

# 從社群成員的語言態度 看臺灣客語活力\*

蘇凰蘭\*\*

## 摘要

本文調查臺灣客家社群對客語的態度，藉此評估臺灣客語的語言活力。聯合國教科文組織以九項指標評估語言活力，本文主要以指標八：「社群成員對自己語言的態度」，來評估臺灣客語活力的態度等級，配合其他指標，從語言態度指標理解客語傳承和使用活

---

\* 文本為客家委員會委辦之研究計畫「運用聯合國教科文組織(UNESCO)語言活力指標評估臺灣客語活力之研究」部分研究成果，感謝客委會協助與支持。此外，非常感謝兩位匿名審查人提供寶貴的修改建議，令研究者獲益良多。

\*\* 現任：國立中山大學中國文學系副教授。

力，以及客語復振的挑戰。

本文以問卷和訪談進行調查，調查結果將客語態度活力等級評定為第4級：「大多數成員支持其語言的維持」。研究結果顯示，大多數語族成員支持客語傳承、推廣和認同是肯定客語活力的情感態度因素；不過，在客語的實用價值，還未受到積極的肯定。實用價值不足較難激發工具性的動機，比較不利客語的學習、使用和傳承。臺灣客語整體呈現了積極的維持態度，卻表現了被動的語言使用，應避免從單一態度指標斷定整體客語活力，並應用其他質性資料一起檢核。本文建議透過多重管道，進行語言意識形態澄清和客語推廣行銷，活化族群和語言的情感聯繫，提升客語使用的實踐價值。

**關鍵字：**語言態度、語言活力、語言復振、臺灣客語、聯合國教科文組織

# Understanding the Vitality of the Taiwanese Hakka Language from the Community Members' Attitudes towards Their Own Language

Huang-Lan Su

Associate Professor

Dept. of Chinese Literature

National Sun Yat-sen University

## **Abstract**

This study investigates the attitudes of the Hakka community in Taiwan towards Hakka language, aiming to assess the linguistic vitality of Hakka in Taiwan. UNESCO uses nine indicators to evaluate language vitality. This article primarily focuses on indicator 8: “Community members' attitudes towards their own language,” to evaluate the attitudinal level of vitality of Hakka in Taiwan. In conjunction with other indicators, the language attitude indicator is

used to understand the vitality of the intergenerational language transmission and usage vitality of Hakka, as well as the challenges in revitalizing the language.

The research was conducted through surveys and interviews. The results categorized the attitudinal vitality level of Hakka as Level 4: “Most members support the maintenance of their language.” The findings indicate that the majority of the language group members support the transmission, promotion, and identity of Hakka, affirming the emotional attitudinal factors of Hakka's vitality. However, the instrumental value of Hakka has not yet received positive affirmation. The insufficient instrumental value may hinder instrumental motivation, adversely affecting the learning, use, and transmission of Hakka. While there is a positive attitude towards maintaining Hakka in Taiwan, the practice of the language is passive. It is advised to avoid drawing conclusions about the overall vitality of Hakka based solely on a single attitudinal indicator, and to verify these conclusions using additional qualitative data. The article suggests clarifying language ideologies and promoting Hakka through multiple channels to invigorate the emotional connections between the community and the language, thereby enhancing the practical value of using Hakka.

Keywords: language attitude, language vitality, language revitalization, Taiwanese Hakka Language, UNESCO

## 壹、前言

語言社群成員對其母語的態度，是影響該語言存續和活力的關鍵因素。語言態度是決定語言使用的重要因素之一（Dörnyei & Csizér 2002; Dewi & Setiadi 2018; Bell 2013）。語言態度研究的重要性，在於其不僅反映了語言社群成員對其語言的看法，而且可作為制定語言政策的風向球。成功的語言政策需要順應民意，或說服反對者，或解決不同意的原因（Lewis 1981）。社群成員可能意識到族群語言的重要性，而願意使用其語言，但不一定會主動使用該語言。因此，了解和評估這些態度對於維持和促進語言的活力至關重要。

為了評估臺灣客語語言活力，作為客語復振政策規劃的參考，本文運用聯合國教科文組織（UNESCO）的九大指標進行客語活力調查。UNESCO的活力指標共有九個，本文呈現語言活力評估的指標八：「社群成員對自己語言的態度」（Community Members' Attitudes towards Their Own Language）的調查結果與分析。除了語言態度外，活力指標還有語言世代傳承、語言人口、語言使用等面向，語言態度對整體活力指標的意義，亦有必要加以審視。

本研究從問卷調查和訪談資料結果，希望回應以下三個研究問題：

- （一）臺灣客家社群成員對客語態度的UNESCO活力等級為何？
- （二）從語言活力的態度指標如何理解臺灣客語活力？

### （三）如何從語言態度活力指標了解客語復振的挑戰？

本研究也希望進一步重新評估如何理解語言態度指標及其重要性，為未來的客語復振及語言政策規劃提供參考依據。在序言之後，本文的結構安排如下：第二節為文獻綜述，回顧了與語言活力評估和語言態度相關的重要文獻；第三節介紹研究方法，包括問卷設計、訪談安排及實施過程的描述；第四節呈現研究結果與相關討論、回應；最後，第五節則是研究結論及綜合性建議。

## 貳、文獻回顧

本節回顧語言活力調查評估方法和調查，以及語言態度相關重要調查和國內外學術文獻。

### 一、語言活力評估和調查

語言活力評估和調查常是各國弱勢語言復振規劃和政策重要的參考依據。語言活力的早期研究來自於Giles等人於1977年提出的「語族活力」（ethnolinguistic vitality）概念。該概念將語族活力區分為主觀與客觀兩類，主觀語族活力對個體的影響以及隨後的語言行為往往超過客觀語族活力（Giles & Johnson 1987）。Giles等人指出，影響語族活力的三個關鍵因素包括：地位、人口和制度支持。地位涉及語族在社會經濟及社會歷史中的地位，以及該語言在

語族內外的地位；人口則指人口數量、集中程度、分佈情況、遷移動態及通婚情況；制度支持則涵蓋該語言和語族在教育、媒體、公共部門、行業及文化活動中的使用情況（Giles et al. 1977：308-318）。

UNESCO瀕危語言特設專家組在2003年舉辦「保護瀕危語言」的專家會議，會後發表了《語言活力和瀕危》（Language Vitality and Endangerment, UNESCO 2003），並提出「語言活力評估」（Language Vitality Assessment, LVA）。LVA的制定，是為了有效的監控弱勢語言流失狀況，提供語言瀕危的狀況，作為規劃語言復振的參考（張學謙 2018）。LVA共有九個衡量語言活力的指標，分別是：指標一：代際之間的語言傳承；指標二：使用一種語言的絕對人口；指標三：總人口中使用該語言的比例；指標四：在現存語域的使用趨勢；指標五：新領域和媒體的回應；指標六：用於語言教育和學習材料；指標七：政府和機構的語言態度和語言政策；指標八：社群成員對自己語言的態度；指標九：語言記錄的數量與品質。除了指標二為絕對數字之外，各指標皆分為六個等級（0-5）。本文即是運用UNESCO的LVA指標八來評估臺灣客語活力的態度等級。

國內學術文獻中，關於語言活力評估的研究相當成熟（黃宣範 1995；蕭素英 2007；陳淑嬌 2007；何大安 2007；陳淑娟 2009；陳誼誠 2018）。何大安將語言活力定義為「語言在特定場域中被使用的頻率和完整度的總合，即語言的活動能力」（2007：1）。黃宣範則基於臺灣語境，提出了本土語言活力評估的四項指標

(1995: 156-162)：

- (一) 比較就學前學會的語言與長大後學會的語言；
- (二) 比較上一代與下一代的語言世代傳承；
- (三) 比較不同語族相互學習對方的語言的程度；
- (四) 比較不同語言使用的「情境」的差異。

黃宣範雖認為語言態度相當重要，但並未將語言態度列為活力指標，而是強調語言選用和世代傳承的重要性。

在UNESCO於2003年提出LVA指標後，中央研究院語言學研究所發行的《語言政策的多元文化思考》論文集中，多篇文章將UNESCO的LVA作為分析的核心，這也成為臺灣學術界在評估臺灣語言活力文獻上的一個重要參考方向。該論文集使用UNESCO的LVA指標對臺灣語言活力的初步評估了客語活力的情況。根據LVA的語言活力指標，客語的整體評估結果位於第3級（許多成員支持語言維持，另一些人卻漠不關心，甚或可能支持其語言流失）與第4級（大多數成員支持其語言的維持）之間。然而，在第一項指標，即世代傳承方面，客語僅達到第3級（肯定瀕危），顯示其在世代傳承上存在明顯的挑戰（蕭素英 2007）。這一發現強調了客語在跨世代傳承活力方面所面臨的複雜情況。

在評估臺灣本土語言、華語和英語的語言活力時，相較於其他語言，客語在語言使用和能力方面，特別是在世代傳承上顯示出明顯的落差。陳淑嬌的問卷調查中發現，僅有51.97%的客家民眾能夠說母語。她指出：「無論從全國人口使用率而言，或從世代傳承及跨語言學習客語的情形而言，客語活力均十分低」（陳淑嬌



2007：25-28）。這一結果突顯了客語在臺灣社會中保持語言活力和跨代傳承所面臨的挑戰。

近年來，臺灣客家青壯年群體在客語活力方面呈現長期下降的趨勢。根據客家委員會2017年的調查，30至39歲及40至49歲的客家人中，能夠說客語的比例分別為32.9%和50%。稍後，文化部進行的調查顯示，自認母語為客語的民眾中，30至39歲年齡段的客語能力比例降至24.7%，而40至49歲年齡層的比例為43.4%（文化部2021）。這兩次調查結果相比，顯示出客家青壯年人口的客語能力在短短3至4年間顯著下降，呈現了世代傳承的失衡。

## 二、語言態度

語言態度通常被定義為一套對語言變體的信念、情感和行為的組合（Dragojevic 2016）。態度具有認知性質，因為它們構成了對世界的信念；態度中的情感因素有時決定態度，而忽略了認知因素（Mackie & Hamilton 1993）。例如：一個人可能聽到一種他們無法識別的語言類型，但可能會認為它「令人愉悅」或「難聽」（van Bezooijen 1994）。態度與行為之間的關係常被誤解為線性的影響關係，即改變態度則行為亦隨之改變（Garrett, Coupland, & Williams 2003）。然而，態度研究的結果顯示，態度與行為之間有時可能相距甚遠（Hanson 1980）。

語言態度的評估包含對語言本身及使用語言的感受兩個面向。

前者涉及語言的結構、聲音等（Schoel et al. 2013），後者則與地位、親和力有關（Fiske et al. 2002; Ryan 1983）。語言態度研究通常揭示這兩種面向的複雜交織，反映的不僅僅是個人感覺或信念，還包括與語言社群成員的互動感受。

語言態度的第一種面向，即對語言本身的感受，可從對聲音的形容詞描述中窺見。桃、竹、苗地區的調查顯示，多數客家人喜愛自己的腔調，認為自己的方言較為悅耳（徐富美 2003）。語言態度的第二個面向涉及使用該語言的感覺。研究發現客籍大學生對客語的情感認同高於原住民族群，與閩南族群相當。客家青少年對母語的認同往往來自多媒體的推廣，如：客家電視台和連續劇，使他們開始以能講客語為傲（蘇政傑 2011）。然而，儘管情感認同隨客語公開化逐漸提高，青少年的語言能力卻在下降。過去的調查發現，客語使用率與客家認同度呈正相關，使用率低的群體對客家族群的認同度較低；一些客家後代雖認同自己的客家血統，但不認為客語能力是客家認同的標誌之一（吳美枝 2010）。族群認同與語言能力或實踐之間的關係值得進一步探討。

語言能力與語言態度之間存在密切關聯性（Cooper & Fishman 1977）。在研究語言態度的第二面向中，家長在孩童學習客語的過程中扮演關鍵角色，被視為語言學習的主要利益相關者（張學謙 2016）。家長對母語教學態度存在差異，客語能力佳的家長更支持客語教學（曹逢甫、黃雅榆 2002）。但實際上，家長在促進孩子學習客語方面可能態度消極，導致孩童缺乏家庭學習環境（段淑琴 2007）。傅吉田（2013）認為，有些家長受限於自身的客語能力，

多數只能進行簡單的客語交流，因而影響了孩子的學習機會。

客委會歷年民眾的態度和客語世代傳承調查結果中亦發現，四個年度（99, 102, 105, 110年度）家長語言傳承的意願的百分比都不算低，分別為：「父母願意教子女學客語」（81.7%, 83%, 86.9%, 無施測）、「讓子女學客語」（62%, 64.7%, 72.8%, 60.2%）、「讓子女上客語課」（69.7%, 76.3%, 76.7%, 64.7%）。願意讓子女學客語的百分比相對稍低，可能和家長語言能力有關（陳秀琪、賴維凱2023）。

語言態度對語言選用具有決定性影響。語言態度可以看作是對未來語言行為的一種預示，動機則為驅動語言行為的關鍵力量（Dörnyei & Csizér 2002）。語言選擇背後的動機，尤其是對語言價值的認識與評估，是理解語言選用決策過程的關鍵（Karan 1996）。動機涉及指導行為的方向與強度，包括行為選擇的原因、行為持續的時間、以及投入的努力程度（Dörnyei 2001）。社會動機（social motivation）強調由人際互動所引發，其包括為社會福利而行動（成為有生產力的社會成員）、尋求親和力（帶來榮耀）、及爭取認可（獲得讚賞）（Urdan & Maehr 1995）。語言習得動機可分為情感性動機（integrative orientation）和工具性動機（instrumental orientation）（Gardner & Lambert 1972）；前者體現在學習者渴望成為語言社群的重要成員和願意與社群成員互動，後者則反映了對語言精通所帶來的實際利益，如：獲得更高職位或更好薪資的機會。

對語言「重要性」的認知和價值感對語言選用具有顯著影響

(Ungsitipoonporn 2013)。在優勢語言的壓迫下，弱勢語言往往被視為次要，在多語環境中尤為明顯。這導致弱勢語言的選擇和傳承動機不足，易成為強勢語言主導下的語言流失受害者。例如：客家人認為華語在教育、工作、家庭溝通等領域的重要性超過客語，導致客語的使用範圍僅限於與長輩或能講客語的同輩之間的溝通（葉錫南、詹惠珍、程玉秀 2004）。在多語環境中，家長對語言重要性的態度和語言管理，對孩子的母語習得有顯著影響（Curdt-Christiansen & Wang 2018）。此外，語言的實際使用價值感受也影響後續的使用意願。若母語在學校或社區中缺乏實用價值，兒童往往會選擇學習學校的語言以尋求超越父母的社會地位（Dołowy-Rybińska & Hornsby 2021）。同時，如果語言在經濟領域中的應用受限，使用者亦可能因缺乏經濟利益或職場地位而對該語言持消極態度（Crystal 2002）。

語言態度對弱勢語言復振的成功與否關係密切（Dołowy-Rybińska & Hornsby 2021）。在需要語言復振的情況下，語族使用者對語言的難度感知、實用性認知、美感評價以及社會對語言復振的全面支持等，均是重要的態度因素（Bradley 2002）。問卷填寫者作為語言觀察者，其語言的態度反映了對周遭環境的語言使用、過往經驗和對未來的期望的主觀感受。

## 參、研究方法

本研究結合量化和質性方法的策略，使用問卷和訪談調查來深入探究客語態度。

問卷調查法採簡化問法，力求簡短回應，為了克服可能的局限性，如持有某些態度背後的理由和原因無法深究，故同時施以訪談調查法。訪談能夠了解受訪者的基本背景、教育、生活經驗，以及對客語的描述性想法和態度。這種多元化的資料收集和分析方法使研究能全面反映客語態度的多樣性。

### 一、問卷設計、發放與回收

本研究設計了「臺灣客語活力調查問卷」，問卷設計源自於三項重要文獻：UNESCO（2003）的語言活力指標、UNESCO（2011）的「語言的活力和多樣性」調查問卷，以及「澳洲國家原住民族語調查」問卷（AIATSIS 2005）。在考量到填答時間的基礎上，我們對這三項文獻的設計進行了綜合簡化，同時加入了對客語整體活力的評估。

問卷分為五大部分：（一）基本資料；（二）語言能力和語言人口；（三）語言使用情況；（四）客語政策與態度；（五）客語活力的總體評估。問卷的各個指標牽涉到多個專門的學術領域，且資料和結果相當複雜，鑒於本文篇幅限制，本文僅討論並分析問卷

中「個人對客語的態度」的題項。

問卷中的第四大題第二項「個人對客語的態度」包含了十個問題，這些問題圍繞「客語的實用價值」、「客語推廣」、「客語傳承」和「客語的認同價值」四項態度。每個問題都有五個選項，為了便於分析，將問卷結果分為三類：「不同意」（包括「非常不同意」和「不同意」）、「中立」和「同意」（包括「同意」和「非常同意」）。

本計畫於2020年6月至7月發送網路表單問卷和紙本問卷，共收回1,498份問卷；含線上Google表單網路問卷1,386份和112份紙本問卷。其中，1,466份為有效問卷，有效問卷百分比為97.8%。線上招募填寫者的方式為在臉書和LINE各客家相關社團中發送邀請；紙本問卷是為了補足客語各腔調足夠的抽樣樣本，在網路問卷回收之後，依不足的腔調填寫人數，另外邀請饒平腔和詔安腔使用者填寫紙本問卷。根據獨立樣本T檢定結果，網路問卷和紙本問卷抽樣在客語口說、客語使用和性別沒有顯著差異，並不影響後續分析。

本研究中，有43.38%的填答者表示「曾從事客語相關工作」，這可能限制了樣本的代表性，因為調查結果主要反映了那些擁有客語工作技能的人群的觀點。為了探討此特定群體的態度差異，我們將參與者是否曾從事客語相關工作分為兩組，並進行了獨立樣本T檢定。在四項態度問題的統計分析中，兩組之間的差異達到了統計學上的顯著性（雙尾顯著性p值均 $<0.05$ ）。結果顯示，曾從事客語相關工作的人群在這四項態度方面的得分普遍高於未從事相關工作的人群。這一發現表示，從事客語相關工作可能不僅有助於提升語

言活力，同時也可能對語言態度產生積極影響。然而，需要注意的是，由於樣本的特殊性，這些結果可能不能完全反映未曾從事客語相關工作的其他人群。

事實上，本問卷的樣本主要反映擁有大專以上學歷的專業客家群體對客語的態度，其中包括專家學者和教師等。這些參與者不僅展現了對客語態度的積極看法，也提供了「高可靠性指數」的觀察<sup>1</sup>，包括實地調查和直接觀察的證據。這些觀察反映了語言在各自社區中的活躍程度，同時也為當前語言政策的成效提供了可靠的評估依據。

## 二、訪談調查

本研究採用立意抽樣法進行訪談，共訪問了71位來自臺灣北、

---

<sup>1</sup> 本研究的問卷抽樣結果可能未完全涵蓋臺灣客家社群的整體職業分布，這是由於 43.38%的參與者報告自己曾從事客語相關工作。本調查中，持有大專以上學歷者佔填寫者的 82.2%，其中大專畢業者占 50.3%，研究所畢業者占 31.9%。從事教師職業的填寫者占 29.6%（包括兼職）。教師群體作為學校和社區的語言評估者，他們的見解通常被視為可靠的語言評估證據。UNESCO 在 2006 年擴充其語言活力指標時，增設了「可靠性指數」，要求參與者根據提供的證據來評分可靠性（0 至 3 分）。因此，教育工作者所提供基於直接觀察的證據，使他們的語言評估更具真實性，進而更能反映客語的實際使用情況。

中、南、東四大區域的受訪者。這些受訪者涵蓋了語言學家、文學家、薪傳師、客語運動參與者、大學生、中小學生、從事客家事務的行政人員，以及居住在客家文化重點區域的居民等。訪談問題主要以問卷問題UNESCO九大語言活力指標為主，請受訪者提供對提升客語活力和客語復振的做法，並請其描述對客語的態度。受訪者對客語態度的敘述，將配合問卷調查態度問題的結果一起討論。

## 肆、結果與討論

本節就問卷調查中的客語態度十項問題，統計客家民眾對客語態度的調查結果。依據問卷調查結果，輔以訪談內容，以UNESCO的語言活力評估指標八，進行等級評估；接著，從受訪者訪談資訊和其他相關活力指標、了解客家社群的客語態度與客語活力之間的狀況。

### 一、社群成員對客語態度的結果與討論

本研究將社群成員對客語的態度分為四類，並在表1中以百分比和平均數呈現了各態度問題的結果。下一小節將深入探討這四類面向，描述各問題在同意、中立、不同意的百分比和平均數。總體來看，對於客語的讀寫能力（題五）及其實用價值（題一、題二），同意度較低，僅接近或低於50%，而其他問題的同意度均超



