之場所印象；增加專門提供給大學生的教育方案、活動或展示內容設計；以館方角度進行大學生觀眾的深入研究；強化大學生觀眾性別化現象的探討等。

## （二）觀眾的心智狀態與博物館經驗

立基於前述歸納的觀眾類型分布，以及觀光研究所指稱「有心的」與「無心的」觀眾之對比，本研究將「專業嗜好者」、「探索者」與「經驗找尋者」視爲前者，「設施利用者」歸屬於後者，亦即，前三者均屬於自主性較高，進入博物館時乃是有意識地要滿足其參觀意圖與預期。至於後者則較屬於被動式的參觀者，自主地參觀意圖與預期較不明確。

1. 「設施利用者」的正面經驗與感受

「設施利用者」所提到的博物館正面經驗，主要是強調「親眼所見」真實物件的臨場感，「親身體驗、印象深刻」、「看實體感受更強烈、氛圍不同」、「看到實品、加深印象」等，例如受訪者 2、4、5、6、13、21、22、23 等八位受訪者，均提到這樣的看法。

其次則是與家人或朋友共同前往的愉悅感。由於「設施利用者」較關注與家人朋友共同參訪的經驗，參訪過程的知識學習反倒其次，有趣的現象是，在十位「設施利用者」中，高達九成都表示，曾經因爲媒體大力宣傳、或因爲身邊的同學朋友去看過，爲了有共同話題，而被吸引進博物館，具體指陳出來的包含前一陣子在華山藝文特區舉辦的「一克拉的夢想」展，以及科博館。但這九位受訪者也提到，若是因爲這樣的因素而進博物館，通常也不太記得自己看了甚麼內容，因爲主要是爲了跟朋友去。

另外，這些受訪者也提到，要吸引大學生進博物館難度很高，當問到他們認爲甚麼方式可以促進大學生進博物館，主要答案分成三大類，第一類是希望可以跟學校自己科系所學相關，例如受訪者 22 提到，應該跟大學生自己系相關的主題會吸引

大學生，受訪者 16 則提到，應該從學校教育就培養大學生進博物館的習慣，才是有效的方法；第二類則是主張應加強媒體宣傳，而第三類，也是最多人提到的，則是希望有所優惠，例如學生優惠方案、舉辦抽獎活動，以及門票優惠等等，這樣的意見與行銷學者主張，降價與折扣本即爲行銷上最爲簡單而有效的手法，表現在博物館服務上也同樣奏效。而真正關心展覽內容則只有一位，主張如果推出活潑有趣的內容、不要死氣沉沉，才可能吸引大學生進博物館。

臨場真實物件所提供的環境感受與氛圍，是博物館終極的優勢所在，即使這些受訪者未必是具有高度自主意識地前往博物館，但一旦到了現場，仍是不可避免地被當場的氛圍所召喚，強化其對於展示物件的經驗感受，換言之，如何讓觀眾願意走進博物館，在經營策略上便已經成功了一半。

2. 「經驗找尋者」的正面經驗與感受

從八位「經驗找尋者」所分享的經驗相當精采，這類受訪者對博物館經驗較有自己的見解與想法，如同學者所稱的「有心者」（mindful visitor），當請他們比較這些年來，他們感受到臺灣的博物館是否有甚麼變化與新發展趨勢，共有七位均提到自己的觀察，或是自己在博物館經驗上的成長。例如，受訪者 20 提到，雖然未必每檔展覽都讓人印象特別深刻，但欣賞文物所獲得心靈上的享受，會讓人想要再去博物館；而他認爲，現在臺灣的博物館漸漸趨向比較多元發展，不再只是展示古物或歷史文物而已。受訪者 8 有類似的看法，他覺得以前展的東西比較像是骨董類，現在的展覽則是比較生活化，並且有多元不同領域的主題，而他自己也特別偏好生活類的展覽主題。受訪者 7 則提到，現在的展覽多了很多強調互動性的展覽作品，例如運用 3D 技術等的展覽，並且讓觀眾可以拍照，親身體驗不同角度所帶來的親切感。

另一方面，幾位受訪者則是強調自己上大學之後，對於參訪博物館的正面成長經驗。例如受訪者 9 提到，隨著年齡的增長，自己對於事物價值的認識也相對提高，因此自身可以感受到，現在觀看展覽時，看法會跟以往不同。受訪者 3 則提到，高互動性的展覽會吸引他，但覺得現在看展的心態跟以前不同，以前可能會因爲是學校老師的要求，並非出於自願，但現在會因爲自己的興趣，對特定展覽活動有興趣，而喜歡邀約同學好友一同前往。受訪者 19 提到類似的經驗，以前去博物館只是爲了應付學校，但長大之後，自己去看展覽就是爲了自己的興趣而去，挑選自己有興趣、

喜歡的展覽前往。受訪者 1 則提到，現在看展覽時，比較會仔細、認真地去體會其中的美，但以前去看展覽，往往只是走馬看花、湊熱鬧的心態。

這樣的經驗感受一方面論證了中小學校時期的博物館經驗是會一路延伸、足以影響大學階段的狀態，而大學生因爲身心人格發展較爲成熟、自主性較高，可以跟以往的觀看經驗進行對話，是個自我成長的正面發展過程。

其次，當詢問受訪者對於學校與博物館學習經驗的比較，八位「經驗找尋者」中，有七位都對博物館學習模式，提出自己精彩的見解。像是受訪者 7 還自行進行比較，他認爲，學校的東西即使沒興趣，還是得要接收，但博物館則可以自行選擇喜歡的知識吸收，例如學校的必修課，號稱必修，但學生未必會有興趣。而博物館的展示實體，的確是要更吸引人的。但另一方面，學校教育有其必要之處，例如學校要提供基礎教育、培養社會生存的基本技能等等，和博物館是很不一樣的。受訪者 11 提到，學校是聽老師講、是一種被動的學習狀態，但在博物館裡，是由自己去了解想要看的展覽與內容，學習者的主動性高，相對較有學習的動機與樂趣，而因爲博物館的實物展示，會讓學習也比較有真實感。受訪者 8、9 均提到類似可以主動學習的意見。受訪者 8 提到，在博物館裡就可以親身體驗展覽，但學校只是課本上的學習。受訪者 9 指稱，博物館裡的學習比較活化，坐在教室裡只能坐著學習，但博物館裡不僅看的是真實的展物，他認爲，自己去理解、找答案會比在學校裡，老師用 PPT 還要有意義，在教室裡都是聽老師的看法，但在博物館裡，可以由學生用自己的方式去理解與解釋。受訪者 9 更進一步強調，博物館應該也可以算得上是一所學校，但目前臺灣的博物館定義太過狹隘，只會規定成是一棟建築物，而博物館應該可以讓教育方面有更廣的發展，可以更生活化而活潑的，讓臺灣的孩子明白過去及未來。受訪者 1 同樣強調，學校教育是填鴨式的，不論喜歡與否都須接受，但展覽的學習是自由的，沒人可以強迫你接受不趕興趣的事物，最重要的是，展覽的學習沒有標準答案，不用擔心會出錯。受訪者 19 同樣提到學習的自主性，他指出，學校的學習是一對多，但博物館有很多資料的學習不一定要侷限在特定地方，自己想看的學習意願會更高。如果學校變成像博物館一樣，感覺教學會比較多元化、學生學習意願應該會提高。至於受訪者 20 則特別提到了博物館學習多樣性的特徵。例如各種各異其趣的博物館，會展示各種不一樣的主題，例如海洋博物館、動物園等等這些都是學校看不到的，能夠近距離去感受、真實碰觸，不會只是書本上的講解與個人想像而已。

3. 探索者與專業者的博物館經驗與正面感受

在這兩類的受訪者中，普遍呈現的樣態是，相較於前一類，個人有更爲豐富的博物館參觀經驗，不僅會自發性地尋找自己有興趣的展覽前往、也會針對值得參訪的博物館主動拜訪，以累積其博物館參觀與學習經驗。因此，似乎表現出對博物館有較爲自我的見解，並已養成一定的參觀習慣。

例如受訪者 18 提到，基於自己對於古文明的偏好與興趣，會主動前往參訪，並感到獲益良多，例如美索不達米亞文明展覽即是一例。也會在看展覽前，先看相關網頁介紹、了解整體展覽的情況。即使現在是網路時代，但到現場享受臨場的氛圍，看到實物和虛擬畫面的感覺完全不同。另一方面，雖然因爲打工很忙，但因爲就讀的大學裡便有博物館，也會善用課餘時間前往，並提到校內博物館也常有很棒的展覽活動。他認爲，臺灣的博物館太過偏於教育爲主，而國外的博物館則主題較爲多元，有許多是珍奇異物的博物館，典藏許多有趣的文物。他會運用博物館的其他設施，像是買紀念、跟朋友喝飲料聊天等。受訪者 17 與 18 同屬較爲深入的涉入者，他提到，只要放假、有興趣的展覽有空都會去，不僅會是前先行收集網路資訊，也會在看完展覽後，到網站收集其他人的逛館心得，來補充自己沒有發覺到的心情和狀態，在博物館商店不只買紀念品、還會聽演講。他認爲，參觀博物館不僅可以陶冶身心、培養興趣，參觀不同類型的展覽、畫展、模型展、服裝設計等等，都能讓人增廣見聞，學習到更多知識、產生不同想法，並且得到創作的靈感。受訪者 15 也是高度的涉入者，一年幾乎會去北美館十次左右。他提到，現在博物館較貼近大眾，以前都較爲靜態的，但現在多了許多與民眾互動的展示。他不只看展覽、也會去博物館裡逛書店、買紀念品、聽演講。

相對於大多數受訪者強調博物館學習的多樣與有趣，受訪者 10、14 兩位則反過來主張，博物館與學校應該保持其差異，前者認爲，博物館是比較安靜的地方，但學校則是充滿生氣、活潑的地方，因爲在博物館只要出現一些嘈雜聲，就可能被行注目禮。但學校是應付考試的地方，博物館增長個人對歷史的知識。後者提到，對他而言，博物館是比較沒有系統性的教育、學到的東西比較概念性，但學校教的東西比較紮實，是比較有系統和深入的知識。由此來看，對他們來說，博物館屬於一個特定的場域，有其場域（field）所需的慣習（habitus），或許是值得繼續深究下去的課題。

經由本節的討論大致可以分辨出從設施利用者、經驗找尋找、探索者到專業者的大學生觀眾，對於自身博物館經驗的描述與感受強度、深刻程度的差異，亦即，從所謂「有心的觀眾」往「無心的觀眾」之區分，雖然其正面獲益感受強度各異，但對於整理出觀眾經驗與意見，仍是提出許多值得參考、並應更進一步深究的課題與現象。

## （三）博物館服務品質檢核：大學生觀眾經驗的角度

本研究以行銷管理學研究針對博物館服務品質提出的十項檢核指標架構，以受訪者角度呈現其對博物館服務品質之感受經驗，大致整理如下表 4。但因本項檢視以服務內容爲主，故略去個別受訪者標示。

表 4　大學生觀眾視角的博物館服務品質經驗

| 指標向度 | 概述 | 受訪者經驗呈現 |
|---|---|---|
| 服務傳遞速度 | 觀眾接觸博物館所有服務有關的傳遞速度感受 | 1. 太熱門的展覽會因爲太過擁擠、排隊太久。<br>2. 對博物館訊息通常是由網路和新聞得知，基本上是被動得知，大型展覽都會在電視上播出訊息。<br>3. 會由電視與公車得知博物館的訊息。<br>4. 臺灣的博物館宣傳沒有讓民眾真的充分了解每一次展覽的魅力及真正要表達的內容，民眾就不會相當高的意願去看了。<br>5. 博物館的宣傳不夠。 |
| 便利性 | 博物館的可及性 | 1. 學校內的博物館有地利之便會吸引人進去。<br>2. 有舉辦我有興趣且票價、交通、時間均在可以接受範圍時我才會去。展覽主題、價位、交通便利與否。<br>3. 會去飲食區，雖然對文物安全或其他考量並不恰當，但禁止飲食而沒有休憩的地方，參觀會受影響。 |
| 人口年齡結構 | 服務地區人口年齡結構與提供服務內容之相關性高低 | 1. 政府如果補助學生參觀博物館費用那很好，哪個學生不想省錢。一定會提高參觀意願。<br>2. 票價優惠或贈品的噱頭是可以吸引大學生的。<br>3. 會邀請朋友一起參觀，讓更多人覺得看展覽是件有趣的事情。 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 4. 必須要是大學生有高度興趣或與自己往後志向有些許關係才會有意願考慮去參觀。 |
| 選擇 | 博物館是否提供多樣性選擇攸關服務品質 | 1. 臺灣博物館品質還不錯，但關於外國東西比較少，可以多和國外交流。<br>2. 故宮印象比較深刻，因爲很多展覽在那裏展出。<br>3. 印象深刻通常不是常設展，有期限的特展很多都不錯。有時候重複性太高的東西會讓人覺得無聊。普遍常設展都大同小異，缺少明顯特色。<br>4. 當代日本藝術家的作品展很新奇很引人興趣。<br>5. 一定會去逛博物館商店，口渴或肚子餓也會去餐廳用餐。<br>6. 常引進國外展品，卻忽略國內優秀的藝術家。<br>7. 博物館應該可以包括很多種類，目前看起來博物館可能聽到就是一些固定的。<br>8. 有個區塊可以增加定期的活動，增加和大家互動的機會。 |
| 生活風格 | 觀眾生活風格與博物館的關聯性 | 1. 去博物館是休閒娛樂兼教育性質，是跟朋友同去，若有揪團同行的特殊活動較吸引我。<br>2. 博物館算是休閒娛樂活動，應該做出吸引大學生的展覽才能讓他們進博物館。<br>3. 曾到國外參觀博物館，覺得他們比較不會人擠人而失去參觀的興致。<br>4. 參觀博物館是放假打發時間的好活動。<br>5. 對我而言，博物館是休閒娛樂，因爲不會讓我有壓力。<br>6. 會去博物館通常是朋友找去逛，或者在附近順便打發時間。<br>7. 如果博物館商店有咖啡廳會喝杯下午茶。 |
| 折扣 | 價格折讓或任何折扣 | 1. 能不收門票當然很好，但不收門票是否合理應看該館的營運狀況而定。<br>2. 不收門票雖然會增加參觀意願，但策展需要費用，要有品質就需要錢。<br>3. 不管是否收門票都不會增加參觀意願，展覽的價值才會影響參觀人的心情。 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 4. 免費入場對學生是有吸引力的。但門票收入對博物館經營很重要，若缺少收入將對博物館收藏物的保存產生影響。<br>5. 臺灣許多大型特展門票超貴，但還好重點是有興趣就會去。<br>6. 不一定要免門票，因爲維護需要錢，但希望價錢壓低或公開透明化。<br>7. 買套票送贈品可以吸引大學生。<br>8. 不收門票固然增加參觀意願，但若因此影響參觀品質，我寧可付費參觀。基於使用者付費原則，免門票有點不太公平。<br>9. 博物館裡面吃得賣太貴。 |
| 附加價值 | 博物館如何爲原本的展示與教育進行加值服務？ | 1. 台博館和蘭陽博物館的建築都非常有特色，想再去會是因爲建築特色而非展覽。<br>2. 有些博物館會服務需要費用，會降低參加意願。<br>3. 與學校合作相關學習活動，藉此宣傳會讓學生有意願去參加。<br>4. 符合大眾的興趣或是附加活動才會讓人想去。<br>5. 喜歡台博的建築外觀。 |
| 顧客服務 | 館員需愉悅且積極提供協助，充分授權其協助觀眾處理相關服務 | 1. 導覽服務太冗長，有時候太過詳盡的敘述讓人沒有耐心專注。<br>2. 臺灣博物館品質參差不齊、工作人員的素質與教育訓練是最需要加強的。<br>3. 故宮導覽專業解說生動，有助於觀眾對展覽加分。<br>4. 如果看不懂展覽可以詢問導覽人員。<br>5. 參觀印象很好的是宜蘭傳藝中心，環境舒適、流量控制得宜。又隨時有人員維護展場秩序。原本不打算參觀常設展，是導覽員勸說才進去，幸好沒有錯過這個有趣的展，他們沒有大型宣傳、只靠服務人員口耳相傳，但裡面內容真的值得一看。<br>6. 售票員臉超臭、很需要改進。 |
| 科技 | 如何應用與發展多媒體技術以同時提供資訊、娛樂與利益 | 1. 導覽服務比較少用，感覺很麻煩，自由度會下降。<br>2. 不喜歡使用網頁資料輔助，因這類網頁通常並不是做得很完善，介紹太過簡略或太過冗長，自行選擇大小都很重要，連結系統也要讓人一目了然，才不會找不到自己要的資訊。<br>3. 看展前會先上官網大致看一遍，確認自己該展有興趣。 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 4. 我參觀展覽都會使用個人導覽系統，因爲不想走馬看花又不想跟定時團體導覽人擠人，自由性較大。<br>5. 會加入臉書與推特，如清明上河圖、手塚展、花博。 |
| 品質 | 品質評估以滿足觀眾預期爲前提，觀眾預期經驗值的差異須找到平衡點 | 1. 需要改善的是動線規劃。<br>2. 遊客素質需要改進，許多爸媽帶小孩進去參觀，卻任由小朋友到處奔跑和觸摸博物館物品。<br>3. 媒體大力宣傳有時候只是噱頭，或者公司投入大量資金達到廣告效果，但實際上並不符預期。<br>4. 北美館參觀路線有系統規劃，但硬體設備老舊。<br>5. 台博的動線規劃不夠完善。<br>6. 小孩吵鬧影響參觀展覽心情。<br>7. 當代館的動線優。<br>8. 臺灣博物館水準良莠不齊，硬體設備如廁所與展場座椅需改進，展場空間不夠大應控管人數。<br>9. 有些博物館會爲了商業利益考量而犧牲掉參觀品質，這點必須改善。<br>10. 臺灣博物館的管理方式比較不當，展覽只要人多場面必定有些混亂，讓人失去欣賞及參觀的感官享受，應該要人數及參觀環境的規劃，和較爲容易理解的展示方式。<br>11. 臺灣博物館的場地問題及人的流量需要管理。<br>12. 需要改善的包含設備與建築，印象中臺灣的展覽場品質不太好，之前在展場工作過，下雨還會漏水，對展品很沒保障。<br>13. 博物館廁所應該多一點。<br>14. 在博物館裡走路很累，因爲椅子太少。且動線不良。 |

以本研究受訪者經驗中所描繪出來的博物館服務品質，大概可以得到幾幅圖像情景：

大學生對於臺灣博物館的場地與硬體設施普遍滿意度不高，例如多人提到有時展場人數過多、完全無參觀品質可言，應加以合理管制。動線規劃是否流暢亦爲觀眾有強烈感受的。展場座椅、廁所等服務性設施的數量與品質也應加強。

大學生普遍認同免門票、或政府提供大學生補貼，對於大學生是相當有力的誘因，但幾乎也都主張，不收門票是否足以確保原有的品質，以及對於博物館文物的維護，是他們在意的問題，亦即，若免門票卻足以威脅博物館品質，則不值得這麼做。

大學生雖屬網路世代的年輕族群，但並不積極熱衷於利用博物館網路資訊或社交媒體，且少數使用者對於博物館展覽官網的滿意度並不理想。

博物館服務遞送速度、館員服務與博物館的可及性等三項是較少被提及的課題，前兩者或許說明現有博物館服務中，館員角色的積極性不足，至於後者或許可以說明臺灣主要博物館的可及性均不低，對觀眾來說比較不是前往參觀的困擾。

在博物館加值服務部分、以及針對參觀者的生活風格兩項應該是討論最少、最有限的，或許指出了國內博物館在未來服務品質提升亟待改善的部分。

人口地區特色部分討論較少，因與本研究訪談並未設定特定博物館，故難以收集到相關資料。

## 六、結論與建議

本文試圖整合以認同爲基礎的博物館學觀眾研究架構、觀光領域研究之獲益基礎管理（BBM）對遊客特質的分析，以及行銷管理領域對於服務品質評估等三個向度的取徑，共同建構出理解大學生博物館經驗的研究方法。

依據 Falk（2008）擬出的五種博物館觀眾類型，臺灣大學生觀眾類型分布以「設施利用者」最多，占了 43.48%；其次爲「經驗找尋者」，爲 34.78%。第三爲「探索者」，占了 17.39%。專業嗜好者占了 4.35%。缺乏所謂的「心靈朝聖者」。第一種「設施利用者」對博物館學習與教育功能的需求強度最低，再以觀光領域的獲益基礎管理對遊客研究分類來看，爲所謂「無心的觀眾」較關切博物館經驗的休閒娛樂面向；其他四類屬於「有心的觀眾」，依其分類類型，可以區分出不同強度對博物館知識學習的需求程度，並以此架構來討論不同主體在博物館經驗中的受益感受。最後本研究建議依據臺灣大學生觀眾現況，將此五個觀眾類型，重新調整爲三類，分別爲「知識探索者」（explorer）、「休閒與社交行動者」（leisure and social actor）與「機能性使用者」（functionalist）三類。

本研究雖刻意採取質化研究的深度訪談法，但在選定樣本時，僅考量大學生個別屬性的多樣化，而未做其他控制；同時，本研究意圖建立較爲廣泛的博物館經驗收集，故並未在設定特定的博物館，進行其相關服務品質的評估檢核。一方面，未來應可考慮再針對大學生進行更爲細部的區分，例如，不同學科背景、公私立大學、家庭背景差異、城鄉差距與性別差異等等因素，應可深化對於大學生博物館觀眾的認識。

本研究原本嘗試進行大學生博物館經驗與理論的對話，特別是針對視覺實踐的課題，了解大學生博物館經驗中的視覺感受，而非導向於博物館服務品質評估。但在初步接觸受訪者後，因大多數學生的博物館經驗尚不足以針對特定展覽、展場或展示，進入更爲深入的討論，加以臺灣本土博物館觀眾研究尚在持續發展中，也需要大學生這個群體資料的補充與對話，本研究發展過程尚屬初步嘗試，期能拋磚引玉，邀請各界先進指正與對話，以提升臺灣博物館領域從基礎到應用與理論之探討。

# 參考文獻

## 一、中．日文

王啓祥

2000 〈博物館教育的演進與研究〉。《科技博物》，4(4)：5-19。

2005 〈博物館觀眾研究的進路〉。《科技博物》，9(4)：33-46。

竹內順一

1985 〈第三世代の博物館〉。《冬晴春華論叢》，3：73-88。

伊藤寿朗

1993 《市民のなかの博物館》。東京：吉川弘文館。

李斐瑩

2002 〈藝術管理：運用觀眾參觀經驗理論提昇博物館服務品質之探討〉。《藝術學報》，71：17-32。

張婉貞

2009 〈消費文化、博物館與社會大眾〉。《博物館學季刊》，23(2)：5-20。

黃俊堯

2003 〈訪客群分析：博物館行銷的礎石〉。《博物館學季刊》，16(1)：91-103。

黃智琪、許義忠

2009 〈博物館觀眾研究分析：1992-2006〉。《運動與遊憩研究》，3(3)：97-114。

郭爲藩

2008 《全球視野的文化政策》。臺北：心理。

郭義復

2001 〈新博物館學的展示研究〉。《博物館學季刊》，15(3)：3-11。

## 二、外文

Annis, Sheldon

1974 *The Museum as a Symbolic Experience*. Doctoral dissertation, Chicago, IL: University of Chicago.

Corner, John and Sylvia Harvey

1991 *Enterprise and Heritage: Cross Currents of National Culture*. London: Routledge.

Chan, Jennifer Kim Lian

2009 The Consumption of Museum Service Experiences: Benefits and Value of Museum Experiences. *Journal of Hospitality Marketing & Management*, 18(2/3): 173-196.

Falk, H. John

2008 Viewing Art Museum Visitors Through the Lens of Identity. *Visual Arts Research*, 34(2): 25-34.

Falk, H. John and Lynn D. Dierking

1992 *The Museum Experience*. Washington, DC: Whalesback Books.

Goulding, Christina

2000 The Museum Environment and the Visitor Experience. *European Journal of Marketing*, 34(3/4): 261-278.

Graburn, Nelson H.

1977 The Museum and the Visitor Experience. In *The Visitor and the Museum.* Linda Draper, ed. pp. 5-32. Berkeley: The Lowie Museum of Anthropology, University of California at Berkeley.

Gramsci, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Hall, Stuart

2001 Encoding/decoding. In *Media and Cultural Studies: Keyworks.* Meenakshi Gigi Durham and Douglas M. Kellner, eds. pp. 166-176. Oxford, England: Blackwell Publishers.

Harrison, Julia

1994 Ideas of museums in the 1990's. *Journal of Museum Management and Curatorship*, 13(2): 160-176.

Hopper-Greenhill, Eilean, and Theano Moussouri

2002 *Researching Learning in Museums and Galleries 1990-1999: A Bibliographic Review*. Leicester: Research Center for Museums and Galleries.

Kaplan, Stephen, Lisa L. Bardwell, and Deborah B. Slakter

1993 The Restorative Experience as a Museum Benefit. *Journal of Museum Education*, 18(3): 15-18.

Korn, Randi

1992 Redefining the Visitor Experience. *Journal of Museum Education*, 17(3): 17-19.

Kotler, Neil, and Philip Kotler

2000 Can Museum Be All Things to All People?: Missions, Goals, and Marketing's Role. *Journal of Museum Management and Curatorship*, 18(3): 271-287.

Kuhn, Thomas

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Loomis, Ross J.

1993 Planning for the Visitor: The Challenge of Visitor Studies. In *Museum Visitor Studies in the 90's*. S. Bicknell and G. Farmelo, eds. pp. 13-23. London: Science Museum.

McIntosh, Alison

1999 Into the Tourist's Mind: Understanding the Value of the Heritage Experience. *Journal of Travel and Tourism Marketing*, 8(1): 41-64.

Moscardo, Gianni

1996 Mindful Visitors. Heritage and Tourism. *Annals of Tourism Research*, 23: 376-397.

Pine, B. Joseph, and James H. Gilmore

1999 *The Experience Economy: Work is Theatre and Every Business a Stage*. Boston: Harvard Business School Press.

Pekarik, Andrew J., Zahava D. Doering, and David A. Karns

1999 Exploring Satisfying Experiences in Museums. *Curator*, 42(2): 152-73.

Rowley, Jennifer

1999 Measuring Total Customer Experience in Museums. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11(6): 303-308.

Stylianou-Lambert, Theopisti

2010 Re-conceptualizing Museum Audiences: Power, Activity, Responsibility. *Visitor Studies*, 13(2): 130-144.

# A Preliminary Visitor Study on College Students' Museum Experience: In the Views of Identity and Museum Service Quality

Yin, Pao-Ning *

## Abstract

Following the visitor-oriented operational guidelines of New Museology, museum visitor's studies become more and more important trends in academic profession. Nevertheless, here in Taiwan, the museum visitor's studies in these years were emphasizing on integrated research and mostly conducted by quantitative method, focusing mainly on audience in general, instead of on certain sub-groups. Therefore this study adopts the five types of museum audience proposed by Falk (2008), including 'explorers', 'facilitator', 'professional/hobbyists', 'experience seekers' and 'spiritual pilgrims', which are classified basically by visitors' identity with museums. Secondly, this study takes college students as research subject, and collects data through qualitative depth interviews to investigate the museum experience of college students. Moreover, in order to explore how audience evaluate the facilities inside the museums they ever visited, this study also utilizes the framework of benefit-based management (BBM) in tourism, attempting to integrate with the other two disciplines, research structure of museum visitor's studies and marketing management evaluation on quality of service, to analyze college student visitors and their museum experience.

As a result, Taiwan college students' audience type distribution is as follow: 'facilitator', the most, accounting for 43.48%; followed by 'experience seeker' for 34.78%. The third is 'explorer', accounting for 17.39%. 'professional/hobbyist' is accounted for 4.35%. But none of the result is the so-called 'spiritual pilgrim'. That is, the most one, the "facilitator" demands

* Associate Professor, Department of Digital Humanities, Aletheia University.

the educational function of museum least. Then in the benefit-based management (BBM) analysis, the so-called “mindless visitors” concern more about the entertainment experience at the museum; the other four are “mindful visitors”, their classification type, distinguishing according to different knowledge intensity of learning needs towards the museum, and the same framework to discuss diverse experiences in the museum's main benefit experience. Finally, this study suggests that status of the Taiwan college students as the audience, namely the five audience types should be re-adjusted to three categories, “knowledge explorer” (explorer), “leisure and social actor” and “functionalist”.

