

客身研究

第十五卷 第一期 花蓮客家與族群關係專題

編輯委員會

(按姓名筆劃順序排列)

- 主 編 周錦宏／中央大學
執行編輯 王俐容／中央大學
編輯委員 林本炫／聯合大學
吳學明／中央大學
張陳基／聯合大學
張維安／陽明交通大學
黃紹恆／陽明交通大學
羅肇錦／中央大學
編輯顧問 孔邁隆／美國哥倫比亞大學
科大衛／香港中文大學
施添福／中央研究院
徐正光／中央研究院
勞格文／法國高等研究實驗學院
渡邊欣雄／東京都立大學名譽教授
蕭新煌／中央研究院
賴澤涵／中央大學
編輯助理 何佩珣、宋姿妤、劉品萱
出版單位 國立中央大學客家學院
地 址 32001 桃園市中壢區中大路 300 號
出版日期 2022 年 6 月出版
刊 期 半年刊／每年六月、十二月出版
封面設計 易風格數位快印有限公司
排版印刷 文陵文具印刷事業有限公司

客身研究

第十五卷 第一期 2022.6

專題論文

- 「花蓮客家與族群關係」專題導論 1
王俐容
- 生活族群「內表」與「外表」的一幕：從阿美族樹
梢頭和美山路部落主街的原客情事談起 11
謝世忠
- 花蓮地區客家與西部原鄉差異探討 47
tanivu tapari 王昱心、pasuya poiconx 浦忠成
- 客家遷移東部與宗族化過程 83
姜貞吟
- 基於環境教育模式的生態旅遊：以北花蓮客庄為研
究場域 135
石慧瑩、程進發、劉慶昌
- 認同形構的多重交織：花蓮縣客家認同形塑的公私
門協作 173
吳忻怡

專題論文

「花蓮客家與族群關係」專題導論

王俐容*

國立中央大學通識教育中心

摘要

花蓮一直是台灣原住民族重要的原鄉，但花蓮客家族群重要性卻往往被忽略。東部花蓮、台東的客家族群人口總數分別約 11.1 萬人與 4.4 萬人，雖然總數不高，相較於客家族群在全國平均的比例為 19.8%，花蓮的客家比例更高達 34.2%，僅次於新竹縣、苗栗縣、桃園市、新竹市，位居第五。花蓮可稱之為客家大縣。同時，跟桃、竹、苗的客家比起來，花蓮客家的族群關係更為特殊。在花蓮縣原住民占四分之一，包括相對於桃竹苗的客家族群，原漢互動、閩客互動都有更不同的經驗，族群邊界與日常文化實踐更為複雜與交疊，花蓮客家族群另一個特殊之處在於，其客家組成具有高度多樣性，而且以不同方式不同時期移民過來。

專題的規劃主旨為，透過族群內與族群外的文化混雜與交融，凸顯花蓮客家研究的特殊性與重要性，進一步尋求與西部客

* 電子信箱：ljwang@ncu.edu.tw。

家研究的對照與對話。共收錄了：謝世忠教授、浦忠成與王昱心教授、姜貞吟教授、石慧瑩、程進發、劉慶昌老師、以及吳忻怡教授等人的論文。透過人類學對於原客飲食與購物等日常生活的詮釋描繪、原客共同構築的產業經濟、西部客家移民到東部後所形成的宗親家族、客家族群生態旅遊與觀光、客家文化認同的形塑等不同個案與議題，來探討花蓮客家族群關係的複雜性。

關鍵字：花蓮客家、原客關係、文化認同、族群關係

Special Issue

Introduction to the “Hualien Hakkas and Ethnic Relations” Project

Li-Jung Wang

Professor in General Education, National Central University

Abstract

Hualien has always been an important hometown for the indigenous people in Taiwan, but the significance of the Hakka community in Hualien is generally neglected. The total populations of Hakka groups in eastern Hualien and Taitung are approximately 111,000 and 44,000, respectively. Although these numbers are not high, the proportion of the Hakka population in Hualien is as high as 34.2% compared to the national average of 19.8%. It ranks fifth in Taiwan after Hsinchu County, Miaoli County, Taoyuan City, and Hsinchu City. Hualien can be referred to as a big Hakka county. The ethnic relationships of Hualien Hakkas are also more unique compared to those in Miaoli County, Taoyuan City, and Hsinchu City. The indigenous people account for a quarter of Hualien County's population. Their interactions with the Hakka groups and the Han people differ from those in Miaoli, Taoyuan, and Hsinchu because their ethnic group boundaries and daily cultural practices are more complex and overlapping. Another particular trait of the Hualien

Hakka community is that their composition is quite diversified, and they immigrated in distinctive ways and during different times.

The main objective of this project is to highlight the particularity and importance of Hakka studies in Hualien through cultural integration and blending within and outside the ethnic community. The goal is to seek comparison and discourse with Hakka's studies in the west. This project also includes papers published by Professor Shih-Chung Hsieh, Professors Chung-Cheng Pu and Yu-Hsin Wang, Professor Chen-Yin Chiang, Teacher Huei-Ying Shih, Teacher Chin-Fa Cheng, Teacher Ching-Chang Liu, and Professor Hsin-Yi Wu. The goal is to conduct an anthropological interpretation to explore the daily routines such as eating and shopping, the industrial economy jointly constructed by the original Hakkas, the clans formed after the western Hakka immigrated to the east, the eco-tourism and sightseeing between Hakka groups, and the different cases and issues that shaped the Hakka cultural identity in order to investigate the complex relationships between the Hakka groups in Hualien.

Keyword: Hualien Hakka, relationship with original Hakkas, cultural identity, ethnic group relationship.

多年來，我跟東華大學原住民學院的浦忠成教授，一直希望可以讓中央大學客家學院與原民學院有合作的機會，透過原民學者與客家學者相互觀看探索，以豐富族群關係的研究，而不是單一族群內部的自我陳述。特別在幅員狹小的台灣，許多人都遊走與生活不同族群的邊界，東部的花蓮更是族群多樣與交融的大本營。東部客家（特別是花蓮）的樣貌為何？與西部客家的相似與相異之處是什麼？一直是我們關注的問題。

事實上，花蓮一直是台灣原住民族重要的原鄉，但花蓮客家族群重要性卻往往被忽略。東部花蓮、台東的客家族群人口總數分別約 11.1 萬人與 4.4 萬人，雖然總數不高，相較於客家族群在全國平均的比例為 19.8%，花蓮的客家比例更高達 34.2%，僅次於新竹縣、苗栗縣、桃園市、新竹市，位居第五。花蓮可稱之為客家大縣。同時，跟桃、竹、苗的客家比起來，花蓮客家的族群關係更為特殊。在花蓮縣原住民占四分之一，包括相對於桃竹苗的客家族群，原漢互動、閩客互動都有更不同的經驗，族群邊界與日常文化實踐更為複雜與交疊，花蓮客家族群另一個特殊之處在於，其客家組成具有高度多樣性，而且以不同方式不同時期移民過來。根據呂嵩雁(2014)研究指出，花蓮客語種類繁多：

花蓮北區、中區以來自桃園、新竹、苗栗以四縣腔、海陸腔為主客家人為大宗。至於南區還是以北部的四縣腔、海陸腔為主，加上少數來自南部六堆「南四縣腔」的移民。還有其他腔調分別來自不同地區：來自雲林縣崙背鄉、二崙鄉的詔安客家人、新竹的饒平客家人、中壢市的長樂客家人，他們零星分布在吉安、壽豐、鳳林、富里。

除此之外，呂嵩雁進一步指出，花蓮還有隨著戰後的外省移

民中，包含來自客家原鄉的客籍外省人，如廣東梅縣、福建長汀縣、以及廣東揭西縣的「唐山客」，被視為外省人，且多聚集於眷村或榮民社區，例如花蓮市的榮民之家、壽豐鄉的農場眷村，讓花蓮客家族群內部文化、認同與語言現象更為複雜。

因此，本專題的規劃主旨為，透過族群內與族群外的文化混雜與交融，凸顯花蓮客家研究的特殊性與重要性，進一步尋求與西部客家研究的對照與對話。十分感謝中央與東華研究團隊的教師群，以及台灣族群關係研究具有崇高地位的學者：謝世忠教授的加持貢獻，我們在本刊推出〈花蓮客家與族群關係〉主題專刊，收錄了：謝世忠教授、浦忠成與王昱心教授、姜貞吟教授、石慧瑩、程進發、劉慶昌老師、以及吳忻怡教授等人的論文。透過人類學對於原客飲食與購物等日常生活的詮釋描繪、原客共同構築的產業經濟、西部客家移民到東部後所形成的宗親家族、客家族群生態旅遊與觀光、客家文化認同的形塑等不同個案與議題，來探討花蓮客家族群關係的複雜性。

第一篇論文，謝世忠教授的〈生活族群「內表」與「外表」的一幕：從阿美族樹梢頭和美山路部落主街的原客情事談起〉，探討原住民與客家共存世界裡的所謂族群關係景況。謝教授指出，即使四大族群的分類普遍被接受，但不能以表面上的意涵來接受。此地客家人會直接表明自我身分，但，卻沒有共同組織的意念與行動。也就是說，客家人是自己的認同對象，它不涉及建立與其他族群集團相對的團體或共同單元。此地阿美族裔成員單純，由國家定制的「阿美族」，當然是不可更動的硬底子，而部落的完整存在，形塑了阿美安定於此的一份力量，即為相對於行政硬體單元的軟實力。無論客家或是阿美族，軟實力的力道，似乎超越了國家賦予的硬底子。原客族群關係在靜水地區與國家和

傳媒數十年來的族群融合呼籲並不發生關係。

第二篇為王昱心與浦忠成教授的〈花蓮地區客家與西部原鄉差異探討〉，闡述花東地區原本是原住民的居住地，清代漢人開始遷入；日據時期，配合日本移民村開墾，客家人大量自西部移入。自北部來的移民除入住奇萊平原的國慶、吉安、壽豐、豐田、鳳林、長橋（萬里橋）等地，也從田浦南下，進入花蓮溪東岸的月眉、山興等地；南部地區的客家人，在臺東建立的據點，除舊香蘭、下檳榔、鹿野、關山、池上等地外，由於海路交通逐漸順暢，部分客家人落腳於成功、長濱以及樟原等地，成為東部海岸線上的客家據點。花東不同地區的客家人的祖先在遷移過程，都有不同的故事，成為子孫在新的生活天地中重要記憶敘事。長期以來，居住花東的客家人，跟著與族群人口約略相當的閩南、外省與原住民族群共處，因此跨族通婚、語言互滲、產業在地以及採取彈性、多元文化態度面對族群議題，西部原鄉的族群意識、文化想像已經產生了明顯的變動。

第三篇姜貞吟教授的〈客家遷移東部與宗族化過程〉詮釋客家遷移東部近百年時間，家族發展延續西部家族/宗族的家系傳承，也因移墾事實與東部社會的特性，形成東部客家不同的在地主體性。研究發現：客家遷移東部多數以家庭為單位，常是在「當家男性缺席」的情境下，亦即為父親（或祖父、曾祖父）過世後，由母親與兒子、女兒們出發的模式。這種以家庭為單位的遷移模式，不同於早期西部客家從中國出發來臺的「兄弟相約」、「獨自一人」的方式。同時，移墾過程中有著多定點的地理駐居經驗，家族發展過程鑲嵌在對東部土地經營的深刻情感中，個人生命史、家族發展史跟地理空間之間的記憶充滿交織關係。

第四篇〈基於環境教育模式的生態旅遊：以北花蓮客庄為研究場域〉以花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉與鳳林鎮等四鄉鎮之客庄為場域，考察其中蘊涵的生態旅遊與環境教育資源，凸顯客家族群「人與自然」和諧共處的環境價值理念，如何在休閒娛樂的同時融入環境教育，達成保護當地族群文化、自然環境與提升在地產業。

第五篇〈認同形構的多重交織：花蓮縣客家認同形塑的公私部門協作〉分析從中央層級的客家論述透過政策制定連結至地方政府的過程，提出花蓮四個「客家文化重點發展區」的客家住民，基於歷史發展脈絡，未被納入 1980 年代解嚴後的客家認同運動；與閩南、外省、原住民共居，發展出較為彈性的客家認同；2001 年客委會成立之後，透過各種政策與不同層級行動者的實作、協力與角力，構築「社區化」的客家認同敘事。

最後，非常感謝客家委員會補助本團隊兩年期的整合型計畫，成為這些研究成果最重要的推手，以及協助計畫的諸多學者專家，一起完成這些研究。

參考書目

- 呂嵩雁，2014，《花蓮客語及相關方言分布》，客委會補助計畫，
資料來源：<http://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=624&PageID=36404>.

專題論文

生活族群「內表」與「外表」的一幕： 從阿美族樹梢頭和美山路部落主街的原客 情事談起

謝世忠*

國立臺灣大學人類學系兼任教授

摘要

筆者以花蓮縣一個阿美族域的靜水鄉樹梢和美山二個部落區為對象，探討原住民與客家共存世界裡的所謂族群關係景況。客家人在鎮區各自散居，沒有組織概念。樹梢部落完整存在，自我形塑了阿美安定於此的一份力量，它是一種相對於行政硬體單元的軟實力。

至於在美山路一帶，客家居處主街，而阿美族人主持的二家超市，壟斷生活必需品的供應來源，此一阿美軟實力，構成了一

投稿日期：2022年4月12日；接受日期：2022年11月18日；刊登日期：2023年1月。

* 電子信箱：tristan@ntu.edu.tw。

種平衡實景，民族誌的事實，告知了另一份全然新款的族群理解方式，筆者稱之為「生活族群」。

文章同時以內表方式(ways of presentation)與外表模式(model of representation)二個概念穿插說明。在靜水鄉鎮區和二個所屬部落範圍內，阿美族原住民與包括散居和聚居的客家人，其共織之族群關係「內表」和對外「外表」的情形均相當隱晦。「內表」的部分，還是由族人的自然生活日常來述說真實性的一面。而豐年祭雖然很熱鬧，但，「外表」出阿美祭典面貌，實際上也屬日常「內表」的一部份，外界取向的娛樂性活動所占比重有限，此時，軟實力的力道，似乎超越了國家賦予的硬底子。原客族群關係在靜水地區與國家和傳媒數十年來的族群融合呼籲並不發生關係。

關鍵字：生活族群、客家、阿美族、內表方式、外表模式

Special Issue

Life-rooted Ethnicity in Presentation and Representation: on Amis-Hakka Relationships in Clear-water Township and the Neighborhood

Shih-Chung Hsieh

Adjunct Professor of Anthropology, National Taiwan University

Abstract

In this article I suggest an analytic concept “life-rooted ethnicity” in order to describe ethnic relationships in a particular area named Clear-water Township in east Taiwan where the indigenous Amis people are mainly distributed in neighborhood by two major communities and with some local Hakka residents in town center and partly living with the indigenes in enclave-like street. In the Amis community named Treetop the Hakka is definitely not the subject that the local people have encountered in daily life, and neither becoming a topic in any conversation. But in another community named Mt. Beauty the Hakka mostly are residents alongside the front street although two larger markets are owned by the Amis in the same street. The whole picture in Mt. Beauty probably can be defined as balanced ethnic privilege between the Amis and Hakka.

Also I use both ways of presentation and model of representation

to interpret the ethnic situation in this area. Mostly spontaneous daily life in the Treetop has nothing to do with the state's expectation to a better feature of ethnic relationships, and the Hakka in the town is in similar situation as well. They both present themselves by steps of daily life instead of being requested by administrative authority to decorate the inner parts of village by external elements such as totem-like image or any eye-seeable material object. As for the Mt. Beauty area the indigenes and Hakka have not mutual-interrupted the other's ethnic sphere and it means very few member of either Amis or Hakka might participate in the other's traditional festival or learn their mother tongue. Each group presents one's own ethnicity by natural way of life as well. The Amis' harvest festival is a famous cultural activity in Taiwan but the local Hakka showed very little interest to join it. And even though the state agents always wish to manipulate the festival into a condition with full national color by instrumental representation, the local indigenes maintain in a great part of self-decision on the procedure and ethnic ethics within all rituals practiced by internal participants.

The ways of presenting their own ethnic position and culture and the model of conducting representation when facing the external impact to both Amis and Hakka, local residents in Clear-water area are regarded as smooth and easy. That means the everyday life to the people did not receive any major pressure from the main society and the state so that they do not have to perform or represent a national-preferred model of ethnic relation on the one hand and can keep their own daily contact spontaneously on the other hand. The

life-rooted ethnicity tells the story of Clear-water with Treetop and Mt. Beauty on interaction of different groups. But actually the core reality of so-called “interaction” in this particular multi-ethnic region is lacking systematic and intensive contact among all of them in any situation.

Keyword: life-rooted ethnicity, ways of presentation, model of representation, indigenous Amis, Hakka

一、前言

筆者曾以「自然族群」和「官定民族」二個概念(謝世忠 1993)，來區分一般生活中自我認同的族群身分以及國家強制性規範特定族裔名稱的差別，前者如臺灣原住民歷史或當代各部落，後者如今天的中國少數民族。此外，筆者也強調應區辨族類(ethnic category)與族群(ethnic group)之差異(謝世忠 1989；cf. McKay and Lewins 1978)，前者範圍籠統，且缺乏組織動機，如居處美國而僅僅熱衷於花樣節日的愛爾蘭後裔，後者嚴肅而具集體動員力量，如泰緬之交的甲良/佉倫人(Karen)。佉倫族甚至可被稱為國族候選人(nation-to-be)，因為他們力抗國族—國家(nation-state)統治者(cf. Keyes 1995[1977]；謝世忠 1994)。上述諸項概念以及各方族群面貌的了解，具為過去超過四分之一世紀筆者戮力探討的題目，現在反身觀之，其實是有過度強調族群必定深具政治內質的可能缺點，畢竟它很容易被生活情境民族誌的資料所質疑，那份政治屬性縱使存在，也距離揭櫫實踐甚至達成國族在望目標千里之遠。

在前述課題的討論氛圍裡，國家政策和反對或抗衡體制之運動等二要項常被過於凸顯，或說特別放大它的重要性，以至於可能失去關注「生活族群」(個人日常念頭與晨昏作為上，有自我所屬之淡淡認知)與圈定族群(中央政府設置相關部會來認證族群單位)之交錯關係的課題。族群範疇與屬性展示，或可能彼此交錯生成，相互競逐演化，而多半的情境裡，就是個人來承擔多樣族群面貌的呈現。換句話說，族群不一定就會變成政體挑戰者或社運終身纏繞的「被政治屬性化」(politicized)。他們可能肩負族群感知或身分的軟硬兼施作用，也或許會在生活時序中出現一片空白，亦即，當下時刻裡，並無感於族群存在的情況。簡言之，

生活族群就是指在生活中存在的常態族群屬性，而非僅出現於政策辦法或政治倡議範疇的族群被建構景象。

臺灣近二十年客家研究蓬勃發展，惟筆者曾為文批評在族群關係課題方面，多只在作歷史研究，也就是日治之前的客家與其他族群間關係是為研究主軸，而當代現狀則幾乎繳了空白卷（謝世忠 2019）。換句話說，前述包括筆者在內接受過國際人類學訓練的學術領域，長期關注「被政治屬性化」的族群關係，而在臺灣的客家課題上，仍未有明顯之相關研究，因為凡是涉及該等分析取向者，勢必要對當下時空進行系統性詮釋，而這些種種，就在僅有歷史研究的景況下被忽略了。而至於前面所稱之生活族群意涵下族群關係的探索，更是仍在天邊遙遠之處。鑒於此一問題持續存在，筆者即擬直接躍過理應被積極調整的「被政治屬性化」族群關係研究旨趣，從而以花蓮縣一個阿美族域的二個部落區為對象，探討原住民與客家共存世界裡的所謂族群關係景況。亦即，我們期望了解阿美族作為當前人人可以隨意上口的族群單位，在與另一或也可為人們直接認知的客家族群單元共處一生活脈絡場域中的族群展現面貌。筆者嘗試主張，此一族群面貌距離前述之政治獨厚屬性實則遙遠，取而代之者，即為生活運行中的細微點滴個人記錄。換句話說，客家課題缺乏完整「被政治屬性化」之現代族群關係的研究成績，似乎也不構成問題。我們可以跳過那段西方學界主導之政治眼光時期，從而觀察在日常生活裡，族群或有其不被替換的身分，但，多數時間卻是軟性地面對他者，甚至族群從未有主動出頭，以為周知各方的動機。

基本上，本文的討論架構，即涉及到在生活族群世界裡阿美族與客家人的「內表」（「內在表樣」的簡稱，一般多稱作表現，惟「表現」一詞屬於日常口語，若也作為學術專詞，容易產生混

淆)方式 (ways of presentation) 與「外表」(對外表現的簡稱, 一般稱作「再現」) 模式 (mode of representation) (cf. Smith and Robinson 2009[2006]; Goody 1997)。臺灣的特定族群理解情境中, 原住民是族群, 客家也是族群 (謝世忠 1987, 2019; 王俐容 2011; 張維安 2019), 於是, 在族群框架之下, 二者可能被認定為既然同樣具備族群身分, 勢必有順然生成彼此關係之模式。惟此等假設亟需從生活角度上來求證真否, 而「內表」與「外表」所屬之大脈絡作用過程更是切入論述的最佳起點, 後文將陸續討論之。

二、阿美族域的鎮區客家

原住民族的行政機關一向將服務範圍擴及山地鄉以外的部分鄉鎮區, 因為它們也被視為原住民主要分布的地區。從原民觀點來看, 該等鄉鎮傳統上應為原民居住地, 只是後來移進為數不少的非原住民, 才使得前者人口比例持續下降。阿美族多數分布於平地, 漢人是平地適應的文化, 因此, 陸續移入之後, 必然有與阿美族人居地重疊的可能性。不過, 漢人的宗族聚落習慣, 縱使遷移外地, 也儘可能以同血緣關係形成新村舍為優先選擇 (Freedman 1967, 1974; Feuchtwang 1992), 於是來到原民地區, 漢人並不是採用個人式滲入部落, 然後散狀或個別與在地族人為鄰。基本上, 多半漢人也會群聚居住, 很快地建置成漢人庄頭。他們帶進商業, 所以, 物質和貨幣交易場所, 自然就落根於此。總之, 簡單來說, 原民部落還是繼續以完整方式存在, 縱使居住區相形變小, 而外來漢人則取得部分原民土地後, 即打造新社區於附近。

花蓮縣靜水鄉就是前述模式的一個典型例子。該鄉人口在過去三十年間始終維持在一萬五千至三萬多人之間，其中一個特色就是原民外移和非原民搬入之比重的更替，造成了人口多寡的變化。現在鄉內只要居住稍有時日者，均可清楚說出過往經濟情況良好，尤其農業剛轉型工商業之際，鄉內四處熱鬧的景象，單是市集就大大小小好幾處，鎮區中心和遠處部落均有之。但，如今的落寞日子裡，則夏天過晚間 8 點，秋冬則太陽一落下，整個住宅區一片寂靜，不見一絲人跡，此時，商業區二、三條街上的餐廳，也正忙於打烊。所謂夜市就只剩下鎮區角落每周固定一次的少少幾攤宵夜。

靜水鄉客家人佔有約近 1/3 人口，他們原多居於靠近海岸山脈入口處的淺山邊，後來才陸續有人外移。鎮區的客家人有的即為自山邊搬過來者，有的則來自客家人口眾多的花蓮縣阿郎鎮。他們在此並未集中居住。因為包括餐廳、照相館、診所、藥局、雜貨店、超市、水果行、文具店、加油站、投注站等等，多數店家各有專業和資金擁有及使用的條件，因此，不可能單一族群全包並集中一處。號稱已有百歲之最老照相館及其後來延伸開拓而出分散於本鄉和臺東幾位兄弟分別主持的分館，係由同一客家家庭擁有。僅次於相館之最具歷史的文具店，也是客家老闆（圖一）。他的曾祖父涉及日治時期桃園龍潭反政府事件被處決，其外曾祖父遂帶領全家逃往至阿郎，再輾轉到本鄉。老闆父親先擔任代書，替對文字陌生的原住民處理了不少事情，後來退休才經營文具行生意至今。鎮區主要市場內的一家較大乾貨店亦由客家人所有，在此已經接近 30 年。這些客家生意人均知道哪幾家是客家，也對每一家庭細節人事知之頗詳，但，彼此並無密切往來，也就是說，不會因為都是客家人而特別形成一種內聚的族群情誼。倒是各家

對自己家族歷史多有一番說法，甚至可以拿出族譜娓娓道來。顯然，客家人於此不是一種聚居型的族群社團，他們的「內表」（內在表現）方式就是自家侃侃而談的本身故事，家庭內的客家你我，正代表著具象的族群身分，而如社會運動者所呼籲之以外在添加要素來「外表」（正式並公開表現於外）客家者（參楊長鎮 2007：389-416； 范振乾 2007：417-447），則不見筆者所接觸到的客家個人。



圖 1 靜水鎮上
資料來源：作者拍攝（2021/11/18）

嚴格來說，鎮區和部落區都在靜水鄉內，但，彼此的生活各自分立，後者居民當然會至鎮區洽公採買或看病買藥，這屬經濟交往、民政必要或身體保健之需，但，人與人的社會往來卻不甚明顯，更遑論在文化上的對話融通。畢竟，縱使鎮區土地過往均屬原民所有，然今天此處卻早已是非原民的天下，在此擁有房舍土地的阿美族相對少很多，而來到這裡也感受不到原民生活環境

氣息，人們提及靜水，就是指鎮區，原民的部落區則另有名號，兩邊分得清楚。

三、鎮區與部落之分野—樹梢前頭

靜水鄉除了鎮區之外，主要有二大阿美族分布區，一為樹梢部落區，另一為美山部落區。樹梢部落位省道以東 MF 溪以西之處，它和鎮區的區分大致以 LS 路為界。LS 路有二所國中和高職分處路的前後端，它們仿如界線的標誌。常常到此走動者，應該可以體會到，過了學校圍牆之後，才較有明顯的部落感覺。部落感覺是什麼？其實也頗為抽象，但，至少一排排經商店面樓房不見了，取而代之的是四處都為較為矮小或門面少經整理的房子。當然，進入眼簾者有主要公家單位如部落活動中心和現在啟用正夯的文化健康站，亦可確定此處就是原民區了。

鎮區目前有四家樂透簽注站，其中三家與原民有關，一家老闆係阿美族退休議員家人，另二家的受雇工作人員為在地部落族人。另外，接近部落區的排屋中，有二家製作販賣原民傳統和改良服裝的店家，是為阿美族人所有。其餘商家就沒看到阿美族人蹤影了。不過，比較特別的是，鎮區市場的中間蔬果攤區，清一色是阿美族，她們販賣著各式種植和野生蔬菜，幾位攤主說，前任鄉長撥出此塊區域給原民低價承租做生意，功德無量。不過，圍在蔬果區四周的店面，除了一處卡拉 ok 店和一間民宿休閒農莊兼賣遠海魚類之外，其餘約莫 15 家店面，全係非原住民經營，包括前舉客家乾貨店。比較特別的是，另一家更大規模的乾貨店老闆娘自稱是南投中寮的 huan。她說，lang 比較奸巧，她們 huan 都被欺負強佔土地，於是自己自立自強，發誓要當老闆賺錢。至

於蔬果區攤位經營者是什麼 *huan*，她也不知，互相也不認識。

總之，鎮區絕非阿美族人的居家處，工作完畢就通通返回部落。這些族人大致上來自樹梢和美山部落者各半。進入樹梢部落，雖不見明顯足以宣告阿美特定區域的牌樓或標示，但，學校圍牆畫有阿美族祭典儀式和漁獵服裝圖像，外加家戶門前掛有刻著家長族語姓名的木牌以及原民人物樣態的信箱，直接告知了此處的村落特色。當然，公家在製作路標和參觀對象的立牌上，也多有原民圖案，即使業已斑駁模糊，卻也稍稍通知了外來者一些特有訊息。

四、原民部落的純與異——美山景象

前述靜水鄉的非原民鎮區與阿美族部落區有頗為清楚的界線，此一特徵在美山部落更顯清楚。樹梢部落接邊鎮區，它與商業活絡之非原民區的分界，尚需稍有留意者或明眼人，才能有所察覺。而距離鎮區約有 2 公里之遙的美山部落，則有二座過溪橋樑為界，人人第一時間即可知橋前橋後之大差別。再加上部落前頭即有大大字牌揭示本部落名號，以及有豎立代表原民圖像雕塑，美山的原住民屬性大抵不容易被錯過。

不少原住民部落的顯性建物特色就是教堂林立。美山部落也不例外。基督宗教的各派教堂，一進入社區，即可四望多間，有的還頗具規模，外表堪稱美侖美奐。西方宗教已然內化成原民信仰一事，是為學術上的普遍認知，多數族人在生活上也離不開教會或相關宗教思維。理論上，像美山此種距離現代鎮區稍遠的部落，更應具有此一特色。然而，事實並非如此。其中的影響要素，就是宮廟及其主事者在部落的出現與活動。

在強調阿美文化傳統保持完好的美山部落裡，至少有三個宮廟神壇由阿美族人擔任住持或乩童。這些源自漢人民間信仰的廟壇負責人，多為一位前些年以 80 高壽過世阿美族女性的徒弟。她們一方面跟師父學習阿美族傳統巫師技藝，另一方面也學會漢人方式的神降跳乩。人們需要何種服務，她們就配合。不過，阿美巫師沒有傳統技屋，所以，該等宗教專家均以漢人宮廟神壇作為基地。既然以宮廟為門面，事實上，只要是阿美族客戶，廟祝多會傳統和跳乩雙行，以求得更佳效果。

一位年約 50 的女性神壇當家者告訴筆者，她們全家原來是基督宗教某教派信徒，後來她自己脫教拜師學到阿美與漢人雙項信仰執法技藝，開始開壇接受客戶問事，無料卻波及父母。某天她爸媽周日按例上教會，卻被執事人員擋於門外。基督宗教信徒們過去多少均遇上了傳統巫師無法處理之難題，而在自己轉宗之後，陸續獲得解決，因此，新的信仰超越舊款相當合理。不過，今天部落裡的宮廟神壇阿美族住持，同樣也常提及有效幫助了原本基督徒的族人之情事，其中最常聽聞者就是久纏病痛和家族連續發生不幸困境的獲得解決。至於，乩童本身則也多有類似幼年體弱多病，早早就被選中必須承擔人與神明間橋樑角色的漢人民間信仰說法 (Potter 1978)。

總之，在美山部落，教堂和神壇的數量幾乎已經並駕齊驅，前者信眾多為在地族人，後者則因兼阿美巫師與漢人跳乩的技法，所以，客戶就原漢都有。甚至出了名的阿美乩童也會被邀請至如太魯閣或布農等花蓮其他原民族群家庭協助處理超自然的問題。外界和在地族人常會表示美山位置偏遠，較少被經由省道而至的外來者干擾，所以，其原民生活尤其是祭典儀式和已然內化的基督宗教信仰，都比其他地區更為彰顯穩固，也就是說，阿美

族傳統在此常保不墜。的確，若以宗教現象觀之，教堂林立代表族人信仰轉宗內化成功，祭典儀式如豐年祭的細目講究且盛大，也訴說出傳統維繫良好的事實。而宮廟神壇的兼做原民傳統巫術，更是讓祖先的超自然溝通文化，得以存續之明證。教堂與神壇的從外來到內化，直接帶動了在地阿美文化純真與新異質要素並置的今日景況。教堂、豐年祭以及宮廟等多元的「內表」，成了此地阿美族特色，縱使多元之間的競爭和批判話語從不歇止。而對外界來說，如何看到阿美族，則多半藉由豐年祭的活動，那是一份該族的具體「外表」再現的樣貌，族人們也深知此理，因此，他們不會刻意另外去著墨教堂和宮廟二者與自身阿美族的黏身關係，一切就交由豐年祭典出面即可。

五、樹梢頭的「全原」與「不客」

前面提及，樹梢部落鄰近鎮區，而鎮裡有不少客家人經營的商店，例如照相館和文具店，都是家庭生活必需用品的光顧之處，尤其小孩成長過程的留影和文具用品等等，幾乎每一原民族人都有與此等客家生意交關的經驗。不過，客家除了早期集體住在靠山邊公墓區之外，今天多已搬出甚至佔有鎮區商圈精華地作生意。問及部落裡客家人話題，多數族人表示部落內幾乎沒有客家住戶，也想不起來那家是客家。而鎮區有某某人是客家之資訊，他們也不知。換句話說，族人們可以清楚述說每一阿美家戶的人口背景，但，遇有非原民居住者，就說是平地人，細節則不甚清楚，更遑論可以指認出是客家或外省或福佬。

不過，有的族人的經驗較特別，偶有出現認出對方族裔身分之例子。有一麵店老闆娘切完滷菜之後，總會連上一些特別醬料，

有族人客人好奇問之，老闆娘直接說是客家人教她的。但是，到底是那裡的客家，部落內或部落外，問者和答者皆未延續話題。也就是說，知曉了口味來歷之後即可，沒有進一步的興趣。

樹梢部落距離鎮區近，一跨上摩托車，不需要 5 分鐘，即可抵達商圈任一地點消費買賣。於是，在部落裡頭就只有零星幾家店面，它們幾乎全數集中於由鎮區直直往北到接近路底的一條小街上。那裡有村里辦公處居民活動中心與文健站以及衛生所等公家單位，還有一座棒球場。居民開設的店家緊鄰於這些單位，包括一家早上 8：00 營業至 14：00 的麵店、一家傍晚開店的炒麵與以臭豆腐聞名的小店、一家雜貨店、一家民宿、一家卡拉 ok，以及二家檳榔攤。麵店與臭豆腐店是居民出沒最頻繁之處，白天吃這家，晚上換那家。大家會面用餐順便閒聊。公民營機構外派公差人員，也經常至此消費休息。來到此地，可以獲得大量部落內外資訊，也能於短時間內，得知親友平安健康與否消息。族人們戲稱此區為「中山北路」。意思是說，全部落最熱鬧地方在此，它是樹梢部落的前端主街，筆者稱之樹梢頭或樹梢前頭。

樹梢部落幅員不可謂不大，但，居民生活單調，年輕人多數出外工作，平日就冷清清，除了多走幾步前去鎮區市場找族人串門子之外，唯有來到「中山北路」主街才稍有人氣。有的族人來麵館吃飯，一待 2 小時，直到下午必須回工地為止。這邊全是阿美族人，交談時華語和族語交織，前者使用頻率高很多，後者往往就是一些單詞或感嘆詞句。年輕男人來此彼此戲謔講笑話，女人姊妹淘則交換居家或與夫婿相處的不順遂心情。部落內的獨居老人不少，他們早上會至文健站舒活筋骨領便當，騎乘電動小車代步，有的偶爾會進來店裡稍坐。

在這全阿美的場合裡，提及非原民人口相關議題，的確有點尷尬，特別挑出客家來述說故事者少之又少，以至於研究者主動詢問時，對方往往愣一時，不知如何回答。最後開口則總是說這裡很少客家人。所以，鎮區哪家是客家老闆，也多半一問都不知。可以這麼說，平日生活裡，樹梢部落阿美族人少有直接出現客家畫面的時刻，因為缺乏引發動機，也沒有必要或需要的時機。族人們聚會於「中山北路」時，多半就是自己族內話題如男女失和、選舉恩怨等的內容，或者只是玩笑滿天飛而已。凡此，都是原民默契的一環，非為本族者其實並不易了解話語內涵。當然，例如雜貨店創店老闆為外省人，娶妻阿美族而落腳於部落，他的饅頭曾經溫暖地餵飽世紀交替前後十年的阿美居民，大家會懷念他，也不認為已經過世的老闆是外人。不過，基本上，位處樹梢頭的「中山北路」主街，是阿美族樹梢部落人際往來的中心（圖二與圖三），外族要素很少有被談論的空間，客家和其他非原民都不例外。以「全原」（全數原民）與「不客」（不熟客家）來相對比，尚稱合宜。從「內表」與「外表」的概念角度視之，樹梢頭不存在客原關係，它的族群「內表」就是阿美族人的日常生活略圖，而「外表」阿美族及其文化，則或許唯有等待豐年祭的到來，否則平日就僅是點狀模糊的傳統圖案出現於信箱或門前家長名字木刻上（參謝世忠 2020：43-58），不特別注意很難發現。



圖 2 樹梢頭（中山北路）一景
資料來源：作者拍攝（2022/2/15）



圖 3 樹梢頭（中山北路），族人常聚集地點
資料來源：作者拍攝（2022/2/15）

六、美山路的「全客」與「原力」

相對於樹梢部落緊鄰鎮區和省道，美山部落再過去一點，就是海岸山脈，也就是說，這裡的居民與山的關係密切，也被認為保存阿美族文化較為完整。進入部落就是小學和警局，再來一條東西向主街，它也是通往東岸必經之路。

這條街道不長，筆者稱之為美山路，它是主街，居民多會往此走動。

不過，比較特別的是，主街上除了一家原民主事的神壇和一戶族人住家外，其餘清一色是客家人，而且家家戶戶均有遠疏不等的親戚關係。街道那頭是一間最大廟宇，主祀關聖帝君。目前的廟公為客家人，管理委員會主任委員也是客家人。這些客家同親在街上經營雜貨店，加入檳榔大盤股東，開文具與電器行以及小吃店等等，規模都不大，不過，那間餐廳卻是整個部落區僅有的三間麵店中最大者，桌椅和菜色數量都稍多於另二間阿美族人開的店家。對原民而言，餐館的珍貴性在於，它不僅是果腹的場所，更是居民族人溝通休閒好去處。但是，客家的在地餐廳似乎比較看不出同等功能，多數客人消費完畢就匆匆離去。這間客家餐廳的重要性反而就是提供飢腸轆轆者的滿足之地，倘若飯館休息，對不少出外人或家中不開炊的人來說，簡直是惡夢。餐廳老闆身兼大廟主委，比較忙碌，不營業的日子不在少，因此，有些常客總是戰戰兢兢，深怕吃不到飯。還好距離不遠的原民牛肉麵店有比較定時的營業時間，可以彌補不足，而此處也能稍稍發揮居民閒時聚集的部分功能。

整條街是客家人，惟卻沒有特別凸顯客家如食衣住或任何圖

像等等的要素（圖四）。一般人察覺不出，不過，阿美族人卻都知道此處正是客家集中區。他們說，以前這裡是族人農地或空地，客家人原居山邊，後才來買地建屋，一家拓出一家，以致形成全街親族的景象。此地客家友人總是抱怨自己的族親都不團結，勾心鬥角嚴重，而且連續幾代都如此。主要是土地買賣觀念與做法的歧異所致。舉例來說，某家兄弟姊妹多人，有人想賣掉父祖留下之檳榔種植地，有人則反對，又，有人私下向宗親長輩借貸，債主拿不回借款，就往負債者的手足討錢，卻不得要領而回。凡此，都在客家美山路上發生，而卻少聞有與阿美族居民發生財務瓜葛事件者。顯而易見者就是，在美山部落，原住民人口比客家多出不少，但，卻從未被後者視為是威脅或敵對一方，反而自家客家親戚之間的資源競爭始終激烈。



圖 4 美山路客家聚落區
資料來源：作者拍攝（2022/2/15）

此外，阿美族人對於此種外族人占住部落前排的情形，並不

有特別意見。有的人表示，一般族人不喜住在社區最前面，所以，過去此區從來就不是住宅地，也因為如此，當初原民與客家人之間的土地買賣才會很順暢，一方出賣非居住區，原本就無礙生活，另一方自山邊搬下，在平地區域取得新生活空間，也相當滿意。

從今日角度看，客家似乎取得了較佳地點，畢竟那是在部落前端，商店多，往鎮區也較近。但是，目前在進入此一美山路的三叉路口，計有二家比巷內雜貨店更大規模的超市，老闆都是阿美族（圖五）。最大間者較晚開張，聽在地人說，在只有一間的時代，老闆待人苛刻，對消費者擺高姿態。而最大間超市老闆原本在外縣市經營超市，退休回鄉，卻禁不起鼓勵，又重操舊業，無料卻一鳴驚人，一下子超越那家不受歡迎的老店。主要是，老店老闆待人和氣，又是華語、日語及族語樣樣精通，有時老闆娘甚至可以通融賒帳，外加他們供應鮮食，種種優勢，立即成了部落最重要民生依靠。美山路縱然「全客」，也就是幾乎全部客家住戶，但，進入街道之前的二家大小新舊超市，反而握於阿美族人手中，於是，「原力」，或說原住民族的力量，卻不輸於客家人口多數和土地建物絕對擁有的事實。尤其小家超市老闆女兒常常抱怨漢人總是欺負原民，而聽聞此說之客家消費者也會回應說：「我是客家人啦！」意思是說，客家人與漢人或許不宜直接劃上等號。這是原民取得資源上位的姿態，老闆女兒藉此反制對漢人各方壓力，而有求於超市物資的客裔居民則力撇自己是侵入者的身分，畢竟，在阿美族優勢下，仍須淡化自我的漢人背景。



圖 5 美山路頭與阿美族人經營的超市
資料來源：作者拍攝（2021/8/12）

美山路之外的街道上當然還有其他雜貨店，但規模都很小，雖然也各有客戶。一家福佬籍老闆娘就表示，那幾家有生鮮食品的超市和自己的乾糧店家不同，這裡的人習慣於乾糧買回家自己簡單吃，不一定需要生鮮或者麵館的食物。事實上，依照筆者觀察，除非真的必要，否則居民多數不習慣跑遠路。所謂遠路就是彎過幾條街的距離即算數。於是，部落中段至尾部地區的家戶，就多以乾糧店維生，而不太願意冒風雨或頂著大太陽或暗夜騎著車被狗吠追，還前去超市購物。不過，話雖如此，畢竟二家超市就位在部落路口不遠處，從鎮區外頭回來者，均會從此處經過，因此，順道進入採買很方便，終究它們還是全區商店的老大。在美山路全客區路口被二家阿美族賺錢店家囊括資源，顯見「全客」（全數是客家）景象並不必然就造成原民資源失落於外族，而「原力」（原民實力）的事實展現，反而成了族群經濟關係的在地特色。

美山路的區位深處，或許才是阿美族人主要生活內表的所在。二家超市少有人會直接以族群企業視之，除非有外來人特別詢問，才有特定提及經營者原民背景資訊的可能。它們多半時間就是扮演單純商家角色，因此，欲見到部落生活情形，還得需往內部走好一大段距離，而那正是廣大族人日常進出之主區，也為阿美「內表」的主軸面貌。部落內有一個特定空間，會在祭典之際，以「外表」傳統族群文化的姿態，吸引眾人目光。惟這些卻與美山路前區的全客與原力關係甚為薄弱。

七、原與客的種種

歲數超過 60 的靜水鄉鎮區客家籍居民，多係在此出生讀書成長。他們和阿美族人一起唸同一個小學和國中。這些客籍人士本身或對在地的說法，有幾個特點，其一，幾乎完全不會聽講阿美族語，其二，記憶中，小時後本地並未有所謂的豐年祭，其三，近年興起豐年祭，但，從不會去參加，眾多理由包括有未受邀或看多了不稀奇或做生意沒時間等等。但是，對於樹梢與美山二部落的差別，倒是有部分鎮民說出了類似的意見，諸如靠山那邊的語言尾音較長，縱使自己基本上不諳阿美族語。而市場店面幾家客家店主，則多對筆者表示，場內一群群阿美女性為主之攤商很愛聚集飲酒聊天，其實那就是她們與眾不同的日常生活。

樹梢頭住民絕少客家，因此，雙方的跨族接觸經驗有限，也就不易自部落觀點獲取較為系統性的客家論述。而自客家角度看阿美族，多只能從鎮區的住民詢問得知，惟他們的原民景象判准，卻多以籠統說法居多，部分居民或有聽聞過某些特徵，例如，前舉之語言尾音長短之辨，而此等有限訊息，即慢慢發展成自我的

原民知識。不過，縱然如此，樹梢阿美族群性的被建構，在客家一方，似乎是偏向空白的，也就是後者其實不太認識前者，縱使原住民占有靜水全鄉人口的多數。

至於美山部落，由於有一全客家的美山路，數十年來原客往來密切，客家人可以說出一長串阿美族的族群性特徵。酒是多數人主動提及的要素。甚至有的說，阿美族就是被酒給害了。問題是，如何被害？一般也說不出完整的道理，只是凡有論及原民，總是把酒掛在前頭。以酒來述說原民，似已成了一種回應慣性，或者說唯有如此，才能自我感覺接近真實。不過，前舉比較穩定作生意之阿美老夫婦就是專心經營麵館，店裡並不賣酒，也不歡迎客人攜帶酒類前來消費。居民們通常會到此處採買回菜餚，或要求外送至家裡伴酒。在本村內，客家和阿美族或其他在村內工作居住者，通通會如此作為。一般經驗裡，客家籍研究參與者/報導人跟筆者提到原住民嗜酒一事時，自己也正在享用米酒。不過，有一點很明顯，那就是，此地各個較小規模雜貨店，尤其是美山路上由客家人所經營者，冰櫃裡頭的酒品總是供應充沛，惟在店裡其他商品則種類極為有限。此一現象顯示，消費者的購物對象，酒類應屬主要範疇。而若有其他食物需求，則多往阿美族人擁有之超市跑。

