

客家委員會補助大學校院發展客家學術機構 成果報告書

分項計畫群 B 科技與族群文化：傳播科技與客家族群之互動

子計畫五：客家族群想像的現代性：其起源與散佈

執行單位：國立交通大學客家文化學院人文社會學系

計畫主持人：柯朝欽

聯絡人：柯朝欽

電話：03-5712121 分機 58654

E-MAIL: chaoching@faculty.nctu.edu.tw

日期：102 年 11 月 26 日

壹、前言：

自從 80 年代研究民族認同的經典名著《想像的共同體》〔The Imagined Communities〕出版以來，經由新聞、文學、教科書的大眾印刷出版品所產生的民族「認同想像」，已經成為探討民族主義的經典理論與方法。而研究族群認同的社會學家也同意，民族主義的方法也適用於分析族群團體〔ethnic groups〕的認同研究上。90 年代末，「全球化」現象更使得社會學家們意識到民族與族群的想像認同有著更大範圍的變化，例如，傳播資訊與交通技術的發達，使得民族/族群的認同想像已經超越了古典的大眾出版印刷想像層次，進一步發展成為一種跨國離散的全球化景觀層次。

本研究結合上述的古典印刷出版想像與當代全球化的族群景觀想像來考察客家族群想像的世紀變化。在為期二年的計劃中，本計畫成果寶告書是這個計劃的第一階段成果報告。主要從個人的生命史傳記等等印刷品出發，結合關於族群想的理論，來考察關於一種現代性意義上的台灣客家族群想像的形成與發展。

貳、執行情形：

一、計畫之執行概況：

完成與「現代性族群想像」的相關重要理論論述的整理、詮釋以及對比。

完成以族群想像的角度進行五位重要的、跨世代的客家菁英的生命史比較。

並印證現有的，唯一一本關於《台灣族群想像》一書研究，是一個重要、但被誤解，並且被過度忽視，值得持續深化與對話的作品。

二、預算支用情形：

經費執行情形因為無法依照原計畫進行口述訪問，業務費轉以購買書籍，其餘皆依計畫預訂情形辦理，執行率 100%。

參、檢討與建議：

一、成果效益：

目前國內的客家研究主要重點大致都放在歷史學、人類學、傳播、文化產業、地方文史工作…等等項目之下。以社會學角度的進行客家研究的作品依然偏於少數。本計畫作為一個族群社會學的客家研究計畫，引進了相當多的社會學族群理論方面與現有的研究進行對話。除了社會學的族群理論，另一個成

果是採取生命史的角度，進行一個世紀範圍的跨世代生命史比較。預計在這方面將會能客家研究開闢一個新的研究理論視野，以及分析方法的先鋒性研究。

二、與原訂計畫之落差及原因分析：

原定安排的有 5-6 位受訪者，但都因為醫療照護健康問題，或者居間聯繫的安排人的時間配合，以致估計從安排受訪，訪問，乃至到打字稿的出現，可能要經歷 3-4 個月的過程。並且，從預計可能接受訪問的對象背景中，研究者認為，如果要達到計畫所預計的能呈現族群認同意識的內心敘述，可能要多進行幾次的深度訪問，才有可能如實呈現生命史的深度分析。這樣的估計是少要超過半年以上時程。再加上核發的研究經費，恐不足以負擔五位受訪者多次與篇幅甚長的逐字稿與交通食宿費用。所以，改採以既有的全集與文字出版的鑽計分析為主。

三、建議事項：

建議經費能更加充裕。建議關於研究計畫的進程之監督考核，能有更多自由的研究轉向、研究寫作，以及完成一個研究過程的時間分配上的「自由度」。畢竟客家研究主要性質上是一種社會科學與人文科學的性質。一個計劃的進行、問題架構、調查研究的資料收集，與完成計畫的書寫等等。很難像自然科學或應用科學那樣可以預見一個精確的步驟與程序。自由度因此很重要。

四、結論：

在完成關於傳統客家認同與現代性的客家族群想像的比較後。本計畫事實上已經大致完成台灣客家族群想像的階段性考察任務。計畫初步設定目標以經完成，將能順利開展下一階段的全球化客家族群想像的考察與比較。

肆、研究成果論文全文

「事實上，所有比成員之間有著面對面接觸的原始村落更大〔或許連這種村落也包括在內〕的一切共同體都是想像的。區別不同的共同體的基礎，並非它們的虛假/真實性，而是它們被想像的方式」。

——〔《想像的共同體》，頁 42。重點為筆者所強調〕

一 研究問題意識

在上面一開頭的引言是引自 Benedict Anderson 其著名的民族主義的經典研究作品《想像的共同體》〔The Imagined Communities〕中的一段文字，我們從這段文字中可以看到這經典作品的一個核心論題就是：所有超越面對面的共同體，維繫其認同連帶的基礎都是建立在一種想像〔imaginary〕的層次上而開展的。

