

# 台灣客家政治社會運動

## 楊長鎮

### 【學歷】

東海大學哲學碩士

### 【經歷】

客家風雲雜誌總編輯、苗栗新故鄉協會執行長、台灣原住民族政策協會常務理事

### 【現任】

民主進步黨客家事務部主任

### 【著作】

《荀子類的存有論研究》

《從反抗到重建--國族重構下的台灣族群運動》

### 【授課大綱】

- 一、1980 年代台灣社會政治運動下的「台灣客家」運動
- 二、台灣認同運動的啓動
- 三、台灣、中國與東南亞「客人」的族群化
- 四、中華國族與台灣國族運動下的客家政治社會
- 五、客家台灣人的實踐

### 【參考書目】

施正鋒，《台灣客家族群政治與政策》

## 【講義 1】

# 社會運動與客家人文化身分意識之甦醒\*

文／楊長鎮

## 1 前言

隨著一九八〇年以來社會力的勃興，台灣的工農運動，也由零星、局部的抗議／自力救濟事件，迅速在八〇年代中期步入組織化、動員化的運動高潮。在工農運中，客家地區佔了明顯的高比例。以工運而言，大台北都會區、桃竹苗區及高雄區是主要重鎮，而桃竹苗區即以客家人為主要運動成員。在農運方面，以雲嘉南為基地的農權總會系統，和以東勢山城區、高屏六堆區及新竹丘陵區為基地的農民聯盟系統，二者構成台灣農運的主力，農盟系統即以客家人為主要運動成員。另一方面，一九八七年由客籍知識份子創辦的《客家風雲雜誌》以「爭取客家尊嚴」為訴求<sup>1</sup>，初步萌芽了客家人的族羣運動，並以該雜誌社為核心集結各地客家人的力量，於一九八八年推出「還我母語」運動，而在是年底以爭取「語言平等權」為訴求走上街頭。

台灣八〇年代以來社會運動興起與發展，有其複雜結構性因素，但大致上都呈現了「掙脫威權鎮制」、「追求羣體自主」的色彩(蕭新煌，1989)。客家人在這股風潮中有相當程度的參與，而推翻了台灣社會中一項通俗的認知：客家人是保守性格強烈的族羣。不過客家地區的工農運參與是否和其「客家人」身份有所關聯？如有，又以何種方式關聯？仍是有待澄清的課題，這個課題對關心客家族羣運動的人士而言，又有其更複雜的意義，這些是本文想要探討的。

## 2 農運的客家參與

---

\*收於徐正光編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》，1991.11，台北，正中書局

<sup>1</sup> 客家風雲雜誌創刊號發刊詞說：「為提昇客家人的地位和尊嚴，並在台灣多元組合、多元融合發展的過程中做出更多的貢獻，實有必要團結客家，主動發揮客家尊重少數，包容多數的固有精神，全力推動社會共同的福祉。因此，身上留著客家人血液，滿懷奉獻精神的客家後生，聚集在一起，決定創辦這本『客家風雲』雜誌。」(客家風雲，1987)

戰後台灣農村的反抗並非在八〇年代才發生。五〇年代「白色恐怖」時期，部分農民在窘困的物質生活中受到左傾思想的啓蒙，曾掀起激烈的反叛。中北部丘陵區客家農村的投入至今並未有完整的、全面的實證調查，但以筆者居住的苗栗地區為例，自三灣經獅潭以至大湖、南湖，幾乎整個內山地區都曾被波及。這些抗爭雖無農民運動之名，但卻不折不扣是發生在農業生產問題、農村支配問題上的農民運動。一九四九年開始，國民黨政府進行土地改革，逐步把佃農轉變成小自耕農，刺激農業剩餘，並擠壓到工商部門，以爲開展工業化之基礎。由於長時期的以工商生產、城市受薪者的相對利益爲考量，低糧價政策終至導致農村逐漸凋敝，勞力也被迫轉移至工商部門(李登輝，1980)。另一方面，以出口導向的台灣經濟受國際市場高度左右，在不得不平衡貿易逆差，又必須保護工商部門的情況下，農產品市場乃成了外貿談判的籌碼，而導致當初不得不由糧食作物生產轉移到經濟作物生產的農民，也面臨了生存壓力。

一九八五、八六年局部性的農民不滿爆發了抗爭行動，在號稱「台灣穀倉」的雲嘉南平原上因農地徵收、農地運銷、水租等問題產生自力救濟事件，並因知識份子的介入(以八〇年中期下鄉的「新潮流」系爲主)而初步進入組織化抗爭。

八七年，以蘋果、水梨、葡萄等高附加價值經濟作物爲主要經營項目的山城地區(含東勢、卓蘭、梨山、神岡、新社等鄉鎮地區)農民也在政府開放美日水果進口的壓力下，走上反抗之路。是年底，山城地區以客家人爲主力的農民，結合了彰化地區果農，共三千多人走上台北街頭，將戰後農民運動帶入高潮。其後，農運分子有意識地在各農村展開啓蒙、組訓工作，客家地區也陸續成立了山城、苗栗、新竹、美濃、屏東等農權會(農民權益促進會)。

八八年，各地農權會進行串聯，成立全台農權會聯盟之籌備會。在此階段，聯盟籌組的主導行動，一直掌握在全台第一個農權會的山城會手中。是年三月十六日，在夏潮系知識分子的理論、文宣支援下。籌備中的農盟再度動員了三千餘果農以「反美」爲主訴求的街頭運動。五月二十日，以新潮流系知識分爲理論支援的雲林農權會，發動了以雲嘉平原稻作農爲主的五二〇抗爭，並爆發了農民、底層市民與軍警對峙十餘小時的流血事件。六月二十八日，原已有齟齬的山城會系統、雲林會系統，在農盟成立大會上因大會代表名單問題而決裂，而分別成立了台灣農民聯盟與台灣農權總會。農盟成員以客家地區農權會爲主，在形式上與以福佬地區農權會爲主的農總之間，呈現了「閩、客分裂」的局面(彭鑫，1989；蕭新煌，1990)。

五二〇事件之後，兩派農權會在肅殺、緊縮的政治空間下，開始轉進基層組訓，農盟並且開始試圖與當局政策辯論的「文鬥」路線，但在八八年十一月官方的「全國農業會議」仍嚴格限制農盟之與會人數，農盟提出的農民權利法案亦未

獲當局採納。

進入八九年以後，農運在台灣社運普遍萎縮的大局中也進入瓶頸期，迄今則幾近停止運作。在三一六事件被控違反集會遊行法的農盟主席林豐喜，也在五二〇事件陷獄的雲林農權會領袖林國華等人相繼出獄之後，在九一年六月入獄。

農運的客家人參與有些什麼特質呢？農運的分裂，是否即為閩客分裂？比較起來，客家地區農權會是以果農為主力，受國際市場之波動大，其問題之起源主要的是台灣編入資本主義世界體系後，因外貿平衡而在生產秩序維持上所發生的問題。而農權總會系統面對的問題，則可能比較是以土地改革以來糧農政策所導致的長程問題為主。二者的問題重點之不同，也導致了運動策略之不同。前者的經濟性質較重，抗議對象經常以國貿及經濟主管部門為抗議對象，在結合了夏潮系統知識分子後，乃明確地指向了「反美帝經濟侵略」及「反資產階級政府」的方向上。後者面對的農地徵收、水利會費、公賣局葡萄收購、稻穀收購等問題，都比較和當局為維持統治秩序（攏絡資本家—土地徵購；攏絡地方派系並維持其利益—水利會費；降低市民、工人日常支出以壓低工資—糧食收購）而擠壓農業部門有關，因此，其抗爭都明確指向國民黨政府，而抗爭手段也較為激烈。（彭鑫，1989）<sup>2</sup>

此外，某些偶然因素也導了農運的上述派系化，知識分子的介入即為著例。獨派且採取西北歐社會民主主義的新潮流知識分子介入農總系統，統派而傾社會主義的夏潮系則較介入農盟系統，使得農運的分裂。如以農運的主體——農民來看，雲嘉南農民的勞動階級色彩較明顯，而農盟系統農民的果作生產的資本投入、市場導向都較強烈，對照兩者的參與知識分子的理論立場及運動的物質基礎來看，並沒有必然的對應可言。如果夏潮系去支援雲林系統，反而和其理論貼近些——亦即，就事實上來看，左右的問題是人工地加到農運之分派上的，我們只能以偶然因素來解釋。而如依夏潮系本身的主張來看，無產色彩較強烈的階級應較具左統意識，這也不符合農運中表面上的統獨分派的事實；連帶地，關於統獨之於閩、客農運的對應，我們也無法得出必然關聯的結論出來。

以上冗長而與主題不直接關聯的敘述及討論，目的在於釐清並試圖回應對客家人或「客家人參與的社會運動」的某些外來的或客家人自身的認定：

1. 農運抗爭的激烈、徹底與否或抗爭策略不同而帶來的分化，與農民（因地域條件決定之）生產項目、生產方式在體制環境中的位置有關，而無法證

---

<sup>2</sup> 關於農運之分裂原因，有許多不同的解釋。閩客族群分裂是當時報端較常見的通俗看法，也有人認為兼業農（農總系統）與專業農（農盟系統）的差異造成雙方利益不一。