由於與部落族人隔街或甚至同巷比鄰，美山部落的客家人對於參與阿美族慶典活動一事，就不像鎮區居民所言者一輩子未曾參加。有一家美山街上的年輕客家父母，即很驕傲唸小學的女兒打扮成阿美姑娘非常漂亮，也很喜歡看到她在會場上載歌載舞。至於族語部分，由於現在族人小孩也不講了，所以，在學校裡並沒有無法以族語溝通的問題，這名女孩對每一週短短一小時阿美族母語課程很投入，回家後總會秀幾個單詞給媽媽聽。這是少見

的客原融合例子。不過，進一步了解，才知道媽媽的婚姻曾經變化，前夫為阿美族人，現在同居人則為客籍。換句話說，客籍夥伴不介意小孩的阿美參與，相關族群文化事務係由客籍媽媽主導。

當然，客原的溫馨事情也在所不少。例如，美山路頭的阿美老夫婦麵店老闆就是一位善心長者。部落內供奉關聖帝君的最大廟宇廟公為一位小時腦膜炎引發身障的客籍男性，他除了行動不便之外，就只靠微薄政府救濟金和廟方供給數千元月薪過活。麵店老闆經常告訴廟公來吃麵免費，也會到廟裡陪他聊天。老闆女兒結婚時，甚至跟廟公說直接入座即可，不必給禮金。廟公是知恩圖報者，一直在外推銷麵店的可口美味，筆者就是被他說動而常常在麵店光顧者之一。前面提過，一般原民不太能直接道出客家人的特性，也就是說，客家是一個人群類別稱名，但，並不容易為他建置一標準而完整之族群印象答案。例如，麵店老闆就只能指出哪一帶有客家人居住，以及他們何時搬來等等資訊。部落內部的原民也多數如此表意。不過，也有例外，譬如較小超市阿美族老闆女兒就會抱怨原民受漢人欺壓。無論如何，這些正反感受或許出現比重互異，但它們天天都在部落裡發生。

近幾年，原民會在各部落設立文化健康站，主要為照顧單身居家的長輩老人。大家每天可以至文健站做做體操活動筋骨，同時社交友人，更能唱唱歌，跳跳舞，並享用一頓午餐。但是，問及：那麼，部落內的非原住民籍老人家來不來呢？答案是，沒見過。也就是說，這是百分百原民場域，從一開始的觀念形成，經行政機關規劃和編列預算，再至地方部落村里的執行，都是原民考量。所以，當筆者欲與相關人員討論非原民的參與情形時，她們多半愣了一陣子才搖搖頭。也就是說，同時邀集非原民老人一事，似乎從未在腦中想過。因此，對美山路客家人而言，日常時

分，他們就多於自我客家街上行動，卻不至於跨越到原民場域而取得獲有一份午餐的回饋。綜合來說，在靜水鄉鎮區和二個所屬部落範圍內，阿美族原住民與包括散居和聚居的客家人，其共織之族群關係「內表」和對外「外表」的情形均相當隱晦甚至可謂闕如。在此地唯有被認知到存有以臺灣普及化之分類概念所認知的阿美族與客家人，他們各自的生活內涵即可稱為族群真實性（ethnic authenticity）（cf. Belhassen, Caton and Stewart 2008：668-689；Martin 2010）的所在，所有論及族群者，就僅有如此。至於想像中可能出現的「內表」與「外表」同出，並且可供系統陳述的族群關係面貌，卻是只存於外來人或政治倡議者的虛幻意念之中。靜水區域的故事，或許亦正述說著臺灣不少類似族裔接觸社區的普常樣態。

八、結語：生活族群「內表」和「外表」的硬底子及軟實力

對靜水鄉的樹梢與美山二部落住民而言，他們的生活離不開鎮區，畢竟公所、衛生所、火車站以及農會、郵局、銀行等公務機關或生活必須辦理事務單位都在那裡，甚至二家連鎖超商和大型商場超市也陸續開設，吸引不少居民前來消費採購。鎮區以非原民住民和商家為主，所以，縱使原住民族公務機關以及團體或個人都把該鄉納入原民鄉鎮範圍，但，提及靜水，多數人還是會直接指出鎮區的非原民景觀與實質功能，而原民區的樹梢和美山則清楚地被隔開理解，一邊是都市型態的鎮區，一邊是部落鄉社型態的村子。這是整個大靜水地區的在地人文地理認知模樣。

臺灣的幾個已成普通常識的類族群單元如福佬人／閩南人、客家人、外省人、原住民/阿美族等四組稱名，在此地即為阿美族

人以族語所稱的 *Taywan/Payrang*、*Ngayngay*、*Holam*、*Pangcah*。*Payrang* 一詞往往被認為就是以福佬臺語發音的「壞人」之意。不少阿美族人在生活情境中，自然地多使用 *Taywan* 而非 *Payrang*。進一步詢問原因，她們總會說，「我們不會說他們 *Payrang*，就只稱 *Taywan*，不能用不禮貌名字」。換句話說，二稱都存在族人意識裡，端看拿出哪個來用，而大家也都知道其中 *Payrang* 有負面意思，因此，就不加思索地稱用 *Taywan*，乃至成了慣習。至於 *Ngayngay* 和 *Holam* 則偶會聽聞，但，還是以華語的「客家」和「外省」居多。無論如何，這四個普常知曉的類族群稱謂，成了不易改變的全國性答案，也就是臺灣就這些個族群了，不需要次次舉證或再行研究確認了。

四個類族群單元名稱既然成了普通常識，不論使用禮貌或非禮貌者，就是鐵定的四個。這是臺灣人群區辨的硬底子，難以更動。縱使長時間沒有人刻意提及它們，一下子突然問到，還是可以朗朗上口。靜水鄉的居民並不例外於臺灣各地，也是四個稱名的日常備便使用。但是，此種硬底子的稱謂，並不能僅以它表面上的意涵，即可理解人們生活上的實景。靜水地區的阿美族人與客家人就是一個可供說明的例子。

靜水鎮區客家人會直接表明自我身分，但，卻沒有共同組織的意念與行動。也就是說，客家人是自己的認同對象，它不涉及建立與其他族群集團相對的團體或共同單元。客家人在靜水鎮區不是一個有如民族共同體般的範疇。此種個人屬性的我族意識，除了自己之外，其他左鄰右舍等等鄰里居民或並不曉得他們的族裔背景。而在與鎮區鄰近的樹梢部落，尤其是被稱為「中山北路」的樹梢頭主街族人較易聚集區，客家更是一個不易直接定義或被完整闡述的對象。它僅為一淡淡之族群單位的慣習認知，人們從

不會主動去推敲他們的團體屬性內涵，例如文化特徵或族群顯形面貌等等。至於客家的原民經驗，一般會流於嗜好酒類的印象，以及雖在部落區成長，卻無阿美族多數文化壓力的感覺。原民喜好相聚說笑談天，酒僅是伴隨媒介，但，若眼光就放在酒之上，即很容易將人的主體降格成為酒類的附隨，也就是，原民就是愛酒，而非樂於與親友空暇時席地聊天。靜水客家的如是觀，與臺灣大社會觀點無差，顯然那是一難以打破的族群屬性定則。而人口較多的阿美族並未造成非原民些許文化壓力，也和族人的非擴張傳統有關，他們出售土地給外族人，也自然接受對方的不斷移入，然後慢慢佔有較多的各方資源。

縱使有大量土地隨著時間轉換成鎮區範圍，而且擁有者不再是原住民，樹梢部落和鎮區的大路相隔，倒也形成一種類似族裔圍區（ghetto）的範疇。阿美族人在那沒有圍籬的領域內吸取內部資訊，人來人往大家都熟捻習慣，尤其主街「中山北路」的聚集地點，造就了祭典儀式時間之外的日常我族交流場域。此地族裔成員單純，由國家定制的「阿美族」，當然是不可更動的硬底子，而部落的完整存在，形塑了阿美安定於此的一份力量，筆者主張它正是一種相對於行政硬體單元的軟實力。它不必要有組織性的動員號召，自然而然大家往此一方向走來，然後停腳談話，族語與華語交錯，群內訊息一覽無遺，而此等景象卻是部落區外所陌生之事。樹梢的阿美族軟實力如此展現，而鎮區客家人則各自為政，創出如照相館、文具行及雜貨乾糧店等的成功事業，他們同樣不需要以客家族群為名的組織支持，自己有一份認同，也以此有效開展軟實力之功夫。

至於美山部落情況，是與樹梢有大不同。前者的客家美山路盤占部落頭街，左鄰右舍幾乎全係親戚，族親們對於父祖前輩非

常引以為傲，因為他們聰明地決定從貧瘠山邊遷到街上，不僅買了土地和房舍，也各種語言精通，和原住民們成功相處。大家都是客家，多半不經稍許思索，即對詢問者回以自我之確實身分，這是客家具實存在，以及自己身上的硬調子認同。不過，客家與客家之間又是如何，基本上多數人並無所感，也就是組織和動員之意識從未上心頭，不若在地阿美族人有固定盛裝慶典祭儀。原民的傳統典慶注定了自我不可能與阿美族身分脫鉤，這也是硬底子的事實，不會隨時間空間而變動。只是組織性的慶典，會不斷強化團體的共同屬性，它和散狀客家個人自我的情形很不相同。不過，組織性團體似乎就僅止於祭典儀式，它是內部事實，而與外族無關，所以，其活動與鄰街的客家無涉，除極少數例外（如前舉客原通婚的小孩），後者也不會參與阿美族聲勢浩大服裝美麗並由媒體營造出名的豐年祭。美山路客家縱使居處主街，也只是靜靜存在那邊，與部落文化不相干，而原民組織團體亦不構成威脅，因此，故事就多數發生於客家內部，親族不需要團結對外，於是族內資源競爭情事反而多重而複雜。

原民與客家之間彼此不構成威脅，也相當程度無感於對方可能的族群集體力量，對筆者而言，這是雙方軟實力的展現，亦即，存在而不有壓力，縱使理論上阿美族人口大優勢，而客家作為漢人的一支，卻也沒有生成整體臺灣漢人國家所引發的統治者壓力。更有甚者，阿美族人事實上幾乎壟斷生活必需品的供應來源，二家超市統管美山部落居民的日常吃用，包括主街美山路客家人也是多倚賴它們的生鮮食物。軟實力構成一種平衡實景，人人在此感受和平的族群關係。

國家有原民和客家的中央部會。既然有了以族群為名的政府單位，就表示，一定有人會被該等機構圈定族群所屬。惟事實上，

縱使沒有上述部會，靜水的阿美族和客家人也會有各自族裔的認同，他們是政治意識與倡議不明顯的個人（如客家）或集體（如阿美族）。換句話說，政府義正嚴詞或規制標準的族群身分圈定，並不影響靜水二部落和鎮區阿美族與客家的生活方式。也就是說，在臺北的圈定和在花蓮靜水鄉的生活族群樣態並沒有清楚交集，前者的任務完成，不會帶給後者不同於前的在地步調，而部落和鎮區的日常人們，也不存在著殷殷期盼自部會而來的族群指示。雙方各自在獨有場域維持著阿美族原住民和客家人的名號與範圍。「生活族群」與傳統社會科學掛在嘴邊或產出自筆鋒的「政治化族群」宿命，有著根本性的差異。後者顯然是為形而上的政治理想所引導，人人均應該加入倡議型社運，無休無止，因為追求類似國族實力的族群運動才是真諦。但是，民族誌的事實，告知了另一份全然新款的族群理解方式。筆者稱之為「生活族群」，指望未來的族群學術研究，或應積極轉向於此。畢竟，像靜水原民和客家如本文的認識路徑，或較具有在地人文地理經驗情份的敘述，那是一幕深具人意人氣且溫馨的真實，它告知了土地上多樣人物的生活點滴。

提到現代國家內的原住民或少數族群，很常就自動引發「內表」(presentation) 和「外表」(representation) 的旨趣。研究的重點在於族群本身如何配合國家政策以及國際要素如全球觀光需求等而致力於自我「內表」與對外「外表」(see e.g. Chio 2019; Notar 2006)。無論是「內表」，抑或是「外表」，均與文化的形式與內涵息息相關。國家是重要外力源頭，它具有充沛之操控文化變遷或再現方向的技能，但，「內表」的過程，卻也充滿自我尋覓尊嚴價值或舒適生活的味道 (cf. Goody 1997)，外力在此的根據地，似乎難以絕對堅固。靜水鄉被認定是原住民傳統區域，但，它卻非屬

典型的花東沿線必經之觀光旅遊地點，所以，二個部落除了豐年祭典之外，其餘時間並沒有成為觀光對象。換句話說，此地並無如在芬蘭原住民族 Lappish 社區曾見到之製造文化以因應觀光需求的例子（Miettinen 2009[2006]159-174；cf. Picard and Robinson 2009[2006]：1-31；Harrell 2001：239-260）一般。國家力量縱使曾經嘗試於樹梢和美山部落內擺置原民風味物件，以期展現在地特色，但，這些都沒能達成以此作為代表族人的標的。於是，「內表」的部分，還是由族人的自然生活日常來述說真實性的一面，它是結實的軟實力。而豐年祭雖然很熱鬧，國家也參與資源提供以及政治貴賓扮演的角色，但，「外表」出阿美祭典面貌，也屬日常「內表」的一部份，外界取向的「大家一起歡樂」之娛樂性活動所占比重有限，此時，軟實力的力道，似乎超越了國家賦予的硬底子。

之所以稱呼「生活族群」，也是基於前述說明的道理。換句話說，生活還是阿美族人的日常，而不是以多數時間在等候國家的指示。至於客家方面，他們的鎮區商家家庭個人、美山的小聚集族眾、以及可有可無的樹梢現蹤等，更都是十足的自我「內表」主要依據。他們在此一區域生活，從無須為了因應外頭，而著手「外表」特定客家風采。原客族群關係在靜水地區是一份淡然的感覺，它與國家和傳媒數十年來的族群融合呼籲並不發生關係，似乎就是天然的無衝突模範生。然而，事實上原民無視於客家的鄰街存在，以及客家無感於原民祭典的出場，正是此地的族群關係樣態，它平靜無害，無關係其實是有關係，卻也與國家菁英理想中的狀態有段長距離。

* 基於研究倫理保護研究參與者/報導人權益之考量，人類學研究的成果報告，常見以假名稱呼人名、地名、甚至村寨社區以及

其他特定事物之名稱（見謝世忠 2001：35-54；Locke, Spirduso, and Silverman 2007：25-38）。而假名代稱的使用，從未出現可能影響科學研究價值疑慮的報導。據此，本文所述縣級以下之行政單位如鄉鎮村等和部落名稱，全數使用假名，而河流與街道名稱也以英文字母代之。部分關於該等單元之基本行政數據如確切人口數等資料，以及與阿美族和客家研究之相關文獻，因已揭示真名訊息，故不列入本文參引範圍。事實上，原初之研究主題設計方向，即儘可能設法避免因缺乏使用這些資料，而影響文章寫作，特此說明。另外，筆者田野期間蒙靜水區域阿美族人與客家居民以及其他在地人士指導協助，謹致謝忱。

參考書目

- 王俐容，2011，〈臺灣客家族群文化權的經驗性調查研究〉。《客家公共事務學報》3:33-66。
- 范振乾，2007，〈文化社會運動篇〉。頁 417-447，收錄於徐正光編，《台灣客家研究導論》。臺北：行政院客家委員會／台灣客家研究學會。
- 張維安，2019，〈《客家與文化公民權》導論〉。頁 11-27，收錄於張維安編，《客家與文化公民權》。新竹：國立交通大學出版社。
- 楊長鎮，2007，〈族群關係篇〉。頁 389-416，收錄於徐正光編，《台灣客家研究導論》。臺北：行政院客家委員會／台灣客家研究學會。
- 謝世忠，1987，《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立。
- 謝世忠，1989，〈中國族群政治現象研究策略試析：以“傣泐”為例的探討〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》46:42-66。
- 謝世忠，1993，《傣泐：西雙版納的族群現象》。臺北：自立。
- 謝世忠，1994 〈「內部殖民主義」與「對內自決」的對立：泰國國族—國家建構過程中的北部山地族群〉。《山海文化》2: 17-27。
- 謝世忠，2001，〈少年婚、文化、與傳統力量——一個花蓮太魯閣部

落的例子)。《考古人類學刊》57:35-54。

謝世忠，2019，〈《客家族群關係》導論：彰顯現代性課題—客家族群關係研究的新進程〉。頁 11-31，收錄於謝世忠編，《客家族群關係》。新竹：國立交通大學出版社。

謝世忠，2020，〈族語文字的入心—從阿美族展典場域的語言書寫風貌談起〉。《原住民族文獻》42:43-58。

Belhassen, Yaniv, Kellee Caton and William P. Stewart, 2008, "The Search for Authenticity in the Pilgrim Experience". *Annals of Tourism Research*, 35(3):668-689.

Chio, Jenny, 2019 "The Miao Festival Crowd: Mediations of Presence, Body Politics, and an Ethnic Public in 'Minority' China". *Current Anthropology*, 60(4) : 536-558.

Feuchtwang, Stephan, 1992, "Boundary Maintenance: Territorial Aetars and Areas in Rural China", pp. 93-109 in *Sacred Architecture in the Traditions of India, China, Judaism & Islam*. edited by Emily Lyle. Edinburgh: Edinburgh University.

Freedman, Maurice, 1967, "Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case." pp. 85-103 in *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*, edited by Maurice Freedman. London: Frank Cass & Co. Ltd.

Freedman, Maurice, 1974, "On the Sociological Study of Chinese Religion." pp. 19-41 in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford, CA: Stanford University Press.

Goody, Jack, 1997, *Representations and Contradictions: ambivalence towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.

Harrell, Stevan, 2001, *Ways of Being: Ethnic in Southwest China*. Seattle, WA: University of Washington Press.

Keyes, Charles F., 1995[1977], *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Locke, Lawrence F., Waneen Wyrick Spirduso, and Stephen J. Silverman, 2007, *Proposals that Work: a Guide for Planning Dissertations and Grant Proposals*. Thousand Oaks, CA: Sage Publishers.

Martin, Keir, 2010, *Living Pasts: Contested Tourism Authenticities*. *Annals of Tourism Research*, 37(2):537-554.

McKay, James and Frank Lewins, 1978, *Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation*. *Ethnic and Racial Studies*, 1(4):412-427.

Miettinen, Satu , 2009[2006], Raising the Status of Lappish Communities through Tourism Development. PP:159-174 in *Culture Tourism in a Changing World: Politics, Participation and (Re)presentation*. edited by Melanie K.Smith and Mike Robinson Clevedon.UK: Channel View Publications.

Notar, Beth E.,2006, *Authenticity Anxiety and Counterfeit*

Confidence : Outsourcing Souvenirs, Changing Money, and Narrating Value in Reform-Era China. *Modern China* 32(1) : 64-98.

Potter, Jack M., 1978, "Cantonese Shamanism." pp. 321-345 in *Studies in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.

Smith, Melanie K. and Mike Robinson eds., 2009[2006], *Culture Tourism in a Changing World: Politics, Participation and (Re)presentation.* Clevedon, UK: Channel View Publications.

專題論文

花蓮地區客家與西部原鄉差異探討*

tanivu tapari 王昱心 pasuya poiconx 浦忠成**

國立東華大學原住民族樂舞與藝術學士學位學程教授
國立東華大學民族事務發展學系教授

摘要

花東地區原本是原住民的居住地，清代漢人開始遷入；日據時期，配合日本移民村開墾，客家人大量自西部移入。自北部來的移民除入住奇萊平原的國慶、吉安、壽豐、豐田、鳳林、長橋（萬里橋）等地，也從田浦南下，進入花蓮溪東岸的月眉、山興等地；南部地區的客家人，在臺東建立的據點，除舊香蘭、下檳榔、鹿野、關山、池上等地外，由於海路交通逐漸順暢，部分客家人落腳於成功、長濱以及樟原等地，成為東部海岸線上的客家據點。花東不同地區的客家人的祖先在遷移過程，都有不同的故

投稿日期：2022年4月12日；接受日期：2022年11月18日；刊登日期：2023年1月。

* 本文章投稿後，兩位匿名審查人給予珍貴建議及具體的修正事項，對於全文的呈現有很大的幫助，謹表深深感謝。

** 電子信箱：yuhsin@gms.ndhu.edu.tw

事，成為子孫在新的生活天地中重要記憶敘事。本研究運用扎根理論，透過現地觀察區域開發、在地族群組成與互動、文化認同、政治經濟資源及客家意象與產業等因素梳理，佐以問卷、訪談，逐次驗證假設。發現長期以來，居住花東的客家人，跟著與族群人口約略相當的閩南、外省與原住民族群共處，因此跨族通婚、語言互滲、產業在地以及採取彈性、多元文化態度面對族群議題，和西部原鄉的族群意識、文化想像已經產生了明顯的變動。

關鍵字：花蓮、客家、文化認同、資源、產業

Special Issue

Discussion on the differences between Hakka in Hualien area and their hometown

Yu-Hsin Wang, Pasuya Poiconx

Professor, Undergraduate Program of Indigenous Performance and Arts, National Dong Hwa University

Professor, Department of Indigenous Affairs and Development, National Dong Hwa University

The Hualien-Taitung area was originally the residence of the indigenous, and the Han people began to move in while Qing Dynasty; during the Japanese occupation period, with the reclamation of Japanese immigrant villages, a large number of Hakka people immigrated from the west of Taiwan. Migrants from the north not only live in Guoqing, Ji'an, Shoufeng, Fengtien, Fenglin, Changqiao (Wanliqiao) and other places in Qilai Plain, but also travel south from Tianpu and enter Yuemei and Shanxing on the east bank of Hualien Creek; in the south of Taiwan the Hakka people in the region have established strongholds in Taitung, except for Old Sianglan, Xiabenlang, Luye, Guanshan, Chishang and other places. Some Hakka people settled in Chenggong, Changbin and Zhangyuan due to the smooth sea traffic, then becoming the Hakka stronghold on the eastern region coastline. The immigration of the Hakka people in different areas of Hualien-Taitung have different stories during the migration process, which have become important memory narratives for their

descendants in the new world of life. This research uses grounded theory to identify and prioritize factors such as regional development, the composition and interaction of local ethnic groups, cultural identity, political and economic resources, and Hakka imagery and industry through on-site observations, with questionnaires and interviews to verify the hypothesis individually. It is found that for a long time, the Hakka people living in Hualien-Taitung have coexisted with Hokkien, other provinces and indigenous ethnic groups with approximately the same population. Therefore, inter-ethnic intermarriage, language interpenetration, local industries, and flexible and multicultural attitudes to face ethnic issues, There have been obvious changes in the ethnic consciousness and cultural imagination of their original hometown in the west of Taiwan.

Keyword: Hualien, Hakka, culture identity, resource, industry

一、前言

清朝以前，臺灣的政經中心是臺南，東臺灣的門戶在臺東，而花蓮是距離政經中心最遙遠的地方；其間居住著不同族群的原住民族（廖高仁 2017）。胡傳《臺東採訪冊》記載：「自貓公社沿海以北至花蓮港六十五里之間，亦有可耕之處。從前阿眉番曾開墾成熟，今為木瓜番時出殺害，避而遷去，路遂不通。……花蓮港以北至加里宛各社二十里間，最為平廣，土之膏腴甲於後山；而大鹵番時出擾之。加里宛以北新城、得其黎、大小清水、濁水溪及大南澳等處延袤百六十里，今已棄在境外。而境內沿山、沿海所有溪河，夏秋雨多，水漲阻隔而不能通往來者，歲必有一、二月之久。地勢如此、水勢如此，是以經營已二十年而土不加辟、民不加多也。」清朝末年北部花蓮地區平原原本居住著阿美族（荳蘭、薄薄、里漏、七腳川等）、撒奇萊雅族（筠椰椰、竹窩等）、噶瑪蘭族（加禮宛六社）及西邊山區的太魯閣族（今和平、崇德、秀林、威里、銅門、重光等）（康培德、陳俊男、李宜憲 2015:25-29）。

清朝末年，花蓮、臺東地區的客家移民還不多，大部分聚居某一個聚落，北路移民經基隆或蘇澳港坐船而至，因此大部分客家鄉親聚在洄瀾港附近，也就是今天的花蓮市、吉安及壽豐一帶；中路移民，落腳於璞石閣（玉里）及富源一帶；由南路北遷的移民，定居的地方較多，從舊香蘭到卑南平原，都有他們的蹤跡。

日據前期，客家遷入人口增加，居住地就較為擴散，自北部來的移民除入住奇萊平原的國慶、吉安、壽豐、豐田、鳳林、長橋（萬里橋）等地，也從田浦南下，進入花蓮溪東岸的月眉、山興等地；南部地區的客家人，在臺東建立的據點，除舊香蘭、下檳榔、鹿野、關山、池上等地外，由於海路交通逐漸順暢，部分

客家人落腳於成功、長濱以及樟原等地，成為東部海岸線上的客家據點。花東不同地區的客家人的祖先在遷移過程，都有不同的故事，成為子孫在新的生活天地中重要記憶敘事。

要概括呈現居住花蓮地區的客家，本文嘗試由區域開發、在地族群組成與互動、文化認同、政治經濟資源及客家意象與產業等因素梳理，運用扎根理論，在觀察與彙整研究資料的過程中，逐步澄清、驗證原有的假設。

二、區域開發

花東地區原本是原住民的居住地，清代漢人開始遷入；日據時期，配合日本移民村開墾，客家人大量自西部移入。客家人到花蓮墾殖可溯及咸豐三年（1853年），廣東人沈私有、陳唐、羅江利等由中央山脈至璞石閣（玉里）。

明治三十六年（1903年），台灣西部平原大部分已被開墾，而東部的花東縱谷內荒野遼闊，日本政府為了安頓本國的移民，將東部劃為預約墾地，規劃日本農民移居到花蓮，1915年前，至少建立了吉野村（現吉安鄉）等三個日式移民村。惟吳全城附近、鯉魚尾、鳳林村等地，由賀田金三郎經營的賀田農場獲得成功。日本人希望在東部建立典型的日式農村，由於農場面積廣闊，485位日本農人的人力足，而日本人認為客家人勤勞，即自新竹、中壢客家庄招來漢人，給予五年免租金，五年後種甘蔗始收租金的獎勵措施。故許多客家鄉親即到東部發展，並在這兒落地生根。到花蓮的客家人，找不到肥沃的平野，更沒有日本人配給的田舍，面對的是「境內沿山入海的溪河，夏秋雨多，水阻隔而不能通往來者，歲必有一、二月之久。地勢如此，水勢如此，是以經營已

二十多年而土不加辟、民不加多也」(胡傳《台灣日記與稟啟》)的環境,也只得重新學習先人,向河床爭地,一畝一畝的石頭田就這樣開墾出來,特別是新竹的客家人具備這方面能耐,因此在花東地區客家人在原本滿地亂石、雜草與樹木的荒原跟自然爭地,逐漸開拓不少良田。也因為如此,接踵而來的客家鄉親就絡繹於途,在東部建立客家人二次遷徙的家園。

廖高仁《悅讀鳳林客家小鎮》:「鳳林的開發過程的發展史,不可忘記饒永昌先生,他是苗栗縣頭份鎮人,生於民前32年(公元1880)。幼年家貧,替人看牛之牧童,依靠親友供醬菜才能過日子。約在民前7年(25歲)饒永昌先生單槍匹馬,由基隆坐船到花蓮外海,再乘竹筏登陸,結識二位阿美族人,欲到玉里發展,路過溪口一帶遇到原住民出草(高山族下山殺人頭)追殺,二位阿美族人飛奔逃命,饒永昌先生潛入草叢中躲過一劫。逃到鳳林地方,發現鄰近原始林以樟腦樹為多,土地平坦又肥沃,認可開發的處女地很多,事後三人商議,立志開發鳳林不再南下。從此開始回家鄉頭份鎮招兵買馬,帶領一大批的「腦丁」(蒸餾樟腦油的工人)和「隘勇」(保護產業的勇士)等人員來,開始在鳳林落腳發展。饒永昌先生向政府申請樟腦事業登記及專賣品獨家生意。因其有旺盛的事業奮發鬥志,當時可說只要有樟腦樹的地方,就有「腦丁」,和「隘勇」的蹤跡,足見其事業版塊之廣,所以需要許多工人,故當時饒永昌先生的總管家(長工頭)鄧阿秀先生(苗栗頭份人)每年利用回家鄉掃墓之便招募一些同鄉來鳳林工作。」(2015:71)這段敘述具現當時花蓮地區危險、艱苦卻也充滿機會的狀況。日人在花蓮嘗試發展的是糖、菸草、樟腦、森林的產業,因此除了自日本招募移民,也注意到勤儉、樸實和善於開闢惡劣草埔的客家人。

劉還月實際的觀察是：「來到東部的客家人，其實都很清楚，西臺灣的祖先初墾地，是他們根本回不去的家園，如今只有在這塊貧瘠之地試圖落地生根，才是最佳的圖存之道，也因此，他們必須時時面對不同的嚴苛考驗，在生存壓力下，他們必須放棄原本純客家式的文化觀念或生活習俗，融入或採納不同的環境模式以及族群文化，久而久之，也就發展出東部地區獨特的客家文化。……花東地區寺廟中，客家人敬祀的主神，以關帝君、五穀大帝、義民爺為最多，在西部地區被視為客家守護神的三山國王，在東部只有少數幾個地方才見得到。」（2004：119-120）西部是回不去的家園，在尋覓的土地上建立居地，新地是一個迥異的環境，風土氣候、族群組成與耕墾條件，需要適應，也要將原鄉的信仰帶來，以安頓心靈。

三、在地族群的組成與互動

花蓮區域的原住民族（阿美、太魯閣、撒奇萊雅、布農及噶瑪蘭族）、閩南、客家及戰後移民（外省）各約四分之一。不同族群人口比例的均衡，在臺灣其他地區是比較獨特的現象。不過在花蓮市、吉安、壽豐與鳳林一帶，主要的是閩南、外省、客家及阿美族、太魯閣族與佔少數的撒奇萊雅族、噶瑪蘭族，布農族則在靠近玉里的卓溪鄉（少部份住萬榮鄉）。這樣相對均衡的族群在一個區域的互動，可以語言、通婚及資源分配加以理解。

黃靖嵐的研究發現：「東部客家人經常需要面對其他不同的族群，所以東部的居民已經很習慣可以同時操多種語言，並且轉換自如，各種語言自然也就受到個別相互之間的影响。……高達九成多比例的客家人的客城社區，長期以來一直都是河西地區客家

人的聚集地，也很少和其他族群通婚，即便是通婚，往往也都會要求配偶說客家話，以便孩子傳承，此區所使用的客語，不但四縣和海陸都有，亦有不少的客家人會說閩南語和原住民語。」（2008：58-59）

廖致苡在其研究提出了發現：在花蓮縣客家、阿美族混居的花蓮市、鳳林鎮、光復鄉和瑞穗鄉發現幾位能說客語的阿美族，和能說阿美語的客家人，他們因為各種原因必須使用對方的語言，且帶有母語的口音，因此稱作「阿美客家語」和「客家阿美語」。在調查中發現阿美客家語的規律性較高，原因是「阿美客家語」的使用者多為女性，且因婚姻關係與客家接觸，在進入客家家庭之後，幾乎沒有阿美語的環境了，所以使用客語的能力越來越高，使得「阿美客家語」較有規律性，漸轉變至客語。「客家阿美語」則因為客語和阿美語語言社會地位高低的關係，客家人學習阿美語較不踴躍，所以語言能力不能持續提高。（廖致苡 2009）

廖致苡更舉出一個具體的例子說明：「自小，隨阿婆上傳統市場，總能有四種以上語言流動在小販的嘴裡，隨時視客人的族別選擇方言，反應靈敏態度自然；學校生活裡，各班都有好幾位原住民同學，我們偶而學習對方的語言，快樂的笑弄擺不掉的母語的口音，族群的親密、語言的接觸，一直都紮實在生活裡。我大學就讀的原住民學院中，好幾位原住民同學對我說，他們對客家人其實很熟悉，客家人在阿美語中稱作「*ŋai ŋai*」，因為客家話中許多以「*ŋ*」為韻母的音，稱呼以此模仿而來。有位出生於豐濱鄉大港口部落的阿美族同學對我說，他已逝的曾祖父是客家人，當年結婚以後，照阿美族習俗進入女方家庭居住，他融入傳統母系社會中，能說流利的阿美語。」（廖致苡 2009）

不過花蓮地區原住民以阿美族人數最多，所以跟客家人通婚者較多，雙方語言接觸以此為主要途徑，而通婚的情形多以阿美族女性和客家男性的結合，經初步調查，來自男方客家家族意識強烈，婚後阿美族女性為融入夫家生活，努力學習客語，此為阿美語主動與客語接觸的最大動機，其二才是生活環境所需，如鳳林鎮以客家人居多，故居鳳林鎮許多阿美族人會說客語。花蓮地區主要客家族群分布的鄉鎮為：吉安、鳳林、光復、玉里和富里等地，其中鳳林鎮及光復鄉各有阿美族部落，混居情形多，為主要客語、阿美語語言接觸區。

謝若蘭與彭尉榕訪問了 24 位居住花蓮縣的「原客通婚者」，發現：「東部原鄉與異族通婚的（原住民）婦女，有很高的比例依舊以原住民為族群認同，且母語的使用及節慶參與度都非常高，所以她們其實是客家族群統計資料的幽靈人口。90 年代之後，原住民女子嫁給非原住民男子的族群身分不再喪失，加上 2002 年開始，原住民領取老人津貼的年齡限制較漢人放寬 10 年，使得這些在統計資料上消失的原住民回流。……至於與原住民婦女通婚的客家男性，因為在族群認定尚無法取得原住民身分，所以客家族群在官方層次得以固守「漢」族邊界。在民間層次，較為優勢的客家男性普遍未有原住民認同，這與閩客通婚造成的福佬客現象極為不同。……但大體而言，藉由原客通婚者對原生族群認同的執著看來，族群邊界的移動在「根基」已經發展成熟的成年人身上，很難因為通婚而帶來認同上的改變。……相對的，族群邊界的移動很容易發生在根基尚未發展成熟的原客雙族裔身上，下一代族群認同的彈性與可塑性的確較高。」（2019：338-340）

在資源分配上，相對均衡的族群仍會產生一些不同的意見，譬如 2019 年 5 月 28 日《自由時報》曾報導：「花蓮縣客家人口占

1/4 強，但花蓮縣議員王燕美今質詢提出，縣府客家處預算只有不到 2300 萬元，只佔縣預算 221 億元的千分之一，『平均 1 名客家鄉親只分到 200 元』，但縣府舉辦夏戀嘉年華花 3800 萬的預算就是客家處全年預算 2 倍！縣府原民處年度預算更高達 8 億元，『不如不要當客家處、回歸民政處客家科』，她替客家人叫屈！¹相對於西部的客家，常常要對抗的是閩南對於語言獨攬「臺語」的霸道及歷史文化（如義民信仰）詮釋的殊異，在東部則是閩、客一起宣洩對於原住民族群資源與福利上的優厚。

由於臺灣國民中原住民有其身分認定的法規，同時依據《中華民國憲法增修條款》、《原住民族基本法》、《原住民族教育法》、《原住民族工作權保護條例》等，可以在選舉、土地、教育、工作事項享有部分特殊的權利，而其他族群則回歸通則與一般法制的規定。

四、文化認同

在東部因為必須與不同族群間接觸、互動，因此塑造出迥異於西部的客家文化，但是客家人傳統注重教育，用心栽培後代子孫的想法則頗為一致，寧可犧牲自己，一定要成就下一代，甚至樂於照顧較後遷入或生活困難無著的鄉親。東部客家人不畏艱辛，開墾荒郊，將他鄉變故鄉的韌性精神，無異於其他地區的客家人（廖高仁 2015）。但即使東部的客家人在基本的族群、文化認

¹ 根據花蓮縣原住民族行政處說明，該處自編預算規模約一億，中央原住民族主管機關前一年函示提報下一年度有關地方執行原住民族行政事務如教育、文化、產業、道路、會所等事項計畫及預算，中央每年預算補助規模約七億。相關客家事務計畫與預算，除客家文化、產業，通常編列於通案屬性的教育、交通、觀光等計畫內。（2022 年 2 月 27 日電話訪談）

同上如此，但是實際的生活層面仍舊會與西部客家有明顯的差異。徐正光（1991）認為：「很多人的印象當中，客家人是一個不具備自主族群意識的一群人。……就深層的族群特質來分析，客家人極端重視歷史，自傲於悠久的優異文化，具有強烈認同意識的族群，這種強烈的客家意識表現在日常生活和歷史思考中。例如，他們喜歡談論客家人在歷史上的豐功偉業以及當代華人政治圈中的重要成就，以中原文化的傳承者自居。這樣矛盾且對立的兩種身分，卻是延續族群和個體生存的自處之道。一旦生存受到重大威脅，強悍的族群意識就會迸裂而出，形成熾熱的洪流。」以下舉例說明不同世代的客家人對於原鄉、文化傳統以及花蓮在地發展的看法。

曾擔任國小教師、校長並長期探討、整理地方文史的**廖高仁**認為：「客家古訓：『做一等人，忠臣孝子；做兩件事，讀書耕田』書寫圖繪在一些祠堂的門上。……儉樸、質直、果敢、急躁、輕生尚武。宋元時代已深植客家人心中。耕讀傳家成了客家精神，演變成『晴耕雨讀』、『晝耕夜讀』的美德。努力耕讀得以溫飽，苦讀詩書未來前途，海內外的客家人就這樣遵行著老祖先祖宗留下的古訓。」廖高仁也歸納客家人的特質：勤儉、建堅實的房屋、愛清潔、注重禮教、客家婦女特別勤勞，不纏足、愛唱客家歌謠。（廖高仁編著《悅讀鳳林客家小鎮》2015：325-327）這是傳統客家自我觀照的典型。

即使居住在多族群、多元文化的地域，因為自身的學術訓練、生活環境，又部份客家人，對於中國文化與文學傳統，時常表達高度的尊敬與維護態度，對於中原文化存有極深的孺慕與嚮往；對於客家語言文化，認為就是直承中原，而客家語音保持古老的中原音韻，以客家音韻方能真正體悟古典詩詞。同時認為「少數

民族（意指臺灣原住民族）最後終將同化於漢民族」。(La)

但是已然落地生根的客家人，即使年歲較大（近 70 歲），對於花蓮已經有更為深刻的關注，「我曾經去過西部客家的原鄉，坦白講，我真是感覺到現在在花蓮太好了。所謂的客家原鄉雖然客家傳統味道確實比較多，但是嫌保守，不如現在花蓮的感覺。我也曾經去過大陸梅縣，那種更早原鄉的味道，比起現在在鳳林，我真是慶幸當年祖先渡過黑水溝來到臺灣，更感謝祖輩由西部來到花蓮鳳林。」(Lb)

至於青壯一代的客家人，則已更為融入花蓮在地的情境，「東部除了鳳林的客家人遷徙時間點不同，其餘客家人普遍居住於山腳、郊區，與原住民族群的交流相當多。而西部平原區域的客家族群聚落規模更大，內聚效應比較顯著，東部除了鳳林有客家庄的風氣（各種場合皆以客語溝通），其餘聚落規模都相當小，且有多族群混居情形，一般來說客語使用僅限於家中。以語言使用為例，全國性廣播的聯播網「講客電台」，提供了比較穩定的族群共同體經驗，便於在開車途中播放。以飲食習慣為例，東部客家人的飲食口味與慣用食材，受到原住民族飲食的影響，與西部習慣已經不同，例如在臺東，受到阿美族影響，客家菜也慣用蝸牛、野菜、樹豆、海草、浪花蟹等。……東部地區多族群、跨域共生的現象值得更深入的脈絡化的研究與敘述。」(Lc)

「從客庄移居到花蓮，感受最深的是族群的多元化，族群之間各自有固有的生活領域，也有匯聚共處的區域，在現代的社會氛圍中，也鮮少出現族群之間的衝突與紛爭，不過仍然有零星不了解傳統、文化而產生的糾紛，但我認為花蓮偏向於移民匯聚的城市，有別於原鄉過往畫地為界的時空背景，花蓮的族群相處有

相當大的包容力」，「我認為西部跟東部客家人對傳統的態度，差異存在於「城鄉環境」，以我觀察竹苗為例，由於科學園區為在地帶來大量的就業機會與收入，收入與物質生活的提升，在這層影響之下，相較於「文化」，人們更重視「工商產業」的發展。而我在花蓮參與社區活動的時候，觀察到人們對傳統產業、農業的重視，連結傳統的生活，也維繫傳統的精神，因此在東部，即使城市機能、工商業發展不如西半部，我卻能感受到客家人更加重視傳統與生活，而且更加團結。」(Lc)

「由於在大學、研究所期間的養成，我關注地理區域與族群分布，以及族群遷徙史，也一直在學習接觸到原住民族群的文化，長期在銅門部落參與文化、藝術活動，相較於和太魯閣族的相處，閩南與外省族群我是陌生的，這是有別於西部的成長經驗。而我認為對於族群的意識，東部是養成的合適環境，相對於西部則很難有接觸多元族群的機會，許多客家或閩南為主要的城市，其多元族群之間的包容力、認知則較為缺乏，不友善的刻板印象仍存在人們的認知中。」(Ld)

「我認為東部是個多元包容之地，族群之間各自獨立，仍會有固定的區域自主發展，但共享生活的場域。東部的族群多元性會一直放大，在現代社會族群意識的發展，我認為是會持續凝聚的，並彰顯各自的特色與價值，在東部的舞台上各自發光。」(Lc)

不同世代的客家人對於西部、東部，乃至於花蓮地區的客家文化認同發展狀況與趨勢都有相當的差異。相較年長的客家人，均持傳統、堅定而明確的文化想像與自我認同，擁有相當的自尊與自豪；而中壯以至年輕的客家人，依然呈現客家的文化與認同的想像，卻已經採取重視在地與多元文化的態度，更要積極和周

邊的族群互動，認為這是東部客家永續發展的可行模式。

五、政經資源

居住都會的客家族群菁英在 1988 年首次發起全球性的客家文化運動，推動臺灣客家文化復振，而行政院客家委員會（以下簡稱客委會）於 2001 年 6 月 14 日成立，正是回應客家長期追求的獨立族格、文化延續並塑造嶄新意象。表示目前客委會首要的工作就是要讓這個社會看見客家，並且利用全新的客家意象來讓其他的族群認識客家。社會大眾經常透過媒體看到有關客家的形象廣告，以及各類客家文化活動，提醒客家人在台灣是具有特殊文化的一群人，希望各方平等相待，讓客家得以在臺灣享有族群政治的地位。客委會《110 年度施政計畫》「前言」：「以客家堅毅精神重建母語普及社會，透過客語環境營造及文化加值應用推動客家文藝復興，讓客家自然融入語言、生活、文化、生態及產業；因此，本會致力開創客家文化價值，尊重多元文化共榮，落實憲政民主精神，以打造跨族群的公共領域，使不同族群在互為主體性的環境中共同建構社會主流，打破中心與邊陲權力關係，創造族群主流化新典範。」。

年度施政目標及策略一、推動「國家客家發展計畫」，深化族群主流化意識（一）藉由「國家客家發展計畫」之推動，引導各級政府落實族群主流化政策目標，跨部會推動族群平等相關政策或措施。（二）透過成效檢核獎勵制度，鼓勵地方政府共同落實「國家客家發展計畫」，使客家在地主流化成為潮流。（三）重塑客家與原住民族族群關係，積極互動合作，展現多元族群共存共榮之美。（四）辦理地方客家事務首長會議，促進客家事務單位跨域合

作，共創客家語言文化永續發展。

其他重要推動事項包括「形塑講客語榮譽感與場域環境，為語言薪傳注入新活力」、「強化客庄產業經營體質，振興客庄在地經濟發展」、「合傳播行銷與藝文發展，翻轉客家印象」等。即使這是近期的施政重點，卻是沿襲歷年的施政目標與策略。

