

## Cultural Praxis and Nationalist Movement of Myanmar Karen Refugees

Chung-Chi CHAO

# 緬甸克倫難民的 文化實踐與民族主義運動

趙中麒

本文田野資料，來自我2004年2月至2005年2月擔任臺北海外和平服務團 (Taipei Overseas Peace Service, TOPS) 駐泰緬邊境人道援助志工時的工作紀錄、2007年到2008年總共三次，每次三個半月的田野調查，以及2009年9月、2016年8月、2017年7月到9月三次各為期二週到一個半月的短期田野，田野地包括Mae La、Nu Po、Umpien Mai三座難民營，以及Mae Sot鎮，但以Mae La營和Mae Sot鎮為主要地點。本文部分內容曾宣讀於國立臺灣史前文化博物館2017年11月14日到15日主辦之「2017南島文化國際研討會-文化資產與社群培力：臺灣南向連結的人類學觀點」、Association for Asian Studies在2018年7月5日至8日於新德里舉辦的AAS-in-ASIA 2018 Conference “Asia in Motion: Geographies and Genealogies”，以及2016年臺灣東南亞學會9月23日於國立政治大學舉辦的「臺灣東南亞區域研究年度研討會」。感謝與會者和會議評論人的評論、兩位匿名審查人的修改意見，以及國立暨南國際大學公共行政與政策學系副教授莊國銘和東南亞學系助理教授劉瑋珊詳閱的刪修建議。本文如有任何其他疏失和錯誤，由我負擔完全責任。特別感謝所有難民朋友，沒有你們的協助，本文絕對無法完成，謹以此文獻給你們流過的血與淚。

趙中麒，國立暨南國際大學東南亞學系助理教授  
電子信箱：ccchao@ncnu.edu.tw

## 摘要

文化是一個民族被感知、被認識，並能持續存在的要素，也是民族主義人士得以驅動成員投入民族運動的關鍵。難民因為流離於家園，成為文化上失根的浮萍。文化是文化社群成員習得人我關係、倫理、認同等世界觀的來源。難民的認同或許會因為流離失所狀態而改變，但不會消失。難民的文化，會在難民營被重建。在泰緬邊境克倫難民營，由於泰國政府的難民和邊境管理政策、國際援助組織援助行動，加上難民營內教會、各個難民組織的文化活動，在難民營內建立屬於克倫民族流離失所的社會性文化，並且在此社會性文化之中，由於某種同時性，讓所有難民都被包圍其中，承襲民族主義的集體記憶。這種社會性文化，讓克倫難民不再是無文化的失根者，也成為克倫難民民族主義運動仍舊持續的重要原因。

關鍵詞：難民、民族主義運動、流離失所的社會性文化、社會記憶、同時性

## Abstract

Members of national community inherit the cosmology of the community by practicing their culture. Homelands of refugees are the places wherein their cultures take root. Because of being forced to take shelter in neighboring countries, refugees are perceived as people severing their ties with their cultures and loose the cosmology. However, in the Karen refugee camps at the Thai-Burma border, thanks to Thai authorities' border and refugee management policies, as well as international humanitarian assistance, the Karen refugees rebuild their culture in refugee camps. The rebuilt culture is called displaced societal culture. Within the societal culture, a simultaneity emerges and all members in refugee camps can thus inherit their collective memory. The existence of the societal culture is the reason why a nation can be objectively perceived and recognized, as well as the critical factor that nationalists can make use to mobilize ordinary people's nationalist consciousness. The Karen organizations also use the rebuilt culture to reshape, strength and/or incite ordinary people's nationalist consciousness.

**Keywords: Refugees, Nationalist movement, Displaced societal culture, Social memory, Simultaneity**

# airiti

## 一、前言

霍布斯邦(Eric Hobsbawm, 1917-2012)曾經指出,若想了解近兩世紀以降的人類歷史,必須從民族及該詞所衍生的種種概念著手。然而,就如同他借用貝吉哈(Walter Bagehot, 1826-1877)對十九世紀歷史發展的詮釋所言,「若你不曾問起民族的意義為何,我們會以為我們早已知道答案,但是,實際上我們很難解釋清楚到底民族是什麼,也很難給他一個簡單定義」(Hobsbawm 1997: 3-4)。

對民族主義現代論來說,民族是隨著資本主義與工業化發展而被創造或發明出來的人造物(Anderson 1999; Hobsbawm 1997; Gellner 1983; Giddens 1998)。不同於現代論,原生論(primordialism)或族裔符號論(ethno-symbolism)視民族為某種具有歷史延續性的共同體,並且現代民族出現於人類歷史舞台之前的族裔團體,會限制現代民族被發明或創造的空間,也限制了現代民族的領土範圍(Armstrong 1982; Connor 1994; Smith 1991, 1996, 2004)。

雖然現代論與原生論對民族和民族主義的意義看法南轅北轍,但他們同意,文化在形塑民族、維持民族存續上所扮演的角色。例如,安德森(Benedict Anderson, 1936-2015)相信,某種文化體系構成現代民族之所以能夠邁入歷史舞台的基礎,民族主義因此無法與文化切割(Anderson 1999: 18-19)。葛爾納(Ernest Gellner, 1925-1995)指出民族是工業化過程產物的同時,也認為必須透過一組高文化(high culture)創造一套整合的文化體系,進而打造出一個政治單元與文化單元合而為一共同體,以維持民族存續(Gellner 1983: 75-77)。桂柏諾(Montserrat Guibernau)認為,現代論者之所以強調文化的角色,因為他們相信,歷史和文化根源,能讓民族成員共享該民族作為一個共同體的連續性,並可透過此種「共享」區別自身與他者(Guibernau 1999: 72-73)。

對原生論或族裔—符號論而言,文化令一個民族在客觀上被感知與發現,民族成員根源於文化的認同和情感,讓他們願意以行動保護或捍衛一

個民族社群，使這個客觀上可被感知的群體得以持續存在。因此，民族雖然是一種以追求民族自決為目的之政治共同體，卻也同時是某種文化群體 (Armstrong 1982; Connor 1994; Smith 1991, 1996, 2004, 2008; Hutchinson 2001)。

另外，現代論和原生 / 族裔－符號論均同意，民族是一個領土化的共同體(territorialized community)。領土化過程之所以能夠進行，除了意欲將政治單元和民族單元合而為一的民族自決此一政治行動，亦有賴於文化和領土性(territoriality)之間的聯繫。學者指出，任何民族都有一個包含集體記憶、歷史、習俗、符號、儀式和政治制度等諸多構成要素的獨特文化體系。這個文化體系，不僅框構了一個客觀上可以被感知的脈絡，界定出不同民族的文化邊界，同時因為民族成員在特定空間中藉由各種日常行動參與這個文化體系，一方面，他們習得此文化體系的價值和世界觀，另一方面，他們透過這些日常行動，將他們的情感注入該生活空間，強化該文化體系價值和世界觀與該空間的聯繫，進而賦予該空間特定的倫理意義 (Donnan and Wilson 1999: 63-66; Smith 1991:78, 2003: 134-137, 2008: 36; White 2004: 40)。史密斯(Anthony Smith, 1939-2016)將此種區別他 / 我領域的空間稱為「故鄉」：所有民族都必定擁有某個經由文化實踐而將特定空間領土化的故鄉，「它是我們祖輩的土地，並且是他們最後安息的地方。它也是本民族歷史上偉大先輩男女們不可缺少的活動場所和重大事件的發生地」 (Smith 1999: 139-140, 2006: 32)。

總之，民族文化必須根著於一個民族賴以生存的空間、一個透過日常文化實踐而被賦予情感和道德意義的領土、一個每位成員都可以在其中承繼命運和追求未來的故鄉。由於此種和領土性有關的特質，金里卡(Will Kymlicka)將特定民族的文化稱為社會性文化(societal culture)。<sup>1</sup>社會性文化跟祭典儀式、習俗、神話傳說等所謂傳統文化相同，均可提供成員有意義

---

1 米勒(David Miller)提出一個類似概念，稱為共同的公共文化(common public culture)。見Miller (1999: 25)。

的生活。就普遍意義來說，文化是一組共享的情感依附(attachment)，這組情感依附替行動者構築一個穩定的相互期望系統(a system of complementary expectation)，界定出不同群體的邊界，同時規範不同群體間如何恰如其分地交流互動。主觀上，文化是自我的根源，是許多個體共同生活的集體連繫紐帶(solidarity)，經此紐帶，個人產生對所屬文化群體的認同和情感(Ross 1997; Parsons and Shils 1997)。然而，社會性文化是一個包含傳統文化，但比之更廣泛的經濟與社會布局，<sup>2</sup>「涵蓋公私領域，包括社會、教育、宗教和經濟等生活面向」，體現於學校、媒體、經濟體系、政府以及其他所有不同種類的制度，並且，通常集中於特定領土範圍內(Kymlicka 1996: 76)。<sup>3</sup>

如果每個民族都能安身立命於他們的故鄉，他們將能透過公私領域的各種日常實踐，獲得有意義的生活。根據聯合國難民公署(United Nations High Commissioner for Refugees, UNHCR)2018年《全球趨勢》(*Global Trend*)報告，由於戰亂而跨越國界至他國棲身的難民，人數已達2540萬，是聯合國難民公署自1950年成立以來的最高紀錄。<sup>4</sup>依照上述所言，提供民族成員

- 
- 2 民族主義研究者所探討的民族文化，和我們所理解的「傳統文化」相似。例如，史密斯所說的慶典儀式、宗教、集體記憶、歷史、習俗等；米勒認為，語言、神話、歷史等，是能夠凸顯民族特徵的文化要素；塔米爾(Yael Tamir)則強調，文化是行爲、語言、規範、神話、象徵符號的具象化樣態。儘管如此，民族主義研究者普遍認為，「根著於故鄉、母土」此一領土性特質，是民族文化的關鍵。請見Gellner (1983); Kymlicka (1996); Miller (1995); Smith (1999, 2003, 2008); Tamir (1993)。由於此種領土性特質，金里卡乃以社會性文化指稱特定民族的文化。因此，本文所說的社會性文化，包含被視為傳統文化的要素或日常實踐。
  - 3 金里卡(1996: 76-77, 79-80)指出，「社會性文化」的存在，需要現代化散布過程，包括現代經濟體系、民族成員的高度團結感，標準化的公共教育，以及對於機會平等的承諾。從字面意義來看，可能只有民主的民族國家才有他所說的社會性文化。事實上，金里卡以北美原住民諸民族、波多黎克等為例，說明這些群體都是擁有主權的領土性共同體，批判現代民族國家只有一套社會性文化的論點。金里卡接下來的討論，均以此領土性共同體為論證核心。不過，我們的確可以在難營內發現某種現代化散布過程，包括克倫文字的標準化、現代教育機制，以及成為難民生活一部分之某種小型市場經濟。更重要的是，民族國家做為一個現代性產物，其難民管理措施，也影響了難營內社會性文化的建立。
  - 4 根據聯合國難民署的報告，截至2017年底為止，包括未跨越國界逃往他國的境內難民(internally displaced persons, IDPs)，全球難民人數已達6850萬人，其中，

有意義生活的社會性文化必須根著於特定領土，那麼，難民將無法繼續在屬於他們的空間領域內經由參與社會性文化而學習或承繼這套詞彙的價值體系、世界觀，也無法透過這組已經和領域空間聯結的共享傳統詞彙，建立自己對該領域空間的歸屬感。於是，難民不僅是文化的失根者，也離散於該「文化－空間複合體」的倫理和價值，成為裸命人群(naked population)；逃離母土的難民，被剝去了自身因為文化、土地和歷史而來的特異性(specificity)，在他們身上，只剩下赤裸人性(bare humanity)，就文化而言，他們像初生的嬰兒，是一塊白板(Malkki 1995: 11-12; Agier 2011: 18)。<sup>5</sup>

逃離文化扎根的母土，不意味難民就此淪為文化的失根者，只能如同嬰兒般以赤裸人性生活在另一塊土地。莫琦(Liisa Malkki, 1995: ch.4-5)以坦尚尼亞的胡圖族(Hutu)難民為例，逃離母土的難民，會利用甚至轉化他們在故鄉習得的神話－歷史(mythico-history)，重建自我認同。

的確如此。如同人類學者所言，文化是一組特定社群成員所認可並藉之發展出人生知識以及生命態度的符號體系；這套符號體系包括可以被觀察的各種制度性與非制度性實踐，以及被稱為文化邏輯(cultural logics)的抽象知識和信仰體系(Geertz 1999: 11; Keesing 1992: 37)。透過個人的日常行動，文化邏輯被具象化(embodied)、對象化(objectified)為客觀上可以觀察或感知的各種實踐(Scott 1993: 322)。儘管可被觀察到的社會性文化，包括公私領域人類生活各層面的物質與社會布局，而較一般意義的文化涵蓋面更廣，這套布局仍是各種抽象價值體系等文化邏輯被具象化和對象化的結

---

跨境難民為2540萬人(UNHCR 2018: 2-3)。另可見王詩菱(2017)。

- 5 鄂蘭(Hannah Arendt, 2009: 305-315)指出，難民僅以人類此一物種身分赤裸存在，是因為他們流離失所的同時，也失去身為一個國家公民所不可剝奪的公民權利，以致他們只能以此種樣態生存於世。這種赤裸存在，是最大的危險，因為他們隨時可能被當成野獸而遭惡運。莫琦認為，鄂蘭提出的赤裸存在，顯示難民處於成為公民和墮入野蠻的中間狀態，符合人類學所討論的閹域性(liminality)。從每個人都應該是特定文化群體成員，並且每個文化群體都應該扎根於特定空間的民族主義觀點來說，難民流離失所於母土，無異於和自身文化斷裂，在文化上成為嬰兒，因而也是一種閹域性的存在。同樣為了批判傳統民族主義的立論，本文同意莫琦所言，不從公民身分的角度進行政治哲學辯論。

