

文化

自主性與台灣文史藝術再現

【跨學科國際研討會】

The International Symposium on Cultural Autonomy and
Representation of Taiwanese Literature, History, and Art

會議論文集

Program



- 時間：2009.09.25-26
- 地點：國立聯合大學蓮荷電影院
National United University
- 指導單位：行政院教育部
- 主辦單位：國立聯合大學台灣語文與傳播學系



目 錄

壹、「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會簡介	1
貳、國立聯合大學台灣語文與傳播學系簡介與發展	2
參、「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會議程	4
肆、專題演講	5
1. 生命與土地結合、形塑在地美學	6
2. Global, Local, Hybrid or Multiple? The New Cultural Geography of Identities	9
3. 台灣文學的在地性與開放性	11
伍、座談	12
文化政策與台灣文史藝術的文化實踐	12
Public Policy, Pop Culture, and Local Cultural Awareness	14
陸、演講座談	24
社區總體營造與在地文化自主	24
柒、論文口頭發表與評論注意事項	25
捌、論文口頭發表目錄及全文	26
玖、論文全文	27
1. 文化敘事的在地演繹—由七等生小說〈散步到黑橋〉的「在地性」談起	27
2. 母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的認同差異	39
3. 文學現代性的建立：二〇年代台灣文學論的啟蒙內容及其結構	49
4. 台南市鹿耳門天后宮歷史性景觀再生之研究	58
5. 從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展	68
6. 文化的全球在地化與 / 或文化自主—以風險社會對理性知識的理解為依據的論析	87
7. 戰後初期台灣文學與美術中的公共空間意象：以呂赫若與李石樵作品為例	100
8. 平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群	113
9. 新高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索	129
10. 原住民文學的莎赫札德——從「原運世代作者」到「原住民傳統知識體系」的建構	139
拾、子題演講	155
Historical Perspective of City-scape Designing	155

拾壹、論文壁報發表(Poster Session)相關規定	156
拾貳、論文壁報發表(Poster Session)發表目錄及摘要	157
1、《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析	158
2、在地文化的聲音—〈思想起〉歌謠	159
3、近代台灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究——以樂山園為例	160
拾參、與會名單	161
拾肆、交通資訊	162
拾伍、工作人員與辦理單位	165

壹、研討會簡介

(一)緣起與目的

台灣多元的文史藝術是我國豐富的文化資產，但礙於資本、政策與社會等多種因素，除了少數在地的文史藝術作品與近來創意文化產業的推展，台灣的多彩多姿的文史藝術仍多未能有效地發揚或再現在地美學經驗。

近年來，國內興起社區營造、地方學與社區大學，在地意識提高，多元族群文化政策已逐漸展現台灣文史藝術的新風貌，但是台灣文史藝術如果要以成功轉型為目標，讓台灣人民打從心底的認同、引以為榮或要促成台灣文史藝術能在國際被接受甚至發揚光大，目前的現狀仍與這個目標有很大的距離。

有鑑於此，這次國立聯合大學台灣語文與傳播學系主辦此國際研討會，針對目前台灣文史藝術的傳播現象，邀請臺灣與國際學者進行跨領域、整合性的議題論述，特此邀請橫跨文史、語言、傳播、文化、教育、建築、民俗、宗教與人類學等領域的學者、專家，提出下列有關研討會主題的演說、座談與論文發表。

(二)研討會主題

- 1、 主題：文化自主性與台灣文史藝術再現
- 2、 子題：
 - (1)台灣的文史藝術生根、地方學與文化自主
 - (2)在地美學與多元的藝術呈現
 - (3)文化在地化、認同與公共哲學
 - (4)次文化、在地文史藝術自主性與資本主義的問題
 - (5)政策、流行文化與在地文化意識研究
 - (6)文化研究、地方文史藝術與日常生活的接軌

(三)舉辦時間及地點

- 1、 時間：2009年9月25日(週五)、26日(週六)
- 2、 地點：國立聯合大學蓮荷電影院

(四)辦理單位

- 1、 指導單位：中華民國教育部
- 2、 主辦單位：國立聯合大學台灣語文與傳播學系

貳、聯合大學台灣語文與傳播學系簡介與發展

台灣語文與傳播學系成立於 2004 年，是本校人文社會類科的第一個學系。面對台灣本土語言文化快速流失的危機，基於一份對於台灣母土的深厚情感與強烈的使命感，本系以培育兼具台灣文化素養與現代傳播技能的優秀人才自許，具體宗旨包括：

（一）培育嫻熟本土語文、為弱勢族群發聲的文化傳播者

由於本土文化日漸式微，本系從語言與文化做為切入點，使同學對各弱勢族群—尤其是客家族群—的語言有所掌握，進而對本土文化產生興趣與尊重，提升其本土意識並充實其文化根柢，最終能從本土與社區出發，成為台灣本土弱勢文化的傳播者。

（二）培育尊重族群文化、深具人文關懷的媒體人

台灣傳播環境在媒體彼此高度競爭與政商勢力介入的情形下，常以廣告與商業利益為出發點，疏忽對人性的根本關懷，對本土文化更缺少應有的關注。本系以深厚的母土文化為基礎，以珍視各族群多元文化為理念，希望在苗栗孕育出尊重多元族群文化、具有人文關懷的媒體人，帶給台灣傳播界一股清新的氣息，也使本土文化獲得更多的尊重。

（三）培育有世界觀、宏觀視野的台灣文化推手

全球化是不可抵擋的趨勢，而台灣本土文化不但不應淹沒在全球化的浪潮中，反而應該以其獨特的多樣性的族群與文化，成為向世界發聲的利基；因為台灣文化對世界最大的貢獻，正在於體現了多元文化和平共生的豐富性與可能性。本系希望學生在嫻熟本土語言、具有本土關懷，並擁有傳播技能之餘，也能對全球化趨勢有深刻掌握，成為台灣文化的行銷者與推手。

基於「立足於語文，應用於傳播」，以及「植根於台灣，發揚於全球」的理念，本系課程之設計以台灣語文作為核心基礎知識，並以新聞採訪寫作與影像製作等專業技能的培養為主要內容。期使學生不僅對本土語言文化有深刻之認識，並能透過現代傳播的利器傳揚之。為因應國際化與數位化之趨勢，亦重視學生英文能力與數位技能之加強。由於位居客家族群聚集的苗栗市區，客語列為必修兩年的課程，學生並必須加選閩南語或原住民語（地緣關係，目前開設泰雅語），以認識台灣語言的多元文化之美。

為求理論與實務兼具，本系建設有數位攝影棚、廣播錄音間、數位剪輯製作室、數位影音工作室，並有實習報紙提供校內實作的機會。此外，亦積極爭取與媒體業、地方文史單位合作的機會。學生依其意願，一年級即可至地方電台製播節目，四年級選修「媒體實習」課程者還可選擇赴大漢之音、客家電視台、原住民電視台、三立電視台、聯合報、楊逵文學紀

念館等處實地磨練，以提升其專業智能。

由於本系跨領域的課程設計，畢業之後擬繼續深造的同學可報考傳播、台灣文學、語言學相關研究所；計畫直接就業者則可選擇到傳播媒體（報紙、電台、電視）工作，或者於各地文化中心、紀念館、博物館等文史單位服務；擬繼續深造者可報考語言學、台灣文學、傳播相關研究所，去年步出校園的第一屆畢業生中，計有 16 位同學分別考取台師大、清大、中央、中興、彰師大等國立大學研究所，佔該屆學生 37%，成績輝煌。

本系同學活躍於校內外各項競賽，以全國性比賽而言，去年勇奪客家新聞獎文字媒體類學生組首獎，並在今年客家新聞獎囊括二分之一學生組獎項，是全國大學最大贏家，另有客語闖關大挑戰團體組冠軍、全國校園主播競賽中區預賽冠軍、「我們的母語運動」佳作、並在「WOW 福爾摩沙怎麼 young！」競賽中，榮獲影片組網路人氣獎及金番薯獎，以及兩部影片入選客家電視台 2008 年「1394 打戲路」紀錄片徵案活動。此外，同學自行主辦全國高中生客家傳播營，負責承辦苗栗縣政府策劃的小小記者營活動，所引發的高度肯定與熱烈迴響，在在證明我們在客家文化傳播方面優良的教學成果。

「文化自主性與台灣文史藝術再現跨學科國際研討會」議程

09/25/2009 議程 第一天				
時間	活動內容			
08:30-09:10	報到、開幕式：大會主持人、貴賓致詞			
09:10-10:40	主持人	發表人	演講題目 Session 1	
	黃惠禎	李喬	生命與土地結合、形塑在地美學	
10:40-10:50	休息			
10:50-12:00	主持人	發表人	論文題目 Session 2	評論人
	楊翠	廖淑芳	文學敘事的在地演繹 —由七等生小說〈散步去黑橋〉的「在地性」談起	劉慧珠
		黃惠禎	母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的認同差異	陳建忠
		崔末順	文學現代性的建立：二〇年代台灣文學論的啟蒙內容及其結構	黃儀冠
12:00-13:00	午餐			
13:00-13:50	主持人	發表人	論文題目 Session 3	評論人
	莊雅仲	陳坤宏 黃文三	台南市鹿耳門天后宮歷史性景觀再生之研究 從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展全文	曾漢珍 張守真
13:50-14:00	休息			
14:00-15:00	主持人	發表人	演講題目 Session 4	
	黃惠禎	陳芳明	台灣文學的在地性與開放性	
15:00-15:20	茶敘*			
15:20-15:50	主持人	發表人	演講題目 Session 5*	
	陳盈盈	Nobuyuki Sekiguchi (關口信行)	Historical Perspective of City-scape Designing	
16:00-17:00	主持人	發表人	座談題目 Session 6	
	盧嵐蘭	陳郁秀	文化政策與台灣文史藝術的文化實踐	
		馮建三		
09/26/2009 議程 第二天				
時間	活動內容			
08:30-09:00	報到			
09:00-09:50	主持人	發表人	論文題目 Session 7	評論人
	魏貽君	劉久清	文化的全球在地化與文化自主— 以風險社會對理性知識的理解為依據的論析	陳盈盈
		盛鎧	戰後初期台灣文學與美術中的公共空間意象： 以呂赫若與李石樵作品為例	梅丁衍
09:50-10:00	休息			
10:00-11:00	主持人	發表人	論文題目 Session 8	評論人
	王幼華	邱正略	平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群	王幼華
		魏貽君	原住民文學的莎赫札德— 從「原運世代作者」到「原住民傳統知識體系」的建構	浦忠成
		劉立敏	後高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索	歐陽奇
11:00-11:10	休息			
11:10-12:30	主持人	發表人	座談題目 Session 9	座談人
	王本壯	陳其南	社區總體營造與在地文化自主	戴文祥 鄧淑慧 曾能崇
12:30-13:10	午餐			
13:10-14:20	主持人	發表人	演講題目 Session 10	
	林克明	Dr. Joe Straubhaar	Global, Local, Hybrid or Multiple? The New Cultural Geography of Identities	
14:20-14:30	休息			
14:30-15:40	主持人	座談人	座談題目 Session 11	
	焦雄屏	Dr. Peggy Chioa(焦雄屏)	Public Policy, Pop Culture, and Local Cultural Awareness	
		Dr. Brian Yecies		
		Dr. Leung, Yuk Ming, Lisa		
15:40-16:00	茶敘*			
16:00-16:40	主持人	發表人	論文題目 Session 12*	評論人
	金尚浩	廖信、黃漢庭	《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析	盛鎧
		林純宇	在地文化的聲音—〈思想起〉歌謠	邱慧瑩
		張達欣	近代台灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究--以樂山園為例	賴志彰
16:40-16:50	提報論文與演講學者Q&A 並歡迎與會人士提問*			
16:50-17:00	閉幕式*			

會議舉行地點：除標註*者為生活雅集景觀餐廳，其他場次皆在蓮荷電影院舉行。

肆、專題演講

專題演講(一)

- 演講人：李喬 教授
- 講題：生命與土地結合、形塑在地美學
- 演講人介紹：

1、學歷

新竹師範學校畢業。教育行政高考及格

2、文學創作、評論及成就獎項

- 一九六八，第三屆台灣文學獎。以〈那棵鹿仔樹〉獲獎。
- 一九八一，第四屆吳三連文藝獎。（小說類）
- 一九九三，第十四屆巫永福評論獎。以《台灣文學造型》獲獎。
- 一九九五，台美基金會人文科學獎。（成就獎）
- 一九九九，鹽分地帶文藝營台灣文學貢獻獎。
- 一九九九，文學台灣基金會第三屆台灣文學獎。（小說成就獎）
- 一九八三年元月，陳永興接辦《台灣文藝》，李喬出任主編。
- 一九九四年二月，《台灣文藝》改版，李喬出任第八任負責人，為期二年。
- 一九九九年接任第七屆台灣筆會會長，迄二〇〇二年七月任滿。
- 一九九七年十月起，主持大愛電視台「客家週刊」節目，推展客家文化。
- 二〇〇〇年策劃主持公共電視台「文學過家」節目，推動客語台灣文學。

一九九七年起執筆的『寒夜三部曲』第一部《寒夜》，也率先由公共電視台改編為第一部客語文學連續劇，於二〇〇二年三月播出。

李老師的作品《情歸大地》改編成電影《一八九五》。

生命與土地結合、形塑在地美學

李喬

這是為國立聯合大學「跨學科國際研討會」構想的題目：生命與土地結合、形塑在地美學。

這個命題，含有兩層議題：一、生命與土地結合，二、在地美學，二是目標，一是內涵實質；目標由內涵實質而達成，所以用「形塑」這個動詞。用一句話來表達就是：追求在地美學理想，由生命與土地結合的概念與實踐，是一條很有效、可行通道。

1976年，美國黑人作家 Alex Haley 發表帶有自傳實證色彩的小說；主要情節是描述西非甘比亞人「孔達肯特」在美國生活安定後，到非洲探尋祖先由來的故事。書名是「Roots — 根」

1976年出現「根」這部文學作品，確是隱喻(metaphor)了人類精神史上重要時刻：20世紀七八十年代是人類尋根的年代，而這個「根」並非指向創生原鄉，而是安定現實生活的那個地方、那個社區；也就是領會到生命與土地結合是幸福的根基。人間難免有苦難，難免有爭鬥衝突，然而人人認同當下生活的地方，這些苦難可以減輕。

「土地」的意涵是多重的：1、是物理的自然大地 2、指出生的故鄉 3、感情依歸的鄉土 4、傳統文化的化身 5、實際生活的基地，也就是社區 6、是生命最後的歸依處。

然而，在尋根行動之後我們理解到，這些多重的「土地觀」是可以相互連接的：以自然大地為大家共同的故鄉；感情的依歸，可以不是出生的故鄉，人的特性是可以承載著「傳統文化」安置於實際生活社區。生命、心靈的歸宿依靠，不需千里跋涉當下就行！

說到這裡，我們可以進一步從三面向說明「生命與土地結合」的意涵：

一、文化之秘在土地

文化的形成、成型以及變遷，一般說法是相對的兩大勢力來解釋：

(一)是「文化決定論」(Cultural determinism)，(二)是「環境」決定論(environmental determinism)。如果放在歷史的長河來看，「文化」——尤其探究 Culture 這個詞的源頭便知道，「文化」就是「歷史上人們的生活環境」。如果脫離「環境」，文化只是虛幻的想像而已。而文化的意義，因「差異性」而顯現。差異性來自歷史的、以及現在進行中的環境。環境就是指實際生活的地方。

二、生態學指出土地隱藏著生命的密碼

生態學三大原則，(一)是 ecosystem、人與動植物，「在環境中」各自承擔使命，彼此相依相助，各自是系統構成的一部分。(二)是 ecological balance，在環境中、水文地形，所有生命體要維持「平衡」才能永續活存。(三) ecological population，人與動植物都是「環境中」的人口之一。哪個「人口」都不能傷害毀掉「其他人口」，不然就是自取滅亡。

三、基督神學與佛理的証成

基督神學指出：神恩普世博愛，不分國族區域，也就是神與各地的人「距離相等」——非物理的距離，所以可能。換句話說，不必到遠處追尋，在地就能同等蒙恩。台灣有一位黃彰輝牧師倡導「實況化神學」——Contextual Theology。這是最能切合「生命與土地結合」的神學。

佛理講的是慈悲——無緣大慈，同體大悲。菩薩道雖然嚴峻，但眾生平等，人人可以去業解脫。所以講究「當下」，可解釋為「修行者的當時當地」。

台灣有「人間佛教」的倡導。基佛都倡導「在地」，意義重大。

以上的說法很抽象，下面就以個人一短篇小說來說明。

1984年發表的「泰姆山記」，是藉由號稱「台灣第一才子」的呂赫若——的傳聞寫成的。主角呂石基因政治因素，化裝成販賣植物種子的小販，由北往南逃亡。目的地是早年認識的原住民瓦勇的家鄉——經由嘉義，預定藏匿玉山山區。

他一到嘉義，捕捉的人就跟蹤上了。

到了瓦勇家，呂石基接受瓦勇原住民對自然大地與人應謙卑的觀念，在山地活存的方法。瓦勇指出如何逃往聖山——「泰姆山」的方向與心態……

瓦勇的小女兒以「大地之女」化身，陪他，並指示路徑……

當然背後，捕獵者緊緊跟蹤著……

主角在過程中體會到生命與土地的微妙關聯……

呂石基進入「泰姆山」，捕獵者也跟著進入……

在緊要處，主角被致命毒蛇咬了。接著捕獵者也難逃蛇吻。主角因「不用再逃」，因為逃不掉，面對死亡，卻是回歸大地；或者說回到大地母親懷抱，所以怡然面對。

反觀捕獵者哀叫哭泣，懊悔為獎金將死在異鄉荒野，他怕被他鄉的鬼欺負。呂石基苦笑說：不會。死了，人間恩怨已了，回到大地一律平等啦。捕獵者因很激動所以先死。

日落天黑，呂石基以意志撐著，一定要等到太陽上升才死。

太陽上升，呂石基胸前一片鮮血，非常美麗。蛇咬的地方已經麻痺，他以能動的左手拿起裝相思樹種子的袋子，用牙齒協助解開袋子的結，然後抓一把種子灑在周圍，也灑些在捕獵者屍體上。呂石基最後告白說：

當雨水來的時候，有些種子會發芽

當春天來的時候，這裡是一片相思樹林了

當我呼吸停止，就是回到大地的時候

我的軀體與大地合一，我將隨春天的樹苗，重臨人間……

——呂石基的告白，實際上是我個人藉他的口，說出來。這是我的文學觀、文化觀、宗教觀、生命觀。

其次談「在地美學」。何以特別指向「在地」？

先來認識「美」是什麼？

勿論古典的，或現代的美學觀，都認定：(一)美是存在的(二)美是可以被感知的，但須依附在「可感知」，或能想像的事物上而成立。

美的獲得，通道萬千，但跟土地結合，是最具生命力美感的來源。因為美的極致就是生命姿態，生命曲線的恰好而完整的演出，試以立體圖像來說明：

長度是生態環境A、寬度是社會群體的特性特質B、高度是歷史累積C；人類大趨勢的影響是D，另外不能圖像化的是時間T。

在此，我們可以解釋：群體的發展，或個人的生活都在 $(A+B+C+D) \times T$ 形式中。 $(A+B+C+D) \times T$ ，也是文化形成、成型、變遷的因素。由在地美學概念裡看：A、B、C都指向：「落實於土地」，才成為可能。D是不同A、B、C總匯的結果。T奧妙是在於每個區域的內涵特質不同而「時間速度有異」的說明。其實，不考慮「時間速度有異」，

8 「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會

往往是造成悲劇的重大來源。例如：在法治、多元尊重的社會(國家)，跟專制獨裁之間，如何追求 Identity？

我們說「時間速度有異」，就是各在地的不同。到此得到結論：「在地化」，就是「生命與土地結合」，勿論群體或個人，追求美感、美的生命情調，也就是「在地美學」的實現，都是從這裡展開。

21 世紀，後現代颱風下，無論事或人都面臨「商品化」情境。我們認識土地，擁抱土地，大概是最好的救贖之道吧！

※在此特別聲明：上述的土地觀，是一種建構論，不是本質論，特此聲明。

專題演講(二)

- **Keynote Speaker : Professor Joseph D. Straubhaar**
- **Title : Global, Local, Hybrid or Multiple? The New Cultural Geography of Identities**
- Joseph D. Straubhaar is the Amon G. Carter, Sr. Centennial Professor of Communication at the University of Texas' Radio-TV-Film Department and also a faculty member of the Lozano Long Institute of Latin American Studies. He previously taught at BYU and Michigan State University. His Ph.D. in International Communication is from the Fletcher School of Law and Diplomacy, Tufts University. He worked as a Foreign Service Officer in Brazil and Washington. He has published extensively on international media studies, Brazilian and other Latin American media and culture, and on the digital divide, both domestic and international.

Global, Local, Hybrid or Multiple? The New Cultural Geography of Identities

by Joe Straubhaar

This paper explores the multiplicity of levels of media use and identity as a key element of the changing cultural geography of globalization. The movement from traditional local life to modern interaction with mass media has produced identities that are already multilayered with cultural geographic elements that are local, regional, transnational based on cultural-linguistic regions, and national (Anderson, 1983). Both traditional and new media users around the world continue to strongly reflect these layers or aspects of identity while many also acquire new layers of identity that are transnational, or global.

In this paper, I examine the relationship between processes of hybridization of identity and culture over time and the buildup, maintenance, and defense of multilayered identities. These layers of identity are articulated with a variety of media, such as television and the Internet, but not in a simple sense of being primarily influenced by media. Some layers of identity, such as those of religious traditionalism, may actively resist some of the ideas many media channels and messages carry.

These increasingly multilayered identities are articulated with a variety of changing structures (Hall 1997). As we shall see below, economies, political powers, social class and geography strongly structure who can access what new channels. Further, the media institutions themselves are becoming more complexly multilayered as they reach further geographically. Institutional models, such as commercial TV networks, globalize, but are also localized and regionalized as they engage the specific histories and institutions of a variety of cultures, media traditions and regulatory systems. These kinds of adaptations and localizations point us toward another notable theoretical strand, hybridity. In this model, hybridity and multi-layeredness coexist and interact. Layers like the institutions, program genres, and audience identities for public service, like the BBC, or government-sponsored media, like Telesur, co-exist with layers for commercial networks, genres and audiences. Both can acquire and maintain substantial solidity, but both are also changing, in part as they interact with and change each other.

專題演講(三)

- 演講人：陳芳明 所長
- 講題：台灣文學的在地性與開放性
- 演講人介紹：

國華盛頓州州立大學歷史學系博士，現任國立政治大學台灣文學研究所所長，研究專長為台灣文學及台灣歷史，曾任台灣文學學報召集人、中國現代文學國外諮詢委員、文史台灣叢刊主編、文學台灣編委、台灣文學研究學報編委。

近年專書著作：

1. 陳芳明, 2007, "Postmodern or Postcolonial? An Inquiry into Postwar Taiwanese Literary History," *Writing Taiwan: A New Literary History*, Durham, N.C.: Duke University Press.
2. 陳芳明, 2006.03, "呂赫若小說全集," INK 印刻出版社.
3. 陳芳明, 2003, "楊牧現代抒情的詩藝：閱讀〈十二星象練習曲〉," 台灣前行代詩家論：第六屆現代詩學術研討會論文集.
4. 陳芳明, 2003, "朱西甯的現代主義轉折：重讀「鐵漿時期」作品," 紀念朱西甯先生研討會論文集, 行政院文化建設委員會主編.
5. 陳芳明, 2002, "三〇年代台灣作家對現代性的追求與抗拒," 第三屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會論文集, 中興大學中文系.
6. 陳芳明, 2002, "連溫卿與抗日左翼的分裂——臺灣反殖民史的一個考察," 二十世紀臺灣歷史與人物——中華民國史專題第六屆討論會論文集, 國史館.
7. 陳芳明, 2001, "當殖民地的作家與畫家相遇——一九三〇年代台灣文學史的一個側面," 臺灣美術百年回顧學術研討會論文集, 台灣美術館.
8. 陳芳明, 2001, "余光中的現代主義精神——從《在冷戰的年代》到《與永恆拔河》," 台灣現代詩經緯, 聯合文學.
9. 陳芳明, 2000, "後現代或後殖民：戰後台灣文學史的一個解釋," 書寫台灣：文學史、後殖民與後現代, 麥田.
10. 陳芳明, 2000, "挑戰大敘述：後戒嚴時期的女性文學與國家認同," 文化、認同、社會變遷：戰後五十年台灣文學國際學術研討會論文集, 行政院文化建設委員會.
11. 陳芳明, 2000, "現代性與殖民性的矛盾：論朱點人的小說," 殖民地經驗與台灣文學：第一屆台杏台灣文學學術研討會論文集, 遠流.
12. 陳芳明, 2000, "日據時期臺灣左翼史的研究及其限制," 中國現代史專題研究報告第二十一輯, 臺灣史料的蒐集與運用研討會論文集.

伍、座談

座談(一)

➤ 座談題目：文化政策與台灣文史藝術的文化實踐

➤ 座談人：陳郁秀、馮建三

➤ 座談人介紹：

● 馮建三

英國 Leicester 大學博士，現任政治大學新聞系教授，臺灣社會研究季刊編輯委員、臺灣媒體觀察基金會與媒體改造學社成員。著有《廣電資本運動的政治經濟史與政策》、《區域傳播問題研究》等。著有《廣電資本運動的政治經濟學》等六本書及學術論文數十篇，合作翻譯《電視：科技與文化形式》(Raymond Williams, 1974/1992)、《傳播政治經濟學》(Vincent Mosco, 1996/1998)、《問題媒體：21 世紀美國傳播政治》(Robert McChesney, 2004/2005)、《論市場社會主義》(John Roemer, 1994/2005) 與《傳媒、市場與民主》(Edwin Baker, 2002/2008) 等十六本，撰寫有關傳媒的報章雜誌評論數百篇。近期結案研究項目有「重訪資訊社會：傳播權概念的提出、建構與擴散」、「中國「輿論監督新聞學」研究」，目前思索與探討的課題包括，新聞傳播教育正當性與媒介素養、傳播科技與智能財產權及另類法律規範，以及『(媒體)文化與(媒體)經濟的競合問題：從「文化多樣性」與「文化(創意)產業」說起』，業餘時間投入於古巴研究。

Chien-san FENG is a Professor in the Department of Journalism, National Chengchi University, Taiwan. As a political economist of media, he has published six books, including *A Political Economy of the Capital Movement in Broadcasting: Analysis of the transformation of Taiwan's Broadcasting Media in the 1990s* (Taipei: Tanshan, 1995). There are 16 English titles Feng (co-) translates, the latest ones including John Roemer's *For a Future of Socialism* (1994/2005) and *Problem of the Media: communication politics in the 21th US* (Robert McChesney, 2004/2005), and *Media Markets and Democracy* (Edwin Baker, 2002/2008). In addition to academic papers, Feng also writes comprehensively on current (media) issues, contributing hundreds of timely critics during the past decade. He has been actively involved in the media reform movement.

● 陳郁秀 (Yu-Chiou Tchen)

1、現任

國立中正文化中心董事長

國立台灣師範大學音樂系教授

白鷺鷥文教基金會董事長

Chairperson of the Board , National Chiang Kai-Shek Cultural Center, R.O.C Professor ,

Department of music, National Taiwan Normal University Board Chairperson, Egret Culture and Educational Foundation

2、曾任

外交部無任所大使

行政院文化建設委員會 主任委員

國家文化總會 秘書長

國立台灣師範大學藝術學院 院長

國立台灣師範大學音樂研究所 所長

國立台灣師範大學音樂學系 系主任

國立台灣師範大學音樂系 專任教授

財團法人白鷺鷥文教基金會 董事長

中華民國音樂教育學會 理事長

2009 高雄世運開閉幕典禮 藝術總監

3、學經歷

獲得國立巴黎音樂院鋼琴 (prix de piano) 及室內樂 (prix de musique de chambre)

第一獎畢業、榮獲「法國國家功勳騎士勳章」、榮獲「台北文化獎章」、受聘「英國皇家音樂學院榮譽諮詢」。

4. 近年著作

2006 年 「百歲流金—陳慧坤 100 年人生行道」(台北：典藏藝術家庭)

2006 年 「鈴蘭清音」(台北：天下文化)

2005 年 「薔薇花影—呂泉生的歌樂人生」(台北：遠流出版公司)

5. 近年編著

2008 年 「台灣音樂百科辭書」(台北：遠流出版公司)

2007 年 「台灣：藝術與文明」(法國：parkstone)

2007 年 「鑽石台灣—多樣性自然生態篇：瑰麗多彩的土地」(台北：玉山社)

2006 年 「鈴蘭·清音—陳郁秀的人生行履」(台北：天下遠見)

座談(二)

- 座談題目：Public Policy, Pop Culture, and Local Cultural Awareness
- 座談人：Professor Peggy Chioa(焦雄屏)、Dr. Brian Yecies、Professor Leung, Yuk Ming, Lisa

- 座談人介紹及摘要：

● 焦雄屏 (Peggy Chioa)

1、現職

國立臺北藝術大學電影創作研究所 專任教授

2、學歷

美國加州大學洛杉磯分校 UCLA 電影學系博士班

美國德州大學奧斯汀分校廣播電視電影學系藝術碩士

國立政治大學新聞學系學士

3、個人專長：電影製片、電影行銷、電影評論

4、開設課程：藝術導論、電影與視覺藝術、文化生態與藝術環境、臺灣電影研討、類型電影研討、電影政策與電影產業、電影經典劇本分析、中國電影研討

5、服務經歷職務

2007-2009 金馬獎主席

1999-2009 電影監製

1998-1999 台北電影節策劃

1995-1994 中華民國「電影年」執行長

焦雄屏教授為國立臺北藝術大學電影創作研究所專任教授，前任金馬獎主席，著名監製。焦雄屏於其專業領域獲獎無數，曾在印度獲終生成就獎、中國《南方都市報》頒發電影十年貢獻獎/專欄作家獎，獲美國《綜藝雜誌》選為華語電影 20 位最有影響力的女性之一，《天下》雜誌選為台灣二百年歷史 200 位代表人之一，以及《People》雜誌發的年度菁鑽大家獎，監製作品近二十部，並獲得柏林影展兩座銀熊大獎。著述有《台灣新新電影》、《映象中國》、《法國電影新浪潮》等專書，編著譯專書共計超過 70 本。經常參與國際性學術會議與 50 個以上的國際電影節評審工作。在校服務近二十年，培育英才無數。近六年帶領電影創作研究所學生創作，協助學生拍攝電影，在國內外贏得多項大獎，並贏得本校國內外聲譽。此外，引進國際師資，與北京電影學院、香港演藝學院建立姐妹校，作良好的國際接軌。

● **Dr. Brian Yecies**

Senior Lecturer, Media and Cultural Studies and Research Associate, Centre for Asia Pacific Social Transformation Studies(CAPSTRANS)

Faculty of Arts

University of Wollongong

Email: brian_yecies@uow.edu.au

Taiwan's Turn: Exploring New Opportunities for Transnational Cultural Flows In International Film Collaboration¹

Abstract

This paper explores some of the connections between Taiwan's recent cultural triumph with the smashing national and rising international success of Te-Sheng Wei's film *Cape No. 7* (aka *Hai jiao qi hao*) and the South Korean cinema's wave of global popularity that was partly launched by *Shiri* (1999). One of the lessons the rise of the South Korean cinema has taught us is that robust film and cultural policy accompanied with international film collaborations are paramount for Asian film industries to lead involvement in regional production systems and to contribute to globally dispersed film and television production. In turn, these internal and external initiatives increase one's potential to reach international markets and audiences – particularly as cinemas across Asia transform and encounter diverse cultures and divergent regulatory environments. The paper concludes by offering three suggestions, which also reference cultural content issues facing the Australian cinema, as possible areas for helping scholars, filmmakers and policy makers to think about new spaces for transnational popular cultural flows and to facilitate cultural autonomy through public policy and private/commercial initiatives.

This is a working draft, and should be cited only with the author's permission.

Image of the Joy

In early October 2008 delegates from 15 countries met at the Asia-Pacific Film Policy

¹ The author gratefully acknowledges the invitation to join this important symposium and gives special thanks to Dr. Ying-Ying Chen for valuable assistance. A 2008 Korea Foundation Advanced Research Grant enabled field research to be conducted for this work in progress. Additional ideas were inspired by colleagues Tom O'Regan (University of Queensland) and Ben Goldsmith (Australian Film, Television and Radio School, and University of Queensland) who participated in the CAPSTRANS-Innovations in Cultural Research workshop "Intersecting Culture, Policy and Praxis Outside of the Hollywood-European Axis: Internationalisation and East Asian Collaborative Encounters in Film", which was held at the University of Wollongong in September 2009.

Forum² held in Busan, South Korea, launching an annual meeting space where policy-making and industry representatives can pursue international collaboration.³ One of the event's highlights was the speech given by Bill Chang, Deputy Director of the Taiwan Government Information Office's Motion Picture Department. Mr. Chang appeared with huge excitement, reminding me of Italian actor/director/writer Roberto Benigni's 1999 Oscar acceptance speech for *Life Is Beautiful* (1998). When *Life Is Beautiful* won the Oscar for the Best Foreign-Language Film, Benigni proudly climbed up on the seats around him and applauded the audience before saying: "this is a moment of joy and I want to kiss everybody because you are the image of the joy".

In his excitement, Mr. Chang explained how in Taipei *Cape No. 7* (aka *Hai jiao qi hao*) – directed by Te-Sheng Wei – was outperforming major Hollywood studio films such as: *Batman*, *The Dark Knight* (2008), *Star Wars: The Clone Wars* (2008), *Babylon A.D.* (2008), *Hellboy II: The Golden Army* (2008), *The Mummy: Tomb of the Dragon Emperor* (2008), *Mamma Mia!* (2008), *Eagle Eye* (2008), and the Australian-US co-produced monster film *Rogue* (2007).⁴ No-one had expected this Taiwanese film to make such a big splash at home or abroad.⁵

² This gathering was part of the Busan International Film Commission and Industry Showcase (BIFCOM) and the Pusan International Film Festival (PIFF) Asian Film Market events.

³ AFCNet was established in early 2004 as a regional subsidiary of the Association of Film Commissioners International. This professional industry organization, which contains representatives from film commissions operating across Asia, is primarily concerned with fostering the overall development of the Asian Film Industry. Members share the explicit collegial aims of building strong networks, sharing film industry, market and policy intelligence and technical know-how, improving location support systems and promoting their core competencies and unique qualities to filmmakers inside and outside of the region. The Taipei Film Commission became one of the newest members of the AFCNet when it joined it in 2008.

⁴ Co-production treaties serve as one of the key means of engaging with other countries and facilitating transnational cultural flows. As of September 2008, New Zealand, for instance, had co-production agreements with Australia, Britain, Canada, France, Italy, Singapore, Germany, Ireland, Spain and Korea. Australia has co-production arrangements with Britain, Canada, Germany, Ireland, Israel, Italy, Singapore and China, as well as memorandums of understanding with France and New Zealand (with negotiations underway with South Africa). Korea has co-production treaties with France in addition to New Zealand, but co-productions need not go through treaties to apply for government and semi-government (Korean Film Council, KOFIC) support programs and investment funds. In China, treaty negotiations are underway with France and India, which if successful will enable Indian and French filmmakers to gain never-before-seen access to the Chinese market. Upon completion, this will be China's fourth international co-production treaty along with Canada, Italy and Australia.

⁵ The brightness of Mr. Chang's glow was darkened after representatives from China's State Administration of Radio, Film and Television (SARFT) pressured the Asia-Pacific Film Policy Forum organizers into blocking Mr. Chang from attending the event's closing ceremony.

For the relatively small national Taiwanese film industry, whose locally-produced films since 2004 have commanded 3% or less of the local exhibition market share, the success of *Cape No. 7* is a watershed event. The film's success in neighboring countries and its rising global popularity has signalled a triumph for cultural diversity – particularly since the film affectionately embraces various local dialects and cultures.⁶

South Korea's Case

The success of *Cape No. 7* and its potential impact on the Taiwanese film industry reminds me of the Korean film *Shiri* (1999, directed by Kang Je-gyu, aka Swiri), which is one of the most discussed espionage-thriller, action blockbusters in the contemporary Korean cinema.⁷ *Shiri* was released during the lunar New Year holiday in February 1999, becoming the then-highest-grossing film ever to be released.⁸ It eclipsed all other domestic films in the same year, such as Kim Sang-Jin's *Attack the Gas Station*, Chang Yoon-Hyun's *Tell Me Something* and Lee Myung-se's *Nowhere to Hide* and Hollywood blockbusters such as *The Mummy*, *The Matrix*, *The Sixth Sense* and *Star Wars Episode I*. Nearly six million people (or fourteen per cent of the population) in Korea saw *Shiri* during a year when domestic films commanded roughly forty per cent of the exhibition market share. Although it was produced for less than three per cent of the budget of James Cameron's *Titanic* (which was released in Korea in February 1998), *Shiri* outperformed *Titanic* on all fronts – an accomplishment witnessed by only a few domestic markets around the world. *Shiri* was the

⁶ The local and international success of *Cape No. 7* is evidenced by the awards that it has received: 2008 Taipei Film Festival, Opening Film, Million Award, Audience Award, Grand Award for Best Cinematography and Best Film; 2008 Asian Marine Film Festival in Makuhari, Best Film; 2008 Hawaii Film Festival, Best Feature Film; 2008 Pusan International Film Festival, Window of Asia; 2008 Golden Horse Awards, Best Supporting Actor, Best Original Music, Best Original Film Song, Best Film of Year and Viewer's Choice Award; 2009 Festival international du film asiatique de Vesoul, International Competition; 2009 32nd Annual Portland International Film Festival, Oscar Submissions; 2009 33rd Hong Kong International Film Festival, The Edward Yang New Talent Award; and 2009 Shanghai Film Critics Awards, Film of Merit.

⁷ The Hollywoodesque action spectacle begins in October 1992 somewhere in North Korea at an elite military training camp. Lee Bang-hee (played by Kim Yoon-jin) has graduated under the command of Park Mu-young (played by Choi Min-sik) who gives Lee a spy mission in South Korea. Lee runs a tropical fish shop and falls in love with ROK special agent Yu (played by Han Suk-kyu) while plotting assassinations on the side. Her ultimate task is to assassinate the South Korean President in Seoul at a friendly 2002 World Cup soccer game between the North and the South. Yu's partner, Agent Lee (played by Song Kang-ho), is suspicious of Lee and her closeness with Yu, which serves as an allegory between the couple and the 'kissingurami' fish in Lee's shop.

⁸ *Shiri* was financed by the Samsung Entertainment Group – a major family-run conglomerate, or *chaebol*, as it is called in Korean. *Shiri*'s success paradoxically marked the government's post-economic crisis breakdown of the debt-ridden *chaebol*'s (Samsung, Hyundai, Daewoo, and SK's, etc.) dominance in the country's domestic entertainment industry and the unprecedented regeneration of a national film industry that few could have predicted.

first Korean film to be sold to Japanese distributors, rising eventually to the top of the box office in Japan and in other parts of the region. With its estimated US \$27.5 million box office takings at home and abroad, *Shiri* unleashed roaring domestic success, international recognition, and director Kang Je-gyu's reputation as the "Spielberg" of Asia.⁹ The film's Pan-Asian box office takings surprised the whole of the film industry, attracting a rushing wave of new venture capital from vertically-integrated major companies such as CJ Entertainment and Cinema Service. In a way, the Korean cinema had been waiting to flourish since the fading of other Asian national cinema waves such as Japan (1960s), Hong Kong (1970s) and China (1980s).¹⁰ New spaces for freedom of expression, years of professional training, and the incorporation of international standard production strategies – at a fraction of the costs seen in Hollywood – have undoubtedly helped Korean filmmakers achieve this aim.¹¹ It is Taiwan's turn now.

Lessons From/To Other Cinemas

⁹ Kang's filmography includes *Underground Skyspace* (1983), the fantasy action love story *Legend of the Ginkobed* (1996), and the screenplays for *Lets Look at the Sky* (1990), *Who Saw the Dragon's Claw* (1991), *Rules of the Game* (1994), *Days of Roses* (1994) and *Love Supreme* (1997). After *Shiri* Kang directed the 140-minute epic Korean War blockbuster (aka *Brotherhood and The Brotherhood of War*, 2004), which broke domestic box office records by exceeding ten million in South Korea. Similar to *Shiri*, *Taeguki* was made for a fraction of the average cost of Hollywood blockbusters – particularly Spielberg's *Saving Private Ryan* (1998), which it resembles in terms of style and aesthetics. Today, Kang spends most of his time in his office on Wilshire Blvd. in Beverly Hills, writing a film script that he hopes will transition him into Hollywood.

¹⁰ This newly-found confidence in the Korean Cinema grew out of local audience support and robust national film policy that changed the country's regulatory landscape. In particular, 1996 is a watershed year because this is the year when the Constitutional Court ruled that pre-censorship regulations were unconstitutional. In its place, the government initiated a rating system that provided a greater range of classification possibilities. Suddenly, creativity exploded, and both arthouse and commercial filmmakers began to explore fresh ideas, enabling Kim Ki-duk, Park Chan-wook, Hong Sang-soo, Lee Chang-dong, Kim Jee-woon and Bong Joon-ho, among a host of others, to reach local female and male, and young and older viewers (and their purses) and international audiences with a diverse range of subject matter, genre, and narrative and aesthetic styles.

¹¹ Large retrospectives have been honored at festivals such as Berlin, Cannes, New York, Toronto and Venice. Celebrating its 14th anniversary in October 2009, Pusan International Film Festival has become the largest showcase of Asian cinema. American film companies eagerly have sought remake rights for some of the highest-grossing comedies, dramas and horror films. On its way up in the mid-2000s, Japanese importers paid never-before-seen prices – between \$3 and \$8 million US dollars – for the exhibition rights of Korean films. In 1991 only 17 Korean films were exported while in 2007 distributors exported 321 films to more than 60 countries (although the amount of export revenue generated has decreased significantly since its peak of nearly USD \$76 million in 2005).

Shiri and *Cape No. 7* were born under very different circumstances, and it is too early to tell when, or how *Cape No. 7* will impact on local and global film industries as *Shiri* did. Nevertheless, *Cape No. 7* and other commercial, arthouse and independent films such as Yin-jung Chen's *Formula 17* (2004), Yin-Ping Chu's *Kung Fu Dunk* (2008) and Tsai Ming-liang's *Face* (2009), to name a few have already begun attracting new local and international audiences, investors, and proactive policy developments. With this in mind, here are three overlapping suggestions that may help us to think about new pathways toward cultural autonomy and public policy prowess in Taiwan.

1. The Audience Matters – Policy Incentives and Collaborative Ideas for Reaching New Markets

Who is the audience? Making films for local and international audiences often requires different narrative and aesthetic choices. A rising trend in Korea is to make English-language films for an international market. Seoul-based Toiion's 3D feature animation *Dino Mom* (forthcoming 2010), which is about kids who time-travel in an egg-shaped machine and become 'adopted' by a dinosaur, is one such collaboration involving US producers and screenwriters. This is the first picture to be made under Korea's Gyeonggi Province Digital Content Agency entertainment initiative, which is a USD \$100m fund designed to promote co-ventures (including films, animation and games) with Hollywood.¹²

The Motion Picture Department of Taiwan's Government Information Office can think about for whom films are being made and support international collaborations such as *Dino Mom* with equal fervor as they would a 'local' film. The GIO is probably already doing this. However, this is no easy task because it raises prickly issues concerning cultural content for incentive schemes.¹³

¹² Theatrical and pay-TV distribution rights to *Dino Mom* have been sold across North and South (Latin) America through to Europe, Asia the Middle East. See Noh, Jean. "Gyeonggi to support US-Korea ventures with \$100m fund". *Screendaily.com*. (13 August 2008) Available at: www.screendaily.com/gyeonggito-supportus-korea-ventures-with-100m-fund/4040241.article; and Kay, Jeremy. "Myriad sells Dino Mom to Gussi, Imagem among others at AFM". *Screendaily.com*. (17 November 2008) Available at: www.screendaily.com/myriad-sells-dino-mom-to-gussi-imagem-among-others-at-afm/4042034.article; Accessed 25 August 2009.

¹³ Australian director Peter Weir's romcom *Green Card* (1990) starring France's Gérard Depardieu and US actress Andie MacDowell received funding from the Australian Film Finance Corporation – now part of Screen Australia – under the then national 10BA tax incentive scheme, which offered investors a 150% tax rebate on the production of 'Australian' films. In other words, *Green Card* qualified as an 'Australian-made' film even though the story took place in New York and had no Australian content to speak of. Weir did receive an Academy Award Oscar nomination for his

Australia offers a 15% 'location offset' rebate for international productions and a 40% 'producer offset' rebate for Australian-qualifying films. Australian director Alex Proyas who directed, partly produced, and adapted the sci-fi thriller *Knowing* (2009), along with his US producing counterparts, shot this film in Melbourne, Australia believing the project would receive the 40% rebate. However, Screen Australia granted *Knowing* the 15% location offset rebate only because it wasn't 'sufficiently Australian'.¹⁴ With the recently-established fund for Strategically-Targeted Domestically-Produced Motion Pictures (Promulgated 24 January 2008), Taiwanese productions, including those made with international partnerships are likely to experience similar challenges.

2. Forging Networks at Home and on the Road

At least two networking strategies are required for raising local cultural awareness and promoting cultural diversity at home. The first is to support commercial interests and the second is to facilitate the development of an arthouse/independent cinema. Debates about which type of cinema to propel forward have long been contentious for many national industries – particularly from the standpoint of film policy and national funding guidelines.

Business/trade summits, free trade agreements, co-production treaties and other consulting initiatives, have opened a new era for collaboration through access to financing, incentives and government support programs. Film industries are in a new era of interconnectedness. International film festivals – particularly those with dedicated co-production events and initiatives – offer some of the most effective means of networking. The Pusan International Film Festival's Pusan Promotion Plan (PPP), which in 2006 invited Tsai Ming Liang's *Faces* and director Hou Hsiao-hsien in the past, is a key pre-market meeting event that links Asian filmmakers with potential foreign co-producing partners and

original screenplay. Hence, looking back, the Australian funding for *Green Card* did do some good by promoting the Australian film industry.

¹⁴ Under the current rebate eligibility guidelines, a film contains 'significant Australian content' when it possesses tangible cultural and economic benefits for Australia and/or it is an official co-production. The former occurs when a project contains overt 'local' subject matter, is shot and post-produced by Australians at Australian locations and firms, and incurs a large percentage of total expenditure in Australia. In this context the film must be based on an Australian story about Australian characters doing something in Australia, and actually be produced under Australian control throughout the bulk of the life of the project. Understandably, notions of 'Australian subject matter' can become murky when judging how (or simply whether or not) a film looks and feels sufficiently Australian and how (or simply if) it reflects the cultural backgrounds and experiences that are particular to Australia or Australians. For more detailed information see: http://www.screenaustralia.gov.au/producer_offset/eligibility.asp.

investors and vice versa. These are the most opportune times and places where industry people and investors from all over the world gather on a regular basis, and where up and coming Taiwanese filmmakers can learn new strategies for meeting the demands of different governments' policies and overcoming the limitations of producing a film, TV show or digital media program in more than one country, and/or with an international team.

3. Promoting Core Competencies

This point seems relevant in the context of Te-Sheng Wei's new project *Seediq Bale* (aka *A real Seediq and A real man*), produced by Jimmy HUANG and ARS Film Production. The film is about resistance leader Mona Rudao's 1930 Seediq uprising against the Japanese and the Wushe Incident. In early 2009, Wei's new project was selected to be part of the 7th edition of the Hong Kong Asia Film Financing Forum (HAF), which like PIFF's PPP market event, links Asian filmmakers and one of their new projects with international co-production investors, producers and distributors/buyers. At present, Wei may need to draw upon the expertise of others who have made similar genre films, but soon he and his producers will be able to consult for smaller film industries.¹⁵ In fact, Taiwanese filmmakers already have enough experience in other genres to form consulting teams that offer advice and potential collaborative projects with smaller cinemas throughout South-east Asia, such as Singapore, Malaysia, Vietnam, Cambodia and Laos whose national film industries are also eager to learn more about promoting and preserving cultural autonomy.

These suggestions address complex issues that are worth solving for the Taiwanese film industry as it contemplates how to contribute to dynamic spaces for creative and cultural production across the region and the globe. For me, one of the key questions is where will Taiwan sit in relation to regional production systems? How can and will Taiwan contribute to the increasing Asian involvement in globally-dispersed film and television production, which extends across, financing, artistry before and behind the camera, and production and

¹⁵ When filmmaker Feng Xiaogang initially approached the making of *Assembly* (2007) – one of China's first military blockbusters to catch the attention of a wide range of foreign critics and industry people – he began to search for an experienced production crew. As someone who was used to making quirky comedies and love stories, Feng needed a suitable consulting team that could provide valuable expertise on *Assembly*, which promised to resemble *Saving Private Ryan* and Kang Je-gyu's *Taegukgi*. Korean producer MK Pictures came to the rescue by introducing Feng to Park Ju-chun and others who worked on *Taegukgi*. In this way, well-trained personnel from the Korean cinema, who had developed core competencies with a big-budget blockbuster war genre film, could capitalize on their experiences and collaborate with a different burgeoning national film industry. Hence, this group of Korean film industry people contributed in a small but important way to the expansion of the film industry and culture in China.

location services? An exciting new chapter of Taiwan as a regional filmmaking 'hot-spot' has just begun. Together, let us see where the Taiwanese cinema can go.¹⁶

¹⁶ Other works consulted for this paper include: Yecies, Brian. 'Shiri', entry in Frances Gateward (ed.), *The History of Korean Cinema* (Canadian Caboose Press, forthcoming); Korean Film Commission. *Korean Cinema*. Various issues, 1999-2008. Seoul: Korean Film Commission; Yecies, Brian. "Parleying Culture Against Trade: Hollywood's Affairs with Korea's Screen Quotas". *Korea Observer* 38:1 (Spring 2007): 1-32; and Yecies, Brian. Forthcoming. "Inroads for Cultural Traffic: Breeding Korea's Cinema Tiger". In Daniel Black, Stephen Epstein and Alison Tokita (eds.), *Complicated Currents: Media Production, the Korean Wave, and Soft Power in East Asia*, Melbourne: Monash E-Press.

● **Lisa Yuk Ming Leung**

Lisa Yuk Ming Leung is Assistant Professor of the Department of Cultural Studies in Lingnan University Hong Kong. She has researched and published extensively on the local reception of Korean popular culture across Asia. Her more recent research include the development of performing arts industry with policy implications, as well as Hong Kong television culture.

Abstract

Hong Kong has been known for its unfettered (non-interventionist) media and cultural policy, which has been carried over from its pre-handover (colonial) era. This has also been seen as the core factor in contributing to the gradual decline of the territory's film industry in the early 1990s, from its heyday which spanned from the 1960s to the 80s. This speech will discuss recent measures stipulated by the government to revive the ailing film industry which has long been closely defined as a local cultural pride. The rapid expansion of the market as well as film production industry in the mainland has also caused local film producers to engage heavily in co-production with their China counterparts, which has also imposed stricter limitations on the once unfettered local production. The speech also analyzes a recent (social) movement against the dominant TV station (of the two), which also led to an outcry for a more regulatory media policy.

陸、演講座談

➤ **演講座談題目：社區總體營造與在地文化自主**

➤ **演講人：陳其南 教授**

➤ **座談人：戴文祥、鄧淑慧、曾能崇**

➤ **演講人介紹：**

1、學歷

美國耶魯大學文化人類學博士（1984）

美國耶魯大學文化人類學碩士（1978）

國立台灣大學人類學碩士（1975）

國立台灣師範大學地理系畢業（1970）

2、經歷

（2004~2006）行政院文化建設委員會主任委員

（2002~2004）行政院政務委員

（2001~2002）財團法人國家文化藝術基金會董事長

（2001~2002）日本同志社大學客座教授

（1999）總統府國策顧問

（1999）國立交通大學人文社會學院教授兼院長

（1997~2002）行政院文化建設委員會顧問

（1997~1999）國立藝術學院教授

（1997~1998）宜蘭仰山文教基金會執行長

（1995~1997）行政院教育改革審議委員會委員

（1994~1997）行政院文化建設委員會副主委

（1989）美國維吉尼亞大學人類學系客座教授

（1985~1993）香港中文大學人類學系講師、高級講師、系主任

（1984~1985）中央研究院民族研究所副研究員

3、現任

國立台北藝術大學 傳統藝術研究所 專任教授

4、專長領域

文化人類學、台灣史、文化研究

柒、論文口頭發表與評論注意事項

(一)各口頭發表者請參閱議程所示時間與地點，並於該發表場次前至少 30 分鐘到達準備。

(二)每場論文發表由主詞人致詞並介紹發表者、題目，並對該場次進行總結。

(三)本研討會共有四場論文發表：

1、第二及第八場有 3 篇論文發表，發表時間加評論時間共 70 分鐘，其中每位口頭發表時間為 10 分鐘，在第 8 分鐘時，計時員響短鈴一次提醒，在第 10 分鐘時響長鈴兩次，屆時請務必準時結束發表。評論人評論 8 分鐘，在第 6 分鐘時，計時員響短鈴一次提醒，在第 8 分鐘時響長鈴兩次，屆時請務必準時結束評論。其餘則為互動交流時間，由主持人視實際情況統籌之。

2、第三及第七場次有 2 篇論文發表，發表時間加評論時間共 50 分鐘，其中每位口頭發表時間為 10 分鐘，在第 8 分鐘時，計時員響短鈴一次提醒，在第 10 分鐘時響長鈴兩次，屆時請務必準時結束發表。評論人評論 8 分鐘，在第 6 分鐘時，計時員響短鈴一次提醒。在第 8 分鐘響長鈴兩次，屆時請務必準時結束評論。其餘則為互動交流時間，由主持人視實際情況統籌之。

(四)與會來賓應以舉手請求發言，遇有兩人以上同時請求發言，由主持人定其發言之先後。與會來賓發言時請先說明服務單位與姓名，發言內容請摘要記錄於發言條，於發言後送交紀錄人員，俾利會整。

捌、論文口頭發表目錄及全文

「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會 論文全文發表目錄

場次	職 稱	發表人	論 文 題 目
2	國立成功大學 台灣文學系 助理教授	廖淑芳	文化敘事的在地演繹—由七等生小說 《散步到黑橋》的「在地性」談起
2	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系 系主任	黃惠禎	母土與父國：李喬《情歸大地》與《一 八九五》電影改編的認同差異
2	國立政治大學 台灣文學所 助理教授	崔末順	文學現代性的建立：二零年代台灣文學 論的啟蒙內容及其結構
3	國立台南大學 台灣文化研究所長	陳坤宏	台南市鹿耳門天后宮歷史性景觀再生 之研究
3	國立高雄師範大學 教育學系教授	黃文三	從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的 發展全文
7	銘傳大學 通識教育 中心副教授	劉久清	文化的全球在地化與文化自主—以風險 社會對理性知識的理解為依據的論析
7	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系 助理教授	盛 鎧	戰後初期台灣文學與美術中的公共空 間意象：以呂赫若與李石樵作品為例
8	國立暨南國際大學 通識中心兼任講師	邱正略	平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群
8	國立東華大學 民族語言與傳播學系 助理教授	魏貽君	原住民文學的莎赫札德— 從「原運世代作者」到「原住民傳統知 識體系」的建構
8	國立屏東教育大學 視覺藝術學系 助理教授	劉立敏	後高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學 探索

玖、口頭發表論文全文

文學敘事的在地演繹——由七等生小說〈散步去黑橋〉的「在地性」談起

廖淑芳

國立成功大學台灣文學系助理教授

sfliao5@gmail.com

摘要

本論文主要在探討文學敘事與在地性的關係。面對地方書寫的崛起，本文由七等生的書寫是否屬於「在地書寫」的問題意識出發，從七等生小說〈散步去黑橋〉特殊的人物分化形式所形成的差異觀看，探討地方書寫中很重要的「地景」與「觀看」的關係，以及「可見性」的意涵。筆者認為必須重新審視十九世紀以後「地景」與「可見性」所依賴光學式「視覺中心」的觀看模式，反思「回應」「記憶」具有的內在性意涵，但重點並不在如何顛覆這種地景的「視覺中心性」或地景必然牽涉的「觀看」問題，而是如何透過更深刻地「觀看」，進一步締造具「可見性」的地景。

筆者以為〈散步去黑橋〉就是一種以能挖掘出被壓抑者的歷史而顯出其地景光暈的「庶民地景」。而由於讀者的忻慕的嚮往，許多採訪者研究者將文本與實地比對研究造訪，化為文字、照片，甚至是圖像，讓文中的「黑橋」原來似乎不可見的地景，因為採訪者的參與而不斷地在在地演繹與生成，這些都是由外地人進行的採訪與研究因而剛好說明了「在地性」本身往往不斷往返於「根」與「路徑」之間。而透過將文學敘事的特質與一非常具公民參與性的重要網站「小地方新聞網」比較，筆者也提醒，文學敘事終究具有較為「虛構」「想像」的特質，尤其是如果將承襲自七等生〈散步去黑橋〉的阮慶岳小說《重見白橋》與〈散步去黑橋〉相較，我們應該說「文學敘事」不應完全被為地方書寫而壓抑甚至消沒文本豐富內涵的可能；相反地，我們應更能運用「文學敘事」豐富的想像力為「地方」加添意義，締造的「地景」的可見性內涵。

關鍵詞：

〈散步去黑橋〉、地景、觀看、可見性、回應、記憶、文學敘事、在地演繹、想像

壹、前言：地景與「觀看」

隨著全球化發展的推波助瀾，地方意識、在地書寫在台灣明顯有越來越熱烈的趨勢，除了各鄉鎮文化局開始在各地地方扮演越來越重要的角色，重視文化資產保存、開拓各種可能相關的文化產業之外；就與文學具體相關的發展而言，最典型的是作為中央政府文化推手單位的文建會，去年就一口氣推出一套4冊的《閱讀文學地景》¹，試圖以文學推動在地意識、地方發展。

然而，值得注意的是，如《地方：記憶、想像與認同》一書所論，現代「地景」(landscape)觀念的產生(如因此生成的「地景繪畫」)和「光學」科學的重新發現、新航海技術，以及新興商人階級的發展有關。它指的往往是我們從某個地點「觀看」的局部地球表面。結合局部陸地的有形地勢(可以觀看的事物)和視野觀念(觀看的方式)，觀者必定位居地景之「外」，而非「置身其中」²。因此，「地景是個強烈的視覺觀念」「我們不住在地景裡，我們觀看地景」³。

如此，究竟什麼是「可見的」(visible)？就成了一個重要的問題。《閱讀文學地景》的編選可以說就是在試圖挖掘台灣人文地景的「可見性」，讓「地景」由一般較容易被看見的「自然」地景、「公共」地景，延伸為「文學地景」「心靈地景」。該書評選委員劉克襄如此說明他們為何要推出這樣一套書籍：

站在太魯閣峽谷，我的腦海裡隨即浮現楊牧、陳列、陳黎和吳明益等的散文和詩作。同樣地，我若佇立濁水溪畔，相信季季、吳晟和宋澤萊等人的小說和旅記，大概也會清楚地浮升……以山川地理和風物文化為素材的文學地誌，經由作家的文字詮釋，每個時代也都會呈現不同的美學符號和標誌。土地會變遷，但他們以文字做為見證，展現地理景觀另一面的心靈風景，跟土地做微妙互動。⁴

¹ 《閱讀文學地景》分為三卷：新詩、散文、小說(上、下冊)共四冊，。

² Tim Cresswell (著)、王志弘、徐苔玲 (譯)，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，頁 20

³ Tim Cresswell (著)、王志弘、徐苔玲 (譯)，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，頁 20-21

⁴ 劉克襄，〈打開文學地誌的出口〉，《閱讀文學地景》，台北：聯合文學，2009.4，頁 11

這段文字暗示我們，既然「凡台灣之地，不論大山大水之區塊，抑或不起眼的小村小島，都有作家書寫的蹤影」，那麼當我們旅遊到一地，當我們站在太魯閣峽谷、當我們佇立濁水溪畔，那些作家的地方書寫也應該成為我們旅遊中的「觀看」的「地景」。

然而，這段文字最後的「以文字做為見證，展現地理景觀另一面的心靈風景，跟土地做微妙互動」也提醒我們，文字見證，呈現的通常是「心靈的風景」「心靈的地景」，「心靈的地景」說明它未必是實際「看得見」的地景，因為不一定「看得見」，所以才叫作「文學地景」。由「看得見」到「看不見」，地景的變遷當然有許多因素。時間是最重要的因素，其中政治變革、經濟發展、天然災害、人為影響等都是隨時間造成地景變遷的可能因素，文學書寫者經常因為地方地景的發展變遷有感而發書為文學⁵，如此看來，如果有所謂「地景文學文本」，其實是不是也可以看作是「再也看不見」「曾經存在」地景的一則一則的「墓誌銘」？

換言之，因為地景雖然「曾經存在」，卻「再也看不見」，因此，即使「地理」已然化為「歷史」，但文字作為一種見證，至少仍然讓土地留存了關於自己的「記憶」。《閱讀文學地景》的編選，實際上便是試圖讓「曾經存在」，卻「再也看不見」的重新「被看見」的一項重要工程。

問題是，如果「地景」已然消逝，這種「文學地景」「心靈地景」的「觀看」究竟是怎樣的觀看呢？亦即，「看不見」的如何「被重新看見」？什麼樣的運作機制可能讓「看不見」的「被重新看見」呢？對一般沒有「第三隻眼」的觀看者而言，這樣的觀看是否不如真正可以以「光學視覺」輕易看見的事物來得實在？或許這也是今天地方文化資產保存之所以能逐漸受重視，並「如火如荼」展開⁶的主要原因。

從今天的時空環境來看，雖然許多公部門、地方文史工作者、空間規畫專家們，正努力由既存的文化資產、文化地景中尋找將原來的「廢棄空間」重新活化的可能，不少令人驚喜的空間活化的例子也開始在地方出現。但是究竟選擇什麼樣的文化地景作為空間活化的根基？也常激盪及考驗著政府公部門、地方文史工作者、空間規畫專家們的文化想像與智慧。因為在資本主義邏輯下，這不但與在地生活的實際運用相關，更廣泛涉及在地文化資產所具有的「文化資本」高低將連帶形成的經濟資本流動與是否能帶動觀光消費的功能性強弱問題。而且事實上「廢棄空間」的重新活化，和在地生活的實際聯結恐怕不如提供觀光凝視的功能性來得高，也就是它提供的必須是一種「空間和象徵的經濟」、一種能將歷史空間轉化為「地方神話」的可能。⁷

就筆者曾研究多年的苗栗本地小說家七等生而言，在這幾年的地方文學研討學盛行⁸的風氣中，從未見過有討論及他的文不免便引發筆者產生這樣的困惑：七等生筆下那反覆出現，立基於苗栗通霄的空間意象——沙河——的文學敘事，究竟可以視為一種具「在地性」(locality)的書寫嗎？可以視為以山川地理和風物文化為素材的文學地誌嗎？究竟如何去看待他的作品中與必然仍舊有所本的真實空間的關係？也就是七等生作品的「在地性」如何？

會有這樣的困惑是因為，七等生向來北稱為台灣現代主義派小說家，其文學書寫（尤其以小說文類為主）多半是一種內在心象的外化，亦即自我內視性的外現，如此，其地理山川的描寫往往只作為自我心象的投射，一種作為普遍性的象徵與借代的「符號性」存在，是「背景」與「中介」，而非「素材」或「題材」。而且，因為「前景」中人的思維與行動的敘事力量是如此巨大（即使是斷裂或碎片的形式），因此，作為「背景」「中介」的敘事空間，就算在真實生活中是有所依據的，仍然缺乏一種必要的「可見性」(visibility)。亦即，現實生活中的「地景」，似乎只是文學敘事中的「背景」，為「前景」中的人事所「遮蔽」，是「人本中心」，而非「地方中心」的。一般閱讀七等生文本的讀者，並不會「看見」那些地景。地方的視覺性既然無法被彰顯，其「在地性」為何似乎便是值得商議的。

以下，筆者即試圖由七等生一篇明顯涉及地景與觀看的小說〈散步去黑橋〉⁹展開論述，希望藉由對這篇作品的深入探討，重新省思地景、地方、觀看等相關問題，即虛構文學中的想像地景與實際地景、地方感形成間的關係如何？是否可能把七等生的〈散步去黑橋〉文本視為一實際的文學性「地景」，而非只是存在於文學中的「文學地景」，其作為「地景」的「在地性」如何？換言之，這是個「看得見的」地景嗎？如果是，我們該如何「觀看」？

貳、〈散步去黑橋〉中成年的「我」與童年邁叟的「差異觀看」

細究〈散步去黑橋〉一作，可以發現這是一篇非常魔幻而特別的小說，特別之處在我們極少看到主角人物是以「成年的我」與「童年的我」分化的方式在寫故事的小說。它們應該分屬不同的「時間」，卻在文中共處同

⁵ 由「觀看」到「書寫行為」的產生是一相當複雜的問題。此僅就一個有意識的文學地景書寫者而論，另外一種地景書寫者可能只是因為某種觸發，因而發為文學書寫，未必是對地景的時間空間變化有所興感。

⁶ 是否「如火如荼」可能有見仁見智的觀點差異，但是對許多地方文史工作者而言，「地方文化資產保存」幾乎都已經是在和時間賽跑的工作，「搶救xxx」一詞常出現在報紙某種程度說明了這種「如火如荼」的迫切時間感。

⁷ 參 Lash, Scott, and John Urry. *Economies of Signs and Space*, London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage, 1994, pp266

⁸ 在二十一世紀的第一個十年，台灣各地的地方文學研討會如雨後春筍不斷出現，以七等生所在的苗栗縣為例，根據網路資料，起碼到二〇〇七年為止，似乎就總共辦過五屆苗栗文學研討會。但目前所得資料所限，尚不確定前後實際舉辦狀況。不論實情如何，貫以「地方」之名舉辦的研討會不絕如縷的事實是明顯可見的。

⁹ 七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁167-198。此文最早發表於《現代文學》第四期，1977.6

一「空間」，而且「一起」去散步。同時，我們也可以發現在散步的過程中：我和童年的「邁叟」(my soul)面對一些重要「地景」時，也顯出相當不同的觀看反應，呈現出「兩人」已然相當差異的性格。

他們的性格差異由以下兩個敘事來表現：其一是當有著好心情的我主動邀請邁叟去散步，卻不知究竟舉步何方時，邁叟很快地便在「兩人」的信步途中發現了有一處是姓歐的木匠人家的舊址，然而，對「我」而言，這裡卻讓他一無所見：「我甚感莫名奇妙這一帶樓房雜建的社區有何特殊的景物讓他流覽，吸引他的興趣。」

原來這處現在是水廠的地方，是和邁叟家有著很好情誼的木匠人家歐賓和他父親的舊家。兩家關係不但可以追溯到祖父的時代，而且「我」和邁叟的父母親結婚時的床，也是「我」一家兄弟姐妹降生的古式木床，正是老歐和兒子歐賓所作，而且由老歐和歐賓兩人合力抬到「我」家。憂鬱的歐賓甚至曾經砍竹頭親手製作送給「我」，使「我」擁有生平的第一隻洞簫。

邁叟談到歐家搬走後把土地賣給人建造磚瓦窯，那個高過附近山丘的磚瓦窯煙囪，是雲彩與彩虹盤旋與升起之處，曾讓童年的邁叟在遠遠張望雲彩和彩虹之際，甚至跑過去想擁抱彩虹。而且當邁叟談起歐賓他們家喜歡在屋前籬笆內種花，也種有紅色果肉的番石榴時，「我」的反應只是「我知道，紅心的番石榴並不好吃，尤其當皮肉軟黃的時候」。

這個差異表示這位對童年邁叟有著極親近與重要意義的人家，對成年的「我」而言，早已隨時光遺落記憶。因此邁叟還輕易記得的，成年的我早已不記得。

但透過第二個敘事，七等生為我們帶出更大的差異，那是當他們走過「菜公溝」那一帶的田地，「我」問起邁叟還記得「土奎伯」嗎？「你還牢記他的模樣嗎？」「你頂喜歡他吧？」這些連串的問題時，邁叟開始還說「誰會忘懷他？」「我記得清清楚楚的，為什麼你要這樣問我？」最後終於顯得不耐和厭煩，質問覺得邁叟態度不對的「我」說：「一個勤勉耕作仁慈待人的人還有什麼可說的，難道要特別請拐腳阿萬在通霄街上打鑼宣傳一番嗎？」

如果經由第一個敘事，我們會認為成年的我似乎早已遺落了許多記憶；但是，如果再透過這個讓成年的我認真問詢的「土奎伯」，及關於他的故事的敘事。我們可能會修正之前的記憶，出現了對成年的我的「性格再認識」。

第二個敘事是透過「土奎伯」變化劇烈的今昔之比來呈現的。童年的邁叟時父親早逝、生活貧窮、骨肉流離的，但小邁叟年紀輕輕便會高高地站在長板凳上，手中握著毛筆在桌面上兩張鋪著的長條白紙上書寫著：「虎死留皮，人死留名」。有時也會自導自演地凝視國父遺照，想像自己的臉部像孫中山先生那樣嚴肅為止來默默萌生自我鼓舞的啟示。而無聲的阿奎伯便是默默支持鼓勵他的慈藹長輩。他看童年的小邁叟愛在桌面上繪畫，便要求小邁叟幫忙繪一張「我們中國的地圖」，要寫上各省省名、省會、名勝古蹟、山脈和河流，越詳細越好。小邁叟一天就繪好，而土奎伯則挑一擔甘薯作為滿意的答謝，這張訂在土奎伯家牆上的地圖，在多年後即使陳舊褪色仍經常得到造訪土奎伯家的人的問詢。

在成年的我的印象中，「土奎伯」是個很體面、有智識、又懂得醫術的農夫，和其他粗言粗語的農夫完全不同，他的聲音總是柔細而謙虛，「當他稍稍激奮地談論到選舉和三七五減租的事體、談到農會繳糧配肥等種種問題時，總彷彿批評別人是一件很羞愧的事。」然而，多年後當成年的「我」在外地打拼不順回鄉定居，有一回在街上遇見「土奎伯」時，卻發現他不知為何衣衫單薄，舊布褲子一腳長一腳短，赤著腳在麵包店門口前顯得遲疑不決，變成了一位嘴唇喃喃不斷唸著什麼的老人。這個落魄模樣最終讓成年的我沒有勇氣上前「相認」。

我們有必要問，成年的「我」為何沒有上前相認？這究竟是個怎樣的情境和狀況？文中這樣描述：

原來我認清他的臉的特徵想叫他，但他看我走近時轉身避我，我走過後再回頭看他，他依然在那家麵包店的走廊上，腳步踏進去了，卻又退出來，這樣來回數次，我怕因我的關係而妨害他，終於走開了。¹⁰

這個經驗是個值得放大來細究的部份，成年的「我」認出土奎伯，也想過去叫他，但「土奎伯」看他走近卻轉身回避，接著，「我」還是回頭看，發現「土奎伯」正為踏不踏進麵包店在游疑，終於，為避免妨害土奎伯，「我」被迫離開了。徘徊於麵包店前的落魄「土奎伯」，顯然衣食無著，早已像世活在自己土地上的「異鄉人」。但曾經離鄉多年後再回歸，至少仍有片土可依的成年的我，他會再與「土奎伯」相認嗎？顯然不會。相反的，透過「土奎伯」的遭遇彷彿更加映證，成年的「我」與童年「追彩虹」時期的夢想與美好記憶早已是漸行漸遠。在憂患重重的生活中，如今，連各自基本的存活都要辛苦覓取，「虎死留皮，人死留名」的自我惕勵也只能徒留唏噓。

由此我們知道，其實成年的我並沒有改變，尤其面對他童年的親近長輩「土奎伯」，他開始想相認，之後代之以觀察，最終終於放棄的原因是，巨大的人事變遷早已使他和「土奎伯」無法重回「往昔」。因此，即便站在同樣的「空間」，成年的我和「土奎伯」中間仍隔著「時間」的厚壁障。這說明，「空間」中絕對包含著「時間」。我們必須在「時間遞移」所造成的「人事變遷」這樣的理解中才能看出第二個關於「土奎伯」的敘事彰顯的所謂成年的我和童年邁叟性格上「更大差異」的內涵。即時光的遞移不僅讓記憶遺落，更讓意義消亡。如今，成年的我不僅是隨時光遺落童年「追彩虹」的記憶，甚且是被迫面對童年意義逐漸消亡「無法相認」的現實。和顯得純真而固執的童年邁叟相較，成年的我，變得猶疑和世故，也不得不變得猶疑和世故。

同時，「歐賓」「土奎伯」這兩位人物的形象與遭遇所具有的象徵性也值得我們加以關注。土奎伯當時默默扶持邁叟如今卻晚景淒涼，他和對邁叟照顧有加，新娘卻跑掉的歐賓類似，他們絕不是敲鑼打鼓的張揚人物，只是默默生活的善良平民，他們關心身邊的人，在平和中獻出貢獻或求得報償。但是他們共同的悲辛遭遇似乎

¹⁰七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁175-176

暗示著，「天道無親，常與善人」只是一句假話，時間並不站在善良人的這邊，那麼，誰來替善良的人伸張正義呢？

透過成年的我和童年邁叟的「差異觀看」，這種「看不見」的「過去」得到從不同角度加以重新觀看的可能。這並非意味著這些等同於「地景」的人物一定不存在了，比如，已搬走的「歐賓」，彷彿意味著他的不知所終，但「土奎伯」卻是還在鎮上的。亦即，原來一般人「看不見」的，不是這些人物的存在與否，而是即使存在也無法被看見的「價值」。正如「我」如此解釋他和「邁叟」的關係：「當我流浪謀生的時候我很少邀約童年的靈魂與我作伴，直到回到童年的故鄉來，他才再度出現與我成夥。」而平日工作中的「我」也從未召喚邁叟，童年的邁叟因而總是「寓伏在心靈的最幽深黑暗的一角，猶如被棄的孤兒」。如今，藉著「散步」，現在的「地景」煥發出「昔日」的景象。這顯示，「地景」的意義與內涵，完全看你如何調整角度，如何「觀看」而決定。

參、「是真的黑橋——」

——透過「記憶」與「回應」召喚的庶民地景

承上，如果說「地景」的意義與內涵，完全看你如何調整角度，如何「觀看」而決定，我們有必要進入〈散步去黑橋〉中作為「標題」的「黑橋」究竟是一個怎樣的「地景」？又說明了什麼樣的「地景」內涵？是否能對今天的我們提供一種「空間和象徵的經濟」、一種能將歷史空間轉化為「地方神話」的可能性？

首先，我們可以先從文中對「黑橋」的敘事了解其在文本「真實時空」中只是一座「灰白的水泥橋」。讀者甚至找不到任何文字可以再為這座「灰白的水泥橋」進行再多一點的外形描述。整篇作品的「黑橋」只是一個散步的終點，在散步中，成年的「我」和邁叟因為要去找黑橋而不斷處於「爭辯」的緊張關係之中。比如，開始兩人原本共識要一起去尋找「黑橋」，但成年的我對這條舊路徑是否仍然「清晰可辨」感到疑慮，因為連邁叟都說「這是一條曲曲折折的田丘路，經過漫佈的稻田、池塘、山坡和農舍」。而且隨後「我」又擔心出發的時候已不早，如能到達黑橋，再返回鎮上時，恐怕也是黑夜了。但即使後來連邁叟都對路途是否正確感到猶豫不決時，他卻還是堅決前行。那是當他們走到歧路而詢問一群遊戲中的小孩時，小朋友們開始為「黑橋」的名字感到疑惑，接著紛紛拋出「紅橋」「白橋」的哄笑聲音，像嘲笑大呆子般的說出各種顏色的橋名。當我游疑地說「邁叟，現在根本沒有黑橋呀，」「但是黑橋根本不存在呀，邁叟。」「現在那裡去找人，看不到呀，邁叟。」時，邁叟卻頑固地說「即使黑橋是遠在百年前，我們今天也要去看看。」

這種堅持對峙的敘事不但是全篇鋪陳文本脈絡的主要手法，以發展前節所謂的「差異觀看」；更重要的，透過成年的我與童年邁叟的對峙，「找尋黑橋」和「黑橋」本身的意義也逐漸彰顯。那是當「我」發現他們陷在一處越來越縮小的路徑而為一條田埂間的水溝所阻，前面只有漫漫的田畝和一排排的木麻黃，成年的我知道他們「迷路」了之後：

你知道現在怎樣也走不下去了，回家也好，馬上就是黃昏天黑了，邁叟。」「那麼你回家，我獨自去。」邁叟說。

他這麼說令人再想到當我長眠地下時他獨自飄遊天地的想法但我還是這樣說：

「開玩笑，你怎麼去法？」

我有時簡直看不起他。

「我自自有妙徑。」邁叟說。

我真不懂他的妙徑是什麼。

「憑你的想像和頑強的心志嗎？邁叟？」

「憑我對久遠的黑橋的記憶。」邁叟說。

「不如讓黑橋移到你面前來，鋪在你的腳前，讓你走過去，邁叟。」

「我盼望黑橋，黑橋盼望我。」邁叟說。¹¹

發現陷在迷路困境的我希望就轉回頭去，但邁叟卻寧願獨自前行，當我質疑他憑什麼知道如何到達黑橋時，邁叟的回答是憑著「我對久遠的黑橋的記憶」。因此「我對黑橋的記憶」成為「黑橋」具有意義的根源所在。更有趣的是，邁叟甚至補充說，「我盼望黑橋，黑橋盼望我。」換言之，純真的邁叟認為憑著他對黑橋的記憶，黑橋也會回過頭來回應他。黑橋在此不僅代表一種無生命的對象物，或是一種對象物背後的形象、意義本身，它甚至被人格化了，化客體為主體，成為一種與邁叟「交往的對象」，是會反過來「回應」(correspond)邁叟的一種具有動能的「存在」。

「回應」(correspondance)原來是西方「象徵主義」文學之父波特萊爾(Charles Baudelaire, 1821-1867)在其〈應和〉一詩中的著名詩歌觀念：「自然是一座神殿/那裡活的柱子/不時發出一些模糊不清的語音/行人經過該處，穿過象徵的森林/森林露出親切的眼光對人注視……」¹²在此，整個自然界被看作一座「神殿」，一個自然的神殿裡面，活生生的屋柱是樹林。當風吹過這些象徵的森林，混亂的字句時時被呼吐出來。這座充滿語言的森林與神殿，也對人類發出親切的注視，只待人類經過它並捕捉它。這帶著神秘色彩的語言觀點後來也為象徵主義詩人們所繼承，而有如韓波(Arthur Rimbaud, 1854~1891)的「文字鍊金術」的說法，希望透過本能

¹¹ 七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁188

¹² 引自黃晉凱、張秉真、楊恆達主編，《象徵主義·意象派》，北京：中國人民，1989.10，頁228-229，原發表於波特萊爾《惡之花》中

的節奏，創造容易感染的詩句，去貫通感官。並且聲稱，詩人等同於一個「翻譯者」，應對事物「保留翻譯權」¹³。他們都意圖去探索和表現事物之間非肉眼非感覺所能勘破的應和一致的關係，因而在自然中尋找起自然，在事物中尋找超越事物的一種隱藏在背後的深刻統一性。如此，這種各感官間對等的現象，便由氣味、顏色、聲音……等等拓展而成「一切事物之擴張」。於是，一個欲望、一陣悔恨、一片思想——這些心靈的事物——都能在意象世界裡，喚醒一個對稱的象徵，一個能表達自己靈魂的視景。¹⁴如此，這些作為象徵的意象媒介物便成了具有點石成金啟示性、卻等待被「翻譯」的「聖物」¹⁵。顯然「黑橋」也被當作了具有生命啟示的「聖物」，文中便如此敘述這段「黑橋」的神聖意義的起源：

邁叟有如使徒這樣告訴我：晚飯後他們帶著草蓆到橋上，把草蓆鋪在橋板上。他們睡在上面，有的坐著，男女在一起說話。我睡在他們的旁邊，視線朝著夜晚的天空；他們在談星辰，星的名字，以及星的故事。我注意在無數的星中去找尋他們談到的星，他們會指出星的位置，而且一有發現就告訴大家，我細心地記住他們說出的話及指出的星。¹⁶

這個童年時意義重大的一個夜晚，其實是童年的邁叟在二次大戰戰亂中，與家人為了躲避空襲遷居山區而渡過的一夜，黑橋則是遷居的家鄉郊外山區呂家農莊旁的一座漆上柏油的木板橋。從隨後的敘述，我們也明白了，這座橋和這個夜晚的神聖，不僅來自這個孤立的時間或空間點本身，而是來自與其相連的時間階段正是二戰的戰亂時期，當戰後父親到這裡來接家人回鎮上時，他們因為父親的發動，全家上下在呂家農莊旁的黑橋下水潭捉魚。戰後不久父親也隨之過世，全家開始陷於貧困流離，之後大哥玉明又接連過世，因此戰爭的結束反而是他們家庭貧困流離的開始。這戰亂時期的黑橋記憶，反而成為他最後的歡樂時光，也標誌著童年最美好的印記。

值得注意的是，在上面的引文中，「黑橋」的那一晚是關於星星的，星星是一種雖微弱卻肯定的光芒，「一種遙遠的回望的注視」。在那個和大家一起看星星找星星的記憶圖像裡，有一種與群體、與自然和諧的關係，有一種知性與感性的能量在流動。顯然，這是「黑橋」對邁叟萌發的力量。而整個故事最終，邁叟也真的找到了黑橋——那座橋把河水經過的深的斷痕的兩邊接通了¹⁷。如果回顧這段饒富深意的關於「黑橋」的記憶。這不僅說明七等生所欲表達的一種特殊的「生命觀照」，也提醒我們「記憶」所具有的功能性：

記憶並非是一部勘察過去的儀器，而是它的中介。它是曾經存在過的中介，就像掩埋老城的土壤作為中介一樣。無論誰，若要尋求更貼近地凝視他自己已逝去的過去，就必須像一個挖掘者那樣不懈去工作。尤其重要的是，他一定不能羞於一次又一次地回到同一物品——散播它，有人人撒播泥土；連根拔起它，恰如人在翻土……。的確那些摘赤早期星簇的各種意象，像珍寶矗立在我們後來視野中的儉樸的屋子內——就像殘缺不全的軀幹雕塑，擺放在收藏者的展廊一樣。

而且肯定，依據計畫進行挖掘將大有裨益。¹⁸

這段文字說明，「記憶」只是一種中介，而不是可以因此「勘察過去」的「儀器」，它是一個需要勤奮不懈地不斷重回一事物的挖掘工程，挖掘出來常都只是「殘缺不全的軀幹雕塑」，但絕對大有助益。

究竟這助益是什麼呢？我們可以這樣看，尋找黑橋就是一種對過去的挖掘工程，尋索中一路的迷途、回返與否的游疑與堅持前進，就是一次次重回同一事物的不懈努力。尋找黑橋因此不僅是為呈現過去那「殘缺不全的軀幹雕塑」，而是一個得以讓現在與過去和解，以走向未來的「中介」。如「我」與邁叟對話中所說：「任何人都無法從頭再來。」「那麼我們的補償在那裡？」「悟道就是一切的補償。」¹⁹這就是最大的助益。

¹³韓波（著）、莫渝（譯），《韓波詩文集》，台北：桂冠，頁114-120，此為其詩文〈囁語〉中的一段。文中他這麼說「我自翹以本能的節奏，創造容易感染的詩句，有朝一日，必能貫通一切感官，我保留翻譯權。」意想一種事物背後相互貫通的事物本質的可能，於是可以「陶醉於小便池復迷戀野花的蠅蚋」。

¹⁴參衛姆賽塞特、布魯克斯（著）、顏元叔（譯），《西洋文學批評史》，「象徵主義」章，台北：志文，1987.5，頁543-544

¹⁵此觀點在班雅明和〈論波特萊爾的幾個主題〉〈機械複製時代的藝術作品〉中有所發揮，班雅明以「光暈」來說明這些具啟示性的事物與人的關係。同時，這些發出「光暈」的「聖物」在班雅明的觀念中，尤其其最後著作〈歷史哲學論綱〉中正是被權力者的歷史遺棄的「碎片」、一種具有辯證的意象，需經由詩人和被壓迫的革命者去加以「翻譯」，去找到那「革命的時刻」，以盡可能去拼合那歷史的碎片。參班雅明（著）、漢娜·阿倫特（編）、王斑、張啟東（譯），《啟迪》，香港：牛津，1998，頁149-195、215-248、249-260

¹⁶七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁189

¹⁷七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁198

¹⁸戴維·弗里斯比（著）、盧暉臨、周怡、李林豔（譯），《現代性的碎片——齊美爾、克拉考爾和本雅明作品中的現代性理論》，北京：商務，2009，頁299-300。此為戴維·弗里斯比引用班雅明的話

¹⁹七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁194-195

從小說中分化為二的成年的我和童年的邁叟來看，如果說邁叟是成年的「我」那躲在身體裡的靈魂（my soul），這個邁叟至少具有兩個面向：一個是隨成年的「我」的物質現實而存在（如「我」對邁叟說的「沒有我就沒有你」），卻不免孤單無歡的老靈魂邁叟；另一個是停留在「消失的過去」，奔跑著想摟抱彩虹的純真邁叟，他們以分裂的形式駐居於成年的「我」的身體之中，呈現為一種「時間」的差異絲延。因而，〈散步去黑橋〉中黑橋的尋得代表的是總被主角棄於一角的「邁叟」與不斷隨時光變換的「我」在「時間」中的和解。這個「時間」，如呂格爾之論普魯斯特的《追憶似水年華》，那是對消失的時間——童年——的「尋回」²⁰，使分裂為純真的靈魂與老靈魂的「邁叟」的騷亂終得安撫。因而，即使整個〈散步去黑橋〉的故事結尾，成年的「我」與他童年的靈魂「邁叟」一起找到了黑橋，開始「我」還不以為然地說：「但那是一座灰白的水泥橋呀。」但在童年的「邁叟」熱淚奔流痛泣而傷感地說：「是真的黑橋——」的慟泣中。成年的「我」終於這樣承認：「看到這景象我不再和邁叟爭辯是灰橋還是黑橋，是木橋是水泥橋；真理在時間中存在，所以我讓邁叟儘情地去號哭慟泣罷。」²¹

確實，在「消失」與「尋回」的時光之中，表象與真實是分裂差異而又統一。即使「我」眼中出現的其實是一條灰白的水泥橋。但重點已不是到底是不是真的找到黑橋，或者是如何看見「黑橋」，而是不論灰橋或是黑橋，透過回應（correspondance）與記憶，它們都是「真的黑橋——」。「黑橋」是透過這樣的回應與記憶，才變得「可見」。

就七等生實際的寫作而言，〈散步去黑橋〉寫於1978年。眾所周知，1977年這一年，是台灣文壇一個意義重大的階段。〈是現實主義文學，不是鄉土文學〉〈回歸何處，如何回歸〉〈沒有人性，何有文學〉〈狼來了〉等對峙鮮明的論戰文章²²，將台灣文壇裡裡外外許多人都捲進了這場「鄉土文學論戰」的戰火之中。就在這硝煙正起，臺灣文壇一片戰火瀰漫的時刻，七等生之前因為〈我愛黑眼珠〉這頗為異端的問題小說備受爭議的情形，卻同時在這一年有了巨大的「轉機」。因為遠行出版社老闆沈登恩的賞識，七等生在這一年同時由遠景為其出版「七等生小全集」十冊²³，及由張恆豪編輯出版首本作家作品評論集《火獄的自焚》²⁴。這種作品全集與作品評論集同時被出版的「破天荒」待遇，較諸當時文壇的任何作家均是「前所未有」，證明了七等生在當時的「聲譽鵲起」「如日中天」。據多年後張恆豪編選的第二本論文集《認識七等生》後所收錄的從1966年3月到1992年12月31日止的九十七篇訪談和評論中，1977、1978兩年中就高達有十九篇評論，兩篇訪談，而1976年也有十五篇評論之多²⁵。說明當時七等生受重視的現象幾乎到達沸點。

雖然，七等生作品的價值並未因此穩定下來。然而，對一個默默寫作多年的創作者而言，這種作品備受重視與討論的現象，某種程度已說明了他創作具有的意義。因此，呂正惠就認為發表於1978年的〈散步去黑橋〉，其實可以視作聲名大噪於1977鄉土文學論戰前後的七等生生命終獲安定之後的一闕「騷亂靈魂的安魂曲」²⁶

作為一種「地景」，黑橋原來只是作者七等生所居家鄉通霄一座對一般人而言平凡無奇的「水泥橋」，但透過七等生的「文學敘事」，它「還原」為黑橋，或者說「變成」了黑橋。由尋找到書寫，〈散步去黑橋〉的出現就是七等生自我挖掘工程的出土、也是其中所包含的整個世界的「地景」的出現。它所顯現的「可見性」是：歐賓、土奎伯、父親、大哥玉明、呂家農莊，那些象徵著沉默、勞苦，卻不失親切與溫暖，不虛誇張揚的庶民

²⁰ 保羅·利科著、王文融譯《虛構敘事中時間的塑形——時間與敘事卷二》第四章，北京：三聯，2003.4，頁240-284。這種以時間論敘事的論點保羅·利科的《虛構敘事中時間的塑形——時間與敘事卷二》被認為最具有代表性，但這也是後來強調空間閱讀的學者反駁的不足之處，參Susan Stanford Friedman, *Feminism and The Cultural Geographies of Encounte*. Princeton Univ. 1998. p268

²¹ 七等生，《七等生作品集——散步去黑橋》，台北，遠景，1986.6，頁198

²² 以上諸重要討論文本，可參尉天驄主編，《鄉土文學討論集》，台北：遠景，1978.4

²³ 此據七等生2003《七等生全集》前《七等生作品集》後附錄之「七等生創作年表」，1977年條下：「出版七等生小全集（十冊）」，另註有（遠行出版社，絕版。現由遠景出版事業公司延續出版）字樣。據知遠行遠景老板都是沈登恩（遠行出版社所錄發行人為許敏修），按舊遠行版「七等生小全集」十冊依序為：《1 來到小鎮的亞茲別》《2 我愛黑眼珠》《3 僵局》《4 沙何悲歌》《5 隱遁者》《6 削瘦的靈魂》《7 放生鼠》《8 城之迷》《9 白馬》《10 情與思》等，是以在遠行前的出版先後為序編排，於1977年同時出版。筆者所用1986年版本《七等生作品集》共十二冊，依其創作先後順序重新排序，《白馬》移為第一冊，新添1978到1980年之間完成之《散步去黑橋》《銀波翅膀》等兩冊。最新版本為七等生，《七等生全集》也共十集，按創作先後收錄，並附七等生挑選之重要評論，每本後均附有七等生「生活與創作年表」台北，遠景，2003.10，唯新版除加收1980年後創作之作品如《重回沙河》《思慕微微》等，將單冊篇幅加大，評論收錄亦有所更替增減之外，內容與舊版並無太大差異，以下引文頁碼均據1986年舊版《七等生作品集》。

²⁴ 台北，遠行1977.9

²⁵ 張恆豪編，《認識七等生》，苗栗縣立文化中心，1993年6月版，「七等生小說評論引得」，頁189-195

²⁶ 見呂正惠，〈自卑、自憐與自負——七等生「現象」〉，原刊《文星雜誌》76年2月號，並收入其專著《小說與社會》，台北，聯經，1988.5，頁91-112

者²⁷形象，以及星空代表的希望的永恆。在此，「黑橋」不再只是七等生「自我」心象的投射，而是包含著「自我」「非自我」以及「他者」，一種動態交織的關係網絡。裡面有被侮辱者與被損害者艱辛的勞苦、生存的打擊，也有彼此扶持的溫馨人性。七等生曾定義自己只是一個「平民的寫作者」²⁸，筆者認為，有別於許多所謂更具有歷史性的公共地景，「黑橋」所呈現的，是更接近能挖掘出被壓抑者歷史的，庶民的「蒙太奇地景」，是一座交會著過去與現在的靈光一閃的浩瀚星系，是班雅明所謂的「辯證的圖像」²⁹，以「平實」的庶民性閃現其地景的光暈。

肆、由「可感的」到「可見的」——文學敘事文本的在地演繹

然而，如前面所言，現代地景觀念的產生是建立在「光學」科學的重新發現、新航海技術，以及新興商人階級的發展有關。因此，我們似乎不能不可能「住在」地景裡，而是只能「觀看」地景。換言之，「地景」總是涉及「可見性」(visiblity)，缺乏「可見性」的事物，很難稱作「地景」。那麼，我們也許需要這樣問，如〈散步去黑橋〉這樣的地景「可見性」究竟只是一種必須經由「閱讀」該作才可甯達到的現實，即一種「二度的真實」，還是確實具有「一度真實」的可能？

筆者以為這必須從兩個面向來談，即「在地性」的反思面向及實際的生成面向。

首先，如果我們重新反思「地景」以及「觀看」在現代的形成，在空間的形成，或許可以重新看到「可見性」背後涉及的視覺中心主義的盲點所在。劉紀蕙在導讀強納森·科拉瑞《觀察者的技術——論十九世紀的視覺與現代性》書時便提醒我們「觀察者不僅只是以眼睛觀看，更是在整套預先設定的規範中觀看，而穩定地嵌合於此系統之中。也就是說，我們如何觀察事物，為何對我們而言某些事物是可見的，而另外一些事物則是不可見的……都涉及了主體所處的位置。」³⁰

強納森·科拉瑞於《觀察者的技術——論十九世紀的視覺與現代性》一書指出，現代社會對視覺的依賴事實上十九世紀以降所塑造出一種新主體與新個體建構的結果，新的流通、傳播、生產、消費與理性化模式，都要其塑造出一種新型的觀察—消費者 (observer-consumer)。以他舉出的約翰·羅斯金 (John Ruskin, 1819-1900) 的論述為例，一八四〇年代左右的約翰·羅斯金 (John Ruskin, 1819-1900) 便開始闡述自己分化的、強化的視覺概念，暗示「感官的分離和專殊化」，到一八五〇年代，羅斯金甚至界定出一個新型觀察者的能力，認為「繪畫的整個技術能力，端賴於我們恢復所謂「眼睛的天真狀態」；也就是一種稚稚的知覺，看到色斑，就當它是這樣，不會有意識來解釋這意味什麼——好似盲人突然被賦予視力一般。」

這種純然的視覺專注性，讓觸覺和視覺分了家，這不同於十五到十七世紀兩百年歷史中，由「暗箱」所執行的個別化操作，即將觀察者界定為孤立、封閉以及自主地處於暗箱漆黑的範圍內。強迫採取一種「退避」的位置，從世界退出，以便調節並純化個人和現在這個「外面」世界多樣內容的關係。那是一種將觀看者的行為和身體切割開，將視覺去身體化的「內部性的形上學」，並非被動收受事物，而是被賦予了組構其所接收之意念的內在能力的概念結構。

他舉牛頓在光學一書開頭「在漆黑小室的密閉創上開一個圓孔，大約三真一英吋寬，我再置入一片稜鏡，由圓孔射入的太陽光會折射，投於小室對面的強上，而形成有顏色的太陽之像。」的說法，說明外部之像呈現於二度空間的平面，而這平面之存在只在於它和對面牆上小孔的特定距離關係。但是在一邊為點一邊為面的兩個位置之間是一個未決的廣大空間，而觀察者就是身處在這空間當中，地位曖昧。

