

臺灣客家現代族群想像的三種類型： 民族認同、公民權利以及認知框架

柯朝欽*

國立交通大學人文社會系助理教授

本文首先從族群理論的角度詮釋王甫昌（2003）關於現代客家族群想像的說法，以提供不同學科領域的客家研究者對社會學式的族群研究有更多的理解。本文認為王甫昌對現代臺灣客家族群想像的分析著重在將其視為一種社會學意義下的「族群」屬性，也就是一種現代「公民權利」意義上的族群。接著，本文借用 Anthony D. Smith 的「族群—民族」（ethnic-nation）理論，以及 Roger Brubaker 的「族群認知」（ethnicity of cognitive）論述，提出另外兩個關於現代客家族群想像的類型，以與王甫昌的論點進行對話。本文認為，王甫昌定義下的現代客家族群想像是一個當代多元文化社會下的族群想像，這是一種建立在多數與少數社會互動下的族群權利規範想像。但我們不能忽視另外一種建立在族群—民族傳承下的族群象徵想像，以及臺灣客家在 2000 年之後進入了大量制度化與法制化的族群想像方式。

關鍵字：現代客家族群想像、族群—民族、族群認知、日常實踐

* E-mail: chaoching@faculty.nctu.edu.tw
投稿日期：2015 年 2 月 25 日
接受刊登日期：2015 年 9 月 25 日

Three Patterns of Taiwan Hakka's Modern Ethnic Imagination: National Identity, Civil Rights and Cognitive Frame

Chao-ching Ko*

*Assistant Professor, Department of Humanities and Social Sciences,
National Chiao Tung University*

This essay rethinks Fu-chang Wang's (王甫昌) arguments on the modern ethnic imagination of The Taiwan Hakka under purely sociological ethnic study, and tries to clarify its sociological meaning to other Hakka researchers who trained in other disciplines. Fu-chang Wang's main argument on the modern ethnic imagination of The Taiwan Hakka is essentially a kind of civil rights claim. It leverages Anthony D. Smith's ethnic-nation theory and Roger Brubaker's 'ethnicity as cognitive' to deploy another two patterns about the Modern Hakka Imagination, then for dialogue with Fu-chang Wang's modern Hakka Imagination. In definition of Wang's modern Hakka Imagination is an ethnic imagination under variety of ethnicities in modern society, it establishes a social interaction between the majority and the minority, it is also an imagination on how to build up a set of rights and norms in ethnic relationship and ethnic interaction. In the views of ethnic theory, we can't disregard

*Date of Submission: February 25, 2015

Accepted Date: September 5, 2015

ethnic culture-symbol imagination under ethnic succession. In addition, as a variety of ethnic rights regulations have showed, the Taiwan Hakka entered into an era of massive institution and legitimacy from the year 2000 onwards.

Keyword : Modern Hakka Ethnic Imagination, Ethnic-nation, Ethnic Cognition, Everyday Practice

一、前言

自 2003 年王甫昌的《當代臺灣社會的族群想像》這本小書出版以來（以下簡稱《臺灣族群想像》），至今已經 12 年過去了。這是一本對所有臺灣族群研究者而言，無論如何都必須引用的書，更別提作為講授族群課程必列的教科書，其重要性可見一般。這本小書以臺灣四大族群的「現代性族群想像」形成為主題，關於客家族群的討論只是其中一部分研究，但是長期研究客家地域社會史的學者施添福（2014b：8）形容：「啟動 21 世紀以降的臺灣學者，探索臺灣歷史上客家社會形成之興趣的基本動力，可能源自社會學家王甫昌的研究」。因此可以理解，這本小書對於 2000 年以來的客家研究所扮演的轉折性與奠基性的重要地位。筆者不諱言自己也是在這本書的引發下，重新質疑過去自己對臺灣族群生態的理解。

這本書事實上也改變了臺灣自 80 年代以來族群運動興起之後，所帶動對本地族群研究的視角。特別就客家族群而言，這本書所引起的後續效應顯然至今依然進行著。例如，有別於 80、90 年代，臺灣客家研究的重點放在地方文史與客家源流的族群書寫上，現在的研究者幾乎都同意，關於客家族群的研究，與其關注「什麼是客家」（what）這種本質論的問題，更應該探討的是「客家如何形成」（how），以及為何而形成（why）的問題。（莊英章 2004；羅烈師 2006；林正慧 2015）在這方面，筆者認為王甫昌的這本小書其實扮演了這種研究取向轉折的關鍵影響。

自出版以來，《臺灣族群想像》一書在客家研究者的社群所引起的研究對話至少就施添福（2014b）的整理，關於客家族群意識形成的不同觀點，重要的就有羅烈師（2006）、陳麗華（2011）、葉高華（2012）、

林正慧（2013）¹等等著作的不同意見。不同於王甫昌將現代臺灣客家族群的形成標定在 1988 年的客家族群運動，四人的研究作品，都從歷史研究的方法，將臺灣客家的形成往前推更早。例如羅烈師（2006）分別從義民信仰、祭祀圈、地方權力網絡等面向去標定一個地域性的客家認同早在清朝的北臺灣已經形成；而陳麗華則從客家名稱、客家論述以及客家知識分子的網絡與組織之存在去推斷至少在日本時期就有一個泛臺灣客家的認同存在。但從筆者的觀點來看，這裡牽涉的，與其說是對客家認同 / 客家族群意識何時出現所產生的歷史劃分爭議，不如說是歷史學與社會學對於族群研究的取徑不同，以及兩個學科訓練對於「族群 / 性」（ethnicity）一詞的認知差異使然。就筆者來看，四人的研究都沒有針對王甫昌「現代性族群想像」的論點直接提出不同意見的觀點，因此針對客家歷史的連續與斷裂的不同論點，其實沒有對話的基礎。

即使以熟悉社會學的研究者而言，《臺灣族群想像》一書所呈現的族群想像的明確意義也不容易被清晰的辨認出來。例如，李廣均（2010）將臺灣族群分類粗分為「文化團體」和「政治社群」兩種認識觀；他認為以文化團體來認識臺灣族群的方式過於將族群視為文化特質的表現結果，應該從「政治社群」的角度來看待族群。他認為臺灣四大族群的分類是一種政治衝突之下的新分類結果，這種族群分類方式是建立在政治性框架之下的結果。他以 Roger Brubaker（2004）的 *Ethnicity Without Groups* 一書中的觀點，指出不應該忽略臺灣四大族群形成中的政治性構框（frame）背景。不過，李廣均的「文化團體」與「政治社群」定義顯然沒有很清楚，他所謂的「文化團體」指的顯然是暗指比較偏向人類學與歷史學的族群研究；而他對「政治社群」的使用也過於寬泛，幾

1 施文指的是林正慧 2013 年的博士論文：《臺灣客家的形塑歷程：清代至戰後的追索》，臺大歷史研究所。但林正慧在 2015 年，在相同書名下已將這本博士論文出版。因此本文往後將引用此書 2015 年的出版版本。

乎暗含了有關國家認同、社會運動、教育文化政策、語言政策、地方派系、社區運動…等等的政治脈絡。這樣的觀點並無法清晰表達臺灣的族群分類究竟是在怎樣的政治性構框下形成的。從李廣均的舉例論證中可以看到，顯然，形塑族群分類的重要政治框架應該是在涉及「國族認同」的框架下而產生分類需要，以及得以凝聚的。但筆者認為李廣均的這個二元分類最主要的缺失是他沒有討論到在臺灣對關於族群分類的一個重要的學科傳統影響——社會學。因此對臺灣的族群分類除了文化團體、政治社群之外，他忽略了一個將族群當作一種「社會團體」(social groups)的分析觀點傳統。而且，「族群」一詞的使用，正是在1980年代社會學者首先帶入臺灣學界，並迅速產生重大影響，普遍使用於臺灣社會(王甫昌2008)。

因此，我們實在不能忽視社會學家對於族群一詞的界定與使用的觀點與其社會作用。而這正是本文的主題，如果在客家族群意識的討論上，王甫昌的論點引起這麼多的不同意見，但在研究作品中卻又沒有明顯的對焦，筆者認為其中的一個原因是：社會學學科以外的研究者還沒有很明確地認識到什麼是社會學或王甫昌所謂的「族群」與「族群想像」是什麼意義。因此，本文的問題出發點可以說就是由閱讀《臺灣族群想像》一書而起，筆者想針對社會學學科意義下的現代性族群想像做進一步的詮釋，以提供不同學科背景的客家研究者有更多的共同理解；其次，關於臺灣客家族群的現代性族群想像，除了源自王甫昌所說的追求族群平等的社會運動之外，是否還有其他的想像機制尚待討論？如果有，那麼，這對當今的客家族群研究能有什麼樣影響？

本文主要的主要論述重點如下：王甫昌將現代族群想像的出現歸結於「弱勢族群」的族群運動結果，因為在現代的族群想像中，每個族群應當都是「平等的」，而「弱勢族群」對於不平等的處境特別容易有所

感覺，因此當代社會中的族群分類，主要是源自一個社會中的弱勢族群，為了反抗或抵抗優勢族群對他們的壓迫，而產生出來的一種新的人群分類方式的自我想像。所謂的現代族群想像，其意義是關於族群「身分的平等性」，而不是構成客家元素的族群特性為何的問題。因此，族群（例如臺灣客家族群）之所以會引傳統的文化象徵（如共同的祖先與共同的文化）做為自我表徵，那是因為凝結力量的需要，臺灣當代社會的族群凝聚更為根本的力量，其實是一種以「現代國家公民權利」為前提的，要求平等權利的「族群想像」（2003：167）。他認為臺灣的族群運動由原住民運動開始，接著客家族群運動，一直到外省族群的訴求呼籲，都具有這種弱勢公民權的族群想像內涵。

在詮釋王甫昌這個知名的客家族群想像論點之後，本文試圖進一步提出另外兩種也是「現代性客家族群想像」的方式，來與之對話。筆者認為就臺灣客家而言，在過去還存有一種「族群—民族」（ethnic-nation）的族群想像，以及在當前客家族群進入制度化之後，作為「日常生活實踐」（everyday practice）的族群想像。筆者認為，除了弱勢族群身份而引發的族群想像之外，這另外兩種也是一種現代社會的族群想像方式，並且也是適用於臺灣客家族群的族群想像內涵。