過80%。

表 1：語言態度問題（問卷第四大題第二項）答題結果百分比和平均數

| 分類     | 語言態度選項                | 百分比（三分法） |        |        | 平均數  | 組平均數 |
|--------|-----------------------|----------|--------|--------|------|------|
|        |                       | 不同意      | 中立     | 同意     |      |      |
| 一、實用價值 | 1. 我覺得客語對就業有幫助        | 19.20%   | 35.40% | 45.40% | 3.31 | 3.16 |
|        | 2. 我覺得客語有助於升學         | 30.40%   | 37.80% | 31.80% | 3    |      |
|        | 3. 我贊成學校教客語           | 3.50%    | 16.00% | 80.60% | 4.08 |      |
| 二、推廣   | 5. 我認為客語只要會說，不用學讀寫(反) | 21.00%   | 28.10% | 50.90% | 3.46 | 3.92 |
|        | 10. 我認為客語應該得到政府的保護    | 2.70%    | 13.70% | 83.60% | 4.22 |      |
| 三、傳承   | 4. 我希望下一代學習客語         | 2.30%    | 12.80% | 85.00% | 4.18 | 4.21 |
|        | 6. 我認為客語流失值得擔憂        | 4.20%    | 12.30% | 83.50% | 4.16 |      |
|        | 8. 我認為在臺灣只要會說華語就好(反)  | 4.60%    | 13.20% | 82.30% | 4.29 |      |
| 四、認同價值 | 7. 我認為客語有保存客家文化的價值    | 2.70%    | 9.80%  | 87.60% | 4.28 | 4.23 |
|        | 9. 我認為身為客家人應該要會說客語    | 3.40%    | 14.10% | 82.50% | 4.17 |      |
| 平均     |                       | 9.4%     | 19.3%  | 71.3%  | 3.92 |      |

### （一）客語的實用價值

在四大類態度題型中，「客語的實用價值」獲得的支持度相對最低。具體來看，關於客語對就業和升學幫助的態度，平均數僅為3.16。客家民眾對客語在就業方面的實用性支持度接近五成；而在升學價值方面，支持和不支持的比例各約三成。

#### 1.題一：「我覺得客語對就業有幫助」

題一「同意」的百分比為45.4%、「中立」達35.4%、「不同意」為19.2%，平均數3.31，稍微同意客語的實用價值。答題者中

有43.38%「曾從事客語相關工作」，故四成五填寫選擇「同意」客語對就業有幫助。

超過三成五的中立回應顯示了意見分歧。目前政府在客語教育、新領域（廣播、電視）等政策上，雖然提供薪傳師訓練、客語認證、電視廣播媒體相關領域等就業機會和管道，比起華語同類型的工作，客語相關工作選擇還是不足。受訪者便建議應提升客語對就業的工具性價值，應該要在就業跟升學兩方面都能得到好處（T02）。

## 2.題二：「我覺得客語有助於升學」

在所有態度問題中，對於客語在升學上的益處（題二）的支持度最低，反映了社會對語言高低階的價值觀和政府制度性支持的強弱。本題平均數為3，30.4%的填寫者表示不同意，中立者達37.8%，僅31.8%表示同意。

結合題一和題二，客語的實用價值評價不高，組平均值僅為3.16，顯示客語在社會獎賞系統中未能提供足夠的工具性動機。曹逢甫、黃雅榆（2002）的研究表示「母語無用論」是民族自卑感的一種表現。受訪者也提到了客語「無用」，並建議強化客語的實用價值。這反映了在臺灣多語言學習環境中，相對缺乏使用客語的意願和動機。以下是一些受訪者關於客語對升學價值的意見：

我覺得現實條件就是升學，因為客語無用啊，有用的就是華語跟英語，這觀念會影響到我們當爸爸媽媽的人。（T02）

實用價值屬於語言的工具性價值（Gardner & Lamber 1972）在

社會價值系統中，語言實際回饋包括升遷、考試加分、求職加分、嘉獎、獎金等等因獎勵系統得到的好處。目前雖然十二年國民教育升學系統中不為持有客語認證者統一加分，但政策仍鼓勵學童參加客語認證。在高等教育方面，擁有客語能力於申請客語或客家文化相關專業時提供優勢。各地方教育局對客語認證的獎勵（如加分、嘉獎、獎金）不一，都或多或少提供實質鼓勵。<sup>2</sup> 客語缺乏實用感受應是長期語言資源分配不均的結果。

## （二）客語推廣

客語推廣的態度問題是調查填答者自身（題五）和對政府推廣客語（題三、題十）的態度。本類問題組平均數3.92，題五（我認為客語只要會說，不用學讀寫）得到相對較低的支持，該題平均數僅3.46。

### 1.題三：「我贊成學校教客語」

如表1，八成填答者支持學校教客語（80.6%），中立為16%，不同意僅3.4%，平均數是4.08。填答結果回應了近年來教育部和客家委員會對客語教學的政策實踐，從2001年實施國小母語教育以來，對於客語納入正式教育體系一事，已得到多數人肯定。76.7%客家民眾會優先讓子女選擇學習客語（客家委員會 2017：169），選擇客語的原因則和「家庭溝通」、「母語不能失傳」、「不能忘

---

<sup>2</sup> 客委會相關客語認證獎勵措施，請詳見：<https://reurl.cc/ReQY3e>（網址每年度依據客委會獎勵措施修正）

本」有關（客家委員會2017：170）。

受訪者認為孩子在學校學習客語是「多學一個語言，多一種好處」的想法：

國語讀書就有了，英文讀書也是有。現在就是客語跟臺語都要會，出社會就會很方便，別人罵你也聽得懂。（SS02）

不過，有些家長還是可能反對學客語，擔心拉大城鄉差距，希望孩子多上英文課：

我在客家重點發展區，第一個想到誰反對呢？家長。他們會覺得孩子跟時代脫節，怕城鄉差距再拉大，他們會擔心，反而會希望英文多教一點。（PP04）

## 2.題五：「我認為客語只要會說，不用學讀寫」

問題五是反向題，不同意客語「只要會說，不用學讀寫」有 50.9%；同意的超過兩成（21%），有近三成（28.1%）客家民眾持中立態度，呈現對讀寫學習支持的不確定。本題平均數僅 3.46。相較讀寫教育，顯然口語教育獲得較多的支持。語言的保存，口語傳承應該是最為優先，畢竟是先會口說，才學習讀寫。讀寫的重要性在於教育的發展和社會獎賞系統的建立。

事實上，讀寫能力是弱勢語言復振和保存不可或缺的能力（Shah & Brenzinger 2021）。讀寫發展是語言活力評估的一環，其對語言保存的重要性常受忽視。在族群讀寫發展方面，Romaine（1994）便強調文學語言的意義之一在於促進語言保存。此外，讀

寫也能顯示口語文化傳承的意義，口語只能用於世代的口耳相傳，但書寫可以活化口語，賦予歷史和解釋的意義（Baker 2001）。地方為本的母語讀寫教育是母語認同感提升的重要根基（張學謙、許秀金2013）。

多數受訪者認為讀寫在語言認同和語言發展過程中是必要的：

我覺得讀寫還蠻必要的，語言不能一直都靠口耳相傳，其實傳久了會有一些錯誤的地方，語言的深度提升還是要靠文字，那個文學性也會出來...但目前客語文字的能見度不高。（CE01）

教學現場的教師認為讀寫有其學習之必要：

學校需要推動客語的讀寫，目前就一節課，多少可以教讀寫，但相對來講比較有限。（T02）

人們擁有讀寫能力時，相對更支持讀寫在語言永續發展中的重要性。若一般民眾不具備客語文能力，且在語文公開化和教育不足的情況下，他們對讀寫發展的需求可能被低估。未來政府政策可以著重於將三成持中立立場的民眾引導向支持讀寫發展，並強調在新媒體中使用客語文的比例和重要性。

### 3.題十：「我認為客語應該得到政府的保護」

同意者有83.5%、中立回應為13.7%、不贊成者2.8%，平均數是4.22，顯示填答者非常支持政府保護客語。本題結果呼應後續題六（我認為客語流失值得擔憂）的結果，超過八成三民眾同意客語流失值得擔憂（83.5%），表示客語流失受到極大的關注。本題的

回應可以看出對語言的忠誠感，填答者希望母語受到保護、發展。

受訪者認為政府可以朝教育系統推廣的方式保護客語：

文學的教育推廣可能還做得不夠多。薪傳師開課也有些問題，有些課程沒有用客語，要讓語言結合自己的教學，各種不同的主題都可以用客語來上。（T02）

也建議政府可以在法規上強制執行：

以客家文化重點發展區來講，我認為從幼兒園一直到高中，政策面應該要強制性的，務必一定要開客語課或者有一定比例的客家相關的活動。（T14）

民眾感受到客語流失並認為應受保護，這不僅反映了對失去客語活力的覺醒，也表明他們認為政府應改善這一狀況。高度認同客語應由政府保護的態度，顯示出目前政府推廣客語的方式仍使民眾感受到危機。

### （三）客語傳承

客家民眾對於「客語傳承」的態度相當正向，本組總平均數為 4.21。本類問題測知受試者自身對客語傳承的意願（題四）、對於客語流失感受的狀況（題六）、以及在多語環境中，客語能力是否有必要維持（題八）。

#### 1.題四：「我希望下一代學習客語」

如表1，85%民眾同意讓下一代學習客語，12.8%持中立態度，

僅有2.2%表示不贊成，平均數為4.18。受訪者表示，客籍長輩相當支持幼童學客語：

當外婆知道我還客語（課），她真的是非常高興那種。我們客語有一句俗諺，當小孩不去唸客語，阿公阿婆會從墳墓跳起來打你。我認識的客家人，他們都希望小孩多學客家話。（S01）

在學校學習、在家和孩子說客語，皆是讓子女學習客語的管道。客家委員會調查顯示，72.8%民眾表示願意教子女客語；然而，有意願不代表具有實際的語言行為。家長表示在家不使用客語的原因有二：一為本身不太會講（67%）；二為習慣說華語（40.8%）（客家委員會 2017：166-171）。前者涉及語言能力，後者則是語言管理以及語言意識。

四成在家不和兒女說客語的民眾認為，會和子女說華語是因為「習慣」（客家委員會 2017），表示國語已經入侵家庭領域，而家長本身沒有堅強的語言意識和語言管理去修正「習慣」。受訪者表示，從事教師工作的民眾因為工作需要，也常「習慣」說華語：

平常講華語也習慣了，因為工作嘛，就是以華語為主。整個社會也以華語為主，不會很刻意的想這件事。（T12）

語言意識的養成，需要有意識地管理客語使用、糾正「習慣」。受訪者認為：

不會想要特別學客語。我們家都聽得懂，但是使用國語居多，講

話會帶一兩句客語，也沒有人去要求或糾正。（U05）

家庭成員對語言使用意識若有共識，則較容易讓下一代傳承客語。有些爺爺奶奶經歷被禁止說客語的時代，會認為母語位階較低，傳承意願低，和晚輩對話容易轉為華語：

阿公阿婆會講客語，但是轉過來面對孫子孫女，會轉成華語。國民黨的教育告訴他們講母語是方言，他們就養成了這個習慣。久了不知怎麼就會有一種講普通話超高尚的感覺，從先生跟婆婆的相處中，我是有感受到的。（U07）

如果母語被視為進入主流社會的阻撓、是階級流動的障礙，或基於個別經驗，在使用語言時感到壓力、受限、受歧視，被禁止或被處罰，便會對母語產生消極的態度，也常造成從母語轉移到強勢語言使用的現象。

家長對孩子學習客語所扮演的角色相當關鍵。在都會地區，華語入侵家庭的現象尤其嚴重，台北市家庭內使用客語的比例僅7.6%，與下一代以客語溝通的比例僅4.4%；通婚家庭的世代傳承更差，1/3的通婚家庭未將客語傳承給下一代（黃宣範1995）。受訪者認為普遍而言，客語世代傳承不佳：「自己講客語又跟小孩子講的人，真的是非常的少」（T12）。即便如此，家長讓下一代學習客語的意願仍是相當高。

除了家長之外，學校對客語課的態度也需要調整，若態度偏頗，容易讓學生感受母語不被重視。受訪學生說：



語言課都是拿來上正課，永遠都被借走。客語老師不會來上課，也不會有師資，除非有鄉土語言比賽。（U05）

## 2. 題六：「我認為客語流失值得擔憂」

83.5%的填寫者同意客語流失值得擔憂，12.3%表示中立，有4.2%填寫者反對，平均數4.16。受訪者對客語流失狀況感到擔憂，也認為這是國家政策使然，政府過度重視華語和英語的結果：

在政策不變的情況下，臺灣不管是什麼語言，一定都會流失。除了國語，國語是我們平常生活一定要的，英語是必然的，這是世界共同的趨勢。（S01）

也有人感到客語流失的危機，但也只能無奈隨波逐流：

世界潮流下，客語應該會漸漸不見，現在人都重視英文，中國過來以後，一直洗腦我們，所以才教國語，世界潮流就這樣。所以我覺得客語沒有也可以啦。（SS02）

## 3.題八：「我認為在臺灣只要會說華語就好」

題八是反向題，是對單一或是多重溝通語言的態度。如表1，82.3% 填寫者表示不同意，13.2%表示中立，4.5%表示同意。「獨尊華語」是基於「語言多樣性是問題」的政策，僅有4.5%填寫者表示同意，可以看出隨著臺灣語言的民主化，語言多樣性得到壓倒性的支持。

過去華語霸權時代的教育，在學校僅能使用華語，禁止使用母

語，造成客語使用退居家庭場域，僅能課後偷偷使用。受訪者提到：

學校那時候學校要求要講國語，講臺語或客語要被罰，最後這個部分消失得比較快。（T06）

在華語霸權時期受教育的父母，養成華語溝通的習慣，漸漸讓客語在公眾場域沈默，造成隱形客家人以及客語隱而不見的現象。習慣成自然，公領域的單語現象，也造成類似勝者為王的現象，有些受訪者就毫不批判地接受華語為共通語言的地位：

很多家長就覺得反正只要能夠溝通就好了，管它是什麼語言。（T05）

「語言僅是溝通工具」的說法，不利客語生存，也危及臺灣的語言多樣性。不過，這僅是少數受訪者的想法。八成二填寫者支持語言多樣性，認為不應只會聽說一種語言，這些受訪者支持「語言多樣性為資源」的觀點（Ruiz 1984）。受訪者認為：

如果多學習一個語言，對其他的文化會比較了解、認同，應該對族群的融合比較有幫助。（T06）

這些受訪者把多語言視為優勢，有助於多元文化的發展，和族群認同的維繫，也有助於族群融合。

#### （四）客語的認同價值

本大類態度問題主要測知客家人如何理解客語和客家文化之間

的關係（題七）以及族群認同和語言認同是否有正向關聯性（題九）。本類答題的結果是所有類別支持度最好的，組平均數為4.23，遠高於「客語的實用價值」類（組平均數為3.16）。題七（認為客語有保存客家文化的價值）是所有態度問題中支持度最高的。

#### 1. 題七：「我認為客語有保存客家文化的價值」

87.6%民眾同意客語有保存客家文化的價值，9.7%中立，2.7%不同意；平均數相當高，有4.28。客語對客家文化的保存價值無庸置疑。

受訪者認同客語的使用對保存客家文化的重要性：

已經不太會說客語了，但在春秋祭祀場合盡量使用客語。  
（PP09）

受訪者認同語言是文化的載體，保存語言才可能將客家文化永世流傳。「土地有認同感，語言是土地的一個代表，所以間接的也會去對自己的母語有依戀感」（CE01）。認同奠基於人出生的社區、語言社群、在地習俗、社群間共享的歷史傳統和集體記憶（Geertz 1973）。

#### 2. 題九：「我認為身為客家人應該要會說客語」

82.5 %的民眾同意身為客家人應該要會說客語，14.1%表示中立，3.4%表示不贊成。平均數高達4.17。多數人支持客語作為客家人認同的重要族群身份標識。這也是為什麼鍾肇政曾在當時為總統候選人的蔡英文面前，哽咽地說：「再過幾年，就沒有人會講客家

話了。客家話一旦消失，客家人就消失了」（鍾肇政 2015）。客家委員會調查也顯示，客家民眾認為最能代表客家文化的是「客家話」（客家委員會2017：176-177）。

然而，伴隨著母語流失，族群認同與語言認同的連結也會出現鬆動的現象。畢竟，語言並非族群認同的唯一標記。因此，問卷及訪談也都有認為客家族群不一定要或不需要會說客語的回應；此外，客語流失，導致客語能力不足，難以將客語與客家認同畫上等號，二十幾歲的受訪者認為語言並非是客家認同必要的條件：

可以不要學語言，學語言畢竟是一件我覺得蠻困難的事，至少要知道原來我有客家人的血統，不要去討厭客家人或者拿客家人做消費、做消遣。（U05）

總體而言，大多數（82.5 %）的客家人支持客語作為客家族群認同；不過，可以預見當客語能力逐漸下滑、客語世代傳承受阻、語言流失的情況下，客語與客家認同的聯繫恐怕難以持續。語言雖然不是認同的唯一標記，但卻是族群認同最為明顯的記號。

## 二、語言態度等級評定、語言活力和客語復振的挑戰

### （一）指標八等級評定

綜合量化問卷答題和質性訪談結果，本研究建議，以UNESCO活力評估指標八評定客家人對自己語言的態度的等級為4：「大多數成員支持其語言的維持」（表2）。除了參考填答者對於「客語

實用價值」、「客語傳承」、「客語推廣」、「客語認同價值」四類態度問卷結果和受訪者意見之外，各態度問題「同意」的總平均百分比為71.3%（表1），在表2「支持成員比例描述」是等級4的範圍，故得到等級4的評定結果（支持成員比例70-90%）。

整體而言，客家民眾對客語的態度相當正面，除了對客語升學就業等實用價值和客語讀寫支持度不高之外，指標八的調查結果呈現態度和語言保存意識上的正向意義。

表 2：UNESCO 指標八支持成員比例描述（UNESCO 2003）

| 級別 | 社群成員對自己語言的態度的描述                        | 支持成員比例描述 <sup>3</sup> |
|----|----------------------------------------|-----------------------|
| 5  | 所有成員們都珍重其語言並希望看到其發展。                   | 所有成員>90%              |
| 4  | 大多數成員支持其語言的維持。                         | 大多數成員 70%-90%         |
| 3  | 許多成員支持其語言的維持；另一些人却漠不關心，或者甚至可能支持其語言的消失。 | 許多成員 50%-70%          |
| 2  | 一些成員支持其語言的維持；另一些人却漠不關心，或者甚至可能支持其語言的消失。 | 一些成員 30%-50%          |

<sup>3</sup> 態度的活力等級是由人數多寡評定，UNESCO 提供的「所有」、「大多數」、「許多」、「一些」等質化描述難以讓讀者具體了解人數多寡。因此，本文借用本研究問卷調查中人口比例的量化區間描述，將「所有」定義為成員>90%、「大多數」為成員介於 70%-90%、「許多」為成員介於 50%-70%、「一些」為成員介於 30%-50%、「少數」為成員介於 10%-30%、「沒有人」為成員<10%。

|   |                                         |              |
|---|-----------------------------------------|--------------|
| 1 | 只有少數成員支持其語言維持；另一些人却漠不關心，或者甚至可能支持其語言的消失。 | 少數成員 10%-30% |
| 0 | 沒有人在乎其語言的消失；所有人都喜歡使用優勢語言。               | 沒有人 <10%     |

## （二）從客語態度到客語傳承和使用活力

儘管整體上民眾對客語的態度平均值良好，達3.92，但對各態度問題的回應不盡相同。語言態度雖然不會直接導致特定的語言行為，但其對行為產生影響。因此，深入探討那些較不受支持的態度面向，將有助於明確了解其對被動語言使用的後續影響。

本研究發現，較不支持客語的態度主要體現在缺乏基於工具性價值的語言使用動機。實用價值（題一和題二）和推廣類的讀寫態度（題五）得到的同意度相對較低，分別為45.4%、31.8%和50.9%，平均數分別為3.31、3和3.46（見表1）。對應UNESCO的指標八「支持成員比例描述」（表2），這些題項態度等級不高：題一和題二屬於等級2，題五屬於等級3。這反映出客語的實用性和價值態度不完全冷漠，但由於現實環境未能滿足使用者對獎勵回饋和社會價值體系的預期，對該語言的認同度不高。

從語言作為資本的角度（Bourdieu 1991），可以看到語言差異引起的社會不平等。相比於華語或英語等主流語言，客語在職業和工作場合上長期處於相對弱勢，其資本價值較低，影響階級流動。蔡淑鈴（1991）的研究結果提到，客家人在勞動市場中依靠教育和華語能力實現上升流動。從訪談得知，華語和英語在市場上仍佔有較高資本價值，而華語的市場獨占地位，對客語的實用價值態度造

成了不利影響。

本研究評估客家社群成員對客語的態度，肯定多數成員支持維持客語，將其評定為態度活力等級4。整體看來語言狀況安全。然而，近年調查顯示（表3），代際之間的語言傳承（活力指標1）和總人口中使用該語言的比例（活力指標3）的等級僅為2，反映出客語的傳承和活躍度受限。105至110年度之間客家人口穩定，但能說客語者從46.8%降至38.3%，這一降低主要出現在年輕人和兒童中，13歲以下學童中僅有9.6%會說客語（客家委員會 2022）。