強納森·科拉瑞認為這正如笛卡兒所說，人「獨特地以心靈的知覺」認識世界，而認識世界的前提就是將自我穩當地置放於一空無一物的內部空間。暗箱的封閉、黑暗、與外界隔絕，正具現了笛卡兒所說的「現在我要閉上眼睛、關起耳朵、忽略我的感官。」³¹

²⁷ 庶民在此不僅指稱在精英對面的人，也帶有如 spivak 在〈從屬階級能發言嗎〉文中所謂的「從屬階級」(subaltern) 的意涵，參陳燕谷〈序二：關於「庶民」的歷史〉，劉健芝、許兆麟選編，《庶民研究》，北京：中央編譯，2005.5，頁25-35。

²⁸ 這一說法出現在他許多的文字裡，如〈困窘與羞辱——書簡之二〉裡說的，「事實上我無須太過描述我是怎樣的一個人，我的寫作以完全顯露出我的人格的樣象，它不若一般雄才大略的人在果斷和勇氣上受到人們的讚揚，我是個小角色，只是一個注重存在感覺，而深懷情感的人。」《七等生作品集 10：銀波翅膀》，台北，遠景，1986.6，頁131

²⁹ 此用的是班雅明分散在許多文章中的概念，也是他主要的研究方法。辯證意象是針對黑格爾的辯證思維而提出的，黑格爾的辯證思維邏輯將歷史編織為絕對理念的演進過程，奠定了線性歷史主義的哲學根基。本雅明認為線性的歷史決定論所許諾的未來，斬斷了過去、現在和未來的真正聯繫，將人類帶入到同質的、虛空的歷史時間之中，為此，他以當下時間為楔子洞穿歷史，爆破歷史的連續性。當下時間是當下存在所充填的時間，時間彌散於當下存在的空間裏，成為「時間的碎片」。時間的碎片化亦即時間的空間化，因為，「只有在空間意象中才能把握和分析以時間順序發生的事件。」因而，班雅明把用來進行回憶的有關過去的材料當作未來的預示。比較具體可見的如〈歷史哲學論綱〉，班雅明(著)、漢娜·阿倫特(編)、王斑、張啟東(譯)，〈啟迪〉，香港：牛津，1998，頁249-260。另參劉北城：《本雅明思想肖像》，上海：人民，1998，頁282。

³⁰ 強納森·科拉瑞(著)、蔡佩君(譯)，〈觀察者的技術——論十九世紀的視覺與現代性〉，台北：行人，2007.9，劉紀蕙〈導讀：觀察者的技術與主體位置〉。頁3

³¹ 以上參納森·科拉瑞(著)、蔡佩君(譯)，〈觀察者的技術——論十九世紀的視覺與現代性〉，台北：行人，

然而，十九世紀之後，視覺不僅取得支配性的地位³²，為了證明幸福與平等確實可以達到，眼見為憑的證據前所未見地變成一種需求。幸福必須「從物品或符號的角度而言是可度量的」，透過「可見的判準」，眼見為憑。

「地景」的概念當然也是在這樣的規範系統下誕生，其結合全球化時代觀光旅遊業方興未艾的不褪風潮，產生了許多順應資本主義商品邏輯的歷史商業化及歷史偽造的問題³³，但正如 Lash 和 Urry 所說「大量的觀光影像讓消費者以開放的態度面對異地異文化，必從中培養出一種美學的『反射性』(aesthetic reflexivity)」，有能力比較不同的地方社會以及過去與現在的差異。³⁴因此，如果就一個「反思」的角度而言，重點並不在如何顛覆這種地景的「視覺中心性」或地景必然牽涉的「觀看」問題，回返「暗箱」時代主體的觀看位置。而是由前面所論及的「如何觀看」進一步思考締造「可見性」的可能。如 David Harvey 引用段義孚的話語所說：「扎根於地方，與擁有和培育地方感，是不一樣的經驗。『真正扎根的社區也許有神龕和紀念碑，不太可能會有保存過往的博物館和社團』。召喚地方感和昔日的努力，目前往往是刻意和有意識的行為」³⁵

其次，關於「可見性」的締造，我們或許必須先從「文學敘事」一般牽涉的「虛構」「想像」性的問題切入。在過去，「小說」總是被視為一種「虛構」「想像」性的文類，如短篇小說的英文 fiction 即是「虛構」之意，小說既為虛構，就沒有把小說中的地理和實際的地理完全對應起來的道理。然而，我們在這裡應界分「虛構」「想像」與「回憶」的不同。傅道彬、于蓓在《文學是什麼》中便如此說道：

想像和情感一樣，並不是文學最本質的要素，想像僅僅是形式化的手段……文學在描寫客觀事實與主觀事實的時候，並不能離開回憶……文學藝術在一定程度上是一種回憶，是作家對自己所感悟的世界的回憶。³⁶

「回憶」和「想像」最大的不同在於，「回憶」是有內涵的，不是建立在全然的「虛構」上，因此，如保羅·呂格爾在《虛構敘事中時間的塑形》一書中就把「敘事時間」當作是一個彌合自然時間（或謂宏大時間）與個人時間的中介。文學敘事，尤其「小說」，既是虛構敘事，它也等於中介在敘事所涉及的自己的符號學約束的真實與非真實之間。³⁷有如俄國形式主義論者所謂的「故事結構」與「敘事結構」的差異一樣，「故事結構」是本事，「敘事結構」是對本事的記憶的塑形。

有趣的是，自來讀者們對喜愛作家所從來的時空，總是充滿忻慕的嚮往，這樣的文學造訪因而從來不少，文本的實在因此化成了地方的實在。以七等生為例，目前為止，我們至少可以看到古蒙仁〈沙河往事——與七等生在通霄的一日〉、康原〈坪頂的隱遁者——夜訪小說家七等生〉、張殿製作〈回到沙河——重建閱讀現場：七等生/通霄〉、陳文芬，〈文學原鄉：七等生在通霄〉等幾篇³⁸。在二十一世紀新一波的全球化浪潮中，我們更可以看到過去偏重時間性的思考也正迅速為空間性的關懷取代，而高度重視其與空間現實的關係，重新考驗著我們對文學所謂「虛構」本質更深入的理解。我們從與七等生文學敘事相關的演繹現象便可以窺知端倪，最新的一本由劉慧珠所寫的七等生研究博士論文〈在介入與隱遁之間——七等生文學中的沙河象徵〉，作者更結合文化地理學的概念，製作了精美的「七等生通霄文學現場之旅圖」（見附圖一）

2007.9，第二章「暗箱及其主體」

³² 這個複雜的過程，就觀察者的技術這一點，納森·科拉瑞（著）、蔡佩君（譯），《觀察者的技術——論十九世紀的視覺與現代性》，台北：行人，2007.9，第三章有深入的解說

³³ 此參邱貴芬，〈尋找「台灣性」：全球化時代鄉土想像的基進政治意義〉，《中外文學》，第32卷4期，2003.9，頁50及筆者〈全球化文化生產中的故事、地方感與傳播模式試析〉，成大台文系主辦，「台日台灣文學研究者交流會議」，2006年9月12-13日

³⁴ Lash, Scott, and John Urry. *Economies of Signs and Space*, London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage, 1994, pp256，此轉引自邱貴芬，〈尋找「台灣性」：全球化時代鄉土想像的基進政治意義〉，《中外文學》，第32卷4期，2003.9，頁50

³⁵ 轉引自 Tim Cresswell（著）、王志弘、徐苔玲（譯），《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，頁98-99

³⁶ 傅道彬、于蓓，《文學是什麼》，台北：揚智，2002.12，頁25

³⁷ 參保羅·利科著、王文融譯《虛構敘事中時間的塑形——時間與敘事卷二》第四章，北京：三聯，2003.4，頁240-284。

³⁸ 以七等生為例，二十一世紀之前，我們至少可以看到古蒙仁，〈沙河往事——與七等生在通霄的一日〉，《文學家》一期，1985年10月；康原〈坪頂的隱遁者——夜訪小說家七等生〉，收《作家的故鄉》，台北：前衛，1987.11，頁115-124；張殿製作，〈回到沙河——重建閱讀現場：七等生/通霄〉深度報導，《聯合報》45、46版，1998.4.13，等的記錄、陳文芬，〈文學原鄉：七等生在通霄〉，《印刻文學生活誌》，2004.1，頁150-161

(附圖一)³⁸

「地圖」的繪製原本就是一種空間化的事件，一個試圖透過「視覺化」對空間的配置加以描述、把握、建構的行為。地圖上的符號不僅詮釋我們的生存空間，更如畢恆達在《地圖權力學》一書中的序所言「繪製地圖是一個詮釋的行動，它不僅僅是技術性的問題。此行動的結果，即地圖，不只傳達了事實，也反映了作者的意圖，以及我們所體認或沒有體認到的關於作者的專業、時代與文化的境況與價值。因此，地圖是一種文本，它的意義與影響遠超出技術、作者意圖，以及資訊傳遞的範圍。」³⁹

同時，由於這張圖，我們發現那個〈散步去黑橋〉的黑橋，確實和其目前的「真實」「圳頭橋」一樣，並列於地圖上，有了具體的方位、空間配置，雖然它也只是一種「符號性的存在」，但這種象徵形式的轉移，正說明一種召喚著「回應」的在地演譯。「黑橋」由文字符號的「可感知性」，變成圖像符號的「可見性」。

和之前其他人以相機與文字進行的訪談相較，一個文學研究者「現場」採訪，甚至親自繪製作家文學地圖⁴⁰，說明的不僅是研究者繪圖技術的專業程度和意向性而已，事實上也等於參與了將作品「在地化」的過程，而且相較於僅能局部或片面呈現的「文字書寫」或「拍攝」，「繪圖」不僅更能掌握空間的全面性，甚至也能透過這種非專業的手作勞動（雖然仍然須有賴科技軟體的協助），傳達一種「扎根地方」，而非僅是「擁有和培育地方感」的努力。

比較之前張殿、陳文芬採訪稿所下標題將更容易了解，張殿〈回到沙河——重建閱讀現場——七等生/通霄〉中標題的主體是不清楚的，無法讓人理解究竟誰在閱讀？陳文芬的〈文學原鄉：七等生在通霄〉則只呈現了作家七等生的在場，而不見採訪者隨行人的在場與否？但劉慧珠的標題「七等生通霄文學現場之旅圖」則有著清楚的觀看意識，有趣的是，我們之所以能知道這個繪圖的動作有著清楚的觀看意識，不僅是因為作者將標題訂為「七等生通霄文學現場之旅圖」這樣的明確文字而已，而是通過標題及在論文中「繪圖」這樣的親身參與，作者也成了閱讀〈散步去黑橋〉、觀看「黑橋」此一「地景」時，加入的一景之一。亦即繪圖者也具有了「在地性」。

Tim Cresswell 告訴我們，「地方」是我們觀看認識和理解世界的方式，是我們經驗世界、讓世界變得有意義的基礎。「地方」不同於「地景」，「地景」是觀者觀看的對象，「地方」卻是觀者對某個即使是局部的空間投注意義，然後以某種方式依附其上的 place。⁴¹而段義孚對「空間」與「地方」也有以下區別性的說法，「空間的意義常併入地方的概念中，因為空間比地方更抽象。……建築師談論地方的空間品質，但他們也可以談論空間的區位（地方）品質。因此，空間和地方必須互相定義。……我們也可以界定空間是動態的，而地方是靜止的。故每當一個空間活動靜止時，便有由「區位」變成「地方」的可能。」⁴²換言之，空間和地方必須互相定義，因為，「區位」隨時有變成「地方」的可能，而空間與地方的轉形乃是「經由人的居住以及某地經常性活動的涉

³⁸ 此圖收入劉慧珠，〈在介入與隱遁之間——七等生文學中的沙河象徵〉，台中：東海中文所博論，2008.6，頁314。由作者繪於2007年7月19日，附圖一乃商借自作者，特此誌謝。

³⁹ 參畢恆達，〈《地圖權力學》中文版序〉，丹尼斯·溫德（著），王志弘（譯），《地圖權力學》，台北：時報，1996.11。

⁴⁰ 值得注意的，作者把這張圖訂名為「七等生通霄文學現場之旅圖」。

⁴¹ Tim Cresswell（著），王志弘、徐苔玲（譯），《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，頁19-21。

⁴² 參段義孚（著），潘桂成（譯），《經驗透視中的空間與地方》，台北：國立編譯館，1998，頁4。

入；經由親密性及記憶的累積過程經由意象觀念和符號等意義的給予；經由充滿意義的「真實的」經驗或動人事件，以及個體或社區的認同感、安全感和關懷的建立；空間及其實質特徵於是被動員並轉形為地方。」⁴⁴

因此，這時觀者不再是觀者，觀者已「置身於」地方之中。我們看劉慧珠對七等生的研究，投入的不僅是作品研究，而且是至少四次的專訪與口述稿的整理，年表的再製作（並起清等生校訂）、「七等生漂流之旅圖」與「七等生通霄文學現場之旅圖」的繪製，甚至七等生全集篇名與目次對照表的總整理、相關圖片的攝製等⁴⁵。尤其地圖的繪製所欲統攝的將「沙河」轉換為「通霄」的象徵。在在可以看出這一針對「通霄」所投入的「充滿意義的「真實的」經驗或動人事件。」

對某些讀者而言，這樣的論文研究、地圖繪製，或者出於學位取得的必要，需要撰寫論文以取得學位是一主要的動因，但即使這只是一個長則兩三年的短暫書寫，卻不能否定這是個充滿意義的「真實的」經驗或動人事件的「在地性生成」的事實⁴⁶。如邱貴芬所說，在地性的生成，恆常是一個「根」與「路徑」的辯證。⁴⁷以上這些採訪者，無論是古蒙仁、康原、張殿、陳文芬等，⁴⁸其實都不是通霄人，因此，無論文字照片的採訪或地圖的繪製、論文的書寫，確實都只是各有所需的一個短暫的「停留」，但在地性的生成正在於，連外地人也都不斷透過書寫投入、參與到通霄、沙河或黑橋「可見性」的生成之中。而這一在地性的生成，事實上是由只具有「可感知性」的文學敘事出發，轉換為如何「觀看」地景，思考地景作為「可見性」意義的過程中逐漸成形。

伍、虛構的「文學」或是「在地」的文學？

——文學敘事與在地性的生成

確實，即使小說也不是只有「虛構」，如王安憶在《小說家的十三堂課》所說：「小說是什麼？小說不是現實，它是個人的心靈世界……但是構築心靈世界的材料卻是所賴以生存的現實世界。」⁴⁹然而，我們必須考量的一個問題是，文學敘事與強調視覺景觀的在地真實之間，仍有一個非常重要的差異。亦即，文學敘事終究只是一個中介，一個在真實與非真實之間的存在，即使如詮釋學將之視為一個「共主體」的概念，仍有其相對自主性問題，我們又如何看待這究竟有所不同的「本質」，避免文學淪為過度被實體化看待的問題？

尤其是，如果比較這幾年越來越蓬勃的「地方書寫」現象，有一個網站「小地方新聞網」⁵⁰的發展更是值得好好面對的，此網站專門關注台灣非大城市的小地方，尤其一些以農業為主的貧窮縣份，整個網站分為時事關注、環境生態、耕作勞動、城鎮變遷、社區行動、行動參與、人物、美食趣事、教育學習、雜記等等，今年八月八日之後因應莫拉克颱風造成的災情，並增設「莫拉克之後」一欄，透過網路即時互動，不論海內外所有人都能參與公共議題或發表與地方相關的私密經驗。是一個具高度凝聚力、最有力的「地方書寫」。換言之，如前面引過 David Harvey 引用段義孚的話語所說：「扎根於地方，與擁有和培育地方感，是不一樣的經驗。」相對於這些書寫，文學敘事還是一種比較缺乏生產與消費的立即轉換性的書寫，比較「看不見」。針對以一現象，我們仍有必要再加分殊與辯證它與這類甚至立即「有圖為證」的「地方書寫」間同與不同之處。

首先，就議題的設定言，小地方新聞網的在地性是無庸置言的，莫拉克颱風、澎湖設賭場、農業再生條例……等等相當迫切重要的事件都在這裡得到認真的討論。同時，最近該網站也增列一個專題「我的地方感」，放入數量可觀的成大通識課程「農村社會與文化」的學生學期作業「我的地方感」，足見這一網站也努力在擴大著「文學敘事」與在地方生成的關係。但是，我們可以想見的，這一網站不可能放入過於「虛構」「想像」，即使仍以某「地方」為名的文學敘事。

因此，從一個文學研究者的立場，我們必須來考量的是，文學敘事與在地性生成之間的關係究竟為何？在此，小說家阮慶岳的長篇小說《重見白橋》⁵¹與七等生〈散步去黑橋〉具有的互文關係可能是一個可供參考的實

⁴⁴ 此為艾蘭·普瑞德在〈結構歷程和地方——地方感和感覺結構的形成過程〉，引用段義孚與瑞芙等學者的話，見夏鑄九、王志弘編譯，《空間的文化形式與社會理論讀本》，台北：明文，1994.6，頁86

⁴⁵ 以上參劉慧珠，〈在介入與隱遁之間——七等生文學中的沙河象徵〉，台中：東海大博論，2008.6，頁303-401

⁴⁶ 我們可以從論文中看到在採訪過程中她也邀集了同校同事、學生等共同前往，並努力訪談通霄地區能找到的相關人等，形成一個充滿意義的行動事件。

⁴⁷ 參邱貴芬，〈「在地性」的生成：從台灣現代派小說談「根」與「路徑」的辯證〉，《中外文學》，第34卷10期，2006.3，頁125-154

⁴⁸ 這些採訪者中或許應加入可能有陪同陳文芬的採訪一同前往通霄的阮慶岳，他曾有一文把通霄稱為「聖通霄」，見阮慶岳〈聖通霄——白馬及其屏息的遠方〉，《聯合副刊》，2003.11.17

⁴⁹ 王安憶，《小說家的十三堂課》，台北：印刻，2007.4，頁5，第一堂課。

⁵⁰ 參網頁 <http://www.dfun.com.tw/>，在介紹其歷史的「關於小地方」中提到這網站設立於2004年底，原來只是一個小部份人交換各自的小地方發生的重要事情的平台，之後因為許多人的參與，產生了各種不一樣的觀察與經驗，也多了好多的新聞平台，交換著不同領域、不同區域的感受與記錄。於是，從2008年起，「小地方新聞網」變成是一個比較針對「非工業型態的，非都市型態的區域」來觀察記錄的新聞平台。特別是「山村、漁村、農村…」仍有耕作勞動的區域，另外也包含原來是鄉村地區，卻因都市化過程而被迫轉型，或急遽變遷的都市外圍鄉鎮。因為在大環境的急遽變化下，這些小地方受到的衝擊最大，包含地景、環境、工作方式、人的關係…，都會面臨很大的改變。這些變化，也標示了台灣島嶼將來可能會演變的方向。

⁵¹ 阮慶岳，《重見白橋》，台北：麥田，2006.11

例。

故事從一個「初揭曉」的夏天主角從未知曉的「哥」突然出現來「敲響我門鈴」開始。這位母親的親妹妹和父親所生同父異母的哥，像「喪葬儀式行列中那個先行吹奏喇叭的瘦老頭」，報訊般地宣告他彷彿「傾圮」的開始的「正負值互易的後段人生」。後來藉由我與「哥」的對話，一方面回溯父系包含爺、爺小弟（小叔公）、父，在個人意志與蹇促命運不斷流變下，最後終究無法回歸故鄉的歷史，及母系處姐妹兩人與父親牽纏的情感命運與性格的差異；另一方面也透過參差對照地回溯兄弟兩人成長的錯位，見證其中的異中之同與同中之異。

就整本書情節內容涉及的人物關係而言，這正是前幾年十分流行的家族小說題材，至少牽涉三個世代身體流動與土地認同，以及不是一個人能擺平的倫理、慾望與家庭羅曼史種種，多少有著「大敘述」的複雜企圖。但是就效果而言，這個企圖卻沒有被集中有力地呈現，而是透過我與哥的對話拉出個人的成長史以帶進家族的複雜故事。最後，與哥在母親家鄉萬里相遇的主角「我」，神奇地發現回台尋訪母親故鄉「白橋」的「哥」其實從未回到台灣，不但一直留在澳洲治療病體，且已陷入生命最後的昏迷狀態。然而，在準備偕同母親去雪梨探望「哥」，回返台北車窗外的雨霧中，主角卻看到哥立在雨中白橋上，興奮地向他揮著手，嘴巴喃喃不知說著什麼，於是主角猜想哥說著：「你看，你看！我找到了白橋。你看白橋還是和以前一樣漂亮呢！」主角因而也努力地雨中白橋上的哥揮手，回應著：「對啊！對啊！白橋真的像你說的一樣漂亮呢！」兩人從書本一開始即進行的互動對話，那些原本「真實」無比的寫實情節在最後一瞬奇特地完全反轉，成為「超現實」的虛空。

讓明明不在台灣的哥哥、明明已經拆掉的白橋重現，顯然是個關於「死亡」與「復活」，現在與過去如何和解的主題。而書一開始把哥在「初揭曉的夏日」的到臨說成像「喪葬儀式行列中那個先行吹奏喇叭的瘦老頭」，是來報訊地宣告敘述者「我」正負值互易開始傾圮的後段人生，及結尾對哥與我關係的重新肯定，可以發現也是對「最熱烈豐滿的夏日」故事進行的一場關於時間與意義的辯證。《重見白橋》中哥的出現，使「夏天初揭曉」不再只是由下坡到上坡或由上坡到下波這樣具有單一意義的「終點」或「起點」，而是具有雙重時間意義的疊合。作為一個「中間」「間隙」，這樣一個時刻的意義只有在超越生物物質時間的面向上可以解釋，這也是我為何而哭，因為「哥」或許虛幻，但「哥」的信仰並不虛幻，經由「哥」，「我」的過去與未來也終於得以接合。

關於阮慶岳寫作此書的背景，他曾自言寫作此書當下的2000年正是他生命一個困頓與轉折的重要階段。四十歲之前一切順遂的阮慶岳，從國外頂級的建築研究所畢業、進入美國世界級的建築事務所工作及回台灣開自己的建築師事務所，之後甚至拿到文建會「九九峰國家藝術村」的大案子，光是設計費就有四千萬。但二〇〇〇年，新政府一上台，宣佈「九九峰」無限期暫停，阮慶岳的人生也被無端推入谷底。事務所業務之後面臨青黃不接的壓力，自己所操作、信仰的一切，這時通通不再理所當然。突然不知道該怎麼往前走了。直到他參加台北藝術村的「交換藝術家」活動到宏都拉斯，他擁有三個月安靜的緩慢生活，也讓他琢磨出新的人生意義⁵²。因而，當下的「我」如何面對未來應是寫作《重見白橋》當下作者迫切需要處理的問題，

這篇作品從文本題目到結尾、及創作背景，其法乳於七等生〈散步去黑橋〉可謂無庸待言。然而就本文關切的主題，文學敘事與在地生成而言，「白橋」作為小說中人物意義探究的終極象徵，在文中至少代表三個地點：一是父親紹興老家屋後花園池央的一座白橋；二是西湖上傳說青蛇白蛇持劍阻擋和尚透過的一條雲霧中的白橋；三是母親與「哥」童年住過的家鄉萬里田前由祖父自己動手蓋的一座石橋。

我們可以將三座「白橋」分別解讀為父系宗法的家鄉、文化道統的家鄉、個體記憶認同的家鄉，而透過文本的意向歸趨，我們也可以判斷萬里這個「白橋」所指涉的個體記憶認同才是文中所要呈顯的旨趣所在。說明信仰與愛的力量源頭不來自父法、族法，而來自個體情感深處記憶的所在。故事最後「我」的淚水是意義的結晶，「超現實」般存在的白橋說明主角看似被抹去了一切意義的當下未必虛空。「重見」因而不是經驗樣態的「重複」或「記憶」而已，而是意義的「重寫」。而意義的「重寫」，必須依賴「記憶」，從記憶中去揭開的故事的內面性，讓過去對我們「回應」(corespond)，讓過去充滿在現在之中，帶我們迎向未來。

如此，當我們回過頭來，重新省思阮慶岳《重見白橋》對七等生〈散步去黑橋〉的繼承，應該也會發現，文學敘事中的「在地性」，永遠是一個不斷增添、修補與重寫意義的過程。我們當然可以宣稱「所以的文學都是在地的」，但當我們必須去指實文中的某地就是真實地理中的某地時，文學特有的豐富層次反而可能被壓抑甚至消沒，以《重見白橋》中的例子，文本中敘述者我對白橋的認同傾向固然是歸趨於童年住過的家鄉萬里祖父動手蓋的一座石橋，但它同時也有父親紹興老家屋後花園池央的一座白橋，與西湖上傳說青蛇白蛇持劍阻擋和尚透過的一條雲霧中的白橋。然而有趣的是，因為「文學敘事」此一特有的「虛構」「想像」的本質，我們更能對「地方」加添意義，甚至實質的「地景」內涵。邱貴芬〈尋找「台灣性」：全球化鄉土想像的基進政治意義〉文中引用阿帕督瑞(Arjun Appadurai)在〈草根性全球化與研究想像〉一文說明，全球化時代大眾媒體的發達促使「想像力」變得「平民化」，想像力深入一般人民，使他們發出對生活現狀的反省，並促進對日常生活的實踐，使想像力不再只限於文學藝術域的領域，甚至是虛無逃避的代名詞。而鄉土想像與鄉土書寫，也經由這種「集體式的想像」，成為行動的先驅，可能創造出國家社區較高的工資和不同的經濟活動型態等。⁵³

從前面對〈散步去黑橋〉可見性的討論，以及阮慶岳繼承七等生〈散步去黑橋〉寫《重見白橋》的例子，我們應該說「文學敘事」不應完全視為地方書寫而壓抑甚至消沒文本豐富內涵的可能；相反地，我們應更能運用「文學敘事」豐富的想像力為「地方」加添意義，締造的「地景」的可見性內涵。本文說明不同採訪者研

⁵² 以上相關敘述參網路資料阮慶岳發言 <http://www.lcenter.com.tw/hope/businessDetail.asp?no=26> 2007.07.19

⁵³ 邱貴芬〈尋找「台灣性」：全球化鄉土想像的基進政治意義〉，《中外文學》三十二卷四期，2003.9，頁45~65

究者因「觀看」黑橋而逐漸為之添加的地景內涵，而筆者的書寫當然也是這種在地演繹的過程之一，地景的風貌，需要有心人再來開拓。

母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的認同差異*

黃惠禎

國立聯合大學台灣語文與傳播學系副教授兼系主任

andrea@nuu.edu.tw

摘要

李喬以 1895 年吳湯興等人抵抗日軍接收的歷史為題材，創作出《情歸大地》電影劇本，後來這部劇作被改編成《一八九五》電影隆重上映。本論文主要從李喬《情歸大地》劇本與《一八九五》電影改編的互文性出發，分析這兩種文本在認同上的差異。研究發現李喬從吳湯興遭到來自中國大陸的父親遺棄，從此與母親關係更為緊密的身世經歷，找到母親與台灣土地連結的依據，「母土／台灣」與「父國／中國」遂成為《情歸大地》劇本中的兩個對照組。藉此李喬不僅傳達他個人認同母土的思想，也以台灣土地連結各族群的關係，為台灣人尋找建立共同體的基礎。反觀《一八九五》改編電影，雖然同樣傳達愛台灣的理念，但台灣是作為一個地方名詞而存在，保衛台灣鄉土也是效忠父國的一種形式表現。由於李喬的土地認同是從生活層面建構而來，以「情歸大地」為劇本名稱，正是表達從人民生活出發的庶民立場；電影改編採用「一八九五」為標題，則是以一個國族史大敘事的角度來重構這個故事，於是父權體制成為必得維護與鞏固的社會制度，女性角色也因而複製了父權社會傳統婦女的形象。

關鍵字：李喬、情歸大地、一八九五、認同、台灣文學

壹、前言

西元 1895 年（歲次乙未），清廷在因甲午戰爭失利而與日本議和的《馬關條約》中決定割讓台灣，以保住危在旦夕的京師。消息傳來，台民憤慨。吳湯興與姜紹祖、徐驥三位秀才率領客家義勇軍抵抗日本接收，於桃園、新竹、苗栗等地跟日軍激戰，拖延日軍南進的速度。「乙未三秀才」中姜紹祖率先捐軀，爾後吳湯興在彰化八卦山壯烈犧牲，吳湯興的妻子黃賢妹獲知噩耗，投井獲救後絕食而死。十月，徐驥殉難於雲林。

儘管吳湯興等人的事蹟載之於連橫《台灣通史》的〈吳徐姜林列傳〉，不過由於過去歷史教科書提到台灣割讓時，多側重丘逢甲等仕紳擁立唐景崧為總統，成立台灣民主國的相關介紹，客家義軍抗日的歷史鮮為人知。2006 年初，李喬藉助《日本明治二十七八年日清戰史》¹第十篇「台灣の討伐」重建戰場，以客語寫成《情歸大地》電影劇本，隨後在行政院客委會贊助下，交由電影公司籌畫拍攝。2008 年 10 月，《情歸大地》電影劇本以客語版、華語版合刊的方式，由客委會出版。11 月 7 日，洪智育導演，高妙慧、葉丹青編劇，以客語發音的改編電影《一八九五》隆重上映。《情歸大地》原著劇本及其改編電影《一八九五》，以客語敘述客家族群的歷史故事，不管在台灣文學史上或台灣電影史上，都是一種全新的嘗試。

對近年間推動客家文化運動的李喬來說，《情歸大地》的出版無疑是文化理念在文學創作上的具體實踐。李喬就曾經針對以兩種語言並刊的形式出版，解釋說：「用心是提供客家母語教學作補充材料」²，並表示以客家話寫劇本是表達「客家人共同焦慮」的方式，因為「如果客家話消失了，客家文化也會跟著消失。」³。從客語版使用漢字作為主要符號，人物簡介之後列有〈客語常用詞彙編〉，將特殊詞語以簡易國語注音符號輔以國際音標，標出四縣客家話讀音，並列出北京話詞義供對照理解之用，不難看出李喬在傳承母語上的用心和努力。不過客語以漢字作為符號，拼音方式以國語注音符號為主，以及附有台灣各族群共通的漢字華語版，說明了李喬設定的讀者不只是客家族群，其目的應該也不僅僅在於重構客家歷史或傳承客家語言文化。

至於原著的精神內涵方面，根據作者李喬的說法，「《情歸大地》是講一個大家認同這塊土地，為了保衛鄉土而主動抵抗外來掠奪者的故事」⁴。2006 年李喬接受記者訪問時甚至表示，「情歸大地」這四個字可以概括他的文學觀與生命觀。⁵由此可見，《情歸大地》電影劇本在李喬文學創作生涯中的重要性。然而《情歸大地》原著改編成電影之後，卻被改題為全然不同的《一八九五》。比較這兩個不同的標題可以發現：「情歸大地」傳達的是地理空間的概念，描寫台灣人基於土地認同保衛鄉土的故事；「一八九五」則是歷史時間的概念，標示出割讓給日本這一個台灣命運劇烈變動的關鍵性年代，其間隱約可見原著與電影改編觀照層面的不同。因此，以「李喬原著」為號召的《一八九五》電影改編，是否忠實地再現《情歸大地》電影劇本的精神不無疑問。

* 本論文承蒙聯合工商教育基金會補助研究經費，論文撰寫期間本系林克明助理教授惠賜寶貴意見，謹致謝忱！

¹ 由參謀本部編纂，東京印刷株式會社於 1904 年出版。

² 李喬，〈寫在前面〉，收於其著，《情歸大地》（台北：行政院客家委員會，2008 年），頁 4。

³ 羅融，〈作家李喬·義民史觀·電影【一八九五】〉，《人本教育札記》第 235 期（2009 年 1 月），頁 57。

⁴ 引自羅融，〈作家李喬·義民史觀·電影【一八九五】〉，《人本教育札記》第 235 期（2009 年 1 月），頁 57。

⁵ 陳宛茜，〈文學／李喬 願能再多寫幾年〉，《聯合報》，2006 年 7 月 4 日。

由此出發，筆者將以這兩種文本進行比較性的研究。先藉由《情歸大地》電影劇本的情節內容，分析李喬如何展現對於土地的認同，並藉此勾勒出李喬土地認同的思想脈絡，以探究李喬的文學觀、生命觀和土地認同思想間的關係。接著再從《情歸大地》與《一八九五》的互文性(intertextuality)出發，分析這兩種文本在認同上的差異。附帶說明的是原著與電影這兩種文本所呈現的認同方式，才是這篇論文最主要的議題；本文目的並不在探究乙未戰役的真實情況，原著劇本與改編電影何者較為接近歷史真相，也不在設定的研究範圍之內。另外，為求文句的順暢，《情歸大地》的引文均採用華語版，客語版方面請讀者自行查閱。

貳、土地、鄉土、國土

《情歸大地》原著劇本的故事架構圍繞著「義軍統領」吳湯興而展開，順著時間的往前推移敘述義軍的行動與戰況，包括吳湯興組織「新苗軍」祭天，歷經大湖口之役、新竹之役、八卦山之役等經過，並特別描繪吳湯興等幾名重要幹部迎接死亡時大無畏的神情。其間，藉由吳湯興個人回憶的穿插，逐漸勾勒出吳湯興的成長歷程與內在的心靈世界，還有吳湯興與黃賢妹之間的夫妻情緣，以及黃賢妹參與武裝抵抗與殉死的生命抉擇，旁及於日軍陣營攻守戰略的相關介紹。

李喬在《情歸大地》的自序中說：「何謂英雄？個人說法是，能夠不死而死之就是。吳、姜、徐三秀才是典型」⁶，作為對吳湯興三秀才的評價。暗指像吳湯興等人這般擁有龐大產業的仕紳階級，如果與新政權合作，應當可以保住身家財產的安全，但他們卻義無反顧地投身武裝抗日行動，才是真正值得尊敬的英雄人物。至於吳湯興等人不惜死戰，全力投入抵抗日軍接收的動機是什麼？《情歸大地》明確地指向「保衛鄉土」的初衷。例如銅鑼媽祖廟前的祭天大典中，吳湯興宣讀的祭文全文內容如下：

「全台義軍統領、台灣銅鑼灣居民吳湯興，敬領義民軍祭告於天地神明：清國、日本衝突，竟敢割捨台灣；東門失火，池魚及殃。我們代代先祖血汗開山，無緣無故，交給東洋之蕃！我們要保衛家鄉，守住子孫發展寶藏；決志傾家蕩產血染山河，不信天道不還！（頁88）」

祭文內容直接點出台灣與日本、清國間的甲午戰爭無直接關聯，台灣成為大清帝國敗戰的犧牲品乃池魚之殃。而吳湯興自稱「台灣銅鑼灣居民」，所謂「我們代代先祖血汗開山」，突顯台灣居民數代以來辛勤開墾台灣土地的貢獻，不僅否定了清朝的支配權與日本的接收權，也是台灣居民才有資格決定台灣前途的重大宣示。

從前引吳湯興說的「保衛家鄉，守住子孫發展寶藏」，同時參加祭天大典的姜紹祖所說：「今日的局面，我們只有兩條路可走：一是甘願斷送祖先留下的田地家園，交給東洋蕃，第二條就是殺出一條血路，保衛鄉民」，徐驥說：「這次『三秀才』出來對抗日本蕃侵台，決死護家鄉，懇請青壯朋友一起來！一副腦袋，一腔熱血交給台灣！」以及祭天儀式後眾人高喊：「保衛家鄉！」「趕走東洋蕃！」（頁88）由此可知，土地是個人與後代子孫生活的憑藉，失去土地則失去生存的依靠。為了保住土地所有權及土地上的家園，台灣居民被迫選擇驅逐即將奪走土地的日本人，以維護自身生存的權益，這就是「保衛鄉土」的真正意義。

從吳湯興、姜紹祖、徐驥等人的聯合抗日，吳湯興和操福佬語的溝倍庄⁷義士賴寬攜手合作，甚至最後吳湯興殉難於閩南族群聚居的八卦山區，可知所謂的「家鄉」絕不僅僅侷限於銅鑼灣（苗栗縣銅鑼鄉）、北埔或頭份等出生地，也不單指日常生活的客家聚落。劇本中馬拉邦社的莫·米脫和加里合灣社的沙浪·哈用兩位泰雅族人，原本在大湖、南湖一帶與隘勇作戰，為保鄉衛土，決定與隘勇攜手對抗日本軍隊。賽夏族的來撒·阿給尼說：「土地、房子都在南庄，南庄在台灣內部，東洋蕃來搶，大家就合力打退他們，這是應該的！」（頁91）臨死之際，來撒·阿給尼婉拒楊載雲等人欲將其送回南庄，安葬入土的提議時表示：「嘻嘻！不用、不用。就葬在這裡好啦！」「一樣、一樣啦！土地是連著的，南庄、頭份的土地是連著的」（頁113），吳湯興對過溝仔（苗栗縣竹南鎮龍鳳里）戰死的沙浪·哈用說：「你的血灑在自己的大地上，泰雅勇士」（頁104），這些都用來表示清廷割讓台灣的舉動，已使得同在台灣島上的客家、閩南、原住民各族群的命運休戚相關，並因而產生禍福與共的連帶感。

另外，半生戎馬的「新楚軍」領袖楊載雲並非出生於台灣，值此局勢動盪之際毅然決然投入抗日的行列。楊載雲說：「這是人生境界，生命的安頓的事」，「家眷跟隨我來台……就安頓在這頭份庄土牛崎…我和大家同樣心情！」（頁92）原來即使是從大陸來台的第一代移民，也可以由於家眷安頓在此，由於台灣提供了全家人立足之地，而選擇和其他各族群站在同一陣線，成為新一代的台灣人。原本只是自然物質的「土地」，因為有家園建立於其上，因為它是個人和家眷生活的基地，遂轉化成為「家鄉」和「鄉土」。認同台灣土地的楊載雲後來戰死於頭份巷戰，以台灣為人生的最後歸宿，其肉身終將化為台灣土地的一部分，誠可謂死得其所。

李喬曾經在演講時提起閱讀哈雷(Alex Haley)的小說《根》(Roots)的心得，認為這部描寫美國黑人尋根的小說最後，黑人找到的傳統文化的鄉土、感情依歸的鄉土竟然不是非洲，而是當下生活的北美洲，宣示了：「那渺渺茫茫所謂的血脈的源頭，是不可追尋的，當下即是你生活的基地」，「所以當下的立足點，也可以成為感情依歸的鄉土，進而是生命依歸的鄉土」⁸。外省人楊載雲和客家族群、閩南族群等中國移民後裔為台灣而奮

⁶ 李喬，〈寫在前面〉，收於其著，《情歸大地》（台北：行政院客家委員會，2008年），頁4。由於本論文有多處引文來自《情歸大地》電影劇本，為求精簡，將在文中直接標明出處頁碼，不再另行加註。

⁷ 溝倍庄在頭家庄（潭子鄉頭家村）附近，根據許佩賢的註解，即現今台中北屯區舊社一帶。見許佩賢譯，《攻台戰記——日清戰史·台灣篇》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1995年），頁233。

⁸ 李喬，〈文學與土地〉，2003年3月29日宜蘭社區大學演講紀錄，收於其著，《李喬文學文化論集（一）》（苗

戰，揭示了「當下就是故鄉」的真諦——只要認同當下立足的土地，「移民」也得以轉而成為土地的「主人」，「異鄉」就是個人感情與生命依歸的「鄉土」。對李喬來說，不管是基於語言相同而來的客家族群認同，或基於生活實際面而建構的土地認同，都必須從文化的角度進行解讀，和國家的疆界或政治的觀點沒有必然的關係。客家認同與土地認同的差異，在於前者乃珍視傳承而來的文化傳統，土地認同則是正視立足當下生活的大地，兩者可以並行且不相衝突。

「外省族群」⁹與本地的客家、閩南、原住民族「結同年，同心保台灣」，攜手征戰桃竹苗一帶的描寫，具體而微地呈現了台灣四大族群社會結構的現況。李喬曾經說劇作取名為《情歸大地》，「意思指的就是台灣人的情感真正地歸屬於台灣這塊國土」¹⁰。在〈臺灣文學主體性的建構〉的「理解與界說」中，李喬曾經為「台灣人」定義如下：

是現代Nation的觀念，以認同(identity)為準，即認同為同一生活「共同體」(Community)的社會群體。也就是說：勿論血緣如何，原有的文化傳統如何，祇要「認同臺灣」為自己的生活共同體，以臺灣人為榮，以臺灣整體利益為念，願意為這個共同體效忠奉獻：這樣的人就是「臺灣人」。¹¹

所謂「現代Nation」與「台灣人」的概念，明顯來自安德森(Benedict Anderson)《想像的共同體：民族主義的起源與散布》(Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)一書中對「民族」(nation)的定義，安德森說：

依循著人類學的精神，我主張對民族做以下的界定：它是一種想像的政治共同體——並且它是被想像為本質上有限的(limited)，同時也享有主權的共同體。

它是想像的，因為即使是最小的民族的成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或者甚至聽說過他們，然而，他們相互連結的意象卻活在每一位成員的心中。¹²

由此可知，李喬從文化觀點建構的「台灣人」共同體奠基於土地認同，亦即當下一塊土地上共同生活而產生的連結意象。由於台灣已經擁有自己的政府組織，因此身為台灣人應該為了台灣整體的利益，效忠奉獻於台灣人這個共同體，這是李喬從認同台灣土地衍伸出來的政治主張。1895年乙未戰役時台灣還不是一個主權獨立的國家，前述李喬接受採訪時以「國土」稱呼台灣，顯見《情歸大地》有借古喻今之意，從中寄託了李喬對於今日台灣政治現實的判斷，¹³也呈現了李喬為台灣的認同分歧尋找共識的努力。換句話說，以特定情節安排的《情歸大地》電影劇本，其本質不是歷史，而是一種寓言式的文學創作。

乙未戰役之所以能成為政治現實的一種託寓(allegory)，很可能因為1895年台灣面臨日本武力接收時孤立無援的處境，與今日台灣屢遭中國飛彈威脅、被國際社會孤立的情境極為相似。在境外簽訂的《馬關條約》把台灣從大清帝國的領土切割開來，從此長達兩百多年隸屬於中國的關係產生斷裂，造就了台灣歷史上的重大轉捩點。清朝官員紛紛逃離台灣的舉動，具體說明了抵抗日本接收的戰場僅限於台灣，逃出台海即遠離戰火。主權遞嬗之際的政權空窗期，突顯了台灣在世界地圖上獨特的存在。回顧這段歷史來看，當時台灣各族群其實尚未凝聚成共同體，而《情歸大地》劇中台灣島內不分種族共同承受外敵的壓迫，原有的生活秩序同遭破壞，遂觸發了彼此間的連帶感，進而串聯出命運相同的台灣人這個共同體的想像，其實是李喬投射了個人認同意識的結果。

雖然李喬從安德森的論述汲取養分，作為建構台灣人共同體的基礎，但李喬的「台灣人」與「現代民族」的概念其實略有不同。畢竟台灣是一塊移民地，台灣人的內涵隨著人口的遷出移入而不斷改變，因此不管先來後到，也不管來台時間多久，只要生活於台灣的當下認同這片土地即可。李喬的「台灣人」定義顯然是流動的，而且是個人內在的自由選擇，不可能也無法經由外在強制性的壓迫而達成。從成員間不必具有相同的血緣、語言、文化，也不必擁有任何相同的歷史傳統或特質來看，這樣的想法已經超越民族主義的界線。¹⁴因此儘管李喬

栗：苗栗縣政府國際文化觀光局，2007年），頁224。

⁹ 本來「外省族群」一詞指1945年二次世界大戰結束之後來台的大陸籍人士，其中約有兩百萬軍民是在1949年隨中華民國政府播遷來台。筆者在此稱呼楊載雲為外省族群是借用現今台灣社會的族群分類名稱，因為楊載雲在當時確實屬外省籍，也因為李喬的劇作有借古喻今之意。

¹⁰ 張倩璋，〈一八九五歷史 李喬情歸大地〉，《新台灣新聞週刊》第659期（2008年11月6日），頁73。

¹¹ 引自李喬，〈臺灣文學主體性的建構〉，《文學台灣》第48期（2003年10月），頁65。

¹² 引自班納迪克·安德森著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（台北：時報文化，2003年初版八刷），頁10。

¹³ 李喬在區分「歷史素材小說」與「歷史小說」的差異時，曾經說歷史素材小說是「偏重變化以存實，終究在闡釋作者的歷史觀、生命觀、現實的判斷等」。《情歸大地》是另一種歷史素材創作，其中自然帶有李喬個人對歷史人事的個人詮釋，以此傳達作者個人的文學觀與生命觀，乃至於作者對今日現實社會的判斷。上述李喬說法見〈「歷史素材小說」寫作經驗談〉，《文訊》第246期（2006年4月），頁54。

¹⁴ 依據霍布斯邦(Eric Hobsbawm)的說法，「民族主義所要團結凝聚的對象，是具有共同的族源、語言、文化、歷史傳統，或其他特質的人民」。見艾瑞克·霍布斯邦著，李金梅譯，《民族與民族主義》（台北：麥田出版，城

的政治理念傾向台灣獨立，但以此論斷李喬是位「台灣民族主義者」，無疑是倒果為因的錯誤見解。

參、生命與母土的結合

在《情歸大地》電影劇本之前，土地認同已經是李喬《寒夜三部曲》、《秦姆山記》等多篇小說的主題，大地的愛通常是透過母親的角色而存在。¹⁵李喬甚至有《大地之母》、客語史詩《台灣，我的母親》作品集，將台灣土地比擬為母親，以此描述對於台灣土地的孺慕之情。《情歸大地》劇本再度使用相同的手法，不過先前創作中「大地之母」的原型來自李喬的母親，這次李喬塑造了一位被稱為巴赫·阿娜（「天地一母」之意）的尪姨（巫婆），以「天地之母」的形象而存在。

劇本中安排了一場祭典，祭場中巴赫·阿娜當眾下咒語，責備祖先也是渡海來台的巴宰海族（Pazeh）無誠心敬祖靈、守家園，並詛咒傷害土地、不珍惜土地的漢人若不完全改過，將會被人殺害，屍體堆積如山，血流成河。在化為火團升天之後，巴赫·阿娜原先立足處僅剩下一堆巴掌大小的土塊。日後預言般的詛咒果然應驗，目睹這場祭典的少年吳湯興後來在乙未戰役中見證了漢人的死傷慘重，水溝中污紅血液緩緩而流。天地之母以土塊的形式歸天，吳湯興中彈戰歿之際則是肉身化為血雨和微塵細土，或飛揚空中，或飄落而為大地的一部分。所謂的「歸天」（往生）即是化為塵土（回歸大地），死亡是另一種形式的再生，人最終的歸宿乃是土地，因此愛惜土地乃人類必備的道德，否則必遭天譴，這似乎是李喬藉此所要傳達的信念。

另外，劇中吳湯興外公吳阿清被蛇咬之後，鮮血一點一滴流入草堆與土地，阿清說：「阿公真的沒有離開，阿公和土地連在一起了；或者說，人本來就是土地的一部分……」（頁115-116）以及黃賢妹為吳湯興洗腳，腳上的泥土卻越搓越多，面對賢妹吳湯興是不是泥巴做成的疑問，吳湯興回答：「是啊！本來，人就是泥做的。小時候問媽媽：我從哪裡來的？媽媽就說：泥土裡蹦出來的。有道理呢！」¹⁶如果人的生命是從泥土而來，¹⁷那麼死後回歸大地，無異於回到母親的懷抱。因此對殉難的義軍來說，抵抗不成後能在自己認同的土地上犧牲，這樣的人生毫無遺憾。例如鍾石妹死前高呼：「我的土地，我的死所啊！」死時臉上還留有一絲笑意；（頁109-110）在虎尾溪東岸的溪尾庄中彈的徐驥斷氣前大喊：「大丈夫為台灣死，沒有遺憾了！」（頁157）眾烈士最終與土地合而為一，輪迴到生命最初的起點，¹⁸這是人生最圓滿的結局。

尤其值得注意的是不同於以往，李喬還從歷史中找到了母親與台灣土地連結的意象。羅融採訪李喬之後，留下了這一段生動的紀錄：

「我讀到一份史料，講到吳湯興的爸爸，是一個太平天國年間的流浪漢，從中原跑來苗栗銅鑼，遇到吳秋妹，被吳秋妹招贅，生了孩子、生活穩定之後，卻又跑掉回到中原去。」聊到吳湯興的故事，李喬難掩興奮的說，「我看到這個，知道這簡直就是個 metaphor（隱喻），我感覺得到他的生命情境，我覺得自己能掌握他的生命情境，」李喬說，吳湯興的母親和阿婆，一定會跟他說講，「要愛鄉、要愛土地，千萬不可以跑掉呀！」¹⁹

根據歷史學者羅運治的研究，湯四（別號悅來）原配是丘逢甲的遠親。太平天國時期湯四隻身來台，後入贅吳

邦發行，2001年初版五刷），頁239。

¹⁵ 關於這一點已有多篇論文發表，例如：陳萬益，〈母親的形象和象徵——《寒夜三部曲》初探〉，收於許素蘭編，《認識李喬》（苗栗：苗栗縣立文化中心，1993年），頁126-142；郭慧華，〈族群融合的神話——試論《秦姆山記》〉，附錄於其著，〈鍾肇政小說中的原住民圖像書寫〉（國立臺灣師範大學國文系在職進修碩士學位班碩士論文，2003年），頁218-227；申惠豐，〈台灣歷史小說中的土地映像——土地意識的回歸、認同與實踐〉（靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2005年），頁50-52；三木直大作，陳攻君譯，〈試論《孤燈》——李喬小說的歷史敘述與文學虛構〉，財團法人文學台灣基金會主編，《台灣大河小說家作品學術研討會論文集》（台南：國家台灣文學館籌備處，2006年），頁179-197；許素蘭，〈台灣，我的母親——李喬《寒夜三部曲》裡孤兒意識的消解與故鄉意象的浮現〉，財團法人文學台灣基金會主編，《台灣大河小說家作品學術研討會論文集》，頁199-217。另外，鍾肇政等人共同參與，許振江、鄭炯明記錄的〈《寒夜三部曲》討論會〉中的「土地、母親、愛與恨的關係」一節，彭瑞金、鍾肇政、李喬三人針對李喬如何將母親與土地合而為一也有一番精闢的討論，詳見許素蘭編，《認識李喬》，頁102-106。前述篇章對筆者這篇論文均有所啟發，謹此致謝！

¹⁶ 引自李喬，《情歸大地》，頁146。這段情節實際上來自李喬自己不管怎樣洗，腳的污垢還是會有的生活經驗。李喬說：「因為我自己有這個經驗，那腳的污垢，不管怎樣洗還是會有，這是人和土地基本的關係，這基本關係是和後來人類建立的社會、經濟、政治這些玩意兒之前的一段因緣。」引自許振江、鄭炯明記錄，〈《寒夜三部曲》討論會〉，許素蘭編，《認識李喬》，頁106。

¹⁷ 世界上的古老文明不乏以泥土造人的神話，例如中國有女媧以黃土造人之說，《聖經》說上帝以塵土造人……等，因此李喬人從泥土來的描寫有其根據性。

¹⁸ 李喬說：「筆者認為萬物是一體的。而大地，母親、生命（子嗣）三者正形成了存在界連環無間的象徵。往下看：母親是生命的源頭，而大地是母親的本然；往上看：母親是大地的化身，而生命是母親的再生。」因此人死亡後回歸大地，可以說是「大地，母親、生命（子嗣）」三者連環關係輪迴下的圓滿。引文見李喬，〈序〉，收於其著，《寒夜》（台北：遠景出版事業公司，1997年五版），頁2。

¹⁹ 羅融，〈作家李喬·義民史觀·電影【一八九五】〉，《人本教育札記》第235期（2009年1月），頁58。

秋妹，生四子，於吳湯興童年時返回廣東藍嶺高思鄉，終老故里。吳湯興是長子，原名新興，過繼給吳仕能（原是吳湯興的舅舅），後來因為應科舉考試而改名為湯興。²⁰因此吳湯興和其他三兄弟不同，是唯一以母親的「吳」姓為姓者。

《情歸大地》劇本將吳湯興的身世略加改寫，省略過繼以傳嗣吳家這一段，使得失去父愛的吳湯興跟母親間的聯繫更為緊密。劇中先是這樣描寫吳湯興的父母分離的場面：

秋：「悅來，你真的要離開？」
 四：「不是離開，是回家，回我廣東高思的家」
 秋：「難道銅鑼這裡，不是你家？」（頁 89）

在台灣娶妻生子的湯四拋妻棄子「回」廣東高思的「家」，而吳秋妹難道銅鑼不是「家」的質疑，說明了兩人看待台灣土地的方式不同——對吳秋妹來說台灣是家鄉，然對已在此娶妻生子的湯四來說始終是異鄉，因此只有重返中國，才能安頓他的心靈。

失去父愛之後，少年吳湯興經常惡夢連連，《情歸大地》安排了一場頗具象徵意義的夢境：

- ◎ 少年興赤腳走出家門。跳接海邊。遠中近景。興孤立海灘上。轉境，出現三少年，共四人。遠處父的背影。
- ◎ 突然巨浪捲起。四人奔向父背影。背影遠離，越來越遠。消失。
- ◎ 四人惶恐聚集相擁。斜上角一柔細女手伸下。抬頭看，發現是母親秋妹手。特寫留淚痕的秋妹側臉。母子相擁海灘上。近、中、遠、溶出。
- ◎ 溶入興成年。興取下壁上父畫像……（頁 103）

遠離的父親背影象徵父親的背棄，成長歲月中父親的缺席在吳湯興心中留下了巨大的陰影，這樣的傷痛終因母親的慈愛而撫平，並得到救贖。成年的吳湯興取下牆壁上的父親畫像，以行動表明要跟留在心裡的父親影像正式訣別，從此完全屬於母親。娶妻生子後，長子滿月，當賀客提及湯四做阿公，倘若在場，不知道有多高興時，吳湯興聞之色變，進入臥室，然後向安慰自己的妻子黃賢妹說：「是啊！我姓吳。屬於銅鑼、屬於台灣，又有妳賢妹。我已滿足了！」（頁 102）吳湯興以母親的家鄉（銅鑼及所屬的台灣）為情感歸屬的故鄉，以母姓為姓，在此成家立業，並以此感到滿足，從這裡可以清楚看到「母親」、「台灣」的意象如何連結。

相對於「母親」代表「台灣」，湯四的父親意象直指「中國」，「吳秋妹／母親／台灣」與「湯四／父親／中國」遂成為劇本中清晰可見的兩個對照組。湯四離台灣而去的背影，用來隱喻中國對台灣的背棄。首先是為保住大清的國祚，台灣成為甲午戰爭敗戰的代罪羔羊，清廷簽訂《馬關條約》，主動斷絕與台灣間的關係。接著正如劇本所描述的，駐台的唐景崧等大小官吏丟下台灣，遠渡大陸。八卦山失守、吳湯興陣亡之際，原本橫臥榻上吸食鴉片的知府黎景嵩聽聞日軍進入官署，立即指示備轎，指點攜帶財物，從官署後門匆匆逃出。十月十九日，台南城郊相繼失陷。當夜，劉永福與十多位幕僚帶著妻小登上英國船開往廈門。

吳湯興率領民兵北上抗敵，就是因為先後遭到父親與中國官吏遺棄，深刻體悟到父國的無法倚賴，乃決心自救。²¹誓師前吳湯興遠眺群山雲海，慢吟〈渡台悲歌〉：「勸君切勿棄台灣／是生是死都艱難／落地生根誓不還／食酒唱歌好喜歡」²²（頁 86），表達了絕不會背棄台灣而去的堅決態度。這四句詩係李喬重組改寫自清朝佚名詩人所作客語詩〈渡台悲歌〉開頭的一小段，原詩句如下：

勸君切莫過台灣 台灣恰似鬼門關 千個人去無人轉 知生知死都是難
 就是客場也敢去 台灣所在滅人山 台灣本係福建省 一半漳州一半泉 一半廣東人居住 一半生番併熟番
 生番住在山林內 專殺人頭帶入山 帶入山中食粟酒 食酒唱歌喜歡歡²³（底線為筆者所加）

詩中指稱台灣有原住民識首，來台生活極為危險，勸告大陸親友切勿東渡台灣。與劇本中的四句比對後可以發現，「落地生根誓不還」一句完全是李喬新作，以此區隔了吳湯興與父親湯四等台灣早期移民的不同。

經由吳湯興抗日的歷史故事，劇本開頭的詩句也啟示了被國際社會孤立的現狀之下，台灣人應採取的態度：

我們的父祖：
 脫離苦難來墾荒 海天茫茫向前航

²⁰ 詳見羅運治，〈吳湯興事蹟考証—乙未年保台抗日的民族英雄—〉，《淡江學報》第 35 期（1996 年 2 月），頁 49。

²¹ 吳湯興率領民兵北上抗敵時說：「我吳某，六歲就被生父拋棄，恨那毫無心肝的父親，也恨毫無責任感的官員，今日的局面，正如徐驥兄講的：不自救，誰能救我們？我知道！這條路，有去無回；我們犧牲了，也許能保住妻兒家園！雖死無憾，不願家園白白喪失！」見李喬，〈情歸大地〉，頁 92。

²² 《情歸大地》客語版四句為「勸君切莫攞（vok）台灣／是生是死都艱難／落地生根誓不還／食酒唱歌當喜歡」（頁 8），「攞」與〈渡台悲歌〉原詞句的「過」音相近。

²³ 引自黃榮洛，〈渡台悲歌——台灣的開拓與抗爭史話〉（台北：臺原出版社，1997 年第一版第六刷），頁 24-25。

很像萬年前第四冰期 後冰期的鱒魚
 滄桑巨變轉換時 陸封在台灣深山裡
 被人切斷、被人拋棄
 說是亞洲孤兒 實際是孤哀子
 實際上是 新生的高山鱒興起
 悲劇結束 新前程開始
 生命姿彩必須施展 必須繁育健旺後裔
 這是 自然運行的道理
 去吧 海天茫茫多難原鄉
 偉大啊 婆娑之洋 美麗的台灣！²⁴

詩句內容與《寒夜》〈序章：神秘的魚〉²⁵中高山鱒的傳說遙相呼應，清楚傳達李喬對於台灣母土的認同，以及台灣人必須靠自己的力量勇敢前行的觀點。

在此必須加以解釋的是李喬稱台灣人為「孤哀子」的用意——「孤哀子」意指父母雙亡，而父親去世稱為「孤兒」，母喪則稱為「哀子」。「孤哀子」之意可以從兩個層面來解釋：一方面，《情歸大地》劇本中以父親象徵中國，父國的離棄指台灣失去父愛，如同「孤兒」；另一方面，吳濁流《亞細亞的孤兒》一書主要是描繪日本殖民時代，台灣人夾處在生母（中國）與養母（日本）之間矛盾複雜的孤兒意識，以失去母親表示台灣被「生母」中國遺棄的命運，正確說法即為「哀子」。如此則台灣既是「孤兒」，也是「哀子」，因此稱台灣為「孤哀子」。在此要特別說明的是針對孤兒意識，李喬有自己的一番見解，他說：

我從不覺得我是孤兒，我有安身立命的大地，怎麼會是孤兒呢？我自始至終的覺得，你既然生長在一個地方，就該好好的愛這個地方，有什麼孤兒可言呢？你愛這個地方，這地方就是你的母親。²⁶

高山鱒被陸封於台灣深山，比擬台灣被迫切斷與中國（父或母）關係的悲劇性命運。但是只要認同台灣土地是自己的母親，那麼台灣人必然可以脫離亞洲孤兒的處境。李喬以此鼓勵台灣人絕不可陷溺在孤兒意識中自怨自艾，應該自立自強，以自己的力量開展多姿多彩的新生命。

肆、父權體制的再現

《情歸大地》透過歷史素材寄託作者李喬的母土認同、台灣人共同體的想像，並給予未來台灣前途以暗示，全篇清楚可見李喬的生命觀與認同意識貫串其間。音像化²⁷成電影《一八九五》之後，顯然是為了使畫面表現能貼近歷史現場，製作團隊參考了多部歷史文獻，在服裝考據方面也極為用心。²⁸與《情歸大地》並置來看，《一八九五》的最大不同點，在於加入日本軍醫森鷗外的角色，藉由森鷗外的口述和日記來呈現時間的往前推移，《徂征日記》的部分內容也融入其中，²⁹使得本片散發著一股獨特的文藝氣息。

劇情方面，《一八九五》電影分成兩條主線交互進行，一線就是以森鷗外為主要敘事者，另一線則是抗日義軍的分合與行動。森鷗外看盡雙方人馬各自擔負接收任務與擊退日軍的使命，悲憫激戰之下無數生命為此流血犧牲，因而質疑起這場戰爭的意義。電影不以善惡二元對立的方式處理台灣義軍與日本接收部隊的關係，而以台灣寡母想留住獨生子作為依靠不得如願，以及傳染霍亂瀕死的年輕日兵希望母親以為他是光榮戰死等情節，訴說戰爭的殘酷無情以及人們面對戰爭的無奈，全片洋溢著濃厚的人道精神。可惜以日本帝國的他者（Other）之眼，帶領觀眾回顧這段可歌可泣的歷史故事，為日軍接收時的濫殺無辜找到自衛的合理藉口，忽略了台灣人才是這部電影真正的主角，導致台灣人主體性的失落。

除此之外，《一八九五》也以台灣人不分族群地保衛鄉土為主題，³⁰但與李喬原著相較，無論角色或情節都

²⁴ 引自李喬，《情歸大地》，頁 86。結尾處的 O.S. 內容與這段詩句類似（頁 158），頭尾呼應，由此可以了解這是作為詮釋本劇認同台灣土地的主旨之用。

²⁵ 李喬，《寒夜》（台北：遠景出版事業公司，1997 年五版），頁 1-3。

²⁶ 劉湘吟，〈愛恨分明的大地之子——台灣新文化推動者李喬〉，《新觀念》第 107 期（1997 年 7 月），頁 36。

²⁷ 在文學場域裡，一般把文學文本改編為電影或電視節目稱為「影像化」，事實上，電視電影的呈現方式除了影像，還有聲音，因此本論文採用大眾傳播領域的「音像化」（audio-visualization）一詞，以切合將文學文本的文字改編成為影像與聲音兩部分同時呈現的情況。

²⁸ 從影片最後羅列的參考書目高達十六本，其中包含知名歷史學者吳密察導讀的《征台戰記》、《征台圖錄》、《征台見聞》等日文史料的中文譯本，以及《台灣早期服飾圖錄》、《台灣原住民服飾文化》等圖書及研究論述，便可以窺知製作團隊的用心之處。

²⁹ 例如字幕中曾經出現明治 28 年（1895 年）6 月 1 日的日記原文：「偶、一螢の闇を掠めて過ぐるを見る所謂暗夜灯を得たる者」；7 月 22 日時森鷗外所說，傍晚看到屋簷下一群受驚嚇的蝙蝠飛舞，應有幾百隻之多，係改寫自 7 月 7 日的日記內容。參見森林太郎（森鷗外本名），〈徂征日記〉，收於其著，《鷗外全集》第 35 卷（東京：岩波書店，1989 年第二刷），頁 253。

³⁰ 導演洪智育接受採訪時表示：「一八九五年的台灣，不分族群、階級，為了保護台灣這塊土地，明知會死也要

存在著頗大的差異。以主角吳湯興來說，當他決定出人出糧，以統領之職率領民兵對抗日軍時，母親吳秋妹與妻子黃賢妹都持反對的意見。吳秋妹的理由是「男人應該留在銅鑼保護家鄉」，黃賢妹則質問吳湯興：「有家，有阿母，有小孩；要顧家業，又要教書，這些事呢？」兩人言下之意，家在銅鑼，因此保護家鄉應該留在銅鑼；出征是撇下家中老小及對於家庭、事業的責任。面臨這樣的狀況，吳湯興以「國家有難，我受丘逢甲先生和唐總統所託，不能不遵守承諾。」以及「阿母，您教導我們，這片土地是祖先辛苦開墾來的，有人來搶都是土匪。現在東洋番來，就是海上來的土匪。」「我會這麼做不是為了自己，是為了我們的子孫」等理由，為自己行為的正當性辯護。從軍之後遭遇日軍精良部隊，戰果不如預期，面臨弟兄打算放棄的負面言論，吳湯興以「改東洋名，講東洋話，做東洋人，可以嗎？」說服眾人繼續堅持抗戰。

從吳湯興話意及征戰所經之地，可知吳湯興口中的「這片土地」指「台灣」，而祖先辛苦開墾的這片土地有人來搶，就是「國家有難」。電影情節營造出吳湯興選擇了「國」而非「家」，違背了母親與妻子的期望，成為忠貞報國而孝道難以兩全的悲劇英雄。那麼吳湯興所謂的「國家」又指什麼？從吳湯興稱呼唐景崧為「總統」，所指似乎是「台灣民主國」。但從他不斷期待與官兵會合，信守劉永福「將軍」所說要「拖延東洋番三個月」的託付，以及始終相信「內地（筆者按：指大陸）還有援軍，就快到了！」來看，吳湯興把希望寄託在清廷，所要盡忠的國家是大清帝國（父國／中國），不願意「改東洋名，講東洋話，做東洋人」，也正是維持大清帝國臣民的身分使然。

不只是吳湯興的角色如此，姜紹祖赴銅鑼與吳湯興會合前，母親宋氏親祭天地與列祖列宗，祝禱姜紹祖一行人平安歸來時所說：「他們即將為我社稷出征」，其中「社稷」兩字意指「國家」。姜紹祖被俘後自盡身亡，壁上留下詩句，表白自己乃為國家盡忠而不願苟且偷生的心境。這首詩將《情歸大地》原著中「違戍孤軍自一支，九迴腸斷事可知。男兒應為家國計，豈可偷生降敵夷。」（頁101）的「家國」兩字改為「國家」。兩相比較，李喬是從「家」出發，進而將家園所在的鄉土視同國土的土地認同概念；《一八九五》電影則是國家的位階高於一切，傳達的是為報效國家可以捨棄個人生命的理念。

電影角色方面，客家族群以外的其他族群在劇中不是形象模糊，就是完全沒有出場的機會。例如閩南族群的土匪頭子林天霸，³¹平日打家劫舍強擄良家婦女，忽然因為被擄來後決定跟隨他的客家女性阿英（原名英妹）說：「村裡在傳，他們來了，都要改成他們的名字。我可不想忘記自己是誰！我們是不是也去打東洋番？」林天霸乃決定率眾參與義軍的行列。在這裡我們不清楚林天霸個人的想法，只見他們以本地土匪的身分對抗海上來的土匪，這樣的情節轉折缺乏足夠的說服力。而林天霸口中的「老朋友，生番」——三位賽夏族人，僅有的少數幾個鏡頭，除了為戰場死去的弟兄超渡時，口中喃喃念著絕大多數觀眾聽不懂的原住民語外，沒有任何一句台詞。如此空有形體，沒有靈魂與思想的原住民角色，只能淪為襯托林天霸的傳奇性跟領導地位之用，可惜之至。

其次，電影中未見原著裡楊載雲之類的外省籍人士獻身保衛台灣，反而一改原著劇本指責湯四棄台灣而去的立場，藉吳湯興之口，以理解的低姿態說出對於湯四及清朝官兵的意見：「他們本來就不是這塊土地的子孫，但我們要堅持下去，還要寫信拜託他們，再給我們一點糧草、一點藥。」電影中吳湯興面對外省族群的不加責備，並以出生地判別家鄉何在，恰巧與李喬「當下即是故鄉」的理念相左。「台灣」在電影裡是一個地方名詞，而大清帝國因戰敗必須割讓台灣，以拯救即將滅亡的皇朝，在統治階級與國家的整體利益之前，清廷官吏放棄台灣孤軍的行為就顯得合情合理。李喬原著中台灣的男性不分先來後到，也不分族群地為保衛台灣相繼慷慨捐軀的場面，及所形塑四大族群凝聚成的台灣人共同體全然消失地無影無蹤。

另一方面，女性的角色也有值得對比探究之處。《情歸大地》中年邁的吳秋妹撐起整個家族的重擔，照顧吳湯興的三個兒子，成為家庭最重要的支柱。當吳秋妹與吳湯興最後一次見面時，一個剪下吳湯興鬚髮與指甲的舉動，暗示她已做好白髮人送黑髮人的心理準備，坦然接受兒子可能屍骨無存的結局。婦女從軍者也不少，銅鑼三、四十名婦女俘虜了十九名日兵，讓獲知這項消息的日本官兵一片愕然。黃賢妹等三位女性勁裝打扮，身背弓箭，劈殺日本兵和流散各地的河南兵³²。八卦山一役，日軍少將山根信成被黃賢妹的箭射中，³³終於傷重

犧牲。」見尚毅夫、葛大維報導，〈國片再發燒 1895 下周上映〉，《聯合報》A1 版（要聞），2008 年 10 月 30 日。

³¹ 《情歸大地》中也有土匪的角色，包括老雞隆的「春柄賊」（頁 110）、頭份永和山的「攔路虎」（頁 124），但都是應該被打倒的負面人物，與《一八九五》中林天霸「深明民族大義」的形象全然不同。

³² 《一八九五》正式上映兩週後，報載台灣文獻館研究員林文龍根據吳德功《讓台記》史料指出，當時負責護衛台北城的「河南勇」（廣東珠江流域「河南營」基地訓練出來的清朝傭兵）搶庫藏往南逃竄，號召民兵北上抗日的吳湯興等人見河南勇帶著金帛，要求留下財物，遭對方開槍拒絕，遂劫殺了數百名河南勇。林文龍認為：「稗官野史與正史差距很大，電影為了票房，塑造民族英雄，難免會加油添醋，並隱惡揚善」，同時表示吳湯興帶領的民兵，「殺死同胞的人數，可能遠超過日軍」。如果從李喬的土地認同觀來看，河南勇擾亂台灣人生活的行徑與土匪無異，為「保衛鄉土」而殺之，並無不妥之處。林文龍的說法見廖兆祥，〈抗日？殺同胞？吳湯興史實翻案〉，《中國時報》C1 版（社會·都會），2008 年 11 月 21 日。

³³ 《情歸大地》劇本中並未明寫射中日將山根的箭從何而來，不過義軍中除黃賢妹等三位女性外無人使用弓箭，作者李喬已經給了足夠的暗示。另外，李喬在《情歸大地黃賢妹》中寫道：「黃賢妹率四位女軍參與會戰。據遺老傳述，血戰中日軍在場指揮司令山根信誠（筆者按：「成」之誤）少將，是被一箭射中左胸陣亡的，義軍都持刀斧或舊式槍枝，備弓矢的祇有黃賢妹所率女軍數人。」這段文字等於是在為《情歸大地》做補充說明。引文

不治。

相較於《情歸大地》中女性或持家或從軍，也有巾幗不讓鬚眉的英勇行動，《一八九五》電影中婦女從軍的畫面只見穿著男裝的阿英一位。我們當然不能忘記阿英是在被土匪擄走後，自知「清白」無故受損，將無法被「正常」社會所接納，而放棄離開土匪窩的機會，自願跟隨土匪頭子，然後再與土匪群一同進入戰場。雖然日軍口中也出現婦女從軍一事，但也僅是作為日軍決定採行「無差別掃蕩」的原因，並未見任何影像，弱化了所要給予觀眾不分性別抵禦外侮的印象。其他出場的婦女不管原先是否同意自己的兒子、丈夫投入反抗之役，到後來都坦然接受了這樣的發展，在家耕田、染布，甚至運送糧餉，成為去做「更重要的事」（打仗）的男人的最佳後盾，以傳統女人的形象與行為模式獻身於國家。

再者，原著劇本中一場吳湯興與黃賢妹洗腳的戲，黃賢妹為吳湯興搓腳時，吳湯興硬把黃賢妹腳上的布鞋脫去，也把賢妹的腳「擠」到腳盆裡，最後夫妻倆雙雙把腳上搓下來的泥團揉合在一起，形成你泥中有我，我泥中有你，彼此融合在一起的場面。電影中出現了兩場吳湯興與黃賢妹洗腳的戲，都是吳湯興高坐在床緣，黃賢妹蹲伏在吳湯興腳前，結果原著的男女平等變成男尊女卑。而電影包括床戲在內的幾場感情戲，影片結束前的字幕「九月／黃賢妹彰化尋夫未果／投井獲救後，絕食自盡」，以及電影光碟片封面上的「一個男人，對他家園的愛／一個女人，對她男人的愛」，鋪陳出黃賢妹貞節烈女殉夫的形象。儘管這樣的呈現符合一般人的看法，³⁴但與原著劇本的描寫其實相差甚遠。

《情歸大地》劇本中黃賢妹不但讀過詩書，拳腳功夫和騎馬射箭也不輸給男人。少女時期黃賢妹曾帶領三名婦女追隨官兵捉拿強盜，突然官兵的優勢逆轉，殿後的婦女撤退時反而落在後頭，兩名婦女當場被抓，一名少女與黃賢妹奔進山坳時不慎失足。黃賢妹雖然瞥見，驚恐之餘未予以搶救，導致兩名婦女被戲弄，該名少女也被強盜姦污。目睹此景的黃賢妹後來一想，三名強盜中的一名侮辱少女時，另兩名強盜正想學樣強暴兩名婦女，以自己的身手和佩帶著的流星劍，應該可以制敵脫困，卻因手垂腳軟而眼睜睜地目睹慘劇發生。後來兩名婦女負傷而返，這位是黃賢妹玩伴知己兼家塾同學的少女竟被擄走，一個月後自縊於自宅附近的黃麻樹上。此後黃賢妹陷入自責自棄當中，無法原諒自己，甚至有自殺以求救贖的念頭。

李喬筆下的黃賢妹不同於傳統女性，個性剛烈又有主見，比方在父親黃阿龍要吳湯興從三個女兒中挑一個做媳婦時，吳湯興認為隨他挑不公平，要求雙方互相挑選，結果吳湯興與黃賢妹彼此都挑中對方。黃賢妹猜測吳湯興聽過自己去抓強盜的種種流言，覺得娶她是同情她，越想越氣，曾經想找吳湯興理論。政權更迭之際，黃賢妹從招募義軍開始，即表示要跟著吳湯興一起去的期望。吳湯興沙場征戰，黃賢妹也一再表達家裡已安排妥當，準備上場殺敵的決心。即使吳湯興並未同意，黃賢妹還是帶著一批娘子軍奮勇拼戰。劇本中黃賢妹屢次向吳湯興表明：「上戰陣，是我自願，萬一陣亡，不能說是以身殉夫！是我自己的選擇！」（頁122）「萬一，我不會去殉夫的；雖然我還年輕，卻也經歷了人世種種，對於生命我自有安排。」（頁127-128）也就是說，黃賢妹在夫死之後自盡，並非「殉夫」，當然亦非「殉國」兩字可以解釋。

李喬在《情歸大地》自序〈寫在前面〉中說：「吳湯興妻子黃賢妹在吳殉難，以個人生命行程的覺悟選擇，投井被救活，再絕食而死。潔淨昇華的燦爛生命，成就為台灣永遠的美麗。」（頁4）從劇情發展來看，黃賢妹對於被強盜侮辱後自殺的少女一直心懷虧欠，生命始終背負著沉重的罪惡感，導致經常連連惡夢。李喬似乎想藉由黃賢妹的人生經歷，說明她之所以投入戰爭，乃是為了殺害東洋來的土匪以贖罪，彌補當年未能擊退強盜之憾。吳湯興就義前，黃賢妹為他佩帶上銅質的護心境，中間鑲嵌著黃賢妹陪嫁的「合璧雙玉」中的一塊翠玉。但期待自己留在身邊的一塊玉，將來能與吳湯興身上的那一塊合璧的心願，換來的是吳湯興殉難的消息。吳湯興的護心銅鏡被火燒到扭曲，翠玉破碎成大小不一的米粒灑落周邊，黃賢妹也選擇離開人世，將缺憾還諸天地，兩人相繼成為台灣土地的一部分。

《情歸大地》裡黃賢妹與吳湯興以平等方式互動，黃賢妹主動選擇投入決戰，最後也因自主性的抉擇而回歸大地，到了《一八九五》電影中被改編成男主外、女主內的形式，夫妻間的相處也呈現男尊女卑的不平等狀態。孔子說：「君君，臣臣，父父，子子」（《史記·孔子世家》），以君臣關係類比父子間的關係，蓋因父國的認同與忠貞愛國的道德要求，建立在領導者擁有形同家長（父親）的權威之上。由此看來，電影成為父權體制的再現實非偶然。

伍、結論

基於台灣曾經隸屬於中國，而且台灣有許多漢人移民後代，歷來關於乙未抗日戰爭的論述，幾乎包含在中華民族主義（或漢民族意識）與台灣主體意識兩種互相對立的論點當中。李喬以客家後裔的身分創作《情歸大地》電影劇本，從保衛鄉土的義民史觀出發，³⁵不只藉由乙未戰役客家先賢吳湯興等人的抗日事蹟，重構台灣客

見《文學台灣》第67期（2008年7月），頁202。

³⁴ 舉例來說，黃榮洛〈中港溪畔出烈女——被遺忘的三位客家烈女〉中就這樣記載：「當黃氏聽聞夫君為國捐軀的消息後，立刻趕赴彰化，確認吳湯興已以身殉國，便決心殉夫。」見其著，《渡台悲歌——台灣的開拓與抗爭史話》（台北：臺原出版社，1997年第一版第六刷），頁186。

³⁵ 歷來對吳湯興抗日史實的詮釋多以大中國觀點出發，例如《苗栗縣文學史》及張雄潮、羅運治等學者都強調吳湯興等人死戰，乃出於民族精神或愛國思想。薛雲峰指出，相關論述可分成大中國史觀、台灣史觀兩種，前者認為乙未事件是中國人反對日本帝國主義入侵的民族自救運動，後者則認為它是一場獨立運動戰爭，兩者的共同基準點都是從台灣民主國與大中國（清帝國）的連帶開始談起，因此薛雲峰另外提出義民史觀，認為這是客家人為抵禦現狀的可能劇烈變動而抗日。李喬曾經表示贊同這位年輕學者提出的義民史觀，認為這是「保衛

家人的歷史，也透過吳湯興等人超越族群的團結抵抗，再現了今日台灣客家、閩南、原住民、外省四大族群的社會結構，寄託自己重建台灣社會新秩序與新文化的殷切期盼。

從李喬經由《情歸大地》劇本所要揭櫫的土地認同理念來看，只要認同當下的土地，自然物質的「土地」立刻轉變成為情感依歸的「鄉土」。如此，不僅「客家」³⁶族群可以轉而成為台灣的「主人」；對所有新住民來說，台灣這塊移民地也將從「他鄉」變為「故鄉」。同在台灣這塊土地上生活，因為禍福相倚而產生彼此間的連帶感，那麼不必限於出生之地，也不必拘囿於家庭所在的村莊或聚落，整個台灣都是自己的家鄉。李喬用土地來連結語言不同、血緣互異，甚至文化內容也不盡相同的各族群之間的關係，已經為台灣人共同體的想像找到建立共識的基礎。

過去在李喬的創作中，土地一向被比擬為母親。這次透過吳湯興遭到來自中國大陸的父親遺棄，從此與台灣出生的母親相互依賴的身世經歷，從歷史上找到母親與台灣土地連結的意象，「母土／台灣」與「父國／中國」遂成為劇本中互相對照的兩組概念。由於土地提供生活的憑藉，是個人感情依歸的鄉土，也是生命最終的歸宿，對母土之愛理所當然是內在必備的道德涵養，這似乎是李喬所要傳達的思想與信念。然以「李喬原著」作為主要宣傳號召的電影《一八九五》，土地認同的位階則是低於國家認同而存在，台灣的鄉土認同被置於國家認同的框架之下，效忠父國（大清帝國／中國）成為影片最重要的主題。雖然這兩種文本都強調「愛台灣」與「保衛鄉土」，但在李喬的原著中台灣有類似於現代國家的概念，電影中台灣則是個地方名詞，保衛台灣其實也是對父國忠貞的一種外在形式表現。

做為《情歸大地》原著劇本的改編電影，《一八九五》以誤讀方式進行的再詮釋，已經和原著出現了極大的差異。即使保留了原著中的許多元素，由於所要表達的精神內涵不同，人物角色的形象當然也隨之產生變異。李喬筆下婦女展現了多樣化的身姿，對內可以安家，對外則可以英勇殺敵，同時還能夠自主地選擇個人的前途。改編電影則複製了父權社會傳統婦女的形象，她們的生活與生命的價值依附於男人而存在，缺乏個人的主體意識。土地認同與國家認同之異，在於前者是以生活為基礎，從文化層面建構而來，自然必須由下而上慢慢凝聚而成；國家認同則多由上層的統治階級向下層的人民灌輸，要求國民在政治領域服從盡忠。由此不難了解，李喬原著使用「情歸大地」為劇本名稱，代表從人民生活出發的庶民立場；電影改編採用「一八九五」為標題，則是以一個國族史大敘事（Grand Narrative）的角度來建構這個故事，父權體制自然成為必得維護與鞏固的社會制度。

參考資料

1. 申惠豐，〈台灣歷史小說中的土地映像——土地意識的回歸、認同與實踐〉（靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2005年）。
2. 艾瑞克·霍布斯邦著，李金梅譯，《民族與民族主義》（台北：麥田出版，城邦發行，2001年初版五刷）。
3. 李喬，〈「歷史素材小說」寫作經驗談〉，《文訊》第246期（2006年4月）。
4. 李喬，〈文學與土地〉，《李喬文學文化論集（一）》（苗栗：苗栗縣政府國際文化觀光局，2007年）。
5. 李喬，〈情歸大地黃賢妹〉，《文學台灣》第67期（2008年7月）。
6. 李喬，〈臺灣文學主體性的建構〉，《文學台灣》第48期（2003年10月）。
7. 李喬，《李喬文學文化論集（二）》（苗栗：苗栗縣國際文化觀光局，2007年）。
8. 李喬，《情歸大地》（台北：行政院客家委員會，2008年）。
9. 李喬，《寒夜》（台北：遠景出版事業公司，1997年五版）。
10. 李筱峰，〈《一八九五》的烈士與賢子——論「抗日？殺同胞？吳湯興史實翻案」〉，《自由時報》A15版（自由廣場），2008年11月30日。
11. 尚毅夫、葛大維，〈國片再發燒 1895下周上映〉，《聯合報》A1版（要聞），2008年10月30日。
12. 施正鋒，〈一八九五的集體記憶〉，《中國時報》A13版（時論廣場），2008年12月3日。
13. 班納迪克·安德森著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（台北：時報文化，2003年初版八刷）。
14. 財團法人文學台灣基金會主編，《台灣大河小說家作品學術研討會論文集》（台南：國家台灣文學館籌備處，2006年）。
15. 參謀本部編纂，《日本明治二十七八年日清戰史》（東京印刷株式會社，1904年）。
16. 張倩瑋，〈一八九五歷史 李喬情歸大地〉，《新台灣新聞週刊》第659期（2008年11月6日）。

鄉土的民眾史觀」，並且說他自己也是從這個角度來寫《情歸大地》這個劇本的。以上見莫渝、王幼華，《苗栗縣文學史》（苗栗：苗栗縣立文化中心，2000年），頁160；張雄潮，〈苗栗抗日英烈三秀才〉，《臺灣文獻》第17卷第1期（1966年3月），頁149；羅運治，〈吳湯興事蹟考証—乙未年保台抗日的民族英雄—〉，《淡江學報》第35期（1996年2月），頁50、52；薛雲峰，〈「義民史觀」之建構：析論台灣一八九五年（乙未）抗日戰爭中之義民軍統領丘逢甲與吳湯興〉，《國家發展研究》第8卷第1期（2008年12月），頁44-48；李喬，〈寫在前面〉，《情歸大地》，頁4；羅融，〈作家李喬·義民史觀·電影【一八九五】〉，《人本教育札記》第235期（2009年1月），頁59。

³⁶ 羅香林認為「客家」兩字是「客而家焉」之意。見其著，《客家研究導論》（台北：南天書局，1992年台灣一版），頁1。

17. 張雄潮，〈苗栗抗日英烈三秀才〉，《臺灣文獻》第17卷第1期（1966年3月）。
18. 莫渝、王幼華，〈苗栗縣文學史〉（苗栗：苗栗縣立文化中心，2000年）。
19. 許佩賢譯，〈攻台戰記——日清戰史·台灣篇〉（台北：遠流出版事業股份有限公司，1995年）。
20. 許素蘭編，〈認識李喬〉（苗栗：苗栗縣立文化中心，1993年）。
21. 連橫，〈臺灣通史〉（台北：幼獅文化事業公司，1979年四版）。
22. 郭慧華，〈族群融合的神話——試論《泰姆山記》〉，附錄於其著，〈鍾肇政小說中的原住民圖像書寫〉（國立臺灣師範大學國文系在職進修碩士學位班碩士論文，2003年）。
23. 陳宛茜，〈文學／李喬 願能再多寫幾年〉，《聯合報》，2006年7月4日。
24. 森林太郎，〈鷗外全集〉第35卷（東京：岩波書店，1989年第二刷）。
25. 黃榮洛，〈渡台悲歌——台灣的開拓與抗爭史話〉（台北：臺原出版社，1997年第一版第六刷）。
26. 廖兆祥，〈抗日？殺同胞？吳湯興史實翻案〉，《中國時報》C1版（社會·都會），2008年11月21日。
27. 廖志峰，〈青春的歌，從1895以來〉，《聯合報》E2版（文化廣場），2008年12月8日。
28. 劉湘吟，〈愛恨分明的大地之子——台灣新文化推動者李喬〉，《新觀念》第107期（1997年7月）。
29. 薛雲峰，〈「義民史觀」之建構：析論台灣一八九五年（乙未）抗日戰爭中之義民軍統領丘逢甲與吳湯興〉，《國家發展研究》第8卷第1期（2008年12月）。
30. 羅香林，〈客家研究導論〉（台北：南天書局，1992年台灣一版）。
31. 羅運治，〈吳湯興事蹟考証——乙未年保台抗日的民族英雄——〉，《淡江學報》第35期（1996年2月）。
32. 羅融，〈作家李喬·義民史觀·電影【一八九五】〉，《人本教育札記》第235期（2009年1月）。

文學現代性的建立：二〇年代台灣文學論的啟蒙內容及其結構

崔末順

國立政治大學台灣文學研究所助理教授

mschoi@nccu.edu.tw

摘要

本文以二〇年代台灣現代文學論為對象，分析其啟蒙內容和結構問題。啟蒙的主要內容，可歸納為實用主義、民族主義和個性主義；而這些初期文學論，有些是以新舊文學論爭的形態進行，帶有濃厚的論述(discourse)性格。因此，本文分析其論述結構後，發現實用主義論述，係建構在新/舊的對立結構上；民族主義論述，是以區分自我/他者的方式討論文學的功能；而個性主義論述，在內容上，是把個人情感的真/假對立起來，肯定文學表現的率真感情和情緒，在形式方面，則重視虛構性和形象性。

透過這三組對立結構來築構三種性格的初期文學論，在台灣和世界文學的發展史上，具有下列意義：第一，接受現代理念和價值，對傳統文字和文學提出批判，呈現反封建及現代指向；第二，結合文學和民族命運的民族主義論述，主要來自台灣的殖民地不平等地位和處境，不僅呈現出反帝國主義性格，在企圖建立民族文學的努力上面，也反映了世界普遍的現代性樣貌；第三，個性主義中所呈現的個人主體的發現和自覺，以及對於文學擁有的表現獨特性的認知，係將實用性文學論帶到了藝術層次上討論，展現了文學的現代性性格。

CHOI, MAL-SOON

Graduate Institute of Taiwanese Literature, National Chengchi University

Assistant Professor

Abstract

Taiwan Modern Literature Theory as a subject, this essay is about analyzing its enlightening content and structure. The main content of enlightenment is concluded to be Utilitarianism, Nationalism and Personalism. Among these initial literature theory, some were shown by the way of New/old Literary Fliting, with strong character of discourse. Therefore, after analyzing the structure of discourse in this essay, it is found that Utilitarianism is constructed on dualistic structure of New/Old; Nationalism discusses the function of literature by separating Self/Others; Personalism approving forthright, sincere and feeling of literature expression, makes opposition of True/False of personal emotions, meanwhile, emphasizing fictional and imaginary properties in formalism.

Building three characters through these three opposing structure, contains meanings below over Taiwan and World historical development of literature. First, accepting modern concepts and values and giving criticism of traditional word and literature presented anti-feudal and modernity. Second, combining literature and nation fate under Taiwan's unequal colonial status and situation not only showed the anti-imperialistic character but also reflected the universal modern appearance of the time on effort of build up national

literature. Third, the discovery of personality and selfhood in Personalism as well as unique cognition of literary expression, had pushed practical literature theory to an art level, and emerged the modern character of literature.

壹、前言

二〇年代的台灣，由於是在淪為日本殖民地的處境下，與西方現代文化進行接觸，其現代論述一開始即帶有文化啟發和喚起民族自覺的強烈啟蒙性格。該時期新文學運動也是以新文化運動的一環展開，其文學論在受到西方現代文明強烈影響的同時，又將重心放在自我民族處境的改善上，因此，台灣的現代論述可說是在西方現代性的強烈磁場中所推動進行。

一般來說，現代性指的是伴隨著資本主義生產制度和方式，以及社會經濟發展過程，所形成的人的生活方式和價值觀，它以接受科學技術，重視合理性和人的理性，並相信歷史的進步，以及人的自我發展為其核心內容。以過去的歷史軌跡來看，西方現代的進展，是朝著在政治上形成國民國家，在經濟上成立資本主義市場體制，在思想上尊重個人的權利等方向展開。如此走向，不僅是西方國家所特有，在往後的世界歷史進展中的其他地區也普遍適用。二〇年代的台灣新興知識分子，也深深體認到此歷史方向不僅應該追求，也必須積極接受；為了傳播此西方現代經驗和理念，他們發行報章雜誌，並利用初始形成的公共領域，發表言論，提出主張，漸次形成了現代論述。

二〇年代，人類方經歷過第一次世界大戰不久，戰爭中被恣意利用的科學技術和物質文明普遍受到質疑和批判，人們不再那麼重視西方的船堅砲利¹，代之而起的是強調和平的文化主義。這時期台灣現代論述中，同樣可以看出充滿著文化主義的旗號。² 在此之時，知識分子所關注的問題，是如何改善殖民地處境中的不平等地位，在這一點上，他們以自我覺醒和對民眾啟蒙的方式，來促使社會變革，進而圖謀未來。可以說，二〇年代台灣現代論述的首要命題，主要是透過新文化的普及和民智的啟發來推動社會改造，以及改善不平等的民族地位上面，在此時代精神和啟蒙氛圍中，初期文學論自然帶著濃厚的啟蒙色彩。另外，西方現代性的核心內容一個人主體的發現和個性的自覺，也普遍受到當時知識分子的重視，他們認為這些都是不可或缺的現代理念和價值，因而反映在文學論中，發展出對文學固有特殊性的認知。他們體認到，文學在內容方面表現的是個人情感，在形式方面則可採用虛構和形象化原理，而這些想法帶來了與實用性學問不同的文學獨立性和自律性的新認知。如此，對文學獨立性的肯定，可說是台灣文學現代性的鮮明標識，它同時也體現了從傳統的「文」，獨立分化為現代「文學」(literature)的過程。由此看來，初期文學論中同時出現了看似矛盾的此兩種見解：一是文學成了為社會改革和民族發展而服務的啟蒙手段；二是認為表露個人情感和個性才是文學的本質所在。

另外，初期文學論的主要內容—文字改革和言文一致、白話文使用、新文學的建設等主張，有些是以新舊文學論爭的形態進行，³ 而這些參與者頗有堅持自我主張為是的論述(discourse)性格，因此以論述性格來探討初期文學論也是可行。所謂論述，是指在實際狀況中，透過話者的口發出的話語，或是講話的方法。在論述行為中，語言意義的生產，主要在對話關係的原理(dialogical principle)上進行。⁴ 以論述理論來看，所有被發話的語言，都將成為社會現象，且其發話的產生和分配具備了某些規則性，因而形成了論述的結構和樣式，而這樣的情況，在口述的語言和書寫語言上同樣會出現，論述之所以會被認為是具有某種信念和能夠表達價值觀的書寫或講話，就是來自此一性質。由此可知，論述行為並不是毫無邏輯或隨意出口的話語，它為了說服聽者，必須具備分明的條理和體系，為了突顯自己的立場和價值的合理性，通常它又會採取對立結構來強化自我說法。就如新舊文學論爭中所見，無論是主張文明開化，或贊成固守傳統，雙方都認為自身的文學觀符合時代或歷史的使命，展現出強烈的論述性格。

¹ 二〇年代以前，知識分子對西方科學和物質文明，普遍表現出接受及希望學習的態度。例如，吳德功在1900年撰寫的《觀光日記》中，對西方現代文物感到驚奇欣喜之餘，認為要開啟本島人的智慧，就應廣為模仿與學習。《吳德功先生全集》(南投：台灣省文獻委員會，1992)

² 《台灣青年》、《台灣》及早期《台灣民報》的發刊辭、卷頭言中，均曾出現多次「文化主義」的說法。

³ 有關此部分，已有許多研究成果問世：如廖漢臣，〈新舊文學之爭——台灣文壇一筆流水賬〉(《台北文物》3卷2期、3期)；莊淑芝，〈台灣新文學觀念的萌芽與實踐〉(麥田，1994)；梁明雄，〈日據時期台灣新文學運動研究〉(文史哲，1996)；施懿琳，〈日治時期新舊文學論戰的再考察——兼論其對台灣傳統詩壇的影響〉(中華文化與文學學術研討系列——第四次會議：台灣古典文學與文獻，1998)；葉連鵬，〈重讀日據時期台灣新舊文學論戰——起因、過程與結果的再思考〉(《台灣文學學報》2期，2001)；黃美娥，〈對立與協力：日治時期台灣新舊文學論戰中傳統文人的典律反省及文化思維〉(《台灣文學學報》4期，2003，頁37-72)；翁聖峰，〈日據時期台灣新舊文學論爭新探〉(五南，2007)。

⁴ 參考巴赫汀學派的論述理論，如Bakhtin, M. M & V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language* (trans. M. Ladislav and I. R. Titunik, Harvard Univ. Press, 1973.)

