

臺灣客家節慶政策的創新傳統： 從「天穿日」到「全國客家日」

謝名恒*

國立中央大學客家社會文化碩士班碩士

本文企圖釐清族群建構與創新傳統對臺灣客家政策的意義與影響。首先，運用次級文獻資料分析「天穿日」的傳統文化意涵，主要提出「天穿日」並非「獨特擁有」而是「持續保有」的觀點。再者，根據政策制定過程闡述「全國客家日」的當代節慶再造，質疑為何是「天穿日」的脫穎而出。最後，通過國家政策下的族群建構，以及納入「客家論述轉化」的辯證，並且加入「創新傳統」的視野，進一步思考當代對傳統之下的重新詮釋。總體而論，本文提供「全國客家日」為何選定「天穿日」的案例作為開展，試圖豐富當代臺灣客家的差異化與多元性，如此的研究範式具有積極且正向的學術意義，強調「客家」概念並非固化均一的靜態標誌，而是一項持續變遷的動態過程。

關鍵詞：客家政策、天穿日、全國客家日、族群建構、創新傳統

* E-mail: mh_hsieh@outlook.com
投稿日期：2019 年 2 月 12 日
接受刊登日期：2019 年 8 月 21 日

Innovating the Tradition of Hakka Festival Policy in Taiwan: From “Ripped Sky Festival” to “National Hakka Day”

Ming-heng Hsieh*

*M.A., Department of Hakka Social and Cultural Studies,
National Central University.*

This paper attempts to clarify the prominence and influence of ethnic construction and innovation of tradition on the Hakka policy in Taiwan. First, after reviewing secondary literature to analyze the traditional cultural meanings of Ripped Sky Festival, I argue that the festival is not “specific” but “sustained.” Furthermore, based on the process of policy formulation, this paper explains the contemporary reengineering of the festival as “National Hakka Day” and investigates why Ripped Sky Festival becomes prominent. Finally, how the ethnic construction of the national policy has incorporated the dialectical discussion of Hakka transformation is discussed. In sum, this paper emphasizes that the concept, Hakka culture, is a dynamic and continuously changing process rather than a stable, unified, and static symbol.

Keywords: Hakka Policy, Ripped Sky Festival, National Hakka Day, Ethnic

Construction, Innovation of Tradition

* Date of Submission: February 12, 2019

Accepted Date: August 21, 2019

一、前言：寮¹天穿

「天穿毋寮做到死，天穿毋寮苦到死，有做嘸做，寮到天穿過」。²相傳天穿日這一天，客家鄉親必須放下手邊的大小工作，一同回到家中休憩與聊天，也就是說，無須從事繁忙的勞務，轉為從事輕鬆的休閒活動。但是過了這一天，每個人都要回到正常的工作崗位之上，同時期許在新的一年之中，各別為自身的前途努力打拼。至於另一句客家傳統諺語「有做無做，寮到天穿過；有賺無賺，總愛寮天穿」，³不約而同地反映這項民俗節慶的基本內涵，意指每逢天穿日，不管有事做，沒事做，也要等到過完這一天再做事；不管有賺錢，沒賺錢，也要好好休息一天再說（何石松 2001：16）。筆者成長於新竹縣竹東鎮，然而身為客家子弟談到對於「天穿日」的認識，僅能與「山歌比賽」⁴搭上些許薄弱的印象，如果要進一步談論其內容形式或風俗習慣，卻是一問三不知。有鑑於羅烈師（2011：45）說到：「天穿日不是陌生的名詞，但卻是個陌生的節慶」，正是一語道破此狀況的弔詭之處。此外值得注意的是，透過初步訪談新竹竹東老一輩客家人，發現他們對「天穿日」的印象係為早期務農時，其為可以休息、放鬆的日子，但是持續詢問有關文化意義或儀式行為等相關訊息，卻是毫無所獲。

1 「寮」海陸腔客語念法為 liau33，閒聊之意。

2 客家俗諺，意指天穿日當天若不休息，工作將會過度勞累，因此當天不需做事，閒聊度日。

3 客家俗諺，意指有做事沒做事，都要在天穿日聊天，有賺錢不賺錢，還是愛在天穿日談天。

4 臺灣新竹縣竹東鎮有歷史悠久的「山歌歌唱比賽」，至今已舉辦半世紀之久。山歌早年為客家族群於山間務農時所吟唱，多半為男女之間對唱傳情之用。

然而客家委員會（以下簡稱客委會）從民國 100 年（西元 2011 年）開始，正式宣布將有客家獨特性的「天穿日」訂為「全國客家日」，更擴大舉辦全國串聯的相關系列活動，企圖藉此喚起式微的客家文化，發揚傳統客家習俗，藉由如此具有全球性視野的節日，凝聚全國客家族群之意識。但隨著工商社會的發達，天穿日的傳說似乎也逐漸式微，更可能是從來沒被提起過，甚至臺灣南部六堆客庄地區，流傳著這麼一句打油詩：「全國客家天穿日，六堆人士目汁流（流眼淚）」（客家雜誌社 2012），恰巧點出「天穿日」作為「全國客家日」的窘迫之處，為何南部客家地區從未聽過的「天穿日」，卻被制定為「全國客家日」？尤有甚者，民俗學者更是提出宜蘭、鹿港、北港地區的「福佬」族群也有過著補天穿的儀式習俗（楊玉君 2009：146-149），天穿日似乎並非客家人獨有的節日，況且客家人過天穿日的時間也未必統一於正月 20 日（何石松 2011：177-185），反倒是福佬人卻在端午節（農曆五月五日）補天穿。

由上可見，根據地區來說，臺灣南部、北部的「客家」有著內部的多元化，且依照族群來看，「客家」、「福佬」在傳統習俗上也具有外部之差異性。至今，有了全國客家日的出現，其中矛盾又迥異的因素逐一浮上檯面，使得筆者萌生探索念頭。於是本文企圖以國家政策下的族群建構角度切入，著重由知識菁英所建構的認同，參照庶民百姓的認知，談論此一節慶的創建過程。本文是以「破除傳統（detraditionalization）」（Giddens 2001b：101）之概念作為理論基礎，並且進一步思考，當某國家有這類需求時，政府機構會連結各種人為發明的傳統：「形式上和非形式上，官方的和非官方的，政治面的和社會面的。從下層來看，

國家在若干事務上日漸嚴格界定其最大活動範圍，以及把具有指引人類生活，又是大眾不注意的實質活動等社會事務，吸納到國家體制內」（Hobsbawm 2002: 330）。

回顧以往關於臺灣客家節慶的研究，多是根據觀光效益或營銷模式的脈絡下進行探討，因此本文將有別於以往之論述觀點，企圖從節慶的傳統文化意涵談起，且進一步討論當代節慶再造，並且加入族群建構中「客家論述」的角度作為詮釋。其中邱韻芳於〈從祖靈祭到 Magy Bari：當代太魯閣「傳統」記憶的建構與詮釋〉（2011：21）一文中提醒著我們：「由於分析的層面聚焦在當代，這些文化或傳統的建構常被視為是短期的操作，乃因應觀光或證明的需求而產生，以至於忽略了形塑與影響當代建構的歷史過程（historical process）。同時強調，在分析文化或傳統之當代建構脈絡的同時，一個長期（long-term）的歷史視野與過程的探究是必須的。」

職是之故，本文透過「天穿日」到「全國客家日」的個案分析，提供建構「族群節日」的研究取徑，試圖彰顯族群意識形塑過程背後論述的分歧與競爭，其中包含臺灣南北客家的多元地區（但主流論述依然忽略了臺灣中部、東部地區），以及福佬、客家之間的族群差異。更重要的是，關於「創新傳統」的討論，我們該如何透過此一個案以便理解何謂「傳統」。因此本文並非單純討論一個族群文化節慶的產生，而是透過案例作為更深入的剖析，關於國家政策背後的意義與策略為何，以及族群建構中所運用的傳統特質該如何理解，釐清其中的複雜辯證關係。架構安排上，首先運用次級文獻資料分析天穿日的傳統文化意涵，接著從政策制定過程闡述全國客家日的當代節慶再造，最後指出客家論述轉

