

南 華 大 學
生死學系
碩士論文

原住民兒童死亡相關概念及其影響因素之研究：
以山美地區鄒族學童為例

The death concept of the aborigine children:
an instance of Shan-mei elementary school students.

研 究 生：陳宏治 Chen Hung Chih

指導教授：蔡明昌 博士

中華民國 94 年 6 月 30 日

南 華 大 學

生死學系

碩 士 學 位 論 文

原住民兒童死亡相關概念及其影響之研究

—以山美地區鄒族學童為例

研究生：陳宏澄

經考試合格特此證明

口試委員：黃國祚
戚常軒
蔡明昌

指導教授：蔡明昌

系主任(所長)：釋慧開

口試日期：中華民國九十四年六月三十日

誌謝

進入原住民部落進行研究對我來說是一個很特殊的經驗，與山美國小師生的互動，由生疏到熟稔，更是人生中精彩的點綴，感謝在研究過程中給予協助的山美國小全體師生，尤其是山美國小校長，浦珍珠女士，與陳俊宏老師。

本論文的構思是從碩士班二年級開始，三年級進行田野調查，四年級進行論文撰寫與修改，感謝指導老師蔡明昌博士的細心指導，讓我在面對諸多徬徨與猶豫時，能適時的給予引導，除了在學術的研究上的指導，生活上，更讓我有所啟發。

本文的呈現，是聚集眾多人的力量而來，感謝在研究所過程中曾經給予任何協助、討論的朋友與老師，感謝這一路走來陪伴在我身旁伙伴們的支持，讓我在無助時得以見到希望的光輝。更感謝我的家人四年來全力支持我、鼓勵我，讓我經濟不致匱乏，心靈得以滿足。

摘要

「死亡」是社會中存在但卻又隱晦的議題，受到環境、教育、文化與宗教等諸多因素之影響，產生各種不同類型的死亡概念；國內外諸多原者關於死亡概念之研究乃以量化研究作為主要的研究工具，本研究乃以質性研究的紮根理論為主，深度訪談為輔，進行原住民兒童死亡相關概念之研究。

原住民兒童在諸多文化因素的衝擊下，建構出屬於該區域特殊的死亡概念，依本研究結論得到原住民兒童死亡相關概念具有以下三個主要概念：

- (一) 對死亡的恐懼與聯想
- (二) 死後世界的臆測
- (三) 超自然現象的詮釋

原住民兒童死亡相關概念乃是經由多元的文化訊息所堆切出來的抽象概念，雖不存在單一且絕對的影響因素，但研究結果顯示，原住民兒童死亡相關概念的影響因素有以下四個面向：

- (一) 傳統文化的影響
- (二) 基督宗教的影響
- (三) 大眾傳播的影響
- (四) 同儕互動的影響

最後筆者依據研究過程與結論，分別就研究相關之議題、研究對象以及研究場域提出建議。

關鍵字：死亡概念、原住民兒童、鄒族

Abstract

It is in the existence of death in the society, but the greater part of people negative the reality. Many factors effect several important changes in death concept, include the manners, education, religion, etc. This paper is study for the death concept of the aborigine children, and find out the factors of the death concept.

The death concept of the aborigine children are display in three categories:

1. Be scared to death and to associate with something in thinking.
2. Conjecture that the world after death.
3. An explanatory comment of the supernatural.

The death concept was influenced on many factors. There are four factors effect the death concept of the aborigine children.

1. Effect on tradition.
2. Effect on the Christian faiths.
3. Effect on mass culture.
4. Effect on same generation's interaction.

Finally, I suggest some subjects of debate in follow-up studies.

Keywords: death concept, aborigine children, the Tsou

目錄

誌謝	I
中文摘要	II
英文摘要	III
目錄	IV
表目錄	V
圖目錄	V
第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究目的	3
第三節 待答問題	3
第四節 研究限制	4
第五節 名詞解釋	4
第二章 文獻探討	5
第一節 兒童的認知發展與死亡相關概念	5
第二節 阿里山鄒族社會文化概況	24
第三節 原住民兒童死亡相關概念之影響因素	31
第三章 研究方法	46
第一節 研究方法與研究工具	46
第二節 研究對象及擔任角色	49
第三節 研究流程	51
第四節 研究嚴謹度	53
第五節 訪談稿編製說明與編碼的策略	54

第四章 結果與討論	56
第一節 原住民兒童死亡概念	56
第二節 原住民兒童死亡觀點的影響因素	77
第三節 綜合討論	85
第五章 結論與建議	94
第一節 結論	94
第二節 建議	97
參考書目	101
中文部分	101
英文部分	103

表目錄

表 2-1 Piaget 認知發展論與特徵	8
表 2-1 阿里山鄉鄒族各村基督教信徒數比率統計表	28
表 2-2 鄒族神靈系統	31
表 5-1 原住民兒童的死亡相關概念	84

圖目錄

圖 2-1 基督宗教審判流程圖	37
圖 3-1 研究流程圖	48
圖 5-1 原住民兒童生命迴歸圖	86

原住民兒童死亡相關概念及其影響之研究： 以山美地區鄒族學童為例

第一章 緒論

第一節 研究動機

社會文化的形成，乃是經由民族、風俗、環境、歷史、語言、地理位置等等的因素所構成，在這些脈絡中，每個人的差異性往往影響了整個大環境的改變，而社會也就形成不同的面貌；某些概念形成多數人的共識，某些概念被少數人所矜持，也會有某些族群對主要的文化脈絡進行批判，甚至是反抗，文化的多元性質在同一個社會的脈絡下一同被保存，沒有任何人能對任何文化進行「絕對的否定」，更無法對單一文化給予「絕對的肯定」，所有的文化都在多元的角度中被彰顯。

人類在社會中經由初級社會化的過程，接受社會制度的內化、證同，而將社會的秩序、制度、風俗習慣凝聚成內在的知識系統，在這套系統所形成的社會中，繼續傳承這些共識，也許時間的流逝，社會的習俗會進行更動與演變，但普遍來說，這種形成的共識與文化是不容易被改變，社會依舊以共同的型態進行運作，偶爾出現撼動社會的危機時，人們通常能藉由不同的調整方式，順利的渡過這個時期，而死亡就屬於這種危機。「死亡」在社會中乃屬於隱諱的範疇，一般在討論死亡時，往往停留在避而不談，或是能避則避的心理，死亡神秘，恐怕是源自於人類無法掌握而來，此種隱蔽的態度，更形成社會面對死亡議題的普遍模式。一般社會對於死亡的恐懼是非常明顯的，人類知道生命的種種，但對死亡卻一無所知，導致社會出現許多人不敢，或是避談死亡；正因為成年人避諱死亡，在教育兒童的過程中，面對死亡議題往往讓死亡顯得神秘又可怕，人們不願意與兒童談論死亡，因為他們想保護兒童避免不必要的痛苦，同時也因為他們知道那種傷害會有多大，因此在面對死亡經驗時，往往會以隱瞞或是說謊來對兒童交代

死亡的事件。(洪瑜堅譯，2003)國內外學者對死亡概念的定義仍屬分歧，多數研究者皆認為「死亡概念」是由一些相當不同而又各自十分明確的「次概念」(sub-concepts)所組成，而死亡概念，即是對與死亡有關的經驗歸納出共通性認知。(劉惠美，民 77；Speece & Brent，1984；張淑美，民 85。)故死亡概念並不擁有單一的定義，各地因風俗民情、地理環境等因素，會發展出屬於當地的死亡觀點。

以社會為主體看待死亡，「死亡」確實存在，但卻隱藏在社會文化脈絡之中，無論是主流文化或是次文化，都擁有反應「死亡」的危機處理模式，也許是接受，也許出現哭泣，或許也有憤怒，但這些行為都只是為了使身心產生一致的機制。(譚理民譯，民 86)在這種前提下，死亡概念隨著社會歷史文化等因素代代相傳。然而隨著時代不斷進步，封閉式的社會湧入更多外界的刺激與融合，堅固的傳統之牆隨之崩解，無論是樂見融合，或者是消極的抵抗，文化交流成爲一種必然的趨勢。傳統文化受到外來文化的挑戰，毋寧進行任何程度的交流，傳統文化已不再保有絕對的優勢，而衝擊後的火花，更如同潘朵拉之盒一般，充滿驚奇。

對於社會的多數族群而言，死亡是一種隱諱的概念，對於原住民，死亡是否依然如此神秘？以信仰的角度來看，漢人的民間信仰擁有死後迴歸神祖牌的靈魂概念，受佛教影響，則夾雜著輪迴的概念，基督宗教傳到東方，也擁有獨特死後世界觀點，而原住民的死亡概念是否受到傳統宗教、文化的影響，而擁有獨自的死亡概念？原住民主要的宗教信仰爲基督宗教，面臨宗教與傳統的交互影響，原住民是否會產生另一種對死亡觀點的詮釋？媒體傳播的立即性，造成世界資訊結構莫大的改變，多元的故事題材與風格，更讓原本封閉的環境出現更多選擇的空間，面對傳統文化與傳播媒體，原住民兒童的死亡相關概念又會產生何種程度的改變？

主流文化在社會中是多數人所嚮往的文化層次，因爲主流文化代表了菁英、高層次與脫俗的抽象概念，但是主流文化在媒體的推波助瀾下，似乎不再是經由社會的萃煉而形成，媒體所塑造出來的文化往往造成社會文化流動的趨勢，

次文化也許在媒體的炒作之下，有可能會成爲另一個時期的主流文化，這種文化快速流動對原住民而言是否也將受到思想的衝擊？而關乎「死亡」的議題，是否也在媒體的發達與文化的交流中，逐漸改變原有的死亡概念？兒童是初級社會化中最主要的類別，當兒童接受到宗教、媒體與傳統的文化衝擊，將形成何種死亡概念？此即本文研究的動機。

「死亡」對原住民兒童來說，乃屬於比較抽象的名詞，受到生活環境、教育背景等因素的影響，會出現各種對死亡的解讀與詮釋，而「死亡概念」在國內外學者的研究下，以出現相當程度的研究成果，但這些成果是否符合國內原住民兒童之觀點，則爲本研究的動機之二。

死亡概念是由許多次概念所集合而成，然而各地的地方民情不同，也會出現不同的生命及死亡概念，國內生命教育課程乃以多數族全爲基礎，再輔以本土教學作爲發展區域性生命教育課程的內容，本研究試圖提出貼近阿里山鄒族學童的死亡概念作爲基礎，作爲阿里山地區生命教育的發展教材及教法之參考，此及本研究動機之三。

第二節 研究目的

基於上述研究動機，筆者採以質性的紮根理論作爲主要研究工具，並在訪談的過程中，從原住民兒童主觀的角度來理解原住民兒童死亡概念的內涵，以及發展情形，本研究的目的如下：

- 1、瞭解原住民兒童死亡相關概念；
- 2、瞭解影響原住民兒童的死亡相關概念之因素。

第三節 待答問題

根據研究動機與目的，提出本研究的待答問題與假設如下

- 1、原住民兒童的死亡相關概念爲何？
- 2、原住民兒童的死亡相關概念受到哪些因素影響？

第四節 研究限制

本研究主要藉由兒童對死亡的陳述語句、晤談等外援資料結果，探討兒童死亡概念內涵與發展情形。因研究主題與樣本之性質，仍有其範圍與限制，而本研究的對象為阿里山鄉山美國小一到六年級的學童，因此本研究結論無法通用於每一個區域的原住民兒童。

第五節 名詞解釋

基督宗教：本研究中所出現的「基督宗教」(Christianity)泛指廣義的基督教及教義，包括山美地區的三個主要教派：長老教派、真耶穌教派與天主教。

原住民兒童：本文所指出的原住民兒童為阿里山鄉山美國小鄒族學童。

死亡觀點：以死亡概念為基調所發展出來的死亡相關概念。

漢文化：本文所指的漢文化，代表台灣普遍的認知概念，也就是存在社會中的主流文化。

第二章 文獻探討

第一節 兒童的認知發展與死亡相關概念

兒童的死亡概念是由很多不同但又明確的次概念所形成，「死亡概念」的研究最早乃源自於 30 年代，由 Schilder 與 Wechsler 展開，當時他們對兒童的死亡概念研究具有以下的看法：1、兒童對死亡的隱含意義是喪失的想法；2、兒童較容易意識到他人的死亡，對於自己的死亡認為是不可能發生的；3、死亡並不是生命的自然終止，而是對他人的敵意所產生，或由於做錯事受到處罰。生病或年老所導致的死亡，對兒童而言，並不具真實感。由於這種結論在當代並未受到太大的重視，而近代學者也對死亡概念進行更深入的分析與詮釋，因此對於死亡概念的討論比較不會討論到由 Schilder 與 Wechsler 所提出的論點。(引自 劉惠美，民 77)

學者 Kane (1979) 對死亡概念的次概念歸納出九個成份：1、真實感 (realization)；2、分離感 (separation)；3、不可移動性 (immobility)；4、不可逆性 (irrevocability)；5、原因性 (causality)；6、無機能性 (dysfunctionality)；7、普遍性 (universality)；8、無感覺性 (insensitivity)；9、外貌 (appearance)。根據 Kane 的研究結果發現此九項死亡概念的組成成份會逐漸統整成一完整概念，所謂較完整的死亡概念，就是 Speece 與 Brent 提「成熟死亡概念」的基本型式。而 Kane 的歸納乃是諸多死亡概念的論述中分析最細的項目，張淑美也利用這個論點提出若干的歸納與看法。

死亡概念的研究到了 Speece 與 Brent 手中提出諸多的看法與分析，他們利用 1930 年代到 1980 年代近四十多篇研究兒童及青少年死亡概念的文章，歸納出「成熟」的死亡概念應包含 1、不可逆性 (irreversibility)；2、無機能性 (nonfunctionality)；3、普遍性 (universality) 三種內涵。(Speece & Brent, 1984) 此種「成熟」的死亡概念雖然被 Speece (1987) 後來的論文所質疑，但成熟的死亡概念成爲一種評量的向度，是無法被否定的。

張淑美（民 85）綜合諸位學者的看法，亦提出死亡概念的四項次概念：1、不可逆性（irreversibility）；2、無機能性（nonfunctionality）；3、普遍性（universality）；4、原因性（causality）。此種分類的方式與 Speece 與 Brent 所提出的三個項目似乎有重複，以廣義的內涵看來，針對死亡概念的議題上，學者們所提出的次概念似乎都具有某種指標的方向意義，雖然次概念的內涵不同，但卻又能明確的表達出死亡概念的具體內涵，誠如 Kane 所指出，死亡概念的組成成份會逐漸統整成一完整概念。

兒童認知發展的理論有各種不同的論點，Piaget 認為，認知的過程中，兒童是認知的客體，但 Vygotsky 卻主張社會歷史脈絡才是影響兒童認知重要的關鍵。雖兩人對於「內而外」或「外而內」的客體有不同的詮釋，但兩人對於都提出同儕互動對兒童認知有相當程度的政要性。因此，筆者以 Piaget、Vygotsky 和同儕互動作為兒童認知發展的基本概念。

壹、兒童的認知發展與同儕互動

一、Piaget 認知發展模式

Piaget 的理論著重在智力的發展，它包括了四個發展階段與一些發展歷程。所有這些的目的在組織經驗，以成功地適應認知環境。這個適應不僅是學習新反應而已，更重要的是重組既存的理解系統。Piaget 在發生認識論中指出，人類的發展共有四個階段，而階段的轉換則是依內在成熟亦即年齡而定。而每一個階段具有各自的特徵。在這個大架構之下，Piaget 以基模（schema）、調適（accommodation）、同化（assimilation）、平衡（equilibration）和失衡（disequilibrium）等基本的概念將每一個階段的轉變以及認知的發展和社會之間關係串聯起來（杜聲鋒，民 86）。

個體各有其認知結構，兒童在既存的心理運作結構下，解釋外來的訊息使其能被瞭解，當個體面臨問題情境時，會企圖將新的經驗納入舊有的認知結構，此即為「同化」；如果既有的認知結構無法對新事物認知，就形成失衡狀態，為免

除失衡，必須改變原有的認知結構，這個歷程為「調適」。個體智能的發展歷程就是認知結構不斷的改变。平衡是一個包括同化與調適的三階段歷程，首先，兒童處在一個早衡的狀態，之後的發展無法同化新的訊息，導致他們意識到目前的理解結構有缺陷，此時將達到失衡的狀態，最後兒童的心理結構調適新的訊息，達更高層次的平衡，此為失衡與平衡的過程。(張春興，民 80)

促使兒童發展的動力是兒童內在的改变，並非外在因素，Piaget 的認知發展中，是以一種階段性的觀點建構起來。他將兒童的認知過程分為四期，分別是：感覺動作期 (Sensorimotor Stage)、前運思期 (Preoperational Stage)、具體運思期 (Concrete-operation Stage) 以及形式運思期 (Formal-operational Stage)，每個時期具有一定的發展年齡，在每一個階段中，兒童所展現出來的認知是相同的，因此，只要觀察孩子外在所表現來的表徵就可以判斷出其發展階段。

Piaget 的四個發展階段分別為：

1、感覺動作期 (0~2 歲)

在出生時，兒童之認知系統受限於動作之反射，但是在幾個月之內，兒童以這些反射為基礎發展複雜的行為，他們開始系統地重複最初無意的行為，類化他們的行為到其他情境，並且協調其活動成為行為鍊(chains of behavior)，兒童的身體與物體的互動提供發展的原動力。

2、前運思期 (2~7 歲)

這個階段的最大成就是表徵技能 (representational skills)的獲得，包括語言、心像、及繪畫。Piaget 認為前運思期之兒童運用這些表徵技能，僅由自己的觀點來看世界，他們的注意力太狹隘，以致時常忽略重要的訊息，也不能適切的表徵轉換(transformation)，而只能表徵靜止情境(static situation)。

3、具體運思期 (7~12 歲)

此時期的兒童能夠同時考慮多方觀點，正確地表徵轉換及靜止情境，這使他們能解決許多涉及具體事物推理的問題；但是他們未考慮到所有合乎邏輯的可能，也不能了解高度抽象概念。

4、形式運思期 (大約 11 或 12 歲以上)

這個時期的兒童在理論可能性(theoretical possibilities)的基礎上，做與具體現實一樣的推理，這種可能性使得有解決許多形式問題的潛能，這是早期階段的兒童所不及的。Piaget 比喻形式運思期的推理者為科學家，他們在理論的考慮下設計實驗，並在邏輯的架構下加以解釋。(林美珍，民 85；張春興，民 88。)

表 2-1 Piaget 認知發展論與特徵

期別	年齡	特徵
感覺動作期 Sensorimotor Stage	0~2 歲	1、憑感覺與動作以發揮其基模功能 2、由本能性的反射動作到目的性的活動 3、對物體認識具有物體恆存性概念
前運思期 Preoperational Stage	2~7 歲	1、能使用語言表達概念，但有自我中心傾向 2、能使用符號代表實物 3、能思維但不合邏輯，不能見及事物的全面
具體運思期 Concrete-operation Stage	7~12 歲	1、能根據具體經驗思維以解決問題 2、能理解可逆性的道理 3、能理解守恆的道理
形式運思期 Formal-operational Stage	12 歲以上	1、能作抽象思維 2、能按假設驗證的科學法則解決問題 3、能按形式邏輯的法則思維問題

資料來源：(林美珍，民 85；張春興，民 88。)

Piaget 的認知發展並不是線性累積分離的知識單位，而是為了達到更高層次平穩的狀態，經歷同化、調適與平衡的歷程而形成的非線性過程，此過程中所達到的模式 (modes) 則是這四個認知發展階段，而此認知發展的特徵，即是心智的巨觀形貌 (meta feature)。(許瑛珺、洪榮昭，民 92) Kitchener 認為，認知發展的次序是恆定的而前一階段的認知結構，亦可整合至下一階段的結構之中，每

一階段的特徵皆可以一個整體的結構表述，當一個階段達成平衡時，乃是完成上一個階段，而過渡到下一個階段之歷程。(Kitchener, 1986)

處於具體運思期的兒童無法瞭解高度抽象概念，本研究的研究對象，阿里山鄒族學童 1~6 年級學童皆處於此階段，對於「死亡」這項高度抽象的概念恐怕無法達到精準的詞彙表達，因此筆者對於「死亡」的範圍擴大，採取較開放性的態度進行問答。Piaget 的認知發展理論採取個體認知方式在處理兒童的認知發展，而忽略社會、歷史與文化對兒童的影響，不同的文化背景下會產生不同的認知方式，但在 Piaget 的認知模式中，並未將這個要素作進一步的解釋，筆者認為，在面對兒童的死亡概念認知中，應該將 Piaget 的論點視為其中一個依據，另一位認知理論的俄國學者「Vygotsky」在社會文化與歷史的脈絡中，闡述了另一套的論點，稱為社會歷史觀的認知。

二、Vygotsky 社會歷史觀的認知

Vygotsky 認為 Piaget 的認知論觀點完全將心智看成是一種具有內在規則的認知(cognition)發展，社會、文化甚至歷史只是輔助認知發展的配角。不同於 Piaget，Vygotsky 將認知放大為心智 (mind) (宋文里譯，民 90)。心智是存在於社會，沒有通過文化，根本是不可能生存下來，因為人類的心智乃是和一種生活方式緊緊相依靠。

Vygotsky (1981)的認知發展是源自於個人在環境中的社會互動所產生，他對於知覺的解釋是建立在社會性有意義的活動上；概念的形成是一個由較低變層面提到較高層面的過程；人類成長過程中，高層次心理功能的獲得是透過中介 (mediated)的過程而來的。高層次的心理功能並非與生俱來的能力，而是透過與外在情境互動的過程轉化而來。個體在互動中尋求意義，並在過程中轉化外在情境中提供的各類訊息，進而形成更高層次的心理功能。

幼兒在概念形成發展時，首先使用的是「無組織的聚集」(unorganized congeries) 或是「堆積」(heap) 的方式，兒童對於「詞」的意義，除了將個別物體予以含糊的混合以外，並無其他的意涵，在本質上，它是屬於不穩定的概念。

眾多兒童所能表達的「詞」當中，偶爾出現與成人所共通的「詞」，唯有在此狀態中，成人與兒童的意涵才能出現一致。

兒童發展的第二個階段是一個複雜的辯證過程（a complex dialectical process），在這一個負荷體中，兒童不僅通過他的主觀表象在心中將個別的客體聚集起來，並通過實際存在於這些個體間的聯繫，將概念提升到較高層面的形式。（張春興，民 88；Vygotsky，1978、1981。）

Vygotsky 認為，認知是一種社會的產物。人類在剛出生時，只具備低層次的心理能力，而透過與社會中許多既存的文化符號及社會活動的互動，經由教育與社會化的過程，才能夠發展至高層次的心理能力。在這論點下擁有一個後設的角度，即是「發展」的過程是跟隨在「學習」之後。只有當兒童與他人互動以及與同儕合作之下，這些內在發展過程才能夠運作。一旦這些過程被內化之後，這些過程就變成兒童的獨自發展成為自我認知中的一部分。（蔡敏玲、陳正乾譯，民 86）

Vygotsky 的心理歷程歸為兩個層次：

1、基本歷程（elementary processes）：

此基本歷程屬於天生的（biological origin）能力，也就是較低的自然心智行為，如基本的知覺、記憶、注意力等，和動物相同的能力。

2、高層次的心理功能（higher psychological function）：就是較高的文化心智行為，屬於文化的範圍；例如，邏輯記憶、選擇性注意力、解決問題，以及語言的理解等。

基本歷程與高層次的心理功能最大的分別，則在於高層次的心理功能透過中介符號（signs）來幫助記憶，超越基本的心理功能。符號給人類一種力量來規範或改變行為和認知的自然形式，經過心智工具的仲介活動，符號輔助記憶與思考，自然形式的行為就會轉換成為較高層次，人類獨有的文化形式。

行為從自然模式轉換成較高文化模式的方向是從外向內的，在行為成為個人的內在行為之前，這行為必須是具有社會性的存在知覺，就是同等的知識，個

人知覺只能夠存在於社會知覺和語言出現的情況下。Vygotsky 內化的觀念是社會活動從外在被符號仲介並積極轉換成爲內在的控制，Vygotsky 相信藉由社會互動的過程，低層次的心智行爲會逐漸轉換成高層次的心智行爲，尤其是人類語言轉換的屬性，從其中社會的領域到自我中心的語言，然後再到內在語言。

(Vygotsky, 1981。)

兒童較高形式心智過程的發展就是發生在他們藉由教育進入社會和適應文化的過程中。在兒童概念的形成中，符號語言仲介主導和引導個人的思想。符號是字或詞，一開始扮演的角色是形成概念的方法，後來則變成它的「象徵」，而其過渡的中介符號則代表著兒童在社會認知當中的重要符碼。

當兒童回答某一概念時，往往無法清楚的說明所要表達的抽象屬性與概念，唯有透過具體的印象，或者是親眼看到的例子，聽到的經驗，來表達出這個抽象的概念，因此 Vygotsky 認爲，對較小的兒童來說，思考相當於回憶，而對較年長的兒童，回憶就像是思考一般，記憶邏輯化的轉變，連帶的改變認知功能之間的關係。(李長燦，民 86) 延展這個觀點，當兒童對於死亡概念無法用一則明確的抽象名詞或是字彙表達，則會用他所聽到、看到的具體例子作爲說法，以解釋他們所能表達的意涵，死亡概念在社會發展中代表著一種象徵意涵，欲將此種潛在的概念，由具體、自發地轉換成抽象、科學的概念，則需要兒童不斷進行自我概念的整合，才能在一連串轉換中，形成一套文化一般的抽象、系統化的知識。

三、同儕互動之影響

同儕是指那些有相同行爲取向，彼此間有共同活動目標與興趣，且能相融的從事活動者。兒童可藉由與同儕的互動，學得社會技巧、學習人際關係、建立自我概念、形成道德規範、獲得安全感及慰藉、學習性別角色性別、建立自尊等，在兒童社會化的過程中，同儕關係與同儕互動扮演了一個相當重要的角色。張春興(民 78)將同儕團體定義爲：兒童或青少年自由組成的團體，成員們在年齡上極爲相近，團體中成員間的關係密切，且認同團體中的行爲標準，對團體有歸

屬感，並能持有相同的價值觀。由此推斷，同儕間的互動能影響並對彼此某種觀點進行凝聚與強化的動作。

Corsaro (1985) 認為，社會技巧與概念是與同儕之間的互動所發展出來，在互動中，兒童得以應用所掌握的技巧，並在其中進行調整。而面對壓力時，也能藉由同儕的支持，而獲得較良好的適應。