在實際的執行面，客委會成立後，便開始對各類客家活動進行補助、獎助，積極輔導各地客家事務，讓許多有心客家事務的單位可以透過申請補助經費，也協助各地區的各项客家才藝培訓，例如米食製作、客家舞蹈和山歌等。同時，客委會也補助多項的學術計畫，讓各處可以自行發展客家研究，並調查當地的文史資源，甚至舉辦多場學術研討會。近年也委託學術單位，推出客語認證的機制，更每年定期舉辦桐花祭、義民祭等客家文化活動，讓社會大眾注意到，並一同參與客委會所協助的各项客家活動。教育方面，客委會除了補助相關研究客家議題的學術計畫，也會補助如中央、交通、聯合大學等有關客家學院的研究資源，而對於小學推動母語教學的扶植也不遺餘力。（黃靖嵐 2008）

其中目標與策略特別列出「重塑客家與原住民族族群關係，積極互動合作，展現多元族群共存共榮之美」，應是著眼於過去西部客家多半居住於山區或鄰近原住民族地區的空間，而花東客家更是與原住民族群多族共住的情況，遠近相互接觸、互動的經驗以及勢必要持續共處的未來，這是值得積極推動的工作。客家族群在 1980 年代的語言文化復振運動，伴隨著族群認同、客家權益爭取，終於成立客家委員會，也設立客家電視台；國家政策與資源穩定支撐，在近年來確實讓客家整體形象、族群認同、語言文化復振與產業發展，獲得明顯的提升。這種由少數、弱勢、邊陲

處境，透過長期抗爭、論述，終而扭轉形勢，原住民族經歷的過程相當類同。

六、客家意象與產業

清朝末年與日治時期移民到花蓮、臺東的客家人，相較於西部自廣東祖籍遷移到桃竹苗、與高屏的客家人，被稱二度遷移；這樣的地區移動是受到西部原居客庄土地資源貧乏、生活艱苦的推力而產生，而花東地區在清末、日治時期確實因為土地猶未充分開發者仍多，加之日本總督府眼見花蓮地區可闢為良田的空間極大，因此積極地想要經營日式移民村，並由日本國內招募移民到花蓮耕墾。在這樣的背景之下，在西部山區早已適應土地狀況惡劣而貧瘠的環境，並且能夠藉由耐苦、勤勞的秉性，奮力將之改變成為足以耕作各種農作的本事，也受到日人的青睞，在官方的鼓勵以及親友之間的相互牽引，西部客家人遂在此時由北、中、南部逐次遷入花東。

西部客庄原鄉生活與環境艱苦的推力，以及花東地區土地資源的拉力，讓這些遠離家庄的客家人，決心要在新的空間建立家園。這種遷離與祖先飄洋過海到遠地異國另尋居處，情況相似。因此客家族群認同、文化包袱、集體記憶，譬如圓樓、中原正音（統）、廣東原鄉、唐山過臺灣、義民信仰²、硬頸精神等仍會跟隨移民。但是長期以來，居住花東的客家人，跟著與族群人口約略相當的閩南、外省與原住民族群共處，在現實生活情境中的競爭、

² 姜禮誠：「東部地區的義民信仰，清一色都是由新竹新埔枋寮義民廟分香而來，是承續著北系義民信仰的香火。……早期引進義民爺的原因，大多數是為了保佑開墾的客家人，不要受到其他族群的侵犯，晚近移入的義民爺，也有部分是屬於替人消災解厄的私神。」（2014）

互動過程，很多時候確實無暇、無庸時刻標舉客家標記。當西部客家團體推動客家文化運動、還我母語運動、揭示「新个客家人」、辦理客家雜誌、痛訴國語政策與福佬沙文主義等，在花東客家族群卻未能產生鉅大的反響。這是其來有自³。

這樣的情況開始改變，還是要回溯客家委員會成立以及客家電視台的開播。由於客家委員會重視客家語言文化的傳續、客家意象的凸顯以及客庄產業的發展，官方具體的經費資源得以持續挹注，官方、民間媒體協力行銷，逐漸讓花東客家的意識明顯產生，而原本孤立、分散的語言及文化團體及個人，也在這樣的情勢下逐漸接觸、連結。

相較於西部桐花祭，帶動臺三線客家產業，以及關西仙草、三義木雕以及各地的採茶戲、義民祭典等，帶來商機與產業的發展。花東客家產業的主軸顯然也有在地趨勢。黃靖嵐發現，東部客家為主題的活動中，客家擂茶、米食被推出，鳳林則有豬腳、臭豆腐，以及臺東瑞源推出的客家花布產業。（2008：140）日人原來在花蓮地區移民村田園留下來的甘蔗、菸草、香茅，已經式微，而在今日花東縱谷北段，玉里的稻米、梅子，鶴岡的茶、咖啡與柚子，近二十年內瑞穗鄉富源社區（拔仔庄）的鼓王爭霸戰、

³ 黃靖嵐在其研究提出觀察：「在東部真正知道客家還我母語運動的發生，曾經接觸過客家文化運動的人算是少數，而曾實際參與運動的人更是少之又少。一般人多屬於是同情運動、或者位在運動影響的邊陲處，是中立的旁觀者，……當身為玉里客屬會會長、長年研究東部的文史工作者，還有里長們都說沒聽過『客家還我母語運動』的話，顯見當客家文化運動正在西部熱烈展開影相之時，東部還未真正參與其中，即使電視、報紙等媒體曾經相繼報導過，但對於東部的客家人來說，反而不如原住民還我土地來得那樣讓他們關心。……當然，位於花蓮市區的知識份子當中，也有少部分的客家人非常關心母語流失的問題，也存在著危機感。」（2008：89-90）

靚染工坊，富興社區的鳳梨，春日的粉薯，以及豐田獨有的玉石，近年逐漸形成獨特的產業，其未來或將與西部客庄產業產生區隔。

生活在東部的客家族群最常被提及的生活型態與產業除了農業之外，大型的產業像是製磚也影響遷徙，在 1950 之後，建築使用的磚窯業開始影響臺灣東部，萬安磚窯廠 1954 年在台東的池上鄉萬安社區建廠，生產建築所需的紅磚，直至 1989 年黏土礦枯竭加上不敵現代化的磚窯場而關廠。花蓮於 1960 年代開始，位於富里鄉的富南磚廠於 1966 年開始燒磚產業直至 1991 年退役，目前為花蓮縣文化局登錄為歷史建築。另外，經營近 50 年的日豐磚窯場（前身為煌昌磚廠）係以客家系謝福清⁴為班底，在 1973 年間與友人共籌資金買下煌昌磚廠，舉家自宜蘭遷往花蓮，開創謝氏在磚窯業的一片天。1976 年間，花蓮地區的磚窯業非常興盛，尤其是光復鄉富田（太巴塢）地區，由於製磚原料採用屬於海岸山脈黑色黏土質，全盛時期花蓮八家磚窯廠中高達五家窯廠皆設廠在此。1991 年間因花蓮地區砂石價格便宜，而建築業多採鋼筋混凝土結構，使得各廠萌生退意，最後採聯盟策略，煌昌磚廠接單，通知其他磚窯廠出貨。經營者由第二代謝得安先生接棒後，將原先的八卦窯改建成產量較大的隧道窯，更在 1995 年買下廠區較大的日豐窯業（創立於 1972 年，位於光復鄉太巴塢部落），整編擴廠以全新自動化設備投入大筆資金，增加隧道窯的長度擴展商業競爭力，於 1999 年完工進入日產量為 10 萬塊磚的時代，因此得以在 90 年代的一片景氣蕭條下渡過難關，成為花蓮、臺東兩縣唯一還在生產紅磚的窯廠⁵。

⁴ 煌昌磚廠的創辦人謝福清於 1934 年出生在宜蘭縣羅東鎮，曾經在宜蘭磚窯廠擔任燒火師父長達 18 年之久，當時得知花蓮的磚窯業一片榮景，1970 年代有許多從宜蘭移居。

⁵ 日豐窯業第三代謝建輝於 2013 年接棒，穩定地經營磚窯廠，由於紅磚需求量大

由客家家族經營的磚窯工廠曾經長期挖掘也為阿美族人熟知的黑色黏土，阿美族人⁶也因緣際會地投入生產線，維持家庭生計，族群間的相處緊密、和諧，但在 2020 年日豐公司停工後，花蓮客家經營的紅磚製造產業走入歷史。

七、結論

長期以來，居住花東的客家人，跟著與族群人口約略相當的閩南、外省與原住民族群共處，因此跨族通婚、語言互滲、產業在地以及採取彈性、多元文化態度面對族群議題，西部原鄉的族群意識、文化想像已經產生了明顯的變動。謹以圖表對比花蓮地區與西部客家原鄉在區域開發、在地族群組成與互動、文化認同、政治經濟資源及客家意象與產業等異同予以呈現。

下降以及原料土缺乏，近年來只能以開工半年、休息半年方式營運，在第三代三位年輕人接手後，不想讓東部最後的煙囪就此倒下，便萌生轉型的計畫，在工研院及相關單位輔導下，朝文創路線轉型為觀光工廠邁進。但是好景不常，日豐窯業在 2020 年後歇業。（日豐窯業提供）

⁶ 太巴塢阿美族有一美女 Tiyamacam 每日頭頂 Atomo（水甕）汲水，被海神之子愛戀的神話（參臺灣總督府《蕃族慣習調查報告書：阿美族》2007）。

表 7-1 花蓮地區與西部客家原鄉異同對照表

事項	差異	類同	備註
區域開發	<ol style="list-style-type: none"> 1.移入之地(二次遷移,自西部客家原鄉移出)。 2.西部客家原鄉土地不足或貧瘠,造成推力。 3.日本移民村經營(水稻、甘蔗、鳳梨、菸草等)為一大拉力。 	<ol style="list-style-type: none"> 1.移入之地(自廣東原鄉移出) 2.西部原鄉土地有限,促使部分客家人遷移至花東。 	<ol style="list-style-type: none"> 1.有相當比例是親屬引介而逐次進入花蓮。 2.北部客家有部分移民先在宜蘭定居,後來逐次遷入花蓮。
在地族群組成與互動	<ol style="list-style-type: none"> 1.西部客家原鄉多聚集區域,居地主要有閩南人;而花蓮地區客家、閩南、外省及原住民族約各佔4分之1。 2.花蓮地區客家散居現象較西部原鄉較為顯著。 3.族群間互動頻繁,通婚多(客、原亦不少)。 4.多族群語言互通(較弱勢的族群會使用不同的語言)、互滲現象。 	<ol style="list-style-type: none"> 1.花蓮亦有客家較為集中的聚居之地如鳳林、春日、富里、玉里「客城」等。 2.花蓮地區除了原住民族群外,閩南、客家及外省族群均係移民,因此居住地除了鳳林、春日、玉里、富里有明顯的客家聚居外,花蓮市及其他鄉鎮,多為族群混居狀態。 	<ol style="list-style-type: none"> 1.花蓮地區客家與閩南、外省、原住民族(阿美族、撒奇萊雅族、噶瑪蘭族、太魯閣族、布農族)互動模式仍存在差異。平原族群如阿美族、撒奇萊雅族、噶瑪蘭族跟客家互動較為頻繁,婚嫁也比山地族群如布農族、太魯閣族為多。 2.客家宗教信仰活動與原住民族祭儀活動仍保持各自清晰的界線;但是也有少數跨族群的參與者。
文化認同	<ol style="list-style-type: none"> 1.在客家委員會成立前花蓮客家未如西部原鄉客家 	<ol style="list-style-type: none"> 1.重視傳統、道德(勤勞、節儉、尚義等)。⁷ 	<ol style="list-style-type: none"> 1.花蓮鳳林、高雄美濃均有校長故鄉之美譽。

⁷ 楊國鑫《臺灣客家》(1993):「客家雖自中原南遷,然其重道德、重義氣、重禮義、重理智、性剛強,仍具古風,保存漢族血統,最為純粹。言語風俗習慣,

	<p>那麼強調自身的族群身分及文化認同。</p> <p>2. 花蓮地區客家採取重視在地與多元文化的態度，更要積極和周邊的族群互動。</p>	<p>2. 強調語言文化傳承自中原。</p> <p>3. 重視教育。</p> <p>4. 依然呈現客家的文化與認同的想像，重視族群邊界、意象。</p>	<p>2. 花蓮縣豐濱鄉新社有女媧娘娘廟。</p>
政治經濟資源	<p>1. 西部原鄉客家長期爭取族群權益與資源，而花蓮地區客家由於資訊相對匱乏，過去對族群整體權益與資源爭取則相對低調以應。</p> <p>2. 花蓮地區客家過去對於現實生活的議題較為關切，對於政治敏感事務比較漠視。</p> <p>3. 近年來花蓮地區客家在客家委員會、客家電視台及廣播電台陸續設立後，民間社團成立，整體資源增加。</p>	<p>1. 兩地客家在政治經濟資源上都曾經遭到漠視，在客家委員會成立後逐漸獲得穩定的政治經濟資源。</p> <p>2. 客家整體形象、族群認同、語言文化復振與產業發展，獲得明顯的提升。</p>	<p>由於整體經濟優勢，花蓮縣長長期由閩南、客家人士擔任；而平地原住民族鄉鎮市（花蓮市、壽豐、光復、玉里、新城、豐濱等）鄉鎮市長選舉，平地原住民（阿美族）極不容易當選。山地原住民族鄉（秀林、卓溪、萬榮）鄉長選舉則限制由山地原住民參選。</p>
客家意象與產業	<p>1. （鳳林）客家豬腳、臭豆腐，（玉里）稻米、梅子，鶴岡茶、咖啡與柚子，瑞穗富源社區（拔仔庄）鼓王爭</p>	<p>1. 耐苦、勤勞的秉性，奮力將惡地改變成為耕作各種農作的本事，受到日人的青睞。</p>	<p>1. 壽豐豐田玉為臺灣主要玉石產地。</p> <p>2. 日豐磚廠所在的太巴壠，自古即有阿美族採陶土製作陶器。其磚廠曾有不少</p>

猶是中原遺風，其守禮節、重道義、好學問、講倫理，均表現中原民族氣質；惟幾經離亂，披星戴月，更養成堅忍卓絕、耐勞、耐苦、獨立奮鬥之精神。」

<p>霸戰、靚染工坊，富興社區鳳梨，(春日)粉薯，(豐田)玉石雕刻。</p> <p>2.客家經營磚窯產業曾經興盛一時。</p>	<p>2.西部客家桐花祭，客家產業如花布、插茶、米食、仙草、木雕及採茶戲、義民祭典等，亦存在花蓮地區。</p>	<p>阿美族人擔任員工。</p>
---	---	------------------

資料來源：本文製表（王昱心、浦忠成 2022）

清朝末年與日治時期移民到花蓮、臺東的客家人，相較於西部自廣東祖籍遷移到桃竹苗、與高屏的客家人，被稱是二度遷移；花東地區在清末、日治時期確實因為土地猶未充分開發者仍多，加之日本總督府眼見花蓮地區可闢為良田的空間極大，因此積極地想要經營日式移民村，並由日本國內招募移民到花蓮耕墾。在西部山區憑藉耐苦、勤勞的秉性，奮力將之改變成為足以耕作各種農作的本事，也受到日人的青睞，在官方的鼓勵以及親友之間的相互牽引，西部客家人遂在此時由北、中、南部逐次遷入花東，後來在花蓮的族群人口也佔四分之一強。遠離西部家庄的客家人，決心要在新的空間建立家園。這一群移民依舊保有客家族群認同、文化包袱、集體記憶，譬如圓樓、中原正音（統）、廣東原鄉、義民信仰、硬頸精神等仍然伴隨著移民。

客家族群在1980年代的語言文化復振運動，伴隨著族群認同、客家權益爭取，終於成立客家委員會，也設立客家電視台；國家政策與資源穩定支撐，在近年來確實讓客家整體形象、族群認同、語言文化復振與產業發展，獲得明顯的提升。這種由少數、弱勢、邊陲處境，透過長期抗爭、論述，終而扭轉形勢，印證客家族群勤奮、耐苦與扭轉逆境的韌性。花東不同地區的客家人的祖先在遷移過程，都有不同的故事，成為子孫在新的生活天地中重要記憶敘事以及持續追求族群發展的動能。

參考書目

- 胡傳，1960，《臺東採訪冊》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 邱秀英，2006，《客家信仰的轉變：以吉安鄉五穀宮為例》。臺北市：蘭臺網路出版商務有限公司。
- 徐正光，1991，《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》。臺北市：正中書局。
- 康培德、陳俊男、李宜憲，2015，《加禮宛事件》。新北市：原住民族委員會。
- 姜禮誠，2014，《花蓮地區客家義民信仰的發展與在地化》。台東縣：東台灣研究會。
- 黃靖嵐，2008，〈東部客家？花蓮玉里二個客家社區的族群關係與認同之研究〉。桃園市：國立中央大學社會文化研究所碩士論文。
- 楊國鑫，1993，《臺灣客家》。臺北市：唐山出版社。
- 廖高仁編著，2015，《悅讀鳳林客家小鎮》（鳳林校長夢工廠叢書）。花蓮縣：廖高仁出版。
- 廖高仁編著，2016，《悅讀 1939 年的花蓮港廳》。花蓮縣：廖高仁出版（花蓮縣文化局補助出版）。
- 廖致苙，2009，〈花蓮地區客語阿美語接觸研究〉。桃園市：國立中央大學客家語文研究所碩士論文。

劉還月，2004，《台灣的客家族群與信仰》。臺北市：常民文化。

謝若蘭、彭尉榕，2019，〈族群通婚的身分認定與認同問題之研究：以花蓮地區原客通婚為例〉。收於謝世忠主編，《客家族群關係》（臺灣客家研究論文選輯 4）。新竹市：國立交通大學出版社。

臺灣總督府，2007，（黃宣衛中譯）《蕃族調查報告書（第一冊）阿美族：南勢蕃、阿美族瑪蘭社、卑南族卑南社》。台北市：中央研究院民族學研究所。

附錄一

書面問卷（本研究原本要進行田野工作／field work，惟進行期間適逢 covid19 新冠肺炎流行，因此設計半開放式問卷，請在地具有客家關聯／或非客家人卻有關聯性填答）

您好，我最近跨域追隨國立中央大學客家學院王俐容教授團隊，執行「媒體使用與族群認同」計畫，探討花東區域客家族群原鄉（西部）、在地（花蓮、臺東）、族群認同，以及對於其他族群（如閩南、外省、原住民族、新住民等）的印象。先前團隊曾到鳳林劉德紹教授的「讚炭工坊」，聽取當地客家長者廖高仁校長等敘述客家遷徙、定居、發展的史實，收穫豐碩；後來由於**疫情轉趨嚴重**，導致原本應該持續的田野受到影響。即使如此，為了推進工作，特別設計這份文件，希望您能就各項議題提出見解，幫助團隊掌握必要的資訊。

為了減少對於您的干擾，邀請您直接依據議題，在這份 word 檔文件書寫，完成後再回傳到我的 Email (psy@gms.ndhu.edu.tw)。對於您的個資、敘述的見解都會保密，計畫報告會隱匿您的個資，計畫完成後三年資料就會銷毀。感謝對於您提供見解、看法，本計畫將支付新台幣貳仟元整填答酬勞。如有疑義，請隨時聯繫本人（手機 0919375864）。此

敬祝

平安健康

王昱心、浦忠成敬啟

110.6.21.

「媒體使用與族群認同」(自填)問卷

姓名： 族群： 居住地： 出生年：

壹 請問您最常接觸的媒體是什麼？

- 一 您在花蓮最常接觸的媒體是什麼？為什麼？
- 二 您會收看在地的客家媒體嗎？為什麼？
- 三 您會定時收看客家電視台嗎？為什麼？

貳 在地認同

- 一 您居住／遷移花蓮／臺東有多久了？會繼續居住嗎？
- 二 您認為客家族群在花蓮／臺東的處境及發展性如何？
- 三 您認為花蓮／臺東不同族群相處的情況如何？

參 自我族群認同

- 一 有一種觀點：客家傳統的族群或自我認同確實有別於閩南、原住民族、新住民，您認為如何？
- 二 依據您的了解，東部客家人對於傳統（文化、語言、宗教信仰等）的態度，跟西部原鄉的族人存有差異嗎？
- 三 身為客家人，也是花蓮／臺東在地居民，您如何安頓自己？

肆 他族群觀念

- 一 您對於東部閩南、外省、原住民族、新住民的認知為何？
- 二 東部區域跨族群間的互動，您認為未來可能的趨勢為何？

附錄二

(一) 書面問卷回收資料

La/林○○ (76 歲) 出身鳳林政治世家⁸，是國立政治大學中文研究所碩士，專長在中國詩詞以及鮑照作品、楹聯學，先後擔任省立花蓮師專、國立花蓮師範學院語文教育系及國立東華大學中國語文學系教授，本身也曾經擔任過國民大會代表。受出身上海的母親邵○○影響甚深，對於中國文化與文學傳統，時常表達高度的尊敬與維護態度，那是對於中原文化的孺慕與嚮往；對於客家語言文化，認為就是直承中原，而客家語音保持古老的中原音韻，以客家音韻方能真正體悟古典詩詞。其中令人印象深刻的是林○○教授認為「少數民族（意指臺灣原住民族）最後終將同化於漢民族」，對於當時任教於花蓮師範學院多元文化教育研究所教師們提出的「多元文化教育」觀點，頗多質疑與批評，對臺灣在 1990 逐漸出現的「鄉土文化」、「在地化」或「本土化」的表述，也深不以為然。

Lb/劉○○ (居住鳳林，國立臺北教育大學退休教授，國立東華大學藝術創意產業學系兼任教授，67 歲)

「我曾經去過西部客家的原鄉，坦白講，我真是感覺到現在在花蓮太好了。所謂的客家原鄉雖然客家傳統味道確實比較多，但是嫌保守，不如現在花蓮的感覺。我也曾經去過大陸梅縣，那種更早原鄉的味道，比起現在在鳳林，我真是慶幸當年祖先渡過黑水溝來到臺灣，更感謝祖輩由西部來到花蓮鳳林。」(2021/9/21 鑽炭工坊訪談紀錄)

⁸ 其父林阿谷曾擔任鳳林鎮鎮長十多年，母親劭金鳳也擔任鳳林鎮鎮長兩任，接續又任花蓮縣議員十多年。夫妻聯手在政壇服務，傳為地方佳話。

Lc/劉○○（臺東客家人，東海大學表演藝術碩士學位學程專任助理教授，40歲）

「客家族群自我認同的問題，大部分以家長制的形式呈現，往往代代重複，年輕世代一點也沒有要加以改變的傾向，簡直形同共犯結構。主要的家長制內涵，尤其以功利主義最具代表，賺錢、成家、養小孩。東部除了鳳林的客家人遷徙時間點不同，其餘客家人普遍居住於山腳、郊區，與原住民族群的交流相當多。而西部平原區域的客家族群聚落規模更大，內聚效應比較顯著，東部除了鳳林有客家庄的風氣（各種場合皆以客語溝通），其餘聚落規模都相當小，且有多族群混居情形，一般來說客語使用僅限於家中。以語言使用為例，全國性廣播的聯播網「講客電台」，提供了比較穩定的族群共同體經驗，便於在開車途中播放。以飲食習慣為例，東部客家人的飲食口味與慣用食材，受到原住民族飲食的影響，與西部習慣已經不同，例如在臺東，受到阿美族影響，客家菜也慣用蝸牛、野菜、樹豆、海草、浪花蟹等。模糊印象中，台東有一群外省退役軍人，應該是知本開發隊退休人士，這群外省退除役官兵的飲食習慣造成相當影響，比如原汁牛肉麵、川味牛肉麵等風潮。這群外省老兵與阿美族聯姻，台東市區現存的幾家麵店、水餃店，多與這個組合有關。這種老字號麵店，口味特殊，西部北部皆無類似，現已傳到第四代。尤其在第四代工作人員中，已經出現了新住民，外省老麵攤有越南人掌櫃的現象已經相當普遍。東部跨域族群除了以血統族群區分，另應發展美學政治性的研究，例如台東農場族群（榮民安置、壽豐會館、知本開發隊相關），美援時期族群（阿尼色弗·之家、基督教醫院、阿美文化村）等。東部地區多族群、跨域共生的現象值得更深入的脈絡化的研究與敘述。」（書面訪談紀錄）

○／翁○○（居住花蓮的苗栗客家人，國立東華大學藝術創意產業學系碩士，28歲）

「從客庄移居到花蓮，感受最深的是族群的多元化，族群之間各自有固有的生活領域，也有匯聚共處的區域，在現代的社會氛圍中，也鮮少出現族群之間的衝突與紛爭，不過仍然有零星不了解傳統、文化而產生的糾紛，但我認為花蓮偏向於移民匯聚的城市，有別於原鄉過往畫地為界的時空背景，花蓮的族群相處有相當大的包容力。」

「我認為西部跟東部客家人對傳統的態度，差異存在於「城鄉環境」，以我觀察竹苗為例，由於科學園區為在地帶來大量的就業機會與收入，收入與物質生活的提升，在這層影響之下，相較於「文化」，人們更重視「工商產業」的發展。而我在花蓮參與社區活動的時候，觀察到人們對傳統產業、農業的重視，連結傳統的生活，也維繫傳統的精神，因此在東部，即使城市機能、工商業發展不如西半部，我卻能感受到客家人更加重視傳統與生活，而且更加團結。」

「由於在大學、研究所期間的養成，我關注地理區域與族群分布，以及族群遷徙史，也一直在學習接觸到原住民族群的文化，長期在銅門部落參與文化、藝術活動，相較於和太魯閣族的相處，閩南與外省族群我是陌生的，這是有別於西部的成長經驗。而我認為對於族群的意識，東部是養成的合適環境，相對於西部則很難有接觸多元族群的機會，許多客家或閩南為主要的城市，其多元族群之間的包容力、認知則較為缺乏，不友善的刻板印象仍存在人們的認知中。」

「我認為東部是個多元包容之地，族群之間各自獨立，仍會有固定的區域自主發展，但共享生活的場域。東部的族群多元性會一直放大，在現代社會族群意識的發展，我認為是會持續凝聚

的，並彰顯各自的特色與價值，在東部的舞台上各自發光。」（書面訪談紀錄）

Y／葉○○（國立東華大學教授）

壹、請問您最常接觸的媒體是什麼？

一、您在花蓮最常接觸的媒體是什麼？

BBC 為什麼？每日收聽新聞和 radio programs

二、您會收看在地的客家媒體嗎？為什麼？

不會。家中沒電視

三、您會定時收看客家電視台嗎？為什麼？

沒有。家中沒電視

貳、在地認同

一、您居住／遷移花蓮／臺東有多久了？會繼續居住嗎？

17 年。會。

二、您認為客家族群在花蓮／臺東的處境及發展性如何？

一直有被忽視之感，但吉安、豐田、鳳林和玉里的發展相當有潛力。

三、您認為花蓮／臺東不同族群相處的情況如何？

花東族群混居的現象非常值得研究。我的村子有位阿美族的 Ina，客語說的比阿美語流利。

參、自我族群認同

一、有一種觀點：客家傳統的族群或自我認同確實有別於閩南、原住民族、新住民，您認為如何？

在台灣不是一直是這樣來分類族群的嗎？倒是東西兩岸客家文化的異同，值得觀注。

二、依據您的了解，東部客家人對於傳統（文化、語言、宗教信仰等）的態度，跟西部原鄉的族人存有差異嗎？

拍謝！沒研究。不過我觀察到的吉安「拜伯公」的祭儀文化，每年仍然是重要的祭典。

三、身為客家人，也是花蓮／臺東在地居民，您如何安頓自己？

拍謝。我不是客家人，但是花蓮在地居民。就努力在土地上種植物，養動物，持續吃喝玩樂，安居樂業啊。

肆、他族群觀念

一、您對於東部閩南、外省、原住民族、新住民的認知為何？

一直是周遭生活的一部分啊！

二、東部區域跨族群間的互動，您認為未來可能的趨勢為何？

就持續的跨族群混居、通婚，然後變成「花蓮人」或「台東人」啊！

(二)磚廠經營訪談紀錄

L1／羅○○（磚廠第二代經營者，台東關山客家人，61歲）

「我當初在關山讀書是學商，到台北工廠工作後被在玉里就業服務站隔壁配銷所上班的舅舅叫回來工作，他說回到花蓮當會計身份也不一樣，離家比較近……後來在煌昌當會計工作嫁到謝家，擴廠期間公公過世我先生接棒經營後，就會直接面對員工，一直以來我婆婆對工作人員會提防，我先生一開始也是，但是我會準備午餐給工作人員，減少工作人員往返時間提升工作效率。像是我先生在休息時間會跟員工喝點小酒，還會辦員工旅遊。……當老闆不用高高在上啦，要像跟家人一樣……」，尤其磚廠就設立在阿美族人聚落，前期需要大量人力的年代就會有許多族人來工作，「每三個月燒一期火，磚賣完之後再開窯（燒磚）就會有許多人來工作，還有從富里來工作的人我們還提供宿舍，尤其是自動化之前，自動化之後人力只需原來的 1/3……這十年內固定的 28 位員工內，20 位都是在地阿美族人來工作……」（2021/04/20 訪談）。

「……當然工作是很辛苦的，但是跟員工之間那種像是一家人的感覺是讓我最永遠難忘的，而且讓這些員工稱讚是你，你是最好的（老闆），是讓我最安慰的事情……我們大約有 20 位員工，都是這附近的原住民，你知道跟原住民一起相處，就比較沒有那種心機感，大家一起工作很高興，我的小朋友也是這樣……目前工廠收起來了，我跟這些老員工都還是有往來，互相關心。」
（2021/08/26 訪談）

L2/梁○○（磚廠品管與包裝部門組長，太巴塢阿美族人，56 歲）

「……紅磚要出的話都要經過我這邊，有一些壞掉的磚、或是黑的磚，我都要把它挑出來，這樣子賣像才會比較好。老闆對我們都很好，看到員工受傷，馬上過來會照顧我們。幾年前，我們整個公司都淹水，好多員工，冒著颱風天都跑來工廠怕我們的機器泡水，整個地板全部都是泥巴，我們大家都冒著颱風天來整理、打掃，老闆也是跟著我們一起這樣子做，大家一條心，所以這個是我們很難忘的事情。」

K/高○○（磚廠包裝部臨時人員，太巴塢阿美族人，60 歲）

「……疊磚很累的時候我就唱歌，我就唱什麼『哦～嘿～』，當我嘿的時候就是很累的時候，但是還是很快樂啦！」⁹在訪談第三代年輕世代中，察覺生長在阿美族人居多的客家族群境遇都不大相同，謝家第三代的老大就對小時候被同學們言語欺負而對阿美族群保持距離，而老二在返鄉在家族企業工作時，不但與她的小孩在在地國小就讀時融入原住民族群，並且擔任課輔老師，還通過阿美族語中級認證考試，老三也說明磚仔窠對他來說就像是一個大家庭，他說：「工廠裡面所有的叔叔、阿姨、伯伯，都看著

⁹ 工研院於 2014 年的企業採訪，<https://youtu.be/Y25PEVibJCY>

我們長到大，隨著人口老化的問題、人口外流，員工就慢慢得變得越來越少……」。

S/謝○○（磚廠第三代經營者，38歲）

「當初哥哥在被爸爸安排在廠內工作，我是因為工廠正要轉型也懷孕了要轉職就回工廠幫忙，弟弟回來是因為爸爸過世了，我們三個就變得更團結……我跟哥哥弟弟從小就在太巴塢出生長大，小時候都在搬磚很辛苦...我們全班只有三個非原民……從小只知道阿嬤不喜歡原住民也不准我帶（阿美族）同學回家玩，所以我們都會在外面的教會玩，然後再各自回家，然後長大後覺得沒有像阿公阿嬤講的那樣，只覺得原住民怎麼可以這麼樂觀，這種特質很好……再大一些發現有些話聽不懂，原來是阿美語，後來我女兒讀太巴塢國小，我也去學習阿美族語並去考族語認證……多學一種語言也可以了解其他族群的語意與文化。」
（2021/08/26 訪談）。

「……雖然我們小時候常常跟我的阿公阿嬤回羅東，後來他們（阿公阿嬤）跟爸爸後來都長眠於鳳林，我們都習慣在這裡生活」「我覺得回來學得更多……雖然大環境產業型態改變，我們也轉向觀光工廠，還有開發文創商品、文化小旅遊模式，與鄰近社區共好經營……磚廠的生意是打平的沒有賺太多，我們以為會一直這樣子下去，沒想到股東們就決定要結束營業，一開始我們都覺得突然但是必須接受，我媽在結束那一年見人就哭訴擔心工廠員工的生計……現在已經比較能接受了也開啟自己的生活，我們這兩年就覺得大環境景氣不好的狀況之下收起來也好，現在我媽很忙參與很多社團，平常在團練、假日去爬山，她現在覺得收起來也好是另外一個人生。」第二代經營者說明結束營業後兩代家

人搬回位在 193 線旁已停業十多年的煌昌廠區，一樣在太巴塢生活。(2021/04/20 訪談)。

專題論文

客家遷移東部與宗族化過程

姜貞吟*

國立中央大學客家語文暨社會科學學系教授

通識教育中心主任

摘要

客家遷移東部近百年時間，家族發展延續西部家族/宗族的家系傳承，也因移墾事實與東部社會的特性，形成東部客家不同的在地主體性。本研究關注客家家族在東部遷移與形成的過程中，是否持續返回西部祭祖，跟原宗族維持祭祀祖先的統合，或在東部重新設立新祠堂與公塔。本研究有以下發現：客家遷移東部多數以家庭為單位，常是在「當家男性缺席」的情境下，亦即為父親（或祖父、曾祖父）過世後，由母親與兒子、女兒們出發的模式。這種以家庭為單位的遷移模式，不同於早期西部客家從中國出發來臺的「兄弟相約」、「獨自一人」的方式。同時，移墾過程中有著多定點的地理駐居經驗，家族發展過程鑲嵌在對東部土地

投稿日期：2022 年 4 月 12 日；接受日期：2022 年 11 月 18 日；刊登日期：2023 年 1 月。

* 通訊地址：桃園市中壢區中大路 300 號，電子信箱：chenyin@ncu.edu.tw。

經營的深刻情感中，個人生命史、家族發展史跟地理空間之間的記憶充滿交織關係。東部客家與西部宗族的祭祀關係，可分為（1）西部有宗族，全部送回西部安置；（2）西部有宗族，將直系祖先遷至花蓮；（3）西部無宗族，東部家族六代自立公塔，也可視為是緊密型、疏離停滯型、斷裂型三種型態。受訪家族中，P 氏家族已宗族化，而其他與西部關係疏離或斷裂者則正啟動宗族化開端；唯數位時代社會變遷快速，東部客家宗族化過程能否持續運作，有待後續觀察研究。

關鍵字：東部客家、宗族化、父系、祭祀、當家男性缺席

Special Issue

Hakka people migrating to the east and forming ancestral lineage

Chen-Yin Chiang

Professor, Department of Hakka Language and Social Sciences,
National Central University ; Director, General Education Center

Abstract

It has been nearly 100 years since Hakka people started to migrate to eastern Taiwan. Regarding their family development, they continue the western family lineage. Because they migrate for reclamation and because of the characteristics of the eastern society, these eastern Hakka people have formed a unique local subjectivity. This study explored, during the process of Hakka families migrating to the east, whether they continue to go back to the west to worship their ancestors; whether they maintain a unified ritual with their families in the west to worship their ancestors, or they reestablish new ancestral shrines and columbaria. This study arrived at the following discoveries. When Hakka people migrate to the east, most of them migrate as a family. In most situations, the head male of a migrant family is absent. That is, after the father (or grandfather or great-grandfather) of the family passes away, the mother leads the

sons and daughters and leaves their home. This kind of migration model based on a whole family as the unit differs from the migration pattern in which brothers go together or a person migrates alone. This migration pattern was adopted by early western Hakka people when they moved from China to Taiwan. In addition, the process of migration for reclamation involves many experiences regarding residing at a fixed geographical location. The family development process is intermixed with their profound emotions toward the eastern land they cultivate. Memories of personal life stories, family development history, and geographical space are intertwined. Considering worship, the relationships between eastern Hakka people and western ancestral lineage can be divided into the following three types: (1) having ancestral lineages in the west, and all dead people are sent back to the west; (2) having an ancestral lineage in the west, and direct ancestors are moved to Hualien; and (3) having no ancestral lineage in the west, and the six generations of the eastern family establish their own columbaria. The three types can be called the close relationship type, the alienated and stagnated type, and the severed type, respectively. In the digital era, society changes rapidly. Whether eastern Hakka families can continue to form ancestral lineages requires subsequent observation and research.

Keyword: eastern Hakka people, ancestral lineage, patriarchy, worship, absence of male head of household

一、前言

基於政治歷史、社會人口組成、移墾情況等不同，東部客家的形成有別於西部客家，在許多面向有著東部多族群共處的獨特性，包括語言以「四海話」為常見普遍的客家話（鄧盛有 2013）、祭祀信仰常見「神農大帝」五穀爺（黃學堂、黃宣衛 2010）、「以家族為遷徙型態」（廖經庭 2007）等。「『東部客家』的文化特質已然形成」，「便有其在地主體性」，這個文化創造的新現象，需在客家研究中被指出（黃學堂、黃宣衛 2010：148）。客家族群向來重視發展家族與宗族，前述研究已注意到東部客家的移墾「以家族為遷徙型態」，然而目前客家研究依舊缺乏對東部客家家族相關的議題分析。東部客家的形成以家族為出發單位，不同於早期西部客家從中國廣福地區出發來臺的「兄弟相約」、「獨自一人」的方式。本研究關注近百年的東部客家移墾能否如同西部客家，定居後將家庭發展為家族，進而形成在地化宗族。亦即，本研究探討在東部客家家族的遷移與形成過程中，是否持續返回西部祭祖，跟西部家族、宗族維持祭祀祖先的統合，或者在東部重設新祠堂或公塔。

2021 年本研究在受訪者 M19 吉安干城住家院子泡茶，訪談時他望向花東縱谷，緩緩地說道：「這裡最早叫初音，初就是剛開始。火車要過木瓜溪橋，當時木瓜溪橋是很重要的橋，人車一起走的，就會先鳴笛，從花蓮車站到這邊第一次鳴笛在這裡」、「……祖母早逝……我祖父孩子多，我爸是老大，有六兄弟、姐妹三個、領養一個，全部 10 個。……當時都過來，只有我二叔沒過來……」，M19 對家族的記憶，交織著對數個家族成員的描述，有數字、有地名、有生命的始終，以及對土地與生活的情感，揭開家族遷移東部跟在地移墾的家族敘事。這類交織著生命、生活跟土地開墾

的家族遷移記憶，在東部客家的田野現場頻見。客家族群遷居東部，主從西部出發，是近百年來臺灣客家的二次移民。這波移民發生在日治期間的不同時期，主由桃竹苗，次由屏東六堆遷移而至（羅肇錦 2000；黃學堂、黃宣衛 2010），抵達後定居花蓮、臺東各重要鄉鎮（劉還月 2001a，2001b）。

目前學界對東部客家的研究各有不同著重議題，從地域跟客家移墾、分布為主的的研究，像以縣市為單位，例如夏黎明、馬昀甄跟蘇祥慶（2012）調查花蓮市客家族群分布、黃學堂與黃宣衛（2010）的臺東客家研究，或是以鄉鎮為主的調查，有紀駿傑、陳鴻圖、簡月真跟陳進金（2008）的鳳林客家研究、蘇祥慶（2012）研究吉安客家鄉鎮的歷史淵源跟當代社會特性、臺灣行動研究學會（2017）出版的來去吉野等。部分前述研究包含客家遷移者的口述史調查，受訪者說明家族如何移居東部，移居後長期的生活發展情況等。專注於家族史發展的調查，則有許秀霞、溫文龍（2008）、許秀霞（2011）、廖經庭（2014）等。許秀霞（2011）調查臺東縣成功鎮的東海岸第一商店「廣恆發店舖」溫泰坤家族、「柑仔山統領」宋番古家族、一門三傑的宋安邦家族。廖經庭（2014）則研究花蓮縣鳳林地區翁林姓客家家族史，勾勒臺灣翁林姓的家族樣貌，以及在花蓮的發展脈絡，也包括跟西部原鄉聯繫情況。

東部客家家族乃由西部家族或宗族向外的發展與繁衍，結合對東部移墾開拓而成。由家庭內的男丁在家庭暨統合且分裂的概念下，形成的「樹大分枝」的現象（王崧興 1991）。西部客家宗族歷經長則約兩至三百年、短為近百年的宗族形成過程，同時也形成北部桃竹苗與南部美濃、六堆鮮明的客家宗族社會。東部客家在近百年的家族/宗族分枝過程中，是否持續跟西部家族、宗族維

持聯繫，返回原鄉祭祀祖先，並將東部家族成員在百年後送回西部安置，維持家族、宗族發展的統合，或是選擇在東部重新另立宗族香火，這些疑問都尚未被客家研究探討。

二、理論探討

早期學界對宗族起源的看法，因宗族發展具有不同的地域特性與型態，因而對形成的主張與定義也有所不同。早期西方學者著重宗族控產跟在地經濟等功能論分析，但陳奕麟（1984）提醒宗族的親屬結構，尤其是「宗、房、系」所具有的文化意義需被注意。宗族是「一個父系繼嗣群」，由世代相傳進行繼嗣（林美容 2008）。在父系世代發展下，有無興建祠堂公廳或擁有祖產，也被視為是家族能否形成宗族的定義。然而以父系繼嗣為核心的祖先祭祀，以及族譜記載世系的傳承，是一般宗族運作的主要機制，因而，陳奕麟（1984）主張「沒有祠堂與祖產也可維繫宗族」，祖宗香火的延續跟族譜世系才是關鍵。

西部客家遷移與分枝到東部客家，是否就代表宗族分裂或另立宗族？莊英章、羅烈師（2007：91-92）主張除非完成分家與分香火，將「祖先牌位填出而自成一家庭祭祖單位」，否則難以判斷宗族的分家，且也可從「宗族祭祀行為」來判定是否分家，祖先祭祀對宗族的運作「具有重要的象徵意涵」。雖一般民間將分香火與把祖先牌位填出在家自成祭祖單位視為分家，但根據本研究觀察，不少家族從西部分火到東部在家祭祀，仍無法視為宗族的分家，而是西部宗族更大更遠的體系延伸。這些東部客家因距離與交通因素，不少人早期遷移時，就背著阿公婆牌到花蓮，或是近期在花蓮自立公塔、自立牌位在家祭祀，但每年依舊持續回到西部祖先的故鄉參加清明祭拜歷代祖先，克盡宗親成員的責任與義

務。

如果單從分火、自立祭祀的行為來看，確實符合自立祭祀單位樣態，然進一步從「關係」來看，他們並未跟西部宗族切斷關係，維持增殖分裂擴張後，不中斷參與原宗族祭拜活動，肯認為同一宗族成員。分家跟分火的概念，並不等同於同宗分裂，前者代表家產、丁戶家庭跟宗族公產、事務之間運作的區分，有助於宗族組織制度化；分火若持續在同一共同體之下，則象徵房系樹大枝大的延展與開拓。不論就桃竹苗客家宗族或金門閩南宗族，房系規模較大者，多有自立小公祠、小族譜，客家規模較大的宗族各房系也會自立各房小祖塔，成員可選擇要入大祖塔或小祖塔。

關於分火、分靈是否代表宗族分裂？Francis L. K. Hsu (2002a: 80-81) 指出「在不同祠堂祭拜共同的祖先，不能看做是整個宗族的瓦解」，「與其說是『分裂』，不如說是宗族具有統一的特點」。Maurice Freedman 等西方學者未能理解宗族房系分家、分裂與分火間的多種關係，也是 Hsu 認為 Freedman 過度誇大宗族分裂現象與擴大解釋的部分。成員跟祖先進行分火跟分靈，多出一個祭拜單位，Hsu 指出分火的牌位上寫著「歷代祖先」，仍是一統全部之靈供奉於神龕上。分火與分靈的儀式如同以克隆技術 (cloning technique) 「複製祖先靈」「克隆祖先靈」，讓複製的祖先靈體入住新牌位，成功讓祖宗香火向外擴展的更遠更廣。「從祖宗分靈、分火到宗族世界觀的分與合，實為一體的、共同體的，並非從截然二元與對立來理解其關係」(姜貞吟 2021: 774)，本研究多位受訪者的分火經驗亦是如此。

