

國立交通大學

社會與文化研究所

碩士論文

「緬甸」與「僑生」：
跨國主體的形成與認同困境

“Overseas Chinese Students” from Burma:

The Formation and Identity Crisis of Transnational Subjects

研究生：林芳如

指導教授：陳奕麟 教授

中華民國九十九年六月

謝誌

一轉眼，已經是 2010 年了，多年的研究所生涯即將在此刻結束，這一路走來，真的要感謝許多人對我的包容與支持，我才能意志堅定地完成這段不算短的「跨界之旅」。

首先，要感謝我的父母在經濟上源源不絕的支持與深厚的期待，也很抱歉我自己的任性與固執，帶給你們很多擔憂和焦慮。外公，我做到囉！雖然您來不及看到這本論文，但是，我之前跟您說的那些故事，我都把它寫下來了！另外，要謝謝大姊與姊夫對家裡的照顧，讓我能沒有後顧之憂地徜徉在研究裡。還有親愛的弟弟，謝謝你不斷問我「到底是畢業了沒？」，讓我偶有的鴛鴦心態完全消失無蹤，別忘記你說好畢業後要帶我去衝浪的約定喔！

除了家人一路的支持以外，更要感謝師長們對我鼓勵與無比的信心。首先，要謝謝陳奕麟老師在我論文寫作過程給我鼓勵與充分的自由，老師在寫作上給我的關鍵提點與和指引的理論文獻，使我的論文既能忠實於自己觀察所見與書寫方式，也能有學術價值。另外，也非常感謝趙彥寧老師，大學時老師的教學開啓了我文學以外的興趣，在我論文寫作時，老師跨國遷移的研究與田野經驗分享啓發我許多，也讓我了解研究者的有限與無限。這本論文最初的寫作靈感，來自於研二修息當代理論思潮的課堂激辯，謝謝朱元鴻老師總是鼓勵我們暢所欲言，讓我們能用自己的方式理解深奧的理論，課堂上老師與同學們充沛的腦力激盪，還有肚子餓的的感覺，至今仍讓我難以忘懷（我甚至覺得，我這輩子腦筋動最多/快的大概就是那個時候了吧？）。

在社文所修課期間，劉紀蕙老師、蔣淑貞老師、邱德亮老師與林淑芬老師在必修與選修課程的帶領，讓我瞭解書海無涯的浩瀚與作學問不可缺少的耐心。感謝所辦慧芳姐在行政上的協助與細心提醒，還有郁曄的鼓勵。

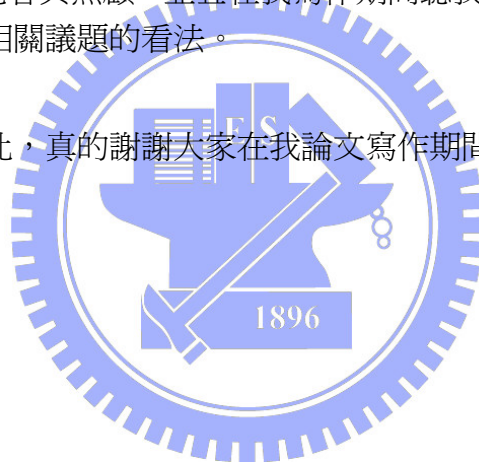
另外，感謝我的口委楊聰榮老師與呂欣怡老師在論文提案和學位考試給我許多修改意見和肯定。非常感謝楊聰榮老師提供了他對緬甸華人與僑教的瞭解與看法，這些看法對我的論文以及瞭解緬甸有莫大幫助。最後，還要感謝陳侍宗老師在我參加完「流離、家園與認同工作坊」之後，仔細閱讀了我的發表論文並與我討論，並分享您的田野經驗，老師在我寫作其間提供了我許多受用的意見，也在我進度嚴重落後的焦慮中扶我一把，非常感謝老師的鼓勵。

之所以選擇走這段不算短的研究之旅，要感謝我的摯友緬甸僑生小英。小英努力突破結構限制而追逐人生夢想的勇氣，是我一輩子都值得學習的對象。這本論文，要獻給從緬甸離鄉，獨自一人來到台灣的你。

這段旅途中，許多人真心的陪伴亦是我持續不斷投入的動力。小羅與舒兄奎翰總是耐心地聽我敘述我的研究想法，欣宜、Eno、景雯、濱口、佳旻、君黛、死貓，如果沒有你們，研究所期間真的會很孤單。另外，感謝薛熙平學長在口試前夕捎來祝福。進入研究所之前在東海認識，要畢業口試之前又在東海給予我報告意見的杰穎學長，謝謝你總是在學妹求救的時候，毫不猶豫的搭救。此外，謝謝台灣自由緬甸網絡的伙伴在我一邊寫論文又一邊作緬甸人權影展的時候給我工作上的包容與協助，特別要謝謝宗澧與牧瀧！此外，台灣民主基金會推薦我到捷克人權組織的實習經驗，讓我有機會更瞭解緬甸這個國家的民主發展歷程與困境，也同時結識了許多流亡海外並致力於緬甸民主未來的緬甸朋友。我相信，你/妳們的生命經驗與對理想的努力也都化為這本論文的底蘊。能完成這本論文，亦要感謝研究期間願意提供其個人生命經驗的受訪者們，從你們身上我看到堅持的價值。

最後，要感謝我的貓咪麥帥無微不至的陪伴（是我陪你吧？），為我抒解許多壓力。家源，謝謝你的包容與照顧，並且在我寫作期間聽我說了許多故事，甚至從法律的角度分享你對相關議題的看法。

要感謝的人很多，在此，真的謝謝大家在我論文寫作期間的各種協助！



摘要

本研究以九零年代後自緬甸來台就讀大專院校的「緬甸僑生」為對象，並從「緬甸僑生」的觀點探究「僑生身份」在「僑教政策的施行」與「跨國實踐」這兩條軸線交織而生的關係。本文認為，華僑的文化身份是產生與創造在台僑生困境的來源，一方面它所具有的規範性侷限了僑生的身分認同，二方面，九零年代後台灣移民政策的改變，使來台緬甸僑生感受此文化身份所帶來的矛盾。

本論文從現代民族國家管制入出境人口為切入點，指出台灣入出境管制結構的變化與「僑生來台就學政策」之間的交互關係，建構了一群特殊的「合法越境者」，國家權力透過核發入境許以區分海外華人人數。因此，具相對入出境自由的「僑生」及「華僑」是台灣入出境管制時期的「例外」。他/她們跨國實踐使「僑生回國就學政策」得以可能，而其「跨國主體性」亦在回應國家權力的跨國實踐中形成。

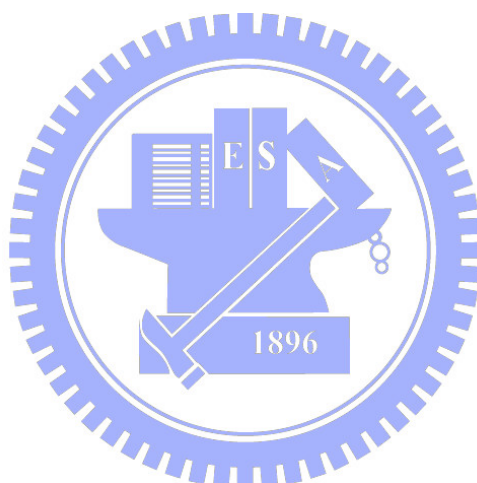
本文以「跨國行動者」定位來台的「緬甸僑生」，藉此說明「海外華人」從「海外國民」成為「本國國民」的過程中，國家行政層級對於個人身分認同的影響。本研究指出，從「海外國民」成為「本地國民」的過程呈現了身份認同的轉換與變動。對九零年代後來台的「緬甸僑生」來說，「成為僑生」意味著脫離緬甸族群政治中少數群體的社會位置，並嵌入全球化架構下人口流動的過程。因此，遭緬甸族群政治排除於社會流動機會之外的他/她們，將「來台灣」為個人生命歷程中的重要經驗。

然而，1999年以後台灣的「國籍法」與移民居留法規改變，「僑生」身份不再是從「海外國民」轉換為「本國國民」的有利條件。換句話說，「華僑身分」所象徵的「政治共同體」，儘管它是一個虛構的想像，卻在入境台灣以後產生了真正的破滅。此外，多元文化脈絡下的「緬甸街」無法提供在台緬甸僑生文化歸屬感，加以來台後因感受集體記憶與歷史論述的落差而產生位處「國族歷史」的邊緣感，上述情形皆使在台緬甸僑生產生文化認同的衝突。更重要的是，「僑生身份」的規範性並在「中華民國」境內藉由入出境與居留法規與我國對「外國勞動力」的管制思維被強化，這使得「僑生」身分成為在台「緬甸僑生」自由與限制的同義詞。

關鍵詞：跨國遷移、入出境管制、緬甸僑生、身份認同、無國籍

第一章 緒論	1
第一節 研究緣起：反思與「緬甸僑生」的初遇.....	1
第二節 文獻回顧.....	5
(一) 認同：描述自我 (self) 與他群關係的概念.....	6
(二) 認同政治：現代權力脈絡下主觀思考自我的方式.....	8
(三) 族群與「華人認同」.....	14
(四) 華僑身分、跨國實踐與國界管制.....	20
第三節 問題意識：如何呈現「緬甸僑生」.....	27
第四節 研究方法.....	34
第五節 章節安排.....	38
第二章 僑生回國就學政策及其治理性	40
第一節 成為「反共復國生力軍」的東南亞僑生.....	40
第二節 入出境管制的「例外」.....	48
第三節 國家權力的實踐與日常生活規訓.....	56
(一)「回歸『祖』國」：從「海外國民」成為「本地國民」.....	57
(二) 規訓：從反共青年到自主勤學者.....	63
第四節 小結.....	68
第三章 在想像與現實中妥協的「緬甸華人」經驗	71
第一節 跨一個邊界到「緬甸地」：邊界的意義.....	71
第二節 矛盾的「公民身分」.....	78
第三節 1965 年後緬甸「華文學校」的發展.....	85
第四節 念華校、學中文、來台灣.....	89
第五節 小結：.....	97
第四章 在「緬甸」與「台灣」之間：身分認同的困境	100
第一節 僑生「身分」的自由與規範.....	102
(一) 台灣：緬甸以外的另一個「選擇」.....	103
(二)「閒暇」的矛盾.....	106
第二節 「緬甸街」之外的「緬甸僑生」.....	109
第三節 想像的「國」／「家」.....	116
(一) 表格的玄機.....	117
(二) 「想像的國家」.....	118
第四節 從「緬甸僑生」到「無國籍人」.....	122
(一) 原來「僑生」就是「外僑」.....	123
(二)「泰緬地區華裔難民促進會」的抗爭：我是「無國籍人」.....	128
(三)「孤軍後裔」論述作為一種「真理」.....	133
(四)「假護照」所建構的「真實」.....	137
第五節 小結.....	144
第五章 結論	146
附錄一 歷年度分發實到在學僑生人數統計表	151

附錄二 軍訓教官對學生生活輔導的基本作法	153
附錄三 回國僑生戶籍登記辦法	154
附錄四 緬甸地區學生來臺申讀大專院申請表	155
附錄五 滯臺泰緬學生居留事宜處理過程大事紀	157



第一章 緒論

第一節 研究緣起：反思與「緬甸僑生」的初遇

一九九九年九月，搬入大學宿舍的第一天，我認識了我生平以來第一位「華僑」。印象最深刻的是美華¹鵝蛋圓與白晰的臉，圍著沙龍略帶口音的自我介紹中，強調自己是「從緬甸回來的『僑生』」。她簡明扼要的一句介紹，精確告知了她的入學身份。然而，這樣的自我介紹卻開啓了我的疑惑。面對同為大學新鮮人的對方，雖然我感覺到雙方間存在著無法明言的差異與相同性，但我卻無法以自己所知的一切來定位眼前的「僑生朋友」。還記得當時我內心的疑問一個緊挨著一個地出現，「『她』應該就是那些會出現在電視轉播裡，從海外回來參加十月慶典的『華僑』吧？」、「為什麼她說自己是『僑生』？」、「『僑生』是什麼意思？」、「為什麼『僑生』會來這裡[台灣]唸書？」、「『僑生』是不是『外國人』呢？」。

這些疑問像難倒的骨牌，一個個疊出了我對歷史過往的無知與空白。「僑生」在我面前的出現絕非偶然，但是，不瞭解相關歷史的我，卻只能用陌生回應這位「緬甸僑生」。我尤其不懂的是，為什麼美華說自己是「僑生」，但是卻不以「緬甸人」來自我介紹。於是我之後問了她，「妳拿哪一國『護照』？」。她當時回答，「緬甸護照，因為我是『僑生』才來台灣讀書。」²，當時，我以這個通俗的提問結束我們為了相互瞭解而開展的對話。因為在一開始的互動中，對方關於「自己是僑生」的自我敘述並無法連結我自己的個人經驗，以致於在最後，我試圖以「護照身份」作為理解對方的線索。

多年後回想起當時的情境，發現自己用了「最簡化」的方式試圖定位對方，就如同拿了一張世界地圖，強迫美華在上頭標示出自己的「歸屬來源」。更重要的是，用所持「護照」及「國籍」來瞭解對方的作法，顯示當時我忽略了美華在談話的當下不斷強調自己是「華僑」的情形³。事實上，以「護照」作為提問反映的只是我自己對全球化人

¹ 本論文之受訪者均為假名，而與真實身分有關的資料也都經過處理。

² 本論文之標楷體部分均為引言。

³ 我還記得在提出護照的問題之後，美華還補上一句「除了護照不一樣其他都一樣」的話，說明我和她之間沒什麼不同。

口流動下個體身分的想像，同時也隱含著我預設她是「外國人」、我是「本國人」這種二元相對關係的看法。當時我認為，「護照」象徵著「『外國人』的身份證」，所以「護照」標明的身分資訊可以證明「所屬」國家，也就是說，當時的我認為，藉此「定位」這位來到台灣的新朋友是「最清楚不過」的方式。

前述在日常生活中以民族國家作為區辨原則的世界觀，並藉由日常生活中與民族主義有關之象徵物來強化此思維的實踐，也就是社會學者 Michael Billig (1995) 稱之的「平實的民族主義」(Banal Nationalism)。「平實的民族主義」在日常生活中展現的潛移默化力量，使我當時「理所當然」地認為，既然僑生朋友「人在『國外』」，所以「護照」上所標明的「國籍」毫無疑問地可以表明她的身分，清楚地說明「她是誰」。我所理解的「世界圖像」也顯示了全球化的脈絡下，民族國家因為具有判定跨國流動是否合法的界定權，在每個身份驗證的關卡上，除了唯此刻所用的合法身份，文化身份也必須明確的情況。諸如護照、簽證、機場、海關，這些跨國制度與機制，不僅加強了日常生活中的民族主義實踐，也強化人們依此邏輯為基礎的地理認知，這些技術也鞏固了跨國流動的合法制度與管道。

現代民族國家管控跨國人口流動的機制雖然形塑了我們的世界觀，不過，Madan Sarup (2002: xv) 卻指出，「護照」的作用僅限於行政科層體制試圖「指認」使用者的時候，因為「護照」即便證明了個人所屬「國籍」，卻沒有辦法針對你這個人作任何說明，護照與國籍的對應關係是一種「形式上的類屬」(a formal category)。以他為例，他對自己所持的英國護照有著強烈疏離感，他強調「護照並不能表達我對國籍的感受。做英國人我並不覺得驕傲；它使我記起帝國主義所造成的創傷，英國殖民統治的時候。」。從他對於持用護照的矛盾情緒，可以瞭解「護照」雖然是一份跨國通行所需文件，它與「國籍」的關連體現了發給國的主權；另一方面，也象徵了持有者具「公民身分」的法律地位 (Wang, 2004:355)。但是，正因為「護照」所帶有的「集體想像」，所以持用者在使用時也會產生無法明言的矛盾感。「護照」上關於自己的部分似乎能說得太少，卻也說得太多，因此，護照與國籍之間僅算是一種「形式類屬」(Sarup, 2002: xv)。這種形式上的關連性意味著使用者對它的象徵意義有著情感矛盾，這種情形似乎也和美華對

「緬甸護照」的解釋是一樣的。初次見面時，美華並沒有以「緬甸人」做為自我介紹⁴，而是不斷強調自己是「華僑」，因為她認為「緬甸護照不能算什麼」。

與「緬甸僑生」長期相處的過程中，我發現「華僑」身分在他/她們的日常生活經驗裡具有重要意義，「僑生身分」使他/她們能夠宣稱自己與台灣社會是「一樣的」。但是另一方面，國家機器人口治理的分類機制下，他/她們被歸類為「外僑」(Aliens)，這種身分標籤也使他/她們認知自己遭劃歸為尚不屬於台灣社會的「外國人」。也就是說，「僑生身分」這個特定歷史結構與制度的產物雖然暗示了國族共同體的想像，但是這個社會身分卻在實踐層次將「緬甸僑生」再現為「他者」，把他/她們界分在台灣社會之外，特別是必須使用「護照」作為身份證明文件的時候。

舉例來說，我曾經陪「緬甸僑生」美華到豐樂市警察局外事科領取外僑居留證，警察「先生」當時聽到她「來自緬甸」的回答後，隨即開始「面試」起美華，不但拿出手邊的日文書籍，要求美華「念一段日文來聽聽看」，還不斷強調「妳們『緬甸來的』都『休學打工』沒在唸書啲？『休學打工』是非法的。妳有沒有『休學打工』？不要來到了台灣只想『打工』，僑生就是要好好唸書。」美華依序回應了警察「先生」的提問，並且遵照指示唸了他給我們看的一段日文，他確定美華「確實具有」日文能力之後，才發給美華外僑居留證。

上述例子中，警察「先生」之所以提到「休學打工」是「非法」的，一方面是因為休學僑生可能違反「就業服務法」中關於外國人在台工作規範的相關規定。另一方面，如果僑生休學累計超過兩學年，會遭校方退學。在喪失學籍而不具僑生身分的情況下，未符合規定離境者就會違反入出國及移民法而成為逾期居留者。不過，上述兩種「違法可能」都不是美華遭到警察「先生」臨場面試的原因，因為如果美華不具學籍，根本無法申請外僑居留證，當然也不可能出現在警察局。

警察「先生」突然要求「緬甸來的」美華「念一段日文來聽聽看」，其實不是為了測驗美華的日文能力，而是為強調警察有權審核「外國人」是否合法居留台灣。所以，「日文測驗」不但可以比對美華是否誠實稟報其居留台灣期間的行為，也突顯警察「先生」對於「外國人」在台停留的裁量權力。換句話說，他之所以進一步如此要求，是為

⁴ 從「平實的民族主義」這個觀點來看，這種疑惑也反映了我自己的預設。

了要美華「證明」她有認真唸書的陳述確實值得相信，同時，也藉此告誡這位來到台灣的「緬甸僑生」，在台行為應符合申請來台的「緣由」—好好唸書而非打工。

「緬甸僑生」面對自己時而被台灣社會歸類為「自己人」，又可能在沒預期的情況下被指認區隔，對於「僑生身分」與「外僑身分」所帶來的矛盾感受一直存在。儘管這些在緬甸出生與成長的朋友，時常以「華僑身分」向我強調我們之間在語言及文化上「都是一樣的」。但是，上一段與美華的共同經歷多年後仍舊在我心頭。「來自緬甸」的「僑生」美華，在當時顯然遭認定為一個可隨時被驅逐的「外國人」。到底是什麼樣的原因，使美華所具有的、「理當」可被視為「我們一份子」的「僑生」身分，在警察局裡不但不具正當性，「緬甸僑生」朋友所說的「共同性」反而有遭到徹底瓦解的情況？如果不是因為我與美華都是「一樣的」，那麼為什麼美華會被賦予「僑生身分」？警察「先生」特別告誡美華「僑生應該要好好唸書」的意思又是什麼？

與美華有過類似經歷的「緬甸僑生」並非少數，他/她們雖然是合法的入境者，不過在特定的情境下，「僑生」身分所賦予的合法移動權力，及此身分背後所蘊含的象徵意涵卻帶給他/她們更多不確定感。儘管如此，「緬甸僑生」社群內卻也不曾出現如馬來西亞僑生社群對「僑生身份」所具之政治文化意涵進行反思與批判的意見，也不曾有人直接以「外籍生」身份直接申請來台就學的「緬甸學生」。對部分馬來西亞僑生而言，馬來西亞國民身份是用以擺脫僑生身份所具之負面意義的重要依據，也是解構「僑生」稱謂背後預設之政治與文化共同體的重要支點。但是，這種情形卻不見於「緬甸僑生」社群之中。相反地，多數人仍慣以「緬甸僑生」、「緬甸來的華僑」、或者「緬甸華人」自稱，沒有人直接說自己是「緬甸人」，更沒有人在來台之際就將自己定位為「外國人」，也不會以「外籍身份」反抗「僑生」身份指涉的「共同性」意涵。由上述對比可見，對「緬甸僑生」而言，「僑生」身分似乎有著主觀層次上的特別價值意涵，因此使他/她們仍舊選擇以此自稱，而非如馬來西亞僑生般強調自己的「外籍身份」以卸載僑生身份在台灣社會的歷史脈絡下所具有的負面意涵。

承接上述觀察，本研究將從長期與在台「緬甸僑生」的相處經驗出發，旨在探討僑生來台就學政策的歷史結構與台灣的社會政治變化如何形塑他/她們來台求學的生命經驗，更重要的是，本研究將藉由「緬甸僑生」詮釋他/她們的跨國遷徙過程中，釐清他/

她們如何與為何以「僑生身分」做為自我認定的思考方式。本研究並將針對下列問題提出解釋：為什麼「來自緬甸」的同學自稱為「僑生」？「僑生」身分對「緬甸僑生」有什麼意涵？「僑生」身份與「跨國行動」又有什麼樣的關連？「緬甸護照」與「僑生」身分對於他/她們的跨國行動分別具有什麼意義？以及，存在於他/她們個人與「緬甸護照」之間的矛盾是什麼？我相信，從他/她們對於台灣政治社會脈絡變化的理解，以及他/她們的回應，可以呈現出他/她們在跨國求學生命歷程中對「僑生身份」的認知變化。藉由回答上述問題，我希望呈現「緬甸僑生」生命經驗的複雜、多元與異質面貌，以此對比於既有研究立基於化約的與預設文化同質性想像基礎之上對「緬甸僑生」的理解。

第二節 文獻回顧

試圖瞭解「緬甸僑生」對其自我認知與「僑生」身分的看法，牽涉到的是自我意識形塑的探討，以及以差異作為理解自我所處之相對社會位置的思考方式。因此，本節文獻回顧將會從既有文獻說明「認同」這個概念所具有的社會性意涵，也就是說，「認同」如何是一個描述「自我」與他群關係的概念。接著，則從文化研究的取徑探討「認同政治」的相關理論，說明「文化差異」其實並不是外於社會的「客觀事實」，而是鑲嵌在社會權力關係脈絡下的論述建構。在此觀點之下，「差異」是文化政治的探討範疇，文化研究的相關理論藉由關注意義生產背後的權力關係，解構文化差異如何被合理化以維持既有的不平等結構。此外，對於「認同政治」的理論反思也使「主體化」及「能動性」成為分析的重要概念，並將研究視野拉到日常生活經驗中，這種觀點意味著分析各異的主體經驗使我們瞭解權力實踐的細緻面貌。因此，由上述取徑思索「認同」議題時，「認同」則是一個不斷變動且呈現反思性的過程。

本節另外兩個部分，則是討論族群認同及跨國主體性的形塑。我從 F. Barth 對「族群界線」的經典研究出發。他對「族群」的概念界定說明了文化差異不等於族群界線，因而衍生出族群認同的形生並非文化性所致，而是社會性的結論。透過 Tan Chee-Beng (2004) 針對馬來西亞麻六甲地區答答華人的族群與文化認同的研究，以及 Ien Ang (2001) 針對「中國性」不斷展現其對跨國主體認同觀有規範力的分析，可以瞭解文化認同與族群認同是不同層次的概念與實踐，而「中國性」則是一個持續發聲並得以形塑跨國主體認同的有力論述。最後一部份，我結合 Allen Chun (1995；1997) 等對戰後台

灣打造「中國性」的相關研究，以及 John Torpey (2000) 等探討國家形構過程中壟斷個人合法移動權的歷史研究，說明個人的跨國流動與國家形構之間的關聯性。藉由瞭解此關聯性作為本研究探討僑務政策中的「跨國性」特質之研究切入點。

(一) 認同：描述自我 (self) 與他群關係的概念

「認同」是在社會科學研究中「現身率」相當高的「字眼」，倘若先將理論與概念的討論放置一旁，便會發現各式各樣的「前綴」早已將這個熱門字眼無限延伸，似乎以認同本身就是一個無邊的學門，例如：國族-認同，族群-認同，性別-認同，文化-認同...等。若我們暫且把「認同」定義為人對於自身的自我認知，那麼可以確定的是，在西方歷史中，對於「自我」(self) 的探求遠早於認同概念的盛行。

從啓蒙時期自我 (self) 被界定為一個獨立於外在世界的思考個體，以及浪漫主義文學作品中反映外在環境 (自然) 對於自我 (self) 的啓發與衝擊，直到二十世紀初精神分析以自我 (self) 企圖理解意識以外的內在運作，直到今日認為主體的形塑受到社會與歷史脈絡，以及語言的影響。探究「自我」(self) 的取徑縱然有所更迭，然而不變的卻是分類的思維皆存在於上述不同的思考向度中。分類作為一種建立秩序的原則，事實上模塑了自我與他人的關係架構，同時也將自我得以置入對應的框架。⁵因此可說，「認同」這個相當抽象的概念，必須倚賴自我與異己他者之間的界線。

Philip Gleason (1983) 曾經針對「認同」這個字詞作了語義學的探究，指出「認同」的拉丁字源具有「相同性」(sameness) 的意思，晚近此字則常置放於討論移民的脈絡中。社會學家分析「認同」的取徑包括符號互動分析，以及將之視為一種價值社會化的過程。歷史學家則常在歷史討論中，直接以「認同」指稱特定群體具有的既定特性 (character)。Gleason 本人較為贊同五零年代社會心理學家 Erik H. Erikson 對於「認同」的定義，亦即「認同」是個人內在與社會外界的介面，反映的其與外在世界的衝突過程。

他援引 Erik H. Erikson 的說法，指出「『認同』(identity) ... 會發生在參與社會及內化文化規範、地位及角色扮演時所遭遇的衝突中，最常見於青春期的心理發展」(1983：

⁵ 相關討論很多，可參考 Benwell, B & Stokoe E. 《Discourse and Identity》. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2006.

464)。然而，臨床上針對「認同危機」(identity crisis)所歸結的定義並非意味著「認同」僅侷限於個人對於自我的迷惑。兒童心理發展過程中，理解自己與他人社會性差異的感知，或對於重要社群的認知倘若有所變化，也會產生「認同危機」。換句話說，「認同」常在個人感受到衝突的過程逐步顯現。因此，「認同」這個詞彙更深層的含意在於個人與社會產生衝突以及調適的過程，而這個觀念產生的過程更是以各種社會規範、文化表徵作為他/我區辨的基礎，「認同」也因而是個彰顯自我與我群之間的關係概念。

事實上，關於社會文化規範對於個人內心的影響，人類學研究也有相似討論，心理學強調內在自我意識的變化，而人類學研究則分析「人」這個共通於人類社會的觀念在不同社會群體內的意義。Mauss (1985) 則透過不同社會對於「人」(person) 這個觀念的命名差異，指出這些歧異的文化脈絡促成了「人」的多義性。舉例來說，「人」在中國社會意指組織成員的事實，而在基督教社會中，「人」則是道德個體，宗教意義的載體。因此，他推測每個社會對於「自我」(self) 有不同的思考，因為上述這兩個觀念代表了個人與社會結構的關係。

Richard Handler (1994) 則直接質疑「認同」成為跨文化學術分析概念上的適切性，他強調支托「認同」這個概念的是現代西方文化脈絡，故無法解釋其他文化對於個人特質以及「人」的定義。因此，當前學界毫不猶豫地將「認同」視為一個普同概念時，不僅忽略了「個人」(individual) 作為認同背後的特定文化脈絡，更可能是複製西方霸權的作法。他列舉 Geertz 的研究為例指出，在西方的文化脈絡中，姓名就等同於個人，然而，稱名即稱人的邏輯卻不適用以「出生次序」作為命名體系的峇里島人 (1994: 33)。他更指出，雖然「個人作為社會集體一員」的思維屬於西方文化脈絡，但是「個人主義式的認同」這個概念其實是個晚近的概念，⁶換言之，即便在西方文化脈絡下，「認同」作為描述個人社會關係的詞彙，也並非早已有之。

透過上述討論，我們可以發現「認同」所意指的是對於自我概念的思考，然而在不同的社會文化情境下，「認同」展現的是對於我-他的分類原則。心理學將「認同」視為一種認知觀念的發展，它包含個人對於社會、文化群體的認識，並認為社會經歷與文化經驗都會影響個人對此觀念的理解。人類學則從另一方面指出，跨文化脈絡下的自我觀

⁶ 如文章中就指出，以 Jane Austen 的小說作為分析對象發現，當時的西方文學作品並沒有使用「認同」這個字來描述個人的社會關係，「家庭、朋友、聯繫與關係」才反而是編織個人世界認知的四組詞彙(34-35)。

(self) 反映了社會對於自我 (self) 的理解，「自我認同」因而可被視為社會與歷史建構的分類結果。換句話說，「個人認同」雖然是一種個人對於外在世界的主觀判斷，但是這個主觀思考的結果並非天馬行空，還必須憑藉著行動者所屬社會文化體系的分類思維。因此，關於「個人認同」的探討，值得進一步追問的是，鑲嵌於社會關係之內的權力關係，如何影響行動者對其自身的理解？此外，整體社會於特定歷史階段的思維方式，又如何影響「個人認同」？上述兩個問題面向是探討「個人認同」的重要切入點。

(二) 認同政治：現代權力脈絡下主觀思考自我的方式

一般認為，文化研究這個領域對於認同議題所提出的論點立基於後殖民理論以及對於種族概念的批判理論，因此發展出關於「差異」以及「認同政治」的論述與論辯，例如 Homi Bhabha 以「混雜性」(hybridity) 的概念挑戰殖民母國與殖民地邊陲之間的分界邏輯，Gayatri Spivak 從殖民主義下的女性位置來談述「無法發聲的底層」⁷，以及 Stuart Hall 以重新書寫歷史的企圖提出對於種族論述的「政治性批判」⁸...等。「認同」之所以在上述理論中成為議題，乃是因為即使殖民者早已離開，但過去被殖民者遭受壓制的自我意識、歷史與文化特性，卻在不斷回應殖民統治結構所存留的思維過程中，面臨了無法定位自身的不確定感。由於行動者界定自我的思維方式受到鬆動，這些不確定經驗，促使行動者展開重新界定自我的過程。也就是說，「認同」可說是行動者在社會類別與既有論述中重新定位自身的實踐。

然而，「認同」之所以從思考個人身份在變動下所歷經的衝突，擴展為探究文化意義的切入點，乃是由於理論家發現，殖民統治的權力關係不僅是建立在種族區分的差異治理之上，更多的權力表現座落在殖民者對過往歷史的權威發言、對被殖民者的再現、甚至是將他者排除於邊緣的手段之上。Edward Said (1978) 理論化西方知識界對於「東方」的「客觀再現」以及建構異己政治意圖。Gayatri Spivak 則強調底層女性所處的極度邊緣，促使其自我噤聲。⁹Homi Bhabha (1990) 卻認為前殖民者與被殖民者之間無法決斷區分的思維正意味著文化認同的混雜性，這種混雜性尤其表現在新興獨立國族在脫殖

⁷ 參考 Gilbert(2004)。Gilbert 也批評，Spivak 企圖對於底層女性的邊緣位置及噤聲的結論，某種程度上也否認了底層女性有任何發聲的可能，底層在她的論述中永遠是無能力抵抗的無助受害者。

⁸ 見 Hall (1996：2-5)。

⁹ 見註 6。

後，以「國族」(nation) 這個西方語彙作為奮起的自我敘述，而國族敘述的續連起點也座落於被殖民之歷史文化的脈絡上。¹⁰Stuart Hall 的「黑人認同」更是將「認同」從抽象的概念轉為學界介入政治的行動傾向。¹¹上述理論家所欲抵抗與拆解的對象並非殖民主義下的西方文明，而是以西方文明為中心並將文化表徵的差異性視為合理化種族主義實踐的意識型態，以及據此意識型態與身份所具有的文化意義。此種族主義意識型態以生物性特徵評判文化與能力優劣，並且透過再現的形式鞏固這種主觀且歧視的判斷。因此，上述理論家所提的「認同」概念，可說是立基於拆解殖民統治下建構他者異己之社會分類的意圖之上。

理論家 Stuart Hall(1990)在〈文化認同與離散〉一文中指出，關於「文化認同」至少有兩種思考方式，除了奠基在共同的歷史經驗與共享文化符碼之上、強調此「共享文化」與集體「真我感」(one true self)的文化認同立場以外，第二種立場則強調文化認同「是『生成』(becoming)的問題，也是『存有』(being)的問題。它屬於未來，也屬於過往」(225)。第二種關於「認同」的理論取徑也是他所使用的，他認為「文化認同」在呼應歷史、文化與權力的變遷過程中形成，因此，「文化認同」是一種透過歷史與文化的再現而重新調整的**政治立場**，而不是固定的本質(fixed essence)。

他在文中指出，加勒比海非裔人士透過影片中對「差異概念」的再現實踐，找尋一種重新自我敘述的方式。藉由重新審視過往/現在、他們/我們這種二元對立結構在電影裡的再現形式，他們重置了自己的立場，也重構了述說過往的方式，這個主體性形塑的過程正是文化認同產生之處。也就是說，當被述說的歷史於再現的過程裡得到了回應，認同也就被建構了。也就是說，個人的離散認同正是在黑人音樂、關於流離失所的敘事、以及新大陸作為一個無法到達的文化象徵中不斷構築而成(231-236)。這也正是他對於「文化認同」所採取的立場，「文化認同非關本質，它本身便位處於歷史與文化的接縫處，是一種持續調整的立場(positioning)」(1990:226)。

他強調認同的出現必須有相關的媒介，由於再現的機制無法逃脫權力關係，歷史的

¹⁰ 見 Bhabha(1990:2).

¹¹ Mercer (1992:424-425)便指出，這樣的理論轉向的原因還包括英國的馬克斯主義者對於現代主義危機的詮釋，他並認為當前討論「認同」的熱潮可以說是六零年代討論「意識」以及七零年代探究「主體」的承繼。

真實與否，似乎並不是最重要的問題，文化與政治的符號所構作的認同，同時指向未來與過去，並且涵納了同與異，這才是自我的文化認同本應具有的多重性。¹²「文化認同」在這樣的討論中以**自我的殊異與變動**被呈現，這兩種特質也意味著自我（self）對於歷史（的再現）以及權力之間從不間斷的呼應。換句話說，「認同」不是一個靜態的「東西」，而是一個在轉變與差異中不斷生產自我意識的變動過程。

上述以「差異」為基礎的「認同」概念被視為反抗壓迫的姿態，在後殖民批評中也是批判種族主義的指標，這種強調「差異」以對抗主流霸權的思考方式也見於性/別議題、同志理論、身體理論、空間理論…等。女性主義者 Linda Alcoff（1988）藉由回顧女性主義理論的批判史指出，「女性」這個概念在女性主義理論的發展裡面臨自我定義的危機，表現在對於「差異」有不同的認識觀。過去建立在性別二元對立思維的女性主義，藉由文化女性主義流派從男性手中找回定義女性特質的優先發言權，但是試圖以女人或母性作為定義「女性特質」的普世概念，卻落入本質主義的窠臼。針對「性別認同」面臨的困境，部分女性主義者汲取後結構主義者對「主體性的形構」（the construction of subjectivity）的思考方式：以解構角度取代建構、反對將生物性差別作為合理化社會類別的基礎、將自我主體（the subject of self）經驗理解為社會論述及文化實踐的多重決定機制（overdetermination）所致。也就是說，女性主體不再是先天或自然而然的類別，而是性別偏見的壓迫機制、特定性別類屬建構以及社會論述所交織生成的文化產物。

將「『女人』是什麼？」的發問方式轉換為「什麼樣的歷史與社會脈絡形塑了『女人』在社會文化中女性的特殊位置」，意味著認識論上的改變。這類取徑的女性主義理論家如 Teresa de Lauretis 視主體為動態的經驗組成物，強調主體在自我分析的實踐中形成，因此個人認同不是固定的，而是一個形構過程，此過程就是針對文化裡知識與意義範疇進行反思的實踐，藉此不斷探問自身的政治性詮釋（Alcoff，1988：110）。也就是說，應該將「女性」視為一項「概念」，而且這項「概念」無關於任何用以界定女性的「特質」，因為「女性」是在特定歷史經驗裡生成的特殊位置（positionality），它具有相對性而非先天固有的特質（不是自然而然的、非關生物性的、非普世性或本質的），它是懸而未決的（undecidable），因此必須從她們在既存文化與社會網絡裡的相關位置才能指認出女性（Ibid.:116-117）。

¹² 見 Hall(1990:222-237)。

從上述討論可以發現，文化研究取徑的認同分析，其主要提問並不是為了瞭解「認同是什麼」，不只是如歷史學家在歷史討論中，直接用以指稱特定人士或群體，或據此論及將所有事物劃歸入此稱名的顯著特質，而是要瞭解關於文化特質的整體性如何構築一個較大的現實脈絡，而在此脈絡中，一個人或一個群體被以特定稱名指認的現實（Gleason, 1983: 480）。也就是說，將主體視為社會建構下的文化產物，並藉由探究歷史經驗與社會論述如何形塑變動的主體經驗，以拆解加諸其身的特定霸權分類思維與再現形式所傳達的意識型態。換句話說，「自我」所具有的主體能動性表現在對相關的文化與社會範疇所做的反思實踐上，而這樣的實踐又同時說明了「自我」是社會建構的產物，是知識與權力的客體。因此，認同研究的目的並不是要「重新『還原』那等著我們發現的、既存的過往，認同是稱名，這些稱名是我們用以敘述如何遭到過往敘事定位，以及在過往敘事中定位自身的不同方式」（Hall, 1990: 225）。

上述後殖民、批判種族理論或女性主義的討論，均顯示「認同政治」是以「差異邏輯」作為再現自我的原則，藉此用以拆解主流認同之霸權力量的政治性探問（Grossberg, 1996: 89-90）。然而，學者 Lawrence Grossberg (1996) 則批評，這種以差異邏輯作為思考「認同」的方式，等於直接將「認同」置放在政治對抗與反壓迫的模式裡，這種模式並不適用於分析權力的當代面向，因為文化與政治是兩個範疇，「個體」(individual) 在人文政治範疇體現於三方面：「主體 (the subject) 用以回答人與知識及經驗的關連、能動者 (the agent) 作為行動的立場、自我 (the self) 則標示著社會身份」(ibid.:97-98)。「認同政治」的論述融混了上述三組對應、並同時將「文化」與「認同」納入政治範疇，但是卻無法確切指出抵抗與改變究竟從何發生。

他指出，文化研究以「差異」(difference)、「個體性」(individuality)、「瞬時性」(temporality) 這三種邏輯思考「認同」，這顯示「認同」是一個現代性的問題。因此，憑藉再現實踐所建構或引發的底層認同、邊緣認同或是受宰制的認同，其實也是與宰制認同處在相互建構的關係結構裡，這個相互建構的層次卻鮮少被討論，但卻是現代權力形構的重要樣態。作者將文化研究的認同論述重新置放在權力的現代形構脈絡中，強調是現代權力觀使我們藉由區辨自身與他者的差異作為建構認同的方式。他藉由上述論點翻轉了文化研究中以差異作為認同研究的討論基底，並認為倘若從現代性的角度來思考認同，那麼關於認同與差異關係的理論切入應該轉化為「認同如何產生差異」，而非「差

異衍生認同」。換句話說，現代性（the modern）早已使認同成爲社會建構，差異因而不該被視爲（趨近）本質性的，它與認同都是權力的生成（an effect of power）。他並進一步地說，差異這個概念就如同薩伊德提出的「東方主義」裡所分析的東方，這兩個概念都是藉由再現模式區辨他者，化約區辨性使他者成爲知識與權力交織而生的產物與對象（Ibid.：93-96）。因此他提出一個非本質性的「他者性理論」（theory of otherness）作爲替代方案，一種奠基在「效用觀念」（notions of effectivity）、「歸屬」以及「變動中的相同性」（the changing same）的正向理論（Ibid.:97），也就是從生產與空間性來思考人類能動性（agency）與歷史變遷的理論，強調自我的「獨特性」（singularity）而非是直接以認同及立基於共性的差異論述來思考（Ibid.:103）。

Grossberg(1996)對於認同政治的批評提醒我們應該進一步分析反抗主流壓迫的「認同政治」之下，如何是充滿各種異質能動性的集結。也就是說，「差異」一旦被視爲一種反抗的指標，那麼以差異爲名的認同政治除了生產出反抗的力量之外，壓迫與反抗的模式更可能生產出化約各種異質性的反作用力，這反而會遮蔽各種回應現代權力而生的多元異質能動性。承此觀點，我們對於「弱勢」這樣的社會位置才能有超越「壓迫—抵抗」這種權力模組的解釋，能動性一方面說明了限制，也暗示突破限制的可能。

以「歷史能動性的可能爲何」來思考「認同」與「主體性」的方式，也類似於學者Nikolas Rose（1996）提出「主體化的系譜學」（the genealogy of subjectification）來思考人的歷史以及人與自我的關係。他強調，人們賦予經驗意義的方式便是歷史性的，因爲各種意義的產出機制——包括視覺化的對應參照（grids of visualization）、字彙、規範與判斷系統——都生產經驗；上述機制並非源自於經驗，而是被創造、琢磨、並加以穩定，因此必須藉由不同的方法與實踐形式——例如學校、家庭、接到、工作地點與法庭——進一步傳播與深化（Ibid.:130）。因此，主體化的系譜學是爲了瞭解主體如何透過各種思維制度與實踐技術完成自我實踐，並以此形塑其自身與歷史的關連，而非聚焦在自我的歷史建構之上（131）。換句話說，各種自我的技術實踐是分析的重點，因爲它彰顯了「如何瞭解你自己」、「如何控制你自己」、「如何關照你自己」（135）。他指出，因循問題化自我與他者的過程、實踐技術與技術的作用、權威和不同作法所欲達到的目的，以及策略的選用，可以看到人與自身的關連在日常生活中發生，自我也在這個細微且多樣的關係及實踐中構成（ibid.:128-147）。因此，在歷史中，人與自身的關連便是一種策略性的

主體化過程。換句話說，跳脫「差異」邏輯，「主體化」的關鍵概念被替代為探究人與自我關係如何建立的切入點，藉由分析各種治理他人與自我治理的實踐技術，人所具有的「能動性」以及其與歷史的關連得以被確立，每個人回應及使用權力技術的實踐就是我們與自我的關連。

從日常生活中檢視各種形塑自我的技術型態，可以知道這些規範與具規範性的理念如何體現了主體與外界世界的互動的動態樣貌。由此可見，不同於「認同政治」在抵抗一壓迫模式中強調的差異經驗的共通性，主體化的系譜學觀點所強調的是，各種不同的實踐作用在不同人身所形塑的**異質樣貌**，也就是說，由於技術、權威、目的與策略的不同，人與自我的關係樣貌是異質且多樣的，就如同 Rose(1996)在文中引用學者 Donna Haraway (1991) 所說的，「要將人類視為一種策劃 (machination)，一具肉身、知識、熱情與技術的混融體」。以「主體」作為思索自我 (self) 實踐的過程，等於將「認同」轉化為一開放、多重與多變的動態過程，因此，主體化的系譜學就是要揭露各種將人類安放在共同性的規範機制、凝視與技術，並指出人如何這些機制的限制下成為技術的客體，但是，上述權力機制的樣貌變化也使自我產生不同的回應，這便展現了**能動性**所在，就如同 Kath Woodward (2000: 8) 所提到，「認同牽涉了一些積極介入，以及自己所掌控之認同建構的程度，與本身受到的控制與限制」。N. Rose (1996) 所提出的「主體化的系譜學」在強調**異質性**的層次與 L. Grossberg (1996) 針對文化研究的理論限制而進一步提出的「獨特性邏輯」(the logic of singularity) 相似，都強調行動者對其所處結構位置的反思與行動介入。換言之，他/她們在與各種技術及權威對應的過程中建立了主體意識，此外，**他/她們的經驗也都具有獨特性與異質性**，不能以普同性的理論位置（一致性的對抗）概括。

從「認同」這個概念的理論脈絡可以發現，「認同」並非一項可供研究者研究、解析的實體 (entity)，而是一種知覺自我存在的觀念。儘管早期心理學家以「認同」描述一種在心理、社會、與歷史因素影響下所產生的分類意識，這種內在的心理機制使人們感知自我與社會間的異同，而「認同危機」這個概念則用以描述個人與社會在價值體系所產生的衝突階段 (Erikson, 1950)。不過，在文化研究的脈絡下，「認同」則有了更「積極」的意涵。理論家 Stuart Hall 將「認同」界定為具生產性、不斷生成的、非固定的建構過程，因此自我 (self) 所處的認同位置始終是未定的與開放的，這個特質也賦予認

同位置政治角色的特性 (Olson and Worsham, 1999: 207-219)。他的界定開啓了以「差異」與「再現」作為論述基礎的「認同政治」,「認同」是敘述主體在反思過程中,藉由構連關係,所意識到自我與他者的差異,「認同」因而是具有政治意涵的概念。然而,立基在差異邏輯與壓迫—反抗模式的「認同政治」,對 L. Grossberg (1996) 來說,卻無法在論述中見到反抗的可能。他進一步以現代權力與論述的關係提出修正,藉「能動性」、「他者性」與「獨特性的邏輯」替代「認同政治」中差異的個體因「共享」邊緣經驗而「共有」的政治位置,他強調應探究促成歷史能動性的可能為何,而非將「差異」視為不證自明的前提、甚至直接以「認同」進行探問。換句話說,在不平等的權力關係中,壓迫—反抗的模式使受迫群體得以將感受「差異」的經驗轉換為認同政治中必要的「假設」—「相同性」(sameness),因而使作為共同經驗的「差異」具有強烈的政治與群體意涵,並成為與宰制群體對反的力量。¹³不過, Grossberg (1996) 反對這種將「差異」作任何本質化的預設,他認為唯有將個體的獨特性當作理解差異的基礎,才能得知各種政治介入所存在的「異質性」。換句話說,「認同」二字,其實就是指人們對既存事實的感知,這些感知因人而異並顯示出選擇性且具策略性的特質,這正是由於文化論述的作用 (Chun, 2006: 3)。所以,各種異質樣貌都是對現代權力的回應之道,「認同」不是在受宰制的結構下就自然生成的,它在不同脈絡所具有的「政治意涵」也不盡然相同,而每個人對於交織出其所處社會位置的權力論述也會有不同的應對,這些各異的「實踐」具現了他/她們對主體經驗的異質且具有獨特性的思維。

(三) 族群與「華人認同」

承繼上述關於「認同」概念可知,「認同」是自我理解所處社會位置的觀念,又因為社會位置是各種權力與論述中介而生的社會建構,因此「認同」亦是不斷回應這些權力與論述形構的思維。更重要的是,特定社會類別往往直接遭界定為與「認同」有關的既存現象,然而,這種論述背後的生成因素是極為複雜的,被賦予特定稱名的群體實際上是「循著不同動機的行動者在特定行動下的結果,也是當地組織、特定政治階級、日

¹³ Allen Chun 沿用 P. Gleason (1983) 考究 identity 的字源研究,並整合 R. Brubaker (2004) 針對從群體主義分析族群認同的批評,指出「『認同』之所以能套用在各種制度性稱名上,如族群、文化、民族等,乃是因為 identity 這個字本身所具有的『相同性』(sameness) 字義,已從心理學門裡關於自我的概念徹底移位,並被取代為群體內部具相同性的假設」(2006: 6)。

常生活的興趣以及其他特定角色扮演者行動交織所生的結果」(Chun, 2006: 5)。換句話說，當特定群體傾向於以社會慣用的族群之名自稱時，這並不意味著「他/她認同」，只能說是此稱名已成為特定社會所共享的知識架構，因而形塑了一想像的同質性群體。

舉例來說，「外省人」一詞在台灣日常生活中常見且慣用在指稱特定群體，但是這個詞卻鮮少出現在其所指涉的地理區位—「中國大陸」，事實上，它所具有的負面意義及指涉功能僅限於台灣社會，因為「外省人」一詞的政治意涵與戰後台灣的政權統治及社會文化的變遷有關(孫鴻業, 2002)。孫鴻業(2002)研究「台灣外省人第二代身份與認同」，指出「外省人」一詞充滿的社會建構特質所具有的歷史特性，使「『外省人』這個原本基於『地理』條件作為身份區分基礎的詞彙，更納入了政治意識型態的意涵。所以，原本具有內在異質性、以及具有異質的文化認同的一群人，就因此形成了一個新的族群類屬。這個『族群類屬』也成為我們現在日常生活交談中…有效的分類方式」(8)。他並強調，具有此身份的個人不一定符合此「族群類屬」的意義內涵，無論是特定政治傾向、相對應的政治認同或是指涉未來的社會行動。由上述研究可知，「族群身份」是相對而非固定不變的社會位置，身份稱名本身是歷史與社會建構的產物，因此，群體內的政治或文化共同性也是建構的，甚至可能隨著社會脈絡的變化而有所不同。

關於「族群」這個概念，人類學家 Fredrik Barth (1969: 1-38) 提醒我們，將族群視為共享文化載體的思考，便會使族群完全無異於種族概念。他從「如何維持族群界線」的提問出發，提醒我們文化現象與族群現象不能混為一談。他批評「一個種族 = 一種文化 = 一種共用語言的社會 = 一個與其他群體相斥的單位」意味著將「種族差異、文化差異、社會區分、以及語言界線，自發及組織仇怨」作為研究族群的固定角度，此種將文化特性作為文化差異及族群分界的相關論點，無助於瞭解族群現象的重要性(1969: 11)。他認為，「族群」並非「文化」，前者為人群組成的現象，是一種「群體自我定義而成的社會組織」，「社會組織的類型」¹⁴。因此，此組織界線並非文化界線，而是一種社會界線，此界線立基於「認定成員資格的判斷標準」。這種群體共享的判斷價值必須在不同文化的行動者持續接觸的互動中才得以維持，也正是因為這種互動結構的存在才使得族群的差異得以續存(Ibid.: 15-16)。換句話說，「族群性」是一種群內產

¹⁴ Barth (1969:13).

生的且受外部影響而產生變動的社會特質，族群認同的產生是社會性的，非關文化，也不是生物性的。

依循上述族群與認同的概念來看東南亞華人，會發現華人的族群意識並非外於當地社會脈絡的獨立存在事實，相反地，正是在與當地社會互動的過程中，華人族群意識才會逐漸形成。族群意識既是維持社群區分的重要標準，也反映了認定族群成員的資格條件。舉例來說，馬來西亞麻六甲地區的答答華人（Baba/ Peranakan）¹⁵幾乎已經不說華語，但遵守在地化的中國風俗傳統，他們已在地化並且仍自我認同為華人（localized and still Chinese）。他們之所以「會成為答答（Baba）」，與他/她父母是否為答答無關。關鍵在於他/她們社會化的過程，以及他/她們是否使用「答答—馬來語」。上述兩項因素影響他/她們是否會認為自己是答答人，以及是否被認為是答答（Tan，2004：99-100）。Tan指出，倘若有人在麻六甲（Melaka）地區長大，並且操用答答—馬來語，那麼他/她便可能在長大後認知自己是答答；又或者，他/她們在成長過程中只學一種華語，或社交生活裡僅有非答答的親戚朋友，那麼他/她們長大後「便難以找到認同自己為答答的理由」（2004：99）。

Tan（2004）的答答研究充分證明了Barth（1969）的提問與論點，即是，族群之間的互動（答答人與非答答人通婚）、人員來去都不會消磨族群差異，反而鞏固了族群差異。原因在於，風俗傳統確實為其「族群性」的特質，但是一個族群的存在必須基於特定的社會制度作為「篩選成員」的準則與規範，因此，「族群性」是屬於社會性的層次。在Tan的研究中可以見到，答答社群將「答答—馬來語」認定為族群文化的要項，因此，答答華人族群性的基礎是語言。不過，這個文化特質之所以重要，並不是因為它彰顯文化差異，而是它在答答華人社會化的過程具有決定性影響。因此，一個人是否「覺得自己是答答」（he feels Baba），與他/她會不會說答答—馬來語有關（2004：100）。由此可見，「族群認同」意味著一種具有社會性特質的主觀感知，這種主觀意識是在族群互動下產生的主觀區辨標準。因此，「會不會說答答—馬來語」的族群成員判定雖然以文化差異的形式呈現，但由於這是社會建構的結果，因此並非客觀標準。事實上，這種主觀判定的

¹⁵ “Peranakan”的意思是「當地出生」（local born）或「土生/著」（native），所以 Peranakan Chinese 又稱「土生華人」，對非土生華人而言，為了強調自己是「純」華人，Peranakan 的解釋便會偏重「混雜」的概念。見 Tan（2004：34-35）。

標準以集體共識的角色存在於社群中，扮演著維持維持答答華人與馬來人（操用其他馬來方言者）之間的族群界線的角色。

從答答華人將語言使用視為與馬來人之間的族群界線可知，個人的族群認同是一種社會建構而生的主觀意識，認知「語言使用」為文化差異與族群認同的標準，是個人社會化的過程所產生的。因此，我們不該將特定文化特質固定於特定群體，並視此為「族群性」，否則可能會誤以為文化是生成於團體封閉關係之內的本質產物，直接連結族群性與文化差異的作法也會忽略群體之間的可能互動（例如，同化情形），甚至可能使「文化差異」被詮釋為我群／他群的本質差異，成為合理化不平等權力關係的工具。就如同 Tan（2004：87）提到的，答答華人的文化混雜性對「非答答」華人與「答答華人」而言，各自有不同的著重點。前者為凸顯答答認同中「非華人」的層面，會著重於描繪答答文化中已在地化的、非華人的文化實踐；而其他觀察者以及答答華人自己則側重在「傳統的」華人文化特色的描繪，藉此強調答答文化中華人文化的延續。換句話說，「華人」與「非華人」的區辨並不是倚仗「客觀」的文化標準，而是個人是否認為既存的文化差異是族群身份的判定標準。

無論如何，直接以族群間的文化差異來思考族群認同，都忽略了這些文化差異的特徵係源自於成員或非成員的主觀詮釋，而這種忽略並無法使我們從不同角度與脈絡來思索這些主觀層次上的「差異」所具有的差別意涵。就如同史學家王賡武（2005：11）所言，「個人認同惟一可靠的檢驗是某人自我認同為華人，而且他人承認他是華人」。換句話說，要理解「族群認同」並不是藉由特定的文化特徵就能以此判定是否具有族群身份，更重要的是，要理解族群成員本身在主觀層次上如何感知族群差異。

雖然上述研究從田野資料充分說明答答華人的族群認同如何受到文化在地化模式的影響，並提到族群認同是一種「主觀感受」。但是，Tan（2004）在研究中強調，社會化過程對往後族群認同宣稱具決定性，這個切入點也使多重認同對個體所帶來的矛盾情感不為所見。舉例來說，他強調部分答答華人在不同情境下具有「策略性」的語言轉換能力，並藉由切換不同語言的使用方式來強調或隱藏自己的特定認同¹⁶。因此，在他的研究中，似乎難以感受具多重認同者在日常生活經驗中感受的衝突，因為研究中的受訪

¹⁶ 請見 Tan（2004：101-102）。

者多能彈性自如地運用他/她們的多重認同。

有趣的是，對照 Ien Ang 這位出生於印尼土生華人家庭 (*Peranakan Chinese family*) 的文化研究學者而言，多重認同卻不是在社會化過程中因為「族群文化資源可近性」¹⁷ 的有無所導致的結果，相反地，是在各種日常生活的衝突情境裡不斷需要主張的「位置」，也是不斷被視為非屬此地的「他者」經驗所形構的。Ien Ang (2001) 在類自傳式的書《說不出中文：生活在亞洲與西方之間》裡提到自己社會化過程中，各種形塑族群認同的經驗強化了她身為「少數群體」的認知，即便她在成長經驗中習得印尼語 (*bahasa Indonesia*)，並且不會說中文也沒去過中國，卻也不能保證她能自如地宣稱自己是印尼人，或者隱藏自己的華人身份。她指出，「妳是誰/妳從哪裡來」這個問題的答案始終不是掌握在自己手上，無論是幼年在印尼的時候、在荷蘭求學的時候，或者去中國旅遊的時候，「中國性」(*Chineseness*) 總是藉著他人替她先行回答這個問題，因為「中國性」(*Chineseness*) 在不同的層次與不同的社會脈絡都有其發聲位置，無論是文化的、或者地理的，特別是種族的層次。中國性 (*Chineseness*) 甚至有權力將她的族群認同固定與化約在特定類屬裡，或者與其他族群 (如印尼人) 的二元對立關係之中。因此，對她而言，多重族群認同是一個需要不斷爭取發聲的位置，她認為，唯有堅持混雜性 (*hybridity*) 的認同立場方能再現曾經所處的印尼社會的族群混雜的歷史，而這種論述之所以必要，乃是因為藉此論述，華裔印尼人才能確定地宣稱他們認同裡面確實存在著「印尼性」(*Ibid.* : 73)，且不再需要倚賴一個廣大的離散華人社群，憑藉抽象的種族共同性與自豪的文明論述作為其想像歸屬，並期待藉此能轉換華裔印尼人/印尼華人在印尼國族政治與社會脈絡下的少數群體地位處境 (*Ibid.*:56-57)。

不同於 Tan (2004) 研究中的馬來西亞麻六甲地區答答華人，Ien Ang 這位華裔印尼學者移居的跨國經驗 (*migrant and transnational experience*) 不斷重塑她的族群認同，她的族群認同不是表現在「追尋根源」，或者尋找經驗的「共同性」，而是表現在跨國主體性的建構上。她與不同「地方」的關係敘事，說明了跨國主體性在不斷重構的變動過程中，呈現了多重的、碎裂的、且相當異質的獨特性。非常有趣的是，相較於她幼年成長及工作求學的「地方」，「中國」雖然是與她關係最為淡薄的「地理區域」，但是「中國

¹⁷ 我所說的「族群文化資源可近性」，就是 Tan (2004) 所指的使用答答-馬來語的機會，以及與答答親戚朋友社交或日常接觸的機會。

性」卻始終在不同脈絡試圖界定她，特別是將她的自我理解指向一個不證自明的「中國」。這個「中國」不僅是「地理區域」更是一個藉由「同質且共享的」中國文明與種族共同性論述所轉化之具有確切疆界的「中國」(Chun, 1996: 113)。因此，對於一個主張混雜認同的跨國主體來說，「中國性」是一個與跨國流動特質對反，且相當(種族)化約的本質化標籤。

上述討論均說明了主體的能動性與社會結構是形塑「族群認同」的重要因素，「族群認同」是社會性而非文化性、多重變動的而非具有固定本質的觀念。也就是說，若我們將「共享文化」作為理解族群意識的預設，便可能忽略群體內部所存在的細緻衝突，因為即便來自同一地方，並共享同一語言的社群，他/她們的認同也是相當異質多元的。Erdmans (2005) 研究芝加哥波蘭僑民 (Chicago Polonia) 之間認同衝突，便發現波蘭移民 (immigrants) 與波蘭裔族群 (ethnics) 雖然表面上是共享相同「祖先來源」的社群，但是，她觀察到這兩個「母國」皆為波蘭的群體對「波蘭」的認同卻有高度異質性甚至因此有所衝突。原因是這兩個群體對「母國」波蘭有不同的歷史記憶，加上他們各自遭遇美國不同時期的移民政策，因而造就這兩個群體有著殊異的跨國遷移經驗，這些因素都促成他們有不同的「文化認同」表述，也使他們的族群認同呈現多元與異質的面貌。Erdmans (2005) 的研究有助於我們理解來台「緬甸僑生」與在台緬甸華人族群之間的關係，它提醒我們不能只是因為都「來自緬甸」，便認為他們的文化認同與族群認同可能呈現一致的觀點，因為形塑「新移民」與「族裔群體」的認同因素可能完全不同。

作者在芝加哥所做的田野觀察發現，美國社會對「新移民」的刻板印象使此社會類別在日常生活中發揮實際的限制效應，因此，這些跨國遷徙者總是努力擺脫各種可能會被指認為「新來者」的母國文化特徵，以藉此融入新社會。來自波蘭的「新移民」，他/她們認同立基在跨界遷徙的流移經驗之上，呈現族群認同的敘事是地理性的。相對來說，波蘭裔族群致力於建構及維持他/她們與祖先文化 (ancestral culture) 的連帶，他們在美國社會已歷經世代交替，族群次文化不僅是重要的社群形象，也是他/她們與主流社會維持互動關係的方式，因此族群認同的敘事多為時間性的。這兩種差別導致「波蘭移民」與「波蘭裔族群」文化認同的衝突，「新移民」會批評波蘭裔族群 (舊移民) 所認識的「波蘭」停留在古早的農業社會，並不是他們熟悉的現代工業社會。由於新移民與波蘭裔族群對於芝加哥的羅馬天主教教堂的作法常有歧見，這也使得代表「波蘭性」核

心的羅馬教堂屢屢成爲引發衝突的場域，反而不像是形塑波蘭僑民團結的機構（Ibid.:181）。作者藉由田野觀察提出的例證提醒我們，移民政治的規範對於剛經歷跨國遷徙的「新移民」在文化認同的形塑與社會適應有重要影響。因此，即便是來自同一個國家、有共同的宗教中心、或者使用「相同」語言的群體，他們之間的「共同性」都只是一種尚須檢驗的「預設」，因爲各異的生命經驗與社會目的會不斷形塑「認同」的質變特性。他/她們各自跨國實踐的不同時空背景，都會形塑他/她們對於個人遷徙經驗以及文化認同有不同的看法。

（四）華僑身分、跨國實踐與國界管制

Sarup（1996：1-6）提到，人在旅途中產生「認同」轉變，而不斷重構其主體性，這顯示了我們與所處之地的關係是持續變動的，但是這種變異並不會無止盡地蔓生，「認同」受限「邊界」（borders and boundaries），此框架將人的旅途分別置放在兩種不同層次脈絡中，包括能由此地前進的「起於空間的行動」（space-based action），以及限制能動者的「受制於空間的行動」（space-bound action）。因此，當一個人意識到自己位於少數群體的社會位置時，意味著他/她的能動性可能處在這兩種情況之中。以前述所提學者 Ien Ang 的經驗爲例，她在 1966 年移出印尼的行動起因於意識到華人在印尼社會所處的少數群體社會位置，以及印尼社會當時的政治轉變。這雙重因素使得她與家人離開印尼的行動實踐，符合 Sarup 所定義的「起於空間的行動」。

不過，如果我們換一個路徑想像 Ien Ang 在 1966 年舉家離開印尼的跨國行動，並將目的地從荷蘭置換爲共產黨統治的「中國」，或者，國民黨政權所主張的正統中國所在地—「台灣」，那麼她對於「中國性」的質問是否會有所不同呢¹⁸？

