

國立政治大學社會學研究所

「莫忘祖宗言！」：「後客運世代」面臨的「客家性」要求



研究生：廖慧娟

指導教授：苗延威博士

民國一百年一月

謝辭

「終於……」，這大概是我目前僅有的感受。

這本論文的問題意識，最初是在我在大學時所修習王甫昌老師的「族群關係」這門課所開始的。苗延威老師則鼓勵我以不同的角度去思索這個問題，當這個論文的題目貼近我自身生命經驗的同時，我知道，我願意也能夠為此付出我最大的心力。在此必需感謝老師對我的啟發及指導，而苗老師在後期針對論文內容不辭辛勞地編輯和修正，也讓我學到許多。另外，兩位口委老師：李世暉、姜貞吟老師，對我的論文撰寫，也給了許多實質且專業的建議，這本論文若因此變得更好，兩位老師居功厥偉。還有我那些不具名的受訪者們，能夠在研究對象身上找到共鳴，這是我在做研究時最感快樂的事情。這本論文是獻給我們這個世代的，謝謝你們。

在即將結束碩士生涯的同時，許多的回憶湧上心頭。碩一上的時候，當時為了每週的統計作業以及三份工作，我的體重驟降。碩一下開始進駐研究室，也漸漸和系上的同學、學長姊熟稔起來。無論是插科打諢、影音檔案交流、夜晚的羽球體育課，還有研究法以及所會學三巨頭、對論文進度的討論和心理輔導，以及在我情緒低落時的長途電話、msn 交談，這些片段都豐富了我的研究生生活。感謝那些陪伴。

當然，也很感謝我的家人，尤其是我的父母，我這個「硬頸的」女兒為了貫徹自己的意志，總是作出不符他們期待的決定。論文的結束，總算可以讓他們放下心中的大石。

然後，接下來，又是另外一個故事的開端了。

摘要

台灣自 1980 年代以來，興起了一波波的社會運動風潮，在這樣的歷史脈絡下，族群運動成為其中的一環。客籍菁英有感於自身語言文化所處的不利地位，乃透過社會運動的方式，提出訴求。二十多個年頭過去了，這些運動所造成的後果，可見的部分是官方族群政策的擬定與執行，不可見的部分則在於對於客家族群認同的文化要求。這類的文化期待隱含著血緣與認同的合一性，並且對於「怎麼做才合乎客家族群身份」，也有著本質化的想像。首當其衝的便是面對這些要求的客家年輕人。

然而，本文並不預設客家年輕人「天生」就應該有客家認同，或者應該要對客家「建立」認同感，而是以一種社會建構的觀點，試圖去理解已經觀察到的經驗現象：社會中對於客家的文化想像，是如何被建構起來的？而時常被這些客家文化框架要求的後生客家人，作為被框架要求的主體，他們如何去理解自身的客家經驗？透過本研究，我們發現後客運世代的客家人正處於某種歷史現實之中。他們的客家身份或輕或重地對他們的生活產生不等的影響，而他們的客家文化認同，也沿著世代、地域的軸線而產生分歧，然而，他們現階段所面對的客家文化期待，除了是一種同質化的文化要求，同時也是一種強調傳統卻又包含突兀創新的客家建構。這些要求所形成的文化框架，脫離了日常生活的層次，也窄化了人們對於客家的想像。因此，本文認為，唯有對客家抱持著開放性的文化想像，將差異納入思考，對於後生客家人也才能有更為務實的理解。

關鍵字：客家認同、客家性、客家文化運動、世代差異、認同建構

Abstract

There have been a lot of discussions about the ways how “the Hakka” or “Hakkaness” could be or should be understood and performed ever since the Taiwan Hakka Cultural Movement occurred in the late-1980s. It is implied that, with certain cultural imaginations, the Hakka would develop a new form of ethnic identity. Consequently, members of the Hakka people, especially those of the younger generation, have often been required to live a life that meets these imaginations and expectations.

This thesis aims to examine the historical-cultural process whereby the identity of “Hakkaness” has been culturally and socially constructed and to explore how the younger Hakka members born after the Hakka Cultural Movement have been interacting with these constructions. A contrast between the lifestyle expected or suggested in accordance with “Hakkaness” on the one hand and the life world experienced by the post-movement generation on the other is highlighted. Regional and generational differences of the “imagined” Hakka communities are discussed as well.

Keywords: Hakka identity, Hakkaness, the Hakka Cultural Movement, generational differences, identity construction

目錄

第一章 問題的提出	1
1.前言	1
(1)「明娟的」鄉愁	1
(2)「客家熱」	3
(3) 族群認同的理解與建構	6
2.客家研究回顧.....	12
(1) 研究趨勢的轉變：由文化承載者到社會行動主體	12
(2) 「客家性」的建構性質	15
3.回答問題的方法.....	19
4.章節安排.....	22
第二章 「客家性」的認同政治：知識生產、社會運動與大眾文化	24
1.學術論述中的客家	24
(1) 客家研究的開端：對汙名的反擊	24
(2)「客從何處來？」的爭議	29
(3) 台灣當代的客家知識建構	31
(4) 小結：知識建構下的客家	33
2.社會運動論述中的客家	34
(1) 台灣的客家族群運動：「還我母語運動」	34
(2) 客家族群論述與國族論述的結合	38
(3) 小結：運動的論述框架及其本質化的風險	43
3.媒體再現中的客家	44
(1) 再現與權力	44
(2) 不斷傳承的「客家性」	47
(2) 主流及族群媒體中的客家再現	51
4.藝術表述中的客家	55
(1) 電影中的客家	56

(2) 文學中的客家	58
(3) 音樂中的客家	65
5.小結：「客家性」的建構，多重力量的匯流	67
第三章 「客家性」的認同政治：國家的族群政策	68
1.國家政策下的客家打造	68
2.客家相關政策	71
(1) 專責機構：客委會	71
(2) 「客家在那裡？」：客家的人口識別	73
(3) 「客家是什麼？」：學術研究	75
(4) 「莫忘祖宗言」：語言傳承	76
(5) 「桐花祭」：官方主導的節慶活動	79
(6) 「客家電視台」：族群媒體	82
3.小結：國家與客家	85
第四章 後生客家人的主體經驗	87
1.後生客家的敘述認同	87
(1) 身為客家人	88
(2) 共同的客家經驗：「台語」情結	96
(3) 共同的客家經驗：「刻板印象化」的客家	99
2.「客家性」與「後客運世代」	102
(1) 母語：「背祖的」客家人	102
(2) 飲食：家鄉的味道	106
3.外在建構與後生客家的對應關係	108
(1) 語言政策：母語教學、客語認證	109
(2) 官方政策：客家電視	112
(3) 文化上的建構及實踐：桐花、義民及其他	114
4.小結：「後客運世代」的主體經驗與外在建構的落差	115
第五章 結論與討論	118

1. 「客家」人群指稱範疇的變化.....	118
2. 「後客運世代」所面對的歷史現實.....	119
3. 族群政策的再思考：由舊族群走向新族群.....	121
4. 研究限制.....	123
參考文獻.....	125
附錄一 訪談大綱.....	135

圖表目錄

表一 受訪者資訊.....	23
表二 客家人五次遷徙表.....	27
表三 「中原客家」認同敘事與「台灣客家」敘事對照表.....	42
表四 社會運動訴求獲得回應時程.....	70
圖一 客語聽的能力.....	77
圖二 客語說的能力.....	77



第一章 問題的提出

明娟坐在一旁聽著大人們講話，她發現大人們講的客家話她大部份都已經聽不懂了，自從她被爸爸帶到高雄以後，爸爸都和她說國語，因為爸爸說：「住在都市裡要說國語或閩南語，客家話沒有幾個人聽得懂！」。

「騙鬼！ㄅㄅㄅ重要，還是客家話重要？孩子連祖先的話都不會說，你這個作爸爸的也有責任。」明娟的阿媽說著，有些愠怒起來。

—吳錦發¹（1997：65，70），〈明娟的鄉愁〉，收於《流沙之坑》

1. 前言

(1) 「明娟的」鄉愁

明娟在上幼稚園以前，是在美濃鄉下由阿媽帶大的。有一回明娟的爸爸回鄉下來看她，發現她和一群小男孩在田裡翻滾、玩泥巴，為了怕她變成野孩子，爸爸決定把她接回高雄市居住。但是，小小年紀的明娟，並不喜歡都市裡的生活，她聽不見青蛙叫，也看不到星星，她懷念美濃鄉下的美好時光，所以一直想要回去。明娟的媽媽見她悶悶不樂，於是說服爸爸全家一起回美濃一趟。回到美濃的明娟很高興，但是她發現她已經聽不懂大人說的客家話了，因為在幼稚園裡說客

¹ 吳錦發，一九五四年生，高雄縣美濃鎮人。曾任電影編導、台時副刊、民眾日報副刊主編、台灣人權促進會創會會員、國際特赦組織會員、文建會副主任委員等。作品曾獲吳濁流文學獎、中國時報小說獎、聯合文學小說新人獎中篇小說獎。已經出版的中短篇小說集有《放鷹》、《靜默的河川》、《消失的男性》、《燕鳴的街道》、《春秋茶室》（後兩部已改編成電影）；長篇小說《秋菊》；散文集《永遠傘姿》；主編《台灣山地小說選》、《一九九八台灣小說選》；政治評論集《抓狂政治》、《打開天窗說亮話》。他的作品取材雖以農村生活經驗為主，但視野廣及都市原住民、勞動階級，乃至精神病患等。評論者認為他的小說有強烈的歷史感覺，以及濃厚的人道關懷。作品許多背景皆在美濃，反映出對美濃的思鄉之情以及客家情懷。相關介紹請參見吳錦發的著作《流沙之坑》（1997）、《青春三部曲》（2005）之作者簡介。

家話會被欺負，所以在高雄市住了半年以後，明娟把很多客家話都忘了。她還發現，她的許多玩伴，都被父母接去台北、台中居住了。雖然如此，她還是和其他的玩伴玩得很開心，到了要回家的時候還故意躲起來不讓爸媽找到。生氣的明娟爸爸急著要把她找回來，但反而被明娟的阿媽唸了一頓，也被心軟的媽媽說服，明娟終於可以留在鄉下住幾天了。就在明娟父母回家的路上，明娟的爸爸忽然想起自己第一次離家到都市求學的景象，他想到小小年紀的明娟，就對故鄉有這樣的眷戀，但是今年三十九歲的自己，卻好像再也回不去了，忽然之間，他也生出一絲化不開的鄉愁來了……（吳錦發，1997：58-73）。

明娟的故事生動地描繪了身為客家人，所曾遭遇過或聽說過的生活場景。對這個故事，我們可以讀出兩層意義：進入都市生活的明娟，被迫說國語，以往習以為常的生活，習慣說的母語，變成了魂牽夢縈的鄉愁；對明娟的爸爸而言，不說母語，盡量切斷明娟和故鄉的聯繫，是為了融入城市生活所必需要採取的手段。但不管如何，這都象徵著客家的傳統文化，在現實的城市日常生活中已漸漸消融的事實，這是第一層意義。另一層意義則在於，面對這樣的文化消逝，遂有了「不可忘了客家」的要求。對明娟的阿媽而言，明娟父親執意切斷明娟和美濃的連結，又不讓她說客語，讓她「連祖先的話都不會說」，這樣怎麼算是一個「稱職的」客家人呢？事實上，有許多的客家人，正如同明娟，或者明娟的父親，或出於自願，或出於被迫，在融入都市生活的同時，族群的特性漸漸喪失，但仍不時地會面對「不可忘記自己的根」這樣的提醒與叮嚀。

這樣的叮嚀對年輕的客家人而言，尤其常見。這些年輕人所過的生活與一般青年無異，離傳統的客家生活已經太遠，在他們身上我們看不出太多客家人的樣子。然而，除了面對長輩這種「莫忘祖宗言」的提醒之外，在許多生活場景裡，後生²客家人也會面對「客家應該是／做什麼」的想像。例如，筆者在搭乘新竹客運的時候，會看到「請同你的小孩說客家話」的標語；與朋友閒聊時，提到自

² 根據行政院客委會客語能力認證網址中的說明，客家話中的後生人，華語詞義為年輕人。
<http://api1.game.hakka.gov.tw/hkaword1.php?lv=1&idx=374>，於 2010/09/22 檢閱。

己的客家身份，則會被追問「妳會唱山歌嗎？」或是「妳家裡會不會吃客家小炒？」、「會穿傳統的藍衫嗎？」、「會吃鹹豬肉嗎？」、「妳那麼節儉，應該是客家人的關係吧？」等諸如此類的問題，這些問題和長輩的「叮嚀」一樣，處處提醒後生客家人，生為客家人應該具備什麼樣的條件或是形象。縱使這些描述或是想像，與實際生活有落差，但從這樣的過程裡，我們可以得知，顯然，某種對於「客家」的想像或論述框架，已經在許多人的心目中成形了。這些對於「客家性」(Hakkaness)的想像或是框架，其產生的脈絡其實頗值得玩味：究竟，這些想像是從什麼時候開始的？而它們的浮現又經過了什麼樣的歷史過程？

(2) 「客家熱」

在台灣，客家族群自從在 1988 年年底的「還我母語運動」以來，類似對逐漸逝去的「客家性」所做的政策呼籲及文化提醒，甚至是建構，便沒有停止過。在政府的部分，可以觀察到的是客家族群政策的施行，例如，客語認證考試，即試圖以語言專業認證的形式，提高客家話的實用、專業地位³，使客語不只是母語的一種，而是和其他外語一樣，也具有工具性質。再如桐花祭的舉行，則是用一種「發明傳統」(invention of tradition)的方式，以桐花來代表客家的文化象徵，再藉由這種一年一度慶典式的儀式舉行，試圖塑造某種客家的集體想像。又如電影《一八九五·乙未》的播出，則以一種民族英雄式的敘事手法，強調客家人：姜紹祖、吳湯興以及徐鑲等人，在西元 1895 年馬關條約簽訂後，激烈的抗日過程。電影並將閩南人和原住民描述為粗魯無文的山賊，因為走投無路，所以加入吳湯興等人的抗日行列，這些作為，都在為客家的存在提供正當性以及合理化。而就在客家運動後的二十年間，相關研究論文、調查、論述、媒體報導，如雨後

³ 例如，在客家語言能力認證網站中，其中有一段文字「擁有多張專業證照，是現代人能力保值的護身符。在語言學習成果方面，除了外語檢定，「客語能力認證考試」，提供了另一種最佳的選擇」。母語的使用與否，成了一種能力的「認證」。
見 <http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=47503&ctNode=1388&mp=100>，於 2010/01/07 檢閱。

春筍般湧現，宛如一股客家熱。根據王甫昌（2003：142）整理在《台灣客家關係書目與摘要》中所蒐錄的 5614 種有關客家的書籍、文章及學位論文後發現，在 1946~1998 年之間出版的書目，有超過四分之三的客家研究書籍是在 1988 年客家文化運動後出版的；而超過六成的客家研究文獻也是在該運動興起之後的十年中出版，相對之下，過去四十年則只出版了全部文獻的四成左右。顯然地，客家認同運動的發生與這樣的趨勢脫離不了關係。

那麼，讓我們回到 1988 年底運動發生的當下吧。

1980 年代，正是台灣社會運動風起雲湧的年代。當時的社會面臨國家威權體制的鬆動，戒嚴令的解除以及政治自由化的發展，放寬了對社會運動的限制，同時也形成了抗爭行動的「政治機會」，而政治機會的出現則又成為許多社會運動湧現的共同基礎，包括消費者運動、環境保護運動、勞工運動、婦女運動、原住民運動、農民運動、學生運動、教師人權運動等，均在 1980 年代中期以後爆發開來（張茂桂，1990：11）。客家族群的「還我母語運動」正是其中一環。

1987 年 10 月 25 日，《客家風雲雜誌》創刊，欲透過主體性的追求過程，確認客家的政治、經濟、社會、文化地位（蕭新煌、黃世明，2008：161）。然而促使「還我母語運動」大遊行的關鍵事件，是在 1988 年 5 月新聞局在研擬公視設置方案中，規劃開播後的雙語節目設定為國語及閩南語，而忽略了客語，使《客家風雲雜誌》針對這項議題，以及長期不合理的語言政策⁴提出具體的討論。原

⁴曾金玉（2000）指出，早期在國民黨的威權統治之下，以中國民族主義作為統治的意識型態基礎，並以一連串的文化教育政策施行，進行思想箝制的動作。尤其在 1970 年代，因為連續的外交頓挫，執政當局藉由強力地施行國語政策，以凝聚國家民族意識。除在教育上嚴格執行說國語之外，在廣播、電視、電影、報紙上，更透由政府力量的介入，營造說國語的社會環境。例如《廣播電視法》中的第二十條中規定：「電台對國內廣播播音應以國語為主，方言應逐年減少；其所應佔比例，由新聞局視實際需要定之。」而這裡的電台，包括了有線、無線之電視電台與廣播電台。又如《廣播法施行細則》中的第十九條規定：「電台對國內廣播應用國語之比率，微幅電台不得少於百分之五十五，調頻廣播電台及電視台不得少於百分之七十。使用方言播音應逐年減少，其所佔比例，由新聞局視實際需要訂定。」；甚至連廣告時間也有所規範，新聞局訂頒之《中華民國電視廣告規範》也規定了廣告製造的音效限制：「廣告對白應以國語為主。」（彭鑫，1988）。以上種種措施，強化了不同語言之間的權力位階關係，使得國語成為公領域使用的語言，而母語只能在家庭等私領域中使用，並且使得「二十歲以下的人幾乎忘了他的母語，三十歲以下到二十歲的人無法說正確的母語，四十歲以下到三十歲的人以無法用母語演說」（李易蓉，1995）。閩南語或許可因人數優勢而保存下來，但原住民語及客家話卻面臨大量流失的情況，在語言的使用上處在一個邊陲的地位，並成為「還我母語運動」的歷史條件之一。

本的期望是以體制內的行動，例如：以座談會、社論、宣言等形式表達訴求，然而這樣的方式並未獲得結果，政府只願意播出 30 分鐘客語的政令宣導（黃子堯，2006）。對此，客籍人士感到失望，於是在 1988 年的 11 月 19 日，《客家風雲雜誌》與「六堆旅北同鄉會」，共同舉辦「六堆客家之夜」，會中宣布為了爭取合理語言權益，由全台客家鄉親組成「客家權益促進委會」，選擇走上街頭，進行遊行示威。並於 12 月 28 日於在台北市舉行「還我母語運動」大遊行。且在遊行中提出訴求：「開放客語及各方言廣播電視（新聞）節目；修改廣電法二十條對方言之限制條款為保護條款；建立多元開放的語言政策，國語與母語教育並重」（范振乾，2007）。自此之後，客家議題在族群政治的脈絡下，於各次選舉中逐漸被正視，客家事務從地方事務躍升為全國事務，成為一項被正視的公共議題（范振乾，2002）。

按照張維安（2008）的說法，歷史上，客家運動主要可分為三階段，第一次客家運動，是客家族群選擇作為中原漢人認同的一次運動，源於中國當時的媒體與教科書，將客家族群歸類為「非漢人」。第二次客家運動，於 1980 年代末發生，乃是客家族群為了爭取台灣社會的文化權、語言權以及作為台灣的主人而發生起的集體行動。第三次客家社會運動，則為爭取社會正當性以及族群論述知識體系之不足，是在 1980 年代末期客家運動啟動之後，獲得行政支援投入後才進行的建構。這裡指的第一次客運，指的是在 1930 年代開始所展開的對客家性的描述或建構，羅香林於 1933 年所著的《客家研究導論》為其開端。羅氏當時將客家人形容成「中原貴胄」，具有漢族的優良血統，因為戰亂頻仍，或生活所需，因此歷經五度南遷⁵。不管是羅香林等學者對於客家的描述，或者是第二、三次運動，也就是自 1988 年族群運動及之後的客家政策，這些論述所建構出的客家想像，對何謂「客家人」各自有不同的詮釋框架。

⁵此種中原客家論述，將客家人置於中華民族的框架下，等同於將認同的標的指向中國，因此在政治反對運動興起的 1980 年代，受到楊長鎮等人的批判，台灣客家公共事務協會更提出新的客家人論述，以客家人也是台灣主人的身份作為立場（徐正光，1998），將客家的認同框架轉向台灣。如此，客家族群建構論述誠然成為建構國族認同的延伸戰場（林吉洋，2007）。

(3) 族群認同的理解與建構

「還我母語運動」中的論述潛藏了長期以來對客家文化、語言，甚至是認同流失的焦慮，多少反映在許多老一輩客家人對於「後生客家人已經不認同客家」的嘀咕。而在 1988 年之後，透過官方、媒體對客家所做的族群識別工作、各式的詮釋及描述，一般民眾對於客家，又形成了各式各樣的想像。不管是在 1988 年之前便長期累積的文化流失焦慮，或是在 1988 年後在社會中蔓延開來對客家的想像，均成為形塑客家文化框架的養份。然而，本文並不站在運動論述的立場，預設著客家年輕人「天生」就應該有客家認同，或者應該要對客家「建立」認同感；也不在於指出所謂「客家性」的具體內容應該是什麼，或者官方、媒體、運動菁英所建構的內容是否為真實，而是以一種社會建構的觀點，試圖去理解已經觀察到的經驗現象：社會中對於客家的想像，是如何被建構起來的？有著什麼樣的內容？而時常被這些客家文化框架要求的後生客家人，作為被框架要求的主體，他們如何理解自身的客家經驗？

針對現階段的「客家熱」現象，可以觀察到的是，這些想像、建構，可能是對客家文化傳統的提煉、挪用，又或者是某些被創造出來的傳統。在其中，客家文化從一種生活方式，變成一種可被論述、使用的對象。透過對傳統的想像與再製，客家文化經過了一個客體化的過程（陳玉萍，2000：284）。同時，我們可以在傳統客家元素，如客家山歌、美食、傳統服飾的不斷被展示、消費的過程中而觀察到，這樣的過程乃在強調某種相同的根源以及共同傳統的生活形式（盧蘭嵐，2008：2）。過去在討論族群的理論中，客觀論者以族群的特定文化特徵，例如：體質特徵、文化特徵：語言、宗教、血緣、歷史、服飾等等，來說明族群的獨特存在。對他們而言，界定了族群文化特徵，便等同於界定了族群的存在。然而，擁有同樣的文化特徵，並不就等同於屬於同一個族群，這樣的界定方式，造成了族群劃分的困難。日本學者末成道男（1992）針對客家功德儀式進行研究，即發現苗栗客家社區的客家人總會強調本地的儀式與閩南社區的不同，藉以突顯

客家特質的獨特性；然而，他發現有差異的部分，其實只是道教派別的差異，因此，他認為客家文化內涵與閩南文化內涵的差異並不大（莊英章，2004；高怡萍，2000）。所以，基本上我們應當深思的是，為什麼在某些脈絡下，要將某些文化特徵特別提出來強調？這樣的問題便與主觀論者的討論扣連上了。

族群理論的主觀論者則認為，族群是一種主觀的認同，而非客觀的存在。例如，Fredrik Barth（1969）便認為，在生態性的資源競爭中，一個人群有可能會強調特定的文化特徵，來限定我群的邊界以排除他人。在他看來，族群並非是各種客觀文化要素的總和，族群的成員認為何者是重要的才具有特別的意義。因此，行動者將自己歸屬到什麼族群，不僅意味自己對該族群的認同，同時也會指出到底是根據那些要素作為重要的身份判準，他們可對自己同時也被他人評價。

既然族群的邊界是主觀的認定，而非客觀文化特徵所決定，這也表示了族群的邊界是可以流動的。族群的差異甚至是可以被建構的。因此，縱然有所謂原生論（primordialism）／本質論（essentialism）者（Geertz，1996：40-45），相信族群認同的基礎來自於既定（given）的共同特徵，例如語言、文化、歷史、宗教、血統等等原初紐帶（primordial ties），或者來自於對自身祖先與文化傳統的情感聯繫，我們卻也不能否認，所謂的族群認同，事實上有可能是在發明、建構出來的一套框架後，被灌輸後所產生的情懷或是想像。因此，我們更應進一步觀察的是，在族群論述建構背後，所可能隱含的知識／權力之爭，或者是論述者建構背後的動機與目的（沈松橋，1997：3-7；2000：1-2）。

由此，我們得以理解族群的邊界並非僵固不變，為了劃立邊界，差異可以被主觀的建構。所謂的認同很有可能是一套論述或詮釋框架建立之後所產生的集體想像，再經由內化之後，成為主觀意識的一部分。認同，很有可能並不是一開始就存在的。

對於認同的建構，Stuart Hall（1996：3-4）在〈誰需要認同？〉（Who needs identity？）一文中便指出，認同是非本質的、也不是某種自我的穩定核心、更非自始至終都無所變動。他認為，認同不但從未統一（unified），並且在晚期的現

代社會，會更加地趨於斷裂、破碎，認同從來都不是單數，而且是橫跨了許多不同的、經常還是交錯的、對立的論述、實踐與立場的多元建構。認同也是有關於如何使用歷史、語言和文化資源，來使自己成為(becoming)某種人而非是(being)什麼人的問題。也因此，我們必須將認同理解為在特定的歷史、制度下，在特定論述形構(discursive formations)與實踐中，被特定的策略所建構的產物。再者，認同也發生在權力形態的展現之中，透過製造差異和排除(exclusion)，認同變成某種同一的、自然組成的集合體(naturally-constituted unity)的標誌。Stuart Hall 引述 Derrida、Laclau 跟 Butler 等人的觀點指出，透過與他者(the other)的對照顯現出差異，排除這個差異，進而建構出我們的同一性。因而，認同的建構也是一種權力行動。

然而，對於認同的建構觀點，Dunn (1998: 37-43) 則指出了建構主義有簡化之嫌，因此在分析上有可能產生問題。他指出主要有 5 個問題：

首先，採用建構主義觀點者，很少正確或清楚定義，所以在許多可能的意義上並未界定清楚。例如，若每件事都是建構而來，認同與差異的建構是在那些面向或是來源為何，其中重要的區別很少被提及。這包含了兩個問題，一個是分析單位(the unit of analysis)的問題，假設自我及認同是建構的，那麼建構的動力(agent)是什麼？社會結構？社會關係？文化？歷史？或其他？或是前述各面向的那些部分？所有的決定因素在認同形構及差異關係都扮演了不同的角色以及呈現了不同的過程。另一個問題則在於時間架構(temporal frame)的問題。建構主義是不是具有決定性，視其是否採用過去的解釋(如孩提時代的社會化)，其效果會較為固定，若採用是成人時期的經驗，則假定認同會更有意識性及選擇性，而更有解構的(deconstructive)可能。因此，潛藏的問題在於不同的社會及文化過程在認同形構及差異上面，所產生的真實效果會是什麼？會如何發生？(Dunn, 1998: 38)。

其次，本質主義及建構主義的界線是有問題的。Dunn (1998: 38-39) 接著採用 Fuss 的觀點說明之。如同 Fuss (1989: 4-5) 所指出的，建構主義與差異的

理論化概念有關，而這也暗示了認同是多元的，甚至是會流動的。而為了避免本質主義統一的（unified）認同概念，建構主義必需仰賴多元的文法形式。然而，在複數化的過程裡，事實上是概化或集體化的陳述，例如以 women 而非 woman 來指稱女性，卻也是以一種集體化的方式回復了本質主義。女人（woman）仍然只是女人（women），只是具有語意上的集體性。因而，Fuss 認為本質主義與建構主義的操作不同之處只在於一個是本質主義的真實本質（real essence），對立於建構主義的名義本質（nominal essence），只是用語言來建立或固定某個範疇。這也區辨出本質主義的重要分野，一個是認為自然的狀態或條件會分派認同給一個人，另一個則是本質主義是某種固定化或是統一化的操作方式，而不假定什麼是自然或原初的。Dunn 認為，如同 Fuss 所暗示的，後一種方式是進行任何概念思考時或者是語言使用上的必要條件。

第三，Dunn（1998：39）也指出建構主義者過份強調社會及文化因素。某些後結構主義者宣稱差異沒有任何本質上的基礎，而這種純粹的建構主義很難與生物上的差異作調和，例如相較於男性，女性的生育能力（childbearing capacity）及經驗，或者在種族或年齡上的生理差異。然而，這些差異有可能會在社會，文化上進行實踐，以及在政治上進行代表制或體制上的建構。建構主義往往刻意忽略客體物質世界的本體真實，而拒絕前論述域（prediscursive realm）的可能性。

第四個問題則是建構主義與本質主義同樣面臨的問題（Dunn，1998：40）。建構主義支持變遷的觀點，如果認同或關係是被建構的，原則上也有被解構的可能。建構主義認為沒有什麼是與生俱來的，這個觀點有助於社會或政治的革新。相反的，建構主義有可能被認為只是將生物決定論給加進本身的社會決定論而已。而這個更強烈的建構論版本，也暗示早期社會化以及社會結構的效果是如此的有力，以致於使得認同更永久地被固定。原本建構論的目的是為了消除被自然化的生物因素，但是以社會科學的概念將認同本質化，卻有了這種諷刺的結論。建構主義是一種過程還是結構性的概念？若建構主義被理解為過程的概念，那麼表示在認同的生產過程中，社會互動及自我反身性將產生影響，而讓有意識的能

動性 (conscious agency) 和變遷顯得可能。若建構主義被視為是一種決定性的概念，就意味認同是內化或是學習了社會既存的信仰及規範，或者是制度化的規則或控制的效果，反而更為決定論也固定化了認同。Dunn (1998: 40) 認為不論是建構主義或本質主義，對於認同的理解皆有幫助，儘管認同會透過社會、文化、或政治建構的過程而發展，但這些過程卻也不能消滅這些造成社會或文化界線的本質差異。

最後，則是建構主義的觀點與現實世界中人們的認同狀況並不相符 (Dunn, 1998: 40-41)。許多建構主義者否認單一或是統一的認同，然而諸如女人、猶太人、傷殘人士、母親等常見的認同表述，卻植基於固定的、統一的或是生物性的自我概念。這樣的不相符對於從屬團體 (subordinate groups) 來說，也引起了一個策略性的問題，他們必需考慮，若將本質主義的概念丟棄了，這樣的動作，有可能會使得性別或是種族的範疇 (categories) 「去集體化」(decollectivized)。Dunn (1998: 41) 認為更為根本且重要的問題在於，我們應以權力關係來看待認同及差異的形成：認同有多少程度是自我產生的過程？而又多少是來自於定義他者時的社會或文化霸權展現？同時，在某些制度化的過程裡 (例如家庭、學校、媒體等等)，社會實踐也會複製或再製認同的結構。

本文所關注的認同「建構」部分，乃在於 Dunn 所談的將建構理解為「過程」的概念：因為社會互動及自我反身性，而影響了認同的生產過程。認同來源除了有某種本質上的同一，也有建構的面向。如同王甫昌 (2003) 所指出的，族群通常是弱勢者的人群分類想像。本文也認為自羅香林、「還我母語運動」所激發起來的客家意識，其實是某種策略宣揚的後果，在這樣的宣示中，往往策略性地強調群體內的同質性，而抹除了彼此之間的異質性，進而對外宣稱有一個同一的、集體的客家認同。這樣的意圖進到了體制內，形成由上而下的政策宣導或想要建立集體客家意識的企圖。然而，本文想要回答的部分便在於這些同質化的要求、集體的想像、政策的執行，對於在「本質上」或是在「認同上」是客家的後生人而言，他們主動或被動的回應是什麼？血緣或許是客家認同的一個重要因素，但

同時，個人也可能是女人、上班族、年輕人、來自中下階層、喜好搖滾樂等，他們可以採用自己所擁有的歷史、語言或文化資源，來決定自己是什麼樣的「客家人」，甚至，並不在乎自己是不是客家人。Ricogeur (1994) 指出，認同的概念有兩種類型，一是固定認同 (idem identity)，來自於既定的傳統與地理環境之下所被賦予之身分，進而給自我一個定位，這樣的認同基本上是固定不變的身份和屬性。另一種認同則是必需透過文化建構、敘事和時間積累，產生時空脈絡中對應關係下的「敘述認同」(ipse identity)。敘述認同必需要透過主體的敘述以再現自我，同時也要在不斷地流動的建構和斡旋 (mediation) 中形成 (轉引自廖炳惠，2003：135；Ricogeur，1994：113-139)。後生人的客家認同的確有可能來自於本身的血緣連帶，但以此為基礎所發展出的敘述認同，卻有可能因為個人所擁有的歷史、文化等資源，而發展出截然不同的面貌。

由以上的思考作為起點，本文認為所謂的「客家熱」現象或者各式具有建構性質的客家論述及作為，無形中形成了某些框架，所產生的非預期後果便是：這些框架被用來檢驗一個客家人是否稱職。而弔詭的地方則在於，一個人的族群身份，除了自身的認同之外，還必需經過他人的「驗證」。本文的目的，便在於理解前謂「客家性」，包括對客家過去的歷史、文化特徵、未來走向等等的想像，也就是「客家應該是什麼？」這樣的問題，是在什麼樣的脈絡下被提問的？不同行動者建構出什麼樣的內容？而後生客家人所經驗的現實生活，和這些客家想像之間，有著什麼樣的相異？簡單地說，就是「客家如何被形塑？」以及「客家主體如何經驗？」這兩個命題。

進一步來說，本文想要回答的是：客家性的建構有其歷史過程，包含了菁英的知識生產、社會運動論述、大眾文化的複製以及官方建制，而這些論述或是體制，又是如何形塑客家呢？更重要的是，常常被這些詮釋框架要求的後生客家人，他們如何理解自己的客家人身份？他們的現實生活經驗，和這些框架、想像之間，有著什麼樣的差異？差異意調著什麼？而他們又是如何理解這樣的矛盾？透過後生客家的主體經驗與這些外在建構的比對，我們可以更進一步地認識後生

客家的認同面貌。

2. 客家研究回顧

在回答本文所提出的問題之前，我們有必要針對客家研究的歷史脈絡作一番理解，以成為討論的基礎。循此，我們也得以理解學術知識的發展，並不能自外於社會脈絡之中，因為客家研究的發展，與客家族群意識的開展，有著高度的關聯性。

(1) 研究趨勢的轉變：由文化承載者到社會行動主體

根據莊英章（2004：31-32）在其探討客家研究發展脈絡的文章所指出，客家研究若以時間點來區分，第一個階段大致是在十九世紀末，二十世紀初，外國傳教士對客家人的歷史、語言等相關的初步研究，至五四新文化運動興起之後，海外歸國的民俗、民族學者，採用新興的知識，展開對客家民系⁶的調查。第二階段則在 1930 年代到 1950 年代之間，學術機構開始對客家民系作廣泛的討論，羅香林在 1933 年出版的《客家研究導論》，應可視為此類客家研究之嚆矢；1950 年代羅香林在香港崇正總會三十週年紀念刊上所發表的〈客家源流考〉，則進一步指出客家乃漢族中一個「系統分明、富有忠義思想與民族意識」的民系，因受到中國邊疆少數民族之侵擾，才逐漸從中原輾轉遷到南方。這個時期的研究主要是客家源流及遷徙歷史。這段期間的研究成果及路數持續在台灣的客家研究延續下去，而羅香林所指出客家乃漢民族之一支，這樣的說法對於台灣的客家族群認同論述，一直到 1990 年代仍見其影響力。

⁶ 中國大陸將客家視為民系之一，是一種以漢人民族為中心的想像：在漢人之中，有不同的文化差異；而台灣稱為族群，則是在另一種國族想像為基礎的架構下的分類概念。對民系、族群認定上的差異，來自於對國族的基本預設不同，對台灣的國族想像而言，是不是漢民族已不是作為文化群體分類的依據（林吉洋，2007：25）。

客家研究的第三個階段則主要是在 1950 年代到 1970 年代末，這個時期的客家研究停滯不前，中國大陸的客家研究沈寂了一段時間，台灣的研究所探討的觀點與研究範疇則與羅香林大同小異。第四個階段，則在 1980 年代之後，中國大陸的研究再次興起，開始有部分的大陸學者針對羅香林的觀點提出修正，例如房學嘉（1996）針對羅香林的客家中原正統論，指出客家非純漢之說，而是古百越族的一支，所謂的客家，乃是某些已具漢文化特質的「漢化」民族長期婚媾和文化交流的結果。此外，陳支平（1998：9）也援引客家人與非客家人之族譜，指出客家民系是由南方各民系融合而成，客家的血統與閩、粵、贛等其他非客家血統並無差別。台灣學者部分，則有越來越多的人投入客家移民及拓墾的研究，也有部分的人類學者投入社區研究，透過區域性的比較研究，以了解漢文化與次文化的共同性及變異性。晚近的研究有莊英章（2001）的「客家族群歷史與社會變遷的區域性比較研究」、高怡萍（2000）的「客家社區在原鄉與移民地之比較研究」等等。

我們大概可以知道，早期的客家研究多強調文化傳統面向以及族群歷史的溯源研究，故多集中在討論客家源流、客家稱謂源由、客家民系形成時期、客家人遷移路線與客家文化內涵等的論爭（高怡萍，2000）。這樣的研究取向自羅香林以降，便一直是日後許多學者們的研究路線。然而，這種以客觀的文化特質或者歷史起源探討的研究，源於早期華南地區土著與客家人之間的族群衝突激化，當時社會上的保守勢力對於客家移民的歧視與中傷，客籍知識分子乃選擇從文化上來反擊，向社會宣揚自身源於中原的系譜族源，並期望在各式的歷史考據及推論中，找出一個客家歷史的最好版本（高怡萍，2000）。這樣的研究範疇，正是以客觀論的視野去看待客家研究，此種研究路數，事實上背後富含了政治意涵以及特殊的歷史脈絡。然而，已開始有不同的學者呼籲，客家研究的關鍵問題，應該是從客家性（Hakkaness）這種本質論立場的問題，轉向為「是那些力量在界定客家？」，也就是客家形成（Hakkalization）的問題（羅烈師，1999）。