確實，自 2003 以來，10 多年過去了。關於臺灣客家族群的研究成果也不斷在累積中，而關於客家族群歷史研究作品，除了上述的四個研究作品之外，2013 年創立的《全球客家研究》期刊上更刊載了施添福（2013、2014a、2014b）一系列關於客家稱謂源流的歷史研究。本文的主要工作不在歷史發現，而是建立在現有歷史研究成果的基礎上，試圖對現代性客家族群想像這個影響力重大的知名論點，進行更進一步的詮釋，並提出臺灣客家存在著另外兩種可能的現代性族群想像論點。

最終，筆者要強調的是，臺灣客家的現代族群想像並不能太過度看

重其少數 vs 多數的社會互動結果，以及因此將族群想像全然等同於一個多元社會架構下的公民權利的互動規範想像。這樣的族群想像忽略了族群所具有的文化象徵力量的號召性與凝聚力，以及這種文化象徵表現在認同政治（民族國家層次，以及日常生活的自我定位意義）上的深遠影響。

二、現代性的族群想像 1： 作為「社會範疇」的族群想像

研究臺灣族群現象的社會學者張茂桂很早在 1997 年的一篇文章中指出：1995 年反對黨中客籍政治人物葉菊蘭提出的四大族群訴求，「這當然是一個對於臺灣人民的所謂『血緣』來源，作了一個重新分類與『創造』；這標誌著臺灣政治社會中的分類方式，從『省籍』（本省與外省）的二分，進入到了一個比較複雜的『四大族群』分類」。（作為社會學者）他認為這是一種「創造」，是一個「新人群想像方式」。他認為這個將「省籍」分類變成「族群」分類的轉變主要是因為 1984 年開始的「原住民運動」，以及在 1988 年的「客家族群運動」結果使然。因為這兩個族群運動，是在原本的「省籍二分」之外新出現的，當時朝向執政轉型的民進黨因此而提出四大族群訴求，以試圖整合出一個可以吸納多元族群的新國族想像。作為社會學家，在這篇文章中，張茂桂認為，族群這個新的分類範疇，「並沒有什麼先天就存在的本質基礎」，「它（族群）仍然只是社會歧異、社會組織的方式之一，而非最終決定的、或者唯一的方式。其他的社會分歧與分類，關於所得高低、階級、性別、年齡代間、職業團體等，雖然經常被『族群』、分類政治所遮蓋，無法充分突顯」，但張茂桂預期，在國家認同的爭議趨緩之後，族群作為「國

家認同」的演繹論述將因此紓減（1997：60-62）。

可以說張茂桂在這篇文章對「族群」一詞的理解很典型的代表了社會學家對族群的觀點：族群必須被視為一種「社會範疇」（social category），族群團體因此可以視為是一種「社會團體」（social groups）。族群團體，它並沒有任何與生俱來的本質性特徵，作為一種人群分類，它是可以被「創造」出來的。不同的歷史、不同的社會情境，都會產生不同的族群分類想像。²

在這個脈絡下，社會學家王甫昌於 2003 出版的《臺灣族群想像》這本書，對社會學於族群一詞的使用進行了更進一步的闡明。他在先前研究的基礎上，分別就臺灣四大族群的誕生，互動的歷史過程一一分別闡述其不同的族群想像內涵。對臺灣的客家研究來說，最引起注目與討論的說法就是他認為，臺灣客家作為一個「族群」，作為一種「族群」的人群分類範疇，基本上是 1988 年客家族群運動的產物，是 1988 年以後才「形成」的。因此臺灣客家族群想像（客家族群意識）基本上是一種「現代性的族群想像」。他認為，這個 1988 年才出現的客家「現代性族群想像」，其想像機制是一種少數 / 弱勢群體的不平等感引發的族群運動的結果。經過族群運動之後，臺灣客家族群意識其「社會意義」與「性質」已經有一個全新的內容，不應該將其與之前存在的「泛臺灣

2 社會學者的族群研究因此不是像人類學者那樣，去選定一個特定的族群聚落、去進行細緻而深入的田野觀察、去調查與紀錄其種種語言、傳說、親屬、衣著飲食、居家建築、特別是宗教信仰…等等的「文化特質」，然後再從這些「文化特質」中去詮釋，得出其特有的專屬「族群性」（ethnicity）。相反，如果我們把族群當作一種「社會範疇」，一個社會學的族群研究取向可能是：那些人在自我認同為一個族群？其社會（建構）過程為何？（是政治、社會運動、經濟危機…等等）其訴求為何？其收入、其社會階層位置為何？有什麼族群產業特色等等。總之，社會學家把族群現象視為一種社會現象，有其社會（建構）過程，並具有社會系統的特定位置。

客家認同」等同起來。³

再進一步闡述與討論張茂桂與王甫昌等社會學家對臺灣客家族群的論述之前，這裡，筆者認為有必要先轉個彎，介紹一下關於「族群」這個新詞的使用歷史，簡短的說明二戰後出現的「族群研究」的簡要發展。筆者認為這對於從理論的觀點來反思族群想像將更有一個整體的清晰背景。然後再把客家族群研究也放到這個脈絡之後，或許，關於社會學式的族群研究觀點可以更能凸顯其特性。

事實上，社會學傳統中對於前現代的分類範疇在現代社會中早已經失去其有效本質屬性的觀點並不陌生。早在 1848 年的《共黨宣言》(The Communist Manifesto) 中，馬克思 (Marx and Engels 2014: 42) 就形容一個被資產階級所不斷改造的現代性世界，是一個「社會條件持續變動、永遠的不確定與不安定」的世界；在此社會中，「所有可靠的、穩固的關係，以及與之相聯結的古老而珍貴的思想觀念，業已蕩然無存，所有新發生的關係還等不到約定俗成就已經過時了。一切堅實的都化為雲煙，一切神聖的全被褻瀆，……最終，人們只能以疏離、冷漠的目光來看待自己真實的生命處境，以及他與他人的關係」。馬克思這裡所描繪的事實上就是認為資產階級所開創的現代性力量，命定地將會把所有任何前現代式的社會關係或社會組織連帶都加以摧毀與改變，不管是封建的、部落的、原始的、城邦共同體……等等，當然更別提前現代背景

3 這樣的論點自然引起許多研究者的不同意。筆者觀察，不滿意這樣論點的基本上有兩個面向：一方面來自客家歷史的研究者的質疑，臺灣客家族群不管是作為一種地域生活群體或是語言群體，其歷史顯然不可能 1980 年代才出現。這主要涉及的可能是不同學科視角所導致的對族群研究的取向所致。另外一種不滿，筆者猜測，“可能”是王甫昌的論點鮮明的社會建構論的取向，以致很難取得具有客家族群認同情感者的理解。畢竟社會建構論者的研究經常將觸及族群情感、象徵認同等等原生情感的共同體連帶，解構（還原）為不那麼“自然”而然地存在物，而只是諸多「社會過程的結果」。這樣的觀點無疑是將個體對共同體的某種原生情感與認同進行了某種社會學式的「除魅」。也因此持「原生性觀點」的民族主義學者 Anthony Smith (1981) 將那些對民族主義與族群採取社會建構論觀點的人稱之為「理性主義者」(rationalism)。

中形成的「族群文化」了。馬克思更進一步設想，像「民族」這樣一種人群分類群體，更是有一天遲早注定也會被揚棄掉。

不只馬克思抱持著這樣的觀點，我們可以說自社會學作為一門科學以來，其認識典範就都分享了這樣一種傳統 vs 現代的替換宿命前景。這表現在涂爾幹（Durkheim）的「機械連帶—有機連帶」的劃分中，表現在韋伯（Max Weber）的「除魅」與「理性化牢籠」的憂鬱中，以及突尼斯（F. Tönnies）的 *Gemeinschaft*（共同體）——*Gesellschaft*（社會）的劃分中；之後的結構功能論者與「現代化理論」，乃至 Anthony Giddens 的全球現代性理論也都分享著這種現代性力量注定輾平傳統的觀點。社會學自誕生以來，可以說就預設了幾乎所有老舊的人群分類範疇都無法避免孤立於社會的現代化力量之外而存在。而古老的「族群」連帶當然更無法自外於這種現代性力量的改變與改造。

但是，二戰之後全世界規模內持續至今依然不停止的族群紛爭與族群復甦現象，使得這個現代性的歷史—社會想像有了變化。如果現代性的力量如此無堅不摧，那麼為什麼源自前現代的老舊連帶——族群團體，沒有「被消失」，反而死灰復燃呢？

在資本主義的新核心國家——美國，戰後不久，首先表現為「大熔爐」（the melting pot）夢想失敗，60年代的民權運動更是把族群之火點燃的更激烈。社會學家因此開始關注族群現象，也開始以族群（ethnic）一詞來取代已經政治不正確的種族（race）分類方式。其結果就是研究者區分了族群團體的「原生連帶」（primordial tie）與「公民連帶」（civil tie）的差異，並以此來反省大熔爐的夢想失敗原因。族群問題成為一個重要的研究領域，各學校機構也開始廣設族群研究中心（許維德 2013）。

不獨美國，在第三世界，人類學家 Clifford J. Geertz 在 1960 年代

也觀察到在每個二戰之後新興獨立的國家中，其內部幾乎都有複雜、激烈的族群劃分與族群紛爭現象；從東南亞的印尼、馬來西亞，南亞印度、斯里蘭卡，蔓延到中東的穆斯林地區（如庫德族）、巴勒斯坦地區，一直到非洲的諸多國家。在 1973 出版的《文化的闡釋》（*The Interpretation of Cultures*）一書中，Geertz 收錄了一篇名為“The Intergrative Revolution Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”的論文，在其中，他大量的描述這些殖民者走了之後的新獨立國家中，不斷冒出的各式族群衝突的後殖民情境。

而在老舊的歐洲，幾乎每個老牌的民族國家在戰後也都飽受族群紛爭之苦。從 19 世紀的古老猶太人問題起，種族問題就深刻的壟罩在大革命後的歐洲，即使歷經蘇維埃的共黨革命以及引發二戰的納粹運動洗禮，接替種族問題的是各式各樣的族群問題。這幾乎是一個沒有“final solution”的共同體新爭議現象。新一波的自治與獨立運動的如西班牙的加泰隆尼亞、英國的威爾斯、蘇格蘭與愛爾蘭，以及在中東歐，龐大的奧圖曼土耳其帝國瓦解後所留下的馬賽克式的族群問題等等，幾乎可以說烽火四起，暗潮洶湧。更別提源自老舊殖民帝國的移民，以及戰後引進的新移民等等少數族群問題等等。而在蘇聯，規模更宏大的是 80 年代末的蘇維埃瓦解所引起的族群—民族獨立運動，以及其後接著在巴爾幹半島的族群火藥庫重新爆發的民族獨立浪潮與其夾帶的諸多族群屠殺事件。