事實上，1966 年左右離開印尼的「華人」相當多¹⁹，而「華僑」/「離散華人」這樣

¹⁸ 這個假設性的提問就像是她自己在書中曾經說的，如果她繼續留在印尼，是否她看待 1998 年印尼反華衝突的視角與立場就會完全不同（Ang, 2001：56-57）。又，我之所以會提這樣的問題，另一個原因是 1959 年印尼（華人）音樂家林克昌便離開印尼去了中國，根據他自傳所提，這個「回歸祖國」的夢因爲文革、以及在我看來還包括文化衝突而徹底破滅，因此他再度移出中國到了香港。但是，他在自傳裡提到，即便他「在中國數年雖然嚐了苦頭。民族感情卻是有增無減」，同時又「恨不得能到遠離中國的西方世界」。總之，他的遷徙決定夾雜著許多「(中國)民族情感」帶來的矛盾，這正好與 Ien Ang 半自傳經驗裡對「中國性」的態度呈現了強烈對比。見林克昌、楊忠衡、陳效真（2004）《黃土地上的貝多芬：林克昌回憶錄》，時報文化。

¹⁹ 她指出，雖然來自印尼的人很多，但是鮮少組成「印尼離散」這樣的社群，華人離散社群則非常強大，

的詞彙不僅建構了想像的歸屬感，也合法化與規劃實踐行動的路徑，使人能不斷地圍繞著抽象的政治與文化中心—地理的「中國」或「中國性」的中心—而有所行動（Ang，2001：82）。一般來說，台灣社會所認識的「華僑」，就是依循著「華僑」身份而以行動回應「中國」或「中國性」的跨國行動者。六零年代末與七零年代陸續來台的「緬甸華僑」，正是因為緬甸境內的排華衝突而產生跨國遷徙實踐。不過，基於緬甸發生的衝突所導致的跨國行動，因為回應了台灣當時以「中國性」建立國民性及共同族群意識的社會脈絡²⁰，因此，上述群體的跨國行動均被化約為「華僑」體現政治支持的「歸國行動」。

在 2000 年第二次國籍法全文修改公佈之前，是否具有中華民國國籍的認定標準則是根據 1929 年國民政府頒佈的「國籍法」中「父系血統主義為主，出生地主義為副」²¹的原則，而從「中華民國」政府的角度來看，「華僑」指的是「僑居外國領土以內的中華民國國民」（張隆延，1958：1）。基於上述以血統主義為原則的國籍認定標準，僑務委員會也一直採行廣義且含糊的華僑資格認定標準，也就是說，即便中國人移居南洋而世居海外，也不影響其具有「中國國籍」的認定事實，故，所有的「海外」華人及華裔皆屬於台灣方面所承認的「海外國民」。有「國籍法」作為「中華民國」施行僑務政策與僑民教育的法定基礎²²，「華僑子弟」為當然之國民，其入境來台、甚至就學，看起來似乎是毋庸置疑之事。

然而，范雅梅（2005：44-66）引申趙彥寧（1998）將國民黨界定為「流亡政權」的概念，提醒我們國民黨遷台後並非穩固的政權，所以「僑務政策」的特殊性便在於它是當時的國民黨政權為創造所需象徵秩序而運用的機制。一方面，它將政權界定為「華僑祖國、自由祖國、正統祖國」，並以此「安撫了焦躁的集體意識」；二方面，藉由「『忠貞』僑胞年年參訪、僑生回國升學、僑商回國投資」進而實體化內部與海外的象徵秩序。換句話說，作者提醒我們，不能將在台灣施行的「僑務政策」視為「中華民國」政治制度與歷史承繼的「必然事實」，因為如果從台灣本地的脈絡來看，迫遷來台的國民黨當時是一亟欲建立其統治正當性的「流亡政權」，來台後必須藉由文化符號的挪用與創造

許多移居到他國的印尼人多認定自己是「華人」（Chinese），而他/她們也多認為正是因為這個事實，而使他/她們離開印尼（Ang，2001：55）。

²⁰ 關於戰後台灣「中國性」的文化書寫政治脈絡，請見 Chun (1995)。

²¹ 引自張隆延（1958：2），

²² 夏誠華（2000：325）則指出，中華民國憲法 159 條與 167 條中，保障國民受教權及僑居海外國民教育事業之獎助是基本國策，因此，這兩項條文也是僑務委員會及相關單位制訂「僑教政策」的重要依據。

²³，以建立其合法性的政治實踐並維持其統治位階，由此政治與歷史脈絡來看，在台施行的僑務政策其實是國民政府遷台後發展出以台北為中心的「移植」制度（范雅梅，2005：29）。

「僑務政策」在台灣出現，反映了現代民族國家形塑過程中文化與政治結合的一面。Gellner（1983）認為，民族主義與民族國家的時代，是文化與政治結合為一種現代治理形式的時代，而民族主義則是這種「治理形式」出現的觸媒。他更進一步地說，任何群體只要能建立一種足以透過教育的形式傳播、結合文化單元以及政治單元的「同質性文化（菁英文化）」（universal high culture），那麼就能夠掌握這個政治與文化合而為一的人造物——「民族國家」。換句話說，現代國家所創造的不僅僅是制度，現代民族國家也是一種文化，而且它本身亦是生產文化與象徵符號的場域。

相較於范雅梅（2005）從制度設計的角度與國民黨在遷台之際為一「流亡政權」的特質來分析僑務政策在台施行與統治合法性的關聯，從戰後台灣的文化書寫的脈絡來看，亦可以發現「僑務政策」與當時以民族主義意識型態為基礎的文化建構過程是相互鑲嵌的。學者 Allen Chun 認為，國民黨在戰後台灣透過傳統文化的重新書寫，將傳統中華文化建構為一種「不同於西方的文明宣稱」，藉此建立台灣人與主流中華文化之間的關連（1995，1996，1997）。他指出，戰後國民黨在台灣打造「中國性」（Chineseness）的作法顯示了「中國性」是「東方的東方主義」（an oriental Orientalism），國民黨更將戰後台灣這個特定時空所生產的文化意識型態制度化為國家意識型態的教育基礎，這種結合文化與政治的治理形式體現在生活規範教育與各種社會化的機構/機制中，從施行層次來看，民族文化的建構是「制訂國民規範的過程」。因此可知，「民族認同」則是「集體性」與「共同性」的建構過程，它所代表的意義不只是主觀意識，而是透過一組「國民規範」的實踐，進而習得「國家制訂的文化」，並且，將其內化為特定的區辨標準。在台灣脈絡裡，習得「中國性」是國民性的建立過程，它體現在強調共同族群意識與特定文化表現的學習上，並內化為區辨他者的標準（Chun，1995）。

²³范雅梅（2005：61-66）延伸楊聰榮以符號的權力運作來分析國民黨「中國化」的意識型態在台灣產生效應的現象，並綜合 Žižek 反描述主義的符號學論點，指出「華僑」一詞能繼續指涉特質改變的客體，乃是因為詞彙與客體之間的聯繫關係具有僵固性，而且會不斷回溯此指涉關係建立的原初情境，因此，是一種「回溯性的僵固指涉」。

由於戰後台灣的特殊文化政治脈絡，使「華僑」這個二十世紀初發軔的稱名²⁴，在重新書寫集體記憶的特定時空下被台灣方面挪用。「華僑」這個稱名一方面轉化為民族主義的教育宣導內容，另一方面則成為描述「東南亞華人」的統稱。因此，十九世紀末中國民族主義與革命歷史被挪用到國民黨的文化教育制度和政治實踐之上，而具有抵抗日本南侵戰爭記憶的東南亞華人也同樣被打造為「最具歷史意識的國民代表」²⁵。這些歷史敘述不僅將東南亞華人定位為國族歷史的見證者，這種集體記憶的建構也將東南亞華人全數劃入具有共同「戰爭記憶」的國族成員。上述「政治性利用」²⁶，使「華僑」一詞在戰後台灣以文化書寫為貌的國族意識型態建構過程，成為一種普及的「常識」，意指海外所有具中國血統者皆具有單一認同。因此，隨著僑務政策在台灣制度化開展，原本不是華僑「家鄉」的台灣，遂在此集體記憶的重書過程中成為海外華僑的「家國」。

「僑務政策」使當時國民黨在台灣進行的「中國化」文化書寫，得以體現在詮釋「東南亞華僑」的跨國入境行動之上，而此同質化特定群體之跨國經驗的作為之所以可行，還必須從配合「僑務政策」施行的其他制度來分析，特別是戰後台灣的國界管制與流動人口管理政策。戰後東南亞華人來台的「跨國行動」，多被詮釋為具有政治意涵的「回國」行動。由於既有研究較著重在從政治意識型態及形塑政策的政治結構／條件分析「僑務政策」，反而沒有發現「僑務政策」的施行必須建立在「華僑」與「僑生」以個人的跨國行動為呼應的基礎之上，也因此，並沒有從國境管制的視角來審視「華僑」或「僑生」當時來台的「集體跨國行動」面貌。

實際上，現代國家形成的過程中，國界管制技術是維持並證成其統治的要素，國家邊界的管控因此是個人的跨國實踐與國家統治意志疊合的重要介面。「華僑歸/返國」的詮釋語句在我看來至少生產了兩種效果，一方面，它將幾近封閉的國境再現為看似「自由開放」的樣貌。再者，藉由中國化的文化書寫，「中國性」得以掩蓋入出境嚴密管制

²⁴ 王賡武（2002：203-207）指出，「華僑」一詞使用與二十世紀初的中國革命有關，因此「一開始就承載著政治涵意。與愛國主義鄉聯繫時尤其如此，就如“愛國華僑”一詞所包含的意味一樣。」。

²⁵ 楊聰榮（1993：105）指出，除了故宮文物之外，建構國民具有「中華民族」的歷史意識也是重要的打造工程。

²⁶ 學者王賡武強調，「華僑」一詞之所以普及，乃是因為它被政治性地利用，這個暗示著海外華人具有單一認同的詞彙，被中國政府與敵對國政府公開地用於造就國內和海外所有中國人的族群團結（2002：4-5；204-206）。

時期唯政策所用的、駁雜不一且充滿例外的「入境標準」。由此觀點來看，當東南亞華人的來台跨國行動被詮釋為「回國」時，解構僑務政策中的意識型態，似乎不足以解釋這些行動者的跨國行動與實際國界管制之間的關連。

「華僑」與「僑生」的跨國實踐，可說是「僑務政策」在台灣得以開展與落實的重要憑藉。如果回到五零、六零年代台灣的時空脈絡可以發現，依循著「華僑」身份入境台灣的「跨國」行動者有其特殊性，因為這些「海外國民」的「跨國」實踐反而是發生在台灣對入出境管制最為嚴格的時期²⁷。1949年二月「臺灣省准許入境軍公人員及旅客暫行辦法」公布之後，台灣便進入由警政機關管控出入境的時期，警政機關對出入境者的查核權在1952年以後更趨嚴厲，「戡亂時期臺灣省准許人民入境出境暫行辦法」頒佈後，一般人民出入境必須由符合特定資格兩人以上或「領有營業牌照商號一家」提出擔保證明，才得以向警政機關申請入出境許可。²⁸在反共抗俄的戰爭氛圍下，嚴格提防「匪諜」的策略立基於嚴密監控人口流動的措施之上，因此，政治因素遂成為是否允許國民出入國境的判斷考量。不過，在此情境下，台灣卻有相當高的入境人口是由僑委會擔保入境，而這類入境人口即為普遍稱之的「華僑」與「僑生」。

倘若就此時期來台就讀大學專校的實到僑生人數來看就會發現，自40學年度到48學年度（1951年到1960年），來台僑生實到人數從60人，累計到9,349人，九年之間急遽增加了155.8倍²⁹。從上述社會脈絡與相關的統計數字可以發現，「華僑來台」的現象可能不僅從僑務政策的意識型態作為動員支點來解釋，要瞭解國家統治欲「讓僑胞高高興興的來，源源不斷的來」³⁰的決心，不能忽略當時國境管制對「華僑」開放的意涵與影響為何。

對此，我認為學者 John Torpey（2000）《護照的發明：監視、公民權與國家》的研究或許可以提供一個新的分析取徑。他從法國大革命後「護照」在西歐社會的使用與普及談起，指出現代國家藉由壟斷個人移動的合法性以控制邊界及所屬人口，透過辨識性的治理技術賦予人民「身份」的身份文件化過程，證明了現代民族國家可以在現實生活

²⁷ 陳清福（1999：16）指出，自從1949年3月到1967年，台灣的入出境管理以「對外管制，對內清查」為原則，因此人民入出境均須申請，直到1968年政府允許海外華僑及港澳地區人民來台觀光、旅遊才簡化入出境手續，逐漸放寬入出境限制。

²⁸ 見薛化元、陳翠蓮、吳鯤魯、李福鐘、楊秀菁（2003：161-163）。

²⁹ 請見附錄一。

³⁰ 蔣經國（1993）《蔣總統經國先生對華僑言論輯要》，華僑通訊社編，頁45-48。轉引自范雅梅（2005：39）。

中藉由「監視技術」來「擁抱公民」(embracing their citizenries)，而「不只是被想像的產物」(rather than merely “imagined”) (Ibid.:6)。也就是說，國家形塑的過程中，不但需要「打造」自己的人民，也必須「確認」自己的人民。因此，辨識人口的治理技術是現代國家興起之後的產物，個人認同也同樣在文件身份化的過程中受到影響。將個人身份化作為流動管制的機制，不僅達到控制人口的作用，更是透過核發「出境許可」監視境內外國人，並達到維護虛存邊界的重要作法 (Torpey, 2000)。他的分析除了指出現代國家人口管理制度立基於流動管制以外，也指出國家對於合法移動的壟斷歷史也藉由個人身份文件化的制度生產了「個人自我審視」的機制，因此，個人認同不只是主觀的認定，還隱含了集體作為合法參照的邏輯。

Mongia (2003) 則指出，藉由分析護照制度的歷史可以看出國家管制與民族—種族在移民者身體上所銘刻的痕跡，而這個痕跡反映了殖民主義與種族主義為現代國家生成的全球性脈絡。作者指出，1834 年英國廢除殖民地奴隸制度後，在印度的殖民政府為了確保移工經濟的獲利，實施「文明」的護照制度，以此監視印度契約勞工的國際移動。到了二十世紀初，當時加拿大與美國排印反亞的種族主義氛圍，反映在嚴格的護照申請資格與緊縮的核發數量上。因此，「特定國籍」人士申請護照被駁回。這種情況顯示護照是加拿大政府阻擋印度與亞洲人士入境的合法機制，而他並認為此機制背後的「種族」考量才是為入境加拿大的重要標準，國際遷徙的必備條件—「國籍」反而並不是重點。也就是說，以核發護照作為入境許可，是一種透過訂定合法篩選標準，並以此掩蓋選擇性施行種族歧視內涵的制度。

綜合上述兩位學者藉由護照制度對於管制人群遷移的歷史分析可知，護照作為一種現代性產物，它成為遷徙必備文件的歷史過程，正反映了個人與現代國家之間抽象所屬關係的建立過程。這兩種觀點同時指出現代民族國家藉由管控人群遷徙以維持其抽象地理疆界的兩種作法，包括：身份文件作為合法化形塑抽象認同的機制，以及潛藏在民族國家體系內以生物性區辨的種族思維作為人口分類的標準。Torpey (2001) 更提出「資料化的個人」(documented individual) 這個概念，闡述個體所各自擁有的證件身份是現代國家發展科層管制下所賦予的認同；而 Mongia (2003) 則以「民族化移民者」(nationalized migrant)，批判被視為全球遷徙必要條件的國籍，其實是殖民主義的種族判斷遺續。上述兩則關於護照的討論，說明了跨國行動的實踐受限於邊界管制的技術，而

邊界管控所需的身份證明文件是治理技術與國家權力的體現，也是國家辨識所屬人民的重要依據。

二零至六零年代末入境的東南亞華僑，在「國籍法」³¹的血統原則上被認定為「中國人」而得以入境臺灣。「國籍法」所扮演的重要角色，就是藉由血緣的生物性標準，將「來自中國以外」者確認為「中國人」而非「外國人」。藉此，「華僑」來台的跨國實踐才得以轉化為「祖國認定」的「回國」行動。換句話說，「華僑」之所以「非外國人」，乃是因為「國籍法」的血統認定原則先行將其劃歸為本國人，海外華人因此為「海外國民」，與「本國國民」據相同法律地位。「國籍法」使僑務政策在實際的政治操作能指認其「服務對象」，並因具有合法性而得以發揮效益（范雅梅，2005；Chen，2003）。因此，「華僑」雖然被稱之為「海外國民」，但是此身份所具有之「位居中國以外」的暗示，卻反而因為「國籍法」將華人特質化約為血緣要素的預設，建構了與「中國性」強烈的連帶關係。「華僑」身份的稱名被等同於族群認同與政治認同，這不僅是一個傳統文化的發明，入境台灣的「華僑」，也符合Mongia(2003)所提出的「民族化移民者」(nationalized migrant)的概念。然而，弔詭的是，模糊不明的血統認定原則絕不可能是入境臺灣的唯一標準，否則當時入境臺灣的人數將無法控制。由此可見，具「華人血統」雖可認定為「海外國民」，但是絕不等同於「入境核許」³²。這不禁讓我們思考，東南亞華人要通過什麼樣的「篩選機制」才能順利入境台灣，成為「來台華僑」？對於跨越國境的遷移者而言，潛藏於這個制度下的意義又是什麼？

綜上所述，我認為本研究有必要重新以「跨國行動」的角度探究僑務政策施行時空下的國境管制技術，才得以瞭解「華僑」作為一「跨國遷徙者」他們的實踐對「國家」的重要性究竟為何。另一方面，也必須重新審視當時的歷史時空下的跨國行動可能與限制，才能瞭解這些「海外國民」從「海外」進入「國內」的過程，究竟對他們的個人認同是否有造成什麼影響。順應著前述文獻針對現代國家壟斷合法移動的探討以及國家管制機制背後的潛藏思維之相關討論，我認為「移植來台」³²的僑務政策既然是國家統治意識型態的體現，那麼，隨著管制邊界的不同樣貌，其所欲的「人民」也不盡相同。那

³¹ 現行的「國籍法」為2000年全文修正頒佈的「國籍法」。本段所指的「國籍法」，是1929年頒佈的（舊版）「國籍法」。

³² 見范雅梅（2005）。

麼或許更應該細緻地思考僑務政策的「跨國性」在那一個環節能「啟動」其生產性。因此，我認為有必要回到當時時空脈絡下，重新理解國家形塑過程中對欲入境或者入境的跨國主體展現其治理性，否則就難以理解「僑務政策」究竟如何藉由不同目的「生產」來台僑生與來台華僑。承此，本文第二章將藉由五零年代與六零年代國界管制時期，僑生與華僑的跨國行動實踐所具有的「特殊性」開始談起。

第三節 問題意識：如何呈現「緬甸僑生」

承接著本章第一節關於「緬甸『僑生』」初次相遇的討論，以及前一節關於「文化認同」與「跨國性」的理論脈絡，本研究從一開始以理解僑生來台就學的歷史脈絡為初步目標，進一步轉化為探究日常生活與跨國實踐經驗如何形構「緬甸僑生」對「僑生身份」的文化想像。換句話說，本研究的目標是從「緬甸僑生」的觀點探究「僑生身份」在「僑教政策的施行」與「跨國實踐」這兩條軸線交織而生的關係。本文認為，華僑的文化身份是產生與創造在台僑生困境的來源，一方面它所具有的規範性侷限了僑生的身分認同，二方面，九零年代後台灣移民政策的改變，也使他/她們感受此文化身份所帶來的矛盾。

台灣的僑務政策雖形生於二戰後國民黨與共產黨政治意識型態的對立結構³³，但僅以此分析視角一方面可能忽略「僑居地」歷史發展與政治動態，並落入「祖國中心」的侷限（范雅梅，2005）；此外，這種觀點不但強化了「華僑」一詞隱含的政治意涵，也預設了「華僑」在國族認同的一致性與固定性，因此忽略了影響認同的生活與社會層面因素。既有文獻中，不乏探討「僑生教育」歷史沿革的研究³⁴。但是，此類研究都一致地將共產黨與國民黨在政治意識型態的對立模式視為政策發展動向的重要因素。僅以「兩岸對立」的時空感作為分析「僑生來台」的固定敘事框架³⁵，並不能讓我們瞭解政

³³ 戰後國民黨政府推行僑教政策的過程中，美國出於「反共」的政治目標而與國民黨政府共同進行的美援僑教計畫提供了軟硬體以及財務方面的重要支持，為「僑生來台就學政策」奠定了基礎。關於美援僑生教育計畫與台灣五零年代「反共」活動的關係，請見陳月萍（2004）《美援僑生教育與反共活動（1950-1965）》，國立暨南國際大學歷史學所碩士論文。

³⁴ 相關研究可見夏誠華（2000，2006）；林若雲（2001）；郁漢良（2001）；李明儀（1991）；李靜兒（2004）。

³⁵ 舉例來說，此類歷史研究多半從五零年代「僑生回國就學」政策形成的歷史脈絡，線性地談述到此政策目前所面臨的困境。不過，值得一提的是，無論是探討五零年代「僑生來台」的現象或解嚴後台灣的「僑務政策」發展，多強調中國與台灣（中華民國）相互競爭政治及「中國文化」的正統代表權，此類研究中，「兩岸競爭/對立」的時空感多半沒有分析之不同時空脈絡而改變。相關研究可見夏誠華（2000，

策主體—「僑生」，他/她們以跨國實踐為內容的生命經驗。也就是說，「僑生來台」的現象固然有其歷史沿革，不過，分析焦點應著重在「僑生」，也就是說，應將「僑生」視為主體而非客體，在此基礎之上才能瞭解他/她們與此制度的互動關係，甚至「華僑」這樣的文化身份如何因個人境遇與選擇的不同而有異質樣貌，或者，可能形構了身份認同的困境。

長時間與「緬甸僑生」的相處之下，我發現，「緬甸」的國家政治結構與特殊國際地位使「緬甸僑生」對於「僑生」身份有相當獨特的看法。緬甸這個國家在華文教育與華人政策上也有其特殊性。1948年獨立於英國以後，於1962年施行軍事接管，1965年緬甸政府禁止華文報紙出刊，同時陸續將華文學校收歸國有並緬甸化。直到1967年發生排華事件之後，下緬甸華文教完全停擺，而上緬甸的華文教育則轉以「補習」的方式，以孔教學校或者佛教學校的方式私下進行（翟振孝，2006）。然而，1982年國籍法公布後，包括醫學、工程類別以及農業等相關的專門教育機構都禁止華人就讀。此次國籍法直到90年代末期，緬甸政府才較為開放，並且鬆綁華語文教育的限制（Than 1998）。

儘管緬甸有限制華文教育的政策，且華人人口數僅佔總人數百分之二點九³⁶，但是，緬甸卻是華文教育發達的國家。根據《中華民國九十四年僑務統計年報》，截至民國91年底，緬甸華文學校、中文班共有157所，仍東南亞國家中第二高的地區，而東南亞地區數目最高者則為馬來西亞，共有1423所（僑委會，2006：104-105）。在此我們可以發現，馬來西亞的華文教育在國家制度下進行，而緬甸的華文教育長年以來在緬甸政府的禁止下卻為東南亞地區第二高。此外，歷年累計大專院校畢業僑生人數的統計資料也顯示，自41學年度至93學年度，來自緬甸地區的大專院校畢業僑生仍有4194人，名列所有地區別的第四名（Ibid.:62）。由此可見，「台灣」對緬甸華人而言，是離緬求學的重要選項。

不同於九零年代以前來台「緬甸僑生」出於「政治選擇」而來台就學³⁷，九零年代

2003，2006），林若雱（2001），李明儀（1991），李靜兒（2004）。

³⁶ 緬甸華人人口數為1,101,000人，佔總人口數百分之二點九。此資料統計截至2005年底。資料來源參考僑務委員會（2006：11）。

³⁷ 六零年代緬甸發生華校國有化與排華事件後，緬甸華人開始向外遷徙，台灣為其中一個目的地。此後，儘管緬甸政府不允許入境台灣，接受華文教育的緬甸華人，仍會循著台灣提供的教育管道輾轉經由泰國來到台灣。1988年8月，緬甸學運遭軍政府武力鎮壓後，部分緬甸華人因涉入學運或恐懼政治氛圍，以觀光探親或循著僑教政策的管道來台就學或定居。見翟振孝（2006：64-65）、黃郁涵（2009：18-19）。

後的「緬甸僑生」則因順應全球化想像而開啓其跨國實踐。在台「緬甸僑生」因為「身分」所導致的矛盾感多半被詮釋為跨國遷徙與國際經濟結構所導致的結果，「緬甸僑生」來台求學的經驗被認為是學業與打工的拉鋸戰³⁸。翟振孝（2006：103-105）便指出，「緬甸僑生」來台所面臨的「雙重壓力」源於經濟因素，包括來台求學門檻高、早期來台升學免學雜費的措施取消、居留台灣期間有現實生活的經濟壓力，上述結構性因素使部分「緬甸僑生」來台後學業表現不佳，「緬甸僑生」相對於其他地區僑生報到率偏低，休學與退學率也相對較高。作者並引用「緬甸僑生」非法打工的媒體報導描述「緬甸僑生」的「雙重壓力」，最後導致了2004年發生的「『緬甸僑生』休學非法打工」爭議。藉此，作者強調處於「經濟弱勢」的「緬甸僑生」容易因為打工而招致負面刻板印象，成為被污名對象的情形，而認知「污名」的過程亦使在台「緬甸僑生」從「認同矛盾」轉變為「認同轉向」，進一步將「緬甸」認定為「自己的國家」（Ibid.:107）。

「緬甸僑生」的處境表面上看來是因為經濟因素所造成，不過，這種觀點卻將他/她們跨國實踐的生命經驗化約為國際經濟位階所造成的階級弱勢，因此，反而無法深刻地瞭解「僑生身份」的歷史性與台灣的社會文化脈絡如何對他/她們的個人的生命經驗產生影響。陳慧嬌（2006）就指出，台灣社會對「僑生身份」的想像與規範是造成華裔馬來西亞人成為「僑生」的「兩難」所在，因為此具有政治意涵的身份壓抑了華裔馬來西亞人的主體性，逕自將他/她們離開馬來西亞的跨國求學實踐轉譯為「回國求學」。事實上，將緬甸僑生來台求學的想像，以「突破經濟困難」或僅從「學習中華文化的動機」（翟振孝，2006：99-100）來敘述，仍舊落入台灣之於緬甸的經濟優位想像窠臼，再者也將緬甸華人的全球化想像化約為「緬甸」與「台灣」的單一途徑³⁹。

全球化現象造成的不均質移動結構確實造成緬甸人口的外移現象⁴⁰，但是，僅以階級困境詮釋「緬甸僑生」的生命處境，似乎將他/她們在台灣面對的處境本質化為國際間

³⁸ 例如，僑務委員會內專責僑生輔導並相當關心緬甸僑生的梁組長在訪談中就提到「經濟問題」是「緬甸僑生」來台面對的最大難題，「[緬甸]僑生來台，不管是什麼事情，只有一個關鍵，就是『經濟』，簡單一個字，就是『錢』。但是，經濟這種問題，不是只有緬甸同學要面對，大家都要面對啊！」。同樣地，在北部國立大學專責僑輔事務的江教官也強調，緬甸僑生跟其他僑生最大的差別就是「經濟環境不好」，所以他在分配工讀時也會多「照顧」緬甸的同學。

³⁹ 即便是六零年代末台灣施行入出境管制的年代，受訪者楊叔叔也曾想過畢業後離開台灣，「到國外去」。訪談內容，2007/06/18。

⁴⁰ 一般來說，鄰國泰國是境外工作的最常見國家，同時也有不少人前往求學。另外，根據我的報導人指出，在仰光有許多辦理國外留學的機構，這些機構的補習費與代辦收費不貲，卻也相當熱門，常見的留學國是新加坡、英國、美國和澳洲。

經濟地位差距結構所造成的必然結果。事實上，六零年代末的緬甸在經濟地位雖然優於台灣⁴¹，且當時來台的「緬甸僑生」也享有僑務政策提供的學費與生活費補助，但是多位受訪者仍舊表示在台求學生活「很辛苦」⁴²。因此，假定「經濟因素」是九零年代後來台「緬甸僑生」產生「認同危機」的因素，似乎並不具有足夠的說服力。

此外，將「緬甸華人」來台就學的情形描繪為單一途徑，也假定了存在著一個以族群性等同於文化認同及國族認同為基礎的「中國性」⁴³，是驅使他/她們離緬來台的重要因素。然而，強調「中國性」及國族認同的疊合想像是他/她們跨國實踐的催化因素時，卻無法以同樣的論點解釋為什麼緬甸僑生沒有將同屬於華人社會且亦曾為英國殖民地的香港列入選擇，也無法解釋新加坡為何在近年來成為「緬甸僑生」求學與工作的重要選項之一。本文在此所要強調的是，以「經濟因素」解釋「在台緬甸僑生」面臨的困境，並將之視為產生了國族認同的轉向因素，事實上隱含了「緬甸僑生」將「國族認同」作為一種反抗形式，但是卻沒有說明究竟什麼樣的權力關係在他/她們身上運作。換句話說，要問的問題是，在「緬甸僑生」的跨國實踐過程中，「權力是以什麼方式被行使」（傅柯，2001：274）。在此，我們先暫時擱置「認同轉向」（翟振孝，2006）這種用描述性的分析結論，我認為，回到以「經濟弱勢」定位「在台緬甸僑生」的敘述，或許是更值得先問題化的部分。

夏曉鵬（2002）討論「資本國際化的外籍新娘現象」時，從建構論的立場分析官方、跨國婚姻中的行動者、以及媒體所建構出不同樣貌的「外籍新娘」，說明「事實」的「客觀性」往往在不平等的權力關係結構下，產生了將「弱勢者消音」的效果，進而達到污名化的效果，因此，各種「不同」的事實所呈現的並不是孰為真假的問題，而是反映「真實」其實係出於不同社會位置所建構。她並認為，建構他者（othering）在國際與國內

⁴¹ 受訪者李叔叔指出，「我來台灣那個時候，一塊緬幣大概可以換到四、五塊台幣，比我更早的時候可以換到八塊，那時候台灣一個老師的薪水是兩百塊或一百多塊台幣…我們四十多年前來到台灣，[這裡]什麼都沒有。」另一位高阿姨也說，自己來台灣的時候「一塊換四塊台幣，現在是一塊台幣換四十塊緬幣，換了還加倍。」。訪談內容，2008/05/02。

⁴² 楊叔叔也是1970年來台的緬甸僑生，訪談中他一直強調「國家對不起華僑」，他對我提到早期有許多配套政策支持僑生的生活所需時，他是這麼回答的：「回來又怎樣？我們靠自己的手唸[書]。你們現在有工讀，我們那時候來台灣沒有工讀經費耶，我做過開路工人，不是修路喔，開路喔！我們是假期的時候去做的啊，客家鄉，復興村。那時候不是當兵，在唸書啊（強調語氣）！！！！在台大啊（強調語氣）！！那時候有這個工作機會算不錯的啦。第二個我做過的工程是基隆也是要修一條公路」。訪談內容，2007/06/18。

⁴³ 見Chun(1999)。

階層性社會關係網絡以及國際不平等關係下不斷以進行式的形式發生，而「一般自我認同的建構工程，其前提乃在於把『他者』建構為劣者…這種以「自我」為優，視他者為劣，並把所有社會問題都歸因於劣等的『他者』，實際上並不能挑戰不平等的結構」（Ibid,:248）。她的批判提醒我們，「再現」涉及了意義生產的過程，藉由創造形象與論述形式，它架構起一組觀看事件、過程、或客體的視角，因此在這個層次上，對特定形象的「再現」都具有政治意義。林宏翰（2007）在研究「台客」如何／為何「現身」在2005年以後的台灣的文化生產場域時，便著重於分析言說者所存在的具體脈絡如何建構「台客榮景」。他提到，當研究者以權力運作的形象建構來思考「台客」時，往往歸納出各項社會性結構因素以解釋「台客」為何/如何「被污名化」，並預設所歸納出的結構性因素對「污名化」有決定性效果；然而，他卻質疑，這類研究者並無法說明上述社會結構條件歸納下的「低階台客」群體是否在意或感受到「污名化」帶來的「社會區隔」。他因此進一步批評，如果針對各種「再現」沒有仔細解析其中的權力關係脈絡，只是將「社會結構概念的片面引入」，卻不加質疑地將特定群體被施予的「標籤」與難以撼動的社會結構連接，這種批判最後產生的論述效果「有可能是一種遮蔽，那就是過於強調這種標籤的指涉意義」（林宏翰，2007：38）。

試圖解構「事實」背後的權力關係取徑，也就是理論家傅柯（Foucault）對權力／知識內在關連的看法，他認為「權力與知識直接相互指涉」的關連影響我們的觀點，因為「權力造就知識、而知識藉以擴大和強化這種權力效應的機制。關於這種現實一指涉（reality-reference），人們建構了各種概念，劃分了各種分析領域：心理、主觀、人格、意識等等，形成了科學的技巧和話語以及人道主義的道德主張」（2003：26-28）。也就是說，即便是人道主義主張所呈現的「事實」，也應該視為現代權力的效果，因為各種同質化形象的建構都反映了權力技術的作用，因此應該要探問的是，「什麼類型的權力容易產生話語的真理，並在我們的社會中具有說服力的效果」（Foucault，1980：93）。承繼上述討論，並回到如何再現在台「緬甸僑生」的思考上，我們發現，問題可能轉化為，「將『緬甸僑生』歸類為社會弱勢的範疇建構為什麼是有效的？」。

吳明季（2001）在探討花蓮安和、樂利兩村外省老兵認同的碩士論文中，以「失落的話語」來說明這個同質性的「老兵形象」如何是各種異質駁雜的敘事所組成。他推翻過去傾向於將老兵激昂的黨國敘事認定為界定族群身分的論點，並認為田野觀察中老兵

異質駁雜之敘事話語所具有的社會意義在於，沒有社會與文化資本的外省老兵因為「被歸類在與瘋子白癡、腐敗垃圾為伍的象徵位置」、「無法敘述的征戰流亡處境」、「台灣社會偏遠地區老人普遍處境」這三重再現老兵的「失落話語」，因此遭到結構性的否認；也就是說，他們的真實處境除了上述「失落的話語」所再現的處境之外，還有老兵被話語遮蔽且無力回應與對抗的失落。他並進一步指出，探討老兵認同的建構應該思考的，是上述「失落的話語」如何建構認同劃界，而非將上述「失落的話語」等同為認同的本質。他的論文說明了受訪者言談中矛盾與一致性並存的情形，因此以他們的說詞「證成」高度同質性的族群認同確實存在，其實是將差異同質化與本質化的作法。同樣試圖探究「弱勢之名」背後的權力宰制與侷限性，林君黛（2008）也從「中途之家」的田野經驗中，重新從日常生活脈絡及從事性交易少女的敘事語境裡定位她們與「性」之間的關係。她以「性打工少女」的新詮釋來區別與既有論述的不同立場，她指出無論以「受害者」或「性工作者」的命名來定位從事性交易的少女們，都否定了「性交易/性交際」在少女們的日常生活與個人生命篇章所佔有的特殊位置，上述兩種命名也顯示了特定知識論述所具有的權力宰制，如何表現在將少女生命體驗侷限於不具能動性的弱勢情境裡。

上述討論讓我們瞭解，當研究對象的生命體驗遭知識論述直接地化約為「弱勢」、「受害者」或「犯罪者」時，最後持續發揮效用的其實是論述過程中建立的他/我差異的界線，甚至是我群與他群分別存在於「兩個世界」的想像，而真正造成他/她們弱勢處境的制度可能沒被檢討，他/她們異質樣貌與能動性也被論述話語遮蔽。舉例來說，台灣社會長期以將「中國配偶」的遷移慾望解讀為追求經濟滿足的遷徙，不過趙彥寧（2003）就指出，對中國配偶的污名與化約想像乃來自於國家權力所合法化的家戶生產 / 再生產機制所造成，而國家主權與國境管理的規範透過家戶關係形塑對中國配偶的規範性才是最主要的原因。黃惠欣（2005）在研究「中國無證移民女性」之能動性的論文裡也提到，深入瞭解她們的來台歷程與生命處境可以發現，中國無證移民女性抱著「台灣很好玩」的想像實踐她們的跨國行動，而她們之所以「弱勢」，乃是因為國境管制的結構促成非法移民產業的存在，最後使她們在追求自我實踐的過程中進入了非法移民產業，並且因其非法身分而易於受到剝削與受暴。換句話說，上述研究提醒我們應該深入探究國家權力規範個人跨界流動欲望的技術，才能瞭解跨國遷移的實踐過程為何會造成行動者的「弱勢處境」。

之所以援引上述討論，我所試圖說明的是，任何形象建構都是一種文化生產，而其中有著同質化權力的邏輯運作著，這常常表現在研究者對受訪者/內容高度選擇性的詮釋之上。因此，「經濟弱勢」確實是「緬甸僑生」面臨的處境，但是，以「經濟弱勢」作為同質化「在台緬甸僑生」的基礎，或者作為「遭污名化」的註解，事實上並沒有深刻分析「緬甸僑生」的來台目的與作為究竟在何等脈絡下被規範與限制。另一方面，也忽略了在台「緬甸僑生」原本就是高度異質性的群體⁴⁴，他/她們藉由僑生身分從緬甸來到台灣的跨國實踐，來台後各自面對出現在生活中的機會與危機當然也有不同的應對，這些都構築了「緬甸僑生」異質且多元的在台生命經歷。

總的來說，本研究不斷強調的是，以「經濟弱勢」解釋「緬甸僑生休學打工」的情形，並不足以說明九零年代來台「緬甸僑生」的生命經驗。「緬甸僑生」經濟弱勢的意象之所以具有正當性，這乃源於「台灣經濟優於緬甸」的先行條件所致。倘若將之視為「真實」，一方面忽略「緬甸僑生」藉由打工建構生活條件與學費所獲得的自我滿足⁴⁵，上述解釋也過於簡化此類跨國人士在跨國遷徙過程中對「台灣」的看法，而這些看法對瞭解「緬甸僑生」的文化認同與族群認同卻是至關緊要的。本研究認為，要探討「緬甸僑生」的身份認同與文化認同的面向，首先必須瞭解的是，即便是同樣來自緬甸並且在台灣的脈絡下被賦予「僑生身份」，「緬甸僑生」仍然是一個異質的組成。倘若直接將「弱勢處境」與此群體扣連，非但不能瞭解他/她們在接受華文教育的過程以及來台求學的跨國旅途中，具體表現在日常生活與跨國實踐經驗中對「流動欲望」⁴⁶的追求，也可能複製主流文化對「緬甸僑生」的刻板印象，反而無法深刻檢視社會結構與規範造成對此群體所造成的結構性限制。另一方面，更重要的是，倘若無法從具體的個人生命經驗與原有的觀點來理解他/她們對「僑生身份」看法，對於「認同」的分析可能落入本質主義的窠臼，將「中國性」與「種族」特質，扣連到特定的文化認同內容，這將侷限了他/她們

⁴⁴ 以我所瞭解的情形來說，光是來台後的「經濟能力」就可能因為就讀國立大學或私立大學的學費差異而使他/她們感受落差極大的經濟壓力，受訪者也強調選校時偏好北部學校的原因是「打工機會較多」。此外，不同性別對於「來台灣」就有著不同的想像，而來台時是否具有公民權在他/她們講述自己在台生命經驗也有關鍵影響。至於不同的畢業學校，也決定他/她們的「中文能力」與「緬文能力」，受訪者認為這對於來台適應過程以及在台灣對「緬甸情勢」的關注有程度上影響。

⁴⁵ 例如，受訪者們常向我提到「來台後什麼都是自己買的，學費自己付的，摩托車也是自己買的，既然出來了就不想跟家裡拿錢」。此外，僑委會的梁組長則提到，對緬甸僑生而言「這裡[台灣]很新奇，跟緬甸比起來，這裡什麼東西都有，有些就開始買新手機，用好的」。這兩者同樣說明了緬甸僑生在台打工與消費同為日常生活實踐的內容，但是相異的論述形式卻使「打工」有不同的意涵，前者意指追求經濟獨立的自主性，後者則暗指緬甸僑生無法壓制其個人消費欲望。

⁴⁶ 見趙彥寧（2003），黃惠欣（2005）。

文化認同的多變與多樣性，無法理解作為他/她們作為跨國主體在跨國遷移的實踐中展現的能動性。

第四節 研究方法

本論文的問題意識乃是順延著兩條軸線出發。首先，是從五零年代「僑生回國就學政策」的形成背景探究「僑生」的「跨國實踐」是在何種國家治理技術下得以發生。另一條軸線則是順沿著「跨國主體性」的概念出發，以「緬甸僑生」在緬甸與台灣的日常生活經驗作為文本，試圖瞭解何種物質基礎與社會結構構築了他/她們對「跨國來台」的想像，而「成為『僑生』」的生命經驗又如何促使他/她們反思及利用「華僑」這個具有「國族共同體」意涵的文化身份論述，進一步建構了符合緬甸族群政治、「僑生規範」以及台灣移民政治規範的「跨國主體」。

承此，本研究將描述與分析九零年代後來台「緬甸僑生」對「僑生身份」影響其生命經驗的看法。因此，本文的分析對象是九零年代後來台「緬甸僑生」跨國遷徙實踐的生命經驗，更進一步地說，這個素材是藉由受訪者回溯緬甸與台灣的生活經驗與求學經驗所構成。換句話說，我將「跨國流動」視為受訪者生命歷程的重心，以此呈現出「從緬甸來到台灣」的「僑生」生命歷程。藉此說明「僑生」身份不同於既有論述中側重於「華人文化特質」的敘述，它是由國家統治的制度規範與「華僑」論述所創生的跨國身份。

依據上述目標，本研究主要的研究方法分為三種，包括資料分析、參與觀察與深度訪談。為了進一步瞭解「僑生來台就學政策」的施行背景以及此政策在國家形構與社會脈絡中的重要性，我採用主題式的文獻蒐集方式，並且針對所集資料的社會脈絡進行分析。由於目前已有多份針對「僑生回國就學政策」或「僑教政策」為主題的研究論文⁴⁷，因此，上述歷史研究亦是我在瞭解僑務政策歷史的參考文獻。

⁴⁷ 探討 1949 年以後僑務與僑教政策施行歷史及其發展的研究包括：何介富，(1975)《行政院輔導僑生回國升學政策之研究》，國立政治大學政治研究所碩士論文；顏國裕 (1991)《我國僑務政策之研究—民國六十年以後之發展分析》，國立政治大學公共行政研究所碩士論文；李明儀 (1992)《僑生回國就學政策之研究》，國立中山大學中山學術研究所碩士論文；李靜兒 (2004)《近半世紀的「華僑教育」(1950-2000)》，東海大學歷史學系碩士論文；王斯嫻 (2002)《1971 年以來的僑務政策》，暨南國際大學歷史所碩士論文；林若零 (2001)〈從優勢到競爭：臺灣的僑務政策 (一九四九-二〇〇〇)〉，《立法院院聞》29：9，37-47 頁；夏誠華 (2005)《民國以來的僑務與僑教研究 (一九一二~二〇〇四)》。新竹：玄奘大學海外華人研

此外，我所依據的文獻資料還包括透過「僑務」與「華僑」為主題所蒐集的資料，這些資料分別蒐集於「國家圖書館」、「國立交通大學圖書館」、「國立台灣大學圖書館」、「國立中興大學圖書館」以及「東海大學圖書館」。上述大學圖書館皆為早期僑生來台就學政策主要招收僑生學校，因此圖書館館藏有相當多早期僑務及僑教文獻。我所蒐集的資料類別大概包括：五零與六零年代官方出版資料、國民黨內部流通的研究報告、僑務委員會出版及為出版的統計資料、僑政紀念特刊、僑輔手冊、早期主掌僑務及僑教決策人士⁴⁸的自傳與著作、意見投書與政策反省、政策宣傳刊物、教育部僑民教育委員會的統計資料、中華民國教育年鑑、以及五零年代到六零年代末的立法院公報…等。

第二類文獻資料的蒐集主題則是關於五零至六零年代台灣的入出境管制，此主題的資料蒐集管道為「電子資料庫」，包括「新聞剪報系統」與「立法院公報系統」。透過地毯式搜尋 1950 年到 1975 年內關於「華僑／僑生入出境」的新聞報導，可以瞭解上述人口類別的「跨越國境」的實踐是在哪些審查步驟中完成。另一方面，「立法院公報系統」也是此主題的重要蒐集管道。我所參考的《立法院公報》主要從 1953 年到 1968 年，參考內容包括公報內「僑政委員會會議記錄」、「教育委員會會議記錄」⁴⁹、「行政院施政報告」中關於僑務的內容、以及「院會會議記錄」中關於入境申請的討論。藉由《立法院公報》的會議記錄與相關法規的立法經過，有助於本研究瞭解國家關於特定類別人口的入出境及人口流動的管制。總的來說，這兩類主題的資料蒐集目的在於瞭解華僑與僑生這類入境人口如何藉由僑務政策這項入境申請的管道與國界管制技術與國家互動，共同建構了此身份在國境管制下的特殊性。

本研究所另外採用的兩種研究方法為參與觀察與深度訪談⁵⁰。這兩種方法主要是要瞭解來台就學「緬甸僑生」在台灣與緬甸的生命經驗。首先，在參與觀察方面，由於在台「緬甸僑生」係因就學動機來台，無論是就學或是畢業後繼續留在台灣的「緬甸僑生」，

究中心；夏誠華（2006）〈一九四九年以來的中華民國僑生教育回顧〉，《僑民教育研習資訊》23:2，台北：國立教育研究院籌備處，頁 23-33。除了上述與本論文所研究之歷史時期相同的研究之外，1911 年到 1949 年的華僑政策與僑教政策，則分別下列兩份文獻作為參考依據：周正偉（1994）〈民國時期僑生回國就學之歷史探討（1911-1949 年）〉，《亞洲研究》第八期，珠海書院亞洲研究中心出版，頁 137-146。另外，李盈慧（1997）《華僑政策與海外民族主義（1911~1949）》，台北：國史館。

⁴⁸ 例如，鄭彥棻、高信、張希哲、李樸生…等。

⁴⁹ 招收僑生回國的討論常為「教育委員會」的重點議題，此外，港澳教育界人士來台的申請過程也是「教育委員會」的討論主題。

⁵⁰ 受訪者資料一覽表，請見表一。

都可能因就學或工作集中在北部地區，但亦非聚集在同一地區。因此，自從 2007 年 10 月起⁵¹，我開始參與緬甸人權議題的非營利團體，除了成為籌辦活動的參與者之外，我亦藉此認識參與活動或支持此議題的「緬甸僑生」，進而瞭解在台「緬甸僑生」對於「緬甸」與「台灣」兩個社會的看法與觀察。他／她們對「緬甸」與「台灣」社會的評論不僅僅是跨國求學實踐的動機敘事，也常透露出他／們對於緬甸華人跨國流動的想像。

無論受訪的「緬甸僑生」是否曾經在台灣參與聲援緬甸民主或瞭解緬甸人權議題的相關活動，他／她們都知道我的身份，也就是說，因為我所置身的網絡性質，他／她們有機會向我表達參與或選擇不參與緬甸人權議題活動的看法，也會提供所知的緬甸民主發展。這些看法對於瞭解來台「緬甸僑生」在緬甸族群政治脈絡下的族群認同有重要意義，一方面它說明了緬甸華人並非置身於緬甸社會之外⁵²，二方面也能藉此瞭解在台「緬甸僑生」的日常生活輪廓⁵³。

除了上述活動參與之外，這三年來我還參與了各種形式不同但以「緬甸僑生」為主體的聚會，包括：家庭聚會、婚宴、校內與校外社團活動、街頭集會遊行、在台校友會、朋友之間的非正式聚會以及與僑務委員會的座談等。上述聚會對於本研究的重要性在於聚會性質多為不同世代來台「緬甸僑生」的交流，因此是進行「觀察」的適切場合。值得一提的是，在家庭聚會與婚宴這兩種場合中，雖然參與人士多使用「雲南話」⁵⁴，語言隔閡使我只能進行觀察而無法訪談，但是作為純粹的「觀察者」則能比對受訪者在深度訪談過程中疏漏的訊息，藉由「外在觀察」(outsider observer)的身份試圖拼湊出在台「緬甸僑生社群」的生活世界。

為了理解九零年代後來台「緬甸僑生」的跨國遷徙的脈絡，生命故事的的蒐集是深度訪談的焦點。深度訪談的進行採取開放式訪談法，首先我會請他／她們回溯自己的成長

⁵¹ 2007 年 9 月 28 日，緬甸政府以武力鎮壓街頭示威的僧侶與民眾，引發全球聲援，此次威事件為 1988 年以來緬甸境內首次出現之大規模示威，又被稱為「袈裟革命」。

⁵² 例如，有受訪者向我強調「不參與」是顧慮緬甸家人的安危，也有人強調自己的參與感。無論如何，如果不是置身在此活動團體中，上述表達活動參與的意見不一定能透過深度訪談獲得，原因是訪談的主題設定是回溯他／她們在緬甸的生活經驗與來台生活經驗，因此，「緬甸僑生」在敘事中多強調緬甸華人的少數群體地位，並且將自身置放在與多數族群「緬甸人」二元相對的位置。在此情況下，訪談中難以獲得他／她們對「緬甸政治」的看法。

⁵³ 舉例來說，有些受訪者提到，因為晚上要打工，所以無法參與活動。因此，有人也表示，活動舉辦在校內及課堂時間可以提高他／她們的參與率。

⁵⁴ 雲南話較中文的節奏快許多，音調也不同。但由於用語差異不大，因此如果說話者速度尚慢，大致上不難瞭解談話內容。

經歷、在緬甸的求學以及跨國來台的過程。另外，基於我對個別受訪者的生活觀察，我亦會引導出不同面象的訪談方向。舉例來說，請應屆畢業的同學描述大學生活中最令他/她懷念或記憶猶新的人物與事件；又例如，請已休學的同學描述自己的日常生活作息與基本花費，瞭解「打工」在他/她們日常生活的意義。總的來說，我的訪談範圍除了個人或家庭跨國遷徙歷程模式之外，我也試圖從「緬甸僑生」在台灣不同層次的日常生活實踐掌握他/她們對跨國實踐的主觀意義。

本研究的研究目標是從「緬甸僑生」的立場呈現他/她們在台灣所遭遇的制度性困境，並指出此困境與「僑生身份」的文化規範性及國家藉由國界管制而達到流動人口控管的治理形式有關。因此，在「僑生身份」與「跨國流動」的兩項關鍵概念之下，我除了試圖解碼訪談內容中受訪者關於「離開」與「留下來」的相關描述，以說明「僑生身份」一方面提供了「緬甸僑生」跨國遷徙的可能性，也形構了跨國流動的侷限性。此外，我亦前往相關機構進行訪談，這些機構包括：僑務委員會、入出國及移民署（以及服務站）、大學之僑生輔導人員、中華民國歸僑協會、泰緬地區華裔難民權益促進會。這些公部門與社團單位的職務內容，分別牽涉到「緬甸僑生」離緬來台「流程」的不同階段，包括在緬甸參與海外聯合招生考試、申請分發、入出境與居留事宜、在台生活輔導，以及爭取在台居留權。因此，這些因職務或相關理念而與「緬甸僑生」有所接觸的受訪者，他/她們談述與「緬甸僑生」的互動經驗及職務目標，有助本研究理解這些順應僑務政策來台的「合法遷移者」，他/她們的能動性在科層體制與移民政治場域中遭遇的衝突與規範為何。另一方面，在台灣社會對緬甸社會文化缺乏瞭解的情況下，上述人士因為長期與「緬甸僑生」接觸，而間接對緬甸這個國家有所理解。不過，矛盾的是，儘管如此，他/她們仍舊傾向以「經濟因素」解釋在台「緬甸僑生」面臨的衝突與認同危機。對此，我亦試圖說明文化差異在實際的移民政治中，對「緬甸僑生」產生哪些效應。

表一：本研究受訪者列表：

以「緬甸僑生」身份來台就讀大專／大學院校者					
	代號	性別	家鄉行政區/城市	訪談地點	來台時間
1	A	女	撣邦/臘戍	住家	1995
2	D	女	撣邦/臘戍	住家	1999
3	G	男	撣邦/曼德勒（瓦城）	華新街	2004
4	K	男	撣邦/皎脈	住家	2000
5	L	男	克欽邦/密支那	麥當勞	2005
6	M	女	撣邦/曼德勒（瓦城）	朋友家	1996
7	R	男	撣邦/臘戍	麥當勞	2004
8	S	男	克欽邦/密支那	麥當勞	2005
9	T	男	克欽邦/密支那	住家	1996
10	高阿姨	女	仰光省/仰光	辦公室	1964
11	李叔叔	男	克欽邦/密支那	辦公室	1970
12	楊叔叔	男	撣邦/皎脈	住家	1970
其他相關人員*					
	受訪者	性別	職務 / 工作單位	訪談地點	備註
13	梁組長	男	僑務委員會	辦公室	
14	江教官	男	國立大學僑輔人員	辦公室	
15	田主任	男	入出國及移民署、新竹服務站	辦公室	
16	劉小華	女	泰緬地區華裔難民權益促進會執行長	辦公室	
17	許副組長	女	入出國及移民署	辦公室	

* 編號 13~17 之受訪者，為熟悉緬甸僑生在台居留與生活狀況的人士。

第五節 章節安排

本研究將以第二章為基礎，從國家對於人口流動管制的角度切入，重新審視五零年代形成的「僑生回國就學政策」。藉此，我欲說明的是，一般認定為基於「血緣」、「民族歸屬」及「文化共同性」而來台的「僑生」⁵⁵實為國家藉由壟斷合法入出境的統治技術所形塑的人口類別。在此視角下，我重新將「僑生」定位為依循僑務委員會相關政策而來台的「合法跨國行動者」，以此探究跨國主體經驗與形塑此主體經驗的結構性因素。因此，本章將檢視五零年代國家「篩選」入境台灣人口的相關討論，以探討入境申請的

⁵⁵ 見朱宏源、夏誠華（1999：99-125）。

人流管控技術與華僑/僑生身份之間的關連。

藉由上述基礎，本研究在接下來的章節部分，將分析來自緬甸的「跨國行動者」如何反思這樣的跨國歷程。因此，第三章與第四章的主題架構便分別以受訪者在「緬甸」以及「台灣」的生活經驗為基礎，藉此串連出跨國移動歷程中，自我認同在反思中呈現持續變動的特質。

本研究第三章將從受訪者 T 與受訪者 A 講述父母自雲南老家遷移至緬甸的家庭遷徙經歷談起。接著，我將探討緬甸六零年代後施行的族群政治如何影響受訪者認知「華人」的族群身份在緬甸的政治社會脈絡下等同於政治與社會權利遭剝奪的少數群體。此部分我將藉由他/她們對於「公民身份」的看法進行分析。第三章最後兩節，我將敘述受訪者在緬甸求學的經歷，並說明「念華校、學中文、來台灣」如何在華文教育場域及各種大眾媒體的影響下如何成為當地社群跨國遷徙的主要模式，而其中並著重在描述教育場域如何建構他/她們將台灣視為共同體想像。

本論文在第四章所敘述的是緬甸「僑生」來台後所感受的矛盾，包括「僑生」身分帶來的衝突、文化認同的矛盾與國族認同的矛盾。藉由他/她們主觀詮釋來台後的生命經驗，「成為僑生」的意義呈現了異質且開放的特質，然而來到台灣之後，僑生身分與入出國及移民法等相關法規所具有的「規範性」以及社會區隔性，卻將「緬甸僑生」的跨國行動意涵化約為「唸書」。因此，第一節我要敘述的便是「僑生身分」如何既提供了跨國行動的可能，又同時是規範了跨國行動的能動性。第二節，我則說明台灣多元文化政策下的「緬甸僑生」，面對台灣社會越益「瞭解緬甸」，或許就越益感到相對性失落的矛盾。第三節想像的「國」/「家」所欲敘述的是「緬甸僑生」來台後面臨的國族認同衝突。第四節我將分析緬甸「僑生」如何運用中華民國僑務政策中關於「華僑」與「國家」的「正統歷史論述」，以此作為爭取在台居留的策略。

第二章 僑生回國就學政策及其治理性

本章將從 1951 年之後，台灣招收東南亞僑生來台升讀大專院校的歷史談起，說明「僑生回國就學政策」在反共意識型態與國際冷戰脈絡得以在台灣開展的歷史時空，以及在此政治氛圍下，僑教政策亦無可倖免地架構起層層嚴密的監視網絡與篩選制度。第二節則承繼前述討論，進一步分析五零年代入境管制的施行狀況，並說明「華僑(僑生)」身份在國境管制的制度化過程中所具有的特殊意涵。第三節部分則指出，六零年代末「緬甸僑生」從「海外國民」成為「本國國民」的歷程，以及校園生活的規訓機制如何形塑他們對「僑生身份」的認可。

第一節 成為「反共復國生力軍」的東南亞僑生

「台灣以前和華僑少有關係，華僑的家屬、財產全在大陸而不在台灣，如果只靠一些空洞的口號，不可能在實質上爭取僑心，沒有重要和親切的關係，僑胞和祖國的聯繫是無法長久的——這於僑生回國升學則是一個關鍵。」⁵⁶

「第一要發展華僑會議，闡揚民族文化。我們五千年的民族歷史告訴我們，只要民族文化不被消滅，國家就絕對不會滅亡。…因此，我們海外僑胞，在今日就必須特別重視青年教育，維護民族文化，尤須配合我們的反共抗俄堅定的國策，使僑胞子弟都能受到民族文化的陶養，和人格文化的裁成，有智慧，有技能，來共同為國家民族的生存而奮鬥，這是當前僑務的要著，也是僑胞本身最迫切的工作。」⁵⁷

⁵⁶ 李樸生先生於 1950 年開始擔任僑務委員會副委員長，當時首長為葉公超。隨後歷經首長四任更替，於 1962 年底卸任，可說是中華民國政府遷台後僑務政策重要的推手之一。本段引言出自吳國俊(1958)，〈李樸生先生訪問記〉，《華僑教育》2:4。

⁵⁷ 此為時任總統的蔣介石於 1952 年 10 月在台北僑務會議發表的「對僑務會議的願望」之訓詞。引自蔣總統思想言論集編輯委員會(1966:195)。

1952年10月，全球性僑務會議首次因國民黨政府（以下簡稱國府）遷台而首次在台北召開。爲了強化海外華僑在國共失利後對國民黨政權的政治支持，時任總統的蔣介石在開幕訓詞中，將「發展華僑教育、闡揚民族文化、配合反共抗俄的基本國策」定位爲最迫切的僑務工作。華僑教育之所以列入階段性的政策目標，乃是由於國府所在地「台灣」並非海外華僑的家鄉，因此，招收「華僑子弟」來台就學，遂成爲創構此聯繫的重要形式。爲期十天的僑務會議，其所通過的決議中與華僑文化教育有關的決議超過了三分之一⁵⁸，會議通過的「當前僑務綱領」隨後成爲行政院各部會執行僑務政策的基準⁵⁹，其中更以「獎進及扶植，俾僑胞均能繼承祖國之文化優良傳統」作爲僑民教育的執行目標。此次僑務會議召開後，「僑生」一詞在戰後台灣有了確切指涉，即，以「就學」爲目的，自「海外」來台的「華僑子弟」，更重要的是，海外華僑子弟對中華文化的承繼業已被視爲反共復國實踐的樣貌之一。

事實上，早於僑務會議召開之前，教育部爲因應包含台籍日僑、港澳與其他各地僑生回台升學，便於1950年公布了「僑生投考台省專科以上學校優待辦法」，相關部會並在1951年7月公布了適用於大專院校的「華僑學生申請保送來台升學辦法」。此年十月亦有第一批來自香港地區的僑生保送來台升學⁶⁰。雖然國民黨政府遷台之際公布僑生升學相關法規，但是名額有限，保送總名額僅有100名，每校保送名額也以3名爲限⁶¹。以第一批1951年來台僑生爲例，相關資料皆顯示分發來台的人數有130位，不過，即便加上考選人數，實際來台的人數也僅有106人⁶²。相對地，中國共產黨當時「以輪船赴印尼星馬越南吸收僑生返大陸」⁶³的作法，1950年8月，中央人民政府華僑事務委員會便招待369位「自南洋抵達北京」的僑生，各地方政府也都有因應僑生「歸國就讀」的升學優待方式⁶⁴。相較之下，同時期自東南亞地區返回中國原鄉就學的「僑生」人數

⁵⁸ 在215件決議案中，有62件有關華僑文化教育。見銘（1952.01.02），〈漫談僑務會議〉，香港工商日報。

⁵⁹ 何介富（1975:33）。

⁶⁰ 見何介富（1975:69-70），李靜兒（2004:22），陳月萍（2004:55），僑務委員會（1982:244）。

⁶¹ 見郁漢良（2001:516）。

⁶² 1951年來台僑生人數相關史料有不同記載。僑委會的相關統計顯示來台僑生人數爲60人，可見李靜兒（2004:134），僑務委員會（1982:246）。國史館外交部檔卻顯示，1951年經由保送與考選來台就讀人數爲106人，可見（陳月萍，2004:56）。另外，《僑務會議實錄》（1952）則紀錄1951年開放保送名額爲60名，但是錄取人數爲27名。

⁶³ 見馮鎬（1982:257）。

⁶⁴ 香港文匯報，（1950.08.16），〈三百多僑生歸國求學，僑務委會舉行招待會，教部決定僑生報考從寬取錄〉。另外，中國大陸各地政府幾乎都依據僑委指示訂定相關措施，以福建省爲容納馬來西亞歸國僑生爲例，當時便下令僑生一經考試合格便可入學，成績較差者予以補習。見香港大公報，（1951.05.17），〈閩

則高出許多。由此可見，國府迫遷來台後，顯然受限於經費與教育資源，並無力負擔僑生來台⁶⁵，因此，此時期中國共產黨招收海外僑生的策略顯然較為成功。

儘管面臨如此落差，台灣方面仍只能以「政策上鼓勵，實務上限制」的方式招募僑生來台。1952年僑務會議召開後，台灣省教育廳於12月頒佈了「僑生赴台升學程序」，其中明確地定義了「僑生」身份，但是資格有所限制：「凡持有國外出生證件或僑居國外三年以上之居留識（證）之學生均視為僑生。...，惟不包含港澳學生。」⁶⁶由前述人數與政策的對比可知，國民黨政府雖公布鼓勵僑生來台就學的相關法規，但是，由於政府本身面臨財政困難，加以戰後台灣經濟狀況不佳⁶⁷、台灣的大專院校名額有限，鼓勵僑生來台就學的政策本身不得不藉由考選與保送兩種升學途徑，甚至對港澳學生另立他法，以抑制來台人數。同時，這也顯示出當時僑務政策的著力點，僅在於呼籲海外華僑及華僑子弟認同其「反共祖國」的政權與「祖國反共」的立場⁶⁸。

國府遷台後亟欲拉攏與海外華僑的關係以強化其「正統中國」的形象⁶⁹，另一方面，國民黨內部更希望吸收新的國民黨員，藉培育海外僑社年輕領導以重振幾乎停擺的海外黨務⁷⁰。因此，除了藉由「家庭團敘」⁷¹般的僑務會議以訴諸民族文化與傳統的情感，也同時擬定可操作性的僑政與僑教指示，盼能藉著「回國開會、共同決議、政府執行」的模式⁷²，維繫台灣與海外華僑的關連⁷³。但是，黨務、僑務、外交一體推動並未如想

