

第參章 節慶活動與地方傳統

人充滿勞績，但還

詩意地安居於大地之上

（荷爾德林的詩，引自海德格《人，詩意地安居》：73）

民國九十年上半年，公共電視台曾放映「城市之遠見」之節目，一系列地介紹諸多國家重要城市之發展，其中某一集介紹日本的小鎮古川町，或許由於日本與我國社會文化背景較為類似，或許由於國內許多熱心於社區營造的人士曾前往考察，該集特別受到社會各界之重視。古川町對於整體地方環境之維護至為良善，對傳統文化之傳承不遺餘力，在該集節目的最後，介紹該鎮精彩至極的「起太鼓」節慶活動，節慶活動舉辦時全鎮居民皆熱烈地參與，那種極具魔力之融入感不但令筆者心嚮往之，更進而思考節慶活動與地方傳統的關係。

或許吾人可將節慶活動視同大樹，它之所以能生長得非常茂盛，是因為其根系深入於肥沃的土壤中，吸收豐富的養分所致，而這個沃土正是地方傳統，因此，吾人切勿只注意到形貌各異的樹木，卻忽略了大地之母才是孕育萬物之本源。

當人們說出「不同的歷史背景、不同的文化、不同的環境會產生出不同的節慶活動」這種常識之論時，事實上已意涵著「節慶活動（特別是民俗節慶）與地方傳統之間的關係非常密切」；有關此點，吾人

可以作歷史考據追溯民俗節慶之緣起，或做人類學的查考探討其於近代之發展，皆不難發現各個民俗節慶與地方傳統之間千絲萬縷之關係，而這也是諸多學者（特別是台灣的民俗學者與大陸的文史學者）的研究取向^一。

然而在這個現代化的社會中，傳統的意義為何？傳統是否尚能維持？應該如何維持？或該不該維持？這些都是值得吾人深思的課題^二。本章擬由最基礎的哲學取徑切入探討，逐漸落實到地方傳統與節慶活動之具體實例。第一節由數位哲學家對人類生存境遇之思考，論述地方傳統的意義與重要性。第二節論述社區發展與節慶活動之關係。第三節略述地方傳統節慶活動之形貌與變貌。第四節略述現代社會與後現代社會的節慶活動。第五節小結本章「地方傳統」之概念。

一、地方傳統的意義與重要性

本節擬引述狄爾泰、胡塞爾、海德格、高達美四位大儒的某些重要哲學觀點，由這些較為鉅觀且基礎性之概念，進而落實到對地方傳統之討論。

張旺山（1986：227-241）指出狄爾泰(Wilhelm Dilthey,1833-1911)借用黑格爾的「客觀精神」概念來界定「歷史世界」概念，而以「客觀精神」表示人類精神或生命的各種客觀化現象，狄爾泰在 批判中指出：

「客觀精神」這個概念，我指的是存在與個體間共通性在感覺世界中客觀出來的種種形式。在這種客觀精神裡，「過去」對我們而言，乃是持續不變的「現在」。客觀精神的範圍包括了生活方式、交往的形式、社會所形成的目標系統，乃至道德、法律、國家、宗教、藝術、科學和哲學。

而吾人由狄爾泰以下這段話，更能肯定「客觀精神」不僅是相互溝通與了解的基礎，同時也是表現之所以可能之基礎：

在客觀精神領域裡，每一個生命表現都表達了一個共通的東西。每一個字、每一個句子、每一個表情或客套話、每一個藝術品、以及每一件歷史行為之所以可以了解，乃是因為有一種共通性，將表現出這些東西的人和了解這些東西的人連結起來；每個人都是在一個共同的領域中體驗、思考、行動，也只有在這樣一種領域裡，才能進行了解。一切被了解的東西，都會帶有這種共通性之「熟悉的印記」。我們就生活在這個範圍中，這種範圍隨時繞著我們。我們都在這種範圍中受到薰陶。在這個歷史的世界，為我們所了解的世界裡，我們到處都很熟悉，我們了解這一切的含義和意義，我們自己就交織在這些共通的事物中。

潘英海將狄爾泰的理論做了相當有系統的整理，在其博士論文中（Pan：70-77）有云：

吾人所生活過的體驗乃是文化傳統的一部分並與其密切關連。文化或歷史傳統提供我們整合回憶、想像及意義的基礎。這便是狄爾泰所言的「共同經驗」(the common experience)或「源生於特定人群之共同信仰」,這乃是對生命歷程、價值判斷、行為準則、目標與良善的定義之確認。由此觀來,「體驗」(Erlebnis)為人們的「共同經驗」,乃是處於特定時空且互有關連之人群的共同歷史。狄爾泰在學術晚期對體驗之研究相當重視「地方性」(localization),或依人類學家 Geertz 之說法「地方性的知識」(local knowledge)。所有人之體驗皆為「空間與時間所決定」,或「將人們生活的時空秩序地方化」因為「生命乃是受實際外在制約的人群互動之涵構」。基於地方化的歷史/社會/文化的涵構,狄爾泰「體驗」的概念提昇到人類學反思之另一高度,使吾人在了解的地方中擴展更大的自我。

胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)在《歐洲科學危機與超驗現象學》一書對於歐洲文明做出直指核心之批判,並提出所謂「生命世界」(Lebenswelt)¹之概念期以導正文明之危機,茲摘略蔡美麗(1990: 149-160)對「生命世界」的意義之闡述:

總括而言,所謂作為「日常生活世界」的「生命世界」,在胡塞爾心中,事實上是未經科學化、抽象化、理論化前,日常人在自然態

¹ 有的學者(如沈清松 1990a: 217-221)係將“Lebenswelt”譯為「生活世界」。

度中碰觸到的世界。其中一個特性是它是一個未被專題化，而所有「專題世界群」卻由它而育發出來的世界。作為一個具體的人群生活於其中的世界，相應於一個具體的人的知、情、意各個側面的需求而發生的各種目標、主題、趣味可以相互不排斥地並存並交纏在這個世界之中。其次，相對於具備了客觀而絕對的真實性的自然科學世界，「日常生活世界」是個未被客觀化的世界。這是說，在這個世界中，人類的知、情、意三種意識能力並未解分開來，故而實用的要求，種種慾望與主觀的好惡時常會影響到認知的方式及取向，所有的真理都是主觀而相對性的，是個環繞著具體的人而存在的世界。最後，這個先於一切主題化世界而存在的「日常生活世界」，是一個知覺世界。胡塞爾認為，這個知覺世界是認知主體透過與他有著直接或間接關係的別人磋商而形成，是一個充盈了別的主體主動性的架構與運作的成果的世界，或者，也可以稱之為是所有人類共有的，存在於主體群中間的世界。

由胡塞爾現象學開展出來之詮釋學，嗣後則以海德格(Martin Heidegger,1889-1976)及高達美(H. G. Gadamer, 1900-)所發展出來之詮釋學格外值得重視：沈清松(1990a：302-308)對其詮釋學之闡釋：

海德格主要關心的是透過對於「此有」(Dasein)的詮釋，展現所

謂事物本身，而「事物本身」就是「存有」(Being)。人生的意義即在讓存有（道）在我們人存在的歷史中開顯出來，只有在真正顯現存在時，我們才能實現人生的意義，才是一個真實存在者。在海德格的分析中，他認為人的存在有三個最基本的結構，且都是以原始方式在呈顯存有，都是道不斷在我們的存在中開顯的程序。第一個結構是「境遇感」。第二個是「理解」。第三個是「表詮」。由於透過境遇感、理解、表詮，存有即在人身上不斷的顯現出來，而這也是存有開顯與發展的一個歷程。海德格所謂之理解是對未來的可能性之把握，但高達美則認為在理解時有一種「視域」(horizon)構成吾人理解的背景，這視域不只是未來的可能而已，它同時是由過去歷史傳統所造成的。高達美反省西方啟蒙運動的三大精神：(一)強調理性，(二)否定傳統。但是否定傳統即喪失了令吾人所以能理解的視域，而令純理性所能理解的作用亦成為不可能。所以高達美認為所謂「現代」並不與「傳統」對立，而是要以嶄新方式來形成新的傳統，任何詮釋者皆不能不從自己的時代出發，亦即從現代來詮釋傳統，但真正達到理解之時，則會對二者形成「視域的融合」(fusion of horizon)。離開了傳統，我們所創造的也只是在時間中凸顯的一個片段而已，這些孤立的造作與歷史是完全銜接不上的，這樣文化的發展也會步入貧乏化與片段化的困境中。

此外，沈清松（1990b：63）有云：

海德格曾經深刻地指出，人的居存就是在「護存大地，接受蒼天，引領人類，等待神明。」。天、地、人、神四相合一，世人的居存空間的根本結構，顯豁出人的生活空間的深度、張度與境界。德國詩人赫德齡（Holderlin）嘗謂：「人之居也，如詩。」海德格進而予以闡釋，指出所謂詩意的居存，旨在凝聚四相，展現存有。²

吾人由以上摘引之四位大師之讜論，不論是重視歷史之狄爾泰所提出之「客觀精神」概念，胡塞爾所提與「日常生活世界」意旨相通的「生命世界」概念，海德格對於「此有」（Dasein）與「存有」（Being）的詮釋，對天、地、人、神四相合一之重視，或高達美強調「傳統」與「現代」融合的理念，其論述之層面與方向固然有異，然而其核心精神確有相通之處，率皆重視歷史與傳統、存在的意義、日常生活世界、地方性之精神、在大地詩意安居等（筆者將這些特質統稱為「地方傳統」），而這個「地方傳統」正是人類的表現、詮釋、創造、理解、溝通、體驗等之所以可能的基礎。吾人若暫時不考慮諸多節慶活動不

² 海德格強調「定居」的精神，他於「建居思」一文中指出「然而，『在大地之上』已經意味著『在蒼穹之下』，這兩者都意味著『依然面對神靈』，而且包括『屬於人類的彼此依存』。作為原本的渾然一體(primal oneness)，大地和蒼天、神和人四者相連歸一。四相不分渾然整一，我們謂之四位一體(fourfold)。人是通過定居才納入四位一體的。但定居的基本特徵是赦免和保存，人類定居則採取保護這四位一體之本質的『在』和『顯現』的方式。相應地，定居保護也是四位一體的。在拯救大地，接納蒼天，恭奉神靈和承認人性中，定居呈現為對四位一體給予四位一體式的保護。」（陳伯沖譯，1992；季鐵男編，1992：51-52）。