兒童和同儕在一起時，需和同儕間彼此互相合作和相互體諒才能進行道德推理歷程，也經由彼此的互動與尊敬，兒童才能學習共同研究與合作。由此可知，在促進兒童認知的改變上，同儕扮演一個重要的角色。同儕的互動有助於兒童認知與社會的發展。在同儕的情境中，兒童才有機會學習領導、服從、建議、協調等社會技巧，而同儕互動對於兒童認知觀點的協調及去除認知上的集中現象 (decentration) 具有正向的意義，因此，成人應降低其權威，進行如同儕般的互動。(Piaget, 1968)

教師普遍認為，良好的同儕關係有助於班及經營，進而提升學業成績，相對的，被拒絕加入團體或是被忽略的兒童，不但容易不專心，也較會干擾上課的活動，影響其他學童。(謝美慧譯，民 90) 同儕的互動使兒童有別於自己與父母或其他成人相處的經驗，產生認知衝突，會促進認知重新建構，而有更成熟的思考，因此，在社會化或者是教育場域上，同儕互動乃具有較正向的意義。

而 Vygotsky 認為認知的成長與發展大部分來自人際的互動。兒童和同儕互動就猶如和父母或老師互動一般，特別是和較有能力的同儕互動，對於提昇兒童認知理解的層次上是非常有幫助。在社會認知方面，Vygotsky 更強調同儕對兒童社會認知改變的重要性，同儕提供兒童客觀思考的機會，經由和同儕互動使兒童學會站在成人、社會環境和他們自己的立場來思考他人的想法，進而了解社會和人際世界的變化。

綜觀整個兒童期的同儕關係發展過程可以瞭解，同儕關係的發展乃是一種持續漸進的過程。學童透過和同儕遊戲的互動過程，學會角色扮演和複雜的社會技巧，使得其社會認知能力和社會行為因而提昇，透過團體規範的能力發揮他的

影響力，影響兒童價值觀和行爲，此時兒童能否在團體中被同儕接納也相對的變得特別重要。而 Vygotsky 對成人參與互動的觀點則認爲，成人的「示範引導」功能，有助於兒童的認知發展能力。(簡淑真，民 87) 無論對兒童的互動要以「同儕觀點」進行或是尊崇既有的「成人引導模式」，這兩個論點都引出了「同儕互動」是兒童的認知發展的重要元素之一。

Azmitia 以五歲兒童爲樣本，研究同儕互動對問題解決能力的影響，將受試分爲三組：1、獨自解決問題組；2、能力相同配對組；3、能力不同配對組。實驗中，受試依照模型組合樂高積木。研究發現，只有能力不同的配對組中，能力較低之兒童的後測成績有顯著進步；而這些兒童之所以能從同儕互動中獲益，不是因爲認知衝突，而是因爲觀察、模仿以及獲得能力較高的同儕引導的結果。(引自 林姿君，民 89) 學童在進行同儕互動時，會主動的向同儕間能力高，或是比較具有領導能力的同儕進行觀察、模仿的動作，由此可推得，同儕間對於死亡概念這類較具抽象意涵的，亦是以同樣觀察、模仿的模式進行，以取得個人認知上的發展。

兒童的認知發展有諸多不同學派與立場，各種發展歷程不同，但對學童的認知發展都是一個重要的入門，學童對於死亡概念的建構，往往是經由眾多的管道與歷程而逐漸成形，無論是 Piaget 或是 Vygotsky 的認知理論，都是瞭解學童的死亡相關概念之管道。

貳、兒童的死亡相關概念

張春興在「張氏心理學辭典」裡談到「概念」一詞的定義，對同類事物獲得概括性的單一認知經驗；以單一概括性的名稱或符號，代表具有共同屬性的一類事物之全體時，此名稱或符號所代表者即爲概念。(張春興，民 78) 由此看出，概念一詞本身就具有複雜的構成意涵；概念是由一群個別事物的共通性歸納出來的特徵。國內外學者對死亡概念的定義迄今仍屬分歧，但大部分研究者皆認爲「死亡概念」乃由一些相當不同而又各自十分明確的「次概念」所組成，由上述的解

釋看來，死亡概念，即是對與死亡有關的經驗歸納出共通性認知。

死亡概念之濫觴，乃源自於 Schilder 與 Wechsler 在 1934 年的研究，這項研究具有以下的發現：

1、兒童對死亡隱含的意義是喪失（deprivation）的想法，死人不能動、不能走路、不能吃東西、不會有感覺等，但此種喪失是具有可逆性的。

2、兒童不認為死亡會發生在自己身上，但經由觀察某些像手腳被切斷等的暴力行為，反而較容易意識到他人有死亡的可能。

3、死亡並不是生命自然的結束，而是由於他人的敵意和做錯事受到懲罰所產生，因生病及年老所導致的死亡，對兒童而言，並不具真實感（引自 劉惠美，民 77）。

Schilder 與 Wechsler 發現兒童較先瞭解他人的死亡，之後才了解自己也會死。這項研究成果與當前研究發現有些許的差異，兒童對於死亡的認識並不完全經由別人的死亡，進而瞭解到自己的死亡，因此這個論點並未引起太大的討論與後續研究。

英國心理學家 Anthony 在 1939 年也以精神分析理論來闡釋對死亡概念的基本傾向：

1、輪迴再生的傾向（the compelling tendency to continue the cycle with rebirth）：兒童將死亡聯想為出生以前的另一種生命。

2、報復原則（law of the talion）：兒童所犯下的錯或行為，必招來等比的報復。

3、擺盪傾向（oscillation tendency）：兒童藉著想像，以原初的想法為基準，繼之以相反的觀點交互變換。

4、魔術式思考（magical thinking）：此種說法頗有當死亡事件發生，孩童

聯想起事件發生前自己對死者的詛咒，則會將死亡事件與自己的詛咒做連結。

5、把自己想像成死亡的製造者或消費者，而從容的處理死亡。(引自 Kastenbaum, 1992)

此種精神分析的論點似乎也無法讓多數的學者認同，兒童對於輪迴再生的傾向是否如此強烈？報復原則在兒童的認知中是否也是受到社會文化的影響？擺盪傾向在某一個層面上亦表現出非自然的死亡內涵，此的分析方式因無法得到眾多學者的認同，因此 Anthony 的論點也鮮存於後代研究者的研究之中。

兒童的死亡概念備受矚目的研究，乃源自於 Nagy 在 1948 年所提出兒童死亡概念發展模式 (graded model)，這個發展模式說明不同年齡兒童死亡概念的變化與其認知發展的狀況有著密切的關聯，而這三種階段呼應了 Piaget 的認知發展理論。其他學者的死亡概念研究，也常立基於這個模式作學理的探討。

Nagy (1948) 認為，兒童的死亡概念可以分為三個階段：

1、無死亡定義階段 (There is no definite death) (3~5 歲)：

處於這個階段的兒童會否定死亡的存在，他們認為死亡是一種離去，可隨著環境作不同的變化，因此在這個階段的兒童，死亡是暫時、可逆的。

Nagy 的結論符合一般人的看法，認為兒童固然能夠注意到死亡現象的基本面向，但卻無成熟的認知架構來解析死亡，此階段亦反應出兒童之分離焦慮。

2、死亡的擬人化階段 (The personification of death) (5~9 歲)：

這個階段的兒童對死亡有很強烈的擬人化現象，他們認為死亡與死亡使者 (Death-man) 有關，死亡的降臨是死亡使者將活著的人帶走，因此才會發生死亡事件；這些兒童知道死亡是生命的終結，但對他們而言，死亡並非是一種普遍的現象，又由於這個階段的兒童具有「自我中心」的思想，而存在著泛靈論的想法，他們會認為萬物都具有生命。Nagy 發現雖然此種擬人化思想在不同年齡皆可發覺，但此時期特別顯著。

也有學者對於「擬人化」這個說法有其他的看法，劉惠美（民 77）與張淑美（民 78）的研究發現，幼稚園及國小低年級的學生會以「擬人化」的想法界定「無生物」的死亡，但對於「人類」的死亡概念，則沒有死亡使者的概念。

3、身體停止活動階段（Cassation of bodily activities）（9 歲以上）：

此階段的兒童能瞭解死亡是普遍存在的事實，且是無法避免的，同時對於擬人化及泛靈論的傾向也逐漸減少。（Nagy，1948、1965）

Nagy 的說法開創了兒童死亡觀念的新視野，但這種以兒童年齡為劃分的手法，在面對兒童的死亡概念這般複雜的概念中，恐怕略微粗糙，不過，以兒童的認知為導向，與 Piaget 說法頗為一致，因此就死亡概念的討論而言，Nagy 的論點依舊值得讓往後的研究者進行更深入的探討。

Koocher 在 1973 年以智力測驗及訪談的方式進行研究，其研究結果發現，影響兒童死亡概念發展的不是實際年齡，而是以 Piaget 認知發展理論所分類的三個發展階段為主，因此，他將兒童的死亡概念按其成熟程度分為三類：

1、前運思期（2~7 歲）：相當自我中心的反應，兒童解釋死亡的原因，多半來自幻想、推理想像或生活中的相關經驗。

2、具體運思期（7~12 歲）：以特殊或具體的理由反應，死亡發生的原因能以某種特殊方法舉例說明，如槍殺、毒藥或暴力行為。

3、形式操作期（12 歲以上）：以抽象或一般的理由反應，將死亡認為是自然的過程，是身體物質的惡化，能以更多更複雜的原因解釋死亡的發生（引自蔡秀錦，民 80）。

Koocher 的論點明顯就是針對 Nagy 的不足作補充，每一個個體的認知發展階段都不同，因此一味的以「年齡」作為認知發展的標準，會有某種程度的風險，Koocher 以發展階段為劃分的依據，確實能降低研究的誤差。

Kane（1979）認為兒童的死亡概念是一連串死亡想法的組合，一個想法被

認為是一個要素。兒童的死亡概念可能包含一個或多個要素，兒童發展過程中，任何要素可能出現或消失。一個要素若和成人擁有的觀念一樣，則會一直留存；若和成熟成人不一致、模糊或不確定，則不會一直留存。而這些要素會逐漸統整成一完整死亡概念。(Kane, 1979)

Kane (1979) 的研究採用個別開放式的訪談來分析兒童的死亡概念，研究中顯示兒童的死亡概念可以劃分為三階段：

1、第一階段 (3~6 歲)：

兒童的死亡概念與此刻的想法有關，包括真實感、分離感、不可移動性，三者彼此平行發展未統整。

2、第二階段 (7~9 歲)：

兒童的死亡概念出現在有很多細節和特性的具象風俗中，經由真實感、分離感及不動性的延續，再發展原因性、普遍性、不可逆性、功能惡化性，外貌及無知覺性等。九個成份皆有，但未統整成一完整概念，起初認為死亡為暴力導致，後逐漸知道死亡為肉體喪失功能或內在原因導致。

3、第三階段 (10~12 歲)：

此階段的兒童其想法是有邏輯性的。兒童以抽象的表現及中立的方式來發展死亡概念。在這個階段已能將九成份統整成一完整、抽象的概念且應用到生命或死亡觀點上，概念與成人相似。

這三個階段的分類方式與 Piaget 的認知發展理論相類似，不過 Kane 對於兒童的死亡概念認知發展所給予的年齡劃分較短，整體來說，劃分的模式與 Piaget 的認知發展階段頗為一致，例如在感覺動作期會以感覺動作認識外界的事物，因此對於分離與剝奪會出現嚴重的焦慮情況，而 Kane 的第一階段也顯示出，此為兒童在進行真實感、分離感、不可移動性三者協調的階段；具體運思時期，兒童經由前期的基模發展出不同的認知模式，由自我中心變為較不自我，能夠瞭解到

自然主義的考量與保留概念、可逆的思考模式，此種特質與 Kane 所提出的第二階段似乎相仿；而到了形式運思階段，兒童能瞭解抽象概念、並具有客觀、完整的思考邏輯，都被兩位學者歸類到最後一期，由此可以顯示無論是 Piaget 或是 Kane 的研究，都表現出一種共同結論的趨勢。

國內學者張淑美（民 78）曾針對 Kane 及諸位學者的研究結果，歸納出死亡概念的九項要素：

1、真實感（realization）：知道死亡、重病的情形會發生於任何人身上或使活的生物死亡。

2、分離感（separation）：指兒童關心死者去哪裡及死者在哪裡的想法，如「在樹上」、「在土裡」。

3、不可移動性（immobility）：指兒童對死者能不能動的想法，死者被認為是完全不能動、部分能動或者是完全可活動。

4、不可逆性（irrevocability）：兒童認為死亡是永久性、不可逆性（死後不能再活過來）或暫時的、可逆性的（死後可再活過來）。

5、原因性（causality）：指兒童認為導致死亡的原因是內在的原因（例如：疾病），或外在的原因（例如：車禍、槍），或是兩種原因的結合。

6、無機能性（dysfunctionality）：有關感覺以外的身體功能之想法，兒童認為死者是完全沒有身體功能、只是部分身體有功能、或能完全地運作。

7、普遍性（universality）：兒童知覺每個人皆會死、沒有人會死或有人可以例外不死。

8、無感覺性（insensitivity）：兒童認為死者的精神及感官功能在死後是全無或存有或僅是部分有感覺。如作夢、感覺、思考或聽說等。

9、外貌（appearance）：死者看起來的樣子或外貌是和活著時不一樣，或者

看起來完全一樣。

這些說法對於研究死亡概念的研究者頗具意義，無論在量化或質性的研究中，研究者可以輕易的由這幾個面向瞭解到死亡概念應該掌握的幾項內涵，對於個案的反應與回饋能夠掌握更精確的敏感度。但這項九個細目的死亡概念內涵在張淑美（民 85）的後續研究中，又將它精簡為四個項目的死亡概念內涵。這四個內涵分別為：「不可逆性」、「無機能性」、「普遍性」與「原因性」。

Weiniger（1979）以「玩洋娃娃」的方式研究 60 位兒童的死亡概念發展情況，研究中假設洋娃娃患有重病或瀕臨死亡，結果發現兒童瞭解死亡、瀕死的概念隨年齡而增加，但是兒童的遊戲和口語表達之間卻有不一致的情形，亦即是遊戲的發展快於口語表達，直到 8、9 歲後，兩者之間的發展才趨於一致。

這個研究對死亡概念的發展具有時代的意義，當個案由「當事者」跳脫為「照顧者」或是「第三者」的角度來看死亡事件時，往往會以比較成熟或比較客觀的角度來看待死亡事件，而抽象的意義對於年紀較小的兒童比較無法順利的表達，但在行為的表現上卻讓研究者觀察出遊戲與口語表達不一致的地方，遊戲的發展為何會出現較成熟的狀態？而口語表達為何會有延緩的趨向？一方面除了兒童能夠瞭解的詞彙不足外，另一層意涵代表著兒童在 8、9 歲之前就擁有超越表達的認知存在，若以訪談法或是其他不夠深入的研究，似乎容易陷入遊戲與口語表達落差的迷思。

Speece 與 Brent（1984）分析 1930 年代到 1980 年代近四十多篇研究兒童及青少年死亡概念的文章，歸納出「成熟」的死亡概念應包含對三個次概念的理解：

- 1、不可逆性（irreversibility）：生物體一旦死亡，其肉體不可能再度復活。
- 2、無機能性（nonfunctionality）：所有界定生命的功能在死亡時會停止。
- 3、普遍性（universality）：所有的生物體都會死亡。

研究中發現，兒童達到成熟瞭解三成份的平均年齡為 5-7 歲（引自張淑美，民 78）。Speece（1987）的後續研究中也發現兒童的發展次序，分別為普遍性、不可逆性和無機能性。

Speece 與 Brent 在 1992 年的研究中，更瞭解到幼稚園的兒童已開始具有死亡概念，但要達到完全瞭解死亡概念三成份之年齡則要在 10 歲以上。但是幼稚園至小學三年級兒童的死亡概念並非隨著年齡單純地增加；因此轉而研究大學生的成熟死亡概念。研究結果發現，大學生對死亡的不可逆性比小學二、三年級的兒童還不成熟，然而在填答的理由中發現，回答的理由相當複雜，包括自然論的範疇，例如：醫藥發達，與非自然論的範圍，例如：超自然力量。（Speece，1987、Speece & Brent，1992）因此，過去對於成熟的死亡概念定義問題，可推測是成人基於生物學的觀點，認為死亡的概念「應」是如此，而加以定義，忽略了在真實生活中，還有非科學所能解釋的非自然論部分在影響著人們。於是，Speece 與 Brent（1996）再次探討文獻和他們本身對兒童之研究，認為死亡概念是由一些核心部分的次概念所組成，有些次概念尚有次要的成分。研究的結果可分為五項原則次概念，以下則是此五項次概念：

1、普遍性：了解所有有生命的生物最後必然死亡。

（1）總括一切：兒童是否了解每一個人最後都將會死，並指出沒有生物能免於死亡的事實。

（2）必然性：此為普遍性與原因性的結合，某些特殊的個體有時能夠避免特別的死亡原因，如疾病、意外；然而沒有個體能永遠的避免一些死亡的原因。

（3）不可預測性：雖然每一個人必定會死，但一般而言，個體死亡的精確時間測定是不可預測的，因此，任何人在任何時間都可能會死。

2、不可逆性：指的是從有生命到死亡狀態的轉變是不可逆與有生命的生物

體一旦發生死亡的狀態，就是一個永久的狀態，不可能再活過來，且這只應用於一種從生到死的範圍，而不是在生物體不存在後死後狀態的不可逆。

3、無機能性：生物體一旦死亡，所有的生物機能都將完全停止。

4、原因性：瞭解可能造成個體死亡的內在和外在的，抽象與真實的因素。

5、非肉體的持續性：在生物體死亡之後個體繼續存在的狀態。

此種分類方式在死亡概念的內涵劃分似乎更加完整，因此有很多的學者依舊以這種劃分方式來進行死亡概念研究的內涵依據。

Wenestam 與 Wass (1987) 以不同文化的兒童及青少年為研究對象，研究結果發現，年齡越低的兒童展現出較多有關暴力死亡的原因或死者被呈現於棺木、墳墓或喪禮中的情景，而年紀較長的兒童及青少年則例舉出較多有關死亡的本質、擬人化或老人瀕死及與死亡有關的情緒。由此可得，兒童死亡觀點的表達較傾向於圖像式表達，而青少年則較能以抽象或是具體的詞彙形容與表達死亡相關的情緒與感受。

Brent, Speece, Lin, Dong, & Yang 在 1996 年針對死亡概念的三個成分：普遍性、不可逆性和無機能性的發展，做一個美國與中國兩個國家的跨文化研究，研究結果顯示：在兩種文化中，死亡的普遍性於兒童早期都能了解。3 歲、6 歲、15 歲之間的兒童在每一成分中沒有顯著差異，皆為隨著年齡的增長，美國兒童對死亡的不可逆性、無機能性隨年齡而減弱；美國兒童在 6 歲左右開始減弱，中國兒童在 12 歲左右才開始減弱，而中國的兒童則仍隨年齡呈現較好的理解，不可逆性與無機能性再次聚合大概是 15 歲左右。兒童對不可逆性和無機能性的了解，在 9 到 12 歲的兒童中有較大的差異，中國的兒童比起美國兒童，有偌大比例對這些成分的每一項給予模糊成熟的成人反應。(引自 翁璿芬，民 90) 由此可知，文化的背景因素對於兒童死亡概念的認知發展具有重大的關鍵，而隨著年齡的增長，兒童的死亡概念趨近於「成熟」。

張淑美（民 78）的研究發現，國小學童一年級即具有死亡概念，並隨著年齡發展趨向成熟因此到了青少年階段，兒童的死亡概念乃趨於一致。兒童對動物類、人類的死亡概念均相當成熟，對植物類（樹）的死亡概念較無普遍的成熟，對日常用品類，例如：鉛筆，的死亡概念亦成熟，並有以「功用性」界定其生死的思想。國小一年級兒童（6~7 歲）即有成熟的死亡概念，大致有隨年齡發展愈趨成熟之勢，但未發現明顯的不同發展階段以及各成份死亡概念，同時「完全」成熟的年齡，而不同性別、家庭社會經濟地位、家庭宗教信仰兒童的死亡概念發展之差異，並未明確的表達；影響兒童的死亡概念認知內涵之獲知來源，以「本身經驗」為主要因素，而「學校教育」則居次。

國中生對生物層面死亡的瞭解頗為成熟，在國一升二年級時開始達「完全成熟」的理解。（張淑美，民 85）因此個人知識的因素對於兒童的死亡概念影響乃是不可忽略的要素。

劉惠美（民 77）認為幼兒的死亡概念的次概念為：不可逆性、無機能性、普遍性、原因性。並在研究的結果發現幼兒對動植物普遍具有成熟的死亡概念，但對於日常用品及天體類未具成熟的死亡概念，而對於人類的部份，有某一部份未有成熟的死亡概念。此研究結果與 Weiniger 的「洋娃娃」研究結果有著類似之概念，當兒童擔任「第三者」或「年長者」的角色，言談與形容較容易表現出「較成熟」的行為與語言，無論兒童所表現的態度是否為個體所能自然表達最成熟的死亡觀點，可想見的是，兒童在該年齡期間，具有表現如此程度的死亡概念之能力。

張淑美（民 85）認為死亡概念的四個次概念分別為：不可逆性、無機能性、普遍性、原因性。在這項研究中，依據國中生的回憶，學前階段即開始瞭解死亡，五至九歲時對死亡的瞭解更明確。但以國中生之回憶作為資料，恐怕受限於每個人對於回憶的強度及對死亡概念感受程度差異而有改變，並在認知態度上會產生誤差，例如十歲才瞭解到的事物，在填答時學生認為他八歲就已經瞭解，此時研

究資料的取得就有誤差的可能。

陳秋娟（民 87）的研究發現，國小學童死亡概念、死亡態度及死亡教育需求現況良好，並且不同性別學童在死亡概念方面並無差異存在；而中家庭社經地位學童在死亡概念方面較低家庭社經地位學童強烈，其中有生過重病、受重傷及家中有人生重病、受重傷的學童的死亡概念最強烈。研究者所採用的「社經地位」確實是學童的死亡概念重要的影響因素之一，但研究者所提及的，國小學童死亡概念、死亡態度及死亡教育需求現況良好，似乎與學校教師的普遍認同有段落差。

蘇船利（民 91）六年級學童的死亡概念認知成熟度達中上程度，若由各個層面分析，其中又以死亡的普遍性層面和不可逆性層面認知接近完全成熟，而無機能性的認知則為中等的成熟度，表示學童對死後的狀況仍存有疑惑。六年級學童的死亡態度是傾向正面的，即學童在面對死亡時，並不認為死亡是解決問題的方法之一，而是投入美好來生的方法之一，但仍不免還是會對死亡存有焦慮、害怕的情緒。六年級男女生在總死亡概念的成熟度上並無差異，但在不可逆性層面，女生的認知成熟度則顯著高於男生，即男生會有可能比較相信人死後能再活過來，如生而復死，死而復生。另外，在普遍性和無機能性兩層面，男女生則沒有顯著差異。性別對於死亡概念三層面、死亡態度皆無顯著相關存在。死亡概念的普遍性層面與死亡態度的趨近導向的死亡接受、逃避導向的死亡接受等二層面無顯著性相關外，其他死亡概念和死亡態度各層面皆有顯著性相關。

綜上所述，學者們對於兒童死亡認知發展與死亡概念的認定並非一致，但其中牽涉到研究工具、研究方法的使用不同，因此影響的因素非常多，何況乎有著個體差異及社會文化的差異，受影響的層面更是廣泛，例如國內研究者在研究家庭社經地位時，張淑美（民 78）與陳秋娟（民 87）就出現偌大的差異，因此，死亡概念的研究僅能以「面」及「方向」的角度來觀察，而無法以「點」的立場作比較。

由諸位研究者的研究成果歸納可以得知，死亡概念的發展乃是從不瞭解逐

漸到抽象、客觀、真實的理解，但歷年的研究過程中，並沒有出現一言以蔽之的論點，眾家學者對於死亡概念的次概念及內涵作不同的詮釋與補遺，針對文化、環境、政經地位等的分析研究，雖然研究成果呈現出不同的結論，但可以歸納的趨勢是兒童死亡概念受認知發展、文化歷史因素影響，無絕對的成熟或是完整的死亡概念，只存在相對的成熟死亡概念，而文化影響之因素更是重要的概念形成因素之一。

第二節 阿里山鄒族社會文化概況

壹、 阿里山鄒族的地理環境與社會組織

阿里山鄉位於嘉義縣東部，海拔由三六〇公尺至三、九九七公尺之高山地區，西與本縣梅山、竹崎、番路、大埔鄉交界，東北毗鄰南投縣及雲林縣，東南毗鄰高雄縣三民鄉，東毗鄰臺東縣及花蓮縣。阿里山鄉（山地行政區域）面積為四二七·七一平方公里，佔全縣總面積（一九五、一三九·四五平方公里）約百分之二二，其中達邦、來吉、里佳、山美、新美、茶山等村供原住民使用之山地保留地，面積僅六、三八八公頃，佔全鄉土地之百分之十五，其餘百分之八十五為國有林地，不要存置林野地（即原野地）及其他公私有地。鄒族人口主要分佈在嘉義縣阿里山鄉，其次為高雄縣三民鄉，另外還零星分佈於高雄縣桃園鄉、南投縣信義鄉境內。總人口近四千多人。鄒族大致分為北鄒及南鄒，當中的北鄒指的是阿里山曹亞族，南鄒是指卡那布亞族及沙阿魯阿亞族。（王嵩山，民 84；達西屋拉灣·畢馬，2003）

鄒人的社會組織可以分為以下幾個部份：

- 1、大社（hosa）：由幾個氏族聯合組成。
- 2、氏族（aemana）：由幾個聯合家族組成。可能有血緣關係，也可能沒有血緣關係，同一氏族之間禁止通婚。
- 3、聯合家族（ongo-no-emo）：由幾個單一姓氏的家族組成，共有耕地、共

有河流漁區、共有小米祭祀小屋（又稱粟祭屋）。

4、小社（單一姓氏家族，emo）：例如：特富野社的安家是 본가，由安家分出武家與洋家。而鄭家與田家又是安家的養子，因此安、武、鄭、洋、田等五家為同一氏族，不得通婚；達邦社的莊家與溫家、杜家與楊家共同一個小米祭屋，屬於聯合家族，亦不能通婚，獵區、漁區可共同使用。