果。如果各種物質與社會布局是文化邏輯被對象化與具象化的結果，而文化邏輯存在於個人腦海，那麼，除非特定民族群體成員在戰亂中死絕，否則，「流離失所」本身並不會讓難民們自此無法生活在自身的社會性文化之中；他們確實被連根拔起於故土，但他們仍可能在提供暫時棲身處之接待國(host country)，透過日常生活將腦海中的文化邏輯重新實踐為客觀上可觀察的物質與社會布局。當然，由於難民在接待國的生活空間不同於原鄉，他們可能面對各種限制，以及，他們的經濟與生活無法不依賴國際非政府組織(International Non-Governmental Organization, INGO)的援助，以致難民營內的社會性文化，可能不同於原鄉。

接下來的討論，我們將發現，因緬甸內戰而逃離家園的克倫族(Karen)難民，如何在泰國的難民管理政策規範下，一方面藉由人道援助組織的各項計畫，一方面透過自身的經濟和宗教儀式等日常行動，於泰緬邊境難民營內建立一套流離失所狀態下的社會性文化。克倫難民的出現，導因於一個爲了民族獨立戰鬥數十年仍無法成功的民族主義運動。儘管民族主義運動的政治擘畫無法達成，克倫難民的「民族主義」並未因此消失，相反地，他們在難民營所建立的社會性文化，直接或間接地具有強化或重建克倫難民族主義意識的功能，使難民營成爲一個被用來想像克倫難民所未來的道德與政治共同體之政治－符號域址(politico-symbolic site)。<sup>6</sup>

## 二、難民營的物質與社會布局

緬甸於1948年1月4日獨立後，旋即陷入少數民族反抗軍和政府軍之間的內戰。1984年2月，第一座克倫難民營出現在泰國交鄰緬甸的邊境地區，泰國內政部(Ministry of Interiors, MOI)邀請由數個國際非政府組織組成的泰國難民服務協調委員會(Coordinating Committee for Services to Displaced

6 「政治－符號域址」一詞，借自莫琦。莫琦(1995: ch.3)指出，盧安達內戰後，位於Mishamo難民營的胡圖族難民，在難民營內重新詮釋或轉化他們的神話－歷史，使難民營成爲胡圖族難民藉以想像其民族共同體的政治－符號域址。

Persons in Thailand, CCSDPT)提供難民生活所需的緊急援助和物資(Lee 2001: 36-37; Lang 2002: 84)，但因為泰國政府不願意國際社會過度關注泰緬邊境難民援助相關議題，<sup>7</sup>以及，難民們聽聞武裝衝突情勢和緩，就會自動穿越泰緬邊界返回家園等原因，INGO僅提供小規模的援助。1995年1月27日，帶領克倫族舉起槍桿進行民族主義武裝運動的領導組織，克倫民族同盟(Karen National Union, KNU)，其總部遭緬甸政府軍攻破，超過十萬難民逃向泰國。突然出現的難民潮，使泰國政府處理難民問題時捉襟見肘。為了減緩大批流離失所者湧入泰國可能引發的嚴重人道危機，泰國政府邀請更多INGO進入泰國難民服務協調委員會，提供資源和計畫援助克倫難民(Lang 2002:91; 趙中麒 2014: 269-272)。

目前，在泰國緊鄰緬甸的邊境地區，尚有九座難民營，難民總數約十萬。<sup>8</sup>根據泰國難民服務協調委員會組織架構，每一座難民營都有該營的管理小組、教育次委員會、環境次委員會等。這些次委員會成員包括所有在難民營內提供教育、醫療、職業訓練等援助計畫的INGO。<sup>9</sup>伴隨INGO援助計畫，難民營內出現各種組織性和個人自發性的經濟和社會-文化行動，建立難民營內的物質與社會布局。

### (一) 物質布局與日常實踐

難民營內的經濟與物質布局，通過正式和檯面下的經濟行動所完成。正式經濟行動包括「小型市場經濟」、<sup>10</sup>「雇傭行為」與「自給經

---

7 泰國是中南半島唯一沒有遭內戰肆虐的國家。越戰、柬埔寨波布政權統治下的紅高棉時期、寮國共產黨奪取政權，都有大批難民逃往泰國，使其儼然成為難民避難天堂。對於自身一直因為鄰國難民成為國際人道援助機制鎂光燈焦點，泰國政府感到不耐，故自第一座克倫難民營開始，泰國政府就一直避免外界過度關注其境內的難民(趙中麒 2014: 269-278; Lang 2002: 91)。

8 泰國邊境慈善基金會(Thai Border Consortium, TBC)報告指出，克倫族難民占難民總人數約八成，其餘為克倫尼族(Karenni)、孟族(Mon)，以及其他少數民族(TBC 2016)。

9 泰國難民服務協調委員會組織結構圖，請參見<http://www.ccsdpt.org/structure/>(2018年1月15日瀏覽)。

10 支撐小型市場經濟的商店和商品，之所以能夠出現在營內，資金來源向來讓人好奇。我沒有對此進行大規模調查。畢竟，泰緬邊境第一座難民營出現至今，



濟」(subsistence economy)。以Mae La營為例，難民營位於Mae Sot鎮往Thasongyang縣的105號公路邊，距離Mae Sot約45分鐘車程，是一個狹長型的難民營。站在公路、面對難民營，由左至右，大致分為A、B、C三區。營內有兩個市場，一個位於B區，另一個位於C區。市場內除了有販賣肉類蔬果、各式衣服、零食、香菸、食用油、電器用品等民生必需品和日用品的雜貨店，也有理髮廳、DVD出租店、咖啡廳等提供生活服務的店家。從A區進入B區市場的主要街弄入口處，還有家庭式電影院；屋主將自己的住宅分為兩部分，半邊空間販賣一些生活雜物與零食，另外半邊則排放幾排長椅，長椅所面對的前方室內處，擺放電視和DVD播放器，定時播放DVD，只要付給屋主泰銖五到十元，就可坐進「電影院」欣賞電影。

圍繞難民營內市場所形成的經濟活動，商品與服務提供者固然是難民，消費者卻不限於難民。各個INGO在難民營內設立辦公室，他們的泰國籍與其他國籍人道援助工作者和志工們，或必須前往難民營工作、或需要不定時前往訪視援助計畫的進行狀態，他們會在這兩處市場消費。泰國內政部在Mae La營設有辦公室，泰國軍方派遣軍隊駐紮在營外，負責營外的安全事務。2014年泰國發生軍事政變後，原本由克倫難民委員會(Karen Refugee Committee, KRC)安排難民看守的出入口，不僅全部改由邊境志願防衛隊把守，甚至，沿著105號公路，每隔約一百公尺，就有一個邊境志願防衛隊哨所。泰國內政部的官員、軍人，以及邊境志願防衛隊同樣是難民營內小型市場經濟的消費者。

難民特色的小型市場經濟也出現於難民營外。Mae La營有數個出入口，

---

超過30年。期間，經歷大小難民營的整併，除非進行長時間難民營內的貨幣史調查，恐怕難以發現全面性的答案。不過，自難民營出現以來，每年都有人被安置到第三國、到邊境其他城鎮非法打工，安置到第三國或去其他地方打工的人，會不定時寄錢給他們在Mae Sot鎮的親友，再由這些親友將錢帶到難民營交給仍在營內的家人。某些克倫民族同盟領導人自己和泰國商人做生意，他們讓親戚或家人住在難民營，接受INGO的援助，自己在鎮上經營生意，再送金錢給他們的親戚或家人。此外，如同下文將會看到，INGO在營內有聘雇行為，有人每天蒐集回收物品，賣給泰國回收商以賺取生活津貼。因此，若說上述金錢流動，構成難民營內小型市場經濟的部分資金來源，應為合理推論。所有金錢流動，都以泰銖為使用貨幣。

靠近B區市場，是該區除了大門以外的最大出入口。站在105號公路邊，面對該出入口左手處，有一間克倫婦女組織(Karen Women Organization, KWO)經營的商店，往來Thasongyang縣和Mae Sot鎮之間的車輛，有時會在該入口前的營外空地暫歇，購買一些飲食或克倫傳統衣飾、沙龍等商品。我2007年和2008年於當地進行較長時間田野研究時，許多報導人指出，每天清晨和傍晚，上述空地總是擠滿載了貨物的皮卡車(pick-up truck)，以及準備從皮卡車駕駛手中購買貨物的克倫難民。皮卡車駕駛為泰國人，他們載運貨物到Mae La營B區入口前的空地，將貨物販售給難民個人或批發給市場內的店家，使難民營內市場的經濟活動跨越難民營和非難民營的空間界線。



圖1：Mae La難民營內市場。(作者拍攝)

就聘僱行為而言，難民營內的學校、診所、安全之家等非宗教性的制度化機構，幾乎沒有例外地由INGO協助設立。為了與難民有效溝通，以及進行克倫教育，這些機構的營內工作人員，包括學校校長與老師、診所醫務士和護理師、安全之家諮商或輔導人員，均是受僱於INGO的克倫難民。INGO在難民營內設立的辦公室，也會聘請難民為營內辦公室的計畫經理、計畫專員或助理、會計、培力專員等。

自給經濟可以進一步區分為「協助性」(supported)和「自發性」

(spontaneous)兩種。協助性自給經濟來自INGO每月固定發放的糧食配給。泰國邊境慈善基金會(Thai Border Consortium, TBC)依照家戶人數，每月固定發送大米、小魚乾、辣椒、食用油、鹽、魚露和木炭等基本生活配給。來自Mae La營，已取得泰國身分證，目前替INGO工作的Saw G和Naw G表示<sup>11</sup>，近年全球經濟不景氣，造成各INGO援助計畫規模刪減不少；以泰國邊境慈善基金會為例，至2015年為止，該基金會所發放的生活配給，已減少超過20%。<sup>12</sup>

儘管配給減少，泰國邊境慈善基金會並未坐視援助計畫刪減可能對難民造成的傷害；泰國邊境慈善基金會在難民營開展糧食安全與生計計畫(Food Security and Livelihood, FSL)。FSL計畫鼓勵難民學習有機耕作、飼養家禽家畜，以及其他可持續發展的各種生計技能，以使難民在泰國政府啟動遣返計畫而回到流離已久的故土後，能透過所學在當地展開小規模的市場經濟，滿足生活所需，不致因為無法得到INGO各式各樣援助而使生活陷入困境(TBC 2016: 16)。

自發性自給經濟活動，主要在補充協助性自給經濟之不足或自身對自給經濟的額外需求。克倫族傳統自給經濟活動為燒墾輪耕。每一個村莊都有自己的耕作區域，村莊內的家戶則在家戶的耕地種植旱稻。耕作之前，必須先以雞骨頭占卜，決定今年在哪一個耕地耕作。此種經濟活動並未在難民營內被重建。營內的自給經濟活動，是因應泰國政府難民管理政

---

11 Naw和Saw分別用在克倫族女性和男性名字之前，是一種尊稱。加上名字為全名，如Saw Eh Htoo，但音譯時，不須將Naw或Saw音譯出來。此處所引述報導人皆為匿名。

12 經濟不景氣固然是刪減援助計畫規模的原因，但緬甸2010年大選後，由形式上的文人政黨聯邦鞏固發展黨(The Union Solidarity and Development Party, USDP)執政，釋放遭軟禁十數年的翁山蘇姬，並啟動日後一連串政治與經濟改革，例如，釋放政治犯、開放外匯市場、引入日本資金協助建立緬甸股票市場等，泰國政府自此多次與緬甸政府磋商遣返難民相關議題，加上翁山蘇姬領導的全國民主同盟(National League for Democracy, NLD)於2015年贏得大選，翁山蘇姬以國政顧問之姿領導緬甸進行政治和經濟轉型，均使INGO預期泰國政府終將遣返難民，他們逐步撤出工作人員，改在緬甸設立辦公室，才是難民營內人道援助計畫規模刪減的關鍵原因。

策和營內空間不足這兩個現實所出現的形態。泰國政府允許難民使用難民營前方大馬路旁的樹林和土地等自然資源。因為泰國政府不允許難民砍伐樹林，難民多是在林間種植一些根莖葉類野菜、採集竹筍、溪流中捕捉魚蝦。難民營內缺乏土地種植作物，但如同Naw N所說，「我們是人，會有其他欲望，有時候我們想吃肉，有時候希望有水果。」故此，不少難民圍起家屋周遭土地，種植一些蔬菜或飼養家禽家畜。儘管空間不足，彼此似乎都承認特定家屋有權使用他們所圍起的土地，未曾聽說有人因此爭吵。

有時候，自發性自給經濟活動，會轉變為難民營內小型市場經濟活動的一部分。不論是營外採集的食物，還是自家種植的作物與養殖的家禽家畜，如果數量足夠自家食用，有些難民會簡單包裝或料理成小食，放在家中可以讓來往行人看到的地方販賣；難民營內的住宅是傳統高腳屋，家屋的入口面對道路或小巷，家屋入口的旁邊，通常有一個可被視為窗戶的地方可以懸掛用塑膠袋包裝的小食。或是，他們用扁擔扛著兩個竹籃到難民營內的市場或小巷邊販賣。<sup>13</sup>不過，在自家販售的小食，很少有路人停下來購買。Saw G告訴我，在自家販售小食，「獲利」通常不是考量，那只是一種避免浪費食物而加減賣，非以營利為目的之行為。

任何社會都存在檯面下的非正規經濟活動，難民營也不例外。依照泰國內政部規定，難民營內不得販售任何酒精飲料。儘管如此，我在Mae La營進行田野調查時，卻經常和朋友一面小酌啤酒，一面話家常。由於從來沒有在營內任何小店看過店家陳售酒類商品，當我問朋友啤酒購自何處時，「你不是難民，所以他們不會賣給你」總是我得到的答案。表面上，他們不販售酒精飲料，事實上，店家不會賣給陌生人，特別是非難民的陌生人。2012年以後，Mae La營甚至出現夜晚才營業的酒吧。雖然泰國政府沒有禁止難民經營酒吧的具體規定，但因為酒吧販售酒精飲料，同樣只有熟門熟路的難民才知道酒吧位置。