文教廳指示各校，大量容納歸國僑生，入學考試及教學方面均予優待)。

⁶⁵ 何介富(1975:68)將1951年至1954年僑生教育政策訂為鼓勵政策時期，人數發展僅在萌芽階段，他認為政府遷台初期受限於教學設備與財政經費，此時期對僑生政策並沒有整體規劃。

⁶⁶ 大中華日報(馬尼拉)，(1952.12.02)，〈台省教育廳頒佈，僑生赴台升學程序〉。引文內粗體為強調部分，係本文作者所加。

⁶⁷ 陳月萍(2004:57-58)指出，雖然1951~1953年來台就學人數已逐年增加，但仍無法與中國共產黨宣稱僑生回國人數達一萬人相比，作者歸因於當時政府鉅額預算赤字，民間物資與外匯異常短缺的情形下，政府不得不專注處理財政問題，同時也必然控制來台升學人數。

⁶⁸ 見香港工商日報，(1951.07.04)。

⁶⁹ 1950年國民黨中央改造委員會成立後，海外黨務便將「僑務」納入海外黨務的工作內容，也就是必須「辦理海外重要僑民社團及僑民之調查、聯繫、與國內僑團及有關機關之聯絡，與歸僑同治之服務，及有關僑民運動之策進等事項。」見范雅梅(2005:35)。

⁷⁰ 政府遷台後，鄭彥棻與李樸生分別為僑務與僑教主導與執行者，他們在回憶錄裡都提及當時從事僑務工作兼任國民黨海外黨務(中央委員會第三組外)，在海外同時推動僑務、黨務與外交。可見李樸生(1978:191-228)、鄭彥棻(1978:114-134)。

⁷¹ 鄭彥棻是主掌政府來台後僑務與海外黨務的僑務委員會首長，他憶及1952年初次在台籌辦全球僑務會議時的心境，指出「我也自我安慰的想，僑務會議是『家庭團敘』，並非『社交應酬』」。見鄭彥棻。

⁷² 鄭彥棻論及1950年代三場大型僑務會議得以發揮團結合作的作用，在於「我主持上面三個會議，確已做到議必有決，決必實行的地步」。見鄭彥棻(1989:147)。

⁷³ 范雅梅(2005:40)認為，1952年在台北首次舉行的全球僑務會議象徵著國民黨政府來台後的海外動員能力，此會「奠定了戰後台灣僑務工作的基調——召開會議」。邀請華僑回祖國開會，共同研議海外僑務

像中順利。在現實層面上，東南亞華僑子弟來台就學有經濟及社會層面的實際考量，國府財政亦無力擴張大專院校名額。因此，國府縱然欲以中國文化的傳播作為推展華僑教育的方式，並以此建立海外華僑對「台灣」的情感認同，卻也只能在相關演講中呼籲僑胞：「團結維護中華民國自由法統…為建設台灣，光復祖國，拯救僑鄉」⁷⁴。換句話說，物質基礎的限制使國民黨政府難以將政權所在地「台灣」建構為海外華僑心中的歸屬之地。

不過，遷台後僑生人數始終無法出現重大突破的困境⁷⁵，在國府直接向美國爭取經濟援助以支持「僑生來台就學政策」後⁷⁶，有了重大轉變。1954年開始實施的「美援僑教計畫」⁷⁷是台灣施行「僑生回國就學政策」的重要基礎，更可說是「華僑教育」的重大標誌。孫中山建國之後，不同於清朝「棄僑」的傳統態度，他力主「保僑」且主張政府機關需有「護僑」政策；自此，在中國領土之外的中國人在歷次行政變革中逐漸被賦予國民應有的權利⁷⁸。也就是說，「華僑教育」正是在「保障海外僑民的教育權利」之脈絡下施行，中國政府則透過建立海外僑校與鼓勵僑民子弟回國就學推動「華僑教育」。因此，「僑生」可說是接受中國政府提供之國民教育者⁷⁹。然而，1954年台灣的僑生教育在冷戰脈絡下展開，美國政府挹注大筆經費，我國政府故得以從「鼓勵」僑生回國升學的被動態度，轉變為「大量招訓海外各地忠貞優秀青年，儲備海路空軍幹部」⁸⁰。換

政策的行動，可說是往後政府與海外僑界維持關係的模式。

⁷⁴ 1950年9月15日，總統蔣介石對全美洲華僑廣播。節引自陳月萍（2004:31）。

⁷⁵ 1953年，中國共產黨在爭取華僑青年回國就學時，聲明將負擔僑生返回中國大陸升學之車船費、免試升學入學、免繳學費、畢業後安排工作...等實際利益，並聲稱1949年至1953年便招收了一萬多名回國僑生。相較之下，即使台灣方面在1954年已有獎助金與旅費補助，仍受限於政府財力，因此並未大量招收僑生回國。見陳月萍（2004:42-43）、何介富（1975:51）。

⁷⁶ 鄭彥棻（1989:130）提到培育華僑青年的目的是培養僑社領導人才，因此要突破台灣大專院校名額有限的困境，「我除了盡力向政府建議增加名額外，並考慮爭取美援來支持這一工作。」。

⁷⁷ 陳月萍（2004）的論文《美援僑生教育與反共活動（1950-1965）》對美援計畫之於僑生教育的貢獻有詳細的歷史檔案考究，作者大抵上認同美援僑生計畫達成預期的反共目標，並同時認為美國在此階段提供僑生教育經濟援助與專業協助，將僑生回國就學政策成功地打造為華僑與自由祖國之間的橋樑。不過，我認為作者雖然試圖「讓史料說話」，並且呈現了中美僑教計畫合作的成功，但是從另一方面來看，此結論也同時顯示出當時國家力量對「教育政治化」的有力宰制，計畫的成功並凸顯了東南亞華僑子弟自東南亞來台、離台的雙向遷移過程，在各種制度與規範下受到的規訓力量。

可參考陳月萍（2004）《美援僑生教育與返共活動（1950-1965）》國立暨南國際大學歷史學所碩士論文。

⁷⁸ 許多外交史料都記載中國政府為了華僑而與外國交涉，此外，憲法也規定政府需保護僑民經濟與教育權利。關於民初中國政府的華僑政策可見李盈慧（1997）《華僑政策與海外民族主義（1912-1949）》一書。

⁷⁹ 李盈慧（1997：473-505）指出，華僑教育的狹義定義為「僑民教育」，是將海外華僑視同國內中國人的教育目標。而民初的南京國民政府（國民黨政府）更將僑教定義為教育目標設定為三民主義與國民教育並重，華僑的民族意識要便是認同中國。

⁸⁰ 1952年「當前僑務施政要點」。引自李靜兒（2004:34）。

句話說，「僑生」不再只是需要有認同「正統中國」的現代民族意識，當「華僑教育」的脈絡從國內轉為國際性時，培育出擔負「反共抗俄的世界性使命」以及「國民使節的任務」⁸¹的僑生，遂成爲此階段「華僑教育」的重要目標。

「華僑教育」在性質與目標上的轉變，源自於「美援僑教計畫」的出現。1953年，時任美國副總統的尼克森自東南亞參訪後來台，並與國府共商爭取東南亞僑生來台就學一事。美國當時認爲，東南亞華僑子弟倘若來到「自由中國」就學，不但能藉由教育灌輸東南亞華僑青年反共的政治思想，也能達到圍堵共產主義擴張的戰略目的。另一方面，國民黨政權則認爲，與國際反侵略陣線結合有助於「反共復國」的目標延伸至海外黨務工作⁸²。因此，在冷戰策略與國共對抗的利益框架下，東南亞僑生來台升讀大學的保送資格也因應修正，不僅在多方面放寬申請資格以提升人數申請，「思想正確」也因而列爲資格之一⁸³。

1953年底，在首次召開的中美特別委員會上，雙方針對中美合作的僑生教育方案有了初步目標與共識，首要步驟爲增加大學名額與提升教育軟、硬體設備。美方於1953年開始資贈「東南亞僑生」⁸⁴回國生活補助費⁸⁵，我方也開始大量增收港澳及東南亞僑生。美援款項中，超過百分之八十的比例用以支付僑生雙程旅費與升學津貼等⁸⁶，生活照顧的經費則由僑委會接受並撥款來台僑生⁸⁷。不過，因爲美援經費僅補助東南亞地區僑生，因此，港澳地區等地僑生來台所依循法規以及補助辦法都由台灣方面另立他法。港澳地區僑生來台需經過考試，而東南亞學生則視地區而定有海外保送與海外測驗的方式，但是，基本上「只要有忠貞僑團保送，加以測驗合格之高中畢業生，便可來台入學」⁸⁸。

「美援僑教計畫」自1954年開始，至1965年結束，充裕的教育經費使來台的僑生

⁸¹ 李樸生（1978:21）認爲，與他相同世代的僑生肩負的責任是「革滿清的命，貢獻能力於祖國」，而新一代的僑生「有神聖的兩重任務，反共抗俄與促進自由中國與居留國的友誼」。

⁸² 見陳月萍（2004:25-36）。

⁸³ 見李靜兒（2004:23）。

⁸⁴ 美援經費規定僅補助東南亞國家/地區僑生，但事實上我國政府也針對港澳、菲律賓及韓國的僑生另立補助辦法。換句話說，以「僑生」身份來台就讀皆可申請補助。

⁸⁵ 直接補助僑生的款項由亞洲基金會（The Asia Foundation）撥予僑委會，僑委會並以此設立各項獎學金。

⁸⁶ 僑生來台之升學津貼包括僑生在台生活費、醫藥費與雙程旅費補助。核准一名僑生來台約需負擔台幣三萬七千元。見何介富（1975:78）、陳月萍（2004:63）。

⁸⁷ 李靜兒（2004:40），陳月萍（2004:60-62）。

⁸⁸ 見高信（1989:65）。

人數增加了兩百多倍，廣收僑生的大專院校也因此能擴充硬體資源。當時，台灣的僑委會與教育部獲得總援助款項有新台幣三億一千多萬以及美金一百多萬元，其中僑委會款項再經由學校轉撥給僑生，而教育部獲得的款項則轉撥給收容僑生的學校。美援經費可說是鼓勵國立大學招收僑生的催化劑，因為「凡收一名僑生，可補助一萬元新台幣，如臺大收三百名僑生，可補助三百萬元」⁸⁹，且國立大學招收僑生所獲得的補助款項，不但可用於擴建學校建築物，也包括添購教育及圖書設備⁹⁰。正因為收越多僑生獲得越多補助，可想而知的是，自東南亞來台就學的僑生人數在補助經費充足與政策鼓勵之下快速增加。舉例來說，1951年僑生來台就讀實到人數仍少於100人，到了1965年，僑生升讀大學實到人數累計已高達22,637名⁹¹。

美援僑生教育的政治性目標，以及國民黨政權欲拉攏海外華僑支持的反共考量，造就了台灣僑生回國就學政策的開展。「戰鬥中的華僑文教」⁹²亦體現了國府遷台後，以「革命未竟」對海外華僑的政治動員。海外華僑與政府文化傳統論述的連結亦發揮了情感動員的層次。范雅梅（2005）指出，僑務政策不僅建構了各種形式與實質皆屬真確的億、萬個華僑身影⁹³，其意識型態更建立在「萬惡共匪」與「愛國華僑」的對比結構之上。也就是說，「僑生回國升學」早已從「自海外回到中國」繼續接受國民教育，轉變為「選擇到哪一個中國升學」的層次。如此轉變意味著來台升學的僑生不再將求學之途等同「歸鄉」之路，而是如1955年自香港來就讀台灣大學外文系的詩人葉維廉所說，「帶著報國的心情來，到台灣來追尋我心中中國的形象」⁹⁴。由此可見，國府迫遷台灣的政治狀況及冷戰的時空脈絡，促使「華僑教育」的內在結構產生轉變，同時，這種結構性轉變更模塑了順應制度來台的行動者。

五零年代的台灣籠罩在反共戰爭的氛圍下，國家統治透過施行嚴密的秩序管控進行整體社會改造，藉此權力貫徹強化由上而下動員作戰能力。因此，國家機器對共產黨在

⁸⁹ 高信（1989:66）回憶當時擔任教育部次長時，與僑委會共同推動招收東南亞僑生來台升讀大學的情形。

⁹⁰ 當時主要學校為，國立台灣大學、國立政治大學、國防醫學院、國立台灣師範大學（當時為省立師範大學）、國立成功大學（當時為省立台南工學院）、國立中興大學（當時為台中農學院）、台北科技大學（當時為台北工專）。

⁹¹ 引自陳月萍（2004:80），見「歷年度分發及實到在學大專學校僑生人數統計」。

⁹² 引自僑務25年編委會（1957:178）。

⁹³ 包括各種僑生與華僑回國的影像、各種統計，都再現了政府宣稱的「人數比自由地區還多」。

⁹⁴ 葉維廉、鄭愁予、楊牧均為台灣六零年代重要的現代詩人。他在副刊文章〈為友情繫舟〉中，敘述了1955年自香港來台灣求學的原因，以及在台大外文系求學、寫詩的文壇歲月。見葉維廉（1983.11.08）。

東南亞的「滲透」不僅是全面警戒的，實際上，對於來自東南亞的僑生也施以嚴格的清查。首先，就僑生來台升學的管道來說，不論是經由保送制度或是考試分發申請來台者，其初步申請資格均必須先經過國內外僑團、僑校、我國駐外使領館審查，針對學生的學籍、思想、行為方面給予意見⁹⁵；也就是說，除了學業表現之外，相關單位都需要瞭解學生的家庭背景與社會關係⁹⁶，確保來台者符合「思想純正」、「體格健全」的條件。歷經上述具有效率的分級審查，切實的層級監視，東南亞華僑子弟才能成為「祖國的僑生」。換言之，來台的僑生不僅是被選擇的，甚至也可說是被監視的對象。

1956年以後公布的海外僑生或港澳高中畢業生來臺升學辦法，都將品行優良、思想純正、體格健全列入申請資格中。如果說品行優良與思想純正是政府防範匪諜的佈署，那麼體格健全或許意味著僑生來臺後也必須接受軍事訓練，納入反共抗俄戰爭總動員的制度體系。從 Foucault 的觀點來看，現代國家直接對個人生命（力）進行管控顯示了一種將人口視為現象並進行監督的治理理性，人口在數量上必須與勞動需求的計算恰恰相符，並且需維持「健康」的勞動力（2007:351-356）。此外，由於「華僑」與「祖國」的關連係建立在共享民族文化的想像基礎之上，因此，許多不斷強化同質「民族文化」的機構也發揮確保來台僑生「可傳承民族文化」的教化功能。來台僑生雖分散在各校與國內生共同學習，但是，特別為僑生設置的各種「特種教育」，包括語言中心、專業技術訓練教育機制、補習班，意味著在台僑生得以依據其僑居地華文教育狀況的差異，自行選擇關於民族文化的教育資源。這些機構是國家建立同質性文化的權力體現，因此，在戰後台灣打造「中國性」的工程中，藉由「發揚中華文化」與「確保華僑生存」的方式，以建立「僑生」的單一民族認同為目標，完成僑生「當一個中國人的目標」⁹⁷。它所發揮的效果作用在來台僑生身上。因此，誠如奠定僑生來台政策基礎的鄭彥棻所說，「無民族觀念的華僑，就不能延續不絕如縷的祖國文化」⁹⁸，內化共享民族文化的想像，並持續自我檢視「民族意識」，成為僑生在日常生活中回應國家文化規範性與意識型態的

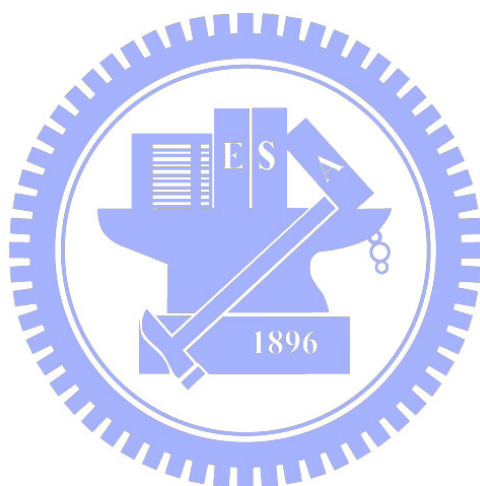
⁹⁵ 事實上，這樣的程序正反映了動員戡亂時期入出境申請的難度。本章第二節將會另行討論。

⁹⁶ 一位六零年代後來台的受訪者提到緬甸華人之間「國共對抗」的情形，「有一次進到我學弟的家裡面，家裡面掛了一張蔣介石穿軍服的照片——那時候共產黨的就掛毛澤東，國民黨的就掛蔣介石」。上述回憶反映了緬甸華人在日常生活中「展示」政治認同的情形。換句話說，這種公開展示對社會關係具有重要影響。因此，台灣頒佈的條文乍看之下執行困難，但是倘若從僑居地方面來看，以當地僑團、僑校作為第一層次的篩選是相當可行的。

⁹⁷ 引自何介富（1975：227-230）。

⁹⁸ 借引自何介富（1975:131）。

作法。



第二節 入出境管制的「例外」

「我們可以回去[緬甸]啊！我們來了[台灣]當然可以回去啊，而且他[中華民國政府]還希望你回去！你看你來唸了書，受過台灣教育了對不對？然後回到當地去，就等於台灣政府在那裡定下一個樁，將來你一定是和政府的關係特別密切，他就是要華僑學生回來唸書。台灣還希望我回去啊，是那邊（緬甸）不讓我回去啊，我出來的時候就辦了永久離開啊。不然怎麼辦？」⁹⁹

本章第一節敘述了「僑生回國就學政策」在反共意識型態與國際冷戰脈絡得以在台灣開展的歷史時空。文末並企圖指出反共復國的政治氛圍下，教育政策亦無可倖免地架構起層層嚴密的監視網絡，而「華僑教育」亦因此有了內在結構的轉變。這個轉變並模塑了當時來台就學者的自我意識。此外，通過「篩選」的「僑生」在來台後，亦需接受各種民族文化教育。「僑生來台」的過程，說明了國家權力透過僑生身份的實踐。本節延續前述冷戰與國共內戰的歷史時空脈絡敘述，並加入國府在台灣本地施行的管制政策，說明嚴格國境管制下，國家權力在這些「合法入境者」身上的施行痕跡。

從當時的東南亞情勢來看，移居東南亞的華人社群在面對政治分裂的中國、以及東南亞國家獨立後施行同化政策的政治時空，在在都使「華僑」感受到作為少數族群的政治危機。「日益增強的政治警覺性」¹⁰⁰使他們做出各種選擇與應對，例如：回中國、來台就學成為「僑生」，或是選擇歸化當地國籍。換句話說，國府將東南亞華僑視為提昇國際地位與國家外交利益的「政治籌碼」¹⁰¹。同時，東南亞華人面對東南亞國家開始限

⁹⁹ 1970年自緬甸來台就學的楊叔叔說明當時政府對「僑生」出入國的規範與「期待」。訪談紀錄，2007.06.06。

¹⁰⁰ 歷史學者王賡武（1994：154-172）認為，在東南亞不同的時期的政治變化中，東南亞華人並非如一般所知，僅致力於財富積累，並不過問政治。相反地，華人對於中國與東南亞的政治變化都是相當警覺並因而有多變的態度與政治參與形式。特別是1945年以後，他們對發生在中國的事件更加關切，與戰前相比，他們抱持更高的政治警覺性。不過在此必須說明的是，由於本章企圖說明中華民國僑務政策如何促成少部分東南亞華人在五零年代後的跨國遷徙，因此我仍舊依照法律政策中的「華僑」、「僑生」稱呼。

¹⁰¹ 學者趙綺娜（1999:133-135）認為，從外交部亞太司的檔案內容可以發現政府動員海外僑社發揮經濟影響力（抵制日貨），藉此作為與日本共同開發東南亞貿易的談判籌碼；但是，當利益有所衝突時，外交還是優先於護僑。

制境內華文教育¹⁰²，在當地接受華文教育者因而認為來台灣是繼續升學的重要管道¹⁰³。承繼第一節從台灣本地政治氛圍分析國家統治權力在僑生身上的監視機制，本節將透過立法院公報以及相關新聞資料，分析五零年代入境管制的施行狀況，說明「華僑（僑生）」身份在人流管控的制度化過程中具有的特殊意涵¹⁰⁴。

為了防止台灣成為國共戰爭的延續戰場，1948年國民政府在南京頒佈「動員戡亂臨時條款」後，台灣隨即成為「反共基地」。台灣省警備總司令及台灣省政府奉總統「鞏固台灣、支援戡亂」的命令以及戒嚴法第十一條第九款的依據，共同公布了「臺灣省准許入境軍公人員及旅客暫行辦法」，施行入境管制¹⁰⁵。此法主要目的在於限制中國大陸地區軍民入台，以防止過多人口增加以及「匪諜」¹⁰⁶進入台灣。上述辦法更禁止「無正當職業者入境」，加強警政機關對人民身份的查核權力¹⁰⁷。同年亦公布了「台灣省出境軍公教人員及旅客登記辦法」，自此台灣開始施行入出境管控，由台灣省警務處及台灣省警備司令部分別掌理一般人民與軍人、軍眷的入出境申請事宜¹⁰⁸。

1952年6月之後，政府將上述兩種辦法整併為「戡亂時期台灣省准許人民入境出境暫行辦法」¹⁰⁹，新規定中增設了「保人制度」¹¹⁰，也就是入出境申請者必須由「領有營業牌照商號一家或是符合特定資格二人以上作保」，才得以申請¹¹¹。此法公佈後，意味

¹⁰² 緬甸自從1960年代中期以來施行國有化與緬甸化政策，不僅所有私立學校都歸國有，也必須全面緬甸化。因此，緬甸的華校逐漸轉為「佛教學校」或「補習班」的經營方式。關於緬甸華文教育的在六零年代後的發展情況，可見第三章第四節。

¹⁰³ 大致上來說，接受華文教育的緬甸華人多半希望能來台升讀大學。一般認為，五、六零年代來台灣的緬甸「僑生」是基於民族文化的情感因素，或是如政策宣傳所述的嚮往為祖國效力。然而，倘若檢視這些學生接受華文教育與緬甸教育的比例與時間，或許可以客觀發現，他們通過緬甸大學考試的機率並不高，因為其中甚至許多人不會接受過緬甸教育。

¹⁰⁴ 人流管控，在這裡指的是進出國境的管理。

¹⁰⁵ 見陳清福（1999：13-19）〈我國入出境管理法制化問題之研究〉中央警察大學行政警察研究所碩士論文。以及，內政部警政署入出境管理局網頁。瀏覽日期 2007/05/07。

¹⁰⁶ 根據曾薰慧（2000：112-114）的研究，「匪諜」的詞義是「匪」與「間諜」的結合，根據民國39年（1950）公佈的戡亂時期檢肅匪諜條例，匪諜指的是刑法內亂外患兩罪的叛亂犯；然而，儘管法律有諸多關於匪諜的身份定義，但是「匪諜」只是相對性的建構，其實際反映的是政府當時在恨共、恐共的心理下建構出的邪惡異己，因此，只要被國家機器認定危害其支配力的作為，就會被指為「匪諜」。

¹⁰⁷ 見薛化元等（2003：160-163）。

¹⁰⁸ 內政部警政署入出境管理局網頁。瀏覽日期 2007/05/07。

¹⁰⁹ 國民政府遷台後在人口治理上施行軍民分治，由於當時軍事人口的管理與民政、警政有所區分，因此1952年也同時公布了「國軍人員及眷屬入境出境管理辦法」。關於國府如何建構與組織軍事人口類屬，可見林勝偉（2003）〈從「戰士」到「榮民」：國家的制度建構與人口類屬的形塑〉，台灣社會研究季刊，52：187-251。

¹¹⁰ 見薛化元等（2003：160-163）。

¹¹¹ 同上註。

著嚴密的出入境管理以及限縮的入境資格。此法施行後不久，立法委員便質詢所公布的入出境辦法與審核標準落差過大，導致難以獲許合法入境的情形：

「我們看行政院送來的這個出入境暫行辦法，與省政府實施的辦法頗多不同，比如該辦法的第三條第五款，對大陸來的忠貞人民之入境，需有「來台申請報告表」並無有關機關首長負責證明的規定，似乎相當的鬆，但是他實際的處理情形，卻非常嚴格。此種報告表非有關機關首長（文官簡任以上武官少將以上之機關首長）負責證明不能核准，而且政府每個禮拜會有一個會報，他的辦法隨時由會報予以改變，改了以後又不公布。人民出入境，因之感到非常困難。」

112

由上述質詢內容可知，當時入境申請辦法看似寬鬆，但是「申請辦法」卻與實務上的「審核標準」並不相符；因此，是否獲許入境的關鍵端看機關首長所被賦予的核可入境權限，而不是根據申請標準。

事實上，嚴密的國境管制與 1950 年 4 月警察機關介入清查國內人口的作法相互呼應¹¹³。來自戰區沒有國民身份證或不曾立戶籍者則被歸類為「特種流動人口」，任何遷徙都必須親自到警察派出所申請登記¹¹⁴，另一方面，「踏進臺灣之門」¹¹⁵的審查條件嚴苛，例如：大陸來臺之忠貞人民入境，限定其原服務機關及主管人作保證¹¹⁶；及調景嶺難胞申請入臺也需原服務機關主管證明¹¹⁷。上述事項不僅顯示保證人制度作為入境申請條件具有阻擋與篩選過多人口入境台灣的效果，也同時意味著國家蒐集遷徙人口資訊的

¹¹² 立法委員韓中石發言。出於立法院公報第一屆立法院第十會期第一次會議速記錄，頁 16。

¹¹³ 當時政府發佈「流動人口登記管理辦法」，徹底施行人員歸戶，無法回戶籍地者均視為流動人口，必須向警察局登記，這也就是後來警察勤務「戶口查察」（查戶口）的濫觴。國民政府遷台後初期雖繼承日治時期的戶口管理制度，但卻由民政體系管轄，直到 1950 年警察機關的職權才從取締「散兵游民」擴張到轄內戶口管理。見林勝偉（2005:77-111），林書立（2005:64-71）。

¹¹⁴ 見中央日報（1950.04.08）〈流動人口登記辦法〉。

¹¹⁵ 引號內文字為立法委員馬曉書對行政院長陳誠的書面質詢，他批評港澳難胞入境條件過於嚴苛。質詢原文提及「一個人，到了國破家亡，是最苦痛不過的，臺灣為國土所在，政府所在，誰不願踴躍來歸，『踏進臺灣之門』，呼吸一點自由空氣，故難胞中有謂：願作臺灣死鬼，不願作香港難民」。見立法院公報第一屆立法院第十會期第十九次會議速記錄，頁 23。

¹¹⁶ 立法委員韓中石認為，此法形同虛設，因為「試問來自大陸之忠貞人民，縱能找到機關首長，又難找到與忠貞事蹟有關者，縱能找到與忠貞事蹟有關者，又難找到機關首長，因此無法入台。」見立法院公報第一屆第十會期第十八次會議速記錄，頁 28-29。

¹¹⁷ 立法委員苗啓平亦批評，行政院以此修正辦法號稱放寬入境限制，「究其實不過好聽名詞而已，試問大陸各機關及其主管人來臺者有多少呢？不能說沒有，可是很少」見立法院公報第一屆第十會期第十八次會議速記錄，頁 24。

意圖，憑藉此入境申請資訊，國家得以掌握其入境者的社會關係，藉由文件上的身份資訊，發揮警治與監視的效果。

可想而知的是，在上述狀況之下，申請入境者眾，但是即便放寬後的入境申請有八種相應身份類別的依循辦法¹¹⁸，但是核准過程亦因保證人制度僅可能以個案方式通過。以援助流亡港澳的知識份子為例，儘管美國方面在台灣成立「中國流亡知識份子援助會顧問委員會」¹¹⁹，盼能「以臺灣為中心，將在港澳的知識份子，大部分送到臺灣來，參加反共抗俄的工作」，但是由於台灣方面以「臺灣容量有限、需求未必相應、入境限制」¹²⁰為由限制入台人數。因此，民國 41 年到 42 年（1952~1953）五月，約有兩萬七千多人在香港登記為流亡知識份子，但是當時確實已經接濟來台的成果，只有「五十個教員五十個譯員」，確實來台的人數卻不到千分之四¹²¹。此外，知識份子來台也非偶然，而是配合國家需求，「計畫性」與「選擇性」的允許入境：「工作方面，…另外想成立一個編譯機構，作為儲才之用。那就是說，從香港選擇優秀的人來先讓他們擔任編譯…，還有一個計畫，是考選失學的青年，幫助他們到臺灣來受專科的訓練，一年兩年後，便可就業。」¹²²由此可見，當時入境管控的能力反映了國家權力的施行樣貌，即透過以反共為中心的各種合理化技術，包括監視、調查、報告、評估，並在國家邊境上對「外來人口」¹²³的資料蒐集。同時也顯示，入境人士的能力評估、社會關係資源、以及入境人口是否能發揮對內與對外的政治效益，均成為國家理性考量的範疇。

由於入境管控以「調查」與「擔保」程序為基礎，擔任「保證人」意味著在台灣設有戶籍，因此申請入境者在進入台灣後，同時也納入立基於戶籍制度之上的內部流動人口管理機制中，並隨著停留時間被納入戶籍系統。由此可以看出國家行政力量的施行，就如同社會學家紀登斯（2002：192）所言，「民族—國家是一個權力集裝器，其行政範圍正好與領土邊界相對應。」那麼，這個權力集裝器，又是在什麼樣的條件下開啓國門

¹¹⁸ 立法委員馬曉軍的書面質詢中指出，申請入境雖因各種身份類別有八種依循辦法，但皆過於嚴苛，導致難胞無法申請。見第一屆立法院第十會期第十九次會議速記錄，頁 22-23。

¹¹⁹ 民國 41 年（1952）一月，中國流亡知識份子援助會在美國政界的支持之下於紐約成立，組織目標為援助逃出大陸、滯留港澳的教育界人士；同年六月，此會在台灣成立顧問委員會。見立法院公報第十一會期第四期，頁 44-45。

¹²⁰ 民國 42 年（1943）5 月，時任中國流亡知識份子援助會顧問委員會主席的杭立武先生在立法院教育委員會報告，說明此會如何向美國方面解釋臺灣無法如盼，積極接受流亡港澳知識份子來台。出處同上註。

¹²¹ 出處同註 119。

¹²² 出處同註 119。

¹²³ 在此指的是從香港來台的流亡人士，杭立武先生在報告中的用語為「外來的人」。

呢？

從當時國境管制的實際情況來看，入出境審核雖然嚴格，但是倘若配合特定政策需求，入出境審核過程皆能予以簡化，這類申請者的**身份**包括：華僑、僑生、機關所需人才。換句話說，具備上述身份者可說是入出境管制的「例外」，他們也是依循特定政治需求所規劃出的「入境人口」。1951年僑委會與保安部訂定「華僑入境申請手續」，「因公來臺、來台投資或就學者，只要出示當地使領館證明或忠貞僑團證明，**便不需要在台另覓保證人**」（不需保證書）¹²⁴。「給華僑方便」是僑務委員會五零年代初期的重要工作¹²⁵，目的是為了配合「鼓勵華僑回國投資生產」以及「僑生回國升學」政策，以網羅海外華僑的資源。但是，此類身份在入境申請所具有的特殊性，除了以「情感拉攏」抑或「特權群體」的方式思考之外¹²⁶，從另一個角度來看，入出境管理制度描繪的是，藉由文件申請方式所進行的人流管控制度化過程，藉此制度化過程，國家不僅得以對境外人口資料「重新編檔」¹²⁷，也將「獲許入境人口」與滯留海外人口區隔開來，編納國家統治所要的「海外國民」。

當時政府以入境許可作為社會區分的手段，在此茲舉一例以說明國家對於合法遷徙自由的壟斷、人口治理技術與國家利益計算之間的關聯。文前討論的「中國流亡知識份子援助會」，其引入台灣的港澳人士，在入境程序上亦為特例。杭立武先生在立法院教育委員會的報告中曾提及：「…許多人沒有親友在此可任擔保…，現在政府為體諒他們，**可以先讓他們進來，兩個月之後，再行完成擔保手續，這是特別通融，但為保密原因，仍不能不事先經過調查**」¹²⁸。由此可見，華僑、僑生以及這類港澳人士雖然在台灣無保人可擔保，但基於政策考量，仍能以「特例」處理，免保證人便可先行入境。不過，這並不意味著此類身份的「政策受益者」可免於官方調查與監視，事實上正好相反，所有

¹²⁴ 見工商日報（1951.09.03）〈僑委會與台灣保安部訂定，華僑入境申請手續，申請入境應繳證件均有規定，經審查合格核發入境許可証〉。

¹²⁵ 「給華僑一個方便」指的是「便利僑胞出入境及移民他國」，此為僑委會當時重要工作之一。老一輩的華僑提到雙重國籍身份與出入境事宜時，都會提到政府與華僑的關係是，華僑在財力與政治上支持政府，相反地，政府不能給華僑什麼實質回饋，也就只能「給華僑一個方便」。訪談筆記 2007.06.06。

¹²⁶ 范雅梅（2005:39-42）批評，僑務政策致力於「華僑源源不斷的來」，是為了以情感拉攏海外僑胞，並藉此保持（海外）政治工作的延續；解嚴前的僑選立委制度，更成為國民黨政權維持威權統治的工具。

¹²⁷ 為什麼不是重新「建檔」，而是「重新編檔」呢？因為在對內人口管制方面，重新整合了國民政府在中國大陸施行的戶籍法以及日治時期的戶籍登記制度，特別是1946年施行的本籍制度，規定必須登記祖籍（籍貫）。此部分討論可見許耿修（2002：40-74）。

¹²⁸ 出處見註 125。

的調查仍必須在境外先行執行。換言之，在個人得以跨境遷徙之前，其社會關係均已遭知悉¹²⁹，國家才得以在外交利益與國內政治目標的考量下，選擇性接受海外人士。此外，上述實際運作流程反而顯示，允許入境並無一致性標準，核可入境的身份幾乎等同依循政策而生的「特例」。換句話說，是否發給申請者入境證，端看當時的政治情勢¹³⁰，以及裁量機關的權宜標準。由此可見，嚴密管制出入境的時空下，從那些相對較具自由遷徙權利的「合法入境者」身上，更可見到國家權力的穿流之跡，另一方面，也可以見到藉由申請入境作為國境管制手段所隱含的任意性。

從歷史的觀點來看，個人移動開始受到統治權的管及約束，與民族國家之興起有關¹³¹。學者 John Torpey (2000) 認為，由於民族國家的邊界並非真實存在，只好從管理所屬人民著手，而對「合法移動方式的壟斷」(monopolization of the legitimate means of movement) 則成為能掌握其疆域及人口的唯一方式。透過護照以及各類身份證件的發明與使用，國家得以透過此種管理技術分辨所屬人民與外國人(他者)，進而完成邊界管制的目的；同時，這種身份文件化的歷史，也是國家「擁抱」(embrace) 公民的篇章，這種國家一個人一公民的關係，同時形塑了個人的自我認同。

學者 John Torpey 提供了我們重新思考「華僑」的觀點，也就是從中華民國與華僑建立關係的時空脈絡與制度過程來思考「華僑」在台灣的出現。不同於一般論述中「華僑」意指旅居中國之外的中國人或是「海外中國人」，甚至部分擴大為具有「中國血統」的海外旅居者¹³²，本文企圖以五零年代後臺灣的入出境管制的本地脈絡為切入點，思考「華僑」與「僑生」成為中華民國特定人口類別的建構過程。戰後來台的國民黨選擇性接受「島外人口」的作法顯示，在此脈絡下，台灣僑務政策下的「華僑」是根植於台灣

¹²⁹ 境外的調查機構或機制主要為各僑居地僑團、海外僑校、海外使領館...等。

¹³⁰ 歷史學者趙綺娜(2001)研究1956~1957年越南國籍法交涉案，同樣指出，從外交部亞太司檔案可以發現，當時南越政府強迫越南華人加入越南國籍並施行同化政策，導致兩國邦誼幾近決裂。在此重大外交事件上，最後反共結盟的外交利益仍高於我國政府宣示護僑與保僑的決心，儘管交涉過程中，我國政府相當重視越南華僑強大的政治與經濟影響力。

¹³¹ 現代國家出現以前，對遷徙的管控著重以群體為單位，例如，爭戰導致群體遷徙，行會管制的勞動遷徙、以及宗教社群遷移；然而，唯有現代國家的特質，包括科層式的政府形式、行政中央化、統治權的集中，方使得間接與直接管控個人的遷移成為可能，例如針對城市公民的遷徙記錄。學者 Saskia Sassen (2006: 9-38) 更進一步認為，歐洲的遷移歷史反映了存在於不同時空的政治與經濟結構，這種結構驅使人們產生移動。

¹³² 歷史學者王賡武(2005: 154-167)指出，「華僑」這個「含糊不清」的名稱在1911年辛亥革命後才被廣泛用以通稱所有的海外華人，即「中國旅居者」。如今「華僑」一詞幾乎除了台北當局還堅持國民黨的定義，早已被拋棄不用了。

本地政治權力實踐下的身份創構，並非只是海外人口的想像¹³³。

充滿例外的出入境管制，顯示「華僑」實際上是一種入出境管理制度下的特殊身份，而非僑務政策中以血統主義或文化認同為原則的身份認定¹³⁴。1953年一月，僑委會公布凡回國升學僑生，申請入境將優先批准¹³⁵，同年九月，國防部簡化海外保送僑生與港澳生來台升學手續，其中，海外保送僑生免辦保證手續¹³⁶。1954年七月至十月底，便有32個僑團共426人來台觀光，當年度並有1100名海外僑生回國升學¹³⁷。此外，僑委會也指出，部分僑生來台就學面臨居留問題，因為「旅居國家有限定其一年或二年須回居留地一次，否則，便失去當地的居留權」¹³⁸，此方面亦予以各種重入境協助。1957年二月，行政院頒佈「戡亂時期臺灣地區入境出境管理辦法」，隨後，行政院長俞鴻鈞更於施政報告中提及，「政府爰在兼顧國家安全與經濟負擔的原則下，將出入境限制措施放寬。此項措施的積極目的在於加強海內外反共非共人士的團結攜手，及便利吸引華僑回國投資。¹³⁹」上述資料顯示華僑身份在入出境管制的特殊性，他們是政府在反共復國大計中，所望與所願的「國民」。

從國家統治的角度來看，頒佈入境辦法不僅可以徹查海外華人的政治認同，另一方面，亦可透過形式化的資格篩選，創造「可完全供官方詳查的人民(a people open to the scrutiny of officialdom)」¹⁴⁰。上述政策變化，不僅說明了五零年代後「華僑」與「僑生」在入出境的相對自由，也顯示政府以「入境申請」區分經濟能力與政治認同的

¹³³ 范雅梅（2005：50-54）認為，2000年修法以前的國籍法是國民黨政府遷台後施行僑務政策的法律依據，其「出籍從嚴，復籍從寬」的原則使政府得以宣稱具有世界上所有中國血統者皆為「華僑」，然而，由於事實上並無法確知華僑數目，因此各種與華僑相關的統計調查、國慶日歸國參觀的國家儀式、以及僑政問題研究都使得海外「華僑」成為可被想像的群體。承上，我認為，倘若借用 Anderson 的詞彙，「華僑」是「想像的海外共同體」。

¹³⁴ 根據學者李盈慧（1997：11-14）的整理，「華僑」的定義大抵上涉及了法律、血統、民族主義意識三種觀點的立論。民國建立以後，中國政府多半採取廣義的「華僑」定義，也就是「具有中國血統且在政治和文化上認同中國的所有海外華人」。

¹³⁵ 中央日報（1953.01.25）〈僑生回國升學，將獲優先批准，一般僑民入境手續，有關機構下週商討〉。

¹³⁶ 中央日報（1953.09.05）〈海外及港澳生來臺升學 國防部修正入出境辦法〉。

¹³⁷ 此為民國43年11月僑務委員會委員長鄭彥棻於立法院「報告最近僑務措施全文」。見立法院公報第十四會期第三期，頁155-159。

¹³⁸ 立法委員鄒志奮質詢僑委會如何降低東南亞國家的國籍政策對東南亞僑教的負面影響時，僑務委員長鄭彥棻先生指出，僑委會執行僑生回國升學政策時，亦必須籌款補助須回僑居地之僑生旅費。見立法院公報第十四會期第三期，頁37。

¹³⁹ 見立法院公報第十九期第一會期，第139頁。

¹⁴⁰ 引自 Caplan and Torpey (2001:1)。

華人社群。因此，透過史料回返當時宣稱「四海一心」的歷史情境，便可發現「並非人人得以成爲華僑」¹⁴¹。這種情況顯示了法源基礎的身份認定與賦予身份的實際操作之間存在著重要的矛盾。「入境審核」可說是國家機器應用於海外華人社群的社會區分¹⁴²。因此，「海外華人」在尚未抵達國門前，他們處於身份未定狀態，廣義上雖可視爲僑胞，亦多爲難胞。必須直到經由僑務委員會申請入境台灣之後，這些「投入祖國懷抱」的「海外華人」，才得以成爲「華僑」，成爲國家欲「擁抱」¹⁴³的「海外國民」。

在動員戡亂的戰爭氛圍下，台灣的「僑務政策」賦予特定群體入出國境的相對自由，國家機器壟斷入出國境的合法權利，也藉此掌握了行動者對跨國遷移實踐的詮釋權。在此情況下，所有規避政治動亂的跨國遷移均提升爲「回歸祖國」的象徵行動。此外，國家機器壟斷跨國遷移者之離境與入境的法律權利，也強化了海外以及國內、共產中國與自由祖國的二元象徵結構¹⁴⁴，這個象徵結構並使國界管制所具有的「排他性」¹⁴⁵特質隱而不顯。檢視五零年代台灣的入出境管制政策施行的歷史檔案可以發現，政府所欲的「海外國民」是具有經濟能力或符合政治效益的「愛國潛力」者，例如，當地僑團推薦之青年，僑團領袖、以及具備投資能力的海外人士。換言之，雖然「僑務政策」廣義上將所有具華人血統者稱爲「華僑」，並將之認定爲「海外國民」，然而，在實際的政治運作層次上，文化特質與政治忠誠並不同於「回歸祖國」的必然¹⁴⁶。台灣政府「選擇性」接受「海外國民」的操作過程之中，「僑生」（華僑）因而成爲台灣入出境管制制度的「例外」，同時，嚴格的國境管制技術也將「僑生」（華僑）建構爲一相對於台灣本地居民之集體社群身份。

¹⁴¹ 就如同無法入境的港九難胞一樣，倘若他們得以依循僑委會的相關辦法入境，他們的身份就成了華僑或是僑生，倘若無法進入台灣亦不可能具有華僑或僑生身份。

¹⁴² 移動管制作爲一種社會區分也曾出現在俄羅斯社會中。Charles Steinwedel (2001)指出，俄羅斯以宗教公簿（metrical books）以及護照作爲建立社會秩序的方式，宗教公簿的各種資訊使沙皇得以直接掌握宗教人口，而基於資產排序而生的護照制度，則賦予特權者、無特權者、社會低階人民不同的移動權。

¹⁴³ 借用學者 John Torpey 的詞，說明國家與其人民的關係。

¹⁴⁴ Torpey(2000:159)。

¹⁴⁵ 「排他性」指的是「入境申請」成爲國家機器阻擋過多海外人口進入台灣的機制，因此，只有極少數「海外華人」得以合法入境台灣。請見第一章第二節分析。

¹⁴⁶ 學者黃庭康（2008：102）便指出，雖然台灣政府宣稱代表全世界中國人民的利益，但事實上國民黨並無法照顧台灣島外的中國人，也不信任香港華人。他以 1962 年大批中國難民湧入香港的事件爲例，台灣政府當時宣布每年僅允許一千名難民自香港入境，同時台灣的立法院更要求外交部與巴西及拉丁美洲友邦協調，盡可能收容滯留香港的中國難民；上述事件降低了台灣在香港的動員能力。

第三節 國家權力的實踐與日常生活規訓

「僑生」係為一充滿異質性與「混雜性」¹⁴⁷的群體，不過，隨著行動者進入台灣的行政科層程序，逐漸被整編為同類型的集體身份。本節所要敘述的，便是六零年代台灣國內流動人口的管制措施，如何形塑來台僑生對跨界遷移的經驗認知。我將分析訪談資料以及刊載於緬甸華文學校校刊的自傳式文章，藉由這些敘事文本，說明通過層層審核的入台僑生為何將當時管制流動人口的措施詮釋為個人身份轉換的生命經歷，並分析「國民身份證」對他們的意義。

學者 Jane Caplan 認為，「認同」一詞可說是兩種思維之間的張力關係，也就是行動者在個別化過程中，主觀的「自我同一性 (self-same)」認定，以及在類別化的層面上，從客觀層面認為與另一者有相同之處 (sameness with another) 的思考。法律上的身份是個別的行動者與類別或層級範疇的身份，兩者的集結之處 (2001: 54)。也就是說，縱然行政官僚體制訂立的身份類別具有化約與強制性的特質¹⁴⁸，但不可否認的是，社會制度所賦予的身份標籤亦必須獲得個人主觀的「認可」始能發揮區辨的社會功能¹⁴⁹。簡單來說，有效的身份必須立基於行動者其身份的認可，身份才能具有其無法取代的特殊性。換句話說，有效的身份系統意味著個人的行動力與社會制度是相互影響的。上述說法縱然說明了個人的主觀認知是身份形塑的重要因素，但是卻無法說明為何在個別化過程中，標示著群屬類別的「身份」，為何成為最終產物？

歷史學者 Philip Gleason 從語義沿革探究了「認同」(identity) 的詞義發展及與「族群」(ethnicity) 的關連；他指出，「身份」(identification) 與角色扮演有關，就如同心理學家 Gordon W. Allport 所說的，它傳達了自我與他人共融的情感，這種成員身份，是從社會價值層次認知自己的角色對特定團體的重要性 (1983:465-467)。也就是說，「身份」不只是個人主觀的認定，它反映了社會價值，可說是社會與文化的建構產物。學者

¹⁴⁷ 不僅是文化認同的混雜性，也包括異議的政治認同。

¹⁴⁸ 例如，申請表格的填寫類別，不僅提供審查者區辨資料，對申請者而言也具有自我確認的強制性。

¹⁴⁹ 行動者對身份的認可也會先於官方賦予的身份形式，也可能以出於自願的身份表彰方式呈現 (Caplan and Torpey, 2001: 6)。

Nikolas Rose (1996) 更進一步指出，人們對經驗的感知也是各種技術的產物，這些混合了知識、工具與判斷體系等的技術、以人為作用對象的技術，促成了人被賦予技術能力又同時遭到控制的關係。因此，唯有聚焦在探究人類就其自身所處的特別制度及其實踐所為，探究各種以人為作用對象的技術，理解日常生活中各種自我的治理以及治理他人的實踐，才有辦法瞭解人與其自身的關係歷史¹⁵⁰。

承接前一個段落對自我與身份的討論，並回到「僑生」的討論可知，「僑生身份」不僅是特定歷史條件下的產物，同時也可視為個人在特定時空下，與特定制度縫合的主觀經驗。以六零年代末來台因緬甸國有化政策而離開緬甸的「緬甸僑生」為例，他們「離鄉返國的」的經歷並非抵達國門即告結束。事實上，從「海外國民」轉變為「本國國民」的過程是一趟移居過程，來台後還須經過「入籍落戶」的行政手續始得以定居台灣。除了台灣本地的流動人口管制脈絡之外，我也將從軍訓課程在台恢復的歷史脈絡切入，說明校園生活中的各種規訓機制，如何形塑在台僑生集體生活的樣貌，也將分析上述日常生活的經驗對他們主觀的自我認知與「僑生身份」的影響。

(一)「回歸『祖』國」：從「海外國民」成為「本地國民」

「國民身分證之主要效用，在於保障人民之合法權益，公證其身分，以杜絕隨時增減年齡，互相冒名頂替之流弊，使權利有所歸屬，義務無所逃避。」¹⁵¹

「以前我們一進來台灣就拿身份證啦，他一定發給你一張，不想拿都不行，還送到你住的地方去你[戶籍]登記的地方去咧！每個人都要拿。喔～馬來西亞僑生好像不用，所以他們不用去當兵。」¹⁵²

1967 年底，內政部頒佈「回國僑生戶籍登記辦法」，此法頒佈意味著來台僑生在人口管理的脈絡下，不再屬於「流動人口」的範疇。根據此辦法之第二條規定，除了持有僑居國護照的僑生須依照規定申辦外僑居留登記之外，僑生在國內必須以學校為住居地申辦戶籍登記¹⁵³。也就是說，「僑生」不再是治安考量下的「流動人口」¹⁵⁴，而是在台

¹⁵⁰ 他 (1996:128) 稱之為「主體化的系譜學」(the genealogy of subjectification)。

¹⁵¹ 見鄭爾彥 (1969:33-34)。

¹⁵² 七零年代來台就學的香港僑生。訪談紀錄，2009.08.02。

¹⁵³ 「回國僑生戶籍登記辦法」於民國 56 年發布後，歷經民國 58 年與民國 70 年兩次修正，此法於民國

灣設有戶籍、領有國民身份證的**居民**，並與本籍人口有相同法律權利與義務。

「戶籍登記制度」是當時警察機關管理遷移人口的重要基礎，不僅入境申請程序中的保人制度是立基在國內戶籍登記制度之上，警察機關也得以藉由掌握家戶動態，進一步瞭解入境後居留人士的動向。舉例來說，入境旅客必須到預定到達地之派出所辦理抵達台灣的手續，倘若沒有前往報到，那個該管區警員便會向預定到達地的旅客親友追查旅客下落¹⁵⁵。此外，管區警員也會對入境新設籍者進行為期六個月的秘密監督，以秘密方式查察其來臺後之生活、言論、行動、交往人物、經濟特況...等狀態，並載入「入境新設戶籍人民查察表」以供建檔備查¹⁵⁶。至於入境就學的僑生，他們在申請戶籍登記後，寒暑假返回僑居地並不需辦理戶籍異動登記，但是倘若一旦離校離境或出境後未返回註冊，戶籍便會被遷出與註銷¹⁵⁷。

綜上所述，我們可以瞭解，僑生自海外入境的求學過程，呈現了個人與國家制度之間的互動經驗。在上一節曾經提及，在入境申請程序中，僑生身份被視為一個特殊的「社群身份」，雖然他們申請來台免保人手續，是入出境管制下的例外。但是，申請來台的學生仍必須通過僑團與駐外單位的層層審核，這些審核意味著合法的入境身份滿佈監視權力及國家意識形態的蹤跡，而他們對申請過程的政治意圖亦是有所察覺的。六零年代晚期來台的楊叔叔在訪談中認為，台灣方面對於申請者來台者相當「謹慎」。放棄緬甸永久居民身份證，持「萬國護照」¹⁵⁸來台的他強調，「當然有[擔保人]啊，不是台灣，在緬甸。過去學校的校長，那時候的校長啊，當時同鄉會的負責人，甚至這邊[台灣]有工作人員在那邊啊。沒有這麼多關卡，摸幾個人[共產黨]進來怎麼辦？」。除了入境申請的層級審查之外，來台後隨即領到「國民身份證」的「僑生」，在行政程序上亦經歷了「回復本籍」與「納入戶籍」的程序。這個程序將從「海外」到「台灣」的空間遷徙，轉換為認祖溯源的時間追認。因此，當來台升學象徵著「回歸『祖』『國』」時，似乎也意味著遷移的「跨國特性」僅存在記憶與主觀宣稱中，實際上，在重新發給的證件資料

83 年廢止。關於此辦法全文，可見附錄三。

¹⁵⁴ 一般來說，短期或長期留臺旅客必須到預定地到達派出所申報流動人口登記。

¹⁵⁵ 見鄭爾彥（1969:96）。

¹⁵⁶ 出處同上註，頁 97。

¹⁵⁷ 見附錄三「回國僑生戶籍登記辦法」，第七條與第八條。

¹⁵⁸ 「萬國護照」是楊叔叔的說法，正式名稱是「無國籍護照」，他說，「拿著那個護照離開緬甸，你哪一國都能去，就是不能再回去緬甸。緬甸政府發給你的，你就不能進去緬甸」。

中，有關「緬甸」或其他僑居地/出生地的紀錄多半不再存在，均一律替換為「雲南」、「福建」、或「廣東」等以省籍為分的「祖籍資料」¹⁵⁹。

1962 年以後，緬甸尼溫政權推行國有化政策，此政策是尼溫將軍試圖以「社會主義建國」的政治實踐。然而，經濟國有化政策不僅使緬甸的經濟陷入僵局，也使戰後掌握緬甸商業與貿易的華人，成為六零年代緬甸政治與經濟惡化的「代罪羔羊」(Than, 1998)。根據 Skinner(1950)的研究，戰後初期的緬甸，有百分之四十以上的華人為貿易商與商人，尤其是二戰後許多印度人離開緬甸，華人貿易商在緬甸的地位更加提高¹⁶⁰。六零年代的國有化政策中，率先受到衝擊的行業便是米業、礦業、進出口貿易、藥店、銀行與白酒代理等¹⁶¹，政策影響之廣，幾乎涵蓋了當時華人在緬甸的所有生意。

經濟受到嚴重衝擊的華人社群，即便亟欲「申請來台」，但是能順利離緬來台者，實屬令人相當羨慕的少數群體。倘若以 1973 年緬甸聯邦人口普查資料來看，當時華人數量為 22 萬 7 千人，而成功離緬，並得以來台者，也僅佔了千分之七¹⁶²。此外，誠如本章前兩節所述，中華民國政府當時基於政治考量與社會現實等因素下嚴格篩選申請入境人口以阻擋過多人口入境，因此，通過嚴格經濟與政治條件的篩選而學家返台的家庭，多半為在緬甸屬於經濟能力較佳者、申請回國升學的僑生、甚或是「被遣送回台」的反共僑領¹⁶³。以一篇校刊文章為例，作者在自傳中敘述無法來台的經歷時，就提到，「一九六〇年代初期，…一股回台潮，看到同學們回台深造，心裡又羨又妒，但本人因環境不允許，只好轉往緬校就讀。也有部分同學投筆從戎，跑到金三角參加『大陸工作』，

¹⁵⁹ 游慧晴(2008:48-49)表示，在研究過程中，她試圖從中和市戶政事務所的官方資料中取得確切的緬華人口數，卻發現以「出生地為緬甸」設籍於中和市的人口數僅有一萬餘人，與緬華社群宣稱的四、五萬人有頗大落差，對此現象，她的受訪者表示此落差的原因是早期緬甸華人害怕歧視，故不願向戶政人員表示他們來自緬甸，反而以祖籍地作為登記。不過我認為，研究者取得的部分現居人口雖然寶貴，但是關於人口數量落差的解答，應與台灣的戶籍法變革有關。也就是說，自稱為「雲南人」並不一定是害怕歧視，而是依據早期戶籍法規中，以本籍為籍貫作為人口登記的方式。直到 1992 年戶籍法修正廢除本籍登記，改以出生地登記為配合的轉變，戶籍資料中才開始有以「出生地為緬甸」的相關紀錄。

¹⁶⁰ 借引自 Than (1998:137)。

¹⁶¹ 見蕭永堅、林錫星(1989:266)。

¹⁶² 此比例的計算方式是，將 1973 年緬甸聯邦人口普查資料的華人數量 22 萬 7 千人，除以僑務委員會於立法院僑政委員會第 40 會期第二次委員會紀錄所稱之 1700 餘名自緬甸國來台的難僑數目，約可得千分之七點四。1973 年的華人數量資料，引自 Than(1998:130-131)。

¹⁶³ 當時為僑委會副委員長的何宜武曾在立法院僑政委員會指出，緬甸政府實施國有化政策，約有五、六十位僑領遭遣返回台，「民國五十四年，當時緬甸政府逮捕了五、六十個忠貞反共的僑領，並予遣送回來之後，緬甸的僑社等於失去了重心」。見立法院公報第五十七卷第九十七期，第 16 頁。

投身反共游擊行列。」¹⁶⁴

1962年緬甸政府施行國有化政策，三年後宣布緬甸境內所有華校一律收歸國有，並改以緬文教學，1967年仰光發生排華暴動¹⁶⁵。此事件前後約有一千七百多名緬甸華僑以及僑生，放棄緬甸永久居民身份，持「無國籍護照」來台¹⁶⁶。一般認為，1967年仰光之所以發生「排華事件」，起因為中國共產黨政府與緬甸尼溫政府關係交惡，加上仰光的共產黨支持者(華人)不滿尼溫政府上任後，各種不利華人經濟優勢及強制入籍的政策，進而觸發政府鎮壓與社會動亂的事件。在一篇名為〈憶往寄新〉的校刊文章中，作者敘述了離緬、抵台的心情轉折：

「1967年9月12日是我難忘的日子，那是我們帶著親友的祝福離開密城，舉家遷台的時刻。火車站擠滿了數百位熱情的送行者，禮品把整間臥鋪包廂幾乎塞滿了。…在兩天一夜的旅程，不時想起多年的同學，初中畢業後，就此各奔前程，那是成長過程必然的無奈。ES
…此番移民，由於離境手續複雜冗長，必須在仰光住上一段時間辦理相關文件。首先，得委請律師申請放棄永久居民身份，改辦“無國籍護照”，頓時成了國際孤兒，…遂於9月30日經曼谷抵達香港。隔天再改搭機尾漆有中華民國國旗圖樣的中華班機飛抵台北松山機場。當目睹國旗的一刻，一顆年少的心，激動不已，投向祖國懷抱是何等的振奮，對未來充滿了無限的憧憬。」¹⁶⁷

文章中的回憶敘事說明了跨越國界的遷移旅程，旅程的終點指向的是一個共同體的想像，以及對國民身份(national)的期盼，而起點則是源於緬甸國內政策而被迫成為「國際孤兒」的不得已選擇。雖然「離緬」與「返台」均因為嚴格的行政手續而須經過冗長的等待，不過，對當時的「緬甸華僑」而言，一張無法返回緬甸的單程簽證與一張入台證象徵著可能擺脫緬甸國內政策造成的經濟壓迫。離開緬甸似乎也得以遠離當地本身的反政府動亂、共產黨華人造成的政治騷動，以及必須對抗共產黨華人的生活。因此，抵

¹⁶⁴ 見馬子誠(2009:149)。

¹⁶⁵ 見翟振孝(2001:31;2006:71-73)。

¹⁶⁶ 回國人數係參考立法院僑政委員會第四十會期第二次全體委員會記錄。見立法院公報第五十七卷第九期，頁512。

¹⁶⁷ 見楊名久(2009:125)。

達這場跨國旅程的終點，亦等於宣告了重新獲得個人身份的必然。

然而，獲得「入境許可」僅能顯示國家機器賦予其通行國境的權利，並不等於納入國家行政制度的管理中。換言之，即便因僑民身份而具有「國籍」¹⁶⁸，但仍需經過設立「戶籍」，才得以從「海外國民」轉變為「本地國民」。依循僑委會頒佈政策而回到「祖國」的華僑子弟，在「回國僑生戶籍登記辦法」頒佈後，在入境後隨即被納入國家疆域內部行政管理制度的入口。依據相關程序，他們入境後，必須持入境許可證在台灣申辦戶籍登記，一旦設籍台灣後，本籍恢復為其父親離開中國前的「本籍」。入籍後十五天內就會發以「國民身份證」，僑生正式從「海外國民」重新納為「境內國民」。換句話說，持「無國籍護照」來台的「緬甸僑生」，在入境後領到「國民身份證」亦擺脫前文中「國際孤兒」的主觀認定，成為「中華民國國民」。對經歷受迫遷徙的「緬甸僑生」而言，此趟跨國遷徙不僅是個人記憶中「身份獲得」的過程，他們也因為國家對境內人口與入境人口的流動管制政策，在國家整合過程中重新形塑自我。

上述跨國經歷與身份獲得的過程，雖然意味著政治認同與國民身份的疊合，但是對於回到台灣的「緬甸華僑」與「僑生」而言，卻不等同於對台灣生活的完全適應。獨自來台唸書的高阿姨便提到的初抵台灣的日常生活印象，並且強調當時長輩反對政府強制緬化的政策，是她來台就學主要原因。不過，在她來到台灣後卻也發現，想像中的「泱泱大國」不如緬甸經濟富裕的落差情形：

「當初我們在緬甸的時候，他們要我們拿緬籍，我們都不要。我們父母怎麼講？泱泱大國的國民不做，做這個亡國奴幹嘛？所以我們都不要，我們都沒有[緬籍]，都是FRC[客僑]出來的。…那時候緬甸很有錢，來台灣的時候覺得甚麼都沒有，我們在緬甸都是用舶來品而且又便宜，來台灣甚麼都沒有，就寫信回去要巧克力，讓緬甸的家人很驚訝。…我們以前來到[台灣]，每年有一套衣服，吃住都在學校，有甚麼我們就吃甚麼，而且以前根本就沒有奢華的浪費，除了睡覺就是讀書。」¹⁶⁹

¹⁶⁸ 依據 2000 年以前的「國籍法」，無論是否取得他國公民身份，居住在任何地方的中國人只要沒有申請脫離國籍，仍舊屬於我國僑民。

¹⁶⁹ 訪談紀錄。2007/10/18。

六零年代緬甸國有化政策與排華事件，促使他們將「緬甸華人」的「受難經驗」轉換成對「國民身份」的期盼。對當時來台的「緬甸僑生」而言，「僑生身份」的符號意涵是多重的，它不僅象徵了「緬甸華人」因掌握經濟資源而具有相對於緬甸的文化優位，還有反抗緬甸政府強制同化政策的表達。同時，「僑生身份」也可說是部分「緬甸華人」菁英對反共意識形態的認同態度。不過，雖然個人經驗與離緬的期盼形塑了國家想像的基礎，但是「緬甸僑生」在上述情況下來到經濟上相對落後的台灣，並發現想像中的「泱泱大國」不如預期時，也只好以當時可被接受的活動—睡覺與讀書，彌補個人遭遇的處境¹⁷⁰。

「苦讀」，似乎是六零年代來台緬甸學生共同的生活樣貌，但是另一方面，也恰好符應了以僑生身份來台受教育的目的：**處於憂患、唸書報國、準備戰鬥**。舉例來說，1971年，時任總統蔣介石於青年節發表的〈青年節告全國青年書〉，其中便提到：

「**第一，讓學問結合革命**。…大家要『銳身以國事自任』，學革命的學問，學先烈的革命志節…**第二，使生活與戰鬥一致**。認定『不有吾輩苦，何以有天下樂』，尤其是要認定『憂患則生，逸樂則凶』…**第三，恢復民族的道德智能**，傳遞反共的經驗智慧，…**第四，把自己的壯懷眼界**，放寬到一千餘萬方公里民族生存領域的大陸光復、重整河山之上。**第五，撐起剛毅的脊梁**，擔當這五千年歷史文化、七億同胞生命長流的絕續之重任，而此乃為大家『不可一日之緩』之重任。」¹⁷¹

上述引文中，對青年的角色說明了當時的教育時空下，青年亦必須「處於憂患，準備戰鬥」的規範。換句話說，即使是來自海外的青年，回到中華民國自由反共基地，也必須體認國家困境，發憤向學，不該耽溺於逸樂。