UNESCO建議：「語言活力的評估需要考慮多重因素，沒有單一因素能夠全面衡量」（2011：4）。臺灣客語的活力不能僅憑單一指標來判斷，每個評估指標都是語言活力的一個面向，且各面向所代表的語言活力意義各異。指標八作為一種單一評估面向，問卷的簡略性無法充分反映臺灣客語活力的多元性。因此，要全面理解客語的活力狀態，必須結合其他活力評估指標及訪談紀錄，從而洞察語言態度與語言使用之間的差異，進一步探討客語復振的挑戰，並重新評估UNESCO語言活力評估中態度指標所扮演的意義。

表 3：本文與其他文獻中客語 UNESCO 九項指標等級評估對照表（等級 0-5）

| 客語九項指標           | 2022    | 2020    | 2018           | 2007   |
|------------------|---------|---------|----------------|--------|
|                  | 客委會     | 本文      | 文化部            | 蕭素英    |
| 1 語言的世代傳承        | 2       | 2       | 2~3            | 3      |
| 2 語言使用人口         | 178.8 萬 | 212.3 萬 | 3              | 230 多萬 |
| 3 社群人口中說母語的比例    | 2       | 2       | 無 <sup>4</sup> | 3      |
| 4 語言使用的場域與功能     | 3       | 3       | 2~3            | 3      |
| 5 是否使用於新場域與媒體    | 3       | 2       | 2              | 3~4    |
| 6 語文教育與學習讀寫所需的材料 | 3       | 3       | 3              | 2~3    |
| 7 政府對語言的態度與政策    | 5       | 4~5     | 3              | 3~4    |
| 8 社群成員對自己母語的態度   | 4       | 4       | 4              | 3~4    |
| 9 語言相關典藏的數量與質量   | 無       | 4       | 3              | 3~4    |
| 整體語言活力           | 無       | 2       | 2              | 無      |

### （三）客語復振的挑戰與回應

語言態度活力指標能夠呈現整體態度面向的等級評估，但對客語復振的態度困境和挑戰，則要從質性訪談內容才能得到進一步的輪廓描述。要讓一個少數語言得到復振，應滿足三個條件：人們必

<sup>4</sup> 「無」表該指標未評定。



須有能力在家中或通過語言學習後使用該語言、需要有機會在公共或私人場合使用該語言，以及需要有使用該語言的意願（Dołowy-Rybińska & Hornsby 2021）。上述三項條件都和積極的態度有關。以下從工具性動機與消極和被動的態度說明客語復振面臨的挑戰以及如何回應。

### 1. 缺乏工具性價值動機

客語復振的首要挑戰在於缺少實用性價值認知。訪談顯示，多數客家人，特別是年輕人和家長，對客語的實際應用價值認同度不高。除了依靠政府由上而下的政策提供獎勵、加薪、加分等實質好處外，客語在關鍵領域的低地位也讓使用者覺得母語缺乏價值。

社會價值體系對雙言社會中較低階語言的地位「歧視」，常因而降低該語言使用的機會，容易導致父母不願意在社區使用該語言（García 2005）。「語言歧視」如同種族、性別和階級的社會建構歧視，都和意識形態、結構、實踐有關，用來合法化、實現、規範和再生產語言，是不平等的權力和資源分配的結果（Skutnabb-Kangas 2015）。這些不平等透過內化意識形態而產生，包括美化（glorification）、污名化（stigmatization）和合理化（rationalization）。美化的過程包括優勢語言能為你做什麼，例如：成為通往世界的窗口、讓你能與許多人交談、獲得好工作等（Skutnabb-Kangas 2015）。污名化也包括建構弱勢語言無法在社會溝通和聲望中獲得實質好處或向上流動的機會；最後合理化不公平權力和資源分配之下所產生優勢語言有用、弱勢語言無用的態度。這些合理化的結果會讓孩童明顯察覺其母語在社會和教育文本

中缺乏代表性（Zhang & Slaughter-Defoe 2009），也容易如受訪者所言，讓民眾感覺「客語無用」。

客語缺乏實用價值的感受是長期「語言歧視」並形成結構化的結果。王甫昌和彭佳玲（2018）的研究結果指出，客語的流失其實存在結構性因素，1970年代出生的父母，受到華語電視媒體的影響、工業化社會中強調華語、英語強勢語言的重要性，導致語言能力不佳，無能力教孩子客語，2002年之後在生養兒女的時機，產生不願意、也不鼓勵傳承客語的態度。

客語保存和客語價值的多種意義，需要透過「語言意識澄清」（ideological clarification）；語言意識澄清指在一個傳承語言社區內識別語言意識爭議問題的過程。識別和提高對語言問題的意識的過程使得社群成員之間，或成員與持有不同意見的語言學家或政府官員之間適當的對話成為可能（Kroskrity 2009）。

社群成員應了解語言真的在流失，且感受到語言流失的結果（Crystal 2002）。Dauenhauer和Dauenhauer（1998：62）認為若是缺乏意識形態澄清，有可能造成表裡不一的態度，一方面主張語言和文化保護，一方面感到焦慮而促成行為上的放棄，兩者形成了極大的差距。「語言復振矛盾」（ethnic revitalization paradox, Rindstedt & Aronsson 2002：62）便是對自己的語言持有正向態度，但實際行為卻是不使用，產生了語言意識和日常實踐的矛盾錯位。這些矛盾與分歧需要透過澄清先入為主的誤認思想，了解語言使用本質和真正的復振信仰。

## 2. 被動和消極的態度

除了語言價值之外，客家人對使用客語的被動和消極的態度是客語復振的另一挑戰。受訪者表示：

如果覺得它是不重要的東西：「我不會講客語，也不會怎麼樣，反正會講國語就好了，我也不會餓死」。如果是抱持著這種心態的話，那其實本身是消極的。我認為多數客家人是抱持著這種心態，尤其是年輕人。（P09）

客家民眾的確感受客語隱形化而導致客語使用被動，語用領域限縮（丘昌泰 2005）。被動的態度從民間缺乏主動自發性的推廣力量也可窺見一二。受訪者表示：

客委會提供很多語言資源，但是民間的力量還是很重要。雖然政府丟很多錢做客語教學、影片，很多人還是不知道，是民間的力量太弱還是行銷做的不好？都有。都是政府在推廣。自發性的真的比較少。（V01）

客語使用自我隱形化，是缺乏公開性與主動積極使用的行為。當社群成員對母語使用缺乏信心和信念時，可能導致被動的語言行為。這種情況尤其在弱勢語言中顯著，因為它們的生存依賴於族群的語言使用意識（Wolfram & Schilling-Estes 2003）。在客家文化重點發展區內，有些客家人僅在確認對方會說客語的狀況下才使用客語，即使是與說客語的親友互動，若在場有其他非客家人，也會改以華語溝通（吳翠松、冉明珠 2012）。雖然弱勢語言可以成為隱蔽的自豪感和抵抗優勢語言的象徵性認同來源（Blom &

Gumperz 2000)，但語言隱形的認同無法維持少數語言的生存。

民眾缺乏自發性說客語的態度並遷就其他語言的行為，影響客語活力。受訪者認為：

客家人就是遷就對方講華語、講台語，在生活實踐中不講客語。

我認為講客語這種自發性行為才是語言活力重要的指標。

（PP03）

被動行為有時候是礙於生活的現實所造成，如工作或學習場域必須以優勢語言溝通，這需要先從轉化為積極的態度著手。Crystal（2002）認為積極的和被動的態度差別在於，積極的態度為有意願爭取語言使用和語言復振協助、政治環境對該語言持正面態度、以及有決心保存語族身分認同與文化權。就個人而言，客家人在公共場所語言使用的態度應轉為有意願積極使用。

語言行銷能夠改善消極和被動的態度，將持有中立態度的人向右推向同意（特別如題一、題二、題五）。在ZePA model（零狀態Ze、被動狀態P、主動狀態A，Rewi & Rewi 2015），中立屬於較被動態度，中立若向左移，立即轉成不同意的態度（left-shift）；向右移（right-shift）則是開始偏向同意的態度（Rewi & Rewi 2015）。中立也是一種態度，是無法表態支持同意或是反對的區間態度（UNESCO 2003）；也是為了避免選擇社會價值不受歡迎選項的兩難或猶豫的態度（Krosnick et al. 2002）。行銷客語將語言以正向積極、有利益的方式推廣給民眾，主動的態度才有機會改變語言行為。

上述的母語語言價值感和被動態度無法有效地在問卷一問一答題型中呈現。UNESCO態度指標有其態度面向的整體意義，但無法多元測知實際語言行為樣貌。三角檢核法（triangulation）應用一種以上資料進行檢驗有其必要；從訪談法得到的口述經驗，能夠補充問卷調查結果中難以呈現的現實困境，也就是，客語復興雖得到多數成員態度上的維持，但有些成員卻表現消極或不主動使用或不傳承客語的行為。

## 伍、結論與建議

本研究以UNESCO語言活力指標八等級描述，將臺灣客語的態度活力評定為等級4：「大多數成員支持其語言的維持」。此等級透過問卷「客語實用價值」、「客語傳承」、「客語推廣」和「客語認同價值」四大類型的態度，經由量化結果加以評定。研究結果顯示，大多數語族成員支持保存客語、也關心客語存活。支持客語傳承、推廣和認同是肯定客語活力的情感態度因素。不過，在客語的實用價值，還未受到積極的肯定。實用價值不足恐難以激發工具性的動機，比較不利客語的學習、使用和傳承。

結合問卷和訪談方法，讓我們得以了解客語態度的多樣性，同時也解釋了為何客語態度達第四等級，但是客語使用和傳承卻不足的問題。這顯示語言態度作為語言活力指標的限制，需要避免僅從單一態度指標值直接斷定活力等級。我們藉由指標一發現客語世代

傳承活力不佳，幼年使用人口下降，僅為第2等級（嚴重瀕危）。臺灣客語現況呈現了積極的維持態度，卻表現了被動的語言實踐。

本文建議需要積極的推動啟發語言意識以及語言意識澄清的工作、並多重管道地促進客語推廣行銷；也就是，啟發語言使用意願並開創語言使用環境（Bianco & Peyton 2013），讓民眾了解客語在知識、文化、認同、健康、傳承的重要性。語族成員需要認同母語是文化傳承不可或缺的一環；若不使用，則無法延續該語族文化，也無法抵抗強勢語言入侵。此外，語言的活力不單靠支持的態度，而是使用的意願與實際的行為，故需要正面的語言意識澄清和啟發，並落實在教育和生活中。

即使大多數人態度上認為客語應該要繼續使用，但實際上，遷就或缺乏自發性等仍屬被動態度。未來政府政策訂定的語言行銷方針，可強化民眾對客語實用性的經驗和感受，將這群為數不少的態度被動者，推向主動使用客語的方向。

降低家庭外用不到母語的感受的方法，除了加強工具性價值之外，亦需要從提升語言和族群文化認同的情感動機著手，進而累積母語的象徵性價值。建立對母語有向心力的語言意識和語言認同態度，無法僅單靠學校母語教育、政府挹注資金保護、提供語言實用價值等外在動機；後續對客語態度的聲望規劃，可以透過推銷客語使用的正向意義以及榮譽感，啟發主動性、積極性、自覺性的語言使用。

## 參考書目



- 文化部，2018，《建立國家語言調查機制之研究》成果報告。臺北：國立臺灣大學。
- 文化部，2021，《面臨傳承危機國家語言調查》成果報告。臺中：臺中教育大學。
- 王甫昌、彭佳玲，2018，〈當代臺灣客家人客語流失的影響因素之探討〉。《全球客家研究》。11：1-42。
- 丘昌泰，2005，〈臺灣客家族群的自我隱形化行為：顯性與隱性客家人的語言使用與族群認同〉。論文發表於國立中央大學「2005全國客家學術研討會：學術定位、社會脈絡與經驗探索」研討會。中壢市：國立中央大學客家政治經濟研究所，5月26-27日。
- 何大安，2007，〈語言活力通說〉。頁1-6，收錄於鄭錦全、何大安、蕭素英、江敏華、張永利編，《語言政策的多元文化思考》。臺北：中央研究院語言學研究所。
- 吳美枝，2010，《語言使用與客家認同關係之研究-以三義鯉魚潭村為例》。國立聯合大學客家語言與傳播研究所碩士論文。
- 吳翠松、冉明珠，2012，〈台灣客家人的語言使用習性及其成因初探：一個苗栗地區的觀察〉。《客家公共事務學報》5：89-121。

段淑琴，2007，《探討客家籍學生家長對客語與客語教學的態度－以新竹縣北埔鄉為例》。國立新竹教育大學教育學系碩士論文。

客家委員會，2017，《105 年度全國客家人口暨語言基礎資料調查研究報告》。新北市：客家委員會。

客家委員會，2022，《110 年度全國客家人口暨語言基礎資料調查研究報告》。新北市：客家委員會。

徐富美，2003，〈桃竹苗地區客語次方言語言態度的研究〉。《臺灣語文研究》1：91-108。

張學謙，2016，〈走向添加式雙語主義：強化家庭與學校的母語教育〉。《臺灣教育評論月刊》5(9)：1-9。

張學謙，2018，〈聯合國追求語言多樣性與語言人權對台灣國家語言發展法的啟示〉。《新世紀智庫論壇》84：53-61。

張學謙、許秀金，2013，〈做伙來讀寫七字仔：地方為本的母語讀寫教育〉。《臺灣語文研究》8(2)：99-116。

陳淑娟，2009，〈南投語言活力消長的調查研究－中生代居民第一語言及最流利語言之比較〉。《高雄師大學報：人文與藝術類》26：65-80。

陳誼誠，2018，〈台灣原住民族語言活力：研究與推動〉。《民族學界》41：137-69。



- 陳淑嬌，2007，〈台灣語言活力研究〉。頁 19-39，收錄於鄭錦全、何大安、蕭素英、江敏華、張永利編，《語言政策的多元文化思考》。臺北：中央研究院語言學研究所。
- 曹逢甫、黃雅榆，2002，〈客家危機以及客家人對客語和政府語言政策的態度〉。頁 68-71，收錄於張維安編，《客家公共政策研討會論文集》。臺北：行政院客家委員會。
- 黃宣範，1995，《語言、社會與族群意識：臺灣語言社會學的研究》。臺北：文鶴。
- 傅吉田，2012，《探討客籍家長對幼兒客語教學的態度-以台北市幼兒園為例》。國立臺北護理健康大學碩士論文。
- 葉錫南、詹惠珍、程玉秀，2004，〈台灣地區的語言使用：語言能力與場域分析〉。《師大學報：人文與社會科學類》49(1)：75-107。
- 蔡淑鈴，2001，〈語言使用與職業階層化的關係：比較台灣男性的族群差異〉。《台灣社會學》1：65-111。
- 陳秀琪、賴維凱，2023。〈從全國客家人口暨語言基礎資料調查研究看客語的語言能力〉。頁 111-138 頁，收錄於張翰壁、蔡芬芳主編，《客家研究與族群研究的對話》。臺北：巨流圖書公司。
- 蕭素英，2007，〈Holo 話與客家話的活力：從聯合國教科文組織語言活力與瀕危度的評估準則談起〉。頁 55-71，收錄於鄭錦全、何大安、蕭素英、江敏華、張永利編，《語言政策的多元文化思

考》。臺北：中央研究院語言學研究所。

鍾肇政，2015，〈「中國人來了，不准我們講客家話」 鍾肇政哽咽：客語正在消失〉。《關鍵評論》，12 月 15 日。<https://www.thenewslens.com/article/32668>，取用日期：2022 年 8 月 11 日。

蘇政傑，2011，〈大學生本土語言態度研究：以聯大語傳系為例〉。《中山人文學報》31：265-303。

Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS). 2005. *National Indigenous Languages Survey Report 2005*. Canberra, Australia: Department of Communications and the Arts.

Baker, C. (2001). *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. Clevedon: Multilingual Matters.

Bell, J. (2013). Language Attitudes and Language Revival/Survival. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 34(4): 399-410.

Bianco, J. L., and Peyton, K. J. (2013). Vitality of Heritage Languages in the United States: The Role of Capacity, Opportunity, and Desire. *Heritage Language Journal*, 10(3): i-viii.

- Blom, J. P., and Gumperz, J. J. (2000). Social Meaning in Linguistic Structure: Code-Switching in Norway. In Wei Li (Ed.), *The Bilingualism Reader* (pp. 102-126). New York: Routledge.
- Bradley, D. (2002). Language Attitudes: The Key Factor in Language Maintenance. In D. Bradley and M. Bradle (Eds.), *Endangered Languages and Language Endangerment* (pp. 1-10). London: Routledge Curzon.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cooper, R. L., and Fishman, J. A. (1977). A Study of Language Attitudes. *Bilingual Review / La Revista Bilingüe*, 4(1/2): 7-34.
- Curdt-Christiansen, X. L., and Wang, W. H. (2018). Parents as Agents of Multilingual Education: Family Language Planning in China. *Language, Culture and Curriculum*, 3(3): 235-54.
- Crystal, D. (2002). *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dauenhauer, N. M., and Dauenhauer, R. (1998). Technical, Emotional, and Ideological Issues in Reversing Language Shift: Examples from Southeast Alaska. In L. A. Grenoble and L. J. Whaley (Eds.), *Endangered Languages: Language Loss and Community Response* (pp. 57-98). Cambridge: Cambridge University Press.

- Dragojevic, M. (2016). Language Attitudes. In H. Giles, and J. Harwood (Eds.), *The Oxford Encyclopedia of Intergroup Communication* Vol. 1 (pp. 263-278). New York, NY: Oxford University Press.
- Dewi, U. P., and Setiadi, C. J. (2018). Language Attitude and Language Choice in a Bilingual Academic Learning Environment. *Lingua Cultura*, 12(4): 369-373.
- Dörnyei, Z. (2001). *Teaching and Researching: Motivation*. Essex: Pearson Education Limited.
- Dörnyei, Z., and Csizér, K. (2002). Some Dynamics of Language Attitudes and Motivation: Results of a Longitudinal Nationwide Survey. *Applied Linguistics*, 23(4): 421-462.
- Dołowy-Rybińska, N., and Hornsby, M. (2021). Attitudes and Ideologies in Language revitalization. In J. Olko, and J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (pp. 104-126). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiske, S. T., Cuddy, A. J. C., Glick, P., and Xu, J. (2002). A Model of (often mixed) Stereotype Content: Competence and Warmth Respectively Follow from Perceived Status and Competition. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82 (6): 878–902.

- García, P. (2005). Parental Language Attitudes and Practices to Socialise Children in a Diglossic Society. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 8 (4): 328-344.
- Gardner, R. C., and Lambert, W. E. (1972). *Attitudes and Motivation in Second Language Learning*. Rowley: Newbury House Publishers.
- Garrett, P., Coupland, N., and Williams, A. (2003). *Investigating Language Attitudes: Social Meanings of Dialect, Ethnicity, and Performance*. Cardiff: University of Wales Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Giles, H., Bourhis, R. Y., and Taylor, D. M. (1977). Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. In H. Giles (Ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* (pp. 307-348). London: Academic Press.
- Giles, H., and Johnson, P. (1987). Ethnolinguistic Identity Theory: A Social Psychological Approach to Language maintenance. *International Journal of Sociology of Language*, 68: 69-100.
- Grenoble, L. A., and Whaley, L. J. (2006). *Saving Languages: An Introduction to Language Revitalization*. New York: Cambridge University Press.

- Hanson, D. (1980). Relationship between Methods and Findings in Attitude Behaviour Research. *Psychology* 17: 11-13.
- Karan, M. E. (1996). *The Dynamic of Language Spread: A Study of the Motivations and the Social Determinants of the Spread of Sango in the Republic of Central Africa*. Ph. D dissertation, Dept. of Linguistics, University of Pennsylvania.
- Krosnick, J. A., et. al. (2002). The Impact of 'No Opinion' Response Options on Data Quality: Non-Attitude Reduction or an Invitation to Satisfice?" *Public Opinion Quarterly*, 66: 371-403.
- Kroskrity, P. (2009). Language Renewal as Sites of Language Ideological Struggle. In J. Reyhner and L. Lockard (Eds.), *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, Guidance & Lessons Learned* (pp. 71-83). Flagstaff, AZ: Northern Arizona University.
- Lewis, E. G. (1981). *Bilingualism and Bilingual Education*. Oxford, England: Pergamon.
- Mackie, D., and Hamilton, D. (Eds.). (1993). *Affect, Cognition, and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception*. San Diego, CA, Academic Press.
- Rewi, T., and Rewi, P. (2015). The ZePA Model of Māori Language Revitalization: Key Considerations for Empowering Indigenous

- Language Educators, Students, and Communities. In J. Reyhner, J. Martin, L. Lockard, and W. S. Gilbert (Eds). *Honoring Our Elders: Culturally Appropriate Approaches for Teaching Indigenous Students* (pp. 136-153). Flagstaff, AZ: Northern Arizona University.
- Romaine, S. (1994). Hawai'i Creole English as a Literary Language. *Language in Society*, 23(4): 527-554.
- Rindstedt, C., and Aronsson, K. (2002). Growing up Monolingual in a Bilingual Community: The Quichua Revitalization Paradox. *Language in Society*, 31(5), 721-742.
- Ruiz, R. (1984). Orientation in Language Planning. *NABE*, 8(2): 15-34.
- Ryan, E. B. (1983). Social Psychological Mechanisms Underlying Native Speaker Evaluations of Non-Native Speech. *Studies in Second Language Acquisition*, 5(2): 148-159.
- Shah, S., and Brenzinger, M. (2021). Writing Our Language. In J. Olko, and J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (pp. 192-197). Cambridge: Cambridge University Press.
- Skutnabb-Kangas, T. (2015). Linguicism. *The Encyclopedia of Applied Linguistics*. Malden, MA: Blackwell. Published online: 19 June 2015.

