國立台東大學教育研究所

教育行政碩士論文

指導教授：王明泉先生、程鈺雄先生

台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究

研 究 生： 王淑冠 撰

中華民國九十七年五月

國立台東大學教育研究所

教育行政碩士論文

台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究

研 究 生： 王淑冠 撰

指導教授：王明泉 先生

程鈺雄 先生

中華民國九十七年五月

國立台東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：教育系(所)教育行政碩士在職專班

本班 王淑冠 君

所提之論文台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究

業經本委員會通過合於 ■碩士學位論文 □博士學位論文 條件

論文學位考試委員會：

（學位考試委員會主席）

（指導教授）

論文學位考試日期：97年 5月 24日

國立台東大學

附註：1.一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。

2.本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

NTTU Library

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立台東大學 教育行政研究 所

_____組 96 學年度第 2 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

同意	不同意	單　位
□	■	國家圖書館
□	■	本人畢業學校圖書館

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請文號為：_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：[signature] (親筆簽名)

研究生簽名：王淑芬 (親筆正楷)

學　　號：1794012 (務必填寫)

日　　期：中華民國 97 年 5 月 24 日

1.本授權書 (得自 http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/ 下載) 請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2.依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議:研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本:2005.06.09

誌 謝 辭

對於從小在台東長大的我而言，非常喜歡元宵節，元宵節當天廟會陣頭活動幾乎動員了台東縣所有的大小廟宇及民俗表演團體，大大小小神轎、舞獅及舞龍、宋江陣、大鼓陣、跳鼓陣、八家將、官將首及寒單爺等約七八十隊陣頭。另外台東元宵節最特別的、最與眾不同的是：「炮轟寒單爺」。在煙硝瀰漫中，從圍觀民眾的眼神中看到恐懼、興奮、驚慌、無奈、疑惑的種種神情，頓時更增加我對於寒單爺的好奇心。

在研二下學期，尚未敲定碩士論文題目，心中甚感焦慮與不安。96 年 2 月（剛過完元宵節）選修廖本裕教授的論文寫作課，在課堂中經由廖教授及同組同學的建議，決定了論文題目，解決了我最無奈與頭痛的一件事。在這一學期中，感謝廖教授不厭其煩細心的指導，再加上本組同學的腦力激盪，終於完成前三章架構與內容，使得自己更有信心往前邁進一步。

因爲自己論文題目因素，找不到指導教授，在感到無助時，巧遇廖本裕教授。經由廖教授推薦，找到貴人－王明泉教授，再經由王教授的安排，最後由王明泉教授與程鈺雄教授共同指導。在進行研究的過程中，發現王教授的統計能力無人能比，多虧王教授協助統計分析，再加上程教授不厭其煩細心指導，有了王教授、程教授的協助與鼓勵，論文能才能順利完成。真得謝謝您們！

其次，感謝各國中協助我問卷調查的老師，也感謝三年來身邊的同窗好友：秀珍、安川、筱白、文龍、志成、中興…等同學互相扶持與鼓勵。最後感謝我的父母，鼓勵我不斷進修，三年來無怨無悔地協助我教養小孩，使我無後顧之優完成學位，也感謝我先生謀東，幫我蒐集整理資料，感謝能體諒我的二個寶貝易儒與牧儐。這是我生命中的第一篇學位論文，因爲有許多人的付出，才使它更完美，在此向您們致予十二萬分的感謝，感謝有您！

台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究

王淑冠
國立台東大學　教育所

摘　要

台東元宵節最特別的最與眾不同的是：「炮轟寒單爺」。當眾多炮手手執鞭炮奮力地扔向裸身著紅短褲、頭綁紅頭巾，再纏以黃巾帶的寒單爺，在煙硝瀰漫中，看著排炮在人的身體上炸開、爆裂，不免讓人對此具有神秘宗教色彩寒單爺更具好奇。為瞭解寒單爺對台東文化所帶來的影響及時下國中生對「寒單爺」的觀感，及在多變的社會環境中，國中生價值觀的轉變，乃進行本研究。

為達研究目的，研究者進行文獻探討自行編製「台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感量表」，進行台東縣國中生之實測。計回收 721 份，實測所得資料利用 SPSS 軟體處理及分析，運用描述統計、t 檢定、單因子變異數分析、皮爾遜積差相關、逐步多元迴歸分析考驗分析，進而得到本研究結果。

由研究發現中得知，不同「年級」、「宗教信仰」之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感達顯著水準，「性別」、「族別」、「父母親教育程度」、「父母親職業」等因素不會對台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感產生差異。而台東縣大部份的國中生都有聽聞且親自觀賞的經驗，並且對寒單爺抱持極高的觀感與正向態度。他們認為，為了延續台東的特有文化，增加地方色彩，炮炸寒單爺應加以保存及發揚光大。

未來政府可將寒單爺編入鄉土教材、安排研習、舉辦宣傳活動、規劃數位化傳播，期許台東寒單爺地方文化能有更多的人支持與關懷。

關鍵詞：寒單爺、文化、價值觀

A Study of Junior High School Students' Influences on Han Dan Yea Local Culture in Taitung County

Shu-Kuan Wang

National Taitung University

Abstract

Taitung is famous with her "Han-Dan-Yea" activity during every year of Yuan-Siao Festival. The man decorated as Han-Dan-Yea is almost naked with only a short red pant, a red cloth covering his head and a yellow ribbon surrounding his waist in the festival. Lots of people are trying very hard firing the Han-Dan-Yea with their hands full of fire crackers. When fire crackers hit and flowers putting on Han-Dan-Yea, people can see almost only the smoke of fire crackers. This mystery of local culture was interesting to this study. How did our junior high students look at this issue? What would influence happen on the students on this local culture?

The study was used by investigation Taitung junior high students with questionnaire. The title of questionnaire was "Measurement of Taitung Junior High School Students' influences on Han-Dan-Yea" local culture activity". Total collected questionnaires were 721. The study had its conclusion by analyzing all collected questionnaires with SPSS statistic software.

The conclusion of the factors was in student's gender, student's ethical difference, education of parents, and occupation of parents were not significant. Factors of students' grade and student religion were significant. In the meantime, the study found most students of TaiTung had heard of or had been joined personally the Han-Dan-Yea activity. The HanDan activity had earned positive and high value opinion of most students. In the opinion of students, in order to sustain the special culture of TaiTung and increase the regionalism of TaiTung, Han-Dan-Yea activity would be kept and even emphasized.

After this study, we’ d like arrange Han-Dan-Yea into textbook for students in high schools, holding some seminars to introduce people and some activities of promoting. We also expect Han-Dan-Yea activity of Taitung may be supported and concerned by more and more people.

Key words: Han-Dan-Yea, Culture, Value

NTTU Library

目　　次

第一章　緒論 1
　第一節　研究背景與動機 1
　第二節　研究目的 2
　第三節　研究問題 3
　第四節　名詞釋義 4
　第五節　研究範圍與限制 7
第二章　文獻探討 9
　第一節　寒單爺的起源、發展與現況 9
　第二節　宗教與偶像崇拜 36
　第三節　文化與次級文化 49
　第四節　國中生次級文化內涵之探討 61
　第五節　國中生與同儕團體 72
第三章　研究方法 76
　第一節　研究架構 76
　第二節　研究對象 78
　第三節　研究工具 82
　第四節　實施程序 89
　第五節　資料處理 90
第四章　研究結果與討論 92
　第一節　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之分析 92
　第二節　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同背景變項之分析 98
　第三節　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知及行為價值相關情形之分析 107
　第四節　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知對行為價值預測情形之分析 108
　第五節　綜合討論 109
第五章　結論與建議 113
　第一節　結論 113
　第二節　建議 116
參考文獻 119
附錄 126

圖表目次

表 1-4-1　家庭社經地位換算分類表 ---------- 7
表 2-1-1　以「玄壇爺」、「玄壇元帥」、「趙公明」登記有案的廟宇 ---------- 16
表 2-1-2　寒單爺的流傳與供奉歷程 ---------- 17
表 2-1-3　炮炸寒單爺的目的 ---------- 21
表 2-2-1　學者對宗教的定義 ---------- 37
表 2-2-2　宗教家對宗教基本要素之詮釋 ---------- 42
表 2-2-3　宗教的功能 ---------- 44
表 2-3-1　文化的定義、概念 ---------- 51
表 2-3-2　文化的特性 ---------- 53
表 2-3-3　學者對次級文化之詮釋 ---------- 58
表 3-2-1　台東縣各國中人數統計表 ---------- 79
表 3-2-2　本研究問卷已發出及回收情形 ---------- 80
表 3-2-3　本研究對象的基本資料百分比統計 ---------- 81
表 3-3-1　專家學者內容效度審查表 ---------- 84
表 3-3-2　量表預試題項項目分析結果 ---------- 86
表 3-3-3　量表因素分析題項分配情形 ---------- 88
表 3-3-4　量表之信度分析表 ---------- 89
表 4-1-1　台東縣國中生對寒單爺地方文化的認知百分比 ---------- 93
表 4-1-2　台東縣國中生對元宵節遊行活動喜好程度百分比之分析 ---------- 94
表 4-1-3　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之分析表 ---------- 95
表 4-1-4　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感排行列表 ---------- 97
表 4-2-1　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同性別之 t 考驗 ------ 98
表 4-2-2　台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感各層面之不同年級之 F 考驗 -- 99
表 4-2-3　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同族別之 F 考驗 --- 100
表 4-2-4　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同宗教信仰之 F 考驗 ---------- 102
表 4-2-5　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同父親教育程度之 F 考驗 ---------- 103

表 4-2-6　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同母親教育程度之 F 考驗---------- 104
表 4-2-7　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同父親職業之 F 考驗 ---------- 105
表 4-2-8　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同母親職業之 F 考驗 ---------- 106
表 4-3-1　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知及行為價值之相關情形 107
表 4-4-1　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知預測行為價值之逐步多元迴歸分析摘要表---------- 108

圖 3-1-1　研究架構圖----------77

NTTU Library

第一章　緒論

第一節　研究背景與動機

對於從小在台東長大的我而言，非常喜歡元宵節，因爲台東的元宵節不僅熱鬧，也很特別，更是鞭炮整年放得最多的時刻。從小爸媽告訴我們，台東人慶祝元宵節前後有兩天，農曆初十五及農曆初十六，第一天（初十五）走直的，第二天（初十六）走橫的，但是爲什麼台東慶祝元宵節是兩天，我也不得而知。元宵節當天廟會陣頭活動幾乎動員了台東縣所有的大小廟宇及民俗表演團體，一直以來，總是由媽祖廟的花車帶領遊行隊伍，後面跟隨了有大大小小神轎、舞獅及舞龍、宋江陣、大鼓陣、跳鼓陣、八家將、官將首及寒單爺等約七八十隊陣頭。大家依抽籤順序依循主辦單位事先安排路線前進，兩天晚上遊遍台東市大小主要街道，給予沿路各商家熱鬧賜福。同時在這台東人所特有的二天廟會陣頭巡境活動中，顯然分別滿足了不同階層、不同行業、不同性別及不同年齡的群眾需求。

台東元宵節最特別的最與眾不同的是：「炮轟寒單爺」。當眾多炮手手執鞭炮奮力地扔向裸身著紅短褲、頭綁紅頭巾，再纏以黃巾帶的寒單爺，在煙硝瀰漫中，看著排炮在人的身體上炸開、爆裂，此時從圍觀民眾的眼神中我們看到人們的眼中有恐懼、有興奮、有驚慌、有無奈、有令人疑惑的種種神情。從小我就很喜歡觀看「炮轟寒單爺」，我非常好奇的是：「這些扮演寒單爺的人是誰呢？他們又爲什麼有勇氣站在神轎上當寒單爺呢？在炮轟時他會不會從神轎上掉下來呢？他們真是一如傳言中的流氓嗎？」。但現在，我想知道的是：「這些扮演寒單爺的人有我認識的人嗎？有我的學生嗎？他們還是流氓嗎？他們可以賺到很多錢嗎？在整個炮轟寒單爺的過程中，商家及民眾要的是什麼？炮轟寒單爺會無止盡的流傳下去嗎？」。另外從民俗活動相關文獻中發現，大部份所研究的的主題爲八家將或

官將首，缺乏寒單爺相關的研究，故引起本人的研究動機。

民國 85 年 2 月我回台東任教，恰逢全國文藝季，台東以「台東縣元宵節廟會－寒單爺出巡」爲主題，舉辦一系列的民俗饗宴，使「炮轟寒單爺」的活動更受矚目。在這一次的活動中，從台東市公所承辦此活動的工作人員口中得知，台東市公所第一次邀請寒單爺於南京路表演時，因公所經費有限（只有貳萬元），無法同時支付表演費及購買大量鞭炮，此時玄武堂不計較酬勞，自行掏腰包購買鞭炮，完成這場精彩的演出。他們如此義務性的表演，爲了保有和推展台東特有的文化。聽到此事，讓我對於「寒單爺」有了不同以往的認知，更好奇於他們的神秘色彩，因此激起本人的研究動機。

自從民國 85 年起，台東市公所配合每年元宵節舉辦數場「炮轟寒單爺」的活動，南京路即爲最受屬目的定點表演場所之一，因此近年來元宵節前後台東市內總會湧入大批遊客，無非希望一睹傳言中「不畏痛、不怕轟」的神奇「寒單爺」。在 96 年元宵節，本校二名九年級學生也扮演起「寒單爺」，他們二人的行爲，更引起本人對於目前國中生對「寒單爺」的觀感的好奇，爲瞭解這些青少年參與寒單爺的動機及時下國中學生對「寒單爺」這個形象及活動的觀感，乃進行本研究。

第二節　研究目的

一、探討台東縣國中生對寒單爺文化活動之觀感。

二、探討不同背景之台東縣國中生對寒單爺文化活動觀之差異情形。

三、探討台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知及行爲價值之相關情形。

四、探討台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知對行爲價值之預測情形。

第三節　研究問題

根據上述研究目的，提出本研究的具體研究問題及假設如下：

一、研究問題

(一)探討台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感爲何？

(二)探討不同背景之台東縣國中生對寒單爺地方文化活動觀之差異情形爲何？

(三)探討台東縣國中生對寒單爺地方文化積極動機、文化認知及行爲價值之相關情形爲何？

(四)探討台東縣國中生對寒單爺地方文化積極動機、文化認知對行爲價值之預測情形爲何？

二、研究假設

根據上述研究問題，提出以下研究假設，以作爲統計考驗的依據：

(一)不同背景變項的國中生，在積極動機上的反應具顯著差異？

1-1 不同性別的國中生，在積極動機上的反應具有顯著差異？

1-2 不同年級的國中生，在積極動機上的反應具有顯著差異？

1-3 不同族別的國中生，在積極動機上的反應具有顯著差異？

1-4 不同宗教信仰的國中生，在積極動機上的反應具有顯著差異？

1-5 不同父母教育程度的國中生，在積極動機上的反應具有顯著差異？

1-6 不同父母職業的國中生，在積極動機上的反應具有顯著差異？

(二)不同背景變項的國中生，在文化認知上的反應具顯著差異？

2-1 不同性別的國中生，在文化認知上的反應具有顯著差異？

2-2 不同年級的國中生，在文化認知上的反應具有顯著差異？

2-3 不同族別的國中生，在文化認知上的反應具有顯著差異？

2-4 不同宗教信仰的國中生，在文化認知上的反應具有顯著差異？

2-5 不同父母教育程度的國中生，在文化認知上的反應具有顯著差異？

2-6 不同父母職業的國中生，在文化認知上的反應具有顯著差異？

(三)不同背景變項的國中生，在行爲價值上的反應具顯著差異？

3-1 不同性別的國中生，在行爲價值上的反應具有顯著差異？

3-2 不同年級的國中生，在行爲價值上的反應具有顯著差異？

3-3 不同族別的國中生，在行爲價值上的反應具有顯著差異？

3-4 不同宗教信仰的國中生，在行爲價值上的反應具有顯著差異？

3-5 不同父母教育程度的國中生，在行爲價值上的反應具有顯著差異？

3-6 不同父母職業的國中生，在行爲價值上的反應具有顯著差異？

(四)國中生文化認知、積極動機與行爲價值之間有顯著相關？

4-1 國中生文化認知與積極動機有顯著相關？

4-2 國中生積極動機與行爲價值有顯著相關？

4-3 國中生文化認知與行爲價值有顯著相關？

(五)國中生文化認知、積極動機對行爲價值有顯著的預測力？

第四節　名詞釋義

一、國中生

依據國民教育法第二條之規定：「凡六歲至十五歲之國民，應受國民教育；已逾齡未受國民教育之國民，應受國民補習教育」；第三條規定：「國民教育分爲二階段：前六年爲國民小學教育，後三年爲國民中學教育」（教育部，民68）。

本研究所指之國中生即是年齡在十二歲至十五歲之間在學的青少年，也就是國民教育後三年階段之學生。一般而言，該階段之學生，其個體發展驟速，熱情

澎湃，慾望無窮，同儕之間時常相互模仿與學習，對異性朋友充滿仰慕與渴望，其生活習慣的養成與行爲態度的發展，時常會受到同儕與次級文化的影響。

二、價值觀

學生在發展過程中，受到同儕、家庭、學校、社會及周遭各種互動因素的影響，所形成是非判斷的價值標準（李乙明，民80）。「價值是一種概念、一種基準，可用來作爲個人或團體評判事物的依據，並且協助個人選擇適當的行爲。而從評判事物及選擇適當的行爲，所顯著的語文或非語文的行爲」（吳淑玲，民85）。「理論價值重點在於『發現真理』，以客觀態度支配一切活動，致力於觀察、了解和推理，其特徵是經驗、批判、合理，以追求知識之程序及系統化爲目標」（楊國樞，民73）；「價值觀是學習的結果，可以用人爲的方法來加以改變」（吳淑玲，民85）。

係指個人價值系統(value system) 。一個人的價值判斷，經常會隨著他的身心情況、父母教養情形、生活環境、學習條件、思想觀念、同儕關係，而有所不同，進而影響他對價值的判斷與認定。簡單的說價值觀，就是一個人，對一件事物或一種現象的主觀認定與價值判斷觀念。也是一種價值判斷與價值行爲的的呈現。

三、寒單爺文化活動

炮炸寒單爺的習俗在台東流傳已40多年，爲何會演變成爲僅穿著短褲，上身赤裸，接受鞭炮轟擊的「炮炸肉身寒單爺」，民間有兩種說法。一是因爲寒單爺生性怕寒，所以人們要以熾熱的「炮火」爲其驅寒，求得武財神的關愛；另一種說法是寒單爺係「流氓神」，所以要以鞭炮聲震身來顯示他的威風。

炮炸寒單爺的儀式，並非台東獨有，筆者以台東寒單爺爲研究的主體。

四、次級文化

次級文化（subculture）或稱副文化，是指某些人的生活方式和行爲模式與主

體社會有顯著不同。次級文化是一個大社會團體中的次社會（subsociety）或次團體（subgroup）成員所形成的一套特殊價值觀念、態度與生活型式，這些特質和大社會所形成的主流文化有所不同。

五、偶像崇拜

指學生對某一特定對象的言行舉止、服裝儀容及思想價值，表現出某種程度的喜歡、學習、模仿、認同，而達到心理滿足、生活適應，建立自我的一種心理作用及行爲歷程（林清江，民67）。

偶像的類別包羅萬象，如影歌星、作家及運動選手等，這些都是喜愛的對象或型式。總之，偶像崇拜是指一個人，對某一特定人物的景仰與模仿的行爲表現。

六、家庭社經地位

社經地位係社會經濟地位(socioeconomic status) 的簡稱。本研究採用林生傳（民79） 所修訂的「兩因素社會地位指數」爲測量方法，以學生家長教育程度及職業類別爲主要決定指數，予以加權處理後，所得的綜合指數，做爲區分家庭社經地位等級之依據。計算時，教育程度及職業水準皆採父母較高之一方爲準。教育程度指數乘以四，職業類別指數乘以七，兩者相加後之總分即爲家庭社經地位之指數。指數愈高，表示家庭的社經地位愈高。本研究爲探討家庭社經地位對學生觀感之影響，將社經指數分隔出的五個等級，第Ⅳ、Ⅴ級畫分爲低階層社經地位，第Ⅲ級爲中階層社經地位，第Ⅰ、Ⅱ級爲高階層社經地位三種，如表1-4-1。

表1-4-1　家庭社經地位換算分類表

職業等級	職業指數	加權	教育等級	教育指數	加權	社經地位指數	區分界限	社經地位等級
Ⅰ	5	7	Ⅰ	5	4	5x7 +5x4 = 55	Ⅰ(52-55)	高
Ⅱ	4	7	Ⅱ	4	4	4x7 + 4x4 = 44	Ⅱ(41-51)	
Ⅲ	3	7	Ⅲ	3	4	3x7 + 3x4 = 33	Ⅲ(30-40)	中
Ⅳ	2	7	Ⅳ	2	4	2x7 + 2x4 = 22	Ⅳ(19-29)	低
Ⅴ	1	7	Ⅴ	1	4	1x7 + 1x4 = 11	Ⅴ(11-18)	

第五節　研究範圍與限制

茲將本研究之研究範圍與限制說明如下：

一、就研究地區而言，本研究地區限定爲台東縣國民中學（不含蘭嶼及綠島）共 21 所學校爲範圍。

二、研究範圍僅採台東縣市地區的國中生，不含蘭嶼及綠島及其他各縣市。抽樣方法爲新生國中抽三班、其餘每校 30 名學生，每年級各 10 學生。

三、影響國中學生對寒單爺廟會活動觀感之因素非常多，本研究在個人方面，僅選取性別、年級、族別、宗教信仰等四個因素，在家庭方面選取家長教育程度及家長職業二個因素進行探討，從這些因素探討所得的結果，並不能完全呈現整個實際狀況，日後研究尚需就其他因素加以檢核及考量，以對國中生對寒單爺廟會活動觀感之研究有更多的瞭解。

四、本研究採調查法，只能就整體現象來做瞭解，而無法分析個別狀況。另

外，本研究僅利用量表，根據學生的自陳來調查研究，恐無法避免學生之防衛心態及亂填之現象；再者，部分學校爲委託該校教師協助施測，因此受試者可能因個人或其他因素影響，難免對量表之詮釋產生偏差，故研究結果須謹慎解釋。

NTTU Library

第二章　文獻探討

依本研究之目的，在探討台東縣國中生對「寒單爺」觀感之研究，研究前須先了解「寒單爺」的神秘宗教色彩，不僅每年元宵節已成爲廟會中最受矚目的焦點，且在近年走入國際藝術舞台並大放光芒。因此在本章之中，首先將就所蒐集到的學術研究及坊間報章雜誌的報導中，針對台灣民間信仰中的「寒單爺」進行介紹，並進一步地探討宗教與偶像崇拜、文化與次級文化、國中生次級文化內涵、國中生與同儕團體等相關因素，在整個社會大環境的變遷下對國中生之影響。

第一節　寒單爺的起源、發展與現況

一、寒單爺的起源

(一)寒單爺的由來

台灣早年的移民大多來自廣東與福建兩省，形成主要由移民構成的社會。這些移居來台的墾民，在其離開故鄉的時候，爲求心理的平安與慰藉，將各自信仰神佛的「香火」，或是故鄉的守護神一併帶來台灣。等到工作及生活穩定時，再建廟奉祀。於是在一波波的移民中，閩南地區的民間信仰就紛紛的移植來台，構成台灣目前民間信仰的基礎。

人稱玄壇爺、玄壇元帥，或是銀主公的武財神趙公明，是屬於全國性的道教通俗神明。其來到台灣的確切時間似乎已不可考。然而，應該也是隨著漢人移民一同來到台灣（周梅雀，民 86）。根據吳騰達（民 85）指出，玄壇元帥趙公明於明永曆 16 年春（西元 1662 年）隨著鄭成功來到台灣，首先落籍於桃園南崁五福宮，並被加封爲「開台元帥」。因此，至今五福宮的大殿，仍懸掛著「南崁五福宮開台玄壇元帥」橫扁。若以此看來，武財神趙公明到

台灣的時間，大概可推至鄭成功來台的時候，距今約有 330 多年。

又一傳說寒單爺是趙公明，又名趙玄壇，是商、周昤代魯國山東終南山人氏，因爲善於理財而非常富有，所以人民奉他爲武財神。原居峨嵋山羅浮洞鍊氣士，黑面濃鬚，騎黑虎，一手執銀鞭，一手持元寶，全副戎裝，隨身帶著百發中的定海珠和縛龍繩法寶，自古世居山內精修道術，在封神演義中爲商朝勇將，商周交戰時，銜命助殷商之力，後歿於姜子牙法術。功成圓滿後，成爲職司禳災保安、買賣生財之神，御位中路財神（爲正財神）爲財神界之主宰；因又受玉皇大帝敕封爲三十六天官之首，命他率領四位部屬迎祥納福（爲偏財神），統管凡間之福禍，故合稱「五路財神」職司掌管天下四方財庫，其四位部屬名爲「招寶天尊」、「納珍天尊」、「招財使者」、「利市仙官」。所以寒單爺又稱爲「武財神」，而這位武財神據說非常怕冷，所以人們在每次出巡時都會大量的燃放鞭炮來替財神爺驅寒，以求能得到財神爺的眷顧，保佑今年能發大財。另一方面人們更相信他爲商朝武將，不懼水火，所以在出巡時不論是肉身寒單或抬轎的轎夫，都是不怕四面擲來的鞭炮。（資料來源：中華傳奇－五路財神）

另一項說法是寒單爺是所謂的「流氓神」，此人身前是鄉野的大壞人專門欺壓鄉民、魚肉鄉民，但有一天得到仙人的感化指點，於是大徹大悟、痛改前非，站上軟轎要鄉民們用鞭炮炸他，直到死去爲止，鄉民們感念此人便尊爲「寒單爺」。雖然說法有所不同，但卻是今日大家所見的「炮炸寒單爺」的由來。

又根據李建智先生的說法，寒單爺約在 50 多年前由一位西部的信徒所帶來，放在台東市康樂橋下的養鴨人家中，所以寒單爺也跟著落籍於此。後來，有一次颱風來襲，溪水暴漲，供奉者看情況不妙，決定攜家帶眷離去避難，因此向寒單爺擲筊請示是否可移駕同行，結果並未得到允許，供奉者迫於無奈只得帶著家人自行離去避難。當颱風過境離去後，供奉者回到家中，發

現家園與其他東西已被大水沖走了，只有供奉寒單爺的屋子還完好留著。此神蹟的顯現也在鄉民間廣泛流傳，大家這時才知道有寒單爺這尊神明。後來養鴨人家欲回西部發展，經由綽號「大豬」的鄭藤請求，才將寒單爺留在台東，而養鴨人家在離去前，說明了寒單爺的由來，並交代每年元宵節要請寒單爺出巡祈福，要讓民眾炮炸及參拜，於是炮炸寒單爺的活動，就在台東流傳下來（田野筆記，民 84）。

(二)「寒單爺」的名稱考異

寒單爺又稱「寒丹、韓單、韓鄲、韓丹、邯單、邯鄲、邯丹、寒單」等多種不同寫法，現在統稱爲「寒單爺」。會有這麼多說法，根據民俗學者推論，應該是口述相傳過程中所造成的變化，不少學者相信，「寒單」應該是「玄壇」的訛音所造成，多半也認爲「炸寒單爺」即是早期台灣元宵夜特有的又稱「走佛」的「迎玄壇爺」遊街習俗。但爲何要「炸寒單」呢？相傳寒單爺天性怕冷，天寒時即心痛，因此當寒單爺出巡時，信眾以火炮爲財神爺驅寒取暖，故而有此「寒單爺」之稱謂。所以「寒單爺」是否即是「玄壇爺」？目前的研究報告中仍未有明確的驗證。

究竟寒單爺是否即是武財神趙公明呢？長久以來，雖然炮炸寒單爺的習俗在台東已流傳 40 多年，但是一般民眾及供奉者，都只以「寒單爺」來稱呼這尊神明，很少有人稱祂爲「玄壇爺」、「玄壇元帥」，或者是「銀主公」。再加上台東寒單爺紅、白、綠相間的花臉和三眼的神像造型，與台灣其他地區的黑臉、雙目，明顯不同。因此，供奉者及學者們，希望從歷史文獻和田野調查的資料中，尋根探源的探尋祂的真實身份以外，來解開這個究竟寒單爺是否即是武財神趙公明的疑問？

其實，寒單爺來到台東時，並沒有名字，也不知道是何許人，直到目前「玄武堂」堂主李建智供奉時，才至各地查訪，找尋文獻資料，並且參閱各

地玄壇元帥廟的簡介，經過多方比對後，才將寒單爺命名爲趙公明（吳騰達，民 85）。吳騰達（民 85）指出，雖然也假定了寒單爺即是玄壇爺趙公明，但是對於寒單爺的造型明顯不同於其他地方的玄壇爺，所以仍抱持疑問。其後經由文獻和田野資料的比照分析之後，他提出了寒單爺的第三隻眼，應該是來自王天君誤植的說法。雖然他以寒單爺的第三眼來自王天君的誤植，以及花臉的神像來自史籍上趙公明爲日之精的說法，來解釋寒單爺的神像與其他地區的不同。但是，對於寒單爺是否即是「玄壇爺」的說法，仍持懷疑的態度。