我們可以說，「族群」一詞的發明使用，就是要回應「現代」社會，在世界規模上的這種此起彼落的現象。最早，以「原生連帶」來界定族群團體的大約是 Edward Shiles，她強調了族群性源自宗教、語言、種族與民族風俗等等的“givens”（既與）特質，它顯示了人們無法脫離對這些原生既有的情感連帶。我們可以將這種觀點稱之為族群的「原生論

者」(Primordialism)。這樣的觀點引來了像 Jack Eller 與 Reed Coughlan 等的批評，稱之為是一種「先天論式」(aprioristic)以及「去社會學式」(asociological)的觀點。一般來說，原生論者被批評的主要論點是他們無法解釋在現代世界中的移民與通婚導致的原生性文化消失後，族群的形成過程以及為什麼會解組消失。接著而來的是 Fredrik Barth 的邊界論觀點。他認為解釋族群的維持與形成不是內在於族群的文化特質是什麼，而是必須在族群互動中形成的邊界(boundary)而定。即使不同的族群在一起，甚至文化特質也相互影響，然而，族群互動的邊界仍會一直持續存在，或者產生新邊界；這樣，族群的劃分也就隨著邊界的變化或持續而一直維持著。但是，Barth 的邊界論還是被批評太看重語言、傳統習慣、文化象徵等「承習而來的」(ascriptive)範疇在邊界形成中扮演了過多的重要性。因此，以 Abner Cohen 為代表的「工具論」(instrumentalist)觀點認為，族群其實可以被視為是追求利益競爭中的政治動員資源，這當然也包含了代表族群的任何象徵性符號。工具論者幾乎可以說連族群屬性的邊界也取消了，族群的構成根本沒有什麼內在專屬特質可言，它完全是政治動員的工具與結果。另外，以 Michael Hechter 和 Michael Banton 為代表的「理性選擇論」更認為，族群的形成可以被看作是每個個人被族群團體組織說服的結果；族群組織使每個人相信，加入族群能在個人與團體之間的利益達到雙贏的結果。理性選擇論甚至認為，每個人在面對族群團體的遊說時，族群認同的基礎並不是原生情感或歸屬事實上反而都面臨類似「囚犯的兩難」(the prisoner's dilemma)那樣的困局，因此，理性選擇注重的是微觀方面的族群遊說的過程(Hutchinson and Smith 1996: 32-33)。

在這些族群理論的簡要介紹之後，我們可以發現，事實上源自古老希臘語 ethno 的「族群」一詞，其被翻出來賦與指涉的對象，在社會

學的族群研究中並不是用來指稱那些古老前現代傳統殘餘物的特質。Nathan Glazer 與 Daniel P. Moynihan (1975) 在合編的一本族群理論讀本的序言中提供一個說法，可以很鮮明的表達族群這詞在社會學研究中的意義變化：「ethnicity 有什麼新意涵嗎？或者她只是一種說明舊東西的新模式而已呢？」他們認為，實際上，「一些新東西確實已經出現了」。(族群) 這種「新的社會範疇」就像是我們使用『階級』一樣，是一個**新現象的範疇**(重點為筆者所加)；「以前，『族群』僅僅被看作是較早時代倖存下來的群體而已，他們僅在熱鬧的、寬大的節慶典禮中被展示運用。但現在我們越來越認識到『族群』可能是用以自身改造的一種社會生活形式」；「我們認為，如果一個新詞反應的是新的現實，新的用法反映了現實中的變化，那這個新詞便是“ethnicity”，新的用法是把本來指涉那些社會邊緣團體(marginal groups)、少數族裔(minority)以及次文化(sub-culture)的『族群團體』(ethnic groups)，擴大運用於指涉整個社會的主要人群」。簡單說，族群現在不再只是關於膚色、血統、宗教…等等的區辨。(在美國 1964 年的民權法案改革之後，事實上，根據這些而來的分類基本上都是非法的。)現在，新的族群區分涉及的是跟社會階層、階級處境、利益團體，以及公民權有無的機會均等權利有關。

Nathan Glazer 與 Daniel P. Moynihan 的這個觀點很可以代表社會學對於族群的看法。社會學並不去研究成千上百的各式族群其各自的文化特質為何，社會學基本上將族群視為是一個「新的社會範疇」(像「階級」一詞一樣)，社會學對族群的研究是看待族群這個範疇的形成具有什麼樣的社會過程(工業化、政治動員或者社會互動等等)。這就是為什麼在社會學導論的教科書中，關於族群的章節總是與性別、階級一起，被放到關於「社會不平等」的部分加以定義與介紹。基本上，社會

學家並不認為來自於血緣、宗教、語言……等等前現代的「原生連帶」是族群團體形成的唯一根源。事實上，每個族群連帶形成的基礎往往依其政治—社會背景而有所不同。例如，同樣說客家話、奉行客家信仰以及具有同樣的祖籍的聚落，馬來西亞、印尼、中國南方以及臺灣的客家人就不一定都會形成相同的客家族群意識。因此，構成族群形成的連帶與想像是沒有固定形式的。從社會學的觀點來看，與前現代的文化模式相比，導致一個族群認同形成的原因，往往更可能是工業化帶來的遷移處境、不平等的地位處境（相憐的怨恨情節）、對抗的動員需要，……等等，甚至是在資源競爭上的「理性化選擇」結果（Fenton 2009: 180）。

在這個脈絡下，我們再回頭來看王甫昌對於「族群」的使用以及其運用於臺灣的族群意識研究，就有一個比較清晰的社會學脈絡可循了。那麼，王甫昌所謂的「現代族群想像」其基本意義是什麼呢？「族群是指一群因為擁有共同的來源，或者共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者被其他人認為，構成一個獨特社群的一群人」。因此，「族群相對於其他社會團體的認同，最獨特之處，在於它是以強調成員之間的『共同來源』或『共同祖先』，作為區分『我群』與『他群』的標準」。共同祖先是真是假並不重要，重要的是，如果一個群體認為自己有這樣的共同來源，就足以構成他們的族群想像。（王甫昌 2003：10-11）

從上述的引言中可以看到，族群想像的第一個意義是一種關於祖先、血緣與語言的「想像」；「族群意識使人們認為，這些陌生人與自己屬於同一族群，彼此之間有一種類似家族的血緣或文化連帶關係。這種親近關係的建立與維持，有相當大的程度其實是『想像』（imagination）的結果」。

其次，除了共同血緣、祖先的認知之外，其實，王甫昌所要強調的

重點是：以「族群」來做為一種人群「分類想像」是相當近代才有的發明，其特質與過去人類歷史上諸多人群分類主要的不同在於：現代的族群想像具有「人類都是平等的，只是有文化或體質的差別，但是沒有高下之別」，而這種觀念是「非常新穎且具革命性的想法」。古人能夠想像的社會關係包括：鄰里、社區、家庭、親屬、家族、氏族、領主、君王、甚至民族，但是並不包括「族群」。現代人卻理所當然的覺得：每個人都應該有一個族群身分，而我族群與他族群有差別，但是卻應該是平等的，這樣的想像「其實是相當晚近的現象」（2003：23）。簡單來說，要強調的重點是：每一個人人都應該有一個族群身分，而每一個族群都應該是平等的，這是一種相當新穎的人群「分類想像」，這也就是王甫昌所說的「現代性的族群想像」的核心意義。由於我們當代人，特別是臺灣社會在 80 年代歷經一連串民主化、反歧視的族群運動之後，這幾個概念已經成為我們的日常基本常識，因此我們很不容易注意到這種族群身份的想像其實是一種相當晚近才有的現象。

第三，因為族群想像重點在於族群身分的平等性，因此王甫昌將現代族群想像的出現歸結於「弱勢族群」的族群運動結果。因為在現代的族群想像中，每個族群應當都是「平等的」，而「弱勢族群」對於不平等的處境特別容易有所感覺，因此當代社會中的族群分類，是源自「一個社會中的弱勢族群，為了反抗或抵抗優勢族群對他們的壓迫，而產生出來的一種新的人群分類方式」（2003：23）。主流或優勢團體不會有族群想像，族群想像基本上總是由弱勢群體發動的。

第四，因此也可以說，現代族群想像並不是源自血緣祖先的文化特質或生活模式，而是在現代社會中“競爭”與“衝突”的社會脈絡下所形成的結果：「差異本身並不足以造成有重要社會意義的人群分類，競爭與衝突才是主要原因」（2003：23）。因為競爭與衝突，所以才強調

“平等”沒有高下，也因為競爭與衝突，因此每個人都必須有其自身的族群身分歸屬。而這完全是一個相當現代才有的觀念與分類方式。

最後，他認為：「當代的族群意識受到現代國家與公民觀念的啟發」。一方面是在個人基本公民權之後，接著我們會有關於團體的語言、文化權之要求，另一方面則是在民主制度的架構下，以議會協商、請願與社會運動的方式來展現這種團體文化權的訴求是可行的與應該的。過去的團體訴求衝突例如清朝的分類械鬥，幾乎不會涉及語言、文化或歷史記憶這些群體權利的訴求，而且其解決方式也是訴諸武力衝突，而且在那樣的時代，面對面的衝突動員之下的社會互動團體連帶感，比起現代超越面對面的族群想像更為有用，現代的族群想像在「遠水救不了近火」的時代根本起不了作用，所以古時候的族群意識是一種面對面的網絡族群，而現代的族群意識則是一種超越面對的共同體想像，因此古時候那種「同類相聚」的社會互助現實需求下所形成的『客庄』、『泉庄』以及『漳庄』，其實不能算是一種現代意義上的族群想像。現代族群想像與傳統的同類相聚的差別在於，在國家壟斷了武力的前提下，現代的族群想像是一公民社會中的公民權來解決族群競爭的衝突。