本文根據上述文學現代性和論述性格，擬針對二〇年代台灣初期文學論的啟蒙論述內容進行考察，並就其結構進行分析。相信透過如此的考察和分析，定能探究出身處殖民地環境中，透過與西方現代的接觸，短時間內被迫編入現代歷史階段的台灣現代文學及其文學論的面貌和特質。

貳、實用主義論述和新/舊對立結構

以世界史的眼光來看，1895年台灣淪為殖民地，意味的是西方現代文明以全球性規模擴張其勢力的一個結果，也可說是台灣脫離封建清朝勢力，歸屬現代國家—日本的一個歷史事件。當時，日本藉由學習、模仿西方文明，成為後發帝國主義國家，進而在亞洲開拓殖民地，並試圖將台灣作為其殖民統治成功範例的展示場⁵，因此台灣會走上現代化乃被視為必然。這當中，制度上的現代化措施和物質基礎的建設，從殖民初期即已開始進行，但在新文化的認知和知識方面的現代化浪潮，則是到了二〇年代才正式展開。一些在日本求學的台灣留學生接受大正民主時期的民主主義思想，加上受到中國辛亥革命、俄國社會主義革命，以及第一次大戰結束後抬頭的民族自決主義、朝鮮三一獨立萬歲運動、中國五四運動等事件或潮流的影響，乃開始進行各種形態的民族運動，並萌生「台灣應是台灣人的台灣」的觀念。在這樣的時代氛圍之下，新興知識分子所主導的新文化運動，主要是以接受西方現代文明和價值，作為台灣發展的基礎，並在同一基調中展開新文學運動。⁶如同從主導新文化運動的「台灣文化協會」名稱中，即可看出，「文化」乃鮮明的時代標語，究其緣由，除了武裝抗日的不易之外，⁷主要還是與第一次大戰之後對世界情勢變化的認知有關。

由著這個絕對的大不幸，死不完的全人類，已從既往的情眠醒了。厭惡黑暗而仰慕光明—這樣的醒了。反抗橫暴而從正義—這樣的醒了。排斥利己的、排他的、獨尊之野獸生活，而謀共存的、犧牲的、互讓之文化運動—是這樣的醒來了。⁸

這回聯合國的戰勝，簡直就是民眾的「文化主義」的勝利了。如今舊的世界成了廢墟，新的世界又將誕生的時候，我們對於過去的信仰希望，當然也不得不新陳代謝了。世界上百般的制度，都是進化上的過程。又宇宙間的森羅萬象，都是現滅不斷的事物。我們既若曉得這個道理，便就明白個人、國家、社會都是很不完全不固定的東西。⁹

從上述內容可知，當時知識分子會採取文化主義，是因經歷過大規模現代戰爭之後，深刻了解到物質文明的弊害之故。他們認為唯有走上文化主義一途，始能維持世界和平，而此所謂用文化改造社會，改善民族處境的新文化運動中，文學又被認為是最適合擔負此一使命的領域。為了吸收乃至普及新文化和現代知識，文學首先必須承擔自我改造為「新文學」的時代任務，而此改造的訴求和主張，以及建構新文學的說法，亦即從文字改革、言文一致的主張、中國新文學理論與作品的介紹、對舊文學弊病的批判，以至建立台灣新文學的呼訴，無不藉著《台灣青年》、《台灣》、《台灣民報》等報刊雜誌，經過一連串的論述過程而逐漸形成。

考察主張建立新文學的一連串文章，最為明顯的特徵，大致為採取實用主義觀點，以及具有新/舊對立的論述結構。最早主張文字改革的陳炳和陳端明等人的言文一致論述，首先從批判舊文字和舊文章的難解以及不合時務性開始：他們對當時的文字和文章，做出「辭費古典，字貴難澀」、「拘泥法式」、「注重文面」、「句分駢散」、「文字艱澀」、「常人所難解」¹⁰；「文體尚株守舊套，依然不改」、「徒尚浮華古典，表意不誠，非只多費時間，而用意深沉，人多不解」¹¹等的診斷，認為這些舊文的語言特色，已經妨礙到科學的進步、新文化的接受、教育的普及，以及民智的啟發等。從他們的論述中，不難發現他們一認為新的文字和文章，在執行新文化普及的任務上非常有用、有價值，但舊文字和文章卻會阻礙此一任務的進行，是沒有價值、必須淘汰一的實用主義觀點。

甘文芳也在〈現實社會與文學〉¹²一文中，探討一次大戰後國際道德與國際關係的轉變問題，認為文學應與此時代的轉變連結。他抨擊當時吟風弄月式的有關文學，主張應以源自中國文學革命的新文學為借鏡，企盼能肩負「切迫的時勢要求和現實重圍」的文學出現。接著，提倡新文化運動的黃呈聰和黃朝琴，更於親赴中國觀察白話文的普及情況後，提出使用中國白話文有其必要性的主張：黃呈聰認為現今已不同於使用古典文的時代，現代人必須接觸的自然科學、社會科學，或者外國語，使用古文語體學習，勢必事倍功半，不易獲致實質效益，因此他強力主張言文必須一致，惟有採用中國已正在施行的白話文，方為上策¹³；黃朝琴在概觀近來中國

⁵ 周婉窈，〈台灣歷史圖說：史前至一九四五年〉，聯經，1997，頁152。

⁶ 當然之前已有傳統文人透過官方主導的報章雜誌，與西方文明、文學接觸，但引發文學論爭等具規模又有體系的接受和討論，則是到了二〇年代新文化、新文學運動才開始。

⁷ 武力抗爭從「臺灣民主國」的衛臺之戰開始，至1915年西來庵事件，始終持續不斷。其中從1907年至1915年為止，因而犧牲的義民不計其數，僥倖生存者中，有4423名被判死刑，682名判無期徒刑，1474名判有期徒刑。

⁸ 1920年《台灣青年》創刊辭·卷頭言；後亦刊登於《台灣民報》七十二號(1925.9.27)。

⁹ 炳，〈社會改造和我們的使命〉，《台灣民報》一卷四期(1923.7.15)。

¹⁰ 陳炳，〈文學與職務〉，《台灣青年》一卷一號(1920.7.16)。

¹¹ 陳端明，〈日用文鼓吹論〉，原載於《台灣青年》三卷六號(1921.12.15)，但被禁發行；後重刊於《台灣青年》四卷一號(1922.1.20)。

¹² 甘文芳，〈現實社會與文學〉，《台灣青年》三卷三號(1921.9.15)。

¹³ 黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，《台灣》四年一號(1923.1.1)。

的文化運動之後，更提出創設台灣白話文講習會等具體的實行方案。以猛烈攻擊舊文學來倡導新文學運動的張我軍，也對偏重技巧和形式已變成「擊鉢吟」的台灣舊式詩文提出強烈的批判，他認為這些舊詩早已不合時代進展的潮流，必須加以排擊。¹⁴

如此，從初期主張文字改革的陳炯、陳端明、黃呈聰、黃朝琴等人，到透過介紹中國文學解放運動，主張建設台灣新文學的許乃昌、蘇維霖、蔡孝乾、張我軍等這些新興知識分子，無不對舊文字、舊文化和舊文學的不適用進行批判，同時也呼籲應該重視新文明、新文化、新文學的實用性價值。特別是，在他們所強調傳播文明思想、警醒愚蒙、促進社會之革新的重要性，以及對當時文學不合時宜的認知中，明白展現出新/舊對立結構中所建立文學的實用主義啟蒙論述。¹⁵

這些啟蒙論述中的新/舊對立認知，除了上述主張文字改革和接受新文化的文章以外，在具體的文學論當中也可以看到。張梗在〈討論舊小說的改革問題〉¹⁶中，即透過新/舊小說的對立性理解來確保新小說的正當性：例如，他認為舊小說的內容千篇一律、描寫方式陳套、以教訓功能為主，而且不切實際、荒誕無稽，十足無聊的餘興遊戲之作；相反地，新小說描寫生動、具備個性、內容切合實際，又能反映新時代面貌，對當下現實危機也能提出批判認知，可說具有高度的價值。他認為欲將舊小說改革為新小說，首要「獨創」，也就是必須隨著場景或狀況，創造出生動的描寫，創造出具有作者個性以及生命力的文體；而所謂「創作須含意」，係對舊小說為排遣無聊而作不以為然，因此認為創作須涵養「無限意味」的某種人生道理；「含意須深藏」和「排春秋筆法」，則對舊小說動輒曉以「微言大義」深覺迂腐，主張應該經過文學包裝，揭示在讀者面前，讓讀者自行去解剖，去做分析，而不是一味以生硬突兀又直接的概念展現；「唱科學的態度」，反對古小說以捕風捉影、憑空想像的各種荒誕無稽內容，作為小說描述材料；「歷史與小說須分工」，則是反對舊小說中鋪陳一些與小說結構不相關的描寫，認為必須改革為具備作者個性和以敘事為主幹的新小說。

最早以專文討論現代小說理論的這篇文章，在下面幾個地方，呈現了新/舊對立結構的啟蒙論述性格。首先，它在樣式上區分新/舊小說來突顯新時代的意識始具有價值的認知，在這裡「新」和「舊」，不僅指出時代上的差異，也指出內容和形式上不同的特質。新小說相較於舊小說，不僅合乎時代，也具備形式上的「新」和內容上反映新時代的樣貌，而這也是新小說所以會被追求，以及獲得認同及肯定的重要原因。第二，小說的內容方面，張梗強烈批判舊小說的虛蕩無據特色，主張必須以實際事實為基礎，創作出新的小說，才算是改革。以實際事實為材料創作小說，其目的在於能喚起對現實危機的批判性認知。也就是說，舊小說憑空想像的如「飛簷走壁」等非現實的內容，不僅對現實認知和批判毫無幫助，也不具任何實用價值。第三，在小說的社會功能上面，認為小說是一個能反映社會民心和風俗的指南針，也是啟蒙社會的一個手段。如此，強調小說的社會功能及政治效用論，此與慣以通俗性來看待傳統小說的態度有別，它反映了當時的啟蒙論述性質，而且它針對既有小說的非現實性和非道德性所提出的批判，以及就此提出新小說所應具備的題材寫實性和內容倫理性，在在說明是從新/舊對立結構上展開的實用主義觀點。

由此可知，初期文學論無論是文字的改革，或是新小說的建立，都是在新/舊的對立認知上所建構出來的新文學正當性的實用主義觀點。而此文學的實用主義觀點，不僅只是台灣文學的特有現象，更是同樣在和西方文化接觸後，急速被強制編入現代的東亞國家文學，所共同呈現的特徵，¹⁷可見台灣初期文學論具有東亞文學的普遍性，且是在文化啟蒙論述的範圍中形成及傳播。

參、民族主義論述和主體/他者對立結構

由於台灣的殖民地處境，二〇年代的初期台灣文學論，除了上述實用主義觀點之外，另外還具有民族主義論述性格，此反映了當時知識分子透過文學傳播區分殖民者和被殖民者的主體/他者對立性認知。二〇年代，此時期受到殖民統治已有一段時間，新聞紙令等殖民當局的各種言論管制也已開始實施，現代論述和文學論固然無法大張旗鼓地闡述民族主義或抗日內容，但從其以新文化運動之名進行的啟蒙工作中，不難發現當中有關民族和國家的概念已然成形，在現代文學論中也屢被提及並廣泛傳播。

陳炯的〈文學與職務〉¹⁸，一開始不僅把文學定義為文化的先驅，也強調民族興亡與健全文學有其密不可分的關係；他主張文學的要務，除了「啟發文化」之外，更要「振興民族」。陳端明也在〈日用文鼓吹論〉¹⁹中，力倡透過文字改革，「速普及文化，啟發智能，同達文明之域」，同時他也認為新文章「自幼可養國民團結之觀念，其影響於國家不少。」除了新文明的普及以外，他們都把有益於民族和國家的訴求，做為推動文字改革的正當性根據。特別是陳端明所提出的「國民團結」，從他文章中所引用的西歐諸國的興盛和文明利器等話語，

¹⁴ 黃朝琴，〈漢文改革論〉，《台灣》四年一~二號(1923.1.1-2.1)。

¹⁵ 相關文章有秀湖(許乃昌)，〈中國新文學運動的過去現在將來〉(《台灣民報》四號，1923.7.15)；蘇維霖(蘇蘇兩)，〈二十年來的中國古文學及文學革命的略述〉(《台灣民報》二卷十號，1924.2.11)；張我軍，〈文學革命運動以來〉(《台灣民報》三卷六~九號，1925.2.21-3.21)；蔡孝乾，〈中國新文學概觀〉(《台灣民報》三卷十二~十七號，1925.4.21-6.1)等。

¹⁶ 《台灣民報》二卷二十一號(1924.10.21)。

¹⁷ 例如，中國晚清時期的小說救國論、日本明治時期的實用主義文化思潮，以及韓國近代啟蒙期的新小說論都是呈現實用主義觀點。

¹⁸ 《台灣青年》一卷一號(1920.7.16)。

¹⁹ 原載於《台灣青年》三卷六號(1921.12.15)，但被禁發行；後重刊於《台灣青年》四卷一號(1922.1.20)。

可看出它溶含著「國民」背後應該具備現代國民國家的概念。因為他緊接著提出，文學的終極目標必須定在能建立起像西歐諸國那麼強盛的國家上面。

此外，積極提倡中國白話文的黃呈聰也提到：「凡一個國家和一個社會，一定要一個統一的言文，才可以容易普及民眾的智識，做一個中心的勢力，團結一個特別民族的性格……自歐洲戰後一般的文化，也已經普及到民眾裏面去了。因為這個緣故各人很有自覺，勿論人格上、政治上、經濟上的要求也很增加，人的權利和義務都很明白了。」²⁰除了達到文化普及、民智啟發、世界情勢的認識之外，進一步藉此引發民眾自覺，認識自我民族性格，進而促成民族團結。也就是說，他主張使用白話文，讓每一個人都能自覺到人的價值，進而能夠過起文化生活，最後達到國民團結的境界。他有這樣的認識，應來自於對時代的認知：

現代的政治是民眾的政治，不是像那個封建時代的政治……讀過歐米政治社會的革命史，就會曉得那個時代人民的反抗，為著自由民權生起幾多悲慘革命的事實，來供應我們做參考，也可以給頑迷專制的政治家做教訓了！現在所謂歐米的文化國家，是從人道的見地，施行文化政策，沒有威壓民權，是尊重民意，所以國家和人民都一樣發達起來。總是人民若是沒有教育，文化程度很低的時候，就不能做一個輿論來移動政治的方針，他便就要愚弄民眾作出許多的怪事了。所以我們普及這個民眾的白話文是最要緊的。²¹

他認為當今世界，在質的層面上與以前相比，已是不同的社會，現代這個社會，已從少數人支配的封建社會，轉變為多數民眾做主人的現代社會。如果要效法現代國家所達到的人民主權等民主主義理念，救出還在專制政權下受難的台灣同胞，那麼就要趕快著手普及文化，引發民眾的自覺。進入現代之後，西方國家打破了以封建貴族為中心的專制政治，建立起所有市民具有同等權利和自由的民主主義政治體制。按照黃呈聰的想法，台灣雖然還是由少數階級掌握權力，然而透過對民眾的開化教育以及文化普及，還是能夠達到實現民主主義理念的現代。他為了要對民眾進行開化教育，使文化普及，主張把西歐文化移植到台灣，進而透過公共領域的擴大，形成廣泛的輿論，同時實施新的教育，以引發民眾的自覺。

由此可知，黃呈聰把當時的台灣情勢，分為少數的專制政治和多數的民眾來了解，這當中專制政治下受苦的多數民眾是指台灣人，而在殖民地社會中少數權力層為日本統治階層。可見他以主體/他者的對立關係來把握當時的民族狀況，同時也可知道他們希冀透過文化普及，最後達成民族團結和民族進步的願望。他們所提出藉由新文學使民族繁榮，並成為對民眾啟蒙的手段，在這樣的想法裡，帶有相信民眾具備自覺能力的期許。當白話文普及於大眾，就能讓大眾累積知識，然後自覺到他們所處的現實，因此文字改革乃是促使民眾自覺的一個準備作業。這種依賴大眾自覺的想法，是基於信賴個人具有理性的關係，換言之，他們相信當大眾接受合理、理性的現代價值之後，個人的自覺可能衍生出更深的覺醒，進而延伸到民族或國家的形成上面。「發揮我們的個性」或者「民眾自覺」，之後便能達成民族團結、國民團結的這種說法，就是意味著他們相信個人的涵養，具有能夠向社會、政治上擴充的外緣力量。這是把民族認同建立在合理的理性主義基礎上而建構的現代文學觀。

另外，介紹中國白話文運動，是因為使用相同文字，容易參考其成功經驗，同時在建立民族認同時，也很自然的就把同族的中國作為參考模型。例如，黃呈聰和黃朝琴在提出主張使用白話文時，相較於台灣語文的白話式表記，他們會更重視已在中國被普遍接受的白話文，應該也是這個緣故。

中國就是我們的祖國，我們未歸日本以前是構成中國的一部分，和中國的交通很密接，不論中國有發生甚麼事情很容易傳到台灣。若就文化而論，中國是母我們是子，母子生活的關係情濃不待我多說，大家的心理上已經明白了……因為中國的社會和我們的社會是一樣，中國要革新的事，我們也是一樣，所以中國的新人對中國希望革新的事，無異也是對我們一樣的希望了。²²

況且台灣兄弟所用的話與北京口音雖然差一點，言語的組織大都相同，一來可以通達漢文的門徑，二來可以做學官話的基礎，做台灣的人，將來欲做實業諸事，非經過中國不可，所以學中華的國語，實在人人都必要的。²³

舉出在文化上、血緣上有密切關係的中國作為例子，來強調使用白話文的好處及必要性。由此看來，對中國關係上呈現出來的文化民族主義立場，可說同時具有對抗日本在台實行同化主義的意味。因為日本試圖強行灌輸自己的文化到台灣同胞身上，並積極鼓勵使用日語，限制漢文。因此，初期提倡新文學運動的知識分子，乃起而抗拒，主張學習中國白話文，並試圖從中找到自我，以確立主體性。他們決定不放棄漢文，希望透過漢文的白話化來達成現代啟蒙目的，而且在保存具有民族性的語言上，進行文字改革及建立新文學。

我們台灣的同胞，亦是漢民族的子孫，我們有我們的民族性，漢文若廢，我們的個性我們的習慣我們的言語從此消滅了！所以台灣的學校若不以漢文做必修科，明明將我們無視了。英國的對待殖民地，絕對尊重殖民的個性，不敢強制其學習英語。故我對台灣政府不但希望其保存漢文，尊重台灣人的言語習慣，且希望他將學校所教的漢文改用白話體，使兒童得其實際的學力，切不可置之度外，台灣是台灣人的台灣，萬不可以少數的內地兒童做標準，來犧牲大多數的台灣兒童。²⁴

可見保存漢文及其改革，乃是拿來當作對抗異民族支配，並且建構民族認同的一個手段。他們進一步認為白話文的確立，能帶來民智啟發和文化啟蒙，台灣也終究可以進入到世界的歷史裡，「和世界的人做共同的生

²⁰ 黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，《台灣》四年一號(1923.1.1)。

²¹ 同前註。

²² 黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，《台灣》四年一號(1923.1.1)。

²³ 黃朝琴，〈漢文改革論〉，《台灣》四年一~二號(1923.1.1-2.1)。

²⁴ 黃朝琴，前揭文章。

活，才能做世界的台灣」²⁵。這些想法來自進化主義價值觀，而其中隱藏著現代民族國家的觀念。他們都非常重視文學的時代性，把白話文當作教育台灣民眾所需的標準語來推動。這是試圖把封建的老百姓，轉換成現代國民(nation)的啟蒙主義文學觀。他們把文字當作是民族的資產、民族精神的表現工具，以及民族自我定義的手段來認知，而其終極目標則為民族國家的建設。他們以老百姓的國民化—民族認同的建立—國民國家的建設的程序，來企劃出民族主義啟蒙方案。主張文字改革和白話文的使用，被認為是建立現代民族國家的基礎作業；這種模式，事實上在世界很多國家的文學現代化過程中都曾經出現。例如西方諸國推動現代文學時，多有主張使用個別民族語言的情形；中國的情況也不例外，他們所主張的是共同語文的改良，也就是白話文的使用；而鄰近的日本和韓國也在現代文學運動的初期，主張拋棄漢文，以自國的文字作為發展現代文學的工具。

在文字改革主張中所堅持的文化民族主義，後由透過《台灣民報》正式起動的新文學運動所繼承，其中蘇維霖特別闡述中國白話文學「不單是用白話來做一種『開發民智』的工具，更是一種『建設中國文學』的工具」²⁶，也就是『國語的文學』²⁷。由此我們得知台灣的新文學主導者，接受中國白話文主倡者們所提倡的建設民族文學的想法。民族文學的概念，可以說是現代文學理論的成分之一²⁸，中國在引進外國文學之際，展開了文學革命運動，這反映出外國現代文學所保有的精神，與他們期待建構獨立的本國現代文學，兩者間有著密切的關係。當他們在主體和他者、本國和他國之間的關係中認知到自我處境，也曉得現代國家的走向時，新文學運動即能與建立民族文學的期待並行，而這與主張文字改革的理論架構，基本上是一致的，也可說是堅持了文化民族主義的立場。

張我軍也說道：「現在各國的國民文學，非常之昌盛。他們所用的都是白話。我們如欲普遍國民文學，則非絕對的用白話不可。」²⁹如此強調國民文學的概念，可見對現代國家的想像，在初期理論家的腦中，是多麼地根深柢固。在殖民地台灣的處境中，他們試圖在主體/他者的對立結構上建立現代文學，可知他們所期待建立的也是一個國家的文學。

不過，由於當時的新文化運動，排除了政治運動，而以文化啟蒙運動名義出發，以致無法發展到將台灣認為一個獨立國家的階段。³⁰他們雖以中國的文字、文學革命為媒介，提出自己的文字與文學改革主張，把自己認為是有別於日本民族的不同存在者，但在殖民地處境中，這樣的說法並不具實在感，只是一種概念而已。即令如此，一如上述，當時的文學論中，還是顯示出民族觀念已然形成，而且充滿著國家的想像。這一點可以參考安德森(Benedict Anderson)的說法。以「民族主義的起源和傳播」為副標題的《想像的共同體》³¹中，安徒生採取有別於政治意識形態的觀點，深入探討民族主義的形成，以及民族成為一個有意義的共同體社會、文化的過程。他同意民族這個共同體的出現，與中世紀的封建秩序和宗教價值的崩潰過程有關，但他更強調的是，在資本主義的成立過程中所出現的一個被想像的共同體，才是民族的本質。以一個作為具有領土和主權的政治共同體民族的形成來說，它與印刷資本主義的擴大過程絕對有脫離不了的關係。他舉出以下例子說明，17世紀以來，原本使用多種地方語言的西方社會，隨著各地方語言標準化了之後印刷出版的書籍發行，閱讀同一語言印刷品的人們，也跟著逐漸形成區別自我與他人的一種紐帶意識，如此人們對語言同質性的認知產生了，民族的境界也就更形鞏固。按照安德森的此一說法，二〇年代隨著報紙、雜誌等印刷品的發行和公共領域的產生，以及因此自我/他者的對立性認知的形成，在在都驗證著台灣初期民族主義的形成過程與此相呼應，而主張民族團結的現代文學論也反映了此一歷史事實。

肆、個性主義論述和真/假對立結構

如上所述，台灣現代文學論的開展，在文化啟蒙、民智啟發，以及民族團結和現代國民養成的目的之下，一開始就強烈形成了文化啟蒙和民族主義論述。但是隨著有關新文學的進一步討論，產生了文學反映個人情緒和形式上的虛構屬性等文學獨立性的認知。陳炯所提出的文學成分之一：「真摯之情感」、「夫情感者文學之靈」，以及黃呈聰所提出：「自家的個性」和「獨創的能力」，雖然未被充分討論，但除了文學的現實效用性以外，同樣都重視個人的自然感情和個性的表露。這些想法，把言文一致的文字改革討論，推到文學理論的層次，因為他們認為言文一致的新文學，是開啟能直接吐露個人真實心性、感情和思想的一扇門。其中值得注意的是，他們非常肯定人的自然感情，並且主張文學應該要提供直接表現感情的通路。可見他們對人的看法已有新的認知，也就是把個人從當為性的道德規範中解放出來，正面看待個人主體的存在及其可能性。

蔡孝乾也在〈中國新文學概觀〉中，將中國新文學分為新詩和新小說，分別介紹理論和代表作品。就詩而言，他借用劉半農、胡適、康白情等人的理論，指出新詩的特徵在於形式上的自由與內容上的「真」。康白情

²⁵ 黃呈聰，前揭文章。

²⁶ 蘇維霖，〈二十年來的中國古文學及文學革命的略述〉，《台灣民報》二卷十號(1924.2.11)。

²⁷ 張我軍，〈文學革命以來〉，《台灣民報》三卷八號(1925.3.11)。

²⁸ 例如，十八九世紀歐洲主要國家的文學史和文學批評，即扮演了建立民族文學的角色。在德國，這種現象特別顯著，如Georg Gottfried Gervinus的大作《德國文學史》(1935-1842)即導入進步主義的歷史概念，並開啟民族文學傳統的文學史敘述。

²⁹ 〈請合力拆下這座敗草穢中的破舊殿堂〉，《台灣民報》三卷一號(1925.1.1)。

³⁰ 例如，陳端明講到台灣已經歸日的問題，認為台灣扮演的角色應在日中親善和橋樑搭建上面，因此漢文的廢除必不可能。他用日本的殖民論述來陳述漢字保存的邏輯。

³¹ Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso Editions, 1983); 吳叡人譯，《想像的共同體》(時報出版，1999)。

說新詩的意義，在於「破除一切桎梏人性的陳套，只求其無悖詩的精神罷了。」而「新詩的要素分為兩種，一就形式而言，一就內容而言。形式有音樂的和刻繪的兩個作用，內容有情緒的和想像的意境。」蔡孝乾引用康氏的說法作為佐證，認為新詩能擔任從封建桎梏中解放人性的角色。他又引用了下面胡適的一段話：

這一次中國文學的革命運動，也是先要求語言文字和文體的解放。新文學的語言是白話的。新文學的文體是自由的。是不拘格律的。初看起來都是「文的形式」一方面的問題，算不得重要。卻不知道形式和內容有密切的關係。形式上的束縛，使精神不能自由發展，使良好的內容不能充分表現。若想有一種新內容和新精神，不能不先打破那些束縛精神的枷鎖鐐銬。因此中國近年的新詩運動可算是一種「詩體的解放」，因為有了這一層詩體的解放，所以豐富的材料、精密的觀察、高深的理想、複雜的感情，方才能夠跑到詩裏去。³²

胡適認為詩體的解放，就是內容的解放，也是人性的解放。從上面康白情和胡適兩人的說法裡，我們可以推斷人的情緒和想像，就是構成新詩的內容—「真」。如果進一步分析，以人的真實感情和想像的表現，才能成為新詩的內容來看，可以知道他們開始注意到新文學擁有的虛構特質，而想像和虛構的概念，正是西方現代文學觀的核心要素。³³

同時他又把中國新文學的詩進一步分類為抒情詩與敘事詩。有關現代文學知識的核心概念，乃是建構在分門別類的原理之上，這也是現代西方文學理論的基礎。因此我們可以說，包括胡適在內的中國新文學理論家，以及透過它來建構台灣新文學的蔡孝乾等人，都是受到西方文學觀念的影響，而他們的理論也因而呈現出具有獨立性文類體系的現代文學論因素。³⁴ 新文學運動初期的理論家已經認知到文學有別於其他學問，是思想和感情的自由表現，由此可見他們對文學的自律性有了一定的自覺，可說具備了現代文學觀。

在這個基礎上，張我軍正式開啟了台灣的文學改革。當時還在北京留學的張我軍，在〈糟糕的台灣文學界〉³⁵ 等一連串的文章中³⁶，對偏重技巧和形式已變成「擊鉢吟」的台灣舊式詩文，提出了強烈的批判。張我軍並且洞悉第一次世界大戰後世界思潮的變化，他認為「文學」一詞和政治、外交、經濟一樣，也是隨著現代化的潮流所引進的新文物名稱。

自從十五世紀文藝復興(Renaissance)起於歐洲以來，西洋的文學，煥然一新，迥非昔日可比，自古典主義而浪漫主義，自浪漫主義而自然主義，到現在，自然主義的時運也已去了，所謂新理想主義，新現實主義，已佈滿了全世界的文壇了。就是文化落後的日本，自明治維新以來，跟政治運動之踵，文學革新運動也蹶起了。明治、大正的文壇上，出了不少的戰士，站在睡眼朦朧的文壇上雄呼疾叫不遺餘力，現在他們的成績顯著，差不多已不讓歐美獨擅其長了。而且社會上、政治上的亂麻似的中國也已經過了一番新生命的洗禮了，所以現在中國的新文學，也大有可觀了。總之，現在的時代，此論甚麼都以世界為目標，如政治、如外交、如經濟等等都是世界的，文學也不能除外，所以現在的文學，已漸趨於一致，而世界的文學的成立，也就在眼前了。³⁷

可見他明確地把握了世界思潮的進展狀況，認為當代不是可以被孤立的時代，而是要在許多方面跟上世界歷史發展的時代，在此認知下，文學方面自然也要趕上潮流。這裡他所認知的當代，就是現代的觀念，一個走向開放、進步、發展的時代。在具體的文學理論方面，張我軍以胡適的「八不主義」和陳獨秀的「三大主義」為根據，展開他自己的新文學理論。他在解釋「八不主義」時，提出思想和情感的重要性。他強調文學不是遊戲，也不是別人的話，而是自我感情的誠實表現。文章的呈現要描寫自己能掌握的事物，「不失求真」，力求創造性。他把這些當作新文學的要素。³⁸ 在這樣的基礎上，他認為所謂的文學，要具備「徹底的人生觀」及「真摯的感情」，是「所感於心，而不能自己，自然而然的寫出來的」，他主張追求自由奔放，就是文學本來的面貌。³⁹ 這些主張可說打破了因襲桎梏，追求自由奔放，是朝向人性解放的反封建現代啟蒙意識的產物。在這裡的自由奔放，便成為批判舊文學的一個根據，他說舊式詩文「一、限題 二、限韻 三、限體 四、限時間；有時還要限首數。文學的境地是不受任何束縛的，是要自由奔放的。」⁴⁰ 因此強調沒有拘束，才能發揮作者的個性。另外他也重視「情感」，認為它是區分文學和其他學問的要素。他肯定有感情、有感覺的生活，每個人的個性

³² 蔡孝乾，〈中國新文學概觀〉，《台灣民報》三卷十二~十七號(1925.4.21-6.1)。

³³ 在現代西方，虛構的、想像的文學概念的成立，是因為小說逐漸在文學作品中佔有相當高比重的份量，使得他們需要一個新的概念，來把小說拉抬到與詩、劇一樣的文學地位。René Welleck 在《何謂文學》中也提到，一直因輕薄為由而不受到重視的小說，逐漸具有威勢，開始扮演起幫助文學的角色，使它能與美術、音樂並行，有著一樣的藝術價值。

³⁴ 雖然中國自古代就有文學的分類觀念，不過新文學運動當時，胡適等人所接受的「文學」，並不是中國傳統的文學觀念，而是 literature 的譯語，因此他們所接受的文學分類概念，也是來自現代西歐文學的概念。

³⁵ 《台灣民報》二卷二十四號(1924.11.21)。

³⁶ 〈為文學界一哭〉(民報二卷七號)；〈請合力拆下這座敗草窠中的破舊殿堂〉(三卷一號)；〈絕無僅有的擊鉢吟的意義〉(三卷二號)；〈揭破悶葫蘆〉(三卷三號)；〈復鄭軍我書〉(三卷六號)等文章即是。

³⁷ 〈糟糕的文學界〉，《台灣民報》二卷二十四號(1924.11.21)。

³⁸ 〈請合力拆下這座敗草窠中的破舊殿堂〉，《台灣民報》三卷一號(1925.1.1)。

³⁹ 〈絕無僅有的擊鉢吟的意義〉，《台灣民報》三卷二號(1925.1.11)。

⁴⁰ 同前註。

正是在這種有感情、感覺的生活下，充分發揮出來。如此，他的文學論可說就是在這種重視個性、肯定個人價值的現代價值觀上建立起來的。

另外，他說：「台灣的文學，除詩之外，似乎再沒有別種的文學了，如小說、戲曲等不會看見」。並且批判台灣文學所有的詩，皆已淪落到實用性工具的地步。他痛恨「把這神聖的藝術，降格降至於實用品下，或拿來做沽名釣譽，或拿來做迎合勢利之器具，而且自以為儒雅文，其實這種器具得來的名利，與用金錢得來的有何分別？」⁴¹可見他反對文學淪為遊戲或實用的工具。他認為文學的創作並不是為了獲得社會地位或名譽的一種手段，而是基於其本身的必要性。如果說文學要表現個人的「真」情感，那麼為了沽名釣譽而作的文學，是一種沒有情感的「假」文學。他對文學抱持這樣的想法，強調文學的獨立性和自律性，並認為文學的獨立性和自律性，是建構在內容和形式的基礎上，可見他是以藝術的一種形式來認知文學。

在〈詩體的解放〉中，就詩的本質以及改革的理由，他提出了以下的說明。

高潮的感情+醇直的表现=緊迫的節奏=詩，詩是以感情為性命的。感情差不多就是詩的全部，然而感情若只在心裏高潮而沒把牠表現-醇直的全部表現-出來，還不成為詩。所以有了高潮的感情更醇直地把牠表現出來，便自然而然的有緊迫的節奏，便是詩了。……自由詩是從法語 *versliben* 譯出來的。象徵派的諸詩人於詩的形式上行了一大革命，他們不願受他人所制定的規則來制限，他們不願為古典的苦難的詩的法則所束縛，他們為欲表現他們的禁不住的心靈的呼籲，所以對於古典詩，對於一體束縛自由詩形豎起反旗，站在一種極自由的新的型式之下，努力欲求獲一種合於個性的詩形。⁴²

張我軍認為詩是文學的精髓，在詩裡最重要的是感情和表現方式。除了同時兼顧感情與表現之外，他也闡釋詩的文類特徵在於「緊迫的節奏」。至於節奏，他將它分為形式律（平仄法、押韻法、音韻律）和內容律（內在律）兩種，並引用章太炎《古詩流變》的見解，指出屬於前者的舊詩（絕律詩），偏重形式和技巧，具有「矯揉造作，不顧自然」的缺點，導致思想感情容易遭到埋沒或被抹殺。這些形式上的束縛，導致壓抑率真的感情和情緒的表現，成為文學革命的起因。例如在十九世紀後期的西洋、在二三十年前的日本、在七八年前的中國所發生的自由詩運動，就是為了打破詩在形式上的束縛。這些運動所追求的，是「對於一切束縛自由詩形豎起反旗，站在一種極自由的新的形式之下，努力欲求獲一種合於個性的詩形」，至於詩的韻律，「他們的詩的韻律和從來的外面的韻律法不一樣，是內面的韻律，即內容律。他們作詩是依靠從自己的心臟的呼吸生出來的韻律。內部的節奏所以也有二三字一行的，也有十數字一行的。」因此期待在台灣也能產生依據內在律寫成的新詩。詩的形式改革之所以重要，就在於它不論呈現何種感情，都能表現出作者的個性，這是他的新詩論所呈現的文學現代性特徵。

追求作家個性或虛構性，以及文學獨自性的認知，在張梗〈討論舊小說的改革問題〉當中也看得到，他所主張六條改革方案中，首先即提出要區隔文學和其他學問的異同，再以文學的獨特性格，提出藝術性和文學性。為了確保作品的文學性，他認為作者唯有深藏含意才能做到，同時他又認為個性的描寫乃小說成功的關鍵因素。他對小說文類的敘事特徵也有所認知，例如他非常重視描寫的手法，以及文體的個性。他考慮到這不只關係到作者的創作態度和手法，更進一步影響到讀者的理解，因此主張小說並非作者生硬理念的討論場地，而是具有文學性的一種藝術品。依此，他認為作者應把理念放在小說內部，以有機結合的方式隱露綻現，不需一五一十的交代清楚，只需點出即可。

初期文學論中所呈現以新的書寫形態來認知的文學的看法，與以現實批判和文化普及為目的的啟蒙主義民族論述不同，它所體現的是文學的另一種現代性—內容上的個性表現，以及形式上的虛構特徵。不過，它同時也必須呈現，被覺醒的個人才能構成現代國民的想法，以及個人主體的成立，始能成為推動文化普及和對民族處境有所自覺的前提。此為初期文學論中同時出現實用主義、民族主義和個性主義看法的原因，也是此三者不構成相互矛盾的理由。而這當中所指的文學，與傳統文學概念不同：書寫和閱讀的傳統文學，指的是教養和知識的累積，也是指做人的道理及修身養性的過程；而新的文學概念，則重視個人的情感和興趣，認為能發揮作者的個性和真實情感才有真價值。如是，在西方藝術領域的文學概念的影響之下，二〇年代台灣新文學，逐漸從學識、教養和德望等既有「文」的性格中分離出來，進而加強其藝術領域的文學性格。在初期新文學論述的分化過程中，台灣的現代文學論建構，是從啟蒙上必要的實用觀點，進展到重視文學獨自性價值，使得文學歸依於藝術層次，由此在個人情感的真/假對立性認知上建構的文學，自是具有不同於實用學問的獨特價值。

伍、結語

以上各節我們概略考察了初期台灣文學論所呈現的啟蒙性格及其論述結構。文章中所分析的實用主義、民族主義和個性主義文學論述，可以說是在殖民地處境中，較晚一步進入現代歷史階段的台灣文學現代性的主要特徵。這些具有如此內容的初期文學論，係透過報章雜誌等現代公共領域傳播，同時以新舊文學論爭的形態進行，這說明它並非單純的意見提出，而是隱含有意按照自己信念，試圖改變對方想法的意圖，亦即，它帶有濃厚的論述性格。換言之，初期文學論以改造社會為目的，明白呈現社會關係，而且新的知識分子又以民族啟蒙為口號，向民眾或舊文人等特定對象發話，強烈吐露他們的新文學信念和主張，遂而在社會上引起廣泛影響。

其中，實用主義論述，建構在新/舊的對立結構上；民族主義論述，以區分自我/他者的方式討論文學的功能；個性主義論述，在內容上把個人情感的真/假對立起來，肯定文學表現的率真感情和情緒，在形式方面，則重視虛構性和形象性。透過這三組對立結構來建構三種性格的初期文學論，在台灣和世界文學的發展史上，具

⁴¹ 〈糟糕的台灣文學界〉，《台灣民報》二卷二十四號(1924. 11. 21)。

⁴² 《台灣民報》三卷七號-九號(1925. 3. 1-3. 21)。

有下列意義：第一，接受現代理念和價值，對傳統文字和文學提出批判，呈現反封建及現代指向；第二，結合文學和民族命運的民族主義論述，來自台灣的殖民地不平等地位和處境，不僅呈現出反帝國主義性格，在企圖建立民族文學的努力上面，也反映了世界普遍的現代性樣貌；第三，個性主義中所呈現的個人主體的發現和自覺，以及對於文學擁有的表現獨特性的認知，將實用性文學論帶到了藝術層次上討論，展現了文學的現代性性格。

從這些內容來看，二〇年代台灣初期文學論，呈現反封建、指向現代民族國家和民族文學、追求個人主體的覺醒和個性的發現等，不僅具有普遍現代性，同時也強烈表露反帝國主義性格。加上，為了民眾啟蒙，文學可以作為手段的實用性觀點，以及與此不同，文學要透過其獨特方式來呈現個人真感情的藝術觀點，看似矛盾的文學觀同時被提出，呈現台灣獨特的現代性面貌。依此，二〇年代初期文學論所呈現的世界普遍性和台灣特殊性，可說是初期知識分子，一方面試圖接受西方現代文明和價值來改造自己，另一方面又欲求脫離西方文明所引來的殖民統治，同時從個人主體的成立中，尋求此兩種矛盾目標所作出努力的軌跡。

台南市鹿耳門天后宮歷史性景觀再生之研究

陳坤宏

國立台南大學台灣文化研究所教授

hung@mail.nutn.edu.tw

摘要

本文旨在探討台南市鹿耳門地區歷史性景觀之再生方案之研擬。本文從“文化導向的都市再生”觀點切入，描述鹿耳門天后宮此一歷史性景觀之歷史沿革、變遷與現況，進而研擬都市再生方案。採用的主要研究方法包括文獻分析、古今地圖之蒐集、問卷調查與深入訪談等。本文期待透過鹿耳門天后宮之都市再生方案與經營管理策略，能夠吸引更多觀光人潮，此一課題值得本文加以研究。

研究結果顯示，對媽祖信仰的力量以及參與傳統的節慶儀典，已成為香客到鹿耳門天后宮的主要動機。因此，我們必須重視(1)節慶儀典活動、(2)商品開發、(3)傳統信仰的價值、以及(4)歷史性景觀的再生等四方面的規劃。本文認為，最終仍需回歸到傳統信仰與價值的推廣，從基本祀奉儀典活動加強做起，思索創新與傳統結合之道，在成功吸引觀光客人潮後，最後方能推及歷史性景觀的發展與受到重視之地位的提升。

關鍵詞：鹿耳門天后宮、歷史性景觀、再生、台南市

The Study on the Regeneration of the Historical Landscape in Luerhmen Tienhou Temple in Tainan City Chen Kung-Hung

Abstract

This paper explores the regeneration of the historical landscapes in Luerhmen area in Tainan city. The author depicts the history, change and present situation of historical landscapes in Luerhmen Tienhou Temple (鹿耳門天后宮) from the viewpoint of the concept of “culture-based urban regeneration”. Major research methods are applied, including document analysis, map collection, questionnaire and in-depth interview. The article discusses and proposes the regeneration plans and management strategies of Luerhmen Tienhou Temple to improve the level of the tourism market. These issues are worthy to deal with in this paper.

The main outcome of this paper is obtained. The most important motive for pilgrims of Luerhmen Tienhou Temple is the belief in Matsu (媽祖) and its related traditional festivals. Therefore, we must pay much attention to four dimensions – (1) festival activities, (2) product development, (3) the value of traditional belief and (4) regeneration of historical landscapes. Firstly, we can begin with the promotion of traditional belief and value via religious rituals to combine new and traditional elements. Then attracting many tourists successfully. Finally the regeneration of the historical landscapes can be noticed and developed.

Keywords: Luerhmen Tienhou Temple, historical landscape, regeneration, Tainan city

Professor and Chair, Graduate Institute of Taiwan Culture of National University of Tainan, Tainan city, Taiwan, R.O.C

壹、前言

台江是由七鯤身、北汕尾島、海翁線、青鯤身等，眾多濱外沙洲圍成的瀉湖。(謝國興，2003)鹿耳門地區緊鄰鹿耳門溪，因台江特殊的地理環境，以及自古即為戰略要塞之因素，使當地富含歷史文化氣息。位於北汕尾島的媽祖宮社區，從荷治時期歷經明鄭、清代不同時期的拓墾，日治初期曾文溪再度改道，鹿耳門溪水道泥沙淤積，終使形成一漁村聚落(今四草、顯宮、鹿耳三里)，居民便仰賴晒鹽、養蚵、捕魚為主(鍾東榮，1993)，而台江浮覆，鹿耳門成了廢口，三郊不得不另闢國賽港、竹筏港以接古運河。有此優渥的地理、人文背景，引起筆者探究鹿耳門地區歷史性建築及歷史性景觀之動機。

媽祖宮社區為鹿耳門溪以南之聚落，社區的信仰中心—鹿耳門天后宮，為居民生活及活動的重要場所，人們莫不以此廟為榮，香火鼎盛，外來遊客也絡繹不絕。本文初探鹿耳門地區之歷史性景觀以及鹿耳門天后宮之現況調查，爾後進一步研擬鹿耳門天后宮再生之策略。因此，本文研究目的有二：(1)了解鹿耳門天后宮之沿革、變遷與再生課題。(2)研擬鹿耳門天后宮之再生方案及其經營策略。本文期以鹿耳門天后宮之研究，提供廟方更多層面的經營管理方向，以吸引更多遊客駐足。

本文採用研究方法包括：(1)蒐集鹿耳門地區與鹿耳門天后宮之沿革及歷史變遷的書面資料。(2)蒐集歷年來鹿耳門天后宮儀典活動、文化季相關資料，瞭解以往天后宮的使用概況。(3)對廟裡香客進行問卷調查以及訪談鹿耳門天后宮管理委員會成員、社區發展協會理事長，對於天后宮目前使用情形之看法，分析並綜合個人判斷，提出天后宮再生的資源，討論意向性商品的開發，提出具體的再生方案。

貳、文獻回顧

(一) 歷史性景觀

鹿耳門溪畔所發生過的歷史戰役；竹筏港道所遺留下來的傳話，兩者貼近於文資法對「文化景觀」所界定的意義，而鹿耳門天后宮有深植人心的傳統儀典，與文資法關於「民俗及有關文物」之界定較為符合。故本研究對歷史性景觀之界定，源於文化資產保存法第三條第三、第五項的內涵，係「指神話、傳說、事蹟、歷史事件、社群生活或儀式行為所定著之空間及相關連之環境，以及與國民生活有關之傳統並有特殊文化意義之風俗、信仰、節慶及相關文物。」

本研究所謂「歷史性景觀」，強調與當地居民生活息息相關之自然與人文環境，包含與當地神話傳說、歷史事件、宗教儀典等相關之空間、文物、建築。

(二) 再生 (Regeneration)

方迺中 (2006)《都市再生與閒置空間再利用策略之研究——以新竹市為例》引何東坡之論述，說明再生有“賦予新生命力” (to givenew life) 之意，而都市再生，則意謂「對現有都市賦予新的生命力」，係在空間整理環境更新外，再加上社會學、經濟學、生態學、文化學等元素。英國使用「Regeneration」通常不只改舊屋變新屋而已，更包含廣泛的社會、經濟意義，以及商業、文化元素，例如經由都市再生，能創造更多就業機會、改善都市經濟、降低犯罪率等。

再生與再利用最大不同，乃於後者已改變建築物其原有用途，轉換為別種目的使用，亦或重新組構建築物，使其原有使用機能得以延續下去。傅朝卿更明確的解釋：「再生」是一種目的，是建築物起死回生之期望；「再利用」則是設計策略之執行，使建築物脫胎換骨。

以朴子溪畔的「船仔頭」為例，由一個沒落，面臨解庄危機的小聚落，因村民對家鄉認同感的覺醒，透過社區總體營造工程，使村內傳統三合院獲得再生，以經營民宿，提供鄉土教育場所的方式，帶動地區發展觀光，不僅成功解救船仔頭危機 (謝敏政、謝素貞，1997)，還成為國小教科書社區總體營造的正向案例。此力提供了鹿耳門溪畔的媽祖宮社區，往後謀求再生方案時依循的方向。

剝皮寮古街區的再生活化，為台北市最著名、成功的案例。謝育倫 (2000) 即以剝皮寮為例，研究歷史古街再生的策略，其參考淡江大學建築系之《艋舺剝皮寮古街歷史價值調查研究》，將剝皮寮古街保存對象分為「地域風貌」、「市街生活」、「重要建築」三類型，提出保存意義與價值，以作為保存時評估、參考之用，內容清楚記載古巷弄特色。

除了船仔頭、剝皮寮的再生案例，屏東竹田驛園的規劃，也為竹田鄉注入一股活水。驛園的再生，以戶外教學、觀光、藝文展演、產業行銷為內容，規劃範圍：車站木造站房、米倉、碾米廠、文庫等景點。藉由這些歷史性景觀的再生，串連起老中青三代的記憶，使社區營造和諧、溫馨的氛圍。

從國外案例知，所謂「都市再生」，不一定只有空間與建築本身，還可能是歷史重現，或是重建與重新界定地方意象，提升地方知名度，進而行銷城市，帶來生機與商機 (Paddison, 1993; Bassett, 1993)。我們可以說歷史性景觀不妨從靜態的展示，延伸至動態的表現，從上述國內外成功的案例，可以發現出一個具有歷史意義及特色的地區或建築，都能讓它展現出新一面，並與舊價值相呼應，這正是本文在未來鹿耳門天后宮歷史建築再生策略的構思上，可學習之相關建議。

參、鹿耳門地區的重要地位與鹿耳門天后宮當前的再生課題

(一) 明鄭至清中葉的軍事機能 (見圖 1、圖 2)

鹿耳門市台江的咽喉、北汕尾島的門窗，為府城天險，為處極重要的軍事要塞，因鄭成功的登陸，一夕成名。明鄭時期，鄭氏於鹿耳門港道南岸的北線尾之北端，設置砲臺。在外患頻仍的清朝，鹿耳門戰略地形位置更形重要。鹿耳門港道在清初百餘年後，位居府城咽喉的要塞地位雖未變，但台江地理形式已有不少變化。謝金鑾 (1983)《續修台灣縣志》已將鹿耳門港道南按原稱北線尾的島嶼，改稱「鹿耳門嶼」，「北線尾」則用來稱以前鹿耳門口北岸之沙汕，此與乾隆以前，安平大港北邊稱北汕，南邊稱南汕的形勢大相逕庭。鹿耳門戰略上的重要性，直至道光三年 (1823 年)，因大風雨造成泥沙淤積，台江內海開始浮覆而起了大變化，日後漸被安平大港、四草湖、國賽港取而代之。但最初因與安平、府城西門外互為犄角，仍為戰時敵人所窺探之要塞。

(二) 清領時期的經貿

軍事要塞外，鹿耳門亦是三郊巨賈的發跡地。溯及 1624 年荷屬北汕尾島商館，鹿耳門起初零星漁戶落腳，兩百年間，隨著台江形勢演變，與大員港同為府城對外通商貿易的重要港埠，兩港的地位，互有消長。明末至鄭成功復台為止，約六十年間，安平港本為台灣首要港口，位置約在今鹽水溪口附近。康熙之後，安平港淤淺，鹿耳門港道卻坐大，全盛時期，應屬清乾隆年間，已取代安平港成為進出台江的主要孔道。康熙二十三年，開廈門、鹿耳門對口貿易，使府城成為全島對外貿易交通唯一孔道。是時，漁船數千艘緩緩駛入鹿耳門港，在此可欣賞台江盛貌。乾隆二十年間，以蘇萬利為首的北郊，專營對廈門以北各港口貿易；以金永順為首的南郊，專營對廈門以南各港口貿易；以李勝興為首的糖郊，專營糖米出口貿易。此時，鹿耳門不僅具漁村機能，更轉型兼具有商業機能，市容也更加繁榮，因整個台江可延升至台南縣北門嶼，沿曾文溪上游，一些山產、海珍輸送至此，再轉送至安平，鹿耳門成了集散地。道光三年大風雨，台江浮覆，鹿耳門成了廢口，三郊不得不另闢國賽港、筏仔港接古運河，通五條港的運輸路線。此次的洪水沖襲，本來寬約二公里的鹿耳門港變得很窄，終致淤塞。

(三) 日治時期的產業

1. 農業

安南區主要由台江內海浮覆而成土壤鹽份相當高，不利一般農作物栽種，早期以耐旱、鹼性作物為主，如：蕃薯、蔥、蒜、玉米等。日治初期曾文溪再度改道，由十分塭、青草崙出海後，鹿耳門溪即成無源小溪。水道浮沙淤積後，形成一漁村聚落（今四草、顯宮、鹿耳三里），居民便仰賴鹿耳門溪所賦予的經濟價值一曬鹽、養蚵、捕魚為主。昔日竹筏港道上商船往返的景象不再，取而代之的是居民地蚵棚及魚塭，居民以竹筏進行近海魚撈獲牡蠣養殖。

2. 工業

1938年（明治13年）日本鐘淵曹達株式會社在台南安順庄設廠，原本產鹽，後來在日方支持下，1942年（明治17年）強行徵收顯宮里、鹿門里一帶土地，建立一鹼氣工廠，以生產燒鹼、鹽酸和液氯。已是日本海軍製造毒氣的工廠。抗日戰爭期間曾遭盟軍轟炸，導致局部毀損，但仍可維持少量生產，日方當時亦準備將生產設備移至嘉義山區，以避開軍事攻擊。終戰後，1946年政府派員維修戰爭期間受損的工廠，並於當年12月25日復工。1951年更名為「台鹼安順廠」後，1969年增產極具毒性的五氯酚。1979年，在環保與經濟考量下，台鹼安順廠停工關廠。

3. 鹽業

府城鹽灘，創始於明永曆十九年（1665年），陳永華教民以日晒法製鹽，於今台南市南區鹽埕、喜樹間（當年萬年洲賴口地方）闢鹽灘晒鹽，稱「瀨口鹽埕」。雍正四年（1726年）鹽業收歸官營，台南府設鹽場四處，其中約位於今永康三崁店附近，故日人分三階段鼓勵鹽民爭修鹽田，本區鹽場即在第三階段（1919-1931年）完成而設立安順鹽場，並於1942年成立台鹼公司安順鹼場鹽田（俗稱「顯宮鹽田」）。民國50、60年代媽祖宮地區鹽業發展的巔峰期，到了70年代，全台鹽業逐漸淪為夕陽產業，晒鹽收入低廉，加上台南科學工業園區的設置，最終在八十年代後取代鹽田，成了當地新景象。

(四) 光復後的拓墾

1. 媽祖宮

現為鹿耳門、顯宮兩里，面積10.6166平方公里，約794戶，2,523人。目前居住在媽祖宮庄的住戶，大多是清末移民過來的，最初聚居在「舊廟地堀」，廟崩塌後，才遷村至此；「舊廟地堀」又被當地人稱作「舊厝地仔」。蘇、林、蔡是當地三大宗族。鹿耳社區發展協會理事長蔡登進認為，媽祖宮社區嚴格說來有三次大量移民潮，首次為鄭成功登台後所帶來的部屬，因軍事防禦考量，遺留少數在此拓墾，居約在現今安中路六段附近，是鹿耳門最早移民；第二次移民則因道光同治年間，洪水氾濫，古廟被沖毀，台江陸浮後，海岸線西移，居民逐漸往南移到現今鹿耳派出所乃至顯宮一帶；第三次移民即光復後，國民政府來台時。

媽祖宮庄是位於北汕尾島北方的村莊，自康熙以來即有座媽祖廟，人民慣以廟宇來稱此地為「媽祖宮仔」。媽祖宮庄社大廟為鹿耳門天后宮，不僅為村民信仰重心；更是生活及休閒活動的重要場所，每逢廟會祭典之時，幾乎全庄總動員。天后宮對面，正是日治時期所設的鐘淵曹達株式會社、宿舍、舊貌尚存如今，鹽田變成科學工業區、野生動物保護區。四草和媽祖宮庄的關係密切，很多住戶乃由此遷徙過去，二聚落一存在許多姻親關係。本區的養殖漁業，以白蝦、草蝦、虱目魚，並種植水稻、蔥。

2. 四草

現為四草里，面積5.1685平方公里，約599戶，1,115人，古時為北汕尾島南方村落，控台江內海出入口，當時因部落遍佈一種特殊植物「四槌」，台語：「四過攏是槌」，「槌」與「草」發音相近，久而久之，「四槌」就寫成「四草」。四草最先移民者為黃姓，最大姓為吳姓，其餘尚有陳、王等姓。光復初期設有四草農場，至今仍存有「美國塭」的地名。現今產業以白蝦、草蝦、石斑、落花生為主。庄社大廟為大眾廟，內有荷蘭人骨骸塚，附近為北汕尾古戰場，清道光年間所築砲台遺址尚存。近來溪伐港紅樹林生態觀光興起，遊客如織。

(五) 鹿耳門天后宮之介紹

根據《鹿耳門天后宮文化手冊》載：西元一六六一年四月三十日，鄭成功率領四百餘艦抵達台灣鹿耳門外沙線，因水淺船隻無法行駛，鄭氏乃設香案焚香祝禱祈求媽祖助長潮水；果然水升丈餘，於是揮軍登陸鹿耳門南岸北汕尾嶼，進而趕走荷蘭人，收復台灣，改寫了台灣歷史。台南市安南區鹿耳門天后宮，於明永曆十五年由鄭成功登陸後首建，由於歷史悠久，媽祖威靈顯赫，常年有大批男女信徒，甚至有日本平戶市信徒前來進香膜拜。清康熙五十八年，陳文達《台灣縣志》，卷九雜記志「寺廟篇」載：媽祖廟，康熙五十八年，各官捐俸同建。前殿祀媽祖，後殿祀觀音，各覆以亭。兩旁建僧舍六間，僧人居之，以奉香火，董其事者，經歷王士勳也。咸豐五年，台灣總鎮府邵連科與曾元福各官暨三郊公局等商賈捐資重建，同治十年，曾文溪改道，天后宮遭沖毀，媽祖神像暫祀民家，民國36年復重建，隔年竣工，至民國72年擴建竣工後，遂成今貌。

(六) 鹿耳門天后宮當前的再生課題

有關鹿耳門天后宮的介紹，歷年來配合文化季活動，發行相關書籍、剪報、影片（1993、1994、1995、1997）。林文漲（1994）、黃文博（1994）、涂順從（1995）也發行過叢書，介紹相關的年節儀典、文學創作及社區產業等。然而，滄海桑田、物換星移，部份產業已不復存在，最明顯的鹽田，早已被台南科技工業區所取代，成為「台將生態文化園」的一部份，2000年後媽祖宮社區歷史性景觀，鮮有專書著墨，原以鹿耳門天后宮文化季為首的出版品，亦停滯不前，甚為可惜！

近年來只有吳茂成（2003）集結眾學者及地方人士之研究，對媽祖宮庄的拓墾做一介紹，但僅就地理、拓墾人物、庄社采風及產業部份，進行最粗淺的簡介，尚未有深入調查。因此，藉由本文的研究，增加目前鹿耳門天后宮的現況資料，期望未來本文在鹿耳門天后宮的調查，將可彌補這方面的不足。綜觀上述，鹿耳門地區因特殊的地理環境及人文背景，蘊含豐富的歷史性景觀，而媽祖宮社區為鹿耳門地區重要聚落之一，社區內的

歷史性景觀卻缺少深入的探查與活化再生，本研究期以鹿耳門天后宮為再生之先例，對此社區有進一步的貢獻。

肆、鹿耳門天后宮再生方案之研擬

(一) 儀典與文化祭

1. 傳統儀典

(1) 封印大典(送神日，十二月二十四日)(見圖 3)

「集體送神」是北汕尾媽祖宮獨特的民俗節慶活動之一，封印典儀中，謝神與封禪為「本始」之禮儀，一般民間信仰認為當年中平順豐滿乃神明之庇祐。封印亦為「慶賀圓滿」之象徵，故準備了「歲昭九品」以供祀諸神謝神明，祈求來年萬事順遂，其象徵意義重於實際儀式。

(2) 年夜祭(除夕，十二月三十日)(見圖 4、圖 7、圖 8)

多年來鹿耳門天后宮舉辦「鹿耳門年夜祭」之文化活動，陪媽祖守歲、開廟門、搶頭香，並行發放媽祖歲錢、吃湯圓等活動，洶湧的人潮，以延續宗教儀典文化，增添鹿耳門台灣年之歡樂氣氛，期盼能吸引更多香客流連與駐足。

(3) 迎喜神(接神日，正月初四)(見圖 5、圖 6)

“春節”乃天臘之辰、萬福之際，向來為國人祈福、納喜之節。禮樂相迎喜神，喜神兜戲五寶：麒麟、鳳凰、龍馬、鴛鴦、瑞龍，下午則於庄內報春踩街，五寶緣五方，齊聚嬉春，象徵天降鴻福。

(4) 跋四季籤(正月初五)(見圖 9)

聘德高望重的地方耆老四名，分別擔任春、夏、秋、冬四季之卜選大臣，在鹿耳門天后宮天井神案前參香後，依春、夏、秋、冬四季之順序，卜杯祈選出一年四季之籤序，預測一年之中春、夏、秋、冬各季之運勢。

(5) 施放媽祖燈(元宵節，正月十五)(見圖 10、圖 11)

自民國八十二年開始鹿耳門天后宮於元宵夜即有「施放媽祖燈」的活動。一則尋回被遺忘四百多年的民俗活動；一則提升宗教文化，以民俗文化替代迎神賽會，將「媽祖燈」樹立成鹿耳門天后宮特有之民俗文化活動表徵。

(6) 鹿耳門媽祖祭(三月二十三日)(見圖 12)

文化季諸項祭典按民間禮俗節令施行，禮樂儀節依歷史傳承、宗教禮俗彙祭壇於「九龍壇」，九龍象天，應天后尊儀。為典儀祀用，又於東南方設「接官亭」一所，為祭官、內外賓迎送休憩之處，廣場內進出節度豎「三門」歸納參禮朝聖人潮。

(7) 少年禮官杯選(見圖 13、圖 14)

舉辦「少年禮官」甄選，在鹿耳門天后宮天井現場進行祈卜的甄選。

(8) 西港媽祖回娘家

每三年一科的西港割香，是南部地區一大盛舉，事關西港、安定、七股、佳里、及台南市安南區等九十餘村莊，動員人力，達十餘萬人次以上，就延續傳統民俗技藝而言，實為一股無形的安定力量。

2. 文化季

鹿耳門天后宮自民國 82 年開辦文化季以來，一直朝著精緻、創新及傳承的方向前行。過去除了例行性的動態活動外，最令人津津樂道者，莫過於「文化研習營」，靜態性展覽則以「鄭成功文物室」聞名(見圖 16)。民國 92 年後，靜態個展的增加，如 2008 年「口足畫家楊恩典畫展」(見圖 15)、木結構之舞；2009 年「庄腳丫丫畫絮—王源東水墨個展」、微古草堂創作展等，讓天后宮的活動以及空間利用趨向多元化，呈現新氣象。

(二) 意象商品開發

1. 祈願牌(見圖 17、圖 18)

2. 蔭福旗(見圖 19)

3. 歲錢與財神爺通寶(見圖 7、圖 8、圖 20)

4. 五寶吊飾：麒麟、龍馬、瑞龍、鳳凰、鴛鴦(見圖 21)

5. 歲錢袋(見圖 22)

6. 除晦帚(見圖 23)

7. 姻緣袋(見圖 24)

(三) 經營管理策略

表 1 受訪者到廟次數之人數

	人數	百分比(%)
初次	52	16.0
兩次以上但次數少	91	28.0
非常多次	183	56.1

表 2 受訪者參加過的活動之人數

	人數	百分比(%)
春節祭典	166	60.6
迎媽祖船	60	21.9
過平安橋	123	44.9
三郊還香	32	11.7
鄭成功文物展	61	22.3

文學（化）營	11	4.0
西港香	39	14.2
其他	15	5.5

表 3 受訪者到廟活動目的之人數

	人數	百分比 (%)
拜拜	257	93.8
安太歲	53	19.3
還願	11	4.0
木建築之舞	14	5.1
楊恩典畫展	11	4.0
荷蘭日	28	10.2
其他	10	3.6

表 4 受訪者最愛紀念品項目之人數

	人數	百分比 (%)
祈願牌	82	25.2
歲錢	116	35.6
蔭福旗	25	7.7
香火袋	88	27.0
通寶	112	34.4
其他	10	3.1

表 5 受訪者滿意紀念品價位之人數

	人數	百分比 (%)
100 ~ 200 元	211	64.7
201 ~ 300 元	15	4.6
301 ~ 400 元	3	0.9
500 元以上	4	1.2
視價值而定	93	28.5

表 6 受訪者對荷蘭日活動滿意度之人數

	人數	百分比 (%)
非常理想	83	25.5
理想	134	41.1
尚可	107	32.8
不理想	1	0.3
非常不理想	1	0.3

表 7 受訪者欲參加活動之人數

	人數	百分比 (%)
發放祈願牌	169	51.8
民俗藝陣	121	37.1
文學營	30	9.2
竹筏港遊	62	19.0
採蚵	43	13.2
參訪台鹼宿舍	17	5.2
年節慶典	164	50.3
月下老人姻緣祈願	86	26.4
文物展覽	73	22.4
其他	2	0.6

表 8 受訪者欲再度參與廟方活動之人數

	人數	百分比 (%)
有	215	66.0
沒有	3	0.9

會考慮	108	33.1
-----	-----	------

筆者綜合問卷結果，對於鹿耳門天后宮在經營上的方向，提出四項建議：

(一) 節慶儀典活動

大多數香客仍是最愛參加此類活動，人潮往往極端集中在年節或媽祖祭時，等時節一過，整個媽祖宮庄又回歸極度平靜的生活。若是能發展四季做為儀典活動分類的依據，配合國運籤做主題式的節典慶祝，也許能在不同時期吸引到香客。

(二) 商品開發

1. 平價類、與價值相符的商品廣受香客推崇，廟方不妨折衷。以財神爺通寶為例，一則做成普通的平價通寶；一則做成金幣或銀幣限量通寶，增加收藏價值。

2. 祈願牌的發放，雖然也受香客喜歡；但多年實行下來，不免流於形式，致使銷售情況每況愈下。樣式設計可發展對牌，一半置於廟內，一半帶回收藏。隔年年節前，開放讓香客將置於廟內的祈願牌取回。而圖案的構思，可舉辦徵圖比賽，鼓勵全市中小學生集思廣益，除選拔出優勝者外，亦可將稿件集結成冊，發行出版品或開辦畫展，吸引學生到廟參觀。

(三) 周圍歷史性景觀的推廣

香客的問卷調查顯示，對媽祖宮社區周圍的歷史性了解不多，結果雖令筆者感到惋惜；然而周圍歷史性景觀對在地居民的影響，卻是不可抹滅的。例如過往於鹿耳門溪遙寄湄洲媽祖、模擬鄭成功率艦隊登陸北汕尾的活動，吸引成千上萬的信徒參與，紀念性意涵十足。林蕙玟(2008)《具變動力量的集體性文化資產：論標注性事件紀念物之紀念性意涵》一書中，以「戰爭紀念物」(war monument)的觀點，探索金門「古寧頭戰役」與「八二三砲戰」背後，所富涵的軍方意識，其紀念性是權威的、加諸於人民的。相較於金門的兩場戰役，三百多年前鄭軍與荷軍於北汕尾的陸戰，其紀念性是屬於人民的，代表本土政權的復辟，鹿耳門溪的祭典，更具「尋根探源」之意義，此信念也亟需傳承、推廣下去。針對推廣的方式，筆者提出兩大方向：

1. 培訓導覽義工，或少年禮官兼任導覽員，負責景點解說工作。

2. 規劃文化景觀的行程，例如單車遊媽祖宮社區，可考慮的景點：鹿耳門

天后、台鹼宿舍、鎮門宮、竹筏港道、中淵曹達株式會社台南工廠工務舍、釐金局舊址、港仔寮等。

(四) 傳統信仰價值的推廣

從問卷中可看出，香客前來廟裡拜拜，主因仍是信奉媽祖「神威烜赫」。想留住人潮，仍是得從基本的祀奉儀典活動加強起，才能推及其他景觀的推廣。

伍、結論

本文獲得鹿耳門天后宮再生之經營策略，主要包括以下四點：

(一) 節慶祭典活動：以四季做為儀典活動分類的依據，並配合國運籤做主題式的節典慶祝。

(二) 商品開發：

1. 依平價類、與價值相符的商品做不同客源的開發。

2. 祈願牌可發展成對牌，並舉辦圖案設計比賽邀請全市中小學生參加。

(三) 周圍歷史性景觀的推廣：

1. 培養導覽義工，負責景點解說。

2. 規劃單車遊文化景觀的行程。

(四) 傳統信仰價值的推廣：從基本的祀奉儀典活動加強起，思索創新與傳統結合之道，成功吸引人潮後，才能推及其他的景觀宣傳。

參考文獻

方迺中(2006)，都市再生與閒置空間再利用策略之研究，國立交通大學工學院

碩士在職專班營建技術與管理學程碩論。

吳茂成(2003)，台江庄社家族故事：台江歷史文化自然生態資源研究手冊，

台南：安東庭園社區管理委員會。

林文漲(1994)，回首鹿耳門，台北：澤偉。

林蕙玟(2008)，具變動力量的集體性文化資產：論標注性事件紀念物之紀念性

意涵，國立成功大學建築學系博論。

涂順從(1995)，北汕尾年節之旅，台南：台江。

施彥如(2009)，鹿耳門地區歷史性景觀現況調查及再生之研究，國立臺南大學台灣文化研究所碩論。

陳文達(1984)，台灣縣志，卷九 雜記志，台北：大通。

黃文博(1994)，南瀛刈香誌，台南縣：南縣文化。

謝金鑾(1983)，續修台灣縣志，台北：成文。

謝育倫(2000)，現代都市中歷史古街的再生—以剝皮寮為例，私立東海大學建築研究所碩論。

謝國興(2003)，台江的歷史地理變遷，收錄於台江庄社家族故事：台江歷史文化自然生態資源研究手冊，台南：安東庭園社區管理委員會。

謝敏政、謝素貞(1997)，船仔頭三合院風情，台北：時報文化。

鍾東榮(1993)，北汕尾迎媽祖鹿耳門天后宮文化季專輯，台南：鹿耳門天后宮文教公益基金會。

Bassett, K. (1993). Urban cultural strategies and urban regeneration: a case study and critique. *Environment and Planning A*, 25: 1773-1788.

Paddison, R. (1993). City Marketing, Image Reconstruction and Urban Regeneration. *Urban Studies*, 30(2): 339-350.

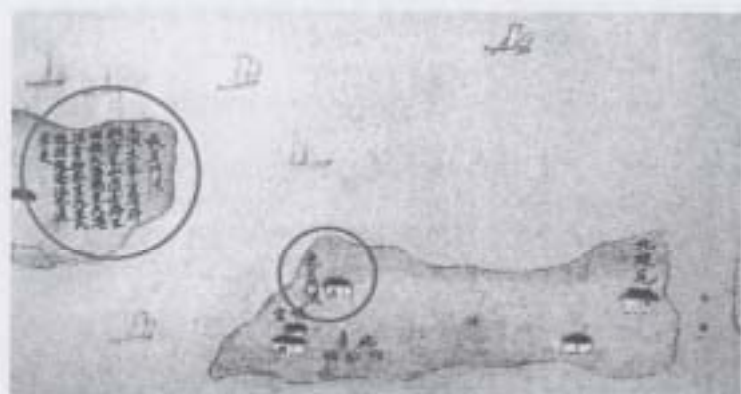


圖1 「康熙台灣輿圖」中的鹿耳門汛



圖2 西班牙人所繪「台灣島荷蘭人港口」圖
(明天啟六年·1626年)



圖3 封印大典送諸神



圖4 己丑牛年搶頭香盛況



圖 5 迎喜神祭典



圖 6 迎喜神獻舞



圖 7 己丑年歲錢



圖 8 己丑牛年通寶



圖 9 敬四季歲



圖 10 媽祖燈上留希望



圖 11 施放媽祖燈



圖 12 媽祖船



圖 13 政杯過程



圖 14 少年禮官「御授禮」



圖 15 口足畫家楊思典



圖 16 鄭成功文物室一景



圖 17 滿載祈願牌的龍柱



圖 18 祈願牌



圖 19 降福旗



圖 20 己丑年歲錢



圖 21 五寶吊飾各具其吉祥意義



圖 22 「支」型歲錢袋



圖 23 除晦帶



圖 24

從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展

黃文三
國立高雄師範大學
教育學系教授
t1153@nknuc.nknu.edu.tw

摘要

在處理現實生活的宗教之某層面並不能與其他層面相分離，因此當我們研究實徵性的層面時，看到信念和行為的心理成分，我們必須嚴謹地考慮到人們生活的神話和倫理。是以，本研究的主旨在於探究琉球鄉討海子民的信仰文化，而聚焦在琉球鄉民的主要信仰中心——碧雲寺觀音佛祖之信仰及三隆宮之迎王祭典，以自編調查問卷方式，蒐集量化資料，分別就性別、年齡、教育程度、身分別以及宗校信仰等變項為綱，針對琉球鄉民的「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」等四個層面剖析其信仰內涵，研究期間有進行統計分析與史料的探究，並配合半結構式訪談法，針對擇取的樣本進行訪談，收集質性資料，希期能更深入瞭解琉球鄉討海子民信仰的深層內涵與現況的意義為何，以助益生活的圓融，及未來後續研究的參考依據。

基於上述，研究者試著提出具體的建議，以助益地方教育的推動及發展。因此，有了四項有關地方教育發展的意見如下：(1)瞭解人們宗教信仰的發展特質，以豐盈生涯的規劃與安排；(2)研究和修訂具有地方特色的學校課程，以增進不同文化間的互動與交流；(3)瞭解不同文化間的重要特質，以有益於輔導工作的推展；(4)豐富地方特色和地方教育的研究，以改善和調整人們的生活步調。

關鍵字：琉球、宗教信仰、碧雲寺、三隆宮

From an Investigation of the Religious Beliefs of the Residents of Liu-Chiu to the Development of Local Education

Wen-San Huang

Abstract

In dealing with real-life religion the dimensions cannot be isolated from one another, so when we are studying the experimental dimension, looking at the psychological components of belief and behavior, we must take seriously into consideration the myths and ethics that shape people's lives. Thus, the purpose of this study was to inquiry the culture of religious beliefs of the residents of Liu-Chiu and focused on their main belief – the belief of Buddhism Guanyin(觀音) of Bi-Yun Temple(碧雲寺) and the ceremony of “Greeting King” of San-Long Temple(三隆宮). This study carried with questionnaire composed of four dimensions: his study carried with questionnaire composed of four dimensions: ‘religious culture,’ ‘religious history,’ ‘religious files’ and ‘cognition and function of religion,’ and, with statistic analysis, the religious belief connotation was analyzed according to variables of sexuality, age, level of education, occupation and religious belief to collect quantification data. In addition, during research period, researchers investigated historical sources and interviewed selected subjects with semi-structured interviewing to collect quality material to understand further the deeper connotation of religious belief of inhabitants of Liu-Chiu.

Based upon the above, the researcher's concrete proposals are as follows, and hope they can help the propelling and development of local education. Therefore, four suggestions relating to developing and guidance in local education are proposed as follows: (1) To understand the developmental traits of religious beliefs for the people and career arrangement in their lives; (2) Research on and revision of school curriculum of local traits should be emphasized to accommodate to the tendency of the development of local, thus increasing the beneficial interaction among different culture; (3) To understand the people's important characteristics of different culture in order that beneficial guidance may be reinforced; (4) To enhance the research of the local traits and local education, so that the people's lives can be regulated and improved.

Keywords: Liu-Chiu, Religious beliefs, Bi-Yun Temple, San-Long Temple

從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展

黃文三

國立高雄師範大學教育學系教授

壹、前言

在一九九二年時，羅伯森（Robertson）提出一個理念—全球在地化（glocalization）。它所指的是將在地文化的特質推向國際，讓國際知道本土所孕育出的特色為何，而這就有賴本土語言及文化的深究，並透過外語的學習及交流歷程，而推向全世界，參雜有風土文物及自然生態的深刻領略，學會在生活中創發新義及手創章法，由樸實生活中傳習先民的生活結晶，而成就永不止息的生活美學。地方教育的核心價值是置基於文化內涵的生活上。「文化」（culture）是人類生活的結晶。若再細究可以如此界定為：由於時代的推移及社會的變遷，促使人們的風俗習慣、典章制度、生活型態、建築風貌、思考模式、意識型態、價值取向、宗教信仰、及使用的俚語等的綜合體。世界上，某一個國家、地區、族群或社區、團體、年齡層、世代、職業別……等都有或多或少的共同性及殊異性，我們都以次級文化（subculture）來稱呼之。

是以，文化是經由人類長遠的歷史源流，漸漸化成各種風貌，若以廣度來看有食、衣、住、行、育、樂等方面；以深度來看可以有生存、生計、生活、生命等層面的分野。我們可以如此說「人文」是人文化成之意。它是一種鑑賞心境的轉化與遐思，如果胸中的感觸沒有過久的沈澱及體悟，是很難有所感受及迸發而出的。人生在世存活，有若人與物、人與人、人與天的關係。中庸云：「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」。雖然，儒家的思想中，有人不認為有宗教的信仰存在，但起碼有宗教的意識（religious consciousness）存在。像「天聽自我民聽，天視自我民視」、「天作孽，猶可違，自作孽，不可活」……等等諸語，均有勾勒出人與天的關係。至於，西洋的經院哲學（或稱士林哲學）就在在以上帝的啟示來教化人心，希望人信上帝得永生，學會懺悔及感恩。「宗教」（religion）的字義是「再次約束」，希望時時洗滌人們貪婪的心靈，學會謙卑及關懷，尤其是終極關懷。就是在今日科學昌明的時代，仍然擺脫不了受宗教的影響。宗教在人類的社會中，繼續源遠流長的存在著，因人們有不滿足感、無力感及意外事件的發生，有賴宗教的撫慰及關懷。活著宗教必然有崇拜及祈禱的行為表現，這是信仰（belief）的問題，因相信自己所崇拜的對象，而產生仰慕的心理。

承上所述，宗教信仰是屬於人文學科領域。不管時代怎麼變及經濟怎麼發展，「人」都必須被看到。人文的光環應該永遠存留在社會的各角落，綻放生命的意義與價值。由於，研究者接受行政院文化建設委員會、經濟建設委員會及琉球鄉公所之贊助，從事琉球鄉討海子民的信仰研究。特就琉球鄉討海子民的信仰為始，再延伸到地方教育的發展，來闡述文史的發展方向，提供未來改革及精進的參考依據。

壹、琉球鄉討海子民的信仰研究

本研究針對琉球鄉討海子民信仰為題來做研究，共分有五章及若干小節來論述之。茲分述如下：

一、緒論

在本章中有五節：（一）研究背景與動機；（二）研究主旨；（三）研究目的；（四）研究方法；（五）研究範圍與限制。茲摘述如下：

（一）研究背景與動機

琉球嶼，面積六·八平方公里，位於東港西南方八海浬，為屏東縣唯一離島，且是台灣許多離島中唯一屬珊瑚礁地形的島嶼，由於可耕之地狹小且土地貧脊，灌溉之水源又時常短缺，農產品並不豐盛，鄉民泰半以捕魚維生。以捕魚為業的人口約佔全部從業人口的百分之七十（琉球鄉志，2006）。

為探究琉球鄉內觀音佛祖佛誕文化、迎王信仰及其它相關之宗教，使琉球鄉內宗教信仰文化相關典故得以代代相傳，亟需深入研究琉球鄉子民相關信仰之內涵，期能有系統的將琉球鄉子民相關信仰活動之盛事整理歸納，俾便傳之後代子孫。

（二）研究主旨

本研究之主旨有下列五項：

1. 藉由對琉球鄉鄉民觀音佛祖佛誕文化及其他相關信仰之探討，深入剖析琉球鄉觀音佛祖佛誕文化及其他相關信仰之內涵，希能展現地方信仰文化之特色，並配合觀光發展、豐富不同旅遊內涵。
2. 加強民眾對琉球鄉內宗教文化的認知，凝聚地區向心力。
3. 建立琉球鄉宗教文化之資料庫，作為琉球鄉往後鄉志重修之重要參考資料。
4. 提供琉球鄉鄉民寫作鄉史相關論文章之參考。
5. 藉此培養琉球鄉文史人才，提昇琉球鄉文化水平。

（三）研究目的

本研究目的，有下列五項：

1. 探討觀音佛祖佛誕之歷史源起。
2. 琉球鄉碧雲寺（與觀音佛祖佛誕文化頗有關聯）建廟歷史之探究。

3. 琉球鄉觀音佛祖佛誕慶典活動之探究。
4. 觀音佛祖佛誕慶典活動對琉球鄉經濟發展影響之探究。
5. 琉球鄉迎王祭慶典特色及其他廟宇的慶典歷史源流（包含基督教會）活動之探究。

（四）研究方法

本研究採用的方法有問卷調查法、訪談法、公聽會等，以求更為詳盡的蒐集相關文獻，藉以勾勒出琉球鄉討海子民信仰的梗概。

（五）研究範圍與限制。

1. 研究範圍

茲分研究對象及研究內容，述之如下：

- (1) 研究對象：以琉球鄉在籍居民為研究對象，包括琉球現居民及移居台灣本島的琉球籍移民為抽樣範圍，抽取具有代表性的樣本。
- (2) 研究內容：以琉球鄉討海子民的宗教信仰及王船祭研究為本研究的內容。

2. 研究限制

- (1) 現有文獻史料不全、查證困難。
- (2) 研究人員需往返台灣本島與琉球之間，造成調查、蒐證上的困難。
- (3) 相關地方人士及耆老等人力資源，在利用上是否能完全調查、訪談，甚或是語言上溝通上的困難等。

貳、文獻探討

（一）觀音佛祖佛誕之歷史源起

觀音佛祖又稱觀世音菩薩，相傳觀世音父為妙莊國王，母為寶德皇后，觀音為第三女，名妙善。觀世音菩薩係慈航降生，救渡眾生。在中國浙江東海普陀落迦山修持並講經說法，現今普陀山為觀世音菩薩宏法最大道場。觀音佛祖之聖誕為農曆二月十九日，成道之日為六月十九日，出家之日為九月十九日，為佛教西方三聖（阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩）之一，乃中國信仰中最廣為人知的佛祖之一。

觀世音菩薩亦為東亞與西藏民間普遍敬仰崇拜的菩薩，在各種佛教圖像或雕塑中觀世音菩薩的像也最為常見，而且種類繁多，變化很大。佛教的經典上說觀世音菩薩擁有慈悲的擁懷，能聞聲救苦，若一心默唸「觀世音菩薩」名號，菩薩觀照無，尋聲相救，使其得以脫離痛苦獲致快樂，故又稱「大慈大悲觀世音菩薩」。是中國佛教中最廣為人知的大菩薩，又有「家家阿彌陀，戶戶觀世音」的美譽。

（二）琉球鄉碧雲寺建廟歷史之探究

根據本鄉鄉誌（《琉球鄉志》）記載，碧雲寺開基於清乾隆元年（一七三六年）。是本鄉最古老的廟宇，為本鄉鄉民的信仰中心，而「觀音媽」更是全鄉居民所共有的神明。

在清代乾隆之前，在今上福村（也就是今寺前園宅）的杉板路居民田深氏，一夜忽然夢得南海普陀山觀世音菩薩，想要在該處建寺廟。緣此之故，田深氏遂發願獻地，後來又獲庄民捐資，寺廟終得興建。建造之初為草廟，因為奉祀觀音佛祖，所以稱為「觀音亭」。

在乾隆五十九年（一七九四）時，居民因為草廟毀損且觀音亭位於低窪之處，議決建觀音寺於澳山頂，此為改建之始。光緒三年（一八七七）九月，遷寺於今址並以瓦建造，同年底竣工後，改名為「碧雲寺」。當時，有粵人水泥匠李宗榮氏，光緒元年被聘來台建造恆春城。光緒三年，恆春城竣工後，搭船歸鄉，途中經本鄉附近遭颶風襲擊，遂靠岸避風，聞及該觀音寺而禱曰：「如得安返故里，俟建瓦廟時，當效犬馬之勞以酬佛恩。」未幾，果然風平浪靜，安抵故里。同年季秋，該寺改建，李氏心同口願，聞風而至，無償效力，年底竣工，因感其威靈，遂獻匾，上書「慈悲普被」（引自《琉球鄉志》）。

民國四十三年，因棟梁朽蝕、屋頂破漏不堪，重新改建；民國七十九年再次改建，始有今日之宏偉。於最後之改建中，舊廟碑為田氏迎回，置於其家廟共和堂之廟壁，以彰顯先人田深氏之遺澤。

（三）琉球鄉觀音佛祖佛誕相關慶典活動之探究

本鄉碧雲寺觀音佛祖聖誕，每有許多慶典活動，本研究之研究團隊深入本鄉各村莊進行田野調查，蒐集相關慶典活動之內容，分析其特色，並實地訪談地方仕紳、機關團體人員，盼能更真實地掌握各慶典活動之內涵。

雖然本鄉有很多寺廟，居民也崇拜許多的神，然而本鄉居民都認為，在小琉球最具威靈而且慈悲可靠的神，是碧雲寺中的觀音佛祖。居民都親暱地稱祂為「觀音媽」，表示祂長者的慈悲胸懷。居民們結婚、出殯、看吉日良辰、建屋破土指示方向、鑿井、漁船出海捕魚等等，都一定要經過「觀音媽」的許可或同意。「觀音媽」已是本鄉的守護神，也是主導本鄉社會的象徵。

每年農曆二月十九日，為本鄉碧雲寺觀音佛祖佛誕之日，在當天碧雲寺會舉行觀音佛祖佛誕祭典，是本鄉一年中最重要、最隆重的祭典活動之一。祭典隆重而熱鬧，祭典的費用，是以「題丁」的方式來募捐，在本鄉除了基督教徒外，每一戶人家都要負擔祭典的資金。

本鄉負責觀音佛祖祭典的爐主與頭家，是按照題丁名冊上的次序來答杯決定的，誰的答杯次數最多，誰就當選爐主，也就是說本鄉的每一戶戶長都有可能被抽中當爐主和頭家，而且是觀音媽挑選的。爐主的職務，就是要在當年度保管碧雲寺的天公爐。若當選爐主者，在這一當中，為了出海打漁，不能待在家裡執行對觀音媽應盡的義務時，可以經過焚杯，得到觀音媽的同意，然後由家裡的人代理執行，如果未經過觀音媽的同意，

即使為了生活，爐主也是不敢擅自離開職責而出海捕魚。

在本鄉，為了慶祝「觀音媽」佛誕，會請來野台戲演戲酬神。戲臺通常都搭在寺廟前的廣場，戲是要演給天公和「觀音媽」看的，野台戲的活動從慶典當天開始在碧雲寺前演出，然後戲團在到每一個角頭的村廟去演戲。野台戲從聖誕慶典開始，延續四、五十天之久，且爐主負責戲團的雇用及安排到各角頭廟宇演戲的日期。但是，野台戲主要還是以碧雲寺為主，其他廟宇只是配合慶祝觀音佛祖的佛誕生日。

(四) 觀音佛祖佛誕慶典活動對琉球鄉經濟發展影響之探究

關於本鄉的論述、研究與調查之文獻為數不少。然而，在著眼於本鄉經濟方面的研究，有針對本鄉早期社會經濟變遷的研究（李宗信，2004）、本鄉戰後經濟的發展與變遷之研究（陳國民，2006），另外，對於本鄉漁業活動的經濟發展研究有陳憲明（2000）、王春明（1992）的研究，在休閒經濟與未來發展方面，則有陳武全（2007）、黃惠如（2001）、葉茂謝（1986）的研究。雖然這些研究對於本鄉的經濟發展有所建言，甚至具有前瞻性的看法，然而有關宗教對於本鄉經濟發展的影響之研究卻極少見。

1. 觀光旅遊方面

近年來，發展觀光逐漸成為島嶼主要的經濟來源之一。琉球嶼是全台離島中唯一的珊瑚礁島嶼，擁有豐富的海洋資源與獨特的人文情懷，極具發展觀光旅遊的條件與價值。琉球嶼觀光業的發展奠基於各項基礎建設的完成，特別在民國 89 年（2000 年）納入大鵬灣風景區管理處後，大量經費的投入，各項建設與景觀設施得以強化，使得觀光業興起。

至於遊客到小琉球觀光的原因，根據陳武全（2007）針對到小琉球觀光旅遊的遊客進行的調查研究顯示，遊客選擇到小琉球觀光旅遊的動機，排名前三項者分別為：增進身體健康、增進同伴感情、想放鬆散心；而排名後三項者，則分別為：水域活動獲得樂趣；享受美食、買名產；受人鼓吹影響。而在旅遊資訊需求方面，受訪者到達小琉球前收集資訊的情況為：「無搜尋資訊」為最多，佔 43.9%，其次是「很少搜尋資訊」佔 33.0%。主要來源「從網路」佔 31.8%、「鄰居朋友」佔 26.0%、「自己本身」佔 20.4%，由此可知遊客對旅遊行程多半參考網路所提供的資訊。值得注意的是，在旅遊資訊需要方面，45.4%受訪者需要旅遊資訊。需要旅遊資訊者，以遊憩活動佔 55.7%為主，景點、住宿次之（同上）。表示本鄉在觀光旅遊之「遊憩活動」方面之資訊較為缺乏。若以觀光景點來看，陳武全（2007）的研究顯示，以美人洞（79.4%）、烏鬼洞（74.0%）、花瓶石（61.2%）、山豬溝（51.2%）為大多數受訪者遊玩的景點。

綜合以上諸因素，本鄉在觀光旅遊方面，由於遊憩活動之資訊較為缺乏，若能將宗教人文（如本鄉觀音佛祖佛誕慶典活動）帶入遊憩資訊及旅遊景點而對遊客加以介紹，相信亦可成為旅遊行程的重要活動項目。特別是本鄉觀音佛祖的威靈、藥籤顯聖事蹟，令人嘖嘖稱奇，使得許多本鄉鄉民虔誠的信奉，且本鄉觀音佛祖聖誕的慶典活動，亦具有獨特的風格，更有特色吸引許多的遊客前來參加。

2. 對其他行業的影響

根據《琉球鄉志》的分類，將本鄉的經濟活動分為漁業、農業、早期手工業、早期畜牧業以及商業。觀音佛祖聖誕慶典活動對本鄉經濟帶來的影響，由於觀光人數的穩定，應有助於本鄉商業的繁榮，甚至若加以精心包裝宣傳，亦有發展為本鄉信仰經濟活動之可能。而由於在文獻上在此方面並未有太多的討論，有待於我們未來對此進一步蒐集相關資料、做更深入的研究。

(五) 琉球鄉迎王祭典特色及其他廟宇的慶典歷史源流（包含基督教會）活動之探究

琉球子民信仰除觀音佛祖信仰外，還有迎王祭典、以及其他道教所屬廟宇的信仰活動（大多屬多神教信仰，即由佛教、道教、儒教、一貫道等混雜交織而成的民間信仰），甚至包括基督教信仰，均為琉球子民信仰的一部分。以迎王祭典為例，琉球鄉的迎王祭典有同於台灣他地的迎王祭典者，亦有異於台灣他地的迎王祭典者，這正是本鄉的特色所在。

本鄉的居民除基督教徒外，大多屬多神教信仰，即由佛教、道教、儒教、一貫道等混雜交織而成的民間信仰。

本鄉的廟宇多屬角頭廟，碧雲寺與三隆宮是全島性的大廟。隨著居民的信仰基礎的建立，本鄉的寺廟以自然形成五個層級。以下根據《琉球鄉志》（2001：314）的分法如下：

1. 公廟—全鄉共有共祀，為碧雲寺與三隆宮。
2. 角頭廟—一角頭共有共祀，即四角頭的土地公廟。為大寮福安宮、杉板路福安宮、天台福安宮、白沙尾福泉宮。
3. 庄廟—庄頭共有共祀，如本福村水仙宮與靈山寺、漁福村池隆宮、南福村五王宮、中福村騰風宮、大福村聖后宮。
4. 私廟—廟內部分住家共有共祀，也就是「廟宅一體，神人合住」的所謂「大殿祀神，廂房住人」之現象，如本福村的幸山寺、天福村的五池宮、大福村的代天宮等。
5. 私壇—未設廟宇，僅供於自宅中或神壇者。

在上述五類的廟宇中，角頭的土地公有參加本鄉迎王祭的特權，但其他廟宇則需先向三隆宮報名登記。而在碧雲寺觀音佛祖佛誕慶典時，也只有三隆宮與角頭的土地公廟可以參加。

其次，值得進一步探究的是「王船信仰」，茲分述如下：

在探究小琉球迎王祭前，擬先從「王爺」、「王船」談起，後再探討本鄉的王船祭典活動。

1. 王爺

本鄉三隆宮所奉祀的三府王爺，不僅是全鄉公認的大神，也是本鄉迎王祭的中樞。就《琉球鄉志》的記載可發現台灣民間對「王爺」的崇祀，始於明鄭時期。康熙二十五年（一六八八）鄭開極所纂之《福建通志·卷十一·祀典·台灣府祀廟·二王廟條》中，曾提及關於王爺的信仰云：「在府治東安坊，乃代天巡狩之神，威靈顯赫，土人祀之。」土人者，係指居台之漢人。

王爺的起源為何呢？茲綜合林美容（1999）、張輝（2004）的看法，將王爺信仰的起源歸為五類，扼要探討如下（劉靖國，2007）：(1)瘟神說；(2)厲鬼說；(3)英靈說；(4)鄭王說；(5)演變說。

而本鄉的王爺信仰主要是指三隆宮所奉祀的池、吳、朱三府千歲。三隆宮在草廟之初，三位王爺是合為一尊，是由乾隆初年福建鯉城上詩陳明山渡海所帶來的。根據徐秀玉（2003:65）的田野筆記，記載三隆宮管理委員會蘇逢源先生的說法：「王爺就是王爺，不是什麼瘟王的，祂就是祖先陳明山當初帶來的香火。」本鄉鄉志亦記載，認為台灣王爺的信仰並非福州瘟神系統的五帝，然而，在鄉志中又記載「迎王」即是迎接「值歲瘟王」之意；以前的迎王又稱為「瘟境」（徐秀玉，2003），似可推知琉球鄉往昔迎王祭典的意義，乃在於「驅除瘟疫」（劉靖國，2007）。

綜合以上所述，小琉球三隆宮所奉祀的池、吳、朱三位王爺，應可以歸為「鄭王說」此一起源（劉靖國，2007）。

2. 王船

王船，即「王爺乘坐的船」，普遍盛行台灣西南沿海地區的王爺廟宇。臺灣最早有關「送王船」習俗的記載，首見於康熙五十六年（一七一七）周鍾瑄所修之《諸羅縣志卷八，風俗志，漢俗，雜俗》，其道：

欵金造船，器用幣帛服食悉備，召巫設壇，名曰王醮，三歲一舉，以送瘟王。醮畢，盛席演戲，執事儼恪跪進酒食。既畢，乃送船入水，順流揚帆以去；或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。

其中「欵金造船、三歲一舉，以送瘟王」與今日本鄉的王船信仰習俗頗為相似。而由上述文章可知，王船信仰、王船祭典的舉行與「除卻瘟疫的流行」有關。根據林美容（1999）指出，台灣南部沿海地區有三年一科的迎王醮祭，與王爺之「瘟神性格」有關，遂取「送瘟」之意。

由以上關於「王爺」與「王船」的分析可知，王爺信仰不一定和驅除瘟疫有關連，但王船信仰則與驅除瘟疫較有關聯，本鄉的王船祭典，最初便含有此意涵（劉靖國，2007）。但演變至今，內涵則稍有變化。例如本鄉鄉志的記載，王船遶境隊伍，在路經各角頭土地公廟時，必會稍作停留，其目的為：(1)供該地信徒膜拜；(2)接受土地公的招待；(3)聽取土地公的「簡報」。而自民國八十六年「丁丑科」起，王爺更神示以土地公廟為「府衙」，接受民眾事前預約，為民眾審理及解決「大事」。這些都是本鄉與其他地區的王船祭典最大的不同之處。

3. 小琉球的迎王祭典

(1) 小琉球迎王祭典的歷史起源

如果說三年一科的迎王活動是本鄉的最重要的宗教慶典一點也不為過。不管是離鄉遊子、以遷居的島民甚至遠洋捕魚的漁民，都會特地趕回小琉球，參與這項盛事。

根據本鄉鄉志的記載，本鄉的王船信仰是屬於「東港流域系統」，在民國四十一年前，本鄉的「迎王」與東港的東隆宮舉行的「迎王」合併舉辦，嗣後因本鄉的香陣不受東港人重視，於是自民國四十一年起退出，而自行舉辦「迎王」祭典。

本鄉的迎王歷史已有百餘年，但王船信仰則遲至民國六十年前後才形成。

(2) 琉球鄉迎王祭典的祭祀流程

本鄉三隆宮的王船祭，除具有「代天巡狩」的色彩外，還有著「王船遶境」、「半夜燒王船」等習俗的進行，甚至係全島性、全鄉參與的信仰活動。其完整的迎王祭典依《琉球鄉志》的記載，可分為①籌備階段；②建造王船；③王醮法會；④港口海巡；⑤請代天巡王過水過火；⑥迎王出巡；⑦遷船遶境以及⑧恭送王駕等八個過程。劉靖國（2007）依《琉球鄉志》所述資料，在將其扼要為以下三階段：①王醮法會階段：A.籌備階段；B.建造王船；C.王醮法會；D.港口海巡。②請王、迎王階段：A.請水、過火與宴王；B.迎王出巡（第一天至第四天）；C.遷船遶境（第五天）；③恭送王駕階段：A.恭送王駕（第五天午夜過後，即第六天）；B.平安宴。