綜括臺灣目前宗族較活耀的桃竹苗跟金門地區，運作要素包括族譜 (世系)、祭祀、公廳祠堂、祖塔 (不論規模)、祖產 (公

產)，這五個元素中最核心的第一為族譜（世系）與祭祀，足以象徵同一祖先之香火延續，第二層才是公廳祠堂、祖塔跟祖產。宗族透過祠堂與族譜等的物質性資產，以及親屬成員、在地網絡等關係式資產，持續實踐尊崇祖先，尤其是在族譜中看到自己跟手足以昭穆名逐筆登錄在父執輩與先祖的後系，「確認自己與祖先擁有的神聖關係，族譜中自我述說與集體記憶的書寫，父系文化的創造過程與意義都成為客觀事實，深植入個體生命的課題中」（姜貞吟 2021：755-756）。

本研究認為跟祖先牌位分火、刈香火、割火等，是祖宗靈力的分靈，不能視為自立宗族，依舊統籌在同一個祖先的世系之下，除非有具體的世系、祭祀、族譜與祠堂四要素的切割。因而，東部客家家族源自西部家族／宗族之外移，隨著遷移後的分火、將三代直系血親遷回花蓮自立小公塔、在地祭拜等，究竟是「香火擴展」？或「另立宗族」？或是「形成宗族」？本研究將從田野資料來細緻區分。

三、研究方法

為回答這些提問，本研究採用兩個研究法：首先田野調查與觀察法，研究地區選定以花蓮市、吉安、壽豐、鳳林為田野場域，主因這四鄉鎮有相對高比例的客家族群聚居，形成家族化、宗族化現象較具體清晰，易於實地田野調查與客家聚落的走訪。本研究除訪談之外，田野走訪包括花蓮客家文化會館、好客文化會館、鳳林客家文物館、校長夢工廠、豐田客家生活館、吉安鄉客家事務處、各鄉鎮菸樓、公墓區，以及在四鄉鎮社區巷弄間的漫步行走與在地人的隨興閒聊等；第二則以訪談法訪談在地耆老、在地家族成員等，以收集具體的家族遷移敘事。再輔以文獻收集以田

野調查中收集到的族譜、宗親會會刊，以及各種跟花東客家有關的書籍與著作等，作為本研究分析的參考資料。

研究期間從 2020 年 1 月至 2021 年 7 月，共訪談 22 人（18 男 4 女），17 個不同姓氏，受訪者來源為可約訪到的重要家族，同時以滾雪球方式找尋適合本研究議題者為主。受訪者曾從事過的工作行業，包括教育、運輸、醫療、公務、農業、社會服務等，目前居住在花蓮市、吉安與鳳林，每次訪談約為 1-2 小時（詳見附錄）。訪談皆圍繞「家族如何遷移到東部」、「家族發展規模與現況」、「與原鄉聯繫與祭祀關係」等提問，提問以父親的親屬家庭為主。¹文中提及受訪者年齡、祖先年齡等，都以訪談時計之。另因本研究議題含括日治前後期，內文撰述採四位數字為西曆年，而本研究受訪者口述大都以民國記憶，故凡兩位數字皆為民國計年。另訪談過程常詢問年齡、年代，受訪者會以虛歲來記憶，偶有數字差距 1-2 年或歲者，為方便訪談進行便未再請受訪者提供準確數字。

四、客家遷移東部的特性

本研究受訪者的家族從西部遷移到東部，若早於 1932 年蘇花公路的修築完成，就多從新竹、基隆、宜蘭等坐船到花蓮，若晚於則走蘇花或從臺東北上都是他們常提及的抵達途徑，「坐船到花蓮那個美崙溪的那個出海口那邊上岸」（M09）、「從新竹那邊坐船到花蓮溪，當時可直接通到鳳林那個六階鼻，就是現在山興，船可以到這邊」（M13）、「從西部來，蘇花公路幾乎是沒有路。玉里有八通關，但也很不好過來」（M19）。根據受訪者陳述，

¹ 考量有些東部家族正在形成宗族中，故訪談中常以宗族跟家族交替提問，行文亦是。

祖先啟程時，最常見的兩種家庭情境狀態為耕地不足與逃難、男性直系親屬過世（父親、祖父等）後，形成「當家男性缺席」為主的家族遷移模式。

（一）移墾出發的情境

1. 耕地不足與逃難

受訪者提及早期家庭東遷花蓮跟耕地不足、土地貧脊，以及躲避可能的禍事有關。67歲在鳳林出生的 M12，原生宗族在新竹新豐，他的姓氏是新竹縣內第二大雙姓人口。根據家裡族譜記載兩位來臺祖，約在二百餘年前「別故居粵東…汗營寶島」後，宗族成員主要居住在新竹縣湖口鄉跟新豐鄉，人口的飽和下「所有耕作農地已經不夠不敷使用了，大家都要有地啊，沒有地就養活不了老婆孩子啊，就分支出去了」（M12），就由祖父跟其兄弟們來到花蓮，「據他們說是大包小包背著過來這樣找地」。父親老家在蘇澳永樂火車站旁的 M15 也表示老家附近土地的不足：「我們家在蘇澳永樂（車站）那個地方，山很高，種稻收成沒幾顆稻米」。M15 描述「一出門就是山」，對當時仰賴從土地與耕種獲得生計養家的作農人來說，啟程尋找更廣闊與肥沃的土地是值得挑戰遠行的目標。

除了不同情境下的農作地不足促使遷移之外，戰事相關的避難也是受訪者會提到的起因。M19 跟 M09 的家族遷移花蓮都因祖父躲避戰亂禍事有關。M19 的宗族 200 多年前從饒平來臺灣，住過彰化，後來祖父這房系再遷至苗栗銅鑼定居。M19 祖父曾在日本殖民政府擔任過翻譯官，戰爭結束後擔心引來國民政府的殺機，就逃到東部去，他說：「我祖父當過日本軍官的翻譯官，後來國民政府來，我祖父就不敢上班了，那要被砍頭的，我祖父就跑

了，也沒地方跑，只能跑到後山來」。另外 M09 的祖父跟叔公則是參加新竹的抗日活動，失敗後擔心遭殺害，就躲到花蓮，他說：「祖父兩兄弟 15,6 歲時，在新竹參加抗日活動，失敗後躲到花蓮」。

根據本研究田野資料，受訪者遷移東部可分為日治殖民前期跟二戰前後兩個主要遷移時段。第一階段的出發多因西部耕地不足，希冀經由抵達東部的移墾，開創新天地，然而當時東部土地尚未開發，貧窮、貧脊、開墾的辛苦，幾乎都是共同的敘事語彙，「剛來這邊時真的是很苦」。受訪者提過家裡所種過的植物包括稻米、芋頭、玉米、木瓜、梧桐樹、香茅、檳榔、各種樹苗等，養過的動物有魚、豬、雞、鹿。第二階段遷移潮的描述則跟戰後辛苦的生活有關，以 M18 提及的「戰爭苦、小時候苦、要長大很苦」為代表。81 歲的 M18 說：

空襲時我爸媽跟我大姐、二姐把小孩子帶到山上去，他們摘野菜，那時物資很少，野菜煮一大鍋。我們米是藏在哪裡？藏在大水溝下面。還有些人放哪裡？墳墓！風水打開來他（日本人）就不會來查。

飛機沒有來，我們幹什麼？到河裡面去撈魚，還有撿那個雁的蛋，野鴨那種，它飛下來吃東西，我們就在池塘旁邊撿蛋。

戰爭時期的生活動盪與物資缺乏，各種勞動跟工作都需盡可能試。即使日後考上公務員有正職工作後的 M18 還是「我什麼都做」，下了班養雞、養豬，數量達兩千隻之多，同時「會闖雞、也會闖豬」。以田地耕種或畜養牲畜有關維持或填補生活的文化行為，從移墾期至今，作些雜務工作或在田地上種些什麼，還在許多受訪者家族生活中持續著。²

² 許多受訪者同時有農地耕種跟職場就業等多種工作。M11 從教育界高階主管退

2. 「當家男性缺席」的家族遷移模式

跟西部客家從中國廣福地區的隻身來臺，或數兄弟、伯姪一起來臺相比，東部客家呈現出較為清楚的「家族遷移模式」，且往往是發生在家中重要男主人過世後。遷移多由一個或數個有親屬關係的男性先過來打探消息，等情況稍微穩定後，再回西部把母親、妻小或手足一起帶過來，且幾乎都是整個家庭規模的「家族遷移模式」。³在家族發展過程中，家庭成員跟東部原住民、外省、閩南通婚的情況也常被提及。東部客家「家族遷移模式」中，有一個獨特的情境為「家庭男性直系親屬過世後」，也就是「當家男性缺席」下才開始遷移花蓮。受訪者講述當時祖父或父親要到東部移墾時，大多是在（曾）祖父或父親過世後，（曾）祖母跟著年輕世代的兒子們出發而來（M01、M02、M06、F08等）。

88 歲的 M01 講述的家族史是常見的東部客家遷移敘事。M01 出生於苗栗三灣，大約在他 5、6 歲時（民國 27 年），28 歲的父親找到花蓮瑞穗富源杉原株式會社工作，就把祖母（1874 年生）跟全家帶到花蓮來「我祖父有大房二房，共有三個孩子，二房有一個孩子，就是我叔叔。……我祖父經營事業蠻成功的，可是很早就往生，就留下我祖母、我伯父和我爸爸三個，可是我伯父到處亂跑經營戲班啊，沒辦法依靠，祖母就跟著我爸」。M01 的父親出生於民國前 2 年，生後 7 天就被祖母收養，以當時醫療環境養活子女相當不易，「我祖母生了十幾胎，結果只活了一胎而已，只養

休多年，初次見面第一句話，皮膚曬得黝黑光亮的他說：「我從田裡來，全身髒髒的」，一旁的志工也笑著補說「他是專業種田的」。

³ 東部客家的「家庭遷移模式」跟許多西部宗族族譜記載中來臺祖「隻身來臺」、或「數兄弟」，或跟「叔伯」一起渡海來臺有所不同。雖推估此一不同在航海技術、交通運輸對照下尚為合理，但也不排除因早期資料記載不周與史實紀錄缺乏所致。

活了一個女兒，收養了兩個男孩，我伯父和我父親都是收養的」、「我媽媽也是養女，我爸爸是養子」。

M02 的父親也在祖父過世後，才來到花蓮發展。92 歲的 M02，西部原生宗族在新竹關西，父母親同為首批移墾世代。在 M02 的父親來花蓮之前，姑姑跟姑丈已先到花蓮從事代書工作。後來民前 7 年出生的父親 16 歲時（約 1920）不願在老家做農，就隨著姑姑跟姑丈的腳步來到花蓮，在日本人開的腳踏車店當學徒，等穩定後，再回去跟全家商量是否要移居到花蓮，他說：「都過來，那時我祖父已經去世，祖母跟 9 個小孩一起過來」、「我父親兄弟姐妹很多，他排第六，兄弟姐妹（8 男 2 女）全部過來，有一個是送給人家的，留在關西，送給姓謝的，沒有過來以外統統過來……」。

66 歲 F08 西部原生宗族在新竹湖口，她說自己的家族遷移是「1945 年時阿公從新竹湖口來，來種香茅還有樟腦油。後來在鳳林那邊就定局下去，然後再回去帶我爸爸（15 歲）媽媽（童養媳），還有 2 個姑姑 3 個叔叔，還有那個女阿太」，「男阿太很小（早）的時候就過世，那時候是說去當什麼日本兵，被人家出草那種」。F08 的先生姓陳，湖口客家人，當年出發情境也是阿公過世，阿婆跟著 4 個兒子到花蓮來，她說：「我公公從沒見過我阿公」。

M06 跟 M07 同屬新竹湖口知名 E 姓宗族，兩人是同一個曾祖父六等親的再從兄弟。訪談開始沒多久，為讓我了解他們的親屬關係，M07 對著 M06 說：「你的祖父跟我的祖父是親兄弟」，呈現宗族親屬結構暨龐大且親密。E 姓宗族共有 10 大房，其中 18 世時二房往花蓮遷移，至今已 22 世。E 姓家族東遷是由 M07 家族先開始的，當時 M07 的祖父早已過世，祖母跟著她弟弟來到花蓮。M07 說：「我祖父很早過世……我父親 6 歲時，我祖父就過世了」、「1922 年時我祖母跟著她弟弟，就是張七郎，帶著我爸爸（19 歲）、

姑姑一起過來。……，對，還有一個過房的繼子（叔叔）、童養媳（後來是我媽)」。根據 M07 進一步詳細的描述，舅公張七郎原在淡水開業當醫生，有意到花蓮開拓，送別當日張七郎的兄弟姊妹全都到基隆送船。當時正值日本大事建造花東鼓勵移民⁴，當大家在港口送別「難分難捨」之際，有人提議如有船票就一起到花蓮看看即可安心。M07 說：

來了以後，我的祖母來到這裡，看到這裡這麼好，『我不回去了！』。我的祖母就落腳了，然後才寫信回去，叫我的父親把一家子……，對，全部一起來，那些舅舅、姨婆一起一大票過來。過來了以後有的有回去，那我的祖母就不回去。對，我的祖母來了以後就沒有再回去過就是了。統統都過來，連大姨婆、二姨婆統統都過來。

M07 的再從兄長 M06 的家庭遷移，則稍晚至民國 41 年，「我堂伯父（M07 父親）親自過去，把我們全家帶過來。帶過來這邊，我爸爸就做一點小生意，吃的住的都依靠伯父…我爸爸英年早逝，48 年就過世了」（M06）。雖說湖口 E 姓宗族二房遷移花蓮跟姻親張七郎關係密切，但家庭中「祖父過世，祖母決策」至為關鍵，也進一步促成 M06 家搬至鳳林。

在傳統的父系家庭結構中，家庭當家青壯男性去世往往使家庭經濟受到衝擊，若年輕兒子已具謀生技能，當家女性就較無再婚或重組家庭的壓力。男性直系親屬的過世與缺席，可能完全改變家庭親屬結構，M13 的父親啟程到花蓮就是一個具體案例。如

⁴ 當時日本在花東事業開墾甘蔗、菸草、製樟製糖皆已開始，吉野（1912）、豐田（1913）、林田（1941）三個移民村陸續完成命名與鼓勵移居，1918 年林田山林業開始伐木，1912-1933 年間建造吉野、豐田、林田、花蓮、佐久間、拔子與壽共 7 個神社（廖高仁 2014：78-98）。

果單看 M13 家族的遷移，是 M13 的父親隻身到花蓮打拼奮鬥的過程，但父親為什麼會離開新竹湖口原鄉，一人到鳳林後入贅范家，這跟祖父早逝祖母再嫁有關⁵，他說：

我祖父是新竹湖口人，很早，年輕的時候就過世了，我爸爸十幾歲的時候就過世了，我祖母又外嫁，所以剩下我爸爸一個人。我爸爸一個人沒辦法生活，就跟著一些宗親過來這邊，日本株式會社有糖廠這些。……對！然後我的外祖父祖母只有一個女兒，就是我媽媽，就把我爸爸招贅了。

客家遷移東部雖史料常見貧窮、土地貧脊而遠離的敘事，但在本研究田野調查中，很快覺察到受訪者講述出發情境時，少了一位當家青壯男性，再持續追問才了解「祖父過世」與「祖母隱身」的脈絡，部分家族「祖母決定」又相當重要，進而理出遷移東部的整體家庭親屬結構。「男性直系親屬過世」的家庭結構因素隱身在貧窮背後，西部客家遷移東部並非單一地跟耕地不足、貧窮等經濟因素有關，也跟家庭結構的巨變都有關聯。受訪者遷移花蓮過程，明顯少了一位當家男性的直系長輩，由母親與 2、30 歲年輕兒子們一起出發的家族遷移史，這不能完全解讀為單由男丁出發的客家家族遷移史，也可能是「客家母親帶（或跟）著兒子們」到東部的新開創。⁶⁷

⁵ 早期社會對女性再婚不友善與污名，女性甚少將前段婚姻的小孩帶到繼親家庭一起生活，但男性則無這個現象，顯現家庭性別權力的差異。

⁶ 正直青壯期先生的過世，常會引發父系家庭內兄弟權力的競逐與削弱，在大家庭同住或維繫下，易產生與家族成員間相處壓力等問題。決定離開原鄉，啟程到花蓮從頭開始，推估就是當時這些喪夫祖母的最佳決定。

⁷ 女性在家族記憶的空白，包括訪談中，當我問到男性受訪者在家中孩子的排行，有些回答「我是長子」或「我是老大」的，再細部追問後，常會再出現沒被算進去排行的「隱形的姊妹」。

（二）多面向交錯的家庭遷移經驗

東部客家族群的分布，並非在特定時點的穩定成長所致，「而係受一連串事件影響所逐漸成形」（蘇祥慶 2012：110）。蘇祥慶（2012）以日治後期日軍擇定南埔機場供神風特攻隊使用，使得原居此處（現為知卡宣公園）居民遷移到花蓮市有明庄為例（如 M22 家族），說明早期客家遷移東部常受特定事件跟風災影響，導致縱谷內部的移民潮變化。從日治之前到戰後，在長達 50 多年的客家遷移東部過程，遇到鄉鎮規劃、農林業擴充、交通水利基礎設施等發展，而常有各種變動。根據本研究結果，東部客家家庭遷移具有許多特性，包括多定點式的地理駐居、雙姓的結盟與創造，以及族群通婚的經驗，涉及地理駐居、親屬結構跟多元族群互動三面向的交織，這些特性都可在受訪者的口述記憶中找到。

1. 多定點式的地理駐居

遷移的過程不一定是單一個點對點的移轉。多數受訪者的遷移目的地雖是花蓮，但本研究發現「目的地花蓮」的意思常是「多定點式的地理駐居」，最後才落腳現居地，如同早期客家人抵達臺灣西部後尋找耕地的過程。多定點式的地理駐居有兩種情況，一種是抵達花蓮之前，曾在西部其他鄉鎮探試；另一種是抵達花蓮後，在不同地區的移居，進而產生的家庭相關記憶。受訪者家族再度變動定居點的因素多跟生計有關，耕地收成不好、任職工作變動，或日治時期的強制遷移等。當家族發展鑲嵌於在地的移墾或開發時，家族記憶也充滿對地理空間的情感。

受訪者家族在定居花蓮之前，祖父或父親也曾嘗試到西部其他客家鄉鎮發展，屏東、新竹、苗栗等客家族群聚居區都是常提到的地方。M01 的父親 28 歲到花蓮瑞穗富源農場之前，也曾到處

嘗試工作機會力圖創業。他在苗栗三灣的小學畢業之後，就到宜蘭讀農校，畢業後回到三灣鄉公所工作，沒多久對音樂感到興趣，就到屏東潮州經營樂器生意，但生意經營得很糟糕，很快又回到新竹關西教書。此時，父親一位宜蘭農校的學長，早已在花蓮玉里的農場工作，「介紹父親到富源日本農場種香茅、種魚藤、種芋麻」(M01)，之後又辭掉這個工作轉做林業，最後才搬到鳳林來。

另一位 M11 家族的移動軌跡是從桃園中壢崙坪、鳳林老金田、光復大農、鳳林南平一路展開。M11 老家在中壢崙坪，家族遷移在民國 24、25 年間，當時祖父輩都是佃農，連年收成不好，「稻稍微要結穗的時候，九降風就來」(M11)，於是祖父跟叔公兩家四個大人共 20 個小孩，「全部的家當剩下兩百錢、一隻鵝、一個鍋子。然後走路到基隆，搭火車到蘇澳，然後坐日本船九州丸，從花蓮筑港這邊上岸，跑到鳳林來」(M11)。兩家到鳳林依靠一位已在鳳林落腳的遠房叔公，就在老金田開墾河川地，種植甘薯，僅得溫飽，之後再從老金田搬到光復大農村開墾甘蔗田。直到國民黨政府來了之後，糖廠要恢復運轉，M11 祖父跟叔公兩家都屬違規的開墾戶，糖廠就用優惠方案收回土地。民國 36、37 年時，台糖開出四個方案：屏東潮州台糖地任選、板橋四甲地、志學火車站西邊台糖地，南平土地。最後「因為客家人習性一定要有山，才有木材可以燒嘛，有山有水有木材可以燒，就選了現在住的南平」(M11)。

多定點的遷移經歷也伴隨著居住地點所發生的家庭事件的深刻記憶。當我跟 M07 聊在台北工作多年跟在花蓮出生成長的關係，他說：「人家問我你哪裡人，我說我花蓮人」，接著 M06 說：「在哪裡出生，那個腦袋裡面永遠是……，我昨天做夢，我爬光豐路，爬的，用爬的，爬到最高點說，『豐濱，我好愛你，我回來

了』，怎麼會做那個夢呢？那是民國 46 年的事情」。東部客家訪談的邀約攪動了受訪者到花蓮後的經歷，混合著對家庭、對親人，以及對土地的情感，厚實地寫在家族記憶中。民國 46 年，M06 的父親帶著家人到豐濱鄉山裡面開墾，「我老爸跑到那個豐濱鄉山裡面開墾，開墾我們全家過去，留下我一個人在這裡」（M06）。此時 M06 在鳳林的吃住、學費都由再從弟 M07 的父親協助，「我（堂）伯父那邊倉庫給我住，沒米吃，我伯父會拿給我，初中三年級那一年沒有學費時，伯父供養我」（M06）。

全家移墾往漢人鮮少前往的豐濱山域，M06 則因就學繼續住在鳳林，但這一年的移墾卻是全家的噩夢，隨後迎來父親病逝，「那是一年的噩夢，父親跑去裡面開墾，一年的噩夢，全家人過去。……那一年以後我爸爸病逝了，父親去世，我伯父派一批人到山裡面把我媽媽、弟弟妹妹一些家產扛出來」（M06）。日治時期連通光復跟豐濱的光豐公路尚未修築，只能翻山越嶺走路，「從光豐走到豐濱 5 個鐘頭，翻山越嶺，走山林，走河谷」（M06）。遷住花東的家庭發展史鑲嵌到地域的開發，當家族停駐每個不同的地點，對地理空間產生混雜情感，深刻的描述常見在本研究訪談中。M06 說著家族移墾史，站在高林上吶喊著「豐濱我來了」的場景，是他急著要去山裡見家人的心情寫照，深刻地刻在他的生命記憶中。聽著再從兄 M06 講著豐濱這段歷史，M07 頗有同感地說：「有時候午夜夢迴，這些東西都會跑出來」。

2. 雙姓結盟與創造

近百年客家遷移東部的家庭發展，跟臺灣童養媳、承嗣收養兒子、招贅婚盛行的時間重疊，因而「男養子」「女童養媳」「招贅婚」這三種親屬結構也常見在東部客家家庭中。早期民間盛行

童養媳婚姻文化，60 歲以上的北臺灣農村婦女或多或少都直接或間接經歷過（曾秋美 1998），不僅如此，為維繫家系傳承，若沒生男丁就收養繼子或招贅婚，不意外地在訪談中頻頻收集到，幾乎是每位受訪者共同的家庭經驗：「我爸是養子，我媽也是養女」（M01）、「我跟我爸都是養子」（M10）、「我外公被招贅，我是養子」（M16）「我叔叔是過房來的」（M07）、「我媽是養女（童養媳）」（M01、M06、M07、F08、M11、F14）、「我婆婆、阿婆跟大伯母都是養女」（F08）、「我父親被招贅」（M13）、「我先生被我招贅」（F21）。⁸

家系斷裂是早期父系繼嗣家庭認定的困境，當無男丁傳承時，收養跟招贅是以往民間常見的解法。65 歲的 M16 熱心於社區事務，協助社區老人共食用餐，也辦理各種課程交流活動。M16 生父母為鳳林陳家，出生後三個月出養到 L 家。M16 的阿嬤是新竹關西人，招贅 L 阿公，生下 M16 養母，M16 養母沒有結婚，「她領我來養，我給她做兒子，給我媽媽做兒子，我媽媽姓 L，她沒有嫁人，我的小孩子全部都姓 L」（M16）。多養子、童養媳與招贅婚情況為當時漢人家庭常見的親屬結構，以維持家系的傳承，在東部、西部民間社會都很常見。

此外，東部客家家庭除了維持家系傳承而有的收養繼子、招贅，或童養媳現象之外，另外則是雙姓結盟與創造的現象，在本研究訪談的 22 人中，就有三個家庭姓氏為雙姓。三個雙姓分別為早期 J 姓與 S 姓兩位祖先移墾時形成的 JS 姓、N 姓維持蘇家家系傳承形成 N 蘇姓，以及 R 姓感謝 H 家養育之恩形成 HR 姓。

⁸ 田野期間，一家我常去的麵店男老闆，約 65 歲，也是養子。

首先，是早期 J 姓與 S 姓兩位祖先移墾時形成的 JS 雙姓：受訪者 M12 對於家族姓氏為什麼是 JS 雙姓？根據 JS 族譜記載約在二百餘年前由 J 姓跟 S 姓兩人一同渡海來臺，M12 傳承到的口述記憶相當模糊，他說：「聽說一個姓 J 一個姓 S，他們兩個有承諾到福建工作還是怎樣到哪裡工作，如果說我娶老婆，我們要相等，我娶老婆我有生孩子，就可以幫忙頂你的那個香火」。模糊的記憶指雙姓是因為兩男子間的承嗣。這個說法跟廖經庭（2014：14-15）研究中收集到 J 姓（男）被 S 姓（女）「招贅」的家族記憶不同，也跟《JS 氏族譜》跟春福公派下祠堂的「阿公婆牌」紀錄文本都不一樣。廖經庭交叉比對族譜文本跟口述記憶的歧異點，提出可能的解釋：J 姓跟 S 姓兩位移墾男子的夫人中，有一夫人在先生過世後，改嫁另一位男性，下一代為了感念兩位父親，並將兩姓結合。JS 雙姓形成可能跟父系家族中「某位女性的空白」有關，廖經庭（2014：16-17）認為「漢人社會以父系為主要運作機制，在此種父系至上思維中，女性再婚的情況會被刻意的淡化與失憶」。

縱有前述宗族記憶中女性空白的可能，但形成 JS 雙姓的原因更可能是因移墾時期的異姓結盟。廖經庭（2014：17）回溯清代臺灣民間結社組織研究與《臺灣縣志輿地志》等文獻，指出當時異姓結盟，不僅有助於「患難相助，有無相通」，更是「透過彼此的擬血緣關係，塑造成實際的親屬關係，也顯示當時的漢人亟欲找尋身分認同的過程」。

除了早期移墾時的異姓結盟可能之外，招贅以完成父系繼嗣傳承則可能是較近期的原因。再來，N 姓家人為了替外婆與母親維持家系傳承所形成的 N 蘇姓：根據田野資料發現另外一個雙姓的創造，跟源自於父系家庭中女性再婚、未婚領養想要完成的家系傳承有關。M18（姓 N）的母親原生家庭共有 8 個姊妹，M18

母親分給蘇家收養，其他姊妹都被賣掉。「我媽媽給蘇家外婆當養女，當長女，我們叫蘇家外婆『蘇氏姑娘』，她沒有嫁。那時候我曾外婆還在，後來我曾外婆因為蘇家都死光了，就又改嫁到 N 家」(M18)。母親因而繼承蘇家為數不多的財產，原本該由 M18 承接蘇姓，但因當時日本政府不准，「應該從我開始就姓 N 蘇，那個牌位我在供養，姓蘇的骨灰 12 個統統我去撿的」。後經家族協議由 M18 的兒子採雙姓方式繼承，「我現在有立祖宗牌，姓蘇的姓 N 的，我兒子要接，所以我兒子雙姓啊複姓啊，N 蘇這樣子」。對 M18 家族來說，蘇家外婆未婚領養母親，母親繼承蘇家家系的傳承，即使跳過一個世代，N 姓家依舊信守承諾，形成新的 N 蘇雙姓。

最後一種則是基於感念養育之恩，由 R 姓為感謝 H 家養育恩情所形成 HR 姓：M10 原為鳳林水車寮陳姓家出生的小孩，三歲被 HR 家收養（養父家已生兩女）。M10 的養父本姓 R，苗栗三灣人，5 歲時「生母去世，生父到處流浪」(M10)。M10 的祖父因喪妻到處流轉，M10 的養父因而無人照顧，一位住在頭份的 H 姓叔叔，就把 M10 的養父帶回家扶養長大。養父 17、18 歲時，得知他生父去了高雄六龜採樟腦，也娶了繼母，因此也跟著到六龜工作了 5、6 年，並在此認識 M10 的養母。兩人婚後就隨著移民熱潮，約民國 20 幾年左右，到鳳林一位日本森田先生家當長工。日本戰敗後，森田先生將「那一塊地、草房、牛，一些家具都留給我父親，所以後來每年春節年初一，他一定會帶著那個香去幫森田拜他祖先的墓」(M10)。基於感念照顧之恩，M10 的養父在國民政府來臺後登記戶籍時，「相當感念 H 家叔公對他的撫養與照顧，就把 H 姓冠在 R 姓之前，這就是 HR 姓的來源」(M10)。HR

姓氏的形成，跟 M10 的養父感念兩個父親在生育與養育間的付出有關，同時也是生為 R 姓人與身為 H 姓人之間身分認同的決定。

本研究的三種雙姓，JS 姓、N 蘇姓、HR 姓，其中 JS 姓推估為二百多年前臺灣西部移墾時期的異姓結盟，N 蘇姓跟 HR 姓則是近期才形成的新雙姓，原因不再與移墾功能或異姓結盟有關，轉為是招贅婚家系的傳承，以及感念養父撫養恩情，進而創造新姓氏改變身分認同。考察這些雙姓的形成，都跟父系家系傳承、養育之恩或移墾有關，父系家庭的姓氏文化總是隱蔽了「母親」，尚未有跟「母親」姓氏有關的新姓氏創化。

3. 族群通婚的經驗

客家移居東部後，與在地原住民接觸機會與經驗增加，時有原客通婚或共同生養下一代現象，讓家庭發展過程充滿多元族群互動的元素。M19 (66 歲) 的母親家族就有花蓮玉里原住民淵源。M19 母親端的祖父是新竹竹東人，姓邱，90 多年前到花蓮時原在碾米廠工作，後來跟原住民阿嬤結婚，於是開始有了土地可耕種。「他來到玉里去，那個地方我外婆土地很多，原住民母系社會，她繼承土地」(M19)。M19 說起小時候，每年初二跟著母親一起回到祖父祖母家的記憶，場景是坐著火車喝著一杯熱茶就回到玉里樂合見到親人，「坐火車 daslio 那個小車子，就一直坐到玉里去，daslio 中間有可以喝茶的，只要一杯茶就可以坐到玉里去這樣」(M19)。父系家庭平時大多跟父系親屬居住與生活為主，暑假時才有較多空檔返回母親原生家庭多住幾天。每年的暑假，M19 也一定待在玉里陪祖父在田裡看牛，「幫我外祖母看田，或者是幫她送飯到田裡面給外祖父，跟我外祖父一起看牛，我外祖母有很多

的田，就是玉里對面那個樂合」(M19)。⁹

另外兩位受訪者 M09 跟 F05 的祖母也都是原住民。F05 的祖母是住在玉里的阿美族人，跟戰後來自中國四川的祖父結婚。由於生活中沒有來自中國親屬的網絡，F05 的祖父跟祖母家庭因而跟原住民文化跟生活較親近，直到父親與客家母親結婚，形成多元族群的家庭。M09 的祖母也是原住民，日治時 M09 的祖父因在西部抗日行動失敗擔心惹禍躲到花蓮，後來大阿婆過世，祖父再娶第二任妻子，「我有兩個阿婆，大的不在又娶一個，再娶一個小阿婆。我的阿婆不知道哪裡來，她就是這邊，不是平埔族就是阿美族，……她會抽菸吃檳榔……」(M09)。

事實上，客家遷移東部後的族群通婚，包含原客、閩客，以及跟外省等多個型態。本研究受訪的這三個原漢通婚家庭，最初開始都由漢人祖父（客家、外省）與原住民祖母的結婚所構成，到了第二代才出現客家女性跟原住民男性通婚的情況，第四代開始有跨國婚姻的家庭型態，特別是臺灣男性跟東南亞女性。大約有三分之受訪者表示他們的兒女因工作現住國外（美國、荷蘭等），要不就是孫輩前往歐美留學，顯示多元族群互動與通婚情況越來越普遍。簡而言之，就東部客家家庭遷移過程來說，本研究初步發現多定點式的地理駐居、雙姓的結盟與創造，與族群通婚經驗三個特性。

⁹ 樂合共有三個原住民部落：安通（Angcoh）部落、哈拉灣（Harawan）部落、拿彌散（Namisan）部落。根據林修澈（2018：521-522）的資料顯示，安通部落原住民 148 人、非原住民 6 人，原住民人口中阿美族占 95%、布農族占 1%；哈拉灣部落原住民 501 人、非原住民 18 人，原住民人口中阿美族占 88%，其他 8%；拿彌散部落原住民 87 人，非原住民 100 人，原住民人口中阿美族占 46%、排灣族 1%。

五、跟西部家族／宗族的維繫

宗族能世代不斷地運作，跟其家戶成員在延伸與擴展的過程中是否跟宗族保持聯繫，持續參與宗族的運作有關。因而東部客家跟宗族之間的觀察在於，是否持續回西部原宗族參加祖先祭祀，並將在東部過世的親人送回原宗安置，進行新生兒名字登錄族譜，或是刈香火、將祖先牌位填出在東部另立祭祀單位等等。宗族從原發跡地向外擴展的「衍分」(fission)過程，也就是Cohen (1976)主張判斷宗族能否形成的首要元素，進而成立祭祀公業或蒸嘗等組織來進行各種紀念祖先的「凝結(fusion)」過程。「衍分」與「凝結」就是宗族能否形成的判斷。能否另立宗族或與原宗族維持互動關係，是相當漫長的過程，需歷經數個世代才能完成。依據本研究發現，客家遷移東部大都從祖父輩開始(當時的青壯年)，偶有曾祖父祖母(阿太們)一起同行，或是直接背曾祖父祖母的牌位過來，至今孫子世代共為5代(含阿太為6代)。與西部家族或宗族聯繫約可歸為三個類型：

(一) 西部有宗族，全部送回西部安置

本研究的22位受訪者中，有7位受訪家族與西部宗族關係相當緊密，不僅將新生世代的名字回報登錄於族譜，也維持著將祖父母世代、父母親世代長輩送回祖塔安置(M06、M07、F08、M12、M13、F14、M19)。受訪者世代多數將過世親人逐一送回，包括也預留受訪者本人跟配偶在祖塔內位置(M06、M07、M12、M13)。父母親世代尚安置花蓮者(M19)則正等待西部祖塔的新建。西部宗族的運作越是完整周延者，受訪者家族越會持續與之聯繫互動，維繫宗族統合男丁戶衍分過程的規範。

「都回去了」(M07)、「都送回去」(M06)。18世由祖母帶著

兒子們移往花蓮居住的 M07，跟 M06 同為湖口 E 宗族 20 世再從兄弟，至今持續將過世後的東部親人送回湖口祖塔安置，「來到這邊的人，我們的家族骨灰都回到湖口的族塔」(M07)、「我爸爸媽媽，我嫂嫂都是這樣……我們跟西部沒有斷」(M06)。「清明節一定會看到我伯父(回去)，我還沒有過來那一年(約 5、6 歲)，他不知道捧著誰骨灰過去，我還記得」(M06)、「是大媽」(M07)。將親人送回西部祖塔並非臨時起意，宗族男性成員出生後即是當然成員，必然會被族譜登錄，以及過世後與配偶可將牌位安置在公祠與入祖塔的權益。早期通常作法都先安葬在花蓮三、五年不等，待撿骨後再帶回原鄉，於開塔日進塔才算完成入塔。

全家族都送回原宗族祖塔安置的還有 F08 跟 F14 姊妹的原生家庭。F08 跟 F14 的阿公是新竹湖口人，男阿太很早就過世，由「阿公帶著女阿太跟全家」移居花蓮。¹⁰老家祖墳原在桃園富岡集義祠後方，後因容量不夠，民國 89 年改到觀音興建祖塔。「阿公 72 年往生，5 年後撿骨，由我叔叔送回去觀音，阿婆也是叔叔送過去」(F08)、「女阿太是我阿公親自送回去的，民國 57 年」(F14)。後來，父親往生後，「我弟弟就把爸爸的骨灰帶過去」(F08)。「出嫁女兒」回原宗族祖塔祭拜會受限於宗族性別規範。她們的父親過世後，F08 跟 F14 跟著弟弟回到原生宗族祖塔祭拜，卻遇到性別阻礙，「大家一起拜，然後有一個我們叫叔婆的，尪叔尪孀，他就比較古板，就跟我們說『不要拿香』，然後我們用手拜拜哦，因為裡面有我們的爸爸，還有阿婆阿公、阿太」(F14)。

也有即使被招贅，也堅持回新竹老湖口原姓氏祖塔的情況。

¹⁰ 受訪者早期家族遷移時，常以男性「帶著」女性長輩的說法來陳述，像是祖父帶著女阿太、爸爸帶著阿婆等，而非「女阿太帶著阿公，跟全家」，顯示早期女性喪偶後「夫死從子」之性別規範。

祖父早逝、祖母改嫁，父親被招贅入母親范家的 M13 家族，出身老湖口 I 氏宗族，來臺祖九世祖學藏公約在 1733 年（韋煙灶 2010）時渡臺。M13 共有六兄弟跟三姐姐，其中一個姐姐、一個哥哥跟一個弟弟跟著母親家族姓范，M13 跟其他手足姓 I。父親雖被招贅，但心繫著要回到湖口 I 氏祖塔祖先們所在的地方，「我父親 69 歲，民國 64 年 1 月 22 號過世的，他心心念念要回去」(M13)，子女完成其心願，後來母親過世後，兩人合葬於老湖口祖塔，「我母親 97 年過世，對，她有交代，她說她要跟爸爸在一起」(M13)。M13 兄弟姊妹分姓母親范與父親 I 姓，每年范家 3 月初掃墓，I 氏清明節掃墓，多以姓氏區分祭拜責任範圍為主。男丁持續與固定繳交丁費，提供宗族運作主要經費來源，特別是興建祖塔公廳都需要龐大經費，「每個人 2 萬塊，我兩個兒子，全部 6 萬，也有人樂捐，有 30 萬有 50 萬，好像募了幾千萬的樣子，就蓋起來」(M13)，也因此 M13 在西部祖塔也有了自己、配偶跟兩個兒子的預留位置。

M19 的祖先從饒平抵達臺灣後，先到彰化，祖父這支後來再移至苗栗銅鑼。M19 不少遠親宗親居住在彰化丈八斗，每到清明節掃墓就需苗栗跟彰化兩地跑，「有時候我們苗栗很早，掃墓完到彰化，我們從花蓮過去到苗栗這邊來，還要到祖父母、來臺祖那邊去，我就跑來跑去的」(M19)。後來，來臺祖 11 世移骨遷至苗栗，苗栗成為祖宗墳塔處。M19 在苗栗的堂弟因要選舉，看好一塊「風水」預計興建祖塔，讓全宗族一起團聚。M19 的祖父在花蓮過世後，家人擲筊問他希望安置何處，「一問就說『新雞隆』」，他想要回去那邊，他在那邊出生。……我們就從蘇花公路，不是蘇花公路，我請我的祖父坐後面，安全帶把它綁著，開那個賓士車，我爸爸坐前面，我們兩個就開車回去這樣」(M19)。因而 M19

的祖父沒跟來臺祖墳塔放在一起，M19 的父母親過世後現也暫置花蓮，等待西部新祖塔的修建。然而 M19 母親的遺願想要安置在她宗教信仰位於南投的總壇，為解決此一困擾，M19 採取分靈方式，分別於自家三樓佛堂、信仰總壇與未來苗栗祖塔都安置了母親牌位，滿足個別需要。¹¹

對是否把東部親屬送回西部祖塔安置的提問，雙姓 JS 的 M12 肯定地表示「一個也沒有葬在這裡」。M12 宗族的 J 姓與 S 姓祖先來臺 200 餘年，移墾花東者為第七世春福公派下子孫，現花蓮宗族共 25 戶。近百年來，在花蓮移墾的 20 多位祖父母輩在過世撿骨後，全都送回到新竹新豐祖塔安置，「每一個都送回去」、「祖父、祖母都放回去，現在已經快要飽和了，我父親已經進去了，去年進去的，我們三兄弟一起送過去」(M12)、「新豐瑞興村那裡是 JS 氏祖塔，我們發跡祖春福公派下祠堂在湖口鄉德盛村這邊，開車宗祠先到」(M12)。

M12 的 JS 宗族不同於前述受訪者，在於移居花蓮派下多年前跟西部祠堂刈香火，在鳳林北林也擁有一個公祠堂，祭拜「阿公婆牌」、「就暫時，一個代表性，沒有做神主牌位」(M12)。這座祠堂並非集資修建而成的公廳，乃由一位宗長住屋提供給大家使用。JS 公祠堂座落在北林社區中的一般住宅，中間神明廳同時作

¹¹ 當受訪者提到過世母親的三個分靈處：苗栗祖塔、信仰中心總壇、自家佛堂，分別滿足跟祖先團聚的宗族規範、滿足母親遺願，以及家人們的期待，在這三者之間取得協調。如前述理論所述，分火分靈在民間信仰的慣習中，被視為是複製、再製、克隆，是同一香火的延伸，而非分裂並立。幾位依舊跟西部維持宗族關係的受訪者也指出家裡就有分火的祖宗牌，承載同一脈祖先共同體，如 M18 家中同時有母親蘇家與父親 N 姓家歷代祖宗牌，持續參與 N 姓宗族在西部的祭祀。但同樣家中也有 H 姓跟 R 姓歷代祖宗牌的 M10，卻已跟三灣 R 姓宗族分道揚鑣。分火是單一行為，需深入理解彼此關係樣態，才能了解分火的意義。

為花東區公廳之用，牆壁上張貼著七個敬神敬祖時間表。¹²清明時回新豐跟湖口祭拜，平時就在北林祭拜，「基本 25 戶每戶一定會到，至少一個代表」（M12），嚴守祭拜宗族祖先規範。

總的來說，早期因戰亂、日治時期跟交通不便等因素，不少東部客家跟西部宗族的聯繫中斷。在政經逐漸穩定與交通改善後，東部成員與西部宗族恢復保持聯繫，將過世親人送回安置，並在祭祖時點回到原鄉祭拜祖先。先前交通不易，不論是坐船、走蘇花公路、走中橫，或搭乘花東鐵路，都需不少時間，受訪者每談回到桃竹苗祭祖，就搖頭說：「以前回去很痛苦，現在不會」（M07）。整體交通直到 2020 年「蘇花改」全線通車後改善不少。M13 回憶每年回湖口祭祖，因班次跟座位有限，能買到車票就非常幸運，他說：

每年去，那時候去的時候非常辛苦。交通不方便，都要坐火車的，12 點 05 分的火車。……上車就已經擠到整個車子擠滿，幾乎都擠滿了，……清明節，到松山站更糟糕了，我們座位前面也都是站的人，旁邊都有，這個椅子的扶手都是人家坐著，走道都是人，到台北站，那板橋站更不用講了，都一直擠，擠到新竹去。……然後到楊梅就慢慢的下慢慢的下，要到臺中過了以後才不會擠到這樣子。

若無法買到夜班車，提早一天返鄉後住宿小旅館也是方法之一。M12 自 1972 年開始，每年跟著祖父、父親回到新豐跟湖口祭拜，「我祖父、我爸爸還有我，每一年都有回去那邊拜拜，幾乎每一年啦，近幾年每一年都有去，因為交通比較方便了」（M12）。

¹² 分別是春節年初二、元宵節、清明節（在湖口）、端午節、中元節、八月初一、除夕。

他分享說，等經濟稍微富裕後，東部親戚才開車共乘，但有座位數限制，無法讓全部家庭成員一起，但至少一名代表回鄉。為能確保準時祭祖，就會「到湖口住宿一晚上，第二天早上才坐計程車進去這樣子，我們有時候是這樣子，……就坐到湖口住旅館一晚上，第二天早上東西買一買坐那邊的計程車進去這樣子」(M12)。

雖交通已改善，但時間過長、地理距離過遠等因素，逐漸成為留在東部安葬的推動力。原則上，M06 與 M07、F08 與 F14，以及 M12、M13、M19 的家族都將祖父母、父母輩，以及同世代的手足送回西部公廳與祖塔，跟祖先們同聚。這些家族雖將親屬送回祠堂公廳與祖塔，但同時也會在東部家中安置祖先牌位。牌位的來源，一部分來自早期祖父母輩已背著祖先牌位東遷，家中已有歷代祖先牌位；若無背牌位過來者，也會跟西部祠堂公廳刈香火回東部。各家有各自分香火的牌位進行祭拜，象徵宗族樹大分枝分火，並非意味著宗族的分裂或分離。受訪者都有很高意願表示將落葉歸根，「我絕對不會說放在這邊的哪一個塔裡面，我不會，一定會回去」(M06)、「我跟我太太的位置都留著，都預留了」(M13)。然而值得關注的是，此一類型依舊跟西部宗族維繫緊密的關係，維持宗族發展的整體性之際，在受訪者此一世代也有逐漸透露「捨不得那麼遠」的情感，而改將親人安葬在東部的鬆動跡象。¹³移墾的子孫代因工作就業移動更大，他們能否持續與西部祖塔保持密切關係，依舊有待觀察。