在早期的文獻中，廖漢臣（民 62）提及：「燒佛」俗稱：「造佛」，也有人稱爲「弄土地公」或「弄寒單爺」的說法，他認爲「寒單爺」可能是「玄壇爺」的音變。而黃文博（民 89）也在同意寒單爺即爲玄壇爺的前提下，根據史料上對趙公明身份的記載和吳騰達的調查，把台灣的寒單爺信仰，依神話和神像的造型，分爲兩支系統：「原型寒單爺」和「複合寒單爺」。所謂「原型寒單爺」，是指目前台灣其他玄壇元帥廟所供奉，且不稱爲寒單爺的玄壇爺、或玄壇元帥。而「複合寒單爺」則是指台東「玄武堂」所供奉的寒單爺。其「複合」的意思，是指以「日之精」的趙公明爲主體，結合「王天君信仰」而成的「三目花臉」造形。

由以上文獻中可以得知：雖然在台東民間一般流傳的說法，並沒有人認爲寒單爺是玄壇爺。但是大多數的民俗學者經過考證後，大多認同「寒單爺」這尊神明，即是人稱「玄壇爺」的武財神趙公明。

(三)「寒單爺」的神明傳說

台灣的民間信仰主要是建立在傳統的靈感思維上，因此也構築出一套自身的崇拜系統，而這一套崇拜系統的運作，主要就是靠神話傳說來推動其儀式活動。因此，神話傳說在民間信仰中等於是一套潛存的教義體系，尤其神

明傳說是該神明信仰得以流行的理論基礎，兩者是密不可分的（鄭志明，民75）。

陳辰男（民 80）指出，寒單爺在降乩時指示，自己並非流氓，因身材高大，聲音宏亮，常替人排解糾紛，平常沒事做，都是別人給錢生活，故被誤認爲流氓，流浪到峨嵋洞，方得天師印。由於一輩子僅穿條短褲，未穿上衣，故怕冷，又因衣服穿不住，故也怕熱。單是因爲只穿一條短褲，所以叫寒單。吳順良（民 81）指出，據老前輩所言，武財神其實是流氓，因逃亡皆走海埔路，餓了就挖甘薯充飢，後來因不忍損他人農作物，又埋了回去，乃被餓死。平常因受風吹雨打日曬，故臉被曬成花臉。廖塗（民 81）亦說，曾聽知本一耆老言及，寒單爺名叫「寒羽」，是台灣人，因作惡多端，殺人不眨眼，在將死那天，立誓死後要做神讓人報復到高興（吳騰達，民 85）。

同樣的，有關寒單爺神明傳說，也都是爲了滿足人們的種種需求而創作的。若從寒單爺是武財神的傳說來看，其實武財神趙公明是屬於通俗小說中虛構的人物。其財神的形象可能早已存在，而藉著《封神演義》的封神，來替祂的身份定型（林文寶，民 85）。

在台東流傳有關「寒單爺」的神明傳說，可說是眾說紛紜。除了供奉者與輿論媒體的說法外，更有民間社團及學者，對其身份的種種傳說加以採集。根據目前供奉者「玄武堂」堂主李建智的說法，寒單爺的身份與目前炮炸寒單爺儀式有關的傳說有二：

1.寒單爺是道教上的神明，其名叫趙公明，是商朝紂王手下的一名名將，後來姜子牙班師回朝，於封神台策封，趙公明被封爲中路財神，再加上四路財神，合稱五路財神。由於中國人自古以來即有在新春期間接財神的習俗，再加上寒單爺的凡身肉體畏寒，所以民間的善男信女每每看到寒單爺來時，都會準備鞭炮來接財神。一方面表示歡迎之意，一方面也替寒單爺驅寒，增加其火氣。

2.寒單爺即是「流氓神」。傳說中，寒單爺是古代的一個人，他平時在鄉里中爲非作歹，魚肉鄉民，爲一地方惡霸。其後某日他悔悟了想要痛改前非，然而卻不知如何做起。結果等到有一天鄉里舉辦迎神賽會時，他跟在陣頭後面，自縛雙手於後，讓地方鄉民任意打罵，以期能彌補其以往所作所爲所造成的過錯。結果就被鄉民打死了。後來，地方鄉民覺得一個人願意改過向善，他們卻沒有給他機會，反而將他打死，認爲對他有所虧欠。而其改過向善的精神也值得敬佩，因此就建祠奉祀他（田野筆記，民 86）。

而根據台東劇團爲配合文建會 81 年度社區戲劇活動推展所做的田野採集，有關寒單爺的神明傳說有五種：

1.武財神玄壇元帥趙公明。寒單爺即是天宮武財神玄壇元帥趙公明，在封神演義中爲商朝勇將，死後被封爲「金龍如意正一龍虎玄壇真君」。命他率領四位部屬迎祥納福，追捕逃亡，他的四位部屬就是招寶天尊蕭昇、納珍天尊曹寶、召財使者陳九公、利市仙官姚少司，合稱五路財神。

2.日之精，爲張天師護法守玄壇，故稱玄壇元帥。傳說上古時候有十個太陽同時出現，被后羿射下九個都落在青城，變成鬼王，其一變成了人，騎著黑虎、手執銀鞭在蜀中隱居，這個變成人的就是趙公明。張天師煉丹時請他來守丹室，丹練成給趙公明服用，自此法力無邊，張天師又請他守玄壇掌天師印，故稱玄壇元帥。

3.趙公明爲周代人，由於勇敢被謚贈爲元帥，又因長於蓄財，積成巨富，故稱財神。

4.趙公明自秦代隱居終南山，經修道術，得道後，接替張天師永鎮龍虎山。

5.寒單是一位武功高強的地方惡霸，欺壓百姓、魚肉鄉民，鄉民既畏又恨，想除掉此大害又苦無良方，有一年的元宵節，突有人獻計，請寒單喝元宵酒，把他灌醉，大家用鞭炮點火丟在寒單身上燃放，眾炮齊下把寒單活活燒死，除此鄉里大害，鄉民額手稱慶，怨生莫怨死，給寒單加一個「爺」字

，稱爲寒單爺，每年元宵節都舉辦燒寒單爺的活動。（台東劇團，民 81）

綜觀以上種種寒單爺的神明傳說，若將其歸納起來，無論是武財神或是流氓神，寒單爺的神明傳說，都有其存在的理由。而其傳說的創作並非空穴來風，亦非憑空杜撰。它是在中國人價值體系運作下的產物，符合人們現世生活種種功利的需求，同時也與其信仰的傳播性有關，關係著寒單爺信仰的流行，也支撐著其儀式活動的進行。其實，就台灣的神明傳說而言，它的宗教功能是在滿足人們信仰上的需求，台灣神明傳說大多是在傳達這種需求而已。這種重視現世生活的宗教功能，除了滿足人們心靈深處的情感需求，同時也滿足人們現實生活的生存需求，也有助於社會價值體系的組合和重整（鄭志明，民 75）。

二、寒單爺的發展

(一)寒單爺的供奉歷程

武財神趙公明來到台灣後的發展並不算鼎盛，從其廟宇的建立，我們可一窺其情形。直到民國 70 年底向政府登記有案，以「玄壇爺」、「玄壇元帥」、「趙公明」等爲主神的廟宇，總共八間廟宇（仇德哉，民 72）。

若再根據吳騰達（民 85）蒐集這些廟宇的神廟史來加以分析，元廟與分靈廟的發展網絡整理如表 2-1-1。若就其跟隨鄭成功來到台灣的時間算起，在 300 多年的時間裡，僅建立了下列幾間廟宇，其信仰的擴散性可說是相當有限。

根據吳騰達（民 85）的訪查與個人的調查，則另有發現，根據陳辰男的說法：約民國 38 年時，其父陳培昌與鄭藤（綽號大豬仔）、林國德（綽號阿西仔）三人，從南部請來了寒單爺、王天君、以及太子爺等三尊神像。二年後則由林國德負責，而也於此時（約民國 40 年）開始了炮炸寒單爺的活動。其後又歷經了多任的爐主供奉，直到 79 年李建智供奉時，才定居於玄武堂。

其流傳與供奉的歷程，據吳騰達的調查資料整理如表 2-1-2（吳騰達，民 85）。

表 2-1-1　以「玄壇爺」、「玄壇元帥」、「趙公明」登記有案的廟宇

縣市	廟宇名稱	建立時間	網絡	備註
桃園蘆竹鄉五福村	五福宮	至今有 300 年	元廟	爲開台玄壇元帥所在 爲台閩地區第三級古蹟 未有炮炸寒單爺習俗
宜蘭頭城鄉	鎮安宮	1796	分靈廟	由五福宮分靈而來 未有炮炸寒單爺習俗
宜蘭冬山鄉丸山村	保安宮		分靈廟	由五福宮割香而來 未有炮炸寒單爺習俗
宜蘭冬山鄉大進村	澤安宮	日據時代期	分靈廟	由保安宮割香而來 建廟爲鎮溪煞 神像是踏虎 未有炮炸寒單爺習俗
南投縣草屯鎮	敦和宮	1755	分祀	地方守護神 未有炮炸寒單爺習俗
台中縣烏日鄉	玄壇爺廟	民國 64 年	分祀	目前更名爲玉闕朝仁宮 未有炮炸寒單爺習俗
澎湖湖西鄉	天軍殿	1733	自成系統	未有炮炸寒單爺習俗
雲林縣北港鎮	武德宮	民 67 年	自成系統	供奉天官五路武財神 主祀趙公明大元帥 未有炮炸寒單爺習俗
苗栗縣竹南鎮	保安宮	清道光 3 年	自成系統	奉祀玄壇爺趙公明 有炮炸寒單爺習俗

表 2-1-2 寒單爺的流傳與供奉歷程

時間	供奉者
38～39 年	陳培昌由陳培昌、鄭藤（綽號大豬仔）、林國德（綽號阿西仔）由南部請來。
40～42 年	林國德開始炮炸肉身寒單爺的活動
43 年	寄放於現今之聖天堂，沐浴香火。
53 年	陳文在
54 年	大北仔
55 年	陳培昌
58～62 年	呂銘宗寒單爺供供奉於康樂橋下太平溪旁，民國 62 年發生大水災，寒單爺未被沖走。前兩年（58~59）抬轎者由鐵路工房的人擔任，後三年（60~62）由原住民擔任。
65～67 年	劉長青另雕有一尊寒單爺供奉，但面貌爲雙眼、黑面，不同於花臉、三眼的寒單爺。
68 年	薛天發
69～77 年	廖村田僅擔任兩年爐主，其他由他人擔任爐主的時間，仍奉祀於廖家。其間寄祀者有 72 年的劉金來、73 年的陳金芳、74 年的周萬發、75 年的黃景亮、76 年的劉清池等。
78 年	侯石林
79 年至今	李建智（現任爐主）闢玄武堂供奉，替寒單爺正名，成立管理委員會，負責每年元宵炮炸寒單爺的活動事宜。

(二)寒單爺在台東的發展

寒單爺是何時來到台東？其來到台東後的發展又是如何？到目前有兩種說法。其一：爲現在供奉者李建智的說法，一般新聞媒體也多採用此種說法

。其二：根據吳騰達個人的訪查，發現寒單爺來到台東後，雖然一直是處於信徒輪祀，並無建立專廟奉祀的狀態，但是其供奉的的過程，還是有脈絡可尋的。我們就就以寒單爺信仰的分期及分靈神的發展來說明寒單爺信仰的發展情形。

1.信仰的分期

寒單爺來到台東的說法來看，雖然一般傳播媒體多採用李建智的說法，但是事實上根據調查，儘管其供奉的源流由於年代久遠，僅能憑當事人的回憶來拼湊。然而，我們依然可以看出其在台東的發展過程。至於李建智提到有關寒單爺在康樂橋下，遇大水而安然無恙的神蹟顯現，似乎與呂銘宗的經歷多所雷同（吳騰達，民 85）。

根據文獻可知，寒單爺信仰在台東的發展，若從民國 38 年算起，至今約有 48 年之久。在這將近半世紀的時間裡，其信仰的發展過程，大致可分爲：草創、沈寂、復出、發展等四個階段。

(1) 草創：是指寒單爺來到台東至民國 73 年被禁之前，時間約有 35 年之久。在這段草創的時間裡，寒單爺一直居無定所。每年由擲筊得聖杯最多的人擔任爐主，並請回家供奉，有時甚至寄祀於他人住處，可說是「流動戶口」。而此時期的信眾並不多，多只流傳於供奉者的親友及鄰里之間。雖然，每年的元宵都按例出來接受民眾炮炸，但是規模並不大。至於當時炮炸的情形及儀式的記錄，由於年代久遠，再加上沒有文獻上的記載，因此只能靠熟知此事的地方人士的回憶加以拼湊。

(2) 沈寂：是指從民國 73 年到 77 年，5 年的期間。在這段時間裡，炮炸寒單爺的活動被治安機關明令禁止出現在元宵的廟會遊行中。根據警察局（民 73）認爲「寒單爺」爲一不良組織，其理由爲：(一)寒單爺是一宗教迷信所供奉的神祇，據傳聞爲一古代魚肉鄉民的地方惡霸。(二)「寒單爺」爲一略具組織型態的不良活動，參加者都爲列管有案的不良份子

、賭徒等黑道人物。(三)上轎被炸的小流氓，因而在黑道中抬高身價，此種廟會活動爲黑道組織培植後輩的公開活動。(四)「寒單爺」是少數不良份子假借宗教迷信之名，作爲結合不良份子力量的活動，並藉「寒單爺」之名，以掩飾其不法行爲的活動。(五)「寒單爺」份子在東部地區爲非作歹，舉凡在台東發生的暴力犯罪事件都有其份子參與其中。(六)「寒單爺」份子介入選舉，危害地方治安〈台東縣警察局，民 73〉。

(3) 復出：據玄武堂堂主李建智的說法，民國 78 年，當時其與侯石林有鑑於炮炸寒單爺爲台東元宵廟會活動中的一大特色，若任其消失著實可惜。而且一般民眾也認爲元宵繞境活動中，缺乏了炮炸寒單爺的活動，的確失色不少。於是在當時的縣議員劉權樟與饒達奇的居中協調下，與警察機構簽訂的「三不條約」的切結書：(一)不接受炮炸。(二)不收受紅包。(三)不發生意外。78 年的元宵節，炮炸寒單爺的活動又再現於台東街頭。

(4) 發展：是指民國 79 年至今。民國 79 年起，李建智將其寓所闢一室，取名爲「玄武堂」，作爲專祀寒單爺的地方。而其間，李建智除了積極的找尋寒單爺的身份，並於民國 80 年成立管理委員會，負責元宵節炮炸寒單爺的事宜。另外，也努力的透過媒體的宣傳，希望能改變民眾對此信仰的觀感。

2.分靈神的發展

台東寒單爺在 40 多年的期間共分出三個地方。其中包括 70 年由廖村田擔任爐主時分出的玉里「金闕堂」，73 年亦由廖家分出的花蓮「行德宮」，以及 81 年由「玄武堂」分出的「台東寒單爺恆春分壇」。

每年元宵節的時候，這些分出的分靈神大多會回到台東的元廟刈香，希望藉由刈香過程中的過爐、乞火等儀式，來增加神威。另外，也共同參與台東的元宵廟會遊行，提供人力上的支援。通常，台東的元廟也會藉機

讓分出地方的信徒上轎，藉以磨練經驗與技巧。若是分出地方有炮炸活動，台東寒單爺的信徒也會前往幫忙，做經驗的交流與傳承。凡此種種刈香、交流與經驗傳承，即是構成分靈神與元廟間的互動模式，而在組織的發展方面，則互不干涉。

79 年後，炮轟寒單爺變成商家比熱鬧的活動，有的商家會大手筆花費新台幣一、二十萬元在自家商店前炮轟寒單爺，展現過去一年的業績狀況，炸的越多，表示去年賺的錢越多；因此，商家炮轟寒單爺的熱絡和出手大方與否，成爲台東過去一年的經濟指標。

(三)炮炸寒單爺儀式的發展

有關炮炸寒單爺活動的文獻記載，最早可見於日人鈴木清一郎，於 1934 年所著，原名《台灣舊慣婚葬祭與年中行事》的《增訂台灣舊慣習俗信仰》。在此書中的玄壇爺誕辰祭典的奇風條中，記載著有關炮炸寒單爺的時間、炮炸的目的，以及炮炸儀式的簡要記錄和有關炮炸的種種奇特說法。

早期至台東開墾的漢人移民，在開拓的過程中，由於必須面對種種未知環境的挑戰，心中充滿了不安的情緒，因此，神明的庇佑就成爲他們精神上重要的支柱。元宵廟會民俗的產生與台東地區的移民文化有密切的關係。因爲早年到台東墾地者大都是西部來的貧苦民眾，各行各業祭祀的祖師爺也隨著「移民」而來。再加上早期台東被視爲瘴癘之地，農曆年後，各行各業都請出神明出巡祈福，久而久之就逐漸演變成聯合繞境活動（聯合報，民 86）。

早年台灣各地即有迎玄壇、撞玄壇、走佛，或者「燒寒單爺」的習俗。然而就目前而言，主要盛行的地方爲台東「玄武堂」及其所分出的分靈神所在地。另外則是 81 年，因參加省旅遊局舉辦的「第五屆中華民藝華會」而再度將此活動恢復的竹南蟾社保安宮，也有炮炸的活動。其他地區的炮炸活動

因爲受了日人「風俗改良」的影響，早已消滅了（陳紹馨，民 71）。

一般而言，早期的炮炸儀式大多於農曆 1 月 15 日夜晚，也就是俗稱元宵節的上元夜舉行。其炮炸的目的，一般的說法整理如表 2-1-3。

表 2-1-3　炮炸寒單爺的目的

年代	作者	性質	目的
民 23	鈴木清一郎	武將、不怕水火	將之抬於轎上模仿水火不入的神通，抵抗沿途居民的炮炸攻擊
民 70	王世禎	寒單、惡霸	因其無惡不作，欺壓善良百姓，後來鄉人假借元宵節宴請寒單，使之大醉，並投鞭炮將之炸死
民 81	吳瀛濤	神靈附身	一般民眾認爲抬轎的四名大漢有，已成爲不怕火熱的不死之身，所以故意將鞭炮丟在他們身上，以考驗是否真有神靈附身
民 82	仇德哉	武財神的趙公明	由於祂最怕寒冷，所以才放鞭炮爲之取暖
民 85	吳騰達	溫神	要掃去寒氣，迎接溫暖春天的到來

爲什麼要以炮轟寒單爺的說法有二種，其一是因爲寒單爺生性怕寒，所以人們以熾熱的「炮火」爲其驅寒，以求能獲得財神爺的關愛。其二是因寒單爺係「流氓神」，所以要以響徹雲霄的鞭炮聲來突顯其意氣飛揚、不可一世，由信徒裝扮的寒單爺出巡時以鞭炮炸他，據說可爲自己帶來萬事如意，財運亨通的好運氣。

一般炮炸儀式的過程大致如下：由四名大漢抬著安置在竹椅上的玄壇爺

神像，在敲銅鑼的人前導下，一邊搖晃，一邊在街上巡行。當沿途的居民聽到銅鑼聲，知道玄壇爺的神像來了，就點燃鞭炮對準大漢丟去。而此時其他兩名大漢，就拿傘和掃帚遮擋鞭炮。各戶人家拼命將炮丟在大漢身上，大漢依然表現出毫無畏懼的樣子（吳瀛濤，民 81）。

廖漢臣（民 62）提到燈節習俗時，參加這種行事的好事青年，爲表示其勇敢，5~6 人爲一團，一個裸露著上身，坐在一塊椅子上，另由兩個青年用 2 根竹槓抬在肩上，其他有的執帚，有的敲鑼擊鼓，到各郊行商鋪門口挑戰，如果郊行商鋪，接受挑戰，就購入大批爆竹，不論大炮串炮，從四面圍攻椅上青年。也有用麻慈粘在大炮底部以攻擊椅上青年，往往大炮粘在身上，炸得皮破肉裂，鮮血淋漓，椅上青年毫無悔意，一直忍痛到爆竹燃盡，郊行商鋪的火力不繼，纔敲打鑼鼓，領取賞金，揚長而去。這種行事，在日據中期，尚能看到。每有燒佛，各店門口，所遺炮紙，多深可沒脛。炮火如何猛烈，可想而知。則此竹南地區的「燒佛」習俗，與目前台東炮炸寒單爺儀式的形式比較相近。

這是台灣上元宵另一種風俗。是由一群青年打扮成武林兄弟，選一壯丁，穿短褲，裸上身，坐在竹椅上，由眾弟兄扛著跑，此壯丁手持兩把掃帚，飾演「寒單爺」，弟兄們輪流替換，跟在後面的不停打鼓敲鑼助陣，各商家行號住戶，備辦大量爆竹，等寒單爺通過，點燃鞭炮猛投向寒單爺，眾弟兄以掃帚掃撥，不使炮仔近身，最後還是燒得青一塊，紫一塊，呼嘯揚長而去（王世禎，民 70）。根據以上的文獻記載，我們可以知道，早期台灣其他地方也有炮炸寒單爺的習俗。只不過在這些文獻中，除了廖漢臣（民 62）說明是竹南地區的「燒佛」習俗外，其他大多並未說明其發生的地點及確切的時間，所以對於炮炸活動的分佈情形，也就不得而知。

台東炮炸寒單爺的由來已經不可考，不過在每個時期都有它特殊的意義，從早期的驅邪祈福，但現在深具觀光價值的傳統民俗活動。「肉身寒單爺」

過去是社會角頭；現在是地方文化的代言人，流氓神蛻去歷史外衣，走入文化殿堂。過去，炮炸寒單爺是市井小民和廟宇逞凶鬥狠的競技；現在，已經是軍、公、教，不分族群，不分階層共襄盛舉的民俗活動；流氓神脫去流氓外衣，邁步走入文化殿堂。如今，炮轟寒單爺不僅是經濟的指標，也更進一步成爲深具觀光價值的民俗活動，甚至獲推薦爲無形文化資產。

再據吳騰達（民 85）的訪查，目前全省以武財神趙公明爲主神的八間廟宇，都沒有炮炸寒單爺的習俗。而據說早期台北地區的大稻埕、北投、萬華，以及竹南地區都有炮炸寒單爺的習俗。然而，北部的炮炸寒單爺習俗，並無文獻確切的記載。

台東炮炸寒單爺儀式的舉行，最早可追溯至民國 40 年左右。至於此一儀式的形成，大致有以下幾種說法：

1.中國民間的習俗，民眾在新春期間有接財神的風俗，一般人都相信「越炸越發」。由於寒單爺爲武財神趙公明，再加上其畏寒，因此民眾燃放鞭炮炸之，藉此來迎接財神，並爲寒單爺取暖。

2.寒單爺爲流氓神，祂本爲一地方惡霸，爲非作歹、魚肉鄉民，後悔誤，於是自願於元宵節時，上轎被炸，以求贖罪（田野筆記，民 86）。

3.台東早年爲瘴癘之地，傳統人們放爆竹，驅瘟逐疫，並以此來迎接財神。

4.「江湖人士」好勇、出風頭並藉此建立發言權（黃文博，民 81）。

凡此種種說法看來，大多與其信仰中的神明傳說和鞭炮在傳統習俗的用途，以及人們求財的心理有關。另外，「江湖人士」一說，則是就其信仰群體的特殊性而言。

然而，以上的說法，並未能解釋炮炸寒單爺儀式，何以能在台東這個特定的時空背景下發展、維持的原因。截至目前爲止，此問題並無具體的說法。依個人之見，炮炸儀式之所以能在其他地區都消失後，還能在台東地區大放異采，可能與其寄生於元宵廟會，此大型的神明繞境活動，以及其信仰群

體的特性有關。

就寄生於元宵廟會活動方面而言：長久以來，元宵的廟會活動即是台東的民俗盛事，備受民眾的重視。由於早年寒單爺來到台東後，信仰者並不多，再加上一直處於輪祀的狀態，未能成立祭祀圈，信仰的體系並不健全。因此，寄生於天后宮人群廟的系統運作中，藉此招攬信徒，始得以維持其信仰於不墜。寒單爺信仰的維持，在元宵廟會活動提供表演空間的支持下，才能夠生存下來，並且逐漸壯大。也因此，台東炮炸寒單爺的儀式，主要都是於元宵廟會活動中舉行，並非其神明的神誕日。

再就信仰群體的特殊性而言：由於炮炸寒單爺儀式中，是以真人的肉身寒單爺代替寒單爺神像被強大的炮火轟炸，此種奇、險的表演方式，非常人能爲。而寒單爺來到台東後，主要的信仰群體大都是「江湖人士」。而江湖人士的好勇、出風頭的特性，恰巧得以維持此種表演形式。事實上，此種炮炸儀式的形成與其信仰群體的特性，有相互爲生的關係。

所謂早期的炮炸儀式，是指寒單爺在「玄武堂」定祀前的儀式情形。由於缺乏文獻的記載，僅能從當時參與或熟知的地方人士與耆老的口述歷史中加以拼湊。

據現年 74 歲，曾在 30 歲左右（距今約 44 年），開始參與抬轎工作的王財王描述當時以及之前炮炸儀式的情形。他說：炮炸寒單爺的活動在其參與抬轎前就已經存在。當時出巡時，僅爲抬轎者抬著椅轎，上面坐著一個肉身寒單爺，前方有一人敲鑼，參與遊行如此而已。當其開始抬轎時，遊行的時間共爲 3 天，從農曆元月 14 日下午即開始。遊行的地點大約也是在市區。上轎者都是兄弟，他們並未打臉，僅著一條紅短褲、赤上身，頭上亦綁有紅頭巾與黃巾帶。主辦單位每年都會提供抬轎者服飾（王先生依然保存當時的服飾），但是因怕衣服被炸破，大多亦赤裸上身。白天就由兄弟中力氣較大的抬轎，晚上才由他們鐵路運送部的工人來抬。至於出巡時的椅轎上，與現今相

同，亦綁有一尊小的寒單爺神像。

當出巡時上轎者手持榕樹枝，兩旁護轎者則手持掃把，抬轎者並未持任何東西。陣容僅爲椅轎上抬著肉身寒單爺。當時炮炸的情形，僅爲沿途擺有香案的商家請寒單爺的隊伍過去炸一炸，炮不像現在的多，亦無接受挑戰的情形。而每當出巡時，陳培昌必須出來向警方保證才可以。同時，炮炸中也曾發生有人將醬糊粘在炮上炸人的事情（田野筆記，民 86）。

而現年 47 歲，從 19 歲左右（距今約 28 年）即開始參與抬轎工作，阿美族的陳光義，對於早期的炮炸情形則有以下的說法：當其開始抬轎時，時間爲二天。椅轎的材質開始是用鐵管做的，到了廖村田以後才改用藤椅。當時上轎者有打臉，因爲寒單爺的臉爲花臉，所以上轎者亦畫花臉。抬轎者開始時亦赤上身、穿紅短褲，但並未拿榕樹枝或掃把。炮亦不多，威力亦比現在小（田野筆記，民 86）。

另外，現年 58 歲，曾在 58 年到 62 年間擔任爐主的呂銘宗，則說：遊行的時間亦爲農曆元月 15、16 日兩天。出巡時擔任肉身寒單爺者皆打臉，當時都是請在大同戲院畫廣告看版的師父來打臉，臉譜即像寒單爺，希望能將寒單爺的神力附於肉身寒單爺身上，使之不至於受傷太嚴重。上轎者都背寒單爺印，裝扮亦爲著紅短褲，赤上身，頭上綁有紅布，再綁上黃巾帶，手則持榕枝。護轎者亦拿榕樹枝或掃把擋去一些炮火，抬轎者亦然。至於當時所用的炮是小門的排炮，炮的火藥沒有現在的強，亦無用竹竿連炮來炸。椅轎的配備與形狀與目前的大致相同，抬轎的兩根竹竿則以紅布纏之。至於抬轎者，在陳培昌時是請鐵路工房的人來抬，在其擔任爐主時的前兩年亦由他們擔任，後三年才改請阿美族人來抬。

而當時出巡時的行列，順序爲鑼鼓車、載有太子爺（中壇元帥）的輦轎、抬著肉身寒單爺的椅轎、以及其他人員。人數並不多，約僅有 20 多人。每當炮炸儀式開始前，即以輦轎爲前導，先行向主家參拜。當時即有接受挑戰

的事情，一般邀約他們的商家並不限於娛樂場所（據其所舉的例子還是以娛樂場所爲主）。通常欲挑戰寒單爺的商家，會在店門口貼上挑戰寒單爺的紅字條，寒單爺的信徒就前去將紅字條撕下，表示願意接受挑戰。

至於挑戰中較驚險的事，則是有一位極喜歡挑戰寒單爺的人士，由於他所經營的商店位於狹窄的街道裡，他身著消防衣、頭帶消防帽，直接將整排點燃的炮觸及寒單爺的身上，常常有人因此送醫院。而當時出巡前，警察機構會找呂先生簽約，保證不出事，若出事的話，要由爐主負責（台東劇團，民 81）。