又次，再行探究小琉球的基督教活動，茲述如下：

1. 基督教長老教會

依據《琉球鄉志》的記載，臺灣琉球基督長老教會建於清光緒九年（一八八三），是由英國人傳教士施大衛所創設，為本鄉最早的基督教堂。光緒五年（一八七九）陽曆十二月十四日，英國傳教士施大衛來鄉，起初以醫療傳道方式宣講教義，斯時信徒約有五十人左右。光緒九年（一八八三），施大衛購買其住居旁側之地以建集會所，是為本鄉教堂設立之始。

民國三十四年，教堂為「貝絲」颱風所毀；七十一年八月四日，乃另找地（琉球段八二〇號地段）重建，七十三年竣工，同年五月二十七日正式啟用。民國七十五年，也有「靈修會館」之落成，但由於漁業日益艱困，本鄉人口外流相當嚴重，信徒大幅流失，上教堂作禮拜者，已由過去的一二〇人銳減至七、八〇人。至今，該教會例行活動有：星期日的「主日學」、星期三的「查經班」、星期五的「家庭聚會」，以及星期六的「唱詩班」等。

2. 中華基督教琉球國語禮拜堂

該禮拜堂位於本福村中山路五十九號，係一獨立教會，只是在「屬靈」的事上與臺北縣的「臺北新店中華基督長老會國語禮拜堂」結合，而教會的行政依舊保持中立，其駐堂牧師為胡維和。

中華基督琉球國語禮拜堂成立於民國六十三年一月十八日，其緣起乃始基於「屏東中華路基督教會」與「東港鎮共和里國語禮拜堂」的一次禱告中。在「感動」之下，胡氏當即來鄉「拓荒」，由於胡氏秉持扶助本鄉孤寡貧窮兒童的信念，遂向「臺灣世界展望會」申請設立「信望家庭服務計劃區」。

民國八十年，禮拜堂經過整修，煥然一新，莊園式的設計，處處是綠意，為附近居民平添了悠閒雅致的空間。近年，胡維和常至大陸黑龍江、大連、威海衛、青島，以及安徽、四川、舟山等地傳教，直至民國八十八年止，前後已達十六次之多，受洗者有千餘人。

當前，該教會正積極參與輔導國中青少年的「希伯崙工作」，胡氏除自身全力投入外，其子胡大衛更擴充大愛至東港，奉獻於「海口人社區報」之打造，期許能對鄉人的第二故鄉盡一己之力，以架構起社區生活的美好遠景。

參、研究設計與實施

本研究首先透過文獻調查，針對網路、書籍、刊物或相關論文報告，進行資料蒐集，並加以分析、統整、歸納有關琉球鄉先民移墾、荷西、明、清的先住民紀錄、生活習俗、信仰、日據時期及民國以來的歷史紀錄、現存的遺跡紀錄等史料和文獻。除文獻資料外，並輔以實地訪談、問卷調查及公聽會等方式，期能蒐集真確的一手資料，以彌補文獻之不足。

茲將本研究之研究設計詳細陳述如下：

(一) 研究架構

根據前述研究目的、文獻探討與研究方法之論述，擬定本研究架構如圖 3-1：

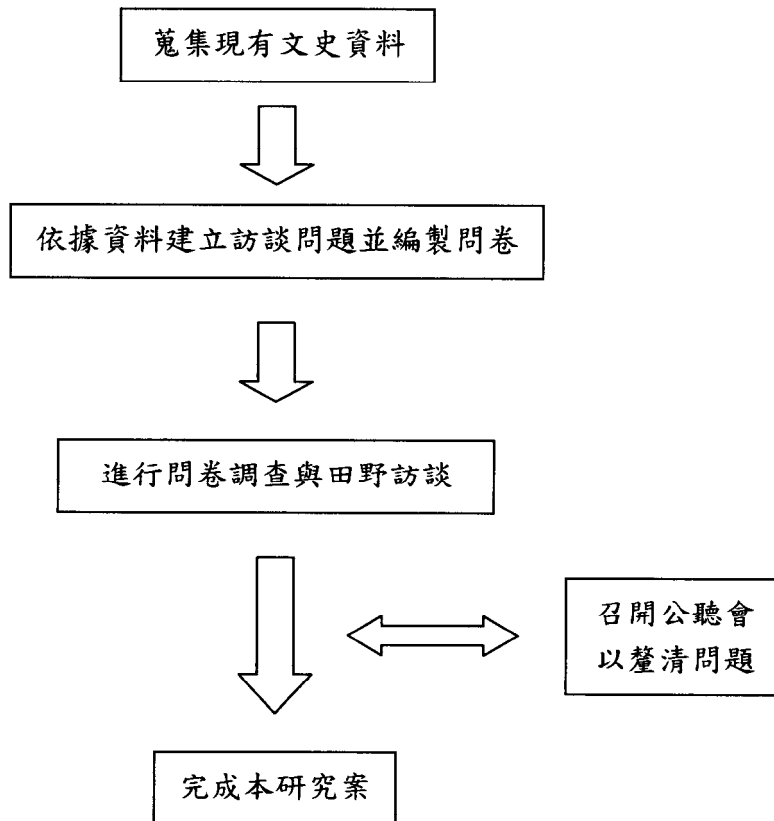


圖 3-1 研究架構圖

(二) 研究對象

基於本研究之需要及研究樣本能儘量涵蓋本鄉各種身分之住民，使研究樣本能具相當之代表性，本研究選定「量化及訪談」之研究對象如下：

1. 學生：包含就讀於本鄉之國中學生。
2. 一般民眾：於本鄉各人口較多之聚集處，如漁港、農會、市場、廟宇附近，隨機調查居住於本鄉之一般民眾。
3. 地方仕紳：由鄉公所協助，選定本鄉具代表性之地方耆老，進行問卷調查及半結構式訪談。
4. 中小學教師：隨機抽取任教於本鄉之國中小教師，進行問卷調查及訪談。

5. 機關團體人員：對象為於各公私立機關、團體服務之人員。

(三) 研究工具

在量化研究方面，本研究主要採用之研究工具為研究人員自編之「琉球鄉討海子民信仰暨王船祭地方文史調查問卷」(詳見附錄二)，期能針對本研究之目的，蒐集相關之量化資料，以掌握琉球鄉民對本研究相關問題的了解概況，並進一步配合訪談資料，期能彌補相關文獻之不足。其量表的效度及信度考驗結果如下：

1. 效度

所謂「效度」是指問卷是否能測量到所欲測量之特質的程度。本問卷經預試後，經由因素分析結果，試題經由 KMO 取樣適切性檢定後，得到 KMO 值.79，因此進行因素分析是適中的。研究團隊將本問卷分為四個因素：宗教文化層面因素、宗教歷史層面因素、宗教檔案層面因素、宗教認知與功能層面因素。其解釋變異量分別為 19.72%、17.14%、16.52%、10.79%，四個因素共可解釋總變異量的 64.17%，顯示本研究工具的效度良好。

茲將分析結果摘要如表 3-1。

表 3-1 琉球鄉討海子民信仰暨王船祭地方文史問卷因素分析、信度摘要表

因素(層面)	題項	解釋變異量(%)	累積解釋變異量(%)	特徵值	信度
因素一 宗教文化層面	A4	19.72	19.72	4.14	.854
	A11				
	A12				
	A13				
	A14				
	A15				
	A16				
因素二 宗教歷史層面	A3	17.14	36.86	3.60	.883
	A5				
	A6				
	A7				
因素三 宗教檔案層面	A18	16.52	53.38	3.47	.924
	A19				
	A20				
	A21				
因素四 宗教認知與功能層面	A1	10.79	64.17	2.27	.661
	A2				
	A8				
	A10				
KMO 值= .79					

2. 信度

所謂「信度」是指問卷所測驗到的分數之一致性 (consistency) 或穩定性 (stability)。本研究以 Cronbach's α 係數考驗總量表之內部一致性程度，其 Cronbach's α 值為 .88，顯示本問卷在信度方面亦有不錯的表現。以及各題目與分量表之 Cronbach α 信度係數，進行內部一致性比較。結果顯示「宗教文化」層面、「宗教歷史」層面、「宗教檔案」層面及「宗教認知與功能」層面的 Cronbach α 係數分別 .854、.883、.924、.661，表示各分量表具有相當理想的內部一致性。茲將信度分析結果摘要如表 3-1 所示。

而在質性資料的蒐集方面，本研究主要之研究工具為半結構式訪談及公聽會之召開，期能對本研究所涵攝之問題，進行進一步的釐清工作，使研究結果更趨完善。

(四) 實施程序

基於以上的研究方法，本研究之實施程序如下：

1. 了解文史資料、資源現況。
2. 資料蒐集統整，建立訪談問題及問卷。
3. 進行問卷調查與田野訪談。

4. 召開公聽會
5. 形成書面資料，完成本研究。

(五) 資料處理

本研究在量化的部分，以 SPSS 統計軟體 12.0 版，進行統計分析，運用之統計方法包括平均數、標準差、t 考驗、單因子變異數分析、積差相關等等，期能藉由統計分析，了解量化資料各相關變項表現之差異情形。

(六) 研究進度

本研究為一年期計畫，茲將研究進度，以甘梯圖方式臚列如表 3-2：

表 3-2 研究進度表

項目	時程	簽約日	期初報告 (簽約後 1.5 個月內)	期中報告 審查期 (2 個月內)	期中審查後 3 個月內	期末報告 審查期	期末 審查後
簽約		■					
文獻蒐集		■	■	■	■	■	■
發函各單位		■	■	■	■	■	■
繳交期初報告			■				
現場調查		■	■	■	■	■	■
繳交期中報告				■			
製作電子檔案			■	■	■	■	■
報告撰寫				■	■	■	■
繳交期末報告					■		
修正報告					■	■	■
結案							■

肆、研究結果與討論

本研究首先進行文獻探討，蒐集相關資料，依據所得資料編製研究問卷，並進行實地訪談，期能彌補文獻之不足，茲先將本研究在「量化研究」部分之結果，討論如下，並接續探討本研究質性訪談部分的情形。

(一) 量化研究之結果與討論

本研究正式施測對象為琉球鄉鄉民，共發出 350 份正式問卷，回收 336 份，回收率為 96%；其中有效問卷為 307 份，本研究針對有效問卷部分進行統計分析。

1. 背景變項分析

本研究樣本的背景變項共分為性別、年齡、教育程度、身分別及宗教信仰等五項，其顯示，在性別分布上，女性（佔 51.5%）略多於男性（佔 48.5%）。

在年齡分布方面，以成年者（21-40 歲）最多，佔 37.8%，之後依序為青少年（20 歲以下）、中年（41-60 歲）和老年（61 歲以上），所占的比例分別為 37.1%、21.8%、3.3%。

在教育程度的分布上，以初/國中（佔 39.4%）最多，高中（佔 23.1%）和大學（佔 27.4%）的次數分配接近，國小（含）以下（佔 7.5%）和研究所（佔 2.6%）最少。

在身分別的分布上，學生（佔 37.1%）人數最多，一般民眾（佔 19.9%）次之，其餘依序為機關團體人員（佔 16%）、中小學教師（佔 16.6%）及地方仕紳（佔 10.4%）。

在宗教信仰分布上，以信奉道教者最多，佔 78.2%，其次為佛教，佔 12.7%，其餘順序為其他宗教（佔 4.6%）及基督/天主教（佔 4.5%）。

2. 現況分析

琉球鄉討海子民信仰與迎王祭現況分析結果如下：

(1) 琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」四個層面中，每題平均得分在 2.54~3.11 之間，可知琉球鄉居民在宗教信仰與迎王祭典方面的了解現況大致良好。

(2) 就四個層面加以比較，可以發現「宗教認知與功能」層面每題平均得分 3.11 最高，其次為「宗教文化」層面，平均得分為 3.04，再次為「宗教歷史」的 2.68，最低的是「宗教檔案」，平均得分為 2.54。顯示琉球居民對於宗教方面的認知及其功能較持肯定態度。

(3) 就整體琉球鄉討海子民信仰而言，每題平均的分為 2.87，以四點量表來看，屬中上程度。

3. 各背景變項在琉球鄉討海子民信仰暨王船祭地方文史調查之差異情形

茲再依性別、年齡、教育程度、身分別、宗教信仰等變項，依序說明分析如下：

(1) 就性別變項而言

本研究以琉球鄉居民性別為自變項，以「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」以及「討海子民信仰總量表」為依變項。就其平均數、標準差進行 t 考驗，以瞭解不同性別的琉球鄉居民在討海子

民信仰及各層面間的差異情形。

不同性別（男性與女性）琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」與「總量表」等各層面的表現，均未達顯著差異，顯示琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」與「總量表」之得分上，不因性別的差異而有所不同。因欠缺相關資料，在此無法做進一步的討論。

(2) 就年齡變項而言

本研究以琉球鄉居民年齡為自變項，區分為青少年（20歲以下）、成年（21-40歲）、中年（41-60歲）、老年（61歲以上）等四組；以「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」以及「討海子民信仰總量表」為依變項，就其平均數、標準差進行單因子變異數分析，以瞭解不同年齡的琉球鄉居民在討海子民信仰及各層面間的差異情形。

在「宗教文化」層面上，青少年、成年、中年、老年的平均得分均為24分上下，其中以成年的得分最高，為24.75，而以青少年的得分最低，為24.05。不同年齡層雖得分有所不同，但統計分析顯示，四個年齡層之間並無顯著差異存在。故青少年、成年、中年與老年，在「宗教文化」層面的得分表現並無不同。

在「宗教認知與功能」層面上以老年的得分最高，平均得分為13.20，其次為成年，平均得分為12.45，再次為中年，平均得分為12.42。不同年齡層雖得分有所不同，但統計分析顯示，四個年齡層之間亦無顯著差異存在。故青少年、成年、中年與老年，在「宗教認知與功能」層面的得分表現並無不同。

但不同年齡的琉球鄉居民在「宗教歷史」方面，統計分析顯示達到顯著差異，這表示琉球鄉居民在「宗教歷史」方面的表現，會因年齡的不同而有所差別。經事後比較發現，青少年（20歲以下）的得分（14.13）高於成年（21-40歲）（12.89）。

而不同年齡的琉球鄉居民在「宗教檔案」方面，亦達到統計上的顯著差異，這表示琉球鄉居民在「宗教檔案」方面的表現，亦會因年齡的不同而有所不同。經事後比較發現青少年（20歲以下）的得分（11.05）高於成年（21-40歲）（9.82）與中年（41-60歲）（9.49）的得分。

至於為何在「宗教歷史」和「宗教檔案」兩方面，青少年的表現要優於成年甚至中年人？此種現象發生的可能原因為：青少年目前正處於求學階段，學校教育致力推行鄉土課程，造成在校學生較易獲得此方面的知識，另有基本學力測驗之壓力，其中包含社會科的考試，使青少年對於「宗教歷史」、「宗教檔案」能有更深的認識與了解。因缺乏相關資料，在此無法做進一步的討論。

(3) 教育程度

本研究以琉球鄉居民教育程度為自變項，將其區分為「國小（含）以下」、「初／國中」、「高中」、「大學」、「研究所以以上」等五組；並以「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」以及「討海子民信仰總量表」為依變項。就自變項在依變項上的平均數、標準差進行單因子變異數分析，以瞭解不同教育程度的琉球鄉居民在討海子民信仰總量表及各層面之分量表的差異情形。

在「宗教文化」層面上，以教育程度為大學者表現最佳，平均得分為25.14，其次為高中的24.56，再次為研究所的24.25，其餘依次為國中的23.83和小學的23.48。但統計分析顯示，五者之間並無差異存在，表示雖然五者之得分有所不同，但事實上並無顯著差異存在。

在「宗教檔案」層面上，則以教育程度為國中者，平均得分最高，為10.75分，其次為國小的10.57分，其餘依次為高中（9.89）、大學（9.55）、研究所（9.38），雖然五者之得分有所不同，但統計分析顯示，五者之間並無顯著差異存在。

而在「宗教認知與功能」層面上，五種教育程度者之平均得分約介於12.20~12.68之間，彼此間的差異並不大，統計分析亦顯示，五者之間並無顯著差異存在。

綜合言之，不同教育程度的琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」與「討海子民信仰總量表」方面，均未達顯著差異，表示在「宗教文化」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」與「討海子民信仰總量表」方面的表現上，琉球鄉居民不會因教育程度不同而有所不同。

值得一提的是，不同教育程度的琉球鄉居民在「宗教歷史」層面的平均得分上，由統計分析顯示，達到顯著差異，這表示琉球鄉居民在「宗教歷史」方面，會因教育程度的不同而有所差異。經事後比較發現，「初／國中」的得分高於「大學」。

此現象可能因宗教信仰在低下階層較受注意，而學歷較高者對於宗教信仰並不像低階層那樣熱衷，因「宗教歷史」摻雜了許多傳說與怪力亂神，對於高級知識分子來說，並非科學實證的事物，因而感到沒有興趣，使得教育程度為大學者，在宗教歷史方面的知識較為薄弱。因缺乏相關資料，在此無法做進一步的討論。

(4) 身分

本研究以琉球鄉居民之「身分」為自變項，將其區分為「學生」、「一般民眾」、「地方仕紳」、「中小學教師」、「機關團體人員」等五組；以「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」以及「討海子民信仰總量表」為依變項。就其平均數、標準差進行單因子變異數分析，以瞭解不同身分的琉球鄉居民在討海子民信仰及各層面間的差異情形。

在「宗教文化」層面，五種身分的琉球住民平均得分都在24分左右，統計分析顯示，其間並無顯著差異存在。

在「宗教認知與功能」層面，五種不同身分的琉球住民平均得分介於12.25~12.72之間，其間差異並不大，統計分析的結果也顯示並無顯著差異存在。

綜合言之，不同身分的琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教認知與功能」與「討海子民信仰」總量表方面的得分，均未達顯著差異，表示在「宗教文化」、「宗教認知與功能」與「討海子民信仰」總量表等層面，不會因

身分之不同而有所不同。

而不同身分的琉球鄉居民在「宗教歷史」方面，達到顯著差異，這表示琉球鄉居民在「宗教歷史」方面，會因身分的不同而有所不同。經事後比較發現，「學生」的得分(14.17)高於「中小學教師」(11.91)。

不同身分的琉球鄉居民在「宗教檔案」方面，亦達到顯著差異，這表示琉球鄉居民在「宗教檔案」方面，會因身分的不同而有所差異。經事後比較發現，「學生」的得分(11.06)高於「地方仕紳」(9.25)、「中小學教師」(9.51)及「機關團體人員」(9.16)。

上述「宗教歷史」、「宗教」檔案兩個層面，學生的表現要高於「中小學教師」或「機關團體人員」之現象，推測其可能原因為：現在的學生必須面對考試壓力，以及學校實施鄉土教育的結果，使得學生必須對於「宗教文化」與「宗教檔案」方面進行研讀，而「中小學教師」、「機關團體人員」、「地方仕紳」在這方面的知識，因為教學領域或工作種類的關係，較少接觸這些知識，因此「學生」在這方面的知識要比「地方仕紳」、「中小學教師」與「機關團體人員」來的好。因缺乏相關資料，在此無法做進一步的討論

(5) 宗教信仰

本研究以琉球鄉居民宗教信仰為自變項，區分為「佛教」、「道教(含一般民間信仰)」、「基督/天主教」、「其他」等四組；以「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」以及「討海子民信仰總量表」為依變項。就其平均數、標準差進行單因子變異數分析，以瞭解不同宗教信仰的琉球鄉居民在討海子民信仰總量表及各層面間的差異情形。

不同宗教信仰的琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」與「討海子民信仰總量表」等五方面，均未達統計上的顯著差異，表示不同宗教信仰的琉球鄉居民在「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」與「討海子民信仰」總量表方面，不會因宗教信仰之不同而有所不同。因缺乏相關資料，在此無法做進一步的討論。

這樣的結果顯示，即便有不同的宗教信仰，琉球鄉居民對於本問卷中「宗教文化」的認知，以及「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」方面的認知表現均呈現一致的情形。

(二) 質性訪談之結果討論

本研究除了進行量化研究外，亦同時針對本鄉子民進行半結構式訪談，以進行質性資料之蒐集，期能彌補量化資料之不足。研究團隊在研究過程中，針對多位本鄉子民進行訪談，其中有目前居住於本鄉者，亦有居住於台灣本島者，茲將訪談對象區分為五種身分別：(1)學生(2)一般民眾(3)地方仕紳(4)中小學教師(5)機關團體人員。由於篇幅所限，在此僅舉述地方仕紳的訪談結果，述之如下：

1. 宗教基本認知與態度之訪談結果與討論

由問題一至三可以瞭解，基本上受訪者的琉球鄉民都有宗教信仰，這些信仰包括道教、佛教(或者是兩者的混和)以及基督教；而前者絕大多數都已非純正的道教或佛教。

至於為什麼信奉該宗教，有者是因為個人或家人遇到困惑或其它困境(如生死問題)，所以信奉該宗教；有者是跟隨著父母親、祖先的信仰而傳承下來(占大多數)。而對於所信奉的宗教之教義、教儀等之瞭解上，有受訪者表示並不清楚，有者表示只知其大概，但有許多受訪者能說出教義或教規，如信仰基督教者，能說出寬恕、友愛、容忍等教義，以及十誡等教規。佛教要人從內心去探求，從內心裡去覺悟。大部分受訪者對於所信奉宗教的深層內涵，了解的似乎不多。

問題四有關「信仰對於個人的幫助上」，有者將其視為一種心靈上的寄託，使人生有方向可以遵循，甚至做為個人思想上的準則。有者則是在個人面臨重大抉擇、無法拿定主義時，做為一種「請示」的重要對象。或者個人遭遇重大困境(如生重病)時，深刻感受到受到神明的幫助。對前者而言，宗教可以說和整个人生交融在一起的，對後者而言，則宗教似乎是在人生面臨困難時的重要精神慰藉；但多數人認為不要過於迷信，而否定了自己的能力。

在問題五方面，「對於宗教的反省和堅信」，在「反省」方面，多在一定的年歲、有了較多人人生經驗後，才會對於宗教進行反思。而在「堅信」方面，綜合看來，似乎受訪者大部分表示「會信」，但非「完全相信」，換言之，是在「信」的基礎上，略帶些許的質疑成分在內。

問題六關於兒童或青少年階段對宗教的認識，受訪者表示，多半是跟著大人拜，對於所信仰的宗教的認識並不多，或者沒有特別的感受，而另一方面，也由於宗教而使許多受訪者相信有鬼神的存在。具體來說，年少時只是祈求神明的保佑，如祈求保佑家裡平安、賺錢，保佑成績好一點，談不上對人生的啟發。這樣的現象和問題五的結果相呼應，年輕時對於宗教多半只知其然而不知其所以然，到稍微年長後，才能對宗教有進一步的認識。

對於下一代宗教信仰的態度(問題七)，有些受訪者表示尊重下一代自己的選擇，有些受訪者表示希望下一代能跟隨自己(即父母)的信仰，極少數會嚴格要求下一代要和自己信仰相同的宗教。但大部分受訪者表示對下一代的宗教信仰不會採限制的態度，基本上是開放的。

問題八關於對目前社會上宗教信仰的感想，許多受訪者表示，目前的宗教有些複雜，例如，許多宗教會藉由宗教的名義騙錢。而多數人表示宗教信仰是有必要的，畢竟祂可以帶來生活上的安定，或社會上安定的力量，但前提是不應迷信，許多事還是需靠自己打拼，否則會使生活混亂，甚至事情結果不合己意時便會怨天(神明)尤人。

2. 琉球鄉觀音佛祖佛誕文化及建廟歷史之訪談結果與討論

在觀音佛祖佛誕的起源上，受訪者有的表示並不清楚，只略知其大要(如觀音的聖誕是二月十九，六月十

九是祂的成道日，九月十九是祂的出家日)。而關於碧雲寺建廟的傳說：如觀音佛祖顯化要建廟度化眾生的事蹟，多數受訪者能說出，且所說者和文獻上記載的資料大致相符(問題九)。

3. 琉球鄉觀音佛祖佛誕相關慶典活動之訪談結果與討論

本問題(十)為「琉球鄉觀音佛祖佛誕的慶典活動」，綜合受訪者所言，將其重點陳述如下：

- (1) 觀音佛祖佛誕慶典活動通常都是以演「野台戲」為主，且一演就是三天(十八、十九、二十日三天)，然後會在全琉球鄉的廟宇連續地演出。
- (2) 「作戲」最後一定要留到大眾千歲廟演出，因為許多孤魂野鬼被收束在那個地方，他們也要看戲，但由於他們很兇，只能由萬應公收束，讓祂去管理，所以最後一定是祂，戲結束後，萬應公會要求祂們要回各自的本位去，不可以再到處亂跑四處看戲，將他們帶回去管理。
- (3) 雖然觀音佛祖佛誕日為二月十九日，但在六月十九、九月十九等成道及出家日也會演出。
- (4) 除了演野台戲(作戲)外，也會有三步一拜的朝山活動，在觀世音菩薩生日的前幾天舉辦，而在六月十九、九月十九都會有(在十八的時候或是快到這三大節日的時候，會挑一個晚上，然後朝山拜拜)。
- (5) 當天的早上會有誦經活動，十一點以前有午貢。
- (6) 二月十八號有迎天公爐的儀式，也就是要將天公爐請回碧雲寺，整個儀式都有一定的禮數。

4. 觀音佛祖佛誕慶典活動對本鄉經濟發展影響之訪談結果與討論

關於「觀音佛祖佛誕慶典活動對本鄉經濟之影響」，受訪者大部分認為觀音佛祖佛誕慶典活動(如：演戲、酬神和寄付)對於本鄉經濟之發展多多少少有所助益，因為可以帶動人潮，許多本鄉子民會特別回來參與相關的慶祝活動，而帶動的產業會有販賣拜拜所需用品的業者，如：三牲、鮮花、素果、金紙；另外，對交通、住宿、食用方面的業者也會有所助益。

5. 琉球鄉迎王祭典特色之訪談結果與討論

關於本問題：琉球鄉的迎王祭典活動和東港的迎王祭之不同，受訪者有許多說明：

- (1) 琉球的許多儀式是參酌東港的。
- (2) 由於琉球的王爺非常的靈驗，以前都是東港把琉球的王爺請過去和他們一起迎王。
- (3) 當初分開辦的時候，東港東隆宮有一個溫府千歲送給琉球，琉球雕一個李府千歲送給東港，所以東港的迎王是李府千歲作他們的開路先鋒，琉球迎王的時候溫府千歲做開路先鋒，這是非常有人情味。
- (4) 東港的迎王和琉球比較像，他們都稱為「迎水王」，把船就送出去，燒了王船。而台灣其它地方的迎王，如：南州的迎王稱為「迎天府」，迎天河的王，就是直接燒王船，並沒有把船送出去，台南縣西港的迎王和南州的迎王一樣，就是祭祀完後就把船燒掉，稱為「祭天府」。

琉球在其他地方和東港不一樣的地方有：

- (1) 琉球「遊府吃府，遊縣吃縣」，就是輦轎到什麼地方，當地的人就會把他們最好的東西搬出來給大家吃，四天遊行四個角頭，就是這樣招待，非常富有人情味，這是琉球和東港最大不一樣的地方。
- (2) 是琉球在迎王的時候，大千歲都會出去辦案，而且有模有樣，經過大千歲處理過後的事情，有很多都得到解決，得到平安。
- (3) 琉球迎王較傳統，有依循古禮。東港是其他各地方來參加這個隊伍，所以它的活動比較複雜，較為商業化，秩序也比較不好。
- (4) 東港的大總理是用投標產生的，我們這邊是擲筊的。

至於東港和小琉球兩者迎王分開的原因，受訪者之一表示，因為小琉球人出錢去參與東港的迎王，東港方面感覺好像是琉球附和東港，主宰決定權都是在東港，在迎王的過程中會把比較好的東西、位置給東港的人，後來，引起小琉球的不滿，認為琉球也有出錢，但卻都是附和的，主要的都是東港，於是乾脆自己辦。

至於如何參與琉球鄉的迎王活動，受訪者的表示約略有以下諸項：

- (1) 家庭遭遇問題而受到王爺的解決，故以感恩的心參與。
- (2) 準備涼水；鑽轎底；照相。
- (3) 準備牲禮、點心。
- (4) 擔任總幹事或副總幹事。
- (5) 迎接神轎(接輦)

綜合說來，迎王慶典活動在琉球子民心目中占有重要的地位。

伍、 結論與建議

在整個研究進行中，均依據委辦單位琉球鄉公所排定之流程，在規定的時程，提出期初報告、期中報告、及期末報告，完成本研究成果。茲就本研究的結論及建議，撮述如下：

(一) 結論

茲依據量化研究與質性研究之結果，分別歸納結論如下：

1. 量化研究方面

(1)琉球居民對宗教信仰的認知表現，普遍在中上程度

本研究係對於琉球鄉討海子民的宗教信仰及王船祭進行探討，分有「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」及「宗教認知與功能」等四個層面；在抽取 307 人中，本研究發現：在「宗教認知與功能」上得分 3.11 最高，而「宗教文化」上得分 3.04 次之，「宗教歷史」上得分 2.68 又次之，「宗教檔案」上得分 2.54 最低。若從整體的平均來看，則得分為 2.87，若以四點量表來看，是屬中上程度，尚可稱良好。

(2)琉球居民的宗教信仰分佈，大多數信仰道教，而佛教次之

本研究發現在抽取的 307 人中，琉球居民的宗教信仰分佈情況，以信仰道教者最多，約佔 78.2%；其次為佛教，佔 12.7%；其餘順序為其他宗教（佔 4.6%）及基督/天主教（佔 4.5%）左右。可見討海子民對於宗教信仰的倚重較多，且重視祖先所沿襲下來的宗教信仰為多。

(3)琉球居民對「宗教認知與功能」傾向，抱持較為肯定的態度

本研究發現：在抽取的 307 人中，「宗教認知與功能」上的表現得分最高，為 3.11，顯示居民對宗教認知與功能認識較深，因地處海隅一角，面對海洋中的波濤洶湧及命運難測；遂有較高的從教信仰及體認。

(4)不同性別的琉球居民，在宗教信仰的認知反應上，未有差異存在

本研究發現：在抽取的 307 人中，男性有 149 人（佔 48.5%），女性有 158 人（佔 51.5%）；琉球居民在宗教信仰的量表上，其「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」、「宗教認知與功能」等四個層面，或是「總層面」的表現均不因性別的差異而有所不同。

(5)不同年齡的琉球居民在宗教信仰的認知反應上，年輕者在「宗教歷史」及「宗教檔案」上的反應較佳

本研究發現：在抽取的 307 人中，青少年（20 歲以下）有 114 人，佔 37.1%；成年人（21-40 歲）有 116 人佔 37.8%；中年人（41-60 歲）佔 21.8%，以及老年人（61 歲以上）佔 3.3%。其結果顯示，青少年在「宗教歷史」和「宗教檔案」兩方面的表現優於成年人，甚至也優於中年人。此現象可能是「宗教信仰」篇章是基本學力測驗中社會學習領域的命題範圍所致。

(6)不同教育程度的琉球居民，在宗教信仰的「宗教歷史」層面的認知反應上，以國中學歷者較佳，甚至高於大學程度者

本研究發現：在抽取的 307 人中，國小程度 23 人（佔 7.5%），國中程度 121 人（佔 39.4%），高中程度 71 人（佔 23.1%），大學程度 84 人（佔 27.4%），及研究所以上 8 人（佔 2.6%）。其結果顯示，國中程度的琉球居民在「宗教歷史」層面的表現優於大學程度的琉球居民。此種現象可能是國中程度的居民參與宗教信仰事務較多，而大學程度者涉入較少的原因。

(7)不同身分別的琉球居民，在宗教信仰的「宗教歷史」與「宗教檔案」上，以國中學生反應較佳

本研究發現：在抽取的 307 人中，學生有 114 人（佔 37.1%），一般民眾 61 人（佔 19.9%），地方士紳 32 人（佔 10.4%），中小學教師 51 人（佔 16.6%），以及機關團體人員 49 人（佔 16%）。其結果顯示，在「宗教歷史」上學生得分的表現高於中小學教師；而「宗教檔案」上，學生的得分也高於地方仕紳、中小學教師及機關團體人員的表現。此種原因，可能是學生在學校受教育較有組織，又加上學測的壓力，而表現較優。

(8)不同宗教別的琉球居民，在宗教信仰的認知反應上，並沒有差異存在

本研究發現：在抽取的 307 人中，道教有 240 人（佔 78.2%），佛教有 39 人（佔 12.7%），基督/天主教有 14 人（佔 4.5%）及其他信仰 14 人（佔 4.6%）。其結果顯示：不論在「總量表」或是「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」及「宗教認知與功能」分層面上，均不因宗教信仰的差異而有所不同。

(9)整體而言，琉球居民對於宗教信仰的反應，均有中上程度的認知及反應

在量化研究的反應上，可以看出「宗教文化」、「宗教歷史」、「宗教檔案」及「宗教認知與功能」上，均有中上的認識程度，似乎宗教已與生活相結合，有云：「宗教生活化，生活宗教化」，宗教信仰儼然是居民的心靈寄託，以及排難解憂的倚靠。

2.質性研究方面**(1)宗教信仰係琉球居民共同的記憶，對於宗教慶典而言，早已與居民的生活相結合**

在質性的訪談中，均由受訪者的言談舉止體會到居民對宗教信仰有著共同的記憶，早年的宗教信仰行為都是依循著大人的信仰而信仰，或參與各種慶典活動。一般而言，都在青少年或長大成年自己負擔起家計後，面對生活中的各種挑戰，如疾病、謀生、戰爭、孩子的升學……等問題，為求心靈的寄託與撫慰，而慢慢有了反思與感受。當面對生活中重大的抉擇或考驗時，如果靠人們的智慧無法解決其困惑時，就會尋求超自然的力量，也就是神明或上帝的指點迷津及開釋；尤其，三年一科的迎王活動，期間或因戰爭或因鄉民忙於平安祭等，偶有間斷外，均會每三年舉辦一次建醮迎王活動，希望求得風調雨順及平安喜樂。另外，訪問到基督教信仰的鄉民，則是每個禮拜均有講道或是隨著基督教的節慶舉辦慶典活動，藉以豐盈每個人的心田，帶來上天的賜福及平安喜樂。

(2)琉球鄉居民對碧雲寺觀音佛祖信仰均反應是大多數居民的精神寄託所在

在訪談中，對於碧雲寺的觀音佛祖信仰與文獻資料所記載的均能相印證。所有訪談中的居民，均反應其資訊來源是鄉志的記載或長輩告訴他們，或是街坊鄰居所提供給他們的訊息。在質性研究中，發現年輕一代闡述的內容則是沿襲祖先的傳統，對於碧雲寺觀音佛祖的信仰以年長者所闡述的較多較深，在以經常參與公廟各種慶典活動者，對於觀音佛祖的陳述愈多，也愈詳細。

(3)琉球鄉民對三年一科的迎王慶典活動，均反應是地方盛事，家家戶戶幾乎都熱烈參與，共襄盛舉

琉球鄉民的迎王慶典活動，從籌劃階段到執行階段再到活動的結束階段，均依循過去的傳統來舉辦。一般而言，均以神明的指示（擲筊）辦理各項活動，當然要請教當地的耆老，傳承過去辦理慶典的經驗，這些均是

代代相傳下來的智慧結晶。尤其，王爺駕前的轎班之輪替，均是父傳子，子傳孫的方式來奉獻給王爺公，希望得到王爺公的庇佑，各方面都能順利平安。尤其，琉球的迎王慶典活動，王爺出巡有辦陰案，為民排難解憂，以及家家戶戶提供各式各樣的飲料或食物，集中在各角頭，免費供應給參與慶典活動的神職人員、服務人員及一般民眾飲用，這些均是與其他地方迎王活動較不一樣的情形，特殊值得一提。

(4)實地訪談地方耆老時，發現受訪者對於碧雲寺宗教信仰均有相當的認識

訪談中，除了選取學生、地方仕紳、一般民眾、中小學教師及機關團體人員等五種身分，具有代表性的樣本之外。特別選定地方耆老闡述有關碧雲寺的歷史源流，其中所述與文獻記載者，大多相符合，尤以蘇逢源、黃慶祥、許春發、洪明展、蔡文財、陳國彥等人，對於琉球鄉宗教信仰及宗教的史料，均有相當的認識。碧雲寺的歷史源流考證，與寺碑的記載和碧雲寺的概況介紹等，均能相互佐證。

(5)實地訪談中，對於宗教信仰的堅信或改宗，均是在成年以後或者自己遭逢人生重大轉折（如：生病、家變、戰爭等），而有了宗教信仰的再省思

在訪談中，宗教信仰的堅信或改宗，均發生在人生旅程中的重大轉折處或成年後各種生活閱歷更深刻後，有了更多的人生智慧，遂去思考，如何得到心靈的慰藉，求取生活上的幸福與喜樂。一般而言，大多會依循著父母的宗教信仰而繼續信奉同一種宗教；如果是女性，也有可能因婚姻的關係，而隨著婆家的宗教信仰而有了改宗的變化，但就訪談中的表現，大多是有重大的人生轉折，而產生改宗或堅信的行為。

(6)實地訪談中，對於下一代的宗教信仰絕大多數均持宗教自由的想法

民主的社會強調宗教信仰自由，在訪談中，所有的受訪者雖然表示希望下一代的宗教信仰能夠與自己的宗教信仰相一致，但是都表示宗教信仰會尊重下一代的選擇。由於，社會的開放及媒體的報導之下，上一代對下一代的權威漸漸式微，已經漸趨於平權的社會發展，尊重個人的自由抉擇。

(7)實地訪談及公聽會上，年長者或常年實際參與宗教事務者，對地方宗教信仰的體認較深

人云：「細數落花因坐久，緩尋芳草得遲歸，若遇柳絮乘風起，但願地久又天長」，的確，年歲的增長及實際的參與或研究對於宗教信仰的認識與體會較深入。在訪談中，像地方仕紳及學者多人均有較為深刻的闡發及論述，像曾光正教授、陳國彥教授、洪義詳鄉長、許春發老師、蔡文財先生、洪明展先生、蘇逢源先生……等，在在顯示宗教信仰的研究及體悟與其他的學術研究一樣，涉入的愈久愈深，則智慧的增長也較多。

(8)實地訪談中，對於碧雲寺觀音佛祖聖誕、得道及昇天的慶典活動，均寄望能帶來琉球觀光產業的發展

碧雲寺觀音佛祖的聖誕（二月十九日）、得道（六月十九日）及昇天（九月十九）的慶典活動，都是由鄉民自動來祭拜神明。一般而言，聖誕活動在二月十八日會由爐主迎天公爐回碧雲寺祭拜，二月十九日會有酬神的演戲慶典活動，鄉民大多都會去拜拜，而年紀較大的鄉民會到廟裡去誦經。琉球地區的演戲酬神活動，也就拉開序幕，再到琉球各地的公廟或私廟演戲酬神，最後演到白沙尾的大眾爺廟才結束一整年的慶典活動。在訪談中或公聽會上，均表示慶典活動應與地方的觀光結合，促使產業文化化，文化產業化的發展。

(9)從文獻探討及訪談中，確已勾勒琉球與東港迎王活動的差異及分合情況

迎王活動幾乎是在港口地區都會辦理的宗教慶典活動，琉球鄉因地處海中之隅，難免會對宗教信仰的慶典活動更為激烈參與，祈求能得到平安及心靈的慰藉。在訪談與文獻中迎王活動均是三年一科，從民國二十年後，東港與琉球的迎王活動，及分開舉辦；期間或因戰爭有停辦外，均三年一科的辦理，一直延續至今。此像慶典活動，已是琉球鄉民共同參與的慶典活動，以及共同的記憶，生活與宗教是緊密的結合在一起，縱然是移居外地的居民，如果有時間，也會回到琉球參與慶典活動，一方面遊街省親活動，另一方面也可祈求神明的庇佑，得到平安喜樂。

(二) 建議

1. 中央暨縣政府方面

(1)積極補助琉球宗教信仰的學術研究，以豐盈具有琉球特殊風貌的宗教活動與內涵

本研究發現琉球鄉居民對於宗教信仰活動，有其特殊的風貌，如王爺出巡會辦陰案，排難解憂，居民也會免費提供食物及飲料，幾乎是全民參與。要之，文化是人類生活的結晶，它包括有思想方式、使用的俚語、生活型態、風俗習慣、人文景觀、宗教信仰、典章制度……等，也由於地理環境的不同，時間的遷流而帶來或多或少特殊的特殊風貌。琉球鄉是屏東縣唯一的離島，其珊瑚礁的地理環境也孕育出了特殊的生態環境與人文景觀。但是，長久以來，十分可惜的是均是委託外地的學者專家從事一些調查或研究，往往忽略的對當地生態及人文景觀的情感聯繫，少了一份人文關懷與投入，也因為對當地的風貌沒有相當深入的理解，欠缺時間與空間的交織及孕育，對缺乏人文研究的生命力與活力。是以，本研究建議政府機構應多多補助經費，來作學術性的研究，寫下琉球的篇篇史頁，豐盈及形構具有琉球特殊風貌的宗教活動與內涵。

(2)積極辦理「琉球宗教信仰」的相關學術研討會，俾利地方文史的發展

本研究發現：琉球居民普遍參與宗教慶典活動，但是相關的宗教信仰學術研究尚待開發。宗教制度是人類最古老的兩個制度之一，其淵源綿延流長。宗教有匡正人心及撫慰心靈的功能，可以從不同的角度來加以研究，像心理學、社會學、哲學、人類學等來剖析人類的宗教信仰行為；找出宗教為何從古代到現今的社會，均在在影響人類的的生活，幾乎在人類的各個生活的場域都見到它的蹤跡，不論古今中外的典籍都有這些記載，如果能由不同的學術研究角度來剖析宗教的深層內涵及洞悉個人的心靈世界，將可促使人類的物性、理性及悟性三者相結合，達到深心靈三合一的境界，來助益人生的幸福美滿，拓展琉球文史的廣度及深度，讓後代子孫能緬懷先民如何透過「宗教文化」、「宗教檔案」、「宗教歷史」、「宗教認知與功能」等豐盈生活的內涵，形構合宜的人類生活，化作一縷縷的生命智慧，貢獻社會，以永續發展及卓越發展。

2. 鄉公所方面

(1) 配合各種宗教慶典活動，設計具有地方特色的圖騰或飾物，俾利產業文化化與文化產業化

本研究發現琉球居民相當重視宗教慶典活動，若有節慶均會由外地趕回故鄉參與慶典活動。宗教信仰如果沒有崇拜及祈禱的行為表現，它只是一種死的宗教，而非活的宗教。是以，人類透過各種宗教慶典活動，來彰顯人類與超自然神靈之間的鍵鍊關係，希望透過各種儀式及活動，彰顯敬神愛人的真諦，導引人類謙卑學習，心存感激，感謝上天，也感謝周遭的人群，讓他們提升生活的品質，豐富人類的心田。因此，鄉公所可以導引或配合居民對於宗教信仰的風土民情，妥為設計各種圖騰或飾物，或是各種名產來彰顯宗教節慶的意涵，形成一種係佛祖信仰文化節、王爺信仰文化節等文藝性、活動性的藝術展演活動，一方面帶動地方文化產業的發展，另一方面也帶來產業的文化提升，讓人們的生活品質提高，更能教化與淨化人心，朝向好與善的方向發展。

(2) 建置網站及善用各種媒材，以行銷及擴展宗教生活化、生活宗教化的教化功能

本研究發現，琉球居民對宗教的信仰活動，其宗教早已與生活相結合，琉球居民在日常生活作息中，如果有所困頓或排難解憂的祈求時，均會前往該地的廟宇求取生命的智慧。尤其，碧雲寺的觀音佛祖或三隆宮的三府千歲，儼然已成為琉球鄉民精神的一大支柱，在人類的智慧所無法得到解惑的情況下，必然前往上述的公廟祭拜，透過擲筊或籤詩來排難解憂，更進一步去預測未來，希望找到一條可以掌握自己命運的途徑。可見，島民的生活早已與觀音佛祖或王爺公的信仰結合在一起。是以，鄉公所可透過網站的建置及各種媒材，來行銷及擴展琉球地區特有風格的宗教文化，利用各種宗教慶典活動帶動觀光人潮，讓當地居民或觀光客均能很快的上網索取所需要的資訊，提供便捷的服務，讓地方的宗教慶典與生活品質二者相結合，促使行政支援地方發展的理念，得到永續的發展，更能贏得琉球居民的認同，以及外地居民能珍視琉球文史及生態，前往觀光旅遊及從事各項休憩活動，領略地方的風土民情，擴展生活宗教化及宗教生活化的教化功能。

3. 學校單位方面

(1) 正視各項地方宗教慶典活動，以淨化學生心靈，並收提升人性光輝之功

本研究發現：琉球居民均會熱烈參與地方的宗教慶典活動。宗教有其正向功能，亦有其負向功能。是以，學校單位要區辨出各種宗教慶典活動的深層意涵，明晰教化人心的真諦，讓人性的光輝得到彰顯與提升。學校單位是個教化人心的場域，教師可以在宗教與教育二者間的鍵鍊關係上，去搭起一條溝通的橋樑。教師可利用正式課程來教授宗教勸人為善的初衷，也可利用琉球的地方宗教慶典活動，在實際的參與過程，理解教規、教義、教儀的真正意涵，從生活中的作人處事學習人與物、人與人，以及人與天的關係，明晰「天聽自我民聽，天視自我民視」的意涵，諄諄教誨學生向善，以形塑合宜的人格特質，化作生命的智慧。

(2) 教導學生正確的宗教理念及意識，以收警惕之效，並期進一步端正學生行為，及激勵學生向善意願

本研究發現：琉球居民的宗教信仰是從小跟著大人信仰及參與各種慶典活動。宗教意識的形成，有賴教育的教化功能。學校單位可以透過正式或非正式課程的安排，在各種場合教導學生明辨是非，心中有神或上帝的意識與觀念。在受訪者中，有的受訪者是參與各寺廟（如池府千歲、池隆宮）的轎班，或者到碧雲寺和三隆宮那裡當義工，而且有父傳子、子傳孫，代代相傳，傳承先人的責任與工作，甚至有的是當迎王祭典的總幹事。為何會參與，受訪者大多表示，這是全鄉的活動，全鄉的盛事及傳統，這似乎是很大的驅動力。是以，學校單位可以在小學及中學的受教階段就給予正確的宗教觀念與意識，學會作人處事的道理，謙卑及感恩，以形塑合宜的人格特質。

4. 家長方面

(1) 標榜「敬神愛人」的初衷，並以身作則，導正子弟的行為

本研究發現參與祭典活動是全民的盛事及共同回憶。不管移居到本島或在地居民，均會在慶典活動時趕回去參與，希望獲得心靈的平安及事業的成功。此項宗教信仰活動，均沿襲過去的傳統而來，有符應「敬神愛人」的初衷，當然家長在與子弟共同參與此項慶典活動中，仍要認知到「以身作則」，以及「寓教於樂」的教化功能，平常在家庭教育上，仍然要係參與慶典活動時，心中有神或上帝，上體天心，下撫慰於人，否則熱熱鬧鬧玩了一場遊戲，又回到工作場域工作，沒有體會宗教的深層意涵，那麼教化人心及撫慰心靈的功能，仍然會相當有限。「敬神愛人」，它不是口號，必須落實在琉球居民的心中，真真實實的在日常生活中，以身作則，教育子弟奉公守法，向好及向善發展才是為人之根本。

(2) 積極參與各項宗教慶典活動，以收寓教於樂之功，來形塑合宜的風範

本研究發現：琉球鄉觀音佛祖的慶典活動，分有出家、得道、生日三個日子的慶典活動。碧雲寺在這三個日子都會做戲（演戲）、迎天宮爐，以及近年來會煮平安粥、平安圓供大家食用。擲筊選爐主的時候，是分由四角頭先擲筊，然後再以名冊擲筊，依照丁口擲筊，最多次的就是爐主。爐主要將天公爐請回去，每天要祭祀，在明年的二月十八日再迎回碧雲寺，再選明年的爐主，以求神明的庇佑。再者，迎王活動，琉球的特色是「遊府吃府，遊縣吃縣」、辦陰案，依循古禮的傳統，以及大總理由擲筊產生等，迎王活動都是全民參與的盛事。是以，家長可透過參與慶典來收寓教於樂的效果，來形塑合宜的人格風範。總之，對於參與慶典活動，是琉球鄉子民共同的宗教記憶，深具傳承及教育意義。

5. 對未來研究建議方面

茲分成研究內容及研究方法二者，分述如下：

(1) 研究內容

- ① 可區分時期，再做深入：研究如荷西、明、清、日治、民國等宗教信仰進一步的史料分析。

- ②可針對特殊主題，再做深入研究：如公廟、私廟、庄廟等類別，或其宗教派別（道教、佛教、基督教、一貫道等）的歷史遞嬗研究或宗教信仰教規、教義、教儀等及慶典的程序及影響因素在在，均是值得再行探討的課題。

(2)研究方法

- ①質性研究：可採深度訪談口述歷史，由田野調查、個案研究等，從宗教信仰的剖面圖，再針對各個點的突破，來增益宗教研究的內涵，明晰宗教的深層意涵及洞悉個人的心靈世界。尤其，要帶動文史的琉球，再提升到琉球文史，增益文史的廣度及深度，得到卓越發展與永續發展。
- ②量化研究：1.針對研究對象全面普查或隨機抽樣。2.針對宗教信仰的教規、教義、教儀等，兼採橫斷法與縱貫法的綜合研究，以求得更為嚴謹性、縝密性、全面性的學術性資料，能助益往後的研究。

(三)地方教育的發展

琉球在地居民在現今廿一世紀知識經濟的時代裡，我想和台灣本島的居民同樣遭遇到前所未有的變局—全球化（globalization）和在地化（localization）的衝擊，雖有著一個台灣海峽或巴士海峽的隔絕，但並不能避免遭受外來文化的影響。自從我小時候有記憶開始，常會站在琉球鄉的陸地高點或沙灘，面向海洋想像對面的東港或高雄是個什麼樣的世界，甚至會去編織未來的夢想，這種夢想應該是身處小島中的孩子會去憧憬的夢境。正如笛卡兒所云：「我思故我在」（I think, therefore I am），我們有了思想會去理解自己和世界，以及自己和世界之間又存在著什麼樣的關係。今天我從地方教育的角度去省思琉球在地的文史，該如何定位及發展的課題，確實是個頗值得討論的課題。當我們聚焦在地方教育，就必須想到該如何教導人們從全球思維而做到在地行動。人文課題所重視的是人們如何珍視自己當下所擁有的文化及自然生態資源，在一個合理合法合情的景況，來欣賞及分享人文文化的美。正如哲學家羅素所云：「人該用知識和愛去構築人生」，此情此景的我們，以人文關懷的角度，想想如何放慢腳步及鬆軟心思，來看待自己的鄉土，畢竟他孕育了我們的童年往事。當我在五十歲之前，幾乎把所有的心思投注在學術研究上，尤其是教育學及相關的學養上，到了五十而知命的現階段，有了此一機緣，而參與了此一學術研究，就更有一番再次思考的機會，有否什麼方向可以去啟迪或大家來對話的空間。尤其，在行政院永續會的創思及引領之下，對文史對話與批判論述，我想會有不同的悟察與體會。當然，各人所持的角度有異，可能會有不同，這種情形應是不可避免的，有賴彼此的關懷、包容及尊重。在此，僅就學術研究的角度，提出幾項地方教育發展可努力的方向，茲分述如后。

一、可透過宗教信仰的研究，澄澈在地居民的心靈與遠景

人活著就要有夢想及希望，它是人類成長及生活作息的指導方針。在地居民的精神所託，幾乎是以宗教信仰的力量，來構築人生的林林總總的生活情事。尤其，全島居民大部分的生活重心會求助於碧雲寺的觀音佛祖及三隆宮的王爺公等神明，來加持心中所希望的願景，不論是求功名、做事業、婚姻、生小孩……等，均以此種方式來理出頭緒，化作一縷縷行動的力量。因此，當我從事文史研究就不能忽略此一區塊，「宗教」(religion)的原意是「再次約束」，希望透過超自然的力量，對人心的浮動有個安定的力量。因為，從人類的歷史來看，會有宗教的出現是因人有無力感、不滿足感及意外事件的發生，當人們利用現有的智慧無法去預測或掌握心中的願景時，就會求助於超自然的神靈給予智慧，將手中能掌握的人、事、物各方面加以統合，而形塑出解決的策略及方針，有了盡人事聽天命的心理準備，更能坦然面對生命的事實與挑戰，而宗教最大的功能也就在於撫慰心靈、安頓躁動的心，回復到正常的軌道及天秤上，抓準生活的旋律，人文的精神也就能湧現，故要做文史研究就必然去研究在地居民的精神寄託及心靈遠景。

二、可以透過耆老的口述歷史及史料記載，明晰先民的淵源及沿革

歷史是一面鏡子，他串起了過去、現今以及未來，只以透過歷史的史料及史識，才能架構在地居民的前世、今生及來世的軌跡及頻道。假使一個國家或地區的居民，他們不知道自己的歷史，就像是浮萍，他是無根的民族，隨波逐流，是相當可悲的一件事。人之所以為人，就必須慎終追遠，民德歸厚，以求取心靈的安頓及平順。因此，當我們省思琉球文史的發展，就必須從史料及耆老的陳述得到相關的資訊，像黃仁宇就以五百年為一個洞察歷史的間距，以大歷史觀看待人類歷史的發展，而發表了名震遐邇的「萬曆十五年」的名著，也因為如此，才有了「赫遜河畔談中國歷史」的著作之發表。因此，當考慮到琉球的風土文史的時候，必然要串起今人與民間的聯繫系譜，以緬懷過去先民的開疆闢土，才有今日享受成果的我們，這種文史的精神及胸襟，就是一種生活的質感，有賴我們品味、省思及手創章法。

三、編纂教授在地文化教材，紮根中小學教育

教育的文化功能傳承、繁衍及創造，人生在世只有短短幾十年的光陰，就像接力賽跑一般，需要代代薪火相傳，將先民的智慧結晶，點點滴滴的傳行下去，假使沒有系統及組織的教材，其文史題材僅有片片斷斷散落在社會各角落的話，那麼對下一代的教育貢獻不大。是以，琉球在地文史就有賴研究及整理，串起一層層豐富的典籍及史冊，並在中小學教學上，形塑學校本位課程（school-based curriculum），以顯現琉球在地文化的特色，讓文化的脈絡延續而細水成河，化作沛然莫之能禦的滾滾大圳。因此，這一代如果未能將文史做有系統有組織的彙整，下一代就更難窺知在地文化的堂奧，而留下終生的缺憾。我想經由在地文史的學術研討會及有力人士的奔走及構築，那麼中小學教育的學校本位課程的形貌，將會漸次豐實，而讓後輩能領略先民的文化果實，促使琉球在地文史更在茁壯及嶄新的發展。

四、進行在地人文及自然生態的區域研究，以永續及豐盈文化的精華

人類的文化散落在世界的各角落，那琉球的在地文化同樣也分散在琉球的各處，有賴在地居民及文史學者從事收集及研究整理，以鋪陳及拼湊成一長串的文化遷流，展現在地的人文及生態景觀。研究就是一種有系統有組織去追尋答案及發現社會事實的過程，而且是個持續不斷挖掘的事業。琉球的在地地貌會依時空背景的變異而有所改變，不管有意或無意的去關注它，它永遠生生不息的變化著，有所謂逝者如斯，不舍晝夜的動著。是以，站在人文教育的角度，要教導 e 世代有個深邃的內涵，過著具有「質」感的生活，就要針對琉球的風土人情及自然生態，進行持續性的研究，讓在地居民的生命力展現出來，學會關注身邊的一切，深化與活潑化生活的韻味，抓住生命躍動的節奏，心靈和情感相結合，為文化多盡一份心力，投注於在地文史的發展上。

五、辦理各項文史活動，以提升在地居民的文化素養

人類生命的光與熱，在在體現日常的時序節氣之中，如果有了文史活動的推動，就可激發新的靈感與趣味，懂得珍視前人的文化建設成果，平填生活的情趣，有個深深的愛戀和文化美的涓涓細流。尤其，人文的感動不是一朝一夕的涵養而來，必須時日的陶融，慢慢積累而蛻變，才能潤澤點染心中的知識城堡的火苗，綻放出文化的光芒。講到人文教育，就不能不提及如何提升在地居民的文化素養，譬如說配合屏東縣的藝術季或藝文活動，舉辦具有琉球在地文化的一系列活動，像學術講演，親子同樂活動，淨灘活動或其他陸上與海上的體驗活動及競賽活動，這都是可以行銷及推展的要項，由平凡中的生活來領略品味，成就生命精神的新秩序，清賞生命的充實、和融與歡喜。

六、培育人文及自然生態解說人才，以落實全球在地化的理念

我想一個地方的永續發展需要有人才的培育及闡揚，全球在地化（glocalization）的理念是一九九二年羅伯森（Robertson）所提出的理念，其重點是將在地文化的特色推向國際，讓國際知道本土所孕育的特色為何，而這就有賴本土語及外語的學習；針對琉球的風土人物及自然生態有深刻的領略，再介紹及行銷到全世界，尤其黑鮪魚的文化，與東港人文協會相配合辦理，與墾丁風鈴展現風吹及海洋的特殊景觀，或是與林邊蓮霧展示相配合，來行銷琉球在地的水果或雜租，或是海菜的養殖、海鱸魚的養殖……等等，都是可以思維及努力的方向，學會在生活中創發新義及手創章法，培育一批有解說才華的在地人士，將琉球文史做詳細的介紹及闡述，由樸實生活中傳習先民的生活結晶，化作琉球在地文化永不止息的生活美學。

參、結語

總之，每個人每天都是在寫自己的歷史，也在寫公領域的共同的歷史。對於時光的遷流，我們無法去留住它們，只能就先民開闢出來的基礎，思考有否再成長與發展的機會。站在地方教育的角度，應有個傳承文化、繁衍文化及創造文化的初衷，再日常生活中，延伸人文的思維寬度，並在生活點滴裡，感受天天的生活律動，從事一些學術研究，促使生活的層面有質感及活得精采。針對本次研討會地方教育的主題，提出本研究的建議有四：（一）瞭解人們宗教信仰的發展特質，以豐盈生涯的規劃與安排；（二）研究和修訂具有地方特色的學校課程，以增進不同文化間的互動與交流；（三）瞭解不同文化間的重要特質，以有益於輔導工作的推展；（四）豐富地方特色和地方教育的研究，以改善和調整人們的生活步調。

參考文獻

- 木內裕子（1987）。廟宇活動與地方社區：以屏東縣琉球鄉漁民社會為例。《思與言》，25（3），257-272。
- 王春明（1992）。琉球嶼漁業活動與社經環境之關係。《菁莪季刊》，12，126-131。
- 吳福蓮（1989）。小琉球漁村婦女家庭生活研究。台灣大學考古人類研究所碩士論文。台北：台灣省立博物館。
- 李利安（無日期）。無標題。2008/4/2 取自 <http://www.rbw.org.cn/article.aspx?ty=uu2&i=ueD&langu=f>
- 李宗信（2003）。小琉球的社會與經濟變遷。台南師院台灣文化研究所碩士論文。未出版。
- 林生傳（2003）。《教育研究法》。台北：心理。
- 林美容（1999）。高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說。《中央研究院民族學研究所集刊》，88，107-133。
- 林媽媽（2004）。《觀音與媽祖的相關性研究》。玄奘大學宗教學研究所碩士論文。未出版。
- 屏東縣政府主計處（2007）。2007年12月取自 <http://web.pthg.gov.tw/control/index.htm>
- 徐秀玉（2003）。小琉球王船信仰之研究。國立台東大學教育研究所碩士論文。未出版。徐義強（2006）。閩台王爺信仰的源起與嬗變。《台灣源流》，31：131-143。
- 徐宗林（1990）。《現代教育思潮》。台北：五南。
- 琉球鄉公所（2001）。《琉球鄉志》。中華綜合發展研究院應用史學研究所。林澤田編纂，交通部觀光局大鵬灣國家風景區管理處印行。
- 康豹（1989）。屏東縣東港鎮的迎王祭典—台灣瘟神與王爺信仰之分析。《台灣史田野研究通訊》，11，7-13。
- 康豹（1990）。東隆宮迎王祭典中的和瘟儀式及其科儀本。《民族學研究所資料彙編》，2，93-105。
- 康豹（1991）。屏東縣東港鎮的迎王祭典：台灣瘟神與王爺信仰之分析。《中央研究院民族學研究所集刊》，70，

95-210。

- 康 豹 (1998)。東港漁民與溫王爺的信仰。文化視窗，5，38-43。
- 張 輝 (2004)。閩南王爺信仰起源初探。臺灣源流，26，112-120。
- 教育部 (2003)。九年一貫課程綱要—藝術與人文學習領域。台北：教育部。
- 許春發 (2007)。從王船祭的研究看先民的社會生活。載於琉球鄉公所主辦、國立高雄師範大學、琉球國中協辦：屏東縣琉球鄉 96 年度「琉球鄉文史人才培育」學術研討會論文集，專題演講 (五)。
- 陳武全 (2007)。小琉球遊客遊憩偏好、動機與生態旅遊意向之研究。國立屏東科技大學森林系碩士論文。未出版。
- 陳國民 (2006)。戰後琉球嶼經濟的發展與變遷。國立台東大學社會科教學碩士班碩士論文。未出版。
- 陳國彥 (2007)。從鄉土教育的研究看琉球文史的發展方向。載於琉球鄉公所主辦、國立高雄師範大學、琉球國中協辦：屏東縣琉球鄉 96 年度「琉球鄉文史人才培育」學術研討會論文集，專題演講 (三)。
- 黃文三 (1990)。教育思想研究。高雄：復文。
- 黃文三 (1997)。Teachers' Roles and Instructional Functions。教育研究，5，15-31。
- 黃文三 (1999)。A theoretical study of cognitive development in early adolescence and its educational application。教育學刊，15，333-348。
- 黃文三 (1999)。宗教心理學。高雄：復文。
- 黃文三 (1999)。後現代主義的思想及其對德育的啟示。教育研究，7，19-30。
- 黃文三 (2001)。A Theoretical Study of Moral Development in Adolescence and Its Educational Application。教育學刊，17，23-44。
- 黃文三 (2003)。A Theoretical Study of Religious Psychology and Its Application in Moral Education。教育與社會研究，5，47-75。
- 黃文三 (2003)。建構主義的教育思想及其在二十一世紀道德領導上的啟示。載於國立海軍軍官學校主辦之第一屆德行教育與軍事專業倫理學術研討會論文集 (頁 33-50)，高雄。
- 黃文三 (2003)。從知識管理談學評鑑的實施—由教師與家長的角度出發。載於國立高雄師範大學教育學系主辦之教育論壇 (四) 論文集 (頁 12-24)，高雄。
- 黃文三 (2003)。從社會學習領域「道德」主題的內容分析談我國道德教育發展的方向——以國一下為例。國立高雄師大主辦「九年一貫課程改革與教學實務的對話學術研討會」論文集，頁 165-172。高雄。
- 黃文三 (2004)。從網際網路下 e 世代心理談生命之光。國立高雄師大教育學系主辦「教育論壇 (八)」論文集，10-20。高雄。
- 黃文三 (2005)。從宗教心理學談道教追求的內心世界。高雄市慈明宏道協會年會。高雄市安宜里活動中心。
- 黃文三 (2006)。性別角色與教育。台北：群英。
- 黃文三 (2007)。從人文教育的省思看琉球文史的發展方向。載於琉球鄉公所主辦、國立高雄師範大學、琉球國中協辦：屏東縣琉球鄉 96 年度「琉球鄉文史人才培育」學術研討會論文集，專題演講 (六)。
- 黃文三 (2007)。道德教育。台北：群英。
- 黃文三、曾秋萍 (2003)。國小學童的宗教心理及其在九年一貫課程教學上的啟示——以高雄市鼓岩國小為分析場域。國立台南師院主辦「九十二學年度師範學院教育學術論文發表會」論文集 (頁 1-23)，台南。
- 黃文三、曾秋萍、敬世龍 (2003)。從國中小學生的宗教心理談九年一貫課程「生命教育」的實施。國立交通大學教育學程中心主辦「第五屆中等學校之教學與學習」學術研討會論文集 (頁 6-1~6-16)，新竹。
- 黃文三、敬世龍 (2003)。國中生的宗教心理及其在九年一貫課程教學上的啟示。高雄師大學報，14，71-94。高雄。
- 黃惠如 (2001)。小琉球發展休閒遊憩活動之潛力與效益評估。台灣海洋大學應用經濟研究所碩士論文。未出版。
- 葉茂謝 (1986)。琉球嶼之經濟地理及其未來的展望。台灣銀行季刊，37：329-360。
- 廖春文 (2003)。全球化浪潮下教育競爭力提升之策略—以成人師範學院為例。載於比較教育學會主辦之全球化教育競爭力與高等教育改革國際學術研討會論文集 (頁 III-A-2-7)，台北。
- 劉靖國 (2007)。從王船祭研究看琉球住民的宗教信仰。載於琉球鄉公所主辦、國立高雄師範大學、琉球國中協辦：屏東縣琉球鄉 96 年度「琉球鄉文史人才培育」學術研討會論文集，專題演講 (九)。
- 鄭僧一 (1987)。觀音——半個亞洲的信仰。台北：華宇出版。
- 顏素慧 (2001)。觀音小百科。台北：橡樹林文化。
- 龔鵬程 (1998)。生活的學問。台北：文緒文化。
- Barrett, R. A. (1984). *Culture and conduct: an excursion in anthropology*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Combs, A. W. (1975). Humanist goals of education. In Donald A. Read & Sidney B(Eds.), *Humanistic education sourcebook*. New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Daft, R. L. (2003). *Management (6th)*. Australia: Thomsan.

- Drucker, P. F. (1993). *Post-capitalist society*. New York: Harper Business.
- Giddens, A. (1994). *Beyond left and right: the future of radical politics*. Cambridge: Polity press.
- Hall, E. T. (1977). *Beyond culture*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Lunenburg, F. C. & Ornstein, A. C. (2000). *Education administration* (3rd). Australia Wadsworth.

Waters, M. (1995). *Globalization*. London: Routledge.

Woolfolk, A. (2004). *Education p sychology* (9th). Boston: Allyn & Bacon

文化的全球在地化與／或文化自主 ——以風險社會對理性知識的理解為依據的論析*

劉久清

銘傳大學通識教育中心專任副教授

「全世界的飲食，聯合起來！」¹（貝克、威爾姆斯，2000／路國林譯，2004：30）

「現代人創造出了一個新的局面，這個局面一方面是人類創造出來的，但又不完全是被動的和受人支配的，它有它自己的發展規律，有時是人難以控制的。就目前的情況來看，它正在不斷地發展，而且發展的節奏越來越快，這種發展最後會把人類的社會帶到一個什麼地方，真的很難說。在有些方面人應當控制它，但現在卻控制不了。」（費孝通、方李莉，2001：15）

壹、楔子

雖然沒人會說「全球化(globalization)」今天才發生，對其發生時間可確有多種主張。一般言，其淵源最早可溯自近代歐洲的地理大發現，羅伯森(Roland Robertson)與費孝通即持此見解，——差別在於羅伯森認為此一發展始於十五世紀，並可區分為五個階段(Robertson, 1992: 58-59)²；費孝通則認為始自十六世紀，並將其分為三個階段(費孝通，2002：3)。

但是，「全球化」概念之廣為流傳、普受重視，則始自上世紀八十年代。也就是羅伯森所謂的第五——不確定階段(羅伯森認為此一階段在六〇年代晚期加速升高全球意識，在九〇年代初期明顯出現危機趨勢)(idem.: 59)；費孝通所指的第三階段(費孝通認為此一階段始於七十年代)(ibid.)。

正是在此一(當代、目前我們所面對的全球化)階段，在性質上與前二階段有了絕大差別：前二階段的全球化發展，是一「現代性(modernity)」由成形而成熟的過程，當代的全球化則是現代性的後果，是隨著對現代性徹底批判、檢討，進入貝克(Ulrich Beck)所謂「第二現代(Die Zweite Moderne)」或紀登斯(Anthony Giddens)所指稱「晚期現代(late modern)」的一個現象³。

之所以在介紹本文主題「文化的全球在地化(cultural glocalization)」與「文化自主(cultural autonomy)」之前，先談全球化。是因為這兩個概念皆與全球化有關，皆屬所以因應全球化發展此一思考脈絡之產物。

但是，這兩個概念彼此又有著關鍵性差別。因為：「文化的全球在地化」是思考、探討全球化進一步發展、尤其是合理、適當發展的產物；「文化自主」卻是某個特定文化中的成員面對全球化發展此一不可擋趨勢設法尋求自主因應的產物。

也就是說，「文化的全球在地化」有著策略意涵，而「文化自主」則基本上是一種主體性的思考。

關鍵在於：我們在此討論這兩個文化概念的前提是，我們既是被迫卻也是必須參與全球化——中國大陸曾試圖抵抗乃至完全拒絕全球化，結果是造成自身的封閉、僵化與現代經濟的落伍，最終仍不得不走上改革、開放的路子(費孝通，2002：4)。

因此，所謂的策略意涵，是指如何在參與全球化過程中，藉由確立全球化之合理徑路，從而突顯、發展我們所置身文化的地方特性，以在此一發展歷程中得利的策略性思考；而主體性思考則為如何在此一洪流中避免淪為附庸甚至消亡，力圖維持我們所屬文化自主地位的價值思考。

必須注意的是，這兩種思考均與現代性相關，均屬第一現代、初期現代思維模式的產物。而社會的發展進程卻已在對此一階段的檢討、批判中，如前所述地進入了下一階段。

因此，有必要以第二現代／晚期現代的風險社會理論概念對「文化的全球在地化」與「文化自主」兩個概念進行論析，以免誤用，致無助於我們使用此二概念所欲達成的目的——理解、檢視今日台灣社會文化所應循的發展徑路。

二、全球化與全球在地化

全球化之概念從開始流行起，始終是眾說紛紜，對其意涵，有許多不同解析。主要可大分為二類：一是將其視為國際關係的深化，亦即將全球化理解為國與國之間有著更為緊密的相互連結關係；另一則將其視為既有國土界線的模糊乃至消失，也就是所謂的「去疆界化」、「去領域化」(deteritorialization)——尤其是當代隨著(主要是)資訊科技發展，既使我們所處時空受到高度壓縮，更加大了我們的流動能力。

面對全球化，可以看到諸多複雜的情緒，最明顯可見的就是「支持、追求／反對、抗拒」這組相對的態度。正如伯杰(Peter L. Berger)所指出的(2002／康敬貽、林振勝、柯雄譯，2004：2)：有人視之為一種國際文明社會降臨、和平民主新時代到來的承諾；也有人視之為美國將獨享經濟政治霸權、世界被同化成移位了的迪斯尼樂園的威脅；

對此，伯杰固然認為這兩種反應都太過誇張，卻也承認經濟與技術所驅動的全球化確會帶來嚴重社會、政治問題，如在各個社會內與各個社會間的貧富分化、傳統國家主權受到挑戰。(ibid.)

鮑曼⁴(Zygmunt Bauman)即因此在肯定「『全球化』是世界不可脫逃的命運，是無法逆轉的過程。它也是以同樣程度和同樣方式影響我們所有人的一個過程。」(1998／郭國良、徐建華譯，2001：1)的前提下，以一本書的篇幅對全球化提出質疑。其中全球化所造成的兩極分化問題，最典型的的就是：「財富是全球化的，而苦難

是地方性的」(idem. :71)

對於鮑曼的質疑，紀登斯有呼應之處。他認為：「全球化正以一種影響深遠的樣態重建我們的生活，它是由西方所主導，深受美國政經力量的影響，而其結果極為不平均。」順此理路，紀登斯除了指出「有些人認為，全球化造就了贏家和輸家的世界，少數人搭上致富的捷徑，大部分則沈淪在悲慘和絕望之中。」更肯定「世界社會(world society)眼前最嚴重的問題就是不均的情形日益嚴重。」(紀登斯,1999/陳其邁譯,2001:8, 18-19, 19)

但是，紀登斯也指出，以上對全球化的指責，在於將全球化與經濟全球化與自由貿易劃了等號(idem. :20)。他主張：「只由經濟面看全球化是大謬，「全球化是政治的、技術的、文化的，也是經濟的，它受六〇年代末通訊系統發展的影響尤其深」(idem. :14)

紀登斯認為(idem. :12, 16)：全球化關乎「我們都活在同一個世界中」的想法，是一組複雜而非單一的過程，而且是以相互矛盾、彼此對立的方式在運作。

他將全球化定義為(Giddens, 1992a: 64)：各種世界範圍的社會關係的強化，這些關係能將距離遙遠的各個在地性(localities)連結起來，其方法為使許多哩外發生的各種事件能形塑在地所發生事件且反之亦然。他主張(Giddens, 1992b: 22)：必須將全球理解為全球與在地間的辯證現象——處於時空延伸關係其中一極的各個事件會在另一極製造出各種不同甚至相反的結果。

也就是說，全球化不只是發生在遙遠而與個人無關的「別的地方」，也是個影響生活私密、個人面，發生「在此地」的現象。它不只把人從當地社會、國家拉到全球競技場，也為當地自主製造新的壓力，是世界各地地區文化認同捲土重來的原因，更在國家內、國與國間創造了新的經濟、文化區域。(紀登斯,1999/陳其邁譯,2001: 16, 17)

紀登斯進一步指出，全球化的複雜性還可見於(idem. :18, 19, 20)：全球化看來是西化、美國化，卻只是部分事實。全球化的一個趨勢是去中心化而不受任何國家集團或大公司的影響，富裕的北半球西方工業先進國家固然對國際事務的影響遠勝發展中的窮國，但也見到非西方國家影響西方國家的「逆殖民(reverse colonisation)」現象日趨普遍——洛杉磯拉丁化、印度出現以全球為導向的高科技產業、巴西把電視節目賣到葡萄牙。

貝克對於上述全球化的複雜面向，以全球主義(Globalismus)、全球性(Globalität)與全球化三個概念來加以釐清。

依據貝克的概念，鮑曼與紀登斯所指出的經濟全球化問題源於全球主義，此一全球主義意指(1998/孫治本譯,1999:12-13)：

世界市場對政治行動的排擠或取代，亦即世界市場宰制的意識型態或新自由主義的意識型態。這種意識型態依照單向因果關係、經濟主義運作，將全球化的多面向簡化至經濟面向，而且即使這個面向也是直線式的，至於所有其他的面向——環保的、文化的、政治的、公民社會的全球化——就算被提起，也是置於世界市場體系的支配之下。……確切地說，全球主義意識型態的核心在於：第一次現代中的一個主要區別，亦即政治和經濟的區別，被消除了。……全球主義假設，比方德國這麼複雜的一個建構……應該當作一個企業去管理。在這層意義下，此處涉及的是一種經濟帝國主義，……企業要求制訂對其達成目標最有利的條件。……如此理解的全球主義如何迷惑它的反對者？不僅有肯定的全球主義，還有否定的全球主義，後者堅信世界市場不會消失的宰制力量，因此躲到不同形式的保護主義之下：黑色保護主義者……綠色保護主義者……紅色保護主義者……。

全球性則意謂的是(idem. :14, 15-16)：

我們早已生活在一個世界社會中，……沒有一個國家，沒有一個群體可以自我隔絕。因此，不同的經濟、文化、政治形勢彼此照耀，……此處「世界社會」是指未整合入民族國家政治或不受後者決定的社會關係的整體。……世界社會(從嚴格的意義而言)係指被認知的、反身的(reflexive)世界社會。……在「世界—社會」這個詞組中的「世界」指的是差異、多樣性，而「社會」指的則是「非整合性」，因此我們可以……把世界社會理解為沒有統一性的多樣性。

全球性顯示的事實是：從現在起，沒有一件在我們星球發生的事是區域性的事件，所有的發明、勝利和災難都會涉及到全世界，而且我們的生活和行為，我們的組織和制度都沿著「地區—全球」這根軸重新定位。

相對的，全球化是指(idem. :14)：「在跨國行動者及其權力機會、取向、認同和網絡的運作下，民族國家及其主權受到打壓及穿透的過程。」也就是要形成一個「非世界國家(Nicht-Weltstaat)。更正確的說，無世界國家且無世界政府的世界社會」(idem. :17)

至於全球性不同於「作為一種(用老套的話講，辯證的)過程的全球化」之處，則在於後者(idem. :16)：

創造了跨國性的社會條件和空間，提高了區域文化的價值和推動了各種第三文化的產生……在此一

複雜的關係中，待提出的問題不僅是成功的全球化的規模，也是其界限，而這又是從三個參數來考慮：第一是空間上的擴展；第二是在時間近程中的穩定性；以及第三，跨國網絡、聯繫以及圖像洪流的（社會）密度。

關於全球化的複雜性，還有一點可以說。雖如伯杰所指出的（2002／康敬貽、林振膝、柯雄譯，2004：5），當今最重要的「全球化推行者」是美國人。但是，羅伯森卻也指出（1997）：全球化雖為西方化卻絕非源自美國，反過來，美國人其實有著極強的反全球化情緒。

例如（ibid.）：美國曾有過多起直接反對學校開設全球化或所謂「國際教育」——即「全球教育」（Robertson, 1992: 186）課程的運動。這是因為，美國與那些致力發展「國際化」與關心「他者文化（other cultures）」與全球化趨勢的國家不同之處在於：那些國家不這麼做就會在經濟、政治上受損。也就是說，課程「國際化」的驅力（至少其正當性）在於國家或區域政治經濟上的自利（politicoeconomic self-interest）（idem.: 186-187），而這基本上是美國不需掛慮的。

又如（Robertson, 1997）：全美國到處有人對學校當局抗議讓美國小孩學習外國事務，他們擔心小孩學了古希臘哲學、日本宗教或法國哲學之類課程，心智就會被摧毀。也就是說，他們看事務的觀點會被相對化（relativized）。

其中，「相對化」就是關鍵。羅伯森認為（ibid.）：我們之所以重視「本土化（indigenization）」，歸根結底，在於當今世上每一文化傳統均感受到遭遇「相對化」威脅。也就是說，在相對化概念認知下，自己的傳統不再是唯一、最重要的，而是日趨繁多的各種不同世界觀、不同傳統中的一個。

羅伯森指出（ibid.）：這就涉及「普遍化（universalizing）」與「特殊化（particularizing）」的傾向問題——強調「本土化」就是在追求「特殊化」，而「全球化」則在製造「普遍化」。前述伯杰指出的兩種全球化反應，就源自希望或抗拒其普遍化發展傾向。

此所以，羅伯森將全球性理解為將世界視作一單一場所的意識（或問題）。（Robertson, 1992: 132）

並指出（ibid.）：隨著此一意識日益滲透進世上所有社會、人群，所發生的，不只是「全球村」的意識越來越強或日趨意識到其他文化的挑戰，亦即不僅是關於全球多樣性知識與對伴隨個人、集體認同相對化所生威脅的因應方式在迅速增加。

還有明確證據顯示，出現了對全球性更直接的關切（ibid.）：許多社會出現它們究應全球化（或成為全球化）到何程度，以及為了使全球系統運作得更順適他們要修正自己的文化與傳統到何程度的辯論

然而，羅伯森認為（1992: 97）要清楚瞭解當代全球化歷程與其分歧、複雜的後續發展，其中心就在普遍與特殊間的關係——也就是對特殊性、差異性與普遍性、同質性均保持直接關注的努力。

因為：「在二十世紀後期，我們既見證也參與對特殊性的普遍化（the universalization of particularism）與普遍性的特殊化（the particularization of universalism）此一巨大、雙重性歷程的詮釋。」（idem.: 100）羅伯森因此主張將此一雙重性歷程的制度化，視為全球化的最一般性意涵。（idem.: 102）

也就是說（ibid.）：普遍性不再只是指涉可運用於一切的原則，特殊性也不再僅指涉只能做「在地性（locally）」應用，而是二者結合為全球範圍的連結扭帶（globewide nexus）。這兩者的結合，一方面是因為經驗的普遍性與對特殊性的期盼日增，再方面是因為普遍性經驗與對普遍性期盼日增。

事實上，全球化不只是各個社會、區域、文明被許多有問題的方式擠壓在一起，更是因為由民族所建構社會的內部張力日增而發生。（ibid.: 104）

羅伯森舉過一個例子（1997）：多年前，世界衛生組織為了促進世界健康而遭遇一個問題，除非將所有各種不同醫學傳統全部整合起來，否則無法得出一個「世界健康」的概念。因此就試行以不偏向任何一種醫學傳統的態度去整合各個特殊的醫學傳統去發展、掌握一個「世界」健康的意涵。

有趣的是，世上有些地區並不真正擁有醫療傳統，當這些特定社會的特定醫療專業被要求對自己的醫療實務整理出一份報告時，他們就只有（依照其他多數——主要是西方國家的醫療傳統）去發明一項本土的醫學傳統——「本土化」與「同質化（homogenizing）」其實是「全球化」的一體兩面。（ibid.）

這就意味着，以「思考著眼全球、行動在地（think globally, act locally）」來描述全球化中全球與在地的關係並不確切。因為，全球與在地並非如「微觀—宏觀」、「小—大」之類平行關係，時至今日，要使在地性這個概念可行，越來越需要全球性的思考與行動。在地性已被全球制度化。（Robertson, 1992: 172）

紀登斯將以上現象理解為事務間的關係受到跨越時空的改造、改革。（紀登斯、皮爾森，1998／尹毅毅譯，2002：73）

用他的概念來描述就是（idem.: 72-74）：人原本嵌入（embedded）某一特定時空中——一個工匠原本是在他所置身的地方工作並為這個地方的市場生產。隨著國際分工、資訊科技發展，人由特定時空解除嵌入（disembedded）——這位工匠不再只為這個地方生產，他的工作方式也不再受限於所處時空的特定條件；但是，他並非從此完全失去規範、限制，而是重行嵌入（re-embedded）全球市場的制度要求中。

以此回到前述全球化的雙重性歷程，則可將普遍性的特殊化界定為普遍性問題的全球具體化，特殊性的普遍化則指涉全球普遍地在尋求特殊、日益精緻地呈現認同的形式。（Robertson, 1992: 178）

這就可以回到前述絕望對全球化的疑慮，他指出（1998／郭國良、徐建華譯，2001：1-3）：全球化的時空壓縮促使全球範圍的商務、金融、貿易和信息流動的聯合、畫一；其自由流動卻使得日益全球化、超越疆界的菁英成為真正「全球人」而與被固定於「在地」、更形「在地化」者間溝通崩潰，形成兩極分化。

依於前文的論析，可將絕望此一疑慮解釋為是普遍與特殊間斷裂的結果。羅伯森卻指出，必須直接體認到

「真實世界」結合以當代生活之宏觀面向來理解的全球與以二十世紀晚期生活的微觀面向來理解的在地的努力。其最佳例證就是「全球在地化」。(Robertson, 1992: 173)

羅伯森自承他使用的「全球在地化」這個詞⁵，源於二十世紀八〇年代晚期日本經濟學家在《哈佛商業評論》發表論文時，間會運用這個譯自日文 dochakuka⁶的詞，來描述隨著日本日益關注全球經濟也在全球經濟中日益成功，以其在普遍與特殊間關係的通則問題上的諸多經驗為依據，所發展出來特別用以作為行銷議題參考的名詞。(idem.: 173-174; 1997)

羅伯森指出，全球在地化這個詞用在日本貿易實務上，實際的指涉是針對特定市場銷售或生產產品。這一點，日本商人在各種不同市場銷售他們的產品做得特別成功。羅伯森還以輕鬆語氣指出美國人在此方面的缺失：由於美國是靠路右邊(right side of road)開車才正確(right)，偏偏日本的規定是靠左開車，以致竟然有不少美國人認為日本人是在路的錯誤邊開車。⁷(Robertson, 1997)

羅伯森認為，全球在地化的基本意涵是將標準化產品同步促銷到各個特定市場、特定品味。因此，他認為這個詞意指普遍化與特殊化這兩個傾向的同時發生、共同呈現。(ibid.)