¹³ F08 的祖父母、父親，以及多年前往生的堂弟都安置回觀音祖塔。10 年前 F08 的弟弟過世後，因弟妹認為送回觀音太遠了，主張改安葬在東部，她說：「後來我弟弟不在了，好像心肌梗塞，突然間就不見了，54 歲就走了，……10 年了，10 年了。他老婆捨不得把他拿回去那邊，就放在花蓮。就說在這邊，他們要去拜拜比較方便」。

（二）西部有宗族，將直系祖先遷至花蓮

東部客家家族在西部有宗族者，也有另一種維繫方式：曾將親人送回安置，但後陸續將直系祖先等親人骨骸遷回花東。依本研究受訪人數來看，這個類型家族最多，共有 M02、M11、M18、M22、M03、M10、M16、M17 等八個家族。這種型態早期曾將親人送回西部祖塔安置，但近年都已將三代（四代）直系血親「請過來」或直接安葬在花蓮，原因包括交通不便、風水、招贅婚等。有的依舊維持（有代表）每年清明回到西部祖塔祭拜（M02、M11、M18、M22），也有與西部家族/宗族聯繫逐漸減少（M01¹⁴、M03、M10、M16、M17）。

M02 的祖父在全家遷移花蓮前，即已過世安葬在新竹關西。家中姑姑跟姑丈先到，隨後 M02 父親、祖母跟其他 7 個手足也陸續搬到花蓮（僅一位男性手足送養留在關西）。曾曾祖父、曾祖父、祖父三代單傳，到祖父祖母才生了 10 個小孩，在關西者為五代之前的遠親。¹⁵後來祖母在花蓮過世後，家族商量如何作墳墓，就決定把祖父遷過來，並在花蓮作一個家墳，「我們把祖先都遷過來，有曾祖父、祖父、祖母，還有我爸爸幾個兄弟都在一起，在吉安山邊的墳」。因三代單傳，M02 家族不只把祖父帶過來，「我的曾祖父也遷回來了。……我們只找到他的墳，沒有找到他的骨頭，挖出來只有一個泥土，一把泥土。……聽說當時好像是那個打日本戰死的，只有把在那邊的泥土搬過來，就是紀念性質」。

¹⁴ M01 家族曾把祖母送回苗栗三灣跟遷移前早已過世的祖父一起安置，但 M01 過世雙親已安置在花蓮。M01 東部跟西部家族成員人數單薄，並未發展為宗族。

¹⁵ M02 曾拿著父親昭穆名回去關西尋根，成功找到家族中自小就分養未曾見過面的叔叔。

根據 M02 族譜記載，約 1742 年國化公跟其子可永公（饒平客）來臺定居桃園龜山塔寮坑，第三代生了兩個男孫，哥哥傳良公遷往桃園中壢，弟弟傳喜公遷往新竹關西。M02 家族為弟弟傳喜公派下後代。來臺祖國化公跟可永公安葬在八里。依據 M02 口述，宗族始於可永公來臺後，再返回潮州將過世的父親國化公骨骸遷到臺灣，後世將先祖安葬在八里，傳喜公與派下則葬於關西。因此，M02 家族每年需到三處祭拜祖先：八里來臺祖、新竹關西傳喜公派下祖先、吉安祖墳。「三個日期不一樣，東部全部子孫每年在吉安這邊拜，關西跟八里那邊，我們就輪流去」（M02）。

將先祖遷到花蓮或直接葬在花蓮的還有 M11、M18 跟 M22 的家族，情況都類似。民國 24、25 年，M11 的家族由祖父跟叔公兩家，共四個大人近 20 個小孩，從中壢遷到花蓮移墾。祖父母、叔公叔母過世後，都送回楊梅祖墳安葬，每年清明也前往祭祖掃墓，十多年前決定將曾祖父以下的先祖全部移到鳳林。他說：「叔公叔母在老金田開墾好幾年，過世後先土葬，後來撿骨，撿骨再拿回祖墳楊梅埔心那邊去。……我們大概民國 100 年左右商議，從曾祖父以下的通通請過來，在鳳林的公塔，……曾祖父的骨骸也請過來，……小叔公叔母也過來」。為什麼進行遷葬？「畢竟在東部落腳已經 70 年了¹⁶，因為每年掃墓，我們都還回去掃，那交通很不方便」。花東掃墓時點約在二月底前後，全數成員「統統集合」在鳳林祭拜。至於楊梅歷代先祖墳塔，則由花東曾祖父派下三大房輪流回去祭拜，兼顧與楊梅宗族的關聯，「在花蓮的各房，我們輪流回去那邊，根還不能斷。……那是不能，割不斷的」（M11）。

M18 宗族是從 18 世的祖父（長子）、二叔公跟五叔公這代，

¹⁶ 受訪者以民國 24 年的遷移時點跟民國 100 年鳳林作公塔的時間來計算。如距本次訪談，約為 86 年。

在民國 20 年時從新竹芎林遷移到花蓮，¹⁷祖父這代之後的長輩都安置在花蓮，西部留有曾祖父與其他叔公支親屬。M18 家族東部遷移過程，是很典型的貧脊、貧窮、很苦、什麼都做，且交織著日治殖民與戰爭的移墾敘事。M18 小時候常跟著家人躲避空襲轟炸逃到山上，摘野菜吃，到河裡打魚，把米藏在大水溝裡，撿野雁野鴨蛋來吃。祖父栽培男丁孫讀書，讓孫女天未亮就起身煮飯，「就是四點多就把我大姐捅起來，趕快燒飯弄飯，給我們帶飯」。身為男孫雖能讀書上學，但苦工也沒少作過，換工、插秧、割稻、養雞豬等各式各樣的雜工都作。M18 家族在花蓮子孫眾多，累積達百多人，西部宗族人丁相對少，M18 就跟哥哥設計與挑石，修建起家族祖塔，「從我祖父這支 18 世以後都在三軍公墓，就在南華跟福興村中間楓林步道那邊。我們就葬在那邊，我每天挑一個大理石，一塊一塊挑去，我哥哥設計，我就用大理石貼起來。……從我祖父、祖母這一代開始他們都在這邊」。M18 已把東部家族聚合在一起，每年清明掃墓時，移居外縣市的子孫們都會回到花蓮家族團員聚會與祭拜先祖。

M22 宗族自開基祖至今已 29 世，14 世來到臺灣，落腳苗栗。民國 10 年時，由 16 歲已婚祖父帶著弟弟到花蓮移墾，落腳知卡宣¹⁸後，再把祖母帶過來。祖父定居花蓮後生了 6 男 6 女，最後也將曾祖父牌位帶過來供奉。清明時，M22 家族共有三處需祭拜：苗栗歷代祖先祖塔，祖父跟叔公家塔、祖父派下子孫家塔。後面兩個家塔位在吉安自己的土地上，「我們後來就沒有再送回去西部的祖塔裡面了」(M22)。M22 的家族規定凡過世後都需先到祖父跟叔公的墳塔停留一年，之後才能移到祖父派下子孫家塔，象徵

¹⁷ M18 提到祖父跟叔公們出發時，曾祖父早已過世（約 60 歲左右）。

¹⁸ 後日本政府徵收為南埔機場，現為知卡宣公園。

花蓮兩支家族的聯合。同時也與苗栗的祭祀公業保持每年回去祭拜 1-2 次的關係，「對，就是這樣，每年要拜三個地方，祭祖的時候就三個地方」（M22）。

前述案例每年都還有代表回到西部祭拜，另外一種方式則是除了直系親屬不再送回之外，也不再回西部祠堂祖塔祭拜，跟西部家族與宗族聯繫漸少。M03 來臺祖瑞伍公（13 世）自台南登陸後，最後落腳桃園觀音保生村，開墾約 3000 甲。到了 M03 的曾祖父（16 世）因耕地不足，往外移到新屋石碑嶺，育有六個兒子。M03 祖父排行老六，因石碑嶺耕地也日漸飽和，年輕時曾往苗栗南庄發展，因當地發生械鬥，深感生存危機過高，又回到石碑嶺繼續耕地。但有一天突然，「我聽我父親講，就我祖父在田裡面耕作耕作，一下一股氣來了，就連牛，那個牛就丟在田裡，回家就簡單的，包袱包一包就跑了」，約 1900 年左右走路到花蓮。後來，祖父的大哥、二哥、五哥也陸續搬到花蓮，在森坂工作，三房、四房就留在新屋石碑嶺。

M03 的祖父母過世後，東部家族在鳳林蓋了公塔，目前有 M03 的祖父母、五伯公、父親、母親、二伯父、二伯母、堂哥，共 8 人。「新屋石碑嶺有留我們的位置，但實在太遠了」，「我聽老人一輩人講，反正要各房就各自奉祀各房的，就沒有想過要……，還有想說每年過清明要掃墓，要每年要跑，可能嫌太麻煩了」。在 M03 記憶中，整個家族雖知道西部祠堂所在，但近 60 多年都未再回新屋參加宗族祭祖。新屋宗族在民國 70 年出版的瑞伍公派下族譜，至今未增修，花東子孫則自行添寫，編列東部宗親的系統表跟通訊錄。

另一位，M10 父親因感念 H 家叔公收養之恩，將 H 姓加在原

姓 R 前，成為 HR 姓氏，因而家中同時有這兩個姓氏的神主牌位。鳳林墳塔收的是 R 家的祖先，「我記得我爸去三灣還是哪裡，把阿公阿婆的骨骸背過來，我小時候我爸跟我媽媽兩個去。對，很大甕這樣背回來，那時候很不簡單呢，他背的是原姓 R 家的父親」（M10）。日後，M10 家族也不再回三灣 R 姓宗祠祭拜。

除了前述自願不再與西部保持聯繫之外，M16 的曾祖父則因「破骨」說被新竹關西祖塔拒絕，此後 M16 家族就在花蓮作自家祖墳，收了祖父與祖母、媽媽。¹⁹M16 說當初父母親將曾祖父送回去關西時，祖塔以破骨為由不讓進風水，因而安放在青草湖靈隱寺。後來花蓮自家祖墳做好後，原要將曾祖父遷過來，但問過風水後，「結果說不行」。「我自己做了一個風水啊，是自己做，自己家族做的，我把阿公阿嬤他們全部請進去，關西那個祖塔，我們就已經不去了，因為意見很多啊，什麼祭祖我都沒有回去」（M16）。雖然花蓮的家墳是新作的，但神主牌卻是曾祖父到花蓮時，就已經「背在身上就背著來」的。

概括來說，交通不便是東部客家普遍不再將親人送回的原因，而落腳花東近百年，東西兩邊的世代互動親疏較不易維繫也是主因。從前一類型堅持將親屬送回西部祖塔，到這一類型三至四代親屬安葬在花東，但維持派代表清明回西部祭祖，或不再前往祭祖。在這條光譜的不同落點，呈現出宗族向外衍分後，再度凝結的過程。M02、M11、M18、M22 等家族，雖在東部有公塔也有神主牌位，但每年仍返回西部宗族祭祖；M01、M03、M10、M16、M17 等家族則不再回去，呈現互動關係逐漸停滯。

¹⁹ M16 祖父被祖母招贅，母親沒有結婚，領養 M16，詳見前文。

（三）西部無宗族，東部家族六代自立公塔

第三類型是西部原無宗族或幾乎找不到宗親，遂在東部自立公塔，將移墾花東後多個世代親屬都納入其中。這些家族在花東的發展至今約有五代至六代世系，公塔中安置祖父母、父母、父母世代親屬，以及跟受訪者同世代的手足或親屬，最早的世代也包括曾祖父母輩。M20、F21、M09 的家族屬於這類型，他們在花東自立公塔前通常有幾個情況，包括跟西部親屬聯繫較少，遷移多始自祖父母世代，跟西部的親屬關係停留在祖父母世代及其子代，當共同認識的親屬過世後（多為父母輩世代），互動與聯繫就逐漸變少。此外，早期跟西部交通不便，也不利兩邊往來，加上西部原有家族並非龐大宗族，更難召喚與支撐維繫。其中，較為特別的是 M20 與 F21²⁰所屬的 P 氏家族，在近百年移墾中，遷來東部的家庭成員越來越多，隨著西部親屬人口的減少，最後將西部來臺先祖遷移到東部，並自立公塔祭拜，全家族的清明掃墓跟團聚都以東部為主。該家族自兩百多年前來臺後定居西部，近百年家族成員多遷至花蓮移墾定居，至今繁衍上千人，近百年家族發展都以花東為核心。

P 氏家族由 16 世來臺祖集章公與其子士賢公，1787 年自焦嶺出發登陸滬尾後，定居三芝，後遷至頭份、內灣，於 1906 年 19 世五房子孫陸續遷移到花東定居，百年來形成東部家族成員多過於西部成員的情況。P 氏家族來臺祖 16 至 18 世三代金斗甕長年安置於淡水三芝與苗栗頭份，1988 年全數遷至花蓮光復富田，新建祖墳安置（鍾道明 2015）。兩位受訪者的祖父於 1869 年出生苗栗頭份細坪，祖母出生峨眉，祖父於 1913 年搬到花蓮定居，在此之

²⁰ F21 以招贅方式留在家中，繼承種植父親在光復大豐村的田地。

前，祖父不同房的伯叔、堂兄弟在早 1900 年左右皆已搬至富源(拔仔庄)、瑞穗。現居鳳林的 M20 說：

曾祖父那輩有 5 個兄弟，只有我曾祖父在西部很早就死掉，58 歲就死掉了，其他 4 兄弟都過來，……那我祖父有 6 個兄弟，然後有一個留在西部，其他全部也都過來了。

祖父的弟弟那支在西部。他有過來，因為骨頭有骨折，在這裡做農不方便，又回去那邊。……嗯，他回去了。死掉以後跟我曾祖父合葬在一起。

P 氏家族早年持續清明到淡水祭拜來臺祖集章公婆、士賢公婆祖墳，以及再到頭份祭拜來臺第三世祖元秀公婆，後因家族遷移花東近百年，族人多定居於此，加上花蓮、台北跟頭份三地奔波辛苦，最後決定全數搬到花蓮新建一個集合三代先祖的小公塔，每年清明祭拜。M20 說：

在那個淡水山裡面，他死在山裡面就埋在那邊啊。那個道路開來開去，大家都不認得路，還有一個是在三灣山裡面的。……都埋在山上，這三代掃墓很不方便啊，大家就全部說把它搬過來，反正那邊的人很少了嘛。……我父親幾個堂兄弟建議把它搬過來，那邊沒有人，掃墓很不方便啊，跑到深山裡面去掃墓。……大概是我畢業 61 年 62 年的時候去過一次，跟我父親去，路都看不到，那個地標都改掉，根本看不到。

P 氏家族自 16 世抵台後，19 世移墾花蓮，至今已發展到 24 世。不論在花蓮或苗栗頭份，P 氏家族並未建置一個集體式的公廳或祠堂。M20 的祖父在光復自建穎川堂，作為自己派下子孫祭祀

緬懷先祖之用。每年清明祭拜時，家族成員會到富田來臺祖公塔祭拜，也會有近百位代表參加清明家族餐聚。西部目前僅剩 M20 叔公派下子孫，由他們祭拜共同先祖曾祖父祖墳，東部成員鮮少再前往西部祭拜。

另外一個情況，則是自日治時期移墾東部之後，就再也沒找到西部親人，而在東部自立五代家塔。M09 的家族自祖父跟伯公兩兄弟因抗日行動失敗後離開苗栗大湖，到花蓮壽豐、中心埔移墾定居之後，西部就沒有祖父與父執輩以上的親人。M09 家族在花蓮因而有祖父跟伯公兩房，伯公家族後來斷嗣。伯公唯一男孫曾被日本徵召擔任南洋突擊隊隊長，回台後受贈勳章，後因拒絕再被徵召參戰，自縊於山林；被分養的孫女因婚嫁被歸類為夫家人，失去家族傳承的代表性，伯公家族香火因而中斷。M09 曾嘗試從戶政系統再找西部親屬，發現祖父家中人丁原就單薄，僅有來花蓮的這兩兄弟，他說：「我後來去大湖那邊找戶政司，我才知道我的祖父兩兄弟這樣搬過來，……西部的已經找不到，找不到，因為我們那個阿伯那些也不在了」。

M09 對應著族譜記載的 19 世曾祖父、祖父名字，到大湖尋親，但已問不到族譜中記載其他親屬後代，因而在長橋自己土地上蓋一個屬於祖父派下子孫的「風水」²¹，把安置在不同地方的先祖們都全部納入其中。他說：「看風水，聽說那邊好就跑去那邊找，這

²¹ 田野中的幾位受訪者講述自家墳塔、公塔時，都直接使用「風水」此一語詞，如 M16 也說：「我家風水在壽豐」，同時強調客家重視風水的文化。客家人重視風水，視風生水起可以興旺家族發展，公廳跟祖塔在其中具有重要地位。前述 M19 苗栗的堂弟因要參選預定重建祖塔；M06、M07 的祖塔因容量日漸不足，正討論擴建收攏意見，然有宗親認為目前風水正旺到他的事業而持反對意見；M02 維持每年清明祭拜八里來臺祖、新竹關西祖塔與吉安家墳等三處，不搬遷在一起，這些都跟風水有關。

邊還說那個太巴壟那邊山頭很好，我們後面也都換去太巴壟那邊...後來兩個祖母的墳墓在拔仔庄，每次掃墓我開車帶著老婆，很麻煩，就把全部歸回來」。M09 最後把祖父、祖母們、父母親、伯公伯婆、伯父伯母等全部親屬都納入長橋風水，也特地把風水做寬做大一點，「全部拿回來放在一起，應該我現在才放了五段，才放一半，可以放到十一段，還可以再放」。

為什麼公廳祠堂與祖塔祭拜對宗族運作如此重要且神聖？莊英章、羅烈師表示（2007：96）這是一個神聖的空間，讓宗族男丁們在此一再地跟祖先們團聚。男丁在過世後，名字會被刻入位於宗祠主神位的牌位中，成為本宗祖先之神。名字牽引著靈魂回到祠堂，「一如在世般活在廳堂」，靈骸回到祖塔，「跟祖先團聚」。總結來說，跟西部家族／宗族的三個維繫方式分別為：（1）西部有宗族，全部送回西部安置；（2）西部有宗族，將直系祖先遷至花蓮，派代表輪流回西部祭拜；（3）西部無宗族，在東部自立公塔，前述可分別稱之為緊密型、疏離停滯型、斷裂型三種型態。在受訪者中，至今維持送回西部祖塔者占三分之一比例，在花蓮自立祖塔者占三分之二，後者明顯較多。

持續回到西部祖塔者，無不展示對與生命起源祖先們團聚的堅定，也同時呈現西部宗族在成員遷移外地近百年期間，持續運作祖先力，外移成員願意維持密切關係。在西部原就無家族／宗族或發展不旺盛者，也在花蓮自立祭拜單位，有著從家族化到宗族化發展的趨勢。然而現今家族與宗族的運作與維繫受到相當挑戰，隨著社會變遷，祖先崇拜與宗親連結的召喚越來越不易。不論是哪個類型受訪者都不約而同提到，未來世代能否駐居花蓮有著相當變數，子孫代因工作就學等已不在花蓮，甚至移居外國的現象頻見。在此情況下，家族成員最後能否再回到西部原宗族或

是東部新建的公塔內，以及家族會如何發展等等，討論跟決定之間有許多游移與猶豫的空間。

六、結論與討論

本研究關注客家遷移東部後，跟西部原生家族、宗族之間的關係，觀察是否持續回到祠堂公廳、與祖塔祭祀先祖，抑或是完成分家分宗的情況。依據受訪者所述，東部與西部家族/宗族維繫的關係分為三種類型，分別為緊密型、疏離停滯型與斷裂型。就目前研究結果顯示，約有三分之一受訪者家族，持續將移墾東部近百年來的親屬在過世撿骨後，送回西部宗族與祖先團聚，這些西部的宗族往往也是目前運作情況較為良好者。凡是西部有宗族運作者，雖近三代以自立公塔方式安置在花蓮，但家族依舊有房系代表回西部宗族參與祭拜先祖活動，維持原宗族運作的一統性。那受訪者所屬的家族是否宗族化已經成形？如何成形？以下將從族譜、祠堂（公產）、祭祀進行討論，以及指出東部客家宗族化過程中的部分現象。

（一）在地宗族化是否成形

綜論本研究受訪者，第一類跟西部宗族關係緊密型，至今維持將親人送回公廳祠堂，且定期回去祭祀祖先，尚無在東部另立宗族傾向。第二類跟西部關係呈現疏離停滯型以及第三類斷裂型，這兩類家族已深根東部，並將過世的數個世代親人安置在花蓮，能否認定為「已成宗族」或「正在宗族化」？讓我們逐一檢視。

M02、M11、M18、M22、M03、M10、M16、M17 八個家族近年已將三至四代直系血親安葬在花蓮，在東部有公塔、祖先牌

位。其中 M02、M11、M18、M22 家族每年清明持續回西部祖塔祭拜，可視為是西部宗族發展中的向外延伸。與西部聯繫漸少的 M03、M10、M16、M17 家族，後三個家族在花蓮雖有家族公塔，從落腳到孫子輩已 5 至 6 代，但家族成員數少，未見房系也無撰寫族譜，沒有發展為宗族的現象。另外 M09 雖有曾祖父遺留的 19 世「簡單族譜」，但回苗栗大湖仍找不到宗親，已在花蓮自立家塔。祖父跟伯公兩兄弟到花蓮躲避戰事，伯公那房後因故斷嗣。M09 共有五個姊妹，自己是唯一男丁，有兩個女兒（一在龜山，一在中國）一個兒子在鳳林。兩房四個世代的子孫少，新建的風水（家塔）可容納不少人，但無其他宗族房系發展的跡象。

而 M03 家族，祖父從新屋到花蓮移墾，到目前共 5 代（兩個女兒在西部縣市工作，兒子 26 歲在家準備公職考試中），近 60 年皆未再回西部參加宗族祭祀。祖父生六子共六房，但並未發展與收攏為宗族。花蓮的公塔雖收了八位家族親人，但長輩世代先前已表明各房各自祭祀與安置，公塔並未收齊在地家人，不少下一代已到其他城市工作。M03 家族在東部無公廳，也無統籌六房的集體祭拜。西部宗族的族譜自民國 70 年出版後並未再增修，東部家族則自行填寫系統表，但未編撰新族譜。以 M03 家族目前現況來說，前述情況皆未達到在東部完成自立宗族的趨向。

M12（JS 氏）跟 M20、F21（P 氏）這兩個家族在花蓮有較為具體的宗族祭祀活動。M12 的 JS 氏在東部目前共 25 家戶，為新竹湖口發跡祖春福公派下成員，東部成員名字登錄於族譜內，成員過世後皆送回新豐祖塔，也遵守派下代表每年清明回新竹祭拜。值得關注的是，JS 氏東部子孫眾多，已跟湖口祠堂分火到鳳林，每年七次由 25 戶代表進行祭拜。JS 氏的分火不能看成是東部家族另立宗族，主因除了前述維持跟湖口與新豐的關係之外，東

部暫時使用的公祠堂並非公產，堂中主位祭祀觀世音菩薩，分火回來的「阿公婆牌」收於一旁，待祭祀時才立於案桌。不論從東部成員的族譜登錄、大小公祠與祖塔、祭拜的關係來看，東部的宗族活動仍統籌在西部來臺祖與發跡祖之下，視為各房系內的祭祀活動，尚未另立宗族。

唯一在花東從家族化有邁向宗族化趨勢發展者為 P 氏家族 (M20、F21)。P 氏房系近百多年來大都陸續搬到花東，西部宗親不多，遂將三芝的來臺祖、頭份的發跡祖三代先祖遷移到東部並自立公塔。在族譜世系部分，P 氏族人 1990 年出版《穎川堂 P 姓歷代族譜》登錄此前祖先世系，2015 年進一步調查家族發展史，整理家族事蹟出版《祖蔭遺蹤》，記載來臺祖 1787 年登陸臺灣後從三芝、頭份、內灣，到花蓮的的遷徙過程與路徑。P 氏來臺祖為 16 世，至今 25 世（共 9 個世代），三代祖發跡後歷代子孫繁衍千人，書中收錄世系表至 20 世，21 世後的世系表因個資法未再揭露子孫姓名跟出生年月日等個資。²²

在公祠與祭拜部分，P 氏家族並未建置宗族之公祠，目前有個 90 年歷史的穎川堂公廳，為 M20 祖父派下子孫之用。P 氏家族子孫每年清明維持到光復富田祖墳前團聚與祭拜，並在祭祖後餐敘。宗族成員自我規範於清明「合族共祀」，一來維持世系完整，也形成崇敬的祖先崇拜（劉紹豐、曾純純 2013：16）。宗親成員的清明祭祖，可視為與祖先團聚的時刻（莊英章、羅烈師 2007），祭祖後的餐敘，也是與祖先團聚的延伸（姜貞吟 2021：765）。如以最嚴格的定義來檢視，興建祠堂公廳或共同祖產、族譜等是宗族形成核心要素，在此定義下，P 氏家族尚缺少統籌整個世系的祠

²² M20 表示個資法使得世系子孫個資不易收集，同時影響系統表跟通訊錄的建立。

堂，然陳奕麟（1984）提醒宗房系在文化中的意義，公廳祠堂或祖產並非是宗族運作的必要要素。宗族的形成歷時漫長，也需建制制度跟歷代成員的持續參與，西部許多公廳祠堂或祖塔，也並非在發展前期就完成興建。

可說 P 氏的家族團聚跟祭祀活動，正從情感聯誼慢慢走向制度建制，已然有宗族衍分與擬結的過程，形成宗族的運作，如此也可把 P 氏家族視為是東部客家宗族化的代表。至於其他家族在東部有祭祀活動，尚未跟西部宗族完成宗族分割者（M12、M02、M11、M18、M22），可視為是西部宗族更大更遠的體系延伸的一環；另外，部分在東部自立公塔進行祭祀的家族，目前世系尚未少，族譜雖尚未編撰印製（M03、M10、M16、M17）但有內部系統表，依最寬鬆「香火延續」跟「世系族譜」的定義，這些家族可說是尚未達制度化宗族運作，但已正啟動宗族化的開端，後續發展有待觀察。

（二）對家記憶象徵父系家系傳承

在田野過程中，最令人印象深刻的是受訪者對家族發展中許多細節，包括人物、年代、事件、地理位置等，多能清楚記憶，如數家珍鉅細靡遺地描述。M03 從 1900 年排行老六的祖父從新屋石嶺田裡丟下牛跟鋤頭跑到花蓮，到介紹民國 40 年他父親有機會進入農會工作，他說：「我聽我爸說，民國 34 年我爸去念農校，……然後 40 年的 7 月 10 號畢業典禮，他 7 月 27 號就到農會報到。……然後 8 月 1 號正式職員，他說那個 4 天臨時工……那時候很不容易有這個機會就進去這樣」。數個跟父親有關的日子鑲嵌到 M03 的生命中，就像自己曾經歷過的事件，歷歷在目，況且此時受訪者根本尚未出生。受訪者的家庭敘事多圍繞著對父親或祖父事蹟

的記憶，承接住他們的一生，刻印在對家的記憶與情感之中，象徵父系家系文化的傳承。

以父系為主的家系文化與家戶制度（男為戶長）是漢人社會常見的異性戀家庭體制。一般所指的「尋根」常以父系淵源為核心，認同自己在此一父系淵源內的指定位置。在此一家系中的所有男性，彼此都有血親關係，也在這個綿延不斷的家系與父系網絡中有專屬的位置（Hsu 2002a: 67-68）。M09 對家族移墾東部的敘事，緊跟祖父與父親曾停駐過的地理空間、年代的再現。他提到阿公南濱上岸後，在壽豐移墾一段時間後，又到中心埔住 5 年做兩甲土地，然後在長橋社區又一年，父親就在那邊出生了，後來他 5 歲時，民國 36 年父親才又被派到鳳林當主任……。敘事時點的清晰，讓我不禁追問道，怎麼會知道這些過程。他說：「我特別有一次就拿身分證去，我說我祖父叫什麼名字。...都有，然後他電腦一查，有這個，就列印兩份，後來一看住過壽豐，我叫兒子又再找鳳林的，原來他以前有到中心埔社區，又到長橋社區，我就追蹤。……我花了大概五、六年的時間」。

家系起源的探尋，最遠不是只到西部宗族，而是回到來臺祖在中國出發的村子去走訪。M07 提到他父親前往焦嶺三溝鎮找 E 家系的起心動念，他父親 1922 年帶著童養媳跟手足從基隆搭船要來花蓮時，曾遇到叔公帶著孫子要前往中國去尋親。他推估這對祖孫是他們宗族來臺祖在 1788 年（24 歲）來臺之後回去的第一人，至少會是戰後的第一人。父親銘記在心，特別在退休後從其他國家去了一趟焦嶺，M07 說：「他退休第一件事情就去了，59 年開刀，58 年退休，退休第二年就去了」。他接著說：「幾年前換我去」。 「我也去了。我自己去，背著背包去的。……我自己去蕉嶺，我帶著我的女兒，帶著我的外孫，應該等於是 22 世……」，

為什麼也想去？「就是因為聽到我爸爸回去，我想說你回去，我也要回去」。不論是 M02 拿著族譜找親戚、M03 以祖父名字探尋移動軌跡、M07 追尋父親溯源蹤跡，串起的是家系傳承跟男人之間的優勢結構關係以及內涵。

父系家系的傳承依靠著親族體系中的關係結構實踐，也就是許烺光所指的「父子同一」(identification) 這組優勢關係結構，此一優勢結構在父系家系中具有主導且支配的位置，同時也影響非優勢關係的結構，以及他們隨之互動的內容 (Hsu 2001: 205; 2002b: 269)。父子之間有著家系傳承共同維繫彼此生命內涵，在這條家系傳承上，女性成員擔任輔助角色，常被忽略或隱藏男性身後。本研究訪談中，許多次我追問「祖母一起來嗎？」「媽媽呢？」後，才找出家族中女性的足跡。即使追問出了母親、祖母的一同來到花蓮，但跟她們有關的敘事，依舊單薄。這不見得是彼此情感的缺乏或情感不夠深刻，而是宗法父系文化下的家庭架構與敘事就是圍繞男性傳承為主的走法。遷移相關的人物雖能追問出來，但當時情境或是優勢結構與非優勢結構間的關係，與客家遷移花東的關聯究竟為何，相對難以還原。

亦即，在曾祖父過世、祖父過世的情況下，「曾祖母跟兒子」、「祖母跟兒子」一起來花蓮的情況，在當時，究竟是「夫死從子」或是「母親當家」後的家庭決策？從 M06 跟 M07 的案例，清楚指出是祖母做出的決定，但其他案例就難以追問。通常獲得的回覆為「就一起來」，顯示當時家庭成員對情境的記憶、攫取與再敘，缺乏關注女性在其中的能動。「曾祖母跟兒子」「祖母跟兒子」的「跟」，是「與」的意思？或「跟著」？或者，其實是「帶著」？那會是「誰」帶著「誰」？這些未知的答案，呈現東部客家家族遷移史內的「女性空白」。

（三）婚喪喜慶到我們這代就好，但祖塔還是要去

客家族群二次移民到花蓮，開創出近百年的客家家族遷移史，至今跨越五到六個世代。受訪者多為移墾的第三代或第二代，大都已生育子孫世代，換言之，他們就是承接前後三代的中介世代。受訪世代現在多為家中主負責掃墓祭祀的世代，因而，他們這代既要守住父執輩對家系傳承、祖先香火綿延不斷的家系傳承信仰，又能理解子孫代因工作與婚姻等多重因素不再居住花東，對家系傳承與發展形成的威脅。不少受訪者的伯叔長輩跟手足散居在台北、桃園、臺中、高雄等不同地區，也有子孫世代現居美國、荷蘭跟英國等地。再度移出花東的比例不算少，讓家系的聯繫與維繫增添變數。隨著熟識世代的消逝拉開的差距，加上不在同一日常生活互動網絡中，家族與宗親成員平時的聯繫往來，難再像以往那般熱絡。

受訪者 M12 表示，他連西部湖口叔叔的兒子們都不認識。以往宗族內某親屬往生了、結婚了，都是彼此聯繫與再聚的時機，隨著長輩世代的凋零，聯繫也日漸不順。M12 說：「我叔叔說婚喪喜慶到我們這代就好，但是祖塔還是要去」。宗親生活圈重視宗親日常生活的互動聯繫，形構成一個宗親社交網絡，而東西部之間的宗親社交網絡功能日漸減少，大多以維持最核心的祭拜祖先為主。M12 維持相當高從花蓮回湖口祭拜祖先的決心，他要求兒子再忙也要在清明前後，安排三天回湖口看祖先，看阿太跟阿公，因為那也是 M12 最後會去的地方。除了 M12 堅決表示會回到湖口跟祖先團聚之外，另一位老家也在湖口的受訪者 M06 則是幽默地說，「一定回去，我每年冬天要享受湖口的九降風」。

總結來說，東部客家宗族化的形成，至今已發展有五、六代，不論是已啟動宗族化開端的家族或是已宗族化者，都歷時多個世代才有今日規模，但數位時代社會變遷快速，此一宗族化的形成與運作面臨艱鉅的挑戰，未來能否維持運作，尚需持續關注數個世代。此外，「祖父過世後，祖母跟兒子們出發」是本研究依據訪談結果發現常見的東部客家家族遷移模式，顯示「客家阿婆」在東部客家家族遷移與發展過程中可能具有某種關鍵位置，這段「女性空白」的敘事有待其他研究的深入。最後，本研究發現，客家雙姓的結盟與創造，持續豐富父系姓氏文化，但依舊缺少對母親姓氏的回饋。另外，東部客家受訪者對移墾土地的情感濃厚，在家族遷移的敘事中，不只對地理空間深刻描述，也伴隨著家人於斯辛苦開拓的情感，兩者連動。這是在訪談桃竹苗客家宗族時，鮮少感受到的。受訪者祖父與父親在移墾時（也包含自己）對土地的苦作，加深對東部風土的情感深刻，使得東部客家家庭發展鑲嵌在對土地的感情中。

參考書目

- 王崧興，1991，〈中國人的「家」制度與現代化〉。見喬健（編），《中國家庭及其變遷》，頁 9-14。香港：中文大學。
- 林美容，2008，《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚。
- 林修澈主編，2018，《臺灣原住民部落事典》。臺北：原住民族委員會、政大原住民族研究中心。<https://bit.ly/3ns7QUa>
- 姜貞吟，2021，〈做男人：宗族裡的男子氣概與性別象徵〉。《人文及社會科學集刊》33（4）：737-785。
- 紀駿傑、陳鴻圖、簡月真、陳進金，2008，《花東縱谷客家的區域研究：鳳鳥展翅的鳳林（一）》。臺北：客家委員會補助計畫研究報告。<https://bit.ly/3qj2DzY>
- 韋煙灶，2010，《新竹地區客家移民祖籍分佈的空間意涵解析——以湖口及新埔的調查為例》。客家委員會獎助客家學術研究 99 年度計畫成果報告。
- 夏黎明、馬昀甄、蘇祥慶，2012，〈花蓮市客家族群的分布調查〉。《東臺灣研究》19：73-96。
- 莊英章、羅烈師，2007，〈家族與宗族篇〉。見徐正光（編），《臺灣客家研究概論》，頁 91-110。臺北：客家委員會、臺灣客家研究學會。
- 許秀霞，2011，〈做客「成功」、成功做客：臺東縣成功鎮客家家族記事〉。《臺東大學人文學報》1（2）：137-177。

- 許秀霞、溫文龍，2008，《臺東縣成功鎮客家家族記事》。臺北：客家委員會補助計畫研究報告。<https://bit.ly/3KWvPER>
- 陳奕麟，1984，〈重新思考 Lineage Theory 與中國社會〉。《漢學研究》2（2）：403-446。
- 曾秋美，1998，《臺灣媳婦仔的生活世界》。臺北：玉山社。
- 黃學堂、黃宣衛，2010，〈臺東縣客家族群之分布及其社會文化特色〉。《東臺灣研究》14：89-150。
- 廖高仁，2014，《閱讀日本官營移民村》。花蓮：縱谷文化。
- 廖經庭，2007，〈饒永昌與鳳林客家聚落的形成與發展〉。見吳冠宏（編），《花蓮學第一屆學術研討會論文集》，頁 373-423。花蓮：花蓮縣文化局。
- 廖經庭，2014，〈花蓮縣鳳林地區翁林姓客家家族史研究〉。《臺灣文獻》65（4）：2-32。
- 臺灣行動研究學會，2017，《來去吉野村：日治時期島內移民生活紀事》。花蓮：臺灣行動研究學會。
- 劉紹豐、曾純純，2013，〈美濃地區家塚形制與祖先崇拜：以竹頭角榕樹坪「朱家墓園」為例〉。《人文社會科學研究》7（2）：16-36。
- 劉還月，2001a，《臺灣客家族群史·移墾篇（上）》。南投：臺灣省文獻委員會。

劉還月，2001b，《臺灣客家族群史·移墾篇（下）》。南投：臺灣省文獻委員會。

鄧盛有，2013，〈臺灣東部客家話研究的現況與未來〉。《南臺人文社會學報》9：57-94。

鍾道明編著，2015，《祖蔭遺蹤：臺灣鍾集章家族尋根》。

羅肇錦，2000，《臺灣客家族群史：語言篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

蘇祥慶，2012，〈花東縱谷客家鄉鎮的歷史淵源跟當代社會特性簡述：以吉安鄉為中心〉。《東臺灣研究》18：95-125。

Cohen, Myron L., 1976, *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.

Hsu, Francis L. K. (許烺光)，徐隆德、王芃(譯)，2001，《祖蔭下：中國鄉村的親屬·人格與社會流動》。臺北：南天。

Hsu, Francis L. K. (許烺光)，黃光國、國立編譯館(譯)，2002a，《宗族、種姓與社團》。臺北：南天。

Hsu, Francis L. K. (許烺光)，許木柱(譯)，2002b，《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》。臺北：南天。

附錄一 受訪者資料表

編碼	姓氏碼	性別	年齡	曾從事行業	現家族所在地；西部原鄉 遷移路線	訪談日期
M01	A	男	88	教育業	鳳林；苗栗三灣 三灣→屏東潮州→新竹關西→花蓮富源→鳳林	2020年2月13日 2020年8月13日
M02	B	男	92	教育業 業休	鳳林；新竹關西 關西→鳳林	2020年2月13日 2020年8月20日
M03	C	男	64	教育業	鳳林；桃園觀音 新屋石牌嶺→山興→加禮洞→鳳林	2020年2月13日 2020年8月20日
M04	B	男	約 65	教育業	鳳林；新竹關西 關西→鳳林	2020年2月13日
F05	D	女	17	教育	鳳林；四川 四川→苗栗→玉里→富里→鳳林	2020年8月13日
M06	E	男	75	教育業	鳳林；新竹湖口 湖口→鳳林→豐濱→鳳林	2020年8月14日
M07	E	男	約 65	教育業	鳳林；新竹湖口 湖口→鳳林	2020年8月14日
F08	F	女	66	其他 服務業	鳳林；新竹湖口 湖口→鳳林 農會志工、河川志工	2020年8月14日 2020年8月18日
M09	G	男	78	教育業	鳳林；苗栗大湖 大湖→壽豐→中心埔→長橋→鳳林	2020年8月15日
M10	HR	男	75	教育業	鳳林； H家阿公苗栗頭份 R家阿公苗栗三灣 苗栗→鳳林	2020年8月15日

M11	I	男	64	教育業	鳳林；桃園中壢崙坪 中壢→鳳林老金田→光復 大農→鳳林	2020年8月15日
M12	JS	男	67	運輸業	鳳林；新竹湖口 湖口→鳳林	2020年8月17日
M13	I	男	71	公務員	鳳林；新竹湖口 湖口→鳳林	2020年8月17日
F14	F	女	68	其他 服務業	鳳林；新竹湖口 湖口→鳳林	2020年8月18日
M15	K	男	90	農業	吉安南華；宜蘭蘇澳永樂 蘇澳→苗栗大湖→宜蘭三 星→鳳林→吉安	2021年1月18日
M16	L	男	65	公務員	吉安南華；新竹關西 關西→吉安	2021年1月19日
M17	M	男	64	公共 行政	吉安草分；苗栗市嘉盛里 苗栗→吉安	2021年1月19日
M18	N	男	81	公務 人員	吉安；新竹芎林 新竹→吉安	2021年1月19日
M19	O	男	66	營建 工程	吉安；苗栗銅鑼 苗栗→吉安	2021年1月20日
M20	P	男	74	醫療 保健	鳳林；苗栗峨眉 苗栗→富源→光復大豐→ 鳳林	2021年1月21日
F21	P	女	77	農	鳳林；苗栗峨眉 苗栗→富源→光復大豐	2021年1月21日
M22	Q	男	64	其他服 務業	花蓮市；苗栗 苗栗→花蓮航空學校→花 蓮市有明庄	2021年1月22日

說明：每個英文字母代表一個姓氏，HR 與 JS 為雙姓。

專題論文

基於環境教育模式的生態旅遊：以北花蓮 客庄為研究場域*

石慧瑩**、程進發、劉慶昌

中央大學客家語文暨社會科學系副教授
中央大學通識教育中心兼任助理教授
國立東華大學附設實驗小學退休教師

摘要

「生態旅遊」是一種以自然資源為基礎的旅遊形式，提供旅客體驗旅遊地的地景、文化、產業經濟並認識生態自然，是目前世界上快速發展的產業之一。近年來東部客庄旅遊風氣盛行，早年西部客家人帶著原生族群的文化特質融入花蓮多元族群，發展

投稿日期：2022年4月12日；接受日期：2022年11月18日；刊登日期：2023年1月。

* 本文為三位作者參與客委會補助之「東部客家文化帶之文化社會政經特色及其變遷：以台九線花蓮四鄉鎮市為場域」整合型計畫一子計畫「客庄生態旅遊人文資源調查：以台九線花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉與鳳林鎮為例」之研究成果，投稿後承蒙兩位匿名審查委員惠賜專業意見，協助修正文章疏漏，特此深表謝意，惟本文仍有不足之處，文責由作者自負。

**通訊地址：桃園市中壢區中南路300號，聯絡電話：03-4227151#25836，電子信箱：hys@cc.ncu.edu.tw。

出的獨特客庄風情，成為國內外遊客青睞的旅遊熱點。然而，旅遊活動在本質上對生態環境就具有一定的破壞性。為了避免傳統觀光模式對旅遊地的文化及生態環境造成衝擊，政府與民間環保團體近來積極倡議生態旅遊。本文則在此基礎上進一步主張，唯有結合環境教育來提升旅遊者環境素養的生態旅遊模式，才能在滿足旅客娛樂需求的同時，進而學習欣賞多元文化價值、降低對自然環境的傷害、讓當地社區居民受益、透過旅遊收益改善在地社區、保護生態環境；也唯有如此，才能讓客庄生態旅遊成為實現保存客庄文化、保育生態的雙贏模式。因此本文以花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉與鳳林鎮等四鄉鎮之客庄為場域，考察其中蘊涵的生態旅遊與環境教育資源，希望藉此指引出一個目標明確、具規劃性及解說性的生態旅遊方向，呈現客家族群「人與自然」和諧共處的環境價值理念，並在旅客進行休閒娛樂的同時融入環境教育，達成保護當地族群文化、自然環境、提升在地產業的目標。

關鍵字：生態旅遊、花蓮客庄、環境教育、永續社區

Special Issue

Ecotourism Based on Environmental Education Models: Taking the North Hualien Hakka Villages as the Research Field

Huei-Ying Shih, Jin-Fa Cheng, Ching-Chang Liu

Associate Professor, Department of Hakka Language and Social Sciences, National Central University

Adjunct Assistant Professor, Center for General Education, National Central University

Retired Teacher of the Experimental Primary School Affiliated to National Dong Hwa University

Abstract

"Ecotourism" is a form of tourism based on natural resources, which provides tourists in experiencing and learning about the landscape, culture, industrial economy and ecological nature of their destination. It is one of the fastest growing industries in the world today. Recently, the tourism of eastern Hakka villages has become a resort. In the early years, the Hakka immigrants who moved in from western brought the culture of their native ethnic characteristics and merged into the multi-ethnic groups in Hualien. The unique Hakka lifestyle has become a tourist hotshot favored by domestic and foreign tourists. However, tourism is inherently one of the most

environmentally destructive activities on the planet. In order to avoid the impact of the mass tourism pattern on the cultural and ecological environment, the government and non-governmental environmental protection groups have recently actively advocated ecotourism. On this basis, this article further argues that assimilate ecotourism into environmental education to improve the environmental literacy of people which can meet their entertainment needs, and learn how to appreciate the value of multiculturalism, reduce damage to the natural environment, and provide benefit to local communities, improve and protect the ecological environment through the tourism revenue; only in this way can Hakka ecotourism become a win-win model for preserving Hakka culture and protecting the ecology. Therefore, this research takes Hualien City, Ji'an Township, Shoufeng Township and Fenglin Township as fields to investigate the ecological tourism and environmental education resources contained within, and expects to guide a clear, organizable and interpretive ecotourism direction presenting the environmental value concept of "Human and Nature" coexisting in harmony of the Hakkas. Through integrating environmental education with leisure and entertainment of tourism, it can achieve the goal of protecting local ethnic culture, natural environment, and enhancing the local industry.

