

再現花蓮原鄉部落農業藝文之集體記憶分析¹

戴介三²、曾崢萌³、劉興榮⁴、黃安葳⁵

摘要

本研究目的主要探討原鄉部落之集體記憶，為避免後嗣族人遺忘祖先的歷史文化與傳統技藝、記憶，必須藉由各種方式如織布、釀酒、編物等，來強化部落族人的集體記憶，而集體記憶屬於抽象名詞，較難以加以分析研究。因此，本研究以「現象學」排除預設、經驗描述的觀點，來分析原鄉部落的集體記憶，研究對象為花蓮地區的噶瑪蘭族、太魯閣族、阿美族、撒奇萊雅族等原鄉部落，採立意抽樣的方法選擇訪談對象，選取各部落中具有代表性的地方重要人士進行質化訪談的資料蒐集，探討他們記憶中織布、釀酒、編物的部落故事。作為未來推動以「地產地消」為核心的部落農遊時，讓族群的生活智慧、傳統制度、遷徙足跡等能透過此研究來加以延續，重塑部落文化的獨特性與自明性，以成為後續發展部落休閒旅遊的重要依據。

針對上述，原鄉部落的訪談分析結果如下：

- 噶瑪蘭族新社部落的香蕉絲織布工藝，雖然此工藝曾經中斷消失，但因戰禍的遷徙，在空間的改變後，族人重新回憶起古老技藝，而親自參與的年輕人可以延續此記憶。
- 太魯閣族水源部落的織布工藝，是上一代與下一代間重要的親情傳遞，透過族語「口訣」來延續，展現家庭中成員人生的經驗與族群的生命智慧，滿載了傳承與祝福之意。
- 阿美族港口部落的釀酒文化及編物工藝，使族人的釀酒記憶透過傳統儀式及慶典來加以傳遞，透過「酒」作為中介，體認人與大自然的依存關係；另將「黃藤」轉化成符號做成歷史文物，以建構歷史性的記憶，使成為文化的一部分。
- 阿美族奇美部落的釀酒文化，傳承個人生命歷程的記憶，會因為「時間」流逝而逐漸褪色，除非能和曾經共同擁有過去經驗的人保持聯繫，如此的記憶才可能被加強。
- 撒奇萊雅族撒固兒部落的編物工藝，檳榔葉風車在人的情感之體驗過程中，需要放在背景脈絡中展示，才能呈現出效果，其所產生的感官經驗與記憶才是一種價值的所在。

關鍵詞：原鄉部落、集體記憶、質化研究、農業藝品、工藝文化

1. 花蓮區農業改良場研究報告第 260 號。

2. 花蓮區農業改良場農業推廣課助理研究員。

3. 花蓮區農業改良場農業推廣課副研究員。

4. 花蓮區農業改良場農業推廣課副研究員兼課長。

5. 花蓮區農業改良場農業推廣課研究助理。

前 言

一、緒論

臺灣原住民族約有 53 萬人，佔總人口數的 2%，目前，經政府認定的原住民族有阿美族、泰雅族、排灣族、布農族、卑南族、魯凱族、鄒族、賽夏族、雅美族、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族、賽德克族、拉阿魯哇族以及卡那卡那富族，共 16 族，各族群擁有獨特的文化、語言、風俗習慣與社會結構，而居住在花蓮縣的原住民族約有 6 族，包括人口數最多的阿美族、太魯閣族、撒奇萊雅族、噶瑪蘭族、布農族及賽德克族。

集體記憶是關照於現在的情況下，對「過去」的重建，其間是選擇性的記憶，文化的變遷，生活的變異，也會烙印在族人心中，相對的另一面就是「遺忘」（邢 1996）。傳統聚落的集體記憶也是需要不斷靠「再生產」（reproduce）才能傳遞下去，一旦不「再生產」，不管是刻意的或是自然而然的，則集體記憶的中斷是司空見慣的事，而群體的凝聚也將因記憶的中斷面臨崩離的情況，原鄉部落的自明性與獨特性也蕩然無存（溫 1995）。而地方歷史文化資產已遭忽視或破壞的一些聚落，要重新尋找地方的風華，則必須求諸於部落族人的集體記憶，由於在原鄉部落中，傳統文化習俗多少仍有保存，世代居住於此的部落族人也有共同交集的歷史記憶。

本研究是希望藉著探討具有歷史意義的傳統原鄉部落，試著尋找出族人對於過去聚落中的集體記憶，因為，記憶作為一種集體的社會行為，現實的社會組織或群體，都有其對應的集體記憶，我們許多社會活動，經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一群人組合的凝聚，或是深化對於土地的認同和關懷（姚 1997）。藉此，使原鄉部落之歷史事件記憶、符號、儀式活動等，作為花蓮區農業改良場推動以「地產地消」為核心的部落農遊活動之參考，使原鄉部落的傳承與記憶能凝聚彼此的向心力。

二、文獻探討

二十世紀初期，許多社會學家與心理學家都對於研究人類的記憶，抱以相當高的興趣，這些學者共同之處是將個人的記憶放在社會環境中來探討，這便是所謂的「集體記憶」。自從 1920 年代，集體記憶概念以專書形式被揭示之後，它就斷斷續續發展著，1970、1980 年代，由於受到多元文化論者、後現代主義及霸權理論的影響，集體記憶的相關研究逐漸受到注意，且有蓬勃發展的趨勢，相關的學科包括有社會學、心理學、人類學、歷史學、政治學等，這些來自不同領域的努力使得集體記憶不再只是某一學門的次領域，而是普遍作為一種關於社會性質的說明，它是一種連結性的社會結構，在此記憶與真實、集體記憶與歷史敘述、認同與文化之間的關係，都在延續與消失的實際過程中被認真思考，其中一個重要的問題意識便是：集體記憶如何運作？它若是由社會來建構，關鍵的機制為何？（夏 1999）

（一）集體記憶之理論源起

集體記憶理論《The Collective Memory》的開創者摩里斯·阿伯瓦克（Maurice Halbwachs, 1877-1945），是法國知識社會學方面相當突出的學者，為第一、第二次世界大戰中的第二代涂爾幹學派（Durkheimians）學者之中，最具代表性的一位重要人物。本書是在阿伯瓦克過逝後 1950 年才在法國出版，1980 年由 Francis J. Ditter and Vida Yazdi 翻譯為英文，是試圖答辯那些對他早先論及此類議題所作批評的回應，更進一步對於空間、時間對集體記憶之關係，以及有關介於個人、集體與歷史記憶之間種種定義與適用性上差異等問題，補充了更進一步的看法。後繼者，美國社會學家柯賽（Lewis A. Coser）於 1992 年出版《Maurice Halbwachs: On Collective Memory》內容主要在敘述阿伯瓦克之生平以及研究成果外，也特別針對其關於社會知識學上的論述，特別是關於「集體記憶」部分扼要

