

第壹章 緒論

本研究以蘭嶼的拼板舟為焦點，探討觀光脈絡下雅美族的拼板舟文化及其變遷。本章分為六節，第一節闡述研究背景；第二節敘說研究動機；第三節提出研究目的；第四節說明研究課題；第五節確立研究限制與研究範圍；第六節對本研究中專有名詞作概念性的釋義。

第一節 研究背景

1992年聯合國里約熱內盧宣言與「21世紀議程」，決議要求各國尊重原住民對當地環境資源利用的權利，承認他們的價值、傳統知識和資源管理方法，並協助其發展無害環境的生產方法（劉炯錫，1999）。於紐約聯合國總部舉行之聯合國會議訂定1993年為「聯合國國際原住民年」，其主題就為：「原住民族，一個新夥伴」（Indigenous People—A New Partnership），從那時起原住民文化與相關議題就受到各方面的關注。在1993年12月21日聯合國大會更決議1994到2003年為世界原住民族國際十年，主要目標是加強國際合作，解決原住民族在人權、環境、發展、文化及教育等方面的問題。在此國際社會脈絡之下，顯見原住民的議題不但於近幾年受到各方關注，在各個大型賽會之中，亦可見到原住民傳統舞蹈、音樂的展演，更可顯示出原住民傳統文化越來越受到重視。

另一方面，在全球化對地方文化侵略與抹除的壓力之下，反倒使地方主義得以興起，重新追求地方認同與重視地方的獨特性（梁炳琨、張長義，2005）。原住民部落文化所展現的多樣性與特殊性，符合現代人所追尋異族與「他者」的在地性，促使「原住民觀光」在近幾年中蓬勃發展，台灣眾多的原住民族群也成為台灣人從事觀光的主要對象。

在現今社會中也產生推力與拉力，增加了原住民回到原鄉部落推展觀光發展的機會。所謂「推力」也就是外勞的進入，相對使原住民的工作機會銳減，使得許多原住民因失業被推回自己的原鄉；「拉力」則是許多原住民部落成功的發展案例，帶給他人美好的願景，使得原住民放棄在城市中的工作，回到部落發展觀光。在一推一拉兩種外力影響之下，使得原住民更加努力推展自身文化（陳正豐，2006）。

然而在觀光蓬勃發展、遊客漸增與收入改善之下，原住民的文化也漸漸改變。原住民原本可將其自身的文化特色視為經濟上的轉機，但後來反而成為文化上的危機，觀光發展的過程中，常常可以發現原住民部落尚未獲得利益，卻先使自身環境與文化遭受到破壞（陳正豐，2006）。除了環境上的髒亂與生態環境的破壞，更為了吸引觀光客，在地文化被迫觀光化，使得原本的文化喪失其中心意義，淪為一個軀殼與表面的符號化意義（林桓丞，2004）。

台灣原住民文化變化最為劇烈的代表，就是蘭嶼，這一個距離台東約 91 公里的海中小島，也因為其特殊的地域性，使其成為發展緩慢，較不易現代化的一個區域。蘭嶼在 1980 年尚無電力，直到 1985 年的 10 月 31 日才有辦法全日供電（吳天明，2001），在 1986 年曾規劃將蘭嶼作為第五座國家公園，因而使得當時觀光人口大增，盛極一時。在觀光客進入蘭嶼之後，為了因應觀光風潮，連帶的引進許多現代化的設備。到了 1998 年政府開始實施週休二日，更是增長了遊客的數量，然而觀光發展卻也使蘭嶼此塊珍貴的土地，漸漸失去原本的面貌。傳統的地景不再，取而代之的是許許多多現代化的建築與設施。國家的建設往往無法衡量到各種面向，建設的美意同時也破壞了當地的環境，傳統飛魚季儀式舉行所需的海灘，被現代化港口建設所吞噬，傳統植被與生態環境因觀光步道建設遭受劇烈變化。建設對於蘭嶼在地人來說，有些時候不是建設，反而是種破壞。在觀光發展方面，越來越多的台灣觀光客進入到蘭嶼，挾帶而來更多的台灣本島思想與文化，在大量觀光人潮的凝視中，反而加深了原住民與觀光客之間不平等的位階，觀光所帶來的影響，或許只是使原住民文化成為觀光的籌碼，政府與業者賺錢的利器。

第二節 研究動機

在一個夏日晴朗的下午，太陽已漸漸西斜，位於蘭嶼北方的海灣中，一群雅美族的小孩已經迫不及待地海中玩耍，附近也可見幾位遊客受美麗大海的吸引，一同下去與當地小朋友同樂；岸上的民宿前傳來吵雜的聲音，又有一大團的旅客來到此地，喧嘩聲不斷，同一時間海灣遠處可以看到一艘小船慢慢的駛近，是一位當地長輩划著蘭嶼特有的拼板舟捕魚歸來，靠近海岸時，當地小朋友與幾名遊客大家一同幫忙把船拉上岸，難得遇到剛好捕魚回來的在地人，觀光客蜂湧而上，圍住剛回

來的老人家，七嘴八舌的問起捕回來的魚可否出售，甚至有些人尚未獲得同意，就任意伸手去拿取漁獲，還有些許的女性觀光客已經站上拼板舟，搶拍一些具有當地風味的「特別」照片，不過對這些台灣本島來的觀光客而言，殊不知在當地的傳統當中，女性未經同意用手觸摸拼板舟是非常不敬的舉動，最後那位長輩乾脆連話都不說，氣憤地走開，觀光客也覺得當地人難以接近，不歡而散。對於台灣的漢人而言，原住民仍是屬於弱勢的族群，因此對於原住民的文化以及與原住民互動的過程中，仍不自覺地存有一股優越感，與原住民相關的事務，總是以弱勢（下層階級）文化看待，因此雙方的互動中，自然缺乏人與人相處中極重要的一個部分--「尊重」。

拼板舟自古作為蘭嶼傳統的重要器物，船身上精密的花紋與繁複的落成儀式，成為蘭嶼最為特別的傳統器物之一，鹿野忠雄（1938）認為新船的落成儀式，是蘭嶼最盛大的儀式。眾多的禁忌或儀式更是加諸於拼板舟之上，例如捕魚需要祈求豐收的儀式，不出海也有相應的儀式，來告知擁有的船隻，故對雅美人而言，船擁有了擬人化的靈魂，就如同漢人祭祖一般。由此更顯示出拼板舟於蘭嶼社會中所擁有的地位。拼板舟，除了是獲取食物的重要工具（徐瀛洲，1999），男人成人的認證，象徵身份地位的重要物品，傳統儀式典禮中的重要禮器，更是雅美族人與神溝通的中介管道。

雅美族的拼板舟，自古作為謀生工具與身份代表的象徵，拼板舟早年原本因外來社會觀念與科技進入的影響漸漸沒落，近年在政府補助以及收藏拼板舟風氣的影響之下，開始有贊助或是購買建造拼板舟的商業行為產生。對於嚴守傳統禁忌的雅美族人而言，拼板舟的商業化已開始挑戰原有的傳統價值觀。在現實與禁忌之間周旋的雅美人，常以拼板舟不在蘭嶼傳統場域中、不下水捕魚以及儀式不完整，作為觸犯禁忌之後，避免懲罰的解釋方式。然而現今拼板舟為了適應現代潮流的衝擊，賺取大時代脈絡下通用的貨幣，成為觀光載客的工具，甚至在文建會的網站上都刊有拼板舟載客的訊息，可見此項活動火紅的程度。拼板舟用途的改變，將使之與原本傳統意義脫勾，徒為貨幣的經濟生產媒介。此外，拼板舟於蘭嶼場域轉型為觀光活動的管道，更挑戰傳統場域中自古以來的禁忌，傳統雅美族人認為，災害來自觸犯禁忌，個人的行為觸犯禁忌在雅美族人當中是最不能被容忍的行為（郭健平，1989）。雅美人如何看待拼板舟的轉變，此情況實非三言兩語可以道盡。其中有許多的拉扯與衝擊，單看表面並無法理解，必須深入到在地文化當中，才能洞悉其中原

委。探討拼板舟文化的改變，並非從極端好、壞的二元對立就可妄下定論，對於文化的變遷，存在於其中的灰色地帶才是需要探究的部份。原本沒落的傳統文化是否會因新的經濟功能出現，而再一次的復興？拼板舟對於雅美族人的意義變化是否會成為傳統文化面臨現代化發展的轉戾點？這都是非常耐人尋味的重要議題。

第三節 研究目的

器物於社會脈絡中地位的變動，勢必影響其他層面文化上的改變。社會變遷的動力是由下而上，下層結構的變遷導致社會組織的變遷，進而影響了宗教、信仰與意識形態等上層結構的演化。蘭嶼不同範疇的物質與不同的社會文化層面相結合，其變遷的速率也隨之而異（陳玉美，1996）。因此蘭嶼拼板舟於社會位置中的變化，勢必導致其他層面產生變遷。深入瞭解一個社會的基本及其附加部份，方可明確掌握該社會的面貌，雅美族逐漸凋零的文化當中，勢必受到現代文化傳入的影響，那傳統文化以及附加的部份該如何運作，這是亟待解決及釐清的問題（鄭惠英、董瑪女、吳玲玲，1984）。人類學家吉爾茲（Geertz）亦提到，研究文化需從小處著眼，奠基於各種不同的真實經驗之上。因此本研究希望從蘭嶼拼板舟文化意義的今昔變化出發，從雅美族的傳統脈絡論述，再討論到現今拼板舟地位的轉變。論析雅美人看待拼板舟的態度與觀點，以瞭解此一器物於社會脈絡中的意義，進而探討更多蘭嶼文化上的變遷。因此本研究之目的可歸納出以下四點。

- 一、探討拼板舟於蘭嶼文化社會脈絡中的地位。
- 二、探討拼板舟多元觀光現象及景觀變遷。
- 三、探討觀拼板舟的觀光功能，是否加強拼板舟文化的傳承與社會生活變遷。

第四節 研究課題

基於上列不同的研究目的及其面向，本研究具體的研究課題約如下列：

- 一、雅美人如何看待拼板舟？及社會變遷造成何種拼板舟角色的改變？
- 二、新出現的拼板舟載客現象之原因？及拼板舟觀光行為造成何種在地景觀變遷？
- 三、拼板舟觀光活動出現之後，是否影響拼板舟文化傳承模式？及其對社會生活上

的衝擊？

本研究希冀能藉由此三課題作為瞭解蘭嶼拼板舟文化以及其他在地文化的出發點及依據，深入瞭解拼板舟文化及雅美文化。

第五節 研究範圍與限制

一、 研究範圍

本研究的研究範圍分別從空間、時間及對象來討論

(一) 研究空間

本研究以拼板舟的觀光化為媒介，探討蘭嶼當地的文化變遷，以蘭嶼此島作為研究場域，進行資料蒐集以及研究分析。

(二) 研究時間

本研究在 2009 年 1 月 27 日到 2 月 13 日於蘭嶼進行訪談。

(三) 研究對象

本研究擬針對 1 蘭嶼當地提供拼板舟載客服務業者與在地居民，進行訪談，以瞭解蘭嶼雅美拼板舟的觀光文化。

二、 研究限制

本研究研究限制，分為身份限制、語言限制、地域限制三個部份來做討論。

(一) 身份限制

由於研究者本身並非原住民，在進行研究資料蒐集時，不可避免的會遭受所謂族群身分的影響。卡洛普·達瑪拉山（2007）亦認為其泛原住民的身分，對於在蘭嶼研究時的確減少了研究者與被研究者之間的界限，在蘭嶼對於族群的區分以原住民與非原住民此二族群為主。因此族群身份上的不同，所造成的資料收集上的偏誤將無法避免，但本研究仍會以積極的態度與研究對象互動，希冀能減少外表與身份上的隔閡，獲得確切真實的資料。

(二) 語言限制

在語言方面，因蘭嶼開發較晚，漢化程度不如其他本島原住民族深，故在蘭嶼

中，雅美族耆老大多仍使用傳統語言，對於國語的使用不如其母語般流暢，因此本研究在進行訪談時，會受語言轉換之影響，由雅美語轉換成國語時有其失真之可能，因研究者尚無法使用雅美族語言進行訪談，因此本研究僅能以國語訪談內容做為分析與詮釋的依據。

（三）地點限制

史徒華（Steward）提及國家下部落文化的改變，並不僅僅是土著的特質為全國性模式所取代，其中採納何種文化以產生另一種新文化，其皆是隨個例而異，無法完全推估到其他部落（引自張恭啟，1984）。本研究以蘭嶼雅美族的文化為研究對象，受到蘭嶼特殊地理位置以及社會文化所影響，研究結果不可全然推估到其他原住民區域，其中結果與建議只能作為其他地區之大方向參考，無法直接移用。

第六節 名詞釋義

一、拼板舟

拼板舟為蘭嶼傳統船隻，稱之為「拼板」舟，係因整艘船體由幾塊木板組合而成。小船以二十一塊拼合；大船以二十七塊拼合，每塊板子都按照它所在的位置及功能差異選擇不同的材料，船身的不同結構分別由不同木材的拼板所組合，並且全船不用鐵釘，展現雅美人精湛的技藝與深刻的航海文化。

二、觀光

離開原本所在地對其他地區的參觀，包括在地風景、文化和社會特色等，以增廣見聞及感受當地特殊風情。

三、文化

文化概念，論者所在多有，本研究操作性定義為「一群人特定的生活實踐方式」。

四、文化變遷

文化內容或文化結構等變化的統稱。促使文化變遷的原因很多，如自然環境的

文化變遷、新事物的發明、新規律的發現、文化接觸、文化傳播、或一個民族對另一個民族的征服，並強迫被征服者接受外來文化等，都可能導致文化的變遷。文化變遷的形式，縱的可包括：一個文化結構接著另一個文化結構變化的文化進化；橫的可包括，兩個或兩個以上文化之間的交互或文化轉移。

五、雅美族

近年來蘭嶼島上原住民一直存有族名之爭，達悟族（tao）或是雅美族（yami）一直尚無定論，目前政府仍採用雅美族之稱，因此本研究依然採用雅美（yami）此稱號，作為蘭嶼原住民族之名稱。

第貳章 文獻探討

本章主要探討蘭嶼環境及文化、雅美拼板舟文化及文化變遷等幾個面向之相關文獻探討。第一節為蘭嶼的地理與社會環境；第二節為觀光下的文化；第三節為蘭嶼的拼板舟；第四節拼板舟相關研究論文整理。

第一節 蘭嶼的地理與社會環境

「紅頭嶼，在恆春縣東八十里。孤懸荒島，番族穴居，不諳耕稼，以蕃蒔雜糧，捕魚牧養維生。」— 恆春縣志（引自野人、娜娜，1953）

深藍的海，閃起蔚蔚波濤，一個美麗的島嶼，座落在台灣東南方的海面上，它就是蘭嶼。蘭嶼島上之原住民有人稱為雅美族，亦有人稱為達悟族。余光弘（2004）提到蘭嶼的輕壯世代認為蘭嶼人一直以達悟(tao)自稱，並且在日語中的雅美(yami)為闇之意，其中隱含帶有歧視之意謂，因此堅持將族名改為 tao，但是許多五、六十歲的長者，提出各種證據證明雅美(yami)一詞為自古以來的自稱，但因長者漢語較不熟悉，無法傳達出自我的意見，難有定論。夏本奇伯愛雅（2004）亦提到，tao是族人在與動物做區分時所使用的稱謂，不是文字，較偏向以雅美作為族人的名稱。在政府 2005 年 2 月 5 日所公佈原住民基本法中，仍是以雅美族作為稱謂。雅美族此詞是日本學者鳥居龍藏於 1897 年於蘭嶼研究時依據當地之稱所定。近年來則有另一主張以達悟(tao)自稱，但在名稱上尚未達到共識，此二稱謂目前都適用（徐雨村，2006）。而本研究仍採用為大眾所熟知的雅美做為對蘭嶼族人的稱謂。

雅美族獨特的文化與其特殊自然環境有著相當大的關聯，討論雅美社會文化之前，需先瞭解蘭嶼的自然環境，才能對蘭嶼社會文化有著全面的瞭解。本節從自然環境談論到傳統社會文化為重點。

一、 蘭嶼的環境與建設發展

天然的特殊地理資源造就了雅美族的特殊文化，然而人為的建設，則是使雅美

的傳統空間遭受到破壞，許多傳統的文化也隨著人為建設的出現漸漸的流逝，茲分這兩部份來做說明。

（一）蘭嶼的自然環境

蘭嶼位於臺灣東部，台東縣東南方向的西太平洋海面上，東經121.3度，北緯22度，西方距鵝鑾鼻70公里，北方距綠島約60公里，南方距菲律賓巴丹群島約110公里。在蘭嶼東南方53公里處還有一個無人居住的小島，名曰小蘭嶼。蘭嶼是個古老火山島，全島面積45.7平方公里，峰巒聳峙，周圍呈現群礁環繞的地形景觀，九座山脈乘放射狀排列，以紅頭山為最高，海拔約為548公尺（徐瀛洲，1999）。

根據中央氣象局資料顯示，蘭嶼地區月均溫在19°C~27°C（圖2-1），最高溫度在每年夏秀6~9月間；全年無旱季，水源充足，月平均降雨量均為100mm以上（圖2-2），5月至9月間有雷雨的現象，降雨量最高季節在8月及9月份。蘭嶼多風，每年9月至翌年4月為東北季風吹襲的季節，5月至8月則吹西南季風。在夏季及秋季常受颱風侵襲。這些地區性氣候嚴苛地限制了蘭嶼島上的土地利用，對外交通在風大及浪大的時候會完全中斷，甚至於聚居及傳統建築的形態也受到海島氣候的影響，呈現與台灣本島迥異的文化景觀。

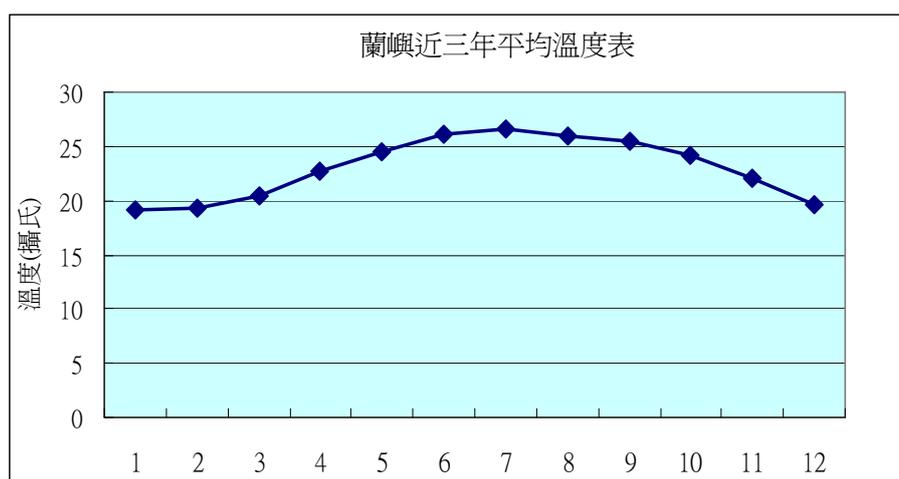


圖2-1：蘭嶼近三年月平均氣溫圖

資料來源：中央氣象局網站，本研究繪製。

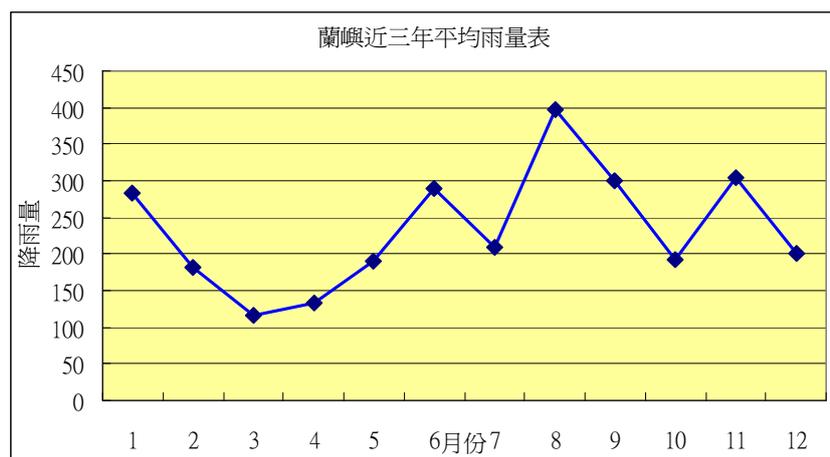


圖2-2：蘭嶼近三年月平均降雨量圖

資料來源：中央氣象局網站，本研究繪製。

就溫度及雨量氣候條件而言，蘭嶼屬熱帶雨林類型，但受到風勢影響，在迎風面典型的熱帶雨林發展受到限制，但在境內山地的背風溪谷可出現發育良好的熱帶雨林（王文明，2004）。蘭嶼植被分佈從海邊乃至山地、溪谷，由草本至森林，展現多種類型的植物型態，如板根、附生植物、支柱根、幹生花、纏勒植物等皆屬熱帶雨林之特徵，植物組成是全台地區最偏向熱帶地區者，為全台少見熱帶雨林的植被，在物種的歧異度上，蘊育了世界所罕見的現象，蘭嶼稀有植物高達121種。而多樣化的植物屬性，造成雅美人對植物的運用相當精緻與謹慎，反映出雅美族的高度物質文明、生活智慧以及文化深層禁忌的保育觀念（鄭漢文、呂勝由，2000）。

蘭嶼海岸曲折四周多為隆起的珊瑚礁岩所包圍，天然港灣有八代灣、東清灣、椰油灣等，與山巒相得益彰。礁岸地形海中珊瑚礁生態完整，魚群眾多。另一方面也因黑潮經過，每年均帶來大量的飛魚，如此豐富的海洋資源，提供了雅美族日常肉類需求來源，也造就了雅美族獨特的文化，雅美族更把浩瀚的海洋當成神聖的所在，與祖靈的歸所。

蘭嶼的土地與海洋作為生產日常生活所之需物質、創造在地獨特的文化知識，及繁衍人群的重要依靠。大地與海洋已然成為雅美族人實踐、思考、活動的場域，在日復一日的親身操作與體驗時，將悠久的社會歷史脈絡深刻地刻劃於山海間。

（二）蘭嶼的建設發展

蘭嶼的建設首先由交通建設開始談起，蘭嶼目前的對外交通分為海路與空路兩種，海路由椰油村附近的開元港作為運輸樞紐，分成蘭嶼到台東富岡漁港以及蘭嶼到屏東後壁湖此二路線，時程約為兩個半小時到三個小時之間。空路則是單一路線，由蘭嶼機場到台東豐年機場，目前由德安航空公司經營航線，搭乘的飛機為19人座的雙螺旋槳的丹尼爾型飛機（Dornier 228-212 型機），時程為一個小時左右。交通建設的建成，蘭嶼更容易接觸到外來的文化，使外來的物質、物資進入到蘭嶼島內，影響著雅美人的生活。

蘭嶼主要道路是全長38公里的環島公路。以摩托車環島一圈約一小時左右，蘭嶼島上的村落及大部分景點皆分佈於此公路之上（張慧玲，1999）。全島除卻一條環島公路外，在紅頭與野銀兩部落之間，另有一條橫越島嶼的公路，雖然地形陡峭，難以急駛，卻也大大縮短繞道最南端的路程和時間。

蘭嶼行政劃分上為台東縣蘭嶼鄉，包括朗島、椰油、紅頭與東清等四個村，然而較為人所熟知的分配方法為分成紅頭、漁人、椰油、野銀、東清及朗島六個部落，在蘭嶼島上彼此溝通時也是以此六部落作為言談詞彙，較少以四村作為地域上的區隔界線。目前全島人數約4000人，雅美族為世居於蘭嶼島上的原住民族，目前全族人口約3500 人。

對於蘭嶼諸多建設與政策可參照蘭嶼地區發展年代圖（圖2-3）。其中較為重大的事件為1985年蘭嶼與台、澎一同割讓給日本，於此段期間之內，日本對蘭嶼之政策採取不干預其自然生活之政策，在刻意保留之下，此日治五十年，造成蘭嶼雅美族對於外界發展甚少接觸，從今日仍有許多耆老單以族內語言作為溝通工具，可見一斑。導致現今，蘭嶼其思想與行為仍無法全面接受資本經濟所帶來的價值觀，原始、傳統及自然的生活方式仍可在其生活中略窺一二，在此狀況之下，使得雅美族社會中呈現了一種間斷轉變，老中青漢化程度有著明顯的差別。

在1945年國民政府來台，並開始管轄蘭嶼之後，大刀闊斧的進行諸多改革與建設。1964年蘭嶼航空站完工，為蘭嶼日後觀光發展奠定基礎。之後宋美齡勘查蘭嶼之時，認為蘭嶼生活簡陋，決定蓋「國民住宅」的水泥建築。1966年提出山胞生活改進計畫，開始興建國宅，大肆拆除雅美傳統住屋。隔年蘭嶼對外開放，使得一般民眾得以進入到蘭嶼觀光。為了因應觀光客的需要，1969年第一間旅館「蘭嶼別館」成立，解決蘭嶼住宿不便上的問題。1971年開元港建成，許多物資及遊客可藉由大

船運送，增加了建設與觀光的便利性。1982年蘭嶼開始供電，同年為大眾所詬病的核廢儲存場完工。1985年蘭嶼始能全日供電，國會建議將蘭嶼設成國家公園，但因眾多反對聲浪，最後不了了之。但此計畫仍使蘭嶼在1985年之後幾年湧入大量遊客，甚至到達一年30萬人次。而後熱潮減退，現今蘭嶼一年約五萬人次的遊客。蘭嶼發展年代圖簡列如下：

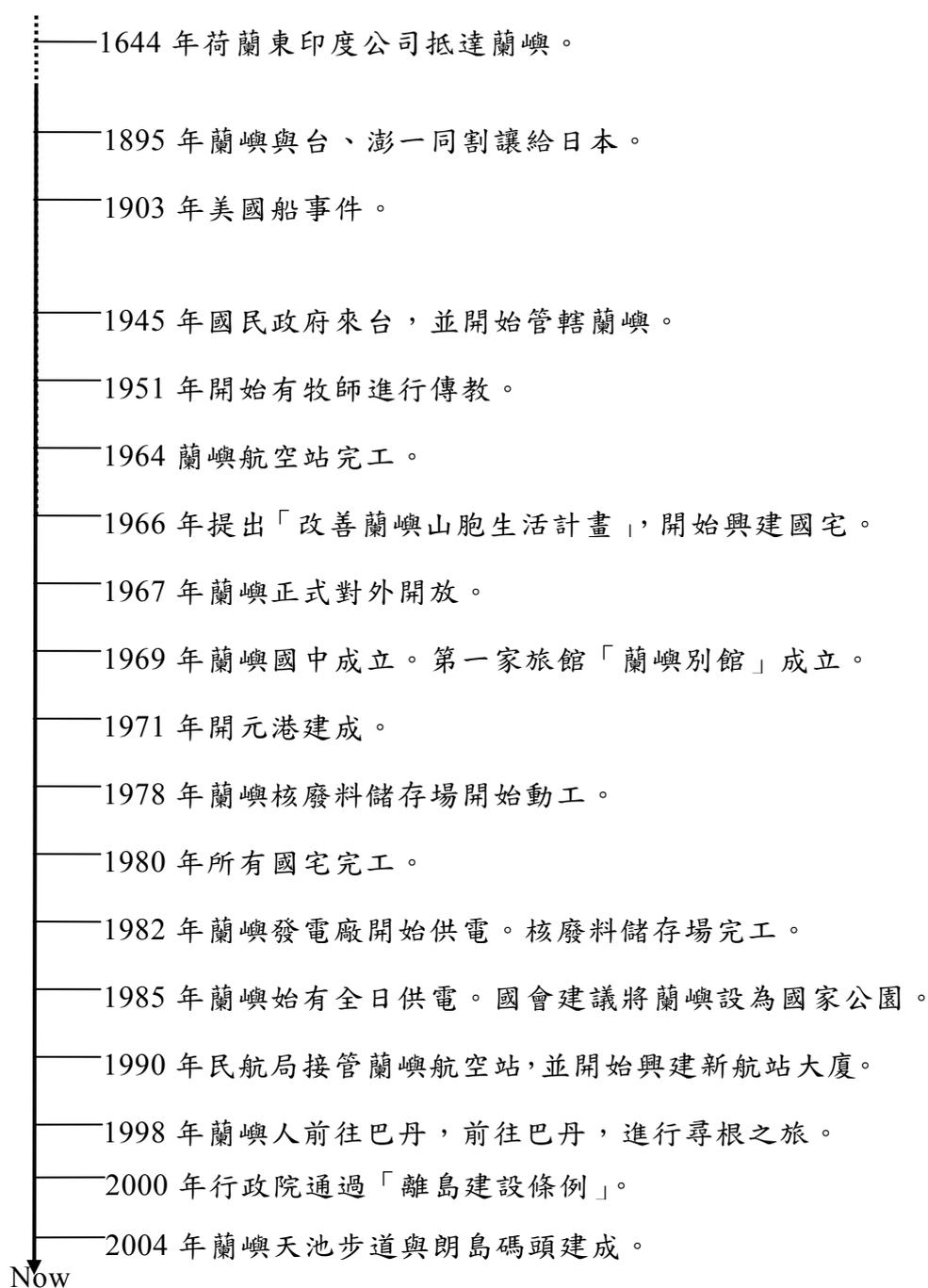


圖2-3：蘭嶼地區發展年代圖

資料來源：本研究整理

在國家近期建設方面，2000年立法院通過「離島建設條例」，政府對於數十年來離島民生建設明顯不足的情況，開始進行投資改善計畫，並依據第五條之指導，「縣（市）政府應依據縣（市）綜合發展計畫，擬定四年一期之離島建設計畫」。據此台東縣政府提出「台東離島綜合建設實施方案」，並擬定九十二至九十五年之蘭嶼鄉、綠島鄉之核定實施方案。自九十二年度起陸續委外規劃或進行建設。就蘭嶼鄉而言，在離島建設實施方案中總共分為（1）基礎建設部門、（2）產業建設部門、（3）教育建設部門、（4）文化建設部門、（5）交通建設部門、（6）醫療建設部門、（7）觀光建設部門、（8）警政建設部門、（9）社會福利建設部門、（10）生態及防災部門等十個建設部門，共36個計畫項目。然而一廂情願的基礎建設，反而破壞了雅美族的傳統社會環境，許多儀式無法在傳統場域舉行，大大減低了原本儀式中的文化元素，造成形式有餘意義不足的儀式行為。