同的形式，而由比較深層結構的層面觀之，事實上節慶活動原本就是某個社會文化的表現及展演的方式，藉以達到溝通及創造之功能，而人們在參與的過程中則得到體驗及理解，進而可以再創造與再呈現，使社會文化獲致蛻變與新生。準此，吾人如果未能把握住歷史與傳統、存在的意義、日常生活世界、地方性之精神、在大地詩意安居等「地方傳統」的精神，卻奢談「節慶活動」之規劃，頂多只能製造出一些與節慶活動本質無關的「類節慶活動」，這些活動正如同無根的樹木，非常易於枯萎；然而吾人也不能忽視「類節慶活動」的存在，因為假以時日，如果其能逐漸與「地方傳統」融合，它仍有可能成為新興的「節慶活動」，成為一個需要持續維護的「新傳統」。

二、社區發展與節慶活動之關係

上一節係鉅觀地由哲學之觀點指出「地方傳統」之重要性，本節將討論的範圍縮小，主要由人文地理學之角度探討「地方」(place)的意義與重要性，進而論及社區發展與節慶活動之關係。

段義孚(1977, 1998 中譯: 1-5)指出:「『地方』(place)是安全的，而『空間』(space)是自由的。我們都想倚賴地方的安全而又追求空間的自由。『空間』和『地方』這兩字彙必須相互定義。從地方的安全性及穩定性，我們感覺到空間的開闊和自由，及空間的恐怖，反之亦然。」又云(Ibid: 143-148):「『地方』有不同尺度的存

在。鄉土為一個極重要的中型尺度的地方。它是一個區域，包括城市或鄉間，只要是夠大而足以支持人們的生活。對鄉土的附著性可以是很強烈的。人類團體幾乎皆趨向於把自己鄉土視作世界的中心。對鄉土極深的附著，看起來是全世界的現象。它並不限於任何特定的文化和經濟體系，它在有文字和無文字的人們、狩獵、採集、定居農民和城市居民中都有發現。地方是愛的記憶之所在，也是鼓舞現在的光輝所在。地方是永久性的，所以使人安心，因為人在其中可以看到自己的弱點，也看到機會和各處的改變。」。

Relph (1976 : 63-89)相當強調地方的多樣性與意義性。他指出「地方感」(sense of place)最基本的意義為辨認不同的地方及區辨一個地方之不同特質的能力。有些地方可能是真實的、純粹的，或是不真實的、虛構的、人工的，吾人可由現象學及存在哲學取徑探討這些有關真實性的概念。地方的「真實性」涉及「存在的形貌」(a mode of being)，亦即海德格所稱之「此有」(Dasein)，其能確認一個人本身存在的自由性與責任感。一個人的可能性就在他自己，因為他直接呈現在這個世界中。在真實性的存在狀態中，一個人的生命完全知曉此基本的與無可逃避的關係。相對於一個真實的人願承擔其存在的責任，而不真實的人則想設法將責任轉移給模糊的外在因素，因此而避免受到責備。準此，對地方之真實性的態度乃是直接而真實地體驗地

方特質複雜的整體，既非受到一系列獨斷的社會性與知識性的潮流介入，以致扭曲到人們的體驗，也不依循某些刻板的舊規。³

所謂「真實」(Authenticity)意涵對世界開放並意識到人的處境，而「不真實」(Inauthenticity)則對世界及人的可能性封閉，後者之存在情態基本上是刻板的、人工的、不真誠的、由他人所規劃的，而不是直接反映其真正的信仰系統。準此，吾人可將「地方」視為具有真實特質之環境，而相對於具真實性的「地方」(place)，「無地方性」(placelessness)則是不真實的，其表現在景觀方面缺乏多樣性及意義性，即缺乏意向性之深度，只能提供普常及庸俗之經驗者⁴。

諾伯舒茲(1980, 1997 中譯: 1)指出:『『存在的立足點』和海德格所提的『定居』(dwelling)係同義字。『定居』就存在的觀點是建築的目的。人要定居下來，他必須在環境中能辨識方向並與環境認同。簡而言之，他必須能體驗環境是充滿意義的。所以定居不只是『庇

³ “Dasein”的意涵相當不容易說清楚，沈清松(1990: 317)極扼要指出「此有(Da-sein，作者按：意即人的存在呈現存有於某一小我，而同時又對存有開放)」。Jo

海德格在其經典著作《Sein und Zeit》(英譯《Being and Time》)中對“Dasein”與“Authenticity”的關係有極大篇幅之論述，如「Anxiety throws Dasein back upon that which it is anxious about —its authentic potentiality-for-Being-in-the-world. Anxiety individualizes Dasein for its ownmost Being-in-the-world, which as something that understands, projects itself essentially upon possibilities. Therefore, with that which it is anxious about, anxiety discloses Dasein as Being-possible, and indeed as the only kind of thing which it can be of its own accord as something individualized in individualization. Anxiety brings Dasein face to face with its Being-free for (propencio in) the authenticity of its Being, and for this authenticity as a possibility which it always is。」(Macquarrie & Robinson: 232)