說明其理論內涵，書中主要提到夢與記憶意象、語言與記憶、過去的重建、記憶的地方化、家庭的集體記憶、宗教的集體記憶、社會階層及其傳統。

(二) 族群集體記憶的再現

1. 社會性的集體記憶

阿伯瓦克即是將個人的記憶放在社會環境中來探討，記憶是一種集體社會行為，現實的社會組織或群體（如家庭、家族、國家、民族，或一個公司、機關）都有其對應的集體記憶。我們的許多社會活動，經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一群人組合的凝聚（Coser, 1992；Halbwachs, 1950；王 1993）。阿伯瓦克在《Collective Memory》一書中指出，集體記憶並非是天賦的，那是一種社會性建構的概念，當集體記憶在一群同質性團體中持續存在並不斷汲取作用力量之際，其實是作為團體成員的個體（individuals as group members）在做記憶。只要一個社會裡有多少不同團體（group）與制度（institutions），就會存在有多少不同的集體記憶。這其中當然是個體在做記憶，但這些團體卻是身處各自特定的團體脈絡（group context）中，憑恃著團體脈絡來記憶或是創造自己過去的歷史。阿伯瓦克認為每一種集體記憶，都需要一個具有時空界域的團體來做支撐。記憶存在的各個不同重要場域的界址，由宗教的場域到家庭內部的場域，由社會階層化下各階層的記憶到種種不同團體的記憶。在人類經驗中，似乎只有夢境的記憶才能不植根於社會脈絡與社會結構。

2. 族群認同與結構性健忘

阿伯瓦克的集體記憶理論中一個重要的論點是，各種集體記憶都有對應的社會群體。人們追憶、重組過去以解釋現實的人群組合關係，這個現象說明了「族群」（ethnic groups）的一些特質以及有關的族群現象。1970 年代社會人類學者的族群理論探討，其共同結論之一為「共同的歷史起源」對於族群的凝聚十分很重要。而且，他們所謂共同歷史起源都不必是「過去的事實」（王 1993）。過去發生的事是永遠過去了，留下的是許許多多片段的、扭曲的記憶以種種的形式（如文獻、石碑、傳說、照片等）保存著，為了團聚延續一個社會人群，某些記憶可以被挑選出來重組成新的集體記憶，而背後的基本動機經常是現實人群的共同利益。甚至為了這樣的目的，利用所謂「客觀的證據」，傳統是可以創造出來的。由於族群是以共同歷史記憶來凝聚，因此族群認同變遷也是以凝聚新集體歷史記憶與遺忘舊記憶來達成（Hobsbawn and Ranger, 1983；王 1993）。

所謂結構性健忘，就是經常不刻意保存文獻及有關文物（如族譜的散失），或由於口頭傳承的扭曲與間斷（如長輩的記憶有誤，或主事者有意對後嗣隱瞞家族歷史）所致，而其根本原因經常是現實環境變遷導致的人群認同變遷。人群的組合需要有彈性，需要隨時反應現實的變化，個人與社會經常需忘記一些過去，以強化現實人群組合的凝聚，因此結構性的健忘，並不是將某些歷史記憶永遠拋棄，這些舊的歷史記憶有可能潛藏在個人的意識中，潛藏在某些被收藏的文物中，躲在閣樓陰暗角落裡的一些歷史文獻中，或埋在地下，等著被發現、再組織與再解釋，以符合新的人群組合現實（Hobsbawn and Ranger, 1983；王 1993）。

3. 研究個人的記憶

然而，阿伯瓦克所強調的是社會意識的集體性，因此相對的對於個人記憶與集體記憶之間的關係較為忽略。而心理學家維高斯基（L.S. Vygotsky）與巴特利特（Frederick Bartlett）等人從個體心理學研究為出發，俄國心理學家維高斯基曾透過不同年齡兒童記憶模式的比較，發現在四歲之後，兒童逐漸能利用繪圖文字作為記憶輔助工具，據此以及其它的心理實驗結果，他認為我們的記憶涉及兩個層次—基礎的及較高層的心理功能。基礎的記憶是一種自然的記憶方式，而成人的（較高層的）記憶依賴作為文化現象的象徵工具（如語言文字）來傳遞。兒童在社群中成人的指引下學會使用這些文化工具，

由此他們就能獲得較高層的記憶功能 (Bakhurst, 1991)。因此，我們可以了解維高斯基所謂成年人的記憶也是離不開社會、文化、群體的集體記憶活動。

巴特利特關於記憶研究的核心是他所謂的「概圖」(schema) 觀念，「概圖」在巴特利特的定義是過去經驗與印象的集結：每個社會群體都有一些特別的心理傾向，這種心理傾向影響此一群體中個人對外界情境的觀察，以及如何結合過去的記憶來印證自己對外在世界的印象，而這些個人的經驗與印象又形成個人心中概圖：在回憶時我們是在自己心中的概圖上重建過去。(王 1993) 由於個人心中的概圖深受社會群體影響，因此巴特利特認為社會組織提供記憶的架構，而我們所有的記憶都必須與此架構配合。就過去發生發生的事實而言，記憶常是扭曲的或錯誤的，因為那是一種結構過去使當前的印象合理化的手段 (Bartlett, 1932；王 1993)。

(三) 集體記憶的延續

1. 歷史性與個人生命歷程的記憶

阿伯瓦克提出了歷史性的以及個人生命歷程的兩種不同記憶類型。歷史性的記憶只有透過書寫紀錄以及諸如相片等其他具體紀錄，才能影響社會人 (social actor)，不過，還是可以藉由慶典紀念與公定節日之類的活動，來持續發揮其作用力。但是，人們並非直接記著種種歷史事件，只有人們聚在一處，透過閱讀、收聽或是參與慶典節目的機會，記憶起那些過往逝世以久團體成員的言行成就，感動才能被勾起。在這種情況中，過去的歷史，是被種種社會制度來儲存與解釋的。而個人生命歷程的記憶，則是那些屬於過去個人親身經歷事件的記憶：也可以用來加強參與者的聯繫，使那些曾有類似生命歷程的人，在其中重建與加強個人生命歷程的記憶。個人生命歷程的記憶會隨時間流逝而逐漸褪色，除非能和那些曾經共同擁有過去經驗的人保持聯絡，才有可能定期性地加強記憶 (Cosser, 1992；Halbwachs, 1950；邱 1993)。