在眾多計畫當中，朗島的港口與天池的步道最為當地人所非議。朗島港的建設規劃嚴重破壞當地人與海洋的互動關係，在蘭嶼每個部落都有屬於自己的灘頭（vanowa），是部落孩子體驗海洋的地方，更是部落與海洋相接的重要空間，原本傳統儀式的海灘，如今被水泥與防波堤淹沒，飛魚祭舉行的灘頭也遭到破壞，傳統空間遭到壓縮，失去原有的美感和尊重（陳秀珠，2007a）。天池步道則因大量的砍伐破壞水土保持，原始的植被分佈與生態環境的被迫改變，使得生態系統產生異變，如此大費周章來營建方便大量觀光客上山的登山步道的龐大工程，不僅造成蘭嶼居民的抗爭，也引起關心蘭嶼生態環境人士的強烈反對。

雅美人有其特有的社會文化與風俗，若不清楚及不尊重當地倫理，導致太過理想的計畫移植至蘭嶼地區，不僅無法推動，反而會造成在地居民的困擾（陳秀珠，2007b）。在各種計畫及建設之前，勢必先瞭解蘭嶼的傳統習俗及社會概況，才能對蘭嶼有著最好的幫助與益處。

二、 蘭嶼的社會環境

蘭嶼是一座風光綺麗，佈滿了熱帶植物的小島，獨特的物質條件造就了蘭嶼獨特的社會（楊渡，1998）。產生了獨特的海洋文化，過著半漁半農的生活。島上為

單一族群—雅美族，因與外界鮮少接觸、生活和其他原始民族一樣，保存著傳承自祖先的海洋文化，可說是最珍貴的天然寶藏（劉淑冠，2004）。

在傳統聚落當中，生產方式往往是決定社會組織與權力關係的基本因素，在蘭嶼以海洋為主的生產活動當中，並無需要形成集中的權力關係（楊渡，1998）。因此雅美族社會中並無頭目的制度，是個平等的社會。老人是雅美族所承認的主要權威中心，部落中的長老多是由自己的才能、德望與財產被選出（衛惠林、劉斌雄，1962）。可見雅美社會地位多來自於其自身的技藝能力，個人地位並非由繼承而來，多是靠自我努力爭取所得。雅美族嚴格實行一夫一妻制，夫妻是雅美社會最重要且最基礎的單位，單位中包含了彼此共享食物、住處、活動與責任。親屬網絡也是以夫妻為中心向兩邊開展，雙系的血親及姻親構成當地主要的社會聯繫關係，雅美社會中，夫妻單位可說是分享的最佳表徵（陳玉美，2001）。

雅美的傳統經濟是一種自給自足經濟（self-sustained economy）。完全由大自然中取得原料，再經由加工轉換成為各種生活物質，也因此雅美的獨特文化與島嶼的自然生態系統有著密不可分的關係（夏鑄九、陳志梧，1995）。鄭先祐（2001）亦認為在歷經長期適應住地環境過程中，雅美族已發展出一套生活文化體系。雅美文化的特色充滿生態適應的內涵。長期與住地環境的互動下，雅美族自主生態體系在未受外力介入之前，已朝向自然、和諧及永續利用的文化內涵演變。

雅美族的經濟生產，主要是以性別作為區分。男人的領域是海洋捕撈、山林伐木及平原墾地；女人則是於田中種植薯芋、家中紡織及料理食物。年輕男女亦是作此分別，於父母身旁協助工作，若是單身者則是需要同時處理兩方工作，才能使生活完備（夏本奇伯愛雅，2004）。薯芋作為家中主食的澱粉類食物雅美族人稱為kanen，魚肉則為配菜類稱為yakan，雅美族中拿飯主要是女人的工作，找菜則主要是男人的工作。男人的海，女人的田，這或許是蘭嶼食物生產分工的最好詮釋。如此不同的分工方式可參照余光弘（1993）雅美族空間工作分工圖（圖2-4），做更進一步理解。

Kanen	Yakan
(女)	(男)
(農)	(漁)
(陸)	(海)

圖2-4：雅美族空間工作分工圖。

資料來源：”雅美人食物的分類及其社會文化意義”余光弘（1993）頁36。

狩獵此種對台灣其他原住民的重要活動，對蘭嶼雅美族的生活而言，所扮演的角色微乎其微（陳玉美，2001）。水芋與飛魚除了是雅美文化中的兩個不同的食物類別，更是具有社會整合的意義在其中。水芋的種植是以家庭為主，視為家庭的個別財產，擁有水田多寡並饋贈於他人的慷慨，成為社會地位的象徵之一。飛魚則是在集體的作業下進行，更是結合雅美社會部落的重要因素（夏鑄九、陳志梧，1995）。

海洋為雅美族重要資源，對於雅美族的男人而言，海洋是生命的第二戰場，也是家庭的冰箱，除卻天候不佳的時候，每天都帶著喜愛的漁具出海捕魚，造福家庭和族人，如此生命才有意義（夏本奇伯愛雅，2004）。鄧惠文（2007）認為漁業為蘭嶼的傳統維生方式之一，因此捕魚技術的好壞決定了男人地位的高低，故漁業的社會文化高於農業。甚至蘭嶼選擇聚落位置時，甚至會以是否有海灘可作為漁船出海的港口作為優先考量，其次才是是否有足夠的居住空間及腹地（王義榮，2006）。雅美族人透過過去對海洋環境的認知，轉換到其歲時祭儀，因而建立了他們井然有序的飛魚漁撈文化，飛魚漁撈文化為雅美人整體文化的核心，此核心產生漁團組合以及十人大船的建造（夏曼·藍波安，2003）。

從另一個角度看雅美人月曆表（表2-1）此月曆表大多是以漁獲活動為依據所建構出來，有一半以上的月份均與漁業有關，這也顯現出雅美社會對於漁獲的重視與尊敬。其中更可見到蘭嶼人對飛魚此特殊洋流魚類的珍重。

表2-1：雅美人月曆表

雅美語	雅美曆法	陽曆	月內祭儀及應做事
Piyavenhan	一月	7~8月	飛魚漁終了祭
Bines no rayon	閏月		準備種植水芋 開墾祭
Pehakaw	二月	8~9月	家屋落成禮 雕舟竣工禮
Pitanatana 或 Pazputowen	三月	9~10月	燒土祭
Kaliman	四月	10~11月	飛魚乾終食祭
Kaneman	五月	11~12月	
Kapitowan	六月	12~1月	祈年祭、粟播種
Kawowan	七月	1~2月	
Kasiyaman	八月	2~3月	準備漁船及工具
Kapowan 或 Paneneb	九月	3~4月	船組共宿祈豐漁招魚 祭（火炬漁法）
Pikaukaud	十月	4~5月	船組共宿解散 仍繼續出海捕魚
Papatau	十一月	5~6月	祈豐漁招漁祭（釣魚） 解除家祭禁忌 開始晝食飛魚
Pipilapila	十二月	6~7月	粟收穫祭 粟豐年祭 飛魚收藏祭 補飛魚工作結束可用 漁網補取其他魚類

資料來源：本研究整理自“雅美族及雅美文化的維護與發展”內政部營建署（1989），

“雅美族的曆”陳國均（1955）。

捕魚集團也是雅美族人的祭祀集團，此為蘭嶼非常重要之社會組織，大多由親族所構成，一起祭祀，一起乘船出海，共同捕魚，平分漁獲。此種集團工作也正是象徵原始社會中互助精神與共享的制度（劉其偉，1982）。漁團組每一位新成員的加入，都需要徵求同漁團組其他人的同意。組員共同建造及維護一艘大船，將船視為共同擁有之物，唯獨坐板及船槳需自備，屬個人財產（內政部營建署，1989）。現今，漁船組雖仍有活動，但由於雅美社會已鮮少駕大船捕魚，因此船組漸漸成為一種認同的象徵及凝聚集體意識的儀式（余光弘，2004）。

由先前所述，可知早年島上雅美族人幾乎過著與世隔絕的生活，發展出自給自足的經濟生產與自由自治的平權世界，和自然界萬物相依共存。然而近年外來文化不斷衝擊影響蘭嶼，蘭嶼內在社會文化也迅速的變遷（鄧惠文，2007）。

由於接觸外來的科技與文明，使得許多的物質也因其方便性及實用性打入雅美的社會中，逐漸取代了傳統的器物及價值觀。祖先所留下的文化內涵與工藝技術，也在長者凋零之後漸漸流逝，人與環境的倫理亦將漸漸潰敗（鄭漢文、呂聖由，2000）。部落中行事，原本是聽從一些年長意見領袖之建議來做定奪，但現今年輕一輩離開家鄉到城市中工作，收入超過家鄉的族人，成為家中主要的經濟來源，擁有經濟自主權，造成其不需聽從長輩之意見，因此對於社會共識更加難以塑造（楊渡，1998）。雅美族人口大多數籍貫仍在蘭嶼鄉，然而在秋、冬兩季觀光人數較少之時節，多數輕壯年均於台灣工作，打工賺取貨幣，在春、夏則回蘭嶼迎接觀光客的到來，形成非常特殊的季節性打工文化。更由於雅美族的傳承主要在於口語文化的傳承，並沒有文字的記載，一旦方言的使用者，及文化知識的實踐者不存在，諸多文化記憶也就跟著式微消失，而且有可能毫無紀錄可循，人口如此的流逝可能使傳統的文化不復存在，蘭嶼雅美族，和台灣其他南島語族一樣，在近代強勢文化的衝擊下，一直有著傳統文化流失的危機（胡正恆，2002）。

第二節 觀光下的文化

本節會從文化的定義開始談起，從文化的定義進而討論文化的變遷，再由文化的變遷談到觀光中文化的改變，試圖對觀光影響文化之發展有著更深刻的理解。

一、文化的定義

「關乎人文以化成天下」—易經

文化的定義眾說紛紜，由辭典中來看，根據「辭海」的說法，文化乃「文治教化也」，以一般用語，則有「人類社會由野蠻而至文明，其努力所得之成績，並表現為科學、藝術、宗教、道德、法律、風俗、習慣等，其綜合體，則謂之文化」之定義。劍橋百科全書對文化的定義是一個群體的生活方式，內容包括後天逐代相傳的行為模式以及思想，諸如群體的信仰、價值觀、語言、政體、經濟活動，以及器具、技術與藝術形式。

在社會科學方面，國外則有許多學者均對文化下過定義，因此定義更加繁複。Williams (1983) 認為文化 (culture) 是英文詞彙中，最為複雜的字眼之一。不同的學科領域，對於文化的定義也會有所不同。在眾多定義當中人類學學者Tylor (1891) 提出的定義最廣為人使用，他認為：「文化或文明，就其廣泛的民族學意義來講，是一複合整體，包括知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗以及作為一個社會成員的人所習得的其他一切能力和習慣。」此定義將文化解釋成社會生活中所包涵的一切，包括了物質與非物質層面，這也可以看成是，人們於特定環境中所有的生活實踐方式。這與Williams (1961) 認為文化「是一個社群所共享的某種特定生活方式 (a particular way of life)，擁有共同的價值、傳統及信念」之觀相似。

人類學家克魯伯 (Kroeber) 與克拉孔 (Kluckhohn) (1952) 蒐集一百六十餘種定義之後，將文化整理出六種主要的理解方式 (林宗德, 2008)：

- (一) 描述性的定義：將文化視為無所不包的社會生活整體。
- (二) 歷史性的定義：將文化視為代代相傳的遺產。
- (三) 規範性的定義：此種具有兩種形式。第一種為將其視為一種規則或是生活

方式，具有行速行為及行動模式的能力。第二種為強調價值觀的層面較不涉及行動層面。

(四) 心理學的定義：文化是解決問題的裝置。

(五) 結構性的定義：文化各個獨立層面之間具有組織化的關聯性。

(六) 發生學的定義：以人類的互動來解釋文化的起源，或是以代代相傳的產物來說明文化的續存。

本研究所欲探討的重點為觀光下的文化，因此本研究觀點會將文化理解成「一群人特定的生活實踐方式」。現今許多學者更加強調文化具有獨立於其他社會生活層面的自主性，進而探討文化於社會中的位置、文化角色、文化功能以及文化變遷等議題，本研究即以蘭嶼人對拼板舟觀光發展與文化變遷為重點詳加論述。

二、 文化變遷之相關探討

「世人在不斷變遷的環境中，重新發明他們的文化，因此世人的文化就必須不斷重新探討。」—**Marcus and Fischer (1986)** (引自徐雨村，2005)

文化變遷是個不斷改變、永不停止的過程，其中的變化可能在極為細小處慢慢的改變，亦有可能從整個社會環境做大幅度的改變，通常在探討文化變遷之時，都是著眼於受到刺激之後，所產生之較為劇烈、急速的改變。

「文化人類學辭典」中提到文化變遷 (culture change) 指的是文化內容或文化結構等變化的統稱。促使文化變遷的原因很多，如自然環境的文化變遷、新事物的發明、新規律的發現、文化接觸、文化傳播、或一個民族對另一個民族的征服，並強迫被征服者接受外來文化等，都可能導致文化的變遷。文化變遷的形式，縱的可包括：一個文化結構接著另一個文化結構變化的文化進化；橫的可包括，兩個或兩個以上文化之間的交互或文化轉移 (陳國強，2002)。

周德禎 (2001) 認為人所創造出來的文化，對外來的刺激產生反應，此即為文化變遷。文化變遷可視為一種重新學習的現象，文化變遷和教育的關係是雙向的，教育可以是促成文化變遷的條件，也可以是文化變遷的結果。文化變遷的原因包括：新的發明或發現，革命或改革，異文化的刺激或挑戰。

而科塔克 (Kottak) 指出文化變遷的三種方式，分別為傳播、涵化與獨立發明。

(一) 傳播 (diffusion)：這是資訊與產品間的交流。其中又分為直接傳播、間接傳播與強迫傳播。

(二) 涵化 (acculturation)：此為兩個以上的群體間不斷地第一手接觸所造成的改變。某些部份因此改變，但每個群體依然保有其獨特性。

(三) 獨立發明 (independent invention)：面對不同問題的挑戰，人類藉由創新找出問題的解答。(徐雨村，2005)。

另一方面，奧格朋 (Ogburn) (1922) 把物質與非物質文化層面間作了區分，其中物質文化 (material culture) 包括創新、手工藝品與科技等實質面上的物品，非物質文化 (nonmaterial culture) 則包含理念、規範、通訊與社會組織等等精神層面上的概念。奧格朋指出，在採行新技術之前，人們不可能設計出可以控制與利用新科技的方法。因此，非物質文化必須回應物質文化的變遷。奧格朋採用「文化遲滯」(culture lag) 一詞即指涉文化適應不良的階段，在此期間，非物質文化一直持續的要適應新物質條件 (Schaefer, 2001)。蘭嶼如今就是在文化遲滯的狀況之下，過多現代的物質與文化，不停的衝擊雅美社會，新的物質文化，與傳統觀念的衝擊，至今仍無法有妥善的解決。

為了要討論文化上的變遷，Schiffer (1992) 提出以活動 (activities) 為主要的分析目標，他認為「變遷活動必須將焦點對在活動中的行為與器物。」在活動中行為與器物產生互動關係，由此尋找與觀察其中的因果關係 (引自陳玉美，1996)。因此對於活動的研究變得更加重要。蘭嶼拼板舟的航行活動，傳統中被視為一種具有神聖性的活動，然而現今在資本經濟的衝擊下漸漸世俗化。拼板舟航行活動中各種面向產生的影響所造成文化上的轉變正是本研究希冀能探討的部份。

三、觀光下的文化

「透過觀光這個普遍又殊異的場景，或能對當代原住民的社會文化變遷有著更深層的掌握」—洪廣冀、林俊強，2004。

觀光，如此耳熟能詳的兩個字，需要精確的描述實屬不易，觀光是由英文 tourism

翻譯而來，最早見於英國出版的牛津字典，其涵義為「出門遠行又回到家中，期間參觀、遊覽一個或數個地方。」。WTO將觀光定義為：「個人離開日常熟悉的生活環境24小時以上，到外地從事相關餐飲、住宿、交通、旅遊及觀賞風景文物等活動」。此定義，對於時間上的要求，過於嚴苛，觀光除了身體活動之外，心裡中的認定亦同樣重要。

唐學斌（1984）指出，觀光有狹義及廣義兩種，狹義的觀光活動有四要素——人們離開其日常生活居住地向預定的目的地移動，無營利的目的、觀賞風土文物等。廣義的觀光，則加經濟、學術及文化在內。李銘輝（1997）對觀光的定義為：「為達身心休養、教育、娛樂及運動等目的，離開其日常生活圈的範圍，做一定期間之旅行活動，堪稱為遊憩活動的一種型態。」本研究歸納以上看法，認為觀光是「離開原本所在地對其他地區的參觀，包括在地風景、文化和社會特色等，以增廣見聞及感受當地特殊風情。」

Graburn (1989) 將觀光分為兩大類，一為自然觀光，此為參與者與自然環境產生互動可能為觀賞或是稍作資源的汲取；另一為文化觀光，則是以體驗在地特殊文化與人文景觀為主。除卻以上兩種大類外，尚有一種同時涵蓋自然觀光與文化觀光的活動，稱為「異族觀光」。異族觀光就是到一處與自身文化迥異，生活風格不同的地方進行觀光，異族觀光不只看物看地方，更是要看人（引自謝志忠，1994）。蘭嶼的觀光正是異族觀光，因此觀光到蘭嶼之人就是希望能看到在地傳統的文化與如詩如畫的風景。

在全球污染加劇的現代，觀光產業是全球普遍重視的無煙囪工業，與科技產業同樣被視為是21世紀的明星產業（魯瑞鋒，2005）。致使各地都在大力發展觀光，然而「觀光化」只在特定的歷史時段，對特定的群體，如觀光資本家有利，但觀光往往不是低中收入階層用來趕上有錢人的有效手段（黃國超，2003）。在大力推行觀光的同時，很容易忽略，觀光產業並不是如同想像般，不會造成任何的污染，有時候觀光所帶來的污染，甚至比工業所帶來的污染更加嚴重，因為它所造成的是文化以及社會上的污染。

Nash (1989) 主張，觀光是帝國主義的一種形式，根據廣義解釋，帝國主義代表一個社會的各種利益喜好，包括經濟、政治、軍事、宗教及其他——地強加在另一個社會之上（引自黃國超，2001）。觀光，除了在經濟法則和政治決策的操作外，

還可以經由偏好辨識文化型態，將其加諸於在地民族文化，視為一個無害又不會改變的紀念碑 (Said, 1993)。在不平等權力下的觀光，對原住民最容易帶來直接的問題有：土地淪陷、生活秩序與生活空間被破壞與侵犯、神聖領域與祭典活動被干擾，近年由於財團與資本家介入觀光業，造成族人賴以為生的土地流失，對當地人影響最大的，往往是為了迎合觀光客而做的改變，此種轉變通常是難以回復 (紀俊傑，1998)。觀光所帶來的現象為學者所批評，成為危害在地傳統文化的因素。

謝世忠 (1994) 提出，在西方人類學研究觀光議題，至今已至少二十年以上的歷史，學者發現戰後以來，「工業—資本—都會」中資本社群的成員，大量前往「非工業—傳統—部落」的傳統社會區域遊覽，觀光客挾帶龐大政經資源與文化優勢心態到各地尋奇與休閒，成為影響當地文化變遷的最重要要素之一。蘭嶼則是台灣目前唯一可以進入自然生活場域進行觀光的地區，因此觀光對蘭嶼文化的影響更是顯著。從社會文化衝擊面向探討，觀光在經濟及環境所造成的衝擊雖然較為明顯，但是觀光對於當地社會及文化之影響亦非常重大，由於它的作用時間較長且較難引起重視，如文化、社會風氣的改變、治安惡化等問題 (陳耀宗，2002)。前所提及觀光所帶來的影響大多談論其中的負面情境，而蘭嶼發展歷程中，亦有類似的情形發生。但現今情況，蘭嶼無法脫離現代社會而生存，所應考慮之處，不再是批判觀光所帶來的破壞，而是在發展下該如何盡力保存其傳統文化，與社會現實、資本經濟達到平衡點，找尋應走的中庸之道。要討論觀光所帶來之影響不應偏頗於負面影響，亦須考慮觀光所帶來的益處。

楊明賢 (1999) 將觀光所帶來之衝擊視為活動、事件，其引起之變化、效益或產生新狀況，一體兩面的存在於當地社會中，於經濟、社會、文化及環境層面，均存在正面及負面之衝擊。觀光發展所涉及的層面相當複雜，對當地社區有正面效應，亦有負面衝擊 (顏宏旭，1994)。

賴如伶 (2002) 依觀光對社會文化影響來源歸納為三個部分：

- (一) 觀光發展造成對當地居民之影響：包括居民為因應觀光發展所作之改變，如生活習慣的改變、獨特環境意象之營造以及觀光發展直接造成之影響，如改善當地基礎建設、宗教及歷史建築的保存。
- (二) 遊客行為對當地居民之影響：如遊客夜間活動、治安問題。
- (三) 遊客與當地居民接觸之交互作用造成對當地居民之影響：包括當地居民適

應外國語言、與遊客之接觸可促進文化交流等。

蘭嶼的文化就如同賴如伶（2002）所提及，從基礎建設，到在地人因應觀光客到來所做的作息調整，許多原本沒有的活動因此產生，而遊客許多行為不僅觸及當地禁忌，亦嚴重破壞了當地自然環境。而在相處與接觸上，觀光客過於強勢及優越的態度造成在地雅美族人的反感，雖然此種情況在近幾年漸漸減少，但許多在地耆老心中的刻板印象仍揮之不去。此種強勢的觀光文化在近幾年開始產生轉變，以下篇幅即討論蘭嶼的觀光文化。

四、蘭嶼的觀光文化

蘭嶼社會文化於日治時期鮮少變動，其因日本政府採納學者建議，將蘭嶼隔離於大社會環境之下，成為「研究番族生活園地」。蘭嶼地區生活的重大變化，是一直到了二次戰國民政府來台，才產生重大轉變，而觀光進入到蘭嶼，則要到1967年「山地保留地管理辦法」修訂後，始有漢人資本以觀光業的形式進入到蘭嶼（夏鑄九、陳志梧，1995）。

1970年成立第一個觀光旅館，蘭嶼文化的特殊性吸引臺灣大量的遊客湧進蘭嶼，1983—1989年間每年至蘭嶼觀光的人數超過10萬人次，更因1985年國家預將蘭嶼設立成國家公園，使1987年達到26萬人次的高峰。但由於住宿設施不足，造成許多遊客通常當日往返，觀光客到蘭嶼活動行程就是環島一圈，在匆匆忙忙遊程中藉由漢人司機兼解說員的帶領下，完成蘭嶼之旅。島上觀光業之經營，未能顧及當地居民之利益，造成居民對「觀光」產生許多負面的印象。觀光客以一種不平等、尋奇的心態進入蘭嶼，其不尊重當地居民生活與文化的觀光活動，影響雅美族人的生活，甚至侵犯許多雅美族人的文化禁忌，觀光發展所伴隨而來的是，珍貴自然資源的濫採破壞、傳統文物的收集販賣（鄧惠文，2007）。

黃正德（2005）提到過去大眾觀光的發展歷程中，由於是漢人主導，連導遊亦為外來者的角色，雅美族人被導遊污名化、被當作交易的商品，大量珍貴的雅美族文物被外來的文物蒐藏家搜購一空，甚至要求雅美族婦女穿上色彩較鮮豔的阿美族服飾在「蘭嶼別館」前跳舞，只因為這樣比較符合觀光客對原住民意象的期待。傳統文化在適應現代生活的過程中逐漸流失，傳統祭典活動一、二十年未見辦理常有

所聞，漁人部落2002年漁人部落的大船下水祭儀及為中斷近二十年後，在政府補助下建造大船和辦理下水儀式的案例。至此所提及的，仍是較為強勢及優越的觀光態度，但近幾年蘭嶼觀光文化開始產生轉變。

蘭嶼過去的旅遊資源多掌握在漢人手中，近年來由於當地年輕人的投資，已漸漸將過去漢人所主導的旅遊重心轉移到在地民宿手中。這現象也與近年觀光型態的轉變，從過往大型旅行團到成現今背包客自助旅遊的型態有關，旅遊的目的，從過往的視覺上單純的接受異族文化景觀，到現今注重與當地人互動後產生的深刻體驗。除了深刻體驗之外，亦內化成自我感悟與知識，從旅遊中發現、實踐與表達自我情感，其中不乏成為目的型的深度旅遊者（李富美，2005）。

而對蘭嶼雅美族而言，近年來族群內部文化與外來觀點相互刺激、融合，是文化自然演替的必經過程，而觀光活動的興盛也在此過程中催化了文化中某些特定面向的商品性需求。藉由對生活環境、地方認同及觀光活動中文化的重新建構等軌跡的觀察，都可以見到雅美族塑造自身文化的主動性，如在變遷的族群關係中發展新的族群認同中心、透過觀光活動延續傳統意義，甚至納入新的元素並將之內化，而創造了新的傳統（許寬容，2007）。

五、蘭嶼現有觀光活動

蘭嶼的觀光活動，由過去飯店業主導，到現今許多民宿所提供的體驗行程，型態十分不同。體驗行程在推出之後，受到大眾的歡迎，使民宿生意較飯店為佳，成為民宿覽客的利器。以下則列出黑妞民宿的觀光活動，黑妞民宿所提供觀光活動較多，其餘民宿所提供之活動，大多涵蓋在其中，若有不足，則會參考其他民宿之活動將其補足。

1. 全島風景區景點導覽解說之旅「15人以下2,500元，超過15以上1人加100，6小時」
2. 海洋浮潛+跳海含保險之旅「2小時，450/人」
3. 部落文化之旅（1.5小時，250/人）
4. 天池（芬多精森林浴）之旅（3小時，2,500元）小天池之旅（1小時，200/人）
5. 氣象站+青青草原+觀賞日出+日落+貝殼沙之旅，2小時
6. 摩托車（租車）（1天，400-500元）
7. 汽車九人座2,500（租車）（1天，2,500元）

8. 夜間觀察（蘭嶼角鴉+海洋生態+觀星座）（3小時，300/人）
9. 永興農場+泡湯冷泉+天合水庫+澳本領峽谷之旅（4小時，400/人）
10. 小蘭嶼溫泉+浮潛之旅(交通工具為船)（1趟，8,000元）
11. 鐘乳石+溯溪之旅（2小時，400/人）
12. 人之島空中秘密花園（2小時，250/人）
13. 「賞鳥」蘭嶼特有鳥類（3小時，3,000一趟）
14. 自行車（1天，200/人）
15. 住宿（1個人400元）（1夜，400/人）
16. 補抓飛魚體驗活動（2小時，500/人）
17. 拼板舟體驗活動（1小時，350/人）

由以上觀光活動可以看出，許多活動民宿老闆需要對蘭嶼有深入瞭解，才有能力提供活動給觀光客，並且需要將外來知識與傳統文化相結合，像是夜間觀察與賞鳥，這些均要求著民宿老闆學習外來知識，並與傳統相對應，才能帶給觀光客完整的觀光活動。

而活動中，有一部分則是利用蘭嶼天生的地理條件與生態優勢，像是鐘乳石、浮潛、溯溪等，就是利用蘭嶼的自然環境，而此種活動，若不謹慎實施，則會破壞蘭嶼的環境，造成無可抹滅的改變。

六、小結

如何使文化經過文化再造、文化復振運動或是新傳統建制仍能存在於傳統中，這就得視文化本體的堅韌與地方是否擁有文化變遷的機制來使文化得以維持了（張維安、謝世忠，2004）。蘭嶼雅美族的觀光文化，是否能夠透過文化變遷的機制產生文化再造，對於雅美人產生新的文化契機，對於傳統文化而言多了一條新的道路，使得原本可能會被遺忘及取代的技藝，再度因為新的功能而受到重視。然而物質文化新的再現行為所造成傳統文化變遷，正是本研究所重視。