明與農民的族羣身分有何關聯。

2. 左右的理論問題與農運的分化對應，也不符合介入運動的知識分子本身的理論主張，或無可循索的必然對應，因此由農運分化衍生的對閩、客農民的左、右帽子也有待商榷。
3. 連帶地，如果統獨如某些知識分子宣稱的與左右立場有關，那麼，統獨與閩、客農運的對應可能也只是人工地、機械地附加上去的。或說，只是介入農運的知識分子本身的問題，但因他們主導或協助運動的組織化，從而因立場有異和利益分配造成運動的分裂。
4. 因為農運在閩、客農村的分佈都很平均，時間也出入不大，故強調農運的族羣色彩的論調，（如認為客家人主導農運或發起農運）缺乏歷史的或社會的事實支持。

### 3 工運的客家參與

自台灣戰後以中小企業為主的工業化政策實施以來，台灣的工運一直因為廠場規模小及廠場中生產關係與農村社會關係的重疊、糾結，使得勞工比較難以產生明確的勞工身份自覺。但是台灣中小企業在黨國體制壟斷資本主義生產高地---金融及重工原料的窘境下，不得不以壓低勞動成本及社會成本的方式，以取得參與國際市場競爭的優勢而創造利潤及維持再生產<sup>3</sup>。另一方面，政權為扶植權力附庸以鞏固統治秩序，也透過種種操控系統來壓制工人的反抗（徐正光，1988）。在長期的壓迫下，勞工雖有種種不滿，但卻缺乏主、客觀條件的配合，而致勞工運動雖難以開展。

一九八四年，現政權為促使台灣生產體系體質之提升，以因應在世界體系動態發展過程中分工位置的改變，並向壟斷式、大型化發展而提高生產力，乃實施了《勞動基準法》。在法令條件初具的情境下，八五年開始，各地陸續發生以年

---

<sup>3</sup> 台灣作為外貿導向的經濟體，出口外銷是維繫經濟運作的重點。但站在出口市場競爭與「創匯」第一線的，往往是中小企業。這些中小企業多半資金不足、規模不夠，也欠缺充分投入研發的能力。而他們的上游原料或半成品來源，及生產所需的<sup>週轉</sup>資金來源，卻往往是黨國營企業或政商關係良好等受政策保護的企業。中小企業對其資金和原料上游企業之間的相對規模差距大，欠缺議價能力。因此，在對外競爭嚴苛之下，為了降低生產成本，勢必要向勞工及環境壓低成本。因此，工運和環保運動在向直接對象採取抗爭手段之際，如何建立更有效的策略讓間接但更重要的對象，即黨國資本和壟斷性大資本家(如私營的石化巨人產業)，也必須面對改革議題，實應成為社會運動共同思考的一大課題。

終獎金、加班費追討為訴求的勞資爭議事件，台灣戰後的勞工運動首次出現高潮（張國興，1990）。八七年，當局宣佈終止戒嚴令之實施，在驟然鬆開的政治空間中，勞工運動再向高峰推進，而陸續展開了罷工、圍廠及街頭遊行等個別的或聯合的抗爭活動。而資方及官方則回擊以關廠、開除、軍警鎮壓及司法審判，使得工運的緊張性急速升高（吳介民，1990）。在這個過程中，勞工一方面在廠場內成立自主性工會，一方面也進行工會之間的支援、串連、整合。到八九年初，主要的自主性工會聯合、結盟有三項：北部（北縣及桃竹苗）有「勞工聯盟」及「自主工聯」，南部（高雄重工業都會區）有「工會幹部聯合會」<sup>4</sup>。

在工人組織的工會之外，知識分子也積極介入工運之發展，除提供理念啓蒙外，也協助實質的組訓及法令抗爭。在這方面，有「勞工運動支援會」及「勞動人權協會」。前者被現作親潮流系，與自主工聯關係較接近。後者則為原夏潮系知識分子所成立的運動組織，與勞動黨關係密切，人員也高度重疊。

各工運組織系統長期以來一再試圖整合。這個整合在運動初期曾因團結壯大力量的強烈需求，而在八七年暫時地結集了不同理念的運動分子及政客，組成了戰後第一個明白標舉勞動者利益的「工黨」。但因為對工會主義運動或階級運動的理念差異，該黨終致分裂，一部分工黨幹部及知識分子退出工黨另行發展，而成立明白倡導社會主義的「勞動黨」。另外，自主工聯系統則維持獨立狀態，既未加入工黨，也未加入勞動黨。

以單項運動事件而言，客家地區在這一波工運中，無疑也扮演了重要角色。八五年，新坡苗栗廠因資方早已評估台灣玻璃工業已走下坡路，喪失國際競爭能力，而挪用公司鉅額資金，盜賣屬於勞方的職工福利會三百多萬股股票，侵吞員工存款一億八千多萬…資方捲款外逃致新坡負債遠高於資產，客戶亦索討債款，面臨倒閉、關廠危機。勞方為保住工作機會以維持家庭生計，乃籌組自救管理組織，並成功地使工廠轉虧為盈，充分證明了工運分子主張的生產民主制的可行性。但是在解嚴前的政治氣氛中，這項勞工自救運動卻遭到來自資、官方的打壓，工人並遭受司法追訴的命運。

八七年，位於新竹縣新埔鎮的遠東化纖廠因加班費、年終獎金等爭議，勞工開始進行怠工、抗議等自力救濟事件，在新竹地區鄉間的其它大型工廠也感染到

---

<sup>4</sup> 雖然台灣的生產體制是以中小企業為主，但因為勞工人數規模和組織方便等的因素，工運組織對象卻以國營事業和民間大型企業之工會為主。中小企業勞工乃至黑手頭家式的家庭工廠自僱勞工，雖然是勞工之中更為弱勢的一群，但工運界似乎欠缺予以正視並提出運動對策的思考或實踐，反而將運動資源集中在相對較為優勢而有「工人貴族」之稱的國營事業勞工上。這種「工運想像」和「工人社會現實」之間的落差，似乎是台灣勞工運動長期的一大盲點。

這股工人意識萌芽的浪潮，如亞洲水泥竹東橫山廠、大魯閣化纖廠等，均加入了這波勞資爭議。是年八月，以遠織、亞泥工會幹部爲主的工運分子在新埔成立勞工服務中心，在勞支會的法律顧問協助下，提供桃竹勞工關於勞資爭議的法律服務，也成爲這個地區工運的火苗，使運動初步走向組織化、串連化。勞工服務中心後來遷到新竹市，並先後成爲工黨、勞動黨的地區黨部。而這個地區的工運幹部羅美文、黃文淵、曾國煤、徐正焜等人皆成爲工黨、勞動黨的核心幹部，羅美文則爲工黨副主席及後來的勞動黨主席。

在北部地區另外也發生了兩起客運公司工人罷工抗爭事件。八七年的桃園客運員工爲加班費及工時、薪資計算方式等問題，展開勞資爭議，在法令體系對勞工不利的情況下，勞工以走在法律邊緣的「集體休假」方式實質發動成功的罷駛抗爭。客籍的公車司機曾茂興等人成爲這些抗爭的工人領袖。而以桃客的工運幹部爲核心，陸續也展開了對桃園地區其它的工運支援（如中正機場的圓山空廚、桃勤公司等）。這個地區的工運成爲「自主工聯」主要成員。八八年，苗栗縣的苗栗客運工人也以桃客模式展開抗爭，展開台灣客運史上空前的罷工行動，迫使全縣大部分地區大眾運輸爲之癱瘓。

苗客的罷工帶動了頭份、竹南石化工業區工人的權利意識，國塑、華隆等廠場工人也展開了工會內的自主抗爭。

以上，新竹地區的工運幾全以客家人爲主，客家小鎮新埔更成爲工農運重鎮社區。而桃園、苗栗的工運，因人文地理上桃園縣分南（客家）、北（福佬）二區，而苗栗則分山線（客家）、海線（福佬），因此嚴格地說，是兩籍人士合作。而從全台灣視野看，工運重鎮的高雄、北縣仍以福佬爲主要人口。

基於前述的敘述與討論，我們試圖提出以下幾點看法：

1. 工運的勃興，與福佬、客家的族羣身份看不出有何關聯。而共同的特質是大型廠場集中處，才是工運較勃興處。
2. 新竹、苗栗的工運廠場，有比較強烈的社區連帶，這些廠場往往成爲當地社區人民重要的生存依據。另外，北部客家丘陵區因農地細碎，離農程度高，或農業所得已降到家庭所得之極低比例，因此工人意識也較易覺醒，這是其抗爭手段較激烈的合理解釋（北縣、高市工運雖有怠工抗爭，但罷工情況較少或較不激烈），比較起來，認爲客家工人較爲「硬頸」的族羣特質說法則無法徵驗。
3. 客家工人運動分子所參與運動組織系統不一而足，在統獨上沒有明顯的差別偏向，也未像農運般至少在表面上呈現閩、客分化。