六零年代「緬甸僑生」來台定居與就學的跨國經歷，說明了國家行政程序影響跨國遷移者的主體形塑，國家人口管制的編碼與分類技術中，提供個人主觀意識的參照，也形塑了行動者對國家所賦予之身分的認可。由於台灣本地的人口流動管制脈絡以及環繞

¹⁷⁰ 不止高阿姨在訪談中提及來台時驚訝於台灣的「落後」景象。前引校刊文章〈憶往寄新〉中也提到台北街頭顯示了台灣處在「百廢待舉」、「待開發國家的水準」。

¹⁷¹ 見教育部（1974：17）。

著「中國性」為中心的國民性建構氛圍，「僑生」自申請入台，直到來台成為「在台國民」各種程序過程，如入籍落戶與回復本籍等，都將行動者跨國遷徙的空間旅程轉換為認祖溯源的時間追認。換言之，國家機器藉由行政程序的規範性，建構了行動者自身的遷徙經驗及國族歷史社會的關連。

另一方面，受到緬甸政治動盪的影響，行動者來台就學的個人實踐，亦反映了「緬甸華僑」對「國民身份」的想像。對來到台灣的「緬甸華僑」而言，「國民身份證」等同於脫離邊緣經驗的社會身份。跨國過程中繁雜的行政手續、申請來台的嚴密審查、入戶籍、回復本籍及領身份證的階段，以及「身份證」，皆因為台灣當時「反共復國」的意識型態而使這些取得「國民身份」的形式體現了物質（如洋貨、巧克力）無法取代的國族歸屬感。因此，即便來台所感受的，盡是與「泱泱大國」不同的落差，然而，離開緬甸與來到台灣就學的過程卻也使他們瞭解，過往日常生活中出現「巧克力」與「洋貨」的階級已然屬於當時無法返回的緬甸。「苦讀」遂因而成為填補這些存在於日常生活落差的另一種實踐，升讀大學也成為階級向上流動的實質與象徵形式，正如同李叔叔在訪談中強調「緬甸華僑」從抗戰以來對「國家」的「貢獻」時，就提到「政府讓我們回來唸書，那比起華僑對國家的貢獻，簡直是九牛一毛。我們不是說我們不感謝國家，最後可以有一條出路。但是回來又怎樣？我們靠自己的手唸（書）！」。

（二）規訓：從反共青年到自主勤學者

「學生軍訓的普遍恢復和預備軍官教育的實施，是在針對以往大陸慘痛的教訓，求得教育的徹底改造，打破知識離開戰鬥、士大夫階層不服兵役，視為享受特權，逃避責任為榮耀的劣根性及落伍性，以建立教育與國防合一的永久基礎，和恢復我國固有的文武合一的教育制度，以適應當前革命的需要。」¹⁷²

「大家在大專學校始業之前，接受暑期集訓，就是要大家經由這八個星期的軍事訓練，接受生活的、精神的、紀律的教育，學習組織管理和領導統御的方法：

¹⁷² 此為蔣介石訓詞。見第四次中華民國教育年鑑，頁 1383。

而這亦就是大家一生成功事業的基礎。」¹⁷³

自從 1959 年起，海外僑生與港澳來台（男）學生都必須參加大專學生集訓，政府更規定，海外僑生與港澳來台學生若無故不參加大專學生集訓，學校應不予入學。1966 年以前，暑期集訓皆在第三學年的暑假實施，以完全的軍事環境及實際的軍事技能訓練，同時完成學校軍訓課程與預備軍官的入伍教育。當年八月，總統蔣介石更在成功嶺集訓結訓典禮時指出，「僑生參加暑期集訓應是一種權利，而非一種義務；今後應一律參加。」¹⁷⁴隨後，教育部訂定的「專科以上學校僑生暑期集訓須知」中，更清楚規定「如無故或藉故不到集訓時，學校應不予入學；參加集訓期間，如因違犯紀律，經集訓班予以『勒令退訓』處分者，學校應作自動退學論。」¹⁷⁵1967 年以後，暑期集訓提前於大專聯招錄取後實施，換句話說，對象從男性大專準畢業生改為男性大專新生。這個被總統蔣介石認為是「現代國民的基本訓練」的集訓，期藉由完全軍事化的生活，將學生模塑為「未來的戰將」，因此無論是軍事知識或者實際戰鬥技能的訓練都是暑期集訓的重點。值得一提的是，上述制度於 1968 年遭到馬來西亞政府反對，認為來台僑生為馬來西亞公民，倘若在台灣受軍訓即表示效忠我中華民國，1969 年更通知來台僑生，倘若參加成功嶺集訓者將取消該國公民權。¹⁷⁶即使如此，教育部仍改以舉辦「教育部海外青年夏(冬)令講習會」取代成功嶺集訓，以增進軍事知識的方式迴避馬來西亞政府對來台學生接受軍事訓練的敏感度。換句話說，所有五零年代後來台且具僑生身份的男性學生，都無可避免地必須接受預備軍官教育的訓練。

事實上，大專學生集訓課程只是政府遷台後恢復軍訓教育的部份作法而已。五零年代軍訓教育的恢復以及其與救國團結的轉型，意味著校園軍事化的普遍現象。更重要的是，軍訓教育的崇高意旨及其層次分明的課程設計¹⁷⁷，不僅弭平了校園內存在的異質性，也形塑了新的青年主體。國共戰爭失利的慘痛經驗使相關人士一致認為，遷台前的

¹⁷³ 蔣介石於 1967 年十月大專新生集訓離營前夕的訓詞，出處同上註。

¹⁷⁴ 見第五次中華民國教育年鑑，頁 1417。

¹⁷⁵ 同上註。

¹⁷⁶ 見立法院秘書處（1968：3-4）；教育部（1974：1386）。

¹⁷⁷ 1952 年學生軍訓教育恢復後，軍訓課程分為全國高中與大專院校，兩者的課程目標與基準各有不同。此外，「高中軍訓與大專軍訓相互銜接而不重複，並與大專學生集訓、預官基礎訓練前後連貫。」引自教育部（1984：1410）。

軍訓教育經驗是避免重蹈覆轍的「重要借鏡」¹⁷⁸。因此，政府為有效組織全國的動員力量，首先由國防部重新擬定了軍訓教育的目標與方式，並於八所師範學校試辦。大致上為：(一) 學生軍訓設定為培育預備軍官與士官。(二) 以在校軍訓的形式，學期期間於以課程方式進行，學生暑期則赴部隊集訓一個月。(三) 大專以上在校生，男生受軍事訓練，女生受救護訓練為主。(四) 軍訓成績不及格者，不發予畢業證書¹⁷⁹。上述軍訓教育的目標為軍事動員的概念，也可說是政府遷台後「校園軍事化」的首部曲。不過，由於當時總統蔣介石認為，在校軍訓的方式並不足以在大專教育年限內培育預備軍官，因此下令，大專生除在校軍訓課程之外，應於畢業後集訓一年¹⁸⁰。此外，反共救國青年團(以下稱「救國團」)於1952年成立後，也逐漸主導高中及大專在校軍訓課程，以「學生組訓」取代軍事動員的軍訓型態，在校課程的重點不再是強調戰鬥、體能等技能訓練，而是透過日常生活的各種「提點」，形塑出受過軍訓的「現代青年」，誠如時任救國團主任的蔣經國所言「今天的青年，我們要他真正表現受過軍訓的，那必須時時抬頭挺胸，服裝整齊，無論是站立、坐下、走路、談吐、進退、對人接物，處處都要表現出一個現代青年的氣概，從下半年開始，我們要把這個工作列為重點」。¹⁸¹

對六零年代末來台的「緬甸僑生」而言，「反共」的校園生活並不陌生¹⁸²。不過，充滿現代化軍事管制氛圍的校園生活，卻是一種嶄新的生活方式。這種強調生活秩序與生活管理的規訓方式，甚至仍可見於九零年代後的「師範大學僑生先修部」¹⁸³。一位九零年代後來台的僑生朋友回憶初來台的校園生活時，便特別提到僑大軍事化管理的校園生活。舉例來說，學生餐廳仍舊採取集體搭伙的模式，同時「一定要等班長喊『起立』、『坐下』，最後老師喊『開動』才能動筷子」。一次我到校園參觀時，餐廳緊閉的玻璃門上張貼著「座位分配表」，招生網頁中「學校餐廳規則」的細節¹⁸⁴，都足以顯示校方對

¹⁷⁸ 關於政府相關人士當時對往日軍訓教育的評價與分析，見李泰翰(2002:32-34)。

¹⁷⁹ 見李泰翰(2002:51-54)，李靜兒(2004:34-36)。

¹⁸⁰ 見李泰翰(2002:175)。

¹⁸¹ 借引自李泰翰(2002:150)。出自蔣經國(張良任等人編)，〈怎樣做好軍訓教官：民國四十七年一月十七日對政工幹部學校軍訓教官講習班學員講〉，頁2。

¹⁸² 例如，楊叔叔便提到，他從前就讀的緬北中學，校園內與中學生活充滿國共對立各種象徵，包括從前立在操場中央的國軍陣(戰)亡紀念碑，以及「學生跟學生之間為了政治立場打架，[共產黨與國民黨支持者]平常見面就是怒目相向，一碰到慶典、運動項目競賽、他們[緬甸]的獨立紀念日都要參加運動會啦，吼，那雙方簡直是對立戰爭一樣」。

¹⁸³ 舊名為國立僑生大學先修班，簡稱為僑大或僑先部。由於僑生多以「僑大」稱呼，故以下均稱僑大。

¹⁸⁴ 「學生餐廳規則」包括：一、未到開飯時間不許進入餐廳。二、禁止穿著木屐、拖鞋、背心及內褲

集體用餐秩序的要求。實際上，入學對象僅限「僑生」的「僑生先修部」也規定所有僑生一律住宿，按表操課的日常作息更令學生印象深刻，「在僑大的生活作息很有規律，每天早上七點前起床，早餐過後，是集會時間，週一、二、四需要升旗和穿校服，也要進行愛校服務。八時正便開始一日的課程。中午午餐後，休息一下，下午的課繼續來，至五時正為止。這樣日復一日，看似很煩悶，但其實卻別有一番風味」¹⁸⁵。對入學的僑生來說，「日子是苦悶的，生活中除了休息、吃飯、上課，就是唸書，緊接著便是一連串的忙碌」¹⁸⁶。除了嚴格的時間管控之外，學生的生活空間及使用方式也有所規範。「校內只能徒步」的空間使用方式，及以學生安全為名的出入管控，均架構了來台海外僑生與本地將近完全隔絕的校園生活，就如同朋友回憶當初抵達林口僑大的最初印象，「把我們全部關在荒郊野外，現在這附近還有蓋房子了耶，以前什麼都沒有」。

承上可見，轉型的在校軍訓課程不僅預示了畢業後學生必須接受完整的戰技訓練之外，在校軍訓課程本身更是日常生活的規範教育。軍訓教官的角色，便是透過生活輔導對學生的日常生活進行規範。其範圍從青年學子的服裝、儀表、秩序檢查、生活作息、住校生宿舍管理、膳食輔導、病患照顧、特殊意外事件之處理、到校園安寧與安全等，都屬於軍訓教官生活輔導的範圍¹⁸⁷。因此，對許多僑生來說，「教官」一直是他們來台求學生活的重要照顧對象。例如，國立大學負責僑生事務的江教官受訪時提到，「他們的成績單我都是第一個看到的，成績不好我就問，他們這些僑生就像我的小孩一樣…，他們的儀容穿著我都會管啊，我就說他們不能穿拖鞋來找我。」教官同時也負責規劃例行性的僑生事務，例如，「春節祭祖」。江教官指出，這類活動的意義僅是形式，重要的是能藉此幫僑生爭取加菜金與抽獎活動的獎品，讓無法回家團圓的僑生也能感受春節氣氛。另外，受訪者 G 更指出，「僑大」裡面，最瞭解僑生的就是教官，「他要管你，就是你有那些把柄和能耐他都知道，之前有緬甸僑生鬧事，很多老師都管不動，也不敢管。

進入餐廳。三、聞進餐號音後，應先排隊依次進入餐廳就座用餐。四、餐廳內禁止高聲喧嘩及敲擊碗筷。五、伙食上如有問題，可向伙食委員會或指導老師報告處理，不得藉故喧嘩。六、飯屑剩菜不得隨地拋棄，食畢應將其菜屑撿到碗中，並將餐具歸還原位。七、餐具及飯菜不得擅自攜出餐廳。八、餐廳應隨時保持清潔，以重衛生。引自國立師範大學僑生先修部招生組專網：校內規章，

<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/C/001/001-044.htm>

¹⁸⁵ 周綽妮（2008），〈在僑生先修部〉，《僑苑》第 48 期。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網，

<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/002schoolmagazine1.htm>

¹⁸⁶ 鍾維康（2006），〈僑大之感〉，《僑苑》第 44 期。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網，

<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/002schoolmagazine1.htm>

¹⁸⁷ 見表一「軍訓教官對學生生活輔導的基本作法」。本圖表引自教育部（1984：1416）。

後來教官一來，直接說，你不再給我乖，明年你緬甸就沒有清寒助學金，一聽到這樣，他們就不敢了。」由此可見，即使在紀律嚴明的僑先部，教官的權威並非藉由施行嚴厲的管理手段，相反地，正是透過「瞭解僑生的需要」加上行政資源的分配權力，形塑了僑生與教官之間成爲親密卻又近似互相抵抗的關係。

然而，倘若僅將上述校園生活視爲狹義的壓制性管理，那麼不僅過於簡化了了校園內部權力關係，也無法解釋嚮往自由大學生活的「僑生」爲何願意接受這樣的管教手段。事實上，對於來台僑生而言，跨國旅程的目的便是「求學」，因此「以校爲家」是大多數僑生的共同經歷。對於來台便進入「僑先部」的僑生而言，「僑先部」不僅是在台灣的第一個「家」，同時也是大學夢想的跳板。「僑大」的一年內，無論是學業成績或是生活表現，都攸關一年後大學分發的次序。因此，除了埋首苦讀之外，盡快適應僑先部的生活也有助往後的大學之路，而類似學期操行成績的「綜合考評」往往是決定成績排名的關鍵。例如，一位「僑先部」校友便在網站上指出，如果一年後想要進入「理想大學」，除了畢業考的成績之外，「在校表現」的積分也很重要，

「每人都有『綜合考評』底分 82 分，如果你一整年沒有遲到，沒有曠課，沒有犯校規，底子完全清白，那你的『綜合考評』分數就是 82 分。要是你想憑 82 分的綜合考評進前二、三十名，有點困難，也會吃虧；想進前十是幾乎不可能。所以，你如果有點野心，就一定要找點事情去做。例如：1) 班幹部 2) 樓長 3) 活動中心幹事。上述三個是加得比較多的，只要做其中一個，「綜合考評」就能加到 85—88 分左右。」¹⁸⁸

從上述引文不難發現，成爲僑生意味著接受一種順從的訓練，各種規範與紀律均指向僑先部的高牆之外與往後的自由大學生活。來台後的新生活在這些細瑣的規範與持續一年的評比中展開。日常生活中的校園規範與紀律，不僅意在提醒「僑生」離鄉來台的目的一「求學」。此外，諸如升旗、制服、愛校服務、集體搭伙、甚至「春節祭祖」等儀式也抹除了不同僑居國僑生表現在語言及生活習慣上的文化差異¹⁸⁹。另外，校方對所有僑生

¹⁸⁸ 校友阿摯經驗談 (2008.06.18)。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網 <http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/003achih.htm>

¹⁸⁹ 例如，一位僑生回憶初入學的「文化衝擊」時，指出「牢房[宿舍]裡有四個完全不同國家、不同語言的室友，朝夕相對，怎麼溝通。印尼話快如閃電，聲音高低起伏很大，不知他們是在爭吵還是在嬉鬧，完全不能進入狀況。廣東話嘛弄嘴捲舌的，又好像在爭吵對戰，更是無法理解，奇怪!僑大到底是什麼

「一視同仁」的規訓作法，不僅強化了學生們對於「僑生身份」的集體認同，同時也循序漸進地導引僑生進入可預知且能夠持續管控的社會生活¹⁹⁰。

第四節 小結

本章從「僑生回國就學政策」的歷史背景談起，並且從國家壟斷合法移動方式以達到管控所屬人口與邊界的角度，說明「僑生來台」這樣的移動過程，亦是國家藉由特定群體的跨國移動，而確認「所屬人民」的過程。國府撤退來台後，「僑生回國就學政策」成為政府與海外華僑建立聯繫的橋樑之一。由於「台灣」並非僑鄉，加以國民黨政府來台之際財政困頓，無力負擔東南亞華僑子弟來台就學的各項經費，因此，政策施行初期，實際來台僑生並不多。不過，中華民國政府被美國納入「自由陣營」之後，來台僑生人數開始大幅增加。當時中華民國政府利用「美援僑教計畫」所提供的龐大經費，積極在東南亞地區招募僑生來台就學。「僑生來台就學」也從「回歸正統中國」轉而成爲「支持自由祖國」的象徵。儘管「戰鬥中的華僑文教」可視爲意識形態之爭，不可忽略的是，反共防諜的社會時空下，「支持自由祖國」的僑生仍必須通過嚴密的層級檢查與監控，才得以獲准來台。「僑團」、「僑校」、「領館」以及各種申請文件資料的設置，成爲「祖國的僑生」。換言之，來台的僑生不僅是被選擇的，甚至也可說是被監視的對象。

承接了第一節所思考的問題，即國家權力如何對「合法越境者」¹⁹¹施行監控與檢查，在第二節裡，本文進一步說明五、六零年代，立基於反共復國意識形態與保人制度的國境管控，如何能使國家得以持續地在國境線與國境之外蒐集入境申請者的相關資料，甚至藉此評估特定群體來台的政治效益，進而規劃符合國家利益的入境人口及相關政策。本節以學者 John Torpey 對於國家壟斷合法移動方式的歷史與個人身份認同的分析爲基礎，並佐以五、六零年代立法院公報及僑務相關會議內關於入出境管制的發言資料，說明當時嚴密的入出境管制，實際上卻因各種行政命令而充滿「例外」。政府當時鼓勵華

鬼地方呀!」。見 晴天 (2006)，〈不一樣的僑大〉，《僑苑》第 44 期。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網，<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/002schoolmagazine1.htm>

¹⁹⁰ 理論上，僑生一旦來到台灣求學後便開始受到連續且持續的「追蹤」，包括也就是進入僑先部之後→結業→離開台灣→返台領取大學分發通知書→進入大學→畢業。不過，一旦僑生休學或半途自行離開僑先部（未完成結業），除了出入境證明或遭警察查獲非法居留之外，幾乎無法瞭解學生的蹤跡。

¹⁹¹ 合法越境者指的是持有「入境證」進入台灣的人士，特別是本文的研究對象，透過僑務委員會申請或擔保而獲發入境證的「華僑」與「僑生」，上述人士來台的目的爲來台經商、依親、或就學。

僑來台投資與僑生來台就學，「華僑」與「僑生」因而在入出境申請上相對其他群體而顯得「自由」，「華僑／僑生」身份的特殊性顯示了國家權力透過核發入境許可作為區分海外人口的作法，同時更顯示「華僑」是根植於台灣本地政治權力實踐下的身份創構，而非只是海外人口的想像。因此，「我國究竟有多少僑民」這樣的問題似乎也並不重要了¹⁹²，實際上，從國家藉由人口治理達到邊界管控的角度來看，由僑務委員會申請入境來台而「投入祖國懷抱」的「華僑/僑生」，才成為國家欲「擁抱」¹⁹³的海外國民，而華僑與僑生亦在此歷史過程中成為台灣入出境管制制度中的「例外」。

分析「僑生回國就學政策」的緣起可以發現，「僑生身份」是特定歷史時空下，各種制度交錯所形塑而出的產物。從申請回國就學到獲可入境的過程中可見到不同機構介入了這趟跨國遷移的「籌備過程」。從另一方面來看，上述不同層級的監控與規劃，也建構了「僑生」的跨國遷徙經驗。因此，本章第三節便由此角度出發，藉由訪談資料以及蒐集的回憶敘事文本，說明六零年代末來台「緬甸僑生」「離鄉返國」的經歷，並藉由「入籍落戶」的社會脈絡，說明海外僑生從「海外國民」成為「本國國民」的過程中，國家行政層級對於個人身分認同的影響。上述過程屬於僑生「來台就學」跨國實踐的一部份。從他／她們申請「放棄永久居民」以及「無國籍護照」離開緬甸的時刻，各種行政層級的身分辨識便影響著他／她們對於這趟跨國旅程的認知。

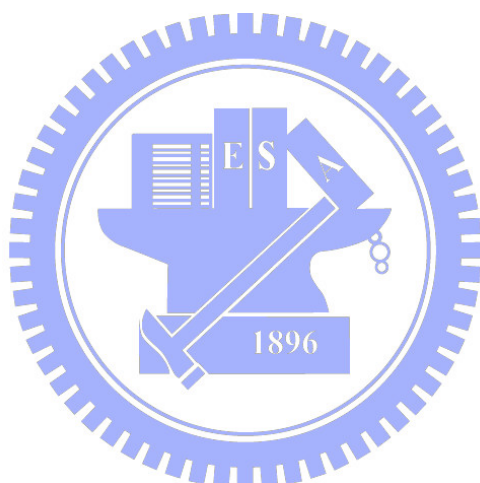
跨國遷徙更重要的象徵意義是身分的轉換，從處於危機中的邊緣族群¹⁹⁴，轉換為得以入境台灣的「華僑」。隨著入籍落戶的手續完成後，來台「緬甸僑生」也在兩週內領得「中華民國身份證」，真正從「海外『國民』」成為「本地『國民』」。跨國旅程涉及了多次不同行政層次的身分轉換，包括國際旅行文件、「入境許可」、以及國民身份證，都象徵著華僑的流離與「祖國」的存在，也將跨國旅程等同於歸國之途。本節的第二部分，則同樣以日常生活經驗為基礎，並且著重於描繪「僑生」來台後「以校為家」的日常生活經驗。本段從軍訓課程在台恢復的歷史脈絡切入，旨在凸顯來台僑生被「隔離」在特定的校園生活中，同時也說明校園生活中的各種規訓機制形塑在台僑生集體生活的樣

¹⁹² 廣義的「華僑」，是以血統原則而論，俱有中國人血統並居住在海外者。在1990年以前，我國國籍法仍舊將具有中國血統的海外華僑視為中華民國國民。不過，僑委會向來採行上述原則服務海外華僑，九零年代的僑委會委員長曾廣順更指出「團結五大洲三千萬顆僑心」是僑務工作的目標。

¹⁹³ 借用學者 John Torpey 的詞，說明國家與其人民的關係。

¹⁹⁴ 在緬甸的中國人。

貌。



第三章 在想像與現實中妥協的「緬甸華人」經驗

本章藉著深入訪談的過程，從九零年代後來台「緬甸僑生」說明其父祖輩從中國雲南省遷移至緬甸定居的過程談起，探討記憶中關於父祖輩的遷徙敘事，以及他/她們的童年的家庭生活與在緬甸的求學經驗，透過這些記憶敘事的再現，試圖瞭解「上緬甸華人」這個特殊群體的形貌，並進而探究他/她們自我認定為「華人」的看法與理解。

上述研究取徑，是受到目前學界從集體記憶探究集體認同的啟發。歷史學者 John R. Gillis (1994:3-24) 指出，記憶與認同再現也建構了現實，因此它們是主觀的現象，反映人們的想法與世界觀。故，探究集體記憶與認同之間相互鑲嵌的關係，本身既是歷史的縱深，亦是社會的複雜、多元與多層的樣貌。因此，第一節部分，藉由分析深度訪談資料，藉由「緬甸僑生」關於父祖輩的遷徙經驗，以及他們對於親屬關係的敘述，我意圖從「越界」(跨越中緬邊界)的經驗，說明中緬「邊界」代表的意義是一個混雜不明並且具有生活特質的地方，而非想像的、界線分明的國家疆界。第二節的部分，我整理訪談資料中關於「居住實踐」的敘述，來探討的是「緬甸公民身分」的對「緬甸華人」的意義。第三節部分與第四節，我所討論的是「緬甸僑生」在緬甸「華文學校」的求學經驗。第三節，我將以 1965 年緬甸政府施行「私校國有化」政策為起點，從民族國家整合與社會結構的層面討論「華文教育」之後的發展。第四節則著重於說明學生在華文學校的求學經驗，如何形塑他們「與台灣相同」的價值觀，而這樣的價值觀也成為他們來台灣就學的初步動機。

第一節 跨一個邊界到「緬甸地」¹⁹⁵：邊界的意義

六零年代的緬甸，無論是社會或是政治場域，都可說是充滿衝突的「戰場」。緬甸在 1948 年一月獨立後，成為議會制度的民主國家，但是，由於緬甸境內不同民族曾與

¹⁹⁵ 「緬甸地」意思是「緬甸」的領土，並特指中緬邊界接壤的界地空間。「緬甸地」與「中國地」的語詞是多位受訪者的慣用語詞。因此我在接續訪談的分析中，也將沿用他/她們的使用方式。

英國殖民統治者有各自的政治協議¹⁹⁶，因此獨立之後，多數且掌權的緬族與境內少數族群的武裝衝突不會止息¹⁹⁷。緬甸當局維持國家主權的完整，以「平息叛亂」為目標的作法卻在無形之中擴大了軍隊權力。最後，招致 1962 年尼溫（Ne Win）將軍推翻民選政府，緬甸自此成為軍事統治的社會主義國家。

尼溫上台後施行的「國有化政策」帶給「緬甸華人」嚴重衝擊，但是實際上，此政策之用意不在打擊「緬甸華人」，而是新政權為了打擊境內叛軍所用的「四絕策略」，目標在於阻斷百姓可能供應叛軍的「食物」、「資金」、「情報」與「後備軍力」，以完成社會、經濟、軍事層面的全面壟斷與資源重整¹⁹⁸。在此劇烈變革的時空環境下，過去在緬甸社會中具有相對豐富經濟資源的華人社群，其經濟勢力遭受莫大衝擊。此外，新政權以「緬族」號召作為統治正當性時，位居社會少數群體的「緬甸華人」因而被視為「外來群體」，這也使他們無可避免的在此族群衝突中受到波及。面對緬甸社會的族群衝突，「緬甸華人」社群原本的資源已無法在政治菁英號召的社會集體行動中，繼續轉變成建立社會關係的基礎，因此，就如同社會學者 Michael Banton 所言，許多人以「退出」作為面對族群衝突這項集體行動的選擇¹⁹⁹。

「緬甸華人」應對社會變動的方式之一，便是來「台灣」，因此「舉家回國」或是「回國就學」都是實踐形式，這個「離緬回台」的不同階段，也不斷形塑他們重新看待自身位置的方式²⁰⁰。相對上述群體，繼續留在緬甸的華人則以遵守身為「社會成員」的各種規範，例如，加入緬籍、隱藏華人文化實踐與華人身份、華文學校隨後以佛教學校的名目辦學，或以補習班方式躲避查緝，藉由上述符合主流緬甸文化的生活方式，以及「謹慎行事明哲保身」的態度，以避免再度捲入衝突之中（翟振孝，2006：60-63）。換

¹⁹⁶ Susanne Prager Nyein (2009:1-3) 指出，自從英國統治時期，其統治策略便是藉由緬甸境內族群分佈的地理位置，強化族群之間的社會差異，並藉此強調族群間的社會封閉 (Social closure)。當時整個緬甸大致上分為兩個行政區塊，核心區域屬於緬族，而邊境則是少數族群的社會空間。作者並引用丹麥學者 Mikael Gravers 書中的例子指出，儘管在緬甸獨立前夕，即 1947 年，統治邊區的英國軍官仍主張反對山民 (hill people) 被納入緬甸聯邦，並且主張少數族群應該成為獨立省分，並加入大英國協。

¹⁹⁷ 例如，克倫族人與緬甸族人至今仍處於武裝對抗的狀態。

¹⁹⁸ 見 Prager Nyein(2009:1-3)

¹⁹⁹ 他認為，族群衝突亦是一種社會集體行動的形式，因此不能只化約為「族群」之間的群際衝突，有時衝突的原因與目的都是「政治性的」。此外，要瞭解「衝突」，亦必須考量個人是否在這個過程中為何願意或者不願意將其資源投入這個集體行動裡。從這個角度來看，「被迫遷徙」亦是個行動選項，它意味著「退出」的選擇。而這個選擇，也必須納入作為理解「衝突」的變項，才能瞭解這樣的社會行動如何可能、持續、與平息。見 (Banton, 2000: 481-498)

²⁰⁰ 見第二章第二節與第三節分析。

句話說，在緬甸軍人政權持續打壓少數群體的政治行動中，繼續留在緬甸的華人也必須重新順應新的社會秩序，以符合成爲主要社群成員的資格。

儘管當時的緬甸是如此動盪的國家，不過，仍有許多來自中國的「雲南人」，爲了躲避家鄉的地主鬥爭²⁰¹，越過中國與緬甸的邊界抵達到上緬甸地區²⁰²。在我的受訪者中，其父祖輩在中國土地改革（地主鬥爭）與文化大革命之際，分別經由兩個主要途徑，從雲南越過中緬邊境，抵達上緬甸城市。第一條路徑是從雲南騰衝或盈江，越過邊境後抵達緬甸的克欽邦（Kachin）的重要城市，如木姐（Muse）、八莫（Bhamo）與密支那（Myitkyina）等地。另一種路徑是經由雲南省其他縣地，如隴川縣或瑞麗市...等，越過邊境到緬甸的木姐（Muse），或者「洋人街」（雷基市），然後再往撣邦（Shan）東北大城臘戍市（Lashio），甚至繼續朝西南方向，可到達眉苗（Pyin Oo Lwin）以及緬甸第二大城曼德勒（Mandalay，又稱爲「瓦城」），以及東枝（Taunggyi）。大部分受訪者家族遷徙的過程，是從雲南一直往緬甸南部遷徙。因此，幾乎所有人的家族都曾經在中緬邊境定居過。

從地理空間的層面來看，自雲南到緬甸的遷徙路線是受迫遷徙的跨國移動，不過，從時間層面來看，這個遷徙途徑反映的卻是父祖輩從雲南到上緬甸定居的家族歷史。事實上，根據生存情況的遷徙實踐也形塑了雲南人對於「中國」與「緬甸」的看法，無論是情感上、地理上的或是政治上的。因此，本節將分析不同受訪者回憶其家族遷徙的敘事，說明「國界」在這個跨國行動與個人/家族史敘事中的意涵爲何。

以受訪者 A 的家族故事爲例，「緬甸地」象徵了不可能出現在「雲南老家」的生命機會。其父親在「地主鬥爭」之際爲了「躲難」而越過邊界逃到屬緬甸疆域的「洋人街」，以「趕馬」的小生意維生：

「我爸媽為什麼會來緬甸？是因為在文革之前的地主鬥爭時期，我爺爺帶著我

²⁰¹ 本研究所稱之「雲南人」，是指在中國地主鬥爭與文化大革命時期，離開雲南老家而來到緬甸的中國人。相對於這個時期來到緬甸的雲南人，較早期的中國移民多半從廣東與福建循水路入緬，定居在下緬甸，特別是當時的首都仰光。在我的訪談中，祖居地爲雲南，平均年齡爲 32 歲的受訪者，皆不約而同稱這些來自雲南以外地區的「華人」爲「廣福建人」。

²⁰² 確實人數並不清楚。但是，根據何福田（2000：52）的訪談資料，緬甸拉戍市僑教人士指出「...中共文化大革命時，光是雲南一省就少掉一百萬人...」，並且推估這些人口均遷移到緬甸。他也同時指出，「至今緬北僑界（也就是上緬甸）對『中共』仍有疑懼，對於台灣的『國民政府』也還有濃厚的政治情感。」。

爸爸逃到『緬甸地』的『洋人街』。因為中國人在內陸家鄉被共產黨抄家，說你們家是有錢人要把財產充公。可是我爸爸的爺爺那一代是有錢人沒錯。但是到我爺爺那一代就沒有了，但是他們不會管你。…所以我爺爺就帶著我爸爸逃到『洋人街』『緬甸地』。可是後來就平息了，平息之後我爺爺和我爸就回到大陸去了。但是當時洋人街屬於『緬甸地』，在那裡做生意也比大陸內地好…做小生意、賣東西，現在的人是有車，我爸那時候就用馬，趕馬。」²⁰³

她提到父親二度離開「老家」前往「緬甸地」有兩個主要的原因，一方面是「害怕」，再者，是因為不適應老家的農業生活。受訪者 A 的父親在「地主鬥爭」的紛亂平息後曾經回到「老家」一段時間，婚後很快地，父親又決定偕同母親越過邊境，留下爺爺與叔叔繼續在雲南：

「…但是我爸他以前從大陸出來後，已經在『緬甸地』居住過，回去就覺得不適應過去那種種田的日子。…我小時候我爸他們有講當時為什麼趕馬來到『緬甸地』。當時趕馬都會賣很多東西，什麼都賣，也有書籍，人家賣什麼他就賣什麼，但是他們有賣一個[跟別人]不一樣，他賣類似國父的思想主義書籍。可是那時候毛澤東會抓賣這種書的人，因為像思想份子的人。後來我爸拿著那些書就和他朋友一起趕馬的，商量好帶著這些書來我們緬甸，就不回去了。…主要是因為他們趕馬，共產黨在抓賣這些書的人，我爸也是會怕嘛，因為賣這種類似國父思想的書籍也是犯法的，而且再回到老家已經不適應那邊的生活了，所以做這些買賣小生意，但是又會被抓，不可以做嘛！…我們家只有我爸帶著我媽媽出來而已，所以我爸的兄弟姊妹還有以前我爺爺，現在去世了，不過之前也都在大陸。我媽她們家也是。不過因為我外公他們有修廟的一技之長，所以經濟比較好，我爸他們家就只是種田，比較窮困，所以我爸他有很痛苦的背景，不願意再回到大陸去。他們結婚沒多久就出來『緬甸地』了」

從受訪者 A 的敘述中可知，其父親兩次「跨過邊界」的動機都與受迫的政治經驗及經濟活動的多元選擇有關。「趕馬」這種機動性大、移動自由的販售活動，係以當地居民需求率高的貨品為主。可以想見的是，由於二戰後有許多國民黨軍滯留在上緬甸地

²⁰³ 訪談紀錄。2008/07/06。

區，因此，販賣「國父思想」之類書籍雖然可能引來「麻煩」，但卻是相當受歡迎²⁰⁴，也能帶來維持生存所需的收入。因此可說，「緬甸地」象徵著「討生活」的新選擇，「邊界」並不是一個絕對的空間區隔之界。「返家」是可能的，但是，在中國是否受到「鬥爭」的生命經歷，以及中國境內的經濟階級與型態，則決定了他/她們要待在「緬甸地」或回到「老家」的選擇。

「來到緬甸」也可能只是爲了找一條離開雲南的「生存之道」。另一位受訪者 T 的祖籍在騰衝，他提到父母親「逃離家園」的當時根本沒有「目的地」，並不是自己選擇想要到哪裡，而是**能到哪裡，就到哪裡**。他強調，在「逃難」的情境下，**雲南很大，但是無論如何就是必須「跨過邊界」**：

「因為我爺爺在中國那的地方是地主。文化大革命的時候是黑五類嘛，就鬥爭。我父親那時是長子，他就有危險的可能啦。那時候我父母已經有三個小孩了，大姊、二姊、三姊，那他們就必需要逃離那個家園。…其實我爺爺應該是被共產黨鬥爭，應該是活活被打死的吧。…大家都在逃難啊。…總之雲南很大，在緬甸可能已經是南北了，可是[就算]再大，可能還是一個雲南。在臘戍那邊可能比較靠近瑞麗那邊了。…。但是到騰衝、盈江這個支系比較多的到密支那，還有人在八莫、八莫很靠近盈江，很多人不同的人和逃難路線啦，有的人從盈江一出來第一個到八莫。」²⁰⁵

從兩位受訪者關於家族「遷移」的敘事可見，所謂的「邊界」更多的意涵是生命歷程的分水嶺，而不是中國與緬甸之間的邊界。在中國的經驗使他們將離家等同於逃亡，也正是因此連結，過了「邊界」，各種關於以家族親屬關係作爲身份參照的說法，都呈現了相當模糊的特質。我在訪談過程中，問及受訪者 T「你在家裡排行老幾？你有幾個兄弟姊妹？」。這個對我來說實屬可以「反射性」回答的「簡單問題」，對他來說卻是「**很複雜的問題**」。他提到，事實上父母原本帶著三個姊姊一起離家，但是奶奶唯恐父母離家後生存不易，最後竟然自己跨過邊界，把兩個年紀較小的孫女帶回老家撫養。所以，

²⁰⁴ 在稍後的訪談中，受訪者 A 也提到兒時記憶中，緬甸的曾祖父（旁系同輩親屬）會唸「唱書」，把從大陸拿到的小說或者書籍、歷史故事、稗官野史等以說書方式錄製在卡帶裡，然後，寄給在上緬甸地區想要聽的人。

²⁰⁵ 訪談紀錄。2008/06/02。

「老么。我們家雖然說有九個，但是應該不能算九個，因為有，有…兩個是在大陸。」。

上述兩個家族回憶的敘事中，除了顯示「離鄉背井」的經歷之外，「邊界」亦是一個重點。對於在六零年代末躲避文化大革命清算而離開雲南家鄉，移居上緬甸的群體而言，「邊界」並不是一個實際的地理分界與阻隔，而是相對於「家鄉」，另一個「討生活的地方」，甚至，也指「另一個家庭」。因為「中國邊界和緬甸邊界太靠近了，很多中國人，尤其是在雲南省籍的人，他們在大陸討生活[的方式]，幾乎就是來『緬甸地』做生意」²⁰⁶。也就是說，「邊界」並非帶有「界限」意涵的想像區隔，反而是充滿「移動可能」的地點。來到「邊界」，可以回返「家鄉」，也可以繼續走而「不回去」。「邊界」所呈現的特質，是開放的而非封閉的。

從訪談資料可以發現，論及親屬關係時，「邊界」並不具有地理隔絕的空間意涵，甚至在許多時候邊界是消解的、與「雲南老家」相接連、又同時暗示著因為政治因素而「居住在緬甸的現實」。除了上述受訪者 T 的訪談之外，來自「洋人街」的受訪者 M 也提到，在那一帶，長輩在緬甸再娶了「第二個老婆」是「都有的事，就像這裡的老兵…沒辦法要有那個[緬甸的]身份證嘛！」²⁰⁷。而她自己同樣在大陸還有一個奶奶，而她另一位朋友也曾回大陸與一位四十幾歲的「哥哥」見面。在這些敘述中，「邊界」之所以不具有「阻隔性」，其實與國界管制規則以及緬甸境內的人口管理有很大的關聯。受訪者 A 提到，緬甸開放「移民」設立戶籍時，也允許年齡低於十八歲的直系親屬跟著入籍，因此，在中國的叔叔與姑姑在緬甸設有戶籍，只要申請通行證，有戶籍的叔叔與姑姑就可以從大陸來到緬甸，

「之前我爸成立戶籍的時候，只要他的弟弟妹妹年齡低於十八歲，都可以跟著他入籍。所以那時我叔叔跟我姑姑，他們兩個是有入籍我們家的…所以他可以從大陸來緬甸…我叔叔當時來緬甸住兩三年。後來又回去了。因為大陸還有老家啊，不可能那個家沒有人啊，大陸就是那個觀念。他就在那邊[大陸]娶老婆，現在還是住在那邊，定居在那邊。(問：那麼那時候通過國境的時候，檢查的時候怎麼跟軍人說?)他們很緊張！他們不會緬文，我們那裡有鄰居他們

²⁰⁶ 受訪者 A，訪談紀錄，2008/07/06。

²⁰⁷ 訪談紀錄，2008/07/16。

是做生意…就請這個人幫忙接。那坐他的車子，那個人就會幫忙跟軍官解釋，解釋的話，就講說他們是住在山區那邊，不會講緬文，只要這樣講，就通過了。找熟人去接他們進來。」²⁰⁸

由上述內容可見，早期緬甸的人口與邊界管理制度及其文化因素，使「邊界」兩邊的「平行」的家庭結構得以聯繫，因此消解了「邊界」所象徵的區隔性。因此，從這一方面來看，「移動」是可能的，而「不再移動」也是一種選擇。從「親屬關係」的敘事，我們可以看出「越界遷徙」意味著生命經歷的轉換，而非僅是所處地理位置的變化。受訪者 A 的父母來到緬甸後「認了親」，投靠母親家族「沒有血緣關係」的遠房姻親²⁰⁹，訪談中，她不斷費力向我解釋為何會有這層親戚關係，同時也不斷強調沒有血緣關係的「阿祖」「他真的是把我們當作自己的孫子，…其實我覺得我們還滿有跟爺爺奶奶住在一起的氣氛」。對她而言，父母的遷徙經歷以及在「大家族」長大的童年記憶，使得來到台灣的她逐漸意識到這種特殊的「家族觀念」，對於認同自己為「緬甸華人」有重要的影響：

「因為緬甸，你來到那邊是別人的國家，我們這些華人只要是同姓的都會認親，我們這個是很遠很遠的親戚。你以台灣來講，這根本就不叫做親戚，對不對？…。你會問說，你們緬甸華僑對文化的認同感是什麼。我覺得，〔家族關係〕這一點，是和台灣的文化是不一樣的。」²¹⁰

部分研究論及華人遷居緬甸的歷史過程時，歸結為經商、政治因素、躲避戰禍與移民社群網絡的吸引（范宏偉，2004；翟振孝，2006）。上述討論雖描述了跨界遷徙的輪廓以及能動性，卻也同時預設「中國」與「緬甸」之間存在著交流頻繁卻界限分明。然而，從本研究的訪談資料可以看出，對於遷居上緬甸的雲南人而言，地主鬥爭的衝突事件與意識型態確實導致了跨界移居的實踐，但是「邊界」仍舊屬於在地層次上政治意識形態的想像區別，而非國家疆界的空間想像。中緬邊界的可跨越性，使文革之後跨過邊

²⁰⁸訪談紀錄，2008/07/06。

²⁰⁹在受訪者 A 的童年記憶中，曾是國民黨軍人的阿祖一直扮演很重要的角色，因為「沒有當軍人的時候，他就跟這些孫子孫女混在一起」，「聽阿祖講做軍人時的笑話…要『說書』的時候，小孩子拿著鍋碗瓢盆幫配樂」、「爺爺要我們去上中文學校」。這些記憶也使 A 認為自己是在大家族長大的人。訪談紀錄，2008/07/06。

²¹⁰訪談紀錄，2008/07/06。

界的雲南人選擇定居在上緬甸地區，或是投靠了戰後留在中緬邊境城市的「親戚」。這波選擇定居緬甸的「雲南移民」，利用了緬甸的人口制度為在雲南老家的親人設立戶籍，也因此得以安排雲南老家的親人到緬甸地與他們見面。從另一方面來看，訪談中論及中緬邊界地（如「洋人街」）的敘述，也說明了在當地，這個「大陸說他們的，緬甸說是緬甸的」²¹¹主權模糊空間，因其曖昧不明的特質而得以容許了各種少數群體不同的國族認同²¹²，甚至「躲難」的人。總而言之，藉由受訪者關於「遷徙」的家族敘事可以瞭解，他們對於「邊界」的詮釋，不是地理界限或是社會文化的界線，「中國地」與「緬甸地」的邊界，對他們而言，是政治意識形態的界線，也是個人生命經驗的切換點。

第二節 矛盾的「公民身分」

「D 打電話來跟我說，那天她的 [緬甸] 『公民證』不見了，她快要嚇死了，還好後來在摩托車腳踏墊那裡找到了。電話裡的她，劈拉啪啦對我描述自己如何翻天覆地尋找公民證的過程，聽起來好似驚魂未定。她告訴我，從小到大她媽媽就不斷跟她強調，那張卡比自己的命還重要，沒有那張卡她就什麼也都不是了。我問她如果證件能不能重辦？她說，一輩子就只有那一張，不能再辦。」

213

上一段引言，描述的是在台灣的報導人 D 對於遺失「緬甸公民證」(Mabongtin)²¹⁴ 的恐慌。對我們而言，遺失身份證的擔憂範疇或許僅是身分被盜用的風險，只要完成證件遺失的補辦程序便能再有一張身份證明。然而，對「緬甸僑生」而言，遺失「緬甸公民證」不僅「非常麻煩」，部分受訪者也認為這確實可能是件「無法挽回」的事情。本節將從一位在台緬甸僑生對其「緬甸公民證」幾近極度「保護」的態度談起，藉由田野觀察以及兩個深度訪談的案例，我將分析受訪者對於「緬甸華人」取得/無法取得「緬甸公民」的詮釋與理解，進而討論他們如何看待自身，或是「緬甸華人」在緬甸的境遇。

²¹¹ 受訪者 S，2008/07/18。

²¹² 不只是支持或反對共產黨的雲南人，還包括反對緬族統治的少數族群。受訪者 M 亦提到，「那時候那邊 [洋人街] 沒有緬甸人。那時候只有少數民族，被少數民族管。就是山頭…他們 [景頗族] 跟緬甸軍很好，那時候緬甸軍還讓他們管那個地方，後來不讓他們管之後，他們就打仗打了很久。」訪談紀錄 2008/07/16。

²¹³ 田野筆記。2009/03/09。

²¹⁴ 公民證也可理解為身份證，為了與下一章將提到的中華民國身份證作區別，在此我以「緬甸公民證」，或「公民證」稱之。

藉由分析有關「公民身份」的陳述，「緬甸華人」對緬甸公民身份的「矛盾」態度，進而探究形塑他/她們「族群意識」的因素。

從現代國家形成的理論來看，「身份證」是國家整合過程的產物，在各種行政手續中，此種辨識公民的作用被確認，此外，制式文件的規範性往往削弱了社會內部的異質性，整合始得以完成，新的社會情感亦得以在如此整合中出現，例如法國大革命之後，各種關於公民登記的命令限縮了地方語言在行政手續存在的空間，同時也特定語言也逐漸普及（Noiriel，2001：46-48）。雖然「身份證」是國家治理的實踐，並且表達了個人的「國民身分」，但是，這僅僅說明了身為公民的法律資格，一個人的「國籍」或者「公民身分」並不能化約為個人或族群認同（陳奕麟，1996：122-125；Tan，2004：120-128）。學者 Tan Chi Beng 研究馬來西亞峇峇華人的族群認同，並指出國家化的「整合」過程，意味著特定社群成為「少數群體」的政治整合，而非文化層面的涵化或同化現象，也就是說，國家整合的族群政治中，「國籍」與「族群認同」是兩個不同的概念。他強調，族群與國家認同都是主觀的，不能透過各種條列式的文化標準來衡量，因此，無論是使用普通話的華裔馬來人或是說馬來語的峇峇華人，都是馬來人，也是華人（Tan，2004：120-134）。

馬來西亞峇峇華人的例子，說明了「公民權」作為華人社群與當地社會互動的結果，不過，David Brown（1996：260-262）也提醒我們，東南亞各國的國家整合與族群政治顯示了國家雖宣稱給予所有不同文化特質者平等的公民權，但是特定文化特質的族群在現實政治上卻佔有優勢，此種矛盾導致少數的文化社群與國家的關係有不同的程度上的疏離。換句話說，儘管「國籍」與「族群認同」是兩個不同層次的概念，但是在東南亞各國中，族群身份卻可能成為是否取得公民權的資格。而根據 Brown 的研究，這種情形以五零年代末後成為「一族統治」的緬甸最為明顯²¹⁵。承接上述討論，我們可以瞭解，在東南亞各國中，公民身份作為一種國民資格，反映了特定國家族群政治的形貌，但是，除非透過少數群體對於公民身份的詮釋，以及當地的社會歷史脈絡來分析，否則我們無法得知他們在這樣的主觀認同下如何看待自身與主要族群的關係，甚至也無法得知，在

²¹⁵ David Brown（1996:31-65）指出，五零年代末起，以緬族（ethnic Burmans）主導的國家力量系統性地宰制緬甸社會的各層面，此舉不僅擴大了緬甸主要群體與少數群體之間的分野，緬甸也因而成為「一族統治的國家」（ethnocratic state）。加以六零年代後境內少數群體菁英提倡的族群分離主義，這使得緬甸成為東南亞國家中，族群衝突最明顯的國家。

這種疏離與矛盾的現實狀況下，究竟存在著何種曖昧性與可操作性。

從緬甸的歷史發展來看，直到二次大戰前，緬甸社會對於「外國人」、「移民」或者本地人都沒有明確的區分，直到 1947 年憲法篇章中，才以種族界定作為賦予公民權的資格條件²¹⁶；除了承認符合資格的久居者之外，緬甸憲法承認的七個種族亦具有公民資格，自此在緬甸的「外國人」與「公民」之間的法律地位有所區分（Than, 1998: 145）。然而，「緬甸華人」未遭列為官方承認的族群，加上緬甸國內政治的排外氛圍與法律變革，因此造成不同時期歸化的「緬甸華人」，會因依循的法源不同而取得差別不一的公民地位²¹⁷。在歷年頒佈的相關法令中，以 1982 年頒佈的國籍法最具種族主義色彩²¹⁸，此法將所有居住在緬甸的人民分為四類，公民、準公民、歸化公民與不具任何公民權的外僑²¹⁹。此四類身份在法律與政治地位與規範有差別位階，而且對應的身份證明文件在顏色與樣式上也不同²²⁰。從法律層面來看，「緬甸華人」與緬甸的「印度人」、「羅興亞人」都被視為移入緬甸的「外國人」，並非「本土」種族，因此基本上不被賦予公民身份。理論上，緬語稱為「Tayo」（意為「中國人」）的「緬甸華人」，為無法獲得公民身分的最大族群。然而，這並不表示所有的「緬甸華人」都不具緬甸公民身分。事實上，在我的受訪者中，有許多人具有完整的緬甸公民身分，也有人並不具備完整的公民權，甚至在法律層面上，被歸為「外僑」。

本節開頭所引的受訪者 D 便具有完全公民地位，因此她害怕遺失的公民證是「紅卡」。由於前述族群政治的歷史脈絡，使得並非所有在緬甸出生者可獲准取得這張公民證，因此，一旦遺失此證，可能意味著無法再申請補發，「如果他們『緬甸人』申請，

²¹⁶ 緬甸境內總共有 135 個官方承認的族群，這些族群被歸類為八個主要種族 (national races)，包括 Barmar, Kachin, Chin, Kayah, Kayin, Rakhine (前名為 Arakanese), Shan, Mon。其中 Barmar 又稱為 Burman，是主要族群，中文翻譯為緬族。

²¹⁷ 根據 Mya Than (1998: 145) 的整理，除了 1947 年的憲法篇章外，有關緬甸公民資格的法律還包括 1948 年的緬甸聯邦國籍法、1948 年的聯邦公民（選舉）法、1974 年憲法以及 1982 年訂立的緬甸國籍法。

²¹⁸ 此法規定，非緬甸原居民的族群，在申請歸化時必須證明自己的祖先在 1823 年以前便定居緬甸；因此，境內受到最大影響的群體，便是 1823 年後來自中國與印度的移民，而他們的後代，即使是在緬甸出生，也不一定能獲得完整的公民權。關於 1982 年國籍法，可見 Mya Than (1998)，Aung Lwin Oo (2004.07) 〈Aliens in a Bind〉。關於 1982 年的國籍法全文，可見 UNHCR Burma Citizenship Law，

<http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refworld/rwmain?docid=3ae6b4f71b>。

²¹⁹ 不同的公民地位分別有不同的公民證。不具公民身分者一律視為外僑，政府會發給 Foreign Resident Card，簡稱為 FRC。在我的報導人當中有三類，分別是持有紅卡的完全公民、持綠卡的歸化公民 (Ei-nang)、以及不具公民身分的外僑 (FRC)。根據他們表示，他們拿到的 FRC 證件，並不是一張卡，而是一張 A4 大小的紙。

²²⁰ 分別是紅卡、藍卡、綠卡，以及 A4 大小的「紙類」文件。

很快就能拿到；『華人』去申請的話，根本不知道要等多久才能再拿到。」²²¹然而，弔詭的是，問及「緬甸公民證」(Mabongtin)對的重要性和意義，受訪者們卻不約而同地表示，這是一個難以清楚回答的問題。因為，「真的在緬甸裡面，有沒有身份證其實也沒那麼重要」²²²，也有人認為，「那張卡根本不能代表什麼，…拿也是白拿」²²³。從上述說法我們可以發現，那張必須小心保管的「緬甸公民證」，反映的不只是一份文件而已，不同報導人對於辦理遺失手續的看法，隱約透露了「華人」對於緬甸公民身份以及族群關係的看法。

從我所做的訪談中發現，不同受訪者關於緬甸公民地位的敘述都具有歷史性的特質，無論是傾向描述家族歷史的敘事，或是詮釋緬甸移民政策的說法，這些敘述不僅拼湊出「緬甸華人」社群的立體面貌，也可說明日常生活經驗形構了受訪者對其族群身份的特殊感知。除了前述受訪者 D 的案例，以下我將再以兩個具有不同公民地位的案例作為分析對象：

案例(一)：受訪者 A，女性，有完整的公民權

九零年代後來台就學的受訪者 A 具有完整的公民權。她指出，六零年代末以後移居緬甸的父親曾經用「插著孔雀羽毛的烏鴉」向她比喻「緬甸華人」必須向政府宣稱自己屬於緬甸官方承認的「少數民族」，才可能取得緬甸國籍的情形。「插著孔雀羽毛的烏鴉」這樣的比喻，充分說明了她主觀上認定自身為少數群體的族群認知，也就是說，在社會階序的脈絡下，認為自己與主要群體相比處於劣勢，因而不得不藉由各種方式建構出與緬甸社會的具有共同性的象徵意義²²⁴：

「如果緬甸政府堅持不讓我們華人居住，那我們這些華人真的不知道該去哪裡。以前很好笑，我爸會講，我們像是小時候書裡面那個把孔雀羽毛插在自己身上，混在孔雀群裡，模仿孔雀的烏鴉。因為我們要去跟緬甸政府說，我們是傣族。因為傣族是皮膚比較白，不像緬甸人一樣黑黑的，就是比較屬華人。…」

²²¹ 受訪者 G，2009/07/03。

²²² 受訪者 G，2009/07/03。

²²³ 受訪者 D，2008/03/16。

²²⁴ 學者 David Brown 討論緬甸境內族群政治時，以「少數群體意識」(minority consciousness)說明緬甸的邊緣族群在國家整合與強勢收編的過程中，與宰制群體的關係使他們產生了相對剝奪感以及「次等公民」的感受，上述感受並成為發展認同與族群團結的基礎。他並認為這種少數群體意識，會因為可能群體菁英的態度，而對國家政治上有默許或反抗的表現(1996:51-54)。

那緬甸政府他的人民歸類裡面有一類是屬於傣族，那傣族又分很多支，我們承認自己是其中一支，是黎族。然後跟緬甸政府說，我們是住在緬甸山區邊區，我現在遷來緬甸，請你讓我在臘成立戶。所以緬甸人就會認為，我們不是漢人，所以才讓我們在臘成立戶。」。

「插著孔雀羽毛的烏鴉」的比喻，不僅是「華人」爲了取得緬甸公民權所做的必要手段，也隱含了「華人」對緬甸族群政治中的不平等權力關係之批判態度。訪談中多次向我解釋自己確實具有「漢人血統」的受訪者 A 指出，「我明明是漢人，我為什麼要承認我是擺夷族，因為我沒辦法在緬甸居留啊！所以要說我是擺夷族，實際上我真的不是緬甸民族。」。

從恐懼遺失「緬甸公民證」受訪者 D，及受訪者 A 認爲自己是「插著孔雀羽毛的烏鴉」的態度可知，蘊含在緬甸族群政治中的不平等權力關係已內化爲「緬甸華人」的對身份的主觀看法。由於「中國人」(Tayo)²²⁵並不是政府承認的少數族群，因此，「緬甸公民證」上載明族群身份必然不可能等同於自我宣稱。對於多次強調自己真正「種族身分」是「漢人」的受訪者 A 而言，公民證上的“Siam” (撣族) 意味著生存在緬甸必須作的妥協。證件資訊與自我宣稱的落差，亦說明了受訪者之主觀認知對此集體身份參照的認同衝突，這也是爲什麼許多受訪者均認爲，公民證或許「重要」，但是「那張卡根本不能代表什麼」²²⁶。

從訪談內容也可以看到，受訪者 A 關於緬甸公民身分的解釋與理解，皆立基於回溯父母移居緬甸後的奮鬥故事，而敘述的內容均指向父母決定在緬甸「成家立業」的選擇²²⁷。藉由上述訪談，也能發現，「移民」與「移入國」的互動過程中，「身份轉變」是個人在移居過程中遭逢的事件，另一個角度來看，此事件反映了國家藉由法律身份的賦予進行整合的過程。因此，長居中緬邊界、爲緬甸官方認定的「少數民族」，遂成爲「華

²²⁵ 在這裡我以「中國人」而非「緬甸華人」稱之，是爲了強調緬甸的族群政治與社會脈絡。受訪者們所屬的次團體，基於語言、文化與風俗習慣的差異，在緬甸被其他族群稱爲「中國人」(Tayo)。不過我要強調的是，受訪者在論及個人所屬的次團體時，多以「緬甸華人」自稱。

²²⁶ 受訪者 D，2008/03/16。

²²⁷ 在所有受訪者中，她是唯一能清楚敘述父親與母親在雲南家鄉位置的受訪者。她也提到，數年前她在大陸工作時，每逢長假，沒有回來台灣也沒有回去緬甸時，她便會回去「老家」看一看。此外，她對於父親及母親原生家庭的親屬關係，也相當瞭解。同時，訪談中她也強調，童年印象中，決定留在緬甸的父母總是「認真在過生活、討生活」，因此成爲「小康之家，沒有說很有錢但也沒有被餓到肚子」。

人」在緬甸族群政治下的「新身分」²²⁸。

無論是受訪者 A 或者另一位男性受訪者 G，述及華人之所以具有公民身分時，均以「鑽法律漏洞」²²⁹解釋「緬甸華人」如何以「合法」的方式取得公民身分。在此，我將不論述合法與非法的弔詭²³⁰。我欲強調的是，透過受訪者的敘述，不難發現她/他們主觀上並不認同登載於官方證件的身分資訊。對她/他們而言，無論身份證上登記的是寫「Siam」，或者部分人登記的資料是「Siam-Tayo」或是「Tayo-Siam」²³¹，都顯示出在緬甸族群政治的框架下，「緬甸人」²³²與「中國人」(Tayo)之間原有的法律地位落差與群體界線。這個落差，乃肇因於在緬甸的社會政治脈絡下，「中國人」(Tayo)這個身份標籤還承載了「外來者」或「外來移民」的象徵意義。因此，由於「移民身分」在緬甸不具正當性，因此伴隨著此身分的經驗也完全無法在公領域中出現，關於家族遷徙的經驗僅能存在家戶之中。「緬甸華人」必須「借用」「緬甸少數族群」在此政治脈絡下的正當性，才得以鬆動固有的政治邊界，這個輾轉取得「公民身份」的運作過程，卻反而進一步形塑了「緬甸華人」在緬甸社會中的少數群體意識。

案例(二) 受訪者 K，男性，歸化公民 (Ei-Nang)

受訪者 K 認為，公民身分影響最大的是受高等教育的權益，因為不具完全公民身分者 (full citizenship) 在這方面受到嚴重的歧視²³³。此外，1988 年八八學運發生之後，許多教師因聲援學生運動而遭逮捕，政府亦開始管制大學，因此大學院校被勒令關閉的情

²²⁸ 承認自己的祖先在 1823 年以前便居住於緬甸，或是如受訪者所說，承認自己是來自山區的緬甸少數民族。

²²⁹ 幾乎所有的受訪者對緬甸的法律與法治都不具信心。他們認為，法律與權益這樣的概念在緬甸並不管用，「討好」或「順應」官僚才是避免麻煩或迅速成事的要點。「法律漏洞」這樣的詞彙，其實是受訪者借用台灣的話來解釋如何「調整事實」以符合法律規定，以達到目標的作法。這種情形，常反映在他/她們時而會對我說，「用台灣的話來說，就是……」。

²³⁰ 部分來自緬甸的僑生主張，依據緬甸國籍法及其精神，華人「不可能」取得緬甸公民的資格。因此，前述調整登載事實的權宜之計，證明了華人取得的緬甸國籍是「偽造」或是透過「非法手段」所取得。關於「緬甸國籍」的真假認定，抑或是「合法」或「非法」手段，在台灣緬甸僑生有相當不同的詮釋與認定，甚至因而壁壘分明。這個部分，我將在第四章說明。

²³¹ 「Siam-Tayo」或是「Tayo-Siam」指的是父母其中一人為少數民族者，根據法規，父親有公民權者，子女享有較高的公民地位，而母親有公民權但是父親沒有公民權者，子女的公民地位較低，甚至有可能被歸為外僑 (FRC)。

²³² 這裡指的是「緬族」。

²³³ 緬甸高等教育存在的歧視不僅針對非公民，還針對女性。一位在緬甸人權與教育組織 (HREIB) 工作的女性朋友曾經告訴我，在緬甸的大學聯考中，特定科系男女生的入學分數有所不同。以醫學院的錄取分數來看，女性比男性高；相反的是，女性則較男性容易進入師範學校。上述情形是國家力量強制介入高階人才培育的結果，因為軍隊武力為政府統治的主力，在此情況下，國家需要培養許多軍醫，故醫學院限制女性就讀人數，她們入學標準也較男性高。

形十分常見，從 1988 年到 2001 年的十三年之間，緬甸的大學及學院正常教學的時間竟總共只有 40 個月。²³⁴。因此，上述現象都使緬甸高等教育體制無法獲得華人社群的信任：

「反正那個[緬甸的大學]很好念啊。……大部分華僑百分之百，念大學是只是去念，不是真的為了工作，去玩玩而已，不是真的靠[大學]文憑出來做事，像我不來台灣就要作自己家裡的事業，一定要作家裡的事業。我倒沒有聽說華僑有什麼人靠文憑出來做事的，除非是緬甸人才會這樣。緬甸民族的話他們需要大學畢業的文憑。」

緬甸高等教育對「緬甸華人」社群吸引力並不大。即使是原本就讀於緬甸大學的女性受訪者 D²³⁵，也認為在政令下開開關關的大學教育，並不能滿足她想唸書的欲望，「喜歡唸書就出來[出國]，不喜歡念書就在家裡做生意」。換言之，「在家」或「出國升學」是九零年代後高中畢業者的唯二選項，同時也是決定是否離開緬甸的關鍵。

就如同台灣的熱門系所排行，醫學系亦為緬甸最熱門的科系，此外則是機械系。受訪者 K 認為，「像緬甸只有這兩個系比較威嚴，然後其它的都是隨便」²³⁶。然而，誠如前文所述，緬甸的高等教育受到國家力量管控，因此不具完全公民身分者無法選讀上述熱門科系。受訪者 K 的身分為「歸化公民」(Ei-Nang)，意為「一半是國民，一半是外來的」，因此他也坦承「像我拿的身份證就不能念[醫學系]啦」。換言之，在緬甸的族群政治下，教育體制內的競爭並非取決於成績高低，而在於族群政治裡的「位置」²³⁷，因此，身份證的「顏色」具有社會區別的功能，它劃出了一個群體與另一個群體在日常生活的界線，也鞏固了立基於族群政治的國族秩序²³⁸。這種日常生活中的界線，對於在緬甸出生而九零年代後來台灣就學的「緬甸僑生」而言，皆是難以接受的區分，就如同受訪者 D 所言，「這個東東，到底是什麼綠色紅色，紅色是真的緬甸人，反正你那張能代表什麼呢？那張丟掉的話根本沒辦法申請啦……反正就算是拿紅色也是白拿」。