化之辯證，並且加入創新傳統延續的討論，進一步思考當代對傳統之下的重新詮釋。

二、「天穿日」的傳統文化意涵

本節分別以「傳說由來之記載」、「儀式習俗的形成」、「時間、地點與名稱之差異」談論天穿日，以及提出天穿日並非「獨特擁有」，而是「持續保有」的觀點作為本文立場。

（一）傳說由來之記載

有關天穿日的傳說(legend)，則是相傳在上古時代，祝融氏(火神)協助皇帝打敗共工氏(水神)時，共工氏倒在不周山，導致天柱折斷，地維殘缺，女媧氏乃鍊石補天。客家俗信這日為天穿地裂的「天穿日」(劉還月 1989: 123)。關於陳運棟在〈客家禮俗〉一文中說到正月 20 日 — 天穿日賽山歌：

客家人相信夏曆正月 20 日為女媧氏補天之日，因此稱此日為「天穿日」或「天川日」，而認為這天所賺的財務會漏失烏有，因此在傳統習俗上，這一天客家人不從事工作，休息一天，然而為配合現代工商都市化的社會機制，也必須上班工作，不能隨時請假；戰後與桃竹苗地區的客家人曾經在天穿日舉辦客家山歌大賽，其中以竹東最為興盛。(陳運棟 2007a: 206)

同時彭靖純在《竹東地區客家山歌研究》一文中，提及天穿日在早期農業社會中的地位：

一般民眾過完元宵節，春節就算告一段落，但在農業社會的客家民族來說，要過完了天穿日，才開始收拾心情打田插秧展開一年的農忙時節。不過隨著農業社會式微，天穿日的節慶習俗，也已漸漸不受重視而為民眾所淡忘了，仍然留存的，就是此日前後所舉辦的山歌比賽，歷時 40 餘年而不衰。（彭靖純 2006：142）

回顧相關文獻之中，筆者發現一些特殊的現象，根據何石松（2011：177）於〈客家天穿日探源暨其變化考異〉一文中表示：「在全省早期的地方志中，如 1950-1965 年鉛印本《臺灣省通志稿》，1960 年《臺灣府志》（臺灣文獻叢刊本），清乾隆 7 年刊本《重修福建臺灣府志》，1963-1969 年鉛印本《桃園縣志》，1976 年鉛印本《新竹縣志》，1959-1978 年鉛印本《苗栗縣志》等舊制中歲時民俗完全沒有天穿日的紀錄，在《臺灣舊慣習俗信仰》中雖提及女媧廟及傳說，卻未提到天穿日。」於是，何石松提出固然官方版地方志未有文獻記載，並不代表臺灣客家沒有天穿日，而是客家民俗文化較不為外人所知悉所導致，因此列舉了《北埔鄉志》（黃光洲等 2005：921）、《新埔鎮志》（林柏燕 1997：496）、《頭份鎮志》（陳運棟 2002：518）、《苗栗縣志》（陳運棟 2007b：184）等客庄地區的方志中，皆有談到天穿日的習俗作為反證及辯駁（何石松 2011：177）。由此可見，上述闡明有關「天穿日」的歲

時民俗，近乎出現於臺灣北部客庄的部分地區，相較之下並非是一個全臺灣共享的客家文化節日。

（二）儀式習俗的形式

魏麗華於《客家民俗文化》一書中的〈客家人一年的行事〉談到在1月20日（農曆），也就是天川（穿）日：「這一天休息，要把甜餅丟到屋頂上。這個餅是新年留下來的，丟到屋頂上，表示獻給天川（上天）。不過，現在改用成兩塊油煎過的甜餅，在院子裡供奉了」（魏麗華 2002：17）。而在傳統的客家庄，有「拜天穿」或「補天穿」的儀式（ritual）。這一天家家戶戶在門前擺桌拜女媧神，客家婦女把甜板做成大圓塊，用油煎後，在上面插上針線，表示補天，稱為「補天穿」（張衛東 1991：33）。農民在補天穿時都會在家做其他的工作，不下田耕作；秉持「這天下田會觸怒天神，全年將出現天旱」傳說精神，比其他族群多休息幾天，到農曆20日之後才開工，而非在正月15日元宵節過後才就開工。

客家家庭過年的甜板，要省著吃，因為要留一些到天穿日這一天，用油煎炸後拜神補天，若這天客人來訪，要炸年糕請客人吃。煎炸過的甜板，富有黏性，象徵著女媧補天用的五色石，因此稱做「補天穿」。宋代以前的風俗，是用紅絲線繫住煎板投到屋頂上補天。當天，一般農村婦女用過年用的甜板，以油煎熟，在上面插上針線，稱做「補天穿」。如今客家婦女在煎板上插紅絲線就是這樣沿用下來的（陳瑛珣 2013：70）。不過以筆者考察的田野地點新竹縣竹東鎮為例，目前於天穿日（正月20日）當天幾乎無法看過此一祭祀形式，同時詢問老一輩的客家人，

關於祭拜使用的物品除了是煎餅、年糕及甜粿以外，也指出可使用湯圓作為祭拜。

其中楊玉君在〈天穿日的源流及習俗考述〉一文中指出：「補天的媒介從五色石一變而為煎餅，中間的過渡應有一失落的環節，但至今仍無任何文獻傳說可說明煎餅取代五色石的原因。而且在神話中從未出現的補天時間，也毫無預兆的在晉代固定在正月 20 這一天」（楊玉君 2011a：8）。關於「一枚煎餅補天穿」的論述似乎成為天穿日的代表，何石松（2011：182）對於這部分提出假設：「煎餅恐怕原是北方詞彙，到了南方而成年糕或甜粿」。同時楊玉君則有著更詳細的補充，根據其研究發現兩點：（一）吃煎餅的日期有正月 7 日人日⁵以及正月 20 日。（二）正月 20 日煎餅的目的則是補天穿，正月 7 日的人日吃煎餅則是為了「薰天」⁶（楊玉君 2011b：269），其結論如下：

由於節日原本的狀態都是某種形式的空虛、匱乏，在這些節日習俗中，煎餅的功用在於以其形狀所代表的圓滿豐足，以補足匱乏，使事物恢復整全富裕的理想狀態。（楊玉君 2011b：280）

正因如此，透過女媧補天的傳說，並且搭配「補天」的習俗思考，我們可以看出早期農業社會對於「崇天敬地」的行為是如何表現於日常生活之中，因而造就了天穿日的出現。

5 所謂人日，是指的是自正月初一開始，每一天是一種物種的生日：「正月 1 日為雞，2 日為狗，3 日為豬，4 日為羊，5 日為牛，6 日為馬，7 日為人。」

6 常建華則提出女媧神話要點既然在於造人及補天，則人日煎餅之所以稱為「薰天」，即是「以火克服天漏之水」（轉引自楊玉君 2011b：271）。

(三) 時間、地點與名稱之差異

至於補天日期的是否固定在正月 20 這天，根據何石松彙整不同地方志文獻上所記載的天穿時間：「以陝西省而言，《臨潼縣志》、《高陵縣志》/《同官縣志》、《蒲城縣志》；浙江省則有《歸安縣志》、《菱弧縣志》、《南潯鎮志》、《烏青縣志》、《湖州府志》；其他地區，如廣東《東莞縣志卷九》、廣東《民國新修大埔縣志》、《新安縣志》《龍山鄉志》、《赤溪縣志》、《和南方志》、《山西方志》、江西《瑞金縣志》等。」上述文獻的紀錄中天穿日皆於正月 20，並且提及：「天穿日源自大陸，日期名稱多有不同，與臺灣客家完全相同日期的是正月 20 日」（何石松 2011：178-185）。