從這個角度來看，規模比家族、氏族，乃至村落或聚落更大的「族群」〔ethnic groups〕，其作為一種人群分類認同的共同體單位，事實上也跟「民族」〔nation〕一樣，它也是建立在某種想像的方式之下而得以被建立。台灣客家作為一個族群，她的人口規模與居住的地域分布，早就遠遠超越一個面對面的互動層次，因此維繫一個客家族群的認同，顯然也必須建立在一個想像的層次上才得以開展出來。因此，正如 B. Anderson 所說的：「區別不同的共同體的基礎，並非它們的虛假/真實性，而是它們被想像的方式」，當我們要探索客家族群認同或者族群意識時，我們可以提出像這樣的問題：客家人作為一個族群單位，她被想像的方式是什麼？

自從上個世紀 80 年代研究民族認同的經典名著《想像的共同體》出版以來，經由新聞、文學、教科書的大眾印刷出版品所產生的民族「想像」，已經成為探討民族主義的經典理論與方法。而研究族群認同的社會學家也同意，民族主義的方法也適用於分析族群團體〔ethnic groups〕的認同研究上。然而，令人訝異的是，在關於客家族群的認同研究，或者是關於客家意識的興起與發展上，以“族群想像”作為理論或方法的研究作品卻是甚為稀少。本研究主要便是從這個理論視角作為出發點，試圖探討族群想像一詞與台灣客家研究之間的適用性問題。

就筆者所知，台灣當前在客家研究上與「族群想像」一詞有關的研究作品目前僅有兩個，一是《當代台灣社會的族群想像》〔王甫昌，2003〕，另一本則是王甫昌指導的碩士論文：《集體認同的建構：當代台灣客家論述的內容與脈絡分析（1987-2003）》〔林詩偉，2005〕。儘管如此，這兩位作者卻也都沒有對什麼是「族群想像」的“想像”做一個清楚的界定。以在台灣最知名、最常被引用的

《當代台灣社會的族群想像》〔以下簡稱《族群想像》〕一書而言，作者所謂的「族群想像」並沒有說明他自援引自哪個理論脈絡，或者是否是已是一個族群研究的通行概念。由於這本小書是改寫自作者向一群高中生的社會科學營隊的講稿而來，因此書寫上並沒有濃厚的學術論文的格式。因而我們可以猜測，「族群想像」是否是來自 Benedict Anderson 的《想像的共同體》中的民族想像的延伸挪用呢？這也是本研究另一個要探討的主題：當前唯一以“想像”進行台灣客家研究的作品，究竟其“族群想像”與民族主義研究中的“民族想像”有多大的意涵異同？從閱讀《想像的共同體》一書中對“想像”一詞的理論使用，我們會看到其實“民族想像”的誕生有著複雜且巨大的文化社會變化過程為基礎。那是否族群想像與民族想像一樣，必須有著這樣的社會文化過程，從而才成為可以“被想像”的呢？台灣的客家族群想像是否也需要某種社會文化的背景才才得以誕生而發展？這也正本研究所試圖要去探討的。

最後，從上述一開頭這段引言中我們也可以看到，民族與族群的想像，不應被視為一種無中生有或漫無方向的“自由聯想”式的想像，而應該被視為是作為一種人群認知/分類的思維圖式。認同想像的內容最重要的並不是其虛假與真實，族群研究要研究的是，在什麼社會文化的背景下為什麼會出現新的族群分類想像？而族群作為一種新範疇，它們被想像的方式是什麼？作為一個擁有其特定的族群性〔ethnicity〕的客家族群〔ethnic groups〕，作為一種新的族群意識，其如何被 **figure out**？

二 相關理論探索

在這節，我們首先更細緻與進一步來探討 Anderson 對民族想像這個字的分析。對 B. Anderson 而言，民族主義的想像有兩個重要的想像層次〔或模式〕：第一個層次是傳統的思考/想像方式瓦解：1.宗教的、語言的神聖共同體、2 傳統王朝的政治秩序、3 建立在基督教信仰的非線性、非連續性的「同時性」〔simultaneity〕時間意識，這三個要素逐漸衰弱，讓位給一種世俗的、追求主權

的，而在時間意識上則是一種“與此同時”〔 meanwhile 〕的時間意識。而民族主義正是誕生在這種傳統的想像思考方式瓦解之後的一種新想像方式。正是在這個意義上，我們才可以說民族主義的人群想像是一種「現代性」〔 modernity 〕的想像。⁹⁴