²³⁴ 此為全緬學生會聯盟在 2001 年針對緬甸教育體制所做的調查報告。見 Win (2002.01.22)。

²³⁵ 受訪者 D，女性，具有完整公民權。

²³⁶ 也就是辦得有模有樣。受訪者 K 更直言，「像緬甸的醫學系就真的還滿強的」。

²³⁷ 也就是說，在此脈絡下，「中國人」(Tayo) 被國家歸類為「外國人」，因而不得與主流族群有同等機會與對待。

²³⁸ 就如受訪者 D 所說「醫學系他不會給你中國人當啊，FRC 根本就不會給你當啊，FRC 就等於說你是外國人就對了」。FRC 指的是被歸類為外僑身分者，請參考註 219。

第三節 1965 年後緬甸「華文學校」的發展

本章第一節與第二節，分別藉由受訪者敘述家族移居緬甸的「遷徙」過程、定居緬甸後申請「公民身分」的「身份轉換」手段、以及「公民身份」與「族群身份」在緬甸日常生活中的意義，來說明緬甸族群政治的社會政治脈絡，對於「緬甸華人」的自我意識以及少數群體意識形塑有重要影響。一方面，上述族群政治結構藉由「排除外來者」申請公民身份的資格，反而強化了「緬甸華人」以家族史中的「移民經歷」作為自我理解的方式。二方面，又因為中國與緬甸國界未定與「鬆散」管理，以及「少數民族」在緬甸政治脈絡中的正當性，使「緬甸華人」能因此取得緬甸的公民權，並進而在緬甸居住。在接下來的第三節與第四節，我將從緬甸六零年代末以後的國家整合脈絡說明「華文學校」的發展，並接著以受訪者在緬甸接受「華文教育」的經驗，討論存在於緬甸的「華文教育場域」如何形塑他/她們的文化認同，甚至進一步建構了受訪者「來台灣」的動機。

自從 1965 年開始，緬甸境內的「華文教育」在國家試圖統一語言、文化與民族意識的政策執行下，受到嚴重的衝擊，下緬甸的華語文教育一度完全中斷，僅能以非正式的補習班教育進行華文教育（翟振孝，2006：60-61；Mya Than，1998：151）。Than 更認為，立基於緬甸國族化政策之上的社會結構不允許支持華人認同的社會機制繼續存在²³⁹，此種社會結構最終導致華人在許多情況下選擇宣稱自己是「中緬混血兒」，因為「不想被當作華人」，因此可說，「緬甸華人」被「被緬甸化得很成功」（1998：149-154）。綜上所述可以發現，在國家的制度性力量下，六零年代後緬甸的政治整合成功地排除了「華人文化」與「華人」作為一「族群」範疇，以及「華人文化」在公領域存在的可能性²⁴⁰。

²³⁹ 作者認為，支持華人認同的三大支柱為華文教育、宗親會或方言團體與華文傳播媒體，1988 年之後，僅剩下宗親會仍存在且繼續傳播「中國人的價值觀」給社群成員。

²⁴⁰ 或許有人會認為，據載於 18 世紀便從中國到緬甸定居的「果敢族」為反證。因為他們是「漢人」，也屬於緬甸憲法中法定承認的少數民族。不過，居住在撣邦第一特區（又稱「果敢特區」）的「果敢族」雖根據緬甸法律有發揚與保留民族文化的權利，而果敢領袖羅星漢也確實在 1968 年開辦「果敢漢族語文學校」。此校雖於兩年後政府下令停辦，但是當時仍為全緬甸唯一施行「華文教育」的正式教育機構。不過，儘管如此，在我所做的訪談中，幾乎所有受訪者都不認為「果敢人」和他/她們「一樣」。他/她們以「果敢人（認真說來）也可以算是華人」，或是直接說「果敢話和雲南話是完全不一樣的」此類敘述，表達「果敢人」與「緬甸華人」之間模糊的界線。從緬甸的政治結構面來看，雖然「果敢特區」在爭取維持「華文教育」較其他地區有正當性，但是「果敢地區」境內至今沒有高等教育；「華文」教學也僅限於高中及

「緬甸華人」雖然是社會上的少數群體²⁴¹，但是他們被稱爲「Tayo」（中國人），這意味著緬甸社會視他們爲「外國人」而非「少數族群」²⁴²。因此，「緬甸華人」並無法發展出如同馬來西亞華人社群一樣的集體意識，以發展教育與文化作爲「超越地方主義」，在政治上對抗馬來人的策略²⁴³。這意味著，「緬甸華人」試圖保持「華語」作爲學校教育的媒介語言，並將以此形式延續其民族文化觀的作法並不被政府允許，無論是否歸化緬籍，「緬甸華人」在緬甸的族群政治中不具正當性，因此亦無法與「緬族」在政治與文化上對抗。學者 David Brown 分析當時緬甸進行國家整合的過程中，施行同化與集權的國家特性，他指出當時國家統治權從國內向緬甸邊界擴張時，其主導同化的特點明顯表現在語言與教育政策上，不僅官方事務統一使用緬語，學校歷史課程也僅有緬族觀點，「這意味著要向上社會流動就必須接受同化」（1994：47-50）。換句話說，不願歸化緬籍與接受同化者，就同時喪失在緬甸向上社會流動的機會²⁴⁴。

不過，儘管在此氛圍下，「華文學校」並未從此消失，應對六零年代末的緬化政策，「華文教育」轉而成爲類似「在家教育」（Home-schooling）的方式，透過互助團體與既有的社會網絡，聘請曾在華文學校任教的教師來家裡「補習」²⁴⁵。另一

高中以下，教材來自台灣、新加坡、中國與一貫道，並沒有獨立的教育資源。此外，果敢領袖也不曾挑戰緬甸文化的文化霸權地位，他們遵照政府規定，在緬文課餘時間才進行華文教育。簡言之，從國家的觀點來看，果敢地區的「華文教育」僅屬於地方層次，果敢語（華語或漢語）的地位僅屬地方方言；果敢領袖是地方政治領袖，並非（全緬甸）華文教育的領導者，歷來也不曾試圖挑戰緬甸的文化霸權地位。從緬甸公共領域的語言使用來看，所有升學考試、高等教育體系、以及公務體系內的語言使用仍以官方語言「緬文」爲主，「英語」則是唯一在公領域出現的「外國語」，學校教育也有「英語課」。不過，「華語/文」卻僅限於華人活動的場域，多用在與中國的貿易往來所需上，「華語/文」的使用甚至是相當晚近之事，如受訪者 M 指出「商家招牌有中文也很少，是這幾年才有的事」。

²⁴¹ 約佔總人口 2.9%。見僑務委員會（2006：11）。

²⁴² 見本章前一節的分析。

²⁴³ 馬來西亞獨立後，馬來人位居主導政治霸權的地位，在此政治結構下，馬來西亞華人將保存華文文化及華文教育的目標視同於華人向國家爭取政治權利的社會運動。關於馬來西亞獨立以後華文教育運動爲超越地方主義之政治運動，爲林開忠（1992）的論點。關於馬來西亞華文教育在族群政治下的發展，也可參考范雅梅的文章（2005：79-75）。

²⁴⁴ 受訪者楊叔叔提到「老一輩」不願意歸化緬甸籍的後果就是「後來他們都吃虧啊，連子孫都倒楣。如果老一輩歸化，他們早就有身份證。」他提到當時他在台灣唸書時，曾力勸父親歸化緬籍，並且寫信告訴父親中華民國國籍法默許雙重國籍的「原則」。不過，這些作法顯然無用，他認爲「老人家」無法接受「國籍」只是法律層次上的規定，罔論瞭解中華民國國籍法默許雙重國籍的「原則」：「我印象非常深，就是發生在我家的事情。僑務法五十七還是五十四條，我不是說過我們老人家不願意歸化做緬甸人嗎？怎麼講都沒用…我特別那頁撕下來寄回去，中央政府明白規定，中華民國國民，僑居海外者為適應當地風土生活，得加入當地國籍，中華民國政府依然承認他們是國民。文字有出入，但是意思就是這樣。我幾乎背起來了。」這顯示了對老一輩華僑（第一代華僑）而言，「國籍」意味著民族情感，甚至是不能替換的忠誠感，因此難以、也無法從現實利益來衡量，也絕不只是法律規定層次而已。

²⁴⁵ 這種家庭補習班的方式，可說是六零年代後接受華文教育者的共同經驗。無論是場地使用或者聘請教

種變化，則是以「佛經學校」的名義成立教育機構，利用佛經作為教授華文讀寫能力的教材²⁴⁶。時至今日，緬甸「華文教育」的教學活動不再如往日只能「地下化」，但是仍舊「低調」，且遵循「與緬甸政府的默契」，「大原則下要遵守緬甸法律」²⁴⁷。舉例來說，課程安排上，許多華文學校已有聘任「緬文教師」，而課程安排方面，除了密支那地區的育成學校，其餘地區高中以下學校皆利用緬校課餘時間教授「華文課程」，「華文教育」因而間接成為「課後學習」²⁴⁸。

緬甸政府在六零年代末以後的國族集體打造計畫中，教育政策是鞏固「緬族」作為國家主體的制度性工具，因此，即便是具有法律地位的少數族群，或者不具公民身份的社會弱勢群體（social minority），他/她們維繫社群文化的機制與權利雖被選擇性保障，但是主流文化仍舊是緬族文化。在此情況下，對於個人而言，向上社會流動就必須接受同化，也就是「上緬校」、「學緬文」、「參加國家考試」。由於「華文學校」並非政府正式承認的學校，且升讀「高中」與「大學」都必須具有緬校學歷，才能參加「全國國考」。因此，即便子女就讀「華文學校」的家長也要求校方避開緬校的教學時間，對他們而言，「華校」雖然是未來出國的選項²⁴⁹，但是緬校教育仍是「實際」的教育²⁵⁰。

事實上，從當地的脈絡來看，「華文學校」的角色傾向於「華語教學單位」，其位階等同於緬甸境內其他私立學校，緬甸的「華文學校」也並未將「種族背景」或

師，都必須透過華僑的社會網絡。受訪者 L 表示，他的父母都經歷過那段時間，「今天到這家上課，明天到那家上課，一家換過一家」，意思是說，為了避免被查獲，就必須在不同人的家裡上課。此外，七零年代後出生的受訪者也指出，「補習中文」是很普遍的現象，無論是以家教方式或在老師家的小班教學，顯然「補習」是當地重要的文化。

²⁴⁶ 例如，一貫道的明德學校（一般稱作五戒學校），他們的教材為宗教教義文本。此外，華僑辦學的佛教學校，在能夠取得台灣提供的教材時，就會使用台灣「國立編譯館」製作的課本。翟振孝（2006:61）認為，以「佛經學校」的名義辦學，顯示出緬甸華人以「內外分演」方式，對外利用佛教的宗教表徵作為免除政治干擾的策略，對內則持續以「華文教育」傳遞「中華文化」。

²⁴⁷ 訪談紀錄，受訪者 G，2009/01/20。

²⁴⁸ 受訪者 K 國小到初二的「上學時間」如下：一天分為早上課、下午課。早上課即到中文學校上中文，時間是 6:15~8:15；接下來回家換制服到緬甸學校上課，緬校時間為早上 9:15 到下午 3:30 結束。這期間中午回家用餐，下午 1:15 開始上課。下午五點開始補緬文或者英數。訪談紀錄 2008/07/05。

²⁴⁹ 特別需要強調的是，九零年代後來台的受訪者們都強調，「華校」並非唯一「出國的跳板」。有人指出，「在緬甸有英國學校、新加坡的留學機構、大陸也會去招生」，但是對他們而言，「經濟層面」是最需要考量的，包括各國是否允許課外打工、獎學金、學費、生活費的衡量。此外，台灣有較多「同鄉朋友」可以照應，也是考量之一。待見本節第二段。

²⁵⁰ 幾位受訪者述及緬甸求學經驗都強調，家長非常重視他們的緬校成績，有人也提到緬校教育提供的教學較多元，特別是緬校教育能加強英文；此外，亦有人認為上緬校的原因是因為「人在當地，落地生根是必要的」。

「文化背景」做為學生的入學資格²⁵¹，「經濟條件」則是唯一的入學門檻²⁵²。此外，緬甸政府在八零年代末允許外國投資後，中國與緬甸的「雙邊貿易」越亦密切；加上七零年代，上緬甸邊境大城如臘戍、木姐及八莫早已成為與中國非正式商業往來的重鎮，各種價廉的中國製家戶日常用品透過此種非正式的交易網絡進入緬甸²⁵³（Maung Aung Myoe, 2007:3-4）。因此，具備「緬語」及「華語」這兩種語言能力成為雙邊貿易往來的要件，「學習中文」以及「使用中文」不再屬於特定「族群認同」者²⁵⁴。上述變化均使接受「華文教育」的社群產生變化，甚至可說，華文學校原本具有的文化邊界因而被減低。

緬甸的「華文學校」中，各校「董事會」是校務決策者²⁵⁵，部分學校的董事會內部設有「外交組」，負責與政府協商，「是學校與政府之間的橋樑」²⁵⁶。舉凡特殊外賓來校參訪，或者學校教師要到出國（如到雲南）參加教師培訓，「外交組」都必須向當地政府報備。校內擺設佛像、舉辦拜佛或尊孔（孔子）儀式，也反映了六零年代末之後「華文學校」的特色。上述作法皆被認為是與政府之間不言而喻的「默契」。這些「默契」不僅意味著「華文學校」遵守「緬甸法律」的表現；從另一個角度來看，由於「華文學校」呈現出具有二元文化的特色，緬甸政府也因而不需擔心「華文學校」之存在會引起其他族群的過度反彈。

緬甸的「華文學校」為了應對緬甸國內政治變化，而以「補習班」或「佛經學校」進行「華文教育」，因而轉變為「非正式教育」²⁵⁷。現存的所有「華文學校」，都是非正式註冊、不受政府承認的私立學校，部分規模甚至相當小²⁵⁸。受限於緬甸

²⁵¹此外，從緬甸華校校方取得的資料裡也提到，「接受華文校欲的學童已超過七萬四千多人，其中少數民族占百分之三十」，「華裔與各民族子弟」都是培育對象。受訪者 G 也提到，他有一位同學「嚴格來說不是華人，畢業之後也去雲南念大學」；另一位受訪者 S 則在第一次接受訪談時，便直接對我說，「我不是中國人，我是緬甸的原住民」。

²⁵² 在一次聚會中，受訪者 A 提及想安排弟弟念英國學校，她認為學費雖然比「華文學校」貴一些，但是至少可以把英文學好，所以「還可以接受」。另一位受訪者 T 回應這個決定時，不斷強調，「現在我們在台灣當然還可以接受那種學費，對緬甸當地人來講，那不是貴，那搞不好是一輩子讀不起的」。

²⁵³ 見 Maung Aung Myoe (2007)。

²⁵⁴ 就如同受訪者 M 和受訪者 D 不約而同提到他們所認識的「印度人都超會講中文的！」。

²⁵⁵ 包括校地購買、校舍興建、甚至是教材使用簡體或繁體版本…等，都是董事會決策的內容。另外，有報導人提到，「董事會外交組倘若與當地政府關係不好，就常有緊張」。

²⁵⁶ 訪談資料，受訪者 G，2009/01/20。

²⁵⁷ 翟振孝（2006:61）指出，緬甸政府將私校收歸國有化之後，華校基本上有「佛教學校」、「孔教學校」、「民族學校」（如果敢、佉族）等稱名。不過也有些學校因為原校址在寺廟（旁），因此免於被政府沒收的命運，如部分校址於「財神廟」的育成學校。

²⁵⁸ 例如受訪者 T 表示，「在緬甸只要兩個老師就可以辦一個學校…[我念的]初小真的就是小學堂，在鄉下的小學就是三個老師，分別是一個老師負責一兩個班，他們從天文地理什麼課本都教，會的一個人就

當地的法規與資源，中文教材都來自外國（新加坡、中國、台灣），在此狀況下，「華文學校」正好提供了這三個國家招募學生出國接受高等教育的機會。對辦學者而言，「華文學校」本身扮演與「中文世界」接軌的角色²⁵⁹，無論是在尚未經濟開放的時代，或是八零年代後，它都是提供學生離開緬甸，「出國」深造的機會²⁶⁰，甚至是培育社群菁英的管道之一。對學生而言，「華文學校」提供了另一種向上社會流動的管道，「到外面看看」的可能性。

如同戰前以私塾或方言群的方式進行「華文教育」，兩者都需要遷就於教育資源必須透過社群網絡取得的狀況。例如，台灣的「僑務委員會」²⁶¹與中國的「國務院僑務辦公室」²⁶²都可能提供教科書與教師培訓的資源，而會館、僑領、甚至來自外國的佛教團體也可能提供校方資金或其他資源²⁶³。不同行政區域的執法效率以及當地華僑與「地方官員」的交情不同，也導致「華文教育」的發展情況有區域差異²⁶⁴。這些差異證明了「緬甸華文教育」並不是「緬甸華人」社群內部的自發性產物，而是六零年代後社群菁英與緬甸社會互動下的結果，它並具有多重的異質面貌。

第四節 念華校、學中文、來台灣

上一節從結構性層面說明「華文學校」在緬甸社會中的社會位置，同時也試圖呈現出六零年代末之後，緬甸社會與政治發展對於「華文學校」所產生的影響。本節我將著重在描述主體經驗，藉由分析受訪者在「華文學校」的求學經驗，說明「學中文」如何影響他們的「族群觀」與「世界觀」，甚至對於未來的行動實踐（跨國求學），同時，也試圖瞭解「中文」（Mandarin Chinese）這個不同於家鄉話「雲南話」的語言，對他們而

全部教」。

²⁵⁹ 舉例來說，緬甸臘戍的聖光中學為一教會學校（基督教），校長在訪談中便告訴我，台灣嘉義的協同中學是聖光的姊妹校；此外，香港聖經教會、台北永和堂短宣隊也都曾到聖光中學進行「短宣」，台灣大學也有學生團體到學校作志工服務。

²⁶⁰ 根據受訪者提供的七零年代的照片，常可看到畢業生來台灣升學之前，會有「歡送 XX 同學回祖國深造」的布條。不過，對於九零年代後來台灣唸書的同學而言，他們則認為離開緬甸升學的選項並不只有「台灣」，亦不會以「回祖國」來敘述「來台灣」。

²⁶¹ 簡稱「僑委會」。

²⁶² 簡稱「國僑辦」。

²⁶³ 如，台灣的佛教團體佛光山與靈鷲山都有資助過擴校經費給不同的「華文學校」。

²⁶⁴ 舉例來說，現有華文學校多半在緬甸學校之外的課餘時間上課，不過密支那的育成學校則是唯一全日制華文教學。

言有什麼意義。

一般而言，二戰後東南亞地區華文教育的發展狀況受到各地國族化政策以及殖民統治的影響，然而，無法避而不論的要素還包括五十年來「台灣/中華民國」及「大陸/中國」的「僑務政策」²⁶⁵。就如同上一節所提，雖然緬甸的華文學校在六零年代末遭收歸國有，但是部分華僑仍能自台灣取得華文教材帶回緬甸，也有「緬甸華人」認為，無論是出於民族情感或是現實的考量，接受「緬文教育」亦不可放棄「華文教育」。總之，即便國家施行強勢的同化政策，「華文教育」並未在緬甸消失，「念華校、學中文、來台灣」一直是部分「緬甸華人」求學生涯的共同模式。

九零年代後來台就學的受訪者 R 表示，「小時候覺得我們那邊的出路就是台灣，…台灣去那邊招生已經四、五十年了，老師也會倡導來台灣唸書」²⁶⁶。受訪者 K 也表示，「喜歡唸書就出來…像我不來台灣就要作自己家裡的事業，一定要作家裡的事業」，也就是說，對部分「緬甸華人」而言，台灣確實是「個人願望的起始點」²⁶⁷，一個提供各種人生選擇的國度。在台灣唸書與工作，「講一樣的語言，一樣的皮膚外表，不會被異樣的眼光看待，還是比較自由的地方」²⁶⁸。這都顯示了提供華文高等教育機會的台灣，似乎也能提供「緬甸華人」文化上的歸屬感，借用學者呂心純（2008：39）的話語，對「緬甸華人」而言，台灣是「一個文化上舒適的家」（a culturally comfortable home）。

對部分「緬甸華人」而言，抽象層次的「台灣」一直是中國中心意識的來源。面對緬甸政府在國家整合過程中企圖「消滅華校」的作法，他們轉以自主的社群網絡延續緬甸的「華文教育」，與「台灣」官方保持聯繫的「華文學校」（多半是初中以上的學校），在社群中扮演傳達「台灣」為政治與文化中心的想法。六零年代末以後「華文學校」辦

²⁶⁵ 例如，戰後馬來西亞的華文教育或文化運動，在華僑與精英的帶領下開展，文化論述亦以上述人士的民族意識形態為基礎，運動本身也成為他們對抗馬來西亞政府以保有政治地位與利益的途徑，除了華文教育轉為「帶有濃厚『社會運動』特質的民間教育體制」，加以「台灣」當時在國際政治被視為領導華人反共的「中國代表」，其「僑務政策」也適時補足馬來西亞華文教育缺少的華文大專教育，並強化了馬來西亞華人支持「代理的祖國」（中華民國）的政治立場（林開忠，1991；范雅梅，2005：75-93）。除了馬來西亞以外，中國與台灣方面的「僑務政策」亦對戰後香港與新加坡華文學校的教育政治情形有所影響，可見黃庭康（2008），《比較霸權：戰後新加坡及香港的華文學校政治》一書。

²⁶⁶ 訪談紀錄，2008/03/07。

²⁶⁷ 引號內文字借引自翟振孝（2006:100）。作者（2006:99-100）藉由緬甸的田野觀察指出，「緬華學生」對於「來台灣」有極大的熱情，這種情況「突顯出緬華學生普遍『是台灣為祖國』、『台灣是自己的國家』的強烈認同」。

²⁶⁸ A 提到，雖然曾經在西方國家求學，但是總是「台灣比較舒服」，因為表面上看起來大家都一樣，不擔心自己成為特別醒目的那一個。田野筆記，2009/01/04。

學的艱困往事，不僅是社群裡世代口傳的故事，也常是親戚長輩的親身經驗²⁶⁹。時至今日，台灣方面仍持續以「在困境中保存中華文化」來定位緬甸的「華文教育」，對教育情境的分析，亦多歸結於「緬甸僑界」對「中華民國」的政治情感²⁷⁰。

多位受訪者也指出，求學過程中都遇過幾位教師，他們曾經是戰後留在滇緬邊境的「國民黨軍人」或是台灣政府單位編制下的「情報人員」。不同受訪者的相關敘述中皆有一個共同點，也就是上述人士的「反共」政治立場以及據此立場所受之遭遇，總是與其在「教育場域」的「地位」相互交織。舉例來說，受訪者 T 述及緬甸華校的「任期最長的校長」時，不忘提及他曾短居台灣「受訓」，以及曾因擔任台灣的情報員而遭緬甸政府逮捕入獄的「事蹟」。此外，受訪者 G 也強調他的初中教師是「真正的孤軍」，台灣官方的「代表」甚至親赴家中表揚往日的「反共英勇事蹟」以及「致力於發揚中華文化」，並強調「很轟動的事，連電視台的新聞節目都來拍」。由上可知，無論是親戚長輩的親身經驗，台灣僑教人士對緬甸華文教育情形的觀察、或是學生談論師長的「事蹟」，上述多種不同立場的敘述，都顯示這類「見證國家歷史」的人士，他們「奇聞」般的經歷是緬甸校方與「台灣」關係良好的實證。這些論述將緬甸的「華文教育」的特質侷限在時時處於政治威脅的處境，使「忠貞的政治立場」成為唯一的價值觀²⁷¹。同時，這種「亦虛亦實」的「奇聞」²⁷²也形塑了學生對於「自身」與「台灣」的想像關係。

所有的受訪者在家中都使用母語「雲南話」，相較於「雲南話」，「中文」²⁷³與「緬語」

²⁶⁹ 類似的敘述相當多，茲舉一例。受訪者 A 告訴我敘述緬甸「華文教育」的歷程，是這麼敘述的：「剛開始可能是補習班。就像我阿祖他們家有一塊地是在院子啊、或者是豬圈，剛開始那些學校都是豬圈。那他會蓋一個房子，一陣子養豬一陣子沒有養，就讓那些小孩子來豬圈裡面讀書。因為我姑姑，就是我的堂妹，他們就是在豬圈裡面唸書的，他們那代的事情。所以變成說，華人就會自己成立類似補習班，後來就自己成立學校，讓這些學生唸書。所以到我們那時候已經有正式的學校，」

²⁷⁰ 如，何福田（2000:54-57）述及緬甸「華文教育」狀況時指出，「緬華僑教」的普遍困境為硬體與師資不足，經費缺乏與校舍簡陋，儘管如此，由於緬甸僑界認同「遙遠的祖國」，即便「鄰近的中共」以「簡體字的強力攻勢」介入教科書選用，當地僑教人士仍堅持使用台灣提供的教育資源。他亦也在文章中轉述當地人士的「憂慮」，即「如果台灣有變，不要他們，那她們就變成不折不扣的『海外孤兒』。所以他們不只希望台灣能大力協助他們辦好華文學校，更希望台灣能擴大援助範圍，在財經方面助其改善生活品質」。見何福田（2000）〈緬甸僑生回國升學概況及其甄試方式之探討〉，收於董鵬程、吳長玲、張超群主編，《第二屆僑民教育學術研討會會議實錄》，45-66 頁。台北：教育部僑民教育委員會。

²⁷¹ 事實上，多為受訪者（緬甸僑生）都曾表示，來台就學後他們對於緬甸的「華文教育」有不同以往的看法，有人認為應當要「國際化」，也有人直言「不能再一直活在過去，現在的世界傳統已經不夠了」。

²⁷² 關於師長與台灣政府的關連，許多受訪者都只是略知一二，究竟師長是否真為「情報局編制人員」，抑或是長輩究竟是否真的曾任國民黨反共軍的重要軍官，受訪者都指出，即便來台試圖釐清曾經聽過的說法，但是在台灣很難找到證據證明。

²⁷³ 指的是「國語」，「普通話」。

都是刻意習得的語言。華文學校密集上課與嚴格的留級制度²⁷⁴，是保障「中文」學習成效的重要機制²⁷⁵。除了訓練「會唸、會寫」的能力之外，最終的目標是能夠取得華文高中的學歷，參加台灣舉辦的海外聯合招生測驗，取得來台就學分發分數。根據資料，2008年緬甸的「華文學校」共有 153 所²⁷⁶，其中有 131 所附設幼稚園（又稱作「幼稚班」），設立高中部的學校僅有 9 所。受訪者 G 表示，「幼稚班」的課程是爲了「沒有基礎」的學習者所設立的；由於選用台灣的「國語」教材，因此ㄅㄆㄇㄏ爲教學重點。不過，級別區分比台灣細緻，以學期爲級別區分而非學年²⁷⁷。值得一提的是，雖然「華文學校」爲學習「中文」（國語）的場域，但是許多受訪者仍表示，「雲南話」才是他們在學校使用的主要語言，就算是老師，也是講「雲南話」：

「小學上課老師也講雲南話啊，也是用雲南話上課呀，他們也沒有講過普通話啊。只有幾個少數的老師，只有一兩個，會用普通話。絕大部分，你想嘛，他沒有來過台灣啊！他本身也是雲南人，一直也在講雲南話，他怎麼可能用國語教書。」²⁷⁸

受訪者在訪談中，強調只有來過台灣受訓的教師才具國語教學的能力，他對教學語言的回憶與詮釋，顯示緬甸的「華文教育」場域裡，台灣才是中國意識的中心，而非祖籍地「雲南」。

同樣的狀況也顯示在另一位受訪者 D 談論她對「口音」的看法。事實上，許多受訪者都曾在言談中顯示對「口音」的在意²⁷⁹，特別是來到台灣之後，感受到「口音」等同於「外來者」的連結。受訪者 D 在訪談中指出，雖然中文也是從ㄅㄆㄇㄏ學起，但是卻因爲一開始教授發音的老師是「大陸老師」，因此她的發音「完全不正確」：

「我們為什麼ㄅㄆㄇㄏ不標準你知不知道？就是因為我們講中文然後要去學ㄅ

²⁷⁴ 從幼稚園到高中都有留級制度，不過高中開始，以學年爲級別區分，和台灣一樣。

²⁷⁵ 訪談初期，當我問及在緬甸華文學校的學習內容時，受訪者們總是不約而同地向我強調學校教育複製的是台灣的學習內容，選用的是台灣所提供的教材，「我不是跟你講嗎？課本都跟台灣一樣的。你學什麼就是那些啊，都一樣的。」（田野筆記，2007/03/01）不過，在後期的訪談裡，許多受訪者開始提到「留級制」、「教師口音」，以及關於授課方式的看法，如「台灣中學的實驗課較多」等差異。

²⁷⁶ 此份參考資料係緬甸臘戍果文高中魯金文校長提供。統計資料內的「華文學校」其實還包括語言中心及補習班，如仰光正友語言商業中心以及正義華文補習班。

²⁷⁷ 受訪者 G，「我們那邊是說從幼一、幼二，上學期幼一，下學期幼二。第二年就是幼三、幼四，也就是兩年期間的基礎班，專門學一些單字ㄅㄆㄇㄏ，就像台灣的課本一樣，台灣版。我們那邊所有學校都統一用台灣版」。由上可知，兩年的幼稚園課程，分爲四個年級。訪談記錄，2008/02/17。

²⁷⁸ 受訪者 T，訪談記錄，2009/05/31。

²⁷⁹ 在相處過程中，偶爾他們會談起與「口音」相關的經驗。例如，是否曾有台灣人說過他們「講國語有口音」；或者，也會告訴我，哪些地方來的僑生有著不一樣的「口音」。

ㄉㄨ，剛好我們小時候補習老師是大陸老師，之前他用ㄉㄨㄨㄨㄨ去拼音的時候，用雲南發音去拼給我們學，然後我們的發音完全就是不正確。」²⁸⁰

由上述學習「中文」的經驗可以發現，華文學校教育傳遞了「和台灣一致」的價值觀，同時此價值觀形塑了學生們對「台灣」的想像。這樣的想像，並在許多時候導致他們將自身與「雲南」的「文化相似性」轉為與「台灣」的「文化落差」，因此認為，即便是從「大陸」來的老師，發音也「不夠標準」。

史學家王賡武論及海外華人的「文化中心」時指出²⁸¹，海外華人雖然將「中國」視為首要的文化中心，但是戰後香港與台灣亦為海外華人心中重要的次級文化中心。他指出，台灣作為一個次級文化中心，「它曾做為中國一個前政府的政治基地，因而其也成為中國歷史宏大遺產的一位繼承者，…在老華僑眼裡，它作為合法中國的政治地位最為重要，但這一代人正在式微。在其他人，即那些已成為所在國國民的人眼裡，台灣給他們提供的是寶貴的教育與傳統源泉」(2005:217)。上述看法確實說明了東南亞華人社群中，政治意識形態、教育資源、文化資訊對不同世代華人產生的影響。不過，此看法亦忽略了「華文教育」場域裡，所謂「老華僑」的民族主義情感對於年輕世代的「規範性」，特別是這樣的「規範性」背後，往往存立基於對「忠於傳統」的論述上。

「華文教育」作為傳遞文化與文化整合的場域，其本身是充滿「政治性」與「規範性」的。上述特質導引接受「華文教育」的學生來台灣唸書，進而成為在台灣的「緬甸僑生」。受訪者 T 表示，在「兩岸三地」之間選擇來「台灣」唸書，並不是因為瞭解「台灣」，而是由於教育環境中對「中華民國」的認同：「[我的學校]本來就是一個反共的學校。他唱的校歌也好、國父遺囑，所以你知道，灌輸我們思想就是，中國就是共匪」²⁸²。此外，另一位受訪者則強調畢業時決定來台灣唸書並非理性考慮下的結果，「我們在那邊唸書，很少會想，就只會說來台灣，就這樣過來了。我們想來台灣唸書，但是就不知道為了什麼東西呀」²⁸³。不過，來台在仰光居住了一年的他，利用網路蒐集留學馬來

²⁸⁰ 受訪者 D，訪談記錄，2008/03/16。

²⁸¹ 文章中指出，清朝末年以來，海外華人視「中國」為其「文化中心」。作為文化中心的「中國」指的是「主觀上中國的歷史概念或與中華文明相聯繫的抽象理念，即使不是中國大陸這個物理實體」。除了「中國」以外，戰後的香港和台灣也是重要的次級文化中心，「他們同樣有中國早期文明的深層結構，也補充了北京與上海不能提供的文化形式與內涵…在海外華人中都有自己的主顧」。引號內為原文。見王賡武(2005:201-223)。

²⁸² 訪談紀錄，2009/05/31。

²⁸³ 受訪者 R，訪談紀錄，2008/03/07。

西亞與新加坡的資訊，經過比較後才確認「台灣」是在經濟及學業要求上較能負擔的選項，最後才來到台灣求學。

「忠於傳統」可說是緬甸「華文教育」場域裡最重要價值觀，針對特定的文化表現有所要求，則體現維繫此價值觀的「規範性」。受訪者 R 表示，在學校，「寫字」²⁸⁴相當受到重視。他提及校長曾經親自告誡他「寫字」的重要性：

「他[校長]看到我[到校簽到]隨便亂寫就看我的字這樣跟我講了三次，就過來說，做人的人品大概看字就知道你怎麼樣，看你的字就知道你很匆忙之類的…他的意思就說，我們沒辦法跟台灣或中國大陸比上什麼科技的，因為我們從小就有寫書法都有寫字，像在台灣可能很少會寫，大家都會電腦打字了，像這種東西我們比不上人家，但是如果你能夠在字這方面好好練…就是說能夠把這個字寫得很漂亮，當大家都不再寫的時候我們還有這個機會。所以他就是希望我可以把這個字練漂亮一點，就是給人看我的名字就給人感覺這個人印象比較好。」²⁸⁵

引文裡校長對於「練字」的要求，也顯示「書法」所構連的社會意涵，是一連串關乎「民族傳統」的文化價值。在緬甸「華文學校」的簽到情境中，「簽名」所代表的不只是個人，而是一種「集體」的想像，即使用共同語言的「台灣」與「中國大陸」。由上可知，「文化」在這裡具體化為一種生活實踐與規範。「中文」不僅是緬甸「華文教育」裡的教學媒介；「中文」是具有歷史性的「概念」，它象徵的是「民族傳統」，無論科技如何進步，「傳統」及其背後的「價值判斷」仍舊不會變化。因此，「寫好字」不僅是「忠於傳統」的規範，也是一種道德判斷。

據訪談資料得知，在「緬甸」的日常生活中，「台灣」並不是唯一提供「中文資訊」的來源。九零年代後，來自「香港」的文化產品也成為他們瞭解其他「華文世界」的媒介，而所謂的「華文世界」，指的是「兩岸三地」，包括香港、台灣與中國。受訪者 T 表示，高中成長過程中來自香港與台灣的大眾文化是生活中最大的娛樂，也是接受「普通話」的環境：「我們上課就蹺課去看香港的五虎將、警匪槍戰啊…連續劇天龍八部、射雕英雄傳…就好像今天我去看一場電影」。此外，受訪者也強調，收看中文的「新聞節目」帶來「同步感」：

²⁸⁴ 指書法。

²⁸⁵ 訪談紀錄，2008/03/07。

「可以收看到外面的節目新聞。那時候就可以說開始和外面很同步了…如果你可以在家裡面觀看這些[新聞]節目的小孩的話，他接受到的資訊就不再是封閉的。…如果你看到新聞、媒體、那時的流行，就開始不一樣了。…最常看的就是鳳凰衛視啊²⁸⁶！剛好它談的東西也是兩岸三地的，也有講台灣嘛」²⁸⁷。

直到現在，「收看鳳凰台」仍然是「緬甸華人」重要的文化經驗，而電視台的新聞節目可說是他們瞭解「華文世界」的主要文本。從上述內容不難發現，「中文」是「緬甸華人」與香港、中國大陸、台灣這些「外面的世界」溝通的重要媒介，正是因為「兩岸三地」的語言相同，科技媒介與基於共同語言的「文化消費」²⁸⁸，才得以形塑此社群與「兩岸三地」的「同步感」。

事實上，「中文」不只是「和外面同步」的想像媒介，它更是「來台灣」的基本要件，就如同受訪者 D 所言，「會不會講中文就知道你是不是『僑生』」²⁸⁹。對她來說，「中文」一直是「華僑身分認同」的要項，緬文極佳的她，多次表示「緬文」只是用來阻擋緬甸海關索賄的好工具，但是「中文」才能表達她具有「華僑身分」，並且是能夠成就個人夢想（出國唸書）的語言。她提到，之前她覺得「華人應該就會講『中文』」，因為，「從小我和我妹在家講緬文，他[爸爸]就瞪啊，然後說『要變老緬喔』！」，加上求學時發現，「雲南話和國語非常近，只有音調不一樣，字也都一樣。[緬甸的華文學校]課本都跟台灣一樣」。這些經驗，都形塑了她對於台灣的想像：「一個大家都說中文的地方」。然而，來台後發現，在台灣有許多「只會緬甸話」的「緬甸華僑」時，對她造成相當大的衝擊。當時，因在台居留問題備受困擾的她，非常不滿地向我抱怨台灣界定「華僑身分」的模糊不定的界線時，仍舊強調「可是他們完全不會講中文啊！怎麼會有身份證！」²⁹⁰。在此，先暫且擱置關於他們申請居留過程中所感受的「排斥感」；重要的是，透過 T 與 D 的例子，「中文」作為「緬甸華人」與「兩岸三地」共同的文化特質這樣的

²⁸⁶ 「鳳凰衛視」是「鳳凰衛星電視台」，前身為「衛星電視」(STAR TV)，於1990年底在香港創辦，是亞太地區第一個區域衛星，提供香港與亞洲地區共53個國家地區電視與電台廣播節目。1996年，電視台分為鳳凰衛視與衛視中文台，後者僅對台灣播出，而前者則對香港與大陸地區播出。電視台提供之節目均為華語節目。以上資料係引自高易伸(2008)〈香港鳳凰衛星電視台進入中國之競爭力分析〉，南華大學傳播學系碩士論文。

²⁸⁷ 訪談內容，2009/05/31。

²⁸⁸ 如前述租錄影帶看港片或連續劇。

²⁸⁹ 受訪者 D，訪談內容，2008/03/16。

²⁹⁰ 由於受訪者 D 在談話裡以「中文」稱之，因此有關分析，也以「中文」指稱 Mandarin Chinese。訪談紀錄，2007/09/02。

意識，並非先驗的存在，而是在文化與社會過程中習得的。華校的學習經驗、成長過程中的理想角色、以及「中文」作為「來台灣」的「入門磚」，這些經驗均為國族共同體的想像憑藉。對接受「華文教育」的受訪者而言，「中文」被歸為跨國流動的資本，象徵著「進入台灣」的憑證，「使用中文的能力」為可認定為「華僑」的資格。

並不是所有能懂「中文」人，都會視「中文能力」為跨國遷徙資本，在上緬甸地區中能以雲南話或普通話作簡單溝通者還包括長居此區的印度裔人士，或是「緬甸人」，不過，儘管他們能使用「中文」也不會被認定為「緬甸華人」。受訪者 G 指出，由於靠近邊界地區與中國商人頻繁的生意買賣活動，「中文」一直是該區重要的溝通語言：

「在那邊[靠近邊界的區域]做生意必須要會中文，連『印度人』都會講中文話，連『緬甸人』都會講中文話，不見得會認識字，但是你要買什麼啊，吃飯、喝水，都沒有問題，那邊的狀況就是那樣。」²⁹¹

由上可見，「中文」是一種生活語言，亦是功利情境下的日常經驗，並非國族認同的載具，使用相同的語言並不一定被認定為「緬甸華人」。從另一個例子裡更可以清楚瞭解，相當重視「家族觀念」的受訪者 A，也提及「姓氏」作為界定「華人」的重要特質²⁹²，也曾對她帶來困惑：

「像我們從小的英文老師，他是「印度人」嘛！他自己說他姓李！真的！他看到同學姓李，他就一直說「家門家門～」家門就是同族的意思。…那是雲南話。我不知道國語有沒有這個。比如說你也姓林，我就會說我們是家門，就是說，我們是同族的，同個種族下來的。」

由上例可見，「種族」作為一種思考生物性差異的概念，在此對於區分族群成員具有決定性要素。即便「英語老師」說自己也姓李，從客觀上來看，確實與「緬甸華人」使用同樣的語言（雲南話）以及文化概念（家族姓氏）²⁹³，但是對受訪者 A 而言，他仍是「印

²⁹¹ 訪談記錄，2008/02/17。根據受訪者所言，中文話包括雲南話與「普通話」（國語）。

²⁹² 緬族的文化中，並沒有「家族姓氏」的系統，父母子女之間的名字常常完全不同，如，以緬甸著名僧侶 U Gambira 為例，他的弟弟為 Aung Ko Ko Lwin，媽媽為 Daw Yay。在這裡，U, Daw，都是依據年紀及地位而給的尊稱，意思大概是「尊敬的先生」、「尊敬的女士」；年輕男性前多半為 Aung 或 Ko，至於男孩則是 Maung，而女孩子或者年輕女子姓名開頭皆為 Ma，如另一位緬甸的女性良心犯，Ma Ni Mo Hlaing。相比之下，「華人文化」對於「家族姓氏」的重視，就如同受訪者 A 所言，「像我們家譜裡面都有一個故事說我為什麼姓張…把家譜翻出來說，我們的根怎麼來的」。

²⁹³ 當然必須強調的是，透過受訪者的回憶並無法確實還原當時的情境，也無法得知此位英文教師自稱為「家門」的語氣為何。但是，受訪者確實因此對於「家族姓氏」及「語言」這類「華人文化特質」作為文化認同之依據感到困惑，這才是我引用此例的原因。

度人」，與「華人」是不同的。

就如同人類學家 Fredrik Barth (1969: 11-15) 所言，將種族差異、文化差異、社會區分及語言圍限的現象視為族群邊界，反而無法解釋文化多樣性。他提醒，應當把族群邊界視為社會邊界，邊界的維持涉及了成員身份被認可的過程，也就是說，被納為族群成員意味著得以分享相同的價值觀以及對差異的共同判準。從受訪者 D 的家族對話可知，「雲南話」是「家鄉話」，也是許多受訪者家中使用的語言，她象徵著「遷移的經歷」；「中文」（國語、普通話）則是「來台灣」的基本條件，更是自我認定為「華僑」的要素，更是「共同體」的想向參照。受訪者 T 的例子則顯示成長過程中接觸的華文媒體以及「華文學校」的教育內容，對其「世界觀」有重要的影響，使他產生了與「中文世界」一致的「同步感」；另外，受訪者 A 的例子則顯示了與「印度裔英文老師」的接觸，動搖了她過去以種族、家族姓氏以及語言作為「華人認同」的參照。

綜上所述，我們可以發現，社會網絡對於自我認知的形構是重要的。從訪談資料可以得知，他們日常生活經驗顯示他們並非孤立於緬甸社會，在成長過程中與不同文化的族群有所接觸。認定自身為「華人」是一個社會化的過程，是個人經驗與集體文化特質不斷碰撞的持續過程。更重要的是，個人在此過程中，其所參照的各種文化特質亦可能造成他們的困惑，例如「中文」以及「家族姓氏」。因此可知，「文化」與「族群」是兩個不同的概念，若將文化差異等同為族群界線，就可能忽略受訪者形塑自我意識過程中所透露的困惑。

第五節 小結：

本論文第三章從緬甸的族群政治脈絡探究「緬甸華人」的認同形塑。藉由受訪者的家族遷徙敘事，以及個人與其家族對特定政治時空的描述，我試圖呈現「個體」與「社會結構」之間的互動軌跡，並進而主張受訪者認定之「緬甸華人」的主體定位，是在家族遷徙的歷史境遇以及因應緬甸族群政治而生的自我詮釋所出現的特殊產物。

這些受訪者皆為出生於緬甸的移民第二代，其父祖輩來自中國雲南省，並於中國文化大革命之際移居緬甸。因此，從他/她們的家族敘事與個人成長經驗可知，「緬甸華人」這樣的指稱意味著特定群體在中國政治鬥爭與緬甸國家打造計畫中遭排除的歷史，而在緬甸的族群政治脈絡下，「緬甸華人」的族群意識是家族遷徙記憶、反共政治意識、以

及緬甸族群文化下少數群體地位所交織的結果。因此，受訪者在訪談內容中所提之家族遷徙敘事、緬甸「公民權」與緬甸「教育」的看法，說明了他們主觀上認定自身與「雲南老家」及「緬甸社會」之間所存在的可能衝突。在緬甸所面臨的日常生活矛盾，也形塑了他們對緬甸政府的不信任，以及對於國家文化的貶抑，從而導致他們選擇迴避緬甸內部社會流動的態度²⁹⁴。

另一方面，「華文教育」場域中所存在的「正統中國」以及「打擊共匪」等國族主義論述不僅再現了父祖輩口中「共產黨」的形象，也構連了移居緬甸的家族敘事，因此，長輩的往事與歷史故事不僅定位了受訪者²⁹⁵，更進而影響了受訪者的自我意識。從受訪者「學中文」的經驗敘事可知，「華文教育」場域存在著不同形式的「規範性」，而上述規範並組合成一套指認「中華民國」的方式，同時也是他/她們理解自我生活形態的基礎²⁹⁶。因此，當受訪者將「念華校、學中文、來台灣」視為一種自我實踐的生活模式，也同時強化了「緬甸華人」群體將自身置外於緬甸社會內部階級流動為基礎的族群文化意涵。

「緬甸華人」對「中華民國」所具有的歸屬感，可說是立基在文化實踐與政治立場的共同性。透過不同受訪者「學『中文』」及「說『中文』」的經驗可知，在台灣脈絡中等同於「國語」的「中文」，在不同受訪者的敘事中有不同的意思，它是上課教師使用的「雲南話」、也可以是「ㄅ、ㄆ、ㄇ」或以此拼音系統拼出的語言、「與台灣一樣的教科書」、同時也意指「中國字」。不過，從另一個方向來思考可以進一步發現，「中文」這個詞彙只是受訪者用以表達與緬甸文化「相互排斥」的抽象思考方式²⁹⁷，這種以差異

²⁹⁴ 兩位曾就讀緬甸大學的受訪者不約而同地表示，因為認為自己即便是大學畢業後，在緬甸也沒有辦法找到自己喜愛的工作，因此決定放棄大學學業，來台灣唸書。然而，他們亦指出，台灣政府嚴格限制畢業僑生居留台灣，這使他們感覺很「不值得，畢竟緬甸的學歷整個東南亞都承認，也可以去大陸，台灣就只能在台灣」。

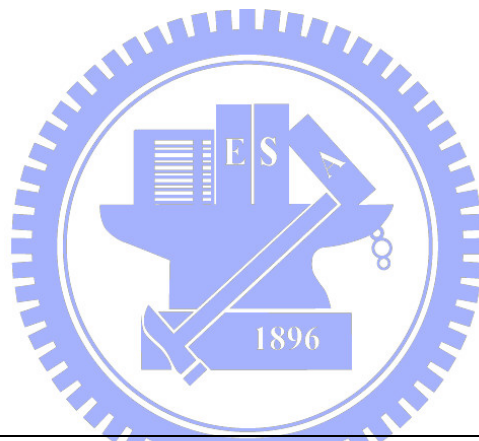
²⁹⁵ 例如一次前往 A 家拜訪時，我見到她桌上擺著《周恩來傳》時，詢問 A 是否對歷史有特別的興趣。A 回答我她感到興趣的「應該說是周恩來這個人，不能說是歷史」。原因是她小時候曾聽過父祖輩提到毛澤東與周恩來，所以當她看到這樣的書時，便毫不猶豫地買下了。A 興致高昂地為我講解周恩來與毛澤東亦友亦敵的生平，以及他兩人不同的處世哲學對當時的政治有何巧妙影響。事實上，相較於其他同年紀的受訪者，A 可說是最常提到中國近代歷史政治的受訪者，她也曾在訪談指出，長輩希望她來台灣而非前往中國求學的原因與家族經歷有關：「第一，我爸那時為何從大陸逃出來，文革的時候他有一個很痛苦的時期，所以他一定要逃到緬甸地來躲難…，所以我爸他有很痛苦的背景，不願意再回到大陸去」。

²⁹⁶ 例如，對受訪者 D 與受訪者 M 而言，「會說中文」是決定能否「來台灣」的重要條件。另外，受訪者 T 則透過媒體信息與大眾文化想像「兩岸三地」，同時，學校「校訓」與「校歌」中的「反共意識」則指引他在兩岸三地裡區分同類與異己。受訪者 K 則因為父親曾擔任華文學校的中學校長，「唸書升學」一直是重要的家庭規範。

²⁹⁷ 舉例來說，受訪者 M 提及首次和一位「打扮全部都是緬甸人那種的」姨媽見面時，她認為僅從外表來看根本不覺得對方和她有親戚關係：「我還以為是個緬甸人，結果她會講中文，她跟她老公都是講中文，

為基底的思考方式使緬甸的「華文教育」場域與「華文世界」具有「共通性」的想像得以發揮效益，因而使「來台灣」成為緬甸華文學校學生個人生命歷程的重要目標。

由上述分析可見，「中華民國」這個相對於緬甸而較為現代化的「家國」²⁹⁸想像，之所以成為緬甸華文學校學生「單純的冀望」²⁹⁹，是緬甸華人社群與當地政治社會脈絡互動下的結果，而非外於緬甸歷史脈絡的文化條件所致。也就是說，家族遷徙經驗與社群接觸經驗形塑了「緬甸華人」對其身份的意義認知，因而使身為緬甸「少數族群」的'Tayo'（中國人）選擇自稱為「中華民國」的「華僑」，並且依循「中華民國僑務政策」所提供的就學方案完成其跨國遷徙的實踐³⁰⁰，進而成為台灣社會所稱之的「緬甸僑生」。



可是緬甸腔很嚴重。…她們的打扮全部都是緬甸人的打扮，姨媽更恐怖，嚼檳榔還抽煙！」。受訪者 M 敘述姨媽後來舉家從仰光搬遷到瓦城（曼德勒）的原因時，認為此舉是被緬化的姨媽為了保障其認同感而作的必要改變：「那她小孩子，我表姊她們都不會[講中文]，後來我姊姊把她叫到瓦城來念，她考大學來補習的時候，在我們家慢慢慢慢學就會講。…現在他們都搬到瓦城了。因為漸漸覺得在那邊(仰光)快變成緬甸人了吧！可能以前不覺得怎麼樣，可是來到瓦城看到大家都會講中文，自己覺得不好意思啊，所以她小孩子才開始學。」由此例可見，對受訪者 M 來說，「中文」並不只是溝通媒介或是「來台條件」，對受訪者 M 來說，其之所以「重要」的原因在於「中文能力」被視為家族與族群「成員資格」的身份判準，特別是對於「打扮已經緬化」的親戚而言。

²⁹⁸ 關於對於中華民國的各種「想像」，請見第四章第一節。

²⁹⁹ 受訪者 T 認為，確實有部分華校學生期盼來台的動機是「嚮往中華文化」。不過，他認為「從一個很單純的角度來想，在緬甸他們真的沒有見過世面，所以有一個機會你可以去看看世界，而台灣的政府或者是僑教政策也有提供這樣的管道，所以每個人對於讓自己能出國，可以看到不同的東西，這件事情是任何人都很冀望的事情。更何況是台灣有這個管道。」由上述可知，由於台灣方面提供的「僑教政策」可說是緬甸華校學生「出國」的重要管道，因此不難想見學生會以「嚮往中華文化」表達自己期望來台升學的動機。但是從另一方面來看，由於華校的高中文憑並不被新加坡或馬來西亞等國承認，而接受以華校高中文憑申請的中國，又嚴格禁止他們打工。因此，與其說熱衷來台升學的原因與「嚮往中華文化」有關，毋寧說是在結構限制與個人理性衡量後的「唯一的選擇」，誠如另一位受訪者 R 所說的，「像我第一個學期的學費是家裡付，後來就完全是自己付…我來台灣就不用再給家裡生活費，他們也不用支付我」。

³⁰⁰ 必須再次強調的是，從民族國家憑藉著壟斷人民之合法移動方式以掌握其疆域與人口的特色來看，僑生及華僑的「跨國實踐」反映了「中華民國」透過邊界管制的技術及其發展，以建構特定人口類目的制度化歷史。關於此論點的分析，請見本論文第二章。

第四章 在「緬甸」與「台灣」之間：身分認同的困境

從緬甸六零年代後的歷史與政治脈絡來看，被稱為 Tayo（中國人）的「緬甸華人」，是一群因其家族具有的移民背景，而在緬甸遭受國族暴力污名的「次等公民」³⁰¹。部分受訪者強調，即便他/她們具有「完整公民權」，由於文化或外觀的差異，亦常被路障盤查的軍人「指認」為「中國人」³⁰²。面對「被當作中國人」或者「中國小姐」的現實處境，受訪者們幾乎都以「給錢」作為對策，儘管並不一定總是遇到「索賄」的情況³⁰³。由上述情形可見，無論法律地位如何，這種存在於日常生活中的緊張關係，顯現了國家機器將他/她們視為一群「不屬於我群的他者」（Sarup, 1996:7）³⁰⁴。

上述遭認定為「非我族類」的日常生活經驗，顯現了一些隱匿而帶著不安的記憶，更是許多現居台灣的受訪者對「緬甸」感到疏離的共同原因。換句話說，即使「緬甸」是一個生活的所在，不過在當地脈絡下，「華性」特質卻迫使他們無法從政治上或者文化上認定「緬甸」為「舒適的家鄉」³⁰⁵；在認知上，它反而是一個「排他之地」。

相對而言，「華文學校」這個歷史與社會建構的產物³⁰⁶，則僅提供了另一個深遠的

³⁰¹ 根據 Brown (1996:261-262)對東南亞各國族群政治的分析，「次等公民」的意思是，國家法律或政治領袖，宣稱賦予在他們社會中，那些不（完全）具備民族文化屬性的社群，平等的公民地位與權利；但是另一方面，國家也透過其他法律條文、言說或者政策讓這些群體感受到不平等，也就是讓他們瞭解我群與「具有法定民族文化屬性」的群體相比，地位較低。

³⁰² 受訪者 A 描述自己遭遇盤查時，出示身份證件卻還被質疑是「中國人」的過程，語氣中仍有許多不滿：「我出示 Mabongtin（緬甸公民證），上面就有寫說我是擺夷族嘛，就是 Shan。他（軍人）就會講說，『明明是中國人嘛，幹嘛還寫什麼 Shan』，我就回他講說，『對啊，我就是在擺夷山（緬甸境內，與中國交界處）出生的，怎麼樣！』，他那時候就說『妳這 Mabongtin 是假的』，我那時候就回他說『你去查啊！這是臘戌政府發給我的，你去查看看是不是假的呀』」。同樣具有完整公民權的受訪者 D 也多次提及遭受種族歧視與索賄的情況。

³⁰³ 受訪者 M 回憶通過路障遇到的刁難，並提出她的見解：「…最後也沒給他錢就放你走。有時候他是想要跟你講話，他就是喜歡跟「中國小姐」，像妳這種皮膚白白的講話。因為緬甸人就是喜歡這種皮膚白白的。他們的皮膚跟我們不一樣…也會跟他講緬文，但是他就是硬不讓你過關（語氣強烈）！就是要在那邊跟你東拉西扯的啊，妳也沒辦法」。

³⁰⁴ 誰是外國人？關於這樣的問題，Madan Sarup（依循理論家 Kristeva 探究歐洲外國人的歷史、陌生人與陌生性，以及自我的看法），認為外國人是「不屬於一個群體，不是『他們其中一員』的人，也就是他者（the other）」（1996:7）。

³⁰⁵ 學者 Ien Ang（2001：56）也以自身經驗指出，六零年代蘇哈托政權下的印尼，雖以「多元族群社會」自居，卻也透過政策法令強迫「中國人」同化，這些措施包括強制改名、禁止「華人文化表現」、禁說華語及慶祝中國農曆新年。她強調，如果她的父母當時不會決定移居荷蘭，而是選擇繼續留在印尼，那麼自己身為「華」裔的那一部份的華性認同，就會使她無法在文化與政治層面上，毫無疑問地認定印尼為自己的「家鄉」。

³⁰⁶ 見第三章第三節第一部份。

意涵。作為一個空間場域，它不僅隔離了國家暴力帶來的壓迫³⁰⁷，亦藉由「教育」，這個隱含權威與權力的形式，生產了一個足以依附的「中華民國」。更重要的是，校方與僑委會藉由提供的「(跨國)移動機會」以及受教權本身的階級性³⁰⁸，標示其特殊邊界，建構一個「都是『華人』的世界」³⁰⁹，在這個場域裡，以階級與族群論述為基礎的特殊社會秩序被維持，華文學校不只是一個發動移動及生產移動者的地點，更是一處提供「國民想像」的場域。

承接第三章結論以及上述討論可知，所謂的「緬甸僑生」，是對於「中華民國」抱持著「想像的歸屬感」³¹⁰，進而依循「中華民國」提供的政策條件（在此指的是「僑生來台就學政策」）自緬甸來到台灣就學，完成其個人的跨國實踐者。一直以來，台灣社會在不同的時空脈絡下，對於這些以「僑生」身份來台的「跨國實踐者」有著不同的詮釋權，他/她們時而被再現為「反共復國的生力軍」³¹¹，亦曾遭標記為掠奪資源的「特權份子」³¹²。除了上述角度之外，依據法規定義「僑生」³¹³，縱能說明政策流變造成的影響，卻無法進一步解析國家運用政策條件形塑人口類別與區分人口的治理權力，也忽略了他/她們作為一「跨國遷徙」的主體，在不同階段中的行動意涵，以及此主體在整個過程中，如何與既有意識型態及社會結構互動、衝突、甚至因而產生新的自我認同之可能。

依循上述觀點，本章將著透過田野的參與觀察資料以及深度訪談，描繪歷經跨國遷

³⁰⁷ 校方為了維持校務，多半與當地政治領袖保持良好關係，學校多半有專責「外交」的師長負責與官方溝通。除此之外，校方與中國僑務辦公室及中國大使館的交流也相當重要。與緬甸政府有正式外交關係的中國官方，被視為「協助」維持校務的重要資源。我的一次參與緬甸華校在台校友聚會時，當時來台訪問的中學校長便提及在校學生前往雲南參加中國僑務辦公室舉辦之冬令營，以及參加中國大使館舉辦之書法競賽的情形。他提到，申請前往雲南的過程中，中國大使館給予相當多協助，故緬甸方面也快速核可學生們集體前往雲南一事。

³⁰⁸ 原則上華文學校並沒有以特殊的族裔身分作為入學資格條件，不過，不少受訪者都提到華文學校的學費較緬文學校高出許多（但他/她們都無法說明確切的金額）。不過，原則上公立緬文學校的學費一年繳一次，收費極低，但是華文學校則是一學期就要繳一次學費。

³⁰⁹ 受訪者 L 對「華文學校」的看法，說明了「華人」這個族裔身份及其在當地代表的階級特性，對於「華文學校」的存在有極大的影響：「『緬甸人』不會去念『華人』學校啦。第一，他們去念，能不能高中畢業也是一個問題。第二，畢業了，他考上了，考上也是很難找出那麼多錢來台灣。一個人要來台灣至少…嗯…兩百萬緬幣至少要。…大概台幣五萬多，快六萬。我們在這邊，聽台幣五、六萬很輕鬆。可是在緬甸，緬幣兩百萬是那種作粗工工人幾年的年薪。你要這樣去想。所以你不能用這五、六萬（台幣）來想說來台灣只要五、六萬而已。那一個工人，一天兩千塊緬幣，這已經很多了！你還要懂一些比較厲害的東西（才有兩千塊緬幣）喔！」。

³¹⁰ 必須一再強調的是，此「想像的歸屬感」為特殊時空場域建構下的產物，分析請見第三章小結。

³¹¹ 請見第二章第一節。

³¹² 見范雅梅（2005：2-4）。

³¹³ 翟振孝（2006：98-99）指出，依據「僑生回國就學及輔導辦法」，得以經海外保薦單位申請來台升學的條件是「海外出生且連續居留迄今，或最近連續居留海外八年以上，已取得當地永久或長期居留證件，及能獲得當地政府發給回程簽證者」。而針對「緬甸僑生」，則規定必須在當地六年制華文中學畢業，或緬校十年級畢業後，已取得大學二年級結業證明，三年級肄業證明的華裔子女。

移的「緬甸僑生」，他/她們來台的生命經驗，藉由敘述與分析他們來台前後的生活處境，呈現他/她們所面臨的身分認同衝突。

第一節 僑生「身分」的自由與規範

目前國內兩本以緬甸華文學校做為田野場域的研究都指出，緬甸華文學校的畢業生熱衷來台升學，學生們並將「台灣試」³¹⁴視為人生的可能轉折點，儘管來台求學的過程可能面對複雜的審查程序與人口仲介惡意敲詐的情況，也無法阻擋他/她們來台灣的理想（翟振孝，2006:99-100；游惠晴，2009:91-93）。上述研究均說明了「台灣試」在緬甸華文學校學生的生命歷程中佔有重要的地位。不過，由於上述研究將所有緬甸華校學生一律視同為「僑生」，故，在此視角下，「來台求學」遂被窄化為「較為複雜的『升學程序』」³¹⁵，而不是以「跨國主體」為對象，並進而描述他/她各自不同的、甚至在求學目的之外的跨國經驗。

從另一方面來看，上述預設也忽略了層級考試本身即是區分與規範的手段，它的效果便是賦予通過考試者特殊地位，以標示差距達到區分的主要目的。換句話說，從過程的觀點來看，「僑生」不是與生俱來的先賦社會地位，並非有共同教育背景（就讀華校）或族群身分（緬甸華人）的學生皆可稱為「緬甸僑生」，或者自認為「僑生」。受訪者 G 在訪談中回答「在什麼時候覺得自己是『僑生』」時，提到「**但是就是考過了。僑生知道的時候，考過了來到台灣你就變成僑生了啊！**」³¹⁶。上述說法顯示了一個「個體轉換」的過程，也就是說，成為「僑生」為其生命中的重要「事件」，而這個事件的關鍵起點在於「通過考試」。因此，無論如何，獲得分發並具有跨國遷徙經驗者（來台「緬甸僑生」）總是與尚未能離開緬甸者（未獲得分發者）有所不同，不該等同視之³¹⁷。換句話

³¹⁴ 在此借用研究者游惠晴（2009:91）的說法。「台灣試」指的是海外聯合招生委員會所辦理的海外測驗，一般簡稱為「海外聯招」。「海外聯招」是一種統整性的招生模式，由各大學院校共同組成的招生委員會，每年會依照台灣各大專院校提供的名額與考試條件進行招生與執行分發，因此每個地區的招生方式與測驗內容都不盡相同，此外，當年度也可能針對特定地區停止招生。