除此之外，正月初 7（人日）、17、18、19、20、23、24、25、30 日不等皆有地區過天穿，並且強調：「從正月初 7 開始直到正月 30 日，有七八種之多，地區也跨越廣東河南江西陝西江蘇，而且時逾百代，難免日期會有所不同，名稱也可能不太一樣」（何石松 2011：185）。追根究底起來，其實天穿日的習俗源遠流長，在漢文化中相當普遍，但是卻未特別受重視的節慶。就時間而言，早在東晉（西元 317-420）就有「補天穿」之類的風俗；就空間而言，從歷代地方志的紀錄看來，無論華南、華中或華北都有類似的天穿、天川、田穿、天倉、添倉、填倉等習俗或傳說（常建華 2006：56）。

關於天穿、天倉、填倉、添倉乃天穿之異名，隨農耕的實際而賦更多的新義，由山西一向東南，一向東北各處分散開來，各地語言文化受山西影響甚大，所謂「北人避胡皆在南，南人至今能晉語」，晉，就是山西，客家由北向南遷徙。由天穿而言，有分天穿日、補天穿者；而天

倉，也分大天倉、小天倉、老天倉者；填倉，也分大填倉、小填倉、老填倉等；添倉也分小添倉、大添倉、老添倉等。以天穿為名的，有 10 省；以天倉為名的，有 5 省；以填倉為名的，有 6 省；以添倉為名的，有 6 省，其中仍以天穿為最多，分布最廣（何石松 2011：204）。

藉此可知，「天穿日」是從女媧補天的傳說由來之延續，更可透過早期客庄地方志有對於「天穿日」之記載，得知客家族群的儀式習俗，雖說在大陸北方地區有著煎餅補天的方式，直到了華南地區甚至臺灣，卻轉變為用甜粿來祭祀天穿，其中包含著「補足匱乏」的意義。至於各地日期（正月 7 號到 30 號）的游移不定，與變異名稱（天穿、天川、田穿、天倉、添倉、填倉）的音意變動，仍可視為早期先民在春節前後進行務農時期，為了乞求上天保佑風調雨順、農作豐收的寄託表徵。

對此情況，楊玉君在〈一枚煎餅補天穿：談閩南的煎餅補天習俗〉一文曾考述在臺灣的另類端午傳說，指出煎餅補天的神話與端午及天穿兩節日的關係，以及在閩、客族群之間的分流情形。其中以天穿解釋雨水，是泉州及臺灣鹿港補天傳說也有的說法。只是在這兩地，雨水豐沛之時是春夏之際梅雨季（楊玉君 2009：146）。正如同楊玉君（2011b：285）在〈餅與匱乏：從節日飲食到英雄傳說的考察〉該文結論指出：「歲時習俗的發展——異於絕大多數人的了解——其實是十分不固定的，不管是節日的時間、習俗搭配的節日、或是傳說搭配的習俗都因時、地而有多種的組合變化」。

（四）並非「獨特擁有」，而是「持續保有」

綜上所論，天穿日的傳統文化習俗使得「客家族群」，有著「休憩

而無須工作，且從事聊天休閒等活動」之傳統意義，其背後不僅有著歲時節氣的影響，同時更有神話傳說的憑藉。更重要是該節日的存在，確實影響著北部客家族群在天穿日當天的行為模式，或多或少流傳於部分客庄之中，彼此分享且理解著天穿日的傳說與習俗。不論有無祭祀儀式上的行為展現，亦是各個不同地區的客庄習俗的爭議，藉由上述文獻回顧明確告知我們，「天穿日」似乎並非客家族群「獨特擁有」的民俗節日。相對來說卻不可忽略所謂「天穿日」的傳統意義與發展價值，試圖重新建構與再次創造於當代的「全國客家日」之中，進而展現出客家族群「持續保有」的此一變動過程。

筆者以為，本文目前所要著重處理的是，從「天穿日」作為客家文化節慶的「傳統意義」到「當代意涵」之轉化過程。於是本文提出臺灣客家族群對於「天穿日」此一文化節慶並非是「獨特擁有」，反而是進一步透過「全國客家日」的制定有著「持續保有」的可能性與創造力，如此的研究個案，正是對於理解何謂「傳統」的不確定性與流動特質的討論範式。然而現今對於「天穿日」的認知，該如何與「全國客家日」的認同產生連結，因此後文將處理此一文化節慶，在國家政策的建構之下，是如何透過「創新傳統」的觀點進而轉化客家論述。接著，我們必須先瞭解「全國客家日」的制定由來，這是下一部分所著重處理的議題。

三、「全國客家日」的當代節慶再造

客委會從民國 100 年（西元 2011 年）宣布將有客家獨特性的「天穿日」，訂為「全國客家日」，更擴大舉辦活動企圖藉此喚起式微的客

家文化，發揚傳統客家習俗，藉由如此具有全球性視野的節日，凝聚全國客家族群之意識。本節將討論「節慶的遴選與制定」、「『全國客家日』設立之依據：《客家基本法》」、「落實多元文化的『全國客家日』」，並且分析「為什麼是『天穿日』？」。

（一）節慶的遴選與制定

「節慶」（festival）有嘉年華會的意思，而且是非正式，也就是沒有法律上的約束力；一般來說，節慶可以延續整日到整個週、甚或整個月，譬如客家的「桐花祭」。就節日實施的範圍而言，可以分為過國際性、全國性、地方性、或是學校自訂。就紀念、或是慶祝的內容而言，除了宗教節日以外，大概可以分為國家歷史事件、民族英雄／特殊貢獻人物、或是族群特色，多半帶有政治上的意義，特別是與理念結合（施正鋒 2005：2）。與此同時，節慶更是臺灣人一年中重要的活動，相當能展現常民的生活規律、習慣、娛樂以及文化價值。從十七世紀至今，臺灣經歷荷西、鄭氏、清朝、日本以及中華民國政府的統治；每一次的政權更迭，由於不同文化元素的加入，也帶來節慶生活的「變容」。特別是從「殖民主義與文化變遷」的角度來看，為鞏固政權、宣示殖民統治的正當性，殖民者往往以優越者的姿態，試圖貶低被殖民者的生活型態，極力改造其生活規律或習慣（林玉茹 2014：2）。

至於《客家基本法》的頒布及實施，便與「全國客家日」更是密不可分，《客家基本法》為 2008 年馬英九當選總統時期，且時任客委會主委黃玉振上任後積極推動所制定，其相關時間依序為：2010 年 1 月 5 日為《客家基本法》三讀通過；2010 年 1 月 27 日總統頒布《客家基本

法》；2010年1月至8月依據《客家基本法》第十四條明定：「政府應訂定全國客家日，以彰顯客家族群對臺灣多元文化之貢獻」；2010年9月10日公布天穿日為全國客家日（詳見表1）。

其中，「全國客家日」的遴選過程分為兩個階段，第一階段以開放式問卷收集立法委員、相關領域學者專家、客家事務地方機關、團體代表、客家大老、客家社團負責人等意見後，第二階段再委託專業調查機構，針對全臺15歲以上客家民眾進行全面性調查，回收了6,012份樣本。前八名依日期排序為：「《客家基本法》三讀通過日（國曆1月5日）、客家人掃墓祭祖日（農曆1月16日）、天穿日（農曆1月20日）、客委會成立日（國曆6月14日）、義民節（農曆7月20日）、還福收冬戲（農曆10月15日）、國父誕辰紀念日（國曆11月12日）、還我母語運動（國曆12月28日）」（客家委員會2010）以下筆者依照時間順序整理全國客家日制定時程，如下表格：