北鄒阿里山亞族的四個大社部落，目前僅剩達邦及特富野兩個大社，大社各自獨立，並無相互隸屬關係的政治、祭儀單位。部落之聚落體系，大社為各社之所出，是各氏族之「宗家」（真正的本家）及象徵各氏族結合的部落會所（kuba）之所，故為大社。而由大社分出之各社，乃是各氏族宗家之「分家」（emo 或「田舍」（hnou））合成之聚落，是為小社。由此可知，大社為部落之整合中心，舉凡部落之政治、經濟、宗教、甚至其他之公共事務，皆需在大社部落中才擁有之男子會所（hosa）進行。（汪明輝，民 89；張峻嘉，民 91）

由聯合家族推派的長老共同主持長老會議是鄒族部落的最高決策單位。頭目依長老會議的指示分派工作，賦予每一個聯合家族責任與義務。鄒族的觀念裡擁有會所，能夠舉行全部落性祭儀的社群才有資格稱為大社，也才是一個完整的政治實體。阿里山鄒族的社會呈現象徵與組織運作權力結構互補的特質，鄒族社會組成原則，呈現出一個主要中心、周圍環繞數個外圍旁之的特徵，中心與邊陲、主幹與旁支彼此之間蘊含著明顯不平等的階序關係。這種不平等的階級本質，反映在部落組織中的一個大社包含了好幾個小社，一個主要家屋包含許多分支於各地的小屋，部落內各個頭目和其分支幕僚長老、族長及族人們，甚至神靈系統中，在最高的天神，和其他各斯其職的神靈關係，也反映出這種階序的概念。鄒人認為，事情總是互相關連的，就如同過去被認為是主幹，現在則是分支，團體的重要性先於個人，要超越界線，則必須掌握所處之脈絡與主體在不平等結構下的位置，因而鞏固了部落組織中的集體性原則。鄒族原始文化以狩獵為主，代表獵神的獸骨架與祭粟倉是氏族宗家的象徵物，社會組織與布農族相似，以父系氏族群

之社會為基礎，擴展之小社皆以最先形成的大社為中心，共推氏族領袖，構成完整之部落組織。由於禁止狩獵的法令限制，迫使鄒人口外流，由於阿里山區為高山茶及山葵的種植區，鄒人才開始在保留地上種植山葵並跟平地的茶農學習種茶的技術，這兩項高經濟作物使得一些年輕人回流至部落。(王嵩山，民 84；王嵩山、汪明輝、浦忠成，民 90)

日據以來，各聚落原有的從屬關係被國家政策所瓦解，達邦與特富野兩個大社被劃分成同一個「村」的單位，而達邦村成為阿里山地區的行政中心，但在從事儀式活動時，鄒族依舊以傳統的大社作為執行單位，由此可知，鄒族藉由儀式與其他文化形式實踐著傳統概念中的集體性思維和保守主義。(王嵩山，民 84)

由社會組織與傳統文化看來，鄒族的組織是傳統的，但政經條件卻是弱勢，因此在傳統的文化制度與現實環境產生另一種型式的政經合一概念，封閉性的地形並未能將鄒族的生活隔絕於資本主義的剝削，嚴謹的宗族制度在社會環境的改變中，逐漸受到崩解的危機。而外來宗教，更考驗著鄒人傳統與信仰間的調適能力。阿里山鄒族目前有八個村落，來吉、里佳、樂野附屬於大社特富野；新美、茶山、山美附屬於達邦社；筆者所研究的田野，則以達邦社中的山美村山美國小作為研究田野場域。

貳、阿里山鄒族的宗教信仰

一、鄒族傳統信仰

鄒族的傳統宗教儀式與經濟活動、社會組織相互配合運作，在宗族的傳統神靈系統中，偉大的天神底下充滿了類似政治制度以及氏族階級組織的神靈系統。在鄒族的傳統中，各類高低不等、職能有異的神祇或靈的系統，影響著鄒族的政治概念與權力關係。(王嵩山，民 84) 鄒族人的出生、命名、成長、作夢、疾病、生命、死亡的現象是蘊含著多靈的觀念，而這種觀念又與其整體的、不均

等的、二元對立式的身體與靈之思考方式相關。在相互對應的善、惡靈觀念中，善靈的體系有屬於創造神、天神的「上神」，「下神」則是掌管空間環境的土地神、小米神、社神等，至於「惡靈」則涵蓋了瘟神、兇神與溪中的惡靈；（籃曉翠，民 92。）這些神靈則建構出鄒族特殊的自然觀點與神靈系統。

鄒族的原始宗教是早期鄒人的信仰核心，而這一套信仰也具有完整的神靈概念，鄒族對於鬼神這些超自然存在之靈並無善惡之分，但鄒人認為這些「靈」（hitsu）擁有某種靈力，無論是對人或者自然界。在鄒族的創世神話說，hamo 是人類的創造者，在 hamo 底下有各類不同類型的神祇或是「靈」，這些神祇或靈賜予鄒族人各種的力量或是災禍，鄒族的各項對應的儀式和互動，乃顯示出鄒族的宇宙觀。（王嵩山，民 84、民 93。籃曉翠，民 92。）

「靈」的概念影響著鄒族人的傳統儀式與生活習慣，生活中的祭祀與組織型態和傳統信仰緊密結合，更讓鄒族形成一套屬於自己的統治管理制度，這個制度跳脫出國家行政單位的束縛，也讓鄒族的團結與凝聚力，在無形之中被培養出來。

二、基督宗教

阿里山鄒族部落外來宗教的傳入，可上溯到荷治時期，但文獻記載的外來宗教傳入，則是 1933 年。日治末期日本人除了積極地推行，皇民化運動於境內，嚴禁各種不同的宗教傳入，甚至在通往阿里山鄉的各要道都設有監察哨以監視外來者的進入。日本政府在各個鄒族部落設立「神社」，並要求鄒族人參拜。平地教會的牧者或是一些宣道教師，由於受到這方面的阻礙，此鄒族的宣教活動始終無法進行。在台灣光復後，對於宗教採取自由的政策，對進入山區向原住民傳教的宗教機構，採取開放的態度，信徒們可以公開集會唱詩祈禱讀經，不再受任何人的干擾，因而有了較頻繁的宣教工作。光復以來，在鄒族知識青年的帶動下，三個基督教派接踵而至，開啓了鄒族部落基督教化的紀元；在 1946 年基督宗教進入鄒族部落，卻因為 228 事件而無法拓展，此時期僅有與政府關係良好的浸信

會進入傳教。迨 1952 年 228 是見的影響逐漸平復，長老會及真耶穌教會才又再一次的積極公開傳教，而浸信會也在長老會積極再進入傳教後，退出阿里山鄒族部落之宣教工作。1960 年至 1965 年形成了阿里山鄒族部落基督教三大教派的確立。阿里山鄒族境內主要傳入的教派有三，依照傳教先後的順序則為：台灣基督長老教會、真耶穌教會與天主教。(台灣基督長老教會總會歷史委員會編，民 84；羅永清，民 89；張峻嘉，民 92)

表 2-1 阿里山鄉鄒族各村基督教信徒數比率統計表

部落 教派	達邦村	樂野村	來吉村	里佳村	山美村	新美村	茶山村	總計
天主教	493 (71.5)	106 (29.6)	90 (34.7)	103 (51.8)	105 (56.1)	101 (34.6)	0 (0)	1077 (47.8)
長老教	123 (17.8)	48 (13.4)	169 (65.3)	45 (22.6)	53 (28.3)	90 (30.8)	49 (18.4)	498 (22.1)
真耶穌教	74 (10.7)	204 (57)	0 (0)	51 (25.6)	29 (15.5)	101 (34.6)	218 (81.6)	677 (30.1)
總計	690 (30.6)	358 (15.9)	259 (11.5)	199 (8.8)	187 (8.3)	292 (13.0)	267 (11.9)	2252 (100)

括弧代表百分比

資料來源：張峻嘉（民 87）、羅永清（民 89）

阿里山三大教派中，天主教是最晚進入傳教，但卻是目前阿里山鄒族部落信徒人數最多，教會數最多的教派。1960 年天主教進入傳教之時，長老會及真耶穌教會的傳教大致底定，幾乎無其他基督教的傳教空間，天主教的教義能夠與當地傳統文化並行不悖，且能配合當地傳統文化的宣教，成功的獲得傳統領導階層及老一輩族人的信賴。基督舊教（天主教）與基督新教（長老會、真耶穌教會）在教義儀式的認知差異導致壁壘分明，且與傳統宗教劃清界限，因而使得長老教會與真耶穌教會無法被傳統領導階層及老一輩的認同，但卻也因為新的教自由活潑、表達自我的特質，受到年輕一輩的認同，基於種種因素，形成新舊之間，傳

統與創新之間的分離。甚至在生活規範上的禁止程度不同，例如基督新教嚴禁信徒飲酒、抽菸，也會被歸之於信教的動機。

基督宗教空間傳播，呈現兩大特徵：1、傳統大社以天主教佔絕對優勢；2、1946 年之後由分屬兩大社的居民遷居混和形成之「新興聚落」，卻以真耶穌教會佔絕對之優勢，在信仰人數上，則以天主教與真耶穌教會為大宗。舊部落的達邦、特富野、來吉、里佳、山美等，還是與較具權威的父系氏族的傳統階層社會相近的天主教為主；而新興聚落的新美、新山、茶山等，則以較強調民主及個人努力的真耶穌教會及長老會為優勢。此種情況或許與鄒族傳統較具威權之社會階層結構有關之外，也與天主教以結合當地文化的傳教方式不無關係。新興的部落以真耶穌教會佔有絕對之優勢，此種情況在族人脫離傳統部落之社會結構之約束下，對於較具個人努力傾向「神蹟」較具明顯的宗教外，以緊密的空間連結及較高道德標準的要求，而成為一個較具「獨立」的教派。（王嵩山、汪明輝、浦忠成，民 90）

張峻嘉（民 87）認為，在傳統大社中以天主教佔絕對優勢，這與天主教的階層性威權領導組織有關，因為傳統鄒族是典型的父系氏族社會，兩者有較強的連結；再者，新興的部落則以真耶穌教會佔有絕對的優勢，真耶穌教會在部落中與長老教會及天主堂顯得格格不入，因為它嚴禁任何的宗教祭儀，但對內強調主內一體，因此積極聯合其他的真耶穌教會而產生強大的連結力量。

基督宗教與傳統宗教在山美地區有著某種形式上的曖昧，一神信仰的基督宗教在真耶穌教派的堅持下，讓耆老對於傳統文化無法忘懷而脫離，投向包容性較高的天主教，而長老教派則介於天主教與真耶穌教派的規範，獨自處於兩大集團的拉距之間存在著，新一代的山地青年對於傳統，一方面擁有無法割捨的懷就之情，另一方面卻也潛藏著新文化的刺激與吸引而居中搖擺，處身在耆老與山地青年之外的原住民兒童，對於傳統文化的認同和新宗教間，有著另一種選擇的考量，無論是基督宗教，亦是傳統宗教，對原住民兒童來說，都是生命中新的體驗

與嘗試。



第三節 原住民兒童死亡相關概念之影響因素

壹、鄒族傳統的影響

鄒族擁有一套完整的神靈觀，而原住民神話傳說故事具有生命境界的培育，透過神話傳說，將生老病死，甚至死亡後的「善界」、「祖靈之界」、「鬼界」、「鬼靈之界」都含蓋在這些神話傳說中。（達西屋拉灣·畢馬，民 92a）鄒族傳統的死亡概念受到信仰的影響，因此在傳統的風俗習慣與亡靈概念中能夠瞭解鄒族對生命及死亡的概念。

死亡對鄒族來說，只是身體失去功能，意味著附著在身上的「靈」由這個人身上被分離，而「靈」一直存在著；但「靈」對於鄒族來說並不受歡迎，離開人體後的「靈」必須集中到來吉附近的塔山，而塔山就是鄒人死後「靈的會所」。（文魯彬，民 92）靈對鄒人而言，似乎代表著某程度上負面的情緒感受，一邊是神聖的塔山，而神聖的空間卻又將大家所避諱的「靈」集中，神聖空間與世俗空間的劃分似乎不再是絕對的存在；傳統的儀式代表著對死亡概念的超脫，「死亡事件」會經由「驅靈儀式」的舉行而將死亡的概念作轉換，一方面是對家人的不捨，另一方面則是對亡靈的畏戒，而「靈的會所」塔山，對鄒族人而言卻又是神聖的，宗教的儀式、信仰在「靈」的轉換中，得到充分的心靈慰藉。

一、鄒族的神靈系統

鄒人認為人的生命分別由兩種神祇所控制，命的好壞由上神來決定，而生命的過程的順利與否也由下神系統的諸神來照顧，人必須與諸神維持良好的關係，而關係的良好與否，乃取決於個人是否努力維持與神的互動。鄒族傳統中，人的誕生是由 hamo 或 nivumu 的靈力所致，而嬰兒的壽命乃是經由 iyafafeyoi 掌控，當壽命一確定，諸靈就會到嬰兒旁將繩子的一端繫於嬰兒，且抓住另一端，當繩子斷掉，就是人死亡之時；在生命與歲時行事的過程中，鄒人必須努力維持與諸神之間良好的關係，尤其是司掌著繩子一端的神，更是看著人們後天的表

現，因而是必須溝通的對象，而溝通的方式則是透過儀式；從事儀式活動不嚴謹，粗疏導致冒犯超自然的「靈」，便有可能失去中「靈」的照顧，而受到死亡的威脅。（王嵩山，民 84。羅永清，民 89。）

表 2-2 鄒族神靈系統

神的種類	具體彰顯之能力
善神（靈）	
上神	
Nivunu	為最高主神，為宇宙之創造者，天上之女神。
Hamo	男神，為諸神之支配者，平時只居於上界。
Iyafafeyoi	司命神嬰兒出生時在嬰兒頭上注水以決定其命數。
Yiafafeyoi	戰神，每大社各有一戰神，長居於男子會所之敵首籠及祭屋裡的獸骨架上，鎮壓敵首。為男子會所的守護神。出征時隨戰士臨陣，勝負亦決定於此神。
下神	
ake-mameyoi	土地之靈，全部土地的統轄者每一各擁有地名的土地皆有土地神的分身凡生活在該地的人皆受其保護養育。
hitsu no emo	家神保護家人免受惡疫、火災的侵害。
ba'edon'u	小米神故為女神由於農耕是女子的工作因此由女神掌管小米的保育。
bae-bai	稻神與小米女神相似功能，可帶給鄒人稻米豐收，但祭典不如小米女神隆重與神聖。
ake-tao?oyeha	河神，掌管魚類繁殖並保護入水游泳之人以免水靈之害。
hitsu no pa?mumutu	社神，部落的守護神，具有阻擋超自然力量的能力，亦有抵抗入侵敵人的神通。
hitsu no emoikeyengi	獵神，平日鎮守在祭屋內獸骨架中的燧器袋中，能招來獸類的游離靈使該獸骨架的所有者能獵有所獲。
惡神（靈）	
yataboetsuboets	瘟疫之靈。
Hitsu no kuahoho	天花或火之靈。
Tadiyudiyu	惡靈，來自西海岸。

資料來源：王嵩山（民 84、93；藍曉翠，民 92）

鄒族的神靈系統裡，善靈佔大多數，而惡靈則為小部分，且在鄒族的神靈系統中，善靈擁有完整的組織階級概念，而惡靈並沒有如同善靈一般的階級制度，且影響人的能力也比較有限，因此在鄒族的神靈系統中，鄒人的儀式乃是為

了達成人與神之間的交流與溝通，藉此達到趨吉避凶之效，惡靈也能經由善靈的庇佑與巫師之能力進行驅離。神靈系統彰顯出鄒族傳統的神話，也表現出鄒族的政治制度與組織架構。

二、鄒族對 hitsu 之觀點

在現實社會中，死亡消除個體在現實生活的存在；在鄒人的觀點裡，人在活著的時候具有兩個活動、互補的存在，分為「身體靈」(hizo)與「游離靈」(piepia)，身體靈經常位於人的胸膛之內，一旦身體靈離開身體，便會導致個體的死亡。相對的，當游離靈離開人體時，個體會立刻陷入昏迷狀況。在鄒族的傳統中，自古以來祖先的靈都在塔山聚集，人死後，hizo 馬上轉變為 hitsu，由頭頂衝出去前往塔山，並且是一去不回，不會再進入鄒族人的生活當中，而在塔山的靈，宛若生活在活人的世界一般。(王嵩山，民 93) 阿里山鄒族的儀式創造出不同類型的 hitsu，不同類型的 hitsu 隱含不同的社會關係與特殊事件互動的結果，因此，人的「幸」與「不幸」受到超自然之事的左右。鄒族對於超自然的存在一概稱之為 hitsu，且鄒族的觀念是相信著多靈的存在，疾病、災禍則由專司之靈所引發，萬物都有專門職能之靈加以控制。而 hitsu 除了由 hizo 所轉換而成，另一種型式的 hitsu 則是從未存在於人體的超自然精靈，而這些自然的精靈也具有影響人及環境的能力。(王嵩山，民 84、民 93。)

善靈與惡靈的分別，往往是決定於死亡的方式，自然狀態死亡的會成為善靈，死於非命的，往往變成惡靈，惡靈不得歸於塔山，永遠留在社內。鄒族的喪禮是在家中舉行，遺體埋於屋內；喪禮五天之後由母族家之男子，一般為舅舅，作儀式將死者之靈驅逐出屋外，並用避除不淨的茅草結、木炭等驅靈的道具放置門檻上，防止靈再回到屋內。鄒族得傳統觀念中，人死亡以後身體與靈可以分離，隨著身體的失去功能，有活動立即影響力的靈應該到他該到的地方，不該再留戀人間，否則會造成人生種種秩序的傷害，因此要做儀式將之區隔開來。靈該去的地方是有形的塔山，在方位上，鄒族人認為西方是日末處，黑暗處，因此西方

爲鬼門，而靈的歸所也將會是這個處所。死亡之後的身體靈 *hizo* 會立刻轉成爲 *hitsu*，並隨即赴靈界「塔山」，而游離靈 *piepia* 則會轉換爲 *hitsunotei*（糞之靈）繼續留在聚落內，參與或是干擾族人的生活。*hitsunotei* 雖以糞爲主食，但也時常偷人的食物。*hitsunotei* 有時候也會出現類似人的形象，但往往在瞬間就消失了，一般人並不容易看到，如果在夜晚遇見死者的 *hitsunotei* 便可能會生病，此時就需要請求巫師進行驅靈儀式。雖然亡者之靈有可能危害生人，但他們非常懼光，經常躲在黑暗之處，因此鄒人相信，晚上只要點上燈火，這些靈就會逃逸無蹤。善靈能庇護鄒族人，也是族群繁榮、食物豐收之動力，而惡靈往往帶來消極的、破壞的作用，此時可藉由善靈來驅逐，但鄒人在驅逐惡靈時，最常藉助的是巫師，藉由巫師施法以解決人們的問題。（王嵩山，民 84、民 93）

在鄒人的觀點裡，生命的過程中雖然命長命好，有些是天意，但仍有許多的空間是可由人們的意志及後天的努力來操縱的，因此人們在部落的生活中，除了自身的安身立命外，還得要遵守鄒族部落的傳統文化，焉能達到趨吉避凶之功效。鄒族傳統先天命定與後天的努力不斷的在進行拉據，而鄒族的傳統文化，則是在這種與靈共處的環境下不斷發展而來。

貳、基督宗教的影響

阿里山山美村基督宗教主要有三個教派，真耶穌教會、長老教會與天主教。真耶穌教會最大的優勢在於組織嚴密、工作內容分化、信徒也可擔任教會要職，最重要的是他們對於宗教教育的重視，因此教會可以維持穩定的人數；長老教會各地方的特色都不一樣，差異性較大，比較共通的特色是，教會由傳道人及執事組成的長執團決定教會所有的決策，這也決定了每一間長老教會的發展與特色；天主教是三者中最重視神聖化禮儀的教派，部落中神父、傳教師人數有限，教堂內部沒有像其他教會分化的服事組織，只有在望彌撒時才有信徒聚集，平時少有活動；但基督宗教的各教派在本質上都是尊崇「新約」與「舊約」聖經，教會行政上，對於宗教儀式與宣教方法有差異，但信仰的本質是一貫的；基督宗教死亡

觀點上，皆是透過「死亡」、「復活」與「重生」建構出死亡觀點，因此本章節主要針對基督宗教對兒童死亡相關概念影響的範圍作討論。

上帝是生命之源，生命是上帝給予人類的恩惠，死亡雖是生命的結束，但卻也是另一生命的開始。死亡是人必然的路程，基督宗教的觀點裡，死亡是人生旅程中的一段，並不是人生的幻滅，也不是人生的終結。身體化歸塵土，但靈魂依舊會到他該前往的地方，等待審判；對於信徒而言，死亡是通向永生之門，死亡不是結束，而是復活。

「按著定命，人人都有一死，死後且有審判。」(希伯來書第九章第 27 節)。

「惟有膽怯的、不信的、可憎的、殺人的、淫亂的、行邪術的、拜偶像的，和一切說謊的，他們的分就在燒著硫磺的火湖裏，這是第二次的死。」(啟示錄第廿一章第 8 節)。

一個人只要誠心悔改，承認自己所犯的一切罪愆，虔心相信，依靠耶穌基督，死後也肯定必和主耶穌同住一起。「不至滅亡，反得永生」。(約翰福音第三章第 16 節)這種視死亡如同和真神同在、同行、與真神更加親近的看法，可以說是基督教對死亡最超越的見解。面對「死亡」的威脅，祭出了死後「復活」的教義，認定死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始。罪人死後必受審判，下地獄受永刑。而其中道出「罪」的具體表現。宗教在「生命」哲理中，對「死亡」的教義所開展的，無論是基督宗教的「復活」，或是佛教的「轉生」，都在宣示死後的另一生命；但同時亦透露這身後生命的禍福，以及享福或受苦的審斷標準。俗世所理解到的「生命」，都要受「死亡」的威脅；「死亡」這一關，無人能倖免。但宗教卻告知「死亡」可以轉化成「復活」和「轉生」，而形成「死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始」。(鄔昆如，民 90)

在天主教與東正教傳統當中，永生或是天堂的喜悅來自兩個來源，一則是來自上帝完美知識與愛，另一則是存在於上帝國度中關於所有人類愛的知識；因

此對基督徒來說，天堂乃是一種能永遠參與「上帝的永恆目的」的一種可能性。（方蕙玲譯，民 86）信仰本身可以超脫死亡和幸福，在基督裡罪得以赦免，並圓滿的達成生存的使命後，就能回歸耶穌基督之國。基督宗教以「末世論」來表達永生的觀念，而永生的觀念主要是復活，而這種復活並非無條件的，這也牽涉到「審判」的問題。（王文斌，民 83）

新約聖經中，關於死亡的教義有四個主要的觀點：（馬有藻，民 82；葉約翰譯，民 81；方蕙玲譯，民 86）

- 1、死亡是罪惡的結果；
- 2、死亡是軀體與靈魂暫時分離；
- 3、罪惡的消失，即是進入永恆的生命；
- 4、死人將會復活，並在耶穌再次降臨時接受審判。

人是向死的存在著，基督宗教將死亡歸於罪惡之結果，但對於死亡並非消極的面對，而是給予正面的支持，並給基督徒一個美麗的前景，當罪惡消失時，就會獲得永生，而死後將能復生，並接受末日的審判，洗除罪惡之人則能永生的停留天國。關於基督宗教死後復生和審判的流程，聖經文本的詮釋如下：

因為他已經定了日子，要藉著他所設立的人按公義審判天下，並且叫他從死裡復活，給萬人作可信的憑據。（使徒行傳第十七章 31 節）

此章節中表現出聖經是真理的標準；凡違背聖經，以人意增減更改聖經，必自取敗壞，招惹災禍。

我向一切所聽見這書上豫言的作見證，若有人在這豫言上加添甚麼神必將寫在這書上的災禍加在他身上；這書上的豫言，若有人刪去甚麼，神必從這書上所寫的生命樹、和聖城，刪去他的分。（啟示錄第廿二章第 18、19 節）。

聖經是證明真道唯一之根據在這段文字中也表露無遺，它具有絕對的權威性，在基督宗教的觀點中這是神默示人的真理。

那些日子的災難一過去，日頭就變黑了，月亮也不放光，眾星要從天上墜落，天勢都要震動。那時，人子的兆頭要顯在天上，地上的萬族都要哀哭。他們要看見人子，有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨。他要差遣使者，用號筒的大聲，將他的選民，從四方，從天這邊到天那邊，都招聚了來。(馬太福音第二十四章 29~31 節)

當人子在他榮耀裡、同著眾天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上。萬民都要聚集在他面前。他要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊山羊一般，(馬太福音第二十五章 31~32 節)

論到睡了的人，我們不願意弟兄們不知道，恐怕你們憂傷，像那些沒有指望的人一樣。我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裡睡了的人，神也必將他與耶穌一同帶來。(帖撒羅尼迦前書第四章 13~14 節)

你是叫我們多經歷重大急難的，必使我們復活，從地的深處救上來。(詩篇第七十一篇 20 節)

死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來。(以賽亞書第二十六章 19 節)

你們不要把這事看作希奇。時候要到，凡在墳墓裡的，都要聽見他的聲音，就出來；(約翰福音第五章 28 節)

死亡不是一個終結，透過神的旨意，將能夠超克死亡！肉體的死亡，就如同沈睡一般，待審判時，就能復活。章節中所提到的復活，不見得是以這個朽壞的身體復活，延伸的意思可以視為精神、靈魂上的復活。而復活這件事情已經脫

離了人類對死亡事件的認知，也就是已經超越死亡的不可逆反應。

行善的，復活得生；作惡的，復活定罪。(約翰福音第五章 28 節)

所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體。若有血氣的身體，也必有靈性的身體。(哥林多前書第十五章 44 節)

弟兄們，我告訴你們說，血肉之體不能承受神的國，必朽壞的不能承受不朽壞的。我如今把一件奧秘的事告訴你們：我們不是都要睡覺，乃是都要改變，就在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候。因號筒要響，死人要復活成為不朽壞的，我們也要改變。這必朽壞的總要變成不朽壞的，這必死的總要變成不死的。這必朽壞的既變成不朽壞的，這必死的既變成不死的，那時經上所記死被得勝吞滅的話就應驗了。(哥林多前書第十五章 50~54 節)

我們現在照主的話告訴你們一件事：我們這活著還存留到主降臨的人，斷不能在那已經睡了的人之先。(帖撒羅尼迦前書第四章 15 節)

因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響；那在基督裡死了的人必先復活。(帖撒羅尼迦前書第四章 16 節)

以後我們這活著還存留的人必和他們一同被提到雲裡，在空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在。(帖撒羅尼迦前書第四章 17 節)