護所』，就其真正的意義是指生活發生的空間是場所。場所是具有清晰特性的空間。古時候『場所精神』(genius loci or spirit of place)一直被視為是人所必須面對的具體的事實，同時在日常生活中亦必須與之妥協。」又云(Ibid:2)「存在的意義有深奧的根源。這些意義取決於我們的「在世存有」(being-in-the-world)的結構。環境最具體的說法是場所。一般的說法是行為和事件的發生。」(Ibid:22)

「人類的認同必須以場所的認同為前提。認同感和方向感是人類在世存有的主要觀點，因此認同感是歸屬感的基礎。」(Ibid:168)「一般而言，意義是一種精神的函數，取決於認同感，同時暗示一種歸屬感。事實上，若不考慮地方性而幻想的任何事件是沒有意義的。」^四。

本節上引之學者論述之重點，厥為「地方」(或稱「場所」)的重要性，人惟有於「地方」定居，才能有歸屬感、認同感，並存在於真實性的生活中。準此，本論文基本上係以「真實性」用於指涉「地方傳統」這個核心概念，換言之，係以「地方傳統」賦具「真實性」作為理論推演之基礎。

然而「地方」這個人文地理學之概念若落實到日常性的人間，往往就是吾人指稱的「社區」，至於「社區」的範圍並非固定的，其可小至鄰里也可大到整個都市，總以居民的歸屬感與認同感為衡準。

由於「節慶活動」本身並不是一個明確的研究領域，因此嚴格以

觀，並無屬於「節慶活動研究」特有之理論體系，然而節慶活動又與觀光、儀式、展演等領域有極密切之關係，因此亦得適度採借其他領域之理論觀點，再加以融合運用，俾使觀照的層面更為周延。以下摘略數位觀光學者於社區與節慶活動之關係的看法：

Murphy (1985 : 104)指出許多旅遊目的地為吸引觀光淡季遊客之造訪，當地社區在此期間發展並促成某些特殊的活動或慶典，這些慶典或活動可能源於地方上之傳統節慶活動或人為刻意創造出來者，以便吸引觀光客。有些案例已發展為全國性或國際性之大型活動，如魁北克的 Winter Festival, 紐奧爾良的 Mardi Gras, 慕尼黑的 Oktoberfest 等，而即使中小型之特殊活動也有助於在淡季刺激觀光，終而對觀光當地的經濟有所助益。

Smith (1990 : 129) 指出節慶活動乃是促進社區發展的有利因素，例如激勵有經驗的志工、提昇自主的社區意識、促成社區休閒設施之設置，此外也具有「社會乘數效應」(social multiplier)、「效益螺旋攀升」(beneficial spin-offs) 等效益。然而，吾人在以節慶活動發展觀光時，也須仔細考量其對當地社區之社會經濟各層面之影響。

王育群 (1999 : 6-17) 則在討論到「節慶活動在觀光發展上所扮演的角色」時指出 (1) 節慶可視為觀光客主要吸引力。(2) 節慶觀光的消費對地方經濟非常重要。(3) 節慶可強化當地觀光形象。(4)

節慶可克服氣候之障礙。至於在「如何使節慶活動有效地增加觀光吸引力」方面，「節慶活動規劃須與當地文化資產取得關連」也是重要的原則之一。由此可知社區發展是可以與觀光發展相輔相成的。

廣義言之，由於節慶活動乃是社區生活中之一種儀式，準此，人類學者對於社區與儀式之關係的看法亦有助於詮釋節慶活動。

Alexander (1997：139-159)認為廣義的儀式即為某種展演，不論其為安排好的或即興的。儀式可將日常生活轉變為替代性的涵構，在此日常生活皆產生變形，傳統的宗教儀式為日常生活開顯終極性的真實，或某種超越性的存在或力量。儀式是立基於人類世界之日常生活的。儀式的塑造與再塑造的能力係基於其創造自我、社會、世界與宇宙之體驗的能力，其能強化傳統也能激發全新的觀點與生活形態。儀式乃是源於人們日常生活的經驗形變而成，因此，儀式乃是「活出來的體驗」(lived experience)，而不只是日常生活體驗之象徵而已。

Turner 則認為儀式為社會變遷的動力，特別是有助於創造「交融性的」(communitarian)社會涵構。為了回應社會衝突、社會瓦解等對於社區之威脅，社區須定期舉辦儀式，使社區獲致新生。Turner 將社區定義為直接、開放、及平等的關係，認同普遍的人性及對公益的促進。他將人類社區及日常生活中之社區效益視為人性之基本需求。人類社區與社會結構皆很重要，而儀式主要是在日常世界中創造「交融

性的」社會涵構，經由「中介性」，可將日常生活中之認知體系暫時懸擱，人們得以由社會分類與社會責任中「解放」。

三、地方傳統節慶活動之型貌與變貌

本節先簡略引述近年來我國推動之「社區總體營造」政策，由於其與地方傳統之關係至為密切，可作為探討地方傳統之型貌與變貌之基礎。

文建會（2001）出刊《台灣社區總體營造的軌跡》一書，回顧由八十二年「社區總體營造」理念之提出，八十三年落實為政策，以至推動迄今之成效^五。由於其涉及之層面極廣，茲僅摘引部份重要之理念與背景，俾了解在推動社區總體營造時，民俗廟會祭典與地方生活文化的展現所扮演之角色。