**Key words:** Visitor studies, Museum experience, Identity, Museum service quality, Experience economy

文資學報 ISSN 1814-3121
第七期｜頁 85-98｜民國一〇一年｜
國立臺北藝術大學文化資源學院
JOURNAL OF CULTURE RESOURCES｜NO.7, pp.85-98, 2012
Taipei National University of the Arts｜School of Culture Resources

# 科學博物館中的民俗知識：東港迎王特展*

陳奕良**

## 前言：東港迎王在科學博物館

博物館展示因應各種溝通需求與目的，選擇展示所需的物件、主題與技術，加以組織與視覺化，提供另一種觀看世界的方式。博物館展示不只是提供內容，也在於引導觀者如何建構知識。展示主題與知識的建構，是與各個行動者的意圖及其資源取得的途徑相指涉，影響博物館決定哪些文物可以展，哪些故事可以呈現。Lidchi（2005：160）正確指出，博物館的獨特性並非只是儲藏與安置物件，更重要的是處理「可以稱爲觀念的東西，即關於世界是什麼或應當是什麼的看法」。甚而如 Lidchi 所述，博物館在編碼與解碼的過程，不只是一種詩意的表現，在某種程度上也會產生特定的政治性效應。博物館再現所涉及的權力關係或文化霸權的批判，近年來也已受到許多的檢討，強烈質疑西方的思考方式過於單一，忽略多元文化的價值與意義。然而，如此的單一化呈現，並非僅是由於特定權力因素趨使而已，也涉及到西方的知識論是與理性思考及客觀價值的信念有關。尤其是科學類型博物館更是如此，透過各種步驟與程序逐一解釋各種概念，證明各類命題的假設。但是並非所有的事物，都可以採取實證科學的方式處理。例如，博物館展示中的身體，主要都是以解剖學與生理學方式，呈現身體內各種器官與系統，卻無法彰顯出身體做爲一個整體與社會文化環境之間的相互影響關係（劉德祥，2003）。科學博物館經由各種學科、科學方法與儀器的推論，強化知識的有效性與權威性之外，面對普遍性知識又該如何從不同文化的視野與之相對話，藉此展現另一種建構與呈現知識的

* 收稿日期：2012.07.30；通過日期：2012.08.24。
** 國立臺北藝術大學博物館研究所碩士。

方式？例如，臺灣的博物館地震論述即出現兩種模式，一種是著重科學分析，強調遭遇地震前後如何（how）應對的解釋，另一種則是民間闡述災難經驗的語彙，表達各種爲何（why）的議題（王嵩山，2003：87-88）。跨越科學與人文的界限，博物館如何提供多元化的詮釋與溝通形式呢？

二〇一二年爲壬辰年，適逢東港恢復迎王一甲子的日子，國立自然科學博物館（以下簡稱：科博館）推出「代天巡狩：東港迎王特展」，有慶賀意味之外，也在於企圖藉此展現迎王祭典背後隱含的宗教文化，以及平安祭典在地方社會中的意義。一般而言，科博館的類型較多視其爲是科學博物館，或者是自然史博物館；無論是何種類型，爲何會展示民俗文化的展示，頗爲令人感到疑惑。開展當天，孫館長也首先提出這個問題，並從科博館的研究編制來說明這類民俗或宗教文化在科博物館展示的意義。主因在於科博館是一座兼具自然史與科學教育的博物館，研究範疇有動物組、植物組、地質組與人類學組，使得常設與特別展示主題皆涵蓋科學與人文主題。因此，博物館有時也會「站在科學與自然的角度，介紹臺灣的民間信仰」。科博館早在民國九十八年即舉辦過土地公特展，並於一百年推出媽祖進香文化特展，從文化人類學角度詮釋民間文化的內涵與價值。然而，在理性與迷信之間，科博館如何以科學教育來引導觀眾認識民間信仰呢？顯然的，人類學組在科博館所扮演的角色，絕非只是因研究興趣在於民間信仰或其他文化的議題而策展，而是透過不同文化視野再思考與檢視普遍性知識在建構過程中，往往忽略其背後隱含的多樣性與差異性。例如，透過科博館常設展示中有關健康觀的呈現，除了有科學數據與儀器展演的分析之外，還有以漢文化爲基礎的「漢人的心靈生活」展示所呈現的健康概念，這是與漢民族的宇宙觀、人際關係、社會規範與宗教信仰等有關（林穎楨，2011）。展示呈現不只是有科學式解釋，同時也有不同文化對於普遍性知識的詮釋觀點。

東港迎王在受到許多媒體關注之後，眾人時常以「王船祭」以理解迎王平安祭典的意義，卻比較少注意到燒王船背後有關東港人請王逐疫的文化意涵。早期由於醫學尚未發達，經過自然災害之後，容易孳生各種傳染病，瘟疫往往一發不可收拾，時常造成重大傷害，因而出現各種瘟神的信仰。各地皆有不同的逐疫儀式活動，例如中國江南地區濱海之處，即發展以「船」爲主體的送瘟儀式（李豐楙，1994）。王船在整個祭典中的確佔了重要的位置，但絕非只是它的工藝藝術價值，或是做爲民間宗教儀式活動中的神器。更不可忽略王船從送瘟工具的功能，如今已

轉化爲王爺代天巡狩駕臨民間驅除邪惡的深層意義。不只是焚燒王船，東港人在祭典期間扮演各種角色，共同參與這場儀式祭典，進入李豐楙（1994）所言的「非常世界」。這次特展內容是以「重塑代天府」、「王船設置及祭典」和「萬宗法壇科儀」爲主軸，展示王爺辦公的官廳，以及依比例縮小的王船，並「藉由展場中的祭典和瘟押煞科儀造景，認識祭船、和瘟等祭祀科儀，以及迎王平安祭典中角頭職務的輪任、中軍府安座、造王船、進表、設置代天府、請王、過火、出巡遶境、祀王、遷船、和瘟押煞、宴王、送王等十三項程序步驟與意義」。[1]此外，開展當天還特地邀請溫府王爺金身北上前來博物館內參與開展活動，透過博物館內外的儀式展演，使得該展正式開始爲期三個月的展覽。

透過展覽主題與內容，也可以理解該展企圖將八天迎王平安祭典的各項程序與儀式過程，以三大主軸給予展現，頗爲用心。科學博物館提供舞台呈現各種文化知識，的確可以使觀者用另一種視野理解不同概念的形成及其知識的內涵。然而，展覽的目的除了可以使大眾認識臺灣無形文化之外，科博館還可以藉此提供哪些層面的知識，能夠使該展在科博館的展現不同於歷史、民俗與文化類型的博物館呢？本文企圖透過地方社會與祭典、逐疫文化的展演與王船的宗教意涵，再詮釋展覽運用哪些物件與展示手法建構知識。並討論科學博物館展現民俗知識如何使觀者有不一樣的思考及理解世界的方式。

## 平安祭典與地方社會：代天府的重現

瘟神的淵源經過各種傳說與神話的穿鑿附會，因應不同社會的除疫需求而產生各種神格化的表現，如林枝萬所說的海神、醫神、保境安民之神與萬能之神等，至今轉化爲代天巡狩的王爺：由驅瘟儀式轉變爲王爺降臨押瘟除疫（邱美仁，2006：21-22）。東港迎王的祭典活動主要以地方角頭公廟爲核心，從各角頭內選出耆老代表組織執行廟務的團隊。一般都是由地方有名望，或是有服務熱忱者擔任。東港的七大角頭，即目前的崙仔頂、頂中街、下中街、安海街、頂頭角、下頭角、埔仔角，大致上也是鎮公所行政區劃的範疇。七角頭各自有其負擔的廟務，千歲爺也會巡繞七個聚落。展覽入口處右邊及可以看到遶境的地圖，並用各種顏色標

[1] 中央社（2012）。〈東港迎王祭典　科博館全景重現〉，中央社新聞網，http://www.cna.com.tw/News/aLOC/201203160106.aspx。檢索日期：2012 年 7 月 23 日。

示路線。原本是以抽籤制決定由哪一角頭的頭人代表擔任大總理籌辦祭典，後改爲輪流制產出大總理。民國六十五年，在舊有基礎上組織「祭典委員會」，將大總理籌辦制改爲祭典委員辦理制，擴大活動的規模與內容（李豐楙，2004：108-117）。組織改置不只是使各角頭的熱心信徒可成爲角頭代表參與廟務，經費來源如香火錢與捐款等也逐漸增加。雖然主要廟務工作仍以地方的林派與許派爲大宗，但隨著祭典活動的擴大，各方人力與資源匯集於此，強化地方的凝聚力，也吸引外地人的參與，使祭典活動逐年盛大舉行。

無論平安祭典如何因應時代條件而轉變，東港人對於迎王祭典始終保持嚴肅與嚴謹的態度，處理好祭典過程的大小事務，嚴守禁忌，絲毫馬虎不得。在祭典期間最重要的程序是在廟宇內另外設置代天府，恭請當年度的千歲爺聖駕，做爲千歲爺辦公的場所。代天巡狩的千歲爺親臨到東港，整個廟務工作重心將配合千歲爺行事，民間百姓在準備任何祭祀事務，也必須謹慎處理。代天府一般是嚴禁不相關人士進入，這次展覽即以造景展示手法使之呈現出來。代天府的重塑區隔出內外空間，以區分出正殿與拜殿之別。正殿懸掛金黃色帷幕爲官廳內部，前方帳綾上書「代天巡狩」。官廳外部的拜殿則以四根柱子組成的空間，四根柱子上簷處懸掛繪有龍紋的燈籠，前方兩個柱子有懸掛兩面虎牌，拜殿兩側則懸掛兩排小燈籠。兩側燈籠在左掛祭典大總理、各級總理、參事、班頭等頭銜燈，右掛祭典主委、副主委、各科科長、顧問等頭銜燈。拜殿空間是觀眾可以進出，並向內觀看官廳內的陳列情況。但在某種程度上，重塑的內外空間是與實際在進行儀式的代天府場域是不同的。展覽的展陳方式傾向彰顯千歲爺代天巡狩的角色。千歲爺是代天巡守的欽差大人，擁有自己辦公的官廳，並由人間界的廟務組織人員協助處理各項事務。在王府內外服務所扮演的職務有內司、神樂團與班頭，需經王爺座前擲杯獲允准後，才能夠成爲正式成員。主要分有文事執掌的「振文堂」，以及習稱爲「班頭」與「差役」的「振武堂」成員。前者由通曉禮儀與文疏的耆老或士紳組成，負責王府內祀宴的禮儀，通常身穿長袍馬褂的禮服，通稱爲「內司」。後者身穿官衙差役服飾，頭戴魯笠，負責王府的值班與神轎守護等工作，或是排班在中軍府前爲信徒改運（李豐楙，2004：119-120）。例如，展示中官廳房外右邊的展板內容，即有提到內司發口號「放告」接受陰界的參謁。辦公桌上即有各類小型的刑具，與書寫用的筆墨及簿冊。展覽內也有設置仿內司的偶像，擺置於千歲爺的右邊，隨時待命。

圖 1　代天府重現

圖 2　代天府內的辦公桌椅

此外，代天府官廳內還有擺設各千歲爺的令牌與手令，辦公椅也如同令牌一樣以不同顏色代表各千歲爺，表示各千歲爺於祭典期間在此共同辦事。或是由人間界持手令象徵請千歲爺神駕主持各項維持祭典秩序等事宜，如班頭持查夜燈與大千歲手令協助「查哨」視察境內兵馬職守情況，或是在王府前及中軍府前等有兵馬鎮守之處「作紙」（類似軍中的早晚點名）上述都在官廳的右邊展板以圖文說明。再者，官廳房外左邊的展板即有說明「宴王」、「祀王」與「敬王」程序。「請王」後眾千歲爺安座，早晚皆會準備素筵祀王，直到恭送千歲爺回駕前夜，則改以盛大漢宴款待。每日祀王結束則會進行敬王儀式，會有讀疏文的程序。因此，可以了解代天府的重塑不只是彰顯千歲爺辦公的場景，也在於說明千歲爺進駐之後，人間界信徒扮演各種執勤人員協助千歲爺在巡守期間處理各項事務。同時，各項祭祀活動也呈現出信徒是如何禮遇千歲爺，以感謝眾神的庇護與辛勞。

## 逐疫文化的展演

除了上述在代天府職守時，提到內司與班頭的工作內容之外，在各項祭典儀式與遶境，還有一職務是在王府祀宴或千歲爺出巡時的神樂組，俗稱「吹班」，負責王府內外的音樂吹奏 ，這三者的角色都相當重要。另外則是迎王的扛轎「轎班」，由各角頭子弟擔任，多以父傳子方式繼承。各角頭的服飾與魯笠，其形制與顏色是世代相傳，也是每一角頭的象徵（李豐楙，2004：124）。服飾是何種顏色，即可知是哪一角頭的子弟。如中軍府是白色、溫府王爺是藍色等。角頭轎班會在迎王、送王與王船遶境時，分別扛著五位千歲爺王令的神轎與涼傘，也扛著王船

所屬的各部位神器（如某角頭負責王船身，每一角頭則負責前桅前帆）。

開展當天，[2]東隆宮恭請溫府王爺金身到科博館進行開展儀式，透過王爺從出宮到科博館的過程，也可以窺見信徒如何依據其職務在祭典期間扮演各自的角色。信徒將王爺請下車，另一人在旁撐涼傘，前方有兩排班頭持板杯開路，護送王爺至神轎前，再由身著藍衣的轎班協助請王爺安座於神轎。神轎往前要進入科博館時，神樂組先往前走，依序有頭戴魯笠，身著白色、綠色、黑、淺紅、黃色等角頭子弟隨行。再來則是持敲鑼與「清道」面旗的班頭、手持板杯頭戴笠帽的班頭、同樣身著上述顏色並手持各自涼傘的角頭子弟、祭典組織各董事、身著長袍馬褂的內司、最後即是溫府王爺的神轎與身著藍衣的轎班排列前往科博館，在博物館的廣場前還有大里東隆宮等廟前來迎駕。進館前，班頭開道維持秩序，內司到轎前請王爺進入科博館，並由地方立委接駕請王爺金身入館內。進入館內由內司將王爺安座於展覽內位於代天府拜殿空間的神桌上，由內司主持祭拜儀式。祭典主委要祭拜之前，在代天府前的兩排班頭依序手持板杯交叉，以示閒雜人入闖。最後在主委及地方立委祭拜後，即於另一空間舉行開展記者會，結束後再請王爺回駕。

雖然這次請王爺入館的儀式較簡單莊嚴，但多少仍可看到不同顏色表徵的角頭子弟，以及身著各種服飾服侍王爺的人員，在整個儀式過程負責相關的工作。如此的景象在展覽內即有透過物件與人偶給予呈現。一進入展覽場即可看見東港頂頭角的神轎，迎面觀眾而來，十分明顯。在觀看視野上，顯然是以神轎爲中心，再搭配介紹旁邊其他相關的迎王事宜與儀式活動。神轎雕刻精美，並有三十六天罡與七十二地煞神尊的雕刻。神轎前爲「監斬官」，類似民間的警察與保鏢等特務人員。後面則是請王後，在黃色幡旗上寫著，奉玉旨「代天巡狩□王駕」空位中填入今年當科前來的千歲爺之姓氏。周圍則有各角頭的涼傘、各類儀仗與執事牌，以及身著不同顏色服飾的人偶。服飾上也註明各角頭的地名。展板說明則呈現迎王祭典的淵源、儀式程序與代天府建造等圖文說明，並以寺廟建築的柱式簡化做爲展板與展覽空間的背景。透過博物館內與外的文化展示，更可以理解展覽內所要呈現的要點即是請王前後一系列的儀式活動，人間界的角頭、轎班與信徒則彼此合作維持整個祭典的進行。此外，儀式中各角頭與信徒所穿著的裝備、配件與手持的道具，都在展

[2] 觀看網路上傳的影片。http://www.youtube.com/watch?v=y6fOUlymvuw；http://www.youtube.com/watch?v=PT6AgEijpCE；http://www.youtube.com/watch?v=vNMLBjV11us；http://www.youtube.com/watch?v=_tPMhpoBH3I。檢索日期：2012 年 7 月 25 日。

覽內給予呈現，藉此也可理解東港人進入八天的「非常世界」是如何協助王爺與千歲爺處理各項事務與秩序維持。

圖 3　笠帽

圖 4　神轎

圖 5　萬法宗壇

圖 6　消解厄運

除了代天府的設立與府內儀式的維持，另有舉行王醮的法壇，由高功道長奉請十方諸神，增加消除地方邪惡之氣的力量。展覽也重現「萬法宗壇」呈現當時的清壇法場實景。主壇陳列禹餘天宮、清微天宮、太赤天宮三幅神像畫，並設置金闕殿及擺設各類科儀法器。壇前設置兩位穿著道服的道士像，四周則懸掛三官大帝與中斗星君等神畫像。再者，則是百姓透過各種與神溝通的形式以求消災解厄。在中軍府前，即有班頭輪班手持令旗與法器爲善男信女執行各種祭改。信徒報上名字與說明目的後，如罪犯在王爺前跪拜或伏臥於地，由班頭持板杯作象徵性責打，藉以獲得神的救贖。或者是扮演罪犯「扛枷」隨王轎隊伍遊街「示眾」，或替王爺沿路

「掃路」，或準備食物服侍「王馬」，透過各種象徵性展演在儀式中解除罪過（李豐楙，2004：129-130）。這些在展覽中即有呈現各種在「非常世界」中，百姓如何透過各種角色扮演以消解厄運。例如，以木雕刻模型呈現民眾臥地被責打的情況。另外則是王船繞境中，民眾擺宴祭祀的過程，見下述說明。

## 王船的宗教意涵

王船不再只是做爲送走瘟疫的工具，透過逐疫儀式的展演，象徵王爺代天巡狩驅除邪氣。東港王船是以東隆宮水仙尊王殿所供奉的兩艘木造王船爲參考樣本，是標準古代官船海船的形式。基本上，王船的船身及其各部位的尺寸大小與型制，事先需向溫王爺擲筊獲得允准後方可建造。展覽有出示手繪圖，標明各部位的尺寸大小，建造時再依比例放大即可。王船建造主要工序是木工與彩繪，包含造船儀式。例如，另擇一空間設置王船寮建造王船，不只是進出的匠師避免引進污穢之氣，在寮內另設置「中軍府」神位，請「中軍爺」前來視察監造王船事務，並供奉王船公監督與造船事宜，以求順利完工。此外，建造過程中重要程序之一是舉行「安龍骨」儀式，即置放船身的主要骨幹，決定王船後續建造的工序是否順利。由內司禮生進行三獻祭禮，並迎請溫王爺與中軍府令牌到場觀禮。至於建造後的「開光點眼」儀式，則請道長主持科儀，賦予王船公神像聖靈，並敕點王船的龍眼，以及船身各彩繪像點眼，藉以象徵具有靈力（謝宗榮，2004：197-199）。

王船建造的第一步驟是「製作龍骨、肋骨（邊骨）、製作外板（大波）、內部船艙、製作甲板和艙蓋、王爺厝、大公厝，以及製作船桅、房舍及各類器物等」，第二步驟才是船體彩繪、安置船帆與船上水手及配備器物，再做最後的修飾（邱美仁，2006：51）。龍骨是縱向的結構，並穿插橫向的肋骨，逐一建成王船的基本骨架。再製作前端的船艏，與後端的船艉。舉行「安龍骨」儀式之後，即可開始製作船邊的外板與內部船艙，並固定甲板與艙蓋，藉此在甲板上搭建王爺厝與大公厝（邱美仁，2006：51-54）。展覽中的王船主要有前、中、後桅支撐，中桅懸掛書寫「溫」字的燈籠。船尾上方則有五枝三角形五方帥旗，顏色按照五行相生原則所製，象徵可召五方兵馬。王船船艙依序前後有八個，分別爲水手房、鹽儲存艙、糖儲存艙、豆儲存艙、米儲存艙、五王厝、食品儲存艙與木材儲存艙（邱美仁，2006：59）。王府官廳安置於王船的甲板中段，安置五府千歲令牌，是千歲爺

的府第。官廳前門左右各懸掛書寫「溫府千歲」的燈籠，廳房兩側繪有龍像。廳房上端則有龍的雕刻，前方是龍頭的半浮雕，兩側則有雙龍前後追逐的雕刻，後面則有雙龍搶珠的雕刻。廳房前方則有如上述的代天府一樣，由身著差役服飾與頭戴魯笠的班頭負責守衛。另外在官廳後方安置王船公的大公厝於船尾的甲板上，並懸掛「王船公」的白色燈籠，建築物略高於官廳，使王船公掌握航行方向與水手。後端甲板安置馬、雞、豬與羊舍，以及各類動物雕偶，包含臉盆、水桶、桌椅與石磨等生活用品。船頭兩側則安置與東隆宮同一形式的執事牌、龍虎頭牌、風調雨順牌、代天巡守牌、儀仗、兵器與法器等神器，以及各種水手像，諸如文人、老翁與差役皆有（水手共 36 軀，左右共 18 軀）。

事實上，王船內的陳列與裝載內容，如同東港社會展演的逐疫文化之縮影。無論是千歲爺的官廳、差役與內司等值勤人員，還有各類儀仗、執事牌、涼傘與法器，都將隨著千歲爺駕駛王船帶走所有瘟疫之氣。至於船身彩繪裝飾，則是運用各種趨吉避凶的意象增添福氣。主要是上漆、白描與上色等工序，歷年來依不同施作者而呈現各種風格表現。主要題材仍以傳統神仙人物、龍鳳瑞獸、吉祥題材等爲母題而變化，以水墨畫爲主，墨色濃淡的表現豐富了繪畫內容。如展板文字所述，在船身正面以「雙龍護珠」呈現，珠上則書寫大千歲的姓氏以表尊敬，雙龍其下則有「鯉躍龍門」的彩繪。王船尾部則繪有雙鳳戲牡丹與船身的雙龍相呼應，頗有陰陽調和之意象。至於船身四周則彩繪具有教化意味與趨吉避凶的圖像，如八仙與百壽圖等施作。展場上即有把船艏的彩繪圖，如壽子財三仙圖及雙龍護珠圖放大輸出，作爲介紹王船的引言區背景。這區主要是說明王船的製作過程與彩繪，在展場上有放映施作過程的錄像，包含從木作到船身的描邊與上彩皆有。此外，展覽還有陳列出王船公、各水手像與動物像的粗胚。

王船除了有船身船桅與船錨之外，船上的物品與人物之裝載，必須到海邊送王之前，才可以裝載與安置，代表即刻可以啓航了。千歲爺乘王船而來，也乘王船帶走邪惡之氣。王船與請王及送王等儀式，密切相關。其中的重頭戲是，由於王船繞境具有押煞逐疫的意義，故會先運送王船在境內街道繞境，再入廟舉行添載。王船所經路線，信徒準備十二道菜碗、三牲酒禮、金紙與供王馬用的水及糧草。供桌之下還有一下桌（小案），準備簡單飯菜、金銀紙與人形替身。王船經過之時，可持替身在家人前後上下劃動，象徵性由替身攜帶自己的厄運，再使之隨著王船一起燒化。簡單飯菜則是要餵飽替身用的（謝宗榮，2004：212）。展覽中也有將供桌

與下桌如實復原，並於展示版說明各種消解厄運的方法。送王前，便需要先舉辦道教科儀的王船法會，藉此上稟玉帝及押煞，同時裝載王船所須物品在船上，如展覽中的王船所承載的物品，將經過焚化以轉化爲千歲爺及其部署與大船公等所用。送王時辰一到，即往崙仔頂海邊出發，一路上必須迅速與安靜，便於千歲爺押送疫鬼。一到目的地，便組裝各角頭扛抬的神器，並安置好中軍爺與五千歲令牌，由道士團舉行最後的祭船三獻科儀，表示千歲爺任務完成。以長串鞭炮使佈滿王船周圍的金紙燃燒起來，各角頭則隨之就地解散（謝宗榮，2004：215-26）。

圖 7　王船設計手繪圖

圖 8　東港王船

圖 9　船上人物粗胚

圖 10　民間祭祀供桌

整個送王過程是以影片方式放映，也表示展覽的結尾之處。至於上述的說明在現場的展示方式，關於王船製作與彩繪是在展廳內，王船模型則是在展廳外，陳列於代天府左邊，並以圖示說明王船各部位名稱與功能。這部份較可惜的是，或許礙

於空間問題，精采的王船模型只能獨立在展廳外，無法與展廳內的製作工藝併展說明。王船的工藝製作與船體彩繪，是與逐疫文化的展演，以及地方信仰相關聯，是整個宗教活動的主體。李亦園（1998）指出宗教的功能在於使人類克服心理上的不安與恐懼，探究人生與道德問題，也在於經共同信仰而維繫社會秩序。但臺灣民間信仰走向功利主義的趨勢，卻是逐漸遞增。如風水地理勘查、求神投注民間彩券及童乩的服務。如此的宗教行爲，若過於僅視爲個人的欲求而有宗教，則更容易歸爲一般迷信的層次。因此，東港迎王並非是一種迷信行爲，斥資百萬建造並焚燒王船的行爲也非是一種經濟層面上的浪費，而是東港社會自古以來處理瘟疫一套合理的作法。然而，在參觀動線上，對於王船、工藝製作與藝術表現，以及送王的焚燒，這三者間的引導較無法有效地連結，使得王船的深層意涵較無法突顯出來。

## 結論：科學博物館的新視野

東港迎王特展的企圖與用意，仍是令人讚許。整個展覽大致上也交代了八天迎王的程序、王船製作意義，以及東港迎王代表的逐疫文化及其內涵。如何展現宗教文化，該展與上一檔的媽祖進香特展類似，採用紀錄片放映處理儀式活動的展陳方式。再透過文物、圖文與情境式造景模型等展示手法的搭配，營造出宗教活動進行的情境。事實上，博物館展示可營造出兩種參觀經驗，可以使觀者跨越文化之間的界限（cultural boundaries）而理解特殊的文化行爲。其一是共鳴（resonance），使觀者激起某種經驗得以認知；其二是驚奇（wonder），透過獨特的感官效果，使觀者提供注意力，甚而產生感動或欣喜（Greenblatt, 1991: 42）。整體而言，該展即透過各種場景復原的方式，使觀者產生興趣與好奇心。對於宗教活動的理解不會僅在於只是一種大拜拜式的擺案祭祀行爲，而是透過各種戲劇性「展演」了解該信仰之於東港社會的意義。

然而，科博館展現的民俗知識，在該展的呈現略爲較不明顯。並非是展覽內容不足或是圖文說明不夠，而是整體的架構與動線導引在這層次的企圖較看不出來。如上述所言，代天府的設置、王船、請／送王，以及「非常世界」的營造，體現出逐疫文化在東港社會的特殊性，同時展現出東港人如何透過各項儀式以解除與防範瘟疫的發生。這套在東港社會所建立的宗教行爲，是有其民俗知識的基礎以思考的防疫作法。不只是王船工藝製作本身的技藝，還在於請／送千歲爺所

遵循的習俗與規範。但在該展的主題與子題的組織，以及其與文物之間的搭配，較無法輕易提供觀眾如此的認知框架，傾向是簡潔地介紹什麼是東港迎王的宗教活動。這些素材與文物如何在民間防疫的架構中再組織與展現，可以是未來有關展覽設計的思考方向。科學類型的博物館是可以透過不同文化視野，與防疫或是其他科學知識對話，重新再檢視強調客觀與科技檢測的知識，對於人的理解是否真得能夠全然掌握。不只是突顯出科學博物館展現民俗文化的特殊意義，也在於重新思考人與自然及社會文化交往的深層意涵。

# 參考文獻

## 一、中文

王嵩山

2003 《差異、多樣性與博物館》。臺北：稻鄉。

李亦園

1998 《宗教與神話論集》。臺北：立緒。

李豐楙

1994 〈行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉。刊於《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，林如主編，頁：373-422。臺北：漢學研究中心。

2004 〈從常入非常：東港迎王祭的兩個世界〉。刊於《屏東縣傳統藝術研討會論文集》，財團法人中華民俗藝術基金會主編，頁：101-138。宜蘭：國立傳統藝術中心。

林穎楨

2011 《臺灣的博物館展示中的健康觀》。國立臺北藝術大學博物館研究所碩士論文，臺北市。

邱美仁

2006 《屏東東港東隆宮王船造形藝術研究》。國立成功大學藝術研究所碩士論文，臺南市。

劉德祥

2003 〈博物館展示中的科學人體觀〉。《博物館學季刊》，17(4)：17-22。

謝宗榮

2004 〈東港迎王祭典與王船藝術〉。刊於《屏東縣傳統藝術研討會論文集》，財團法人中華民俗藝術基金會主編，頁：191-225。宜蘭：國立傳統藝術中心。

## 二、外文

Greenblatt, Stephen

1991 Resonance and Wonder. In *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display.* Karp, I. & Lavine, S. D., eds. pp. 42-56. Washington: Smithsonian Institute Press.