但是，光有現代性的想像還無法說明為什麼民族主義會取代或成為一種唯一的主流的人群分類想像方式？畢竟新的現代性認同想像有需多競爭者，例如最大的競爭者便是馬克思主義的階級共同體的政治想像。這因此牽涉到民族想像的第二層想像。這第二層想像牽涉的是“機器複製”的當代技術因素；小說、報紙、基礎國民教育、官方統一國語、行政區的劃分、殖民地知識分子的朝聖之旅程、地圖、博物館、人口普查的分類...等等。正是這第二層次的技術性基礎上，民族主義得以取代諸多人群劃分與政治共同體的想像，成為一個主流的人群認同想像不斷地被拷貝與盜版的蔓延出去。這就是 Anderson 在書寫《想像的共同體》的章節劃分基礎。

接下來我們來看族群想像與民族想像有什麼異同。

「族群〔 ethnic 〕有很多與民族〔 nation 〕相同的涵義，但是卻沒有政治主權自治實體的含意；如果一個族群希望自己管理自己，她必須開始稱自己為民族。就像法語加拿大人的表現一樣」。〔 Steve Fenton, 2009; 58 〕因此，民族與族群的差別就在於民族具有追求主權的自我管理與國家狀態，其他民族與族群的差別事實上非常微小。如果族群與民族的內涵主要的差異點在於是否有追求政治主權的政治意志，那麼，族群意識/族群想像與民族意識/想像一樣，作為一種新的、現

⁹⁴ 筆者認為當我們將 Anderson 的民族想像運用於族群想像時，必須牢記的一點是，這裡所謂的想像，是一種「現代性」的、具有存有論意義上斷裂的新想像。因此，以下的引言值得再三細讀：

「基本上，我主張在歷史上直到三個根本的，而且都非常古老的文化概念喪失了對人的心靈如公理般的控制力之後，並且唯有在這個情況發生的地方，想像民族之可能才終於出現。第一個概念是認為特定手抄本〔經典〕語言之所以提供了通往本體論真理之特權途徑，恰恰因為它本身就是那個真理的一部分。正是這個理念孕育了像基督教世界、伊斯蘭世界和其他的跨越各大洲的信仰集團〔sodalities〕。第二個概念則相信社會是自然而然地在至高的中心——和其他人類隔絕，並依某種宇宙論的〔神意的〕律則施行統治的君王——的四周與下方組織起來。…第三是一個時間性的概念，在這概念之中，宇宙論與歷史無法區分……將人類的生命深植於事物本然的性質之中，對存有的日常宿命性〔最重要的是死亡、損失和奴役〕賦予某種意義，並且以各種不同的方式提供從這些宿命中獲得救贖之道」。〔《想像的共同體》，頁 71-72〕。

代的人群分類方式，是否需要歷經某種傳統或既存的想像認知自身的文化系統瓦解之後才有可能出現？族群意識/族群想像與民族意識/想像具有甚麼樣的相似性與差異性？

關於這個問題，筆者認為研究民族主義與族群文化的社會學家 Brubaker 的「族群認知」理論觀點頗能呼應 Anderson 的想像觀點。Brubaker 在他的 *Ethnicity without Groups*〔2004〕一書的第三章題為“Ethnicity as Cognition”〔〈最為一種認知的族群性〉〕一文中，他認為不要將族群視為一件客觀存在世界中的事物或實體〔things or entities in the World〕而應該將族群視為一種看事情的方式(ways of seeing)或是對世界的一種觀點(perspective on the world)。

因此對 Brubaker 而言，族群研究應該看重不是作為一種群體〔groups〕而更應該看重的是「作為一種日常生活意識的族群」〔everyday ethnicity〕。Brubaker 的論述在這裡值得我們參考的是他回顧族群理論後認為，過去族群被認知的方式是從一種 stereotype〔例如膚色、種族特徵、特有的生活方式...等等〕，發展到被視為是 social categorization〔例如移民群體、少數民族、特殊宗教文化群體、特有人文區位的生活者...等等〕，現在關於族性的定義則走到了必須從族群認同者的自我認知的角度出發去理解。因此，關於什麼是構成一族群的基本？Brubaker 認為必須從每個族群認同者內心的一種認知/感受的圖式〔schema〕來加以掌握。

如果我們同意「族群想像」〔ethnic imagination〕不是一種自由聯想式的主觀想像發明，我們因此也可以把族群想像視為是一種族群認知/感受的圖式〔schema〕。因為兩者都是一種關於人群分類方式的「認知圖式」。而這種族群「認知圖式」並不是單純客觀的族群特徵，正如 Anderson 分析民族想像誕生於傳統宗教、傳統朝代政治體的崩潰，以及機械複製技術的單生一樣，有其特定的社會文化史的變化背景。

那麼，族群想像作為一種新的認知圖式，她需要什麼樣的社會文化史的變化背景？

由於本研究主要並不在族群理論方面的創新與整理，下面，我們簡短以客家族群為例，來論述為什麼在現有的族群理論之外，我們還需要再以一種族群想像理論來探討客家族群想像的重要。