接下來，我們將視角轉向台灣。台灣早期的客家研究，主要是人類學領域發

起開端，之後有歷史、語言、地理、建築、音樂、政治、新聞、社會等研究領域紛紛投入研究。根據莊英章（1998：23）及徐正光（1998：30-33）的整理，最早在台灣進行客家研究的，乃是西方學者，包括在 1960 年代中期來台進行客家社區田野研究的 Myron Cohen 及 Burton Pasternak。但他們並非專門以研究客家為主題，而是為了彌補無法在中國進行田野的缺憾，才到台灣來進行田野工作。他們主要的研究焦點放在居民日常生活的運作、種種社會經濟行為等，尤其著重在家族、宗族及婚姻、人口現象的探討，並且做跨社區的比較（如 Pasternak 之後便進行閩客社區比較的研究）。而晚近有關客家社區的研究，則包括洪馨蘭（1997）針對美濃、羅烈師（1997）針對新竹太湖口、以及呂欣怡和蔡世群（2008）針對橫山鄉九讚頭及內灣社區等相關研究。

至於其他台灣學者的部分，則有幾個不同的研究方向：例如，以拓墾史的角度出發，來看待族群關係的研究。如尹章義（1980）、洪麗完（1984）、許嘉明（1973）等人的研究，以三山國王信仰廟宇出現的有無，來探討和推斷客家人的拓墾歷程，以及與其他族群的關係；他們也認為義民信仰，是在開墾過程時，為了保衛開拓的基業，所發展出來的合理現象，往後，更用以正當化建構起客家意識⁷（徐正光，1998）。除上述以人類學、歷史的角度來研究客家之外，也有學者針對客家文學、音樂、語言、聚落、空間、族群書寫進行研究，而在 1988 年底的客家族群運動之後，針對運動⁸本身、客家集體認同建構⁹、客家政策¹⁰、客家意象／傳播¹¹的研究紛紛出爐。在其中，我們可以發現已漸漸有學者或學子，將關注的焦點放在以客家族群意識、政府政策回應、客家認同、意象傳播等為主的主題上，而不僅止於對客家文化象徵、歷史考證以及聚落發展等範疇的研究。由以上

⁷ 例如：南部竹田忠義祠有各種儀式以凝聚六堆客家人；北部枋寮義民廟則有聯莊方式及隆重的祭典；台北市的客家運動者，也希望透過台北縣市義民祭典，塑造客家人的族群性或凝聚力（徐正光，1998：31）。

⁸ 針對還我母語運動，許多學者已多所提及，可參考曾金玉（2000）、謝文華（2001）和黃子堯（2006）等人的著作。

⁹ 關於客家集體認同建構的分析，則可見林吉洋（2007）、林詩偉（2005）、廖經庭（2007）的著作。

¹⁰ 客家政策，則可參閱施正鋒（2004）、宋學文及黎寶文（2006）的相關文章。

¹¹ 例如林彥亨（2003）、姜如珮（2004）、林信丞（2008）等人。

敘述可知，早期的客家研究，所反映的預設是：客家本身具有與其他族群相異之處，必需找出其獨特性，因此有較多的研究偏向客家文化特徵考察及歷史溯源。而在 1988 年之後，客家研究重心才開始呈現多樣化的發展。原本以客家文化特徵為主的研究取徑，開始將客家視為社會行動主體來進行研究，同時，研究取徑也觸及不同部門與客家族群的互動，如政府部門、大眾傳播對於客家族群的回應及建構等等。

而在大型客家學術計劃的部分，近幾年，因為地方文化與族群認同研究風氣興盛，行政院客家委員會自 2008 年提出「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四河流域為範圍跨學科研究」計畫（簡稱四溪計畫），計劃主持人包括莊英章、羅烈師、林崇偉等學者，研究內容更涵蓋了人類學、語言學、歷史學、社會學、經濟史、地理學、宗教學、建築學及傳播學等領域。

(2) 「客家性」的建構性質

本文對於客家性的定義為：「客家應該是什麼？」的想像，因此只要關乎客家過去歷史源流、客家文化特質、未來認同走向等等，都是本文所指涉的客家性內容。透過對不同客家論述的觀察，我們可體會出客家性的建構具有某種程度上的武斷性質。換言之，我們可以觀察到「客家性」就像是一個容器，各式對客家的描述、論述，都可能是其所包含的內容。就如同范振乾（2007：48）所言，「客家不是那麼具體的概念，它比較像是一個鬆散的、甚至是虛擬的集合體」。再者，如同前一節所指出的，認同本身具有描述、建構的性質，本文的目的之一便在於點出客家論述及相關作為，事實上也有著人為的操作特質。客家性或者客家認同並不是剛好、既定的存在，因此，文獻探討某部分的範圍會以客家集體認同建構、客家意象建構的文章作為討論對象，討論的主軸主要放在「客家性的建構性質」上。

首先，是針對客家集體認同建構的部分。

林詩偉（2005）在探討「那些力量在界定客家？」這樣的一個問題時，其分析的焦點主要放在不同的客家爭議事件中（還我母語運動、客家電台抄台事件、認識台灣教科書事件、九年一貫之「鄉土語言教學」時數爭議、「國家考試閩南語試題」風波），不同事件發生的脈絡分析和內容分析，以及在其中所發展出的客家論述和詮釋框架的轉變，並進一步討論各事件所產生的論述以及產生的後果。作者的分析策略，主要是將這五起爭議事件都視為客家文化運動中的一環，並且以社會運動研究中的構框（*framing*）概念，來看待這些不同事件所發展出來的論述。作者發現語言、義民信仰在不同的客家論述中都是核心議題，為了使論述更能與潛在參與者的生活經驗獲得共鳴，便不斷地進行論述的調整及修飾。林詩偉並且認為，客家學術研討會也提供了運動論述的框架進一步反覆澄清的機會，在這樣的共識動員的過程中，進行了社會學的干預，並促成了客家認同的建構（林詩偉，2005：128，131）。

林吉洋（2007）則探討了兩種客家認同論述的形成。一種是始於 1930 年代羅香林的「中原客家」論述，以中國歷史作為對照；另一種則在 1990 年代初期由認同本土化的客家菁英團體「台灣客家公共事務協會」所提出的「台灣客家」論述，將客家人與閩南、外省、原住民共同安置在台灣民族建立的論述之下。林吉洋強調這兩種客家論述都必需要在後設敘事中（*meta-narrative*），如國族、公眾遵守的價值中所發展出來。在不同的政治情境中，產生不同的身份認同建構，而兩種敘事，事實上都是與制度性敘事對話而發展出來。

雙林的文章雖然處理了社會運動者、組織、學者等不同的行動者對客家認同論述的建構，並具體而微地分析了這些論述的內容、脈絡以及目的。然而，誠如徐正光（1998：32）所指出的：「一般客家菁英的論述是朝整體的客家人立場或是族群建構的立場來探討問題。而一般老百姓則從生活經驗來看問題，兩者間有落差；知識菁英所建構的客家形象及族群性與平民百姓以生活經驗所建構的未盡相同」。徐正光的話提醒我們，不能將這些對客家的建構視為真實，我們應該去

追問，這些論述以及所欲展現出的族群性，與一般客家人的生活經驗，或者他們自身對客家的想像，有著什麼樣的差異？而這樣的差異意味著什麼？

其次，則是針對客家意象建構部分的討論。

傅寶玉（2005：79）從敬字亭的討論出發。她指出敬字亭所代表的惜字文化事實上並非客家族群所獨有，在以往非客家地區對敬字亭的研究中，多著重在建築型態與古蹟維護的部分，但相對的客家論述卻多強調敬字亭與客家社會的鑲嵌關係（embedding），而有意建構某種特殊的文化想像。傅寶玉進一步分析，原本敬字亭所承載的社會文化意涵展現在兩個部分，第一個部分為文字教化與集體規範，第二個部分則表現在地方社會網絡的交織互構。教化與規範的部分所指涉的是在惜字文化背後所傳遞的文治社會價值規範，例如：講求教化、成就個人道德及淳良的社會風俗，同時也反映社會中的文昌信仰。地方社會網絡的部分，則反映在地方社會統合力量—以共同維護、祭典舉行及參與、倉頡（與文昌）祭祀的惜字組織化等形式來展現。然而，在當代客家意象的建構中，敬字亭的維護標舉則進一步地被放在客家文化保存及再現中，並且透過論述、言說的提出以界定客家，官方單位與民間更試圖通過文化展演／祭典活動／學術研究／客家論述等各種途徑，以聯繫敬字亭與客家社會的關係，並形塑建構客家特質。不僅如此，在某些客家社區中，除了凝聚在地情感與社區意識外，當代敬字亭也與產業文化與資源結合，以振興地方產業和本土文化。敬字亭此一特殊的文化景觀，乃成為意義的停泊處，成為一個聯繫過去與現在的媒介，並且成為當代客家社會實現客家族群主體的策略。

敬字亭只是一個例子，類似這種對客家想像建構、轉化以及挪用的討論，不勝枚舉。例如：朱婉寧（2005）討論了客家認同的建構，透過對桐花的新凝視而隱藏在觀光產業的訴求之中。然而，桐花的美感經驗，對部分的在地客家居民而言，卻是被政策教育而獲得的體驗。此外，原本涉及族群關係及政權的義民信仰，也被塑造為具有嘉年華會性質的祭典儀式（盧嵐蘭，2008）。客家美食在消費社會中，不只是飽欲的食物，更是符號、感受與體驗，透過重新的詮釋及包裝，引

發人們的懷舊心情而進行消費（賴守誠，2006）。

這些文獻的討論告訴我們，不論是客家集體認同的建構，或是客家意象的建構，必定涉及了對客家的詮釋。本文的目的之一便在於理解，這些對客家的理解詮釋，不管是來自學者、運動者、官方、媒體等，與一般客家人對自身的詮釋之間，存在著什麼樣的差異？尤其對後生客家人而言，這些論述或是族群識別工程所形成的框架，產生了什麼樣的後果？他們被迫／自願／反對符合這些框架¹²的內容？他們產生對客家的認同／不認同感？或是有著外隱或內顯的反抗動作？本文將透過不同論述／言說之間進行對比，以體會出這些社會建構背後的權力運作，以及後生人對於客家的自身觀點。而這也正是本文想要回答，但之前的文章有所忽略的部分。

¹²所謂的框架（frame）或者詮釋架構，最早是由 Erving Goffman 所提出。Goffman 沿著 William James、Alfred Schutz、Harold Garfinkel 等人的微觀社會學傳統，並採用 Gregory Bateson 所提出的概念，將框架定義為人們對於「現在發生什麼事了？」（What is it that's going on now here?）的情境定義，也就是說，框架指稱的是一個人如何去解釋當下情境，如何賦予當下情境意義的過程。因此，對 Goffman 而言，框架意指「詮釋的基模，促使人們能夠定位、覺知、識別以及標誌在他們生活空間以及外在世界裡所發生的事件」（Benford & Snow, 2000：614）。

而這樣的概念被 Snow 等人引入了社會運動的研究之中，且將這樣的概念用來說明集體行動的意義建構過程。藉著框架的提出，也就是對這個世界提出新的詮釋，以改變社會中舊有的認知。這樣的集體行動框架有兩種特質，一方面它是具有行動取向（action-oriented）信念的集合，用來合理化社會運動，以吸引潛在的支持者參加；另一方面它則涉及了意義協商的過程，因此集體框架也具有互動、建構的意涵，更有著動態發展的特質（Benford & Snow, 2000：616）。核心的構框任務（core framing tasks）乃在於診斷構框（diagnostic framing）（指出問題所在以及所要的負責任的對象）、處方構框（prognostic framing）（對問題的解決提出辦法，或是戰略計劃），以及動機構框（motivational framing）（涉及建構一套說辭來加以動員），透過這些框架任務的提出，社會運動的行動者得以進行共識動員（consensus mobilization）以及行動動員（action mobilization）的過程（Benford & Snow, 2000：615-617）。

框架的提出，目的乃在於將個人的信念與社運組織目標之間進行連結，此即所謂的框架連結（frame alignment）。框架的連結具有多種型式，一種是框架的連接（frame bridging）：將兩個或多個可能在意識型態上一致、但結構上無關連的詮釋框架加以串連；框架的增幅（frame amplification）：對詮釋框架在價值與信念上進行澄清與增強的工作；框架的外延（frame extension）：指的是將原先詮釋框架的範圍加以延伸，將特定議題的關懷，擴展到更為廣泛的目標；框架的轉換（frame transformation）：社會運動組織重新定義詮釋框架，創造出新的價值與意義，使運動訴求更能切合輿論（Benford & Snow, 2000：624-625）。

由這個觀點來看，我們得知構框除了形塑參與者的認同之外，其過程具有一定程度的策略成份，有更多時候，所涉及的是對文化符碼的操弄，加以包裝，以吸引潛在支持者的參與。McAdam, McCarthy and Zald（1996：5-6）更提出了策略性構框（strategic framing）的概念，他們認為構框是「一群人有意識的、策略性的嘗試，形成關於世界與他們自己的共同理解，以正當化與鼓舞集體行動」。以 Williams（1995）的話來說，策略性構框的概念，意味著將文化視為一種運動資源，可以被有意圖地操弄，以達成目標（轉引自何明修，2005：160，162）。因此，運動的訴求乃透過高度地文化符碼包裝，運動者的真實意圖被隱藏起來，表面上所呈現的往往是修飾過後的版本（何明修，2005：164）。

3. 回答問題的方法

在各式社會科學研究的典範（paradigms）¹³之中，本文擬站在建構論（constructivism）的立場，去看待不同行動者如何去構築對客家的想像。建構論在本體論上的假定為：並不存在一個既定的真實，人類生活世界的意義是經由人際互動過程共同創造出來，而所謂的真实，必需要在特定的文化脈絡下理解才有意義。所以在方法論上，建構論重視的是對現象的理解及闡釋。本文也相信，一個經驗現象的意義，並非理所當然的存在，而是在於研究者主觀地譯讀（interpret）或是詮釋出了什麼。

基於建構理論的研究典範，本文關注的是後生客家自身的族群經驗以及客家認同，他們如何詮釋客家？與其他行動者的詮釋有何不同？本文擬將不同行動者建構¹⁴的內容視為對客家的詮釋框架，而被框架要求的主體們，尤其是後生客家人們，他們對於自身客家人身份的詮釋為何？他們的詮釋，與不同行動者的詮釋

¹³這些典範主要包含實證主義、後實證主義、批判主義及建構主義。實證主義主要是量化研究所採用的理論基礎，而質性研究的理論基礎主要是後三者（陳向明，2002：23）。若更進一步地討論質性研究的理論基礎在本體論、認識論以及方法論上的異同，我們可由以下的說明獲得大致的輪廓。在本體論上，後實證主義和批判理論都認為存在一個客觀的現實，不同的是前者認為這個現實是客觀存在，而後者認為這個現實受到歷史、文化和社會的塑模。建構主義在本體論上則持相對主義的態度，不認為存在一個唯一的、固定不變的客觀現實。在認識論上，後實證主義認為，研究者可以通過相對嚴謹的方法對被研究者進行客觀的了解，雖然這種了解始終是對終真實的部分了解；批判理論和建構主義卻認為，理解是是個互動的過程。在方法論上，後實證主義採取的是自然主義的做法，強調在實際生活情中搜集「真實的」資料；而批判理論和建構主義則強調研究者及被研究者簡的辯證對話，通過互為主體的互動而達到理解（陳向明，2002：23）。

¹⁴ Peter L. Berger 及 Thomas Luckmann（1966）在《實體的社會建構》一書中指出，社會歷程經過三個辨證的過程：外化（externalization）、客體化（objectivation）及內化（internalization）。人類藉由不斷投入現世活動，並對這個世界賦予意義，進行外化的過程；在人類不斷投入這個世界的過程中，而造就了某個實在（reality），這對人類而言，具有一種外在的事實性（facticity），且異於人類自身；這個社會實在透過社會化的過程，內化之後才成為人類主觀意識的一部分。同時，所有人類建構的世界都有著天生的不穩定性，為了使之穩定下來，必需要經歷過一個合理化（legitimation）的過程，以維持某種社會共識的存續。所謂的合理化指的是被社會客體化了的「知識」，用以解釋且證成（justify）社會秩序。換句話說，合理化屬於社會客體化的位階，而很不同於個人單純地思考社會事件的「原因」和「理由」，同時，合理化也具有認知（cognitive）和規範（normative）的特質，除了告訴人們實然面（is）「什麼是什麼」，同時也告訴人們應然面（ought to be）「應該／不應該」。（Berger & Luckmann，1966）。以 Peter Berger 的思考作為出發點，對於那些被視為是合理化存在的學術建構、政策、論述、敘事等等「知識」，所建構出來的客家性：『「什麼是客家？」、「客家應該是什麼樣子？」、「客家包含了什麼？」』等等，我們應當其視為某種被建構的客體，而不是將這些現行論述視為是真實的反映。

有什麼不同？因為個人差異而呈現的多元事實又意謂著什麼？為回答這樣的問題，本文所採用的研究方法主要是書面資料分析以及深度訪談。

由於本文包含兩項命題：「客家如何被形塑？」以及「客家主體如何經驗？」，兩者在資料取得的部分有很大的不同，前者乃透過不同的書面資料以及既有研究成果來回答，後者則是以訪談資料來回答。

a. 書面資料的部分，包括了：

官方資料：自 1988 年的客家族群運動以降，客家相關事務原本從運動者的呼籲，在族群政治的脈絡之下，逐漸由地方政府政策轉為全國性事務（范振乾，2002）。因此，相關的政府部門資料已累積至一定的程度。本文所採用的政府部門資料，主要是客委會所推行的客家政策、各式活動及政令宣導，同時也包括了各式針對客家人口與文化所做的調查等，皆是本文的參考文本。

機構出版品：在 1988 年「還我母語運動」後，除了地方及中央政府的關注，各 NGO 組織，例如客家公共事務協會、文史工作室等機關社團，也出版了客家相關書籍。這些出版品不論是強調客家的歷史根源，或是描述客家流失的傳統，或者強調客家在台灣的主體性等等，都有一定的參考價值，皆為本文參閱資料。

學術文章／研究：客家研究的興起，與客家運動的脈絡相關，羅香林 1930 年代提出的客家源流說，事實上是為了平反客家人的邊緣地位；1988 年「還我母語運動」後，各式研討會、論文、研究等也針對客家提出討論。同時，對於客家如何被形塑、建構出什麼內容，已有不少的研究結果呈現，因此皆為本文的援引資料。

網路資料：則包含了相關的政府網站、客家組織、社團網站等資料。

總之，本文並不限定分析的文本，而是盡可能地爬梳各式資料，去挖掘文本當中可能展現的意義。而本文前半部的重點將放在官方建制與知識份子、運動菁英、大眾文化等如何詮釋、建構客家，後半部則藉由訪談中的敘事來比對前述的建構論述，以得出客家性的後生觀點。

b. 訪談的部分

主要是採用半結構式的訪談，訪談的對象主要是針對後生客家人。本文之所以選定後生客家人，主要的原因在於這些年輕人，同時承受了「客家性」失落的責備以及其他各式客家文化框架的要求。在年齡的選擇上，則以在 1980 年代或之後出生的客家人作為優先考量。而在身份的選定上，則以主觀自我認定為客家人為主，透過半結構式的訪談方式，比對這些後生客家人的自我詮釋與其他論述之間的差異，發現這些年輕人客家認同的多元面貌。

在研究對象的選擇上，本文選擇年齡介於 21 至 30 歲，即出生於 1980 年代的後生客家人為主。這群後生客家人出生、成長時於「後客運」時期，即「還我母語運動」之後。他們的生命階段正逢客家相關政策推動的過程，因此他們的客家族群經驗具有某種程度的特殊性，而具有相當的研究價值。但為了更能夠接近一般後生人的想法，本文也排除了客家學院相關的學生。在抽樣方法的選擇上，本研究採目的性抽樣，並以滾雪球的方式取得樣本。

此外，在地點的選擇上則以台北市的後生客家人為主。原因在於此區域所吸引的外縣市人口較為多元，相較之下也能提供較多的樣本異質性，並且可觀察流動經驗對於族群認同所可能產生的效果。另一部分的原因則在於筆者的地利之便，有利於多次的深度訪談¹⁵。

自 2010 年四月至五月間，筆者總共訪問到九位受訪者。他們或因為求學、工作而至台北生活，或因為父母工作原因從小便在台北長大。詳細的受訪者資訊，可見表一的說明。其中姓名的部分，因研究倫理考量，分別以化名來代替之。

¹⁵ 本文的研究對象選擇上，因為是以世代經驗為主要研究重點，因此樣本選取以出生時間是否介於 1980 年代作為優先考量。而透過訪談發現，一部分受訪者在國高中時期便已接觸都會文化（例如，到市區求學、隨父母搬遷等），另一部分受訪者則是工作後才遷居至台北，他們的共同點乃在於他們「現時的」台北都會經驗。因此，在研究結果的解讀上，我們必需將其都會經驗納入考量，他們不論是早期或晚期的都會接觸經驗，已不同於一直都居住在客家庄的後生人，因此並不能排除對研究成果的可能影響力。

4. 章節安排

第一章首先談到的是本文想要提問的問題，點出客家性的建構特質，以往研究文獻對於客家性建構所做的討論，以及本文為解決問題所會採取的解決路徑。

至於在第二章的部分，一部分的重點會放在學術研究、族群運動對客家的論述。自 1930 年代以來，羅香林為了替客家人破除汙名探討客家源流開始，一直到 1988 年「還我母語運動」，客家研究與客家運動的發展一直脫離不了干係。甚至可以說學術研究是運動的一部分。此章首先將針對學術及社會運動中對客家的描述以及論爭，作一番詳細的爬梳，並理解客家由不受重視到受重視的歷程，乃至於成為國族打造的一部分，不論是將客家拉進中國國族主義，又或者是拉進台灣民族主義的論述中來討論，我們都不可忽略其中的建構性質。

除了學術研究、族群運動的討論之外，第二章另一部分的重點則會放在觀察其他形式的文本，諸如主流及族群媒體、電影及小說、音樂中對於客家的描寫，以理解客家想像如何透過這些描述而再現出來。

第三章官方的建制，則以 1988 年後，台灣政府一連串地針對客家族群所採行的政策及相關論述作為討論的對象。並從中理解官方以什麼樣的手法，如何由上而下地打造客家事業。

第四章則分析後生客家人自身對族群身份的認同狀況，以及這些不同論述（學術、運動等）、社會實踐（媒體傳播、官方建制），與後生客家人的自我詮釋之差異。而這群後生客家人對於自身的族群身份，因為擁有不同的成長背景及文化歷史資源，又會發展出什麼樣不同的「敘述認同」？而他們又有什麼樣的文化實踐？官方對「族群識別」的政策作為，對於這些年輕人的客家認同又有什麼樣的對應關係。

第五章則是結論及研究限制的部分。

表一 受訪者資訊

受訪編號	化名	基本資料
H1	賴澧娟	女，1987 年出生，22 歲，台中縣東勢鎮的客家人，不清楚自己說的客家腔調（查證後應該是大埔腔）。客語只有基礎程度，聽比說好。父為客家人，母為閩南人。自小便住在台中市，目前在台北唸大學，節日時才會回東勢。
H2	詹傑莊	男，1981 年出生，28 歲，美濃客家人，客家腔調為四縣腔。聽說皆流利。父母都是客家人。高中與大學都在高雄就讀，目前在台北工作。大學時曾參與美濃後生會。
H3	卓堂生	男，1988 年出生，21 歲，台中石岡人，大埔腔。聽說皆流利。父為客家人，母為閩南人。國中小都在石岡，高中在市區唸的，但都住在石岡／霧峰，目前在台北唸大學
H4	曾文若	女，1980 年出生，29 歲，桃園龍潭客家人，四縣腔。客語只有基礎程度，聽比說好。父母都是客家人。高中時開始到台北就學。目前在台北擔任研究助理。
H5	溫宗妮	女，1985 年出生，25 歲，彰化員林鎮人，客家腔調為四縣。客語只有基礎程度，聽比說好。父親是屏東內湖客家人，母親是閩南人（強調只有一半是客家人）。國小到高中都在彰化，大學時到台北就讀。目前在台北擔任電視台外景節目企劃。大學時曾在寶島客家電台實習。
H6	潘山卓	男，1987 年出生，23 歲，新竹湖口客家人，客家腔調為海陸腔。客語只有基礎程度，聽比說好。父母都是客家人。國小／國中在湖口唸書，高中在新竹市。大學到台北唸書，目前在台北唸研究所。
H7	許仁芬	女，1984 年出生，25 歲。老家在新竹湖口，但從小在台北長大，海陸腔。客語只有基礎程度，聽比說好。父母都是客家人。從小到大都在台北唸書。目前在台北唸研究所。
H8	何亮真	男，1980 年出生，30 歲，新竹竹東鎮客家人，海陸腔，聽說皆流利。父母都是客家人。國小到國中都在新竹縣唸，高中到新竹市。大學時在台北。目前準備出國攻讀博士學位。
H9	洪遠生	男，1984 年出生，25 歲，因為父親工作關係，從小在高雄長大，大學畢業後才搬回苗栗。四縣腔，客語程度只有基礎，聽比說好。大學時到台北，目前為研究所學生。

第二章 「客家性」的認同政治：知識生產、社會運動與大眾文化

本文相信，「客家」是在各種力量的作用之下，牽引出來的族群認同想像，這些力量包含了學術、社會運動、媒體、小說、電影、官方的建制等等，這些力量有可能互相援引、詮釋、挪用，也有可能相互牴觸，然而，這些力量的合流共同建構了「客家」。事實上，對客家所進行的族群建構工程，早在 1930 年代，便已展開。如同張維安（2008）對客家社會運動歷史的分歧，1930 年代可說是第一次客家運動的開端。一直到第二次 1988 年的「還我母語運動」，乃至 1990 年代後的進入體制內執行客家政策。透過對這段歷史的觀察及爬梳，我們可以得知，所謂的客家族群發展歷史，乃涉及了由他人指涉到自我指涉的過程¹⁶，以及試圖由邊緣走向中心的企圖。

1. 學術論述中的客家

(1) 客家研究的開端：對汙名的反擊

誠如莊英章（2004）所指出的，1930 年代學術機構開始對客家作廣泛討論，羅香林的《客家研究導論》，可視為此類客家研究之開端。然而，羅香林開始針對客家做研究，起因為當時中國輿論及學術圈中對客家的汙名和貶低所引起的爭議。羅香林在《客家研究導論》一書中的第一章〈客家問題的開端〉細述歷史上曾發生過的客家問題。他指出中國早期學者對於華南一代的民系並無研究興趣，並以「南蠻馱舌」視之，迨至明末清初，客家人的經濟勢力興起，才引起中西學

¹⁶ 由文獻中觀察，「客家」一開始並不是一群用來自稱的族名，這個名詞早見於清初，至遲在十七世紀晚期已經見到使用。根據二十世紀初的《嘉應州志》記載，「客家」是廣東省首府廣州一帶，講廣東話的人對某群人的稱呼。以廣東話的語感而言，「客家」原本具有貶抑的意涵，後來才轉為自我認同的符碼。而具有現代族群意識的客家意識，則是客家人與廣東人互動的結果（邱彥貴、吳中杰，2001：27；楊聰榮，2005：130）。

者的注意，而又因粵省客家勢力興起，與鄰近民系發生械鬥事件，乃開始有客家源流變革及語言的講述。關於土客之間的械鬥，羅香林（1981：3）的描述如下：

先是道咸之交，廣東恩平、開平、增城、新寧，及廣西宣貴縣等地的客家，因與土民積不相能，迭相攻擊，兩粵大吏不敢過問；至咸豐四年，恩平、開平、鶴山、新寧、高要等縣的城池，屢為土匪攻擾，地方官無力捍禦，乃募客勇防守，斬獲頗眾；兩廣總督葉名琛乃復令鶴山知縣沈造舟統率客勇，搜剿餘匪，是時，各地匪首及附匪的無賴，多屬本地系人，一聞要剿，便生驚懼，乃散布謠言，謂客人挾官剷土，土眾惑之，因遂「仇客分聲」，乘勢殺掠客民，客民起而報復，尋釁焚燒，便形成械鬥的局勢。……至同治六年，廣東巡撫蔣益澧，始議令土客聯和，將所有田畝，劃分疆界，彼此互易，並奏請割新寧縣屬潮居都的赤溪、磅礴、曹沖、銅鼓四堡，及深腰灣，古金頭等處，埗峒都的田頭一堡，及充金、長沙、大麻、小麻等地，析赤溪廳，安插留餘未散的客民，而一場鬥案，始告結束。

然而，這起始於咸豐六年（1856），一直到同治六年（1867）才結束的械鬥案，根據同治四年六月總督兩廣瑞麟巡撫郭嵩燾會奏本辦土客案疏，謂：「論事之緣由，為匪者土民，助官攻匪者客民，客民順，而土民逆；論事之終竟，為匪者亂民，與土紳無異，客民因以土匪為仇而助官，其蓄意已深；因剿匪而戕及土紳，柯蔓無已，其圖殺尤慘；迨至竄踞廣海塞城，至於抗官犯順，是土民順而客民又逆」。然而，本地人的記錄，稱該次參與械鬥的客民為客賊，新會縣志則在客字左側加個犬邊，因而引起學術言論界的反動（羅香林，1981：3-4）。

其他的案例，又如光緒三十一年（西元 1905 年），順德人黃節，於上海國學保存會出版所著廣東鄉土歷史，謂「廣東種族有曰客家福老二族，非粵種，亦非漢種」。客家人士因此大為不滿，乃增設客家源流研究會、客族源流調查會等團體，以暴露客家的源流（羅香林 1981：5）。又如民國九年（西元 1920 年），上

海商務印書館出版西人烏耳葛德(R.D.Wolcott)編的英文世界地理，於廣東條下，謂「其山地多野蠻的部落，退化的人民，如客家等等便是」，也引起了客家人士的不滿。而滬上客屬同鄉，則在十年一月，在華僑聯合會開客家大會，乃推舉代表向商務印書局交涉，結果由該書館聲明道歉，一場風波，始告平息(羅香林，1981：7)。又如民國十九年(西元1930年)七月，廣東省府建設廳所編輯的建設週報第三十七期，發表了一篇關於客家風俗的短文，謂「吾粵客人，各屬皆有，……分大種小種二類：大種語言啁啾，不甚開化；小種則語言文化，取法本地人，……」，雖然也在各方壓力下道歉：「本報三十七期……登載客人風俗一則，……頃有人因此發生誤會，殊深抱慊……」但在字裡行間並未針對報導來源做足夠考證而道歉。因此仍激起客家人士的憤恨。經過幾次的調處，在鄭重道歉之下，事件才止息(羅香林，1981：10)。

這些不同時期的爭議事件中，早期的土客械鬥因當地官府處理訴訟不力，或是貪婪推委，使得百姓尋求自我解決之道而使土客衝突加劇(劉平，2003：233-248)，因此深化了土客之間的界線，當地土民甚至以客「賊」稱呼客家人。晚期的爭議事件或又導因於某種「漢人中心主義」的思考，將位處國土邊緣的客家住民視為非漢種、不甚開化的民族。對此，羅香林所採取的反擊策略為考究客家人的源流，並以譜牒作為考證遷徙源流最主要的歷史證據，以論證客家乃為漢人支派之一。羅香林進一步論述，客家人因為戰亂、饑荒等天災人禍，主要經歷過五次的大遷徙。而根據陳運棟(1989：15-36)的整理，我們可得知客家人的遷徙主要受到五個歷史事件影響，第一次是東晉五胡亂華；第二次為唐末黃巢事變；第三次則是宋高宗南渡、金人南下以及元人入主中原之時；第四次是自明末清初，受滿族南下及入主影響；第五次則是在同治年間的廣東西路事件以及太平天國事件。江運貴(1996：152-154)則透過表列的方式將這些過程呈現出來。我們可見表二的整理，藉以獲得一個概略的圖像。

表二 客家人五次遷徙表

次數	西元年代	中國朝代	原因	範圍（地區）
I	西元前 249～209年	秦	政治壓迫 飢荒	山東、山西 安徽、河南、江西
II	西元 307～419年	西晉	胡人入侵 旱災 新舊住民的衝突	甘肅、陝西→ 四川、河南、 安徽（安徽為臨時移居所）
		東晉	建立王朝 定都南京	華北→ 長江→ 江西東南部 山區、浙江西部、福建邊境 （此為規模最大的一次）
III	西元 907～1280年	五代	唐朝崩解	江西東南部山區→ 江西南部、 東南部→ 福建、廣東、 江西交會處山區
		北宋	金滅北宋	江西、福建→ 廣東三角洲的 多山區域及廣東市郊丘陵地帶
		南宋	政治動盪不安 經濟衰退 王室南遷	安徽、山東→ 江西、福建、 廣東交界處（大部分定居福建 西南部的汀州）
		元初	蒙古人入主	廣東、廣西、湖南、福建、江 西→ 台灣、越南、馬來西亞
IV	西元 1281年～ 1644年	元	避難	華中→ 廣東東北部 如廣東嘉應州（今梅縣）
		明	人口壓力 經濟貧乏	福建→ 廣東嘉應州（今梅縣） 江西→ 福建西北部 湖南→ 貴州東部各地 湖南→ 四川→ 西康、雲南等 西南各省
		清初	收攬明末遺民	中國→ 海南島、台灣
V	西元 18世紀		移民禁令解除 荷蘭人鼓勵	廣東→ 福建沿海→ 印尼、台 灣、波羅洲、沙撈越、越南（南 洋群島）
	西元 19世紀		族群衝突	廣東→ 南美、古巴等海外各

		人口販賣	地
西元 19~20 世紀		避政治經濟動亂	遷徙世界各地（大部分集中東南亞）
		尋找工作機會	
		淘金熱潮	美國加州、阿拉斯加
		當地勞工短缺	夏威夷
		英國統轄香港	香港
		廢除「客家渡台禁令」	福建南部和廣東東北部客家人→台灣

資料來源：江運貴（1996：152-154）

此外，在羅香林的論述中，我們可讀出其濃厚的漢人中心主義思考，這種思考，與其說是來自於血緣上的連帶，不如說是一種來自文化上的優越感。例如，他提到客家南遷至閩、贛、粵時，由於南遷途中需歷經許多苦難，因此最後能夠到達目的地的，大都是精力較優的丁壯，有時必需「降格」以娶土著婦女，因而「不得不」與當地的畚民混血（羅香林，1981：74-75）。並且提到畚民在文化上不及客家人，但因為那些地方上的土著，「習知地方險惡，得以憑藉自然勢力以要挾客家，因此容易為客家先民所厭惡」。羅香林舉了一例，「興寧鄧氏請神文式第一篇請天神文：……一來……，二來斬磧春瘟夏瘟，秋瘟冬瘟，時瘟瘴氣，遠隔千里，上來隔山，下來隔海；斬磧五姓賊人，番刀自斫，番火自燒，商量不聽，計較不同，是非口舌，隨口消滅！……」（羅香林，1981：75）。文中將五姓「賊」人（指畚民中，雷、藍、茅、賴、盤五姓）比做瘟疫，可知平日糾紛極多，勢不兩立的態勢。由此觀之，羅香林的反擊策略，一方面有著漢人中心主義的色彩，試圖將客家人拉進漢人的苦難歷史敘事中：客家是因為遭遇了天災人禍，不得已才從北方遷至南方，事實上，客家人乃是「中原貴胄」；另一方面，羅香林則又強調客家人身為漢人的文化優越性，對於移入地區的土著，例如畚民，是因為降格、不得不的情況之下才通婚，在血統才有了不同民族的混同。

羅香林的論述所展現的，一則是對客家位處邊緣的恐懼，二則是對非漢民族

的輕視。羅氏將客家拉進被視為中心的漢人文化圈，為客家的存在尋找正當性，但在另一方面，雖然有著密切互動關係，但實則上對原居地的少數民族抱持著輕視的態度。如同莊英章（2004：39）所指出的，客家社會因為遷徙的緣故，原本就處在漢族的邊陲地帶，在族群的發展過程中與當地的少數族群保持密切的互動，但在另一方面又自認為自己是正統的漢族。易言之，客家族群不甘於自身被指認為他者，但對於其鄰近的少數族群卻又以他者視之，並以貶詞稱之。羅氏一方面集中心力將客家人編進漢人苦難的歷史洪流裡，但在另一方面也將當地的少數民族排除在這段歷史之外，並未加以包容，而是將其塑造成不利於客家在當地安居樂業的絆腳石。這也揭示了客家人處在一個奇特的位置，排拒自己被視為他者，但同時以指認少數族群為他者以證明自己是純正漢人的地位。

(2) 「客從何處來？」的爭議

然而，羅香林針對客家源流的討論，並非沒有爭議。

例如，陳支平（1998）採用了和羅香林一樣的方式，即，族譜考察的方式，以論證客家民系是由南方各民系融合而成，客家的血統與閩、粵、贛等其他非客家漢人血統並無差別。他指出了幾點說明：首先，客家民系的中原居地與其他民系的中原居地相同，有部分客家族譜的所記載的中原祖先是同一人，例如，同樣是劉姓的客家及非客家族譜，皆同時記載劉邦為其祖先（陳支平，1998：31-32）；其次，中原漢民的五次南遷，並非客家人所獨有，同時，客家人的遷徙路線，與非客家人大致相同，所以，從客家的南遷歷史並不能證明他們是獨特而穩定的群體（陳支平，1998：36-42）；同時，客家人與非客家人也有同祖分支的情形，以此證明客家人與非客家人的血統並沒有太大的爭議（陳支平，1998：65）；又或者，原為非客家人，但在遷入閩粵山區之後而成為客家人（陳支平，1998：67）；此外，還有客家人與非客家人反覆交錯遷移的情形，也就是某一姓氏原本是客家人，後裔有分支為非客家人，再從非客家人遷入客家省；又或者是倒過來，某一

姓氏原本為非客家人，有後裔分支為客家人，再從客家人分支遷入非客家的，構成多次的反覆遷移（陳支平，1998：117）。這些證據都顯示，所謂的客家與非客家，血統源流基本上是相同的，他們彼此之間的相互交融是頻繁而密切的。

陳支平所要指出的是，閩粵等地的客家人與非客家人，都是來自北方的漢人，彼此之間交錯遷移，客家人並非一種純然的存在，他們與周圍的其他民系，在血統上並沒有太大的差別。因而，所謂的客家認同，事實上是一個動態的形成過程。