王甫昌的族群想像觀點認為，有別於連結前現代的血緣或傳統文化的想像連結，現代族群基本上是由處於弱勢地位的人群，在現代國家公民憲法的架構下，發動了族群平等運動，建構一種「每個人都有其族群身分，每個族群都應該是平等的」的「現代」族群想像。他以臺灣戰後的發展經驗說明，這正是為什麼臺灣客家族群影像是 20 世紀 80 年代中期之後的產物。依據王甫昌的說法，戰後，臺灣社會的人群劃分主要的是外省人 / 本省人的劃分方式，這主要表現在「省籍情結」與「省籍人士」等的詞彙之上，這是由處於政治弱勢的臺籍人士所發動的省籍想像。而在 1970 年代之後，臺灣新世代的政治反對運動中，一種過去不

曾存在的新形態人群分類想像方式誕生了：新生代反對者們開始用族群來取代過去省籍。不只反抗者如此，族群一詞廣泛的被臺灣社會使用與接受，以致 80 年代中期，現代意義下的族群則開始出現於客家運動以及四大族群的分類想像中被社會接受。

在後來一篇介紹臺灣社會學的族群研究歷史的文章中，他進一步說道：「現在大概很少有社會學者會以一個特定族群的生活方式作為研究主題；社會學研究在族群議題上的關切主題，一般而言是『族群關係』，而非族群的『文化內容』」，而族群關係的相關分析工具則是諸如：**優勢族群、弱勢族群、宰制與支配、偏見、歧視、族群階層化**等等（王甫昌 2008：449，重點為筆者所加）。在引用了 1973 年美國「社會科學研究諮詢議會」中所達成的六點關於族群特定的定義後，他說：

這是一個相當具有現代性的族群定義，它以在一個較大的社會系統下，不同的文化群體之間的互動關係來界定族群……。換言之，當代社會中的「族群」指的是一個界線或範圍明確的社會系統中，不同的（次）文化群體之間的**區分與互動關係**。因此，這個概念的使用本身就必須有一些先決條件作為基礎，特別是社會中的成員必須對於整個社會體系的範圍有一定程度的認知與共識，而且必須有一些政治或經濟的條件讓社會中不同的部門有某種**互動的形式**。（王甫昌 2008：504。重點為筆者所加）

他認為，如果當一個（次）文化群體，採取以「族群」身分的方式來進行互動時，其強調的是在一個社會系統中的「社會位置」，而非其「文化位置」。我們也可以說是社會位置的互動而非文化邊界的互動，它取代過去以血緣地域為主的面對面互動，而有了一種新的超越面對互動的相同文化特質的社會位置的人群分類想像。因此，族群是一種建立

在「文化特質」上的社會互動中所產生的相同「社會位置」的人群分類想像。這種社會位置的分類想像，它甚至影響 / 改變了每個個體身為族群一員的存在意義。這不只是單純名詞的轉變而已，更有行動者自我意義界定的更新意涵。因為行動者認知到有「優勢族群」（他者）以及做為弱勢族群的（自身）的社會想像意識。因此王甫昌回顧 1987 年左右，臺灣新生代的社會學者引進西方的「族群」一詞來研究當時臺灣的「省籍」衝突時，事實上除了學術生產典範的改變以外，更有其重大社會影響後果：「族群」一詞帶來的新團體身份意識，以及作為一種新的社會組織方式與價值理念，事實上轉化了激烈的舊有人群分類方式（如民族主義的意識形態與省籍衝突），並提出了一個有利的替代性觀念。顯然，儘管他沒有說，但是族群分類的提出，顯然有效凝聚了臺灣社會的共識。而這正是後來（族群運動之後）臺灣「四大族群」的出現與多元文化價值的規範取代了激烈的統獨民族認同歧異。

從許多方面來看，王甫昌關於現代性的族群想像是一種很類似「公民連帶」（civil tie）的族群版本。族群在現代的社會系統中以既是一種文化群體，也是一種公民身分的方式被想像。而這正是文化多元論與文化公民權的公民社會圖像，它既是一種族群研究的理論架構，它也具有一種公民社會中的多元價值規範性意涵。

但是，筆者認為這並不能窮盡現代社會中族群想像的可能性。例如，這並不能解釋許多的族群是一種跨國性的族群而並不只在一個更大的社會系統中發生，也不能解釋有很多的族群運動事實上是朝向民族主義方向發展高昇，而並不只是一種社會制度內的互動團體。更為根本的是，如果族群能以一種弱勢團體的公民權的內涵來替代，那回到戰後一開始的族群問題，族群問題不正是以公民連帶不能化解原生性連帶而在戰後展開「族群復甦」（ethnic resurgence）的嗎？如以最近（2015）

的英國蘇格蘭獨立公投為例，或者以西班牙的加泰隆尼亞的獨立，以及魁北克的獨立運動為例，顯然，少數群體與多數群體的多元文化公民權利並不能窮盡這些族群想像的潛能。即使以立法的方式去建構各種關於族群團體的公民權利以作為社會互動中的規範，也不能阻止傳統文化象徵在公民權利體系之外仍舊繼續扮演著族群想像的動能。畢竟，「社會互動的規範」並不能完全等同於「文化屬性」。社會互動的多元文化規範，這對形成於前現代社會的族群文化而言，當然是新的，但這並非是構成族群的核心要素。共同社會處境的失業者、受害者、身障者、同性戀者……其凝聚起來的弱勢者意識，我們很難說它也是一種「族群」意識。

如果我們問，為什麼弱勢群體要以族群身分去進行抗爭，而不是在現有的社會制度或現代社會體系中的既存範疇內去進行競爭與抵抗，例如以工人、失業者、環境受害者或職業團體的社會團體分類進行抗爭，而為什麼要以族群身分進行團體連帶的抗爭訴求？王甫昌（2003：50）認為，這是因為「傳統的歸屬性團體漸漸失去其重要性、成就性團體又無法完全滿足個人最深沉的歸屬性需求的情況下，『族群』就變成很理想的新興替代單位。在族群的想像下，個人想像自己屬於一個有文化傳承的大團體」。

但其實這裡的說法等於同意，族群的文化象徵力量與其能滿足現代化個人內心最「深沉」的歸屬感。而這就是構成族群的最核心、最獨特的凝聚力量了。族群正是建立在這些文化差異上所產生的不同歸屬感的基礎上的。筆者認為，族群的這種文化象徵力量，是不能以（團體）公民權利的規範藍圖所能全然取代的。王甫昌對於族群想像的說法太過於忽略傳統文化象徵在現代社會依然能產生的凝聚力量。社會弱勢者的意識或許是新的、現代的，但它並不是族群想像的全部。最近社會學關於

族群的研究甚至開始討論了「主流族群」的意識了（Jenkins 2008）。

當我們以此來論述客家族群在 1988 年之後產生了一個新的斷裂，而具有某種全新的屬性時，有可能太過於忽略或低估客家族群運動中關於文化訴求的許多面向了（而僅以公民權利詮釋與處理）。因為並沒有任何社會學研究可以支持說戰後臺灣客家人與福佬人相比或競爭之下，具有像原住民那樣的經濟、文化等各種社會資源的弱勢。客家人是少數，但可能不是弱勢。因此客家運動一開始主要的訴求問題在文化語言方面的隱形與消失危機。筆者認為族群做為文化團體，某種「歸屬性」的問題失落才是客家族群運動最核心的訴求。因此客家族群運動，其族群想像可能不能只以社會互動關係下的「一般社會團體」來看待。而是也必須看到其試圖重建文化象徵危機的那面向來看。

如果以最近 2014 年蘇格蘭公民投票脫離英國獨立為例，雖然沒有成功，但是我們可以看到弱勢者的公民權利並無法成功解釋現代族群想像的全部（更何況蘇格蘭人並不是弱勢）。其中，如果族群問題在戰後的大量復甦，關鍵可能不是公民權，關鍵可能是族群文化象徵與民族文化象徵的差異使然。換句話說，現代性的族群（意識／認同有一個更為深沈面向其實是與民族（意識／認同）這個新的共同體想像息息相關的。在很多國家，族群身份與民族身分是同時共構而成的（這特別表現在新興的獨立國家中）。所以我們不能忽略族群想像與民族想像的複雜連帶關係。因此在下一節，筆者想提出另一種現代族群想像的模式，筆者認為它也適用於臺灣的客家族群。

三、現代性的族群想像 2： 作為一種「文化—象徵」的族群想像

如果我們從 Anthony D. Smith 理論來進行對比，或許我們能找到另一種非常不同於王甫昌關於現代族群想像的論述。Smith 作為一個著名的民族主義與族群的研究者，在於他提出廣為引用的兩種民族主義類型：「族群—民族主義」（ethnic nationalism）與「公民—民族主義」（civic nationalism）。他反對只以公民的現代主義角度來詮釋民族主義，他認為每個民族主義有一個歷史更久的族群文化象徵作為其母體（如果沒有也要被發明或創造出來）。而如果我們對現代以來一直層出不窮的民族紛爭與族群復甦感到奇怪，那是因為我們沒有看到在現代社會系統之下，古老的族群文化象徵力量扮演著深沉的重力牽引作用。本節將引用 Smith 的理論觀點來說明現代臺灣客家的族群想像其實也存在這個族群文化象徵的層面，同時也說明它不只引發了客家族群運動，也在客家族運動中產生轉型與斷裂性的改變。而且它依然可以算是一種「現代的」族群想像方式。

在 Anthony Smith 的民族主義理論中，他同意民族（nation）是一個純然現代性社會的產物，但他認為，族群或族群性（ethnicity）則是源自人類的前現代傳統文化體。換句話說，民族是現代的，族群則是前現代的，而族群問題（或族群復甦）則又是現代的，因此討論族群問題離不開現代才出現的民族問題。他的民族主義理論的主要觀點可以簡單總結為：現代的民族主義源自前現代的族群文化象徵根源，族群是一種自古已存的前現代文化體，但她在現代時期首先轉型為一種民族主義的政治形式而得到一種現代性的表現，然而，並不是所有族群文化體都能

得到民族主義的表現，於是，在民族主義獨立的浪潮後，自二戰以來世界各地興起的族群紛擾，凸顯的正是民族主義與族群文化淵源剪不斷，理還亂的互為表裡、異中求同的複雜關係。民族主義既切不斷族群的臍帶，而新興的族群復甦也必須被放在與民族國家中的民族主義情緒背景中來看（Smith 1981, 1999, 2009）。