蘭嶼的文化，正因觀光而改變，本研究為了要瞭解觀光文化的變遷，於前所談文化的變遷的部份有提到物質文化對於文化變遷研究的助益，物質文化的象徵價值來自於文化本身，在相互轉換的過程中，更加顯現了文化的內涵。因此在討論觀光對蘭嶼文化的影響時，亦可將焦點聚焦於物質文化上，由物質文化作為起點，進而討論其他面向的文化。談到蘭嶼的物質文化，現今第一印象大多以蘭嶼傳統拼板舟

為最鮮艷、明顯的表徵，拼板舟在近年也成為蘭嶼文化的代表，與蘭嶼文化有著密不可分的关系。因此，在探討觀光下蘭嶼文化的變遷，可由拼板舟做為焦點，更進一步的討論拼板舟的觀光文化，理解觀光對雅美文化造成的影響。下一節中，本研究會先以拼板舟文化進行相關探討作為比較的基石，試圖從今昔比較中探究觀光對拼板舟文化的影響。

第三節 蘭嶼的拼板舟

拼板舟集合眾多雅美人的經驗，特殊結構方式也延續了25個世紀，在人類物質文化中有極為特殊的地位（鄭漢文、王桂清、廖聖福、施拿保，2002）。作為蘭嶼最重要的器物之一，蘭嶼的拼板舟所承載的文化與禁忌非常繁複與沈重，因此為了瞭解蘭嶼拼板舟在社會文化中的位置與限制，勢必要先對拼板舟有多方瞭解才能描繪出拼板舟於社會中所佔據的輪廓。本研究就從拼板舟的類型開始，由外而內的瞭解拼板舟的文化意涵。拼板舟大致上的外型可參考拼板舟外型圖（圖2-5）作為參考依據。



圖2-5：拼板舟外型圖。

資料來源：本研究攝影。

拼板舟為蘭嶼傳統船隻，為何稱「拼板」舟？這個名稱其來有自。係因拼板舟整艘船體由木板拼裝組合而成，小船以二十一塊拼合；大船以二十七塊拼合，每塊板子都按照它所在的位置及功能差異來選擇不同的材料，船身的不同結構分別由不同木材的拼板所組合，並且全船不用鐵釘，展現雅美人精湛的技藝與深刻的航海文

化。因此由數塊木板所拼裝組合而成的船，就將其稱為拼板舟。拼板舟是早年研究者為了劃分拼板舟與其他類型船隻所賦予的特殊名稱。在雅美族中的概念，只有大船小船之分，於文獻中也會看到以大船小船來做為蘭嶼拼板舟的替代稱號。

船隻的建構型式與大小，影響船板的數量。從雅美大船的基本結構圖（圖2-6），可以看出每個部位的名稱、結構的方式及船板的數量。一般而言，小船的船板比大船的船板少了一層patakaden；船底龍骨V型結構的剝木舟，船板的數量又比刨木舟少了一層pataw；每少一層等於少了6塊板子。船隻的型式與大小，不只直接牽涉到船板的數量，同時也關連到砍伐林木的大小和數量、施工期的長短、儀式的有無等等（鄭漢文等，2002）。下面就先對拼板舟的大小來做分類。

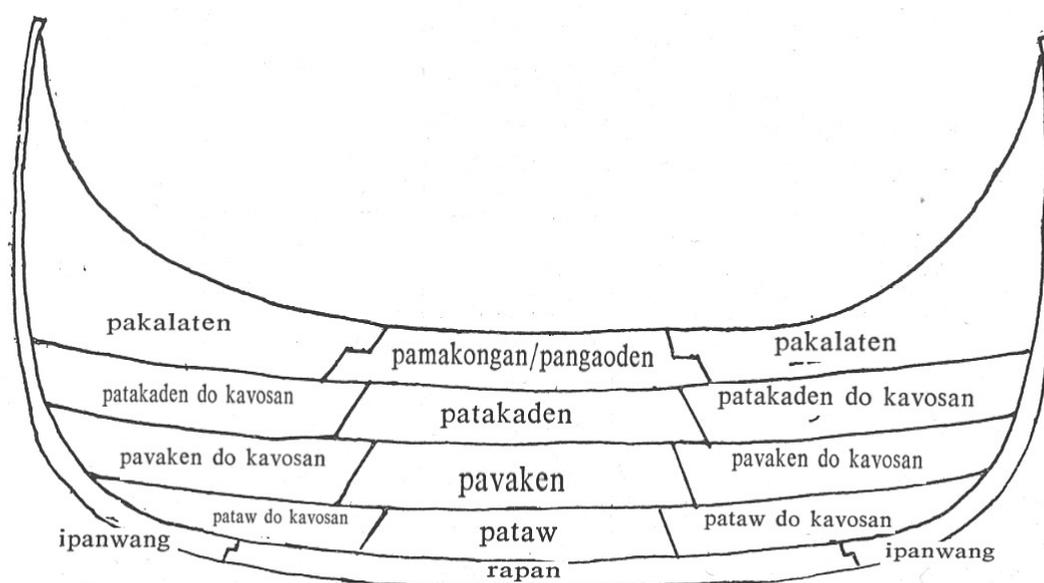


圖2-6：蘭嶼拼板舟基本結構圖

資料來源：“蘭嶼雅美拼板舟之結構用材”鄭漢文等（2002）頁9。

一、 拼板舟的分類

拼板舟的分類，可以由船體的大小以及外觀上花紋的有無作為分類的兩個顯著的依據。

（一）依船體大小來分類

拼板舟依照船體的大小可分類為小船（tatala）與大船（cinedkeran），小船是一

到三人乘坐，大船為六到十人乘坐（余光弘，2004）。夏曼·藍波安（2003）指出大船與小船明顯的差別在於，船的長度以及船板拼板的層數，在長度方面，小船長度約為三點八到五點五公尺，大船長度則是六點五到九公尺以內；至於板層數，小船的拼板為三層，大船的拼板為四層。小船是屬於個人的船隻，大船則是由漁團組共同製造。大船與小船外形最大的不同，除了之前所述尺寸大小與船板之外，就是舵架的有無。舵架安放的位置，正是在船尾左側的舷板上。這塊舷板雅美族人賦予另一個名稱，稱之為panavilakan 為「掌舵」之意。可見這塊船板的重要性。這也是使船長更容易控制船方向的必要工具（鄭漢文等，2002）。

在蘭嶼，拼板舟的大小之分除了尺寸上明顯的差異，拼板舟大小更是區分了個人與群體的界線，小船的魚獲是屬於個人，屬於核心家庭。大船的漁獲，則是屬於漁團組，需要一同均分。

小船的建造，是核心家庭成員的工作。通常是以父親為主軸的1人船。當兒子成年後，或是兄弟聯手，則建造2人船、3人船。小船的船材，則依核心家庭成員體力所能負荷之程度而定。從目前造船年齡來看，40歲以下參與造船的人數極為有限，大多都為較為年長者。然而年長者空有造船的技藝，卻無上山尋取林材的體力，造船的意願也相對較低，父子合作造船的情形也相對減少。因此，二人船與三人船的紀錄近年來微乎其微了。小船為父子知識傳承的器物，建造過程中教導林木知識、造船技術；造舟完成後，出海作業捕魚時，則授予捕魚技巧及海象常識等等（鄭漢文，2002）。因此小船成為了傳統時期的傳承場域，就如同現今的學校，藉由船，父子知識得以交流，流傳下去（鄭漢文等，2002）。

大船所需要的林木遠較小船為大，通常需要結合親族的力量，合力自山林中將木材抬回部落施工。即使運回木材之後，建造大船中，同樣也需要足夠的船員幫忙，才能備足落成禮所需之牲禮，以及最後將大船推到岸邊出海捕魚，亦需要眾人合力完成。因此大船的建造，是需要船團組織的協調合作，雕刻與否，也是在船團會議中決定。決定時間，多半在大船招魚祭後的船團會議。當決定建造大船時，船團成員各有何種船材可以相互提供，則是關鍵所在。如果有所欠缺，則會向其他漁團徵詢交換、價購或以受贈等得各種方式取得（鄭漢文等，2002）。大船也是一所學校，於大船中有經驗、能力強者被視為老師，教導合作與捕魚上的經驗，並且傳承倫理觀念，漁獲的分配是講求敬老尊賢的分配方式，但基本上是非常平均的，家中人口

多的就多分一些，人少的就少拿一些（夏本奇伯愛雅，2004）。在大船上除了技術層面的傳承，更有人與人相處的倫理傳承。

拼板舟大小結構上的不同，明顯的區分了核心家族與群體之間的界線。落成禮中所展現的成就象徵，重要的是看拼板舟有無雕刻花紋，此方面才是從表面的外觀進入社會文化的象徵符號，進而在社會脈絡中產生更多意義。

（二）由船的花紋有無來分類

雕紋的船在夏季建造，並需在船負責人的前庭搭起白茅屋作為建造場地，在竣工後舉行盛大的新船下水典禮。無花紋之船，則需在冬季建造，並且在海邊船屋內建造，並且不舉辦下水典禮（徐瀛洲，1999）。

對於傳統社會關係的分類可見蘭嶼對拼板舟分類表（表 2-2）。在有無花紋以所影響到傳統儀式上面，蘭嶼對於大小船的對待方式沒有不同，並不會因為船體大小有差別待遇，於沒有雕刻的船不管大小並沒有在祭禮中實行芋頭分享與下水禮，也因儀式上缺少，使得無花紋的船並不具有財富的象徵。因不管是在於儀式的繁複上，或是祭拜禮品的數量上，刻有花紋的船隻均為無花紋的數倍以上。有花紋的船在蘭嶼雅美社會中也成為財富的象徵，代表了家中或是整個漁團組家族上財力的展現，新船的下水禮更可以理解成雅美社會中的一種誇富宴，是種炫耀性的展現方式。無花紋的船只是謀生的工具與團結的場域，但有花紋的船除了上述兩點之外，更是展現財富的象徵，名聲與地位的載體。

表 2-2：蘭嶼社會拼板舟分類表

外觀	雕刻		未雕刻	
	大船	小船	大船	小船
船體大小	大船	小船	大船	小船
建造季節	夏	夏	冬	冬
建造地點	負責人家	家中	海邊船屋	家中
芋頭分享	有	有	無	無
飛魚分享	有	有	有	有
下水禮	有	有	無	無
參加招魚祭	有	有	有	有

資料來源：修改自“跨越、轉化與持續：論蘭嶼拼朗島部落拼板舟的新社會文化脈絡”卡洛普·達

瑪拉山（2007）。

然而不管拼板舟上有無花紋，只要按照傳統儀式及禁忌進行建造、落成及使用，此拼板舟就會被包含在蘭嶼的社會脈絡當中。當拼板舟有了蘭嶼社會之外的外力干預，以及儀式不完全、不因傳統禁忌而行，其中所產生的缺憾加諸在拼板舟之上，在這些情況下，拼板舟才會被社會認定其不在社會脈絡之中。不在社會脈絡之中此種說法，主要是凸顯，拼板舟與過往的文化分離，不再有原本的社會意義加諸於其上，脫離的原本社會的認知與習俗，為一種獨特的存在。

二、 拼板舟於社會中的意義

要做雅美人必須擁有一艘船，這才是真正雅美族的男人

～董森永 1997

蘭嶼島嶼上原本最大的野生動物是白鼻心，豬羊則是在特殊節慶時才會宰殺作為慶典之用，因此雅美族動物性蛋白質的主要來源，就只能尋求海中豐富的資源，在雅美社會中漁獲比其他台灣原鄉社會更顯重要許多。另一方面大海的凶險與獲取漁獲的困難性，更加凸顯了漁獲的珍貴性（郭健平，1989）。拼板舟為獲取漁獲的主要工具，保障生命的必要依靠，更顯現出拼板舟於雅美社會中的不凡地位。拼板舟對於雅美族求生存來說是最重要的工具，因此雅美族人非常重視拼板舟（田哲益，2002）。雅美族拼板的造船技能，流線型的造型都源自祖傳的海洋知識，雕刻船的好壞，除了追求造型美觀之外，更是雅美族與海洋建立親密關的中介管道，血親族間維繫海上命運緊密的重要媒介（夏曼·藍波安，2003）。

拼板舟的建造，其材料的來源完全仰賴山林的長久經營，不管在哪良好的造船樹種皆會受到雅美族人的撫育與重視。位於山上的樹材，何處有適用的造船材料適用於何處，一切皆了然於胸（鄭漢文等，2002）。樹木因是良好的拼板舟建材受到雅美族人的重視與撫育，甚至還因拼板舟獲得了於文化中的象徵地位，除了使用價值之外，更是被賦予了階級屬性。其原因是林木是造船時不可或缺之物，因此產生各種儀式賦予了林木生命（夏曼·藍波安，2003）。除了賦予林木生命，透過神話、祭儀及生活實踐的積累，更使大船得以提供船主擁有一種特殊的權威（鄭漢文，

2004)。

在造船時，禁忌除了充滿整個大船建造的空間，也擴散到了部落的日常生活，透過了禁忌規範，建構了縝密的社會關係。造船者因船受到評論，社會地位由此而生成，造船成員、家族、船團、部落居民之間的社會關係從而形成，只不過會受到有無雕刻而使評價有所不同（卡洛普·塔瑪拉山，2007）。

另一方面要深入談到拼板舟中的社會地位，就不得不討論前一節所提到的魚團組織，漁團組織與大船是密不可分的組合。雅美人一生團體生活就佔了人生活歷程中的七成。從飛魚季到補深水魚的季節，就佔了一年時間的七成以上，雅美人都過著漁團組的團體生活。漁團組大多是由直系血親與旁系血親所構成，這是雅美社會中最堅韌的組織，亦為非常重要的組織（夏本奇伯愛雅，1994）。眾人因船團結起來，一同受到禁忌的規範，成為一向心力極強的社會團體。因此大船成為了維繫眾人向心力的重要器物與象徵，統合社會眾人，共同面對大自然的挑戰，集結群力，渡過各種難關。

傳統拼板舟的物質文化展現了雅美多面向的文化象徵，拼板舟的漁團組織描繪了親屬關係；拼板舟取材林地，呈現山林資源的共享；拼板舟的建造，呼應社會分化與專業化不存在的事實；拼板舟的落成禮，彰顯了社會分享下的榮耀；拼板舟的祭典，扣聯了部落的集體意識、歷史記憶、禁忌規範與神話傳說。拼板舟不只是補魚的工具，也不只是立體的技術，當然也不只是立體的意識。其重要性不只是指涉到文化襲產，更關聯著雅美族人自身的文化認同與未來發展（鄭漢文，2002）。

拼板舟對雅美族人而言，不單單是漁撈生產的工具，也不只是工藝技巧上的結晶產物，拼板舟同時扮演著社會組織、宗教儀式及歲時曆法的重要載體，使傳統的社會價值及信仰系統得以維持不墜。拼板舟更是雅美族人生命中不可或缺的另一種型的生命。結合了生活美學與實際上漁撈的功能，從林地的經營到船材的選擇，從結構的形式到材質的比重，從多元的槳材到舵材的專一等等，雅美船充分展現其藝術的風華，也展現雅美族的文化智慧（鄭漢文等，2002）。在近年因為文化流逝明顯，在蘭嶼中對感受到文化概念的雅美人而言，文化等同於拼板舟的意識感受愈加強烈，在家屋沒落的同時，拼板舟一舉站上雅美文化的最高位（卡洛普·達馬拉山，2004）。

然而在外來文化進入到蘭嶼之後，拼板舟文化在各方影響之下，逐漸受到影響

產生變化。鄭漢文(2004)認為過去以來，大船文化根植於神話思維受到禁忌規範，以祭儀的面貌呈現，並透過社會再生產的生命實踐，融合內部的社會事實與外部的社會結構，不斷將現在歷史放於未來中，呈現文化接觸後交錯共行的現象。傳統禮俗與西方宗教在各自的領域與時間並行。傳統的時間中進行族人間的交換與饋贈，並在資本貨幣系統進入之後，交換關係於好友之間更加緊密；貨幣經濟則逐漸轉化為一體適用的交易行為。機械船的出現，使得文化核心價值在抵抗與接納之間難以抉擇；各種社會現象，促使社會制度在調適與變革間爭論不休。文字的出現造成知識來源既有的價值性被打破；教會及教育的出現讓信仰做了轉化，貨幣讓古老的力量退隱；煙酒改變交際活動，傳統的領域及權利受到挑戰，婚配及人口結構的改變，造成船團人力的重組及社會結構的變遷；社會的階序與秩序重新被社會意識所解讀，其間以社會再生產的核心價值與其它因素的相互關係如圖（圖2-7）。

而本研究則將鄭漢文圖中各種連結關係，將其區分為四個部份，分別為，外來文化、蘭嶼社會、傳統禁忌與文化以及經濟活動，這幾個方面，希冀能將整個圖，做更好的理解與詮釋。

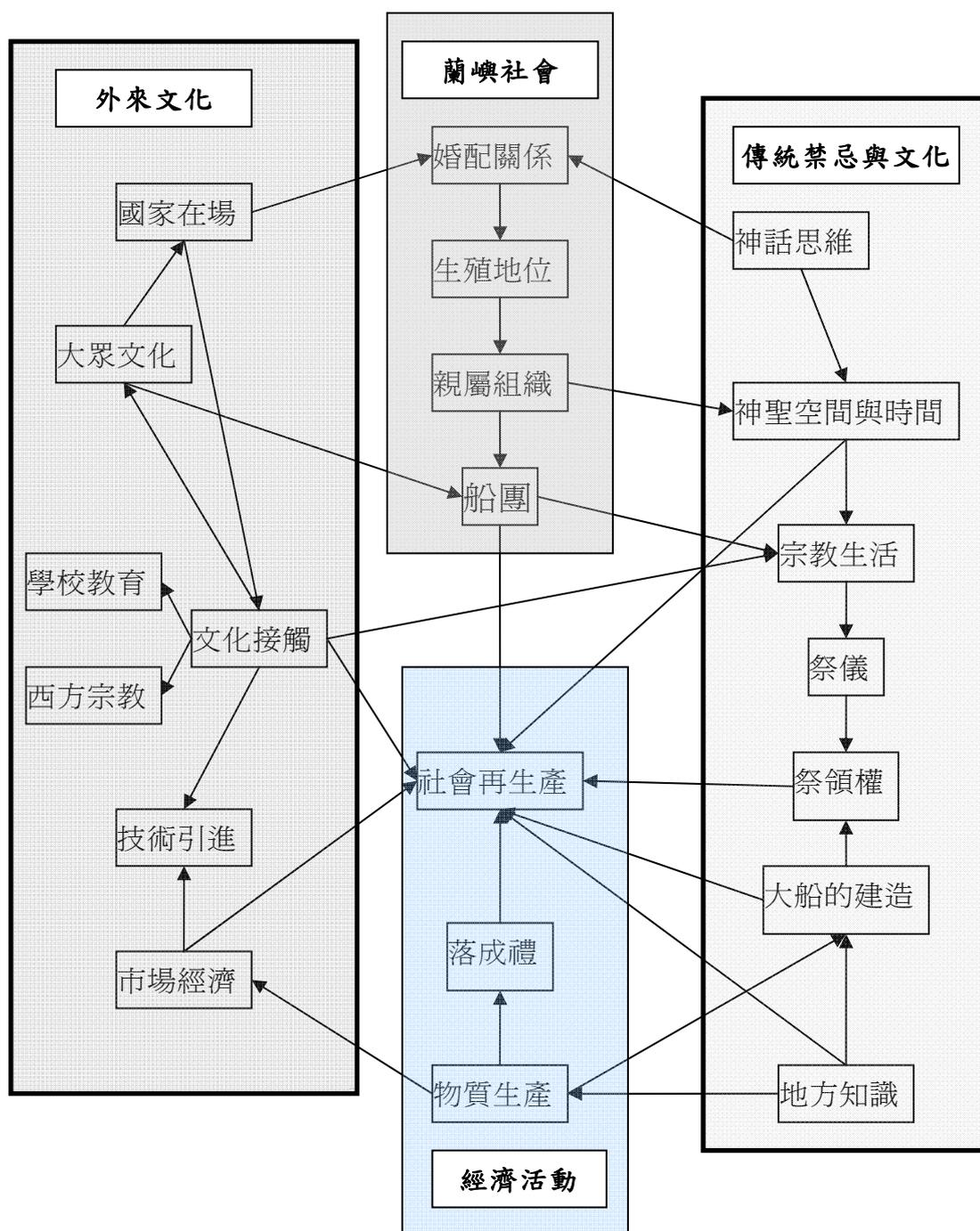


圖2-7：大船文化的核心價值圖

資料來源：修自“蘭嶼雅美大船文化的盤繞---大船文化的社會現象探究”鄭漢文(2004)頁106。

可以發現，大船的核心價值因為外來的宗教、價值觀、技術與物質文化，在眾多刺激影響下產生了變化，國家文化保存政策、補助與購買行為漸漸成為造船的主要動機。因此蘭嶼當中產生許多不在文化脈絡中的船隻，被運送到各地展覽與收藏，其社會意涵也產生轉變，成為與原本傳統脈絡中的拼板舟有所

不同的展覽物品。

三、 不在社會脈絡中的船

現今因各種因素的影響，其可能是政府的贊助及購買、展覽行為，或是其他船種的介入，使得拼板舟於社會中的地位產生變化。

(一) 脈絡外的拼板舟

現代商業主義與國家政策干涉進入到蘭嶼之後，蘭嶼人無法維持其原本自給自足的經濟模式，落入了貨幣高於一切的脈絡之中，因此許多傳統文化漸漸的成為賺取貨幣的手段。拼板舟此一兼具傳統文化與藝術美感的器物成為可以計價的商品。將拼板舟出售至蘭嶼島之外的地方，單純做靜態展示，雖然可能達成完整保存拼板舟此文化物品的目的，但無異於將拼板舟於雅美族中完整的生命史和社會脈絡中切割出來，變成單純、去脈絡化的工藝品（許寬容，2007）。不論是私人的收藏、博物館的購買或是政府的補助，都使原本的拼板舟無法立足於傳統的社會脈絡當中。在材料方面實用的拼板舟與展覽用的拼板舟就有明顯的差別。由政府補助的船，觀光價值大於使用價值，因此其船材大多以方便取得為主，材料方面並不受到重視（鄭漢文等，2002）。而沒有經歷下水典禮的船，就如同店內販售的小模型一般，只有從一開始選材到落成禮及實際使用，均經歷過完整儀式的大船，才有其自身象徵的意義。這是一種整體隆重的儀式，也是文化傳承的價值所在。沒有賦予文化傳承元素的拼板舟不僅沒有任何意義，更是一個沒有靈魂的軀殼（辛啟松，2001）。

國家補助建造之拼板舟，或許也成為拼板舟觀光化之主因之一。依據「台東縣蘭嶼鄉推展雅美族拼板舟文化活動獎助作業要點」其中所提到獎勵項目及額數之處以下簡列出：

1. 一人乘獨木舟 30000 元。
2. 二人至三人乘獨木舟 50000 元。
3. 八人至十人乘獨木舟 300000 元。
4. 本計畫受補助之獨木舟，五年內不得轉售，
計畫執行內已申請者不得重複申請。

可以發現政府補助之金額比一般購買金額低，並且明白規定拼板舟五年內不得轉售他人，若是依此補助辦法所建成之拼板舟將無法作為販賣商品，只能成為當地使用器物，除了用於捕魚之外，其他實用性只能作為家中擺設，在基本物質不缺乏的現代蘭嶼，捕魚成了非必須的生產手段，因此若能由載客賺取貨幣，成為拼板舟物盡其用的方法也有脈絡可循，成為拼板舟觀光化的因素之一。

許寬容(2007)注意到拼板舟搭載觀光客的特殊行為，其認為此項活動的產生，比因觀賞或收藏所產生的拼板舟更加有意義，單純因觀賞而建造的拼板舟只會淪為沒有靈魂的空殼，而拼板舟新的觀光載客模式會賦予拼板舟新的社會意義。

(二) 機動船的定位

在蘭嶼收到台電的回饋金之後，蘭嶼鄉公所買入了機動船，使得機動船這種外來、特異的物件進入到蘭嶼傳統的漁獲生產場域。機動船成為捕魚利器，蘭嶼的漁業文化因而改變，大船漸漸的被淘汰(余光弘，1993)。以往被視為財富象徵的下水典禮也鮮少舉行。雖然飛魚季仍是蘭嶼的重要時節，但蘭嶼的文化卻在現代化過程中一點一滴的流逝(王遠謀，2007)。陳萱瑜(2007)也提到機動船進入所帶來的機動性與便利性可能會導致大船沒落，使傳統技藝喪失，未來大船會淡出飛魚祭，為機動船所取代。部落中機動船雖然其維修與使用大多依靠年輕一代，但其文化定位與其使用的時機，則是受到族中長者控制(余光弘，2004)。因此機動船雖然其高效率性倍受肯定，但是始終無法進入傳統的文化脈絡之中，機動船被視為是純粹的實用器物，並非如大船一般除了實用功能之外，仍承載著社會中宗教、制度與價值觀感(鄭漢文，2004)。本研究認為外來器物的進入，時常可以促使在地人反思自我行為，成為文化保存與復興的轉戾點，機動船很有可能會是雅美人重塑拼板舟文化中的重要因素之一。

四、小結

蘭嶼的海由原本拼板舟的神聖空間，開始遭到各種不同的事物挑戰，機動船的介入，使拼板舟的實用價值降低，然而拼板舟的象徵價值仍不容忽視，但在國家政府推動文化保存政策的情況之下，原本自給自足，因需要才建造的拼板舟脈絡開始

產生轉變，變得有更多外來的資金、更多外來的力量促使拼板舟的建造，造成拼板舟原本的神聖性與炫耀性消失，技藝得以保存，但文化意義消逝，也使拼板舟成了空殼，然而拼板舟開始載客之後，拼板舟開始以不一樣的角色走進生產關係當中，這或許是另外一個契機，也是本研究希冀能深入探討的部份。

第四節 拼板舟相關文獻研究整理

國內研究蘭嶼相關文獻與書籍相當繁多，但甚少針對拼板舟進行探究與討論，較多均為於文中提及，並非其書籍或是文章的主題。針對雅美拼板舟的相關文獻，於一般期刊文章當中，有兩篇對拼板舟工藝有著深刻的紀錄，其餘並無深入討論拼板舟之相關工藝技巧與結構，此為較敘述性的人類學文章，較少論及拼板舟的象徵意義。此兩篇文章分別為鄭惠英(1984)所寫「雅美的大船文化」及鄭漢文等(2002)所撰「蘭嶼雅美拼板舟之結構用材」。

鄭惠英(1984)先詳細的紀錄蘭嶼拼板舟的建造方法，由大船各方面的結構，包括船板及船槳各方面的詳盡描述。之後再依大船建造的時程以及月份需注意的事項，描述每一步驟的工藝技巧及其中禁忌。最後則介紹大船落成禮的每一個步驟及儀式，甚至連其中禮歌都有詳盡的翻譯與描述。

鄭漢文等(2002)找出拼板舟主要利用之六種用材，並且探討雅美人對於此六種植物之特殊管理辦法，以及使用杜凱法事後比較各個部落拼板舟的長度以及統計各個不同層船板所用之樹材最多。此篇結論最後點出，近年來因購買拼板舟展覽及蒐藏外力影響，使得許多樹木逐漸減少，在造船經驗的流失，也使許多面向遭受嚴酷的考驗。拼板舟不只是漁撈工具及工藝上的結晶，更是雅美族人生命中不可或缺的另一種型的生命。從林地的經營到船材的選擇，拼板舟充分展現其藝術風華，也展現雅美文化的智慧。

本研究將此兩篇文章整理於下表(表 2-3：蘭嶼拼板舟工藝與結構相關文獻整理表)。

表 2-3：蘭嶼拼板舟工藝與結構相關文獻整理表

研究題目	研究者	研究對象	研究結果
雅美的大船文化	鄭惠英 (1984)	蘭嶼的拼板舟	詳細的紀錄蘭嶼拼板舟的建造方法，描述每一步驟的工藝技巧及其中禁忌。介紹大船落成禮的每一個步驟及儀式。
蘭嶼雅美拼板舟之結構用材	鄭漢文、王桂清、廖聖福、施拿保 (2002)	蘭嶼的拼板舟	找出拼板舟主要利用之六種用材，以及使用杜凱法事後比較各個部落拼板舟的長度以及統計各個不同層船板所用之樹材最多。

資料來源：本研究整理

此兩篇文章雖然多注重於拼板舟結構與材料方面，但鄭漢文等已開始發覺拼板舟於蘭嶼社會所代表之意涵，注重拼板舟的社會意義。鄭漢文等人的文章當中，在探討結構用材的同時，已提到雅美拼板舟為雅美人的另外一種生活形式，結合了美學與漁撈功能的器物。也同時扮演著社會組織、歲時曆法的重要媒材，才使得傳統社會價值與信仰系統得以維持不變。鄭氏算是探討雅美拼板舟文化意義的先驅，另外，鄭氏 2002 年在「南島民族世紀首航暨海洋文化國際論壇」中發表了一篇「從祭典儀式探討雅美大船的物質文化」，更是開始把大船文化當成研究探討的重點。從物質層面出發，多面向的瞭解拼板舟於社會脈絡中的意義。