表1 「全國客家日」制定時程

日期	內容
2010年1月5日	《客家基本法》三讀通過
2010年1月27日	總統頒布《客家基本法》
2010年1月至8月	依據《客家基本法》第十四條明定：政府應訂定全國客家日，以彰顯客家族群對臺灣多元文化之貢獻
2010年9月10日	公布天穿日為全國客家日

資料來源：研究者彙整製作。

根據徐素珍於《全國客家日的地方治理與文化傳播：以苗栗市為例》一文中說到：

《客家基本法》的通過更讓客家事務從「組織化」邁向「法制化」，由此臺灣客家人的族群認同被建構起來。客家族群要建構客家的認同，延續客家人的習俗，除了文物保存、文化發揚、以及語言推廣外，「全國客家日」便成為一個凝聚族群認同的重要媒介，透過「全國客家日」（天穿日）的訂定，以及各種活動的舉辦，讓更多人認識客家，使客家族群有一個聚焦於自我的節日，進而建構客家族群的集體記憶與認同。（徐素珍 2013：19）

徐素珍運用苗栗地區全國客家日的相關情形做分析與討論，該論文運用文化治理的角度分析「全國客家日」的推動涉及地方政府及社區各種團體的人事動員與資源運用，並且探討地方政府如何透過社區及社團舉辦相關活動，加深「全國客家日」的認同，提升活動參與度。

當客委會將「天穿日」制定成為臺灣社會中，屬於客家族群重要節日的主要核心，同時透過找尋「天穿日」的民間習俗、儀式行為，且重新賦予節能環保、修身養性之意義，企圖喚起客家地區的歷史記憶與集體認同。因而每年勢必將規劃一系列的文化活動，小由地方性，大至全國性來串連所謂「全國客家日」的當代客家意識之凝聚，由此〈客家天穿日、勤儉愛地球客庄樂活趣、環保齊健走〉新聞稿可以看到：

選定天穿日作為「全國客家日」，不僅彰顯了客家族群崇敬天地、尊重自然的文化獨特性，更讓女媧補天的神話增添了現代環保寓意。不同族群以及不同國家，都能藉此注意到環境保護

的重要性，也使得具有客家特色的天穿日活動，走向世界與國際環保潮流接軌。（客家委員會 2013）

接著，我們可以透過在〈全國客家日公布「天穿日」脫穎而出〉（客家委員會 2013）的新聞稿中所見：「『天穿日』兼具客家文化獨特性、無關族群排他性以及高度國際視野，因此能在前八名候選日期的拉鋸戰中一舉勝出。」文中進一步提及，由於過去在傳統年節歲末時期的「天穿日」，對於客家族群來說，是讓自己與大地同時有著休憩的空檔，有著忙裡偷閒之意涵；如今，從現代的環保養身的認知而延伸發想，似乎傳達著讓大自然有著適度地復原時間，使得生態環境能再生利用與永續發展。因此客委會基於三個理由，分別是：「天穿日具有客家文化獨特性、無族群排他性、以及兼具國際視野」，因此在經歷兩階段的調查之候選名單中，最終決定將天穿日制定為全國客家日。

（二）「全國客家日」設立之依據：《客家基本法》

關於設立「全國客家日」的緣由則是與《客家基本法》息息相關。就一個多元族群的國家而言，臺灣在民主化的過程中，如何讓少數族群（ethnic minority）覺得制度公平，感到獲得尊重，一直是大家關心的重要課題。進一步而言在我們尋求國家認同的凝聚、國家定位的共識、以及政治制度的建構之際，如何調和族群間的歷史齟齬、建立和諧的關係，將是臺灣未來能否成功鞏固民主（democratic consolidation）的關鍵（施正鋒 2004：90）。在多元文化主義概念下，為尊重文化多樣性，就必須尊重「差異性」，並於制度上加以「肯認」，也就是說以差異政

治 (the politics of difference) 與制度性肯認 (institutional recognition) 來確保文化多樣性之存續與發展。準此, 「同化政策」 (assimilation policy) 應被揚棄, 而改為「多元文化政策」。臺灣客家運動正是落實憲法增修條文第 10 條「國家『肯定』多元文化」精神, 尊重客家族群之差異性, 追求以制度性肯認《客家基本法》客家文化之特殊性, 並同時肯認原住民文化, 以促進臺灣多元文化平衡發展及族群和諧共存共榮 (王保鍵 2011: 7)。

王保鍵表示 (2011: 15) 所謂「基本法」, 就規範層次, 可分憲法層級與法律層級, 就規範目的, 係針對特地領域之原則性、基本性規範, 又可分法律名稱外觀上為基本法或法律實質規範上為基本法 (及法律名稱沒有基本法的文字)。《客家基本法》之立法, 係由行政院客家委員會邀集長期關心客家事務之專家學者研擬《客家基本法 (草案)》, 並於 2008 年 10 月期間舉辦全國北、中、南、東四場座談會, 12 月 12 日邀集法律專業人士舉辦專題研討會, 以廣徵意見, 凝聚共識; 復於 2009 年 1 月 6 日邀集內政部等中央相關部會召開協商會議; 並於 3 月 10 日召開性別平等專案小組會議, 進行性別影響評估等程序後, 報行政院審查, 並經行政院院會討論通過後送請立法院審議 (王保鍵 2011: 102)。

由於行政部門的《客家基本法 (草案)》第一階段版本, 原有政府應訂定「全國客家日」規定, 後第二階段版本拿掉「全國客家日」規定; 惟立法委員版又將「全國客家日」納入規範, 最後通過的《客家基本法》, 則將「全國客家日」納入規範 (王保鍵 2011: 112)。因此可以從行政院部門兩階段草案版本比較發現, 在行政院研擬《客家基本法

（草案）》過程，可分為兩階段的版本，第一階段的版本，即是行政院客家委員會提供公聽會、專題研討會的版本；第二階段的版本，則是提報行政院審查通過並送請立法院審議的版本（王保鍵 2011：102）。

其中前者第 17 條有論及「全國客家日」的制定，然而後者的版本卻沒有。再來，將行政部門與立法委員草案版本拿來比較發現，又將訂定「全國客家日」一條納入，如同立法委員版本⁷提案說明中談到：「《客家基本法》的制定乃係透過立法途徑，建立制度性規範，確保客家事務法制化，以增強推動之力度與效果。準此，本法的立法重點將以增進客家族群於公共領域之文化權、語言權、傳播權、歷史詮釋權、參政權、經濟權及公共行政等面向之族群平等性、族群文化發展及認同為目標，規定設立『客家文化重點發展區』、成立『客語研究中心』、建立『公事語言』制度、設立『客家文化產業發展基金』、協調成立『全國性客家電臺』、訂定『全國客家日』、建設臺灣成為全球客家文化交流與研究中心等規範方向，並藉此建構客家事務的施政總目標。」（管碧玲等 2009：57；重點為筆者所加）。

因此施正鋒（2004：101）從語言權的架構著手，依據客家族群認同建構的可能方式，將客委會的政策分為三大方向：短期的本質鞏固、中程的結構公平、以及長期的族群關係。經過施正鋒（2004：104）的觀察之後提出以下問題：「在當前語言教育、以及媒體管道未能有立足點平等之前，若堅持以語言作為客家認同的標誌，面對強勢語言的融合暗示、及商業利潤的考量，客家人口勢將逐漸萎縮。我們是否可以接受

7 行政院於 2009 年 10 月 30 日以院臺客字第 0980096891 號函送《客家基本法草案》予立法院審議，立法委員管碧玲、邱議瑩、侯彩鳳、柯建銘等 4 人為提案人，經其他 22 位立法委員連署所擬具立法委員版本之《客家基本法草案》（王保鍵 2011：107）。