再則，廖村田，現年 57 歲，18 歲從雲林縣遷移至台東學習製藤椅。從民國 69 年至 77 年間，供奉或提供住家讓其他爐主供奉，目前仍常協助出巡事物。他對於當時炮炸情形的描述如下：當其 18 歲（距今 39 年）來到台東時，當時在炮炸時，抬轎者爲身強力壯的兄弟，他們亦身著紅短褲、赤上身。上轎者打臉，所抬的椅轎是以鐵管做的，先以紅布綁上，再纏上紅色的膠帶以固定之。由其供奉後，因製藤椅爲業，因而改成藤椅。當其供奉期間，炮炸舉行的時間爲兩天。上轎者打臉，因自流傳以來即有此俗，因此每次出巡前都請其夫人替上轎者打臉，由於不知該打何種臉譜，因而每個人的臉譜不盡相同。當時抬轎者亦爲阿美族人，出巡時上轎者亦以榕樹枝遮臉，護轎者、抬轎者，則或用掃把、或用榕樹枝撲去炮火。每當出巡時，以三輪車代步，行列順序爲鑼鼓車、上面安置有太子爺、王天君、寒單爺神像的輦轎、椅轎，其後爲其他人員，約有一百多人（台東劇團，民 81）。

炮炸開始前，先以輦轎繞行一周，再以椅轎接受炮炸。邀約炮炸的商店大多爲娛樂場所，當時由於娛樂場所頗多，而且幾乎每家娛樂場所都去炸，因此常炸至深夜，由於當時炮多，時間又長，因此受傷嚴重者都需站著睡覺。當時台東戲院附近有一位人士，常常邀炸寒單爺，他通常請來一、二十人，將排炮掛在身上，連續丟擲，由於火力密集，常常只見煙霧瀰漫，不見人

影。有一次此位人士甚至在家門口貼上「挑戰寒單爺，賞金一萬元」的紅字條，吸引了大批人來觀賞，結果那一場炸下來，情形十分慘烈（台東劇團，民 81）。

由以上諸位參與或熟知的地方人士與耆老的口述歷史中，我們大致可以勾勒出早期炮炸寒單爺儀式演變及其面貌，炮炸寒單爺的隊伍，在開始參與元宵廟會活動後，炮炸儀式舉行的時間，由於與元宵廟會相同，因此在早先爲期三天，後來亦改爲兩天。在器物方面，炮炸時所使用的椅轎的形式大致與現今一般，只不過在材質方面，由早先的鐵管到廖先生後改爲藤製。以往所使用的鞭炮爲排炮，火藥較小。上轎者都手持榕樹枝護臉，抬轎者或護轎者則以榕樹枝或掃把來擋炮火，兩者交互出現並無一定的規定。至於參與者的打扮，都身著紅短褲、頭綁紅頭巾，再纏以黃巾帶，同時上轎者都有打臉的習俗。而打臉的意思，是代表其爲寒單爺，同時亦希望神明附身，保護肉身寒單爺。而抬轎者較早是由鐵路運送部的工人擔任，到了呂先生後皆由阿美族人擔任。

在出巡時的行列與人員形制方面，從早期的一人敲鑼，後跟著椅轎參與出巡，到鑼鼓車、輦轎、椅轎、及其他人員一百多人的隊伍，參與的人員越來越多，隊伍也越來越龐大。至於炮炸的一般過程，大多是以輦轎先行向主家參拜，再以椅轎接受炮炸。邀請炮炸的對象，則由較早的沿途商家備炮小規模的炮炸，到後來逐漸演變爲由娛樂場所邀約、挑戰，規模越來越大。同時亦有些較爲驚險的炮炸行爲出現。而炮炸寒單爺的活動，歷來似乎也都受治安機關的注意。

三、寒單爺的現況

元宵節又稱上元節，台東鎮內各寺廟會聯合舉行巡遊晚會，16 日晚繼續一次，其陣容優越藝術超群者由主辦寺廟給獎。由此可見得民國 53 年以前，台東元宵

廟會已成規模。再據曾擔任海山寺爐主宋品官的說法，台東元宵廟會活動約在民國 20 年左右開始，當時是由海山寺主辦，由各村莊裝藝閣參加。民國 69 年，才由天后宮接手辦理至今。巡行繞境的時間，早期爲期 3 天，由於時間太久太過勞累，因此後來都改於農曆 15、16 兩日舉行（吳騰達，民 85）。其間，除了民國 85 年文藝季時，由台東縣政府文化中心主辦外，其他都是以天后宮爲首的民間自發性民俗活動。

就目前而言，繞境巡行的時間爲農曆 1 月 15 日、16 日兩天，繞境的路線以市區爲主。通常，第一天上午遊行郊區，最遠南至知本。下午則以南北向遊行市區。第二天下午則以東西向遊行市區，並於入夜後入天后宮採點。所謂採點，是指遊行隊伍一一進入天后宮向主祀的媽祖行禮致意，同時並進行表演。此時主辦單位會象徵性的評選表演精彩的隊伍，分別給獎。一般而言，參與隊伍的隊數並無限制，歷年來都有增加的趨勢。隊伍的順序通常是以抽籤的方式來決定，但是主辦的天后宮大多排在前面以示尊重。同時元宵重頭戲的寒單爺隊伍亦排列於前。

(一)復出後的發展

1.炮炸活動

民國 78，寒單爺的供奉者在民意代表的協調下，與警察機構簽訂：不接受炮炸挑戰、不收紅包、不發生意外等條約後，寒單爺的隊伍又再度活躍於元宵廟會中。復出後，剛開始由於依然受到警察機構的監控，因此參與者並不多，亦無接受挑戰，僅隨著遊行隊伍，接受沿途商家零星的炮炸，直至 79 年後開始接受商家的邀約。81 年後，每年定期於火車在前舉行定點表演，直到 86 年因火車站前改建地下停車場的工事而取消炮炸表演。

期間，寒單爺除了受邀參與民國 81 年台東縣舉辦「台灣省 81 年度社區民俗育樂活動觀摩會」，其後更代表台東縣參與由台灣省旅遊局舉辦，在北港的第 7 屆中華民藝華會，以及 85 年在屏東舉辦的第八屆中華民藝華會

。84 年又應農林廳的邀請，參加在台中舉行的慶祝台灣光復 50 週年紀念（台東劇團，民 81）。而後到了 85 年的全國文藝季，台東以「台東縣元宵節廟會－寒單爺出巡」爲主題，舉辦一系列的民俗饗宴，使炮炸寒單爺的活動更受矚目。

2.人員組成

隨著炮炸寒單爺活動的受到重視，參與者似乎也年年增多，以 86 年領取寒單爺服裝者來計算約有 400 左右。若依照在炮炸活動中所扮演的角色和擔任的職務來區分，成員大致包括了領隊、肉身寒單爺、帶轎者、抬轎者、炮手、以及其他人員。其中，領隊所扮演的角色是指揮整個活動的進行。譬如炮炸儀式開始前必須確知準備的情形並宣告儀式的開始。在炮炸過程中，隨時接收帶轎者或是肉身寒單爺所傳遞的訊息，視情形暫停炮炸，更替他人上轎。因此，領隊可說是整個隊伍中的靈魂人物。

而上轎的肉身寒單爺都爲自願，每次人數並不一定，要視炮火與個人的忍耐度而定。一般而言，上轎者以年輕人居多，也有一些是長期的戰將，到了 30~40 歲依然英勇如昔。可以確定的是，這些上轎者並無錢可拿。至於上轎者的打扮依循以往的傳統，依然身著紅短褲，頭包紅頭巾，綁黃巾帶，再背上寒單爺印（元帥印）。不同於以往的是更加強各種安全措施，如以濕毛巾摀住口鼻，以棉花塞住耳朵，並在紅短褲內多穿一條褲子。也因爲將臉都包住了，因此取消了打臉的習俗（台東劇團，民 81）。

至於帶轎者，在炮炸過程中，可算是十分關鍵的人物，因爲帶轎者具有保護肉身寒單爺、和維持整個陣勢的責任。通常帶轎者到了炮炸地點會先看風向，並選擇一個上風處，作爲替換人員（包括上轎者及抬轎者）的地方。而在炮炸的過程中，一方面隨時以掃把或榕樹枝撥去靠近肉身寒單爺的炮火；一方面視炮火的火力，巧妙的將椅轎帶離炮火密集區，以免肉身寒單爺受傷太嚴重。而若是以竹竿炮炮炸，則更需注意保持安全距離，

不讓竹竿戳傷人員。同時必須注意保持適當的空間，使煙霧得以消散，不至於過度傷害。當然，更重要的是，要隨時注意肉身寒單爺是否已支撐不住，需要更替人員。因此，帶轎者通常是請比較有經驗的人擔任。

抬轎者依然請阿美族的老班底擔任，通常 4 人爲 1 班，在炮炸過程中，大家共同的默契爲繞行四圈即更換一班，以免太過於勞累（台東劇團，民 81）。至於抬轎的人數，在 85 年文藝季時，由於當時的炮炸場次多，故有 4 班，共 16 人；而 86 年，因規模較小，故請 3 班，共 12 人。抬轎者的安全措施似乎也比以往更加嚴密，通常的裝扮爲著長衣褲，甚至有人穿上兩件長褲，而頭部則以長毛巾包住，戴上口罩，並戴上風鏡，以防吸入太多煙、或是眼睛受傷。

至於炮手，是指在炮炸過程中擔任燃炮炸寒單爺的成員。由於燃炮是件有危險性的事情，有些民眾經驗不足或因害怕，常可能因此傷及自己或引發不必要的意外。因此近年來，除了有經驗的民眾或商家要求自己燃炮，否則基於安全的顧忌，炮手大多由寒單爺本身的成員擔任，尤其是使用竹竿炮時。而其他成員，則如敲鑼打鼓的大鼓陣人員、準備各種器具的人員等等，都是不可或缺的人物。

3.器物

一般來說，在整個炮炸儀式所必備的器物有椅轎（俗稱武轎）、榕樹枝、掃把、寒單爺印、炮等等，而這些器物或多或少都具有其宗教上的意義。以下就其用途與宗教上的意義來說明。炮炸儀式中肉身寒單爺所站，黃、紅相間的椅轎，據說自流傳以來，即爲目前的形式，只不過在材質方面從早期的鐵管爲主，在廖村田後以藤代替。事實上整座椅轎是以藤椅的骨幹爲主要的架構，並在兩側加上兩枝刺麻竹做轎手，在後部靠墊部份加高，並在頂端部份加一坐墊，供奉 1 尊 8 吋的寒單爺神像。除了希望寒單爺能將其神力加諸於肉身寒單爺（台東劇團，民 81）。另一種作用則是讓上轎

者的心理比較有安全感，相信寒單爺會保護他們。

而儀式中肉身寒單爺、帶轎者、抬轎者所持的榕樹枝，除了可以撲去炮火減少受傷，或作爲肉身寒單爺表達換人或休息意願的工具。在道教的理論上，其用途則如柳葉一般具有避邪伏魔的作用（劉還月，民 83）。至於掃把，除了具有撲去炮火的實際用途，更有掃除霉氣的作用。再則肉身寒單爺背上寒單爺印（俗稱元帥印），則表示上轎者是代表寒單爺，對於其心理亦有安定的作用。再就鞭炮而言，鞭炮的發明大約可追溯到唐朝，其用途早期爲驅逐瘟疫，後來則逐漸演變爲放爆竹來「接財神」、迎「灶王」，想討個吉利，作爲「爆發」的徵兆。同時還以此慶祝新春佳節，表示歡慶辭舊迎新的熱烈氣氛。可見得以鞭炮來迎財神，是流傳久遠以來的習俗。因此，民間才有「越炸越發」的說法。而就民間信仰以「火」作爲與神溝通的主要媒介，是「靈力」的來源的角度來看，鞭炮的使用，亦具有「淨化不潔」的作用。

由以上可以得知每種使用的器物，除了具有實用上的用途外，大多都具有宗教上避邪、淨化不潔的作用。

(二)儀式過程

一般我們所看到的炮炸寒單爺儀式，主要是以寒單爺隊伍在街上巡行，接受沿途商家民眾炮炸、或是接受邀約炮炸的部份爲主。事實上，整個儀式的過程，可分爲準備、出巡炮炸、以及安神等步驟。

通常玄武堂於每年元宵節前的 3~4 天，即開始準備種種工作。除了於元月 10 或 11 日召開管理委員會，商討出巡事宜外，再則由於玄武堂的廟地太過狹小，所以每年出巡前，都是在海濱公園的廣場上搭設臨時行館，將神明請出，並作爲種種準備工作的場所，如大轎整修、綁藤椅、人員車輛調配等等。一般而言，將神明請出的時間都會選一個黃曆上的吉時，並擲筊請示寒

單爺是否恰當。選妥時間後，即將神明依序請出，進行「安座」。在安座的同時，並於臨時行館前「安五營」，將眾路兵馬調回，保護臨時行館，以防邪物靠近。由於鎮殿的寒單爺較爲龐大，都直接安座於大轎上。其他則依玄武堂內的擺置，安置神明。安座完畢，即以三牲、素果祭拜（台東劇團，民 81）。

以八十六年的準備情形來看，神明安座的時間是選在 13 日下午 1~3 時。安座儀式開始前，執事者焚香向寒單爺說明即將遷移至臨時行館，將神明請出，安座於海濱公園臨時搭設的行館內。在此同時，執事者於臨時行館外「安五營」以神符下旨，催促兵將的到來。當神明都請出後，即擲筊請示是否安座妥當並進行祭拜。一般我們可以將炮炸寒單爺的活動分爲出巡與接受邀約炮炸兩部份。

1.出巡炮炸

所謂出巡，是指寒單爺隊伍跟隨元宵廟會活動的遊行行列遊街。通常此時僅接受沿途商家、民眾自備零星的炮火的炮炸。而接受邀約炮炸，是指商家向玄武堂登記，邀約至其商店前炮炸。此時，寒單爺會依時間與地點的考量，脫離遊行隊伍赴約。

通常出巡遊街時，其隊伍的順序，依序爲鑼鼓車、椅轎、大轎、分壇的輦轎、及其他搭載各種器具，如榕樹枝、竹竿等等補及品的車輛、其後爲隨隊支援的人員。此種順序並非不變，但是主要的鑼鼓車、椅轎前導，則是確定的。在出巡的儀式中，沿途遇到其他廟宇，通常會互相交陪一下，椅轎以 3 進 3 退的禮儀，進行拜廟，並象徵性的炮炸一下。若是商家自備鞭炮來炮炸，寒單爺隊伍也來者不拒，往往在熱鬧的市區如中華路、中山路、光明路、正氣路、大同路、中正路等商店集結的街道上，常常 3 步 5 步就有一家商店開炸。

就 86 年而言，由於玉里與花蓮等分靈神都回來共襄盛舉，因此在遊行

隊伍行列中，此兩處的輦轎則分居大轎之後。而當沿途接受炮炸時，以輦轎開道，一樣行三進三退禮向擺香案的商家致意（視情形而簡省），祈祝他們來年生意興隆，事事順利。若是備炮較多、或是交情較好的商店，或逢他廟時，才以椅轎接受炮炸。而此時，原本由椅轎所行的朝拜儀式，亦由輦轎所取代。由於今年的經濟不景氣，沿途商家的炮炸似乎比往年多很多，光十五日椅轎接受炮轟的商店至少就有 30 家，而 16 日又更多。

2.接受邀約炮炸

通常欲邀請寒單爺炮炸的商店，會事先與玄武堂聯絡。一般來說，以 16 日晚上的邀約最多，因此常常炸到深夜。由於寒單爺隊伍必須依約赴炸，通常會與天后宮商量，搶在其他廟宇之前進天后宮採點，即稱爲搶點（台東劇團，民 81）。

一般的炮炸儀式如下：通常到達一炮炸現場後，帶轎者或其他有經驗的人，會依據風向，選擇一上風處作爲椅轎準備與人員替換（包括肉身寒單爺、抬轎者）的場所。其後，肉身寒單爺開始由其他人員協助，頭部綁上紅頭巾，再繫上書有「寒單爺」字樣的黃巾帶，再以濕毛巾掩住口鼻，以棉花塞住耳朵，再背上代表寒單爺的元帥印，即著裝完畢。通常一場炮炸儀式除非特別指定單挑或特別英勇的，否則大多輪流上陣，因此大多會有幾位候補者同時著裝等候。而同時間內，商店自備的炮手或寒單爺的炮手，分散於四周準備鞭炮。若採用竹竿炮（由於竹竿炮較具危險性，通常由寒單爺的炮手擔任），則將一串串的連炮掛於竹竿上。若採用排炮，則將幾排排炮的引線捲纏在一起，以利引燃。

等到一切準備完畢後，在領隊一聲令下，即將開始一場炮炸盛宴。此時，上轎的肉身寒單爺會先向安座於椅轎上的寒單爺膜拜，祈求保佑平安。其後便站上椅轎，手持榕樹枝，在抬轎的轎夫一致的默契下起轎，並向商家行三進三退之禮。其後繞行一周，一方面宣告炮炸儀式即將開始，一

方面將場地拉開，使椅轎有足夠的空間活動，並使空氣得以流通，避免煙霧嗆傷人員。

其後只見炮手們點燃一串串的鞭炮，從四周趨前丟擲於肉身寒單爺身上，肉身寒單爺有的揮動榕樹枝掃去彈落的炮火；有的僅以榕樹枝遮住眼睛前方；有的有經驗的老戰將，則只是站定後一動也不動，將榕樹枝拿得遠遠的；甚至有的在炮炸開始時，以鞭炮纏於身上，以香菸自燃引爆。帶轎者一方面以榕樹枝或掃把揮去炮火，保護肉身寒單爺。

每一場炮炸所需的時間，要視炮量之多寡而定。上轎的人員也不一定，原則上，都以安全爲主要考量，不使肉身寒單爺受傷過於嚴重。因此除非特殊情況，否則很少出現單挑的情形。

而當所有的炮已燃盡，炮炸活動結束後，椅轎隊伍會再行 3 進 3 退禮，向商家致意，此時商家通常回贈以賞金。其後肉身寒單爺則拿著賞金，再行繞場一圈，接受民眾的歡呼。一場炮炸儀式，至此告一段落。就 86 的情形而言，整個炮炸儀式並無多大改變，只不過在開始炮炸前的朝拜儀式，改由花蓮的輦轎擔任。

3.安神

每當整個元宵遊行活動結束後，通常於農曆 17 日，選擇一吉時，將海濱公園臨時行館中的神明一一請回，安座於玄武堂內。等到所有的擺設完畢後，執事者擲筊請示眾神明是否安座完畢，若神明應許，則焚香祭拜，結束安神的儀式。通常也是在這一天的傍晚，會於海濱公園宴請參與寒單爺活動的所有人員，以慰勞大家的辛勞。

就 86 年來說，安神的儀式是選在 23 日（農曆 1 月 17 日）下午 3 時到 5 時之間來進行。安神時先將鎮殿的寒單爺從大轎上請下來，安置於廟堂中央，其後一一將其他神明或分身請回，安座於原本的位置上。待所有的神明與擺設安置完畢後，執事者焚香請示，直到一切妥當後，才算完成安神

的儀式。至於宴請賓客的事宜，由於今年玄武堂的經濟拮据，因此並未舉行。

台東元宵節活動迄今已有六十年的歷史，每年台東元宵節繞境活動，都會有約 70 多隊的遊行隊伍參加，甚至也會有外縣市的團體一起來共襄盛舉，而隊伍號碼的順序是由主辦單位「天后宮」召集所有領隊抽籤決定，而其中有兩支隊伍的號碼是固定不會更動的。一隊就是「台東玄武堂寒單爺」了，近幾年來玄武堂寒單爺年年固定安排在４號（可能是這個號碼沒人要吧，所以連抽都不用抽），而另一支隊伍就是主辦單位天后宮本身了，天後宮則固定是所有隊伍的最後一號了。所以想觀看寒單爺有下列幾種方式：

1.全程跟隨式

每年寒單爺都會在台東市大同路的海濱公園設立臨時的玄武堂，觀眾們可以一大早約 AM8:00 到玄武堂，跟隨著寒單爺隊伍一起出發，一路看下去。

2.定點觀看式

每年寒單爺兩天的活動行程皆會提早發佈給全縣縣民知道，所以觀眾們也可以至玄武堂或台東市公所全球資訊網站查詢。

3.固定場所觀看式

近年來「炮炸寒單爺」已慢慢形成幾個固定炮炸的定點，其一是農曆 15 日晚間 19:30 左右在南京路廣場（縣立游泳池前）；其二是農曆 16 日晚間 19:00 左右在天后宮廟埕廣場；其三是金葉銀樓（光明路）及藍蜻蜓炸雞店（大同路與光明路），其四是海濱公園大草原（寶桑亭），當然還有其他比較不確定的地點。

台東寒單爺於民國 78 年復出後，正式的進入蓬勃發展的時期。民國 79 年起，堂主李建智先生將其寓所開闢一室，取名爲「玄武堂」，作爲專祀寒單爺的地方（這也是台東玄武堂寒單爺的起源），而李建智先生也在此期間

積極的找尋寒單爺的身份，並於民國 80 年成立管理委員會，負責元宵節炮炸寒單爺的事宜。另外也積極的宣傳『台東寒單爺』，使得台東的寒單爺已擠身進入與「北天燈、南烽炮、東寒單」齊名的民俗活動之一。台東縣政府文化局在民俗類項，挑選台東特有的「炮炸肉身寒單爺」，通過專家學者的審查推薦，文建會也已於 11 月 14 日頒定爲無形文化資產，希望讓『炮炸寒單爺』邁向新的里程碑。

第二節　宗教與偶像崇拜

台灣快速的經濟發展與社會文化變遷，提供了宗教蓬勃發展的機會。經濟體系中金錢掛帥的觀念、都市化的快速擴張和傳統道德觀的崩潰，極易形成一種普遍的道德模糊與不確定的氣候，在這種道德感不確定的環境中，宗教有著重建關於道德的意識形態的功能（鄧永琦，民 94）。黃德祥（民 89）也認爲青少年常因個人因素參與宗教狂熱活動，這些因素在青少年宗教教育與輔導上具有重要意義。但宗教的意涵是很廣泛的，本節首先剖析宗教的意涵，再將偶像崇拜做一簡單的探討。

一、宗教

(一)宗教的意涵

宗教是個簡單的詞，可是卻難以給它一個簡單的定義。人類藉由宗教的信仰來尋求精神的寄託，由於無法解釋及控制自然的變化，於是有鬼神之傳說，爲求心理上的安全感及精神上的寄託，乃有各種祭祀行爲產生，而最初以自然現象、山川河谷丘陵等爲祭祀之對象，再繼而擴及庶物、祖先、雜鬼等物，最後始形成宗教信仰。

宗教的本質是宗教學最基本的理論問題，隨著宗教學的發展，宗教學者

從不同的立場和角度，應用不同的觀點和方法去研究宗教，對宗教所下的定義日趨多樣化。依字典、百科全書等的字譯解釋宗教是：人類對一種不可見的超人力量之承認，這力量控制著人類的命運，人類對它絕對服從、敬畏、與崇拜。

近代宗教學者對宗教的意涵也有諸多不同的詮釋，這些詮釋都是在一定自然環境、社會變遷和歷史條件下的產物，都是與人類種種息息相關的，並都代表當時文化和時代的特徵。至於學者對宗教的詮釋，研究者茲整理如表2-2-1。

表 2-2-1　學者對宗教的定義

年代	學者	宗教意涵
1632-1677	斯賓諾莎 (B. Spinoza)	主張宗教即對通過預兆和警告所確立的權威的順從。
1632-1704	洛克 (J. Locke)	主張宗教即對上帝的順從。
1724-1804	康得 (I. Kant)	主張宗教即對道德原則的締造者的敬畏，或承認我們的倫理義務爲神聖的律令。
1762-1814	費希特 (J.G. Fichte)	把宗教與原初的道德等同起來，認爲宗教無非是相信一種道德的世界秩序或相信善的事業的成功。他還把宗教定義爲神聖的、善的和美的原則在一種和諧的情感中的緊密結合的共同所有物。
1770-1831	黑格爾 (G. Hegel)	從絕對理念發展的角度論述宗教。
1775-1854	謝林 (F. Schelling)	把宗教定義爲從一種全身心投入的激情中所引發出的在有限的現象中對無限者的直觀或有限者與無限者的結合。
1788-1860	叔本華 (A. Schopenhauer)	把宗教定義爲人民大眾的形而上學。
1768-1834	施賴爾馬赫 (Schleier macher)	認爲宗教的本質在於人對上帝的絕對依賴感。

表 2-2-1　學者對宗教的定義（續）

年代	學者	宗教意涵
1804-1872	費爾巴哈 (L.A. Feuerbach)	主張宗教神學的奧秘即“人類學”。人是宗教的始端、中心點和盡頭。宗教的本質在於人性的異化，是人把自己的本質投射在虛構的超越者之上。
1818-1883	馬克思 (K. Marx)	認爲宗教是人間力量的超人間化，是被壓迫生靈的歎息，是無情世界的感情，是人民的鴉片。
1820-1895	恩格斯 (F. Engels)	認爲一切宗教都不過是支配著人們日常生活的外部力量在人們頭腦中幻想的反映，在這種反映中，人間的力量採取了超人間的力量的形式。
1820-1903	斯賓塞 (H. Spences)	認爲宗教是對超越人類知識的某種力量的信仰。
1823-1900	慕勒 (F.M. Moller)	認爲宗教是對某些無限存在物的渴求、信仰與愛慕。
1832-1917	泰勒 (E.B. Tylor)	認爲宗教是對精靈實體的信仰。
1846-1924	布萊德雷 (F. Bradley)	認爲宗教其實就是在人之存在的每個面向中，體顯善之全貌的一種努力。
1854-1941	佛雷澤 (J.G. Frazer)	宗教是人通過儀式向主宰自然與人類的超自然和超人間的權威力量加以討好，並祈求和解的一種手段。
1856-1939	佛洛伊德 (S. Freud)	認爲是用心理的現實來代替實在的現實，尋求一種心理補償式的平衡。
1858-1917	涂爾幹 (E. Durkheim)	則將社會生活的內容分爲神聖的 (the sacred) 與平凡的 (the profane) 兩部份，宗教所指涉的是與神聖的生活內容有關的。神聖的生活是與崇拜有關的。宗教必須包括神聖事物、信仰教義、儀式行爲以及信徒團體等基本要素。

表 2-2-1　學者對宗教的定義（續）

年代	學者	宗教意涵
1866-1965	邁克塔格特 (J. McTaggart)	認爲宗教是人追求與宇宙和諧的一種感情。
1886-1965	蒂利希 (P. Tillich)	認爲宗教是人的終極關切。
1889-1975	湯因比 (A. Toynbee)	認爲宗教是一種人生態度。
1907-1986	伊利亞得 (M. Eliade)	認爲宗教是乃一種人類學常數。
1884-1942	馬林諾夫斯基 (B. Malinowski)	認爲宗教的神話、法術有穩定社會的功能。
1908	李維史陀 (C. Levi-Strauss)	認爲宗教代表社會共同的心靈模式。
1908	特納 (V. Turner)	認爲宗教助人過渡「門檻經驗」。
1926-	格爾茨 (Clifford Greertz)	認爲宗教是一種象徵體系，在人內心中建立起一種有力的、長久延續的動機、情緒，這些象徵，可藉著在人的生存中建立起一種概念，且這些概念可以附上一種神聖的氣氛，使人內心的動機、心情、氣氛感覺是非常獨特的。
	江斯頓(Johnstone)	認爲宗教是一群人藉以解釋他們認爲超自然和神聖事務的一套信仰行爲體系。
2004	張繼選	認爲宗教的意義就是宗教對人的生活的意義。
1999	鄭志明	是人類的精神文明，也是複雜社會歷史現象，早與人們的生活密切結合，成爲民眾根深蒂固的意識形態。
1995	呂宗麟	本身爲一種社會結構中的現象，且爲社會必然的產物。
2002	林素鈴	宗教是一文化群體將其宇宙觀或世界觀，透過其信仰的內涵與儀式顯出來產物。

表 2-2-1　學者對宗教的定義（續）

年代	學者	宗教意涵
1992	涂爾幹	本質是企求將世界劃分神聖(sacred)或世俗(profane)兩種現象。一種與神聖事物有關的信仰與儀式組成的體系，所有贊同這些信仰和儀式的人團結在一個叫作「教會」的道德社群內。
	傳爾森 (G.K.Folson)	宗教是對不可知世界安全的保障，並且是對於不可能避免的災難的一種安慰。
1991	詹姆斯 (William James)	宗教就是個人在他孤單的時候，與某種被他視爲神聖的對象保持關係，所發生的感情、行爲或經驗。
	麥奎利 (John Macquarrie)	宗教中最根本的東西就是人與神的交際和溝通。
1970	Yinger	一群人藉其體系來應付人類生活中的終點問題，這些終極問題包括命的目的、死亡和苦難和不義。
1963	Lenski	是一種信仰體系，團體的成員可據以對決定命運的力量和運作有所掌握。
1958	田立克 (Paul Tillich)	是人的終極關切，構成一切文化的內部異議，宗教是文化的實質，文化是宗教的表現形式。
1998	陳潔明	宗教爲人類最古老的活動之一，它先於哲學的反省、科學的研究，只有藝術可以和宗教並稱爲同樣古老的人類活動，兩者經常結合在一起。
1996	巨克毅	認爲宗教根源於人心中的善，愛就是宗教的入世精神，也就是信仰存在的力量，人們心中有了愛，就產生存在的力量，成爲吾人信仰的基礎，而正義就是人類的希望目標，也是人與人之間道德的訴求，亦是人類社會追求的希望目標。