#### 4 客家族羣運動

八七年《客家風雲雜誌》創刊，被視作是客家意識復興的重要社會現象。創刊初期，該刊即提出「重建客家人尊嚴」的訴求。刊物內容不乏對古代、近代客家傑出人物之報導、頌揚；積極地企圖建立對當前重大政治、社經議題的客家觀點，並相當程度地認同了近年來民間勃興的改革、反對浪潮，而對反對運動、社會運動的客籍人物給予顯著篇幅的討論、報導。在社會運動風起雲湧的歷史背景下，《客家風雲》透露了客籍知識分子以客家人身分參與社會實踐的躍然欲試情態。

八八年中，期，《客家風雲》開始尋找問題焦點以凝聚客家意識，並落實對社會改革的關懷。他們以當局「獨尊國語，打壓本土語言」的政策為反抗對象，並提出客家人應努力投身政治，以改變「弱勢現狀」的主張。他們自問：「如果客家人對台灣的民主改革並未有所貢獻，則何以在未來更開放民主的政治中主張客家人的地位？」八八年的下半年，以該社為中心的客籍人士擬議籌組了「客家權益促進會」。而在該刊近年的宣導、刺激下，傳統的客家社團及意見領袖也在政治轉型過渡期的氣氛下，或主動、或被動地參與了「客權會」發起的還我母語運動。八八年底，由客家風雲雜誌社、各地客家社團及工農運人士臨時湊組而成的「客權會」終於發動了六千餘人規模的街頭示威，提出「開放客家廣播、電視節目；實行雙語教育、建立平等語言政策；修改廣電法二十條對方言之限制條款為保障條款」三大訴求。

由於運動急於趁台灣社會運動風起雲湧之勢而起，缺乏理念上深入的反省及明確的釐清，而臨時雜湊成的各支客家社會力也未有過理念的交換、論辯、整合；尤甚者，部分運動參與者本身為政黨黨員，他們或因企圖再創個人在政壇中的第二春，或因企望爭取八九年國大、立委、省市議員大選之黨內提名，或處於同一選區而有利害矛盾，以致將運動當作爭取個人政治地位籌碼，或有利害矛盾、政治理念差異，以致整個運動在先天不良、後天失調之下分崩離析，成為八七～八八年期間眾多泡沫運動之一員。而部分執政黨籍人士在運動帶起的民氣高昇氛圍下擬議籌組客家黨事件，因雜誌社方面數位知識分子公開反對乃無疾而終。至八九年初，客權會及世界客屬總會、客家雜誌社等單位已無力再發動街頭抗爭，部分傳統客家社團領袖創辦的親執政黨色彩的客家報—《中華時報》亦因缺乏市場能力，創辦不及半年即停刊。

在《客家風雲》方面，原創辦人馬在內部紛擾下於八九年相繼退出，改由一



羣在大專院校人文科系任教的學者們接辦，並改組為《客家雜誌》<sup>5</sup>。風格轉向客家傳統文化、民俗、歷史的探討為主。在八九年社運普遍緊縮的大勢下，客家運動也幾近消聲匿跡。

鑑於八八年以來因理念不清、黨派立場混雜而導致運動內部力量相互抵消的經驗，一批學界、社運界、文化界人士經過一番討論後，決定籌組一個改革立場清晰、確定的新運動團體，嘗試在困頓的運動道路重行摸索、開展，九〇年末，「台灣客家公共事務協會」成力，並明白標示：「母語解放、文化重生、民主參與、奉獻本土」的四項宗旨(台灣客家公共事務協會，1990)。該會成立以來，除與台灣教授協會、台灣筆會等本土／反對色彩清晰的社團共同參與社運活動及言論外，並嘗試在媒體上開闢版面，探討或報導客家文化、政經現狀或問題<sup>6</sup>。

## 5 客家人文化身分意識之覺醒

分析客家運動的內涵，大體有兩層，一是針對語言政策的迫害而反抗，一是弱勢或少數族羣文化身分意識之甦醒。前者提出明確的抗爭對象，並能激發參與者的受害意識，因此成為「1228 還我母語大遊行」的訴求主題。但對於母語復興的要求，卻是與文化身分意識之甦醒不可分的，前者為表，後者為裡。因此，文化身分意識之覺醒，是客家運動最重要的內涵。

所謂文化身分意識之覺醒，簡單地說，就是有意識地(對自己也對社會)宣布：我是客家人。對照《客家風雲雜誌》或運動成員間流行的慨嘆：「客家人是台灣社會的隱形人」，便可看出這種自我文化身分之消失／重建的焦慮／渴望。在社會風潮撐開了由上而下的政治力和意識形態支配後，這種意識的甦醒必須在現實中找到凝著點，再加上民主理念的啓蒙，客家人乃開始尋求在變局中發現、表現並界定客家人的社會位置。八八年還我母語運動的宣言中即試圖自我界定客

---

<sup>5</sup> 1989年8月，客家風雲雜誌原股東即會決定停刊。1990年元旦，客家雜誌出刊，這是另一個營利事業法人的成立，法律上並非延續客家風雲雜誌社之人格，但新雜誌社概括承受原先之訂戶，在文化層面上，對參與者和讀者而言都認為後者乃前者改組後延續。

<sup>6</sup> 創會會長鍾肇政在成立大會上提出「新的客家人」的主張，使運動從單純抗議政府、對政權提出要求，進一步帶有客家社會內部自我改造的新價值倡議色彩。從較為嚴格的標準來說，台灣客家公共事務協會是具有客家運動意識、以社會運動團體自我定位的第一個組織。客家風雲之創刊，原僅自我定位為一「台灣報國」的媒體，而非一發展組織、承載運動目標的團體。而「客家權利促進會」則是以客家風雲雜誌社為中心，聯繫協調各社團共同推動1228還我母語大遊行的臨時任務編組的雨傘型協作平台，隨任務結束實質上即不存在。

家運動為「本土文化重建運動之一環」及「民主運動之一環」，在族羣特殊性及族羣在社會共同生活之共通義務間找到了平衡兼顧之點，也顯示了這項運動與清代分類械鬥中的我羣／他羣二分架構的族羣意識有了本質上的不同。

因為這種尋求在變局中自我定位的意識甦醒，工、農運乃成為客家人自我肯定為對台灣社會之改革進步有積極貢獻的「鐵證」。或者可以倒過來說，在工農運中面對政經濟壓迫的抗爭經驗，使客家人民甦醒了權利主體及存有尊嚴不可侮的自我意識。但所謂「自我」並不是懸空的、空洞的，而有其現實的條件---自我是在歷史或社會脈絡中表現<sup>7</sup>。而且，個人一旦在參與某種具體的反抗中發現或重建了這種自我的主體或尊嚴意識後，便可能經由這個已經宣告確立的主體意識，在遭遇現實中不同的壓迫時產生反省，進而發動為不同的抗爭、反叛；這項新的反抗經驗，又可能回饋為新的自我意識而豐富自我的內涵，或更週全地發現到自我所處的真實處境。

所以工農運或其它社運、政運，都可能為客家人的身分意識覺醒提供契機，或決定這項身分意識的發展方向。比如說，我們可能會問，何以這項身分覺醒的意識不會發展為分類、排他的宗派意識？嚴格言之，這一波的客家運動中，客家人自我文化身分意識雖覺醒了，但卻並未自覺地再反省此身分意識是怎樣的一種身分意識？（至少並不是普遍地有此自覺反省）也因此，在閩、客相處經驗中種種不快的歷史記憶即可能藉此取得新的表現形式，「客家黨事件」即為一著例（尤其在政治力刻意介入扭曲的情況下）<sup>8</sup>。然則我們之所以肯定這一波客家運動並非基於我羣／他羣的對立意識，是從其發生的整體社會變動脈絡及客家運動的言論來判斷的。

從客家運動與工農運的合作及一步步明確地步向反對運動、本土化運動的方向來看，這種意識是由權力主體、利益主體意識逐步加入文化主體意識，而成熟為對全方位的歷史／社會處境反省的歷史／社會存有之主體意識。在《客家》雜誌十三期一篇〈族羣運動的理念重建〉文字中也指出類似的意旨：「……客家人這個象徵符號，作為客家人以其具體的社會、歷史經驗……客家文化的承載者對整體台灣社會、政治意義的指涉角度，它強調的是在大社會中以具體的歷史感、

---

<sup>7</sup> 自由主義所界定的人權概念是個人作為權利主體的意識，但這個主體除了作為權利主體之外，其在歷史社會的脈絡上所建構的自我意識或認同卻未被注意。我們認為，這種自我在歷史社會脈絡中的建構會牽涉到對相關連的文化群體的關係的確認。

<sup>8</sup> 當年由若干參與 1228 還我母語運動人士，結合一自稱旅美金融專家之陳姓人士擬共組客家黨。這是街頭運動帶起能量後認為「民氣可用」的一股反應，但因為部分較為核心之客家運動幹部舉行公開活動予以抨擊反對，乃不了了之。