所以，你們當用這些話彼此勸慰。(帖撒羅尼迦前書第四章 18 節)

主必救我脫離諸般的兇惡，也必救我進他的天國。願榮耀歸給他，直到永永遠遠。阿們。(提摩太後書第四章 18 節)

身體的毀壞並不代表真正的朽壞，在基督宗教的觀念裡，靈魂所代表的永生意義，大過身體的消逝。

基督宗教關於死亡、審判與復生之流程圖如下所示：

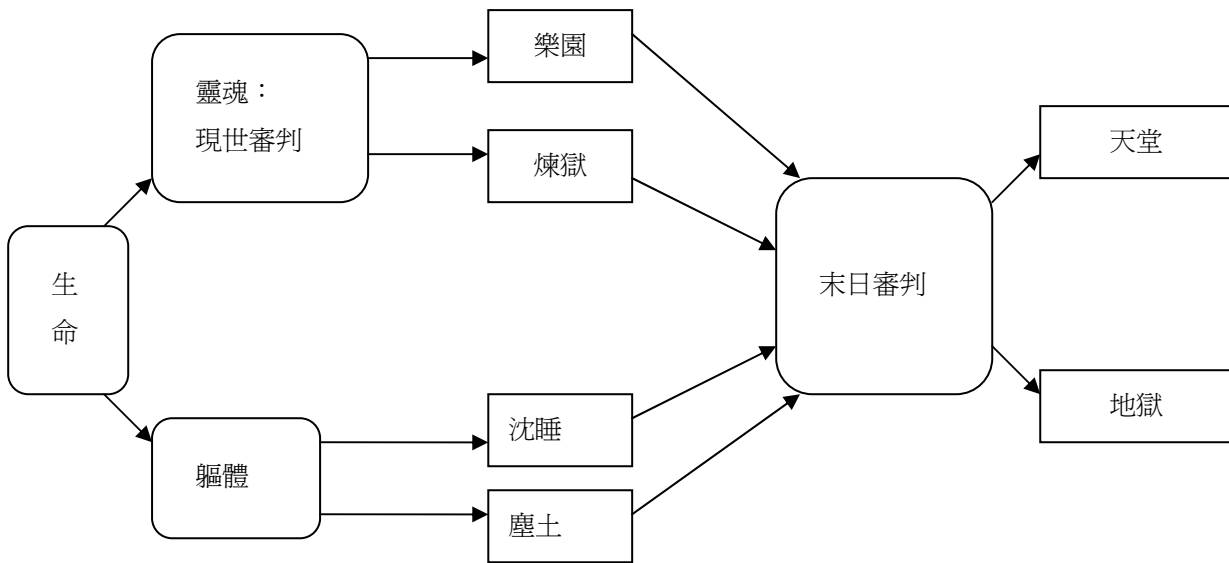


圖 2-1 基督宗教審判流程圖

此流程代表基督宗教對於死亡過渡到永生的觀點。經由對死亡的超越，彰顯出信念與誠摯的必要性。

基督宗教的死亡觀點在復活的概念中被彰顯，人的死亡，隨著靈魂離開身體，會經過一次審判，審判的結果乃決定靈魂的歸所為樂園或是煉獄，而在末日審判時，所有的人會復活接受末日審判，審判的結果則判定最後靈魂的歸所，因此在基督宗教的死亡歸所，乃是立基於現世的審判與末日的審判兩個關鍵。人的靈魂到天堂或是煉獄，完全衡量於現世的報償或處罰，因此在活著的時候要篤信並奉獻，死後的永生才是真正的永恆。基督宗教的死亡、復活與審判是構成死亡概念的重要因素，超越死亡與生命的界線，除了彰顯出神蹟的珍貴，更暗示永生的存在，原住民兒童在這個觀點中，形塑出對於死亡概念的新形象，並在這個架構下出現各種關於死亡世界的想像。

由部落的基督宗教信仰看來，鄒族的傳統死亡概念已經受到影響，以基督宗教的死後概念觀察，已經與鄒族的「靈」與「英雄聖靈」相左，塔山的聖靈與

亡靈，和基督宗教的死亡脈絡是不相同的死亡概念，因此在 50 年代以後的阿里山鄒族居民，關於的死亡概念已經與傳統的死亡概念產生離異，甚至出現另一種新的死亡觀點。兒童的學習傳承至家長、生活環境，耳濡目染之下，必然會產生若干影響。

參、大眾傳播之影響

社會中所有的脈動都在影響著文化的轉變，無論是宗教活動、政治、經濟，甚至是休閒、教育等等，社會的一切都能影響文化的產生與轉變，死亡概念亦受到這種衝擊。

隨著科技的進步，資訊傳遞更加迅速，即使是原住民部落，也能夠接收到科技生活所帶來的便利性與及時性，資訊的傳播在瞬間就能傳達到網路、電視影像中，因此，大眾傳播也開始在瓦解鄒族傳統的死亡概念。

80 年代後期新的傳播媒介進步方向可以歸納為三個面向：

- 1、新的傳播往可將同一件事情傳播範圍擴展到無限大；
- 2、個人進入訊息發佈網的可能；
- 3、傳播者的身份不在像以前明確。(劉昶，民 79)

文化的傳播已經脫離傳統的主流文化傳遞模式，主流文化的傳播不再需要經由社會的洗鍊，文化的形成甚至只需要傳播媒體認同與廣播，文化能由個人的次文化或是小團體的次文化展開，當文化已成為主流文化，傳統的文化就有被取代的可能。傳統的死亡概念亦是另一種型態的文化，也許在社會中，死亡概念被視為一種次文化的存在，但這種死亡概念乃是一種漸進的意識型態養成，若經由媒體的快且強烈的輸入，尚未形成的認知就會被媒體的次文化所影響，甚至取代。兒童對於死亡概念往往無法在短時間內建構完成，在這種情況下，媒體所建構出來的死亡概念不需花費太大的氣力就能進入到兒童的認知當中，兒童對死亡

概念的傳統認知，則有可能受到大眾傳播的影響而產生新的思維。

Morin 提出由大眾媒體產生大眾文化的概念，而台灣似乎正是處於這種大眾傳播的模式當中。(劉昶，民 79) 羅蘭巴特 (1997) 亦透過神話學的角度看出社會傳播與文化符號之間所傳遞的，表達出一種必須創出新理論來談論它們的迫切感，他解讀包含流行事物和其媒介再現中的訊息，並發現其中受到大眾傳播操弄的文化符碼。(許蕃蕃譯，民 87) 文化是一種被少數人塑造出來的風尚？亦是主流文化僅是少數人所操弄之符碼遊戲？80 年代後期的傳播媒介方向，已在二十一世紀完全印證，但資訊時代不斷的進步，更多型式的傳播正深入每一個人，無論接收的方式為何，文化的轉變已成爲事實。

鄒族的傳統死亡概念受到多元文化的衝擊，無論是經由宗教信仰、大眾傳播、經濟政治等因素的影響，會產生何種新的死亡概念？影響的因素為何？此乃本研究所關心的主要議題。

一、主流文化對死亡觀點的影響

Williams (1976) 曾爲「文化」這個字提出如此的說法，「英文的單字裡，有兩三個字非常複雜，而文化(Culture)這一個字，正是其中之一…在不同的知識領域的思想體系中，文化都是其中非常重要的概念」。(Williams, 1976)

由此可以瞭解文化的複雜及多元的特性。

依人類學的觀點來看，文化是指在社會生活中學習而來的傳統，在哺乳動物、尤其是靈長類身上已經出現文化的雛型。不過人類學家說的人類文化，是指經由社會互動習得的整體生活風格，包括已經變成模式的、會一再重複的思考、感覺、和行動方式，這種定義絕不只侷限在「具備高度文化素養的」菁英階層所認可的文學和藝術成就，研究一般人民與有聲望有地位的人的生活同等重要。文化不只是思考和感覺方式，也是行爲方式。Tylor 將「原始文化」定義爲：「從人類學最廣的意義來說，文化是一個複雜的整體，也括知識、信仰、藝術、道德、

法律、習俗，以及社會成員所具備的任何能力和習慣。在可研究的範圍內，各種人類社會所展現出來的文化狀態，都適合把它當做人類思考和行動的規則來研究。」(引自 Harris,1997)

許多人類學家傾向於視文化為純粹的心智活動，如何思考和行動，社會成員一定有一些共同的想法，這就是文化。Linton 提到某特定社會的成員所共享並互相傳遞之事、態度、習慣性行為模式等的總和。Kluckhohn & Kelly 也曾說：「一切在歷史的進展中為生活兒創造出的設計；包含外顯的和潛隱的，也包括理性的、不理性的和非理性的一切，在某些特定的時間內，為人類型為潛在的指標。」Kroeber & Kluckhohn 認為構成人類群體獨特成就的模式，包括外顯的和潛在的模式，也包括屬於行為或指引行為的模式，是藉由象徵來獲得並傳遞的。而 Herskovits 認為：「學習性的和傳遞性的筋肉反應，習慣、技術、觀念、價值觀等等，以及由這些行為產生所共同構成的集合。」(引自 張恭啓、于嘉雲譯，民 91) 在人類學者的關注下，「文化」不包含藝術修養與上流社會風度的意義，而是指經由學習而累積的經驗。即便是如此，在人類學的領域中，文化一詞依舊沒有一個完整的定論。

近代關於「文化」一詞的用法，概可分為三大類：

1、將文化等同於「文明」，而與「粗鄙的」、「落後的」、「無知的」或「退步的」等意義相對立。

2、德國的知識傳統形成一種特殊的文化觀點，也能說是「文化哲學」，這種文化在我們對文化的常識性理解中占有主流的地位；此種文化觀點是浪漫主義、菁英文化觀點，認為文化是人類成就中「顛峰的」或「非凡的」部份。它包括了藝術、文學、音樂與個人個別性完美中人類優秀的表現，而與「文明」的意義有所區別。

3、在英、美社會理論中，它們將文化視為一種更多元的、更具有應用性甚

至相關性的看法，而成爲一種對於某個民族或是某個群體之生活方式的整體性理解。人類群體的生活方式包括了他們的信念、儀式與風俗習慣等，而形成「行動組合」、「價值體系」、「價值導向」、「信念模式」甚至於具批判意味的「意識型態」。這種意義的文化屬於人類學的意義。由這三類關於文化的角度來看，第一類與第二類的文化觀點大致上指射的皆是人類活動中某些「特定」範圍才是文化，至於其他的部分則可能因爲「不夠精緻」因此無法稱爲「文化」；但人類學意義下的文化，則包括了某一族群特有的生活方式所形成的整體，在這種意義下的各種文化也許有時空的差異，但它們皆是「文化」。(方永泉，民 88； Jenks,1995)

由此可以約略窺探，文化爲一種綜合的集合概念。

文化就是一個社會性存在的集體象徵，這是他們身爲社會成員的證據；創造這種差異來區分人們的地位高下，目的是爲了製造階層化，在某種意義上，藉由引進「主流文化」的觀念而達成了這種策略，並依照社會認定的、支配性的、共同接受的文化之面貌出現，藉此評量個人受「剝奪」的程度；「主流文化」這個概念預設了一種有力的論點，並對社會性提出一種制式化的社會共識模型，阻礙多元化發展的可能性。「主流文化」在經驗上的展現，似乎就等同於成功者的特質。(Jenks，1995)

每一個社會都有一個文化整體，但其中又包括眾多群體，各有其獨特的生活方式，稱爲「次文化」。最小的社會構成有男性和女性、小孩和大人的次文化差異，更複雜的社會裡，則有因爲種族、宗教和階級等差異形成的次文化；在社會的演進中，社會的菁英份子傾向主導文化爲主流文化，民眾被牽引著朝向大眾所嚮往的主流文化之路，因此，社會的「次文化」在某種程度上就受到主流文化的壓抑與影響。

文化傳播過程中，通常包括了發送者、接受者，以及訊息，而大眾媒體研究的主軸之一，便是探討這三個元素之間的關係。發送者與接受者在決定訊息之意義上的相對權力，常引發了大量的爭論。在二十世紀，這個研究取向的趨勢，

漸漸拋棄，將主要的權力賦與發送者，而強調接受者對於訊息詮釋的影響能力。二十世紀中，由於電視、廣播，以及電影這些新技術的興起，大眾社會假說(mass society hypothesis)也隨之浮現；這個假說，是指工業化與都市化的過程，創造了大體上相似的消費者與市民，這便是所謂的「大眾」(mass)。這些人在某種程度上而言是愚笨的，著迷於一般的樂趣，受群眾心態所驅使，而且需要領導者。對比於大眾的，則是一小部分受過教育、聰明而且通常能操縱他人的精英。抱持著上述觀點的傳播理論，有時又被稱作是皮下注射模型(hypodermic model)。它認為精英能夠建構意義，然後將之整個「注入」到大眾之中，這也稱作子彈模型(bullet model)。(Milner, 2002)

科技愈發達，能被創造出來的文化就更豐富，主流文化已經變為少數人操控的技巧，而在傳遞與交流文化中，人的思考與價值觀也跟著被左右與塑造。死亡概念在文化的形成中，亦受到各種衝擊與影響，然無論古今中外，主流文化一直無法將「死亡」議題帶入核心的社會文化當中，導致死亡潛沈於紛亂多元社會之中，待死亡事件到來，人們才有機會正視死亡的衝擊，但如同主流社會被多數人認同為「比較好」的文化模式一般，此種死亡的次文化在主流文化的刻意不提當中，被間接的否定與避諱，社會依舊發展，文化仍然昌明，而死亡繼續沈潛。

鄒族兒童在面對死亡事件時所能運用的資訊，除了平常所目睹或經歷的死亡經驗，恐怕也只能運用臆測或是電視傳播媒體所塑造的形象來應對，大眾傳播媒體的塑造的死亡形象既不是傳統文化，也不是宗教傳統，更不是生活中常面對的基督宗教死亡觀點，面對這一連串的主流文化衝擊，鄒族兒童所能掌握的死亡相關概念有哪些？更不用說具有抽象意涵的死亡概念。國小學童所能使用到的抽象能力有限，在傳播媒體強力播送下的圖像訊息，是否會成為一個重要的死亡觀點，而烙印在兒童的腦海中？這些死亡觀點是否會對兒童造成負擔或是負面的影響？兒童的死亡相關概念是否在這個過程中被形塑出來？

二、次文化的涵化

社會文化在許多方面都是代代相似的。這種生活方式的延續，部分是因爲「涵化」過程。涵化是部分有意識、部分無意識的學習經驗；年長的一代敦促年輕一代接受傳統的和行爲方式。涵化主要是老一輩藉由獎懲制度而達到控制年輕一代的目的，涵化概念雖然有其限制，在當代人類學中卻佔了相當核心的地位。

涵化概念已經不足以有效解釋當今世界相當多族群生活方式的改變，文化從上一代到下一代的傳承從來就不會完全相同。舊的模式並不能忠實重複到下一代身上，而新的模式又不停地進化與演變。換言之，涵化可以說明過去的文化延續，卻不能說明當今的文化變遷。(Harris, 1997)

原住民兒童在成長的過程中不斷的吸收新的訊息，而成人在接觸到新的文化影響，也會進行某種程度的涵化，可以推測的是，原住民兒童的觀點一直不斷的在更新與演化，而原住民學童的死亡概念亦是如此！傳統的宗教儀式與基督宗教的死亡儀式恐怕已經不足以滿足多元刺激下的原住民兒童，多元的題材由傳播媒體源源不絕的送上眼簾，新鮮感與新的體驗不斷的與傳統文化做拉扯，哪些是該保存的珍貴傳統文化？對兒童來說似乎是個難以判斷難題，傳播媒體繼續的播放，社會持續的進步，主流文化透過大眾傳播涵化的過程也將不會停歇。

第三章 研究方法

第一節 研究方法與研究工具

壹、紮根理論簡介

本研究以紮根理論為主要的研究工具，再輔以深度訪談作資料的統整與分析；經初步的資料的收集，進而分析及聚攏相關譯碼，依循主軸編碼的完成，形成一個架構，在本架構的印證下，為主軸編碼進行後續的訪談。待理論飽和，作研究假設與概念、範疇的修正，並在核心概念中離析出理論。

紮根理論研究法係由 Glaser 及 Strauss 於 1967 年所創見，1987 年 Strauss 改良，此乃一套歸納、演繹、驗證的研究程序與方法。此方法為對現象做歸納式的探討，經由有系統的資料收集與分析而發現發展出「紮根」於資料（Empirical data）之架構，而此方法中，資料的收集、分析及理論是處於互相影響的關係，研究並非由一理論開始再驗證，而是由一研究的現象領域開始，理論才緩慢成型。紮根法是藉由演繹及歸納的推理過程、比較性分析、假設驗證而建立理論。本研究方法淵源乃為象徵互動理論之詮釋過程的研究方法及實用主義。

在象徵互動論中具有下列幾項意義：

1、建構理論的研究工作本身是一個過程。

因為社會現象不斷萌生，理論是暫時的，被不斷修正，而研究本身具有機動性，有研究者事先不知的新現象出現。

2、紮根理論不是去瞭解單一的因果關係的社會現象。

社會現象不斷萌生，所謂的變數也在一直不斷的彼此影響中，理論要反應這種複雜性，此種複雜性表現在紮根理論的二個方面，

（1）紮根理論應含有許多概念與概念間的關係，而這些概念具有高度的分析性與歧異性。

（2）在建構理論過程中雖不可避免地將資料縮減、整理與刪除，但紮根理論本身除了應有抽象理論性探討外，仍有詳細的描述性資料，反應複雜的社會

現象。

3、主張研究者進入社會情境裡研究。

4、社會現象不斷變化。

在象徵互動論觀點的影響下，紮根理論對理論的定位及技巧上認為建構理論的研究工作本身是一個過程，因為社會現象不斷萌生，理論是暫時的，必須不斷修正，而研究本身具機動性，有研究者事先不知的新現象出現；正因為社會現象不斷萌生，所謂的變數也在一直不斷的彼此影響中，所以紮根理論不是去瞭解單一的因果關係的社會現象，而是視社會現象為一個彼此影響的複雜狀況，因此理論需反應這種複雜性。此外，由於行動和互動的意義與基礎源自社會情境，所以紮根理論是主張研究者進入社會情境，要由情境中的當事人眼光來瞭解社會現象，對整個社會現象而言，紮根理論不僅是要反映社會結構與行動間的聯繫，也要捕捉期間的詮釋過程（徐宗國，1996）。

紮根理論可為一種實用主義到社會現象的研究過程，其對紮根理論的影響表現為：

1、紮根理論中的「開放性譯碼」（open coding）是一種綜合歸納的工作。

2、顯著的實用性格。

3、理論被視為永遠是一種暫時性的。

4、理論被視為是一種功用性的工具。

實用主義對解決問題的方法是分解與綜合，所謂的開放性編碼就是把所觀察或訪問的資料逐字撰寫。而在實用主義的影響下，研究題目來源是日常生活，研究成果也回歸日常生活。至於理論，則被視為永遠是一種暫時的，當收集到更多資料，或當實務者使用理論後的所有回饋，都可以用來修正前一個紮根理論。因此，理論被視為是一種功用性的工具，它是用來幫助瞭解社會現象，使人瞭解並解決困境，並且是一直在被挑戰修正之中（徐宗國，1996；吳芝儀、廖梅花，民90）。

貳、研究工具

本研究乃依據紮根理論作為主要的研究工具，而訪談的內容，則是以開放性問題具作深度訪談，深度訪談內容根據 Speece & Brent (1992) 的問卷及晤談內容為方向進行深度訪談。Speece 與 Brent 的訪談問題以「普遍性」、「不可逆性」、「無機能性」與「原因性」作為訪談的主要面向，其內容為：

普遍性：

- 1、每個人是否都會死亡？
- 2、我（訪談者）是否會死亡？
- 3、你的朋友是否會死亡？
- 4、你的母親是否會死亡？
- 5、你（受訪者）是否會死亡？

不可逆性：

- 1、死後是否能復生？
- 2、若給予死者水喝，是否能復活？
- 3、若給予死者東西吃，是否能復活？
- 4、若給予死者藥服用，是否能復活？
- 5、若施予死者法術，是否能復活？

無機能性：

- 1、死者是否能做他還活著的時候做的事情？
- 2、死者會動嗎？
- 3、死者能說話嗎？
- 4、死者能聽到聲音嗎？
- 5、死者會感到傷心嗎？

原因性：

為何會死亡？死因為何？你（受訪者）知道的死因有哪些？

本研究的訪談的題綱，筆者取適合本研究的題目作為訪談的主要方向，並加上研究過程可能碰上關於死亡概念的議題，調整成以下列幾項為主要的訪談方向：

死亡一定會降臨嗎？每個人是否都得要面對這個問題？

人能死而復生嗎？假若使用咒語、法術或其他儀式，是否能夠使人復活？

過世的人能再活動嗎？過世與活著的人差別在哪？

寵物或親友為何會死亡？

周遭是否曾經發生過死亡事件？

是否見過死亡的人？如果曾經見過，感受如何？

訪談題綱中可能出現的概念並非成為訪談內容的唯一方向，而是在訪談過程中，根據受訪者的特殊經驗，進行深入的探討與提問，試圖在諸多的訪談過程，將編碼聚攏成某些概念及範疇。

第二節 研究對象及擔任角色

阿里山鄉山美村為一封閉型的地形，山美村的區民地方認同強烈，達那依谷的生態培育則是當地最廣為流傳的事蹟之一。筆者進行開放性譯碼與分析比較，為求較精準與細緻的分類，筆者僅以山美國小一至六年級共 55 名在學學生為樣本，試圖以山美國小學童的訪談內容歸納及分析出屬於山美地區原住民學童之死亡概念及其影響因素。

本研究的抽樣策略為：

1、滾雪球抽樣 (snowball sampling)

本抽樣策略乃運用在對某一特殊人口中，只熟知某一少部分人時，從已知的人數中去蒐集資料，並請他們介紹其周遭朋友或其他可能適合接受訪問的其他人，因此，滾雪球抽樣法的進行牽涉到人際互動廣度，易造成封閉現象，故筆者將盡量刪除重複提供的名單，加大滾動時之異質性，除非訪談對象有進一步的資訊能提供理論飽和。研究過程也許無法針對全校 55 位學童作全面性的深度訪

談，但本研究以滾雪球抽樣尋求所需的概念，由少數中累積循環，一直到達本研究的理論飽和。

2、理論性抽樣 (theoretical sampling)

研究者在資料蒐集與分析之後，根據其所歸納出來的理論性概念，來決定下一個訪談對象，重視的是資料的豐富性而非在於數量的多寡。是一種以已經被證明或形成中的理論所具之相關連的概念為基礎，所做的抽樣在發展理論的過程中，研究者同時進行資料蒐集與分析，並決定接著蒐集哪些資料以及從何處下手。採用理論性抽樣，可使概念的理論性特質愈完整，概念與概念之間的理論性關連愈清楚。紮根研究強調研究者利用本身的理論觸覺在研究場域中凝聚有發展潛力並且是重要的概念。藉由理論觸覺不斷的比較歸納所蒐集的資料，握其中相同及主要的特質，在抽樣上由理論及資料中拈取假設演繹成觀察訪問之切入點。筆者乃是就綜合概念分析後所得方向予以追蹤，從而建立概念與結構、概念與概念間的關係。

筆者在研究中乃是擔任參與觀察者的角色，擔任的職位是 92 學年度下學期的電腦教師，教授的班級為國小 3~6 年級學童，研究的時間則是利用課餘時間與學童進行討論。若需要更進一步訪談，則在中午及課後進行面談；1~2 年級學生採取課間休息時間訪談。本研究之受訪者年齡分佈為 7~12 歲學童，其中正式訪談對象年齡分佈則為 10~12 歲，包括：「子」六年級男性；「丑」四年級女性；「寅」四年級女性；「卯」四年級女性；「辰」四年級女性；「巳」五年級男性；「午」六年級男性；「未」四年級男性；「申」四年級男性；「酉」四年級男性。

第三節 研究流程

紮根理論對理論的定位及技巧上的方法乃認為建構理論的研究工作本身是一個過程，因社會現象不斷萌生，而理論是暫時的，因此必須不斷修正；研究本身具有機動性，必然會出現研究者未知的新概念出現，也因為社會現象不斷萌生，所謂的變數也在一直不斷的彼此影響中，因此紮根理論不是去瞭解單一因果關係的社會現象，而是視社會現象為一個彼此影響的複雜狀況，因此理論需反應這種複雜性；而行動和互動的意義與基礎源自社會情境，故紮根理論是主張研究者進入社會情境，要由情境中的當事人眼光來瞭解社會現象，對整個社會現象而言，紮根理論不僅是要反映社會結構與行動間的聯繫，也要捕捉這期間的詮釋過程。本研究的研究流程如圖 3-1 所示。