³¹⁵ 見翟振孝（2006:99）。

³¹⁶ 訪談記錄。

³¹⁷ 就如同受訪者 T 指出，在台這段期間給了他自我認識的機會，他稱之為「抽離自我的反思」：「這是一種反思的過程，是一個自我認識的過程…我心裡是把我自己抽離開來看…就會覺得說，**其實我們今天能夠來台灣唸書，或者說，是一個、一個特別的機會。但是很多很多緬甸華人，很大部分，他們從出生到終老都不會離開那個地方**，那個應該是很大多數，而且永遠都會是這個樣子…華人在那邊反正就是，就算你有流動，也是小部分在流動，然後大部分還是在那邊從出生到死亡，應該就是說永遠都是。」。由上述引言可知，這種反思使他瞭解了身在台灣的自己與身在緬甸的學弟妹有相當大的差別，這種生命經驗是求學機會所促成的，然而，卻並不等於生命經驗的全部，離開緬甸與來到台灣的「過程」才是。

說，我所要強調的是，既有研究受限於研究預設，因而未能關注到來台到台灣的僑生如何理解他/她們自身的經驗。因此，本節將藉由受訪者 G 與受訪者 S 來台前後的回憶敘事，藉由他/她們主觀詮釋來台前後的生命經驗，從他/她們的角度思考「成為僑生」的意義。另一方面，我亦分析「僑生」這種身分資格的規範性又如何與跨國遷移的行動產生衝突。

（一）台灣：緬甸以外的另一個「選擇」

在華文學校的求學過程中，「台灣」一直扮演「現代國家」的角色，透過不同的社會機制（如，家庭教育、學校教育與其規範、傳播科技）強化了他/她們跨國流動的欲望。「台灣」的意象是模糊卻美好的，因此，來台就學的體驗可說是一場對「現代台灣」的想望與追逐之旅³¹⁸。這種對「現代台灣」的想像，實際上是立基在「現代台灣」與「落伍緬甸」的二元結構上。例如對受訪者 G 而言，「台灣」之所以為「台灣」，就因為「這裡不是『緬甸』」³¹⁹。因此，來「台灣」不僅是個人的求學之路，亦包括了追尋一個「不同於緬甸」的想像。這樣的意義透過他回憶第一天來到台北「華新街」³²⁰時，看到和「緬甸」相似的景象，內心油然而生的失落感可知：

「我來這邊喔，才第一次來到台灣咧！就當天，第一天喔！從飛機一下來，馬上就到這邊[華新街]了……跑到這邊[華新街]住，然後第一個很失望的！（強調語氣）因為又回到緬甸的感覺（笑）。所以你會發現啲（笑，停頓），每個人都有一個落差點，有沒有？就想說台灣一定是那種，喔～～很進步啊！然後，怎樣怎樣的（讚嘆的口氣）。來到這邊，怎麼，怎麼，嘖，怎麼突然好像回到緬甸的感覺。」³²¹

很明顯地，透過訪談內容可知，受訪者 G「來台灣」的目的是為了追尋一個「不同於緬甸」的想像。這個重要意義不僅驅動了他成為跨國主體，也是往後自我規範的準則。

³¹⁸ 在訪談中試圖瞭解「緬甸僑生如何選校選系」時，大部分男性受訪者都提到「亂/隨便填」的回答，並接著提到「來了[台灣]再說」的想法。上述情形對瞭解緬甸學生對台灣的想像有重要意義，即從實際層面來看，受訪者沒有足夠的資源（如網路、電腦、經驗分享者）可以獲得充分的校系資料，因此他們對台灣各大學的現況與科系資訊多不甚了解。二方面顯示，「台灣」作為一個旅行的目的地，它僅僅是一個模糊的文化想像。

³¹⁹ 「這裡不是緬甸」是受訪者 G 十分常提的一句話，特別是論及某一些「緬甸『僑生』」休學或者非法逾期居留的情形，他總是為此感到不平與「羞愧」，並且認為上述違反「規範」的學生是完全不瞭解「緬甸」與「台灣」的差別。

³²⁰ 「華新街」位於台北縣中和市南勢角地區，因具有「緬甸文化」之意象而被媒體稱之「緬甸街」。

³²¹ 訪談記錄，2008/02/17。粗體顯示受訪者特別強調的語氣，底線為我所加。

他所想像的「台灣」，不僅應具有現代全球城市意象的輪廓，亦該是個井井有序的社會³²²。如此想像直到他去了台北火車站附近，才獲得眼見為憑的滿足：「然後，後來去到台北車站那邊，才會發覺說，噢！（讚嘆語氣並且笑著說）這[台北]比較像一個（笑、停頓）～像一個這種城市的「樣子」（笑～）。因此可知，當他來到「華新街」之後，所見的景象卻是「很多人講緬甸話，然後，噢！很多人在那邊喝茶」，過去建立在差異概念之上的參考座標幾乎失去了指引功能，與先前想像有別的巨大落差瞬時而生。

對受訪者 G 而言，「來台灣」是決定自我挑戰，進而規劃出的人生旅程。來台前曾在緬甸的華文學校擔任教師的他，其實相當滿足於之前的工作：

「那邊[緬甸]你只要見到老師，不要說學生，連家長都對老師非常尊敬…在緬甸五六萬的薪水要過自己一個人的生活，其實可以了啦，一個人的生活已經 OK 了，沒問題，不要太奢華…像我在那邊教書，我比較算有點名啦…所以很多家長都找我來補習。但是我還是我接的 case 還算比較少喔，我每個月在那邊可以進三十萬左右，三十萬多緬幣大概是有台幣一萬嘛…可以過了啦，和這邊一樣了啦！也差不多這邊的三萬、四萬的生活。」。

上述訪談可見，在緬甸收入「頗豐」的工作讓他存一筆「出國金」³²³，提供了追求流動的可能：「我在這邊的機票啊，住宿啊，手續費啊，護照都是作老師教中文學校的時候，每個月拿到錢的時候就趕快把它換美金，然後存起來，就這樣出國過來的」。換句話說，在緬甸中文教師的工作其實已能提供他物質與精神上的成就感。那麼，為何他還要捨棄教師的工作「來台灣」當「僑生」呢？

對此，我認為黃惠欣（2005）在分析中國大陸無證移民女性跨海來台的動機所提出的解釋可用於此。作者一反其他研究中將中國無證移民女性等同於「須接受救助的受害者」之立場。她援引趙彥寧（2003）的看法指出，世界經濟體制與網路媒體共同塑造了

³²² 他在稍後的訪談提到，初抵「華新街」所帶來的強烈失落，甚至讓他覺得像是「回到垃圾堆」一樣。在此我想強調受訪者 G 並非在批評這個空間，從訪談的脈絡可知，受訪者 G 「回到垃圾堆」的用語是為了解釋自己來台時感受到的，幾乎難以形容的巨大落差，自豪中文程度不錯的他，在訪談中一度找不出詞彙形容這種感覺。事實上，在我從事田野研究的期間，他可說是我所有受訪者中，最常在「華新街」活動的一位。

³²³ 根據另一位受訪者 L 表示，「一個人要來台灣至少…嗯…兩百萬緬幣至少要…大概台幣五萬多，快六萬」。他告訴我，在台灣這筆錢看似不多，不過，在緬甸，一個「厲害的」粗工頂多日領兩千緬幣，年薪最多六十萬緬幣上下。而受訪者 G 自己則表示，緬甸的公務人員月薪「一萬緬幣，算高的了！」，而外頭的工作也盡是一、兩萬緬幣。由此可知，中文教師在緬甸確實是收入與聲望都相當高的工作。

無證移民女性對「現代性」的想像，而這種想像刺激了她們的「主體流動慾望」。因此，她們想遷徙的慾望不該被忽略，更不能只將她們化約為受壓迫的角色。她們之所以跨國來台，只不過是「更快付諸行動」(ibid.:28)。簡言之，在她的研究中，中國無證移民女性是突破困境、實踐主體流動慾望的 Risk-takers，她們以體驗現代性的跨國行動完成其跨國主體性。

上述看法用在分析緬甸「僑生」的跨國流動實踐亦可行。受訪者 G 曾經向我解釋，在緬甸「學中文」的風氣之所以盛行，並不是因為「比較好出去」，而是「有另外一個選擇…『選擇性』比較多」³²⁴。所謂的「選擇性」指的是，「去中國大陸也沒問題，去台灣也沒問題。我去新加坡，即使我英文不是很好，但是會中文也沒問題」。另一位受訪者 T 亦以「選擇」的思考模式來說明「緬甸僑生」在臺逾期居留的現象。他指出，近年來雖然僑生受限於台灣的法令限制，在畢業後多半須依規定離境，但是「非法逾期居留」的現象仍在，原因就在於：

「他們[非法逾期居留者]還是覺得在沒有其他地方能去的前提之下，台灣還是一個『選項』。…再怎麼講，這個社會跟我是同文同種的，我潛伏在這裡面是看不見的。可是我去英國，我唸完書了，我能夠潛伏在那個社會嗎？不行，太明顯了！警察看到早就『嘿嘿，東南亞的，來一下！』可是，在這裡，我走在路上，我是非法的，我走在公園、走在任何地方，警察只要看到我，他不知道我是非法的啊，他不會說，『入～身份證拿來看一下啊！』可是你在那種地方[英國]就不行了。所以，他們還是甘願留在台灣。」

上述兩則引言呈現了「緬甸僑生」的「選擇」不只有台灣，又或者從另一個角度來說，台灣只是他們跨國流動的「選項」之一。透過受訪者 T 的解釋更可以瞭解，即便是違反入出國及移民法的「緬甸僑生」，他們的來與去、停與留等行動實踐都是基於「務實」考量。換句話說，「同文同種」所具有的「可隱匿性」，能提供這類跨國流動者在國家機器的壓迫下尚得以保持自在的可能。進一步的說，倘若將「緬甸僑生」視為「跨國流動者」，便會發現所謂「同文同種」之於他/她們的意義，是務實層次的意義，意指能

³²⁴ 訪談中，我詢問受訪者 G「學中文是不是比較好出去？」。當時他回答我：「你不可以說是「好出去」啦，那叫做～～～（停頓），有另外一個選擇啦！（強調語氣）」。

避免「種族差別」帶來的麻煩³²⁵，非關文化認同。

(二)「閒暇」的矛盾

「緬甸僑生」在不同的生活處境中為自己尋得各種跨國流動的可能性，這些不同的「可行之道」說明了他/她們的異質性。受訪者 S 的例子則可說明「緬甸僑生」這個同質化的想像身分之下，其實是個為擺脫「無聊」的而追求流動的欲望主體。初次與 S 見面時，他鮮少主動開口說話，多由另一位朋友「代答」，他自己向我解釋是「因為中文不好」。他並強調自己「不是華僑，而是原住民」³²⁶，而且「什麼朋友都交、什麼節都過」³²⁷。往後訪談時，他敘述對同學的印象時，透露了一點來台灣的動機。他認為台灣的學生與他最大的不同就是台灣的學生「很忙的樣子，好像都知道自己要幹什麼」，而緬甸的學生很不一樣，「都 18, 19 歲了，沒工作，唸書之外就是在玩，每天都在玩，也不知道玩什麼」。因此，對他來說，「來台灣待個六、七年」就像是「自己搭好了一座橋，並且到了一個新的地方」³²⁸。當我問他，他接下來想要做什麼，他語氣堅定地回答我「我想去日本，我有朋友在那邊」，並詢問我到日本旅遊簽證與機票費用的事宜。

S 至今仍然沒去日本，休學三年的他已不具僑生身分，因此當然無法透過校方辦理居留證延期。也就是說，依照〈入出國及移民法〉的定義是「在臺逾期居/停留」的「滯臺」狀態。他在台灣的時間多在工地打工，「有時候打，有時候沒打」³²⁹。「工地」打工的型態與其他工讀差異極大，除了危險、辛苦、骯髒的 3D 性質之外，還有日薪高但工時不定的特色。日薪高可說是男性僑生願到工地打工的誘因³³⁰。工時不定則反映了工地

³²⁵ 我認為這是「緬甸華人」與其他國族認同為「緬甸」的跨國行動者最大差異之處。我在布拉格一人權機構實習的期間，認識了其他「來自緬甸」的跨國行動者，包括以政治難民身分取得居留權者，以及學生身分在外求學者。舉例來說，緬甸學生對跨國流動可能的想像反而是基於西方國家對「緬甸人民」的政治與人道支持，因此其中一位朋友便說，「獎學金到處都有，我男朋友在德國唸書，我在捷克唸書，都可以找得到獎學金。泰國也有提供獎學金給緬甸學生，澳洲也有」。換句話說，對緬甸學生而言，「種族」與「文化」的相近性不是跨國行動實踐的考慮因素。

³²⁶ 受訪者 S 強調自己是 Shan（撣人）。

³²⁷ 不同於受訪者 D 強調自己「只過中國年，和台灣一樣」，受訪者 S 則特別強調自己混雜的文化實踐，例如「什麼年都過。緬甸年也過、華年也過、潑水節也過、端午節也過、點燈節也過」。

³²⁸ 訪談中他並沒有直接回答來台灣的動機，但是他說「就自己想嘛，自己想要通往那邊的橋，就自己去搭，對不對？」。訪談紀錄，2008/01/04。

³²⁹ 我是經由一位作營造的朋友介紹，才認識受訪者 S。當時朋友跟我說，工地竟然有「念台大的僑生」幫忙做事。受訪者 S 在台灣的「打工」就是「做工地」，也就是領日薪的臨時工。工地工作的內容是「蓋房子、拆東西」。所謂「有時候打，有時候沒打」是因為建築工地每逢下雨就必須停工，天氣好就要去上工。

³³⁰ 據受訪者 S 表示，薪水日領，每天至少有 1500 元，他曾經領過 3000 元的日薪。薪水高低由工地主任決定，他會依照指派工作的「難度」來給薪。

「晴日上工，雨天休息」的工作生態。這種工作生態提供了「閒暇」的可能，沒工作的時候他就上網，透過網路「瞭解台灣」³³¹，也和國外的朋友聯繫³³²。他體驗現代性的方式還表現在追求流動，工作形態所提供的「閒暇」讓他有機會在台灣旅遊，「不能無聊」則是選擇旅遊地點的重要條件³³³。因此，目前為止，他已經去過了「台東花蓮那些海邊還有山[太魯閣]」、「綠島」³³⁴、「劍湖山」、「日月潭」、「小人國」、「六福村」，還有「野柳」，並且還「想要去澎湖」³³⁵。

上述例子說明了 S 的現代與都市經驗是以「流動」為基礎的。來台灣以後，工地打工的生態提供了追求流動的可能，然而，弔詭的是，這個以「流動」為基礎的現代性經驗卻也同時框限了他返鄉或逐夢的跨國流動可能。原因在於，「僑生」身分在台灣既是象徵特定階級，也代表合法性，因此「一旦休學，身分就不合法，你就不可能有一個正職的工作，你就不可能變成台灣有保障的勞工，這樣他們就會變成社會的底層，可能連勞保都沒有。根本不可能出入境啊！」³³⁶。受訪者 T 的敘述說明了，「僑生」不只是一種身分，亦是一種規範。「學籍」是蘊含於其內，看似「客觀」的判斷標準，它所具有的概念就是「在校學習」。上述特質使「僑生」身分本身既是一種身分標籤，也是符合法律事實的「在臺居留事由」。具有「學籍」的僑生得以透過校方申請「居留證」、「全民健保」以及「工作證」³³⁷，而投保「全民健保」與「工作證」申請均需附居留證明文件。由此可見，部分相關法律亦強化了僑生身分具有的規範性，同時也造成了失去僑生身分之後的弱勢處境。

「唸書」可說是僑生身分唯一合乎規範與法律正當性的內容，因此，一旦僑生身分中止，此種不符規範與法律的狀態便遭歸為「不正常」的類別。所謂的「不正常」，其

³³¹ 問他在網路上都逛哪些網站，他特別向我提到一些關於台灣的新聞，「台灣都是老師被告」、「龍山寺有月下老人」之類的新聞，言談間可知，雖然他人在台北，但是由於工作性質與生活形態因而與台北有著疏離，網路則是他「瞭解台灣」的重要媒介。

³³² 所謂國外的朋友，是以前在緬甸同學，在日本和韓國。與家裡聯繫的方式多是透過「手機」打國際電話。

³³³ 我曾經提供了台北以外的旅遊建議如南庄、溪頭和杉林溪，他都覺得只有走路，「好像沒有什麼」。

³³⁴ 他提到綠島浮潛是「人生第一次」，並不斷描述魚如何在身邊游也不會怕的情形，並且跟我說，綠島很漂亮，「可以拍婚紗」，以後有女朋友也會帶她去綠島玩。

³³⁵ 不過，受訪者 S 也提到，去澎湖有點「麻煩」。我想，他應該指的是搭飛機必須出示身份證明文件的檢查。

³³⁶ 受訪者 T，訪談內容。

³³⁷ 依據就業服務法「雇主聘僱外國人工作許可及管理辦法相關規定」，僑生校外打工須向勞委會申請「校外工作許可證」，每週校外工作上限為 16 小時。未申請工作許可經查獲，得處新台幣三萬元以上，十五萬元以下罰鍰，並且可能面臨限期出境的狀況。

實只是一種相對於「正常」的概念，為社會指陳僑生「該唸書不唸書」、「該在校不在校」、「該出境不出境」的道德判準。僑生身分本身隱含的規範性，使校方與僑委會得以藉由「學籍」這個看似「客觀」的標準，輕易透過「休學」與「退學」的紀錄辨識出「不正常」者³³⁸，並取消校內住宿與獎學金等方面的申請資格³³⁹。另一方面，從入出境管理的角度來看，不再具有僑生身分的他/她們亦會被歸為沒有學籍，也沒有出境紀錄的「滯台者」，即「滯留在台灣不願意回去的人」³⁴⁰。

上述「正常/不正常」相對概念是特定的社會機制所形塑，也可能藉由特定的社會機制取消，特別是居留或工作相關法規的修改。舉例來說，一位行政院研考會負責警政業務的張先生曾私下向我解釋，政府於2008年7月中以後以「專案方式」修法讓「逾期居留」的泰緬地區僑生得以申請居留，這種作法是「爲了『治安』」，畢竟「與其讓他們在地下，國家寧可讓他們在地上，還比較好管理。『就地合法』，免得這些人在地下亂竄亂跑，之後更多問題」。國家透過「專案」讓「違法者」能夠「就地合法」的方式，說明了合法/非法所具有的社會建構特質，從「地下」到「地上」的界線甚至只在於「修法快不快」³⁴¹而已。不過，正是在這種規範性的思考下，受訪者S的現代性體驗被否定，他失去僑生身分後的生存處境完全不被重視，而他在此結構內享有的「自由」同樣也僅僅是國家之眼的「地下亂竄」。簡言之，對S而言，僑生身分的規範性，卻使「閒暇」本身成爲「不自由」的同義詞。

³³⁸ 僑生人口管理與「僑生輔導工作」的歷史脈絡有關。1980年9月30日教育部發佈〈僑生輔導綱要〉，其中第三條「僑生輔導工作項目」的第八項爲「有關申辦戶籍、居留、辦理出入境證、申請僑生公費及困難問題之處理事項」。此法公布後，各校依規定須設立「僑生輔導單位」專責僑生輔導事務。本法雖於2006年11月27日廢除，但是，依照〈僑生回國及輔導辦法〉，各校僑生之人口動態與在校相關事宜均須分別通報「僑委會」、「教育部」、「外交部領事事務局」，甚至「內政部入出國及移民署」（2009年1月13日修法以後增列），因此，各校仍有專責僑生事務的專人或單位。

³³⁹ 一位北部國立大學專責僑生事務的江教官在訪談指出，「僑生如果按照**正常修業**的話，都有住宿保障…和一般生[本地生]來比較，通常學校有比較照顧到僑生的就是住宿問題，住宿一定照顧到，**你四年有保障，正常的[大學部]四年有保障**，研究所兩年有**保障**，有規定念三年的也有，**博士班你讀多久就有多久保障，最多給你六年。住宿有保障**，其他學雜費完全根本地生一樣。**獎學金方面教育部有清寒僑生的助學金，不是說人人都有**，教育部按照僑生總人數核配…一般的話，差不多三分之二應該都可以申請到，但是只有大學部的，研究所沒有，**延畢的沒有，正常的四年都有，你要讀大五、大六就沒有了**」。訪談紀錄，2009/07/06。

³⁴⁰ 移民署許副組長，訪談記錄，2009/9/29。

³⁴¹ 移民署負責泰緬地區學生居留事務的許副組長在訪談中提到，移民署當時爲了「解決同學們的問題，我們『修法很快』，7月中提出，12月24日通過，隔年1月底就公布法條」。訪談紀錄，2009/09/29

第二節 「緬甸街」之外的「緬甸僑生」

隨著多元文化主義政策台灣與城市觀光的推廣，座落於台北縣中和市的「華新街」逐漸以「緬甸街」之名，成為台北縣重要的觀光文化景點。「華新街」，這個台灣社會認定為以「緬甸華僑」或「緬甸歸僑」移民為空間主體的場域，甚至成為研究台灣族裔經濟中「族裔飛地」的案例（黃郁涵，2009）。隨著「緬甸街」的能見度逐漸提高，相關研究也多將「來自緬甸」的視為此空間主體所具有的「共享特質」，並認為這個「共享特質」亦形塑了他/她們相同的文化與族群觀念（翟振孝，1995，2006；游惠晴，2008；黃郁涵，2009）。

不過，Erdmans（2005）研究芝加哥波蘭僑民（Chicago Polonia）之間的衝突與認同，為我們指出波蘭移民（immigrants）與波蘭裔族群（ethnics）雖然表面上有一個共享的「祖先來源」，但是實際上，兩者對「波蘭」的認同分別因為對於「波蘭」這個「母國」有不同的歷史記憶，因而有相異的「文化認同」表述，存在於兩群體之間的許多差異認知，甚至還引發群體間的衝突。作者指出，「新移民」的文化認同立基跨界遷徙的經驗之上，移出國的家鄉文化與美國社會不斷形塑他/她們對於跨國遷徙經驗的認知，此外，「新移民」這種社會類別所帶來的限制，使他/她們亟欲擺脫各種會被指認為「新來者」的文化表徵，藉此融入新社會。然而，波蘭裔族群歷經世代交替，業已發展出一套以族群次文化作為與主流社會互動關係。因此不同於「新移民」，波蘭族群則致力於建構及維持他/她們與祖先文化（ancestral culture）的連帶。

舉例來說，「新移民」的英語仍帶有「口音」，因此其族群身分容易被指認，對他/她們來說，族群身分反而成為負面的社會標籤，可能為他/她們的新生活帶來限制。相比之下，波蘭族群則具有隱藏族群身分的能力，他/她們得以挪用此能力，在多元族群文化的社會脈絡下，將文化認同轉換為政治與社會地位。此外，即便同樣都是「波蘭人」（Polish），「共享的祖先源起」並無法使兩方「團結」，原因在於新移民的需求是「找一個工作」，而波蘭族群組織機構並非移民機構，顯然無法給予新移民定居與工作的協助，它的功能僅在於「重置族群性」，因此對新移民來說，「他們要一個工作，但是這些機構只要一個傳統」（2005:184-185）。藉由描述芝加哥波蘭移民與波蘭族群不同的生命經驗以及他/她們在跨國實踐之後的不同需求，作者提醒我們必須注意，任何立基在「共享」

特質作為預設的「族群類別」，都忽略了這種「族群類別」是特定權力結構的產物。「認同」與「文化」一旦被宣稱為具有「同質性」，那意味著它在特定的社會結構下被呈現為靜態的再現，而再現內容為何則是權力競逐的結果。因此，即便是來自同一個國家、有共同的宗教中心、或者「看似相同」的語言，都只是一種「預設」，因為各異的生命經驗與社會目的都不斷形塑「認同」的歧異的樣態。

上述研究為我們提供了觀察「緬甸僑生」與「在台緬甸華人」的視角。事實上，田野經驗中，「緬甸僑生」對於「華新街」這個被台灣社會認定為代表緬甸移民的核心空間，一直有不同於「緬華社群」的看法。既有研究認為，「華新街」所呈現的「緬甸性」及其展演性質形塑了台灣社會與「緬華社群」的族群邊界（翟振孝，1995，2006），不過這種看似多元文化主義的實踐，是否真的符合多元文化主義的精神，其實是需要先被仔細探究的。

學者 Allen Chun（2002）指出，台灣社會的多元文化主義其實是七零年代末政治本土化的過程，其內容主要以族群參政權為訴求基礎，因此，它的視角是對內的，而不是對外的開放態度。這種弔詭的多元文化主義特別表現在台灣社會一致地將中國性視為族群概念並以此編納所有中國人，也以此標準排斥所有「外國人」。此外，多元文化主義的「施行」並不包含「外來者」（外國人），而除非被認定為「華人」，否則「外國人」仍舊難以長期在台定居。上述對於台灣的多元文化批判，說明了台灣社會對於在台灣的「外來者」並沒有抱持著開放的態度，因為相關居留法規以及台灣社會仍舊以立基於中國性的族群性為基礎將台灣想像為單一文化國家，並以文化與族群同質性為標準「納入」社會成員。上述研究直指台灣多元文化主義實踐是以族群參政權為訴求基礎而生。以台北縣中和市的「華新街」遭形塑為「緬甸街」的過程來看，這個「異國文化」特色的空間打造過程，便反映了 Chun 所觀察到台灣多元文化主義的弔詭性。黃郁涵（2009：46-49）透過田野觀察後發現，群居於此區的緬甸華僑，藉由政治參與促成了政府推動「異文化觀光」以發展在地產業的作為，另一方面，延續文化作為政治參與，以及藉由政治參與也使得原鄉文化的要素得以在「異國」的日常生活中實踐，因此，「緬甸街」的出現，可說是緬甸華僑與地方政治彼此「互惠」的運作結果。

然而，作者未思考到的是，如果一個「異國文化」的實踐必須以取得「公民身分」為前提，那麼將之視為一多元文化實踐的結果是否忽略了此空間所存在的排他性，二方

面，將「異國文化」空間的生成等同於多元族群文化的實踐，似乎也只是順應著官方論述，未進一步討論群體內部的衝突或者既有的權力關係結構。換言之，「緬甸街」所訴諸的「緬甸性」究竟對哪些群體來說具有重要性，這個問題必須先行探究，才可瞭解「緬甸街」這個必須以異國文化色彩呈現自身的空間，究竟是在什麼樣的政治與社會脈絡中出現，以及，這個文化形象的產生是否真與「族群」有關。

「緬甸街」這樣的暱稱，不僅常常等同於「外來文化」的標籤，同時也意指著具有共同生命經驗、遷徙經驗的人口聚集現象³⁴²。因此，在許多官方與公眾論述中，「緬甸街」的存在具有重要的政治意涵。由於它在台灣的文化敘事中，被官方認定為多元族群文化主義的具體實踐。因此，「緬甸街」不僅被形塑為消費異國文化的場域，更多時候它指涉的是緬甸華僑「位於異鄉的故鄉」³⁴³。

不過，受訪者 T 卻認為，「緬甸街」在他的觀察下，反倒像是服膺台灣社會想像而生的產物。這個充滿「異國風味」的空間雖然混雜著「家鄉味」，卻不等於能提供文化歸屬的地方。他指出，「華新街」³⁴⁴呈現的文化意象是「很多華人本身內心排斥的東西，曾經在緬甸很排斥的文化，可是在台灣有一個地方，被突顯，甚至要刻意突顯的時候，這個地方就很有趣。」³⁴⁵。對他來說，他完全無法認同「華新街」等同於他「在台灣的家鄉」：

「在台灣的家鄉嗎？[笑]對我來講，我完全沒有這種感覺，真的找不到連結[停頓]。倒是在美食上可能會有一點連結。（問：雲南料理嗎？）對。可能從美食這點會有點連結，在美食層面上有家鄉味。但是文化上來講，找不到一點連結喔！是！[再次強調]這是很有趣的。但是台灣人一定會覺得緬甸街有緬甸華人、緬甸歸僑。」³⁴⁶

³⁴² 翟振孝（2006:94-95）指出，由於此區人口具有「來自緬甸」的共同起源，因此，立基這種我群意識的基礎與在台生活經驗而發展出「來自緬甸的華僑」這種成員資格；作者更認為，「緬華移民」不僅是「形成中的族群」，亦藉由文化政策的表演形式成為「展演性得族群」。

³⁴³ 翟振孝（2006:91-97）針對「華新街」如何在 2000 年之後成為台北縣文化政策的重要對象有詳細的描述，作者並認為移民文化進入官方政策的過程，使「群聚在中和及鄰近地區的緬華移民社群不再僅是台灣社會中一個隱而未現的族裔群體，而正在逐步邁向『族群展演』的舞台」。針對這樣的觀點，我認為作者雖然指出了多元文化政治將「移民認同」銘刻於特定地方而產生了一些積極的意義，卻相當程度忽略了這種政治建構過程中針對移民社群而生的「外來」與「差異」標記。在此觀點下，「緬甸街」似乎理所當然地成為「緬甸性」的象徵，也預設了「緬甸性」是我群意識的基礎，忽略其中的異質性。

³⁴⁴ 這裡指的是「緬甸文化」。

³⁴⁵ 訪談紀錄。2009/05/30。引文底線為我所加

³⁴⁶ 訪談紀錄。2009/05/30。引文內容粗體字部分為受訪者語氣特別強調之處。底線為我所加。

受訪者 T 在上述訪談中提及的「找不到連結」，所表達的是，「緬甸街」作為象徵符號，雖已透過官方政策、地方政治的權力運作，以及媒體報導的介入而立足於台灣社會之中³⁴⁷，但是，這項以「緬甸性」為基礎的文化表現形式，卻**無法觸發**任何與他共鳴的記憶。

雖然透過訪談可知，華新街上的「雲南料理」是觸發受訪者家鄉記憶（家鄉味）的關鍵，但是必須注意的是，此種意識是立基於差別性而非共同性，就如同他在稍後的訪談中所提的飲食差異，「譬如說粿粿絲啊。緬人不吃嘛！老緬他們比較吃他們的那個，他們的（停頓），簡餐。你看過嗎？一個牛肉、一個雞肉、一個豬肉，再給你一盤生菜沙拉」。受訪者對差異的認知，是針對充斥於「華新街」之中，符合台灣社會主流文化論述的「緬甸」意象而生的**抵抗**。藉由標示食物內容與特定群體的關係，這種「類目化」的動作指出了「家鄉」的不可替代性與清楚的他我界線³⁴⁸。指認「家鄉味美食」的作法是在「緬甸」意象為主流文化的空間情境裡，唯一可以表達「自我」的方式，這種情形就如同另一位受訪者 G 亦曾經對我提出的「**糾正**」，即「僑生」朋友並無法教我烹煮「緬甸菜」，而是「**要煮雲南菜才對**」³⁴⁹。

透過「緬甸僑生」對「緬甸街」的看法，證明這個充滿「緬甸風味」的空間場域實質上僅僅是台灣社會對於多元文化論述本身的實踐，因為「緬甸街」這種強調文化特殊性的詮釋，只是對特定群體的同質性想像。這種同質性想像也忽略了稱名本身所隱含的內在衝突。「緬甸僑生」堅持「家鄉味」與「料理來源」的對應關係，說明了他/她們明確的自我意識是建立在與「緬甸街」及其文化意象的絕對分野之上。對他/她們而言，「緬甸街」是由「外界」定義而成的，而這樣的定義甚至不一定與他/她們「族群」或「文化」有關。這種不願妥協的「抗拒」，還表現在部分僑生對「中和潑水節」的看法上。

受訪者 K 曾經向我表達自己完全沒有意願去「中和潑水節」，因為無論是從過往的生活經驗或者所處的現實處境，都找不出參加的**意義**。他以「參加那個做什麼？在緬甸

³⁴⁷ 關於台北縣文化政策對在地文化節慶的影響以及在地社群如何以公民身分及選舉利益介入華新街的空間形塑，請見翟振孝（2006:81-97）以及黃郁涵（2009:38-53）的分析。

³⁴⁸ 對受訪者 T 而言，作為一個東南亞飲食店的「消費者」，在特定餐廳裡吃道地的雲南菜，是唯一能在台灣具體化自己與「家鄉」關係的方式，因此，「家鄉味」是可指認且不可替代的。有趣的是，這種「消費者觀點」正好與學者王志弘（2008:61-107）討論東南亞風味餐飲店**經營者**以「道地口味」分析「經營策略」與「認同協商」有著正好相對的角度。身為滇緬餐廳「消費者」的受訪者 T，以「差異」為基礎連結「家鄉意象」的界線劃分，似乎是明確且不容妥協的。然而，經營滇緬料理的緬甸華人為了經營謀生，則以適應顧客需求作為策略，「道地口味」成為次要考量，這種妥協顯現了族群認同的曖昧（2008:98-99）。

³⁴⁹ 訪談紀錄，2009/07/09。底線為我所加。

都沒去。」，甚至是「什麼時候？下禮拜嗎？」、「那很髒啊！」不等程度的漠視與帶有價值判斷的刻板印象，來表達他對於參加此節慶活動的抗拒。另一位受訪者 D 更表示，「潑水節」是不同形式的「過年」，但過的不是她的年。藉由她的說法可以看出不同的文化實踐顯示緬人與華人之間族群界線：

「潑水節只有老緬會慶祝而已。只有百分之九十的緬會作這個[潑水節]而已，百分之九十的華人會回去過年。(F：那為什麼中和潑水節那麼多人？) 因為是仰光[停頓]。嗯，一種好玩吧！你懂嗎？有人會過年回緬甸，有人會因為潑水節回去緬甸嗎？沒有！潑水節的意義和過年是一樣的。像我們的話，每年過年回去，我中國人嘛！我要回家過年，不管怎樣。你看很多華人過年回去。為什麼機票漲呢？就是華人回去過年啊！」³⁵⁰。

受訪者 D 的看法顯示了文化實踐體現族群界線的內在認知，因此對她而言，倘若不是「為了好玩」而參與潑水節，似乎就沒有必要去「過別人的年」。此外，她還舉出了關於「機票漲價」的經驗事實，試圖說明「回家過年」的行動實踐，是「全球華人」的集體文化實踐。透過上述主觀看法，可以進一步發現，受訪者 D 的族群認同是在緬甸社會、全球化想像以及「全球華人想像」之多重脈絡下出現的，因此，對她而言，「華人」身分既相對於「緬甸人」，也與其他「華人」具有共同性。這種內在的自我認知，也可說是她選擇不參加「中和潑水節」的原因。

「僑生」參與抑或不參與（並不主動參與）這些文化活動的態度，說明了他們與「緬甸街」的情感疏離³⁵¹。這種疏離感其實反映了他/她們對緬甸社會族群政治、階級關係與華人文化認同的認知。受訪者 K 與受訪者 D 皆來自於經濟程度中上的家庭，受訪者 K 「家裡有三個緬甸工人，兩個女的，有些在藥鋪，家裡有一個家事」；而受訪者 D 的母親則為毛毯貿易商，從中緬口岸木姐負責批發毛毯到瓦城（曼得勒）與仰光。為了工作方便，她母親不僅有「大陸的手機」，在中緬邊境買房子，「在大陸也有[存款]帳戶」，甚至打算為 D 在台北置產。受訪者 K 與受訪者 D 藉由表述「屬於自己」的節慶，以強調族群認同與階級區分的看法，顯示了「階級化族群觀」的移植。也就是說，這種階級

³⁵⁰ 訪談內容，2007/04/02。底線為我所加。

³⁵¹ 在此指的是部分緬甸僑生對「潑水節」這類華新街營造社群感的文化實踐並沒有興趣。不過，「華新街」仍然可說是緬甸僑生在台灣消費重要據點。根據我的觀察，每逢週末，許多僑生就會前往華新街消費，而且我的受訪者們幾乎都會在那邊遇到兩個以上的朋友。

化的族群觀是他/她們無法認同「緬甸街」這個符號及其所呈現之文化意象的原因。進一步地說，台灣以國家為主導的多元文化政策形成後，以特定文化內容（例如：潑水節）對應特定「族群」（緬甸移民）的文化關係，並沒有掩蓋緬甸「僑生」與華新街社群之間不同階層、不同語言使用、以及不同政治立場的差異。進一步地說，這種為台灣主流社會所接受的緬甸文化節慶反而傳達了**優勢**「緬甸文化」的訊息。因此，「緬甸街」無法提供「緬甸僑生」個人歸屬於特定群體的情感連結，反而形塑了部分「緬甸僑生」拒絕歸屬的情形。

事實上，華新街的「文化意象」不僅是社會建構的，也緊密地鑲嵌在台灣社會政治脈絡之中。緬甸華人的聚居效果雖然明顯表現在空間所具有的「緬甸文化」形貌上。不過，多元文化主義所代表的價值並不是促生華新街的「緬甸意象」的機制。以空間及文化特徵形式所表現的差異，實際上必須依附在台灣的地方政治文化之下，才得以現身於台灣的多元文化論述之中。黃郁涵（2009:46-47）指出，位於「緬甸街」的緬甸華僑，運用台灣的選舉政治進而直接或間接參與了公部門打造緬甸街的規劃，這種參與不僅形構了他/她們都市生活參與的經驗，也因為此區域在選舉政治中表現出支持特定政黨的強烈政治立場，而成為選舉政治裡備受政黨與地方政府重視的「票倉」。因此，華新街的社區發展與選舉政治的交織關係將位處台北都會區邊緣的區塊翻轉為新興的觀光景點。不過，論者僅說明了空間在社會脈絡下的位階轉換，卻沒有注意到「文化」在這個轉換關係中成為政治實踐的載具因而能發揮其有效性。也就是說，上述翻轉關係立基在地方社群菁英與國家治理權力關係的轉變之上，因此使「文化」成為政治實踐與經濟發展的客體。所以，在這個以選舉政治為基底的文化空間裡，不具公民身分者非但無法參與異國文化空間的打造過程，亦不能藉由這種參與轉換為政治與經濟資本。換句話說，公民身分的有無並不僅僅決斷了空間使用權，更重要的是，界定空間主體的並非文化，而是可轉換為市場價值與政治價值的公民身分。最弔詭的是，「緬甸街」被公部門認為是體現多元文化價值的社區，不過，「公民權」卻成為物化此空間的重要機制。

以「潑水節」這個強化社群意識與社群意象的活動為例，這個一年一度的節慶活動雖已持續舉辦了十年之久，不過主辦活動的在地社群卻直到 2009 年才開始邀請「緬甸僑生社團」共同參與活動規劃，希望藉此能提升在台「緬甸僑生」的參與感。過去「緬甸僑生」之所以對於「潑水節」的參與感低，一方面是因為「要同學來表演不是不好，

可是你要曉得同學都要打工，你說來表演的話我們要自己花時間去練習，然後有時候一些道具什麼的可能也得花錢去租借，如果說這個參與沒有一些津貼，怎麼可能不打工來這邊表演？」³⁵²。二方面，潑水節對「緬甸僑生」的吸引力不足，受訪者 G 就表示，就算要動員朋友一起來支持潑水節的活動，但是在他看來，那些強調異國風情的民俗舞蹈表演「都是一些歐巴桑，然後跳那些傳統的、老樞樞的舞，妳知道就是那種[停頓]，那個誰要看啊？！怎麼可能吸引我們年輕人？」。上述看法明顯可見在台灣脈絡下具有特殊存在意義的「緬甸文化」，反而被同樣「來自緬甸」的「緬甸僑生」解碼。因為這些僑生不是此空間的居住者/暫居者，也不具公民身分，這兩種特質反而賦予他/她們解構的能力。換句話說，一個深具異國情調的「緬甸文化」以及遭認定為彰顯多元文化主義實踐的空間，之所以「迷人」，正是因為此空間是為回應台灣社會觀看角度而生的詭異存在。更重要的是，「因為立法委員，他們這些人是有票的一群，一群很特殊的移民，他們是有政治利害關係的。所以立法委員呢，會拿錢給他們去辦活動、造勢，讓他們有舞台。這是一種互相的利益結盟」。

上述討論指出了台灣的地方政治結構形塑了一群對特定族群文化的再現與詮釋有影響力者，而地方派系藉由金錢輸送與共同利益等方式鞏固了上述團體在選舉期間可發揮的動員能力，另一方面，也強化了他們對特定社群的影響力。換句話說，「華新街」的「緬甸文化」受到台灣「樁腳文化」影響極大，同時也使公民權（有票）成為此族群的成員資格。不過，如同 Edmans（2005）的研究所言，舊社團需要新血加入以為維持源源不絕的族群性形象，而新移民希望藉由參與能從社團取得資源與支持，以期儘速擺脫「新來者」這個帶來負面效果的社會標籤。同樣的，我們也可以發現「緬甸僑生」社團與中和的「緬華社群」因為「需求不同」，因而對於母國文化的價值觀有不同的看法，這非常類似地於 Erdmans（2005）的觀察，新移民亟欲融入社會，故欲擺脫可被指認的文化標籤，但是既有族群不同，他們強調與母國傳統文化的關聯，藉此維持其族群性與族群地位。換句話說，正是較具有社會資本的緬華社群以表現次文化作為族群意識的中心，因此向台灣的主流社會展現母國文化特質，就成為維繫其族群位置的重要方式。不過，這種以展現次文化強調族群身分的方式，也強化了他們在既有社會結構裡，較不具公民身分的「緬甸僑生」所具有之優勢地位，而鞏固此優勢地位的機制則是在選舉政治

³⁵² 受訪者 T。

中能發揮作用的「公民身分」。

由上述討論可知，「緬甸街」與「緬甸華人」在台灣主流社會中逐漸提高的能見度，對緬甸「僑生」而言，實為矛盾的開始。過去的成長經驗使他/她們認知，「來台灣」的動機係出自於離開「緬甸」族群政治中，緬甸文化居於優勢的不平等關係。這種不平等關係表現在教育機會、政治機會與日常生活的緊張關係之中。在緬甸的族群政治脈絡下，儘管部分僑生家境相較優渥，仍無法接受或完成高等教育³⁵³。來到台灣後，他/她們雖然得以接受高等教育，卻反而必須面對階級位置降低的處境³⁵⁴。矛盾的是，台灣的社會政治氛圍以及具有影響力的緬甸華僑社團極力透過地方政治的參與，建構了一個「異鄉的家鄉」，但是，這個「被建構的家鄉」再現的「緬甸文化」，卻無法提供他們歸屬感，更無意正視「緬甸僑生」在台灣所面臨的生活處境³⁵⁵。這樣的矛盾處境顯示「緬甸僑生」來到台灣以後，環繞著階級與文化認同而生的不確定感。

第三節 想像的「國」／「家」

本節將分成兩個部分。第一個部分所要討論的是，在跨國遷徙的過程以及來台以後，「中華民國」的統治力量如何環繞著「僑生身分」形塑這些跨國主體的「我群想像」。第二個部分，我則試圖從受訪者 A 的案例來說明，一個跨國主體抱持著「共同體」的想像來台之後，這樣的想像又如何面臨危機。

³⁵³ 「無法接受高等教育」的原因大致上包括主觀上認為緬甸高等教育品質低落、所讀大學遭政府下令停課，以及大學文憑對畢業後的出路沒有幫助（例如，受訪者 G 認為：「因為我念了（國際關係）也不能幹嘛，（具華人血統）不能公職，那（科系）都是以後當外交官，外交官也不會輪到我們。」）。

³⁵⁴ 例如，受訪者 D 在一家以外銷為主的本土製鞋業上班，她的工作角色是扮演外國客戶與生產線的溝通橋樑，大學畢業的她，是部門裡最年輕、英文程度最好且學歷最高者（部門裡只有她有大學學歷），上述條件使她被賦予重要職位，並領有不錯的薪水。然而，她在公司卻受到女性同事嚴重排擠與歧視，原因在於，她雖具有上述優秀條件，但是「來自緬甸」的背景使她常遭到同事以語言挑釁，甚至以此懷疑她的能力與學歷。辦公室「政治」總讓她身心俱疲，甚至多次考慮回緬甸和母親一起經營毛毯貿易批發。因此，每次在華新街用餐，她總喜歡與我討論華新街上「跨國移民企業」（黃郁涵，2009:30），話題多環繞著這些店家如何做生意、她所估計的商品利潤、以及店家的今非昔比的「身價」，例如「他們現在真的是變得很有錢了。他在前面還買一棟三千萬的房子耶，三千萬嚇死人喲，早知道來做生意就好，上班的錢都是死的，幫別人賺錢而已」。

³⁵⁵ 移民署許副組長在訪談中提到他之所以能「將心比心」地幫助在台灣非法滯留的僑生，是因為觀察到「他們在台灣都是高學歷又認同台灣，但是一個月打工才五、六千…華僑就分成兩種，有身份證的就是高高在上，沒有身份證的人，就在底層，真的是一片黑暗。」。訪談內容，2009/09/29。

(一) 表格的玄機

歷史學家 Gerard Noiriel 在研究中發現，法國共和時期的公民地位(civil status)與「個人身份證」這項科層技術的施行過程息息相關，藉由頒佈姓名法，個人姓名被賦予民族歸屬感(a sense of national belonging)，此種行政技術的出現與執行，弱化個人認同，反映國家強而有力的整合 (national integration) (2001: 47-48)。上述研究說明了個人身分文件化的歷史與國家統治之間的關連。透過行政手續的施行，個人認同在制式與統一化的科層技術裡被整合為國家所需的「資料」，這是國家貫徹整合的手段，也說明了權力無所不在的情形。因此可說，在此施行過程中，個人認同被弱化而遭隨著規定的形式被納入國族之中，個人透過這樣的表格，亦回應了國家整合的權力。

在我所蒐集的資料中，一份「98 學年緬甸地區學生來臺升讀大學院校申請表」可說明申請文件如何是國家權力透過調查進行整合的體現。這份申請表其實是海外聯合招生委員會所設計，附在緬甸地區聯招招生簡章內的表格。表格填寫者理論上均為「達到分發標準的學生」(也就是即將來台的「準僑生」)，表格用途是錄取學校(台灣的大學)作為管理用的資料。這份表格主要分為六個區塊：申請人資料、家長資料、在臺聯絡人資料、學歷、保薦學校審查意見勾選欄位、分發決議³⁵⁶。在第一次拿到這份已填好資料內容的文件時，我第一個印象是在可見的資料內容中，除了緬甸名字以英文拼音之外，「中文」是主要的書寫語言。另一個印象則是申請表內的「籍貫欄」，無論是在申請人資料與家長資料的欄位裡，都分別劃出了「籍貫」的次欄位，包括父、母各自的「籍貫」資料。申請人方面，則以「祖籍」代替「籍貫」，欄位中還印有「於 19__年由__經__ __到達現居留地」的細節。

這份用於行政事務的申請文件，在我看來，因其欄位配置而產生一些特殊意涵。首先，表格的特殊設計使得申請者之自我敘述(self-description)呈現特殊意義：中文的(“in” Chinese)，承祖的(ancestral)與現居中國地理以外的。這些特色與關乎「國家動亂、苦難人民與政治異議份子被迫流亡海外」的僑務政策意識形態(范雅梅, 2002:15)相連結，傳達了與表格意義相符的目的：「回國」。從這方面來看，可以說「中華民國」確實透過這類申請召喚了其所要的「華僑」。「籍貫」為分類方式的作法亦鑲嵌入上述連結關係，

³⁵⁶ 空白表格請見附錄四。

符合「中華民國」對「華僑」這類人口的想像與界定方式。

此外，申請表內有三處填寫「籍貫（祖籍）」的欄位，包括申請者本人及其父、母的籍貫，申請表內對於「籍貫」資料的多次要求突顯其本身的吊詭。原因在於，「戶籍法」於 1992 年廢除「本籍登記」，「籍貫」已不再是戶政單位用作人口分類與辨識的項目，故可知，申請表內的「籍貫」一欄並非用於任何官方統計之用³⁵⁷。那麼，在這個申請表內，「籍貫」代表的意義為何？

在「華僑教育」的脈絡下，表格內設列「籍貫」一欄，意味著「華僑論述」中將家族歷史與國族敘事結合的必要性與強制性。藉由這種形式，申請者將家族歷史與國族敘事結合，形塑了自己與「中華民國」的相同性（sameness）。因此，「籍貫」的調查所具有的重要效果，在於它始終能在「緬甸」發生作用。這也是為什麼 1990 年起戶政改革欲推行「廢除本籍登記」時，僑委會以「本籍為華僑、僑生之重要身分依據，海外華僑尤重鄉親觀念，據以團結互助。」作為反對意見³⁵⁸。相較於在台灣已經廢除的本籍制度，官方調查文件脈絡中的「籍貫」，顯示它是是一種想像「中華民國」的殘餘形式，不同族群、不同群體的文化差異透過「籍貫」得以完成國族共同體的想像，因為「人在海外」，上述共同體想像也得以存在。因此，對於華文學校畢業並獲得來台資格的「準僑生」而言，「籍貫」幫助他/她們界定出一個具體的、和自身有歷史關連的「國家」，這也成為他們對目的地的想像。

（二）「想像的國家」

「一開始的話，一定會覺得自己是一個廣義的中國人，後來發現，中國人跟台灣人還是有差別。台灣人又有不一樣的定義，到底誰是台灣人，也有很多的疑問，不是我說了算。」³⁵⁹

學者 Ien Ang(2001: 54)以自身經驗論證離散主體的形構時，引用了 James Clifford

³⁵⁷ 我曾詢問負責僑生輔導事務的僑委會許課長是否有以「籍貫」為類別的統計資料，許課長當時跟我強調「現在應該沒有用籍貫作統計了」，從僑委會以及教育部僑教司的相關統計也可發現，僑生的性別、居留地、來台就讀學校、教育程度才是主要的統計項目。

³⁵⁸ 內政部於 1991 年完成「戶籍登記本籍存廢問題」調查報告，當時共有八個政府部門以不利業務進行提出反對理由，僑委會為其中之一。見 洪金立（1991.03.11）〈打官司、抓嫌犯、辦理僑務、處理兩岸事務，都需要辨識身分 廢止本籍登記 政府半數部門反對〉。聯合報/04 版/政治觀察。

³⁵⁹ 受訪者 T，訪談內容。

的觀點：「正是一種既鑲嵌但又脫離的構連關係，以及歷經分離與糾結經驗的緊張，標記了離散的主體性」。她並進一步指出，移民者對現居地具有疏離感，或者被當地定位為「不同的」與「外來者」時，他們便（重新）將自身處境定義為「離散狀態」，亦即「歸屬於另一處理想的他鄉」，這暫時提供他們遠離邊緣化的痛苦與挫折。然而，這種歸屬「他方」卻身在「此地」的狀態將永不可能疊合為一，因為離散主體不僅已從空間抽離（disembedded），也已從時間中抽離，從歷史時間的「正常」流逝中移置（displaced）了。他們在家鄉也有如外國人，只因為他們在「時空之外」。時間與記憶上的斷裂常帶給許多離散主體一種不定的狀態。「他方」與「此地」因而持續維持著相互「替代」的狀態。

對於出生於印尼，十二歲因政治因素跟隨父母舉家移民至荷蘭的 Ien Ang 來說³⁶⁰，「印尼」作為記憶裡的唯一「故鄉」，始終是構連她離散經驗的因素，特別是印尼社會於 1997 年與 1998 年發生政治動盪與反華衝突之際。身為一位（無論情不情願）總被歸類為「華僑」³⁶¹，並身處西方世界的文化研究學者，她發現，隨著衝突事件的發展，許多自印尼移居世界各地的「華人」在名為「華人」的網站發表聲援「良善印尼華人」，並呼籲「華人團結」、「對抗印尼人（Pribumi）」的政治語言。此種對抗關係隨著網站平台成功動員世界各地的「華人」參與反暴力抗爭之後，擴大為全球性層次。華人離散論述之強大以及呼籲離散華人「團結」的說法政治化了「離散論述」，它不僅生產了一個「想像的全球華人社群」，更重要的是，這個想像社群卻以族群決定論的「華性」為基礎，漠視印尼社會本身的複雜歷史以倡言一個化約的泛族群團結論述，把印尼社會二元劃分為「真」印度人（real Indonesians）以及「華人」（Chinese），並且使相關者，如她，必須在這二元對立的選項裡做出選擇。

上述經驗說明了一位離散者反思族群衝突與族群歷史與自我發聲的過程，也就是透過自身經驗與相關理論視角，思考個人歷史與特定的歷史如何造就此刻的自我。在文章中可見到，無論是論述上或者實際層面上，敘述者始終「位於家鄉」之外，這意味著透過遷徙的生活經驗，離散主體認知自己所屬的特定身分，是處在相對於主流的邊緣位置。此外，這樣的位置也使這個主體無法確定自己歸屬於特定地方，因為「遷移」在這

³⁶⁰ 1966 年離開印尼。

³⁶¹ 她具有「土生華人」（peranakan）的家庭背景。

樣的論調裡，被解讀為生命事件，不僅僅是空間的位移。

Ien Ang 反思「印尼華人」這樣的稱呼是否適合套用在自己身上時，也生產了一個她對於印尼社會與族群歷史的觀點，這有助於釐清各種加諸自身之身分所具有的「政治意涵」。這種自我反思的過程，與部分在台緬甸「僑生」的經驗相似。本節開頭的訪談內容，即點出了遷徙過程引發的個人反思。在緬甸時，**意識到有一個存在於他方的國家可以歸屬**，是促發他/她們「離鄉背井」的原因。上述意識也強化了中國國族歷史論述與中華民國國族歷史論述對特定群體的命名權力，因此「華僑」遂成為他/她們自緬甸遷徙來台的身分表述：

「應該說在緬甸會認為說我們是『華僑』。因為，在緬甸又遇到一個問題是，緬甸並不接納也不承認『Tayo』（中國人），『華僑』，或『華人』是緬甸國民。因為他給你的身份證是『FRC』，是『外國人』。所以，**你就會覺得說『唉，這不是我的國家！』，那你就會想像有一個國家是**。那今天我們就會覺得，我們是『居住在海外的華人』。那以『中華民國』的角度來看，我們就是『華僑』。」

362

然而，接受「華僑」這樣的命名，畢竟是從「『台灣』政府或『中國』政府的立場來看」，此外，「一旦說你『華僑』對你有利，那你就當然會說你自己是『華僑』」的想法也使得這個稱謂可被接受。換句話說，在「中國」與「中華民國」的國族歷史論述中，「華僑」始終不是個人的自我表述，而是國族歷史將個人經歷納入其中之後，藉由特定機構強化了這種類屬。「中國」政府或是「中華民國」政府都將「中國之外」的空間賦予意義，因此使「華僑」對應了「海外」的定位，並依附於這樣的地理位置與稱謂。不過，諷刺的是，「緬甸僑生」在「海外」所知的、與國族歷史敘事糾結的集體記憶，卻成為他/她們來到台灣後產生自我認同的疏離之因。

受訪者 A 的例子，說明了「緬甸『華僑』」經驗，是以「反共」的集體記憶為基礎所建構的家族遷徙記事。當她來台後，便循著阿祖（曾祖父）所提供的線索，試圖到「忠烈祠」³⁶³尋找阿祖軍團中，因反共犧牲且應當有入祀「忠烈祠」的「烈士」，同時也致

³⁶² 受訪者 T。底線為我所加。

³⁶³ 內政部發佈之「忠烈祠祭祀辦法」第三條全文如下：「殉難人民有左列事蹟之一者，得入祀忠烈祠，並得建立紀念碑：一、偵獲敵方重要情報者。二、組織民眾協助軍隊工作或執行軍隊命令者。三、刺殺敵方首目者。四、**破壞敵方重要交通路線者**。五、焚毀或破壞敵方工廠倉庫及其他重大軍用物資者。六、破壞敵方之間諜組織者。七、被擄不屈者。八、救護作戰官民者。九、其他忠貞事蹟，足

電各個相關單位「查阿祖的資料」：

「當時他是國民黨軍人，他自己也帶著兵，把鄉村的寺廟、大橋炸壞，和共產黨對抗…台灣這邊每個月都寄金條給他…後來國民黨沒再資助了。因為我阿祖的名氣很大，之前我回去雲南，那裡的人講到他都還會叫他『反賊』…其實我阿祖當時只要有什麼功績，就會直接回報到泰國這邊。那泰國會直接傳到台灣這邊。我後來來到台灣之後我有去查。我就去忠烈祠那邊查。因為我阿祖的軍人，在打仗的時候被犧牲掉的那些名字他都有給我，所以叫我來查說。以前的話，正常程序的話會呈報到他的上司去，然後上司會把它呈報到台灣。那台灣把這些犧牲掉的烈士的名字，會在忠烈祠不是都會有嗎？就會把他們名字寫在那裡，所以我就去查，可是查不到。所以我們是懷疑說，可能我阿祖的功績是被一個姓『趙』的人全部承擔，他完全沒有往上面呈報我阿祖的名字。」³⁶⁴。

從訪談內容可知，阿祖「帶兵抗共」的經歷使他最後「退到緬甸、居住下來、娶了老婆、生了女兒」。受訪者 A「來台灣」的求學經驗則讓她有機會「與國家面對面」，並且在歷史檔案中試圖指認家族與自己的生命史。無論是家族史中從雲南到緬甸的過程，或者受訪者自己「來台灣」的求學經歷，都顯現了個人與國族歷史結合的建構特質。

然而，「與國家對質」卻反而帶來更多的不確定感。原因在於「阿祖他真的是很高官的一個職位…他以為他的名字他的功績都有在台灣」，但是，經過查詢之後卻發現，台灣方面沒有任何單位有阿祖的紀錄，他的功勳可能早被他人所替代，他不只是沒有被政府實質照顧到的「孤軍」³⁶⁵，更重要的是，她發現阿祖的生命經驗被國家抹除。換句話說，阿祖的事蹟只能流傳於家族敘事中，並不存在於「大歷史」之中³⁶⁶。這個事實使受訪者 A 的個人生命史出現了與國族歷史敘事斷裂所造成的空缺。

資矜式者」。綜合訪談內容與此辦法可知，受訪者曾祖父所帶領的軍隊可能符合要項四「破壞敵方重要交通路線」，所以屬於同軍團的「殉難軍人」可以入祀忠烈祠。

³⁶⁴ 訪談內容，底線為我所加。

³⁶⁵ 受訪者 A 懷疑政府提供孤軍支領退休金，因而使阿祖的功績被竊佔：「因為後期，應該算是十三、十四年前，台灣其實是對這些孤軍有一些照顧，…知道哪些人是孤軍的時候，會有給他們一些退休金。可是我阿祖就拿不到。」。她所提被領走的「退休金」，應是指「1992年11月政府同意發放『戰事授課證補償金』給並未設籍臺灣且仍居住在泰北的老兵」。引自謝世忠（2004:68-69）。

³⁶⁶ 她提到，自己非常希望能為人在緬甸的阿祖與祖父，「拿一份證件屬於他自己真正軍人的身份」。

從受訪者 A 的例子中可以看到，自我認同的疏離感表現在國族歷史與生命歷程已然斷裂的時刻，也就是說，個體意識到「國家」與「歷史」將自身排除於外，而這種位於「國族歷史」的邊緣感，在訪談中也轉換為一種「無以歸屬」的感受：

「其實我來台灣第一年就我在想，我們那些華人真可憐，從小我們回去大陸，我爸媽家鄉那些人叫我們『外國小朋友』。然後你在緬甸，人家叫你『Tayodaw』（中國女人）。那你來台灣，他們根本就不承認你是～（停頓），就說你是『緬甸華僑』，他們不會說你是『國軍後裔』。或者[他們]說你是『中國人』，[可是]我們回大陸也不會被承認，所以很多人就說你是沒有根的，怎麼樣怎麼樣的。」

367。

藉由訪談內容可知，促使受訪者 A 對「緬甸華僑」身分進行反思的過程，是由於意識到歷史斷裂所產生的邊緣經驗所產生。對她而言，「華僑」身分提供了流動的可能以及一個「國家想像」，然而來到台灣後，集體記憶與歷史論述卻出現了落差。阿祖的「孤軍經驗」意味著「國家歷史以外」的定位。對此，她並沒有以歷史的受害者身分重新自我定位，相反地，也因此使她有了新的自我認知，她不斷強調「我阿祖也是軍人，我也算是孤軍後裔」，但是也更堅定地說，「現在我說，我是華人，我是生長在緬甸的華人」。

第四節 從「緬甸僑生」到「無國籍人」

本節將分為四個部分，主要探討 2000 年之際，國境管制相關法規的修改，如何使「緬甸僑生」感受自己實為被區隔於台灣社會以外的「外國人」。藉由制度結構的變遷，我試圖描繪「緬甸僑生」所面對的「中華民國」以及「台灣社會」，如何不同於過往的想像。

另一方面，面對國家新的人口治理邏輯，他/她們又如何試圖反抗這種被迫接受區隔的角色。本節試圖紀錄「緬甸僑生」在國家統治對「外國人」與「華僑」認定的變遷脈絡下，如何反思跨國經驗中的「國家想像」，而在這些充滿異質性的反思過程裡，他/她

³⁶⁷ 受訪者 A，訪談內容。

們又如何認知或重新定義在台灣所面對的現實。藉由這些記述，我試圖呈現「緬甸僑生」主觀認定自我的思考方式，是異質且動態的。

（一）原來「僑生」就是「外僑」

「如果要在台灣長住必須要有戶籍，用『外僑居留證』的人不能有戶籍…我們沒有在分你是不是華僑，我們只分外國人和本國人，這個在國界線上就決定了，你用什麼護照進來，就用什麼護照出去，用外國護照進來，你就不能用中華民國護照出去。」³⁶⁸

對部分來台「緬甸僑生」而言，2000年2月9日公布的《國籍法》³⁶⁹是他/她們「台灣夢」破碎的開始，也就是說，「緬甸僑生」在完成學業後不再能「一如往常」地在台灣居留，並「順其自然地」成為「中華民國國民」且在台定居。當年所公布的《國籍法》二十三條，為1929年公布施行之《國籍法》七十多年後第一次全文修改。新版《國籍法》針對「外國人」或「無國籍人」的歸化條件有較舊法清楚的定義³⁷⁰，特別是在「居住期間的條件項目」³⁷¹的部分（何明瑜，2002:181）。申請歸化的條件中明白規定，**在臺灣就學者的合法居留期間，不再列入申請歸化條件之計算**³⁷²。另一方面，早於新版《國籍法》修訂公布前一年，《入出國及移民法》已公布施行³⁷³，此法將國境線上的人口流動，依照所持護照將流動人口做出「外國人」與「本國人」的明確區分³⁷⁴。因此，即便依照「舊版國籍法」³⁷⁵認定為「本國人」者，但是如果「取得外國國籍而持外國護照入

³⁶⁸ 訪談內容，台北縣警察局外事科周警官，2007/07/03。

³⁶⁹ 以下為區別1929年制訂的《國籍法》，以下「新版國籍法」稱之。不過，在此須強調，2000年所修訂公布的《國籍法》並非現行條文，本法自2000年2月9日公布後至今，已歷經三次修法，最後一次修法為2006年1月6日，於同年1月27日公布。

³⁷⁰ 關於此次修法與「外國人歸化之規定」有關的分析，請參考何明瑜（2002）〈論國籍與歸化—兼評我國之外國人歸化法制〉《政大法學評論》第七十期，第149-204頁。

³⁷¹ 新版《國籍法》第四條條文全文為：「外國人或無國籍人，現於中華民國領域內有住所，具備前條第二款至第四款條件，於中華民國領域內，**每年合計有一百八十三日以上合法居留之事時繼續三年以上**，並有下列各款情形之一者，亦得申請歸化：一、為中華民國國民之配偶。二、父或母現為或曾為中華民國國民。三、為中華民國國民之養子女。四、出生於中華民國領域內。未成年之外國人或無國籍人，其父、母或養父母現為中華民國國民者，在中華民國領域內合法居留雖未滿三年且未具備前條第二款及第四款條件，亦得申請歸化。」底線部分為我所加，說明華僑申請歸化相關部分。