Barth〔1969〕的族群邊界論〔*Ethnic Groups and Boundaries*〕，其觀點認為族群性並沒有有一定固定的核心本質要素，探討族群性必須從族群互動的過程中所產生的「邊界」而定，因為族群劃分正是在這個邊界出現的地方才出現。哪裡有邊界，那裏就有族群性。Barth 的田野研究主要是在社會互動並不頻繁的中東遊牧民族。但這樣的邊界觀點事實上並無法有效地回答為什麼過去台灣會有「隱形的客家人」的現象。少數的客家人與主流的福佬人，其互動並不採取畫出邊界的方式，而是採取隱形化的策略行動。

另外一種主要的觀點是原生論(primordialism)。原生論者認為，諸如語言、共同的血緣祖先、傳統宗教或文化慣習等等，這些都是構成一個一個民族或族群的自然要素，它們是最基本的、本質性的，也是原生自然的。原生論者因此被視為是一種反對族群性純粹是一種「社會建構」的觀點。其實，原生論最初提出的論點並不是用於與社會建構論的觀點作為對立面。原生論的觀點最初提出來的脈絡是因為要回答，為什麼美國社會中的「大熔爐」計畫是失敗的，族群性並不消失於大熔爐的美國社會中？因此，原生論者強調了不同於「公民連帶」〔civic tie〕的原生情感連帶的面向〔語言、宗教、傳統習慣、祖先血緣...等等〕，認為這些傳統情感與文化特質並不是「公民身份」所可以加以替代的，他們甚至是比政治法律所建構的公民連帶更要基本的(primordial)。可是同樣的，原生論者並無法回答，為什麼客家族群運動出現時並不是一個全族群性的運動，而且看不出一般人民日常生活中的族群原生族群意識？更有甚者，台灣的族群運動〔包含客家運動〕是發生於 1980 年代中期的政治民主化的運動中，並結合了公民運動，匯集了一個多元社會的公民社會的共識想像中。因此，作為族群，客家人既是原生的，也是公民的。筆者認為，如要回答為什麼客家運動為什麼一方面強調其原生族群性意涵，又強調是多元公民的一份子，這正是必須從客家族群的「族群想像」誕生

的社會背景加以才得以可能。

另外，族群研究中的情境論(circumstantialism)與處境論(situationalism)則強調族群意識的誕生與劃分必須放在其社會處境與情境的脈絡下來看。經濟弱勢或者競爭壓力過大，或者族群動員對其有種種利益都可以看作是族群性被引發出來的最重要條件。這或許是一種典型的社會建構論觀點。可是情境論與處境論固然可以回答為什麼在 1987 年發生由知識分子帶領的客家族群運動，然而，卻無法細緻說明客家運動的內部為什麼有類似“新的客家人”的論述？為什麼客家運動是誕生在台灣經濟起飛後的 80 年代中？而且在這之前，除了原住民，台灣福佬與客家並沒明顯的資源分配不公或族群經濟壓迫的現象？

所以，如果我們要回答 80 年代產生的客家族群運動，以及其深刻內涵，我們應該從族群想像的認知角度再仔細看待客家族群意識的產生與變化。

三. 現有關於台灣客家族群想像的相關研究

王甫昌的《台灣族群想像》〔2003〕一書是目前唯一採族群想像的論點討論客家族群意識的研究作品。有趣的是，10 過去了，至今的客家研究者幾乎很少採取這樣的理論取向。

王甫昌關於族群想像的論點如下：

「族群是指一群因為擁有共同的來源，或者共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者被其他人認為，構成一個獨特社群的一群人」。因此，「族群相對於其他社會團體的認同，最獨特之處，在於它是以強調成員之間的“共同來源”或“共同祖先”，作為區分“我群”與“他群”的標準」。共同祖先是真是假並不重要，重要的是，如果一個群體認為自己有這樣的共同來源，就足以構成他們的族群想像。〔王甫昌，2003；10-11。〕

從上述的引言中我們看到，王甫昌指出的族群想像是一種關於祖先、血緣與語言的原生認知模式。而這種認知圖式顯現：「族群意識使人們認為，這些陌

生人與自己屬於同一族群，彼此之間有一種類似家族的血緣或文化連帶關係。這種親近關係的建立與維持，有相當大的程度其實是“想像”〔imagination〕的結果」。（同上）

後一段話中，王對於想像一詞運用，容易使人認為血緣與文化連帶感是想像的，從而不是真實的、是虛構的。這樣的使用容易使想像一詞淪為一種“人為”的構造，而無法提升想像一詞的認知圖式層次。