---

13 炸芭蕉、醃竹筍、發酵過的甘蔗汁、炸小魚、自製辣醬、椰奶小圓糕等，都是我在田野調查時經常見到難民自製自售的小食。

Mae La營距離Mae Sot這個邊境貿易最大城鎮和Thyasongyang縣城皆約40分鐘車程，常有泰國商人從Mae Sot或Thasongyang縣城到難民營做生意。外人進入難民營必須申請入營許可(camp-pass)，但我從未聽聞任何泰國人使用入營許可進入難民營做生意。部分前往Mae La做買賣的泰國人，是住在難民營附近的泰國籍克倫族農夫，部分是來自Mae Sot或Thasongyang縣的生意人。他們將蔬果、零食和其他物品賣給營內小商家或個人。部分泰國人會從難民營批發難民手做的工藝品或衣服到鎮上販售，或是，難民將自己飼養的家禽家畜賣給泰國商人，也有泰國人不定期到難民營收購塑膠瓶罐、鐵製品和玻璃瓶罐等資源回收物品。根據李相國的研究，早年甚至有些泰國人在Mae La營內經營商店，他們一早到難民營開店，傍晚關店離開(Lee 2001: 51)。

泰國政府於2013年1月21日宣布，將把Mae Sot地區發展為特別經濟走廊(林憬屏 2013)。泰國朱拉隆功大學亞洲研究中心研究員勞東隆猜(Samarn Laodumrongchai)調查發現，Mae Sot鎮的工廠或工地老闆曾與泰國當局開會，討論開放對難民營的管制，讓難民能夠合法到Mae Sot鎮工作，以滿足Mae Sot地區發展所需要的勞動力。<sup>14</sup>儘管該次會議未有任何結論，生意人總有自己的獨門方式以解決問題。根據泰國內政部規定，難民不能離開難民營到其他地方工作，但泰國內政部規定，他們可以向泰國內政部位於難民營的辦公室申請離營許可，方便他們到Mae Sot鎮或其他難民營開會、參加INGO或社區組織在邊境城鎮舉辦的工作坊、後送病患到Mae Sot醫院診療急重症，或短暫離營拜訪住在Mae Sot鎮與克倫邦克倫民族同盟控制區的親戚朋友等。每次合法離營時間最多七天，一份離營許可的手續費為泰銖500元。

泰國內政部的人道作法，替解放難民營勞動力開了一扇後門，也讓泰國商人看到解決城鎮發展勞動力不足的小小曙光。Naw G指出，營外的

---

14 我在2016年7月29日前往該中心與他見面，首次得知這個資訊。8月12日，返回Mae Sot和Naw G討論，並經她詢問難民營內熟悉此項生意的人，獲得證實。

捐客在營內尋找值得信賴的人，聘其為營內人力捐客。一旦需要臨時工，就請營內人力捐客尋找合適者，約定日期與時間，安排皮卡車到Mae La附近雙方都認為適合的地方載他們到鎮上工作，直到離營許可有效期截止當日，再把人送回難民營。為了避免因為連續申請離營許可引發日後從嚴核發離營證的效應，沒有人連續申請離營許可。此種前往Mae Sot工作的方式，受限於離營證所允許的離營天數，無法從事需要技術積累的工作類型。挖馬路或工地建築工等可以允許短期從事或單純販賣勞力的工作，通常是他們短暫離營所做的工作類型。然而，即使有此後門，真正利用此機會合法到營外工作的難民人數甚少。

## (二) 社會－文化性布局與日常實踐

難民營的社會－文化布局，可分為「政治」、「儀式習俗」、「宗教」和「教育」等類型。就政治類而言，泰國內政部規定，難民不能在營內進行政治活動或舉辦任何帶有政治目的之活動。難民營內存在許多克倫組織(Karen organization, 以下簡稱K組織)，這些K組織雖然是以社區組織名義合法在難民營內設立辦公室，協助INGO推動援助計畫，但他們或必須執行克倫民族同盟政策，或根本就是克倫民族同盟下屬單位，以致所推動的「援助活動」，均成為凝聚克倫難民團結彼此的行動。例如，克倫青年組織(Karen Youth Organization, KYO)被視為克倫民族同盟的青年單位，一直透過舉辦各種工作坊，進行政治或歷史的非正規教育，或傳遞K組織派遣工作隊於克倫邦IDP地區所蒐集到的各種情報<sup>15</sup>，以使年輕克倫族繼承克倫民族同盟追求民族自決與緬甸民主的精神(KYO ND: 4)。根據前克倫青年組織主席的說法，克倫青年組織甚至曾經舉辦軍事訓練營，進行立正、稍息、列隊行進等基本軍事訓練，讓年輕人熟悉部隊紀律，以利未來徵用年輕人投入軍事行動。

就習俗儀式類日常實踐而言，克倫難民委員會和其他K組織每年都會舉

---

15 境內難民internally displaced persons, 簡稱IDP。境內難民躲藏居住的地區，國際難民研究統稱為IDP地區(IDP areas)。

辦繫腕節(wrist tying ceremony, *Laugise*)，日期是克倫曆八月的月圓日。根據克倫族遷徙傳說，他們原本生活在蒙古高原南鄰中國華夏王朝領土的地區。大約是中國夏朝時期，他們慢慢往南遷徙，最後抵達緬甸、寮國與泰國(KNU 2000: 5; Saw Aung Hla 2004: 103)。爲了避免族人在遷徙時走散，他們從衣服拔下細線，綁在家人和親戚朋友的手腕，做爲遷徙途中以及抵達異鄉之後仍能彼此相認的記號。<sup>16</sup>隨著時間遞嬗，繫腕成爲克倫族一年一度的盛大節日。<sup>17</sup>



圖2：難民營內年輕人於繫腕節替彼此繫腕。（作者拍攝）

克倫難民委員會和其他K組織每年共同舉辦秦王慶生會。秦王生日是泰國父親節，當天，全國各鄉鎮城市均有大小規模不等的慶祝活動。李相國認爲，難民營內舉辦秦王慶生會，是受泰國社會影響(Lee 2001)。泰國各級

---

16 <http://www.worldharmonysociety.org/front/bin/ptdetailphtml?Part=022&Category=7747> (2018/5/3瀏覽)。

17 在Mae La營，每年都會在營內最大佛寺前的廣場舉行繫腕節，這座佛寺位於B區一座小丘陵。2007年8月27日，朋友邀請我去參加他們隔日的繫腕節。27日當天晚上，KRC安排小學和中學的學生在佛寺前廣場表演動舞(Dong Dance)。廣場上擠滿了前去觀賞舞蹈的難民、替隔天活動佈置會場的人、準備表演的學生、帶隊老師、KRC領導人，以及受邀的INGO工作者。KRC和其他K組織領導人在動舞結束後致詞，隔天繫腕節儀式正式開始。

學校和政府部門都必須懸掛泰王肖像，泰國政府擁有對難民事務最終管轄權，泰國當局爲了展現對自己領土的最終管轄權，營內每座學校、克倫難民委員會辦公室等，都被要求懸掛泰王肖像（趙中麒 2014）。因此，若言K組織在難民營內舉辦泰王慶生會之目的，是爲了向泰國政府表示順服其最終管轄權，應該不是一個不合理的詮釋。當然，這種順服，不是專制政府下的順民式臣服，而是以此方式，一方面，接受自己流離失所在泰國，不得不接受泰國治理的現實情境，表達泰國政府提供土地接收難民的謝意，另一方面，爭取泰國政府對克倫難民委員會自我管理難民營事務之信任，以維持克倫民族同盟和泰國當局最大程度的友善關係。

K組織也會依據克倫年曆上的各種節日舉辦各式活動，例如克倫青年組織舉辦青年日慶祝活動，克倫婦女組織舉辦婦女日慶祝活動，以及克倫民族同盟紀念日、克倫新年、克倫革命紀念日、克倫志士紀念日等衆多活動。這些活動不一定是公開的大型慶祝活動，也可能透過小規模工作坊進行。

基督教、天主教、佛教和伊斯蘭教<sup>18</sup>，是難民營內的主要宗教信仰。Mae La營B區的居住者，主要是南傳佛教徒。南傳佛教的傳統之一，是男孩子在小學這個年紀時，須入寺院修行一段時間，學習佛教教義和那些被當地佛教社群所共同接受的規範，進而成爲佛教社群的一分子。因此，當家戶中有男孩到了入寺院修行的年紀，家長們往往以慶祝的方式，歡欣地將孩童送到寺院。逃到難民營以前，南傳佛教的克倫信徒就遵守這項傳統。流離失所在難民營，他們並未忘卻這個傳統。2007年，我就親睹一場家長歡送孩子入寺院的儀式。

以基督教來說，在Mae La難民營，浸信會和基督復臨安息會(Seventh-Day Adventists)，是主要的基督教派。除此之外，尚有Holy Family, the Ja Howa, the Anglican and the Halcluya等小教派。甚至同一家族成員也會自行

---

18 伊斯蘭教信徒，多數爲印度裔或羅興亞裔，僅有極少部分爲嫁娶穆斯林而改宗的克倫族。由於信仰伊斯蘭的克倫族人數過少，本文不予討論。



興建教堂，前往該教堂的信徒則限於該家族成員。<sup>19</sup>每週五和週六晚上，走在難民營內，輕易可聽到信徒們在家中吟唱聖歌。週六和週日，基督教徒則到教堂參加禮拜或彌撒。

浸信會在難民營內具有較大影響力。這一點，可從歷史觀之。浸信會傳教士最早進入緬甸山區對克倫族傳遞福音。克倫族沒有自己的文字，1832年，浸信會教士韋德(Jonathan Wade)借用緬甸文，創造了日後因為廣泛使用而在事實上被當成克倫民族運動官方文字的Skaw語系<sup>20</sup>克倫文(Gravers 2007; Hayami 2004; McMalhon 1876; Renard 1980)。為了傳教便利，浸信會教士在克倫族教區設立教會學校。在教會學校中，克倫族可以學習英文或建築等實用性知識。1875年，浸信會於仰光設立教會學院(Kwanchewan 2007b: 77; M. Smith 1999: 44)。在教會體系下接受教育且表現良好者，有機會被送往英國或美國的教會學校繼續求學，他們在英國或美國接觸到民族主義或民族國家思維，返回緬甸和克倫大地，將這個思維帶回，推動泛克倫民族意識的凝聚。克倫族歷史上第一個以宣揚克倫文化、統一不同語系族人泛民族意識的克倫民族協會(Karen National Association, KNA)，就是由接受浸信會現代教育的基督教菁英所成立(Gravers 2007)。

浸信會所帶來的現代化教育機制，以及早期基督教菁英努力進行的泛克倫意識凝聚工作，也同樣出現於難民營。Mae La營C區的聖經學院(Bible School)<sup>21</sup>吸引其他難民營學生、緬甸境內IDP地區克倫族青年，和泰國Thasongyang縣泰籍克倫族前往就讀。聖經學院有來自不同國家浸信會的人力和經費支援，可以提供正式的大學神學教育。韓國浸信會每年派遣牧師

---

19 這或許可以解釋，李相國(2001: 34)調查指出，Mae La營內的教會總數為14間，我2008年卻發現28間教會，且還不包括家庭教會。

20 克倫族大致分為Skaw和Pwo兩個語系。

21 聖經學院是克倫邦浸信會總會(Kawthoolei Karen Baptist Church, KKBC)轄下的某個單位。KKBC是由數個克倫浸信會教會所組成的組織，例如，克倫邦浸信會青年組織(Kawthoolei Karen Baptist Church Youth Organization, KKBCYO)、克倫邦浸信會女性組織(Kawthoolei Karen Baptist Church Women Organization, KKBCWO)等。Kawthoolei是克倫邦的正式名稱。

或志工前去聖經學院傳道與教書；我在蒐集田野資料期間，經常前往聖經學院拜訪該學院創辦人、同時也是該院校長的賽門博士(Dr. Simon)，不只一次遇到來自韓國、英國、美國與澳洲的浸信會代表在聖經學院短期牧道或致贈經費；印度納加自治區(Nagaland)的教會，也會派遣志工前往Mae La營擔任志工老師。由於浸信會內部此種聯繫，聖經學院畢業學生，有機會前往印度或其他國家浸信會所屬神學院深造。克倫難民委員會負責營內教育事務的年輕領袖Saw B，就是從聖經學院畢業，再至印度的神學院進修，取得大學文憑。此外，聖經學院每年舉辦三次克倫信徒團聚(reunion)大會，邀請克倫邦境內克倫民族同盟控制區與非控制區、其它難民營，以及泰國浸信會區的克倫族代表前往Mae La營，舉行三天到五天的團聚大會。凡此，均強化浸信會在難民營內的影響力。<sup>22</sup>

難民營內除了上述四個主要宗教信仰，尚有其他小型信仰體系。Leke是存在於泰國與緬甸克倫族的一個小信仰教派。Kwanchewan研究指出，這個教派相信，目前克倫族所使用的文字不是真正的克倫文。他們認為，真正的克倫文，源自雞隻在沙灘上留下的足跡。他們積極透過「尋找、重建」克倫文的行動，企圖以他們所認知的傳統文字取代當前所使用的克倫文(Kwanchewan 2007a)。

教育性機構及其日常實踐，是營內最制度化以及規模最廣的社會布局。每一座難民營內均有托兒所、小學、初中與高中，某些難民營內則另有大專教育。Mae La營的大專教育包括進階教育學程(Further Study Program, FSP)、領導與管理學院(Leadership and Management College, LMC)、領導與管理訓練學院(Leadership and Management Training College, LMTC)、聖經學院(Bible School)；在Nu Poe營，有克倫族經濟發展學程(Karen Economic Development Course, KEDC)；Umpiem Mai營則有特殊英語學程(Special

---

22 其他少數民族也會興建自己的教堂。2008年3月，我在當地進行最後一次長時間田野時，發現克欽(Kachin)、欽(Chin)以及其他少數民族難民搭建教堂，但他們所搭建的教堂不屬於特定單一民族。由於其他民族的人數少，前往這些教堂的難民，民族成分較為多元，因此使用緬甸語傳道，以讓所有信徒都能聽懂牧師的講道內容。

English Program, SEP)、英語實習學程(English Internship Program, EIP)、教師學程(Resident Teacher Training, RTT)、職業訓練學程(Vocation Training, VT), 以及Kwalah專校(Kwalah Junior College)。<sup>23</sup>