該文（鄭漢文，2002）指出雅美族稱為海洋民族，大船自然成了物質文化的核心，從各個面向一一呈現奇特有的社會組織及文化風采。其內容整理於下表（表 2-4）。

表 2-4 從祭典儀式探討雅美大船的物質文化內容簡述表

研究題目	研究者	研究對象	研究結果
從祭典儀式探討雅美大船的物質文化	鄭漢文 (2002)	蘭嶼的拼板舟	拼板舟的漁團組織描繪了親屬關係；大船的取材呈現山林資源的共享；大船的建造呼應社會分化與專業化不存在的事實；大船的落成禮，彰顯了社會分享下的榮耀；大船的祭典，扣聯了部落的集體意識、歷史記憶、禁忌規範與神話傳說。

資料來源：本研究整理自鄭漢文（2002）“從祭典儀式探討雅美大船的物質文化”。

在博碩士論文中另有兩篇將其焦點置於拼板舟之上，其分別為前所提及的學者鄭漢文於 2004 年所發表的「蘭嶼雅美大船文化的盤繞----大船文化的社會現象探究」及卡洛普·達馬拉山（2007）所寫「跨越、轉化與持續-論蘭嶼朗島部落拼板舟的新社會文化脈絡」。除了以上兩篇，另有一篇許寬容（2007）所撰「蘭嶼的觀光現象與地方建構」中有提及蘭嶼拼板舟載客行為的產生。

鄭漢文（2004）於其論文中提到當今大船文化的脈絡所呈現的是，多樣性的大船建造文化。為了飛魚季領祭權，有些部落多艘大船搶奪領祭權，有些部落以小船領祭，亦有部落同建一艘大船以求領祭符合禁忌儀式。另一方面，外力進入造船場域，國家、收藏展示以及購買，多種的外力使得大船文化更加複雜。再加上現代化漁船的進入，使得各種影像相互疊加，呈現特殊的大船文化。顯示大船文化在內部或外部結構的變遷過程中，存在著各種不同因素下相互的糾纏。大船文化在於說明「社會形態即是文化的實體」，大船文化共變的社會核心價值在於「社會再生產」，而社會再生產的運轉則在建立在「存有與傳續」的基磐上。這些年來，大船文化已發生改變，物質、空間與時間都不再是自古以來的模樣。企圖回復傳統或進行傳統再現的活動，無可諱言的，想將過往完全再現，就如南柯一夢，亦是徒勞無功之願景。從過去以來，大船文化根植於神話思維，以祭儀禁忌的面貌呈現，並透過社會再生產的實踐，融合內部的社會事實與外部的社會結構，不斷的將現在的歷史置放於未來的想像中。

卡洛普·達馬拉山（2007）論及蘭嶼社會透過禁忌的跨越，轉化原有的文化概念，試圖在社會快速變遷的現代社會中，持續他們的文化概念與物質文化。蘭嶼社

會變遷的過程與方向，貨幣與雕刻船的結合，展現蘭嶼圖像；但在此同時，蘭嶼的文化概念逐漸的改變，相異於原有的造舟模式，以文化保存為名的造舟過程並沒有與蘭嶼社會形成社會關係，而僅成為新的造舟模式。其主要特性為具可變性，即可以適應不同的外部需求而具有高度彈性的變化，打造大船最主要的特點，在於都有經費贊助。原本清楚可辨的傳統造舟與創新造舟，在造舟過程與拼板舟逐漸的客觀化與商品化的過程中，模糊了兩者的界線。

許寬容（2007）指出拼板舟出售至蘭嶼以外做靜態展示或蒐藏之用，可能足以達成完整保存成品的目的，但亦將拼板舟自完整的社會脈絡與儀式行為中切割出來，變成單純、去脈絡化的工藝品，就如同鑰匙圈上的裝飾小船一般。而近年拼板舟體驗活動的興起，雖然最初製造或使用拼板舟的動機可能是體驗活動的經濟貨幣收益，然而就隨之衍生的製作及使用技術傳承，以及將文化產物保留在原本的情境、脈絡下發展完整生命史這一層意義而言，卻在雅美文化與族群認同上具有延續性，在變革的社會及生產模式下重新獲得新的意義。

本研究將此三篇整理如下表 2-5，作為之後研究之比較依據。

表 2-5：拼板舟相關論文整理表。

研究題目	研究者	研究對象	研究結果
蘭嶼雅美 大船文化 的盤繞 ----大船 文化的社 會現象探 究	鄭漢文 (2004)	蘭嶼的拼 板舟過去 與現代的 文化。	當今大船文化的脈絡所呈現的是，多樣性的大船建造文化。為了飛魚季領祭權，有些部落多艘大船搶奪領祭權，有些部落以小船領祭，亦有部落同建一艘大船以求領祭符合禁忌儀式。另一方面，外力進入造船場域，國家、收藏展示以及購買，多種的外力使得大船文化更加複雜。再加上現代化漁船的進入，使得各種影像相互疊加，呈現特殊的大船文化。
跨越、轉 化與持續 -論蘭嶼 朗島部落	卡洛 普·達馬 拉山 (2007)	蘭嶼朗島 部落拼板 舟及划向 台灣大船	以「跨越」為主題的十四人大船於部落所產生的迴響不如預期，航向台灣的創舉成為朗島部落的佳話，轉化了原有的部落內外二元空間概念，產生了島內島外的區別。

拼板舟的 新社會文 化脈絡	「Ipanga na 1001 跨 越號」。	拼板舟於雅美地下屋式微之時，站上的文化的 高位，又因其可移動性即可變性成為雅美文化最重 要的資產。新的造舟模式與貨幣劃上等號，影響層 面仍需時間來證明，然而傳統與現代的造舟區別勢 必越來越模糊。
蘭嶼的觀 光現象與 地方建構	許寬容 (2007) 客與地方 居民互動 現象與地 方居民反 思。	拼板舟出售至蘭嶼以外做靜態展示，可能足以 達成完整保存成品的目的，但無異於將其變成單 純、去脈絡化的工藝品。 近年拼板舟體驗活動的興起，隨之衍生的製作 及使用技術傳承，及將文化產物保留在脈絡下發展 完整的生命史，可能在雅美文化與認同上具有延續 性，在社會生產模式下重新獲得新意義。

資料來源：本研究整理。

鄭漢文（2004）及卡洛普·達馬拉山（2007）在兩位論文中多探討拼板舟於社會脈絡下的意義，研究傳統脈絡與新時代脈絡中，拼板舟意義的改變，並沒有注意到拼板舟載客行為所帶來之影響。卡洛普·達馬拉山（2007）於其文中提及，傳統與現代的分界將越來越不明顯，本研究認為，外來的刺激不一定會造成界線的混淆，反而會促成向心力的凝聚，去年東清部落的大船，就是一例子，不靠外力，重歸以往的漁團組織造船模式，使得大船又重回脈絡當中，這也可視為外力干預下，大船文化的因應與反彈行動，強烈的劃分出傳統與現代的界線。而許寬容（2007）雖有注意到拼板舟載客可能帶來的影響，但因拼板舟不是其研究主題，因此並無深入分析，只在其論文當中稍微提及，實有再廣泛探討之必要。

以上所提及研究文獻，大多均注重在技藝及脈絡中的文化意義，並無探討觀光行為下的拼板舟文化，這也與拼板舟觀光載客行為在近幾年才開始有關，並無學者進一步論述，本研究希望能針對此觀光現象，深入探討與分析，進一步瞭解拼板舟的觀光文化。

第參章 研究方法論

本章為研究方法論，共分為七節，第一節為研究理論，首先談到研究整體思考脈絡，與相關學者論述；第二節為研究架構，說明本研究的架構邏輯概念；第三節為研究流程，說明本研究實施的步驟及流程；第四節為研究方法，其中說明了使用何種的研究方法，及為何要選擇此種研究方法；第五節為研究工具，其中詳列研究中所需要用到之工具，以及其使用的時機；第六節為研究信效度，其中談到質性研究該注意之要點，確保本研究之信度與效度；第七節為研究的處理及實施，其中列出研究所欲訪談之問題及資料處理方式。

第一節 研究脈絡

社會學家紀登斯（Giddens）認為社會結構約制、限制與界定個人在社會行為及在團體組織的角色與任務；個人也能利用其智慧與行動，來回應結構的約制，甚至進一步用各種可能的管道來改變原本結構，這便是個人的能動力量的表現。結構同時是行動的「媒介」與「結果」。若無結構，則社會勢必一片混亂，行動就無法達成；而結構被行動所運用時，也將產生廣泛的文化模式。結構化此概念捕捉了社會生活的圖像，也將社會生活視為聯繫著個人行動與社會力的互動過程（林宗德，2008）。而紀登斯所提社會生活，亦可理解為「文化」此名稱相異卻又在意義上相同的名詞。文化是由人們行動所建構，並且也經由行動創造意義，另一方面文化也籍制著人們的行動。先前所提行動的展現就是社會生活的圖像，行動就是生活的實踐，因此「文化」就可理解為社會生活的日常實踐。

談到社會生活的日常實踐，必會提及的就是物質文化。物質文化影響了人們日常的行為舉止，除了基本的生存問題，甚至連社會生活也受到物質文化的影響。社會學家馬克思提到「物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程」。一旦生產工具或生產方式發生變化，則表示下層結構的實質經濟發生改變，因此會影響到上層意識形態的部分，諸如政治、法律、思想、信仰等隨之發生變化。人們必須去瞭解物質文化在社會體系中的處境，人們怎麼看待、評估和思考物質文化，以及思考人們使用物質文化的方式。人們創造了物質文化，使它們成

為身份認同的一部分（成令方、林鶴玲、吳嘉玲，2001）。

在傳統雅美社會中，與雅美族人最有關的兩項物質文化分別為其家屋及拼板舟，此二傳統器物不僅具有實際功能，亦擁有人們所賦予的象徵意義，不論是家屋的大小結構與拼板舟的精密花紋，均顯示了雅美族人在社會中的地位，盛大的落成禮往往都經過了長達一年以上的籌備，顯現出對此二傳統物件的重視。而在近年因國家政策，蘭嶼大肆興建國宅，許多傳統家屋逃不過拆除的命運，家屋在文化中位置的闕如，導致近年來拼板舟一舉佔據雅美文化中的高位，成為雅美族認同的象徵。

另一方面史徒華（Steward）認為對環境的改變的適應勢必導致文化的變遷，但沒有一種文化會因其對環境的調適十分完美而停止變化，文化不斷受到刺激改變，而形塑其所展現的面向。相同技術在每個環境中都有不同的利用方式，因而也導致了不同的社會性後果，人類的活動是無法用普同性來解釋，對於文化的研究需要以特殊的事實進行分析。就如同對於吃來說，是生物性的需求，但各族群如何吃，就成了文化現象；舞蹈所展現的身體韻律是人類特質而非文化特質，但將特殊的動作、韻律、服飾及儀式的產生，則賦予了舞蹈文化上的意義（張恭啟，1984）。因此對於觀光下的蘭嶼拼板舟文化，研究者不能以普同的概念來做詮釋，不單純是划船動作的展現，而要探討加諸於其上各個面向的文化，其中必然存有著在地特殊的文化脈絡於其中，必須將其視為特殊文化景觀的展現，並對其進行深入的探究與詮釋。

在國民政府接管台灣之後，蘭嶼開始被納入現代體系之中，各種外來的觀念與制度開始干預雅美人原本的生活。貨幣的出現，使傳統自給自足的經濟生產關係產生重大轉變。各種傳統的身體活動變得可以計價，受到貨幣的制約，各種物質也變得必須以貨幣作為交換的媒介。貨幣在雅美族人的生活中變得越來越重要，現在傳統的拼板舟也加入賺取貨幣的行列。拼板舟的觀光載客行為雖然不是生產工具上實質的改變，拼板舟依然是拼板舟，但其生產所得有著重大的變化，由漁獲變為貨幣。因此其中也隱含著雅美社會的重大改變。集雅美文化於一身的拼板舟，雅美族人甚至將其視為另外一種生命形式，在眾多的禁忌規範之下，與其相應的儀式也多不勝數。纏繞於拼板舟上的信仰、思想勢必因為生產行為的改變產生變化。這也是為何本研究希望能透過拼板舟此特殊物品，進而瞭解特殊的蘭嶼觀光文化活動的運行與社會脈絡。

第二節 研究架構

本研究將蒐集蘭嶼、拼板舟及觀光下的文化變遷相關文獻，作為研究的基石，並對蘭嶼提供拼板舟載客服務之民宿、無提供服務之民宿的經營者、及當地雅美人或對蘭嶼有深入瞭解之非雅美族人進行半結構式訪談，以探討蘭嶼拼板舟觀光後所帶來的影響與雅美社會文化對此經濟活動的因應行為。

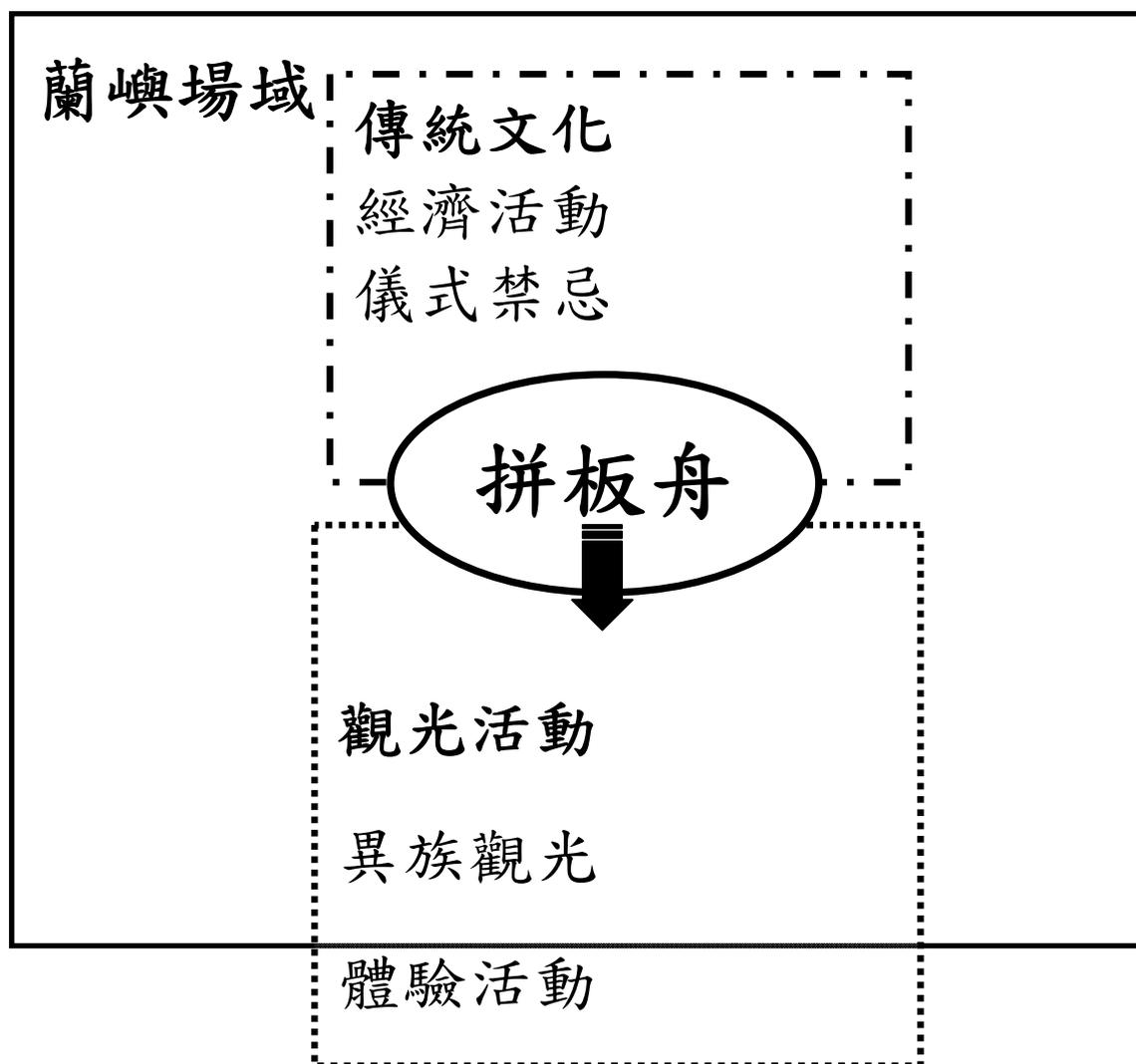


圖 3-1：研究架構圖

第三節 研究流程

本研究為達到研究目的，擬定研究流程，及其研究步驟如下研究流程圖，作為研究進行參考依據。

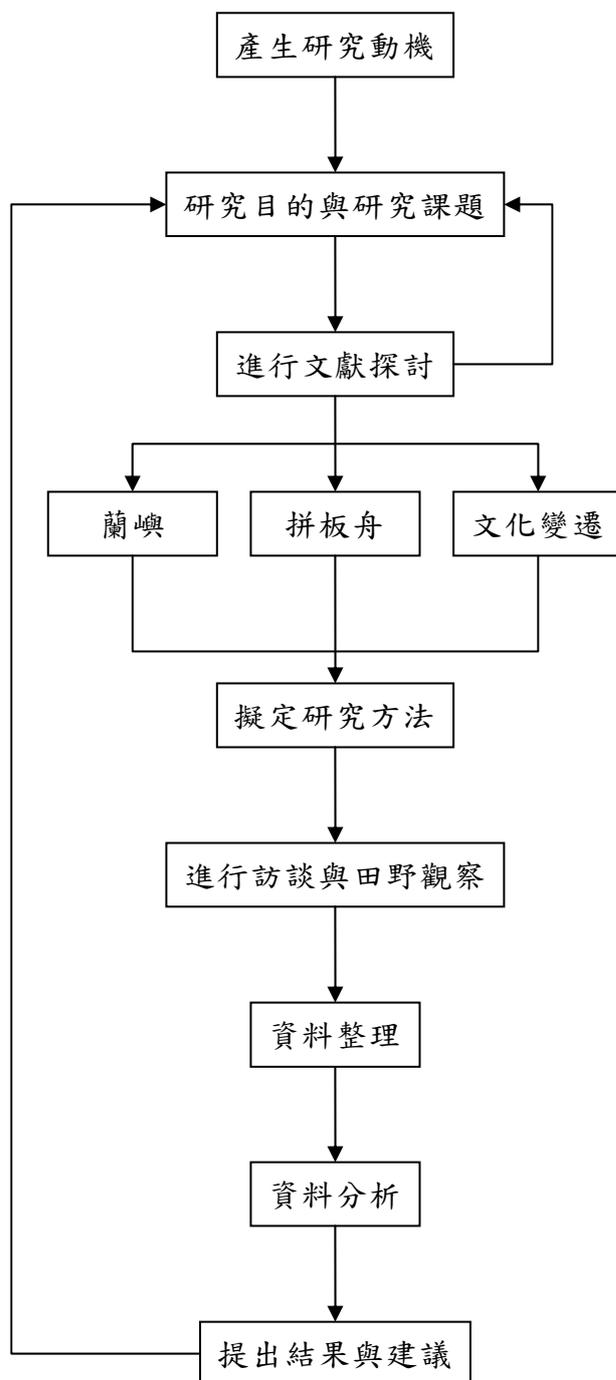


圖 3-2：研究流程圖

第四節 研究方法

在考慮應該使用何種研究方法時，最先考慮之處，無非是量化研究與質性研究之差別。此二種方法各有優劣，量化研究屬廣泛，大範圍的調查，可由結果推論至大多數人的情況，但對於文化的深度較不易取得；質性研究則屬小面向，深入的研究方法，較易看出深層的各种文化層面，但相對的就是屬於個案的探討，對於大範圍或整個社會的情形較無法推估。就本研究的研究標的而言，蘭嶼拼板舟觀光是近幾年新興的觀光活動，提供拼板舟觀光載客服務的民宿為數不多，大多民宿仍無提供此種活動服務。另一方面，禁忌、傳統禮俗及傳統價值觀，於現今文化中的種種變遷，其涉及個體價值觀轉換與掙扎的過程，無法以數字來精確表達及研究依據。綜上所述，本研究擬採質性研究方法進行資料蒐集及分析討論。

依照本研究的研究目的及研究課題，文獻分析是必然需要之部份，此種方法所取得資料為第二手資料。拼板舟觀光行為欲探究其中深度的因素，勢必需要與人進行深入談話以瞭解其中緣由，半結構式訪談就成為本研究第一手資料的主要來源。又因所選擇場域為蘭嶼此特殊地區，田野觀察亦可協助研究取得另一部份的第一手資料。本研究研究方法以此三種方法為主。

一、文獻分析法

文獻分析是指對某研究特定主題進行資料蒐集、整合、分析和評論重要的相關文獻與觀點的方法。本研究透過文獻分析法，針對雅美拼板舟觀光行為各方面資料，歸納出本研究的研究基礎、方向及主題，並建立本研究的研究架構，以分析雅美拼板舟觀光行為及其影響下的文化變遷。

二、半結構式訪談

訪談法的資料收集方式，主要是可經由觀察、錄製及訪談三種方式取得 (Crabtree & Miller, 1992)。張紹勳 (2001) 指出訪談可分結構式、半結構式和非結構式三種，結構式訪談依照已擬訂的問卷方式進行，優點是方向較為清楚但也不容易有遺漏；非結構式的訪談可依訪談過程的進行獲得未預期的大量資料，但在資料的整理可能較為困難；半結構式訪談則為兩者的折衷方式，並在訪談前先大略擬

訂討論方向。

本研究採半結構式訪談，先研擬訪談大綱，但對於訪談進行的細則不加以嚴格規劃。訪談大綱為研究者彙整相關文獻加以分析後，由研究者自行編製，最後依據受訪者不同的看法進行比較及分析，經過有系統的整理後，方能得到研究結果，因此本研究的訪談大綱將會依據本研究的研究目的設計，質性研究者雖然很少使用控制組，但是其心中需先有一個假設性的對象作為參照，以思考將會發生的事情（王文科，2000）。因此本研究所擬研究大綱如下：

（一） 拼板舟於蘭嶼雅美社會中的地位

1. 在過去拼板舟於蘭嶼中所代表的角色為何？
2. 在近幾年拼板舟的角色是否有所改變？
3. 此種角色上的變化是由何種因素造成？

（二） 拼板舟的多元觀光現象及文化景觀變遷。

1. 是否知道拼板舟已經有載客活動？對這個活動有何看法？
2. 此活動是否會導致拼板舟社會角色的改變？
3. 原本拼板舟上不是有許多禁忌，是怎麼去解釋與突破的？
4. 飛魚季中會不會有載客活動？為什麼？

（三） 觀光活動的產生是否增加拼板舟文化傳承與社會生活變遷。

1. 會不會因此觀光活動的出現使你想擁有一艘自己的拼板舟？
2. 你覺得會不會使人們更想要有一艘自己的拼板舟？
3. 這個活動的出現，有沒有影響人們的生活？

三、參與觀察法

觀察研究法屬於一種科學的研究方法，研究者可透過觀察法立即實地觀察到現象或行為的發生（蔡保田，1987）。自然觀察法則是觀察研究法中的一個分類，自然觀察法是指在自然狀態下，對觀察環境不加改變和控制的狀態下，所進行的觀察，又稱為田野觀察，在此種觀察活動中，受試者比較容易表現真實的行為，也較容易

取得實際的資料。本研究擬於在蘭嶼進行訪談時，同時進行觀察，若有機會，則是希望能進行體驗，以更深入此觀光活動。

第五節 研究工具

本研究因需進行訪談與田野觀察，因此本研究之工具如以下所列。

一、研究者

人就是研究工具（潘淑滿，2003）。不管從資料蒐集到分析，都需要經過研究者，因此研究者的行為與立場，成為本研究最重要的研究工具。

二、錄音筆

錄音筆為最簡單攜帶之語音蒐集工具，亦因本研究需要進行半結構式訪談，因此錄音筆是本研究不可或缺之工具。

三、筆記本

本研究因需進行參與觀察，因此必須能隨時紀錄周遭發生之事物，因此筆記本隊本研究來說也是必要之工具。

四、數位相機或攝影機

因前所提及訪談法中，觀察受訪者之姿勢與表情亦是資料來源之一，因此本研究擬使用數位相機或攝影機作為整體錄像取材工具。然而在尊重受訪者的前提之下，本研究將會視受訪者本身意願選取使用。

五、筆記型電腦

因本研究擬於蘭嶼進行訪談與參與觀察共 20 餘天，引此勢必需要能儲存影音資料之工具，因此筆記型電腦不僅可以存訪資料，更可協助研究者於研究期間將所獲得田野資料做更加的處理與分類。

五、半結構式訪談提綱

因本研究將蒐集關於拼板舟之特定資料，但又不希望受訪者受到過多的限制無法侃侃而談，因此本研究選擇半結構式訪談問卷，作為本研究的訪談問卷，希冀能在不跳脫主題之外，並且以開放、愉快的態度進行訪談。

第六節 研究信效度

研究必須具有良好的信效度，「信度」是指所測量的屬性或特性前後一致性或穩定性，此為多次測量的結果是否一致之檢定；「效度」是指一項測驗要能正確測量出所要測量的屬性或目的，即是測驗分數正確性（周新富，2007）。在研究信度與研究效度方面，雖然質性研究在信度與效度上的判斷標準，並無法向量化研究有如此確定的公式與評斷方法，但是研究者依然可以由幾個不同的面向考量信度與效度的問題。

一、研究信度

Denzin 與 Lincoln (1994)主張在質性研究中的信度可由下列幾方面來著手（徐振邦、梁文蕙、吳曉青、陳儒晰，2006）

- （一）觀察的穩定性：研究者在不同時間和相異地點是否可做出相同的觀察與詮釋。
- （二）平行模式：當研究者在觀察期間注意到其他現象時，是否還會對之前所見的現象做出相同的觀察與詮釋。
- （三）評分者信度：當另一觀察者以相同的理論架構觀察相同現象時，是否會以相同的方式加以詮釋。

在以上信度當中，評分者信度為本研究較難肯定之面向，因本研究探討之現象為近年新興活動，並無前人曾經探討過，另一方面亦無法確認之後研究者對於此延議題的看法與詮釋。而本研究除了參考以上信度考量之外，另一方面本研究為確保訪談資料的信度，將以「三角檢測法」及錄音方式做為信度檢測之方法。三角檢測法是將不同資料來源或方法所蒐集的資料，經由交互檢核印證方式，提高資料詮釋與報告之可信性（潘淑滿，2003）。

二、研究效度

在效度方面 Maxwell (1992) 提出了五種質性方法的效度 (徐振邦等, 2006):

- (一) 描述效度: 記述的真實準確度, 即沒有編造、選擇性描述或是歪曲事實。
- (二) 詮釋效度: 即研究能夠站在參與者和受試者本身的立場去掌握情境、事件所賦予的意義、解釋、專有名詞及意向。
- (三) 理論效度: 研究者為研究「包含受試者」所導出的理論性構念, 此處的理论可視為一種解釋, 理論效度是研究者解釋現象的衍生物。
- (四) 通則化: 係指所導出的理論對瞭解其他相似的情境有所幫助, 是指可有效地在某特定團體或社群、情境或環境的範圍內加以概括推論 (內部效度), 或是能更進一步地對範圍外的特定社群、情境或環境加以推斷 (外部效度)。
- (五) 評鑑效度: 一種評鑑結構的應用, 用於須做評斷的研究上, 非用於描述性、解釋性或詮釋性的研究上, 此處與批判理論的觀點相呼應, 研究者個人的評價行為必會對研究有所干涉。

本研究另採專家效度, 找尋對研究主題領域精熟之專業人士就邏輯效度的評析, 經過多次討論, 希冀能使研究保持其有效性。

第七節 研究處理及實施

在確立研究問題和訪談對象後, 本研究具體的實施步驟如下:

一、受訪者的尋找方式

以滾雪球 (snowball) 的方式以及依據媒體文獻資料親自尋找。滾雪球抽樣是利用人際的輻射力以達到抽樣的目的。也就是找一位受訪者, 然後再由此受訪者提供的資料來找出另一位受訪者, 如此一直循環下去。滾雪球抽樣主要應用於母體樣本不易採集, 或者為估計在母體中很難尋找或十分稀少的特性。因本研究之研究為蘭嶼拼板舟, 對拼板舟瞭解之耆老或是對雅美文化有深刻研究之人並無法輕易覓得, 因此本研究希望能以滾雪球之方法, 盡力獲得最完善的資料。

二、研究訪談實施

訪談地點的選擇，由受訪者決定，在其覺得舒服自在的自然場域中訪談。多半選擇在其經營的商店、住家或是其熟悉的地點。研究者在進入研究環境的開端即誠實的表明自己的身份與來意，並且花諸多心力以自然、誠懇的態度融入研究環境並隨時提醒自己將心比心的思考。在訪談時會先詢問是否介意錄音甚至是錄影，依據受訪者的表示選擇紀錄工具。並且於訪問結束後除向受訪者表達感謝之意外，亦向受訪者徵詢是否能針對不清楚的地方，再次受訪或補充。

三、訪談資料的整理

訪談結束後，研究者會將所有訪談資料打成逐字稿，並且紀錄訪談過程的細節，包括時間、地點、研究者的提問、受訪者的回答及姿勢表情...等，且將逐字稿附於本研究的附錄中。