除了共同血緣、祖先的認知之外，其實，王甫昌所要強調的重點是：以「族群」來做為一種人群分類想像是相當近代才有的發明。其特質與過去人類歷史上諸多人群分類主要的不同在於，現代的族群想像具有「人類都是平等的，只是有文化或體質的差別，但是沒有高下之別」。這種觀念是「非常新穎且具革命性的想法」。古人能夠想像的社會關係包括：鄰里、社區、家庭、親屬、家族、氏族、領主、君王、甚至民族，但是並不刮“族群”。因此，當代人所當然的覺得：每個人都應該有一個族群身分，而我族群與他族群有差別、但是平等，其實是相當晚近的現象」。（同上；23。）

筆者認為，王甫昌的族群想像所要說的真正核心意義是：每個人都有其族群身分，每個族群是平等的，而這完全是一種相當新穎的現代現象。由於我們當代，特別是台灣社會在 80 年代歷經一連串民主化、反歧視的族群運動之後，這幾個概念已經成為我們的日常基本常識，因此我們很不容易注意到這三點其實是一種相當晚近的現象，而且是一種王甫昌所說的「現代性的族群想像」。

這裡，我們可以將王甫昌的族群想像做一個簡短的分類：

1. 族群想像是一種共同的祖先、共同的文化或語言的想像。
2. 每個人都有其族群身分，每個族群都應該是平等的。

有別於 Anderson 將民族想像的源起歸於傳統想像認知的崩解與機器複製技術的出現，王甫昌將現代性族群想像的出現歸結於弱勢族群的族群運動結果。因為剛剛說過了，現代的族群想像中，每個族群應當都是「平等的」，而弱勢族群

對於不平等的處境特別容易有所感覺：「族群的分類方式，是一個社會中的弱勢族群，為了反抗或抵抗優勢族群對他們的壓迫，而產生出來的一種新的人群分類方式」。^{〔23〕}

王甫昌這裡的論述相當程度採取了一種「情境論」的觀點，他從情境論的觀點去看待族群分類的認知圖式，其結果便是他認為，族群分類會因為複雜的族群關係〔處境〕，而在歷史上具有變異性。「台灣社會中的福佬人、閩南人、客家人...等等劃分，都是具有相對性與時空性的分類建構。最後，族群意識〔與族群認同〕因此必須被視為是「族群運動建構的結果」。^{〔同上；23-25。粗體字為筆者所強調。〕}

總和來說，王甫昌所要強調的族群想像的現代性是建立在“競爭”與“衝突”的社會脈絡下所形成的結果：「差異本身並不足以造成有重要社會意義的人群分類，競爭與衝突才是主要原因」。^{〔同上；35〕}因為競爭與衝突，所以才強調“平等”沒有高下，也因為競爭與衝突，因此每個人都必須其自身的族群身分歸屬。而這完全是一個相當晚近現代才有個觀念與分類方式。

王甫昌關於族群想像的最後一個論點是：「當代的族群意識受到現代國家與公民觀念的啟發」。一方面是在個人基本公民權之後有個團體的語言、文化權之要求，另一方面則是在民主制度的架構下，以議會協商、請願與社會運動的方式來展現這種團體文化權的訴求。過去的團體衝突例如清朝的械鬥，幾乎不會涉及語言、文化或歷史記憶這些團體權利的訴求。而且解決的方式也是訴諸武力衝突。因此面對面的衝突動員之下的社會互動團體連帶感，比起超越面對面的族群想像更為有用。現代的族群想像在「遠水救不了近火」的時代根本起不了作用。因此在這種「同類相聚」的社會互助現實需求下所形成的“客庄”、“泉庄”以及“漳庄”，不能算是一種現代意義上的族群想像之聚集。現代族群想像與傳統的同類相聚的差別在於，在國家武力壟斷下，「傳統的歸屬性團體漸漸失去其重要性、成就性團體又無法完全滿足個人最深沉的歸屬性需求的情況下，“族群”就變成很理想的新興替代單位。在族群的想像下，個人想像自己屬於一個有文化傳承的大

團體」。〔同上；50〕

簡單來說，王甫昌的族群想像觀點認為，由處於弱勢地位的族群，在現代國家公民憲法的架構下，發動了族群平等運動，建構一種“每個人都有其族群身分，每個族群都應該是平等的”的現代族群想像。他以台灣戰後的發展經驗說明，台灣客家族群想像是 20 世紀 80 年代中期之後的產物。不只如此，台灣的族群想像〔四大族群〕，最先也是 1980 年代初期才開始發展出來的。依據王甫昌的說法，戰後，台灣社會的人群劃分主要的是外省人/本省人的劃分方式，這主要表現在“省籍情結”與“省籍人士”等的詞彙之上，這是由處於政治弱勢的台籍人士所發動的省籍想像。而在 1970 年之後，台灣新世代的政治反對運動中，一種過去不曾存在的新形態人群分類想像方式誕生了。新生代的反對者開始用族群來取代過去省籍。而到了 80 年代中期，現代意義下的族群則開始出現於客家運動以及四大族群的分類想像中。因此，王甫昌認為台灣四大族群的分類想像是一種族群運動的結果。