文化感建立能動的、參與的存有，並成為政經反抗之能承載的主體……」（楊長鎮，1991）因此，客家運動實為近年來經由長期的民主啓蒙及政經反抗運動經驗所引發的本土性的、文化性的文化身份意識之甦醒運動。但因為台灣社會長期以來一直維持著由外而內的、由上而下的專制、獨裁或威權統制，使得多族羣之社會因缺乏自主、自由的交流空間，而使族羣文化之整合並未完全，故客家人基於其真實的自我文化身分之甦醒，正與福佬提出的「台灣人」意識之甦醒、原住民文化身分之甦醒，是處於類同的歷史位置的。只不過居於人口絕大多數的福佬人之文化身分意識之覺醒不自覺地直接以「台灣人意識」的型式表現。

這些意識甦醒運動，都是在政經反抗的歷史經驗中，尋求主體之歷史／文化脈絡而浮現的，與政治層面的反抗呈相互支援、亦步亦趨之勢。而對客家人而言，工農運因種種地域的、政經的或偶然的因素，得以明顯的表現出「客家人的」運動色彩，遂被有意識地建構出客家人反叛、自主的社會義理，並成為客家運動實質層的或社會心理層的奧援。

## 參考書目

- 李登輝，1980，《台灣農業發展的經濟分析》，台北：聯經出版事業公司。
- 客家風雲雜誌社，1987，〈發刊詞〉，《客家風雲》，1987/10/25 第一期。
- 楊長鎮，1991，〈族羣運動的理念重建〉，1991/01/25《客家》雜誌 13 期，P.58~63。
- 蕭新煌，1989，《社會力：台灣向前看》。臺北：自立晚報文化出版部。
- 1990，〈台灣新興社會運動的分析架構〉，收於徐正光、宋文里(編)《台灣新興社會運動》。
- 1990，〈一九八〇年代末期台灣的農民運動：事實與解釋〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 70 期：頁 67-94。
- 彭 鑫，1989a，〈我們都是撰寫台灣歷史的主角---客家運動的意義〉，《新潮流》1989/01/20 試刊號(復刊)。
- 1989b，〈五二〇週年回顧農民運動〉，《新潮流》1989/05/19。
- 徐正光，1988，《從異化到自主：台灣勞工運動的基本性格和趨勢》，清華大學「台灣新興社會運動研討會」。
- 張國興，1990，《台灣戰後勞工問題》，台北：現代學術研究基金會。
- 吳介民，1990，《政體轉型期中的社會抗議事件》，台灣大學政治學研究所碩士論文。
- 台灣客家公共事務協會，1990，《台灣客家公共事務協會成立大會會員手冊》。

## 【講義 2】

# 民族工程學中的客家論述<sup>1</sup>

文／楊長鎮

## 壹、前言

戰後以來的台灣，由於民主化的推動，人民開始有機會將一個外鑠的國家（state），經由民主選舉的程序，重建為一個內在化於本土社會的國家。透過民主選舉，這個正在進行中的、新的、內在化於社會的國家建構，大體上已解決了合法性的問題；但關於這個國家的正當性問題，卻處在分歧的狀態——國家作為「我群」的政治建構，尚未得到成員一致認同定位。也就是說，就法政的技術而言，台灣國家的邊界大體上有內部公認的確定：以台澎金馬的四至為邊界<sup>2</sup>，但族界卻在中華民族（nation）認同和台灣民族認同之間擺盪。

本文企圖發掘，由於這種族界的擺盪，客家族群，尤其是台灣客家族群，作為一個國家／社會中的少數者，如何界定自己在國族中的位置和自我的意義？而這樣的界定行動回饋給國族運動的效果又是什麼？

本文所謂「民族工程學」，乃泛指中華民族或台灣民族建構的諸論述，特別地是指把不同族群整編到國族中的族群論述。而所謂「客家論述」則是關於（中國或台灣的）客家族群自我定位的描述、探討，包括學術著作，一般書籍或成形的輿論走向。其中關於台灣一九八〇年代末期以來客家運動的相關理解，迄今由於缺乏相關系統性論述出現，討論時往往必須以個人運動經驗為基礎。

近代以來關於客家的論述中，對客家族群自我定位最早而有決定性影響的，可說是羅香林的客家學。根據羅氏的工作，中國客家族群完成了他在中華民族建

---

<sup>1</sup> 原始發表於 1996.11.16 台灣教授協會主辦「族群關係學術研討會」。經修訂後發表於台灣獨立聯盟 1997 年於美國聖地牙哥舉辦之 228 學術研討會。收於施正鋒主編《族群政治與政策》，1997.06，台北，前衛出版社。

<sup>2</sup> 戰後台灣反對運動（含民進黨政治運動）對國界的確固然是清楚的，但即使是執政黨和新黨在法政上的國界主張，實質上也走到「以台灣為主體」的這條路上。國民黨主導的憲法增修條文事實上產生劃定憲政活動範圍的效果，在「治權不及中國大陸」的法理基礎上明確界定了台灣民主政治的邊界。而強調「捍衛中華民國」的新黨，在這一方面雖一直採含混政策，但新黨政策白皮書和在九六年保釣行動中的官方說法，也對北京／台北的平行關係有了明確的主張。

構過程中的自我定位，簡單地說，客家人把自己定位成漢族中的正統，而漢族則又是中華民族的正統。這樣的定位一直延續或擴張到戰後的台灣，以陳運棟的客家研究及世界客屬總會、苗栗《中原週刊》（及其相關叢書）的出版發行爲主要的、具有社會擴散效果的繼承人。（鍾壬壽先生主編的《六堆鄉土志》中，邀請戰後來台「原鄉新客」、梅縣出身國大代表撰寫的序文中，也有類似的傳述）。

但隨著一九八〇年代以來日益蓬勃的台灣反對運動，客家族群面臨「本土化」浪潮的衝擊，而台灣民族主義亦方興未艾，昔日的族群自我定位隨之進入尷尬狀態，本文認爲國／族（nation / nation state）邊界的移動，對作爲少數者的客家族群的自我定位，具有關鍵性的影響力。由此，本文也企圖指出台灣客家族群的這種歷史經驗，對台灣形成多元文化主義的新國家可能有的貢獻是什麼？

## 貳、從「客」到「客家」：中華民族工程學與羅香林的客家學

關於族群（ethnic group）或民族（nation）的定義或辨識，人類學家愈來愈重視族群或民族成員的主觀認同或主觀界定<sup>3</sup>，從這個方法上的立場出發，我們可以將客家人所主張的客家論述，視爲客家族群的自我界定，而不必定去探討這些論述所謂的客觀性，或其論據的有效性。比如，客家學中關於客家來源及「客家」族稱之來歷有種種的考據與論辨，企圖追尋出最後的實像出來；本文不但不打算參加這場持續幾乎整個世紀的冗長論戰<sup>4</sup>，反而要將這些討論本身即視作近代以來，客家族群的自我辨識、界定活動，認爲正是這些活動在建構著客家族群的族（群）界。

近代以來客家論述的發生，幾乎都和族群衝突、矛盾脫離不了關係。十九世紀末期的「太平天國」革命，可能是引發中外人士對客家民系注目的起點，而清

---

<sup>3</sup> 如謝世忠在《漆泐---西雙版納的族群現象》中，即以田野經驗指出西雙版納（Sipsong Panna）泐（Lue）的自我認同與中國官方民族辨認體系各行其是的現象，並進而提出他在民族史方法論上的見解，認爲國家霸權建立的知識體系不應侵犯到族群主體性的自我辨識（謝世忠，1993）。又如王明珂的〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉提出〈邊緣研究〉的方法：「在民族史的邊緣研究中，我們以人群的主觀認同為界定民族的標準，這種主觀認同表現在人群的共同自我稱號，共同的起源信仰上，並在必要時強調某些文化特徵，以劃分族群邊界，維護共同資源。」（王明珂，1993）

<sup>4</sup> 嘉慶十三年徐旭曾《豐湖雜記》已載客家源流事，僅千餘言，但所述從族群源流到文化特徵，幾皆至今仍為客家人自我刻板印象再三重複，如徙自中原、耕讀傳家、習武講學……，云云。（羅香林，1993:2,125；1965:297-299）

末廣東中西部及廣西地區發生激烈的客家移民與在地住民械鬥衝突，在華南地區開始興起關於對客家族群的討論，並引起旅華西方人士對客家人進行人類學探討的興趣。其中一部份的說法，認為客家人並非漢人，而屬於南方蠻族的一支，甚至廣東《新會縣誌》更以「彳客」或「犵」稱之。類似的討論一直綿延至本世紀初的前三十年，期間曾發生過客家人以組織化社會運動反抗被歸類為非漢族類的事件<sup>5</sup>。可以說，客家人和非客家人的客家論述，乃是以族群衝突、矛盾為起點，甚至客家人的客家論述即是「反污蔑客家運動」的產物。羅香林的客家學即誕生在這樣的族群關係歷史背景之下。