2. 透過媒介傳遞記憶

一個社會群體的集體記憶不只靠著定期共同活動來傳遞，更重要的傳遞媒介常是某種實質的物件，利用視覺可見的物體以保存記憶，羅馬時代，一位雄辯家在論戰中常需要引經據典的陳述自己的論點，他們先將許多「知識」記下來的方法，便是在心中建立一個實際的構築，譬如一棟房子裡壁龕以及穹窿上的圖案，每一個要記下的事項都對應房中的某部分或某物件，而賦予一定的形象與位置，在演講中他只要一項一項的回憶這個圖像的內容，相關的記憶便會有條理的——重現 (王 1993)。

3. 當下處境與過去歷史傳承所形成之意識

阿伯瓦克認為，現在世代的人，其實是將自己現在的處境擺在由自己所建構之過去歷史的兩相對照之下，才變得有自覺意識。與現世代的團體成員一道，透過慶典集會的共同參與，我們便可以將那些原本會在時間茫霧中逐漸消散的過去歷史，用想像的方式來反覆令過去歷史新生。如同存在集體興奮 (collective effervescence) 與例行生活之間的顯著間隙，事實上是可以被集體記憶的運作來填滿解消的；在原本可能會使人感到沉悶的每日例行性生活中，集體記憶用著林林總總的生活禮俗與對歷史英雄人物的紀念儀式，用著吟遊與史詩式的文學詩歌，來紀念緬懷，而使得團體成員的記憶再鮮活起來。在阿伯瓦克看來，過去的歷史，其實主要是經由我們對現在的關懷所形塑而成的，他認為人們是對現在所發生的信仰、興趣以及想望，才形塑了對過去歷史的種種不同觀點，這便是我們每在各歷史時期所常看到的現象 (Cosser, 1992；Halbwachs, 1950；邱 1993)。

研究方法

本研究主要探討原鄉部落之集體記憶，而集體記憶屬於抽象名詞，較難以加以分析研究，因此，本研究以「現象學」排除預設、經驗描述的觀點，來分析原鄉部落的集體記憶。現象學是一種純粹描述的方法，以事實性（facticity）為出發點，其中心意旨在於關切、開放及清楚地看視。胡塞爾（Edmund Husserl）指出現象學是：「對於人們如何描述事物，且透過其感覺來經驗事物之研究」，並透過自我經驗的詮釋來闡述對經驗的理解。

對於集體記憶研究，對其日常生活或生活的主觀經驗做現象分析，試著去分析及描繪經驗的社會世界，如真實存在一般，而非研究者的想像；並運用質性研究方法，進行資料蒐集（歷史資料蒐集、參與觀察與質化訪談），而質化訪談所獲得資料加以歸納整理，並與歷史資料蒐集、參與觀察的資料進行驗證、比對，最後，得到較為確實的分析結果。

一、樣本設計

本研究對象為花蓮地區的噶瑪蘭族、太魯閣族、阿美族、撒奇萊雅族等原鄉部落，探討他們記憶中織布、釀酒、編物的部落故事，本研究採立意抽樣¹的方法選擇訪談對象，本研究選取各部落中具有代表性的地方重要人士進行質化訪談的資料蒐集。挑選訪談對象的主要理由：

- （一）當地耆老，是以身體操作經驗的方式去記憶，能清楚了解部落發展的變遷，藉此來傳遞過去的歷史經驗，探討對地方認同感的關係。
 1. 新社部落香蕉絲織布，受訪者為全臺僅剩的五位香蕉絲編織者之一，也是部落著名的編織耆老。
 2. 港口部落編物，受訪者是部落僅存的藤編高手，有近 60 年的藤編經驗，族人以阿美族語的「耆老」來尊稱他。
 3. 撒固兒部落編物，受訪者為國福社區發展協會推薦，為部落前任頭目，非常熟知撒奇萊雅族的文化傳統發展的歷史。
- （二）在地組織，是推廣部落文化的重要推手，訪談以了解文化發展的背景歷程，以及變遷過程中，部落集體記憶被保存或轉變的因素。
 1. 水源部落苧麻織布，受訪者為秀林鄉公所文化課長介紹，為地方熟知太魯閣族織布方式及傳統文化工作者。
 2. 奇美部落釀酒，受訪者之一為奇美文化發展協會專案經理，也是奇美國小退休主任，十分關心部落文化事務，時常參加部落社區營造工作，對部落文史及歷史記憶保存工作相當投入；另外，兩位受訪者為奇美文化發展協會推薦部落族人中少數熟知傳統阿美族釀酒方式的婦女。
 3. 港口部落釀酒，受訪者為「升火工作室」藝術創作者、推動港口海稻米復育者，因熱愛家鄉與土地，到處拜訪耆老記錄下部落的傳統文化，為復興港口部落的指標性人物。

¹立意抽樣（Purposive Sampling）又稱判斷抽樣，依據行政院主計處出版之「中華民國政府統計名詞定義」，為立意抽樣所下定義為：「由母體完全按照人為意志進行選樣的方式，稱為立意選樣（或立意抽樣）。立意選樣的結果只能用以表示某特定部分全體的性狀，而不能用以推論其母全體。欲了解某特定部分全體的性狀，須應用此法進行選樣。例如欲編製勞工生活費指數，即須選取具有典型代表性的勞工家庭為調查對象。」，即是根據抽樣設計者的主觀判斷，研判基本單位符合研究目的程度，再來選擇樣本單位，符合的就選擇，不符合的就不選。

二、資料蒐集

(一) 次級資料之蒐集

指對初級資料加以分析、比較和彙整所提出的書面（學術期刊、書籍、論文、政府出版品、政策報告書及發表的文章等）與照片等，歷史資料的蒐集相對於「調查研究」的原始資料而言，是一種運用他人已經蒐集而來的資料進行的研究活動。蒐集歷史資料的意義是把原始的研究蒐集資料。其中大量特殊描述性的研究，能夠轉換成容易了解的形式，以作其他不同的分析之用。

在研究期間，先透過網路蒐集相關研究的資料，利用國家圖書館全球資訊網、線上資料庫、期刊、書籍、碩論、Google 學術、Yahoo 學術搜尋引擎，並進一步取得相關的文章或書籍，如集體歷史記憶與族群認同、阿伯瓦克與集體記憶、臺灣原住民族文化知識網、原住民族委員會全球資訊網等歷史性資料。

(二) 參與觀察

參與觀察主要是由研究者於研究範圍內，去學習發掘空間中隱含的語言，不斷的藉由觀察傾聽、感受與接觸這個場域，觀察者需要全神的投入，將研究者本身的視覺、聽覺、嗅覺、味覺開啟，當置身於環境氛圍中，並同時紀錄下所觀察到的所見所聞，所感知的一切。質化研究者胡（1996）提到為了避免偏頗和遺漏，建議觀察盡量包括下面幾個層次：