有別於社會學的「社會建構論」傳統，Smith 認為不能將族群僅視為某種社會過程的結果、工業化的結果，或者是僅止於人群團體互動後的「理性選擇」產物。他特別重視構成一個族群的核心元素：神話、記憶、價值與象徵符號的重要，他以“myth-symbol”、“mythmoyeur”來形容族群的這種前現代神話基底。他認為現代民族共同體的原型是來自這些族群的現代化變形。差別只是有些民族國家是純粹由一個族群的傳統而來，有些民族國家則包含了許多不同的族群而組成。而正是這些源自前現代的傳統文化象徵在現代化的民族國家中起著一種「族群想像」的功能：作為一種族群動員訴求起著重心引力的凝聚力量，或是對民族國家起著一種離心的牽引力量。

Smith 的民族理論主要論點在於強調前現代的族群文化象徵力量對現代的民族形成所起的根本作用。因此他的民族理論可以稱之為「族群—象徵主義」（ethno-symbolism）。（近年來他又特別強調族群文化的象徵力量如何賦予了歷史變化的考驗過程中民族持續存在的力量，以及現代的民族如何與前現代的族群具有歷史連續性的關聯）。因為這兩者是如此血脈相傳的相似性，因此 Smith 定義下的民族與族群在許多方面根本一樣，都是：特定的名字稱呼與其符號代表、都有共同祖先與神話、共同的歷史記憶與傳統、建立在這些文化象徵上的團結連帶感。族群與民族的差異在於：族群沒有政治主權因此沒有像民族那樣有明確的領土，以及族群文化因源自前現代，因此不像民族文化那樣具有大眾通

俗文化那樣的規模。但兩者最主要的差別是：民族具有明顯的「公民性」（civic）宣稱，而族群則訴諸文化連帶。重要的是，因為這樣，因此民族與族群的連結處於一種不確定的狀態：例如，既有可能是中國的客家，也有可能是臺灣的客家，以此類推等等。但是 Smith 認為，任何民族國家都無可避免地要去打造或發明一種族群象徵的連結來合法化自己的存在，並連結境內的諸多族群文化，否則無可避免的面對現代社會的離心性力量時就會解體。這正是族群的文化象徵在民族中扮演的凝聚重力（integrality）的關鍵性力量。

Smith（1981: 112）曾經提出了一個「科學式國家」（scientific state）的觀點，來解釋民族與族群的緊張關係。他認為現代民族國家由於要打造一個科學化的國家，因此致力於從各族群中選拔專業行政官僚與科學專家的培養，其結果是受過教育的族群菁英或知識階層，一方面在專業官僚管理的現代社會中逐漸消失其原生的族群文化情感連帶，因而延緩了族群動員的形成。但是，一旦這些受教育階層在往後的現實社會生活中遇到不公平、遇到來自因為出身身分而來的障礙，或是受到社會互動中的歧視 / 排擠經驗後，那麼族群意識便有可能像伏流那樣冒了出來。這個觀點其實隱含了 Ernest Gellner 的民族國家理論影響，因為 Gellner（2001）民族主義理論核心觀點認為：民族主義是源自工業化的結果，一個逐漸工業化的社會需要一個「普同性」的標準作業流程文化，因此，任何民族國家都必須致力於培養具有符合工業操作流程需求的受義務基礎的國民，以替換老舊的前現代文化傳統。民族主義正是滿足了一個工業化社會所需要的這種普同性、可替換性的產物。這也正是為什麼民族主義在建國之後必須推行通行一致的國語以及基本義務教育，從而能應付工業化社會中所需要的標準化、統一化的語言溝通與任何社會生活需要的語言互動。因此，從這個角度來看，事實上民族主義

國家內部確實必然就孕育著族群意識的胚胎，因為從民族主義而來的現代國家，其統一的國語語言政策與教育政策，一定會對境內的不同族群文化造成許多方面的不平等的感受。但是，Smith 將 Gellner 所謂的民族國家致力於追求統一文化標準的說法只強調其「科學管理」的面向，每個民族還是需要有自己的獨特文化與族群母體。但不管是 Gellner 所謂的民族主義的文化齊一，或是 Smith 所謂的科學式的齊一，只要族群文化與民族文化不是同一的，源自前現代的族群必然在這樣的社會中感受到來自文化差異所帶來的不平等感受。因此，族群與民族確實是具有環環相聯、無法切割的因果關係。民族主義的連帶感既是來自原先的族群，而族群運動復甦的原因卻反而又是來自（現代）民族主義的統一化要求。

簡單來說，Smith 強調了族群文化象徵的力量，其實是可以經歷起現代性力量的考驗而持存著的。而民族國家必須仔細去連結境內每個族群與其民族的象徵連帶關係，否則不能被有效整合的族群意識很快會起著一種離心的解組力量。在這裡，我們也可以說，當族群文化象徵與任何一個現代民族產生連結關係，並在這架構 / 框架下來定位自身族群的地位時，這也是一種「現代性的族群想像」，只是這是一個鑲嵌在民族架構下的族群想像。

如果我們把這個觀點拿來運用於分析 80 年代末在臺灣興起的客家族群運動，筆者認為這確實是一個相當適當的詮釋架構。在下面的論述中，筆者想要指出的是，回顧 1988 年的客家族群運動，我們可以發現，孕育客家族群運動原初的最大動力就是客家「文化—語言」在臺灣社會處境中的地位不滿與憤怒。而這種不滿與憤怒，實際上又與民族主義框架下的族群想像定位有關。因此，與王甫昌（2003、2008）對臺灣族群想像的說法不一樣，筆者試圖要呈現的一個鑲嵌在現代民族認同中的現

代性客家族群想像。

從 Smith 的「民族—族群」連帶的理論架構下來看，誠如楊長鎮（1999）指出的，客家作為一個族群身分，其族群形塑的過程一開始就必須被放到「民族打造工程」的脈絡下來定位。因為推動其族群想像的歷史敘事形式與文化象徵，一開始就是鑲嵌在新近形成的現代中國民族主義的象徵中。換句話說，依照現有的新研究來看，早在 1933 年羅香林的《客家研究導論》開始，客家作為一個漢民族的「民系」，其身為一個民族國家架構下的「族群」次團體／次文化身分已經完成了族群想像的論述基礎了。但比較特別的是，與 Smith 所說的民族從族群吸取文化象徵正當性的因果次序相反，羅香林的客家族群想像論述所呈現的客家族群（民系）反而是從漢民族的正統象徵中取得作為族群身份的正當性：客家「民系」是具有的正統中原血統以及是正宗高貴漢文化的傳承者，而這更可以說明客家族群意識的形成一開始就誕生在現代性的民族認同背景中。

在中國民族認同已經打造成熟，並且成功建立了一個民族國家的 1920-30 年代之時，羅香林與當時客家教育階層，開始感到加諸在「客家」這個稱謂上的種種歧視感。儘管「客」或「彳客」都是源自老舊社會中方言團體與集體械鬥而來的仇視用語，但是對於像羅香林這樣受教育階層的客家人而言，特別不能忍受的是因著這個稱謂而來的「非純種漢人」的「歧視感」。他以祖譜的歷史分析方法來證明客家是正統的中國民族一員，並以此要求這個新興的民族國家（中華民國）必須正視客家人士作為一個純種漢族／中國人的尊嚴與地位。從羅香林開始，不論從語言、宗教信仰、風俗習慣乃至血統等等，關於客家人的歷史敘述與文化象徵因此深度的烙印著古老的漢民族的文化象徵，某種族群的共同體因此以中原遺族的歷史存在被想像著。

新近完成的客家歷史研究也可以用來支持上述的說法。林正慧（2015）以詳盡的歷史資料描述了「客家」（Hakka）這個稱謂的跨世紀歷史形成過程。它首先由 19 世紀的嶺南土客械鬥、太平天國事件的影響下，由當時的西方傳教士開始注意到客家這個特殊的「種族」存在，然後對她開始調查研究，將客家加以命名與文獻化。「客家」這個名稱，一開始只是在流傳在離開傳統客家原鄉中心地域位處土客雜居之地的客家人的自我宣稱。大約在 19 世紀末，這個客家自稱流回客家祖籍的中心地帶而正式確立固定化下來。她認為客家這個自稱在傳統客家中心地帶的傳佈與固定，主要有幾個社會背景：

1. 該地區的城市化，產生了客家知識分子的密集互動的公共領域：例如學堂與地區性報紙（如《嶺東日報》）的創立。正是在這些「讀者共同體」對潮嘉地域的討論與報導中，產生了關於「客族」的認識與想像。原本當地的傳統方言群的分類方式，開始轉變為「日常生活中關於語言與習俗差別意義上的分類」。知識分子也開始引進西方傳教士與民族學者之前對於「客家種族」的知識。

2. 如何認識鄉土歷史的教科書事件爭議。1906 年（光緒 32 年），清廷官方成立了中國第一個「全國教科書」的編輯出版機構編輯教科書。隔年黃節所編的《廣東鄉土歷史》出現了「廣東種族有曰客家福佬二族，非粵種，亦非漢種」的說法。這引起客家知識分子的反彈，開始大量反省西人對客家知識的正確與否的論述，並成功地使這本教科書改寫修訂，可以說現代性的客家族群意識開始成形。而以「客家」為名的社會團體組織也開始出現，例如「客家源流研究會」以及「客族源流調查會」等。各式關於客家研究的出版品也開始出現，如《客話本字》、《粵省民族考原》等。

3. 民族革命與客家。孫中山、同盟會等革命組織與客家人士的顯著

參與使得客家作為一個民族意識下的族群團體開始受到廣泛矚目，並成為客家意識的一個自我標榜的明顯徽章（林正慧 2015：93-111）。

正是從這些印刷刊物、閱讀共同體的形成、教科書的編撰爭議，以及客家原鄉與南洋的客家移民之間，產生了某種類似 Benedit Anderson（2010）所說的現代民族想像機制開始運作起來，關於行政區劃分、官方人口分類、客家地理分布……以及以一種同時性時間意識下的歷史意識……等等，一個超越面對面互動團體的客家「族群共同體」開始被想像與論述成形，並終於在 1933 年羅香林的《客家研究導論》中加以學術化、知識化，並賦予客家菁英在民國成立之後的政局演變中，產生了以客家為訴求政治族群動員的能量（林正慧 2015：134）。