在社區共同體意識方面：所謂「生命共同體」的意涵即是英文中向來被譯為「社區」的 community 一詞。其實社區的本質不可侷限於空間或建築單位，而是一種社會性的共同體。然而，共同體意識要如何養成呢？文建會前主委申學庸女士在「文化建設與社區倫理的重建」的報告中，曾經指出：在社會急遽發展的過程中，傳統社會結構的內聚力消失，使得社區共同體意識與社區公民倫理無由建立。文化建設的一個重要目的，即是透過社區意識與社區倫理的重建，培養國人的共同體意識，建立人與人、人與社區、社會和國家之間的現代權

力義務關係。

可供作為社區總體營造切入點的議題，包括生活問題的解決、社區環境景觀的改善、古蹟、建築、聚落與生活空間的保存、地方文史、人物、傳說、典故之整理呈現、民俗廟會祭典與地方生活文化的展現、社區藝文聯誼活動、社區終身學習活動、增進地方福祉的合作事業、地方特有產業之開發與文化內涵的提昇、生活商店街的營造、社區形象與識別系統之創造、地方文化旅遊品質之精進以及國際小型活動的舉辦等等。如上所述，「社區總體營造」為八十年代以來我國最重要之文化政策，雖然其推動之諸多案例有成功的也有失敗的，然而整體而言，其對地方傳統產生既深且廣之正面的影響。

筆者認為，當「地方傳統」的時空仍處於「地方」之涵構時，確實是「地方」的「傳統」，然而如果將其時空移置，這個「地方傳統」也極可能產生形變，恰如古人所云「淮南為橘，淮北為枳」。例如，元宵節時，平溪鄉放天燈及鹽水蜂炮原本都是地方傳統的慶典，然而由於這兩種活動皆深具吸引遊客的特質，因此，近年來國內各地諸多節慶活動之舉辦亦經常引入此活動，然而如此一來，即相當程度地改變該活動之意義，往往使原本具有地方祭典意義之節慶活動轉變為純粹觀光化的展演（事實上任何「地方傳統」也都或多或少受到觀光之影響，只不過一般而言，其影響之程度確實小於時空完全移置之展

演)。這種形變之過程大致上係由「地方性」轉變為「無地方性」，由「祭典」轉換為「觀光」，將「鄉土活動」整編入「都市性或國際性之活動」，這樣的轉變是深具意義的，有關其轉變的機制及意涵值得吾人深思。

另外還有一種情形是將各地的日常生活集中到某處展演，即成為某處之「節慶」。最知名的為美國華府的「民俗生活節慶」(Folklife Festival)便是。由 1967 年迄今，每年夏天（七月四日美國國慶前後），史密士索尼亞機構(Smithsonian Institute)皆會在華府國家大道(National Mall)舉辦為期兩週之民俗生活節慶。這個節慶活動強調民俗的、部落的、職業的、地區性的傳統文化，一般而言，屬於非菁英的及非商業性的形式，主要係源於世界各地及美國的基層社區。對史密士索尼亞機構而言，其辦理此「民俗生活節慶」係秉持著這樣的理想：「當許多國家仍在恐懼某些文化、對於少數民族缺乏寬容、窄化可接受之價值觀，或抱持種族主義、反猶主義等各種形式的文化歧視與仇恨時，這個節慶活動也象徵美國對於多元文化的鼓勵，而非強調同質性的、單一性的國家（或人類）價值。」現今這個節慶活動已經變成全國性甚至國際性的「文化再現」(cultural representation)之模式。整體而言，這個節慶活動受到相當正面的評價^六(Kurin 1998)。

吾人由史密士索尼亞機構所舉辦之「民俗生活節慶」案例可知，

時間空間之改變會造成活動意義之轉變，然而其轉變的方向是正面或負面仍受到許多因素之影響，頗難以一概而論。史密斯索尼亞機構因為具有足夠之研究策劃資源、組織協調能力、以及龐大的財力，使其能夠在華府設置諸多幾可亂真之「日常生活」舞台，如牧場、油井、稻田、染坊、船屋等，讓展演者能夠在「擬真」之環境中展演，雖然在鉅觀的時空涵構中吾人仍可質疑其「真實性」，但在較微觀之場景方面仍具相當之「真實性」，因此其對於遊客之教育功能確實不能抹煞，也因此能夠達成其原先之理想。然而若是其他機構也具有同樣的理想，但是其研究資源、組織能力、物力財力等卻又有所不及者，則其所辦理之結果很可能與理想相距甚遠，例如變為只是各地「民俗攤位」的集合，而這卻似乎正是國內許多節慶活動之通病。人們若多參加幾次節慶活動，很可能在腦海裡面留下之最深的印象就是「民俗攤位」，而且其內容幾乎大同小異，相當難以達到正面的社會效益或文化功能。

四、現代社會之節慶活動

Sutton-Smith & Kelly-Byrne(1984：8)指出不論傳統或現代社會的節慶活動場合，皆具某種遊戲性，至少其皆與社會中之經濟、政治或習以為常的領域有異。一般而言，傳統社會之節慶活動只要是適當年齡及性別者皆須參加，而現代社會之節慶活動，人們對於是否參加較