貝克肯定羅伯森此一論點，主張(2000/路國林譯, 2004: 52-53): 全球化始終是一辯證歷程，它既是跨國化——世界上特定地區各民族日趨交織為一，又是在地化——伴隨全球化而升高地方價值，賦予地方新的意義。沒有在地化，「全球化作為一個概念是根本不可能想像的。……立足於某個地方，這始終都是必要的。」

將全球化視為世界的麥當勞化、大麥克化，是因為在地全球化使所有的地方都成為空洞的空間，跨國企業在此與環境沒有任何牽連地置身於烏何有之鄉，人因此而在絕對的文化大雜燴中徹底失去根基。此一觀點忽略了全球化的雙重性。實際上，跨國企業要在一地開設並成功經營分店，就必須做到全球在地化，向地方文化開放，融入地域文化背景中。「地域因此獲得了新的認可、獲得了確定自身身份的力量。」(idem.: 53)

貝克並以倫敦為例，指出(idem.: 54): 全球化論者依賴於大量地域性勞動市場與服務，在這些市場與服務中充滿地域性少數民族文化。這些因全球化而生、新穎多樣地少數民族文化，構成了與全球化時代及其產品、市場相抗衡的力量。

由以上的論述可知，即便是以市場經濟為主的全球化，都必須在全球與在地間建立互動而非只一味以全球抹殺在地，更不可能試圖將某一特定在地性應用於全球各處的在地，否則生意就不好做。

因此，全球化會強化、促成全球的同質發展固然是實——前些年在北京故宮都能買到星巴克，就是真相的一部分。另一部份則是異質性的突顯，不只是國際企業要能成功進入在地市場，就必須顧及其在地性——洋基重用王建民就有了台灣市場，還有隨著(菁英之外)勞動力的全球流動在世界各地建立了新的(自身所來自文化與當地文化混合的)在地性。

全球與在地並非兩個互不關連的場所，而是處於彼此影響相互穿透的關係。在地性受到全球化威脅，確是事實，在地的全球制度化更是一個進行中的事實，只不過，事情並非單向發展，在地並不全然只能接受(即便接受也是以自己的方式接受)，還能對其有所回應，使全球的普遍性更形精緻可行。

比較成問題的是「全球人/在地人」這組相對概念所指涉的貧富兩極差距現象。全球人具有在地性不是問題，他再怎麼全球流動，都必須有一個要回去、被他認同為家的在地場所；在地人是否/能否/(乃至)應否具全球性是個問題，這個問題一部份涉及國際社會的正義，另一部份則屬於在地文化有無/如何面對全球化，這就是本文接下來要處理的問題——在地文化與全球化的關係。

參、文化的全球在地化與文化自主

要談在地文化與全球化問題之先，必須先處理文化與全球化的關係。

對此，前節已論及全球化不只是經濟，而有諸多面向，文化就是其中之一。問題在於，文化此一面向在全球化中的重要性，紀登斯在談全球化問題時，就只談文化技術而忽視文化(Robertson, 1992: chap. 9; 湯姆林森[John Tomlinson], 1999/郭英劍譯, 2002: 84)。

我們認為文化在全球化發展中有著關鍵重要性，而非只是其中一個面向。對此，湯姆林森(John Tomlinson)有相當清楚的闡明。

他是由兩個方向說明此一關係(1999/郭英劍譯, 2002: 35, 38)⁸: 首先，全球化需由文化向度來思考。以全球製衣工業為例，幾個少年為了晚上要去俱樂部，進入一家歐式大賣場買衣服。他們挑衣服考慮的是穿到俱樂部會有什麼效果，其參考依據當然是國際與本地時尚，所挑衣服來自東南亞工廠，衣服材質與運送過程則與生態、環保密切相關。

也就是說，全球化形成一個複雜連結的世界(全球市場、國際時尚符號、跨國企業分支部門、共享的生態系統)，從而把各個普通人平常日子的生活作為與遠方、素不相識的他者的命運，甚至地球的未來都連結在一起。而所有這些個人的作為，都是在在地世俗生活世界中富文化意涵的語境中進行，且服裝符號、時尚差異更確立起個人對文化的認同。

其次，全球化影響了我們思考文化的方式。傳統上，我們都是以與一固定在地性連結的方式思考文化，「一個文化」的說法將意義建構、特殊性與地點(location)連接起來。全球化不但使各種不同在地性滲入以上結合，更破除了文化與地點天生成對的思維。

想到文化與全球化關係，最容易立即想到的就是「全球文化(global culture)」。

對於「全球文化」，伯杰指出(2002/康敬貽、林振勝、柯雄譯, 2004: 3-8; Berger, 1997): 它是通過社會菁英與大眾兩方面擴散開來，每一方面可再各分為兩種歷程模式——這四種模式以複雜方式彼此關連並衝擊許多本土文化。

首先，由菁英面看，最重要的是直接由全球經濟發展的國際商務所促生的「達沃斯文化(Davos Culture)」。

除了以商界與政界領導人為代表，更在世界各地、各個行業出現一批年輕人追隨此一文化。他們嫻熟於電腦、手機、航機班表、外匯交易等，基本上有著同樣穿著、行動與工作方式相近、同樣表現得友善而不拘小節、以同樣的幽默與休閒方式來放鬆自己，更當然同樣以英語彼此溝通。

雖然說，達沃斯文化不止出現於進行國際商務的正式場合，其影響更及於生活形態，乃至價值判斷。但是，固然有些人是全面接受的世界主義者，卻另有些人掌握住兩面分合藝術，在工作上參與全球文化，私人生活卻固守在地文化。

第二類全球菁英文化，伯杰稱為「高校教師俱樂部文化 (Faculty Club Culture, 康敬貽等的譯本將其譯為『學界文化』)」，呈現的是西方國際化知識份子的各種價值與意識型態。他們透過各種學術網絡、基金會、非政府組織乃至一些政府組織與政府間機構，傳送人權、女性主義、環保等西方知識份子發明的意識型態、行為方式，乃至落實在生活中的政治活動與生活形態。

這兩種菁英文化既彼此滲透又相互衝擊。跨國公司會聘請學界、社運人士使公司與其員工瞭解他們所欲傳達的意識型態、行為方式，俾利於提高生產效率；環保運動會傷及跨國公司的生意。

伯杰認為如將全球文化視為西化，最典型的表現在大眾 (尤其是消費) 文化，即所謂的「麥世界文化 (McWorld Culture)」。全世界年輕人隨美國音樂起舞，穿美式牛仔褲與上面用英文寫著美國大學或其他消費名目 (卻常拼錯) 的恤衫；年長者看美國衛星電視節目、電影；無論老少均在吃下美國速食後長高、發胖。

這些消費行為可能只限於表面，卻也可能具有聖餐 (sacramental) 性質。此時，吃個大麥克已不只是吃下大麥克，更透過此一行動在想像或實際上參與了整個文化象徵——整套的美國價值。

本土文化對此所做回應，除了全面接受與全面抗拒 (都可能引致代間衝突)，更有各種程度不等的妥協形式。

另一種大眾文化是靠各種大眾運動 (popular movements) 傳播。伯杰認為其中最具動能的是「福音派基督教 (Evangelical Protestantism)」，尤其是「五旬節 (Pentecostal, 聖靈降臨)」教派。

據估計其影響及於全球 2.5 億人，並為他們帶來巨大文化變革：使信徒在對家庭、性行為、子女教養，尤其是對工作與整體經濟的態度發生了明顯轉變。雖然說，它在全球各地傳教都能成功地做到在地化，精神卻著明顯盎格魯撒克遜特徵，且其各地領導人都明顯的自覺是全球運動的一部份。

必須注意的是 (伯杰著, 2002 / 康敬貽、林振勝、柯雄譯, 2004; Berger, 1997): 伯杰雖一再強調其為一具去中心化發展趨勢、有不同型態全球化發展可能與出現次全球化現象的複雜歷程，肯定在地化、文化混種 (hybrid) 乃至因全球化促成在地文化形式復興的現象，並主張在爭取全球同一與地方孤立間尋得中間立場。但是，他對全球文化的理解，還是著重于其朝同質化發展的面向。

對此，湯姆林森以「去地域化」的概念出發來探討文化全球化。「去地域化」不只是指時空壓縮，更是指「非場所 (non-places) (1999 / 郭英劍譯, 2002: 160-166) 的出現，是不同空間在某一空間中呈現的「混種 (hybrid) (idem.: 205-217) ——多個各具不同 (社會、文化、生活) 特質的空間，彼此的特質以各種方式、程度相互交融，並使此一交融結果共同呈現在這些個別空間中，以致無法再如傳統般在這些空間中以某種 (些) 固有特質輕易區分出各種不同的地域。

但是，以今日世界的發展來看，我們真的已經能夠「去」地域？很明顯地，以國際政治、全球經濟而言，地域區分始終存在，民族國家更與地域區分密切相關，甚至因為全球化而有所謂「再在地化 (relocalization)」的現象發生 (蕭爾特 (J. A. Scholte) / 王豔莉譯, 2003: 70-72)。

對此質疑最簡單的答覆是，「全球化」有著多重面向。其中最典型的就「物質交換在地化，政治交換國際化，以及符號交換全球化」(Waters, M. 著 / 徐偉傑譯, 2000: 14)。然而，卻不可因此認定「全球化」只發生在文化範疇，而是將「文化」視為一文本，「文化」所涵蓋的是我們生活方式的全部，如此一來，以文化面向所描述、建構的「去地域化」概念，來描述從而說明全球化現象與其發展，就是適當的了 (湯姆林森, 1999 / 郭英劍譯, 2002: 第一章)。

當然，「去地域化」並非一全球同步發展的歷程，而是處於一不平衡發展的狀態。我們可以在世界的不同區域見到不同的發展程度，而且由文化面向可以清楚看出，全球化的發生固然與經濟密切相關，卻不代表經濟發展程度愈低則全球化發展程度就愈低，在經濟落後地區也明顯可以見到高度去地域化發展的例子 (idem.: 201-205)。

其次，「去地域化」並不能涵蓋今日社會發展的全部方向，還必須注意到「在地化 (localization)」的發展。這是因為在全球化不平衡發展的最末梢，出現所謂「新部落主義」，相對於置身中心位置的菁英所享有「混種」的全球自由，處於邊緣地位的人則困在當地，陷入加倍「在地化」的困境 (鮑曼, 1998 / 郭國良、徐建華譯, 2001: 3)。

這是因為「全球化」促成了流動的自由，要成為「全球人」就要具備「流動性 (mobility)」，要擁有自由流動的能力，而「在地化」就意味著沒有流動自由地被釘牢在當地，被排除於「掌握發言權、制訂生命遊戲規則的世界」之外。「在地性」之失去意義，即源於全球化發展所促成的流動能力，使得「距離不再有意義 (distances no longer meaning anything)」，從而原先因為距離所分隔出來的個別當地也因此失去意義 (idem.: 22)。

因此，全球化的「單一場所」只是指跨國相互依賴下「全球文化整合 (convergence of global culture)」(貝克, 1998 / 孫治本譯, 1999: 59) 的「混種」。雖然說，確可在全球見到「文化象徵和生活形式的輻輳」(貝克, 1999, 59)，但卻不是單面向的一統化，即便只是為了經濟利益都必須除了「去在地化」，還要「再在地化」。也就是說，「全球化」不是「麥當勞化」，而是「同時在多個地方」、「跨地方 (translocal)」混種的「全球在地化 (glocalization)」(ibid.: 63)。

陳其南就指出 (2000): 隨著全球化的去領域化發展，改變我們對空間的想像、距離的看法，使我們進入一個沒有空間、沒有距離的境界。隨著而來的，卻是地方性角色越趨重要。

他認為 (ibid.): 全球化使資本活動區位選擇脫離傳統條件束縛, 開始搜尋更細膩的地點個性, 地方、社區主義尤其是文化藝術的「地方標記」乃順勢取得新的經濟生態優勢。當所有地理經濟因素均被克服, 文化、藝術、空間、地方與生活, 遂成當代最重要差異所在。

以上對文化與全球化、全球文化的論述, 正回應上節所指出的, 要發展全球化, 就必然要發展全球在地化。此所以, 文化的全球化就是文化的全球在地化。

接下來, 要處理的就是選擇性的問題。

以上論述都是順著全球化經驗與理論意涵的發展脈絡進行。還有一個主體性的思考不容忽略, 那就是: 這個世上的多數文化之所以加入全球化並非志願, 而是不得已被捲入其中, 且順著全球化的步步發展前進, 其中實在說不上任何自主選擇可言。

但是, 要論文化自主, 必須先注意到, 其中涉及的, 不是「文化」本身如何自主的問題 (將文化視為一有機體, 有其自主運作能力, 或自行運作的邏輯, 是個有趣應做深入探討的問題, 但非本文旨趣所在), 而是某一特定文化中的人 (且是一個個的人) 在遭遇外來文化/文化變遷時是否可以/能夠自主決定要否/如何因應的問題。

此所以, 劉小楓將其定義為 (劉小楓、蘇國勳等, 2007): 「說穿了是一個政治共同體的自覺意識」, 而國家就是這個政治共同體、國家內的學人團體也是這個政治共同體。

很明顯的, 這是個現代性的問題。

說它是現代性問題, 最明顯的原因, 是將文化理解為發生在由具特定地域範圍的民族國家所形成的社會中的, 一個非全球化的概念, 卻是個現代性的概念。

紀登斯將現代性解釋為現代社會或工業文明的簡稱。其中涉及三項內容 (紀登斯、皮爾森, 1998/尹弘毅譯, 2002: 69): 「對世界的一系列態度、關於實現世界向人類干預所造成的轉變開放的想法」、「複雜的經濟制度, 特別是工業生產和市場經濟」、「一系列政治制度, 包括民族和民主」。

貝克則認為 (貝克、威爾姆斯, 2000/路國林譯, 2004: 21): 第一現代有四項特徵: 民族國家社會、大型組織社會或者說集體性社會、社會與自然的區分、致力於充分就業的資本主義勞動社會。

說它是現代性問題。真正關鍵的原因是, 自主乃是主體 (subject) 的表現, 文化中的 (各個) 人要求文化自主, 就是要能成為一個文化上的主體。

主體一詞原本用以描述個人所具性質: 該字源自拉丁文 *subjectus*, 意為「放在……下面」。這個字本於 *subjicere*, 是由 *sub* (在……之下) 與 *jacere* (拋擲) 二字所組成 (Angeles, 1981), 既是「丟在下面」, 在政治上被用來指稱隸屬於君王之下的臣民——「屬民」, 自為合理。

但是, *jacere* 還可解釋為「去建構」, 與 *sub* 合起來就是「置於下面做基礎」, 因此, 在哲學上用以描述「自我清楚意識到行動及某些情況屬於自我並在自我身上」, 也就是「自我係其行動的主體」(布魯格編著/項退結編譯, 1976: 358), 這樣的個人, 自然能夠成為在政治上「負荷」、「承擔」起國家種種權利、義務的主體。

至於自主性, 有一點必須先予說明: 唯有與他者進行互動, 才有自主性的問題。這點由自主性一詞的語源即可見出: 英語的自主性 *autonomy* 一詞源自希臘文 *autonomia*, 是由自己 *autos* (self) 加上規律、規範 *nomos* (law) 兩個詞組合而成。自主性是指自己所遵從的律則是由自己所決定的, 而自己採取某種作為時所遵循的意志, 則需能與自己選擇遵從的普遍律則一致, 所以這個詞又可譯為「自律」。

沈清松指出 (1993): 現代性的三大特色之一, 即有一套「主體哲學 (philosophy of subjectivity)」, 肯定「人作為認知、權利和價值的主體」。

然而, 主體作為一 (如前所言的) 承擔者, 他種種思慮言行所投射的對象 (客體), 無不為他所承擔, 既是被他承擔, 主客就處於不平等狀態。主體以外的一切萬物, 皆無非主體所以進行觀察、實驗、解釋、預測的對象, 客體既為主體所操控 (manipulation), 主客之間遂成為一「我/他 (I-It)」關係 (這是布柏 [Martin Buber] 的概念, 轉引自劉久清, 1993: 第三章第一節)。

同樣地, 個人固然離不開社會、群體, 其一舉一動均是在與社會、群體其他成員互動的情形下進行, 個人的自我認知、自我肯定更必須仰賴他人的認知、肯定, 但是, 過於強調個人的主體性, 卻使得原本個人與他人相互肯認 (mutually recognizing) 的關係, 片面轉化為只接受他人的肯定卻不肯定他人 (他人只是被身為主體的我所操控的客體), 以致於, 在個人「自己」這個主體與客體「他者 (other)」(他人、他群體、他物、外在人文、自然環境) 間, 就可能形成黑格爾所說的「主/奴 (master-slave)」關係。

以主權誰屬、如何實踐的角度來思考全球化對民族國家的衝擊, 就在於一方面普遍動搖了各個國家的主體性, 二方面有可能促成在全球化發展中居領先地位的國家, 成為宰制整個全球化發展的主體。至於全球主義, 就更明顯地是以市場經濟的角度思考、宰制所有公共議題。

而在討論文化自主時, 也必須隨時警覺這種主奴關係的成形。

要解決主體過度膨脹的問題, 首先必須建立以下的認知: 主體的確立有賴於客體的存在, 個人並無法自行認識自己, 唯有透過他者才能認知自己, 唯有透過與他者實際的交往、溝通, 才能完成有意義的行動、才能真正認知他人, 也唯有透過自己 (我) 與他者交往、溝通時對方所呈顯對 (我) 自己的認知, 個人才能認知自己 (即便以主奴關係來說, 也必須要有奴才會有主)。(思與言, 1991)

而這種溝通、交往之所以可能, 是因於互為主體性 (intersubjectivity) 的存在。也就是說, 除非在語言與行動中預設互為主體性的存在, 否則語言、行動均無可能 (ibid.)。

其次, 必須對主體做一番批判工作, 但是, 批判不再是康德式地設法去理解人「能做什麼」、「應該做什麼」與「應該期望什麼」(轉引自高宣揚, 1999: 178)。誠如傅柯 (Michel Foucault) 所指出的 (傅柯, 1988: 30), 此一批判不應該再是找出界限, 陷入不是在界線內就是在界限外的處境, 而是要置身於界限之上, 所謂的批判,

「就是對界限加以分析並省思」。

也就是說，該做的不再是找出什麼可以做、什麼不能做的必然界限，以確保理性的自主、維持主體的價值，或是找出任何必然、永恆的元素、成分，以證成主體的意義，而是要去找出形成主體的獨特、偶然與任意的部分，找出主體有哪些成分的必要性受到時代限制，不是或不再是今日身為主體的個人所不可或缺的構成要素，進而找出任何在實踐上可能有的逾越，也就是「要為尚未界定的自由賦予盡量廣大的新動力」(ibid.: 30)。

此時，批判所依據的不再是以理性為指導原則的「想什麼」與更進一步的「應該想什麼」，而是直接以自己的生存需要和本能性的直接要求為基礎的「欲求什麼」，所關切的重點是：在個人「當下即是」的狀況中，自身欲求與周遭世界的關係(高宣揚，1999: 190-191)。

因此，傅柯主張(1988: 30): 批判就是做歷史研究，要用考古方法，對那些使個人建構並認識個人是自己的行動、思想與語言的主體的歷史事件做一番研究、並為其排出系譜。考古，是要將各個表現了我們所思、所言、所行的論述實例，當歷史事件來處理；排系譜，是為了從使個人變成這樣的偶然性中，析取出一種可能性；「看看我們有沒有可能不再是我們此刻的樣子，有沒有可能不再想、不再做我們此刻所思所行」。

簡而言之，就是不追究「誰擁有、運用權力?」「決策者是誰?」，而是去問「這是怎麼發生的?」，權力行使是如何獲致正當性的?是什麼樣的機制、網絡、策略使大家接受一項決策，而且係如其所是的接受那一決策?如此一來，對於主體的肯定就轉為對於權力與制度的檢查(Foucault, 1990)。

順者此一思路思考，則面對全球化的發展，除了以文化的全球在地化作為策略性考量，要主張文化自主來彰顯主體性，我們建議以費孝通提出的「文化自覺」來與全球文化對話。

費孝通是以全球化不可擋也不應擋為前提，提出要進行「跨文化交流」，其中「牽涉到人對人、人對社會、人對自然的基本關係，而與文化的自覺和文化的相互尊重有著更為密切的關聯」(費孝通，2000)。而「『文化自覺』是當今時代的要求，並不是哪一個人的主觀空想」其意為(費孝通，1997):

文化自覺只是指生活在一定文化中的人對其文化有「自知之明」，明白它的來歷，形成過程，所具的特色和它發展的趨向，不帶任何「文明回歸」的意思，不是要「復舊」，同時也不主張「全盤西化」或「全盤他化」。自知之明是為了加強對文化轉型的自主能力，取得決定適應新環境、新時代文化選擇的自主地位。

文化自覺是一個艱巨的過程，首先要認識自己的文化，理解所接觸到的多種文化，才有條件在這個已經在形成中的多元文化的世界裡確立自己的位置，經過自主的適應，和其他文化一起，取長補短，共同建立一個有共同認可的基本秩序和一套各種文化能和平共處，各舒所長，聯手發展的共處守則。

進一步，「『文化自覺』指的又是生活在不同文化中的人，在對自身文化有『自知之明』的基礎上，瞭解其他文化及其與自身文化的關係。」(費孝通，2000)

這樣意涵下的自主，才是具備了「互為主體」意涵的自主。如果能有效推廣，當能適度解決現代性主體宰制的問題，以此為前提的文化全球化，就有可能達到費孝通所祝願的(1997):「各美其美、美人之美、美美與共、天下大同」。

然而，上述對現代性的檢討，乃是「後現代論述」的作法。對於所謂由現代而後現代之社會變遷，嚴格而言，乃是文化論述的變遷，主要是用以描述、理解社會、文化狀況的觀點發生了變遷。

因此，仍有許多人，尤其是許多社會學家，並不認為在今日社會中真發生了現代為後現代所取代的現象。反而主張我們今日所處社會乃是現代社會的延續發展，即前已指出的紀登斯名之為「後期現代」，貝克則稱其為「第二現代」。

但是，這並不表示紀登斯與貝克¹⁰認為今日社會仍然一如舊慣，而是主張今日社會繼由傳統社會轉型為現代社會後，有了進一步發展——轉型為具有社會反身性(social reflexivity)¹¹的風險社會(risk society)¹²。(這三個階段社會型態的概略比較，可見於以下對照表)

三個時期社會型態對照表

傳統社會（前現代）	初期—簡單現代社會	後期或反身性現代性
凌駕於專業機構的各種制度與結構		專業機構凌駕、優先於結構
各種共同體結構： · 各種型塑、環繞著「我們」關係的具體／特殊結構 ○ 大家庭 ○ 教會 ○ 鄉村共同體 · 垂直且水平整合的社會 · 在各種具體、本土空間與時間素材的關係中，人們被嵌入且共同型塑	各種集體結構： · 抽象的「我們」 · 原子化的個人 · 各種社會階級 · 垂直且水平整合的社會 · 空間、時間與素材朝各種集體結構的轉型 · 功能的部門化 · 非個人的科層化	行動者優先 · 自己作為行動者首先反映出自己是一個自主、對生活自我監測的人 · 結構的反身性：行動者反映各種社會結構（「各種規則」與「各種資源」） · 各種反身性的網絡 · 各個受過教育的階級要求進一步的現代性 · 各種傳播／科技的新結構 · 以知識為基礎 · 案主中心的共同製作
各種共享的意義	共享的利益／需要／需求	自我組織的生命敘述
脫勾的歷程-->		風險社會
各種結構是社會變遷的動力	-->社會變遷的動力在個體化／行動者	

（本表是 A. Roxburgh整理貝克的風險社會著作製成的。見於：<http://tcs.ntu.ac.uk/books/titles/rs.html> 取錄於20090721）

所謂的「風險社會」，是一個知識、科技高度發達的現代社會，以致科技影響普遍深入於我們日常生活的核心，而我們一般人（只要不是那個領域的專家）對其只能是一知半解，科學界卻對我們的情感、經歷越來越注意。只不過，這些知識、技術始終在進步，也就是一直在接受修正而缺乏牢固基礎，因此，並沒有為我們帶來確定性或增加我們的安全。（紀登斯、皮爾森，1998／尹弘毅譯，2002：181-182）

紀登斯舉了兩個例子（idem.：182）：紅酒一度被認為有害健康，近日的研究則說，喝少量紅酒對人的健康利大於弊，明天呢？會發現紅酒終究有毒？我們不知道未來會怎樣，卻又知道專家的計有認知相互矛盾，但是，身為消費者，我們卻必須以這些複雜的論斷／反論斷與彼此接不攏的基本狀況，自行做出喝還是不喝的決定。

更有名、嚴重的是狂牛症，身為以牛肉為傳統主食的英國人，該不該吃牛肉？沒有一個人能做出權威論斷，只能說現在看來風險很小，但是對二十年、十五年甚至五年後爆發相關疾病，其可能性始終存在。

紀登斯認為風險社會起源於因科技不斷增強而對我們產生的兩項根本改變（idem.：184-185）：首先是自然界的終結，意指今日物質世界的每一方面尚未受人類干預、影響的，即便有也所剩無幾。在人類過去的歷史中，擔心的都是自然界對我們可能有的影響，擔心各種天災。但是，大約以1950年為斷代，我們開始擔心自己為自然界造成的後果，開始把天災視為一種人禍。

其次是傳統消失，意即人們不再生活於聽天由命的世界。過去對許多人而言，生活的各個面向被傳統確立為命運：女人就是要在她一生的大部分時間中操持家務、生兒育女；男人就是要外出工作直到退休，接著沒多久即離開人世。如今，我們已開始不再如此生活。

風險不同於危險。紀登斯指出（idem.：75, 186）：在過去人類社會的任一個文化傳統中，都沒有風險觀念而以危險為命定。在傳統認知中，危險不是來自天意，就是理所當然地存在於世上。風險則來自於意圖控制、尤其是控制未來——對未來危害的積極評估。一個社會越尋求生活在未來並積極所造未來，風險概念就越普及。風險社會（有可能但）不一定是危險性增大的社會，而是越來越關注未來（與安全）的社會。

也就是說，風險對我們有兩種意義，其一是負面、消極地指向避免發生我們所厭惡地結果的可能性、一種需要降低到最低限度的東西；其次是正面、積極地一種投資決策和承擔風險的因素。社會活動受過去經驗影響越大，人們越傾向從命運角度考慮問題，隨著傳統消失（傳統控制力減弱），人們越就未來事件作積極決策、對充滿問題的未來採取大膽行動，越從風險角度思考問題。（idem.：77, 186）

風險的種類有二（idem.：186-188）：在現代社會（尤其是工業社會存在的前兩百年），居主導地位的風險是「外部風險」——會使人遭到（來自外部的）意外打擊的風險。這種打擊經常發生，具廣泛可預料性、能對其做精密計算，也就是可通過保險來防範。福利國家的規劃，就是將疾病、傷殘、失業等視為命中注定會發生的事故，但卻可對其列出保險精算表，並以之為依據，決定如何為人們提供集體保險。

自然和傳統消亡後的生活世界，其特點是由外部風險轉向人造風險（manufactured risk）——由人類（特別是科學家與技術進步）所造成、沒有過往歷史經驗可供藉鑑、甚至不知道是什麼、遑論加以精確計算，卻正在人類生活的大多數方面擴展的風險。（idem.：187）

人造風險源於人為的不確定性，都與知識進步有關：科技固然消除不確定性，卻也製造出同樣多的不確定性。而且製造出來的這些不確定性，無法隨科技發展以任何簡單方式解決。人造風險既不囿於集體性風險環境，更直接侵入個人與社會生活。人們的生活再不能簡單地依傳統確定、在一系列既有的環境中行事，而必須對自己的關係和參與採積極、充滿風險的方針、對策。（idem.：79, 187）

人造風險不只與人對自然的干涉有關，還涉及一個建立在很強的反身性基礎上的資訊社會中的社會變遷。(idem.: 79)

紀登斯指出 (idem.: 188): 隨著人造風險擴散，風險有了新的加劇。「隨之而來的是對人們已經認為理所當然的種種做事方法的幾乎沒完沒了的修正。在這樣一個社會秩序下，前途越來越令人勞神費力，但同時也越來越晦澀難解。把握前途的直接線索很少，有的只是多樣化的『未來劇本 (future scenarios)』。」

例如：在個人生活中要尋求心理援助時，卻可在電話簿黃頁的心理治療欄找到 50 種不同的一生廣告。要找誰去問應打電話給誰？誰能告訴你某個療法純屬無稽？只有專家能告訴你。但是，專家彼此間就無法做出一致結論，否則就不會有各種派別、50 種不同療法廣告了。(idem.: 86)

此外，我們無法測定人造風險的長期影響，因為其影響可能是多種多樣的。我們正在幾乎不斷的改變環境、改變我們的生活格局，許多表面有益的習慣或創新，結果可能被認定有害，反之，風險也可能被高估。「新型風險的特點是，就連它是否存在，也是有爭議的。」(idem.: 188)

風險社會的出現並不完全是與避免危險有關。由積極面看，風險社會是一個人們選擇餘地擴大的社會。這未必是人們志願的選擇，科技創新與傳統消亡固然使人們選擇擴大，更嚴重的是，傳統習慣的做事方法隨之變得充滿問題，人們被迫必須在過去被認為理所當然的行為規範所指導的種種領域中，做出選擇。(idem.: 190)

這也涉及了價值觀：在面對各種不同類型的風險彼此衝突時，價值選擇是其僅有的決策依據。以致於「不提及一項價值觀，對任何風險，就連加以描述都是不可能的。」(idem.: 190)

基於以上對風險社會的認知，其所具的反身性就意味著：人們有關自己、自己的前途與自己生活條件的意見不僅涉及一個獨立存在的「既存 (given)」世界的意見，我們更不斷涉入這些世界，從而改變這些世界。(idem.: 195)

雖然說，人類一切生活都有這種反身性。但是，現代社會的特色在於反身性不斷增強。這是因為自然與傳統消失後，社會生活中許多從前被認為是「既定」的事情，現在必須對它們做出決策。而且我們在決策時還發現，這些決策會對其他人的決策產生影響。(idem.: 196)

這又與價值觀有關：傳統色彩較濃的社會，價值觀是既定的 (given)。在風險社會中我們必須決定堅持哪種價值觀，不只是作為一個人，更是在民主制度下，基本上透過反思性對話做出集體抉擇與堅持。(idem.: 196)

貝克將風險社會的意涵描述為 (1999/吳英姿、孫淑敏譯，2004: 174-189):

- 風險並不指被引發的危害。它們並不等於毀壞。風險也不是信任，只是真實的事實。
- 風險概念扭轉了過去、現在和未來的關係。過去失去了決定現在的權力，一種具有威脅性的未來，變成了影響當前行動的參數。
- 風險陳述不只是真實陳述也不只是價值陳述。它在數學化的道德中，結合了二者。
- 在其 (很難地方化) 的早期階段，風險和風險觀念是駕馭現代性的控制邏輯 (logic of control) 的「非所預期後果 (unintended consequence)」，也就是在人為的不確定性中所表述的控制與控制的匱乏。
- 與風險社會和人為的不確定性相聯繫的當代風險概念，意指知識和無知的某種特殊綜合。一種在認知或重新認知的衝突中，被意識到的知識或無知。
- 全球性和地區性的對立面被風險簡化。新的風險類型同時地區性和全球性的——全球地區性。
- 風險同時是真實的也是由社會認識、解釋所構成的。真實產生、根植於持續的工業、科學生產及研究慣例的「影響」；而關於風險的知識則和某種文化 (如對自然的理解) 的歷史與象徵及知識的社會結構相聯繫。
- 失去自然與文化間二元區分的一個人造混合世界。

貝克對風險社會的理解不同於紀登斯，其最大差異，在於貝克認為風險社會的反身性與「非所預期的後果」緊密相關，而紀登斯則不以為然。

貝克主張：反身現代化的媒介不是知識，而是 (幾乎反身性的) (因非所預期的後果導致的) 無知。其主要論點為：

- 一個社會越現代化，其所製造「非所預期的後果」就越多。當人認知也認可這一切時，就會對工業現代化的基礎提出質疑。
- 「非所預期的後果」也是知識的一部份。所謂「隱蔽的非所預期後果」不是指沒有知識而是一種主張相互矛盾的知識。不同專家團體間的主張相互衝突，它們與普通知識及社會運動知識的主張也相互碰撞。這種知識的副作用開啟了理性多元主義的戰場。
- 理性的衝突暗指存在一個對知識相互競爭的行動者、製造者和有利害關係的各方的擴大的 (可能難以劃界的) 範圍，其中知識和無知的已經確立的線性聯繫開始變得可疑起來。
- 這種衝突使得商業、科學、政治和家庭的基礎與基本規範必須被重新商談、重新確定。
- 衝突劇本的關鍵在於「無知的預防性效應」：無論它們怎麼被按照怎樣的知識基礎建立或在怎樣的知識基礎上被質疑，對非所預期的後果的普遍建構允許我們注意其他情況。它們是在對不安的挑戰 (道德和經濟成本的不利條件及政治和生活方式的變化) 的預先防衛中對相關 (無關) 性的建構，這種建構與對後果的認同，因而也與對它們的責任一起，很為突出。

其實，由以上對風險社會的概略介紹，可以看出，紀登斯與貝克固然不承認存在後現代取代現代的狀況，但是，他們的理論概念卻是在後現代對現代徹底反思之後的產物。

如前所述，沈清松指出現代性有三大特色，除前述「主體哲學」，還有「表象思想」，也就是在主客二元對立的情形下，主體唯有透過建構種種表象 (觀察所得的「印象」、從而形成的「概念」、因此建構的「理論」。也就是以理論概念來代表呈現在前面的客觀世界，並以理論概念藉由濃縮方式來表達客觀世界正在進行的狀況)，來認知或控制客觀世界。

以及最後，它是一「理性化 (rationalization)」歷程，也就是理性透過有規則的方式來控制活動進行，並為科學、藝術、思想體系等各種活動藉由「後設論述 (meta discourse)」提供種種「整合的」大理論、大敘述 (grand narrative) 作為其依據，然而，這一理性化發展，也有日趨偏向於工具理性 (instrumental ration) 的發展趨勢。

由於現代自然科學的巨大成就，而自然科學就是以理論與方程式等濃縮的方式呈現、說明世界，並因以預測世界可能的發展。因此，自啟蒙運動後，整個現代世界都在追求表象，要以濃縮的方式來將對象進行建構、表現與實踐。

民主的代議制，就是以濃縮的方式進行整個政治歷程，以少數代表 (代議士) 代表全體民眾發言、做決策，而且代表在議會中所做的討論，就是以濃縮方式呈現整個社會的走向，他們所制訂的法律，規範了整個社會未來的運行 (沈清松, 1993: 12); 同樣地，經濟上對市場的理解，也無非是以一濃縮的概念 (尤其是完全自由競爭市場) 來理解實際經濟的複雜運作。

然而，就是以濃縮的方式來進行，自然必須刪除、省略不需要或不具代表性的部分。如此一來，代議制度自然不可能完全反應社會中的每一偏好，民主對包容的要求也就無法充分實現；那些處於階級以下無法進入市場的人也就自然受到忽視；全球化之所以會出問題，一方面是因為來不及建立起一套相應的表象系統，再方面卻有全球主義以市場經濟來代表整個世界；公共領域也就無法充分顧及差異。

至於消費社會的問題，則不只是以表象來代表真實世界，而是真實世界已經消失，以理性建構的表象就是真實世界，所有的消費乃至所有的社會行動都無關乎實在，而只是在不斷滿足慾望，以便讓慾望能不斷跳動 (這是布希亞 [J. Baudrillard] 的論述，轉引自沈清松, 1993: 21-22)。此外，主體之所以能對客體進行宰制，正是藉由理性思辨，以二元對立思考模式透過表象做到的 (沈清松, 1990)。

對於表象思想，除了上述對其本身缺失以及所造成問題的體認，更根本的一點，在於質疑表象的功能與必要。

還是以自然科學為例 (蔡錚雲, 2000: 53-57): 自然科學在現代固然以表象的方式獲得了巨大成就，但是，自然科學所用的表象——理論卻是一再被更新，自然科學的進步也在於能不斷汰換被證明有誤的理論，至於其所獲致的成就，則主要是建立在理論的應用上，而且實際可行不代表理論就正確無疑，表象終究只是濃縮了的表現。只不過，即便在表象與真實間有著不可逾越的鴻溝，仍然不可抹殺它所帶來的巨大成就。

由此可知，重點在於，要能在人所置身的變動不居的生活世界 (life world) 中不斷找尋，其實，生活世界會變動，就是因為表象與現實間存在落差所促成。因此，不要再追求表象與真實的同一 (identity)，而逕就事實的表現來看，肯認其間存在的差異性 (difference)。也就是說，「無須藉助思想的辯證統合，來加以論證，只要對這種不可復原的斷裂 (rupture) 加以陳述就夠了。」 (ibid.)

前述文化與地方的「解除」與「重行」「嵌入」，所呈現的，無非就是此一後現代批判之結果。

經過以上後現代對主體、表象的反省、批判，理性問題終告浮現。這裡所說的理性問題，不只是人所具有的能力非僅一端，工具理性片面化發展會抹殺其他理性能力發展的問題。

而是更根本的否定：否定理性具統合作用，有能力提供後設、整合的大論述、大敘述，有的就只是一些瑣碎、局部的知識與零星、個別的作為；否定運用手段來達成目的的工具理性；否定理性原有「非此即彼 (either/or)」的二元邏輯，不再認為認知、價值與權益有嚴謹判準，而是「不但/而且 (both/and)」，是對差異的「兼容並蓄」，也就是尊重多元、雜然並存，「一切皆可行 (everything goes)」。

風險社會所以會提示、重視「非所預期後果」，即本於此一對理性的否定。

至於本文之所以大幅度介述後現代與風險社會理論，是因為無論討論文化自主或文化自覺，都必須回到在地性來思考。但是，要進行此類思考，尚必須注意到，無論採取何種作為都可能面臨「非所預期後果」的發生，與因而存在的風險。尤其是進行文化活動，不要以為它不會有風險。

貝克明確指出 (1999/吳英姿、孫淑敏譯, 2004: 184-185):

風險同時是『真實的』並是由社會認識和解釋所構成的。其真實性產生於根植於持續的工業和科學生產及研究慣例的『影響』。相反，關於風險的知識和某種文化 (譬如，對自然的理解) 的歷史與象徵及知識的社會結構相聯繫。」

周桂田並因此指出全球在地化的風險 (2003):

當社會在定義 (建構) 風險時，相當著重於理解風險的在地「知識」，而由此對風險認知、討論的傳統 (特別要面對新事務、新科技的風險) 則鑲嵌於這個社會批判、溝通及政治論述的網絡或傳統。它可能是隱藏風險溝通、批判對話的政治傳統，也可能是公開辯論、感知與政治衝突的風險社會傳統，而這兩者皆透過不同網絡節點 (包括政黨、媒體、社運團體、文史工作室等) 的行動或不行動，影響在地社會的風險對策與管理，而可能進一步的發展為反饋全球化普遍性的風險問題。

肆、餘韻

談文化自主卻花大篇幅介述風險，不是要觸霉頭，而是要盡可能避免犯錯。

其中最嚴重的錯誤，就是主體宰制。我們今天既已無可奈何地被捲入全球化漩渦，就必須力圖振作，不能為其淹沒。但也不表示為了彰顯自己的主體性而自以為擁有宰制他人的資格。

中國大陸學者，近年大談文化自主，即因其自改革開放後國立日趨提昇，尤其是去年面對全球金融海嘯的表現，更強化其自信心（劉小楓、蘇國勳等，2007），此時最宜提防上述陷阱。

文化自覺是一個在充分反省現代性缺失後的提案，以相對主體性為主，又能重視回顧、反省本身固有文化。以固有傳統為依據向外對話，冀得「美美與共」，才是真正彰顯主體性的價值所在。

「文化自覺」的概念也提醒我們要發展自主文化，必須有自己的根底。不重視歷時性的文化縱深，如果再加上將重點置於以文化發展經濟，追求商業利益，只著重策略性思考。則便具有互為主體的意識，所發展文化也不能無疑。

且以近年國內兩項文化產業為例：雲林古坑以其幾十年種植咖啡傳統，順應國人近年興起的喝咖啡習慣，大肆推展其咖啡產品，確有其價值。卻忽略了以文化自覺檢視其發展此文化產業之核心價值所在，以致缺乏特色。

且不談卜洛克在其小說中所描述的神奇咖啡（1966／丁世佳譯，2005：3）：「跟地獄一樣燙、跟罪惡一樣黑、跟愛情一樣甜。」「要是湯匙不能在杯子裡直立起來，那麼咖啡就太淡了。」即以全球性的咖啡館星巴克為例，他們就能想到以豆漿取代鮮奶來製作拿鐵、卡布其諾，國人開設的西雅圖咖啡進而有以米漿製作的咖啡，才可算是真做到了全球在地化。

再看近年一度被稱許為最佳創意的屏東黑鮪魚祭。這種只有海鮮文化沒有海洋文化的創意，在面對全球保護黑鮪魚的風潮中，以自主文化為由想方設法延遲接受國際規範（如改以捕撈方法——延繩釣法取代圍網捕撈為注意生態），交通部觀光局網站更是迄今仍以全球黑鮪魚漁獲最高為宣傳（其網址為 http://taiwan.net.tw/ml.aspx?sNo=0001034&id=C100_291&jid=252）。

這就是我們在此要進一步提示的：發展文化、發展產業絕對應該，但是，除了需以文化自覺為基礎，更要小心其作為所可能引發的風險。

這當然是因為我們理性能力有其限度，即便當代科學再發展、人類知識再進步，我們的無知都遠多於無知，我們所無法掌控的都遠多於我們所能掌控的。更何況，當代知識最大的進步，就在於終於能夠打破現代對人理性能力的迷思，坦然面對自己的無知與能力有限。

本於能力有限的自覺，可預期地風險當然該注意避免，更應明顯意識到非所預期後果發生的可能，盡可能以循序漸進、摸著石頭過河的準則，進行所想推動的工作，以避免做出無法挽救的事。

註釋

*本文為初稿，尚待進一步修正。

1. 在此請恕我強做解人地補上一句贅言：此語乃諧擬自馬克斯與恩格司在〈共產黨宣言〉中的經典結語：「全世界無產者，聯合起來！」（德語：Proletarier aller Länder, vereinigt euch!）。
2. 本書有中譯本（羅伯森，1992／梁光嚴譯，2000），在引用原文時會加以參考。
3. 最早對「現代性」進行檢討、批判並主張已脫離現代階段的，是「後現代（post modern）」論述，貝克與紀登斯則是源於對「後現代」論述不足處的不滿，而提出他們的概念。當然，也有人認為他們的概念存著缺失，例如包曼（Zygmunt Bauman）就另提「流動的現代性（liquid modernity）」的概念（包曼，2001／楊淑嬌譯，2004：108）。由於本文主要是以貝克（輔以紀登斯）的理論概念進行論析，所以就不再對此問題作進一步探討。
4. 「包曼」與「鮑曼」均為 Zygmunt Bauman 的中文翻譯，因此，在參考書目中，統一將其列於「包曼」的欄位上，不因筆畫多寡而分置。
5. 一般公認，羅伯森是第一個在研究全球化時提出「全球的在地化（global localization）」這個概念，並濃縮為「全球在地化」一詞的學者。
6. Maynard 指出 dochakuka 是由以下三個詞組成：do 意指土地（land），chaku 意指抵達（arrive at），ka 意指歷程（process of）。（轉引自 Robert I. Wakefield, 2007）
7. 羅伯森指出，這是因為全球資本主義既提升文化同質性與異直性也受到這二者的制約。其所以如此，在於全球資本主義日益涉入各種微市場（micro-markets）——民族文化、種族、族群、性別、社會階層等的不斷增長、變異，同時，微市場也參與日趨普遍全球的經濟一實務。（Robertson, 1992: 173）。但是，Wakefield 卻認為（2007）：全球在地化不利於跨國企業，因為此一概念意指每一在地個人、團體有權選擇接不接受他們提供的產品，跨國公司進入在地市場就進入了遠非他們能掌控的公共情緒與公共歧視的環境。
8. 以下對湯姆林森理論的引述，都是參考郭英劍譯本，但是，部分名詞與文句翻譯則不用郭的譯法。
9. 這是黑格爾在精神現象學中提出的，見 Hegel, 1977: sec. IV, A. 唯該譯者將其譯為 lordship and bondage。
10. 兩人並稱，是因他們都有貢獻於此處相關理論的發展，且對其有相當程度的共同想法，不代表他們有著完全一致的見解。甚至可以說，他們二人的理論間存有甚大差異。
11. Reflexivity 既可譯為「反身性」，亦可譯為「反思性」，在下文中視文章脈絡所需，選用此二譯法之一，不再註明。

12. 對此敘述，有一點必須注意：今日世界各地區的經濟、社會、文化情勢（發展）並不一致，其間有著極巨大的落差。一般所謂已開發（先進）國家、開發中國家與低度開發（未開發）國家的三等級區分，只是概略標示了不同國家在發展程度上的差異。何況，有些國家並無法完全歸入這三個等級的任何一個——中國由於本國各地區的巨大落差，即其一例。更何況，是否真已有社會完全轉型成風險社會，風險社會的模型是否具普遍性，仍不免存在爭議。

參考書目

- 卜洛克 (Lawrence Block) 著 (1966) / 丁世佳譯 (2005)。《睡不著覺的密探 (The Thief Who Couldn't Sleep)》，北市：臉譜。
- 包曼 (Zygmunt Bauman)、泰斯特 (Keith Tester) 著 (2001) / 楊淑嬌譯 (2004)。《與包曼對話 (Conversation With Zygmunt Bauman)》，北市：巨流。
- 鮑曼 (Zygmunt Bauman) 著 (1998) / 郭國良、徐建華譯 (2001)。《全球化：人類的後果 (Globalization: The Human Consequences)》，北京：商務印書館。
- 布魯格 (W. Bruggen) 編著 / 項退結編譯 (1976)。《西洋哲學辭典 (Philosophisches Wörterbuch)》，北市：國立編譯館。
- 沈清松 (1990)：《科技、人文價值與後現代》。北市：社會大學出版社。
- 沈清松 (1993)：〈從現代到後現代〉。《哲學雜誌》(北市) 第 4 期，4-25。
- 貝克 (Ulrich Beck) 著 (1998) / 孫治本譯 (1999)。《全球化危機：全球化的形成、風險與機會 (Was Ist Globalisierung?)》，北市：台灣商務印書館。
- 貝克 (Ulrich Beck) 著 (1999) / 吳英姿、孫淑敏譯 (2004)。《世界風險社會》。南京：南京大學出版社。
- 貝克 (Ulrich Beck)、威爾姆斯 (Johannes Willms) 著 (2000) / 路國林譯 (2004)。《自由與資本主義：與社會學大師貝克對談 (Freiheit oder Kapitalismus: Gesellschaft neu denken)》，北市：先覺。
- 周桂田 (2003)。〈從「全球化風險」到「全球在地化風險」之研究進路：對貝克理論的批判思考〉，《台灣社會學刊》31：153-188。
- 紀登斯 (Anthony Giddens) 著 (1999) / 陳其邁譯 (2001)。《失控的世界：全球化與知識經濟時代的省思 (Runaway world: How globalization is reshaping our lives)》，北市：時報文化。
- 紀登斯 (Anthony Giddens)、皮爾森 (Christopher Pierson) 著 (1998) / 尹弘毅譯 (2002)。《現代性：紀登斯訪談錄 (Conversation with Anthony Giddens—Making sense with Modernity)》，北市：聯經。
- 思與言 (1991)。〈「主體間性 (intersubjectivity) 概念對於當代社會科學研究的意義」座談會記錄〉，《思與言》29-1：1-43。
- 高宣揚 (1999)。《後現代論》，北市：五南。
- 傅科 (M. Foucault) 著 / 薛興國譯 (1988)：〈論何謂啟蒙 (What is Enlightenment?)〉。見聯經出版公司編輯部 (主編)：《思想：聯經思想集刊 1》。北市：聯經。
- 湯姆林森 (John Tomlinson) 著 (1999) / 郭英劍譯 (2002)。《全球化與文化 (Globalization and Culture)》，南京：南京大學出版社。
- 費孝通 (1997)。〈反思·對話·文化自覺〉，《北京大學學報 (哲學社會科學版)》3：15-22。
- 費孝通 (2000)。〈百年中國社會變遷與全球化過程中的「文化自覺」〉，《廈門大學學報 (哲學社會科學版)》144：5-14。
- 費孝通 (2002)。〈經濟全球化和中國「三級兩跳」中的文化思考〉，《理論參考》，2002，第三期。
- 費孝通、方李莉 (2001)。〈全球一體化發展中所遭遇的文化困境〉，《民族藝術》，2001/02。
- 陳其南 (2000)。〈全球化後現代情境：台灣金時今日的文化與空間〉，《典藏今藝術》，97：92-94。
- 劉小楓、蘇國勳等 (2007)。〈中國學術的文化自主性〉，取錄於 20090831
http://www.comment-cn.net/data/2007/0123/article_30542.html
- 劉久清 (1993)。《社會問題與社會工作——一個整全的社會哲學的理論與實踐》，北市：政大三研所博士論文
- 蔡錚雲 (2000)。《另類哲學：現代社會的後現代文化》，北市：台灣書店。
- 羅伯森 (Roland Robertson) 著 (1992) / 梁光嚴譯 (2000)。《全球化：社會理論和全球文化 (Globalization: Social theory and Global culture)》，上海：上海人民出版社。
- 蕭爾特 (J. A. Scholte) 著 / 王豔莉譯 (2003)。《解析全球化 (Globalization: A Critical Introduction)》，長春：吉林人民出版社。
- Angeles, P. A. (1981). *Dictionary of Philosophy*, New York, etc.: Barnes & Noble Books.
- Berger, P. (1997). 'Four Faces of Global Culture'. *National Interest*, fall 1997 Issue 49, pp. 23-29. Retrieved 2009/9/1 from <http://bss.sfsu.edu/fischer/IR%20305/Readings/four.htm>
- Foucault, M. (1990). *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. L. Kritzman (ed.). London: Routledge.
- Giddens, A. (1992a). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1992b). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G. F. W. / A. V. Miller, trans. (1977). *Hegel's Phenomenology of Spirit*, by Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and Global culture*. London, Newbury Park, New Delhi:

Sage Publication.

Robertson, R. (1997). Comments on the "Global Triad" and "Glocalization". Retrieved 2009/9/5 from <http://74.125.153.102/search?q=cache:nsal9VBOEWkJ:www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/global/15roberson.html&hl=zh-TW&ct=clnk&cd=3>

Rosenau, P. M. (1992). *Post-Modernism and the Social Sciences: insights, inroads, and intrusions*. Princeton: Princeton University Press.

Wakefield, R. I. (2007). Globalisation, Glocalisation, and Corporate Reputation: What Does it all Mean for the Multinational Entity?. Retrieved 2009/9/5 from <http://www.bledcom.com/uploads/papers/Wakefield.pdf>

Waters, M. 著／徐偉傑譯 (2000)。《全球化 (Globalization)》，北市：弘智文化。

戰後初期台灣文學與美術中的公共空間意象：以呂赫若與李石樵作品為例¹

盛鑑

國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授

nous@nuu.edu.tw

摘要

1945至49年戰後初期的台灣，尤其在1947年二二八事件之前，由於當局治理不當，衍生諸多社會問題，因而許多文藝創作皆對此現象有所呈現或針砭。在這些作品中，常出現公共空間之主題或背景，且常帶有危殆或瀕於分裂之緊張感，其中尤以呂赫若《冬夜》和李石樵《市場口》最具代表性，顯示當時台灣市民社會面臨的迫切危機，適足以作為二二八事件背後結構性問題之佐證。本論文即由此角度切入，探討兩者此時期作品中空間意象的社會與文化意涵。

日治時期的台灣文學，現實主義即已成為一股相當重要的潮流，故戰後初期台灣作家如呂赫若即秉持反映社會現實之創作觀，批判國民政府接收台灣後產生的社會問題，自有其軌跡可尋。然而，日治時期的美術界基本上較傾向於學院風，主題取向上亦較少見對社會議題的關注，在戰後初期部份藝術家如李石樵卻有所轉變，題材選擇與表現手法上明顯更具社會性和寫實性。此種轉變的現象以及當時社會的背景因素亦值得探索。

此外，現有關於二二八事件之討論，多半僅視為族群衝突或單純政治上之偶發事件，即便或能由歷史之視角進行深究，亦常忽略文化或思想上的根本問題所在。本文因而針對公共空間及公共意識等相關議題，作較為深入之探討，以期能有所補充。

關鍵詞：公共空間、市民社會、二二八事件、呂赫若、李石樵

The Representation of Public Space in Taiwan Literature and Art: Lu Ho-Juo and Lee Shi-Chau in 1945-49

Sheng Kai

National United University

Assistant Professor, Department of Taiwan Languages and Communication,

Abstract

During the first few years after the Second World War (1945-49), the lack of pertinent functioning of the temporary government at that period in Taiwan caused several problems in the society, so that many artistic productions then represented these serious problems or even tried to criticize them. In such works, the "public space" is so often shown directly as subject or at least as background, with a sense of tension in an atmosphere at the edge of breaking down and social collapse, space that became not only a symbol of the imminent peril that the civil society of Taiwan had to face, but also a proof for the structural problematic about the context of the 228 Incident. Through this kind of representations, we can realize that many writers and artists, as Lu Ho-Juo and Lee Shi-Chau, at that time did feel deeply concerned with questions about the public sphere, and to what extent such a subject tendency was largely associated with public awareness. That is why this research will focus upon all propositions about public space and public awareness, in order to have an integral survey of this historical event.

Keywords: Public Space, Civil Society, The 228 Incident, Lu Ho-Juo, Lee Shi-Chau.

¹ 本文為國科會補助研究計畫「台灣文學與美術中的公共空間：1945至49年」(主持人：盛鑑，計畫編號：NSC 97-2410-H-239-012)之部份研究成果。

太陽迷失了，大地也迷失了，
沒有人的才智，能明確導引去何處尋找。
人們坦言這個世界已耗竭，
而當他們在行星中，在天穹裡，找到許多新的世界時，
卻又看到它們碎裂成原子。
一切都成碎片，一切均衡都已喪失……

——約翰·多恩（John Donne）

壹、小引：碎裂的新世界

人們常說，文學與藝術是時代的見證。這句話往往淪為過於空泛的老生常談，除非其建立在一種明確的前提之上，即文學與藝術的創作能直面並呈現一個時代的精神危機或社會的結構性矛盾，而非單純地僅是時代風尚的代言人或潮流影響的產物。而且，文藝作品唯有能洞悉並反映出時代特有的社會結構或意識形態問題，才得以彰顯出其獨具的歷史價值與美學價值，而不僅是史籍中附註的旁證而已，並超脫出裝飾性的社會功用。

在第二次世界大戰結束的 1945 年之時，台灣邁向了一個新的歷史階段，人們以為來到的將是一個美好的新世界，然而旋踵即發生二二八事件，在經歷過起義、鎮壓與清鄉後不久，國民政府即於 1949 年遷來台灣，繼之以動員戡亂為名的白色恐怖統治。在戰後初期這數年間，台灣的文學家與藝術家的創作熱情也曾與歷史時局的演變同步進行，分擔且表白了人們的共同擔憂與忿懣，乃至理想的追求與破碎。當時許多文藝創作無疑地可稱為歷史的見證，只是這些「證詞」或被遺忘、或遭湮滅，甚至一度被強權從史冊上塗銷，因而我們回望這段歷史，所得的印象往往不夠完整，只能停留在浮面的層次。

思想家班雅明（Walter Benjamin）曾針對傳統史學的觀點批判說：「如果追問歷史主義的撰史者真正移情的對象為何，[……]答案是無法避免的：移情的對象是勝利者。所有的統治者都是他們之前的征服者的繼承人。因而，移情勝利者的結果總是有益於統治者。」² 類似於此，台灣當代史的論述也往往或刻意或不自覺地承繼著征服者或統治者的觀點。撇開現實利益和史學教育的侷限不論，史料的散佚亦是造成此種結果的一項重要技術性因素，因為被征服者或被統治者的證言往往遭毀棄或噤聲，留存的只剩代表征服者觀點的史料。歷史學者周婉窈對此現象即有所反思：「後來我以歷史為業，深切體悟到歷史往往是勝利者的歷史，失敗者的歷史不是被毀，就是自毀。通常兩者兼具。」³ 她並以呂赫若為例，提及其子不得不毀掉父親文稿的情形：

外祖母惟恐父親留下來的文稿及書籍，會有帶來二次傷害的恐懼，在外祖母的一聲令下，大哥和我就在家中前面荔枝園中，挖了坑，把父親所留下來的文稿及書籍全部埋掉，埋好之後，還在上面潑了幾桶水。父親的手稿，寫好尚未發表的〈星星〉以及收藏的書籍，就此化做一堆塵土。唯一倖存的一本日記，是因為裡面有記載子女出生年月日而保留下來。⁴

呂赫若家族自毀（更精確地說，是被迫自毀，即周婉窈所謂被毀與自毀兼具的狀況）文稿史料的情形，絕非孤證。攝影家張才在二二八事件時曾經拍下許多照片，但後來底片也被他銷毀。張才的理由是：「因為我們不確定政治可能給留印在這底片中的人和他們的家屬帶來怎樣的禍殃。」⁵ 他是顧慮他人而被迫自毀。從現在的觀點來看，這些史料的毀棄當然是莫大的遺憾，但當事人的掛慮亦其來有自。是以，本來應該成為國民共同記憶的歷史，便遭湮滅，且無具體證據留存，僅能殘存為個人的苦痛回憶，甚至轉為不堪回首的潛意識。一旦如此，公共領域存在的就只有征服者及其繼承者所書寫的歷史。當然，這樣說是有點簡化。隨著許多台灣史研究者的努力以及先前民主化過程中某些官方檔案的解禁，台灣史的論述與各種面向的探討，確實比以前更為多元。但是，在「拋棄悲情過去」成為主流觀點的社會環境下，以被統治者為主體或至少秉持多元包容觀點重新書寫歷史，恐怕很難讓人樂觀期待。

因此，現在我們重行檢視戰後初期這段歷史時期的文藝作品，聽聽它們的「證言」，就更顯重要。雖然這無法完全取代已失去的文書檔案或見證者當下的論述，但從中我們依然能看出歷史危局初顯的裂痕，聽到某些激烈控訴的聲音，如同當初文學家左拉（Émile Zola）高喊：“J’ Accuse…！”（「我控訴…！」）的不平之鳴

² Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 1992, p.145. 譯文引自班雅明,〈論歷史哲學〉,收入孫冰編譯,《本雅明:作品與畫像》,上海:文匯,1999,頁139-140。引用時經核對德文原文,略作修改。

³ 周婉窈,〈曾待定義的我的三十一歲、尚待定義的臺灣〉,發表於陳文成博士紀念基金會網站:
http://www.cwcmf.org.tw/joomla/index.php?option=com_content&task=view&id=224&I。

⁴ 呂芳雄,〈追記我的父親呂赫若〉,《呂赫若日記(1942-1944年)》,台北:印刻,頁492。

⁵ 見蕭永盛,《影心·直情·張才》,台北:雄獅,2001,頁76-77。

一般。而且，恰與白色恐怖統治時期台灣人民被迫毀棄曾存在的歷史見證，從公共領域瑟縮入私領域成對比，戰後初期的文藝創作卻顯示出高度的社會介入性，展現出一種積極的乃至批判的公共意識。正當二二八事件爆發前不久，呂赫若即寫下小說〈冬夜〉(1947)，以一位名為彩鳳的台灣女子被中國來的男子誘騙的生平際遇為主題，影射當時台灣的狀況，呈現台灣人感覺遭「祖國」欺騙的心境。無獨有偶，畫家李石樵此時期也創作了《市場口》(1946)一作，以市場口此一尋常之商業公共空間和其中人物為題材，表現當時社會貧富懸殊的經濟實況，以及由此對比而來之張力。《市場口》更可視為對國家統治機制對台灣本土市民社會的摧殘，以及因而產生的社會問題的嚴厲批判。其實，被視為精確呈現二二八事件之前台灣社會氛圍，因而也被台灣文學研究者譽為事件預告的小說〈冬夜〉，甚至還比李石樵這件《市場口》稍晚一些，而且其中的張力似乎還不如《市場口》來得強。然而，這兩件作品不論何者表現更為深刻或藝術感染力更強，兩者同樣都秉持著極強的社會參與的公共意識，甚至使呂赫若投筆親身投入革命運動。類似於此，與〈冬夜〉於同一份刊物發表的小說〈農村自衛隊〉(1947)亦以治安事件頻傳的鄉間為背景，批判國家治理的失敗。這些作品不僅關切著公共領域的事務，在藝術表現上亦聚焦於人們共同生活的空間，並賦予高度象徵性之寓意，如〈冬夜〉結尾彩鳳奔跑的充滿危險的夜路街道或李石樵畫筆下的市場口，都表現出危殆而不安定的公共空間，充分表露出當時人們對公共領域瀕臨崩解的危機感。就此而言，這些文藝創作的意義不僅在於紀錄當下的社會景況，且從心理意識與社會體制層面，挖掘出更深刻的社會問題所在。這亦可看出台灣文學與美術在創作上的成熟，能由空間的再現過程中賦予多層次的意涵，而非僅在意主題本身的表面美感。戰後初期許多文學家與藝術家之所以將目光投注於人們共同的生活空間，當然並非單純基於審美目的，或對表現地方色彩有所偏好，而是有感於社會問題的存在及嚴重性。這也是這些作品能被視為時代見證的緣由，甚且能為我們繪製出非統治者觀點的歷史圖像。固然1951年時呂赫若不幸於盛年死於台北縣石碇鄉鹿窟，李石樵自1950年代起創作亦有所轉向，戰後初期的現實主義文藝路線即告中落，但他們的思索與見證仍有不可抹滅的歷史意義，值得我們進一步探索。

貳、〈冬夜〉中的夜路

〈冬夜〉是這樣開頭的：「淡水河邊的街燈，在這冷落的冬夜裡，似乎更加明亮。強光四射，倒使得這些沒有電燈的貧民窟的那幾間房裡，透點光亮。」⁶故事主人公楊彩鳳便生活在這些沒有電燈的貧民窟之中。呂赫若以寫實的筆調描繪出具體的時空場景，即淡水河旁未接電的貧民區，以此點明彩鳳的居住環境與社會階級地位。

在呂赫若筆下，彩鳳是位「受盡生活煎熬而顯得憔悴」的22歲台灣女子，18歲時結婚，但婚後5個月丈夫即被迫入伍，而後赴菲律賓參戰未歸。由於夫家不理會其生計，彩鳳只能回娘家，在「肉類小販統制組合」當店員。戰後不久，「在光復的歡天喜地之中，一切物價破天荒地飛漲起來了」，彩鳳也因組合解散而失業，為求謀生，彩鳳只得在酒館裡工作，從而結識中國來的第二任丈夫郭欽明。據小說裡的描述，郭欽明是「××公司的大財子，浙江人，年紀差不多二十六、七歲。他來館的時候，都穿著一套很漂亮的西裝，帶著一個笑臉，很愛嬌地講著一口似乎來台以後才學習的本地話」⁷。有一晚，彩鳳在下班後回家的路上，被郭欽明突如其來地強拉上車。郭某口說送她回家，實際上卻載往自己的住處。然後，郭欽明便以脅迫的方式對彩鳳求愛，彩鳳只能被迫順從⁸。這一段在小說中是用倒敘法插敘，且以彩鳳的觀點敘述：

那一天所發生的事情，現在她還有記得清清楚楚，連那一天晚上的月亮是這麼好月光是那麼皎潔都不能忘記了。外面是一個很好的月夜，彩鳳閉館後就一個人默默地走在街上，她只是埋著頭只顧想自己的事，想著娘家生活難，也想著丈夫下落。清冷的月光沒遮攔地照在她的臉上，涼風吹拂著她的頭髮。夜市的路上，充滿著嘈雜的人聲，輝煌的燈光，人推著人，汽車連接著汽車，表現著光復的歡喜。雖然眼前看了另一個世界的熱鬧，耳邊還聽見熱鬧聲音，但彩鳳倒覺得心裡被不知道從什麼地方來的一種幻滅的悲哀包圍著。(粗體標示為引用時所加)⁹

之後便發生那段悲慘的遭遇。呂赫若這裡有意運用內聚焦的方式，呈現彩鳳雖看到眼前夜市的熱鬧，內心卻感到「被不知道從什麼地方來的一種幻滅的悲哀包圍著」。

在被逼迫的情形下與郭欽明發生關係的彩鳳，雖然再度結婚，得到三萬圓的聘金，且郭又以如許之深情安

⁶ 呂赫若，《呂赫若小說全集》，台北：聯經，1999，頁533。

⁷ 同前註，頁537。

⁸ 小說中郭欽明最後甚至掏出一把手槍說：「假使你不肯接受我的愛，那麼，我們現在在這裡一起打死好不好。」以軟硬兼施的方式迫使彩鳳受其擺佈。同前註，頁540。

⁹ 同前註，頁538。

慰她說：

你這麼可憐！你的丈夫是被日本帝國主義殺死的，而你也是受過了日本帝國主義的摧殘。可是你放心，我並不是日本帝國主義，不會害你，相反地我更加愛著你，要救了被日本帝國主義殘殺的人，這是我的任務。¹⁰

可是，婚後半年，郭某卻將梅毒傳染給彩鳳，並誣指她背地賣淫，而與之離婚，且討回三萬圓聘金。呂赫若描寫這樣的情節，很明顯地是在暗諷郭欽明之流來台的「財子」及某些負責接收之官員，在台之行為儼然比所謂日本帝國主義更加可惡、更加摧殘台灣人，儘管其口頭做出天花亂墜之承諾。原先彩鳳因生活艱困而懵懂感覺到的「不知道從什麼地方來的一種幻滅的悲哀感」，至此則有了更清楚的原因：就是那些「大財子」與來台「劫收」的官員才使得「在光復的歡天喜地之中，一切物價破天荒地飛漲起來」，而且他們原先還許諾要「解救被日本帝國主義摧殘」的台灣人民。這種從「光復的歡天喜地」到失望的幻滅心情，不僅為作者呂赫若所有，當時多數台灣人也同樣有這種感受，所以二二八事件後自發的抗爭舉動才會以燎原之勢擴展至全國各地。

小說裡彩鳳病癒後只能再度回酒館工作，且為償還退回聘金的債務而以娼為業。對此，她當然不免有所怨恨，因而讀到報紙上郭欽明的結婚啟事時，心中咒罵到：「鬼！怪物！」也就是說，在彩鳳眼裡的郭欽明乃是無人性的、害人的「鬼怪」。*〈冬夜〉*中的象徵性對比是很清楚的：楊彩鳳代表的是受日本殖民者及繼之而來的中國政府摧殘與剝削的台灣人民；郭欽明則象徵著善於欺騙且在必要時會以暴力脅迫達成目的的中國政權及其利益相關者。而且，兩者是相互視為異己的：強者以弱者為可宰制之玩物；弱者則把強者看作帶來災厄與威脅的「鬼」或「怪物」。更進一步說，造成這種互為異己的對立關係的根本因素，並非語言或文化的差異（即非所謂族群因素），而是源自不平等的絕對支配的權力關係，弱者因而只能消極地反向視以欺瞞與強暴建立權勢基礎的強者為異類鬼怪。

雖然呂赫若營造的象徵對比很明顯，但並不會因此使得人物形象過於平面、情節過於薄弱，因為故事本身自有其現實性。像彩鳳這樣的女子和她的生平，很可能就存在於當時的社會中，且不在少數。*〈冬夜〉*這篇小說的獨到之處更在於呂赫若不僅寫出彩鳳的故事與遭遇，且能顧及到文學性，以內聚焦的手法，用彩鳳的角度描寫其所見、所思與所感。上述彩鳳被郭欽明強拉上車那一晚，在回家路上感到自身心境與周遭嘈雜的夜市環境格格不入，這段即以彩鳳的主觀視角敘述她對外在空間環境的疏離，乃至感覺到「幻滅的悲哀」。這裡的反襯手法不僅強化彩鳳的孤立感，亦表現出主體縱使身處熟悉的公共空間之中，也無法產生適應自如的感受。像彩鳳這樣遭欺騙且被排斥（如被原先的夫家，而即使娘家收容她，也是因為她能掙錢）的弱者，自然會感到自身孤立於社會脈絡之外，對外在空間的人與事感到疏離。

當彩鳳看過報上郭欽明的結婚啟事後，呂赫若插入一段彩鳳家屋外環境的描述，明顯地也是透過彩鳳的視角：

夜是很寒冷的。風帶著低微的聲音吹過。一片暗裡，迎面有幾點黯淡的燈光在晃動，一堆房屋睡在那裡，就像幾個大怪物擠在一起，閃爍地眨著眼睛。¹¹

這裡帶著表現主義色彩的敘述，自然也是為了呈現彩鳳的心境，甚且是比疏離感更強的主觀感受，把外在世界看成充滿威脅的恐怖景象。其實標題*〈冬夜〉*以及相關的寒冷、黑暗與寒風等經常出現之意象，就已經鋪陳出不安的感覺，就連燈光的意象也未帶來溫暖，因為敘事者甚至將之比擬為怪物的眼睛。由於整篇小說都以彩鳳的視角為主，因此其中的空間意象幾乎都帶著不安定感，尤其是屋外的公共空間更讓人產生危險的威脅感，這也暗示了恣意妄為如怪物般的強權對社會公共性的破壞，無法給個人應有的安全感。

如果說*〈冬夜〉*裡公共空間帶給人的不安全感，有可能被讀作偏向抽象或象徵性的寓言式表現，或可部份歸因於主人公彩鳳因「遇人不淑」之個人遭遇而產生的主觀心理感受，那麼與*〈冬夜〉*同時發表的*〈農村自衛隊〉*則具有更強的現實指涉，可與之參照。這兩篇小說都登載於1947年2月5日出刊（即二二八事件事發前夕）的第2卷第2期*〈台灣文化〉*。*〈農村自衛隊〉*是台灣共產黨創建者之一蘇新以筆名丘平田發表的短篇小說，故事內容相對較簡單，敘述一名年輕人返鄉探親，家中長輩對他抱怨村中治安敗壞、盜賊四起，因而只能組織自衛隊的情形，藉此點出社會失序的狀態。小說中有一段對話，是敘述者叔父對光復後現況的抱怨：

你們年輕的人開口就喊：「自由平等！」是的，現在台灣也太自由了，天花霍亂自由猖獗，流氓賊子自由搶劫，工廠自由倒閉，農村自由荒廢，奸商地主自由囤積，老百姓自由叫餓！光復後的台灣，是何等自由呀！¹²

¹⁰ 同前註，頁541。

¹¹ 同前註，頁543。

¹² 許俊雅編，《無語的春天—二二八小說選》，台北：玉山社，2003，頁47-48。

這段明顯反諷的話語，足可視為當時人們對社會公共秩序的混亂與治理失敗的痛切責備：日治時期已經絕跡的流行疾病的爆發，顯見公共衛生體系失效；公共安全與社會秩序的瓦解；因人謀不臧而導致市場經濟運作失靈；人民基本生計難以為繼……等等，在在都顯示當時社會已陷入混亂無序的狀態。在基本治安都無法維持的狀況下，公共空間自然是危險的，只能靠民眾自力救濟。

〈冬夜〉雖未點出治安敗壞的社會問題，但其中公共空間的危險性卻更具深意：這並非侷限於特定地點——如部份農村或都市中某些區域——的特殊現象，而是許多人共有的普遍心理感受，且表明人民對公共治理失能的焦慮感。小說結尾彩鳳與一名綽號為「狗春」的恩客相處時，遇上警察前來逮捕狗春等一夥人，彩鳳擔心遭連累被捕，於是拚命往外跑：

她一直跑著黑暗的夜路走，倒了又起來，起來又倒下。不久槍聲稀少了。迎面吹來的冬夜的冷氣刺進她的骨裡，但她不覺得。¹³

這個開放式的結尾縱使不算是悲劇性的，但至少並未預示光明的存在與可能性：夜路、槍聲與刺骨的寒氣都顯示了黑暗的危險狀態的持續。逃跑與槍聲亦為二二八事件當下與之後清鄉時公共空間裡的常態。就此而言，〈冬夜〉確實可稱得上是預言的寓言。

參、市場

市場是一座城市裡最重要的公共空間之一，且多能反映出地方文化的特色。以市場為題材的創作，在台灣文學史與美術史當中，亦不在少數。如日治時期新文學名作賴和的〈一桿稱仔〉(1926)就是很有代表性的例子，故事發生的場景就是在一座市場裡。〈冬夜〉中彩鳳身處熱鬧的人群中，卻感覺到被「幻滅的悲哀」所包圍，也是在夜市此種具有台灣風土民情色彩的集市之中。當然呂赫若的重點不在於表現地方風土特色，而是藉此喧鬧氣氛來反襯彩鳳徬徨之心境，但亦可看出夜間市集在俗民日常生活中的普及性。

就在呂赫若發表〈冬夜〉之前不久，李石樵也創作了一件題為《市場口》(1946)¹⁴的畫作，同樣也以戰後初期二二八事件前台灣社會的氛圍為表現主題。這件作品曾於光復後1946年第一屆台灣省美術展覽會(一般簡稱為「省展」)展出。首屆省展是由當時的行政長官公署主辦，其辦理方式與定位(官辦沙龍展)大致延續日治時期的台展與府展¹⁵，因此展出的作品亦大多偏向所謂學院風，即使有些畫作是以當下生活景象為題材¹⁶。然而，李石樵這件《市場口》卻更進一步，不僅以畫筆紀錄他所觀察到的社會現實，更鮮明地呈現出時代的社會問題。

就在首屆省展舉辦前不久，即1946年9月時，在一場由《新新》雜誌社所主辦的座談會上，李石樵如此說道：

只有畫家本人可以了解，但他人無法了解的美術，乃是脫離民眾的。這種美術不配稱為民主主義文化。若今後的政治屬於民眾時，美術和文化亦應屬於民眾。所以，此後的繪畫取材須循著這個方向來考慮。放

¹³ 同註6，頁545。

¹⁴ 儘管由李石樵美術館協助編印且為目前蒐羅最齊全的《李石樵畫集》(黃明政編，板橋：台北縣立文化中心，1996)當中，將這幅《市場口》的作品年代定為1945年，然而由這件作品中的景象來看，應是在國府接收台灣一段時間之後才創作的。依常理推測，國民政府是在1945年10月25日正式派員來台接收，而依此畫的情景，李石樵應不太可能在稍後兩個月內，就創作完成甚或開始構思。即使李石樵在1945年末即已著手創作或初步完成，但依李石樵創作時的慎重態度，他仍很可能在省展展出前(第一屆省展是在1946年10月22日揭幕)才正式完成或修改完畢，故應可合理地推斷此作是在1946年完成的。因此，此處將這件作品的完成年份定為1946年。關於《市場口》及戰後初期李石樵的創作，請參見筆者另一篇論文：盛鑑，〈建設巴別塔——試論李石樵的《建設》及其人物群像畫〉，《現代美術學報》，第7期(2004年5月)，頁79-94。

¹⁵ 關於首屆省展籌辦的過程，相關當事人的回憶可參見：李梅樹，〈台灣美術的演變〉，《台灣風物》，第31卷第4期，1981年12月，頁117-132。

¹⁶ 有關戰後初期台灣美術界及首屆省展之概況，參見梅丁衍，〈光復初期的台灣美術發展(1945-49)〉，收於黃俊傑編，《光復初期的台灣：思想與文化的轉型》，台北：國立台灣大學出版中心，2005，頁303-338。

棄製作徒然外觀美麗的作品，而創作出有主張與意識型態的作品吧！¹⁷

在《市場口》之中，我們確實可以看到他身體力行，創作出一件「有主張與意識型態」的作品。畫中不僅描繪市場裡人來人往的情景，更特別的是其中對峙式的張力，即畫面中心一名打扮入時、穿市而過的外省女子與周遭貧苦平民的對比所形成的張力。並且，透過形式的安排，如構圖的組織與色彩明暗的運用，這種對比的張力更得到強化。



圖一：李石樵《市場口》1946

最近出版的一本台灣美術史書中提到，這名海派打扮、吸引眾人目光的女子，「正是一種中國大陸文化的展現」，且認為從中可看出「畫家在有意無意中，顯露了個人對中國文化憧憬與欣羨之情，但那也是整個時代大多數平民大眾的共同心聲」¹⁸。這種看法可能有待商榷，至少當時的人在看這幅畫作時，所見乃是民不聊生的現實狀況，而與所謂「對中國文化的憧憬與欣羨」全然無涉，例如〈農村自衛隊〉的作者蘇新在展後就評論說：

《市場口》是一幅「群像畫」，描寫「市場口」一瞬間的情景：中央有一個上海小姐，身穿綢緞旗袍，腳穿美國皮鞋，手攜小皮包，眼戴黑色眼鏡，傲然闊步；她的前面，有三個穿無袖破衣的小米商在呼客；她的右邊有一個面上帶憂愁的中年本地婦女，想是為著她的不斷叫餓的小孩子出來買米；她的後面有一個垂頭喪氣的本地失業青年；她的左邊有一個瞎老花子；老花子後面，有三個「友的」（台北隱語，好漢的意思），正在憤慨的模樣；她的腳邊有一隻像殭屍的餓犬……不幸的台灣人，個個都稱讚說「宛然把台灣現況縮寫在一幅圖」！¹⁹

¹⁷ 〈談台灣文化前途〉座談會記錄，《新新》第七期（1946年10月），頁6。原文為日文，譯文轉引自王德育，〈高彩度的追求者——李石樵〉，《台灣美術全集（八）——李石樵》（台北：藝術家出版社，1993），頁25。引用時核對過復刻本的《新新》（吳三連史料基金會、傳文出版）。

¹⁸ 見劉益昌、高業榮、傅朝卿、蕭瓊瑤，《台灣美術史綱》，台北：藝術家，2007，頁296。

¹⁹ 蘇新，〈也漫談台灣藝文壇〉，原載《台灣文化》，第二卷第一期，1947年1月。引文見蘇新，《未歸的台共鬥魂——蘇新自傳與文集》，台北：時報，1993，頁171。蘇新這篇文章是特別針對多瑞於1946年12月1日的《人民導報》「藝文」第五號上發表的〈漫談台灣藝文壇〉所發的議論。據多瑞（可能為中國大陸來台的外省文化人）的觀察，「本地人認為國內文物無疑的會比台灣本身落後，[...]而且當一觸目接視的國內文物很快的被認為不足道的東西，處處都有異樣的錯誤存在」。當然多瑞的看法有其主觀性，因而也引來蘇新的批評，但其言也可證明「對中國文化的憧憬與欣羨之情」並非台灣文化界的「共同心聲」。

對於造成這種米販與賣菸孩童衣衫襤褸、婦女面帶愁容、青年失業、好漢憤慨的不幸現況的中國政府，人民會對其文化憧憬與欣羨嗎？李石樵在官辦的沙龍展場上，展出一幅貧富差距甚大且對比明顯的社會現況的作品，其批判用意不是很明顯嗎？1946年年初，就有人指出光復後中國來台接收所產生的諸問題背後的癥結所在：

中國在八年抗戰中，當然許多地方，有相當進步，但還脫不離次殖民性格，帶著許多農業社會的毛病。在这一切接收過程中，我們明明白白可以看出農業社會和工業社會的優劣。接收台灣，就是接收日本，從低級的社會組織，來接收高度的社會組織，當然是不容易的。²⁰

這就更明確意識到當時台灣與中國所存在的落差，即兩地社會組織乃至觀念思維的顯著差異。是以，李石樵之所以將這名傲然闊步、穿市而過的女子置於畫面中心，讓她成為眾人視線焦點，並非欽羨其光鮮亮麗之外貌或她所來自的中國，而是要藉此凸顯貧與富之間的對比，將「台灣現況縮寫在一幅圖裡」，把「低級的社會組織」接收台灣後的社會問題呈現在人們眼前。

而且，李石樵選擇市場此一公共空間亦有其深意，因為市場不僅是常民購物滿足生活需要的所在，也是人際往來頻繁的地點，而人們交際互動勢必仰賴一定的社會規則，在經濟上則是特定的市場規範（當然，經濟學上所謂的市場已是抽象化的意涵，較無空間的指涉性，但名詞的原初生活意涵仍然存在）。如果基本的社會運行秩序遭破壞，則人民的公共福利勢必受到影響，而公共空間亦可看出端倪，如《市場口》中生活困頓的平民與傲然無視周遭一切的貴婦之對比，以及其間的緊張氛圍，在在都顯示當時社會的公共領域已深陷危機。若與〈冬夜〉和〈農村自衛隊〉聯繫來看，我們即可發現這些作品中的公共空間都是充滿不安的：〈冬夜〉的夜市與夜路，〈農村自衛隊〉裡盜賊橫行且無公權力維持治安的農村，以及《市場口》中貧富懸殊對比的市場，都無法予人安全感。《市場口》裡那幾個「友的」雖然面露憤慨之情，其他人也為生活所苦，但應不致侵犯他人，然而，當中尖銳呈現的貧富對比與緊張感，卻也無法使人忽視。很難想像這樣的社會會是和諧的，公共秩序可以維持穩定。

也同樣在李石樵創作《市場口》的時候，1946年6月9日台北中山堂上演了一齣獨幕劇《壁》。此劇是由簡國賢編劇、宋非我導演、聖烽劇團演出，其中更直接鮮明地呈現貧富懸殊的社會問題。劇中以一貧一富兩家人之生活為對比，演出時舞台中隔有一堵牆，分隔出靠囤積米糧發財的商人錢金利和貧病交迫的失業工人許乞食兩戶人家，錢某為了要增加更多空間囤藏商品而強迫許氏一家搬遷，最後在生活無以為繼的情形下，許乞食被迫毒殺一家人而後自殺。許乞食在撞牆自盡氣絕前，悲憤地吶喊：「壁啊！壁啊！為什麼無法打倒這面壁？」此時隔壁的錢家卻因囤米大漲而開舞會慶祝。一有「錢」，一為「苦」（此劇是以台語演出，「許」和「苦」台語諧音），《壁》更尖銳地呈現社會上存在的不平等以及弱者被壓迫的現象。

1946年6月9日的《民報》在刊出《壁》的演出訊息的同一個版面上²¹，也登載了米價狂飆的新聞，文中提到從光復之初一斤米1元到當時已經飛漲至一斤17元左右。可以想見，《壁》的情節即使出自虛構，但也離現實不遠：社會上確實有一堵牆壁隔在官商與人民之間。米價暴漲的現象，並非單純市場供需的問題，而是因為台灣米糧被大量運往內戰中的中國，再加上人謀不臧所致。換言之，這是國家機器掌控經濟市場而又胡作非為的後果，社會——或者更精確地說，是「市民社會」(civil society)——不僅無力抵抗，受其壓制，甚至因而凋敝崩潰。《市場口》裡的市場之所以如此不安定，就在於市場法則已遭破壞，甚至面臨瓦解，而市場中的每一個人都因此受害——除了那位可能是官夫人的貴婦以外。

肆、期盼重建公共性

前文提到，賴和的〈一桿稱仔〉也以市場為重要空間背景，此篇小說中秦得參是個貧苦農民，為在市場販售自己所種蔬菜而向人借用一桿稱仔，但因巡警索賄不成而藉故認為其稱仔不堪使用，將之折斷，致使秦得參被逼入絕境。其中寓意當然在於控訴殖民地官員對一般民眾之壓迫，但由此亦可看出日本當局在台推行現代化社會規範的努力，儘管是以強制的手段。如小說中就提到：「什麼通行取締、道路規則、飲食物規則、行旅法規、

²⁰ 王白淵，〈在台灣歷史之相剋〉，《政經報》半月刊，第二卷第三期，1946年2月10日。引自其文集：陳才崑編譯，《王白淵·荊棘的道路》下冊，彰化：彰化縣立文化中心，1995，頁271。

²¹ 同樣的1946年6月9日《民報》二版，也刊載了一篇來自彰化陳素吟女士的投書〈女性的話〉，她有鑑於許多男性外省同胞明明已經結過婚，來台後卻又欺騙本地女性而重婚，故呼籲「外省來的領導者們」正視並解決此一問題。可見如〈冬夜〉中郭欽明之流的心態，並不少見。

度量衡規紀，舉凡日常生活中的一舉一動，通在法的干涉、取締範圍中。」²² 稱仔即是一項象徵。巡警的手段固然無理失當，但統一認證的度量衡亦為市場運作的重要基礎。

對李石樵這一代受過現代西式美術學院教育的藝術家而言，正若要當畫家就一定要接受學校的正規教育，並且要在官方展覽會中入選甚且獲獎，才算是「合格」的藝術家，現代化的社會也一定要有公平合理的規範，讓民眾可以遵循。也因此，他會對市場陷入失序狀態如此不滿²³。但是，這麼說並不意味著李石樵他們這代前輩藝術家，會完全無條件地接受官方權威的指導。李石樵亦曾因為《橫臥裸女》及《屏風與裸婦》參加第二屆台陽展，被官方以「立姿可以展出，躺著的禁止展覽」為理由，取消畫作的參展權，因而有所不滿。應該說，在這些前輩藝術家的認知裡，藝術創作是有一定的客觀判準，至少是藝術圈公認的標準，而審查員則以此評判作品，如此創作者則有規範可循，期盼自己獲入選的資歷，甚至進而得到「無鑑察」（免審查）資格或得獎，得以確立畫壇地位。相對地，官方雖提供資源與必要的行政協調籌辦展覽會，但是基本上並不對創作方式或入選人選進行干預。也就是說，以他們的想法，市民社會有其自身的機制與規則以確保其運作，而國家機器只要進行必要的協調或提供基本的資源即可，如此整個生活共同體則可得到維繫。並且，國家機器雖掌握最高權威，卻不直接干涉市民社會的日常運作，以免破壞其公平性與合理的基礎。然而，戰後的國民政府卻如此倒行逆施，破壞市場機制，甚至使藝術成為政治的僕從，讓應該相對獨立的文化價值受到政治的不當干擾。²⁴

李石樵可算是極有勇氣的藝術家，故以他的畫筆將「台灣現況縮寫在一幅圖裡」，而且，他的創作也秉持了一種勇於介入公共事務的參與意識，提出他的批判。這種基於公共意識的藝術創作理念，也讓他的作品不致淪於政治意識形態的宣傳品。同樣地，這種勇於對時局提出批判的藝術觀，也表現在同一時期呂赫若、簡國賢、蘇新乃至來台中國左翼木刻版畫家（如黃榮燦等人）的作品中。

在發表〈冬夜〉之後，呂赫若即無暇從事文學創作，而和蘇新等人一樣，積極投身於政治革命運動。對他們來說，用筆來批判社會已緩不濟急，不如直接以武器改造現實。如我們現在所知，呂赫若後來更進入鹿窟武裝基地，甚至命喪於此。這也顯見當時社會矛盾的激化，讓知識份子覺得以文學或藝術創作的方式呈現現實問題，表達他們對公共事務的關切，已經完全無濟於事，因為國家機器絲毫不理會任何市民社會的反彈聲浪與民生的困境。二二八事件爆發後，官方的殘暴鎮壓以及中央政府增援部隊到來後的清鄉濫捕，更證明了王白淵所謂「低級的社會組織」的前現代政權不可能會尊重現代市民社會的自主性，讓公共領域維持自由與批判性；軍事武力的統領，乃至法西斯化的總體主義國家，才是統治者所好。是以，當時的台灣社會，只能被迫不語，「到處是可怕的緘默」（這是當時一位記者來台報導的標題²⁵）。公共空間裡再無人敢高聲批評時政。但是，就在此「可怕的緘默」的環境下，李石樵仍勇於推出他回應現實的創作，以一件畫幅比《市場口》更大、尺寸達二百號的畫作《建設》（1947）參與第二屆省展。

²² 賴和著，林瑞明編，《賴和全集·小說卷》，台北：前衛，2000，頁47-48。

²³ 附帶在此一提，李石樵家族就是在台北縣泰山鄉經營碾米廠為業。因此，他應該對米價飛漲格外有所體認。

²⁴ 李石樵就曾批評過：「有一次全省畫展，蔣夫人的畫像被擺在中間，選用紅繩子圍起來，表示不讓人接近，這是什麼？畫的價值有因為被畫的人的貴賤來排名的嗎？這樣，畫窮人的兒子不就要排最後？藝術沒有這樣的。」見林靖傑，〈深度專訪台灣前輩畫家李石樵談他的心路歷程〉，《新新聞》週刊，第254期，1992.1.19-25，頁67。

²⁵ 顏澤，〈看今日台灣——到處是可怕的緘默〉，《民權通訊社》，1947年8月1日。



圖二：李石樵《建設》1947

《建設》並非出自實景，而是想像原總督府圖書館的重建²⁶（實際上並未重建）。在太平洋戰爭後期，即1945年5月31日時，由盟軍發動的一場大規模空襲，將總督府毀損，連帶鄰近的總督府圖書館及台灣電力株式會社也被轟炸而付之一炬。總督府圖書館原址是在總督府後方，即現今國防部博愛大樓所在之處（博愛路與寶慶路口），大正4年（1915年）正式設館²⁷，館藏具相當規模，據統計資料，至昭和17年（1942年）已有195,948冊（近二十萬）的日、中、西文的藏書²⁸。郭雪湖與龍瑛宗都曾在此廣泛閱覽相關圖書，而獲益良多²⁹。

²⁶ 此說見白雪蘭，《李石樵繪畫研究》，台北：台北市立美術館，1989，頁93。

²⁷ 不過，館舍本身是在明治41年（1908年）完工，初期為總督府博物館。後來博物館搬遷至新公園內的新館（現國立台灣博物館），此棟建物即移交給新成立的總督府圖書館使用。

²⁸ 引自張國東，《走進日治時代：總督府圖書館》，台北：台灣古籍，2006，頁121及123。

²⁹ 自學成家的郭雪湖曾回憶說：「那裡[總督府圖書館]雖然不是學校，但以自修研究的立場來講，專書充棟，比較任何學校可說勝過一籌。於是我決心採取日間作畫，夜間研讀的方式。從此天天跑上圖書館，以自修研究來補救自己所欠缺的美術教養。」見郭雪湖，《我初出畫壇》，《台北文物》，3卷4期，1955，頁71-72。後來他甚至因此得到館方頒授的獎項，肯定其利用圖書館而成就事業的作為。龍瑛宗則是自1934年起調至台灣銀行本行（也是在總督府圖書館旁）服務，而後在館員劉金鈞的幫忙下，得以借閱大量的世界名著。劉金鈞也曾幫助過郭雪湖，使其獲館長山中樵的允許，得以使用特別座，更方便使用圖書資源。關於劉金鈞的行宜與對台灣研究的貢獻，參見張炎憲，《整理台灣資料奉獻一生的劉金鈞先生》，《台灣風物》，37卷1期，1987年4月。



圖三：總督府圖書館外觀

圖四：總督府圖書館地點²⁸

李石樵之所選擇此種新古典主義樣式的建築之重建場景作為創作主題（雖出於想像），應出於兩個層面的因素：一、文化上的意義：如上所述，總督府圖書館此一現代化且面向公眾開放的公共圖書館，對於厚實台灣文化藝術曾有相當大的貢獻，而將之重建自有其「文化建設」的寓意²⁹；二、政治上的意義：如果李石樵在戰後即刻推出此作，依此建設行政核心象徵的總督府之周遭毀於戰火的重要建物的景象，則其盼望建立一個後殖民的新領導中心之用意就很明顯。但此作是在第二屆省展展出，故李石樵選擇在二二八事件的劇烈動盪之後的社會情境下展示這件作品（即使他在戰後不久就已經開始構思或著手創作），其更重要的用意應該是在期望主政者能屏除先前的作為，開展團結的新局，無私地帶領人民共同投入「建設」台灣的新社會。（建設）中位於畫面中心的工程師，或許正是這種期望的寄託³⁰。

在《市場口》中，李石樵已敏感地察覺到社會中不同階層的相互對立所造成的強烈張力，因此他只好寄望於為人民謀求福祉且能充分尊重市民社會的「公正」機制，調停個別成員的特殊利益，達成對社會普遍利益的追求。但是，造成社會問題的根源，不正是那種「低級的社會組織」的前現代國家機器，若要盼望其主持公道豈非緣木求魚？因此，這種想像畢竟是禁不起現實的考驗——二二八事件後，官方持續且有計劃進行之野蠻而殘忍的鎮壓（如陳澄波之遭槍決），正是對藝術家的想像的最嚴厲且也是最殘酷的回答。這也使得李石樵具社會面向的創作幾乎無以為繼，遍尋不著意識型態的出口，只能退縮回傳統農村的私人家庭空間中，以《田家樂》（1949）³¹作為「民主主義文化」時期的藝術創作的句點³²。而且，相較《市場口》的批判性與尖銳性，《建設》

²⁸ 本圖為二戰期間美軍測繪之台北地圖的局部，標示 Library 的建築（上方）即為總督府圖書館。此份地圖可於德州大學圖書館下載：http://www.lib.utexas.edu/maps/ams/formosa_city_plans/。

²⁹ 或可附帶一提，由於總督府圖書館在戰時已事先疏散搬遷館中藏書，因此多數圖書都得以躲過戰火之摧殘而倖免於難。戰後館藏即由台灣省行政長官公署接收，成立「台灣省行政長官公署圖書館」（簡稱「台灣省圖書館」），並借用省立博物館（現國立台灣博物館）一樓營運，其後則更名為「台灣省立台北圖書館」（1948年起），1955年遷往八德路新館舍，爾後於1973年改隸教育部，改稱「國立中央圖書館台灣分館」迄今（2004年起遷於台北縣中和市）。關於國立中央圖書館台灣分館之歷史沿革，參見該館網站的說明：

http://www.ntl.edu.tw/tw/content.php?MainPageID=1&SubPageID=12&Keyword_Search。

³⁰ 也有的論者把畫面上這名男子只當作是一名「眼戴墨鏡之摩登少年」（見白露蘭，《李石樵繪畫研究》，頁95），但就整體的佈局及其寓意看來，畫面中心的两名男子應是一同進行建設工作的工程師之類的人物。1946年10月發行的《台灣評論》（第1卷第4期）曾以黃榮燦的版畫《建設》為封面，因此亦有研究者認為李石樵的《建設》可能有受到此作的啟發，見梅丁衍，〈戰後初期台灣「新現實主義」美術之孕育及流產——以李石樵畫風為例〉，《現代美術》雙月刊，第88期，2000年2、3月，頁50-51及梅丁衍，〈光復初期的台灣美術發展（1945-49）〉，頁334。這種可能性雖不能排除，但顯然两者的寓意是不同的：李石樵畫中工程師與勞動者的「合作」，以及將建設的地點設定為原總督府圖書館，其寄望跨階級共同努力重建台灣之用意，在黃榮燦的作品中則未見到，至少並不明顯。

³¹ 許多現有畫冊與著作，如《李石樵畫集》和《台灣美術史綱》，都將這件《田家樂》的作品完成年代定為1946年。然而，無論根據新版或舊版的《台灣省通志》之記載，《田家樂》是在第四屆省展（1949）中展出的。參見：台灣省文獻會編，《台灣省通志·卷六學藝志藝術篇》下冊，南投：台灣省文獻會，1971，頁103。台灣省文獻會編，《重修台灣省通志·卷十藝文志藝術篇》，南投：國史館台灣文獻館，1997，頁70。因此，將作品完成面

則是想像大於現實；不僅畫面是出於想像，其寓意也是過於理想化而失卻現實感，即使畫中也有賣菸的婦女與孩童等人物，但在畫面中仍屬週邊次要，且不足以完全反映現實社會的問題。就此而言，此作品只是呈現了李石樵一廂情願的期盼。

自 1950 年代起，李石樵即轉向探索現代藝術的形式語法，開始創作立體主義、超現實主義與抽象畫的作品，縱然仍有發表寫實風格的畫作，但已幾乎不再創作任何具有社會意涵的作品。然而，即使在國民政府白色恐怖高壓統治之下的 1964 年，也就是彭明敏與謝聰敏、魏廷朝因起草《台灣人民自救宣言》而遭逮捕的那一年，李石樵仍默默地畫了一張題名為《大將軍》(1964) 的作品，以他的畫筆對那君父式的獨裁者提出無言的批判，足見他過人的勇氣，也為那黑暗的年代留下藝術的見證。



圖五：李石樵《田家樂》1949



圖六：李石樵《大將軍》1964

伍、結語

出生於 1908 年的李石樵與 1914 年生的呂赫若，兩人基本上是一世代，且都有赴日留學的經歷（兩人旅居日本的時間亦有重疊），並同樣投身於文藝創作。當然，兩人也有不同點。比起李石樵，呂赫若似乎興趣更為廣泛，除了文學創作，他本身也是聲樂家（曾入學武藏野音樂學校聲樂科）；李石樵則幾乎只專注於美術創作的工作。而在美學觀方面，呂赫若首篇公開發表的作品《牛車》(1935) 即顯示出現實主義的傾向，關心社會變遷對底層民眾生活的影響。此時期李石樵則仍游移於學院派的新古典主義與印象派的風格之間，例如 1935 年的《織物》之構圖布局與人物體型量塊感的處理，表現得中規中矩且十分穩定與均衡，可見仍存有相當程度學院派的影響；不過，筆觸與色彩的運用卻已可看出印象派的風格特徵。此外，畫中兩位女子以打毛線編織而非刺繡作

世的年代定為 1949 年應該才是正確的。之所以會有年代標定差異的問題，可能是誤認為這件作品曾在第二屆省展（1947）中展出過，如《李石樵畫集》中的年表，以及《台灣美術全集（八）——李石樵》（頁 27）等。由於這種年代斷定的錯誤，也產生某些待商榷的論點。此外，梅丁衍，〈戰後初期台灣「新現實主義」美術之孕育及流產——以李石樵畫風為例〉，頁 56 之註 56、註 57，亦曾引用黃榮燦對第四屆省展的評論，文中即提到此件作品，更證明《田家樂》是在第四屆而非第二屆省展中展出。筆者在《建設巴別塔——試論李石樵的〈建設〉及其人物群像畫》以及《生活在歷史的時差之中：李石樵的創作及其時代》，收於蔣燕玲編，《讓畫說話：李石樵百年紀念展》，台中市：國立台灣美術館，2007，都曾提到過作品年代的問題，但學界似乎仍相沿成習（如《台灣美術史綱》，頁 296 中的圖說仍將此作完成的年代標為 1946 年），故此處仍特別再加以說明。

¹⁴ 黃榮燦對《田家樂》亦批評說：「從直觀的感覺《田家樂》的結構是明顯的，人物的個體也完整，就是用色較乾燥外，但從題材內容上分析，確難找到描繪現實的真理！」見黃榮燦，〈美展之惑〉，《新生報》「藝術生活」，1949 年 12 月 10 日。轉引自梅丁衍，〈戰後初期台灣「新現實主義」美術之孕育及流產——以李石樵畫風為例〉，頁 52。

為生活娛樂，明顯地表示了這是現代家庭生活的場景，再由她們所穿的拖鞋、地毯以及西式帶靠墊的座椅來看，此一室內空間在當時而言應為相當「摩登」，由此亦可一窺李石樵對現代生活的精細觀察力，及其不拘於學院訓練，試圖開創自我創作道路的努力，儘管他不像呂赫若那邊鮮明地觸及社會階級的問題。



圖七：李石樵《織物》1935



圖六：李石樵《河邊洗衣》1946

延續《織物》的創作方向，李石樵的《河邊洗衣》（1946）顯見亦有意跳脫學院束縛，嘗試自現實生活取材。婦女在河邊漂洗洗衣，原是台灣常見的生活景象。不過，這件作品的表現重點，並非洗衣當下的動作，而是兩名婦女拿著洗衣籃的立姿。這反而又較近似於溫婉穩重取向的古典主義，而少了些直面現代生活的尖銳性和寫實的感染力。可見得此作中的李石樵在形式與表現風格上，仍有些猶豫徘徊於現實主義與古典主義之間，試圖在兩者間尋求平衡與折衷之道。其實他的《市場口》與《建設》也仍多少存留著古典主義的餘韻，人物造型的量感感與構圖，都可看出保留了學院派訓練的傳統，《建設》的風格與氣勢更可視為歷史畫的活用表現。但這並不妨礙李石樵直面當下社會現實，並結合他個人在藝術形式方面探索的心得，捕捉住時代最核心的矛盾問題。

換言之，李石樵雖不像呂赫若有其一貫的現實主義美學觀，但他也非單純生活於象牙塔中的學院畫家，只是純粹在戰後外在社會環境或受到左翼文化流行的影響，才一時心血來潮去畫畫室以外的景物。他對現代生活的景象，一直有著觀察與描繪的興趣。在戰後初期此一階段，他更基於對公共事務的參與熱情，才呼應「民主主義文化」的時代呼喚，以他的畫筆紀錄其所見公共空間裡的現象，捕捉社會氛圍中的那股不安定感，而畫出歷史名作《市場口》。其後則以其一貫紮實的學院寫實技巧，描繪眾人合力修復建設總督府圖書館的想像情景，完成《建設》一作。對於剛經歷過二二八事件的人們來說，事件前來台接收官員的賄污與倒行逆施，事件中的殘暴鎮壓、事件後的清鄉濫捕，都在在擴大並加深了社會的裂痕（《市場口》正是初顯的痕跡），但基於對共同體的生活維繫，人們仍願意攜手共同修補這道裂痕，一起建設共有的家園——台灣。這或許即為李石樵之寓意所在。儘管這種重建公共福祉的期盼，事後看來是過於樂觀，甚至可說是一廂情願。1949年惡性通貨膨脹下四萬元舊台幣換一元新台幣的民生悲劇，以及政治上的高壓統治，更使其「建設」公共福利與自由的公共領域的美夢，徹底成為泡影。但是，此種立足於公共意識的藝術創作，其留下的歷史證言，更值得現在的我們珍惜。而且，透過將呂赫若與李石樵一併討論，應該亦能讓我們更真切地體驗到當時人們的所思、所感甚至所苦。這也是本文嘗試以跨藝術研究的方式，同時探討台灣文學與台灣美術的緣由。畢竟，縱使他們兩位在生活上未必有具體的交集，創作的方式與思考也不見得相同，但他們對社會問題的透徹理解與深刻表現，對於我們理解備受壓抑的先輩們的歷史，從而也是我們自身的歷史都有同等重要的價值。

引用書目：

台灣省文獻會編，《台灣省通志·卷六學藝志藝術篇》下冊，南投：台灣省文獻會，1971。

台灣省文獻會編，《重修台灣省通志·卷十藝文志藝術篇》，南投：國史館台灣文獻館，1997。

白雪蘭，《李石樵繪畫研究》，台北：台北市立美術館，1989。

呂赫若，《呂赫若小說全集》，台北：聯經，1999。

張園東，《走進日治時代：總督府圖書館》，台北：台灣古籍，2006。

許俊雅編，《無語的春天——二二八小說選》，台北：玉山社，2003。

陳才崑編譯，《王白淵·荊棘的道路》下冊，彰化：彰化縣立文化中心，1995。

黃明政編，《李石樵畫集》，板橋：台北縣立文化中心，1996。

劉益昌、高業榮、傅朝卿、蕭瓊瑞，《台灣美術史綱》，台北：藝術家，2007

蕭永盛，《影心·直情·張才》，台北：雄獅，2001。

蘇新，《未歸的台共鬥魂——蘇新自傳與文集》，台北：時報，1993。

班雅明，孫冰編譯，《本雅明：作品與畫像》，上海：文匯，1999。

陳素吟，〈女性的話〉，《民報》二版，1946年6月9日。

〈談台灣文化前途座談會記錄〉，《新新》，第七期，1946年，復刻本（吳三連史料基金會、傳文出版）。

王德育，〈高彩度的追求者——李石樵〉，《台灣美術全集（八）——李石樵》，台北：藝術家出版社，1993。

呂芳雄，〈追記我的父親呂赫若〉，《呂赫若日記（1942-1944年）》，台北：印刻。

李梅樹，〈台灣美術的演變〉，《台灣風物》，31卷4期，1981年12月。

林靖傑，〈深度專訪台灣前輩畫家李石樵談他的心路歷程〉，《新新聞》週刊，第254期，1992.1.19-25。

張炎憲，〈整理台灣資料奉獻一生的劉金狗先生〉，《台灣風物》，37卷1期，1987.4。

梅丁衍，〈光復初期的台灣美術發展（1945-49）〉，收於黃俊傑編，《光復初期的台灣：思想與文化的轉型》，台北：國立台灣大學出版中心，2005。

梅丁衍，〈戰後初期台灣「新現實主義」美術之孕育及流產——以李石樵畫風為例〉，《現代美術》雙月刊，第88期，2000年2、3月。

盛鎧，〈建設巴別塔——試論李石樵的《建設》及其人物群像畫〉，《現代美術學報》，第7期，2004年5月。

盛鎧，〈生活在歷史的時差之中：李石樵的創作及其時代〉，薛燕玲編，《讓畫說話：李石樵百年紀念展》，台中市：國立台灣美術館，2007。

郭雪湖，〈我初出畫壇〉，《台北文物》，3卷4期，1955。

Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte*. Stuttgart: Reclam。

周婉窈，〈曾待定義的我的三十一歲、尚待定義的臺灣〉，陳文成博士紀念基金會：
http://www.cwcmf.org.tw/joomla/index.php?option=com_content&task=view&id=224&I。

「國立中央圖書館台灣分館」網站，〈關於本館·歷史沿革〉：
http://www.ntl.edu.tw/tw/content.php?MainPageID=1&SubPageID=12&Keyword_Search。

德州大學圖書館，Home > Finding Information > PCL Map Collection > Formosa (Taiwan) City Plans：
http://www.lib.utexas.edu/maps/ams/formosa_city_plans/。

平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群

邱正略*

暨南國際大學通識中心兼任講師

log05155@gmail.com

摘要

南投縣境內的埔里盆地是座落於群山之中的一個圓形盆地，西北邊有眉溪、南邊有南港溪經過，兩溪於盆地西緣會流，烏牛欄台地正位於南港溪與眉溪會流處附近。烏牛欄台地於日治時期分為烏牛欄庄、阿里史庄、大馬璘庄等三個聚落。住民主要為清代道光年間遷移來此的平埔族，後來漸與漢人混居，此地有大馬璘考古遺址，埔里社番的後代黃望家族也定居於此。二二八事件過程中的烏牛欄戰役也發生於此。本文除了介紹這個地理位置與歷史際遇特殊的聚落的歷史，也一併介紹筆者所建立「日治時期戶口調查簿檢索系統」如何運用於地方史、民俗史的研究。透過烏牛欄庄的收養、婚姻紀錄，探索該庄的收養型態，以及收養、婚姻關係的地域網絡、族群網絡關係。

關鍵字：埔里、烏牛欄、人口統計、戶口調查簿、地域網絡、族群網絡

The Ark of Plain—History and Tribes of Wu Niu Lan Village

Cheng-Lueh Chiu

log05155@gmail.com

Abstract

Puli basin in Nantou county is a round basin situated in mountains. There has Mei River in northwest side, flows Nan Gang River in south side, and two streams converge in the west margin of Puli basin; Wu Niu Lan Tableland is situated nearby the convergence of Nan Gang River and Mei River. Wu Niu Lan Tableland was separated into three villages: Wu Niu Lan village, A Li Shi village, and Da Ma Lin village in Japanese colonial period. Inhabitants were the Ping-pu ethnicity which moved here in Dao Guang period in Ching Dynasty, and then mixedly resided with Han people gradually; here has Da Ma Lin archaeological site, and here also inhabited the descendants of Huangwang clan which was aborigine of Puli Village. Here also happened February 28th Incident in Wu Niu Lan Tableland. This article introduces not only the history of the village which has specific geographical location and historical fate, but also the usage of the "The Retrieve System of Total Population investigation Register of Japanese Colonial Period" which established by the author, to see how does it be used in the research of local history and folk history. Through the records of adoptions and marriages of Wu Niu Lan village, discovering the adoption patterns, relationships of geographical networking and groups networking of relationships of adoptions and marriages.