1949 年之後，這種以羅香林為代表性的「中原客家」想像，一方面以世界性的客屬組織的方式連結臺灣的上層客家，另一方面則以如《苗友》、《中原》以及各報紙的鄉土專欄報導中散佈於民間客家社會中，最後關於羅香林的客家論述呈現在各種出版書籍中以風俗歷史知識的形式大量流通。一種羅香林式的、並結合臺灣客家歷史的客家族群想像的代表性作品便是 1978 年第一次由臺灣客家知識分子陳運棟書寫的《客家人》。正如林正慧所摘錄的客家學者戴國輝的自述那樣：「有意識的客家人往往具有甚為強烈的中原正統意識，有時偏激一點的客家老鄉會自稱這一種意識為『客家精神』。老實講小弟本身多多少少也有這種傾向，帶有不知不覺被塑造出來的中原客家意識」（2015：447）。

這種鑲嵌在民族想像的炎黃子孫正統、並「衣冠南移」的正統中原想像，其歷史敘事雖然是一種連結過去老舊朝代的內涵，但是我們不能忘記它本質上卻是一種「現代性的共同體想像」，是一種現代民族想像的框架內的族群身分想像。只是在 1988 年的本土化與民主化的歷史背景下，中原客家的想像開始受到臺灣客家的分裂的挑戰，乃至轉型改變

(林吉洋 2007)。

在 1988 年的臺灣，這個羅香林式的客家族群想像方式開始遇到了危機。一方面，作為民族國家，「中華民國」來到臺灣後進行了更為徹底的民族文化統一化與標準化的政治工程。除了 Gellner 所謂的民族主義在工業化與現代化的需求之外，嚴厲的國語統一政策與系統性打壓臺灣本地的地方文化色彩，也是針對受過日本「奴化」教育的臺灣人而來。但是，做為中華文化的正統代表與正當性，中國國民黨也必須與中國共產黨競爭民族象徵代表的正當性。因此，一方面我們可以看到為了爭取海外華人的支持，官方批准了「世界客屬組織」與羅香林式的客家想像植入臺灣的地方客家社會；但另一方面，作為復興傳統中華文化的民族主義國家，「中華民國」在臺灣又嚴厲的打壓任何本地方言的公開使用，因此他必然激起地方族群的反彈與不公正感。

從這個角度來看，作為首波的客家族群運動，「還我母語」運動並不是只朝向福佬沙文主義的主流族群「鄰居」，它的抗爭對象其實更具體的指向壓制與取締方言的政府官方。首波參與客家運動的梁景峰（2008）便是以這樣的觀點，認為 1980 年代末的客家運動必須放到一個戰後全球族群復甦浪潮下的一環來看待。至於看到「福佬人」以「臺灣人」與「臺語」自居的方式展開本土化的抗爭後，一種不滿被福佬人壟斷未來可能趨勢與機會的情緒，這僅只是客家運動的一個面向，並不是全部。林吉洋（2008）的研究深入了當時運動的人際動員與組織背景進行整理，並以「溫和派」來稱呼堅持採取這種訴求的路線者。但是不管如何，客家族群運動兩面作戰：一方面朝向打壓方言的官方，一方面朝向壟斷「臺灣」的福佬人（林正慧 2015：480-492；林吉洋 2008）。結果是客家族群運動在「族群—民族」的認同連帶中分裂成兩種，一個是深化作為中國民族主義下的客家族群想像，另一個是以臺灣民族主義

下的客家族群想像（楊長鎮 1999；林吉洋 2007、2008）。

本文並不是否認作為一種社會互動團體的族群想像是不存在的。事實上筆者認為王甫昌對於客家族群想像的說法並沒有錯。臺灣客家族群在 1988 年之後的族群意識與認同的形成與發展，確實是朝向一種多元文化的架構下的人群互動團體去定位自身的族群身分，乃至定位自己身為客家人／客家族群一員的意義。但是本文試圖要提出的是，這並沒有窮盡客家族群想像的所有全部面向。如果以「在一個更大社會系統」的架構來想像族群身分，是一種現代形式的想像的話，那麼其實羅香林的客家論述基本上就是「現代的」，是鑲嵌在 Smith 意義下的「族群—民族」文化象徵的一種族群想像，只是他的客家論述是一種從已然打造完成的民族想像來獲得其族群的文化象徵意義的。

王甫昌的族群平等想像說法確實是客家族群運動的最主要因素。但是，這裡的平等，與其說涉及經濟資源、公民權等等的的不平等，不如說主要是做為一個族群文化的象徵的危機感。從事後的回顧來看，除了保障語言生存權這個很具體朝向國家政策的訴求之外，客家族群運動其最主要的核心動力主要還是集中在寬泛的「文化意識」方面的訴求。而所謂的文化危機的構框，表現在兩方面：一方面是族群—民族的象徵性延續與正當性，另一個是文化的生存危機與持續。參與運動的梁景峰（2015：339）認為，當時《客家風雲雜誌》最主要的兩大訴求議題是：客家族群在臺灣的定位，以及客家語言存續的危機問題。而另一位擔任過編輯的楊長鎮（1997：18）也認為：國族認同的移動，對於少數族群的客家人「自我定位」具有關鍵性的影響力，他認為正是在民族認同開始位移的時空背景下，客家論述產生了關於「客家族群的自我辨識、界定活動」以及「建構著客家族群的族（群）界（限）」。

認同臺灣民族主義的客籍政治代表葉菊蘭提出的「四大族群」可以

說符合了在新國族下的客家族群定位問題。一方面解決了族群—民族的定位，另一面則在新國族的多元文化主義的想像下，解決文化的隱形、消失與生存問題。所以，這後來的發展，才使得客家族群運動的方向朝向了與國家認同脫鉤，以少數面對多數族群的不平等的社會互動框架問題表現，成為王甫昌所說的族群想像方式。

我們可以很摘要的複述林吉洋（2008）對客家族群運動內部發展走向的論述，來勾勒出大致從 1987 年到 1997 年這 10 年間客家族群運動的變化走向，是如何從語言文化與自我定位的問題→轉變成民族認同爭議→再轉變成多元文化權利訴求的過程：最初開始的客家運動是一個跨黨派、跨國家認同的集合體，以「客家權益促進會」的名義，主要關心的是廣電三法政策下的客家語言生存與權益問題，一如 Martin（1996）觀察的，「客家運動並無嚴謹的組織」，其訴求只是客家人做為族群的存在認可；接著在 1990 年成立了「客家公共事務協會」（客協），以鍾肇政為首的「客協」代表的一群偏向臺灣民族認同的群體，並投入當時出現的跨族群的新國家運動中去，並出版了《新的客家人》，提出了臺灣民族想像架構內的客家族群定位；但接著「客協」內部又產生「客家本位」與「臺灣本位」的分裂。激進的臺灣民族本位者（如李喬）開始退出「客協」，轉投入建國黨的運作。而「客家本位」者與其路線，則是在 1994 年陳水扁當選臺北市長後，開啟了客家族群訴求可以化為政策（政見）的政治機會。在民進黨大和解，以及承認中華民國體制現狀、並啟動轉型執政路線的大環境下，客家族群運動中的臺灣民族主義連結開始退出關於客家論述的公共意見領域，「客家本位」取代「臺灣本位」族群論述成為族群運動的主流論述。接著，在陳水扁模式的成功之下，兩黨開始推出「客家政見」的競爭，在陳水扁當選市長，以及 2000 年當選總統的政治機會下，客家族群的定位與想像轉型成多元文

化主義的權利與制度化的政見落實。從這個運動過程可以看到，客家運動的整個過程並不是一開始就朝向少數族群與多元文化平等的公民權論述的，其運動能量的最高峰都是在「族群—民族」這個框架下產生動能的，只是後期在政治局勢的轉變之下慢慢轉型了。

固然，族群在什麼情境下、以什麼形式表現其特性、並為自己的族群賦予什麼意義，這些並沒有什麼永恆不變的本質或模式，而是必須放在社會互動的過程來加以分析。然而，筆者認為，能賦予族群在各式社會情境下具有這種多變能力的，是作為族群徽章可見的那種「文化—象徵」的力量。因為正是這些文化表徵的存在物，在工業化的現代社會中，抵擋著我們的生活中不斷齊一化、標準化、規格化，以及可互為替換或複製的「現代化社會力量」。這些文化象徵物的存在，不管表現為語言、宗教，或食物、建築等生活方式……等等，都起著一種不可替換、不可交換、無法統一化的獨特力量。也正是這些文化象徵力量可以阻擋現代性的輾平力量。例如，羅香林論述中的中原衣冠象徵，以及臺灣的「義民」信仰象徵。一如 Smith 說的，這些「族群—民族」叢結下的神話、語言等的文化象徵力量，在現代社會中並不能只以理性主義式的方式將其簡化為社會範疇⁴。

4 回到一個理論反思的角度。將族群、族群性還原為種種的社會建構過程及其結果，我們可以將這種分析典範歸結為一種「社會建構論」的傳統。其社會學式的研究取向往往對族群傳統文化的象徵力量進行過度的「除魅」。正是類似這樣原因，正如 Anderson 在《想像的共同体》一書中所抱怨的那樣，傳統馬克思主義對民族現象的忽略使得他們對民族主義的判斷總是處在一種誤解的狀態中。馬克思主義認為「階級」是更為客觀具體的歷史實在範疇，相對的，「民族」（民族情感、民族認同）則不過是某種虛幻的意識形態產物而已。馬克思主義對於民族現象的判斷是犯了某種天真的樂觀歷史進步主義的錯誤了。在這種歷史進步主義的觀點下，認為一切老舊的都是不合時宜的，都是無可避免將會被歷史揚棄掉。因而馬克思主義一直沒辦法解釋民族問題為何能一直周而復始的持續存在著。

四、現代性的族群想像 3： 作為一種制度化與實踐認知的族群想像

自 2000 年以來，有關客家族群的官方制度化措施開始大規模的完成：客委會的成立、各級等的客家博物館、客家文化園區、客家電視台、客家學院與研究機構、客語認證……等等，最後是《客家基本法》的修訂完成。正如許多客家研究者同意的，1988 開始的客家族群運動可以說在《客家基本法》的完成後已進入了另一個制度化的階段（葉德聖 2013）。一種制度化的族群分類，其對族群意識是否產生什麼改變呢？是否還有一種「不平等」的弱勢者族群意識呢？是否還帶有傳統文化的象徵想像呢？事實上就族群意識的高漲或消退而言，很多研究者與客家運動者是抱持著悲觀的看法的。例如楊長鎮認為，客家運動現在已經被閹割了，不可能找到客家族群的理念與運動下去的可能；而羅烈師也認為，客家語言的使用也不能再以弱勢者的觀點來看待，而是工商業社會的大環境問題（葉德聖 2013：178-179）。

