

評論

李文玫，2019，《客家敘說·敘說客家：一種文化心理學的探究》。苗栗：桂冠。1+224 頁。

胡紹嘉* 世新大學口語傳播暨社群媒體學系教授

… 身為動詞

我們從來不是被困住

而是被「困住」困住...

——廖宏霖 (2014: 57)

自 2007 年起，讓客家女性訴說自己的生命經驗與歷程，由客家女性自己發聲的研究，雖非主流，但並不少見，然多半是在性別或族群的框架下，發展各自的研究問題。而在客家研究的另一面，地方的客家文史工作者，相較之下，則探討較少。李文玫 (2019) 出版之《客家敘說·敘說客家：一種文化心理學的探究》結合兩者，採集了兩位客家女性詩人與一群北部客莊的社會文化行動者的生命故事，嘗試跨越「將客家視為一具本質性文化之族群」的觀點藩籬，從「文化心理學」取徑來重省現行「客家研究」的可能侷限與盲點，相關理路與見解是本文所欲引介與評述之對象。

該書共分六章，第一章「敘說客家：說一個客家的故事」，概述第

* E-mail: hsj@mail.shu.edu.tw
投稿日期：2021 年 10 月 5 日
接受投稿日期：2021 年 10 月 25 日
Date of Submission: October 5, 2021
Accepted Date: October 25, 2021

二至四章的研究對象、資料蒐集（深度訪談、文件蒐集及參與觀察）和文本分析方法、及採用的理論視角—「生命敘說」與「文化心理學」。第二章「書寫與『轉屋』：客家女詩人王春秋的生命認同之路」與第三章「『成為一個動詞』：客家女詩人張芳慈的生命敘說探究」，分別探討客家女詩人王春秋及張芳慈，如何透過母語書寫及創作，走上一條回家的路、連結曾經斷裂的生命，並進行主體性的探究。第四章「在地實踐中的情感結構樣貌：桃竹苗客莊社會文化行動者的生命敘說探究」與第五章「在串連與對話中：社會文化行動者的在地實踐與文化建構」，則是透過對桃竹苗客莊社會文化行動者、及其所創設/投入組織（文化工作室）之相關人員的訪談及參與觀察，分析其於在地實踐中，對客家、心理、行動之不同情感結構樣貌（第四章），與如何運用不同策略，發展出不同的在地實踐與文化建構（第五章）。第六章「文化心理學探究的可能性」則簡述國內外「文化心理學」的發展脈絡與國內宋文里的「漢語文化心理學」的研究之路和方法主張，並以本書的四個研究篇章與之呼應，且提出對「客家研究」自身的反思及批判，與對未來研究議題之建言。

作者在第三章引述客家女詩人張芳慈詩作「成吉思汗」中的句子「你的名 指揮了所有的動詞」及其在訪談中的自述「包括你這個人，或者是這個族群，你沒有動詞你沒有行動的話，你永遠就是一個被修飾的形容詞，那你就沒辦法有自主性」，以「成為一個動詞」為篇名，來詮釋張氏的生命敘說。

然綜觀全書，「成為動詞」不僅是作者對張芳慈之個人創作與生命認同間的連結的看法，也可看作是其對未來「客家研究」的期許與主

張。對李文玫而言，「客家」並不是一種本質主義式的文化或族群存在，其乃一種「族群想像」，「既然是一種族群的想像，那麼就需要透過建構來進行」（李文玫 2019：3），而「建構」當然是「動詞」。

事實上，整個臺灣客家研究的興起，乃至客家政策、行政、法律的提升，以及傳播、學術機構化的落實，本身便源自于 1988 年的客家族群運動（蕭新煌 2018），楊國鑫（2005：37）進而主張，「除了在客家運動與客家研究繼續推動之外，往成熟的客家學之路當要啟動。成熟的客家學之推動可看成是後客家運動，是一種走向學術與運動的整合。」

也因此對於「族群建構」說，一般而言，客家研究者有兩種看法，一是本質論雖對認識客家有所侷限，但其負有階段性之意義與價值，仍不可免。張維安（2005：9）便指出，如擂茶、客家菜、油桐花、花布的特色等等，常牽涉到一些刻板印象，雖其可能與真實有一段距離，但是我們卻經常從這些刻板印象來認識一些我們周圍的事物，甚至於靠這些刻板印象來生活、互動。客家意象、客家印象、客家刻板印象，都是我們認識客家的切入點，也是現階段客家研究的對象。

另一派則認為，族群並非實質整體，具有個別差異，不宜輕易化約。如蔡芬芳（2016：191-192）便以客家女性之研究為例，認為「『群體主義』（groupism）相當容易促使我們將族群視為實質整體，因而抹滅其具有能動性的可能，同時將其僵固在同質的族群標識中，對於族群女性亦然，尤其當族群文化成為性別角色、行為與性別關係的價值規範時，女性無法從族群囚籠中掙脫出來。」