Keyword: Puli, Wu Niu Lan, Population statistics, registered permanent residence survey book, geographical networking, groups networking

* 暨南國際大學通識中心兼任講師。

- 壹、前言
- 貳、聚落形成與人口結構
- 參、族群關係
- 肆、收養與婚姻型態
- 伍、地域與族群網絡關係
- 陸、結語

壹、前言

南投縣境內的埔里盆地座落於群山之中，海拔約 450-460 公尺，周圍約 30 公里的一個圓形盆地。¹東北邊有關刀山、守城大山，東邊有虎頭山、蜈蚣崙，東南邊有史魯壩山(即西塔山與魯凹仔山合稱)，南邊有白鶴山(白葉山)，西邊有觀音山。地勢大致為由東北向西南傾斜的平坦地形，盆地西北邊有眉溪，南邊有南港溪經過，兩溪於盆地西緣會流，烏牛欄台地正位於南港溪與眉溪會流處附近(見圖一)。地名的由來，是因為平埔族烏牛欄社群遷移居住於此，以原鄉舊社名來稱呼新居地。由於其地形貌似打鐵的鐵錫，因此又稱為「鐵錫山」。為東西向的長條形台地，較平原大約高出 20 多公尺，東部較為寬廣，西部則逐漸狹長窄小，結束於眉溪與南港溪會流處附近。台地東西全長約五公里，南北最寬處約二公里，最窄處約 250 公尺，面積約 2.5 平方公里，在埔里盆地中有如船形小島，其樣貌也有人認為看似一艘開進港口的大船。

行政區域沿革，烏牛欄台地於清代屬於埔里社堡之下的烏牛欄庄，日治前期名稱不變，日治後期改為埔里街轄下的大字烏牛欄，戰後初期以「俗名雅化」改稱為愛蘭里，由於人口日漸增加，目前以鐵山路為界，東南部分屬於愛蘭里，西北則為鐵山里兩個行政區。

埔里盆地在臺灣的開發史上具有特別的意義，此地的土地開發是以平埔族為主角，有別於西部平原以漢人為主角的開發史。歷史發展過程，族群關係頗為複雜，產業發展也很多元，是很值得歷史學、人類學者深入研究的目標。以烏牛欄台地做為研究對象，一方面是因為此台地是埔里盆地中獨特的一個台地，且位於進入埔里盆地的關口，有地理位置的重要，台地上有考古遺址出土，顯示此台地於幾千年前早已有人居住。另一方面，在族群關係上也代表著盆地上兩大勢力的一邊，與埔里街的東南邊相對應，即使在產業發展上也略有不同，台地上的宗教信仰也有差異，是一個值得研究的聚落發展個案。

圖一：埔里盆地地形河流示意圖



¹ 杉日妙光，《臺中州鄉土地誌》(臺北：成文，1985)，頁 60。

說明：

本圖以「臺灣歷史文化地圖核心應用系統」繪製而成。

一、藍色線條為河流，底圖為地形高程圖。

有關烏牛欄台地的學術研究成果主要有二，一是民國 58 年至 60 年間，由中央研究院民族學研究所衛惠林教授帶領的研究團體，在埔里針對巴宰族的七個部落所進行的調查研究，也將研究成果整理出版《埔里巴宰七社志》。²另外，日本人類學家鈴木滿男曾針對埔里社番後代的黃望家族進行研究，也出版專書《漢蕃合成家族の形成と展開》，³是一本相當詳盡的家族史研究。不過，此二書皆仍只是對於烏牛欄台地某些特定目標作深入的研究，筆者以為，對於烏牛欄台地的整體研究仍值得進一步的開發。

本文除了介紹這個地理位置與歷史際遇特殊的聚落的歷史，也一併介紹筆者所建立「日治時期戶口調查簿檢索系統」如何運用於地方史、民俗史的研究。⁴透過烏牛欄庄的收養、婚姻紀錄，探索該庄的收養型態，以及收養、婚姻關係的地域網絡、族群網絡關係。

為能有效率地處理「戶籍資料」，筆者與程式設計師共同商討，建構一個方便的輸入介面，將烏牛欄庄日治時期全部的戶籍資料登錄到系統中，進行分析該庄的婚姻、收養網絡關係，包括探討「收養」、「婚姻」兩種人身法律關係的「人」與「地」兩大類的網絡關係。「人」的部份，本文稱之為「族群網絡」(見圖二)，也就是將收養、婚姻對象的族群類別(福、廣、漢、生、熟、內、外等)分別統計，探討烏牛欄庄不同族群間收養、婚姻習俗的異同。「地」的部份，本文稱之為「地域網絡」(見圖三)，也就是將收、婚姻對象的居住地依遠近關係區分為下列四區(見圖四)：

(1)「本庄」：即烏牛欄庄。

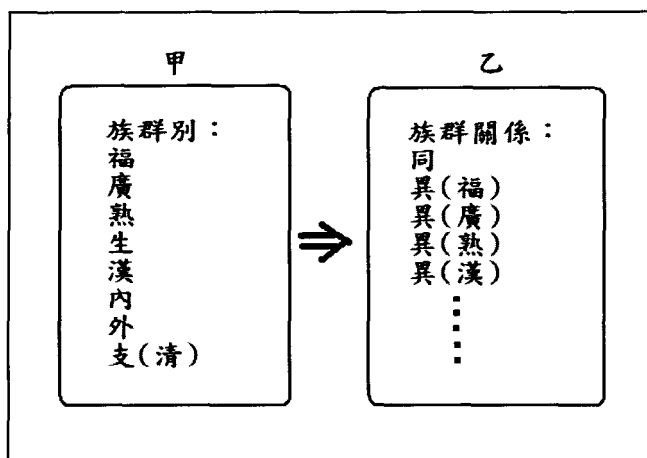
(2)「鄰庄」：即與烏牛欄庄相鄰的庄，包括大肚城庄、牛相觸庄、房里庄等 3 庄。

(3)「本地」：指埔里社堡(埔里街)管內沒有和烏牛欄庄相鄰的庄，包括生蕃空庄、水頭庄、枇杷城庄、大滴庄、珠仔山庄、桃米坑庄、水尾庄、北山坑庄、史港坑庄、小埔社庄、福興庄、牛眠山庄、埔里社街等 13 街庄(大字)。

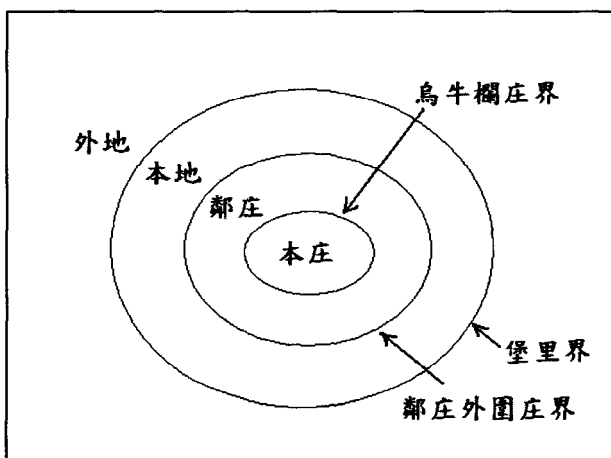
(4)「外地」：指埔里社堡(埔里街)以外地方。

透過這種方式，希望能夠了解在埔里地區平埔族人口比例較高的烏牛欄庄之婚姻、收養型態及網絡關係。尤其是注意與原鄉地緣關係較親近的牛眠山庄的婚姻、收養網絡關係，甚至是與西部平原原鄉的婚姻、收養網絡關係為何。這是一項新的研究嘗試，雖然只進行一個庄的登錄並無法看出與其他庄的差異，多少還是能夠看出平埔族聚落在日治時期與其他庄的往來親疏關係。

圖二：族群網絡圖



圖三：地域網絡圖

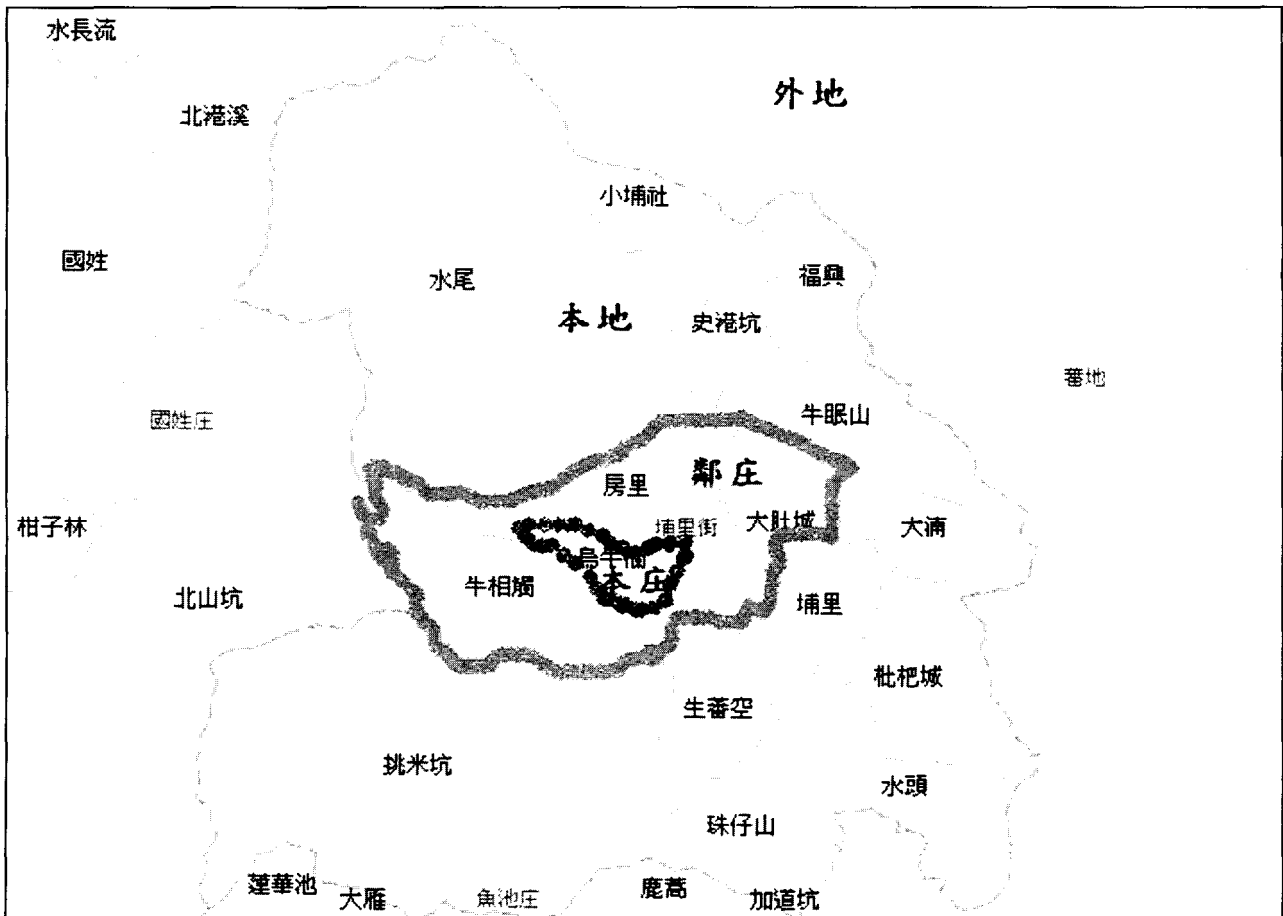


² 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，中央研究院民族學研究所專刊之 27(臺北：中央研究院民族學研究所，1981)。

³ 鈴木滿男，《「漢蕃」合成家族的形成と展開：近代初期における臺灣邊疆の政治人類學的研究》(日本：山口大學人文學部，1988)。

⁴ 本系統是筆者擔任康豹(Paul R. Katz)教授所執行中央研究院近代史研究所主題計畫「中國地方社會比較研究」當中的子計畫「南投縣烏牛欄庄的族群關係與產業變遷」研究助理期間(2007 年元月至 2008 年 12 月)，於康豹教授指導之下，與程式設計師討論設計完成的一套登錄介面，將日治時期烏牛欄庄所有的戶口調查簿資料全部建檔，並且進一步進行檢索、分析，先後發表過〈日治時期烏牛欄庄的社會結構與族群關係〉(與康豹教授共同發表於 2008 年 12 月 17-19 日中央研究院近代史研究所舉辦的「歷史視野中的中國地方社會比較研究」學術研討會)、〈臺灣民間婚姻、收養習俗—以古文書為討論中心〉(發表於 2009 年 3 月 14 日逢甲大學歷史與文物管理研究所舉辦的「第三屆台灣古文書與歷史研究」學術研討會)等文，感謝康豹教授同意本人將此資源系統的部份成果撰寫本文發表。

圖四：烏牛欄庄地域網絡圖



說明：本圖以「臺灣歷史文化地圖核心應用系統」繪製而成，紅色線條為烏牛欄庄大字界，橘色線條為大肚城、牛相觸、房里等鄰庄外圍大字界，淺藍色線條為埔里街界。

貳、聚落形成與人口結構

一、大瑪璘遺址

埔里有名的考古文化遺址「大瑪璘遺址」即位於烏牛欄台地上，主要分布在愛蘭台地的東側，大致上包括埔里基督教醫院、暨南大學附屬中學（前身為省立埔里高級中學）到醒靈寺一帶。「大瑪璘遺址」，發現時間是昭和 8 年(1933)。⁵依據考古報告，其堆積的年代大約距今 2,370 年前開始，發展延續到距今 1,700 年前或更晚。⁶

此項考古挖掘證明此地早在 2,300 年前即有史前人類居住。70 多年來，大瑪璘遺址曾經過多次考古發掘，出土了石板棺墓葬、礫石排列的建築結構，以及大量的石器、陶器等考古遺物，證明這裡是一個新石器時代的大型聚落，依據中央研究院歷史語言研究所石璋石、劉益昌等學者的調查研究，估計原來的面積約有 150,000 平方公尺。但是近 50 年來，遺址上陸續興建了許多房屋，已經造成嚴重的破壞。

包含大瑪璘遺址在內，埔里多處史前文化遺址都出現大量的蛇紋岩(臺灣玉)飾物和工具，以及加工殘料、半成品，而這種蛇紋岩僅出產於花蓮縣知亞干溪(壽豐溪)地區。研究者猜測，埔里與東部花蓮有密切的往來互動關係，埔里很可能是史前臺灣東西部交通往來的重要中繼站。⁷筆者猜測，這些玉石也有可能是經過許多世代，透過間接地交換而流傳至埔里。不過，這也間接證明埔里盆地早期住民與附近山地住民有交換往來關係。

二、聚落形成

道光三年以後，臺灣西部平原的平埔族在日月潭邵族水社番的協助下陸續移住埔里，最初移住的地點是位於盆地南邊，南港溪北岸的茄荖腳一帶，形成茄荖腳、枇杷城、鹽土等三聚落，主要成員是洪雅族的北投社番。⁸其後陸續移住者包含道卡斯、拍瀑拉、巴布隆、巴宰、洪雅等五大族群。

⁵ 《臺灣日日新報》，1933 年 3 月 25 日第十二版，「埔里烏牛欄發現古物，仰帝大教授鑑定」。

⁶ 簡史朗、曾品滄主編，《【水沙連】埔社古文書選輯》(臺北：國史館，2002)，頁 28。

⁷ 簡史朗、曾品滄主編，《【水沙連】埔社古文書選輯》，頁 28。

簡史朗，《水沙連眉社古文書研究專輯》(南投：南投縣政府，2005)，頁 20-23。

⁸ 不著撰者，《熟蕃戶口及沿革調綴》，手抄本，未註頁碼，現收藏於中央研究院民族學研究所。

來自臺中豐原、東勢一帶的巴宰族一部分遷移到此台地上，建立烏牛欄、大馬璘、阿里史等三社。屬於高山族的埔里社番後代望麒麟及其家族也定居於此。從平埔族移住埔里的歷史可以知道，烏牛欄台地並非移住初期的首選居住點，而是後來的大批巴宰族、道卡斯族移住埔里後才逐漸形成的聚落。

在聚落形式上，〈埔里社地方殖民地調查報告〉當中提到，臺灣鄉村聚落大多採住家附近環植刺竹方式，惟烏牛欄庄的建築形式採築土壁再覆蓋茅草的方式，與埔里其他聚落有明顯差異。⁹

衛惠林約 30 幾年前於烏牛欄庄進行研究時，曾經訪問潘明文、潘萬吉兩位 80 多歲的耆老有關台地上聚落形成的原因，得到的說法是因為當時認為移居的人數尚不算多，基於安全的考量，認為將聚落設在台地上會比設在平原上來得安全，於是先形成烏牛欄庄，後來再形成東邊的大馬璘社與西北邊的阿里史社。居民開始在台地上從事少許旱作，在台地南邊的南港溪河畔開墾水田，種植水稻。¹⁰

烏牛欄台地過去皆被認為是屬於以巴宰族人為主所組成的部落。¹¹台地上雖然是以巴宰族的社群所形成的三個聚落，聚落名稱也是採用巴宰族的原鄉社名來命名，但是各聚落中亦有其他族群混居其中，甚至人口戶數還超越巴宰族。依據日治時期明治 43 年(1910)的調查數據顯示，當時烏牛欄庄共有 58 戶、284 人，其中絕大多數都是道卡斯族，佔有 43 戶、199 人之多。¹²

烏牛欄庄後來漸與漢人混居，雖然因人口逐漸增加而使得舊日分佈於台地上的烏牛欄、阿里史、大馬璘三個聚落已不易區分界限，惟今日仍四處可以見到舊聚落原來的彎曲狹窄巷道。台地上有兩處公墓，似乎也顯示出舊日台地上的聚落本來就不是一個整體。

三、人口變遷與族群結構

從道光初年平埔族遷移至埔里以來，直到清末平埔族仍是埔里盆地的優勢族群。根據 1915 年第二次臨時台灣戶口調查，埔里社堡的人口為 18,584 人，平埔族仍有 4,777 人，佔總人口的 26%。¹³當時烏牛欄庄的人口為 1,195 人，閩南人僅有 297 人、客家人更只有 132 人、平埔族則是 748 人，佔該庄總人口的 63%，¹⁴由此數據可以看出平埔族仍為該庄的優勢族群。

清代烏牛欄台地上的人口數不詳，日治初期的人口，依明治 36 年(1903)的《臺灣現住人口統計》，當時的烏牛欄庄的人口有 392 人、大馬璘庄有 217 人、阿里史庄有 129 人，共計為 738 人。¹⁵二十年後大約增加一倍，昭和八年(1933)烏牛欄庄人口數為 1,515 人，當時已將大馬璘庄和阿里史庄併入其中。¹⁶

烏牛欄庄的人口成長比例明顯較上層行政區域埔里社堡、上層南投廳的成長比例來得低，以明治 38 年(1905)至大正 8 年(1919)為例，南投廳的人口從 75,514 人增加到 134,997 人增加了 86.2%。埔里社堡的人口從 11,584 人增加到 21,194 人，增加了 83%，烏牛欄庄的人口從 1,005 人增加到 1,241 人，僅增加 23.5%而已(參考表一)。¹⁷此顯示出日治初期移入埔里的移民潮並未湧入烏牛欄庄。

由於戰後較缺少各村里人口數的統計資料，無法提供目前各村里的人口數。不過目前埔里鎮的人口數約近 9 萬人，大約較昭和八年(1933)人口數 29,904 人成長三倍，昭和八年烏牛欄庄人口數為 1,515 人，以此數據可以粗估台地上的現在人口大約 5,000 人左右。

從第二至六次臨時戶口調查統計資料，當中本島人「福」、「廣」、「熟」、「生」等四類族群(也就是閩南人、客家人、平埔族、高山族等四類)的人口統計，可以看出全島本島人的族群結構，閩南人所佔比例最高，約佔 8 成左右，客家人約佔 15%，高山族不超過 3%，平埔族不超過 2%。埔里地區的族群結構與全島比例大異其趣，佔比例最高的雖然也是閩南人，但所佔比例並沒有過半數，約 45%，居次高的客家人約佔 30%，平埔族約佔 25%，高山族僅佔 0.2%左右。¹⁸

⁹ 《臺灣總督府公文類纂》第 302 冊第 2 件，頁 69。

¹⁰ 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，中央研究院民族學研究所專刊之 27(臺北：中央研究院民族學研究所，1981)，頁 17。

¹¹ 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，中央研究院民族學研究所專刊之 27，頁 37-41。

¹² 邱正略，〈《熟蕃戶口及沿革調查綴》譯註(南投廳埔里社堡部分)〉，《暨大史學》第八號(南投：暨南國際大學歷史系，2005)，頁 277-278。

¹³ 臺灣總督官房臨時戶口調查部，《第二次臨時台灣戶口調查概覽表》(大正 4 年)，(臺北：捷幼，1992)，頁 4-5。

¹⁴ 臺灣總督官房臨時戶口調查部，《第二次臨時台灣戶口調查概覽表》(大正 4 年)，頁 48-49。

¹⁵ 臺灣總督府總督官房文書課，《臺灣現住人口統計》(明治 36 年)，臺北：臺灣總督府總督官房文書課，1903，頁 77。

¹⁶ 臺灣總督府總督官房文書課，《臺灣現住人口統計》(昭和 8 年)，臺北：臺灣總督官房調查課，1934，頁 167。

¹⁷ 南投廳的人口增加 62,483 人，佔明治 38 年人口數 72,514 人的 86.2%。

埔里社堡的人口增加 9,610 人，佔明治 38 年人口數 11,584 人的 83%。

烏牛欄庄的人口增加 236 人，佔明治 38 年人口數 1,005 人的 23.5%。

¹⁸ 邱正略，〈日治時期埔里地區人口變遷(1903-1943)——兼論烏牛欄庄人口結構特色〉，《暨南史學》第十、十一合輯號，南投：暨南國際大學歷史學系，2008.7，頁 76-80。

表一：南投廳、埔里社堡、烏牛欄庄人口增減表（1905-1919）

行政區別 年代 項目	南投廳			埔里社堡			烏牛欄庄		
	人口數	增減數	增減比例%	人口數	增減數	增減比例%	人口數	增減數	增減比例%
明治 38 年	72,514	695		11,584	198		1,005	2	
明治 39 年	74,840	2,326	3.2%	12,713	1,129	9.7%	1,039	34	3.4%
明治 40 年	78,078	3,238	4.3%	13,657	944	7.4%	1,115	76	7.3%
明治 41 年	80,551	2,473	3.2%	14,557	900	6.6%	1,134	19	1.7%
明治 42 年	110,817	2,984	3.7%	15,546	989	6.8%	1,168	34	3.0%
明治 43 年	113,244	2,427	2.2%	15,933	378	2.4%	1,145	-23	-2.0%
明治 44 年	116,085	2,841	2.5%	16,512	579	3.6%	1,156	11	1.0%
大正元年	119,225	3,140	2.7%	16,939	427	2.6%	1,184	28	2.4%
大正 2 年	122,275	3,050	2.6%	17,708	769	4.5%	1,192	8	0.7%
大正 3 年	124,278	2,003	1.6%	18,118	410	2.3%	1,186	-6	-0.5%
大正 4 年	126,778	2,500	2.0%	18,727	609	3.4%	1,204	18	1.5%
大正 5 年	128,601	1,823	1.4%	19,240	513	2.7%	1,171	-33	-2.7%
大正 6 年	130,839	2,238	1.7%	19,451	211	1.1%	1,217	46	3.9%
大正 7 年	131,776	937	0.7%	19,961	510	2.6%	1,218	1	0.1%
大正 8 年	134,997	3,221	2.4%	21,194	1,233	6.2%	1,241	23	1.9%

說明：本表數據引自《台灣現住人口統計》。

至於烏牛欄庄，本島人族群比例又與埔里地區有明顯差異，所佔比例最高的並不是閩南人，而是平埔族，而且所佔比例超過半數，約佔 6 成左右。居次高的閩南人約佔 25%。客家人約佔 15%。至於高山族的人口，只曾經出現過一人而已(參考表二)

表二：日治時期烏牛欄庄本島人族群結構表（1915-1935）

行政區別 年代 項目	人口數			族群／祖籍			
	總數	男	女	福	廣	熟	生
				總數	比例		
大正 4 年 (1915)	1,178	604	574	297	132	748	1
	100%	51.3%	48.7%	25.2%	11.2%	63.5%	0.1%
大正 9 年 (1920)	1,176	583	593	283	129	763	1
	100%	49.6%	50.4%	24.1%	11.0%	64.9%	0.1%
大正 14 年 (1925)	1,195	580	615	347	136	712	0
	100%	48.5%	51.5%	29.0%	11.4%	59.6%	0.0%
昭和 5 年 (1930)	1,352	683	669	400	153	799	0
	100%	50.5%	49.5%	29.6%	11.3%	59.1%	0.0%
昭和 10 年 (1935)	1,428	698	730	438	206	784	0
	100%	48.9%	51.1%	30.7%	14.4%	54.9%	0.0%

說明：本表數據引自第二至第六次臨時戶口調查統計。

四、非屬閩客的「其他漢人」

筆者整理人口統計資料時發現，在台灣的漢人當中，不是閩南人、客家人的所謂「其他漢人」人數很少。¹⁹全島而言，人數最多的時候是1905年的506人，到了1915年僅剩158人，1920年至1940年之間則維持在200人至300人之間。此類人口有一部份一直留在埔里地區，1920年至1940年之間約有30-60人左右，約佔全島此類人口的1/7-1/4，而且絕大部份都集中在烏牛欄庄。²⁰

這些非屬閩、客的「其他漢人」到底是誰？從戶籍資料已經找到答案，他們是望麒麟親家黃利用的後代，黃利用是湖南人，所以其家屬在戶籍資料中的「種族」欄都註記為「漢」。黃家主要居住地就在烏牛欄庄的阿里史聚落。約二十年前，黃家於南港溪南岸的南村里公墓頂端興建黃家祖塔，正面寫著「湖南開基埔里社黃氏歷代公媽之墓」，左聯是「泥土有我祖先的血汗」，右聯是「泥土有我祖先的香味」，橫批為「祖德萬貫」，充分表現出拓墾的精神。

五、宗教信仰與傳統活動

烏牛欄庄，日治時期除了烏牛欄長老教會的教堂之外，並無其他地方公廟，只有一個福德會的組織。教堂也成為烏牛欄巴宰族的信仰中心，以道卡斯族、漢人為主的阿里史，除了福德會組織外，也參與鄰近房里醒化堂的鸞堂活動。

台地上的烏牛欄教會已有一百三十年歷史，這是基督教長老教會於清代末期傳入埔里時所建立的第一所教堂，也逐漸成為當地平埔族人的主要信仰。²¹位於台地東南角的漢人信仰中心醒靈寺，是戰後初期所興建的鸞堂，梅村一帶的濟清宮，奉祀從大陸迎來的太子爺，此外，黃望家古宅旁也有一間奉祀齊天大聖的小廟。台地上的人口雖然不算多，在宗教信仰方面仍然呈現如此多元的景像，不同信仰的人群組織之間的關係與互動，是日後值得探討的問題。

戰後所建立的埔里基督教醫院，是起源於1955年由芥菜種會美籍宣教師孫理蓮博士及謝緯醫師共同創辦基督教山地診所，如今已是埔里地區兩大地區醫院之一，挪威籍宣教師徐賓諾護理師及其夫人的紀歐惠醫師幾乎終身在此醫院奉獻，已成為埔里地區家喻戶曉的「阿公、阿嬤」。

醒靈寺的前身是位於房里的醒化堂，民國36年(1947)醒化堂例行遠境時，神明選中現址，次年(1938)經眾人商議後決定遷建，改稱為「醒靈寺」。²²醒靈寺於民國38年(1949)元月6日動土興工，經歷三年興建完成。建廟之初，奉祀關聖帝君、鄭成功為主神，開鸞設教。²³

烏牛欄台地較有特色的傳統民俗活動有番仔過年、走鏢、牽田等，惟戰後已難見到此類活動。番仔過年是清代中晚期已存在的特殊活動，日月潭的邵族水社番每年前來埔里過年，住在烏牛欄台地上的望麒麟家，連續數日分別前往埔里盆地各個平埔族聚落接受招待，擔著扁擔，離開時並帶著各社所饋贈的禮物，老一輩的人稱之為「收租」或「番仔過年」。此習俗一方面顯示出埔社番與日月潭的水社番存在著特殊的情誼，另一方面似乎也顯示出遷移來埔里的平埔族人對於水社番的感激之情。此習俗據說於日治末期遭官方以戰爭時期物力維艱為由禁止了，戰後也沒有再恢復。

「走鏢」與「牽田」(即平埔族歌謠，又稱為「牽曲」或「阿煙」)是巴宰族傳統的習俗，走鏢即閩南語的「賽跑」之意，也就是藉由舉辦賽跑來訓練青壯番丁，此種習俗並非烏牛欄台地才有的活動，於埔里的牛眠山、大滴等處，以及原鄉豐原、神岡亦曾存在這種傳統習俗。惟在埔里已中斷多時，埔里鎮烏牛欄文化協會於1999年底舉辦「第一屆傳統過年牽田、走鏢聯誼活動」，即是為了重拾傳統文化的努力。

參、族群關係

一、平埔族與埔社的關係

平埔族集體遷入埔里初期，埔社番以「打里摺」或「平埔打里摺」來稱呼平埔族。²⁴移川子之藏對於「打里摺」一詞的解釋是「蕃語にして親しい、同族、など意」。²⁵水社番引介平埔族遷入埔里，希望「一則可以相助抗拒畚番，二則平埔打里摺有長久棲身之處」。²⁶由於是基於互利的條件，平埔族與埔社番雙方初期的關係非常好，平埔族也分批陸續遷入，逐步開墾、利分埔里盆地的土地。

道光27年(1847)閩浙總督劉韻珂入埔勘查時，平埔族和埔社番雙方還是同心一氣。面對閩浙總督劉韻珂的訊問，雙方都是互相掩護，避重就輕，只希望爭取官員能夠支持開墾。結果，朝廷還是決定照舊封禁，埔社番

¹⁹ 所謂「其他漢人」並非指「華僑」，日治時期的人口統計，華僑通常被歸類在「外國人」一類，於戶口調查簿當中的「種族」欄會登記為「支」(即支那人)或「清」(清國人)。

²⁰ 邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉(暨南國際大學歷史學系博士論文，2009)，附錄表8之「表27。」

²¹ 南投縣政府，〈投縣鄉土大系叢書之六一南投住民〉，(南投：南投縣政府，1995)，頁170-172。

²² 財團法人台灣省埔里醒靈寺編印，〈醒靈寺專刊〉(南投：財團法人台灣省埔里醒靈寺，出版年不詳)，頁4-6。

²³ 醒靈寺，〈醒靈集錦〉(南投：醒靈寺，1978)，序，頁上二。

²⁴ 打里摺一詞只出現在〈思保全招派開墾永耕字〉及〈望安招墾永耕字〉當中。在〈思保全招派開墾永耕字〉當中，「番親」用了2次，指的是思貓丹社，「打里摺」用了6次，「平埔打里摺」用了7次，指的都是平埔族。〈望安招墾永耕字〉當中，「番親」用了1次，指的是思貓丹社，「眾番親」用了2次，指的是平埔族，「打里摺」用了8次，「平埔打里摺」用了7次，指的都是平埔族。因此，「打里摺」是一種「他稱」，並非平埔族人的「自稱」，平埔族本身並不以此互稱，因此，「打里摺」也不是平埔族之間的一種「通稱」，而是埔社番對於平埔族的「專稱」。

²⁵ 移川子之藏〈承管埔地合同約字より觀たる埔里の熟蕃聚落(一)〉《南方土俗》第一卷第二號(臺北：南方土俗學會，1931)，頁19。原文將「など」誤寫成「など」。

²⁶ 劉枝萬、石璋如等纂，〈南投縣志稿〉〈沿革志一開發篇〉，頁51-53。

與眉社番就在官方的默許之下，與平埔族繼續訂定招墾契約，持續埔里盆地的開發。此時平埔族與埔社、眉社仍舊關係良好，合作無間。不過，到了光緒年間，平埔族與埔社番後代望麒麟就因為徵收「亢五租」（一種番大租）的問題搞得很不愉快，甚至埔社番後代之間也發生內鬨。必須由官府出面解決，經過幾次的修正，將原本屬於「不定額租」的「亢五租」改為「定額租」，每年徵收 1,000 石，再依比例分配。從平埔族集體遷入埔里起算，大約只經過 50 多年的時間（1823 年至 1877），雙方原本密切友好的關係已經淡化，連收番大租都產生困難。²⁷

雖然如此，埔社番還是與部份的平埔族維持良好的互動關係，埔社番原居地位於枇杷城鹽土一帶，其後代番秀才望麒麟則選擇在烏牛欄臺地上的阿里史建立新居地，並且與該地的道卡斯族通婚，²⁸望家田產包括烏牛欄台地周邊的日南一帶，台地上名為「炭頂」小聚落的族人很多都是向望家賤田耕作，其女婿黃敦仁也成為烏牛欄庄具有影響力的地方菁英。

埔里社番的後代黃望家族，即番秀才望麒麟的後代，居住於阿里史聚落，為埔里少數重要的家族之一，因為黃利用之子黃敦仁入贅望麒麟家，與望阿爹結婚，鈴木滿男稱之為「漢番合成家族」。清代末期望麒麟由於爭取獲得徵收亢五租的權利，以及投入一些土地經營，成為埔里地區數一數二的富戶，與官方亦關係密切，在地方有相當的影響力。其產業除大筆土地之外，也擁有一口特別的水泉。該水泉於日治時期供應生產萬壽酒，戰後供應生產有名的埔里紹興酒，後來也曾經生產礦泉水。古宅前保留著清代末期所興建的門樓，雖然毀於 921 地震，今已依原貌重建完成。該家族收藏有一批古文書已由國史館出版。²⁹

二、平埔族之間的關係

日治初期烏牛欄庄民雖然團結一致共同協助日本人，不過，臺地上聚落間的族群互動還是有一些差異。根據烏牛欄台地的耆老描述，阿里史與烏牛欄沒什麼往來。³⁰主要的原因在於信仰的差異，烏牛欄教會是基督教長老教會於清代末期傳入埔里時所建立的第一所教堂，逐漸成為當地巴宰族人的主要信仰，迄今已有 130 餘年歷史。³¹不過，信徒主要是居住於烏牛欄、大馬璘兩聚落的巴宰族，阿里史的居民信奉者很少。

阿里史的信仰還是以漢人傳統信仰為主，衛惠林的《埔里巴宰七社志》當中，曾以祖靈崇拜（簡稱 A）、基督教信仰（簡稱 B）、土地公崇拜（簡稱 C）及儒道合流的多神祠廟（簡稱 D）等四種類型的信仰來比對此七社的信仰差異，可以看出，以基督教長老教會信仰為主的烏牛欄只有 A、B，以漢人信仰為主的阿里史則只有 A、C、D，至於大馬璘則是 A、B、C、D 兼具。³²依據日治時期的宗教調查，當時阿里史有一個福德會。³³位於台地東南角的漢人信仰中心醒靈寺，興建於民國 40 年（1951），是原本座落於日南的醒化堂遷建而成，若追溯醒化堂的興建年代，醒化堂的前身是明治 40 年（1907）於林李金水自宅所設之「解化堂」，迄今亦已逾百年歷史。³⁴日南醒化堂的位置靠近阿里史，因此，也有一些阿里史的居民參與。台地上的人口雖然不算多，宗教信仰仍然呈現多元的景象，不同的信仰也直接影響族群間的互動親疏。

三、與官方關係的差異

乙未割台之際，埔里的平埔族形成親日、抗日（至少是較不親日）兩派，在地理位置上，可能有部分村民參與抗日行列的東、南角聚落幾乎是緊臨大埔城，³⁵屬於親日一派的烏牛欄庄民反而距離大埔城較遠。³⁶明治 29 年（1896）7 月抗日游擊隊即將攻擊埔里大埔城之際，當時由於日本軍警人數不足，乃招集烏牛欄一帶的熟番丁協助防守大埔城。³⁷日軍除了召喚埔里城內外各總理、社長前來告諭之外，也採「筆談」方式與平埔族的社長溝通，原因在於平埔族社長不信任當時日本人找來的漢人翻譯。當時日軍只將國旗分別授與西部與北部的指揮者，被選派為西部的指揮者為烏牛欄社長潘定文，北部的指揮者為守城份總理潘進生，兩人均為平埔族。³⁸日軍守備隊撤離大埔城時，將一時帶不走的機要文書與物品 3、40 擔寄存於烏牛欄庄。³⁹守備員強迫支廳員撤退之際，支廳員還展現一幕「與『熟蕃』一同咽淚訣別」的感人畫面。⁴⁰

²⁷ 簡史朗、曾品滄主編，《【水沙連】埔社古文書選輯》，頁 60-73。

邱正略，〈清代臺灣中部平埔族遷移埔里拓墾之研究〉，東海大學歷史研究所碩士論文，1992，頁 253-261。

²⁸ 雖然沒有明確紀錄可確認其妻望莫氏玉為道卡斯族，但從姓氏上來看，「莫」姓的確是阿里史道卡斯族的主要姓氏之一。

²⁹ 簡史朗、曾品滄主編，《【水沙連】埔社古文書選輯》（臺北：國史館，2002）。

³⁰ 陳俊傑，〈埔里平埔族現況調查報告書〉（南投：財團法人南投縣立文化基金會，1997），頁 122。

³¹ 南投縣政府，〈南投縣鄉土大系叢書之六一南投住民〉，頁 170-172。

³² 衛惠林《埔里巴宰七社志》，頁 131-132。

³³ 不撰著者，〈寺廟調查書〉（南投廳埔里社堡），出版年不詳，無頁數。

³⁴ 南投縣政府，〈南投縣鄉土大系叢書之七一南投勝蹟〉，頁 80。

財團法人台灣省埔里醒靈寺，〈醒靈寺專刊〉，頁 1-8。

³⁵ 王學新譯，〈埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編〉（南投：國史館臺灣文獻館，2004），頁 324。

乙未割台之際，埔里地區有些人組織民兵與日軍對抗，包括西門街的陳結（生卒年不詳）、桃米坑庄的吳振生（生卒年不詳）、十一份庄的洪水順（生卒年不詳）等人。

³⁶ 王學新譯，〈埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編〉，頁 326。

招引日軍進入埔里維持秩序的人，包括烏牛欄庄千總潘踏必里（1827-1917）、前北斗屯外委潘西侃（1858-1908）、西角總理潘應廉（生卒年不詳）、北角總理潘進生（1835-1910）、烏牛欄土目潘定文（1841-1916）等平埔族，以及南門街總理羅金水（1850-1922）、鐵砧山書生黃利用（1856-1935）、董事施鳳林（即施茂，?-1896）等人。

³⁷ 王學新譯，〈埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編〉，頁 290。

³⁸ 王學新譯，〈埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編〉，頁 127-128。

³⁹ 王學新譯，〈埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編〉，頁 340。

⁴⁰ 王學新譯，〈埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編〉，頁 159。

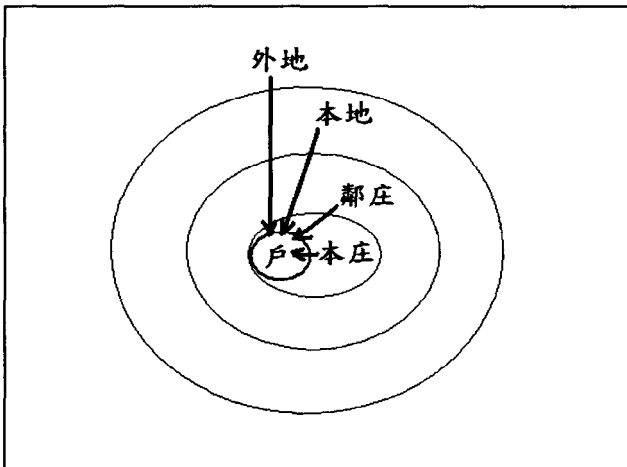
日軍於明治 29 年(1896)7 月 11 日晚上退城之後，埔里地區的民眾似乎形成三種態度，第一種是選擇攜家帶眷先到山林躲避，或到外地避難，第二種是加入抗日軍行列，第三種就是「死忠派」，以埔里西部、北部的平埔族聚落居民為主，當時由烏牛欄土目潘定文，召集房里總理潘應廉、阿里史黃利用、水尾張世昌等，商討對付抗日軍之措施，從大馬璘崎腳(今愛蘭橋頭，醒靈寺山腳下)經過恒吉城、房里至眉溪一帶設置防線，挑選壯丁 40 名輪流巡邏，也通知守城份總理潘振生(潘進生)共同協助。對於抗日軍，為了不觸怒他們，不以日軍的立場稱呼他們為「土匪」，改稱為「外口(外面)之好漢」，抗日軍也嘗試慫恿埔里西、北部的平埔族加入抗日行列，7 月 13 日由王萬金(生卒年不詳)攜帶檳榔前往烏牛欄庄洽談，得到的只有平埔族的託詞敷衍而已。⁴¹

事件之後官方初擬的獎賞名單幾乎都是西、北邊的部落人士，尤其是烏牛欄社社長潘定文、北角總理潘進生、西角總理潘應廉等三人，⁴²事件發生後，由於缺乏預算可供作獎賞之用，因此，一直延到明治 33 年(1900)總督府才詳列經費需求，向內務大臣陳報「有關因土匪事件而獎本島人功勞者案」的稟報書，當時擬獎賞的對象達 1,139 人，所需經費高達 8,237 圓，其中屬於埔里社支廳的人數有 539 人，獎賞金額 3,533 圓，將近半數。⁴³列為首位的功勞者是烏牛欄社社長潘定文，其次是北角總理潘進生與西角總理潘應廉，三位都是平埔族，除了烏牛欄社長之外，名列「功勞者」的社長有 22 人，社眾有 452 人，⁴⁴其中可能包含一些客家人，例如獎賞名單除了列「崁腳雙寮社」29 人之外，尚有「崁腳雙寮庄」8 人，這 8 位當中的劉阿成、朱春風…等人應該就是客家人。此外，赤崁腳庄 4 人、觀音山庄 16 人、內城庄 15 人、內新城庄 8 人，從姓氏來看，大部份可能是客家人。⁴⁵以「獲賞人數」來看，最多的是盆地西部的烏牛欄庄，包括獲賞金額最高的社長在內，高達 64 人，其次是位於盆地北部的守城份庄和牛眠山庄，各 37 人。所有獲賞的庄、社都是分布於埔里盆地西部、西北部至北部地區的聚落，不僅是平埔族，也包括客家人。由此除了可以看出當時埔里地區的民心向背，也可以看出此時埔里盆地西北部的居民跨聚落的聯繫關係是超越族群別，傾向於地域性共同立場的連結。

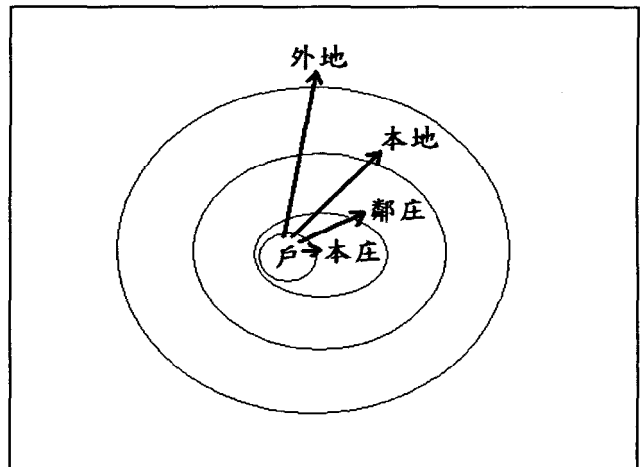
肆、收養與婚姻型態

本文所要分析的樣本，是日治時期戶口調查簿中有關烏牛欄庄的「收養紀錄」、「婚姻紀錄」兩大類的「地域網絡」與「族群網絡」。以「戶」為主體，凡是被收養進來、嫁(招贅)進來的人，會產生「養子入戶」、「婚姻入戶」的地域網絡關係(見圖五)。戶中的成員凡是被收養出去、嫁(招贅)出去的人，會產生「養子除戶」、「婚姻除戶」的地域網絡關係(見圖六)。

圖五：養子、婚姻入戶地域網絡關係圖



圖六：養子、婚姻除戶地域網絡關係圖



一、收養型態

首先來看收養型態，筆者將之區分為「收養對象」與「被收養者」兩類統計。所謂「收養對象」，指的是被烏牛欄庄的人收養進來戶中的人，也就是有「養子入戶」紀錄的人。「養子入戶」總筆數有 367 筆，以收養類型區分，養女 239 筆佔最高比例(65.1%)，其次是螟蛉子 76 筆(佔 20.7%)，約僅養女次數的 1/3，媳婦仔 35 筆(佔 9.6%)，

⁴¹ 王學新譯，《埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編》，頁 341-343。

⁴² 王學新譯，《埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編》，頁 265-289。

⁴³ 王學新譯，《埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編》，頁 264-265。

⁴⁴ 王學新譯，《埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編》，頁 265-266。

包括守城份社長黃阿桂、蜈蚣崙社長味莫己、牛眠山社長潘日新郡乃、虎仔耳社長媽只、楓仔城社長大不利包堅、下史港坑社長權林秀、內城庄社長莫加留、內新城庄社長弓清風、五塊厝庄社長潘阿添、大湳庄社長潘武玉、房里社長潘連珠、雙寮社長潘進來、日北社長劉慶雲、日南社長林清安、水尾日北社社長林登祥、大馬璘社長潘連生、下赤崁吞霄社長張世昌、赤崁腳庄社長張慶雲、觀音山庄長蕭招福、頂梅仔腳社長潘和尚、阿里史社長潘登發、八股吞霄社長莫善慶等 22 位。

⁴⁵ 王學新譯，《埔里社退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編》，頁 270、272、282-283、289。

約僅是螟蛉子次數的一半，過房子 17 筆(佔 4.6%)最少，約僅是媳婦仔次數的一半(見表三)。

以性別區分，男性的收養次數總合為 93 筆，約佔收養總數的 1/4(25.3%)，女性的收養次數總合為 274 筆，約佔收養總數 3/4(74.7%)，也就是說，每發生四次收養行為，只有一次是收養男性，有三次是收養女性。

表三：日治時期烏牛欄庄「收養對象」收養型態比例表

收養類型	過房子	螟蛉子	養女	媳婦仔	總計
次數	17	76	239	35	367
比例 1	4.6%	20.7%	65.1%	9.6%	100%
比例 2	25.3%		74.7%		100%

說明：所謂「收養對象」，指的是被烏牛欄庄的人收養進來戶中的人，也就是有「養子入戶」紀錄的人。統計數據是以「被收養次數」為準，也就是以「收養紀錄」的筆數計算，同一人如有 2 次被收養的紀錄，就代表有 2 筆紀錄。

所謂「被收養者」，是指「被他人收養的烏牛欄庄民」，也就是有「養子除戶」紀錄的人，共計有 245 筆紀錄。依「收養類型」區分，「養女或媳婦仔」一項 94 筆佔最高比例(38.3%)，其次是螟蛉子 70 筆(佔 28.6%)、養女 68 筆(佔 27.8%)、過房子 11 筆(佔 4.5%)、媳婦仔 2 筆(佔 0.8%) (見表四)。

增列「養女或媳婦仔」一項，是由於女性的「養子除戶」必需到收養者的戶籍當中找到「養子入戶」的紀錄，才能夠判別該收養關係究竟是屬於「養女」或「媳婦仔」，因此，只要不是由本庄的人收養，皆無法判斷該歸納為哪一類。不過，表三的比例可以提供參考，媳婦仔約僅佔女性收養總數 13%，⁴⁶ 依此比例可大膽推測，94 筆的「養女或媳婦仔」當中，約有 7/8 左右(即 82 筆)是屬於「養女」，「媳婦仔」可能只有 1/8 左右(即 12 筆)。以此重新估算，養女約 150 筆(61.2%)，媳婦仔約 14 筆(5.7%)

以性別來看，男性的收養次數總合為 81 筆，約佔收養總數的 1/3(33.1%)，女性的收養次數總合為 164 筆，約佔收養總數 2/3(66.9%)，也就是說，每三位烏牛欄庄民因收養關係離開該戶，只有一位是男性，另外兩位是女性。

表四：日治時期烏牛欄庄「被收養者」收養類型比例表

收養類型	過房子	螟蛉子	養女	媳婦仔	養女或媳婦仔	總數
次數	11	70	68	2	94	245
比例 1	4.5%	28.6%	27.8%	0.8%	38.3%	100%
比例 2	33.1%		66.9%			100%

說明：「被收養者」是指「戶中被別人收養出去的人」，也就是有「養子除戶」紀錄的人。

二、婚姻型態

與收養型態相同，筆者將婚姻型態區分為「婚姻入戶」與「婚姻除戶」兩類。所謂「婚姻入戶」者，是指因為婚姻關係而進入該戶的人，總筆數有 811 筆，以婚姻類型區分，大婚 576 筆佔最高比例(71%)，其次是招婿婚 175 筆(佔 21.6%)，其他三種婚姻類型的筆數都不算多，招夫婚 27 筆(佔 3.3%)、小婚 17 筆(佔 2.1%)、納妾婚 16 筆(佔 2%)，三項合計 60 筆僅佔總筆數 7.4%。

以性別區分，男性方面，小婚、大婚、納妾婚共計 609 筆(佔 75.1%)，女性方面，招婿婚與招夫婚合計 202 筆(佔 24.9%)，由此可以看出，每 4 筆婚姻當中，就有 1 筆招贅婚(見表五)。

表五：日治時期烏牛欄庄「婚姻入戶」者地域網絡表

婚姻類型	小婚	大婚	納妾婚	招婿	招夫	總數
次數	17	576	16	175	27	811
比例 1	2.1%	71%	2%	21.6%	3.3%	100%
比例 2	75.1%			24.9%		100%

說明：

一、「婚姻入戶」者，是指有「婚姻入戶」紀錄的人，也就是因為「婚姻關係」而進入該戶的人。

二、統計數據是以「婚姻紀錄」的筆數計算，一個人有 2 次以上婚姻關係者，個人資料中即有 2 次以上的婚姻紀錄，只要符合表中篩選條件的紀錄，都會納入統計。

三、「小婚」由於是「戶內婚」，並無「婚姻入戶」紀錄，本表所列的 17 件「小婚」是指有小婚紀錄的女性，也就是由「媳婦仔」改變身份為「婦」的女性。

所謂「婚姻除戶」者，是指因婚姻關係離開該戶的人也就是出嫁(或出贅)的烏牛欄庄民，總筆數有 430 筆。以婚姻類型區分，大婚 346 筆佔最高比例(80.5%)，其次是招婿婚 51 筆(佔 11.9%)，其他三種婚姻類型的筆數都不算多，招夫婚 5 筆(佔 1.2%)、小婚 17 筆(佔 3.9%)、納妾婚 11 筆(佔 2.5%)，三項合計 33 筆僅佔總筆數 7.7%。

以性別區分，男性方面，小婚、大婚、納妾婚共計 374 筆(佔 86.9%)，女性方面，招婿婚與招夫婚合計 56 筆(佔 13.1%)，由此分類可以看出，大約每 8 筆婚姻就有 1 筆招贅婚(見表六)。

表六：日治時期烏牛欄庄「婚姻除戶」者地域網絡表

婚姻類型	小婚	大婚	納妾婚	招婿	招夫	總數
------	----	----	-----	----	----	----

⁴⁶ 依據表二數據，女性的收養筆數為養女 239 筆加上媳婦仔 35 筆，共計 274 筆，媳婦仔 35 筆約佔總筆數 274 筆的 12.8%。

次數	17	346	11	51	5	430
比例 1	3.9%	80.5%	2.5%	11.9%	1.2%	100%
比例 2	86.9%			13.1%		100%

說明：「婚姻除戶」者，是指因為「婚姻關係」而離開該戶的人。

戴炎輝於戰後初期(民國 38 年, 1949)研究今日彰化縣大村鄉的農村社會生活，認為當地漢人社會的婚姻型態以「正娶婚」(即嫁娶婚)佔絕大部份，「招入婚」約僅佔 1%，其中「招婿比招夫多」。⁴⁷與烏牛欄庄相較，可以看出明顯的地域差異，或許也正表現「族群」差異。

伍、地域與族群網絡關係

一、收養關係的地域網絡

「收養對象」的「養子入戶」總筆數有 367 筆，收養本庄的人還是佔比較高的比例，141 筆約佔總筆數 367 筆的 38.4%，其次依序為本地 94 筆(佔 25.6%)、外地 84 筆(佔 22.9%)、鄰庄 48 筆(佔 13.1%，見表七)。

表七：日治時期烏牛欄庄「收養對象」地域網絡表

收養別 \ 地域網絡	本庄	鄰庄	本地	外地	總數
過房子	14	1	1	1	17
螟蛉子	40	11	14	11	76
養女	83	31	68	57	239
媳婦仔	4	5	11	15	35
總數	141	48	94	84	367

說明：

- 一、「收養對象」是指「被收養進來戶中的人」，也就是有「養子入戶」紀錄的人。
- 二、統計數據是以「被收養次數」為準，也就是以「收養紀錄」的筆數計算，同一人如有 2 次被收養的紀錄，就代表有 2 筆紀錄。

「被收養者」的「養子除戶」紀錄共計有 245 筆。其中被本庄的人收養還是佔比較高的比例，共 92 筆，約佔總筆數 245 筆的 37.6%，其次依序為外地 65 筆(佔 26.5%)、本地 63 筆(佔 25.7%)、鄰庄 48 筆(佔 19.6%，見表八)。

表八：日治時期烏牛欄庄「被收養者」地域網絡表

收養別 \ 地域網絡	本庄	鄰庄	本地	外地	總數
過房子	10		1		11
螟蛉子	25	7	16	22	70
養女	51	3	7	7	68
媳婦仔	1		1		2
養女或媳婦仔	5	14	39	36	94
總數	92	24	64	65	245

說明：「被收養者」是指「戶中被別人收養出去的人」，也就是有「養子除戶」紀錄的人。

二、婚姻關係的地域網絡

「婚姻入戶」的總筆數有 811 筆，與本庄人通婚的人有 244 筆，約佔總筆數 811 筆的 30.1%，從鄰庄「婚姻入戶」者 114 筆(佔 14.1%)，從本地「婚姻入戶」者 248 筆(佔 30.5%)，此三項合計共 606 筆(佔 74.7%)，從外地「婚姻入戶」者 205 筆(佔 25.3%)，由此可知，每 4 筆「婚姻入戶」紀錄，其中有 3 筆是埔里社堡範圍內的婚姻，只有 1 筆是從埔里社堡以外嫁入(或入贅)的(見表九)

⁴⁷ 戴炎輝，《清代臺灣的鄉治》(臺北：聯經，1979)，頁 781。

表九：日治時期烏牛欄庄「婚姻入戶」者地域網絡表

地域網 婚姻別	本庄	鄰庄	本地	外地	總數
小婚	17				17
大婚	177	82	192	125	576
納妾婚	1	4	3	8	16
招婿	43	21	48	63	175
招夫	6	7	5	9	27
總數	244	114	248	205	811

說明：

- 一、「婚姻入戶」者，是指有「婚姻入戶」紀錄的人，也就是因為「婚姻關係」進入該戶的人。
- 二、統計數據是以「婚姻紀錄」的筆數計算，一個人有2次以上婚姻關係者，個人資料中即有2次以上的婚姻紀錄，只要符合表中篩選條件的紀錄，都會納入統計。
- 三、「小婚」由於是「戶內婚」，並無「婚姻入戶」紀錄，本表所列的17件「小婚」是指有小婚紀錄的女性，也就是由「媳婦仔」改變身份為「婦」的女性。

「婚姻除戶」的總筆數有430筆，與本庄通婚的人有137筆，約佔總筆數430筆的31.9%，出嫁(或出贅)至鄰庄者48筆(佔11.2%)，出嫁(或出贅)至「本地」者109筆(佔25.3%)，此三項合計共294筆(佔68.4%)，出嫁(或出贅)至外地者136筆(佔31.6%)，大約是三筆出嫁(或出贅)婚姻當中，有2筆是出嫁(或出贅)於埔里社堡，只有一筆是出嫁(或出贅)至外地(見表十)

表十：日治時期烏牛欄庄「婚姻除戶」者地域網絡表

地域網 婚姻別	本庄	鄰庄	本地	外地	總數
小婚	17				17
大婚	91	39	93	123	346
納妾婚	1	1	6	3	11
招婿	25	8	10	8	51
招夫	3			2	5
總數	137	48	109	136	430

說明：「婚姻除戶」者，是指因為「婚姻關係」而離開該戶的人。

三、收養關係的族群網絡

欲分析收養者與被收養者的族群關係，有賴於戶籍資料對雙方的族群別有完整紀錄，只要缺少一方的紀錄，便無法判別，以「養子入戶」的收養對象來說，367筆當中就有185筆(佔50.4%)為「不詳」者，因此大大地影響分析的可信度與參考價值。造成族群別記錄不全的主要原因有二，一是日治後期改用的新登錄表格中已取消「種族」欄的登錄，二是不明原因導致「種族」欄遭人為塗黑，無法判讀。雖然從姓氏上似乎可以判別可能屬於哪一族群，由於仍然有一些例外，⁴⁸因此，除非從其父、兄的族群別可以找到佐證，筆者原則上不採取自我判斷方式賦予這些缺少族群別紀錄者的族群別。

因受限於數據不全，本段僅簡要探析一下平埔族的「收養對象」之族群網絡，表十一是「養子入戶」的「被收養者」與其「收養者」的族群網絡關係統計，「過房子」都是屬於同一族群收養，17件當中，有12件是平埔族的過房子收養，佔71%比例，大致接近平埔族在烏牛欄庄所佔人口比例(約64-55%之間)，在收養件數上並無特別之處，也顯示出日治時期烏牛欄庄的平埔族亦仿效漢人採取收養同一家族的子弟來延續香火的習俗。此處必需說明的是，對於平埔族而言，並非「同姓收養」就是「過房子」，因為平埔族姓「潘」的比例很高，雖是同為潘姓的人收養，只要沒有明確的家族血緣關係，本戶籍系統皆將之歸納為「螟蛉子」。

從表十一可以得知，「螟蛉子」的收養方面，平埔族的收養對象為平埔族有13筆(即「熟」-「同」)，收養閩南人有6筆(即「福」-「異(熟)」)，收養客家人有2筆(即「廣」-「異(熟)」)。「養女」的收養方面，平埔族的收養對象為平埔族有41筆(即「熟」-「同」)，收養閩南人有21筆(即「福」-「異(熟)」)，收養客家人有5筆(即

⁴⁸ 例如黃、林、鍾、陳、劉、朱等姓還是可能為平埔族的姓。黃姓可能是閩南人、客家人，也可能是屬於「漢」的湖南籍黃利用家族成員。

「廣」-「異(熟)」)。「媳婦仔」的收養方面，平埔族的收養對象為平埔族有 7 筆(即「熟」-「同」)，收養閩南人有 3 筆(即「福」-「異(熟)」)，收養客家人有 1 筆(即「廣」-「異(熟)」)。從以上三種類型的收養次數可知，平埔族收養關係 99 件當中，收養同族群的有 61 件，收養不同族群的有 38 件，由此可以看出平埔族的收養對象，每 3 件收養關係中，約有 2 件是收養同族群，1 件是收養不同族群。至於「養子除戶」，由統計數據缺乏說服力，暫不討論。⁴⁹

表十一：日治時期烏牛欄庄「收養對象」族群網絡表

族群網絡 收養別 族群別		族群別					不詳	總數
		同	異(福)	異(廣)	異(熟)	異(漢)		
過房子	福	3						3
	廣	1						1
	熟	12						12
	漢	1						1
	內							
螟蛉子	福	4			6		3	13
	廣	1			2		1	4
	熟	13	3	2			11	29
	漢							
	內							
養女	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福			2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							
媳婦仔	福	2		2	3		1	8
	廣	4	1		1		1	7
	熟	7		1			1	9
	漢							
	內							
總數	福	20		7	21		4	52
	廣	5	2		5		3	15
	熟	41	5	5			14	65
	漢		2					2
	內							

埔族潘阿為開山之孫女潘氏貴英嫁給烏牛欄公學校教諭坂梨健孫，結婚年為大正 13 年(1924)，也是烏牛欄地區另一筆「內臺共婚」。⁵⁰還有一筆是北港堡阿冷社番婦「打入」嫁給擔任隘勇的平埔族劉后納(即大婚的「生」-「異熟」)，以及一筆漢人入贅高山族的「招婿婚」。⁵¹

表十二：日治時期烏牛欄庄「婚姻入戶」者族群網絡關係

族群網絡 婚姻別		族群別								總數
		同	異(福)	異(廣)	異(熟)	異(漢)	異(內)	異(生)	不詳	
小婚	福				2				1	3
	廣	3	1							4
	熟	3								3
	漢									
	內									
	不詳								7	7
大婚	福	20		8	16	1			18	63
	廣	7	6		13	1			7	34
	熟	136	18	12		2	1		53	222
	漢								1	1
	生				1					1
	不詳								255	255
納妾婚	福	2								2
	廣		2		1				1	4
	熟	1		2						3
	漢									
	內									
	不詳								7	7
招婿	福	10		4	23				6	43
	廣				10				5	15
	熟	27	5	3					12	47
	漢							1		1
	內									
	不詳								69	69
招夫	福	3			3					6
	廣				2				2	4
	熟	5							2	7
	漢									
	內									
	不詳								10	10
總數		217	32	29	71	4	1	1	456	811

說明：

一、「婚姻入戶」者，是指有「婚姻入戶」紀錄的人，也就是因為「婚姻關係」進入該戶的人。

二、「大婚」欄中沒有「內」，但加一項「生」，有一位高山族嫁入平埔族家。

婚姻除戶者紀錄 430 筆當中，有接近 9 成(381 筆，佔總筆數 88.6%)為「不詳」者，因此略過不予討論。

結論

與埔里盆地其他聚落相比，烏牛欄庄算是一個比較特殊的聚落。人口成長上，烏牛欄庄遠低於埔里的平均值。族群結構上，隨著漢人逐漸遷入混居，各聚落平埔族所佔的比例逐漸降低，日治末期烏牛欄庄的平埔族仍佔將近 6 成。地理位置上，烏牛欄庄並非平埔族集體遷入埔里初期興建聚落的首選地點，隨著拓墾腳步的推進，

⁵⁰ 潘阿為開山擔任過保正，於戶籍資料的「種別」欄登錄為「一」。其弟潘侯希開山亦擔任過保正，為埔里地區活躍人物，詳見劉澤民〈石燈照古人—醒靈寺保存的能高神社殘蹟〉，《臺灣文獻》，第 56 卷第 3 期(南投：國史館臺灣文獻館，2005.9)，頁 316。

⁵¹ 這是湖南人黃利用之子黃敦仁入贅望家，與番秀才望麒麟之獨生女望阿參結婚的紀錄。由於望家是埔里社番的後代，並不是平埔族，因此仍暫歸於「生」的類別。

吸引陸續遷入的巴宰族、道卡斯族選擇建立聚落於此。雖然坐落在缺水的台地上，卻孕育出釀酒、造紙等多項與水息息相關的產業。

烏牛欄台地上聚落發展的歷史，是一幅錯雜的族群互動關係史。族群之間的互動，必需注意到不同時間所呈現的親疏關係。例如埔社與平埔族的關係從初期的親密到疏離，甚至到清末時期因亢五租問題所衍生的糾紛，都可以看出彼此關係的改變。還有平埔族各族從入墾初期的合作演變到清代晚期西北群與東南群之間的疏離與對立。這兩個例子都可以看出族群關係因時因地而改變。類似的情形也存在於烏牛欄庄，基於信仰的差異，台地上聚落(烏牛欄、大瑪璘、阿里史)間的族群互動也形成微妙的分合關係。雖然日治初期共同合作協助日本人，烏牛欄與阿里史之間的通婚情形卻不普遍。

「收養」是傳統社會因應現實環境某些需求所形成的習俗，收養關係的建立，很容易被聯想成為民間社會「解決無子傳嗣」的變通手段。事實上，建立一個收養關係，原因(或可稱為「目的」)有很多種，雖然主要是為了「傳宗接代」，除此之外，還有包括生父母「無力撫養」、與生父母「八字相尅」、「善心收養」、「隨母改嫁收養」、「出養私生子」等。從烏牛欄庄的收養型態可以看出，收養養女的非常普遍，收養女性遠高於收養男性。這樣的現象或許可以從不同族群的社會觀念差異來解釋。烏牛欄庄的平埔族佔6成以上，平埔族的社會比較傾向「重女輕男」或「女男平等」，有異於漢人社會「重男輕女」的觀念，女子亦可繼承家產，因此，女性收養特別盛行。

臺灣的小婚有地域差異，武雅士利用日治時期的戶口調查簿，研究臺灣北部海一郡地區，發現當地小婚的比例很高，巴博敦(Burton Pasternak)研究臺灣南部美濃地區，卻發現當地的小婚很少，莊英章與武雅士利用日治時期的戶口調查簿研究新竹縣竹北地區，當地的閩南和客家社區都有很高比例的小婚，其後研究臺中縣大甲鎮，小婚仍算很高，彰化地區就逐漸變少，到了臺南地區就已經很少，可以說，小婚的分佈比率越往南越少。⁵²烏牛欄庄小婚的比例雖低，但也可以看出平埔族受到漢化的影響，採納收養媳婦仔及施行戶內婚的習俗。

本文透過人口資料運用的新嘗試，探討日治時期烏牛欄庄的人口變遷與族群結構，尤其是烏牛欄庄的收養、婚姻網絡關係，做為一個日治時期以平埔族人口佔多數街庄的社會結構與族群關係的嘗試研究，希望能夠喚起更多研究者對於人口資料運用的重視。由於缺乏與其他街庄進行比較，尚難說明這樣的收養、婚姻網絡與其他街庄的差異性。有關族群關係的討論，或許也值得拉長時間、放寬範圍，再進行較宏觀的檢視與比較。

⁵² 莊英章，《田野與書齋之間：史學與人類學匯流的臺灣研究》(臺北：允晨，2004)，頁16-17。

參考書目

- 不著撰者，《熟蕃戶口及沿革調綴》，手抄本，未註頁碼，現收藏於中央研究院民族學研究所。
- 王學新譯，《埔里退城日誌暨總督府公文類纂相關史料彙編》，南投：國史館臺灣文獻館，2004。
- 杉目妙光，《臺中州鄉土地誌》，臺北：成文，1985。
- 邱正略，〈《熟蕃戶口及沿革調查綴》譯註(南投廳埔里社堡部分)〉，《暨南史學》第八號，南投：暨南國際大學歷史系，2005.7，頁 245-280。
- 邱正略，〈古文書與地方史研究—以埔里地區為例〉，《臺灣古文書與歷史研究學術研討會論文集》，臺中：逢甲大學出版社，2007，頁 11-55。
- 邱正略，〈日治時期埔里地區人口變遷(1903-1943)—兼論烏牛欄庄人口結構特色〉，《暨南史學》第十、十一合輯號，南投：暨南國際大學歷史學系，2008.7，頁 49-106。
- 邱正略，〈臺灣民間婚姻、收養習俗—以古文書為討論中心〉，發表於2009年3月14日逢甲大學歷史與文物管理研究所舉辦的「第三屆台灣古文書與歷史研究」學術研討會。
- 南投縣政府，《南投縣鄉土大系》(共七冊)，南投：南投縣政府，1995。
- 財團法人台灣省埔里醒靈寺編印，《醒靈寺專刊》，南投：財團法人台灣省埔里醒靈寺，出版年不詳。
- 莊英章，《田野與書齋之間：史學與人類學匯流的臺灣研究》，臺北：允晨，2004。
- 陳俊傑，《埔里平埔族現況調查報告書》，南投：財團法人南投縣立文化基金會，1997。
- 移川子之藏，〈承管埔地合同約字より觀たる埔里の熟蕃聚落(一)〉，《南方土俗》第一卷第二號，臺北：南方土俗學會，1931，頁 11-19。
- 康豹(Paul R. Katz)、邱正略，〈鶯務再興—戰後初期埔里地區鶯堂練乩、著書活動〉，發表於2008年10月18-19日暨南國際大學人類學研究所主辦「水沙連區域研究學術研討會：劉枝萬先生與水沙連區域研究」。
- 康豹(Paul R. Katz)、邱正略，〈日治時期烏牛欄庄的社會結構與族群關係〉，發表於2008年12月17-19日中央研究院近代史研究所舉辦的「歷史視野中的中國地方社會比較研究」學術研討會。
- 張勝彥，《南投開拓史》，南投：南投縣政府，1984。
- 鈴木滿男，《漢蕃合成家族の形成と展開》，山口：山口大學人文學部，1988。
- 臺中州水利課，《臺中州水利梗概》，臺中：臺中州水利課，1927。
- 臺中州，《臺中州水利梗概》，臺中：臺中州，1942。
- 臺灣總督官房臨時戶口調查部，《第二次臨時台灣戶口調查概覽表》(大正4年)，臺北：捷幼，1992。
- 臺灣總督府總督官房文書課，《臺灣現住人口統計》(明治36年)，臺北：臺灣總督府總督官房文書課，1903。
- 臺灣總督府總督官房文書課，《臺灣現住人口統計》(昭和8年)，臺北：臺灣總督官房調查課，1934。
- 醒靈寺，《醒靈集錦》，南投：醒靈寺，1978。
- 衛惠林《埔里巴宰七社志》，中央研究院民族學研究所專刊之27，臺北：中央研究院民族學研究所，1981。
- 簡史朗、曾品滄主編，《【水沙連】埔社古文書選輯》，臺北：國史館，2002。
- 簡史朗，《水沙連眉社古文書研究專輯》，南投：南投縣政府，2005。
- 劉澤民〈石燈照古人—醒靈寺保存的能高神社殘蹟〉，《臺灣文獻》，第56卷第3期(南投：國史館臺灣文獻館，2005.9，頁 297-330。
- 戴炎輝，《清代臺灣的鄉治》，臺北：聯經，1979。

新高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索

劉立敏

國立屏東教育大學視覺藝術學系助理教授

zoesony@mail.npue.edu.tw

摘要

在當代社會，五官中的視覺感受往往和美感經驗認同有相當程度的關聯性。從生活的經驗到文化情感的溝通，視覺的記憶和美學經濟已經和環境、文化、政治的層面串聯。

有鑒於高鐵的開發為新竹六家地區帶來契機，也為饒平客語方言文化的存續帶來危機，本文透過環境藝術和美學社群發展理論來檢視新竹饒平客庄的文化面貌和視覺資源。主要的研究目的為：一、探討客家的視覺文化特質。二、透過新竹饒平客庄的城鎮發展檢視客家的區域美學意義。三、以客家視覺美學的教育啟示說明人與環境的關聯。最後，本文希望因此豐富客家的學術建置工作。

關鍵詞：客家文化、視覺美學、美學社群、環境藝術

The Discovery of Visual Aesthetics of Hsinchu Rao-Ping Hakka in High Speed Rail Era

Li-Ming liu

Assistant Professor, Department of Visual Arts,

National Ping-tung University of Education

zoesony@mail.npue.edu.tw

Abstract

Nowadays, visual senses have great connections with the identity of one's own aesthetic experiences. From everyday life to communications in cultural belonging, visual memories and the economy of aesthetics have interacted with environment, culture and politics.

The development of Taiwan High Speed Rail has brought economic opportunities to Hsinchu Liucha region. At the same time, the development has put the continuity of Rao-Ping Hakka culture and dialect at risk. This paper applies the theories of environmental arts and aesthetic community to investigate the culture and visual resources of Hsinchu Rao-Ping Hakka towns. The purposes of this research paper are (1) to explore the characteristics of Hakka's visual culture (2) to analyze the meaning of Hakka's local aesthetics through the development of Rao-Ping Hakka towns (3) to bring together the educational meaning of people and environment through Hakka visual aesthetics. In conclusion, this paper hopes to enhance the research literature in Hakka studies.

Key word : Hakka culture, visual aesthetics, aesthetic community, environmental arts

新高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索

壹、前言

受到西方本位論述的影響，藝術史和文化研究的觀點多從經典理論出發，直到一九八〇年代之後，東方主義論說才逐漸連結出新的學術力量，也讓區域性藝術研究慢慢開展出弱勢文化經驗的視野（高千惠，2006）。近年來，客家專題在語言、音樂、飲食、建築、戲劇或民俗信仰等主題的學術建置工作，取得了豐碩的研究成果。在視覺藝術的研究中，成效卻顯得有限。筆者認為唯有透過融合藝術理論檢視客家的文化面貌來詮釋客家的整體性發展，才能提出新的學術態度和研究創意，並藉此來了解客家文化在視覺藝術領域的發展歷程和未來趨勢，也唯有如此，才能豐富台灣客家研究的學術視野。

經過長時間原鄉歷史和台灣生活經驗的廣大時空資源影響，客家族群的人文素養和文化品味仍然保有一種獨特的文化基因圖譜。更明確的說，在區域性加速和全球化同步的當代社會，客家常民生活所展現的人性和人本的思索、新舊人文價值的轉換、社會文化平臺的鋪陳或是邊陲的非主流文化狀態，從世紀末、跨世紀到新世紀，已經漸漸成為一股獨特而有意義的論述主題。

台灣的客家小鎮在社會風潮興起後，逐漸有了都會表象的性格特徵、人際網絡、生活美學等嶄新風格。近十年來，受到高鐵生活圈的形成，新竹饒平客庄的城鎮發展受到強烈的衝擊和轉變。觀察饒平客庄在人為的生態變異後，逐漸產生的特殊文化區域景觀和人文議題，深具視覺藝術和客家文化的可研性。本文從客家的文化地理概念出發，探討新高鐵時代的新竹饒平六家、芎林客庄，檢視客家小鎮的文化發展和風格變遷，紀錄客家的新風格和人文精神。

貳、新竹饒平客庄的區域特色

在全球社會變遷的趨勢下，傳統的客家庄沒有不變的理由，觀察地景變遷和高鐵通車後的新竹饒平客庄可以看見新的客家態度和觀念。

在新世紀的全球化議題中，文化代表著由歷史累積後流傳而來的理念和價值觀，其中也包含著新舊文化發展中的衝突、實驗、象徵和行動。不可否認，新竹地區的城市地景與聚落變遷與當下的政治、社會、文化有直屬關聯。一九八〇年代初期，竹北成為新竹縣、市分家後的縣政中心和所在地。六家庄也在客家居民尚未來得及思索社區都市化的同時，面臨北二高的通車、中山高竹北交流道的完工、東西向快速道路的連結及台灣高鐵將在六家設站的衝擊。台灣高鐵計畫遠離了人口稠密的傳統都會區，在新竹地區選擇了六家庄、隘口社區、番子寮等許多擁有二百多年古蹟和遺址的丘陵和水田（陳板，1998）。在台灣高鐵計畫曝光後，許多農地的市場價格一次次的飆高，祖傳的土地也只能接受一次次無情的轉賣。這些改變造成了人文景觀的巨大變化，也使得勉強殘存的客家鄉土文化面臨更嚴酷的生存考驗。

深受國內政治經濟地理優勢的影響，北部客家的區域特質夾處新舊衝擊，受到學院理論最多的關注。二零零三年起，位於新竹地區的交通大學成立客家學院和研究中心，建立客家知識體系平臺（行政院客委會全球資訊網a，2009/7/10），積極推動「客家學」成為學術主流。

早期新竹饒平客家先民多來自廣東省黃崗河上游的饒平地區（許時焯，2009/6/5），當地石頭遍佈，不利農作物生長，生活條件非常困苦。先民來台後聚居六家、芎林等地。六家，原名「六張犁」。日治時期改稱「六家」，屬於新竹郡六家庄。芎林，古名「九芎林」，因為九芎樹蒼蔚成林而得名。

就地理觀點而言，臺灣北部典型客家農村聚落地景呈現依丘陵凹陷處的集水區群聚而居的特質，形成「湖窩」。湖窩意指山與山之間凹陷處的集水區，集水區域較為寬廣者稱為湖，集水區域較為狹隘者則為窩。這個優越的自然條件易於生產水稻米糧，也使得新竹頭前溪畔的客庄曾經有「客家米倉」的驕傲與榮耀（陳板，1999）。

就歷史觀點而言，客家文化在新竹地區的發展源遠流長，甚至可以將客家墾殖的歷史年代上溯至清朝康熙年間。康熙三十年（1691年），初到台灣新竹地區的廣東嘉應州和惠州府的客家人，從竹塹港登陸抵達現在的新竹市或是更為內陸的湖口和新埔等地，也有從紅毛港登陸至現在的新竹縣新豐鄉及鳳山溪沿岸各鄉鎮等地拓荒墾居，這也是目前已知的客家人早期的來台路線（陳運棟，1998）。由此可見，在早期客家族群的集體記憶中，新竹是一個絕對關鍵的重要地理因素。

就文化觀點而言，六家客庄鄰近新埔枋寮的褒忠亭義民廟是客家的信仰中心。原為紀念閩客械鬥的戰亡烈士，百年來，大新竹地區十五大庄輪值的義民節普渡和暨燈篙、放水燈、神豬競賽等祀點活動，充分展現客家人心中的忠義思想和人間大愛精神。「義民文化祭」，現在是十五大庄的民俗歡慶。相對於漢文化崇祀祖靈信仰的傳統，義民爺亦神亦祖的神靈信仰，已成為客家地區強勢的民間信仰主流（劉還月，2002）。

就族群特色而言，六家庄地區多為客語系居民，使用最為廣泛的是饒平、海陸、四縣腔調的地方語言。饒平語言區的人口分佈雖然分散，但在老一輩的口中依然可以聽見饒平原鄉語言的使用，對強調文化多元發展而言，這是非常珍貴的文化資產。

參、新竹饒平客庄的文化美學

一、視覺方言與圖像

視覺方言的探析，可用符號學的理论來說明。在人類大量又廣泛的使用文字和語言以前，能夠讓人迅速了解內容和意義的「圖像」已經出現。這些圖像建立了現場時空的狀態，例如距今約一萬五千年前的舊石器時代史前洞穴壁畫，描繪著野牛、馬、鹿等大型動物的側面像最為常見，這些生動簡潔的線條畫說明「記憶畫」的特點，也紀錄著繪畫者腦海中的景象（Ocvirk, Stinson, Wigg, Bone, Cayton, 1998）。透過這些圖像，舊石器時代中特定地區的人與人得以傳達、溝通、記憶彼此的特殊關係。因此，「圖像語言」便成為時間的足跡和人群的記憶。

語言學家將這些具有「符號」特質的視覺圖像看成是意符（Signifier）與意指（Signified）間的溝通和聯結。依據瑞士語言學家索緒爾（Saussure）的符號理論而言，意符是有形有體的存在物，可以是文字、聲音或是符號形象本身。意指則是抽象的心理概念。意符與意指的連結是為了「建立意義」。符號的定義和詮釋不能單獨存在，有時候受到文化的影響，或是人為的微妙牽動（張錦華譯，1995；Fiske, J., 1992）。

作為一種美學符碼（aesthetic codes）的視覺圖像，運用指標性符號直接連結指涉的客體，觀者透過符號系統的認同和接受，連結意義（張錦華，1997）。以客家文化而言，花布、桐花、夥房、伯公、豬羊棚、八音、採茶戲、花鼓是「意符」，熟悉客家生活經驗的人士就擁有這個一致性的概念，相對的，其他族群或是不熟悉這些意符的特定人士則具有模糊的概念。客家族群透過結構性的聯想或稱為「意指」而完成文化情感上的溝通和聯繫。約定俗成後，就成為符碼化的結果。

客家族群在遷徙的過程中展現出相近於莊子哲學觀「內美重於外形」的精神，這種不重外在美而追求永恆的素樸理念也讓處在苦悶生活的客家族群暫時享有超脫現實的逍遙。檢視客家的「視覺圖像」，可以發現「這就是客家」的驚喜。有別於其他族群所呈現的文化面貌，台灣客家的花布、桐花、夥房、伯公、豬羊棚、八音、採茶戲、花鼓等族群共有的記憶圖騰，已經成為客家人所共有的溝通和聯結。

二、花布與花鼓

一九九〇年代台灣艷俗繪畫興起，本土前衛藝術家開始在台式美學中探取創作的靈感泉源，一些世俗的、消費的、次文化的地方性議題都成為藝術家和藝術評論者關懷的焦點。有別於本土化運動時期的藝術家個人理念忠實表達，九〇年代後的本土前衛藝術家，開始關注土地和生態以及理想和現實間的人文社會。漸漸的，客家文化與視覺藝術的構成元素開始受到藝文界人士的重視。

種種的跡象都顯示，透過宣揚和推廣客家文化，間接帶動客家藝術節慶、客家文化特色商品的產出、客家區域性文化品味的新風格、客家文化網絡系統等也因此獲得更多群眾認同。在經濟意義上，台灣已經成為開發客家美學經濟的新社會。以花布樣式為例，日治時期和光復初期的台灣民眾對於櫻花、牡丹、菊花、玫瑰和其他不知名花種的布料花樣設計並不陌生，一般而言，台灣民眾也認同這些花布為「台灣花布」，但是直到桐花布在客家地區的運用後，桐花花色圖案的花布所內含的「客家花布」意義，反映了台灣地區官方和商業市場的文化建構模式（劉立敏、劉明宗，2008），更由此形塑了客家的文化內容，強烈體現了在地的文化樣貌。相較於九零年代的極度繁華和裝飾性美學風格，國人在今日的經濟蕭條氛圍中，逐漸體會清貧的美感和簡約的多重特質。「客家」這一個處處為客處處是家的離散族裔，對於「內美重於外形」的傳統精神似乎也比其他族群更強烈反映在應用花布商品於日常生活的選擇上。

受到客委會在中北部客家區域強力造勢影響下，「桐花祭」的美麗景象深植人心。走過縣市都會區最繁華的街道，大概都能不經意碰上大幅全牆裝置的油桐花布或是彩繪牡丹花布的設計與使用。這個視覺方言是一種具有地域性色彩的視覺語言。這種視覺語言的產生來自於生活大環境的文化融合，也來自長時間的族群記憶。以台灣客家的視覺方言而言，花色圖案設計依稀可見許多人與自然環境的合諧共存明證。這些傳統的花色圖案不只是因為社會環境的變遷而有所改變，甚至影響現代美術創作者和工藝設計師對於花色圖案的取材使用。

九〇年代的台灣本土美術運動，在去西化和去中國化的概念中逐漸形塑，素人藝術家和鄉土民俗工藝家的作品開始受到如「台灣味的國際化」作品般重視，然而將民俗文化中的艷俗美學發揮到淋漓盡致的，卻是近年來的台灣前衛藝術家。將台灣政治人物和政壇事件的表現內容，世俗的、消費的、色彩繽紛的、真假拼貼的波普化視覺藝術成為實驗性的行動是最為重要的特質（高千惠，2004）。

以草根性和民間流傳為主的本土藝術活動，也逐漸在政治正確意識下變成政黨輪替後的新文化政策和新文化產業。以客庄地區的民間遊藝組織「新瓦屋花鼓隊」為例，成立之初的構想是六家庄林家為慶祝台灣光復，仿效水滸傳中盧俊義英雄歸故里打鼓入城的故事（新竹縣文化局，2004）。台灣光復初期，為了使社會民風保守的戰後多了趣味性，透過誇張的身體語言和可笑的服飾化妝，由男人反串女子，表達豐富多情的媚態討眾人歡心。演變至今，打鼓敲鑼整齊劃一的演出仍然接續下來，在穿花衫、拿花傘、走花步、打花鼓的傳統中又加入女性的參與和現實的台灣生活和本土經驗，經過每二年舉辦一次，二千年主題「聆風鼓舞」、二零零二年主題「花鼓采吉」、二零零四年主題「迎風桴鼓，神采飛揚」、二零零六年主題「神采飛揚，竹鼓傳情」，堂堂邁入第五屆的「2008新竹縣國際花鼓藝術節—花舞十月天，鼓動新瓦屋」的催生與推廣（全球客家經貿平臺，2009/6/18），客家「新瓦屋花鼓隊」也透過行為觀念表達出集體的客家意識中理性與感性並蓄的視覺經驗。

三、高鐵生活帶來的新舊價值衝擊

另一層的對立則是來自經濟開發和環境保護的衝突。縱使新竹高鐵車站為六家庄帶來經濟的蓬勃發展，客

家社區的高度改變與開發卻間接形成物種數量的迅速消失和環保問題。陳板在「六家庄風土志」裡提及他的擔憂：「高鐵六家車站特地區將改變六家地區三百多公頃最富庶的米倉農田環境，幾年後，這裡將成為一個容納五萬人的水泥叢林，原來的大片綠油油的稻田將完全絕跡。」(1998) 幸而，透過民間團體自發覺醒的生活環境營造，也許在科技與自然間可以找到不完美但是可以接受的一個平衡點。「社區營造」或許正是一個可能。因此，「社區營造」在台灣擁有多重意義，例如在社會方面希望凝聚城市對國族家園的向心力；在經濟方面期望因此帶動城市消費經濟的刺激與發展；在文化方面呈現多元觀點的特質；在美感方面使藝術活動融入常民生活。

當六家庄典型的土磚泥厝客家夥房式合院建築逐漸被「挪威森林」、「曼哈頓」、「日安巴黎」或是「羅馬假期」的成屋建築取代的同時，朝野一致認同「社區營造」是社會改造的契機，也希望參與社區活動成為許多年輕人關懷家鄉的誘因和原動力。

在五年級「竹科新貴」和六年級「竹科工程師」陸續進駐購屋的新竹高鐵都會區，隨處可見仿西方主流的文化品味和風潮，以美術的觀點來看，這股當代意識的展現與烏托邦(Utopia)的幻想有關，而這些幻想也牽扯糾纏著對生活中的需求和慾望的想像(高千惠，2004)。

在外來資訊取得便利、歐美文化思潮引進快速的新竹高鐵都會區也能輕易見到前衛設計師登現艷提出的蜉蝣建築概念(Mayfly Architecture)(2004)。這一種將國人常見的喜慶宴會、活動開幕式、或喪禮告別式等場景加以創意變化的設計，原先是期待將短暫如朝生暮死，不會存在長久的蜉蝣生命的造型環境藝術特質透過現有的場景呈現，因而使國人感受到更高層次的生活品質。但在大眾美感經驗尚待加強的今日，不難見到烏托邦夢想未能以美的形式呈現，卻以物質化和商業化華美的仿充表現如「挪威森林」、「曼哈頓」、「日安巴黎」或是「羅馬假期」名稱背後所帶有一種虛榮、不存在又不具自信的負面特質。

四、饒平客庄人文產業的區域風格

城市的空間品質，反映著政治、經濟、文化、美學等特色。檢視新竹饒平客家的所在地－六家和芎林的地區，可以瞭解客家區域風格的教育啟示和視覺美學的特質。

(一) 六家地區

二十一世紀初，投資性的藝術市場經濟價值低迷促使急功近利的文化單位傾向主張「學術服務藝術，藝術服務政策，政策服務經濟，經濟使人生美好」(高千惠，2006)。因此振興商機成為首要議題，客家文化產業也在這種渴望下漸漸形成。挖掘人文地理資源和產業空間造景等經濟價值幾乎成為國家文化藝術基金會近年來的專案工作之一，這樣的文化產業是以「文化內容為體、創意經營為用」的方式(行政院文化建設委員會，2004a)，將六家庄地方特色產業以生活旅遊的形式包裝出適合國人生活型態的一日遊或是週休二日遊計畫。

除此以外，深刻了解產業效益的台灣高鐵公司也透過建築創作典藏和宣揚美的價值與精神，而創造出具有地標和時代風格的建築物(行政院文化建設委員會，2004b)。榮獲「2006年台灣建築獎」首獎的新竹高鐵車站由建築設計師姚仁喜將客家傳統建築的「圍籠屋」造型加以創新發展，更將橢圓形的車站透過現代科技以宛若風帆的曲面屋頂包圍覆蓋在車站主體上，進而呈現「新竹風」的自然地理特色。

貝聿銘認為「建築是抽象的藝術」(黃健敏，1999)。漢寶德也曾經指出「建築是一生活環境的信息，實為環境的連續體」(漢寶德，2001)。姚仁喜的創新概念，曾經獲選為台灣區參加2002年「威尼斯建築雙年展」的代表。配合第八屆大會主題「NEXT」，姚仁喜以「高鐵新竹站」稿圖為參展案例，並命名為「NEXT EXIT」，企圖表達特有的張力和台灣的生命力，進而說明「車站」不只是單項工程，更是國力、藝術、文化的

總體表現。

建築、環境和藝術有著密不可分的關係。雖然建築創作涵括的範圍很廣，其中包含商業、民居、及公共建設等，但終極目標則是依據美學典範形塑出在地文化的現象和狀態。自從新竹高鐵車站完工之後，姚仁喜建築創作的魅力已經賦予六家庄建築效益，帶動經濟發展，再創城市觀光資源，這是數百年前渡過黑水溝來台的客家祖先從未曾想過的繁華。

(二) 芎林地區

芎林鄉擁有豐富的人文歷史和山林資源，近年來成為新竹客家的特色區域。清朝同治時期就已文風鼎盛，當地的舉人鄧兆雄家族設有私人學堂，在近日的文林閣廟址。「芎林小調」中對鄉間景色的描述「稻熟金黃翻浪、遠望白帆點點、步行林蔭石板路上，登臨風光明媚的飛鳳山頂，芎林真是個好地方」是台灣歌謠前輩大師鄧雨賢對客家城鎮自然風光的最佳詮釋。根據芎林國小百年紀念專刊記載，鄧雨賢曾經於民國二十九至三十三年間任教芎林公學校，於閒暇時候完成多首膾炙人口的名曲如「雨夜花」、「望春風」、「四季紅」等（鄭榮光，1999）。如今，位於前陸軍野戰醫院舊址的鄧雨賢音樂文化公園也成為結合人文和自然生態的文化園區。

鹿寮坑原為泰雅族原住民圍獵梅花鹿的分佈地帶，二零零六年在客委會協助完成下，二段石階「鹿寮坑桐花步道」成為芎林人熟悉家鄉、外地人認識客家的好去處。紙寮窩的手工造紙曾經為芎林帶來富庶經濟，也曾經是新竹地區製造祭祀用金銀紙的重要產區。如今雖不敵機器造紙的競爭，文林村的「傳老亭」中，仍保有石板、石輪、水槽等造紙工具（江明麗等，2005）。

五、客家精神的延續

高鐵，這個促使經濟發展的重要建設，間接影響新竹六家客庄地區饒平腔客家語言和文化的存續問題。饒平客庄的客家族群在面對語言和文化存續考驗之際，開始檢視傳統價值和現代生活的平衡，不再以移民的心態逃避捍衛土地的責任，漸漸走向永續成長的社會責任，也因此涵養了在地客家族群的行為和美感。

在行政院客家委員會和地方政府的協調下，新瓦屋林姓聚落的所在地成為全國第一處「客家文化保存區」。串聯交通大學客家文化學院與林家祠堂後，這個具區域再生使命的空間將成為新竹地區的客家文化學園。陳板（1998）也曾在專文「化邊緣為資源：台灣客家文化產業化的策略」中說明「新瓦屋」成為「客家文化保存區」的過程和客委會落實客家政策的實踐。透過客家傳統建築物保存整修後再利用，不只是活化了夥房屋（客家合院）的歷史建築，也保存了老、中、青世代共有的記憶空間。

行政院文化建設委員會曾經拍攝「六家庄」客家文化紀錄片，透過珍貴的祖先語言—客語饒平腔，敘述頭前溪流流域的珍貴水源和在地社區聯防居民的義民爺信仰（陳板部落格，2009/07/18）。國家文化藝術基金會第一期的補助案「六家庄風土志」則以田野調查的方式回顧審視六家庄地區的文史和農耕歷程。這些無形的客家文化資產也透過在地社群對於所屬客家文化內涵的理解、認同及參與得以保存。

台灣客家過去習慣以歷史宿命的悲情面貌說明客家人處與非主流又艱難的處境，但針對當代客家美學的發展歷程和趨勢而言，客家先民當年處於弱勢和山區的文化時空資源，因慢速發展的山區現在逐漸具有新的翻轉價值的可能，也間接促成客家區域文化品味的形成（張維安，2003）。具有客家生活經驗者，走過民主路程的崎嶇、經濟起飛的期待、社會多元的演變後，開始希望用自己的母語向下一代講客家的故事。新瓦屋客家講堂就是在這樣的期待下成立，自二千零八年起開課，集講座課程、生活美學、語言文藝、禮俗信仰等主軸，為台灣的客家文化核心價值提出推廣和傳承的實例。

肆、客家的美學社群與城鎮發展

隨著多元社會型態變遷的快速發展，客家社會中蘊藏著新舊觀念的消長，不同世代的客家人因而開始追求迥異的心靈夢想，這些經驗促使客家城鎮在變動中展現了新風貌，以及傳統人際脈絡中不易顯現的美學社群特質。

許多學者曾就美學社群提出定義和評論。Maffesoli (1996)分析社會變遷的趨勢說明脫離文化脈絡的個人自由發展已經不適用，人的行為表現、個人風格、認同發展等，都受到社會脈絡的影響。Jansen (1998)提出美學社群的特色是活在當下、本土實踐、相互理解的自給自足。在台灣，洪櫻純曾以專文〈新部落主義與美學社群初探〉討論現代社會中的新部落主義與美學社群發展和模式，提出美學社群並非永久組織型態，有賴成員對社群的投入而產生向心力。文中，提及美學社群模式是維持地理性的社區連結，並加入豐富情感和利己利他的合作社群 (2005)，洪櫻純的論文開啟了台灣地區研究美學社群的新起點。

以台灣客家社會的微型觀察而言，筆者透過文獻探討和社群觀察研究，總結出以下三項特色：分別是實體社群的築夢、情緒社群的認同，互助社群的共生。

一、實體社群的築夢

藝術與政治之間似乎總是隱藏一股微妙的糾纏關係，卻也共同合作衍生出台灣當代客家美學理想的一個方向。例如，透過客委會、國科會、文建會的公部門文化發展方向，突破客家族群在政治實力區於弱勢的限制，開展出理想桃源的視覺藝術平臺。

台灣的客家實體社群在新竹饒平客庄設置文化空間，畫出客家族群文化的地標。串聯交通大學客家文化學院與林家祠堂後，客委會和地方政府經由協調使新竹饒平客庄新瓦屋林姓聚落的所在地，成為全國第一處「客家文化保存區」。這個具區域再生使命的空間將成為新竹地區的客家文化夢想啟蒙之地，實體社群透過空間佈局建構「時間性」的歷史客家經驗與當代客家風尚，進而促使「生活博物館」(Eco-museum)的聚落風貌呈現出台灣客家的特質 (行政院客委會全球資訊網b, 2009/7/10)。

二、情緒社群的認同

根據里柯 (Paul Ricoeur) 的認同理論來看，可進一步再延伸為「固定認同」和「敘述認同」二種模式 (1994)。固定認同模式對客家社群的關心來自於血緣身份的單一認同，以一種「客家人在一起」的關懷方式產生情感和情緒連結。敘述認同模式則是多重認同，可以是母系血緣身份的確認、居住於客家聚落、配偶族群為客家血緣、客家文化或是語言認同感等因素。

依據客委會全國客家人口資料調查顯示，桃竹苗地區有許多鄉鎮擁有 84% 以上的客家人口，因此定義為「客家鄉鎮」(行政院客委會全球資訊網 b, 2009/6/10)。這些客家鄉鎮中的「宗親會」、「鄉土文化協會」、「愛鄉協進會」等組織都可被視為是廣義的情緒社群組織。宗親會社群組織屬於血緣聯繫的固定認同；鄉土文化協會或愛鄉協進會等社群組織屬於多重聯繫的敘述認同模式。客家的文史工作、族譜修訂、語言傳承、社區營造等多是透過情緒社群組織，在台灣社會中，單一個人可以透過這種社群連結，投入個人情感、找尋心靈的寄託或是情緒宣洩的出口。

三、互助社群的共生

互助社群的成員主要來自於客家鄉鎮的情緒社群人口，以特定議題為主要基礎，為改善生活品質或是創造共同利益而努力。換言之，互助社群通常是建立在情緒社群的基礎上，因重要的議題而深刻凝聚共生意念。例如台灣高速鐵路的興建計畫中，新竹地區的設站計畫遠離了人口稠密的傳統都會區，選擇了擁有古蹟和遺址的客家農村（陳板，1998），意外的引發環境保護的永續、鄉土的情感與依賴、鐵路施工方法的人文配套措施等問題。第三工作室和社區大學等單位，透過人文關懷和文化自覺意識，有系統的以六家庄、隘口社區、番子寮為圓心，逐步朝向文化建設和社區營造發展。

陸、客家視覺美學的教育啟示

在美學論述盛行之前，德國的先驗學派理性主義哲學家萊布尼茲（Leibnitz）已經提出藝術作品的鑑賞來自「細微的感覺」，意謂認知心理上可以清楚意識，卻很難找出明確理由。十八世紀，「美學之父」鮑姆嘉登（Baumgarten）研究詩並從講授詩學的經驗中發表《美學講錄》，至此才讓美學研究領域開展出獨立學科（高千惠，2004）。一般而言，美學（Aesthetics）或譯為美感或審美，屬於哲學研究學派的藝術哲學領域，與精緻藝術（Fine Arts）有明顯關聯，因為藝術的基礎建立於人們心中發自內心的情感，而研究美學正是研究人類各種情感活動的學科領域（Eisner，1992）。

地球村的全球化概念，促使各國政府積極檢視公民的能力和關鍵素養。自一九九七年開始，以歐盟為主的先進國家紛紛參與「關鍵素養的定義與選擇」（DeSeCo）研究計畫，主張素養須在適當的學習環境中終身學習而得，但素養不是知識更不是技能；可以概括性的包含能力、態度、情緒、價值、動機等面向（林玉珮，2006：88）。處在這個關鍵時刻，面對多樣和複雜的競爭局勢，唯有整合客家美學所蘊含的視覺藝術教育意涵和教材，才能完整呈現台灣在地化的多元特質，進而從比較寬廣的脈絡中探究族群文化和美學的影響。

許多學者總結研究的結論給予兩岸客家文化「質樸無華的風格、務實避虛的精神、返本追遠的氣質、就地取材的創意、崇尚自然的生活」等評述（謝艾潔，2004）。受到外在現實環境的影響，早期客家族群在美術方面的興趣和才華，大都展現在與生活有關的經驗上，似乎與藝術創作和美學發展的關聯薄弱（謝艾潔，2004）。但是在當代藝術與生活界面模糊的今天，藉由檢視客家視覺美學的民俗趣味特性、內美重於外形的圖像語彙、傳統花布的藝術性與視覺能量等來豐富視覺藝術教育的內涵，可以加速視覺藝術教育建立厚實在地美學的基礎，強化學生的批判性自覺與文化瞭解，串聯生活經驗與文化情感的溝通，從在地性的歸屬情感中，營造美學經濟競爭力。

在台灣社會面臨政治轉型、族群關係重構、全球商業文化入侵、歷史傳統價值流失等的多重變化，而客家文化與語言又面臨嚴酷的生存考驗之際，透過公部門、學術界、民間單位和文化組織的攜手合作，保留住客家文化版圖中時間與空間存在的痕跡，將為強調社會學文化論述的當代經驗開啟另一扇解讀區域性族群美學視窗的可能。客家城鎮保有的獨特環境提供社會大眾陳述個人對於自然、環境、土地、族群的多元表達方式。

數位經濟體的魅力來自「類比能力」，依靠文化和創意的價值塑造，面對民族身世的強烈認同和來自歷史的沉澱，當地人獨特的生活樣態將成為一個小鎮的美學風格（詹偉雄，2005）。探討客家城鎮美學的特色，可以從中汲取藝術教學的優良教材。

其中，美學社群為現代社會的空虛心靈接軌。隨著文化議題與鄉土意識復興，饒平客庄的清流人士紛紛成

立美學社群，透過社區營造和批判思考，檢視與城鎮美學息息相關的歷史、文化、環境、語言發展(劉立敏，2009)。

伍、結論

饒平客庄面對經濟開發和環境保護的衝突，發揚獨特的花鼓在地藝術文化、成立新瓦屋客家文化保存區、以豐富的人文歷史和山林資源再創城市觀光的契機。由新竹饒平客庄的發展歷程可以得知，隨著文化議題與鄉土意識復興，美學社群的紛紛成立已經為客家現代社會的空虛心靈接軌，也為長期深受移民情感深刻影響的客家族群帶來入世的土地情感。

高鐵生活成全了台灣都會一日生活圈的美夢，便利之虞也改變傳統客庄的社區系統和社交模式。思索現代生活和傳統價值的平衡，將有助於強化學生參與社會的能力和意願。

倡導全民美育的蔣勳，強調美學應回到生活的原點，不再充滿邏輯、符號、翻譯術語，不分菁英和普羅，都能透過聲音、書寫、繪畫，呈現美的感動(蔣勳，2009)。透過客家美學來自歷史的沉澱和庶民生活的價值，將燃起視覺藝術教育強調人對土地的情感與關懷的終極價值。

參考文獻

一、中文部分

- 行政院文化建設委員會(2004a)。視覺藝術：從在地到全球的人文產業思考。台北市：典藏雜誌。
- 行政院文化建設委員會(2004b)。流轉中：台灣建築之美。台北市：建築雜誌。
- 江明麗(2005)。哈客輕鬆遊1北部。台北：行政院客家委員會。
- 林玉珮(2006)。大學生應有的素養與能力。天下雜誌，360，84-88。
- 洪櫻純(2005)。新部落主義與美學社群初探。社區發展季刊，108，248-258。
- 高千惠(2004)。藝種不原始—當代華人藝術跨領域閱讀。台北：藝術家。
- 高千惠(2006)。叛逆的捉影—當代藝術家的新迷思。台北：遠流。
- 陳板(1998)。六家庄風土志。台北：唐山。
- 陳運棟(1998)。台灣客家簡史。載於台北市政府編，看見原鄉人—台灣客家光影記事。台北市：博古藝術團。
- 黃健敏(1999)。「建築貝聿銘的內心城堡」，載於黃健敏編，閱讀貝聿銘。台北市：田園城市。
- 張維安(2003)。社會學理論和本土化研究的關係。東吳社會學報，14，33-48。
- 張錦華譯(1995)。John Fiske 原著。傳播符號學理論。台北：遠流。
- 張錦華(1997)。公共領域、多文化主義與傳播研究。台北：正中。
- 登琨艷(2004)。蜉蝣建築。台北：木馬文化。
- 漢寶德(2001)。建築·社會與文化。台北：建築情報。
- 蔣勳(2009)。生活十講。台北：聯合文學。

鄭榮光 (1999)。芎林國民小學百週年校慶感言。竹縣文教，18，60-63。

劉立敏、劉明宗 (2008)。花布美學意象與文化記憶變遷分析。載於第二屆臺灣

客家研究國際研討會論文(上)集。國立交通大學編印，第六篇，客家文化產業，1-26。

劉立敏 (2009)。視覺藝術教育觀點下的客家文化意涵。高雄：高雄復文圖書。

劉還月 (2002)。台灣客家風土誌。台北：常民文化。

謝艾潔 (2004)。台灣客家藝術美學初探，載於梁榮茂編，台灣客家族群史 學藝
篇。南投：國史館台灣文獻館。

二、中文網路資源

行政院文化建設委員會全球資訊網。http://www.cca.gov.tw (2009年04月18日
瀏覽)。

行政院客家委員會全球資訊網 a。學術研究政策。

http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=7772&CtNode=571&mp=298&ps= (2009年07月10日瀏覽)。

行政院客家委員會全球資訊網 b。驚豔客家 - 斯人斯土。

http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=29832&CtNode=1657&mp=256&ps= (2009年06月10日瀏覽)。

全球客家經貿平臺網頁。

http://hi-taiwan.ecserver.com.tw/eip/front/bin/home.phtml (2009年06月18日瀏覽)。

芎林國中全球資訊網 (2009)。2009年首屆總統盃全國水上高樁稱霸賽。

http://dyna.hcc.edu.tw/dyna/menu/index.php?account=hs0281 (2009年07月13日瀏覽)。

許時煒 (2009)。饒平人事物全方位索引。

http://www.sr0768.com/bbs/read.php?tid-7361.html (2009年06月05日瀏覽)。

陳板 (1999)。第三工作室。http://tw.myblog.yahoo.com/atelier3rd-atelier3rd (2009
年07月18日瀏覽)。

三、西文部份

Eisner, E. W. (1992). The federal reform of schools: Looking for the silver bullet. NAEA Advisory Newsletter.