儘管許多人認為這時期基本上代表自客家運動以來的族群意識進入了消沉期，但筆者認為客家制度化的結果確實也帶來了在另一種性質上不同的族群想像方式。在這裡，我們可以 Rogers Brubaker 的族群理論觀點為輔，來闡釋這時期的客家族群想像方式。儘管 Brubaker 的理論是針對一般族群研究都適用的理論觀點，而並不是用來專指一種制度化了了的族群，但是筆者認為他的族群認知理論對於這時期的臺灣客家族群意識相當具有解釋力。在一個制度化的社會生活中，關於客家族群的「認知」（cognitive）與有關客家族群的「構框」（frame），可以說是更進一步進入了社會生活的各領域，開啟了一個類似於「客家主流化」

的族群「日常實踐」(everyday practice)的想像階段。

在 2004 年出版的 *Ethnicity Without Groups* 一書中, Brubaker 表達了他關於族群研究的最新觀點。這書名顯然是針對「族群團體」(ethnic groups)一詞而來,一如本文先前所述的,族群研究中關於族群性的構成,從一開始專有的「原生特性」,轉變成互動形成的「邊界」認定,最後發展成為一種將族群界定成社會系統下的「社會範疇」(social category)。儘管不再去追問族群本質屬性的問題,但是研究者還是都認為一個明顯可見的「團體」是客觀存在的,而族群性將從這個團體身上被認知到。但 Brubaker 認為,即使在團體身上,我們也是找不到任何固定不變的屬性。例如,假設我們說客家族群就是會說客家話的人群,但我們還是能從中發現有些人不會客家話,而會說客家話的也並不一定可以被歸類為客家人;更別說自稱屬於客家族群的人,並不是都吃客家食物、說客家話,甚至基督徒的客家人沒有傳統客家信仰等等。因此,Brubaker 認為必須放棄族群與團體的相互定義與連結,例如,我們經常會在日常生活中說:你完全不像是 XX 人。

所以,Brubaker 認為我們應該應放棄想要將族群性加以客觀化的嘗試,而必須從族群認同者的「自我認知」的角度出發去理解。他認為我們可以從許多的面向來捕捉這種族群自我認知的表現,以認知/感受的圖式(schema)來形容種種族群自我認知的呈現模式。因此,從自我認知的角度來看,他認為應該以「日常(生活實踐的)族群」(everyday ethnicity)來取代族群團體。與其說族群性是一社會範疇的表現,不如說族群性更是一種「實踐範疇」(practical categories)。這些實踐有時表現在日常慣用語(idioms),例如臺灣人管常以阿山仔/唐山仔來稱呼外省人,或是以「客人仔」來稱呼客家人等等。這些慣用語的脈絡使用經常會流露出人群劃分的好惡、他一我的區分判斷,如「老芋仔」、

「番薯仔」等等，基本上，族群之分的認知就表現在這些稱謂的慣用語上。客家一福佬的族群稱謂最早就是源自這些慣用語／俗語而來⁵。

除此，也可以從一般生活中的情境性行動來看族群意識的表現：如各式社會組織中的例行公事（例如不同族群文化習俗怎麼接待客人、怎麼安排社交禮儀等）、官方的制度形式下對族群意識的影響（例如人口普查分類、社會福利分類、語言群分類、少數民族\族群分類等等），或是種種與族群有關或暗示性的政治訴求計畫……等等，也都可以看到它們其實都具有族群實踐的框架（frame）脈絡之中。而這些林林總總的社會生活，總體上構成了我們的族群認知圖式（cognitive schemas）與各式關於族群的論述框架（discursive frames）。

Brubaker 認為，作為族群的「群體特性」（groupness），就是在這些日常慣用語、意識形態、歷史敘事、分類系統，思維、論述、權利訴求等等制度內外的族群日常實踐基礎上而成。但是，有這些認知與框架的存在，它們並非必然就是一定可以稱之為族群團體，還必須依賴某些偶然性的「事件」（event）的發生，使將所有之前存在的日常認知與分類框架在事件中\後產生凝結，引發其後的族群號召與動員等等，族群團體因此而得以具體可見性。經由這些偶發的事件性，這些日常實踐的差異才能得以結晶成為可見的（族群）團體；例如 228 事件終於使得臺灣人與中國人的分類意識得以鮮明化與公開化。只是這些事件是可能會「發生」也可能「不發生」的（2004：12-13）。

Brubaker 在這裡所說的族群認知圖式或認知框架，雖然不能視為是一種制度化的結果，甚至可能主要是指涉一種前制度性的族群分類存在方式，但筆者認為這卻很適用於當前歷經族群運動之後，種種制度化

5 有關客家的他稱與自稱的稱呼歷史，可以進一步參考施添福（2014、2015a）及林正慧（2015）的詳細歷史研究。

的客家族群想像模式。因為，我們可以將《客家風雲》雜誌的創辦，以及「還我母語」的客家運動視為一個「事件」，事件前，臺灣民間社會中早已存在著許多關於福佬與客家的認知框架了（例如清朝的閩客械鬥）。但在戰後，客家族群運動確實是將這種族群認知框架凝聚成形的一个關鍵性事件；而在 2000 年之後，各種客家制度、客家電視台、以及客家學院與客家文化知識系統不斷出現的結果，關於客家族群想像以及其日常踐行，就有了更多的、制度化了的認知圖式或框架背景了。並且，這是一個「現代社會」脈絡下的族群想像，而不是建立在前現代生活傳統文化上的族群框架。客家，作為一種社會生活認知的族群框架，她可能在食物消費上、在建築形式、在政治系統、在電視廣播頻道觀賞、在休閒消費、在博物館、在地方文史書寫、在大眾文化領域或甚至是一門知識領域……等等上被實踐、再現與論述著。關於客家的族群想像不再只是鑲嵌於民族想像的敘事框架上，也不再只在少數族群的各式公民權利框架上。藉由更多的制度性推力，客家在臺灣社會生活中，作為一個族群認知的圖式，將可以拓展到更大範圍的日常實踐中。而且，客家將不再只是傳統客家地域的客家，她也將會是被社會全體成員認知與想像的客家。

研究者認為客家族群運動之前存在著客家隱形化的現象，而在客家制度化之後的現在還是普遍存在著客家隱形化的現象⁶。筆者認為，客家隱形化必須被放在日常實踐框架的脈絡下進行更細緻的研究才行，目

6 「根據蕭新煌（2002）對臺灣政治民主化後不同族群集體意識變化的研究，客家族群在民主化後，有集體意識趨於邊緣性的問題存在，其中從各族群（包括客家人自己）均不清楚客家人在民主化以後得到的利益到底是多是少這一點來看，客家人的對外形象似乎很模糊，得到其他族群注意的情形也似乎比原住民有所不足。換言之，即便客家議題已躍升為全國性的公共議題，而客家族群亦獲得若干制度性資源分配的權力，但客家的「隱形人」形象卻仍未有具體的改觀，此說明著族群政治的發展可能過度關注於資源的有無（各政黨的「政績」），反而忽略了客家文化運動的本質—族群尊嚴與文化的重建」（林詩瑋 2005: 134）。

前關於這方面的研究確實相對稀少。換句話說，筆者認為客家隱形化的一個意涵是，在族群運動之前擔心的客家隱形化其實也就是關於客家族群在主流社會生活中的族群構框越來越稀少乃至消失，無論在語言或慣習上，主流社會中越來越少有福佬 vs 客家的日常生活構框，客家人化身為福佬人或籍貫上的臺灣人。而制度化後的現代客家想像如果放在「自我認知」意義上的脈絡來加以分析，與過去只建立在語言、血緣（父系）與風俗習慣等等框架上的族群分類識別不同的加以對比的話，制度化後的客家族群事實上可能以一種新的客家構框方式在被實踐著。以客委會對於什麼是客家人的認定為例，2002年「全球客家文化會議」討論的結果便是以「認同說」取代「血統說」，而〈客家基本法〉第二條的第一款中，對於誰是客家人的適用主體，則是以「指具有客家血緣或客家淵源、且自我認同為客家者」這三種寬泛的觀點定義。《客家基本法》的內涵精神基本上反映了一個關於客家人的族群想像方式，就是同意凡自我認知 / 認同是客家人的，都可以是（或成為）客家人，而這就開啟了另一種客家族群想像的實踐可能性了，而其性質當然是現代性的。

以1994年的臺北市長選舉，以及2004年的總統大選為例，在這兩次大選中「客家議題」均成功的使得陳水扁贏得臺北市長的客家票源，以及在2004的總統選舉中贏得客家地區選票的票源成長。其關鍵在前者是承諾設立客家委員會，後者則是包含客家公共電視台在內的「政治訴求計畫」。因此，當客家人不再只是語言與共同的祖先作為族群框架，而有可能進一步成為選票力量時，她就進入了一個政治實踐或動員的框架之下了。而當種種族群政見得以落實成為制度時，她可能又進一步成為一種制度性的實踐框架，例如客語認證考試、母語教師、公共電台的存在與運作、客家文物的保存、每年客委會的預算編列運作所連動的社

會生活實踐等等。

換句話說，有可能不說客家話，但社會上卻確實依然存在著諸多有關客家族群想像的種種日常實踐框架。以筆者任教的大學為例，因為本學院的名稱為「客家文化學院」，在大學新生入學甄試時，每年都有許多甄試的高三生不會說客家話，但是卻認為自己是客家人、或者有諸多的「客家淵源」等等，所以有意願、有興趣參與客家相關的知識學習學。

而近年來，在官方制度化的客委會推動或輔導下，臺灣社會生活中的「客家」相關更進入到許多社會日常生活層面：如電影、文學、流行歌…等等，其中最新興與活力也許是跟客家有關的創意文化產業了。結合著社區營造、老街再造、觀光休閒產業的興起等等，關於客家族群相關的日常時建構框，延伸到社會生活的許多層面中，被實踐著、或者被認知著，如客家花布、桐花節、客家美食等等。筆者認為這對臺灣客家族群而言，是一種新的客家族群想像方式。