Lidchi, Henrietta

2005 〈他者文化展覽中的詩學與政治學〉，徐亮、陸興華譯。刊於《表征：文化表象與意指實踐》，Stuart Hall 編，頁：153-225。北京：商務。

文資學報 ISSN 1814-3121
第七期｜頁 101-107｜民國一〇一年｜
國立臺北藝術大學文化資源學院
JOURNAL OF CULTURE RESOURCES｜NO.7, pp.101-107, 2012
Taipei National University of the Arts｜School of Culture Resources

# 原住民文化觀與博物館：國立美洲印地安博物館展示評論*

林穎楨**

原住民文化與博物館之間的關係，一向是糾結與爭論不斷的場域。由於原住民族對於時間、空間、社會關係、物之體系（system of objects）有其自成一格的文化觀點，以歐美傳統博物館學的物觀、知識論和美學觀點來再現原住民文化，往往無法真正詮釋與傳達原住民文化的意涵。無論是以片段化、扭曲、單一化的意象呈現原住民族，或是將其文化生命凍結於與現代脫節的「過去」，都是對原住民文化的曲解與傷害。

一九八〇年代以後，由於文化與歷史詮釋的多元觀點日益被強調，族群、在地、非主流的聲音逐漸獲得重視，這使得傳統西方博物館學的知識論與權力關係受到檢討與挑戰（王嵩山，2003；Cobb, 2008）。二〇〇四年在美國首府華盛頓對外開放的國立美洲印地安博物館（The National Museum of the American Indian，以下簡稱印地安博物館）以有別於傳統西方博物館的角度，有意識地改變原住民文化在博物館中的表徵方式，建構具有文化意涵的博物館展示技術與觀點。

## 印地安原住民族自我的文化關懷

在美國首都華盛頓成立以印地安原住民族爲主體的博物館，在地理與政治位置上有其特殊的意義，被視爲位於邊緣印地安原住民族向美國政府與世界宣告其主體性與文化權（cultural sovereignty）的象徵。在多年的籌備過程中，館方曾聚集許多來自北美洲與南美洲印地安原住民族代表，共同討論博物館的主題走向。這些多樣

* 收稿日期：2012.9.3；通過日期：2012.9.13。
** 美國密西根州立大學人類學研究所博士生。

化的社群所達成的共識是希望博物館能讓原住民族從自己而不是專家學者的角度來呈現印地安文化，強調當代原住民生活的生命力，也期待博物館能展現物件與生活不可分割的關係，而不是缺乏脈絡的個別工藝品或藝術品，此外亦期望展示內容不要圍繞著印地安原住民遭到歧視與屠殺的歷史，而是正面積極地迎向未來（Ostrowitz, 2008; Jonaitis & Berlo, 2008）。

因此印地安博物館揚棄了以藝術、歷史學、民族學、考古學……等學科對於原住民族的分類與科學式的描述，以印地安原住民族對於自身的關懷與認同作爲常設展的主題，分別爲「我們的宇宙：傳統知識形塑我們的世界」（Our Universes: Traditional Knowledge Shapes Our World）、「我們的族人：讓我們的歷史發聲」（Our peoples: Giving Voices to Our Histories）以及「我們的生活：當代生活與認同」（Our Lives: Contemporary Life and Identities），從三大面向構築出複雜多樣的印地安原住民文化所具有的共同特徵。

## 非線性的時間與空間觀

印地安博物館常設展以「我們的宇宙」作爲起始，聚焦於印地安原住民族多樣化的宇宙觀與傳統知識，包括他們如何理解自己在世界中的定位以及萬事萬物運作的秩序與規則。這種對於生命、對於世界的文化思考模式，與自然世界中的動植物、超自然世界以及周遭的人們和諧相處的知識，是傳承自祖先的智慧。而「我們的宇宙」展示的主要內容，便是在呈現這些傳統智慧是如何持續地表現在原住民族的儀式、慶典、語言、宗教與日常生活中。

對於習慣線性的參觀動線、展示櫃整齊排開的參觀者而言，「我們的宇宙」常設展可能帶給他們衝擊性的參觀經驗。「我們的宇宙」展場入口從外牆延伸至天花板，是以閃爍星辰散佈於夜幕的意象作爲主的視覺設計。星辰、日、月在天空中的運行，自古以來便是印地安原住民文化建立其時間秩序的依據，牽引著其曆法、生活與祭典的循環週期。這種非線性的時間觀也影響了展示的空間安排，「我們的宇宙」展場整體空間爲曲線型環狀的設計，裡面再內凹爲以不同部族爲單位的隔間，參觀者將在這環形、非線性的空間中穿梭、認識不同印地安原住民文化中的宇宙觀，同時參觀者頭頂上的天體排列也會隨著其動線完成一年的周期性。

## 物件與文化意義之網

現代博物館的理論與技術對於原住民族而言也許是外來的概念，但對於文化遺產的保存、照護、表達與傳承則本屬於文化的一部分，甚至是文化的核心（Cobb, 2008）。就像祖先們持續在世代間透過故事、吟唱、儀式進行傳統知識的傳遞，原住民族 community curator 也將這樣的使命與態度注入博物館展示中，但詮釋、表現與保存文化、語言的方式改以圖像化的符號、文字、物件和照片來表現。儘管如此，原住民族 curator 的博物館詮釋角度仍相當不同，特別是在物件的意義呈現上，原住民族以物件所在的文化脈絡爲詮釋重點，再進一步提及該物件在這套世界觀與意義網絡中的位置。以位於美國新墨西哥州的 Santa Clara Pueblo 族對於陶罐的呈現爲例，「我們的宇宙」展示以「水即生命（Water is Life）」爲標題，首先說明在乾燥、炎熱的新墨西哥州，水對於人與動植物等各種生命的維持至關重要，因此 Santa Pueblo 族人對於滋養生命的雲、雨、雪等水源心存感激，他們用以盛水的陶罐也因此被賦予神聖性。部分陶罐繪有與水相關的神祇與傳說，便在於表現 Santa Clara Pueblo 族人對於水的珍視與敬意。因此陶罐在 Santa Clara Pueblo 族文化中的意義鑲嵌在其世界觀與信仰之中。

印地安原住民博物館的常設展是館內的 curator 與原住民族的 community curator 協力合作建構而成的，原住民族的觀點在雙方的合作過程中扮演主導角色（Lamar, 2008）。因此展示當中多數的文字說明是，印地安原住民族的 community curator 以第一人稱描述的文化觀點，他們的名字、部落、發言的年代甚至照片都會在每個展示單元末尾清楚標明，代表這些話語是來自一群有血有肉的人們，而不是由外界來詮釋他們的想法。再以「我們的宇宙」展示對於 Hupa 族[1]的文化再現爲例，一名 Hupa 族的 community curator 以第一人稱說明 Hupa 族人相信當他們要離開這個世界時，其實是要前往一地與祖靈一同共舞。若他們定期祈求祖靈回來與族人共舞，這個世界將會滌淨汙穢、更新蛻變，而祖靈也會與他們同在。這個更新儀式主要包含了「跳耀之舞」（Jump Dance）和「白鹿皮之舞」（White Deerskin Dance）兩個部分，展示呈現族人在儀式中身著的衣飾、海獅長牙頭冠，以及白色鹿皮、黑曜石刃等儀式物件。這些物件的材質與視覺性都有其獨特之處，但展示更強調的是

[1] 或稱 Hoopa 族，居住於美國加州的三一河（Trinity River）沿岸。

物件原本所處的文化脈絡，藉由繪畫、照片、人偶與多媒體影像來呈現這些服裝和儀式物如何被使用。例如透過圖畫呈現儀式場景，解釋儀式中的舞者如何手持黑曜石刃朝指垂直與水平方向，以劃破超自然與自然世界之間的分隔，引領儀式參與者進入與祖靈同在的神聖界域中。

在原住民族內部的文化觀點中，物件的意義是被編織在文化意義之網中的，是與祖靈、動植物、自然世界、族人們彼此連結的。抽象的文化概念和具體的物件，兩者並非彼此抽離與對立。若只呈現物件而不盡可能地詮釋其原有的文化脈絡，或是僅著重物件的物質性卻不強調物件的社會性與神聖性，就如同把目光鎖定在一張綿密之網中的單一絲線，將無法真正認識這張文化意義之網的樣貌。印地安原住民博物館不僅試圖在展示中進行綿密的文化詮釋，也讓部分 Hupa 族的儀式物件有機會回到部落仍定期舉行的儀式中使用（Doran, 2004），延續物件與祖靈、部落及族人之間的文化連結。

## 去殖民化的展示？

在「我們的族人」常設展中，展示內容聚焦於印地安原住民族被噤聲的過去，也就是印地安原住民族與歐洲殖民者接觸的歷史。在以歐洲爲中心的世界史書寫中，一四九二年哥倫布發現美洲「新大陸」後登上世界舞臺是美洲原住民進入世界舞臺的起點。然而美洲原住民與歐洲世界的接觸，只是其深遠歷史文化中的一部分。如同展示中對於「製作歷史」（making history）這一議題與原住民族之間關係的討論，「對於原住民族而言，歷史本身就像另一個戰場、武器和征服方式。官方的歷史經常完全忽略印地安原住民的存在，或是將原住民描繪成原始、殘忍的野蠻人……」[2]。在主流的歷史書寫中，印地安原住民族人往往不是作者，無法爲自己的歷史發聲，「我們的族人」常設展則試圖抵抗傳統的歷史論述，讓原住民族有機會訴說「過去」對於他們的意義。

印地安原住民族所詮釋的歷史，並非同質化的、一律從史前時代談起的線性史觀，在「我們的族人」常設展所呈現的八個部落就各有不同的歷史敘述與呈現方式。美洲原住民族自西元一四九二年起與歐洲的接觸與後續影響，在展示中則以大自然

[2] 譯自展示說明文。

的風暴來比喻之。除了重創印地安原住民族群的傳染疾病之外，展場中藍色圓弧形的牆面佈滿了當初對印地安原住民文化造成衝擊的槍枝、聖經與政府條約檔案。然而展示的重點不全然放在這場風暴對於原住民族的摧殘與破壞，而是原住民族文化如何在如此巨大的衝擊中反抗、努力求生，展現文化的韌性與適應性。

印地安博物館的第三個常設展「我們的生活」，則持續以生存與文化適應爲主題，探討當代印地安原住民如何建構其文化認同，如何在變遷的世界中維繫著古老的文化原則，同時接納變動。展示從家庭、教育、語言、象徵符號、與原生地的連結等面向切入族群認同的議題，同時呈現不同部落如何在現代社會致力於恢復母語與文化、如何鞏固與族人的社會關係、尋求與原生地的連結，以及如何維繫或轉換傳統生活方式，藉以說明印地安原住民族爲了維持文化生命所作的努力。

然而，有人批評印地安博物館在「我們的族人」展示並未清楚交代印地安原住民努力求生存背後的歷史脈絡，淡化殖民者對於印地安原住民族進行迫害與屠殺的歷史過程，就如同無法面對過去的歷史錯誤，因此無法完成歷史的「去殖民化」（Atalay, 2008; Lonetree, 2008）。關於展示論述是否真正達成去殖民化的辯證，筆者更關注的是描述現代印地安原住民處境的「我們的生活」展示部分。當代印地安原住民族在資本主義社會中面臨經濟與文化邊緣化的處境，族人在傳統文化與現代生活平衡間歷經拉扯與掙扎，這些社會事實在「我們的生活」展示中僅止於現象的描述，而缺乏更深層因素的批判。此外，印地安原住民族與現代國家體制之間關係的矛盾與糾葛，也是該博物館展示未能詳盡論述之言。

正因爲以原住民族的文化觀點爲主體，印地安博物館提供了不同於傳統西方博物館學的詮釋角度，對於原住民文化權的推動也扮演至關重要的角色，因此更應該保持反思性與動態性，避免成爲掩蓋與修飾文化不平等的場域。

# 參考文獻

## 一、中文

王嵩山

2003 《差異、多樣性與博物館》。臺北：稻鄉。

## 二、外文

Atalay, Sonya

2008 No Sense of the Struggle: Creating a Context for Survivance at the National Museum of the American Indian. In *the National Museum of the American Indian: Critical Conversations.* Amy Lonetree and Amanda J. Cobb, eds. pp. 267-289. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Cobb, Amanda J.

2008 The National Museum of the American Indian as Cultural Sovereignty. In *the National Museum of the American Indian: Critical Conversations.* Amy Lonetree and Amanda J. Cobb, eds. pp. 353-383. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Doran, Bob

2004 Poisoned Relics. Electronic Document, http://www.northcoastjournal.com/093004/cover0930.html. Accessed August 23, 2012.

Jonaitis, Aldona and Janet Catherine Berlo

2008 "Indian Country": The Mainstream Press versus the National Museum of the American Indian. In *the National Museum of the American Indian: Critical Conversations.* Amy Lonetree and Amanda J. Cobb, eds. pp. 208-240. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Lamar, Cynthia Chavez

2008 Collaborative Exhibit Development at the Smithsonian's National Museum of the American Indian. In *the National Museum of the American Indian: Critical Conversations.* Amy Lonetree and Amanda J. Cobb, eds. pp. 144-164. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Lonetree, Amy

2008 "Acknowledging the Truth of History": Missed Opportunities at the National Museum of the American Indian. In *the National Museum of the American Indian: Critical Conversations.*

Amy Lonetree and Amanda J. Cobb, eds. pp. 305-327. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Ostrowitz, Judith

2008 Concourse and Peripjery: Planning the National Museum of the American Indian. In *the National Museum of the American Indian: Critical Conversations.* Amy Lonetree and Amanda J. Cobb, eds. pp. 84-127. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

文資學報 ISSN 1814-3121
第七期｜頁 111-151｜民國一〇一年｜
國立臺北藝術大學文化資源學院
JOURNAL OF CULTURE RESOURCES｜NO.7, pp.111-151, 2012
Taipei National University of the Arts｜School of Culture Resources

# 博物館與文化遺產：探索反身性東亞博物館學 *

## 摘要

國立臺北藝術大學文化資源學院的博物館與文化資產研究中心與博物館研究所於，二〇一一年十一月四日共同主辦「2011 第一屆東亞博物館學雙年論壇—博物館與文化遺產：探索反身性東亞博物館學」。

論壇以民俗／民族文化與博物館爲焦點，邀請臺灣、中國、香港、日本、韓國各地區的專家與會，針對各地區博物館與民俗／民族文化遺產的保護、研究及教育等現況進行報告與交流，打開探索反身性的東亞博物館學的新視野。

本論壇「大會提議」場次，由臺北藝術大學黃貞燕教授主持，座談人有臺北藝術大學文資學院院長王嵩山教授、日本常磐大學社區振興學研究所教授水嶋英治教授、中國北京大學考古文博學院宋向光教授、韓國「鐵的博物館」館長暨韓國博物館協會國際委員會委員長張仁卿館長，以及日本神奈川大學日本常民文化研究所教授暨國際常民文化研究機構委員長佐野賢治教授。

* 收稿日期：2012.6.30；通過日期：2012.9.23。

# 文化多樣性與詮釋博物館誌：臺灣南島語族的觀點

王嵩山主講 *

李金賢記錄整理 **

## 導言：文化園區、人的文化與博物館

不同地方的人都用自己文化的理解方式詮釋博物館，並想像它運作的方式。也許在博物館的蒐藏、展示、教育以及治理上，有一套放諸四海皆準的一致性，但當面對文化差異時，文化多樣性對博物館功能一致性產生了影響。有別於東南亞的博物館建構多以講述國家的歷史、族群爲主的國家博物館，臺灣的原住民由於多樣化

* 國立臺北藝術大學博物館特聘教授兼所長。
** 國立臺北藝術大學博物館研究所研究生。

的文化形態以及社會組成方式，在博物館出現的樣貌上有了新的挑戰。

臺灣原住民的族名都自稱爲「人」，因此無論是鄒（Tsou）博物館、阿美（Pangtsah）博物館抑或是魯凱（Rukai）博物館等，指的都是「人」的博物館。「人」也成爲臺灣現正進行原住民館裡的基本元素，而當與西方傳來以物件來思考的博物館建構互相遭遇，在命題上則呈現了分殊性的領域。過去臺灣在建構原住民博物館系統時，從早期廣泛性的把南島民族當成一個文化（one culture）來處理的文化園區，到現今至少有 14 族的文化、26 座文物館在原住民居住的地方一座座興起，出現了博物館多樣化（museum diversity）的表現。介於兩者之間，公立博物館、國家博物館也藉由展示與蒐藏來對於原住民進行詮釋以及文化再現的工作。當博物館在呈現原住民文化的時候，除了文化多樣性的特徵，「人族」的觀念也挑戰了博物館的定義。

## 物與蒐藏

物與蒐藏是博物館建構的重要工作也是基本定義，但物所涉及到的世界秩序建構差異性卻非常大，在臺灣原住民的博物館裡就面對到了如此困難。蘭嶼的達悟族在臺灣推動博物館的建構過程中，博物館的概念始終有著挑戰，原因在於達悟族本身的信仰對於物的定義，他們相信人死後都會成爲惡靈（anido），而這不可碰觸、抵抗的靈所接續再一起被具體化的物件都必須要被銷毀，因此關於 anido 物件的蒐藏也不會完整，甚而無法蒐集文化裡的過去（the past）與遺產（heritage），使的物件的蒐藏產生困難。信仰產生物件，而物件則被博物館蒐藏，並在文化再現時呈現這些文化的內容。有別於此，賽德克、泰雅與太魯閣 Utuhu 信仰則具體化在 gaga 或是 gaya 的組織型態上而無法用任何具體化的物件來再現。在蒐藏的過程裡，社會組織的面向無法藉由物件在博物館裡再現。

原住民物件在最近二十年來已經開始跟博物館對話，從蘭嶼達悟族美麗的拼板舟在博物館場域裡建造、蒐藏，到具有公共性的鄒族男子會所在國立自然科學博物館建造、展示。當代原住民族文化開始透過這種方式與博物館產生對話。然而真實性（authentic）的問題是在目前博物館裡原住民文化再現背後困難的議題。當博物館 curator 傾盡研究與努力地將船與家屋創造出來文化再現時，其物性（materiality）、神聖性（spirituality）以及社會性（sociality）卻因爲不是原來真實文化裡的現象而受到挑戰。此外，臺灣原住民在典藏數位化的方式上有了鴻溝，在物件蒐藏、分類

上，從物件功能、製造者、用途以及使用時間等，博物館的典藏機制是與原住民「人」的世界觀有所差異的。

在原住民族的文化裡，不同的族群對於物件該被蒐藏還是想像都有著不同的定義，而也對於物件進入博物館被蒐藏、展示、教育以及管理方式提供不同視野，對於從西方博物館治理技術和管理方式進行修正或有新的想像。

## 場所的價值與性質

建構西方傳來的博物館進到部落，對於不同的文化的族群會產生何種對話與想像，在建築物的構造上，建築的結構需要被理解外，其文化對於建築物的定義更是重點。

穀倉是泰雅、賽德克、太魯閣族最爲重視的空間，並置放家裡有價值的物件。由於對其而言老鼠的威脅大於各式各樣的蛀蟲，因此穀倉所結構出來的想像跟博物館蒐藏庫防護的概念向背；對照於泰雅，布農家屋的重要性甚於穀倉，而特別的是在家屋裡人與動物之間的關係在屋簷下被界定著，老鼠可以自由進出而不需要被防止；有別於家屋，在賽夏、卑南族的祭屋形式，則是用以界定出神聖性與世俗性的分野。除此之外，各原住民族場所的價值也不同。鄒族、阿美族與卑南族都有男子會所的建構，除了建築本身的構造不同外，在內容物的結構上也有所不同。

阿美族在太巴塱地區將其過去的遺產、記憶集合在一起蓋了祖祠，舊有的復建、復原，完全按照在中央研究院民族學研究所蒐藏的八根古屋樑柱上，精緻的雕刻與繪畫的特徵內容重建了阿美族太巴塱的祖祠。在保存維護上古樑柱並未因祖祠重建而回到部落，在過程裡，巫師的出現與祖靈溝通後，在文化上與保存維護裡取得對話與平衡。

公共性對於博物館而言是重要的基礎，然而在原住民的穀倉或祭屋等場所裡，公共性即受到了挑戰。許多的建築是有私有的，不能以公共性等同視之。公共性的處理在原住民博物館的推動，與原住民文物的功能進一步擴展，甚至涉及社會關係。想像未來博物館的建構，都必須瞭解到在文化裡，公共性的差異是大的，並且對於這差異重新思考並進一步探討。

## 展演與傳承

博物館開始強調展示、表演與傳承展演作爲教育與學習的關係。在博物館的教育模式裡，臺灣原住民族的教育形式挑戰現行的模式。在階層化的社會裡，如排灣、魯凱、卑南與阿美等，知識被部分的人所壟斷，後一代的人必須跟擁有這些文化知識內容的人學習，是後代向前代學習的模式；在平權化的社會裡，如布農、達悟、賽德克、泰雅與太魯閣等，反而是年長者像年輕的人學習，或是將年輕人的意見表達作爲參考模式；至於同儕的學習是以組織方式來學習文化，通常是以家族爲主的學習團體，比較明顯是賽夏與鄒。

在原住民這麼多族群的概念裡面，不同的教育資源、不同的知識是被不同的人所掌握，所形成的教育方式與資源的使用差異性也是巨大的。文化權與文化民主化的概念受到挑戰。我們若從文化差異瞭解教育的性質，對於博物館教育的推動有一定的影響。

## 組織、象徵與交換

在群體裡面顯現出社會的組織方式、象徵與交換的原則，在原住民族博物館建構裡有著巨大的差異。阿里山鄒族自然與文化中心的建構即是代表性的例子：在鄒族的組織形態裡，有一個中心以及中心分出的旁支單位所共同組成的社會，叫做大社（hosa）。這概念使得鄒族在建構博物館時相同的從大社分出小社，形成自然與文化中心的系統，許多蒐藏、物件都在分出的小系統，而中心則是被象徵化的。

臺灣原住民社會裡，有著不同的組織方式，進而在建構博物館以及呈現自我文化再現時，回到原本自身的組織方式：首長型社會是一層層階層化的社會，相對於大人物型社會裡則是以個人能力爲中心。在建構博物館時有些是以巨型結構的建構方式，而有些則以分散的微型結構出現。在博物館的管理上，天生與後天的地位可以檢討博物館需要官僚系統的館長抑或是對於某些專業與後天努力的模式來進行。

由於象徵與交換，對於自然資源與文化資源的生產交換和消費系統有非常大的差異，各族群裡從以物易物、再分配到市場機制的想像都不同。對於資源的運用每個文化皆不同，在首長型社會裡，資源被認爲是需透過政治分配來獲得，反之大人

物型社會裡則認爲資源必須透過市場機制及競爭達成。也因此不同的象徵與交換，在建構博物館時所呈現出來的面貌也不同。

## 社會相關性

臺灣南島民族一直在演變當中，因此在類似博物館的概念進入到社會後產生了衝擊，這些衝擊是延續性的、持續性的變遷，如民主化、宗教皈依、文化復振運動、新自由主義與公共博物館學都對部落產生影響。

原住民文化持續的變動。但他們都是用自己的方式在詮釋這些變遷，即使基督教在進入原住民社會時也被透過其社會組成方式有所選擇；在文化復振上，有些族群是以表演藝術跟宗教結合作爲展演，有些則以工藝的方式進行，不同的詮釋方式與臺灣現正進行的文化創意產業產生對話。新自由主義與公共博物館學，也影響著原住民族的生活方式，透過本身的社會結構相互影響著面對衝擊的選擇。

## 結語：一個新的開始

臺灣原住民在文化發展的歷程裡，需不需要博物館學？若是，又是哪一種類型的博物館學？根據前述六個方面的敘述，對於臺灣原住民文化多樣性的視野來探索、討論博物館，以便於可以創造一個走向詮釋博物館誌（interpretive museography）的文化實踐是一個過程，這過程也許在建構東亞的博物館學學會上，產生正面性的能量。

# 世界常民學的提倡：民具名稱國際標準化與博物館的可能性

佐野賢治主講 *

陳筱恬記錄整理 **

當博物館關注一般人民的生活樣貌，進行庶民生活日常展示時，以物最為重要。包含物質、與非物質層面的「物」，其中又以「民具」最能同時呈現常民文化的精神。

* 日本神奈川大學日本常民文化研究所教授、國際常民文化研究機構委員長。

** 國立臺北藝術大學博物館研究所研究生。

## 世界常民學的提倡

透過兩年醞釀、籌劃的「東亞博物館學雙年論壇」，在經由台、日、中、韓等機構的共同合作之下，於民國百年十一月四日在國立臺北藝術大學登場。與會者們處於相鄰的地理位置、相近的歷史文化圈之中，並且對博物館的未來與更多可能性抱持著相似的熱誠。由日本神奈川大學日本常民文化研究所的佐野賢治教授，透過「民具」名稱的標準化與世界各地的文化接軌，拉開論壇的序幕。

博物館在收藏保存歷史文化之外，更應當關懷一般人民的生活，而廣大的普通人群是博物館的主角。因此該次演講主題起源於博物館與人之間的相互關心、連結。當博物館希望展示庶民的日常生活時，首先需要「物」。佐野賢治教授認爲，「民具」是博物館呈現庶民生活的良好媒介，它包含了物質與精神兩種層面，提供展示日常生活的實際資料。日本在一九三〇年代大量出現代有「民」字的辭彙，庶民所居住的民家、大街小巷流傳的民謠、豐富人民遊藝賞析的民藝、由庶民因需要而因地製作使用的民具等。這些能夠了解傳統，貼近普通人最一般生活的種種事物，由柳田國男教授提出，統稱爲「民俗」。

存在於常民生活中，很難用文字去統一規劃紀錄的民俗，其延續保存仰賴「傳承」。傳承是由傳達、繼承所組成。傳達指的是文化的橫向空間，具有共時性的特徵，在現代社會中透過網路能達到瞬間、多人、同時傳達的可能性。而繼承則是縱向的時間，許多傳統技藝透過代代繼承得以延續，然而在少子高齡化的社會中繼承逐漸變得困難而狹隘；反而言之，逆向的傳播，父輩向子輩學習新的科技用法，也是當代社會的特點。而如何更有系統、妥善的保存記錄民俗文化，是今日博物館的重點、也是本次演講的主題之一。

## 民具名稱標準化過程與操作

「民具」是民眾日常生活用具的總稱，當博物館或任一文化機構希望透過收集、整理與庶民息息相關的民具，藉以了解人民的日常生活、保存傳統文化時，首先遭遇到的是各式大量、最能呈現普羅大眾共通性的民具，以及伴隨而來的各種正式學名、地方俗稱、暱稱、簡稱等。因國家、民族、地區、語言、方言、習慣等不同，

在長遠時間中各自發展流通產生的民具很難有正式統一名稱，而擁有多種的稱呼。這不僅是世界各地博物館或企圖建立資料庫的機構常遇到的問題，也是在討論東亞博物館互相連結溝通時的難題。因此佐野賢治教授藉由日本福島縣只見町在進行當地民具名稱的標準化過程來進行討論。在提及正題之前，先了解位於福島縣的只見町是個人口不到 5 千，高齡化率超過 40% 的地方，也因此確認傳承在該地區的重要性。

「民具名稱標準化過程」包含以下五大步驟：1. 對象化、2. 資料化、3. 數據化、4. 系統化、5. 公開化。首先透過實物圖示、照片確認對象，特別是「用途」是民具研究中十分重要的特點。看似材質、形狀相同的道具，可能在不同的地區和使用場合如捕魚、採集、農作、狩獵中有相異的用途、名稱。因此在民具名稱標準化的初步工作，需仰賴民具的實際製作使用者。例如一九六〇年代爲高度成長的年代，許多的物品被大量拋棄鮮少保留，只見町在進行當時民具的整理工作時，尋求當地耆老居民的幫助來豐富完善內容。首先老人來協助分類、表格填寫，老人們所拍攝的不同觀看角度的隨手照片也提供對民具的新趣味性。再由工作人員整理圖表完成民俗資料調查卡。

圖 1　只見町所藏民具檢索

資料來源：只見町網路生態博物館，http://www.himoji.jp/himoji/tadami-item/minguIR/index.php。

而後採用本體論（Ontology）概念將資料導入數據庫之中，清楚的將民具依名稱、性質、用途、分類等分層建置。檢索系統除了常見的關鍵字、採集地查詢之外，包含大中小三個分類，大致按照衣食住行育樂等分，其下包含更細緻的區隔，並佐

以詳細文字描述、繪圖、照片的民俗資料調查卡。只見町網路生態博物館另一檢索系統爲＜與自然共生＞，依四季自然變化而引發的春耕夏耘秋收冬藏的作息、山川農田各地所進行的活動爲區隔，來了解民具在歲時更迭時所扮演的角色。例如點選網頁上春天的山丘，能了解當地人在清晨背著腰籠（コシカゴ）上山去採野菜；點選秋天的小溪，會看到用稱爲金盥（カナダライ）的編織類民具在撈泥鰍。

圖 2　只見町與自然共生檢索

資料來源：只見町網路生態博物館，http://www.himoji.jp/himoji/tadami-item/aki.html。

透過一般分層的文字檢索和依四季活動分類的圖像點選，最後呈現於眾人眼前的只見町網路生態博物館的民具檢索，是不論專業學者、尋找課堂作業資料的學生、不太了解電腦操作的老人家，都能夠輕鬆使用的網路資料庫。同時呈現民具的本質不僅是何時何地何種材質所製，而是如何在日常生活中作爲某項工作的道具實際被使用、耗損，爲常民生活不可或缺的一部分。

從最初的民具搜集整理、當地居民的參與、到建立民具名稱標準化的資料庫。在這過程中不僅增加調查的正確性與完整性，同時透過人與物的互動使得物得以重生；經由人與人的互動、達到傳統文化的傳承。老人和孫子間一邊話當年一邊清潔塵封的民具；閒置的舊倉庫，在一系列的整理與交流活動中再度開啓，成爲當地小學生上社會課的另類實地教室，串聯起當地文化與課文間的想像。在學術上，只見町也邀請在日本文化財保護研究的相關學者，給予意見、與當地居民相互交流討論。也希望透過只見町這一地區的民具研究調查，能夠提供其他地區的民具相關比較研究。

## 三種博物館型態

當我們提到博物館時，第一個聯想到的是擁有固定建築物，能夠進行物件的保存研究展示、藉以傳承文化知識的機構；如果將民具擺在一般的博物館之中，往往會被質疑爲什麼平凡普通的生活用品需要被展示。而又有另一種廣爲人知的、最早在法國發起的生態博物館，是以當地居民爲主角、並且傳承給下一個世代的博物館。透過只見町的案例，希望能引起未來新型態「網路生態博物館」的討論。它是任何人都能隨時參觀的博物館，實際存在於世界的一個小角落。與居民互動相互交流，藉民具民藝將當地的生活智慧在課堂上、活動中、網路連結傳承給下一代，並且呈現當地真實庶民樣貌與四季之景的博物館。

## 擴大的文化圈：世界常民學

「常民」，解爲普通的人民，與平民、庶民同義。柳田國男與澀澤敬三教授解釋爲擔負著日本文化基層的人們。而佐野賢治教授認爲，常民文化即爲人民的日常。他以三個相互交錯的圓形圖，分別代表地區、國家、世界，來解釋其中所代表的文化體系、以及共同生活在該文化體系下的族群，而其中我們都是屬於世界常民文化的一部分。

在該次的「東亞博物館學雙年論壇」，東亞各地的文化的相似性中，首先最常被提起的大概是漢字文化，或者稱漢字文化圈。然而儘管相同的一個字，也有不同的發音、意義，就如同民具名稱也隨地區時代而異。我們也看到在日本之外，中國大

陸、韓國等地的文化機構與博物館，在進行對於常民文化調查的種種努力與驚人的成果，這也是本次論壇關注的課題之一。從民具開始探索人類的文化，一般很難找到詳細的文字說明。但是民具也是了解一般常民生活的最直接資料。因此要如何透過民具理解擔負著文化基層的人民的生活、要如何跨越語言的障礙理解共通文化之下又何其豐富蓬勃的多文化樣貌，這將是目前也是今後的研究課題。

| 文化 | 族群 | 對應學科 |
|---|---|---|
| ① **文化資源、傳統文化**<br>A Tradition as a Cultural Resource | 國民 | 民俗學 |
| ② **文化共同體**<br>A Nation as a Cultural Community | 民族 | 歷史學 |
| ③ **文化環境和世界遺產**<br>A Heritage and Evolution of a Cultural Environment | 人種 | 人類學 |
| ④ **多文化共生**<br>A Holistic Education of a Culture | 世界常民 | 常民學 |