1. 行為活動。
2. 對狀況、事、物及情景的定義。
3. 場景描寫。
4. 過程、脈絡、改變、轉換、關鍵及轉類點。
5. 特殊事件。
6. 策略轉機。
7. 結構及人際關係。
8. 歷史背景。

(三) 訪談資料蒐集

根據李（1998）社會科學研究方法一書中，賀伯與琳盧賓（Herbert and Riene Rubin）指出了其中的差異：「質化訪談的設計是彈性的、反覆的、持續的，並非事前加以準備然後受其束縛」，所謂質化訪談是訪問者和受訪者之間針對研究的概略計畫互動，而不是一組特定的問題，不須使用一定的字眼和順序來詢問的方式，在本質上由訪問者建立對話的方向，再針對受訪者所提出的若干特殊主題加以追問。以及史坦納克維爾（Steinar Kvale）為完成訪談的程序詳列了七個步驟，如下：

1. 定出主題：將訪談目的，以及欲探討的概念明確化。
2. 設計：列出達成目標需經過的過程，包含在倫理方面的考量。
3. 訪談：進行真正的面訪。
4. 改寫：建立關於訪談內容的文案。
5. 分析：為所蒐集到材料，定出與研究相關的意義。
6. 確證：檢查這些材料的信度和效度。
7. 報告：告訴別人你學到了什麼。

質性訪談的優點在於詳細描述事情發生的經過（detailed description of processes），綜合不同觀點（multiple perspectives）以探討言行的背後意義（social meanings）。

(四) 訪談主題與提綱

訪談主題分成織布、釀酒、編物三部分，提綱內容臚述如后：

1. 織布

- (1) 噶瑪蘭族香蕉絲織布：噶瑪蘭族早期選用香蕉絲來織布，是跟部族的發展歷史有關嗎？所有的部落中，只有噶瑪蘭族以香蕉絲來織布嗎？有相關的傳說嗎？比較起來，香蕉絲的柔軟度較差、易斷，當初部落會選擇用來織布的原因？有沒有特定品種的香蕉才能用來織布？什麼時段來採集才能製出最好的絲品？請問香蕉絲從採集到織布的完整過程，過程中的甘苦？香蕉除了可用來織布之外，與族人日常生活運用的關聯性如何？
- (2) 太魯閣族織布：織布技藝在太魯閣族中似乎特別重要，有何獨特的原因嗎？古時太魯閣族婦女不會織布就得不到社會地位嗎？這與部族中的 *gaya* 有關聯性嗎？為何太魯閣族男性從頭到尾都不能碰觸與織布相關的工作？太魯閣族織布紋路為何多為菱形紋路？真的是祖靈的眼睛嗎？太魯閣婦女如何將織布技巧傳授給下一代？每個家族是否都有屬於自己的特殊紋路？又如何能代代相傳？

2. 釀酒

阿美族釀酒傳統製作酒麴所需的是哪六種植物？如何做成酒麴？酒麴需要的發酵時間？發酵成功與失敗的原因？部落製作酒麴的各種禁忌及注意事項？為何會產生這些禁忌？與文化的關聯性？酒在部落中所扮演的重要地位？有何文化意涵？

3. 編物

- (1) 阿美族藤編：黃藤在阿美族的重要地位為何？真的是生活大小事物都離不開黃藤嗎？部落族人中每位男子都一定會學會藤編嗎？從幾歲開始學習？跟誰學？上山採藤的過程，如何選藤？如何砍伐？如何帶下山來？之後如何處理？編織的技巧、過程的甘苦？黃藤與阿美族生活千絲萬縷的關係？
- (2) 撒奇萊雅族檳榔葉風車：檳榔與部族的日常生活間的關聯情況？如何食用？如何運用？為何族人會採用檳榔葉來做成風車？有何含意？與歷史/文化的關聯性？檳榔葉風車在祭典中所扮演的角色？還有其他植物也同樣重要嗎？檳榔葉風車如何製作？何時採集是最佳時間？製作過程？

三、分析與檢證方法

訪談結束、獲取訪談資料後，將訪談之錄音內容撰寫成逐字稿，並依受訪對象、順序、性別結合進行編碼。編碼代號說明如表一，若訪談編碼為「AF4」，即表示該筆資料訪談對象為阿美族女性，受訪順序第 4 位，如表二。

表一、訪談名單

Table 1. List of interviewees.

訪談對象	代號	受訪時間	受訪地點	備註
噶瑪蘭族	KF1	2016.05.09	新社部落（豐濱鄉）	噶瑪蘭族語老師、香蕉絲工藝師，出版作品有噶瑪蘭語專輯、噶瑪蘭語教材等
太魯閣族	TF1	2016.05.18	水源部落（秀林鄉）	太魯閣族編織教師
		2016.05.27	港口部落（豐濱鄉）	港口部落藝術家、海稻米的復育者
阿美族	AF1	2016.06.20	港口部落（豐濱鄉）	
		2016.06.20	奇美部落（瑞穗鄉）	奇美部落耆老
	AF2	2016.06.20	奇美部落（瑞穗鄉）	奇美文化發展協會專案經理
	AF3	2016.06.20	奇美部落（瑞穗鄉）	奇美部落耆老
	AF4	2016.06.20	奇美部落（瑞穗鄉）	奇美部落耆老
撒奇萊雅族	SM1	2016.08.04	港口部落（豐濱鄉）	港口部落耆老
		2016.08.12	撒固兒部落（花蓮市）	撒固兒部落前頭目

表二、訪談編碼代號說明表

Table 2. Interview code description.

分類說明	代號說明 Code description
受訪對象	K：噶瑪蘭族 T：太魯閣族 A：阿美族 S：撒奇萊雅族
受訪者性別	M：男性 F：女性

結果與討論

本研究希望探討各部落族人過去對於原鄉部落之記憶、經驗感知及對歷史事件之印象。聚落是一個社會的、空間的、生態的，與擁有文化自明性的生活共同體，是有意義的集體居住單元，關係著認同感與地域文化的發展，在此生活共同體之中，漸次建立起溝通的文字與符號、社會倫理、相互維繫的情感機制（郭 1998）。

而部落中織布、釀酒、編物的傳承不是透過文字，而是以一種生活的方式來延續，藉以分析各部落族人的集體記憶。因為，集體記憶強調是個體在社會脈絡的情境下進行記憶，屬於一種集體的社會行為，具有作用者與被作用者的關係，同時要透過儀式與活動、媒介與紀錄所來進行集體記憶的保存，亦受到時間與過程的演替而產生影響。