Schoel, C., Roessel, J., Eck, J., Janssen, J., Petrovic, B., Rothe, A., Rudert, S. C., & Stahlberg, D. (2013). Attitudes Towards Languages (AToL) Scale: A Global Instrument. *Journal of Language and Social Psychology*, 32(1): 21-45.

UNESCO. (2003). Language Vitality and Endangerment.” In UNESCO, 10-12 March. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699> (Date visited: June 4, 2023).

UNESCO. (2011). UNESCO’s Language Vitality and Endangerment Methodological Guideline: Review of Application and Feedback since 2003. In UNESCO, 30 May-1 June 2011. <https://reurl.cc/L49D13> (Date visited: June 4, 2023).

Urdan, T. C., and Maehr, M. L. (1995). Beyond a Two-Goal Theory of Motivation and Achievement: A Case for Social Goals. *Review of Educational Research*, 65(3): 213-243.

Ungsitipoonporn, S. (2013). The Virtual Hakka Community: A New Domain of Revitalization. *Jati*, 18:145-159.

Wolfram, W., and Schilling-Estes, N. (2003). Language Change in ‘Conservative’ Dialects: Evidence from Southern American Enclave Communities. *American Speech*, 78: 208-227.



Zhang, D.-H., and Slaughter-Defoe, D. T. (2009). Language Attitudes and Heritage Language Maintenance among Chinese Immigrant Families in the USA. *Language, Culture and Curriculum*, 22(2), 77-93.



# 從「狗耕田」故事探析臺東平原農業的變遷（～1945）

傅鳳琴\*

## 摘要

「狗耕田」類型故事，臺灣主要流傳在閩南和客家族群間，且多分布於農耕地區。卑南族流傳的「狗耕田」故事，分析其情節結構，顯然來自漢人故事的移植。本文擬從臺東平原早期農業發展歷程，故事流傳時間、敘事內容，如何對映在臺東平原早期農業的變遷。

臺東平原（卑南平原）農業的變遷與外來人群密不可分。乾隆期間臺東平原的卑南社農業已逐漸開展，透過前、後山間的貿易商

---

\* 現任：國立臺灣史前文化博物館助理研究員

業活動，帶入新的農業技術，逐漸改變原始耕作方式。清末期鄭尚進入臺東平原，開始除粟以外，漸有禾、麥、芝麻與其他雜糧。日治時期開鑿水圳、水稻漸成為臺東平原最主要糧食作物，並引進熱帶栽培作物招徠移民，不斷擴大蔗作經營面積。臺東平原農業的引進，同時間透過前後山的貿易人群，展開「東西文化」的交流。一如卑南族「狗耕田」故事，隨著漢人傳入後山，人們的生活型態投影在故事情節中，同時也見證臺東平原早期農業的變遷。

關鍵字：狗耕田、臺東平原農業變遷、鄭尚

# **An analysis of the changes in agriculture on the Taitung Plains from the story of "Dog Plowing Fields" (Since 1945)**

## **Abstract**

The story of "dog plowing fields" has spread among the Pinuyumayan people. In Taiwan, it has mainly spread among the south Fujianese people and Hakka people, and has mostly distributed in agricultural lands. By analyzing the plot structure of the story of the Pinuyumayan people in Taitung, it is obvious that it is transformed from the similar Han stories. This study will examine how the early agricultural development of the Taitung Plain reflected the changes in the early agriculture of the Taitung Plain, as well as how long the story had been around and its narrative content.

The changes in agriculture on the Taitung Plains are related to the immigrants. During the Qianlong period, agriculture in Pinuyumayan tribe on the Taitung Plains was developed gradually through trade and commercial activities between the east and west parts of Taiwan. The introduced new agricultural technologies changed the original way of farming. At the end of the Qing Dynasty, Zheng Shang came to the Taitung Plains. In addition to millet, grains, wheat, sesame and other miscellaneous grains were gradually introduced. During the Japanese colonial period, furrows in fields were excavated, and rice gradually became the most important food crop on the Taitung Plains. Tropical cultivated crops were introduced to attract immigrants from the island, and the sugarcane farming area was continuously expanded. With the introduction of agriculture to the Taitung Plains, people in the east and west of Taiwan also started the interaction of "Eastern and Western cultures" through trading. Han people introduced the story similar to "dog plowing fields" of the Pinuyumayan to the east of Taiwan. The story projected the people's lives. The story also witnessed the changes in agriculture on the Taitung Plains.

Keywords: Dog Plowing Fields, the changes in agriculture on  
Taitung Plains, Zheng Shang

## 壹、前言

民間故事裡流傳著無數趣味感人的情節，鮮明地反映人民的生活。「狗耕田」類型的故事乃是大陸漢人、及各少數民族地區廣泛流傳的故事類型之一，大致區分為三個亞型。情節單純的「狗耕田」型故事梗概為：兄弟分家，老實的弟弟，只分得一條狗；狗能以犁耕田，弟弟與外地人打賭取勝，因而致富；哥哥借狗耕田，狗不聽使喚，哥哥將狗打死，狗的墳上長出具有靈性的植物，在給弟弟帶來好處的同時，不斷給貪心的哥哥懲罰（劉守華，2002：537—547）。

「狗耕田」類型故事分布範圍廣泛，主要流傳在閩南和客家族群間，且多分布於農耕地區（余蕙靜，2003）。臺灣多集中於中部的臺中、雲林、彰化等縣市，臺灣北部地區尚未有此類型故事，此類型多分布於稻作地區，保存於農業社會之中（鐘文伶，2009）。卑南族曾建次神父（1998：152-156）曾記載一則〈良犬耕田〉故事，流傳在臺東平原（卑南平原）inviL時期，漢人鄭尚帶著芝麻、粟麥種子到臺東時。清朝臺東直隸州代理知州胡傳（1960：81）記載道光年間（1821-1850），卑南番頭引進漢人鄭尚，帶入水稻耕作技術與器物，讓農業生產與技術興盛一時。鐘文伶（2009）分析卑南族的「狗耕田」故事情節結構，認為很顯然來自漢人故事的移植，這似乎也與「狗耕田」類型故事記載傳入臺東平原時間、途徑相呼應。

劉守華、巫瑞書（1992：227）曾提到：「傳說，是人民群眾口頭創作、傳播，與一定的歷史人物、歷史事件或地方古蹟、自然風物、社會習俗有關的故事一。」民間傳說呈現當地民情風俗及習慣，尤其是歷史史實模糊地帶的部份，更能透過民間傳說重現當時。瞭解與觀察一個人群、民族或地區的某種世界觀、生活觀或事務觀點，口傳資料是一個很重要的對象，而在無文字傳統的社會當中，口傳資料就是主要的研究對象與材料；傳說也反映了某個社群的環境調適經驗社會結構、內心期望、對環境解釋（尹建中，1994：3）。

臺東平原上的卑南族人原始農耕方式，為焚墾輪休之旱田農作，以粟(dawa)、陸稻(pafua-tdeli)、甜薯（fulasi）、里芋(vodelr）為主要農作物。漢人鄭尚將農耕技術及器物帶入後山，水稻(rumai)的耕作歷史，尚不及百年，日治期間卻已替代粟與陸稻，成為臺東平原主要農作物（衛惠林、余錦泉、林衡立，1972：365）。日治時期推行糖業生產，特意引進定居人口（內地人與本島人），進一步引起農業的改變。筆者擬從臺東平原早期農業發展歷程，與卑南族流傳的「狗耕田」故事，從流入時間、敘事內容，如何對映臺東平原早期農業的變遷。

## 貳、臺東平原上農業的發跡

臺東平原（卑南平原），主要由卑南溪、大巴六九溪、大南



溪、知本溪沖積而成，具備沖積扇的特性，具有粗礫及扇面河床游移不定的特徵，影響了地下水及土壤，進而影響成為聚落、耕地發展的限制因素（鄭全玄，1993：10）。臺東平原居於東部地區南路的交通要道，是相對上易於接近的位置；且形勢完整，地形單一，面積較廣。

位居臺東平原的卑南遺址，距今約3500年前已發展出成熟的農業型態。葉美珍（1987）透過農業器具使用情形，推測遺址上的人群很可能是種植粟類和陸稻等穀類作物，並根據兩類石器的層位分布情形，研判卑南文化人的農業策略為粟類和陸稻並重的型態，農業生計活動發展穩定。康芸甯（2021）藉由陶質標本及土壤樣本的分析，結果顯示自卑南文化初期，稻與史前人類的生活息息相關，直至卑南文化消失後才逐漸不見。卑南遺址所發現的稻屬矽酸體，經分析判斷屬於秈稻類型，最有可能出現的應是旱田耕作的形式。

1

據宋龍生（1998：1）推斷卑南族居住在臺東平原，大約最少可上溯至距今約3000—3500年前，與卑南遺址居住的拉拉鄂斯族有著極密切的互動交往關係。石生系統的卑南族人離開起源地後，向中央山脈南端的山區發展，創建卡砦卡蘭部落（Kazekalan，位於現在知本部落後方山上），又沿著中央山脈向北建立一系列的部落，以刀耕火種的輪耕和打獵的方式進行生產。竹生系統的卑南族

---

<sup>1</sup>「旱田耕作」，是指根據周邊的地理環境及氣候特徵得知具有高溫、降雨量不高的特點，適合於旱作植物或農作物的生長。（康芸甯，2021）

人在臺東平原(卑南平原)行農耕定居生活。卑南族人原始農耕方式，為焚墾輪休之旱田耕作，以粟、陸稻、甜薯、里芋為主要農作物。根據卑南社口傳與歷史祭祠禱文，更古老的主要糧食作物應該為陸稻（kalumayan），陸稻早於粟（dawa）<sup>2</sup>，但陸稻早已在社會和文化中消失。粟引進之後，部落對粟的崇拜也隨之升高。部落年度重要的祭典，春天婦女除草完工慶，夏天粟收穫祭，都與農作粟（dawa）有直接的關係（鄭浩祥、鄭予文，2016）。

十七世紀，荷蘭東印度公司來東尋金時，卑南人即表明：「他們自願當嚮導，並提供協助，而且，如果荷蘭軍隊要去那裡，他們也願意供應米等物。」（江樹生，熱蘭遮城日誌/I-K/1638-05-07）。1641年5月，荷蘭商務員Wesselingh赴卑南覓（Pimaba）<sup>3</sup>時，向居民發出獎勵稻作的命令（熱蘭遮城日誌/II-A/1641-04-19～1643-02-25/補充資料）。同年Wesselingh在卑南覓附近Tammalaccauw(臺東縣卑南鄉太平村)被殺害。1642年，特勞牛斯航

---

<sup>2</sup> 小米學名：Setaria italica (L.) Beauv，別名：狐尾粟、谷子、粟、粱、稷。卑南族語稱 Dawa。

<sup>3</sup> 清代文獻中的「卑南覓」有時是稱一地區，有時是指一部落卑南社。今日的南王部落，前身即是卑南社，也稱卑南覓社，為卑南族八社之一。荷據時期記載臺灣東部以「pimaba」為中心，清領時期記載以「卑南覓」為中心，當時尚未有「族」的概念。日治文獻記載各社大多以卑南族稱之，因此文獻資料引用，仍會以卑南族稱之。若文獻指部落會以各社指稱如卑南社、知本社、建和社，指涉地區則以臺東平原（卑南平原）稱之，因舊時臺東平原稱為卑南平原。

往瑯嶠與福爾摩沙的東岸，要去懲罰Tammalaccauw（大巴六九社）的謀殺者，並去繼續探查金礦，在卑南逗留兩天的期間，極力鼓勵居民種植稻米（熱蘭遮城日誌/II-A/1641-04-19～1643-02-25/補充資料）。不到數年的時間，荷蘭士官已經可用布（cangan）跟原住民換得一萬四千磅米（熱蘭遮城日誌/III-B/1650-03-25）。荷蘭時代，種植的應該還是陸稻，水稻農業尚未形成，初期種植的面積與產量上應不大。荷蘭時代主要的食物是大麥、蕃薯和oebijs〔不知何物〕（熱蘭遮城日誌/II-C/1643-04-25）。

臺灣的自然環境適合稻米及甘蔗的生長，從荷蘭統治時期以來，農業生產都以此為重心。根據曹永和（2011：212-228）考證，康熙末年因應鹿皮數量減少，已無法再靠外銷鹿皮獲得商業利益，臺灣社會結構在雍正年間開始，產業轉往農業發展。原住民族受漢人的影響，開始學習漢人的農業耕作方式。荷蘭時代南部的平埔原住民因與外人接觸較早，很早即已有不少部落開始種稻。屏東平原的鳳山八社，是清初臺灣全島平埔原住民中唯一繳納米糧給官府而非納銀的社群，在清康熙中期以後，不僅專務耕作，甚至比漢人更早在平原上發展出一年兩穫的稻作（石文誠，2011）。這也埋下日後卑南社至此帶回耕作技術的種子。清初黃叔璥（1957：177）記載當時稱「卑蘭覓」的臺東平原：「果則蕉實、鳳梨、蔗樣、柑柚、檳榔、毛柿。」「土番日食薯芋、黍稷、金瓜。鹽自曝用。鹿豕魚酒，則上珍矣。」「耕作無牛，亦無鋤耨；僅用一鋤，闊三寸、柄長一尺，屈足伏地而鋤。」可見清初臺東平原地區仍屬狩獵為主，耕作仍屬原始粗墾農業。清封山時期起，有許多墾民開

始不顧禁令入墾，但在無官方之保護下，對於番<sup>4</sup>害頻繁、瘴癘水害不斷，農業開墾成果有限。

## 參、漢人隨番頭入山帶入農業

嘉慶、道光年間，當時臺灣西部平原地區大致完成開發後，少數漢人開始逐漸轉移目標至後山交通較方便、平原開闢地區拓墾，但大多失敗，隨後棄地而去。當時漢人進入後山拓墾的分佈地區，明顯的呈現點狀分佈現象，主要利用陸路方式，由西部翻越中央山脈東來。或者由南部進入，皆受限於交通的不便。封山期間傳說卑南王 pinaday 成年後，以進入婚方式，進入屏東平埔族馬卡道族（Makatao）的大木連（Tavolia）部落（今水底寮），設商號並從事貿易；同時在枋寮、潮州一帶，學習漢人的農耕及相關技術（王河盛等纂修，2001：38-39）。部落人認為帶回數種器物及技術：

1. 犁 goggen 及犁地的技術：使東部農業大放異彩。
2. 大木桶 ba'tan 及挑的技術：使運水及搬運大為改善。
3. 有頂蓋密封木水桶 Sukue：可以之運水，放置於牛車上，幾乎將以竹筒 lauas：負水至部落之法取代。

---

<sup>4</sup> 行文中對原住民族群的稱呼仍依舊時文獻記載稱，以「番」字稱之，非有歧視之意，特此聲明。

#### 4.磨 a'ilanan：食物加工的改進（宋龍生，1997：160）。

「犁」是一種耕作的農具，用途是破碎土塊並耕出槽溝，為播種做好準備。犁的發明，使得農耕效率得以大幅提昇，甚至還有說法認為，犁是有史以來最重要的農具。臺灣的犁最早可追溯至從荷蘭時代，1645年熱蘭遮城日記中，已記載自中國運來20張犁至大員港（蔡承豪，2009）。朱一貴事件（1722年）後，翌年遂施行封山劃界政策，從雍正初年至乾隆年間，清廷多次劃定「生番界址」，並立石開溝，形成所謂的「土牛溝」（施添福，2001：68-69），規定不得私入番界，「凡民人私入番境者杖一百，失察之專管官降調。」（臺灣銀行經濟研究室編，1959：12）。清廷僅准許卑南覓社長通商貿易。卑南覓因地處偏遠，官方只好由原住民族自行攜物到前山貿易。卑南覓社長帶狩獵的熊膽、鹿茸、鹿皮等，翻山越嶺到屏東水底寮地區設置的交易站，與漢人交換布匹或農作物攜回故鄉。也因此傳說卑南王pinaday在乾隆時期，從枋寮帶入與農作有關的器物與技術。「狗耕田」故事中的「犁」，推測應是在此時期帶入，開啟臺東平原農業的改變，「犁」傳入時期應早於「狗耕田」故事傳入臺東平原。

臺東平原（卑南平原）引進農業的記載，大多指向是由漢人鄭尚引進，陳英記載：

咸豐年間，有一鄭尚隨番頭進山，觀看風土情形，鄭尚見遍地無禾、麻、菽、麥，即回家帶禾、麥、芝麻各種，復進埤南，教番子播種，回家傳諸眾人，斯時，即有人隨番頭出入兌換者…（胡

傳，1960：8）

連橫（1962：816）《臺灣通史》記載：

鄭尚，鳳山水底寮人。咸豐五年，至卑南，與土番貿易，且授耕耘之法。番喜，以師事之。土地日闢，尚亦富，乃募佃入墾。

安倍明義（1938：288-289）《臺灣地名研究》記載：

道光二十五年，前山水底寮（今枋寮）的閩人鄭尚，橫斷中軸山脈到巴塆衛，跟卑南覓社約好，居住於寶桑（今臺東市）附近，與諸番交易。

三者記載的鄭尚說法除時間差異，最大的差異是鄭尚是如何進入臺東平原（卑南平原）？鄭尚進入尚屬「封山設界」階段，比較有可能是隨「番」進入，三者都沒有提及這位「番」是誰。鄭尚是何時進入臺東平原？學者有不同的看法，盛清沂（1994：348）認為是道光年間，大約是1820-1850年間：

道光間，鳳山縣人鄭尚，至卑南，與「土番」貿易：乃授以耕種之法。鄭尚遂招佃入墾，漢人多至，至同治末年，卑南成已有漢人五十餘家。光緒元年，「開山撫番」，設卑南廳於此，地已多。」

陳季博（1959：112）認為於道光年間進入：

新街原稱寶桑莊由今約大約八十餘年前即道光年間前山枋寮商人  
有鄭尚者於卑南王之枋寮交易所，專從事蕃品交易隨利之所在招

故舊，呼兄弟，次第人口增加商業亦達於發達之城，以是遂謀於枋寮商人而使船迴漕至運輸兩地間之貨物益來交通之便益，至同治末年(1874)已在此地與二十八戶傍在馬蘭坵街有十六七戶之土人矣，又此地之土人總以番品交換為目的，單以開墾之目的而移住者無，……

鳥居龍藏（1996：193-194）於1896年奉東京帝國大學的派令，在該年的8月到12月親至卑南，進行田野調查工作，認為鄭尚約在咸豐年間進入：

從前已設有蕃產交易的場所，生番遠從後山，把鹿皮、熊膽等山產帶到枋寮，跟漢人交換平地的物品。漢人政府也相當優遇後山的生番，甚至設立了宿泊所，讓他們過夜。距今三十多年前（約1860），有一個叫做鄭尚的人在水底寮，因為與番人很熟，由番人帶路，冒著危險到後山的生蕃界，在各地探險後，回到前山。後來就有人敢單獨冒險進入生蕃地了。

宋龍生（1998：248）依卑南社頭目的接任時間，推論鄭尚約在1860年前後，第一次進入到後山地區，認為這時間點比較相符。這與〈良犬耕田〉報導人曾建次神父（1998：152-156）註明故事流傳時間是1861年，大致相同。

清末陳英（1960：81）記載道光年間臺東平原上「只有小米、雜糧等物，並無禾、麻、菽、麥。」鄭尚進入不到數年時間，陳英（1960：82）形容：「卑南之禾、麥、芝麻甚多，無路可售；因於

枋寮僱船來載。」「每年麥有一萬包、穀有七千餘包、芝麻有一千餘包；其稅每年只有八百餘歸臺防廳，餘皆通事得之。」可見清末臺東平原的農業，因鄭尚進入而大大改變，農作物除粟以外，已有禾、麥、芝麻與其他雜糧。

牡丹社事件之後，清廷轉而實施開山撫番政策，鼓勵漢人進入臺灣東部拓墾，然而臺東平原當地的沃田皆為當時原住民族所有，漢人開墾空間有限，故招募成效不佳。漢移民的數量相較封山期間確有增加，但大多在臺東平原以外的地區，臺東平原上漢移民相較原住民族仍屬少數（鄭全玄，1995：38）。1875年，李庥（Hugh Ritchie）牧師記錄：臺東平原上主要產物為小麥、粟米、芝麻、甘藷與菸草，在東北部的森林樟樹非常豐富（劉克襄，1992：48）。臺東平原上漢人大多從商，由於與漢人往來頻繁，特別是居臺東平原的卑南族部落已使用銀貨從事山產販賣。伊能嘉矩，粟野傳之丞（2017：34）記載「平地」部落的農業也發達，以水牛耕耘、水田使用的農具無異於漢人。加上臺東地方有豐富的森林資源，卑南族伐木供給製作、鋤具或牛車燒製木炭也相當發達，是一項可觀的產業。