更開放的族群認定方式，譬如說，以主觀認同與否來承認其個人的族群歸屬，尤其是在人口普查之際，而非硬性要以『客觀的標準』來辨識？」。於是現階段的臺灣客家族群，其享有的立足點已逐漸接近平等，雖說仍有隱形化的議題存在，其背後的權力結構是否持續壓迫的客家族群，還需後續研究深化處理。然而對於客家族群認定與認同的方式，筆者則是認為，從多元文化主義的角度出發，「全國客家日」正是有著後現代的多重認同之代表意義，有著提升客家族群的能見度，同時扮演著族群和諧的一個重要協調角色。

（三）落實多元文化的「全國客家日」

施正鋒（2005：9）表明：「透過全國客家日的制定，除了可以突顯客家人在臺灣各方面獨一無二的貢獻，也可以彰顯政府願意藉著公共空間的重建，積極進行閩客之間的歷史和解，塑造臺灣所有族群的共同記憶、以及集體認同。」由此可見，客家人似乎有著對於文化傳承的殷切期待，無論任何形式或是策略，只要讓客家族群的認同有所展現，客家文化的延續與傳承有所遺緒。在此也深刻察覺客委會將天穿日制定為全國客家日的初衷，雖說有著紛爭歧異、意見相左甚至批評責罵，但回歸族群文化節慶的設立意涵，不正是期待著多元文化社會中能被欣賞了解，同時注重彼此的差異且有著兼容並蓄的尊重態度，進而凝聚族群意識之認同。

藉由黃玉美（2013）《客家新聞報導之媒體議題建構：以全國客家日為例》一文中可得知，該文蒐集自 2010 年 1 月 1 日至 2012 年 6 月 30 日的臺灣主要四家報紙的全國客家日的新聞文本，經篩選與抽樣，共選

出 190 則作為內容分析的對象。研究結果發現，自 2010 年《客家基本法》通過以來，關於全國客家日的新聞議題，在 2010 年僅 14 則，而 2011 年及 2012 年間，四家報紙主要報導的是全國客家日的慶祝活動，總計有 176 則報導，報導時間則是集中在當年全國客家日的前後居多，又以客家日當月份（二月份）的報導最多，顯示在 2011 年以後對全國客家日此一新興議題的能見度大幅提高。

同時筆者實地前往新竹縣竹東鎮進行訪問，針對數位當地的客家人，⁸ 分別為 74 歲的 F01、72 歲的 F02、54 歲的 M01、49 歲的 F03、25 歲的 M02，以及 24 歲的 F04，詢問對於「天穿日」與「全國客家日」的相關問題。F01 在訪談一開始就很簡潔有力的說出：「天穿日喔，就是要好好休息！就像放假一樣」，接著 F02 則補充問說：「天穿了，要吃湯圓補天，不能做事，天會崩，也不能拿針線」，並且描述竹東早期天穿日的活動：「以前就在河濱公園比賽唱山歌啊，那一天不做事，休息整天……」。於是筆者詢問：「為何有唱山歌比賽？」F01 在一旁補充：「會唱山歌是因為以前在山裡面採茶阿，一直彎著腰很辛苦很累，唱個歌比較放鬆啦……可以忘記辛苦……苦中作樂……」。「那天穿日那天有甚麼拜女媧、吃甜板嗎？」筆者追問，F02 答道：「沒有啊，就什麼都不做的一天……」，F01 同樣答道：「我也沒甚麼印象要做什麼，以前每天種田都這麼忙這麼累，難得可以休息當然休息……」。

至於 M01 則首先提出：「全國客家日是近期才開辦的活動，來訪的民眾多為當地人，我認為可以試著擴大舉辦，帶動地方的觀光發展」。

8 本研究的訪談過程中，依照性別做編碼區分，男性代號為 M，分別訪問了 2 位報導人。女性代號為 F，則分別訪問了 4 位報導人。並且依照報導人之年紀由年長至年青進行排序編號，因此男性報導人之編碼依序為 M01-M02，女性報導人是 F01-F04。

F03 接著分享參與看法：「全國客家日雖然主要是天穿日唱山歌為代表，之後也推出健走、路跑等等較為休閒養生的活動，我覺得很有趣，相當值得參與」。再者，M02 進一步談論過往至今的改變：「以前談到客家的節慶多半以為是傳統、守舊，不過有了全國客家日之後，內容相當創新也十分多元，適合年輕後輩一同前往。我每年都參加，感覺到客家人有被逐漸重視，而且能見度提高許多，希望能改變既定的想法與觀念，讓客家不會是僵化不變的」。最後 F04 說道：「我很喜歡前往有關客家的活動，讓身為客家人的我能提升認同感與親切度，像是全國客家日也歡迎非客家族群，畢竟是生活在一起的人們，更應該多點理解與尊重，讓大家見到客家有著不同的樣貌」。

綜觀上述，本文認為制定「全國客家日」的過程，則是嘗試落實多元文化主義的價值，在客委會成立（2001年6月14日），到《客家基本法》三讀通過中「明訂全國客家日」的提案修正（2010年1月15日），經歷了9年的時間，將原本逐漸被遺忘的天穿日，制定成為全國客家日的機制策略，目的是將傳統的民俗節慶轉化為當代的節日慶典。藉此提醒著我們，設立全國客家日的意義則是在於，回應多元文化主義中所提倡的社會平等，其中包含著各別族群的尊重與理解、甚至化解彼此的對立與衝突，進一步達到和諧社會的核心關懷。

（四）為什麼是「天穿日」？

值得注意的是，羅烈師在〈鬧熱與族群：全國客家日與臺灣客家論述〉一文中提出，全國客家日的推動與當代臺灣客家族群建構之脈絡息息相關，主要推論在於，國家政策是利用族群建構的意識形態作為節日

選定的考量因素。羅烈師運用當代客家論述中的「建構論 (constructivism)」作為開展，同時說明：「王甫昌的理論⁹可以稱為『斷裂論』，羅烈師則是『延續論』，前者強調當代鉅變，後者則是聚焦傳統」（羅烈師 2011：48）。同時羅烈師則將「延續（傳統）」與「（當代）斷裂」的兩種說法套用於全國客家日的制定過程，產生「傳統（農曆）」與「當代（國曆）」劃分。尤其將傳統民俗節慶的「鬧熱¹⁰特性」，與其當代社會運動之「抗爭意象」作為區隔，並且使其對立而論。本文將基於上述觀點，進一步深入討論關於此類歸納與論述的爭論和影響，其中以農曆時間的四個傳統民俗節慶，依序是：

客家人掃墓祭祖日（農曆 1 月 16 日）

天穿日（農曆 1 月 20 日）

義民節（農曆 7 月 20 日）

還福收冬戲（農曆 10 月 15 日）

而依照國曆時間的四個當代運動與紀念日，分別為：

《客家基本法》三讀通過日（國曆 1 月 5 日）

客委會成立日（國曆 6 月 14 日）

國父誕辰紀念日（國曆 11 月 12 日）

還我母語運動（國曆 12 月 28 日）

由此可知，在國曆候選節日的文化內涵之展現，相對於另外四個農曆候選日似乎顯得些許薄弱，充其量只能作為一種客家運動的成果紀念，雖說代表著客家族群主體性的表態與現身，不過回到全國客家日的制定初衷，則是需要代表客家族群的節日。相較之下，四個農曆候選日

9 見王甫昌（2003）。

10 「鬧熱」是客語中指涉「熱鬧」之意。

則相當具有客家文化的傳統意義，確實富含了許多客家族群對於民俗節慶的想像，進而產生認同感，正如羅烈師說：「本來節慶係根植於文化傳統的，而且節慶通常有其神聖性的氛圍，因此在節慶裡，眾人共同熱鬧地慶祝神聖的傳統，從而凝聚了集體意識」（羅烈師 2011：50）。