綜上所言，宗教不僅是主觀的觀念，而且是客觀存在的社會事實；宗教不僅是個人對某種超自然力量的信仰，而且是某種與社會結構密切相關的非常現實的社會力量。宗教作爲一種客觀的社會現象，繼涂爾幹 (Durkheim) 的神聖事物、信仰教義、儀式行爲以及信徒團體等基本要素條件說之後，現代的學者也有如下的不同方式陳述(Clarke & Byrne 1993) (Cline 2005)。Greertz 認爲宗教具有下列十二個特色：

1.信靠神明或相信一位超越的實存者(ultimate reality)。

2.聖與俗的區隔，區隔真實與表面的事物。

3.特定的儀式，宗教物品(聖物)。

4.道德標準(moral code)。

5.宣揚合理的宇宙觀，激發一些神祕等之類情緒(feeling/emotions)。

6.鼓勵人與神明交通，或和祖先交通。通常希望用咒語、禱告、或其他的儀式來改變神明。

7.用神話解釋世界的開始及結束。

8.宗教徒不能任意參與活動、儀式，而是使其成爲他們生活的中心，獻身其中。

9.有自己的社會組織，包括較小的分支等。

10. 應避充滿平安、快樂的生活的可能性。

11. 常討論參加的報酬和不參加的不良後果。

12. 宗教必定有社會化和宣教的過程。

(二)宗教的要素

宗教之所以能夠持久的存在與快速的發展，其根本原因在於它是由各種基本要素構成，進而能滿足人們的需要，且對個人、群體、民族、國家，乃至全人類發揮獨特的功能。而各宗教學者對宗教的基本要素的詮釋不盡相同

，研究者扼要整理如表 2-2-2。

表 2-2-2　宗教家對宗教基本要素之詮釋

年代	學者	宗教的基本要素
1989	呂大吉	1.內在因素 (1)宗教的觀念和思想 (2)宗教的感情或體驗 2. 外在因素 (1)宗教的行爲和活動 (2)與宗教的組織和制度
1996	劉仲容 林天河	1.教義：解釋宇宙人生等問題，它自成一完整的系統。 2.禮儀：爲規範性的章程，實踐性的規矩。 3.司祭：爲教義講解，禮儀執行的專門人員。
1997	王煥琛	1.教義經典 2.宗教規範 3.宗教儀式 4.行政組織與設備
1999	恆毓	1.必須以個體的身心、性命的修煉爲核心。 2.必須有一定形式的經常性的祭祀或禮拜活動。 3.最終目的必須是個體身心、性命的完善與超越。 4.必須有相當數量的志同道合者。 5.必須有完善或相對完善的禮儀規範與修行實踐體系。 6.必須有一定的具體的修煉場所與機構。 7.必須有公認的唯一的教主。
2003	瞿海源	1.神聖事物 2.信仰教義 3.儀式 4.宗教組織.
2004	王曉朝	1.宗教意識 2.宗教組織 3.宗教禮儀 4.宗教器物

表 2-2-2　宗教家對宗教基本要素之詮釋（續）

年代	學者	宗教的基本要素
2004	張繼選	1.宗教觀念 2.宗教經驗 3.宗教行爲 4.宗教體制
2005	傅佩榮	1.教義 2.儀式 3.規範 4.合理
	江斯頓	1.有一群信仰者 2.其所注意的事務定義爲神聖的 3.有一套教義 4.有一套儀式 5.一套生活規範

(三)宗教的功能

宗教信仰受到其所處的社會階層地位，及其個人經驗的影響，進而形成宗教行爲的差異，而宗教態度之強弱則是影響個人宗教行爲的重要原因（周雪惠，民 78）。在不同學者的研究報告中，發現宗教對社會帶來諸多不同的功能，茲將宗教的功能整理如表 2-2-3。

綜合表 2-2-3 所述，宗教雖然擁有各種不同功能，然而個人也需要以積極及正面的心態，將之巧妙運用，不可過度迷信及濫用，必能使自己的人生過得更加充實自在。

表 2-2-3　宗教的功能

年代	學者	宗教的功能
1989	周雪惠	強調宗教可以解除生活所產生的困惑、憂慮與挫折，並藉著對神崇拜的行爲，穩定個人的不安情緒，發揮宗教行爲的撫慰功能。
1989	Cochran and Akers	1.促使社會價值合法化。 2.增強奉獻的價值。 3.確保實際行爲合乎常規。
1992	馬克思主義（王孝雲、王學富譯）	1.補償功能：一切社會的不平等和苦痛，經由宗教的慰藉，產生補償的心理功能，宗教成爲解除精神緊張狀態的手段。 2.調節的功能：宗教的思想、宗旨、規範、活動和宗教組織，實質上是調節人們行爲的調節器。 3.整合的功能：宗教把個人的行爲與活動匯集起來，把人們思想、感情、嚮往結合起來，從而促進社會的穩定。
1993	李震	宗教信仰可以抗拒邪惡，使人謙虛、心中有愛、勇於認錯，有安全感。綜上所述，可見宗教對於人類社會具有一定的教化功能。
1998	李志夫	1.宗教的積極性功能—啓示性、教育性、社會性、娛樂性。 2.宗教的消極性功能—對於相信神明是功利主義、偏私、具神力，且認爲各種神明的神格具有差異性的信徒而言，易形成消極生活心態。 3.宗教的補助性功能—補科學量化知識之不足、缺憾性、具象之空虛感及未知性。 4.宗教的服務性功能—臨終關懷、心理衛生、心靈環保及救濟苦難。
2003	瞿海源	1.提供個人社會意義 2.提供個人歸屬與認同感 3.結構及文化功能

二、偶像崇拜

偶像崇拜是國中生尋求一種瘋狂又刺激的行爲，國中生對於自己心理的偶像會主動去關心、仿模、認同進而接觸，故偶像崇拜成爲國中生的一種次級文化。所以「認同」行爲是國中生在偶像崇拜中的一種必然過程。

(一)認同

認同是一種行爲的傾向，趨向於楷模的行爲表現，偶像是國中生重要價值的象徵，進而成爲其行爲的標竿。認同（Identification）的概念起源於佛洛依德的心理分析理論，提及認同爲「努力塑造成一個人的自我（Ego），去表現被他選爲楷模的人所表現的形式」（張智雄，民 89），可見認同是一種學習、表現出楷模行爲的作用。

李長貴（民 73）指出：「認同是一種社會化程序中的基本原則之一，認同是在社會程序中，選擇他人的行爲，內化於自己的行爲體系中」，認同作用乃兒童意識到父母權威，自覺必須依賴成人之愛護，唯恐失去父母之感情，遂主動模擬父母的行爲舉止、觀念與態度，吸取父母的是非道德及價值系統，作爲自己價值與行爲的準則（蘇建文，民 65）。

對於青少年而言，偶像所代表的形象，是青少年重要的價值象徵，進而成爲青少年行爲的標竿，認同也是一種行爲的傾向，趨向於楷模的行爲表現。認同也是一種社會社會內化過程，認同是一個人，將思想、感情與行動採取仿傚楷模形式展現出來。認同也是一種心理的歷程，青少年在認同歷程中，會使自己和楷模有相似的知覺，這種過程會隨著個體意識或潛意識的需求增強和擴大其認同楷模的程度。

認同的理論基礎主要有人格理論說、角色模仿說、內射過程說、發展專業自我說、職業生涯說與運作過程說等六種（陳月娥，民 75）。以社會學習理論來解釋認同的動機，個人會特別認同某一楷模，是在於模仿與模仿彼此間

交互作用所產生的行爲結果而定。因此模仿的行爲是否能建立，將視兩者的關係如何而定，亦是透過學習理論的效果率或增強理論的觀點來解釋模仿和認同（張春興，民 77）。

張春興（民 77）認爲認同與模仿本質上相同，只是程度上的差異而已。認同是進一步或深一層的模仿，是學習行爲內化的歷程。從態度的組成而言，由模仿而得者多屬態度的行爲性成分，由認同而得的態度，則除行爲成分外，帶有很深的情感性成分。此外模仿的楷模或偶像，常是具體的、實際的人物，而認同的對象則可以是抽象的。因此模仿大都屬於外在的、表面的、直接的，較偏重在行爲的學習，而認同多屬內在的、深層的、間接的，較涉及內在意義的學習。

(二)偶像崇拜

所謂「偶像」 (Idol) 者，並非現代人的創造，它肇始於遠古對生殖器圖騰的崇拜，演化爲在宗教上以各種材料雕塑而成的圖騰的自然物或動物，以供人膜拜、信奉的對象。這類圖騰都具有對這個民族、部落有著某種特殊的保護、庇護、寄託、希冀等功能。「偶像」廣義的定義則泛指可代表任何事物並以真實或虛擬的任何型態存在的形或像。

所謂「偶像崇拜」 (Idolism, Idolatrous) ，最初的意涵，是指人們透過對以真實或虛擬的任何型態存在的形或像的膜拜、信奉，以向其表達崇拜、禮讚、敬慕、景仰、敬畏之意。崇拜的對象，隨著社會進步、生產力發展，女系社會向父系社會的轉變，乃至後來封建社會的形成，於是崇拜的對象就演變成了對人的崇拜。所謂偶像崇拜者 (idolater, idolizer, idoliser, idol worshiper)，即意指崇拜偶像的人。至於現今的社會，對於偶像的定義，則泛指一切受人們模仿、追求的對象。

從宗教的觀點來簡單的分析偶像崇拜的基本信念問題，依單純宗教的一

般解釋，在主要的宗教信仰中，神道教、印度教拜神，南傳及東傳佛教拜佛，天主教及東正教雖爲一神信仰，但同時也崇敬聖母與聖者，因此，這些宗教均帶有偶像崇拜的色彩。至於基督新教、伊斯蘭教、錫克教及猶太教則以經書爲依歸不崇拜偶像。但依本研究討論的廣義偶像崇拜的議題，以真實或虛擬的任何型態存在的形或像的宗教信仰或崇拜皆可認定爲是。

信仰是崇拜的理性基礎，它是在充分的感情材料之上形成的。毫無疑問，對於人的崇拜對象，小孩子最初的崇拜者從父母，轉而模仿師長。隨著個人的成長、歷史的演進與社會環境的變遷，人類對群體中的佼佼者也興起另一種「偉人式的崇拜」和形而上的理念崇拜。。因此，個人對於偶像崇拜的對象，由父母師長進而轉爲部分的皇族、宮廷、官場、政治人物、英雄豪傑、科學家、哲學家、文學家、宗教家甚至演變至今日的企業家、演藝人員、公眾人物甚至黑社會教父等等，隨著個人好惡，也都轉成人們崇拜、學習、仿效、追求與自我勉勵的偶像型態存在。因此，「偶像」又附有「典範」、「楷模」的意義。

人的價值觀的形成，是透過所模仿或認同的對象，進而改變自己的思想、言行，形成自己的價值觀，這是社會化的過程。所以青年偶像崇拜的情形，也自然而然是其形成發展自我價值觀念的過程，也是其尋求自我統整 (self identification) 的歷程，個體透過別人或團體當作崇拜的對象，想像自己就是對方，或享有對方的尊榮，獲得心理上的滿足，而認同危機也得以度過（張酒雄等，民 82）。

「偶像崇拜」不只是一種單純的心理行爲，也是社會化的歷程。偶像崇拜的過程當中必定參有大量的「認同」與「涉入」，甚至到過度的程度（簡妙如，民 85）。所以青年的偶像崇拜是人格發展與社會化的必然現象，特別是在團體中，爲取得同儕的認同，因此模仿與認同團體中的偶像，是爲符合團體中的要求，並且透過偶像崇拜的心理狀態與行爲，獲得心態的滿足或快感，

更進而建立自我，影響未來的發展。

偶像崇拜對國中生身心成長的影響至深，如果能善用偶像崇拜之正面與積極的意義，讓國中生渡過青春期的認同危機，透過認定與效法良好的楷模，使國中生趨向成熟與獨立，偶像崇拜會是一件有意義的行爲。

三、宗教儀式與偶像崇拜

宗教儀式（religious ceremony）是宗教意識的行爲表現，是信徒用來溝通人與神之間關係的一種規範化的行爲表達方式，藉助符號化的象徵手段，構成一套嚴格規定的程式，以顯示宗教的神聖性和莊嚴性，並在人們心理造成極爲嚴肅敬穆的宗教氣氛培養宗教感情，堅定宗教信仰（王曉朝，民93）。

就舉行的時間而言，宗教儀式可分爲無定期和定期者。前者如人在生老病死等生命關頭時，所舉行的通過儀式（Rites depassage），後者如救世主或教主的生日、定期的禮拜等，因其有整合團體或社區的功能，故亦稱爲整合儀式（Rites ofintergration）。從行爲層面而言，儀式活動有禱告、舞樂、崇拜、獻祭、訓誡、吟誦、通靈、禁忌、聚會等等（王煥琛，民86）。

人常以表演的方式將宗教的、神明的行動表演出來，從回到那些神聖的時間來參與，體驗神。宗教儀式和遊戲行動非常類似，他們都是自發、自動、自願的，也具特別性，非一般性的活動、行爲，但態度是認真的；並必須有特別的時間，有開始有結束、地方；有固定的規則，完全不變又很無聊；而且是持續下去的（不會只玩一次），參與者希望繼續存在，希望還有機會，重現那個快樂時光，因此信徒也是一樣，在特定時間，特定地點脫離一般生活而進入神聖的時間和地方。宗教儀式常和這樣的表演息息相關，因信徒無法掌握實際的情況和自己的生活，用儀式來實現理想，彌補這中間的差距和矛盾。各種的法會、禮拜和聖餐也具有相同的功能。

Durkheim 指出儀式是社會群體定期用來鞏固自己的手段，在儀式當中，因

爲集體、情緒、氣氛等種種共構出道德和社會集體感。宗教的集體表徵就是社會，宗教儀式的功能在於強化個人作爲成員之間的聯繫，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（夏春祥，民88）。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（Callinicos，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（瞿海源，民86）。

雖然儀式概念起源於宗教，但是現實生活中早已充滿各樣儀式，並由常見的象徵物或象徵性行爲所組成。儀式更具有人際往來、改變、治療、慶祝、表達信念等五大作用，影響個體發展以及與他人互動過程，不僅能化解因生活轉變所遭遇的困難，激發人們用新的觀點看待家庭歷史和當下處境，並使個人和群體展現出創造力，治療內心的傷痛，更加珍惜人生的美好（Black & Roberts，1995）。

傳統偶像崇拜是一種宗教儀式活動，它的形成和發展都依賴於某種特定的宗教信仰的確立和傳播。宗教信仰總是要把它的基本教義或宗旨人格化爲一個或數個人格化的神祇。所謂偶像崇拜，就是對這個或數個人格化的神祇的崇拜。國際性的大宗教，如基督教和佛教，其傳播範圍廣闊，發展歷史長遠，其偶像崇拜活動也相應地有廣闊性、長遠性。但是，在宗教的偶像崇拜中，我們可以看到這些特點（肖鷹，民92）。

第三節　文化與次級文化

文化觸及日常生活中的各個層面，是人類爲適應自然與社會所發展出來的結果，故不同的社會會產生不同的文化，但相同的社會也可能出現不同的文化現象。文化的組成有其基本單位及共同因素，任何複雜的社會並非單一的文化所形成

，而係由一些共同的文化與很多次級文化所形成，社會中的個人既受共同文化的規範，也生活在各種次級文化中，隨時受其影響（林清江，民 80）。以下就文化與次文化分述之。

一、文化

文化是人類爲求生存及適應社會環境所產生的成果，再透過學習將文化傳遞給後代子孫，文化不斷經過成長與變遷，形成社會制度下的個體所必須共同遵守的價值、觀念、風俗或行爲規範。由於學者對文化的定義有諸多不同的詮釋，故造成了文化理論和文化風貌迥異的結果。因此對「文化」的內容、特性、組成要素及功能等各方面先加以說明。

(一)「文化」的內容

文化雖然是一個大家日常生活中常聽到的名詞，但它確是一個無所不包無所不含的抽象名詞。文化在人類的生活中的每一個領域或空間都與它有關，在人類歷史悠久的社會生活中，不僅透過教育與學習而世代相傳，更對人類生活產生了指標性的規範。

牛津大學英國社會人類學派的創建者 E. B. Taylor(1832-1917) ，是一位被視爲「早期進化論者」的理論家，一般人都認爲，在人類學中最早的文化定義，就是由 Taylor 所提出。但是文化概念在人類學理論中，並沒有所謂接近一致的定義。因此有關文化的定義，人類學及社會學學者，對其概念均給予比較嚴謹的定義。爲了方便探討起見，它可以被整理成三個著名的討論要點：首先，文化是被傳遞的，它構成了一項遺產或一種社會傳統；其次，文化是經由學習而來的，它並不是人類遺傳構造特殊內容的一種呈現；第三，它是共享的，也就是說，文化既是人類互動系統的產物，同時也是這些互動系統的決定因素（王淑燕、陳光達、俞智敏譯，民 89）。

對於文化的定義，由於社會環境、文化理論以及著重面向的差異而有不

同的詮釋，一般人對文化的詮釋也很少達成一致觀點。根據 Kroeber 與 Kluckhoha（1952）蒐集有關文獻，發現自 1871 年至 1951 年的 80 年間，關於文化的定義可列舉達 164 個之多，另外自 19 世紀「文化」的轉義出現以來，各派學者的定義已不下 300 餘種（吳康寧，民 87）。茲將各學者對文化的定義及概念整理如表 2-3-1。

表 2-3-1　文化的定義、概念

年代	作者	文化的定義、概念	備註
1871	泰勒（Taylor）	文化從廣義上來說，是一個人在社會中所習得的知識、信仰、美術、道德、法律、風俗，以及任何其他能力與習慣的整合體。	蔡文輝，民86
1947	Linton	強調文化是習得的行爲，將文化解釋爲「習得行爲的綜合型態（configuration）以及行爲的結果」，其內涵爲某一特定社會組成分子所共享與傳遞，因此，文化是「所有社會成員的社會遺產」，是一項社會特質，而非個人特質。	
1952	Kroeber 與 Kluckhohn	有些學者強調文化因素中觀念與價值的重要性，認爲「文化是人類隱含的或外顯的行爲模式，經由符號（語言文字）習得並傳遞，因而構成人類獨特的成就，包括具體的人工製品；文化的精華在於傳統觀念，特別是附屬於這些觀念中的價值」。文化體系一方面可視爲行爲的結果，但另一方面也可作爲決定未來行爲的重要因素。	
1966	龍冠海	認爲「文化是人類生活方法的總體，包括人所創造的一切物質和非物質的東西。從個別社會的立場來講，一個社會的文化是該社會所建立的，由一代傳到下一代的生活方法的總體。」此外，他也指出，「文化是人類團體中普遍存在的人爲現象，是人類爲了求生存，以生物和地理的因素爲根據，在團體生活和心理互動的過程中，創造出來的人爲環境和生活道理及方式。	
1973	Dressler Carns	人們所共享並傳遞至下一代的技術、信仰、知識與所有成果的整體。	
1977	Popenoe	將文化分爲三大類，即物質文化、規範文化與認知文化。物質文化是人們所創造出來與	

年代	作者	文化的定義、概念	備註
		所使用的器物；規範文化指的是指導和約束人們社會互動行爲的規則與標準，包括規範、價值、制度和制裁等；認知文化指的是該社會中，認識其周圍有何者存在或有關世界的實體是怎麼樣的概念，它包括能被證明的知識、不能被證明的信仰，以及工藝學。	
1984	梁懷茂	以條列的方式表示文化的定義，如「文化是人類調適於環境的產物」、「文化是一個社會所表現一切生活活動的總名」、「文化是生活方法的總體」等。	
1984	張曉春	1、物質文化：指人類製造使用的衣物、日常用品、交通工具等。 2、認知文化：指社會中大眾所分享的語言、知識、信仰與價值。 3、規範文化：社會大眾所共享的行爲法則。	
1987	張曉春	文化是存在於人類社會中的一切人工製品、知識、信仰、價值以及規模等等，它們是人類可經由社會學習得到的，而且是代代承續的社會遺業。	
1991	Goodman	認爲文化可分爲物質文化（material culture ）與非物質文化（nonmaterial culture）兩大類。物質文化是指社會全部的具體、有形產物，人類生活的任何具體表現都屬於物質文化的一部份，例如衣服、日常用品、飛機、摩天大樓。這些物質文化會代代相傳給後代子孫，無論它們是否經過實質的變化，其組成物件都成爲社會之具體環境的重要內容。非物質文化則是社會學者強調的重點，它們是社會世代相傳中的抽象產物，也是社會生活的核心。知識與信仰、價值與社會規範、記號與符號、語言…等，均是構成非物質文化的重要層面。	
1998	吳康寧	文化（Culture）這個名詞是人文、社會學科中一個極爲基本的學術概念，也是生活中一個極爲普通的日常用語。	

綜合上述學者的觀點，文化是人類爲求生存及適應環境所創造出來產物，包含知識、信仰、美術、道德、法律、風俗、價值與社會規範等整合體，並經由教育與學習，一代傳一代，形成人類所共享之精神文明。

(二)「文化」的特質

至於文化的特性，各家學者也有不同的看法，分述如表 2-3-2。

表 2-3-2　文化的特性

年代	作者	文化的特性	備註
1984	梁懷茂	1、工具性：文化是生存需要的工具。 2、學習性：文化的習得不是天賦的，在性質上是習慣而非本能的。個體在成長過程中經由與人溝通、交際合作、人際互動中獲得了文化。 3、累積性：文化是人類的社會遺業，古人創造的文化，有的依然存在，有的則經過改造和創新，文化的內容因而一代一代的增加。 4、繼續性：古人所留下的文化特質或制度如財產、家庭、婚姻、宗教等，不僅代代相承，且毫無被消滅的跡象。	
1985	白秀雄	1、普遍性：即全體成員一致參與和接受的文化。 2、選擇性：對於某些特定的活動，社會中的成員對於參與的範圍與方式，擁有充分的自主權。 3、特殊性：指少數人參與的文化成分，僅適合於具有某些特徵的個人或團體參與，它是社會分工的產物，因年齡、性別、職業、種族等文化和生物因素而有所不同。	
1990	陳奎憙	1、文化是複雜的整體，其所含的各因素彼此相關形成一個體系，以固定的形態或模式表現出來。 2、文化的內涵包括物質的與非物質的兩	

年代	作者	文化的特性	備註
		方面。前者指各種具體的人工製品，後者指思想、觀念、行爲模式、價值、和情緒的反應、以及各種抽象事物（如語言、文字、科學、藝術、法律、宗教信仰等）。 3、文化具有習得性與傳遞性。人類獲得文化，不是透過遺傳的方式，而是經由學習活動爲之。此外，人類文化能夠代代相傳，主要是因爲人類具有運用符號的能力，並以教育爲主要工具。 4、文化具有累積性與選擇性。文化發展由簡單而複雜；人類除了保存前人的文化，還能創造新文化，所以文化內容乃一代一代的增加；而且爲了適應時代變遷，傳統文化會因新的社會需求而作適當的選擇或修正。 5、文化不僅是人類異於其他動物的主要特徵，也是區分不同社會的主要標誌。除了人類之外，其他動物均不能創造與共享文化，而且不同的人類社會具有不同的文化背景，其行爲模式與價值觀念也會因而有所差異。	
1996	張宏文	1、普遍性：當一種規範對社會所有成員都適用時，它就是普遍的規範。 2、選擇性：文化中某些特定的活動因社會無成文、硬性規定，亦無達成目標的制度化途徑，因此成員在行動時，對於所參與活動的範圍與方式，便有充份的自由權與選擇權。 3、特殊性：指其適用於某種特質之個人或團體的規範。一般而言，特殊文化是社會分工的產物，它們會隨著年齡、性別與職業、種族等文化和生物因素而有所不同。	

(三)組成「文化」的要素

組成「文化」的要素有四項：(一)符號：指社會特有、約定俗成的的產物，如姿勢、顏色、聲音或設計等。(二)語言：反映文化與形成思想。(三)信念：包括價值觀念、規範，以及對於所居住社會的各種觀念、看法。(四)愛好：包括對飲食、衣著、住宅等活動的喜好（白秀雄，民 74）。

Keller 與 Light 於 1979 年指出，構成文化的四個基本要素是符號、語言、價值和規範（張宏文，民 85）。符號是一個物體、手勢、聲音、顏色或圖案，它是任意設定的（所以會改變），只要社會中的人們同意其意義即可。語言是按照某一規則而被建構的符號，其對文化的發展、精煉和傳遞的重要性是無法被估計的，語言使人能將意義和經驗保存下來，併入遺產傳播給下一代，透過文字我們也能夠學到別人的經驗。價值是人所共有的一般概念，也就是對事物之好壞、對錯、可欲或不可欲之評估。這是一個廣泛而抽象的文化觀念，也是人們全部生活方式的基礎。規範則是人們在待人處世時應該遵循的原則，它是一套共同的規則，規定適當與不適當的行爲（李佳玲，民 92）。

(四)「文化」的功能

從文化的功能來看，文化對於人類社會有下列幾種主要功能：(一)文化所表明的民族特徵比人類皮膚的顏色或任何其他生理現象所表明的更爲有意義，因此文化是區別社會的標誌。(二)文化經學習而得，能與他人共享語言，能與他人溝通而沒有隔閡。(三)文化使一個社會的價值更加系統化，經由文化，人們發現社會與個人的意義和目的。(四)文化對社會團結提供一個最重要的基礎；文化除了有其行爲模式、價值和規範外，尚有一套制裁方法，以維持社會秩序正常運行。(五)文化提供生存必須的知識和技能，並將社會行爲系統化，使個人參與社會時，不必時常重新學習和發明做事的方法。(六)文化提供個人社會化的材料，並樹立社會價值的判準，使社會成員能有所依循（張宏文

，民 85；梁懷茂，民 73；龍冠海，民 55）。

白秀雄（民 74）指出從「文化」的特性來看，其具有以下特質：(一)普遍性：即全體成員一致參與和接受的文化。(二)選擇性：對於某些特定的活動，社會中的成員對於參與的範圍與方式，擁有充分的自主權。(三)特殊性：指少數人參與的文化成分，僅適合於具有某些特徵的個人或團體參與，它是社會分工的產物，因年齡、性別、職業、種族等文化和生物因素而有所不同。

文化的形成是人類爲生存及適應環境所創造的成果，文化包含物質與非物質兩個層面，文化是習得的、是可以分享的、是社會的遺業、是生活的調整器、是不斷成長或變遷的。在人類的生活中每一個領域都與它有關，舉凡每個人的人格、自我意見的表達（包括情緒的表現）、思考的模式、解決問題的方式等均包括在文化之內。簡而言之，文化是人類所創造的精神財富總和；是社會所表現一切生活的總稱。

Kroeber 與 Kluckhohn（1952）曾將人類學家、社會學家、心理學家、精神病理學家…等專家學者們爲文化下的 160 個定義加以檢視，依其著重點歸納爲 6 大類，分別是描述的、歷史的、規範的、心理的、結構的與創生的。綜觀以上學者對文化的定義、特性、因素與功能的觀點差異，可知文化的定義與詮釋至今仍是相當紛歧（李佳玲，民 92）。吾人亦可將文化總結爲：人類在社會生活中所創造出來的有價值產物，包括精神層面與物質層面的語言、文字、思想、價值觀念、生活模式、行爲型態、典章制度等。文化是一個社會的成員所共享的有價值總體，其形成、累積、傳遞、學習都是有時間性的。其規範力可當做選擇、約束行動時所依循的標準。

二、次級文化

文化的組成有其基本單位及共同因素，任何複雜的社會並非單一的文化所形成，而係由一些共同的文化與很多次級文化所形成，社會中的個人既受共同文化

的規範，也生活在各種次級文化中，隨時受其影響（林清江，民80）。次級文化的意義在英文韋氏字典（Webster’s Ninth New Dictionary Collegiate, 1986, p.1173）中爲：第一，從另一種文化衍生的文化，稱之爲次級文化；第二，因族群、地區、經濟或社會群體表現之特有行爲模式，而足以辨識，同時這些次級文化是包容在一個社會或文化當中（羅明星，民92）。

大部份的社會學家均認爲，在同一個大團體中，由於組成份子間的年齡、種族、價值觀、行爲習慣、宗教等因素之差異，而在團體中形成許多附屬團體，而附屬團體又可以產生更小的附屬團體。這些附屬團體具有各自的規範與價值，分別構成其次級文化。次文化是社會的一部份，是某部分人共同分享一些顯著與大社會不同的規範、價值、信仰及態度之文化模式，並且加以認同（宋鎮照，民86）。

「次級文化」一詞並無等而下之的意思，其之所以稱爲次級，主要是相對於主文化而言。每一種社會團體都有各自的次級文化，諸如學生次文化、學校次文化、網咖次文化、老人次文化等等，次級文化都是具有相同結構地位的人強烈交互作用後而產生的，組成成員會共同享有自己的信念、規範、態度和價值觀。有關學者對次級文化之詮釋，本研究者整理如表2-3-3。

從黃鴻文（民84）的研究中可以看出，當學生在進入學校之前，他（她）們各自具有家庭與社區文化的雙重身分，是兒童、是男（女）性，也是家庭或社區的一份子。當學生進入學校社會的文化系統，經過與教師、同儕長時間的相處之後，其原本就已具備的文化觀念，會逐漸發展出屬於自己的價值標準，而同儕團體的成員亦分享此項價值與行爲標準，並慢慢地匯集成一股與學校主流文化所不同的文化，吾人稱之爲學生次文化，意指著這是一種在學校文化中由學生所共同創造出來的價值觀念與行爲模式。