田代安定（2023：253-256）記載：日治初期臺東平原上的卑南族與馬蘭阿美人主要的栽培作物已有稻、粟、麥、胡麻、花生、煙草、苧麻及蕃薯，還記載卑南人所種胡麻的品質與漢人所植不相上下，被視為卑南港的首要輸出，使用的農具方面，尤其是卑南社所使用的農具與漢人無異，相較之下，同在臺東平原的馬蘭阿美族就被田代認為，當時的農具仍然相當簡陋落後。據其調查臺東平原



上，只有在少數山麓地帶有水田分布，整個南鄉地區水田面積應不超過百甲；在缺水灌溉下，粟、陸稻採取焚墾輪休的方式種作，是卑南族各社與馬蘭社的主食，水稻則是定耕的。

臺東平原上的卑南族人農業發展是早於日治時期，也就是族人盛傳Pinadray曾在屏東水底寮一帶經商，並將農耕技術及器物等帶入後山，甚至牛車等也引進卑南社。清末日治以前，漢人將水稻種植技術帶進臺東平原，在缺水灌溉下，粟仍是本地各原住民族的主食，燒墾耕作為主要的生產方式。耕田已由手耕改為牛耕，淨穀亦採用風鼓等。除此外，尚有耕型、刈耙、手把、土壟、鋤頭、糠篩及草簾，特別是耕牛的使用已是相當盛行（張永楨，1986：230）。

卑南族「狗耕田」故事的傳入時間，與清末臺東平原農業發展息息相關；漢人進入，帶入農業，帶入故事，故事中的「耕田」，是臺東平原震撼的農業風景，也意味故事流傳，反映了當時臺東平原上的社群的內心期望、與對環境的解釋。

## 肆、日治時期牛隻與灌溉的引進改變農業發展

林爽文事件後，1788年乾隆接受福康安安排各社有功頭目進京朝見，並論功行賞，爾後「卑南大王」之名號不脛而走，周遭阿美、排灣兩族僭服之威武，或甘稱臣而成其「農奴」而「朝貢」之。（衛惠林、余錦泉、林衡立，1972：395）「卑南大王」的稱

號，讓周遭社群皆為卑南族耕作，耕作也要收取田租。因此有人推測，「Puyuma」這個字的詞根，即可能是「uma」，田地的意思。按卑南語構詞的規律，「pu」乃表示位移的使役動詞。換句話說「pu-uma」有「讓人種田」的意思。<sup>5</sup>過往陳英也記載：「凡卑南耕田種土，阿眉代為出力，如奴僕一般。」（胡傳，1960：81）。

日據初期臺東平原與整個東部地區被劃歸為番地，利用「以蕃制蕃」政策，逐步使原住民族歸順投降。明治39年（1906）起，開始對廳內的「平地蕃」課稅，認為阿美族與卑南族已具備成為「本島人」的條件，可將之納入普通行政內，藉由納稅脫離「生蕃」階段，以「化蕃」身份加以保護（鄭全玄，1995：47）。1905年，也取消向卑南族納貢，至此阿美族脫離卑南族獨自發展，轉而成為日人最大勞動力釋出。日本當局透過警務機關對臺東廳內原住民進行全面統制，以十到十五日交替方式出役，藉由半強制性原住民出役，解決絕大部分水圳開鑿的勞力需求，其中阿美族是最大宗人力輸出（賴昱錡，2013：188）。

日本總督府為強化東臺灣原住民族群的水稻耕作、水田化，並對統轄的土地作最有效的開發與利用，展開官營農業移民村作，因此，平地原住民族群土地所有權的查定、水利灌溉設施的興築成為

---

<sup>5</sup> 長期精研卑南語的陳雄義(sigimuLi，79 歲)先生的創見。另參考石德富《台灣卑南語構詞法研究》(北京:中央民族大學博士班論文，2004 年)，頁 31-32。轉引自孫大川：《BALIWAKES 跨時代傳唱的部落音符：卑南族音樂靈魂陸森寶》(宜蘭縣：傳藝中心，2007 年)，頁 12。

重要工作。水圳的開鑿使得臺東平原上的兩大族群卑南、阿美族人的農作生計方式大獲改善，改變了他們的種作。卑南大圳從卑南溪右岸引水，流經卑南社、馬蘭社及卑南街，於卑南港入海，含幹線及支圳四條，1907年2月竣工，灌溉面積八百甲。此外，臺東平原南側，也於1906年獲總督府補助，在森尾廳長的主導下，由知本、射馬干兩社的卑南族人義務出勞力，修築知本圳，於1907年6月完工。知本圳流經知本、射馬干兩社，灌溉面積82甲，隨即被認定為公共埤圳。兩圳陸續完成，對總督府期望「蕃人」專心於農業及水田化耕作有很大的助益。水圳興建後，水稻成為臺東平原最主要糧食作物，粟產量逐漸減少，從1910-1942年17年間，粟種植面積從3,517.36甲減少到856.30甲，產量從35,196石減少到5,723石（陳國川、林聖欽，2000：221）。興建水圳引起臺東平原農業環境大改變，也逐步實踐日治理番「食米番人不反抗」的說法（何佳龍，2022：126）。

於日人理念中，東部可規劃成向熱帶發展的根據地，且容納日本本土多餘人口，作為海外移民典範，其重要性不遜西部。於是以經濟利益為前提，由大企業家進行大規模開發，成為日治時期臺灣東部發展主要模式。相良長綱擬定理蕃20年計劃，可分為四個重點：(1)土地調查與開發(2)鼓勵大企業家前來投資(3)設立金融機構(4)改善交通運輸（孟祥瀚，2001：124）。前二項對臺東平原衝擊最大。1910年，日人開始進行土地調查，到了1915年，凡無主或使用者無法提出有效証明者，一律判為官有，經二次調查後，確定了土地關係，總督府即透過收買有主土地，再以撥給、出租和出售方

式，將土地移撥日籍資本家。很多土地在無法提出有效証明的情況下變成官有土地。1915年，日本政府調查完畢，放領有主土地，此舉對居住臺東平原上卑南族與阿美族人而言，最重要的意義是進入了土地私有制的新時代（鄭全玄，1995：53-60）。土地私有制加速了其擁有土地的流失，1915年，耕地幾乎都轉入漢人之手（宋龍生，1998：348）。

然，日本人對臺東平原上原住民族（含卑南社及馬蘭社）的農業「表現」並不滿意：

向土著推廣蔗作之困難在於1、金錢欲望缺乏2、經營技術欠缺3、忌諱施用肥料4、共同之耕作習慣等；雖然藉警察之力強制裁植甘蔗並不困難，但市場取向經濟作物與部落社會自給自足的農業經營方式，存在著必然衝突；業者獎勵蔗作所慣用的前貸金、肥料補助與甲當增收補助，一時都無法發揮作用……因此誘導土著認識貨幣價值，改變生產方式破除對施用肥料之迷信等，都使經營者大費口舌，雖然努力終有成果，但成績依然不及於本島人甚多……成為招募移民的重要原因（鄭全玄，1995：58）。

臺東平原上的原住民族農業表現成為日本政府的絆腳石之後，日本的希望就轉向漢人。明治43年（1910）臺灣總督府設置「卑南移民指導所」計畫組成旭村，目的是輔導種植甘蔗的移民。1912年，設立臺東製糖株式會社，糖廠即設在距離卑南社不到一公里遠的地方，附近土地都成為甘蔗的種植區。大正5年（1916）臺東製糖會社辦理私營移民。旭村與典型的內地移民村一樣，擁有整齊的

耕地區劃，每一區塊以四甲為原則，區塊間設有田間道路，主要種植的甘蔗為製糖會社原料來源，栽種少許陸稻、甘薯做為糧食來源，野地則放養牛畜，並採家屋集中，耕地分散的分配方式（鄭全玄，1995：64）。

日本推行糖業生產，在生產勞力重整的過程中，還特意引進定居人口（內地人與本島人），同時加重原住民族勞力負擔，抑制原住民族地權。1925 年，臺灣銀行以債權人身份接管臺東製糖，銳意改革社務。臺南州北門郡學甲庄人王登科乃透過友人介紹，在卑南社附近，以 5 年為期，向原住民族承租土地，成立王農場（1930 年改為國本農場）。由王屋等人在故鄉雇工，招徠本島人移民從事甘蔗栽種，並不斷擴大蔗作經營面積，成為西部漢人移往臺東平原，從事農業開墾活動之開端。蔗作成為日治中、後期西部漢人移住東部的主要原因之一。昭和 8 年（1933），農場面積已達 205.86 甲，王氏兄弟名下自有土地達 131.37 甲（姜祝山、孫民英、林娜鈴，2016：106）。清末臺東平原當地的沃田大多為原住民所有，漢人開墾空間有限；日治末期，臺東平原上不僅人群改變，農作從最初小麥、粟米、芝麻、甘藷，轉為水稻，最終蔗作成最大產業。

卑南族「狗耕田」故事的傳入臺東平原時間與鄭尚帶入農業時間相近，日治初期因農業政策，水稻代替傳統粟作種植，臺東平原（卑南平原）成為稻作區域。1912 年後，日本設立的糖廠即設在距離卑南社不到一公里遠的地方，附近土地都成為甘蔗的種植區。

「狗耕田」故事流傳且產生變異（在後段作說明），反映清末至日

治時期臺東平原的農業發展，也反映此時卑南族生活型態的改變。

日本商社也在臺灣西南部大量開闢蔗園，每年需求牛隻數千頭，都是由牛販自臺東平原，成群結隊的趕牛走浸水營越嶺道到枋寮交賣。當時，浸水營越嶺道路是東部水牛、黃牛向西部輸出的唯一通道（徐如林，2014：115）。據陳第《東番記》明末的臺灣觀察：「畜有貓，有狗，有豕，有雞；無馬、驢、牛、羊、鵝、鴨。」（沈有容，1959：26）。可見明末清初畜養牛相當少。臺灣牛隻最早是奔跑於林野之間的「山牛」（黃牛），極少用於耕種，牛被大規模引進臺灣，約始自於荷蘭東印度公司統治的1630代左右。荷據至清代間，因荷人與漢人由大陸沿海各省引入，逐漸繁衍成臺灣本地牛種，水牛力氣大，在水田耕作效率大於黃牛，故水田耕作以水牛為主，黃牛步速較快，多用於輓車及早田耕作（吳來錦，1997）。臺東平原清末，特別是耕牛的使用已是相當盛行（張永楨，1986：230）。也因曠野水草充足，適合牛隻放牧。日治時期，臺灣東部放養的水牛、黃牛數量最多達兩萬多頭，當時的熱門行業之一便是「牽牛割」，從東部出發，少則牽二、三十頭牛，多則上百頭，成群走浸水營古道，牽到枋寮、水底寮一帶後，西岸牛隻價格往往是東部的兩倍以上，也因此造就東部養牛。1930年，統計卑南社牛隻總數量多達600頭，可見部落富裕，經濟實力不可小覷（宋龍生，1988：344）。

## 伍、卑南族「狗耕田」類型故事

位於臺東平原，「尚武」的卑南族，「狗耕田」類型故事流傳紀錄下來的有三則，分別是曾建次（1998，152-156）神父採集的〈良犬耕田〉，另二則是金榮華（1989：104-105）採集〈會耕田的狗〉，三則皆屬丁乃通《中國民間故事類型索引》編號503E類型。故事簡述如下：

父母去世後，哥哥以比賽跑步分家產，把弟弟的牛牽走。難過地在路邊大哭，好心的路人送他一隻雞，卻被一隻狗吃掉，狗主人只好把狗送給弟弟。於是，弟弟做了一個小犁，用牛肉讓狗幫他耕田。路過的商人不相信，打賭輸了一擔子的貨物。霸道的哥哥一聽說，不僅搶走弟弟的貨物，還打死了狗。傷心的弟弟埋葬了狗。不久，狗的墳前長出竹子，竹葉上的露水一搖掉下來都變成銀子。哥哥又來了，但哥哥卻搖下一堆糞便，一氣之下又把竹子砍了。弟弟把竹子編成魚簍，到河邊抓了好多魚，賣了很多錢。哥哥又來了，借走魚簍，但是卻都抓到蟲蛇有毒的東西。

向憶秋（2018：7）指出漳州流傳的〈雕直弟弟〉與其情節頗為一致，可視為卑南族「狗耕田」類型故事的底本。鐘文伶（2009：43-62）認為故事顯然來自漢人故事的移植，獎善懲惡的旨趣與變形母題不變，可視為其「定項」，「可變項」則涵蓋「器具」、對壞人的懲罰方式等，其中故事情節「竹棍變出小米飯」、「賽跑輸贏分遺產」、「以牛肉引誘狗」充滿原住民族色彩。

三則故事的採集地為臺東平原上的知本村（知本社）與建和村（射馬干社），其中〈良犬耕田〉報導人曾建次神父（1988：152-

156) 註明故事流傳時間是inviL時期，1861年。inviL時期是指inviL祭司，inviL（應非勒）為Tarulivak祭司。相傳taruLivak宗氏之祖的巫術甚靈，taruLivak宗氏之祖為了知本一位美女，不惜將自己在族內祭司的地位移轉到知本。之後子孫inviL成為祭司，相傳他與卑南社首長Pinaray之子結成了好友，並娶了卑南社rengangan女孩子（曾建次，1988：140-145）。推測inviL時期，大約是林爽文民變（1786~1787）後，後山處封山時期。金榮華（1989：104-105）採集〈會耕田的狗〉，故事講述人為1881年生，丈夫為漢人閩南人。

三則故事依傳播時間與報導人生活背景，推測應是漳州漢人進入臺東平原時帶入，這也與《臺東殖民地豫察報文》（臺灣總督府民政部殖產課編，1900：41）調查清末後山移民籍貫，總計945戶，一般漢人以臺灣福建為主有631戶，漳州漢人佔多數相符合。

卑南族的「狗耕田」類型故事，狗以「神奇助手」的角色出現，狗死後，不斷變身轉換成竹子、竹棍等形體，為善良的弟弟帶來好運。上述三則「狗耕田」故事，不同流傳於臺灣閩南和客家族群的情節：

1. 故事兄弟分家弱者得狗的情節，轉變成少年與村民的糾葛。

劉守華（2002：543）認為「狗耕田」類型故事中兄弟分家的情節是以社會制度和習俗的延續為背景。〈會耕田的狗〉異文故事，故事梗概如下：

從前有一個少年，父母都已經去世，他養了一條狗，想讓狗替他



耕田，但始終不成功。後來他想出一個方法，先煮了些地瓜，又準備了一個小犁，狗因為餓了，就向前奔去吃地瓜，於是狗拖的犁就耕田。如此反覆多次，村民便向少年借狗，狗被村民牽到田裏後，因為沒有地瓜吃，不肯拖犁耕田，村民便將狗打死。少年傷心的把狗埋在田裏，不久，埋狗處長出一根竹子，竹子掉下的竹葉變成銀錢。村民出於妒忌，便將竹子砍斷。少年撿砍斷的竹子，削成煮小米飯攪拌的竹棍，當天夜晚，老天爺於其夢中指示少年竹棍的奇特功用，少年依其指示，不用米就能煮出米。村民因見少年運氣越來越好，不再對他有破壞行為（金榮華1989：104-105）。

兄弟分家是漢人「狗耕田」故事的社會文化基礎，傳統卑南族並無分家制度，婚制全為贅婿法，沒有娶婦法，男子進入女子家為婿（伊能嘉矩、粟野傳之丞，2017：159）。因此漢人的「狗耕田」故事中分家的情節，在卑南族就弱化許多。卑南族的「狗耕田」類型故事最早被金榮華採錄〈會耕田的狗〉，採錄時間大約在1966年，講述人為1881年所生，時值陳英所載之清末時期，故事應是廣為流傳，報導人高齡85歲時，仍能將此口傳娓娓道來。後續這則故事的異文，在1987年被記載，報導人在1920年出生，相較前則故事沒有兄弟相爭的內容，而是主人公與村民發生利益衝突，推測情節應是反映日治時期開始，大量移民被引入，混居於部落周圍，因土地問題產生紛爭（鄭全玄，1995：69）。

2. 利用牛肉或地瓜訓練狗拖犁。〈會耕田的狗〉異文故事主人公利用地瓜訓練狗拖犁，與《雲林縣閩南語故事集・二兄弟》、《雲林縣閩南語故事集・二兄弟合狗仔》、《彰化縣民間文學集－故事篇・賣香屁》等情節雷同（鐘文伶，2009：48）。〈良犬耕田〉、〈會耕田的狗〉以牛肉訓練狗犁田，這與其他臺灣漢人故事大不同。早期多數臺灣人用牛耕田，基於尊敬不吃牛肉，都將吃牛肉視為一種禁忌（劉志偉，2018）。而卑南族無此禁忌，這也反映出，故事傳入前尚未有牛耕田此情景，應是「人工」耕田。然而對於農作上使用「犁」，卻不陌生，人們可接受狗犁田的情節，「犁」早於此故事傳入時期傳入臺東平原，與宋龍生（1997：160）採錄的口傳是一致的。卑南社清末除耕牛的使用，畜養牛隻被大量販售至西部，利用牛肉的情節也成為卑南族「狗耕田」故事的特色。
3. 狗死後的變身植物為竹葉與竹棍。宋龍生（1998：4）將卑南族依各社祖源傳發祥地說法分成兩群：「石生」和「竹生」系統。竹生系統以「卑南社」為主。卑南社的起源來自nunun神人插下的竹子。（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（2000〔1915〕：217），也有記載知本社的起源來自竹子根部的石頭（同前引〔1915〕：217-218）。可見兩系統關係密切。林建成（2012）指出卑南族起源於Panapanayan周遭族群文化現象亦有許多相似之處，該文化圈內之文化現象除了具有空間的關聯性之外，亦具有時間深度，其關聯與互動可以延伸到史前時代。也就是說竹子對於臺東平原上的卑南族有著非凡的意義，

「神奇狗助手」死後的變身始終繞著竹的不同型體，這與其他的故事大不同。這或許也是故事能流傳於卑南族的原因。竹棍在鍋中攪拌就能煮出米。不禁令人聯想起，半粒小米就可煮出一大鍋粥的故事。

4. 竹葉變身銀錢，臺灣漢人的故事大多是變身金塊、銀塊。臺東誌陳英記載道光以前：「番頭自帶眾番鹿茸及各獸皮等，往前山枋寮兌換。」「咸豐年間，有一鄭尚隨番頭進山，……不數年間，埤南之禾、麥、芝麻甚多，無路可售；因於枋寮僱船來載。凡有後山之貨物出於山前者，都要枋寮公所通事發賣。鹿茸、熊膽等物賣十元銀者，通事抽一元」（胡傳，1960：81-82）。從文獻得知，鄭尚時期漢人帶入農業此時還僅限於技術上的，漢人大體上從商，但逐漸影響週遭社群的農業。較早接受農業改變的卑南社人，相較其他臺東平原上的社群富裕。漢人進入改變過往以物易物的方式，銀錢開始使用。故事中銀錢讓弟弟致富情節，也反映當時新農業傳入，也逐漸帶動生活型態的改變。

過往卑南社群從事山田燒墾的輪耕、游獵經濟，狗一直被視為人類狩獵的好幫手，即使邁入農耕的過渡時期，狗仍是生活中的守護者。「狗耕田」故事中最有趣的情節是狗會幫人耕田，死去的狗還會化身來報恩，可見人與狗關係密切，都映射在故事中。故事中弟弟透過狗死後不斷變身交換，最終獲得不少財富，卑南部落因治權轉變，私有田地逐漸減少，卻因買賣耕牛、水稻耕作使得經濟富裕，也與故事情節相呼應。

知本社群遷移下山，轉而在平原上展開農業的生活，漢人進入部落，農業逐漸獲得發展。相傳日本人還未來之前，有兄妹四人隻身來到東部，父親是水底寮的閩南人，二姊妹嫁到射馬干社，老四弟弟也在射馬干社成親務農，他們教射馬干人如何用牛耕田，並引進肥料的概念，築射馬干水郡，引呂家溪水灌溉等（宋龍生，1988：325）。知本社、射馬干社，兩社的水稻農業發展，相較卑南社晚，但對原來生活是刀耕火種的輪耕和打獵的知本社群，其生計改變與影響卻是較顯著的。1906年，由知本、射馬干兩社卑南族人義務出勞力，修築知本圳，水圳流經兩社，水田面積大大增加，水稻逐漸取代粟成為主食。這也可能是三則故事採錄地點皆於此，故事在此兩社流傳盛行的原因。

## 陸、結語

臺東平原農業的變遷與外來人群密不可分。在上古時期，卑南族知本社群從事山田燒墾的輪耕游獵經濟，卑南社群採取定耕在臺東平原，以粟、陸稻、甜薯、芋為主要農作物，直至清末鄭尚進入臺東平原，帶入農業技術，開始除粟外，漸有禾、麥、芝麻與其他雜糧。日治時期，一連串的开鑿水圳、擴展水稻耕作，使得卑南、阿美族人的農作生計方式大獲改善，水稻取代粟漸成為臺東平原最主要糧食作物。日治時期殖民政府除擴展水稻耕作外，藉由積極的行政管理，由番地改制普通行政區，改變經濟生產方式，引進熱帶