高中(含)以下的教育, 除了數學、克倫族的遷移和反抗史、世界史、自然科學等基礎課程, 也包括克倫語、英語、緬甸語和泰語等語言課程。克倫族雖分為Skaw和Pwo兩大語系, 但營內學校基礎課程, 以Skaw為使用語言, 甚至, 教科書也是以Skaw撰寫。前克倫民族同盟教育部(Karen Education Department, KED)部長Saw J表示, 克倫民族同盟從未規定教學或教科書必須以Skaw撰寫。不過, 由於Skaw語系族人占難民人數的絕對多數, 克倫民族同盟和其下屬單位領導階層又多數來自Skaw語系, Skaw遂成為難民營內事實上的官方語言, 被包括Pwo語系在內的克倫人所接受。

由於愈來愈多其他民族逃往泰國, KED早在2008年以前就在討論, 是否應該允許以緬甸語教授歷史或數學等非語言課程。2008年4月, 利用一次與KED領導人Saw J的非正式訪談機會, 我表示, 未來可能會有更多其他民族成員住進難民營, KED是否考慮改以緬甸語進行基礎課程教學, 他回答:「基礎科目不能以緬甸語教授, 就如同我們去美國念書, 不能要求美國學校用克倫語教我們數學, 我們必須使用英文來學習非語言課程。這裡是克倫難民營, 大家自願到這個難民營, 因此, 他們需要學習我們的語言。」即使學校基礎課程必須以克倫語進行, 但KED確實注意到, Skaw語因為在教育體制以及所有K組織文書中被廣泛使用而成為事實上的官方語言, 以致Pwo語系學童不得不學習Skaw語, 強化了Skaw語的優勢地位。Saw J同意, 此種情形不利於Pwo語傳承, 而思考在孩童奠定母語學習基礎的小學階段, 應該使用Pwo語進行基礎課程教學, 或是起碼各級學校都應該有Pwo語課程。他甚至認為, 未來應該讓Skaw和Pwo同時被正式核定為克倫族

---

23 教師訓練學程(The Teacher Preparation Course, TPC)曾同時在Nu Po和Umpiem Mai營為大專教育, 但2014年從兩個營撤出, 轉進到緬甸克倫邦IDP地區。特定大專教育學程的生員, 不限於該學程所在難民營的學生。Mae La營學生, 可以在提供教育援助的INGO協助下, 到Umpiem Mai求學, 反之亦然。2008年3月底, 我在Mae La營看到EIP招生廣告, 儘管EIP是Umpiem Mai的大專教育。

官方語言。2008年3月，我發現Mae La營B區正在搭建一所Pwo語專門學校，提供Pwo語系學生學習母語的機會。2016年8月，返回Mae La營，雖然仍然沒有任何基礎課程以Pwo語教授，Mae La營內第七高中(No.7 High School)設有Pwo語課，說明Pwo語言課程已延伸到高中。

某些教育性日常實踐，來自INGO和K組織的合作。例如，克倫婦女組織、克倫青年組織和醫療INGO每年共同舉辦愛滋防治活動；台北海外和平服務團(Taipei Overseas Peace Service, TOPS)<sup>24</sup>和克倫婦女組織<sup>25</sup>在Mae La、Nu Po和Umpiem Mai三個難民營定期舉行托兒所校際活動，邀請家長和孩童共同參與運動競賽等活動。

### 三、流離失所與重建民族主義意識

經過上文描述和簡單討論，我們可以發現，克倫難民透過日常實踐而建立的社會性文化，包括所謂的「傳統文化」，例如，宗教信仰、文化性儀式、自給經濟活動等，也有標準化文字和語言、接受INGO援助而運作的教育機制、小型市場經濟等現代產物。由於這些細緻的物質與社會布局，克倫難民成為文化上可以被看見，甚至被接觸的民族群體。

為了避免緬甸政府誤會泰國政府支持緬甸「叛亂團體」，克倫民族同盟被禁止在難民營內設立辦公室(Kengkunhorn 2006; Lee 2001)。泰國政府原則上負擔管理難民營之責，但營內的司法裁決、行政管理等工作，由克倫難民委員會進行(Kengkunhorn 2006: 43)。然而，由於大多數克倫難民委員

---

24 台北海外和平服務團是臺灣唯一從事難民人道援助發展工作的非宗教INGO。台北海外和平服務團前身為中泰支援難民服務團(Thai-Chinese Refugee Service, TCRS)，於1980年代援助因柬埔寨共產黨迫害而逃離家園的華人難民。1996年，受泰國內政部邀請，改組台北海外和平服務團，進駐泰緬邊境，提供克倫難民兒童學前教育援助發展工作。由於經費籌措不力，該組織於2017年撤隊。該組織部分成員，另外成立全球在地行動公益協會(Glocal Action)，提供泰緬邊境跨境移工和偏遠鄉村教育發展援助。

25 請參見<https://karenwomen.org/about/> (2016 / 8 / 26 瀏覽)。

會成員同時也是克倫民族同盟成員，在某些例子中，克倫民族同盟甚至可以決定誰能夠成為克倫難民委員會成員，這意味克倫民族同盟事實上存在於難民營內。<sup>26</sup>由於克倫難民委員會、克倫民族同盟和泰國政府這種矛盾的三方關係，難民營呈現一種特別的空間特性，因而成為克倫族的非領土式領地(non-territorial territory) (趙中麒 2014: 277-278)。懷特(George W. White 2004)指出，特定領土或民族空間，是民族成員得以具體化感情、認同與集體意識的媒介。克倫難民即使可以透過日常行動，在其非領土式領地建立物質與社會布局，但他們如何利用這些布局，在難民營這個被泰國政府所劃定的空間內強化或重建民族主義意識？由於篇幅限制，我將以幾個比較重要或容易被觀察到的日常實踐為例說明。

### (一) 經濟性活動

凝聚克倫難民民族主義意識的經濟性活動，部分導因於這些活動內在的符號功能，部分原因是它們本身的被限制性(restrictedness)。

關於經濟活動的符號性功能，克倫婦女組織和INGO合作，在難民營內推動的收入倍增計畫(Income Generation Project)，是最明顯的案例。收入倍增計畫目標為「培力克倫女性，使她們能替自己和家庭賺取更多收入」。為完成目標，克倫婦女組織每年開辦編織工作坊訓練年輕女性編織技術，更在難民營內和Mae Sot鎮經營數個商店，專門販售她們所編織的沙龍，以及改良版克倫傳統服裝和克倫包等織品。<sup>27</sup>編織以及在日常生活中穿著、使用克倫織品，是克倫族的文化。因此，編織與穿著織品的行為本身，便凸顯了本民族與其他民族之別。走在Mae La、Nu Po和Umpiem Mai三座難民營內，隨時可見

26 例如，緬甸律師委員會(Burma Lawyer's Council, BLC)2007年一份報告發現，Nu Poe營一位KRC主席因為遭當地克倫民族同盟將領反對，而在就職前被撤換。Maung Thawngmung(2012: 82)研究指出，克倫民族同盟的文職成員，由於教育程度較高、行政能力與交涉能力較佳，也得以接掌KRC重要職位，決定如何分配援助物資、誰能排上聯合國難民署安置到第三國的名單以順利離開難民營等。

27 這項計畫開始於2003年，位於Mae Sot的商店，稱為Mae Sot資源中心(Mae Sot Resource Centre)。請參見<https://karenwomen.org/category/social-welfare/income-generation-project/> (2016/7/10 瀏覽)。

年齡不等的克倫族難民穿著克倫女性所編織的上衣、連身裙或沙龍等織品。

以女性為例，根據傳統，未婚女性服飾為罩住全身的寬鬆裙式衣，只有在結婚後，才改穿長度及下腰部或上臀部的上衣，下半身改圍沙龍。婚後女性的上衣顏色，以黑色為底，綴以紅色線條。改良版克倫女性衣服，除了長度改為及下腰部或高腰的上衣，顏色也更為多樣。在克倫婦女組織所經營的商店或其他販售克倫族衣飾手作品的小店，可見粉紅、粉紫、淡黃、紅色、淡藍的上衣。即使是全身裙式衣，也會修飾出些微腰身。2004年，在泰國山區克倫族村落，仍可發現大多數女性穿著傳統服飾。除非她曾到城市讀書或工作，並接觸過緬甸克倫族的改良版衣飾，才會改變她們所穿的衣服樣式。由此可見，穿上或使用這些改良版織品，還可以區分自身與泰國克倫族的差異。不過，2016年和2017年，我前往Thasongsang縣的Kree Kee和Ewijo村，發現不少兒童穿著改良版克倫服飾。



圖3：泰國Evo村穿著傳統裙式衣的克倫族女孩。（作者拍攝）

克倫婦女組織編織工作室所生產的改良版衣飾，和其他類型改良版服飾的最重要差異，在於克倫婦女組織的織品會被繡上克倫旗、克倫鼓或克倫號角等民族主義符號，如下圖所示。



圖4：繡有克倫旗與克倫鼓的男性上衣。（作者拍攝）

阿吉耶針對非洲多國內戰後難民營的研究指出，援助發展組織所支持的手工品製作計畫，替難民營內受暴婦女和孤兒等弱勢群體提供某種社會價值，改變難民因為生活被限制在特定空間內而呈現的某種無行為能力狀態(inactivity)(Agier 2011:138)。與阿吉耶所言相同，泰緬邊境克倫難民營克倫婦女組織的編織工作坊和相關援助計畫所提供的社會價值，有效改善了克倫難民被圈養(fenced)在難民營，而無法透過工作滿足自身社會價值的無行為能力狀態。然而，不同的是，克倫婦女組織更透過這些產品的製作與販售，將克倫民族主義傳遞予可能接觸到這些商品的人。

克倫婦女組織商店所販售的所有織品，都被別上一張說明克倫婦女組織收入倍增計畫起源和目的之小卡片，指出購買任何織品，均等同協助克倫族女性經濟自主，並在重建克倫社群於流離失所狀態中提升克倫女性的社會地位。換言之，織品本身不僅是物理上客觀可見的商品，也在象徵意義上成為克倫難民故事的具象，特別是繡有克倫旗或其他民族主義符號的織品。生產織品的過程，除了是透過生產行動不斷再製一種具有文化意義的商品，也是製造某種可以傳遞特殊故事和意義的載體。之後，再透過購買行為，傳遞克倫難民的民族主義。

例如，於邊境從事難民人道援助發展的工作者，經常購買克倫婦女組織在營內或營外商店所販售的商品自用，或是帶他們的訪客與朋友去購買那些商品，並且他們幾無例外地介紹克倫婦女組織、解釋相關計畫，以及克倫族之所以淪為難民的故事。外籍人士在營內購買商品，再帶出營外使用，固然可讓克倫難民的故事跨越營內與營外的空間隔閡，被營外的他國人士知曉，但難民自己在營內購買與使用這些編織物，包括編織物本身和該物品的民族主義蘊意( connotation)，便只能在難民營內流動。穿著或使用克倫織品是文化之一部分，但當這些原本應該屬於文化的織品，因為流離失所狀態、發展織品微經濟以提升克倫女性地位，以及民族主義符號被附加於文化物上，每一次的購買及隨之而來的使用行為，在某個意義上，都成為激發、重塑、強化克倫難民族主義意識的過程。

除了編織品外，各個K組織尋找廠商製作的T恤同樣具有凝聚克倫民族意識的功能。K組織在難民營內舉辦各種活動時所製作的活動衣服，亦沒有例外，都會繡上印有民族主義意涵的標語。圖五是第五屆克倫民族團結會議的會服，畫面上方是變體克倫旗圖案，旗幟下方以Skaw克倫文和英文宣揚克倫族必須團結。

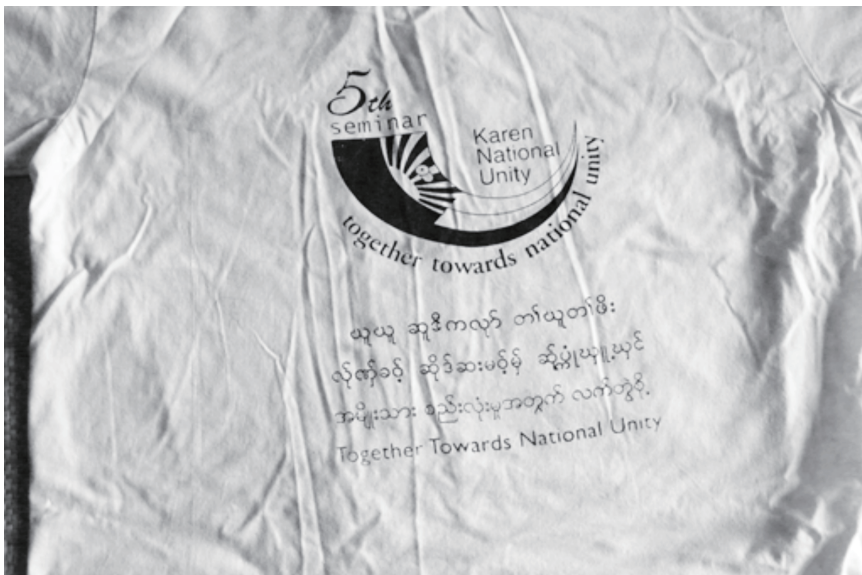


圖5：衣服上的政治標語（作者拍攝）



K組織的T恤，部分送給K組織成員或工作坊學員，部分賣給其他難民。難民們購買這些印有特定政治標語的衣服，可能單純因為喜歡衣服的設計或朋友勸說才購買。儘管如此，這些衣服都隨著「購買」此一行為進入難民的日常生活。只要使用這些物品的人是營內難民，所有隨著衣服在不同人之間流轉所產生的意義流通，都將在難民營這個空間內進行。

由於難民不被允許離開難民營，這種經濟行為的符號性功能，與難民被「圈養」的事實有關，而具有「被限制性」。不過，更能代表被限制性的經濟活動，本節以摩托計程車和INGO的人道援助計畫為例，具體說明。<sup>28</sup>