房學嘉（1996：11-12）則指出，客家人是古代百越族裡的一支，與歷史上少數移居至客家地區的中原流人混化之後所形成的人群共同體。而此一共同體的主體是生於斯、長於斯的古百越遺民。他認為歷史上的確有過一批批南遷客家地區的中原流人，但與當地人相較之下，其數量終屬少數。客家共同體在形成的過程中，其主體應該是生於斯長於斯的本地人（房學嘉，1996：39）。房學嘉進一步考察了中國的歷史，他指出，戰國時代，由於勾踐滅吳，振興越國，為屬於南蠻的越族人帶來了極高的威望，因而南蠻人開始被統稱為越。勾踐去世後的百餘年間，楚威王興兵伐越，越人大量流散到南方，這些流散的諸多支裔，史籍統稱為百越，或又稱百粵。百者，言其多也，並非確有一百個越族。越族人多居山，故又稱山越或山客（房學嘉，1996：53-54）。事實上，在春秋戰國前後，中國南方及東南方已存在龐大的氏族群體，楚滅越之後，越人流亡到閩粵地區與當地土人逐漸融合而成古南越族與古閩越族。這證明了客地在秦以前已有先民居住繁衍生息（房學嘉，1996：53-57）。

房學嘉根據田野調查與古今史料考證，認為客家共同體在秦至南朝這段期間便已初步形成，隋唐至五代時期則因為一批批的中原人士流入客地，帶入了中原文化，因此加速了客家共同體的漢化。宋、元年間客人的人文活動已開始有豐富的史料文獻記載。明、清之際，客地的人口或因生活所需而有組織地向外遷徙，或因經濟繁榮而帶動文教活動，英才興起，在清朝的歷史上寫下光輝一頁（房學嘉，1996：77-148）。但總而言之，所謂的客家共同體是由古越遺民中的一支，

與歷史上南遷的中原人融合、漢化而成，古越遺民原本的人口基數本就較大，少數的中原人士流入客家地區與之融合，而非由中原人士填補了客家地區這個真空地（房學嘉，1996：203-204）。

陳支平及房學嘉的研究¹⁷試圖證明，客家族群並非一純然的存在，或具備純粹的漢人血統，而是在遷徙的動態過程裡所形成的集體認同。甚者，所謂客家人也有可能是由主體為少數民族結合少量的中原流人，再經過漢化所形成的人群共同體。一方面，客家人血統的純粹、「高貴」並不必然，另一方面，遷徙的苦難歷史也是在排除了其他少數族群，甚至是以蠻夷視之的脈絡下所構築，兩人的研究某種程度而言削弱了客家人「中原貴胄」的神聖性，這樣的過程，事實上也透露出羅香林氏基於保衛客家所進行的源流探索，所隱含的侷限性。

(3) 台灣當代的客家知識建構

至於當代台灣的客家知識建構，因為受到了 80 年代客家族群認同運動的影響，客家族群意識興起，不論是學術界的知識份子或是民間文史工作者，乃開始有意識地投入其中，因此，在相關知識的累積上，有著大幅的成長。根據劉還月（1998）所主編的《台灣客家關係書目與摘要》對客家相關專書、論文、研究報告類的整理，可以得知台灣客家相關著作累積至 1998 年六月為止，內容主要是以學藝、移墾及民俗的描述為主¹⁸。值得注意的是，這些內容有很大的一部分來

¹⁷ 當代則有部分的基因研究論及客家源流。例如，馬偕醫院輸血醫院研究室的林媽利（M Lin, et al 2001）醫生所做出的研究指出，其分析閩南人及客家人的組織抗原資料，在基因上經群系統發生樹（phylogenetic tree）及族群相關分析（correspondence analysis）研究計算後，發現閩南人及客家是屬於南亞洲人種，有相當一致的基因，而其中最重要的是台灣人明顯和北方漢人分開。這剛好配合民族史的記載，認為台灣人（包括客家及閩南人）是大陸東南沿海原住民越族的後代。再如，新加坡科技研究局由劉建軍（Jianjun Liu, et al 2009）率領的小組，其基因研究則顯示，漢人的基因南、北有別，存在 0.3% 的差異，但無東、西的差別。在分析蒐集的基因樣本後發現，以廣東省的廣東、潮州和客家族群來說，潮州人的基因更接近中國北方人的基因，客家人的基因則接近中國中間地帶的基因，廣東人則是道地的南方人基因。

¹⁸ 所謂的學藝類別，指的是音樂、文學評論、古蹟、文教、民間故事與傳說等等。而在移墾的部分，則主要討論到客家人由中國原居地遷徙至他處的經過和發展、移至台灣後的族群關係、移墾的路線、組織及形成的聚落等部分。另外在客家民俗文化的部分，又可分為歲時節俗、婚喪禮俗、

自於由中原苗友雜誌社所出版的《苗友雜誌》。這本雜誌原本主要是以苗栗為發行區域，後經其他縣市的讀友反應，才改為全國流通的《中原雜誌》，並以「發揚客家文化」為宗旨，可說是台灣最早期的客家專屬雜誌。《中原雜誌》特別重視客家民謠與語言，刊登不少客家民謠、語言、俗諺、俚語等的採錄或研究，並曾成立「改進民謠研究會」。後來中原苗友雜誌又將創刊號至二〇七期的內容，分類集結出版為《中原文化叢書第一～七集》，內容包含客家風土、源流、掌故、語言研究等等（陳逸君，1998：35-36）。

除了《中原文化叢書》之外，1998 年後針對客家所出版的系列叢書，還包括了常民文化所出版的《台灣族群誌》系列。此系列著重在台灣本土客家族群的生活習慣、風土、習俗等等，並且也透過田野報導、圖片解說等方式描繪了台灣各地客家人的風土民情。例如由劉還月跑遍各地客家庄之後所著《台灣的客家人》一書中，便紀錄了台灣各地的客家庄，及其經歷過的拓墾歷史，同時也出版客家族群分佈地圖、客家生活樣貌幻燈片等。另一本《台灣客家風土誌》，則詳實描繪了台灣各地客家聚落的歲時節俗、宗教信仰、飲食文化、在地的文化展演等等，例如義民信仰、三山國王信仰、聖蹟亭、客家板食、美濃菸樓及紙傘等。由以上的敘述我們可以觀察到，這些客家相關論著，早期的像是《中原雜誌》，內容還是以客家的遷徙的歷史記憶或是中原懷舊心態為主，到了 90 年代後，一些著作如《台灣族群誌》系列，則著重在台灣本土客家人的客觀文化內容。

至於在學術研究的部分，除了第一章所提到的碩博士學位論文之外，也開始有不少針對客家研究所辦理的學術研討會，這些研討會所出版的會議論文集對於客家文化的知識建構也起了推波助瀾之效。例如徐正光將中研院民族所、法國遠東學院及國際客家學會共同舉辦「第四屆客家國際研討會」編輯而成的《第四屆國際客家學研討會論文集》，其內容分別依據「歷史與社會經濟」、「宗教、語言與音樂」及「聚落、宗族與族群關係」此三項主題集結成冊。又如近年開始舉辦的「台灣客家研究國際研討會」，透過客委會的資金挹注以及相關學術體系的學

宗教信仰和寺廟祀神，例如三山國王及義民信仰等等（陳逸君，1998：35-36）。

術資源投入，促成國際及兩岸間的客家研究學術知識交流，其所出版的學術論文集也為客家研究提供更為寬廣及嚴謹的學術基礎。而客委會成立之後，對「客家學」研究所提出的各式獎勵辦法、協助相關研究體系的建立等等，可謂當代台灣客家知識建構的有力推手。

(4) 小結：知識建構下的客家

羅香林所開啟的客家譜牒研究，目的是對客家汗名的洗清，可說是帶有情感的經驗研究。然而，也正是由他開始，客家成為一個可研究的對象，後人在思索客家或研究客家情況下，他成為需要被不斷徵引的權威，也是某種需要仰賴的知識先例。在不斷被採用的情況下，客家人是「中原貴胄」、具備「純粹漢族血統」的論述，漸漸被視為一種真實，而有被「自然化」、不加懷疑的危險。另外，這種帶有情感主義式的研究方式，因為被不斷採用，在客家研究多為客家人參與的情況下，研究者／研究對象之間無法拿捏的客觀距離，更加深研究成果無法取信於人，而帶有「客家中心主義」的風險。然而，這樣的論述方式，仍主導了學術界很長的一段時間。

而針對台灣本土客家文化所進行的研究，不論是在民間或是學術部門，無疑地，都是在族群意識興起、文化流逝的擔憂之下所進行的文化認同重建之作。這些知識建構一方面界定了客家文化的客觀內容，即使這樣的文化內容並非客家所獨有，例如前面曾經提到過的聖蹟亭的例子；另一方面則透過回溯客家人的歷史記憶，無論是中原遷徙記憶或是來台的移墾歷史，皆有助於將客家族群「實體化」，於是，「客家」便成為有著獨特文化精神內涵、有血有肉的一個族群團體。而這些知識建構的影響乃在於，一方面成為族群運動用來動員或訴諸認同的文化符號，例如對台灣客家人而言，義民信仰¹⁹便是用來凝聚認同的重要精神象徵，

¹⁹簡單來說，客家信仰中所稱的義民爺，是在清朝兩次變亂中死難的義軍。無論是 1786 年的林爽文事件，或是 1862 年的戴潮春事件，全台各地，都曾為這些非正規部隊的犧牲者建立廟宇祭

另一方面，這些知識建構也成為無論是地方或中央，族群文化政策的重要參考之一，例如常見的「文化節」、「文化祭」、「博物館」、「博覽會」等，也可以說是這類知識建構下的產物之一。

2. 社會運動論述中的客家

(1) 台灣的客家族群運動：「還我母語運動」²⁰

祀（邱彥貴、吳中杰，2000：97）。

根據蔡采秀（2006：121-151）的分析，義民在清代是用以補國家武力之不足，為社會秩序維持的重要民間力量。從康熙末年的朱一貴、乾隆末年的林爽文事件，到咸豐末年的戴潮春事件，義民都不曾缺席過。在台灣此一移墾社會中，義民並不限定特定族群，而是漳、泉、粵三籍人民都有，但到後來卻成為客家族群的特定標籤，與清代在台官僚體系與地方菁英的利益結合有關。蔡采秀（2006）進一步指出，在清朝領台前期（康熙到乾隆年間），來台的官員利用客民作為自己的開墾先鋒，以獲取本身在土地開發上的利益；而在清朝領台的後期（乾隆末年到割台），則利用漢人開拓新土地的需要，而分化了不同的族群以鞏固國家的統治。客民便在這些在台官吏的利益考量下，被動或主動地因應政治經濟環境的需要而成為義民。因而，所謂的「義」，不應被理解為具有對國家效忠的意味，而是國家在相對的歷史脈絡下，因為統治需要而授與的社會分類標籤。也因此，所謂的義民不能被理解為忠於國家而犧牲的死難者，而是一群認同和維護本身族群利益而犧牲奉獻的人。

在客家認同論述的建構中，義民信仰則被突顯出來，成為客家認同的文化符號。范振乾（2006：361-410）提到義民信仰及客家文化運動的關係時指出，台灣的客家人因為地域差異及腔調的多元，很難形成一個共同的客家認同，因此需要一個共同的集體圖騰或文化象徵。1988年12月4日至22日新埔枋寮義民廟創廟200週年的紀念活動，則可以說是提供了一個凝聚認同的機會。在該慶祝活動期間，義民爺自12月4日出巡繞境10天，至同月13日回到枋寮，再自15日至22日止，連續8天在本廟進行慶典活動。這使得原本僅限在桃園、新竹地區土五大庄的義民爺輪值祭祀活動，因此主廟一分廟會合活動，將全台的義民信仰串連在一起。其中，慶祝大會的副主任林光華，藉「義民爺看不懂電視」為引，呼籲客家鄉親，團結爭取客家話上電視，發揚客家文化，學習義民爺犧牲奉獻精神。可說是為「還我母語」大遊行，進行有力的動員。

而在此之後，1996年台北市政府每年都要舉辦客家文化節，義民祭典已成為核心項目；1998年後，台北縣政府也將客家文化節納入常規業務，其中的核心活動便是祭拜義民爺，並以「奉飯」（或稱「犒軍」）所發展出來的千人挑擔繞街活動為主軸，配以其他的客家美食、山歌演唱、八音吹奏及採茶等活動項目（2006：380）。在此之後，相關的研討會及論述也紛紛展開。例如，1994年由行政院文建會主辦的「客家文化研討會」、1998年由中研院主辦的國際客家學研討會、1998年由新竹縣政府主辦的「義魄千秋」義民、客家文史系列研討會，以及2005年客委會主辦的「乙未戰爭研討會」等等。這些官方活動的舉辦或相關的知識論述，乃試圖對客家義民在台灣歷史中的地位重新定義與詮釋，除了翻轉過去「福佬史觀」中認定客家義民乃依附滿清政權的「不義之民」，也透過歷史的重新書寫，進而串連起客家與台灣本土的關聯。

²⁰ 根據范振乾（2006：362），台灣的客家社會文化運動，為搶救、復興客家台灣人之語言、文化等相關活動的總稱。此運動先後透過「客家風雲雜誌」、「客家雜誌」、「台灣客家公共事務協會」、「寶島客家電台」等社團，爭取族群團體權益或進行論述之建構。因此，本文並非以「還我母語運動」代表客家族群運動之總稱，而是因此運動為客家人首次向台灣社會提出平等對待之要求，同時其相關的運動論述，如「不可讓母語消逝」等，為日後客家權益爭取者在議題設定時經常援引、採納之主要論述框架，故本文特別加以說明之。

1930 年代以來，有關「客從何處來？」的爭論，最初開啟討論的原因乃在於對客家人邊緣處境的不滿，然而，對客家族群的關注，在進入台灣本土之後，逐漸從追本溯源式的提問，轉為對在地客家處境的關懷。這樣的關懷可先從客籍先民在台灣開發談起。

就台灣開發史的角度而言，客家人渡海來台的時間大約是在清廷平定台灣（康熙二十二年，西元1863年）後的二、三年間，當時海禁初開，閩、粵人民因為生活所迫，大量東移來台謀生，但閩人佔地利（閩、台兩地較近）、人和（明鄭時代為閩南人天下），自較佔優勢；而粵東客家人因來時間較晚，以及各種政令限制（施琅奏請清廷禁示潮、惠人民自由來台）關係，自然較佔下風，同時也因為來台時間較晚，只好選擇山區或是貧脊的地區開墾（陳運棟，1989）。因為開發資源有限，乃不免發生糾紛與衝突，分類械鬥的事件時有所聞。使得各人群之間因為相互的排擠或是合作，形成空間上的重新組合，例如台北平原泉州同安人集中在大稻埕，粵籍人士則集中於桃竹苗丘陵山區（楊長鎮，2007）。清廷為減輕統治成本，基本上所採取的是防台而不是治台的策略，因此，對於這類的械鬥並不加以阻止，同時，也採取以漢制漢的策略，鼓勵民間討伐民亂，並給予「義民」、「褒忠」的封賞，但也因此強化了閩客之間的分類械鬥，以及社會群體界線的深化。

至於在其他史料的記載上，尹章義（2003）的研究指出，能夠如實反映地方歷史的地方志並不多，而能夠如實反映客家史的地方志更少。例如，新莊地區雖然多有客家族群的開墾痕跡，但在同治十年的《淡水廳志》、日據時代《台北廳志》和光復以後的《台北縣志》中，完全看不見客家人活躍在新莊平原上的痕跡。客家人在台北的開發史上找不到記載固然令人感到遺憾，但在以客家為人口多數的地區也發生找不到客家人記載的情況：以客家居民佔百分之七十的新竹縣為例，清同治十年的《淡水廳志》敘及客家人或客家地區的篇幅極少，甚至連1976年新竹縣政府刊印的《新竹縣志》也找不到幾則和客家人相關的記錄（尹章義，2003：32）。

而在其他地方志中，依然可以找到關於客家人的敘述，例如：康熙五十六年（1717）陳夢林等撰修的《諸羅縣志》中首先論述客家人在台灣嘉南平原和中北部地區的發展，但「述及客家人之處，貶多於褒，未必為持平之論」；康熙五十九年的《鳳山縣志》·〈風土志〉漢俗條：「客人尤夥，好事輕生，健訟樂鬥」，亦多負面之辭；光緒二十年的《鳳山縣採訪冊》，除了已部（科目）卷記錄閩粵人名之外，鮮少敘及客家，而該書壬部〈藝文〉錄下多篇閩人批評粵人的文章，又有所謂的〈粵匪〉條目（尹章義，2003：32-34）。

由以上敘述，我們可以發現客家人在台灣早期開發歷史中，不只在生活資源的取得不易，在史料記載上也較常位處邊緣，不受重視。除了各式史料呈現這樣的事實之外，後人在相關歷史事件的解釋上，也因為史觀角度的不同，而較難看見客家主體的存在。以發生在一八九五年的乙未戰爭為例，一八九五年清廷與日本簽定馬關條約之後，不少台灣人因不願被日本人統治，隨即以「義民」形式，集體組織武裝部隊與日軍對抗。然而，雖然吳湯興、姜紹祖、徐鑲等客家人是當時抗日的主要力量，這起事件在中國史觀的論述之下，多被描述為「民族自救運動」、「中國抗戰的原史」；而在強調台灣主體性的史觀論述下，「客家」則被「台灣」、「本地」等名詞稀釋概括掉，或被地名如苗栗、新竹等模糊取代掉（薛雲峰，2008：45-46）。這些證據或多或少都說明了在台灣開發的歷史脈絡中，客家人所處的他者及邊緣地位。

而在二次戰後，國民政府來台，所採取的文化政策，乃將閩南、客家、原住民語言視為方言，獨尊國語，台灣本島的文化活動也同遭貶抑。再加上1960年代以後都市化及工業化的發展，有越來越多客家人離開客家庄至都會發展，客語的使用上已漸漸被優勢的國語、閩南語取代。直到1980年代因為政治反對運動鼓吹本土化的刺激下，許多客家人才開始正視客家語言文化流失的危機。但在當時，因為政治反對運動中，所欲建構的「台灣民族主義」及其採取的「台灣民族史觀」中，獨尊福佬人的語言及歷史，原先福佬人及客家人之間存在的語言文化和歷史記憶的差別，開始產生分化的作用（王甫昌，2003：137），也因此漸漸激發出客

家人的主體意識。因此就在關鍵事件的發生後（新聞局在研擬公視設置方案中，規劃開播後的雙語節目為國語及閩南語，而獨缺客語），運動人士開始與新聞局斡旋，並且試圖激起社會討論，但未得到合理回應，於是由《客家風雲雜誌》為首的客籍菁英，集結其他客家團體，選擇走上街頭，進行遊行示威。

在當時，運動的主要訴求是：「開放客語及各方言廣播電視（新聞）節目；修改廣電法二十條對方言之限制條款為保護條款；建立多元開放的語言政策，國語與母語教育並重」。對於語言復甦的期盼，一直在客家文化運動中佔核心位置。謝文華（2002：76-77）在針對「還我母語運動」研究發現，客籍知識份子以客家話作為凝聚意識的焦點，將客家話比喻為客家人的種，試圖將語言與種族連結，強調語言的種族性。並以感性訴求解釋家庭世代的問題、以恐懼訴求建構搶救母語的重要性。以及建立一套「身為客家人，必需為延續客家話而努力，以對客家後代負責」的道德性論述，在「沒有客家話就沒有客家人」的命題下，客語母語運動的主體：「爭取母語權」，已衍生為爭取語言族群生存權利。換句話說，客家母語運動已被直接等同為客家運動，客家人對母語的覺醒，等同於客家意識的覺醒（李信漢，2007：44）。

「還我母語運動」表面上看來是對語言政策不平等的抗爭，但其中涉及的核心概念是承認政治（politics of recognition）的層面。如同Taylor（1998）在其〈承認的政治〉一文中所指出的：認同(identity)具有對話的特質，我們的認同部分地是由他人承認(recognition)所構成，同樣地，若得不到他人承認，或者獲得他人扭曲的承認，也會對我們的認同構成顯著的影響。因此，適當的承認是人類的需求。「還我母語運動」表面上看來是對語言政策不平等的抗爭，實則是對族群地位不平等的控訴，究其目的，乃是在要求其他族群對客家群體的承認及重視。如同《客家風雲雜誌》中發刊詞所提及的：「客家人從中原輾轉遷徙來台，先祖筮路藍縷而今子孫繁衍，人才輩出，對國家鄉土屢有貢獻，對促進台灣多元性的現代發展，亦將扮演更重要的角色。目前台灣客家人口約四百萬，無疑是台灣邁向多元化、開放民主社會及重要的一環，然而未充分獲得政治、經濟、社會或文

化上應有的地位和尊嚴。」(客家風雲編輯部, 1987: 1)。因此, 前述所提及客人在台灣開發史所佔的邊緣性地位, 乃成為部分客籍菁英用來要求承認的某種正當化論述, 透過這樣的論述, 來爭取客家人在台灣應有的歷史地位。我們更可在文化運動者徐正光(1991: 8-9)指出客家所面臨的四大問題, 看出這樣的承認需求:

1. 客家話大量流失及文化將滅絕的困境。
2. 重建歷史的詮釋權, 讓被扭曲的客家人形象, 還其歷史的面貌。
3. 建立公平的政經體體制, 爭取客家人的合理權益。
4. 重建合理的族群關係, 以做為新的社會秩序基礎。

那麼, 此次社會運動除了得到媒體關注之外, 還獲得了什麼樣的成果? 與政府部門有什麼樣的互動關係? 根據范振乾(2002: 6-7)所指出, 在此次族群文化運動結束後, 部分運動人士組成具有本土意識的「台灣客協」組織(請見下節的討論), 並且成立客家助選團, 協助陳水扁於 1994 台北市長選舉擬定客家相關政策, 進一步讓族群運動所訴求的議題被「主題化」。並且隨著 1994 年陳水扁的當選, 使得客家議題進入公共領域, 客家事務乃成為地方政府層級的公共政策之一。在其任內, 成立財團法人台北市客家文化基金會、提撥市產設置台北市客家文化會館及客家藝文活動中心、舉辦客家文化節、及台北市客家街路文化節等等, 客家選票也成為各候選人兵家必爭之地, 不少候選人之後也在政見策劃中, 將客家文化政策納入其中。而 2000 年總統大選, 各組候選人紛紛提出客家政策, 更使得客家事務成為全國性的議題。隨著陳水扁的勝選, 相關的客家政策乃在體制內獲得了體現的機會, 成為我們今日所見的客家族群政策。

(2) 客家族群論述與國族論述的結合

1988 年底客家同運動（以下簡稱客運）發生之後，隨著政治民主化及本土化風潮的影響，客家族群認同指向也有了變化，族群敘事及國族敘事的接合，開始有了轉向的可能性。

在還我母語的遊行過後，臨時組成的各黨派客家社團未經深入溝通了解、整合或各有利害關係，以及政治理念的差異等，以致在運動之後，後繼無力。在《客家風雲》部分，原創刊人馬相繼退出，並於 1990 年元旦改組為《客家雜誌》，風格轉向以客家文化、民俗、歷史與社會的探討（黃子堯，2006）。另一部分的客家菁英則開始籌組有別於傳統的客家社團，用以參與台灣民主社會建構工程中的公共事務，他們組成了「台灣客家公共事務協會」（Taiwan Hakka Association for Public Affairs，簡稱 Taiwan HAPA，以下簡稱客協）作為活動機關。在成立的酒會上，理事長鍾肇政乃提出了「新的客家人」觀念：

史冊上曾經輝煌光耀的我們客家，曾幾何時成了弱勢的族群，或曰『隱藏的一群』，或曰『冷漠退縮』，譏諷詆毀，無所不至。而目睹客家語言之瀕臨流失，客族尊嚴之幾近潰散，能不懍懍於懷而瞿然心驚？

新的客家人之出現，此其時矣！

我們雖未敢以此自許，然而我們確不願徒然陶醉於過去創造歷史的萬丈光芒中，更不願自滿於以往英才輩出並獨領風騷，我們所深信不疑者，厥為客家潛力至今猶存；在此世局詭譎、社會擾攘、新的人文景觀亟待建立之際，我們願意為尋回我們的尊嚴、再創我們的光輝而努力，更願意與其他族群不論一一福佬、各省抑原住民各族攜手同心，為我們大家的光明未來戮力以赴。

（鍾肇政，1991：20-21）

同時，由於該社團與反對運動的關係密切，因此其成員大部分具有反對運動的色彩（范振乾，2007；黃子堯，2006）。

客協的立場至為明確，並在 1990 年代初提出所謂的「台灣客家」論述²¹。「台灣客家」論述其目的乃在於抬高客家人在台灣島內的地位，與其他族群同為台灣的主人之一，背後的目的其實與「中原客家」論述的提出有著相似的面向：都是將客家認同敘事共同置於某一個較大的論述框架之下，不同的地方在於，「中原客家」所對照的是源遠流長的中華民族，這樣的論述最大意義在於以中華民族歷史敘事下的國族想像，來完成客家敘事與中華敘事的整編（林吉洋，2007：39）；「台灣客家」則將客家與其他族群並列在以台灣為想像主體的國家框架之下。「台灣客家」論述，打破了自 1930 年代羅香林以來所提出的「中原客家」論述，並將客家族群認同的指向，由中華民族轉向為台灣本土。這樣的族群敘事框架轉換，意謂著認同變遷的可能性，更揭示了族群認同敘事鑲嵌在國族認同敘事之中，以適應新國族認同的歷史趨勢。

「台灣客家」論述的支持者之一楊長鎮，曾針對羅香林的研究方式提出批判。他認為羅香林的研究以譜牒為中心，然而，譜牒本身就是宗族社會中的神話政治產物，透過譜牒，使生物的血緣被改造為自然，在本質上就已經是人為的、政治的操作，卻又企圖使人相信這是自然的血緣，這也就說明了所有譜牒所共有的「荒謬」（楊長鎮，1993：88）。另一方面，「中原客家」論述的擁護者之一陳運棟²²，早期因為能夠接觸的客家研究多為羅氏的成果，乃延續其研究路徑。然而，在接觸日本方面的客家研究著作後，則反省羅氏的基本論點難逃「民族自我中心」的陰影，同時，他也認為客家人以為自己是中華文明的正統繼承者，不能如羅氏在血緣上探討，而應從文化上來考量。雖然羅氏的研究有所缺陷，但基本觀點禁得起歷史考驗，而不應全盤否定（陳運棟，2000：65，48）。同時，根據林吉洋（2007）訪談陳運棟的資料也顯示，陳運棟對「客協」為首所提出的「台灣客家」論述提出批判：

²¹ 客協的相關著作，可參照《新的客家人》（台灣客家公共事務協會，1991）及《台灣客家人新論》（台灣客家公共事務協會，1993）。

²² 可參者其著作，《客家人》（陳運棟，1978）、《台灣的客家人》（陳運棟，1989）。

HAPA 的作法的完全為”獨”，政治上台灣要有主體性，要獨立，要怎麼全面確立我贊成，但是在文化上，他們最大的問題在於主張台灣的客家人，和大陸的客家人是可以切割的，我想這是一個必須要考慮的問題！不可以切割，在文化上來看，文化是一個歷代人類累積下來、繼續不斷的總成績，所以是完全不能切割的。你是硬要切割的話，會造成很多問題。

（林吉洋，2007：34）

從中原客家到台灣客家論述的轉換（詳見表三的比較），主要有幾方面的意義，一方面在於族群認同敘事的轉換，揭示了背後國族敘事框架的轉換，這中間更見證認同的變遷過程。然而，族群敘事的轉向，同時也與客家族群與其他族群的關係有關，也就是說，以台灣為主體的國家想像之下，不同族群之間的權力位階關係多少也對此產生影響。

根據Comaroff and Comaroff（1992）所指出的，族群作為人類分類的法則之一，是在結構不平等的社會群體之間，共同被編入一個共同的政治經濟體中而產生出來²³。所謂一個政治經濟體，往往指的也是國家。因此，換句話說，族群的

²³ Comaroff and Comaroff（1992）提出「圖騰意識」的概念，指稱的是一種特定的歷史型式，一種普遍的分類過程。在共同分享的人性（common humanity）下，群體定義他們是獨立的或是互相依存的單位；形成集體意識以對抗他人；以一種象徵的方式，來描繪我群及他群的異同（Comaroff and Comaroff，1992：51）。至於有關族群的五個命題：

命題一：族群並非如韋伯傳統學者的意見，是源於根基性的連帶（primordial ties），其實經常是由特定的歷史威力（forces）所產生的，這些威力既是結構的，也是文化的（Comaroff and Comaroff，1992：50）。

命題二：族群並不是單一的事物（a unitary thing），它同時指涉一組關係與一種意識狀態（mode of consciousness）；而且，它對於不同社會群體所具有的意義與實際面的重要性，會因為這個社會群體在社會秩序中的位置而有不同。但做為一種意識，它往往只是許多種人／我意識中的一種－圖騰意識是常見的另一種－這些不同的意識都是特定歷史結構的產物，這些意識衝撞著人類的經驗，並且影響社會行動（Comaroff and Comaroff，1992：54）。

命題三：圖騰意識的產生是在結構相似的社會群體間，建立起對等的關係，這些對等的群體未必會整合到一個政治體系裡；族群意識的產生，則是基於結構位置不同的社會群體，以不對等的統合方式被納入單一個政治經濟體（Comaroff and Comaroff，1992：54）。

命題四：族群意識雖然是特定歷史過程的產物，但是它一旦形成了，就會披上一種看似自然且獨立自主力量的外衣，如同一種原則，足以決定繼起社會生活的走向（Comaroff and Comaroff，1992：60）。

命題五：當族群意識成為一個社會的焦點意識中一種客體化的原則後，它可能會脫離產生這種意識的緣由，而依賴其他不同的因素永續存在，還可能獨立而直接的衝擊到原先產生這個意識的脈絡（Comaroff and Comaroff，1992：61）。

形成，或說以「族群性」為依據的人群分類形式的出現，必定是在某種國家體制的脈絡中，而且群體單位間往往有某種階序差異存在（何翠萍，2003：8）。事實上，我們目前所熟知的四大族群分類架構，背後的預設便是不同的族群共處在一個大的國家架構內，客家與其他族群共同被收編在「台灣」這個國家框架底下。這個分類架構出現在 80 年代末，90 年代初。當時民進黨在考量獨立建國的目的之下，所建構的「台灣民族主義」論述，因為只考量到對抗「中國民族主義」論述，而忽略了其他社會群體既存的歷史記憶，而招致了「福佬沙文主義」的批評，於是 1993 年由當時的立法委員葉菊蘭及林濁水提出四大族群之說，將其他族群納入，共同成為台灣民族的一部分，藉以強調台灣是多元共存的社會，四大族群都是台灣的主人，以修補族群之間的裂痕（王甫昌，2003：160-161）。因此，我們可以知道，客家族群意識的興起，某種程度而言，是在「將福佬人想像為需要對抗的他者」，這樣的歷史脈絡下出現，而就在這種客家意識形成之後，開始變成一個左右政治、文化資源分配的力量，例如客委會的成立，便是這種力量的具體展現。

表三 「中原客家」認同敘事與「台灣客家」敘事對照表

敘事者的位置	中原客家	台灣客家
敘事訴求中心主題	客家人是中華民族一支，屬於漢民族，非邊疆民族。	客家人也是台灣的主人，必須認同台灣，成為新住民的一份子。
敘事著重的時空背景	從羅香林開始的客家溯源的研究，自五代以來的客家遷徙散佈的過程，其後延續至二次遷徙來台的過程。	強調客家人的在地經驗，與福佬人同樣胼手胝足，篳路藍縷以啟山林開墾，未來也是以台灣為生根新的故鄉，發展族群文化。
敘事面對的困境／張力來源	客家人的族群身份遭遇質疑，客家人有被歸類為漢人之外的危險。	而客家族群成員認同感也相對低落產生危機；且在本土化過程中客家地位並沒有凸顯的位置。

情節	<ol style="list-style-type: none"> 1. 客家人是從中原因戰禍而避難南遷的漢族一支。 2. 在中國近代史中客家民系人才輩出，扮演重要的角色。 3. 由於大陸原鄉生活困難，而不辭艱險渡台開墾。 4. 客家人在食衣住行，信仰與生活習慣上的特性如何保有漢人文化的特性。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 台灣的客家人，是台灣族群其中一支。與閩南人一同在清朝進入台灣開墾拓荒。 2. 在威權時期與閩南語文同樣遭受壓制，解嚴以後客家人因為喪失認同感而產生沒落的危機。 3. 台灣客家除了保有客家本色之外，更建立具有在地生活經驗的文化風采，形成新的客家文化。
結論與解決方案	<ol style="list-style-type: none"> 1. 客家人是具有光榮歷史的中原正統、漢族民系之一，不是邊疆民族。 2. 客家人根在中國，且此一特性更證明客家人漢族傳統。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 台灣的客家人不是隱形人，應該積極認同客家發揚自己的文化。 2. 客家人應該積極參與台灣的主體性，以台灣為根，以此成為台灣的客家人。

資料來源：林吉洋 (2007: 37-38)²⁴

(3) 小結：運動的論述框架及其本質化的風險

羅香林所開啟的客家譜牒研究，其族群敘事因為鞏固了中國民族主義，乃成為早期官方支持的客家論述，並且滲透到民間傳統客家社團，成為凝聚客家認同的來源。但是在 1988 年「還我母語運動」後，因為解嚴後的社會風氣鬆動，使運動內部原本隱而不顯的統獨立場，開始有與台灣民族主義接軌的可能（林吉洋，2008: 374-377）。1990 年客協成立後，開始在集體著作中《新的客家人》、《台灣客家人新論》中提出台灣客家論述，強調客家的在地聯結，背後所追求的乃在於對台灣主體性的追求。而中原客家與台灣客家認同敘事的衝突，事實上便源自於背後國族認同指向的差異。

²⁴ 詳細的兩方論述討論可參閱林吉洋 (2007: 22-49)。

然而，我們也必需反省，客籍知識份子所提出的運動論述，或是台灣客家的相關論述，除強調客籍先民在台灣曾付出過的努力以及邊緣地位，以強化立足台灣的正當性，或者強調客家人引以為傲的特質，例如：「硬頸」（鍾肇政，1991：28）、「勤勉刻苦」、「勇敢上進」、「簡單樸實」（鍾鐵民，1991：46）等等，卻也有可能落入了另一種「本質主義」的危險。不論國家認同指向為何，當族群運動者所提出的論述框架，只要開始將族群視為歷史源遠流長、具有特殊文化、而且界線明確的團體，而賦予自己族群的歷史與文化神聖的地位，不願輕易妥協時，族群界線會有更形僵化，而有本質化的危險。

3. 媒體再現中的客家

若運動及學術是「挖掘」、「發現」客家的特殊文化或是差異，那麼媒體則是將這些差異再現的場域，並且複製或再製了認同／異的結構。然而，再現不只是再次呈現，它同時也涉及了權力的運作。

(1) 再現與權力

除學術及運動中的客家論述建構，在媒體中對客家的意象描述，也顯示出某種僵化、固定化的形象認知。然而，這種對於「他者」的描述，實則來自於對「差異」的辨識。對「差異」的辨識，往往成為產生意義的關鍵（倪炎元，2003：16-17）。如同 Stuart Hall 所言，當人們在談論他者意象時，不僅是在談論人或者地點，而是在談論他們的他者性（otherness）及差異。當差異已經被標示出來，接下來，對差異的詮釋是恆常且反覆的成見（preoccupation），而這往往也成為再現「他者」的方式（Hall，1997：230）。

Hall 試圖整理了差異所可能有的理論意涵，首先，是語言學中的討論。我們之所以知道「黑」是什麼，並不是已經知道了什麼是「黑性」的實體，而是我們

對照於他的對立面：白，而得到了意義。Hall 指出，正如語言學家索緒爾(Ferdinand de Saussure) 劃陳的：意義是關係的產物，正是白與黑之間的「差異」指出且承載了意義。當我們標示了「客家」之時，並不僅是客家本身具備特定的「客家性」，因為我們同時也標識出了他們與「非客家」的「差異」。然而，我們也必需了解這樣的二元對立方式所可能具有的簡化及僵化結果，以及相關的權力運作。Hall 也援引了哲學家德里達(Jacque Derrida) 所指陳的，幾乎不存在中立的二元對立組，二元中的一極往往處於支配地位，而把另一極納入自己的操作領域，例如，白人／黑人、男／女、上層階級／下層階級，在二元對立的組合之中，往往存在著權力關係。再者，差異也意謂了對話關係。Hall 也進一步援引俄國語言學家及評論者巴赫金(Mikhail Bakhtin) 的看法：差異之所以被需要，是因為我們需要與他者對話才能建立意義。意義是在對話中與參與者的「差異」而顯示出來。簡言之，「他者」是意義的根本。

其次，則是人類學的解釋。其論點在於：文化體系是給予意義的體系，而這必需要先透過一套分類系統，將意義分派給相應的分類項目中。Hall 以瑪麗·道格拉斯(Mary Douglas) 1966 年的研究為例，各個社會群體透過把事物安排和組織到各個分類系統的方法，並把意義強加到他們的世界中。因此，二元對立中的類別都具有其重要性，為了區分，人們都要在事物之間進行清楚的區分。也就是說，差異對文化言是重要的(Hall, 1997: 237)。而且，穩定的文化會要求各個事物待在該處的位置上，「不在其位的事物」表示的是擾亂了文化中的秩序。例如，污泥在花園中是好的，但是在某人的臥室中就是「不在其位的」事物，它成為一種被污染的符號，一種界限被逾越的符號，一種禁忌被打破的符號。不過，矛盾的是，標示出差異，卻也使其顯得強大，奇怪地具有吸引力，這正這是由於它是禁忌，是對文化的威脅，因而，在社會中處於邊緣的，往往在符號上是處於中心的(Hall, 1997: 235-238)。