Keyword: Ecotourism, Hualien Hakka Villages, Environmental Education, Sustainable Community

一、前言

客家人於台灣成為清帝國版圖之前即已展開東部移墾，時間上雖晚於原住民與福佬人，但仍為東台灣重要族群之一。早在清咸豐三年（1853年）就有沈私有等人於現在花蓮縣玉里鎮（當時稱璞石閣）建立「客人城」。同治至光緒年間鼓勵移墾，東部客家人漸多。¹至日治時期，因台灣西部耕地日漸不足、生活困頓、天災人禍等因素，適逢日人為開發東部資源，移民村勞力不足，糖廠、農場、樟腦開採等勞力密集工作亟需補充大量勞動力，因此在大正10年（1921年）以後從西部招募工，客家族群攜家帶眷前進希望之地，從而帶動一波移民潮。戰後初期，由於政府實施「公地放領」及「耕者有其田」等政策，再次促使客家族群前往後山發展，花東地區遂逐漸成為桃竹苗、六堆等地之外客家族群的分布地（黃玉振 2010：2；潘繼道 2008：2；劉還月 2010：14）。客家族群的勞動力使得樟腦、糖業、伐木、菸草、茶葉……等產業在花東扎根，既帶動水利等基礎設施，也帶入伯公、三山國王、三官大帝、義民信仰等習俗信仰與族群文化（黃玉振 2010：2；潘繼道 2008：3）。在此歷史因素下，台九線在花東縱谷上展現出鮮明的客庄文化，近年來有相當多的遊客為了親近客家文化而特意造訪，出現了多個客庄旅遊的區域熱點。

文化學習是客庄旅遊的一大特色。而藉由傳承並擴充一個個文化本體，不必每一世代都要重新發明或發現這些文化知識，正是人類獨有的能力，如同Claudio Tennie、Josep Call 和 Michael Tomasello（2009：2405）在一篇關於文化累積的文章中所提到的，

¹ 移墾花蓮之客家族群，北路坐船，在今花蓮溪口北邊上岸，聚集於花蓮市、吉安鄉及壽豐鄉一帶；中路移民則多落腳於璞石閣及拔子庄（今瑞穗富源村）一帶（潘繼道 1998：2）。

人類的文化成果顯示出人類擁有某些獨特的文化傳播過程，而且文化具有隨著時間推移不斷積累變化的特徵，他們稱之為「棘輪效應」(ratchet effect)，²這是人類在社會學習和合作過程中共同形成的一種獨特的累積文化的形式。東部特殊的客庄文化若能累積形成客庄生態旅遊文化棘輪，藉由旅遊活動加以傳播擴展，暨保存客家族群文化又滿足民眾旅遊需求，可說是兩全其美的作法。

然而，即便是文化學習之旅，只要是旅遊活動，對人類社區及生態環境仍具有潛在的負面影響，這是非常值得關注的客觀事實。雖然透過族群文化產業的成立，可以增加在地工作機會、防止地方人口繼續流失、協助客庄建構或復甦產業鏈、美化客家社區風貌、吸引觀光旅遊消費，打造整體客家社區成為商機可期的「文化創意產業」，形成族群文化工程等等正面效益，然而，客庄文化與產業結合成為觀光資源之後，族群文化產業化對在地社區的影響也可能變質，使得族群文化流於只是發展產業的一種工具。客庄旅遊以文化之名起始，但在推動與執行族群文化產業的過程中，若只強調追求經濟利益，在執行上未將族群文化價值理念納入考量，造成文化與生態的實質傷害。以往各地客庄觀光活動常見之負效益，依蔡孟尚（2007：68-72）整理資料大致上有：

（一）為發展客庄觀光旅遊所辦的客家文化活動往往淪為大拜拜形式活動，內容只是傳統的客家社區自己熱鬧一下的歌舞表演，對活化當地聚落效果不大，和客家民眾現實生活的結合程度也不

² Tomasello 等人從過程角度觀察人類獨特的文化成果和實踐的一個關鍵特徵在於累積性。先輩以某種方式做事，其後代以同樣方式照做，或者加上一些修改或改進，如此代代相傳。因此，人類文化傳播的特點就出現這種「棘輪效應」。這個過程需要文化創新的能力，更有賴於代代相傳的忠實傳播，以保持活力。雖然生物學家在靈長類動物中也能發現創造的能力，但人類跨代傳播文化的獨特性，說明了為什麼人類文化能隨著時間的推移積累改進，而其他動物文化則不然（Tomasello et al.:1993）。

大，活動過後未能彰顯客家文化等。部分客家文化界人士擔心過於強調觀光和產業面向，導致部分客家文化因不討喜而遭邊緣化，失去深耕客家文化的意義。而且許多活動雖以活化客庄為目標，但未妥善規劃，只侷限在一次性的活動，無法落實認識客家文化的目的，強化客家子弟的族群文化認同感與自信心。（二）早期客庄旅遊地的居民擁有一片寧靜的山林，發展客庄旅遊之後，客家文化被旅遊業設計成一種套裝行程觀光旅遊活動，遊覽車接送遊客，載到指定地點消費，不僅未讓當地社區賺到錢，居民還要忍受觀光的種種商業負面影響和大批遊客造成髒亂、交通壅塞等困擾。還有觀光業者為了迎合遊客喜好，把原先具有客家味的農村景觀改掉，改成咖啡廳或飲料攤，當成遊樂區亂開發，只留下一地髒亂，還出現外地攤販趕市集般的利用活動期間湊熱鬧賺了一票後就走了，把爛攤子留給當地民眾收拾。

此外，觀光旅遊對客庄語言與文化也有相當程度的負面影響。本來旅遊應是一種文化差異性探索活動，客庄獨具特色的族群文化吸引遊客，帶來人潮，外地遊客應在當地領略客家文化風采，當地居民也可與遊客帶來的異文化進行溝通，將彼此承載的文化元素傳遞給對方，促進客家文化與異文化交流。然而大量的遊客也可能在無意識中形成一種新殖民主義形式，使客庄文化受到外來文化的衝擊，客庄文化在交流的過程中面臨被同化、庸俗化和商業化的危險（薛寶琪、王桂 2005：205），族群文化的本真性受到挑戰，特別是在族群語言的保存上，觀光旅遊的興盛非但未促成客語復甦，反而可能因為迎合觀光客的喜好，使得原屬當地主流語言的客家話逐漸萎縮，甚至退出當地公共領域，造成客庄觀光化後的客語流失現象。³

³ 參見〈客庄觀光產業的「利」與「弊」：兼論論挽救「客庄觀光化」的客語流

觀光旅遊除了造成客庄社經文化方面的負效益，也衝擊到自然生態環境的完整性，例如因應交通需求配合拓寬馬路以及造成停車問題（邱秀宇 2009：311）。王鑫（2002）也指出，因遊客習慣於較現代且豪華的生活，為了滿足遊客需要，旅遊地必須提供旅館、道路、餐廳、商店、水電、娛樂等，各種設施的闢建使旅遊地「變形」（transformation），較輕微的情況是使美景或淳樸的民風消失；最糟的結果是使該地的自然環境受到永遠無法挽回的破壞。而且，觀光旅遊過度追求經濟及社會效益，不顧一切追求商機，極可能壓迫到在地動植物的生存空間、食物與生態棲所，造成許多本土生態系統的威脅或失衡現象。⁴

由以上種種影響可見，客庄旅遊雖可提供民眾一個認識客家文化的時空場域，增加客家族群的能見度，促進客家社區的經濟收入，帶動客庄產業發展，創造可觀的經濟效益。但也可能因為過度的商業活動帶來社區困擾及生態污染，造成許多社會及環境問題。因此，儘管客庄大眾旅遊經濟效益高，我們仍應反思如何規劃出更完善的客庄旅遊模式，讓以族群為特色的客家社區旅遊

失現象），《客家雜誌》，230 期社論。網路資源：<http://hakka226.pixnet.net/blog/post/50418222-%E5%AE%A2%E5%BA%84%E8%A7%80%E5%85%89%E7%94%A2%E6%A5%AD%E7%9A%84%E3%80%8C%E5%88%A9%E3%80%8D%E8%88%87%E3%80%8C%E5%BC%8A%E3%80%8D>，查閱日期：2019.04.18。

⁴ 以最著名的客家意象桐花祭為例，民間業者為了搶佔桐花商機，確實有人在淺山地區廣植油桐木，不僅破壞生態平衡、降低生物多樣性，嚴重時甚至會剝奪後代子孫的環境權利。楊國禎教授指出油桐成為嚴重外來入侵種的七個原因，其中包含了「欣賞油桐花成為一窩瘋的時尚，種油桐來賞花的情形也成為時尚，分布擴散開來。」參見新唐人電視台，2016，〈處處桐花祭？專家：台灣應維持熱帶生態〉，<http://www.ntdtv.com/xtr/b5/2016/04/20/a1263267.html>，查閱日期：2022/06/20。另見 ETnews 新聞雲，〈台灣生態浩劫？一棵油桐樹 10 年就「染白」山頭〉<http://www.ettoday.net/news/20150528/508743.htm>，公視新聞，〈浪漫桐花五月雪 學者憂恐生態衝擊〉<http://news.pts.org.tw/article/322376> 查閱日期：2021/05/01。

活動有更健全的內容，兼顧保存永續客庄與永續環境之目標。

此外，為了避免傳統觀光模式對旅遊地的文化及生態環境造成衝擊，旅遊者的環境素養也是其中關鍵因素，這使得問題回到「人與環境」的基本模式，民眾唯有謹慎覺察己身活動對自然生態的影響，才能使旅遊不成為破壞性的行動。可見旅遊看似個人或團體的休閒活動，本質上仍是一種公民行為。就這層意義而言，生態旅遊的倡議提供人們重新思考旅行的意義，培養公民對環境的敏銳感覺，是進行環境教育、提升公民環境素養的絕佳管道。因此，本文主張，生態旅遊的內涵應以環境教育為基礎，唯有奠基於環境教育之上，才能使生態旅遊兼具休憩與環境學習的目的。在這過程中，旅遊者也是學習者，既能達到娛樂效果，亦有助於學習環境生態知識，在旅遊當下及日後都能預防或減少其行為對環境所產生的負面影響，進而促進保護環境的公民行動。

本研究採文獻分析（document analysis）、行動研究（action research）及觀察研究（observational research）等方法，將行動與研究相結合，過程包括以環境教育模式作為發展客庄生態旅遊的行動主軸，到採取實地踏查當地客庄實施該行動的相關資源，佐以搜尋生態旅遊及環境教育等研究領域相關文獻知識，最後回到研究本身，對北花蓮客庄生態旅遊進行實務反思。

二、生態旅遊和環境教育

1864年 Perkins Marsh 發表了《人與自然》（Man and Nature）一書。他研究人類與自然環境的關係，強調人類是自然的一部分，不能脫離自然而獨自存在，唯有保持生態的衡定才能保有和諧安全的生活環境，因此呼籲人們一定要關注和研究人類活動帶給自

然界的影響，而且指出，人類對於自然世界負有責任和義務去改善環境，要以國家力量投入到環境與資源管理之中，提高環境保護政策的有效性，使人與自然的關係能夠得到恰當的監管（Marsh 1864）。然而，隨著科技快速發展，人們為了追求經濟繁榮與生活便利，伴隨而來的卻是生態環境受到更大規模的污染及破壞，自然資源也因濫用而枯竭，至此，人們漸漸體會到生態與資源的脆弱與有限性，保育自然的觀念漸受重視。1970年代以後，人們體會到環境破壞的後果，自然保育工作刻不容緩，環境哲學應運而生，一種全新的環境倫理觀因而成型，環境素養也成為地球村公民最重要與最迫切的共同教育目標。

（一）生態旅遊的興起

近年來隨著城市擁塞、社會生活壓力沉重，民眾普遍重視休閒生活，加上對親近自然環境的渴望，國內外短期旅行逐漸成為旅遊市場的主力。但在旅遊風潮的帶動下，許多自然生態景點出現過度消費和管理不善的情況，造成旅遊地包括：水、土壤、空氣、動植物、衛生、景觀美學、文化社經等多方面的環境耗損或傷害。隨著環境意識普及，大眾媒體對自然區域的廣泛報導，越來越多人注意到旅遊對環境的影響，加上消費市場的轉變，開始醞釀著一種有別於傳統大眾旅遊（mass tourism）、而是將遊憩活動與生態保育、環境教育以及文化體驗結合的旅遊型態。Nicholas D. Hetzer 是最早提出生態旅遊概念的人之一，1965年他在《領客》（Links）雜誌中批評觀光活動對發展中國家所造成的衝擊，建議以「生態的旅遊」（Ecological Tourism）取代傳統的觀光模式，並提出負責任旅遊的四大支柱（four fundamental pillars），包括：

- （1）盡量減少對環境的影響；
- （2）尊重在地文化；
- （3）為當地社區帶來最大利益；
- （4）儘可能提高遊客娛樂滿意度（Fennell

2012: 323)。墨西哥保育專家 Héctor Ceballos-Lascuráin 則於1987年正式定義「生態旅遊」(Ecotourism) 這個名詞，前往相對未受干擾或未受污染的自然區域，其具體目標是研究、欣賞和享受風景及其野生動植物，以及在這些地區發現的任何過去和現在的文化形式，並倡議以生態保育來活絡當地的經濟活動 (Wearing and Neil 2009: 5-6)。其後，相繼出現形形色色的定義來詮釋生態旅遊。1990年國際生態旅遊學會 (The International Ecotourism Society, TIES) 定義生態旅遊為「生態旅遊是在自然地區負責任的旅行，顧及環境保育並促進地方居民的福祉。」⁵也有學者提出「另類旅遊」(alternative tourism) 一詞，用來包含文化、教育、科學、探險、休閒農業等內容，和生態旅遊有異曲同工之妙，指稱一種低調的 (low key)、最小衝擊的 (minimal impact)、解說性的 (interpretative) 自然或生態的旅遊，這樣的旅遊有助於所造訪的環境和地方文化的保存、理解與欣賞，在設計上符合自然、社會和社區價值觀，同時能讓主客都享有正面且有價值的互動和經驗分享 (Wearing and Neil 2009: 4; 蕭振邦 2002)。依據 Mieczkowski 對旅遊的區分，這種重視自然生態的旅遊即為有別於大眾觀光性質的另類旅遊。如下圖所示：

⁵ 參考 The Wise Travellers 網站, What Ecotourism is, 網址：<https://www.thewisetravellers.com/inspiring-blog/what-ecotourism-is-definition-and-benefits-for-tourism/>，查閱日期：2022.02.06.

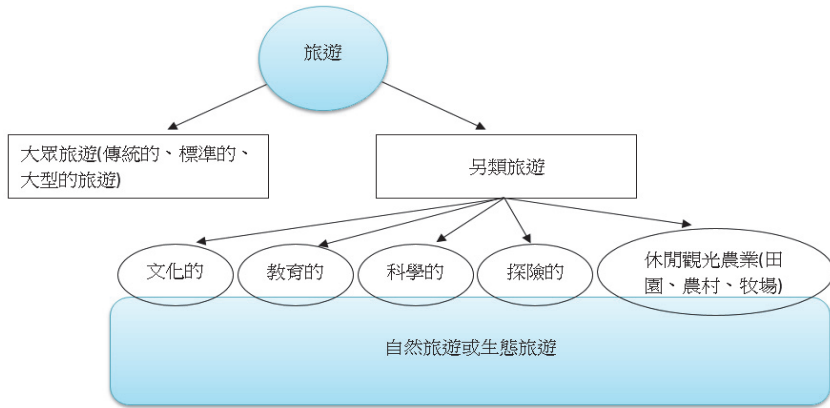


圖2-1 另類旅遊 (Mieczkowski 1995 : 459 ; Wearing and Neil 2009 : 4)

除此之外，也有學者用自然保護、低度影響、可持續性、有意義的社區參與和環境教育等五個標準來描述「生態旅遊」（Arsenijevic & Bohanec 2012 ; Bhuiyan 2019 : 1）。隨著時代變遷、旅遊實務成熟，以及愈來愈多的學術論述，國際生態旅遊學會在2015年修訂了生態旅遊的定義為「生態旅遊是在自然地區負責任的旅行，顧及環境保育，維繫地方居民的福祉，並要有解說及對業者與遊客教育的內涵。」（TIES 2015）⁶ 由生態旅遊的定義演變可以看出，環境教育漸漸成為生態旅遊的關鍵內涵，對民眾進行環境教育有助於民眾了解自然生態系統和保護及其在環境中的作用，進而承擔保護環境的責任，建立可持續的生活型態，已成生態旅遊的必要條件。

（二）旅遊過程融入環境教育的必要性

以往台灣的教育目標偏重升學導向，並未積極鼓勵學子理解和欣賞自然系統，也因都市化趨勢，多數人的日常生活處在一個

⁶參考〈國際生態旅遊學會對生態旅遊的定義〉，網址：<https://m.xuite.net/blog/wild.fun/blog/588568061>，查閱日期：2021.11.11.

越來越少看到完整生態系統的人造環境裡，疏離自然容易使人們忽略自然界受到的威脅。所幸都市叢林的生活緊迫感讓人們嚮往自然風光。既然民眾有親近大自然的需求，在寓教於樂的策略下，融入環境教育的生態旅遊可說為全民生態學習提供了務實的目標。規劃者盡可能地以解說（說故事）方式幫助旅人了解當地的風土民情，並且學習相關的環境原則，帶領遊客認識旅遊地的相關人文脈絡並了解生態環境的特性、人與自然的交互影響，幫助人們學會珍愛環境既是一項義務也是一項崇高的使命。也就是說，融入環境教育的生態旅遊能使旅遊活動變得更有意義，從而提高遊客對環境保護的意識和承諾，以社會學習的長遠正向力量來抵消旅遊活動的短期負面影響。

環境教育以澄清概念、建立價值、改善環境作為教育目標，進而了解並重視人與自然環境及其文化三者間之相互關係。然而環境危機是人類社經活動所致，環境問題的種類、狀況也因時空背景不同而有所差異，故環境教育不應僅侷限於學校教育，社會大眾也應不時接受環境教育，以充實、更新環境新知（蘇宏仁等著 2012：10）。考量學習效果，環境教育的實施除了在課室當中的靜態學理講授，還應包含自然研習、戶外教學及保育教育。自然研習聚焦於自然中的真實世界，透過對周遭環境的親身觀察、體驗，讓人們了解真實的自然生態及各項環境因子，認識大自然的力量及運作方式，學習多種技能及適應自然的能力，並且培養豐富的想像力及欣賞、喜愛自然之美的情操（蘇宏仁等著 2012：5-6）。就此而言，生態旅遊可說是以休閒方式達成此目標的一項重要方式，規劃完善的生態旅遊不僅是一種遊憩行為，同時也可藉由在自然地區的旅遊行為，使旅客學習到生態基本知識，提升包括自然及社會全方位的環境觀念，對環境具備敏感度，喚起旅

遊者對地方文化的關心與興趣，覺察環境問題之所在，了解個人或團體與環境間交互作用下所產生的生態與文化內涵，進而以更實際的參與行動促進生態保育。

就此而言，生態旅遊正是一種「以學習者為中心」(Mile 1987: 8)的環境學習模式，藉由適當的解說材料增強生態旅遊的學習體驗，透過編製旅遊地區相關資訊與基本的解說材料，盡可能清楚、完整地描述旅遊計畫和活動目標 (Mile 1987: 7)，鼓勵參與者使用實地指南，幫助他們從中發現並學習人與自然的連結。例如在台灣各地，許多特定族群聚居之處具有大量早期先人移墾與產業發展軌跡，以及該地區形成聚落後之風土民情，加上當地野生動植物自然生態等豐富條件，若能在旅遊前提供相關資料，將有助於旅遊者提早預習或事後查閱，加深印象，以補足現場解說可能忽略或遺漏的訊息。融入環境教育的生態旅遊模式透過不斷讓參與者融入環境，系統性的規劃學習，引導旅遊者將注意力集中在景觀環境的形塑過程，設身處地思考曾經在該土地上生活的人們如何與環境互動，欣賞並關心當地語言發展和文化的傳播，強調發現、探究和意義的探索過程，藉此學習如何尊重、愛護環境和當地社區與居民，進而成為旅遊地特殊文物的守護者，而不只是走馬看花地浪費旅遊資源。

由上述可知，融入環境教育的生態旅行可以是不分年齡、不分國籍、適合所有人的環境教育學習活動，透過完善的規劃與解說，生態旅遊行程既可滿足人們親近自然的渴望，更可達成保護自然、低度影響、可持續性、有意義的社區參與等多重目標。

（三）環境教育場域和北花蓮客庄生態旅遊

我國於2010年立法通過環境教育法，⁷於2011年實施，是繼美國、巴西、日本、南韓、菲律賓之後，全世界第六個實施環境教育法的國家，⁸並依該法訂定「環境教育設施場所認證及管理辦法」。所謂環境教育設施、場所，指整合環境教育專業人力、課程方案及經營管理，用以提供環境教育專業服務之具有豐富自然或人文特色之空間、場域、裝置或設備，秉持尊重生命並維護自然生態的精神，避免興建不必要之人工裝置、鋪設或設備。根據行政院環保署公布的設施場所分類，自然教育中心、國家公園（含都會公園）、農場、風景區／遊樂園、水資源及濕地、社區型、博物館／動物園、環保／綠能設施、文化資產水土保持等十大類型，⁹皆可申請認證為環境教育設施場所，根據場域特色或宗旨，規劃並推展各項環境教育服務。

花東地區的天然景觀是大自然送給台灣最好的禮物，這個區域可說是渾然天成的生態旅遊場域，而北花蓮客庄就在風景寧靜怡人的處所，不僅具備海灘、湖泊、河流、丘陵、森林、野生動物、國家公園等自然野地的生態優勢，也擁有多元族群生活、歷史古蹟、民俗、宗教、手工藝品等文化遺產。近年來客委會積極投入文物館等基礎設施，客家先民的移墾歷史、多元族群共存的

⁷ 「環境教育法」第 19 條規定：機關、公營事業機構、高級中等以下學校及政府捐助基金累計超過百分之五十之財團法人，每年應訂定環境教育計畫，推展環境教育，所有員工、教師、學生均應參加四小時以上環境教育，且戶外學習應選擇環境教育設施場所辦理。參見查閱日期：2022.01.21. <https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawSingle.aspx?pcode=O0120001&flno=19>，

⁸ 〈2011世界環境日 我國環境教育法正式啟動〉，《環境教育及訓練》，第50期電子月刊，網址：<https://record.epa.gov.tw/Epaper/10050/1-1.html>，查閱日期：2022.01.19.

⁹ 參見〈環境教育設施場所認證指引〉，頁 2，網址：<https://khenvedu.kcg.gov.tw/upload/CMS/20181009113104496.pdf>. 查閱日期：2022.01.19.

融合型文化和自然與人文兩相結合，充分發展生態旅遊的先備條件。客庄生態旅遊環境教育設施場所，可運用客庄現有之人文與自然資源，整合環境教育專業能力與客庄文化教育資源，整體發揮其能量，提供客庄環境教育給學校學生及一般社會大眾，以達成教育、研究、保育、保存並推廣客家族群文化、遊憩之多元目標。若能妥善整合客庄生態旅遊景點成為環境教育設施場所，透過客庄旅遊過程的解說及自然體驗，鼓勵民眾學習在地的風土民情，無疑可在旅遊過程學習客家人移墾台灣後在土地上所開展出的生活與文化內涵，並搭建學習人與自然關係的平台，可說是極佳的環境教育場域與資源。

因此，本文以北花蓮之花蓮市、吉安、壽豐與鳳林等四鄉鎮為目標，探討當地客庄在文化、經濟、生態等各方面具發展生態旅遊模式的潛在資源，並透過環境倫理的分析，探討客庄生態旅遊結合環境教育的可能性。以北花蓮豐富的自然與人文內涵搭配適當的環境教育，在豐富的先天條件下，創造出更多元的環境教育學習機會，也能連結在地族群文化與各類型組織，進行跨領域學習整合，除保育自然環境及人文特色空間外，也能積極向社會大眾解說環境場域的族群故事。未來若政府單位及民間組織能強化對旅遊經濟、社會、政治和生態方面的清晰認知，積極提升環境知識，建制專業環境教育團隊、規劃並發展評量指標，找出和土地、自然連結的環境教育與客庄旅遊素材，串聯成「可以說的故事」，妥善規劃並確實實施環境教育生態旅遊活動，將會有相當良好的條件實現優質客庄生態旅遊，提升旅遊者的環境素養。

三、北花蓮客庄生態旅遊內涵

東部客庄是一個人文與生態的交會點。除了客家族群，還有原住民、福佬人、外省人、新住民，先來後到的各種族群在此安身立命，融合出相異又相容的文化內涵，不論語言、飲食、風俗、技藝、生活方式及自然景觀，都有其獨特風格。客家族群所聚居的村落大多具備悠久歷史及豐富的族群文化特色，也是客家族群與土地之間和諧共生的見證，客庄生態旅遊以客家族群文化為背景，呈現東部客庄之生活、生產與生態等多樣內涵，並以解說方式傳遞客家人的生活故事，進而保存地方文化、提升客家文化產業的發展及社區價值、同時提升社區經濟。而融入環境教育之後更能凸顯保育自然生態的旅遊目標，引導旅遊者保護所造訪的自然環境，並以友善方式對待周遭的他人、動植物及自然環境，達成以環境教育途徑有效實現客庄生態旅遊的目標。

（一）建立三生（生活、生產及生態）合一的永續社區

北花蓮客庄在文化、經濟、生態等各方面可發展生態旅遊模式的資源及內涵分述如下：

1. 生活層面

客家人進入東台灣的時間甚早，在尚未進入清帝國之前就開啟了客家人移墾東部的風潮。現在在這片土地上，除了客家族群之外，還有原住民、福佬人、外省人、新住民等，各種族群在此安身立命，發展出兼容並蓄的文化內涵，不論語言、飲食、風俗、技藝、生活方式及自然景觀，都有其獨特的多元族群風格。由於東台灣各族群關係大致和諧，客家人除保有原先在西部原鄉文化

之外，往往也願意融合同處一地的其他族群風俗民情，這使得東部客家在某些方面發展出與西部客家不同的生活方式，形成獨特的東部客家文化。例如客家族群東移源自日治時期，日人經營的東部移民村勞力不足，招募不少來自西部的客家移墾者，雖然戰後日人離台，客家族群仍保留日本移民村的部分風貌，而有豐田移民村、客庄移民村警察廳等內含日本文化的多處景點。到了戰後，國民政府的土地政策刺激了另一波客家人前來，客家人成為東部數個鄉鎮的主要族群，花蓮更成為桃竹苗以外，另一個重要的客家族群聚居區域，¹⁰早期先民移墾過程都可藉由花蓮市客家文物館中豐富的史料建置可得而知。其次，許多客家人延續日治時期種植菸葉的產業傳統，反映在生活上可見於菸樓建築，如鳳林鎮廖快菸樓。而在信仰上，客家人除了原鄉移入的三山國王廟之外，還有壽天宮的關聖帝君。在對待異族宗教的態度上也表現出多元寬容的精神，保留日式地神遺址，並融入佛教及台灣民間信仰諸神祇，例如獨特的壽豐鄉豐田神社、豐田地神祠等，都顯出不同於西部客庄的特殊文化基調。

值得要注意的是，東部客家人也面臨日益嚴重的母語流失問題，早期客語鄉音處處聞的景象透過傳播力極強的主流文化，客家語言、山歌漸為華語文化取代（劉還月 2001：329），令有心人士極為憂心，客家族群有「寧賣祖宗田，不忘祖宗言」的古訓，重視文化多樣性的生態旅遊應思考如何能夠有效保護客家語言文化的延續性。

¹⁰ 若依《客家基本法》「具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者」所定義的客家人來看，台灣各縣市客家人口比例最高的前五個縣市依序為：新竹縣（69.5%）、苗栗縣（62.2%）、桃園縣（39.1%）、花蓮縣（31.9%）及新竹市（30.5%），花蓮高居第四位（客委會 2014：1）。

2. 生產層面

生態旅遊可透過文化產業的成立與發展，增加在地工作機會、防止地方人口流失、協助地區建構或復甦產業鏈、美化社區風貌、吸引觀光旅遊消費，打造整體社區營造計畫的目標，形成商機可期的「文化創意產業」，可說是客庄生態旅遊文化工程的正面效益。由於客家族群過往的生活及產業型態，傳統客庄擁有許多文創產業的潛在景點。根據調查研究顯示，台灣早年閩、客行業分佈不同，客家人行業為農牧獵業、林業、礦業的百分比高於閩南，而閩南在漁業、商業的百分比高於客家（張維安 2007：140）。北花蓮客庄的客家族群符合該項調查結果，目前除農林業仍為客家族群的主要產業之外，早期曾經經營的產業遺址也在當地留下相當多的文化產業景點，這些在近期的文創風潮下陸續發展出相關的族群產業，例如農場、窯燒拼貼彩繪、炭工房等，也建置相關的客家產業文物館，如，壽豐農業生態館及林田山林業文化園區等，都是極佳的环境教育生態旅遊標的。

3. 生態層面

北花蓮客庄有相當豐富的自然生態資產，例如自然步道。當今社會因工業化與都市化社會帶來的環境污染與生活壓力，促使人們對親近自然有比以往更迫切的需求。在自然中行走本應是自由平等的基本人權，大眾自由行走的平等權利成為世界主流趨勢，為尊重並鼓勵自由行走，目前許多國家致力於發展長距離步道。特別值得一提的是古道的概念，這種歷史悠久的步道承載著兩地互通有無的交流故事與歷史，同時保存了有形遺址如石板道、驛站、古橋、乃至隘口等重要場所，把時間感導入空間，並呈現無形的工匠技藝，兼具文化資產的價值，能讓人從有形中想

像其他曾經在場的無形（台灣千里步道協會著 2016：217），是人類在時間的長河中留下的珍貴共同襲產，幫助旅遊者在旅遊過程中學習相關的人文地理與歷史。例如，世界上第一條被指認的文化路徑，就是由歐洲各地出發，翻越庇里牛斯山前往西班牙西岸的聖地牙哥康波斯特拉「聖雅各之路」（Camino de Santiago），它保留了延續千年的徒步朝聖文化，今日也成為國際著名的長距離健行路徑。這類文化遺產的維護，強調保留文化資產的「真實性」、「整體性」，最大特色在於這種文化步道結合歷史主題，重現了路徑上的族群、信仰、戰爭、產業變遷的故事，並發掘沿線文化資產，加以整體保存，帶領步行者親臨現場時觸發「歷史的聯想」（台灣千里步道協會著 2016：219）。在北花蓮客庄不乏此類的人文生態景點，若能挖掘出早期各種客家產業文化內涵，以及早期客家人的生活經驗，再用故事形式串接人與土地的生活記憶，就可形塑屬於客家符號的自然步道，並生產出具生態關聯性的客家族群文化環境記憶場域。

（二）北花蓮客庄各區生態旅遊潛在資源概述

早期客家人帶著特殊的語言、文化、風俗和信仰自中國東南沿海各省移居台灣，然而在台灣西部平原的拓墾競逐中，福佬人在抵台時程及人數上明顯佔有優勢，客家人只得退而求其次地選擇在丘陵地帶勤勉耕作，但經常性的荒旱、蟲災、與山區原住民間層出不窮的紛爭，產業收益有限，生活更顯艱苦，加上人口大量繁衍，形成嚴格的生存挑戰。¹¹面對經濟與生活壓力，為了另尋出路，過上更好的生活，部分西部客家人放棄墾拓數十年，甚至

¹¹ 桃竹苗地區多丘陵，居民多靠種茶及熬樟腦維生。清末新竹地區樟腦業式微，茶葉外銷衰退，又面臨荒旱、蟲害及激烈競爭，產量及收益都大幅衰退。加上咸豐以降，客家人大規模移民來臺，人口暴增，土地卻沒增加，使得客家人處境越加困苦（劉還月 2001：315）。

上百年的家園，再次邁出移墾步伐，出現第二次、甚至第三次的移民，翻山越嶺進入當時仍被視為蠻荒地帶的花東縱谷，建立新家園。¹²由於台灣東西部地理條件的差異，進入花東地區生活的客家移民雖然也說客家話、唱山歌、吃糍粑，卻和傳統西部客家生活方式出現明顯差異，形成獨特的東部客家文化與客家現象（劉還月 2001：293-299）。

生態及地理條件影響移居者的發展，但落腳於東部的客家族群憑藉豐富的墾拓經驗，在艱困的環境中淬煉出許多令人讚賞的生態智慧，並呈現於現今的民俗文化之中，也成為今日北花蓮客庄得以發展生態旅遊的豐厚資源。這些客庄蘊藏著專屬於客家人的族群故事，經過不同時期的客家民俗長年累月的堆疊，形成文化綜合現象。這些客家民俗中豐富的族群文化內涵，是客家人精神生活與物質生產的文化載體，也是台灣多元文化的具體呈現，既反映出先人拓墾台灣初期筭路藍縷的艱苦歷程，也承載著傳統客家意象。依前述Mieczkowski的說明，生態旅遊包含文化的、教育的、科學的、探險的、休閒觀光農業等，這些生態旅遊項目幾乎都可於北花蓮客庄找到對應的旅遊景點，通過客家在地社區人文民俗資料的發掘、研究，可使得客家族群文化再現，激發人們

¹² 當時移居花東的客家人大多來自桃竹苗丘陵地帶，分為北中南三條路線，本研究為北花蓮客家移民，因此聚焦於來自桃竹苗地區者行走的北路，其路線經復興或尖石，越過插天山或李嶼山，下到棲蘭，沿三星出宜蘭平原，再經蘇澳沿海岸線過大南澳、澳花、和平，出太魯閣後抵達花蓮港；此外蘇澳到花蓮港間也有民間私營的駁仔船，提供移民某種程度的便利。到了一九四〇年，新竹州的客家人已成為花蓮港區最主要的移民，佔 51%強。新竹州的客家人比其他各地的人更熱衷移民後山，除了因生活困頓，逼使他們另尋新天地之外，也因他們早年開墾竹苗地區旱田的經驗，讓他們有能力克服花東縱谷河床上石頭比泥土多的問題，向河床爭地，蓋起一畝又一畝的石頭田，給了他們移墾後山最大的本錢，移民人數自然比其他地區的人多出許多。依據一九六五年的統計資料，花蓮客家人共有五萬五千七百零一人，佔所有漢人 42%左右（劉還月 2001：317-321）。

對客家民俗的好奇心，若有機會親身體驗並參與客家文化生活空間，再透過專業解說了解其民俗來歷、主要內容及對人們的影響，即可進一步熟悉客家族群於北花蓮客庄的歷史及文化，甚至能比較東西部客庄的文化呈現與現代生活的明顯差異。這種以文化生活體驗的方式，既可達到輕鬆學習的休閒目的，也可滿足生態旅遊者的好奇心與求知欲。同時，透過生態性旅遊的倡議，發展具環境教育內容的旅遊事業，既可兼顧地方經濟效益、滿足旅客休閒旅遊要求，減少對環境負面影響，讓旅客既能學習欣賞不同類別的文化價值，滿足參加者的娛樂教育需求，降低對自然環境的傷害，又可讓當地社區居民受益，甚至藉由生態旅遊收入提供改善保護措施，藉此取代傳統的觀光旅遊模式。

北花蓮之花蓮市、吉安、壽豐及鳳林等鄉鎮皆為客委會指定之客家文化重點發展城鎮，¹³蘊含豐富的客家文化及自然生態資產，具備實施客庄生態旅遊之潛能。茲依鄉鎮特色略述如下：

1. 花蓮市

花蓮市是東部各城都市化程度較高的地區。日治時期，當局者即意識到開闢道路是開發東部最重要的建設。早期陸路多為步道，日本政府於1916年，花了12年時間開闢可供汽車通行的蘇花公路；水路則是開闢花蓮港，有定點交通船接駁乘客及貨物。由

¹³ 客委會為加強客家語言、文化產業之傳承及發揚，特依據客家基本法公告客家人口達三分之一以上比例之鄉鎮為客家文化重點發展區。根據客委會《99至100年全國客家人口基礎資料調查研究》報告顯示，該四鄉鎮之客家人口比例如下：鳳林鎮66.28%、壽豐鄉34.38%、吉安鄉33.03%，客家人口比例皆超過三分之一；而花蓮市客家人口比例雖為31.89%，但因估計之誤差值為4.54%，研究報告指出，依統計理論上的信賴區間推算，理論上該鄉鎮市客家人口仍可能達到三分之一（客委會 2011：37-39），因此該四鄉鎮皆被列為客家文化重點發展城鎮。

於花蓮港的設立，海運降低了進入東部的陸運成本，航運業成為花蓮的重要產業，也使得花蓮市成為東部的首要城市。此外花蓮也擁有太魯閣國家公園、東海岸等豐富的自然資源，在族群文化上，除了福佬及客家族群之外，還有阿美族、泰雅族等重要原住民文化資源。在產業上，礦石業水泥業為近幾十年花蓮市的重要產業，但開發造成的環境劣化卻也引發環保與產業的眾多爭議。

花蓮市總人口數約11萬，其中客家族群近四萬人，聚居地分佈於主農里、主安里、主和里、主權里、國慶里、國強里、國富里等地，與吉安鄉之太昌、永安、北昌、稻香、仁里、東昌、仁安、永興諸客家村落相為比鄰，因此在移民史上具有唇齒相依關係。不過在產業特色上，與其他多半務農的客庄較為不同的是，花蓮市的客家人較少從事農業生產，多半是經營小生意維生，至於工商產業方面，少數投入礦石業、建築業及製造業，較少觀光及金融等服務業（張維安等 2017：263-264）。近年來花蓮市公所和花蓮市客家諮詢委員會等專家學者密切合作，積極向上級單位爭取經費，辦理歷史文化脈絡調查、傳統祭儀慶典活動、語文傳承與客語無障礙環境、培訓產業人才等活動，在軟、硬體並進的推動下，結合妥善的旅遊規劃將可達成推展客家文化之旅的目標。

2. 吉安鄉

吉安舊名Cikasuan，漢人譯作「知卡宣」或「七腳川」，是東部客家最具指標性意義的地域（劉還月 2001：328）。西元1908年（明治四十一年）發生「七腳川事件」，¹⁴日人沒收七腳川社土

¹⁴ 七腳川事件為日治時期七腳川人與日本警察衝突事件。導火線為長期以來日本政府給付看守隘勇線之原住民阿美族薪資微薄，甚至時遭扣押，引發抗議，後來衝突擴大成全社暴動，且過程中日方一軍官及士兵戰死，事件結束後，七腳川社人被流放至花蓮南部及台東，原社地成為日本官設移民村，當

地，收容來自日本四國德島縣吉野川沿岸移民，改稱「吉野村」，成為台灣第一個日本移民村（張素玢 2017：76），並引入日本佛教。西元1917年（大正六年），川端滿二募建真言宗高野派「吉野布教所」，以宗教安定的力量撫慰日本移民思鄉之情。攢尖式屋頂的日式傳統建築，流露濃厚的江戶風格。寺院內八十八尊石佛依序排列。據說這是川端滿二遵循真言宗開山祖師空海大師的遺規，行遍日本四國島上八十八所寺院，請回的八十八尊石佛，讓信徒能就近參拜，免除了奔波之苦。臺灣光復後，吉野所改名為「慶修院」，吉野亦於西元1948年（民國三十七年）改為「吉安」。西元1997年（民國86年）慶修院公告為縣定古蹟。寺院內，歷經歲月更疊的神龕不動明王石刻、百度石、石佛等重要文物留存至今，不但敘說了一段殖民聚落的發展歷史，來自異國他鄉的神祇也依然聆聽著人們的祈願和祝福。¹⁵

吉安鄉的客家移民多來自苗栗（劉還月 2001：330），保有豐富的客家文化，以信仰而言，吉安、稻香及永興三村都有隱身於民宅的義民廟；吉安及永興的土地公充滿客家庄情調，與旁立的麵包樹、扣樹及刺桐並列，呈現出阿美族、客家及平埔族多元融合的生活與信仰；配祀於土地公祠側邊的石爺與石娘則凸顯客家先祖傳下的石神崇拜特色；吉安村的五穀宮是客家人信仰中心，管理委員及信眾都以客家人為大宗，幾代客家人維持著晨昏上香的傳統古風，具有族群信仰特色的神聖空間不僅有客語流通，偶而還會傳唱古老的山歌。然而近年來，吉安客家人也面臨日益嚴重的母語流失問題，早期客家鄉音處處聞的景象在傳播力

時招募許多客家勞工，日人離開後，客家族群聚居於當地，成為今日的吉安客庄（林素珍、林春治、陳耀芳 2005）。

¹⁵ 參見吉安慶修院網頁，網址：<http://www.yoshino793.com.tw/about.html>，查閱日期：2022.02.17.