在東南亞國家，摩托計程車是一種經常可見的經濟活動，這種經濟活動，同樣出現於泰緬邊境的Mae La難民營。自首座克倫難民營出現於泰國，便不斷有人透過捐客購買泰國身分證以離開難民營或將家人安排住到泰國，<sup>29</sup>或經由聯合國難民署安置到第三國。雖然難民不被允許離開難民營，但總有人冒著被抓到後遣返回緬甸的風險，前往曼谷或其他城市打黑工。不論最終離開難民營的形式合法與否，他們在其他國家或城市賺到錢，匯給住在Mae Sot的親戚朋友，再透過這些親朋好友資助他們仍未離開難民營的親戚購買摩托車。Mae La營是一個長方形營區，從A區到C區，距離大約兩公里。住在A區的人若要去B區後段位置或C區開會，或是，住在A區前段者欲前往位於B區市場買東西，他們會走到營外的105號公路，搭乘摩托計程車到另一區，再進入營內，以節省時間和體力。

這種經濟活動介於被允許和被禁止的模糊地帶。背對難民營、面對105號公路，泰國軍方在靠近A區和C區設立兩處檢查哨，由於難民身分以及不得隨意離開難民營的行動限制，摩托計程車的經營路線，被限定於這兩處檢查哨範圍以內。如果泰國政府派遣官員到邊境視察，或緬甸政府派遣官員訪問泰國，摩托計程車就立刻被禁止營業，直到泰國官員離開邊境或

---

28 當然，前節所提到，難民營內的自給生計，也是一種具有限制性的經濟活動。

29 趙德胤執導的電影《再見瓦城》（2016），劇中女主角取得泰國身分證的方式，就是難民可以取得泰國身分證的方式之一。

緬甸官員離開泰國。購買摩托車需要同時過戶車牌。如果是已取得泰國身分證的親友購買後再贈與難民，即可視為合法過戶，之後即可成為難民的營利工具。只是，難民沒有泰國身分證，就不可能合法擁有該車牌。他們沒有泰國駕照，即使逃難時將緬甸身分證和護照帶到泰國，也沒有國際駕照。是故，就算他們所騎的摩托車是親友合法購買，他們也是無照駕駛。因此，這是一種就其本身而言屬於不合法的經濟行為。過去，泰國政府對此不過問，但2014年泰國軍事政變後，泰國政府便禁止克倫難民在Mac La營外騎摩托車拉生意。

泰國邊境慈善基金會透過克倫難民委員會發送每月生活物資配給。李相國指出，援助物資發送，是高度階層化的行動。首先，泰國邊境慈善基金會於每月特定日子載運物資至難民營，克倫難民委員會營級領導人根據每一區家屋以及家屋內成員總數的清單，將物資分給區級(zone)委員會，區級委員會再分給組級(section)委員會，最後，組級委員會進行物資的實際發送工作(Lee 2004: 3-7)。前一節指出，難民營內存在諸多正式與非正式經濟活動。這些經濟活動，是難民營內小型貨幣經濟的存在基礎，讓部分難民不至過度依賴外界援助。儘管如此，仍有許多難民的生活只能依賴INGO援助物資。無論是否有其他足以減低依賴的經濟行為，不被允許自由離開難民營前往他處工作的難民們，每月固定日子必須到營內特定廣場集合，被人依照一張名單大聲念出名字後領取物資，無異於每月都在領取物資過程中，被提醒他們是生活在另一個世界的集體。

阿吉耶表示，難民營與外界在物理空間上的區隔，創造出一種被病理化的社會隔離(social quarantine)；他們總是被懷疑身上帶有疾病、可能在接收國製造社會問題，或者他們本身就是一場骯髒戰爭的印記。這種社會隔離，令難民們成為比無用的靈魂(useless souls)還要無用的存在物(beings)(Agier 2008: 60-61)。這種被限制性的經濟活動，讓難民們不得不接受一種阿吉耶所說的被控制認同(gated identity)，強化他們流離失所的自我認知。如同李相國所論，「援助物資發送過程和援助體系的階層化管理，使克倫

難民們產生一種具有相同命運感的難民共同體意識」(Lee 2004: 5)。<sup>30</sup>

無論如何，這些經濟活動本身的被限制性，讓克倫族在日日的難民生活中，不斷自我灌輸流離失所狀態和民族主義意識，即「我們的民族革命如果成功，我們就不需要逃離家園，也不會連經營個摩托計程的生意都不行，更不會連農業生產都無法進行，只能每月領取這些救濟物資」，因此更堅定他們對自身民族主義運動的自我認知。克倫民族同盟將克倫族武裝反抗，定性為正義的運動。布坎南(Allen Buchanan)認為，正義的民族主義通常將抵抗獨裁的行動與實現自決權劃為等號(引自Moore 2001: 145-154)。目前為克倫民族同盟秘書長的Saw E的觀點清楚表達這種等號關係——緬甸獨立以前，克倫族就遭緬族欺壓，緬甸獨立後，軍事強人尼溫(Ne Win)於1966年發動四斷行動(Four Cuts Operation)<sup>31</sup>，切斷武裝組織和平民之間的糧食、資金、人員甄補和情報提供等聯繫來徹底打擊民族武裝團體，包括克倫族在內的少數民族居住區，均可見緬甸政府軍隊因實施四斷策略所犯下的嚴重人權侵犯事件。為了追求解放，「我們克倫族武裝革命，是正義的反抗運動。我們不是為了壓迫其他人，也不是為了統治整個國家，我們只是要保護自己免於軍事政權的迫害」之類的看法，是田野中許多報導人論及克倫民族運動時的共同主張。

## (二) 社會-文化性行動

前文把社會-文化性布局分為政治、習俗儀式、宗教與教育等類型。這四種類型，大部分與INGO援助計畫或K組織的活動有關，故可被統一視為「組織性行動」(organizational activities)。除了組織性行動，尚有個人的

30 物資發送引起的貪汙情形嚴重，泰國邊境慈善基金會從2016年開始在Nu Po營以聰明卡(smart card)取代人力分配物資。那是類似提款卡的電子卡證，記錄每人被分配、使用以及剩餘的生活物資數量。邊境慈善基金會在營內設立配有讀卡機的「門市」，讀取每一張卡片的紀錄。

31 四斷策略，是藉由切斷武裝組織和平民之間的糧食、資金、人員甄補和情報提供等聯繫來徹底打擊民族武裝團體。Martin Smith(1999: 258)研究指出，最常出現的四斷策略執行狀況，是軍方搶奪或燒毀糧食，沒收被懷疑與反抗軍有接觸之村莊的財物，強迫將村莊遷徙至緬甸軍方可以直接監管的地方，最後以虐待、處決或性侵做為恫嚇村民，令其不敢與少數民族武裝團體接觸的手段。

「自發性行動」(spontaneous activities)。這些組織性或個人自發性行動，若非本身暗示或明示某種政治意義，就是因為使用政治言說或民族主義符號，對難民的民族主義意識進行動員。

首先，政治言說出現於K組織舉辦的工作坊，以及學校、教會與K組織舉行的任何活動開始與結束之前的致詞之中。

由於泰國不希望緬甸誤以為他們保護甚至支持緬甸所要打擊的「叛亂團體」，不僅克倫民族同盟不能在難民營內設立辦公室，任何以社區NGO(community-based organization, CBO)為名在難民營內推動計畫的K組織都不能在營內舉辦具有政治意義之活動。為避免冒犯泰國政府，K組織不會在營內舉辦任何有關「民族自決」、「反省克倫民族運動史」或「緬甸政治轉型」等具有清楚政治思維的活動。他們所辦的活動，多以訓練工作坊、計畫寫作(proposal writing)課程、援助計畫檢討會議等形式進行。儘管如此，眾多K組織所辦的各式工作坊、會議、訓練課程，仍具有意欲重建、強化克倫民族認同，或動員難民支持克倫民族主義運動之目的。

以克倫青年組織為例，他們相信，如果營內年輕人能維持強烈的民族歸屬感，他們就可能成為民族主義運動的潛在支持者或投入者。為了確保克倫民族主義運動能夠持續，克倫青年組織透過舉辦各種工作坊或知識性課程，培養克倫青年政治意識(KYO ND: 4)。在此情形下，就訓練工作坊而言，緬甸國內政治社會發展情勢、克倫族歷史、克倫民族同盟政策等，幾無例外地被列為課程內容。計畫寫作工作坊雖然以「專案寫作」為名，但之所以要辦專案寫作工作坊，就是為了向INGO或其他基金會申請經費以在難民營內舉辦活動，書寫活動緣起時，自然無法避免提及緬族王朝壓迫和克倫革命、培力克倫青年以使他們成為重建克倫大地的力量等，使專案寫作工作坊的訓練同樣成為一種潛移默化政治意識的行動。

如果某個工作坊清楚表明政治目的，或直接以民族主義和其他類似詞彙為工作坊名稱，該工作坊通常在邊境城鎮舉行。數十年內戰，造成大量IDP、跨境難民與傷亡，克倫民族同盟早就放棄武裝獨立訴求，改與其他民族武裝團體、緬甸政府中的鴿派等共同合作，透過政治途徑解決緬甸內

部衝突，建立緬甸聯邦(Fong 2005: 222-223; M. Smith 1995: 241, 1999: 297; Sheppard 1997: 596-597)。Saw E於2008年對我表示，克倫邦協商組織(Karen State Coordinating Body, KSCB)就是在這個氛圍下組成，目的是與其他民族武裝團體共同透過國際與國內倡議行動，推動建設民主緬甸聯邦（趙中麒 2014：265）。

爲了替未來可能出現的緬甸聯邦培養青年人才，克倫邦協商組織曾於2007年10月8日到10月12日在克倫青年組織的Mae Sot辦公室舉辦「憲法、法律與政治工作坊」，學員來自克倫民族同盟在克倫邦的控制區、克倫青年組織和克倫婦女組織，以及Mae La營。我受Saw E之邀，前往講授民族主義和地緣政治。當時，儘管克倫民族同盟以建立緬甸民主聯邦爲民族主義訴求，但克倫民族同盟不清楚聯邦主義的實際運作和意義，無法正確傳達政治主張，難民們便也不會知道克倫民族同盟所追求的聯邦制究竟爲何。<sup>32</sup>甚至，如同Saw B所言，難民營內大部分克倫族仍希望獨立建國，因爲這是他們之所以流離失所、無家可歸數十年的原因與代價。<sup>33</sup>所以，Saw E希望透過該次工作坊，讓年輕人學會聯邦制、民主政治的概念和實踐方式，以形塑他們對緬甸聯邦的想像。

自覺或不自覺地使用政治性言說，最常發生於學校、教會或K組織所舉辦的典禮、儀式、節慶等日子。不論活動爲何，主辦方通常邀請民族主義領導人出席發表演說，如果沒有民族主義領導人出席，則由校長、學生、

---

32 例如，我詢問第七作戰旅指揮官對未來的國家想像，他希望未來的緬甸是一個民主聯邦。我進一步詢問，他是否願意持緬甸護照，他表示不願意，希望持克倫護照。然而，除非聯邦制國家內的特定邦爲殖民地、保護地、屬地，或該國採行類似中國的一國兩制，否則，不會同一個國家卻發給不同邦不同護照。詢問他是否可以說明何謂聯邦制，他沒有回答，反而請我解釋聯邦制的意義。我解釋完單一制和聯邦制國家的特徵和意義，他一陣沉思後表示：「我不清楚什麼是聯邦制，只知道遵行KNU克倫民族同盟政策。」

33 2016年12月，我邀請Saw B來台，在五所大學進行「緬甸政治轉型與克倫難民遣返」系列專題演講時，再次討論營內難民是否知道與接受聯邦制，Saw B說，大多數難民依舊不清楚什麼是聯邦制。即使知道，也因爲受迫害的歷史記憶太深刻，他們對緬甸政府毫無信任感，仍然沒有意願和緬族共建緬甸聯邦，寧願獨立建國。

與會的K組織代表發表演說。演說這個行為本身沒有符號意義或動員功能，即使給予演說者是某個K組織的領導人。演說之所以具有動員克倫難民民族主義意識的功能，是因為該演說的主題。根據我參加的三次繫腕節、一次聖經學院團結大會、數次中小學學期結業式與畢業典禮，以及多次教會禮拜與彌撒，無一例外地，所有站上講台或群眾前方的演講者皆以IDP受難情形、巴烏基(Saw Ba U Gyi)四原則<sup>34</sup>、摩西帶領猶太人返回應許之地，或其他和克倫民族革命運動有關的題目為演講主題。演講結束後，也幾無例外地以全體演唱克倫民族國歌替活動畫下句點。

某些習俗儀式性活動的意義，甚至直接被轉化為動員克倫難民民族意識的行動，繫腕節是最重要的例子。繫腕是克倫族最重要的習俗儀式，他們相信，透過繫腕儀式，可以將人的靈魂鎖在軀體內，避免人在熟睡後突然被驚醒或喚醒，但靈魂卻在軀體外遊蕩沒有歸返，成為有軀體無靈魂的活死人，同時也可避免壞靈進入軀體。傳統上，繫腕是由德性清白的長者進行。長者手持白色棉繩碰觸接受儀式者的前臂，由上臂往手腕方向輕刷，一面刷的同時，一面祝念禱詞，趕走原本在身體內的壞靈。隨後，施以繫腕儀式的長者發出「咕嚕咕嚕」聲，再將棉繩由手腕往上臂方向輕刷，表示喚回原本可能在外遊晃的靈魂。最後，在手腕綁上棉繩，將靈魂鎖在身體內。

如前文所言，發生於中國夏朝時期的大遷徙，克倫族利用手上綁的繫繩，判斷彼此是否為親戚或族人。繫腕時所發出的咕嚕咕嚕聲，就如同養雞者把四散的雞群重新聚在一起時所發出的聲音。就文化而言，是告訴仍在外遊晃的靈趕快回來，我們需要你們。但是，報導人告訴我，對流離失所的克倫難民來說，咕嚕咕嚕的意義轉變為「四散的族人，為了我們的家園，快點團結起來」。