四、資料分析

本研究擬採用「編輯式分析法」分析解釋。使用編輯式分析法時，研究者可以用編輯的手法、剪裁、安排及再安排文本，直到詮釋者探尋出有意義的類別和關聯（黃銘淳，2000）。然而對於資料的處理必定無法擺脫自身觀點與社會脈絡之影響，因此個人的詮釋立場必定會出現於最後資料分析之部份。

五、研究時間

本研究之研究時間，分為觀察與訪談兩個部份。田野觀察將融入之前研究者於蘭嶼實地看到之事物，因此將採納過去到現今之經驗。而訪談則因時程限制，主要於2009年1月27號至2月13號以及4月26日至4月30日兩個時段，於蘭嶼進行訪談工作。

第四章 結果與討論

本章分為四節，第一節為受訪者基本資料介紹。第二節為拼板舟的社會地位。第三節為拼板舟觀光現象與景觀變遷。第四節為拼板舟傳承及傳統變遷之影響。

第一節 受訪者基本資料

本次研究共計正式訪談六次，主要對象為六位雅美族人。因本次訪談多在開放的環境下進行。因此，少部份訪談內容當中，會有一些他人加入討論，諸如受訪者之朋友、妻子等人。而編號方式則以簡單英文字母進行編號，若訪談資料中出現阿拉伯數字標號（如：A1、A2），是在同一訪談場地加入的他人，而身份亦會在本節中進行介紹，本次訪談當中，所紀錄之訪談稿，將會置於附錄一。而此本次受訪者身份如下表。

表4-1 訪談者基本資料表

受訪者 編號	年齡範圍	居住地	基本介紹
A1	60~70	東清	正在做船的老人家，在東清開始拼板舟載客的先驅之一。曾協助發展協會做船，有販賣拼板舟之經驗。
A2	50~60	東清	A1的妻子，在居家協會當義工。
B1	30~40	紅頭	民宿老闆，為年輕一代回蘭嶼尋根之人，發展協會理事。
B2	20~30	紅頭	B1之朋友，台灣人，於蘭嶼工作。
C	20~30	朗島	學校老師，當時正接洽購買教學用拼板舟之事宜。
D	50~60	朗島	多次協助外來訂單之拼板舟建造，亦有參加漁團組織，並擁有自己的小船與機動船。
E	40~50	野銀	民宿老闆，自行開發多種觀光遊程。
F	40~50	椰油	曾任椰油村長，販賣過各種大小不一的拼板舟模型。

資料來源：研究者自行整理

本研究除了訪談資料之外，另有田野筆記，訪談時程較為短暫，田野筆記則是於蘭嶼聊天時所獲得之資訊，其編排方式亦類似於訪談稿，只不過內容較為簡短，為研究者隨手紀錄，隨後打成電子檔之資料並置於附錄二，以供參考。

第二節 拼板舟的社會地位

過去的雅美社會當中，拼板舟的數量與現今不可同日而語，現今一個部落平均大約只有二十餘艘，在過去，雖然人口較為稀少，但是作為社會中重要器物的拼板舟，可是每戶都有一艘。

以前的時候整個港口那邊都是船啦，也沒有那個快艇。都是拼板舟，10人船啦，八人船啦，都有，很多，最多的時候，有60艘吧。

—受訪者A1 2009/02/10

在70、80年代以前，每個家庭都要有一艘拼板舟，每個家族就要有一艘大船—8人~10人。

—受訪者E 2009/2/11

過去拼板舟的數量，可由訪談者口中得知，絕非現今可比擬。因外來經濟進入，曾有一段時間，蘭嶼一個部落中的拼板舟數目甚至降至個位數。而今，因政府持續推動，保存原住民文化，也因觀光發展與教育普及，使雅美人，重新重視自己的拼板舟文化。然而在此社會脈絡之下，拼板舟的文化意義也隨之變化。

一、蘭嶼社會中的拼板舟

器物是以物質型態所保存下來的人類記憶，是傳統社會中，人類智慧的充分展現。傳統器物的重要性，往往來自於其生產功能，擁有特殊功能的器物或是生物，其意義往往會受到人們的重視而昇華，成為擬人化的存在。拼板舟於蘭嶼正是最重要器物之一，其掌握了大部分生活資源的生產，更與蘭嶼重要物質—飛魚緊密結合，

使得拼板舟在蘭嶼社會當中，不再是純粹的器物，更是被雅美族擬人化與神聖化的重要「夥伴」。在訪談中，可以藉由雅美族人對拼板舟的話語，看出一些端倪。

船對蘭嶼傳統是最重要的事情，因為要靠海吃飯，要靠這個才能養活家裡的小孩。做這個船是個大工程阿。

—東清正在做船的長輩（田野筆記） 2009/02/08

蘭嶼當地長輩提到，拼板舟是個養家活口的重要依據，因此在傳統當中，拼板舟扮演著非常重要的角色。生存需求，在馬斯落的需求層級當中，是最低但也是最重要，許多事物均需奠基在滿足生存需求之上。在過去無法獲得足夠糧食的年代，各種生產糧食的手段，受到傳統部族的重視是理所當然之事。蘭嶼特殊的地理環境，造就了雅美文化中海洋資源特殊地位，與海洋息息相關的拼板舟，這個謀生工具，成為家家戶戶中的必要之物，是賴以維生的重要器物。董森永（1997）亦提到，雅美人是靠山靠海的島嶼生活，船是生活中的重要工具，帶來了生活中的幸福與滿足，這也顯示，擁有拼板舟才能獲取美滿的生活。

拼板舟與拼板舟的製造工法，被視為成家立業不可或缺的條件。雅美族中擁有一艘船，亦是一種成年的象徵，成為身份認定的標準。而除了謀生功能之外，傳統社會中拼板舟亦扮演著交通工具之角色。

以前遷徙的時候可能會比較需要，甚至是以前的船更大，海上面一定要有有的交通工具。

—受訪者 C 2009/2/12

以前沒有馬路耶，五零年代這邊沒有馬路耶，比如說我要去拜訪別的人別的村我要划獨木舟！我爸爸要到東清去看我阿公，哇！煮好多東西，然後他就帶我到下面去，我說我們為什麼不走路，他說不行，我們帶著這個東西好吃的，萬一被魔鬼被摸到，吃的馬上發生事情。你看準備方面，他可以用這種方式詮釋的很深，那個文化跟習俗，鬼跟人之間的，很妙

—受訪者 E 2009/2/11

蘭嶼還沒有港口的時候啊，像國民政府剛經營台灣的時候，早期阿，所有的...就是貨船他的接駁有沒有...接駁的工作，都給拼板舟去當接駁。

—受訪者B1 2009/4/30

受訪者提到在過去，各種建設尚未設立，環島公路亦未開通，因此村落之間的交通，無非就是翻山越嶺以及海上行舟，在過去，雅美族甚至擁有超過10人以上的大船，作為蘭嶼與菲律賓巴丹島之間的交通工具。在國民政府剛進入台灣時，當時並無港口，貨船無法靠岸，許多接駁動作均由拼板舟接替。拼板舟運送貨品，在蘭嶼是被視為理所當然的舉動，直至今日，環島公路完工，港口紛紛建成，貨運方便，才看不到拼板舟用於運送之上。

而從受訪者E的話中可以發現，划拼板舟出航，所擁有的另外一種優點及為可以避開魔鬼的侵擾，於此中透露出，海洋對於雅美族人來說，是種較神聖的空間，而船體當中的場域，更是個不會受到魔鬼侵蝕的領域，可以避免食物受到污染，拼板舟於此當中，逐漸跳脫了物質生產功用的層面，往精神及神聖的領域邁進。

拼板舟，是人與海的中介。對於海，這種充滿不確定性的自然事物，雅美族人，免不了對其產生敬畏之心。拼板舟，扮演著人與海的中介角色，被賦予了人們生命守護的功能與意義。

對於自然的崇敬，使得人們將其轉化為圖騰，塗爾幹曾提到，自然界中的形體和力量，是宗教情感最初的依附對象，亦是最早被神聖化的對象之一，而圖騰制度更是原始部落，宗教展演得共通特性，展現了人們對於週遭事物的尊敬與崇拜（芮傳明、趙學元，1992）。由拼板舟上，可以看到的是，其充滿繽紛的色彩，與各種象徵性的符號，正是雅美族所擁有的特殊圖騰，代表著波浪、代表著太陽、代表著其餘自然的事物。除了拼板舟上的圖騰之外，像是諸如家屋或是禮杖，其上之雕刻均不上色，而於雅美族認知當中，許多的圖案，都是由拼板舟而來。

我們蘭嶼其他的都沒什麼圖案啦，只有這個船啦。我們那個地下屋的房子，也都是刻船的圖案。就刻在看的到的地方，不過地下屋的刻法我們不用擦油漆。

—受訪者A1 2009/2/10

房屋阿，沒有塗色，就是不能像船一樣那麼花俏，因為他們就是說要走低調一點。

—受訪者C 2009/2/12

它現在就比較像代表，因為拼板舟比較有符號那種，家屋就比較沒有

—受訪者E 2009/2/13

從訪談中可知，在蘭嶼，「低調」是社會形式慣例，從諸多方面都可以發現雅美族低調的形式風格。在家屋與拼板舟，擁有類似的圖騰，但家屋強調低調，因此只是單純雕刻，並無上色知動作。拼板舟的圖案，則上了色彩，在蘭嶼社會當中，是個特例存在，給於人們直接視覺衝擊，顯示其獨特性。

我就不曉得為什麼船就花俏的不得了。

—受訪者C 2009/2/12

由受訪者C可知，對雅美族而言，船亦是具有豔麗花紋的器物，在蘭嶼傳統社會，與拼板舟並立的重要器物是家屋，然而兩者同有展現地位之社會功能，但表現方式各異。在蘭嶼社會當中，家屋用其大小，兩門、三門、四門、五門，來代表住在其中的人之身份地位，而拼板舟，則是用花紋的有無來象徵擁有者的名位。而此種花紋，並不是隨便就可以動工刻劃，在蘭嶼社會當中，雕刻拼板舟，需要長久的準備，並且準備大量的物資。

船其實等於是，就是你的家一樣，就那種重要性，所以他們會很看顧那一艘船，然後上面還會用你家族的圖徽阿。甚至連下水典禮可能把...反正就是要彰顯...

—受訪者C 2009/2/12

如果說你的船是用雕刻的，你好好規劃，你要準備三年的東西。你要宴請6~7百個人，哇不得了了，你的芋頭有那麼多嗎？你的資源有那麼多嗎？你的羊有那麼多嗎，這個就要照顧到這些人，所以形成很大，這個就是這樣看剛剛跟你講的，你的名位在哪裡。

—受訪者E 2009/2/13

拼板舟上每家的圖騰均有所差異，可以經由花紋來分辨屬於那一家族的船。由受訪者E的話中，點出拼板舟落成所需要的物資，其準備所消耗的時間，是非常長久的一個時段，而宴請的人數，也是非常可觀，此種大量的物資，就是一種彰顯的象徵。就像Huizinga在「人：遊戲者」(Homo Ludens)中提到的散財宴，在傳統社會當中，各集團之人，在相互比較揮霍與盛大儀式當中，建立了自我高人一等的社會地位(成窮，1998)。

在蘭嶼傳統社會中，地位的取得是一種彼此競逐的過程，越來越多的物資，雕刻精美的船，伴隨盛大的落成禮，將長記在族人的心中，地位隨之而來。而正是因為此種儀式，造就了拼板舟的象徵意義，使得拼板舟的生產，亦被賦予了獨特的文化。拼板舟在過往與家屋並立，是蘭嶼社會中重要的象徵之一。

拼板舟的好看在於你自己的地位，因為這些東西來講在我們這邊最好的象徵是拼板舟跟家屋

—受訪者E 2009/2/13

拼板舟這個文化不見的話，相對的，所有的蘭嶼的文化也會跟著流失。

—受訪者B 2009/4/30

雅美社會中許多文化，均扣連在拼板舟之上，拼板舟象徵了蘭嶼文化的精粹。拼板舟的漁團組織顯示了親族間關係與團結中心；拼板舟的取材，顯示雅美人永續不息的世界觀；拼板舟的建造，顯示了雅美人，對於環境的智慧；拼板舟的落成禮，顯示社會的地位來源，與名譽彼此競逐的過程；拼板舟的祭典，提供一個部落認同

的場域，以共同的經驗，建構了雅美傳統文化的延續系統。

正因為如此，早年拼板舟是普及的謀生工具，不論是大船、小船均受到特別的重視，船不再單純為船，它擁有了生命，就如同家人一般，以一個夥伴的角色存活於雅美族的生活當中。鄭漢文等（2002）亦認為拼板舟在雅美族人生命當中，是另外一種生命形式的展現。拼板舟的重要性，影響了用來造舟的樹木，同樣被賦予生命，成為與族人平等的存在。正因對拼板舟的重視，使製造拼板舟的身體技術與社會責任，從小早已烙印在雅美族的身體之中。

我以前小時候，差不多跟我最小的兒子一樣高的時候。看起來這個船，也是沒什麼用，結果長大了，20幾歲30歲了，應該要做船啦。不做船不行阿。應該要做一個船，結果我那時候20幾歲，到現在69歲，還是在做那個船阿。

—受訪者A1 2009/2/10

從訪談中可知，拼板舟，對一個傳統脈絡下的雅美人是「應該要做」、「不做不行的」器物，從小時候開始，就觀看做船過程與技術，大多在青少年時期，就對做船有了非常良好的概念。對於拼板舟的建造，雅美族男性更有一種責任感與使命感，除了鄧惠文（2007）提及捕魚技術決定男人地位高低之外，有花紋的拼板舟，更是代表了一種身份上的榮耀。

二、拼板舟的經濟活動

蘭嶼社會，拼板舟主要目的，原為生產工具。作為生活中重要獲取食物的來源，之後才漸漸提昇，進而獲得文化象徵意義。然而，在外來物質—機動船，進入之後，因為其龐大的生產量，曾經有一段時間，取代了拼板舟在社會中的位置，余光弘（1993）也提及機動船的進入，使得蘭嶼漁業文化產生改變，大船被機動船所取代。甚至有幾年的招魚祭，讓機動船擔任領祭的角色。拼板舟，則是因為其經濟生產，趕不上機動船，因而逐漸沒落。

去年的大船我們還有下水，有一次我們去出海的時候，我記得好像我們十個人嘛下水，十個人那天晚上待了三、四個鐘頭吧，在海上，三十三條而已，有點沒有經濟效益。

—受訪者B1 2009/4/30

由受訪者B1的話語中可以發現當地人對拼板舟漁獲量的無奈，在過去飛魚群較多，捕捉較為容易。但是在現今，除了要面臨機動船下網的競爭，尚有其他地區的漁船，因飛魚響亮的名聲，而撈過界，到蘭嶼附近海域捕撈飛魚，雖然蘭嶼有著政府的禁令，在周遭不允許其他籍漁船捕撈飛魚。但蘭嶼海巡隊，並無船隻協助查緝，往往通報海巡之後，才由台東出發查緝，當海巡隊到達蘭嶼時，違法漁船，早就遁逃，沒有威嚇效果。蘭嶼之飛魚，也因此種情況，進而年年銳減，造成雅美人飛魚捕捉不易，因而在追求漁獲量的情景之下，擁有較大生產力的機動船，取代拼板舟，是不可避免地轉變。

由於拼板舟與機動船，兩方社會地位有著迥然不同的意義，在機動船受到重視的幾年之後，因原住民部落意識興起，開始推廣保存傳統文化，使得拼板舟重新受到重視。基於社會地位的不同，其經濟生產所獲得的漁獲，亦有所不同。鄭漢文(2004)亦認為機動船雖然效率極高，但是始終無法進入傳統脈絡之中，機動船被視為是純粹器物，並非如大船一般除了實用功能外，仍承載著文化意義。

老人家講說機動船你隨便吃，划獨木舟靠體力去捕那個食物，那個是很珍貴的，因為他保有最古老的驕傲最原始的方式，你看我划這個拼版舟也許2、30隻，但是我機動船出去就一兩百隻。你想想看嗎，你要爭取這個拼板舟還是機動船的勞力。機動船抓起來的，就隨便給他吃一吃啦。

—受訪者E 2009/2/13

受訪者提到，拼板舟所獲取的漁獲珍貴的原因，在於其難以獲得。而機動船所抓到的飛魚，不如拼板舟是因其漁獲量大。隱藏於其後的，其實是種傳統脈絡的問題。在傳統脈絡中的事物，都具有象徵的意義，也因此其價值更高於脈絡外的事物，就如同脈絡外的拼板舟(前所提及的展覽或蒐藏用的拼板舟)，不管是地位與象徵，

均比不上脈絡中的拼板舟。而機動船此種外來的物質，更是無法跟傳統脈絡中的拼板舟相比較，因此生產出來的漁獲，自然以拼板舟的較為重要，並且較值得去珍惜。

然而在觀光進入蘭嶼之後，原住民文化成為眾人所凝視的對象。許多觀光客到了蘭嶼，不只是看山看海，更要看雅美族人的生活。而在雅美眾多傳統當中，拼板舟的鮮艷色彩，最容易獲取觀光客的注視。因此拼板舟觀光，從觀光客進入到蘭嶼之後，就從不停歇。而觀光客的體驗方式，也從由單純視覺上的凝視，進而轉變為身體的體驗。下面一節，就是要討論蘭嶼拼板舟的觀光現象與其中景觀變遷。然而在討論景觀變遷之前，先來看看，雅美族人，如何將拼板舟的形象與人們的身體相連結，身體與拼板舟的連結，亦是傳統拼板舟傳承的重要一環。

三、拼板舟的身體擬象

蘭嶼社會中拼板舟技藝，均受到眾人之重視，而為了方便記憶，許多拼板舟的外型的表徵弧度，憑著身體知覺，巧妙操作，尤其以身體作為模型的標準，配合身體來記憶拼板舟的製作方式與樣貌，讓人不禁感嘆傳統智慧的巧妙。

他深度大概這麼深，好讓那個木栓釘進去，那老人家他很聰明，他在用的時候他用手去弄，去摸它平不平，啊這邊有沒有比另一邊平，啊如果說這邊有稍微突出來，他還是要削。

—受訪者E 2009/2/13

「手」為人類最靈巧的部位之一，因此在拼板舟的製作過程中，手的感覺亦扮演著極為重要的角色。以手來確定木頭是否有依照自己想法成型，甚至是木頭是否能夠如同想像中平滑，傳統的雅美人均使用手摸來確定。

這種身體知覺，就如Polanyi所說的「默會之知」，此種融貫於自身的知識，是需要長期的浸潤於具體的事物當中，由外而內，內化於身體當中，成為一種身體技術與身體智慧。身體作為技術的載體，身體能以各種不同的方式展現各種技術。技術是種被深化在身體當中的記憶，人們的身體會記住各種常用的動作，而這些也成為身體所展現其中一面向的文化。從有意識到無意識，身體漸漸受到文化的形塑，

出現於生活當中，好似天生的能力一般，自然不過。

身體作為人最重要的資本，其重要性不言而喻。雅美族人善加利用身體，對於拼板舟外型上的標準，像是木板的寬度、兩邊船緣的彎度、船身的曲度，是利用對身體各個部位的觀察，尋找符合船型的身體意象，藉此作為拼板舟大致型態的依據。

小時候我有跟爸爸去山上啦，我沒有跟他學啦，只有去山上而已阿，不過他們那時候，沒有尺，就用手指頭，兩個手指頭，三個手指頭這樣。有多少的寬度，就這樣。我之前去看的時候，也是剛好，距離也都剛好，奇怪，他們用手比的，怎麼這麼剛好。奇怪，這樣啦。那時候，那個拼板舟彎度這樣嘛，就看那個腳阿，看這個腳的彎度。拿那個繩子，從這邊量到那邊，那個彎度正好，這個彎度跟上面那個彎度一樣，都是看這個腳.....

—受訪者A1 2009/2/10



圖4-1 身體與拼板舟比較圖1

資料來源：研究者自行攝影

在圖4-1中，可以看到，就如同受訪者所提到，一個人放鬆坐下的身體，整個背部整個脊椎的彎度，就如同拼板舟的兩緣，兩種弧度非常的類似。

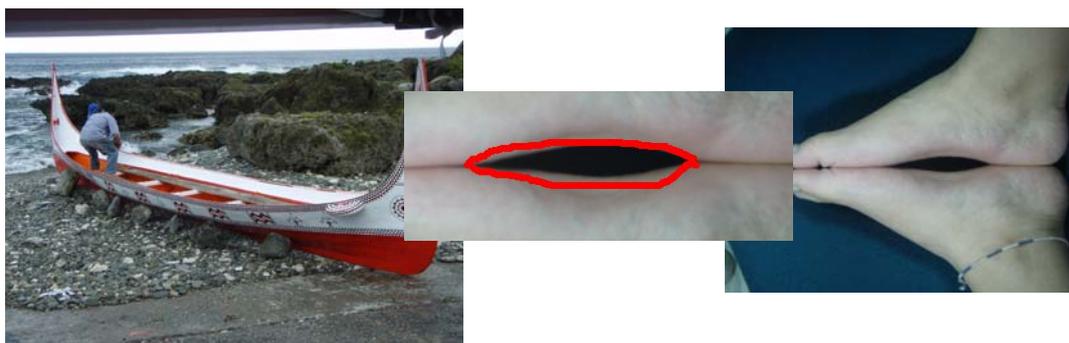


圖4-2 身體與拼板舟比較圖2

資料來源：研究者自行攝影

在圖4-2中，可看到的是，拼板舟兩邊木板的弧度，是由人們的足弓作為參照的標準。身體作為人們最主要的資本，原始人們將最重要的器物與身體結合，亦是想當然爾之事。

過去，精確的數字概念尚未進入到蘭嶼之時，為了紀錄正確的拼板舟模型，雅美族將傳統技法融入於自身的身體之中，用身體來記憶船的模型。不論拭目版的寬度或長度，甚至到船緣兩邊的彎度，均是以身體所展現的型態，作為拼板舟的製作標準。因此可將拼板舟的製作工法，視為雅美族最重要的身體文化展現，身體的表徵出現在拼板舟之上。拼板舟的傳承，正是透過這種經驗與身體記憶，在雅美族中長久流傳下去。

然而現今因外部物質的改變，漸漸使得雅美族人的身體產生改變，原本與身體緊密相依的拼板舟，開始可藉由外來工具製作，布尺、墨線及各種電動工具的引入，拼板舟的製作越來越加便利，在擁有更輕鬆的選擇之下，在能夠以數字替代，方便紀錄的方法，取代了傳統的身體智慧，為多數人所採用。如此，身體將會從傳統脈絡中缺席，在失去身體這個載體之後，文化容易更迭，亦迅速朝著現代化變遷。傳統的身體智慧，如何維護，迫在眉睫，需要多方的關注，才能將身體的傳統，完善的保存，流傳後世。

第三節 拼板舟觀光發展及變遷

拼板舟觀光，在蘭嶼，是個持續已久的活動。然而此所提及的觀光，不只是身體的體驗，更包括了視覺上的接收。最早的拼板舟觀光活動，就是從「看」開始。觀光客來到蘭嶼，看的是雅美族的生活。雅美族生活中很重要的一部份—捕魚，自然也逃不過觀光客的眼睛。視覺在觀光中，佔了絕大的一部份，因此討論拼板舟的觀光現象，可以從視覺的觀光開始談起，然而在將焦點置於拼板舟之上之前，先略為討論蘭嶼進幾年的觀光發展。

一、蘭嶼的觀光發展現況

蘭嶼的文化，正因觀光而改變，在外來文化與在地文化在相互轉換的過程中，更加顯現了文化的內涵。研究觀光，亦是種研究新文化與新社會機制形成的過程（Adams, 2005）。也因此觀光文化當中，包含了外來者與在地傳統兩方的文化交融，現今蘭嶼的觀光，由兩大族群所構成，其一為旅行社所招攬的旅行團；另一違背包客類型的遊客。而此兩種類型的觀光團體，於蘭嶼中有著非常不同的活動模式，與相應而生的觀光文化。

（一）大型團體的觀光文化



圖 4-3 蘭嶼觀光客照片

資料來源：研究者自行攝影

蘭嶼這麼小，一下子就繞完了，你們怎麼可以來這麼多天。

—旅行團的人 2009/4/27（田野筆記）

大型旅行團，為過去主要的觀光模式，大多以旅館大型車載至各個部落及觀光景點進行觀光。這是種集體的、觀望的凝視，在短暫的時間當中，收集不同的符號，以創造旅行的意義與價值。而此種團體大多受到旅行社此中介者的牽引，進行各種觀光活動，旅行團所獲得的觀光經驗與風景意象，大多是片面的景象，並且受到「導遊」所型塑的模型影響，因此對於蘭嶼的印象大多停留在導遊或是旅行社口中的「蘭嶼、雅美人」。

而團體中的「導遊」常常以非雅美人擔任，因外人對傳統文化的不瞭解，所接觸的大多為二手資料，甚至只是以訛傳訛的小道消息，這些均會在導遊口中再現，成為蘭嶼文化的代表，這也使得團體民眾較難接觸或瞭解真正的蘭嶼傳統文化，而這也是為雅美人所非議的重點之一。

（二）背包客的觀光文化

在近幾年旅遊的目的，從過往的視覺上單純的接受異族文化景觀，到現今注重與當地人互動後產生的深刻體驗。除了深刻體驗之外，亦內化成自我感悟與知識，從旅遊中發現、實踐與表達自我情感，其中不乏成為目的型的深度旅遊者（李富美，2005）。

我在蘭嶼就是特別的自在，我好愛這裡喔，每年我都來這裡。

—年輕旅客 2009/4/28（田野筆記）

在蘭嶼不乏深度旅遊的背包客，到蘭嶼往往待上一個禮拜以上才會離開，甚至有許多熱愛蘭嶼的遊客，暑假均以食宿交換的方式待在蘭嶼打工渡假。此種忠誠度極高的旅遊型態，儼然成為另一種蘭嶼觀光文化特色。

(三) 觀光文化的在地觀點

我們蘭嶼跟綠島的不同，就是因為我們有我們的文化，所以我們更要保存我們自己的文化。

—民宿老闆自豪的說著 2009/4/30（田野筆記）

蘭嶼眾多興起的民宿當中，其中一些民宿的老闆對於蘭嶼在地文化，非常自豪，也意識到，文化是蘭嶼獨特的賣點，對於在地文化的保存提供了許多貢獻。但另外一種民宿的生態則是以賺錢為主要目標，對於傳統禁忌或是文化，常常在金錢的誘惑之下棄之不顧。另一種則是對觀光商機抱持著可有可無的心態，此種大多為長輩，因其仍習慣早期傳統的生活方式，因此觀光所帶來的商機，對其而言，較不需重視，仍可生活的自在。

台灣怎樣，世界怎樣，跟蘭嶼沒什麼關係啦。反正台灣如果打仗，蘭嶼還是可以這樣生活阿。

—蘭嶼耆老2008/7/13（田野筆記）

蘭嶼長輩對觀光的發展，冷眼旁觀，不管觀光如何發展，只要不壓縮到傳統空間，影響自古以來的儀式及習俗，其對如何發展沒意見。最後一種要談到面對觀光客的態度，則是對觀光有著抗拒感的雅美族人。

我們會對觀光客有反感的人，一些是老人家，一些反而是三十歲以下的年輕人。

—雅美族中年人2009/2/11（田野筆記）

長輩對觀光客的反感，主要來自於生活作息的打亂，傳統的社會中，日出而作、日落而息的生活習慣，仍為許多雅美族長輩所遵循，然而觀光客進入之後，時有夜間喧嘩的案例出現，或者是於街上呼嘯而過的機車，常常吵的長輩無法入眠；另一方面，則是許多觀光客並無相互尊重之觀念，常常入侵傳統神聖領域，像是飛魚季

時的傳統海灘及拼板舟，或者是觸犯禁忌，像是隨意拍照等，因此，長輩對觀光客產生反感。

而年輕人的反感起因為生活空間受到壓縮，為了配合觀光客，許多廠預備觀光客所佔據，並因觀光客帶來的經濟利益之下，使得在地人不得不配合觀光客的活動，原本可使用的空間變小，年輕人無法獲得空間的使用權力，自然產生反感。

爲什麼其他地區原住民，他們祭典可以封村，我們卻不行。太多觀光客了，讓原本想參與祭典活動的本地人，回不到蘭嶼參加這些活動。

—受訪者C 2009/2/12

受訪者C，除了抱怨生活空間的壓縮外，更提到原本傳統的儀式，是為了傳承文化，然而在祭典儀式成為重所注目的焦點之後，許多觀光客蜂湧而入，使得外地原本想要返鄉的青年遊子，訂不到票回家參與族中盛事，造成許多傳統文化漸漸流逝，觀光帶來了利益，也帶來了衝擊。有些雅美族人，看中自己的文化，以傳統文化為榮，但也有些在地人，在久經資本社會文化的薰陶下，對自己的文化失去信心，

來蘭嶼，會不會很無聊阿，蘭嶼不像台北有這麼多地方可以逛。

—餐飲店老闆娘2009/4/30（田野筆記）

有些雅美族人認為，蘭嶼是個沒有什麼東西可以逛的地方，除了自然外，沒有其他的特色，忽略了他們所擁有的特殊傳統文化。此種觀點與大型旅行團成員的看法非常類似，可能是旅行團消費時，所表達出來的看法，改變了雅美人對自己在地特色的觀點，這也是之前提及的，外來觀光客的強勢文化，改變了在地傳統文化的看法。