表2-3-3　學者對次級文化之詮釋

年代	學者	詮釋	備註
1963	Goffman	次級文化係在文化裡的一個小團體的概念或嗜好等。	
1984	林清江	因著社會團體性質的不同、組成份子的個別差異等條件，「文化」常有特殊的結果產生。例如，時下青少年的穿著、語言、思想等各方面均異於成人世界，吾人稱之爲『青少年文化』。這類文化有別於當今社會的主流文化，故於社會學研究中將之稱爲次級文化或次文化（subculture）。	
1989	張春興	認爲次文化與主流文化之間的關係是同中有異，而各個次文化之間的關係則是異中有同。次文化並非主流文化的另一支，而是因著主流文化內或地區、或職業、或宗教、年齡等因素不同，所造成的分支現象。	
2002	Herbst	現今的青少年兒童無論在外表、服飾、態度、選擇的範圍上，都有屬於自己的行爲思考模式（Philip & Kim,2002），對於偶像的崇拜其實與人際吸引有著相當程度的關聯性。社會心理學上所謂的「曝光效應」（exposure effect）係指重複的出現率會增加個體相互吸引的機會，而在相互吸引的過程當中，個體雙方「心理距離」（psychological distance）的遠近，更是達成吸引的主要因素。	
1998	王文科、林義男	由種族、政治、經濟、職業及年齡等有關因素，形成各種不同的次級單位或團體，各自發展其特殊的價值、信仰、行爲規範與模式，形成其特有的次級文化。	
1997	宋鎮照	次級文化（subculture）或稱副文化是指在任何一個社會裡，次文化的產生是很普遍的現象，因爲不同的階級、職業、宗教、種族、地區、性別、社團、政黨、年齡等，其團體的文化互動模式也不同，自然形成自己獨特的局部文化特質。	
1985	何英奇	次級文化是一個大社會團體中的次社會（subsociety）或次團體（subgroup）成員所形成的一套特殊價值觀念、態度與生活型式，這些特質和大社會所形成的主流文化有所不同。	
1990	陳奎憙	次級文化可視爲較大文化系統的一部份，它承續較高層文化的元素，但經常與其不同。	
1984	蔡勇美	一群具有相似個人背景與社會背景的人，經過一段長時	

年代	學者	詮釋	備註
		間互動的結果，會逐漸形成一種相互了解、接受的規範、價值觀念、態度與生活方式，此即次級文化。	
1994	黃鴻文	在具有特定文化的一群人中，某些人發展出來與原來文化不同之另一套文化，就是次級文化，而原來那套文化則稱爲母文化，此外，涵蓋整體社會之文化則可稱爲主文化。次級文化係基於母文化發展而來的，因而次級文化固然與母文化有所不同，卻也有其相同之處，次級文化與主文化之關係亦同。	
1992	張志彰	認爲「次級文化」是指不同團體對象生活方式的總稱。	
	Fische Hobbs Blank	認爲次級文化是次級社會成員，所共享的一組價值、規範、態度、信念與生活方式。	引自高華強民79
1947	Gordon	次級文化是「一個民族文化之分支，係各種因素之社會形式的混合；諸如階級地位、民族背景、地域居處、宗教歸屬等等，但它卻形成一個功能的整體，對參與該團體的每一個人均具有影響力」。	引自王文科，民81，頁20
民67	林清江	次級文化是在某種社會階層或團體之中，由於其組成分子所形成之特殊思想方式、行爲習慣、價值觀念及態度，使得這種特質表現出和整個大社會的文化不盡相同。	
1970	Arnold	認爲次級文化的形成係團體內的成員由於「不同的交互作用」（differential interaction ）而產生。他認爲一個團體必須要具備「成員在社會體系的結構中有相同的地位」與「成員彼此比社會中其他成員更有交互作用的機會」等兩個條件，才能發展出次級文化。	
1985	Brake	認爲文化是社會的產物，也是一種解決問題的方法。人在出生之後，就生存於某一個社會結構之中，例如性別、職業、教育程度等。每一種社會結構都因各自擁有不同的問題而衍生出不同的生活方式，而所謂的次級文化，就是一種以集體的方式共同解決問題而產生的集體認同。	
1992	王文科	共同的地位、共同的問題、以及不同的交互作用等三者乃爲形成次級文化的必要條件。	

次級文化是在某一主文化之內，因爲受地理條件與生活環境（如不同地區、不同職業、不同宗教、不同年齡）等因素影響逐漸分化而形成的，並非主文化之外的另一個文化（張春興，民77），故其差異僅表現於生活方式的分殊上。李儒莉（民82）以爲次級文化相對於主流文化，它有獨特的價值觀念與行爲模式，由此對整個社會所造成的影響，可能是積極的，也可能是消極的，甚至是具反抗性的，但這些特質常爲該團體成員所認同共享。次級文化是主流文化的支系，和主流文化相同之處在於：(一)它是縱貫性的，即是代代相傳的方式。(二)它是異齡同質的。任何一個複雜的社會，並非只由單一的文化所形成，而是由一些核心的文化與很多的次級文化所形成。因此，文化乃有主文化（dominant culture）、母文化（parent culture ）與次級文化之別（何英奇，民74）。我們可以發現文化差異的現象不但存在於不同的社會中，同一社會亦可能出現文化的分歧。即因此文化乃有主流文化、母體文化與次級文化的區別（何英奇，民74）。

綜上所言，次級文化之意義，爲某一特殊社會團體之成員，所表現之特有行爲模式和價值觀念不同於主文化，含括語言、信念、思考方式、理想、行爲、習慣、態度、價值規範與生活方式等。

次級文化雖有其獨特的性質，如關心特殊的主題、形貌或活動，以別於整體文化，但是它仍具有其「母文化」的共同特徵（陳奎憙，民79）。Goffman（1963）認爲次級文化中的某些特徵必須爲團體成員所分享，包括：(一)一組標準和價值。(二)共有的行爲風格和語言。(三)經由選擇服飾、裝扮、音樂等表現出一種特定的生活型態。(四)一種屬於一個團體的概念：我群(We) 。(五)一種階級制度的管理關係。(六)目標和願望幫助此團體達到別種外在文化做不到的地方（羅明星，民92）。張志彰（民81）認爲「次級文化」共同特點在：(一)水平的生活狀況：也就是同年代中，不同階級地位，所造成的不同階級團體，各自形成的特殊文化型態。(二)垂直的歷史背景：指世代間社會階級的流動性。如果流動性低，則造成世代共同經驗，更易造成階段性特殊文化型態；反之，如果流動性高，則造成世代間缺

乏共同性，遂各自形成獨特的文化型態。李儒莉（民82）認爲次級文化的特徵：(一)它是社會變遷中的新產物；(二)它是橫斷性的文化，受橫向新潮傳播的影響而形成；(三)它是同齡同質的；(四)它是寄生型的文化，仍需寄生於主流文化或傳統文化的次級文化之下。

第四節　國中生次級文化內涵之探討

王智鴻（民75）認爲，學生在經過了一段長時間的學校團體生活後，和學校的老師、同儕有了情感的交互作用，並慢慢地形成一種彼此所共有共持的價值規範與生活方式，即稱之爲學生次級文化。有關學者研究學生次級文化時，內涵及層面相當的廣泛，主要的研究層面爲：學習態度、對學校的態度、人際關係、同儕地位的表現、地位體系、價值觀念、未來展望、課外活動或社團參與、專業態度、生活型式、社會態度和親子關係…等項（陳奎憙，民79）。爲了解國中學生次級文化的全貌，將分別探討價值觀、態度及生活風格三層面的內涵及其相關研究。

一、價值觀

(一)價值觀的定義

「價值」是指一種具有偏好標準的假設性架構，它具有激發個體朝向可欲事物去努力的推動力量，其內容包含認知、情意與態度。Perry（1970）指出：「凡能引起人興趣之事物就是價值。」社會學家阿德勒（Adler 1956）曾歸納價值的概念爲：價值是絕對的（absolute），存在於上帝心靈的，不待驗證而自明的永恆理念（eternal ideas）；價值是內含於事物（object）之中，而爲該事物滿足人類需欲的潛能；價值爲個人或團體所具有，係源於生理成心理需求的偏好；價值即行動等四種型式。Kluckhohn（1951）則認爲：「價值乃

是個人或團體對於所欲求事物的明確或隱含的獨特概念，而這種概念對現有可用的手段和行動目標所作的選擇，具有影響」。

通常，價值係指一種具有階層組織的概念系統，這種概念附著於文化模式與社會規範中，成爲評判個人行動的是非、優劣與美醜的標準，它同時內在化於個人人格中隱約地影響個人對行動方式的取捨。價值經過內在化而對於個人行動具有約束力與指導的效果，所以一個人在行動之前，通常不必耗費很多的時間去考慮與選擇行動，而能遵循既有的價值導向，立即決定行動的方式。價值體系也具有相當的穩定性，使得個人行爲在不同的情境中有接近的表現，協調一致，自行整合成爲一個系統（李佳玲，民 92）。

總而言之，價值可以從三個層面來認識：(一)從運用的角度來看，價值是在選擇性的行動情境中表現，可以顯示個人行動的傾向，瞭解價值層次則可正確預測個人行爲。(二)從價值的性質來看，它是一個可以分析的概念系統，是一種清晰可辨的理念架構。(三)從功能的層面來看，價值具有指導個人行動、維持人格統整的作用，是人格系統、社會系統及文化系統不可或缺的要素（郭爲藩，民 68）。

Alder（1956）則提出四種定義價值的方法，並且認爲如果將其組合則可包含所有可能的概念，四種方法分別是：(一)價值是絕對的（Absolute）。(二)價值是客體所固有，是滿足其需求與慾望的潛能。(三)價值是人或人們所呈現出來的。4.價值可藉由行爲而將其概念化（李元墩，民 87）。Rokeach（1973）特別指出價值具有以下五種特質：(一)價值兼具有永久性及可變性，也具有絕對性和相對性。(二)價值是一種信念，具有認知、情感、行爲及意念四種成分。(三)價值是一種行爲方式或目的。(四)價值是一種偏好，也是一種對所偏好事物的概念。(五)價值是個人或社會對於所喜好事物的一種概念（廖季清、簡茂發、吳明清等人，民 73）。

價值觀的論辯自古以來就是哲學家探討的核心問題，其重要性乃在於價

值觀「是選擇目標與活動的規則」（Linton，1947）。而「價值觀」則指的是人們對於對與錯、重要與不重要、好與壞及美與醜等事項的基本認知，而它也是商業或社會行爲在形成時，最具影響力的因素（林瑞唐，民 85；廖添富，民 83）。

Kluckhohn（1951）指出，「價值觀乃是個人或團體對於可欲事物所獨特持有的一種外顯或隱含的持久性信念，此信念會影響行動與目標的選擇」。此定義的要點在於：(一)價值同時含有知、情、意的成份。首先，它是一種明確的或隱含的理念，爲邏輯的假設，所以是屬於「認知的」對象；再者，價值影響到行動方式的選擇、目標的決定、手段的採用，所以具有「意欲的」性質；最後，價值代表「可欲的」事物，所以含有「感情的」色彩。(二)價值通常成爲價值系統而存在，所以價值雖然有相對的普遍性，價值系統的結構卻是因人而異，亦隨不同社群而有別。換言之，價值系統是自我結構的一部份，也是一個團體自別於其他團體的特質。(三)價值是內在化的象徵性系統，由經驗中歸納出，有時成爲清晰可辨的規範律則，所以是明確的，有時僅爲個人模糊意識的觀念，但仍具有影響行動取捨的效能，這種隱含的觀念依然可以從表現出來的行動或語文而瞭解（郭爲藩，民 70）。

價值觀是一個經常使用但意義卻不明確的概念，其定義之紛雜乃因學術立場的差異而導致重視的層面與強調的重點不同。例如人類學重視價值體系在文化型態及生活方式中的意義，社會學強調價值的社會規範作用及其變遷的過程，心理學則注重個人價值與心理需求及行爲動機之關係（廖季清、簡茂發、吳明清，民 73）。

研究價值觀的學者相當多，在許多的研究與理論當中，涵義較完整且被引述最多的，應屬人類學家 Kluckhohn 及社會心理學家 Rokeach 的定義。Rokeach (1968) 綜合以前學者對價值觀的各種解釋，將其定義爲：「價值觀念是一個持久的信念，這個信念使得個人或社會偏好某種特定的行爲方式或存

在目的的狀態」。

一個人的價值判斷，經常會隨著他的環境、身心情況、學習環境、父母教育、生活條件、同儕關係、思想觀念等而有所不同，影響他對價值的判斷與認定。所以價值觀是一個人評定一件事物或人主觀認定與價值判斷的行爲。

(二)價值觀的形成、類型與功能

價值系統的形成，不是與生俱來的，而是受許多個人及環境因素的影響，隨著個體認知發展而逐步形成的，同時也廣泛地影響了個人的態度、思想、行爲及社會文化的表現，成爲代表某一個人或社會文化的特徵。這種特徵，可因個人及環境的差異性而異，也因個人及環境的共通性而同，對維持個人及社會文化系統穩定與進步，具有重要的功能。

能合理解釋價值觀形成的理論有：Freud 的精神分析學派、Erikson 的心理社會發展論、Piaget 的認知發展論與 Kohlberg 的道德發展論，但是更多學者採用社會學習理論來強調價值觀是在社會經驗中學習而得的。

價值觀的形成是一種社會化的過程。社會學之功能論者認爲人類透過對社會價值訊息溝通的認知處理而逐漸形成自己的價值觀（呂民璿，民 78）。個人的價值會成爲其人格結構的一部份，影響個人的態度與行爲。依郭爲藩（民 68）認爲價值觀念對人的作用約有下列幾項：(一)賦予行爲的意義。(二)作爲行爲的標準。(三).作爲解決衝突、形成決策的一般性計畫。(四)具有動機性的功能。

價值觀一旦進入每個人的心理組織，就會成爲人格結構的一部份時，爲個人行爲的指引，將影響個人的態度與行爲表現，同時也是自我肯定的依據及評定他人的標準。此外在個人遇到矛盾及衝突時，協助個人做判斷與抉擇。Rokeach（1973）指出「價值是社會科學的主要概念，個人價值觀是文化的

主要依變項，同時也是個人各種態度及行為的自變項」，所以價值具有五種特質：(一)價值兼具有永久性及可變性，也具有絕對性和相對性。(二)價值是一種信念，具有認知、情感、行為及意念四種成分。(三)價值是一種行為方式或目的。(四)價值是一種偏好，也是一種對所偏好事物的概念。(五)價值是個人或社會對於所喜好事物的一種概念。

Rokeach（1968）將價值觀分為：(一)「行為的方式」的價值觀，稱為工具價值(instrumental value)；(二)「存在目的狀態」的價值觀，稱為目的價值(terminal value)。Spranger（1928）將價值的類型區分為六種取向：分別為知識價值（theoretical）、經濟價值（economic）、審美價值（aesthetic）、社會價值（social）、政治價值（Political）與宗教價值（religious）。吳明清（民 72）認為影響價值觀念的因素可概分為二種：(一)個人因素：性別、年齡及宗教信仰；(二)環境因素：學校環境與家庭環境。價值觀會影響個人的思想、態度和行為表現，如社團活動的參與、宗教活動的關心、教育與職業的選擇及人際關係的和諧等。黃俊傑、吳素倩（民 77）依價值觀的不同，將青少年分為踏實型、從眾型、功利型及冷漠型等四種。林義男（民 62）研究發現我國國中學生的價值取向與學業成就有關，成就愈高者，愈趨向於不斷工作、個體性、控制自然及未來時間等價值取向。

二、態度

「態度」這兩個字，一直是近代的心理學或社會心理學所研究的主題之一，然而其定義卻也是社會心理學家一直感到困擾及爭議的一個概念。近年來社會心理學家對態度的定義，則隨著心理學其他領域的進展而有隨之改變的傾向。

(一)態度的意義及相關概念

陳淑娟（民 83）認為態度是我們對四周環境的人、事、物，以及各種抽象概念，所顯現出來喜歡與否的一種行為傾向。態度是社會心理研究的基礎

，早期的研究偏重如何測量態度與如何定義態度，並視態度的形成涵蓋了「認知」、「情感」與「行動」三種成分，目前的研究則受到社會認知取向的影響，對態度的形成與改變之歷程有了更細微的分析。

有關態度的概念及定義，各學者均有其不同的見解。Allport（1960）根據早期學者的分析，提出一個綜合性定義：「態度是心理或神經的準備狀態，用以引導或影響個人有關的目標與情境的反應」;Newcomb 在 1964 年出版之社會心理學辭典中，引用 Allport 的詮釋，視態度爲「個人透過生活經驗，對一件事物或情況所產生的心理準備，以及行動傾向」（張華葆，民 83）。Rokeach（1968）則認爲：「態度是對某一事物或情境之較爲持久性的信念，使人預先傾向於以某一種偏好方式去反應」。Landman 與 Manis（1983）則認爲態度是一種認知基模。Zann 與 Rempel（1988）將態度定義爲：一種對態度對象在評價向度上分類所產生的結果。Rokeach（1973）將態度定義爲：「對於某一事物或情境之持久性的信念，使人預先傾向於以某一種偏好方式去反應」。（張華葆，民 83）

張春興（民 85）則將態度定義爲：「個人對人事物以及周圍世界憑其認知及好惡所表現的一種具有持久又一致的行爲傾向」。在 1940 與 1950 年代，學習理論暢行時，則將態度定義爲：一種類化與區辨學習後所產生的結果（李勤川，民 76；林烘煜，民 85；許智傑，民 86）。

近年來認知心理學的快速發展，愈來愈多的社會心理學家採用認知心理學的角度來定義態度。近年來，實證的研究證據也顯示態度與概念分類以及記憶系統，的確存在有重要的關係。因此，以認知心理學的角度來看待態度，對態度這一概念的釐清，應有很大的助益（林烘煜，民 85）。

一般認爲，態度是個人對外界事物的心理準備，應該與行爲之間的關係密切。然而自 1960 年代以來，學者的實驗或研究結果卻說明此二者之間未必有密切的關係。其間的落差或許可以態度與價值觀之區別來加以解釋。張春

興（民 85）認爲「態度是指影響個人對其行動選擇的內在心理狀態」，同時，在解釋態度的時候，將包含認知、情感與行動三種成份。認知成份指個人對態度對象所持有的信念，屬思考或理智的部份；情感成份指個人對態度對象好、惡的情緒感覺；行動成份指個人對態度對象必須有行動表現時，所表露的準備狀態。

根據何英奇（民 74）、李美枝（民 83）、張春興（民 85）、廖季清等人（民 73）的歸納，態度的性質有以下幾點：(一)態度是一種內在的結構，或稱爲假設性的概念結構，不能直接觀察，必須藉個人外顯行爲而推知。(二)態度是一種行動傾向，會導向偏好反應。(三)態度經由學習而得，是社會化的結果。(四)態度是人格的一部分，具有持久性、一致性及統整性，因此較不易改變。(五)態度有其特定對象，如情境中的人、事、物。(六)態度是一種信念的組織體系，包括認知、情感與意向。(七)態度是一組相互關連的行動傾向，而行動傾向則是一種動機喚起的準備狀態。(八)態度有簡單及複雜的分別。

(二)態度與價值觀之區別

郭爲藩（民 70）指出，一個人對於有價值的事物會具有積極、趨近的態度，對於無價值或負價值的事物則持避開或消極的態度。由此可見，態度與價值具有密切之關係。Rokeach（1973）曾將此二概念加以比較，略述如下：（一）態度是由許多信念組織而成的，價值則是單一的信念。（二）態度的對象集中在特定的事物與情境，具有特殊性；價值則超越特定的事物與情境，具有普遍性。（三）價值是一個標準（criterion），而態度則不具有標準的作用。換言之，價值具有規範的作用，而態度雖可能影響行爲，但卻沒有規範的作用。（四）價值在人格組織與認知結構中位於核心的地位，是態度和行爲的決定因素。換言之，態度受價值的影響，卻不能影響價值。（五）價值是一個動力的概念（dynamic concept），具有明顯的動機作用，而成爲行爲的動力；

態度則不一定引發行爲，即使具有動機的作用，也不如價值那麼強烈顯著。（六）由於價值具有普遍性，故一個人的價值項目不會太多；態度因具有特殊性，故其數量較多。

三、生活風格

學校中的學生並非單純的個體，他們在進入學校以前已受到社會與家庭文化的影響，可能具有不同的社會經驗背景。進入學校以後，在教師以及其他學生之間的交互作用過程中，這些不同的經驗仍具有一定的影響力，因而造成學生次級文化產生差異之現象（鍾蔚起，民70）。有關個人背景變項：性別、年級及家庭社經地位在學生次級文化各層面之差異因素及有關之研究，加以分析探討。

(一)性別因素

在社會科學的研究中，「性別」是社會關係結構中的重要一環，也是研究個人變項的重要向度，性別差異存在的層面是非常廣泛的且必要考慮的因素。郭爲藩（民 68）認爲性別的差異主要是受到兩方面的影響：一是傳統的性別角色不同，一是社會文化所賦予的性別期望。而「性別角色」則爲社會期待男女應有行爲的標準，同時也決定了我們日常的許多行爲，所謂「男女有別」即爲社會所期待的規範。性別角色是一種對兩性之行爲或活動模式的期待，是社會對個人所期待的性別行爲，或是理想化男女行爲的標準；換言之，性別角色是指跟「性別」有關的行爲期待，是個人透過自我行爲表現以明示他所歸屬性別的行爲型態（宋鎮照，民 86）。

Daniel 與 Robert（1992）認爲教師對不同性別的學生持有不同的成就期望，在教學方法上也將有所不同。以中小學而言，教師和行政人員對男生比較強調數學和科學的訓練，對女生則否（王文科，民 81）。就傳統的性別角色而言，女性的人格特質是謙卑、柔順、忍讓、嫻靜，而男性則應該要勇敢、自信、剛強、能幹（李美枝，民 76）。而在性別期望方面，鍾蔚起（民 70）

認爲無論東西方文化，均對男性的期望較高，要求也較嚴格，因此男性較易有所成就。

張春興（民 87）則認爲性別角色就是某一個社會文化傳統中，眾所公認的男性（或女性）應有的行爲，稱爲性別角色。因此，性別角色的組成乃是經由行爲組型來界定，而行爲組型中包括內在的態度、觀念，以及外顯的言行、舉止、服裝等。Kehr 與 Holden（l996）認爲，所謂的性別角色意識形態，就是男女的理想行爲表現（楊茜如，民 89）。鍾蔚起（民 70）則認爲造成性別的差異，是受到傳統性別角色的不同與社會文化所賦予的性別期望兩方面之影響。宋鎮照（民 86）認爲在傳統社會裡，幾乎都建構有性別角色的刻板印象（sex-role stereotype）。

陳秀蓉在「國中學生價值觀念之分析比較」研究報告中指出男學生對各項人格特質的評列選擇較偏於富有毅力、擅長運動、見解新穎、勇敢等特質，女學生則以選擇儀容端正、整潔、友善、與人合作等特質較多（鍾蔚起，民 70）。吳淑玲（民 85）認爲國中女生比國中男生更能追求知識、愛人、關心他人的生活目標，亦較喜歡追求美的形式與藝術的體驗，而國中男生則比國中女生更重視權威、影響力、領導力的追求。王令瑩（民 90）認爲國中女生對「人際價值」、「情感價值」、「道德價值」取向重視的程度高於國中男生。

由以上研究可知，社會文化對兩性角色期待上的差異，男性在角色社會化的過程中，總是被期待能夠扮演一個獨立、自主的角色。因此，他們較重視實用的經濟價值、物質的滿足，並傾向追求權威、影響力、領導力；而女性通常被期望是一個依賴者，扮演感情性的角色，其自我肯定的來源主要是來自於家庭及人際關係（趙居蓮，民 84）。因此，比起男性，她們一方面較易接受社會的規範及價值標準，另一方面，也較爲重視家庭生活的和諧與精神層次的滿足（吳瓊洳，民 86）。

(二)年級因素

由於個體發展速率的不同，在語言、認知、動作、智力、創造力、情緒及自我調適能力等特質，亦會隨著年齡（年級）增長而有所差異。鍾蔚起（民 70）認爲在學校組織中，年級的差異具有兩種不同的意義：(一)年齡上的差異：兒童的發展變動迅速，因此個體的價值觀及行爲模式在中年級與高年級之間可能有某種程度的差異。(二)學校經驗上的差異：由於入學時間長短不同，故中年級與高年級的學生在學校經驗上顯然是不相同的。Erikso 的發展危機論也同樣指出，個體在不同階段有其必須達成的生理、心理的任務（吳鐵雄、歐敏惠，民 86）。由此可見，不同年級或不同年齡的學生在學生次級文化層面上亦可能有差異存在。

鍾蔚起（民 70）發現國中學生在價值觀上，一年級注重與學業成就有關的特質，三年級學生則注重與生活情形有關的特質。林煌（民 80）研究我國中小學生的道德發展與道德價值取向，發現其道德判斷的成熟情形符合心理發展的整體趨勢，隨著年齡的增長，道德的判斷亦越趨成熟。鍾蔚起（民 70）研究發現國中一年級的學生在學習態度與對學校的態度上皆比三年級學生積極。由以上研究報告可知，不同年級之學生，其價值觀與生活方式的確有差別。

(三)家庭社經地位因素

長期以來，在影響教養的諸多因素裡，「社經地位」這個變數在文化的研究中一向備受矚目。許多的研究證實，不同社經地位的父母，在教養上呈現多方面的差異，有時社經地位的因素甚至會超越鉅觀文化的因素，造成文化之內不同群體之間的許多差異性（劉慈惠，民 89）。家庭是每一個人接受社會化最早，也是最直接的環境。家庭社經地位所形成的特質條件，如教育態度、管教態度、抱負水準及學習環境可能直接或間接影響子女的行爲（林青瑩

，民 88）。家庭是學生在社會化過程中一個相當重要的單位，個人早期的生活，經由家庭獲得並組織經驗、培育理想態度及養成行爲方式，事實上，一個人非正式的教育始於家庭，受其影響既深且遠（林清江，民 73）。父母親的職業地位高低對子女的學業成就有極大影響，父母親的教育程度高低與子女教育有密切相關；父母親的教育程度及職業階層愈高，其子女的學業成就愈高（鄭淵全，民 86）。

Clark 與 Trow（1966）即指出，來自工人階級家庭背景的學生，特別注重職業導向的教育目標，而來自中產階級家庭背景的學生則注重享受與學業成就（李佳玲，民 92）。Kok（1984）研究父母及子女的價值觀，發現高教育程度的父母和低教育程度的父母價值取向不同；不同的教育程度有不同的價值觀，而父母不同的價值觀將對小孩的價值觀產生不同的影響。Moon 與 Callahan（1999）指出，來自較低社經地位家庭的學生在學校中較易表現不好的行爲習慣或學業成就，與教師和同學的關係較不親密，導致其對學校的態度較爲消極甚至負面（李佳玲，民 92）。何英奇（民 74）則認爲家庭社經地位是屬於家庭因素中的靜態結構層面，地位所造成的階層差異是學生所不能控制的，但是對學校教育的影響卻是既深且遠。

周新富（民 88）研究發現，不同家庭背景（如父親的教育程度、母親的教育程度、家庭社會階級、家庭每月收入）的國中生，其學習參與、學習行爲、與學業成就均有所不同，並由路徑分析得知社經地位會影響上述三者。林煌（民 80）研究我國中小學生的道德發展與道德價值取向，發現我國中小學生在道德判斷上，高家庭社經背景的學生較低家庭社經背景的學生來得成熟。在價值取向上，高社經背景的學生較重視負責的價值，低社經背景的學生則較重視孝順和睦鄰的價值。

研究發現缺乏引導子女正確的價值觀、抱負與動機，親友關係亦較差；而且父母親對子女教養的觀念、態度和行爲，也可能和學校教師有所不同，

結果造成兒童處在兩種不同的環境之中，極容易產生行爲失調的問題。而處在中上社會階層家庭的兒童，則較不容易產生此種情形（林清江，民 80；鍾蔚起，民 71）。

由以上討論可以顯示，處在低社會階層家庭，父母比較不關心子女生活狀況，無法正確引導子女，容易使孩子產生行爲失調的問題。所以不同家庭社經地位的學生在學業成就、人格發展、態度、以及價值觀念等方面，都可能產生不同的影響，因此在探討學生次級文化時，應該重視並瞭解不同社經地位家庭所產生的影響。

第五節　國中生與同儕團體

國中生所處的學校環境，同儕團體就像廣大的社會縮影，他們與同儕相處，以習得社會技巧。所以國中生與同儕培養成熟及正確的社會行爲是很重要的，本節藉此來探討國中生的成長與社會化對於國中生的影響。

一、青少年早期（13-15 歲）

此一時期是個體過了兒童期要進入青少年期的過渡階段，其意義在於強調是個過程，但並不是一個單純且明顯的過程，中等學校的學生都在青少年的範圍之內，國中生的年齡都在12歲至15歲之間，他是國民義務教育後三年階段的學生，亦是屬於青少年的前期，這個階段的學生，其生理的發展快速，同儕之間常有相互模仿與學習的機會，熱衷偶像崇拜，熱愛團體性之活動，一些生活習慣的養成與行爲態度的發展，很容易受到環境的影響，同儕之間的相互學習與相互模仿行爲甚爲普遍。其表現出的特徵如下：