---

34 巴烏基是克倫民族主義之父。他的四項原則，是絕不投降、必須承認克倫邦、不放棄武裝、政治命運由自己決定等(Sheppard 1997: 580; Fong 2005: 144-145; KNU 2000; KRC 2006)。

在Mae La營內繫腕節的會場，可看到比丘或比丘尼替年輕人繫腕。然而，繫腕節被定性為克倫族的民族節日，若由比丘或比丘尼替基督宗教的信徒繫腕，難免引發一神論基督徒接受泛靈儀式的爭論。尤其是，基督徒和佛教徒之間，雖然沒有形諸於日常生活的明顯衝突，但在不同宗教的克倫朋友談話中卻可隱約感覺某種緊張關係。比方說，基督徒難民批評佛教徒只知道花錢蓋寺廟，卻不重視教育，佛教徒質疑克倫民族同盟高層官員大多是基督徒，第一線士兵卻多為佛教徒，認為佛教徒受到不平等對待(Chao 2016)，克倫難民委員會乃極力避免任何可能造成克倫族內部宗教緊張的事情發生。<sup>35</sup>克倫民族同盟、克倫難民委員會或其他K組織的領導人會替年輕人繫腕，以跨越可能的宗教藩籬。不同宗教信仰的年輕人，則彼此相互繫腕。使用的棉繩，除了白色，也包括克倫旗顏色的藍色和紅色棉繩。以此做法延續繫腕節的神話－歷史意義，也滿足強化民族意識的民族主義動員角色。

其次，組織性與自發性活動所使用的民族主義符號，可以分為「象徵性圖騰」(symbolic totems)和「政治標語」(political slogans)兩類。

象徵性圖騰包括克倫旗、克倫邦地圖、K組織標誌、克倫民族主義之父蘇巴吳基圖像等政治圖騰，以及克倫鼓與克倫號角等和傳統文化有關的圖騰。為了不冒犯泰國當局，K組織不會在戶外慶祝活動、儀式現場等場合「公開」懸掛或展示具有清楚政治意義的民族主義符號，尤其是政治性標語。不過，如果是象徵性圖騰，則可稍微變通。克倫民族旗是最明顯的例子。

當克倫民族同盟與緬甸政府和解進程尚未完全實現並且仍有武裝部

---

35 我所訪談的基督教牧師、天主教神父，均不參加繫腕節，因為他們不知道信徒是否會認為他們在做一件崇拜偶像、違背一神論信仰的事情。但他們確實告訴我，「繫腕是我們克倫族的文化，這是我們的民族節日，不應該簡化為宗教活動。」因此，他們都鼓勵信徒參加活動。2017年8月6日，我前往Mae La營和平人文及領導學院(Shalom Arts and Leadership College)拜訪校長威廉博士(Dr. William)，威廉博士是一位泰籍克倫基督徒，問及8月8日繫腕節，學校是否有活動。威廉博士說，該日是民族節日，學校放假，他雖是基督徒，但鼓勵學生都應該去參加繫腕活動，學習繫腕的「習俗儀式意義」，以及表達「克倫族的團結」。

隊控制緬甸邊區、而克倫民族同盟軍人又有家人住在難民營，如果泰國政府允許難民公開懸掛克倫旗，無異於承認難民營作為克倫難民「非領土式領地的存在正當性」。值得注意的是，泰國政府並未「完全」禁止克倫難民藉由懸掛克倫旗來表達他們的民族意識與民族忠誠。多數報導人指出，如果難民們因為舉辦戶外活動所需而懸掛克倫旗，泰國內政部通常不會拒絕，只是，克倫旗必須與泰國國旗同時懸掛在活動現場。泰國政府的變通作法，讓克倫旗有機會飄揚在難民眼前。我數次前往難民營參加營內舉辦的繫腕節，均可看到克倫旗和泰國國旗同時懸掛於活動場所的舞台牆面。學校與K組織舉辦的戶外公開活動，克倫旗也從未在這些活動中缺席。更有趣的，2008年以前，位於C區最邊緣的聖經學院，教室外旗桿長年懸掛克倫旗。聖經學院的賽門博士表示，聖經學院懸掛克倫旗向未受阻，他甚至不只一次開玩笑地對我說，就懸掛旗幟一事，聖經學院就如同克倫民族同盟派駐在難民營的外交單位，享有治外法權(extraterritoriality)。

此種情形，或許可以從泰國、緬甸與克倫民族同盟三者的關係找出合理解釋。歷史上，王朝時期的泰國無力抵抗緬甸入侵，被緬甸擊敗數次（龐海紅 2011）。Lang指出，為了避免緬甸政府利用攻擊克倫反抗軍而長驅直入泰國，泰國政府自1950年代開始，就將緬甸境內與泰國交鄰的克倫大地視為緩衝區(buffer zone)，透過非正規管道給予克倫民族同盟軍事或情報援助(Lang 2002: 138)。2016年8月，我拜訪Mae Sot鎮一位和克倫民族同盟有過多年生意往來的華人領袖，談及泰國政府和克倫民族同盟的關係時，他說道，以前偶爾可看到泰國邊境軍火庫爆炸的新聞。彈藥的火藥，有使用期限，每隔一段時間就要報廢。軍火庫既然爆炸，就沒有東西可以報廢。但是，大家都了解，爆炸軍火庫內的武器彈藥被賣給了克倫民族同盟，因為「泰國軍方知道自己打不過老緬，要克倫民族同盟替他們守邊界」（趙中麒 2017：77）。

1995年民主克倫佛教軍(DKBA)從克倫民族同盟分裂，和緬甸政府軍合作攻破克倫民族同盟總部，造成大批難民流離失所。突然暴增的難民，讓泰國政府意識到，克倫民族同盟甚至無法保護自己的人民。約莫同時期，泰國和緬甸簽定建設性合作(constructive engagement)協定，修正二國外交關



係，開始在緬甸投資。凡此，均讓泰國重新思考克倫大地做為泰、緬二國緩衝區的角色和功能（Kwanchewan 2007b；趙中麒 2014）。

儘管如此，克倫民族同盟仍是緬甸接壤泰國邊境眾多武裝團體中頗具實力的民族武裝組織。參與克倫民族同盟民族武裝行動者，除了緬甸克倫族，尚有居住在泰國邊境的克倫族。難民營的教育獲得INGO援助，每年有許多外籍志工前往難民營教書，他們沒有長年教學的疲乏，有的是「希望替難民做點事情的熱血」，難民營內的克倫難民老師，即使不是民族主義者，對教育也抱有高昂使命感，相對於此，泰國邊境地區不僅缺乏教育資源，教師也少有使命感，<sup>36</sup>故而不乏有泰籍克倫族父母將孩子送到難民營念書。難民營內的教科書，雖然由INGO協助編纂，但歷史課程內容必須遵照克倫民族同盟的民族主義史觀，泰國邊境克倫族前往難民營念書，便會在學校教育此一社會化機構中，潛移默化為「我是克倫人」的認同，而非「我是泰國人／泰國克倫人」，就像緬甸克倫族的自我認同通常為「克倫人」，不是「緬甸克倫人」。在此情形下，泰國政府或許擔憂，倘若過於打壓難民使用克倫旗，難免引起泰國邊境克倫族不滿，而變相鼓勵泰國克倫族投入緬甸克倫族民族運動，引發二國邊境爭議。<sup>37</sup>

某些與傳統文化有關的圖騰，比方說，克倫鼓和克倫號角，可以在克倫婦女組織所編織的傳統衣服上看到，也可以在其他場合中發現。這些圖騰本身被視為「文化的」，故沒有面臨如克倫旗一樣的限制。其實，對克倫難民而言，身處流離失所狀態，即使文化性圖騰也會被賦予政治意義。下圖六的克倫鼓是明顯例子。克倫鼓上的四個黑點為青蛙。克倫族神話傳說中，有一則青蛙團結起來趕走大象的故事：青蛙是很渺小又容易受到傷害的動物，有一天，一群青蛙遇到大象，牠們擔心被大象踩傷，幾隻青蛙

36 2004年，我擔任台北海外和平服務團人道援助志工時，發現邊境山區小學只有到三年級，三年級以後，學生就必須下山求學，通常一間學校往往只有兩位老師，且只要服務年限一到，老師就想調到城鎮。

37 另有一點值得注意，2016年8月，在Mae Sot近郊Mae Ba村所舉行的繫腕節，現場公開懸掛泰國國旗與克倫旗，受邀在活動開始前致詞者，包括克倫民族同盟領導人和泰國當局的官員。某位泰國官員甚至致詞表示「泰國人和克倫人是兄弟，應該要互相幫忙。」

便排成一排，另外幾隻青蛙排成另一排疊在第一排青蛙身上，其他青蛙同樣排列，依序往上疊。不斷往上疊起來的青蛙，看起來就像一隻有一定體型的動物，大家再一起呱呱發出聲音。一隻青蛙聲音不夠大，一群青蛙的聲音便成爲巨響，最後，大象被嚇跑。對克倫族而言，青蛙雖微不足道，卻可以團結起來趕走巨大的敵人。就難民來說，以青蛙爲例，他們認爲自己雖然弱勢，但如果團結起來，最終一定可以打敗敵人。

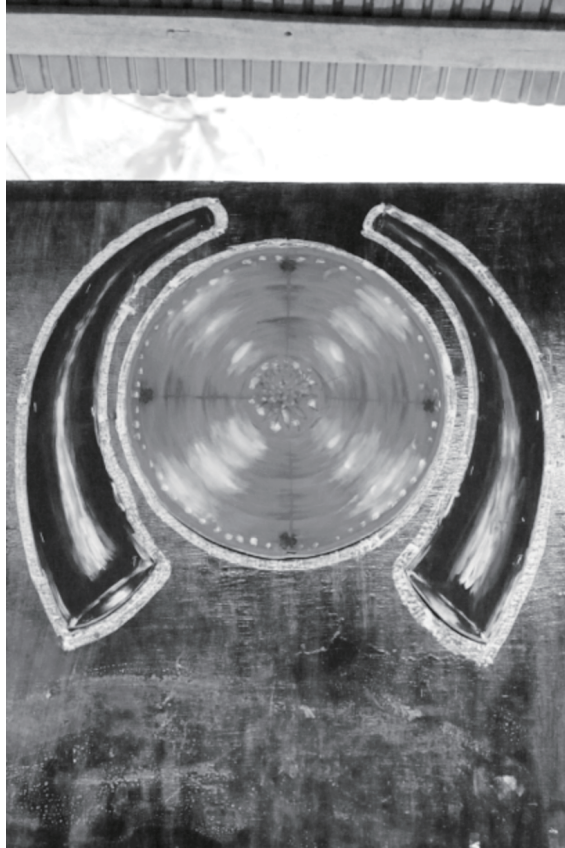


圖6：克倫鼓和克倫號角的圖。(作者拍攝)

克倫鼓原本是一種在婚禮、喪禮或其他儀式中所使用的節奏樂器。不過，由於克倫鼓聲音沉穩低重，被認爲可以震撼人心。在克倫鼓的上下左右四處，依照順時針方向，畫有四隻青蛙，形成四隻青蛙以圓形方式向同一方向前進。Saw R告訴我，「圓形」代表團結，四隻青蛙頭朝同一邊前進，代表大家的前進方向一致。於是，「我們看到鼓，或我們聽到鼓聲，

就必須記住，我們必須團結起來，追求建立我們的克倫邦」。

幾乎所有K組織每年都會製做代表該組織的年曆，發送給INGO和營內難民。這些年曆，不約而同地使用民族主義符號，或是使用能夠動員民族主義意識的圖畫。圖7是克倫民族同盟的年曆，年曆上以英語、泰語、克倫語和緬甸語四種語文寫明克倫民族主義運動的核心精神：巴烏基四項原則。



圖7：克倫民族同盟年曆和巴烏基四原則。(作者拍攝)

政治標語出現於任何學校頒發的證書、K組織設計的T恤以及他們所發行的小冊子和出版品。有時後，政治標語會和象徵性圖騰共同出現，相互強化彼此的意義。圖8是工程專校 (Engineer Study Program, ESP) 畢業證書上的象徵性圖騰和標語。<sup>38</sup>象徵性圖騰中，綠色代表克倫大地、咖啡色和黃色是在戰場上能號召族人奮勇殺敵的克倫鼓和克倫號角，紅藍相間的半圓形圖案，則是克倫旗條紋，紅色條紋部分代表克倫大地的九個地區。透過聯合國難民署安置到澳洲的Saw 2指出，「我們能夠」意指「經過學習以後，所有年輕人都將有能力重建我們的國家」。三種象徵性圖騰均指向克倫民

38 Engineer Study Program 雖是以「學習計畫」為名，卻一個接收具有高中學歷者登記入學的兩年制專校。

族主義運動的最終目標，與其相應的標語更強化象徵性圖騰的政治意義。



圖8：工程專校(ESP)證書上的圖騰與標語

政治標語不能被公開懸掛，但公開展示(display)可被接受。繫腕節或其他特殊節日，營內學生通常會在慶典儀式開始之前表演動舞(Dong)。「動舞」本身雖然是一種文化展演，但他們幾無例外地會將一些政治性辭彙排列融入舞蹈，例如自由、Kawthoolei（克倫邦的正式名稱）、團結等，如果他們要展示的詞彙較為敏感，就以克倫文排列，若不太敏感，則用英文。倘若跳動舞的場合是某個K組織的紀念日，則會拼出該組織的英文名字。

政治標語可以在私領域使用，所有K組織也都知道如何使用這個「權利」。在K組織所製作的T恤上，會印製他們想要宣傳或倡議的政治標語。無論是否為K組織成員或工作坊學員，這些T恤均在活動結束後成為日常服飾。難民們穿上印有政治標語的服飾在難民營內閒逛，沒有違反規定，因為他們沒有公開懸掛那些標語。於是，這些T恤變成宣揚各個K組織理念的移動式媒介，透過個人，各個K組織的理念，走出家屋或舉辦活動的場所，進入日常生活，映入難民營內每個看到此移動媒介的人之眼簾，提醒大家