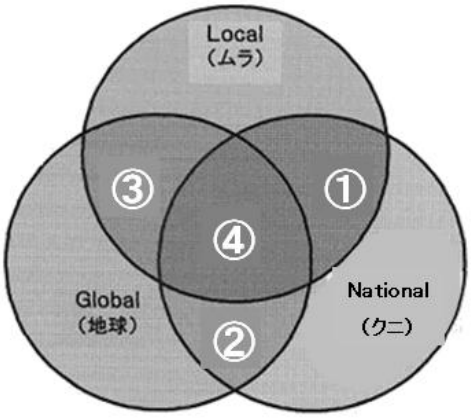



圖 3　世界常民學

資料來源：佐野賢治教授提供，陳筱恬整理。

# 韓國國立民俗博物館：功能與民俗調查成果

金永才主講 *

謝藝婷記錄整理 **

## 博物館歷史沿革與組織

韓國國立民俗博物館（以下簡稱韓國民博）是一座不僅呈現韓國文化與其人民生活，同時也讓韓國人民與世界其他文化接軌的博物館。其主要的目標與業務在於對韓國傳統文化的推廣及宣揚，人類的生活樣式、風俗及習慣的調查，以及生活史相關資料的蒐集、保存、展示與教育。韓國民博歷經過多次的革新才具有今日的樣貌，博物館最初的雛形爲在一九四五年創建的「國立民族博物館」，此時期博物館已致力於蒐藏及研究的業務。至一九六六年，政府決定將博物館移至

* 韓國國立民俗博物館學藝研究官。

** 國立臺北藝術大學博物館研究所研究生。

景福宮的修正殿，更名爲「韓國民俗館」，繼續執行相同的業務，這是博物館的第一次變革。隨著蒐藏的增加與編制的擴大，舊有的韓國民俗館舍不堪使用，故必須尋覓更適合的新館舍，因此在一九七五年，韓國民俗館移至景福宮內的現代美術館舊址，並在一九七九年再度更名爲「國立民俗博物館」。而現今的韓國民博館址是一九九二年才遷至，是爲韓國國立中央博物館的舊址。

創建迄今近七〇年的韓國民博館建築群分爲三大區塊：本館、附屬建物及戶外展示場。本館的部分由常設展館、企畫展館、兒童博物館與蒐藏庫組成；附屬建物則爲體驗館、保存科學室以及傳統文化學習場地；戶外展示場包括懷念的街道與傳統街道兩部分。韓國民博館隸屬於文化部，組織編制上館長以下分爲六科，各科分別負責不同的館內業務：一、民俗企畫科：負責事項爲總務、人事與會計等；二、對外教育科：主要業務爲文化教育、國內外交流且舉辦推廣活動；三、展示營運科：針對常設展示、特展、巡迴展示、海外展示與韓國屋的設置；四、民俗研究科：進行學術調查研究、舉行學術研討會與相關資料出版；五、文物科學科：民俗資料的採購、蒐集、保存、管理、租賃、資料庫管理；六、兒童博物館科：兒童博物館的展示營運、兒童教育企劃及營運。

## 深入文化核心的展示

韓國民博的展示以其蒐藏爲基礎，分爲室內展館與室外展館，進行常設展與企畫展的展示。室內展館分爲四主題：韓民族生活史、韓國人的日常生活、韓國人的一生以及兒童博物館。第一展示館爲「韓民族生活史」，展示內容以歷史性時間軸的方式進行，展示從史前時代開始到三國鼎立時代、新羅伽耶國時代、高麗王朝最後到朝鮮時期的生活與文化，包括冶鐵文化、印刷與青瓷文化以及韓國國字的創立，讓觀眾清楚的了解韓國歷史與歷史過程中文化和習俗的生成與轉變。在第二展示館「韓國人的日常生活」中可見到約 1,200 多件的展示物件，但其並非單一的、無脈絡的物件展示，博物館運用春夏秋冬四個「節氣」主題來進行串聯並展示韓國人民在一年當中和農耕、商賈相關聯的衣、食、住、行等生活，展示概念與無形文化的精神相結合，利用人們對自然界和宇宙知識的實踐內涵來保存與再現過去韓國人的生活習慣與傳統文化。第三展館爲「韓國人的一生」，此展區內將過去韓國人從出生到死亡過程中將會歷經的文化習俗完整呈現，主題包含出

生和教育、慣禮及婚禮、交通、通信、傳統遊戲及社會制度、民間信仰、喪禮與祭禮等。

韓國民博的兒童博物館於二〇〇三開館，二〇〇八年進行展示更新，以更活潑的方式帶領兒童進入韓國文化。更新後的兒童博物館是以韓國家喻戶曉的民間傳說故事「孝女沈清」[1]爲核心，讓參觀者變成展示的主角，化身爲沈清來親身經歷她的故事。展場中利用故事中的元素來呈現畫面，例如沈清平時居住的韓屋、時常待著的廚房、成爲祭品時的海上情況、龍王送她回凡間的巨大荷花以及最後成爲皇后時的場景，兒童們藉由遊戲的過程中深刻的體驗過往韓國的日常生活與文化。戶外展示區則是以打造過去傳統建築，實景呈現的方式進行展示，分爲懷念的街道與傳統街道兩部分。在懷念的街道中可見早期的照相館、茶房、理髮廳、餐廳、漫畫店、收音機店等，而在傳統街道中呈現的是更早期的建築，而且某些建築並非新造，而是利用過去頹圮的傳統建築修建並移至博物館內，包括五寸宅、碾米坊、長丞園地、孝子閣、文武人石等。除了常設展，韓國民博每年舉辦 10 次以上的特展，都結合了傳統器物與韓國文化，例如韓國傳統面具展、韓國草編文化展、傳統生活農樂展以及東海岸巫俗展等。近幾年，博物館每年以當年份所屬的十二生肖爲主題製作特展並獲得民眾的廣大迴響，此也成爲博物館每年會舉行的常設特展。

## 民俗調查與蒐藏政策

韓國民博的民俗調查研究與蒐藏、展示相互結合，在民俗調查的過程中便會依照博物館將來在展示的需求而進行購藏的業務。創館時期的民俗調查業務的目的在於增加研究資料、館藏與規劃展示的需要，因此除了進行全國村落祭堂問卷調查、全國民俗綜合調查外，例如全羅南道、江原道當地民俗生活用品的調查，還針對國外的民俗博物館近況做調查，希望可以吸納其優點。目前館內的蒐藏爲 5 萬多件，分爲民俗資料與一般資料兩種，是立基於博物館在第一階段營運時的蒐藏，一九七九年，館方爲進行常設展的更換而開始對韓國全國各地民俗文化進行大規模的調

[1] 孝女沈清的故事概要：沈清希望幫助眼盲的父親恢復視力，於是僧人建議須捐出 300 袋白米以求神助。但其家境貧困無法購買，只好將自己賣給祈求順利出海的商人作爲海龍王的祭品，以換得白米救父。後來海龍王知道她的孝心，讓沈清搭乘巨大的荷花重返人間。國王得知後大爲感動便迎娶沈清，在皇后沈清與父親重新相聚的那天，父親的眼睛也奇蹟似的重見光明。

查，直到一九九二年，博物館決定拓展新的調查的領域，新增加傳統民間信仰的研究調查。由於早期館內研究人員的不足，因此一直無法將調查擴展至海外，但是近十年，韓國民博已具備充沛的人力，故將民俗調查的方向定調爲一般性學術調查、民俗資料調查、島嶼地區民俗資料調查與海外民俗資料調查。

在國內民俗調查方面，研究人員深入韓國偏遠的鄉間調查過去商賈及漁村的生活風俗。目前，博物館正執行「文化民俗年調查」以及「都市民俗調查」兩項。文化民俗年調查的目的在於蒐集地方上的無形文化習俗，此調查計畫從濟州島開始，研究人員在當地居住 10 個月進行田野調查，與當地耆老一起生活並體驗其所保存的傳統生活。都市民俗調查從二〇〇七年開始，調查地區以首爾市爲主，主因是在於都市的快速變遷下，曾經在時代過程中扮演重要角色的物件逐漸被取代而消失，對於立志保存博物館文化的博物館而言這些物件相當重要，因此才有此調查項目的產生。而在海外調查方面，一開始是針對在中國吉林省、烏茲別克以及俄國的韓國民族進行生活風俗的調查，後來逐漸延伸至中國少數民族的風俗調查，二〇一〇年還赴尼泊爾進行當地的巫俗儀式、婚禮儀式與生命儀式的調查。韓國民博的民俗調查不僅止於研究調查與保存，其亦著重於博物館的其他功能性，故此調查的對象皆著重於未來需要保存的物件，在調查的過程中即會做購藏的業務，除豐富館藏外也希望多樣化館內展示，所以目前正積極蒐藏韓國近代生活史與東亞民俗的資料與物件。韓國民博以其民俗調查的成就成爲韓國國內民俗文化研究的中心，近年陸續舉辦主題各異的民俗文化保存相關學術發表會、國際學術研討會以及博物館交流研討會，例如以民族的持續性與時代性爲主題的研討會，或是以日治時代的民族學研究爲主題的研討會等，希望藉透過交流活動建構韓民俗文化的知識。

## 針對本土的民俗教育

韓國民博在教育方面除利用展示發展出教育活動之外，還專爲學齡前兒童、國小學童以及身障兒童開發出針對不同年齡與性別的多樣化教育課程，博物館內除設有一般民俗教室，傳統染色教室與傳統弓箭教室可供課程使用外，還舉辦兒童民俗師活文化體驗學校、國際兒童民俗體驗學校，以及以家庭爲單位的農村四季旅遊，在兩天一夜的行程中讓兒童體驗鄉村與古代的生活，且提供兒童各種親手做（Hands-on）的課程及教育設施，希望藉由五感的體驗增加兒童們在民俗生活文化

的知識。針對弱勢族群與偏遠山區的民眾，博物館開辦「共享民俗教室」來強化弱勢族群的教育；策劃行動博物館—「巡迴民俗博物館」進入山間與偏遠地區進行展示教育的工作。博物館不僅專注於兒童，亦在大眾教育上深耕，館內除有提供給觀光客、博物館員、國中小老師與公務員等專家的民俗文化的研修課程外，遇及傳統節慶時，例如新年、元宵、端午和中秋節時皆會舉辦民俗體驗活動，同時還推廣開天節、韓字節等民俗生活文化。平日或是周末也會舉行常設性的表演，例如每週三在民俗廣場舉辦的「大樹下的民俗音樂會」等。

國立韓國民俗博物館在蒐藏、研究、展示與教育上著力深厚，其發展的主要目標與策略可以歸納如下：一、以研究爲中心，展開調查與資料蒐集；二、將調查的民俗資源作爲展示的主題，進行展示計畫；三、將展示連結到教育課程並靈活運用；四、與地方博物館建立合作網，作爲營運上的支援與擴大交流；五、開展世界民俗調查與資料蒐集。韓國民博最核心的業務即是完整保存國內的傳統民俗文化並且傳承至下一代，讓文化傳統不會隨社會變遷而消失，在此過程中也積極的向海外展示研究成果，例如傳統韓屋在中國、日本、越南與墨西哥的展示，其目標是希望除韓國國民外，還有更多人能體驗並瞭解大韓民族文化與精神。

# 香港文化博物館與香港的非物質文化遺產保護

鄒興華主講 *

謝佩瑤記錄整理 **

## 非物質文化遺產[1]概念

聯合國教科文組織於二〇〇三年公佈、二〇〇六年正式生效的「保護非物質文化遺產公約」（以下簡稱非遺公約），是第一份以「非物質文化遺產」爲保護對象的國際公約。從有形與無形的觀點來看待文化的呈現並不是一個新的概念，這份公約的目的也不在宣稱「發現」了文化之無形面向的存在。非遺公約最重要的意義，在

* 香港文化博物館總館長／香港中文大學歷史系教授。
** 國立臺北藝術大學博物館研究所研究生。
1 臺灣習慣將非物質文化遺產稱爲「無形文化遺產」或「無形文化資產」。

於國際社會正式宣告了新的文化遺產類型與概念的成立，以及必須加以保護的信念（黃貞燕，2008：27）。從二〇〇三年公告的非遺公約對非物質文化遺產的定義與範疇可知：

> 「非物質文化遺產」，指各社區、群體，有時是個人，視為其文化遺產組成部分的各種社會實踐、觀念表述、表現形式、知識、技能以及相關的工具、實物、手工藝品與文化場所。這種非物質文化遺產世代相傳，在各社區和群體適應周圍環境以及與自然和歷史的互動中，被不斷地再創造，為這些社區和群體提供認同感和持續感，從而增強對文化多樣性和人類創造力的尊重。在本公約中，只考慮符合現有的國際人權文件，各社區、群體和個人之間相互尊重的需要和順應可持續發展的非物質文化遺產。（王嵩山主編，2009：VI-VII）

## 香港非物質文化遺產普查

「非遺公約」，成爲自一九七二年「世界遺產公約」之後，第二個世界性的遺產公約，其影響力也快速顯現（王嵩山主編，2009：VI），香港特別行政區政府於二〇〇四年正式確認非遺公約適用於香港，並由民政事務局負責制定相關的保護政策，康樂及文化事務署則負責執行保護措施，並於其所屬機關「香港文化博物館」增設「非物質文化遺產組」，具體執行非遺公約相關的保護工作。

而首要的任務是籌劃第一次全港性非物質文化遺產普查，以搜集足夠的資料，編製香港首份非物質文化遺產清單，符合公約的要求。民政事務局於二〇〇八年成立「非物質文化遺產諮詢委員會」，經委員會的討論和公開投標的程序，香港文化博物館於二〇〇九年正式委聘香港科技大學華南研究中心開展普查（鄒興華，2011：25-26）。普查範圍是以非遺公約所定義範圍做分類：

### 1. 口語傳統和表現形式

身爲移民社會的香港，地區內存有不同族群，使用不同的語言：廣府話、客家話、圍頭話、漁民話、福佬話，作爲非物質文化遺產媒介的語言，其承載一地的文化與思維，而各族群也留下各種傳說故事、諺語和山歌等。

## 2. 表演藝術

粵劇、潮劇、福佬劇爲香港常以用作祭祀酬神的神功戲，而神功戲是中國傳統劇目之一，目的是爲了歌頌神的功德，如打醮、廟宇開光、神誕等都會在神廟前或球場等地，臨時搭建戲棚上演神功戲。神功戲的演出，多以粵劇爲主，偶然亦會以福佬劇和潮洲劇的形式「出現」。雖然演出的方式不同，但神功戲卻有特定的儀式，包括請神、拜先人和戲神、破台、封台及送神。此外，劇團亦會事先演出例戲，如《六國大封相》、《跳加官》及《天姬送子》等，完成後方會正式上演當日的劇目。[2]

## 3. 社會實踐、儀式、節慶活動

以下介紹四項香港非物質文化遺產已列入中國第三批國家級非物質文化遺產名錄，其皆爲漢人信仰：

（1）長洲太平清醮

長洲的太平清醮作爲驅瘟逐疫、許願酬神、祈求闔境平安的社區節慶活動，於每年農曆四月上旬舉行，醮期三天。太平清醮場除設有奉祀北帝和長洲諸神的神棚外，還有海陸豐籍喃嘸法師的法壇棚，演神功戲的戲棚，並供奉三座約 10 米高的大士王（俗稱鬼王）、土地、山神神像。喃嘸法師於醮期間進行祭水幽、迎聖、開光、走午朝、祭大幽等儀式，而「會景巡遊」是以北帝爲首組成龐大巡遊隊伍，在建醮範圍內巡行，安撫幽魂野鬼，使疫病得以清除。太平清醮目的是驅瘟逐疫，分衣施食，超渡亡魂，祭大幽儀式後進行「搶包山」活動，包山上的包被居民視爲能保平安（蔡志祥、馬木池，2011：287-288）。

（2）大澳端午龍舟遊涌

端午節賽龍舟，在香港已變成體育運動，但在大澳存有百年傳統活動，三個漁民組織每年請大澳區內廟宇神明：楊侯廟、天后廟、關帝廟、洪聖廟，在水道巡遊，目的是要超渡孤魂野鬼，過去一年經由儀式把亡魂超渡，讓社區乾淨，新一年有新開始。

---

[2] 文匯報（2007.3.16）。〈何謂神功戲？〉，文匯報網站，http://paper.wenweipo.com/2007/03/16/zt0703160025.htm。檢索日期：2011 年 11 月 21 日。

（3）大坑舞火龍

大坑銅鑼灣主要爲客家人居住地方，每年都在中秋節的前後三天舉行舞火龍活動，火龍的骨架由藤枝、繩纜及曬乾的珍珠草紮成，並將燃燒的香枝插滿火龍的骨架上。一連三個晚上，社區成員舞動火龍，巡遊大坑所有街道，驅除不潔的超自然元素，潔淨大坑社區，進行祭儀之後，整條火龍的骨架便被丟到海裡（廖迪生，2011：266）。

（4）香港潮人盂蘭勝會

潮州人七月一日至七月三十日在香港不同地區有 60 個盂蘭節活動，期間爲一至二天，請鬼王超渡野鬼。

## 4. 有關自然界和宇宙的知識和實踐

自然與宇宙的知識與實踐是由社區居民與其自然環境互動所形成及保存的知識、觀念、技能、實踐以及再現。這些認知的系統表現於語言、口語傳統、與地方、記憶、精神上的與宇宙觀的連結。同時也展現在他們極其複雜的價值、信仰、節慶、治療實踐、社會實踐、習俗與社會組織上（王嵩山主編，2009：IX）。例如，民間宗教信仰、神誕、地方道士傳統（喃嘸）、農耕與二十四節氣、漁民傳統捕魚知識、風水、術數、打小人、攝太歲等。

## 5. 傳統手工藝

在五大範疇之中，傳統手工藝似乎應該隸屬「有形」的領域，但是，非遺公約的關注點並不在工藝產品，而是製作工藝的技能與知識。任何保護傳統手工藝的努力不是爲了工藝品，而是傳統的技能與知識，並鼓勵工藝師持續創造性的生產，同時傳承給下一代（王嵩山主編，2009：IX）。已被列入中國第一批國家級非物質文化遺產涼茶，是粵、港、澳地區人民根據當地的氣候、水土特徵，在長期預防疾病與保健的過程中，以中醫養生理論爲指導，以中草藥爲原料，食用、總結出的一種具有清熱解毒、生津止渴、祛火除濕等功效，伴隨當地居民日常生活的飲料。涼茶配製技藝以家族世襲傳承下來，已有數百年歷史。[3]

[3] 〈涼茶配製〉，中國非物質文化遺產網，http://www.ihchina.cn/inc/guojiaminglunry.jsp?gjml_id=439。檢索日期：2011 年 11 月 21 日。

而普查工作涵蓋兩個部份，即文獻資料搜集及實地考察和口述歷史調查。實地考察和調查方面，華南研究中心採用「參與觀察」（Participant Observation）的田野調查方法，並指派具經驗的研究人員進行田野考察和記錄，以及對傳承人進行口述歷史訪問。另外，爲促進公眾支持和參與非物質文化遺產普查，香港文化博物館和華南研究中心分別透過網頁和小冊頁作宣傳，並出席多個地區組織的會議，詳細介紹普查的情況，亦邀請議員協助申報區內有價值的非物質文化遺產項目（鄒興華，2011：25-26）。

## 人類非物質文化遺產代表作名錄：粵劇傳承

香港、澳門和廣東三地政府透過中國中央政府向聯合國教科文組織申報，將粵劇列入「人類非物質文化遺產代表作名錄」。二〇〇九年，教科文組織正式公佈，粵劇列入人類非物質文化遺產代表作名錄，成爲三地共同擁有的首項世界級非物質文化遺產。爲持續推動粵劇的承傳和發展，香港政府先後於二〇〇四年成立粵劇發展諮詢委員會，二〇〇五年成立了粵劇發展基金，以推動粵劇教育及拓展觀眾群，培育粵劇專業人才，繼承傳統及鼓勵創作。香港文化博物館也致力搜集粵劇藏品及研究粵劇在香港的發展，迄今香港文化博物館已收藏並保存了 2 萬多項粵劇文物，館內設有「粵劇文物館」，長期展示粵劇文物及介紹粵劇的歷史和表演藝術。博物館更經常舉辦粵劇的專題展覽，如二〇〇八年「戲台上下：香港戲院與粵劇」、二〇〇九年的「梨園生輝：唐滌生與任劍輝」和二〇一一年的「博、精、深、新：林家聲藝術人生」展覽（鄒興華，2011：25-26）。

## 香港文化博物館跨區域交流

香港文化博物館亦加強與國內和海外非物質文化遺產保護機構的交流，透過參觀、展覽、研討會、工作坊、傳承人互訪、表演、出版等，提高彼此在非物質文化遺產保護、傳承、教育、推廣、弘揚等各方的面的協作，如二〇〇九年與香港科技大學華南研究中心合辦「非物質文化遺產與東亞地方社會」國際研討會，二〇一一年與中國非物質文化遺產保護中心合辦「根與魂：中國非物質文化遺產」展覽和研討會，都能增加香港市民對非物質文化遺產的關注（鄒興華，2011：25-26）。

# 參考文獻

王嵩山主編

2009 《2005-2008 年臺灣無形文化資產保存年鑑：口語傳統及其表現‧表演藝術‧社會實踐、儀式、節慶‧自然與宇宙的知識與實踐‧傳統手工藝》。臺中：行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處。

黃貞燕

2008 《日韓無形的文化財保護制度》。宜蘭：臺灣傳統藝術籌備處。

鄒興華

2011 〈香港文化博物館與香港的非物質文化遺產保護〉。刊於《第一屆東亞博物館學雙年論壇（2011）博物館與文化遺產：探索反身性東亞博物館學大會手冊》，頁：25-26。臺北：國立臺北藝術大學文化資源學院博物館與文化資產研究中心、國立臺北藝術大學博物館研究所。

廖迪生

2011 〈「傳統」與「遺產」：香港「非物質文化遺產」意義的創造〉。刊於《非物質文化遺產與東亞地方社會》，廖迪生主編，頁：259-275。香港：香港科技大學華南研究中心、香港文化博物館。

蔡志祥、馬木池

2011 〈非物質文化遺產的承傳與保育：以長洲島的太平清醮爲例〉。刊於《非物質文化遺產與東亞地方社會》，廖迪生主編，頁：285-293。香港：香港科技大學華南研究中心、香港文化博物館。

# 東亞近代史的共同關聯性：談臺史博海外資料調查及蒐藏計畫

呂理政主講 *

呂怡屏記錄整理 **

## 前言：遙遠的東方

本演講主題爲國立臺灣歷史博物館（後簡稱臺史博）針對海外相關臺灣歷史資料的調查與蒐藏。臺灣歷史的發展相當有特色，因爲從冰河時期開始，即陸陸續續有許多族群來到臺灣這塊土地生根發展，這些族群也就是我們現在所稱的原住民族群。到了十五世紀大航海時代，臺灣因位在西方通往中國和日本的海上航路上，因

* 國立臺灣歷史博物館館長。
** 國立臺北藝術大學博物館研究所研究生。

此成爲世界重要的貿易據點之一，隨著漢人、日本人、荷蘭人、西班牙人（圖 1）前後到來，使臺灣逐漸躍上世界的舞台。

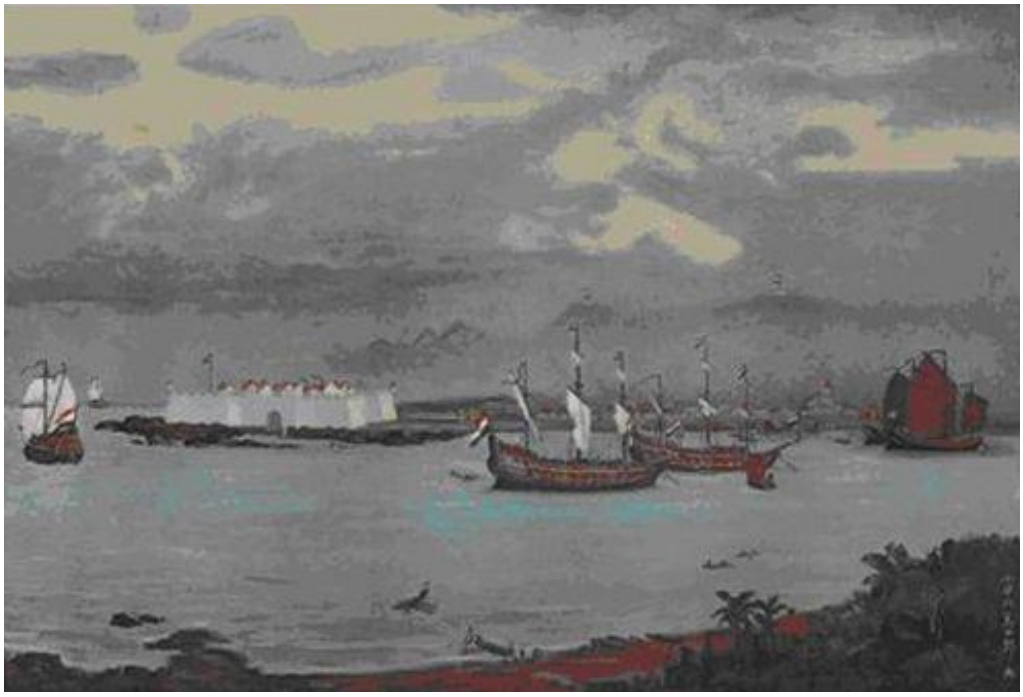


圖 1　臺灣歷史畫帖中的「聖撒爾瓦多城」
資料來源：國立臺灣歷史博物館（館藏編號 2009.011.0348）。

對西方人來說臺灣是個未開發的世界，他們在這裡進行貿易活動，過程中也記錄了許多地方的歷史與文化。從地理分類來看，西方人將東方世界分爲近東、中東、遠東，並且將遠東地區視爲一個統合的整體。因此十六、十七世紀西方人蒐集和記錄的遠東，大抵沿著中南半島、菲律賓、中國東南沿海、臺灣，一路北上至日本、韓國，一併記錄整個地區。

要瞭解臺灣不只是傳統的漢字資料，由於臺灣與四鄰國家的往來關係，許多與遠東有關的書籍、地圖或其他資料當中，均記載著有關臺灣的事物。一五七〇年代西方人所繪製的地圖可見日本和日本下方的花采列島；雖然北回歸線上還看不到臺灣島，不過相關的名稱如琉球、小琉球跟福爾摩沙已經出現。一五九六年《東印度

水路誌》紀錄了荷蘭東印度公司到東方的經歷，其中有一張重要的地圖（圖 2），當中的臺灣被畫成三個小島，叫做福爾摩沙。

圖 2　中華領土及海岸線精確海圖
資料來源：國立臺灣歷史博物館（館藏編號 2003.015.0168.0005）。

一六三五年西方人已十分了解東方的地理，地圖（圖 3）中的臺灣已經畫在北回歸線上了。

在我就任臺史博籌備處主任之後，所見與臺灣歷史相關的撰述，大多是運用漢字的中國人、臺灣人或是日本人記錄的相關資料。另一方面，海外相關臺灣資料則有研究者至國外博物館、圖書館片段蒐集回來，這些資料其實可以讓我們重新看待臺灣的歷史、豐富臺灣的歷史。也因此激發我展開系統性蒐藏臺灣海外歷史資料的決心。

1635

圖 3：東印度與鄰近諸島圖

資料來源：國立臺灣歷史博物館（館藏編號 2002.006.0034）。

# 國立臺灣歷史博物館說略

圖 4　臺南安平港空照圖

## 籌建歷程

國立臺灣歷史博物館位在臺南。從圖 4 的安平港空照圖可以看見，沿著台江內海一路溯游而上，博物館就位在鹽水溪畔。臺南，是十六、十七世紀西方人遇見臺灣原住民的地方，當時在這裡活動的人群有荷蘭人、漢人、日本人和在地的原住民等，是一個多元文化交會的地方，也是展開臺灣四百多年波瀾壯闊歷史的地方。所以我們選擇這個地方建立國立臺灣歷史博物館。

臺史博成立過程可以分爲三個階段。第一階段是一九九九年十月成立籌備處，第二階段是二〇〇七年三月博物館的組織正式成立，而今年二〇一一年則正式開館，展示場對外開放參觀。或許有人會問，爲什麼建立一座博物館要花十二年？其實建造博物館硬體建築不是最費時的，籌畫工作會經歷很多過程，花最多精神力氣的是如何爲沒有文物的博物館做蒐藏。

圖 5　臺史博空拍圖

說明：博物館位在扇形的基地上，有 25 公頃。基地中間爲治洪池。

## 願景與使命

經營博物館最重要的四個要素是願景、團隊、計畫、策略。臺史博的使命由研究、典藏、展示、教育各個層面展開。研究典藏的目標是維護臺灣歷史文化資產，建構臺灣人共同的歷史記憶；奠基臺灣史研究傳統，建置臺灣史多元資源中心，提供學者及社會大眾參考。展示教育希望讓人民認識土地跟多元文化，增進臺灣居民彼此理解、相互尊重，認同家園守護臺灣。公共服務以厚實的研究典藏、豐富的展演活動爲基礎，辦理多元的學習活動，致力於品質、創新的公共服務。藉此發展建立一座植根過去、展望未來，立足本土、放眼世界，屬於全體臺灣人的歷史博物館。

## 營運架構與核心業務

至於博物館營運實體計畫，則包含博物館詮釋系統的展開、執行使用者經營計畫、建構臺灣史多元資源中心三個部分，再分別由四組專業團隊來推動。典藏組與

研究組的主要任務是建置臺灣史多元資源中心。展示組的工作是架構博物館的詮釋系統。公共服務組的主要工作是經營使用者服務計畫。

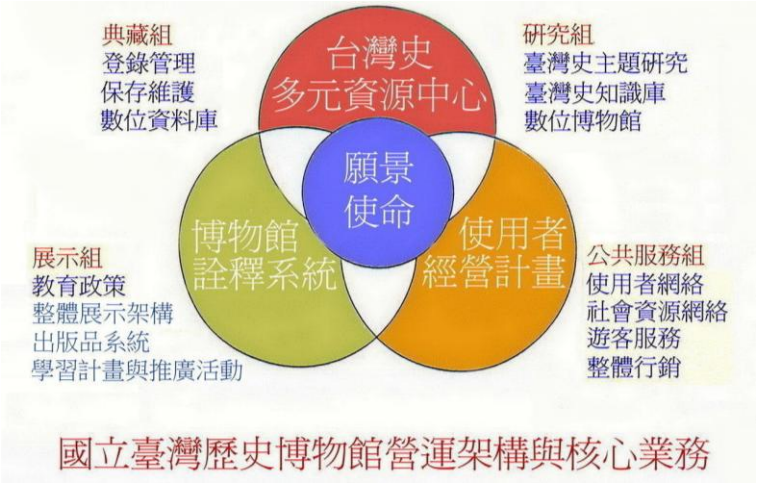



圖 6　臺史博營運架構與核心業務
資料來源：呂理政繪製。

## 臺灣史多元資源中心

「臺灣史多元資源中心」是臺史博建館的基礎計畫，而典藏臺灣史相關文獻文物則是推動計畫的關鍵。本館定位爲歷史民俗博物館，典藏政策與計畫的基本概念爲：呈現土地與人民的歷史，以土地爲核心，講述在此生活的人民的歷史。爲建立臺史博館藏特色，訂定三個蒐藏策略：海外臺灣相關資料調查與蒐藏計畫、民間史料調查與蒐藏計畫、近代與當代蒐藏計畫。在此概念下所開展的蒐藏計畫，累積至今，目前有 6 萬多件藏品，特別重要的是影像（古代圖繪、照片）、地圖、古書籍、文物。此外，臺史博的圖書館則是南臺灣歷史資料最豐富的圖書館，有各種期刊圖書、文獻史料和微縮資料。