然而，對他者的再現必需要經過一個實踐的過程，Hall 認為這種實踐的方式往往是透過刻板印象化(stereotyping, 或譯定型化)來達成。刻板印象化的特徵

之一來自於對差異加以簡化、提煉，並且使差異本質化及固定化：人們用著誇大、簡化的特徵去捕捉某種已經被類型化的個人。其次，刻板印象化的另一特徵則是它的封閉及排他的實踐。它用符號來劃定邊界，並且用以決定什麼是可接受的／不可接受的，我們／他們，正常／不正常，用以排斥不屬於他的任何東西。因此，「他者」往往是被想像成「以不同生活方式生活的一群人」、「在界限外的一群人」。再者，刻板印象化往往也與權力相關：刻板印象化幾乎是在權力不平衡處出現，如同傳科的權力／知識遊戲：根據某個標準把人群區分，並且，將被排斥者視為他者（Hall，1997：258-262）。若仔細探討在這裡所提到的權力本質，人們往往對權力的想像是直接的物質壓迫或是強制。然而，這裡所提到的再現中的權力，指的是標記權、指派權及分類權等等。因此，這裡的權力不僅是在物質壓迫或是強制力量來理解，而是要用更廣泛的文化或符號，包括以特定的方式在特定的再現體系內，再現某人某事的權力來加以理解。因此，它也包含了透過再現的實踐來實施符號的權力（Hall，1997：259）。

對於這種權力實踐的方式，可以薩依德（Edward W. Said）對東方主義的研究為例。薩依德曾對東方主義做出如下的陳述：「東方主義不是被動地反映出文化、學術及制度後而出現的一個政治議題或研究領域而已，也不是一大套廣泛的關於東方的文本全集。它也不是某個邪惡的西方帝國主義者設計出來貶低『東方』世界的情節再現與表達。它毋寧是一種地緣政治意識的分佈與流佈（a distribution of geopolitical awareness）而進到美學的、學術性的、經濟學的、社會學的、歷史學的和哲學的文本中；它不只是一種基本地理學區分（世界被分成不均等的二半，東方與西方）之推演（elaboration），也是藉由學術發現、語源學的重建、心理學的分析、地景和社會學式的描述而有的一系列『利益』的建構。……總而言之，它是一套論述，它並非有直接、赤裸的政治權力關連，而是存在於、生產於一個不公平的各式權力交換的場域中，並在與下列諸權力的交換過程中被形塑：政治性權力（如關連著殖民和帝國建制）、知識性權力（如關連一些主流的科學如比較語言學或解剖學，或其他的當代政策科學等）、文化性權力（例如關於何

謂品味、文本與價值的正統與典律)，還有道德性權力（就如一些關於我們做什麼和他們不能做什麼等）」（Said,1978:7-8；王志弘等譯，1999：16-17）。Hall 由此認為，所謂的權力並不侷限在強制和阻止，它也具有生產性。它生產新論述、新的知識類型（東方主義）、新的研究對象（東方）、它構成了新的實踐（殖民化）和機構（殖民政府）。權力在一種微觀的層次運作，也以更廣泛的策略來運作（Hall，1997：259-262）。

因此，若歸納這裡對他者再現的討論，我們討論到了幾個層面。

首先，對他者的再現涉及的是對差異的詮釋。然而差異的意義不是「獨白」，而必需是在某種對話關係對照出來，當我們標示出什麼是「客家的」，我們同時也界定出什麼是「非客家」。然而，這樣的界定方式實則牽涉到某種權力的運作：中立的二元對立組幾乎是不存在的，往往是支配者決定誰是「他者」，而在界定誰是「他者」之後，再賦予這個他者某些本質化的及僵固的特質，並且將差異自然化，因此，這些特質具有某種非歷史的、被凍結的效果。

因而，他者再現的實踐，往往是透過刻板印象化，用某些簡化、提煉，進而本質化的特徵來捕捉某種已經被類型化的個人。同時，刻板印象化的實踐是封閉且排他的，所有無法歸類的，或是介於二元對立之間的，都會被刻意忽略或排除。而一旦刻板印象化被固定下來，媒體再現時便可輕易地將特定的個體加以標籤化，而賦予他某種已被預設好的特質（倪炎元，2003：20）。最後，刻板印象化往往沿著權力不平衡處出現，這類型的權力，不僅止於物質上的壓迫或是強制性的力量，而是包括了標記權、指派權及分類權等。這樣的權力是一種在微觀層次上的運作。如同薩依德針對東方主義所做的研究，對東方的建構，是在各式看不見的權力，如政治性權力、知識性權力、文化性權力、道德性權力等交換的場域中被形塑出來的。而針對 Hall 及 Said 的論述，則可作為本文一個重要的參考點，來對「客家性」的建構作一全面的檢視。

(2) 不斷傳承的「客家性」

在過往的各類型文獻中，對於客家人的形象、性格描述所在多有，然而，在這些描述中，我們可觀察到某些千篇一律、固定以及本質化的形容。

自羅香林（1981：240-247）開始，其《客家研究導論》一書中便有一章專門針對客家特性所作的描述，他認為客家特性包括了「同一家內人材兼顧並蓄」、「婦女的能力及地位最令人敬佩」、「愛好勤勞及潔淨」、「好動及具有野心」、「具冒險進取精神」、「儉樸及質直」、「剛愎與自用」。這類型關於「客家人是什麼樣」的敘事，在羅氏之後，成為不斷被模仿且覆誦的對象。

例如，曾逸昌（2003：20-30）在其《客家概論》一書中，整理了十餘種文獻中對客家人性格之描述。其中包括了「強烈的團結心、進取和尚武的精神、維護文化和傳統的自信、重視教育、對政治的高度趣向、女性的勤勉」（高木桂藏，1991：23）、「開拓、進取；刻苦耐勞、務實避虛；個性剛強、弘毅；質樸無華、節儉；我群意識、好客；重視教育、敬重文明」（曾逸昌，2003：22-28）、「權威、保守、勤勞、儉樸、順從、堅忍、冒險、安分、務實」（張維安、謝世忠，2004：14）等等。

曾逸昌（2003：20-30）亦整理了文獻中對客家性格的若干侷限及批評，包括了「重鬼神、信天命；心胸狹窄、剛愎自用；保守、安命；狷介、悍勁、獷訐、好鬥、意氣用事、尚空談、不易協調、缺少變通、孤傲清高；重男輕女等。他同時也引述了吳錦發對客家人「兩面性格」的觀察，例如「既保守又激進」、「既含蓄又開放」、「既寬容又固執」、「既自卑又自大」等等（吳錦發1991：41-43）。

我們可以發現，自1930年代開始，對客家特性的描述，在經過了近七十年後，仍然有很高的相似度，只是在細節上的描述有些改變。例如，羅香林（1981：245）形容客家人生性「**冒險與進取**」時，提出以下說法：

客人生性冒險，只知進取，只知出路，至於前途危險與否？他們不太管的，所以他們當中，成功的固然很多，而失敗不堪的，究亦不少。……唯其觀

念如此，所以男子一到了相當年紀，便欲冒險遠出。今日南洋群島及北美洲，差不多沒一處沒客人腳跡。

而在曾逸昌（2003：22）提到客家人具有「**開拓、進取**」精神時，則有以下的描述：

由於客家人長期受到周遭人無理的歧視與壓迫，使之客家人不斷的自覺到必須本著不可畏縮、自卑，並且須經常保持抬頭挺胸、光明正大，以及充滿戰鬥性的同時，客家地區山多田少，勞動力過剩，不得不本著一條褲腰帶闖蕩世界，使之只要有太陽照射的地方，就有客家人的事實。

在提到「**儉樸與質宜**」方面，羅香林（1981：246）說道：

客家可以說是比較儉樸的民系，尤其是他們的婦女，真是節儉樸素極了。她們最喜儲蓄，最善籌劃，預備幾年要買屋若干，買田若干，凡百服用，皆以省儉為原則；稍好的衣服，愛惜至極……。

曾逸昌（2003：24-25）在提到「**質樸無華、節儉**」方面，則有以下陳述：

由於客家人大多居住於交通不便之處，而且沒有很好的土地資源，常常物資短缺，經濟上較為困苦，對於金錢的使用，尤其是柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、以及衣著方面，也較為節儉，而自然養成一種忍耐粗食，忘了飢餓的節儉遺傳習性。

羅香林（1981：241）對客家婦女的描寫則為：

……客家婦女的生活是勞動的，他們的職業是生產的，他們的經營力甚大，而自身的享取卻非常菲薄；他們不但自己有經濟獨立的能力，而且在家庭經濟社會經濟上，佔著重要的地位；常見一家男子遠出海外，十年八載不回，而他卻仍安然度日；他們自己有田的耕自己的田，自己沒有的，則向人租種幾畝，以供一家全年的米糧。……婦女在農忙時耕田，在農閒時，則日間替商店挑選貨物，……故客家家庭之支柱是婦女，……而子女教育之得延續，亦婦女血汗交換所得之結果。

類似對客家婦女的稱誦也出現在不同的著作裡，例如《新的客家人》中，鍾春蘭（1991：127）如此形容客家女性：

過去客家人以丘陵地帶農耕為主的生活背景，客家男女都必需與困苦、艱辛的物質環境搏鬥；而為謀求更好的生活，不少客家男性則到外地打拚，一去三年五載的，此時留守在家中的女性，便要內外兼顧，家事、農事一手包辦。在這樣的環境背景下，養成了客家女性普遍有堅忍、勤奮、刻苦、節儉的性格……走入現代工商社會，客家婦女除保有勤儉、耐勞、吃苦、上進等美德之外，在濃厚的家庭倫理觀念孕育之下，客家女性還有忍讓、謙卑、顧家、順從等性格。客家婦女因為有這些特性，以至於有「會娶妻娶客家妻」、「娶媳當娶客家媳婦」這類的讚譽。

在這些敘事中，不變的是對客家特性的描述，改變的只有自圓其說的內容。羅氏先提出了客家有什麼樣的特性，後代的作者則為這些特性作更多「因時制宜」的說明，因此形成這樣的敘事：「客家人是這樣的……，因為他們……」，透過這樣的論述，也因此正當化了這些刻板印象。但仔細深究，這些特性在一開始並沒有太多有力證據或是經驗可供證明，毋寧只是某種印象式的描寫，若有關聯，也是當時的客家生活樣態。這些凌駕於現有經驗之上的一連串形容詞，往往指向的是

過往刻苦的生活經驗，卻在不斷的互相引用、強調之下，變成了非歷史的、被凍結的特徵，它變成了某個實體，變成現時人們談論客家會首先想到的形象，並且，在一代一代的傳承之下，這些僵固的客家意象形成社會中文化的一部分：它是人們談論客家時的主要材料，也是用來理解客家時既定的印象。

王雯君(2005)的研究，證實了這一點。其在竹苗地區的問卷調查結果指出，在 642 份問卷中，受訪者對「客家文化的特色是什麼？」這樣的問題，近四成的受訪者立即將「客家的特性」予以聯想，其次是近兩成的受訪者指出「客家美食」。然而，仔細地去看這裡所謂的「客家特性」，則不脫前述所提到的：勤儉、刻苦、耐勞、樸實、純樸等等。而結果也顯示，客家族群及非客家族群、不同世代間的回答都很類似，足以說明這種客家特性的說法已被凍結的效果²⁵。

(3) 主流及族群媒體中的客家再現

這種已經被視為自然的「客家特性」論述，在媒體中已履見不鮮，我們可以在客家相關的報導或是電視節目的題材塑造上，察覺出某種已經僵固化的客家想像。因為性質上的不同，我們可分為主流媒體及族群媒體兩方面來討論。

在主流媒體的部分，首先，我們可引述彭文正對相關新聞報導的研究。彭文正針對 2006 年《自由時報》、《蘋果日報》、《中國時報》、及《聯合報》四大報於網路資料庫中，以「客家」、「客委會」及「客語」為關鍵字進行搜尋，並進行客家意象的分析。結果顯示在四大報中，出現客家報導的版面主要集中在地方版及生活版，顯示客家事務被報社守門人「地方化」及「軟性化」的結果（彭文正，2009：193）。而在報導題材的部分，則主要是以客家活動、地方相關事務以及人

²⁵除了前述所論及不斷傳承的客家性之外，事實上，也有不少新的台灣在地元素被加進客家論述的建構中。除了桐花之外，其中又以客家的義民信仰最具台灣本土的特色。如同范振乾（2006：389）指出的，台灣客家人和台灣以外其他地區客家人在文化上最顯著的差異，就是義民的信仰。然而，即便有這些新的建構或描寫，我們在媒體中所見到的客家意象或是人們的想像，還是不脫離這些舊客家性的範疇。

物報導為主，客家飲食則次之。最常出現的客語相關名詞依次則為客家話、桐花、美食；對客家民族性最常出現的正面形容詞為節儉（包括勤儉、儉樸）、純樸（包含古樸、淳樸、質樸、樸實等），而最常出現的負面形容詞則為失傳（含消失、流失）、不足、式微等（彭文正，2009：193-197）。李美華、劉恩綺（2008：49-56）針對1997年至2007年針對三大報的研究也有著類似的結論。

李、劉（2008：56-62）二人進一步針對新聞作文本分析，其文本分析的結果發現，客家相關事務在許多時候仍難以脫政黨政治的操控，客家議題的報導會隨著選舉或政黨關係起伏上下，這類新聞的寫法往往先是相關活動的狀況報導，接著便是政治人物的「表明心跡」，或是競選宣言，這也突顯客家事務／選票受到政治人物重視的程度，例如：

昨天一場客家挺扁嘉年華會，一千二百位客家人齊聲用客話發聲相挺，縣長蘇貞昌也用半生不熟的客語演講，爭取客家鄉親認同，繼續支持陳呂連任，投公投，氣氛熱絡。（中國時報，2004年3月15日）

一年一度的台北市客家義民節活動昨天進入最高潮，信義計畫區內的法會現場舉行義民祭主祭典禮，並有多隻大豬公展示，吸引數千名客家鄉親前來。……馬英九特地以客家話致詞，博得客家人士熱烈掌聲，他表示，照顧客家族群，不是從政治考量，而是要維持可能消失的客家文化……他過去提出成立客家事務委員會的主張，很高興見到今年主要四組總統候選人都一致認同……前新竹縣長范振宗也指出，馬英九給義民祭的補助預算比陳水扁時代多，建議馬英九繼續選市長，不要選總統，因為跑太快會跌倒。（聯合報，2004年8月7日）

再者，客家報導的內容，也常以人物側寫的方式再現客家人的堅忍不拔、刻苦耐勞、硬頸的精神，等同於又再一次複製了客家精神的刻板印象。這些人物或早年遭遇艱困的環境，或在生活中遭遇困難，但因為生為客家人，有著天生具來

的「客家特質」，因此往往能夠克服困難，而獲致良好成就，例如以下的段落：

現年四十三歲的羅律煌，正是營建業白手創業的典型。當年隻身從苗栗鄉下北上，民國六十六年退伍後，做過短期的期貨交易員，隨後進入新聯陽代銷公司的前身聯陽公司擔任市場調查員。羅律煌秉持客家人的特性，肯吃苦、又勤快，騎著摩托車走遍大街小巷，更建立了他對產業靈敏的嗅覺。（中國時報，1998年11月1日）

曾經當過飯店行李員，經銷過豆花粉，拉過保險，幹過職業軍人。台東市文化局副局長黃展富，出身貧困家庭，吃苦耐勞，一步一腳印，力爭上游，終於擁有一片天。「小時候，爸爸幫人養豬，種橘子，賺取微薄的工資；媽媽騎腳踏車上山賣雜貨，日子就這麼熬過來，」孩提時代的點點滴滴，他記憶猶新……秉承著客家人吃苦耐勞的精神，黃展富看在眼裏，讀書也特別認真……從里幹事到縣府新聞課員，再到文化局組長、副局長，黃展富意志堅強，不向命運低頭，一路走來，全憑腳踏實地，毫無僥倖。（中國時報，2007年9月13日）

另一方面，這些報紙在報導客家傳統習俗時，則又會以獵奇式的手法報導客家相關習俗，或突顯出客家習俗的新奇之處，因而閱讀這些新聞時，便有如閱讀奇聞軼事，但事實上這些報導並有太多的論述深度，對於客家文化的內涵也未有詳盡的論述，讀者獲得的可能是新奇有趣的，但也是片面的、破碎的客家意象。像是：

北埔膨風節吹牛比賽，十一日在北埔鄉國家三級古蹟慈天宮廣場風光登場，吸引上千民眾圍觀，台上老老少少無一不是「雞骸仙」，吹牛不必打草稿，吹破肚皮也不必償命……知名文史工作者黃榮洛上台時，也吹牛說，李登輝就是從小喝北埔膨風茶長大的才會當上總統。不過，昨天上台吹牛最讓台下

聽眾捧腹大笑的是一位少女陳怡安，她說，她在法國留學時，就認識調查局程代局長，還被騙去按摩，差點失身；她還說，返國後，有位男友叫「義交」，讓她愛得死去活來的。(中國時報，1998年7月12日)

至於在族群媒體的部分，《客家風雲雜誌》可說是「還我母語」運動的重要推手，林信丞(2008:48-68)曾針對《客家風雲雜誌》及改版後的《客家雜誌》進行文本分析及質性訪談。根據他的分析，走過二十多年的《客家雜誌》，對於客家形象的描述主要包括幾個部分，包括「勤勞節儉」、「義民論述」、「傳統精神」、「婦女美德」以及「客家文化相關產業」等。然而，關於「勤勞節儉」這樣的描述是族群天性抑或環境使然？還是城鄉差距？或者是世代差異？還有著討論的空間。「義民論述」部分，早期的討論多集中在義民究竟是「義」民還是「順」民？牽涉到的是歷史詮釋權的問題，然而，隨著時間的推移，相關的討論主題漸漸轉變成充滿文化意涵的慶典儀式活動，或者感嘆義民慶典成為政治人物介入角力的場域之一。「傳統精神」的部分，較常被提到的是重視教育、重視倫理、革命性格。「婦女美德」最常被描述的是客家女人的勤儉能幹、摒棄纏足陋習、堅忍不拔等等。「客家文化相關產業」的描寫，則包括了客家美食、山歌採茶、流行創作、桐花祭、客庄特色等等相關文化產業的突顯。

以廣播節目而言，林彥亨(2003)以寶島客家電台²⁶以及中廣客家頻道作為研究對象，其研究顯示，這些客家廣播的節目內容仍多強調濃厚鄉愁以及鄉民的生活為主，多為前工業時期的客家集體記憶，像是山歌、客家諺語、米食文化的介紹、祖輩移墾經驗等等，且收聽群眾多為中年以上。只要是跳脫這些主題的節目，現場call-in的聽眾則明顯變少，顯示鄉愁式的客家意象，仍是大部分聽眾收聽的主要動機(林彥亨，2003:105)。而客家廣播最大的「貢獻」則在於使分處不同地區的客家人，可藉由call-in而互相交流，漸漸地可以一同被納入集體客家

²⁶ 事實上，《客家風雲雜誌》及「寶島客家電台」，皆為客家族群文化運動重要推動者及參與者之一，成立目的與主流媒體的營利目的不同，本不該一同比較。然而，筆者想說明的是，不論是主流的傳播媒體或是為客家發聲的族群媒體，所傳播之客家意象有許多雷同之處，故筆者放此處討論。

認同的範疇，進而產生新的且多元的客家意象。然而，這也顯示，就現階段而言，客家菁英與一般庶民之間的客家論述仍然有著差異，一般客家民眾強調的仍是情感的抒發，客家運動及族群建構的論述並未深入客家社區和聚落之中（林彥亨，2003：109-110）。

以電視節目而言，在客家的意象傳達上，姜如珮（2003：100-105）則針對了公視「客家新聞雜誌」此一節目如何傳遞客家意象加以分析。她的研究結果發現，在報導內容中，仍多以中原客家情懷出發，對台灣的客家文化仍缺乏全面的了解。而報導中也訪問許多耆老，急呼復興客家文化，緬懷先人傳統，在在使節目無法脫離客家古老情懷，而有可能加強了客家刻板印象。

綜上所述，在主流媒體的新聞報導上，客家相關報導多出現在地方化或是軟性化的版面。在尋常人物的訪問或是報導中，往往會強調這個人的「客家特質」，彷彿客家人的生活和平常人有很大的不同，性格上也有特別之處。至於客家傳統習俗的報導，更如奇聞軼事般的描寫。而在族群媒體的節目上，為了凝聚認同，也一再地複製了鄉愁式的客家意象及歷史題材。正因為主流媒體的刻意突顯特質，以及族群媒體自身的鄉愁緬懷取向，媒體的再現使得一般人對客家的想像，產生了固定化的作用，並且透過報導中不斷地複製這些形象，使得人們在思考客家時，更難以脫離這些既定的範疇。

4. 藝術表述中的客家

不論是主流媒體對於客家的再現，或者是族群媒體為凝聚認同而強調共同歷史根源，觀眾獲知的都是某種已經被決定好，甚至是已經固定的客家意象，客家的常民生活經驗並不太能夠被得知。而在藝術表述中的客家，如電影或影像作品、文學、音樂等，對於客家的常民生活則有較多的描寫與著墨，我們更可從中獲得更貼近現實生活的理解。

(1) 電影²⁷中的客家

黃儀冠（2007：70-92）在其討論客家電影的文章中，試圖以客家文化的視角來對台灣電影加以分析。她以 2004-2005 年桃園縣政府所舉辦的「客家影展」所公布的片單，大致將客家的電影分為客家文學作品改編、客家族群歷史敘事、客家文化及空間再現（美濃、新竹、苗栗）等幾類。而透過黃文針對三個不同世代電影的分析，包括了 1970 年代末期的《原鄉人》、1980 年代新電影時期的《童年往事》，以及 1990 年代步入多元文化時期的《青春無悔》。我們可以讀出不同時代脈絡之下，客家族群敘事的變遷過程，更可一窺客家族群常民的真實生活樣貌。

《原鄉人》是講述客籍作家鍾理和的傳記電影，描述鍾理和因為違逆了傳統「同姓不婚」禁忌而娶了同姓的平妹為妻，在感受到週遭的壓力之下與妻子搬到大陸奉天及北平一帶。對日抗戰結束之後，一家人返回台灣，鍾理和持續寫作，但不敵病魔而英年早逝。電影中最值得討論的部分乃在於鍾理和在中國所遭逢的認同糾葛。他在北平生活時，中國仍在日本控制底下，雖他早年受的是日本教育，認同卻是心向中國。但在北平的中國人則將他視為日本人，因此使他對於中國的孺慕之情，受到了無情的摧折。是故，在他面對日本／中國的對立狀況中，他選擇了中國認同身份作為自己的依歸，但是在面對中國人對他的歧視與仇恨後，最後選擇了台灣作為折返的認同。雖然《原鄉人》對於殖民日本／中國文化／台灣鄉土之間產生的認同糾葛有所著墨，但在當時大中華的論述及健康寫實時期的電影環境底下，所再現的台灣客家農村形象，帶有黨政教化色彩：人民及鄉土需要被政府和政黨來開發與領導，因此，對於客家文化的突顯及強調其實不大。

與《原鄉人》不同的是，電影《童年往事》陳述的則是外省客家族群如何在

²⁷至於在其他影像作品的部分，如紀錄片，行政院客委會從 2003 年六月起，以委託民視及各社區大學的方式，辦理「客家影像製作人才培訓計畫」，培養客家影像製作人才，並鼓勵從事客家影像專業製作。這些或以客語製作、或以客家族群為主題的紀錄片，除了紀錄了客家族群的生活方式與歷史變遷，也增加了客家族群在媒體上正面的能見度，也使得客家族群有機會擺脫傳統主流媒介的刻板印象或設定的框架（孫榮光，2008：13）。

台灣社會生根，轉移認同的故事。時代背景是在 1950 至 1960 年代的台灣，當時的社會氛圍仍圍繞在戒嚴時期及白色恐怖的肅殺之氣中。主角阿哈咕的祖母那一代，講的語言是客語，一心想回的故鄉根源在廣東，說的話外人聽不懂，與台灣呈現著隔離的狀態。到了阿哈咕這一代，「故國」只是一個遙遠的地方，平常所用的語言也是以福佬話為主，對他而言，台灣才是故鄉。而屬於祖父母及父母那一代的根深蒂固的鄉愁記憶，隨著他們的死亡而逐漸凋零，片尾祖母的逝世便象徵著舊時代的結束。在這部電影裡，我們看到上一代父母、祖父母仍操持客語，文化價值觀上仍是大中國意識，但下一代的子女則操著國語或閩南語，客家文化及語言已經在第二代外省客家人身上消失及式微。阿哈咕這一代一方面融入了台灣鄉土認同，但另一方面也被福佬化了。因此，這部電影既反映了外省客家族群在台灣落地生根的複雜身份認同，同時也再現了客家族群在 1980 年代主流的中華論述及庶民閩南文化中，漸漸地失去了其族群認同系譜。

電影《青春無悔》則是改編自客籍作家吳錦發的《秋菊》，這部電影刻意突顯客家文化及族群生活。影片中的主角阿義，一方面在高雄唸書，一方面也要返回鄉美濃幫忙，在這段往返的路程中象徵的是客家人跨越城鄉，從客家庄到龍蛇雜處的都會區，再現了客家族群在環境複雜的大城市中的生存問題；此外，本片也呈現出年輕一代受到混雜文化影響的情形，在交談時使用的語言是國、台、客語交雜，因此有可能在提到同一個物品時，分別以國、台、客語來指稱。與前面兩部電影不同的是，由於 1993 年的《青春無悔》已相當自覺客家文化意象，因而在這部電影裡已經擺脫了昔日大中國的意識形態的記憶圖騰，形構出客家族群的鄉土認同。

黃文針對不同世代電影的分析，反映了不同時期族群敘事因為國族認同、鄉土認同以及城鄉差距，而不斷變遷的事實。也將客家族群與國家認同的糾葛、福佬化的事實、客家語言及客家認同因世代移轉而式微、外省客家在台灣的認同轉化等歷史情節，具體而微地表現出來。

近期的電影，則是以電影《一八九五·乙未》受到矚目。這部電影主要改編

自李喬的著作《情歸大地》，並由行政院客委會贊助下，由電影公司籌畫拍攝。而電影以客語訴說客家族群故事，則是台灣電影史上的創舉。但是，黃惠禎（2010：186-210）指出，在和原著相較之下，原本《情歸大地》中想要展現對土地／鄉土的認同，在電影裡卻被置放在國族的框架下。例如《一八九五》中吳湯興以「國家有難，我受丘逢甲先生和唐總統所託，不能不遵守」，並且信守劉永福將軍所說要拖延東洋番三個月的託付，以及始終相信「內地還有援軍，就快到了！」。再者，電影中也模糊了其他閩南族群、原住民族群的面目，而吳湯興對清朝官兵的說法則為：「他們本來就不是這塊土地的子孫，但我們要堅持下去，還要寫信拜託他們，再給我們一點糧草、一點藥」，與《情歸大地》所描寫的不分族群皆為台灣慷慨捐軀的精神也大不相同。此外，原著中的女性除了持家之外，也有從軍者，但電影呈現的則是婦女成為男人的最佳後盾以及傳統的女性角色，弱化了不分性別抵禦外侮的印象。而原著中，吳湯興與妻子黃賢妹以平等的方式互動，黃賢妹主動投入戰場，但到了電影則被改編為男主外，女主內的形式，夫妻間相處呈現男尊女卑的不平等狀態。

因此，電影《一八九五》雖然是以客家族群為主體的故事，但還是未能真正反映原著的所要表達鄉土認同的精神，某些程度也複製了傳統的女性角色。而在塑造了客家人民族英雄形象的同時，也模糊了其他族群在抗日事件中的角色。這些差距，或許也反映了，由官方出資所拍攝的族群敘事電影，在某些程度上也要符合特定的國族／歷史敘事，或者特定的主流傳統想像。

(2) 文學中的客家

至於在客家文學的部分，早期的著作我們較難讀到對於客家生活及族群特質的描述。如同陳國偉（2005：164）在其探討族群書寫的論文中所指出，解嚴前的客家族群書寫，主要強調台灣性的優先，其書寫身份往往著重在台灣身份，而非客家身份。像是早期的龍瑛宗、吳濁流、鍾理和等，雖然作品裡隱隱約約有著

客家族群文化特質，但卻沒有作家是以「客家人」的族群身份出發，而進行作品的書寫。更早期的賴和跟呂赫若，其文學作品更是具有濃厚的台灣觀點。彭瑞金（2002：23-29）也指出，當代的作家，如鍾肇政與李喬等，在他們的作品中積極地「主張台灣人對於台灣土地的主體意識」。不論是鍾肇政的《台灣人三部曲》，或是李喬的《寒夜》三部曲，都是以大河小說的形式，逾越族群、階級、宗教的界線來表達對台灣社會各層面的關懷。他們的著作常反映當時的歷史脈絡，像是日本殖民時期、國民政府來台後的統治以及二二八事件等，並且傾向以台灣為主體的思考方式書寫。整體而言，解嚴以前的客籍作家，在他們的作品之中，並不特別強調其客籍背景。

彭瑞金（1996：151-155）也懷疑是否有客家文學的存在。他指出，客家生活聚落與整個台灣生活的同質性仍大於異質性，因此只能以一些相沿成習卻完全未經現實情況檢驗的道聽途說來指涉客家文化。雖然賴和、龍瑛宗、鍾理和、吳濁流、鍾肇政、李喬、黃娟等人，都是客籍作家。或者有人指出客籍作家長於小說而拙於詩，客家人投入文學的多，從事繪畫的少等特質，便已經構成了客家文學的特色，但彭瑞金指出客籍作家寫的不見得就是客家文學，若作者因為同居混化，而喪失了客家生活文化的自覺或認同，因此無法表達出來，那麼，客家文學的存在是令人存疑的。

早期的書寫並未標舉客家身份或族群特質，而在解嚴後的新生代客家小說家中，例如：吳錦發、甘耀明、高翊峯等人，因為族群主體性的被突顯，則開始對客家鄉俗、母語的使用，有較多的表現，因而有機會從中一窺客家平日生活的樣貌（陳國偉，2005：184-199）。例如，吳錦發在其自傳性質濃厚的青春三部曲小說中—《春秋茶室》、《秋菊》、《閣樓》以自己少年時代的成長經驗成為敘述軀幹，同時也傳達了濃厚的家鄉意識。

例如，他在《閣樓》裡所提到主角「阿義」充作書房的閣樓，說明的正是美濃當地特有的菸樓景致：

閣樓和菸樓是建在一起的，這是我家鄉有菸樓的人家共同的建築方式。我家的閣樓和菸樓建在一片檳榔園裡，正好位於夥房的右方，閣樓是繞著菸樓的四面牆釘成的，木造的閣樓本來是作為貯藏室用的，客家話叫作「樓棚」；以前用來放一些農具，現在改為書房兼臥室使用（吳錦發，1997：105）。

在這間閣樓準備聯考的時光裡，阿義經歷了少年時代對性的好奇與罪惡、想要解救陷入暴力婚姻的初戀，卻察覺自己無能為力的事實、和祖父半夜釣魚，共享的秘密時光。然而，這些回憶隨著升學考試的結束以及外出求學的到來，便即將結束。而他個人的成長歷程更伴隨著故鄉美濃的變遷：

就在升學考試前一個星期，媽媽忽然叫我搬離閣樓，回到原來的夥房去住，因為爸爸決定要把菸樓和閣樓一併給拆了，改建成電腦控制式的烤菸室；昔日那種燒柴的菸樓已經落伍了，而且也比不上電腦制式的現代烤菸室來得經濟，因此，村莊裡的種人家在公賣局的指導之下，都紛紛把舊菸樓打掉，重蓋新式的菸樓（吳錦發，1997：196）。

他看著閣樓被拆掉的當下：

我只是麻木的看著，鐵球盪過來，再盪回去，「轟隆——」一聲巨響，牆壁倒下一片，我便覺得，隱隱中我陰暗的世界被打掉了一角；我曾經在閣樓中秘密擁有過的陰暗世界逐一崩頹、消失，我冷眼看著，卻說不上悲或喜（吳錦發，1997：199）。

因應現代化而被拆除的閣樓，連同他的青春記憶一同被埋葬。在另一篇短篇〈迷路〉中，對於家他也有這樣的描寫：

現在家在那一個方向？家鄉在四十多公里之外，黑夜裡也看不到金字山，自從十七歲離開家鄉，他就再也回不去那個心靈的故鄉了；在都會裡的這個家，離地十二層樓高，前後左右沒有翠綠的山巒和河流，一家人疊著一家，隔著十幾公分的水泥夾層，彼此在彼此的旁邊或頭上作愛、放屎，有時他難免要想到豬或者其他的動物（吳錦發，1997：90）。

主人翁酒後開車，迷迷糊糊地開向港灣而迷了路，開始回想在故鄉迷路的經驗，在故鄉因為有著一座金字山讓他找到回家的路，但是在這個都市的叢林裡，卻怎麼樣都回不到那個心靈的故鄉了。這樣的情懷，在〈明娟的鄉愁〉裡的明娟父親，也有著同樣的發想。這些文字都說明了吳錦發作品中對美濃的懷鄉之情。然而，對美濃的懷鄉經驗，畢竟無法擴及到所有的客家人，許多的在地經驗，例如：菸業，以及所衍生出的各式相關生活體驗，對於非美濃地區的客家人而言，卻是相對陌生。因而，相對之下，使用客語寫作以表達某種一般的或普及的日常生活經驗，似乎更能夠觸及大部分的客家人心靈。例如，年輕作家高翊峯的文字。

高翊峯，苗栗頭份客家人。在《家，這個牢籠》這本短篇小說集中的前言，便說明原本的想法是嘗試以母語的音腔書寫，寫著寫著便將貼近生活的故事保存下來。

例如，在〈石碣媽媽〉這篇故事裡，故事裡的敘述者叫做陳雅惠，她在外地工作，過節的時候回家，媽媽帶她去拜石頭娘娘。她自小便被要求叫自己的媽媽阿姨，不能叫媽媽，她的父親解釋：

算命介先生講，你阿姨介命底太輕，還有二兩重，妳列細人兒介命又太重，喊伊做媽媽，細人兒難養。妳列細人兒改叫阿姨，作不得喊媽媽。廟公昧有講，驚細人兒有媽媽，就帶去伯公廟拜石碣做媽媽。佷樣細人兒就不會有媽媽……（高翊峯，2002：218）。

故事的主角對這樣的情形，心中並非沒有疑問：

「這二十幾年來，我口裡叫阿姨的，是懷胎十月生我的媽媽；而我口裡叫媽媽的，卻是眼前的這塊石頭。為什麼我可以這麼輕易地叫這塊石頭媽媽，卻不能喊阿姨一聲媽媽？」

我不是沒有給過自己答案。我告訴自己，不是發不出媽媽這兩個字的語音，而是這兩個字就像這些年來沒有機會環境去說的客家母語一樣，已經疏遠得失去了它原本應有的平仄音調。一年一年地叫阿姨，使得叫媽媽變成一種沒有勇氣去面對的習慣，所以，我得像現這樣趴跪著去面對另一個媽媽—石塌媽媽。對於這樣勉強說服自己的說詞，和阿爸給的一樣，都讓我感到憤怒。因為我沒有一天不質問自己，每當我看著她，準備叫她時，她是不是都在心裡期待聽到我的口裡會喊出的是媽媽，而不是阿姨。我更不敢再問自己，她是不是就這樣等了二十多個年頭（高翊峯，2002：220-221）。

然而，在她看到媽媽為了子女伏在土地公的腳跟前默禱時，她看到「這副老癱癱軟的執迷體態」，感到生氣，也感到鼻酸，卻也體會到媽媽的心意，於是轉而對土地公祈求：「伯公伯婆！我無求錢財，只希望伯公伯婆作得份我阿姨的心，因為對伯公伯婆有求後，感到心安，佢樣就夠！希望伯公伯婆份伊心安！」。

高翊峯的這篇小說，描述的是一種父母關心子女，子女雖然內心抗拒，但最終還是體會父母心意的普同經驗。事實上，在《家，這個牢籠》小說集中，述說的也都是家庭成員的情感流動，不同的地方是他所描述的是客家人的親人間的互動，因此在很大的程度上倚重客語的使用，例如：細人兒（小孩）、上擺（上次）、今畢日（今天）、暗晡頭（晚上），或是阿公婆（祖先）、卵黃（蛋黃）等等，同時也帶入了現在已少見的風俗習慣（拜石頭媽媽）。對於客語使用者或是對客家文化了解者，這些用母語音腔書寫的文字，或者是生活場景，是可以理解的，然而，對非客語使用者或者許多年輕一輩的客家人，這樣的閱讀經驗卻有其難度。

但無論如何，若能耐心讀完這些文字，我們可從中體會出混雜著客家獨有的文化脈絡以及共同的人生經驗。

除了這些反映客家認同的文學作品外，某些作品也反映出客家與其他族群的對應關係，例如作家雪眸的作品。雪眸為苗栗縣客家人，其作品風格並非感性溫情，也不強調以客語書寫，而是用一種冷然的眼光思索台灣社會的變化。其著作《悲劇台灣》透過一位在城市工作的客家女子劉佳卉、社會運動畫家顏岸波、女畫家姚琪娜、社會運動者黃玄智、以及顏、姚兩位的老師朱安捷所發展出的故事，精妙地反映台灣的現狀。

其內容除了討論統與獨、閩與客、台灣人與外省人的糾葛關係，似乎是台灣四百年史的縮影。文中代表福佬人的顏波岸、代表客家人的劉佳卉、代表外省人的姚琪娜、顏與劉的異性戀關係、劉與姚的同性戀關係所形成的三角習題極耐人尋味。顏波岸與朱安捷（外省人）之間是亦師亦友的關係，朱代表的是傳統中國文化，顏則代表新興的台灣文化。顏以社會運動為題材作畫後，引起朱的強烈批評。至於姚琪娜則協助劉佳卉舌戰黃玄智的福佬沙文主義。作者時而嘲諷獨派，時而嘲諷統派，朱安捷的死於西安象徵中國傳統的沒落，甚至人名：顏波岸（邊緣人海性格）、姚琪娜（支那人）、劉佳卉（秀異客家），都有象徵與隱喻（江明樹，1994：4）。