一、作用者與被作用者－織布的集體記憶

在建構聚落的集體記憶時，由於，集體記憶並非天賦的，是一種社會性的建構概念，需要一個具有時空界域的團體來支持，是關照「現在」下，對「過去」的重建，個人過去的經驗與印象結合，形成的個人心中概念圖形去重建過去。而個人生命歷程的記憶，深植在與他人的關係上；藉由與曾經共同擁有過去經驗者的聯繫，才能在遺忘前的時間內加強記憶、使記憶得以保存，這所指的就是「作用者與被作用者」的關係，「作用者」是指曾經共同擁有過去經驗者，而「被作用者」是指與曾經共同擁有過去經驗者聯繫的角色，但是「作用者」同時也扮演「被作用者」的角色，「被作用者」也被扮演成「作用者」的角色，因為，記憶是群體中的個人在做記憶（邢 1996）。

織布對於許多原鄉部落而言，是族人的生命情感與人格之塑造，更表現出豐富與飽滿的生命傳承與族人的歷史意義，且用織布的知識展現豐富的生活，以獨特生命哲學，表現人生的經驗與族群的生命，維繫每個人的努力與認同。主要訪談噶瑪蘭族、太魯閣族，分別位於豐濱鄉新社部落、秀林鄉水源部落，利用香蕉絲、苧麻做為織布的材料，訪談成果及分析詳如下述：

（一）噶瑪蘭族－豐濱鄉新社部落

林（2011）提到噶瑪蘭族原本分佈於蘭陽平原，在這片土地上平靜生活了數千年。1760年代開始，漢人因向東部開墾而步步進逼，以武力逐步占領土地，逼迫族人離開。最嚴重的一次發生 1796 年，漳州人吳沙率領武裝屯墾集團，強力入侵了噶瑪蘭，並建立了頭城。在此之後，漢人勢力很快的就遍及噶瑪蘭東西勢三十六社，失去土地的族人因此開始大遷徙，有的遷往三星、蘇澳等地，其中一支則是翻山越嶺地遷移至花蓮新城，並建立了加禮宛社。

遷移到花蓮的噶瑪蘭族，與旁邊鄰居的撒奇萊雅族相處融洽，宛如結拜兄弟般，只是沒想到之後命運捉弄，使得這兩兄弟身受同樣的苦難，共同飄零了一百多年。原來 1878 年時，因清朝的開山撫番政策而爆發了「加禮宛事件」，當時住在新城的噶瑪蘭族與分佈於花蓮市的撒奇萊雅族，與清兵發生嚴重衝突，死傷慘重。撒奇萊雅族受創嚴重，幾乎慘遭滅族，剩下的族人散落於花東縱谷；至於由蘭陽平原遷徙到花蓮的噶瑪蘭族，則是再度被迫再往南遷移到花蓮豐濱的新社。這兩支部族同受飄零散落之苦，開始隱匿於阿美族當中，族群消失的時間超過一百年之久。

噶瑪蘭族最早是以山上的榕樹皮纖維來做成背帶、背心；至於衣服，則與其他原住民族一樣取材自苧麻。但是後來因戰禍而遷徙到新社的噶瑪蘭族，卻發現新社強烈的海風對苧麻不利，這該如何織布呢？

「因為新社靠海啊，強烈的海風會把苧麻都給吹倒，所以移居過來的族人便想到了古早祖先以香蕉絲來織布的方法。」(KF1)

部落族人於是便想到這項古老技藝來加以運用。香蕉絲編織工藝也被花蓮縣政府認定為具有文化承先啟後與智慧累積的高度表現，因此於 1995 年底登錄為「文化資產」傳統藝術類別，成為花蓮縣第 3 個登錄的傳統藝術。

「每個噶瑪蘭族女子一輩子都需精通織布及烤飛魚。白天忙於家務，晚上在暗夜一盞小小的油燈旁分線、接線，是族中婦女每晚的例行工作，不然家中 5、6 口人的衣物要從哪裡來呢？都是婦女一條絲線連接另一條，慢慢地編織起來的。」(KF1)

噶瑪蘭族以香蕉絲纖維來織布，是台灣原住民族中唯一保有此項手工藝的，而目前也只有新社的噶瑪蘭族人會此技藝，散居宜蘭的族人則已完全不會了，原因正與他們的遷徙背景有關。

「時間」是動態的流逝，「過程」是不斷演替的向前進，而「記憶」雖然在時間動態中被累積，但也在時間中被逐漸拋棄。「記憶」是一張由空間、事件與時間所交織的網，這之中尤其經過時間的粹練，否則記憶就不成是「記憶」，所以每個記憶都是在時間的「過去完成式」中所被建構完成的（邢 1996）。親身參與而獲得的記憶，遠勝於經由聽、讀而記得的記憶；另外，並對直接參與即將成人的年輕人，會有更深刻的記憶深遠地影響生活。同時，愈是成人的記憶，則愈離不開社會文化及群體的集體記憶活動。

(二) 太魯閣族—秀林鄉水源部落

傳統上太魯閣族的男性，是以驍悍及擅長狩獵著稱；而女性則是每一位都須擅長於織布，而且從源頭的苧麻種植開始，一直到布匹織出，男子絕對不可碰觸。幾乎與女子一生的命運息息相連，而織物更是上一代與下一代間重要的親情傳遞，滿載了傳承與祝福之意。

除了嫁娶之外，織布技巧越好的女子，外界的評價越佳、社會地位也就跟著越高；生前如此，死後亦然，因為只有擅長織布、品德操守兼具的女子，死後才有資格通過「彩虹橋」，前往祖先們聚集的福地。因此可以說從生到死，甚至是延續到來世，太魯閣族的女子命運都與織布脫離不了關係。

「其實太魯閣族的各部落中，都會有代代相傳圖紋，然後每個女子在編織時還會加上自己巧思，將這些基本圖紋做些微幅的調整，變成自己家族專屬的圖紋。」(TF1)

「以我自己為例，當我在編織一條裙子時，我會將奶奶的、媽媽的、再加上我自己創作的圖紋，同時都給編進去，這麼一來在一條裙子上，就能看出這個家族的歷史了！」(TF1)

如今織布早已不是太魯閣族評定婦女社會地位、或是生命輪迴的依據，但是不變的是，織布依然是一種生活的符號印記，紀錄下生命的美好的回憶，同時更是一種傳承與祝福，藉著布疋綿延地述說著這種溫暖意涵。如何延續這樣的記憶呢？

「學習的過程很奇妙，她們完全不是以現代編織教學所用的組織圖，而是以一句句的族語口訣來教導。」(TF1)

「阿嬤透過口訣所講述的，其實是一種生命的智慧，同時也是一種讓家族傳統得以代代延續的話語，我實在沒有辦法放棄！」(TF1)