(一)智力方面

此一時期的智力發展，重疊著兒童期與青少年早期的思考特色，也就是無法作明智的判斷，不夠實際且較爲短視，尚未完全發展成抽象推理的思考

能力。

(二)社會發展方面

此一時期的青少年開始學習獨立，也就是從兒童的次要角色學習走入社會主體角色的歷程，在這樣社會化的過程中對朋友的依賴逐漸增加，「同儕團體」對於個體的身心發展影響愈來愈重要，從同伴的相處中獲得與家庭不同的俱值觀和經驗，並獲得社會認可的行爲。這也使得青少年的自我概念、價值觀和社會角色都重新開始界定。

(三)人格發展方面

人格是決定個體適應環境的行爲及思考模式的特性，而成人格的核心包含了「自我概念」及「自尊」兩項，在青少年早期自我概念及自尊，容易因情況的改變而受到傷害，尤其是自尊會有明顯地下降。

二、社會化與同儕團體

同儕團體的規範則是形成學生次級文化的最重要因素。由於教育普及、家庭及經濟結構改變、現代社會的轉型，使教育的責任由家庭轉移至學校。學生在學校的時間延長，與同儕相處的時間增加了，同儕團體的規範對其成員具有約束力，因爲言行符合同儕的價值，才能爲團體所接受，以滿足社會關係的需求（李佳玲，民92）。同儕或同儕團體對個體一生的成長、發展與適應息息相關。

林清江（民67）曾歸納同儕團體的三個特徵：第一個特徵是其與成人環境的顯著不同，在成人環境中，兒童是處於附屬的地位，然而在同儕團體中，組成份子彼此平等，共同從事學習，個人不必勉強尊重權威，而能自由的探索自己在團體中的關係，瞭解自己在團體中的地位。第二個特徵是同儕環境中的活動與學習，與家庭及學校比較起來，較沒有情緒作用存在其間，學習大部份是在自然環境下進行。第三個特徵是在人類行爲發展過程中，同儕團體的影響力量與日俱增，到了青年期的時候，同儕團體的影響力量幾乎達到最高點。

陳奎憙（民89）指出同儕團體具有：(一)年齡相近，價值與需求一致。(二)處境相似，情誼密切，有助於團結在一起。(三)成員平等，沒有居於絕對優越地位者。(四)互動自由，沒有長輩權威的控制等四種特質；由此可知，同儕團體使兒童擺脫家庭和成人的權威與限制，認同尋求逐漸轉向。Smilansky（1991） 解釋，剛踏入學校的兒童有了參照的對象，便會有一種「想和別人一樣」的心態，而隨著年齡增長，依賴同儕團體的程度就愈增加。Rogers（1985）將同儕團體的功能歸納爲支持獨立、建立自我、心理依附、價值取向、地位設定等項目；Adelson（1986）指出同儕團體能夠使個體在遭遇困難時受到補償及排解情緒，並有助於其人格及情緒發展。若從社會學的觀點來看，同儕團體則有助於促進個體的社會化。

除了社會期待性會對青少年的角色認同產生影響之外，青少年本身，在邁向成年人的社會前，自身也大多會經歷預期社會化(anticipatory socialization)的心理過程，它指的是個人力求改造自己的社會行爲，希望躋身於比當前更高社會階層的過程。也就是他們會由於自身在身、心方面的轉變，而對自己的定位產生疑惑，因此，他們便會去尋找所謂的參考團體（reference group），謝里夫（1948）提到，參考團體是指社會行爲者予以認同並在引導自己行爲和社會態度時加以仿效的實際群體（或概念）或社會範疇。然而參考團體和社會行爲者參加的團體可能同義，也可能不同義，是以有正面的參考團體和負面的參考團體（周業謙、周光淦譯，民89）。

葉至誠（民86）也指出，通常個人是經由參考團體而學得社會一般所公認的觀點。因此參考團體的觀點就常常成爲個人的觀點。在青少年來說，最常看到的是所謂的同儕團體（peer group），它指的是身分相等的個人所組成的群體。兒童和青少年他們的社會化過程在由同年齡的人所組成分的群體中互動所體驗的影響，與在輩份分明的家庭裡所體驗的影響不同（周業謙、周光淦譯，民89）。

青春期的開始，象徵著兒童開始步入青少年的轉變中，由於身體的急速變化，使得他們更注重到自我的隱私權。國中生與學校的同學間來說，彼此之間仍然

存在著不同的同儕團體，因而各自會形成各自的小團體，在這些小團體之間很容易產生相對剝奪感（relative deprivation），它是個人或一個群體中的成員與本群體的其他人或其他群體相比，處於不利於地位時所產生的感覺和所作出的判斷，而作這種判斷時重要的不是絕對的標準，而是相對的標準或判斷的參考架構。以國中生在學校中的學習來說，可能會產生不同形式的同儕團體，如課業較好、運動較好、人際關係發展得較好等多種形式的同儕團體。當各個同儕團體間產生了這種相對剝奪感時，他們傾向於會出現認知不和諧（cognitive dissonance）的情形，它是指各種相互競爭、對立或矛盾的思想、態度或行動導致一種緊張和需要協調的精神狀態。

另一方面也由於社會環境的影響使其產生了預期社會化的感覺，覺得自己應在某些方面像個「大人」一樣，以符合社會對他的期待性，於是不僅僅是身理的發展所產生的疑惑羞於與家裡或長輩溝通，和對自我期許以及社會期待性、就業或學業的焦慮所產生的壓力裡，他們被期待不能再像兒童時期那樣地恣意宣洩他們的情緒，由此產生了認知不平衡的感覺，個體便會去尋求與自己情況類似的參考團體、同儕團體。同儕團體提供了精神上的支持，使個體的認知與行爲均能正常發展。

第三章　研究方法

本研究旨在瞭解台東縣國中生對寒單爺地方文化的觀感，本章主要在說明本研究之設計與實施。根據研究動機、研究目的，經過文獻的探討、分析與歸納，以發展成本研究的概念架構，冀求透過本研究各變項間的相關研究，來蒐集資料並發現事實，以提出因應之道。茲將本研究的研究架構、研究假設、研究對象、研究工具、實施程序以及資料處理，分別陳述如下。

第一節　研究架構

本研究旨在瞭解國中生對寒單爺廟會的觀感，以及影響其觀感之主要因素。為了瞭解不同背景變項（性別、年級、族別、宗教信仰、父母的教育程度、父母的職業）的國中學生，其積極動機、文化認知、行為價值的實際情形及其相關性，本研究提出研究架構，如圖 3-1-1 所示。

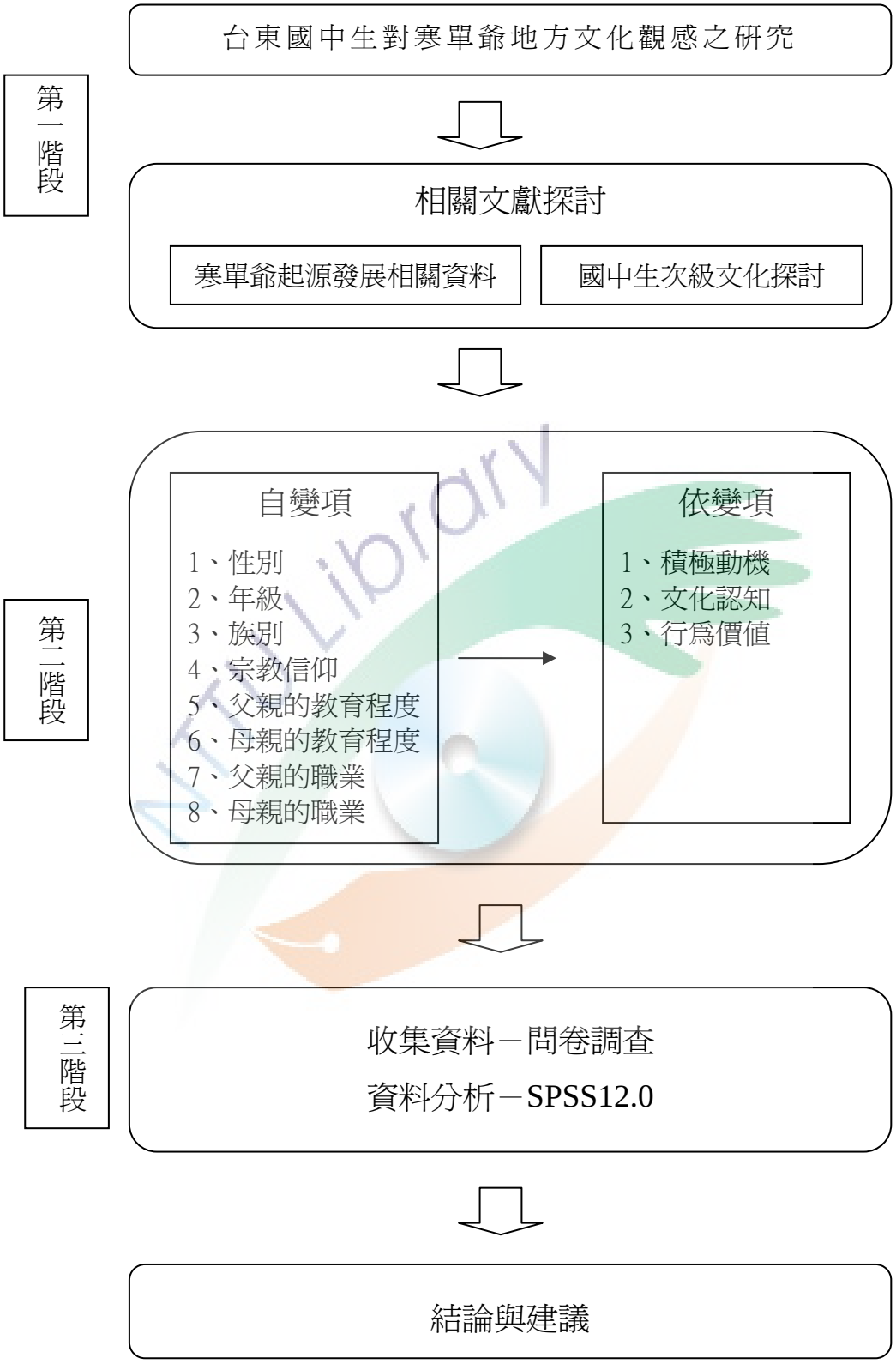
台東國中生對寒單爺地方文化觀感之研究
第一階段
相關文獻探討
寒單爺起源發展相關資料
國中生次級文化探討
第二階段
自變項
1、性別
2、年級
3、族別
4、宗教信仰
5、父親的教育程度
6、母親的教育程度
7、父親的職業
8、母親的職業
依變項
1、積極動機
2、文化認知
3、行爲價值
第三階段
收集資料－問卷調查
資料分析－SPSS12.0
結論與建議

圖 3-1-1 研究架構圖

第二節　研究對象

研究範圍僅採台東縣市地區的國中生，未包含離島其他各縣市，採隨機取樣。

一、預試部分

本研究以便利取樣（convenience sampling）的方式，預試樣本選取台東市東海國中七、八、九年級各2個班級，亦即計6個班級的學生爲預試樣本，發出210份問卷，回收207份。

二、正式施測部分

(一)母群體

本研究爲使所編製之問卷及研究主題能達到目標，特選定研究範圍僅採台東縣市地區的國中生，不含蘭嶼及綠島及其他各縣市，共計 20 個學校。由台東縣政府教育處所統計學校資料（96 學年度第一學期）可知，母群體計 8599 人，各校人數如表 3-2-1 所示。

(二)研究樣本

本研究爲使樣本有代表性，乃採分層隨機抽樣法（strtified random sampling）進行抽樣調查，分層的原則是採各校之分層。班級數 40 班以上者，七、八、九年級各抽 30 名，一校計 90 名學生；班級數 12 至 39 班者，七、八、九年級各抽 20 名，一校計 60 名學生；班級數 11 班（含）以下者，七、八、九年級各抽 10 名，一校計 30 名學生，總計 860 人做爲施測對象。樣本分佈列於表 3-2-2。

表 3-2-1　台東縣各國中人數統計表

學　校	七年級	八年級	九年級	總計
×生國中	719	704	761	2184
×海國中	551	554	566	1671
×桑國中	214	226	193	633
×南國中	138	138	156	432
×田國中	116	117	129	362
×本國中	127	131	120	378
×鹿國中	39	38	35	112
×野國中	49	47	63	159
×山國中	185	172	165	522
×上國中	95	97	92	284
×蘭國中	47	44	47	138
×港國中	167	155	178	500
×武國中	108	99	110	317
×濱國中	67	86	71	224
×茂國中	27	30	31	88
×王國中	84	73	80	237
×源國中	25	26	19	70
×源國中	47	44	43	134
×端國中	28	25	36	89
×源國中	18	27	20	65
總　計	2851	2833	2915	8599

NTTU Library

表 3-2-2　本研究問卷已發出及回收情形

學　校	七年級				八年級				九年級			
學　校	母群人數	發出份數	回收份數	回收百分比	母群人數	發出份數	回收份數	回收百分比	母群人數	發出份數	回收份數	回收百分比
×生國中	719	20	20	100	704	39	39	100	761	61	60	99
×海國中	551	18	18	100	554	20	20	100	566	22	22	100
×桑國中	214	10	10	100	226	10	10	100	193	11	11	100
×南國中	138	10	10	100	138	10	10	100	156	11	11	100
×田國中	116	10	10	100	117	10	10	100	129	10	10	100
×本國中	127	9	9	100	131	10	10	100	120	11	11	100
×鹿國中	39	10	10	100	38	10	10	100	35	10	10	100
×野國中	49	10	10	100	47	10	10	100	63	11	11	100
×山國中	185	10	10	100	172	10	10	100	165	10	10	100
×上國中	95	10	10	100	97	10	10	100	92	10	8	93
×蘭國中	47	10	10	100	44	10	10	100	47	10	10	100
×港國中	167	9	9	100	155	10	10	100	178	11	11	100
×武國中	108	10	10	100	99	10	10	100	110	11	11	100
×濱國中	67	10	10	100	86	10	10	100	71	11	11	100
×茂國中	27	10	10	100	30	10	10	100	31	11	11	100
×王國中	84	10	10	100	73	10	10	100	80	10	9	97
×源國中	25	10	10	100	26	10	10	100	19	10	10	100
×源國中	47	9	9	100	44	10	10	100	43	11	11	100
×端國中	28	10	10	100	25	10	10	100	36	10	10	100
×源國中	18	10	10	100	27	10	10	100	20	10	9	97
總　計	2851	215	215	100	2833	239	239	100	2915	272	267	99

有關有效樣本基本資料之分布情形，如表3-2-3。

表 3-2-3　本研究對象的基本資料百分比統計

類別	項目	人數	百分比(%)
性別	男	371	51.5
	女	350	48.5
年級	七年級	215	29.8
	八年級	239	33.1
	九年級	267	37.0
族別	原住民	353	49.0
	閩南	262	36.3
	外省	33	4.6
	客家	63	8.7
宗教信仰	無	152	21.1
	佛	179	24.8
	道	152	21.1
	天主	94	13.0
	基督	132	18.3
父親教育程度	國小以下	114	15.8
	國中	209	29.0
	高中職	295	40.9
	專科	44	6.1
	大學	44	6.1
	碩士以上	15	2.1
母親教育程度	國小以下	126	17.5
	國中	187	25.9
	高中職	319	44.2
	專科	43	6.0
	大學	33	4.6
	碩士以上	13	1.8
父親職業	無非技術	356	49.4
	技術	208	28.8
	半專業	97	13.5
	專業	56	7.8
	高級專業	4	0.6
母親職業	無非技術	384	53.3
	技術	230	31.9
	半專業	47	6.5
	專業	57	7.9
	高級專業	3	0.4
合計		721	100

第三節　研究工具

本研究採用問卷調查法。問卷調查法則以個人基本資料、積極動機量表、文化認知量表、及行為價值量表為研究工具，藉以獲得國中生目前積極動機、文化認知與行為價值的研究資料。最後則應用統計分析法，瞭解台東市國中生在積極動機、文化認知與行為價值之實際相關情形。

一、問卷編製基礎

「台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究問卷」的編製，並無相關問卷可參考，首先研究者根據相關文獻及訪談國中生對寒單爺的認知興趣，編製問卷初稿，請指導教授、研究所同學及知本國中學生修訂而成問卷初稿。第二部分有3個量表，「文化認知量表」計15題、「積極動機量表」計13題與「行為價值量表」計13題，共計41題。

二、填答與計分方式

吳明隆（民89）認為態度量表一般最常使用的是李克特量表。另外王文科（民90）指出目前有關態度及意見調查研究最常採用的是李克特量表，而且在編製上所耗時間也較少。因此，本研究之「台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究問卷」採用四點量表，填答方式，由國中生根據自己的看法，從各選項中選擇一個接近的答案作答。

量表將每一項目分成四種程度，「非常同意」、「同意」、「不同意」、「非常不同意」等。計分方式由「非常同意」到「非常不同意」分別以4、3、2、1的分數代表。填答「非常同意」者，在量表分數上則得4分；填答「同意」者，在量表分數上則得3分；填答「不同意」者，在量表分數上則得2分；填答「非常不同意」者則得1分，在量表分數上則得4分，問卷填答者分數越高者則表示對寒單

爺地方文化觀感越高，反之則偏向不認同取向。

三、專家效度建立

爲了確定本問卷的適切性及代表性，函請台東大學王明泉博士、魏俊華博士、劉明松博士及程鈺雄博士等四位專家針對本問卷架構、問卷內容及用字遣詞等，提供意見以形成專家內容效度。本研究者依照此四位專家學者審查意見修正問卷後，第1題、第10題及第20題予以刪除，共計得「文化認知量表」13題、「積極動機量表」12題與「行爲價值量表」13題，總計38題。各題的內容適用性之分析結果見表3-3-1。

四、項目分析

根據王保進（民88）、郭生玉（民86）指出問卷調查於預試完成後，可進行難度分析及鑑別力分析等項目分析法。本研究項目分析採內部一致性效標法，即內部一致性係數（題目總分相關法與極端組檢驗法），分別考驗並依照下列步驟選取適當的題項。

(一)臨界比（極端組檢驗法）

臨界值（critical ration）是適用於 Likert 量表測驗的一個鑑別度指標。首先將各題目分數加總求出各量表總分，依受試者在各量表上總分的高低得分順序排列，找出高低分組上下 27%處之分數。其次依臨界分數將觀察值在量表之得分分成高、低二組，得分高者約 27%爲高分組，得分低者約 27%爲低分組，求高分組與低分組在某一題目上平均數的差異顯著性，求得各題的臨界比及顯著水準。最後將顯著水準皆未達 0.5 顯著性的題目刪除。

(二)內部一致性係數（題目總分相關法）

考驗各因素的內部一致性係數，刪除因素內各題與量表相關未達 0.1 顯著水準者，即予以刪除。

在極端組檢驗部分，根據行爲價值量表之項目分析結果顯示如表 3-3-2，第 36 題及第 37 題之 CR 值未達 0.5 之顯著水準。另外在一致性相關係數考驗結果亦顯示，第 36 題及第 37 題之內部一致性相關係數未達 0.1 顯著水準，故「行爲價值量表」中之第 36 題及第 37 題予以刪除，得「文化認知量表」11 題、「積極動機量表」12 題與「行爲價值量表」13 題，總計 36 題進行因素分析。

表3-3-1　專家學者內容效度審查表

題號	適合 N(%)	需修正 N(%)	刪除 N(%)	結果		
				保留	修改後保留	刪除
1	2(50.00)		2(50.00)			V
2	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
3	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
4	3(75.00)		1(25.00)	V		
5	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
6	4(100.00)		0	V		
7	4(100.00)		0	V		
8	2(50.00)	2(50.00)	0		V	
9	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
10	2(50.00)		2(50.00)			V
11	4(100.00)		0	V		
12	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
13	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
14	4(100.00)		0	V		
15	4(100.00)		0	V		

題號	適合 N(%)	需修正 N(%)	刪除 N(%)	結果		
				保留	修改後保留	刪除
16	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
17	4(100.00)		0	V		
18	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
19	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
20	3(75.00)	1(25.00)	0			V
21	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
22	4(100.00)		0	V		
23	4(100.00)		0	V		
24	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
25	4(100.00)		0	V		
26	4(100.00)		0	V		
27	1(25.00)	3(75.00)	0		V	
28	4(100.00)		0	V		
29	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
30	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
31	3(75.00)	1(25.00)	0		V	
32	3(75.00)		1(25.00)	V		
33	3(75.00)		1(25.00)	V		
34	3(75.00)		1(25.00)	V		
35	2(50.00)	2(50.00)	0		V	
36	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
37	3(75.00)		1(25.00)	V		
38	3(75.00)		1(25.00)	V		
39	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
40	3(75.00)	1(25.00)	0	V		
41	3(75.00)		1(25.00)		V	

NTU Library

表 3-3-2　量表預試題項項目分析結果

量表	題號	題目內容	決斷值	與總分相關	保留V 刪除×
文化認知量表	1	我知道「炸寒單爺」的典故	-3.895**	.144*	V
	2	「炸寒單爺」的活動應繼續舉辦	-8.963**	.417**	V
	3	「炸寒單爺」可以代表台東的特有文化	-8.392**	.378**	V
	4	「炸寒單爺」可以代表台東元宵節廟會文化	-6.985**	.366**	V
	5	「炸寒單爺」的活動是一種藝術的展現	-8.766**	.360**	V
	6	「炸寒單爺」可以編入鄉土教材	-9.283**	.373**	V
	7	「炸寒單爺」是一種民俗活動應發揚光大	-7.744**	.355**	V
	8	我喜歡觀賞「炸寒單爺」的表演	-10.683**	.147*	V
	9	「炸寒單爺」的活動可以帶動台東的觀光業	-8.037**	.313**	V
	10	「炸寒單爺」的表演具有創意	-7.511**	.219**	V
	11	我認爲「炸寒單爺」可以爲一般商家有「越炸越發」的好采頭	-5.388**	.836**	V
	12	我認爲「炸寒單爺」可以趨吉避凶	-4.852**	.815**	V
積極動機量表	13	擔任寒單爺的人可以得到成就感	-5.558**	.852**	V
	14	擔任寒單爺的人可以得到宗教精神寄託	-12.124**	.406**	V
	15	擔任寒單爺的人可以得到心靈上的快樂	-4.654**	.841**	V
	16	擔任寒單爺的人可以去除霉運	-5.671**	.676**	V
	17	擔任寒單爺的人是英雄	-10.108**	.431**	V
	18	擔任寒單爺的人可提升其身份地位	-8.909**	.374**	V
	19	我有興趣在未來擔任寒單爺	-5.487**	.286**	V
	20	藉由擔任寒單爺可以發洩情緒	-4.761**	.846**	V
	21	擔任寒單爺的人是爲了表現自己的勇氣	-4.475**	.775**	V
	22	擔任寒單爺的人是爲了有錢可拿	-1.626**	.537**	V
	23	擔任寒單爺的人是爲了贖罪	-2.404**	.547**	V
	24	擔任寒單爺的人是爲了好玩、刺激	-3.376**	.741*	V
	25	我認爲被炸的寒單爺有神明附身	-4.323**	.776**	V

量表	題號	題目內容	決斷值	與總分相關	保留V 刪除×
行爲價值量表	26	我認爲學生擔任寒單爺後行爲不會改變	-6.149**	.283**	V
	27	我認爲擔任寒單爺的學生會獲得同學的認同	-4.564**	.865**	V
	28	我贊同學生擔任寒單爺的文化表演活動	-9.406**	.413**	V
	29	我贊成學生去觀看「炸寒單爺」的文化活動	-12.522**	.440**	V
	30	我會親近擔任過寒單爺的人	-9.019**	.735**	V
	31	我會以正面態度看待擔任過寒單爺的人	-5.500**	.350**	V
	32	「炸寒單爺」具有教育價值	-9.757**	.392**	V
	33	「炸寒單爺」活動有礙環保	-1.186**	.148**	V
	34	我認爲「炸寒單爺」很有趣	-6.438**	.900**	V
	35	我認爲「炸寒單爺」很刺激	-6.343**	.146*	V
	36	我認爲「炸寒單爺」很殘忍	-0.183	.900**	×
	37	我認爲「炸寒單爺」會助長暴力	1.872	.884**	×
	38	我認爲擔任「炸寒單爺」活動會讓我與同儕關係更好	-6.800**	.334**	V

（註：*爲 p<0.05、**爲 p<0.01、***爲 p<0.001）

五、效度分析

項目分析後，接著進行因素分析，求得量表的建構效度。本研究除了以理論分析與實徵性研究結果作爲量表建構效度的依據外，並以因素分析考驗問卷之建構效度。

(一)刪除因素負量低的題目

採用主軸分析萃取，並以正交轉軸法進行因素轉軸，求取各量表因素，最後依抽取結果將因素負荷量低於.30 的題目刪除。結果顯示「積極動機量表」之第 22 題及「行爲價值量表」第 33 題予以刪除，得「文化認知量表」11

題、「積極動機量表」11 題與「行爲價值量表」12 題，總計 34 題。

(二)因素命名及題項分配

因素分析結果，積極動機量表部分的特徵值爲 9.411，所能解釋的變異量爲 27.681%；文化認知量表部分的特徵值爲 5.36，所能解釋的變異量 15.765%；行爲價值量表部分特徵值爲 3.755，所能解釋的變異量 11.044%，全量表所能解釋的累積變異量爲 54.489%。最後依其結果及相關文獻將這三個量表給適當的組合及編號，如表 3-3-3。

表 3-3-3　量表因素分析題項分配情形

量表部分	題數	題號
積極動機	14 題	17、34、15、C10、C2、A11、B8、A12、B9、B12、B13、B4、C5、B11
文化認知	11 題	A5、A7、A4、A3、A2、A6、A10、A9、B2、A8、A1
行爲價值	9 題	B5、B6、C3、C1、B7、C4、C13、C7、C6

六、信度分析

爲了解本問卷的可靠性及有效性，於因素分析後進行信度考驗，以每個受試者在各題目上的反應，求出其題目間之整體相關性，即內部一致性分析（Cronbach's α），α 係數越高表示問卷的信度越高。

本預試問卷在信度分析結果如表3-3-4，在「積極動機量表」層面的α係數達.95、在「文化認知量表」層面的α係數達.82、「行爲價值量表」層面的α係數達.82，而整體層面的α係數達.93，顯示本研究所編製的問卷信度佳，具有很高的內部一致性。

表 3-3-4　量表之信度分析表

量表部分	題　　號	信度
積極動機	15、34、13、35、27、11、20、12、21、24、25、16、30、23	.95
文化認知	5、7、4、3、2、6、10、9、14、8、1	.82
行爲價值	17、18、28、26、19、29、38、32、31	.82

第四節　實施程序

爲了探討國中中輟學生生活困擾，需求與最希望接受的輔導與幫助，本研究除了理論分析之外，並進行實證性的研究，依研究目的進行的實施程序如下。

一、透過指導教授指點，確定研究主題廣泛閱讀相關文獻，目前國內尚未有關於對寒單爺觀感方面之量化研究，因此藉由與指導教授討論之後，確定研究方向與主題。

二、撰寫研究計劃確定研究主題後，進行相關資料的蒐集，加以研讀、整理、分析，並根據文獻資料擬定研究架構，進行撰寫研究計畫之工作。

三、爲了研究需要，搜尋適合的評量工具。問卷編製根據相關文獻，編製本研究之問卷。本研究之問卷內容如下：(一)個人背景量表。(二)文化認知量表。(三)積極動機量表。(四)行爲價值量表。初稿完成後，進行專家效度考驗，修改問卷，完成問卷初稿。

四、問卷預試及修訂問卷完成後，進行一次預試工作，由國中教師代爲發放問卷，根據預試結果再度修改問卷成爲正式問卷。

五、抽樣及正式施測隨機取樣後進行正式問卷施測，由 20 所國中學生填寫問卷，正式施測共 726 人。

六、資料統計及撰寫論文將正式施測結果編碼後輸入電腦，以 SPSS12.0 版統計軟體進行資料統計與分析，將結果予以分析討論，並進行撰寫論文之工作。

七、說明結論與建議

研究者在著手進行統計資料分析，依據研究主題，爲教育及未來相關研究提供建議，撰寫本研究之完整報告。

第五節　資料處理

本研究的資料處理乃將調查之資料編碼後鍵入個人電腦，利用 SPSS12..0 版軟體處理及分析資料，其中所運用的統計分析方法，包括描述統計、t 檢定、單因子變異數分析、皮爾遜積差相關、逐步多元迴歸分析考驗上述假設。茲分別說明如下：

一、基本資料部分

依據問卷所得國民中學學生基本背景資料，進行次數分配、百分比分析，藉以獲悉樣本特性。

二、統計分析部分

(一)因素分析

本研究以主成分分析法及最大變異法之正交轉軸進行本問卷結構的分析。

(二)問卷結果之分析

1.描述統計（descriptive statistics）

分析國中生個人背景變項上的分佈情形，並且描述受試者在文化認知

、行爲價值、與行爲價值之真實現況。

2.T 考驗（t-test）

以 t 考驗探討不同性別的國中生在「文化認知」、「行爲價值」與「行爲價值」上的反應差異情形。採用此方法分別考驗研究假設一～三。

3.單因子變異數（one-way ANOVA）

以單因子變異數分析比較不同背景變項，如性別、年級、族別、宗教信仰、父母教育程度、父母職業的國中生在「文化認知」、「行爲價值」與「行爲價值」上的反應差異情形；若差異達顯著水準，則進行費雪檢定法（Scheffe’s method），比較各組差異情形，採用此法分別考驗研究假設一～三。