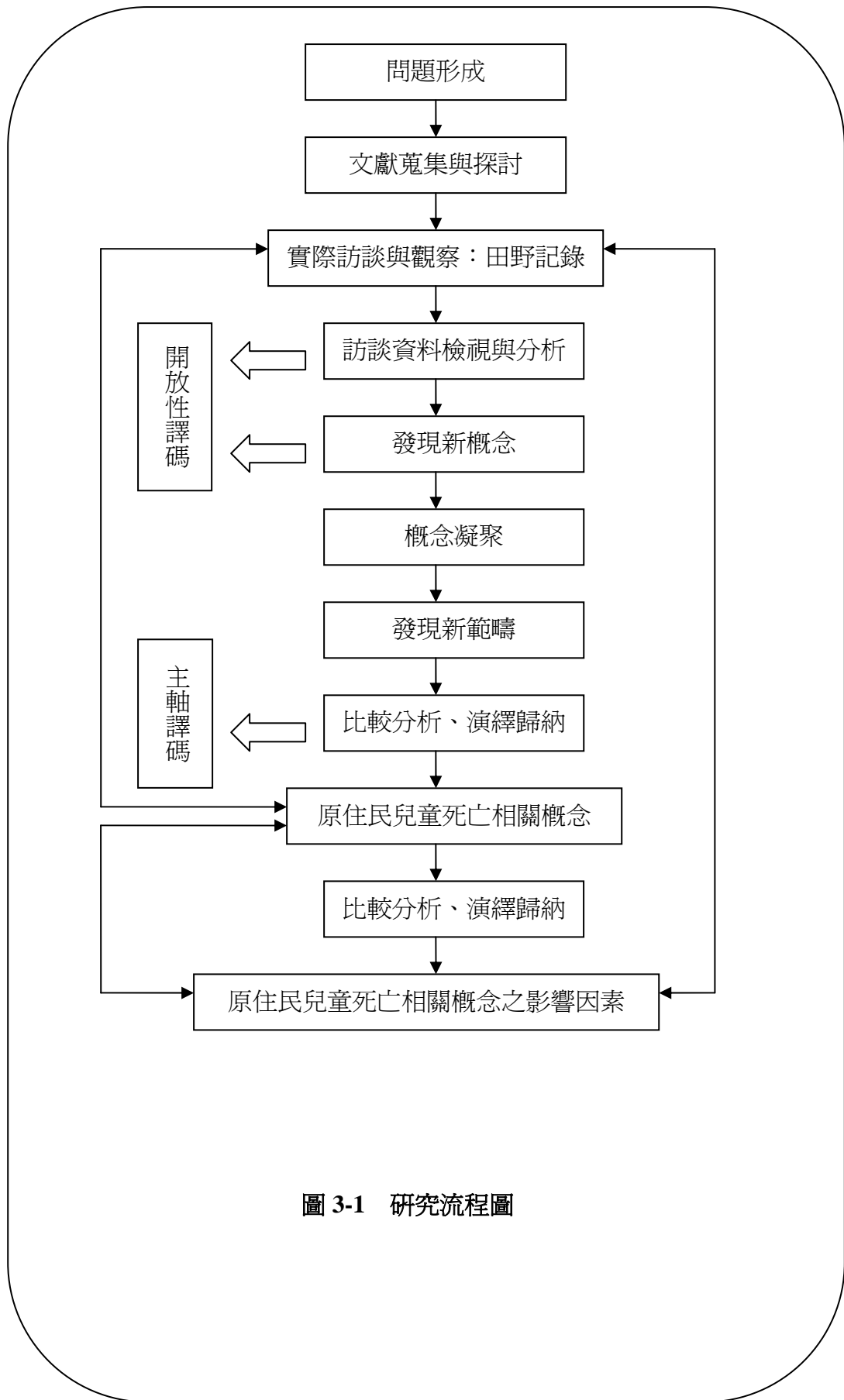


圖 3-1 研究流程圖

本研究的研究流程說明如下：

1、以既有的文獻作探討，並在這些文獻中提出研究假設，此假設並未成爲定論，而是作爲本研究的初始點。

2、以深度訪談作本研究的輔助工具，一方面驗證研究假設，另一方面作驗證比較；在訪談過程中不斷的進行比較、統整，以掌握的資料建立新的概念，而這些概念爲驗證新概念之立基點。

3、將理論飽和所凝聚的概念予以提升爲較高層次的範疇，並將社會現況結合所發現的範疇，歸納出研究結果，並與訪談內容作進一步的比較與對照。

第四節 研究嚴謹度

質性研究是以嚴謹度來探討研究的信、效度問題，本研究的嚴謹度乃是採取 Lincoln & Guba 於 1984 年所提出的三項評量：1、確實性（credibility）；2、可轉換性（transferability）；3、可靠性（dependability）。來控制研究之嚴謹度（胡幼慧、姚美華，2001）。

1、確實性（credibility）

代表資料的可信度及真實價值，考量是否足以了解所觀察的現象，即研究者觀察到所期望觀察的，相當於量性研究中的內在效度。

筆者在此研究過程中，以多方訪談增加資料確實性的機率，將訪談對象鎖定山美國小學以保持童資料一致性，訪談環境在山美國小校內以達到研究情境的控制，並做到訪談多數學生以達資料來源多元化的目標。並在研究過程中適度的與當地居民或教師作討論，期望將語言所造成的誤差降到最低。研究中，筆者將隨時就訪談逐字稿與指導教授進行訪談內容的討論，編碼認定過程、概念的凝聚亦是討論的過程。

2、可轉換性（transferability）

相當於量性研的外在效度。經由受訪者所陳述的感受與經驗，能有效的作資料性的描述與轉換為文字敘述，並將受訪者的受訪內容、意圖、意義與行動轉成文字資料，在此過程，則是指將資料的可比較性與詮釋性。

在研究過程中，筆者會受訪者進行語句、意涵與脈絡的確認，以保持在轉換過程中受訪者的原意能完整保留，本研究的資料收集，包括訪談記錄、筆記、錄音紀錄等等資料均會註明日期，並在原始資料呈現清楚的編碼、歸類及形成理論的過程，訪談過程中亦會回饋給個案確認是否為其所表達的意義，以提高研究之可確認性。

3、可靠性（dependability）

此乃內在信度，指的是個人經驗的重要性與唯一性，因此，如何取得可靠的資料乃研究過程中運用資料蒐集策略的重點，研究者必須將整個研究過程與決策加以說明，以提供判斷資料的可靠性。本階段的訪談，乃會採取個人及團體交替的訪談法為主要蒐集資料的策略，並以事先擬好的問題作為探針（probing），鼓勵與引導受訪者表達個人的重要經驗，並在團體中促進意見交流，以突顯出個人經驗的唯一性。

第五節 訪談稿編製說明與編碼的策略

1、本研究共進行八次訪談，訪談稿依序編號分為「甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛」，而八次訪談中，一共出現十位受訪學童，則十位受訪學童編號為「子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉」。

文中所出現的編排格式：（甲 1-4 子）則代表，訪談稿編號「甲」的「子」學童，第一頁訪談稿中出現第三個編碼。

2、由訪談逐字稿中尋找並發覺不斷出現，或是具有特殊代表性經驗的人、事、物進行開放性編碼的工作，以界定資料中所發現之概念及屬性、面向的分析

歷程。並在其他的訪談中，密切注意這些編碼的相關性與重複次數。將編碼圍繞著某一類別的軸線相關連，形成主軸編碼。

3、將開放編碼中被分割的資料加以系統性的類聚，並開始聚焦於類別的軸線上，建立起類別之間密切的關連性。並試圖讓該類別達到飽和。

4、決定出核心類別，尋找出經常出現在資料中都指涉這個概念的指標，並將連結類別所衍生的解釋架構做檢測，觀察是否符合邏輯且具一致性。而這個概念能夠解釋資料所呈現的變異性與主要重點，即使條件改變，但這個概念仍舊能解釋其他類的案例。

第四章 結果與討論

第一節 原住民兒童死亡概念

任何觀念的形成，乃是經由眾多的資訊、社會互動與文化共同形塑而成。原住民兒童的死亡概念亦是如此。對於原住民兒童而言，死亡並不僅僅是「死亡」這個抽象的名詞，對於死亡的恐懼、死後世界的臆測與超自然現象的臆測，都是形成的重要因素。

研究發現，原住民兒童認為鬼與死亡是一體的，鬼具有影響人的能力，鬼是可怕的！因此，原住民兒童對於「死亡」這個觀念，乃是經由對死亡的恐懼，對鬼的恐懼所引起。死亡後，原住民兒童認為具有一個死後的世界，當死亡之時，死亡使者將人送往不同的世界，好人上天堂，壞人下地獄，更有少數的亡者會停佇人間，而投胎轉世也是其中一個死後世界的可能，在原住民兒童的死亡概念中，死後的世界是多樣化的，對於死後的歸所，並沒有一定的標準，但亡者將會依據死前的德行與評量前往不同的世界。

在死後的世界臆測中，原住民兒童受到宗教、傳統文化與大眾傳播等等的管道，這些多元的資訊，都融入原住民兒童死亡觀念之中！

除了對死亡的恐懼與死後世界的臆測，另一個重要的面向即是對超自然現象的詮釋；人類對於不瞭解的神秘事件往往抱持著敬畏與恐懼的心態，對於原住民兒童而言，與死亡相關的超自然現象更是死亡觀念的重要指標，巫師所展現的法力是原住民兒童所無法完全理解的超自然力量，少數人具有看到「鬼」的能力，更讓原住民兒童對於死後世界更充滿堅定不移的信念，而生命的開始和結束更是原住民兒童心目中的困惑，因此長者之言對於生命的由來，具有決定性的關鍵指標。

依開放編碼的過程，筆者將編碼聚攏成三個類別的區分，分別為：

壹、對死亡的恐懼和聯想；

貳、死後世界的臆測；

參、超自然現象的詮釋。

以下則就這三個類別進行討論。

壹、對死亡的恐懼和聯想

原住民兒童死亡觀念受到各種文化衝突而產生，而原住民兒童對於「死亡」的觀點，不完全立基於「死亡概念」這個面向上，對於原住民兒童來說，死亡的表達是一種圖像式的思考，無論是死亡的不可逆性、無機能性、普遍性甚至原因性，對原住民兒童來說，代表的是一個事件，或是一個情境。死亡觀點的形塑，乃是建立在這個基礎上，「死亡」進入「抽象化」思考階段，恐怕得到 Piaget (1968) 主張的「形式運思期」，還是 Kane (1979) 所主張的第三階段才會發生。在這個面向當中，學童對於「死亡」和「鬼」的詮釋與形容，更說明原住民兒童在死亡觀點上的形容，是依附在圖像的建構上的。

由訪談逐字稿中發現不斷出現的概念為：1、鬼具有影響人的能力；2、鬼是可怕的；3、害怕死亡的形象。這三個面向，無論是具有特殊代表性經驗的人、事、物，或是不斷出現的說法，在再都滿足了以上所提及的三個面向。

以下則針對「鬼具有影響人的能力」作分析討論。

1、鬼具有影響人的能力：

對大部分原住民學童而言，「靈」乃是一個較空泛的概念，而社會上普遍稱這種未知的「靈」為「鬼」，原住民兒童在這一點上也延續了社會上普遍的用法。訪談對象「寅」認為，「鬼」具有嚇人的性格，夜晚時，惡靈會躲在暗處，藉由風吹草動營造出恐怖的氣氛，並藉由聽覺（聲音）、視覺（模糊的影像）的效果，

將「鬼」的形象突顯出來，並讓學童感到害怕。鄒族傳統對於 hitsunotei 的出現也給予這種神出鬼沒的形象，而夜晚更是 hitsunotei 慣於出現的時段，經由兒童的詮釋，除了 hitsunotei 原本所具有的「偷喝酒」和「竊食」的傳統說法，更賦予「嚇人」、「捉弄」的性格。

善終的人死後會變成善靈，並前往塔山繼續「靈」的生活，而沒有獲得善終的人，死後則有可能會變成惡靈，繼續存在部落中進行叨擾族人的惡靈，受訪者「申」對於非善終死亡有著自己的詮釋。

受訪者：我還是要繼續活下去啊，活到老死，如果有可能是老死的話，那就好啦，如果被殺的話，那我一定會找他算帳。

訪談者：(笑)就是說你以後也會變成鬼就是了。

受訪者：有可能啊。

訪談者：要不然你要怎麼找他算帳？

受訪者：如果你是上天堂還是下地獄，我還是，無緣無故還是要繼續算帳，就是，要做一點小小的事給他。(辛 18-1 申)

此說法有三個值得探討的部分，第一為「鬼具有影響人，致人於死的能力」；第二是「死後會變成鬼」，第三則是「鬼具有對鬼以牙還牙，以眼還眼的能力」。在鄒族的傳統中，人對於惡靈是懷著畏戒且尊重的態度，因為鄒人的生活形態與原始信仰與「靈」是互為影響的，此由傳統儀式的進行就能看出端倪，王嵩山(民 93)對此現象則提到，從事儀式活動不嚴謹，粗疏導致冒犯超自然的「靈」，便有可能失去中「靈」的照顧，而受到死亡的威脅。因此，鄒族的觀念中，「靈」會影響人類的生活是既存的事實，訪談中學童透露自己若變為「鬼」則要找這個害死他的「鬼」算帳，因此，在受訪者「申」的觀點裡，鬼是互為存在的，而且身為「鬼」的存在時，報復的可能性就得以施行。無論是否能將這害他的「鬼」照他所期望的狀態報復成功，但對於「鬼」的存在與報復行為，學童是給予肯定的態度。

此說法則延續了鄒族傳統的概念，「靈」具有干擾人生活的能力。hitsunotei 雖以糞為主食，但偶爾也會出現偷人食物的行為，若在夜晚遇到 hitsunotei，則有可能會生病，因此在概念上，hitsunotei 的存在是帶著消極與破壞的狀態存在。當人一斷氣，身體靈與游離靈分開而形成 hitsunotei 時，就已經不受人們的歡迎，而必須要離開，如果不將 hitsunotei 趕走，對這個家的每個人都會不好，出現生病、意外或者是家庭不合的狀況，因此驅靈是必要的步驟（王嵩山，民 84、民 93）。鄒族的病理系統牽涉到該文化對於健康判斷、分野、定義與信仰，鄒人認為，惡靈為病原之一，平常總會避免招致會使人染上疾病的惡靈。（王嵩山，民 84）鄒族兒童對於死亡與靈的概念並沒有深入的瞭解，他們認為「鬼」就是代表一切不好的惡靈，以靈的展現形式角度來看，這種「鬼」的形象確實和鄒族族人所欲驅逐的惡靈很相似，因此在言談間，鄒族學童似乎已將這種 hitsunotei 的概念活用在生活當中。訪談內容出現了耆老講述晚上比較容易遇到「鬼」的經驗，恐怕是依附於鄒族傳統的說法，在夜晚遇見死者的 hitsunotei 便可能會生病，雖然亡者之靈有可能危害生人，但他們非常懼光，經常躲在黑暗之處，鄒人相信，晚上只要點上燈火，這些靈就會逃逸無蹤。無論是糞之靈或是「靈」留在社內的都是不好的靈，而這些經驗，也隨著耆老的言談中傳給下一代。

對於死後的「存在」，受訪者似乎擁有自己的存在形象，對於生與死的分野，並未出現明確的差異。

受訪者：…我會做一點小小的事，本來……他好像是住在那裡，我就會跟著他，啊就假裝，如果他在寫東西的話，我就會假裝這樣子，敲門，然後那個人打開沒看到人，然後再敲門，那個人打開還是再敲門。

受訪者：搞破壞。

訪談者：（笑）你要嚇他就對了？

受訪者：然後就這樣，把那個玻璃，剛好那個玻璃，那個窗戶剛好自己掉下來，然後這樣嚇一大跳。然後剛好電燈泡本來是亮的嘛，然後

掉下來，可是暗暗的看不到，然後就是給他一個那個，嗚~~~~（鬼聲）那個聲音…然後把那個綠綠的燈！如果他家裡有綠色的手電筒的話，我就可以把它打開，放再床舖底下，就還有，有一個東西…

受訪者：再拿一個小的電風扇吹著。然後吹出來後他就覺得陰森森的，好像有什麼東西會過來，然後就趕快跑走啦。（辛 18-3 未、辛 18-4 酉）

本段的訪談內容可以清楚的感受到，受訪者「未」所扮演的角色並非鄒族傳統中「靈」的形象，反而像是一個調皮的小孩子正在捉弄人一般，無論是針對視覺上玻璃搬移與燈光閃爍，或是聽覺的「嗚～」聲，亦是電風扇產生的「陰風颼颼」的觸覺，都是電視上，或是社會上所形塑出來關於「鬼」的形象，只不過在這個過程中，受訪者到比較像是一個調皮的小孩正在捉弄同伴一般，為的並不是讓被捉弄者受傷或是死亡，只是要讓被捉弄只知道「鬼」的存在。根據鄒族對「靈」的詮釋，「靈」所能製造的「效果」恐怕比受訪者所認知的還要多，受訪者「未」的捉弄效果自己想像與接受到其他訊息的可能性成分頗高，與鄒族傳統對於「靈」的概念有些出入。惡靈具有影響人的能力，鄒族學童想當然爾的認為這一種能力具有某種便利性，遊戲性質，但矛盾的是「鬼」對原住民兒童而言，是一個較為負面的「名詞」，何謂「鬼」？「鬼」的存在形式為何？或許對原住民兒童而言，並沒有一個太明確的定義。但在學童之間，鬼常與某些不好的意涵連結在一起，例如生病、死亡、運氣不好、倒楣等等的名詞，都往往是受到鄒族的「靈」的概念影響而導致的結果，尤其在這個過程中，擁有一個明確的「受害人」，這種感覺就更能鮮明的被表現出來。

2、鬼是可怕的：

「靈」的存在對該受訪者而言確實是一個比較負面的存在，這也訪談過程中能見到些許的端倪。受訪者所認為「不乾淨」的東西，指的是具有鄒族 *hitsunotei* 的「靈」，無論是講到「不乾淨的東西」本身，或是驅除「鬼」，巫師不能收費的講法，與鄒族傳統的 *hitsunotei* 相似度極高，因此受訪者「巳」所受到對於「靈」

的概念為「潛移默化」的過程。

鄒族學童在進行訪談的過程中，常會出現前後矛盾的情況，特別是講到「害怕」這個字眼，特別的明顯，不過在進一步追問時，往往獲得的答案卻是，「不知道」，或者，「我是亂講的」。筆者在訪談過程中，試圖用話題將受訪者帶離「鬼是可怕的」情境中，偶爾回歸到主題上進行詢問，當受訪者還沒做好防備的回答時，往往會出現「可怕」或是「害怕」的字眼，但筆者也發現，受訪者總是會有一個害怕的「影像」出現在訪談過程中，例如「鬼」的特徵，「鬼」的長相，「鬼」出現的場景，這些影像幾乎佔滿了鄒族學童對於死亡概念的所有情緒。影像與圖案對於兒童來說，更容易形成某種具體的事件或經驗，因此在面對死亡這種抽象的概念時，才會出現這麼多的影像輔佐他們的講述。

受訪者：會起雞皮疙瘩。

訪談者：為什麼會起雞皮疙瘩！

受訪者：啥？

訪談者：為什麼會起雞皮疙瘩？

受訪者：就是開始有一點怕了啊！

訪談者：怕什麼？

受訪者：怕鬼啊！我有一點怕又有一點不怕！（甲 5-9 子）

在訪談的過程中，受訪者講述到「鬼」時，往往會出現大量關於「鬼」的形容，這些形容往往都具有「畫面」，無論是對情景的刻畫，或者是對「鬼」的形象描述，都讓人很容易產生這些受訪者所形容的畫面。

受訪者：它的長相阿！還有個性！

訪談者：長相還有個性？你怎麼知道他長什麼樣子阿？

受訪者：從電視上看…看的阿！

訪談者：電視上喔！

訪談者：哪一個部分你相信？

受訪者：比如說，鬼講話很快…這樣子的阿！我相信！（丙 2-6 巳）

受訪者為山美村巫師之子，進行訪談的過程中，受訪者對於傳統宗教的說法持保留的態度，對於基督宗教的說法也採取懷疑的態度。眾多的信仰與「靈」的概念並未深深的影響受訪者對於死亡觀點的態度，反而出現一套自己對於死亡的認知。「不乾淨」在普遍的認知中，具有負面的意義，受訪者第一次出現對「鬼」或是「靈」的形容，用「不乾淨」為形容，一方面能視為受訪者真的認定「靈」是一種負面的存在，但另一個角度來看，也可能是受訪者為了讓訪談者感到較沒有疏離的感覺，因此採用非原住民的用法來講述這個「靈」。由後來的訪談內容出現「不乾淨」與「鬼」的頻率來看，兩者的用法語頻率幾乎無差別。

鬼的個性具有特殊性，說話快，在受訪者的觀點中，將「鬼」塑造出一個屬於他自己的形象，或許這個形象來源是鄒族對於「靈」的說法，甚至是同儕間的討論、電視媒體所傳播的形象，對於學童來說，鬼是存在著的，鬼是可怕的，對於鬼的形象刻畫，往往也能清楚的形容鬼的表情、個性與出現的情境，在學童的世界中，「鬼」是一種莫名的存在，至於是否真有人能看得見？聽得見？似乎不是這麼的重要了。「鬼」是一個話題，一個鄒族學童次文化中的某個概念，這個概念被營造出某種可能，並且在這個可能的世界中不斷的進行建構重組的動作，任何資訊，任何說法，都有可能是建構這個世界的充要條件。

受訪者：就是，他們是在，他們就是從一個墳墓出來的。然後他們每次帶一個人進去的時候，然後那邊很多狼啊，很多鬼怪，然後那邊都是瘋子。就是全部都是長頭髮啊，然後像那個鬼一樣，穿那個白色的衣服，然後在那邊一直跳一直跳。（乙 5-16 丑）

訪談者：那你覺得，那你覺得…你覺得人如果過世之後，會像這個樣子嗎？

受訪者：不會！

受訪者：不會，除非是女鬼。

受訪者：很長的頭髮。(乙 6-1 卯)

鄒族學童所形容的「鬼」的形象，似乎都與傳播媒體所播送的「鬼」的形象有某種程度上的神似，這種「圖象」是的傳播，對於具體運思期的學童特別的有吸引力，傳播媒體上的「鬼」有出現的原因，「鬼」出沒的動機明顯，而「鬼」的心態也能被彰顯，若要消滅「鬼」，也有一套既定的儀式，在現實生活中，兒童藉由電視媒體的具體經驗進行個體經驗的判斷依據，無論是「墳墓」、「狼」、「白色衣服」等等鬼出現的「條件」都頗符合媒體的播送畫面與物件，不難想像，在兒童的死亡建構中，媒體的影響也是一個重要的因素。兒童藉由基本的知覺，例如視覺、聽覺、觸覺等感官接收到外界所傳達的訊息，再經由中介符號轉換成較高層次的文化行爲，進而營造出屬於自己的死亡觀點。

受訪者：因為我寧願不要看到鬼。

訪談者：寧願不要看到鬼？

受訪者：因為你死掉可以跟鬼作伴。

訪談者：跟鬼怎樣？

受訪者：作伴啊！

訪談者：跟鬼作伴～可是你不是不想看到他們嗎？

受訪者：對啊！

訪談者：那怎麼會…

受訪者：死掉以後會比較想，因為我…我活下來以後就比較不敢看到。

(丁 11-6 辰)

原住民兒童對於「鬼」有著期待卻又擔心害怕的情懷，一則為對這種不知名的存在感到興奮，但囿於傳聞中的鬼神有影響人的力量，因此也同時懷著擔心害怕的情緒。見到「鬼」對受訪者似乎是一個「奇特」的經驗，能見到這種超自然現象的學童在同儕間能享受到某一個程度的關注，但關注之餘，學童卻也無法真正的面對自己是否能接受「見得到」這個事實？因此，對於「見到」，還是抱

持較為暫緩的態度，能延則延，至少能保有目前未見「鬼」的安全感，至少和「鬼」之間有著一個距離，不至於過渡擔心受傷。

受訪者：我們都幻想說骷髏頭有可能是真的，自己出來。

受訪者：然後我們就摸摸看。

受訪者：然後結果是個塑膠的，塑膠人體的那個，然後就碰到，然後哇哇哇，然後就趕快衝下來，然後關門，然後還以為那個會動。

受訪者：然後又把衣服拿出來嚇人啊，以為骷髏頭那個跑出來了，那個嚇我們的就把那個門關起來。很恐怖！（辛 15-28 申）

傳說中的「鬼」有著超越人類的超自然力量，雖然死亡，但所擁有的能力，卻也是一般人所無法達到的，但這股能力為何？人云亦云，同儕間的討論與傳統宗教、電視傳播媒體的說法，都讓學童對於「鬼」有股畏懼和崇敬，看不見，反而懷著處處能見的可能，學童因而產生諸多的聯想；杯弓蛇影的經驗屢屢發生，由於未知，因此擁有無限的可能，任何實物都有可能是「靈」所幻化而成的形體，任何風吹草動，都有可能是「靈」所展現的力量，這種未知的聯想，增強學童對「靈」的幻想，所有關於「靈」的訊息，都能轉化為「靈」的能力。

3、害怕死亡相關的形象

訪談者：那你覺得，像，像這種人死掉之後會去哪邊？

受訪者：地獄。

受訪者：去地獄。

訪談者：會去地獄喔？

受訪者：跟那個閻羅王一起。（乙 4-14 寅）

受訪者：或者是有些人死掉，就變那種地獄魔鬼。（乙 7-8 辰）

死後的世界對原住民兒童而言是非常鮮明的，死亡與活著是兩個截然不同的世界，在死後的世界中，擁有類似人間一般的規範與組織，是普遍受訪者的看法，這種說法與鄒族的傳統社會制度頗有雷同之處。地獄是學童對於死亡的第一個印象，地獄有一個領導者，而這個領導者就是社會大眾所熟知的「閻羅王」，

原住民兒童在這個「名詞」的認知是從何而來？以鄒族的傳統說法來看，鄒族的人過世，會直接往塔山前進，與祖先們過著另一個生活，而塔山的世界，就如同一般的世界一樣，只是「靈」必須前往塔山聚集，其中並未出現類似「閻羅王」的概念。基督宗教的死亡世界中，作惡之人會到煉獄受難，地獄的掌管者為撒旦，位於組織的權限與特質似乎與「閻羅王」有某種程度的相似，因此這個概念恐怕有一部份的原因是源自於基督宗教對於地獄的詮釋而來。傳播媒體對於原住民兒童的「地獄管理者」概念恐怕有更直接的影響，電視媒體常會播送關於「鬼」的訊息，其中有一部份是杜撰，一部份是民間傳說，或許也有一部份是來自於某些宗教的說法，而傳播媒體往往為了節目的故事性，收視率，而將這些訊息予以強化與誇張化，讓觀眾接收到的是一個強而有力的影像，原住民兒童對於這種鮮明且強烈的印象，透過圖像的吸收，轉化而成爲自己對於「地獄」的詮釋，而地獄的管理者，理所當然的出現了「閻羅王」的說法。

訪談者：那你們覺得人死掉之後是長什麼樣子？

受訪者：很恐怖。

受訪者：鼻涕一直流一直流。

受訪者：超恐怖的。

受訪者：我爸爸他過世的時候眼睛睜很大，然後醫生就用什麼東西把他閉起來，再給他黏住。(乙 6-11 卯)

訪談者：那你…那你們覺得人死掉之後會很恐怖嗎？他會變成什麼？

受訪者：會變成那個什麼……臉很蒼白

受訪者：無頭女。(乙 6-12 丑)

死者由看得見的「屍體」到無形的「靈」，在原住民兒童的眼中有著另一個角度的看法。人類死亡後全身的肌肉會進入鬆弛的狀態，學童在這個狀態中看到的「屍體」往往和印象中的「人類」有著莫大的落差，訪談著對於自己父親死後的樣子，感覺到的是恐懼與害怕，這是擁有親友死亡經驗的學童所見所聞，對於人的死亡，他感覺到的是這種比較負面的情緒，死後無形的「靈」對他們來說是

看不到、聽不到的，只能經由自己對於死亡經驗的詮釋和外援訊息來解讀「靈」，訪談中所出現的，無論是「無頭女」或是「臉很蒼白」，與傳播媒體所播放的「鬼」的形象相吻合，因此能判斷，原住民學童對於現實生活中的死亡經驗與傳播媒體的傳達訊息有著一定程度的關連。