李文玫所採之理論立場顯係後者，且其透過訪談桃竹苗地區客家社會文化行動者所自陳的文化推廣困境，近一步探究何謂「客家特色」

或「客家性」？今昔的「客家特色」或「客家性」如何體現？

傳統的客家舊有元素雖然使客家特色更加明顯，卻同時侷限了所謂的客家，並且離生活的客家越來越遠，而「通過客家文化特色產業的推廣，來活化客家文化的理想，是不確實的」難題，是否也會落在客家文化行動者身上？……在傳統與創新之間，如何能夠在實踐活動中展現生活的客家性，這的確考驗著現今的文化行動者（李文玫 2019：126）。

學界早就發現，學院派人士與民間文化工作者對於客家研究與客家文化之復振，看法截然不同：客家學院派人士對客家研究的評價較正面和樂觀（有顯學之說）；但在學院外的一般地方客家文史工作者卻持比較負面和悲觀的態度（有邊緣化之說）（蕭新煌 2018：5）。然並未述及何以至此，李文玫的研究恰可回答其中部分因由。

李文玫指出，對於社會文化行動者而言，不可否認的確受到政府政策的影響與經費的挹注，而顯得蓬勃發展，但此亦造成，社區工作的年度計畫與活動成果常是跟隨公部門的政策方向，有些社區甚至覺得在政府干預之下，地方的自主性會被掩蓋，因此如何在公部門的政策與地方主體性的發展之間建構出「在地性」便顯重要。而客家文化工作者往往在深入推動客家文化之後，會長出一種更廣泛的思維與信念，深刻發現所有族群文化走到最後都有其共通性，就是回到人與自然、人與土地互動的文化內涵（李文玫 2019：134）。

因為客家文化並不是在真空情況下發生，一定和在地的歷史文化與

政治經濟脈絡、還有族群互動緊密關聯，因此必須跳出客家與非客家的二元對立思維，朝向一種「在地性」和「公民性」的發展。在跨越族群與跨越世代的考量中，公民議題成為一種可能的媒介，而不是所謂的客家議題；或者說客家議題是要與公民議題相互連結，才更有發展性（李文玫 2019：135）。在本書的最終章，她更提醒，要避免「大客家主義」的出現：

…… 然而，在這邊我要提出「大客家主義」現象的可能性，不要掉入「客家主體」與「客家唯一」的思維中，臺灣是個多元族群與多元發展的社會，這是值得所有客家研究學者反思的部分（李文玫 2019：189）。

民族、族群和社群都有一定的邊界，且其邊界並非一成不變。從文化層面來看，「民族」往往為國家賦予象徵和意義，其邊界相對清晰，「族群」往往強調「我群」與「他群」的差異，強調「我群」的認同，其邊界相對模糊，「社群」的邊界則介乎「民族」與「族群」之間（廖楊 2008：36）。

根據廖楊（2008）的探源與整理，「族群」是「相信共享相同的歷史、文化或祖先的人們共同體」（廖楊 2008：30），而「社群」則是「指由個人組成的社會群體，這個群體中的人與人之間的關係相當親密，具有一定的凝聚力，而且還存在著某種道德上的義務」（廖楊 2008：33）。

從前述引文中，李文玫對「客家特色」、「客家性」的質疑，反思

「客家主體」的思維，並建議文化推廣應朝向「在地性」和「公民性」發展，不若「族群」一詞往往強調「我群」與「他群」的差異，主張「我群」的認同的優先性，李文玫似有將客家研究的主體由「族群」轉向「社群」（由個人所組成的社會群體）的傾向。惟「族群」也好、「社群」也罷！「客家」果真作為「動詞」，則我們要問，那麼「主詞」是何者？「主詞」和「動詞」間的關係為何？沒有「主詞」的「動詞」，其行動的意義與價值何在？

或許正如范銘如（2015：21）所說，人有多重的身份，族群的、國族的、性別的和階級的，身份認同必須和空間連結，敘事則導引了兩者的縫合。身份空間形塑之後，有可能引發下一波解疆域化和再疆域化的爭奪。因此，身份與空間的敘述永遠無法固定，且在持續進行層疊砌疊的過程中反覆刮除重寫表述。

參考文獻

- 范銘如，2015，《空間／文本／政治》。臺北：聯經。
- 張維安，2005，〈客家意象、客家研究與客家學〉。《思與言》43(2)：1-10。
- 楊國鑫，2005，〈現階段客家學的定位：從方法論的角度探討〉。《思與言》43(2)：11-41。
- 廖宏霖，2014，〈身為動詞：給所有為了說話而沈默的人〉。頁 55-58，收錄於孫梓評、吳岱穎等編著《生活的證據：國民新詩讀本》。臺北：麥田。

廖楊，2008，〈民族·族群·社群·社區·社會共同體的關聯分析〉。

《廣西民族研究》2：29-38。

蔡芬芳，2016，〈性別、族群與客家研究〉。《女學學誌：婦女與性別研究》39：165-203。

蕭新煌，2018，〈臺灣客家研究的典範轉移〉。《全球客家研究》10：1-26。