五、結論

從韋伯（1996）的「族群團體及其行動」的論述開始，社會學一開始，對於「族群」的定義就不再是只強調其語言、宗教與習慣上的本質性族群特徵，而是放在一種社會過程的觀點來進行探討。韋伯認為，族群的構成，純然是一個「社會行動」（social action）的產物，某一群文化共同體是否成為一個族群團體（ethnic group），端視她是否具有採取一種「政治性行動」的有無而定，而不是血統、語言、宗教與傳統習慣的辨別。韋伯強調族群團體的「主觀意圖」與「政治性」（社會）行動的存在與否的觀點，這影響了後來社會學對族群的社會建構論的研究取徑，並使得社會學的族群研究方式常被不同學科領域的人誤解。

本文因此首先對臺灣族群研究影響深遠的社會學者王甫昌的族群想像論述進行詮釋。從族群理論的角度來詮釋此書關於客家族群想像的斷裂說法，以避免不同學科領域的客家研究者可能產生的誤解。本文並不是要否定社會學者關於族群的定義，或者要爭詰王甫昌關於客家族群的現代族群想像其斷裂時間的觀點為何，本文主要在於在理論的脈絡下，提出另外兩種現代族群想像的模式，並用於分析臺灣客家族群的形成上。

因此，本文認為，王甫昌定義下的現代客家族群想像是一個現代多元族群社會下的族群想像。這是一種建立在多數族群與少數族群的社會互動下所形成的族群權利想像。這樣的族群想像是一種在民族國家或更大的社會系統下，追求社會共識的族群想像。但從族群理論的觀點看，他忽視另外一種現在性的客家族群想像，其早在羅香林 1933 年的客家論述中便已成形，而這種族群想像是一種鑲嵌在 Smith 意義下的「族群—民族」想像模式。這樣的中國民族—族群想像在二戰之後隨著國民政府的遷移而在臺灣客家社會生根散佈，在 1988 年的族群運動後激起了另一個鑲嵌在臺灣民族主義下的客家族群想像，只是這樣的族群想像，很快被建立多元族群社會的規範性共識所壓制。

另外，作為多元族群社會的想像結果，臺灣客家在 2000 年之後進入了大量制度化與法制化的時期，而這樣的新歷史處境也帶來新的族群想像。筆者認為臺灣客家族群這時期的族群想像主要呈現在制度化帶來的族群認知與族群實踐的方式。客家作為一個族群不只一個民族成員或政治權利的正當性訴求，他更是社會成員生活日常實踐的一種認知圖式與框架。這種日常實踐並不同於一種前現代式的傳統慣習生活。作為一種現代性的認知實踐，它賦予了更多族群身分的主觀意義，對於族群身分的界定也更加開放。族群不再只從多數與少數的社會團體互動或競爭

下被想像，族群想像更深入到社會生活的各層面中去，並在更多框架上被意識與實踐。

最後，本文認為，自 1988 年客家運動發展以來，其族群訴求、族群意識、族群認同等，整體來看都是圍繞在「客家文化」的相關訴求上，而不是關於血統特徵、宗教信仰、經濟弱勢、公民權益……等等族群爭議上。我們可以說，客家運動就是客家文化的運動，客家認同就是關於「客家文化」的認同，客家權利就是客家文化的權利等等。客家作為族群範疇的形塑，其主要的凝聚核心重力場，可以說就是圍繞在如何定義什麼是「客家文化」上。一位研究者說道：

客家文化意識是客家研究議題的重要性工作，當我們在思考客家人的語言使用問題、母語傳承、教育政策、族群關係以及社區發展的時候，客家文化意識乃成為其中相當基本性的議題，甚至可以說是客家族群與客家發展的核心問題。（張德永 2004：4，轉引自許維德 2013：153）

如此，在將族群行動或互動關係視為一種階級、階層這樣的社會範疇時，我們還是不能忽視文化意識所產生的不確定、曖昧性的象徵性能動力量。而這種文化的象徵性力量在國族認同、多元文化的權利秩序以及族群制度上扮演著族群想像的力量，是值得社會學家關注與研究的。許維德（2013：178）對目前為止的客家研究文獻整理後發現，在關於客家族群認同上，多數研究者還是抱持著「傳統式」的，而不是（族群）「關係式」的研究方法設計。這或許是當前的客家研究者大部分都源自歷史學與人類學的訓練傳統有關。因此他在社會學的訓練傳統下，試圖以一種生命史的研究方式，來結合族群互動關係與族群文化對於族群認同相互關係的影響。本文的結論認為，不管採取什麼研究取向，社會學的族群研究不能忽視文化意識在族群互動上所扮演的象徵力量，社會學

家也必須像人類學家或歷史學家一樣，對族群的「文化屬性」予以進行社會學想像的關注。

謝誌：本文的完成，建立在行政院客家委員會（2013）的補助研究計畫——〈客家族群想像的現代性：其源起與散佈〉的基礎上，感謝客委會所提供的充足經費讓本計劃得以順利進行。除此，本論文的書寫，得力於與同事許維德無數次的討論與辯論上，不管是論證的內容、亦或格式的修正，本人均非常感謝維德百忙中的數次閱讀與指正。另外，本文的完成也要感謝兩位匿名評審的諸多指正，特別其中某位評審非常細心地指出了本文初稿通篇遍佈著諸多錯別字；而另一位評審則就文章論述架構與論述內容提出許多深入的建議。然因為涉及龐大的修改工程，本人很抱歉無法完全按照該位評審的意見進行深度修改。最後，本人要感謝研究生張雅惠、呂竟付出諸多時間幫忙本文的校正修訂工作。

參考文獻

- 王甫昌，2003，《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學出版社。
- _____，2008，〈由若隱若現到大鳴大放：臺灣社會學中族群研究的崛起〉。頁 448-521，收錄於謝國雄主編，《群學爭鳴：臺灣社會學發展史 1945-2005》。臺北：群學出版社。
- 臺灣客家公共事務協會，1993，《臺灣客家人新論》。臺北：臺原出版社。
- 林正慧，2015，《臺灣客家的形塑歷程：清代至戰後的追索》。臺北：臺大出版中心。
- 林吉洋，2007，《敘事與行動：臺灣客家認同的形成》。碩士論文，新竹：國立清華大學社會學研究所碩士論文。

- _____，2008，〈臺灣客家認同與其承擔團體：臺灣客家公共事務協會的發展與政治參與（1990-1985）〉。頁 370-400，收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家：臺灣客家運動 20 年》。臺北：南天出版社。
- 林詩偉，2005，《集體認同的建構：當代臺灣客家論述的內容與脈絡分析 1987-2003》。臺北：臺灣大學國家發展研究所碩士論文。
- 李廣均，2004，〈內外想像與族群關係：評王甫昌，《當代臺灣社會的族群想像》〉。《臺灣社會學刊》33：249-261。
- _____，2010，〈文化團體 vs 政治社群：試論當代臺灣的兩種族群政治觀點〉，《臺灣社會研究季刊》77：177-211。
- 莊英章，2004，〈族群互動、文化認同與歷史性：客家研究的發展軌跡〉。《歷史月刊》201：31-40。
- 楊長鎮，1991，〈社會運動與客家人文化身分意識之甦醒〉。頁 97-184，收錄於徐正光主編，《徘徊於現實與族群之間》論文集。臺北：正中書局。
- _____，1997，〈民族工程學中的客家論述〉。頁 17-35，收錄於施正鋒編，《族群政策與政治》。臺北：前衛出版社。
- 張茂桂，1997，〈臺灣的政治轉型與政治的「族群化」過程〉。頁 37-71，收錄於施正鋒編，《族群政策與政治》。臺北：前衛出版社。
- 羅烈師，2006，《臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》。新竹：國立清華大學人類學研究所博士論文。
- 許維德，2013，《族群與國族認同的形成：臺灣客家、原住民與臺美人的研究》。桃園：國立中央大學出版社。
- 施添福，2013，〈從「客家」到客家（一）：中國歷史上本貫主義戶籍制度下的「客家」〉。《全球客家研究》1：1-56。

- _____ , 2014a, 〈從「客家」到客家(二): 粵東「Hakka. 客家」稱謂的出現、蛻變與傳播〉。《全球客家研究》2: 1-114。
- _____ , 2014b, 〈從「客家」到客家(三): 臺灣的客人稱謂和客人認同〉(上)。《全球客家研究》3: 1-110。
- 陳麗華, 2011, 〈談泛臺灣客家認同: 1860 – 1980 年代臺灣「客家」族群的塑造〉。《臺大歷史學報》48: 2 -50。
- 梁景峰, 2008, 〈風雲 1987 — 客家風雲雜誌創刊的時代背景和藍圖〉。頁 355-345, 收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編, 《多元族群與客家: 臺灣客家運動 20 年》。臺北: 南天出版社。
- Anderson, Benedict (班納迪克·安德森)、吳叡人譯, 2010, 《想像的共同體: 民族主義的起源與散佈》。臺北: 時報出版社。
- Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen and Oslo: Universitetsforlaget.
- Fenton, Steve 著、勞煥強等譯, 2009, 《族姓》。北京: 中央民族大學出版社。
- _____, 2003, *Ethnicity*. UK, Cambridge: Polity Press.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan, 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gellner, Ernest (厄尼斯特·蓋納) 著、李金梅、黃俊龍譯, 2001, 《國族與國族主義》。臺北: 聯經出版社。
- Jenkins, Richard, 2008, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Hutchinson, John and Smith Anthony D., 1996, *Ethnicity*. New York: Oxford

University Press.

Marx, Karl and Engels Friedrich 著、麥田編輯室譯，2014，《共產黨宣言》。臺北：麥田出版社。

Smith, Anthony D., 1999, *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford New York.

_____, 1981, *The Ethnic Revival: in the modern world*. New York: Cambridge University Press.

_____, 2009, *Ethno-symbolism and Nationalism*. New York: Routledge New York.

Weber, Max 著、康樂、簡美惠譯，1999，〈種族的共同體關係〉。頁315-335，收錄於中譯本《經濟行動與社會團體》。臺北：遠流出版社。

_____, 1996, "Ethnic Groups." Pp. 52-66 in *Theories of Ethnicity: a classical Reader*, edited by Werner Sollors. New York: New York University Press.