受訪者：沒感覺～上一次我就是跟 XXX，然後去抱我的棉被跟我的那個弟弟。就是，很像我們就是停在操場聽，從那個……那個，自然教室那邊有聽到那個～叫聲，很恐怖。(丁 1-1 丑)

受訪者：…我媽媽在那邊啊！然後我下來的時候，很像看到那裡有，很像有一個，一個女生，在那個…那個校長室那邊走來走去。…她好像是穿白色的衣服。…因為她走過去的時候那個，她走過去走過來那個他很像都沒有看到臉啊！（乙 6-1 卯）

受訪者：很像有四個人頭喔！他們很像會各拿自己的工具喔！晚上的時候都會砍人家的頭喔！…那個上面的人頭啊！他們就一直把那個人頭啊！殺一殺，然後啊把那個他們的身體，反正他們啊就把人頭都吃掉，然後把他們的身體都丟到操場。…他們都把那個屍體給它丟到那邊。…是他們是他們…四～那四個人頭是為了要找那個兇手，然後就一直隨便亂殺，看哪一個是兇手。這都是聽那個別人講的…嗯～然後只是他們只是，那個很像兇手只是把他們的頭砍掉，然後身體丟掉而已。(丁 8-1 丑)

這些訪談內容都有一個特點，就是受訪者本身都沒有「真正看見」所謂的「鬼」的存在，無論是聲音，或是依稀看到的形象，都不是一個確定的影像，或者是具體的形象。以鄒族的看法，hitsunotei 的出現並不會刻意的引起人類的注意，但 hitsunotei 的出現方式和形象與學童所形容的「鬼」的形象似乎有著相當的差異，也許在學童的觀念裡，hitsunotei 對他們而言就如同其他的神靈一樣模糊，反倒是電視傳播媒體所播送的「鬼」的形象，是他們比較感到熟悉的！因此才會在訪談過程中用「鬼」的說法來詮釋對於死亡的種種

觀點。

受訪者：我覺得好陰森！（甲 6-11 子）

受訪者：嗯～我看的…死亡的書～最恐怖的是～死亡證書啊！

訪談者：死亡證書？

受訪者：對啊！因為那個…我爸爸都這樣啊！然後我…那死亡證書聽起來很恐怖啊！我都不敢拿。嗯～我有拿過啊！可是我的…就是我拿的時候，手一直發抖…就覺得有一種很～很冷的感覺啊！（丁 10-1 丑）

「陰森」在電視媒體，或是電影中，都是營造出恐怖氣氛的必要元素之一，有了佈局，接下來的劇情與氣氛才更能抓住觀眾的注意力，因此原住民兒童對於這個互動模式已經有了某種程度的默契。古典制約理論強調了刺激反應的關連性，在這個行為模式下，觀眾也接受到了這種制約的反應，無論是感到陰森，或是害怕，都能聯想到鬼，無論看到的是死亡的相關物品，或是事件，都能聯想到鬼，所有的刺激都指向「鬼」的存在，鬼對原住民兒童來說，似乎也成爲一種理所當然的存在。

受訪者：以前有一個…二年級有一個 XXX。二年級的。他爸爸小時候辦活動，然後天氣很熱，然後就去游泳，就帶活動，大學生去游泳，然後他就溺水啊！…然後有一個大學生去救他，然後大學生就死掉了。…他有把 XXX 救上來，就把他推過去，然後自己死掉！…然後屍體找到以後就…就是已經…已經腫起來了！然後就擺到四年級教室。我覺得好陰森！（甲 6-8 子）

受訪者：我也不知道啊！是他們是他們…四～那四個人頭是為了要找那個兇手，然後就一直隨便亂殺，看哪一個是兇手…這都是聽那個別人講的。（丁 8-2 丑）

受訪者：因為，因為我是聽到那個恐怖的事情才知道的！原來那邊有那個…詛咒，那邊之前有鬼，然後聽到這個句話就嚇一大跳！（庚 5-3

未)

受訪者：…去鬼山，然後看到一個亮亮的東西，然後他弟弟就覺得很好玩，然後就用整個手碰，…如果碰那個東西他就會遇到不好的事情。…然後有時候會遇到不好的事情，…那個他弟弟在路上好像就被什麼車子撞…撞死了。(庚 5-4 未)

訪談者：那你…那你如果說你很相信的話，那你怎麼會認為說鬼山裡面還是有鬼啊？

受訪者：我是…聽別人講的！（庚 10-1 未）

受訪者：…會怕突然那個鬼冒出來。…那 XXX 說，那個蓬子上的鬼，跑到 XXX 的辦公室。(辛 13-8 酉)

「聽說」是讓「鬼」存在，並繼續誇大的重要元素，每一位「聽說」的學童都願意相信說的人，但筆者繼續向「說」的學童訪談，得到的也是聽說，但這說法從何而來？學童自己也不確定，但比較多的例子是，學童會出現「忘了」這個答案。一個具有恐怖情節，駭人聽聞的恐怖傳說，該如何說忘就忘？這些經由學童所說出的恐怖故事、傳說是否具有真實性？在這些「聽說」的資料，往往會有真實的地名，不確定是否真實的姓名，但故事本身都圍繞著恐怖氣氛的營造，而且經常會出現「死亡事件」或是「鬼」，也許是兒童在成長過程中所聽到的一些說法，再經由自己的詮釋，最後演變成爲學童間流傳的鬼故事。一個地名，一個單位，一個姓名，往往就能成爲兒童口耳相傳的鬼故事，而同一件事件，在筆者前後訪談的過程中，大都出現兩個相互矛盾的說法，無論真實性爲何，學童對於鬼故事與真實存在之間，並沒有太多的興趣，反倒是更多的鬼故事與恐怖事件，才是他們所真正關切的樂趣，雖然這是立基於「恐懼」與「害怕」上。

原住民兒童對於死亡的形象乃是經由生活情境、傳播媒體、文化與同儕討論所建構出來，訪談內容發現，學童所害怕的往往是被建構出來的特定「形象」，恐怖、死亡、物件、鬼之間複雜的交織，導致學童對死亡有著另一種特殊的認識。

死亡證書本身只是一張紙，但學童在見到死亡證書時，聯想到的事一連串關於「死亡」的種種聯想，因此是死亡形象讓他感到害怕，而不是這個特定的「場景」或「物品」。或許是媒體在傳播「鬼」的形象時，達成了完整的塑造與建構的形象，導致原住民兒童將「鬼」與傳播媒體所要傳達的「恐懼感」完全結合。抽象的死亡觀點很難用一個說法，或是一句簡單的話進行溝通，不過，若將這個概念轉化成圖像，這個概念就會輕易的被兒童所接受！鄒族兒童對於具有故事性、趣味性、新鮮的事物感興趣，因此對於陌生的鬼故事，恐怖的電視、電影，通常很容易將它詮釋為，這就是死亡的觀念，而這都是在累積學童對於死亡的認知步驟。學童對於死亡的恐懼，往往源自於接收到的訊息恐怖，而不是對這件事情真正的涵意感到恐懼，講到死亡，學童們腦海中或許會出現白衣長髮的形象，但對於「死亡觀點」來說，對死亡的「恐懼」恐怕不是全部，只不過兒童被這個具有強烈而具吸引力的題材所吸引了！

貳、死後世界的臆測

對原住民兒童而言，死亡未必是一個終點站，在宗教、大眾傳播與傳統觀念的影響下，死後的世界依舊擁有某種程度的可信度，在兒童的言談之中，死後的世界被逐步建構出來。「死後世界的臆測」，原住民兒童死亡的觀點也能分為幾個不同的面向：

1、死後有另一種形式的存在

受訪者：假裝如果你是男孩子，然後那個鬼…然後如果靈魂來的話，如果他沒有先確定好的話，跑進女生裡面的話，他最後會變成女生。（乙9-7 寅）

訪談的內容經常的出現死後的另一種形式，無論是「靈」、「天使」或是「鬼」，各種存在的形式在原住民兒童的口中都具有可能性。死後的形體是無形的存在，對於學童來說，這種存在是建構出原住民兒童死亡相關概念的必要存在，有了這「存在」，各種的死亡觀點才能鮮明的存在。出生前的「靈魂」或是「鬼」，正是

學童賦予生命來源的方向之一。原住民兒童對於抽象的概念並沒有完整的描述能力，透過死後的存在，學童才能將自己所瞭解的，認定的死亡觀點具體的描述出來。在這個過程中出現了諸多各種文化的融合，諸如「鬼王」、「耶穌」、「鬼」，雖然說法不同，但所欲表達的僅只是對於這存在的「真實性」之確立。上列所擷取的訪談內容，除了表達了「靈」的存在之外，更表露出鄒族巫師具有法力的概念，在鄒族的傳說中，巫師具有改變成形前懷胎嬰孩性別的能力，但訪談的內容所表達的是靈魂轉移的能力，無論是哪依類的說法，「靈」的存在在學童的認知當中是確實存在的。不同型式存在，也是學童建構死後世界的要素，鬼、靈魂、天使等等的說法，都指向死後有另一種型式存在的可能。

2、死後往天堂或地獄

訪談者：現實生活中，假設現實生活中每個人都有念力啊，被打死的人，你覺得那個人會去哪裡？死掉的時候？

受訪者：恩～～去天堂～（笑）

訪談者：一定會去天堂？

受訪者：不可能，看看他會不會，他是不是是壞人。

訪談者：那如果就是一些壞人的話勒？被打死了，他會去哪裡？

受訪者：他喔？恩～好像會去…我不知道耶？我不知道他會去哪裡？…壞人…阿壞人不知道去哪裡？（庚 2-2 末）

訪談者：你覺得人死掉之後會去哪裡？

受訪者：有的投胎、有的下地獄、有的上天堂阿！（丙 3-9 已）

原住民兒童對於「天堂」、「地獄」的存在是深信不疑的！天堂與地獄的說法源自於基督宗教，而原住民兒童的生活與基督宗教緊密結合，因此對於某接基督宗教的信仰與宗教世界架構有著相當強度的連結，訪談中沒有任何人去質疑這存在的可能性。如果依照基督宗教的論點，人過是以後會根據活著時的行為為判斷，死後進入樂園或是煉獄進行末日審判的等待，但原民兒童口中所謂的「鬼」

或者是靈異事件似乎就與這個說法相矛盾？由此可以發現，對學童而言，信仰與自己所認定的死亡觀點還是有些許的差異，也許學童並不瞭解宗教所傳達的信仰概念，才會出現這種矛盾，但也能藉此瞭解，鮮明且具體的圖像式觀點，較容易被原住民兒童所接受，進而融入自我的價值觀，轉而成爲自我心目中的死亡觀點。

3、停佇人間的靈

訪談者：那你覺得，你自己覺得人死掉之後會變成什麼？

受訪者：鬼或幽魂之類的阿！（丙 2-6 已）

受訪者：有人留在我們現在這個地方啊…

受訪者：有些…

受訪者：有些喔，有鬼喔，有些喔。

訪談者：有鬼會出來？

受訪者：對。（辛 15-12 未）

停佇人間的「靈」，對原住民兒童而言，可以說是等同於「鬼」的存在，雖然鄒族有自己的一套神靈概念，但對這一群學童來說，這一套縝密的神靈概念卻也不及傳播媒體所播出的「鬼」的形象來得精彩，也許關係到電視傳播是以「影像」將訊息直接播送到每一位觀眾的腦海，而耆老或是長輩的說法，卻得靠著自己的想像去建構有關。雖然原住民兒童所認定的「靈」與傳統的「靈」有些許的差異，但雙方對「靈」的概念確有有種程度的契合，對於原住民兒童而言，鬼是一個負面的存在，而傳統中，對於「糞之靈」亦是有著負面的觀點，見到這兩個「靈」，都是對人類有不好的影響，但不同的是，糞之靈較爲單純，法師能透過某種儀式安撫，而「鬼」的概念較爲多元，如同訪談過程中學童所言，若成爲鬼他要捉弄害他的人，也可能是殺人無數的厲鬼。鬼的形象可以是恐怖的，也能是學童觀點裡調皮的樣子，在學童的死亡概念中，停佇人間的「靈」具有豐富的性格與自主性。停佇人間的「靈」在鄒族傳統中式比較不好的「惡靈」需經由巫師進行驅靈的動作，訪談中所出現的「停佇人間的靈」似乎都是久未驅離的「靈」，

當中有耆老的說法，也有莫名的傳說，但這些靈與鄒族的傳統「靈」已經有些許的差異了！

4、死亡使者存在

訪談者：你們覺得，因為，你們覺得…人死掉了的時候啊，是…怎麼離開他的身體的啊？

受訪者：嗯……他的靈魂離開阿！…嗯……被……另外一個靈魂拉出來的。

訪談者：被另外一個靈魂拉出來，那那個靈魂是誰？

受訪者：嗯…鬼王。(辛 7-7 申)

受訪者：應該是有人帶走的！如果是鄒族的說法話！他會自己走！

訪談者：鄒族的說法的話，他是自己走？

受訪者：恩！

訪談者：那你自己的感覺勒？

受訪者：蠻相信這樣子的啊～

訪談者：你蠻相信這樣子的！哪你覺得有可能會是有人帶走嗎？

受訪者：也有可能吧！（丙 7-2 巳）

Nagy 認為兒童在死亡的擬人化階段中（5～9 歲）對於死亡具有強烈的「擬人化」的現象，由訪談過程中確實出現也印證了這個說法，但這個說法與劉惠美（民 77）與張淑美（民 78）有些許的出入，也許關係到訪談的內容及研究的方法，導致這種結論與分歧。

「死亡使者」的存在很難經由某一個概念或是想法就大膽說，是經電視傳播媒體、基督宗教的天使、童書、傳統文化等等的而來，但這種說法在原住民兒童的觀念中非常顯而易見的！幾乎每一位受訪的學童都認同這種死亡使者的說法，雖然在角色的定位上有地獄使者、惡魔、天使等等的不同，但這個角色是被確立的。

5、死後會投胎投胎

訪談者：你覺得人死掉之後會去哪裡？

受訪者：有的投胎、有的下地獄、有的上天堂阿！

訪談者：有的投胎？投胎之後會變成向我們這樣子嗎？就是會變成人，還是會變成其他動物？

受訪者：都有可能阿！（丙 3-10 巳）

受訪者：就是很像一個女生嘛～她很像國中啊！啊死掉啊！然後她媽媽又懷孕啊！然後幾個月，她又生出來啊！然後生出來那個寶寶是那個女生喔～

訪談者：嗯哼～真的喔～

受訪者：很像是投胎啣！（丁 4-4 丑）

投胎、轉生的觀點是源自於佛教的說法，而基督宗教所認定的是一生一世的概念，民間信仰對於死後的靈魂歸所，則是進入到神祖牌，投胎的概念在鄒族的信仰中也不存在，因此可以將這個觀點直接與外來的文化作連結；原住民兒童的死亡概念裡，對於「投胎」的想法雖不是主流，但卻也不是少數的存在，這恐怕與傳播媒體的大量播送有關。投胎在原住民的觀點中雖然屬於外來的死亡觀點，但在訪談中也曾出現類似的傳說，如同（丁 4-4 丑）的訪談裡，受訪者將「投胎」的概念與自己的生活作結合，而成為一個說法，若加上與同儕之間的討論，恐怕「投胎」的觀點也將更加的融入原住民兒童的死亡觀點之中。

參、超自然現象的詮釋

超自然現象始終是人類對於未知一切事物最神秘的臆測，在「死亡概念」中，原住民兒童對於未知的世界，某一部份的想法乃源自於對超自然現象的詮釋，無論是傳統的巫師法力展現，或者是基督宗教的神蹟，或是中國民間信仰的儀式或說法，都是原住民兒童對於死亡相關概念的形成要素之一。

1、巫師或基督宗教所展現的能力

受訪者：因為他…我就那一天去看我的腰，然後他說，醫生就跟我講說，你不可以跳，不可以怎樣怎樣，然後給巫師看，他也是重複說醫生的話，你不可以怎樣，你不可以怎樣。(甲 7-12 子)

受訪者：他可以把你變成男生，也可以把你變成女生。(乙 8-5 卯)

受訪者：還可以跟神講話。(乙 8-6 寅)

受訪者：嗯。他說你的歪掉，你的鼻子真的會歪掉。(乙 8-9 丑)

訪談者：你覺得巫師厲害嗎？

受訪者：嗯…有一點厲害的。

訪談者：他厲害在什麼地方？

受訪者：嗯…可以…可以…

受訪者：擋人。

受訪者：可以趕走…那個…

受訪者：惡人。

受訪者：可以趕走周圍的不好的東西。(辛 9-8 申)

巫師的法力在鄒族宗教信仰裡運用得範圍很廣，舉凡出生、命名、成年禮、婚姻等等的生命儀式都有巫師參與，再者，經濟活動上，家族、祭粟倉與生計儀式也少不了巫師參與，而早期社會的醫療、驅靈儀式，更是巫師主要的工作，因此巫師在鄒族社會，已蒙上一股神秘的色彩。巫師在女子懷孕時能透過法事將懷胎中的嬰孩變男變女，雖然訪談過程中，受訪者將巫師的能力進化為對已出生的孩童也能進行性別的更動，但巫師的法力，並未如此神通廣大。鄒族巫師的工作之一，則是調和人與靈之間的互動進行儀式與祈福，試圖讓人與靈能活在同一個空間，相安無事且各司其職，原住民兒童對於巫師法力的展現所進行的陳述，在精神上與傳統巫師的能力是相符合的。

訪談者：你們有沒有想過，你們覺得，死掉的人會不會再復活啊？

受訪者：當然是，NO。

受訪者：NO。

受訪者：除非巫師啊。

訪談者：不會喔？

受訪者：除非巫師講，不然就不會啊。

訪談者：喔，巫師講你可以復活了，那你就會復活過來嗎？

受訪者：可是要看那個好人還是壞人。(乙 9-5 辰)

巫師具有起死回生的能力嗎？在鄒族的田野文獻裡似乎沒有這種說法，在鄒族傳統中，人的誕生是由 hamo 或 nivumu 的靈力所致，而嬰兒的壽命乃是經由 iyafafeyoi 掌控，當壽命一確定，諸靈就會到嬰兒旁將繩子的一端繫於嬰兒，且抓住另一端，當繩子斷掉，就是人死亡之時；在生命與歲時行事的過程中，鄒人必須努力維持與諸神之間良好的關係，尤其是司掌著繩子一端的神。由此可以得知，生命並不是掌握在人身上，而是透過人與神靈的交流，維持一個平穩的互動與和諧，才能壽終正寢，巫師的法力恐怕沒有學童所想像那般的神通廣大，但由此訪談中也能看出，對於未知的事物，學童習慣用自己的認知，透過對事物的訊息進行聯想與擴大的討論，而這種巫師法力高強的說法，也在同儕間形成一種共同的認知。

受訪者：我不喜歡那個，那個巫師如果碰到我們聖經，他就沒有，沒有法力啦，法力都沒有了，他就害怕那個聖經，我們聖經是很強的。(辛 9-6 申)

受訪者丑：對啊，因為如果，如果那個魔鬼來的時候會怕那個聖經。(乙 7-6 寅)

基督宗教在現實的環境中並非以「神力」彰顯本身的信仰強度，在鄒族學童的認知裡，對於鄒族的巫師法力表現如數家珍，但對於基督宗教的具體神蹟，實在無法說出某些具體事實，因此在訪談中，原住民兒童慣用「超越」的說法來肯定基督宗教的神蹟表現。學童的邏輯是，巫師法力高強，若基督宗教比巫師強，就不需例舉基督宗教的神蹟，基督宗教的神力比巫師強，基督宗教就是最強的。在訪談中，學童對於基督宗教的神蹟展現大都是用比較的說法，由此可知，在學

童的認知中，雖然傳統信仰有些他們也無法解釋的表現，但基督宗教應是最終極的信仰。透過此種直線式的思考邏輯，可以推測出鄒族學童對於「傳統信仰」與「基督宗教信仰」賦予的階級地位。

超自然力量的展現，是一個信仰被確立的最直接的方式，原住民兒童對於傳統的巫師並沒有太多的認同感覺，不過，卻又因為巫師所展現的一些神奇的法力而讓原住民兒童不得不相信這股神秘的傳統力量，而在訪談過程中，學童對於基督宗教卻也抱持著更高的期待，即便是巫師能展現「驅靈」的能力，但學童依舊認為基督宗教也能達成相同的驅靈能力，且不需經過任何媒介，自己就能完成驅靈或喝阻惡靈的動作；因此這兩股信仰的力量在阿里山地區有著舉足輕重的地位。

2、人具有見鬼的能力

受訪者：恩，然後巫師看…阿巫師有看下面的那個屍…那個靈魂…（甲 7-8 子）

訪談者：還好？你可不可以講一下你爸爸有什麼特別的地方？

受訪者：有…有陰陽眼阿！…恩！有些不乾淨的東西阿！…有些人可能看不到！（丙 1-4 巳、丙 2-11 巳）

訪談者：你看得到（鬼）是不是？

受訪者：對啊～（戊 4-3 寅）

巫師具有見到惡靈的能力，一般人也擁有這種能力，「陰陽眼」在訪談對象中就有兩位學童具有這種能力！對於擁有這種能力的學童，一般學童似乎抱持「驚喜」的成分來看待，不過，對於擁有陰陽眼學童的能力，一般原住民兒童也有著某些期待與幻想，訪談中甚至出現當事人沒說過的經驗分享，可見這種特殊的能力有時也成為了同儕間相互討論或口耳相傳的話題之一！對於擁有這種能力的學童而言，看見「靈」的經驗對他們而言並非是不好的經驗，其中一位還看見他已過世的親人祥和地對他微笑，絲毫沒有恐懼的感受，和其他學童相比，具有此能力的學童對「鬼」的恐懼強度不高，而接受度也較高，這種經驗雖然無法

印證，但對兩位受訪者而言，這種能力似乎是一個再平常不過的能力了。

對原住民學童而言，死亡似乎充滿著奇幻性的色彩，死亡不是單一面向的存在，死亡擁有諸多想像。死亡的認識源自於生活周遭的訊息，電視傳播、傳統文化、原始宗教、基督宗教、外來文化、同儕的想像等等的訊息都有可能影響到學童對於死亡的概念，而原住民兒童對於死亡相關概念並未深入進行瞭解與判斷，而是不斷的將所收到的訊息，進行擴充與演化，訪談的過程中，能夠看出學童夢幻的天堂與調皮的鬼魂，也能看見聖潔的天使與兇惡嗜血的惡靈壞鬼，在信仰的立場，這些說法彼此矛盾，但在學童的角度，所有的象徵都是死亡概念中重要的成員。

當人們對於事件未知，總會以所獲取的訊息再加以聯想，死亡概念也是如此。原住民兒童對於「死亡」有屬於自己的一套觀點，這些觀點混合諸多資訊，完成屬於原住民學童的死亡概念，也許在這套邏輯中，能看出原住民兒童對於某些死亡概念臆測與誇示，但這種建構的歷程與方向，對學童而言，卻是再自然不過的發展。

第二節 原住民兒童死亡相關概念的影響因素

傳統的死亡概念由於受到外來文化的介入，導致傳統文化產生莫大的變動，其中影響力最大者，乃屬基督宗教的傳入與媒體的傳播；在多元角度的介入，原住民兒童的死亡相關概念也跟著轉變。

死亡觀點的凝聚與形成往往藉由各種外援訊息而逐漸凝聚成某種意識，原住民兒童的死亡概念也是在這種情況中建構發展；訪談過程中，筆者發現原住民兒童經由對死亡的恐懼、對死後世界的臆測與超自然現象的詮釋進行死亡概念的建構，無論是恐懼的面向或恐懼的對象，都具有多元文化的色彩，死後世界更充滿著傳統文化、基督宗教與台灣民間信仰的色彩，超自然現象的體驗與傳聞更成爲一種對死亡印證的形式，在這些面向中，被逐漸建構出屬於學童自己的死亡相關概念。

影響原住民學童的死亡相關概念因素並沒有單一的絕對影響，眾多的因素相互影響，導致學童形成一種部落間的特殊觀點，以原住民學童的生活環境，足以影響死亡相關概念的因素包括「家庭」、「學校」與「教會」這三個區域，而家庭又包括學童生活的環境，因此除了學校與教會這兩個環境，應該都能屬於家庭影響的範疇。

學童在家庭生活中能被影響的可能因素包括「親朋好友的言論」與「電視傳播媒體」，因此筆者在訪談的過程中，針對這兩個面向進行較深入的訪談。

學童在學校中，關於死亡相關概念的影響因素，可能的對象為教師與同儕，研究中發現，而教師在進行生命教育的過程中，多半教授對生命的正向議題，並未對「死亡」進行深入的探討，反而是同儕間的討論，激發出更多且廣的死亡想像。

經由訪談的瞭解，原住民學童在教會中能夠透過教會的引導學習到基督宗教對於生命與死亡的觀點，因此在原住民學童的死亡相關概念的建構上，有著相當程度的影響。

影響死亡相關概念的因素由編碼中能歸納為幾個類別：

1、傳統文化的影響；2、基督宗教的影響；3、傳播媒體的影響；4、同儕互動。而這幾項因素對於影響原住民兒童死亡相關概念都有不同強度的刺激與可能。

壹、傳統文化的影響

1、死後的有些靈會停佇人間

訪談者：那你覺得，你自己覺得人死掉之後會變成什麼？

受訪者：鬼或幽魂之類的阿！（丙 2-6 已）

受訪者：有人留在我們現在這個地方啊……有些喔，有鬼喔，有些喔。

訪談者：有鬼會出來？

受訪者：對。（辛 15-12 未）

原住民兒童對於死亡，有一部份的影響源自於鄒族傳統文化；「靈」長住於部落中是鄒族對於亡靈的詮釋，因此驅靈與和平共處就成了鄒人的重要課題。靈會影響族人的生活作息，因此有眾多的忌諱與禁忌成爲鄒族的生活習俗，例如生命儀式、祭祀與死亡儀式，就是爲了這些因素而存在。這些禁忌與忌諱在原住民兒童眼中，就成了死亡概念生成的訊息。兒童對於這些儀式所代表的意義不甚了解，經過學童們的詮釋，儀式轉變成莫名的遵從原則。耆老認爲晚間是「靈」出沒的時段，學童們對於這個說法衍生出更多的想像，並在這些想像中，給予更多的原因，以圓滿自我的死亡認知；人過世以後，hizo 馬上轉變爲 hitsu，由頭頂衝出去前往塔山，一去不回，不會再進入鄒族人的生活當中，但原住民兒童產生出「鬼山」的概念，並且針對該地區有著莫名的恐懼，而衍生出遊鬼山的恐怖經歷。鄒族學童用屬於自己能接受的邏輯建構出自己的死亡觀點，雖然和 Speece 與 Brent 所主張的「成熟」的死亡概念有斷差距，但這豐富的想像空間，也正是文化多元下的火花。