作為客家人的客家學典範<sup>6</sup>，羅香林建構了近代客家族群自我辨識或認同的原型。《客家研究導論》（1933）、《客家源流考》（1950）、《客家史料彙編》（1965）是羅氏客家學工作核心的成果。羅氏自述在一九二八年開始蒐集客家文獻，三〇年冬於廣東各報章刊登啓事徵求客家史料，其實徵求對象即以各氏譜乘為主（羅香林，1965：3）而自其本人所謂「客家問題哄動學界」的四個分期來看，一九二〇年及一九三〇年中國國內兩次關於以客家為野蠻部族的公開出版事件，卻是羅氏客家學問題意識的直接根源（羅香林，1993）。而間接地來說，清末以來，非客家人的客家論述，曾再三以「匪」、「彳客」、「犵」、「落後部族」、「語言啁啾，不甚開化」、「為百越之一支」……種種，皆足以構成同時代客家人的反彈，並發為諸多論述，羅氏客家學可以說是這個「集體抗辯」的產物。

所以，對客家人而言，客家學自始即是族群自我建構的實踐或策略。對這個實踐或策略，我們可以觀察到的是反駁污蔑、建立族群正面形象的性格。

但是，這個初步的自我建構的行動，除了進行客家／非客家的劃分之外，又更積極地把自己建立為漢族中的最正統，認為「客家乃是中華民族裡的精華」<sup>7</sup>。

---

<sup>5</sup> 如光緒年間《中國地輿誌》謂「廣東種族有曰客家、福佬二族，非粵種，亦非漢種」，引發「客家源流研究會」、「客族源流調查會」之組織，並以發傳單方式反駁。有一九二〇年上海商務印書館出版烏耳葛德（R.O. Wolcott）編《世界地理》（Geography of the World）有謂「（廣東）其山地多野蠻的部落、退化的人民，如客家等等便是。」，引發「客系大同會」之組織，客屬人士在上海集會抗議，商務印書館最後聲明錯誤，並停止發行該書。一九三〇年廣東官方的《建設週報》一篇短文謂「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……」更引發各地客家團體激憤，並與官方交涉（羅香林，1993）。

<sup>6</sup> 如鍾肇政及陳運棟皆持此看法。一般客家人論及客家學，以多半以羅氏著作為最重要的根據（陳運棟，1978；鍾肇政，1991；梁南靖，1994）。

<sup>7</sup> 這個說法為大部分客家籍客家學研究者所指稱。羅香林在《客家源流考》序論轉述韓廷敦（Ellsworth Huntington）此一說法，並繼續強調之（羅香林，1950）

這個「南蠻→漢人一支→中華民族精華」是如何完成聯繫的呢？有兩層路徑，一層是以譜牒研究為基礎，建立客家作為漢族中血統純正一支的地位；再一層則是包括羅香林在內，當時中國民族學（或人類學）學界以族群源流溯源方法，將中國境內各民族納入以漢族為中心的中華民族系譜。最後，羅香林完成了中國客家族群自我建構的一項重大工程：漢族為中華民族最正統，而客家又為漢族最正統（楊長鎮,1991a）。這樣，客家就從外人眼中的馱舌南蠻一躍成為中華世界的核心貴族。

首先討論羅氏的「譜牒客家學」。一九三三年羅香林將他的第一部客家學專著，二十餘萬字的《客家研究導論》選在家鄉廣東興寧出版發行；一九五〇年，香港崇正會印行《客家源流考》，二書皆以客家譜牒為推溯源流的基礎，至於《客家史料彙編》所收錄者則幾皆為客家各姓氏的譜牒。譜牒基本上是一家族世代傳抄增益而成，但也是宗族社會中政治經濟活動的產物。從中國上古的封建宗法演進到中古的世族政治，譜牒的發達乃與門第社會的興起相伴隨。所以，譜牒一開始即是政治性的，也因此使得單純的血緣系譜記錄具有歷史上不同時代的政治效果，連結了家族秩序和國家（王朝）秩序。從社會史和經濟史的角度，我們有理由懷疑，中古的土地兼併，大土地制度的形成，及其與世族政治的運作結合，是否也使得非文字使用階級被編入世族的政治／經濟領域？下層階級在書寫世系上的空缺是否提供了世家世系襲奪的空間？在「衣冠南渡」過程中，流民階級逐漸被整編入「衣冠」（貴族地主）階級支配體系內，而南方在地、技術較落後、政治經濟地位較低的土著農民是否也同樣被編入了「衣冠」的體系內？甚至，我們也有理由想像，在北方強勢文明「南渡」侵襲下，南方土著民族也可能摹仿「衣冠」的世系書寫，而進行其譜牒虛構？在台灣平埔原住民族漢化的過程中，我們即曾發現這樣的虛構實例（楊長鎮，1985）。在美國南方黑人農奴以地主之姓為姓的歷史上，我們也看到了世系虛構的可能（想像如果黑奴的膚色是白的）。羅氏直接以譜牒為客家源流證據，就再生產了譜牒神話，成為族群虛構集體記憶的一部份。

本文不擬推翻羅香林們關於客家世系源流的考證，而是指出，不論有否所謂「歷史的真實」存在，羅氏及同時代客家人的自我辨識的意義，不在於學術上的成就，而在於客家作為少數者，在中國內部族群關係互動上的自我重構。其重要性不在於反應或挖掘了多少真實，而在於這個工作劃出族群的界線：我們不是、我們不是、我們不是百越，我們是中原貴胄、貨真價實的漢族。

從一個較激進的人類學立場，我們也許可以說，所有譜牒都是虛構的（fictional genealogy），都是在歷史中汰蕪存菁，忘掉想忘掉的，記憶想記憶的（王明珂，1993）。筆者在一九九一年十二月號《客家雜誌》一篇短文中曾提出：

「透過譜牒，使生物的血緣被賦予且改造為歷史、人文秩序，其本質是人為的、政治的，卻企圖使人相信是自然的、血緣的。這就決定了所有（客家）譜牒共有的本質性的荒謬：所有譜牒都將血緣溯源貴族華胄，乃至三皇五帝。羅氏成功地完成了將客家溯源於中古中原貴族的神話工程，這對近代以來客家族群產生的影響，至為巨大而深遠。

再論族群溯源法所建立的漢族中心論。羅氏的「源流考」，在方法上即已預設了一元論立場，其答案當然也就先天預定了一元式的源頭。同樣的方法其實正是當時中國民族學的主流。一九四九年之前，中國在民族學、人類學上有兩個派別，北派以燕京大學為中心，理論上偏向功能學派，著重漢族鄉村社會的調查，四九年之後北派重要人物多半留在中國。南派以中央研究院為中心，傾向於歷史學派，並以非漢民族為研究對象，四九年之後成為戰後台灣民族學人類學研究初期的主導力量（唐美軍，1976；李亦園，1993）。所謂北派的研究範疇或可歸為社會人類學，而南派即為民族學，實質上則為民族誌學結合民族史研究。尤其隨著中日戰爭爆發，中國西南、西北少數民族研究成為重心，統觀這個民族學研究，我們可以說，基本問題意識在於處理現實所見的民族異質性，解決中華民族的整編、構成問題，實質的工作則呈現出比較少數民族與漢族異同，進而在族群史或民族史上建立二者的系譜關係。其工作多半是描繪他族（群），進而將「他族」（群）聯繫到「我族」（群）的工作。

將事物予以分類，進而定其系統、體系，是主體對世界的結構行動。同樣的，中國民族學對少數民族進行時間及空間上的分類，並予以系屬，從而定立族群關係，也是圍繞著「中華民族」這個主體的建構進行的。而且，這些民族學都把漢族視為自明的「中華民族」的核心。吳燕和認為，民族分類本身就是文化建構（cultural construction）的社會與政治性的行為過程（Wu, 1989），並且指出中華民族學主要的分類工作，如李濟、林惠祥、芮逸夫、凌純聲，幾乎都是以漢族為中心或以中華民族為既予的上位觀念（吳燕和，1995）。

中華民族學的分類／溯源研究的典型，可以芮逸夫為例。芮氏以漢人歷史資料，尤其是歷代正史中對週邊民族的描述、記載，作為「科學根據」，而將當代所見的某民族，在時間縱軸上向上繫屬，建立多重的等式，最後，依據古史記載，甚至古史傳說，建構出以漢族為中心的各族系譜（謝世忠，1990）。其實這樣的方法構造並非現代的產物；中國正史中對週邊民族的記載和描述，具有芮氏方法的主要特質，這是華夏封建帝王歷朝歷代層累地建構出來的意識形態所隱含的必然歷史方法。這個方法預設了一元式的歷史根源，並且朝向一個預定的調和，而在這中間的現實，即由帝王代表應然的最高價值，並作為世界的核心（天子所代表的正統、道統）。以這個認識論上的獨斷出發，時空中的異質性都將被安放在



整然的系譜上，使民族／地理的人為秩序擬比於自然、先驗的永恆秩序。

從這個模式在歷代正史邊族志（傳）中不斷地主題重現，我們可以得知，中國近代民族學本身，即成為族群自我建構的行動，並將有內在差序格局的族群體系之邊界，擴大到與現實政治力可及的國界同，從而成為「中華民族工程學」<sup>8</sup>。