王甫昌的《台灣族群想像》一書於 2003 年出版之後，儘管廣泛受到客家研究者的引用與討論。不過從上述本文仔細地將「族群想像」加以清楚釐清之後，我們將發現現有的客家研究者儘管都會引用王甫昌的論點，然而卻都不會完全同意王的論點，或者在沒有進入關於「族群想像」的概念理解之下就直接予以否定。筆者認為主要原因有二：一是王甫昌的族群想像論點主要是一源於社會學式的概念，並且與 80 年代以來關於民族主義研究中的民族想像有著傳承性的分析取向，而現有的客家研究者大多是歷史學或者人類學訓練出身，比較不能接受或熟悉社會學的理念型概念，比較注重史料的說明；第二個原因便是王甫昌在該書中並沒有特別針對「族群想像」的概念進行細緻的定義說明，尤其是在理論上沒有說明族群想像與民族想像在概念上的傳承與差異點。後一個原因使得一般讀者淪於從純粹字面意義上去理解族群想像一詞中的“想像”，認為是一種虛構或人為建構意義上的想像，從而忽略了使人得以進行族群想像之前所需要具備的社會基礎脈絡前提。

我們可以從兩篇客家研究的作品來看這個問題。一個是陳麗華〔2011〕的〈談泛臺灣客家認同：1860—1980 年代臺灣「客家」族群的塑造〉。陳文的主旨在於不同意王甫昌所說的「當代泛台灣客家認同」是出現於 80 年代中期的產物。她認為日本時期的客籍教育菁英早在日本時期在民族主義的衝擊與探索下，便已經具備有「泛台灣客家認同」的出現了。因此此文主要的工作便是收集許多史料用以說明日本時期與戰後國民政府時期，在中國民族主義脈絡下的客家人論述便已經在客家菁英中培養了「泛台灣客家認同」。陳文不只誤解了王甫昌的「泛台灣客家認同」〔王有區分兩種客家認同：“傳統的泛客家認同”以及 80 年代中出現的“當代泛客家認同”〕，更為根本的是，陳忽略了王所要論述的是只有在 80 年代中出現的“當代泛客家認同”才是建立在他所定義的「族群想像」的意涵上。從王甫昌的觀點來看，80 年代之前的泛客家認同只是傳統的人群分類下的客家人群意涵而已，而這種傳統的人群分類意涵並沒有超越太多地域性和面對面的社會互動所產生的人群關係所需。儘管陳文舉了很多史料，說明日治時期長大的一代曾經存在過以客家人為主的團體，有些則到過中國留學與工作從而知道客家人這個稱呼，或者日本統治當局與西洋傳教士確實引進了“客家”〔Hakka〕這個外來詞，然而，這些史料的爬梳充其量能說明“客家人”這個外來詞在台灣社會的接受史，但是“想像”身為一個「弱勢的、有共同祖先的，必須享有平等文化生存權的族群團體的客家人」，在 80 年中以前的客家菁英上確實是不存在的。我們不能把上層菁英基於社會互動或社會資本所需而進行的結社團體等同於一種社會事實意義上的「族群想像」；同理，我們也不能總督府、國民政府的戶籍分類快速等同於「族群想像」。

另一個本著作是今年才完成通過的博士論文《台灣客家的形塑歷程：清代至戰後的追索》〔林正慧，2013〕。林文的研究篇幅更大，她的研究包含了清代時期各種書寫中的“客”、“客人”、“客家”等詞的意義，更擴大到中國嶺南華男客家原生地區中客家人認同的出現，然後比較日治時期中台灣與華南等地的客家認同同步發展，乃至戰後與國民政府來台的“外省客家人”所闡發的中原客家論述對

當代台灣客家人意識的影響。與陳文不同的是，林文賦予更多段落來討論王甫昌的族群想像概念的使用。林文充分意識到清代以來的祖籍分類與現代的族群想像有很大的差異，她也知道族群一詞完全是 80 年代才在台灣社會中被廣泛使用的新詞彙，因此她接受王所區分的兩個泛台灣客家認同的實質差異，認為「台灣客方言人群以過往歷史去動員族群之前，究竟採取怎樣的認同機制」，有必要更進一步去細緻的釐清〔林正慧，2013，頁 8〕。她對王甫昌《台灣族群想像》一書的批評有四，但主要都是從台灣客家歷史發展的歷史敘述的補充性觀點，例如區分北客與南客的義民與褒忠亭差別，以及戰後大陸客家對台灣客家的主導性影響力等等。但是除此之外，林文便將“族群想像”一詞不再提起，整本論文從清代到當代台灣的“客家形塑”過程與族群想像不再有任何關係。