由於 Hobsbawm (2002 :11) 提出：「創發的傳統」(invented tradition) 這個詞彙應該要用於廣泛而不失準確的意涵。創制「傳統」的方式有兩種：一種是出於人類的刻意創造、建構而成；一種是在短時間內（或許只要三、五年）無形中成形」他同時在導論中指出，「許多我們目前視為『傳統』(tradition) 的事物，其實常是某個歷史時期『發明』(invention) 下的產物。對他來說，重要的不在於現在的傳統和以前的傳統是否相一致，而是要問：我們發明了哪些傳統？又為什麼會發明這些傳統？」Robert Norton 曾經在一篇論文中指出，除了解釋使用這個概念的理論脈絡外，也指出以「建構」來代替「發明」的好處，即比較可以避免「完全憑空創造」的意涵。在他的使用方式下，建構一詞往往包括三個內涵：發明 (invention) 或再發明 (reinvention)、對立性 (opposition)、以及具體化 (objectification)。他更具體地說明了文化建構對族群認同的作用：族群意識乃是一種過程中的產物，亦即族群團體會選擇性地使用文化要素來形塑並主張其與對立的他者的區別。更深入地來說，文化是在強化認同的對立性過程中被具體化的結果（黃宣衛、蘇羿如 2008：85）。

於是，從「天穿日」到「全國客家日」的過程，這正是傳統的創造，如此具有象徵性、儀式性的節慶再造，同時打破所謂的「傳統」並非停滯不前、亙古不變的既定印象。傳統的再製並不是一味地複製過去，而

是有意地保存及發展某些特色，並使之符合現今文化情境的一種作為，特別是需要一些創新理念（呂玫媛 2007：87）。而筆者認為，這正是一個創新傳統的理念實踐。不過其節日設計의 立論動機仍須質疑批判，尤其需注意其衍生問題，如同將臺灣「客家」概念的想像「同質化」，則顯示出忽略地域上的臺灣北部客家（桃園、新竹、苗栗）、南部客家（六堆）、花蓮臺東二次移民（花東縱谷）的在地特殊性。

如同洪馨蘭於《敬外祖：臺灣南部客家美濃之姻親關係與地方社會》一書中提及，由臺灣南部客方言群的「敬外祖」¹¹所帶來的特殊案例，其中說明：「本書也呼應在臺灣高屏、桃竹苗、中部、花東、都會等區域，同樣有著不同的地方社會生成過程，甚至各個區域內還可細分為更小的『地方』的材料，始能同中求異看到多元性（客家文化並非均質），而異中尋同更能挖掘出屬於這個人群類屬的某些本質（共享的精神性／社群性／物質性文化）」（2015：18）。如此一來，正是凸顯人類學研究中所著重「去穩定化」的另類特質，使得「見怪不怪」成為辨識他者差異化；「見不怪而怪」作為理解自身多元性，彼此互動之間所需具備的敏銳視野與獨特感知。

11 洪馨蘭（2015：97）指出：「敬外祖儀式就是一種溝通行為，與祖先溝通，與外家溝通，與接起承先啟後使命的子孫溝通。是意義的表達平臺，也是意義本身。」。至於敬外祖的形式簡單來說即是：「至母親與祖母的外家敬祖，還要去堂廟和伯公拜拜，回來還要拜祖先（2015：99）。」，根據祭拜內容又可進一步分為廣義與狹義兩種。前者是男方結婚前一天，由家中前往祭拜外祖、地方神明，以及該村土地伯公的路程，而後者則是男方結婚前一天，到祖母娘家與母親娘家敬拜祖先。由上可見，此項文化形式除了彰顯母方祖先的地位與尊敬之外，更進一步提供姻親關係的連帶強化達到與地方社會的緊密扣合。於是該書根據「敬外祖」儀式過程的詳實紀錄與精闢分析，進而帶出關於六堆地域社會的形塑關係，以及加入性別觀點與民俗社會的討論。

四、詮釋轉化：國家政策下的族群建構

根據前述資料顯示，我們了解客委會遴選全國客家日的詳細過程，主要分為前後兩階段的意見徵詢。無獨有偶，上述的八個候選節日卻可依照「傳統與當代」、「農曆與國曆」的兩個層面作為劃分依據，因此筆者認為如此的歸納範式，其背後隱含著族群建構的論述轉化。由「全國客家日」的制定顯示臺灣客家論述的轉化，本節將討論當代國家政策是如何建構客家族群的論述觀點，從而提出創新傳統的客家文化節慶。

（一）族群建構所需要的「創新傳統」

傳統是什麼？儘管其定義分歧，迭有爭論，但它所代表的規訓（disciplinary）、價值即因其所延伸出來的儀式往往被視為凝聚社會共識的工具。也因為它承受了社會變遷的影響，身處不同時空的人也會將傳統的內涵給予不同層面的轉化，使其得以滿足人們對古老事物的想像，進而使自身與先人產生情感與對話，讓參與者在不斷的活動與儀式為傳統注入更豐富的元素，因此傳統一直在建構與解構之間擺盪（靳菱菱 2010：126）。在語言學上，「傳統」（tradition）一詞淵源久遠。這個英文字源出自拉丁文的「tradere」，意指「傳遞」（transmit）或把某樣東西託付給別人（Giddens 2001a：43）。在社會科學與歷史論述中，傳統通常意味一個社會、社會群體、族群或宗教族群的文化遺產，意指由群體成員從過去傳承至現代一套完整的實踐、意義與器物，為象徵形式，例如習慣、音樂、敘事，其富於表現地承載傳統民族或社會之文化

特殊性與歷史延續性（蔡芬芳 2012：160）。而最能表彰傳統的符號便是祭典、儀節與語言，菁英或知識分子因為對知識的掌握進而取得傳統抽象論述的權力，也同時在各種延續傳統的社會化機制中扮演關鍵角色（靳菱菱 2010：127）。

需要注意的是，傳統是個「非時間性」的觀念，必須將傳統放到社會生活之中，同時基於國家政策下的需求，進而利用相關的文化特質並且搭配過往經驗，實踐個人或群體之價值，作為一種連結的過程（Hymes 1975：353）。傳統的「完整」不是源於簡單的時間上的延續，而是源於不斷的闡釋，這種闡釋的目的在於發現連接現在與過去的紐帶（Giddens 2001b：45）。然而，傳統的本質不在過去，而是在現在，傳統就存在於我們當下的生活方式中，本質是在社會實踐中不斷地被建構和重新建構出來的，因而並不存在一種經世不變的固化的傳統（傅永軍 2008：14）。況且以為傳統歷久不變，這種想法本身就是一種迷思。傳統隨著時間推移而演化，但也會突然改變或轉型。或者可以這麼說，傳統是無中生有，而從有而又生有的（Giddens 2001b：45）。

傳統的「創發」特殊性在於：這樣的傳統與過往歷史的相關連性是「人工」接合的。換句話說，所謂被創造的傳統，則是對於新時局的一種反應，但是用於舊時情境相關的形態展現，或是用類似的義務性質，且不斷重複的方式建構出自身的過去；一方面是現代世界的經常性變動與創新，另一方面則是在社會中盡可能的試圖維持著現狀（Hobsbawm 2002：330）。因此，傳統所蘊含的族群及國家特質，意味著傳統和在鄉村及前現代的社會中所實踐的民俗文化是一致的，從此觀之，傳統很普遍地被認為涵括了文化特質的根本屬性（蔡芬芳 2012：160）。傳統捕

捉古舊性、真實性、恆久性與連續性，這些特質被認為最能表現一個國家或族群群體的文化認同（蔡芬芳 2012：141）。我們不應該以為，只有現代才會有意識地建構傳統。而且不止於此，不管是蓄意建構或無心插柳，傳統總是與權力攜手（Giddens 2001a :45）。