具選擇性，故幾乎可將其定位為休閒活動。

Rojek (1995 : 1-11) 將資本主義、現代性、後現代性三種社會結構與休閒的關係做了相當深入的闡釋。在資本主義社會，休閒與文化被商品化的過程所塑造，例如，運動的發展已由遊戲與觀看轉變為付費與觀賞，準此，有關資本主義中之休閒研究特別關切人們抵抗商品化與均質性的方式。在以現代性社會為主要脈絡者，強調兩組相抗衡的力量，一方面強調秩序與控制，一方面強調失序與片段化。休閒活動表現為一系列飛逝的關係性，其可產生厭煩、挫折、與緊張，亦會產生興奮、刺激、與快感。休閒工業被描述為一個永不厭倦的經理人，獻身於對娛樂的崇拜。將休閒視為自我提升之方式的觀念常被嘲笑，反倒是娛樂工業之催眠特質甚受強調，休閒活動則被視為填塞消費者空虛時間的方式。至於後現代的休閒，強調高級與低級文化階層區別之消解，無法抗拒之折衷主義與符碼的混同，社會互動中戲仿、姿態、遊戲的浮現，建構主義者有關自我提升與烏托邦概念之態度逐漸消亡，休閒活動無深度性與透明性，追求誘惑的本身即是目的，作者與消費者間之區別亦已瓦解。因之，後現代休閒是沒有承諾的存在，與豐饒有關卻沒有選擇的自由。然而，通訊系統的多種功能與相對的低廉性已被用於擴展休閒選項，諸如電腦網路已形構出「虛擬實在」(virtual reality) 之空間。

Rojek 雖未直接談到資本主義、現代性、後現代性三種社會形構中之節慶活動，然而由於節慶活動為廣義休閒中之特定類別，準此，吾人亦可借採 Rojek 極具洞察力之觀點，探索有關當代社會的「節慶活動」活動之議題。

有關文化、再現與地方感之辯證關係，黃麗玲、夏鑄九（2000：29-48）提出頗具批判性之看法：「『全球』與『在地』這組關係必須以更辯證的方式加以處理。如 Castells 所言，全球化的流動空間的增強，同時也引發了作為文化抵抗所確立的尋根願望。這種文化認同的浮現，同時也改造了社會運動的內容。」。

「城市中的少數民族社區的異質文化同時也被整編成為觀光旅遊的主題，成為城市資本積累的新場域。這是資本整編地方認同的新型態的表現向度之一。在全球經濟中文化生產與消費的強化，使資本更積極與靈活地操縱『文化差異』，成為它彈性生產、適應分眾市場的一個籌碼。一些資本家不再像前一歷史階段，運用捨棄地方文化特性，以地方為對象來生產及促銷標準化產品的作法，反而使用一種逆向操作的策略，將原先邊緣化的社區加以重構，甚至『發明』

（inventing）地方特色與傳統，在此過程地方的『抵抗』（resistance）則有可能被吸納，進一步整編到新的資本積累體制中。」。

「而在台灣的『國際化』過程中，『文化』則被定位為重要的表演

工具。種種小型、主題式的博物館的指定以及藝文展演場地的擴展(如中正二分局派出成為小劇場的演出場所) 與企業及民間團體不斷地舉辦的街道慶典(street fair)中,雖然一方面試(圖)將台北建構成為一個具有集體記憶的城市,但也同時突出了透過藝術活動營造出『國際城市』——另一方面也是政治人物對自身未來的意圖。」

在研究「後現代」的某些現象時,有些學者是以「後現代社會」相對於「現代社會」作為立論的基礎,然而本論文基本上認為當代台灣社會是為「現代社會」,但在此「現代社會」中仍保留諸多「傳統社會」之特質,並揉合很多「後現代」之文化特徵。換言之,「後現代」乃是「現代社會的某些文化現象」或「現代社會之變貌」,但並沒有所謂「後現代社會」之存在。因為,不論是「傳統社會」或「現代社會」皆有相關之文化、政治、社會、經濟等條件作為其成為「社會」的基礎,但所謂「後現代」似乎仍無這些因素作為基礎,因此若將其稱為「後現代社會」並不妥適。

五、小結地方傳統之概念

吾人由前述諸多學者之卓見與案例舉隅,大致上可以得到如下之簡要之結論:

(一)「地方傳統」非常重要,因為那正是人類的表現、詮釋、創造、理解、溝通、體驗等之所以可能的基礎。而節慶活動原本就是

某個社會文化的表現及展演的方式，藉以達到溝通及創造之功能，而人們在參與的過程中則得到體驗及理解，進而可以再創造與再呈現，使社會文化獲致蛻變與新生。因此，節慶活動與地方傳統的關係至為密切。

人們生存的意義攸關於其存在狀態之真實性，而「地方」正是「真實」的場所，是人們身心歸屬與認同之所在，在此人們得以「詩意地安居」。

（二）「社區」乃是「地方」之人間性的概念，國內外諸多社區以節慶活動凝聚地方意識及承襲地方傳統，也有諸多社區係以節慶活動作為發展觀光之方式，或成為社區總體營造策略的一環，至於其正負面之影響，因個案之不同而有所差異。