太魯閣族的織品紋路幾乎都是菱形圖案，大的菱形、小的菱形，以及各種不同花紋的菱形，因此也成了太魯閣族的文化表徵。外界稱之為「祖靈之眼」，頗為生動的形容，不過族人自己其實並不這樣稱呼，他們並沒有對這些圖案有甚麼特定的名稱，講到圖紋時都只用形容詞，「像流水」、「像彩虹」、「像瀑布」...等與生活息息相關的用語。因為對族人而言，圖紋是為一種生活上的反映，他們在日常中看到什麼，就將它化成圖紋給織出來。

家庭或宗族借助於對先人的緬懷、祭祀儀式、家族特殊事件的回溯、各種各式的文本將家庭與宗族的集體記憶得以保存(吳 2012)。阿伯瓦克說：「家庭記憶正好像是植根於許多不同的土壤一樣，是在家庭群體各個成員的意識中生發出來的。即使當家庭成員彼此生活在一起的時候，每個人也都是以他自己的方式來回憶家庭共同的過去，而當生活使他們互相遠離的時候，則更是如此。」(畢、郭 2002)。

二、儀式與活動—釀酒的集體記憶

社會學者涂爾幹(Emile Durkheim)指出，宗教必須包括神聖事物、信仰教義、儀式行為以及信徒團體等基本要素，儀式的功能在於強化個人作為成員之間的聯繫，在共同經歷過一場神聖性的震撼後，個體將更緊密聯繫於社會(夏 1999)。儀式除了凝聚社會成員以肯定集體認同之外，還會週期性地創造出一個共同的社會，感染聚集群眾的集體情緒，透過共同參與達到「集體亢奮」的狀態(簡 2000)。因此，儀式的功能在於將神聖和世俗相連接，加強人們的宗教信仰，甚至強化人們某些價值觀，增進團體的內聚力(瞿 2001)。

主要訪談瑞穗鄉奇美部落及豐濱鄉港口部落的阿美族人，利用部落周邊植物製作酒麴，如大葉田香草等。劉(1995)認為原住民傳統的禁忌其效用相當於文明世界的法律，因此在日常生活及行為舉止，都會提到「禁忌」。傳統上釀酒是件多麼不易且神聖的事情，藉由記憶的傳承讓族人得以恢復以往充滿敬意、感恩的飲酒文化，重拾身為原住民族的尊嚴與榮耀，訪談成果及分析詳述如下：

(一) 阿美族—瑞穗鄉奇美部落

奇美部落傳統製作酒麴的植物共有 6 種，分別是大葉田香(族人俗稱為水田邊的九層塔)、竹葉、紫色的九層塔(也可用刺蔥代替)、毛柿子葉、橘子皮或橘子葉，以及成熟的野生鳳梨皮。為何利用這幾種植物來做酒麴？

「這幾種植物各有各的功用，以竹葉來說，是為了增加酒的辣味、橘子皮也是一樣；大葉田香是阿美族傳統的釀酒植物；至於毛柿子葉、鳳梨皮、刺蔥等，都是為了增加酒的香味。幾種植物混在一起，便會讓酒喝起來有著不同層次的香氣。」(AF2)

以上繁複的過程只是製作酒麴部分，後面還有難度更高的蒸餾過程。酒麴若是發酵成功，她們便會把糯米給煮好，並與酒麴搓揉相混合，揉成一大團，放在木桶中再發酵 20 天。其實整個釀酒的過程中，有很多環節都是一個不小心就會失敗，接下來的蒸餾也是。

「我覺得整個過程中，蒸餾這個階段是最容易失敗的。」(AF2)

「蒸餾時很容易出現變酸、變辣，或是有燒焦的情況。整個釀酒過程要花上兩個月的時間，每個環節都可能會出現失敗，所以部落中釀酒的禁忌特別地多。」(AF3)

「釀酒前幾天絕對不能與先生同房，而且連碰都不能碰到，不然釀酒的手氣會變得很好！」(AF3)

阿美族男人也都很清楚這一點，所以釀酒前全都自動離家中女子遠遠的。除此之外，月事來的女子也絕不能碰，連不知情的訪客也一樣，若是不小心碰到了，鐵定會壞了大事，所以釀酒時族人都會特別選在隱密之處，以免受到打擾，在不知覺中被壞了手氣，可能壞

了手氣的事情還真的不少，當天心情不好也可能會把釀酒給搞砸了。

「所以我們都會說，釀酒時不要擺臭臉，一定要心情愉快！」(AF3)

釀酒必須遵守部落的規定來進行，而飲酒也有相關的規範，只有在部落有祭典或生命禮儀等事件才可以。個人生命歷程的記憶，則是屬於過去個人親身經歷事件的記憶，不過，個人生命歷程的記憶會隨著「時間」流逝而逐漸褪色，除非能和那些曾經共同擁有過去經驗的人保持聯繫，如此的記憶才可能被加強；但如果有很長一段時間不再和那些曾經共享過去經驗的特定關鍵人物有過聯繫，則便會逐漸淡忘那些人物。只要有夠長的間隔時間，相關記憶便會完全喪失，除非透過與其他也幾乎淡忘的聯繫關係，相關記憶才能再度出現。

(二) 阿美族－豐濱鄉港口部落

酒是對於港口部落的阿美族人舉行祭典時很重要的祭品，不管任何祭典一定都需要，是表達謝天與敬地的媒介。傳統的阿美族婦女在每年豐年祭時，都會提著一甕自家所釀的酒走進會場，按照輩份地為部落耆老們一一敬酒，是一種敬意的表現。

「酒啊，對部落來說真的是非常珍貴，又充滿敬意的。」(AF1)

「想想看，祭典中每戶婦女在會場各處輪流為長輩們敬酒，是一幅多麼和諧美麗的景象啊！」(AF1)

除了長者之外，在豐年祭的第三個晚上，婦女們還會特別向心目中女婿人選的長輩來敬酒，順便討論一下雙方兒女未來的可能性。

「所以豐年祭的第三個晚上，我們又稱之為『情人夜』。」(AF1)

就因為酒在部落中，是與祭典的神聖、敬意的表達有著如此密切關聯，因此在製作過程中才會出現這麼多的禁忌。

「早期的酒麴製作是件神聖的事，因為酒與祭典、儀式密切相關，任何人在過程中都一定要全神貫注，進入到儀式的境界中，用心地製作才行。」(AF1)

「酒麴的製作成敗，其實與製作者當天身體的變化、酸鹼度的確是有關係的。」(AF1)

人的情緒會影響到身體酸鹼值變化，而這種變化就會對發酵菌產生直接影響。舉例來說，若是做酒麴時心情緊繃、手心出汗，這時的觸碰就容易把菌給弄死，阿美族的酒麴製作中，一定都要放入大把的大葉田香，少了絕對不行。