對蘭嶼雅美族而言，近年來族群內部文化與外來觀點相互刺激、融合，是文化自然演替的必經過程，而觀光活動的興盛也在此過程中催化了文化中某些特定面向的商品性需求。許寬容（2007）認為藉由對地景、地方認同及觀光活動中文化的重新建構等軌跡的觀察，都可以見到雅美族塑造自身文化的主動性，如在變遷的族群關係中發展的族群認同中心、透過觀光活動延續傳統意義，甚至納入新的元素並將

之內化，而創造了新的傳統。

二、視覺上的拼板舟觀光：觀看、展示與收藏

飛魚文化與拼板舟，無疑是現今大眾多數人所認知的「蘭嶼文化」或「雅美文化」，而其中，拼板舟因其鮮艷的色彩與精緻的花紋，為觀光客帶來一種直接的視覺衝擊，烙印在觀光客的心中，成為大多數觀光客所認定的符號。

然而早期進入蘭嶼的觀光客，因為雅美社會禁忌繁多，許多規矩加諸在拼板舟，雖然觀光客以較高的經濟位階進入蘭嶼，但拼板舟對於他們，仍是只能觀看的物品。禁忌在傳統社會中，比法律更具有規範能力，冒犯了禁忌，不是得罪人，而是侵犯了天。在蘭嶼社會中，抵觸禁忌之人，將會被視為是周遭不幸事物的來源，因此在早期蘭嶼社會當中，對於禁忌的衝擊非常少見。然而在觀光客進入蘭嶼之後，雖然大多只有視覺上的掠奪，但是仍會有一些舉動，引起雅美人的反感，而最容易處碰到的禁忌，就是拼板舟。

像女生以前就完全不能碰阿，連跨過去都會被唸，以前就是真的連外面的人都不可能踏上去。

—受訪者C 2009/2/12

女性在傳統社會當中，與海是隔離的，海是男人的天下，與海有關的活動，均不可讓女性參與，儀式神聖的場域所劃起的界線，亦將女性排除在外。受訪者B2亦有所感的說到

一般你去外面釣魚也都是，他就說女生來就釣不到魚了。

—受訪者B2 2009/4/30

然而觀光客時常見到拼板舟美麗的圖騰，希冀用相機捕捉並與之合影，然而合影之時，時常有隨意觸摸拼板舟，甚至坐進拼板舟的舉動。因此，在觀光發展前期，許多雅美人與觀光客產生衝突，導致許多觀光客對於蘭嶼產生刻板印象，認為雅美

人凶狠、無理，殊不知，錯誤在自己身上。因此在早期書報中，甚至在現今網路上，仍舊可以看到，叮嚀到蘭嶼的觀光者，用眼看就好，不要胡亂動手，在動手之前，勢必要徵求雅美族人的同意。拼板舟，最先接觸的，就是此種視覺上的凝視，或是轉會成為攝影圖片中的景物，這為最早的視覺觀光模式。

除了觀光客進入蘭嶼觀光，親眼觀看拼板舟之外，拼板舟的視覺觀光可多加分為兩個部份，這兩個區塊，，是利用拼板舟的意象與象徵意義，來進行觀光活動。

（一）早期：外人的操弄

早期的經濟體系進入蘭嶼，拼板舟所擁有的符號概念，為商業主義所利用，變成蘭嶼的「紀念品」。在這些紀念品中，可以發現諸如明信片、拼板舟鑰匙圈、縮小後的拼板舟模型等，這些都是轉化過的拼板舟符號意義，這些再生產與符號操弄的過程，在許多台灣原住民身上亦可見到。令人感到無奈的是，其中有些拼板舟觀光商品，並非當地人手工製造，而且在其包裝上，著名某某工廠與產地（如菲律賓或中國大陸等地）。



圖4-4 蘭嶼小船紀念品圖

資料來源：研究者自行攝影

而在台灣其他原住民地區，亦有類似的情況，林桓丞（2004）提及販售的手工藝品與真實的手工藝品有所不同，販售的手工藝品是「迎合觀光客」喜愛、隨時可變換的「商品」、「非當地」製作，只要是觀光地區就能「隨處可見」，因此對當地而

言是「非傳統」物品。可見此種情形，早已行之有年，觀光客購買紀念品，也將紀念品作為回憶的承載物，證明他們來到此地，受訪者B2就提到此種狀況。

大家可能也想體驗可是體驗不到，去買這個小小的回去，買這個代表蘭嶼。

—受訪者B2 2009/4/30

小小地模型，是象徵的符號，承載著多重的意義，代表了蘭嶼，此種印象，也使外來的人們，建構了拼板舟就等於蘭嶼的概念。因此另外一種視覺接收方式，就是直接蒐藏大型的拼板舟。許多商人或是古文物販賣者，進入到蘭嶼，以極低的價錢，換取蘭嶼的傳統工藝作品。此種利用原住民以物易物之觀念，以香煙、保力達、啤酒等換取珍貴傳統文物，再加以轉賣的過程，是司空見慣，習以為常的事。在此時期，許多珍貴的文物，被私人所蒐藏，而商人們利用原住民的符號，賺取觀光客的金錢，其中得益者，還是擁有資本的那些人。

在這個時期，觀光客對拼板舟的視覺印象，大多來自親身到蘭嶼的親眼所見，或是透過照片來獲得拼板舟意象。而對於拼板舟的文化認識，大多來自於導遊、領隊口中的口述。在這個時期，到蘭嶼觀光之人，大多因旅館不足，行程多為兩天一夜，或是單日來回，沒有足夠的時間與當地人接觸，無法對雅美文化有實際的親身體驗。此時觀光客的拼板舟意象，親身到蘭嶼觀看之外，大多透過導遊或紀念品來塑造與保留拼板舟意象。

就如圖4-1所展現，觀光客在蘭嶼對拼板舟的接觸，除了直接的視覺接觸之外，還包括了透過導遊與紀念商品，但此種多為間接接觸，此中介管道成為理解拼板舟的重要媒介，那此種傳遞媒介，是否能較正確的呈現拼板舟意象，就影響了當時觀光客對拼板舟的概念。然而在當時，許多導遊均為外來人，並非由蘭嶼在地雅美人擔任，因此對於拼板舟的理解，大多為半吊子，觀光客也因導遊的引導，使得他們對於蘭嶼社會的理解，亦停留在一知半解的狀態。而此時其觀光的另一重點，就是多被侷限在蘭嶼場域當中，較少透過傳播媒介來理解蘭嶼社會中的文化。

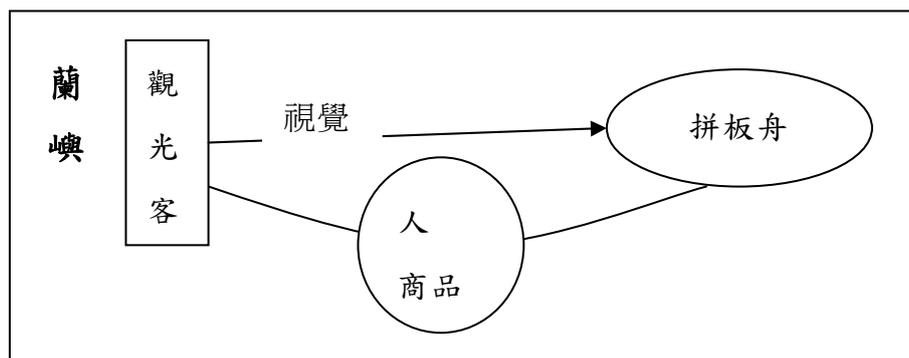


圖4-5 早年拼板舟視覺觀光概念圖

資料來源：研究者自行繪製

(二) 近期：相互爭奪的時代

而在近年來，因法令條文的修改，民國八十六年憲法增修條文，肯定了多元文化，並且國家在各個方面應保障原住民的參與機會並促進其發展。根據憲法增修條文，在民國八十七年，更是訂定「原住民教育法」、「原住民發展方案」，而「原住民發展法」更是在積極訂定。各法條當中，對於原住民藝術的推廣，與更多原住民展覽館、博物館的設立，都使得原住民的藝術更加受到重視。不再是單純私人的收藏品，更是可置於博物館中展覽的珍貴文化。而許多公家與私人機構，開始直接與原住民購買文物，或是出資讓原住民製造展覽品。

在這個時期，拼板舟的觀光，除了舊有的到蘭嶼觀光，並接收人們口述與紀念品的類型之外，在此時更有著媒體、書報等資訊傳達系統。藉由這些系統，許多的事物可以間接由人們所擷取，藉由文字敘述，搭配上影片或圖片，讓人以一種錯覺，錯誤地相信，自己所接收到的資訊與在地親身體驗無異。

此時另一種型態的拼板舟觀光興起，此種型態就是「展覽」。在各個公開的空間，諸如博物館、文化園區、公園等公家場地，都有擺放拼板舟展示。這種觀光型態，提供了一種，不用親身到蘭嶼，就可接觸到拼板舟的機會，並不是圖片式，而是「親眼」所見、「親身」體驗。這種比間接接觸更據說服力，再加上解說，會使人誤以為，自己已經很瞭解蘭嶼文化，甚至是拼板舟代表的就是蘭嶼文化。

此時拼板舟觀光，變得不用到蘭嶼，就可達到一部分的觀光效果，觀光客開始以不同的形式來進行觀光活動。而這些概念，彙整成下圖。圖4-2顯示著，人們的觀光已跳脫蘭嶼場域，並且可藉由許多新興的管道來理解拼板舟之文化，而對於蘭嶼

拼板舟的模型需求，也較早年更為增加。

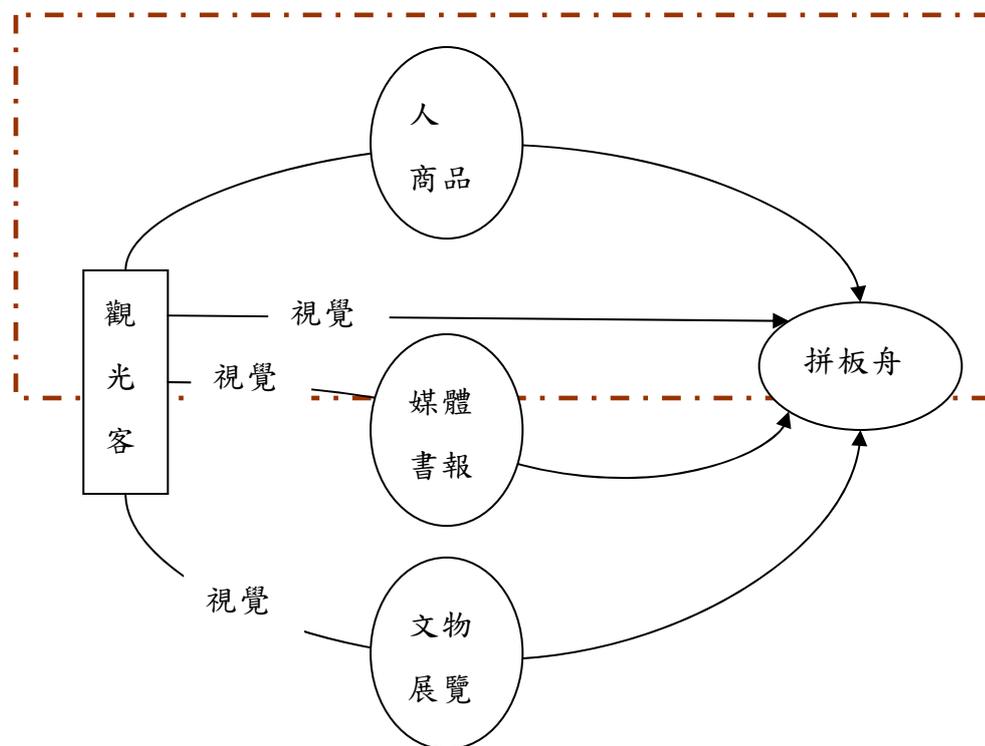


圖4-6 現今拼板舟視覺觀光圖

資料來源：研究者自行繪製

基此脈絡之下，拼板舟工藝亦受到各方重視，許多博物館開始購買拼板舟。不論是十人船、八人船到三人船、兩人船、單人船，都是收藏與展覽的目標，而此種經濟利益是龐大的，相較於其他賺取方式，拼板舟的買賣，更是可以帶給雅美族人，一次性的眾多收入。

有人叫我們做，就一個一個接，如果他們需要多人坐的話，我們就一起做。

—受訪者D 2009/2/14

由受訪者D的談話中，可以發現，拼板舟在建造方面，仍是以傳統脈絡為主，小船，大多由個人所承接，大船則是由眾人一起製作。此所提及之眾人，並非是任何人皆可參與，而是僅以漁團組織為主要承接單位。而在拼板舟的價錢上，小船，多是幾十萬的價錢，單人船多為十到二十萬左右，大船則是以百萬計價，大多一百

萬到兩百萬之間。這無疑對雅美族人來說，是種豐厚的報酬。

這些報酬成為拼板舟技法傳承的一大誘因，雖說展示用的拼板舟，於雅美社會傳統觀念之下，並不擁有真正的意義，它只是個觀賞品，就如同模型一般，沒有實用性，然而技法方面，的確是被確實的傳承下來。此種造舟模式，不僅給予年輕人觀看長輩製舟的機會，也推使年輕一輩主動參與造舟並學習其中文化。

我覺得好是好，在開始會有人注意製作這個東西，然後他們的技法可能會越來越進步。

—受訪者C 2009/2/12

另一方面，促進技法的進步，亦是此種觀光模式興起之後，所帶來的益處之一，人們為了賺取這方面的金錢，亦會增加自己的雕刻與造船技法，希望能做出口碑，進而為自己爭取更多的工作機會。這種工作是個有利可圖之機會，大家都想獲得此種買賣，拼板舟製作技藝亦藉此機會，漸漸興起，開始有較多年輕人有意願學習拼板舟的製作技巧。

現代還有另一種視覺觀光方式，就是對於拼板舟符號的挪用。拼板舟擁有獨特的象徵意象，在各處常可見到繪於牆上、車上或是各種與蘭嶼相關的宣傳單、網頁等處，吸引大眾目光的焦點，各種雕塑、圖案紛紛出爐，拼板舟展現的符號意義，在這個地方，已超越其本身價值，人們所要的只是視覺上的符號，而非完整的形體。



圖4-7 蘭嶼拼板舟符號挪用圖

資料來源：研究者自行攝影

厄里 (Urry) 將觀光視為一種以視覺目的為主的活動，觀光客凝視，把旅遊推向一種符號經濟的時代 (economy of signs) (葉浩，2007)。此種符號挪用手段的出現，亦是理所當然的現象。現今，原住民文化抬頭，媒體積極宣傳，更因拼板舟有著鮮艷的花紋，成為媒體寵兒，獲得較其他事物更多的宣傳版面，成為一般大眾目光的焦點，使得許多人對於蘭嶼的印象，只停留在拼板舟與飛魚之上。

在符號意義逐漸大於實體價值的脈絡之下，拼板舟急尋新的價值，「觀光」給予拼板舟一種契機，讓其可重新在經濟生產的舞台上，佔據一個位置。拼板舟的體驗活動，在各種觀光活動當中，是種直接與拼板舟實體相連結的活動，使得原本漸漸被遺棄的實體價值，重新立於與象徵意義平等的位階，而以下部份，就是要討論到拼板舟的觀光體驗活動。

三、親身體驗：蘭嶼拼板舟的觀光景觀

最早拼板舟讓外來人士搭乘，多為當地人的朋友，因為交情深厚，因此將自家拼板舟借予友人搭乘，此時還不算是觀光活動，只是朋友間的交流活動，並不存在金錢交易或營利觀念。然而，這的確是外來之人，在觀光發展初期，能夠搭乘拼板舟的原因之一。

爾後，因拼板舟之形象，漸漸廣為大眾所接收，因此許多取景，找上拼板舟，希冀能在景色當中，多增加一些異族風情，開始有了攝影團隊，進入到蘭嶼社會當中，進行各種主題的拍攝，拼板舟，身具特殊的象徵符碼，亦成為受歡迎的合影對象。金錢進入到拼板舟的使用權，船主開始使用拼板舟，賺取金錢，不過在此時，仍舊是只有少數人能夠獲得搭乘拼板舟的機會。

之前喔，有人叫我載那個 model 啦，載去軍艦岩那邊拍照，那邊很漂亮。

—東清正在做船的長輩 (田野筆記) 2009/02/08

女性 model 搭上拼板舟出海拍照，可以算是較早對拼板舟禁忌的衝擊，也可視為是拼板舟禁忌對於經濟力量的妥協。有一就有二，只有有人開了頭，並獲得足夠誇耀的利益，就會有人持續跟進。其他如紀錄片拍攝、電視製作等，將拼板舟納入拍

攝對象的行為，均使得拼板舟的禁忌一再受到衝擊。禁忌邊界逐漸淡化，使得觀光客有機會跨越邊線，進入到拼板舟中的神聖場域。

近年來，拼板舟體驗活動出現的觸發點，可由幾個面向開始討論。首先就是政府的介入。台東縣政府於2004年推出台東南島文化節原住民生活體驗小活動「蘭嶼勇士拼板舟體驗之旅」，可視為拼板舟體驗的起點，當年縣政府購買四艘拼板舟，配合文化節活動供人體驗，一人收費199元，更辦理文化體驗營隊。

那個拼板舟的由來，是在民國 93 年的時候爲了要體驗那種傳統文化，拼板舟讓他們體驗，但是我們那時候沒有收什麼錢去體驗。

—受訪者E 2009/2/13

受訪者E亦提到2004年，開始出現拼板舟的體驗活動，不過當時並無特定的收費，是以體驗為主，而目的亦是體驗傳統文化。此種因政府催生的活動，可視為現今觀光體驗活動的起點，在之後，蘭嶼才開始出現拼板舟的觀光活動，它提供了一個範例，讓雅美人得以仿效。

另一方面，拼板舟體驗，出現的原因之一，就是觀光客主動要求。在現今蘭嶼社會當中，雅美族人對於外來客，已不似從前那麼歧視。在意識到觀光發展的可能性之後，態度上的轉變，心境上的不同，使得在過往會被拒絕的要求，在現今成為可能。

載客人的原因，大多是觀光客問，就隨便載一下，沒有特別要去載客人，載過的人，男生女生都有阿，就讓他們玩一下。

—紅頭朱瑪然（田野筆記） 2009/2/15

紅頭的長輩提到，一開始載客活動的出現，大部分是觀光客看到海灘上停的拼板舟，因此好奇詢問，是否可以搭乘，經主客協商，在付出一定金錢之後，獲得了搭乘拼板舟的權力。在此種模式之下，體驗拼板舟，已經不分男女皆可上船體驗，傳統女性與海分隔的界線，在此，對於外來客，已不存在。另一種轉介管道，則是透過當地民宿的介紹，大多是民宿將此活動掛載於其網頁及民宿中，介紹客人參與

此項活動，許多民宿並不擁有自己的拼板舟，而是將客人轉介給擁有船之人。

都是XXX民宿給我介紹。他很多客人。觀光客像你們一樣的年齡，他們就叫瑪然載他們出去，他一個人就300兩個人就600。

—受訪者A1 2009/2/10

受訪者A1提到，大多是民宿介紹，他所提及的民宿，並不是位於同部落之民宿，可見此種相互引荐的模式，在蘭嶼也是相當盛行，不過蘭嶼介紹的對象，大多為自己的親戚，以親屬關係為基礎，分享彼此的資源與利益。

現今蘭嶼，除了被動接客以外，已經具有主動出擊的專門載客活動，在蘭嶼有時可見一些小型招牌，掛在醒目的地方，招攬客人參與拼板舟的體驗活動，其設置的地點，大多在海灣上方的電線杆上，只要打電話，很快就會有人有村莊走到海灣，領著個人進行拼板舟的體驗活動。由被動轉為積極，拉攏客人，可見此種收入已漸漸為人所重視。觀光活動的模式，現今仍大多限制在個人擁有之拼板舟，較少有大船提供給遊客體驗。

只有那個小的（拼板舟），那個是觀光客在玩的。

—受訪者D 2009/2/14

拼板舟的觀光活動，才剛開始不久，大多都是以自家小船提供行程為主。此現象主因為大船大多為發展協會或是漁團組織所擁有，是種公共資產，若於活動中遭到破壞，責任歸屬較為困難。目前唯一有大船提供體驗的，就是東清去年落成的大船，其目的為，幫助家族大船建造船屋，因此提供給遊客體驗，以利籌收經費。在進行活動之前，船主會跟體驗者說明，主要的收入，是以建造船屋為主，透過此種公開的方式，讓體驗者可以瞭解整艘船的建造脈絡以及傳統文化。

很多人都問我，女生也可以上船喔。我都回答他們說，現在不在飛魚季，而且你們又沒有蘭嶼的血統，所以還好啦。

—蘭嶼青年 2009/5/17（田野筆記）

而帶體驗活動的當地人，也說到，很多人的疑問，亦是在，為何女生可以上船。由此可知，這些體驗的觀光客，對於拼板舟的傳統脈絡，都有一定的理解，才會來體驗拼板舟划行活動。最近幾年，因為觀光型態的轉變，越來越多自助旅行者進入蘭嶼，而這些人，大多會先行理解蘭嶼傳統文化，而後再進行觀光活動。這與李富美（2005）所提及的，現代人漸漸地轉變成以與當地人交流與體驗當地文化的觀光活動相符合。而拼板舟的觀光體驗行為，正好滿足了此種需求，而這也是拼板舟載客，在未來能有所期待的原因之一。

此種拼板舟體驗活動，逐漸為雅美人所接受，因此許多與拼板舟有關的觀光活動，被年輕人設計出來。或許體驗不再只是單純的划行。更可與其他活動相結合，可以於船上進行在地文化與生態解說，從海面上的視角，來觀看蘭嶼。也更可以體會，雅美男人，在海上漂泊、奮鬥時的心情，由視覺配合身體體驗，最後加上言語的解說，想必更能讓人體會到雅美文化的精粹。

觀光體驗活動盛行，使得拼板舟於七、八月份在蘭嶼仍可見到。早幾年，八月份時期，拼板舟大多已拉入船屋，較難接觸的到。現今則是到八月份，仍會看到穿著救生衣的旅客，於海灣準備體驗拼板舟，拼板舟則早就停在海灣上，供人拍照與觀賞。觀光客獲得更多接近拼板舟的機會，更容易興起體驗拼板舟的念頭，此為一循環現象，使體驗拼板舟的遊客，越來越多。然而此種活動，是否能成為一完善的體驗活動，仍是值得注意的地方。

四、靠划船載觀光客賺錢？

那個不是說完全是靠這個吃飯，不是的。我表哥（民宿老闆）會打電話給我，我沒有時間就沒有辦法。

—受訪者D 2009/2/13

受訪者D提到，他視觀光活動，多為額外收入的性質，並非特定賺取的目標款項。而拼板舟此種新興觀光活動，在近兩年才開始為人所注意，於體制上，尚未成熟。雅美族人的看法，也多將其視為額外的收入，有時間才去小賺一下，並非主要

的收入來源。這方面也是因為雅美族現今的生活正好處於一種轉戾點，在傳統與現代中相互拉鋸。造船技術的流逝，使得現今擁有船隻的大多為年紀較大的長輩，然而長輩物質欲望較年輕人來的低，甚至有些長輩仍以傳統生活方式為主，因此對於「錢」的概念，並不清楚，因而無法有效的設計出適合拼板舟的觀光遊程。而年輕一輩，則是有更輕鬆的賺錢來源，因此也不將拼板舟載觀光客視為主要的收入。

划船太累了，不是很好賺，這些是給一些老人家賺錢的管道，賺點外快。

—紅頭施大哥（田野筆記） 2009/2/15

而對於輕壯年來說，以拼板舟的載客來賺取收入，無疑是種吃力不討好的事情，以小船出航來說，一次大約兩三人，收入僅有一千出頭，並且不是穩定的收入來源，此種收入遠不如開民宿或是餐飲店等。因此回到蘭嶼的輕壯年大多以觀光產業作為優先選擇，另外一些人則是以公務員，像是鄉公所等等作為主要職業。然而此種社會現象的另一因素為，大多數的年輕人不擁有拼板舟，因此無法針對拼板舟設計出專有觀光行程，賺取足夠的金錢。雖說大部分人，並不以此為主要收入來源，但對於少數無其他方式賺錢者，拼板舟體驗活動，是種難得的賺錢方式。

就是民宿或是仲介自己的船，因為他沒地方賺錢，他就用這種方式

—受訪者E 2009/2/13

沒地方賺錢的雅美族人，拼板舟觀光，成為一種收入來源，然而若只有單純的划行，沒有相關的套裝行程，此種熱潮，將較難持續，並且難獲得較大的收益。而觀察到拼板舟觀光活動潛力的在地人，已經開始動腦筋設計，推出整套體驗活動，希望能促進觀光收益，並使觀光客更加完整的體驗雅美文化。

我們在七月份的時候會辦一個部落體驗營，包含部落的農事：去拔草、挖地瓜，然後再來是文化：有拼板舟的體驗營，帶你去帶你解說，你要玩這個東西你要怎麼運用。然後我們會叫他們去推，把他從海邊推上來，那種感受就不一樣。再把一些文化跟習俗跟拼板舟怎麼樣來結合，還會做一些解說。

—受訪者E 2009/2/13

如此觀光體驗活動，將不再限於拼板舟之上，進而推向各個方面，連結到了農田，加進了新的元素，想必更能使雅美文化為人所瞭解，雖說此項規劃，於今年七月才將付諸實行，但可以預見，此活動勢必將使蘭嶼的觀光現象與文化景觀產生更大地轉變。期望這項活動，能帶給蘭嶼觀光發展更多的出路與收益，並使傳統文化在成為觀光特色之後，保持其原本的面貌持續流傳下去。

第四節 拼板舟傳承及傳統之變遷

一、傳統拼板舟的傳承

原住民許多身體技術的培養，都是從小開始，才會讓身體深刻的記住，將經驗內化成身體經驗的一部份。作為技術的載體，身體能以各種不同的方式展現各種技術。技術是種被深化在身體當中的記憶，人們的身體會記住各種常用的動作，而這些也成為身體所展現其中一面向的文化。從有意識到無意識，身體漸漸受到文化的形塑。然而離開蘭嶼的人們，沒有機會接觸到傳統文化，因此對於傳統的身體活動，自然無法習得，身體技術的經驗，相對薄弱。

都是老人家在做。年輕人也比較沒有耐心在做這個東西。問題是，年輕人都喜歡賺錢啦。

—受訪者 A1 2009/2/10

做那個大船，那個是老人家幫他們做的，他們自己做的話，做不出來。

— 受訪者 A2 2009/2/10

其實像我們，在台灣工作的年輕人來講的話，幾乎...做船的話幾乎都不會。

—受訪者B 2009/4/30

有些人年輕的時候在台灣，沒有時間做，現在的年輕人也不會做了。

—受訪者D 2009/2/13

諸多受訪者均點出，年輕大多不會做拼板舟，拼板舟工法的傳承，受到了嚴酷的考驗。在過去，拼板舟為謀生工具，因此人人皆需學會製造拼板舟，然而在台灣經濟起飛之後，許多雅美人選擇到台灣賺取金錢，年輕人的流失，使他們失去了學習拼板舟製造能力的機會。

這個台灣的原住民，我都很羨慕，很羨慕這個年輕人？他們都會做那個，那個傳統的，他們的傳統阿。

—受訪者A1 2009/2/10

受訪者A1在看電視的時候感嘆，台灣原住民似乎都會做本族傳統工藝，為何蘭嶼的青年，會做的沒幾個，甚至二、三十歲的年輕人，幾乎與傳統工藝技術扯不上邊。老一輩的人，對於蘭嶼此種現象，不禁擔憂起技法傳承之問題與未來，看著過往重要的技藝流失，深怕自己的子女，再也看不到傳統器物的展現。

另一方面科技的進步，拼板舟的生產力被機動船所取代，而這也是拼板舟技法漸漸失傳的原因之一，原本普及必備的生活技能，如今卻成為「珍貴」的民俗技藝，這無疑是個令人覺得諷刺的結果。也正因為如此，許多雅美人開始注重其傳統文化及技藝的保存，而國家也在這方面提供了經濟上的協助，由各個部落的發展協會開始，公家出資建造大船，提供蘭嶼年輕一輩學習的機會。

讓這個文化能夠延續到這些年輕人，能夠帶動這樣子的環境然後用最原始的方式呈現出來，讓他們不要忘記這樣的文化，那鄉公所利用經費到各部落去遊說，提供優渥經費來做這個。它的出發點是爲了這件事，而讓協會接這個案子。

—受訪者E 2009/2/13

發展協會有鑑於過去文化的流失，長輩逐漸老去，因此利用公家基金，提供了一個學習的場域。此種機會，需要雅美青年自己好好把握，許多人因出外工作，無法到場學習，或是只在最後雕刻的時候，才出現學習雕刻技法，殊不知，最困難的部份是對於木材的選取以及船身彎度的雕磨。而這些，都是耆老們經驗累積出來的知識，身體記憶住的工法，存在長輩的腦海與身體當中。建造大船的計畫，正是發展協會，希望在地年輕一輩能夠與在地長輩在造船的過程中，相互交流，並從打下手開始，學習造船的技能。