Fiske, J. (1992). The culture economy of fandom. In L. A. Lewis (Ed.). Adoring audience: Fan culture and popular media. .
30-49. NY: Routledge.

Jansen, T. et al. (1998). Reframing reflectivity in view of adult education for social responsibility: Reconciling the
irreconcilable, 239-250. In D. Wildermeersch et al. (Eds.). Adult education and social responsibility.
Europaischer Verlag der Wildermeersch: Peter Lang.

Maffesoli, M. (1996). The time of thee tribes: The decline of individualism in mass society. London: Sage.

Ocirk, Stinson, Wigg, Bone, Cayton, Art Fundamentals: Theory and Practice. McGraw Hill. 1998

Ricoeur, P. (1994). Oneself as Another. Chicago: University of Chicago Press.

原住民文學的莎赫札德——
從「原運世代作者」到「原住民傳統知識體系」的建構

魏貽君

國立東華大學民族發展研究所、民族語言與傳播學系助理教授

摘要

近年關於「原住民傳統知識體系」的探討、論辯及建構，已是台灣學術界跨領域研究的發展趨勢之一，亦是國家制定保障原住民族集體法益的重點立法項目；本文檢視一九八〇年代初期生成的原住民族文化復振運動、文學書寫行動之「原運世代作者」的文學書寫內容、創作位置如何辯證地發展、關聯於「原住民傳統知識體系」的建構脈絡。本文探索「原運世代作者」返身向族群歷史接近、向部落族人親近的轉型實踐過程，進而試圖揭示「原運世代」的作者們一方面透過刊物的創辦、文學的書寫以及文化的論述，介入或擴散原住民在社會公共領域的公眾議題參與度，另一方面他們當中的大多數以歸返部落定居的形式，重新進入部落、族人傳統的公共領域，學習各該族群的生命禮儀、部落的生活文法。透過了對於社會的、部族的公共領域的雙重參與，「原運世代作者」撐展了原住民族文學的社會認識，豐厚了他們的文學書寫資材，也讓台灣文學的整體定義容量為之擴充，進而擴展了「原住民傳統知識體系」的建構視域。

關鍵字：原住民族文學、原住民傳統知識體系、原運世代作者、部落書寫

壹、前言

千禧年迄今，關於「原住民傳統知識體系」(Indigenous traditional knowledge system)的探討、論辯及建構，儼然已是台灣學術界跨領域研究「原住民／原住民族」課題的發展趨勢之一¹，甚且成為國家制定保障原住民族集體法益的重點立法項目；事實上，早在一九九〇年代的初始之際，即有多位不同族別的原住民文學創作者、文化論述者以各異的修辭用語、各別的實踐位置，思索著「原住民傳統知識體系」的建構如何可能之相關議題。

歷史發展過程的表象顯示，時序轉進一九九〇年代之後，對於台灣原住民族的社會認識方式、文化描述語境，逐漸透過原住民的文化復振運動、文學書寫行動而有翻轉的跡象；人們不再完全依靠政府編印的教科書、官方製播的宣傳影片及沉澱式的文化積習，以對原住民族進行活化石一般的獵奇式認識、想像及鄙薄。然而，這段歷程的轉變並不是必然的，更不是可以抽離於現實權力操作的感喟式美談。

回到歷史的現場來看，戰後初期的美援期間，台灣原住民族切身體驗統治者的權力、國家的意志以一波強過一波的「山地開發化」、「山胞文明化」、「產業工業化」、「教育現代化」政策勁道，壓印於部落的傳統領域、

¹ 華華大者如國立東華大學原住民族學院、台灣原住民教授學會在2009年5月15~16日主辦「第一屆原住民知識體系研討會」，邀請近20位原漢不同族裔、研究專長的學者發表論文；另有多位具有原住民身分的碩士班研究生以各該出身族群、部落的傳統知識體系建構為題撰寫學位論文，篇數頗多，暫不臚列。

組織倫理及族人的身體之上，迫使難以計數的各族原住民（裡面當然也包括不少的原住民文學創作者、文化論述者在內）在一九八〇年代之前、之時的文化分類、社會認識的機制底下，煎熬展開了破解文化身分認同「污名化」的苦澀之旅。

透過 1984 年底成立的「原住民族權益促進會」（以下簡稱原權會）及隨後發起的「正名運動」、「還我姓名」、「還我土地」、「族名入憲」、「公義之旅——打倒吳鳳神話」、「搶救雛妓」、「抗議東埔挖墳事件」以及「蘭嶼達悟族人反核」等等集體運動，始有不同族別的原住民陸續萌發文化身分主體性的自覺、認同意識，逐漸以文化抵抗的動機、目的，而以文學書寫（不論是口傳文學或作家文學）的創述策略，「從第三人稱的異己論述，到第一人稱的自我開顯」²，對抗現代國家治理機能的穿透、資本主義經濟邏輯的滲透，以能揭示並挺立原住民族的文化主體尊嚴，期間也當然不乏純為文學而書寫，創作動機無關乎文化身分認同意識的原住民作家及作品，惟此率皆觸動了戰後台灣文學版圖容量的蠕變，並在商業化屬性的出版市場搭建原住民的文學平台，進而開發了不同於以往看待原住民的另一種視域的社會認識，且在學院之內逐漸成為一門動員、整合相關理論解釋系統的新興研究領域。

然而，一九八〇年代初期生成的原運及原住民文學，如何辯證式地發展、關聯於千禧年之後的「原住民傳統知識體系」建構脈絡，這是本文的主要探討課題。深入以論，原權會固然一方面迫使台灣社會重新思考歷史敘事的多元視角、族群關係的互動模式，以及國家資源的分配正義，但另一方面原運的團體、單位及部落族人在一九八〇年代後期，逐漸地對原權會的議題走向、組織型態過度集中於抗爭性、都市化、菁英化、以及迷戀政治機會的競逐、偏離群眾的現象有所質疑批判，尤其是焦慮發現原權會領導的原運路線停格於殖民歷史傷痕的舊創哀怨、拘泥於原漢民族的二元對立論述，已然無力於針對一九八〇年代之後的原住民族文化身分認同意題，提出任何具有感召力、說服力及動員力的論述，正如英國學者保羅·吉洛伊（Paul Gilroy）所言：

當認同變成一種固定、封閉的概念，那麼可為個體的能動性提供的可選擇範圍，也將變得愈來愈小，甚且漸趨消失；人們要嘛就成為不容質疑的認同修辭，一種應邀前來歌頌差異的信差（bearers of the differences），要嘛就變得什麼都不是（become nothing）。³

人類學者謝世忠的研究指出，原權會在本質上畢竟是一個訴諸於泛族的集體意識認同、以文化抵抗及認同政治做為議題設定、動員的政治性社會運動組織⁴，這也就相對限制了原權會在文化的或文學的層面上生產、增值原住民文化身分構造的認同內涵，惟其發行的七期會訊《原住民》及一期《山外山》雜誌，「是為八〇年代末期重要的原住民政治社會論述文書……文字筆練雖不是文學，卻是原住民建立中（漢）文書寫信心的先鋒部隊」⁵，以鄒族學者巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）的話來說：

² 孫大川，《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》，台北：聯合文學，2000年4月初版，頁94。

³ Paul Gilroy., 1997. "Diaspora and The Detours of Identity" in *Identity and Difference*, edited by Kathryn Woodward. London: SAGE publications. p. 309.

⁴ 原權會的創會會長胡德夫在 2005 年「山海的文學世界：台灣原住民文學國際研討會」表示，研究學者們不要把原權會設想得太偉大，他說「什麼是原權會？辦公室是跟好心人士借來的，換來換去，就連請來掃地接電話的小妹薪水都付不出來」。

⁵ 謝世忠，〈「山海文化」雜誌創立與原住民文學的建構〉，收於聯合報副刊編輯，《台灣新文學發展重大事件論文集》，台南市：國家台灣文學館，2004年12月出版，頁177。

這些作者在筆端之上擺置相當沉重的歷史文化負擔……所以當他們以原住民身分書寫之時，便幾乎一致以原住民為其寫作的焦點，絕少徒然為賦新詞強說愁的篇章，這種勇於揭露醜惡、敢於對抗霸道與侵凌而摒棄風花雪月、無病呻吟之作的態度，是原住民作者務實與擔當的表徵。⁶

對於一九八〇年代中期以不同形式參與廣義原運的「原運世代」文化論述者、文學創作者來說，他們的文學書寫意圖或策略，直接聯繫於原住民族的歷史位格、社會位置及文化命脈的重新檢視、詮釋與賡續之上，他們或從歷史文獻的閱讀，或從現實情境的體驗，驚覺原住民族文化的自我傳承機制已然漸趨破裂、解體，甚至瀕臨於窒息邊緣的死亡險域，他們的心情就像是法國學者傅柯（Michel Foucault）詮釋阿拉伯民間故事集《一千零一夜》（*The Thousand and One Nights*）之中那位透過訴說一個又一個故事以延遲死亡，獲得新生的宰相之女莎赫札德（Scheherazade）一般，藉著文學的講述、敘事以使公認的死亡得以復活，「敘述或書寫的概念，變成了某種試圖避開死亡的東西；書寫已經與犧牲，甚至與生命的獻祭緊密相連」⁷，因此即使原權會做為原住民族公共領域的角色功能漸在一九八〇年代後期淤淺窄化，但卻同時催化了「原運世代作者」的文學書寫內容、創作位置返身向族群歷史接近、向部落族人親近的轉型實踐契機。

一九八〇年代初期以迄一九九〇年代中期「原運世代」的原住民族文學作者，一方面嘗試透過《原報》、《獵人文化》、《南島時報》、《山海文化》等刊物的創辦，以及向漢人主持的報刊媒體投稿，介入或擴散原住民在平地社會公共領域的公眾議題參與度，另一方面他們當中的大多數以歸返部落定居的形式，重新進入部落、族人傳統的公共領域，學習各該族群的生命禮儀、部落的生活文法。也就是透過了對於社會的、部族的公共領域的雙重參與，「原運世代作者」撐展了原住民族文學的社會認識，並且豐厚了他們的文學書寫資材，也讓台灣文學的整體定義容量為之擴充，殖民歷史傷痕底下的族裔認同政治、文化抵抗及「他者書寫」（other writing）漸次納入於台灣文學史的認識、解讀、詮釋及研究的構圖之中，進而豐富了「原住民傳統知識體系」的建構視域。

貳、「原運世代作者」的形成辯證過程

現有的研究資料顯示，1984年乃是戰後台灣原住民族文學發展的關鍵年度，然而在一九八〇年代首先開始以漢文書寫、發表具有原住民文化身分自覺意識的文學作品者，並不是排灣族詩人莫那能（漢名：曾舜旺，1956年出生），而是布農族的拓拔斯·塔瑪匹瑪（漢名：田雅各，1960年出生）。

拓拔斯·塔瑪匹瑪就讀高雄醫學院期間，就已開始以漢名在對外發行的校內詩刊《阿米巴詩刊》發表詩作，其中寫於1981年12月的〈搖籃曲〉、1982年3月的〈孤魂曲〉也被選入1983年出版的《阿米巴詩選：1964~1984》⁸，隨後又以1983年12月6~7日在吳錦發主編《台灣時報》副刊發表的短篇小說〈拓拔斯·塔瑪匹瑪〉，分別入選李喬主編、爾雅出版社印行的《七十二年短篇小說選》以及彭瑞金主編、前衛出版社印行的《1983台

⁶ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈原住民族文學發展的幾回轉折——由日據時期以迄現在的觀察〉，收於巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《思考原住民》，台北：前衛出版社，2002年9月，頁148。

⁷ Michel Foucault, 1979. "What Is an Author?" in *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, edited and with an introduction by Josue V. Harari. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press. p. 142.

⁸ 高雄醫學院阿米巴詩社編，《阿米巴詩選：1964~1984》，台北：前衛出版社，1985年，頁210-214；另亦收錄於岡崎郁子著，葉迪、鄭清文、涂翠花譯，《台灣文學——異端的系譜》，台北：前衛出版社，1997年1月初版第一刷，頁330-335。

灣小說選》，並在 1986 年以短篇小說集《最後的獵人》獲得吳濁流文學獎；就在原權會成立的 1984 年，當時年僅 24 歲的拓拔斯·塔瑪匹瑪被李喬以高度期許的口吻肯定為：

一顆小說新星，已然升起，一位最夠資格稱為「本土作家」的朋友上臺了；
他將為台灣文學注入新血，使台灣文學基礎更為厚實堅固。⁹

由此可見，拓拔斯·塔瑪匹瑪早在原權會成立之前，即以漢文書寫、發表具有原住民族裔意識、身分認同的文學作品；伴隨著拓拔斯·塔瑪匹瑪其人其文逐漸受到漢人文壇的高規格重視，以及原權會的成立掀起一波波原運議題之後，其實也正是在某個程度上宣告了戰後台灣原住民族文學發展脈絡之中的「原運世代」文學書寫梯隊，已然蓄勢待發。

廣義來看，「原運世代」的原住民族文學書寫梯隊，若以出生的年代排序，除了排灣族的莫那能、布農族的拓拔斯·塔瑪匹瑪之外，至少還包括泰雅族的游霸士·撓給赫（漢名：田敏忠，1943~2003）、魯凱族的奧威尼·卡露斯（漢名：邱金士，1945 年出生）、達悟族的夏本·奇伯愛雅（漢名：周宗經，1946 年出生）、阿美族的阿道·巴辣夫（漢名：江顯道，1949 年出生）、泰雅族的多奧·尤給海（漢名：黃修榮，1952~1994）、卑南族的巴厄·拉邦（漢名：孫大川，1953 年出生）、排灣族的雅夫辣思·紀靈（漢名：高正儀，筆名：溫奇，1956 年出生）、布農族的卜哀·伊斯瑪哈單·伊斯立端（漢名：林聖賢，1956 年出生）、鄒族的巴蘇亞·博伊哲努（漢名：浦忠成，1957 年出生）、達悟族的夏曼·藍波安（漢名：施努來，1957 年出生）、泰雅族的麗依京·尤瑪（漢名：李璧伶，1958 年出生）、布農族的羅斯陸曼·伐伐（漢名：王新民，1958 年出生）、卑南族的阿吉拉賽（漢名：林志興，1958 年出生）、鄒族的依憂樹·博伊哲努（漢名：浦忠勇，1959 年出生）、泰雅族的瓦歷斯·諾幹（漢名：吳俊傑，1961 年出生）、達悟族的夏曼·夫阿原（漢名：郭健平，1964 年出生）、魯凱族的台邦·撒沙勒（漢名：趙貴忠，1965 年出生）、泰雅族的娃利斯·羅干（漢名：王捷茹，1967 年出生）、排灣族的利格拉樂·阿烏（漢名：高振蕙，1969 年出生）等人。

「原運世代」原住民族文學書寫者的出生年代，集中分布在一九五〇年代至一九七〇年代之間，他（她）們絕大多數是在部落出生，中學之後多在遠離部落的都市繼續升學或就業，也都在一九八〇年代陸續受到世界原住民族文化復興運動

、台灣民主運動的歷史反思、社會批判思潮的程度不一衝擊影響，直接或間接地讓他（她）們「遊走於兩種語言、兩個世界、兩個人種之間，這種『內在與外在性』給予他們思考與論述的可能性」¹⁰；換句話說，在融鑄這些原住民族運動知識青年、「原運世代」原住民族文學書寫者的文化知識體系上，不一定就是「原住民族 vs. 漢人」之間文化差異性的本質衝突，或是兩種文化意義象徵系統的矛盾對立，以薩依德（Edward Said）的話來講「所有文化的歷史是文化採借（cultural borrowings）的歷史……各種不同文化之間的採用、共通經驗和相互依存的关系，這是一個普遍規範」¹¹。孫大川在 1993 年的一篇演講稿當中，亦曾深刻描述了「原運世代」的文學書寫者、文化論述者共同面臨的結構性抉擇及實踐問題，他指出：

⁹ 李喬編，《七十二年短篇小說選》，台北：爾雅出版社，1984 年 3 月，頁 258。

¹⁰ 陳光興，〈去殖民的文化研究〉，《台灣社會研究季刊》第二十一期，1996 年 1 月，頁 89。

¹¹ Edward Said., 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books. p. 217; 漢譯參考 Edward Said 著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》，台北縣：立緒文化公司，2001 年，頁 407。

我們原住民不只是文字漢化，我們整個心都漢化了，這是無法算帳的，如果將漢文化從我身剝掉，我恐怕就剩下不了多少了，這是個事實，我們只能在這個事實的基礎內，找看看還有沒有可能性，多少也將民族經驗傳遞下去，或是變成一個象徵的符號。¹²

對於孫大川、莫那能、夏曼·藍波安、拓拔斯·塔瑪匹瑪、瓦歷斯·諾幹以及其他的「原運世代」的文學書寫者、文化論述者來說，倘若片面地將漢人及其文化體系、社會構造均質化或全稱化，動輒地向漢人訴諸於「原罪」意識以證成「原住民真理性」的論述，無疑是原運陷溺於定格式、停頓化、封箱性的歷史認識，不僅自我侷限原運的社會擴散參與效應，且將梗礙原漢關係新思維的開展可能性。因此，「原運世代」的文學書寫者、文化論述者的發聲位置不斷移動，除了因時修正文本的著述觀點、因勢調整原運的參與方式，同時嘗試透過不同的文類表現形式、文化實踐模式，以向台灣社會群體進行多面向的辯證對話。

因而在一九八〇年代初期至一九九〇年代中期的原住民族文化復振運動之際，「原運世代」的作者們或者透過部落踏查的神話故事採集，或者經由文學想像的書寫創作、歷史反思及社會批判的文化論述，展開自我族群文化主體的敘事策略，企圖尋求族群認同的再發現、文化身分的再建構、歷史記憶的重新編整，進而掀起並帶動不同世代的各族原住民以漢文、族語或以混語方式參與文學書寫的浪潮。

參、「原運世代作者」的認同實踐

1983年5月，三位就讀台灣大學的原住民學生夷將·拔路兒（阿美族，漢名：劉文雄）、伊凡·尤幹（泰雅族，漢名：林文正）、巴萬·尤命（泰雅族，漢名：楊志航）以手寫油印方式，發行戰後台灣第一份具有原住民批判意識的刊物《高山青》，「由於編輯人員全是原住民，發行對象亦是原住民，因此，這份刊物的內容所強調的是在於喚起原住民的民族意識，及呼籲族人的團結」¹³；1984年4月，黨外編輯作家聯誼會成立「少數民族委員會」；1984年12月29日，原權會成立。綜觀一九八〇年代初期的原運組織出版發行的刊物（包括《高山青》、《原住民會訊》及《山外山》），謝世忠指出「是為八〇年代末期重要的原住民政治社會論述文書……文字筆練雖不是文學，卻是原住民建立中（漢）文書寫信心的先鋒部隊」¹⁴；事實上，根據「少數民族委員會」召集人、原權會第一任會長胡德夫的說法，多位「原運世代」的文學創作者在一九八〇年代初期的原運萌芽之際，即已扮演主要的發起人、參與者及行動者的角色，只不過在當時他們的漢語文學作品大多不是發表於原運的刊物之上，當然原權會發行的機關刊物《原住民會訊》、《山外山》也不是單純的文學雜誌。胡德夫在敘述他的原運參與過程、心情轉折的文字當中，提及他在1984年初為了招募「少數民族委員會」的創設成員而遍旅全台的辛酸（心酸）點滴，胡德夫說：

為招募會員（當時是禁忌），我隻身由北出發……共招募到28名創會會員，包括……田雅各醫生（布農族）、施努來、郭建平（此二位為蘭嶼青年）¹⁵

¹² 孫大川，〈黃昏文學的可能——試論原住民文學〉，《文學台灣》第五期，頁65。

¹³ 謝世忠，〈認同的污名：台灣原住民的族群變遷〉，台北：自立晚報社，1987年11月，頁63-64。

¹⁴ 謝世忠，〈「山海文化」雜誌創立與原住民文學的建構〉，收於聯合報副刊編輯，《台灣新文學發展重大事件論文集》，台南市：國家台灣文學館，2004年12月出版，頁177。

¹⁵ 路索拉門·阿勒，〈「大武山美麗的媽媽」與「原權會」〉，《原住民族》第三期，2000年7月，頁20。

值得注意的是，對於胡德夫、莫那能、拓拔斯·塔瑪匹瑪、瓦歷斯·諾幹等多位「原運世代」的原住民族文學「作者」來說，他們的原住民文化身分認同意識之所以逐漸覺醒並將之化為具體的社會行動，相當程度得力於一群具有歷史反思、政治批判，以及文化關懷意識的漢人知識份子；換句話說，一九八〇年代初期的原運生成因素之一，奠基於原漢族群的基進知識份子之間的互敬式接觸、交往及期勉，他們不以原漢族群關係二元對立論式的歷史認識、文化想像而定位彼此，例如胡德夫表示：

當年我認識的許多朋友當中，李雙澤是影響我、鼓勵我最大的朋友。他鼓勵我唱出自己民族的歌謠，寫出代表自己民族的新歌。¹⁶

曾在原權會擔任「促進委員會」召集委員的莫那能也曾表示，他在一九七〇年代中期之後因為結識李雙澤、陳映真、蘇慶黎、王拓、黃春明、楊青矗、王津平及林正杰等多位漢族的知識份子、文學家與政治異議人士，「讓我在往後峻險峭絕的命運顛蹟中，總能嗅到一絲幽微卻不斷絕的生的氣味」，莫那能說：

直到七〇年代末、八〇年代初的時候，我才恍然大悟，原來這些人都是漢人主流社會眼中的「匪寇」。他們有人早就坐過牢，有人就在那時去坐牢，另有些人是後來真的去坐牢，更多的一大群人則一直在牢獄的邊緣打滾。但是我從來不後悔，藉由他們，我進入另一波更大的社會脈動中，也更能看清自己以及原住民族群的乖舛命運。¹⁷

拓拔斯·塔瑪匹瑪在接受日本學者岡崎郁子的訪問時，也曾生動描述他在大學時期結識的漢人同學讓他「向文學開了眼」，拓拔斯·塔瑪匹瑪說：

一直沒有朋友的我，一入大學卻一下子得到了五個朋友。他們是王浩威、楊明敏、蔡榮裕、李勝駟、夏宇德。五個人都是漢族，只有我是原住民。他們在當時來說是擁有前衛思想的，所以我們六人總是在一起做社會運動和文藝活動。看了電影就討論，找出受過政治迫害的人物聽他講話，到社會運動比南部旺盛的台北，和吶喊民主化的人們議論。¹⁸

身為原住民族文學的「原運世代作者」，胡德夫、莫那能及拓拔斯·塔瑪匹瑪的憶往敘述，有力見證了一九八〇年代初期原運的生成因素對於原住民族文學「作者」來說，乃是一群具備著歷史反思、政治批判、文化關懷及社會參與意識的基進知識份子們跨越原漢、族裔的文化差異畛域，集體參與推動揉搓著「族群性」及「社會性」的社會運動；不同於胡德夫、莫那能、拓拔斯·塔瑪匹瑪、夏曼·藍波安在台北透過街頭行動或文學書

¹⁶ 同上註。李雙澤（1949～1977）原籍福建省晉江人，小學時期隨菲律賓華僑的父親來台定居，被喻為一九七〇年代台灣民歌運動的主要催生者；關於李雙澤的生平事蹟，可參見梁景峰編輯，《再見，上國——李雙澤作品集》，台北：長橋出版社，1978年9月初版；梁景峰、李元貞編，《美麗島與少年中國——李雙澤紀念文集》，台北：李雙澤紀念會，1987年9月。

¹⁷ 莫那能口述，盧思岳採訪整理，〈被射倒的紅蕃〉，收於楊澤主編，《七〇年代——懺情錄》，台北：時報文化公司，1994年12月，頁81。

¹⁸ 岡崎郁子著，葉迪、鄭清文、涂翠花譯，《台灣文學——異端的系譜》，頁311。

寫，直接參與黨外政治組織及原權會發起的集體運動，瓦歷斯·諾幹當時在花蓮縣富里國小任教，以筆名「柳翱」寫些〈與學童書〉、〈學童記載〉之類無關於族群文化身分意識的系列詩作，但是：

寫了一陣子發覺好像沒什麼題材可以寫了，很困擾，後來我就跑到我的結拜大哥、寫小說的林輝熊那裡去，他說：你本身是山地人，你怎麼不寫你山地的東西？可以寫你從小成長的部落故事。我聽到的當時是滿震撼的，自己從來沒有這樣想過，因為我不會認為寫這樣的東西是很重要的。¹⁹

在漢人朋友的點醒之下，瓦歷斯·諾幹這才重新思考自我的族裔身份認同問題，然而卻是帶著疑惑、焦慮的精神狀態面對自我的重新發現，「我回到宿舍開始要寫的時候，我發覺自己竟然寫不出來，發現自己和部落的關係其實還是滿疏遠的」（《想念族人》，頁 212）；就在此時，身在花蓮的瓦歷斯·諾幹輾轉得知原權會在台北成立，他曾兩度去電申請加入會員卻都未果，瓦歷斯·諾幹指出：

一九八四年原權會成立之初，我還是一位遠赴花蓮富里任教的年輕老師，當時從報紙上看到原權會會址（板橋）與連絡電話，我去電原權會希望能夠加入成為會員，結果兩次去電均無下文，我事後想起這一件漏網的歷史片段，私心的認為原權會人少事雜，何況當時已經有幾件抗爭大事持續進行，因而漏了我這條小魚。²⁰

未能如願成為原權會的會員，但是無損瓦歷斯·諾幹決定重新認識自己的族群、部落的心志；為了能夠便於利用假日就近返回部落，瓦歷斯·諾幹請調獲准任教梧棲鎮的梧南國小、豐原市的富春國小，一方面因為「初識『老紅帽』（指台灣社會主義的『台共』），我大量閱讀『夏潮』雜誌，並且從中概略地了解台灣原住民的社會狀態，當時給我的震撼是，為什麼我從來都不知道族人的另一面，而陶醉於自己所編織的『文學家』的夢幻中」（《想念族人》，頁 10-11），另一方面因為大量閱讀社會主義的書刊，逐漸關切台灣社會在資本主義結構之下的階級剝削問題「我才慢慢的介入社會運動，但並不是一下子就從進入原住民運動開始，而是從工黨進去的」（《想念族人》，頁 220），惟也正如 Fanon 所言「政黨從眼前現實（living reality）出發，也以這現實為名，以關係著人們目前與未來的赤裸裸現實利益為名，去訂定他們的行動方針……政治人物將他們的行動投注於現實當下的事件（actual present-day events），文化人的關注面向卻在歷史場域（field of history）之中」²¹，瓦歷斯·諾幹在一九八〇年代中期的政黨參與經驗也同樣面臨到 Fanon 分析的問題，他說：

因為當時的工運在台灣極受打壓，所以工黨或是後來的勞動黨都沒有太多的力量注意到原住民問題，對弱勢階層的組織運動工作也很少，我就漸漸疏遠勞動黨。（《想念族人》，頁 220）

¹⁹ 瓦歷斯·諾幹，《想念族人》，台中：晨星出版社，1994年3月，頁 211-212。

²⁰ 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，《山海的文學世界：台灣原住民文學國際研討會》論文集，頁 78。

²¹ Frantz Fanon., *The Wretched of the Earth*. New York: Vintage Books. pp. 167-168.

在此同時的原權會，也在一九八〇年代後期逐漸出現謝世忠形容的「偏離群眾的菁英」現象；1993年11月原權會發起「反離妓華西街慢跑活動」，行動的訴求在於向社會控訴原住民少女的身體遭受資本主義物化的販售剝削，但卻完全沒有站在被稱為「離妓」的原住民少女的生活空間、心理位置去思考運動設計的周延性問題，同時也不自覺複製了原住民族被以污名化社會認識的修辭暴力，利格拉樂·阿烏寫下了一位來自花蓮秀林鄉的泰雅族少女，一個讓阿烏「曾經在一夜的促膝長談中令我痛哭流涕的『不幸少女』」的話：

離妓！什麼叫離妓？我們不是人嗎？……你們不要叫我「離妓」好不好？你們這些慢跑的人知道嗎？那次遊行之後，我被鎖起來三、四天，不准出去怕被發現，我不是說你們的關心不好，可是，除非你當場把我們帶出去，否則，後面的日子就難過了；尤其是那種剛來的，一定會被管的很緊，我的妹妹還在裡面呢！²²

一九八〇年代後期以原權會為領導核心的原運逐漸出現都會化、菁英化以及政治利益競逐的偏離群眾現象，也在學界、原運內部及文學創作者之間引起反思或批判，正如 Fanon 分析的土著知識份子對民族文化認同及實踐過程之時，忽略了族人在現實生活上、文化適應上的深沉心理結構，致使知識份子與其族人形成互為漂泊的雙重疏離者。一九六〇、七〇年代期間的原住民族林班歌謠、工地歌謠至少還可透過私下的、集體的傳唱形式以流通於各族的原住民之中，間接生成或凝聚關於「山人」的族裔文化身分共同體想像，吊詭的是，一九八〇年代之後訴諸於「喚起原住民的民族意識，及呼籲族人的團結」的原運及其文化復振、文學書寫的行動，反而卻在原住民族的各部落、族人之中得到的是冷漠反應，謝世忠指出：

他們發動聲勢不小的遊行，反對主體社會處置少數民族事務的方式，舉辦各種形式的研討會、座談會、和演講，以批判國民黨錯誤的統治。然而，除了原權會會員、少數原住民籍支持者、及一些漢人同情者之外，在家鄉大多數族人同胞竟對這些「正義的行動」表現出冷漠的態度。抗爭領袖終於在原權會成立五年之後，於自己編織的大夢中甦醒過來。²³

上述引文，謝世忠所指的「抗爭領袖終於在原權會成立五年之後，於自己編織的大夢中甦醒過來」，其實並不完全作用於原權會的領導幹部之上，反之是在原權會幹部系統之外的原住民文化論述者、文史工作者及文學書寫者之間掀起了一波關於「部落自治、重返原鄉」的實踐路線論爭。

肆、「原運世代作者」的返鄉及部落書寫

以今觀昔，這場論爭的實際效應不僅牽動、改變了戰後台灣原住民族文學「原運世代作者」的文學理念及其表述、書寫的實踐方位與文本內容，同時促使原運的路線經營模式漸從泛族意識轉向部落認識；換句話說，一九九〇年代前後，原權會領導幹部纏結於偏離群眾、政治利益競逐的諸般因素發酵之下，在在迫使原運的香火廣續必須改採另一種的思考角度或高度以延續深化。正如瓦歷斯·諾幹的反思批判，原權會在一九九〇年代前後的角色功能呈顯的是：

²² 利格拉樂·阿烏，《誰來穿我織的美麗衣裳》，台中：晨星出版社，1996年7月，頁24-27。

²³ 謝世忠，〈偏離群眾的菁英——試論「原住民」象徵與原住民菁英現象的關係〉，收於謝世忠，《族群人類學的宏觀探索：台灣原住民論集》，台北：台灣大學出版中心，2004年5月，頁69。

只不過看到的是原運的議題不全是文學的反映。甚至於是，原運日後部分轉進體制內鬥爭，卻突出了「權力置換」的景觀。²⁴

因此在1988~1989年間，瓦歷斯·諾幹轉向參與《原報》的編輯論述工作，「他們希望在南部能有一個集中於原住民運動的嚴密組織，甚至於發行刊物，我覺得這個構想很好，就投入其中，一個月起碼跑三四趟屏東」²⁵；1990年10月，瓦歷斯·諾幹又與妻子利格拉樂·阿烏創辦《獵人文化》雜誌，「當時天真而熱情的想法是，以文字報導來讓族人開始關心周遭的權益問題，兩年來最大的打擊並非是來自郵檢的刁難，並非是情治單位的注意，這些並未能稍減我們不斷要求台灣原住民正視原住民處境的呼聲，我們最大的挫敗反而是得不到族人的反應，那怕是責備我們不努力也好」（《想念族人》，頁16-17），《獵人文化》苦撐兩年後即告停辦，箇中透顯的意義正如謝世忠所言：

在近幾年出刊的《原報》和《獵人文化》兩種原住民主要文化與政治批判性雜誌中，有不少文章是由羅拉登·巫馬司、卡力多愛·卡比、台邦·撒沙勒、及瓦歷斯·尤幹等四人所寫。尤其是瓦歷斯·尤幹，他擔任《原報》的主筆，又負責《獵人文化》的發行，有不少事幾乎是他一人及其夫人獨力推動完成的。我們看到刊物和文章繼續湧現，但事實上只有少數人在其中貢獻理念。所以，原住民抗爭運動已受到愈來愈多族人響應支持的說法，顯然是過於樂觀的了。²⁶

《原報》、《獵人文化》的論述參與及創辦經驗之所以讓瓦歷斯·諾幹心生挫敗之感，原因或許在於「原運世代」的文化論述者、文學創作者以漢語書寫、結集、發行的書刊雜誌，在出版市場的流通機制上很難進入部落族人的手中，更何況不少年老族人對於漢文的閱讀、理解能力是吃力的，某種程度來說這也正如 Fanon 所言，族群認同實踐的土著知識份子所帶回去的文化產品，對於族人而言像是外國人、陌生人一般的技巧與語言；孫大川在探討《山海文化》雙月刊的發行困境之時也有類似的感慨，他指出「《山海文化》的受眾主要還是限定在原住民知識階層，以及關心原住民議題的漢人朋友身上，其訴求對象及傳播範圍是特定的……而『書寫』及其內容又難掩菁英的屬性，也無法深入到原住民的一般大眾」²⁷。另一方面，包括拓拔斯·塔瑪匹瑪、瓦歷斯·諾幹、孫大川等在媒體發表文學作品、文化論述的「原運世代作者」，卻也同時是基層原運的部落族人質疑、批判的對象，例如1994年一位泰雅族的部落原運領袖批評指出：

今天我很悲觀地說，像孫大川、田雅各、瓦歷斯·諾幹他們寫的文章，我覺得只有漢人會注意，因為這些人根本沒有跟基層在一起……他們以學者的身份來論斷原住民的前途，這很要不得，但是偏偏媒體要注意他們的意見，他們跟基層脫節，但是他們的意見很重要。今天如果以他們的聲望去參加原運，一定能號召很多人；但是他們不敢，還是只能拿筆，寫原住民

²⁴ 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，頁82。

²⁵ 瓦歷斯·諾幹，〈想念族人〉，頁221。

²⁶ 謝世忠，〈族群人類學的宏觀探索：台灣原住民論集〉，頁70。

²⁷ 孫大川，〈從言說到書寫——台灣原住民的文字創作、文獻整理及其傳播經驗，以《山海文化》為例〉，收於孫大川，〈夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治〉，頁171、173。

的悲哀、苦難。²⁸

這位泰雅族的部落原運領袖在 1994 年批評孫大川、拓拔斯·塔瑪匹瑪，以及瓦歷斯·諾幹「根本沒有跟基層在一起」的談話，證諸於經驗事實，恐有未盡公允之嫌；孫大川 1993 年底開始主編《山海文化》雙月刊、拓拔斯·塔瑪匹瑪在 1987 年志願前往蘭嶼衛生所擔任醫師、瓦歷斯·諾幹也在 1990 年自資創辦發行《獵人文化》雜誌，若以「跟基層脫節」的評價審度他們的相關作為，這種批評過於沉重。惟從這位泰雅族部落原運領袖的觀點來看，相當程度也顯示了「原運世代作者」肩負著戰後台灣原住民族文學形成過程累積之下的歷史重量及壓力

，霍斯陸曼·伐伐曾經感性表示：

記得年青時，經常豪邁的說：「我可以處處為家！」曾幾何時，每逢夜半驚醒，自己像個迷失在人群中的小孩子，驚慌失措的到處哭喊著父母的名字。對故鄉的思念宛如癌細胞般的漫延，甩也甩不掉；治也治不好……²⁹

他（她）們一方面就像 Fanon 所說的「我要對我的身體負責，同時也要對我的種族、我的祖先負責」，另一方面在對其文化身分的認同、實踐過程之中，卻又不時承受著來自於社會外部的、族群內部的多重質疑、非議、誤解及批評壓力

，孫大川即曾委婉指出「在我許多原住民朋友當中，不少是因早期進行邊緣戰鬥而幾乎崩潰的」³⁰。

回到一九九〇年代前後的原運發展脈絡來看，關於原住民文化身分認同線索的再發現、再建構的實踐位置辯證過程，當可視之為構成台灣原住民族文學「原運世代作者」形成的最主要趨力；他們以切身經驗的參與或觀察位置見證了原權會訴諸於「民族的／政治的」、「都市的／菁英的」公共領域建構模式的扁平淤塞化，進而質疑由原權會的台北領導幹部們決定的原運議題內容、路線走向，是否虛懸於族人切身所處的客觀社會結構之外，成為族人眼中的另一種貴族身份團體

？他們批判部分原住民知識份子本身先疏離了部落，嗅不到原鄉的泥土味，感受不到族人真實的生活脈動需求，只是在都市的柏油路上、冷氣房內隔空為族人思考、為族人著想、為族人痛苦掙扎，可是卻又不肯回到部落，聆聽族人的肺腑之聲，例如擔任「台灣原住民族部落聯盟」召集人的麗依京·尤瑪說，「都市裏的原運，不是我要做的，也不是原住民需要的」³¹，《原報》發行人台邦·撒沙勒也直言指出「原住民知青們不願回鄉，一再編造理由拒絕返回部落，正是原運發展停滯不前的根本因素」³²；在部落小學執教的依憂樹·博伊哲努也肯定「部落主義的精神應該可以帶領族人走過滄桑、揮別悲情」，他質疑在都會化、政治性的原運路線之下「我們的部落是不是就停止了被吸納、被消化、被同化的命運？我們所設計的社會運動帶給部落族人什麼方向？」倘若原運的領導菁英們未能就此進行深沉反思的自我批判，依憂樹·博伊哲努寫道：

²⁸ 轉引自孫大川，《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》，頁 150-151。

²⁹ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉，（來源：<http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=715>）。

³⁰ 孫大川，《山海世界——台灣原住民心靈世界的摹寫》，台北：聯合文學，2000 年 4 月，頁 154。

³¹ 劉湘吟，〈原住民的女兒——麗依京·尤瑪的使命感與實踐〉，《新觀念》第 102 期，1997 年 4 月，頁 24。

³² 台邦·撒沙勒，〈讓我們下鄉去——對原住民知青的呼籲〉，《原報》，1992 年 7 月 15 日。

很輕易把原住民部落生活文化簡單化、支離化甚至孤立化，這樣的結果只是讓部落生活文化更容易走入學術研究、走入舞台呈現、走入商業化、泛政治化的領域，讓不同的人去操弄……如果原住民精英無法再做更具創造性、深入性的思考，那麼原住民族仍然是大社會的邊陲民族，一個等待被淘汰、被消化的可憐族群。³³

正是基於對文化身分認同實踐位置、文學表述形式及內容的多重深切反省之下，多位「原運世代作者」一九八〇年代後期開始陸續地將工作的、居家的生活場域從都市遷返部落，這不僅是他們對於個人生命經營轉向的重大抉擇，既廢續也維護著原運香火向部落傳遞的實踐空間，同時也讓以往社會認識的原住民族文學景觀產生結構性轉折，從訴諸於泛族意識「文化的滲透／抵抗」書寫策略轉向部落意識「認同的學習／增值」實踐模式；夏曼·藍波安即曾感性回顧自己在返鄉定居之前的生命型態及心路歷程：

在外求學，我失落、我憂鬱、我頹廢、我失敗、在燈紅酒綠下自甘墮落、迷茫；在漢人面前，我退縮、我自卑。但，當我一回想到小學五年級與父親上山的這段小故事，我的勇氣就成了一波又一波的巨浪，永不休止的律動，再重新調整自己的方向。³⁴

針對多位「原運世代作者」以行動落實返歸部落的抉擇，台邦·撒沙勒肯定指出「原住民知青返鄉，正是希望他們找到自己的歷史地位，勇於實踐自己理想的藍圖，回到自己的起初之地，發掘運動的力源所在，進而改造民族悲情的宿命」³⁵，瓦歷斯·諾幹也認為原運的基礎首要落實於重返部落，回到老人與小孩的身邊，重思部落的需要，否則一旦離開部落、失去部落甚至放棄部落，所有的族群身份認同建構理念都將無所依憑，「任何一個原住民知識份子必先對其土地、民俗、祭典、古蹟等賦予有生命的肉身，這也是身為原住民亟待恢復的文化使命」³⁶；孫大川則從戰後台灣原住民族文學發展脈絡的角度指出：

許多原住民作者的經驗證實，直到他們從激越的反抗意識中返回自己的族群，剝除知識份子的傲慢，學習曾被他們遺忘、漠視的老人家智慧，甚至學著服從被自己以前看來是迷信、威權的各種禁忌和部落制度，他們才確立了自己的主體性，也同時肯定了自己族群的主體性。³⁷

證諸於一九八〇年代後期「原運世代作者」陸續在返居部落之後書寫發表的文化論述、文學創作，幾乎可以說是他們最為社會認識、閱讀及受學者取樣研究的代表作，同時也是構成一九九〇年代之後原住民族文學「雙語創作」、「混語書寫」主要的文本肌理；箇中的拳拳大者，包括布農族的拓拔斯·搭瑪匹瑪1987年7月志願前往達悟族人的蘭嶼行醫之後，1992年12月出版短篇小說集《情人與妓女》、1998年6月出版散文集《蘭嶼行醫記》。

³³ 浦忠勇，〈走過部落滄桑、揮別部落悲情〉，《山海文化》雙月刊第10期，1995年5月，頁44-45。

³⁴ 夏曼·藍波安，〈我的第一棵樹〉，《山海文化》雙月刊第6期，1994年9月，頁80。

³⁵ 台邦·撒沙勒，〈讓我們下鄉去——對原住民知青的呼籲〉，《原報》，1992年7月15日。

³⁶ 柳翔，〈永遠的部落——泰雅筆記〉，台中：晨星出版社，1990年9月初版，頁189。

³⁷ 孫大川，〈山海世界——台灣原住民心靈世界的摹寫〉，頁155。

魯凱族的奧威尼·卡露斯 1990 年返回好茶部落定居後，1996 年 10 月出版散文集《雲豹的傳人》、2001 年 12 月出版長篇小說《野百合之歌》、2002 年 1 月出版童話故事《魯凱族：多情的巴嫩姑娘》、2006 年 10 月出版散文集《神秘的消失：詩與散文的魯凱》。

達悟族的夏曼·藍波安 1990 年返回蘭嶼部落定居，1992 年 9 月出版散文集《八代灣的神話》、1997 年 5 月出版散文集《冷海情深》、1999 年 4 月出版長篇小說《黑色的翅膀》、2002 年 7 月出版散文集《海浪的記憶》、2005 年 12 月出版繪本書《海浪的記憶：我的父親（夏本·瑪內灣）》、2007 年 7 月出版《航海家的臉》。

泰雅族的瓦歷斯·諾幹 1994 年 7 月返回雙崎（Mihu）部落定居後，1997 年 1 月出版散文集《戴墨鏡的飛鼠》、1999 年 9 月出版散文集《番人之眼》、1999 年 11 月出版詩集《伊能再踏查》、2003 年 3 月出版散文集《迷霧之旅》。

排灣族的利格拉樂·阿烏 1994 年 7 月隨夫定居泰雅族的雙崎部落，1996 年 7 月出版散文集《誰來穿我織的美麗衣裳》、1997 年 4 月出版散文集《紅嘴巴的 Vu Vu》、1998 年 12 月出版散文集《穆莉淡——部落手札》，離婚後移居生活於台北及屏東的母親部落之間，2003 年 6 月出版繪本書《故事地圖》。

伍、部落之為文化身分認同、文學敘事主體的容器

綜觀上述五位陸續在一九八〇年代後期返居部落並展開文化論述、文學書寫的「原運世代作者」，除了以部落做為文化身分認同、文學敘事主體的容器，並以其在部落生活形成的思考方式參與部落的土地記憶、族人的生活內容的塑造與重塑；其中除了拓拔斯·塔瑪匹瑪之後，其餘四位都在返歸部落生活之後棄用自己的漢名，或者依據部族的傳統命名文法而恢復使用族名（例如邱金士改為奧威尼·卡露斯），或者依循其在家族身分位置的變化而更換族名（例如施努來改為夏曼·藍波安，瓦歷斯·尤幹改為瓦歷斯·諾幹），或者央請家族長者重新為之取名（利格拉樂·阿烏的族名即為外婆所取）。

他們以歸返部落之後的族名進行文化論述、文學書寫的作品閱讀者雖然仍以平地受眾、漢人為主，惟其書寫的位置、發聲的視域及表述的內容，卻已緊密扣聯於部落的生命節奏、族人的生活意識，例如雖然都是原住民族的一員，但是對於蘭嶼的達悟族人來說，來自於台灣的布農族醫生拓拔斯·塔瑪匹瑪，其實也是一位文化語言、知識背景不同的「外地人」，然而接受現代醫學教育、志願前往蘭嶼行醫的拓拔斯·塔瑪匹瑪並沒有對達悟族人顯露出醫師身分的優越感，或是高人一等的文化傲慢意識，反而是在日常生活當中謙卑地向達悟族人學習，尊重並肯定不同文化的存在價值。

收錄於《蘭嶼行醫記》的〈新舊惡靈的決戰〉一文，描寫一位罹患急性肺炎而生命垂危的達悟族老人從發病、送醫治療後，又被族老們以「惡靈出現」的傳統信仰觀念而接回部落，終而不幸病逝家中，但是老人靈魂已由雙親的靈魂親自接應的過程。拓拔斯·塔瑪匹瑪以悲憫的反省文字，深刻描述老一輩的達悟族人對於現代醫學科技的疑懼，以及新舊世代之間的達悟族人對於現代化醫療制度的衝突矛盾意見；文中，作者固然是從醫學院畢業的高級知識份子，但他仍然回歸到人的心理、精神層面去看待、體會並尊重達悟族人對於善靈、惡靈的傳統信仰。雖然拓拔斯·塔瑪匹瑪研判如果把握治療時機，老人也許可以治癒，但是醫師面對生命的不確定感，其實也會心生恐慌，何況不認識病魔的人心理壓力更沉重，「我可以感覺病人違背傳統信仰的恐懼」，所以他安慰護士不必太刻意改變他，否則等於製造另一種恐慌，「一味強調現代醫療而忽視他們的感受，不就成了現

代新惡靈嗎？」³⁸ 另如〈小朋友診斷醫師的不安〉描寫來自台灣山林的布農族醫師，在蘭嶼八代灣潛水射魚既好奇又不安的經驗；文中，作者以擬人化的筆法，生動描繪海底魚隻、珊瑚的靈活姿態，尤其是在背部突然傳來尖銳的刺痛之後，卻不知「肇事的兇手」是什麼？醫師頓時成為不安的病人，所幸在海邊遇到一群尚未上小學的達悟族小朋友「診斷」是遭到水母蜇傷，醫師的不安之情才漸平息，「感謝小朋友幫我確定診斷之後，我好像是病人遇上的好醫師，心裡的恐慌消失了」³⁹。

又如奧威尼·卡露斯雖以幾乎「隱居」的方式在好茶部落以漢語、族語的混語形式，以史官的視域書寫魯凱族的神話傳說及族人的生命禮儀，但他仍然不時透過文學的書寫形式展示原運的就地實踐精神，小說家舞鶴指出：

「文字」令卡露斯盡參與了九四年以降的原住民政治、文化抗爭運動，尤其攸關部落存亡的「反水庫運動」他更長篇譴責「滅絕一個族群傳統文化的不公不義」——呼應他在九〇年代初喚起的「回歸舊部落」運動，顯然後來文字成為抗爭的有力工具。⁴⁰

事實上，上述五位返居部落並展開文化論述、文學書寫的「原運世代作者」，每一位對於文化身分認同的實踐過程，及其返鄉書寫的文本內容，都有各別深入探討的價值；以瓦歷斯·諾幹為例，他在返鄉定居之後的部落書寫，具體聯結於族群的歷史記憶、部落的族人生活之上，但以自己的話來說，「三十歲以前，我像一縷幽魂蕩漾在每一座不知名的城市……三十歲以後，我的靈魂逐漸有了具體的血肉，它也不再遊蕩在不知所以的角落」，也就是在返鄉定居後進行部落的歷史記憶、族人的日常生活的踏查書寫，卅歲之後的瓦歷斯·諾幹逐漸地被認識、肯定為原住民族文學的「作者」之一，他的文學靈魂也才有了血肉定著的依歸；霍斯陸曼·伐伐的文學書寫歷程亦有類似的痕跡，他說：

寫作或許可以撫慰思鄉的心靈；創作的歷程不但讓我重新游走在熟悉的部落小徑之上，也讓我的靈魂在寫作的世界裡，找到回家的路。⁴¹

前述幾位的「原運世代作者」雖在一九九〇年代前後以返歸原鄉的部落書寫形式實踐族群文化身分認同，惟此並不意味他們的作品發表、出版、流通及讀者的分布方位就此抽離於平地都市、漢人社群之外⁴²；準此以觀，同一時期的「原運世代」文化論述者、文學創作者如胡德夫、莫那能、孫大川、巴蘇亞·博伊哲努、游霸士·撓給赫、雅夫辣思·紀靈等人雖仍居住於不同的都市之中，惟此並不減損他們游走於原鄉部落、定居都市之間

³⁸ 拓拔斯·塔瑪匹瑪，《蘭嶼行醫記》，台中：晨星出版社，1998年6月，頁230-237。

³⁹ 拓拔斯·塔瑪匹瑪，《蘭嶼行醫記》，頁174-178。

⁴⁰ 舞鶴，〈魯凱人奧威尼·卡露斯盡〉，收於奧威尼·卡露斯盡，《雲豹的傳人》，台中：晨星出版社，1996年10月，頁VI-VII。

⁴¹ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉，（來源：<http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=715>）。

⁴² 「原運世代作者」全以電腦寫作，結集作品亦多是由平地都市的出版事業機構印行；夏曼·藍波安深夜在蘭嶼捕飛魚時還隨身攜帶手機，孫大川指出「夜半，接到夏曼的電話，是大哥大打的，他在海上捕飛魚」，夏曼·藍波安自己也說「午夜過後，我國中時期的老師，陳其南先生可能是喝了咖啡睡不著吧！我的手機突然音響……老師，我右手抓魚線，左手握手機，我現在正在海上捕飛魚」，參見夏曼·藍波安，《海浪的記憶》，台北：聯合文學，2002年7月，頁8、19。

的著述作品對於原運精神的增益價值

、認同意理的內容增值，正如孫大川 1999 年為漢族友人的著作寫序之時所言：

我在大台北都會地區的輾轉盤旋，何嘗不是另一種失落與漂泊……。年近半百，漸漸體會到其實一個人只要有思想、想要出發，就有失落，也就有漂泊，這早已不是什麼回不回歸部落的問題了。⁴³

換句話說，一九八〇年代後期因為對於原權權帶領的原運逐漸傾斜於菁英化、都會化、政治化路線的質疑、反省及批判，愈來愈多「原運世代」的文化論述者、文學創作者選擇以部落回歸的模式、部落書寫的形式，實踐其對族群文化身分意識的認同，進而影響了多位「原運世代」之後的原住民作者對於文學書寫、文化實踐的路徑，箇中最為明顯者當屬一九九〇年代後期出版個人第一本散文集，旋即廣泛受到外界注意，甚至已被偶像化、明星化的亞榮隆·撒可努（排灣族，漢名：戴志強，1972 年出生）。

謝世忠嘗言「在文學評論家的意識和潛意識判準下，《山海》多年努力不懈募徵文字之士，好像只造就了一個撒可努」⁴⁴，亞榮隆·撒可努在一篇自述他 2003 年返鄉創辦「獵人學校」心路歷程的文章之中，亦曾以第三人稱的敘事筆法形容自己：

撒可努為大專院校競相邀請的熱門演講者，足跡遍及美國、菲律賓、中研院、台灣大學、清華大學、成功大學、政治大學、海洋學院、輔仁大學、銘傳管理學院、文化大學……及各中級、小學。目前並擔任大學社團的指導老師，大家都叫他「說故事的人」！2000 年更獲得《2000 年巫永福文學獎》首獎、《第一屆中華汽車原住民文學獎》首獎，除了聯合報、中國時報的報導外，台視的大社會（8 月）和公共電視（9 月）更製作一小時的人物專訪。此外，撒可努更是國家文藝基金會有史以來最年輕的被補助者。⁴⁵

經由上引撒可努的自述文字，不難發現他在一九九〇年代後期，甚至於是整個戰後台灣原住民族文學的「作者」形成脈絡當中，均可謂之為特殊的景觀存在；透過撒可努的「走紅」⁴⁶事例，某種程度顯示廿一世紀的原住民族文學「作者」的形成軸跡，不再只是依循以往的文學書寫、發表及出版模式，至少對於既是雕塑藝術家又是文學創作者的撒可努來說，原住民族文化、藝術及文學的價值存在位置，必須建築於強迫性的社會視覺認識之上，因此他以「公共展演」(public performance) 的形式，要求自己穿戴排灣族男子的傳統服飾出現在任何一個文學性活動現場；另一方面，撒可努在 2002 年與新世代的漢族作曲家彭靖合作，共同發行台灣原住民族文學的第一本有聲書《VuVu 的故事》，他的第一本散文集《山豬·飛鼠·撒可努》隨後也被香港導演張東亮改編

⁴³ 孫大川，《山海世界——台灣原住民心靈世界的摹寫》，頁 229。

⁴⁴ 謝世忠，〈「山海文化」雜誌創立與原住民文學的建構〉，頁 208。

⁴⁵ 撒可努，〈拉勞蘭部落青年會——獵人會所〉，《原住民教育季刊》第 31 期，2003 年 8 月，頁 108。

⁴⁶ 《山海文化》、《Ho Hai Yan 台灣原 YOUNG》雙月刊主編林宜妙曾以「走紅」一詞形容撒可努近年來的活躍表現；林宜妙撰，〈亞榮隆·撒可努簡介〉，收於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·散文卷（下）》，頁 132。另與亞榮隆·撒可努熟識的友人則是戲謔調侃之為「撒可努現象」或「撒可努產業」。

為電影，並在 2005 年 11 月 4 日上映，不論是有聲書或電影，都有撒可努獻聲及現身的參與演出。

相較於同世代的原住民族文學創作者，「能說能寫、能刻能畫、能演能唱」⁴⁷的撒可努，確實多才多藝且少年得志，但是他也清楚知道自己對於排灣族歷史、文化及語言的掌握程度相當貧乏：

小時候不太說母語，我的爸爸刻意地包裝我，不讓我去學母語，他說我們的孩子學母語幹什麼，學母語之後別人會笑他是山地人，我就真的封閉了自己 18 年，沒有學母語。⁴⁸

即使他在 2000 年以現役警察的身分獲得「第一屆中華汽車原住民文學獎」的散文組第一名，但是當時年僅 27 歲、接受警察學校教育的撒可努對於原住民族在台灣的受殖民歷史、一九八〇年代初期原運歷程的認知，可以說是一片空白；撒可努一方面在承受或忍受外界貼上偶像化、明星化的豔羨或貶抑的眼神同時，另一方面也在蓄積三十歲之後的返鄉動能；2002 年，撒可努獲准改調保一總隊工務科，擁有相對較為充裕的時間返回台東太麻里的香蘭部落，並向族人發起在部落的山丘協力闢建「拉勞蘭部落青年會——獵人會所」，撒可努說：

在書寫《走風的人》期間，我幾乎每個禮拜往返於台東、台北間，光是來回的车資，就用掉了我大半的薪資；而跟國家文藝基金會申請的補助金，全部拿去蓋了「青年會所」。這棟會所的成立，最大的受益者就是部落和我的族人，而不只有我個人。⁴⁹

在撒可努的構想，「拉勞蘭部落青年會——獵人會所」對內、外推動原住民文化的傳承，兼具部落文化教室的機制，學習掌握生命的方法和技能；他邀集部落的族老、年紀相近的族人向新世代的部落青年、青少年開授學校內不會教的課程，包括母語的教授，土地、人民與部落的關係，記號、靈鳥和獵場的認識，樂器與器物的製作，野生動物的認識，排灣族戶內野外取火的技巧，水生物的認識與捕作，海技的練習，排灣族器物、醫學、禮節與天文的介紹⁵⁰。透過「拉勞蘭部落青年會——獵人會所」的闢建及運作，對於撒可努以及一九九〇年代前後出生的拉勞蘭部落新生代來說，文化身分的認同並不是抽象的或想像的課題，認同的形成、生產是真實而具體對應於部落的歷史記憶、族人的日常生活之上，正如一位參加「拉勞蘭部落青年會——獵人會所」的國中生所言，「有了會所後，我終於了解，『認同』是一種成就」⁵¹。

返鄉重新學習排灣族人的生命禮儀、生活文法及技能，使得撒可努這位被偶像化、明星化的原住民文學作家，不致於被媚俗的商業市場機制馴服收編，也讓他的文化身分認同書寫歷程，接續於前行代的原住民族文學「作者」；返鄉學習生活的經驗如何影響、豐厚撒可努未來的文學書寫內容及重量，尚待觀察，但他在重新省思、

⁴⁷ 林宜妙撰，〈亞榮隆·撒可努簡介〉，收於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·散文卷（下）》，頁 132。

⁴⁸ 〈主題：原住民文學作者經驗談〉的亞榮隆·撒可努發言記錄，收於黃鈴華總編輯，《21 世紀台灣原住民文學》，頁 305。

⁴⁹ 亞榮隆·撒可努，〈序一／記憶我的原鄉〉，收於亞榮隆·撒可努，《走風的人：我的獵人父親》，板橋市：思想生活屋，2002 年 12 月，頁 7。

⁵⁰ 關於亞榮隆·撒可努返鄉發起、闢建「獵人學校」的過程，可參見撒可努，〈拉勞蘭部落青年會——獵人會所〉，頁 93-120。

⁵¹ 撒可努，〈拉勞蘭部落青年會——獵人會所〉，頁 102。

實踐自我的族裔文化構圖之後透過神話故事的繪本書寫、有聲書的參與製作，以及作品改編電影的編劇與演出，卻為今後的原住民族文學表述形式、社會認識、傳播平台及流通場域，開發了另一種可能性的影音發展面向。

陸、結論

台灣原住民族文學「原運世代作者」的形成，是在一九八〇年代中期廣義的原運脈絡底下，經由自我族群文化身分意識的認同醒覺，透過不同的文學表述形式、身體實踐方式以向社會的、部族的公共領域參與或學習而成；他們的思維視域，基本上，較為黏著於對族群歷史進程的重新認識，對部落及族人生命樣態的重新體認，他們的種種文學作為使得他們在某個意義上化身為台灣原住民族文學的「莎赫札德」，透過各個部族一個接一個口傳神話故事採錄、改寫的表述及現代文類書寫形式的創作，向內顯示並對外證明原住民族文化的生命接續、再創生機的可能性，召喚了各族的原住民知識青年、文學書寫者、文史工作者開闢不同形式的原運公共領域，掀起了各族原住民願意重返榮耀的族群文化認同之路，進而帶動了「原住民傳統知識體系」的建構之為可能的願景。

拾、子題演講

- 演講人：關口信行 (Nobuyuki Sekiguchi)
- 演講題目：Historical Perspective of City-scape Designing
- 演講人介紹：

Nobuyuki Sekiguchi is Assistant Professor of National United University of the Department of Architecture and a visiting scholar of Waseda University in Japan. He was Assistant Professor of Waseda University of Japan. His current interest is to clarify the phases of city transition, allowing existing non-historical buildings to become the part of historical landscape. Now he feels enthusiasm to be in touch with the dynamism and diversity of Taiwanese cultures. He is also a member of Architectural Institute of Japan, City Planning Institute of Japan, and World Society for Ekistics.

拾壹、論文壁報發表(Poster Session)相關規定

(一)展示地點：國立聯合大學生活雅集。

(二)報到地點：國立聯合大學生活雅集 論文壁報發表報到處。

(三)現場解說：論文壁報發表，需至少有一位作者於發表時間做現場解說。

(四)發表證明：論文壁報發表者應完成報到手續及到現場提供解說，如有需要，將於會後統一核發證明。

項 目	內 容	說 明
壁報規格及顏色	每位發表者壁報展示範圍： 一個展板約高 121CM X 寬 91CM，每位發表者有兩個展板。	1. 論文發表者可自行印製論文。 2. 本會議備有兩個壁報看板架及膠帶供張貼使用，發表者無需準備。
張貼方式	論文發表者請參閱議程發表時間、場次並於該發表場次前至少 15 分鐘到達並張貼。 壁報佈置時間為 9 月 26 日 (週五)15:30-16:00	
壁報發表與展示時間	壁報發表時間為 9 月 26 日 (週六)16:00-16:40	

拾貳、論文壁報發表(Poster Session)發表目錄及摘要

(一)壁報論文發表目錄

國立台灣師範大學 圖文傳播學系 副教授	廖 信	《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析
世新大學 圖文傳播暨數位出版學系 研究生	黃漢庭	
國立屏東教育大學 教育行政研究所 博士生	林純宇	在地文化的聲音——〈思想起〉歌謠
國立臺灣師範大學 臺灣史研究所 研究生	張達欣	近代台灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究——以樂山園為例

(二)、壁報論文發表摘要

《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析

廖信、黃漢庭

國立台灣師範大學圖文傳播學系副教授

世新大學圖文傳播暨數位出版學系研究生

sliao@ntnu.edu.tw

musicyat@yahoo.com.tw

摘要

藝術雜誌作為傳遞藝術資訊的主要媒體，其刊登的廣告除了具有促銷廣告產品的功能外，還具有反映台灣美術不同時期面貌以及藝術欣賞、參考的研究價值。《藝術家》雜誌是台灣出刊歷史最久的美術類刊物，也是報導本土藝術發展及國際藝術現況及趨勢的專業性美術雜誌。因此，本研究以內容分析法，分析自1977年至2008年之歷年《藝術家》雜誌封底廣告，藉以瞭解《藝術家》雜誌封底廣告類別的特色。其研究結果如下：

- 一、《藝術家》雜誌封底廣告的產品類別以「文教項」出現305次最多。
- 二、「文教項」廣告產品類別方面，以「藝術展覽」與「藝廊」兩類皆出現102次最多，其次為「藝術家形象宣傳」共出現76次。
- 三、標題訊息方面，以「品名與其它」出現196次最多，其次為「選擇型」共出現95次。
- 四、廣告訴求方式方面，以「感性訴求」出現300次最多，其次分別為「理性訴求」出現23次以及「理性加感性訴求」出現19次。

關鍵字：《藝術家》雜誌、封底廣告、內容分析

Analysis of the Back Cover Advertisement for “Artist Magazine”

Shin Liao, Han-Ting Huang

Associate Professor, Department of Graphic Arts Communication,
National Taiwan Normal University

Graduate Student, Department of Graphic Communications and
Digital Publishing, Shih Hsin University

sliao@ntnu.edu.tw

musicyat@yahoo.com.tw

Abstract

Art magazine is one of the important media to transfer art messages. The advertisements that art magazine published not only to promote products, but also to reflect art history in different ages of Taiwan, and the value of art study. “Artist Magazine” is one of the most professional art magazines which had the longest publishing history in Taiwan; also the major art magazine which reports the development of art industry. Therefore, the purpose of this study is to analyze the advertisement in the back cover of “Artist Magazine” from 1977 to 2008. The results are as follows:

1. The “Culture and Education” type is the major type of the back cover advertisement which appears 305 times.
2. The “Art exhibition” type and the “Gallery” type both appear 102 times, which show the most in the “Culture and Education” advertising category.
3. The “Article and Others” type appears 196 times, which shows the most in the “headline” category.
4. The “Emotional appeal” appears 300 times, which shows the most in the “advertisement effect” category.

Keyword: Artist Magazine, Back Cover Advertisement, Content Analysis

在地文化的聲音—〈思想起〉歌謠

林純宇

屏東縣廣安國小總務主任

國立屏東教育大學教育行政研究所博士班

chunyu0730@gmail.com

摘要

地方文化特色的發揚，必要先以認識自己的本土文化為基礎。「知道從哪裡，才知道要往哪裡去」。而文化是人類生活的全部，文化也可以是一種生活的方式。換句話說，文化是人類追求生活過程中智慧經驗的累積，代代相傳。

凡有人居住的地方，就有聲音的流傳與文字的紀錄。歌謠蘊含著民眾的歷史，是傾聽人民與土地聲息的必要途徑。從歌謠的內容，可以了解民眾的生活，透過歌謠可以抒發心中的情感，〈思想起〉歌謠來自民間，屬於民間文學的一部份；流傳於南台灣的恆春半島，代表著本土的聲音與蘊含濃厚的鄉土文學特徵，同時兼具台語文學的風貌，更是道地的台灣文學作品。筆者透過多元的角度揭開〈思想起〉歌謠之神秘面紗，來探討其豐富之文學價值與多元的在地文化精神。

本文旨探討，流傳於恆春半島的歌謠—〈思想起〉，透過聲音的傳唱，流傳於你我的心中，同時也蘊涵多元的在地文化精神與豐富的文學價值。其內容架構如下：

壹、前言

貳、〈思想起〉的歷史背景及其演化

參、〈思想起〉多元的在地文化精神

肆、〈思想起〉豐富的民間文學價值

伍、結語

關鍵字：思想起、在地文化、恆春半島

Summary of the Research Paper

Abstract

The voice of local culture—Susiorng Khie

The ballad “Susiorng Khie” is well-known by many Heng-Chun peninsula local residents for it possesses characteristics of music and literature at the same time. The emphasis of this research paper is on the analysis of the content of the lyrics. All the sources in this paper are from my very first-handed field trip investigations which are appended to the end of this research paper.

The focus of this research is to probe into the meaning of the lyrics of “Susiorng Khie” by examining it from various perspectives of Literature, Folklore, Sociology to present multiple and abundant aspects of this ballad.

Keywords : Susiorng Khi、literature、research

近代臺灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究——以樂山園為例

張達欣

國立臺灣師範大學臺灣史研究所研究生

da 0902@gmail.com

摘要

清末，由於西方傳教士的來臺傳教，在醫療與傳教過程中難免遭遇漢生病患。英國長老教會的戴仁壽醫生（Dr. George Gushue Taylor, 1883-1954 年，加拿大人）即是在醫療傳教過程中多次遭遇漢生病患問題，進而引發其為臺灣開創漢生病醫療事業的動機，樂山園（今樂山療養院）即是由其所創建。本研究首先以文獻整理，探討清領時期、日治時代漢生病發展與救治的歷史脈絡，分析醫療宣教與漢生病防治的關係；其次，透過文化資產保存的概念，來闡述樂山療養院應列為醫療史蹟的必要性，讓在地居民能了解樂山療養院於防治漢生病發展史上的重要角色。

關鍵字：樂山療養院、戴仁壽、漢生病、文化資產

Modern Taiwan Hansen's Disease medical institutions and the preservation of cultural heritage --- A Case Study of an example of private Happy Mount Colony

Chang Ta-hsin

National Taiwan Normal University Graduate Institute of Taiwan History.

da 0902@gmail.com

Abstract

End of the Qing Dynasty, as a result of Western missionaries came to Taiwan for missionary medical and missionary work during the Hansen's Disease patients will inevitably encounter. Presbyterian Church of the United Kingdom Dr. Dai Renshou (Dr. George Gushue Taylor, 1883-1954, the Canadians) that is in the process of medical missionaries encountered many Hansen's Disease issue, which caused their illness in Taiwan to create a medical cause of Chinese motives Leshan Park (now Happy Mount Colony) that is created by it. In this study, first of all, to literature to explore the clearance from the Qing Dynasty, the era of Japanese rule, analysis of medical education and disease prevention and control of the relationship between the Hansen's Disease; Secondly, through the concept of preservation of cultural assets to the Happy Mount Colony should be listed as the need for medical historical, so that residents in Taiwan understand the Happy Mount Colony played an important role in the history of the development of the Hansen's Disease prevention and treatment.

Keyword: Happy Mount Colony, Dr. George Gushue Taylor, Hansen's Disease, cultural heritage

拾參、與會名單（依出席發言順序排列）

姓名	服務單位	姓名	服務單位
李隆盛	國立聯合大學 校長	楊美雲	國立聯合大學 人文社會學院長
黃惠禎	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系系主任	莊雅仲	國立交通大學 人文社會學系系主任
李喬	國立聯合大學 經濟與社會研究所教授	曾漢珍	國立台北大學 民俗藝術研究所所長
楊翠	國立中興大學 台灣文學研究所副教授	張守真	文藻 外語學院教授
劉慧珠	修平技術學院 應用中文系副教授	陳坤宏	國立台南大學 台灣文化研究所長
陳建忠	清華大學 台灣文學研究所副教授	黃文三	國立高雄師範大學 教育學系教授
黃儀冠	國立彰化師範大學 國文學系助理教授	陳芳明	國立政治大學 台灣文學研究所所長
廖淑芳	國立成功大學 台灣文學系助理教授	關口信行	國立聯合大學 建築學系助理教授
崔末順	國立政治大學 台灣文學所助理教授	陳郁秀	國立中正文化中心董事長、國立台灣師範大學 音樂系教授
馮建三	國立政治大學 新聞學系教授	劉久清	銘傳大學 通識教育中心副教授
盧嵐蘭	國立聯合大學 客家語言與傳播研究所副教授	盛鎧	國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授
魏貽君	國立東華大學 民族語言與傳播學系助理教授	王幼華	聯合大學華語文學系助理教授
陳盈盈	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系助理教授	浦忠成	中華民國考試院考試委員、國立花蓮師範學院 副教授兼原住民教育研究中心主任
梅丁衍	國立台灣藝術大學 版畫藝術研究所教授	歐陽奇	國立聯合大學 建築學系助理教授
邱正略	國立暨南國際大學 通識中心兼任講師	鄧淑慧	「竹南蛇窯」藝術總監、彰師大講師
劉立敏	國立屏東教育大學 視覺藝術學系助理教授	曾能崇	社區規劃師、台灣社區培力學會理事
王本壯	國立聯合大學 建築學系副教授	陳其南	國立臺北藝術大學傳統藝術研究所 教授
戴文祥	苗栗社區大學 主任秘書	林克明	國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授
Dr. Joe Straubhaar	Professor, The Department of Radio-Television-Film at The University of Texas at Austin & Amon G. Carter Centennial Professor of Communication	焦雄屏	國立台北藝術大學電影創作研究所所長
Dr. Brian Yecies	Senior Lecturer in Media and Cultural Studies, and Research Affiliate in the Centre for Asia Pacific Social Transformation Studies (CAPSTRANS) at the University of Wollongong	Dr. Leung, YukMing, Lisa	Assistant Professor of the Department of Cultural Studies in Lingnan University Hong Kong
金尚浩	修平技術學院 應用中文系專任副教授	丘慧瑩	東華大學民間文學研究所專任副教授
賴志彰	國立台南大學 台灣文化研究所副教授	張達欣	國立臺灣師範大學臺灣史研究所 研究生
林純宇	國立屏東教育大學 教育行政研究所博士生	廖信	國立台灣師範大學圖文傳播學系 副教授
黃漢庭	世新大學 圖文傳播暨數位出版學系研究生		

拾肆、交通資訊

● 開車到聯大

1. 國道一號於苗栗交流道 (132KM) 下匝道往苗栗方向 (台六線)，經過龜山橋直達本校 (苗栗交流道至本校之距離約三點五公里)。
 2. 國道三號於後龍交流道 (129KM)，下匝道往苗栗方向 (台六線)，沿台六線直達本校 (後龍交流道至本校之距離約四公里)。
-

● 搭公車到聯大

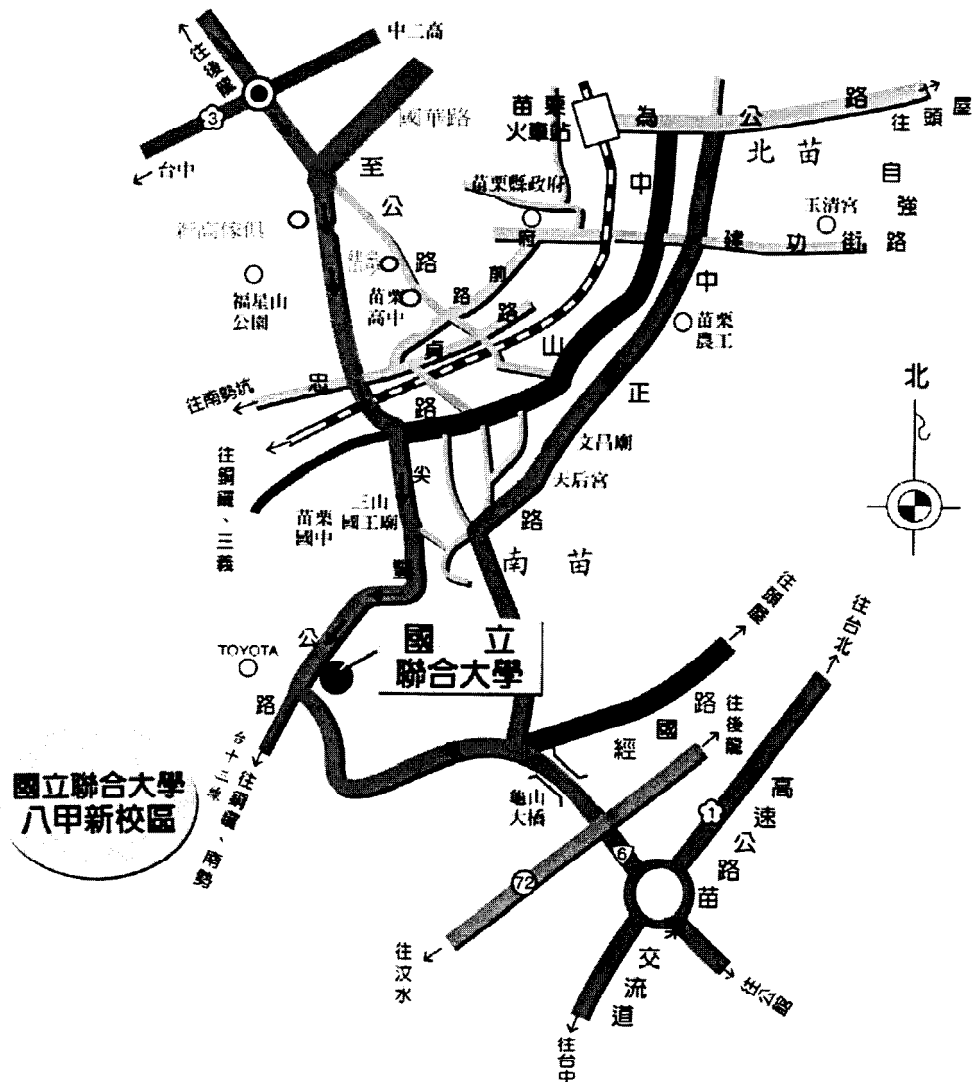
1. 搭乘豐原、新竹客運聯營車或國光客運、統聯客運在南苗站下車，步行上坡至本校約十分鐘到達本校。
2. 新竹客運南苗站搭乘往「后里、三義、銅鑼、新雞隆」等線公車均可在本校校門口之站牌下車。

相關客運連結：[豐原客運苗栗時刻表](#) [新竹客運苗栗時刻表](#) [統聯客運](#) [苗栗客運](#)

● 搭火車到聯大

1. 搭乘火車於苗栗火車站下車，得搭乘計程車至本校 (火車站至本校之距離約 3.4 公里、費用約 120 至 150 元之間)。
2. 搭乘火車於苗栗火車站下車，新竹客運苗栗站搭乘往「后里、三義、銅鑼、新雞隆」等線公車均可在本校校門口前站牌下車。

● 國立聯合大學地圖



● 會場地圖

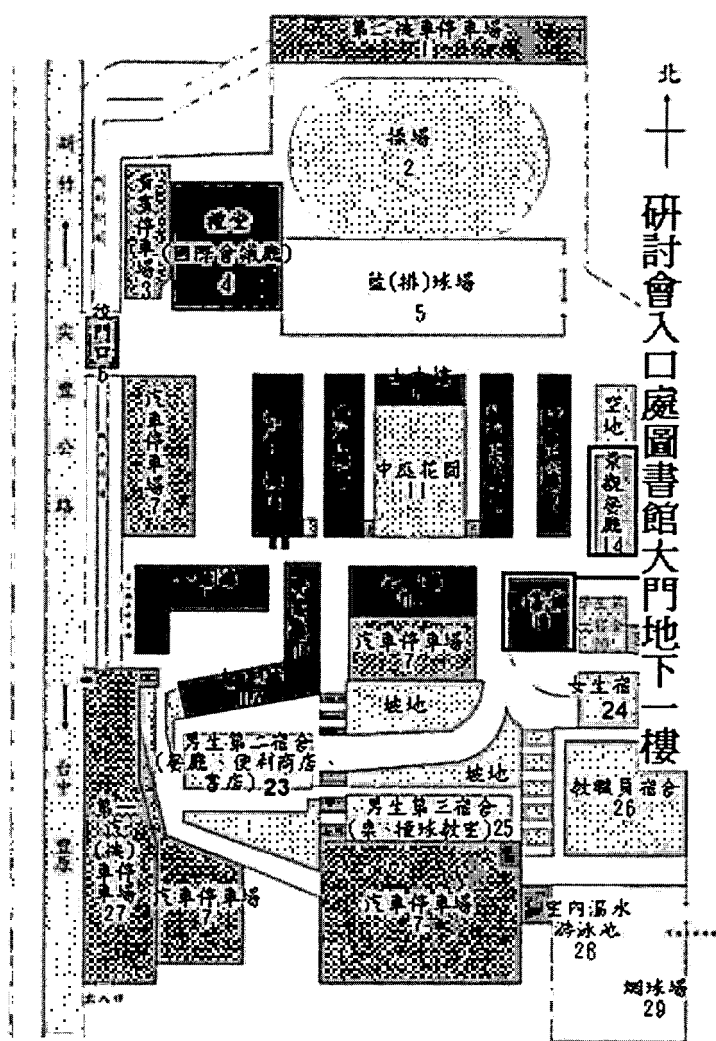
**主要會議地點:

蓮荷電影院，19，(位於國鼎圖書館地下一樓，Tel: 037-381-095)

**茶敘地點、壁報論文地點:

景觀餐廳，14，(背對圖書館右手邊斜對面，位於二樓的生活雅集，

Tel: 037-331-725)



拾伍、工作人員與辦理單位

(一)工作人員

召集人	黃惠禎 主任
主持人	陳盈盈 助理教授
議事組	盛鎧 助理教授
論文組	陳盈盈、盛鎧助理教授
公關招待組	孫榮光 助理教授、李善如 兼任助理、曾淑珠 專案助理
場地佈置組	鄧盛有 助理教授、馬劭亨 兼任助理
會場紀錄組	林克明 助理教授
網路組	林克明 助理教授、陳盈盈 助理教授
秘書組	謝淑妃 系助理、林綉芬 兼任助理、林允惠 助理

(二)辦理單位

指導單位： 行政院教育部

主辦單位： 國立聯合大學台灣語文與傳播學系

教育部 98 年臺灣文史藝術國際交流計畫期末成果報告

「文化自主性與台灣文史藝術再現」

跨學科國際研討會 結案報告

計畫期程：98/02/01-98/10/31

指導暨補助單位：教育部

主辦單位：國立聯合大學台灣語文與傳播學系

計畫主持人：陳盈盈助理教授

舉辦日期：2009 年 9 月 25 日（五）、26 日（六）

舉辦地點：國立聯合大學蓮荷電影院（苗栗市恭敬里聯大一號）

目 錄

壹、國際研討會宗旨	2
貳、國際研討會重要期程	3
參、國際研討會基本資料	4
肆、國際研討會執行情形	7
伍、國際研討會執行成果與分析檢討	11
陸、結論與未來建議	28
柒、附錄	29

壹、國際研討會宗旨

台灣多元的文史藝術是我國豐富的文化資產，但礙於資本、政策與社會等多種因素，除了少數在地的文史藝術作品與近來創意文化產業的推展，台灣的多彩多姿的文史藝術仍多未能有效地發揚或再現在地美學經驗。

近年來，國內興起社區營造、地方學與社區大學，在地意識提高，多元族群文化政策已逐漸展現台灣文史藝術的新風貌，但是台灣文史藝術如果要以成功轉型為目標，讓台灣人民打從心底的認同、引以為榮或要促成台灣文史藝術能在國際被接受甚至發揚光大，目前的現狀能與這個目標有很大的距離。

有鑑於此，這次國立聯合大學台灣語文與傳播學系主辦此國際研討會，針對目前台灣文史藝術的傳播現象，邀請台灣與國際學者進行跨領域、整合性的議題論述，特此邀請橫跨文史、語言、傳播、文化、教育、建築、民俗、宗教與人類學等領域的學者、專家，提出有關下列【六場主題】的論文：

- 一、台灣的文史藝術生根、地方學與文化自主
- 二、在地美學與多元的藝術呈現
- 三、文化在地化、認同與公共哲學
- 四、次文化、在地文史藝術自主性與資本主義的問題
- 五、政策、流行文化與在地文化意識研究
- 六、文化研究、地方文史藝術與日常生活的接軌

貳、國際研討會重要期程

一、論文徵稿對象

國內外大學院校系所與相關機構的教師、研究人員或研究生。

二、論文徵稿重要期程

【第一階段徵稿】

1. 論文摘要公開徵稿：2009年4月25日至6月15日
2. 論文摘要徵稿截稿日期：2009年6月15日
3. 審查結果通知：2009年7月1日

【第二階段徵稿】

1. 論文公開徵稿：2009年6月17日至7月5日
2. 論文徵稿截稿日期：2009年7月5日
3. 審查結果通知：2009年7月13日
4. 全文審查重要期程：
 - (1) 論文繳交截稿日期：2009年8月12日
 - (2) 論文全文審查結果通知：2009年8月25日

三、開放報名重要期程

1. 報名時間：2009年8月26日(三)開始
2. 報名方法：填寫報名表後，e-mail 至 brianoz@yahoo.com
3. 報名費用：免費，但名額有限，額滿後恕不接受報名。
4. 報名對象：國內外大學院校系所與相關機構的教師、研究人員或研究生。

參、國際研討會基本資料

- 一、指導暨補助單位：教育部
- 二、主辦單位：國立聯合大學台灣語文與傳播學系
- 三、舉辦日期：2009年9月25日（五）、26日（六）
- 四、舉辦地點：國立聯合大學蓮荷電影院（苗栗市恭敬里聯大一號）
- 五、議程：如表1。

表 1 「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會議程

09/25/2009 議程 第一天				
時間	活動內容			
08:30-09:10	報到、開幕式：聯合大學校長 李隆盛致詞、人社院院長 黃美雪致詞			
09:10-10:40	主持人 黃惠禎	發表人 李喬	演講題目 Session 1 生命與土地結合、形塑在地美學	
10:40-10:50	休息			
10:50-12:00	主持人 楊翠	發表人 廖淑芳	論文題目 Session 2 文學敘事的在地演繹 —由七等生小說〈散步去黑橋〉的「在地性」談起	評論人 劉慧珠
		黃惠禎	母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的認同差異	陳建忠
		崔未順	文學現代性的建立：二〇年代台灣文學論的啓蒙內容及其結構	黃儀冠
12:00-13:00	午餐			
13:00-13:50	主持人 莊雅仲	發表人 陳明宏	論文題目 Session 3 台南市鹿耳門天后宮歷史景觀再生之研究	評論人 曾淑珍
		黃文三	從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展全文	張守真
13:50-14:00	休息			
14:00-15:00	主持人 黃惠禎	發表人 陳芳明	演講題目 Session 4 台灣文學的在地性與開放性	
15:00-15:20	茶敘*			
15:20-15:50	主持人 陳盈盈	發表人 關口信行	演講題目 Session 5* Historical Perspective of City-scape Designing	
	主持人 盧嵐蘭	發表人 陳郁秀 馮建三	座談題目 Session 6 文化政策與台灣文史藝術的文化實踐	
09/26/2009 議程 第二天				
時間	活動內容			
08:30-09:00	報到			
09:00-09:50	主持人 魏貽君	發表人 劉久清	論文題目 Session 7 文化的全球在地化與文化自主— 以風險社會對理性知識的理解為依據的論析	評論人 陳盈盈
		盛錕	戰後初期台灣文學與美術中的公共空間意象： 以呂赫若與李石樵作品為例	梅丁衍
09:50-10:00	休息			
10:00-11:00	主持人 王幼華	發表人 邱正略	論文題目 Session 8 平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群	評論人 王幼華
		魏貽君	原住民文學的莎赫札德— 從「原運世代作者」到「原住民傳統知識體系」的建構	浦忠成
		劉立敏	後高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索	歐陽奇
11:00-11:10	休息			
11:10-12:30	主持人 王本壯	發表人 陳其南	座談題目 Session 9 社區總體營造與在地文化自主	座談人 戴文祥 鄧淑慧 曾能崇
	午餐			
13:10-14:20	主持人 林克明	發表人 Dr. Joe Straubhaar	演講題目 Session 10 Global, Local, Hybrid or Multiple? The New Cultural Geography of Identities	
14:20-14:30	休息			
14:30-15:40	主持人 焦雄屏	座談人 Dr. Peggy Chioa(焦雄屏) Dr. Brian Yecies Dr. Leung, Yuk Ming, Lisa	座談題目 Session 11 Public Policy, Pop Culture, and Local Cultural Awareness	
	茶敘*			
	15:40-16:00	主持人 金尙浩	發表人 廖信、黃漢庭 林純宇 張達欣	論文題目 Session 12* 《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析 在地文化的聲音—〈思想起〉歌謠 近代台灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究——以樂山園為例
16:40-16:50	提報論文與演講學者Q&A 並歡迎與會人士提問*			
16:50-17:00	閉幕式*			