³⁷² 見現行《國籍法施行細則》第五條。

³⁷³ 以下簡稱《移民法》。本法於1999年5月14日公布施行為70條，後歷經五次修法，全文並於2007年修正後為97條。因此本段所指稱之《移民法》並非現行條文。

³⁷⁴ 依照1999年5月14日公布施行的《入出國及移民法》第六十七條，「本法關於外國人之規定，於國民取得外國國籍而持外國護照入國者，準用之」。

³⁷⁵ 「舊版國籍法」指的是1929年2月公布的《國籍法》20條，其中關於「固有國籍」的認定，第一條全文為：「左列各人屬中華民國國籍：一、生時父為中國人者。二、生於父死後，其父死時為中國人者。三、父無可考或無國籍，其母為中國人者。四、生於中國地，父母均無可考或均無國籍者。」。

境」，均一律視為「外國人」³⁷⁶。總的來說，上述法規修訂可見政府藉由這種大刀闊斧的「改革」徹底執行跨國人口流動管理³⁷⁷，國境線上的證照查驗機制不僅管理人口流動，也進行第一步人口區分，「緬甸僑生」因而在國境線上不著痕跡地被劃歸為「外來人口」。

對「緬甸僑生」來說，政府嚴格管制移入人口的作法意味著「華僑」身分不再是取得身份證的管道³⁷⁸，也就是說，「以前你拿了緬甸護照進來，證明你是華僑，他就可以給你台灣身份證」³⁷⁹的情形不再可能。由於在台灣就學期間不列入歸化條件項目，且持有「外國護照」入境台灣的緬甸「僑生」，也不得以外僑居留證申請「定居證」並設立「戶籍」³⁸⁰。「僑生」在台灣完成學業之後，之前在台居留目的便自動消滅，所以不再具有「僑生」身分。因此，畢業後，「你得在這一年內考試，考不過就回去啊！…一年之內就要趕快找研究所可以念，不然就是找工作給你來保障」³⁸¹，而所謂「找工作保障」，意思就是必須符合勞委會對「外國人」在台就業的規定，薪水不得低於 47,971 元，方得申請工作簽證並在台居留³⁸²。

³⁷⁶ 見《立法院議案關係文書院總第一二三三號 委員提案第一八〇五號》，中華民國八十六年四月廿三日印發，報一七八，《第九章附則部分》第二十八條：「本法關於外國人之規定，於中國人取得外國國籍而持外國護照者，準用之。」。又可見，《入出國及移民法》第六十七條全文：「本法關於外國人之規定，於國民取得外國國籍而持外國護照入國者，準用之。」。

³⁷⁷ 依照陳清福（1999）對我國入出境管理的階段分類，1988 年到 2003 年我國開始制訂移民規範，並將移民政策納入人口政策，採取「移出從寬、移入從嚴」的原則。引自林弘志（2007：54）。

³⁷⁸ 我國在 1999 年 5 月公佈施行《入出國及移民法》以前，國境管理參照的法規都屬於行政命令與政策規範。因此，依照「國人入出境及戶口管理聯繫作業要點」（民國 79 年 2 月 14 日函頒，現已廢止）第七條與第九條可知，一般稱之為「華僑」者，係為此作業要點中的「雙籍國人」。而依照第九條內容，「雙籍國人持用外國護照憑停留簽證，符合在華設籍定居規定要件者，得檢齊文件向僑務委員會申請，轉函入出境管理局送會警政署外事組後，由入出境管理局註銷申請人來華簽（許可）證，並將旅客出境登記表及核發之入籍副本函送申請人設籍地警察局（外事科、課、股）通知該管戶政事務所、警政署外事組及僑務委員會。另通知申請人持憑外國護照至設籍地警察局外事單位領取入境證副本（註銷外人入境記錄）後，向該管戶政事務所辦理設籍登記。」此外，政府為了掌握人口動向，在「雙重國籍華僑居留要點」（行政院 77 年 6 月 9 日）第一條規定，「具有雙重國籍華僑」入境之後，若停留三個月以下，應向警察機關申報流動人口登記。簡言之，尚未施行《入出國及移民法》以前，持有入境證的「華僑」，無論是否持他國護照（或無國籍護照）都可入境台灣，而停留三個月以下就要申報流動人口登記，申請長期居留者，就要辦理戶籍登記。

³⁷⁹ 受訪者 K，訪談內容。

³⁸⁰ 陳清福（1999:216）指出，我國移民法規裡，仍舊以「戶籍」作為入境或申請居留的權利依據，乃是因境管行政過去著重有關華僑之入出境管理及輔導，以及以往我國採取廣義認定國民的概念，因此，除了「國籍」認定之外，必須藉由「戶籍」作為「過濾措施」。見陳清福（1999）《我國入出境管理法制化問題之研究》。中央警察大學行政警察研究所碩士論文。

³⁸¹ 受訪者 G，訪談內容。

³⁸² 依據「外國人從事就業服務法第 46 條第 1 項第 1 款至第 6 款工作資格及審查標準」第 8 條規定，外國人受聘從事「就業服務法」第 46 條第 1 項第 1 款所稱專門性及技術性工作，其薪資不得低於中央主管機關公告之數額。依據行政院勞工委員會 94 年 11 月 9 日勞職規字地 0940506372 號公告：外國人受聘從事專門性及技術性工作之美人平均薪資不得低於新台幣 47,971 元整。但各級政府依「行政院所屬各機關行政及政策類委託研究計畫經費編列原則及標準」補助大專院校或學術研究機構辦理專題研究計畫聘僱

前述關乎國民身分認定與入境居留管制的變化，對「緬甸僑生」來說無疑是晴天霹靂，因為「華僑身分」所象徵的「政治共同體」，儘管它是一個虛構的想像，卻在入境台灣以後產生了真正的破滅。對他/她們而言，尋找一個文化上與政治上認同可以切合的「容身之處」，似乎總是一個難題³⁸³。受訪者 D 對此變化的不滿情緒，特別表現在入境後領到的「外僑居留證」上，她始終無法接受這紙證件載明她的身分是「外國人」（外僑），因為此文件資訊的言外之意在於，立基在族裔性與文化共同性想像之上的「中華民國」並沒有將她視為一員³⁸⁴。這種標示他/我差異的界線，使受訪者 D 產生「被排斥感」，並轉換為她與「中華民國」的疏離³⁸⁵。更令她感到不公平的是，倘若她在 1999 年 5 月 21 日以前入境台灣，依據入出國及移民法第十六條第二項規定，在台就學的居留時間仍可認定為歸化條件，外僑身分依規定仍可設立戶籍並申請定居。換句話說，只要早一年抵達台灣，那麼她就可以像來過台灣的親戚朋友一樣，「拿到台灣護照回去緬甸」，而不是花上六年的時間與無數的金錢³⁸⁶等待一紙「身份證」。

相對於受訪者 D 氣憤不平的情緒，受訪者 K 則認為，這種移民政策的改變是政府管制越趨嚴格的「正常情形」，緬甸曾經如此，台灣也是一樣，「沒有什麼好奇怪的」，
「我跟你說，以前二十年的話，臺灣政府需要人來唸書嘛，像我叔叔跟你講，他們是華僑，臺灣當時和大陸在爭嘛，確實有爭華僑，政策上[來台灣]根本不需要證明，後來[華僑]來太多了，慢慢慢慢管制越來越緊了。政策本來就是這

之專任研究人員，其每人月平均薪資不得低於新台幣 35,000 元整。以上法規轉引自洪淑倫（2009）《馬來西亞留台僑生之教育歷程與「僑生」身分對其在台生命經驗之影響》，政治大學社會學所碩士論文。

³⁸³ 2006 年 11 月，我參與由留台緬甸同學會所舉辦的「與貌強前輩聊聊留學海外的鄉愁」活動。這位曾留學德國現居荷蘭的「緬華前輩」，分享自己在 1967 年緬甸反華事件時前往德國留學，長居國外的生活經驗使他認知自己在政治上仍舊認同緬甸，而文化上認同自己是華人的身分。他以自身經驗勉勵在場緬甸僑生，並認為唯有努力使緬甸成為民主的國家，「緬甸華僑」基本權利與人權被剝奪的情形才會結束。不過，進行自由提問時，一位同學似乎認為前輩論及在德國感受到自由與平等的留學經驗，與他們的現狀不可比擬，畢竟此刻在台緬甸僑生面對台灣政策限縮居留條件，故畢業後無法繼續合法居留的狀況，似乎最後又得回到沒有被公平對待的緬甸。他並詢問，「如果在這樣的處境下回到緬甸後，又要如何面對？」田野筆記 2006/11/07。

³⁸⁴ 她曾經不平地表示，很多緬甸來的連中文一個字都不會講，竟然拿到「(中華民國國民)身份證」，她不懂為什麼自己以「僑生」身分來台灣唸書卻要領「外僑居留證」，被當成「外國人」。她一直認為，「僑生身分」應該要比起其他「來討生活的」，更具有取得國民身分的「正當性」。

³⁸⁵ 舉例來說，受訪者 D 常以「蔣經國時代」及「李登輝時代」來說明台灣歡迎與不歡迎僑生的作法，因此對她來說，將僑生視為「外國人」的台灣，是一個她所不熟悉的、新的台灣。

³⁸⁶ 根據受訪者 D 的敘述，每年繳海外工作稅給緬甸政府約 29,000 元，跨國婚姻方面，在緬甸辦理相關手續花費 10 多萬元，放棄國籍也花了 50,000 元。上述費用還不包括，來回緬甸、泰國（台灣辦事處）、與台灣之間的交通花費。

樣啦。以前[政府]需要的時候就過來[台灣]，根本不需要證明，只要說我是華僑就給你過來，慢慢慢慢之後變得一定要證明，要管制了，嚴格了，因為來太多了，他不需要了。到現在他還停掉了啊，就不能辦了。和緬甸一樣…緬甸也一樣啊，以前[從]大陸過來的時候。類似這樣啦，以前很好辦啦，一問你要作什麼，回答要當緬甸人，好，就給你身份證。現在呢，我要[作]緬甸國民，[就算]我只要一半的，也不行了。」³⁸⁷

受訪者 K 說明了他看待自己、父親、還有叔叔在跨國遷徙的過程中，如何面對國家統治重新界定他們的時刻。明顯地，「階段論」是他詮釋政策任意變化的方式。訪談內容顯示，父親與叔叔「領身份證」的經驗成為他認識自己處境的參考知識，他因此認為，無論是緬甸政府或台灣政府在應對移民人口都會有一樣的趨勢，政策會從寬鬆趨向緊縮。相對於六零年代以僑生身分來台的叔叔，2000 年以後來台的他已屬「晚期」，如此一來，「領不到身份證」也「沒什麼好奇怪的」，畢竟父輩的經驗早已說明國家統治在整合「外來人口」時，「政治利益」（國家有需要）是主要的考量³⁸⁸。

受訪者 K 對自身經驗的敘述顯示，「緬甸僑生」在實踐其跨國遷徙時，並非不瞭解社會結構的運作及其限制，因為「僑務政策」的歷史過程與結構條件，以及周遭人士的經驗早已提供他/她們想像未來的基礎³⁸⁹。對他/她們來說，決定跨國遷徙畢竟是個人在面對各種不利生活條件時所做出的生活選擇，只是「僑務政策」所提供的結構性條件，正好提供了「離開」的路徑。

然而，受訪者 K 看似「豁達」的見解，卻反而突顯了他與父親、叔叔之間的對比。他的自我詮釋正是源自於發現「國家不需要他」的邊緣處境，也就是「中華民國」面對移民壓力開始設立嚴苛的歸化條件的時候。相較於從大陸到緬甸已取得公民身分的父親，以及早期來台亦取得「中華民國國民身份證」的叔叔，離開緬甸並來到台灣的他，

³⁸⁷ 訪談內容，2008/03/16。

³⁸⁸ 吳學燕（2009:125）指出，根據內政部在 92 年 11 月 3 日「現階段移民政策綱領」，我國移民政策的目標之一是「調整人口結構，提高人口素質」，而此項目標的施行方針則是「加強人流管理，總量配額管制」，方針內容為「規範以外籍勞工或學生身分者，不得申請永久居留或國籍歸化」。

³⁸⁹ 比對不同的訪談紀錄都可以發現，無論是已經順利取得身份證，或者「尚在努力」的受訪者，他/她們提及自己經驗時都會「順便提到」周遭親友的經驗。有些受訪者會提到早期以僑生身分來台就學，或是以依親身分來台並成功取得身份證者的經驗。也有一些受訪者會提到自己親友在「爭取身份證」上的「辛苦過程」。無論如何，這都說明了數十年的「僑務政策」本身提供的結構條件與限制，都使他/她們能想像自己「在台灣的未來」。

卻正好面對國家以排除手段作為人口控管與國境管制的時期，因此即便他和叔叔都以「僑生」身分來台，但是他卻被界定為「外來人口」，是個「外國人」。

從上述例子可知，華僑教育政策下的「華僑」身分雖促成了跨國流動的可能與實踐，但是國境管理的思維及移民政策隱含的階級特性卻將「緬甸僑生」排除在台灣社會之外。這種排除顯示移民政策試圖以國境管控作為把關國家人口素質的矛盾邏輯，一方面不允許在本地學成的「外僑」學生申請永久居留或歸化國籍，一方面又要延攬專業人才並「放寬經貿、產業、科技人才移民申請門檻」³⁹⁰以達成國家人口與國境的控管。簡言之，在國境管理的脈絡裡，「緬甸僑生」在入境台灣之際，就被排除在國家所欲的專業人才範疇之外，這也使得「緬甸僑生」自己都感到疑惑，「新加坡現在修法可以讓畢業的學生在那邊工作居留，唸書的時候還提供給就學貸款，怎麼我們在這裡唸書畢業，台灣都不會想要讓人才留下來？」³⁹¹。

上述討論顯示，《入出國及移民法》公佈施行以及新版《國籍法》頒佈之後，「華僑」僅止是僑務委員會認定並賦予的身分，在國家對於人口管理的相關法令與政府機關的分工範疇上，「華僑身分」並不是其中的類別，也不具任何效力³⁹²。「國籍」與「戶籍」才是評斷是否為「國民」，以及能否在台定居的關鍵要素³⁹³。因此，所謂的「僑生」，其實在入境之際即被認定為「外國人」(Aliens)，故，除非申請歸化，否則即便符合合法居留資格或長期居留，也無法轉換身分成為「本國人」。換句話說，國境管理的變革以「差

³⁹⁰吳學燕(2009:127)。

³⁹¹受訪者G，訪談內容。

³⁹²所謂的「不具效力」特別表現在緬甸籍人士(緬甸華僑)申請赴台簽證的過程。舉例來說，受訪者G邀請撫養他長大的姑姑以及哥哥來台參加畢業典禮，但是抵台前她們在駐泰國台北經濟文化辦事處申請簽證的過程非常不順利，原因是辦事處人員一開始堅持姑姑僅是二等親內旁系親屬而非直系親屬，因此不願意發給簽證。當時在台灣的受訪者G因此特地前往外交部領事局提出足以證明兩者生活關係的「證據」、「僑生身分」、在台有效居留證、以及緬甸方面不允許父親出境的相關資料，除此之外，還透過管道請一位國民黨籍立法委員特地致電外交部與駐泰國台北經濟文化辦事處，最後才及時取得簽證來台觀禮。然而，為了取得這紙簽證，他的姑姑和哥哥已在泰國住了將近半個月，只為了等待來台簽證。事後受訪者T雖向我抱怨辦事處極盡刁難之過程，但也強調，「沒辦法，也就只有這種時候能來這裡看一看，不是畢業典禮要、結婚啦，不然就是生病非得要來這裡醫才行」。此例顯示，「華僑/僑生」身分對目前的國境管理者而言，並不是一個足以取得入境許可的有益條件。

³⁹³內政部戶政司李組長向我簡單說明「無戶籍國民」與「無國籍人民」的申請戶籍的程序時，也為上述人口類別作了解釋：「『無國籍人民』基本上不需要設戶籍，他們沒有國籍就沒有辦法設立戶籍。『無國籍人民』是不是華僑，要看僑委會那邊的認定。『無戶籍國民』我們現在是講有中華民國國籍但是在台灣沒有設戶籍的人。外國人如果來臺灣，那個就是居留的問題，那要問移民署，但是外國人來台灣要居留，要先拿居留證，想要長期的話要申請『定居證』才能申請戶籍證明。(問：那「華僑」呢?)『華僑』那個要看僑委會的認定，還有移民署怎麼審核。對我們來說，我們只管戶籍的部分。只要有(長期)居留證可以申請戶籍，就可以設籍。」從訪談內容可知，外國人若要在台灣定居，必須申請「定居證」並設立戶籍，而「華僑」僅是僑委會認定之身分，與居留事宜均無關。訪談內容，2008/03/10。

異」原則標示了他者，但是這樣的作法也同時否定了「中華民國」本身在海外試圖以文化認同及族群性等論述所建構的共同性，即「華僑身分」所具有象徵意涵。這使得具「華僑」身分者在入境台灣之後發現，自己竟成為中華民國創造出來的悖論。

(二)「泰緬地區華裔難民促進會」的抗爭：我是「無國籍人」

「七月三日，我們決定走上了街頭。…六十年前，國共對立，孤軍變難民；六十年後，兩岸直航，後裔成人球！…孤軍，對中華民國有著民族的記憶，有著『身雖死泉下，心猶念本朝』的情懷；他們的後裔，中華民國更是自小被灌輸、耳濡目染的祖國。對『中華民國』深切厚重的情感，既來自歷史傳統，也來自命運血緣，更來自語言文化。然而，孤軍後裔用盡各種方法回到所謂的『祖國』懷抱後，不僅不被認同接受，更把他們抓的抓、收容的收容，成為『祖國』眼中的犯罪份子。…不管是以歷史角度，不管是站在國際人權立場，他們都可以要求曾拋棄他們的祖國對他們進行賠償，然而他們的卑微奢求只是一張薄薄的身份證！」³⁹⁴

2008年6月6日我前往台北縣中和市的「泰緬地區華裔難民權益促進會」（當時還是籌備處）進行訪談。一走進促進會，映入眼簾的是一面布置成布告欄的牆，最醒目之處張貼了幾則寫著口號標語的小海報³⁹⁵，其中字體最大的一則寫著：「**拿身份証靠自己 只要下功夫，就是我們的 幹部會員招募中 請洽辦公室**」。布告欄他處，則張貼了兩篇由促進會會員（幹部）投書報章媒體所刊出的社論³⁹⁶、一則「緬甸僑生」自殺的新聞³⁹⁷，以及一份泰式料理店的菜單。布告欄內不同面向的文字符號，包括訴諸團結與鼓舞的口號與標語，以及關乎悲苦現狀的文章，明顯地營造了一種蓄勢待發的「戰爭氣氛」³⁹⁸，這種氛圍甚至令我覺得與隨後被引導進入小型會議室後成員們的熱絡招待有很大的落

³⁹⁴ 楊文傑（2008.07.05）〈我們為何七三走上街頭 — 給馬總統的公開信〉。苦勞網公共論壇。
<http://www.cooloud.org.tw/node/23218>。底線為我所加。

³⁹⁵ 例如強調「以和為貴」、「團結一心」，以及「堅持到底」之類的口號。

³⁹⁶ 一篇是 楊文傑（2008.05.20）〈被遺忘的緬甸 誰來援助〉，聯合報 A15 民意論壇。另一篇是李美萍（2008.05.24）〈緬甸僑生心酸無人知〉，蘋果日報論壇。

³⁹⁷ 劉慶侯、胡清輝（2008.05.21）〈銘傳退學生 台大跳樓亡〉，自由時報。

³⁹⁸ 田野筆記。2008/06/06。

差。不過，布告欄內的所集結的訊息內容，再現了部分「緬甸僑生」³⁹⁹在台灣的生活實況：逾期居留使他/她們處在社會邊緣與自我矛盾之中。同時，布告欄也說明了這個空間的主體，所謂「泰緬地區華裔難民促進會」的成員，指的即是「在台灣居留有困難，並且透過促進會正在向中華民國政府爭取身份證的人」⁴⁰⁰。

訪談開始之後，促進會執行長劉小華解釋，成立此會是「希望政府能夠很認真地面對『泰緬地區無國籍華人』的事實」。對她而言，「出來幫他們[無國籍人]爭取國籍」並非一朝一夕之事，而是與十多年前挺身為「泰北地區來台無國籍華裔學生」爭取國籍的初衷相同。爲了要讓學生們知道「你的無國籍不是你的問題，是整個大環境的問題，是國家這一個責任沒有盡到，不是你故意要去犯這個錯。」，她因而將自己定位為「一個說故事的人」，一方面在策略上提供學生意見，二方面也藉此讓政府知道：

「基本上我們的僑教政策在誘使這些人在買這些問題護照。然後我們沒有嚴格的去審核。…我的訴求是希望政府能夠很認真地面對泰緬地區無國籍華人的事實，然後讓這些無國籍華人如果要回台灣，不管是求學或者是投資或者是結婚或者是依親的時候，他不必去買假護照。」⁴⁰¹。

劉小華之所以批判僑委會的相關政策，主要是認爲我國政府要求來自泰北或緬甸地區的學生，在入境台灣時必須持「泰國護照」或「緬甸護照」的作法不僅是錯誤的「錯施」⁴⁰²，更重要的是，政府迴避了歷史所造成的事實。她認爲，無論是來自泰北或者緬甸的學生，他/她們的共同點都是「我們的孤軍後裔」，正因爲這種身分，泰國政府並不賦予「所有孤軍」公民地位，只願意承認他們是「難民」⁴⁰³。至於緬甸，「緬甸是看到國軍就打，非常排華。尤其他們是共產國家，你是打共產黨的是不是？所以我就打你啊！」。也就是說，無論來自泰國或是緬甸，她覺得「有一個共通性就是說，他跟國軍

³⁹⁹ 在此必須強調，並不是所有「緬甸僑生」都處在社會的底層或邊緣，儘管許多人在台求學與生活都面臨強大的經濟壓力，但是具有僑生身分者仍能透過學校與僑委會提供的機制（如獎學金、宿舍、健保、工讀名額等）取得相關保障。是否成爲底層，其實與有無違法停居留台灣有很大的關連。請見第四章第一節的分析。

⁴⁰⁰ 一位成員透露，2008年4月25日是加入促進會的報名截止日，而每位會員要繳月費300元作爲支付學生代表薪資與聯絡、通信費用。

⁴⁰¹ 訪談內容。2008/06/6。

⁴⁰² 她指出，「我覺得僑委會、教育部、外交部都有他行政上的『錯施』，錯誤的錯。所以這個行政責任是政府要去擔的。你沒有宣導、整合、把關。」。

⁴⁰³ 她指出，雖然泰國方面曾因「孤軍」參與「考牙考科戰役」有功，而在民國71年之後發給泰北難民村兩千多人公民證，但是「那個時候78個難民村裡面的華人，預估的人數是65000人，拿到泰國公民證的只有兩千個人。」。她並在訪談中將此政策稱爲「泰化政策」。

的部隊在國共戰爭的歷史背景是有關連的。他的差異只在兩國政府對待他們的方式不同。」，也就是在這樣的歷史事實之下，她強調「這一群人是無國籍人。這群人是難民，他們沒有護照」。

上述「本該沒有護照」的人，之所以能持泰國或緬甸護照入境台灣，在她看來，正是因為台灣方面政策轉變而「逼」這些「優秀的學生」不得不犯法「買假護照」以求能跨越國界來到台灣的結果，

「凡是能夠通過僑委會到那邊甄試，可以來台灣讀書的學生，那都是書讀得還不錯的嘛！（停頓）…可是最大的問題就是說，他們在當地沒有國籍、沒有公民證，在緬甸來說就是 **mabonting**⁴⁰⁴啦，[沒有]紅卡，是沒有公民身分，不能去辦護照的。可是要離開任何一個國家，都是要有護照這個東西。所以他們是會想盡辦法去買護照。…所以，在緬甸華人的認知裡面，如果我只有 FRC⁴⁰⁵就是居留證或者我就只有藍卡，只有公民證，我要想辦法離開緬甸的話，我就會去找一本護照。」。

她認為，「找一本護照」是「緬甸華人」跨國實踐的必要前提。這個前提因為緬甸官員的貪腐惡習與當地缺乏簿記化的戶籍系統，使得「公民身分」與「護照」得以商品化，「緬甸華人」藉此轉換身分，「成為公民」之後，順利取得護照離開緬甸。她仔細描述了三種「找護照」的方式，藉此勾勒出「緬甸華人」一方面「沒有緬甸國籍」又具有「跨國能力」的「矛盾」。事實上，這種「矛盾」也成為往後促進會會員敘述自己為「無國籍人」的普遍證詞，

「那當然他[緬甸]有他一個戶政管理的東西。但是我所瞭解，他幾個區的戶政管理的手法就不一樣，他本身就很混亂，所以他證件很多。…那比較容易找[護照]的方法就是說，我跟你講好，你的護照借我用，我給你五萬塊喔，換貼我的照片，名字是你的、出生年月日是你的。那我上了飛機，你就去報護照遺失，那麼兩年之後你還可以再賣一次又可再賣五萬塊。…第二種是少數民族的[護照]。因為緬甸有非常非常多的少數民族喔，他們在緬甸長期居留之後得到緬甸公民身分，可是少數民族受教育的程度不是很高。很多的一些行政程序他們

⁴⁰⁴ 緬甸公民證。

⁴⁰⁵ 不具公民身分者一律視為外僑，政府會發給 Foreign Resident Card，簡稱為 FRC。

不是很清楚或者不是很在意。所以有的人死掉之後他也沒有去報死亡，那如果我家的孩子想要有一本護照，發現你家有小孩死掉而你是有緬甸 mabongtin 的，那就把孩子去入籍到你家，讓張家孩子變成李家的，變成姓李的。…第三種呢，是透過仲介，有力人士幫你辦護照。那仲介會找到官員，官員會拿出一本空白的，有的只有拿出護照，有的甚至連公民證一起賣給你，賣給你之後呢，上面寫你的名字、你的出生年月日、貼你的照片，甚至上面還蓋你的指紋，『真的』不得了（強調語氣）!!! mabongtin 是真的，護照也是真的！那你就拿著這個公民證和護照出境，來到臺灣。」

劉小華指出，「緬甸僑生」來台灣的個人實踐，從某種程度上來說是「一步錯，步步錯」的過程。持有「假護照」的「緬甸僑生」來到台灣之後，發現政策轉變而無法繼續在台居留時，又畏於持同一本「假護照」進入緬甸，因此形成了畢業後非法居留台灣與非法打工的處境。不過，她也堅持，學生們的「違法」行為並非他/她們的過失，而是政府的過錯，因此她鼓勵學生「勇於爭取自己的權益」，也就是勇於爭取自己應有的「國籍」，

「我很希望他們能把這樣的心態扭轉過來，扭轉到她們知道說，我今天爭取合法生存權是我的天賦的一個權力耶，我是出生就落在一個不平等的一個地方。大環境不許可，那我今天追求一個合法的生存權，這是我生命中應該要具備的勇氣，而不是說妳來自一個不好的環境妳就覺得自卑。妳沒有國籍妳就覺得很丟臉，妳買假護照你就覺得自己是見不得人的，就是要躲警察的。我覺得那個在心態上本身就是一個錯誤。所以我一直在鼓勵他們說出自己的故事，說出自己的問題，讓社會瞭解，然後呢，願意被社會公平地平等地待遇。」。

2008年7月3日，泰緬地區華裔難民權益促進會的成員走上街頭，抗議政府「讓孤軍後裔變人球」，「還我國籍」是他們的主要訴求⁴⁰⁶。當時我驚訝地發現，抗爭活動「井然有序」，大致上分為13到15組，一組為20人，每組均有小組長負責組員點名，不過參與人員事前並不認識幹部或小組長⁴⁰⁷。參與示威者一致地穿著白色上衣，促進會幹部

⁴⁰⁶ 根據現場訪談，他/她們表示「這邊都是僑生，都沒有工作，所以都還是學生身分，沒有身份證，所以都沒有像那種在台灣工作拿到居留的那種」。田野筆記。2008/07/03。

⁴⁰⁷ 田野筆記。2008/07/03。

手臂則繫著紅色臂圍，幾位「指揮官」拿著大聲公在隊伍前下達指令。除了呼喊「我們要生存、我們要工作、還我國籍」的口號之外，示威過程也不斷唱著「亞細亞的孤兒」與「家太遠了」這兩首電影《異域》的主題曲⁴⁰⁸，其中一位並帶領隊呼，如「我們要求的不過份，對不對？」，「我們絕對不會造成台灣社會的負擔，對不對？」，「我們每個人都是大學生，對台灣社會一定會有貢獻，對不對？」，「所以要尊重我們的理想，好不好？」⁴⁰⁹。

同時，不斷有社會人士前往致詞鼓勵與發放食物（麵包）⁴¹⁰。令我驚訝的是，示威學生在自由廣場聚集靜坐許久⁴¹¹，儘管中間有為了迴避警方舉牌驅離的「策略性自由活動時間」⁴¹²，但是大家仍會回到自己的「隊伍」，沒人離開⁴¹³。當同學們再次回到自由廣場聚集時，促進會幹部不斷透過麥克風說明執行長劉小華正與移民署協商，以及前往公視錄影的消息⁴¹⁴，直到晚上八點，劉小華卻沒有帶回「好消息」，因此氣氛在她講完話後非常低迷，

「就從這一刻起，劉姊不再接電話不再講話，有任何問題有任何想法你們可以跟現場的指揮官說，對我最大的支持，就是保證這次活動的解散，……我們今天必須走在這個地方坐在這裡，不是我們要故意違法，是要爭取我們的合法身分。…我們不得不用特別的手段讓這個社會這個政府正視我們的問題，這是我們不得已的選擇，不得已的作法。…如果等一下警察有任何的活動，各位同學不要有任何的抗拒，可以嗎？」⁴¹⁵。

⁴⁰⁸ 當時一位參與活動的女同學告訴我自己已經畢業，回緬甸沒問題，但是是爲了和男朋友在一起所以選擇繼續在台灣，「我們都畢業了在工作，也不是工作那種，就打零工，因為我們沒有身份證嘛！」，後來幹部帶領大家一起唱歌，她才剛唱沒兩句，然後就難過地哭了起來。

⁴⁰⁹ 後來得知這位「指揮官」是來自泰北地區，且曾經接受劉小華幫助取得中華民國身份證的「第一批學長」。田野筆記，2008/07/03。

⁴¹⁰ 不過，當時促進會幹部也不斷用大聲公「提醒」現場同學，「各位學弟學妹，不管是任何人跟你們講什麼話，不要相信，除非是由我們幹部跟你們組長，好不好？」。

⁴¹¹ 隊伍約莫從下午五點半左右聚集在自由廣場，中途有短暫休息，還有一段「晚餐時間」，大家各自解散休息，但是晚餐時間結束後，大家又很準時地回到廣場，我在晚上十點左右離開。

⁴¹² 當時一位同學還以「當一下自由廣場遊民」來形容這段策略性的休息時間。田野筆記。2008/07/03。

⁴¹³ 事後一位促進會成員跟我透露，示威活動前一天，他們在中和的四號公園「排練」，幾乎來了一百多位。當我轉達了對他/她們「堅持到底」的佩服之情時，他卻笑著說「哈，那套好招的啊！前一天就說好一定不會過，如果不堅持就沒有。現在最好的是那些非法的，現在就有臨時身份證了。」。

⁴¹⁴ 從新竹前往參與活動的 M 後來告訴我自己當時的心情，「就那天七月三號啊，嚇死了。又熱、又悶、又擔心我家的狗，唉呀，今天活不下怎麼辦？我沒有隔夜啦，我就坐客運回家啊，那天也不知道會弄到這麼晚！」。

⁴¹⁵ 田野筆記。2008/07/03。

不過，這樣的示威最終仍舊是奏效的。當晚內政部長廖了以在十一點三十分左右親臨現場承諾，「九月會將『入出國及移民法』修正草案送立法院審議，修法未完成前會發給學生臨時外僑登記證，學生暫時不須擔心在台居留問題」⁴¹⁶。一位參與的朋友之後對我描述連警察都樂見他們活動成功，「後來廖了以到十一點半才出來公布，然後警察就說，唉呀，恭喜你們抗議成功啦！那才好笑咧，警察還說，今天辛苦了！」。

事實上，不僅是警察「恭喜他們抗議成功」，輿論及媒體論述均產生極大的轉變。七月三日的示威活動之後，無論是否有關泰緬人士爭取合法身分」的相關新聞，官方與媒體均開始以「無國籍人」或「泰緬孤（國）軍後裔」取代「緬甸僑生（華僑）」或者「泰國僑生（華僑）」的稱呼⁴¹⁷。社會各界也以「人權」角度聲援「無國籍」的「孤軍後裔」⁴¹⁸。政策方面，「入出境及移民法」第 16 條 3 項修正法令也在 2009 年 1 月 23 日公布，因此，持「假護照」來台經檢察官偵結者，依法在台拘留三年後，便可以無國籍人身分申請在台定居⁴¹⁹。2009 年 2 月「泰國緬甸地區滯臺之臺灣地區無戶籍國民申請臺灣地區居留證送件須知」及「泰國緬甸地區無國籍人民申請無國籍居留證送件須知」頒布，6 月 8 日發布「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法」。總之，在移民署修法後，「不管是護照逾期或造假，都有方法可以取得在台合法身分」⁴²⁰。

（三）「孤軍後裔」論述作為一種「真理」

「事實上，民族主義乃是從歷史宿命的角度思考的，而種族主義所夢想的卻是從時間之始經由一系列永無止境而令人作嘔的交配傳遞下來的永恆的污染——這是發生在歷史之外的。拜那隱形的黑色焦油刷之賜，黑鬼永遠就是黑鬼；拜

⁴¹⁶ 大紀元（2008.07.04）〈泰緬孤軍要身分 廖了以承諾修法解決〉。大紀元台灣新聞。

<http://au.epochtimes.com/b5/8/7/4/n2178503.htm>。

⁴¹⁷ 以「孤軍後裔」作為新聞標題，但內容不涉爭取國籍一事的報導相當多，在此茲舉兩例，一則是社會新聞，一則是關於「美食報導」。

如，陳建志（2009.4.23）〈泰緬孤軍後裔變人球 窩校園吃廚餘 偷錢投案〉。自由電子報，

<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/apr/23/today-center1.htm>。

又如，民視新聞（2009.10.07）〈孤軍後裔創業 泰料理便宜點〉。民視新聞網。

<http://news.ftv.com.tw/?sno=2009A07U14M1&lifetype=3>。

⁴¹⁸ 舉例來說，陳長文（2008.07.22）便認為政府以「人權優先」的原則迅速解決「孤軍後裔」的問題是值得肯定的。

見陳長文（2008.07.22）〈陳長文談馬英九的兩個小秘密〉，聯合報，民意論壇，聯合新聞網，

<http://www.udn.com/2008/7/22/NEWS/OPINION/X1/4436610.shtml>。

⁴¹⁹ 江金葉（2009.05.17）〈內政部修辦法 滯台泰緬國軍後裔可獲居留權〉中央社。

⁴²⁰ 李祖舜（2009.05.18）〈移民署：孤軍後裔入籍都有解〉，聯合報 A8 版，社會。

亞伯拉罕的精液之賜，猶太人永遠就是猶太人，不管他們攜帶什麼護照，或者讀、講什麼語言。(因而對納粹而言，猶太裔德國人永遠是冒牌貨。)⁴²¹

事實上，劉小華並不是第一次成功地以「孤軍後裔」為「華裔難民學生」爭取中華民國國民身份證。學者謝世忠(2004)指出，1995年，她便曾為「泰北地區來臺升學華裔難民學生」籌組「泰北孤軍後裔權益促進會籌備處」，當時國民黨內部反臺灣中心意識型態的團體「新國民黨連線」以及立法委員周荃、郁慕明、王天競等人均共同串連聲援。議題沸沸揚揚之際，諸如「異域」、「孤軍」以及同類詞「異邦」、「棄兒」等不斷出現，這些詞彙所發揮的象徵性力量，在當時引發社會輿論的關注、強化了當事人的困境與悲苦經驗，也促使時任僑務委員會委員長章孝嚴前往泰北考察。同一時期還有「六大小」事件，即同為「孤軍後裔」的年輕女子遭人口仲介欺騙從事色情工作遭逮，此次事件引發劉小華與更多婦權團體共同聲援⁴²²，目標一致地希望協助她們離開收容所，順利返回泰國，並且取得中華民國國籍(68-69)。1995年9月，政府同意核發身份證給一百多位學生，但是條件是必須出示「法院判決書」或難民證明，年底第一位泰北學生因偽造文書判決早已確立而獲得身份證。

學者謝世忠從「國族論述」的角度分析上述爭議，並指出此種社運模式使得過去以大陸中心的中華民國國族—國家論述一再經由個人違法居留的兩難困境不斷被覆誦，正是在這種「懷舊情感的歷史記憶」催化下，歷史包袱最後迫使法律讓步。由於上述人士的國家成員身分歸屬議題，已成為新舊中華民國國族—國家意識形態的鬥爭場域，因此，意識形態及歷史記憶的情感遂凌駕在法律之上，觸法者因為具有「孤軍」子弟身分，而「被認定為擁有天賦的使法令非適用權、理然的行為被原諒權、以及父祖的歷史經驗所賦予子孫的展現悲情權」(Ibid.:69)。換句話說，由於這種身分論述的方式可以將個人觸法現實昇華到國族意識形態的鬥爭，所以它所引發的社會集體情感及歷史包袱最終將使爭議以法律未明文的例外作結。因此，他提醒，「日後任何具同等身分背景的個人或團體，一涉及違反中華民國法律案件，或也一樣會出現由『異域』和『孤軍』意象索引伸出來的自我悲壯吶喊，以及他人聲援行動」(Ibid.:69)。

⁴²¹ 班納迪克·安德森(1999:162-163)，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，時報出版。

⁴²² 主要的婦權團體有「中華民國終止童妓協會」、「婦女救援基金會」、「立法委員周荃國會辦公室」根據謝世忠(2004:69)

從上述分析可知，「孤軍後裔」之所以能發揮其「有效性」，乃在於「孤軍」這個符號本身是國族論述的產物，而且也像是一把進入新舊中華民國國族—國家意識形態鬥爭場域的鑰匙。就如同 Benedict Anderson(1999:158)所說，「民族就是用語言—而非血緣—構想出來的」，因此一旦使用了「孤軍」這樣的符號，任何討論最後都只會成為不斷以語言想像一個相同的歷史宿命的情形。所以，諸如「中國人」、「我國」、「中華民國」及「同胞」之類用詞所要強調的意義，就是「一種無法折扣處理的神聖情感血脈」(Ibid.:70)。

作者的提醒與分析解釋了「孤軍論述」在台灣為何總是如此「有效」⁴²³，此論述之所以「有效」，原因就在於透過語言論述所描繪的「遠方孤軍」，總是比國境管理的律法更能具體化「中華民國」，因為他們曾經是「中華民國」的保衛者。換句話說，律法必須向主權讓步。理所當然地，他們的「後裔」也該被視為國家成員，而非淪落為「無國籍人」的命運。這種思維透過劉小華的訪談可以清楚的看到，她藉由「中華民國」主流歷史論述中與「孤軍」的連結，否定了「緬甸華人」取得緬甸國籍的可能性，她認為「這個問題[無國籍]的存在是不對的」，**「因為他們[緬甸華人]比我們台灣人更反共。事實上它也是事實啊！它是事實啊！但是這個現實沒有幫助這些緬甸學生受到比較好的待遇、受到比較好的照顧、甚至願意接納他們，願意給他們比較好的生存權。…我就覺得他們既然反共，你們應該很高興啊，結果你們還是不接受他們。」**⁴²⁴。

不過，這種以「新孤」⁴²⁵詮釋「緬甸僑生」在台處境的看法，明顯是將反共政治立場與緬甸華人族群認同密切結合，並將此觀念視為判斷是否具「中華民國」國民資格的依據。上述觀念不僅排除了原先用以判斷「中華民國國民身分」所倚賴的具體規則，如「戶籍」、「入境時所持護照」、「資產證明」、「能力證明」等法律參照，它本身甚至凌駕於法律之上，成為一套影響主觀選擇的「客觀條件」。換句話說，上述觀念更強化了「國民身分」中「歷史共同體」的想像，因此使「孤軍後裔」這樣的符號在2008年7月3日的抗爭中發揮了極大的力量，無論是政府科層體制或是現行法律都得讓位，**「內政部和我們移民署都有去協調，但是條件沒有被接受，後來學生們還是受不了，決定走上街**

⁴²³ 相較於台灣社會的聲援態度，自緬甸來台就學的受訪者 SK 則不以為然地以「反正會哭會鬧的孩子就有糖吃」來詮釋政府處理「孤軍後裔」毫無立場的妥協。

⁴²⁴ 訪談記錄，2008/06/06。

⁴²⁵ 此為學者謝世忠以「泰北事件」描述「孤軍後裔」在台「爭取國籍」事件的用語。借引自謝世忠(2004:66)。

頭。他們[學生]就挑那一天正好是兩岸直航的時候，97年7月3號，當時他們就說，國共都已經能夠和談了，為什麼政府卻對他們不聞不問。」⁴²⁶。

「孤軍」的歷史知識固然能強化台灣社會對「新孤處境」⁴²⁷的同理，然而值得一書的是，並非所有「緬甸僑生」都願意以「國族認同」詮釋自己「跨國移動」的動機。此外，以「無國籍」的法律詞彙用來標明自身「法律地位」的索引方式，雖然能有效地建立取得「中華民國國籍」的正當性基礎⁴²⁸，也有部分「緬甸僑生」認為，這種宣稱自己為歷史受害者的論調，是上述人士不願正視自己「跨國移動」的經驗其實早已立基在一個不平等與不均質的社會與經濟關係之上⁴²⁹。用他/她們的話來說，就是不願意承認自己是「比較幸福的」⁴³⁰。這種對自身處境的不同理解方式，可以視為部分「緬甸僑生」對「中華民國國族—國家意識形態」的抗拒。對他/她們來說，台灣社會以「國籍」作為僵化分類，並且視他們為「緬甸來的他者」的看法固然化約了他/她們在文化認同與族群認同的複雜情感。但是，「孤軍後裔」與「無國籍人」的論述這種本質論的思維模式，不僅引導政府在法律上重新對國族成員的身分歸屬重新定義，也主宰了他/她們對於「來自緬甸」，以及「身為華人」的解釋權。

換句話說，在國族意識形態與人權價值雙重論述的中介下，「緬甸僑生」逾期/非法居留所面臨的現實困境，成爲一種制式的「身分認同」聲明，這種聲明剝奪其他「緬甸僑生」對其「跨國經驗」與「身分認同」的發言權，因爲，「國族」與「人權」論述皆

⁴²⁶ 訪談記錄，移民署許副組長，2009/09/29。底線爲我所加。

⁴²⁷ 此爲學者謝世忠以「泰北事件」描述「孤軍後裔」在台現象的用語。借引自謝世忠（2004:66）。

⁴²⁸ 「孤軍」論述符合過去大陸爲中心的國族國家論述爲基礎，因此具有「歷史正當性」，但是，從法律現實來看，「入出國及移民法」第十六條條文尚未修正以前，滯台/逾期居留仍屬非法，若要「就地合法」，就必須修法。由於我國至今（2010年4月）仍未有「難民法」，因此「無國籍人民」便被連結至「難民」的地位，儘管「無國籍人」普遍指的是國籍轉換之際暫時喪失國籍者，並不一定等同於「難民」。在入出境及移民署與國民黨籍立法委員徐中雄爲「泰緬孤軍後裔」推動修法時，恰好立法院民進黨黨團爲滯台的110位「圖博人」提案修正移民法第十六條，希望藉由修正此法補強我國尚無「難民法」，但爲符合「民主自由、維護國際人權價值」的權宜作法。因此，在上述兩種意識形態的共同支持下，此修正案在2009年1月8日非常順利地完成朝野協商並三讀通過。見立法院公報 第98卷第五期院會記錄，154-156頁。

⁴²⁹ 除了緬甸華校在緬甸社會脈絡中的階級性，以及「台灣試」藉由賦予能來台者特殊「地位」的社會區分功能，「僑生」身分在台灣的入出境管制具有的特殊性，也使得他/她們認知自己是「不同的」。這部份分析可見第四章開頭與第一節部分。

⁴³⁰ 以受訪者R來說，訪談中他便不斷透露自己非常珍惜能來台就學的機會，相較於在緬甸那些無法來台者，他是「幸福的」，「所以我都覺得我父母親他們比較不知識嘛。每次都會聽到他們說，你們有機會就多念一點。像我母親她就是文盲嘛，看得懂一點點基本的，所以我就會覺得我們能在台灣唸書真的是很幸福，雖然都是要打工，但是比起在緬甸的學弟學妹我們是比較幸福的，即是要打工，但是我可以吸收到很多東西。」。2009/07/03。

不約而同地認為，「中華民國」/「台灣」才是他/她所嚮往的「祖國」⁴³¹與新「家/國」⁴³²。這種思維排除了他/她們也認同「緬甸」的可能，換句話說，部分學生宣稱「緬甸華人」的族群屬性造成其「無國籍人地位」的現況，言外之意便是「緬甸華人」與「緬甸社會」處於永恆對立的二元結構之上。

這種意涵引發其他「緬甸僑生」的反彈看法，他/她們強調自己的「不是假的，是真的」，甚至擔心「假護照」的宣稱引發污名效應⁴³³，也非常擔憂緬甸聯招因此停辦⁴³⁴。受訪者 G 便認為，「我們是什麼，不是你劉小華說了算，我們的認同是我們自己說出來才算數。老是要用中華民國的名字冠在我們的頭上，很多人不是只有那樣想。」⁴³⁵。受訪者 A 也表示，自己的爺爺與曾祖父都是國民黨軍人，但她來到台灣後卻無法查到任何軍籍，「『孤軍』真的是有，但是只要是『真正的孤軍』，其實很難證明。」⁴³⁶，對她來說，祖父與曾祖父過去是「國民黨軍人」的客觀事實是有意義的⁴³⁷，但是這個事實的意義並不在於用以合理化自己在台灣的存在，畢竟她與「國家」對質的經驗使她知道，「真正」為國家付出的人，不一定有機會能夠來到台灣⁴³⁸，「孤軍身分」也不一定能獲得台灣方面承認⁴³⁹。

(四)「假護照」所建構的「真實」

不同於多年前「泰北孤軍後裔」事件，這次「泰緬孤軍後裔爭取身份證」的事件，其實引發在台「緬甸僑生」兩極化的看法，原因就在於「持假護照入台」的宣稱。本節

⁴³¹ 見本節第二部分。

⁴³² 移民法第十六條通過後，立法委員田秋堇的發言如下：「…這個法案結束了許多在台灣受苦、流淚、流浪、孤苦無助的圖博朋友以及泰緬孤軍的後裔，我相信他們正在流淚看著我們。**這些泰緬孤軍的後裔是教育部、僑委會當時把他們找來台灣來唸書**，總共有八百多個人，他們後來成為非法勞工，躲躲藏藏。我們的圖博朋友離開自己的家鄉…來到台灣，來到自由土地上，在這邊挨餓受凍、孤苦無依。我也要感謝徐委員中雄長期對泰緬孤軍後裔的關心，使整個協商過程非常順利。圖博朋友或泰緬孤軍的後裔為了拿到身份證，為了可以合法的工作，為了孩子們可以得到健保以及在學校受教育，今天通過這案子，我們真的太高興了，從今以後，他們可以在台灣住下來，這是新年最好的禮物。謝謝大家！」見立法院公報第 98 卷第五期院會記錄。

⁴³³ 受訪者 D 在事件發生後，在電話裡跟我說，「我根本不想說了，我在公司休息時間怕我那些同事看到這個新聞會跟我說什麼，真的是丟臉死了。我現在又在辦長期居留，那個會不會有影響？」。

⁴³⁴ 有人表示，「如果在緬甸那些學弟妹沒辦法來台灣唸書，就是他們這些休學的這樣搞的。」。

⁴³⁵ 訪談記錄，2008/07/20。

⁴³⁶ 關於受訪者 A 對中華民國給予「孤軍」證明的看法，請見第本章三節。

⁴³⁷ 見本章第三節第二部分。

⁴³⁸ 1999 年以後，「華僑身分」在入出國境的申請上並沒有特定的效力。分析請見第四章第一節第一部份。

⁴³⁹ 這並不意味國防部不願意承認「孤軍」，而是當台灣方面各種身分認定的作業程序皆以文件化、電腦化後，除非申請者提出有效「證明」，如軍人證，否則就難以被賦予相關的身分認定。

第二部分曾提及，所謂的「泰緬地區華裔難民」，被認為是一群肇因於中華民國反共歷史而不被僑居國賦予公民身分者，在僑教政策的鼓勵下來台，來台過程中，基於跨國遷移的目的購買「假護照」，並順利入境台灣。然而，完成學業後卻因持有「假護照」而無法返國，亦不被允許在台合法居留。面對逾期居留的處境，「泰緬地區華裔難民」以「自首」方式供稱持「假護照」入境，法院根據其「自白書」審理後，認定其「基於行使變造特種文書、使公務員登載不實事項於所掌公文」的犯罪事實成立，這些學生持有的「緬甸護照」在判決確定後遭沒收。判決確定的同時，他/她們亦符合中華民國法律所規定之「泰國、緬甸或印尼地區無國籍人民」⁴⁴⁰條件，並且得以依此資格申請在台居留⁴⁴¹。

然而，部分在台「緬甸僑生」對於上述申請「中華民國身份證」的「必要手段」⁴⁴²卻保持觀望的立場，甚至也有反對上述「手段」的聲音。受訪者 L 認為，「反正緬甸很多那些什麼『國民黨軍人』。就是你現在看那個『無國籍』。我也想要去辦。可是我在唸書，所以就還是（停頓），主要是他要沒收護照，他要沒收護照和居留證（強調）。」⁴⁴³。對他來說，雖然經由上述方式看似可以獲得「身份證」並留在台灣工作，但是想到「緬甸護照」因此要被沒收卻讓他卻步，畢竟，只要「緬甸護照」還在身邊，那麼他隨時都可以「回家」。類似的情況還包括另一名緬甸僑生 U，他認為自己沒必要為了申請「身份證」而取消自己「回家」的計畫⁴⁴⁴，「我本來就有合法的學生用外僑居留證呀，回家是我兩年前就計劃好的事，我怎麼可能會臨時改變呢？」。至於「護照真偽」的問題，受訪者 L 則指出這與能否「回家」並沒太大關連，「我們那邊，來台灣應該都不會張揚，我

⁴⁴⁰ 依據〈國籍法施行細則〉第三條，「本法所稱無國籍人，指任何國家依該國法律，認定不屬於該國國民者。有下列各款情形之一，得認定為無國籍人：一、持外國政府核發載明無國籍之旅行身分證件者。二、符合入出國及移民法第十六條第二項規定之泰國、緬甸或印尼地區無國籍人民，持有載明無國籍之外僑居留證者。三、其他經內政部認定者。」。

⁴⁴¹ 入出國及移民法第十六條第三款，「中華民國八十八年五月二十一日至九十七年十二月三十一日入國之無國籍人民及臺灣地區無戶籍國民，係經教育部或僑務委員會核准自泰國、緬甸地區回國就學或接受技術訓練，未能強制其出國者，入出國及移民署應許可其居留。」。關於事件發生後移民署的處理過程，請見附錄五「滯臺泰緬學生居留事宜處理過程大事紀」，非常感謝移民署許副組長提供了關於此專案的相關資料。

⁴⁴² 劉小華表示，「88年5月21日以前進來的人，他在申請中華民國身份證的時候他有一個必要的手段，就是他必須去法院自首說，他拿的是假護照，然後這個假護照送給外交部，外交部送到泰國駐台的辦事處，然後辦事處直接判定或者送回泰國的外交部直接判定這本護照確實是假護照。然後呢，由法院給一個判決書，承認這本護照是假的，他犯了偽造文書罪。這是他申請中華民國身份證的必要條件。就是一定要有一個法院的判決書。」。訪談記錄，2008/06/06。

⁴⁴³ 訪談記錄，2008/07/20。

⁴⁴⁴ 因為一旦在學期間有出境紀錄，所持的緬甸護照就會被視為「有效護照」，那當然就不符合「假護照」的宣稱，也不具被認定為「無國籍人」的資格。

家那些鄰居、那些緬甸人應該都不知道我來台灣吧？最多是知道，沒有看到我在家裡。這樣而已。」。

自稱為「原住民」的受訪者 S 對「緬甸護照」的真偽則有一番看法。他認為，「護照[如果]不是真的，海關怎麼可能[讓你]出國，那些護照應該是百分之二是假的，百分之五十的人怎麼可能[是假的]。…在緬甸什麼都很好買，身份證也可以買。去做原住民的兒子，說假也不假，說真也不真。」從他的說法可以看到，「緬甸」因為缺乏現代簿記的戶籍與身分系統，加上人口管理也沒有完全的「電腦化」，因此，在我們看來「護照」與「國民身份證」皆可用以「驗明正身」的功能⁴⁴⁵，實際上在緬甸卻不是那麼一回事。事實上，在緬甸，無論是「身份證」或者「護照」，他們的功能都只是用在內外部的流動管制，而非用以人口辨識。在緬甸，不同的身份證件被賦予不同程度的移動自由，就像是一本「境內護照」一樣⁴⁴⁶。因此，無論是從邊境地區來緬甸境內做生意的「中國人」⁴⁴⁷，或者從事反政府民主運動的人士，他們為了與境內相關組織聯繫，也常藉由「買身份證」來達成自己在境內活動目的，這些都顯示緬甸的「身份證件」是政府用於賦予不同族群差別權利的機制，而非用以載明個人身分⁴⁴⁸。

緬甸身份證具有的社會區隔功能，透過受訪者 K 的描述更為清楚。他指出，

「我這樣解釋好了。像台灣的環境是，你在高雄住一下、台北住一下，沒人認識你。但是在緬甸城市不一樣，你在那邊待了二十年，你有你的身份證，[例如]你有 FRC⁴⁴⁹，你不可能會去辦一個紅色卡⁴⁵⁰。像我[如果因為拿紅卡]會被抓，是因為移民局的人都是我們城市的人，他都知道你是 FRC 啊，你幹嘛拿出紅色卡給他看嘛。…我出來的時候，給了緬幣三萬塊，那是一個退休的移民局官。

⁴⁴⁵ 由於台灣的戶籍管理系統都已電腦化，因此許多證件都能作為個人身分資料的驗證工具，例如，「護照」、「駕照」、「身份證」以及「全民健保卡」，而上述「證件」裡的個人資料也因為電腦系統間的串連而使資料具有一致性，並因此具有可參考的信度。

⁴⁴⁶ 緬甸各類「身份證件」（如公民證、兒童證、長期居留證、外僑居留證）的功能，十分類似社會學者 Marc Garcelon（2001:83-100）所研究之蘇聯的境內護照制度的特色，它非常不同於國際護照，境內護照的功能是國家為了將持有者的流動可能限制在單一政府的管轄權之內。因此，它的功能是一個政府為了貫徹對特定群體與人士的歧視，而以法律與特權的形式，以及規範所屬特定群體者的移動方式，包括限制進入特定區域，以及否定他們有離開居住地的自由。簡言之，它是國家藉由法律機制而合理化歧視與社會區隔的作法。

⁴⁴⁷ 受訪者 D 表示，中國人「買紅色的卡（身分證）」的原因是「因為他們想要去做生意。他們想要去那裡投資公司，有這個卡他們可以用自己的名字」。

⁴⁴⁸ 這也就是為什麼，即便是具有完整緬甸公民身分的受訪者在日常生活中，在路障盤查時仍然會受到軍人的「騷擾」。

⁴⁴⁹ 外僑居留證。

⁴⁵⁰ 緬甸公民證，持此種證件者被賦予完整的緬甸公民權。

照我爸爸的講法，三天就辦出來了。反正在哪個地方啊，什麼資料他們都掌握了。…那個紅色卡[是]我申請護照用的，我不可能回去[家鄉的城市]拿出來給別人看啊，我也不敢！大家都知道我是 FRC 啊，就算不會抓，要我拿出來我也毛毛的啊。去別的城市或比較遠的城市，我還是敢拿出來，我也會講緬甸話，沒事啊。像我爸爸看起來也是中國人的樣子，不過他也拿紅色卡啊。所以說，華僑，不管你[膚色]怎麼白也好，拿紅色卡也很多啊，他沒有理由不相信我拿紅卡。」⁴⁵¹。

至於用以國際移動的「緬甸護照」，只是個人在入出國境時提供海關驗證的所需文件，對緬甸政府而言，「護照」是否與真實身分切合，或者其是否「非法」，也不是最重要的考量。緬甸政府所著眼的，是護照使用者必須繳納的「海外工作稅」⁴⁵²，因此，「延簽護照」成爲監控其「海外國民」納稅的規範⁴⁵³。受訪者 G 強調，「護照是真的，只是有些人沒有繳稅，所以沒有延簽。不過，就算拿那本護照回到緬甸，再換護照也是可以，用緬幣補稅就可以了，繳稅其實就是國外緬甸大使館硬要錢亂定的。」⁴⁵⁴也就是說，緬甸官方並未如我國將發給國際護照作爲國境管控或者人口辨識的機制，因此，「護照」的意義就僅止是一份「通行文件」功能，它所具有的功能遠比「中華民國護照」單純許多，因爲它並不是個人身分的載具。

由此可見，試圖釐清護照的緬文譯音爲何與中文姓名不符⁴⁵⁵，或者以爲可以從「粗糙的官防」⁴⁵⁶來辨別「真偽程度」，都只是印證我們社會對個人身分文件化的思考，與本質上的「真偽」毫無關係，更別提緬甸社會根本沒有一套家族姓氏系統⁴⁵⁷，因此緬甸

⁴⁵¹ 受訪者 K。

⁴⁵² 根據受訪者 G 表示，護照延簽一次的有效期爲三年，25 歲以上成人，每個月要繳海外工作稅約港幣 250 元，以港幣換算，每次延簽至少要付 36,000 元台幣以上，加上其他手續費，可能要花上 40,000 元。

⁴⁵³ 移民署新竹服務站的田主任也提到這筆稅金確實是部分來台緬甸人士的負擔，「有一個緬甸的新娘啦，以前是學生啦，就因爲欠緬甸的稅欠七萬塊，她現在沒辦法，老公又說沒錢。回去[緬甸]護照又要過期了。那就沒辦法再回去緬甸辦，因爲緬甸他一定會跟你要錢，她就沒錢。…所以他那個護照响，是說是真的。那[護照]是真的。是緬甸政府硬要錢啊，你欠他的稅要付，[否則]他不給你走啊，不然的話，怎麼會給你延期不要錢。」。2009/07/06。

⁴⁵⁴ 訪談資料，2010/03/10。

⁴⁵⁵ 請見本章第四節第二部分，關於「找護照」的描述。

⁴⁵⁶ 劉小華指出，「其實有很多的方式可以去辨識。第一，這本護照，如果這個官員的職務不夠高，他這本護照不可能到外交部去蓋正式的官防，他那個假的官防其實很容易辨識的。妙華（假名）的護照就非常清楚看到她那個官防是假的，太粗糙！那個缺陷非常的明顯。」。訪談紀錄，2008/06/06。

⁴⁵⁷ 見第三章第四節。

華人的姓名與其緬甸姓名（音譯）本來就可能是分別依循兩套不同系統而生⁴⁵⁸，假設硬要用一套想像的「華人文化標準」⁴⁵⁹套用於其上，顯然忽略緬甸華人為融入當地社會而發展出的多元文化認同表現。

從另一方面來看，國際「護照」作為穿越國境的旅行文件，其效力的認定不是只有目的國，還包括發給國。這種「雙向認定」的概念，其實是現代國際護照制度的重要特色，它不僅使人群移動更為容易，護照持有者也能憑藉護照在需要幫忙的時候獲得發給國的協助，這是第一次世界大戰以來，現代國際護照制度歷史化所演變而來的「外交功能」(Torpey, 2001:257)。簡單來說，「護照」作為一份跨越國界時用以證明身份的文件，它的功用是說明「你上一站來自哪裡」以及「你可以回到哪裡？」⁴⁶⁰。因此，如果一本可離境與入境的護照，其「有效性」最終仍舊遭到否定，那麼，這或許與護照資料的內容無關，而是與這個護照所代表的「國家地位」有關⁴⁶¹。

事實上，正因為緬甸官方對於護照資訊及持有者的身分切合不甚重視，甚至核發情形過於「浮濫」⁴⁶²，因而使「緬甸護照」在國際護照的系統裡「可信度」不高⁴⁶³。相較

⁴⁵⁸ 也就是說，在緬甸，部分緬甸華人會以中文名字的類似發音來拼出緬甸名字，但是這並不是他/她們取緬甸名字的唯一作法，與中文名發音類似也不是緬甸名的唯一樣態。受訪者 R 表示，他的父母並不會說緬文，所以他的緬甸名字是接生的醫師所取的，因此與中文音譯完全不同。受訪者 D 的父親雖然也不懂緬文，但是他的緬文名字是移民局官員基於中文發音幫他拼音的，所以「是發音一樣的 copy」，但是受訪者 D 的緬文名字則完全不同於中文發音。另外，受訪者 A 也表示，國小以前她以為自己姓「張」，後來才從大陸來緬甸探親的叔叔才告訴她，其實她真正的家族姓是「章」，不是在緬甸十分常見的「張」。在她成長過程裡，也有一位「自稱姓王的同學」，後來她才輾轉得知「他[王同學]自己的爸爸是被楊家收養的小孩。但是我知道他家可能原本姓李…總之他很有個性，後來就說，我也不要姓楊、也不要姓李，於是就說他姓王。因為只要是華人都會有姓嘛，他就自認他姓王。」

⁴⁵⁹ 例如以家族姓氏系統為基礎的命名觀點，或者家戶特質的戶籍思維。

⁴⁶⁰ 這個特色使現代護照能作為國境管控的重要機制。在此以移民署許副組長所舉的「人球小姐」為例作說明，這位從台灣要回緬甸跨國旅行人士在泰國轉機時遭指出護照號碼重複，因此她馬上被遣返回台（出發地），但是，她沒有簽證不得入境台灣，因此就在移民署安排下買了直飛機票回仰光，並且在仰光順利入境。也就是說，「護照」在國際旅行的過程中說明了「你從哪裡來？」以及「你可以回哪裡？」，藉由這個功能，各國的國境管制也得以可能。

⁴⁶¹ 我認為「緬甸護照」之有效性被否定的情形，有點像是持「中華民國護照」不能入境「中國」一樣，因為「中華民國護照」所象徵的地位被否定，因此，從中國官方角度來看，「中華民國護照」是無效的旅行文件。換言之，否定特定護照所具有的「有效性」，其實與「護照」本身的資訊雖具可辨識性，並沒有關係。

⁴⁶² 2010 年 3 月傳出緬甸護照系統將要電腦化。受訪者 G 對此表示，「現在護照都用手寫，真的是拿出去會被笑說，這是哪一個國家的護照竟然還在用手寫。…用手寫也是有原因的，容易吃錢啊，可以一筆一筆隨便發。但是如果電腦化，以後都要照法律規定了。」。訪談資料 2010/03/10。