4.皮爾遜積差相關分析（Pearson’s product-moment）

以皮爾遜積差相關分析國中生在文化認知、行爲價值與行爲價值之間的相關性，採用此方法考驗研究假設四。

5.逐步多元迴歸分析（stepwise multiple regression）

以逐步多元迴歸分析國中生在文化認知及行爲價值對行爲價值是否能有效預測，採用此方法考驗研究假設五。

第四章　研究結果與討論

本章旨在將問卷調查所得資料，利用 SPSS 進行統計分析。本章共分成二節，第一節爲台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之分析；第二節爲台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同背景變項之分析；第三節爲綜合討論。茲分別說明如下。

第一節　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之分析

本節就問卷調查所得資料加以分析討論，台東縣國中生對寒單爺地方文化的認知百分比如表4-1-1。

由統計資料中可知，台東縣國中生對寒單爺地方文化認知部份，69%的國中生都親身看過寒單爺的炮炸表演，可見寒單爺在台東的地方文化中具有極高的知名度，且會吸引台東縣國中生前往觀賞的興趣，由表4-1-2所示。

由表4-1-2中可知，大部份的台東縣國中生都喜歡元宵節的的遊行活動。其中國中生較喜歡的民俗活動前五名依序爲八家將、寒單爺、舞龍舞獅、神轎、乩童。由此可知，雖然寒單爺不是台東縣國中生最喜歡的活動，但也僅次於八家將，仍受到大家的喜愛。然而目前有關民俗活動相關論文中，大部份皆探討八家將或官將首，對於探討寒單爺者，卻少之又少，故引起本人研究之興趣。

表4-1-1　台東縣國中生對寒單爺地方文化的認知百分比

類別	項目	人數	沒有聽過(%)	聽過沒看過(%)	在報章雜誌看過(%)	現場看過(%)	曾擔任炮手(%)	曾擔任寒單爺被炸(%)
性別	男	371	1.6	9.2	24	68.7	4.6	1.9
	女	350	2.9	10.6	26.3	69.4	0.6	0
年級	七年級	215	1.4	11.2	24.7	69.8	1.4	0.9
	八年級	239	2.1	10	30.5	67.4	2.9	0
	九年級	267	3	8.6	20.6	70	3.4	1.9
族別	原住民	353	3.7	12.7	29.5	58.4	3.1	0.8
	閩南	262	0.8	6.1	22.1	81.3	3.1	1.1
	外省	33	3	6.1	18.2	81.8	0	0
	客家	63	0	11.1	15.9	73	0	1.6
宗教信仰	無	152	2.6	3.9	19.7	78.3	1.3	0.7
	佛	179	0.6	9.5	21.2	74.9	3.4	2.2
	道	152	0	5.3	27.6	77.6	5.9	0
	天主	94	3.2	16	33	52.1	2.1	0
	基督	132	6.1	18.2	27.3	53.8	0	1.5
父親教育程度	國小以下	114	1.8	12.3	32.5	62.3	0.9	0.9
	國中	209	3.3	9.1	23.9	67.9	5.3	1
	高中職	295	2	10.2	25.8	70.5	2	1
	專科	44	2.3	9.1	20.5	72.7	0	0
	大學	44	0	6.8	18.2	75	2.3	0
	碩士以上	15	0	6.7	6.7	80	0	6.7
母親教育程度	國小以下	126	3.2	16.7	28.6	56.3	2.4	0.8
	國中	187	2.1	9.1	23.5	71.1	3.7	1.1
	高中職	319	2.5	8.8	26.3	70.2	2.5	1.3
	專科	43	0	4.7	23.3	83.7	0	0
	大學	33	0	6.1	12.1	75.8	3	0
	碩士以上	13	0	7.7	23.1	69.2	0	0
父親職業	無非技術	356	2.8	12.6	26.1	65.2	3.7	1.4
	技術	208	2.9	4.8	25.5	72.6	2.9	1
	半專業	97	0	10.3	21.6	73.2	0	0
	專業	56	0	8.9	23.2	73.2	0	0
	高級專業	4	0	25	25	75	0	0
母親職業	無非技術	384	2.3	10.4	25.3	68.5	2.9	1.3
	技術	230	2.6	10	25.2	68.3	3.5	0.4
	半專業	47	2.1	8.5	19.1	70.2	0	2.1
	專業	57	0	7	29.8	73.7	0	0
	高級專業	3	0	0	0	100	0	0

表 4-1-2　台東縣國中生對元宵節遊行活動喜好程度百分比之分析

類別	項目	人數	寒單爺(%)	八家將(%)	宋江陣(%)	車鼓陣(%)	乩童(%)	花車藝閣(%)	神轎(%)	舞龍舞獅(%)
性別	男	371	53.6	63.9	10.2	8.9	21.6	9.4	33.2	33.4
	女	350	49.7	56.3	8.3	21.4	13.7	18.3	21.1	32.9
年級	七年級	215	53	54.9	7.4	13.5	13	14.9	22.8	38.6
	八年級	239	49.8	58.2	9.2	15.9	18	13.8	24.7	30.1
	九年級	267	52.4	66.3	10.9	15.4	21.3	12.7	33.3	31.5
族別	原住民	353	47.3	60.6	7.6	13.9	16.1	8.8	21	28.6
	閩南	262	59.2	61.8	12.6	15.6	20.2	17.2	35.9	36.6
	外省	33	45.5	63.6	6.1	21.2	18.2	27.3	27.3	51.5
	客家	63	50.8	52.4	6.3	17.5	15.9	19	30.2	36.5
宗教信仰	無	152	49.3	55.3	7.9	13.8	19.7	14.5	24.3	32.2
	佛	179	58.7	65.9	13.4	17.3	17.3	15.1	31.8	35.2
	道	152	52	69.1	9.9	23.7	25	16.4	42.1	31.6
	天主	94	58.5	58.5	6.4	11.7	17	8.5	17	33
	基督	132	42.4	53	7.6	6.1	9.1	11.4	16.7	33.3
父親教育程度	國小以下	114	52.6	57	8.8	13.2	22.8	17.5	29.8	28.9
	國中	209	51.2	64.6	6.7	17.7	19.1	12	25.8	31.1
	高中職	295	52.2	64.4	11.2	16.6	16.6	14.2	29.5	32.9
	專科	44	45.5	38.6	9.1	9.1	20.5	15.9	29.5	40.9
	大學	44	52.3	40.9	9.1	6.8	4.5	4.5	11.4	40.9
	碩士以上	15	60	60	13.3	0	13.3	20	26.7	53.3
母親教育程度	國小以下	126	51.7	60.2	9.3	15	17.8	13.7	27.3	33.1
	國中	187	42.9	55.6	7.9	18.3	16.7	15.9	22.2	31.7
	高中職	319	55.1	66.8	9.6	12.3	20.9	13.4	30.5	30.5
	專科	43	53.3	62.4	10	16.9	16.9	13.2	29.2	34.2
	大學	33	55.8	51.2	7	7	18.6	18.6	23.3	25.6
	碩士以上	13	39.4	36.4	3	15.2	12.1	9.1	18.2	39.4
父親職業	無非技術	356	69.2	46.2	23.1	0	15.4	7.7	23.1	69.2
	技術	208	50.6	66	7.6	15.4	21.3	12.4	28.1	31.5
	半專業	97	55.3	58.2	10.6	15.9	13.5	13.9	31.3	28.4
	專業	56	48.5	51.5	12.4	13.4	19.6	17.5	25.8	40.2
	高級專業	4	50	44.6	8.9	10.7	8.9	12.5	10.7	50
母親職業	無非技術	384	75	75	25	25	0	50	25	25
	技術	230	51.3	66.7	11.5	16.9	20.3	13.3	30.2	31.5
	半專業	47	55.2	55.2	7.4	15.2	16.5	15.2	25.2	33.9
	專業	57	44.7	59.6	2.1	8.5	12.8	10.6	25.5	29.8
	高級專業	3	49.1	38.6	8.8	7	10.5	14	19.3	43.9

台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各題項所得平均數及標準差，如表4-1-3。由表4-1-3得知，台東縣國中生對寒單爺地方文化整體觀感平均數爲85.179，單題平均數爲2.505。在台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的三個層面中，其單題平均數介於2.314～2.849之間，其中以「文化認知」層面的單題平均數2.849最高，其次爲「積極動機」、「行爲價值」，其中台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感最高的前十項，如表4-1-4。

表 4-1-3　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之分析表

因素題項	平均數	標準差	分量表		
			平均數	標準差	單題平均數
積極動機 14 題					
1.擔任寒單爺的人可以得到心靈上的快樂	2.35	0.824			
2.我認爲「炸寒單爺」很有趣	2.65	0.905			
3.擔任寒單爺的人可以得到成就感	2.34	0.884			
4.我認爲「炸寒單爺」很刺激	2.67	1.015			
5.我認爲擔任寒單爺的學生會獲得同學的認同	2.08	0.875			
6.我認爲「炸寒單爺」可以爲一般商家有「越炸越發」的好采頭	2.47	0.945			
7.藉由擔任寒單爺可以發洩情緒	2.19	0.909	33.018	8.388	2.358
8.我認爲「炸寒單爺」可以趨吉避凶	2.61	0.894			
9.擔任寒單爺的人是爲了表現自己的勇氣	2.34	0.951			
10 擔任寒單爺的人是爲了好玩、刺激	2.23	0.920			
11.我認爲被炸的寒單爺有神明附身	2.26	0.918			
12.擔任寒單爺的人可以去除霉運	2.47	0.911			
13.我會親近擔任過寒單爺的人	2.17	0.932			
14.擔任寒單爺的人是爲了贖罪	2.20	0.933			

因素題項	平均數	標準差	分量表		
			平均數	標準差	單題平均數
文化認知 11 題					
15.「炸寒單爺」的活動是一種藝術的展現	2.94	0.807			
16.「炸寒單爺」是一種民俗活動應發揚光大	2.94	0.808			
17.「炸寒單爺」可以代表台東元宵節廟會文化	3.27	0.753			
18.「炸寒單爺」可以代表台東的特有文化	3.14	0.789			
19.「炸寒單爺」的活動應繼續舉辦	2.98	0.798	31.337	6.713	2.849
20.「炸寒單爺」可以編入鄉土教材	2.71	0.864			
21.「炸寒單爺」的表演具有創意	2.69	0.863			
22.「炸寒單爺」的活動可以帶動台東的觀光業	2.88	0.864			
23.擔任寒單爺的人可以得到宗教精神寄託	2.60	0.914			
24.我喜歡觀賞「炸寒單爺」的表演	2.77	0.936			
25.我知道「炸寒單爺」的典故	2.51	0.996			
行爲價值 9 題					
26.擔任寒單爺的人是英雄	2.15	0.874			
27.擔任寒單爺的人可提升其身份地位	1.98	0.822			
28.我贊同學生擔任寒單爺的文化表演活動	2.09	0.933			
29.我認爲學生擔任寒單爺後行爲不會改變	2.23	0.926			
30.我有興趣在未來擔任寒單爺	1.78	1.403	20.824	5.778	2.314
31.我贊成學生去觀看「炸寒單爺」的文化活動	2.88	0.924			
32.我認爲擔任「炸寒單爺」活動會讓我與同儕關係更好	2.21	0.920			
33.「炸寒單爺」具有教育價值	2.38	0.916			
34.我會以正面態度看待擔任過寒單爺的人	3.12	0.900			
整體觀感	85.179	18.526	85.179	18.526	2.505

表 4-1-4　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感排行列表

題號	內容	平均數	排序
第 17 題	「炸寒單爺」可以代表台東元宵節廟會文化	3.27	1
第 18 題	「炸寒單爺」可以代表台東的特有文化	3.14	2
第 34 題	我會以正面態度看待擔任過寒單爺的人	3.12	3
第 19 題	「炸寒單爺」的活動應繼續舉辦	2.98	4
第 16 題	「炸寒單爺」是一種民俗活動應發揚光大	2.94	5
第 15 題	「炸寒單爺」的活動是一種藝術的展現	2.94	6
第 31 題	我贊成學生去觀看「炸寒單爺」的文化活動	2.88	7
第 22 題	「炸寒單爺」的活動可以帶動台東的觀光業	2.88	8
第 24 題	我喜歡觀賞「炸寒單爺」的表演	2.77	9
第 20 題	「炸寒單爺」可以編入鄉土教材	2.71	10

由表4-1-6得知前十項平均數介於3.27～2.71之間。「炸寒單爺可以代表台東元宵節廟會文化」的平均數是3.27，無庸置疑台東縣國中生對於「炸寒單爺可以代表台東元宵節廟會文化」抱持高度觀感。另外「炸寒單爺可以代表台東的特有文化」平均數是3.14，顯示台東縣國中生也認同「炸寒單爺可以代表台東的特有文化」。由問卷調查結果得知，台東縣國中生對寒單爺地方文化具有相當高的觀感，也抱持正面且積極的支持態度。

第二節　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同背景變項之分析

本節就台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同背景變項的之差異進行討論，以回答問題二。本研究中所探討的背景變項包含：性別、年級、族別、宗教信仰、父親教育程度、母親教育程度、父親職業、母親職業等因素。以背景變項爲自變項，以台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之積極動機、文化認知及行爲價值等三個層面爲依變項，進行t考驗及單因子變異數分析，變異數若達顯著水準，再進行雪費法做事後比較，以了解各組間差異情形。

一、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「性別」之分析

由表4-2-1可知，不同「性別」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感上並未達顯著水準，也就是「性別」因素在台東縣國中生對寒單爺地方文化的觀感未產生差異。

表 4-2-1　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同性別之 t 考驗

觀感	性別	人數	平均數	標準差	t 值
積極動機	男	371	33.9111	9.1625	2.959
	女	350	32.0714	7.3759	
文化認知	男	371	32.0836	7.0853	3.093
	女	350	30.5457	6.2072	
行爲價值	男	371	21.6442	6.3525	3.965
	女	350	19.9543	4.9621	
整體觀感	男	371	87.6388	20.0386	3.703
	女	350	82.5714	16.4048	

*p<.05

二、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「年級」之分析

由表4-2-2可知，不同「年級」之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感達顯著水準，在整體觀感上，九年級學生大於八年級學生。就各層面而言，積極動機層面部份有達顯著，文化認知及行爲價值二層面上並未達顯著。在事後比較可知，積極動機層面，九年級學生大於七年級學生，九年級學生大於八年級學生。綜合以上可知，九年級學生對於寒單爺地方文化觀感最高，也就是「年級」因素會對台東縣國中生對寒單爺地方文化的觀感產生差異。

表4-2-2　台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感各層面之不同年級之F考驗

觀感	年級	人數	平均數	標準差	F值	事後比較
積極動機	①七	215	32.5070	8.8444	5.514**	③＞② ③＞①
	②八	239	32.0042	7.8325		
	③九	267	34.3371	8.3512		
文化認知	①七	215	30.6698	6.5530	1.859	
	②八	239	31.3598	6.6190		
	③九	267	31.8539	6.8997		
行爲價值	①七	215	21.0744	6.0058	2.576	
	②八	239	20.1381	5.1157		
	③九	267	21.2360	6.1069		
整體觀感	①七	215	84.2512	19.3036	3.234*	③＞②
	②八	239	83.5021	17.3013		
	③九	267	87.4270	18.7912		

*p<.05　　**p<.01

三、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「族別」之分析

由表4-2-3可知，不同「族別」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感未達顯著。就各層面而言，在積極動機及文化認知二層面部份有達顯著，在行為價值及整體觀感二層面上未達顯著。事後比較可知，積極動機層面，原住民學生大於客家學生，閩南學生大於客家學生；在文化認知層面，閩南學生大於原住民學生。綜合以上可知，也就是「族別」因素在台東縣國中生對寒單爺地方文化的觀感未產生差異。

表 4-2-3　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同族別之 F 考驗

觀感	族別	人數	平均數	標準差	F 值	事後比較
積極動機	①原住民	353	33.3286	8.2672	3.545*	①＞④ ②＞④
	②閩南	262	33.4046	8.8251		
	③外省	33	33.2424	7.6691		
	④客家	63	29.7619	7.0636		
文化認知	①原住民	353	30.5637	6.6748	3.601*	②＞①
	②閩南	262	32.3397	6.5801		
	③外省	33	31.2424	7.3230		
	④客家	63	31.1905	6.2446		
行為價值	①原住民	353	20.8442	5.7258	1.852	
	②閩南	262	21.1947	6.0847		
	③外省	33	21.0303	5.5761		
	④客家	63	19.2857	4.9365		
整體觀感	①原住民	353	84.7365	18.5666	2.365	
	②閩南	262	86.9389	19.0747		
	③外省	33	85.5152	18.4308		
	④客家	63	80.2381	15.1506		

*p<.05

四、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「宗教信仰」之分析

由表4-2-4可知，不同「宗教信仰」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感達顯著差異水準，在整體觀感上，道教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於基督教學生，道教學生大於天主教學生。就各層面而言，積極動機、文化認知、行爲價值及整體觀感層面皆達顯著水準。在事後比較可知，積極動機層面，道教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於基督教學生，天主教學生大於基督教學生；文化認知層面，道教學生大於無宗教信仰學生，無宗教信仰學生大於基督教學生，佛教學生大於天主教學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於天主教學生，道教學生大於基督教學生；行爲價值層面，道教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於基督教學生。綜合以上可知，不同的「宗教信仰」因素在台東縣國中生對寒單爺地方文化的觀感產生差異。

表 4-2-4　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同宗教信仰之 F 考驗

觀感	宗教信仰	人數	平均數	標準差	F 值	事後比較
積極動機	①無	152	32.2039	8.2481	4.557***	③＞① ②＞⑤ ③＞⑤ ④＞⑤
	②佛	179	33.5084	8.0604		
	③道	152	34.8355	8.3986		
	④天主	94	33.8298	7.0948		
	⑤基督	132	30.9697	9.3433		
文化認知	①無	152	31.2368	6.8675	9.975***	③＞① ①＞⑤ ②＞④ ②＞⑤ ③＞④ ③＞⑤
	②佛	179	32.3687	6.2950		
	③道	152	33.3618	6.5037		
	④天主	94	29.6170	5.6968		
	⑤基督	132	29.1667	7.1304		
行爲價值	①無	152	20.1579	5.3884	3.393**	②＞① ③＞① ②＞⑤ ③＞⑤
	②佛	179	21.4246	6.4039		
	③道	152	21.7303	5.6498		
	④天主	94	21.1489	4.7291		
	⑤基督	132	19.6515	5.9514		
整體觀感	①無	152	83.5987	18.2068	6.361***	③＞① ②＞⑤ ③＞④ ③＞⑤
	②佛	179	87.3017	18.2566		
	③道	152	89.9276	17.8786		
	④天主	94	84.5957	16.1341		
	⑤基督	132	79.7879	20.0176		

*p<.05　　**p<.01　　***p＜0.01

NTU Library

五、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「父親教育程度」之分析

由表4-2-5可知，不同「父親教育程度」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感未達顯著水準，也就是「父親教育程度」因素在台東縣國中生對寒單爺地方文化的觀感未產生差異。

表 4-2-5　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同父親教育程度之 F 考驗

觀感	父親教育程度	人數	平均數	標準差	F 值	事後比較
積極動機	①國小以下	114	33.9825	9.0651	1.840	
	②國中	209	33.3062	8.4712		
	③高中職	295	33.0339	8.2791		
	④專科	44	31.3864	8.3114		
	⑤大學	44	30.1364	7.2130		
	⑥碩士以上	15	34.6000	5.6290		
文化認知	①國小以下	114	31.5088	7.3884	0.438	
	②國中	209	31.1531	7.0748		
	③高中職	295	31.5119	6.3770		
	④專科	44	30.4545	7.5157		
	⑤大學	44	30.9318	4.8484		
	⑥碩士以上	15	32.9333	5.1612		
行爲價值	①國小以下	114	21.6228	6.0212	2.166	
	②國中	209	21.2632	6.0537		
	③高中職	295	20.7288	5.6268		
	④專科	44	19.2500	5.8553		
	⑤大學	44	19.1364	4.8828		
	⑥碩士以上	15	20.0667	3.3051		
整體觀感	①國小以下	114	87.1140	20.7973	1.464	
	②國中	209	85.7225	19.5900		
	③高中職	295	85.2746	17.4976		
	④專科	44	81.0909	19.4587		
	⑤大學	44	80.2045	13.6885		
	⑥碩士以上	15	87.6000	10.9009		

*p<.05

六、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「母親教育程度」之分析

由表4-2-6可知，不同「母親教育程度」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感未達顯著水準，也就是「母親教育程度」因素在台東縣國中生對於寒單爺地方文化觀感未產生差異。

表 4-2-6　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同母親教育程度之 F 考驗

觀感	母親教育程度	人數	平均數	標準差	F 值	事後比較
積極動機	①國小以下	126	32.9048	8.6657	0.279	
	②國中	187	33.0749	8.5298		
	③高中職	319	33.2445	8.1678		
	④專科	43	32.6977	9.1353		
	⑤大學	33	32.1212	8.5248		
	⑥碩士以上	13	31.0769	7.0411		
文化認知	①國小以下	126	30.2778	6.8418	1.460	
	②國中	187	31.0053	6.5619		
	③高中職	319	31.9718	6.6415		
	④專科	43	31.7907	7.3568		
	⑤大學	33	30.4242	6.9058		
	⑥碩士以上	13	31.6154	6.0075		
行爲價值	①國小以下	126	20.8571	5.6082	1.045	
	②國中	187	20.7754	5.5950		
	③高中職	319	21.1661	6.0147		
	④專科	43	19.7907	6.0496		
	⑤大學	33	19.8485	5.0195		
	⑥碩士以上	13	18.6923	4.6795		
整體觀感	①國小以下	126	84.0397	19.0798	0.653	
	②國中	187	84.8556	18.5546		
	③高中職	319	86.3824	18.2363		
	④專科	43	84.2791	20.4314		
	⑤大學	33	82.3939	18.3268		
	⑥碩士以上	13	81.3846	14.1982		

*$p<.05$

七、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「父親職業」之分析

由表4-2-7可知，不同「父親職業」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感未達顯著水準，也就是「父親職業」因素在台東縣國中生對於寒單爺地方文化觀感未產生差異。

表 4-2-7　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同父親職業之 F 考驗

觀感	父親職業	人數	平均數	標準差	F 值	事後比較
積極動機	①無非技術	356	33.5337	8.5406	1.089	
	②技術	208	32.8750	8.4284		
	③半專業	97	32.4433	8.0970		
	④專業	56	31.2500	7.8653		
	⑤高級專業	4	33.2500	4.3493		
文化認知	①無非技術	356	31.6039	6.7743	1.381	
	②技術	208	30.6923	6.7839		
	③半專業	97	32.0722	6.6415		
	④專業	56	30.5179	6.1289		
	⑤高級專業	4	34.7500	5.1881		
行爲價值	①無非技術	356	21.3034	5.7876	1.627	
	②技術	208	20.5913	6.1157		
	③半專業	97	20.3711	5.3216		
	④專業	56	19.4821	5.0740		
	⑤高級專業	4	20.0000	4.2426		
整體觀感	①無非技術	356	86.4410	18.7319	1.231	
	②技術	208	84.1587	18.8131		
	③半專業	97	84.8866	18.0496		
	④專業	56	81.2500	17.0819		
	⑤高級專業	4	88.0000	9.6264		

*p<.05

八、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同「母親職業」之分析

由表4-2-8可知，不同「母親職業」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感未達顯著水準，也就是「母親職業」因素在台東縣國中生對於寒單爺地方文化觀感未產生差異。

表 4-2-8　台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感各層面之不同母親職業之 F 考驗

觀感	母親職業	人數	平均數	標準差	F 值	事後比較
積極動機	無非技術	384	33.2760	8.6339	0.752	
	技術	230	33.0087	7.8707		
	半專業	47	31.3617	7.6880		
	專業	57	32.9123	9.1286		
	高級專業	3	28.6667	12.7410		
文化認知	無非技術	384	31.3021	7.1180	0.417	
	技術	230	31.2000	6.2826		
	半專業	47	31.8936	6.5483		
	專業	57	31.8596	5.8354		
	高級專業	3	27.6667	4.9329		
行爲價值	無非技術	384	20.8359	5.7231	0.380	
	技術	230	21.0043	5.8850		
	半專業	47	20.8511	6.0540		
	專業	57	20.1053	5.6019		
	高級專業	3	18.6667	5.8595		
整體觀感	無非技術	384	85.4141	19.2126	0.284	
	技術	230	85.2130	17.4442		
	半專業	47	84.1064	18.6969		
	專業	57	84.8772	18.1719		
	高級專業	3	75.0000	23.3880		

*p<.05

第三節　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知及行為價值相關情形之分析

由表4-3-1可知積極動機、文化認知及行爲價值三個變項之相關情形。總體觀感與積極動機之相關達.662，總體觀感與文化認知之相關達.871，總體觀感與行爲價值之相關達.871，文化認知與積極動機之相關達.662，行爲價值與積極動機之相關達.701，行爲價值與文化認知之相關達.668，皆達.01統計顯著水準，本研究問題三之驗證獲得支持。

表 4-3-1　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知及行爲價值之相關情形

	積極動機	文化認知	行爲價值
文化認知	.662**		
行爲價值	.701**	.668**	
總體觀感	.912**	.871**	.871**

**$p<.01$

NTTU Library

第四節　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知對行為價值預測情形之分析

投入積極動機和文化認知二個預測變項，逐步多元迴歸分析摘要表整理如表4-4-1。當投入積極動機預測變項時，多元相關係數爲.0701，解釋變異量爲.492，亦即積極動機變項能預測行爲價值49.2%的變異量，即積極動機變項對行爲價值預測的影響達顯著。

再投入文化認知預測變項，多元相關係數爲.752，聯合解釋變異量爲.566，亦即積極動機及文化認知二變項能聯合預測行爲價值56.6%的變異量。即積極動機與文化認知二變項對行爲價值預測的影響達.05統計顯著水準，本研究問題四之驗證獲得支持。

標準化迴歸方程式爲：行爲價值＝.461×積極動機＋.362×文化認知

表 4-4-1　台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知預測行爲價值之逐步多迴歸分析摘要表

預測變項	多元相關係數 R	決定係數 R^2	增加解釋量△R	F 值	淨 F 值	標準化迴歸係數
積極動機	.701	.492	.492	696.346**	696.346	.461
文化認知	.752	.566	.074	467.500**	121.729	.362

**p<.01

第五節　綜合討論

由以上的研究結果可知：一、「性別」、「族別、「父親教育程度」、「母親教育程度」、「父親職業」、「母親職業」等因素不會影響台東縣國中生對寒爺地方文化的觀感，而「年級」及「宗教信仰」等因素會影響台東縣國中生對寒爺地方文化的觀感。二、積極動機、文化認知、行爲價值與整體文化觀感均具相互顯著正相關。三、積極動機與文化認知能有效預測行爲價值。就研究發現，綜合討論如下。

一、性別因素

在社會科學的研究中，性別是社會關係結構中的重要一環，也是研究個人變項的重要向度，隨著時代的改變，社會對男女的規範與態度似乎有所轉變，所以性別差異存在的層面是非常廣泛的且必要考慮的因素。本研究結果，性別不會對台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感產生差異。高嘉慧（民90）認爲不同年級的國中生，其性別角色及性別刻板印象上沒有太大差異研究結果相同。另外其他研究也指出，不同家庭結構的國中生，其性別角色特質或類型無明顯不同（黃文三，民83；蕭舒云，民85；高嘉慧，民90）；不同社經地位的國小學童及青少年之性別角色類型也沒有明顯差異（黃文三，民83；白博仁，民88）；不同家庭社經地位的國中生，其性別角色特質和性別刻板印象並無明顯差異（高嘉慧，民90）。雖然以上各研究所探討的變項不同，但都發現不會因性別因素不同而產生差異，但是否能擴大樣本數與驗證本研究結果，待進一步其他人研究驗證。

二、年級因素

廖季清等人（民73）曾指出不同年級之學生，其價值觀的確有差別。由於個體發展速率的不同，在語言、認知、動作、智力、創造力、情緒及自我調適能力等特質，亦會隨著年齡（年級）增長而有所差異。本研究結果發現，「年級」

因素會影響台東縣國中生對寒單爺的觀感。鍾蔚起（民70）發現國中學生在價值觀上，一年級注重與學業成就有關的特質，三年級學生則注重與生活情形有關的特質理論相同，另外與林煌（民80）研究我國中小學生的道德發展與道德價值取向，發現其道德判斷的成熟情形符合心理發展的整體趨勢，隨著年齡的增長，道德的判斷亦越趨成熟亦相符。本結究結果發現，年齡愈大者觀感愈高，此結果與吳秋田（民90）研究白河地區的社區意識組成構面相同。