羅香林們的客家源流研究和芮逸夫們的「邊疆民族」源流研究呈現了高度的類比性，並不是偶然的，而是共同地作為「中華民族工程學」一環的必然結果。芮逸夫們的民族誌學及民族史，乃是作為漢族對他族的支配定義，而羅香林們的源流考，則是反對漢族不同語系（族）對客家的支配定義。但兩者的行動皆同樣強化了被他們視為自明的漢族核心和中華民族體系，共同地貢獻了「中華民族」的建構。對羅香林們而言，愈堅固的中華民族建構，愈有助於客家反抗歧視，對他而言，這是當時代氛圍或意識形態下，客家人重建族群尊嚴的策略。

### 參、羅氏客家學與當代台灣客家運動中的客家論述

戰後，隨著中華民國政府的治台，中華民族主義也在台灣正式運作，在這個「民族主義包裹」中，也夾帶著羅式客家論述的移入。除了羅香林著作的移入外，官方主導的「世界客屬總會」在台灣成立，以跨國族群運動的面貌，不但作為國府「四海歸心」僑務工作之一環，也給予了台灣客家繫屬為「中國客家之一支」的族界圖像。

「世界客屬總會」及其在台灣各縣市成立的分會，可能是在台灣的客家人的第一次客家運動。雖然這是官方策動的運動，但透過各地客家仕紳和政治領袖的參與，仍足以構成族群意識的動員：首先是「在台灣의 客家人作為中華民族中漢族正統的一部份」，其次是潛在、意外，但可能有更深遠影響的「台灣各地分散或鄰近講客話的客庄人群作為同一族群」。

日本殖民時代戶籍上附註的「廣東族」，對台灣客家人而言，是清代移民社會中祖籍意識的固著化，但並不足以構成整體族群的共同意識。基本上，「台灣的客家人」只是實然地存在著，並不充分進入意識層面自覺地成為「台灣客家族群」或「在台灣の客家族群」。

戰後移民自中國的廣東梅縣客家人謝樹新在苗栗創辦《苗友會刊》，旋於六

---

<sup>8</sup> 值得進一步注意的是，中國封建王朝以一元中心論建構的天下觀，體現在「國際」政治秩序上，即是朝貢體系的完熟成形。當中國受到西方殖民壓迫而建構其近代的民族主義時，如何受到朝貢體系的世界觀影響？又如何取捨和改造之使適合近代民族主義和主權國家體系之形式？如何在此民族重構中建立國-族邊界並確立「內部」系譜秩序？

三年增刊「中原」版，嗣後復改爲《中原雜誌》（週刊），迄今（1996年）仍繼續發行。內容以發揚客家文化爲宗旨（謝樹新，1965），發行銷路由苗栗而擴及各客家縣分；一九六五年起，印行《中原文化叢書》。《中原》可能是台灣客家最早的通俗傳播，其論述基調一仍羅氏客家論述模式，此從「中原」二字可概知一二。

一九七八年、陳運棟的《客家人》問世，算是台灣土產第一本系統性客家學著作，但基本上承襲了羅香林上述兩著、一編的架構和內容，並增補了台灣客家人在地的祖籍空間分布、移入時間等，基本上完成將台灣客家編入中國客家的手續。

綜上，戰後台灣客家論述首先繼承了中國客家學作爲「中華民族工程學」的角色，「台灣客家人」並未出現，這是一段「在台灣的（作爲中華民族精華的）客家人」現身的歷史。

不過，上述客家論述（或動員）亦非完全不具在地建構的意義。作爲台灣移民社會中的少數族群，台灣客家人背負來自多數族群的負面指稱與刻板印象<sup>9</sup>，而在社會共同遊戲規則（成文或不成文制度，乃至一般文化性的制約觀念或禁忌）形成過程中，少數族群通常可能有兩種不同的策略，一是反擊，做積極的自我尊嚴或權益爭取，一是形成「認同的避諱」（stigmatized identity）<sup>10</sup>，亦即以自身所屬的族群符號爲恥而不認同，甚至不願承認自己的族群身分。後者的現象在台灣客家極爲常見，而在台灣原住民族則尤爲嚴重（謝世忠，1987）我們有理由相信，在中華民族主義成爲官方意識形態的政策情境下，羅式客家論述對原有或輕或重有「認同的避諱」的客家人而言，是重建自尊的方式之一。亦即，台灣客家人在「大中國」的國界和「中華民族」的族界內，取得了新的、自認有尊嚴的族群地位。參與「中華民族工程學」在台灣的建構，乃成爲台灣客家論述的一項重要策略，它雖然是被策動的，但未嘗沒有在地經驗提供其內在動力。

另一項具有在地建構意義的客家論述，是關於「義民問題」的論爭，而且這個論爭在台灣不同歷史階段的詮釋移轉，正好可以透露出新舊國族／界變動下的客家論述變遷。

「義民問題」的發端提起，其要者應爲連雅堂《台灣通史》（連橫：1921），

---

<sup>9</sup> 刻板印象如小氣、吝嗇、「利害」，負面稱號如「客仔」、「客人仔」、「墾客仔」。不同族群間相互蔑稱的情形<sup>極爲</sup>常見，但在多數-少數關係下，顯然少數族群在這方面會承受較多壓力。關於客家的蔑稱，今日中老年客家人多有經驗能言之。溯之歷史，清代台灣閩粵畛域之見可考史料極多（參考黃秀政，1992:31-32）

<sup>10</sup> 謝世忠的譯法：「認同的汗名」是台灣較通行的漢文譯法。但謝氏本人也對此譯法有所保留，認爲「汗名」兩字過於強烈。本文認爲 stigmatized 是由動詞被動式轉分詞做形容詞修飾，故以漢文動詞的「避諱」譯或較妥貼。

其後治台灣史者亦多能言之（楊碧川，1987）大意為：清代屢有革命事件，所謂義民即為附庸滿清的反革命份子，實為不義之民。連氏治台灣史可謂台灣人在日治下的民族主義之作，且此一民族主義為大漢民族主義，其以滿清異族統治為不義，則附庸滿清的「義民」自亦為不義。這樣的問題意識脈絡，到了楊碧川有了滑轉。楊氏以中國殖民統治為不義，但也指出清代民粹式的革命理念不清、紀律不彰，和清廷的分化、離間，皆是義民的成因。從楊氏的滑轉進一步，在美麗島事件以來兼具本土化運動意義的台灣反對運動中，間或有人引申「義民問題」，並往「客家人曾當外來統治者打手」的方向發揮。因此，從大漢民族主義到台灣民族主義，「義民」都同樣被賦予了負面形象。

雖然關於義民的負面批評，不見得都將義民完全關連到客家，如楊碧川就指出了有「番」義民、漳人義民、泉人義民和客家義民。但義民的崇拜是客家人在台灣創立唯一的本土性、全島性的崇拜<sup>11</sup>，從而，對義民的負面指控，客家人自然特別敏感，並且容易理解為有特別的針對性。相關的論爭不算太多<sup>12</sup>，但這個問題意識卻有相當感染力，在一九八七年以來的客家運動中扮演一定角色。徐正光即認為：「帶有『義民』烙印的不幸客家人，常會被認為不可信賴的，容易被政權用來作為分化控制的工具。這種被其他族群所認定的原罪意識，使得客家人在族群相處上形成一種不易克服的障礙\*\*有些人只好依附在政權的庇蔭下，享受現成的利益；有些人則盡量隱藏作為客家人的身分，以避免引起族群關係的緊張；有些人則強烈認同別的族群，以求擺脫或洗刷客家人的原罪或汙名」。徐氏並認為，一九八〇年代後期的客家意識覺醒運動，其深層心理危機意識即與義民問題有關（徐正光，1991）。

以（外來）政權為不義而推崇反抗的精神，是八七年以來客家運動和相關論述常見的現象，因之，義民問題實在反應了多數族群國 / 族界意識的變動，刺激了客家族群的自我建構----被迫要回應站在「中國」那邊，或「台灣」這邊，也就是把自己這個少數族群，放在怎樣和哪一個的國 / 族（nation 和 nation state）

---

<sup>11</sup> 但全島性不必等於是一致性。六堆客家的忠義祠「崇拜」色彩並不高，春秋兩季簡單隆重，追思、感恩、紀念的人文意義較重，但枋寮義民廟的崇拜則走向單一神格化，從「忠義諸公」轉為「義民爺」，祭祀圈並擴及桃竹苗大部分客家庄，代表北部客家聚落、社群的整合趨勢，和界定「我群」的獨特模式。從義民崇拜形式的差異，可以看出「六堆客家」、「桃竹苗客家」在庶民生活 / 意識上是兩個社群（community group），能否成為同一族群（ethnic group）是必須有文化建構（cultural construction）過程的。

<sup>12</sup> 筆者掌握到較正面的反駁有兩種，一是認為連橫不須以反清排滿方為民族大義（陳運棟，1987）；另則詮釋義民精神為保衛鄉土的精神（楊鏡汀，）