我們在製作這些東西來講的話，必須要跟老人家結合在一起，那老人家才有方法會透露給你，他不是全部透露給你，很聰明。這邊透露一點點，等你下次再來再慢慢跟你講。這就是老人家，他不是一下子把一些他所知道的說給你，那這裡的部族現在不會這樣。

—受訪者 E 2009/2/13

我們家裡的話，就是....怎麼講.....沒有學到，就是爸爸那邊....因爲那時候爸爸也是很早就走了，有一些造船技術阿，我跟弟弟就比較沒學到。那就變成只能靠我表哥那邊他們也有一艘船，但是我們也不好意思去借來划。

—受訪者B1 2009/4/30

耆老，在蘭嶼社會中始終扮演著非常重要的領導地位，許多文化，都是靠長輩授予，才得以流傳下去。訪談者B1提到，拼板舟的傳承，大多是父傳子，而對於非直系親屬，彼此間仍會稍有隔閡，而在技法傳授上，對於非直系之晚輩，長輩較無法直接教導。董森永（1997）亦提到，最好的做船方式，就是在家中，跟自己的父

親一起造船，慢慢學起，由幫忙到自主做船。現今蘭嶼，因許多長輩相繼離開，使得會做船的人越來越少，使得拼板舟的傳承，產生斷裂。現下許多人開始重視自己的文化，把握每個學習做船的機會。

整個大環境來講有些東西流失了，那有些傳統技藝我們要守護，有時候我們光說不練啦，所以說我們本村一有做船的人我們就去跟他們學，不然到我們這邊會有斷層

—受訪者E 2009/2/13

受訪者E，於年輕時，在外工作賺錢，並沒有學習到拼板舟的製作技能，回到蘭嶼之後，一直希望能像老一輩的人學習製作拼板舟。他同時也是民宿老闆，也瞭解到，蘭嶼的獨特文化，正是觀光賣點，希望能將蘭嶼的獨特文化繼續延續下去。他深怕會有文化上的斷層出現，因此更加注重文化傳承，希望能藉由自己學習拼板舟的製作方法，使拼板舟技藝不致失傳。

做船喔？不是老人家主動。最主要是，就我看到有老人家在那邊做船的話，有些晚輩還是年輕人阿，他們也會很重視自己的文化，雖然他不是他的親家，但偶爾會去看一下。我講說「你這個進度到哪裡了」有沒有、他做的那個船的形阿有沒有跟人家不一樣，他就會去看。有時候無意間，他們就在這過程之中互相學習阿。

—受訪者B 2009/4/30

受訪者B提到這獨特的學習方式，蘭嶼社會當中，許多事情是不能張揚，不能傳於口的事物。講出來會被魔鬼給聽到，會遭到破壞。而做船，正是其中不能「講」出來的事情，因此，自然也無法光明正大的開班教學，而是只能採隱晦的方式，從旁讓年輕人「偷學」。昔日長輩做船之時，拼板舟的傳承方面，則因蘭嶼表達方式的不同，不能將此等大事，光明正大用口說的方式交給下一代。而是在作到什麼部份時，再將其中的巧妙道出，讓在場觀看的年輕一輩，自行領悟。

在觀光進入到蘭嶼之後，許多收益都來自於拼板舟，不論是過去的蒐藏買賣，

或現今拼板舟體驗活動，均使拼板舟的地位逐漸上升，將拼板舟置於另外一種生產模式之下。觀光所帶來的經濟來源，為當地人所重視。當拼板舟成為另外一種金錢生產工具之後，越來越多人開始做船。其實，此種受到金錢引領的觀念與想法，最早並不是從載客開始，而是從公家或私人單位，收購拼板舟就已經有此種觀念進入到蘭嶼，使雅美人對拼板舟生產經濟利益的看法產生改變，不再單單是過去漁獲的生產，而是拼板舟買賣所得的金錢，才是受到重視的焦點。

此種模式，重新定義了拼板舟的價值，不似過往以漁獲量來評斷，而是由其象徵價值作為評估價值的標準。因此，拼板舟上的花紋，就成了大眾所重視的焦點。

A2：「他們也要雕刻阿，因為沒有雕刻的他們都不喜歡坐。」

A1：「不是不喜歡啦，不過拍照比較好看，有雕刻的比較好看。」

—受訪者A1與A2的對話 2009/2/10

他們很羨慕，就看瑪然在那邊帶人家划船，有錢嘛，然後他們就趕快做，也要雕刻。所以就變很多雕刻的船了阿。

—受訪者A2 2009/2/10

拼板舟的外型，也因觀光客的喜好，使得許多拼板舟選擇雕上花紋。早期許多拼板舟，多為無花紋之船，其主要原因為雕上花紋的船，需要大量的物資來進行落成典禮，因此若是以島上實用為目的之拼板舟，常不附加花紋。甚至近幾年中，拼板舟一度快要被淘汰。

然而在近年來，因為公家單位補助與外來蒐藏者購買，許多拼板舟均有雕刻於其上。有雕刻之船，較容易吸引觀光客或買家的注視，在販賣或是招攬客人上較為容易。因此許多新造之船，大多有雕刻。而另一方面，也是傳統習俗的簡化與破除，使得拼板舟落成，較以往不需要花費如此之大的費用，才使得有雕刻之拼板舟相繼出現於蘭嶼社會當中。

觀光活動，促進了拼板舟技藝的傳承與社會文化的保留，然而在外來科技的影響之下，只追求拼板舟符號的雅美族人，利用由台灣帶回蘭嶼的知識，創造出另外一種拼板舟，或許此種方法所造出來的船，已不能叫做拼板舟，但其仍擁有拼板舟

的外貌，有著相同符號的包裝。

二、拼板舟的轉化

科技日新月異，在蘭嶼青年到台灣工作並學習之後，將新的物質產品帶回家鄉，新型的造舟模式，出現在蘭嶼，有別於以往的造船方法，以玻璃纖維再加上版模，作成類似於拼板舟的形狀，最後漆上油漆，外觀上與一般拼板舟無異，但其中的文化意涵，卻天差地別。此種製造方式，因其便利性，漸漸的在蘭嶼傳播開來，許多有著不同考量的雅美族人，在決定做船之後，相繼選擇了此種新型造舟模式。

我們就是要做大船，我們在考慮就是用那個，纖維的，嗯。就是在考慮。
我是決定做玻璃纖維啦！比較輕鬆。

—受訪者D 2009/2/14

「輕鬆！」是許多人選擇現代生活的主因，而在拼板舟的製造上，更是有此誘因讓雅美人放棄傳統的造舟模式。傳統的造舟模式當中，需花費長久的時間，往來於山上尋找適合的木料，木料的取得需先挖根再砍伐，之後搬運下山，始能進行造舟。而於造舟之時，更需一斧一斧的將木料刻劃成理想的型態，重複數次，才能使木頭達到心中理想的狀態。如此艱苦的過程，許多人較無法忍受，木料因而被玻璃纖維所取代。

木頭的是十年的話，那個玻璃纖維就二十年，差了一倍。木頭是用頭腦去做的。沒有頭腦的話不可能的。纖維沒有錢的話比較難一點，就是用金錢去做的。我們那個木頭是用人工，用人力去做的。

—受訪者D 2009/2/14

受訪者D也點出，拼板舟的技藝，較不容易掌握，除了費力之外，更重要的是頭腦。現下，青年外出與技藝流失，要以漁團組織獨立建造一艘大船，難度越來越高，越來越難完成。雅美族人考慮比較好做之外，另外一點為玻璃纖維所做出來的

船，比傳統拼板舟使用時間上更加長久，其多達兩倍的使用時間，更是讓人心動的主要原因。新型態的拼板舟，唯一比傳統拼板舟耗費較多的，就是金錢了，原料需要從台灣運到蘭嶼，花費不貲。但對於雅美族人來說，仍在可以接受的範圍之內，因此在未來，會漸漸增加。

受訪者 D 所提及的拼板舟，不是所謂小船，而是家族的大船。在蘭嶼傳統脈絡之中，對於漁團組織大船的建造，需經過所有人的同意，其中亦包括團中長輩。代表了長輩們，也開始接受拼板舟製作方法上的變異，而且不像之前以現代工具製作拼板舟或是展覽用的拼板舟，這是種較為徹底的改變，在拼板舟改變之後，勢必許多禁忌也會連帶破除。這也是種傳統拼板舟與機動船之間的第三種選擇，是個介於兩種極端之間的妥協，玻璃纖維有著現代的內涵與傳統的外觀，不完全偏向任何一邊，同時擷取些許兩方的符號，以另一種型態展現於蘭嶼場域當中。

他用到玻璃纖維的話，一來是撞壞沒有關係，他那個很好補，所以說他才會考慮到用那個……那如果說一般拼板舟因為畢竟木材本來就是不好買……就是覺得他那個比較像是一個針對觀光的人在做的。

—受訪者 B1 2009/4/30

受訪者 B1 提談到另外一種新型態拼板舟出現的思維，他提到，因新型態製作的拼板舟，在修補方面比較方便，較不怕經常搬運而造成的損傷，並且於重量上也比較輕，於上岸時，比較好拉，比較省力。因此有些人，對於以觀光體驗活動為主要目標的拼板舟，就以塑膠纖維製作。

在此，提供了另一種思維，若拼版舟體驗活動要盛大發展，成為一規劃完善之觀光活動，是必須要大量拼板舟供人體驗，然而不管是木料的取得，或是傳統拼板舟的製作，君耗時耗力，不易大量拼板舟的出現，然而若能將玻璃纖維與傳統拼板舟結合，在木製拼板舟上用在傳統經濟活動（漁業）與文化展演之上，而新型態拼板舟則用在觀光體驗活動上，應能讓蘭嶼觀光活動發展出另一種型態。

另一方面，作為拼板舟龐大收入來源之一，就是拼板舟的買賣，此種經濟型態，在新型的拼板舟上，仍稍有可為，但是購買者較少，並且出售的價格也較傳統拼板舟為低。

纖維的好像他就七八萬就賣了。只要有買主的話他就賣。

—受訪者 B1 2009/4/30

七、八萬的價格，與傳統拼板舟動輒一、二十萬的價格有所差異，因其比較好製作，所費時間亦較少，雖然其成本較上山取材來的高，仍有人專門以販賣此種拼板舟作為另一種收入來源。

對於新型態的拼板舟，有些人樂意去接收它所帶來的好處與利益，而有些人則是對此種拼板舟的出現，產生警訊，並提出反對的看法。

現在我們反對這些，因為對我們的話沒有什麼貢獻啊！這些東西也不是你祖先給你的東西，這是外來的。這是我們比較願意讓他們能夠傳承，就是做更完整的什麼工法啊，這樣子的話以後我們在跟小孩子聊天過程或他想要了解這方面的工作的時候，談論中我們就直接跟他說，那如果他長大了可以跟我們去做拼板舟。

—受訪者E 2009/2/13

受訪者E提到，以玻璃纖維製造拼板舟，對於傳統的傳承上會產生一定的阻力，因為有了更簡便的替代方案之後，許多人將無法再回到傳統的脈絡之下，進行傳統的拼板舟製造。製造過程中，所涵蓋許多的文化精神，共同完成拼板舟所產生的社會連結與情感脈絡，將會因此型態造船方法的出現而被淡化。

新型的造舟模式，就像是複製出來的拼板舟，它缺少了一種氛圍。氛圍（aura）是由馬克斯學派學者班雅明提出，班雅明認為氛圍是「一種獨特的距離現象，無論它是多麼的近」（Benjamin, 1996）。班雅明提出機械複製時代的藝術作品要比傳統的藝術作品少掉了「在場性」、「真實性」，複製品永遠比原作要缺少某些「氛圍」。班雅明分析了藝術價值的兩端—膜拜價值和展示價值，認為傳統藝術因其歷史源頭與宗教和巫術儀式，而較重視具有永恆性的膜拜價值。而機械複製品，則因其可以大量複製，因此產生了龐大的展示價值。

而蘭嶼拼板舟正漸漸邁入班雅明所談到機械複製的狀態之中，在失去傳統工法

之後，在外觀上漆上相同之色彩，以傳統符號試圖營造相同的氛圍。然而新型態的拼板舟，截斷了拼板舟與當地自然的連結，跳過了製造過程中的儀式行為，以往被賦予生命的文化意義，在此之中大大削減。因此傳統製作拼板舟技法，仍是需要善加保存之物，

在諸多外來因素的影響之下，拼板舟的意義產生變化，原本與傳統經濟生產緊密相連接的拼板舟，開始尋找傳統脈絡之外的意義，因此拼板舟亦產生諸多面向上的變遷。

三、拼板舟文化的變遷

(一) 飛魚與拼板舟

在談拼板舟觀光之時，不得不先由蘭嶼傳統社會中的禁忌提起，蘭嶼的文化有一大部分是圍繞拼板舟與飛魚而訂定，許多禁忌更是在飛魚季達到巔峰，因此討論拼板舟的觀光活動之前，是必須要對飛魚季在雅美族心中地位做些討論，以期能更瞭解拼板舟觀光行為的形成。

我們最大的迷信就是飛魚季。

—受訪者A1 2009/02/10

飛魚季在蘭嶼社會是種特殊的時空，可將其視為一個龐大的儀式整體。夏曼·藍波安（2003）提及，藉由對海洋的知識，雅美人建立獨特的飛魚文化，飛魚漁撈文化為雅美人整體文化的核心。從招魚祭到最後的飛魚終食祭橫跨了一年當中三分之二的時間，雖然實際上的漁汛，只有約四個月，但是與飛魚有關的儀式，卻佔據了如此長的時間，顯示出飛魚在蘭嶼的影響力。

裡面的文化的祭典大部分都是以飛魚季為主，因為他的時間幾乎佔了三月到六月，滿長的時間。其實我們這個蘭嶼的文化，飛魚文化真的是很重要。

—受訪者B1 2009/4/30

飛魚在蘭嶼是種神聖的魚，它是天神所賜予的食物，因此不論捕撈、刮鱗、殺

魚、煮食，這些均有特定的步驟，就如同儀式一般，顯示出對飛魚的尊敬與神聖性。

在海裡面不能直接殺魚，這你會違反相關飛魚祭一些的規定、規範習俗，你違反了哪天在講也許你在那邊是不尊重飛魚的，我們是用雞血、豬血去祭拜他的，去撈他回到我們這地方，那你用這種方式就在海裡面直接把它殺一殺，那不對嘛，一點尊重也沒有，因為其實魚跟我們其實沒那個，但是他是用血去製作的，只要你破壞這種禁忌，你會受到大家的，你有很大的，你有一個對魚的不尊重，你會受到外來的一些輿論。

—受訪者E 2009/2/13

受訪者E所談到的就是飛魚的禁忌，對於雅美族人來說，飛魚是種與人平等的存在，人們需要去尊重它。就好似其他類似的傳統部落社會當中，會對於周遭的自然事物，或者是生物產生一種崇拜情感，進而轉化成宗教崇拜或信仰，而經由儀式表達其神聖性。在蘭嶼社會中，最主要的就是飛魚。而若是打破此種禁忌結界，試圖去衝擊或是破壞此種邊界，將會受到大眾的責難。在飛魚季中，此種限制更加的堅固。直至如今，物換星移，此種邊界仍然存在，飛魚與拼板舟的連結，仍是不可忽視的深刻關係。在現今，因各方媒體塑造飛魚文化，已成為蘭嶼文化的代表，拼板舟亦成了蘭嶼的象徵，兩方結合，就成了大多數人認之中的蘭嶼。

（二）禁忌界線的淡化與衝擊

在現代觀念進入到蘭嶼之後，許多原本的傳統禁忌開始遭到破壞，原有的宗教信仰，包括儀式、歌謠、祭語、舞蹈已漸漸地受到強勢文化的稀釋。受過教育的族人，不再將禁忌視為生活的準則。外來的宗教，也使得原本原始的祖靈崇拜，開始受到挑戰。觀光客的進入與他們帶來的收益，讓雅美族人不得不在利益與禁忌中做出選擇。雅美族社會中，許多的禁忌開始調整與轉化。飛魚季的禁忌在現今，雖然仍是最重要的規準，但已不似從前如此牢不可破。

1.外來宗教的進入

在台灣，原住民的信仰，最早接受到外來文化的挑戰，許多傳教士，深入各個部落，進行傳教，並且提供了各種生活資源，因此許多原住民族均開始信奉基督教或天主教。李亦園（1978）在「信仰與文化」中也提到基督教在對原住民的傳教當中，獲得較大的成果，很多部落中全部的族人都信教。而周聯華亦指出一個擁有傳統文化背景的原住民，信仰基督以後一定有相當的反應。而教會是接受當地文化、抗拒當地文化、或者兩者中間各反應不同的態度，或以不同程度接受與不接受做處理。受訪者E提到了文化與教會之間的關係

我們還有文化啊，所以說這些文化，也許教會跟他之間的一種對立

—受訪者E 2009/2/13

原住民面臨信仰與文化的挑戰，大部分的早期原住民有祖靈崇拜，但經傳教士將基督教傳入後才有較完成的宗教概念，早期接受了基督教信仰，因民主與族群平等知識與政治大開，原住民開始驚覺文化的流失，開始反省本土宗教問題。在蘭嶼當中亦面臨了與台灣其他原住民相同的宗教問題，傳統的祖靈與外來的天主，在這個海上的小島，彼此爭奪、交融與轉化。

你不能來教會裡面你就是把事情交給上帝，這些都沒問題，但是你不能慫恿族群，來說你們不要去做那個，不要去做那個，宗教固然重要，但是你從小長大，你的父母親被這樣文化的薰陶，文化包含在這個地方語言那些什麼，人家生活幾十年，80年都沒有改變啊，可是教會你去改變他啊這是不可能的事情。

—受訪者E 2009/2/13

基督教為一神信仰之宗教（Monotheistic Religion），對於其他的偶像崇拜，都採反對的態度。多種祭祖行動，均因與教義不合，而遭到禁止。但對於許多部落來說，各種儀式慶典，均是流傳許久、富涵意義的活動。在蘭嶼有關於飛魚的活動，像是招魚祭、螃蟹節、大船下水等，這些均與基督教有所差異，而需要殺豬、殺雞的場

合，更容易被禁止。禁忌則是因為，只需相信上天，只對上天祈禱就好，傳統具有威嚇力的魔鬼(anito)，失去了其力量，不再擁有約束眾人的能力，使得禁忌鬆動，並逐漸減少與破除。這些活動當中，隱含了許多傳統文化的精粹，也涵蓋了許多傳統智慧與禁忌。如此的被禁止，導致了文化的流逝，與諸多禁忌的破除。

我們尊重教會也尊重這些人守住我們這個文化思想，我也是基督徒啊，但是我還是保有這種傳統啊。

—受訪者E 2009/2/13

如受訪者E所言，現今雅美人，有很大的一部份是接受基督教與傳統的融合，兩方都做一定的讓步，讓兩方可以繼續在蘭嶼存續。這看似是個平等的對等關係，亦是種兩方得利的中庸之道，但因經濟位階的不同，使得文化轉變仍是偏向於教會，而在此情景之下，禁忌亦遭到挑戰，並為了協調兩者之間的衝突，產生鬆動，甚至是消逝。

2. 國民教育的普及

近年來，在西方教育制度傳入之後，科學觀念深入人心，許多事物，都變得用數字來衡量，而破除迷信，也被列為教育的重點之一。然而在此種意識形態進入之後，許多原住民的傳統文化，隨著禁忌而逐漸消融。「禁忌」，本身就是社會文化的展現，它代表著整個族群的發展、歷史與生活精神，正如漢人婚喪喜慶的種種民俗禁忌一樣，也都代表著一個族群的文化內涵。

另一方面教育，早年所注重的，無非是國、英、數、物理、化學、地理、歷史等，這些與聯考有關的課目，其他科目，往往被置於焦點之外，還常常為了學生的「成績」，捨「生」取「義」，將上課時間借給這些學科。在此聯考分數觀念為標的之社會當中，不難發現，在地文化不為大眾所重視，導致現今大多數青年學子，均忘了自己的家鄉與根本。雖然教育到近幾年開始加入所謂的鄉土教材，開始注重在地文化，然而原住民這一塊，仍是發展較為緩慢的區塊，其因族群過多，並且多數在都市工作，失去傳承文化之人才，導致原住民族的在地教育發展不易。

此外，義務教育規定了人們從小，需要在學校接受九年的國民教育，早上八點

到下午四點的時程，佔了學生一天當中許多的時間。在訪問受訪者A1之時，他也提到，目前他兒子還不會做船的原因，是因為「他還在讀書啦！」，因此可見，教育雖然提昇了許多知識，但也使族人失去接觸自身文化的機會。許多原住民文化是需要親身去體驗，慢慢去學習，常常看，常常做，才能將其刻印在自己的身體當中，內化成為自己的技能，使文化得以繼續留存，就如受訪者C所提到的

現在年輕人大部份的時間都在外面，就像你家裡做船，你也不見得能夠參與一份，你可能就只有到後面，因為應該包含其他原住民文化也都是吧！小朋友都會在旁觀摩，等到他有一定的年紀的時候，他就會開始嘗試，然後變成他主導。可是現在不是阿，現在他們常常都只有參加最後面那一個。

—受訪者C 2009/2/12

原住民的文化，正是要親身體驗，才能更深刻的烙印下來。許多傳統的觀念與禁忌，在身體力行的同時，才較容易被記憶，如此對於禁忌的遵守，就如同習慣一般，不用多加思索就可於生活中執行。然而，當教育佔據了原住民學童大量的時間之後，使得他們沒有時間去學習自身的文化，傳統就在有意無意中流逝。而對於書中所教，很難直接體會，讀萬卷書，不如行萬里路，就是這個道理。

過去教育的發展，導致傳統文化的流逝，但若從另一面考慮，將機會好好把握，若能利用教育，有系統的教導與提供體驗的機會，使人們都有機會體驗在地文化，這對於其他地區的原住民因分班關係影響，達到目標較為困難，但蘭嶼地理的特殊性，成為此種教學最好的場域，以教育來輔助傳承在地文化，是勢在必行之路。

3.觀光客的影響

觀光客進入蘭嶼，夾帶著經濟優勢與強勢文化，許多觀光客對於雅美傳統文化的理解不足，因此常常提出一些挑戰傳統禁忌之要求。諸如要將飛魚烤來吃，或是以其他的方法料理飛魚乾；與拼板舟合照，請拼板舟配合拍照或攝影；女性上船，搭乘機動船或拼板舟；前往小蘭嶼觀光，或到各海域潛水；在飛魚季，食用其他魚類等等...，這些都使得禁忌一再受到挑戰，在金錢的誘惑之下，許多禁忌漸漸崩解，在地原住民也無力回天。

觀光客使禁忌崩解的過程，並不是突然的轉變，而是經過長時間的衝擊，才產生的變遷。在蘭嶼，許多禁忌，只規範雅美族人，對於外來之人，較不嚴苛要求。

你現在就是你可以坐上去，當地人，當地人就會比較嚴一點。以前就是真的連外面的人都不可能踏上去阿，所以真的是變的很多，然後整個儀式其實也變很多。

—受訪者C 2009/2/12

由受訪者C的口中，可以見到，禁忌得破除，是慢慢的消融。由兩方人均不能破壞禁忌，到現今，外來者大多時刻已不在禁忌的管轄範圍之內，而雅美族人則是依不同禁忌，選擇性的遵守禁忌規範。

現在沒有分了。沒有分了，以前是有。抓飛魚的時候女孩子也不能到海邊去看。那個是以前了，現在都可以了。

—受訪者D 2009/2/14

原本與海分割的女性，現今已經被允許可以踏上傳統神聖的海灘，此方面主要的破除點為，觀光客女性，不會按照傳統禁忌，遵守所謂的儀式邊界，在傳統場域之中，一再受到外來者的衝擊之下，對本族女性之規範，逐漸鬆動，導致現今本族女性只有在特殊時刻才不能踏入儀式場域，如招魚祭時期才有所限制。

討論完近年較少人關注影響蘭嶼文化變遷的三面向之後，接下來，本研究擬將焦點放在飛魚與拼板舟禁忌之上。

（三）飛魚與拼板舟禁忌的消融

在多方影響之下，拼板舟與飛魚之禁忌逐漸消融，許多傳統文化也產生變遷。首先，就先從與飛魚有關之禁忌開始談起。

我這幾年都跟他們去捕撈飛魚，可是我看到他們都是直接在那邊殺飛魚，這個在我們的習俗裡面是沒有這種事。

—受訪者E 2009/2/13

之前提及捕獲的飛魚需要經過一定的程序，才能食用，若不尊重飛魚，觸犯禁忌，將會受到族人龐大的輿論。然而在現今，飛魚儀式已漸漸消失，像是飛魚去鱗，之前一向是在傳統灘頭上進行，如今已有少數人，直接在船上將飛魚去鱗處理，而飛魚生魚片、炸飛魚、新鮮飛魚煮湯等吃法，在蘭嶼已有多處開始販賣，而原本在飛魚季禁吃之魚類，以及捕魚之方法，在飛魚季，屢見不鮮。

與飛魚吃法相伴隨的是蘭嶼傳統對魚類的規範，雅美族人將魚分成三種，分別為女人魚、男人魚與老人魚，女性只能吃女人魚，男人魚則是男人與老人皆可食用，而老人魚，只有老人可以食用，但在現今，禁忌已不存在，對於魚類的分類，已不再如此嚴苛，大多數年輕人，任何魚類均有食用。而在談到吃魚的禁忌方面，受訪者A1與A2均點出現今已無此種禁忌運行。

A2：現在什麼都有吃了，小孩子也有吃了。

A1：現在年輕人都可以吃了，都沒有迷信了。

—受訪者A1與A2的對話 2009/2/10

其次，討論到拼板舟禁忌的削減問題，拼板舟作為雅美人與海的溝通管道，在各方面資訊進入蘭嶼之後，拼板舟相關之儀式，亦產生許多改變，繁複的儀式逐漸削減，甚至被拋諸腦後。蘭嶼目前正是處於此種轉變的中間點，而A1在當地長輩當中，算是一個異數，因經常幫外來者製作拼板舟，許多新船落成禮，均沒有實行，這種觀念延續到做自己的船時，儀式的強制力，在這一代也被減到最低。

A1：你以前應該要落成，你沒有落成，人家也會看不起你。

A2：像你的馬然齣，每次人家都在講他，說你的船每次都沒有落成，那有什麼用。

A1：以前不行，現在是可以，現在隨便都可以雕。

—受訪者A1與A2的對話 2009/2/10

在A1與A2的對話當中，可以發現，A1造船時常不按照傳統脈絡行事，對於新船的落成禮，常常採忽視態度，因而受到其他族人的責難。從中可發現到，現今蘭嶼對於拼板舟儀式的有無，仍是偏向保存的態度，但像是A1此種造舟完之後，不舉行落成儀式的人，已漸漸增加。在此種例子出現之後，讓雅美族人開始思考，如此隆重的典禮，是不是真的有執行之必要；之前提到的教育，亦讓雅美族人減低了對鬼神的敬畏；金錢觀進入之後，投資報酬率成為考量的重點。會有更多挑戰傳統禁忌之例子，是可以預見之情形。

一般來講你沒有任何祭典你沒有被祝福。因為那種在你的祖先裡面沒有看過，就是以前的爸爸媽媽沒有這樣子做，那你違反這樣子。是你不尊重你所做的東西，所以說為什麼他認得做出來的東西就像一個人。

—受訪者 E 2009/2/13

受訪者E亦點出，遵循傳統，才是尊重自己所製造出來的拼板舟，對於過去沒人這樣做的舉動，是違反禁忌的行為，將拼板舟視為自身之夥伴，應該好好對待，不應跳過應有之儀式，文中提到「尊重」，此種用於人際交往間的詞彙，更可顯示雅美族人的確將拼板舟當成對等的角色來對待。此種尊重關係，在現今越來越淡化，越來越稀薄，各種現代觀念進入之後，年輕人較以現代觀念為行為依歸，而尊種傳統的長輩，則是逐漸老去。

會很多東西一直在演變，那很多東西就是越變越簡單，那到之後會不會也跟著不見了。現在這些東西越來越多，然後你會發現說話的老人越來越老。

—訪談者C 2009/2/12

受訪者C中也提到，許多東西變得越來越簡單，儀式行為也有漸漸消失的可能，而在蘭嶼社會中，佔有重要發言權之耆老，作為族中意見主導者，時常為禁忌文化的監督與執行人，但如今漸漸老去，使得傳統禁忌與文化在缺少人監督之下，許多人開始偷懶、放鬆，說話的人越來越少，偷懶的人越來越多。在缺少執行者的情況之下，禁忌消失是可以預見之情況。禁忌邊界的消失，使得眾人皆可進入到過往的神聖場域，參與之前禁止接觸的儀式。

它現在變的越來越自由，是每個人都可以變的說你可以用另外一種方式去參與它...