儘管族群發展的歷史可以透過有形資料予以重新建構，但無形資產的傳遞、生命共同體的危機感需要利用外在符碼將相關的人集結，依照傳統（包含被想像或創造的部分）的程序或儀節串連現在與過去，進而凝聚彼此（靳菱菱 2010：128）。因此選定「傳統」民俗節日，作為「當代」客家文化節慶，而所謂的「傳統」早已透過不斷詮釋的過程，導致變異與更動，如：漢人文化的神話傳說「天穿地漏，女媧鍊石補天」引渡到：「臭氧層破裂，節能減碳之環保意識」；而客家族群之中「休憩而無須工作，且從事聊天休閒等活動」轉化為「科技時代中的樂活漫遊」。更精確地來說，重新賦予環保、樂活之意義，進而確立「全國客家日」。

（二）國家政策下的「客家論述轉化」

現階段針對節慶制定後，產生的結果作為討論根基，這個分析策略則是依據羅烈師提出「亟需建立共同象徵的臺灣客家族群論述」為開端，其表示：「如前所言，縱然天穿日被列入名單，為什麼最終會脫穎而出呢？這個問題所要的答案當然不在於追問行政院客委會關於全國客家日的決策過程，而是要在更深遠的臺灣客家族群論述的趨勢下，評述這一事件」（羅烈師 2011：47）。關於此說法，我們仍須回到羅烈師所提及的脈絡之下來理解，他指出：「關於臺灣客家族群論述，學界的共

識大致上是建構論的立場。」羅烈師表示：「候選者中的四個國曆，分別代表了客家運動的起點與終點，無論全國客家日選定何者，都意味著將社會運動作為建構客家族群的共同象徵。」再來說明：「當代以國曆紀事的客家運動時事最終皆未能成為全國客家日，其實正意謂著臺灣客家族群的建構，已放棄了富含社會運動氛圍的象徵」（羅烈師 2011：50）。

筆者認同以上所論，由於當代客家族群意識的興起與客家族群建設之發展，便是透過社會運動的抗爭與政治性質的策劃，方能有所成果，這一現象則明確顯示出，客家族群由私領域的隱形化身分之協調，進而轉化為由公領域的對外發聲的管道，因此達成相關權力的訴求與政策之立法。其中，筆者針對羅烈師（2011）文中所「分類之方式」提出質疑，根據先前所提，羅烈師認為「天穿日」是被劃分於傳統的農曆民俗節慶當中之候選日，其被選定作為「全國客家日」，更可以說是「延續」傳統文化習俗的展現；相較之下，當代的國曆中未被選為「全國客家日」的四個候選日，則見證臺灣客家族群的建構，放棄當代社會運動紀念日，所造成的客家認同「斷裂」一說。透過前文考據地方志中，有關天穿日的文獻紀錄，到相關研究的爬梳回顧，最後對照實地透過訪談所得到的結果與共識，確實發現「天穿日」並非客家族群「獨特擁有」，而是在漢文化的架構中「持續保有」的文化節慶。

然而，在「亟需建立共同象徵的臺灣客家族群論述」的前提之下，筆者首先主張由「天穿日」到「全國客家日」之過程，則是一個極大的「轉化」，雖說最終仍是選定了「傳統」民俗節日，作為「當代」客家文化節慶，不過所謂的「傳統意義」早已透過不斷詮釋的過程，導致變

異與更動。並且，筆者認為不能完全將「全國客家日」是由「天穿日」脫穎而出之結果，視為「傳統」之「延續」，由於該日的候選制訂與遴選過程仍有待檢驗與釐清，同時缺乏相關一手資料的參照與佐證，如以一來很可能落入「倒果為因」的推論。其中仍須注意當代的社會鉅變所造成的族群認同轉變，且對於「庶民百姓」來說，有關「天穿日」的認知，很可能只是漢文化的日常習俗，並非「知識精英」所提出的族群認同有直接「延續」之關係，為此，可說是由認知到認同上的「轉化」。

誠如靳菱菱（2010）於〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉一文中透過撒奇萊雅族群的例子告訴我們：「正因為族群的想像來自菁英的驅動與由上而下的說服，不同類型的菁英對族群內涵設定的爭議間接造成文化延續的困難，使外界開始質疑撒奇萊雅族所驕傲的傳統文化是『新的發明』」（靳菱菱 2010：121）。同樣的，「全國客家日」確實遭受如此質疑，並且值得注意的是面對不同世代的需求與環境的變遷，許多傳統活動已不再具有準宗教性的功能，它反而是一種展示／展現差異的表演，其中牽涉到的文化內涵創新已非從內部需要而來，反而是以滿足外人的觀看來增強自我的文化特性，在這認識自我與滿足他者的文化想像之間無形中再現了文化的發現與發明（靳菱菱 2010：129）。

縱上所述，假若依然將「天穿日」作為「全國客家日」的過程，分化為「農曆與國曆」的對立，或者「傳統歲時到當代節慶」之引渡，且視為當代臺灣客家族群對於其認同之「延續」與「斷裂」之爭，勢必無法更為全面性的探討與面對「全國客家日」在現今臺灣多元文化社會中的定位。因此我們需要有更為開闊的視野進而理解觀察，所謂「創新傳

統」所帶來的後續影響及改變。

五、結語：天穿過後

總觀來說，從「天穿日」到「全國客家日」的過程之中，可以說是交互揉雜與相互連動的一種協商產出，更可以看出此為重新詮釋的結果。其中透過「天穿日」傳統文化意義的概念之上，再一次加入當代環保意識的理念，並且作為「全國客家日」的再造，有著「創新傳統」的策略模式。傳統因此不再是靜止不動的族群文化屬性與本質，而是重新創造與重新詮釋的過程之中被建構而生，並為動態的且持續變化的（蔡芬芳 2012：141）。在此現代反思中，標榜追尋「傳統文化」的認同卻是戲劇性的，且與日常生活脫節，僅在形塑當代族群認同這個特殊脈絡下，才會賦予此傳統儀式高度價值；也就是說「傳統」是為當代政治目的而建構，並非如同過去將傳統的儀式，當成是反思、組織與管理日常生活的一種模式（劉璧榛 2010：72）。

其實，作為傳統社會所遺留的一切文化形態，不但是特定時空中鮮活的存在，更是社會群趨心理的真實保留。從這個意義而言，任何文化形態都是獨特而不可替代的「這一個」；都是「人」的創造（王愷 2006：214）。傳統本身是一個開放的動態系統，它在時空間延續和變異，存活於現在，連接著過去，同時也包蘊著未來（傅永軍 2008：13）。無論如何，「天穿日」到「全國客家日」的個案試圖提供建構「族裔節日」的一種研究取徑，而彰顯出族群意識形塑過程背後論述的分歧與競爭，其中南北部的地區差異（主流論述依然忽略了中部、東部地區），

以及福佬、客家之間的文化接觸，仍有許多有待處理的討論議題及歧異紛爭，就此，筆者提出兩個思考性問題。

第一是「製造」層面的關注，由於臺灣客家族群就本質上，並非是個同質的整體，以「全國客家日」作為一個全面代表性的族群節日之時，是否可試圖將所謂「地方客家性」帶入其各地區的活動之中，由先前的資料顯示，南北客家的差異性尤其明顯，甚至忽略東部客家的特殊性，作為族群節日的打造，如此過於獨斷與忽略的態度，勢必會造成相關的紛爭與意見，這部分的相關探討值得作為後續研究之拓展。而我們可以從楊淑媛（2011）〈文化自我意識與傳統的再創造〉一文中以霧鹿布農族打耳祭的個案進一步思考，關於傳統節慶的賦權形式：

在當代打耳祭這樣的活動中，現代和過去之間最主要的連續性並不在於儀式結構的複製與其象徵意義的延續，而在於霧鹿居民持續繁衍自己為布農人的獨特文化方式。傳統的復振與再創造可以是一種賦權（empowerment）的方式，它不僅有助於地方認同與社會性的維持與建構，也為霧鹿布農人提供一個協商他們和國家與主流社會之關係的場域。（楊淑媛 2011：84）