其中，閩客交鋒的片段，我們可見客籍的劉佳卉與顏波岸的對話：

「你的悲劇意識是很濃呢！」

「所以我一直不太喜歡在我母親面前談到你。」

「嫌我是客家人？」

「不是。」他搖搖頭。「這一點，倒是你們客家人比較介意。」

「或許，我父母親知道我和閩南人一你，交往，心裡的遺憾雖然不強，但久久不消，常常在唸。」（雪眸，1994：8）。

又如對黃玄智福佬沙文主義的描寫以及黃、劉兩人的對話：

黃玄智的福佬話滔滔不絕。他薄薄的嘴唇翻動得十分靈活。他的舉止有雙重的意義。一方面表達意識，一方面推銷母語。前一陣子，母語運動興起時，他才開始試著用福佬話表達自己的見解，結果，不過幾年便琅琅上口，無入而不自得了。那種語言的親密，就好像是自己訓練出來的徒弟（雪眸，1994：82）。

「細妹恁靚，是不是這麼說？劉小姐，嗯！恁靚。」

「你們男生這麼說時，就顯得很輕浮。」

「哈！哈！我們並沒有刻意要表現出這種味道，而是在很多場合，客家話很自然就成為開心果，一種調味品。」

「那是因為你們人多。」

「對，劉小姐識時務。現在也沒有必要分什麼閩客了，很多客家年輕一輩的台灣話說得比我還要好。」黃玄智的兩眼隨著右手向前畫了一個圓弧。「去年有一些研究、提倡客家話的人就在罵，說我把福佬話和台灣劃上了等號。我說，你們不要做文章，你們這樣就中了老K的詭計。事實上，住在台灣的人，不管是客家人、外省人，或原住民，他們普遍都會福佬話，相應於這種情況，各種族群的人去學客家話的就很少很少了。這是民間自然形成的上升的力量，是新的中心，有它優越的歷史條件。」（雪眸，1994：84）。

雪眸的文字生動地描述了客家人的自覺弱勢、敏感的意識，以及與閩南族群相處時所受到的可能對待，他的作品等於是再現了台灣族群關係、國族認同的糾葛及錯雜狀態。而文中優雅、美麗的女同性戀者姚琪娜，既不支持統，也不支持獨，看似什麼都不排斥，被其他人貼上自由主義者的標籤。在一次與黃玄智的言辭交鋒下，她認為在社會影響力上，即便其他住民的意識比不上福佬意識，但在政治上，它們的位階相同，這才是政治的善意與成熟。筆者認為，她的看法，或

許是作者為台灣的發展所提出的建言。

綜上所述，早期的客籍作家書寫中帶有濃厚的台灣優先性，因此他們在文學的表現上，都帶有濃厚的台灣參與感，也就是他們的書寫與自我，都是「在台灣之中」，也正因為如此，他們的族群特質不如福佬族群或省外族群那樣清晰（陳國偉，2005：167）。一直到解嚴後，才開始有較多以客家作為主體或者以客語轉換成文字的作品出現。然而，我們也需注意到一個現實，大多數新世代的小說家作品中並不特別突顯本身的族群身份，以母語寫作，或者在書寫內容中強調本身的族群背景，畢竟是少數，相較之下，對於社會脈動、共同的人類處境、性別與情愛等等，才會是被處理的主題。可以說，族群並不太是新世代創作者會關心的主題（陳國偉，2005：327）。筆者認為這也反映出一項事實：所謂的族群議題，對於年輕一輩而言，並不是主要的關鍵課題。我們可以在創作者對於鄉土、生命歷程的書寫中找到一絲族群的影子，但這是否就足以構成「客家」文學或引起更多的共鳴，還是一個問號。

(3) 音樂中的客家

一般人提到客家，山歌是首先聯想到的音樂形式。根據謝俊逢（2000：381-388），所謂的客家音樂，大致可以分為聲樂類（如：山歌、小調、兒歌）、器樂類（客家的八音，包括以噴呐為主的吹場樂，主要在祭典、送神、迎神為演出時機；以及以弦樂器、氣鳴樂器、打擊木器為主的弦索樂，婚喪喜慶為演出時機）、戲曲類、說唱音樂（歷史故事、傳說、教訓等）等。事實上，山歌並非客家民謠的專稱，許多其他地方的漢族或少數民族的歌謠，也叫山歌。尤其是跟客家分布區經常重疊的畚族，也愛好唱山歌（邱彥貴、吳中杰，2001：118）。山歌反映了過去農業社會民間的俗尚之外，又以愛情山歌所佔的分量與地位為最高，因此在許多人的印象中，客家山歌與客家情歌是同義語。例如「新打茶壺錫包鉛，我係錫來妹係鉛，我係鉛來妹係錫，錫錫鉛鉛到永遠」，運用「錫鉛」和「惜緣」

的諧音，鋪陳出動人的情愫。其他又如「柑子跌落古井深，一半浮來一半沈。妳要沈來沈到底，莫來浮起動郎心」；「桂樹開花滿園香，菊花開在桂花旁。哥是桂花妹是菊，任人去講也清香」等作品，也可以讀出男女之間的情感抒發（邱彥貴、吳中杰，2001，鄭瑞貞，2000）。台灣目前的重要山歌活動，則為竹東每年在客家特有節日：農曆正月二十的「天穿日」²⁸舉行山歌大賽，為重要的群眾音樂活動。

至於當代的客語創作音樂，根據王俐容、楊嘉蕙（2010：157-199）所指出的，客家流行音樂結合當代的音樂形式（如搖滾、嘻哈、爵士等）與現代社會變遷議題（如都市化、工業化），來描繪當代客家經驗，因此，音樂創作者得以傳達與展示自己的文化經驗與認同形式，閱聽者則可從中分享客家經驗。1996年前後顏志文、陳永淘與林生祥等人不約而同的都開始出客家流行音樂的專輯；2000年之後劉劭希、謝宇威、湯運煥等人也陸續出版客家流行音樂專輯；2004年新聞局主辦的母語原創大賽更使得許多新一代的客家子弟投入客家流行音樂的行列。然而，面對強勢國語、閩南的主流文化，以及對於一般傳統、較為年長的客家前輩而言，始終認為客家流行音樂應該要為客家山歌；客家學者專家則覺得採茶、耕山、唱山歌才能代表客家文化；而後生人又認為客家流行音樂很「聳」，不一定喜歡客家流行音樂，客家流行的音樂一直處於小眾的市場。

筆者認為，不論是客家文學或是客家音樂，基本上面臨的都是類似的問題。也就是說，若將藝術創作的形式或觀點侷限在「客家的」、「傳統的」文化，將很難獲得多數後生人的共鳴。只有超脫這些強調「客家文化」的內容，而是以這些藝術的形式來表達人們共通的感情或處境，才有獲得更多共鳴的可能性。

²⁸ 相傳上古時代，天上的「水神」共公和「火神」祝融，忽然打起來，使得天空破了一個大洞，人間變成煉獄。天神女媧不忍子民受苦，於是決定修補天地，拯救人類。她在河裡撿了許多五色的石子，架起了火，把五色石熔煉成糊狀的液體，用來填補天上的許多窟窿。後人為了感念女媧的大恩大德，於是將正月二十日，女媧補天這一天，稱為天穿日。對客家人來說，農曆正月二十日「天穿日」，是非常特別的一天。在習俗中，這天大家得放下工作，從事休閒活動。可參閱客委會網站：http://www.ihakka.net/hv2010/march_2/index.html。2010/11/23 檢閱。

5. 小結：客家性的建構，多重力量的匯流

本章的重點乃在於各式力量對客家建構的討論。

如同前述所論及的，客家的學術研究基本上是客家運動的一環，起始於羅香林對客家的反污名化。然而，為了反污名而發展出的另一套論述，則是強調客家人的尊貴漢人血統、文化以及各式優良族群特質，乃構成了鮮明且又固定的「客家性」，這樣的論述構成了近代以來世人對於客家的共同想像。然而，這樣的想像在進入台灣後開始有了轉變，原因在於在對於國族認同的指涉上，台灣在地認同逐漸取代了中國原鄉認同。因為開始以台灣本島作為國族想像基地，因此台灣本島上各個族群的主體性開始被受到重視，「還我母語運動」便出現在這樣的歷史脈絡裡。族群運動所發展出的道德性論述：「身為客家人，必需為延續客家話而努力，以對客家後代負責」，將語言比喻為族群的種子，將語言的消逝等同於族群的消逝，其背後真正要求的是其他族群對於客家的承認，爭取在台灣的歷史定位。而在族群運動之後，當代的客家知識建構也如雨後春筍般湧現。各式研究、研討會均針對客家展開知識挖掘的工程，客委會成立後，也投入了知識建構體系的設立。

不同於學術及運動菁英有意識地操作及建構，媒體則是再現並複製了對客家的形象認知。學術及運動菁英的論述形成某種固定的框架，而被固定住的「客家性」在主流媒體描寫中不斷出現，甚至在族群媒體中也有類似的呈現。而在電影、小說、音樂中所反映的客家族群，則呈現出客家族群認同變遷及主體追求的樣貌。在這些力量的匯流之下，「客家」乃在變動中不斷地被呈顯及感知。

第三章 「客家性」的認同政治：國家的族群政策

立法院昨天三讀通過「客家基本法」，明定設立「全國客家日」，客委會主委黃玉振在法案通過後，立刻前往立院國民黨團致謝，他強調，客家事務目前遭遇的瓶頸，就是沒有法制化。

基本法明定政府必須保存、發揚客家文化、保障客家族群集體權益。黃玉振指出，客家基本法與先前原住民基本法不同的是，原住民由於處於整體經濟社會地位的弱勢，必須給予優惠特權保障；相較之下，客家族群的問題是文化與語言的流失，客家基本法保障的是「平權」，以及語言文化的留存。

客家基本法共十五條，其中規定客家人口達三分之一以上的鄉鎮市區，應列為客家文化重點發展區；客語在這些地區應列為「公事語言」，服務當地的公教人員，應該加強客語能力，若取得客語認證，得予獎勵。國家考試也應增訂客家事務相關類科，以應公務之需。此外，政府應建立客語資料庫，獎勵客家學術研究，鼓勵大學設立相關研究系所、學程；設立全國性之客家與電視專屬頻道，獎勵補助客家語言文化之廣電節目。

(聯合報，2010年1月6日)。

1. 國家政策下的客家打造

客家基本法的通過，除了宣示客家事務正式邁入法制化，更彰顯了國家力量對族群保護的介入，然而，這是經過了二十多年才獲得的成果。過去國民黨政府所推行的強勢文化同化政策，開始在 1980 年代遇到挑戰，當時的原住民及客家族群意識復甦運動，要求國家保障平等的政治經濟權以及獨特的語言和文化。透過族群運動菁英的動員及論述，說服國家及多數民眾認可族群文化的獨特性以及保存價值。而隨著原委會、客委會的成立，運動的訴求乃進入正式體制，國家一躍成為族群保護最主要的力量。

如第二章所討論到的，客家族群進入到國族體系或者國族論述中，大約是在 1990 年代，由葉菊蘭及林濁水提出「四大族群」之說，將客家與其他族群並列

在以台灣為想像主體的國家框架之下。根據張茂桂（1997）的說法，這樣的論述事實上是一種反對論述，目的是為了對抗我們都是「炎黃子孫」的中華國族想像。它同時也是一種創造出來的論述。「原住民」及「客家」原本分別在各自的族群運動中提出族群訴求，前者的對立主軸是「漢人中心主義」的壓迫，後者的對立主軸則在於國家不公平的語言政策，以及傳統以「福佬」為領導主流的政治反對運動。然而在民進黨所發展的以「台灣人為想像主體」的論述裡，試圖將既「非外省人」又「非福佬人」的其他論述結合在一起，於是創造出這種「雖然彼此之間有著差異，但我們是共同體」的說法。它的目的在於容納不同聲音，同時也要避免「福佬中心」的指控。「四大族群」因此是一種政治發明，一方面解構過去的「中國人」這樣的統一形象，另外一方面也用來定義一個新的「共同體」想像（張茂桂，1997：60-63）。

這種「我們是共同體」的說法，更進一步在民進黨於2004年所發表的《族群多元國家一體決議文》²⁹中獲得體現：「國家認同應建立在併肩保衛民主成果、攜手開創台灣經驗的「公民意識」上，超越「省籍意識」……台灣早已是原住民族、客家人和河洛人的原鄉，更已成為外省新住民的新故鄉、外籍新移民的新天地。台灣主體性是由各族群共同參與所建構，各族群都是台灣主人，各族群母語都是台灣的語言。……我國為因應全球化，應積極推動多元文化政策，並成為族群文化多樣性之全球努力的實踐模範，繼民主化之後，建構一個文化多元、命運一體的新國家。」（民進黨，2004）。而這種四大族群的分類方式，除了影響當代的人群分類想像之外，更在民進黨執政以後，成為各級政府在文化及社會政策規劃上的主要區分方式（王甫昌，2003：54）。

自從1988年的客家「還我母語運動」開始，到2010年客家基本法的通過，客家族群認同運動提出的訴求，在這期間獲得了體制內的相關回應。宋學文、黎寶文（2006）曾針對運動後，運動訴求所獲得的制度性回應分為五個面向作出整

²⁹ 《族群多元國家一體決議文》全文請見民主進步黨官方網站，民主進步黨黨綱：http://www.dpp.org.tw/upload/history/20100604120114_link.pdf 於2010/6/29 檢閱。

理，如下圖所示：

表四 社會運動訴求獲得回應時程

客家政策面向	進入議程設定政策
母語教學	<p>1.1989 年台北縣、新竹縣、宜蘭縣、屏東縣、高雄縣編輯母語讀本並推行於中小學。</p> <p>2.2001 年九年一貫課程中國小必選「鄉土語言」作為課程，鄉土語言包括閩南語、客語與原住民語中擇一。</p> <p>3.2002 年教育部開始招考國中小客語教學支援人員，投入母語教學行列，母語教學自此由地方政策成為中央政策。</p>
語言平等政策	<p>1.1993 年，立法院通過刪除廣電法第 20 條對本土語言的限制。</p> <p>2.2000 年通過大眾運輸工具播音平等保障法。</p> <p>3.2003 年 12 月有線廣播電視法修正案三讀通過新增第 37 條之一的規定：「針對客語及原住民語所播送之節目，得由中央主管機關指定有線電視系統以固定頻道免費播出」。</p>
客語傳播	<p>1.1989 年台視在週日冷僻時開始播放「鄉親鄉情」節目。每日中午新聞時段前，增列十五分鐘的客家新聞氣象。</p> <p>2.1996 年新聞局正式核准「寶島客家廣播電台」成立。</p> <p>3.2003 年客家電視台正式開播。</p>
客家研究	<p>1.1999 年 12 月中央大學成立「客家研究中心」，2003 年成立客家學院，開始招生。</p> <p>2.2003 年 3 月聯合大學成立全球客家研究中心。</p> <p>3.2003 年 12 月交通大學國際客家研究中心揭牌，2004 年客家文化學院正式招生。</p>
客家文化全球交流	<p>1.2002 年 5 月客委會主委葉菊蘭親自率團前往日本參加東京崇正公會年會。</p> <p>2.2002 年 12 月 14 日，二〇〇二年全球客家文化會議舉辦。</p> <p>3.2003 年 11 月 13 日，二〇〇三年全球客家文化會議舉辦。</p> <p>4.2004 年 4 月 26 日，葉主委出席東京崇正公會年會</p>

資料來源：宋學文、黎寶文（2006：532）

在這樣的歷史過程裡，我們可以觀察到的是原本由下而上的族群意識興起，成為由上而下的族群劃分及政策展現，並進一步的改變了人群的分類想像。為了在下一章討論後生客家人對政府客家政策的回應及看法，我們需要知道的是政府透過何種手法來打造「客家性」，因此本文將進一步針對官方對客家文化保存的相關政策作一全面的檢視。

2. 客家相關政策³⁰

(1) 專責機構：客委會

客委會自 2001 年 6 月 14 日成立，在官網上對其成立的使命及任務有如下的說明：「客委會是全球唯一中央級的客家事務專責主管機關，以振興客家語言文化為使命，以建構快樂、自信、有尊嚴的客家認同為信念，以成為全球客家文化交流中心為願景，「以「牽成客家、繁榮客庄」為目標」(客委會，2010)。至此，客家開始成為一種「事業」，在進入官僚體系後，有意識地被展現出來。什麼是客家？客家包含什麼？在官方一連串的政策中被型塑出來。

表面上來看，客委會所主管的業務和行政院原住民族委員會（以下簡稱「原民會」）一樣，同屬族群事務，但實質上卻有很大的差異。根據范振乾的說法（2002：22），客委會與原民會相較之下，至少有幾個不同之處：

首先，原民會主管的事務已有悠久的歷史傳統和豐富的實務經驗，更有既定的行政網絡，因此，何處有原住民？其人數有多少？原住民生態為何？幾乎都有詳實的記錄³¹。其行政及立法經驗、相關統計資料以及具有原住民族群行政事務

³⁰ 客家政策的兌現大部分是在陳水扁總統任內完成，相關的政策細節及執行，可參閱許俊湧（2005），〈政見允諾的跳票與兌現〉一文。

³¹ 因為從 1950 年代開始，內政部設有山地行政科，原住民的籍貫和新住民一樣，特別分開登記。台灣省政府民政廳有山地行政科，原住民聚集較多的縣市民政局也設有山地行政課，全台灣山地鄉有 30 個，住有許多平地山胞的平地鄉也有 25 個。從村長、鄉長、鄉民代表、縣市議員、省議員、到立法委員，全都有專屬名額，也有專屬的預算，所以有關原住民事務的組織系統相當明確

經驗的人員都已十分充沛。而以中央研究院民族學研究所為首的學術研究機構，加上各大學的人類學、考古學或社會學系所，對原住民的研究，繼承了日治時代的研究基礎，在各方面早已經累積了非常豐碩的成果。因此中央機關的行政院「原住民族委員會」於 1996 年底成立時，即使沒有經過籌備階段，但在前述的各種基礎上，稍事整編，其業務便能順利上路了。

但客委會則是客家文化社會運動人士，在 1988 年底開始，為搶救客家語言文化，經過十餘年的奮力爭取，形成一股力量與風潮之後，因逢省市長及總統開放民選，在爭取選票的勝選考量上，候選人才承諾將客家文化社會運動的訴求與能量逐步納入政府體制內。而學術界裡進行過的客家研究極少，民間文史工作者也才在萌芽階段，故客家族群基礎性的統計資料幾乎沒有。因此，客家人在那裡？客家人有多少？客家是什麼？等等尚無確切的答案。和原民會相較之下，客委會並沒有掌握太多關於施政所需要的基礎資料。

再者，兩者在行政上的業務本質也大不相同。原住民的物質生活條件一直遠不如漢人，所以原民會成立之前或成立之後，有關原住民事務的行政工作一直都是以經濟生活或物質條件的改善作為主要內容。以 2001 年為例，原民會新台幣三十六億餘元的預算，絕大部份用在原住民經濟生活的補助或物質條件的改善，甚至包括健保費的補貼、升學就業的獎勵補助等。用在原住民族的文化業務預算其實十分有限，連百分之五都不到。原民會這樣的預算分配及其所代表的施政內涵顯然不是客委會成立的目的（范振乾，2002：23）。

因為客委會成立的主要目的在於復甦文化及喚醒認同，因此語言傳承、文化活動、族群傳播等，均成為其主要政策實質內涵，與原民會物質生活改善的業務大不相同；再者，因為對於客家資料的掌握上相當少，因此相關的人口調查、學術研究上，也成為客委會成立之後的首要施政目標（范振乾，2002：23）。也正因為客委會的成立所牽動的層面甚廣，「客家」猶如一項龐大的事業體，官方所主導構築的「客家事業」，由上而下地決定了客家的相關事務，舉凡客家知識體

（范振乾，2002：22）。

系建構、傳播、集體節慶活動等等，這些動作也建構出人們對客家理解的框架。

(2) 「客家在那裡？」：客家的人口識別

客委會所主導規劃的相關政策中，主要涵蓋了語言教育、文化活動、獎勵學術研究、族群傳播，以及有計劃的進行客家人口調查與識別工作：「全國人口基礎資料調查研究」等等。

客委會為掌握施政所需要的基礎資料，以確保其施政對象，在 2004 年及 2008 年各做了一次「全國客家人口基礎資料調查研究」³²，除客家人口數的推估外，同時也估計國內四大族群：「福佬人」、「客家人」、「大陸各省市人」、「原住民」的人口數。

事實上，在台灣過去的歷史中，為了方便統治或或是展示國家主權，這種由上而下的人群分類或識別一直以不同的界線在轉換。例如，在日本統治時期，殖民政府對台民的祖籍分布進行分類及統計時，注意到閩客之間的語言及文化差異，而將台籍漢人的祖籍區分為「福建」及「廣東」。然而，這樣的分類方式只是國家對於人民的統計類屬，而非一般人在生活中接受的身分或認同。例如「祖籍福建」者，有可能是來自閩北汀江流域的客家人，又或者，在台灣民眾之間出現「本島人」、「漢人」認同，或是閩客、漳泉分別，以及福佬、客家內部在各州府的差別（王甫昌，2003：27）。而在國民黨時期，光復初期因為要維持中國代表統治的需要，則以中國各省作為籍貫區分。然而，在以省籍分類的實際生活中，人群界線乃形成於「外省人」及「本省人」之間，外省人內部的省籍之分，卻反而不具有那麼大的意義。而在 1970 年代以後，所代表的中華民族論述開始受到挑戰，直至 1980 年代以後反對勢力興起，以「中國」為範圍的「省籍」分類轉變為以「台灣」為範圍的「族群」分類（王甫昌，2005：62-63）。

³² 相關的「客家人口基礎資料調查研究」，可參考行政院客家委員會，網址：<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=43944&CtNode=1894&mp=1&ps=> 2010/6/29 檢閱。

而在2004年客委會的人口資料調查結果顯示，在台閩地區2,261.6 萬的民眾中，有285.9 萬人(12.6%)單一認定³³為台灣客家人，441.2 萬人（19.5%）多重認定為台灣客家人。此外，在廣義認定（至少符合自我族群認定或血緣認定中任一項者）的情況下，台灣客家人口有608.4 萬人（26.9%）。2008年的結果則顯示，自我單一認定為台灣客家人口占全國人口的13.5%，推估約有310.8 萬人；自我多重認定的台灣客家人口為18.6%，推估約有427.6 萬人。此由以上數據顯示，與2004年調查結果相比較發現，「單一自我認定」為台灣客家人者增加0.9 個百分點，人口數增加24.9 萬人；「多重自我認定」為台灣客家人則較2004年減少0.9 個百分點，人口數減少13.6 萬人；「廣義定義」為台灣客家人者較2004年調查減少1.3 個百分點，人口數減少20.7 萬人。單一自我（主觀）認定為台灣客家人2004至2008年呈現增加，而經由客觀認定方式（符合血緣）被認定為台灣客家人者（廣義定義）則下降。由此說明，有更多客家民眾願意主動表明自己是客家人的身分，並且增加的都是客家認同程度較高的客家民眾，而過去客家認同較為薄弱的廣義定義客家民眾，比例則呈現下降（客委會，2008：5）。

客委會所提供的數據告知我們，有更多客家民眾願意主動表明自己是客家人的身分。然而，客委會對於「客家人」的定義卻也並非沒有改變。其在2008的報告便說明了其分析的重點已放在「多重自我認定」者。主要原因在於考量當時研議中的「客家基本法」草案，有關客家人之定義為「客家人：係指具有客家血緣或客家淵源、熟悉客語、深受客家文化薰陶，或自我認定為客家人者」。其認定方式即是2004年的十一項台灣客家人認定的「多重自我認定」為台灣客家人。「多重自我認定」的客家認定者（即「多重認定」時才現身者），正是客委會在許多

³³客家人口依不同認定標準可分為「單一自我認定」、「多重自我認定」為台灣客家人及「廣義定義」的客家人。依據認定的強烈程度而言，「單一自我認定」是對客家人身分有強烈認同者；「多重自我認定」者具有客家族群認同，同時也具有其他族群的認同，因此相對於「單一自我認定」者的客家認同較不強烈；「廣義定義」為客家人者，則包含上述兩種自我認定，以及其血緣的認定定義中，至少有一項被認定為客家人者，客家族群的認同較為薄弱（客委會，2008）。

挽救客語能力或保存客家文化時，主要的政策目標群體。也因此以「多重自我認定」來界定「客家人口」，比僅以「單一自我認定」來界定，或是納入客家認同程度較薄弱的「廣義定義」者，更能夠說明客家人所面臨的族群處境與現狀（客委會，2008：V）。由此可知，客委會為配合相關政策的推行，對於客家人口的界線及定義上，仍會做必要的轉換與調整，而客家的人口內涵，也並非一成不變。

(3) 「客家是什麼？」：學術研究

除了人口調查以界定客家族群之外，客委會對於客家學術研究也投注相當心力。根據其學術發展政策，在高等教育部分，國立中央大學已於 92 年 6 月 12 日揭牌成立世界首創的「客家學院」，並開始招生；國立交通大學已於 93 年 3 月 7 日揭牌成立「客家文化學院」，並與國立聯合大學成立的「客家學院」，於同年的暑假同時開始招生。目前國內大學校院已成立之客家學院及相關系所等正式學制，共計有 3 所學院、2 個學系、11 個研究所、2 個研究所碩士在職專班及 19 個客家研究中心。³⁴（客委會，2010）。

除此之外，在學術研究的部分，為鼓勵學者專家、從事客家研究者及博碩士班研究生從事客家相關的研究工作，特訂定「獎助客家學術研究計畫」、「獎助客家研究博碩士論文」等。獎助研究的範圍涵括遷徙開發、民俗信仰、建築地景、藝術文化、語言學、社會經濟、產業歷史、民族生態等多面向。透過鼓勵研究者，以界定出客家文化的客觀內容並有利於相關的知識建構。此外，客委會也自 2008 年辦理為期三年之「台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四河流域為範圍之跨學科研究科技發展計畫（四溪計畫）」，研究內容更涵蓋了人類學、語言學、歷史學、社會學、經濟史、地理學、宗教學、建築學及傳播學等領域。

³⁴ 請見行政院客家委員會的學術政策說明，網址：
<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=83030&CtNode=1871&mp=1869&ps=> 2010/06/29 檢閱。

客委會更成立一專責委員會：「客家學術發展委員會」以「促進客家知識體系之發展」。委員主要針對補助大學校院發展客家學術機構計畫、補助購藏客家相關圖書資料計畫、獎助客家學術研究計畫、獎助優良客家研究博碩士論文計畫等，進行相關的規劃、審議及評核。客委會為建構「客家學」所進行的學術發展政策，在成果上有相當的進展。就以補助碩博士論文為例，在補助數量上，自 2003 年開辦的補助 12 件，至 2009 年的補助 74 件；在補助金額上，則以 2003 年的 80 萬元，成長至 2009 年的 489 萬元，成長幅度可謂相當驚人。

這些學術研究政策所欲建構的「客家知識體系」，或稱「客家學」，乃透過學術教育體系的建立，以及相關的學術補助，有意識地去界定客家的文化範疇，試圖將「客家是什麼？」給標舉出來。而「全國人口基礎資料調查研究」，則試圖將「客家在那裡？」標示出來。透過這些措施，客家的人群指稱範疇，就在人口、語言、文化、歷史等相關的知識建構下逐漸清晰起來。

(4) 「莫忘祖宗言」：語言傳承

客家客觀文化範疇的確立，有很大一部分來自語言的使用，而這也是客委會另一項重大的措施。客委會目前的客語政策主要包括客語能力認證、客語生活學校，鼓勵客語為校園生活主要使用語言、客語無障礙環境，推動客語使用進入公共領域、推動客語薪傳師計劃（為推展客語傳承計劃，針對具備客家語言、文學、戲劇、歌謠等專長者，給予專業憑證認定）等（客委會，2010）³⁵。

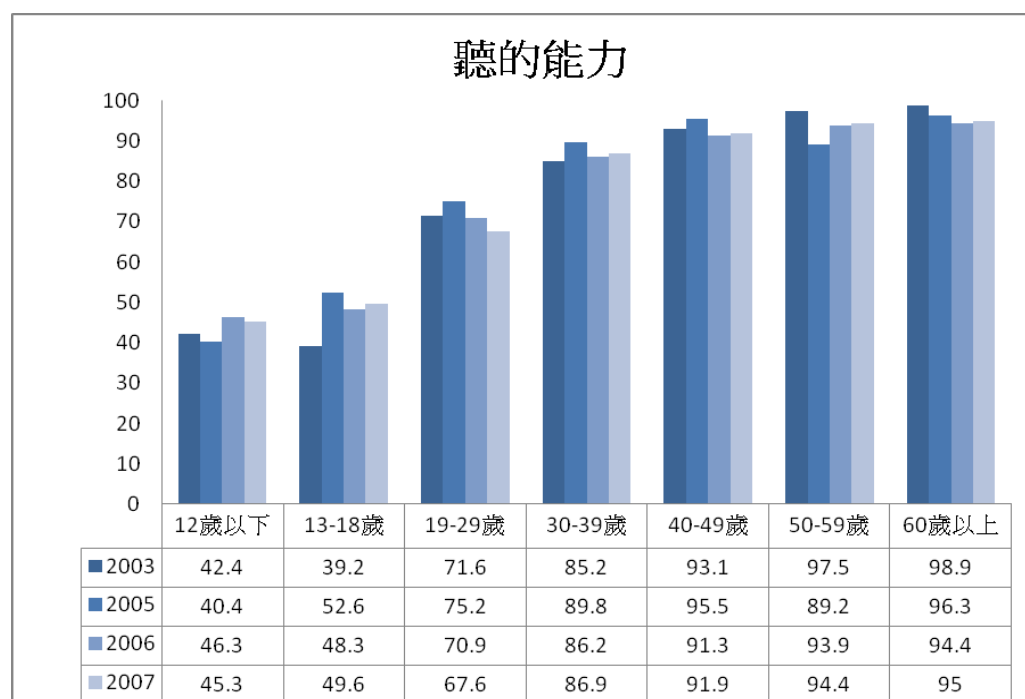
事實上，客委會自 2002 年便進行所謂的「台灣客家民眾客語使用狀況調查」，在過往的調查報告所顯示的是，越是年輕的客家人，不論是在聽或者說的能力³⁶上（見圖一及圖二），皆有顯著的低落現象。有了統計資料作為佐證，客

³⁵請見行政院客家委員會的客語政策說明，網址：
<http://www.hakka.gov.tw/np.asp?ctNode=1724&mp=1722> 2010/06/29 檢閱。

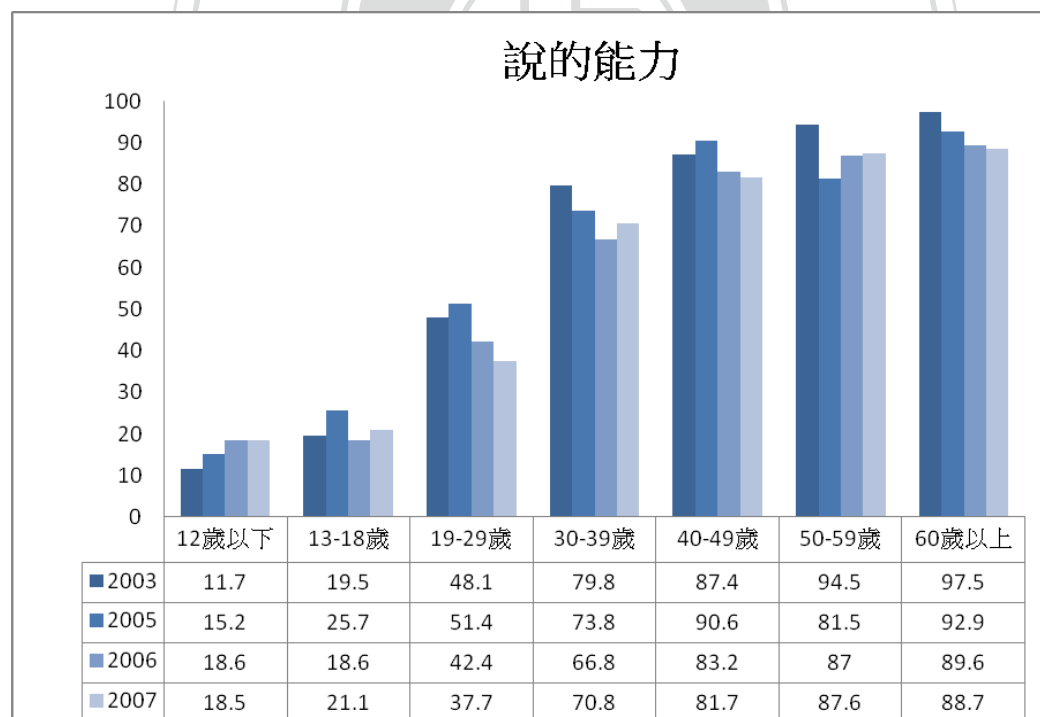
³⁶註 1：「13 歲以下」未包含 2 歲及以下與「年紀小不會表達者」。

註 2：聽的能力=完全聽懂的比例+大部分聽懂的比例。說的能力=很流利的比例+流利的比例。

委會更有意識地推動相關的語言政策。



圖一 客語聽的能力



圖二 客語說的能力

註 3：2002 及 2004 年資料中未包含 12 歲以下資料，故不納入比較，但大體趨勢仍然相同。

資料來源：行政院客家委會 92-96 年度「台灣客家民眾客語使用狀況調查研究」，網址：

<http://www.hakka.gov.tw/np.asp?ctNode=1895&mp=1869> 2010/06/23 檢閱。

以客語認證³⁷的推動為例，客語能力認證初級考試於2005年第一次舉辦，原則上每年辦理一次，其所欲達成的短期目標為：「帶動全國民眾學習客語的風潮」，其長期目標則為：「增加客語師資，提高從事客家相關研究之人才，在政府機關辦理客家事務之公務人員，以及各大學之客家研究中心或客家之相關系所之學生，都能說客家話」（陳品全，2009：2）。在考試內容部分，客語能力認證共考五種腔調，即四縣、海陸、大埔、饒平、詔安（四海大平安），考生在報名時可選擇腔調類別。第一屆原本預定報名的人數約為1,000人，當時尚無在其他地區設置考區的規劃，然而，報名熱烈盛況空前，報考人數為6,791人。而被認為客語流失最嚴重的年齡層，青壯、少年（40歲以下）的考生則占了51.6%，究其參加之原因多因肯定客家價值、傳承客語使命，因而積極學習客語並參與認證³⁸。

為了吸引更多人去考試，客委會更進一步提出多項利多，像是函請各公務部門將客語能力認證列入平時考績或陞遷評核項目，也建請客家地區公家機關優先進用通過客語能力認證者承辦客家相關業務，同時被列入國內相關語文系所考試評分參考或畢業條件（陳品全，2009：18）。客委會企圖以利益考量的方式來增加考試人口，以挽救客語流失，甚至是加強文化認同。

客委會網站所公布的第一次客語認證成果報告有著以下的陳述：「本次通過認證比例高達98.18%的原因，係因考生93.4%是客家人，90%為從小學習客語，對客語較為熟悉，而初級考試之合格標準為“能用客語溝通”，因此，大多數人都能通過此次認證考試」（客委會，2005）。由此可知，大部分通過客語認證者，不論其年齡，為本來就熟悉客語的客家人。然而，本文認為客語傳承所面臨的最大挑戰乃在於，對於語言能力流失最嚴重的後生人，如何提高他們的學習興趣？以及，是否能有一個以客語溝通而沒有障礙的公共空間？這些才是真正極需解決

³⁷ 除了客語認證之外，在客語學習的部分，客委會更提供相當多的資源，如客家諺語、哈客教材、哈客網路學院、編輯客語辭典，甚至是客語認證的考題等等，皆設有專門的網路資源，透過語言的可近性及豐沛性，期望得以增加客語學習人口。

³⁸ 請見行政院客家委員會客語能力認證的說明，網址：
<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=7034&CtNode=1725&mp=1722&ps=> 2010/06/28 檢閱。

的問題。若僅僅是在工作時間或考慮升遷才採用或是認同自己的母語，並不能夠使母語落實在平常的生活中。而語言採用「認證」型式，所提供的各式「獎賞」，除了導向功利取向的語言學習外，對於期待後生人增加對客家的情感認同，並沒有太大的幫助。

(5) 「桐花祭」：官方主導的節慶活動

客委會另一重要的政策，則在於各式的文化節慶活動，像是客家文化節、福佬客文化節、客家文化藝術節、客庄十二大節慶等等，其中最為知名的是每年四到五月的客家桐花祭。

事實上，類似這種官方的節慶活動舉辦，桐花祭並非先例。台灣最早舉辦的地方節慶活動，為 1996 年開始舉辦的宜蘭童玩節。童玩節的出現原先是為了紀念宜蘭開墾兩百週年，而由宜蘭縣政府委託吳靜吉、李靜慧等人為首，經多方請教與討論後，決定童玩節由演出、展覽、遊戲、交流四部分來組成，並設計各種與主題相關的活動內容，以突顯「在地文化」、「親子同樂」、「學習交流」、「四海一家」等特色（王麒鈞，2008：149）。在童玩節之後，各地的節慶活動也繼之而起，例如：屏東黑鮪魚文化觀光季、三義木雕國際藝術節、大甲媽祖國際觀光文化節、古坑台灣咖啡節等等。這些活動有些已經停辦，有些則因活動的經濟效益而持續下去。客家桐花祭自 2002 年籌辦，已經過九年的時間，客委會的網頁更聲稱 2010 年的參與人數已突破十二萬人，創下歷年的最高紀錄（客委會，2010）。

大部分針對桐花祭的研究，主要是針對活動的評估或是政策的執行與行銷來進行調查。例如，朱雅群（2004）客家桐花祭之政策行銷暨滿意度分析、黃順意（2004）客家文化產業行銷之研究：以客家桐花祭為例、林綉芬（2006）客家桐花祭之效益評估—以苗栗縣為例、蔡孟尚（2006）客家桐花祭政策執行之研究：以新竹縣為例、張繼尹（2009）桐花祭遊客對桐花商品符號消費之研究、王麒鈞