栽培作物，招徠本島人移民與漢移民，從事甘蔗栽種，成為西部漢人移往臺東平原，從事農業開墾活動的開端，最終蔗作成最大產業。

約在清朝道光年間，卑南社就開始接受外來的農業技術，其他原住民族群大都遲至日治時期才接觸水田耕作，相較之下卑南族顯然較早了許多。就接觸的態度上來說，卑南族可謂採取主動，其他族群則是在日本政府的提倡下被動或被迫接受（黃應貴，1988：304-311）。一如「狗耕田」故事的在卑南族中流傳，印記這歷史的痕跡。「狗耕田」故事隨著漢人進入傳入後山，隨人群的進入也帶入文化的滲透與交流。「狗耕田」故事的傳入，反映臺東平原農業型態的改變，卑南族從最初引進農業技術，漢人帶入水稻耕作技術，日治時期水稻漸取代粟成為主糧，部落因耕牛經濟富裕，人們生活型態或多或少都投影在流傳的故事中，故事的變異情節，同時也映照臺東平原早期農業的變遷。

## 參考書目



尹建中，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（臺北：內政部，1994）。

王河盛等纂修，《臺東縣史人物篇》（臺東：臺東縣政府，2001）。

石文誠，〈有鹿斯有財部落土地觀念〉，《觀臺灣》第 11 期（2011.10）。網址：[https://mocfile.moc.gov.tw/htmlfile/201704/f3e37686-c0b5-4411-9ecc-ade4c937b38a/watchtw\\_tw11/coverstory03.html](https://mocfile.moc.gov.tw/htmlfile/201704/f3e37686-c0b5-4411-9ecc-ade4c937b38a/watchtw_tw11/coverstory03.html)

田代安定，《臺東殖民地豫察報文》（臺東市：財團法人東臺灣研究會，2023）。

安倍明義，《臺灣地名研究》（臺北：蕃語研究會，1938 年）。

伊能嘉矩、粟野傳之丞，傅琪胎（藤井志津枝）譯，《臺灣蕃人事情》（臺北：原住民族委員會，2017 年）。

向憶秋，《閩南民間文學研究》（社會科學文獻出版社，2018）。

江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌第一至四冊》（台南：台南市政府，2001）。

宋龍生，《臺灣原住民史卑南族史篇》（南投：國史館臺灣文獻館，

1998）。

宋龍生，《臺灣原住民史料彙編 4 卑南族的社會與文化》（南投：臺灣省文獻委員會，1997）。

宋龍生，〈南王卑南族的會所〉，《考古人類學刊》第 25 期（1965）。

何佳龍，《日治時期理番政策研究以東臺灣「集團移住」與「番地稻作」為例》（臺東市：財團法人東臺灣研究會，2022）。

沈有容，《閩海贈言》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1959）。

沈葆楨，《福建臺灣奏摺》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1959）。

吳來錦，〈臺灣役牛地理研究--以雲嘉南地區為例〉（臺北：國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文，1997）。

余蕙靜：〈狗耕田故事初探〉，《高雄師大學報》14 期（2003）。

金榮華，《臺東卑南族口傳文學選》（臺北：中國文化大學中國文學研究所，1989 年）。

林建成，〈Panapanayan 發祥地南北部落（太麻里、知本）傳統觀念與藝術表現之研究〉（台北國立政治大學民族學系博士論文，2012）。

胡傳，《臺東州采訪冊》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1960）。

孟祥瀚纂修，《臺東縣史開拓篇》（臺東：臺東縣政府，2001）。

姜祝山、孫民英、林娜鈴，《臺東南王社區發展史》（臺東：臺東縣臺東市南王社區發展協會，2016）。

施添福，《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》（新竹：新竹縣政府文化局，2001）。

連橫，《臺灣通史》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1962）。

康芸甯，〈從植物扇形矽酸體分析談卑南遺址植物利用與稻作〉，《考古人類學刊》2021 第 94 期。

孫大川，《BALIWAKES 跨時代傳唱的部落音符：卑南族音樂靈魂陸森寶》（宜蘭縣：傳藝中心，2007 年）。

徐如林，《浸水營古道：一條走過五百年的路》（臺北市：行政院農業委員會林務局，2014）。

曹永和，《近世臺灣鹿皮貿易考：青年曹永和的學術啟航》（臺北市：遠流出版，2011）。

曾建次編譯，《祖靈的腳步》（臺北：晨星出版社，1998 年）。

黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1957）。

黃應貴：《時間、歷史與記憶》（台北：中央研究院民族學研究所，1988）。



陳鴻圖，《人物、人群與近代臺灣水利》（板橋：稻鄉出版社，2019）。

陳文德纂修，《臺東縣史·卑南族篇》（臺東：臺東縣政府，2001）。

陳季博，〈臺東移住民史〉，《臺灣文獻》第10期3卷（1959）。

陳國川、林聖欽纂修，《臺東縣史·產業篇》（臺東：臺東縣政府，2000）。

盛清沂，《臺灣史》（南投：臺灣省文獻委員會，1994年）。

烏居龍藏，楊南郡譯，《探險臺灣》（臺北：遠流，1996）。

張永楨，〈清代臺灣後山開發之研究〉（臺中：東海大學歷史研究所碩士論文1986）。

劉守華，《中國民間故事類型研究》（湖北：華中師範大學出版社，2002）。

劉守華、巫瑞書，《民間文學導論》（湖北：長江文藝出版社，1992）。

劉志偉，〈關於臺灣人吃牛這事兒〉，《鄉間小路》第44卷第10期（2018.10）。

劉克襄，《後山探險：十九世紀外國人在東海岸的旅行》（台北市：自立晚報1992）。

鄭全玄，《臺東平原的移民拓墾與聚落》（臺東：東臺灣研究會，2002）。

鄭浩祥、鄭予文，〈Puyuma 陸稻早於小米假說〉，《卑南學資料彙編第二輯：關於「卑南族」的想像與部落實際遇》（台北板橋市：耶魯國際文化，2016），15-33。

葉美珍，〈卑南文化農業型態之探討〉（台北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，1987）。

蔡承豪，〈臺灣的犁具改良 1900s~1960s〉，《師大臺灣史學報》第 2 期（2009.03）。

賴昱錡，《日治時代東臺灣阿美人的勞動力釋出》（臺東市：財團法人東臺灣研究會，2013）。

臺灣總督府民政部殖產課編，《臺東殖民地豫察報文》（臺北：成文出版，1900）。

鐘文伶，〈臺灣「狗耕田」故事析論〉，《臺中教育大學學報》23 期（2009）。

衛惠林、餘錦泉、林衡立原修，《臺灣省通志卷八同胄志第七冊，魯凱族、排灣族、卑南族篇》（台中：臺灣省文獻委員會，1972）。

# 阿美族跨地家園的當代面貌\*

葉淑綾\*\*

## 摘要

本文將透過一些民族誌現象來呈現阿美族跨地家園的當代面貌，主要是從烏石鼻部落一位返鄉青年Kacaw的觀察、作為和想像，來思考當代阿美族地方社群的生活樣貌與面臨的問題，面對近五分之四的族人遷移在外，留居家鄉的青壯年人口少之又少的部落

---

\* 本文的完成特別感謝烏石鼻和膽曼等阿美族部落報導人多年來的協力與分享，謝謝本刊編輯團隊協助出版事宜。最後，也感謝國科會提供的研究補助，計畫名稱「網路社群之發展—以阿美族的研究為例」（MOST-107-2410-H-143-006-MY2）和「臺東地區天主教與原住民族群遇合的歷史過程」（NSTC 112-2410-H-143-018-MY2），讓筆者的田野工作得以持續進行，累積對阿美族社會與文化和東台灣歷史人文與區域發展的長期探索。

\*\* 現任：國立臺東大學公共與文化事務學系暨南島文化研究碩士班教授

現況，Kacaw的想法與作為反映出在目前的條件下地方社群如何可能的新面向，以及未來可能的發展。分別從「爭取政府經費來發展地方」、「號召部落族人返鄉」、「返鄉生活的不易」、「部落 ilisin 年祭的爭議」、「ilisin 年祭的原鄉意涵」、和「ilisin 年祭作為創建新家園的實踐」等面向進行說明。返鄉生活的 Kacaw 不僅試圖團結社群的力量來努力爭取競爭型的政府經費以發展故鄉家園，也積極透過臉書社群的經營作為故鄉與旅外族人溝通的平台，傳遞家鄉的景致與訊息，聯絡四散各地的部落族人，努力號召旅外的族人持續為原鄉家園奉獻心力。

關鍵字：阿美族、跨地家園、網路社群、ilisin 年祭

# The Contemporary Translocal Homeland of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan

## **Abstract**

This paper presents the contemporary Amis translocal homeland through ethnographic data, primarily based on the observations, actions, and imaginings of Kacaw, a young man who returned to the Cidatayay community. It explores the lifestyle and challenges of contemporary Amis local communities, focusing on how the community, where four-fifths of its people have migrated away and few young adults remain, navigates these conditions. Kacaw's ideas and actions reflect new aspects of how local communities can adapt and develop under current circumstances, as well as potential future directions. This analysis is framed through various aspects, including "securing government funding for local development," "mobilizing community members to return," "the challenges of returning to the homeland," "the controversy surrounding the communal ilisin annual harvest festival," "the original meaning of ilisin harvest festival," and "ilisin as a practice of creating a new homeland." In his efforts to lead a life back in the homeland, Kacaw not only strives to unite the

community to compete for government funding to develop the ancestral home, but also actively uses Facebook as a platform to communicate with community members living abroad. Through this, he shares the scenery and news of the homeland, maintains connections with community members scattered across different locations, and works to rally them to continue contributing to the development of their original homeland.

Keywords: Amis, Translocal homeland, Online community, ilisin harvest festival

## 壹、前言

筆者過去的研究主要著重在理解阿美族社會文化運作的邏輯，從阿美族的神靈觀、人觀、生命儀禮和歲時祭儀、以及性別、家屋和親屬這些面向來探討阿美族的年齡組織和社群整合的機制（葉淑綾 2009；Yeh 2009, 2012）。另外，在對傳統社群運作深度理解的基礎上，也進一步去處理目前由少數留居原鄉和多數遷移在外的族人所組成的跨地社群，觀察阿美族人如何因應部落居民散居各地的情形，瞭解留居原鄉和遷移在外的族人彼此之間的交流與互動（Yeh 2013, 2017；Yeh and Chang 2021；葉淑綾 2014, 2017）。

本文將透過一些民族誌現象來呈現阿美族跨地家園的當代面貌，主要是從烏石鼻一位返鄉青年Kacaw的觀察、作為和想像，來思考當代阿美族地方社群的生活樣貌與面臨的問題，面對近五分之一的族人遷移在外，留居家鄉的青壯年人口少之又少的部落現況，Kacaw的想法與作為反映出在目前的條件下地方社群如何可能的新面向，以及未來可能的發展。返鄉生活的Kacaw一方面努力爭取政府經費來進行社區營造，另一方面也運用當代的網路科技，透過描寫家鄉的文字、聲音和影像來經營臉書社群，試圖連結四散各地的部落族人，號召遷移在外的族人持續關注原鄉的人事物，希望不得不在外地打拼的族人仍能將原鄉家園放在心中，不時回鄉探望親友，尤其在ilisin年祭時能排除萬難回鄉參與祭典。

如Miller（2012：156）所言：「社交網站不僅連接兩個不同的

地理空間，它也創造另一種新的居住形式（a new form of domesticity）」（引自 林瑋嬪 2016a:3）。網路科技創造新想像，帶動新的社群參與、形塑新社群和創造新的地方性的力量，如何影響阿美族地方社群的運作需要透過更多網路民族誌的研究來進行，是否和林瑋嬪（2016b）所描述的馬祖資訊網類似，藉由網路讓地方成為離散人群的心靈所屬和情感依歸，且讓網路成為生產地方性的全新要素。ilisin年祭對於當代阿美族人仍具有深刻豐富的意涵，而政治和觀光等外力對此祭典的干預，也在近幾年引發部落族人的反省與討論，尤其部落青年運用網路科技進行串連，形塑新的力量來回應當代政府官員和觀光等外力對部落祭典的干預，進而產生改變地方社會的可能性，這些新的發展也是探討當代地方社會面貌時值得關注的面向。

不過，ilisin年祭除了是遷移在外的族人與原鄉家園保持連結的重要力量之一外，此祭典隨著阿美族人的遷移，也在都會區有不同形式的新發展，成為阿美族人適應異鄉且轉換異鄉為家園的重要實踐。對於遷移的阿美族人而言，持續以原鄉作為認同與關係網路的核心，抑或逐漸以他鄉作為新家園，不同的發展仍有待進一步的觀察。換言之，阿美族的跨地家園是往原鄉或是往新家園進行重心的傾斜，涉及城鄉環境差異、遷移的世代差異、和交通網路科技的發展等多重複雜因素。就目前的觀察而言，許多阿美族人似乎發展出兼顧原鄉和都會新家園的頻繁互動方式，但遷移與阿美族地方社會建構之間的關聯性，以及當代阿美族跨地社群的性質等議題仍有待更細緻的處理與分析。接下來將對烏石鼻部落作一些背景介紹，然



後透過烏石鼻返鄉青年Kacaw的想法與作為等一些新的觀察，來對當代阿美族地方社群的生活樣貌與面臨的問題進行初步的描述與整理。

## 貳、烏石鼻部落背景介紹

隸屬於臺東縣長濱鄉寧埔村第十二鄰和第十三鄰的烏石鼻部落，是個百餘年前由各地移居而來的阿美族人所組成的聚落，老一輩的居民還清楚知道烏石鼻部落是由十個不同氏族（ngasao）的人群所組成，不過來源不同的人群長久以來在村內婚和男子年齡組織等機制的作用下，彼此之間已經建立緊密的連結且形塑對於烏石鼻部落的高度向心力。

早期部落居民是以山田燒墾的小米種植為主，而以狩獵、漁撈、飼養和採集為輔。後來習得水稻耕作技術，以及在日本人的輔導協助開鑿水圳的情形下逐漸從遊耕轉變為定耕。持續七十多年的水稻耕作之生計模式也隨著整個台灣大社會的變遷，多數居民選擇到外地從事勞力性工作的情形下而廢耕，原來的水圳也因無人維持而坍塌毀壞，目前留在部落的多數居民會利用附近的田地種植蔬菜自用，也有一些家戶將田地開鑿成魚塭養殖吳郭魚，除了自用之外也販售給部落內需要的家戶。整體而言，幾乎所有家戶的經濟開銷皆必須仰賴在外工作的家人寄錢回來，他們大多分佈在新北市、桃園和新竹等地區從事建築業或在工廠工作，民國五、六〇年代盛行

的遠洋業至今只有少數人仍在從事。居民因至外地工作而導致的經濟生活的變遷以及經濟能力的提升，實際反映在原鄉住家從瓦房轉變為水泥樓房的過程中。目前烏石鼻的家戶不到百戶，人口數約五百人左右，不過，實際留居的人口大約一百多人，且多為老人、小孩和一些中年婦女。其餘則長年在外工作或求學，在豐年祭、農曆新年和清明節或一些婚喪喜慶等特殊時節多會返鄉與親友團聚。

根據在地居民的描述，他們通常回憶起以往種稻的時期生活困苦，會向當時經營雜貨鋪的客家人借錢，但每當稻子一收成就被迫以稻穀還債。期間也曾種香茅或抓魚苗來增加金錢的收入，但是這些收入卻相當有限。居民形容當時是*Away ko Payci*（沒有錢）的年代，住在茅房或瓦房搭建的家屋中。五、六〇年代村落的男子開始一個接一個從事遠洋漁業工作，於是有些家戶開始有能力將茅房或瓦房改造為一層式的水泥房，但遠洋漁業是個高度危險性的工作，一些遭逢不幸的家戶則無力改造家屋。曾經有位報導人提到，她從事遠洋漁業的哥哥最大的心願就是為家人搭建一個遮風避雨的水泥家屋，但她哥哥英年早逝，留下的錢只夠幫他自己建造墓地。部落的生活開始顯著且集體的改善是發生在居民大量投入板模建築業之後，不管是遠至阿拉伯或是在臺灣各地承接工程，這個賺錢的機會讓部落居民可以建造或增建兩層式的樓房，買房車，頻繁地舉辦殺豬宴慶，同時也讓這個偏鄉地區的儲蓄互助社累積高達兩億多的存款。不少居民透過板模建築業所賺的錢不僅改善了原鄉的居住環境，也有能力為子女在大台北周邊地區購置家屋。

部落居民形容七〇年代中期開始到九〇年代初期建築業鼎盛金

錢收入大增的時期，家家戶戶先後改建家屋和頻繁舉行豬肉宴慶的富足景象，他們說以前只要拆舊房子、打水泥還有完工落成等不同的階段都要殺豬，殺豬的時候就把全部落的人都叫來吃。族人藉由家屋實體轉換的過程聯繫彼此，熱鬧舉行豬肉宴慶的景象是他們對於這個時期的深刻記憶。雖然從九〇年代初期開始，建築業逐漸從鼎盛走向蕭條，加上外籍移工的引入造成族人工作機會減少的挑戰，但多數的部落族人仍有工作可做，只是選擇和收入沒有過去來得好。筆者在民國八十九年時到烏石鼻部落進行田野工作，當時多數族人仍在外地工作求學，並沒有因為都會區工作機會減少而有返鄉居住的趨勢。最近幾年建築業缺工的情況再現，板模師傅的薪資看漲，日薪可高達三千元左右。烏石鼻的青年有些跟隨父母承包工程，但越來越多人則是擔任保全、貨運司機、銀行行銷、護理人員等工作，他們的工作收入和父母輩差異不小，有能力在外地購屋者多是從事板模工作的父母幫忙支付頭期款才購買的。烏石鼻ilisin年祭的最後一天會進行男子年齡組織獻酒給部落內每個家戶女主人的儀式，感謝她們一年來的辛勞，也給予她們力量和鼓勵，期許她們持續照顧好家庭。有在外地購屋的族人，其家戶代表也會被一一點名到會場中央喝下一大碗的米酒。透過這個儀式，男子年齡組織年復一年確認部落與家戶之間的關係，而隨著部落族人在外地購置房產，部落與族人在外地建立的家戶之間的關係也在年度儀式中被公開表現。

在宗教信仰方面，天主教於民國四十五年左右傳入，目前百分之九十以上的居民是天主教徒。雖然從位處聚落核心的教堂和聖母

亭等建築來看，烏石鼻部落表面上是個天主教化的聚落，但作為傳統部落核心象徵的男子年齡組織和豐年祭儀的實踐仍持續運作，從未中斷。當時的傳教士提到天主教傳入烏石鼻之後的短短幾年，擴展相當迅速。當越來越多人接受天主教之後，當時的頭目和部落長老甚至開會宣布，除了天主教之外部落居民不得接受其他基督宗教，讓天主教成為烏石鼻部落的統一信仰。男子年齡組織開會決議集體接受天主教的做法，一方面呈現出年齡組織承認和收編教會影響力的情形，另一方面教會尊重年齡組織及其實踐的態度，也呈現出教會在當地的發展影響的對象主要是部落婦女及與家戶相關的宗教活動，但對做為部落具體象徵的男子年齡組織及其運作，尤其是對ilisin年祭舉行的影響較為有限，當地人常以「即使是神父參與豐年祭，也需要尊重年齡組織的長幼順序，坐在屬於其年齡的位置上」，來表達年齡組織與豐年祭之間的緊密關係，外來的天主教會尊重傳統部落體制的態度，以及年齡組織在代表部落整體秩序上的優先性。從烏石鼻部落教堂重建的過程和豬肉宴慶舉行的方式（葉淑綾 2014）等民族誌資料來看，可以進一步了解烏石鼻的男子年齡組織和其相關的實踐，對於目前由留居原鄉和離家在外的人口所組成的烏石鼻部落之持續營造所具有的重要性。再者，努力結合阿美族文化價值的天主教信仰與實踐也在阿美族人漂泊的移居過程中和適應陌生環境的經驗裡扮演重要的角色（葉淑綾 2017, 2018）。

最後，烏石鼻部落族人對內的認知和對外的形象常以團結著稱，不管是部落族人每人出資一萬兩千元合力自建部落教堂的事蹟，或是全部落頻繁共食的景象常是族人自己或外人對烏石鼻團結

形象的佐證。而烏石鼻這個不到百戶的聚落，無論在寧埔村或在長濱鄉，相較多數聚落在規模和人口數都來得小，但長濱鄉第15屆和第16屆鄉長陳德成來自烏石鼻，他選上鄉長之前連續擔任了三屆的鄉民代表，而寧埔村近三屆的村長林勝雄也是烏石鼻人，加上2014年選舉烏石鼻部落又誕生了一位新科鄉民代表。一個小小的聚落為何能在長濱鄉的政治版圖上占據這些職位則有待未來進一步研究。另外，這個以團結合作出了名的烏石鼻部落，不像鄰近部落如旦曼、僅那鹿角或白桑安部落紛紛成立旅北同鄉會，雖然開始有人提議要成立，但仍處於討論的階段。有人認為不成立旅外同鄉會，可以讓旅外族人持續以原鄉為核心，而贊成成立同鄉會的人也強調以後部落有事情我們還是一樣要回去的，不能因為成立了旅北同鄉會就減少回鄉的頻率。烏石鼻旅外同鄉會成立與否的議題仍有待未來進一步觀察。