（三）在現代社會中，社會變遷極為快速，因此，傳統不能（也無法）僵固不變，然而如何在與時俱變的過程中，維繫其地方精神於不墜是極為重要的課題。

（四）在現代社會中，地方傳統節慶活動可能因為時間空間的轉移、觀光事業之擴展、大眾傳播媒體之影響、政治經濟因素的介入等，使節慶活動的形貌產生諸多的變貌，其趨勢與社會意涵非常值得吾人重視。

茲列舉數位學者之觀點如下：

- 劉還月（2000）指出「歲時節俗」是某個地區的一群人，因應環境與一年四季氣候的變化，而衍生出的生活方式、祭祀行為與特殊節慶。這些因為人類生活而誕生或與別的地區或族群互動而來的活動，大多有理可循，茲試舉數個重要的原則：

1. 歲時節俗乃是人類為適應環境而衍生的生活習俗，但因各地地理環境略有差異，故形成的習俗亦有變化。
2. 歲時節俗明顯地反應出季節和氣候的特性。
3. 民俗節俗必須具有反覆的實踐性。
4. 歲時節俗的生滅與傳承，除了傳統的建構之外，外在環境的改變，也是相當重要的因素。
5. 除非是大規模的村落遷徙，否則難以將原來的歲時節俗全盤移植到新地方，反倒是遷移之人須融入環境之中，接納該地的歲時節俗。

- 阮昌銳（1991）指出「世界上，任何一個民族，不管是原始或文明都有一套屬於自己的歲時節慶，民俗學者稱其為『年的週期』（Year Cycle），這些節慶都與該民族的生產方式和生活環境有密切的關係，而根據各民族生活的需要在一個年的週期中設定不同的節慶。」

「我們民間亦依據氣候和農事的展進而安排各種節慶，這些節慶原為傳統的農業社會而設計，因此，具有特色。這些特色有助於我們了解傳統節慶的內涵。」

- 巫瑞書（1999）指出「民俗節日主要起源於宗教祭祀活動，或者農事活動，或者民眾娛樂活動（含男女社交擇偶在內），或者重大歷史事件。因而，歲時節日的形成因素及其節日類別，大致亦為三個方面，即宗教、農事、歷

史。」

「在漫漫歷史長河中，源於民眾歷史情感的積澱，上層社會人士的倡導，宗教思想觀念的滲入，神話傳說的薰陶，民族（遠古上古三大部族集團及唐宋以降的單列民族）文化的交流融合諸多社會因素的作用，使得一些古老的傳統節日在流行過程中，發生了衍變、派生或者潛存、消失的錯綜複雜的現象。」

- 林永匡、王熹（1995）指出「中國古代，以農立國。農業生產活動、農事收成的好壞，也就理所當然地成為人們日常生活中，所矚目的中心和『興奮點』。中國古代，內涵豐富的『節令文化』活動本身，不僅直接源於農業生產，且貫穿於農事活動的全過程。隨著歷史的延伸，農事活動的進步，這種文化更得以不斷豐富和完善，且更加多層次、全方位發揮它的功能和效應。」

「通觀中國古代，從先秦時期到明清時代 前期的節令文化活動，多與農業生產緊密結合，因此，它的生產、經濟、政治色彩十分濃厚；而到後期，它與各種民間年節活動相結合，加之城市經濟的發展、商業的繁榮，致使它的民俗、娛樂、交遊、禮儀等文化、政治、禮教特點，更為突出。」

「古代的節令文化活動，一直存在著地區、地域性的差異。但是，隨著地區性經濟的發展、區域文化的繁榮，不僅使這一文化活動中的地方特色更為顯著和突出，而且，還派生出一些地方性節日。」

^二傅鏗、呂樂於翻譯愛德華 希爾斯（1992）一書之序文中指出，「傳統」是圍繞人類的不同活動領域而形成的代代相傳的行事方式，是一種對於社會行為具有規範作用和道德感召力的文化力量，同時也是人類在歷史長河中的創造性想像的沈澱。傳統是一個社會的文化遺產，是人類過去所創造的種種制度、信仰、

價值觀念和行為方式等構成的表意象徵；它使代與代之間、一個歷史階段與另一個歷史階段之間保持了某種連續性和同一性，構成了一個社會創造與再創造自己的文化密碼，並且給人類生存帶來了秩序和意義。

^三當吾人屈從於「無地方性」時，同時也喪失了「地方感」，而其「不真實」則特別表現在「被他人所宰制」(dictatorship of the “They”)上，這又隱涵了平板化所有存在的可能。在依隨著流行的大眾態度與行動時，掩蓋了真實的反應與體驗。這些平庸且膚淺的價值係借引自某些外在的源頭，基本上對地方的認知缺乏深刻及象徵性的重要性與認同感，它在社會層面上未經批判就接受某種刻板形態，採擇某種智性或美學風尚但並無真正的情感投入。在不真實的體驗中，地方僅被視為具有或多或少功能性的特質，這樣的體驗是偶發的、淺薄的、不完全的。對地方之不真實的體驗，或是不自覺的，其源於某種對大眾價值的未經批判的接受；或是自覺的，基於客觀主義者對科技與效率的追求；前者屬於「媚俗」(Kitsch)，而者屬於科技崇拜。