2、遇見靈會生病

受訪者：我的表姊啊！因為她…不是看…因為我的表姊她一直看到鬼啊！

然後生病啊！（丁 3-6 丑）

受訪者：然後有時候會遇到不好的事情，是…有時候會死亡，有時候會受傷怎樣…（庚 5-5 未）

在鄒族的原始信仰中，停佇部落的「靈」會導致族人的厄運，甚至死亡，因此諸多的傳統儀式都是爲了要取得與靈之間的和諧共處，若「靈」入侵或干擾到族人的正常活動，則巫師會進行驅靈的動作；「靈」的存在對鄒族而言是一個較負面的存在，雖然存在具有威脅，但可以透過某些方式、儀式進行緩和，巫師的驅靈與祈福儀式，就是爲了將這種干擾降到最低而存在著。鄒族學童在訪談中將疾病與死亡的原因歸因爲「靈」，此說法符合鄒人對於「靈」的詮釋，雖不見得是學童對耆老說法的認同，但表現出的認知卻是與鄒族的傳統信仰一致。傳統的概念在無形中，透過長輩的行爲表現、對談傳達給兒童，雖不見得完全一致，

但傳統文化與原始信仰卻正在無形的傳承給下一代。

3、鄒族的傳統信仰

訪談者：就是說還沒就進去媽媽的肚子裡面啊，譬如說……譬如說你還是靈魂的時候，你是怎樣進去媽媽的肚子裡面？

受訪者：花變的，靈魂是花。(乙 11-3 子)

鄒族傳統信仰中的「靈」有兩種，一為經由人類所轉化的「靈」，另一種則是大地之靈；訪談中，某些學童主動的提及萬物皆有靈之概念，萬物皆有靈的概念在再的表現於鄒族傳說裡，經由這些傳說，精靈的概念也過渡到兒童的想法中。hamo 是人類的創造者，在 hamo 底下有各類不同類型的神祇或是「靈」，這些神祇或靈賜予鄒族人各種的力量或是災禍，因此鄒族對於「靈」是懷有敬畏的態度的。樹精靈、水精靈、眾多的自然界都有屬於掌管該屬性的靈存在著，雖然原住民學童不見得瞭解那個靈掌管那個部分的能力，但學童對於「靈」依舊抱持某種綺想與敬畏。

在原住民學童的觀點中，某些「靈」與「鬼」的概念是無法分離的，進行描述「鬼」的形象時，可以明顯看到鄒族傳統關於「靈」的形象，但進一步詢問「靈」與「鬼」的差異，卻往往沒辦法清楚的劃分，因此筆者將這一類模糊的編碼同時分列在「傳統的影響」與「傳播媒體的影響」兩個面向上。

貳、基督宗教的影響

1、基督宗教的信仰

訪談者：就是說，上天堂跟下地獄這一件事情是誰跟你講的？

受訪者：教會的人！

訪談者：教會的人？

受訪者：恩，上教會就有講了！

訪談者：那你就深信不己了，是不是？你認為上天堂跟下地獄是一定的？

受訪者：對！（庚 9-2 未）

受訪者：我們都是給那個天使喔…我們那個天使，他能把那個很小的給他放在地肚子裡。…等到你生小孩然後你就砰！（比劃俯衝進肚子裡的樣子）

訪談者：喔，你們覺得，在出生之前，你們在天堂就對了？

受訪者：對。（乙 11-7 子、乙 11-9 卯）

訪談的學童當中，全數都擁有基督宗教的信仰，而其中同時信仰兩個以上教派的佔 80%，雖然教派間的教義有些差異，但各教派對於死亡觀點在本質上是一致的。受訪學童在心目中都擁有「審判」、「天堂」與「地獄」的概念，這與教會宣導的教義不無關係，因此在學童的死亡概念中，基督宗教所建構出的死後的世界是一個較合理的世界，多數人對於天堂仍有幻想，對死後的歸途，也以天堂為終極的目標，也許基督宗教的一生一世的觀點與鄒族「靈」往塔山飛去的概念相似，因此鄒族人對於基督宗教的接受度頗高。學童在接受上不排斥，對於死後世界的建構，也遵從這個指導原則進行。

2、末日審判決定上天堂或是下地獄

受訪者：如果是壞人的話，那個…那個壞的人一定是聽別人的話，如果你是…是壞的嘛…那個壞的鬼會給你那個拉下去…如果是好的話會有天使會給你帶上去。（丁 8-5 丑、丁 8-6 丑）

原住民兒童對於基督宗教所傳達的「天堂」與「地獄」的概念給予高度的肯定，受訪者幾乎一致的認為人過世以後，經過審判會前往天堂或地獄，而學童間對於死亡觀點的詮釋，也幾乎是立基於這個死後歸屬的前提下，雖然他們對死後的「鬼」具有相當程度的恐懼，但這個立場並未動搖他們對於「天堂」與「地獄」的信念。末日審判中的「判定依據」讓原住民兒童對目前的行為有警惕的作用，他們相信，好好用功、幫忙做家事會是審判中進入天堂的重要條件，因此在訪談中學童對於「乖」、「聽話」、「幫忙家事」與「用功讀書」給予正向的價值，認為除了堅定信仰，還得要配合做這些事情才能進入天堂，而對於做壞事的人，

學童們也給予下地獄的評價。鄒族學童對於基督宗教所提供的死後世界有著堅定且相信的態度，雖然對於鄒族的「靈」的概念依舊有所遲疑，但死後世界的建構，似乎無庸置疑的就是基督宗教所提供的世界，訪談過程中，鄒族的死後世界，往塔山生活似乎完全看不到任何的跡象，由此可得，鄒族學童所建構的死後世界備受基督宗教的影響。

基督宗教的死後世界形象非常鮮明，學童在接受基督宗教的宗教教育的同時，也受到教會的引導，架構出死後世界的秩序與規則，在原住民學童的觀點中，基督宗教的說法具有一定程度的可信度；受訪者對於天堂與地獄的存在性幾乎不曾出現懷疑的態度，因此基督宗教對原住民學童死亡相關概念的影響具有相當的重要性。

參、傳播媒體的影響

1、害怕電視鬼的形象

受訪者：喔，他看電視的那個咒怨。…那個會…抓人。…我會覺得很害怕。(辛 12-8 申)

受訪者：看電視看太多然後自己幻想。(辛 12-10 酉)

受訪者：可是，我突然看到一個…一個噁心的片子，我媽媽說那個是鬼片，然後他說你不要常常看。(庚 4-1 未)

受訪者：因為如果我晚上看恐怖片，我晚上會做惡夢！（丙 8-3 巳）

電視媒體對原住民兒童來說，是傳播外來文化最直接而強烈的媒介，幾乎所有源自世界各地的資訊都能經由電視傳播媒體，不經修飾的收入學童眼簾，在資訊爆炸的時代中，或許是一個迅速獲取資訊的方法，但缺點卻跟著這個立即性，同時進入學童的腦海。學童對於電視傳播媒體所播送的訊息，沒有進行判斷的空間，就進入原住民兒童的世界，對於住在封閉式區域的原住民兒童來說，這種新鮮的文化是非常奇特的，因此這些訊息在尙未經思考與統整，就已經植入學童的腦海。

電視所播送的「死亡」，具有生動的畫面與音效，配合聲光效果，營造出讓人如臨實境的感受，因此眾多關於「鬼」的恐懼形象、畫面、故事劇情等，幾乎直接進入學童的死亡觀點，學童在架構死亡相關概念的同時，也將這一系列的資訊混入既有的架構當中，因此受訪的原住民兒童死亡概念中才會出現許多鄒族原始宗教、基督宗教以外的諸多想法與概念。

2、鬼怪出沒形象會殘留

受訪者：可是有一些鬼比較恐怖啊！就是長得很恐怖啊，所以才有一點害怕！

訪談者：你怎麼知道他長什麼樣啊？

受訪者：電視看太多了！…有時候是自己幻想！（甲 6-5 子）

受訪者：看電視看太多然後自己幻想。（辛 12-6 酉）

受訪者：…走廊那邊，看到一個那個～也是女生啊甚麼，他很像說有看到綠綠的光…（丁 2-7 丑）

訪談的內容中，原住民兒童對於死亡的恐懼與「鬼」的形象似乎與傳播媒體的行像是一致的，舉凡「綠光」、「陰風颼颼」、「鬼哭狼嚎」，都是傳播媒體所慣用的氣氛營造手法，而這些手法也成為學童在幻想與塑造死亡相關概念的必要條件。死亡觀點是一個綜合性概念的集合名詞，學童對於此觀點融入大量傳播媒體所營造的技巧，產生更強烈、更鮮明的鬼怪形象，因此在描述死亡概念中，已經出現不同於傳統、外來宗教的死亡觀點。

山美地區是一個封閉式的地形，除了觀光客與外出工作、求學的族人，聯外的機會並不多，傳播媒體在這個時空下，成為最主要的訊息輸入工具；科技的發達，讓傳播媒體的聲光效果愈來愈發達，現實與虛擬的界線也愈來愈模糊，對於原住民學童而言，電視上出現的畫面與學童心目中的死亡相關概念不斷進行拉扯，非傳統的死亡概念思維逐漸的改變原住民學童原有的死亡概念結構，導致學童產生更多元的想像空間。

肆、同儕互動

受訪者：聽說有一個 XXX。二年級的。…然後他就溺水啊！…有一個大學生去救他，然後大學生就死掉了。…然後屍體找到以後就…就是已經…已經腫起來了！然後就擺到四年級教室。…我覺得好陰森！（甲 6-8 子）

受訪者：…去鬼山，然後看到一個亮亮的東西，然後他弟弟就覺得很好玩，然後就用整個手碰，…如果碰那個東西他就會遇到不好的事情。…然後有時候會遇到不好的事情，…那個他弟弟在路上好像就被什麼車子撞…撞死了。（庚 5-4 未）

受訪者：…會怕突然那個鬼冒出來。…那 XXX 說，那個蓬子上的鬼，跑到 XXX 的辦公室。（辛 13-8 申）

受訪者：沒感覺～上一次我就是跟 XXX，然後去抱我的棉被跟我的那個弟弟。就是，很像我們就是停在操場聽，從那個……那個，自然教室那邊有聽到那個～叫聲，很恐怖。（丁 1-1 丑）

同儕間具有凝聚訊息與將訊息交流的功能，Piaget 與 Vygotsky 更肯定了同儕間討論對於認知發展的正向意義，在死亡相關概念上，同儕討論更強化了某些鮮明畫面與氣氛。恐怖的形象需要營造，當學童間進行討論與交流「死亡觀點」時，同儕間學習的「可能發展區」就被彰顯，想像力不夠的學童在同儕的拉拔下，對於恐懼的形象更加的強化，原本對恐怖形象不夠敏銳的學童，在同儕的形容下，也成為這個次文化建構的創造者之一，再加上傳播媒體所營造出的既有恐怖氣氛中，同儕的詮釋與強化，使得學童間產生另一種形式的死亡建構與概念。

在訪談過程中出現的死亡事件中，擁有一個特點，具體恐怖事件與鬼出現的地方，往往只有當事人存在那個場景中，就算有其他人加入這個場景，與這恐怖經驗發生互動的也只會是當事人。當事人所提出的幾個情境、氣氛，與傳播媒體所運用的技巧似乎也有相當程度的相似度，也許是學童對於抽象的事件無法用

精準的詞彙進行描述，但也無法排除學童受到傳播媒體的影響。而同儕間的經驗對原住民兒童而言，是更珍貴的經驗，絕大部分的學童無法親身經歷這種特殊的恐怖經驗，因此在同儕面對並釋出這個訊息時，學童會給予正面且信任的態度。當這個經驗分享開來，再回歸到當事人身上時，故事的發展已經被諸多的學童進行渲染與誇示。訪談中曾針對兩件恐怖事件作當事人的回顧，但當事人出現的態度是遺忘與出現描述的落差，因此同儕間的互動可以是為死亡概念強化與誇張化的媒介。

傳播媒體所傳達的訊息是直接，且具有效率的，畫面所傳達的就是媒體本身所要賦予觀眾的觀點，關於死亡的世界，恐怖的事件，眾多的死亡概念經由電視不加思索的被原住民學童所吸收，與同儕討論時，經過各種不同的詮釋，導致一個事件，一個節目，就擁有好幾種不同的版本進行詮釋，同儕的互動使得「死亡概念」被擴張，也同時被混淆，傳統、基督宗教、主流文化、還有其他不同的死亡概念，都被融合成一個畫面，在原住民兒童的腦海中不斷的播放。

第三節 綜合討論

筆者在研究田野中擔任的角色為電腦教師，為了與受訪者達成良好的互動，因此筆者以「朋友」關係與受訪者建立關係，但基於「教師」身份，受訪者卻也無法針對死亡相關概念作進一步的訪談，此為本研究中的訪談難題之一。在過程中，筆者試圖以各種不同的方式釋放「探針」，而歸納出下列的範疇與概念。

原住民學童下課後的活動以教會活動為主，但教會活動並非以傳道為主，課後輔導是原住民學童參加教會活動最主要的原因之一，不過，課後輔導的過程，會有以基督宗教的價值觀作為傳授的技巧，因此在教會進行的課後輔導，還是會有宗教教育的成分存在。

鄒族儀式參與的角色以成年人為主，因此學童在傳統儀式進行的過程，往往是以旁觀者的角色進行觀察，而耆老的口頭傳授也是學童瞭解傳統文化的途徑之一。

鄒族學童課後活動除了參與教會活動，返家後的休閒則是以觀賞電視作為主要的娛樂活動，因此在個人的休閒活動中，欣賞電視為學童的主要活動，因此電視對學童的影響，也能視為重要的因素。

本研究以不同於國內學者張淑美等人量化的研究方式進行田野調查，為的是更貼近每一位原住民學童對於死亡概念的想法，因此以質性研究方法進行訪談與分析，在研究的面向上有不同的進路，對學童死亡觀點的詮釋也有著不同的看法。

本研究之受訪者年齡分佈皆處於 Piaget 的「具體運思期」(7~12 歲)，以 Piaget 的觀點，此階段的學童擁有根據具體經驗思維以解決問題之能力，在研究中，原住民學童的死亡相關概念具有「對死亡的恐懼與聯想」的觀點，並且同時擁有「死後世界的臆測」與「超自然現象的詮釋」，用線性的思維觀察，則能發現這三個概念是學童在面對「死亡」問題時，以個體擁有的經驗「解決」問題之模式。

Vygotsky 認為，認知發展是源自於個人在環境中的社會互動所產生，對於知覺的解釋是建立在社會性有意義的活動上；這個觀點在學童面對死亡相關概念也呈現出顯著的效果；原住民兒童當面對「死亡」議題時，無法在腦海中浮現關於「死亡」的具體事實與畫面，只能透過模仿詞彙的過程，不過的修正對「死亡」的觀點，在與成人的互動中，死亡的內涵逐漸被修正，最後產生一個屬於自己的死亡概念，這個過程中，乃是原住民學童面對「死亡」由基本歷程過渡到高層次心裡功能的過程，透過與社會的諸多互動，讓學童建構出更貼近「死亡概念」的概念。學童透過與社會的互動，瞭解到「靈」或者是「鬼」存在的可能，並進一步詮釋這種死後存在型式的諸多能力與限制，與耆老、同儕的互動，讓學童對這種「存在」的形象更深刻，更鮮明，而死後世界的建構，也在這種互動中得到更完整的資訊，無論這種建構的世界與基督宗教或是傳統的存在形式是否一致，原住民學童透過與社會的各種互動，讓死亡由名詞詞彙轉變成更抽象的概念，無論是對死亡的恐懼和聯想，或是死後世界的臆測，甚至對超自然現象的詮釋，都是以社種與社會文化的互動產生對死亡認知的過程。

以本研究的學童在 Nagy 的劃分中，是跨越兩個階段，分別是「死亡的擬

人階段」(5~9 歲)和「身體停止活動階段」(9 歲以上)，在研究中發現，原住民學童對於死後具有「死亡使者」的可能是贊同的，因此在本研究中得到「死亡使者存在」的次概念。原住民學童瞭解死後「身體停止活動」的現象，一方面也許是時代進步，資訊發達，原住民學童能收到較多關於死後身體反應的狀態，另一方面也因為多數學童都遭遇過親屬死亡的經驗，因此面對死亡的生理現象能用較正確的態度面對。

在 Kane 對死亡概念的劃分，本研究的年齡層皆處於第三階段(10~12 歲)，在 Kane 的觀點中，認為本階段的學童能以抽象的表現及中立的方式發展死亡概念，但在研究的過程中發現，原住民學童面對死亡相關概念確實能用比較「抽象」的表現接受「死亡」的觀點，但「中立的方式」卻不是個明顯的表現；原住民學童對於「死亡概念」的吸收比較傾向於「吸收資訊」→「轉換資訊」→「展現資訊」的模式，也因此才會在研究中出現基督宗教、漢人民間信仰、佛教輪迴與鄒族死後世界等等的死亡訊息夾雜的觀點。

Speece 與 Brent 在 1984 提出「成熟的死亡概念」觀點，他們認為，成熟的死亡概念至少需要有三個主要觀點，分別為：1、普遍性；2、不可逆性；3、無機能性。在本研究中發現，原住民學童的死亡概念已經涵蓋這三個主要範圍。

受訪的原住民兒童皆認為，死亡是必然發生的，即使受訪者曾提出鄒族曾經有活 800 歲的老人，但最後這個老人還是死亡，因此在學童的死亡概念中，死亡是普遍的存在的。

在學童的觀點中，死後復生「幾乎」是不可能的，除非是「耶穌」或是巫師施法，10 位受訪者中有 8 位學童直接否定死後復生的可能。因此在學童的死亡概念中可以發現，死亡具有不可逆的性質。

死亡對於原住民學童而言，並不是一個太過陌生的現象，受訪的 10 位學童都曾經有身邊的親屬死亡的經驗，有些學童直接面對死者的遺體，有些是間接知道死者遺體的生理現象，但原住民兒童對於「死者遺體」不具有任何生理反應是確切瞭解的。

Speece 與 Brent 在 1992 也提出另一個更完整的死亡概念劃分，除了之前的幾個概念，增加了兩個概念，這五個主要的概念為：1、普遍性；2、不可逆性；3、無機能性；4、原因性；5、非肉體的持續性。

在原住民兒童的死亡概念中，死亡並非無故出現，在「對死亡的恐懼與聯想」中，就提出「鬼具有影響人的能力」的想法，在鄒族的傳統觀點中，「靈」能影響人的作息與生活，如果與「靈」的相處沒辦法取得平衡，則會影響族人生活，生病，甚至死亡，因此在鄒族傳統觀點中，死亡並不會無故存在的。在受訪者的訪談過程，面對親屬的死亡往往都有一個明確的「原因」，飲酒過量、生病、遇到「鬼」、溺水等等，都是死亡的原因，因此對於原住民兒童而言，死亡概念中擁有顯明的「原因性」特質。

原住民學童對於「遺體狀態」與「鬼」或是「靈」的存在分界劃分得非常清楚，也因為具有「死後有另一種形式存在」的次概念，因此原住民學童在「非肉體的持續性」的表現上，具有顯著且鮮明的形象存在，「對死亡的恐懼與聯想」中，關於「鬼」的存在都是這種型式的表現，而在「死後世界的臆測」中，死後世界的基本存在型是就是擁有「非肉體的持續性」存在的可能，而在「超自然現象的詮釋」，巫師驅靈儀式所驅除的「對象」與人具有見「鬼」的能力，都是在表現這種「非肉體的持續性」存在之可能。

張淑美（民 85）綜合諸位學者的看法，提出死亡概念的四項次概念：1、不可逆性；2、無機能性；3、普遍性；4、原因性。在訪談過程中，雖未能直接由學童的口中說出類似的意涵，但在深層意義上，卻也擁有類似的概念存在，學童普遍認為死後無法復生，死後遺體不會有任何生物性的活動，且死亡是每一個人都會遭遇到的事實，且死亡都有一個原因，雖然在原住民兒童的詮釋下，這些次概念都存在屬於鄒族部落的特殊存在，但整體而言，這些關於死亡的經驗、概念，都與學者的研究相似。

但由此可得，無論是國內外的學者在進行死亡概念的探討，都不離這幾個相關的死亡概念核心。

每一個社會都擁有一個文化整體，台灣社會的文化是由眾多文化所共同組成的文化整體，在這個脈絡中，多元的因子共同塑造出屬於台灣的文化，以台灣的宗教信仰來說，民間所流傳的傳統祭祀與道教的儀式似乎沒有太大的分界，而佛教主張的輪迴因果概念，也間接的融入台灣的宗教生活，使得台灣普遍的信仰生活中，擁有民間信仰、道教與佛教三者融合的信仰文化；原住民的社會亦然，在這整體的文化脈絡中，原住民受到的信仰由傳統的宗教活動，加上基督宗教的融合與漢文化的信仰概念，形成一套獨特的死亡概念，而原住民學童在這個潮流中，更發展出屬於自己的死亡觀點。

原住民兒童的死亡相關概念顯示出幾個概念與範疇，「對死亡的恐懼」範疇裡，「鬼」的形象來源是經由「傳統的信仰」？還是透過傳播媒體，而受到漢文化的影響？文化的構成是經由眾多的概念共同塑造，即便是筆者文中所提及的「漢文化」，關於「鬼」就有許多種看法，無論是需經由法事超渡的亡靈、兇惡的厲鬼、被害而無法投胎的魂魄等等類型，在台灣民眾的普遍認知中，就擁有眾多的說法與詮釋，而這種觀點是否經由傳播媒體進入原住民兒童的世界，或者是透過生活交流相互影響，已無從得知，但原住民兒童對於「鬼」的認知和死亡相關形象的聯想，確實擁有傳統信仰的影子和漢文化的觀點。

死後世界的構成，在原住民兒童的死亡相關概念中，亦扮演著重要的角色；受訪的學童心目中都擁有一個天堂與地獄的世界，天堂有上帝、白雲、天使種種的浪漫情懷，充滿甜蜜與幸福的幻想，在原住民兒童的心目中，對天堂有些期待，甚至在訪談中出現對於這種期待而產生的「自殺」念頭，為了逃被現實壓力或環境而想自殺，但卻也因為對死後世界的不確定而逃避自殺，部分原因或許是為了引起同儕或其他人的注意而提出關於自殺的話題，但這種說法與基督宗教的教義是違背，而學童卻不甚明瞭；學童浪漫的認定死後會直接往天堂前進，同儕間也給予正向的肯定，死後世界的創造源自於基督宗教，但建構卻是屬於學童的聯想與同儕的討論，對於宗教所提供完整的天堂概念，在學童間似乎以不再如此重要，學童討論的範疇，是在這個雛形下，更豐富的想像。

學童的觀念裡，地獄有流血損壞的屍體、骷髏、魔鬼、等駭人的景象，擁有受苦受難的意涵，而地獄的主宰會是撒旦，也有可能是閻羅王，也可以是惡鬼，這些看法在教會、傳播媒體裡都是經常出現的題材，學童將這些概念內化，轉成另一種訊息，並相信自己所建構的世界，導致學童的死概念具有各種死亡世界的縮影。對某件事物不明瞭而產生對死亡的想像，是訪談中經常出現的觀點，原住民兒童對於建構出來的死後世界卻有著某些矛盾點，接受了基督宗教的看法，卻同時融入鄒族對「靈」的觀點，也加入了漢民族對「鬼」的形容，因此是在一個架構下所呈現出來的諸多面貌，由此更能看出，原住民兒童對於死亡的概念是立基於多方資訊的融合而成。

停佇人間的「靈」是傳統文化的影響？或是傳播媒體的影響？鄒族傳統「靈」的概念與傳播媒體的塑造的「鬼」有相當程度的一致性，但卻也有著些許的差異，學童將這種超自然的存在稱呼為「不乾淨的東西」或是「鬼」，在某種程度上，他已經受到傳播媒體的洗禮，進一步詢問原住民學童對於「鬼」和傳統信仰中的「靈」的差異，得到的答案往往是「不知道」與「不確定」，原住民學童是否擁有傳統「靈」的概念？原住民學童對於「靈」的觀點瞭解不多，但在講述巫師對抗「鬼」的敘述中，卻也將鄒族之「靈」的形象與特色帶出，也許傳統文化的影響是默會知識，耆老的說法對學童而言是一個故事，或是一種價值觀，還是一個傳承，恐怕也無法在短時間之內看到成效，由原住民學童對於「靈」和「鬼」的描述，能看出傳統和傳播媒體所共同融合的成效。

超自然力量對於原住民兒童而言有著相當程度的說服力，無論是自己親身經歷，或者是部落傳說，甚至是同儕間的流傳，總能吸引學童加入討論。少數直接與巫師接觸的學童提到，巫師擁有「陰陽眼」能夠驅除惡靈，巫師擁有預測的能力，能預示未來，巫師也擁有醫療的能力，能夠將族人身上的疾病驅除，原住民兒童對於巫師的能力予以認同，卻也對巫師保持距離。但這段與巫師的距離，並不影響學童對超自然力量的好奇，巫師能翻山岳嶺，巫師能師法驅逐惡靈，以前的巫師更有強大的法力，眾多的巫師傳說在學童間流傳，同儕的互動更強化巫師

本身所散發出來的神秘感。

基督宗教的神蹟不容易展現在世人眼前，而學童卻給予基督宗教更大的神聖力量，巫師在聖經面前會法力全失，憑藉聖經能夠驅逐惡靈，透過祈禱也能驅趕惡靈，各種彰顯基督宗教的方式再在都顯露出學童的觀點中，原住民兒童對於宗教的階級在敘述傳統法力與基督宗教之神蹟時就能看出端倪，對於傳統宗教中的超自然現象，學童給予的是不否認與自我詮釋，而對於基督宗教的超自然力量，學童賦予的是「超越傳統力量」的神力，基督宗教的神力強過宗族巫師的法力，在學童的眼中這是無庸置疑的。對於超自然現象的詮釋學童受到多方的影響，法術的表現形式源於傳統的巫師、巫術傳說，媒體的聲光效果，基督宗教「超越生死」的神蹟，都讓學童的聯想更寬廣，且更具象，這些影響都是構成原住民學童死亡概念的重要因素。