臺史博所開展的歷史研究，則希望跳脫斷代史或區域史的架構，增加主題取向。主要以三個整合型研究[1]呈現臺灣史發展的重要特色，並希望由此展現臺灣歷史的多元觀點與價值。

1　將研究、典藏、展示合爲一體的上位計畫。

1. 臺灣涉外關係史

臺灣在十六至十九世紀與海外接觸頻繁，因此我們進行臺灣歷史研究時，不能只關注本土的資料，也就是漢字的資料，必須要注意海外的相關資料。所謂海外相關資料就是地圖、當時出版的第一版原書、圖繪、照片、影片等，這些珍貴的歷史圖像及文獻資料都是我們建構臺灣歷史的重要元素。我們希望日後能有機會將這些原版圖書逐一翻譯出來，讓大眾可以藉由這些不一樣的史料，從更開闊的角度來認識臺灣，從世界、東亞的眼光看臺灣與外界互動的歷史。

2. 臺灣族群互動史

各族群遷移到臺灣後，形成數百年來的多元族群文化互動。其中平埔族人與臺灣歷史發展甚爲密切，卻長期被忽略，在文獻上缺乏相關記錄，造成研究上的困難，因此我們應該從各種角度重新來看待與建構平埔族群的歷史。我們希望能夠將目前所有關於平埔族群的資料做全面的調查整理與蒐集，例如，透過與日本東京外國語大學共同合作，清查平埔族群資料爲內涵的「臺灣資料庫」，以了解到底有多少臺灣平埔族的資料被收藏。此外，另一個重點，則是透過走入歷史田野的方法取向，連帶的開展多元的資料應用取徑，並由此關注由田野中所省思的議題，爲族群課題的討論，開啓不同的視野。

3. 臺灣現代化

臺灣百餘年來，經歷變遷劇烈的「現代化」歷程，現代化一般而言係指資本主義化或工業化、國民國家成立，及官僚組織的出現與理性化等等；現代化也成爲受到歐美殖民主義威脅的國家，透過由上而下進行的努力目標；臺灣近百年來的現代化政策與工程，也主要是由上而下地推行。在現代化過程中，除了各項基礎建設、經濟變遷及文化教育等意識型態的變革外，臺灣人又是如何接受或抗拒現代化的過程也是相當值得重視的面向。本館的「霧社事件口述歷史調查研究與影像紀錄計畫」即是從臺灣人民角度出發，看待並對抗殖民者由上而下強壓式現代化歷程的資料蒐集。

除了研究方向的擬定，臺史博也關注博物館詮釋系統的架構，從數位知識庫、教育政策、展示架構著手；同時進行使用者經營計畫，內容包括使用者網絡、社會資源網絡、遊客服務及整體行銷。期望建立以臺灣史爲核心的整合型博物館知識庫，

把被分割的資料庫分類架構在一起，將綜合性的資料轉換爲系統性的知識。

圖 7　臺史博藏品大要

## 海外相關臺灣資料調查及蒐藏計畫

承前所述，「臺灣史多元資源中心」建置的計畫之一，是海外臺灣相關資料調查與蒐藏計畫。其前置工作開始於二〇〇一年舉辦的「荷蘭時期臺灣圖像國際研討會」，藉此展開瞭解海外臺灣史料的網絡。二〇〇二年至二〇一一年持續蒐藏臺灣海外相關地圖、古籍、圖像等資料，並執行超過 20 個海外相關臺灣資料所在調查計畫，並透過管道積極蒐藏。

## 重要資料概述

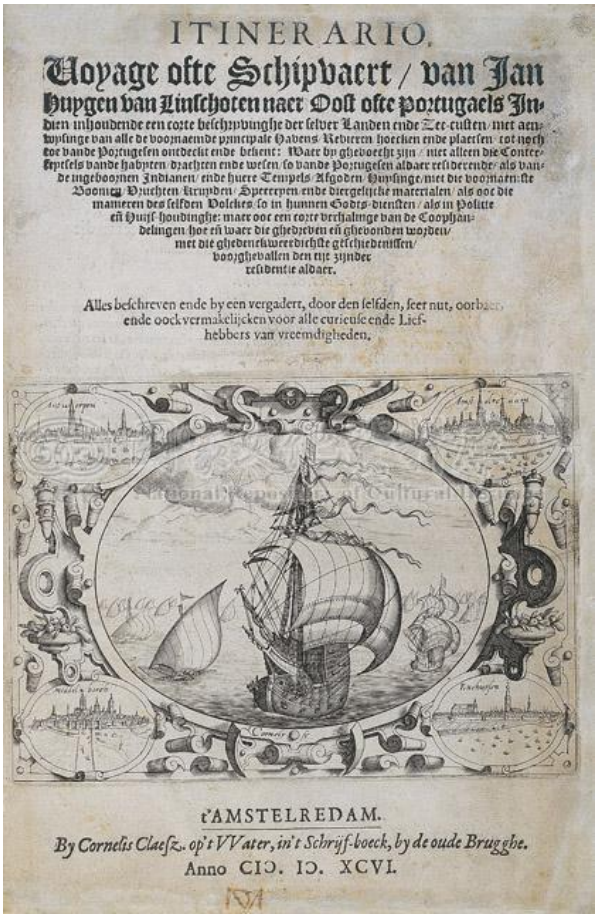
臺史博是目前國內最重要蒐藏地圖、地圖集的單位之一。目前博物館蒐藏的十六到十九世紀西方出版古地圖約有 300 幅，從中可看到西方人如何記錄十六世紀以

後對東印度（亞洲）地理認識的逐漸增進，以及臺灣如何浮現世界歷史舞台的過程，特別是能從中看出早期西方地圖裡臺灣形象的演變。一八六〇年開港通商後，更多的西方人來到臺灣，以不同的紀錄觀點留下各式各樣的資料。有關臺灣的紀錄與地圖繪製也愈爲詳盡。到了十九世紀末以後的日治時期，各種精細的主題地圖大量出現，這也是本館極爲大宗的收藏。另外，本館也逐漸累積蒐藏戰後迄今的各種地圖。

館藏十六世紀至二十世紀西洋人記錄臺灣的西文古書籍部分，約有 200 本。這批珍貴的西文書中，有些早已廣爲史學界所悉，如：George Psalmanaazaar《福爾摩啥》（An Historical and Geographical Description of Formosa）[2]、François Valentijn《新舊東印度誌》（Oud en Nieuw Oost-Indiën）、C. E. S.《被遺誤的臺灣》（'t Verwaerloosde Formosa）[3]等。亦有一些較罕見之版本，如 Jan Huygen van Linschoten 一五九六年首版的《東印度水路誌》（Itinerario）一書（圖 8）。

[2] 此書幾年前有出版社將之譯成中文在臺灣出版。參見撒瑪納札（1996）。《福爾摩啥》，薛絢譯。臺北：大塊文化。

[3] 最新版本參見 C. E. S.（2011）。《被遺誤的臺灣：荷鄭台江決戰始末記》，甘爲霖牧師英譯；林野文漢譯。臺北：前衛。


ITINERARIO.
Voyage ofte Schipvaert / van Jan
Huygen van Linschoten naer Oost ofte Portugaels In-
dien inhoudende een corte beschrijvinghe der selver Landen ende Zee-custen / met aen-
wysinge van alle de voornaemde principale Havens / Revieren / hoecken ende plaetsen / tot noch
toe vande Portugesen ontdeckt ende bekent: Waer by ghevoecht zijn / niet alleen die Conter-
feytsels vande habyten / drachten ende wesen / so vande Portugesen aldaer residerende / als van-
de ingeboornen Indianen / ende huere Tempels / Afgoden / Huysinge / met die voornaemste
Boomen / Vruchten / Kruyden / Speceryen / ende diergelijcke materialen / als ooc die
manieren des selfden Volckes / so in hunnen Godts-diensten / als in Politie
eñ Huijs-houdinghe: maer ooc een corte verhalinge van de Coophan-
delingen / hoe eñ waer die ghedreven eñ ghevonden worden /
met die ghedenckweerdichste geschiedenissen /
voorghevallen den tijt zijnder
residentie aldaer.

Alles beschreven ende by een vergadert, door den selfden, seer nut, oorbaer,
ende oock vermakelijcken voor alle curieuse ende Lief-
hebbers van vreemdigheden.

t'AMSTELREDAM.
By Cornelis Claesz. op't VVater, in't Schrijf-boeck, by de oude Brugghe.
Anno CIↃ. IↃ. XCVI.

圖 8　國立臺灣歷史博物館館藏《東印度水路誌》書影

十九世紀開港通商之後，西方人來臺經商、傳教、進行博物學調查，他們也留下了許多書籍和有關臺灣的珍貴圖像。例如 John Thomson 於一八七〇年代前後拍攝的臺灣、[4]香港、東南亞之玻璃板照片；或者是 John Edwards 的《福爾摩沙攝影集》[5]、彩繪臺灣鳥類圖、清法戰爭書信手稿、《倫敦畫報》（Illustrated London News）等記錄臺灣的資料。

---

4　一八七一年 Thomson 和傳教士馬雅各在臺南沿山的各教區拍照紀錄，並留下當時行腳的路線圖和地圖。

5　這本攝影集裡主要是關於臺灣各地地景、原住民聚落相關照片，也包括數張美國駐廈門領事李仙得（Charles Le Gendre）一八六九年來臺協調羅發號事件之行的照片。

十九世紀末至二十世紀初，日本的臺灣資料有世界地圖、各式書籍、以科學方法測繪的臺灣全圖、臺灣都市地圖、畫報（臺灣征討圖繪專題）、臺灣風俗圖畫、臺灣寫真帖等等。表現了當時代異文化看待臺灣的方式觀點，例如選擇臺灣婦女在河邊洗衣服的圖像記錄。美國國家檔案與紀錄署，已完成 340 筆資料數位轉置及分鏡。大陸方面記錄資料有清朝繪製的番社采風圖。

## 小結：未來展望

我們的目標是在立足本土的基礎上，邁向放眼世界的遠景。我們希望建造一座奉獻全體臺灣人的歷史博物館，一座具有知識、自然、鄉土、展演四個面向的臺灣歷史公園，並希望累積豐碩的蒐藏成果以完成臺灣史多元資源中心，讓臺灣歷史博物館成爲一座臺灣歷史數位博物館，當然最終目的是希望建立一座全體臺灣人的歷史博物館。將來臺史博會陸續出版藏品相關的研究資料，以供研究者和大眾閱讀。

上述各類臺灣海外資料的蒐藏，正是讓臺灣史研究得以超越中文記錄的範疇，呈現更豐富的臺灣歷史於大眾面前，並建立多元論述的可能性。常設展示以「斯土斯民：臺灣的故事」，講述土地與人民的故事。未來幾年的特展也陸續規劃中，例如：臺灣女人特展、族群互動的歷史軌跡等等。在時間的流動中，臺灣的主體是延續的土地和人民。希望所有來訪者可以在國立臺灣歷史博物館發現臺灣、發現歷史，並且發現自己。

# 知識跨界：東亞博物館學的可能性

黃凱蘭記錄整理 *

由臺、日、韓、中相關機構歷經兩年的醞釀，發起了「東亞博物館學雙年論壇」，在二〇一一年十一月四日於國立臺北藝術大學舉行，希望能藉此建構出一個增進不同文化間互相理解的平台，使彼此之間的交流與合作能夠更豐富而多元。本文章內容係根據當日「大會提議」議程中五位專家[1]對於本次論壇關注的三大議題[2]提出的看法與建議所進行的摘要統整。

---

* 國立臺北藝術大學博物館研究所研究生。

1 本論壇「大會提議」場次，由臺北藝術大學黃貞燕教授主持，座談人有臺北藝術大學文資學院院長王嵩山教授、日本常磐大學社區振興學研究所教授水嶋英治教授、中國北京大學考古文博學院宋向光教授、韓國「鐵的博物館」館長暨韓國博物館協會國際委員會委員長張仁卿館長，以及日本神奈川大學日本常民文化研究所教授暨國際常民文化研究機構委員長佐野賢治教授。

2 三大議題分別是：1. 反身性博物館學之於博物館發展的意義，2. 推動發展東亞博物館學研究的意義，3. 東亞地區博物館研究與博物館人才培訓網絡建構的可能性。

## 亞洲／東亞觀點的博物館學

西方博物館學存在已久，爲什麼還需要再討論東亞博物館學？關於這點，正如主持人黃貞燕教授所提點的，這裡所指稱的「東亞」博物館學，並沒有限定或是排斥的意思，而是東亞社會之間應試圖共同尋求增加一個對話與合作交流的機會，重新定義博物館學專業知識的內涵，發展博物館人才共同交流的機制，訓練新一代的博物館人才。

宋向光教授分享中國在改革開放的八〇年代曾經討論過是否要提倡「中國博物館學」，但最後中國還是接納了國際博物館協會的提議。然而 ICOM 的概念，卻在中國適應不良。例如北京故宮整修在國際遺產界所引發的爭議，到最後才取得其他國專家的理解，確定亞洲文化遺產（土木建築）修繕規範。這說明了西方這套制度其實並無法適用於世界的每一個角落。亞洲的博物館與西方發展的歷程不同，我們只是把這個「工具」接受過來，並沒有融入歷史文化的發展裡，所以在實際上總會有一些隔閡和矛盾。但他也強調，東亞區域的博物館對世界博物館學應該會有積極的貢獻。例如 ICOM 已將文化遺產列入博物館的工作對象，這方面中國有豐富的經驗，可以作爲國際間互相交流討論的重點。

王嵩山院長表示，一九八〇年代是一個變化劇烈的年代，八〇年代以後的博物館也呈現了不同的面貌，臺灣的博物館也在此時歷經巨變期。我們必須要去追究博物館在這個時代裡面受到什麼樣的影響，呈現什麼樣的個性，以及基本的社會價值。這必須要有一個跨文化、跨學科的取徑，來對博物館目前的性質重新進行考量。王院長對於如何建構區域博物館學的一套學問提出了三個層面的建議：1. 建構博物館學知識交換系統，2. 推動區域的博物館學比較研究，3. 推動亞洲（東亞）博物館學的建立。在這樣的基礎上次第進行，也許有機會在可見的未來達到一點成果。

## 研究範圍的界定

水嶋教授認爲先釐清研究對象與方法論是東亞博物館學重要的第一步。目前博物館研究的內容包羅萬象，「物與物質文化」常常變成思考的中心，但非物質文化的部分要不要作爲博物館學研究的對象，卻還是需要再商榷的。以音樂來說，樂器本

身是一種物質文化，可以用物質表現，但博物館要表現的音樂還是樂器呢？此外，在日本的博物館法裡面規定數位檔案必須要被保存，但這些檔案可能因爲電腦的更新，使得舊資料無法適用於新系統。還有日本的文化財保護法裡面提到「天然紀念物」（指動、植物），還有新興的都市學、展示學把景觀也當作博物館研究的對象；到底到博物館學研究要劃分到哪一個層次，都是要再考慮的。他進一步建議：「東亞博物館學最基本的範圍，我認爲可用『漢字圈』劃定，因爲在東亞各國能看懂漢字的人口很多。如果從漢字文化圈來制定，應該是最迅速簡便的。」

王院長表示，關於這方面應該要涉及兩個面向：究竟是在博物館學領域裡面建構一個「實踐的社群（community of practice）」，還是要建立一個「實踐的網路（network of practice）」？這兩個名詞看似相關，但其實不同。後者談的是博物館在將來發展之後如何創造出一個交流的網路。但實踐的社群應該是由 curator 爲主，在博物館裡真正從事研究、能瞭解博物館在創造的過程中會遭遇什麼樣的挑戰，能釐清創造博物館的哲學、釐清博物館價值觀是否被扭曲等議題。這兩個面向的探問，對於進一步瞭解博物館學的界限、領域究竟在哪裡應該會有助益。

## 尋求共通的語言與關懷

在學術的場域中，知識與經驗要有效率地交換，共通的語言以及彼此都關注的議題是相當重要的。幾位專家也針對這個部分提出了看法。

水嶋英治：「在學問的體系裡面必須要使用該領域的專有名詞才能進行討論，專門語彙必須要很嚴格的去制訂。因爲同一個語詞，會在不同文化中被賦予不同的解釋。例如今天上午王教授的演講當中，出現了「公共性（public）」這個詞彙，但它用在不同的領域，卻有完全相反的意思。像英國有「public school」，但指的卻是貴族念的私立學校。[3]所以學術語彙如果沒有嚴密的定義，會產生許多問題。」張仁卿館長則認爲，因爲語彙尚未統一，所以用英文來溝通，是一個好的方法。

---

[3] 英國的 public school（公學）公學就是英國皇室貴族學子在公共場所接受教育的機構，是所謂的私立貴族中學。雖爲公學，但由私人經營，只是學校可以公開招生，不只限於特定宗教、種族或地區的孩子。學費極高，通常只有社會上層階級的人才能負擔得起，佔不到英國全國受教育人口的百分之七，多是皇室貴族子弟就讀。公學教育是以軍事化的管理來培育未來統治階級人才爲目標，以勤習知識爲第一教育要務，造就無數英國第一領導者或是學者。其特點有：悠久的歷史，課程設置注重人文教育而非科學，有古典與宗教課程，注重體育活動，學費昂貴等等。

宋教授表示雖然各國因爲在文化、政治與發展的程度不同，而有相異的看法，但若能找到大家都有興趣的主題再一起交流討論，將是個好的開始。佐野教授也認爲：「在東亞這個地區，訂定共同的題目，以一些共通的話題、領域來作爲討論的主題，或許可以從中探討出博物館應該有的型態，我也期待能夠發展出這樣的博物館學。另外，歷史文獻都是由人用文字去「記錄」下來的，但人的記憶不能只用「文字」來表達，利用其他非文字資料（例如民具、繪畫）來記錄也相當重要，這些資料都是將來博物館學應該要著重的對象。因爲文字資料只有少數人能夠書寫、解釋這個歷史。」

## 跨科際的溝通模式

當代的博物館面對的是一個多元文化世界，用單一觀點來詮釋博物館學，是不足以因應現代需求的。所以今日博物館的詮釋與溝通，不但在學術上需要採取跨學科（inter-disciplinary）的研究觀點，更需要加入不同領域與階層的跨科際（trans-disciplinary）視野，來激盪出新的知識與理論。

張館長認爲現代博物館能做的不止教育，溝通的角色也相當重要。這裡指的溝通，是要讓不同背景的人聚在一起討論。博物館學必須要理解博物館的價值，也要能夠爲未來的博物館提出對的方向。在這種考量之下，它可以是與如何基於亞洲人的理想來評價亞洲文化，以及如何去詮釋周邊的文化相關。要發展亞洲觀點的博物館學，和其他領域的專家討論絕對是不可或缺的。

王院長指出，「非西方的博物館學」將要重新思考那一套價值是否符合非西方世界的需要。目的是站在反思的立場上，建構一個東方的、亞洲的博物館學基礎。跨國、跨領域、跨文化的研究有其重要性，而文化其基本性質的掌握，可能還是建立這種論壇或學會一個很重要的基礎。由不同的人提供不同的文化視野，來與西方博物館學對話，文化的重要性在將來的論壇或學會的建構，將會是個重要的角色。

水嶋教授認爲透過跨科際（trans-disciplinary）的方式，可與鄰近的區域進行融合或統合；例如捷克的博物館社會學、加拿大的博物館經濟學等。用跨科際的方式擴展博物館學研究的分支，再將許多新的東西融合進來，可以幫助我們更縝密的思考博物館學。

## 韓國的博物館人員培訓經驗

一九八四年韓國政府訂立了「博物館與美術館促進法」。西元二〇〇〇年頒佈了「博物館專業人員證書（certification of curatorship）執行條例」，這是韓國在定義博物館以及博物館專業的基石，但卻出現了兩個爭議：一是專有名詞的定義，另外是取得專業資格的訓練。curator 這個名詞，在傳統的博物館專業中有個嚴謹的定義，但促進法中卻廣泛的定義爲博物館相關從業人員。此外，針對 curator 的訓練課程多半是附加在大學中的相關科系裡完成；「韓國在博物館研究的訓練當中，缺乏了獨立的訓練以及跨學科合作，使得博物館相關從業人員的專業能力不足以追上迅速變動的社會。我相信其他的亞洲國家也遭逢了類似的問題。」張仁卿館長語重心長的表示。

她不斷提出「溝通技巧」的重要性，認爲博物館人若僅握有蒐藏的知識和技巧，要去詮釋與傳遞文化的價值，在今日具有能動性的全球化社會中是不足夠的。以多元文化以及多樣化的方式和社群溝通才是博物館人員的關鍵工具，博物館自身也要變成一個溝通的工具才行。以亞洲觀點重新定義的博物館學，並且從文化上和技術上精進溝通技巧，博物館才可以真正地再創造它的價值，在新時代中促進並調和變動中的傳統文化。

## 跨界知識的認識與詮釋

水嶋教授認爲關於博物館學的知識體系化問題，在五〇、六〇年代已經受過討論，但它現在是否已經形成一門學問其實至今仍存有異議。如果要建立東亞博物館學，就必須要拋棄自己的國籍和固有的觀念，用很公平客觀的態度來看周圍各國，才是比較有用的。

博物館要如何對世界有所貢獻呢？佐野教授引用日本國立民族學博館的梅棹忠夫教授的話來表達他的意見：「因爲博物館連帶著物，所以受到了限制。博物館真正的任務應該是提供資訊，我們應該要去蒐集這些附著在人與物上面的資訊，然後進一步詮釋並提供這些資訊。」這次論壇中有很多討論將博物館對象拘泥在「文化遺產」，其實更重要的應該是「文化資源」。博物館學若從「文化資源」的觀點來思考，

應該會有更多可能性。因爲個別的世界、區域和社會，都有其獨特的性格，如何去發現並呈現這些特徵，是博物館學應該要去做的事情。

佐野教授也向與會者分享了他在神奈川大學設立「國際常民文化研究機構」的經驗：「很多事我們都還在摸索中，但重要的是今後在國際化的世界當中，一般大眾將會成爲主角。老祖先把智慧技術傳承下來，而這些傳統智慧與科學知識應該可以有很好的結合。另外，博物館在日本被視爲一個社會教育的機構，也是生涯學習當中重要的一環，我們不能忘記博物館在這方面擔任的角色。站在這個層面與世界產生連結、互相瞭解，將是非常重要的。」

在一整天的論壇即將劃下句點之際，王嵩山院長表示此次論壇對於如何去考量、建構一個亞洲、東亞、或者是漢字圈的博物館學提供了進一步的想法。如佐野先生提到博物館基本的價值必須要與人類知識的發展連接起來，將來東亞博物館學論壇或學會的建構，很顯然地會因爲我們對不同時空博物館實踐的瞭解，而對「什麼是東亞博物館學」提供一些看法。

國立臺北藝術大學文化資源學院

# 2011 文化資源經典講座

**演講人**：新谷尚紀

**簡歷**：國學院大學文學部教授、國立歷史民俗博物館名譽教授、總合研究大學院大學名譽教授。研究領域爲民俗學。

**翻譯**：林承緯（國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所助理教授）

**舉辦時間**：2011 年 12 月 2 日

**舉辦地點**：國立臺北藝術大學研究大樓 R421 階梯教室

文資學報 ISSN 1814-3121
第七期｜頁 157-194｜民國一〇一年｜
國立臺北藝術大學文化資源學院
JOURNAL OF CULTURE RESOURCES｜NO.7, pp.157-194, 2012
Taipei National University of the Arts｜School of Culture Resources

# 日本民俗學與對台灣民俗研究的可能助益*

新谷尚紀著**、林承緯譯***

## 一、日本民俗學的特徵

### （一）民俗傳承是歷史情報

日本民俗學是柳田國男在折口信夫的理解與協助，以及涉澤敬三的支援下所獨自創造而出的新學問（新谷尚紀，2011a）。而並非是英國的 Folklore，或是德國的 Volkskunde 所翻譯的學問，與民族學、文化人類學也是不同的學問。若說西洋哲學的對照（Antithesis）爲文化人類學，柳田的民俗學即爲文獻史學的對照。柳田提倡作爲廣義的歷史學資料並非只有文獻史料，是再加上考古遺物所構成的民俗傳承。這樣將民俗傳承視爲歷史情報加以解讀下，柳田國男創立了民俗學。

柳田具體的操作方式，是書寫〈蝸牛考〉（柳田國男，1927）及〈入贅考（聟入考）〉（柳田國男，1929）這樣的論文。〈蝸牛考〉一文矚目於這種昆蟲名稱的分布狀態。十七世紀在京都地區的兒童間開始流行的 DenDenMuShi（デンデンムシ）稱法（黒川道祐，1676），在近畿地區爲中心之下分布擴散，並於隔著該區域的日本列島東西兩側各有其分布圈，流傳著 MaiMai（マイマイ）的稱法。甚至更令人矚目的是在更外側的東西區域，那邊傳承了平安時代的十世紀在京都所使用的蝸牛 KaTaTsuMuRi（カタツムリ）系統的稱法（源順，931-938）。然而，在古文獻紀錄中沒留下 NaMeKuJi（ナメクジ）這系統的稱法，傳承於 KaTaTsuMuRi（カタツム

---

* 【譯者注】：本文爲新谷尚紀教授於二〇一一年十二月二日在國立臺北藝術大學文化資產學院舉辦「2011 文化資源經典講座暨研究生學術研討會」之專題演講內容。日文演講稿亦經新谷教授同意一併刊登。

** 國學院大學文學部教授、國立歷史民俗博物館名譽教授、總合研究大學院大學名譽教授。
*** 國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所助理教授、大阪大學博士。

リ）分布圈的更外側一帶，構成所謂「遠方一致」狀態的稱法分布情形。在十世紀的京都所流行的 KaTaTsuMuRi（カタツムリ）稱法出現以前，NaMeKuJi（ナメクジ）系統的稱法雖未留下任何的紀錄，不過，我想確實有被使用這樣的事實是具意義的。

傳承於各地的語言原本就是從生氣勃勃的中央都市中被創造出來，新誕生的語言朝周邊區域傳播，接著更新的語言又在都市中被製造，接著在先前產生的語言之後，朝向周邊區域傳播而開。也就是說，新的語言接連從列島的中央位置生成並加以擴散，古老的語言則殘留在東西南北的地方，形成所謂「遠方一致」的現象。那就好像是投石到水池中所產生的同心圓狀的水波現象般，因此被稱爲「方言周圈論」。

〈聟入考（入贅考）〉這篇論文，是收集日本各地傳承的婚姻形式的民俗情報，相對於一九二〇年代日本一般常見的出嫁婚姻形式，在此之前認爲是先由新郎去拜訪新娘父母親，將入贅作爲婚姻成立的象徵。之後新郎暫時往來於新娘家，直到兒女誕生後新娘才搬離娘家，這是從出嫁當日之前，由各地傳承的「朝入贅（朝聟入り）」儀式構成的線索所形成的討論。柳田看歷史是立基於「透過不受紀錄下所變遷的前代標準文化的殘留東西以爲窺見」的視點。如此殘留的說法被認爲是泰勒（E. B. タイラー）提倡的殘存（survivals）一詞的翻譯，其內容毋寧說指的是傳承之意。並不是隨著時代與社會變化而形式化的殘存或遺跡，而是在承繼社會變化之下，順應著各時代具備的意義、功能並保有古風的傳承之意。這樣來說，柳田構想的民俗學包含了文獻史料，在此之上將民俗資料作爲歷史情形展開解讀，以立體廣義的歷史學作爲目標。

## （二）傳承論與變遷論

柳田國男和折口信夫的民俗學，一方面並非只停留在廣義的歷史學之中。從變遷論的視點起，一邊矚目隨著時代變遷的生活變化，於各地方呈現的民俗傳承差異，在追求日本各地立體的生活文化史的再組織之際，也從傳承論的視點出發，對支持民俗傳承內部蘊含的核心訊息進行解讀。藉此發現了「晴（ハレ）與褻（ケ）」、「依代（依り代）」、「稀人（まれびと）」等抽象化的分析概念（柳田國男，1969a，1969b）。例如折口信夫所提出的稀人概念，指的是定期從海的彼岸的常世來訪的神靈所呈現的概念。引導出這個構思的是在日本南西諸島的 AKaMaTa‧KuRoMaTa（アカマタ・

クロマタ），以及東北地區的 NaMaHaGe（ナマハゲ）與 AMaMiHaGe（アマミハゲ）等出現於正月儀式中的民俗傳承。

柳田和折口開創的日本民俗學的特徵，包含了變遷論與傳承論兩部分，從變遷論導出的是包含著地域差、階層差，以及時間差的立體性生活文化變遷史的歷史世界。至於傳承論所導引出來的則矚目於支持傳承的裝置結構及其分析概念的導出。因此，從變遷論的視點而言，民俗學是廣義的歷史學，從傳承論的立場來說，民俗學也是廣義的社會學。民俗學並非 Folklore，也不是 Volkskunde（フォルクスクンデ）。柳田與折口所開創的日本民俗學，可說是新的歷史科學，是傳承分析學，英語稱爲 Cultural Traditionology（文化傳承論），法語稱爲 Traditionologie Culture。這個 Traditionology 與 Traditionologie 在過去曾被兩位研究者使用，但仍尚未被廣泛採用。不過若柳田和折口的民俗學要藉由英語、法語來正確理解的話，我想需要讓這樣的用語達到普及。