第二為「接收」方面的觀點，除了顧及客家族群地方異質性之外，尚須將世代差異納入考量，亦即下一世代的客家族群是否對於「全國客家日」會有著不同的理解與詮釋，例如邱韻芳在〈從祖靈祭到 Magy Bari：當代太魯閣「傳統」記憶的建構與詮釋〉也提出相同問題。文中描述當代太魯閣「傳統」祭儀的建構過程以及形式、意涵的轉變，從中

可以看到族群菁英對於傳統的詮釋充滿了文化創造的能動性。那麼，每一年固定在 10 月 15 日太魯閣族正名紀念日舉辦的 *Magy Bari* 是否也有可能在日後成為族人（尤其是年輕一代）集體記憶中的「傳統」，值得進一步觀察（邱韻芳 2011：44），因此筆者正是以如此觀點來看待「全國客家日」。希冀透過本文的處理有助於理解臺灣客家文化的面向及發展之可能，同時必須重新思考，當代臺灣「客家」的差異化與多元性，如此的研究範式具有積極且正向的意義，強調「客家」概念並非固化均一的靜態標誌，而是一項持續變遷的動態過程。

參考文獻

- 王甫昌，2003，《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學出版有限公司。
- 王煊，2006，〈傳統的再生與變異：當代梅州佛教香花的職業化與未來趨向〉。《民俗曲藝》152：175-219。
- 王保鍵，2011，《臺灣客家運動與《客家基本法》》。國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所博士論文。
- 何石松，2001，〈從天穿客諺看客家文化〉。《臺灣月刊》218：16-17。
- _____，2011，〈客家天穿日探源暨其變化考異〉。《新生學報》8：171-210。
- 呂玫媛，2007，〈傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香的「行轎」儀式與徒步體驗之分析〉。《民俗曲藝》158：39-100。
- 林玉茹，2014，〈過新年：從傳統到現代臺灣節慶生活的交錯與嫁接

- (1890-1945) 〉。《臺灣史研究》21(1)：1-43。
- 林柏燕，1997，《新埔鎮志》初版。新竹：新埔鄉公所。
- 邱韻芳，2011，〈從祖靈祭到 Magy Bari：當代太魯閣「傳統」記憶的建構與詮釋〉。《臺灣人類學刊》9(2)：19-54。
- 客家委員會，2010，〈全國客家日公布「天穿日」脫穎而出〉，9月10日。<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=34&PageID=28718>，取用日期：2019年7月30日。
- 客家委員會，2013，〈客家天穿日、勤儉愛地球客庄樂活趣、環保齊健走〉，2月20日。<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=34&PageID=26740>，取用日期：2019年7月30日。
- 客家雜誌社，2012，〈「天穿日」訂為「全國客家日」的爭議〉。《客家》，3月11日。<https://hakka226.pixnet.net/blog/post/43571608-%E3%80%8C%E5%A4%A9%E7%A9%BF%E6%97%A5%E3%80%8D%E8%A8%82%E7%82%BA%E3%80%8C%E5%85%A8%E5%9C%8B%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E6%97%A5%E3%80%8D%E7%9A%84%E7%88%AD%E8%AD%B0>，取用日期：2019年7月30日。
- 施正鋒，2004，《臺灣客家族群政治與政策》。臺中：新臺灣文教基金會。
- _____，2005，《訂定「全國客家日」政策分析》。臺北：行政院客家委員會政策研究報告。
- 洪馨蘭，2015，《敬外祖：臺灣南部客家美濃之姻親關係與地方社會》。桃園：中央大學出版中心。
- 徐素珍，2013，《「全國客家日」的地方治理與文化傳播：以苗栗市為

- 例》。國立聯合大學客家語言與傳播研究所碩士論文。
- 常建華，2006，《歲時節日裡的中國：古代社會生活圖記》。北京：中華書局。
- 張衛東，1991，《客家文化》。臺北：新華出版社。
- 陳瑛珣，2013，〈臺灣天穿日女媧神話的民俗語釋〉。《臺灣源流》62&63：60-73。
- 陳運棟，2002，《頭份鎮志》。苗栗：頭份鎮公所。
- _____，2007a，〈客家禮俗〉。頁 202-233，收錄於徐正光編，《客家研究概論》。臺北：臺灣客家研究學會。
- _____，2007b，《重修苗栗縣志·住民志》。苗栗：苗栗縣政府。
- 傅永軍，2008，〈現代性與傳統：西方視域及其啟示〉。《山東大學學報》2：8-15。
- 彭靖純，2006，《竹東地區客家山歌研究》。臺北市立教育大學應用語言文學研究所碩士論文。
- 黃玉美，2013，《客家新聞報導之媒體議題建構：以全國客家日為例》。國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文。
- 黃光洲等，2005，《北埔鄉志》。新竹：北埔鄉公所。
- 黃宣衛、蘇羿如，2008，〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉。《考古人類學刊》68：79-108。
- 楊玉君，2009，〈一枚煎餅補天穿：談閩南的煎餅補天習俗〉。頁 143-154，收錄於陳益源編，《2009 閩南文化國際學術研討會論文集》。臺南：國立成功大學中國文學系。
- _____，2011a，〈天穿日的源流及習俗考述〉。論文發表於「節慶與

客家：全國客家日學術研討會」，新竹縣竹北市：國立交通大學國際客家研究中心主辦，2月9日。

_____，2011b，〈餅與匱乏：從節日飲食到英雄傳說的考察〉。《中正大學中文學術年刊》17：267-290。

楊淑媛，2011，〈文化自我意識與傳統的再創造〉。《臺灣人類學刊》9(2)：55-93。

靳菱菱，2010，〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉。《臺灣人類學刊》8(3)：119-161。

管碧玲等，2009，〈立法院議案關係文書，院總第 1783 號，委員提案第 9378 號〉。《立法院議事及發言系統》，11月20日。
<https://lis.ly.gov.tw/lgcgi/lgmeetimage?cfc8cfc8cfc8cfc8c8cdc5cac8d2c-9cd>，取用日期：2019年8月7日。

劉還月，1989，《臺灣歲時小百科·上冊》。臺北：臺原出版社。

劉璧榛，2010，〈從部落社會到國家化的社群：噶瑪蘭人 qataban（獵首祭／豐年節）的認同想像與展演〉。《臺灣人類學刊》8(2)：37-83。

蔡芬芳，2012，〈國族主義中的文化再製與性別：論德國少數民族索勃人之性別化民族計畫〉。《思與言人文與社會科學期刊》50(3)：141-183。

魏麗華，2002，《客家民俗文化》。臺北：愛華出版社。

羅烈師，2011，〈鬧熱與族群：全國客家日與臺灣客家論述〉。論文發表於「節慶與客家：全國客家日學術研討會」，新竹縣竹北市：國立交通大學國際客家研究中心主辦，2月9日。

- Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著、陳其邁譯, 2001a, 《失控的世界：全球化與知識經濟時代的省思》。臺北：時報文化。
- Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著、趙文書譯, 2001b, 〈生活在後傳統社會中〉。頁 72-138, 收錄於《自反性現代化：現代社會秩序中的政治、傳統與美學》。北京：商務印書館。
- Hymes, Dell, 1975, "Folklore's Nature and the Sun's Myth." *Journal of American Folklore* 88(350): 345-369.
- Hobsbawm, Eric J. (艾瑞克·霍布斯邦) 著、陳思文等譯, 2002, 〈一八七零至一九一四年歐洲大量創造的傳統〉。頁 329-80, 收錄於 Eric J. Hobsbawm et al. (艾瑞克·霍布斯邦等) 著、陳思文等譯, 《被發明的傳統》。臺北：貓頭鷹出版。