烏石鼻部落目前雖然沒有旅外同鄉會的組織，但在臉書上成立了「Cidatayay社團」，透過網絡討論部落的事務，也分享彼此的訊息。而臉書社群也是旅外族人抒發思鄉之情的地方，有人認為在故鄉才可以真正的放輕鬆，那裏是個無汙染，無負擔且無煩惱的地方，可以呼吸著新鮮空氣，夜晚寂靜時刻，有數不清的星星和皎潔的月亮，這是生活在吵雜都市的旅外族人對於故鄉美好的想像。而每當在外工作遇到瓶頸，無法得到認同想要跳脫現實時，故鄉也是他們最想回去的地方。

分散各地的族人除了在網路空間進行交流之外，在現實生活中也是頻繁地互動。以目前的觀察來看，遷移的阿美族人透過許多實

踐來同時經營原鄉與新居地的關係網路，例如婚禮或當兵宴慶活動經常既在原鄉也在新居地分別舉辦，如同七、八月舉行原鄉豐年祭，九月都會區豐年祭輪番上場一般，移居的阿美族人發展出更為頻繁地連結方式。以婚禮為例，不少對新人除了會回到原鄉部落舉行儀式和婚宴之外，也會在新居地舉行婚宴並且邀請留居原鄉的長輩北上參與。而年齡組織的組友除了是原鄉豐年祭運作的主力之外，他們在外地也是時常聚會，甚至發展出年度集資包車旅遊，持續在外地傳承年齡組友互助分享的精神與價值。

以上這些介紹主要是從在地人的角度來看烏石鼻這個地方，但這個地方在近幾年觀光旅遊民宿業的發展下，也開始對外地人產生意義。2008年由烏石鼻阿美族人也是長濱鄉鄉長經營的七里香民宿開始營運，來此居住的遊客關注的是民宿的居住品質，美麗的海岸線和動人的日出等自然美景，世代在此居住的阿美族人似乎不在遊客的視線範圍內。鄰近在地阿美族人進行日常和儀式性捕魚的烏石鼻港，也在2009年被票選為最適合「浪跡天涯」的魅力漁港，這個地方被形容為：「它有淡雅的詩人氣質，港灣裡散落的船隻，漂浮在海天一色的藍色太平洋，輕巧的迤邐出藍色詩句。」這個魅力漁港被介紹為是緊張高壓的科技工程師和失戀的旅客進行心靈療癒的海角天涯<sup>1</sup>。在這些為觀光旅遊所打造的地方圖像裡，看不到阿美族人與海的關係與文化。不可否認的，觀光發展的外力逐漸形塑地

---

<sup>1</sup> <http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/headline/20130722/35166458/>

方的面貌，尤其建國百年通過的「花東地區發展條例」更是加劇東部觀光產業發展的助力，但與此同時地方居民的回應和行動是未來值得進一步觀察的方向。

接下來將從一位返鄉青年Kacaw的觀察、作為和想像，來思考當代阿美族地方社群的生活樣貌與面臨的問題。分別從「爭取政府經費來發展地方」、「號召部落族人返鄉」、「返鄉生活的不易」、「部落ilisin年祭的爭議」、「ilisin年祭的原鄉意涵」、和「ilisin年祭作為創建新家園的實踐」等面向進行說明。

## 參、返鄉青年的想法與作為

### 之一：爭取政府經費來發展地方

Kacaw，1970年代出生的烏石鼻部落青年，2006年左右他在長濱鄉鄉長陳德成的邀請下返鄉擔任鄉長的機要秘書。他小時候在烏石鼻部落長大，國中畢業之後北上和父母與姐姐們住在桃園八德。相較於同年紀的青年幾乎都得為了生計離鄉到都會區生活工作，Kacaw覺得自己很幸運可以回到家鄉生活工作，讓自己的小孩在部落長大。他提到曾經有個朋友問他「部落是什麼？」，對他而言，「部落裡每一位孩子就是自己的孩子，部落裡每一位長輩就是自己的長輩，這就是部落。」Kacaw心目中理想的部落觀反映了傳統阿美族男子以部落為認同的擴大性親屬體系（葉淑綾 2009；Yeh

2012)，不過，當代的阿美族社群幾乎過半的成員都外移到都會區工作或求學，昔日透過頻繁的團體生活和密切互動所營造的部落一家親的景象越來越不容易在當代的情境下實踐與再現。

Kacaw也擔任烏石鼻社區發展協會的總幹事，他希望貢獻自己的力量為社區帶來發展的資源，也希望可以吸引更多的年輕人和他一樣回到家鄉為部落工作。這幾年他積極地帶領社區參與「社區擂台賽—臺東縣社區規劃師及社區基本培力計畫」，和社區理事長和幹部們通力合作為社區爭取到數十萬的建設經費。最近幾年在台東縣一些關於社區綠美化和生活環境景觀改造的經費爭取，是提案社區透過擂台賽競爭的形式在進行，以2013年度的社區擂台賽為例，社區需先填報申請表，規劃社區內想要整理修補的空間環境，通過審查後，再將規劃書結合社區的特色製作成簡報檔，在4月12日通過審查的提案單位聚集在台東縣政府禮堂參與擂台賽。當天，參與的社區輪流進行限時簡報，向由專家學者和行政部門所組成的督導顧問團推銷社區的優點和說明提案的內容，接著回答督導顧問團的提問，最後再由督導顧問團給分決定提案是否通過以及補助多少經費。

烏石鼻社區發展協會的理事長和理監事當天也都到場支持，給外人團結合作的形象，不過這種爭取社區建設經費的方式，主要得依賴Kacaw和他太太等年輕人的作為。但年輕人要在社區裡推展相關的工作，也必須想辦法獲得長輩的支持與協助。Kacaw將擂台賽獲得的補助經費用來打造「Ina的菜園」，完成之後在5月9日邀請督導顧問團和其他社區夥伴前來烏石鼻社區進行實地訪視。為了動



員社區的老人參與訪視當天的活動，Kacaw等年輕人得用阿美族的規矩準備豬肉餐感謝長輩的協助，另外，他們也費心為五、六十位參訪的賓客準備了風味餐和手工薏苡珠串鍊，希望在參訪的官員和賓客心中留下對烏石鼻社區的好印象。從「社區擂台賽」的整個過程來看，可以觀察到社區為了爭取外來的經費補助，努力行銷地方的作為。這個現象有如David Harvey(1996:298；引自 Cresswell 2006:97)所觀察的，那些居住在地方的人們開始敏銳地意識到他們正與其他地方競逐高度流動的資本。在滿足居民自身需求的同時，居民也會憂慮他們能提供什麼套裝設施以便帶來發展。因此，地方上的人試圖區別他們的地方與其他地方，並且變得更有競爭力（或許彼此會相互敵對且排他），以便獲得或保住資本投資。

## 之二：號召部落族人返鄉

除了社區發展的工作之外，Kacaw認為召喚遷移在外的部落族人返鄉才是部落未來能否持續存續發展的關鍵所在，他提到「部落真的需要迴游，回家當初是憧憬，是單純的想要給孩子我們曾擁有過的童年，所以就很有勇氣的毅然決然回鄉回家。回鄉後因工作服務關係及接總幹事職務，看到這個地方凋零的很快，部落在凋零，土地在凋零，學校也在凋零，長輩們走的太快了，很多故事我還沒聽他們講完就走了，我的年紀在部落裡竟然是最年輕的大人，所以很多事情自然而然會落在我身上，也有人問我你為什麼不推掉裝

傻？我後面沒人了是要推給誰？我不做誰要做？我是部落養大的小孩只好摸著頭認真去做，連老婆也被我拖下來一起，不就只是家變大和家人也變多而已嘛，有時候想想待在部落比待在都會還要忙，但忙得很有成就感，忙得很有感情。回家真的需要一點點勇氣，需要一點點衝動。我是部落養大的小孩，部落不需要幫助，需要的是部落小孩的回饋。」

雖然，Kacaw認為在目前部落凋零及斷層的年代，「回家」才是部落最需要的潮流，但是他也清楚知道在目前的產業結構下，要召喚年輕人回家定居是一條艱困的路，如果他沒有鄉公所的工作收入來維持一家大小的生計，他的返鄉之路想必也無法走得順利。即使現實不允許，他還是希望移居在外的部落族人至少在一些特定的日子可以回家鄉走走，和部落的親友們聚一聚。他積極地透過臉書傳達部落的訊息，希望遷移在外的族人也能時時感受故鄉的景致和部落生活的脈動，希望他們在外的移居旅程中能把家鄉放在心中。他在烏石鼻的臉書社群上分享了金曲獎最佳原住民語歌手獎得主阿努卡力亭沙力朋安所唱的「回家」這首歌<sup>2</sup>，要獻給那些迫於生計

---

<sup>2</sup> 【回家】獻給所有想念故鄉的人，<http://www.youtube.com/watch?v=4NZHJNP74pQ>，歌詞謄錄如下，「ina，你們好嗎？我還記得你在海邊教我唱的歌，那首歌，我沒有忘記，教我愛護我的土地與族人，教我尊敬自然，與自然共生，我只是暫時離開部落，離開部落好幾年，在都市工作生活，我常常穿著厚厚的鞋子，走在台北市的大馬路上，我一直感覺不到土地的溫柔，住在密不通風的公寓裡，我聞不到風的氣息，幾乎快要忘了我是從哪裡來的，那裏才是我的家，現實中，我心裡一片混濁，我們都需要感受一

遷移在外的族人。

透過歌曲的分享，Kacaw也希望遷移在外的族人能把家鄉擺在他們的心裡，可能的話時常回來探望部落的親友，他尤其希望遷移在外的族人都能夠在七月中部落ilisin年祭的時候，返鄉參與這屬於全部落族人的盛典，他也透過許多方式試圖召喚大家回鄉參與部落ilisin年祭，希望「部落的孩子能夠聽到心中的鈴鐺聲，不要忘了跟祖靈的約會」。年祭之前，他會透過烏石鼻的臉書社群告知年祭舉行的時間和年祭的意義，不斷地提醒旅外的族人與祖靈相約的日子越來越近了，需要公函請假的部落子弟可以請他協助。去年的年祭之後，他也花了不少時間製作一段送靈祭的影片，費心翻譯老人家的話，將部落老人家的歌聲與叮嚀透過臉書社群傳達給遷移在外的族人，希望喚起他們對於返鄉參與ilisin年祭和文化傳承的重視。

以下為影片的內容，「Nakaw阿嬤用了短短3分鐘，唱出了她想對我們說的一些話，這次阿嬤不完全是唱虛詞，而是有詞及意思的，是唱給Cidatayay部落的孩子聽，今年年祭讓我感觸最深，就是

---

下土地的溫柔，好久不見，你們好嗎？部落的一切是那麼的自然，那麼的真實，在這裡的大家，用雙手創造生活，灌溉土地，與大海搏鬥，感受生命的潮汐，大家都說，大海是我們的冰箱，山林是我們的廚房，我們必須愛護山林，就像愛護親人一般，土地是我們的根，我們依賴土地生存，豐收的一切，來自上天的回饋，家裡的一切，來自於這片土地，來自一雙雙長滿厚繭的手，我沒有忘記，家不在遠方，而是在我心裡，只要我往前走，就能回家，依那，那首歌，我現在一直唱著，不管到哪裡，家，永遠都在我心裡。」

這最後一首祭歌，眼睛的淚水差點控制不住，也許有人不了解沒聽到阿嬤所唱，所以翻譯了Nakaw阿嬤的話，希望你們能深刻瞭解，部落的孩子請將阿嬤的話，永遠放在心裡。

第一段：妳們為何因為怕吃苦而懶惰，部落以前的Lakacaw(指全體女生)非常的刻苦耐勞，妳們要學習老人家刻苦耐勞的精神。

第二段：這首是世代代傳下來的祭歌，妳們千萬不要忘了這首祭歌，年祭要是沒唱這首祭歌，就不能算結束。

第三段：只剩我們Cidatayay部落，會遵循老人家世代相傳的古老祭儀，你們要傳承下去千萬不要斷了，我們這一輩傳給妳們了，妳們要一定要記得。」

返鄉在部落生活的Kacaw透過影片製作和臉書社群的經營，向旅外的族人傳達了希望他們能夠時時將老人家的話和部落的傳統放在心中，也希望他們可以常常回家探望家鄉的親友。許多遷移在外的族人看到這段影片相當感動，像是遠嫁法國的Sawmah寫道：「我看了都心痛了，謝謝你，弟弟，你讓我不孤單。」想要回鄉生活但為了生計卻必需留在桃園工作的Arik也表達了看完影片後的想法，「淚如雨下，不由自主的心酸，是因為今年沒跳而特別有感而發，還是你的描述說盡了許多人的“不得已”，又或是長者要我們一定要做到的”不可遺忘傳統的重要”？」也有一些年輕人感謝Kacaw費心整理老人家的話，作為留居家鄉的長輩與旅外青年之間的橋樑，讓他們可以更體會老人家的心意，也更了解進而認同ilisin

年祭的傳統。

### 之三：返鄉生活的不易

希望返鄉生活和傳承文化，但為了生計卻不得不留在都會打拼的年輕人反映了在當代情境中的矛盾情結，而這些矛盾不僅年輕人深刻感受，留在部落生活的老人們也身處在矛盾的情境中。雖然面對祭儀歌舞文化的傳承，老人家語重心長地希望年輕人能夠好好學習這些祭儀歌謠，讓祖先流傳下來的美麗聲音可以亙古傳唱。部落的老人家面對自己逐漸老去無法再大聲歌唱，面對生命力逐漸消逝，可以感受到他們非常希望這些曾經感動他們的歌舞可以透過年輕人的生命力世世代代延續下去。大江健三郎（2002）在思考「人為什麼活著？」這個大哉問時，以夏目漱石的《心》這本書中一句打動他的話作為回答，「當我的[心臟]鼓動停止時，如果有一個新的生命在你的胸中停駐，我就很滿足了。」作為作家的大江健三郎是「一邊寫著文章，一邊夢想著自己死後，還能繼續在年輕人的胸臆間，以新生命的形態繼續活下去。」或許部落老人家傳承歌舞文化的希望，也是想在年輕人的胸膛注入新生命繼續活下去。

但是，矛盾的是部落的老人家卻也是將年輕人推離家鄉的主要力量之一，筆者在部落生活的期間，發現如果有在外工作的年輕人返鄉多待在家裡一陣子，就得經常面對老人家催促他們趕緊出外工作努力賺錢，即使家中的老人不說，部落裡其他的老人也會在背後

議論，甚至當面詢問，讓有意留在原鄉生活的年輕人承受不少的壓力。目前多數烏石鼻部落的居民仍生活在不出外工作賺錢將無以維生的壓力之下，年輕人想回鄉生活但為了生計得繼續留在外地打拼的不得已，老人家冀望年輕人傳承祖先的文化卻也要求年輕人努力工作賺錢的矛盾，當地居民如何面對這些矛盾與困境仍有待進一步的觀察。不過，這幾年東部一些部落試圖透過新的作為來面對年輕人無法返鄉定居的困境，似乎也創造了轉變的契機走出不同的路，像是奇美和大港口等阿美族部落，以及拉勞蘭排灣族部落近幾年的發展值得未來進一步關注。

另外，由於臺東縣每年的人口都在流失，地方政府也是希望透過建設提供就業機會，來吸引縣民返鄉工作。但是地方政府不尋求新的作為，因循舊有的模式想透過蓋大型飯店和發展觀光來吸引縣民回流的作法，在這幾年其實遭到不小的阻力，從歷時已久的美麗灣渡假村爭議可以觀察到最近幾年臺東地方建設的推動不再只是官方一意孤行即可，許多政策的推動總會遭到不同意見團體的挑戰與質疑。前臺東縣長夫人陳伶燕曾在2012年時透過基金會的運作收集全縣國中小學生的聖誕心願，製成影片放在網路上，希望可以集結眾人的愛心來為孩子們圓夢。相較於其他學校的學生提出的吃牛排、買籃球等物質性較易滿足的願望而言，寧埔國小的孩子們提出的願望<sup>3</sup>則不易實現。

---

<sup>3</sup> 寧埔國小願望篇 <http://www.youtube.com/watch?v=DBEFzWy7tDY>

希望有人在這裡蓋一個飯店，父母可以在這裡工作，也可以照顧我。

寧埔孩子的願望確實指出了臺東工作機會少，多數父母在外地工作，無法陪伴孩子成長的遺憾。但是與地方政府相關的基金會出資拍攝的影片明白指出，在寧埔蓋飯店讓父母回到家鄉服務是孩子們共同的願望，這訊息卻也令人不禁懷疑，蓋飯店真的是這群小孩的願望嗎？根據筆者在烏石鼻部落和孩童相處的經驗，他們的確渴望與父母相聚，但是相較於希望父母返鄉團聚，他們似乎更希望可以跟隨父母到都會區生活。而寧埔國小的學生數從過去數百人之多到目前五十人不到的巨大變化，也反映了阿美族移民型態的轉變。五、六〇年代主要是男子離鄉出外工作，妻小留居家鄉生活。七、八〇年代建築業繁榮興盛，妻子開始跟隨丈夫到外地工作，將小孩留在家鄉讓阿公阿嬤照顧。到了九〇年代之後，隨著族人開始在外地租屋或購置房產，還有一些學齡前的小孩有在部落成長的經驗，但開始唸小學之後，多數的孩童是由父母帶到外地就讀。從東海岸許多學校學生數驟減，寧埔國小近幾年入學新生都是個位數，而鄰近的忠勇國小也在2013年全校畢業併入他校。

#### 之四：部落 ilisin 年祭的爭議

我希望爸爸媽媽可以回寧埔工作，就可以不用跑這麼長的路程，我還可以天天看到她。

我的爸爸媽媽都在別的地方工作，而且每隔四個月才回來一次，每次回來的時候只待個一兩天，我很想他們，所以我希望他們可以回來這裡工作，然後多多照顧我。

爸爸媽媽能回鄉工作，是我們共同的願望。

面對地方政府想透過蓋飯店發展觀光來解決臺東工作不足的問題，以及面對一些旅外的族人即使想回鄉但卻迫於生計而無法如願的窘境，Kacaw也在思考如果部落發展觀光產業是否能吸引一些族人回鄉定居。他觀察到最近幾年大型遊覽車頻繁地行駛在臺十一線公路上，但卻不曾為部落帶來遊客。而部落究竟要發展什麼亮點來吸引觀光客？觀光客來了之後又會對部落造成什麼影響？面對這些問題，Kacaw也相當困惑。尤其對一般旅客感到興趣想要參與的部落ilisin年祭是否開放觀光，Kacaw基本上抱持不支持的態度。他提到「曾經有遊客來電詢問豐年祭那一天最好玩？我頓了也想了一下到底豐年祭那一天最好玩，我回了這位想玩的遊客，豐年祭沒有所謂的好玩……（心想去九族文化村每一天都很好），只有敬畏年祭的態度，部落歡迎您來，但請用敬畏的態度。（當你在誠心拿香拜拜時，你會喜歡有人在你面前走來走去嗎？）回答遊客完後自己也反思了一下年祭有好玩嗎？要整個完完全全參與年祭每天每項工作是很累人的，每年年祭我特別喜愛也一定參與Pifolodan（迎靈祭），只有在Pifolodan的夜晚部落的年祭最不被外界干擾，只有在Pifolodan的夜晚才有感覺到他們真的回來了，只有在Pifolodan的夜晚才是真正屬於部落自己的年祭，年祭不就是應該屬於部落裡的各位，曾幾何時年祭這麼在乎外界怎麼想（部落的祭典到底干其他人什麼事）。小弟在這斗膽問各位，您覺得豐年祭那一天最好玩？這是部落的祭典？還是九族文化村的表演之一？」

年輕人強調部落主體性的作為也實際展現在2014年的ilisin年祭中，記得過去參與部落ilisin年祭的時候，每個部落都會寄發邀請函



給鄰近部落的頭目、社區理事長、地方官員和民意代表，邀請他們在宴靈祭時前來參與祭典。宴靈祭當天部落的青年幹部會準備數桌宴席，受邀的貴賓也會準備禮金或米酒飲料前來赴宴，他們除了用餐和共舞之外，也通常會在祭儀進行時到會場中央發表談話，而部落居民的歌舞也因此會被暫時中斷，站在一旁聽他們講話或各自閒聊。2014年年底臺東縣將進行五合一選舉，各路候選人包括黃健庭縣長也來到烏石鼻部落，筆者本來預期這一年的宴靈祭大概又要被這些地方官員和民意代表冗長的發言給干擾，但出人意料之外的，烏石鼻部落的宴靈祭沒有任何官員或候選人發表談話，當時身著阿美族服飾到訪的黃健庭縣長也只是被安排到屬於他年齡層的位置和大家共舞。一個沒有貴賓干擾，只有部落居民持續歌舞的宴靈祭是相當特別的，而這也是部落年輕人徵得部落頭目和社區理事長等長老同意之後的作為。