民俗學的研究對象大體可分成：經濟傳承、社會傳承、信仰・儀禮傳承、語言・藝能傳承這四大領域，這些研究對象難以個別分割，不管是哪一項，第一是眼睛能看的有形文化層次，第二是耳朵聽得到的概念化的語言藝術層次，第三是抽象的必須仰賴感覺來理解意會的心意現象層次，需以這樣的方式來掌握有機性的傳承文化。

## （三）比較研究法與地域研究法

那麼日本民俗學的研究方法有何特徵，應可說是比較研究法與地域研究法這兩方法的並行活用，比較研究法最重要的工作在於收集整理全國規模的同類案例情報，再嘗試進行比較分析，在此將以密集分布於近畿地區一帶的兩墓制這個具體事例的相關研究來進行說明。所謂的兩墓制是一種分別併存著埋葬遺體的墓地與豎立石塔墓地的墓制，我開始展開這個研究的時候，兩墓制被視爲呈現強烈死穢禁忌觀念及靈肉別留觀的墓制，是傳承著古代日本人古老觀念下的墓制。於是，埋葬墓地建立石塔這種單墓制被視爲是古代死穢禁忌觀念崩解下所形成的新墓制，至於兩墓制被認爲是古老的，單墓制則被視爲新的墓制（最上孝敬，1956）。不過爲何在東西南北細長的日本列島上，兩墓制特別集中於中央地帶的近畿地區？這是長久以來無法獲得解決的疑問。

在此，嘗試廣泛收集全國各地相關的情報資料，對於兩墓制的：1. 分布狀態。2. 多樣的變化型狀態等訊息展開收集。首先，藉由先前研究及報告資料得知，像現在所說的在近畿地區密集，而在中國・四國地區與中部關東地區卻只見特殊的分布，至於東北地區和九州地區則幾乎未見這樣的現象（新谷尚紀，1993）。面對眾多的研究事例需依據自己的分析角度來進行情報收集，並盡可能親自著手展開田野調查。打字出版的報告資料只不過是二手的參考資料，因此從利用自己雙腳獲得相當程度的資料收集，能夠從中指出：1. 石塔這樣的要素是從中世末至近世以來所普及的佛教性供養裝置。2. 事實上在石塔普及之前便存在著舊有的埋葬墓地，對於埋葬墓地而言，新的石塔這種要素的設置做法應有五種形式。若大略進行類分，可分成無石塔墓制、兩墓制、單墓制三種類別。因此，兩墓制墓地的石塔與單墓制墓地的石塔幾乎在同一時代興建，如此一來兩者的新舊關係獲得的判明（新谷尚紀，1991）。

那麼，爲何在兩墓制密集分布於近畿地區，從事宮座祭祀和長老眾研究的關澤まゆみ氏在廣泛對宮座祭祀的當屋順送之調查案例中，留意到同樣密集分布於近畿地區的宮座祭祀及兩墓制之間的關係。在宮座祭祀中的當屋更替時，將被要求特別神聖性和潔淨性的氏神祭祀，基本上當屋在成爲神役這一年間將極力避免接觸到葬儀和墓地等死穢。在如此宮座祭儀密集分布的近畿地區村落所見的對死穢禁忌的概念，與其他在關東地區及東北地區、中國・四國地區、九州地區等一般對死穢禁忌觀念所反映的程度上的差異令人關注。關澤氏強調這是近畿地區受到古代平安京爲中心的攝關貴族以來的觸穢思想所影響，以及神道祭祀強調的潔淨性之歷史民俗背景下所導致的結果。也就是說，在近畿地區村落的傳承現場所共有的兩墓制及宮座祭祀的民俗中，顯露出相互共通的特別死穢禁忌觀與其背景間的關聯性（関沢まゆみ，2007）。

藉此就可了解到兩墓制獨特的分布意義，過去民俗學認爲柳田的方言周圈論與兩墓制的分布呈現矛盾，也就是說，方言周圈論指出位於東西邊境的東北地區、九州地區殘留著古老的方言，近畿地區等中央地帶則應生成新的方言與習俗，不過應該是古老習俗的兩墓制卻爲何密集地分布於近畿地區一帶。這樣的大疑問是民俗學不易解決的課題（竹田聽洲，1971；福田アジオ，1992）。

不過，靠著柳田國男的文獻解讀通史的視點，以及在全國性民俗比較研究的視點做爲基礎的話，這將是一件容易解決的課題。也就是說，兩墓制因爲是新的習俗

才分布於近畿地區這種結果一點也不矛盾。有兩點可證明兩墓制是新的習俗。第一，從近世前期開始普及的以石塔作爲指標的習俗，實際上最早的例子是在中世末期。第二，因受到歷史上從九世紀至十世紀由平安貴族獨特的觸穢思想影響所產生、繼承的死穢忌避觀念的習俗。在奈良時代到平安時代這階段，在《日本後紀》延歷十六年（797）一月二十五日內容中，出現近畿地區的死者也埋葬於住家旁的記載。[1]但是，在平安遷都之前，那邊的土地爲了營建神聖的都城，因而禁止了這樣的習俗，導致平安京成爲不建造墓地的地方。不過在《六國史》中，多次出現八世紀至九世紀間，各氏在祖墳旁結廬守墓的記錄（新谷尚紀，1986）。同時，那時候貴族們吃肉的習慣也並非被視爲禁忌，那種爲避免污穢神社的神域而將狩獵獲取的獸血、獸肉視爲禁忌的情形，出現於攝關政治成立的九世紀後半至十世紀間（平林章仁，2007；新谷尚紀，2009）。在九世紀後半到十世紀間，才是攝關貴族的觸穢思想、神社祭祀強調潔淨性，以及肉食禁忌朝向現象化與顯在化的時期（新谷尚紀，2009）。在此之前的八世紀至九世紀前半階段，近畿地區一帶也廣泛流傳在死者住家旁設墓地參拜供養，並在往生父母親或丈夫的墓旁結草庵盡孝的習俗。而且直到最近爲止，從關東地區、中國・四國地區至九州地區，多數仍可見這樣的墓地與掃墓型態，近畿地區的墓地可說是在受到較新且特別的死穢忌避觀念影響下所產生的墓地。說是新的也並不是近世或近代，而是指古代的平安時代中期以後的攝關貴族創造的文化背景之意，如此可知，由周圈論的見解來看兩墓制的分布不僅沒有矛盾，毋寧說是一致的結果。

向柳田學習的比較研究法，是在努力的收集全國規模的民俗情報之際，也一邊活用文獻資料的情報，這裡再透過一個與墓地稱法有關的例子以爲說明。調查兩墓制之埋葬墓地的稱法，並試著製作出分布圖。SanMai（サンマイ）被認爲來自念佛三昧這個由來的用詞，在平安末期的《百錬抄》與鎌倉時代的日蓮書狀〈妙法比丘尼御返事〉，皆可見以此稱法的墓地（新谷尚紀，1991）。這種建造石塔的習俗應在中世末期至近世前半更早前即存在，對此 MiHaKa（ミハカ）指的是身之墓的意思，是隨著兩墓制的成立，爲了區分埋葬墓地與石塔墓地所創造出來的新用詞。從古老的 SanMai（サンマイ）呈圓環狀，新的 MiHaKa（ミハカ）則夾雜於內側的情形，正與柳田的方言周圈論所示的分布契合一致。

---

1 「山城國愛宕葛野郡人，每有死者，便葬家側，積習爲常」（新谷尚紀，1986）。

但是，並非柳田是獨一無二的日本民俗學創始者，涉澤敬三提出的重視固有名詞及數據的民俗學也很重要，在此將列舉出應與比較研究法併用的地域研究法精確的研究事例。兩墓制只看得到現在的景觀，無法獲知其歷史性與民俗性的意義，因此，展開具體的埋葬習俗的調查確認，以及對石塔建立的歷史進行追蹤確認是有其必要的。

在 powerpoint 的表上，可見奈良縣山區吐山聚落的墓地設置與石塔建立的一些數據（新谷尚紀，2008）。以春妙院墓塔和 DoSaKa（ドサカ）墓地之兩墓制事例而論，在景觀上，位於下方的寺堂周邊設置有石塔墓地，另在上方的山坡斜面有埋葬墓地，屬於兩墓鄰接型。在這個吐山聚落中，春妙院墓地是十六世紀地方豪族建造的最初期石塔，這個階段一般家庭尚未建造石塔，而在春妙院墓地建造後其他石塔的設立並無增加。DoSaKa（ドサカ）墓地的部分是從一六六〇年起至今逐步有石塔建立。現在呈現最典型的兩墓制景觀，一者是對應於完全未建石塔的 BaBaO（ババヲ）埋葬墓地的佛法寺石塔墓地，另一是對應於 KoHuKe（コフケ）埋葬墓地的地藏院石塔墓地。石塔全都是一七〇〇年起所設立的，在當時 KoHuKe（コフケ）埋葬墓地與地藏院皆併設有石塔。石塔於地藏院集中興建的時間是在一八〇〇年以後，而 MuShiRoDen（ムシロデン）墓地的現狀呈現是在埋葬墓地設石塔的典型單墳制景觀。不過，透過明治初年至昭和三〇年代的死者名冊及墓籍簿進行確認，試著將死者名冊出現的死者姓名與石塔刻上的姓名加以對照，得知沒有埋葬於 MuShiRoDen（ムシロデン）墓地的人的石塔還不少。也就是說，以現在的景觀而言，吐山的墓制呈現的是兩墓制與單墓制兩種事例並存的狀態，民俗學若立足於原本應有的歷史性變遷論立場的話，不僅止於把握單純的印象而已。

至今爲止，兩墓制與單墓制這樣的課題對開啓近畿地區村落歷史中特別的死穢忌避概念的探討，發揮了有效的功效，如此一旦重新加以相對化，在日本長遠的埋葬習俗歷史中，石塔如此新的要素，在每個時代中扎根發揮機能，著眼於這樣的發展史中也開啓了新的視野。同時，經歷約三十年的高度經濟成長期，目前在近畿地區的村落中，具長久歷史發展的土葬習俗已消失，新興的火葬型態急速的普及。面對那些呈現於眼前的變化，動態進行直接調查的歷史機會就在眼前，對於現在的民俗學而言，絕對不能錯過傳統及日本列島各地正在發展的多項事實吧（関沢まゆみ，2011）。

## （四）民俗學與分析概念

這裡要提出一個如前述的民俗學傳承論導出的分析概念之實際案例，那就是關於汙穢（ケガレ）的概念。在一九八〇年代的日本民俗學中，相對於柳田國男的晴（ハレ）與褻（ケ）的概念，設定汙穢（ケガレ）如此新概念的晴（ハレ）、褻（ケ）及汙穢（ケガレ）三極構造論並提倡循環論，或是在論述通過儀式、老人兒童問題時所提出的「境界」概念也大爲流行。這是對應於文化人類學的瑪莉・道格拉斯（Mary Douglas, 1921-2007）關於汙穢及禁忌的研究（メアリー・ダグラス，1972；Douglas, 1966）、艾德蒙・利奇（Edmund Ronald Leach, 1910-1989）（エドマンド・ロナルド・リーチ，1976，1981；Leach, 1975[1964], 1976）的境界論，以及維客多・特納（Victor Turner, 1920-1983）（ヴィクター・ターナー，1976[1969]；Turner, 1969）交融概念（communitas）的理論。那個時候在國立歷史民俗博物館共同研究的場合中，以贊成民俗學櫻井德太郎之說的宮田登爲中心，與文化人類學的波平惠美子，以及位於兩學域中間的坪井洋文等人展開討論。當時在列席於該共同研究「儀禮・藝能與民俗的世界觀」研究會（國立歷史民俗博物館編，1987）的我看來，柳田的晴（ハレ）、褻（ケ）不該任意更動，從日本民俗學的立場出發，主張有必要以日本歷史中被抽象化的死穢觀念爲基礎，重新設定汙穢（ケガレ）這個新概念。爲何如此，波平惠美子的晴・褻・汙穢論（波平惠美子，1984，1985）是柳田的晴、涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）的聖與俗、艾德蒙・利奇及瑪莉・道格拉斯的淨與不淨等三者折衷的理論。波平所提出的晴應該是由柳田的晴、涂爾幹的聖，以及瑪莉・道格拉斯的淨所合成的概念，至於褻的概念是由柳田的褻及涂爾幹的俗所構成；汙穢則等同於艾德蒙・利奇及瑪莉・道格拉斯的不淨，柳田、涂爾幹、艾德蒙・利奇與瑪莉・道格拉斯各種獨創的概念所呈現的反倒有可能導致曖昧不明的危機。就算櫻井德太郎的晴・褻・汙穢論（櫻井德太郎，1985），把汙穢解釋爲毛乾枯，不論就語句由來及概念的設定上太過於未防備而令人擔憂。確實波平的晴・褻・汙穢三極構造論及櫻井的晴・褻・汙穢的循環論皆在一時之間廣受世人關注，不過卻未見學術性的深化。相較於波平的褻屬於日常性、世俗性，是柳田的褻及涂爾幹的俗所合成的概念，櫻井的褻因爲是毛、氣，是表現生命力的東西，是與柳田的褻完全不同的全新概念，因此兩者要相互展開討論是有困難的。

因此，我在那個共同研究的場合中，提出相對於汙穢概念的神聖這個概念，提

倡汙穢・去厄・神聖如此結構裝置的存在。[2]在此，汙穢不等同於不淨、dirt、pollution等概念，汙穢可定義爲死或是死的力量（應該可稱爲死的放射能這種可造成死的引力：power of death），在生命遭受威脅時這種去厄的對應方式是不可或缺的，當去厄進行之際，汙穢的能量並非無作用，反倒將逆轉成爲吉祥物，甚至轉換成神聖（生命力：power of life），我提倡這樣的構造是存在的。此說可列舉出的證明根據爲：1. 丟擲賽錢的習俗。2. 正月及節分的除厄訪問者（這也與折口信夫的稀人〔まれびと〕・乞食者〔ほかひびと〕概念有關）。3. 帶有強調性器及兄妹婚傳承的道祖神。4. 將水流屍視爲惠比壽神（エビス神）而加以祭祀的習俗。5. 毛髮與馬糞等汙穢物逆轉成吉祥物的情形。6. 在《古世記》、《日本書紀》二書中，伊邪那岐（イザナギ）的死穢經過禊祓（みそぎはらへ）而誕生天照大神（アマテラス）及須佐之男（スサノオ）等例子。這裡提出神聖且神聖存在將是人類汙穢的吸引淨化裝置這樣的學說，在此之後，也獲得透過研究印度賤民（Harijan）而撰寫《汙穢的人類學》（關根康正，1995）著作的文化人類學者關根康正相當程度的理解。並且也與超越瑪莉・道格拉斯及路易・杜蒙的汙穢論，堪稱國際級研究者的關根康正，在文化人類學與日本民俗學這兩個相近的學問間，取得豐碩的研究交流機會（關根康正、新谷尚紀，2007）。

## （五）道祖神的歷史世界

再者，這個從汙穢至神聖這般理論所導出的村境之神道祖神的民俗傳承變化，具有啓發民俗信仰歷史發展的可能性，接著也將針對這點做介紹。

在東北地區的秋田縣內，常見塗上朱紅色的男女道祖神被供奉於路旁的情形，對於這種民俗現象採比較的角度加以矚目的是在十世紀的《小野宮年中行事》（藤原實資，957-1046）〈天慶元年（938）九月一日外記云〉的某個〈道饗祭事〉中可見，出現這樣的內容：

> 近日東西兩京大小衢　刻木作神　相對安置　凡厥體像髣髴大夫　頭上加冠髮邊垂纓以丹塗身　成緋衫色　起居不同　遞各異貌　或所又作女形

[2] 新谷尚紀（1987，1997，2000a），再者，從ケガレ概念的設定導入多樣的觀點，舉例而言，追溯投擲賽錢行爲的涵義，導出在莫斯以來的古典贈與論以外另一個贈與論，相對於前者以社會間的上下關係所生成的贈與，後者是在脫離社會關係之下具除厄意義的贈與。參見新谷尚紀（2003）。

對大夫而立之　臍下腰底、刻繪陰陽　搆几案於其前　置坏器於其上　兒童猥雜　拜禮慇懃　或捧幣帛　或香花　號曰岐神　又稱御靈　未知何祥　時人奇之

在十世紀的京都街上，強調性要素並塗著朱紅色的男女神被供奉於路邊，稱爲岐神、御靈，在參照創造出「人形道祖神」概念，並對日本各地的路邊眾神展開調查的神野善治所收集的資料情報，以及大島建彥及倉石忠彥等其他的情報（神野善治，1996；大島建彥，1977，1992；倉石忠彥，1990；脇田雅彥，1980，1984）之下，關於路旁道祖神的類型能分出以下數點：1. 具有稻草人形與石像的種類。2. 稻草人類型多見於新瀉縣至東北地區一帶，每年正月被製作豎立於路旁，以做爲防止疾病及災難侵襲村落的類型居多。3. 石像型態的道祖神大多分布於群馬、長野、山梨、神奈川、靜岡等關東地區至中部地區各縣，屬於前現代所造。4. 不論是稻草人形或石像都存在著焚燒與不燒化的型態。5. 在新瀉縣內到長野縣、靜岡縣內的固定地區，分布著焚燒稻草人形及石像的並存情形，村民爲了消除疫病與災難而在小正月舉行的燒化儀式。6. 石像的方面，擁有將道祖神塗上灰及供上材木等介於兩者間的型態，塗灰的類型在新瀉縣、靜岡縣、愛知縣、岐阜県等中部・東海地區，以及在岡山縣、鳥取縣、島根縣、山口縣等中國地區中也可見其分布。7. 關於道祖神的傳說擁有來自於兄妹婚、父女婚如此屬於近親婚禁忌的傳承，兄妹婚的傳承分布是以群馬、長野、岐阜等各縣爲中心，並在外延的栃木、新潟、富山、靜岡、愛知各縣的部分區域中亦可見。同時，九州北部的福岡、大分、長崎、熊本各縣僅見一部分的兄妹婚，反倒是父女婚的情形特別多。

若藉由民俗的變遷論觀點來思考這些現象的話，十世紀流行於平安京的塗丹紅色的男女雙體的路旁之神，那是匯集著具岐神、御靈之稱能夠加護人們免除疫病災難的信仰，在時代的演變中，朝向地方的傳播，從東北至關東地區、中部地區的各地，那個顯示歷史變化痕跡在各式各樣的發展例證中生成並獲得傳承，我想這些歷史資料的整理分析應能夠做得到。關於近親婚禁忌及強調性慾的部分，《宇治拾遺物語》與御伽草子的《和泉式部》、《子安物語》、《新猿樂記》、《遊女記》等講述道命阿闍梨與和泉式部及道祖神的傳說交錯下所構成之說，在取得描述者隨著多重的變形下，朝向東西兩邊擴張那種傳達過度狀態的可能性也浮現出來。

今後若在收集整理更多情報資料的必要性能更廣泛獲得共鳴，並能夠被實踐的話，可預期的是道祖神這類作爲民俗顯現的歷史世界，在藉由比較研究能夠像烤墨紙圖繪般所浮現出的可能性將更大。

## 二、對台灣民俗研究的可能助益

### （一）民俗傳承的多樣性與對其歷史背景的解明

柳田國男應對戰前《民俗台灣》（創刊 1941）創刊的台北帝大的金關丈夫等人所徵求的建議，指出語言的障礙是最大的問題（民俗台灣編輯部，1943；邱淑珍，2001）。柳田的比較研究法在面對於歷史、語言上有相當程度類同的社會是有效的，藉此，凸顯出台灣需推展台灣在地自我民俗研究的重要性。柳田指出期待世界各地都能夠發展成立自己的民俗學，再將各種成果匯集之下，將可能發展達到世界民俗學的構想（柳田國男，1934）。確實在目前我們所使用的語言也有很大的不同，因此，這裡談的不是自己的實踐，而想對今後的可能性進行陳述。現在能夠通曉兩方語言的人變多了，特別對文化人類學的研究者來說，不可能再存在著語言上的障礙。在民俗學的方面，現在的年輕研究者們也已能克服語言能力上的懸殊表現吧。首先，從日本民俗學的歷史看來，能夠指出台灣民俗研究的可能性在於台灣民俗傳承的多樣性，以及與其歷史背景相關的實證性動態研究這幾點的可能性。日本列島自古也在經歷眾多外來民族進入下構成那裡的歷史，柳田國男的「常民」概念受到許多的誤解，沿著柳田的文脈獲得確認的是，那是與先住民族後裔的「山民」對比之下所構成的概念。在《遠野物語》（1910）序文中出現：「比國內山村的深遠的地方，應該存在著無數山神山人的傳說，希望這樣的傳說會讓平地人感到害怕」這樣一段話。柳田的民俗學是從與一般農民和町人們相異的，傳承著山的異文化先住民族後裔的「山民」的發現作爲起點。在嘗試將民俗學體系化時期的柳田，首先計畫性的推動「山村生活調查」（1934-36），正應該是爲了追尋「山民」的民俗傳承。但是像是「山民在進入近世的和平時代前，受到以作爲確保和平手段的令人吃驚的大規模殺戮」（柳田國男，1937）這樣的描述，近世以來，那傳承的軌跡到了近代，在一九三〇年代的日本已顯得相當的微弱，導致柳田的計畫未能獲得充足的成果。

相較於日本，台灣擁有多樣且悠久的移民及定居的歷史，對於英國、台灣、日本、斯里蘭卡等由臨近大陸周邊的島嶼所形成的國家而言，不論何者皆擁有著長遠

多樣的移民及定居的歷史。我想只因我學習仍不充分而無法了解得很透徹，台灣在關於移民與定居的歷史、文化的研究已有相當豐碩的成果。我想從民俗學的角度，台灣仍隱藏有極大具可能性的研究課題。根據伊藤潔的《台灣》（伊藤潔，1993）一書，一九〇五年戶籍調查所示的台灣人口有 304 萬人，其中台灣本島人約有 298 萬人（97.8%），然後閩南系佔有 294 萬人（82%）、客家系約有 40 萬人（13%）、平地先住民約 5 萬人（1.53%）、山地先住民約 4 萬人（1.2%）。至於日本人約有 5 萬 7 千人（1.8%），而包含中國人的外國人大約 1 萬人（0.3%）。另一方面，竭盡所能進行台灣研究的日本人伊能嘉矩，其著作《台灣文化志》（1928）蒐集了珍貴的情報資料，從該書後的民俗文化誌類的再確認作業爲起點，經歷戰後國民黨政權的時代至今，對於台灣民俗文化傳承的多樣性，以及其歷史的形成過程與背景闡明的研究，相信從民俗學領域也能做出相當的貢獻。這由對台灣一無所知的我來做發言，實在感到相當的惶恐，藉由少數的文化研究之重要性、多文化社會的文化研究之富饒性，以及多元文化論視野所出發的民俗研究的發展性相信在台灣皆被推動著，今後也對此保持著期待。

## （二）經濟發展與民俗變容的調查研究

由第二次世界大戰後的高度經濟成長及經濟發展帶來的巨大生活變化，也是日本民俗學主要的研究課題。根據上述的伊藤潔《台灣》一書指出，台灣的農業，隨著一九五一年「公地放領」、一九五三年「耕者有其田」等政策的實施，提升了農業的生產發展，到了一九七五年，人口超過 1 千 6 百萬人，可是在一九七八年卻轉向改施行減產轉作政策。相對之下，工業因一九六五年「加工出口區」政策而造就出輸出振興及外資、技術的導入，並隨著一九七三年的「十大建設」政策而達到基礎設施與重工業化的推動。因此，造就出台灣經濟蓬勃發展的重化學工業，可說歷經了一九五〇年代的輸出代工期、一九六〇年代的輸出導向工業化期、一九七〇年代的重工業化期、一九八〇年代的高科技產業育成期，直到一九九〇年代的高科技產業上軌道期等發展階段。

我想將台灣從一九五〇年代起蓬勃的經濟發展，以及同時期日本高度經濟成長的情形進行比較是相當有意思的研究課題。透過民俗學的領域來看，兩個國家的經濟發展與產業結構的變化所伴隨傳承性的生活文化之變化，也就是民俗的變化是可以透過展開動態性的調查分析。二〇一〇年三月爲止我所任職的國立歷史民俗博物

館，曾以「高度經濟成長與生活變化」爲題進行共同研究（2008-10 年度），並於新設的第六展示室「現代」中，設置了「高度成長與生活的變貌」的展示櫃。從二〇一〇年三月起開展，但這個展示仍不過是冰山一角，毋寧說背後支持這項課題的研究成果是重要的。在其意義仍不是很完全之際，由民俗學與經濟史學、植生史等專家以學際協業的形式所完成的研究論文集《國立歷史民俗博物館研究報告第 171 集・特集號》，預計在二〇一一年十二月出刊。

現在我所思考的二十一世紀民俗學研究的方向，第一是第二次世界大戰後的二十世紀後半的高度經濟成長前後的比較研究。研究者各自擁有各生長時代的世代責任，前時代可說是已消失殆盡的民俗，以我爲例，就有兩墓制般的土葬習俗，餵食烏鴉麻糬、湯圓串的御鳥喰習俗（新谷尚紀，2000b）、新婚期新娘的打屁股習俗（新谷尚紀，2005）等研究，我想這些應該還有最後研究的機會。一方面，說到前時代與後時代的比較及變遷軌跡這方面，例如關於農業變化的研究（新谷尚紀，2011b）。能夠具世代性的對前時代及後時代進行比較研究的世代，是在我們仍擁有活生生的研究生涯之時，有必要去實現的。

第二是在眼前二十一世紀的超高速化社會與超資訊社會之中，對於傳承文化的動態研究，是關於重大變化的習俗動態及新的發展等動態相關的調查研究。第三是在國際化、無疆界化、移動型社會下的傳承文化之動態研究。而第四是與第三相關的，在異文化交流社會中，與理解及誤解，排除與受容，我與他等相關的研究。這應該也被文化人類學、社會學、歷史學視爲研究課題，所有的學科無法獨佔研究對象，重要在於各個學科具有的獨創性，所有學問的獨創性其實就是其著眼、資料操作及立論呈現等方法論的獨特性而已。擁有傳承論與變遷論、比較論及地域法如此對照的兩個視點、方法的民俗學，也在國際層次的各強力鄰近科學間的競爭及協力之中求發展。以日本與台灣起頭，今天所講的做爲傳承分析學的民俗學，也就是將 Cultural Traditionology（文化傳承論）、Traditionologie Culture（傳承文化論）等語詞加以實質化，希望在相互理解的基礎之下，能夠達到更深一層的國際性研究合作。

# 參考文獻

## 一、日文

メアリー・ダグラス

1972 《汚穢と禁忌》。塚本利明譯。東京：思潮社。

エドマンド・ロナルド・リーチ

1976 〈言語の人類学的側面〉，諏訪部仁譯。《現代思想》，4(3)：68-90。東京：青土社。

1981 《文化とコミュニケーション》。青木保、宮坂敬造譯。東京：紀伊國屋書店。

ヴィクター・ターナー

1976[1969] 《儀礼の過程》。冨倉光雄譯。東京：思索社。

大島建彦

1977 〈日本神話研究と民俗学〉。刊於《日本神話研究の方法》，益田勝實編。東京：有精堂。

1992 《道祖神と地蔵》。東京：三弥井書店。

平林章仁

2007 《神々と肉食の古代史》。東京：吉川弘文館。

民俗台湾編輯部

1943 〈柳田國男を圍みて〉。《民俗台湾》，3(12)：2-15。

竹田聴洲

1971 《民俗仏教と祖先信仰》。東京：東京大学出版会。

伊藤潔

1993 《台湾》。東京：中公新書。

国立歴史民俗博物館編

1987 《国立歴史民俗博物館研究報告》，15。東京：第一法規出版。

波平恵美子

1984 《ケガレの構造》。東京：青土社。

1985 《ケガレ》。東京：東京堂出版。

桜井徳太郎

1985 《結衆の原点》。東京：弘文堂。

邱淑珍

2001 〈柳田國男と台湾民俗学〉。刊於《常民大学研究紀要 2　柳田國男の歴史認識》，後藤總一郎編。東京：岩田書院。

柳田國男

1910 《遠野物語》。

1927 〈蝸牛考〉。《人類学雑誌》，42(4-7)。收錄於《定本柳田國男集》18 卷。

1929 〈聟入考〉。刊於《三宅博士古稀記念論文集》，大塚史學會編。東京：岡書院。收錄於《定本柳田國男集》15 卷。

1934 《民間伝承論》。東京：共立社。收錄於《定本柳田國男集》25 卷。

1937 〈山立と山臥〉。刊於《山村生活の研究》，柳田國男編。東京：民間伝承の会。收錄於《定本柳田國男集》31 卷。

1969a 〈木綿以前の事〉。收錄於《定本柳田國男集》14 卷。

1969b 〈食物と心臓〉。收錄於《定本柳田國男集》14 卷。

倉石忠彦

1990 《道祖神信仰論》。東京：名著出版。

神野善治

1996 《人形道祖神》。東京：白水社。

脇田雅彦

1980 〈サエノカミ信仰における柴供えと兄妹婚伝承〉。刊於《性と民俗》，名古屋民俗研究会編。名古屋：名古屋民俗研究会。

1984 〈サエノカミ信仰における灰の習俗と兄妹婚伝承〉。《日本民俗学》，151：25-35。

黒川道祐

1676 《日次記事》。

最上孝敬

1956 《詣り墓》。東京：古今書院。

新谷尚紀

1986 《生と死の民俗史》。東京：木耳社。

1987 《ケガレからカミへ》。東京：木耳社。

1991 《両墓制と他界観》。東京：吉川弘文館。

1993 〈両墓制の分布についての覚書〉。《国立歴史民俗博物館研究報告》，49：273-321。

1997 《ケガレからカミへ》（新装版）。東京：岩田書院。

2000a　〈死とケガレ〉。刊於《往生考》，宮田登、新谷尚紀編，頁：204-220。東京：小学館。

2000b　《神々の原像》。東京：吉川弘文館。

2003　《なぜ日本人は賽銭を投げるのか―民俗信仰を読み解く―》。東京：文春新書。

2005　《柳田民俗学の継承と発展》。東京：吉川弘文館。

2008　〈石塔と墓籍簿〉。《国立歴史民俗博物館研究報告》，141：393-492。

2009　《伊勢神宮と出雲大社―「日本」と「天皇」の誕生―》。東京：講談社。

2011a　《民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学ぶ―》。東京：吉川弘文館。

2011b　〈高度経済成長と農業の変化〉。《国立歴史民俗博物館研究報告》，171。

源順

931-938　《和名抄》。

福田アジオ

1992　《柳田國男の民俗学》。東京：吉川弘文館。

関沢まゆみ

2007　〈宮座祭祀と死穢忌避〉。刊於《排除する社会　受容する社会》，関根康正、新谷尚紀編，頁：86-113。東京：吉川弘文館。

2011　〈土葬から火葬へ―火葬の普及とサンマイ利用の変化―〉。《民俗学論叢》，26。

関根康正

1995　《ケガレの人類学》。東京：東京大学出版会。

関根康正、新谷尚紀編

2007　《排除する社会　受容する社会》。東京：吉川弘文館。

藤原實資

957-1046　《小野宮年中行事》。

## 二、外文

Douglas, Mary

1966　*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

Leach, Edmund Ronald

1975[1964]　Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. In *New Directions in the Study of Language*. Eric H. Lenneberg, ed. [9th print.] Cambridge Mass.:

MIT press.