「因為菌是活的！要是沒有大葉田香，是沒有辦法讓酒麴內的好菌發酵的。」(AF1)

族人在日常製酒、飲酒文化的生活網絡裡，體認人與大自然的依存關係，透過「酒」的中介溝通，族人得以不斷溫存感知自己的身體、部落的社會關係及對天地神靈的感恩敬拜。

由於，記憶的傳遞過程，如果只透過個體來傳遞，不容易形成所謂的集體記憶，而對於傳統儀式活動記憶的保存，不能僅止於現況的瞭解，還必須去追溯過去的歷史，才能確保記憶的正確性。集體記憶即是一種中介變數，它可以透過慶典來慶祝被記憶的歷史事件，而本身也靠著這些慶典得到增強。這種藉由群眾聚集的場合與活動，是處於一種「集體興奮」的狀態，集體記憶在其中被強化；而日常生活的非興奮期，則靠這些被強化後的集體記憶來運作與填補，作為下次活動的動力及聯繫。

三、媒介與紀錄－編物的集體記憶

一個社會群體的集體記憶不只靠著定期共同活動來傳遞，更重要的傳遞媒介常是某種實質的物件，利用視覺可見的物體以保存記憶，可能是人類有意保存過去經驗的一種普遍性策略，具體紀錄如：書寫記載、照片、物品等，可支持並強化記憶。除此之外，更重要的傳遞媒介常是某種實質的物件，集體記憶的可塑性主要因為認知，認知常常須依賴物質來傳達。集體記憶非常依賴各種的媒介，譬如祖譜、雕像、紀念碑、文獻、影像、編物等，做為傳達共同集體記憶的媒介，這些文化形式體現、維

持、形塑人們過去的意象和感受。

編物は部落族人傳承祖先記憶重要的日常生活用品，是依靠生活需求而流傳下來的工藝品，是生命經驗、技術的傳承，藉由技藝與記憶的表達方式，建構出屬於族人生活工藝之美感價值，有些編物上的圖文不具任何美感意義，而是單純的標誌所現，以用來詮釋在部落中的地位與象徵意義。這也會受到時間和空間的影響，例如編物的材料、設計的樣式、部落的地位等。主要訪談阿美族、撒奇萊雅族，分別位於豐濱鄉港口部落及花蓮市撒固兒部落，利用黃藤、檳榔葉做為編物的材料，訪談成果及分析詳述如下：

(一) 阿美族－豐濱鄉港口部落

原住民日常生活中各種看得到的各種用品，幾乎都脫離不了黃藤，舉凡桌椅、床墊、籃子、背簍、儲物筐、篩子、魚簍、網綁的繩子，甚至牽牛的繩索全都是由黃藤製成的；此外，蓋房子時若是少了黃藤，也是絕對蓋不起來的，幾乎可以形容，原住民若是生活中少了黃藤，都不知該如何過活了。

「我們阿美族啊，每個男人從青少年起就都得學會一身的藤編本事，沒有人能夠例外。」(AMI)

「我阿公曾經告訴我，一定要學會黃藤編織，以後家中若是缺了什麼，你都可以自己來做。」(AMI)

阿美族傳統上有著八大年齡階級，男孩子從 13 歲就進入第一階級，這個年紀便要開始跟著老人家上山去認識各種植物；到了 4 年後的第二階級，則進入到學習黃藤削皮及剖片，老人家會在一旁教導。即使經過多年學習，還是一直要等到進入第三階級的 20 多歲，才能真正自己動手編織。

而族中男子在上山打獵時，一定會戴上一頂獵帽，這黃藤所編織而成的獵帽，相當堅固，其外形尖尖小小的，主要是保護人在叢林中穿梭時不至於受傷。此外，更妙的是，它還有個神奇的功用。

「我們到山上獵到山豬後，會以山豬的血塗在帽子上。」(AMI)

「這樣不但下雨時不會淋濕，甚至還能拿來盛湯呢，都不會漏！」(AMI)

阿美族的傳統家屋，牆壁通常是由三種植物所結實密合而成的，分別是內層的蘆葦、中間的茅草以及外層的箭竹，而藤條便是其中的關鍵，因為主要樑柱銜接處都是以黃藤來網綁固定，一定要這樣才夠穩固。這種原住民的傳統家屋，夏天涼、冬天暖，住起來頗為舒服。藤條除了網固樑柱之外，等颱風天一到，也同樣重要。

「為了怕屋子被強風給吹走，颱風來之前我們都會找 2、30 公尺長的藤條，在住家的四根主要樑柱子上給網牢固了，才能安心度過颱風。」(AMI)

談到房子，對部落而言，蓋屋從來就不只是一家戶的事，而是屬於全部落的事。過去可說是所有族人的共同大事。

「不管是哪家的房子要蓋，所有的階級一定會全部出動來幫忙，共同上山去砍伐材料。」(AMI)

族人若是有家中有屋子要蓋、要修，會先於每年的豐年祭時向最高階級報告，排出時間表後，所有階級的男子便全部出動，一起上山砍伐、下山蓋屋，大夥兒共同蓋好屋子之後，於完成的最後一天殺豬、喝酒、痛快吃肉，然再到下一家去忙去。

法國符號學者羅蘭·巴特的「符號學」論述中，強調符號的緣由來自文化，並且也釐清符號學涵構著語言學的角度詮釋文化，使我們瞭解生活的體驗，在於將文化轉化為符號圖像，讓人們容易體會與使用。由於歷史性的記憶，隨著時間的演變發展，很容易被遺忘或忽略，但透過某些被蒐集的歷史文物、文獻或碑文，被發掘、再組織與再解釋，便可以再重塑或建構那段被遺忘的歷史記憶，並以強化族人的集體記憶。一旦，具體媒介及記錄與參與互動的連結遺失，則此記憶也將被遺忘。

(二) 撒奇萊雅族－花蓮市撒固兒部落

對原住民而言，檳榔真是再重要也不過了，而且在不同族群的文化生活中，都扮演著重要的角色。通常都是招待朋友的最好心意，有時甚至是男方給與女方的聘禮，不過對撒奇萊雅族而言，檳榔意味著一種對祖靈招喚，有著這麼重要的意涵在，是其他各族所不曾見到的。

「在我們以前古時候啊，只有老人家可以吃檳榔，而且吃的是樹上掉下來的成熟檳榔，並不會刻意爬上樹去採。」(SM1)

「以前我們小時候，每天都一大早就到檳榔樹下報到了！」(SM1)