(2008) 台灣節慶活動的設立與舉辦：從客家桐花祭談起等等。然而，本文在此想強調的是活動的建構性質與操作。

對於客家與桐花的關係，2010 年客家桐花祭的網頁³⁹上有著這樣的說明：

台灣客家人分佈主要集中在桃、竹、苗台地，這些地區聚居全台逾半數的客家人，客家人從台開墾至今，走過一段二、三百年「開山打林」的過程，這是交織著歷史的偶然與必然，而蘊育出客家人特有的生活方式與文化特色；客家人在這些地形起伏、土壤貧瘠的山區裡，憑著「硬頸」的客家性格打拼、開墾努力的生存下去，而這種人與土地的關係，影響著客家族群的思想模式和生活哲學，而數百年來不斷開花、綻放的桐花，見證了這段屬於客家人的奮鬥歷史。

雖然油桐非屬客家一地之物，南投、屏東、花蓮等地也有不少，但是相信有許多在客家庄長大的朋友，可能都有在桐花樹下遊戲、撿油桐子的童年記憶。這是成長過程不可抹滅的記憶。長期以來，客家人群聚在北台灣的山地或丘陵地區，過著開山打林，篳路藍縷的生活。除了樟樹、茶樹，油桐樹也曾經是台灣客家庄重要經濟產業之一。……隨著時代變遷，油桐樹的經濟價值已經不復存在，但是它強勁的生命力，仍在北台灣的山地丘陵，在春日時節花開花落，為客家庄的經濟變遷做最好的見證(客委會，2010)。

客家與桐花的關聯，在這段文字的描述中，乃在於它見證了客家「開山打林」、「篳路藍縷」的歷史，雖然「非屬客家一地之物」但卻是在客家庄長大的朋友「成長過程不可抹滅的記憶」，意圖串聯起桐花與台灣本土及客家族群的歷史關連。

然而，根據方偉達(2004)，油桐事實上並不是台灣的原生植物。桐花自大陸引進台灣的年代是 1915 年，當時日本殖民政府從中國長江流域將油桐和木油

³⁹ 詳見行政院客家委會 2010 年桐花祭說明，網址：<http://tinyurl.com/29jt2fg> 2010/6/23 檢閱。

桐運到台灣，企圖以油桐（桐油）高經濟價值作物，替代原有清據台灣時樟木（樟腦）的生產地位，目的是賺取更多的台民血汗錢。而一次大戰開打，日本商人見油桐有商機，可以當作陸軍（槍櫃、火車枕木）、海軍（艦殼防水桐油）或民生（木屐、火柴棒、木飯盒、和式床板）的原料，於是將台灣原生相思樹林悉數砍除，誘迫台人在台中、南投、高雄及屏東栽種「木油桐」，在苗栗栽種「油桐」，以做為軍事和民生用材。然而，隨著科技的進步，加上油桐的材質不如南投梧桐，在 1960 年木材銷日的年代，台灣原料淪為日本家具生產機器下的退貨品。辛苦栽種油桐的客家人血本無歸，台灣又淪為經濟殖民下的受害者。

桐花原本是經濟殖民時期的產物，但客委會切斷這樣的歷史性，將桐花自原有的脈絡抽離，置放在一個新的敘事裡。在新的敘事中，桐花見證了客家「篳路藍縷」的歷史，桐花因此豐富了客家的文化底蘊。「客家」與「桐花」同在山中而被聯想起來，且桐花所帶來的崇尚自然、美麗、純潔等特質，同時也豐富了客家的意象（朱婉寧，2005：48）。完成了將兩者串聯的前置作業後，桐花成為客家的符號象徵，兩者之間的關聯，在各式客委會主導的活動裡，透過商品、歌曲、攝影等等，不斷被複製及傳遞出去⁴⁰。

針對桐花祭的建構性質，池永歆（2005：2）便指出，這些大型的客家文化活動並非根植於地方性的客家文化，而是刻意營造的、外塑的、非歷史性的客家意象，是非地方的（placeless）的客家文化。儘管油桐樹存在於部分的客家生活中，但真正的內涵，並非桐花祭所標榜的內涵。

然而，這項由客委會所主導的「發明的傳統」，在年年的強勢宣傳及舉辦之下，漸漸成為台灣近幾年來最重要的官方節慶活動之一。並且和其他「某某文化節」一樣，成為一般民眾休閒活動的選項。長久下來，原本桐花的意義有可能會被官方主導的記憶而掩蓋，使得「桐花祭」成為「真正的傳統」。然而，透過這些片面化、刻板印象化的展示，遊客們是否只帶走他所希望看到的族群符號，或

⁴⁰ 雖然客委會串聯起桐花與客家的關聯，但各地如何地實際操作、展列卻大不相同。除了經費補助者包括縣市政府、鄉鎮市公所、民間社團、個人工作室之外，經費款項來源更大不相同。詳情可見朱婉寧（2005）一文。

者只關注這些活動的娛樂化、商業活動，而未能體會這些節慶所蘊含的文化意味？我們不得而知。但可以觀察到的是在客委會「深耕文化、振興產業、帶動觀光、活化客庄」（客委會，2009）的運作邏輯之下，展出的內容並非重點，展出能夠獲得的經濟效益或是政治籌碼，恐怕才是官方的優先考量。

(6) 「客家電視台」：族群媒體

客委會另一個重大的措施，在於族群傳播媒體的設立。

2003 年 7 月客家電視台開台，首創我國單一族群擁有電視台的先例，而在 2005 年，原住民電視台也相繼成立。以現在的眼光來看，這樣保護少數族群的舉措非常符合主流論述，也非常的「政治正確」。然而，這樣的「政治正確」，是經過了一定的歷史過程所獲致的成果。過去國民黨對於設置方言電視基本立場為「尊重商業市場機制」，認為在有線電視開播後，自然會有族群頻道出現，因此，當時的主流想法為國家不該介入媒體市場。然而，解嚴後的媒體市場發展，証明了這種自由市場式的思維過於天真。媒體市場的開放並未帶來多元文化的自由發展及媒體所有權的解放，相反的是更趨向產權高度集中，以及品味單一的大眾文化工業。族群媒體在先天不良的狀況之下，根本難以存活於自由市場。因此，陳水扁在 2000 年競選總統時提出的《客家政策白皮書》⁴¹便提出了客語頻道的設置及經營（李信漢，2007：53）。

然而，客家電視台在成立之初，招致不少批評。由於客家電視台成立的時機正好是陳水扁第二次競選總統的前一年，而在法源與制度上，也缺乏相關的法令制定，因此被譏為民進黨為了勝選的短線操作。當時因為籌備的時間短促，沒有相關的立法程序，只能以一年一標的委外方式來經營，使得主管單位及執行單位雙方無法有共識，而欠缺長期的發展計劃，使得經驗無法累積，人才也無法培育

⁴¹ 陳水扁在 2000 年總統大選時所提出的《客家政策白皮書》，不同報導媒體皆有轉載。可見聯合報的相關轉載，網址：<http://issue.udn.com/FOCUSNEWS/ABIAN/b/17frame.htm> 2010/6/23 檢閱。

(李信漢, 2007: 62)。再者, 媒體理應與行政機關保持對等的關係, 但在內容上, 客家電視台卻不時出現宣揚政績或是單一候選人的競選廣告, 猶如置入性行銷, 更被評論者批評為輔選工具(范佐雙, 2006)。這些問題, 直至客家電視台在 2007 年納入公廣集團下, 才獲得解決。立法院在 2006 年的 1 月 3 日通過《無線電視事業公股處理條例》(簡稱公股條例)。根據該條例, 原本官股佔有比例達 74% 的中華電視公司, 將透過官股捐贈財團法人公視文化事業基金會(簡稱公視基金會)進行公共化轉型, 而原由行政機關分別辦理的原住民電視台、客家電視台與宏觀衛星電視台, 也於 2007 年起交由公視基金會辦理。公視基金會並於同年 7 月 1 日正式掛牌成立公共廣電集團(簡稱公廣集團)(魏玓, 2007: 1)。在加入公廣集團後的客家電台, 除擺脫一年一標的標案經營模式, 在法律上也獲得較多的保障及規範。

不過, 自客家電視台開播以來, 不少研究調查皆說明了收看者的侷限性。根據客委會 2004 年的「人口基礎資料調查研究」, 約有 50.1% 的民眾看過客家電視台, 在有看過客家電視台的民眾中, 繼續收看的有 82.3%, 另外有 17.7% 的民眾沒有繼續收看。沒有繼續收看客家電視台的原因, 大多為「沒時間」、「聽不懂」、「節目不夠多元化」以及「節目內容不吸引人」等等。而在 2007 年的「客語使用調查」也顯示, 有收看客家電視台的整體比例是下滑的 (2005 年 46.8%、2006 年 45.7%、2007 年 45.2%), 29 歲以下的年輕客家民眾歷年來收看的比例更是逐年下降。

彭文正 (2005: 83-85) 的研究則發現, 影響客家電視收視的因素主要是客家意識。教育水準愈低、年紀較長、客家意識較高、客家話能力愈好者, 收看客家電視的頻率也愈高。黃葳威、李佳玲 (2005: 1) 也指出, 現有客語頻道的聽眾群仍集中於中壯年、銀髮族, 或者是婦女聽眾群, 觀看群中少有青少年聽眾群或是青年聽眾群。換句話說, 會收看客家電視台的這群人往往是年紀較長, 非常憂慮客家文化失傳, 因此在觀看節目時其實是在投射自己的情感, 他們對於節目中的客家元素也格外地堅持, 往往是客家電視的忠實觀眾(黃葳威、李佳玲,

2005：16)。而蔡珮（2008：34-37）的研究則進一步指出，客家電視無法召喚年輕一代客家人認同的原因，主要原因來自於客家後裔對於母語的不熟悉，以及不認同某些客家節目內容（像是泛政治化、山歌、鄉下客家人形象、配上客語卻和客家族群無關的節目內容等等）。而即便是熟諳母語者，也覺得客家電視所呈現的客語不道地或聽不懂其他客語腔，因此其認同感很難被召喚。

客家電視台，以「傳承客家語文」、「保存及推廣客家文化」、「豐富台灣多元文化」為主要目標（黃葳威、李佳玲，2005：2）。然而，客家電視台作為族群媒體的一環，也應兼顧族群之間文化交流的功能，而不應該只是「竹籬笆內的文化，被特定資源框出來然後相互取暖」（黃葳威、李佳玲，2005：16；李信漢，2007：59）。不過，誠如以上研究所顯示的，客家電視台往往吸引的是客家意識較為強烈或是熟諳客語的觀眾，而在節目的走向上，也相當強調所謂的客家元素。因此，在某種程度而言，具有相當強的排他性，其他族群若想要收看，相對的門檻也較高。這樣的現象並不利於其他族群對於客家的認識，而有可能使得族群界線更形固定及僵化。對此，公共電視在 2006 年提交給客委會的企畫書便曾明白揭櫫以下目標：「我們期待節目的呈現與拍攝都避免立足於『以客家意識的優越來論述客家』，反而要以不同地區的客家族群和其所生存的環境及其他族群的接觸與互動為主軸」（未出版，轉引自李信漢，2007：59）。然而，成效如何，則有待後續的研究成果。

綜上所述，我們可以得知的是，目前客家電視台的節目對族群內部而言，吸引客家年輕人收看的成效不彰；對族群外部而言，也形成某種門檻而不利於與其他族群的交流。對此，本文認為，將「世代差異」的考量優先於「單一的族群界線」劃分，來評估客家電視的節目製作，將會是一個較為務實的作法。原因乃在於，新世代的年輕人，其族群意識或是族群劃分，已不如上一世代明顯。新世代年輕人身處同一世代所帶來的同質性，有可能還大於因為族群界線所帶來的異質性。因此，若將世代差異的考量優先於族群界線的考量來製作節目，筆者認為除了可吸引較多年輕人收看之外，對於走出僵固的客家文化內涵也將有所助益。

3. 小結：國家與客家

第三章我們所討論的是國家力量下所打造的客家。

以客委會每年所公布的預算書⁴²來看，我們可以看到的，2002年各項費用彙計表，總金額為421,473千元，2003年躍升為959,380千元，2007年為1,498,839千元，2009年為2,190,072千元，到了2010年更大幅成長至2,703,672千元。預算由2002年的四億二千萬元，大幅成長至2010年的二十七億元左右，在用途的部分又以文化教育推展的十四億元左右佔最大宗。這些數字說明了國家體制分配給客家事務體系的資源逐年增加，而2010年通過的客家基本法，則提供了客家事務更為完滿的法源基礎。

而官方打造客家事業所涉及的層面甚廣，首先，是先成立一個專責的統籌機構，並且有計劃的進行客家人口調查與識別工作，確立客家人口數以及分布地區，企圖回答「客家在那裡？」的問題。進一步地，則是透過知識體系的建構，除成立客家學院及相關系所之外，並展開及獎勵與客家相關的遷徙開發、民俗信仰、建築地景、藝術文化、語言學、社會經濟、產業歷史、民族生態之研究，意圖建立「客家學」知識體系，界定出客家的客觀文化範疇，來回答「客家是什麼？」的問題。既而，在客家族群最在意的語言傳承部分，則提出客語認證考試，並且提供多項客語學習資源及各項利多，例如公務人員的升遷，以及客語老師等教職，以鼓勵考取證照。在族群傳播的部分，則為了凝聚客家認同及傳承文化，設立客家電視台。同時，也在2002年開始辦理大型的文化節慶活動－桐花祭，意圖透過這個「發明的傳統」以展示、參與客家文化。可以說，政府的力量透過政治（資源分配）、學術（知識體系的建立）、文化（文化活動）、傳播（客家頻道），共同打造了客家這個族群文化事業。客家因此成為可以被教授的知識、可以展列的文化、各式的理論與實務，變成一般可被接受的客家文化。

⁴² 請見行政院客家委會的主動公開資訊，預算書部分，網址：
<http://www.hakka.gov.tw/lp.asp?CtNode=2137&CtUnit=686&BaseDSD=7&mp=2013&ps=2010/0701> 檢閱。

這些由上而下的政策多多少少已滲透到人們的生活中，甚至決定了人們如何觀看、思考客家，然而，這對於後生客家人的客家經驗有什麼影響？或者，後生客家對此有什麼看法？這正是下一章所要討論的部分。



第四章 後生客家人的主體經驗

本文基本預設立場是「族群意識」乃是社會建構下的產物，族群的邊界會因為族群關係在不同時空脈絡下，時而清晰時而模糊，族群並不是單獨地、忽然地出現。而在台灣的脈絡下，客家的族群意識，乃於 80 年代在歷史、政治機會等條件的配合下，隨著客家族群文化運動的發生而被強化。後生客家在族群文化運動論述中所扮演的角色，往往是承擔文化流失的指責以及擔負起傳承的責任，然而，對於他們的主體經驗我們卻無從知悉。因此本章重點將著重在後生客家的主體經驗，並呈現這些經驗與外在建構力量（包括社會運動、知識份子、官方論述等等）的差異或互動關係。

相較於前兩章所探討的學術研究、族群運動以及官方的建制「如何建構和論述客家」，本章著重的部分乃在於後生客家人自己本身的客家經驗，他們如何看待自己客家人的身份？對客家的認同狀況如何？他們對於現行的客家政策或活動，參與程度如何？……等等。根據這些問題，本文先就他們本身經驗來理解「客家」這樣的族群身份，在他們的日常生活中有著什麼樣的地位，也就是說，他們如何敘述自己的客家認同？同時，他們又透過什麼樣的方式來體現或展演自己的認同？而這一點往往也是後生客家人最常被要求，或是許多客家族群想像所包含的部分，只要一提到客家，便有一連串的文化實踐浮現在人們的腦海裡，這些文化實踐某種程度而言，已經與客家文化劃上等號，我們可以觀察這些文化實踐在他們的生活中落實的情況。最後，我們則會討論到他們的這些經驗與其他外在建構力量的互動關係。

1. 後生客家的「敘述認同」

如同第一章所提及的，認同並不是某種自我的穩定核心，也不是自始至終都

無所變動，我們假設，族群認同除了父系血緣這類原生論式的要求之外，同時也會因為社會互動及個人反身性而不斷產生改變。因此，從個人的角度出發，一個人的敘述認同會因其所處的歷史、文化、地域等脈絡，而發展出截然不同的面貌。即便同樣都是客家人，但是因為所處的脈絡不同，本身的客家經驗也會有所差異。

(1) 身為客家人

對 Giddens (1991 : 53) 而言，認同不是某種個人所擁有的特質 (traits)，而是對自我以自傳 (biography) 的角度來進行的反思性理解。認同因此是一種有關自我的敘事，透過對自我的反思，人們藉此建立起自傳式的、連續性的，以及一致性的敘述。對「後客運世代」的後生客家人而言，族群政策的施行使得客家族群身份受到矚目，原本只是家族內口語傳述的血統淵源，卻成為了資源分配的身份條件，在這樣的歷史條件下，也多少引發了他們對身為客家人的思考，而這種反思性的思考，便構成了他們對於客家族群身份的「敘述認同」。

以本研究的後生客家人為例，身為客家人對他們的意義並不盡然相同，他們的觀點，本文大致將其分為幾類來看：

a. 族群分類重要嗎？

族群邊界的維持，對「後客運」世代的客家人而言，在社會互動中並非首要事項，也很難遇到那樣子的情境。多數的後生客家人均表示，同輩之間並沒有太多的族群界線之分，是不是客家人，對於生活並沒有太大的影響，同時，也不是影響到他們在社會互動上的要件或標準。

我知道以前客家人跟閩南人的族群鬥爭還滿嚴重的，就是在更早期的話，可是現在就是在政治人物挑起族群的時候，我，還有我身旁的朋友，一點感覺

都沒有，我們現在根本就不 care 誰是客家人，誰是閩南人，就算我跟你說我是客家人，我也不覺得我有那麼多隔閡，就是我一定是客家人，所以我跟閩南人就要怎麼樣，所以其實是幾百年前，很久以前的事了……。可能現在政黨在挑起族群的時候，我們一點感覺都沒有，至少對我們這個年紀的人來說，這個已經不重要了，也沒有感覺了。

(H3)⁴³

不會因為他是不是客家人而去跟他特別好或是對他特別不好，這個不是我一個拿來交朋友的要件或是標準，我也不會因為你是客家人就會跟你更親近，其實也還好……要看他的那個人是怎麼樣，而不是因為他是客家人就會有特別的親切感或者是什麼，其實還好……我覺得你是或不是，不會影響我喜歡你或討厭你。

(H6)

現在年輕一輩，比較不會用族群來分人，就是如果你是客家人或是閩南人就會怎麼樣，就是年輕人一輩是這樣子，就是知道妳是客家就會喔喔，你是客家人啊這樣，不會有太多評論或是覺得怎麼樣這樣子。

(H7)

前幾章的歷史背景中已指出，台灣四大族群分類框架的成立，是在各種文化、歷史及各種政治環境條件的配合之下所產生。也就是說，台灣四大族群的區分，並不是建立在客觀文化、體質、居住地理或職業區隔上的社會事實(王明珂，1997：380)。然而，知識菁英所建構的論述，和常民生活的經驗之間往往存在著差異。就這些後生客家人的經驗來看，族群分類已不是他們主要認同／異的重要判準。李廣均(2006：24-30)也在討論到世代變遷與族群差異的一篇文章中提

⁴³訪談紀錄稿：H3，以下文中所引用的訪談紀錄稿將以略稱 H_ 代替之。

出類似的看法。他指出，台灣四大族群代表的是一種由上而下的人群分類系統，目的是為突顯台灣社會的歧異性，並將這些差異整合到某種想像的政治共同體之中。然而，這樣的由上而下分類方式是不是符合社會中人群的自我分類？而族群身份有沒有可能是雙重或是多重？「福佬客」便是一個例子。此外，每個族群內部的文化常是判定族群的重要標準，若文化內容改變了，族群界線是否就因此改變？而文化如果改變，這樣的改變是自發的或是被指定的？名義上的分類（nominal category），與生活經驗（life experience）上的落差，將會是這種族群分類所面臨的挑戰。而這種由上而下的族群分類，事實上很難引起新世代的共鳴。

b. 族群分類框架的「異例」：半個客家人

正因台灣目前四大族群分類的框架，有其建構的性質，所以在這樣的框架之下，總會發現某些超出這些框架之外的「異例」。

在本研究中，溫在受訪之初便不斷強調自己「只有一半是客家人」。這樣的態度引起了筆者的注意，因為同樣背景的其他受訪者（母親為閩南人，父親為客家人）並沒有這樣的強調。經過筆者的詢問，她認為如果要說自己是客家人，必需是「客家話在聽跟說方面都要會」才能說自己是客家人，因為溫的語言能力不及格，所以「不好意思說自己是客家人」。溫表示，她的祖父原本居住在屏東，年輕時為了生存而遷至台東，所以溫的父親是在台東長大的。後因工作緣故而遷居彰化，她從小便在多數為閩南人的環境下長大，祖父母及父母也多用閩南語與小孩溝通，因此，閩南語幾乎成為了她的母語及生活語言。雖然她本身有客家人的血統，但聽或者說客語的機會很少，因此客語的能力只有基礎程度。

有趣的是，在訪談的過程中，她更顯示出本身對於「會不會說台語」這件事情的重視程度。我們可以由她分享的一個生活經驗得知：

溫：像我有一個朋友，我的同事，她很好笑哦，她說她聽不懂台語，然後

她講台語，會有一種國語人講台語的那種腔調妳知道嗎？但第一次她來工作的時候我問說妳是那邊人，她說我是外省人，她就這樣回答妳了，那我說妳是那邊的外省人，她說是她是福州的外省人，那這樣是什麼意思？我就說，喔，福州的外省人，因為妳是外省人，而且她的名字又是兩個字的妳知道嗎？她是福州的外省人耶，我就覺得她很矯情。.....我覺得福州話跟台語沒有差那麼遠，就像許效舜他演福州人，他的語言是我們可以聽得懂的，我去福州當地他不會差很遠，那你跟我講你不會講台語，聽不懂台語，我會覺得你是講外省人，你只是想用我只會講國語這件事情.....，所以我有時候會對這件事情會很感冒耶！

研：妳感冒的點是在於說？

溫：不能不會講台語，啊，完蛋了，我是客家人.....其實就我這個同事的例子來說，我覺得她很矯情，因為她是必需要檢視 on 在節目上的口白，所以我們要校字，她在聽的時候，在聽打的時候，她跟我說她聽不懂，屁啦，那麼簡單的台語會聽不懂.....她就一直在台灣長大的啊，她又不是外國人。

(H5)

對溫而言，即便對方是外省人，但住在台灣便要會說「台」語。而更因為福州話跟閩南語的相近性，因此不會說「台」語便成為一個汙點。在這當中我們可以體會到主觀的族群認同與客觀的文化內容並不必然等同，對溫而言，不會說「台」語的台灣人反而更能激發她的情緒反應，她會因為他人不會說台語而覺得「感冒」。然而當她反思自己客家身份的時候，她則有以下的反應：

溫：那，以我自己反省自己來說，我覺得客家人講台語也滿矯情的。

研：怎麼說？

溫：因為我不會講客家話啊！

研：會不會是為了生活，因為在妳們當地用客家話無法溝通？

溫：.....我想我爸就是這樣子，因為客家話就是有地區性的，可能只在屏東，高雄，新竹，桃園這一帶是比較流通的，可是如果你在彰化要謀生，你講客家話經常沒有人聽得懂。

(H5)

而當筆者追問會不會認為她的認同便偏向閩南人時，她還是強調自己是一半的客家人。

研：所以妳會覺得說在認同上妳會覺得妳比較偏向閩南人嗎？雖然說在血統上，就是妳爸爸那裡是客家人？

溫：我還是會覺得我是一半的客家人，我不會特別去說，我比較喜歡講閩南語，因為如果有機會可以讓我學客語，真的是我會覺得很開心。

(H5)

仔細檢視這樣的認同狀態，溫的情況在許多研究中，所展現的是一種多重身份認同的實證。她所處的彰化地區，正為「福佬客」出現最多的地區之一。「福佬客」的概念，最早是由文建會主任委員林衡道於 1960 年代提出，廣義泛指在歷史演變中被福佬人同化的客家人（黎淑慧，2003：239）。學術上對「福佬客」的定義相當歧義，不過廣義上來說，所謂的福佬客指的是，移墾初期因福佬文化強勢入侵，導致語言、習俗與文化幾被福佬化的客家族群。

根據客委會（2002）的資料指出，在早期台灣移墾的歷史中，原籍的認同勝過族群認同。例如在閩粵械鬥中，福佬人會結合漳州客對抗粵東客家人，或是漳州福佬人結合漳州客對抗泉州福佬人。在這種福、客結盟的過程裡，會因為福佬的強勢文化，而導致客家人被同化的情形。現今北桃園的漳州客幾近全然隱形，蘭陽平原則全面成為福佬語區，其中福佬客人數最多也最為集中的當屬彰化平原

陳逸君（2003：226-227）的研究及客委會⁴⁴的資料進一步指出，彰化縣的客屬據估計在十萬人以上，主要客裔的分類有三：其一是清朝以前入墾，現已不會說客家話甚至認同福佬的「福佬客」，分佈的區域由大村鄉南邊、經員林鎮、社頭鄉、田中鎮至二水鄉北邊的八卦山麓帶狀聚落。其二是清領時期，包括廣東饒平、福建南靖、詔安、平和等地的客家人在南彰化平原建立的客家聚落，今日員林、埔心、永靖、社頭、田尾一帶的張、陳、劉、邱、詹等姓多是客屬移民，但在歷史影響下已全然福佬化。其三是日據時期，由日人招墾來台來彰化縣竹塘、二林及埤頭所謂「七界內」之客家人，人數在六千人之譜，這部分的客家族群是彰化平原唯一仍保有客語與客家文化的族群。針對這樣的文化現象，客委自2002起便辦理福佬客文化節，自2006年起則轉型為相關的田野調查工作，藉由追溯這個地區福佬客的由來、習俗、居住型態以及語言習慣等，尋找這個族群的「客底」，並且呈現多重認同的可能，用以表示對多元認同的尊重⁴⁶。

在溫的經驗中，我們觀察到的是一個族群邊界維繫和消長的實例，她的客家認同維繫來自「唯一」的客觀要素，即父系的血緣連帶，然而就如同她所說的：「從我的生活經驗裡面，我的家沒有要求我講客家話，我們家的型式又不是客家傳統的三合院、四合院、一條龍，我們家也不是長這樣子的，我對客家的鏈結，只有從奶奶、爺爺、我爸是客家，我就只有這條鏈結而已，然後這條鏈結又因為我不會這個語言而搖搖欲墜」（H5）。因此，族群理論的客觀論者視為認同基礎的客觀要素，在溫的身上，除了血緣之外，其他如：語言、習俗、宗教、生活等等，呈現的都不是那麼的「客家」。在她的主觀認同上，她覺得她只有「一半的」客家人，對她而言，這便是目前她的認同「調和」方式。

⁴⁴ 可參考行政院客家委會，2002年福佬客導覽手冊，網址：
<http://www.ihakka.net/htm/ihakka/island/fulao-index.htm> 2010/06/09 檢閱。

⁴⁵ 參考資料同上。

⁴⁶ 可參考行政院客家委會，2004福佬客文化節的相關介紹，網址：
<http://www.ihakka.net/fulao2004/history.htm> 2010/06/10 檢閱。

c. 後生客家的「異例」：美濃客家

詹的情況則可以算是在後生客家人中的「異例」，原因在於其經驗的特殊性。不同於其他後生客家人，他們多少都會因為都會經驗而「沖淡」本身的客家文化傳統，詹則因為美濃的在地經驗，對於客家文化傳統的維繫有較強的自我要求。詹在高中之前都居住在美濃，據他表示，當地大概有 95%~99% 都是客家人，是很純粹的客語環境。國中時期遇到「美濃反水庫運動」，當時因為導師的關係，「全班都去拍紀錄片」。大學時他加入了美濃後生會，在寒暑假期間回到家鄉參與後生會的活動，主要包括「八色鳥生態夏令營」，帶領社區的小朋友們探索社區環境，並且全程說客語，為他們製造一個必需說客家話的環境。也在這樣的過程裡，他感受到客語流失的現實，並開始去理解自己與美濃的關係，也因此，他產生出其他後生客家人所沒有的使命感：

比如我們會去跟小朋友去講一些歷史啊，有些廟宇是很特別嘛，舉個例子來講，在我們美濃是之前從屏東那裡遷過來的，我們之前不知道，以前是以為知道，因為帶了朋友讓他們了解當地的歷史，我們第一次在美濃國小，美濃國小我們就去了解說，其實一開始的聚落是在那邊嘛，所以我們就必需要試著去了解說，這邊文化的發展，慢慢就了解說，原來這邊的發展是這樣喔，旁邊是美濃淡水河，所以一開始是有貿易的關係，就是從上游到下游，有做一些販售，聚落就從這條街慢慢建立起來，之後再慢慢的往外去擴。像我的老家是在新竹，我的祖先一百年前才去美濃，我們就不是那個住在美濃一開始最原始的地方嘛，我們算是比較南邊的，所以我又覺得我好像跟這邊的美濃人有點不大一樣。.....才知道說原來是這樣喔，原來是那樣喔，會覺得說透過這樣子的過程，才知道說我真的是客家人，我的根在這裡，我的祖先從那來的，那時候就覺得很不錯，然後就跑回去找我的伯公，說，伯公我要寫，我要把我們家族的族譜記錄，做成 excel 檔.....我的伯公有寫前言，我們的

祖籍是廣東梅縣啊，後來就遷到新竹的竹北，從他知道的那時候寫起。

(H2)

除此之外，他對客家語言文化的關心與熱情，具體表現在會嘗試用客語創作童詩、音樂等，也會主動去吸收客家文化資訊，但主要是鎖定美濃地區的相關訊息，例如《客家新聞雜誌》對於美濃的專題介紹、有關美濃菸農的著作、參觀美濃的客家文物館、美濃的地方報《月光山雜誌》等等，也就是說，相較之下，詹對於美濃之外的客家歷史文化建構並沒有太多的接觸，因此詹的文化認同傾向的是一種在地文化認同的實踐，例如他會強調藍衫、紙傘、菸業⁴⁷等一些美濃當地的文化經驗，而非人們所熟知的集體的客家文化符號的認同，例如，桐花、義民等等，對他來說，這些反而是相對較少去接觸到的文化想像與建構。當筆者與他討論到這個問題時：

研：所謂的客家文化，到底是在地的特色，或者是一個集體文化的形成？每個地方的客家代表好像都不一樣？

詹：對啊，像粄條，味道不一樣，就是 totally different，比如說，我去內灣吃粄條，想說奇怪，粄條怎麼有放香菜，粄條應該沒有放香菜啊，我們都放韭菜和豆芽，就覺得很奇怪。

(H2)

Stuart Hall (1990: 222-237) 在〈文化認同與離散〉(Cultural Identity and Diaspora)一文中，認為可由兩種觀點來看待文化認同。首先，文化認同可以看作人們因為共享的歷史及共同來源的祖先，因此而有了一體感 (oneness)，並且擁

⁴⁷ 不同的地域因為各自的自然與人文處境參與了時代產業，也造就了產業的地域分殊化。北台灣的客家人一方面因為世界經濟體系作用，一方面因為生活壓力所致，遂促成了樟腦與茶的生產；中台灣東勢山城客家人則以伐木、水果參與了國家經濟的產業；南台灣的美濃則在日據時期介入菸業經濟作物的生產行列，如今的美濃人已將菸業生產的文化當成美濃客家文化的主要組成部分 (陳板，2000: 325-326)。

有共同的文化符碼。在這樣概念裡，因為共同的歷史經驗及共同文化符碼，乃提供了人們某種穩定的、持續性的意義參考框架。例如，黑人的認同感，會因為共同的苦難歷史記憶而產生。然而，Hall 也指出，文化認同既有其類同點，也會圍繞著差異點而產生。文化認同是一個成為（becoming）的過程，而不是固定的、本質的存在，它同時也不是超越地方、時間、歷史和文化的存在。也就是說，所謂的文化認同並非本質，會時時改變，同時也會因為差異點的關係，所形成的認同會多元地持續增加。例如，牙買加的黑人與英國的黑人，其所遭遇的文化認同經驗，便會有很大的不同，而這些差異也往往是族群內部成員的才會敏感地認知，使得他們顯得如此相同，卻又如此不同。

在詹的身上，我們可以看到他保留一定程度的客家文化實踐，他想要寫祖譜，透過串連過去的遷徙記憶，來找到自己現在的歷史位置；我們也看到他強調美濃的在地文化經驗，如菸業、紙傘、藍衫等，但是對於其他客家認同集體建構的符號，他則沒有太多的接觸與認識；他也參與了美濃後生會，實質地去協助美濃在地認同的建構。他的客家經驗是一種在地化的、只有經歷過相同的歷史文化脈絡才可以理解的經驗，但也因為如此，他才會對於「板條居然加香菜」這件外人看來微不足道的差異，而感到嘖嘖稱奇。他的經驗正說明了「客家文化」時時在變遷的事實，並沒有一個單一的、固定的「客家文化」本質等待我們去挖掘，反而會是差異和多樣性會不斷地被我們所發現。

(2) 共同的客家經驗：「台語」情結

文化認同，會同時圍繞在類同點及差異點而產生。對客家人而言，語言經驗常常是他們所共有的族群經驗，而某種共同的族群相處經驗經常發生在與閩南人的社會互動情境下，這個部分我們姑且名為「台」語情結。事實上，有不少的後生客家人表示自己曾經不只一次地被要求說台語，而這也是造成族群相處不愉快的原因之一。例如詹就有這樣的經驗：「像我太太她不是客家人，在交往的時候，

他們會不理解說是什麼樣的人，所以，他們就會用他們的想法或是經驗去做解釋去做判斷，所以變得很多時候，他們會直接跟你講說，為什麼你不講台語，(研：好像有滿多這樣的狀況，會要求你講台語?)對啊，他們不會說「台語」啦，他們是說你怎麼不說「台灣話」?」(H2)。詹的回應策略是跟著硬講台語：「就回說那我就說台語啊，那他們就會跟我講啊，那我也講，其實你要說我有說得多好也沒有多好，我就跟他們硬講，他們就說你講得很爛，我就回：對啊，怎樣？或者有時候會說，喔！你講國語好了啦，他們現在也還是會這樣講」(H2)。這樣的情形儼然形成一種新的壓迫型式，即便這種壓迫並沒有帶來立即或是明顯的損害。又或者像是許的經驗：

像我之前有去童玩節當翻譯，然後那時候就是妳知道宜蘭那邊都是講台語，因為就是那個童玩節都會有專車接送從宿舍到園區，那些司機伯伯都嘛是講台語，然後呢，就跟我講台語，我就說我聽不懂耶，然後那些阿伯都會嘲笑我說，蛤，妳不會講台語，妳是不是台灣人哪，然後我就覺得我是客家人不會講台語是一個很好的藉口，然後他們就說妳要學啊什麼的。

(H7)

詹或許對說台語的要求採取合作或是消極反抗的方式，曾則對類似的互動情況則提出了反擊的策略：「我有遇過一些很奇怪的場合，所有人都講閩南語的場合，就像我剛來的時候他們都不知道我是客家人，然後比如說我們吃飯的時候大家都在講閩南語，那有一次我就開玩笑說那下次我們也要來講客家話，因為你等於是忽略了其他人的權益，你潛意識認為其他人都會講閩南語，那當然我是聽得懂的，可是那個感受很不好……就是我聽得懂閩南語，但不表示我是閩南人。」

(H4)。在她在提到族群相處不愉快經驗時，也提到：「我會說這件事情，並不是說我要為客家人發聲或幹嘛，我只是覺得你應該要尊重其他族群的人，就好像你今天到了一個全部都是客家人的場合，大家全都在講客家話，只有你一個人是

閩南人，人家也以為你是客家人，如果你聽得懂的話也無所謂，可是如果你聽不懂那感覺很不好，然後我是因為聽得懂覺得無所謂，可是沒有什麼事情是理所當然的」(H4)。

即使不是在面對面的社會互動情境中，在某些場景裡，敏感者認知到客語在語言權力位階中的位置，也會帶來族群邊界劃分的效果，例如潘的經驗：

潘：有時候民進黨受訪的時候全都是講閩南語，然後我們家看到電視的時候就會說幹嘛講台語，有國語為什麼不會講，幹嘛要講台語？

研：所以你們的反應會比較激烈一點？

潘：就是家裡的大人們對這個反應會比較激烈一點，他們會覺得說反正你們這些都講台語，跟我們講不一樣的語言，因為我的感覺啦，畢竟國語是一直以來官方認可的語言，而且這跟客家人或閩南人的身份認同是無關的，所以我們就覺得反正沒差，就是就講，可是當你在講台語的時候，我們就覺得不是閩南人又要怎麼樣的感覺。

研：不過台語應該是大部分人會聽得懂？

潘：其實是大部分人都聽得懂，可是在我們家就會覺得一個官方的場合，你應該是講國語，然後讓所有人都聽得懂，而不是講台語，等於是說你不是在跟我們講話，而是在跟你的閩南人講話，跟我們沒有關係，我們那個時候會有這個感覺。

(H6)

「在一個官方的場合，你不是在跟我們講話，而是在跟你的閩南人講話，跟我們沒有關係」。在這裡，對政府的預設立場是能夠平等對待各族群，然而站在發言位置的掌權者只採用單一母語發言的方式，反而強化了群體之間的認同與差異，讓聽者自動區分為「我們客家人」及「你們閩南人」。潘的經驗，突顯了看似族群界線已經模糊的今日，族群間語言權力不等的事實。福佬人在台灣的人數