《族群想像》一書中的族群想像的觀點，類比於民族主義的爭論，我們可以把它歸為是一種「現代論」而不是「原生論」的觀點。這觀點非常類似 Ernest Gellner 為主的「現代化理論」。因為 Gellner 認為民族主義的認同正是起源於現代社會工業化之後，在傳統農業社會文化與政治結構崩解後，離家背景的人群需要一種新的文化意義來解釋自身經歷的不平等感受。這也很類似 Anderson 在《想像共同體》一書中所說的「殖民地知識分子的朝聖旅程」所引發的差異與共同命運感。從這個角度來看，王甫昌所說的基於競爭與衝突的“族群想像”與此有異曲同工之處。族群想像與民族想像，兩者都源於一種現代社會的衝突與不平等命運感。

唯一值得進一步討論的是，不論在 Gellner 或是 Anderson 那裡，不平等與衝突並不是唯一的民族想像出現之因。更為根本的是，千年來的傳統文化與政治秩序的崩解，不再能提供一套關於個人在社會中所遭遇的不平等與命運多舛的解釋架構與意義之後，民族認同或民族想像才得以在眾多認同之中脫穎而出，提供一套完整的意義與整合個人與社會的意義系統。而族群想像是否也是這樣呢？族群想像的現代性是否與農業社會或千年傳統文化的崩解有關呢？從台灣客家族群意識的發展來看，我們或許可以進一步追問，為什麼在 80 年代經濟發展爭處

於高峰期，那是一個台灣錢淹腳目的時代，為什麼那時候反而會出現客家族群運動？是甚麼樣的不平等、經爭與衝突導致需要引發客家人的族群想像？而傳統的、既有的文化政治秩序有什麼樣的不足以致需要一種「新的人群分類」想像？

正如同兩篇作者對於王甫昌的質疑一樣，筆者認為王甫昌的族群想像事實上涵蓋了兩種族群想像：建立在原生連帶(*primordial tie*)的共同祖先、共同血緣與文化的族群想像，以及建立在公民連帶(*civic tie*)的族群身分與平等的這兩種想像。儘管王甫昌所要強調是後者的現代性族群想像的重要，並且認為族群影像是族群運動的結果，但是他無法為什麼現在族群運動卻是以強調/建構族群的原生特質而進行的。我們可以問：如果沒有一定程度的原生族群連帶/分類為基礎，如何進行族群運動？從而產生現代的、公民的族群想像？某種程度我們可以說王甫昌的研究有一點犯了原生論與建構論的二分觀點。

儘管如此，筆者認為《台灣族群想》一書中隱含的「弱勢」處境論觀點某種程度可以解釋為什麼台灣的客家族群想像的誕生涵蓋了原生連帶與公民連帶這兩種族群想像的特質。而筆者認為這正是現代台灣客家族群想像的一個具特殊與典範代表性之處。

筆者認為，若將族群想像以一種「認知圖式」的理論角度加以重新使用，而不必侷限於公民的或者原生的，也不因為強調其公民的而將族群想像視為單純是一種族群運動的結果，那麼我們將能更進一步細緻看待客家族群想像的認知變化歷程。儘管社會運動確實對於人們既有的認知方式與意義產生改變，而族群運動作為一種社會運動當然對於現有人群分類認知會加以改變，但是族群運動對於族群想像的認知產生多大意義的改變呢？這顯然很難加以客觀測量。在下一節中，我們將以幾位客家菁英的生命史為考察對象，探討其族群想像的變化歷程，從而反映客家族群想像在上一個世紀的變化歷程。

在這一節中，我們選擇了丘逢甲、吳濁流、龍瑛宗、鍾理和、鍾肇政。這五位具代表性的客家菁英作為考察對象。選擇這五位人物作為生命史的分析，有幾個方法上的意義。

首先，這五位人物留下了大量的文字書寫可以進行分析。這些書寫文字某種程度沒有口頭訪問所具有的訪問者所帶來的族群意識的介入干擾。

其次，這些全集式的書寫涵蓋各式文體，很能反映作者具有的多樣的意識。

最後，這五位人物的一生分別跨越了清朝政府——日治時期——國民政府〔包含戒嚴與解嚴，以及族群運動與政黨輪替〕這三個政權形式，不只經歷了巨大的政權轉換經歷，而且具有從傳統到現代的複雜社會生活史的變遷意涵。這五位人物也分別代表了三個世代的意識變遷。這足以讓我們進行一個具有代表性的族群想像分析。

4.1 丘逢甲（1864 年 12 月 26 日—1912 年 2 月 25 日）

丘逢甲是生長在苗栗銅鑼地區的客家人，他是清朝時期的進士，接受的是典型的傳統漢文學堂教育長大的仕紳。他擔任過書院的主講人，也擔任過地方武力的團練主持人。可以說是一個典型舊社會價值的集成者。但他也是經歷過政權轉換，以及新舊文化交替的人，在他的後半生，他有現代的民族意識，也具有創辦新是學校的經驗。不只是一個生長在台灣客家地域的鄉紳，他也到北京考試，結識清帝國的外省官員，帶領抗日與組織臨時政府，並且流亡在廣東祖籍地，並廣泛與孫中山等革命團體有所聯繫。