部落老人家牙口不好，所以只吃掉下樹的黃色檳榔，要吃時都是叫家中小孩去樹下撿拾，檳榔對族人很重要，所以家家戶戶在自家院子中都會種一些。而食用方式是以石頭把檳榔搥軟之後，再加上石灰，以及削下一些杜虹樹幹的皮一起吃。對撒奇萊雅族人來說，檳榔樹整株都有用處，檳榔心可以拿來煮湯、樹幹是蓋屋時的樑柱，而檳榔葉鞘則是拿來製成風車，是大型的祭祀場合中絕對不可缺少的物件，用來招靈。

檳榔葉風車之所以如此重要，是因為它共有四瓣，分別代表著天神、地神、生命之神、祖靈以及加禮宛事件中的民族英雄 Komod Pazik。

「我們所有的神明都包括在裡面了。」(SM1)

「而當風車隨著風轉動時，便有著『招風引靈』的功用，在，呼喚著神明及祖靈來到現場。」(SM1)

以撒奇萊雅族重要的祭典火神祭來說，現場可以看到檯面上擺滿了檳榔、都倫、酒等各種食物，食物面前則插上一整排的檳榔葉風車、一排的五節芒。五節芒的作用是為了防止不好的邪靈進來，而檳榔葉風車則相反，是引導好的神靈進來的信物。引領神明進場除了需要檳榔葉風車外，現場還會有一群祭司們，手上拿著整株的生薑、口中含著酒，然後再將酒噴到生薑上，他們一邊繞場、口中則不斷地噴灑酒水。

因為生薑是一種「鑰匙」，而酒水則為「引路」，當酒水噴到生薑上時，便是「打開天門」的意思。而天門一打開時，所有的神明都在上面了，此時主持祭典的頭目會喃喃地祝禱。

「天上的神明及祖靈啊，我們並沒有忘記你們，這裡所有的酒、檳榔及都倫，全都請你們享用並帶走吧！」(SM1)

招靈以及送靈，都是撒奇萊雅族祭典中相當重要的部分，因此檳榔葉風車也在祭典中扮演著非常吃重的角色，但為何它會成為引領神靈的信物呢？

「這是因為族裡耆老每天都要吃檳榔，對檳榔很有感情，所以即使死去之後也要用檳榔來祭拜、並以檳榔葉風車來招喚他們回來。」(SM1)

這種對檳榔的重視性，也讓檳榔葉風車在撒奇萊雅族文化中佔了一席獨特的地位。檳榔與原住民的日常生活的連繫最為密切，從每天的食用、親朋間的情感交流，甚至到死後，回歸人世的招喚，都與檳榔密密相連，原住民族與檳榔的這種綿密又悠長關聯，可由撒奇萊雅族的檳榔葉風車中，獲得了印證。

從個人情感到社會集體對於檳榔的情感下，可發現撒奇萊雅族人對於檳榔葉風車在人的情感之體驗過程中，需要放在背景脈絡中展示，才能呈現出效果，其所產生的感官經驗與記憶才是一種價值的所在，而符號本身起初是沒有意義的，之所以會有諸多互動的形式，以致於意義在變動過程中的逐步改變與浮現，都是由於符號被現實社會運作的需要。

結 論

透過本研究可了解原鄉部落之集體記憶，重點在於生活在此的「人」，其對傳統原鄉部落的重要性意義不言可喻，為避免後嗣族人遺忘祖先的歷史文化與傳統技藝、記憶，必須藉由各種方式如織布、釀酒、編物等，來強化部落族人的集體記憶，因為集體記憶強調是個體在社會脈絡的情境下進行記憶，屬於一種集體的社會行為，會透過個體或集體的方式來傳遞，某種程度在塑造族人的歸屬感和認同感，對部落的記憶一旦消失，不只影響使用行為，更會影響文化延續的部分，則必須將部落過去及現在的記憶保留下來。

未來，花蓮區農業改良場推動以「地產地消」為核心的部落農遊時，將更深入探討部落產業發展脈絡，與其歷史文化、傳統價值的集體記憶，讓族群的生活智慧、傳統制度、遷徙足跡等能透過此研究來加以延續，讓人們深刻體會族人當時的生活樣貌，回歸部落文化的源頭，提昇內化自我文化價值，增加文化的認識及認同，重塑部落文化的獨特性與自明性，如此才能使其生活脈絡、文化所蘊含的地方特質與特性，能成為後續發展部落休閒旅遊的重要依據。

參考文獻

1. 王明珂 1993 集體歷史記憶與族群認同 當代雜誌 91:6-19。
2. 李美華、孔祥明、林嘉娟、王婷玉譯 1998 Earl Babbie 著 田野調查社會科學研究方法 時英出版社 台北 p.454-455。
3. 邢玉玫 1996 社區記憶的建構對社區營造之影響分析~以台北市福林社區為例 台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
4. 胡幼慧主編 1996 民族誌研究法及實例質性研究理論、方法及本土女性研究實例 巨流出版社 台北 p.180。
5. 邱彭生譯 1993 Lewis A Coser 著 阿伯瓦克與集體記憶 當代雜誌 91:20-39。
6. 林瑞珠 2011 花蓮噶瑪蘭族新社部落重建香蕉絲傳統文化 原住民族季刊(冬季號) 4:43-44。
7. 吳睿淳 2012 花蓮達蘭埠部落之產業發展與集體記憶 東華大學自然與環境學系碩士論文。
8. 姚誠 1997 在鄉土發現歷史—論鄉土意識與歷史意識 鄉土史教育學術研討會論文集 p.116-143。
9. 畢然、郭金華譯 2002 Maurice Halbwachs 著 家庭的集體記憶 p.95 論集體記憶 上海人民出版社。
10. 郭肇立 1998 聚落與社會 田園城市文化 台北。
11. 溫振華 1995 台灣聚落研究的省思 中央研究院歷史所。
12. 劉其偉 1997 台灣原住民文化藝術 雄獅美術出版社 台北。
13. 瞿海源 2001 宗教 p.355-391 社會學與台灣社會 巨流出版社 台北。
14. 簡守邦譯 2000 Callinicos, A. 著 社會學理論思想的流變 韋伯出版社 新北市。
15. 夏春祥 1999 媒介效果與集體記憶 新聞學研究 58:295-298。
16. Bakhurst, D. 1991. *Consciousness and revolution in soviet philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
17. Bartlett, F.C. 1932. *Remembering: An experimental and social study*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
18. Coser, L.A. 1992. Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945, in L.A.Coser(ed.), *Maurice Halbwachs: On collective memory*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
19. Hobsbawn, E. and T. Ranger. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
20. Halbwachs, M. 1980. *The collective memory*. Trans. by F.J.Ditter and Uida Yazdi Ditter. Harper & Row New York.