【會議舉行地點，除標記*者於生活雅集景觀餐廳，其他場次皆於蓮荷電影院舉行】

六、參與之國家國別、外國與會來賓人數

外籍貴賓人數共有 6 人，其中男性佔 4 人，女性佔 2 人（詳見表 2），貴賓之國別及姓名詳見表 3。

表2 研討會外籍貴賓人數統計表

外籍貴賓	男性	女性	總數
	4 位	2 位	6 位

表3 外籍與香港與會貴賓國別與姓名一欄表

國別/地區	學者
美國	*Dr. Joe Straubhaar
澳洲	Dr. Brian Yecies
香港	Dr. Leung, YukMing Lisa
韓國	金尚浩 副教授
韓國	崔末順 助理教授
日本	關口信行 助理教授

* 由於耳炎，改以視訊會議進行。

七、研討會投入之人力

含主講人、主持人、計畫主持人、專兼任助理人數 53 人，其中男 33 位、女 20 位，詳見表 4。

表4 研討會投入人力統計表

投入人力	男性	女性	總數
	33 位	20 位	53 位

肆、國際研討會執行情形

一、報名人數

研討會之網路報名人數共有126位，其中大專院校教師佔10人；研究生佔18位；大學生佔91位；其他（含未知）者共有7位，總計126位（詳見表5）。

表5 研討會網路報名人數統計表

報名人數	大專院校教師	研究生	大學生	其他 (含未知)	總數
	10 位	18 位	81 位	7 位	126 位

二、現場報到人數

現場報到人數共有 174 位，其中男性佔 75 位，女性佔 99 位（見表 6）。

表 6 研討會現場報到人數統計表

現場報到人數	男性	女性	總數
	75 位	99 位	174 位

三、參與名單

出席發表與會座談者共46位教師及3位研究生，共49位。

表 7 參與座談、演講名單

姓名	服務單位	姓名	服務單位
李隆盛	國立聯合大學 校長	楊美雪	國立聯合大學 人文社會學院長
黃惠禎	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系系主任	莊雅仲	國立交通大學 人文社會學系系主任
李喬	國立聯合大學 經濟與社會研究所教授	曾漢珍	國立台北大學 民俗藝術研究所所長
楊翠	國立中興大學 台灣文學研究所副教授	張守真	文藻 外語學院教授
劉慧珠	修平技術學院 應用中文系副教授	陳坤宏	國立台南大學 台灣文化研究所長
陳建忠	清華大學 台灣文學研究所副教授	黃文三	國立高雄師範大學 教育學系教授
黃儀冠	國立彰化師範大學 國文學系助理教授	陳芳明	國立政治大學 台灣文學所所長
廖淑芳	國立成功大學 台灣文學系助理教授	關口信行	國立聯合大學 建築學系助理教授
崔末順	國立政治大學 台灣文學所助理教授	陳郁秀	國立中正文化中心董事長、國立台灣師範大學 音樂系教授
馮建三	國立政治大學 新聞學系教授	劉久清	銘傳大學 通識教育中心副教授
盧嵐蘭	國立聯合大學 客家語言與傳播研究所副教授	盛鑑	國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授
魏貽君	國立東華大學 民族語言與傳播學系助理教授	王幼華	聯合大學華語文學系助理教授
陳盈盈	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系助理教授	浦忠成	中華民國考試院考試委員、國立花蓮師範學院 副教授兼原住民教育研究中心主任
梅丁衍	國立台灣藝術大學 版畫藝術研究所教授	歐陽奇	國立聯合大學 建築學系助理教授
邱正略	國立暨南國際大學 通識中心兼任講師	鄧淑慧	「竹南蛇窯」藝術總監、彰師大講師
劉立敏	國立屏東教育大學 視覺藝術學系助理教授	曾能崇	社區規劃師、台灣社區培力學會理事
王本壯	國立聯合大學 建築學系副教授	陳其南	國立臺北藝術大學傳統藝術研究所 教授
戴文祥	苗栗社區大學 主任秘書	林克明	國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授
Dr. Joe Straubhaar	Professor, The Department of Radio-Television-Film at The University of Texas at Austin & Amon G. Carter Centennial Professor of Communication	焦雄屏	國立台北藝術大學電影創作研究所所長
Dr. Brian Yecies	Senior Lecturer in Media and Cultural Studies, and Research Affiliate in the Centre for Asia Pacific Social Transformation Studies (CAPSTRANS) at the University of Wollongong	Dr. Leung, Yuk Ming, Lisa	Assistant Professor of the Department of Cultural Studies in Lingnan University Hong Kong
金尚浩	修平技術學院 應用中文系專任副教授	丘慧瑩	東華大學民間文學研究所專任副教授
賴志彰	國立台南大學 台灣文化研究所副教授	張達欣	國立臺灣師範大學臺灣史研究所 研究生
林純宇	國立屏東教育大學 教育行政研究所博士生	廖信	國立台灣師範大學圖文傳播學系 副教授
黃漢庭	世新大學 圖文傳播暨數位出版學系研究生		

45 發表教師加上 12 位參加教師，共 57 位教師與會。

表 8 其他出席教師名單

經社所教師	林本炫	建築系教師	郭怡秀
建築系教師	葉麗美	大專院校教師	吳慶烜
大專院校教師	郭侑欣	通識中心講師	曾綸煜
通識中心講師	吳忠進	大專院校教師	鄧盛有
大專院校教師	孫榮光	大專院校教師	陳新宏
大專院校教師	鄭明珠	大專院校教師	蘇信恩

另有 15 位研究生參加，其中含 2 位博士生。

表 9 出席研究生名單

研究生	明田川 聰士	研究生	吳思翰	研究生	溫宗翰
博士生	張敦智	研究生	張怡寧	研究生	阮呂娟
研究生	林柳君	研究生	吳季昕	研究生	蔡宗儒
研究生	賴書琦	研究生	彭帆辰	研究生	劉淑梅
研究生	徐國寶	博士生	陳弘學	研究生	黃敏枝
研究生		研究生		研究生	

大學生共計 100 位參加。全部共 174 人與會，其中包含 46 位學者／進行發表與會座談主持評論；3 位研究生發表壁報，主持人 12 位；演講人有 4 位；演講座談者 4 位；座談者 3 位；壁報發表 4 位；論文發表 10 位。

四、計畫經費（計畫整體經費，含配合款）

五、會議手冊：請見附件一。



六、會議論文集：請見附件二。



伍、國際研討會執行成果與分析檢討

一、主要成就




- (一)透過國際文史藝術的文化自主性的理論探討，拋磚引玉引起教育界、學界、文化界與產業界及國人重視，共有學者演說、發表論文或與會座談學者 45 人，並邀請其他關切台灣文化的人士約百人，共同討論台灣文史藝術精神的發揚對台灣的重要性與探索台灣文化自主性的可能性。
- (二)研討會的內容發表論文集三百本，其中一半論文集在研討會上發放，另外還主動寄發 131 本論文集給國內相關圖書館典藏，希望提供關切在地文化自主的實務界人士如地方學、社區大學、社區營造社團與區域發展組織等，作為推動台灣文化的理論基礎，促成地方文化自主力量的發揚與民間自發性的參與（見表 10、表 11）。
- (三)發揚台灣多元文化的特殊歷史與多元的族群精神，由理論的探討，透過對文史藝術的了解，討論以文化觀點增加社會和諧，增強對台灣的認同感，並增加凝聚共識的機會。
- (四)過去政府有人親、土親、文化親的文藝政策，但在全球競爭下，台灣在地的文化自主不應以台灣市場本身為滿足，此國際會議針對在地文化與流行文化關係的探討，從市場、制度、銷售通路與政策等角度，探討台灣在地文化如何登上全球舞台的可能性。
- (五)從民俗到文藝，從文藝到流行文化，從日常生活與文化的觀點來看台灣文史藝術，透過學者解釋台灣的在地文化轉譯與再現現象。

表 10 論文集贈送單位(共 131 處)

中原大學圖書館	元智大學圖書館	中央大學圖書館	中華大學圖書館
交通大學圖書館	清華大學圖書館	新竹教育大學圖書館	華梵大學圖書館
空中大學圖書館	輔仁大學圖書館	台灣海洋大學圖書暨資訊處	宜蘭大學圖書館
政治大學圖書館	台北藝術大學圖書館	真理大學圖書館	淡江大學覺生紀念圖書館
中國文化大學圖書館	大同大學圖書館	世新大學圖書館	東吳大學圖書館
台北教育大學圖書館	台灣師範大學圖書館	台北市立教育大學圖書館	國家圖書館
國立中央圖書館台灣分館	國立台中圖書館	台灣大學圖書館	靜宜大學圖書館
國立台中教育大學圖書館	中興大學圖書館	逢甲大學圖書館	東海大學圖書館
嘉義大學蘭潭校區圖書館	大葉大學圖書館	彰化師範大學圖書館	高雄師範大學圖書館
中山大學圖書與資訊處	成功大學圖書館	嘉義大學民雄校區圖書館	中正大學圖書館
東華大學圖書館	花蓮教育大學圖書館	屏東教育大學圖書館	義守大學圖書館
暨南大學圖書館	台東大學圖書館	實踐大學圖書館	銘傳大學圖書館
台北大學圖書館	南華大學圖書館	長榮大學圖書館	台南大學圖書館
玄奘大學圖書館	台灣藝術大學圖書館	嘉義大學林森館	開南大學圖書館
明道大學承正圖書館	亞洲大學圖書館	高雄大學圖書資訊館	高學市立空中大學圖書館
立德大學圖書館	佛光大學圖書館	文藻外語學院圖書館	台南藝術大學圖書館
中山社區大學	竹東社區大學	科學城社區大學	香山社區大學
花蓮縣社區大學	屏東縣社區大學	雲林縣社區大學	南投縣社區大學
台中縣屯區社區大學	台中縣海線社區大學	新店崇光社區大學	汐止社區大學
蘆洲社區大學	原住民部落社區大學	風城社區大學	婦女社區大學
大同社區大學	青草湖社區大學	竹北社區大學	苗栗社區大學
嘉義社區大學	淡水社區大學	北投社區大學	大安社區大學
中壢市民大學	南港社區大學	平鎮市民大學	新竹社區大學
桃園社區大學	信義社區大學	林口社區大學	鳳山社區大學
岡山社區大學	旗山社區大學	高雄第二社區大學	彰化縣文興社區大學
北門社區大學	新化社區大學	永康社區大學	新營社區大學
花蓮縣社區大學	南島社區大學	金門縣社區大學	曾文社區大學
二林社區大學	員林社區大學	台中縣山線社區大學	高雄第一社區大學
羅東社區大學	宜蘭社區大學	永和社區大學	新莊社區大學
松山社區大學	二重社區大學	中正社區大學	板橋社區大學
內湖社區大學	萬華社區大學	文山社區大學	基隆社區大學
中和社區大學	士林社區大學	台南社區大學	犁頭店社區大學
五權社區大學	大墩社區大學	大坑社區大學	

本系除當天發送論文集外，台大圖書館在會議結束一週內，已向本系索取論文集，見下表。本系已另印論文集，送給國內 131 個與本研討會主題有關的圖書館。

表 11 台大圖書館索贈本研討會論文集

日期: Thu, 1 Oct 2009 10:44:59 +0800 
寄件者: "twc" <twc@nuu.edu.tw>  
回給: 黃呈祥 <cxhuang@ntu.edu.tw>
收件者: "陳老師" <archerki@nuu.edu.tw>
主旨: Spam: 台大圖書館索贈!(索贈編號 A0827) 完全表頭 詳列附件 謝淑妃
連絡人 先生/小姐 您好:

貴單位舉辦研討會出版之下列圖書，資料內容精闢，深具參考研究價值。本館亟需收藏，

以供教學研究之用，惠請贈閱。尚祈

惠允見覆，無任盼禱。

臺灣大學圖書館採訪組 敬啟 9/29
所需書刊資料名稱：文化自主性與台灣文史藝術再現跨學科國際研討會 會議資料或會議論文集 / 1 冊
會議時間：98/9/25-26

連絡單位：聯合大學台灣語文與傳播學系
※ 如蒙賜贈，書刊請傳遞(送)至：
臺北市大安區 10617 羅斯福路四段一號
國立臺灣大學圖書館採訪組 黃呈祥 收

黃呈祥 (Huang, Cheng-Xiang)
國立臺灣大學圖書館採訪組
National Taiwan University Library
電話 02-3366-4553
傳真 02-2369-3601
電子郵件 cxhuang@ntu.edu.tw

二、分析檢討

- (一)本研討會進行二階段徵稿，共收到 25 篇論文摘要或論文全文投稿，共計接受篇數為 5 篇，錄取率為 20%。經過分析檢討，錄取率偏低，原因可能是本研討會屬於跨領域性質，宣傳範圍廣度仍待加強，在地文化的研究品質可能需要跨領域專長的學者，繼續共同努力(見表 12)。

表 12 徵稿論文一覽表

編號	姓名	單位	職稱	題
1	江姿良	國立高雄師範大學 華語文教學研究所		華人社會與文化—以中國節慶農曆新年為例
2	周德榮	國立聯合大學 共教中心	講師	白沙屯媽祖文化意涵與在地生活展現之探討
3	劉俊雄	仁德醫護管理專科學校 通識教育中心		地方文化與發展：以苗栗古窯事件為例
4	林昭吟	靜宜大學 台灣文學系碩士班	研究生	「新」鄉土美學初探
5	溫宗翰	靜宜大學 台灣文學系碩士班	研究生	「尋找台灣文學的台灣性」——論葉石濤 1980 年
6	陳智權	中華大學 通識教育中心	講師	從現象學觀點論農村文化「在地美學與多元藝術
7	張銘志	輔仁大學 藝術學院應用美術學系	研究生	連鎖便利商店的文化創意商品之消費者喜好度研
	王麗卿	輔仁大學 藝術學院應用美術學系研究所	副教授	
8	簡富祥	國立新竹教育大學 台灣語言與教育研究所	研究生	從「賭很大」到「殺很大」的流行
9	廖信	國立台灣師範大學 圖文傳播學系	副教授	《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析
	黃漢庭	世新大學 圖文傳播暨數位出版學系	研究生	
10	陳韻琦	國立聯合大學 通識教育中心	講師	國史館台灣文獻館經營理念之探微
11				台灣古典散文中的風景描寫
12				1950—1980 年代台灣與香港武俠電影研究
13				「武俠文學」與傳播媒體研究
14				通識教育的文史探索 —以「台灣武俠文學概論
15				「暴雨專案」至解禁初期的金庸武俠小說行銷
16	李姮憶			走自己的路，在峰迴路轉間的 Cepo'（者播）劇
17	黃芝勤			〈我國喪禮中女兒的家族邊界—以查某子七為例

18	張達欣	國立臺灣師範大學 臺灣史研究所	研究生	近代台灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究—以
19	王萬睿	英國艾塞特大學 電影研究所	博士候選人	如果客家電影不常說客語：從少數話語的觀點反思
20	吳思翰	靜宜大學 台灣文學系碩士班	研究生	移動的山林組曲—論拓拔斯·塔瑪匹瑪的自我游移
21	洪鈺彬	國立臺灣師範大學台灣文化及語言文學研究所	碩士生	清治時期台灣方志中玉山之研究
22	邱正略	國立暨南國際大學通識中心	兼任講師	平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群
23	劉立敏	國立屏東教育大學視覺藝術學系	助理教授	後高鐵時代的新竹鏡平客庄視覺美學探索
24	林純宇	國立屏東教育大學教育行政研究所	博士生	在地文化的聲音—〈思想起〉歌謠
25	邱淑琪	大葉大學應用外語研究所	研究生	日治時期台灣和日本的收養習俗比較

陸、結論與未來建議

- 一、為瞭解台灣文史藝術與國際接軌的可能，本研討會特別邀請知名國外學者 Joe Straubhaars 等，演講或與國內學者對談在地文化與全球化的問題，以拓展台灣人文藝術學界的國際視野。
- 二、建議邀請更多國際知名學者，來台參加類似國際研討會，透過與國內學者對談的過程，提高台灣研究在國際學術界的能見度，並從全球化架構中，思考在地文化自主的可能性。
- 三、研討會召開完畢後，原本計劃邀請出版社將優秀的會中論文出版發行，以增加資訊的流通，但由於論文錄取率不高，改為送發論文集至全台相關圖書館。思索台灣文史藝術再現與文化自主性的可能性，需要台灣跨領域產、官、學界長期共同努力，期待教育部能給與更多行政支援。

2. 住宿老師及學者清單：

姓名	性別	任職單位	職別
劉久清	男	銘傳大學通識教育中心	專任教授
梅丁衍	男	國立台灣藝術大學 版畫藝術研究所	教授
浦忠成	男	考試院	考試委員
劉立敏	女	國立屏東教育大學 視覺藝術學系	助理教授
張敦智	男	國立雲林科技大學	文化資產碩士

3. 研討會文宣、海報

【研討會邀請卡信封樣式】



【研討會邀請卡封面】

「歷史與藝術」
「人文與藝術」
「文學與藝術」

藝術



文化

自主性與台灣文史藝術再現

2009年9月
25/26

敬邀

【跨學科國際研討會】

【研討會邀請函】

研討會主題

針對目前台灣文史藝術的各種傳播現象，本研討會邀請臺灣與國際學者進行跨領域、整合性的議題論述，發揚台灣多彩多姿的文史藝術，再現在地美學經驗。敬邀文史、語言、傳播、文化、教育、建築、民俗、宗教與人類學等領域的學者、專家蒞臨，共襄盛舉。

敬邀

2009年9月 25 - 26

國立聯合大學通譯電影院 (苗栗市莊敬路第一號)
聯絡電話: 037-384283 ext1000
E-mail: sec@nuu.edu.tw
訂座查詢網址: <http://web.nuu.edu.tw/~ecctm/registration/registration.html>

地點: 國立聯合大學—通譯電影院

主辦單位: 國立聯合大學通譯電影院

【研討會感謝卡封面】

— 國立交通大學 —
— 人文學院國際中心 —
— 國際學術研討會 —
— 主辦 —
感謝



【研討會感謝函】



【研討會徵稿海報】



【研討會現場海報】



【研討會議程海報】



自主性與台灣文史藝術再現
【跨學科國際研討會】

9/25 議程表

9/25 研討會 第一日			
時間/地點			
08:30-10:00 早餐			
10:00-11:30 開幕式			
10:00	開幕式	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
10:30	開幕式	致詞 (Suzuki)	司儀
11:30-13:00 午餐			
13:00-14:30 研討會			
13:00	開幕式	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
13:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
14:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
14:30-16:00 研討會			
14:30	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
15:00	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
15:30	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
16:00-17:30 研討會			
16:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
16:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
17:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
17:30-19:00 研討會			
17:30	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
18:00	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
18:30	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
19:00-21:00 研討會			
19:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
19:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
20:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
21:00-23:00 研討會			
21:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
21:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
22:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀

歡迎參加研討會，研討會「自主性與台灣文史藝術再現」研討會主辦單位敬請留意。



【研討會】

歡迎參加研討會，研討會「自主性與台灣文史藝術再現」研討會主辦單位敬請留意。

研討會主辦單位敬請留意。

研討會主辦單位敬請留意。



自主性與台灣文史藝術再現
【跨學科國際研討會】

9/26 議程表

9/26 研討會 第二日			
時間/地點			
08:30-10:00 早餐			
10:00-11:30 研討會			
10:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
10:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
11:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
11:30-13:00 午餐			
13:00-14:30 研討會			
13:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
13:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
14:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
14:30-16:00 研討會			
14:30	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
15:00	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
15:30	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
16:00-17:30 研討會			
16:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
16:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
17:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
17:30-19:00 研討會			
17:30	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
18:00	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
18:30	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
19:00-21:00 研討會			
19:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
19:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
20:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀
21:00-23:00 研討會			
21:00	研討會	歡迎詞 (Suzuki)	司儀
21:30	研討會	日本學術研究會會長致詞	司儀
22:00	研討會	國立歷史博物館館長致詞	司儀

歡迎參加研討會，研討會「自主性與台灣文史藝術再現」研討會主辦單位敬請留意。



【研討會】

歡迎參加研討會，研討會「自主性與台灣文史藝術再現」研討會主辦單位敬請留意。

研討會主辦單位敬請留意。

研討會主辦單位敬請留意。

4. 「文化自主性與台灣文史藝術再現」研討會照片集錦

(1) 研討會簽到處



研討會入口處準備現場擺設
(聯合大學國鼎圖書館左側)



簽到處 (1)



簽到處 (2)



簽到處 (3)



研討會議程／研討會海報



蓮荷電影院內會場情形

(2)場次 1-3



貴賓 李喬致詞



林本炫老師、李喬老師及與會同學合影



會場情形 (1)



會場情形 (2)



會場情形 (3)



黃惠楨老師、陳芳明老師

(3)場次 4-6



陳坤宏老師發表論文



黃文三老師發表論文



馮建三老師(左一)與盧巖蘭老師(右一)



兩廳院董事長陳郁秀

(4) 茶敘時間



來賓互動熱絡



茶敘地點於生活雅集



餐點、水果 (1)



餐點、水果 (2)



關口信行老師 演講 (1)



關口信行 演講 (2)

(5)場次 7-9



浦忠成老師評論論文



魏貽君老師發表論文



黃惠楨老師提問



評論人 梅丁衍教授



王幼華老師(右三)評會議論文



陳其南老師(左二)與學者、社區工作者對話
討論社區營造與在地文化自主

(6)場次 10



Dr. Joe Struabhaar 發表演說 (1)



Dr. Joe Struabhaar 發表演說 (2)
前為主持人林克明老師



Dr. Joe Struabhaar 和與會者即時互動



Dr. Leung, Yuk Ming, Lisa 老師(右二)提問



Dr. Brian Yecies 老師提問



會場反應情形

(7)場次 11-12



焦雄屏所長談論電影與公共政策



Dr. Brian Yecies 與談、孫榮光老師翻譯



研究生黃漢庭壁報發表



盛鎧老師評論壁報發表



博士生林純宇壁報發表



賴志彰老師(右一)評論壁報發表，
研究生張遠欣(右二)聆聽

【文化自主性與台灣文史藝術再現跨學科】國際研討會

- 一、主題：文化自主性與台灣文史藝術再現跨學科
- 二、子題：1. 台灣的文史藝術生根、地方學與文化自主
2. 在地美學與多元的藝術呈現
3. 文化在地化、認同與公共哲學
4. 次文化、在地文史藝術自主性與資本主義的問題
5. 政策、流行文化與在地文化意識研究
6. 文化研究、地方文史藝術與日常生活的接軌

論文題目			
評分標準	審查項目		
	一、論文整體組織的嚴謹度與內容的充實度【30%】		
	二、研究方法的嚴謹度【20%】		
	三、創見、學術或應用的價值【20%】		
	四、文字精準、流暢之程度【20%】		
總分	五、參考文獻或引註的完整性【10%】		
	【註：總分 70 分(含)以上者為推薦，總分 69 分(含)以下者為不推薦】		
分	_____		分
需修正內容整體評語			
審查結果	<input type="checkbox"/> 極力推薦並口頭發表 <input type="checkbox"/> 修正後口頭發表 <input type="checkbox"/> 極力推薦並壁報發表 <input type="checkbox"/> 修正後壁報發表 <input type="checkbox"/> 不予採用		
審查人簽章			審畢日期
			98 年 月 日

6. 「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會滿意度調查問卷

親愛的參與者您好：

問卷序號：

以下是國立聯合大學台灣語文與傳播學系所舉辦的「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會滿意度調查，請您根據參與的實際狀況，填寫基本資料後，並在最適當的□內打✓。

一、基本資料

1. 請問您的性別為？ (1) 男性 (2) 女性
2. 請問您的身份為？ (1) 教職人員 (2) 研究生 (3) 公務人員
(4) 大學生 (5) 其它_____
3. 請問您從何處得知今日的活動消息？
(1) 宣傳海報 (2) 學校網站 (3) 同學告知 (4) 師長
(5) 其它_____

二、問卷內容

題號	題目	非常同意	同意	沒意見	不同意	非常不同意
1.	整體而言，我認同本研討會的主題設計。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2.	整體而言，我認為本會議論文的品質良好。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3.	整體而言，我覺得會議邀請的演講者表現良好。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4.	我對本研討會的整體內容感到滿意。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5.	我認為本研討會有助於提升對會議主題的瞭解。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6.	我願意推薦本研討會給身邊的朋友。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7.	若再舉辦類似的研討會，我會願意參加。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8.	整體而言，我認為本研討會宣傳效果良好。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9.	整體而言，我對會場安排與服務感到滿意。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10.	整體而言，我對議程安排感到滿意。	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
建議事項：_____						

7. 研習條

研習證明 9/26(第二天)	
參與場次	簽名
0900-0950	
1000-1100	
1110-1230	
1310-1420	
1430-1540	
1600-1640	
研習證明 9/25(第二天)	
0900-0950	
1000-1100	
1110-1230	
1310-1420	
1430-1540	
1600-1640	

姓名	進修研習名稱	研習日期	研習時數	主(承)辦單位簽章	核准文號
	「文化自主性與台灣文史藝術」 再現跨學科國際研討會				0980001268

Unifying Life with Land, Shaping Local Aestheticism

Lee Chiao (Li Qiao)

9/25/2009

I chose to name this paper ‘Unifying Life with Land, Shaping Local Aesthetics’ for this interdisciplinary international symposium with two aspects in mind. First, ‘unifying life with land’ and second, ‘local aestheticism’. The former relates to substantial content and the latter is a goal. A goal can be achieved through the realization of the substantial content, thus the verb ‘shape’. If that concept is to be put in one sentence, it would be that pursuing the ideal of local aestheticism can be effective and feasible if the concept of unifying life with land is carried out.

In his 1976 novel ‘Roots’, which was based on the history of his family, African American writer Alex Haley depicted a slave, Kunta Kinte, who after having settled in America from Gambia, West Africa, returned to Africa in search of his ancestral origins. The publication of ‘Roots’ came as a metaphor indicating an important time in the spiritual history of mankind—that the 70s and 80s were a time to search for our roots. This “root” does not necessarily refer to the place of birth, but rather the place and community that give us stability. It is this realization and recognition that unification of life with land is the foundation of well-being. That would help to alleviate the suffering and conflicts that are inevitable in human society.

The meaning of ‘land’ is multiple; it could be the physical Mother Earth, it could be one’s birthplace, it could be an emotionally attached homeland, it could be the embodiment of the traditional culture, it could be one’s base in real life, that is, the community, or it could be the last place where life returns to. Yet, as we seek our roots, we come to realize that these multiple ideas of land can be interconnected; Mother Earth can be the common homeland for mankind. The place where a person is emotionally attached to does not have to be his birthplace; one distinguished characteristic of mankind is that he is able to place his “traditional culture” in the community he settles down for. One needs not travel far to find the place his life and soul call ‘home’.

We can take a look at the meaning behind ‘unifying life with land’ from three facets:

1. The secret of culture lies in land:

The formation, maturation, and change of culture are generally explained in two contrastive principles—cultural determinism and environmental determinism. From the perspective of the history of mankind, and especially the etymological

origin of the word, *culture*, it is obvious that culture is ‘the living environment of man’. If environment is removed from culture, culture becomes an illusive image. The meaning of culture is revealed through ‘differences’. Differences come from historic and the present ongoing environments; environment being the place where real living takes place.

2. Ecology indicates that the secret codes to life are hidden in land

There are three main ecological principles, namely, ecosystem, ecological balance, and ecological population. An ecosystem is one that is made up of human, animals, and plants, , and how each of these integral parts depends on and helps one another. An ecological balance is the environmental balance that all life forms must maintain in order to attain sustainable living. An ecological population is a population of all living things—

man, animals and plants—and none should destroy the other, or it would be self-destruction.

3. Proves from Christian theology and Buddhist principles:

Christian theology says that God’s grace is universal, regardless of a person’s nationality, ethnicity or locality. This is possible because the ‘distance’ between God and man is not a physical one, and therefore one needs not travel far to receive God’s grace, everyone can receive it from where they are. The concept of ‘contextual theology’ as advocated by Taiwanese pastor, Chang Hui Hwang (Shoki Coe), fits in best with the theology of ‘unifying life with land’. In Buddhism, mercy is emphasized in ‘love and care for strangers, and feel their suffering as one’s own’ (無緣大慈，同體大悲). Although the course of Bodhisattva is austere, it is equal to all living things. Therefore, everyone can transcend *karma* and be relieved. ‘The present’ as emphasized by Buddhist principles, could be explained as the ‘here and now’. *Humanistic Buddhism* is advocated in Taiwan. Both Christianity and Buddhism preach the significance of being local.

The above statements are relatively abstract; the following short story I published in 1984 may help to explain these concepts.

Journey to Taimu Mountain is a story based on the life of the so-called Taiwan’s top genius, *Lu He-ruo*. The hero of this story, *Lu Shiji*, under political oppression, escaped from northern Taiwan disguised as a seed-selling peddler to the south. His final intended hiding place was Yushan Mountain, where his aboriginal friend from early days, Wayong, lived.

When *Lu* arrived in Chiayi, en route to Yushan, he was spotted by his pursuer. After

arriving at *Wayong*'s home, *Lu* accepted the aboriginal idea of it is necessary to be humble to Mother Earth and human beings, and their method of survival in the mountainous area. *Wayong* showed *Lu* the escape route to the sacred Taimu Mountain by pointing him the directions and attitudes toward land and life.

Wayong's youngest daughter, incarnated as 'Daughter of the Mother Earth' accompanied *Lu* and showed him the way, with their pursuer at their tail. While on his way to Taimu, *Lu* came to realize the intrinsic links between life and land. As *Lu* reached Taimu, so had his pursuer.

As the story reaches its climax, *Lu* was bitten by a poisonous snake, and as did his pursuer. *Lu*, no longer needed to escape, as there was no way of escaping, faced death with peace. He saw his coming death as the final journey to the embrace of Mother Earth. His pursuer, however, wept in regret that death was the prize he received in pursuit for reward; he feared for his soul being bullied by ghosts of distant land. *Lu* gave a forceful smile and said: "That would not happen, all gratitude and grudges end with death. We will be equal when we return to Mother Earth." Upon hearing this, the pursuer died in agitation.

Yu upheld his spirit in the setting sun, insisting on waiting for the rising sun before he closed his eyes for the last time. When the sun rose, fresh blood covered *Yu*'s chest; the redness looking very beautiful. The snake-bit wound had gone numb by then, with his only maneuverable left hand, he reached for his bag of acacia seeds and untied it with his teeth. He then scattered the seeds around him and on the pursuer's corpse. In his final moments, he said:

When the rain comes, some of these seeds will sprout,

When spring comes, here will be a grove of acacia.

When I stop breathing, it is returning to Mother Earth,

My body and this earth is to be one, and I will return with the spring saplings. *Lu Shiji*'s final words, are in fact, my own through his mouth—these are my literary view, cultural view, religious view and life view.

Next, let's talk about 'local aestheticism.. Why do we specifically emphasize 'local'?

First, what is 'beauty'?

Regardless of classic or modern ideas of aestheticism, we all agree that beauty exists and beauty can be perceived, but it must be attached to perceivable or imaginable things.

There are thousands and thousands of ways one can attain beauty, but unifying life and land is one with the most aesthetic feelings of vitality.

全球混血文化與多重層次認同：電視的新全球地理文化

請思考一下此影像。我在巴西行經此地所拍攝，我回想此影像數次，因為它符合今天討論的主題。我們所討論就理論而言，是媒體與文化全球化的過程：文化層次的混合、發生、混血歷時進行。檢視此照片，可以看出地質層的形成，山的一邊形成某種岩層，但也可看出不同岩層的滲透，有時由不同形狀的岩石與不同種的土壤，長期混合而成，這個視覺圖像就某種方面而言，就像我們的文化發展、互動是這種多樣層積或層疊，有時會互相交融混成一體。下一張投影片談得就是加入多重認同。

首先，我先給你們幾個有趣的觀點，因為我想很多人仍傾向思考認同是種單一、久遠、零合的概念，如你只可有一個概念：中國人、台灣人、女性或男性。霍爾(Hall)也呈現一些經典的「鉅型」認同；這種認同，可凌駕在其他認同之上——如階級、種族、性別、西方 VS 東方、北方 VS 南方。其次，我想進一步解釋有些事物我們並沒有很一致的認同，因此全球化的過程中，有些認同的過程是可改變的，也就是文化混血的過程。

我先多延伸這個隱喻，並思考這是如何開始進行。我們看到資金、金融、人口、科技、觀念、決策進行移動、彼此互動或衝撞。

另一張投影片，我沒放入，描述世界全球化在很多方面快速地、廣泛地襲捲全球。

也有一些專門術語，提及不同形式的經濟與科技，提供一個新的全球基礎建設。我認為，常常這些事物比外表看來更複雜，例如全球資金系統，當資金流入中國或台灣，會出現與當地中國文化或台灣文化互動現象，因此出現文化的變化情形。在多重文化認同方面，雖有資本主義的多重形式，中國、北美各有自己的作法，即便在美國，很不同的文化層與科技互相影響。

在這些過程中，我們有文化互動開始相互影響與對方混合交融，也就是我稍早提出的第一張巴西照片，只要我經過當地，總是想起它。在非洲宗教與基督教也有一種宗教融合或混血現象，在紅色圖形範圍中，名為 I.L. 的餐館，以非洲女神命名，但也被指為聖母瑪利亞。如果在看其中的食物，幾乎全是非洲食品與當地的物品，在歐洲人登入美洲前，早已在中美洲種植。很多例子顯示，當地非洲與歐洲的元素混合，因此，我們看到普遍的文化雜混現象，也看到不同朝代與文化堆積而成，就如上述二位女神例子，有些人把二者交融為一體，有些人則維持分立。同例，在巴西有人說這是新混血種，有人則稱為是非洲、歐洲元素的合成物。

也有人說，歐洲的東西只不過一層放於非洲物體之上，以達保護地方文化的目的，但私底下仍希望保持非洲宗教的存在。因此，人們有不同主張，這種緊張關係也把大家拉向同一個地理位置的概念，以巴西為例，大部分本土文化只是

被掃除毀滅或吸收，另一方面，非洲與亞洲文化繼續彼此擠壓，但在巴西也有很多地方文化仍能存活，阻擾或與其他文化融入，這些過程可以是短程、快速或長程進行。如果說完還有時間，我想可說說最近我在丹麥調查的例子。丹麥曾是一個只說斯堪的那維亞-丹麥話，發展到說多種斯堪的那維亞語言的國家，到現在是一個說英語的國家。主要的焦點為學習英語，加入美、英、澳洲與世界其他國家說英語，某種程度背棄了他們斯堪的納維亞的鄰居們。可能我還會再用一下丹麥的例子。

就這張投影片，我想對台灣相對來講很有意思，我會再加入一些中國、大中華區域的例子，你們會看我如何發展。幾乎每個人，包括學術圈人士，常旅行的這群人，如商人，有些人來自倫敦、紐約、香港，他們可能喜歡某種鄰近區域，可能是某個城市或某個居住地，感覺上很親近，形成一種他們的基本認同，而支持當地電台、報紙、表演、活動、嘉年華、節慶等，或支持媒體中的當地新聞、音樂、電台、當地網站這強化了地點的層次，而這些國際化的地點轉移了人們對其他地方認同感與忠誠度。

但這有一些不一致的過程，在國家的觀念發展之前，我們看到區域如華北、華南的語言差異，或台灣的當地語言，例如沿海省份與北京話。大國如中國或美國，當我在美國從德州到猶他州，從我來的密西根州，即使都在美國，這些地方有實質的文化差異。又如西班牙的 Catalan 企圖增加當地自主性，我們所看到是一個地區文化的持續性，區域文化大小介於城市與國家之間。下一張投影片可以看出區域文化的例子。

接下來談及與亞洲，阿拉伯世界、南亞，與其他地方相關，這些地方有歷史較久遠的族群、語言、帝國、宗教。這些實質形成非常重要，且在歐洲殖民之前。我個人認為太多的全球性思維太注重現代化，太注重 1492 年後的歐洲探索新大陸，中國是有關這方面的例子。

我個人例子而言，第一次我來台灣參加國際會議，其中我想做的(包括此次我原有計劃)參訪故宮博物館。我想其中一個最深的文化震撼就是察覺我不了解中國文化。雖然我教育程度不錯，也對世界感興趣，但過去很少了解中國的 5000 年文化歷史的深度、廣度與豐富度。

我在故宮所看的文化歷史，我想很少美國人可了解，欣賞幾千年來中國文化是如何發展。中國不是唯一有此現象，其他地區如印度、拉美與歐洲部分地區，也有很豐富、長久的認同的歷史。這些地點可能比一個族群國家大或小。我們稱之為地理文化，因為他們在持續的地域上進行，以大中國為例，華人人口在星馬地區有所謂的離鄉背井的大移民族群，這種連續的地理性深富意義，現在看到新地域，從歐洲征服新地域，如拉美這種廣大且連續區域。

但我們也看到一種文化語言空間與市場擴及全球，如美國白人的範圍、以英語為語言的國家、或在亞洲、非洲、拉美或歐洲在葡語的國家。就很多方面而言，即便只是一種小語言，但經計算後，發現這小語言卻是這世界在六種廣泛使用的語言之一，這是帝國殖民主義的結果，但卻備有長期存在的特徵，這可能超過任

何人可預期的。就歷史上的發展，接下來就是 20 或 21 世紀所關注的族群國家。與你們談及此問題可能有趣，因為台灣是最有族群國家問題的一例。我想台灣是一個 Nation、一個 State，你們知道可能比我多(笑)，雖然在此區域有此未解決、有爭議的問題，台灣已採取步驟，將自己轉成一個有連續性，且潛能上運行獨立於中國的國家。

這些是很複雜，且需要大量解釋，如果你還沒念過 Benedict Anderson 的書，提供給你參考與思考。國家如何被建立，他的論點對我而言非常有關聯，語言地理、國家的力量鼓勵興學、國佳節慶等開始定義國家的認同，而媒體非常有力的強化了這個觀念，當強國建立好，19、20 世紀的媒體扮演很強大的角色，下一張投影片稱為「建構地理文化語文化語言市場」。

同樣這些地區的地理文化以很多方式結構組成，在形成族群國家後建構或再建構而成，如中國、新加坡、香港的為獨立運作的例子。

另外，也有在中國文化母體長大，但說著不同的中國語言。但逐漸，也可以看到一些情形如有些地方說中國話，但對韓國文化價值、問題有興趣。韓國人他們運用他們的音樂、戲劇，創造所謂的韓流。

為了以現代媒體強化這些事，我們正在建立植基的是長達數千年的語言與文化，當我們開始全球化，至少從全球延伸的科技與能力，使地理語言、地理文化區域如何整合有新的可能，讓我們看看其他的因素，我在學術生涯發現人們對於他們的文化越有興趣，他們及與他們產有相似文化的人，其產品就越多。

把此二事同時考慮可能幫助解釋中國文化對日本人、韓國人及其他地區的吸引力、或韓國文化受中國與日本的喜愛，即使彼此在稍早或 20 世紀以前已有敵意。

這種文化共同性有多重的文化近地性，這種近地性已存在，對於其如何發展與選定研究也非常有趣。

這張投影片並未解釋此概念，人們愛他們的公司、國家，讓我們談談人們想什麼當我提及全球化。除了認同有幾百年的根源，我們有新層次的認同或關聯感，常與媒體伴隨而來。

下張投影片：加入文化認同的新全球層次

Todd Gitlen 有一個有趣觀點：現在的狀況為很多人在世界上有的國族與當地的身份認同，但其次也有一種美國認同，這種想法事實上已被注意，當我們在 1980 年代開始調查電視與比較拉美與亞洲，考量其文化共同性引起的交流，就某方面我很訝異在中國、台灣、韓國、日本與其他東亞間，沒甚麼文化交流。但我再仔細深入，卻發現這些國家在政策上限制阻擾與其鄰居間的文化交流，至 90' s 年代與 2000 年已漸改變，因為開放，節目、音樂、電影等可從韓國、台灣、中國與其他地方進入。

12 年前我拜訪台北，我待在市中心 YMCA，此地剛好是學生補習 GRE 的地方，我發現其中最大的一區是一個大型的日本動漫店，我對此明顯的流行現象感到有趣，學者 Iwabuchi 開始解釋文化如何從日本到中國及台灣，以創造出一代年輕

觀眾對日本感興趣，即使這些國家對日本有不信任感與衝突。所以美國之外，日本也在亞洲表現很好，在美國表現也漸佳，成為第二或第三種文化。

我的一個墨西哥學生，約6-10歲時在墨西哥念書。他表示，當時他們分不清產品從何而來。到8歲，可知道產品不是墨西哥製，但不確定是從哪裡來。到10歲，可分辨美、日兩國的產品——日本卡通常較暴力，這是他們判斷的原因。但養成習性的消費者，適應一些事物，獲得其他層次的認同。

你可看到一些跨國事物，如東亞的走私文化很直接，雖然有人說跨地文化，如一廣播電視公司以新加坡為基地，但將衛星瞄向印度，希望創造一個有利的印度商業電台，但他們實際在另一個國家。因此，有些事物是全球化，但不一定是美國化。有些人認為全球化等同於美國化，這要重新思考。

下一張投影片，焦點在於其他的全球製造者在哪裡？

投影片：更多全球製造者

學者已研究全球市場如何運作，如田納西港。BBC以紀錄片聞名，而荷蘭以現實秀聞名，如節目大哥哥。我們開始看到各種不同可能性，下一張。

投影片：製造、流度、認同的多媒體空間。

這像是我的摘要，上端可能的文化層以好萊塢為基礎，其他國家如日本、印度寶萊塢，由於有強有力輸出，可以銷售外國。

全球形式的製作人，特別的製作人類型或旅行遊記，我們有跨國的文化語言，如亞洲的中國地區與中國的外地移民如德州奧斯汀的移民群。另外也有地理文化區域如有些中國邊緣區講中文，跨越在地與今天討論的國家化，製圖時，我重視量化與質化，國族國家常見到TV製作的地點也是收視地點。所以國族國家被媒體侵蝕，但國族力量在很多地仍然可觀。很多地方如我居住處已區域化，有時開玩笑奧斯汀是墨西哥北部邊界的北部邊界，即使奧城開車要五小時才到邊境，但到邊界後繼續開2-3小時，仍像在相同地區。

這對考慮到奧城念書的人似乎是很合理，因為看起來這地域在同個邊界內。這是Michael Curtin所稱的媒體資本，他視全球化的觀點並非像香港、上海。直接嵌入貿易與文化的全球結構，而是嵌入一個屬於他國的生活。他們有議題，並在全球文化交流扮演直接的角色。Michael Curtin的著作提及全球最大的聽眾大中國，我推薦此本書如果你還沒讀，可讓你想起多層文化，移至下張投影片。

當我們談到混種，為何義？這不是自治或抵抗，而是融入與改變，也可被控制。日本是一個控制很好的混血體，從美國、英國、德國借入、寫入，使用生物的隱喻，到一個日本文化的持續體，就是殖民經驗。某程度強迫他們接受外來文化也曾抵禦，直到自治。中國19-20世紀因帝國主義受傷，但從未被全部攻佔或大量改變，還有拉美、阿拉伯、一些非洲或亞洲部份地區，所以我們也看到的開發情形——或許可以武力融入殖民主義，以軍隊管理或國家直接收端的情形，或主動混血——自願融入。

有時是真正的同化，有時是多層，有些底層藏於抵抗，有時則是選擇性——如日人所借用的外來文化。

其他的理論家也有好論點，長期下來，一定的混血是不可避免，如拉美的種族，從宗教來說，很多韓國人來奧斯汀已是基督徒。就某種程度，混血過程來自於基督徒身分，同樣的拉美也增加清教徒，自天主教轉入或轉為非洲宗教。次殖民力量常進的天主教，現在已被挑戰。

同樣的，我們看到語言與一般的文化觀點，Kaidy 所主張，我強力推薦的就是此有意識批判性的指出國家扮演一個很大的角色，該有選擇性的小心與何者整合或與何者混血。

下一張看到的是多層的認同(身分)與媒體使用。

我很歡喜我已進行巴西與德州南部的訪問，我發現人們幾乎不曾想過他們混血，即使我們在背景看出端倪，也是一個持續的過程，但人們習慣用文化地理分類，這是在地，這是我居住的省、國家、地域，然後他們開始提及社會階級、語言、種族、性別與宗教。更多的文化層傾向持續，但開始改變、混血。

這是非常有趣的有常態趨勢的圖畫，這是當巴西當地社區，借用北美的頭飾或借用安地斯的音樂，或南巴西、非洲調的嘉年華，融入成這種有趣的方式。下一張，全球分層的近用性與使用。以科技、經濟基層，來做結論，學者也提及批判式的全球化思考，有關的並非每個人都有媒介近用權。

一些島嶼、歐洲、北美、東亞地區有網路、衛星電視近用權，及非常廣大的使用者基礎。也有像中國、巴西、印度有大群富有入口受良好教育使用這些東西，但數以百萬計的人民被排除，他們有自己的標準與範圍。世界很多地區，大部分的人怕排除在新的數位世界，有時我對新科技很熱情，我如我們今晚的互動，但卻至少 80 或 90% 的人被排除於這種互動的。

這是真實與重要的，但全球化不包括涵蓋每一個人，全球是一種處及全球受良好教育，富有的人，你可能不認為。在台灣的大學唸書，就像全球精英，但你是其中一部分，經由上大學，可使用網路，你與中國的農民很不同，或與南部非洲的農民更不同。很多的差異，我們需要考慮。下張。

全球電視，閱聽人區指的層次與分眾

讓我們做個結論，因為我思考你們的會議主題，有些事物可把全球社區拉在一起，特別是那些受良好教育，旅遊最多，對其他語言有近用權，如你們。你們因社會階級，文化地域與很多事情而與其他入分隔在文化地理的全球化一端，我們看到全球化的城市如台北，中產、上層階級住此。科技、語言有極大的互動，與歐洲涉入亞洲的跨國空間—這個建構的國家認同與你們一起成長的，距離讓你感覺到的國家—如果你來自一個小城或特別的鄰近地區。我們提及階級創造出的距離，有時族群創距離，事實上與自己長得像的人較易產生認同。

我曾拜訪我香港的學生，她住在其母親的公寓，我當時搭電梯，有一個非常矮小，老年的中國婦女非常恐懼的抬頭看我。差異可以帶來驚嚇，白人出現在她的電梯，這種全球的距離仍然可感受到，什麼是這股主導力量？我們看到首先“在地的”、“區域的”、“殖民的”、“全國的”，然後很多人提及後殖民，當你對中國感到距離感，或有親切感，或者所謂後殖民的關係，一種美國媒

體持續大量輸出仍然發生，全球仍持續互動。你將看到，很多的經濟、軍事、科技，這是文化多層的基礎。此時，我想用下張做結論，多層認同—使用多層討論/文化。

我們對可能被忘記，與感興趣的所謂全球概念所吸引，但我想我們應懷疑它影響我們的認同多深遠，美國、特別是日本與其他的大眾文化是非常有滲透力，我想遍及全世界我們被語言、文化定義，對你們來說則是中國文化的遺產。下張，我會以此下結論。

就地域上來講，你們有一種跨國的可能性，就像年輕的加拿大人、墨西哥人想來美國工作。

說中文的人群開始增加，前往不同的地區，可能仍說中文，如新加坡、香港、或台北或回到大陸，如何改變相當有趣，我們必須現實思考國家的通俗文化仍主導區域與當地的貿易—以城市或全球大都市。讓我留給你們一個綜合體：一種蓄意創造一種多層可能性，不只被經濟與科技影響，但多層認同的形成與長期持續的改變與混血，仍在進行。我就此打住，感謝你們的聆聽。

10. Dr. Brian Yecies 座談翻譯

感謝大家。非常感謝焦教授，我對她知識的豐富感覺到非常的羨慕，實在難以追隨，同時也跟大家問好。論文都在論文集裡面了，你可以回去自己看，先發表一下我剛剛的想法，有五個重點。

第一個重點：韓國人從 1919 年開始拍電影，從 1893 年就開始看一些外國片，傳教士把這些電影帶到韓國，1899 年就開始公眾放映電影；韓國電影史就跟中國、台灣這些地方一樣，都非常的淵遠流長。歷史上來講南韓的電影市場一直都被好萊塢的電影所主導。從 1926 年到 1936 年總共有 6000 部美國電影在韓國播放，一年放映約 600 部。第一個結論是：韓國人是很愛看電影的，他們面臨的情形就是這樣的一個歷史環境。1966 年，當時的總統朴正熙就開始了韓國的保護政策，但好萊塢就是要跟這樣的保護政策作對；一直到 2006 年好萊塢才真正的打敗這個政策，所以在對抗這個帝國主義者上，韓國跟台灣可以說是兄弟一樣。但是這個政策事實上一直都沒有辦法真正奏效。他們很擔心說如果沒有這個政策的話，日子會是怎麼樣。

我是 follow 剛剛焦教授提到的這個韓國的政策，美國一直用很強大的貿易因素，要促成韓國取消更多的電影院來播放本地的電影。對好萊塢來講完全百分之百是經濟商品，但是這也是呼應剛剛焦教授提到的：到底是商品還是文化的問題。但是這樣子的制度對於景氣不好的時候是真的有幫助、有必要的。我再舉一些例子：韓國跟台灣主要都是靠本地觀眾來支持這個電影。這邊做個小小的介紹，焦教授剛監製的一部電影，彭于晏主演的「聽說」目前正在台灣上映，票房已達一千七百萬。有多少人已經看了這部「聽說」呢？苗栗沒有，可以到台中或台北看，聽過的人很多啦，這就是觀眾的力量。當韓國人都去看電影的時候，韓國電影就有了它的力量。在 1998、1999 年的時候韓國看「鐵達尼號」的人比不上看韓國片的人，韓國是全世界少數「鐵達尼號」不是票房賣座第一名的地方。「海角七號」去年就是打敗了剛剛說的一連串、包括蝙蝠俠等，這些所謂的賣座大片的少數電影之一，就是說「海角七號」賣座很好。

第三個結論：輪到台灣要展現 people power 了。就好像焦老師說的，這是第二次輪到台灣；第一次是三十年前侯孝賢等導演所主導的「新電影浪潮」。就在 2006、2007 韓國電影又面臨問題了。第四點是：內部的問題。韓國電影觀眾沒有像以前一樣看那麼多的韓國片了，他們都去下載電影。2006、2007，看 DVD、買 DVD、下載這些電影檔案，造成了韓國的電影賺不到錢。第四個結論是，先買 DVD 再下載，還是可以支持電影工業。

第五個問題：內部競爭。內部競爭主要的重點是：商業片的導演跟標榜藝術價值的導演這個部分會有點競爭，韓國有這種問題，我認為台灣也不遠了。焦教授已經指導畢業的同學裡，都是焦老師的學生，就已經出現了某一些競爭性的場面。

「漢江怪物」，這個電影非常受歡迎，你們有沒有下載？去下載沒關係，在韓國這部電影裡，它的意思是有一點點像剛剛焦教授提到的，這種恐龍類型的電影，若有一部電影大片受歡迎，其他不管是藝術片或商業片，就都沒有什麼播出的機會了。希望台灣會有這種問題，但是可以解決。我認為發生這個問題代表這個產業已經成熟了。

最後一個重點，是這種全球性的新網絡。你有沒有看過一部張藝謀導演的電影「英雄」？「英雄」是一個在大陸的大賣座片，是在澳洲做後製，特別是視覺還有動畫那一部分，這種潛在的聯盟、國際上的合作出現，這也是一種大家正在面對全球化的現象。其實魔戒是來自德國的資金還有美國的資金，但是可惜沒有澳洲的，我很希望台灣也參與這種國際性的合作網絡，希望有一些大片能夠來台灣做一些後製，說不定你們也都可以去參與。謝謝邀請我來，很感謝主持人。

提問部分

南韓和美國其實都認為，動畫是要進全球市場最好的方法。在我的文章裡面就有提到，韓國有很多地方都有這樣子的組織和力量製作動畫片，甚至有人認為不要管本地市場，直接專注到說英文的市場。我的文章裡面有提到了這部電影，然後就是用美國的資金還有一些發行的體系，台灣的確也可以好好的發展這個方向。焦教授提到北藝大即將有第一個所謂的動畫學院，但最少需要十個這樣子的系所或大學。聽說大陸有八百個學校或系所在教動畫：整個跟影視跟動畫有關的有八百個學校，還有八百個非學校的機構也在做這類的事。

文化

自主性與台灣文史藝術再現

【跨學科國際研討會】

The International Symposium on Cultural Autonomy and Representation of Taiwanese Literature, History, and Art

會議手冊

Program



- 時間：2009.09.25-26
- 地點：國立聯合大學蓮荷電影院
National United University
- 指導單位：行政院教育部
- 主辦單位：國立聯合大學台灣語文與傳播學系

目 錄

壹、「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會簡介.....	01
貳、國立聯合大學台灣語文與傳播學系簡介與發展.....	02
參、「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會議程.....	04
肆、口頭/壁報論文發表目錄出席名單.....	05
伍、出席人員簡介.....	07
陸、出席人員名單.....	27
柒、會場地點.....	28
捌、工作人員與辦理單位.....	29

壹、研討會簡介

(一)緣起與目的

台灣多元的文史藝術是我國豐富的文化資產，但礙於資本、政策與社會等多種因素，除了少數在地的文史藝術作品與近來創意文化產業的推展，台灣的多彩多姿的文史藝術仍多未能有效地發揚或再現在地美學經驗。

近年來，國內興起社區營造、地方學與社區大學，在地意識提高，多元族群文化政策已逐漸展現台灣文史藝術的新風貌，但是台灣文史藝術如果要以成功轉型為目標，讓台灣人民打從心底的認同、引以為榮或要促成台灣文史藝術能在國際被接受甚至發揚光大，目前的現狀仍與這個目標有很大的距離。

有鑑於此，這次國立聯合大學台灣語文與傳播學系主辦此國際研討會，針對目前台灣文史藝術的傳播現象，邀請臺灣與國際學者進行跨領域、整合性的議題論述，特此邀請橫跨文史、語言、傳播、文化、教育、建築、民俗、宗教與人類學等領域的學者、專家，提出下列有關研討會主題的演說、座談與論文發表。

(二)研討會主題

主題：文化自主性與台灣文史藝術再現

子題：

- (1)台灣的文史藝術生根、地方學與文化自主
- (2)在地美學與多元的藝術呈現
- (3)文化在地化、認同與公共哲學
- (4)次文化、在地文史藝術自主性與資本主義的問題
- (5)政策、流行文化與在地文化意識研究
- (6)文化研究、地方文史藝術與日常生活的接軌

(三)舉辦時間及地點

時間：2009年9月25日(週五)、26日(週六)

地點：國立聯合大學蓮荷電影院

(四)辦理單位

指導單位：教育部

主辦單位：國立聯合大學台灣語文與傳播學系

貳、聯合大學台灣語文與傳播學系簡介與發展

台灣語文與傳播學系成立於 2004 年，是本校人文社會類科的第一個學系。面對台灣本土語言文化快速流失的危機，基於一份對於台灣母土的深厚情感與強烈的使命感，本系以培育兼具台灣文化素養與現代傳播技能的優秀人才自許，具體宗旨包括：

（一）培育嫻熟本土語文、為弱勢族群發聲的文化傳播者

由於本土文化日漸式微，本系從語言與文化做為切入點，使同學對各弱勢族群—尤其是客家族群—的語言有所掌握，進而對本土文化產生興趣與尊重，提升其本土意識並充實其文化根柢，最終能從本土與社區出發，成為台灣本土弱勢文化的傳播者。

（二）培育尊重族群文化、深具人文關懷的媒體人

台灣傳播環境在媒體彼此高度競爭與政商勢力介入的情形下，常以廣告與商業利益為出發點，疏忽對人性的根本關懷，對本土文化更缺少應有的關注。本系以深厚的母土文化為基礎，以珍視各族群多元文化為理念，希望在苗栗孕育出尊重多元族群文化、具有人文關懷的媒體人，帶給台灣傳播界一股清新的氣息，也使本土文化獲得更多的尊重。

（三）培育有世界觀、宏觀視野的台灣文化推手

全球化是不可抵擋的趨勢，而台灣本土文化不但不應淹沒在全球化的浪潮中，反而應該以其獨特的多樣性的族群與文化，成為向世界發聲的利基；因為台灣文化對世界最大的貢獻，正在於體現了多元文化和平共生的豐富性與可能性。本系希望學生在嫻熟本土語言、具有本土關懷，並擁有傳播技能之餘，也能對全球化趨勢有深刻掌握，成為台灣文化的行銷者與推手。

基於「立足於語文，應用於傳播」，以及「植根於台灣，發揚於全球」的理念，本系課程之設計以台灣語文作為核心基礎知識，並以新聞採訪寫作與影像製作等專業技能的培養為主要內容。期使學生不僅對本土語言文化有深刻之認識，並能透過現代傳播的利器傳揚之。為因應國際化與數位化之趨勢，亦重視學生英文能力與數位技能之加強。由於位居客家族群聚集的苗栗市區，客語列為必修兩年的課程，學生並必須加選閩南語或原住民語（地緣關係，目前開設泰雅語），以認識台灣語言的多元文化之美。

為求理論與實務兼具，本系建設有數位攝影棚、廣播錄音間、數位剪輯製作室、數位影音工作室，並有實習報紙提供校內實作的機會。此外，亦積極爭取與媒體業、地方文史單位合作的機會。學生依其意願，一年級即可至地方電台製播節目，四年級選修「媒體實習」課程者還可選擇赴大漢之音、客家電視台、原住民電視台、三立電視台、聯合報、楊逵文學紀念館……等處實地磨練，以提升其專業智能。

由於本系跨領域的課程設計，畢業之後擬繼續深造的同學可報考傳播、台灣文學、語言學相關研究所；計畫直接就業者則可選擇到傳播媒體（報紙、電台、電視）工作，或者於各地文化中心、紀念館、博物館等文史單位服務；擬繼續深造者可報考語言學、台灣文學、傳播相關研究所，去年步出校園的第一屆畢業生中，計有 16 位同學分別考取台師大、清大、中央、中興、彰師大……等國立大學研究所，佔該屆學生 37%，成績輝煌。

本系同學活躍於校內外各項競賽，以全國性比賽而言，去年勇奪客家新聞獎文字媒體類學生組首獎，並在今年客家新聞獎囊括二分之一學生組獎項，是全國大學最大贏家，另有客語闖關大挑戰團體組冠軍、全國校園主播競賽中區預賽冠軍、「我們的母語運動」佳作、並在「WOW 福爾摩沙怎麼 young！」競賽中，榮獲影片組網路人氣獎及金番薯獎，以及兩部影片入選客家電視台 2008 年「1394 打戲路」紀錄片徵案活動。此外，同學自行主辦全國高中生客家傳播營，負責承辦苗栗縣政府策劃的小小記者營活動，所引發的高度肯定與熱烈迴響，在在證明我們在客家文化傳播方面優良的教學成果。

參、「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會議程

09/25/2009 議程 第一天				
時間	活動內容			
08:30-09:10	報到、開幕式：聯合大學校長 李隆盛致詞、人社院院長 黃美雪致詞			
09:10-10:40	主持人	發表人	演講題目 Session 1	
	黃惠禎	李喬	生命與土地結合、形塑在地美學	
10:40-10:50	休息			
10:50-12:00	主持人	發表人	論文題目 Session 2	
	楊翠	廖淑芳	文學敘事的在地演繹 ——由七等生小說《散步去黑橋》的「在地性」談起	
		黃惠禎	母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的認同差異	
		崔末順	文學現代性的建立：二〇年代台灣文學論的啟蒙內容及其結構	
12:00-13:00	午餐			
13:00-13:50	主持人	發表人	論文題目 Session 3	
	莊雅仲	陳坤宏 黃文三	台南市鹿耳門天后宮歷史性景觀再生之研究 從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展全文	
13:50-14:00	休息			
14:00-15:00	主持人	發表人	演講題目 Session 4	
	黃惠禎	陳芳明	台灣文學的在地性與開放性	
15:00-15:20	茶敘*			
15:20-15:50	主持人	發表人	演講題目 Session 5*	
	陳盈盈	關口信行	Historical Perspective of City-scape Designing	
16:00-17:00	主持人	發表人	座談題目 Session 6	
	盧嵐蘭	陳郁秀 馮建三	文化政策與台灣文史藝術的文化實踐	
09/26/2009 議程 第二天				
時間	活動內容			
08:30-09:00	報到			
09:00-09:50	主持人	發表人	論文題目 Session 7	
	魏貽君	劉久清	文化的全球在地化與文化自主—— 以風險社會對理性知識的理解為依據的論析	
		盛鎧	戰後初期台灣文學與美術中的公共空間意象： 以呂赫若與李石樵作品為例	
09:50-10:00	休息			
10:00-11:00	主持人	發表人	論文題目 Session 8	
	王幼華	邱正略	平原之舟——烏牛欄庄的歷史與族群	
		魏貽君	原住民文學的莎赫札德—— 從「原運世代作者」到「原住民傳統知識體系」的建構	
劉立敏		後高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索		
11:00-11:10	休息			
11:10-12:30	主持人	發表人	座談題目 Session 9	
	王本壯	陳其南	社區總體營造與在地文化自主	
12:30-13:10	午餐			
13:10-14:20	主持人	發表人	演講題目 Session 10	
	林克明	Dr. Joe Straubhaar	Global, Local, Hybrid or Multiple? The New Cultural Geography of Identities	
14:20-14:30	休息			
14:30-15:40	主持人	座談人	座談題目 Session 11	
	焦雄屏	Dr. Peggy Chioa(焦雄屏)	Public Policy, Pop Culture, and Local Cultural Awareness	
		Dr. Brian Yecies		
Dr. Leung, Yuk Ming, Lisa				
15:40-16:00	茶敘*			
16:00-16:40	主持人	發表人	論文題目 Session 12*	
	金尚浩	廖信、黃漢庭	《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析	
		林純宇	在地文化的聲音——〈思想起〉歌謠	
張達欣		近代台灣漢生病醫療機構與文化資產保存研究——以樂山園為例		
16:40-16:50	提報論文與演講學者Q&A 並歡迎與會人士提問*			
16:50-17:00	閉幕式*			

會議舉行地點：除標註*者為生活雅集景觀餐廳，其他場次皆在蓮荷電影院舉行。

肆、論文口頭/壁報發表目錄

「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會論文口頭發表目錄

場次	職稱	發表人	論文題目
2	國立成功大學 台灣文學系 助理教授	廖淑芳	文化敘事的在地演繹—由七等生小說《散步到黑橋》的「在地性」談起
2	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系 系主任	黃惠禎	母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的差異認同
2	國立政治大學 台灣文學所 助理教授	崔末順	文學現代性的建立：二〇年代台灣文學論的啟蒙內容及其結構
3	國立台南大學 台灣文化研究所長	陳坤宏	台南市鹿耳門天后宮歷史性景觀再生之研究
3	國立高雄師範大學 教育學系教授	黃文三	從琉球鄉討海子民信仰論地方教育的發展 全文
7	銘傳大學 通識教育 中心副教授	劉久清	文化的全球在地化與文化自主—以風險社會對理性知識的理解為依據的論析
7	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系 助理教授	盛 鎧	戰後初期台灣文學與美術中的公共空間意象：以呂赫若與李石樵作品為例
8	國立暨南國際大學 通識中心兼任講師	邱正略	平原之舟—烏牛欄庄的歷史與族群
8	國立東華大學 民族語言與傳播學系 助理教授	魏貽君	原住民文學的莎赫札德——從「原運世代作者」到「原住民傳統知識體系」的建構
8	國立屏東教育大學 視覺藝術學系 助理教授	劉立敏	新高鐵時代的新竹饒平客庄視覺美學探索

「文化自主性與台灣文史藝術再現」跨學科國際研討會論文壁報發表目錄

國立台灣師範大學 圖文傳播學系 副教授	廖 信	《藝術家》雜誌封底廣告內容之分析
世新大學 圖文傳播暨數位出版學系 研究生	黃漢庭	
國立屏東教育大學 教育行政研究所 博士生	林純宇	在地文化的聲音——〈思想起〉歌謠
國立臺灣師範大學 臺灣史研究所 研究生	張達欣	近代台灣漢生病醫療機構與文化資產 保存研究——以樂山園為例

伍、出席人員簡介



李隆盛 校長

1954年生於南投縣。美國俄亥俄州立大學(The Ohio State University)科技教育博士。現任國立聯合大學校長、中華民國課程與教學學會理事長、及國際科技教育協會(International Technology Education Association, ITEA)台灣代表。

學術榮譽與獎勵

擔任「第七次全國科學技術會議」—「建立工程及科技人才能力評鑑制度」工作委員(2004-2005年)

擔任日本愛知教育大學訪問研究員(2004-2005年休假研究期間,日本交流協會資助)

擔任日本產業技術教育學會(Japanese Society of Technology Education, JSTE)特邀主講人(2003年)

獲國際科技教育學會「Praaken 專業合作獎」(Praaken Professional Cooperation Award)(2002年)

擔任美國技術基金會(Technical Foundation of America, TFA)特邀主講人(2001年)

擔任亞洲生產力組織(Asian Productivity Organization, APO)特邀主講人(2001年)

擔任日本國際協力事業團(Japan International Cooperation Agency, JICA)特邀主講人(2000及2002年)

擔任香港教育署課程發展處特邀主講人(2000年)

擔任香港大學1999年台北貿易中心交流計畫訪問人員(2000年)

獲登Outstanding People of the 20th Century (2nd Edition), International Biographical Centre (IBC)(2000年)

獲登Marquis Who's Who in the World (17th Edition)(2000年)



楊美雪 院長

學歷：美國愛荷華州立大學教學科技博士

專長：傳播科技、訊息設計、教育傳播、教學科技

經歷：台師大圖文傳播學系系主任

現任：聯合大學人文與社會學院院長、客家研究學院代理院長、

台師大圖文傳播學系教授



黃惠禎 系主任

1964年生於台中縣潭子鄉。國立政治大學中國文學博士。曾任國立聯合技術學院臺灣文學研究中心主任，現任國立聯合大學台灣語文與傳播學系副教授兼系主任。專長研究領域為日治時期至戰後初期台灣新文學，旁及於台灣古典文學與現當代華語文學。曾任《楊逵全集》執行編輯暨「資料卷」責任編輯，協同主持台灣客家文學數位資料庫建置計畫、楊逵文獻史料數位典藏計畫，並參與《台灣文學辭典》與《台灣大百科全書》詞條之撰述。碩士論文及博士論文均榮獲行政院文建會現代文學研究論文獎助。著有《楊逵及其作品研究》（台北：麥田，1994年）與《左翼批判精神的鍛接：四〇年代楊逵文學與思想的歷史研究》（台北：秀威，2009年）等學術論著。



李喬教授

本土文學作家，曾獲多項文學大獎殊榮，聯合大學教授。李老師的作品《情歸大地》改編成電影1895。另有1977年起執筆的《寒夜三部曲》，創台灣大河小說之巨構。此部描寫客家先民的開拓生活及台灣重大歷史變遷的長篇小說，亦曾由公共電視台改編為電視劇。

文學創作、評論及成就獎項

- 一九六八，第三屆台灣文學獎。以〈那棵鹿仔樹〉獲獎。
- 一九八一，第四屆吳三連文藝獎。（小說類）
- 一九九三，第十四屆巫永福評論獎。以《台灣文學造型》獲獎。
- 一九九五，台美基金會人文科學獎。（成就獎）
- 一九九九，鹽分地帶文藝營台灣文學貢獻獎。
- 一九九九，文學台灣基金會第三屆台灣文學獎。（小說成就獎）
- 一九八三年元月，陳永興接辦《台灣文藝》，李喬出任主編。
- 一九九四年二月，《台灣文藝》改版，李喬出任第八任負責人，為期二年。
- 一九九九年接任第七屆台灣筆會會長，迄二〇〇二年七月任滿。
- 一九九七年十月起，主持大愛電視台『客家週刊』節目，推展客家文化。
- 二〇〇〇年策劃主持公共電視台『文學過家』節目，推動客語台灣文學。
- 一九九七年起執筆的『寒夜三部曲』第一部《寒夜》，也率先由公共電視台改編為第一部客語文學連續劇，於二〇〇二年三月播出。



廖淑芳 助理教授

台灣雲林人，清大中文系博士，目前任教於成功大學台灣文學系。著有〈理想主義者的荊棘之路——賴和左翼思想兼探〉〈魯迅、賴和鄉土經驗的比較——以其民俗與迷信書寫為〉〈黃春明與臺灣小說的平民諧謔風〉〈東年的前世今生——以知識份子形象為主的閱讀〉〈一則關於夢與超越的現代寓言——閱讀袁哲生〈送行〉〉〈青春啟蒙與原始場景——論青年小說家七等生的誕生〉〈「摩羅詩力」浪漫重喚——魯迅及其復仇的文學〉〈國家想像、現代主義文學與文學現代性——以日據時期台灣作家翁鬧為例〉〈王禎和與林宜濃小說比較，閱讀——以語言運用為主的考察〉〈鬼魅、消費與往來——試析黃春明作品中的鬼魅故事〉〈通過鬼魅與自我相遇——論平路〈微兩魂魄〉中的公寓身體及其鬼魅故事的「文類」特質〉等單篇論文，博論〈國家想像、現代主義文學與文學現代性——以七等生文學現象為核心〉。關注領域為戰後現代小說、現代主義文學、當代文學與文化理論等。近兩年較專注鬼魅故事、城市與空間等面向議題。



崔末順 助理教授

韓國人，現任政治大學台灣文學研究所助理教授。研究領域為：台灣和東亞國家的現代文學。近期主要著作有：〈產業化與商品化—全球化下韓國的文化策略〉，《台灣社會研究季刊》第73期，187-208；〈皇民化時期台灣與韓國的戰爭動員體制和女性論述〉，《Journal of Korean Culture》vol. 11，51-74；〈翻譯和文化移動上的時代、社會脈絡—以1930年代東亞各國的「社會主義現實主義」翻譯與接受樣貌為例〉，《外國語文研究》第8期，121-146；〈封建性與現代性的衝突—日據時期台韓小說中的女性處境〉，《女學學誌：婦女與性別研究》23期，1-34；〈韓國民族文學論的建構及其焦點〉，《台灣社會研究季刊》69期，239-263。



陳建忠 副教授

台灣嘉義人。清華大學文學博士。現任國立清華大學台灣文學研究所副教授。曾任教於中興大學台文所、靜宜大學台文系、中文系。獲得過多項文學評論獎，計有：府城文學獎文學評論獎、竹塹文學獎文學評論獎、大專學生文學獎現代文學評論獎、中央日報文學獎文學評論獎、巫永福文學評論獎、文建會培土計畫獎助等。著有《書寫台灣·台灣書寫：賴和的文學與思想研究》(春暉)、《日據時期台灣作家論：現代性、本土性、殖民性》(五南)、《被詛咒的文學：戰後初期(1945~1949)台灣文學論集》(五南)、《走向激進之愛：宋澤萊小說研究》(晨星)、《台灣小說史論》(麥田，合著)等。



黃儀冠 助理教授

臺灣雲林人，出生於臺北，政治大學中國文學系博士。曾任教於暨南大學中文系，聯合大學臺灣語文與傳播學系，現任教於彰化師範大學國文學系。研究興趣為女性文學、視覺文化、電影文學與現當代文藝思潮。近年來屢獲國科會及客委會研究計畫補助從事「文學與電影」之研究。著有《台灣女性小說與電影之互文研究》、《晚明至盛清女性題畫詩研究》及〈男性凝視，影像戲仿—台灣「文學電影」的神女敘事與性別符碼(1980s)〉、〈性別符碼、異質發聲——白先勇小說與電影改編之互文研究〉等有關性別與影視文化單篇論文十多篇。



莊雅仲 系主任

現任國立交通大學客家文化學院人文社會學系副教授，美國杜克(Duke)大學文化人類學博士，專長領域為文化人類學理論、社會運動、都市文化、地方與空間、認同政治、台北研究。



陳坤宏 所長

國立台灣大學土木工程學研究所都市計劃博士，國立台南大學台灣文化研究所教授兼所長。都市計劃科高考及格、榮獲中華民國都市計劃學會優良碩士論文獎、中國農村發展規劃學會學術著作獎、國立台南大學及屏東科技大學獎勵著作發表獎及學術研究獎、行政院國科會一般研究獎勵獎、國際學術期刊及 TSSCI 期刊論文審查委員。國立台南大學各級教評會委員、校園規劃委員會委員、行政院國科會專題研究審查委員、行政院公共工程委員會評選委員、行政院文建會及縣市政府社區營造委員、縣市政府都市計畫/都市更新/社區營造委員會委員、考試院考選部命題/閱卷/典試委員等。

發表論文及著作共 130 餘篇，主持國科會專題研究計畫近 20 案以及教育部、文建會、內政部、交通部、農委會等委託計畫，共約 30 案，現正執行《都市商業區外籍勞工之聚集與都市空間分割化之調查研究—台灣、香港、新加坡之比較研究》(三年期計畫)、《大鵬灣風景特定區生態旅遊評估規劃案》。



黃文三 教授

國立高雄師範大學教育學系教授，主要研究領域為心理學及教育學等；學術著作，已出版教育研究、教育思想研究、中等教育、道德教育、心理學等書，刻正籌畫出版比較教育一書。期刊論文及研討會論文均有多篇發表。對於台灣文史的研究，有接受琉球鄉委託探討琉球嶼先民移墾及宗教信仰等專案研究，藉供教育改革及文史篇章擴展之參考。

張守真 教授

張守真為台灣嘉義人。台灣師大歷史系畢業，曾任高中教師、中正預校教官；東海大學歷史研究所，交換計畫赴美國州立東伊利諾大學訪問學人。歷任中台醫專（今中台科大）、逢甲學院、東海大學講師，後於高雄師大教授退休，現任文藻外語學院國際事業暨文化交流研究所教授。著作包括《中鋼推手——趙耀東先生口述歷史》、《葉石濤先生口述歷史》等。



陳芳明 所長

美國華盛頓州州立大學歷史學系博士，現任國立政治大學台灣文學研究所所長，研究專長為台灣文學及台灣歷史，曾任台灣文學學報召集人、中國現代文學國外諮詢委員、文史台灣叢刊主編、文學台灣編委、台灣文學研究學報編委。

近年專書著作：

- 1、陳芳明，2007，"Postmodern or Postcolonial? An Inquiry into Postwar Taiwanese Literary History," *Writing Taiwan: A New Literary History*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- 2、陳芳明，2006.03，"呂赫若小說全集，" INK 印刻出版社。
- 3、陳芳明，2003，"楊牧現代抒情的詩藝：閱讀〈十二星象練習曲〉，" *台灣前行代詩家論：第六屆現代詩學術研討會論文集*。
- 4、陳芳明，2003，"朱西甯的現代主義轉折：重讀「鐵漿時期」作品，" *紀念朱西甯先生研討會論文集*，行政院文化建設委員會主編。
- 5、陳芳明，2002，"三〇年代台灣作家對現代性的追求與抗拒，" *第三屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會論文集*，中興大學中文系。
- 6、陳芳明，2002，"連溫卿與抗日左翼的分裂——臺灣反殖民史的一個考察，" *二十世紀臺灣歷史與人物——中華民國史專題第六屆討論會論文集*，國史館。
- 7、陳芳明，2001，"當殖民地的作家與畫家相遇——一九三〇年代台灣文學史的一個側面，" *臺灣美術百年回顧學術研討會論文集*，台灣美術館。
- 8、陳芳明，2001，"余光中的現代主義精神——從《在冷戰的年代》到《與永恆拔河》，" *台灣現代詩經緯*，聯合文學。



Nobuyuki Sekiguchi (關口信行) Assistant Professor

Nobuyuki Sekiguchi is Assistant Professor of National United University of the Department of Architecture and visiting scholar of Waseda University in Japan. He was Assistant Professor of Waseda University of Japan. His current interest is to clarify the phases of city transition, allowing existing non-historical buildings to become the part of historical landscape. Now he feels enthusiasm to be in touch with the dynamism and diversity of Taiwanese cultures. He is also a member of Architectural Institute of Japan, City Planning Institute of Japan, and World Society for Ekistics.



曾能崇 社造工作者

學歷：政治大學新聞系

經歷：常民文化出版公司執行編輯

環宇廣告專案經理

苗栗新故鄉協會辦公室主任

苗栗客家文化電台「文化新故鄉」節目主持

創世基金會公關秘書

山水米行銷企劃部主任

獅潭村史博物館企劃主任

國立聯合大學專案總執行

現任：苗栗社造中心計畫主持人

專長：採訪寫作、版面編輯、計畫撰寫、專案執行、活動主持



陳郁秀

Yu-Chiou Tchen

Chairperson of the Board , National Chiang Kai-Shek Cultural Center,R.O.C
Professor · Department of music, National Taiwan Normal University
Board Chairperson, Egret Culture and Educational Foundation

現任： 國立中正文化中心董事長
國立台灣師範大學音樂系教授
白鷺鷥文教基金會董事長

曾任： 外交部無任所大使
行政院文化建設委員會 主任委員
國家文化總會 秘書長
國立台灣師範大學藝術學院 院長
國立台灣師範大學音樂研究所 所長
國立台灣師範大學音樂學系 系主任
國立台灣師範大學音樂系 專任教授
財團法人白鷺鷥文教基金會 董事長
中華民國音樂教育學會 理事長
2009 高雄世運開閉幕典禮藝術總監

學經歷：獲得國立巴黎音樂院鋼琴 (prix de piano) 及室內樂 (prix de musique de chambte) 第一獎畢業、榮獲「法國國家功勳騎士勳章」、榮獲「台北文化獎章」、受聘「英國皇家音樂學院榮譽諮詢」



馮建三 教授

英國 Leicester 大學博士，現任政治大學新聞系教授，臺灣社會研究季刊編輯委員、臺灣媒體觀察基金會與媒體改造學社成員。著有《廣電資本運動的政治經濟史與政策》、「區域傳播問題研究」等。著有《廣電資本運動的政治經濟學》（1995）等六本書及學術論文數十篇，（合作）翻譯《電視：科技與文化形式》（Raymond Williams, 1974/1992）、《傳播政治經濟學》（Vincent Mosco, 1996/1998）、《問題媒體：21世紀美國傳播政治》（Robert McChesney, 2004/2005）、《論市場社會主義》（John Roemer, 1994/2005）與《傳媒、市場與民主》（Edwin Baker, 2002/2008）等十六本，撰寫有關傳媒的報章雜誌評論數百篇。近期結案研究項目有「重訪資訊社會：傳播權概念的提出、建構與擴散」、「中國「輿論監督新聞學」研究」，目前思索與探討的課題包括，新聞傳播教育正當性與媒介素養、傳播科技與智能財產權及另類法律規範，以及「(媒體)文化與(媒體)經濟的競合問題：從「文化多樣性」與「文化(創意)產業」說起」，業餘時間投入於古巴研究。

Chien-san FENG is a Professor in the Department of Journalism, National Chengchi University, Taiwan. As a political economist of media, he has published six books, including *A Political Economy of the Capital Movement in Broadcasting: Analysis of the transformation of Taiwan's Broadcasting Media in the 1990s* (Taipei: Tanshan, 1995). There are 16 English titles Feng (co-) translates, the latest ones including John Roemer's *For a Future of Socialism* (1994/2005) and *Problem of the Media: communication politics in the 21th US* (Robert McChesney, 2004/2005), and *Media Markets and Democracy* (Edwin Baker, 2002/2008). In addition to academic papers, Feng also writes comprehensively on current (media) issues, contributing hundreds of timely critics during the past decade. He has been actively involved in the media reform movement.



劉久清 副教授

政治大學三民主義研究所博士，曾教過職校、五專，現任職於銘傳大學通識教育中心專任副教授，在此崗位已十有餘年。學術專業在社會哲學與社會科學方法論，近年研究領域由自主性在社會、文化各方面的展現，進一步探討現代性、後現代論述與風險社會，並及於宗教社會學、宗教哲學、科技對社會文化之影響（尤其是對網路民主發展之討論與哲學分析）、通識教育之理論與課程規劃、設計，歷年發表論文四十餘篇。教學、研究之外，兼亦曾出任基隆市文化局專案委員與標案評審委員。



盛 鎧 助理教授

現任國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授。輔仁大學比較文學博士、中央大學藝術學碩士。曾獲彭明敏文教基金會台灣研究論文獎助（2007）、文建會現代文學研究論文獎助（2004）及帝門藝術評論徵文獎優選（1999）。研究範圍為台灣文學史、台灣美術史、美學理論及跨藝術研究。已發表關於台灣文學與美術之論文如〈《圓山附近》與《南街殷賑》中的審美意識與空間意涵：郭雪湖畫藝的現代性〉、〈共同體的失落：李喬《兇手》中的社會悲劇〉、〈多元聲音並存的世界：王禎和《嫁妝一牛車》中的複調性〉、〈生活在歷史的時差之中：李石樵的創作及其時代〉與〈讓未來通過過去來到現在：李喬《荒村》中的歷史及其現實意義〉等。



王幼華 助理教授

中興大學中國文學系博士，現任聯合大學華語文學系助理教授。著有：《當代文學評論集》、《冰心麗藻入夢來—日治時期苗栗縣的詩社》、《苗栗縣文學史》（與莫渝合撰）、《族群論述與歷史 反思》、《考辨與詮說—清代台灣論述》等。曾獲吳濁流文學獎、中國文藝獎章、中山文藝獎等。



邱正略 兼任副教授

學歷：暨南國際大學歷史學博士

經歷：

參與編纂台灣省通志人物表，1996/1/1-1996/12/31。

東海大學通識教育中心兼任講師、朝陽科技大學通識教育中心兼任講師、靜宜大學人文科兼任講師。

現職：暨南國際大學通識中心兼任副教授、臺灣古文書學會秘書長

研究領域：臺灣史、臺灣漢人宗教信仰與民俗、平埔族研究、古文書研究



魏貽君 助理教授

國立成功大學台灣文學博士，現任國立東華大學民族發展研究所、民族語言與傳播學系助理教授，學術領域：台灣原住民族文學、後殖民書寫、文學傳播與批評理論。



劉立敏 助理教授

現職：國立屏東教育大學視覺藝術學系助理教授

教育背景：美國南達科塔大學教育博士、美國南達科塔大學美術碩士

經歷：國立屏東師範學院視覺藝術教育學系助理教授、美國明尼蘇達大學杜魯斯校區美術系兼任助理教授、美國愛荷華州奧特岡藝文中心美術教師

研究領域：視覺藝術教育、視覺創造力、視覺空間智能、客家文化美學、鄉土藝術教育



陳其南 教授

學 歷 美國耶魯大學文化人類學博士 (1984)
美國耶魯大學文化人類學碩士 (1978)
國立台灣大學人類學碩士 (1975)
國立台灣師範大學地理系畢業 (1970)

經 歷 (2004-2006) 行政院文化建設委員會主任委員
(2002-2004) 行政院政務委員
(2001-2002) 財團法人國家文化藝術基金會董事長
(2001-2002) 日本同志社大學客座教授
(1999) 總統府國策顧問
(1999) 國立交通大學人文社會學院教授兼院長
(1997-2002) 行政院文化建設委員會顧問
(1997-1999) 國立藝術學院教授
(1997-1998) 宜蘭仰山文教基金會執行長
(1995-1997) 行政院教育改革審議委員會委員
(1994-1997) 行政院文化建設委員會副主委
(1989) 美國維吉尼亞大學人類學系客座教授
(1985-1993) 香港中文大學人類學系講師、高級講師、系主任
(1984-1985) 中央研究院民族研究所副研究員

現 職 國立台北藝術大學傳統藝術研究所

專長領域 文化人類學、台灣史、文化研究



鄧淑慧 (Sophia Deng) 藝術總監

現任「竹南蛇窯」藝術總監、彰師大講師，曾任新竹青草湖社區大學、苗栗社大、玄奘學院陶藝老師。清華大學社會人類學研究所碩士。展覽、著作與編輯作品包括新竹市立文化中心「竹南蛇窯」三人展、「吳開興陶藝專輯」、「李碧勳寓言陶」總編輯、「竹南蛇窯千禧年柴燒發表展」苗栗文化中心、高雄名展藝廊「柴燒的魅力」聯展、「苗栗的傳統古窯」榮獲優良圖書金鼎獎、〈仿古時代——六〇年代至七〇年代鶯歌外地來的成型師傅〉，鶯歌製陶國際研討會論文集等。



Professor Joseph D. Straubhaar

Professor, The Department of Radio-Television-Film at The University of Texas at Austin & Amon G. Carter Centennial Professor of Communication

Joseph D. Straubhaar is the Amon G. Carter, Sr. Centennial Professor of Communication at the University of Texas' Radio-TV-Film Department and also a faculty member of the Lozano Long Institute of Latin American Studies. He previously taught at BYU and Michigan State University. His Ph.D. in International Communication is from the Fletcher School of Law and Diplomacy, Tufts University. He worked as a Foreign Service Officer in Brazil and Washington. He has published extensively on international media studies, Brazilian and other Latin American media and culture, and on the digital divide, both domestic and international.



焦雄屏 所長

1、現職

國立臺北藝術大學電影創作研究所 專任教授

2、學歷

美國加州大學洛杉磯分校 UCLA 電影學系博士班

美國德州大學奧斯汀分校廣播電視電影學系藝術碩士

國立政治大學新聞學系學士

3、個人專長：電影製片、電影行銷、電影評論

4、開設課程：藝術導論、電影與視覺藝術、文化生態與藝術環境、臺灣電影研討、類型電影研討、電影政策與電影產業、電影經典劇本分析、中國電影研討

5、服務經歷職務

2007-2009 金馬獎主席

1999-2009 電影監製

1998-1999 台北電影節策劃

1995-1994 中華民國「電影年」執行長

焦雄屏教授為國立臺北藝術大學電影創作研究所專任教授，前任金馬獎主席，著名監製。焦雄屏於其專業領域獲獎無數，曾在印度獲終生成就獎、中國《南方都市報》頒發電影十年貢獻獎/專欄作家獎，獲美國《綜藝雜誌》選為華語電影 20 位最有影響力的女性之一，《天下》雜誌選為台灣二百年歷史 200 位代表人之一，以及《People》雜誌發的年度著鑽大家獎，監製作品近二十部，並獲得柏林影展兩座銀熊大獎。著述有《台灣新新電影》、《映象中國》、《法國電影新浪潮》等專書，編著譯專書共計超過 70 本。經常參與國際性學術會議與 50 個以上的國際電影節評審工作。在校服務近二十年，培育英才無數。近六年帶領電影創作研究所學生創作，協助學生拍攝電影，在國內外贏得多項大獎，並贏得本校國內外聲譽。此外，引進國際師資，與北京電影學院、香港演藝學院建立姐妹校，作良好的國際接軌。



Dr. Brian Yecies

Dr. Brian Yecies is Senior Lecturer in Media and Cultural Studies, and Research Affiliate in the Centre for Asia Pacific Social Transformation Studies (CAPSTRANS) at the University of Wollongong. His research and publications focus on film and cultural policy and the film industry in colonial Korea and post-colonial South Korea, and the coming of sound to the Australian cinema. In 2003-04 he received an Asia Research Fund grant from Yonsei University in Seoul, and in 2005 he was a Korea Foundation Research Fellow at the Korean National University of the Arts. A Korea Foundation advanced research grant in 2008 enabled him to complete fieldwork in China, USA and Korea on challenges facing the Korean film industry and international film collaboration more broadly. Currently, he and Ae-Gyung Shim are completing the book *Korea's Occupied Cinemas, 1893-1948* for Routledge Advances in Film Studies.



Assistant Professor Lisa Yuk Ming Leung

Lisa Yuk Ming Leung is Assistant Professor of the Department of Cultural Studies in Lingnan University Hong Kong. She has researched and published extensively on the local reception of Korean popular culture across Asia. Her more recent research include the development of performing arts industry with policy implications, as well as Hong Kong television culture.



金尚浩 教授

1961年生，韓國首爾人。國立中山大學中國文學博士。專長為中國現代文學、台灣文學、比較文學、文學評論。現任教於修平技術學院應用中文系專任副教授。曾獲得「東亞人文學會基山學術獎」、「傑出研究成就獎」、「優秀研究論文獎」等。論著有：《徐志摩詩研究》、《中國早期三大新詩人研究》、《戰後台灣現代詩研究論集》；近五年曾發表的學術論文有：《戰後現代詩人的台灣想像與現實》、《賴和與朝鮮「詩僧」韓龍雲民族意識新詩之比較研究》、《存在的思維，苦痛的寄託：論柏楊的牢獄詩》、《論余光中〈夢與地理〉裡所呈現的現實意識及其界限》等24篇論文。翻譯有：《開了木瓜花：陳千武詩選》（韓譯）、《半島的疼痛：金光林詩選100》（中譯）、《我的祖國：巫永福詩選》（韓譯）、《為台灣祈禱：趙天儀詩選》（韓譯）、《台灣現代小說選集2》（韓譯）、《無信歲月：創世紀方明詩選》（韓譯）等多種。



廖信 副教授

現任：國立臺灣師範大學圖文傳播學系副教授、中華圖文傳播學會秘書長

學歷：國立臺灣師範大學工業教育博士

經歷：台北市立啟聰學校高職部印刷科教師

建構高職各學群專業能力指標之研究 設計群—廣告設計科召集人

工科技藝競賽圖文傳播職類召集人

高職廣告設計科評鑑委員

研究方向：廣告設計、圖文傳播等類科之專業能力探討

圖文傳播課程及教學策略規劃

圖文傳播工程企劃與管理

特殊需求學生職業教育



林純宇 博士生

台南縣新營市人，畢業於國立花蓮師範學院語文科教學碩士班，以〈思想起〉歌謠為題，完成碩士論文。從事教育工作多年，目前服務於屏東縣萬丹鄉廣安國民小學擔任總務主任，熱愛旅遊、喜愛文學，目前於國立屏東教育大學教育行政研究所博士班進修，喜歡思考、多方面創作，努力進修、自我充實。



丘慧瑩 副教授

台灣基隆人，高雄師範大學國文研究所博士，現任東華大學民間文學研究所專任副教授，學術專長為中國古典戲曲、俗文學、女性文學，曾任台南市女性權益促進會理事、台南縣教師會顧問等，著有《乾隆時期戲曲活動研究》、《清代楚曲劇本及其與京劇關係之研究》等戲曲專論，並主編《中國牛郎織女傳說·俗文學卷》、《大學國文選》〈女性文學〉部份。

曾獲第二屆中國海寧杯〈王國維戲曲論文獎〉一等獎、中華發展基金會獎助。除戲曲專業外，目前正進行中國與台灣民謠、講唱的比較研究，並開授文化研究課程。

陸、會議人員出席名單

姓名	服務單位	姓名	服務單位
李隆盛	國立聯合大學 校長	楊美雪	國立聯合大學 人文社會學院長
黃惠禎	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系系主任	莊雅仲	國立交通大學 人文社會學系系主任
李喬	國立聯合大學 經濟與社會研究所教授	曾漢珍	國立台北大學 民俗藝術研究所所長
楊翠	國立中興大學 台灣文學研究所副教授	張守真	文藻 外語學院教授
劉慧珠	修平技術學院 應用中文系副教授	陳坤宏	國立台南大學 台灣文化研究所長
陳建忠	清華大學 台灣文學研究所副教授	黃文三	國立高雄師範大學 教育學系教授
黃儀冠	國立彰化師範大學 國文學系助理教授	陳芳明	國立成功大學 台灣文學所所長
廖淑芳	國立成功大學 台灣文學系助理教授	關口信行	國立聯合大學 建築學系助理教授
崔末順	國立政治大學 台灣文學所助理教授	陳郁秀	國立中正文化中心董事長、國立台灣師範大學 音樂系教授
馮建三	國立政治大學 新聞學系教授	劉久清	銘傳大學 通識教育中心副教授
盧嵐蘭	國立聯合大學 客家語言與傳播研究所副教授	盛鎧	國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授
魏貽君	國立東華大學 民族語言與傳播學系助理教授	王幼華	聯合大學華語文學系助理教授
陳盈盈	國立聯合大學 台灣語文與傳播學系助理教授	浦志成	中華民國考試院考試委員、國立花蓮師範學院 副教授兼原住民教育研究中心主任
梅丁衍	國立台灣藝術大學 版畫藝術研究所教授	歐陽奇	國立聯合大學 建築學系助理教授
邱正略	國立暨南國際大學 通識中心兼任講師	鄧淑慧	「竹南蛇窯」藝術總監、彰師大講師
劉立敏	國立屏東教育大學 視覺藝術學系助理教授	曾能崇	社區規劃師、台灣社區培力學會理事
王本壯	國立聯合大學 建築學系助理教授	陳其南	國立臺北藝術大學傳統藝術研究所 教授
戴文祥	苗栗社區大學 主任秘書	林克明	國立聯合大學台灣語文與傳播學系助理教授
Dr. Joe Straubhaar	Professor, The Department of Radio-Television-Film at The University of Texas at Austin & Amon G. Carter Centennial Professor of Communication	焦雄屏	國立台北藝術大學電影創作研究所所長
Dr. Brian Yecies	Senior Lecturer in Media and Cultural Studies, and Research Affiliate in the Centre for Asia Pacific Social Transformation Studies (CAPSTRANS) at the University of Wollongong	Dr. Leung, YukMing, Lisa	Assistant Professor of the Department of Cultural Studies in Lingnan University Hong Kong
金尚浩	修平技術學院 應用中文系專任副教授	丘慧瑩	東華大學民間文學研究所專任副教授
賴志彰	國立台南大學 台灣文化研究所副教授	張達欣	國立臺灣師範大學臺灣史研究所 研究生
林純宇	國立屏東教育大學 教育行政研究所博士生	廖信	國立台灣師範大學圖文傳播學系 副教授
黃漢庭	世新大學 圖文傳播暨數位出版學系研究生		

柒、會場地圖

● 會場地圖

**主要會議地點：

蓮荷電影院，19，(位於國鼎圖書館地下一樓，Tel: 037-381-095)

**茶敘地點、壁報論文地點：

景觀餐廳，14，(背對圖書館右手邊斜對面，位於二樓的生活雅集，Tel: 037-331-725)



拾伍、工作人員與辦理單位

(一)工作人員

召集人	黃惠禎 主任
主持人	陳盈盈 助理教授
議事組	盛鎧 助理教授
論文組	陳盈盈、盛鎧助理教授
公關招待組	孫榮光 助理教授、李善如 兼任助理、曾淑珠 專案助理
場地佈置組	鄧盛有 助理教授、馬劭亨 兼任助理
會場紀錄組	林克明 助理教授
網路組	林克明 助理教授、陳盈盈 助理教授
秘書組	謝淑妃 系助理、林綉芬 兼任助理、林允惠 助理

(二)辦理單位

指導單位： 行政院教育部

主辦單位： 國立聯合大學台灣語文與傳播學系