⁴⁶³ 學者汪宏倫（2004：364）以「台灣/中華民國護照」為例，分析護照所表現出來的流動政治，他指出護照本身也是個系統，並有位階高低，如英美護照受多國承認，所以比較「有用」(useful)，也比較「有價值」(valuable)，這兩者之所以形成對應與對價關係，正是因為「護照」本身是「值得信賴度的符號」(signs of trustworthiness)。

於「台灣/中華民國護照」，「緬甸護照」申請各國入境簽證被拒絕的機率相對於高得多⁴⁶⁴。但是，「可信度」不高並不代表護照是偽造的（forged）⁴⁶⁵。換句話說，從一個國際制度的觀點來看⁴⁶⁶，台灣方面在無法判別「緬甸護照」真偽時⁴⁶⁷，仍舊否定其效力，顯示這不是法律的問題，而是政治的問題⁴⁶⁸，更明確地說，是台灣在地政治角力的問題。

從政府機關的立場來看，讓緬甸地區的「無國籍」學生就地取得「身份證」是務實的政治考量。因為從維護國境安全的原則來看，「持用非法護照入境」的作法是強制出境或是潛返，但是這兩種作法都有相當難度，一方面是外交層次上的難度，原因是「我們認為他[緬甸]是不友好的國家…送回去，唉那很麻煩啦！也只能送回去泰國，還要看他願不願意收，送回緬甸他可能嗎？」⁴⁶⁹。加上，學生涉及國境內逾期居留的事實，使得「如何解決」已屬國內治安考量的層次，畢竟「同學們說他們是拿『假護照』入境，而且很多人都已經當了『十幾年黑戶』，在這個情況下，我們必須先解決他們的居留問題。」⁴⁷⁰。因此，面對這個燙手山芋，政府決定以「專案」處理，所謂的「專案」就是「現行法令無法處理，有迫切性需要處理，能一次性解決的方法」⁴⁷¹。進一步地說，「人如果進來了，是不可能趕他們出去的，趕他們出去會引起更多爭議。」⁴⁷²，在此情況下，「一次性解決解決」的方法就是「讓學生『集體自首』，7月15[日]、7月16[日]，我們讓他們『集體自首』，我們和中和派出所合作，然後在中和辦理登記，本來劉小華說400人，後來變600人，最後總共有875人」⁴⁷³。「集體自首」是爲了先確認究竟有多少

⁴⁶⁴ 受訪者D就批評，「緬甸護照能去哪裡？這本護照一點用也沒有…當然是台灣護照比較好用」。另一位受訪者M也說，「會[去美國]啊！到這個[中華民國護照]就要走了！」。

⁴⁶⁵ 如果以汪宏倫（2004：364）對於護照的「有用性」與「價值」之間的分析觀點來看，

⁴⁶⁶ 學者汪宏倫（2001：186）以「全球觀點的制度論取向」來分析「台灣民族主義政治」時也提到國家地位與國際制度的關係，他引用 Giddens 與 Krasner 的觀點指出，「一個國家之所以能成爲國家，乃在於它能夠從其他相平行的國家之間的關係網絡中得到制度性的認可與支持」。

⁴⁶⁷ 移民署許副組長也表示，「[一年自首後]，我們也無法判定護照真假，國境查核，泰國辦事處那邊也無法辨識真假。」，事實上，移民署最後判定「護照真偽」的知識是透過「劉小華提供一份[假護照]資料，用私人管道拿到的，她告訴我們怎麼透過章戳比對，我們才知道哪些護照可能是假的。我們也有請一些申請居留的緬甸人士把護照給我們看，才發現每一本[緬甸]護照的章都不太一樣。」2009/09/29。

⁴⁶⁸ 移民署許副組長在訪談中也表示，處理了這些案子之後才瞭解緬甸這個國家，他並提到納吉思風災後緬甸政府非但不救災，反而侵吞國際援助的物資與款項，對於這個「無法想像」的政府，他似乎覺得這麼多假護照也是可能的了，「他們（緬甸）發護照不像我們國家。（問：可是他們的外交單位不是說護照是真的嗎？）世界上沒有一個國家會承認說自己發出的是這麼多假護照。」。2009/09/29

⁴⁶⁹ 移民署新竹服務站，田主任。2009/07/06。

⁴⁷⁰ 移民署許副組長，2009/09/29。

⁴⁷¹ 行政院研考會張先生，2009/09/29。

⁴⁷² 行政院研考會張先生，2009/09/29。

⁴⁷³ 除了自首之外，當然還包括推動修法。關於移民署的處理過程，可見附錄「滯臺泰緬學生居留事宜處理過程大事紀」。

人持「非法護照」入境台灣，建立清單之後，也藉此核發「沒有任何作用」的「臨時外僑登記證」⁴⁷⁴，讓他/她們從非法逾期居留的狀態「就地合法」。

「泰緬僑生滯台」的情形，其實是僑務委員會（僑委會）、外交部、以及移民署三個單位共同面對的「燙手山芋」，因為「持用假護照」的宣稱，顯然使「招收僑生來台就學」政策成為可能「危害國境安全」的因素⁴⁷⁵。由於三個單位皆無法瞭解「緬甸僑生」的來台審核究竟在哪一個環節出了問題。因此，「就地合法」遂成為移民署處理「僑委會和外交部把人帶進來也是麻煩」的解方⁴⁷⁶，不過「三個單位有共識，目前觀望，如果以後再有『麻煩』，僑校不得保薦，而我們也會採取國境內從寬，國境外從嚴的審查」⁴⁷⁷。

事實上，關於這個「麻煩」，僑委會在 2009 年 1 月 12 日也邀請 25 位緬甸僑校校長來台參與跨部會的會議，「說明」身分審核的過程，並且討論之後繼續辦理緬甸聯招的可能與相關方法⁴⁷⁸。從另一個角度來看，這個邀約完全符合政府將此事件視同「危機處理」的邏輯，透過半年來處理「泰緬無國籍僑生」事件所累積的各種資料，一群「問題僑生」的形象得以鮮明，政府也得以藉由向校長們「正式」宣告停止「緬甸聯招」的可行作為，以強化中華民國對「僑生」身分的規範性。然而，宣稱自己持「假護照」入境台灣的「緬甸僑生」，在「寸步難行」的情況下⁴⁷⁹，究竟又能對國境安全造成何等威脅？實際上，在無法判別護照真假的情況下⁴⁸⁰，危害國境安全的宣稱也只是為了強調「我們」對「緬甸僑生」的跨國移動有宰制權罷了。儘管事件過後，「台灣人以前都不知道緬甸，

⁴⁷⁴ 移民署許副組長強調，「臨時[外僑]登記證沒有任何作用，沒有工作權，不能入健保。這個證件以前只有兩位外籍人士有發。」訪談記錄，2009/09/29。

⁴⁷⁵ 事實上，2007 年僑務委員會便被外交部告知僑生休學滯台的情形以緬甸特別嚴重，相關單位並發公文到各大專院校的僑生輔導單位，要求確實回報休學名單與人數。因此，許多僑輔人員在訪談時都向我強調，「緬甸的話休學退學的比例明顯比較多」。相關資料請參考 黃福其（2007.07.22）〈緬人滯台 學生身分掩護〉，聯合報，A11 版，綜合。

⁴⁷⁶ 移民署許副組長，2009/09/29。

⁴⁷⁷ 同上註。

⁴⁷⁸ 來台的段校長在校友會中表示，「這次來台灣開會，參與的部門有僑委會、內政部、教育部、外交部，主要呢，是一些同學給台灣方面惹出來的『麻煩』，來這裡進行說明」。田野筆記，2009/01/16。

⁴⁷⁹ 移民署新竹服務站的田主任就認為，沒有「身份證」對逾期居留的「緬甸僑生」來說，最大的影響是「寸步難行」，「工作的話是小事啦！沒有身份證的話，他根本就出不去。問題一堆啦。所以他拿到身份證這些問題就解決啦。沒有護照怎麼出去。到哪裡都不可能啊。」。承接訪談資料可見，逾期居留的「緬甸僑生」在難以出入國境的情形下，又如何可能具有危害國境安全的「能力」。

⁴⁸⁰ 自首持偽造護照來台的「泰緬僑生」，只要獲得法院「偽造文書罪」判決確定，或得到檢察官職權不起訴或緩起訴之處分確定，便可以申請居留與國籍。不過，也有檢察官基於「無罪推定」的原則作出「罪證不足」的不起訴處分，因為「真假都是後孤軍奮說的，我們無從判斷，不能只憑他們自白就認定犯罪。」。標楷體引自聯合報報導。見呂開端、黃寅（2008.05.17）〈政府承諾 竟是畫餅 孤軍後裔黑戶 癡等入籍 內政部：承認假護照 「職權處分」不起訴即可 但檢多以「罪證不足」結案 阻斷歸化之路〉聯合報，A8 版，社會。

只知道泰國、越南、印尼…他們出來，現在大家都知道緬甸」⁴⁸¹。但是，當政府對於「緬甸」的瞭解僅建立在否定護照的有效性，或是整個社會帶著人道主義的浪漫眼光過度強調他/她們的「弱勢」時⁴⁸²，這些觀點都只會使我們不斷以既有的結構壓迫繼續「同質化」或者「誤現」所有緬甸僑生，更重要的是，這些觀點並無法幫助我們更加瞭解在台「緬甸僑生」來台就學所獲得的生命經驗，以及他/她們面臨的現實處境。

第五節 小結

「認同」作為一個稱名，意味著逃離不確定感的出口。「認同」因而從字面上來看是個名詞，則是引發動詞的作用，儘管奇特但確定的是：它僅以未來式的形式出現⁴⁸³。（‘Identity’ is a name given to the escape sought from that uncertainty. Hence ‘identity’, thought ostensibly a noun, behaves like a verb, albeit a strange one to be sure: it appears only in the future tense.）

理論家包曼（Zygmunt Bauman）以朝聖者、漫遊者、嬉遊者、流浪漢作為譬喻，討論「認同」⁴⁸⁴從現代到後現代的歷史及其呈現的殊異樣貌。他指出，一個人在下述情況會思考到認同，包括不確定應歸屬何方、不能瞭解如何將自身置放於明顯可見的行為風格或模式、無法確知他的自我定位是否能被周遭認可及接受，並且以此定位作為來日互動的基礎。因此，認同，是我們對於所需之物以及/或者據以追尋之物的關鍵性投射；或者，更確切地說，是間接地主張我們所據以追求的，是不完整或不足的（1996:19）。在包曼的分析中，現代與後現代個人追求認同的「策略」有所不同，不過，個人追尋自我的旅程皆始於主觀感受到各種不確定感的特定時刻，無論這樣的追尋之旅是基於一種嚴肅的堅持或是假定的想像。

⁴⁸¹ 受訪者 S，訪談資料。2009/01/04。

⁴⁸² 我的意思並不是說，緬甸僑生不是弱勢。我所要強調的是，他/她們來台就學的生命經驗不能僅被化約或者同質化為「十多年的黑戶很痛苦，不僅沒有健保，要躲警察盤查，工作只能作 3K 的工作」，或者認為「他/她們就是難民」。實際上，在我所接觸的「緬甸僑生」中，有許多人從一開始來台灣時只會簡單的「電腦技能」，一直到現在成為具有專業資訊工程技術的人員，也有人從多年前來台表達能力欠佳，到最後憑藉著英語能力在國小擔任代課教師，更別提有人成為醫生，並在緬甸納吉思風災發生後，利用假期回緬甸義診。這些不同的專業表現，都說明了我們如果只是帶著「同情」的眼光看待「緬甸僑生」，不過是因為我們得以藉由各種制度上的權力，合理化自己的優勢地位罷了。

⁴⁸³ Bauman (1996:19)。

⁴⁸⁴ 本段關於包曼對「認同」的討論，是否在認同兩字加註引號，依照原文句子而定。底線部分則為我所加。

他以「旅途」的譬喻來思考「認同」，說明了「認同」是一個建構自我的持續過程。藉由上述譬喻來說明「緬甸僑生」在來台求學的跨國旅途則更顯貼切，因為，在「緬甸僑生」跨國遷移的過程中，他/她們不斷地追尋、驗證與重構自己與「台灣」/「中華民國」的關係。藉由他/她們詮釋自己來台求學的過程，我們可以發現一個「跨國主體」如何在僑教政策、台灣國境管理法規、以及台灣的多元文化政策實踐這三重結構下形成，他/她們並分別以不同的方式回應了上述結構所帶來的限制與「機會」。

本章從「『僑生』身分的自由與規範」談起，藉由受訪者們主觀詮釋來台前後的生
命經驗，說明「僑生」這種身分資格如何提供跨國遷徙的實踐可能，以及此身分所具有
的規範性，又如何矛盾地造成「不自由」的處境。第二節我則試圖說明在多元文化脈絡
下出現的「緬甸街」，為何無法提供「緬甸僑生」文化歸屬感，而上述情形又具有什麼
意涵。我在第三節所討論的是，「中華民國」這個國族想像如何藉由表格技術強化「緬
甸僑生」對國族共同體的想像。然而，來台就學的「緬甸僑生」又如何感受到集體記憶
與歷史論述的落差，以及位在「國族歷史」的邊緣感，以致於他/她們發現，自己來到的
是一個「想像的國家」。第四節我聚焦探討緬甸「僑生」為何宣稱自己是「無國籍人」。
透過探討《國籍法》與《入出國及移民法》等相關法規的修訂，我欲敘述的是，「緬甸
僑生」來台後，如何意識到「華僑身分」並不同於「國民」，並自我認定為「少數群
體」的反思過程。在這一節裡，我藉由「泰緬無國籍華裔難民」抗爭事件，說明「孤軍
論述」如何強勢地排除了其他「緬甸僑生」對於「跨國就學經驗」以及「身分認同」的
詮釋權。這個強勢的論述，藉由「國族的歷史宿命」、「緬甸華人在緬甸族群政治的處境」、
「僑教政策提供的跨國機會」以及「緬甸僑生逾期居留的現況」，反覆生產了「無國籍
緬甸僑生」的形象。這個形象最後並受到法律與相關政策的「背書」。在本節最後部分，
我試圖說明「假護照」為何「說假也不假，說真也不真」，我並認為，試圖努力判斷「緬
甸護照」的真偽，如何突顯我們對於「緬甸僑生」的跨國移動有宰制權，以及「僑生身
分」本身的規範性。

第五章 結論

近年來許多具有「僑生」身分的研究者不斷從反思自身經歷開始探究「僑生」身分背後的歷史政治⁴⁸⁵，也有研究者批評招生政策中不同的申請管道，導致來台就學者在「外籍生」與「僑生」這兩種身分類屬與相關法規中感受矛盾，甚至招致權益受損。他/她們提出建言，要求政府單位正視「僑生」為他國公民的事實，不應再將「僑生」的稱號冠在他/她們身上，因為幾乎有一半的「僑生」其實是名副其實的「外籍華裔學生」⁴⁸⁶（吳子文，2007；2008）。「僑生」稱名的背後固然與「中華民國」的國族意識形態，以及「台灣」在五零年代後被建構為「華僑祖國」的打造工程有關，但若因解嚴後政治開放與政治轉型的社會變化，就認為上述「華僑政策」能夠或理應隨著政治變革而「因『時』制宜」，便過於簡化「華僑政策」論述與其他社會結構相互相嵌的歷史過程。同時，上述論點與主張也無法解釋為何「華僑身分」在不同時期（的台灣），都被認為具有「特殊地位」，也就是說，無論政策運作賦予了具此身分者相關「福利」，或者削減了這些「福利」，「華僑」始終在政治角力中是一群可藉由各種機制被分辨出來的群體。

本研究試圖從現代民族國家對入出境人口的管制作為切入點，發現台灣入出境管制結構的變化與「僑生來台就學政策」之間的交互關係，建構了一群具有「特殊性」的「合法越境者」，而同時，他/她們的「跨國主體性」，亦在回應國家權力的跨國遷徙過程中形成。不同於既有研究以「文化認同」或「族群認同」思考「海外華人」，本文以「跨國行動者」定位來台的「緬甸僑生」，藉此說明「海外華人」從「海外國民」成為「本國國民」的過程中，國家行政層級對於個人身分認同的影響。

在台施行實施逾 50 年的「僑生回國就學政策」，於五零年代與六零年代實為符合國家利益的人口政策，因此，在入出境管制嚴格時期，具「僑生」身分者為入出國境相對

⁴⁸⁵ 這類研究以自「馬來西亞」來台就學的「僑生」居多。相關研究可見，范雅梅（2005）《論 1949 年以後國民黨政權的僑務政策：從流亡政權、在地知識與國際脈絡談起》，國立台灣大學社會學研究所碩士論文；陳慧嬌（2006）《偶然身為僑生：戰後不同世代華裔馬來西亞人來台求學的身份認同》，國立政治大學新聞研究所碩士論文；吳子文（2008）〈成為「中國人」：台灣的國族想像與僑生的認同政治〉，發表於 2008 年文化研究會議，未出版。；吳欣怡（2009）〈國籍、族群，還是學籍？馬來西亞華裔留學生的臺灣經驗〉，發表於 2009 台灣的東南亞區域研究年度研討會，未出版。

⁴⁸⁶ 見吳子文（2007.12.01）〈僑生也該全面正名〉，中國時報；吳子文（2008.07.09）〈僑生稱謂的荒謬性〉，中國時報。

「自由」的群體。然而，不可忽略的是，在「反共防諜」的社會時空下，遭國家定位為「支持自由祖國」的「僑生」，仍必須通過嚴密的層級檢查與監控，才得以獲准來台。「僑團」、「僑校」、「領館」以及各種申請文件資料的檢查設置，都意味著成為「祖國的僑生」不僅是「被選擇」的，甚至也可說是「被監視」的對象。上述不同於既有研究的視角，突顯「僑生」身分在特殊歷史脈絡下所具的特殊性。一方面，國家權力透過核發入境許可「擁抱其所欲的『海外國民』」，藉著區分海外人口同時進行國家整合。另一方面，「僑生」也因此跨國實踐的過程中完成「身分轉換」，六零年代部分「緬甸華人」因為「成為『僑生』」，得以從處於危機邊緣的少數族群，經由跨國實踐轉換身分，成為「中華民國國民」。這個根據客觀形勢所做的選擇，說明了六零年代來台的「緬甸僑生」為何在回憶敘事中表達對於國家成員身分的期待與欲望。對他/她們而言，返國與離家是同一件事，在這趟「受迫遷徙」的跨國旅程，終點是一紙中華民國身份證，這只證件證明了「想像祖國」的存在。「返國」升學後的「緬甸僑生」，其與國家之間的互動並未就此停止，從「海外國民」成為「本地國民」又是一趟身份認同的轉換旅途。「祖籍」也成為書寫家族歷史及個人身份敘述的參照系統，跨國的旅程隨即轉換為持續不斷的溯源之旅。

以「跨國行動者」定位研究對象的取徑使本研究在鉅觀的結構分析層次之外，也能藉由受訪者對自身跨國遷徙經歷的詮釋，呈現他/她們與社會結構及歷史論述反覆協商的互動過程。不同於來自其他「地區」⁴⁸⁷的「僑生」，從九零年代後來台「緬甸僑生」的家族史敘事可知，父親與祖父輩自「雲南」移居「緬甸」的歷程與五零年代發生於中國的地主鬥爭有密切關係。然而，父祖輩為了逃離「政治衝突」而「越界」到緬甸的定居實踐，正好遭遇六零年代後緬甸國內政治以「同化」與「集權」的國家特性進行國族整合與社會區隔的時期。由於緬甸政府藉由賦予差別的公民地位以鞏固立基於族群政治的國族秩序，因此，當地的權力關係脈絡形塑了他/她們「身處他鄉」的疏離感，「文化差異」遂成為「緬甸華人」用以解釋自己居於邊緣群體的說法。也就是說，「偽裝成插著孔雀羽毛的烏鴉」，或者「念華校、學中文、來台灣」的模式都可說是「緬甸華人」回應緬甸社會權力關係脈絡的方式，這樣的方式反過來也鞏固了「緬甸華文教育場域」裡「中國性」論述的力量。此力量不僅強化「緬甸華校學生」對「兩岸三地華人社會」的

⁴⁸⁷ 由於僑務統計是以「地區別」而非「國別」作為「海外僑胞」的分類項目，加上本論文的研究對象為依循僑務政策來台就學並具有「僑生身分」者，故此處也以「地區」稱之。

想像，以及對「中華民國/台灣」情感結構，並且使中華民國僑務委員會所提供的「跨/回國機會」成爲「緬甸僑生」離開緬甸，「看看世界」的重要管道。

由上述情形可見，成爲「僑生」是一個過程，對此身分的理解是主觀自我認定與社會結構互動的結果。進一步地說，這是一個社會建構的過程，而不是源於一個本質上存在著一個以「中國性」爲基礎的「華人認同」⁴⁸⁸。對九零年代後來台的「緬甸僑生」來說，他/她們將「台灣」視爲跨國實踐的「選項」之一，「成爲僑生」意味著嵌入全球化架構下人口流動的過程中。因此，遭緬甸國家制度排除於社會流動機會之外的他/她們，將「來台灣」爲個人生命歷程中的重要經驗。從「跨國行動者」的觀點來看「緬甸僑生」，可以發現這些獲得我國教育部分發並具有跨國遷徙經驗者，他/她們在自述自己的跨國經驗時，亦認知自己在緬甸社會所具有的特殊階級性。

「僑生身分」固然提供了「緬甸華文學校學生」進入全球都會生活的可能機會，但是它本身也具有強烈的規範性。1999年以後台灣的「國籍法」與移民居留法規改變，使過去在台灣的社會政治脈絡中發揮實際效用的「華人文化」共同性宣稱與想像逐漸失效，「僑生」身份不再是從「海外國民」轉換爲「本國國民」的有利條件。弔詭的是，即使來台前「籍貫」在申請文件中爲一確認具體化歷史關連與文化共同性的必要原則，但是，入境台灣之後，立基於上述國族文化基礎的「僑生」身分，及其正當性基礎亦無法發揮作用。換句話說，國家機器重新結構化其國境管理機制的同時，也重新界定了「僑生」與台灣社會的關係/潛在關係。因此，在1999年相關法規修訂之後，懷抱著國族共同性想像而來台就學的「緬甸僑生」，遂在入境之際被劃歸爲「外國人」。「僑生身份」的規範性並在「中華民國」境內藉由入出境與居留法規與我國對「外國勞動力」的管制思維被強化。部分來台「緬甸僑生」因休學打工而失去學籍，遂被歸爲「非法逾期居留者」，「僑生」身分本身的階級性與規範性，使喪失此身分的「緬甸僑生」淪爲弱勢底層，「僑生」身分成爲在台「緬甸僑生」自由與限制的同義詞。

對部分「緬甸僑生」來說，「華僑身分」提供了「國家想像」與「跨界流動」的可能，但是他/她們來到台灣之後，在「海外」所知的、與國族歷史敘事糾結的集體記憶卻使他/她們產生與台灣社會的疏離感。一方面，這種疏離感源自於「中華民國國民」的社

⁴⁸⁸ 關於「中國性」被視同爲族群意識與文化概念及認同，這套思維如何是論述形構與權力關係下的產物，請見陳奕麟（1996；1999）。

會位置不再是跨國遷徙經驗的終點。二方面，個體也意識到「國家」與「歷史」將自己與家族生命史排除在外，因此，產生了邊緣感受。個人生命史與國族歷史敘事斷裂所造成的空缺，使他/她們對「華僑身分」進行反思，這個危機也讓他/她們瞭解「華僑」只是「從『中華民國』的角度來看」，面對台灣社會的政治變遷，「緬甸僑生」進而形塑了主觀認定自我的新立場。

從另一方面來看，「緬甸僑生」對「緬甸街」的看法則反映了台灣多元文化主義的內在矛盾。台灣社會接受以「緬甸性」為基礎的族群文化再現形式，這意味著以「殊異」定位移民者的文化界線。「緬甸街」與「緬甸華人」雖然在台灣主流社會中逐漸提高能見度，但是對緬甸「僑生」而言，實為矛盾的開始。台灣社會將「來自緬甸的人」想像為同質性群體，並且將特定空間連結為「緬甸移民」文化實踐的場域，這個結合「社區打造」與「社群定義」的過程因為地方政治結構的因素排除了「緬甸僑生」的參與可能。沒有「公民權」的「緬甸僑生」並未因「緬甸街」在主流文化論述中佔有一席之地而獲得文化歸屬感。相反地，台灣主流社會所接受的緬甸文化節慶反而傳達了優勢「緬甸文化」的訊息，反而形塑了部分「緬甸僑生」拒絕歸屬的情形。換句話說，台灣多元文化主義的實踐使「緬甸僑生」處於族群政治的邊緣，帶著文化相近性想像來台的「緬甸僑生」在宣揚文化差異的權力結構下沒有自我再現的發聲機會。

2008年7月3日，部分「沈默的『緬甸僑生』」走上街頭，他/她們將自身塑造為具有歷史意義的群體，這種訴諸共同歷史宿命的發聲位置形塑了社會大眾認識「緬甸僑生」的形式，卻也相對地排擠了其他「緬甸僑生」對其跨國經驗與生命歷程的詮釋權。「孤軍後裔」與「無國籍人」作為一有效動員社會情感的符碼，具體化中華民國國族主義論述中以「民族性」作為國民身分的預設。在國族意識形態與人權價值雙重論述的中介下，「緬甸僑生」逾期/非法居留所面臨的現實困境，成為一種制式的「身分認同」聲明。無論是社會輿論、行政官僚或者司法體制皆一致地以「孤軍後裔」及「無國籍人」的稱呼取代「緬甸僑生」，在國族論述與現代國家的人口管制脈絡下，他/她們面臨的「困境」雖然透過修法程序而「優先解決」，但是環繞著「緬甸僑生」的「非法性」論述卻也因此確立。

如果說事件的表意也是權力關係的鬥爭場域，那麼鬥爭的方式便是藉由生產意義以

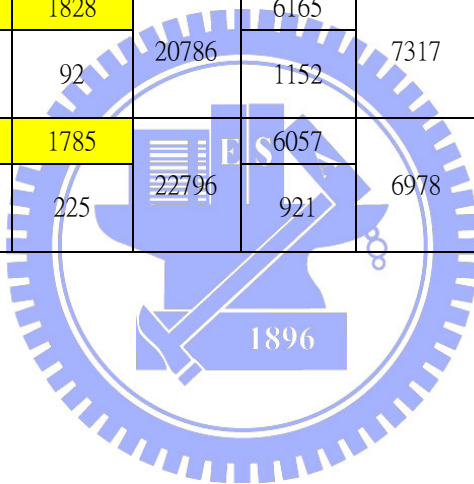
創造社會的集體理解，甚至藉此作為有效動員。在這個「泰緬無國籍華裔難民」抗爭的事件中，取得發言權與詮釋「緬甸僑生」在台處境的，是環繞著「民族性」的國家成員標準及其所召喚的國族意識型態。正是由於上述觀念的作用，使看似違反「入出國及移民法」的「問題僑生」得以在國境內被「容忍」，甚至成為成為「法律未明文的例外」。同時，「緬甸僑生」也藉此建立取得「中華民國國民身分」的正當性。

然而，從另一方面來看，部分宣稱自己並非「無國籍人」的「緬甸僑生」則認為，強調自己是「孤軍後裔」的說法顯然將「緬甸華人」固著在與「緬甸社會」相對的二元對立關係之上。對不願宣稱自己是「無國籍人」的「緬甸僑生」來說，國民黨軍人在緬北定居的歷史在數十年後卻成為在台「泰緬無國籍人」身分表述的依據，無論這樣的「社會運動」是否成功，最後取得優勢的都不會是「緬甸僑生」，因為政府可能憑藉著「非法」的道德判準取消「緬甸僑生」來台升學的管道。「緬甸僑生」解釋自己是否「合法」入境的相對立場，正好說明了我國入出境管制與僑務政策對「緬甸僑生」跨國遷徙所具有的規範與宰制權。這兩種制度形構了「緬甸僑生」在跨國生命歷程裡的雙重壓迫。即便是「緬甸僑生」試圖突破上述制度所帶來的限制，卻也只能訴諸「僑生身分」所具有的「歷史正當性」，將自己再度放置在「中華民國國族主義」的論述脈絡中才得以現身/聲。換句話說，「緬甸僑生」在跨國實踐中所具有的能動性與他/她們所面對的結構限制並沒有被正視，他/她們的多重認同以及依據生命經驗而對自身文化的詮釋亦沒有被接受。

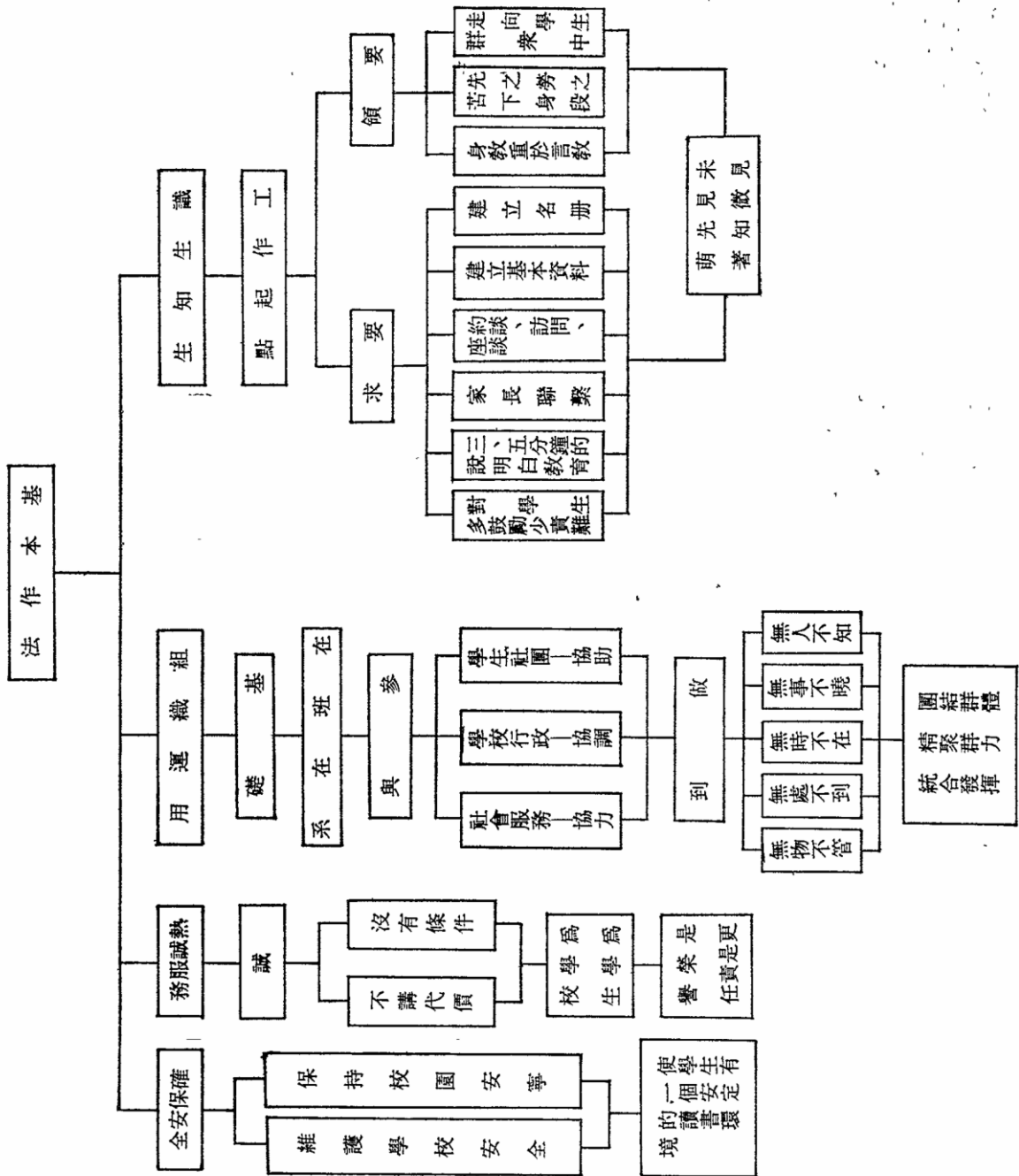
附錄一 歷年度分發實到在學僑生人數統計表

歷年度分發實到在學僑生人數統計表										
學年度	學校類別	分發僑生人數	實到僑生人數	實到僑生人數累計	在學僑生人數	在學僑生人數合計	中等以下學校畢業僑生人數	中等以下學校畢業僑生人數累計	大專畢業僑生人數	大專畢業僑生人數累計
40 (1951~1952)	大學專校	103	60	60	60	60				
	中學職校									
41 (1952~1953)	大學專校	307	182	268	196	222			5	5
	中學職校	31	26	268	26	222			5	5
42 (1953~1954)	大學專校	746	329	695	390	502			48	53
	中學職校	139	98	695	112	502			48	53
43 (1954~1955)	大學專校	1127	738	1753	886	1288			76	129
	中學職校	375	320	1753	402	1288			76	129
44 (1955~1956)	大學專校	1457	1321	3584	1746	2662			200	329
	中學職校	651	510	3584	916	2662			200	329
45 (1956~1957)	大學專校	1931	1396	5545	2836	4169			215	544
	中學職校	739	474	5545	1333	4169			215	544
46 (1957~1958)	大學專校	2511	2064	8632	4271	6363			449	993
	中學職校	1148	1114	8632	2092	6363			449	993
47 (1958~1959)	大學專校	2380	1446	10640	4623	6778			656	1649
	中學職校	604	562	10640	2155	6778			656	1649
48 (1959~1960)	大學專校	2352	1813	13067	5172	7404			641	2290
	中學職校	647	614	13067	2232	7404			641	2290
49	大學專校	2216	1857	15621	5804	8218	421		1084	3374


學年度	學校類別	分發僑生人數	實到僑生人數	實到僑生人數累計	在學僑生人數	在學僑生人數合計	中等以下學校畢業僑生人數	中等以下學校畢業僑生人數累計	大專畢業僑生人數	大專畢業僑生人數累計
(1960~1961)	中學職校	1122	697		2414					
50	大學專校	1968	1485		5795					
(1961~1962)	中學職校	190	187	17293	2065	7860	429	850	928	4302
51	大學專校	1892	1484		5899					
(1962~1963)	中學職校	101	91	18868	1630	7529	431	1281	1217	5519
52	大學專校	2728	1828		6165					
(1963~1964)	中學職校	99	92	20786	1152	7317	326	1607	1196	6715
53	大學專校	2718	1785		6057					
(1964~1965)	中學職校	228	225	22796	921	6978	195	1803	993	7708



附錄二 軍訓教官對學生生活輔導的基本作法



附錄三 回國僑生戶籍登記辦法

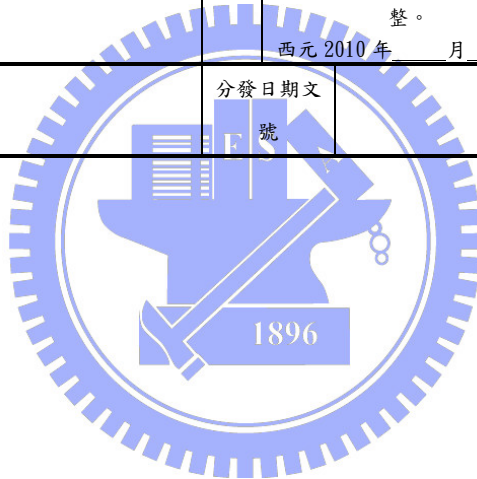
法規：回國僑生戶籍登記辦法 (民國 83 年 05 月 11 日 廢止)

- 第 1 條 旅居海外華僑學生回國升學者（以下簡稱僑生）其戶籍登記除戶籍法已有規定者外，依本辦法之規定。
- 第 2 條 僑生在國內應申請戶籍登記，但持有僑居國護照者，得於其入境時依照有關規定申辦外僑居留登記。
- 第 3 條 有僑生就讀之學校，應指定人員負責輔導僑生申請戶籍登記。
- 第 4 條 持中華民國護照返國之僑生應於第一次入境時辦理入境登記（港澳地區辦理補保手續）持入境證副本或申報戶籍證明書向學校所在地之戶政事務所申請戶籍登記，請領國民身分證。
- 第 5 條 僑生入學應憑戶籍謄本或外僑居留證辦理註冊手續。
- 第 6 條 僑生一律以學校為住居地辦理戶籍登記。
一、住宿學校宿舍者以宿舍為單位，每一宿舍編為一戶，以宿舍管理人為戶長。
二、不在學校住宿者以學校為單位，合併編為一戶，以校長或其他指定之人員為戶長，並在其校外之暫住地申報流動人口登記。
- 第 7 條 僑生於寒暑假返回僑居地者毋庸辦理異動登記，惟機場港口仍應將其出境旅客通報單寄達其戶籍所在地戶政事務所備查，於開學時由學校負責查對，如發現未返校註冊者，即申辦遷出登記註銷其戶籍。
- 第 8 條 僑生離校者，由學校列冊通知所在地戶政事務所，並由戶政事務所查對機場港口之通報或函詢內政部警政署入出境管理局查證，如已出境，應即辦理遷出登記。
- 第 9 條 僑生申請出境須繳驗國民身分證。
- 第 10 條 僑生離校後繼續在臺居留者，應申請遷徙登記。
- 第 11 條 具有役男或後備軍人身分之僑生申報戶籍登記後，戶政事務所應以申請書副本一份送兵役機關。
- 第 12 條 在校僑生在臺灣尚未申報戶籍者，應由學校會同所在地戶政事務所補報。

附錄四 緬甸地區學生來臺申讀大專院申請表

申請人資料	姓名	(中) _____ (英) _____	年齡	____	性別	____	自行貼妥一吋 正面半身照片						
	出生		西元	____年	____月	____日							
	中華民國	身份證字號：_____ 護照號碼：_____ 居留證號碼：_____	祖籍：	____省	____縣(市)	於19		____年	由	____	經	____	到達現居留地。
	僑居地	國別：_____ 身份證字號：_____ 護照號碼：_____	出生地										
2010年9月前通訊地址													
E-mail													
聯絡電話													
家長資料	姓名	(中) 父 (英) _____	出生日期	19	____年	____月	____日	籍貫	父	____省	____縣(市)		
	母	(中) 母 (英) _____	出生日期	19	____年	____月	____日		母	____省	____縣(市)		
在臺聯絡人	姓名			與本人關係	____	服務機關	名稱 地址 電話						
	通訊地址							聯絡電話					
學歷	校名	小學	國中(中一至中三)	高中(中四至中五)	相當於國內高中三年級(FORM6)畢業學校或最後結(肄)業學校								
	入學	西元	____年	____月	____日	西元	____年	____月	____日	西元	____年	____月	____日
	畢業	西元	____年	____月	____日	西元	____年	____月	____日	西元	____年	____月	____日
本欄限以國際數理學科奧林匹亞競賽或國際科展獲獎資格申請者填寫(至多3個校系)	一	校名： _____	系名： _____	二	校名： _____	系名： _____	三	校名： _____	系名： _____				

注意 事項	<p>1. 所填通訊地址、聯絡電話務必書寫清楚完整，以利海外聯招會及分發學校寄發入學通知。</p> <p>2. 本表雙線以下係供保薦單位審核，請申請人勿填。</p>	申請人 簽章	西元_____年____月____日	家長 簽章	西元_____年____月____日
保薦 學校 審 查 意 見 勾 選 欄 位	<p><input type="checkbox"/> 申請僑生繳交資料檢核表</p> <p><input type="checkbox"/> 緬甸國(公)民身分證、戶籍登記表(緬文、英文名字須相符)或中華民國護照及僑居身分加簽影本</p> <p>■ 學歷證件:(緬文證件應經緬甸外交部、緬甸駐泰國大使館及我國駐泰國代表處驗證;華文高中證件應經保薦學校校長核驗簽章)</p> <p>一、畢業證書/修業證明書:</p> <p><input type="checkbox"/> 緬甸華文高中畢業證書(或在學證明書)影本</p> <p><input type="checkbox"/> 緬甸高中十年級畢業證書,及緬甸大學二年級結業證明或三年級肄業證明</p> <p><input type="checkbox"/> 非當年次大二結業或大三肄業者之未曾升讀 大四證明</p> <p>二、成績單:</p> <p><input type="checkbox"/> 華文高中三學年成績單正本</p> <p><input type="checkbox"/> 緬甸大學一、二年級成績單正本併英文譯本</p> <p><input type="checkbox"/> 兩階段測驗准考證</p> <p><input type="checkbox"/> 切結書</p>	保薦 學校 審 查 簽 章 欄	<p>以上申請人所填資料均清楚完整。</p> <p>西元 2010 年 _____ 月 _____ 日</p>	駐外館處 簽章欄	西元 2010 年 _____ 月 _____ 日
分發 決議	<p>分發日期文 號</p>				



附錄五 滯臺泰緬學生居留事宜處理過程大事紀

滯臺泰緬學生居留事宜處理過程大事紀* 98.6.8

時 間	事 由
97年7月15及16日	假臺北縣中和市公所集中受理渠等學生申請登記及自首。二天申請計受理875人。
97年7月19日及20日	入出國及移民署臺北市及臺北縣服務站核發臨時外僑登記證。
97年8月4日	召開「研商處理在臺泰緬學生專案具體可行政策建議事宜」會議。就已辦理自首之泰緬學生後續就學、工作、健保、居留、修正僑教政策、加強護照查驗及入出國及移民法第16條修正草案等事宜，研商具體可行建議。
97年8月14日	部務會報通過入出國及移民法第16條第3項修正草案。
97年9月2日	入出國及移民法第16條第3項修正案函報行政院審議。
97年9月15日	行政院召開「泰緬學生持偽變造護照來臺相關問題解決方案與政策建議報告」會議，決議：司法偵審確定前仍暫維持泰緬學生權益。另由內政部就泰緬學生孤軍後裔身分樣態再行確認及分類，研擬可行對策陳報行政院。
97年10月22日	將泰緬學生身分態樣分析、處理原則及政策建議函報行政院。
97年12月10日	行政院召開「研商泰緬學生要求以孤軍後裔身分留臺問題」會議，決議：具國軍後裔身分之泰緬學生，同意以無戶籍國民身分，合法在臺居留，請內政部依入出國及移民法第16條第1項之授權，研定居留及定居辦法；非具國軍後裔身分者，如無泰緬國籍，護照為偽變造，且無法強制出國者，視同無國籍人辦理，請內政部研議修法。
97年12月29日	依入出國及移民法第16條第1項之授權，擬訂「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法草案」，召開研商會議。
98年1月8日	行政院院會及立法院協商通過入出國及移民法第16條修正案。

98 年 1 月 12 日	立法院三讀通過入出國及移民法第 16 條修正案。
98 年 1 月 23 日	總統華總一義字第 09800015981 號令公布入出國及移民法第 16 條修正條文。
98 年 2 月 5 日	函頒「泰國緬甸地區滯臺之臺灣地區無戶籍國民申請臺灣地區居留證送件須知」及「泰國緬甸地區無國籍人民申請無國籍居留證送件須知」。
98 年 2 月 10 日	「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法」草案預告刊登行政院公報。
98 年 2 月 11 日	「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法」函報部法規委員會審查。
98 年 4 月 2 日	國防部召開「滯留泰國緬甸地區前國軍官兵後裔證明核發作業規定草案」會議。
98 年 4 月 9 日	教育部召開「研商 98 學年度緬甸地區僑生招生方案協調」會議。
98 年 5 月 1 日	「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法」草案函報行政院審查。
98 年 5 月 7 日	部務會報審查「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法」草案。
98 年 6 月 8 日	「滯臺泰國緬甸地區國軍後裔申請居留或定居許可辦法」發布。

* 資料來源：入出境與移民署提供

參考書目

- Alcoff, Linda, (1988), "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13(3): 405-36
- Anderson, Benedict. (2005) "Exodus." In Ackbar Abbas and John N. Erni (ed.) *Internationalizing Cultural Studies: An Anthology*. China: Blackwell Publishing Ltd. and Peking University Press.
- Ang, Ien. (2001) *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. London and New York: Routledge.
- Aung Lewin Oo (2004.07) "Aliens in a Bind" *The Irrawaddy: Covering Burma and Southeast Asia* 12(7) online edition.
<http://www.irrawaddy.org/article.php?art_id=3795>
- Banton, Michael (2000) "Ethnic Conflict." *Sociology* 34(3): 481-98
- Barth, Frederik (1969) "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differenc.*, Boston: Little, Brown and Company..
- Bauman, Zygmunt (1996) "From Pilgrim to Tourist---or a Short History of Identity." In S. Hall and P. D. Gay (ed.) *Questions of Cultural Identity*. London , Thousand Oaks and New Delhi: Sage.
- Bhabha, K Homi. (1990) "Introduction: narrating the nation." In H. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. (pp.1-7) London and New York: Routledge.
- Billig, Michael. (1995) *Banal Nationalism*. London, Thousand Oaks and California: Sage.
- Brown, David. (1996) *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. New York: Routledge.
- Capland J. & Torpey J. (2001) "Documenting Individual Identity: Introduction." In Capland J. & Torpey J. (ed.) *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices In The Modern World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chun, Allen. (陳奕麟) (1995) "An Oriental Orientalism: The Paradox of Tradition and Modernity in Nationalist Taiwan." *History and Anthropology*. 9(1):27-56.
- . (1996) "Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity." *Boundary 2*. 23(2):111-138.

- (2002) “The Coming Crisis of Multiculturalism in ‘Transnational’ Taiwan”. *Social Analysis*. 46(2):103-122.
- (2006, September) “On the Geopolitics of Identity.”(manuscript) Paper presented at the Meeting of Culture in Context: Pragmatics, Industries, Technologies, Geopolitics, Taipei, Taiwan.
- Drew, Julie. (1999) ”Cultural Composition:Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn.” In Olson Gary A.& Worsham, L.(ed.) *Race, Rhetoric and the Postcolonial*. Albany: State University of New York Press.
- Erdmans, P. Mary. (1995) ”Immigrants and Ethnics: Conflict and Identity in Chicago Polonia.” *Sociological Quarterly*.36(1):175-195.
- Foucault, Michel. (1980) *Power/Knowledge*. New York: Pantheon
- . (1995) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon..
- (2007) *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France 1977-1978*, Palgrave Macmillan, pp.351-356.
- Garcelon, Marc.(2001) “Colonizing the Subject: The Genealogy and Legacy of the Soviet Internal Passport.” In Capland J. & Torpey J. (ed.) *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices In The Modern World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gellner, Ernest. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gleason, Philip. (1983) “Identifying Identity: A Semantic History,” *The Journal of American History* 69(4): 910-31 (reprinted in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, pp.460-87).
- Grossberg, Lawrence. (1996) “Identity and Cultural Studies—Is That All There Is?” In S. Hall and P. D. Gay (ed.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996.
- Hall, Stuart. (1990). “Cultural Identity and Diaspora”, in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Handler, Richard. (1994) “Is ‘Identity’ a Useful Cross-Cultural Concept?”, in *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. J. Gillis, Princeton: Princeton University Press, pp. 27-40.
- Leonard, Philip. (2005) *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*. New York: Palgrave Macmillan

- Lu, Hsin-Chun T. (2008) "Festivalizing Thingyan, Negotiating Ethnicity: Politics and Performance in a Burmese Community in Taiwan." *The Journal of Burma Studies* 12: 29-62.
- Maung Aung Myoe (2007) "Sino-Myanmar Economic Relations Since 1988" Asia Research Institute Working Paper NO.86, Singapore: National University of Singapore.
- Mercer, Kobena. (1992) "1968: Periodizing Postmodern Politics and Identity." In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (ed.) *Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Mongia, Radhika V. (2003) Race, Nationality, Mobility: A History of the Passport. In *After the Imperial Turn: Thinking with and through the Nation*, ed. A. Burton, Durham: Duke University Press.
- Olso G. A. & Worsham L. (Ed.) (1999) *Race, Rhetoric and the Postcolonial*. New York: State University of New York.
- Prager Nyein, S. (2009) "Ethnic Conflict and State Building in Burma." *Journal of Contemporary Asia*.39(1):127-135.
- Rose, Nikolas. "Identity, Genealogy, History." In S. Hall and P. Du Gay (ed.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996.
- Sarup, Madan. (1996) *Identity, Culture, and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, Philip. (2001) *Cultural Theory: An Introduction*. USA: Blackwell Publishers.
- Sollars, Werner. (1989) "Introduction: The Invention of Ethnicity." *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.
- Steinwedel, Charles. "Making Social Groups, One Person at a Time: The Identification of Individuals by Estate, Religious Confession, and Ethnicity in Late Imperial Russia." In Capland J. & Torpey J. (ed.) *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices In The Modern World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Tan, Chee-Beng. (2004) *Chinese Overseas: Comparative Cultural Issues*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Torpey, John. (2000) *The Invention of The Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge University Press.
- Wang, Horng-luen(汪宏倫) (2004) "Regulating Transnational Flows of People: An Institutional Analysis of Passports and Visas as a Regime of Mobility."

Identities: Global Studies in Culture and Power. 11:351-376.

Win, Zarny. (2002.01.22) "Education Report Released" The Irrawaddy: Covering Burma and Southeast Asia (online edition).
<http://www.irrawaddy.org/article.php?art_id=2258>

Woodard, Kath. (2000) "Questions of identity," In K. Woodard (ed.) *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*. London and New York: Routledge.

Saskia Sassen, 2006, 《客人？外人？遷移在歐洲（1800~）》，黃克先譯，台北：巨流。

大中華日報（馬尼拉），（1952.12.02），〈台省教育廳頒佈，僑生赴台升學程序〉。

大紀元（2008.07.04）〈泰緬孤軍要身分 廖了以承諾修法解決〉。大紀元台灣新聞。<<http://au.epochtimes.com/b5/8/7/4/n2178503.htm>>

工商日報（1951.09.03）〈僑委會與台灣保安部訂定，華僑入境申請手續，申請入境應繳證件均有規定，經審查合格核發入境許可証〉

中央日報（1953.01.25）〈僑生回國升學，將獲優先批准，一般僑民入境手續，有關機構下週商討〉

中央日報（1953.09.05）〈海外及港澳生來臺升學 國防部修正出入境辦法〉。

王斯嫻（2002）《1971年以來的僑務政策》。暨南國際大學歷史所碩士論文。

王賡武（1994）《中國與海外華人》，天津編譯中心譯。香港：商務印書館。

——（2002）《海外華人研究的大視野與新方向：王賡武教授論文選》，劉宏、黃堅立主編。新澤西：八方文化創作室。

——（2005）《移民與興起的中國》。新加坡：八方文化創作室。

丘式如（1966）《華僑國籍問題》。台北：正中。

巴特·摩爾—吉爾伯特（Bart Moore-Gilbert）（2004）《後殖民理論》，彭淮棟譯。台北：聯經出版社。

立法院秘書處，民國41年，〈立法院公報第一屆第十會期第一次會議速記錄〉，頁16。

立法院秘書處，民國 42 年 5 月 30 日，〈立法院公報第一屆第十一會期第四期〉，頁 42-45。

立法院秘書處，民國 43 年 12 月 1 日，〈立法院公報第十四會期第三期〉，頁 155-159。

立法院秘書處，民國 43 年 12 月 1 日，〈立法院公報第十四會期第三期〉，頁 37。

立法院秘書處，民國 57 年 2 月 7 日，〈立法院公報第五十七卷第九期〉，頁 510-519。

立法院秘書處，民國 57 年 12 月 28 日，〈立法院公報第五十七卷第九十七期〉，頁 16。

艾瑞克·霍布斯邦 (Eric Hobsbawm) (1999) 《民族與民族主義》，李金梅譯。台北：麥田出版社。

安東尼·紀登斯 (Anthony Giddens) (2002) 《民族-國家與暴力》，胡宗澤、趙力濤譯。台北：左岸文化。

米歇爾·傅柯 (1995) 〈主體與權力〉，收於休伯特·德雷福斯與保羅·拉比諾著，《傅柯：超越結構主義與詮釋學》，267-289 頁。台北：桂冠。

米歇爾·傅柯 (2003) 《規訓與懲罰---監獄的誕生》，劉北成、楊遠嬰譯。台北：桂冠。

朱宏源 (2000) 〈歸僑與僑教：來台緬華個案的回顧與前瞻〉，收於董鵬程、吳長玲、張超群主編，《第二屆僑民教育學術研討會會議實錄》，291-320 頁。台北：教育部僑民教育委員會。

妙單 (Mya Than) (1998) 〈緬甸華人及其認同〉，陳治萍譯。刊於《華裔東南亞人》，陳鴻瑜審定，頁 127-168。南投：國立暨南國際大學東南亞研究中心。

何介富 (1975) 《行政院輔導僑生回國升學政策之研究》。國立政治大學政治研究所碩士論文。

何明瑜 (2002) 〈論國籍與歸化—兼評我國之外國人歸化法制〉《政大法學評論》第七十期，第 149-204 頁。

何福田 (2000) 〈緬甸僑生回國升學概況及其甄試方式之探討〉，收於董鵬程、吳長玲、張超群主編，《第二屆僑民教育學術研討會會議實錄》，

45-66 頁。台北：教育部僑民教育委員會。

李明儀（1992）《僑生回國就學政策之研究》。國立中山大學中山學術研究所碩士論文。

李盈慧（1994）〈國民政府的國籍法與華僑總登記〉。《亞洲研究》雙月刊，8。68-95 頁。

——（1997a）〈1949 年以來中華民國的華僑教育政策〉。《暨大學報》，1：1。166-194 頁。

——（1997b）《華僑政策與海外民族主義（一九一二～一九四九）》。新店：國史館。

李泰翰，2002，《黨團、軍事與教育——一九五〇年代學生軍訓進入校園之研究》，國立中央大學歷史研究所碩士論文。

李靜兒（2004）《近半世紀的「華僑教育」（1950-2000）》。東海大學歷史學系碩士論文。

李樸生（1978）《我不識字的母親》台北：傳記文學雜誌社。

周正偉（1994）〈民國時期僑生回國就學之歷史探討（1911-1949）〉。《亞洲研究》雙月刊，8。137-146 頁。

周綽妮（2008），〈在僑生先修部〉，《僑苑》第 48 期。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網，<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/002schoolmagazine1.htm>

林宏翰（2007）《知識／權力場域中的「台客」文化政治》。國立交通大學社會與文化研究所碩士論文。

林君黛（2007）《游擊人生：性交易/交際少女與我的行動實驗》。國立交通大學社會與文化研究所碩士論文。

林若雱（2000）〈從優勢到競爭：臺灣的僑務政策（一九四九-二〇〇〇）〉。《立法院新聞》29（9）。37-47 頁。

林開忠（1991）《從國家理論的立場論--馬來西亞華文教育運動中「傳統中華文化」之創造》。國立清華大學社會人類學研究所。

林勝偉，2003，〈從「戰士」到「榮民」：國家的制度建構與人口類屬的形塑〉，台灣社會研究季刊，第 52 期，頁 187-頁 251。

- 范雅梅 (2005) 《論 1949 年以後國民黨政權的僑務政策：從流亡政權、在地知識與國際脈絡談起》。國立台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 高信，1989，《中華民國之華僑與僑務》，台北：正中。
- 高易伸 (2008) 〈香港鳳凰衛星電視台進入中國之競爭力分析〉，南華大學傳播學系碩士論文
- 吳明季 (2001) 《失落的話語——花蓮外省老兵的流亡處境及其論述》。國立東華大學族群關係與文化研究所。
- 吳學燕 (2009) 《移民政策與法規》。台北：文笙。
- 吳國俊 (1958) 〈了解僑生的問題—李樸生先生訪問記〉。《華僑教育》2(4)：27-28 頁。
- 吳復華 (1999) 《反共/懷鄉--戰爭中國家對分類秩序的確認（一個集體認同的發展）：以 1949 年中央日報台灣版為分析對象》。東海大學社會學研究所碩士論文。
- 洪金立 (1991.03.11) 〈打官司、抓嫌犯、辦理僑務、處理兩岸事務,都需要辨識身分 廢止本籍登記 政府半數部門反對〉。聯合報/04 版/政治觀察。
- 洪淑倫 (2008) 《馬來西亞留台僑生之教育歷程與「僑生」身分對其在台生命經驗之影響》，國立政治大學社會學所碩士論文。
- 香港工商日報 (1958.04.13) 〈執行與中共所簽訂 印尼成立雙重國籍處理小組 將將反共華僑列為無國籍僑民〉。
- 香港工商日報，(1951.07.04)，〈鄭彥棻廣播，呼籲海外僑胞，支持祖國反共〉。
- 香港文匯報，(1950.08.16)，〈三百多僑生歸國求學，僑務委會舉行招待會，教部決定僑生報考從寬取錄〉。
- 香港時報 (1960.12.16) 〈印尼中共訂約 壓迫華僑改籍 昨簽所謂雙重國籍協定〉。
- 香港華僑日報 (1960.06.30) 〈七萬五千華僑改入印尼籍 中共回祖國運動漸失號召力〉。
- 郁漢良 (2001) 《華僑教育發展史 (下)》。台北：國立編譯館。

- 馬子誠（2009）〈憶風雨中的母校〉，收於《勁寒梅香八十載 春風育成萬千情：緬北密支那育成學校創校八十週年暨佛光教學大樓竣工啓用紀念特刊》，緬甸：緬北密支那育成學校出版。
- 班納迪克·安德森(Anderson, Benedict)（1999）《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》。吳叡人譯。台北：時報文化。
- 教育部，1974，《第四次中華民國教育年鑑》，台灣。
- 教育部，1984，《第五次中華民國教育年鑑》，台灣。
- 曾薰慧，2000，《台灣五〇年代國族想像中「共匪／匪諜」的建構》，東海大學社會學研究所碩士論文。
- 晴天（2006），〈不一樣的僑大〉，《僑苑》第44期。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網，<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/002schoolmagazine1.htm>
- 游惠晴，2008，《中和華新街緬華族裔經濟社區形成與發展之研究》，是新大學社會發展研究所碩士論文。
- 葉維廉，民國72年11月8日，〈爲友情繫舟〉，聯合報，八版，聯合副刊。
- 張隆延（1958）《華僑國籍問題之研究》。中央委員會設計考核委員會編印。
- 孫鴻業（2002）《污名、自我、與歷史：台灣外省人第二代的身份與認同》。國立清華大學社會學所碩士論文。
- 夏誠華（2000）〈兩岸僑教回顧與展望〉收於董鵬程、吳長玲、張超群主編，《第二屆僑民教育學術研討會會議實錄》，321-360頁。台北：教育部僑民教育委員會。
- （2006）〈一九四九年以來的中華民國僑生教育回顧〉收於《僑民教育研習資訊》，23：2。台北：國立教育研究院籌備處。頁23-33。
- 夏曉鵬（2002）《流離尋岸—資本國際化下的「外籍新娘」現象》。台北：台灣社會研究雜誌社。
- 僑務25年編委會，1957，《僑務25年》，台北：海外出版社。
- 僑務委員會（2006）《中華民國九十四年僑務統計年報》。臺北：僑務委員會。

銘（1952.01.02），〈漫談僑務會議〉，香港工商日報。

陳月萍（2004）《美援僑生教育與反共鬥爭（1950-1965）》。暨南國際大學歷史學系碩士論文。

陳奕麟（Allen Chun）（1997）〈從戰後臺灣傳統文化的建構看現代國家的弔詭〉收錄於 羅金義、王章偉編《奇蹟背後：解構東亞現代化》，頁 249-278。香港：牛津大學出版社。

——（1999）〈解構中國性：論族群意識作為文化作為認同之曖昧不明〉。《台灣社會研究季刊》，33。103-131 頁。

陳建志（2009.4.23）〈泰緬孤軍後裔變人球 窩校園吃廚餘 偷錢投案〉。自由電報。
<<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/apr/23/today-center1.htm>>

陳清福（1999）《我國入出境管理法制化問題之研究》。國立中央警察大學行政警察研究所碩士論文。

陳慧嬌（2006）《偶然身為僑生：戰後不同世代華裔馬來西亞人來台求學的身份認同》。國立政治大學新聞研究所碩士論文。

趙綺娜（1999）〈外交部亞太司檔案的內容與利用：從一九五〇年台灣對東南亞華僑（華人）政策談起〉。《近代中國史研究通訊》，27。127-136 頁。

——（2001）〈從越南國籍法案之交涉看我國對越南華僑政策(1956-1957)〉，中央研究院東南亞區域研究計畫，《東南亞研究論文系列》第五十二冊。

廖建裕（1998）〈東南亞華人：華僑？海外華人？或東南亞人？〉。《華裔東南亞人》，國立暨南國際大學東南亞研究中心翻譯，頁 1-36。南投：國立暨南國際大學東南亞研究中心。

黃庭康（2008）《比較霸權：戰後新加坡及香港的華文學校政治》。台北：群學。

黃郁涵（2008）《全球化、跨國流動與都市飛地：中和緬甸街移民社區之研究》。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

黃惠欣（2005）《流動慾望、跨界行動與邊界管制---台灣性產業中之中國大陸無證移民女性》。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

翟振孝（1996）《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》。國立臺灣大學人類學碩士研究所研究論文。

- (2006)《遷移、文化與認同：緬華移民的社群建構與跨國網絡》。國立清華大學人類學研究所博士論文。
- 薛化元、陳翠蓮、吳鯤魯、李福鐘、楊秀菁合著，2003，《戰後臺灣人權史》，台北：國家人權紀念館籌備處。
- 楊文傑 (2008.07.05)〈我們為何七三走上街頭 — 給馬總統的公開信〉。苦勞網公共論壇。<http://www.cooloud.org.tw/node/23218>。
- 楊名久 (2009)，收錄於《勁寒梅香八十載 春風育成萬千情：緬北密支那育成學校創校八十週年暨佛光教學大樓竣工啓用紀念特刊》，緬甸：緬北密支那育成學校出版。
- 楊聰榮 (1993)〈從民族國家的模式看戰後臺灣的中國化〉。《臺灣文藝》，(18)，77-113 頁。
- 趙彥寧 (2003)〈現代性想像與國境管理的衝突：以中國婚姻移民女性為研究案例〉。《台灣社會學季刊》，第 32 期，頁 59-102。
- 鄭彥棻 (1978)《往事憶述》，台北：傳記文學雜誌社。
- (1989)《鄭彥棻先生文集(二)》，台北：德明商專。
- 馮鎬 (1982：257)〈無僑教即無僑務〉，收錄於《鄭彥棻八十年》，陳伯中編，傳記文學出版社出版
- 蔣總統思想言論集編輯委員會 (1966)《蔣總統思想言論集卷二十一》，台北：中央文物供應社。
- 謝世忠 (2004)〈國族—國家的建構、範疇與質變—中華民國陸軍第九十三師的雲南緬泰臺灣半世紀〉，《國族論述：中國與北東南亞的場域》。臺北：臺灣大學。頁 55-77。
- 鍾維康 (2006)，〈僑大之感〉，《僑苑》第 44 期。摘引自國立師範大學僑生先修部招生專網，<http://www.ntnu.edu.tw/divrec/F/004/002schoolmagazine1.htm>
- 蕭永堅、林錫星，1989，〈戰後緬甸的外僑政策與華僑、華人〉，收於《戰後東南亞國家的華僑華人政策》，廣州：暨南大學出版社。
- 鄺爾彥編著，1969，戶籍警察學，台北：中央警官學校。