—訪談者C 2009/2/12

受訪者C提到，禁忌的消除之後，隨之而來的，就是原本神聖的空間，變得人人皆可進入，對於規定嚴苛的拼板舟，也開始開放它獨特的空間，讓人們可以開始去參與，而此種禁忌的破除，也是拼板舟觀光體驗行程的原因之一。而另外一種導致禁忌破除的原因，則是之前在拼板舟視覺觀光，略有提及，不再贅述。

大家都知道那是縣政府的船，就沒有那麼隆重，就不會按照傳統去做那個祭典，跑大船下水，就是等於只有造完之後，上完漆，就直接下水，感覺能夠...不會進水，或是沒什麼大問題的話，那就好了。

—受訪者B1 2009/4/30

在社會脈絡外所製造的拼板舟，既然不會在蘭嶼使用，就不會受到當地傳統的限制，在儀式方面，也遭到簡化。之前傳統脈絡之下，做船，大多由船主籌劃整個落成典禮，但脈絡外的船，其擁有權在非雅美族人之上，當然不會主動企劃落成典禮相關事宜，而幫忙製造之漁團組織，因並不擁有船，落成禮自然也不是他們的責任，因此象徵性的一些儀式就夠，不需像傳統如此隆重。

在儀式減少之後，失去了文化的承載，拼板舟漸漸成為工具。然而單以工具面來看，機動船擁有較好生產力，在拼板舟漸漸失去文化意義之後，在實用上，取而代之，自是不可言喻。

以後機動船阿的飛魚季應該是會越來越多，目前的那個機動船比較方便，最主要是他作業員，因為空間夠大，作業上可能會比較好。

—受訪者B1 2009/4/30

現今的蘭嶼社會，機動船，在生產上的優勢，非常突出，拼板舟，則是因為其文化意義，存在於雅美社會當中，在現今，飛魚仍是最受重視的魚類之一，儀式難以捨卻。在多方競逐的過程當中，傳統與科技的調和，在此種社會背景之下，會看到雅美族某些傳統儀式，仍會盡量在原本的場域中實行，儘管使用了非傳統的器具，用不同以往的方式捕魚，但最少，在處理漁獲方面，仍會遵照傳統儀式，以下B1與B2的對話當中，就展現了這種情況。

B1：我算是第一次跟他們一起白天出海去捕飛魚。雖然是坐機動船喔，然後船一般要靠岸的地方就是小碼頭嘛，我都還以為說：「唉？船要上岸了，那個飛魚，我們今天抓來的飛魚，是不是直接在碼頭那邊...處理那個魚鱗有沒有？」，然後他們說：「不行。這個魚喔，這個飛魚一定要在沙灘，就是自己的海灘。」變成說船還把他開到前面的芭達灣沙灘那邊，然後就從那邊把它拉上來，然後在沙灘上那邊剝魚鱗。

B2：嗯，那也不錯啊，至少都還是傳統的一部份。

B1：我是覺得這邊的人還是覺得...嗯...還是要尊重這邊一直是飛魚....他的禁忌還是有。現在年輕人都比較會跟著他們出海，喔大概就會慢慢知道喔自己的文化是.....多多少少會有一點交集。

—受訪者B1與B2的對話 2009/4/30

機動船，取代了一部分拼板舟的功能，但是在對飛魚的崇敬上，雅美族人並無太過削減，雖然不是傳統脈絡中的船隻，亦能實行傳統儀式，過去的文化附加在外來物質之上，繼續傳承下去。飛魚與拼板舟原本緊密結合的整體，逐漸因外來器物的取代效果，產生脫離，飛魚漸漸脫離了拼板舟，與飛魚相關的儀式亦轉移到機動船之上。原始社會器物的意義，多來自於其生產功能，在現今，原本的生產對象（飛

魚)，轉為由機動船生產。拼板舟失去了固有的經濟能力，轉化成新型態的生產面貌。存在社會中的必要性，文化保存及觀光生產，將會取代過去飛魚的角色，賦予拼板舟新的經濟能力與象徵意義。

在一連串禁忌的破除與消融中，可以由布勞（Blau）的社會交換理論來進行理解。社會交換理論中強調，人類的理性思維，對利益的衡量，及雙方互惠的交易模式，將社會互動視為是一種雙方交換的行為，在交換過程中雙方必然會考慮自我的利益，因為互動的動機是希望獲取個人所須的滿足。交換是種互惠的過程，但若雙方擁有不均等的籌碼，將會使平等的天秤傾斜，弱勢的一方，唯有放棄自身的權力。

在蘭嶼場域中的觀光，正是觀光客與雅美族人的交換活動，雅美族人付出環境、文化與傳統，與觀光客進行交換，在現代脈絡之下，觀光客擁有較高的經濟位階，迫使雅美族人，放棄本身堅持，破壞傳統，將原本珍貴的事物與觀光客交換金錢，另一方面，外來的器物—機動船，亦使雅美族人需對其使用做出選擇，是否要破壞本身傳統，交換更大量的漁獲，這兩方面是禁忌消解的主因。

拼板舟在經過轉化之後，開始以一種不同的姿態展現在蘭嶼場域當中。傳統脈絡中的意義，產生斷裂。就如同後現代主義的主張，各種斷裂的意義產製出許多片段化的景觀，傳統的器物與儀式，以各種不同的型態展示出來。在各種面向，積極創造自我的意義，意義在不斷交替取代當中，呈現一種混雜的再現狀態。多重的意義，使得眾人找不到方向，在這個新時代當中，重要的是找尋雅美文化與拼板舟的新定位，並尋求之後永續發展的新途徑。

第五章 結論與建議

本章對於本研究做最後的結論並提出相關建議，第一節為結論，將本研究整合作出描述與結語，第二節為研究建議，於其中分別對未來發展及研究方向提出些許建議。

第一節 結論

蘭嶼觀光逐步發展，觀光客帶著較強勢的姿態來到蘭嶼，雅美族人逐漸將觀光收入當作主要收入來源，但也使得許多傳統需要與觀光做妥協，在許多禁忌傳統逐漸消融之時，蘭嶼最重要的物質文化，飛魚文化與拼板舟，附加於兩者之上的傳統亦受到諸多挑戰。

在開放觀光之後，諸多觀光客進入蘭嶼，進行觀光。觀光客所帶進的不只是經濟利益，亦帶來了許多現代觀念。然而在觀光客經濟階級高於雅美族人的情況之下，不平等階級的凝視，常常發生於蘭嶼的不同場域，許多傳統文化，為了觀光客所期待的場景而產生改變，許多禁忌習俗，也因觀光客的要求不得不做出妥協。而本研究試圖從三個部份來瞭解拼板舟的觀光活動與其中的變遷。

一、拼板舟的社會地位

飛魚，過往為蘭嶼最為重視之物，一年之節氣與節慶，均圍繞著飛魚進行。飛魚的重要性附加於拼板舟之上，拼板舟之地位在蘭嶼亦是牢不可破。地位的崇高，亦帶來眾多的儀式與禁忌，附加在拼板舟上的文化意義日益加深。拼板舟於雅美族人之觀感中，已超越單純的物質層面，轉換成精神層面的事物，拼板舟就如同家中夥伴一般，受到許多的尊敬與愛護。拼板舟鮮明的色彩符號，在蘭嶼這講求低調的社會當中，無疑是個突出的存在，拼板舟符號，烙印在雅美人的靈魂當中，成為雅美族明顯的象徵符號。

飛魚及拼板舟原本連接的整體，在現今的社會中，卻有分崩離析的趨勢，機動船的介入，使得飛魚可以另一種方式捕獲，拼板舟失去經濟生產上主要的份憑依，

剩下些許實用價值與符號價值。而在觀光介入之後，拼板舟因其鮮明的符號，獲得了另外一種價值，觀光價值自此附加於拼板舟之上，加上政府近幾年政策推廣，使得拼板舟漸漸成為蘭嶼文化象徵。

拼板舟漸漸脫離飛魚體系之時，另一種經濟活動（觀光）的出現，使得拼板舟的文化意義又重新受到重視。觀光帶給拼板舟另外一種生產的機會，因此種生產模式的出現，拼板舟恢復過往的地位，在家屋沒落的同時，一舉登上文化中的高位，成為主要的認同中心。

二、拼板舟的觀光活動

過往的觀光活動，大多著重於視覺的接收，拼板舟於蘭嶼場域過往的禁忌當中，對觀光客而言，是種只可遠觀的器物，因此其價值，大多來自於展示上的價值，而早期的拼板舟觀光活動，也大多侷限在視覺的擷取，此時拼板舟因其獨特性成為蘭嶼象徵符號的代表。

政府對於原住民文化的重視，使拼板舟跨出蘭嶼場域的界線，成為一種各地展示的物件。不管是公家的收藏，或是私人的購買，拼板舟獲得大量的金錢價值，使得拼板舟技術有了延續的動機，但文化層面卻產生了變異。展示用的拼板舟，與一般捕魚用的拼板舟，意義上有著極大的不同，展示用的拼板舟就如同吊飾一般，不具文化意義，捕魚用的拼板舟則是充滿了儀式與傳統，有著深深地意涵。

另一種視覺上的擷取，是使用同拼板舟的象徵符號，使其成為一種「符號經濟」。此種模式，使得拼板舟的象徵價值，逐漸高過其實用價值，意義與其本體脫離。基此脈絡，觀光體驗活動，成為拼板舟恢復自身實用價值的契機，亦是值得長久發展之事項。

目前拼板舟的觀光體驗活動，在蘭嶼漸漸興起，不同以往的活動，拼板舟觀光體驗，更能讓人們直接接觸到拼板舟及其傳統文化。拼板舟體驗活動，近幾年剛興起不久，仍舊停留在單純體驗之上，唯有少部份雅美族人，會藉著此機會，介紹本族獨特文化給予觀光客知曉，此種藉著體驗，加深文化互動與彼此理解的方式，是為人所期待的經營方法。因此活動提供一個機會，讓雅美族人重新認識自己的文化，為了提供體驗與文化解說活動，經營觀光相關產業的雅美族人，必須先瞭解自身文

化，才能帶給觀光客詳盡的介紹。

三、觀光活動所帶來之影響

觀光的發展，衝擊雅美族的傳統，各方面不得不做出妥協。觀光客擁有較高的經濟位階，雅美族人為了換取經濟利益，不得犧牲許多傳統事物，原本被禁止的活動、神聖的場域，現今開始漸漸向觀光客敞開大門，讓觀光客有著新穎的體驗，但在賺取金錢的同時，亦漸漸喪失文化中的獨特性。

拼板舟亦在此種衝擊中，產生改變，變得任何人皆可參與，原本的神聖空間，已轉變為世俗區域，唯有在飛魚季，才成為神聖場域，但已不似過往如此嚴格，現今只對女性乘坐拼板舟有所限制。另一方面，玻璃纖維的拼板舟，在蘭嶼也逐漸風行，因其便利性與耐久性，取代了傳統拼板舟，此又為原本擺蕩不定的拼板舟文化更增變數，使得拼板舟如今的意義，更加的錯綜複雜，後現代所提及之意義的斷裂，正發生在拼板舟文化當中，呈現容易迷失、混亂的狀況。

然而，在觀光發展之下，危機與轉機往往是一線之隔，回到蘭嶼的年輕人逐漸增加，民宿紛紛成立，諸多觀光活動被設計出來，若能於觀光體驗活動當中，多加進些許文化介紹，將能給予觀光客更多不同的體驗，來到蘭嶼就不僅是視覺上的擷取美景，亦能讓人深入理解蘭嶼的傳統文化，並在活動發展之下，讓更多雅美族人瞭解並發掘自身的文化，保留在地文化特色，讓觀光持續發展。

第二節 建議

本節擬分兩部份，其一對蘭嶼未來觀光發展之建議，希望能透過這些建議讓蘭嶼觀光發展更為完善。其二，對未來研究提出建議，希冀能對後續研究者給予一些幫助。

一、未來發展之建議

在未來發展之建議當中，分別對三個方面提出相關建議：（一）拼板舟體驗活

動之中，附加文化解說。（二）將拼板舟體驗活動與其他活動結合。（三）在新型態與傳統型態的拼板舟之中，找尋平衡點。

（一）拼板舟體驗活動之中，附加文化解說

拼板舟之價值，來自於其傳統的文化意義，而在拼板舟觀光體驗當中，提供文化解說，才能將拼板舟之意義傳達給觀光客，並藉此機會，讓各方來客更加深入瞭解雅美社會傳統文化。若無文化解說之活動，意義無從展現在觀光客面前，拼板舟體驗活動，將會變得與一般划船遊憩相似，失去蘭嶼獨特的在地性，唯有文化的呈現，才能增加此種活動之意義。

另一方面，增加文化解說活動，亦是增加雅美族人理解自身文化之機會，為了要提供活動，不得不深入理解自身文化，在遊客提問當中，亦可思考雅美傳統之意義，彼此學習，相互成長，在傳達傳統文化給觀光客之時，文化意涵亦會藉著反覆說明之機會，內化於雅美族人的身心之中，並成為日常生活的身體實踐之參考。

（二）將拼板舟體驗活動與其他活動結合

蘭嶼的風光，自然不是一天兩天就可體會，在加上蘭嶼獨特的地理位置，因此若能舉辦一連串的體驗活動，會是個不錯的選擇。將各方文化串連，成為一個完善的整體，讓人由其中可以盡量窺得雅美文化之全貌，如此會讓人對於雅美文化有更深層的認識。

在這方面，希冀地方政府的公所出頭，若是單純有少數人發起，對於活動之公信力略嫌不足，特定人發起之活動，多只能吸引到熟識之客人或是大專以上之青年，客層略嫌狹隘。若能公所出面，不論是安全、信用上均會有所提昇，如此客層想必會有所擴大，相對客源當更廣泛，如此收益增加，體驗增加，是個一舉多得之行動。

（三）在新型態與傳統型態的拼板舟之中，找尋平衡點

新型態的拼板舟，已出現在蘭嶼，在從小船而到大船均開始使用玻璃纖維之後，勢必會有更多的拼板舟採用新型的方法。在傳統與現代之間，找尋一個平衡點，勢在必行。玻璃纖維製成拼板舟，勝在製造簡易，並較不怕毀損，因此逐漸受到雅美族人的歡迎。

在象徵的層面，雖然新型的拼板舟不似傳統拼板舟那樣的深厚，但其優點是，形狀相似並且亦可漆上顏色，雖然不能雕刻，但至少比機動船更加貼近傳統文化的要求。此種便利性的轉變，將使得傳統拼板舟技藝遭到挑戰。當老人家逐漸老去，說話的人逐漸變少，此種新型的拼板舟，有著全然取代的可能性。

政府從政策方面著手鼓勵，並且積極保存拼板舟的傳統製造技術，以公家經費開班授課，或能延續拼板舟技藝的傳承。但拼板舟的傳承，若只單純由政府推動，仍是具有一定的危機，若能從多方管道，將拼板舟重新塑造成文化的核心，才能長久的保存拼板舟文化。

傳統拼板舟在逐漸失去其物質生產價值，外來又受到新型態拼板舟的挑戰，急需從其他方面來創造自身意義，除了用作觀光、展示等功能的展現與增強之外，亦可由鄉土教育著手，從課堂出發，提供更多接觸傳統拼板舟文化之機會，更可提供拼板舟技藝傳授之管道，讓傳統拼板舟之製造方法源遠流長。

而在新型態的拼板舟與傳統拼板舟之間，可以將傳統拼板舟作為觀光展演以及文化活動之用，而新型態的拼板舟，則可用於觀光體驗活動之上，因為觀光體驗活動若要發展，勢必需要大量的船隻，因此新型態的拼板舟正好符合此種需求，而傳統拼板舟，所附加的文化意義，亦是珍貴的文化產物，在蘭嶼場域，找到兩種型態的拼板舟的歸屬，才能使兩種拼板舟長久的共存下去。

二、後續研究建議

針對後續研究，本研究者有幾點建議，供之後研究者參考。

(一) 探討觀光客體驗後觀感。本研究強調在拼板舟在地觀點之上，因此對於觀光客並無多做探討，然而一個遊憩活動能長久發展下去，不只要考慮活動提供者的看法，活動消費者的觀感亦同樣重要，是故觀光客在參與拼板舟體驗活動之後的感受，亦是需要去深入研究的之份。

(二) 由休閒管理層面切入，深入探討活動發展之規劃。本研究於建議部份，雖亦有提供偏管理學方面之建議，但畢竟本研究焦點並不聚焦於其上，因此深入探討管理相關事宜，實是有所必要。

(三) 探討蘭嶼觀光活動所帶來的整體文化轉變，本研究多聚焦在拼板舟相關

之方面，因而對於浮潛、爬天池等觀光活動所帶來之影響，並無特別之探討，然而諸多活動均以蘭嶼作為發展之場域，因此對於雅美社會亦會有著衝擊，因此若能對於整體觀光活動有著全面之探討，將更可看出觀光對蘭嶼所帶來之變遷。

（四）研究拼板舟文化中的身體智慧，在本研究當中發現，身體與拼板舟此種傳統器物，有著密不可分的關係，許多造舟觀念，均與身體有關，但現今仍無深入研究之相關文獻，因此希冀之後能有更多身體與拼板舟相連結之論文出現，此為值得探討的部份。

第三節 研究者自省

研究者意義上的第一次與蘭嶼、雅美相遇，為大四時暑假，同行五人到蘭嶼遊玩。蘭嶼的美景映入眼簾，視覺上的體悟與震撼，產生了最直接的感動。沉浸在蘭嶼的美景當中，迫不期待的騎著租來的摩托車，沿著環島公路，盡情享受蘭嶼風光，扮演著「觀光客」的角色。雖然當時住在朋友家中，與一般觀光客不同，有著另一種的接觸，但骨子裡，仍是個觀光客。之後又陸續去了蘭嶼兩次，多是抱著遊玩心態，然而在遊玩過程中，接觸到許多雅美文化，漸漸產生一探究竟之衝動。而於今年兩度拜訪蘭嶼，因目標明確，是以研究為目的，加上好友相助，完成了訪談。

但研究者時常思考，如此田野訪談，是否足夠，蘭嶼社會是否真的，如眼所見，如耳所聞，如身所感。經常有種尚未深入之感覺，研究者亦知，單以兩年之研究，再加上研究所課業的壓力，希望能深入蘭嶼社會，有著一定的難度，但此期望，仍是在研究者心中。研究者認為，對蘭嶼的熱情，並不會隨著研究而結束，這是個持續的過程，研究是個與蘭嶼建立的里程碑，之後仍會持續走下去。本次研究，研究者雖自身文筆仍需加強，但仍希冀能提供一些與過往不同之物，以供之後眾人參考。

然而過去論文強調客觀與理性，但研究者於此篇論文當中，時常會以較為自身的立場來分析訪談資料，詮釋資料時，不可避免的將受到研究者自身立場之影響，Geertz於其書「地方知識」中亦提及「我們的口音只是許多口音中的一個，但既然他是我們唯一的口音，那我們不可避免得要用他來講話」（楊德睿，2007）。不管在分析或是詮釋時，人們特定的社會脈絡與能動性，將會混雜於研究當中，無法將其完全撇清。正視自我背景，將其視為研究的一部份，才是真誠面對自我之方法，

也唯有如此，才能創造研究的獨特性與特殊價值。本研究，並不侷限自我的批判觀點，對於許多現象參雜自我意識形態於其中，坦然面對自我之感受，以其能將個人風格展現於研究當中，但這是研究者當下之感受，希望提供一個不同的角度，讓眾人如此看待蘭嶼的觀光發展現象。

參考文獻

一、中文文獻

內政部營建署 (1989)。雅美族及雅美文化的維護與發展。台北：內政部營建署。

王文明 (2004)。雅美人對蘭嶼植被的影響。未出版碩士論文，國立臺南師範學院，台南市。

王文科 (2000)。質的教育研究法。台北：師大書苑。

王義榮 (2006)。從世界遺產觀點探討雅美族文化資產保存---以蘭嶼朗島村為例。未出版碩士論文，國立政治大學，臺北市。

王遠謀 (2007)。蘭嶼鄉導覽手冊。臺東：台東縣蘭嶼鄉公所。

卡洛普·達馬拉山 (2006)。跨越、轉化與持續-論蘭嶼朗島部落拼板舟的新社會文化脈絡。未出版碩士論文，臺東大學，臺東縣。

田哲益 (2002)。台灣的原住民—達悟族。臺北：臺原出版社。

成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯 (2001)。見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾。台北：群學。(Allan G. Johnson 1997)。

成窮譯 (1998)。人：遊戲者。貴州：人民。(Johann Huizinga, 1938)。

余光弘 (1993)。雅美人食物的分類及其社會文化意義。中央研究院民族學研究所集刊，76，21-42。

余光弘 (2004)。雅美族。臺北：三民出版社。

- 吳天明 (2008)。蘭嶼的發電廠。源, 67, 4-13。
- 李亦園 (1978)。信仰與文化。台北：巨流出版社。
- 李富美 (2005)。文化的邂逅：蘭嶼文化旅遊現況研究。未出版博士論文，國立臺灣師範大學，臺北市。
- 李銘輝 (1997)。觀光地理。台北：揚智文化。
- 辛啟松 (2001, September 23)。蘭嶼拼板舟美麗與哀愁。中國時報，20版。
- 周新富(2007)。教育研究法。台北：五南。
- 周德禎 (2001)。教育人類學導論—文化觀點。台北：五南。
- 林宗德譯 (2008)。文化理論面貌導論。台北：韋伯文化。(Philip Smith, 2001)。
- 林桓丞(2004)。霧台部落觀光文化之真實性詮釋。未出版碩士論文，屏東科技大學，屏東縣。
- 芮傳明、趙學元譯(1992)。宗教生活的基本形式。台北：桂冠圖書。(Émile Durkheim, 1912)。
- 洪廣冀、林俊強 (2004)。觀光地景、部落與家：從新竹司馬庫斯部落的觀光發展探討文化與共享資源的管理。地理學報, 37, 51-97。
- 紀俊傑 (1998)。從觀光原住民到原住民的自主觀光。原住民文化與觀光休閒發展研討會論文集, 21-36。

胡正恆 (2002)。人、土地、與歷史記憶：以蘭嶼傳統地名的研究為例。《原住民教育季刊》，26，110-121。

唐學斌 (1984)。《觀光學—理論與實務》。台北：金鼎。

夏本奇伯愛雅 (1994)。《雅美族的社會與風俗》。台北：臺原出版社。

夏本奇伯愛雅 (2004)。《蘭嶼素人書》。台北，遠流出版社。

夏曼·藍波安 (2003)。《原初豐腴的島嶼—達悟民族的海洋知識與文化》。未出版碩士論文，國立清華大學，新竹市。

夏鑄九、陳志梧 (1995)。台灣的經濟發展、蘭嶼的社會構造與國家公園的空間角色。《台灣社會研究》，1 (4)，233-246。

徐雨村 (2006)。《台灣南島民族的社會與文化》。台東：國立台灣史前文化博物館。

徐雨村譯 (2005)。《文化人類學—文化多樣性的探索》。台北：桂冠圖書。(Conrad Phillip Kottak, 2004)

徐振邦、梁文綦、吳曉青、陳儒晰譯 (2006)。《最新教育研究法》。台北：韋伯文化。(L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, 2004)。

徐瀛洲 (1999)。《蘭嶼之美》。台北：行政院文化建設委員會。

張恭啟譯 (1984)。《文化變遷的理論》。台北：允晨。(Julian H. Steward, 1972)。

張紹勳 (2001)。《研究方法》。臺北市：滄海。

張維安、謝世忠(2004)。經濟轉化與傳統再造：竹苗台三線客家鄉鎮文化產業。南投：台灣文獻館。

張慧玲(1999)。到離島走走。台北：台灣實業文化出版社。

梁炳琨、張長義(2005)。原住民族部落觀光的文化經濟與社會資本。地理學報, 39, 31-50。

許寬容(2007)。蘭嶼的觀光現象與地方建構。未出版碩士論文，國立東華大學，花蓮縣。

郭健平(1989)。雅美族禁忌文化的信仰觀研究。未出版碩士論文，玉山神學院，花蓮縣。

野人、娜娜譯(1953)。紅頭嶼。台北：台灣風物雜誌社。(稻葉直通、瀨川孝吉，1931)。

陳正豐(2006)。原住民族部落文化觀光發展之再現與衝突—以霧台部落為例。未出版碩士論文，國立東華大學，花蓮縣。

陳玉美(1996)。文化接觸與物質文化的變遷：以蘭嶼雅美族為例。中央研究院歷史語言研究所集刊, 67, 415-443。

陳玉美(2001)。台東縣史雅美族篇。台東：台東縣政府。

陳秀珠(2007a)。蘭嶼東清部落灘頭「灘頭(vanowa)」暨第一道曙光地標空間營造。原住民族, 106, 20-25。

陳秀珠(2007b)。閃亮的珍珠—珠光鳳蝶的故事，蘭嶼生態文化保育協會江多利專

訪。原住民族，106，26-31。

陳國均（1955）。雅美族的曆。大陸雜誌，10（7）：234。

陳國強（2002）。文化人類學辭典。台北：恩楷出版社。

陳萱瑜（2007）。住民族文化活動之研究以蘭嶼達悟族飛魚祭為例。未出版碩士論文，銘傳大學，台北市。

陳耀宗（2002）。觀光導向社區警察與民眾治安需求之研究～以澎湖地區觀光為例。未出版碩士論文，國立中正大學，嘉義縣。

鹿野忠雄（1938）。紅頭嶼雅美族的大船建造與船祭。人類學雜誌，54，125-146。

黃正德（2005）。蘭嶼發展生態旅遊的運作模式：國家與地方社會的研究取向。未出版碩士論文，世新大學，台北市。

黃國超（2001）。「神聖」的瓦解與重建—鎮西堡泰雅人的宗教變遷。未出版碩士論文，國立清華大學，新竹縣。

黃國超（2003）。原住民觀光與社區自主權-泰雅族鎮西堡部落發展生態旅遊之研究。原住民教育季刊，31，27-44。

黃銘淳譯（2000）。社會科學研究法：社會關係研究取向。台北：桂冠。（Charles M.Judd,Eliot R .Smith,Louise H.Kidder, 1997）。

楊明賢（1999）。觀光學概論。台北市，揚智文化。

楊渡（1998）。被遺忘的島嶼—由分散而凝聚的蘭嶼社區意識。台北：文建會。

- 楊德瑞 (2007)。地方知識。台北：麥田。(Clifford Geertz, 1983)
- 葉浩譯 (2007)。觀光客的凝視。台北：書林。(John Urry, 1990)。
- 劉其偉 (1982)。蘭嶼部落文化藝術。台北：藝術家出版社。
- 劉炯錫 (1999)。原住民永續發展的願景與困境。原住民教育季刊，15，75-78。
- 劉淑冠 (2004)。蘭嶼達悟族圖騰符號於視覺傳達設計之創作與應用。未出版碩士論文，國立台灣師範大學，台北市。
- 潘淑滿 (2003)。質性研究理論與應用。臺北市：心理。
- 蔡保田 (1987)。教育研究方法論。台北：師大書苑。
- 衛惠林、劉斌雄 (1962)。蘭嶼雅美族的社會組織。台北：中央研究所。
- 鄭先祐(2001) 蘭嶼達悟族生態體系的土地經營：外來拓荒的衝擊。原住民土地文化研討會論文集，3-19。
- 鄭惠英 (1984)。雅美的大船文化。中央研究院民族學研究所集刊，57，95-155。
- 鄭惠英、董瑪女、吳玲玲 (1984)。野銀村的工作坊落成禮。中央研究院民族學研究所集刊，58，119-151。
- 鄭漢文 (2002)。從祭典儀式探討雅美大船的物質文化。南島民族世紀首航暨海洋文化國際論壇論文集 (頁 48-59)。台北：台灣原住民部落振興文教基金會。
- 鄭漢文 (2004)。蘭嶼雅美大船文化的盤繞----大船文化的社會現象探究。未出版碩

士論文，國立東華大學，花蓮縣。

鄭漢文、王桂清、廖聖福、施拿保（2002）。蘭嶼雅美拼板舟之結構用材。東台灣研究，7，3-44。

鄭漢文、呂勝由（2000）。蘭嶼島雅美民族植物。台北：地景企業股份有限公司。

鄧惠文（2007）。蘭嶼觀光旅遊業發展策略之研究—政策行銷理論之應用。未出版碩士論文，國立東華大學，花蓮縣。

魯瑞鋒（2005）。觀光業—燕子來了？。產經資訊，35，45-49

賴如怜（2002）。南庄蓬萊村居民對原住民觀光發展衝擊認知之研究。朝陽科技大學，台中縣。

謝世忠（1994）。「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋。台北：自立晚報出版社文化出版部。

顏宏旭（1994）。金門地區觀光發展衝擊認知之研究。未出版碩士論文，國立中興大學園藝學系，台中。

二、外文文献

Miller, W. L., & Crabtree B. F. (1992). *Primary Care Research: A Multimethod Typology and Qualitative Road Map*. In B. F. Crabtree & W. L. Miller (Eds.), *Doing Qualitative Research*(pp. 3-28). Newbury Park CA: Sage.

Kroeber, A. L., & Kluckhohn C. (1952). *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, M. A.: Peabody Museum.

Kuzel, A. J. (1992). *Sampling in qualitative inquiry*. In B. F. Crabtree & W. L. Miller(Eds.), *Doing qualitative research* (pp. 31-44). Newbury Park, CA: Sage.

Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

Schaefer, R. T. (2001). *Sociology (7th Ed.)*. New York: McGraw-Hill Companies Inc.

Tylor, E. B. (1891). *Primitive Culture*. London: John Murray.

Williams, R. (1961). *The long revolution*. New York: Columbia University Press.

Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.