1976 *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Victor

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Strucuture*. Chicago: Aldine Publishing Company.

# 附錄

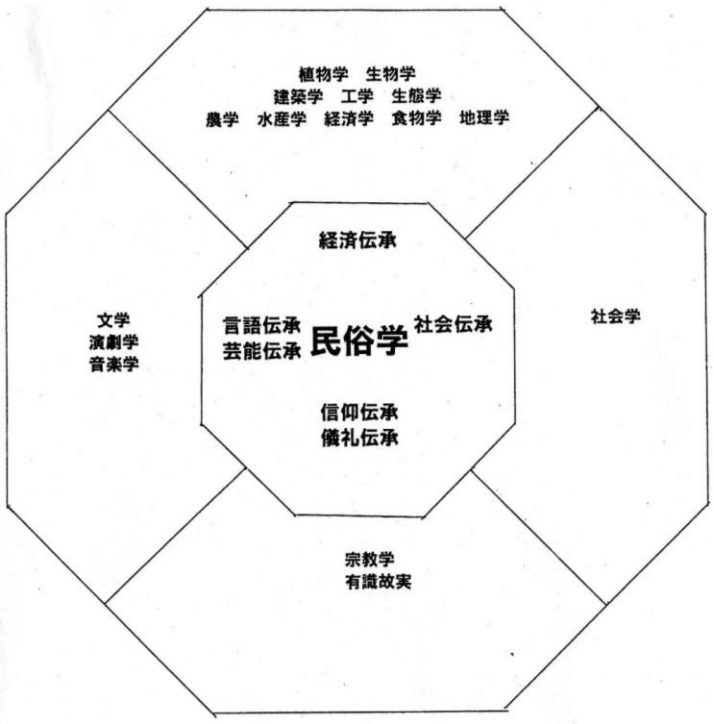



圖 1　民俗學與鄰近的各學門

說明：在此圖中，文化人類學、社會學、歷史學的位置與民俗學互相重疊。

# 日本の民俗学と台湾の民俗研究への寄与の可能性*

新谷尚紀

## 一、日本の民俗学の特徴

### （一）民俗伝承は歴史情報

日本の民俗学は、柳田國男が折口信夫の理解と協力のもとに渋沢敬三の支援もあって創出した独自の新しい学問です（新谷尚紀，2011a）。それはイギリスのフォークロアやドイツのフォルクスクンデの翻訳学問ではありません。民族学や文化人類学とも異なる学問です。西洋哲学のアンチテーゼが文化人類学ですが、柳田の民俗学は文献史学のアンチテーゼです。柳田は広義の歴史学の資料として文献史料だけでなく考古遺物とともに民俗伝承があると提唱しました。その民俗伝承を歴史情報として読み解こうとしたのが柳田の創始した民俗学です。

柳田は具体的な作業例として、「蝸牛考」（柳田國男，1927）と「聟入考」（柳田國男，1929）という論文を書いています。「蝸牛考」ではその虫の呼称の分布について注目しています。近世の十七世紀に京都の児童たちの間で流行り始めていたデンデンムシという呼称（黒川道祐，1676）が近畿地方を中心に分布しており、それを挟むようにして日本列島の東西にそれぞれ離れた分布圏をもってマイマイという呼称と、さらにその外側に平安時代の十世紀に京都で使われていたカタツムリ系統の呼称（源順，931-938）が東西に離れた地域で伝えられていたことに注目しました。そして、古代の文献記録に残されていないナメクジ系統の呼称がそのカタツムリの分布圏のさらに外側に、いわゆる「遠方の一致」という状態で分布していたのです。それは十世紀の京都で流行するカタツムリの呼称の前に、ナ

* 本稿は二〇一一年十二月二日に台湾の国立台北芸術大学で行なった講演の内容です。

メクジ系統の呼称が、記録には残されていないけれども確実に使われていたということを意味すると考えたのです。

各地に伝承されている言葉はもともと活気ある中央都市をその場として新しく生まれ出たもので、それが次第に周辺地域へと伝播していき、さらにそれよりも新しい言葉がまた都市で生まれてその前の言葉を追いかけるように周辺地域へと伝播していく、つまり、次々と新しい言葉が列島の中心部で生まれては広がっていき、古い言葉が東西南北の地方に、いわゆる「遠方の一致」を見せながら残されていく、という現象として考えたのでした。それはちょうど池の中に石を落とすと次々にその水の輪が同心円状に広がっていく現象に似ていることから「方言周圏論」と名づけられました。

「聟入考」という論文では、日本各地に伝えられている婚姻の方式についての民俗情報を収集して、一九二〇年代の日本で一般的であった嫁入り式の婚姻に対して、それ以前は聟が嫁の両親に挨拶にいく聟入りというのが婚姻成立のしるしであり、その後しばらくは嫁の家に聟が通う期間を設けて子どもも生まれるなどしてから嫁の引き移りをするというかたちが一般的であったことを論じています。それは嫁入りの当日にそれに先だって行なわれる「朝聟入り」などと呼ばれる儀式が各地に伝えられていることを手掛かりに論じたものでした。

柳田の歴史をみる目は「記録せられずに変遷してしまった前代の標準文化を、その残留するものを通して窺ほうとするのである」という視点に立つものでした。この残留という表現は E. B. タイラー（1832-1917）の唱えた survivals の翻訳だと思われますが、内容的にはむしろ伝承という意味です。時代と社会の変化によって形骸化してしまった残存や遺存という意味ではなく、引き続く社会の変化の中にもそれぞれの時代に意義あるものとして伝えられ機能している古風を保つ伝承という意味です。

こうして、柳田の構想した民俗学は文献史料に加えてそれ以上に民俗資料を歴史情報として読み解く立体的な広義の歴史学をめざしたものでした。

## （二）伝承論と変遷論

柳田國男や折口信夫の民俗学は、一方では単に広義の歴史学にとどまるもの

ではありませんでした。変遷論の視点から、時代の変遷による生活の変化を、地方ごとに見出せる民俗伝承の差異に注目しながら、日本各地の立体的な生活文化史を再構成しようとするものであったと同時に、伝承論の視点から、その民俗伝承を支えるものとしてその中に含まれている中核的なメッセージを読み解こうとするものでした。そうして発見されたのが、「ハレとケ」、「依り代」、「まれびと」、などの抽象化された分析概念です（柳田國男，1969a，1969b）。たとえば折口信夫のまれびとという概念ですが、それは時を定めて海の彼方の常世から来訪する神霊的存在をあらわす概念です。その着想を導いたのは、正月行事の中で登場する南西諸島のアカマタ・クロマタや東北地方のナマハゲやアマミハゲなどの民俗伝承でした。

柳田や折口が創始した日本の民俗学の特徴は、こうして変遷論と伝承論の両者を含む点にあります。変遷論から導き出されるのが、地域差や階層差や時差を含めた立体的な生活文化の変遷史という歴史世界です。伝承論から導き出されるのが、伝承を支えているメカニズムでありそれをあらわす分析概念です。ですから、民俗学は変遷論の視点からいえば広義の歴史学であり、伝承論の立場からいえば広義の社会学でもあります。民俗学はフォークロアではありませんし、フォルクスクンデでもありません。柳田や折口の創始した日本の民俗学は、あえて言えば新たな歴史科学であり、伝承分析学であり、英語では Cultural Traditionology、フランス語では Traditionologie Culture と呼ぶべきものなのです。この Traditionology も Traditionologie も過去に二人の研究者が例外的に使っただけでまだまだ一般化している語ではありません。しかし、柳田と折口の民俗学を正確に英語やフランス語で理解してもらおうとすれば、どうしてもこの語を広めていきたいと思うのです。

その研究対象は大別して、経済伝承、社会伝承、信仰・儀礼伝承、言語・芸能伝承、の四つの分野からなりますが、それらの研究対象はそれぞれで分断されるものではありません。そのいずれもが、第一に目に見える有形文化のレベル、第二に耳に聞こえる概念化された言語芸術のレベル、第三に抽象的かつ感覚的な理解を必要とする心意現象のレベル、からなる有機的な伝承文化としてとらえられるものなのです。

## （三）比較研究法と地域研究法

では日本の民俗学の研究方法の特徴は何でしょうか。それは比較研究法と地域研究法という二つの方法を併行的に活用するという点にあります。比較研究法におけるもっとも重要な作業は、同類の事例情報を全国規模で蒐集整理して比較分析を試みることです。

具体的な作業例を示してみます。それは、近畿地方を中心に濃密な分布を見せてきていた両墓制をめぐる研究です。両墓制というのは遺体を埋葬する墓地と石塔を建てる墓地とを別々に設営する墓制です。私がその研究を始めたころにはその両墓制は強い死穢忌避観念と霊肉別留観念をあらわす墓制で、古代の日本人の古い観念を伝える墓制であると考えられていました。そして埋葬墓地に石塔を建てる一般的な単墓制は古い死穢忌避観念がくずれてしまったためにみられるようになった新しい墓制であり、両墓制が古く単墓制は新しいと考えられていました（最上孝敬，1956）。しかしなぜ、東西南北に細長い日本列島でもとくにその中央部の近畿地方に集中して分布しているのか。それは長いあいだ解決できない疑問でした。

そこで、全国各地の情報を広く蒐集してみました。すると、この両墓制に関する 1. 分布状態、2. 多様な変化形・ヴァリエーションの存在状況、についての情報が集まってきました。まず先行研究と報告資料をもとに知られるのが、いまのべたような近畿地方に濃密で中国・四国地方や中部・関東地方には特殊な分布状況が見出されるのみで、東北地方や九州地方にはほとんどみられない、という事実です（新谷尚紀，1993）。数多くの対象事例に対しては自らの分析視点による情報の収集整理が必要であり、可能な限り自分の実地調査が必要です。活字化された報告資料はやはり二次的な参考資料でしかありません。自分の足でつかんだ一定程度の分量の情報蒐集から指摘できたのが、1. 石塔という要素は中世末から近世以降に普及してきた仏教的供養装置である、2. その石塔の普及以前から旧来の埋葬墓地は存在した、という事実でした。そして、その埋葬墓地に対する新しい石塔という要素の付着の仕方には、五つのパターンがあることが判明しました。それらは大別して、無石塔墓制、両墓制、単墓制と呼ぶべき三つのタイプに分類されました。そして、両墓制の墓地の石塔と単墓制の墓地の石塔とはほぼ同じ時

代に建てられてきたものであり、両者の新旧の関係はないことが判明しました（新谷尚紀，1991）。

では、両墓制はなぜ近畿地方に濃密な分布を見せるのか。宮座祭祀と長老衆の研究を進めていた関沢まゆみ氏は、当屋の順送りによる宮座祭祀の事例を広く調査して、同じ近畿地方に濃密な分布をみせるその宮座祭祀と両墓制との関係に注目しました。当屋の交代による宮座祭祀は、特別な神聖性と清浄性を求められる氏神祭祀です。当屋は神役をになっているその一年間は葬儀や墓地などの死穢を極端に忌避するのが基本です。そのような宮座祭祀の濃密に分布する近畿地方の村落において見出される死穢忌避観念は、その他の関東地方や東北地方、また中国・四国地方や九州地方などの一般的な死穢忌避観念とは異なるレベルのものであることが注目されました。そして、関沢氏は近畿地方のそれは古代の平安京を中心とする摂関貴族以来の觸穢思想の影響と神社祭祀の清浄性の強調という歴史民俗的な背景をもつものであるとの推論を導き出しました。つまり、近畿地方の村落という伝承の場を共有する両墓制と宮座祭祀という民俗には、たがいに共通する特別な死穢忌避観念がその背景にあるという関係性が浮かび上がってきたのです（関沢まゆみ，2007）。

そこからわかってきたのがあの両墓制の独特な分布の意味でした。従来の民俗学では柳田の方言周圏論と両墓制の分布の上での矛盾、つまり、方言周圏論では東西の辺境である東北地方や九州地方などにこそ古い方言や習俗が残り、近畿地方など中央部には新しい方言や習俗が発生していると考えるのに、古い習俗であるはずの両墓制がなぜ近畿地方を中心に濃密な分布を見せるのか、という疑問です。これは大きな疑問で民俗学がなかなか解決できない問題でした（竹田聴洲，1971；福田アジオ，1992）。

しかし、柳田國男の文献解読による通史的な視点と全国規模の民俗の比較研究という視点にもどってみれば、それは容易に解決できる問題でした。つまり、それは両墓制が新しい習俗だからこそ近畿地方に分布しているのだということでまったく矛盾しないのです。両墓制が新しいというのは二つの点で証明できます。第一は、早い例では中世末、一般的には近世前期から普及する石塔を指標としている習俗だからです。第二は、歴史的に九世紀から十世紀にかけて形成された平

安貴族の独特の觸穢思想の影響による極端な死穢忌避観念を継承している習俗だからです。奈良時代から平安時代になるころには、近畿地方でも死者があるたびに遺体は家のそばに埋葬していたという記事が『日本後紀』の延暦十六年（797）一月二十五日条にはみられます。[1] しかし、平安遷都に先立ってその地に神聖なる宮都を造営するというので、そのような習俗は禁止されていったのです。そして、平安京には墓地は設営してはならないということになっていきました。しかし、『六国史』には八世紀から九世紀にかけて氏々祖墓を守り墓側結廬という記事が数多くみられます（新谷尚紀，1986）。そして、そのころはまだ貴族たちの肉食も禁忌とはされてはいませんでした。それが、神社の神域を穢すということで狩猟による獣血や獣肉が禁忌の対象となっていくのは摂関政治が成立してくる九世紀後半から十世紀にかけてのことでした（平林章仁，2007；新谷尚紀，2009）。その九世紀後半から十世紀にかけての時期こそ、摂関貴族の觸穢思想、神社祭祀の清浄性の強調、肉食禁忌などが波状的に現象化、顕在化してくる時期でした（新谷尚紀，2009）。それ以前の八世紀から九世紀前半までは、近畿地方の一帯でも死者あるごとに家のそばに墓地を設けて参拝供養したり、亡き両親や夫の墓に庵を結んで孝養をつくすという習俗は広くみられたものなのです。そして、それは最近まで、そしていまでも関東地方から東北地方、中国・四国地方から九州地方には多くみられる墓地と墓参の形態です。近畿地方の墓地の方がむしろ新しい特別な死穢忌避観念の影響を受けている墓地なのです。新しいといっても近世や近代ではなく古代の平安時代中期以降の摂関貴族が作った文化を背景としているという意味ですが、こうして周圏論の考え方は両墓制の分布とまったく矛盾せずむしろ合致していることがわかってきたのです。

柳田に学ぶ比較研究法は、このように全国規模での民俗情報の蒐集に努めますが、それと同時に文献資料情報をも活用します。そのもう一つの例を墓地の呼称から説明してみます。両墓制の埋葬墓地の呼称について調べてみた分布図をみてください。サンマイは念仏三昧に由来する語と考えられますが、平安末期の『百錬抄』や鎌倉時代の日蓮書状「妙法比丘尼御返事」などに墓地の意味で用いられている例があります（新谷尚紀，1991）。それらは石塔建立の風習がみられるようになる中世末から近世前半期よりもずっと以前のことです。それに対してミハカ

[1] 「山城国愛宕葛野郡人、毎有死者、便葬家側、積習爲常」（新谷尚紀，1986）。

というのは身の墓という意味で、両墓制が成立してから埋葬墓地と石塔塔墓地とを区別する呼称の必要性が生じたのちに作られた新しい語です。その古いサンマイが円環状に、新しいミハカがその内側にとみごとに柳田のいう方言周圏論に合致する分布を示しているのです。

ただし、柳田だけが唯一無二の日本民俗学の創始者ではありません。渋沢敬三の説いた固有名詞と数値を大切にする民俗学であることも重要です。そこで、比較研究法と併用されるべき方法が地域研究法による精密な事例研究です。両墓制も現在の景観だけからではその歴史的民俗的意味はわかりません。具体的な埋葬習俗の調査確認と石塔建立の歴史的追跡確認とが必要です。

表は、奈良県の山間部の吐山という村落における墓地の設営と石塔建立を数値的に確認してみたものです（新谷尚紀，2008）。春妙院墓地とドサカ墓地とは両墓制の事例ですが、景観上は下方の寺堂近辺に石塔墓地が設営されており上方の山の斜面に埋葬墓地が広がる両墓隣接型です。この吐山という集落では、その春妙院墓地で十六世紀末にこの地の土豪の石塔が建てられるのが最初期で、その段階ではまだ一般の家では石塔の建立は行なわれていません。春妙院墓地ではその後もあまり石塔の建立は増加していません。ドサカ墓地の方では一六六〇年代以降に石塔建立が進んで近現代へと至っています。現在もっとも典型的な両墓制の景観を示しているのは、一つはまったく石塔の建てられていないババヲの埋葬墓地に対応する仏法寺の石塔墓地です。もう一つはコフケの埋葬墓地に対応する地蔵院の石塔墓地です。いずれも一七〇〇年頃から石塔の建立が始りますが、その当時はコフケの埋葬墓地にも地蔵院にも併行して石塔が建てられています。石塔建立がコフケではなく地蔵院に集中し始めるのは一八〇〇年以降です。また、ムシロデン墓地は現状としては埋葬墓地に石塔が建立されており単墓制の典型的な景観を示しています。しかし、明治初年から昭和三〇年代までの死亡者リスト、墓籍簿で確認してみます。その死者一覧に見出される死者の名前と石塔に刻まれている名前とを照合してみます。すると、このムシロデン墓地には埋葬されていない人物の石塔が少なくないことがわかってきます。つまり、現在の景観からみれば、この吐山の墓制は両墓制と単墓制とが併存している事例として把握されるのですが、民俗学が本来あるべき歴史的な変遷論の立場に立つならば、そのような単純な印象的な把握で止まってはならないということになります。

近畿地方の村落の歴史における特別な死穢忌避観念の展開という歴史視界を開いてくれるなどこれまで有効に機能してきた両墓制と単墓制という概念ですが、それをいったん相対化してあらためて、日本の長い埋葬習俗の歴史の中に石塔という新た要素が時代ごとに定着し機能してきたその展開史をとらえなおしていく、という新たな視界が開けてくるのです。そして同時に、高度経済成長期を経て約三十年、現在ではその近畿地方の村落においても長い歴史を刻んできた土葬の習俗が消滅し、新たな火葬が急速に普及してきてもいます。その眼前の変化とその動態についての直接調査の歴史的チャンスがいまこそ現場にあるのです。現在の民俗学にとって、伝統と変化という日本列島各地で展開している眼前の多くの事実を見逃してはならないでしょう（関沢まゆみ，2011）。

## （四）民俗学と分析概念

先述のように民俗学の伝承論から導き出されるのが分析概念ですが、そのような分析概念の抽出の実践例を一つ提示しておくことにします。それは、ケガレという概念をめぐる研究です。一九八〇年代の日本の民俗学で流行したのが、柳田國男のハレとケという概念に対して、ケガレという新たな概念を設定したハレ・ケ・ケガレの三極構造論や循環論の提唱や、また通過儀礼や老人子供の問題を論じる際の「境界」という概念でした。それらは文化人類学のメアリー・ダグラス（Mary Douglas, 1921-2007）の汚穢と禁忌をめぐる研究（メアリー・ダグラス，1972；Douglas, 1966）や、エドマンド・ロナルド・リーチ（Edmund Ronald Leach, 1910-1989）（エドマンド・ロナルド・リーチ，1976，1981；Leach, 1975[1964], 1976）の境界論や、またヴィクター・ターナー（Victor Turner, 1920-1983）（ヴィクター・ターナー，1976[1969]；Turner, 1969）のコミュニタス論などに対応するものでした。そのころ、国立歴史民俗博物館の共同研究の場でも、民俗学の桜井徳太郎氏の説を支持する宮田登氏を中心として、文化人類学の波平恵美子氏や二つの学問の中間的な立ち位置にあった坪井洋文氏たちの議論が展開していました。その当時の共同研究「儀礼・芸能と民俗的世界観」の研究会（国立歴史民俗博物館編，1987）の末席での私の見解は、柳田のハレとケはむやみに動かすべきでなく、日本民俗学の立場から、日本歴史の中から抽象化される死穢の観念を基礎におくケガレという新たな概念設定が必要であるという主張でした。なぜなら、波平恵美

子氏のハレ・ケ・ケガレ論（波平恵美子，1984，1985）は、柳田のハレとケ、E. デュルケム（1858-1917）の聖と俗、E. リーチや M. ダグラスの浄と不浄という三者が折衷されたものであり、波平氏のいうハレとは柳田のハレと E. デュルケムの聖と E. リーチや M. ダグラスの浄とを一緒に合わせた概念のようであり、ケとは柳田のケと E. デュルケムの俗とを合わせたもの、ケガレとは E. リーチや M. ダグラスの不浄にあたるもので、柳田、 E. デュルケム、 E. リーチや M. ダグラスの、それぞれが独創的な概念として提示したものが逆に曖昧化されてしまっていると危惧したからです。桜井徳太郎氏のハレ・ケ・ケガレ論（桜井徳太郎，1985）にしても、ケガレが毛枯れという解釈など、語源的にも概念設定の上でもあまりに安易で無防備なものと危惧されたからでした。たしかに波平氏のハレ・ケ・ケガレの三極構造論と桜井氏のハレ・ケ・ケガレの循環論とは一時世俗の関心を集めたものの、学術的な深化はみられませんでした。波平氏のケが日常性と世俗性、つまり柳田のケと E. デュルケムの俗とを合わせた概念であるのに対して、桜井氏のケは毛や気であり生命力をあらわすというもので、柳田のケとは別のまったく新しい概念であり、両者の議論がかみあうことは困難でした。

そこで、私はその共同研究の場で、ケガレの対概念はカミであるという観点に立ってケガレ・ハラヘ・カミというメカニズムの存在を提唱しました。[2] それは、ケガレとは不浄 dirt, pollution とは異なる概念で、ケガレとは死および死の力（死の放射能とも呼ぶべき死に引き込むような引力：power of death）であると定義づけて、生命に危険をもたらすために必ずハラヘ（祓へ）という対処が必要不可欠であり、そのハラヘが行なわれたときにケガレのエネルギーは無化することなく逆転して縁起物へ、さらにはカミ（生命力：power of life）へと転換する、というメカニズムの存在の提唱でした。その証明の根拠としてあげたのは、1. 賽銭を投げる習俗、2. 正月や節分の厄払いの訪問者（折口信夫のまれびと・ほかひびとの概念にも関連）、3. 性器の強調や兄妹婚伝承などを伴う道祖神、4. 水死体をエビス神に祀る習俗、5. 毛髪や馬糞等の汚穢な物の縁起物への逆転、6. 記紀神話

[2] 新谷尚紀（1987，1997，2000a）、なお、このケガレという概念設定からは多くの視点が導かれています。たとえば、賽銭を投げる行為の意味への追跡からは、M・モース以来の古典的な贈与論に加えてもう一つの贈与論が導き出されています。前者のそれが社会的関係における上下関係を生じさせる贈与であったのに対して、後者のそれは脱社会関係における厄払いの意味をもつ贈与です（新谷尚紀，2003）。

におけるイザナギの死穢の禊祓（みそぎはらへ）によるアマテラスやスサノオの誕生、などの事例でした。それは、カミとは、そして神聖なる存在とは、人間のケガレの吸引浄化装置である、という学説の提示でした。それはのちに、インドのハリジャンの研究を通して『ケガレの人類学』（関根康正，1995）という論著を著わした文化人類学者の関根康正氏から一定の理解を得ることができました。そして、メアリー・ダグラスやルイ・デュモンのケガレ論を超克する先駆的で国際的なスケールの研究者であるその関根氏との間で、文化人類学と日本民俗学という隣接する二つの学問の間の実り多い研究交流の機会を得ることへとつながりました（関根康正、新谷尚紀，2007）。

## （五）道祖神の歴史世界

なお、このケガレからカミへという理論を導き出すことができた村境の神である道祖神の民俗伝承のヴァリエーションは、その民俗信仰の歴史的展開を示唆している可能性があります。そこで、その点についても紹介しておきましょう。

東北地方の秋田県下には木製の丹塗りの男女の道祖神が路傍に祭られている例が多く見出されますます。それらの民俗事例との比較の意味から注目されるのは、十世紀の『小野宮年中行事』（藤原実資，957-1046）にみえる「天慶元年（938）九月一日外記云」とある「道饗祭事」の記事です。それは次のような内容です。

> 近日東西両京大小衢　刻木作神　相対安置　凡厥體像髣髴大夫　頭上加冠髮邊垂纓以丹塗身　成緋衫色　起居不同　遞各異貌　或所又作女形対大夫而立之　臍下腰底、刻絵陰陽　搆几案於其前　置坏器於其上　児童猥雑　拝礼慇懃　或捧幣帛　或香花　號曰岐神　又称御霊　未知何祥時人奇之

十世紀の京都の町で、性的要素を強調する丹塗りの男女の神が路傍に祭られ、岐神とも御霊とも呼ばれていたというのです。そこで、「人形道祖神」という概念を作って日本各地の路傍の神々の調査を進めた神野善治氏が収集した資料情報および大島建彦氏や倉石忠彦氏その他の情報（神野善治，1996；大島建彦，1977，1992；倉石忠彦，1990；脇田雅彦，1980，1984）を参照すれば、これら路傍の道

祖神の類については次のような点が指摘できます、1. 藁人形の類と石像の類とがある、2. 藁人形の類は新潟県から東北地方にかけて多くみられ、正月などを機に毎年作りかえて村境の路傍に立てておき、村を疫病や厄災から守るものとするタイプが多い、3. 石像の類は群馬、長野、山梨、神奈川、静岡など関東地方から中部地方の各県に多く、近世の造立になる、4. 藁人形でも石像でも焼くタイプと焼かないタイプとがある、5. 新潟県下から長野県下、静岡県下へかけての一定の地方に藁人形の場合も石像の場合も共に、村人を疫病や厄災から守るために小正月の行事で焼くという事例が分布している、6. 石像の場合にはその中間的なタイプとして灰を塗るタイプと柴を供えるタイプとがある、灰を塗るというタイプは、新潟県、静岡県、愛知県、岐阜県など中部・東海地方に、また岡山県、鳥取県、島根県、山口県など中国地方にも少しずつその分布がみられる、7. 道祖神にまつわる伝説として兄妹婚や父娘婚という近親婚禁忌の伝承があり、兄妹婚は群馬、長野、岐阜の各県を中心にその外延部の栃木、新潟、富山、静岡、愛知の各県の一部にその分布が見られる、また、九州北部の福岡、大分、長崎、熊本の各県では兄妹婚は一部のみで父娘婚の伝承が圧倒的に多い、などです。

これらの事実を民俗の変遷論の視点から考えるならば、十世紀の平安京で流行した丹塗りの男女双体の路傍の神、それは岐神とか御霊とも呼ばれて疫病や災厄から人びとを守る神としての信仰を集めていたものであったのが、時代の流れの中で地方へと伝播して東北地方から関東地方や中部地方の各地に、その歴史的な変化の跡を示すかのようなかたちでさまざまな展開例を生み出しながら伝承されている、という歴史情報として整理分析できるのではないかと思います。近親婚禁忌や性欲の強調などについても、『宇治拾遺物語』や御伽草子の『和泉式部』や『子安物語』、また『新猿楽記』や『遊女記』などの語る道命阿闍梨と和泉式部の伝説や道祖神の伝説などが絡み合って作られた話が、その語り手を得て変形を重ねながら、東西へと広まっていったその過渡的な状態を伝えているという可能性も浮かび上がってきます。今後さらにより多くの資料情報の収集と整理の必要性が広く共有され実践されていくならば、道祖神の類が民俗として発信している歴史世界がその比較研究によってあぶり出しの絵のように浮かび上がってくる可能性が大であろうと予想されます。

## 二、台湾の民俗研究への寄与の可能性

### （一）民俗伝承の多様性とその歴史的背景の解明へ

柳田國男は、戦前『民俗台湾』（創刊 1941）を刊行していた台北帝大の金関丈夫たちが求めた助言に対して、言葉の障壁が大であること述べています（民俗台湾編輯部，1943；邱淑珍，2001）。柳田の比較研究法は一定程度の歴史と言語を共有する社会を対象とする場合に有効であり、台湾では台湾のネイティブによる自分たちの民俗研究を推進することが重要だと考えたのでしょう。世界各地でネイティブによる自分たちの民俗学の成立を期待し、その成果を持ち寄ることによって世界民俗学の構想が可能になると柳田は述べています（柳田國男，1934）。たしかに現在の私には言語の相違は大ですし、台湾での民俗学の研究は私自身には無理です。だから、ここではみずからの実践としてのお話ではなく、今後の可能性について述べさせていただくにとどめたいと思います。現在も両方の言語に通じた人たちは多くなってきていますし、とくに文化人類学の研究者にとては言語の障害などありえません。しかし、民俗学の場合もこれからの若い研究者たちによって言語の相違は乗り越えられていくことでしょう。