極強的主流文化影響下，客家語言、山歌漸為華語文化取代，令有心人士極為憂心，搬出「寧賣祖宗田，不忘祖宗言」的古訓，希望能夠挽救客家語言文化（劉還月 2001：329）。

3. 壽豐鄉

壽豐鄉擁有清代漢人於花蓮開墾的一個重要地標--「吳全城」。該地原稱「志學」，清道光五年，吳全招募佃農來墾，為防原住民侵擾，築堡壘防禦，後人稱其所築之地為「吳全城」（劉還月 2001：330、366；2003：73）。到了日治時期，日人賀田金三郎於此種植甘蔗，設立「吳全城製糖工場」（林素珍、林春治、陳耀芳 2005：191），改名「賀田」（劉還月 2001：330）。二戰之後，該地尚設有吳全村，1978年併入平和村，如今東華大學主校區即位於「吳全城」附近。¹⁶

壽豐另一個重要客家移民聚落是豐田移民村，此地雖匯聚了客家、福佬、原住民及新住民，但仍以客家人佔絕大多數，客家移民多來自新竹地區，少數為苗栗人。該地位於壽豐之南，在日治時代稱為「豐田村」，包括今日的「豐裡」、「豐坪」、「豐山」三村，當時設有「豐田驛」，即今日之「豐田車站」，車站內尚陳列相當多可一窺早期生活的珍貴歷史照片。壽豐鄉中正公園內的碧蓮寺則為豐田三村的信仰中心。碧蓮寺原為日治時期興建的日式神社，戰後居民商議改祀釋迦牟尼佛，神社變身佛寺，寺廟建築也經多次增建修葺，日本神社外觀雖已不復見，但由於廟內仍供奉日本佛教常見的不動明王，加上廟前石燈及入口處的鳥居，多處遺迹仍隱隱可見日治時期移入的文化樣貌。¹⁷碧蓮寺每

¹⁶ 維基百科「吳全城」<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%90%B3%E5%85%A8%E5%9F%8E> 查閱日期 2021/08/10。

¹⁷ 不動明王被視為毘盧遮那佛的忿怒相化身，日本東密信徒信奉之神尊。目前

年有三大祭典，分別為四月八日浴佛節、七月十五日中元節，以及十月十五日的謝平安。其中謝平安是客家社會秋收酬謝天地萬物的傳統習俗。由碧蓮寺融合台日信仰的特色可見出客家人不僅珍視所屬族群的習俗，同時也對不同族群的信仰有很高的接受度。

4. 鳳林鎮

鳳林舊名「馬力勿」(Marlimu)，為泰雅族語「上坡」的意思。早期是泰雅族和阿美族勢力的緩衝地帶，清末漢人入墾，改稱鳳林，因「早年森林叢密，木蘭繞樹滋長，狀如鳳鳥展翅，漢人來墾，名其地曰鳳林。」客家人也在清末移入，到了日治初期已墾拓成獨立聚落，至今仍是花東縱谷最「純」的客家庄，依客委會推估設籍客家人口百分比為66.28% (客委會 2011:37)，居民多來自苗栗一帶。鳳禮、鳳智、鳳仁、鳳義等里客家人口皆佔六成以上 (長橋里更高達八成左右)，客語及客家美食普及，是花東縱谷最具客家特色的鄉鎮，四縣腔客語普及，連非客籍人士也說起客家話。更特別的是鳳林出校長的特別現象，顯示客家人重文教的特質 (劉還月 2001:334-335)。

在語文保存上，鳳林積極成立客家歌謠班，讓客家山歌得以傳承不斷；在信仰上，鳳林長橋里的褒忠義民亭及鳳林壽天宮的褒忠義民爺，為當地客家人提供最具族群代表性的信仰中心；在文化信仰上，客家人敬奉神明，不管大廟小祠，晨昏上香，灑掃清淨，是客家人在信仰上的一種文化現象，敬重三元節，年年謝平安，老一輩的婦女還記得「四月八，蟻搬家」的古風，在農曆

在花蓮縣新城鄉以及吉安鄉慶修院、干城村西寧寺和壽豐鄉豐田村碧蓮寺四地仍有奉祀明王尊像，可以藉此學習當年殖民者的生活軌跡與信仰內容。線上資源：維基百科「不動明王」<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%8D%E5%8A%A8%E6%98%8E%E7%8E%8B>，查閱日期 2021/08/10。

四月八日那天，在廚房、門內、川堂等處貼上紅紙，並準備簡單祭品祭拜蚊蟲螞蟻，請牠們搬家，不要危害家屋及傢俱（劉還月 2001：336）。

茲將花蓮市/吉安鄉/壽豐鄉/鳳林鎮之客庄生態旅遊資源分類臚列如下：

分類	鄉鎮位置／名稱
自然環境景觀	花蓮市洄瀾灣 吉安鄉中園桐花步道、嘉德花田、七腳川溪（吉安溪）源頭、福興村楓林步道、初英親水生態公園、初英自行車道、吉安親山線自行車道、吉安圳水利生態步道、干城村福德宮百年樟樹、五十甲公園 壽豐鄉白鮑溪水土保持教室、白鮑溪自行車生態步道、鯉魚潭環潭自行車道、鯉魚山森林生態步道、池南森林遊樂區、樹湖生態步道、櫻花步道、荖山瀑布、雲山水夢幻湖、豐之谷自然生態公園 鳳林鎮鳳林公園、鳳凰瀑布
古蹟／古道／歷史建築	花蓮市護國宮－三山國王廟、國慶里福祠廟、好客文化會館、松園別館、花蓮舊酒廠文化創意產業園區、國福、國慶里茄苳樹客家百年屯墾情藝術陶板牆、鐵道文化園區、洄瀾橋 吉安鄉舊街庄紋理回復示範廊道、福興買菸場、南華菸樓文化館、五穀宮、好客藝術村、吉野拓地開村紀念碑（縣定古蹟）、永興村地神碑、庄頭伯公廟、客庄傳統市場、慶修院、西寧寺、橫斷道路開鑿紀念碑 壽豐鄉客庄移民村警察廳、碧蓮寺、豐田文史館、豐田地神祠、豐田移民村、豐田車站、豐田福德祠、豐裡國

	<p>小、豐田三村客家廊道街道窯燒拼貼彩繪</p> <p>鳳林鎮林田山林業文化園區、廖快菸樓、余相來菸樓、徐家興菸樓、林田神社遺址、鳳林車站、客家文物館、萬榮義民廟、壽天宮、觀音寺、大榮國小、台鐵舊林榮車站</p>
文化祭典／民俗曲藝	<p>歲時節慶—五月油桐花季、天穿日、義民祭、收冬戲、三腳採茶戲、吉安客家文化藝術節—農曆十月十五日、呂為榮師傅禾稈凳、吉安四村「吃伯公福」、永興村-天神良福祭</p> <p>鳳林校長夢工廠</p>
在地文化／生態相關產業	<p>吉安買菸廠故事館暨吉野生活館吉安鄉吉野一號天皇米、吉安三寶—龍鬚菜、韭菜、芋頭、吉安鄉竹篙屋客庄文化產業交流中心</p> <p>壽豐鄉亞洲有機農業研究中心、豐田五味屋、壽豐休閒農業區、小雨蛙生態民宿、壽豐農學苑、如豐休閒農場、江玉寶有機農場、心宿體驗農場、立川漁場、壽豐魚塘路落羽松秘境、魔法雲莊—有機黑豆田</p> <p>鳳林蜂之鄉蜜蜂教育館、兆豐農場、讚炭工房</p>

四、整合政府與民間力量共同推動融合環境教育之客庄生態旅遊

頒定環境教育法表現出我國重視並積極保護自然生態的態度，結合生態旅遊的環境教育更可提供所有年齡層的民眾都有機會在輕鬆的氛圍中進行環境學習，二者有機結合，使旅遊成就了包含環境體驗和文化學習的全民終身學習計畫。為實現環境公民終身學習計畫，周延的規劃和環境監管在旅遊過程極為重要，這

一點凸顯了環境管理的重要性。融合環境教育之生態旅遊除了為旅遊者設計積極參與的學習歷程之外，旅遊地區的管理者（包括中央、地方政府及旅遊業者）、旅遊規劃者、或是旅遊者，都應意識到人類活動對自然生態的影響，並為實施旅遊活動進行適當的環境防護措施。環境教育與生態旅遊涵蓋多方面議題，需要政府與民間力量合力推動，本文參酌交通部觀光局生態旅遊白皮書（2002）部分內容，融入以環境教育結合生態旅遊之作法，將客庄生態旅遊環境管理重點分述如下：

（一）政府角色

無論是中央政府或是地方政府都是推動永續生態旅遊的重要力量，除了整合各級機關可用資源、制定維護生態旅遊的相關法規之外，也可在教育體制內及社會學習層面積極實施環境教育計畫。有關將客庄生態旅遊融入環境教育的發展目標，可分別就推動及管理機制、生態旅遊規劃與規範、市場機制、研究與教育推廣、辦理評鑑及觀摩活動。

1.客庄生態旅遊的部分

- (1)訂定客庄生態旅遊地點遴選準則。
- (2)遴選具有客庄生態旅遊潛力地區。
- (3)推動在地居民參與規劃客庄生態旅遊培力計畫。
- (4)有效整合資源，支持並協助業者及地方創生組織推動客庄生態旅遊。
- (5)辦理客庄生態旅遊創業貸款；前期規劃補助辦理客庄生態旅遊行程。
- (6)訂定客庄生態旅遊業者、旅遊地之評鑑機制。
- (7)訂定客庄生態旅遊地點生態環境監測評鑑機制。

(8)建置客庄生態旅遊服務資訊網站以利查詢及宣傳。

2.結合並推動客庄生態旅遊納入環境教育課程的部分：

(1)協助編寫客庄生態旅遊環境教育學習手冊。

(2)輔導公私立客庄生態旅遊地申請成為合格之環境教育場所。

(3)協助客庄生態旅遊營隊活動納入各級學校環境教育課程教材。

(4)協助客庄生態旅遊納入各級學校校外教學場域或畢業旅行規劃行程。

(5)鼓勵各級政府機構以客庄生態旅遊研習活動做為公務人員環境教育訓練課程。

(6)鼓勵社教機構及企業辦理客庄生態探索研習活動。

(二) 民間組織

包含企業及各種民間社團在內的各種民間組織在環境保育行動過程具有不可忽視的充沛能量，特別是國內外的非政府組織對提高人們環保意識都有相當顯著的貢獻，包括國外重要環保組織，如世界自然基金會（World Wide Fund for Nature, WWF）、聯合國教科文組織（United Nations Education Scientific and Cultural Organization, UNESCO）以及台灣本土的荒野保護協會、各地愛鄉協會等。此外，雖然國際民間組織對環保理念的倡議功不可沒，但真正將理念付諸實踐的往往是一群守護家園、在地方默默耕耘的草根人物，尤其是在地的文史工作者，他／她們嫻熟在地的人文歷史，若能進一步培養生態相關解說能力，組建常態性的生態旅遊專業解說人員，就能確保生態旅遊在環境教育上的豐沛師資，提升學習功效。

因此，各客庄所屬地方政府除了積極建構地方感、挖掘地方故事、建構體驗行程之外，也應定期舉辦客庄生態旅遊區研習班，並有計畫地培訓足額的地方生態解說員。生態旅遊解說員除應具有環境專業知識之外，也應具備溝通與解說、組織和領導能力，因此旅遊環境解說技術和領導力方面的培訓都是不可或缺的項目，特別是在行進過程中，領隊或解說者的職責，就是在該地區的保護目標範圍內，提高遊客對周圍環境的欣賞和理解（Weiler & Davis 1993：93），當然也應包含建立和修正遊客環境行為，以確保其對環境負責。例如適應是一個重要且實用的環境永續議題，解說員除了解說該地區的地質和氣候特徵、生命形式如何適應的背景，也可利用生態適應做為主題，召集參與者進行簡短的解說、提供旅客發問及討論機會，以便傳遞人在環境之中的生態適應概念，幫助參與者將旅行時學習到的單點知識轉移到更廣、更切身的環境議題上。

此外，客庄生態旅遊也應加強媒體宣傳。媒體是推動社會往進步理念發展的有力武器，透過媒體介紹生態旅遊的發展，同時也鼓勵人們投身環境學習及教育。政府和民間組織都應積極開展各種生態旅遊的宣傳活動，透過動態或靜態的宣傳媒介，包括各種在地活動、廟會、年節及族群慶典、研討會等各種項目，都有助於提高民眾認識客庄生態旅遊和環境意識的提升。

五、結論—累積客庄生態旅遊文化棘輪

人類本是自然界的成員之一，親近自然的天性，加上工業化與高科技的現代都市高壓生活方式，形成龐大的旅遊需求。每年為數可觀的旅客人次雖然為各旅遊社區帶來可觀的經濟效益，但也帶來許多令人耽憂的負面影響。特別是自2020年全球爆發Covid-19 疫情之後，各國紛紛祭出封鎖國境、甚至封城措施，以阻斷病毒傳染。台灣由於疫情控制得當，民眾生活大致如常，這使得無法出國旅遊的限制轉化成國內旅遊需求大增的商機，自2020年以來幾次連續假期期間，各景觀區更數度出現所謂「報復式旅遊」的特殊現象，為國內各旅遊景點帶來大量遊客與經濟收益，但也可能為景點所屬社區帶來「過度旅遊」的困擾。根據聯合國世界旅遊組織（World Tourism Organization, UNWTO）的說法，「過度旅遊」不僅對目的地居民生活素質產生負面影響，同時也降低遊客的旅遊品質，更可能製造環境污染、破壞生態棲地等問題。這個現象提醒我們要關注人類活動帶給自然界的影響，承諾每個人對於保護環境都負有責任和義務，甚至要積極地以政府及民間組織的力量投入到環境與資源管理之中，提高環境保護政策的有效性，使人與自然的關係能夠得到恰當的監管。

事實上自2015年起聯合國即訂下一系列具體的永續發展目標（Sustainable Development Goals，簡稱SDGs），並於2016年起在全世界推行，希望達成「永續發展目標的在地化」，包括所有人、大學、政府、機構和組織都被納入共同致力於各個目標。其中多項目標可透過環境教育來傳遞與落實，與客庄生態旅遊相關的指標則大致有五項，包括第4點確保有教無類、公平以及高品質的教育，及提倡終身學習；第11點促使城市與人類居住具包容、安全、

韌性及永續性；第12點確保永續消費及生產模式；以及第16點和平、正義與健全制度。目前我國政府已特別針對第12項「確保永續消費及生產模式」，制定及實施政策，以監測永續發展對創造就業，促進地方文化與產品的永續觀光的影響。生態旅遊兼具休憩與環境學習的功能，旅遊者也是學習者，在相對輕鬆的學習行程中培養公民對環境的敏銳感覺，是進行環境教育的絕佳管道，有助於學習環境生態知識，在旅遊當下及日後都能預防或減少其行為對環境所產生的負面影響，是促進保護環境的友善行動。客家族群所聚居的村落大多具備悠久歷史及豐富的族群文化特色，也是客家族群與土地之間和諧共生的生活、生產模式的表現。客庄生態旅遊正是展現族群文化、提升社區經濟的一種產業型態，融入環境教育目標的生態旅遊。

在此目標下，本文藉由北花蓮的花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉與鳳林鎮等四鄉鎮客庄生態旅遊研究調查，蒐羅客庄族群文化與生態資源，結合環境教育目標，強化客家文化生活、產業、生態等永續環境教育視野，推動生態旅遊時真正可以發揚客家族群文化特殊性，謀求兼顧文化多樣性、生物多樣性與資源永續利用之間的平衡，既作為推動東部客庄生態旅遊之可操作資源，也期待藉此累積台灣東部客家人文與環境教育文化棘輪，保存一個不斷擴充的客家族群文化知識本體，並且融入環境教育的生態旅遊方式傳承下去，達成創生客庄產業、共享客庄生態旅遊資源的目標。

參考書目

一、中文部分

- 台灣千里步道協會，2016，《手作步道：築徑人帶你走向百年古道、原民獵徑、郊山綠道，體驗人與自然的雙向療癒》。臺北市：果力文化。
- 王鑫，2002，〈發展永續旅遊的途徑之一：生態旅遊〉。《應用倫理研究通訊》24：28-44。
- 交通部觀光局，2002，《生態旅遊白皮書》。台北。
- 宋瑞、薛怡珍，2004，《生態旅遊的理論與實務》。臺北縣：新文京開發出版社。
- 林素珍、林春治、陳耀芳，2005，《原住民重大歷史事件：七腳川事件》。南投市：臺灣文獻館。
- 林連聰、徐瓊信、林高永、張樑治編著，2013，《生態旅遊》。新北市：國立空中大學用書。
- 邱秀宇，2009，《政府政策行銷策略成效之研究—以客家桐花祭活動為例》。桃園：中央大學政治經濟研究所碩士論文。
- 客委會，2011，《99年至100年全國客家人口基礎資料調查研究》。行政院客委會編印。
- 張素玢，2017，《未竟的殖民—日本在臺移民村》。新北市：衛城出版。

- 張維安等，2017，《臺灣客家族群史·產經篇》。臺北市：國史館臺灣文獻館。
- 黃玉振，2010，〈序〉。收錄於劉還月著，《處處為客處處家：花東縱谷中的客家文化與歷史》。花蓮縣鳳林鎮：花蓮縣鳳林鎮公所。
- 黃躍雯，2011，〈台灣生態旅遊的發展與推動：從國家角色暨行動予以檢視〉，《國家公園學報》，第二十一卷第一期，頁1-22。
- 劉還月，2001，《台灣客家族群史·移墾篇（下）台灣客家的初墾與二次移民》。南投市：臺灣省文獻委員會。
- 劉還月，2003，《處處為客處處家—花東縱谷的客家文化與歷史》。花蓮縣：鳳林鎮公所。
- 劉還月，2010，《處處為客處處家：花東縱谷中的客家文化與歷史》。花蓮縣鳳林鎮：花蓮縣鳳林鎮公所。
- 潘繼道，2008，〈漫談東臺灣客家移民史〉。《臺灣學通訊》17：2-3。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。
- 蔡孟尚，2007，《客家桐花祭政策執行之研究—以新竹縣為例》。新竹：中華大學行政管理學系研究所碩士論文。
- 蕭振邦，2002，〈生態旅遊：一種發生在人內部的活動〉。《應用倫理研究通訊》24：10-27。桃園：國立中央大學哲學研究所。
- 薛寶琪、王桂，2005，〈生態旅遊可持續發展—挑戰、問題及措

施)。《河南理工大學學報(社會科學版)》6(3):204-207。

蘇宏仁等著, 2012, 《環境教育與永續發展》。臺北市: 華都文化。

二、英文部分

Cafaro, P., 2005, 'Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics,' in *Environmental Virtue Ethics*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Fennell, David, 2012, *Ecotourism from: The Routledge Handbook of Tourism and the Environment*, Routledge, <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203121108.ch31> (Date visited: Feb 05, 2022).

Hetzer, N. D., 1965, 'Environment, tourism, culture', *LINKS*, July, reprinted in *Ecosphere* (1970) 1(2):1-3.

Marsh, G. P., 1864, *Man and nature; or, physical geography as modified by human action*, New York: Scribner.

Mieczkowski, Z., 1995, *Environmental Issues of Tourism and Recreation*, University Press of America, Lanham, MD.

Miles, J., 1987, 'Wilderness as a learning place'. *The Journal of Environmental Education*, 18(2):33-40.

Ross, S. & Wall, G., 1999, 'Ecotourism: towards congruence between theory and practice', *Tourism Management*, 20:123-132.

Tomasello, M., Kruger, A. C. & Ratner, H. H., 1993, Cultural learning. *Behavioral and Brain Sciences*, 16(3):495-511. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X0003123X>

Wearing, S. and Neil J., 2009, *Ecotourism: Impacts, Potentials and Possibilities*, 2nd, Oxford: Butterworth- Heinemann.

Weiler, B. & Davis, D., 1993, 'An exploratory investigation into the roles of the nature-based tour leader'. *Tourism Management*, Vol.14:2 91-98.

三、網路資源

客委會，2014，《103年度臺閩地區客家人口推估及客家認同委託研究成果》，執行單位：典通股份有限公司，線上資源，網址：<https://www.hakka.gov.tw/file/Attach/1990/1/491012343871.pdf>，查閱日期2022.02.16。

潘繼道，1998，〈漫談東臺灣客家移民史〉，線上資源：<https://www.ntl.edu.tw/public/Attachment/910261716242.pdf>，查閱日期：2022年6月20日。

Arsenijevic, M. and Bohanec, M., 2012, 'Environmental Education and Ecotourism: A Case Study of Protected Areas in the Alps,' BEST EN Think Tank VIII. Available on website: http://agriflife.org/ertr/files/2012/09/400_Arsenijevic_Bohanec.pdf.

Bhuiyan, A. H. , 2019, 'Ecotourism and Environmental Education,' Conference paper: International Conference on Environmental Aspects of Bangladesh (ICEAB10) 2010, Available on website:

https://www.researchgate.net/publication/332738403_Ecotourism_and_Environmental_Education

Tennie, C., Call J. and Tomasello, M., 2009, “Ratcheting up the ratchet: on the evolution of cumulative culture,” *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences*, 364(1528):2405-2415. Available on website: https://www.researchgate.net/publication/26683796_Ratcheting_up_the_Ratchet_On_the_Evolution_of_Cumulative_Culturedoi: 10.1098/rstb.2009.0052

專題論文

認同形構的多重交織：花蓮縣客家認同形塑的公私部門協作

吳忻怡*

國立中央大學通識教育中心專案助理教授

摘要

本研究以花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉、鳳林鎮等四個鄉鎮的公部門客家政策執行人、地方客家社團參與者、學校客家課程主持者為訪談對象，進行對客家政策論述、執行、敘事轉換的訪查，以理解中央層級的客家政策如何在花蓮地區不同場域實作、落實，以及相關挑戰與困境為何。透過研究，大約可以看到一種「由文化敘事打造、強化客家認同」的認同形構發展趨勢。然則相較於西部，例如桃園這樣的客家縣市，花蓮客家在建構認同的過程，以及認同內涵，還是呈現出一定程度的差異性。

投稿日期：2022 年 4 月 12 日；接受日期：2022 年 11 月 18 日；刊登日期：2023 年 1 月。

* 通訊地址：桃園市中壢區中大路 300 號，聯絡電話：03-4227151#33404，電子信箱：dearwhy@gmail.com。

從中央層級的客家論述透過政策制定連結至地方政府的過程，到地方行政官僚依賴特定行政組織架構與資源落實相關客家政策，再到第一線客家文化推廣者如何經由政策導引與資源分配與地方政府協作，花蓮四個「客家文化重點發展區」的客家住民，基於歷史發展脈絡，未被納入八零年代解嚴後的客家認同運動；與閩南、外省、原住民共居，發展出較為彈性的客家認同；也在2001年客委會成立之後，透過各種政策與不同層級行動者的實作、協力與角力，發展出相當務實的客家認同面貌。所謂務實，則是傾向透過「社區化」的認同敘事打造路線，以解決日常生活真實發展困境為首要目標，將客家元素與認同安置於相關的資源分配與實作之中。

關鍵字：花蓮客家、認同形塑、認同敘事、客家認同

Special Issue

Multiple Interweaving of Identity Formation: Public-Private Sector Collaboration in Hakka Identity Formation in Hualien County

Hsin-Yi Wu *

Center for General Education, National Central University

Abstract

This study aims to explore how the Hakka ethnic narratives are implemented from the central level of Hakka Affairs Council to the local level of Hakka bureau in Hualien City, Ji'an Township, Shoufeng Township, and Fenglin Town to help forming the identity of Hualien Hakka. Hakka policy executors in the public sector, participants of local Hakka associations, and school Hakka course hosts in four townships were interviewed to reveal their experience and the related challenges and dilemmas while trying to build the Hakka identity through their daily efforts in East Taiwan.

Through research, we can see a develop route of Hakka identity formation created and strengthened by cultural narratives in Taiwan in

* Address: No.300, Zhongda Rd., Zhongli Dist., Taoyuan City 32001, Taiwan, Tel: 03-4227151#33404, E-mail: dearwhy@gmail.com

general. However, compared with Hakka counties and cities in the west, such as Taoyuan, Hualien Hakka still shows a certain degree of difference in the process of constructing identity and the connotation of Hakka.

Based on the historical development context, Hakka residents in the four "Hakka Cultural Key Development Zones" in Hualien, were not included in the Hakka identity movement after the lifting of the martial law in the 1980s. They develop a much more flexible Hakka identity while cohabiting with Holo, Weishen(Mainlanders) and indigenous people. After the establishment of the Hakka Affairs Council in 2001, through the implementation, cooperation, and wrestling of public and private sectors at different levels, a very pragmatic Hakka identity has been developed. The so-called pragmatic Hakka identity refers to the tendency to create an ethnic identity route through a "community-based" identity narrative, with the primary goal of solving the real development dilemma of living. The Hakka elements are shown more in their daily life practices than in the Big Narratives of Hakka Ancestors.

Keyword: Hualien Hakka, identity formation, identity narratives, Hakka identity

一、花蓮客家：從若隱若顯到大鳴大放¹？

台灣客家研究的議題是：所謂的客家人如何在新地移墾定居、安身立命、繁榮發展，成為台灣客家人。(李文良 2019：3) 19 世紀中國原鄉的客家族群，遷徙至台灣西部拓墾。因為遷台時間較晚，土地取得較為困難，謀生不易。因此，出現了部分台灣西部客家移民繼續向花東縱谷的族群遷徙。這樣所謂的「二次移民」²，造就了夾雜於原住民、福佬人間營生，特殊的東部客家族群聚落。再者，因為日治時期，對應日本殖民政府的拓墾安排與規劃，西部客家人陸續移入東部的過程，明顯受到殖民政治的作用，亦展現了殖民歷史的軌跡。

相較於前述移民歷史中的東部客家，若從當代台灣族群政治發展的脈絡來考察，自 1980 年代末期以降，「四大族群」（閩南／客家／外省／原住民）這樣新的人群分類原則被重新創造出來以後，「臺灣人」之中的差異重新被看見，「客家人」也更明確地被整合到一個嶄新的政治共同體的想像之中。然而，在這個有關「族群尊嚴」與自我認同的「客家人運動」中，台灣社會對「客家人」的認識與想像，在地緣上，幾乎聚焦於西部客家，特別是桃園、新竹、苗栗、高雄等等這些為眾人熟知的「客家大縣」。在客家族群透過「客家人運動」，不斷地自我動員與改造，使不同層面客家

¹ 謝國雄主編的《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》(2008)一書，討論了台灣社會學各個不同研究次領域，自 1945 年以來的發展。其中第八章「族群篇」，收錄了王甫昌所撰寫的〈由若隱若顯到大鳴大放〉，論述台灣族群研究由隱而顯的歷史過程。此處借用該文篇名，意在指出花蓮客家族群由隱形到現身，亦走過了如同台灣族群研究發展的類似歷程。

² 根據羅烈師(2018)，當代台灣客家研究學者事實上尚未對客家「二次移民」的概念，達成研究上的共識：有一派，如賴志彰，認為所謂二次移民實際上是所謂的「再移民」，著眼於梳理移定居前的多次遷徙過程，這些遷徙多發生於清代；另一派則是偏向靜態思考的概念性質，如劉還月，比較接近這樣清末初墾、日治時期是二次移民的說法。本論文談及「二次移民」時，亦偏向後者。

問題的合法性，獲得確立與正視的過程中，所謂的「東部客家」，在運動前期，卻仿若隱身，鮮少為大眾所指認。³以花蓮為例，花蓮縣轄一市（花蓮市）、二鎮（玉里、鳳林）、十鄉（秀林、新城、吉安、壽豐、豐濱、光復、瑞穗、萬榮、卓溪、富里），除了秀林、萬榮、卓溪多為原住民部落之外，其他十幾個鄉鎮皆有客家聚落或者客家人散居於閩南、平埔、原住民等不同族群之間。也因此，與客家族群相關的文化，會呈現在日常飲食、語言使用、宗教祭祀，甚或產業發展之中。然則，這些與「客家」的關聯，過去甚少系統性或制度性地被指認出來。

2001年，行政院客家委員會成立，其宗旨為「延續客家文化命脈」，開宗明義地闡明了此一族群行政機構的重要功能之一，就是「提升客家能見度，營造客家新意象」⁴。也因此，找出「歷史上的客家」、「隱形的客家」並使其在當代「現身」，就成了客家事務相關公部門的重要任務。根據「客家基本法」第二條，所謂客家人指具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者。客語係指台灣通行之四縣、海陸、大埔、饒平、詔安等客家腔調，以及獨立保存於各地區之習慣用語或因加入現代語彙而呈現之各種客家腔調。⁵在這樣的法源基礎上，輔以相關的社會調查，「客家文化重點發展區」逐一確認，「東部客家」的形貌也有機會逐漸清晰而明確起來。譬如，參考2010年的「99年度花蓮縣客家重點城鎮發展綱要計畫」，以及後續「花蓮縣浪漫台九線客家文化生活廊道

³ 根據黃靖嵐（2008：13）的研究，1988年客家還我母語文化運動主要為挽救客家語言與文化流失現象。然而，東部的客家人在其日常生活中，本來就以多元的方式使用語言，較無語言和文化流失的問題，反而閩客之間，會因為政府「獨厚」原住民的各項優惠政策，共同起而抗議。因此，早期客家文化運動的訴求，在東部客家居民之間，獲得的共鳴有限，也難以召喚其認同。

⁴ 參見2002年行政院客家委員會簡介。

⁵ 孫煒、韓保中「客家知識體系的分析架構」，第14頁。

計畫」，就可以透過相關規劃，見證公部門發展出將花蓮縣區分為北區（新城鄉、花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉）、中區（鳳林鎮、光復鄉、瑞穗鄉）、南區（玉里鎮、富里鄉）等三大客家文化生活圈的治理規劃與思維。

根據客委會民國 2016 年全國客家人口基礎調查資料，花蓮縣客家人口比例已佔 32.4%，全國排行第五。2018 年立法院通過《客家基本法修正案》，強化多項客家語言復振以及文化推動方針，內容包括：明定客語為國家語言之一；在客家人口集中區域推動客語作為通行語；增訂「國家客家發展計畫」以為各級政府相關客家事務施政之依據；鼓勵跨行政區域成立「客家文化區域合作組織」，以便推動客家語言、文化行政事項；設立「財團法人客家語言研究發展中心」、「財團法人客家公共傳播基金會」、「客家文化發展基金」等，來輔導客家文化發展區。這些新的族群政策工具，產生新的力道。而政府分別在北部、南部、東部等客家族群群聚地區，規劃推動「浪漫臺三線」、「靚靚六堆」、「浪漫臺九線」等客家文化帶之跨域發展計劃，更是從中央層級的高度，透過制度與政策運作，勾勒出「東部客家」的邊界，並企圖打造其認同內涵。

從上面的政策推移，配合考察晚近台九線上偏於北半邊的，花蓮市、吉安、鳳林、壽豐四個客家文化重點發展區相關的客家事務與推廣，我們約略可以看到，一種搭配政策支援，「由文化敘事打造、強化族群認同」的發展趨勢：

（一）吉安鄉客家人口數約三萬兩千人，為花蓮客家人口最多鄉鎮⁶，由於是客家文化重點發展區，亦是花蓮北區的客家文化

⁶ <https://www.chinatimes.com/newspapers/20170926000455-260107>（檢閱日期

發展核心，近年來透過客家事務公部門的預算資源投入，不管是在鄉鎮的硬體建設（例如：伯公廟等客庄景點、可探尋客家移民歷史的自行車步道網、植基於南埔客家溯源計畫的洄瀾步道），或是客家文化內涵打造（如：推動「客家文化人才培訓計畫」、各種客家民俗培訓、打造「吉安好客藝術村」等），都企圖喚起「隱性客家族群」，再現東部客家的當代風貌。至於與吉安鄉相鄰的花蓮市，具備較完善的都市生活機能，也能發揮傳播客家意象、推廣客庄風情的效果。例如花蓮市推動「茄苳樹客家百年屯墾情規劃設計」，並於 2018 年策展花蓮移民史，企圖透過飲食、信仰、居住環境等三大敘事主題，建構具花蓮客家特色的移民史⁷。

（二）根據花蓮縣鳳林鎮公所資訊⁸，客家人於清末日治初期來到當地，並於日治初期即拓墾成獨立聚落，其中長橋里，更是花東縱谷中「最純」的客家庄。這些來到花蓮的客家人，原鄉大多位於新竹、苗栗，四縣話則是最常用的語言。現今鳳林鎮約有人口一萬多人，其中至少有六成是客家人，雖然人口數不如吉安鄉多，但人口比例卻是最高。鎮內的長僑褒忠義民亭，是重要的客家民間信仰實踐之地。在客委會資源挹注與催生下成立的「鳳林客家文物館」，作為東部第一座客家文物館，則以在地的視角展示了客家東部移民的拓殖與生活史。近年在地客家文史工作者更不斷推陳出新，2014 年透過取得「國際慢城」認證，輔以在地客家元素轉譯（菸樓、客庄移民村警察廳、客家服飾、織紋、染布等），企圖將鳳林打造成客家意象鮮明的宜居城鎮。

（三）壽豐鄉以豐田三村（豐裡、豐平、豐山）最具客家代

2019/1/30)

⁷ <http://www.hakkatv.org.tw/news/175349>（檢閱日期 2019/1/30）

⁸ <https://www.fonglin.gov.tw/files/11-1049-3674.php>（檢閱日期 2019/1/30）

表性，他們既是日治時期的移民村，也是客家鄉親二次移民的聚落地。地方打造的「客庄聚落保存」計畫，目的在於保存日本移民村的文化資產，以及戰後客家族群的集體生活記憶。作為花蓮縣第一個推行無毒農業的鄉鎮，壽豐鄉民也透過勤奮的實作，展現出客家子弟代代承傳的「硬頸精神」。

從上述有關相關客家文化重點發展區近期幾個文化政策執行、活動規劃與客家敘事來看，聚焦於「文化敘事」的「東部客家族群化」，無疑是理解台九線客家族群認同形構的重要切入點。「文化」，以及相應的文化象徵或衝突、文化論述生成、文化建制與組織，是理解當代台灣族群政治發展過程中的核心議題，亦是理解「花蓮客家」適切的出發點（point of departure）。

表 1 花蓮市、鳳林鎮、壽豐鄉、吉安鄉的客家圖像

	花蓮市	鳳林鎮	壽豐鄉	吉安鄉
總人口 ⁹	99537	10567	17182	82604
客家人口比率 推估 ¹⁰	30-39%	60-69%	40-49%	30-39%
客語腔調 ¹¹	四海腔	海陸 四縣 ¹²	四海腔	四海腔 海四腔

⁹ 資料來源：中華民國內政部戶政司全球資訊網

¹⁰ 資料來源：中華民國客家委員會全球資訊網公布之 110 年全國客家人口暨語言基礎資料調查研究報告，頁 39，表 3-4 各鄉鎮市區依客家人口占比歸類—達三成以上。

¹¹ 本欄位有關花蓮市、壽豐鄉、吉安鄉客語腔調資料來源：行政院客家委員會網頁：花蓮客語及相關方言分布，作者呂嵩雁 <https://www.hakka.gov.tw/file/Attach/1990/1/5114164371.pdf> (2014/03/03 張貼)

¹² 資料來源：黃菊芳 (2017) 花蓮縣鳳林鎮客家化的家戶空間分布。民族學研究所資料彙編 25:25-44。

本研究聚焦於花蓮市、吉安鄉、鳳林鎮、壽豐鄉等四個行政區域，企圖以不同層級之客家事務治理機關為研究對象，透過分析客家事務治理機關的相關敘事打造過程，直面國家本身；同時探究花蓮客家族群，在發展族群文化身分意識覺醒的過程中，如何經由不同尺度、制度面向的各類型行動，來形塑族群成員的群體意識。

參照上述的理論與研究脈絡導引，研究試圖將問題意識聚焦於：國家治理角色與制度安排為何？以及花蓮客家族群、客家社群如何透過文化實作來區辨「我群」與「他者」等面向，以便進行後續的資料分析與觀點對話。至於田野工作，主要訪談對象包括：客家地方耆老、政府機關客家政策執行人員、社區發展協會活躍成員、學校教學場域等相關人士，收集與訪談問題則包括：家庭遷徙至花蓮的過程？與客家文化、語言間的親近程度？地方政府客家事務機關如何推動客家相關事務？這些客家相關事務與中央客委會的主要論述如何連結？等等。並走訪花蓮市、鳳林等地，踏查相關客家活動區域、文物館、鄉鎮空間中出現之客家符號等相關文化元素於地方空間中的實際施作。

本研究將聚焦下列三面向，來進行理解與分析：(1) 官方認同敘事如何落實：著重於探討花蓮地方政府各層級公部門，在中央層級客家事務委員會的政策指引之下，對於在地客家事務的相關論述如何打造、推行與所遭遇的阻力；(2) 在地的客家認同轉譯：著重於理解花蓮在地客家文史工作者對於「客家意象」、「客家論述」、「客家日常生活」的日常發掘、發想與挪用；(3) 社群世代交替的客家文化再造：著重於考察花蓮台九線四個「客家文化重點發展區」之各類客家社群，對「東部客家人」概念是否產生詮釋、擴張與再造的影響力。

二、理解花蓮客家的學術視角：

在研究「客家的形成」時，林正慧（2015：9）認為「客家總稱」的形成，有複雜的過程與豐富的內涵；同時，也因為台灣各地有各地的特殊性，因此難以從一地的「粵人論述」或「客人論述」，推衍出類同或一統的客家認同。更有甚者，林正慧強調，對不同時代的客方言人群來說，面對不同的國家力量，遭遇不同的主客觀環境，也因此經歷了殊異的認同形塑過程。換言之，不管從歷史性或地域性的角度來看，台灣「客家人」呈現出的，都應該是複雜而多元的面貌。由此觀之，當下所謂的「東部客家」或「花蓮客家」，事實上也是經歷複雜的過程，成為當代台灣多元客家面貌的一部分。

考察林正慧（2015：5）的分析，他表示：從清代到日治時期，「客家」並非台灣客方言人群的自稱，甚至可能不是臺灣本土的用語；反倒是在二次世界大戰結束，新的統治者到來之後，才普遍用來指涉台灣的客方言人群，甚至成為客方言人群的自稱。戰後台灣本省客方言人群，「不僅經歷了從日本人變成中國人的國籍轉換，也經歷了從廣東人變成客家人的調適過程。」（林正慧 2015：383），這個歷史過程的揭露顯示：不只是花蓮客家族群才經由「二次移民」再造所謂的「客家認同」；反而是不論台灣哪個地區，所有的客家族群在戰後，都要面對統治者有關人群分類的制度，透過法定給定的指稱，與日常生活中的自稱，重新摸索與肯認自己的族群身分，學習在不同地區安身立命，從「客人」轉變為「客家人」。

而根據謝世忠（2019：19-26）的分析，當代台灣客家研究，

可以從一、基礎學理；二、國族角色；三、面對他者；四、跨境之地四個面向展開。其中關於國族的角色，關懷的重點在於：國家所看到的客家地位為何？客家族群如何看待自身群體與國家之間的關係？以及，民主化過程中，客家文化於臺灣國家文化之中的演變，又是如何？顯然面對客家認同形塑，謝世忠與林正慧同樣強調國家力量對於族群團體的影響，以及對於族群認同形塑所可能發揮的制度效應。

從上面的論點來看，族群作為一種身分認同類屬，如何成為日常生活中顯著的人群分類概念與運作原則，與國家政策、資源分配、主要敘事息息相關。要理解花蓮客家由日治而當代，由西部而東部，隨著時間之流，經由不斷遷徙，在花蓮安身立命，並自我主張為客家的過程，理應關照不同時期國家在概念層次對其客家族群身分的肯認（與否）、當代族群議題的敘事主軸發展，以及實際的政策規劃與資源分配來一一理解。

邱榮舉、王保鍵、黃玫瑄（2017：1-2）檢視台灣客家運動發展三十年的歷程，認為該族群運動有三項特徵：一、客家運動發展之初，並未有相關政策產出，一直要到主責行政機關設立後，才有政策產出；二、伴隨台灣民主化與本土化的發展，融合「客家中原記憶」與「台灣本土意識」之「台灣客家記憶」漸趨主流；三、當代客家運動在政府的法律框架下，由公部門與非政府組織形成「公私協力治理」機制，持續推動台灣客家運動。「治理如何協力」？也將是本研究考察的重點項目之一。

根據客委會（2004）所做的全國客家人口基礎資料調查研究顯示，居住在客家鄉鎮的客籍人士，其對於客家身分的認同感，要比住在非客家鄉鎮之客籍人士來得高。也就是說，居住在客家

籍集中地區的客家住民族群認同感，要比離散地區的客家住民來得高。(黃靖嵐 2008：3) 就黃靖嵐 (2008) 論文資料所顯示，花蓮縣客家籍人士對於「我以作為客家人為榮」的同意程度 (32.6%)，高於全國平均數 (29.6%)，也就是說，就縣市級層次的資料而言，花蓮縣客籍人口集中居住程度高，正面影響了他們對於族群的認同。而這個現象，在 2011 年客委會首次公告「台灣客家文化重點發展區」之後，將討論的範圍限定在鄉、鎮、市、區層級的客家重點發展區是否更為強化？或者產生了哪些質變或量變？值得我們透過更細緻的研究來探索。

三、研究場域與研究方法

花蓮縣的客家族群人口數約略 10.8 萬人，佔總人口比例高達 32.4%，僅次於新竹縣、苗栗縣、桃園市、新竹市，位居第五，可以稱得上台灣客家大縣。除了人口佔比高，另一個值得關注的花蓮客家人口特徵則在於：客家組成與客語的高度多樣性。根據呂嵩雁 (2014) 的研究，花蓮北區、中區，以來自桃園、新竹、苗栗的四縣腔、海陸腔為客語使用大宗，南區還是以四縣、海陸腔為主，但還加上少數來自六堆「南四縣腔」的移民。此外，在吉安、壽豐、鳳林、富里等地，還可以聽到雲林崙背、二崙的詔安客語；以及見到祖上來自新竹饒平、中壢長樂的客家人。同時，國共戰後的外省移民，亦有過去原鄉居於廣東梅縣、廣東揭西、福建長汀的客家人，散居於花蓮各地眷村、榮家、農場，這使得花蓮的「客家面貌」，更加豐富而多元。

沿著台九線，花蓮市、壽豐鄉、吉安鄉是客家人口達三分之一以上的鄉 (市)，鳳林鎮客家人口更高達二分之一以上。這些地

區，各有其作為客家鄉鎮的面貌與特色。本研究針對花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉、鳳林鎮等四個鄉鎮的公部門客家政策執行人、地方客家社團參與者、學校客家課程主持者、地方客家耆老，透過滾雪球的方式，尋找訪談對象，進行對客家政策論述、執行、敘事轉換的深入訪談，理解中央層級的客家政策如何在花蓮地區不同場域實作、落實，以及其所碰到的相關挑戰與困境為何。研究共訪談了 10 位受訪對象，走訪鄉公所社會暨客家事務所、花蓮客屬會、社區發展協會、國小等¹³，嘗試透過深入訪談，釐清從中央政府到地方政府，從地方政府到民間社團與社區發展協會，如何看待相關的中央客家政策，並且以哪些方式，將政策論述轉化為地方敘事，並以之為打造客家認同的軸心。並透過這樣的研究，近一步釐清花蓮客家的認同形構。

表 2：受訪者背景介紹¹⁴

姓名	任職單位	客家相關經歷
A	花蓮縣鳳林鎮某國小	鳳林鎮為客家重點鄉鎮，該國小為客語生活學校，長期辦理客語生活學校、客語競賽、參與大小客家活動。本人獲得客語初級認證
B	客語薪傳師	曾任多所國小的客語薪傳師，辦理客語認證課程、辦理客家文化營。
C	現任中央級行政機關客家事務組組長	曾任某立委辦公室助理，負責客家社團、客家活動之爭取、溝通、協調。
D	現任某鄉公所客家	曾任花蓮縣某發展協會秘書，辦理各種客

¹³ 因為疫情關係，部分訪談以線上方式進行，相關訪談皆有錄影，再將訪談內容轉錄為逐字稿。

¹⁴ 資料來源：研究者田野筆記、深入訪談

	事務所	家文化活動、辦理客庄文史調查、客庄小旅行、客家產業計畫。
E	某文化工作室負責人	曾執行花蓮縣客家重點發展城鎮專家輔導團計畫
F	某社區總幹事	曾舉辦相關客家文化活動
G	某國小退休校長	客家相關社團參與者、客家文史研究者
H	客家藝術工作者	從事與客家文化相關之藝術創作
I	某國小退休校長	客家文化研究者
J	歷任A社區發展協會幹部、B社區發展協會總幹事、專案經理	推動、主辦過相關客家十二大節慶（鼓王爭霸戰）、推廣客家藝文活動

四、研究分析

在討論都會地區（新北市）客家族群關係建構與政策網絡時，陳定銘（2016）指出：多元的公民參與、政府資源挹注的平衡、積極性與回應性的行政官僚、互惠與溝通的重要、民間團體的協力、創新與知識轉換、政治支持網絡關係、客家文化園區的建構、軟體人才培訓等九項要素，是相關族群關係分析的重要議題。若從本研究的深入訪談資料加以分析，亦可以看出上述部分要素對於建構東部客家認同，具有相當關鍵的重要性。

（一）從中央的族群政策來說

1. 輸人不輸陣：政黨政治對相關客家政策的影響

雖然不同政黨有其各自的族群政策與族群論述，各種身分認

同與相關的行動者也往往成為族群政治角力的目標與對象，然而，談到不同政黨在族群政策上的異同，對於花蓮在地的客家事務相關人士、客家社群與政策執行者而言，政黨輪替可能也是打造東部客家認同的助力與轉機，實踐政黨政治有可能為成為肯認多元族群與認同的制度基礎。例如受訪者A認為：「台灣的兩次政黨輪替是好事，因為這樣原住民、客家族群才會被重視，也成為影響台灣政壇的關鍵少數。每一次的政黨輪替，就會將前一個政黨沒做好的地方補上、改進，促成整體社會的進步，能夠獲得更多的重視。」受訪者C則認為：「在友善客語環境的方面，平心而論，早期國民黨在整體的客家發展也有做了一些事情，例如六堆園區的規劃。兩個政黨各有很多努力的地方，族群的議題上，有不同程度的努力。」受訪者E則根據其在不同執政黨時期與客家事務機關互動的經驗表示：「政黨輪替只有好。感覺上國民黨時代的客委會比較會『主動』式給予，也比較偏重在硬體建設；而民進黨時代比較『被動』，或者更準確說是希望自主提案與競爭的感覺，也比較偏重在軟體。但兩個政黨都不會忘記客家族群。」