對於死亡的諸多原因，學童的認知概念上出現自然與超自然的範疇，自然的現象包括，死亡有可見的原因，例如喝酒、意外，而原住民學童還認為除了這種「自然」存在的死亡原因，還具有「超自然」的死亡原因，包括「見鬼」、「鬼的影響能力」等等，這些看法也能囊括在眾多學者所表述的「原因性」特徵上

(Kane, 1979、Speece & Brent, 1984、Speece & Brent, 1992、張淑美, 民 85)，死亡對原住民學童而言，不僅只是可見的原因，還擁有對超自然的力量之影響。

文化是相互影響所構成的，死亡概念也是如此，鄒族傳統的神靈系統提供族人歷來安身立命，生活規範的準則依歸，但時代的演進，將傳統與外來文化的藩籬拆散，所有的發展都成為可能，任何的現象也都存在著各種文化的影子。影響並非來自於一時一物一地，任何的契機，所有的人事時地物都可能是影響原住民學童死亡相關概念的核心。

原住民對死亡的恐懼和聯想中，出現了種種特殊的「畫面」這些形容的畫面非常逼真，就如同一齣電影正在播放那般，鉅細靡遺且緊張刺激，在形容的過程中；媒體的傳播過程中，畫面不斷的播送到學童眼簾，在未經判斷及思考，這種畫面就已經確實的傳達到學童的腦海中，如同主流文化對大眾灌注的「子彈模

型」，而學童對這種強而有力的輸入模式也很能配合的吸收，如同一切都是很合理的存在一般。訪談中學童對死亡的諸多想像與概念大都是立基於傳播媒體的畫面之中，這種「主流文化」對原住民學童而言似乎具有致命的吸引力一般，也許是主流文化的塑造過程中，讓原住民學童感受到這是更貼近「主流社會」的方式之一，因此對於這種被塑造出來的模式，才會如此輕易的接受並納入自己的死亡概念之中。同儕間對這種文化的移植並沒有太多反抗的念頭，甚至會認為這種「特別」的死亡概念是能夠吸引人的特質，因此在同儕間的討論中，更能看出媒體素造型像被更多元的運用在學童的死亡概念建構上，彷彿這種死亡相關的概念是一種成功者的特質一般。

在「死後世界的臆測」中，原住民學童所建構出來的世界是以基督宗教詮釋的背景為建構的主要依據，死後上天堂或是地獄，乃是學童間最直覺的認同，這種說法除了「天堂」與「地獄」這兩個主要名詞涵蓋了基督宗教的看法，但除了這兩個名詞，卻也融合了不同概念的存在，例如「閻羅王」、「鬼」等等，死後的世界雖然由基督宗教為死後世界的鷹架，但建構的過程過能明顯的見到大眾傳播的影響因子和同儕間討論的形象，因此在這個範疇中，至少也能見到三個影響個因素。

鄒族傳統文化對原住民兒童影響的面向有兩個，一為鄒族神靈系統的影響，二則為鄒族人對 *hitsu* 的觀點；鄒族的儀式中，為的是與神靈間取得一個平衡的溝通，透過儀式與協商，部落中的族人才能安心的處於「穩定」的狀態，訪談中，學童也不斷出現鄒族巫師的能力表現，而這些表現有些是預測未來，有些是醫療，但這些法力的表現，往往都是巫師與神靈溝通或安撫神靈的展現，在學童的「超自然現象的詮釋」範疇中，學童敘述的經驗發現，傳統巫術是展現這些超自然力量最具體的外顯模式，受訪者的看法中，將「傳統巫術」、「鬼」、「超自然神力」等等塑造成具像形式，並且擁有聲光效果與場景，和媒體所營造出來的形象頗為一致，其中當然也包括了同儕間的互動，使得這些經驗展現出更誇張的效果與奇特，經由這些脈絡至少都能看出傳統文化、大眾傳播與同儕互動影響之端倪。

訪談過程中，筆者以文獻討論的面向作為死亡相關概念及其影響因素的訪談主軸，訪談結果顯示，在死亡相關概念中，原住民學童的死亡相關概念與學術界研究成果並非完全一致，但在影響因素中，卻出現符合情況，也許是筆者在進行歸納時，將可能因素全部羅列為影響因素，而訪談時，也將這個可能是為可能的主軸有關，因此在後續的研究中，其他的研究者能針對這個面向及策略進行更動。

第五章 結論與建議

本章主要的目的在綜合上述各章的研究發現、分析結果與討論、並就本研究目的、研究問題提出各項研究結論，並進一步對後續研究提出建議。

第一節 結論

原住民兒童的死亡概念受到諸多文化交互影響，而產生多元文化色彩，本研究以紮根理論為主，為其訪談內容進行編碼與分析的動作，聚攏出三個範疇與幾個主要概念，歸納研究如表 5-1 所示：

表 5-1 原住民兒童的死亡相關概念

範疇	概念
對死亡的恐懼和聯想	1、鬼具有影響人的能力 2、鬼是可怕的 3、害怕死亡相關的形象
死後世界的臆測	1、死後有另一種形式存在 2、死後往天堂或地獄 3、佇佇人間的靈 4、死亡使者存在 5、死後會投胎
超自然現象的詮釋	1、巫師或基督宗教所展現的能力 2、人具有見鬼的能力

原住民兒童的概念中認為死亡與「鬼」是緊密結合的，「鬼」的各種駭人的景象深植學童的心中，因此談到死亡，學童就直接將這兩個概念相互連結。研究中發現原住民兒童認為鬼具有足以影響人的能力，因此對鬼產生恐懼的聯想，並進一步對「鬼」的能力作想像，而有更多關於死亡的恐懼，其中不乏由學童之間的互動而產生的鬼怪傳說，也有學童之間對於鬼的形象進行描述，對於死亡，學童抱持的態度是恐懼，並且對於關於「死亡」的相關人事物同時存在著恐懼的情緒。

死後的世界對原住民兒童來說，充滿著幻想的色彩，死亡並不代表消失，相反的，死後具有另一個世界。這個世界的架構是建立於基督宗教的天堂與地獄的觀點中，死後上天堂是學童普遍肯定的歸所，但這個死後的世界卻與基督宗教所持的立場有些差異，對原住民學童而言，死後的引渡者，死亡使者是存在著的，無論是由哪一種形象，死後由死亡使者帶領，前往該去的領域。然原住民兒童對於死後，也有投胎的觀點，這種融合基督宗教與佛教的論點，顯示出原住民兒童死亡概念的多元性質。除了天堂、地獄與投胎，某一部份死後的亡者會留在人間，干擾人們的生活，而其中帶有鄒族傳統「靈」的色彩，也具有學童賦予「鬼」的種種形象存在。

死亡相關概念與原住民學童除了以「鬼」做連結，超自然力量對於學童的死亡認知亦扮演著重要的角色。原住民兒童認知相信鄒族巫師法力是存在著的，而巫師的驅靈儀式，能夠讓人們生活穩定，不受非自然因素干擾，因此學童對於巫師有著敬畏但又恐懼的情懷。崇敬的是巫師對操控超自然力量的能力，同時也產生對於此種能力的隱憂；不確定的神秘力量讓學童擁有無限的幻想，但伴隨而來的則是莫名的距離。基督宗教的神聖力量對原住民兒童而言，除了瞭解超脫「生與死」的神蹟外，聖經所具有的神力，亦是學童深信的驅靈力量，雖然神蹟的顯示並非如同傳統巫師法力傳說的具體，但學童對於基督宗教的神力亦是抱持著信心。

由上述的原住民兒童死亡相關概念，整理可以得知，原住民學童對於死亡的認知乃是建構於生與死的迴歸上。

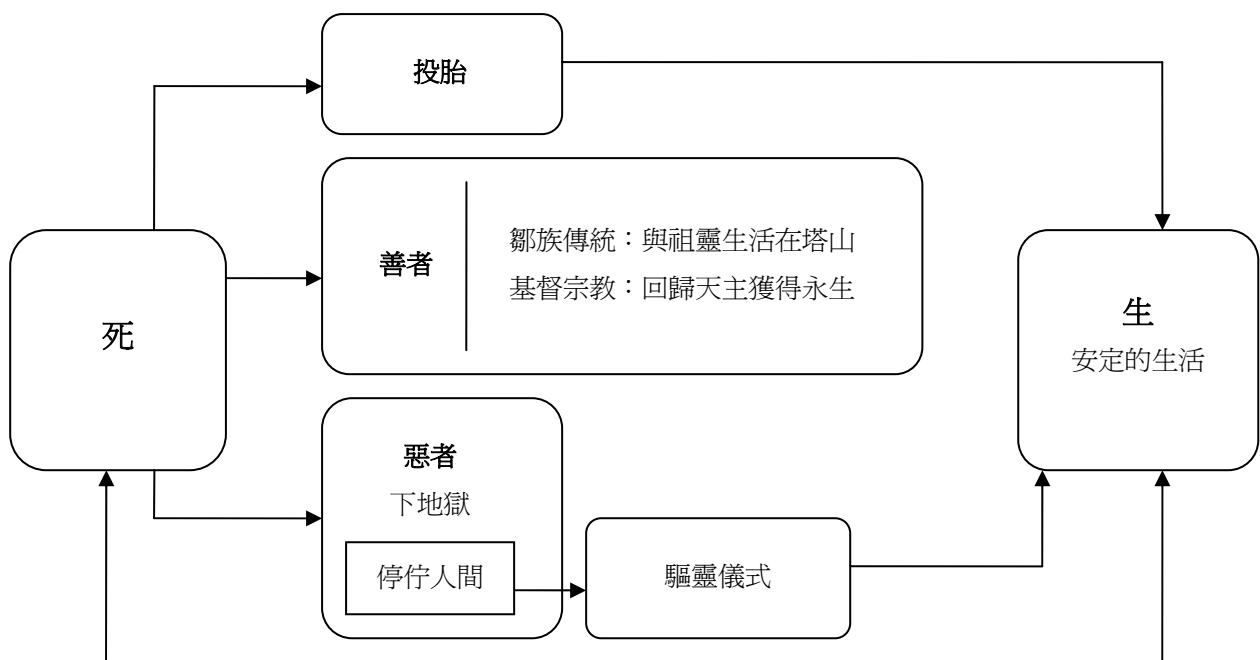


圖 5-1 原住民兒童生命迴歸圖

由死亡相關概念可以發展出原住民兒童的生命迴歸圖。原住民兒童對於死亡的認知乃是建立在安定的生活基礎上，諸多的恐懼，代表著對死亡未知所產生的反應，消除恐懼與不安（驅靈），則能夠過安定的生活，如此不斷循環，生生不息。

死亡對於原住民兒童而言，具有三種可能性：

- 1、善者：以鄒族的傳統文化來說，死者會前往塔山與祖先一同生活，而塔山的生活與一般部落生活無異。另一種說法則是基督宗教的概念，人過世以後會先抵達樂園，末日審判後，則能到天堂獲得永生。這兩種說法都意味著，死亡並非結束，而是邁向另一種生活形態而存在，也同時擁有「永生」的概念存在。對於生者而言，此道能讓人滿懷希望的活著，具正向的存在意義。
- 2、惡者：為惡者將成為停佇人間的「靈」或者是「鬼」，在原住民兒童的觀點，這兩種存在都是較為負面的存在，若是以此種型態存在，則需要經由「驅靈儀式」淨化。以基督宗教的看法，為惡者將到煉獄等待最後

審判。對於社會整體而言，這種可能性將能發揮謹言慎行之功效，間接促進社會的安定。

3、投胎：輪迴的概念是源自於佛教，而這個面向更有生與死不斷循環的概念。對生者而言，死亡將不再是永恆的別離，生命擁更多的可能發展，且目前的行為將會影響來生的生活，因此也將會使社會導向安定和睦。無論是哪一種型態的死後存在，都擁有生與死的迴歸型態，原住民學童在闡述死亡的同時，生命的存在與社會的發展則成爲背後支持他們觀點的動力。

本者針對原住民兒童死亡相關概念的影響因素歸納出四個觀點，分別爲 1、傳統文化的影響；2、基督宗教的影響；3、傳播媒體的影響；4、同儕互動。四個面向，但死亡概念是由多種因素共同沖積而來的觀點，無法一言以蔽之的釐清某種概念是特定的一個影響因素形成，諸如「鬼」影響人的生活這一點，在鄒族的傳統中，「靈」留駐於部落當中會導致族人生病甚至死亡，而學童間流傳「鬼」的能力，亦能夠導致人生病及死亡，相同的結果，但構成的因素不一，很難針對這個面向作進一步的釐清，僅能就影響的因素作分類，而未能將死亡概念作分界。

第二節 建議

對於本研究之結論，筆者對本研究相關議題建議有：

一、增加多元文化教育概念的實施

原住民兒童對於資訊的獵取是多元角度的，但在多元的情境中，卻也出現主流文化，或是單一文化的強烈影響，導致學童產生特定的思維與模式，多元文化教育建基於民主價值和信念上的教學途徑，在文化多元的社會和交互依賴的世界中促進文化多元觀，但原住民學童的死亡相關概念卻也顯示出傳播媒體對學童的影響層面最廣，因此施予多元文化教育在原住民部落成爲一種必要的教育策略。

本研究的結果顯示，學童受到傳統、基督宗教、傳播媒體與同儕互動之影響因而出現歸納的種種死亡概念，因此在教材的設計，則能針對這些面向進行，

以貼近原住民學童對死亡概念的想法作補充或引導的教學。

多元文化並存的現象與各種文化本身是社會進步的根源，教育應打破單一文化的箝制，重視不同種族、語言、性別、階級、身心障礙等文化不利族群的教育機會與文化價值，藉此消除主流文化對少數民族的文化剝奪與宰制，並能平等對待所有成員，建立積極互動的多元文化社會，建構出多元觀點的知識本質，而非單一主流價值觀與判斷模式，教導學童能夠經由瞭解社會的多元組成，達到自我價值觀的建立，讓學童瞭解各文化彼此間的差異，並能相互尊重各文化存在的意義。

二、加強傳統文化的教學

原住民學童在學校使用國語交談，學童間對於母語的使用並不擅長，因此推動母語是加強傳統文化的第一步驟，經由母語的使用，進而瞭解部落的傳統文化。原住民的鄉土教育中，母語並非整體，且部分的總和無法形成整體的脈絡，因此認識部落傳統文化成爲母語教學之外另一項重要的課題。目前的原住民地區的鄉土教育課程普遍重於母語和歌舞的教學，但這些教學無法促進原住民文化的傳承與發揚，在教育的面向上，可遴選原住民菁英負責推動各種部落文化教育，加強學童對傳統文化的認識，以母語的認識與技能的教學爲主，輔以對族群文化的欣賞陶冶，並注重社群文化與學校經驗之相容性，透過此結合，進而提升學童思維，以達各族群間轉換能力及社會行動之培養。

對於死亡概念的面向，筆者認爲也應同時針對各部落的不同文化背景作不同的本土教學，在進行母語教育的同時，能將屬於各部落的死亡概念帶入教學之中，一方面能提升學童對於部落文化的認識，二方面則能同時提升對生命教育的品質。

三、增加同儕互動的學習

Piaget 認爲，同儕互動有助於認知發展，因爲在交換觀點的過程中，可能會發生認知衝突，進而引起「失衡」到「平衡」的重新建構；而 Vygotsky 的「可能發展區」也提到，同儕間的互動對於學習能增加莫大的助益，本文的研究結果

也發現，同儕間的互動對於死亡相關概念有重要的影響，因此，在教學上能夠透過同儕互動對某一議題進行討論與教學，而非沿用傳統的教學方式。原住民兒童對於所處的環境中，會產生涉入性活動的現象，因此，這種互動更能經由師生主動創造社會文化的互動，進而達到教學相長與提升本土教育的深度與廣度之功效。然設計出一套適於原住民學童間的互動議題，甚至能帶領學童進行同儕討論的教師，都是藉由同儕互動增加學習效能的幕後推手，因此得針對特定的議題，特定的區域進行教材設計，而這一個部分則需經由原住民、教育工作者與學者專家共同籌畫。

四、提供傳播媒體的具體認識

原住民學童對於電視、電影等傳播媒體的扮演角色是忠實的閱聽人，因此傳播媒體所建構出的虛擬世界對原住民學童而言，會導致現實與虛擬的混淆，雖然原住民兒童瞭解電視、電影中所擔任的「鬼怪」角色是經由人所扮演，但對劇情、場景所營造出來的世界，卻無法達到分離的可能，因此虛擬的影像對原住民兒童反倒成爲一種恐懼的來源。原住民部落資訊、資源不足，因此傳播媒體成爲一種最強而有力的文化入口，但原住民學童對於這種強力的訊息傳播尚未建構出足夠判斷的能力，因此，在教育的過程中，勢必得針對媒體傳播的影響作進一步的指導，而這個課程能採用「議題中心教學」爲主要的教學方式。議題中心教學是指以爭論性議題爲課程核心，教師綜合相關的學科知識，運用多樣的教學法，將議題的正反不同觀點呈現給學生的一種教學方式。在這教學模式下，原住民兒童除了能針對特定議題進行討論，一方面能提供特定主題的教育引導，另一方面也能讓學童經由同儕互動的模式增加彼此的認知，促進可能發展區的延伸。

在研究對象與場域，筆者所提出的建議爲：

一、以部落耆老與青壯年作爲研究對象

本研究以山美國小鄒族學童作爲研究對象，而這個研究是以歷史脈絡的橫切面做點的研究，後續研究可以山美地區的耆老或是青壯年作爲研究對象，針對死亡相關概念作探討，研究結果能與本研究做進一步探討與比較，進而瞭解山美地

區老中青三代，對於死亡相關概念的差異和影響是否一致，世代間的差異來自於哪接部分。而研究結果則能提供部落進行部落發展之參考。

二、以鄒族不同地區作為研究範圍

阿里山鄒族的四個大社部落，目前僅剩達邦及特富野兩個大社，大社各自獨立，並無相互隸屬關係的政治、祭儀單位，本研究以阿里山鄉的山美國小作為研究的田野，此田野隸屬於達邦社，後續的研究者則可針對達邦與特富野兩大社作兒童死亡相關概念之比較。大社與小社在基督宗教的信仰上，大社傾向於舊教，而小社則是以新教為主，這兩個分野是否會成為兒童死亡概念的影響因素？亦是後續研究的方向之一。



參考書目

中文部分

- 文魯彬 (民 92): **復仇的山豬**。台北: 新自然主義。
- 方永泉 (民 88): 文化研究與比較教育研究。**比較教育**, 46。頁 83-103。
- 方蕙玲譯 (民 86): Kenneth Kramer。 **宗教的死亡藝術**。台北: 東大圖書。
- 王文斌 (民 83): **無畏的歌讚**。台北: 新雨。
- 王嵩山 (民 84): **阿里山鄒族的社會與宗教生活**。台北縣: 稻鄉。
- 王嵩山 (民 93): **鄒族**。台北: 三民書局。
- 王嵩山、汪明輝、浦忠成 (民 90): **台灣原住民史: 鄒族史篇**。南投: 省文獻會。
- 台灣基督長老教會總會歷史委員會編 (民 84): **台灣基督長老教會百年史**。台北: 台灣基督長老教會。
- 吳芝儀、廖梅花 (民 90): **質性研究入門: 紮根理論研究方法**。嘉義: 濤石文化。
- 宋文里譯 (民 90): J. Bruner。 **教育的文化**。台北: 遠流。
- 李長燦 (民 86) 後皮亞傑學派對國小思考教學的啓示。**教育資料與研究**, 16 卷。頁 50~56。
- 杜聲鋒 (民 86): **皮亞傑及其思想**。臺北: 遠流。
- 林姿君 (民 89): **同儕互動中閱讀策略使用歷程之探討—以國小四年級國語科小組討論為例**。台北市立師範學院國民教育研究所博士論文。未出版。
- 徐宗國 (民 85): 紮根理論研究法。胡幼慧主編。**質性研究: 理論、方法及本土女性研究實例**。台北: 巨流。頁: 47~73。
- 翁璵芬 (民 90): **國小中年級教科書之死亡概念分析—以國語科、社會科、道德與健康科為例**。南華大學生死學研究所碩士論文。未出版。
- 馬有藻 (民 82): **新約概論**。台北: 中國信徒佈道會。
- 張春興 (民 78): **張氏心理學辭典**。台北: 東華書局。
- 張春興 (民 80): **現代心理學: 現代人研究自身問題的科學**。台北: 東華書局。

- 張春興（民 88）：**教育心理學：三化取向的理論與實踐**。台北：東華。
- 張峻嘉（民 87）：**基督教在原住民部落之空間傳播—阿里山鄉鄒族部落之初探**。
第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集。台灣師大人文中心，台北。頁
491～504。
- 張峻嘉（民 92）：**部落與教堂～以阿里山鄒族部落為例**。**人文藝術學報**；嘉義。
頁 127～158。
- 張恭啓、于嘉雲譯（民 91），Roger M. Keesing：**文化人類學**。台北：巨流。
- 張淑美（民 78）：**兒童死亡概念發展之研究與其教育應用**。國立高雄師範大學教
育研究所碩士論文。未出版。
- 張淑美（民 85）：**死亡學與死亡教育：國中生之死亡概念、死亡態度、死亡教育
態度及其相關因素之研究**。高雄：復文書局。
- 許瑛珺、洪榮昭（民 92）**皮亞傑認知發展階段的新詮釋**。**科學教育月刊**。260
期，頁 2～9。
- 許蕃蕃譯（民 87）。羅蘭·巴特。**神話學**。台北：桂冠。
- 陳世芬（民 89）：**兒童及青少年死亡概念內涵與發展之研究**。國立中山大學教育
研究所碩士論文。未出版。
- 陳秋娟（民 87）：**國小中、高年級學童死亡概念、死亡態度及死亡教育需求之研
究**。國立嘉義師範學院國民教育研究所論文碩士。未出版。
- 陳美如（民 89）：**多元文化課程的理念與實踐**。台北：師大書苑。
- 程健叫、黃森泉（民 87）：**原住民兒童族群社會化內涵分析**。**臺中師院學報**；臺
中。頁 303-332。
- 黃光武（民 82）：**多元文化教育的課程設計途徑**。中國教育學會。台北：台灣書
店。
- 葉約翰譯（民 81），Joachim Jeremias：**新約聖經的中心信息**。台北：永望。
- 達西屋拉灣·畢馬（民 92 a）：**鄒族神話與傳說**。台中：晨星。
- 達西屋拉灣·畢馬（民 92）：**台灣的原住民：鄒族**。台北：臺原。

- 鄔昆如(民 90): **基督宗教與生命教育**。教育資料集刊。26 期。頁 95~112。
- 劉昶(民 79): **西方大眾傳播學：從經驗學派到批判學派**。台北：遠流。
- 劉惠美(民 78): **兒童死亡概念之研究**。國立台灣師範大學家政研究所碩士論文。
- 蔡秀錦(民 80): **城鄉學童死亡之概念、焦慮度及教育需求之研究**。國立台灣師範大學衛生教育研究所碩士論文。未出版。
- 蔡敏玲、陳正乾譯(民 86) Vygotsky, L. S.。 **社會中的心智—高層次心理過程的發展**。臺北市：心理。
- 賴淑媛(民 92): **維高斯基符號中介與心智社會建構理論之研究**。南華大學教育社會學研究所碩士論文。未出版。
- 謝美慧譯, Patricia G. Ramsey (民 90)。 **幼兒的人際關係：改善幼兒在校同儕關係**。台北：桂冠。
- 譚理民譯(民 86), Berger, P. L. : **社會實體的建構**。台北：巨流。
- 簡淑真(民 87): **建構論及其在幼兒教育上的應用**。課程與教學季刊。 1 (3), 頁 61~80。
- 藍曉翠(民 92): **阿里山鄒族巫術傳說研究**。國立中正大學文學研究所碩士論文。未出版。
- 蘇船利(民 91): **學童暴力電子遊戲經驗與死亡概念、死亡態度相關性之研究**。臺東師範學院教育研究所碩士論文。未出版。

英文部分

- Banks, J.A. & Banks, C.A.M.(Eds.)(1993).*Multicultural education -issue and perspectives*(2nd ed.). Boston: Allyn and Bacon.
- Coie, J.D., Dodge, K.A., & Coppotelli, H.(1982).Dimensions and Types of Social Status: A Cross-Age Perspective. *Developmental Psychology*,18(4), p.557-570.
- Cosaro, W. A. (1985). *Friendship and peer culture in early years*. Norwood ,N J : Ablex Publishing.
- Harris, M. (1997). *Culture, people, nature: an introduction to general anthropology*.

- New York: Longman.
- Jenks, C.(1995). *Culture*. New York: Routledge.
- Kane, B. (1979). Children's concept of death. *The Journal of Genetic Psychology*,134, p.141-153.
- Kastenbaum, R. (1992) *The Psychology of Death*. New York : Springer.
- Kitchener, Richard F. (1986) . *Piaget's Theory of Knowledge*. Yale University Press.
- Milner, A., & Browitt J. (2002). *Contemporary cultural theory : an introduction*. London: Routledge.
- Nagy, M. (1948) . The Child's Theories Concerning Death. *Journal of Genetic Psychology*, 73, p.3-27.
- Newcomb, A.F., Bukowski, W.M., & Pattee, L.,(1993).Children's Peer Relations: A Meta-Analytic Review of Popular, Rejected, Neglected, Controversial, and Average Sociometric Status. *Psychological Bulletin*,113(1), p.99-128.
- Piaget, Jean, & Marjorie Gabain (1968) : *The Moral Judgment of the Child*, London: Routledge Kegan Paul LTD.
- Speece, M.W. , & Brent, S. B. (1984). Children's understanding of death: A review of three components of a death concept. *Child Development*, 55(5), p.1671-1686.
- Speece, M.W.& Brent, S. B. (1992) . The acquisition of a mature understanding of three components of the concept of death. *Death Studies* , 16, p.211-229.
- Speece, M.W.& Brent, S. B.(1996).The development of children's Understanding of death.In C.A.Corr & D.M.Corr (Eds.),*Handbook of chidhood death and bereavement*.NY : Springer pub.Com.,Inc. p.29-50
- Speece, M.W.(1987) .*The development of three components of the death concepts*. Unpublished doctoral dissertation of Wayne State University.
- Vygotsky, L. S. (1981). *The genesis of higher mental functions*. In J. V. Wertsch (ed.), *The concept of activity in Soviet psychology*, 144-188. Armonk, NY: Sharpe.

- Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weiniger, O. (1979). Young children's concepts of dying and dead. *Psychological Reports*, 44, p.395-407.
- Wenestam, C. G., & Wass, H. (1987). Swedish and U.S. children's thinking about death : A qualitative study and cross-cultural comparison. *Death Studies*, 11, p.99-121.
- Williams, P. (1976). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. NY: Oxford Univ. Press.