克倫民族主義運動的未竟之事，以及自身對該運動的須盡之責。

這些組織性活動，代表某種通過儀式(rite of passage)。參與這些活動以前，難民們可能因為日復一日地被「圈養」在難民營內，返家遙遙無期，只能被動等待國際援助而逐漸喪志，但透過建立他們的經濟與社會生活布局，並在過程中，一方面有意地使用民族主義符號、言說和標語，另一方面，又因為某些活動本身具有被限制性，或者，與被限制性有關，而召喚他們對同胞先輩為了革命而犧牲的情緒和集體記憶，從而再次強化克倫族的血緣忠誠意識。2007年3月，我參加聖經學院的團結大會，牧師在佈道時，比較克倫難民和猶太人顛沛流離的狀況，再以猶太人最終回到應許之地鼓舞現場信徒，我在視線可以看清的範圍內，目睹所有參與者若非潸然淚下，也已眼眶泛紅。

以上討論似乎暗示，克倫難民只能被動接受組織性活動來強化他們的民族主義意識。事實上，我受邀參與組織性活動遠多過於個人自發的行動，因而習慣性地觀察這類活動的進行方式和參與者反應。以下將以幾個自發性活動說明他們民族主義意識如何自我強化。

2007年8月27日，Saw R邀請我去他住處體驗難民家庭生活。他跟叔叔一家人以及幾位沒有雙親的孤兒同住。晚餐過後，他叔叔將所有人叫進房間看DVD。我因為在準備隔天訪談題目，沒有一起進房間。當時，我的克倫語程度尚無法聽懂政治字彙，但房間傳來DVD談話聲音中的幾個字引起我的注意，分別是Da Theble（自由）、Saw Ba U Gyi（巴烏基）、Kawthoolei（克倫邦的正式名稱）等字。在此同時，房間傳來砲擊聲以及克倫國歌。這些片段訊息足以推斷Saw R的叔叔正讓大家觀看有關克倫革命運動史的DVD。Saw R表示，他們全家人將在2007年8月底安置到美國，他叔叔希望大家永遠不要忘記自己為何淪為難民、因何離開難民營前往美國，以及前往美國後，身為克倫族人必須盡的責任是什麼。

更具說服力的例子，是難民歌手自己譜寫帶有民族主義意義的歌曲。如同前文所言，流離失所狀態下的文化行動和政治行動，無法截然二分。下面這首由Saw W譜寫的歌曲，是以克倫傳統樂器Daena演奏的民謠。Saw

C指出，Saw W是一位文化人士，不喜歡參與政治活動。民謠通常包含了一個共同體的集體記憶（Kenny 1999），Saw W也將「革命失敗的創傷與返回家園的期待」此一集體記憶，寫入這首民謠：

Ancestor tell us their torturing, oh I heard it and I feel very nervous;  
We have to separate and have to flee out and live far away from one another;

Oh, I pity on it, Oh I dream of it, and I feel very nervous, I keep the suffering inside my heart;

My tears come down;

All brothers, teachers, grand mom, mom, dad and everyone I call back your spirit, Live together in unity like banana

wear red thread, white thread and blue thread on your wrist

try to maintain our ancestor culture and way of thought

Grandmom and granddad are worry that it will get lost

試譯：

祖先們訴說他們的苦難，我為此感到恐懼

我們必須逃難並遠離彼此

喔，我為此難過，喔，當我夢及這些，我感到恐懼，我讓傷痕進駐我心

我潸然淚下

所有兄弟、師長、父母、祖父母和所有人，我召喚你們的精神

團結一致，如香蕉一樣

在你們的手腕繫上紅色、白色和藍色細繩

試著保有我們祖先的文化和智慧

爺爺奶奶擔心它可能就此失去

以下這首巴烏基女兒以「我祈求上帝給你們勇氣和力量，將我們同胞從暴政中解放出來(I pray to God to give you courage and strength to help liberate our people from tyranny)」旁白開場所帶出的歌曲，更是大多數克倫難民會唱上幾句的經典民族主義歌曲。

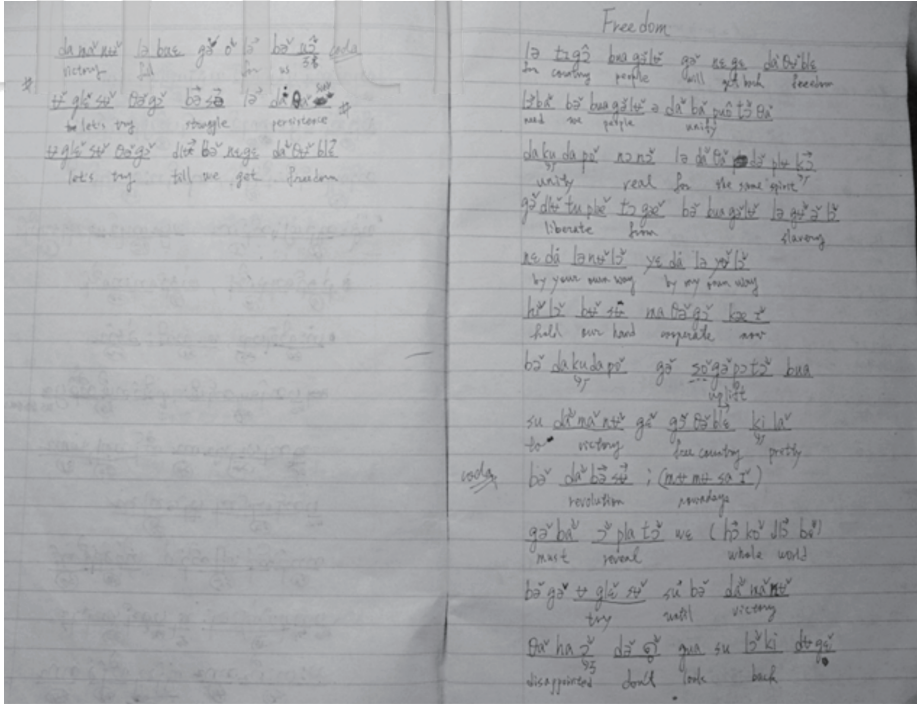


圖9:「自由」是難民營內被兩代人傳唱的民族主義歌曲。(作者紀錄與拍攝)

值得注意的是，這些組織和個人活動所構建出的物質與社會文化布局，只有難民營內的居住者才能參與，因而民族主義意識之動員，似乎限於難民營內居住者，而呈現某種程度的空間限制。然而，克倫難民不僅流離失所在泰國的難民營，在緬甸境內也有大批克倫人流離失所。民族主義意識的動員，不能忽略這一點。邊境的K組織，透過許多行動凝聚血族記憶(cognate memory)，使克倫難民民族主義意識得以跨越難民營的空間物理範圍。

血族記憶是使用媒介所形塑。在難民營和邊境城鎮，許多K組織不定時派遣工作隊前往緬甸克倫邦IDP地區記錄當地所發生的人權侵犯事件。例如，緬甸議題(Burma Issues)、克倫人權組織(Karen Human Rights Group, KHRG)、克倫IDP關懷組織、(Care for Karen Internally Displaced People, CKIDP)、克倫健康與福利部(Karen Department of Health and Welfare)、背包醫療隊(Backpacker)。克倫婦女組織、克倫青年組織等和INGO合作進行援助發展工作的組織，也不定期派遣小組前往IDP地區記錄當地克倫族人

的生活狀態和資源需求。克倫婦女組織、克倫青年組織和克倫學生網絡組織甚至送學生到IDP地區和當地境內流亡者住一段時間，一方面記錄IDP地區惡劣生活狀況，一方面讓出生在泰國境內難民營的年輕人有機會和他們「故鄉」的族人共同生活，以建立某些共同經歷和記憶。

他們以文字和動態影像為記錄方式。人權侵犯是被國際公約所不允許的萬國公罪(Buergenthal 2007; Lauren 2008)。人權保障是否得以落實、落實到什麼程度，有賴個別國家對人權的理解和實際政策。然而，一個不斷進行大規模和嚴重人權侵犯事件的政府，其治理正當性會受到質疑。K組織因而冀圖將緬甸軍事政權侵犯人權的事件記錄下來，再將這些記錄內容透過網路或實體出版物，傳播予外界。他們希望藉此讓緬甸成為國際社會人權鎂光燈所關注的對象，一方面打擊緬甸政府的治理合法性，一方面爭取國際社會支持克倫族的民族運動。當我在Mae Sot進行田野調查時，輕易可在任何INGO辦公室、K組織辦公室、緬甸人所開的餐廳看到相關的DVD和小冊子。更完整的報告，則可以從這些K組織的網站直接下載。

K組織除了向世界發出控訴之吼，也在難民營內發送這些記錄報告或舉辦IDP地區人權記錄片會談，讓難民營內的難民可以透過記錄片看到當下發生在境內流亡族人身上的事情。居住在難民營內，雖然無法自由離開難民營，但難民營位於泰國境內，不用擔心安全。年長一輩難民確實曾經歷逃難和緬甸軍政府部隊所犯的人權侵害行為，但住進難民營後，逃難以及其他來自緬甸軍方的身體暴力已不再是他們所必須面對的生活處境。出生和成長於難民營的年輕人，更沒有直接面對緬甸軍方施加其身的身體暴力之經驗。相對於此，隨時可能遭遇身體暴力的生活處境本身，如同幽魂般環繞著IDP地區克倫族；暴力、逃亡是他們每日都在進行的生命作業，學校作業再多，總有完成的一天，但他們的生命作業卻只有等到死亡那天才算完成。

IDP地區的境遇，讓該地區克倫族人每日處於恐懼中，難民營的生活卻相對安穩與安全。IDP地區克倫族人的恐懼，是當下的處境，難民營內難民的逃亡經驗，則已成為過去的故事。K組織所出版的各種出版品和記錄片播放座談會，皆旨在提醒難民營內難民，除了他們自己流離失所在泰國，尚有



無數族人飄零在克倫大地，隨時在進行他們的生命作業。境內流亡族人的恐懼和當下生命作業，經由K組織的記錄和營內宣傳，喚醒老一輩難民因被圈養在難民營而沉睡已久的過往生命經驗，進而在象徵意義上，將他們帶回過去那段逃難生命史。對於沒有承受身體暴力經驗的年輕難民來說，IDP地區當下的苦難情景，讓老一輩難民日常言說和教科書的真實性被證實；他們過去所聽聞的故事和經驗，如今都活生生地以動態影像呈現在他們眼前。

Saw E曾對我說，「我記得我們有次在難民營辦記錄片播映，許多人看了以後很難過地問，『記錄片裡面的拍攝的情景，是真的還是假的？』那時，我知道，許多難民並不知道發生在緬甸克倫邦的事情。他們的父母知道，因為他們的房子被焚毀、親人遭殺戮，他們必須逃離故鄉。年輕一輩不用擔心生活和其他事情。不過，克倫青年組織一直在努力，他們送人去IDP地區記錄當地情形，將之帶回來，讓年輕人知道緬甸克倫邦內的實情究竟為何。」無論如何，當難民們觀看DVD，他們的情緒被挑起，他們原本經由難民營內日復一日參與經濟與社會布局所形塑的民族主義意識，延伸到IDP地區那些生活情境迥異、仍艱苦承受身體暴力之每日生命作業的同胞。一種「我們的記憶」之同類感油然而生，也激發了他們對民族存亡的忠誠意識。

#### 四、結論

克倫難民沒有因為逃離文化母土淪為文化失根者。透過INGO、K組織和宗教團體等不同單位的組織性活動，以及個人的自發性行動，他們在難民營透過日常行動，建立了屬於他們的社會性文化。雖然對克倫難民而言，難民營具有非領土式領地的角色，但泰國政府畢竟對難民營擁有主權，使得難民營這個非領土式領地恰恰突顯難民做為無根民族的流離失所特質，因而在其中所建立的社會性文化可被視為流離失所的社會性文化(displaced societal culture)。

在這個流離失所的社會性文化中，各種經濟與社會生活布局彼此間看似沒有之所以如此呈現於世的相關性，使這些日常性生活實踐所可能蘊含

的民族主義之意義和功能，就像彼此不相干的節點(node)。不過，這些活動都同時指向他們流離失所的集體經驗、不成功的民族主義運動、未竟的政治期盼。因為這個共同指向，某種同時性(simultaneity)<sup>39</sup>被創造出來。同時性，是一種具有上述共同指向的抽象軌跡，連結了所有日常實踐與這些實踐所明示或暗示的符號意義，以及所有這些符號清楚展露或不言而喻的功能和角色。這個同時性，讓難民知道他們可以或不可以做什麼，以及為什麼可以或不可以這樣做的原因，以及他們能夠透過這些行為經驗到和承襲的東西是什麼，也使經濟與社會布局中看似獨立的諸多節點，被串連成一個所有難民均無法跳脫的符號網(symbolic net)。在此符號網內，流離失所的經驗和民族主義的政治期盼被不斷提醒，進而在每日生活中強化或動員他們的民族主義意識，不論他們是否願意。

儘管民族主義意識可以透過日常實踐被強化，但每一個日常實踐都是當下的行動。結合過去與現在經驗所形塑的社會記憶，則讓民族主義意識超越當下的時間軸線，成為具有歷史性的集體感悟。這些「經驗」不會獨自發揮功能。這些記憶被共同使用，以「去正當化」(dejustify)緬甸軍事政權的行動和治理，同時正當化自身的民族主義運動。拔爾托(Daniel Bar-Tal)指出，死亡與身體傷痕的經驗和故事，是一個團體取得受害者身分最重要，也是最具體的證據(Bar-Tal 2003:86)。受害者身分可以正當化難民的民族主義運動，也可以本真化(authenticate)其民族運動的政治期盼。亦即，緬甸軍事政權的迫害，導致他們無法自我治理克倫邦，進而流離失所，他們因此擁有毋庸置疑的權利返回克倫邦，並依照民族意願治理和發展自己的土地。

緬甸政府在2010年開始推動政治改革，諾貝爾和平獎得主翁山蘇姬所領導的全國民主同盟(National League for Democracy, NLD)也於2015年順利取得執政地位，與少數民族武裝團體進行和平會談。緬甸政府於2016年9月召開21世紀彬龍會議的第一次會議，正式啟動和民族武裝團體和解進程，希望透過每半年一次的會議，邁向和平，泰國政府則希望盡快遣返難民（趙