不過，第一線的客家政策執行者，確實會在政治場域實作時，遭遇實際的政黨角力，也成為推動政策與論述的過程中，難以迴避的挑戰。受訪者C表示：「因為花蓮縣是屬於偏藍為主的縣市，國民黨還是屬於大多數。環境跟氛圍都不是我們想要的，推行起來非常不容易。很多資源的來源可以依靠客家事務處的爭取。但是很多個人與團體並不需要也不會主動來尋求協助或給予資源。花蓮客屬會長期都是國民黨的分支機構，觀察各會的總幹事的名冊就可以發現。客委會雖然很多資源直接資助，但是受到地方政治因素的影響，代表目前執政的民進黨或綠營立委到了一些現場，還是會刻意冷落或提防你，讓氣氛非常尷尬。」受訪者J也

以他從事推動相關客家事務 20 年以上的觀察表示：「客委會草創是在扁政府時期，當然一開始他的經費，慢慢逐年逐年的增長，後來國民黨就再多一點，再回到民進黨經費又再多一點，這是一個趨勢。」受訪者 D 更直言：「客委會本來就是政治性很高的部會，以前國民黨執政時，花蓮市公所首長是田智宣，是民進黨的，所以無論寫了多麼好的計畫，送了幾次，修改了幾次，不會過就是不會過。其他只要是國民黨的首長的鄉鎮，寫一些亂七八糟的計畫，也都是會過。花蓮市就是一毛也沒有。社團小額補助更不用說，都要看你跟國民黨的關係。」

是以，地方政治、在地政治網絡的角力，仍舊是中央政府企圖由上往下，打造族群認同時，無可迴避的重要戰場。不同政黨，也往往為了爭取客家鄉親的支持，確保這些支持可以轉化為有效的選票，而在相關經費的增加上，不斷競逐、技巧性分配。也不難理解民進黨政府上台後，為何企圖積極利用「行政院東部辦公室客家組」這樣制度化的官僚體系，來積極擴張其在花蓮，乃至東部客家事務、論述場域的影響力。

2. 老大說了算？中央論述的錨定效果

中央層級的客委會，對於相關客家論述，具有相當重要的主導效果。也因此，地方客家事務相關人士受訪者 J、C 都表示：「客委會也會因為主政者（主委）就有很大的差別。」「前客委會 X X X 主委，重視客家硬體的建設，對於軟體不那麼多。現任的主委 X X X 則是非常重視軟體的部分。」

不過上級的論述，固然主導了地方客家事務、活動的走向，但有關客家歷史來源、遷徙源流這些認同敘事，卻不一定是官方政策可以強力定調。受訪者 J 認同台灣客家與中原客家已經完全

不同：「就很像東部客家受到原住民影響，就跟西部客家有很大不同的地方。其實這件事情就是不要太侷限，我東部客家就跟你西部不同，到X X才隔幾代，但是再回去竹苗跟我們很不同。」不過他還是強調：「客家人也不是憑空出現在台灣，也是從中原過來。」「我覺得是順其自然，最重要的是在地性、接地氣，然後再看之後如何去發展。」可以說，對花蓮地方的客家鄉親來說，台灣客家認同與源流論述雖不是日常主要的關懷，但可說仍處在一個「競逐」的階段，哪一種說法究竟能成為取得優位的認同論述，目前尚在發展之中。比較可以確定的是，「認同的選擇自由」，是頗為普遍的共識。受訪者C認為：「台灣的客家認同，像我也有認識一些苗栗的進步青年，整個桃竹苗環境還是支持國民黨，但青年還是會做自己，有自己的選擇權。」受訪者E則表示：「在東部比較是拓墾的概念，客家人為了求生存，大多選擇隱性，傾向與原住民、閩南人的融合生活。普遍對於中原客家的認同較為強烈。」C、E受訪者皆非常明確地表達了其對客家認同源流論述的偏好，但從談話中，也感受到兩位對此議題的開放性。

甚至有在地的公職人員認為，在地方基層做客家事務，「客家認同」根本不是他們在社區中可以直接著力的問題，也不是他們想要討論的問題。像受訪者D就非常坦率地表示：「你跟我們地方的客家大老講中原客家，我覺得他們也應該不很熟悉，跟我們的關係有點遙遠。」顯然，認同大敘事的定調，對於想要把任務完成的基層公務員來說，並不是最關心的事情。反而，在執行地方客家事務時，如何在科層體制中解決科層體制帶來的困擾與阻礙，才是迫切需要考慮的。

（二）從地方的行政體系來說

從行政組織的角度來看，目前許多縣（市）政府層級，皆設有客家事務專責機構，例如：台北市政府客家事務委員會、桃園市政府客家事務局、高雄市政府客家事務委員會、花蓮縣政府客家事務處。然則，若以鄉（鎮市）公所層級來說，設有專責機關者，卻僅有少數，如：花蓮縣花蓮市客家行政事務所、花蓮縣吉安鄉客家事務所、南投縣國姓鄉客家暨觀光所。本研究所設定的研究場域：花蓮市、吉安鄉，正是極少數在鄉鎮行政體系設有獨立編制、獨立預算之客家事務專責機構的鄉鎮¹⁵。這一方面有助於我們考察專責客家事務機構對於地方執行族群相關政策的特性；二方面也可以讓我們進一步探究行政體系與族群認同形塑之間，究竟展現出怎樣的交互關係。

1. 主管者的態度

從公共行政的角度切入，王保鍵（2018：130）的研究顯示：客家文化重點發展區是依附在鄉（鎮、市、區）的地方自治團體，因此相關客家事務推動，需依賴民選地方行政首長的善意配合。地方政府重視與否，對於中央相關政策的「客家論述」能否貫策，的確具有決定性的影響力。然而，中央與地方的角力與難處，卻可能出現在實際的經費核銷項目，而非對論述或實際政策的同意與否。

初期客委會因為有政策錨定的立意，對某些經費項目，有其主管機關的堅持，然而主計單位基於公務單位的執行規範與權責，也會有不同的解釋，造成執行與核銷上的困難，間接導致從

¹⁵ 另一種客家事務專責機構，則是以內部單位方式設立，例如：苗栗縣苗栗市公所客家文化課、苗栗縣頭份市公所客家文化課。

論述到政策執行間的斷裂。例如受訪者 A 說：「政策面由客委會制定，縣市政府執行，縣市政府重不重視很重要，這樣才有辦法下到第一線來執行。初期客委會的一些補助，經費核銷项目的部分，客委會有它的立意，主計單位也有相關規範，解釋也有所不同，經過溝通，這幾年比較有改善。」

2. 基層行動者在官僚體系中的能動性

當訪問執行地方客家事務的基層公務員時，一個有趣的發現是，中央層級所關心的族群認同大論述與架構，有可能和地方的日常生活與未來發展並無直接關聯，甚至產生斷裂。如何兼顧兩者，主要必須依賴具有能動性的公務員行動者，依照其經驗、能力、意願與企圖，來架起中央與地方之間政策落差的橋樑。

以吉安鄉為例，相對於花蓮市主要產值來自於工商業，有其特有的就業類型（專門技術人員為主）與人口年齡分佈（零到十四歲兒童約佔三成以上）。當該鄉的公務人員，思考到未來的人口結構與產業發展時，相對於所謂的客家重點鄉鎮論述，他們可能會更專注於思考如何開發、著重鄉鎮未來可以永續發展的產業與人口培育，並將「客家內涵」包裹其中，而非先依靠在一個「客家認同」的大傘之下，讓認同論述先行。在上述例子中，部分受訪者就認為，相對於搭上地方創生風潮，以族群文化為元素發展觀光產業，是缺乏特色的複製。反之，發展幼兒教育產業，創造客家文化的浸淫式、融入式教學，才是一條有特色的出路。姑且不論此一發展方向所涉及的行政權責區分，但就如此構思而言，若無一定經驗、意願與能力的承辦人員，可能難以規劃出符合地方實際發展需求的建設藍圖。畢竟這是一份長遠的規劃，多數時候並不符合地方民選首長需要立即可見的政績以利選舉的需求。

因此，相對於中央客委會、地方花蓮縣政府，如何培育第一線公務機關的客家事務執行者，可能才是族群文化向下深耕或者能否永續的關鍵能動者（agency）。

3. 科層組織的橫向連結與溝通

以官僚體系而言，平行機關之間無上下隸屬關係，各單位多半時間專注於執行自身任務，鮮少與平行單位協力互動。以花蓮鄉鎮級地方客家事務為例，如果某一鄉想要規劃客庄小旅行，至少可能就牽涉客家所、文觀所、原民課、農業課等等科室。如果鄉鎮長或公所承辦人沒有意願或能力推動平行單位之間的互動與合作，則許多計畫將難以完整推動或徹底整合。

即便花蓮縣客家事務處設有輔導團來輔導縣內的八個客家重點城鎮相關事務承辦人員，但對執行地方客家事務第一線的鄉鎮公所來說，效力仍舊有限。這樣的狀況對基層的新手公務員來說，更是一個巨大的挑戰。受訪者 E 認為：「鄉鎮公所的人員流動性大，也經常沒有相關可以書寫計畫的人員，所以非常需要協助與陪伴。」而實際上，這些原本應該由行政機關主動進行的橫向連結，因為組織的慣性，還是必須經由外部的手段，來加以解決。譬如縣府提出的跨域整合型計畫，意欲整合吉安、壽豐、鳳林三個地區，成立「花蓮移民村」，即是透過花蓮縣輔導團這樣的外部組織協助，才將整個行政單位橫向連結的架構確立下來。

甚至，從基層公務人員的眼光來看，公所裡面最困難的就是有客家事務要做，但是如同受訪者 D 所言：「客家事務不是只有『客家』。」例如：如果要振興客家產業，可能涉及農業產銷與相關的法令規章，這時候客家所與農業課之間究竟如何分工？哪個單位來主導？這些行政措施如何啟動、權責如何分配？事實上並無明

確規章可循。如果規劃的承辦人員沒有經驗，著實難以從整個組織架構中，找到有效的行政著力點；公所中有限的、甚至單一的負責承辦人員，也很難處理。

4. 行政組織之間的學習與競合關係

有關地方客家事務的推動，很常被在地的族群事務工作者拿來與文化部（以及其前身文建會）過去推動「社區營造」的方式與效果做比較。這一方面是因為當年從文建會到文化部，透過推動「社區營造」¹⁶，成就了許多嫻熟於經由向公部門提案申請經費，深耕社區議題的地方文史工作者，乃至社區營造工作專業從業人員；另一方面，自客委會成立以來，客家鄉鎮透過對在地社區的重新認識、文史調查、族群產業規劃經營等等有關客家認同的復振工程，其操作方式也與不少過去的社區營造計畫，有異曲同工之妙。對地方的客家事務執行者而言，兩個部會最顯著的差異在於：文化部可以接受社區直接申請相關計畫；客委會則必須透過鄉鎮公所提案，送往縣府初審，再送往客委會複審。後者所帶來的行政難度，也讓地方政府推動客家事務時，必須付出更多人事與行政成本，並墊高了計畫確實落實的門檻。

同時，公部門地方層級的客家行政事務推動人員也感受到，在推動「社區營造」與「地方客家事務」之時，出現一些實際執行層面的落差。譬如客委會許多的補助專案都是交給地方公所來執行，但初期卻缺乏對於公所執行者的培力與輔導。這些基層工作人員往往在尚未完全清楚掌握中央制定的客家政策與相關計畫

¹⁶ 文建會（現文化部）於民國83年，配合台灣當時社會運動勃發，整體社會結構的轉變期，提出了「社區總體營造政策」，企圖將社會運動的能量轉進社區，透過推動地方居民積極參與公共事務，凝聚社區共識，乃至地方意識與在地認同。

施行細則時，就要上手執行客委會的計畫。也因此，為了完成上級的任務交辦，公所採取的辦法往往是將這些所謂的「活動」或「專案」招標出去，執行的結果與成效則相對有限。

反過來說，就算是公部門認知到相關客家事務需要在機構內對承辦人進行人才培育，可以找到的輔導師資，也往往是社造界的前輩或是相關民間組織負責人，其過去多以外部「申請者」的角色行動，熟稔於過去對口公部門的法令規章，卻缺乏在公部門內任職的經驗，不了解公務機關橫向整合的困難或眉角，使得這樣的「培力」也無法完全符合第一線公務員在執行計畫上的需求。即使公部門承辦人員在受到訓練之後，最終有辦法在形式上把計畫寫得很好，但實質效益也往往不如預期。弔詭地，「寫計畫」、「寫報告」而非「執行計畫」，反而成為第一線人員最重要的工作，資源與人力動員的最終結果，也可能只留下一份「漂亮的」成果報告書。例如受訪者J的切身經驗：「當時XX公所也有推一些客家產與文化空間的計畫，……一直都沒有達到預期，公所迄今也沒有再推，規劃報告書就被當成垃圾。」顯然就是這樣的寫照。

（三）與公務機關之外第一線的族群行動者與文化工作者協力：

論述作為政策的指引，敘事作為溝通與安置認同的文本，自有其於認同政治與打造族群認同的重要性。然而，這些大型的敘事，終究是要落實並安置於日常生活之中，才可能成為常態的族群身分實作。地方政治、社會網絡、資源分配都會影響到第一線族群相關事務之實務工作者的感受、投入程度，以及對相關政策的評價與支持。

探問花蓮在地的客家事務相關執行人士，從自身的經驗中，

他們認為，最引起共鳴或者有效的相關客家活動包括：客語藝文競賽、客家節日推廣、客語薪傳師的貢獻等。例如受訪者 A 認為：「客委會與主辦單位都相當用心，每年都會更新與創新參賽的項目，讓客語藝文競賽的成果更加多元，非常有成效。」「例如天穿日、桐花季，讓客家族群有了明顯的標記，獲得重視。」「鳳林鎮上三位的客語薪傳師，黃瑞香、劉光鶯、宋德祿老師，在客語的教導與傳承上，貢獻良多，他們貢獻非常多，用非上班時間來推動客語文化。」

至於受訪者 C 則認為，地方政府需要透過「溝通」，讓民眾多了解中央對於制定客家政策的思考與脈絡，才能達到打造認同與認同傳承的目的：「東部是二次甚至是三次客家移民，以文化傳承為目的。中央的政策落實到地方上，以花蓮縣政府的客家事務處為例，在一些重大建設的提案，就會辦理許多座談、說明會，讓更多民眾了解。」而這些座談會、說明會之後，落實到社區，就轉化為活動：「而客家文化論述到了地方就是以一些學術活動為主，例如各社團會申請八音班、山歌班，甚至有舞蹈、戲曲的文化傳承。」顯見民眾對於自身的族群身分，還是要透過與語言、藝術、生活相連結的活動，才易於相互扣合。包括「客家飯筍比賽」客家嘉年華、「客家小炒比賽」、「瑞穗鄉富里的鼓王爭霸戰」都是讓受訪人津津樂道的客家活動。雖然某種程度，這些活動必須慢慢向商業化經營靠攏，脫離純粹的族群文化承傳，然而受訪人更在乎的，是「自己的」文化「被看見」。而受訪者 B 也表示：「『鼓王爭霸戰』有跟一位老師合作一個闖關活動，之前整個活動外包給公關公司，設計出來的東西非常好，闖關活動的內容非常豐富、用心，效果非常好。」

不過，也有受訪者質疑，「一次性的活動」對推廣客家文化與

認同，可能造成負面的效果。受訪者 B 說：「兩黨之前沒有明顯的差異，但是希望客委會的補助要斟酌一下，發給很多社團做很多一次性的活動，人潮之後，又留下什麼呢？對文化推廣的效果如何？有什麼成效？」此外，行政主管機關，對於上級交辦的事項，有績效與管考的壓力，有的時候「有沒有辦」比「如何辦」更被看重。例如受訪者 J 就相當惋惜，該鄉前後舉辦了 24、25 年的客家文化活動，在後期的 4、5 年改由縣政府主辦，並由社區主導模式，改由標案模式。標案公司只需要完成標案內的指定項目，就算履約。但是這樣的方式，卻讓地方人士期許的文化承傳、社區動員付之如闕。過去該活動由社區主辦時，主辦的社區發展協會相關人員，會動員社區人士、附近鄰里、親朋好友，同時，也會去跟地方居民討論活動與地方的關聯性，以及與客家的連結。但是後期得標的公司，把這些活動項目當成執行專案，在商言商，過去居民間的串連、集體記憶的建構，並不是他們在乎的重點。

針對上述對於何謂「有效的活動」的不同觀點，Comaroff & Comaroff 在其作品 *Ethnicity, Inc* (2009) 解析族群性商品化時就指出：族群身分的商品化涉入了某種浮士德式的交易，這一方面涉及了自我嘲弄 (self-parody) 與貶值，但另一方面，卻又可能讓人們有機會透過市場 (重新) 塑造認同，(重新) 活化文化主體性、(重新) 喚起集體的自我覺察 (self-awareness)，以及塑造新的社會性。(黃應貴，2018：5) 某種角度來說，客家委員會成立之後，常態性地透過各項活動補助、資源分配，凸顯對某些類型之文化敘事的偏好或強調，也間接促成地方政府客家事務主關機關對於這些類型活動的模仿或挪用。對照吳忻怡 (2021：151) 對桃園市客家事務局之族群敘事與認同建構的相關研究，這些彼此借鏡與挪用敘事的活動，再次可能「成為族群性 (ethnicity) 的兩面刃：

一方面文化轉譯為交易與現金、品牌，延伸為財產權、專利權、版權，成為市場經濟中備受期待與流通的品項，挑戰了文化，或者說族群性的本真性與純粹；另一方面，這些活動、族群節慶與衍生商品，透過市場『能見度』，也讓人們透過體驗、購買，認識了（客家）文化的差異性，進而增加對（東部客家）族群式地理理解，並增強了實質的認同，相當程度體現了認同經濟的效力。」

（四）客家社群網絡與相關客家論述的連結

1. 相關宗親會

不同於西部客家發展出強大的宗族、地域組織，東部客家移民為了生活上的務實考量，更傾向於和地方上其他不同族群（閩南、原住民）合作，因此較難見到類似西部客家如此穩固的宗族或地域組織。即便有成立，也常常面臨主事者年事已高、老成凋零，而無以為繼。

2. 各類客屬團體

根據黃靖嵐（2008：103）有關花蓮玉里客家社區的研究，東部客家人平常並不熱衷於為族群相關事務結社，其後因選舉動員所需，才成立了世界客屬會花蓮分會。同時，這些由地方頭人（比如里長）來主持的客屬會，也出現部分疊床架屋的現象。不過這些具有特定目的的社團，還是一定程度地提升了當地的客家意識，也滿足了部分社交與資訊、資源交換的功能。雖然如同前述宗親會，地方客屬會也出現了類似無人接手相關組織工作的窘境，但可以確定的是，不管是義民節、鳳林踩街或是鼓王爭霸戰等客家文化活動，客屬會是官方行政部門（客家事務處）必定動員參與活動的對象，彼此之間也有相當程度的合作。

至於我們透過訪談所取得的資料，大部分的受訪者都表示，花蓮在地的客家社團，有所謂的「代間議題」。也就是說，許多客家社團的主力成員，都是較為年長的客家鄉親，他們主要的活動，以傳統的聚餐、交誼為主，較無法吸引年輕一輩的加入。受訪者B說：「這些社團，我都不熟。只有接觸過鳳林客屬會，但是客屬會的年齡層都太老了，聚在一起就是吃吃喝喝，很多利益糾結，久了很不好。」而受訪者D在評價這些客家社團時則認為，相較於這些（政治）聯誼性社團，「有客家傳統的團體，比較容易在宗教中發現。宗教中才有比較明顯的族群性，例如伯公的管理委員會。」

反倒是一些網路上的集結，對在地客家鄉親更有吸引力，像受訪者B就表示：「有參加一些臉書的社團，例如：『我講客家話』、『客家文化交流』的臉書社團，裡面有很多客家人，大家可以交流彼此的差異點為何？」「另外，我還有參加一個LINE群，是謝傑雄老師建立的，是一個四縣的客家群（屋）（音似豆）、一個海陸的客家群（屋）（音似豆）。」相較於過去傳統客家長輩依賴客屬會、農會作為其日常生活中重要的社會網絡，值得進一步觀察的是，當網路社團成為新一代東部客家人的認同中介團體，他們更可以跨越實體的地域疆界，與各地不同的客家人進行互動、連結。則對於所謂的「東部客家」，究竟是一種解構，還是一種強化，需要進一步更細緻的觀察與研究。

3. 客語薪傳師：伴隨文化認識的語言學習

黃靖嵐（2008：112）的研究指出：客委會成立後，撥款給地方單位，特別適用在學校，進行客語生活學校、山歌歌謠班、文史資源調查計畫。特別是「客語生活學校」的政策，以當地客語為校園生活主要使用語言，不管是哪一個族群的學生，都必須一

起參與說客語，師生也能因為參與客語比賽，獲得到外縣市的機會，因此，這樣由上而下的客家語言推廣政策與資源分配，基本上是相當受到地方歡迎的，也拓展了客語作為母語使用的空間。

客語認證基本上也是類似，根據受訪的客語薪傳師表示，因為需要準備教材、題庫，並提供給學生，以應付認證考試，客語薪傳師的適任與否¹⁷，往往影響了校園內的客語學習風氣；而資源是否合理分配，以及是否可以順利地傳遞到第一線教學工作者的身上，則明顯地影響了第一線教學者的身心、士氣，亦影響了校園內客語、客家文化推行的品質與成效。在地客語推廣者受訪者B發出如下的抱怨：「確實有人只是為了賺錢不是認真在承傳，那個就老鼠屎壞了一鍋粥，沒辦法。」

4. 網路協助培育的「客家後生網路原住民」與其認同形塑

網路的無遠弗屆，以及新一代學子作為「網路原住民」的成長經驗，某種程度也讓「打造認同」這件事，透過新的科技、工具與物質基礎，跨越了一些傳統的障礙，達成過去難以達成的目標。例如受訪者B就非常稱讚客委會的網頁，讓他可以理解客家政策的來龍去脈，同時，也提供了很好的客語教學教材。他提到：「幼幼闖通關的互動遊戲、客語卡通：在教學的時候，有時候可以穿插客語的卡通、5-6分鐘的短故事影片『講麼个故事』都非常的

¹⁷ 東部客家人的客語夾雜了四縣與海陸的腔調，被客家語言學者羅肇錦稱之為「四海腔」，屬於東部客家人獨特的客語使用特徵。然而，客語檢定只簡單區分為「四縣腔」、「海陸腔」等幾個選項，對東部客家人而言，實屬挑戰。因此，在準備客家語言檢定考試時，更需要透過客語薪傳師提供的題庫、模擬練習，才較易通過檢定。也因此，客語薪傳師的教學能力、帶領學生面對考試的經驗、以及教學熱忱，往往造成客語教學成果的差異。而盡責的客語薪傳師，需要付出許多實質的物質成本（印製教材、編寫講義、考題）、時間成本（收集資料、整理考古題、轉化生活語言為考試題目）與心力，因此對於相關資源使否可以公平地分配，更為在意。

好用。」這樣的回應，也使我們必須去思考，透過不同的物質媒介，新型態的認同形塑如何可能的相關議題。

五、結論

從中央層級的客家論述透過政策制定連結至地方政府的過程，到地方行政官僚依賴特定行政組織架構與資源落實相關客家政策，再到第一線客家文化推廣者如何經由政策導引與資源分配與地方政府協作，花蓮四個「客家文化重點發展區」的客家住民，基於歷史發展脈絡，未被納入八零年代解嚴後的客家認同運動；也因為脫離傳統客庄，與閩南、外省、原住民不同族群共居的環境因素，發展出較為彈性、協商，乃至工具性的客家認同；這些時、空交錯下的特殊性，也讓花蓮客家在 2001 年客委會成立之後，透過各種政策與不同層級行動者的實作、協作與角力，逐步發展出相當獨特而務實的客家認同面貌。

一方面，花蓮四鄉鎮雖然被標誌為客家文化重點發展區，但受制於行政機關的編制、業務執行模式與工作量，其在處理族群文化事務時，既出現了「路徑依賴」的狀況，又面臨執行上的商業衝擊：一方面複製「社區營造」時期路線，打造客家認同的核心藍圖與重點規劃，仰賴在地社區發展協會，以及相關輔導單位過去的經驗與模式來進行連結與推動；但同時，迫於行政績效管考，近來許多計畫又透過「發包」方式，交由以商業模式經營的盈利單位來執行，一定程度阻礙了在地的社區動員與認同深化。在如此的推力與拉力來回之間，也讓地方客家人士對於逐漸成形的「花蓮客家」未來如何可能，產生了憂慮。

二方面，相對於中央層級對於客家認同敘事的「節慶化」傾

向，以及類似像西部桃園客家大縣多將推動客家認同的行動「事件化」(吳忻怡 2021: 151)，花蓮四鄉鎮的客家認同形構，仍舊偏向以「社區化」的方式進行。特別是連結諸如歌謠班、八音班、神轎班、客家織布班等在地社團，以及地方信仰中心(天公廟、義民亭等等)，透過日常的重要生活經驗、習俗與空間，連結集體記憶、藝術、文化推廣，打造與強化具有在地內涵的客家認同。在這個過程中，中央層級的客家認同敘事顯然並未被刻意凸顯。某種程度也可以解讀成：花蓮在地客家鄉親認知到花東地處偏遠、人口稀少且老化的實際問題，傾力辦大型活動吸引大規模人流，乃至成為全國注目焦點這樣的事情，終究只是曇花一現，徒然耗損自身有限的資源，對客家認同持續深化並無實益。也因此，能夠實質強化地方社區發展的中央客家政策，諸如「客家重點城鎮計畫」，透過資源分配，協助具體改善客家城鎮文化與產業景觀，自然比較容易受到社區好評。

總結來說，針對花蓮縣客家認同形塑的公私部門協作，本文聚焦以下三個面向進行討論：

(1) 官方認同敘事如何落實：管理客家事務的中央部會，對相關的認同論述發揮了重要的錨定作用，並且影響了資源分配。然而，這些與族群身分認同相關的「大敘事」，既可能受到中央執政政黨輪替的影響，也可能受到地方派系角力的挑戰，甚至不見得為地方人士所認同。同時，這些敘事也需要地方層級的客家事務行政官僚以其對行政程序的理解、熟稔，乃至行政技巧的操作，透過各類法規、條文來配合落實。而地方層級的行政主管抱持何種配合態度、基層公務員是否具備足夠的能動性、科層組織之間是否產生有效的橫向連結、以及行政組織之間的競合關係，都牽動了這些敘事是否落實的可能性。

(2) 文史工作者對客家認同的轉譯：不管是以「社區營造」模式操作，還是透過與鄉鎮市公所配合提案爭取資源，文史工作者選擇哪些項目來推動客家文史或社區工作，也蘊含了其對「客家認同」內涵的理解或者核心認識。不少受訪者提到客家語言的教學與競賽、客家節日的推廣、客語薪傳師的貢獻，在在顯示語言與常民文化的實作，才是一般民眾最有感的身分認同標誌。透過語言、藝術（如：客家織紋、藍染）、飲食文化、信仰（如：伯公信仰）乃至族群技藝（如：打鼓）等項目，經由集體的、日常的再現或展演，讓自身族群文化「被看見」，也可呈現移民過程與生活經驗差異所逐漸累積的，不同於西部的「花蓮客家」。而透過走訪這些鄉鎮，也不難發現，這些相關的族群文化內涵，透過公部門的資源協力，部分化身為巷弄中的建築、壁畫、告示牌、各類標誌等，於環境、街景中將客家元素視覺化，亦一定程度營造出了具客家意象的空間感。

(3) 社群世代交織的客家文化再造：從早期的宗親會、各類客屬團體，到晚近伴隨文化認識來進行語言學習的客語薪傳師制度，再到無邊界的網路社團，在本研究所關注的四個客家文化重點發展區，可觀察到的一個現象是：隨著花蓮客家移民的世代交替，客家文化承傳的中介者，由早年的宗族、地域組織，慢慢移向具備教學專業的語言、文化傳播者，現在則更逐漸轉移到無邊界的網路（社團），呈現出一個實體社團退位，虛擬社群漸起的客家文化造型過程。相對於透過交陪、互動來維持客家認同的族群結社，目前網路上跨域客家社群的參與者，具有一定程度的主動性，對於客家文化的認同強度也可能更高。這些人的互動，也不一定需要依賴官方的資源或協作，因此自由度更大，對相關客家文化復振的議題或想像，也可能更為活潑或創新。

是以，巨觀層次的認同敘事指引，固然提供了理解族群身分認同的脈絡與線索，建構了意義。然而，落實到生活層次，行動者首先要能解決日復一日所面臨的困境與挑戰，獲得安定的生計與發展，才能在這些再真實不過的挑戰中，得以有餘力安置家族乃至族群過往的移住歷史與落地生根經驗，整理出自己的族群敘事。除了實際勾勒出從中央到地方再到社區人士如何協作打造花蓮客家認同，本研究亦可回應黃靖嵐（2008：101）的發現：「東部這裡的客家想像，一直便停留在傳統，反而建立一種社區的認同。」如果相關族群機關能持續做有效的資源配置，回應並設法解決花蓮客家社區所面臨的實際生活議題，則已然建立起來的社區認同，或許反倒是強化並鞏固花蓮客家認同最好的地基。

參考書目

- 王甫昌，2008，〈由若隱若現到大鳴大放〉。頁 447-521，收錄於謝國雄編，《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》。台北：群學出版社。
- 王保鍵，2018，《客家發展之基本法治建構》。桃園：國立中央大學出版中心。
- 李文良（編），2019，《成為台灣客家人》。台北：台大出版中心。
- 林正慧，2015，《臺灣客家的形塑歷程—清代至戰後的追索》。台北：台大出版中心。
- 邱嘉圓，2018，《臺灣慢城創生與客家鳳林慢活》。桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 吳忻怡，2021，〈客家族群機關建置與文化敘事：以客家委員會與桃園市客家事務局為考察對象〉。頁 129-155，收錄於周錦宏編，《制度設計與台灣客家發展》。台北：五南出版社。
- 邱榮舉、王保鍵、黃玫瑄，2017，〈台灣客家運動的回顧與展望：以制度安排為中心〉。《客家研究》10（1）：1-32。
- 呂嵩雁，2014《花蓮客語及相關方言分布》，客委會補助計畫，資料來源：<http://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=624&PageID=36404>。
- 陳定銘，2016，〈都會地區客家族群認同與政策網絡之研究—以新北市為例〉。《客家公共事務學報》14：1-27。

黃靖嵐，2008，《東部客家？花蓮玉里二個客家社區的族群關係與認同研究》。桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

黃應貴，2018，〈族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義下的族群性〉。頁 1-58，收錄於《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。台北：群學出版社。

謝世忠，2019，《客家族群關係》導論：彰顯現代性課題—客家族群關係研究的新進程〉。頁 11-31，收錄於《客家族群關係》。新竹：交通大學出版社。

羅烈師，2018，〈台灣客家分布與島內遷徙之再討論：以饒平篤祐堂七藍周姓彰化平原移民遷新竹湖口為例〉。頁 163-192，收錄於莊英章、黃宣衛編，《客家移民與在地發展》。台北：中研院民族所。

客家研究

徵稿簡則

- 一、本刊為半年刊，每年六月與十二月出版。
- 二、本刊以發表有關客家政治經濟、社會文化、人文史地、語言文學、藝術傳播、族群關係等相關領域之人文及社會科學之理論與實證研究為主。本刊內容分為三部份，研究論文（Research Article）：為具原創性研究成果之正式論文；研究紀要（Research Note）：為開發特定議題或引發概念討論，偏重於資料之整理、檢討或初步分析之論文；書評（Book Review）：就國內外出版之學術專書所撰寫之評論。
- 三、本刊採橫式排列。來稿務請打字，一式三份並附上磁片（使用軟體以 Microsoft Office 為原則），內容以兩萬字為原則，字數過多者，主編得視情況決定分期刊登。文章引證請依學術慣例，並統一於文末列具參考文獻。有關註解格式必須與本院「客家研究撰稿體例」要求一致。來稿如無註解、一稿數投、全部或主要部分已在其他刊物或將在其他刊物發表者，或收錄於已正式出版之論文集恕不刊登。
- 四、來稿請附：
 1. 中文摘要：若為中文來稿，來稿次頁為中文摘要。若為英文來稿，則置於英文摘要之後，並以中文書明論文題目。字數以 500 字為限，並在其後列明中文關鍵詞，以 5 個以內為原則。
 2. 英文摘要：若為英文來稿，來稿次頁為英文摘要。若為中文來稿，則置於中文摘要之後，並以英文書明論文題目。字數以 500

字為限，並在其後列明英文關鍵詞，以 5 個以內為原則。

經審查通過決定採用之稿件其英文篇名、關鍵詞與摘要，本刊得潤飾。

五、所有稿件均須通過匿名評審程序，審查意見與結果將適時通知作者。

六、本刊隨時接受來稿，無論接受與否均不退件。接受稿件之刊登時間依評審進度而定。稿件一經刊登，文責自負；本刊不給付稿費，但致送本刊 2 本及抽印本 30 份。

七、經本刊採用之稿件，作者應先同意授權刊登本院與本刊所屬之網站，始得刊登。

八、來稿請煩請至中央大學客家學院本刊欄位下載「《客家研究》作者基本資料表」，填寫後與稿件直接以電子郵件寄送或寄：中華民國（台灣）320 桃園市中壢區中大路 300 號 中央大學客家學院《客家研究》編輯委員會收。

附註：

《客家研究》e-mail：hakkajournal@gmail.com

中大客家學院 Tel：03-4227151 # 33467

習身研究

撰稿體例

本刊為統一文稿規格，特編訂論文撰稿體例，敬請參考遵循採用。

一、整體格式

- (一) 來稿請以MS Word或其他相容軟體編輯，中文字體為「新細明體」，英文字體為「Times New Roman」，獨段引言可用「標楷體」，不需用其他字型或樣式（斜體、底線等）做強調，12級字，採橫向排列，左右邊對齊，1.5倍行距，並於頁尾置中註明頁碼。
- (二) 稿件順序：首頁、中文摘要與關鍵詞、英文摘要與關鍵詞、正文、附錄、參考書目。以上各項均獨立起頁。
- (三) 若有特殊注意事項，請於稿件後註明。
- (四) 摘要與關鍵字：
 1. 中文摘要：若為中文來稿，來稿次頁為中文摘要。若為英文來稿，則置於英文摘要之後，並以中文書明論文題目。字數以 500 字為限，並在其後列明中文關鍵詞，以 5 個以內為原則。
 2. 英文摘要：若為英文來稿，來稿次頁為英文摘要。若為中文來稿，則置於中文摘要之後，並以英文書明論文題目。字數以 500 字為限，並在其後列明英文關鍵詞，以 5 個以內為原則。

二、首頁

- (一) 論文題目：若有副題，正、副題間以「：」符號區隔。如有附註，請在題目右上角以*符號插入頁尾「註腳」，並在註腳中說明。
- (二) 論文類別：請參考「徵稿簡則」論文類別項下的說明。
- (三) 作者姓名：

請在頁尾「註腳」註明任職機構及職稱。如遇有題目附註，則先註明任職機構及職稱，再提出題目附註。
- (四) 聯絡作者：

請列出通訊地址、電話、傳真、e-mail 等資料。通常第一作者即為此篇

論文之聯絡作者，若非第一作者，則請特別說明。

(五) 謝詞：如有謝詞，請於頁尾「註腳」提出。

三、正文

(一) 為了便於匿名審查作業，文中請避免出現透露作者身份的文字，若有需要則請以第三人稱方式稱之。

(二) 註解與圖表：均請放入文中。註解若針對特定專有名詞，請置於該名詞之右上角，餘則置於該句句末之標點符號的右上角。圖表若集中於文後，須在正文中標示位置，並將圖表放在參考書目之後。

(三) 標點符號的使用：

1. 中文標點符號一律用「全形」輸入。

2. 正文中，書刊名及篇名的標點符號使用範例：

中日文書刊名：《客家研究》

西文書刊名：*History and the construction of Hakka identity*

中日文篇名：〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉

西文篇名：“Folk Buddhist Tradition in Meixian Area”

(四) 標題：

1. 中文大小標題以一，(一)，1，(1)，(i) 為序。

2. 西文大小標題以 A，1，a)，(1) (a) 為序。

(五) 分項：內文中之分項以 (1)、(2)、(3) … 表示；再來以 ①、②、③… 表示。

(六) 引書範例：

1. 不獨立起段：

羅肇錦教授說：「舉凡創作用客家思維，而寫作時情感不離客家社會文化，這樣的作品就是客家文學。」

2. 獨立起段：標楷體，不用引號，且每行行頭縮兩個字。

張維安教授指出：韋伯所謂的「價值中立」一詞，實際上隱含著他本人對多元價值的體認與尊重。

3. 引書結束後加註出處：

客家人移民之初的生活條件，由於耕地的缺乏與糧食的不足，驅使他們因地制宜，從事茶葉的生產以增加經濟的收入（張翰璧 2000：116）。

4. 引用書目：直接將作者、出版時間、頁數寫在正文中適當位置。中文著錄作者用「姓名」，西文著錄作者用「姓」即可。

範例 1：

（徐正光主編 1991）、（莊英章 1994：269-272；江運貴 1996：312-313）、（Sanders and Nee 1996）、（施正鋒 1994：280-291）、（Batson et al. 1986, 1973）、（Alba et al. 1999；Ainsmorth-Darnell and Downey 1998；Fejgin 1995：55-56；張茂桂、徐良熙 1992）

範例 2：正文中已有作者姓名

蔡淑鈴（1988：11）、黃紹恆（2000：85）、Fisher（1975, 1982, 1984）、邱榮舉（1987：122-141）、Featherman and Hauser（1978）、范振乾（1998）

5. 論文均於文後以條列方式逐項列出引用文獻（請勿以文後註釋方式）；引用文獻格式務必與引書範例一致。

（七）附加原文的寫法：

1. 一般用語：

族群經濟（ethnic economy）在古典社會學家眼中，曾經具有重要的理論意義。

2. 專有名詞：

在《口述歷史》（Oral History）一書中，湯普森教授（Paul Thompson）…。

（八）圖版、插圖及表格：

1. 排序：

圖版 1，圖 1，表 1；圖版 1-1，圖版 1-2；圖 1-1，圖 1-2；表 1-1，表 1-2；或 Plate 1，Figure 1，Table 1；Plate 1-1，Plate 1-2，Plate 1-3；餘則依此類推。

2. 圖表名的位置：圖名、圖註在圖下方；表名在表上方，表註在表下

方。

(九) 數字寫法：

1. 年代、測量、統計數據以阿拉伯數字著錄。餘者，十以下的數字以國字著錄，十以上以阿拉伯數字著錄。四位數以上數字加四位數撇節法。範例：

85 年間所進行之第一次調查，其樣本係依分層三段隨機抽樣法抽出，共有 2,100 人。

2. 屬於一連串的相關數字群，全文統一用阿拉伯數字或國字表示，切勿混和使用。範例：

已婚者請回答第一題至第六題，未婚者請回答第七題至第九題。

已婚者請回答第 1 題至第 6 題，未婚者請回答第 7 題至第 9 題。

- (十) 簡稱：第一次出現時需用全稱，而以括弧註明所欲使用之簡稱，第二次以後出現，即可使用所訂之簡稱。

(十一) 附錄

1. 附錄置於參考書目之前，如有兩個以上時，依國字數字之順序分別註明「附錄1」、「附錄2」…，或Appendix 1、Appendix 2…。
2. 最好有標題，如有標題，格式如「附錄1：清代台灣大小租業之性質與成因」。

(十二) 參考書目：

1. 論文正文中所引用之文獻，請在參考書目中列出，若論文正文未引用之文獻，請勿列入參考書目中。
2. 先著錄中日文，後排西方語文。
3. 中日文參考書目依作者姓名筆劃排序，西文依字母順序排序。同一作者有數筆參考書目時，從第二筆開始，以一橫線(底線)代替作者姓名，並依出版年代排序；同一作者同一年有數項著作時，再以a、b、c…排序。
4. 著錄格式：依序為作者全名，出版年(西元)，再依序為篇名、書名、叢書名、頁次、出版地、出版者等項。
5. 作者於三人以上時，僅列出第一位作者，餘者以「等」或「et al.」

表示。

6. 範例：

(1) 專書：

格式：(中) 作者，年代，《書名》。出版地：出版者。

(英) Author's Name, Year, *Title of the Book*. Place of Publication: Publisher.

範例：丘昌泰，1995，《公共政策》。台北：巨流。

王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。

吳學明，2004，《從依賴到自立——終戰前臺灣南部基督長老教會研究》。台南：人光出版社。

Kuhn, Philip A., 1970, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

(2) 專書論文：

格式：(中) 作者，年代，〈篇名〉。頁碼，收錄於○○編，《書名》。出版地：出版者。

(英) Author's Name, Year, "Title of the Article." Page numbers in *Title of the Book*, edited by Editors. Place of Publication: Publisher.

範例：羅肇錦，2002，〈客話祖源的另類思考〉。頁 407-421，收錄於賴澤涵編，《客家文化學術研討會論文集》。台北：行政院客家委員會。

張維安、黃毅志，2000，〈台灣客家族群的社會與經濟分析〉。頁 179-207，收錄於徐正光主編，《第四屆國際客家學研討會論文集：歷史與社會經濟》。台北：中央研究院民族學研究所。

賴澤涵，1982，〈我國家庭的組成，權力結構及婦女地位之變遷〉。頁 383-404，收錄於陳昭南等編，《社會科學整合論文集》。台北：中央研究院三民主義研究所。

Feuchtwang, Stephan, 1974, "City Temples in Taipei under Three Regimes." Pp. 263-303 in *The Chinese City Between Two Worlds*, edited by Mark Elvin and G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press

(3) 期刊論文：

格式：(中) 作者，年代，〈篇名〉。《期刊名》卷號(期號)：頁碼。

(英) Author's Name, Year, "Title of the Article." *Title of the Book*, volume number (series number): page numbers.

範例：蕭新煌，2002，〈台灣民主轉型中的族群意識變化〉。《香港社會學報》3: 19-50。

鍾榮富，1998，〈客家話研究的過去與未來發展〉。《漢學研究通訊》17: 289-307。

江明修，1995，〈公共行政社區主義的理論與策略：整合國家與社會〉。《國立政治大學學報》70: 159-195。

Donald Sutton, 1990, "Ritual Drama and Moral Order: Interpreting the Gods' Festival Troupes of Southern Taiwan." *Journal of Asian Studies*, 49:553-554.

(4) 會議論文：

格式：(中) 作者，年代，〈論文名稱〉。論文發表於「研討會名稱」，地點：主辦單位，會議期間。

(英) Author's Name, Year, "Title of the Article." Paper presented at the Name of the Conference, Place, Date.

範例：劉阿榮，2003，〈地域、族群與休閒文化產業：台灣閩、客、原住民案例之比較〉。發表於「全球話語客家文化研討會」，廣東：梅州嘉應大學，2003年12月19-22日。

彭文正，2003，〈族群認同、語言使用與客家電視〉。論文發表於「關懷與期許：客家電視對社會之影響」座談會，

台北：國立中央大學客家社會文化所、國立中央大學客家研究中心，2003年10月19日。

潘朝陽，2001，〈土地崇拜的空間示意與景觀詮釋－以苗栗區域土地公祠為例〉。發表於「近代中國的視覺表述與文化構圖，1600迄今」學術研討會，台北：中央研究院近代史研究所文化思想史組，2001年5月31日-6月1日。

Suenari Michio, 1998, "Comparison of the Earth God between the Hakka and the Vietnamese." Paper presented at The Fourth International Conference on Hakka Studies, Nankang, Taipei, Taiwan: The Institute of Ethnology, Academia Sinica, November 4-7, 1998.

(5) 博、碩士論文：

格式：(中) 作者，年代，《論文名稱》。發表地點：校系名稱博碩士論文。

(英) Author's Name, Year, *Title of the Dissertation*. Unpublished doctoral dissertation, the Name of the University, Place.

範例：楊聰榮，1992，《文化建構與國民認同：戰後台灣的中國化》。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

Nordtvedt, Joel Thomas, 1997, *A search for well-being in the hakka chinese view of the spirit world: hakka christian responses (taiwan, folkreligion)*. Ph.D. dissertation, Trinity Evangelical Divinity School of Trinity International University, IL.

(6) 其他：

範例：鍾肇政，1985，〈研究客語的經典 簡介「客家話」〉。聯合報，第八版，1月23日。

陳信木，2003，《台灣地區客家人口之婚配模式：世代、

地理區域、與社經地位比較分析》。行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫研究成果報告。

U.S. Census Bureau, 2003, "Table 028: Age-specific fertility rates and selected derived measures." In *IDB Data Access-Display Mode*, <http://www.census.gov.tw/ipc/www/idbprint.html> (Date visited: July 17, 2003).