優勢，連帶地在語言使用上也具有絕對優勢。不少後生客家人表示自己的台語說得比客語好，如同許：「其實很好笑，我覺得我的台語講得比客家話還要好」(H7)；或者驕傲地認為客家人是多聲帶，國、台、客語皆通，像賴就認為：「客家人的台語很好，其實客家人都很厲害」(H1)。早期的國語政策，將方言的使用縮限在私領域中，然而，因為人數的優勢，閩南語在生活語言的使用上較容易保存下來。而隨著民主反對運動以及重視台灣本土文化的風潮興起，福佬人在政治地位上的提升，說台語漸漸取代說國語，成為新的政治正確。同時，在「誰能代表台灣人，誰的語言代表台灣？」福佬人也擁有較多的發言權及歷史詮釋權。即使民進黨在福佬沙文主義的反省下，提出一個強調族群平等地位的四大族群分類，然而，在許多日常生活經驗裡，還是反映出優勢族群的文化特權，其他族群在許多場合中被迫聽或者學習說台語就是一個例子。

在建構認同的目標之下，語言經常成為最方便的族群標誌，它一方面用來凝聚族群內部，但另一方面也等於是向其他族群劃下了一道界線。而客家族群的「台語情結」某種程度而言也是在心理上對「福佬沙文主義」的反制，這種「客家人被要求說台語」而產生的反感心態，可以在溫的經驗得知：「因為我的工作經驗，我是外景節目……那我們之前有觀眾在部落格抨擊說：主持人難道去到那個地方說難道不知道，對方是客家人嗎？為什麼要用台語跟他講話？……我就心裡有點擔心，我後來去桃園觀音、大園，去新竹竹北等等這些地方，我都會很擔心說完蛋了，我不能跟你講客家話，我也不好意思用台語跟你對話，那我只能跟你講國語，那我又更彆扭了」(H5)。然而，面對要求說台語的情境之下，就如同何所說的：「因為語言會帶來隔閡，其實認真聽會聽得懂，可是我會覺得為什麼要這麼吃力地去聽？」(H8)，面對這些未帶來重大損害的不公平，小小的反抗或是不合作態度便成為後生客家人維護自身認同所會採取的策略。

(3) 共同的客家經驗：「刻板印象化」的客家

後生客家人所遭遇的另一個共同經驗，則在於某些已被刻板印象化的客家形象。在過往對客家特質的敘述中，有著許多特定及僵固的描寫，當人們一想到客家，便以某種簡化的方式加以想像，對於這些想像，後生人有自己的詮釋。

a. 勤儉或小氣

對於勤儉或小氣的描述，多數後生人表示這有世代之間的差異，或者是生活環境及城鄉差距造成的結果，因此，年輕一輩其實沒有太大的差別，例如詹就認為：「其實，我會跟他們講說，如果你家裡環境很好，那你讓家裡過好一點的生活，那為什麼要那麼節儉？所以是環境使然嘛。像我們這一代，其實第一個你跟外界的接觸多了，第二個你家中環境普遍變好了，其實沒有什麼太大的差別」(H2)。

又或者，他們認為這是以偏概全的印象，並非所有客家人都有這樣的特性，如潘就認為：

唯一的刻板印象就是小氣這件事，我覺得其實也還好，因為其實我也有遇到很多客家人花錢不手軟，也不小氣啊，可是就覺得這種既定的刻板印象，就覺得不是很喜歡這樣子.....只是覺得這是刻板印象的一種。

(H6)

卓也有類似的看法：

可是我是覺得客家人就像是一個小社群一樣，就是其實什麼樣的人都有，所以真的要講什麼特色的話，可能真的要以大部分的人來看，而不是說這整個民族的人來說都是這樣子。

(H3)

b. 硬頸精神

至於常見用來描述客家的硬頸精神⁴⁸，通常用來指稱客家人的堅毅精神，對許多客籍人士而言，這是客家人最引以為傲的特質之一，在許多選舉場合中，更是候選人用來讚揚客家精神的重要體現。然而，「硬頸」原本在客語中，指的是一個人固執、說不聽，原本的用法是責備或是勸導，但現在出現在公眾場合中的「硬頸精神」，卻被挪用並且轉為正面的意涵。曾因此提出她的疑惑與看法：

有一個問題我也覺得很奇怪，就是人家都會說客家人有什麼硬頸精神，可是我的印象裡他不是一個好的字耶，就是我的印象是，如果今天我很講不聽，然後我脾氣很拗，然後我媽媽就會說我很硬頸，就是很欠揍的小孩，它其實不是一個很好的字耶，在我的成長印象中是這個樣子，可是我不知道為什麼，它現在用來象徵客家人堅毅不拔的精神……我每次聽到都覺得好怪，我就有一天我跟我同學說如果有一天我被人家說硬頸，我心情不會太好。

(H4)

在這裡，我們可以察覺出的是意義的流動性質：「硬頸」的意義從原本的負面意涵，轉化為對客家「堅毅精神」的讚揚。「硬頸」新的意義湧現出來，原本是責備一個人「冥頑不靈、固執」，取而代之的是對事情的堅毅態度，更在媒體的推波助瀾之下，轉而為客家族群的精神象徵，是「客家子弟秉持祖先所傳承下來的精神去面對挑戰」這樣的一種想像。一方面，大部分客家人似乎都接受了硬頸的新意，對少部分的後生人來說，則面臨這種「錯亂」。但另一方面，這樣的形容還是無法擺脫他人對於客家人性格的既定想像：客家人有與生俱來的「堅毅

⁴⁸ 國立中央大學政治經濟研究所學生藍清水，也有類似的提問，可參考中央大學客家學院電子報。網址：http://140.115.170.1/Hakkacollege/big5/network/paper/paper48/06_09.html。於 2010/10/01 查閱。

精神」，只是這種想像是正面的，因此增加了客家人本身的接受程度，例如詹就認為：「像是硬頸精神什麼的，如果他說好的我都承認，他說壞的我都不承認」（H2）。於是，這種客家人「過去日子過得清苦、艱難，所以如何如何」和客家人的「堅毅精神」連結，還是將「客家人」的個性框限在某個形象裡，窄化了人們對於客家的想像。

2. 「客家性」與「後客運世代」

認同除了是一種反思性的理解、一種有關自我的敘事之外，同時也需要透過某些展演、實踐來體現，例如，原住民穿著部落服飾來展現自己的族群認同。然而，該如何體現？該做什麼才能表達認同？什麼才是真正表徵、展現文化的符號或是作為？這些文化上的要求或期待，經常是社會決定而非個人可以抗拒。無論是來自傳統的累積，亦或來自認同的歷史文化建構，無疑地，後生客家人也經常面臨這種文化上的想像及要求，來強化我群／他群的認同與區分。

(1) 母語：背祖的客家人

對後生客家人而言，他們最常面臨到的文化要求是說母語。客語能力一直是官方或是非官方用來檢測客家認同的重要指標，客委會的歷次母語使用調查也指出，後生客家人的客語能力，與客家的認同之間，有著高度的關聯性。針對年輕人在客語使用上的不流利，比較常見的父祖態度是：「莫忘祖宗言」，溫的經驗更是反映出許多客家長輩的道德性要求⁴⁹：「我們就會講說，我們來採訪客家專題，我們都是客家人什麼的，然後他就會說你會不會講客家話？然後我們就說不會

⁴⁹ 筆者也曾在 2008 年年底的某客家研討會遇過類似經驗。會中有長者要求講者全程以客語發音，一方面預設研討會的參與者都會說／聽客語，一方面也有「聽不懂的應該要去學」這樣的暗示。作為一個只聽得懂日常生活對話的客家人，雖理解長者的殷殷期盼，但筆者也感受到某種程度的壓迫感。

耶，然後他就說你這樣就是背祖，這樣是有點嚴重……然後我就說，那有這麼嚴重啦，我們會講一點，只是講不好」(H5)。面對這樣的要求，潘認為：「可以理解這樣的想法，但沒有辦法認為這是事情是對的，因為我沒有那樣的環境裡，尤其是到大學之後，待在台北市，根本沒有人可以講」(H6)。

事實上，在本研究中，後生客家人說母語的對象幾乎僅限於家中長輩，出了家門之後，尤其是前往都會區求學、工作，優勢語言的使用排除了母語的使用機會，因此，擁有說／聽客語的能力，反而會使自己「與眾不同」：

卓：自我介紹的時候，我通常都會，因為別人會說，蛤，你是客家人喔？

那你會說客家話嗎？我說會啊，然後他們就說來兩句，然後就來兩句。

研：就是你可以秀出某種你會的，然後別人不會的？

卓：對啊，而且就是很小眾，然後別人就覺得很酷這樣子。

(H3)

除了缺乏母語對話的對象及環境外，就算是與長輩以母語交談，也有某種文化或世界觀斷裂的情形產生。也就是說，某些語言所蘊含的文化意義，已很難被後生一代所理解，這也造成雙方在溝通上的阻礙。例如詹的經驗：「其實我們用的語言，跟老人家他們在用的語言已經不太一樣了，像我實際後來跟他們聊天，他們用的詞，跟我們用的已經不一樣了(研：怎麼說?)像他們很多用詞是在農作時衍生出來的，比如說我們說這一個田到下一個田，我們會說這一塊到下一塊，他們會說這一「過」到這一「過」;像說我以前也不懂他們說別人說的話「當鳥」⁵⁰是什麼意思，他們說「當鳥」是非常的流利，非常的道地的意思，有些是他們特定的語彙」(H2)。

以詹的例子而言，為了美濃後生會的營隊，於是他走訪社區和當地耆老談

⁵⁰ 客家話中，「當」指的是很、非常的意思，「鳥」則是指黑色，所以「當鳥」在直觀上的理解是「很黑」的意思，但在詹與在地耆老對話的脈絡中，則是指「很流利」的意思。

話，他驚覺「客家人怎麼講客家話人家聽不懂」，因為「他們習慣用的語彙會跟你用的不一樣，我們可能是用國語直接翻過去」。他的經驗其實也點出了客家話流失的另一個向度，也就是語言隨時間流逝的情況下，是否能夠順應時代潮流發展新的語彙。語言既有其穩定的面向，也有其變遷的面向。語言的穩定面向，使得基本的語音、語彙、語法等，得以代代相傳，但是社會生活的變遷，必需要在語言中呈現出來，這樣的語言才是「活著」的語言，才可以真正起溝通的作用（陳原，2000：211-212）。

但在這裡，不同的世代彷彿身處不同的文化。語言的使用必需與生活扣連，老一輩使用的客語內涵，反映很多當時的農業生活脈絡，但隨著台灣的工業化發展以及箝制母語的國語政策，說客語的人大幅減少，年輕一代可以用客語溝通的機會很少，經常是與長輩溝通時才使用母語。因此，客語本身並未與時俱進發展出可與現代生活接軌的語彙，而因為沒有可以對應目前生活的詞彙可供使用，才有「用國語直接翻過去」的情形。國語和客語相較之下，在經過「現代化」和「標準化」的歷史過程後，因為注入大量新的辭彙，更能夠反映後生一代的社會生活。也因此，客語若沒有發展出新創的且普及的「習慣用的語彙」，筆者認為這有可能導致一種情況：有那樣的生活，才會說那樣的語言，例如在客家庄中還保存一定的傳統文化或農業生活，還可以客語溝通，但這也會將客語的使用縮限在特定地區。即使目前客委會以功利吸引的方式試圖增加使用客語的人口，例如客語認證考試，但吸引的仍是較為年長的客語精通者，並未增加年輕一代的說客語人口，客語傾向成為某一世代才會使用的語言，筆者認為這並不利於語言的活化，只有不同世代都能以客語溝通時，客語才有傳承的可能性。

許的例子，便說明了客語發展最不樂見但卻是有可能發生的結果。許自小便在台北市長大，雖然父母都是客家人，但是她的家庭從來都沒有說客語的機會，因為她的父親意識到客語的不敷使用，因此有意地不教下一代使用客語：

研：那你們家會不會就是說爸爸會感嘆你們年輕人都不會說客家話？

許：我媽是她沒有說過這種話，我反而是自己比較怨嘆，就是那麼純的客家人，就是兩邊都是客家人，然後為什麼我都不會講客家話？

研：那妳有跟妳爸爸講這件事嗎？

許：我跟我爸媽都講啦，我就問我爸媽說為什麼你都不教我跟哥哥講客家話，我們都客家人耶，然後我爸就說.....我不知道，我爸其實滿那個的，他就說客家話是會漸漸式微的語言吧，他就覺得說這種不是能表達的，就是說跟國語比起來的話，是比較不能表達的語言，因為他說像客家話講一講常常會插入一些國語來形容一些東西，不是所有的事情都可以用客家話來形容出來，然後他說這種語言會慢慢消失的。

(H7)

除此之外，她也將母語與「鄉下的」語言聯想在一起。由於她在家中並沒有接觸客語的環境，她認為這是因為父親這裡是較為都市化的地區，只有回到比較「鄉土的」地方（外婆家），才有聽或說客語的機會。事實上，她認為在「鄉下」長大的人，比較有可能將客語講得流利。許也不斷強調：「像很多在城市長大的都不會講客家話，而且其實我之前遇過我同學好幾個，他們也是不會講，就是都是在台北長大的.....其實在台北，現在年輕人大部分都講國語啊，很少會用台語跟人家對話，或是客家話」(H7)。在這裡，母語相對於國語的地位，被視為是鄉下人所說的語言，母語與國語的關係，等同於鄉下和都會的關係。國語在都會文明是可以被溝通的，而且也是官方的語言，是一種最能夠掌握到資源的媒介。相對於這種進步、科學，而又最具有現代化色彩的語言，母語便成為一種較為落後的鄉下語言（廖炳惠，1994：263-264）。

透過以上的例子，我們可以理解後生人對於母語態度的幾個側面。目前官方看待母語的態度，為了要迎合尊重多元文化的主流論述，以及反省過去國語政策的同質化批判，因此推動保護族群的語言政策，後生人乃理所當然地成為族群文化的傳承者，「莫忘祖宗言」的道德／文化要求於焉產生。然而，這樣的態度往

往忽略了母語和其他優勢語言的關係，當其他的語言更能夠切合現代生活中溝通的需要，母語便很難成為生活上的語言。同時，說客語也會變成某種不可承受之重，因為客語不只是用來溝通，同時也承載了傳承的意義，當人們為了某種文化傳承上的意義而去說某種語言時，也表示此種語言已經遠離了日常生活的層次。

(2) 飲食：家鄉的味道

除了語言之外，另一個與後生客家人的生活有實質扣連的文化實踐⁵¹，則在於飲食的部分。人們選擇或習慣吃什麼食物，也往往意味了他們是什麼人。食物自成一套意味豐富的語言，飲食的實踐則是表情達意、塑造和協調身分認同，以及建構、維繫或改變社會關係的行動（王志弘、沈孟穎，2010：153）。飲食除了作為社會秩序的一種手段之外，同時也是文化的儀式展示以及認同標誌。不僅特定的食物組合或特定的飲食習慣可能被選擇為族群自我界定，或者成為刻板印象化其他族群的介質，也有可能轉換為極端便利而又高度濃縮的族群認同（賴守誠，2006：174-177）。除了主觀的認同之外，王雯君的研究也指出「客家飲食」是一般社會大眾對客家族群認知的一個重要側面。大家能夠提及客家就想到「客家菜」或「客家小吃」，與中央與地方政府舉辦客家文化的藝文活動或是營造地區特色有關，客家美食總是活動計劃的重頭戲，因為客家美食之名號而前往的遊客也絡繹不絕（王雯君，2005：132-133）。

在提到自認為客家文化獨特之處時，除了語言之外，後生客家人也多以飲食來作為我群文化獨特之處，對於各式特殊風味的食物如粄、封肉、湯圓、糍粑等等，也都如數家珍：

過年就要吃粄，或是我們家吃的東西會跟別人不一樣，因為我們家旁邊還有

⁵¹ 在這群後生人中，語言及飲食是他們最常接觸或履行的文化實踐，其他的面向如：宗教信仰、文學歌謠、客家禮俗等部分，則脫離了他們的實際生活層次，因此本文乃以語言及飲食來討論他們對於客家文化的體現。

眷村，我有一些朋友他們是將軍的孫子什麼之類的，像我們吃的東西會和他們的不一樣，像他們來我們家吃東西就會覺得很新鮮..... 傳統有一些炒的東西，小炒，或是薑絲大腸的.....我奶奶過年的時候會做一些板啊之類的。

(H3)

有趣的是，雖然在客家族群的文化認同運動中，母語被視為是召喚認同最有力的文化要素，然而落實到實際的生活層次時，可察覺到的是飲食較母語往往更具滲透力。這種對於特定飲食上的堅持，可以許的父親作為例子。前面曾經提及，許的父親將客語的式微視為必然，會被優勢的國語取代，因此並不需要刻意地去學習客語，對於客家文化內容，他也偶有批評，例如「我爸就很妙，他是客家人可是他對客家就滿批評的耶，像他說客家話快要式微啦這樣子.....爸爸看客家戲覺得還是不行，跟閩南的歌仔戲比起來還是不行，比較粗一點」(H7)，也因此，他對於子女也沒有灌輸客家文化傳承的使命感。然而，他惟獨對於客家食物的味道有所堅持：

像板粽什麼的，我們家會做.....還有梅干扣肉，還會保留傳統原始的作法，像是會用糯米打成米漿，再去揉，再做作成糯米糰，是用很原始的作法去做的。.....像我爸媽，都很喜歡去鄉下買菜，假日的時候還會坐電車去鄉下，就是楊梅那裡的市場去買菜，像我爸就覺得台北的豬肉不好吃，會去楊梅買，也會去買市場裡買那種阿婆醃的梅干菜、酸菜，連仙草都要去北埔買回來，他覺得那些東西要去鄉下市場買才好吃.....像我媽也會自己曬蘿蔔乾、曬冬瓜乾之類的，所以我覺得客家菜很親切。

(H7)

透過日復一日的飲食實踐，食物成為認同維繫的一項要素，這樣的經驗，乃超越地域、世代而存在，即便是已經不諳客語的後生人，對於食物也會有這樣的

感嘆：「就是會有一種，講鄉愁太嚴重，就是那種口味上，好像真的，很多食物都很好吃，可是有食物就是吃起來，你就真的會有家鄉的味道」(H8)。食物對於認同維繫的影響力可見一斑。同時，就筆者的觀察，飲食及語言雖同為族群文化的標誌，但隨著消費文化的推波助瀾以及族群多元文化的受到重視，全台各地的客家風味餐廳林立，「客家菜」有更傾向於「去地域化」的發展，因此，相較於母語受限於特定區域，飲食是較能輕易達成的文化認同實踐，而更有可能成為後生客家人認同之所繫。

Herbert Gans (1979: 1-20) 針對美國的族群文化現象曾經指出，移民的第二代或第三代因為受到現代化及都市化的影響，對於族群認同的表現上，因為己不曾經歷父祖輩的艱苦生活，因此將會以象徵符號來加以表現，例如食物、衣著、節慶、命名等。而在台灣本土的脈絡裡，1980 年之後，隨著台灣族群政治氛圍的轉變、地方鄉土意識的強化、消費資本主義深化與餐飲產品類型愈趨多樣，帶有族群與地方特色的客家飲食在台灣快速崛起風行，「客家菜」由原本在私領域中的認同實踐，轉而成為休閒消費的型式 (賴守誠，2006、2008)。客家菜，除了可能是一解鄉愁的族群認同實踐外，也因此成為後生人與外部溝通的媒介，不少後生人與他人開啟客家文化討論時，話題往往圍繞在飲食上。由此可知，在母語已漸被優勢語言取代的趨勢下，飲食反而是比語言更易滲透至日常生活的實踐，也更容易成為與外部溝通的媒介，因此，筆者認為，飲食和語言相較之下，更有可能成為後生客家人認同之所繫。

3. 外在建構與後生客家的對應關係

若認同是一種對自我進行反思的過程，那麼外在建構便構成了個人在反思時所擁有的資源或是參考框架。自族群多元文化在台灣社會受到重視以來，不少針對族群文化復振的族群政策或是歷史文化建構，便分別在不同面向上在後生人的日常生活產生影響，我們可就以下幾個部分來看。

(1) 語言政策：母語教學、客語認證

母語的失落是客家族群運動所提出的主要訴求，並因為客家菁英的推動而成為公共議題，這樣的訴求進入到體制後，便構成了目前所見的語言政策。我們分別就後生客家人有實質接觸且有聽聞的幾個部分來檢視他們的經驗及看法。

a. 母語教學

所謂的母語教學是鄉土文化教育的一環，而鄉土文化教育的出現，實際反映的是台灣教育本土化的趨勢。它大約起自 1980 年代，關鍵性的發展則是在 1990 年代初期。1980 年代間，台灣數次地方縣市長選舉的結果使政黨版圖發生改變，在野黨主政的縣市不斷增加。這些新任地方首長銳意推動行政改革，在教育方面的改革措施之一是編纂國民中、小學的鄉土教材（含母語教材），率先推動鄉土文化教育。這股風潮使得教育部在各界呼籲之下，自 1988 年起開始檢討「國民小學課程標準」。教育部決議自 1994 年起，國小三年級以上可以在團體活動時間內選修母語教學課程（譚光鼎，2010：213-214）。而在 2000 年陳水扁執政後，教育部在現有的地方政策基礎上宣布，自 2001 年起，九年一貫課程中小學生必選「鄉土語言」作為課程。2002 年教育部開始招考國中小客語教學支援人員，投入母語教學行列，母語教學自此成為中央政策（宋學文、黎寶文，2006：528）。

至於在九個後生客家受訪者中，有三位受訪者表示自己曾經上過這樣的課程，但大致上都沒有持續太久，約兩年左右。至於在使用教材的部分，大部分都是詩、客家童謠，以及簡單的對話，其中又以客家童謠的教唱為大宗，例如潘的經驗：「國小時上過，有一本客語的課本，三四年級開始上，五六年級就沒有了，主要是童謠、問候語、文章，但文章很生硬，把國語的文章轉成客家話，叫你用客家話來唸，就覺得很硬，會覺得字跟講話的腔調逗不起來」（H6）；又或者像是許的經驗：「國小三四年級，社團被分去啊，因為都沒有人要去，因為沒有人

要學，強迫要每班推派幾個人這樣子，老師會教我們歌啊，然後教我們唸客家詩啊，然後還有一些簡單的對話」(H7)；卓的經驗：「我現在印象起來比較深刻，就是他們有自己拍影帶，而且我記得就是，我表哥他還在影帶裡面，因為他大我兩屆，然後就變成他是在東勢國中，我還在土牛國小，然後他就找國中生拍影帶的背景，就是跟那個歌詞內容相符合之類的，我覺得很瞎，就看到，耶？這不是我表哥嗎？就覺得很瞎……可能就是有什麼天公落水之類的，然後就拍什麼下雨啊，然後一堆國中生在那裡撐傘，就覺得很瞎啊」(H3)。由他們的經驗可以知道，所謂的母語教學，在教學上並沒有統一的教材，型式也不同，可能是讀本，可能是自製的伴唱帶；有的是正式的課堂教學，有的則是被規劃為社團活動。

雖然他們都經歷過母語教學，但是在教學成效的部分，則是褒貶不一，例如潘就認為：「其實自己會不會講，跟那個一點關係都沒有，是家裡，如果家裡一直跟你講的話，那你自然而然就會了」(H6)；許則認為：「國小時被迫參加演講比賽，國小的鄉土教育客家社也被迫參加，但我覺得客家話學了之後就忘記了，所以沒辦法成句」(H7)。若母語教學只淪為課堂中的活動，而無法落實至生活中的對話，那麼對於客語的傳承事實上並無太大助益。此外，雖然鄉土文化教育已經在國民中、小學正式教學逾十年，然而在教材取向上仍徘徊於歷史傳統和戀古情結，教材內容仍多採用過去的童謠、諺語，這些內容多屬於先民的智慧累積，整體取向偏重對過去失落文化的回顧（譚光鼎，2010：221），這樣的內容，也會使得客語教育受限在「農業生活」時期的用語，而未能發展出新的語彙，不利於與後生一代現實生活的銜接，因此對後生人而言，自然也難以將這樣的語言進入個人的生命脈絡中。

b. 客語認證

至於在客語認證的部分，多數的後生受訪者表示自己不會考慮去參加這樣的考試，原因大概可分成幾個部分來加以說明。首先是母語能力不需要證明，如同

何所表示的：「不會想去考，很奇怪啊，為什麼自己的語言還需要去認證？就像我不會去考國語認證，就已經是自己生活中的一部分了，除非我之後想當客語老師吧」(H8)。或者如洪表示的：「我覺得沒有必要去證明你，我覺得你身為一個客家人你反而需要一個政府的證明，去證明你的客語能力，這是一件很奇怪的事情，我覺得幹嘛要特別去證明這個事情？」(H9)。

現行的客家政策根據語言、習俗、飲食等標準，將客家族群施以特定分類並且加以更「客家化」。除了標誌客家族群的存在外，也形同產生了某些標準來決定客家「應該是什麼」或者「應該有什麼特質」。例如，以語言認證的方式，鼓勵／規範客家人去／該說客語。於是，語言的認證，不只是語言的認證，同時也變成一種身份上的證明，並且以其他附加利益作為吸引考試的推力，像是考績或陞遷的評核項目、優先進用的標準、或是列入考試評分參考或畢業條件等（陳品全，2009：2），以吸引更多的客家人說客語，進而更認同自己的客家身份。然而，這種想以現實動機作為出發，以吸引認同的方式，對部分的後生客家人而言，反而是件弔詭的事。

其次，不會去考的理由則是因為這項認證與生涯規劃無關。因為採取「認證」的型式，等於是把語言置放在一個「實不實用」的位置上來考慮，不少人直接的聯想是類似於托福考試的工具性質。有實質上的需要，才會去考試。例如洪認為：「一直沒有很想去考，語言認證這種東西，對我而言沒有實質上的需求，就不會特別想要去準備，像英文的認證，也是為了就業或留學才會去考」(H9)；或者如詹的想法：「客語認證，不會想去考，除非是有需求，基本上我覺得是在工作上有需要才會去考，例如客語教學的老師」(H2)。

最後，也有受訪者質疑考試的難度。他們認為客語拼音的方式，很難達到直觀上的理解，對於真正會說客語的人，也不一定能夠讀懂，或者寫得出來。例如曾自己看過考題：「去觀察一下，覺得太難了，它那個拼音有自己的一套系統，跟我想像的不太一樣……就是那個字妳照著唸出來以後妳會不知道是什麼意思，除非妳真正知道那個字怎麼唸，妳才會覺得那個字很像，單獨看到音唸起來

會很怪，考試沒有想像中的簡單……聽力測驗還好，就是寫很難」(H4)。也就是說，除非本身對於客語說的能力已經有一定水準，才有可能讀懂這些拼音。然而，這只是初級測驗所需要具備的能力，更難的中高級考試則需要以同樣讀音的漢字來寫作。洪也在訪談中表達類似的看法：

我有瞄過他的考試內容，他到高階的考試，然後我記得有客家的作文，我講難聽一點就是沒有人在學客家文字……像暖和這個詞，我記得我看到那個客家寫法，寫成什麼「什暖」，反正就照客家發音去寫，然後你就要用這種型式去寫成客家作文，然後我就覺得那就反而要求你……,我覺得就連很多像我爸媽客語講的很好的，都未必會知道，根本都不會寫，寫不出來啊。

(H9)

以洪同學舉的「暖和」為例⁵²，在四縣腔調中發音為[seu' non']，漢字寫法為「燒暖」。受試者必需能夠分別理解燒暖的客家話意涵，以及[seu' non']這個發音所對應的字詞。因為除了對音標要有一定的熟悉程度之外（筆試會考），在更高階的考試中，也有客語寫成的短文必需讀懂。在作文測驗中，更需要能夠將客語唸法以中文寫出。除非是非常擅長客語的口語表達，否則將口語的說話習慣轉換為文字系統，對於不擅於說客語的後生人，確實有相當的難度。

(2) 官方政策：客家電視

大部分的後生客家人都沒有看客家電視台的習慣，對於客家電視台只是「偶爾會看一下」的程度。接觸較多的是客家新聞的報導，而沒有特定收看的節目，主要原因是節目內容不能吸引他們的興趣，例如卓本身的經驗：「我有看過客家

⁵² 請見行政院客家委員會客語能力認證中的網站說明：

<http://kaga2.hakka.gov.tw/hkaword.php?lv=1<ype=1&nowPage=1&pagesize=15>
2010/06/17 檢閱。

電視台，可是看久了，我有試圖去看他，可是他的腔調太多了，然後再加上他的內容對我來說不是很有趣，所以，沒有辦法接受」(H3)。

再者，他們對於原本非客語發音的節目用客語配音，因為語法、字彙直接由外來語翻譯，而非日常生活的用語，因此也感到無法接受，例如詹的經驗：「偶爾看到客家電視台的卡通會覺得很好笑，就配音真的超好笑的，比如說鬥球彈平啊，配音什麼X X X X，就根本沒有人會這樣講嘛，怎麼會翻成這樣呢？那個就有點，我不知道怎麼講，拚貼藝術嗎？」(H2)；或曾也覺得：「主要是看客家新聞，偶像劇的客家話聽起來很奇怪，因為是配音的，如果是本人講的話還好，但如果是配音的話就很奇怪」(H4)。

其次，則是對多元腔調的不適應，若節目所講的腔調不是本身習慣的腔調，也會影響後生人的收看，例如潘同學就認為：

我覺得是腔調的關係，因為他們講的是四縣腔，我們講的是海陸腔，我們覺得那不是我的腔，我幹嘛要看這樣子……我們（家人）之前一起看的時候，我就問他說阿公你要不要看這一台？他就說他講的跟我們講的又不一樣，幹嘛要看這樣子。

(H6)

蔡珮（2008：35）的研究曾指出，客家電視台開台的目的乃在於文化傳承、凝聚族群認同，然而，對不諳客語的都會客家後裔而言，吸引他們收看客家電視的起因是「內容」，而非「客語發音」。他們會因為自己是客家人或是好奇，或是親戚朋友提醒而開始看客家電視台，但能否繼續下去，則和內容有關。而這點和熟諳客語的客家人會因為想聽懷念的「客語」而有長期收視的意願顯然不同。但透過本研究則發現，即使是熟悉客語的長者，也有可能因為腔調的多元而減低收看的意願。

他們的回應，也反映出兩件事實。一方面，雖然客家菁英及官方政策試圖召喚、建構出集體的客家認同，然而客語腔調的多元，對於這種集體認同建構的目的，在先天上便已經形成了不利的條件，更遑論是已不諳客語的後生世代；另一方面，族群媒體所製作的節目內容，在內容上過於強調族群特質，不少後生人也表示這些內容已經和他們的生活脫節，已經遠離這個世代太遠。因此，節目如何納入多元腔調及世代差異的考量，將會是客家視台製播相關節目時的重大挑戰。

(3) 文化上的建構及實踐：桐花、義民及其他

前述二、三章所描述的桐花、義民的論述建構及實踐，乃透過歷史的重新脈絡化，意圖串連起客家族群與台灣本土的關聯，而隨之而起的文化節、文化祭等活動，則是宣傳這些論述的最佳場域。後生客家人對這些文化建構及活動的看法，經歸納後，大致可分為以下幾個部分。

第一個部分，在素材的選擇上，也就是在文化內容的部分，官方活動的高度建構性，讓後生客家人感受不到這些文化建構與活動和客家文化的關聯，所以並未能吸引他們的參與。例如潘：「感覺就會很制式……我的感覺是，就是感覺你是硬湊出來的活動……不會想要去看，也不會想要去參加，因為那個不是本身我原有文化中的一部分，那是你硬加上去的，比如說什麼桐花節啊，之前也沒有這件事啊，或是什麼什麼節啊，那都是你硬湊，你硬要，剛好在客家，所以把客家拉進去，可是我覺得，有沒有客家，有跟沒有，對那個活動影響不大」(H6)。

同時，客家文化的實質內容到底包含了什麼？正因其隱晦不明，任何看似過去的舊有生活方式似乎都可納入其中：「我有去看過一些博物館，在東勢，可是我就覺得裡面的東西，他比較沒有在強調客家，比較像是在強調農村的生活，就以前一些打鼓機啊什麼之類的」(H1)。

而舊有的生活方式展現，所訴諸的文化內容，又已經離年輕世代太遠，而無法貼近年輕人。例如溫認為：「那我覺得為什麼客家文化在年輕人沒有共鳴，是

因為客委會推的東西都是藍染，客家大衫，誰會想要那種東西……因為他們每次推的東西，你看六堆，六堆他們推了什麼？就是客家藍染，藍衣，那是民國初年的衣服，誰還會需要？我是覺得客家文化離一般的年輕人是很遠的」(H5)。至於被客籍知識菁英視為是客家精神象徵的義民信仰，對後生人而言更只停留在「會去看大豬公」、「會去拜拜」的層次。對於義民和客家精神的連結，也沒有太多的感受。

第二個部分，則是相關的操作方式。類似活動的操作，多是以商業化、娛樂化來加以經營，同時，台灣近年來這種節慶式的活動選擇逐漸增多，活動的有趣程度才是吸引人們考慮是否參與的重點，而非背後的文化意涵。例如，卓認為參與這些文化活動的目的是這個活動好不好玩，但對於活動所蘊涵的文化內容並不關心：「桐花祭，我可能就只是去看個桐花之類的，而不是於說這個東西跟客家文化有什麼關係...只關心好不好玩，對客不客家沒有什麼關係」(H3)。

再者，某些政府所主導的文化活動，也有地域上的限制。例如來自美濃的詹就表示因為距離的緣故，所以並沒有參與過「桐花祭」的活動。但是美濃在地的客家文物館，他則有較深入的體驗：「建築是以菸樓的概念、元素融合進去，建造成三合院的樣子，進去之後有介紹客家的建築是什麼樣子，什麼樣的風水會採取什麼樣的建築型式，菸樓裡面有什麼，也有紙傘的DIY，跟客家音樂，還有跟客家訪談做結合，這對一個第一次到美濃的人，透過這個館的展現，可以比較認識」(H2)。然而，美濃的菸業文化是在地經驗，或是客家集體文化的一部分？而中央政府所主導的桐花祭，又要如何說服居住地沒有桐花的客家人，桐花是客家文化的一部分？桐花被建構成客家的文化象徵物，但卻並不能夠激起所有客家人的認同感。忽略了地區上的差異，事實上也很難激起後生人的共鳴。

4. 小結：「後客運世代」的主體經驗與外在建構的落差

如前所述，四大族群分類框架的出現，有其歷史、政治的條件，乃為了對抗

大中國論述，試圖將不同的族群共同編織在台灣本土下，而創造出來的反對論述。但對於新的世代而言，這樣的族群分類意識已非日常生活中的思考框架，在他們的社會交往中，也並非人際相處的分類基礎。同時，這種族群劃分及其相對應的人群範疇所具有的武斷性質，也使得人們以本質化的方式去看待、理解各個族群。然而，透過後生人的敘述認同，我們得以理解，後生人的「客家認同」，乃圍繞相似及相異點而不斷增生，美濃的客家、福佬客、外省客等等，不見得會共享某種本質的認同，使得客家認同呈現出一種多元而混雜的面貌，也突顯了族群分類未能周延及互斥的事實。這樣的思考，也反映在客委會 2008 年的客家人口調查上，將原本客家人口的單一自我認定，進而改為多重的自我認定，而將客家人口的範圍加以擴大化。

然而，隨著 1980 年代的客家族群文化運動以來，族群文化復振的潮流興起，族群文化的差異勢必被突顯出來，知識份子、運動論述、官方努力，都一同加入了客家性的建構當中，促成客家文化的同質化建構及想像，例如各式對客家性格的描寫、語言、飲食、建築（土樓）、音樂（客家山歌）、信仰（義民）、節慶（桐花），這些客觀文化所構成的範疇，遂成為對於後生客家人的文化想像與期待。但進一步省視，這些已經沾染都會氣息的後生客家人，他們的實際生活經驗告訴我們，目前在他們身上碩果僅存的文化實踐，只剩下飲食及語言的部分，而客語的使用又有客觀條件上的限制，他們對於客家認同的體現、實踐，已不如上一代具有那麼充份的條件了。

後生世代的經驗也提醒我們，都市化及現代化的發展，已使得純粹的、本質的客家文化不復存在。某些傳統文化要素的提出，如山歌，或是新的文化符號建構，如桐花，很大一部分都無法對應到日常生活經驗，甚至對於後生客家人而言，儼然是一種「異文化」的存在。也因此，我們所應正視並接受的現實，正是後生人身上所展現出的「客家文化」的「稀薄化」，我們應由他們自身去適應、擴充本身的族群文化要素，而非再建構某種標準的、同質的客家文化，並要求他們遵循。

李文玫（2009：35）針對後生客家人的研究結論之一便指出，從生命主體觀點所建構出來的客家經驗，和目前政策性或社會性意圖要建構的客家意象有極大的差距。也就是說，當這些年來政策性地建構「桐花」等新的客家意象時，在這些客家後生的生命主體敘說中，卻完全沒有出現；出現的卻是在日常生活中的語言、食物、與夥房的記憶。前者是一種外來式的建構，後者則紮紮實實地立基於生命主體的敘說。因此，這種外來式的建構，通常只能作為他者辨識客家的一種符號象徵，或是集體向外包裝宣揚的一種手法，卻無法作為身處群體中的個體之認同與歸屬的來源。卓的一席話可為這樣的態度下了一個適切的註腳：

我也不知道現在政府可以用什麼客家政策可以打動我，我覺得就算現在他把台灣弄成客家島，我也沒有什麼特別的感覺.....因為我也不知道把台灣島弄成客家島有什麼意義，因為對我來講沒有什麼衝勁去做這件事情，對，可是我已經擁有了一些特質，在客家文化這裡，我覺得這樣就已經夠了。

(H3)

第五章 結論與討論

本文以社會建構論的角度看待不同的力量如何形塑客家，並且比對了後生客家人的主體經驗和這些外在建構的差異。本文企圖指出，事實上，並沒有一個本質上的、不變的、同質化的認同等待我們去挖掘。認同是一個成為（becoming）的過程，而不是固定的、本質的存在，除了會因類似點產生，它同時也會因為差異點而多元地持續增加。後生人的客家認同有著地域、世代的差異，並且經歷現代化、都市化的發展歷程，因此充滿了多元性。而現行的客家族群政策、知識份子或社會運動論述，所建構的卻是一種同質的，有時候是僵固的客家文化認同想像，與這些後生客家人的多元的實際經驗，產生不小的落差。接下來，我們將進一步地探討這些經驗背後所可能隱含的理論意涵：