^四很顯然地，場所是存在所不可缺少的一部份。一般而言，場所都會具有一種特性或「氣氛」。因此場所是定性的、「整體的」現象，不能夠約簡其任何的特質，諸如空間關係，而不喪失其具體的本性。因此構成了住所的基礎。我們必須重申人最基本的需求是體驗他的存在是具有意義的。疏離感最主要是由於人對於構成其環境的自然和人為的物喪失了認同感所引起的。這種喪失也阻礙了集結的過程，因而種下了我們實際面臨到的「場所淪喪」的禍根。物已變成是用後即丟棄的消費客體，自然則被視為是「資源」。人不可能完全由本身創造意義。人係生活世界裡的一部份，無法在真空中構想出意義。意義必須成為涵蓋自然要素的整體的一部份。世上所有經由人所創造的物，存在於天地之間，都必須顯示出這種關係。如此一來，所創造出來的物便根植於地方性，或至少是一般所言的自然。

^五歸納八十年代台灣的文化政策，可說是「由中央到地方」，一種以「地方」為主

軸的文化政策思考取向。簡言之，「文化政策」從過去意識形態與傳統狹窄觀點的束縛中解放出來，文化開始由抽象的概念落實在民眾生活內容中。此外，文建會也從整合性的角度重新思考國際化的意義和形式。新時期的文化政策不僅要讓地方有能力辦好國際活動，更應該讓國際活動成為地方傳統的一部份，成為地方文化產業發展的基礎。這才是 GLOCALIZATION 的真正意義所在。

在文化、產業與地方綜合發展計劃的結合方面：「文化產業化」的目標是要將文化和藝術活動本身及其產品作為地方產業來發展，或運用原有和新開發的文化藝術活動和產品作為基礎和誘因，促成以文化藝術來進行社區營造和重建的計畫，振興地方的各種相關經濟活動。所謂「區域發展」不僅是定位在自發性，而且是定位在文化生活導向的，更進一步可以把文化生活作為產業開發和地方發展的基礎。

未來是一個「地方」的時代，「文化」的時代。文化不是一種只會消耗國家資源的事業，而是真正能生產國家資源和累積資產的重要部門。而地方文化的意涵並非指一般習稱的本土性的文化，而是意旨紮根於地方土壤的各種文化型式。

「發展地方文化特色」此一策略與八十年代之後日益加劇的「全球化與地方化」的趨勢相合，在世界文化接觸愈益頻繁的同時，每一個地方的文化特色將是個體辨認自我形貌、建立自我認同的憑藉。事實上，文化施政的地方化並不是狹隘的地方或本土主義，在日益民主化、資訊化、現代化的台灣，吾人擔心的不是地方主義的復甦，反而是太過於一致化和標準化，以致完全失去建立一個有活力的文化形態所必要的多樣性和個別性。

六有關史密斯索尼亞辦理之「民俗生活節慶」，就其展演、教育、研究等方面，人們大致上有如下之看法：

- 這個節慶是活生生的展演之劇場。是「沒有牆面的活生生之博物館」、是「鮮活的文化展示」。將草根文化展現給國民們觀賞。
- 民俗生活節慶與動物園不同，後者之觀看者與被觀看者基本上是疏離的關係，而前者有相當程度的互動。
- 博物館最正式的方式是內部的（不論就空間或文化上）、嚴肅的（幾乎是冷峻的）、財貨性的（充斥著極有價值的物件）、受制於規則的（不准談話、不准碰觸、限制進入）等。而這個節慶不但實質上在戶外舉辦也讓外在世界得以再現，與一般庶民有所關係、過程充滿遊戲性，而結局是開放性的。
- 這些民俗生活節慶之展演都做了完整的文字、聲音與影像記錄，可作為很好的研究與教育素材。而此節慶所造成的宣傳效果，對於諸多地方的文化觀光甚有助益。

「民俗生活節慶」對於受邀前來華府之展演者及其本身之社區而言，也具有如下之效益：

一個重要的議題是協調配合的質與量——如何有效地提供一些方式讓人們能夠為其本身而言說，一般而言，來參與展演的人們具有相當好的自我再現的技巧，或至少很快就掌握其竅門。

- 能夠受到史密斯索尼亞機構的邀請前來華府展演，對於任何展演者都是倍感榮幸的，並讓其有勇氣在返鄉後對此生活文化更加愛惜並發揚之。而對於節慶之參與者而言，也有相當高的比率認為，這種體驗對於他們本身的生活及其社區皆有極正面的影響。

對於觀賞或參與「民俗生活節慶」之遊客而言，部份人士有如下之觀點：

- 在此地一個下午所學的甚至超過在大學一個學期所學。
- 這個節慶是永恆表現的儀典。

-
- 為了慶祝我成為美國的公民，我們前往華府，我看到了七月四日的遊行，也參觀了白宮，雖然我也很欣賞這些參訪並獲得很大的樂趣，但在國家大道上舉辦的民俗文化節慶卻更令我感到興奮。
 - 知名的人類學家 Margaret Mead 則認為：這個節慶是人與人之間的慶祝，在此每個人都是參與者，一下是組織者、一下是慶祝者、一下又是觀眾、或為主人及客人、或為朋友與鄰居、或者雖為陌生人但卻發現可共同交談的語言獲致相互間的愉悅。

[進入第肆章](#)