雖然祭儀不間斷的訊息有事先傳達給邀約的貴賓，烏石鼻部落在2014年的邀請函上特別以紅字標示著「為讓您在現場祝福的話能傳達給祖靈，您在發言同時將伴隨著我們的祭歌祭舞（祭儀不間斷）向祖靈祈求賜福於您~心想事成~」。但當天除了做到祭儀不間斷之外，也沒有任何貴賓被邀請到場中致詞。其實縣長等官員早在前一天僅那鹿角部落的宴靈祭場合遭到抵制，僅那鹿角的青年之父在接受原住民電視台的訪問中提到，「我覺得我們原住民的祭典，不應該外人進來去中斷我們所有活動的一個行程，如果說你今天要來參觀我們的活動的話，你可以用握手的方式，而不是說用這種方式，來中斷我們的祭典，而不是讓你們這些民意代表，來壯大你們

的聲勢，或是你們的舞台。」我透過烏石鼻年輕人的手機看到這段僅那鹿角的新聞影片，年輕人試圖透過這些改變來強調部落主體性，也傳達出屬於部落的祭儀不應被外界干擾的心聲，希望這些作為可以讓外人也讓自己人更加尊重祭典的舉行。

2014年烏石鼻部落的ilisin年祭除了宴靈祭時祭儀不間斷的改變之外，祭儀舉行天數的縮短也在部落內和旅外族人之間產生不少的爭議。數十年來，烏石鼻部落的ilisin年祭都是在7月15日舉行迎靈祭，7月19日進行送靈祭之後劃下尾聲。即使鄰近的旦曼部落在這幾年已經開始配合週休來更改ilisin年祭開始的時間，但烏石鼻部落卻不為所動，反而認為每年在固定的時間舉辦可以讓旅外的族人事先安排休假，固定在這個時節回來參與祭典。相較於鄰近部落因不同的理由改變或調整祭儀舉行的時間或天數，烏石鼻部落始終不變的堅持也讓一些部落族人感到驕傲，認為自己的部落比較尊重傳統且不輕易受外界影響，即使颱風來襲也不會更改與祖靈的約定。不過，2014年年祭之前，由部落頭目、青年之父代表、社區理事長和理監事參與的籌備會，卻決議將年祭的舉行時間訂在7月16日至7月19日。

年祭縮短為四天的倉促決議立即引發旅外族人的熱烈討論，有些人認為在目前的情況下，或許縮短年祭的天數是有必要的。他們認為連續跳五天會體力透支，精神疲累。再者，連續五天的經費開銷太大，也是需要考量的因素之一。當然，最大的問題在於旅外工作的族人要連續請五天假有相當的困難度，目前國家承認的原住民歲時祭儀假只有一天。雖然，返鄉參與ilisin年祭有許多困難需要解

決，但多數旅外族人對於這次部落頭目和社區理監事在祭典前縮短天數的決定表達反對之意，有人認為縮短祭儀舉行的天數是關涉全部落族人的事，應該廣納旅外族人的意見之後進行更充分的討論才對，如此倉促的決定實在令人難以接受。也有人認為目前一些已經流失祭儀文化的西拉雅等族群正費盡心力想找回自己的文化，越來越多的原住民也只有在祭典那幾天才像原住民，烏石鼻部落難得能保有豐富的ilisin年祭文化，應該要好好珍惜祖先留下來的珍貴資產。但由於年祭縮短天數的決定是部落會議作成決議的，旅外族人尤其年輕人即使抱持反對的意見，仍被要求要尊重部落頭目、青年之父和社區理監事們的決議。

雖然旅外青年最後無法更改部落會議所作成的決定，但他們希望進一步溝通之後能在明年改回原本五天的祭典。但之前提到的僅那鹿角和烏石鼻部落青年為了反對外界干擾和維持祭典的自主性，而對2014年的宴靈祭所作的改變，其實也反映了當時臺灣大社會自三月太陽花學運以來年輕人對現況不滿進而揭竿起義的情形。而2014年八月馬太鞍和太巴塢部落幾位年輕人組成《馬太攻守聯盟》，透過網路的力量發起自己的祭典自己救運動，最後阻止廣西壯族表演團在部落ilisin年祭期間表演的過程，也和目前臺灣大社會的發展有所關聯。從烏石鼻、僅那鹿角、馬太鞍、和太巴塢等阿美族部落捍衛ilisin年祭的過程，可以觀察到部落青年已經開始意識到地方政治和觀光經濟資本等外力對部落主體性的威脅，他們提出了「到底是誰在運作部落祭典？」的質疑，也進而透過網路媒體的力量連結行動且促成部落內部的討論。

## 之五：ilisin 年祭的原鄉意涵

部落ilisin年祭之所以如此受到關注，乃是因為在許多部落年祭仍然彰顯了許多阿美族人所珍視的價值。年祭對於阿美族人而言具有多重複雜的意涵，除了紀念處於另一個時空的族人表達慎終追遠和感恩祈福之意，也是散居各地的族人相聚的日子，多日的活動傳達阿美族人敬老尊長的倫理秩序與長幼應對進退的禮儀，也是族人情感交流和休養生息的重要時刻。族人相信唱跳ilisin年祭的歌舞可以去除過去一年不好的事，生病的人也希望藉由ilisin年祭的歌舞讓自己擺脫病痛。Kacaw曾經分享過部落長者看待年祭的態度，「不良於行的Fuyan阿公在年祭迎靈夜時，竟然跳了一圈領唱了一圈，問了阿公為什麼不好好坐著，阿公說：我想得到祖靈的祝福讓身體更健康，如果我坐著怕祖靈看不到我」。

黃應貴（2012）在文明之路的第三卷提到祈求健康平安這一類型的社會性希望，這類看似個人化的希望，觸及了每個人一生必經的生命歷程使得這類希望的意象，不僅為許多人所共有，更為大多數人所理解、乃至共享。它不僅是超越當地社會文化、乃至於時代的侷限，進而能與所有人的生命循環過程與經歷緊密關連。所以，希望所隱含的意象之建構，不僅是建立在社會文化脈絡下的經驗與歷史改變的動力上，更是建立在人生的生命循環過程所帶來生命階段改變而有的動力上，進而涉及人性的普遍基礎。阿美族ilisin年祭與祈求健康平安之間的關聯，或許可以從生命循環過程這個面向來

進一步處理。

ilisin年祭的歌舞震撼心靈的力量是許多阿美族人深刻的體驗與記憶，年祭結束後幾天歌舞持續縈繞在心頭的感覺常被部落族人形容為「祖靈還沒有退駕」，筆者在參與年祭之後也有類似的感受，而這些撼動人心的體會也成為持續召喚旅外族人回鄉參與年祭的力量。從烏石鼻旅外青年的討論中，可以進一步了解豐年祭對他們的意涵。他們認為豐年祭已經深深烙印在他們的心中，它代表的不僅是原住民百年來所遵循的文化傳承，也是對大地或祖靈的尊重與慰藉。雖然隨著現代化的步調，豐年祭也慢慢地產生很多地變化，有些部落轉變為嘉年華或豐年節的形式，也有些地方以觀光之名，集結各部落舉辦所謂的聯合豐年祭。不過，雖然在當代發展出不同的方式去表現屬於阿美族的文化與風俗，但是年輕人認為只要願意展現就代表著他們的力量與精神仍在，作一點點的改變其實也不為過。

另外，對三十幾歲旅外青年而言，豐年祭真的不應該僅僅是在跳舞喝酒而已，他們希望可以重現過往烏石鼻由上至下全部落動員的記憶畫面，上山採集，捕撈溪蝦、魚和螃蟹等，青年幹部動員大家下海潛水。夜間有層級的教育訓練，包含對年幼階層的「膽識訓練」，白天也有長者教育晚輩，對捕獵動物該具備的器具與技術進行交流與傳承。縱使在當代的現實生活中，這些教育和訓練可能派不上用場，但是他們認為這樣的教育方式就是他們內心所渴望的「傳統」，也希望有能力者可以帶動青年再現過往的記憶。對於這批旅外青年而言，烏石鼻部落是他們的根，他們願意盡心力去保

有，也希望烏石鼻的每一份子能夠盡責去保護這個大家共同的「家」，他們相互期許每一年一同相約在故鄉，不要讓豐年祭的精神在他們這一代失落了。

## 之六：ilisin 年祭作為創建新家園的實踐

ilisin 年祭除了上述的多重意涵之外，在當代主流文化強勢影響之下，以及多數族人長期和他族混居在都會區的情境下，ilisin 年祭也是阿美族人成為阿美族人，且標識阿美族認同的重要實踐。具有豐富意涵與珍貴價值的 ilisin 年祭儀隨著阿美族人的遷徙在臺灣各地開枝散葉的情形，則進一步反映了阿美族人改造陌生的環境成為家鄉的能動性。因此，對阿美族人而言，家鄉不僅是指涉原鄉的家園，或是存在於記憶中或心頭上的感受，阿美族人也積極地在異地透過許多實踐將陌生的環境轉換為熟悉的家園，而由部落 ilisin 年祭發展而來的各類型豐年祭則是其中創建新家園的重要實踐之一。

雖然後來發展的都市型和聯合型等類型的豐年祭與部落原始型豐年祭在舉行的天數、進行的方式、以及意義與價值等方面皆有所差異，但移居在外的阿美族人仍採借了豐年祭儀這個具有多元意涵與特殊價值的宗教形式，因地制宜地持續透過鄉鎮聯合豐年祭和都會區豐年祭的參與，來進行交流互動、休閒娛樂甚至表達對阿美族文化的認同。阿美族人在都會區發展的豐年祭類型根據規模大小包括移居地聚落社區型豐年祭、鄉鎮聯合型豐年祭、縣級聯合型豐年祭、以及原鄉部落同鄉會型豐年祭等（尤天鳴 2012）。這些類型

的豐年祭呈現出移居在外的阿美族人不僅試圖保持與原鄉親友的連結，也積極在新居地建立新的連結且將陌生的異鄉轉化為熟悉的環境。

從烏石鼻和旦曼部落移居在外族人的訪談資料來看，許多族人會留意鄉鎮或縣級聯合型豐年祭所提供的歌舞競賽機會，利用工作結束後的夜晚集聚一堂練習歌舞，除了複習他們所熟悉的傳統歌舞之外，他們也會學習創作新的歌舞形式。對這些移居在外的族人而言，參與都會區縣鄉鎮級的聯合豐年祭讓他們有更多的機會在異鄉和熟識的親友聚會聊談近況和交換訊息，這些互動交流讓他們在外地生活遇到的難題有解決的辦法，也讓他們遷移在外的不安定感和工作壓力有抒解的管道。而為了在活動當天比賽得名並獲得主辦單位提供的獎金，他們往往花費一兩個禮拜的夜晚時間練習和準備，如能順利爭取到競賽獎金，愛好熱鬧的族人又會利用這筆經費購買食材，相約一同聚餐慶祝。換言之，都會區各層級豐年祭的開創與蓬勃發展顯示出移居的阿美族人積極地在陌生的異鄉開拓展演的舞台，事前準備和事後慶祝的過程，也顯示出外地族人利用各種機會進行連結與相互陪伴，以共同面對異鄉生活的酸甜苦辣。

## 肆、結語

筆者在分析烏石鼻部落家屋建築的轉變歷程，教堂的重建過程和十周年慶活動，以及頻繁的豬肉宴慶活動時，曾指出烏石鼻跨地

社群的形貌，有如Sahlins（1999）所說的跨地社群的新文化形式中外移工作的社群成員努力導入外界資源，在故鄉家園營造攸關認同與命運的生存空間與關係網絡。亦即，原居家鄉和城市家園之間存在結構性的互補，在社會再生產的手段和文化價值的資源上彼此相互依存。象徵上聚焦於故鄉家園，其成員從那裡延伸出他們的認同與命運。但策略上，跨地社群也需要依賴外移成員將他們在外地所獲取的資源導回家鄉（葉淑綾 2014）。返鄉生活的Kacaw不僅試圖團結社群的力量來努力爭取競爭型的政府經費以發展故鄉家園，也積極透過臉書社群的經營作為故鄉與旅外族人溝通的平台，傳遞家鄉的景致與訊息，聯絡四散各地的部落族人，努力號召旅外的族人持續為原鄉家園奉獻心力。

不過，即使Kacaw努力召喚，即使許多遷移在外的族人也仍與原鄉部落有著緊密的關聯和頻繁的互動，返鄉定居之路對於許多旅外的族人而言卻是難行之路。這篇文章初步呈現阿美族移民型態從過去男子獨自離鄉打拼到目前全家離鄉生活的轉變，從過去將在外地所獲取的多數資源導回家鄉到目前試圖在他鄉購屋置產的變化，對於Kacaw這一輩國小時期仍在家鄉唸書成長的族人而言，他們仍試圖兼顧原鄉和新家園的關係網路，從他們既積極參與部落的ilisin年祭，也努力透過轉型的年祭等實踐試圖將陌生的異鄉轉變為熟悉的新家園的過程中可以約略得知。但對於沒有在原鄉家園成長生活經驗的旅外族人而言，他們如何看待烏石鼻的家園與關係網絡，不同時期不同型態的移民方式對烏石鼻跨地社群形構過程與性質的影響為何有待未來進一步的研究。



## 參考書目



大江健三郎。《為什麼孩子要上學》。譯：陳保朱。（臺北：時報出版，2002）。

尤天鳴。都市阿美族的遷徙與結社組織之研究—以桃園縣為例，2012年全國原住民族研究論文發表會。

林瑋嬪，〈導言—網路。人類學：網路、社群與想像〉。《考古人類學刊》（85：1-16，2016a）。

林瑋嬪，〈線上馬祖：網路社群與地方想像〉。《考古人類學刊》（85：17-50，2016b）。

黃應貴。《文明之路》。（臺北：三民，2012）。

葉淑綾，〈重思阿美族的年齡階級組織〉。《東台灣研究》（13：3-28，2009）。

葉淑綾，〈變遷中的存續—當代烏石鼻阿美族人的社群生活〉。《南島研究學報》（5(1)：1-30，2014）。

葉淑綾。〈移民與宗教：以海岸阿美族部落的研究為例〉。《民族、地理與發展：人地關係研究的跨學科交會》。編：官大偉。頁435-457。（臺北：順益台灣原住民博物館，2017）。

葉淑綾。〈聖母意象與無形文化遺產：以都會阿美族「愛的饗宴」和「慶祝聖母升天節」祭典活動為例的分析〉。《民俗曲藝》。(200：103-136，2018)。

Cresswell, Tim。《地方：記憶、想像與認同》。譯：王志弘、徐蒼玲。(臺北：群學，2006)。

Miller, Daniel (2012). Social Networking Sites. In *Digital Anthropology*. Pp. 146-64. Edited by Heather Horst and Daniel Miller. London: Bloomsbury.

Sahlins, Marshall (1999). What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review Anthropology* (28:i-xxiii).

Yeh, Shu-Ling (葉淑綾) (2009). *The Encompassing Kinship System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan: Continuity and Change*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, the Australian National University.

Yeh, Shu-Ling (葉淑綾) (2012). The Process of Kinship in the Paternal/Fraternal House of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan. *Oceania* 82:186-204.

- Yeh, Shu-Ling (葉淑綾) (2013). Pig Sacrifices, Mobility and the Ritual Recreation of Community Among the Amis of Taiwan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(1): 41-56.
- Yeh, Shu-Ling (葉淑綾) (2017). Migration and Homemaking Practices among the Amis of Taiwan. In *Mobilities of Return: Pacific Perspectives* (ISBN: 9781760461676). Pp. 189-213. Edited by John Taylor and Helen Lee. Canberra: ANU Press.
- Yeh, Shu-Ling (葉淑綾) and Chang, Ying-Cheng (張瑩徵) (2021). Deepening a Sense of Being Taiwanese: Conversion and Cultural Continuity among the Austronesian-Speaking Amis Catholics. *Social Sciences and Missions* 34(3-4).



## 《臺東大學人文學報》撰稿格式

### 一、分節標題方式

- (一) 中文標題以「壹、一、(一) 1. (1) a. (a)」為序。
- (二) 英文標題以「I. A. (A) 1. (1) a. (a)」為序。

### 二、引語用例

- (一) 直接引語，用冒號（：）時  
【格式】中文加單引號「」，英文加雙引號“ ”
- (二) 直接引語，不用冒號（：）時  
【格式】中文加單引號「」，英文加雙引號“ ”
- (三) 直接引語，但另起一段  
【格式】不用引號，字體改為標楷體，左右縮排
- (四) 引語中復有引語，或特殊引用時  
【格式】中文加單引號「」在外，雙引號『』在內，英文加雙引號“ ”在外，單引號‘ ’在內

### 三、附加原文專有名詞用例

中文稿引用外國機構名稱、著作、專有名詞時，應譯成中文，並於「第一次」出現時以「括號附加原文全名」。

- (一) 一般用語  
【格式】括弧、小寫、正體

(二) 專有名詞

【格式】括弧、首字大寫、正體

四、注釋用例

(一) 文中註明出處的註釋

【格式】(作者、年代：頁數)

(二) 文中已有作者姓名時

【格式】(作者、年代：頁數)

(三) 若有必要以附註說明行文涵義時，請用腳註

【格式】於標點符號後，以插入註腳方式自動產生於右上  
上角

五、圖片

(一) 必須在正文有所陳述。

(二) 配合正文加以編號，如「圖 1」、「圖 2」……，並將編號分別至於圖版下方。

(三) 說明置於圖版編號之後。

六、表格

(一) 必須在正文中有所陳述，並補助文意時使用。

(二) 表格配合正文加以編號，如「表 1」、「表 2」，並將編號分別至於表上方。

(三) 說明置於表格編號之後。

七、參考資料

(一) 在正文撰述過程所徵引的所有參考文獻資料，均需一一

編列於參考書目，另起一頁置於正文之後。

(二) 內容首分中、西文；中文在前，西文在後，並按姓氏筆畫或字母順序編列。

(三) 引用之參考文獻格式如下例：

### 1. 專書

(1) 葉石濤，《臺灣文學史綱》（高雄：文學界雜誌社，1996.02）。

(2) 下村作次郎，邱振瑞譯，《從文學讀臺灣》（臺北：前衛出版社，1999.01）。

### 2. 論文

#### (1) 期刊論文

邱貴芬，〈「發現臺灣」：建構臺灣後殖民論述〉，《中外文學》21 卷 2 期（1992.02）。

#### (2) 學位論文

柳書琴，〈戰爭與文壇——日據末期臺灣的文學活動（1937.7-1945.8）〉（臺北：臺灣大學歷史研究所碩士論文，1994）。

#### (3) 研討會論文

陳芳明，〈臺灣現代文學與五〇年代自由主義傳統的關係：以《文學雜誌》為中心〉，政治大學「現代主義與臺灣文學學術研討會」論文，2001.06。

### 3. 報紙文章

丁樹南，〈歐坦生不是藍明谷－讀范泉遺作〈哭臺灣作家藍明谷〉〉，《聯合報》，2000.06.13，第 10 版。

### 4. 電子媒體

呂美親，〈「多音交響」與「族群共榮」的實踐〉，

（來源：

<http://ws.twl.ncku.edu.tw/hak-chia/l/li-bi-chhin/to-im-sit-chian.htm>.2004.10.31）

## 八、附錄

凡屬大量數據、或其他冗長備考之資料，不便刊載於正文者，如作者生平、作家作品目錄、訪問紀錄等，均可分別另起一頁，編於附錄，置於正文之後，參考資料之前。

## 九、其他注意事項

- （一）參考文獻之排列，先列中文文獻，以作者姓氏筆劃依序排列，再列西文文獻，以英文字母順序依序排列。
- （二）一作者有多項參考文獻時，請依年代先後順序排列。
- （三）一作者同一年代有多項參考文獻時，請依序在年代後面加 a b c 等符號。



## 《臺東大學人文學報》徵稿啟事

### 一、分節標題方式

- 1.本學報為半年期學術性期刊，歡迎人文領域之研究論文及書評。
- 2.本學報接受中、英文稿件，撰稿格式請參考本學報撰稿體例。每篇文稿以中文一萬五仟字、英文八仟字（含附錄及注釋）為原則，摘要三百至五百字為限。
- 3.投稿時請繳交文稿一式三份，以及以word格式儲存的電子檔光碟一片。論文需檢附：中文英文題目、中文英文摘要、關鍵詞、姓名與職稱。
- 4.來稿以未曾發表於任何正式發行之刊物者為限，如發生抄襲、侵犯他人著作權等情事，文責由作者自負。

### 二、審查方式

本學報採雙匿名制度，若兩審意見相左，則送第三審，但文稿刊登與否，概由編委會參考審查意見決定。

### 三、刊登、授權

- 1.來稿無論採用與否，均不予退件，作者請自留底稿。
- 2.獲得刊登之文稿，致贈當期學報二本及作者論文抽印本十本，不另奉稿酬。
- 3.經本學報刊登之稿件，作者簽署授權同意書，授權本學報提

供其他資料庫業者，酌作格式之修改，進行重製，以透過網路服務，授權用戶瀏覽、下載，以及列印。

#### 四、截稿日期

本學報常年徵稿：6 月及 12 月出刊。

#### 五、投稿方式

來稿請寄至：

1. 電子郵件請寄至 [coh@nttu.edu.tw](mailto:coh@nttu.edu.tw) 電子信箱。
2. 或以掛號寄至 95092 臺東市大學路二段 369 號國立臺東大學人文學院《臺東大學人文學報》編審委員會收。

#### 六、聯絡方式

本學報編審委員會聯絡電話為 089-517631。

電子信箱：[coh@nttu.edu.tw](mailto:coh@nttu.edu.tw)