---

39 「同時性」一詞借自安德森(Benedict Anderson(1999: 28-29))。

中麒 2017；Kamonpetch 2015）。只是，緬甸的內戰狀態並未完全解除：緬北掸邦與克欽邦、泰緬邊境克倫邦，以及緬甸西北方若開邦，緬甸政府軍和少數民族反抗軍的武裝衝突仍不時見諸媒體（趙中麒 2015、2016）。雖然克倫族其他武裝派系同樣自詡為克倫革命組織，但這些從克倫民族同盟分裂出去的武裝派系，並沒有參與建立難民營內因流離失所而強化的民族主義意識之社會性文化，甚至不屬於難民民族主義的動員對象。內戰不僅引發大批跨境難民，也造成無數IDP。難民營內的民族意識可以透過重建社會性文化被動員，IDP地區的境內難民則沒有機會參與此種社會性文化建構。

面對泰國政府在緬甸進行政治轉型後，希望早日遣返難民，考量克倫族內部各武裝派系間的糾葛，以及IDP地區難民與難民營內難民因為空間區隔而有不同的物質與社會布局，克倫民族主義運動的下一步如何進行，將是未來值得進一步探究的主題。

## 引用書目

### 一、中文書目

Anderson, Benedict 著，吳叡人譯(Wu, Rwei-Ren tran.)。1999(1983)。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》(*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*)。臺北(Taipei)：時報出版公司(Times Publishing Co.)。

Arendt, Hannah 著，林驥華譯(Lin, Xiang-Hua tran.)。2009(1951)。《集權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)。臺北(Taipei)：左岸文化(Rive Gauche)。

Buergethal, Thomas, Dinah Shelton and David P. Stewart 著，楊雅婷、陳文暉譯(Yang, Ya-Ting and Chen, Wen-Hui tran.)。2007(1995)。《國際人權概觀》(*International Human Rights in a Nutshell*)。臺北(Taipei)：國立編譯館(National Translation and Compilation Center)。

Geertz, Clifford 著，納日碧力戈等譯(Naribilige et al. tran.)。1999(1973)。《文化的解釋》(*The Interpretation of Cultures*)。上海(Shanghai)：上海人民出版社(Shanghai People Publishing House)。

Giddens, Anthony 著，胡宗澤、趙力濤譯(Hu, Zong-Ze, and Zhao, Li-Tao tran.)。

1998(1985)。《民族—國家與暴力》(*The Nation-State and Violence*)。北京(Beijing)：三聯書店(SDX Joint Publishing)。

Hobsbawm, Eric 著，李金梅譯(Li, Jin-Mei tran.)。1997(1990)《民族與民族主義》(*Nations and Nationalism Since 1780*)。臺北(Taipei)：麥田出版社(Maitian)。

Lauren, Paul Gordon 著，徐子婷、司馬學文、楊雅婷譯(Xu, Zi-Ting, Sima, Xue-Wen, and Yang, Ya-Ting tran.)。2003(2003)。《國際人權的進展》(*The Evolution of International Human Rights*)。臺北(Taipei)：國立編譯館(National Translation and Compilation Center)。

Keesing, Roger 著，張恭啓、于嘉雲譯(Zhang, Gong-Qi, and Yu, Jia-Yun tran.)。1992(1981)。《文化人類學》(*Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*)。臺北(Taipei)：巨流(Chuliu)。

Parsons, Talcott and Edward Shils 著，邵毓娟譯(Shao, Yuh-Chuan)。1997。〈價值觀與社會體系〉(Values, Motives, and Systems of Actions)，收錄於《文化與社會》(in *Culture and Society*)，Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman ed., pp52-62。臺北(Taipei)：立緒文化(Lixu Wenhua)。

Smith, Anthony 著，葉江譯(Ye, Jiang tran.)。2006(2001)。《民族主義：理論、意識形態、歷史》(*Nationalism: Theory, Ideology, History*)。上海(Shanghai)：上海世紀出版集團(Shanghai Century)。

趙中麒(Chao, Chung-Chi)。2014。〈流離在領土內、飄盪在領土外：泰緬邊境克倫難民民族運動的空間爭奪〉“Liuli zai lingtu nei, piaodang zai lingtu wai: taimian bianjing kelun nanmin minzu yundong de kongjian zhengduo” [Displaced within and Exiled outside Territory: Karen Refugees' Nationalist Movement and Spatial Struggle at the Thai-Burma Border]，《文化研究》*Wenhua yanjiu* [Router: A Journal of Cultural Studies] 19: 251-290。

——。2015。〈雲起雲落：中緬矛盾關係下的果敢衝突〉“Yunqi yunluo: zhongmian maodun guanxi xia de guogan chongtu” [The Kokang Conflict and the Sino-Myanmar Contradictory Relations]，《經典》*Jingdian* [Rhythms Monthly] 204: 70-89。

——。2016。〈緬甸的新時代、翁山蘇姬與全民盟的舊挑戰〉“Miandian de xinshidai, Aung San Suu Kyi yu Quanminmeng de jiutiao zhan” [Myanmar's New Time, Aung San Suu Kyi and NLD's Old Challenges]，《戰略安全研析》*Zhanlve anquan yanxi* [Journal of Strategic and Security Analysis] 132: 26-35。

——。2017。〈緬甸後軍事時期的難民問題與政治轉型困境〉“Miandian hou junshi shiqi de nanmin wenti yu zhengzhi zhuanxing kunjing” [Issues of Myanmar Refugees and Political Transition under the NLD Rule]，收錄於《觀天下：105年度外交部駐點計畫學者研究報告(上冊)》

*Guantianxia: 105 niandu waijiaobu zhudian jibua xuezheng yanjiu baogao (shangce)* [World Overview: Ministry of Foreign Affairs 2016 Stationed Scholar Research Report], 中華民國外交部編(edited by Ministry of Foreign Affairs), 頁66—89。臺北(Taipei): 中華民國外交部(Ministry of Foreign Affairs)。

龐海紅(Pang Hai-Hong)。2011。《泰國民族國家的形成及其民族整合進程》*Taiguo minzu guojia de xingcheng ji qi minzu zhenghe jincheng* [Thailand's Nation-State Formation and Its National Integration]。北京(Beijing): 民族出版社(Minzu Press)。

## 二、英文書目

- Ardeth Maung Thawngmung. 2012. *The "Other" Karen in Myanmar: Ethnic Minorities and the Struggle without Arms*. Lanham: Lexington Books.
- Agier, Michel. 2008. *On the Margins of the World: The Refugee Experience Today*. Cambridge: Polity.
- . 2011. *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity.
- Armstrong, John. 1982. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Bar-Tar, Daniel. 2003. "Collective Memory of Physical Violence: Its Contribution to the Culture of Violence," in *The Role of Memory in Ethnic Conflict*, edited by Ed Cairns and Micheal D. Roe, pp. 77-93. New York: Macmillan.
- Burma Lawyer's Council (BLC). 2007. *Analysis on the Situation of the Refugee Camps: From the Rule of Law Perspective*. (Self-printed)
- Chao, Chung-chi. 2016. "Karen, a Christianized Nation? The Religious Conflict in Karen Nationalism," presented at the 2016 Annual Conference of the Taiwan Society for Anthropology and Ethnology, Taipei, Taiwan, 10-11 September.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University.
- Donnan, Hastings and Thomas M. Wilson. 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Oxford University.
- Fong, Jack. 2005. *Employing the Ethnodevelopment Model to Analyze Karen Self-Determination between 1949 and 2005*. Ph. D. Dissertation, Department of Sociology, University of California Santa Cruz.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

- Guibernau, Montserrat. 1999. *Nations without States: Political Communities in a global Age*. Cambridge: Polity.
- Gravers, Mikael. 2007. "Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Burma," in *Ethnic Diversity in Burma*, edited by Mikael Gravers, pp.227-258. Copenhagen: NIAS.
- Hayami, Yoko. 2004. *Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*. Kyoto: Kyoto University.
- Hutchinson, John. 2001. "Nations and Culture," in *Understanding Nationalism*, edited by Montserrat Guibernau and John Hutchinson, pp.74-96. Cambridge: Polity.
- Kamonpetch, A. 2015. "Issues in the Thai Government's Policies on the Repatriation of Refugees," in *Asian Review* 28(1): 29-45.
- Karen National Union (KNU). 2000. *The Karens and Their Struggle for Freedom*.
- Karen Refugee Committee (KRC). 2006. *The Manifesto of Karen Refugees in Search for Freedom and Justice*.
- Karen Youth Organization (KYO). ND. *The Introduction of Karen Youth Organization Central*. (Self-printed)
- Kengkunchorn, Aranya. 2006. *An Assessment of the Needs for Higher Education of Karen Refugees along the Thai-Myanmar Border: A Case of Nu Po Camp*. Master Thesis, Faculty of Political Science, Chulalongkorn University, Thailand.
- Kenney, William Howland. 1999. *Recorded Music in American Life: The Phonograph and Popular Memory, 1890-1945*. New York: Oxford University.
- Kwanchewan, Buadaeng. 2007a. "Letters of Contestation: Leke Religious Cults of the Karens in Thailand and Myanmar," presented at a special seminar organized at the center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, 23 March.
- . 2007b. "Ethnic Identities of the Karen Peoples in Burma and Thailand," in *Identity Matters: Ethnic and Sectarian Conflict*, edited by James L. Peacock, Patricia M. Thornton and Patrick G. Inman, pp.73-97. Oxford: Berghahn Books.
- Kymlicka, Will. 1996. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lang, Hazel J. 2002. *Fear and Sanctuary: Burmese Refugees in Thailand*. New York: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.
- Lee, Sang Kook. 2001. *The Adaptation and Identities of the Karen Refugees: A Case Study of Mae La Refugee Camp in Northern Thailand*. Master Thesis, Graduate Interdisciplinary Program in Area Studies, Graduate School, Seoul National University, Seoul, Korea.

- airiti
- . 2004. “Karen Refugees, Refugee Camps and Inter-connections in the Thailand-Burma Borderlands,” presented at International Conference on “Impact of Globalization, Regionalism and Nationalism on Minority Peoples in Southeast Asia,” Chiang Mai, 15-17 November.
- Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago.
- McMahon, A. R. 1876. *The Karens: Golden Chersonese*. London: Harrison and Sons.
- Miller, David. 1995. *On Nationality*. Oxford: Clarendon.
- Moore, Margaret. 2001. *The Ethnics of Nationalism*. New York: Oxford University.
- Renard, Ronald D. 1980. *Kariang: History of Karen-T'ai Relations from The Beginning to 1923*. Ph. D. Dissertation, Graduate Division of the University of Hawaii.
- Ross, Marc Hoard. 1997. “Cultural and Identity in Comparative Political Analysis,” in *Comparative Politics: Rationality, Culture and Structure*, edited by Marc Hoard Ross, pp.42-80. London: Cambridge University.
- Saw Aung Hla. 2004. *The Loyal Karen in Burma History*. Mae Sot: Kwar Ka Baung National Books Store.
- Scott, Colin H. 1993. “Custom, Tradition, and the Politics of Culture: Aboriginal Self-Government in Canada,” in *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada*, edited by Noel Dyke & James B. Waldrums, pp.311-333. Montreal: McGill-Queen’s University.
- Sheppard, Anne-Marie. 1997. “The Karen Revolution in Burma: A Political Question,” in *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, edited by Don McCaskill and Ken Kampe, pp.568-609. Chiang Mai: Trasvin Publications.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. New York: Penguin.
- . 1996. “Anthony D. Smith’s Opening Statement: Nations and their pasts,” in *Nations and Nationalism* 2(3): 357-370.
- . 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2003. *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University.
- . 2004. *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity.
- . 2008. *The Culture Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Martin. 1995. “A State of Strife: The Indigenous Peoples of Burma,” in *Indigenous*

*Peoples of Asia*, edited by R. H. Barnes, Andrew Gray and Benedict Kingsbury, pp.221-245. Michigan: Association for Asian Studies.

———. 1999. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. Bangkok: White Lotus.

Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University.

The Border Consortium (TBC). 2016. *Annual Report: January to December 2015*. <http://www.theborderconsortium.org/media/67600/2015-Annual-Report-Jan-Dec.pdf>. (Accessed 2017/6/30)

United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). 2018. *Global Trend*. <https://www.unhcr.org/news/stories/2018/6/5b222c494/forced-displacement-record-685-million.html>. (Accessed 2018/12/31)

White, George W. 2004. *Nation, State, and Territory: Origins, Evolutions, and Relationships*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

### 三、網站 / 網頁新聞

王詩菱 (Wang Shi-Ling)。 (2017/6/20)。〈聯合國世界難民日報告：全球 6560 萬難民，半數以上是未成年孩童〉 "Lianheguo shijie nanmin ri baogao: Quanqiu 6560 wan nanmin, banshu yishang shi wei chengnian haitong" [Report of UNHCCR on World Refugee Day: More than half of 65.6 million refugees in the world were underage children]。 <http://npost.tw/archives/35048>。 (2018/4/15 瀏覽)

林憬屏 (Lin Jing-Ping)。 (2013/1/22)。〈泰規劃邊界經貿特區〉 "Tai guihua bianjie jingmao tequ" [Thailand government Planning Border Economic and Trade Zone]， <http://www.taiwannews.com.tw/ch/news/2128332>。 (2017/5/4 瀏覽)

Coordinating Committee for Services to Displaced Persons in Thailand (CCSDPT) 官網。 <http://www.ccsdpt.org/structure/>。 (2018/1/15 瀏覽)

Karen Women Organization (KWO) 官網。 <https://karenwomen.org/category/social-welfare/income-generation-project/>。 (2016/7/10 瀏覽)

Karen Women Organization (KWO) 官網。 <https://karenwomen.org/about/>。 (2016/8/26 瀏覽)

〈作者不詳〉 [unknown author]。〈日期不詳〉 [unknown date]。 "Karen Wrist Tying Ceremony"。 <http://www.worldharmonysociety.org/front/bin/ptdetail.phtml?Part=022&Category=7747>。 (2018/5/3 瀏覽)