まず、日本の民俗学の歴史からみて、台湾の民俗研究の可能性として指摘できるのは、台湾における民俗伝承の多様性とその歴史的背景についての実証的なダイナミックな研究が可能であろうという点です。日本列島も古代から多くの渡来人たちの重層によって歴史が形成されてきました。柳田國男の「常民」という概念は、多くの誤解に包まれてはいますが、柳田の文脈に沿って確認できるのは、それは先住民族の後裔としての「山民」との対比によるということです。『遠野物語』（1910）の序文に「国内の山村にして遠野より更に物深き所には、又無数の山神山人の伝説あるべし。願はくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ」とあります。柳田の民俗学は一般の農民や町人たちとは異なる山の異文化を伝承してきている先住民族の後裔たる「山民」の発見から開始されていたのです。民俗学の大系化を試みた時期の柳田がそのはじめに計画的に試みた「山村生活調査」（1934-36）は、まさにその「山民」の民俗伝承の追跡であったわけです。しかし、「山民は近世の平和時代に入るに先立ち、又その平和を確保する手段として驚くべく大規模の殺戮を受けて居る」（柳田國男，1937）とのべているように、近世以降、近代に

至ってその伝承の痕跡は一九三〇年代の日本ではすでにかすかなものとなってしまっており、柳田の計画は十分な成果を得られませんでした。

日本と比べると、台湾は多様で長い移住と定住の歴史が刻まれています。イギリスや台湾や日本やスリランカなど、大きな大陸近くの周縁部島嶼に形成された国々の場合には、いずれも長く多様な移住と定住の歴史が刻まれています。私が不勉強で知らないだけかとも思いますが、そうした移住と定住の歴史と文化の研究が台湾ではすでに多く蓄積されていることと思います。民俗学の視点からも台湾ではそのような研究が大きな可能性を秘めていると思います。伊藤潔の『台湾』(伊藤潔，1993）によれば、一九〇五年の戸籍調査では当時の台湾の人口は約304万人とあり、台湾本島人が約298万人（97.8%）で、そのうち閩南系約294万人（82%)、客家系約40万人（13%)、平地先住民約5万人（1.53%)、山地先住民約4万人（1.2%）とあります。そして、日本人約5万7千人（1.8%)、中国人を含む外国人約1万人（0.3%）とのことでした。台湾研究に尽力した日本人としては伊能嘉矩がおり、その『台湾文化志』一九二八には貴重な情報が蒐集されています。それ以後の民俗文化誌類の再確認の作業から出発して、戦後の国民党政権の時代を経て現在に至る台湾の民俗文化伝承の多様性とその歴史的形成過程およびその背景を解明していく研究に、民俗学の分野からも貢献していくことができるのではないでしょうか。柳田の指摘に学ぶならば台湾の多様なエスニック社会のそれぞれの中にネイティブの民俗学者が育ちそれぞれの自らの生活文化の変遷史の成果をたがいに持ち寄ることによって新たな民俗学の発展が実現すれば、それはたいへん意義深いものとなると思います。ブヌン族やパイワン族をはじめ九族以上、計約三十九万人以上といわれる少数民族のなかからもそれぞれ自らの生活伝承を研究する民俗学者が誕生することが柳田の期待でもあったといってよいでしょう。台湾についてまったく無知な私からの発言で恐縮なのですが、マイノリティーの文化研究の重要性、多文化社会の文化研究の豊饒性、マルチカルチュラリズムの視点からの民俗研究の発展性、が台湾ではすでに確信され推進されているのではないかと思います。今後もそれが推進されることを期待しています。

## （二）経済発展と民俗の変容についての調査研究

第二次大戦後の高度経済成長と経済発展、そしてそれにともなう大きな生活

変化は、日本の民俗学もその主要な研究対象としています。前掲の伊藤潔『台湾』によれば、台湾でも農業の分野では、一九五一年に「公地放領」、一九五三年の「耕者有其田」などの政策により、農業生産の向上発展がみられ、一九七五年には人口が 1 千 6 百万人を超過したが、一九七八年には米の減反転作政策へと転じたとされています。それに対して、工業の分野では、一九六五年の「加工出口区」政策で輸出振興と外資や技術の導入がはかられ、一九七三年の「十大建設」政策によってインフラ整備と重工業化が推進されたとされています。そして、台湾の飛躍的な経済発展について、それを支えた重化学工業の発展段階を、一九五〇年代が輸入代替工業化の時代、一九六〇年代が輸出志向工業化の時代、一九七〇年代が重工業化の時代、一九八〇年代がハイテク産業育成の時代、一九九〇年代がハイテク産業が軌道に乗った時代、というふうにとらえています。

このような台湾の一九五〇年代以降の飛躍的な経済発展は、同じ時期の日本の高度経済成長と比較すると興味深いと思います。民俗学の分野からみれば、二つの国の経済発展と産業構造の変化にともなう伝承的な生活文化の変化、つまり民俗の変化を動態的に調査分析することができます。二〇一〇年三月まで私が勤務していた国立歴史民俗博物館では、「高度経済成長と生活変化」をテーマとする共同研究（2008-10 年度）を実施して、新設の第六展示室「現代」のなかに「高度成長と生活の変貌」という展示コーナーを設けました。そこでは、ダム建設によって水没した山村とその生活、新しく作られた都会の住宅団地とその生活、農村の機械化と旧来の豊作祈願の諸習俗の消滅などに注目しました。二〇一〇年三月がオープンでしたが、展示というのは氷山の一角にすぎません。むしろそれを支えている研究蓄積が大切です。その意味でまだ不完全なものながら、民俗学と経済史学や植生史の専門家との学際協業による研究論文集『国立歴史民俗博物館研究報告第 171 集・特集号』を二〇一一年十二月に刊行することになっております。

二十一世紀の民俗学研究の方向として現在私が考えているのは、第一に、第二次大戦後の二十世紀後半の高度経済成長の前と後との比較研究です。研究者にはそれぞれに生きた時代ごとの世代責任があるように思います。前の時代についていえば、そこで消滅していった民俗、たとえば私の場合は両墓制のような土葬の習俗、またカラスに餅や団子を食べさせる御鳥喰習俗（新谷尚紀，2000b）、新婚の嫁の尻叩きの習俗（新谷尚紀，2005）などの研究でした。それは最後のチャ

ンスであったように思います。一方、前の時代と後の時代との比較と変遷の追跡という点からいえば、たとえば農業の変化についての研究です（新谷尚紀，2011b）。世代的に前の時代と後の時代を比較研究できる世代は自分たちが生きていて研究人生が与えられている間に、それを果たしておく必要があるのではないかと思います。

第二には、眼前の二十一世紀の超高速化社会、超情報化社会の中での、伝承文化の動態研究です。大きく変化している習俗の動態、また新しい展開などその動態に関する調査研究です。第三には、国際化、ボーダーレス化、移動型社会における伝承文化の動態研究です。そして第四は、第三に関連して異文化交流社会における、理解と誤解、排除と受容、我らと彼ら、をめぐる研究です。これらは文化人類学や社会学や歴史学も対象とするはずのテーマです。あらゆる学問は対象を独占することはできません。重要なのはそれぞれの学問の独創性だけです。学問の独創性とは、着眼と資料操作と立論の上での方法論の独自性だけです。伝承論と変遷論、比較研究法と地域研究法、という対照的な二つの視点と方法をもつ民俗学も、国際レベルでの強力な多くの隣接科学との競争と協業への道を進むことになると思います。日本と台湾をはじめとして、本日お話ししました伝承分析学としての民俗学、つまり、Cultural Traditionology、Traditionologie Culture の名前が実質化して、相互理解のもとにこれからいっそう国際的な研究協力が進むことを念願しております。

# 參考文獻

## 一、日文

メアリー・ダグラス

1972 『汚穢と禁忌』。塚本利明訳。東京：思潮社。

エドマンド・ロナルド・リーチ

1976 「言語の人類学的側面」，諏訪部仁訳『現代思想』，4(3)：68-90。東京：青土社。

1981 『文化とコミュニケーション』。青木保、宮坂敬造訳。東京：紀伊国屋書店。

ヴィクター・ターナー

1976[1969] 『儀礼の過程』。冨倉光雄訳。東京：思索社。

大島建彦

1977 「日本神話研究と民俗学」『日本神話研究の方法』，益田勝實編。東京：有精堂。

1992 『道祖神と地蔵』。東京：三弥井書店。

平林章仁

2007 『神々と肉食の古代史』。東京：吉川弘文館。

民俗台湾編輯部

1943 「柳田国男を圍みて」『民俗台湾』，3(12)：2-15。

竹田聴洲

1971 『民俗仏教と祖先信仰』。東京：東京大学出版会。

伊藤潔

1993 『台湾』。東京：中公新書。

国立歴史民俗博物館編

1987 『国立歴史民俗博物館研究報告』，15。東京：第一法規出版。

波平恵美子

1984 『ケガレの構造』。東京：青土社。

1985 『ケガレ』。東京：東京堂出版。

桜井徳太郎

1985 『結衆の原点』。東京：弘文堂。

邱淑珍

2001　「柳田国男と台湾民俗学」『常民大学研究紀要 2　柳田国男の歴史認識』，後藤總一郎編。東京：岩田書院。

柳田国男

1910　《遠野物語》。

1927　「蝸牛考」『人類学雑誌』，42(4-7)。『定本柳田国男集』18 巻。

1929　「聟入考」『三宅博士古稀記念論文集』，大塚史学會会編。東京：岡書院。『定本柳田国男集』15 巻。

1934　『民間伝承論』。東京：共立社。『定本柳田国男集』25 巻。

1937　「山立と山臥」『山村生活の研究』，柳田国男編。東京：民間伝承の会。『定本柳田国男集』31 巻。

1969a　「木綿以前の事」『定本柳田国男集』14 巻。

1969b　「食物と心臓」『定本柳田国男集』14 巻。

倉石忠彦

1990　『道祖神信仰論』。東京：名著出版。

神野善治

1996　『人形道祖神』。東京：白水社。

脇田雅彦

1980　「サエノカミ信仰における柴供えと兄妹婚伝承」『性と民俗』，名古屋民俗研究会編。名古屋：名古屋民俗研究会。

1984　「サエノカミ信仰における灰の習俗と兄妹婚伝承」『日本民俗学』，151：25-35。

黒川道祐

1676　『日次記事』。

最上孝敬

1956　『詣り墓』。東京：古今書院。

新谷尚紀

1986　『生と死の民俗史』。東京：木耳社。

1987　『ケガレからカミへ』。東京：木耳社。

1991　『両墓制と他界観』。東京：吉川弘文館。

1993　「両墓制の分布についての覚書」『国立歴史民俗博物館研究報告』，49：273-321。

1997　『ケガレからカミへ』（新装版）。東京：岩田書院。

2000a 「死とケガレ」『往生考』，宮田登、新谷尚紀編，頁：204-220。東京：小学館。

2000b 『神々の原像』。東京：吉川弘文館。

2003 『なぜ日本人は賽銭を投げるのか―民俗信仰を読み解く―』。東京：文春新書。

2005 『柳田民俗学の継承と発展』。東京：吉川弘文館。

2008 「石塔と墓籍簿」『国立歴史民俗博物館研究報告』，141：393-492。

2009 『伊勢神宮と出雲大社―「日本」と「天皇」の誕生―』。東京：講談社。

2011a 『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学ぶ―』。東京：吉川弘文館。

2011b 「高度経済成長と農業の変化」『国立歴史民俗博物館研究報告』，171。

源順

931-938 『和名抄』。

福田アジオ

1992 『柳田国男の民俗学』。東京：吉川弘文館。

関沢まゆみ

2007 「宮座祭祀と死穢忌避」『排除する社会　受容する社会』，関根康正、新谷尚紀編，頁：86-113。東京：吉川弘文館。

2011 「土葬から火葬へ―火葬の普及とサンマイ利用の変化―」『民俗学論叢』，26。

関根康正

1995 『ケガレの人類学』。東京：東京大学出版会。

関根康正、新谷尚紀編

2007 『排除する社会　受容する社会』。東京：吉川弘文館。

藤原実資

957-1046 《小野宮年中行事》。

## 二、外文

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

Leach, Edmund Ronald

1975[1964] Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. In *New Directions in the Study of Language*. Eric H. Lenneberg, ed. [9th print.] Cambridge Mass.:

MIT press.

1976 *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Victor

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Strucuture*. Chicago: Aldine Publishing Company.

# 付録

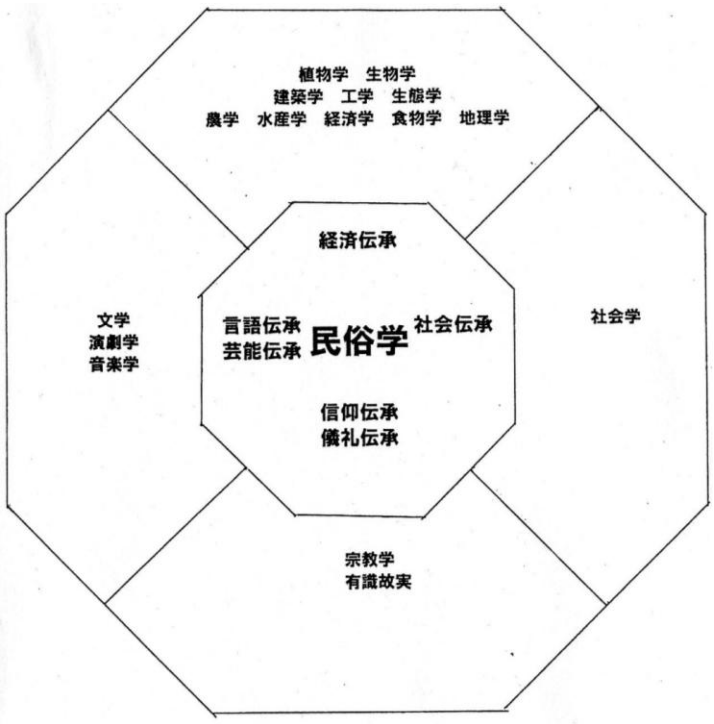



図１　民俗学と隣接諸学

説明：文化人類学・社会学・歴史学は、この略図では民俗学と重なる位置に入る。

# 「文資學報」徵稿辦法與投稿規定

2013/1/14 修改

## 一、緣起

本學報之目的在於促進國內外系（所）、院校間跨領域的學術交流，結合理論與實務，建立公開徵稿及嚴謹審查制度的學術性刊物，進而提升文化資源研究水準，成爲學術上具有公信力的發表園地。

## 二、徵稿內容與稿件類型

以文化資源及其相關領域之論文爲主，包括：物質文化、族群藝術、語言、傳統工藝美術、傳統戲曲舞蹈、藝術管理與文化行政、文化政策與法令、文化地景、產業文化、聚落與古蹟保存、文物保存、建築史與理論、博物館學、博物館誌、藝術與人文教育等議題。稿件類型包含：學術論著、研究紀要、書評、譯萃及其他等。

1. 學術論著：具原創性或發展性之研究論文，且清楚記載研究目的、理論、方法、結論，在技術或學術上，具有價值或具體貢獻者。每篇字數以兩萬五千字爲限。
2. 研究紀要：對既有研究的評介及分析比較爲主，或在知識推廣、或資料之系統整理上有助於提升學術研究者。每篇字數以八千字爲限。
3. 書評：對國內外重要學術論著之評論、介紹。每篇字數以三千字爲限。
4. 譯萃及其他：刊載重要譯稿、學術動態或其他資料性研究。每篇字數以三千字爲限。
5. 特殊稿件不受字數限制。

## 三、投稿規定

1. 投稿內容必須符合格式規定，其內容物若涉及第三者之著作權（如圖、表及長引文等），作者應依著作權法相關規定向原著作權人取得授權。
2. 來稿須經至少兩位匿名學者專家審查通過，方接受出版。如不合要求，則另行通知，恕不退稿。
3. 本刊不接受任何已刊登或正接受審查之稿件，爲免滋生困擾，請勿一稿兩投。
4. 投稿內容不得有侵犯他人著作權或商業宣傳之行爲，其法律責任由作者自行負責。
5. 論文需附中英文摘要 300～500 字，與關鍵詞各 5 個。
6. 書評請於文首註明被評介著作之書名、作者（或編譯者）、出版地、出版者、出版年期、版次、頁數及定價。
7. 譯稿請附寄原作，並註明原作之名稱、作者及出版時地。

8. 稿件需以 A4 尺寸電子檔案交稿（MS Word 6.0 以上版本），包括圖表照片等。
9. 稿件內文請避免標註作者姓名之文字，請在稿首另紙一張繕寫作者簡歷。

## 四、投稿格式

1. 文稿一律橫向排列，左右對齊，並註明頁碼。論文首頁需附中、英文題目及中、英文作者姓名。有兩個以上作者時，依對論文貢獻程度、順序排列，在姓名後以*、**、***……記號區別之。並在首頁底配合*、**、***……記號註明作者之服務機關及現職。中英文摘要與關鍵詞（置於正文之前）。
2. 標題編號：

   中、日文以一、，（一），1.，(1)，(i)，i) 爲序。

   西文以 I.，A.，1.，a，(1)，(a) 爲序。
3. 夾註、註腳與引文：

（1）夾註指毋需解釋直接引文者，將作者、出版時間、頁數寫出即可。如：

（張英國，1990：38；李美美，1991：121-124）

（Wilson, 1986, 1987; Jones, 1984: 2-4）

作者同年代有數項文獻時於年代後再加 a、b、c 編號，以示區別。

（2）註腳作爲補充說明之用，在正文中以阿拉伯數字著錄於標點符號之後右上方，如：

…主張從寫生出發，強調表現創作者的特殊個性。[1]

It is widely recognized that language is the vehicle of culture. [2]

（3）引文的標示：短而直接的散句放在正文裡，以「……」標示。超過三行的引文，另起一段書寫。獨立引文，引文段落前後各空一行，左右縮排二格。原引文沒有的添加說明用〔……〕標出。

（4）翻譯作品的原作者之譯名、原名均出現在書上，則將譯名列於前，原名加（……）列於後；若無作者之譯名、原名，則將譯者名置於書名之前。

（5）翻譯作品原書名若未標於書上，則不著錄，若標於書上，則以（……）列於譯名之後，且括號內的書名不標書名號。

（6）所有引文需核對無誤。

（7）徵引資料來自網頁者，須加註網址，及徵引時間。

4. 圖版、插圖及表格：

（1）圖表名的位置：圖名、圖註在圖下方；表名在表上方，表註在表下方。

（2）圖表寫法：圖 1，圖 1-1；表 1，表 1-1。

5. 數字寫法：

（1）統計數字：以阿拉伯數字表示，如：該建築物面寬 24 尺，進深 38 尺，中脊楹高 17 尺 5 寸。

（2）年代著錄：於正文中之年號、陰曆、西元年以正寫著錄年代，其餘則以阿拉伯數字表示，如：乾隆六十年（1795）五月初一；一九八五（民國 74）年。

6. 圖表製作必須清晰，圖表中所有字體以打字體完稿，並附有明顯的編號、標題及出典說明。若有圖片，請儘量附上高解析之照片、幻燈正片或數位檔案，以利印刷。

7. 參考文獻以直接相關爲限，中文按作者姓氏筆劃，由少到多排列，西文依字母次序。若同時有中、日、西文書目，則中、日文書目混合，後接排西文書目。並依作者、時間、篇名、書名、叢書名、版次、頁數、出版地、出版者等項，依序明確標示。爲求文獻統一，所有年份標示以西元爲主。

8. 格式

（1）《……》表示書名、期刊名或獨立的出版品（包括：書籍、期刊、劇本、科儀本、圖畫、曲譜、長篇史詩、內部出版品）、或完整之表演（包括：電影、戲劇、儀式、舞蹈）。書名和篇名連用時，可省略篇名號，如：《長生殿‧驚變》。

（2）〈……〉表示書籍卷章、單篇文章（收入期刊、論文集或專書），宣讀但尚未出版之會議論文，或全本戲（或儀式）裡的分齣或折子。

（3）『……』表示引文裡的引文。

（……）表示用於正文的說明文字，或劇本（科儀本、樂譜）裡的演出提示；或年代、外文之註解。

【……】表示詞牌、曲牌、板腔名。

（4）日文參引格式請依參考文獻格式範例。

（5）參考文獻格式範例：

李亦園

1970 《一個移殖的市鎮：馬來亞華人市鎮生活的調查研究》。中央研究院民族學研究所專刊乙種第 1 號。臺北：中央研究院民族學研究所。

莊英章、武雅士

1994 〈臺灣北部閩、客婦女地位與生育率：一個理論假設的建構〉。刊於《臺灣與福建社會文化研究論文集（一）》，莊英章、潘英海編，頁：97-112。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳奇祿

1986[1965] 〈臺灣土著的年齡組織和會所制度〉，王嵩山譯。刊於《臺灣土著社會文化研究論文集》，黃應貴主編，頁：141-162。臺北：聯經。

林豪

1961[1893] 《澎湖廳志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。網路資源，http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3?ukey=189906974&path=/20，檢索日期，2004 年 5 月 31 日。

王嵩山

2005 〈博物館與時間觀〉。《博物館學季刊》，19(3)：5-6。

波平恵美子

1984 『ケガレの構造』。東京：青土社。

メアリー・ダグラス

1972 『汚穢と禁忌』。塚本利明訳。東京：思潮社。

民俗台湾編輯部

1943 「柳田国男を圍みて」『民俗台湾』，3(12)：2-15。

新谷尚紀

2000 「死とケガレ」『往生考』，宮田登、新谷尚紀編，頁：204-220。東京：小学館。

Mauss, Marcel, and Henri Beucht

1979 *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul.

Godelier, Maurice

1994 “Mirror, Mirror on the Wall ...” the Once and Future Role of Anthropology: A Tentative Assessment. In *Assessing Cultural Anthropology*. Robert Borofsky, ed. pp. 97-112. New York: McGraw-Hill, Inc.

Bloch, Maurice

1993 Zafimaniry Birth and Kinship Theory. *Social Anthropology*, 1(1B): 119-132.

Roy, Oliver

2001 Neo-Fundamentalism. Social Science Research: After September 11. Electronic document, http://www.ssr.org/roy.html. Accessed December 2.

9. 英文稿件，請依西文論文格式打字。

## 五、投稿辦法

1. 向本學報編輯小組索取或上網下載報名表格、著作權授權同意書，填妥後與論文電子檔，以郵件寄送或以電子信箱傳遞至本刊。本報網址爲：http://1www.tnua.edu.tw/~TNUA_CCR/down2/archive.php?class=102&lang=zh-tw。
2. 投稿前請自留底稿。稿件採作者、審查人雙向匿名制度，將送相關領域學者兩名以上審查通過，方予刊登。
3. 本刊編輯委員會得修改個別段落或字句，如作者不願刪改內容，請事先說明。
4. 本刊採用稿件恕不另支稿酬，於出版後贈送當期學報三份、抽印本二十五份。
5. 受稿及連絡處：

   臺北市 11201 北投區學園路 1 號國立臺北藝術大學文化資源學院「文資學報編輯小組」

   電話：866-2-2896-1000＃3402；傳真：866-2-2893-8839

   E-Mail：edit@ccr.tnua.edu.tw

## 六、出刊

本學報自第七期起爲半年刊、並以專輯形式徵稿。每年 6 月、12 月各出刊一期，稿件以隨到隨審爲原則。原則上將於收稿後四個月內奉覆審查意見，依評審委員之審查進度爲準。

# 國立臺北藝術大學「文資學報」報名表

<table>
<tr><td colspan="6">投稿者填寫欄（本表爲日後聯絡、送審、出版之重要依據，請以正楷詳細填寫）</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">論文名稱<br>（中英文）</td><td>中文</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td>英文</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">關鍵語（Key word）<br>請填上此論文所涉及的代表性專用語<br>（5 個以內）</td><td>中文</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td>英文</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="2">作業資料</td><td>姓　名</td><td>所　屬　單　位</td><td>職　稱</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">第一作者</td><td>中文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>英文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="6">不足者另備紙填寫，無者免填</td><td rowspan="2">共著者 A</td><td>中文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>英文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">共著者 B</td><td>中文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>英文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">共著者 C</td><td>中文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>英文</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">論文類別<br>請在□內打 V</td><td colspan="4">□ 學術論著　□ 研究討論　□ 書評　□ 譯萃　□ 其他 _____</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">第一作者<br>聯絡地址及電話</td><td>地址</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td>電話</td><td></td><td>E-mail</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">文稿所屬部門<br>請在□內打 V</td><td colspan="4">□ 1. 傳統工藝美術　□ 2. 傳統戲曲舞蹈　□ 3. 藝術管理與文化行政<br>□ 4. 文化政策與法令　□ 5. 文化地景　□ 6. 產業文化<br>□ 7. 聚落與古蹟保存　□ 8. 建築史與理論　□ 9. 博物館學與博物館誌<br>□ 10. 藝術與人文教育　□ 11. 其他 _____</td></tr>
<tr><td colspan="6">◎ 報名手續：將報名表、著作財產權授權同意書、稿件電子檔寄至國立臺北藝術大學文資學院「文資學報編輯小組」（標明「文資學報」論文稿件）或傳至電子信箱。<br>● 郵寄地址：臺北市 11201 北投區學園路 1 號；TEL：+886-2-28961000＃3402<br>FAX：+886-2-28938839；電子信箱：edit@ccr.tnua.edu.tw</td></tr>
<tr><td colspan="6">編輯小組填寫欄（投稿者免填）</td></tr>
<tr><td>論文編號</td><td colspan="2"></td><td>投稿日期</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>編輯委員</td><td colspan="2"></td><td>推薦評審者</td><td colspan="2"></td></tr>
</table>

# 著作權授權同意書

授權人 _____（下稱甲方）為 _____（請填寫篇名，下稱系爭著作）之著作人（或共同著作人），享有著作財產權（或全體著作財產權人同意授權本人行使著作財產權），謹此同意授權國立臺北藝術大學（下稱乙方）於「文資學報」第_____期刊載系爭著作。雙方同意約定如下：

第一條：

甲方同意乙方於系爭著作通過審查後刊登於「文資學報」，並無償授權乙方及其合作之單位、資料庫業者以期刊、論文集、光碟、數位典藏及上載網路等各種方法、形式，不限地域、時間、次數及內容利用本著作重刊、編輯、出版之權利，且得將本著作建置於網路上，提供讀者、研究者基於個人非營利性質之檢索、瀏覽、下載及列印。

第二條：

甲方於本授權同意書之授權為非專屬授權。

第三條：

甲方聲明及保證系爭著作絕未侵害第三者之智慧財產權，如有侵害，願負一切損害賠償責任。

第四條：

本授權同意書以中華民國法律為準據法，甲乙雙方如有爭執均應誠信原則解釋並解決之，如有涉訟者，悉以臺灣臺北地方法院為管轄法院。

第五條：

本授權同意書以中、英文作成。若有爭議，以中文本為準。簽約當事人各執正本一份，均自雙方完成簽署之日起生效。

簽約人：_____

甲方：
身份證字號：
戶籍地址：
通信地址：
電　　話：
傳　　真：
E-mail ：
簽署日期：

乙方：國立臺北藝術大學
代表人：朱宗慶
地址：臺北市北投區學園路一號
代表人：林會承
日期：

# Copyright Licensing Agreement

1. I, _____(“Party A”), am the author (or one of the joint authors) of the Article _____(“ARTICLE”) and own the copyrights (or was entitled by all joint copyright holders to exercise the copyrights) of the ARTICLE, hereby authorize Taipei National University of the Arts (“Party B”) to publish the ARTICLE in the Journal of Culture Resources Vol. No.____

BOTH PARTIES HEREBY AGREE as follows:

Article 1：

Party A authorizes herewith Party B to publish the ARTICLE in Journal of Culture Resources after verification and Party A grants Party B or the collaborator of Party B and database providers a sublicense free of charge and without limitation to publish, edit and republish by journal, proceedings, CD-ROM, digital archive, transmit publicly and any method of exploitation by Internet, or authorize non-profit users to search, browse, download, print in any territory, term, the number of times, and content.

Article 2：

The licensing of Party A in this Agreement shall be a non-exclusive licensing.

Article 3：

Party A hereby declares and warrants that the ARTICLE does not infringe on any intellectual property rights of any third party, and will bear all the liability and compensation if any infringement happens.

Article 4：

This agreement shall be governed by and construed in accordance with the laws of the R.O.C. Any dispute arising from or in relation to this Agreement shall be settled by both parties by honest and faith. The parties hereto agree to the jurisdiction of the Taiwan Taipei District Court for the related disputes arising hereunder.

Article 5：

This Agreement shall be executed in Chinese and English. In the case where there is any discrepancy between the Chinese version and the English version, the Chinese version shall prevail. Both parties obtain an original copy which will be effective upon signature by the both parties.

**The Signatories：**_____

Party A’s signature：
Passport’s Number：
Telephone Number：
E-mail Address：
Permanent Address：
Date：_____

Party B：Taipei National University of the Arts
Principal：Ju, Tzong-Ching
Address：No.1 Hsueh-Yuan Rd. Peitou. Taipei 112, Taiwan. R.O.C
Representative：Lin, Hui-Cheng
Date：_____

# 文資學報　第七期

**Journal of Culture Resources No.7**

| | |
|---|---|
| 編 輯 者 | 文資學報編輯委員會 |
| 出 版 者 | 臺北藝術大學文化資源學院 |
| | 112 臺北市北投區學園路 1 號 |
| | 電話：02-28961000 轉 3402 |
| | 傳真：02-28938839 |
| | 電子信箱：edit@ccr.tnua.edu.tw |
| 印　　刷 | 傑崴創意設計有限公司 |
| 定　　價 | 新台幣 200 元 |
| 出版日期 | 中華民國 101 年 12 月 |
| **GPN** | 2009400048 |
| **ISSN** | 1814-3121 |

| | |
|---|---|
| **Editor** | Editorial Committee of Journal of Culture Resources |
| **Publisher** | School of Culture Resources |
| | Taipei National University of the Arts |
| | No.1 Hsueh-Yuan Rd., Peitou, Taipei City 11201, Taiwan |
| | Tel.: +886-2-28961000 ext. 3402 |
| | Fax: +886-2-28938839 |
| | E-Mail: edit@ccr.tnua.edu.tw |
| **Printer** | CateWay Visual Creative Co. Ltd |
| **Price** | NT$ 200 |
| **GPN** | 2009400048 |
| **ISSN** | 1814-3121 |



版權所有・請勿翻印

Copyright © 2012 by School of Culture Resources, TNUA, printed in Taiwan