1. 「客家」人群指稱範疇的變化

族群並非單獨的存在，必需要放在族群關係中來理解（王明珂，2005）。「客家」這個族群的人群分類，在不同的歷史、文化脈絡中，所指涉的人群範疇並不一定相同。這一點，我們必需從客家在不同歷史時代所遭遇的族群關係來理解。

1930 年代羅香林的研究，是為了對抗 19 世紀到 20 世紀初對「客家非漢人」、「客家是漢族與其他少數民族混血而來」的看法。因此在羅氏的研究中，乃不斷強調客家的中原系譜、苦難遷移敘事，以及有別於其他族群的文化優越性。這樣的族群意識興起，主要是客家人與廣東人互動的結果（楊聰榮，2005：130）。

而台灣本地興起的客家認同意識，則是客家族群與福佬族群互動下的結果（王甫昌，2003）。回溯起來，清領時期因資源競爭衝突，閩客相處並不融洽，再加上清廷有意地分化，採取以漢制漢的策略，遂不時地發生閩客衝突。日本殖民時期，由於日本政府仍維持按祖籍來區分閩、粵人士，同時也特意在行政區域

上將兩者分開，閩客分類意識繼續維持。二次戰後，國民黨政府來台，在各式貶抑本省的語言、教育、文化政策之下，閩客區分，乃被本省／外省區分所取代。而到了 1980 年代，客家菁英有感於客家語言、文化的流失，以及反對運動浪潮中，以福佬為主體的「台灣民族主義」論述將客家邊緣化，乃激起台灣本土客家認同意識的興起。1990 年代的台灣國族論述的建構，則修正了以福佬族群為主體的說法（張茂桂，1997），客家族群一起和外省、原住民、福佬族群，被共同置放在「台灣」這個「命運共同體」中。這種四大族群的分類方式，便成為截至目前為止，台灣人群分類的主流想法，並進一步成為政策制訂的考量原則之一。

因此，我們必需理解，在不同的歷史脈絡中，客家這個族群類屬的邊界，分別對應到不同的人群分類框架。1930 年代是土／客之分，1980 年代則為客／閩之別，到 1990 年代後則為四大族群分類。在這樣的歷史發展過程程中，人群分類框架因為族群互動關係而出現，因此在不同的歷史文化脈絡之下，「客家」這個人群指稱的範疇也會有所不同，1930 年代所指稱的客家，與現今我們所說的客家，意義已大不相同。

2. 「後客運世代」所面對的歷史現實

「後客運世代」客家人生存的時代，正逢人群分類概念轉換的 1980 年代後。在 1980 年代之前，國民政府所主導的文化同質化策略，在語言、教育政策推行之下，族群的文化辨異性因此逐漸消融。但 1970 及 1980 年代政治自由化所開啟的政治機會，促使社會改革思維興起，也開啟了多元族群文化的可能性。族群運動者有意識地、策略性地重新揀選、詮釋過去的傳統文化要素，進而強化族群文化的差異性以建構集體認同。運動者乃意圖反抗文化同質化的壓力，族群特性也成為某種政治團結的工具。直至 2001 年客委會成立，客家事務成為全國性的公共事務，客家族群文化開始全面地受到體制內的保障。從社會運動進入到體制保護，客家的歷史、文化不斷經歷重新脈絡化的過程。這些歷史文化的建構，

包括了社會運動及知識份子，強調客家語言、文化（建築、音樂、文學、飲食、信仰等等）的獨特性，挽救失落的文化及認同，追尋往日榮光；而晚近的官方論述或建制，則強調客家作為台灣共同體的一員，以及試圖以某些新建的象徵符號，例如桐花，來串連起某種集體的客家認同。這些歷史文化建構遂構成人們對於客家的文化想像與期待，也是目前後生客家人所面臨的歷史處境。

使得注意的是，這樣的歷史發展有其弔詭之處。族群運動的興起，是當代認同政治發展的例證，目的在於對抗文化同質化所帶來的壓迫，並強調文化的差異性。然而，現行結合了族群政策、運動論述、各項歷史文化建構所構成的客家文化期待，卻又以某種同質化的方式來規範、要求族群內部的文化。這樣的文化要求，夾雜了過去人群指稱範疇所指涉的客家性，也包含了在地的、新的建構，然而這些文化建構與期待，卻又明顯地與後生客家人的實際生活有著不小差距。被召喚的過去無法與現在結合，而新的敘事建構又使人有錯置之感，「客家文化」彷彿成為遠離「後客運世代」後生客家人的「異文化」。這些被強調出來的、同質化的客家文化特徵或差異，往往缺乏了多元的想像，對於族群界線已不在意的後生客家人而言，某種程度而言也是一種變相的文化壓迫。

再者，這些外在建構試圖填補客家文化上的空白，也點出了「傳統的」客家文化已經斷層的事實。以語言為例，本研究受訪者之一詹，他與長者所使用的客語，背後所支撐的文化內涵已經不同。語言反映文化內涵，前一世代使用的客語語彙，若放在現代，已很難找到可以溝通的對象，而後生客家人想用客語來表達時，卻又顯得力不從心。國語因為經過現代化、吸收外來文化所發展出的語彙，更能夠符合後生人的使用需求。然而，目前的母語教學教材卻又多是歷史傳統和懷舊情結，採用的是過去的童謠、諺語，而非與現代生活接軌的情境。再以音樂為例，王俐容、楊蕙嘉（2010）針對當代客家流行音樂所做的研究指出，期待與現代接軌的客家音樂作品，因為未強調過去的傳統意象，遂被堅持傳統的年長一代批評；但受到強勢英語、國語、閩南語或西洋流行文化影響的年輕一代，也未必會有興趣接觸。因此，跳脫族群本質化的思考，以客語音樂來表達人類共通的

情感，或者混合其他的文化元素，將會是越來越多創作者未來強調的方向。

透過本研究，我們可以體會出，後客運世代的客家人正處於某種歷史現實之中。他們所面對的客家文化要求或是想像，我們可以細分為幾個部分來看。首先，是來自於運動論述中的道德要求，例如要求說母語、緬懷或是尊重過去的傳統；其次，為沿襲過去羅香林式的描述，包括對客家人性格的形容，以及所衍生出來的生活風俗描繪；最後，則為台灣本土為形塑在地客家認同的歷史文化建構，例如桐花、義民等等，而這些建構有可能是來自官方、知識份子或者來自民間。這三者交錯互雜，彼此之間形成互文的文本，形成互相參照指涉的現象，難以完全的區分。而這樣的一種文化期待，既是一種同質化的文化要求，同時也是一種強調傳統卻又包含突兀創新的客家建構。

3. 族群政策的再思考：由舊族群走向新族群

如前所述，我們可以知道台灣歷史的演進中，過去在文化同質化的要求下，有意地忽略族群文化，進而抹除差異；然而，當代卻是極力地去彰顯差異，甚至是建構差異。「後客運世代」的客家人，正在面臨這樣一個歷史的過渡期中。透過本研究，我們得知這些後生觀點，而非只陷在「客家人應該要極力保存客家文化」、「客家人應該要更像客家人」這樣的認同邏輯中。至於目前的族群政策及外在建構，我們可以觀察到的是，對這群原本在主觀上就已經認同自己是客家人的後生人而言，影響力並不大，也未能增加他們對於相關文化活動的參與程度。反而是對位處族群邊緣的人來說，影響較大。舉個筆者在生活中遇見的例子，在客委會推動相關政策的這幾年來，筆者就曾碰到來自嘉義的朋友表示，在自己的祖父過世之後，她才知道「原來」自己是客家人。而在解開了這個身世之謎的同時，這位朋友也發現這幾年來，住家附近的基礎公共建設，開始有「客委會補助」的字樣，她忽然覺得原來「客家離我這麼近」。但實際上，在她過往的生活記憶中，無論語言、飲食等等，完全都沒有客家文化的影子。在過去，她並不知道自己的

客家血統，但現在，她卻被劃入了「客家人」這個分類範疇中。

然而，客家族群政策的推行已是不可逆的歷史事實，客委會的調查報告也顯示，有越來越多人在主觀認同上認為自己是客家人。因此，我們有必要對客家族群政策做進一步的思考。

Hall (1996: 161-165) 在其〈新族群〉(New Ethnicities) 一文中提出了對族群的重新思考。Hall 認為舊的族群概念，乃立基在特殊的政治與文化分析上的傳統種族論述，然而，他認為，這樣的論述是僵固的，所謂的黑人主體或黑人經驗，事實上並不是由天性 (Nature) 或是由其「族群性」就可決定。我們必需理解，族群性是一種政治及文化上建構的範疇，必需是由差異，也就是不同文化之間相互的錯置、重新組織與定義、打破血緣與種族所決定 (王俐容、楊蕙嘉，2008)，而不是一套固定的、跨越文化、歷史脈絡的存在。我們都是立基於一個特定的位置來發言 (speak)，可能來自於特定的歷史、特定的經驗、特定的文化，因此對於族群，我們必需擁抱更為多元且歧異的詮釋。

本研究呈現後客運世代客家人所展現的客家經驗，提醒了我們，「客家性」乃沿著世代、地域的軸線而分化，某種大一統式的客家族群認同並不存在。不論是美濃的客家、台北市的客家、彰化的福佬客、台中東勢的客家、或是自小便在都會區成長的後生人，各地的後生客家已發展出土生土長的文化認同樣貌，客家的文化在不等的程度上，在他們的身份認同上扮演或輕或重的角色。客家身份不必然對他們的生活發生等同的影響，也就是說，展現在他們身上的是一種多重的客家經驗，與上一世代已不相同。印度裔的美國學者 R. Radhakrishnan (2003: 119-131) 也有著類似的分析。他針對印度裔美國人的世代差異指出，對於世代之間的差異，並不能期待年輕的一代對於印度母國還有一樣的情感上的投入，兩代可以共享的是對於印度的相關知識及訊息。但也必需保持著觀點的開放性，而不能武斷地宣稱舊世代對印度的看法更「符合印度」。事實上，印度人移居美國，最先開始的族群敘事是將族群性置放在實用主義與機會主義之下，為了能在新世界成功，必需主動地同化且隱藏族群特徵；新世代的印裔美國人，則是在印度一

美國之間，在族群認同及國族認同之間取得整合。

因此，我們必需理解，在個人的認同體系中，突顯歷史、文化、語言的族群認同不再是後生人的首要選項，所謂的客家認同，也會沿著地域、世代等軸線分化。因此，我們有必要將差異納入考量，但這並不意謂客家的歷史或文化建構就會完全消失，而是對各種形式的認同有著敏感度，並且保持一種文化想像的開放性，也才能務實地、符合現狀地去理解「後客運世代」的客家人。

4. 研究限制

本文以特定世代的後生客家人作為研究對象，期望能為在學術研究中興起的客家熱提供另一個不同的觀點，然而，在研究進行的過程中，筆者在和受訪者的接觸裡，也對本研究的限制進行反思，可由以下幾點來說明。

首先，是對差異的強化。本文所試圖點出的一個事實在於，族群意識對於後生客家而言，已經逐漸式微，族群的背景對於他們彼此交友或其他社會互動關係上，已不再那麼重要。透過訪談，我們也可以得知這樣的現象其實不只是客家，而是橫跨不同的族群而存在。然而，在訪談進行時，筆者詢問的是他們的「客家」經驗，或者請他們表達自身文化的特別之處，這樣的問題取向事實上也是在強調客家族群與其他族群之間的差異，這是本研究問題決定之時便存在的內部限制。

再者，則是建構觀點的採用。本研究另一個內部的限制則在於本文的預設立場。由於本文認為認同本身具有一定程度的建構性質，因此在面對後生客家對認同的自我表述時，已經很難區辨出那些部分受到建構的影響，有那些部分是來自於本身就已經存在的部分。也就是 **Dunn (1998)** 對建構論的討論，後生客家人的認同在那些面向或過程中是被建構的？而這也是本文沒有辦法去區分的部分。

最後，則是客觀距離的衡量問題，由於筆者與這些後生客家人在經驗上的類同（同為出生在 1980 年代的後生客家人），這些經驗上的類同，其好處在於受訪者更願意分享自身的經驗，然而，在另一方面，卻也召喚出筆者某些「本質性」

的對這群受訪者經驗上的偏好，因此，在分析時客觀距離的衡量遂成為不可迴避的問題。

本文在書寫時，有著以上的限制及缺失，但目前針對年輕世代客家人的相關論述甚少，將世代考量納入客家研究，將會是日後可發展的研究方向，若在本文中所未能陳述的觀點，也期望日後的研究者加以補正及指教。



參考文獻：

英文部分：

- Barth, Fredrik, 1981, Ethnic Groups and Boundaries . Pp. 198-227 in *Process and Form in Social Life*. London: Routledge.
- Benford, Robert D. and David A. Snow, 2000, Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment, *Annual Review of Sociology* 26: 611-639.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality*, Anchor Books.
- Clifford, Geertz, 1996.“Primordial Ties”, Pp.40-45 in *Ethnicity*, John Hutchinson and Anthony D. Smith ed. Oxford University Press..
- Cohen, Myron, 1969, Agnatic Kinship in South Taiwan. *Ethnology* 8: 167-182.
- ,1976, *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia U. Press.
- Comaroff, John L., and Jean Comaroff, 1992, Of Totemism and Ethnicity. Pp. 49-67 in *Ethnography and the Historical Imagination*. Edited by John and Jean Comaroff. Boulder: Westview Press.
- Domingueza, Virginia R.,1995, Invoking racism in the public sphere: Two takes on national self-criticism, *Identities*, Volume 1, Issue 4:325 – 346.
- Dunn R. G., 1998, *Identity Crises: A social critique of postmodernity*. Minneapolis:University Minnesota Press.
- Fuss, D. 1989, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*. New York, Routledge.
- Gans, Herbert J., 1979, Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America, *Ethnic and Racial Studies*, Volume 2, Issue 1:1 – 20.
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, U.K.: Cambridge.
- Goffman, Erving, 1974, Frame Analysis .pp 149-166, in *The Goffman Reader*, eds. by Charles Lemert and Ann Branaman,. Blackwell Publishers Inc.
- Hall, S., 1990, Cultural Identity and Diaspora, pp222-237, in *Identity : community, culture, difference*, edited by Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart.

- , 1996, Introduction: Who needs identity?, pp1-17, in *Questions of Cultural Identity*, eds. by S. Hall and P. du Gay. London: Sage.
- , 1996, The New Ethnicities, pp161-165, in *Ethnicity*, eds. by John Hutchinson and Anthony D. Smith. New York : Oxford University.
- , 1997, The Spectacle of the “Other”, pp223-290, in *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, eds. by S. Hall . London: Sage.
- Liu Jianjun, Houfeng Zheng, Jin-Xin Bei, Liangdan Sun, Wei-hua Jia, Tao Li, Furen Zhang, Mark Seielstad1, Yi-Xin Zeng, Xuejun Zhang and Jieming Chen, 2009, Genetic Structure of the Han Chinese Population Revealed by Genome-wide SNP Variation, *The American Journal of Human Genetics* 85(6): 775-785.
- Lin M., Chu CC, Chang SL, Lee HL, Loo JH, Akaza T, Juji T, Ohashi J, and Tokunaga K., 2001, The origin of Minnan and Hakka, the so-called “Taiwanese”, inferred by HLA study, *Tissue Antigen* 57(3):192-199.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy and Mayer N. Zald, 1996, Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Process: Toward a Synthetic, Comparative Perspective on the Social Movements, pp.1-20, in *Comparative Perspectives on Social Movements*, eds. by Doug McAdam , John D. McCarthy and Mayer N. Zald. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasternak, Burton, 1968, Atrophy of Patrilineal Bonds in A Chinese Village in Historical Perspective. *Ethnology* 15(3): 293-327.
- , 1972, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*. Stanford: Stanford U. Press.
- Radhakrishnan, R., 2003, Ethnicity in an Age of Diaspora, pp119-131, in *Theorizing Diaspora*, eds by Jana Evans Braziel and Anita Mannu. Malden, Mass.:Blackwell Pub.
- Ricoeur, Paul, translated by Kathleen Blamey, 1994, *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago press.
- Williams, Rhys H., 1995, Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources, *Social Problems* 42: 124-144.

中文：

Berger, Peter L. 著，蕭羨一譯，2003，〈神聖的帷幕－宗教社會學理論的要素〉。台北：商周出版。

- Della Porta, Donatella & Mario Diani 著，苗延威譯，2002，《社會運動概論》。台北：巨流出版。
- Geertz, Clifford, 著，納日碧力戈等譯，1999，《文化的解釋》。上海人民出版社。
- Hall, Stuart, 編，徐亮，陸興華譯，2003，《表徵：文化表象與意指實踐》。北京市：商務印書館。
- Isaacs, Harold R., 著，鄧伯宸譯，2004，《族群》。台北：立緒。
- Said, Edward W., 著，王志弘等譯，1999，《東方主義》。台北：立緒。
- Taylor, Charles, 著，董之林，陳燕谷譯，1998，〈承認政治〉。見汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》，頁 290-337。北京：三聯。
- 尹章義，1989，《台灣開發史研究》。臺北市：聯經。
- ，2003，《台灣客家史研究》。台北：台北市政府客家事務委員會。
- 尹章義撰述，鄭余鎮主修，1980，《新莊發展史》，臺北縣：新莊市公所。
- 王志弘、沈孟穎，2010，〈東南亞飲食再現策略：異國時尚、多元文化與已異化認同〉。《台灣東南亞學刊》7(1):151-192。
- 王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。
- ，2005，〈由「中國省籍」到「台灣族群」：戶口普查籍別類屬轉變之分析〉。《台灣社會學》9:59-117。
- 王明珂，1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨文化。
- ，2003，〈徘徊在漢與非漢之間：北川羌族的歷史人類學研究〉。見蔣斌、何翠萍編，《國家、市場與脈絡化的族群》，頁 59-103。台北：中央研究院民族學研究所。
- 王俐容、楊蕙嘉，2010，〈當代台灣客家流行音樂的族群再現與文化認同〉。《國家與社會》8:157-199。
- 王雯君，2005，〈客家邊界：客家意象的詮釋與重建〉。《東吳社會學報》18:117-156。
- 王麒鈞，2008，〈台灣節慶活動的設立與舉辦－從客家桐花祭談起〉。2008 年台灣鄉鎮觀光產業發展與前瞻學術研討會。台北：景文科技大學旅運管理系主辦。
- 台灣客家公共事務協會，1991，《新的客家人》。台北：台原。
- ，1993，《台灣客家人新論》。台北：台原。
- 方偉達，2004，〈一片油桐花 一頁殖民史〉。中國時報。5 月 2 日。A15 版，時論廣場。
- 朱婉寧，2005，〈台灣文化觀光中的認同建構－以客家桐花祭為例〉。台北：政治大學新聞研究碩士論文。

- 江運貴，1996，《客家與台灣》。台北：常民文化。
- 江明樹，1994，〈打開雪眸的小說世界－評長篇《坦卡車下》〉。見雪眸著《坦克車下》，頁3-13。
- 池永歆，2005，〈地方的文化抑或模仿地方的文化－文化地理視域下的「客家桐花祭」〉。《台灣文學雜誌》1:1-16。
- 何明修，2005，《社會運動概論》。台北：三民書局。
- 吳明時，1997，〈邊緣台獨的構框與運動參與〉。台北：政治大學社會學研究所碩士論文。
- 吳錦發，1991，〈客家文化的兩面性格〉。見台灣客家公共事務協會編《新的客家人》，頁41-43。台北：台原。
- ，1997，《流沙之坑－吳錦發中短篇小說集》。台中：晨星。
- ，2005，《青春三部曲：閣樓，春秋茶室，秋菊》。台北：聯合文學。
- 宋學文、黎寶文，2006，〈台灣客家運動之政策分析〉。人文及社會科學集刊18(3):501-540。
- 李文玫，2009，〈「後生人」的客家經驗探究計劃〉。行政院客家委員會獎助客家學術研究成果報告。網址：<http://www.hakka.gov.tw/public/Attachment/012116442971.pdf>。
- 李易蓉，1995，〈台灣弱勢語族語言反抗運動之解析〉。台北：東吳大學社會學研究所。
- 李信漢，2007，〈客家電視台族群政治分析〉。台北：國立政治大學新聞研究所碩士論文。
- 李美華、劉恩綺，2008，〈台灣報紙如何再現客家形象與客家新聞：1995-2007〉。《客家研究》2(2):31-81。
- 李喬，1991，〈客家人的政治立場〉。見台灣客家公共事務協會編，《新客家人》，頁31-32。台北：台原出版。
- 李廣均，2006，〈世代差異與族群變遷--兼論「四大族群」的過去與現在〉。《當代》229:20-31。
- 沈松僑，1997，〈我以我血薦軒轅－黃帝神話與晚清的國族建構〉。《台灣社會研究季刊》28:1-77。
- ，2000，〈振大漢之天聲－民族英雄系譜與晚清的國族想像〉。《中央研究院近代史研究所集刊》33:77-158。
- 房學嘉，1996，《客家源流探奧》，台北：武陵出版社。
- 林吉洋，2007，〈敘事與行動：台灣客家認同的形成〉。新竹：國立清華大學社會學研究所碩士論文。

- ，2008，〈「台灣客家認同」與其承擔團體〉。見張維安、徐正光、羅烈師編，《多元族群與客家－台灣客家運動 20 年》，頁 370-400。新竹：台灣客家研究學會。
- 林邦文，2008，〈社會運動者參與社區大學工作的實踐與定位〉。高雄：高雄師範大學成人教育研究所博士論文。
- 林信丞，2008，〈從客家雜誌分析台灣客家形象之變遷〉。新竹：國立交通大學傳播研究所碩士論文。
- 林彥亨，2003，〈客家意象之形塑：台灣客家廣播的文化再現〉。新竹：清華大學人類學研究所碩士論文。
- 林詩偉，2005，〈當代台灣客家論述的內容與脈絡分析(1987-2003)〉。台北：國立台灣大學國家發展研究所碩士論文。
- 邱彥貴、吳中杰，2001，《台灣客家地圖》。台北：城邦文化發行。
- 姜如珮，2003，〈台灣電視中之客家意象：公視「客家新聞雜誌」之個案研究〉。台北：中國文化大學新聞研究所碩士論文。
- 客家風雲編輯部，1987，〈發刊詞—確立客家人的新價值〉。《客家風雲雜誌》1：1。
- 封國晨，2006，〈「從「反貪腐倒扁運動」檢視其議題建構與框架策略」〉。台北：世新大學公共關係暨廣告學研究所碩士論文。
- 施正鋒，2004，《台灣客家族群政治與政策》。臺中：新新台灣文教基金會。
- 洪麗完，1984，〈清代台中開發之研究（1683~1874）〉。台北：東海大學歷史所碩士論文。
- 范振乾，2002，〈客家事務行政體系之建構〉。2002 年客家公共事務研討會。新竹：清華大學。
- ，2006，〈義民爺信仰與台灣客家文化社會運動〉。見賴澤涵、傅寶玉編，《義民信仰與客家社會》，頁 361-410。台北：南天出版。
- ，2007，〈文化社會運動篇〉。見徐正光編，《台灣客家研究概論》。行政院客家委員會、台灣客家研究學會合作出版。
- ，2008，〈從台灣發展史看客裔之未來－從客家運動 20 年說起〉。見張維安、徐正光、羅烈師編，《多元族群與客家－台灣客家運動 20 年》，頁 35-70。新竹：台灣客家研究學會。
- 倪炎元，2003，《再現的政治：台灣報紙媒體對「他者」建構的論述分析》。台北縣：韋伯文化。
- 孫榮光，2010，〈客家紀錄片與真相的還原：客家紀錄片的社會意涵與影像美學〉。行政院客家委員會補助大學校院發展客家學術機構研究計畫。

- 網址：<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=41575&ctNode=1879&mp=1869>。
- 徐正光，1991，〈塑造台灣社會新秩序〉。見徐正光編《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》，頁 4-9。台北：正中書局。
- ，1994，〈台灣的族群關係—以客家人為主體的探討〉。收於徐正光、彭欽清編，《客家文化研討會論文集》，頁 381-399。台北：行政院文建會。
- ，1998，〈台灣客家族群關係研究的回顧〉，《客家文化研究》通訊創刊號:30-39。
- 高木桂藏著，關屋牧譯，1991，《日本人筆下的客家》。台北：譯者。
- 高怡萍，2000，〈客家族群意識與歷史的文化建構—客家社區在原鄉與移民地之比較研究〉。《客家文化研究通訊》3:50-72。
- 高翊峯，2002，《家，這個牢籠》。台北：爾雅。
- 雪眸，1994，《悲劇台灣》。台北：前衛出版社。
- 張茂桂，1990，《社會運動與政治轉化》。台北，國家政策研究中心。
- ，1997，〈台灣的政治轉型與政治的「族群化」過程〉，見施正鋒編，《族群政治與政策》，頁 37-71，台北：前衛。
- 張維安，2008，〈客家運動與台灣社會的思索〉。2008 年社會學年會研討會論文。台北：中央研究院社會學研究所。
- 張維安、謝世忠，2004，《經濟轉化與傳統再造：竹苗台三線客家鄉鎮文化產業》。南投：台灣文獻館。
- 張耀軒，2008，〈我國廢除死刑運動之研究〉。台北：政治大學公共行政研究所碩士論文。
- 莊英章，1998，〈客家研究的人類學回顧〉，《客家文化研究》創刊號:22-29。
- ，2004，〈族群互動、文化認同與歷史性：客家研究的發展脈絡〉，《歷史月刊》201:31-40。
- 許俊湧，2005，〈政見允諾的跳票與兌現—以陳水扁在兩千年大選時核四停建與客家的政見為例〉。台北：國立政治大學政治學研究所碩士論文。
- 許嘉明，1973，〈彰化平原福佬客的地域組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36:165-190。
- 陳支平著，1998，《客家人源流新論—誰是客家人》。台北，台原出版社。
- ，2006，《邊際族群：遠離帝國庇佑的客人》。安徽：黃山書社。
- 陳玉萍，2000，〈客家族群與台灣現代文化產業〉。見張維安等編，《台灣客家族群史—產經篇》，頁 277-304。南投：台灣省文獻委員會。
- 陳向明，2002，《社會科學質的研究》。台北：五南。

- 陳品全，2009，〈政策規劃之中觀分析〉。第三屆地方自治與民主發展：2009 年縣市長選舉與地方發展學術研討會。台中：東海大學。
- 陳原，2002，《社會語言學》。北京：商務印書館。
- 陳板，2000，〈族群與地域：台灣客家在地化的文化觀察〉。見徐正光編，《聚落、宗族與族群關係：第四屆國際客家學 研討會論文集》，頁05-338。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 陳國偉，2005，〈解嚴以來（1987~）台灣現代小說中的族群書寫〉。嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文。
- ，2006，〈解嚴以來（1987~）台灣現代小說中的族群書寫〉。嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文。
- 陳逸君，1998，〈眾裡尋「客」千百度——一個需要重新書寫台灣族群史的時代〉。見劉還月、陳逸君編，《台灣客家關係書目與摘要》，頁 1-40。南投：台灣省文獻會。
- ，2005，〈七界內的客家意識初探—思考彰化竹塘地區福佬客族群意識之研究途徑〉。《研究與動態》12:221-233。
- 陳運棟，1979，《客家人》。台北：聯亞。
- ，1989，《台灣的客家人》。台北：台原出版社。
- ，2000，〈台灣客家研究的考察〉。收於徐正光編，《第四屆國際客家學研討會論文集—歷史與社會經濟》，頁 45-79。台北：中央研究院民族學研究所。
- 傅寶玉，2005，〈文教與社會力：敬字亭與客家社會意象的建構〉。《思與言》43(2):77-118。
- 彭文正，2005，〈客家元素與收視行為結構模式探究〉。《廣播與電視》24:63-91。
- ，2009，《客家傳播理論與實證》。台北：五南。
- 彭瑞金，1996，〈客家文學的黃昏〉。見彭瑞金編，《文學隨筆》，頁 151-155。高雄市：高市文化。
- ，2000，《驅除迷霧 找回祖靈——台灣文學論文集》。高雄：春暉出版。
- 彭鑫，1988，〈掀起你的口罩來—破除廣電惡法的魔咒〉。《客家風雲雜誌》13:13-17。
- 曾金玉，2000，〈台灣客家運動之研究—1987~2000〉。台北：國立台灣師範大學公民訓育研究所博士論文。
- 曾逸昌，2003，《客家概論》。苗栗頭份鎮：編者著。
- 黃子堯，2006，《台灣客家運動：文化、權力與族群菁英》。台北：愛華。

- 黃惠禎，2010，〈母土與父國：李喬《情歸大地》與《一八九五》電影改編的認同差異〉。《台灣文學研究學報》10:183-210。
- 黃葳威、李佳玲，2005，〈客家電視頻道文化行銷模式探討〉。2005年中華傳播學會年會—「多元文化的想像與再現」。台北：台灣大學。
- 黃儀冠，2007，〈母性鄉音與客家電影敘事：台灣電影中的客家族群與文化意象〉。《客家研究》2(1):59-96。
- 楊長鎮，1993，〈羅香林的客家論述〉。見台灣客家公共事務協會編，《台灣客家人新論》，頁85-89。台北：台原出版。
- ，2006，〈台灣客運 VS. 中原客運—國族重構下客家運動的兩條「路線」〉。2006年台灣國家認同之文化論述研討會。台北市：台灣國際研究學會。
- ，2007，〈族群關係篇〉。見徐正光編，《台灣客家研究概論》。行政院客家委員、台灣客家研究學會合作出版。
- 楊國鑫，1988，〈客家話在台灣〉。見台灣客家公共事務協會編，《新客家人》，頁176-184。台北：台原出版。
- 楊聰榮，2005，〈從族群關係史看台灣客家的分類範疇與獨特性〉。《台灣史學雜誌》1:123-141。
- 廖炳惠，1994，《回顧現代—後現代與後殖民論文集》。台北：麥田出版。
- ，2003，《關鍵詞200》。台北：麥田。
- 廖經庭，2007，〈BBS站的客家族群認同建構：以PTT「Hakka Dream」版為例〉。《資訊社會研究》13:257-293。
- 廖晨佐，2008，〈都市客家的族群性—以台北市通化街為例〉。桃園：中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 蔡珮，2008，〈族群人際傳播與族群電視消費在族裔認同建構中扮演之角色：以客家電視台與客家族群為例〉。2008年第二屆台灣客家研究國際研討會。新竹：國立交通大學。
- 蔡采秀，2006，〈以順稱義：論客家族群在清代台灣成為義民的歷史過程〉。見賴澤涵、傅寶玉編，《義民信仰與客家社會》，頁109-157。台北：南天出版。
- 蔣斌、何翠萍編，2003，《國家、市場與脈絡化的族群》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 鄭坤城，2006，〈台灣反核運動的構框—台灣環境保護聯盟的個案分析（1988-1995）〉。台北：東吳大學政治學系碩士論文。
- 鄭瑞貞，2000，〈客家山歌歌詞的內涵、藝術表現手法和音樂特性〉。見徐正光編，《宗教、語言與音樂：第四屆國際客家學研討會論文集》，頁405-429。臺北市：中央研究院民族學研究所。

- 黎淑慧，2003，〈客家人與福佬族的互動－從福佬客談起〉。《白沙人文社會學報》2:235-252。
- 劉平，2003，《被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究》。北京：商務印書館。
- 盧嵐蘭，2008，〈客家、現代性、與重新脈絡化〉。「第二屆台灣客家研究國際研討會」。新竹：交通大學客家文化學院暨國際客家研究中心。
- 蕭新煌、黃世明，2008，〈台灣政治轉型下的客家運動及其對地方社會的影響〉。見張維安、徐正光、羅烈師等編，《多元族群與客家－台灣客家運動 20 年》，新竹：台灣客家研究學會。
- 賴守誠，2006，〈現代消費文化動力下族群飲食文化的重構：以台灣「客家菜」當代的休閒消費轉型為例〉。《國家與社會》創刊號:167-212。
- ，2008，〈食物的文化經濟與農鄉發展：義大利慢食運動及台灣客家飲食運動的個案比較〉。《農業推廣學報》24:45-72。
- 薛雲峰，2008，〈「義民史觀」之建構：析論台灣一八九五年（乙未）抗日戰爭中之義民軍統領丘逢甲與吳湯興〉。《國家發展研究》8(1):43-90
- 謝文華，2002，〈客家母語運動的語藝歷程（1987-2001）〉。台北：輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文。
- 謝俊逢，2000，〈從客家傳承音樂看客家人〉。見徐正光編，《宗教、語言與音樂：第四屆國際客家學研討會論文集》，頁 379-404。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 鍾春蘭，1991，〈娶妻當娶客家妻〉。見台灣客家公共事務編《新的客家人》，頁 127-130。台北：台原。
- 鍾肇政，1991，〈邁向光明未來〉。見台灣客家公共事務編《新的客家人》，頁 19-21。台北：台原。
- ，1991，〈硬頸子弟，邁步血前〉。見台灣客家公共事務編《新的客家人》，頁 26-28。台北：台原。
- 鍾鐵民，1991，〈客家精神？〉。見台灣客家公共事務編《新的客家人》，頁 46-49。台北：台原。
- 魏鈞，2007，〈公共廣電的管制問題----並試論我國公共廣電集團與 NCC 之（可能）關係〉。《中華傳播學刊》10:3-25。
- 羅香林，1981[1933]，《客家研究導論》，台北：眾文出版。
- 羅烈師，1999，〈台灣地區客家博碩士論文評述：1966 - 1998〉，《客家文化研究》通訊，6 月，第二期，頁 117-137。
- 譚光鼎、劉美慧、游美惠編著，2010，《多元文化教育》。台北：高等文化教育。

相關報導：

中央社社稿，2009，〈星研究：漢族基因南北有別，東西無差〉。11月27日。

中國時報，1998，〈人物側寫－羅律煌在基隆奠基，入主聯成跌一跤，打破「養老」夢〉。11月1日。

中國時報，1998，〈北埔膨風賽嬉說眾名人，程泉、黃義交好戲碼逗得觀眾東倒西歪〉。7月12日。

中國時報，2004，〈客家挺扁嘉年華〉。3月15日，北縣新聞，C2版。

中國時報，2007，〈人物側寫－不怕出身低，黃展富歷練豐富〉。9月13日，台東教育，C1版。

自由時報，2009，〈台灣族群也來自南島、東南亞〉。12月15日，A13版，生活新聞。

聯合報，2004，〈客家義民祭，大豬公展示掀高潮〉。8月7日，17版，台北焦點。

聯合報，2010，〈客家基本法三讀，明定客家節，紀念不放假〉。1月6日，A11版，綜合。

相關網址：

行政院客家委員會全國資訊網。網址：<http://www.hakka.gov.tw/mp.asp?mp=1>。

訪談紀錄稿：

賴禮娟，訪談紀錄稿 H1

詹傑莊，訪談紀錄稿 H2

卓堂生，訪談紀錄稿 H3

曾文若，訪談紀錄稿 H4

溫宗妮，訪談紀錄稿 H5

潘山卓，訪談紀錄稿 H6

許仁芬，訪談紀錄稿 H7

何亮真，訪談紀錄稿 H8

洪遠生，訪談紀錄稿 H9

附錄一 訪談大綱

一. 個人基本資料

1. 年齡/原居地/工作或就學地區/客語的腔調

二. 語言

1. 本身的客語能力：聽／說的能力
2. 在原生家庭說客語的情況（頻率/說母語的對象）
3. 在家庭外說客語的情況（頻率/說母語的對象）
4. 客語認證，有沒有考？若有，基於什麼原因去考？若沒有，為什麼？會不會鼓勵親朋好友去考？
5. 過去有沒有經歷過母語教學？上課的情況如何？覺得成效如何？
6. 家中長輩會不會提醒要說客語？自己有什麼樣的反應？
7. 有一個說法是語言應該任其自然發展，如果一個語言式微了，應該順從這樣的發展趨勢，所以客語認證反而是刻意的去強調，對於這樣的說法你自己的看法是什麼？
8. 你覺得能夠代表客家的文化特質／特徵是什麼？為什麼？除了語言之外有什麼？或者說，和其他族群相處時，你感覺到客家文化不一樣的地方是什麼？

三. 客家資訊來源

1. 平常會去關心什麼類型的客家訊息（像是活動等等）？主要從那裡獲得？學校？電視？廣播？網路？電影？
2. 會不會去閱讀客家的相關文本？頻率？有那些類型？（如小說、雜誌、相關的研究等）獲得什麼樣的內容？
3. 會和誰去討論有關客家的事物？
4. 除了相關資訊之外，你覺得媒體所談到的客家，和你所認知到的，有沒有差別？如果有差別，主要是在那一方面？

四. 認同狀況

1. 會不會主動向他人提及自己是客家人？
2. 生活經驗中，有沒有因為客家身份，而感到光榮／驕傲的時候？當時的情況如何？為何有這樣的反應？
3. 生活經驗中，有沒有因為客家身份，而感到不愉快的時候？當時的情況如何？

為何有這樣的反應？

4. 過去成長的經驗中，會不會覺得近幾年客家的能見度變高了，你自己對這樣的趨勢有什麼想法？
5. 過去在什麼樣的情況下會與人討論到客家？你覺得別人眼中的客家是什麼樣的？和你所認知的有什麼不同？為什麼？
6. 離開家鄉到都會區工作／就學，和原居地比有沒有什麼樣的差異？是否會更意識到自己是客家的身份？為什麼？

五. 客家相關事務的涉入

1. 客家電視收看情況：有無收看？頻率？什麼類型的節目？有沒有提升對客家的認同？為什麼？會不會與親朋好友討論？
2. 客家廣播收聽情況：有無收聽？頻率？什麼類型的節目？有沒有提升對客家的認同？為什麼？會不會與親朋好友討論？
3. 有供參與過客家相關活動？（桐花祭、義民祭、客家文化節、客家博覽會等等）參與的情況如何？看到/聽到了什麼？
4. 對桐花祭／客家花布的看法？
5. 一提到客家，你首先會想到什麼？