位置上。既然福佬、客家皆有義民，何獨客家必須回答這個問題？筆者以為這個現象指出了少數族群在族群重構中的獨特位置和處境：在面對國族認同之前，必須先面對主流（多數或優勢族群）論述的支配定義。

從泛泛的負面稱名或刻板印象，到「義民問題」帶來的焦慮，構成了客家運動所謂「隱形的客家人」（鍾肇政，1991a,b）。這類論述認為客家人由於長期被歧視、蔑稱，終至於變得退縮冷漠，不關心於公共事務，甚至進一步引申為客家人因流浪、遷徙，必須屈從適應環境，以自保為尚，因而形成政治尚的保守性格；較極端的立場，乾脆承認來自多數族群的蔑稱，而自居於悔過、贖罪的位置。無論哪一種論述內容，最終都導向了另一種反省（或相類的）論述：「硬頸子弟」或「新的客家人」。這類反省認為，客家人必須與各族群攜手積極投入台灣的民主運動（或反對運動），才能重新獲得有尊嚴的族群地位<sup>13</sup>，另一層意義則是客家人不應憚於表達客家身分，要抬頭挺胸。這類論述具體的運動表現，應為一九九〇年常設性運動組織「台灣客家公共事務協會」之成立。

以上，我們看到了台灣客家論述從羅氏客家學及其相關論述，到「客家隱形人-新的客家人」論述的轉變。這樣的轉變標誌著「台灣客家族群」的誕生。其意義有三個層面：

- 1.一個在地、具整體意義的族群被建構起來了，
- 2.而且含藏了在族群關係上化被動為主動的可能，
- 3.進而可能在新調整出來的關係上，共同安立在新的國族體系內。

就族群史角度而言，這是客家人新的近代史的開展。不過，「新的客家人」所代表的新論述仍處於不穩定的狀態，有許多意義滑轉的可能潛藏著。

首先，這個論述相當程度上，不自覺地接受了多數族群對台灣客家的刻板印象，或汙名指稱。尤其在關於統治體制上的相對位置，幾乎全盤接受了政治上「保守」的指控。這個汙名的成立在給予和接受上都是獨斷而未經充分檢證的，成為福佬為主流的台灣歷史詮釋下的文化支配現象<sup>14</sup>。

其次，「新的客家人」在繫屬到新國／族關係上是潛在而隱諱的，對這個論

---

<sup>13</sup> 這類討論極多，散見《客家風雲》、《客家》、台北的寶島客家電台節目及聽眾 call in 中，在此無法一一列舉。至於「新的客家人」一詞之正式提出，則為客協首任會長鍾肇政先生（鍾肇政，1990）。

<sup>14</sup> 鍾孝上的《台灣人奮鬥史》（1987）日據前期武裝反抗的歷史探討認為「客家人是台灣人武裝抗日的主流」詮釋了客家人在台灣史的地位，但似乎未能真正動搖福佬主導的台灣史觀。

述所動員的個體而言，保留既有國／族認同，或轉向同樣有反叛（國民黨式中華民族主義）性格的左統立場，都是有可能的。

從近兩、三年來《客家》雜誌及「寶島客家電台」形成的客家人公共論壇來看，雖然台灣客家族群的一體感已經建構出來，但受福佬族群支配的焦慮卻一直存在。抨擊「福佬沙文主義」的論述可謂常見，這其中最主要的是關於「客家話（人）-台灣話（人）-福佬話（人）」關係的討論，普遍的現象是抗議福佬人族群歷史的約定俗成：台灣人即福佬人，台灣話即福佬話。進一步由這個反彈性論述轉而為反台獨，反台灣民族主義，擔心國／族界一但明確地以「台灣」為主體重新界定，將形成福佬支配的新國家霸權。部份人士則退縮回去「中華民族」的（民）族界內，而左統人士則以同樣理由強化既有的意識形態立場。

簡言之，「新的客家人」的提出，迄未能在論述上穩定建構出「台灣客家族群」，僅是初步反映了多數族群主導關於國／族界變動、調整論述過程中的連動效應。

#### 肆、少數者的視野

做為少數者，在多數支配情境下的族群自我建構行動，不論是中國的客家論述或台灣的客家論述，都難以避免地走上了主流社會劃定的軌道，而呈現了作為「民族工程學」的性格。

羅香林本質主義式的客家論述強調漢族正統，表面上是將客家重建為「中華民族精華」，但實質上則是臣服於大漢中心主義，以神聖卻空洞的符號瓦解了族群具體的生活脈絡。在預定調和論的民族史論述下，客家自我定位為國／族符號體系的最核心，族群的自我意象（self imagination）成了脫時空的化石<sup>15</sup>，在動人的源流考之後，只剩下對族群特質流於刻板、空洞而靜態的描摹；現實性的效果則是對一元論式宰制性國／族的依附效忠。一場族群尊嚴平反的運動卻弔詭地落入去主體化的道路，真正成為欠缺現實干涉力及文化創造力的弱勢群體。

以「新的客家人」為核心概念的台灣客家論述，雖然想像了行動的、介入的積極意象，但卻不自覺落入「次主體」的危機。這個論述其實還沒有問清楚：新的國／族將有怎樣的內部秩序？將是可欲的嗎？就逕行接受了反對運動主流給與的追求新國／族的前提，而未論及如何給出屬於自己的定義或詮釋，最後剩下

---

<sup>15</sup> 自羅香林以來，客家人的客家研究多半呈現出體例、內容和問題意識的高度一致性或類似性。甚至如果往前溯及一八〇八年的徐旭曾，幾乎近兩百年間，客家論述都停留在「源流考」的籠罩下，也許我們只能說，這是一條本質主義式或一元論的死胡同。

的只是從污名的焦慮中，直接躍入「參與」、「行動」，視「參與」「行動」的價值為自明的。也正因為對新國／族未積極提出主體性的詮釋，使得舊國／族仍有充分機會駕凌這個族群之上，以積非成是之惡抵拒是非尚在渾沌狀態的可能之惡。

粵東客家的異質性在當地主流論述中成為被貶抑輕蔑的奇風異俗，當時中國的客家論述工作，並不是即此異質性本身認可其價值，進而批判族群歧視的不正當，彰顯文化多元、族群平等的主體精神；反而是順著污名賴以提出的同一邏輯，認可了一元論的民族體系差序格局。當羅香林們以中原貴胄澄清客僑之辨時，無異參與了當時中國民族學對非漢族群的一場大規模踐踏運動。但也正是這樣的「民族工程學」，使羅式客家論述成為以刻板印象自我捆綁的論述。而且和整個「中華民族工程學」共同捆綁了中國各族群，成為中國內部剝削或內部殖民的共犯。

早期台灣的客家論述繼承了羅香林的工作，將台灣客家歸屬到具有光榮印記的中國客家主體內，透過這個程序在中華國／族內安立了台灣客家族群。對於易為多數族群賦與負面標籤或刻板印象的少數族群而言，這是具有高度誘因的認同方向。但不能忽略的是，羅香林客家學與「中華民族工程學」構成完整的包裹，在接受「光榮的歷史印記」同時，台灣客家完成了納入中華國／族的整編。

在台灣新的國／族運動開拔的情境下，「反叛」成為一種新的價值<sup>16</sup>，這就帶來對羅式客家論述莫大的挑戰。尤其羅式客家論述與舊國族主義的結合是結構性的，台灣客家運動在重構新的客家論述時，面臨的問題實在是牽一髮動全身的整体改造。但從前節所述來看，運動論述者有否此一認識，值得懷疑。

在本土共同歷史經驗下的台灣族群關係，原有其潛在的整合動力，但因為各族群在社會及國家中位置的不同，導至對歷史詮釋的差異，在族群互動上也有不同的利益動機和權力位置。歷史上的義民事件及連橫以來的義民爭辯，就顯示了不對稱的族群關係。義民崇拜透露了少數族群的被迫害情結，而八七年以來強調客家話流失、族群特質消亡危機的客家運動，則先後以國語政策壓制及福佬語優勢為反抗對象。在這樣的異質經驗上，雖然共同面對外來統治的問題仍居重要位置，但已足以帶來客、福間對國／族想象的差異。近兩年多來寶島客家廣播電台的開播，參與式、開放式的言論空間，讓更多未經修飾和反射性的言論得以呈現，反福佬沙文主義儼然躍居反舊黨國體制之上，成為運動現階段最重要的議題。顯

---

<sup>16</sup> 例如，客家運動參與者喜歡強調「硬頸精神」，此一措辭往往為老輩客家人士批評為誤用。因「硬頸」一詞在傳統使用中是負面意義，意味著不聽話、倔強、一意孤行。但在台灣八零年代以來的社會運動氣氛下，「反叛」成為運動者的正面價值，也因此，客家運動者樂於標榜等同於反叛精神的「硬頸」二字。