三、族別因素

台東縣本身是多元化，族別包含閩南、原住民、外省及客家人等族群。由於各族群聚集一起生活，爲求生存及適應環境共同創造出知識、信仰、美術、道德、法律、風俗、價值與社會規範等，謝世忠（民76）認爲族群的形成是經過融合的歷程，族群的演進是一種自然的現象，是民族與民族文化融合與民族意識的自覺，他認爲國家霸權建立的知識體系，不應侵犯到族群主體性的自我辨識。王明珂（民76）指出，在民族史的邊緣研究中，我們以人群的主觀認同，來界定民族的標準，這種主觀認同，表現在人群的，共同自我稱號，共同的起源與信仰，並在必要時強調某一些之文化特徵，以劃分族群邊界，維護共同資源。在價值觀的研究理論中發現，一個人的價值判斷，經常會隨著他的環境、身心情況、學習環境、父母教育、生活條件、同儕關係、思想觀念等而有所不同，影響他對價值的判斷與認定。雖然以上各研究所探討的主題不同，但發現族群與族群融合，使用共同語言，產生共同的文化，所以不會因族別因素不同而產生差異。

四、宗教信仰因素

鄭書青（民89）指出，宗教信仰是影響人類行爲發展的重要社會機制，對於青少年而言，正面臨生理與心理急遽發展的時期，加上對自我及周遭環境的探索與不安，所以對於精神上的支持需要愈大，由於不斷對內在心靈世界加以探索，使宗教成爲填補青少年在這段混沌意識時期的要素，所以宗教信仰對於青少年行

爲發展的影響扮演極其重要的角色。另外周雪惠（民78）指出，宗教信仰受到其所處的社會階層地位，及其個人經驗的影響，進而形成宗教行爲的差異，而宗教態度之強弱則是影響個人宗教行爲的重要原因。研究宗教行爲者大多認同宗教存在於人類社會有三種基本功能，生存的功能、整合的功能與認知的功能，藉由宗教信仰彌補人類在與自然奮鬥求生存的過程中，所產生的挫折與憂慮心理。而宗教信仰需透過舉辦宗教儀式來完成，「宗教信仰」確實會對台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感產生顯著差異。

五、父親、母親教育程度因素

一個人非正式的教育始於家庭，受其影響既深且遠（林清江，民73）。許多的研究證實，職業與教育程度的條件，構成了社會階級的差異，社會階級的不同，在態度、價值取向及社會參與上都有差別。本研究結果得知，「父親教育程度」及「母親教育程度」與台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之間無顯著相關，黃琇玫（民91）社寮地區的文化發展與地方認同研究結果相同，由於探討的變項不同，但是否能擴大樣本與驗證本研究結果，待進一步其他人研究驗證。但由相關係數結果中發現，父母親教育程度愈高者的學生，對寒單爺觀感並不高。可能因爲多年以來，社會大眾對寒單爺仍保有「流氓神」的刻板印象。而父母親教育程度愈高者，會影響子女對事物的觀感，也會在潛移默化中影響子女的想法、態度與行爲模式，特別對生活環境、文化認知及子女教育的選擇上，相對地都有較高的要求，以致於造成父母親教育程度愈高者的學生，對寒單爺觀感較低。

六、父親、母親職業因素

「社經地位」這個變數在文化的研究中一向備受矚目。許多的研究證實，不同社經地位的父母，在教養上呈現多方面的差異，有時社經地位的因素甚至會超越鉅觀文化的因素，造成文化之內不同群體之間的許多差異性（劉慈惠，民89）。但本研究發現，不同的父親職業與母親職業，並不影響台東縣國中生對寒單爺觀

感的差異，此結果與游淑華（民82）不同「社經地位」的學生並不影響學生在各類生活態度上的表現，學生的行爲模式並不受家長教育背景及職業水準影響研究結果相同。

七、在相關及預測之探討

就過去相關文獻未見有關寒單爺文化觀感相關量表之研發，本研究依文化觀感建構三項分量表：積極動機、文化認知、行爲價值，其三項分量表之相關均達顯著正相關，驗證其間具有高度共變特質。又以逐步多迴歸分析探討積極動機及文化認知能聯合有效預測行爲價值達56.6%；亦即在推動寒單爺文化教學及宣傳時，實際執行之考量需顧及上述之研究發現，及引發對寒單爺的文化認知及積極動機，方可就行爲價值做正向的導引。

第五章　結論與建議

本研究旨在探討台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，藉由歸納整理相關文獻與資料，建立本研究之理論基礎與研究架構。因無相關問卷可供參考，故自編「台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究問卷」爲調查工具，進行研究資料的蒐集、分析與討論以達成研究目的。本章歸納問卷調查統計分析結果，做爲結論、問題探討及提出建議，以了解台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，更進一步提供教育對寒單爺地方文化再造之功能。

第一節　結論

根據研究結果的分析與討論，歸納出本研究的結論如下：

一、台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感

(一)台東縣國中生大部份都聽過且看過寒單爺活動表演

炮炸寒單爺不僅是台東特有的民俗活動，也是元宵節廟會遊行活動中重要且不可缺少的角色。從研究結果發現，大部份的台東縣國中生都有聽過且親自觀賞過的經驗。

(二)台東縣國中生對寒單爺地方文化抱持高度觀感及正面態度

台東縣國中生對寒單爺地方文化整體觀感平均數爲 85.179，其中以「文化認知」層面的單題平均數最高，其次爲「積極動機」、「行爲價值」，顯示台東縣國中生對寒單爺抱持正向態度。

(三)寒單爺地方文化是一種藝術，不僅要繼續保持且要發揚光大

寒單爺是台東特有的民俗文化，不僅替元宵節增加熱鬧氣氛，更增添地

方民俗文化色彩，也替台東帶來觀光熱潮增加經濟收入，爲了延續台東的特有文化，增加地方色彩，炮炸寒單爺應加以保存，發揚光大，終而進入國際舞台。

二、台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之不同背景變項情形

(一)性別因素

不同性別之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，沒有產生太大差異，也就是性別因素不會造成台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的不同。

(二)年級因素

不同「年級」之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感達顯著水準，就各層面而言，積極動機層面及整體觀感層面部份有達顯著，文化認知及行爲價值二層面上並未達顯著。在事後比較可知，積極動機層面，九年級學生大於七年級學生，九年級學生大於八年級學生；整體觀感層面，九年級學生大於八年級學生，也就是年級因素會影響台東縣國中生對寒單爺的觀感。

(三)族別因素

不同族別之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，沒有產生太大差異，也就是族別因素不會造成台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的不同。

(四)宗教信仰因素

不同「宗教信仰」之台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感在積極動機、文化認知、行爲價值及整體觀感各層面皆達顯著水準。在事後比較可知，積極動機層面，道教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於基督教學生，天主教學生大於基督教學生；文化認知層面，道教學生大於無宗教信仰學生，無宗教信仰學生大於基督教學生，佛教學生大於天主教學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於天主教學生，道教學

生大於基督教學生；行為價值層面，道教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於無宗教信仰學生，佛教學生大於基督教學生，道教學生大於基督教學生。

(五)父親的教育程度因素

不同的父親教育程度之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，沒有產生太大差異，也就是母親教育程度因素不會造成台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的不同。

(六)母親的教育程度因素

不同的母親教育程度之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，沒有產生太大差異，也就是母親教育程度因素不會造成台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的不同。

(七)父親的職業因素

不同父親的職業之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，沒有產生太大差異，也就是父親的職業因素不會造成台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的不同。

(八)母親的職業因素

不同母親的職業之台東縣國中生對寒單爺地方文化之觀感，沒有產生太大差異，也就是母親職業因素不會造成台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感的不同。

三、台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知及行為價值之相關情形

台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知與行為價值相關分析結果發現，文化認知與積極動機、行為價值與積極動機、行為價值與文化認知、積極動機與

總體觀感、文化認知與總體觀感、行為價值與總體觀感間之相關皆達顯著水準。亦即總體觀感與積極動機、文化認知及行為價值均具相互影響。

四、探討台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知對行為價值之預測情形

多元迴歸分析發現積極動機可解釋行為價值變異量為49.2%，兩者之間具有強度解釋力，表示台東縣國中生對寒單爺的行為價值深受積極動機影響。另外積極動機與文化認知可解釋行為價值的總變異量為56.6%，兩者之間的解釋力屬中等強度。表示台東縣國中生對寒單爺積極動機越高，相對地行為價值也越高，文化認知越高，行為價值也越高。綜合以上發現，台東縣國中生對寒單爺積極動機、文化認知可以預測行為價值。

第二節　建議

根據研究發現與結果，提出下列幾點建議，以作為教育主管單位、推廣觀光主管單位與未來研究的建議。

一、對教育主管單位的建議

(一)寒單爺鄉土教材

近幾年來每逢元宵節，大家都能口朗朗上口：「北天燈、南烽炮、東寒單」，可見台東寒單爺已具有相當高的知名度。將寒單爺編入台東鄉土教材，不做價值判斷，讓學生了解寒單爺的歷史典故，認識自己家鄉民俗，加強其愛鄉的觀念，最後能有觀感及歸屬感。

(二)對學生做寒單爺文化的宣導

對於寒單爺文化，大部份的學生都有親身觀賞的經驗，且認為應繼續保

留，並發揚光大。再加上元宵節廟會遊行人群中，部份的台東縣國中生都會請假參與其中。學校應提早輔導，使其用正面的態度去看待炸寒單，讓學生能藉由觀賞炸寒單，達到鬆弛平日緊張情緒的效果，獲得休閒的樂趣。

(三)對教師規劃寒單爺文化研習

由於田野筆記中曾論及，寒單爺是「流氓神」的傳說，故社會上仍存有對寒單爺爲「流氓神」的刻板印象。爲消彌社會大眾應先從教育教師做起。政府機關可安排寒單爺相關研習，使教師對寒單爺文化有相當了解與認知，才能再傳播於學生，並輔導學生無論觀賞或參加廟會活動時，皆能以正面且健康的態度面對。

二、對推廣觀光主管單位的建議

(一)地方文化保存、規劃與推廣

地方文化要能夠保存與發展，需要地方文化資源、地方組織、地方政府等協力合作與配合。可將寒單爺地方文化相關資料數位化，藉由資訊科技傳播至全球，將台東寒單爺地方文化推向國際舞台，使全國民眾及國際友人一起來親身體驗，與我們共享「太陽的故鄉日昇之都-台東」這民俗文化的饗宴。

(二)辦理藝術饗宴

配合元宵節活動及南島文化活動，規劃一系列藝文活動，透過電視傳播媒體宣傳，吸引更多觀光人潮，使其更具有文化觀光的潛力，並爲台東帶來更實質上的經濟效益。另外可利用電視台製作拍攝短片，於有線電視播放，讓社會大眾以最輕鬆又愉快的方式，了解寒單爺的由來、歷史故事及炸寒單爺的意義，達到社會大眾能有深刻印象。

(三)成立寒單爺文化村

『寒單爺』神秘的民俗色彩與傳說，不管他是知錯能改的『浪子』，還是庇祐民間的『武財神』。均是教化善男信女的好題材，所以『寒單爺』能與『北天燈、南蜂炮』齊名，成爲國內外皆知的重大傳統民俗活動！寒單爺文化在台東已有多年歷史，但相關文獻並不齊全，若能結合玄武堂成立寒單爺文化村，文化村中設有寒單爺館可供人參拜、文物館展示歷史相關文史資料、表演館可安排重要活動表演、森林步道區可使來訪民眾休息散步，未來可成爲學校及民眾休閒、郊遊、露營及烤肉場所。

三、對未來研究的建議

(一)研究對象

未來建議國小、高中職、大學或地區居民進行不同對象之寒單爺地方文化量表之建構。

(二)研究方法

以集群分析就不同分量表之探討不同組型，並深入訪談了解其內在深層之意義。

(三)教學應用

可就本量表來探討台東縣本身具有多元化（原住民、漢族、客家等），學校應擴大進行文化教學設計，鼓勵不同族別參與地方文化。

(四)量表內容因素之驗証

未來可運用驗証性因素分析，探討「試探因素分析」所建構之分量表內涵。

NTTU Library

參考文獻

一、中文部分

王文科（民 81）。**國民中學資優班學生次級文化之調查研究**。台北市：教育部教育研究委員會。

王文科（民 90）。**教育研究法**。台北市：五南。

王世禎（民 70）。**中國節令習俗**。台北市：星光。

王令瑩（民 90）。**國民中學學生價值觀念及其相關因素之研究—以高高屏地區國中生爲例**。國立高雄師範大學教育研究所碩士論文。

王孝雲、王學富譯（1992）。**宗教社會學**。台北市：水牛。

王明珂（民 76）。**華夏邊緣－歷史記憶與族群認同**。台北：允晨。

王保進（民 88）。**視窗版 SPSS 與行爲科學研究**。台北市：心理。

王煥琛（民 86）。宗教教育問題之探討。**台灣教育，557**，2-11。

王淑燕、陳光達、俞智敏譯（民 89）。**文化**。台北市：巨流。

王智鴻（民 75）。**我國五年制專科學校學生次級文化之調查研究**。國立台灣師範大學教育研究所碩士論文。

王曉朝（民 93）。**傳統道德向現代道德的轉型。**廣西桂林市：師範大學。

仇德哉（民 72）。**台灣之寺廟與神明。**台中市：臺灣省文獻委員會。

白秀雄（民 74）。**現代社會學**。台北市：五南。

白博仁（民 88）。**國小學生的性別角色及其與自我概念的關係之研究**。國立屏東師範學院國民教育研究所碩士論文。

李乙明（民 80）。**國民中學資優班學生次級文化之調查研究**。國立彰化師範大學特殊教育研究所碩士論文。

李元墩（民 87）。台灣、大陸與香港三地大學生價值觀及其相關因素之比較研究。

長榮學報，2（1），1-19。

李長貴（民 73）。**心理指導與心理治療。**台北市：幼獅。

李佳玲（民 92）。**台中市國民小學學生次級文化之研究。**國立臺中師範學院國民教育研究所碩士論文。

李美枝（民 76）。**女性心理學**。台北市：大洋。

李美枝（民 83）。**社會心理學**。台北市：大洋。

李勤川（民 76）。二年制護理科學生價值觀、社會態度、與生活型式之研究。**國立台北護專學報，4**，193-214。

李儒莉（民 82）。學生次文化與教育研討會紀錄。**臺灣教育，511**，28-33。

吳明清（民 72）。**我國青少年價值觀念及其相關因素。**國立臺灣師範大學教育研究所博士論文。

吳明隆（民 89）。**SPSS 統計應用實務**。台北市：松崗。

吳淑玲（民 85）。國中學生偶爾崇拜與價值觀關係之研究（上）。**教育資料文摘，37(3)6**，166-190。

吳康寧（民 87）。**教育社會學。**高雄市：高雄復文。

吳瓊洳（民 86）。**國中學生次級文化之研究**。國立高雄師範大學教育研究所碩士論文。

吳鐵雄、歐敏惠（民 86）。國小學生因應策略及其相關之研究。**台南師院學報，30**，1-30。

吳騰達（民 85）。**寒單爺研究**。台東縣：台東縣立文化中心。

吳騰達（民 85）。**台灣民間陣頭技藝**。台北市：東華。

吳瀛濤（民 81）。**台灣民俗**。台北市：眾文。

呂民璿（民 78）。**青少年社會參與及社會適應**。台北市：巨流。

何英奇（民 74）。**我國大學生次文化及其相關因素之研究**。國立台灣師範大學教育研究所博士論文。

宋鎮照（民 86）。**社會學**。台北市：五南。

肖鷹（民 91）。**眞實與無限。**北京市：中國工人出版社。

林文寶（民 85）。元宵夜炸寒單爺仰財神－台東民俗之一。**台東師院學報，6**，1-48。

林生傳（民 79）。**教育社會學**。高雄市：復文。

林青瑩（民 88）。青少年偏差行爲的家庭分析研究。**公民訓育學報，8**，409-455。

林烘煜（民 85）。**由認知心理學的角度談態度的表達**。輔仁學誌，頁 218-201。

林清江（民 67）。**教育社會學**。高雄市：復文。

林清江（民 73）。**教育社會學新論**。台北市：五南。

林清江（民 80）。**教育社會學新論**。台北市：五南。

林瑞唐（民 85）。**價值觀的重要性**。戰略生產力雜誌，6，頁 60-63。

林煌（民 80）。**道德判斷與道德價值取向之相關研究。**台灣師範大學教育研所碩士論文。

林義男（民 62）。**我國國中學生的智能分配與學業成就**。師大教育研究所集刊， 15，11-28。

周雪惠（民 78）。**台灣民間信仰的宗教儀式行爲之探討**。東海大學社會學研究所碩士論文。

周新富（民 88）。**國中生家庭背景、家庭文化資源、學校經驗與學習結果關係之研究**。國立高雄師範大學教育研究所碩士論文。

周梅雀（民 86）。**從教育觀點論寒單爺民俗活動**。台東師範學院教育研究所碩士論文。

周業謙，周光淦譯（民 89）。**社會學辭典。**台北市：貓頭鷹。

高嘉慧（民 90）。**國中學生性別角色、性別刻板印象與兩性互動關係之研究**。中國文化大學生活應用科學研究所碩士論文。

高華強（民 79）。**學校教育革新專輯。**臺北市：國立臺灣師範大學。

夏春祥（民 88）。**媒介記憶與新聞儀式：二二八事件新聞的文本分析。**國立政治大學新聞學研究所博士論文。

張宏文（民 85）。**社會學**。台北市：商鼎。

張志彰（民 81）。淺談青少年次文化。**學生輔導通訊，20**，4-11。

張春興（民 77）。**青年的認同與迷失**。台北市：東華。

張春興（民 85）。**教育心理學**。台北市：東華。

張春興（民 87）。**張氏心理學辭典**。台北市：東華。

張酒雄、陳枝烈、簡慶哲、張淑美（民 82）。國中學生偶像崇拜與自我概念、學業成就關係之研究。**教育學刊，10**，261-322。

張華葆（民 83）。**社會心理學**。台北市：三民。

郭生玉（民86）。**心理與教育研究法。**台北縣中和市：精華。

梁懷茂（民 73）。**社會學**。台北市：黎明。

許智傑（民 86）。**高職教師價值觀念及教師態度之研究**。國立高雄師範大學教育研究所碩士論文。

郭爲藩（民 68）。資賦優異兒童生活適應（自我觀念）之評鑑。**教育部國教司資賦優異兒童教育研究實驗叢書，5**，14-29。

郭爲藩（民 70）。電視影響兒童社會學習之研究。**國立臺灣師範大學教育研究所輯刊，32**，51-73。

陳月娥（民 75）。**人類行爲與社會環境。**台北市：千華。

陳紹馨（民 71）。**玄壇爺在台灣。**台北市：眾文。

陳淑娟（民 83）。態度的認知取向。**國教輔導，33（5）**，48-54。

陳奎憙（民 79）。學生次級文化的研究。**國立台灣師範大學教育研究所集刊，32**，51-73。

陳奎憙（民 89）。**現代教育社會學**。台北市：師大。

黃文三（民 83）。**青少年性別角色發展及其關因素研究**。國立高雄師範大學教育研究所博士論文。

黃文博（民 89）。**台灣民間藝陣**。台北市：常民文化。

黃琇玫（民 91）。**探討社寮地區的文化發展及地方認同**。台南師院鄉土文化研究所碩士論文。

黃俊傑、吳素倩（民 77）。**都市青少年的價值觀**。台北市：巨流。

黃德祥（民 89）。**小學生命教育的內涵與實施**。生命教育與教育革新學術研討會論文集。台北縣：輔仁大學。

黃鴻文（民 84）。**國中學生次文化的民族誌研究**。行政院國家科學委員會專題研究成果報告（報告編號：NSC 84-2413-H-0035-011），未出版。

游淑華（民 82）。台南家專學生學習態度、生活態度之調查研究。**台南家專學報，12**，頁 218-201。

葉至誠（民 86）。**蛻變的社會**。台北市：洪葉。

楊茜如（民 89）。**大學生愛情觀、性別角色與兩性關係及相關因素之研究**。國立彰化化師範大學教育研究所碩士論文。

楊國樞（民 73）。**大學生的心態與行為**。台北市：黎明。

廖季清、簡茂發、吳明清（民 73）。**我國青少年價值觀念及其相關因素之研究**。台北市：教育部教育計劃小組。

廖添富（民 83）。大學生的服務學習及學生發展之研究。**公民訓育學報，8**，376-381。

廖漢臣（民 62）。**臺灣的年節。**臺中市：臺灣省文獻委員會。

趙居蓮（民 84）。**社會心理學**。台北市：桂冠。

劉還月（民 83）。**台灣民間信仰小百科。**台北市：台原。

劉慈惠（民 86）。**幼兒家庭與學校合作關係：理論與實務。**台北市：心理。

鄭淵全（民 86）。**社經地位、能力、學校教育過程與國小學生學業成就之關係—功**

能典範與衝突典範之探究。國立高雄師範大學教育學系博士論文，未出版，高雄市。

鄭志明（民 75）。**台灣民間的宗教現象**。中和市：大道。

鄭書青（民 89）。**宗教信仰在防治青少年偏差行為之角色研究一個實證模型之初探**。南華大學教育社會學研究所碩士論文。

鄧永琦（民 94）。**宗教信仰對助人行為之研究：以高職生服務學習為例**。佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文。

蕭舒云（民 85）。**台北市單親家庭國中生同儕人際關係與性別角色態度之研究**。國立暨南國際大學社會政策與社會工作研究所碩士論文。

龍冠海（民 55）。**社會學**。台北市：三民。

謝世忠（民 76）。**認同的汙名－台灣原住民的族群變遷**。台北：：自立晚報。

鍾蔚起（民 70）。**我國國中學生次級文化及其差異因素之調查研究**。國立台灣師範大學教育研究所碩士論文，未出版，台北市。

鍾蔚起（民 71）。學生次級文化及其差異因素。**高雄師院教育文粹**，11，9-15。

簡妙如（民 85）。**過度的閱聽人：「迷」之初探。**國立中正大學電訊傳播研究所碩士論文。

瞿海源（民 86）。**台灣民眾的宗教信仰與宗教態度**。台北市：桂冠。

羅明星（民 92）。**國中資優班與普通班學生次級文化之比較研究。**國立彰化師範大學特殊教育學系在職進修專班特殊教育行政碩士論文。

蘇建文（民 80）。**發展心理學**。台北市：心理。

台東劇團（民 81）。**配合文建會 81 年度社區戲劇活動推展之田野調系列活動**。

台東縣政府（民 85）。**配八十五年度文藝季台東縣元宵節廟會－寒單爺出巡系列活動手冊**。

二、西文部分

Adelson, J. (1986). *Inventing adolescence*. New Brunswik, NJ: Transaction Books.

Adler, A. (1956). *The individual psychology of Alfred Adler.* New York:Harper & Row.

Clark, B. R., & Trow, M. (1966). *The organizational context.* In T. M. Newcomb, & E. K. Wilson （Eds.）, College peer groups : Problems and prospects for research. Chicago, IL: Aldine.

Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions. Cambridg e*: Mass.

Kluckhohn, C. (1951). *Value and value-orientations in the theory of action:* an exploration in definition and classification. In T. Parsons, & E. Shils (Eds.), toward a general theory of action (p.388-433). Cambridge, MA: Harvard University Press

Kok, J. C. (1984). *Diversity in value orientation: Educational consequences.*（ERIC Document Reproduction Service No. ED256849)

Linton, R. (1947). *The cultural background of personality.* New York, NY: Appleton.

Perry, W.（1970）. *Forms of intellectual and ethical development in college ears :* A scheme.

Rogers, D. (1985). *Adolescents and youth.* New Jersey: Prentice-Hall.

Rokeach, M. (1968). *Beliefs, attitudes, and values.* San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values.* New York：The Free Press.

Smilansky, M. (1991). *Friendship and adolescence in young adulthood.* Gaithersburg, MD: Psychological and Educational Publications.

Spranger, E. (1928). *Types of men：The psychology and ethics of personality*. New York：Hafner.

附錄

台東縣國中生對寒單爺地方文化觀感之研究

親愛的同學你好！

這份問卷的目的是在瞭解你對台東民俗活動「寒單爺」的看法與意見，以提供個人在從事民俗與教育研究時的參考。

第一部份「基本資料」，請你根據自己及父母的現況據實填答。第二部份共分三個量表：「積極動機量表」、「文化認知量表」及「行為價值量表」，請根據你自己的看法，回答問卷上的問題。各個問題沒有對與錯的分別，你的作答也絕對保密，所以請你放心回答。承蒙鼎力協助，在此致上萬分的謝忱。謝謝你的合作！

並祝　道安

台東大學教育行政研究所

研 究 生：王淑冠

指導教授：王明泉博士、程鈺雄博士

第一部分　基本資料：請在□內打「∨」，或填上答案。

1、性別：□1.男　□2.女

2、年級：□1.七年級　□2.八年級　□3.九年級

3、族別：□1.原住民　□2.閩南　□3.外省　□4.客家　□5.其他：_____（請註明）

4、宗教信仰：

□1.無　□2.佛教　□3.道教　□4.天主教　□5.基督教　□6.其他：_____（請註明）___

5、父、母教育程度：(無父親或無母親者，該欄位免填。)

父親_____　母親_____（請將下面代號填在左方空格上）

(1)不識字　(2)國小　(3)國中　(4)高中職　(5)專科　(6)大學　(7)碩士　(8)博士

6、父、母工作狀況：（無父親或無母親者，該欄位免填。）

父親＿＿＿＿　母親＿＿＿＿（請將下面代號填在左方空格上）

(1)無技術性或非技術性工人（如工人、小販、漁夫、佃農、雜工、無業）

(2)技術性工人（如技工、小店主、推銷員、司機、美容師、郵差、自耕農）

(3)半專業人員或一般公務人員（如技術員、委任級公務員、縣市鄉鎮民代、警察、船員、演員）

(4)專業人員或中級行政人員（如中小學教師、會計師、律師、工程師、薦任級公務員、省市議員、校級軍官、作家、記者）

(5)高級專業人員或高級行政人員（如大專院校教師、醫師、科學家、國會議員、董事長、將官）

7、元宵節遊行中，你最喜歡什麼活動？（可複選）

□1.寒單爺　□2.八家將　□3.宋江陣　□4.車鼓陣　□5.乩童表演　□6.花車藝閣

□7.神轎　□8.舞龍舞獅　□9.其他：＿＿＿＿＿＿＿＿（請註明）

8、你曾經加入下列何種廟會活動？（可複選）

□1.不曾　□2.寒單爺　□3.八家將　□4.宋江陣　□5.車鼓陣　□6.神轎

□7.乩童表演　□8.花車藝閣　□9.舞龍舞獅　□10.其他：＿＿＿＿＿＿（請註明）

9、你對於「寒單爺」這個活動：（可複選）

□1.沒有聽過　□2.聽過但沒有看過　□3.在報章媒體上看過

□4.現場看過　□5.曾擔任炮手　□6.曾擔任寒單爺被炸過

□7.其他：＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿（請註明）

第二部分：問卷題目

	非常同意	同意	不同意	非常不同意
※積極動機量表				
1. 擔任寒單爺的人可以得到心靈上的快樂	□	□	□	□
2. 我認爲「炸寒單爺」很有趣	□	□	□	□
3. 擔任寒單爺的人可以得到成就感	□	□	□	□
4. 我認爲「炸寒單爺」很刺激	□	□	□	□
5. 我認爲擔任寒單爺的學生會獲得同學的認同	□	□	□	□
6. 我認爲「炸寒單爺」可以爲一般商家有「越炸越發」的好采頭	□	□	□	□
7. 藉由擔任寒單爺可以發洩情緒	□	□	□	□
8. 我認爲「炸寒單爺」可以趨吉避凶	□	□	□	□
9. 擔任寒單爺的人是爲了表現自己的勇氣	□	□	□	□
10 擔任寒單爺的人是爲了好玩、刺激	□	□	□	□
11.我認爲被炸的寒單爺有神明附身	□	□	□	□
12.擔任寒單爺的人可以去除霉運	□	□	□	□
13.我會親近擔任過寒單爺的人	□	□	□	□
14.擔任寒單爺的人是爲了贖罪	□	□	□	□
※文化認知量表				
15.「炸寒單爺」的活動是一種藝術的展現	□	□	□	□
16.「炸寒單爺」是一種民俗活動應發揚光大	□	□	□	□
17.「炸寒單爺」可以代表台東元宵節廟會文化	□	□	□	□
18.「炸寒單爺」可以代表台東的特有文化	□	□	□	□
19.「炸寒單爺」的活動應繼續舉辦	□	□	□	□

20.「炸寒單爺」可以編入鄉土教材 □ □ □ □

21.「炸寒單爺」的表演具有創意 □ □ □ □

22.「炸寒單爺」的活動可以帶動台東的觀光業 □ □ □ □

23.擔任寒單爺的人可以得到宗教精神寄託 □ □ □ □

24.我喜歡觀賞「炸寒單爺」的表演 □ □ □ □

25.我知道「炸寒單爺」的典故 □ □ □ □

※行爲價值量表

26.擔任寒單爺的人是英雄 □ □ □ □

27.擔任寒單爺的人可提升其身份地位 □ □ □ □

28.我贊同學生擔任寒單爺的文化表演活動 □ □ □ □

29.我認爲學生擔任寒單爺後行爲不會改變 □ □ □ □

30.我有興趣在未來擔任寒單爺 □ □ □ □

31.我贊成學生去觀看「炸寒單爺」的文化活動 □ □ □ □

32.我認爲擔任「炸寒單爺」活動會讓我與同儕關係更好 □ □ □ □

33.「炸寒單爺」具有教育價值 □ □ □ □

34.我會以正面態度看待擔任過寒單爺的人 □ □ □ □

～～本問卷共有三頁，你是否每題都有填答，感謝你的合作～～