然這已非「新的客家人」論述所能滿族的情境。

「新的客家人」論述企圖擺脫為多數族群賦與的「保守」標籤，相當程度上也反映了被統治地位上追求自由主體的氣慨，但仍欠缺族群關係的思考。不但未及於積極解構多數族群建構的歷史神話，反而在接受這個神話的前提之下之下展開運動。更重要的是，這個論述的提出，和多數族群主導的反對運動論述形成的社會壓力有關。客家族群企圖藉由反對運動參與的新標籤，化除負面的舊形像，這樣的論述起點恰好反映了少數族群在論述上的弱勢位置。當反對運動主流論述愈來愈清楚走向新國／族邊界的劃定時，不但對客家原有的族群自我想像構成嚴重挑戰，也代表著新族群關係圖象建立的必要。民進黨的黨綱即提出了多元文化主義的政策，而「四大族群」的論述也幾已成為台灣最流行的族群關係論述。但在實質的生活文化上，反對運動中的多數族群還並未能為客家族群充分信任（楊長鎮，1994）。如客語／台語／福佬話之辨，及客家人／台灣人／福佬人之辨，即為新國／族運動下台灣客家族群對族群關係焦慮的典型議題。

我們發現，「新的客家人」論述內在地是為多數族群主導的新國／族運動所間接策動的問題提法，本身即為一種不對等族群關係的反映。因為對新國／族界定的欠缺主動性及主體性，這個論述乃成為某種被策動的「民族工程學」（這個結果與提出者的動機不必有關）。它在台灣新國／族運動中的位置乃與羅式客家學在中國民族學中的位置有異曲同工之妙。但不同之處在於，「新的客家人」論述在動機上無意、在現實上也不可能建立客家人核心或霸權的地位，但也正因為如此，使羅式客家學領導的族群自我想像未受到批判而仍能持續相當影響力。如果台灣客家運動無法提出新族群關係下有主體性思考的國／族論述，大概也就很難避免族群整體性在新舊國／族主體下被撕裂的命運。

1987年以來的客家運動即不乏「客家人也是台灣人」、「客家話也是台灣話」的呼聲，顯示台灣客家族群自我重構的努力與台灣國／族重構運動有分不開的關係。初步地來看，這類呼聲這也刺激了國／族重構論述提出諸如「四大族群」之類訴求。不過，實質族群互動上的落差，卻也使這類訴求的意義擺盪在「統一戰線」和「多元主義」之間。甚至，一元論式的「族群融合」也較互為主體的「族群和諧」成為更常見的族群關係論述！從而上述「也是」之說就充滿了「主體重建」或「附庸歸屬」的歧義性格了！客家運動固有可能反饋台灣新國／族運動以多元文化主義；但也有可能以舊正統的幽靈反彈新正統。二者之間正是「新」的台灣客家人面對的課題。

倒轉過來看，多數族群畢竟更有可能掌握足夠資源去決定國／族形態及其邊界，如果主流反對運動力量仍停留在將族群政策視為建國的週邊設施，而未能超越工具性態度，認識其間本質性的關聯，則如客家這種少數族群，在尊嚴或生存

危機下，不無可能拒絕新國 / 族邊界帶來的族群定位的不確定感，而走向羅香林式的復辟。

## 伍、結語

本文從以羅香林為代表的中國客家論述、1987 年以來客家運動中的台灣客家論述，及其間的承轉改變，嘗試指出客家作為少數族群，再三面臨著主流（指優勢或多數）族群所決定的處境，其策略則由本質主義的正統思考轉進到歧義性的參與式思考。並從這種處境變遷 / 族群論述變遷過程，指出少數族群必須被迫在主流族群主導的國 / 族邊界改變行動中，同時界定自我族群在新國 / 族中的位置，及其與主流族群的相對位置。

本文首先發掘羅香林客家學從反污名出發，走向本質主義一元論的道路，並成為當時代「中華民族工程學」的一環，也指出了「源流考」方法以及以譜牒為中心的研究，本身即為意識形態的產物，決定了其必然被整編到中國民族學所建構的中華民族體系，終而使族群主體消失在國 / 族霸權內。

其次，本文也檢討了在台灣羅香林式客家論述乃是作為中華民族主義在台灣鞏固工程，隨著將台灣客家劃進到普遍的客家族群內，也就把台灣客家建構為中華民國 / 族的一部份，而這個建構的在地意義則為消解了作為少數族群在台灣汙名和弱勢感。而隨著主流族群在國 / 族邊界重劃的行動，客家也因其少數而隨帶被牽動，這個牽動雖有共同歷史經驗為基礎，但從客家運動提出的「客家隱形人—新的客家人」論述，可以發現如同羅氏客家學的類比性，亦即是在多數（優勢）者的詮釋支配下被動地建構族群邊界。這個新的族群運動，雖潛在地構成了對舊國 / 族及舊客家學論述的「認識論斷裂」，但在族群主體性及對新國 / 族劃定的介入能力上，仍是有疑問的。

最後本文回到族群與國 / 族關係的立場，分析中國客家論述及台灣客家論述，認為二者都呈現了少數族群在國 / 族界變遷過程中，必然被迫地要進行族群自我的重新定位，而且這個定位行動充滿陷入「靠攏主義」的危機。本文主張靠攏主義將陷落到本質主義式一元論的國 / 族認同，不但可能喪失族群活力，也可能持續被支配的命運。

進一步，本文也轉移視點至多數族群，認為主流族群的多元視野想像，有待少數族群的刺激和批判，並且，在主流族群挑戰既有優勢的國 / 族時，如不能真正採取多元文化主義，而只是策略結盟少數 / 弱勢者，不脫邊緣化的工具態度，則無法成功地建立和平多元的新國家，而將重回支配—反支配的負面循環，甚至提供了既有優勢者繼續維持優勢的支配空間。



## 參考書籍

- 王明珂，1993〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉《新史學》4：2，頁 95-120。
- 李亦園，1993〈民族誌學與人類學：台灣人類學研究與發展的若干趨勢〉《清華學報》新 23：4，頁 341-359。
- 李亦園，1995〈四十年來的民族學研究所：一個全程參與者的回顧〉《民族學研究研究所集刊》80，頁 3-13。
- 吳燕和，1995〈中國人類學發展與中國民族分類問題〉《考古人類學刊》。
- 唐美君，1976〈人類學在中國〉《台大人類學會刊》7。
- 徐正光，1991《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》台北：正中書局。
- 梁南靖，1994〈客家研究在中國：打破學者的迷思和神主牌〉《自立早報·讀書生活》3.14。
- 黃秀政，1992《台灣史研究》（台北：台灣學生書局）。
- 張茂桂，1993〈省籍問題與民族主義〉《族群關係與國家認同》台北：業強出版社，頁 233-278。
- 陳運棟，1978《客家人》台北：聯亞出版社。
- 1987〈義民乎不義之民乎〉《三台雜誌》。
- 楊鏡汀，1988〈被扭曲的客家歷史〉《客家風雲雜誌》8，頁 41-44。
- 楊碧川，1987《簡明台灣史》高雄：第一出版社。
- 楊長鎮，1985〈野藏萬金〉《興史風》8，臺中：中興大學歷史系學會。
- 楊長鎮，1991〈羅香林的中華民族工程學〉《客家雜誌》21，頁 64-66。
- 1991〈社會運動與客家人文化身分意識之覺醒〉《徘徊於族群與現實之間》徐正光編。
- 1994〈在民族國家的邊緣：台灣反對運動中的客家問題意識〉《客家文化學術研討會論文集》台北：行政院文化建設委員會。
- 1995〈轉型期的台灣族群政治〉林芳仲編《一九九五台灣禧年砌國系列研討會專輯》台北：光鹽出版社。
- 鍾孝上，1987《台灣先民奮鬥史》台北：自立晚報社。
- 鍾肇政，1991〈邁向光明的未來〉台灣客家公共事物協會編《新個客家人》台北：台原出版社。
- 鍾肇政，1991〈我們不是隱藏人〉《新個客家人》台北：台原出版社。
- 謝世忠，1987《認同的汙名：台灣原住民的族群變遷》台北：自立晚報社。

1990〈芮氏民族史的性質及其方法理論建構法則：兼論中國地區族群的歷史過程研究〉

1993《溱泲：西雙版納的族群現象》台北：自立晚報社。

謝世忠、孫寶鋼合編，

1989《人類學研究：慶祝芮逸夫教授九秩華誕論文集》頁 373-431。

謝樹新，1965《中原文化叢書》苗栗：中原月刊社。

羅香林，1993《客家研究導論》台北：南天書局。

1965《客家史料彙編》台北：南天書局。

1950《客家源流考》台北：台灣文藝出版社，1984年初版收於羅翔雲《客家話》。

連橫，1921《台灣通史》

Wu, David Y.H., G. White, E. Buck and L. Smith

1989 Cultural Constitution and National Identity. A Discussion Working Paper, Institute of Culture and Communication, East-West Center Culture Studies Symposium. Honolulu, Hawaii.

資料來源：

<http://644707307726664070-a-1802744773732722657-s-sites.googlegroups.com/site/azen4u/Home/%E8%AB%96%E6%96%87/%E6%B0%91%E6%97%8F%E5%B7%A5%E7%A8%8B%E5%AD%B8%E4%B8%AD%E7%9A%84%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E8%AB%96%E8%BF%B0.pdf?attredirects=0>