基本上，從丘逢甲的傳記與作品中我們看不到客家族群意識的重要書寫。新近被討論是他關於“台人”與“台民”開端性意識。〔薛雲峰，2008〕換句話說，族群分類人群的意識，並不曾表現在丘逢甲這個世代菁英的意識中。儘管歷史研究者指出，丘逢甲在台灣與東渡到廣東的後半生中，所結交與引以為知己的上層官員與知識菁英，泰半大多是操客家母語的客家人。但是，這樣的族群親緣性只能說停留在面對面的社會互助性層面，並沒有超越面對面的族群想像層次。

4.2 吳濁流（1900 年 6 月 2 日—1976 年 10 月 7 日）

作為知名的台灣文學家，其生平應該不用再介紹。值得提的是，吳濁流不黯福佬語，其具代表性作中《亞細亞的孤兒》、《南京雜感》、《無花果》以及《台灣連翹》中我們可以看到大量的日本人、漢人、台灣人、外省人等等的人群分類

之關係描述。但是很少看到「幾乎沒有」他以族群分類的方式去描述台灣社會的族群關係。儘管在某些地方會提到他的重要社交對象與朋友是在客家人的圈子內。例如他在學生時參與「客家青年同鄉會」，以及在遠赴中國南京當記者時因為客家人之便，能快速打入汪精衛政權中的許多客家高層官員。這些流露出來的客家親緣，依然也只是停留一中面對面的社會互助或社會互動的層次，並沒達到一種超越面對面的族群認同想像的分類意識。而且，在他晚年參與台灣文學的香火延續工作時，他對台灣文學的論述中絲毫不曾表露客家話語福佬話的語言差異對於台灣文學有何重要的影響。

吳濁流因為經歷的日本與國民政權的兩種外來政權統治經驗，事實上他對人群差異經驗是非常敏感的。從他主要的著作中可以看到，他的作品主要在描述各種人的複雜關係：本島的日本人、內地的日本人，日本人裡面又分為軍人、軍國主義者、具有自由思想的日本老師與校長等等，更別提台灣人與大陸中國人的差異了。像這樣敏感於人群關係差異的觀察者，令人訝異的是吳濁流的書寫中完全看不到關於台灣內部閩/客族群差異，或者平地與原住民差異的書寫與描述。在戰前我們可以看到他關注的是日本人與台灣人的關係與差異，在戰後，他關注的是來自中國的外省人與本地台灣人的差異。可是完全看不到福佬人與客家人的族群差異的描述。

4.3 鍾理和（1915 年 12 月 15 日－1960 年 8 月 4 日）

鍾理和比吳濁流年輕幾歲，也與吳濁流一樣具有中國居住的經驗，吳濁流出身於北部客家人，鍾理和則是出身於南部美濃的客家人。基本上這兩人同屬一個世代，不同的是，兩人的文學書寫內容不同。吳濁流以政治社會為描述對象，鍾理和的作品則偏重於客家村落生活的描述。不同於吳濁流熱愛創作古體詩，鍾理和則偏愛收集客家山歌。他的《原鄉人》作品更體現了台灣與大陸的客家原鄉關係情節。而且他的作品也更多出現客家厘語或諺語的特色。可是嚴格來說，鍾理和的作品中也是一樣並沒有流露具有任何族群分類想像的書寫。他的客家村落生活描述、客家諺語的大量使用，或者客家山歌的採集，純粹只是因為他生活與

出身於一個使用客家語言的客家人而已。

在戰後的文學聯絡活動中，鍾理和曾經向鍾肇政表達過一個族群差異的觀點，那就是他反對以福佬語作為台灣文學的主體語言。他認為不應該忽視在台灣事實上存在著使用客家話與福佬話的兩大人羣。

鍾理和的作品不願像吳濁流一樣直指政治社會的世界，可能跟他的胞兄鍾浩東（原名鍾和鳴）參與地下黨而被國民黨槍斃有關。因為從其全集來看，在這之前，戰後初期他在大陸與歸來台灣的那段時期，他的散文事實上有許多關於時局的政論文章。但也可能為他的疾病，使他的文學書寫關注在被迫隱居的農村生活周遭，以及這些農村世界與生命的無奈痛苦等主題上。因此嚴格來說，鍾理和並不識欠缺政治社會的敏感度，族群意識的缺席並不識他刻意的隱藏。我們只能說他像同世代的吳濁流一樣，並沒有族群想像的分類認知圖式。

4.4 龍瑛宗（1911 年 8 月 25 日－1999 年 9 月 26 日）

龍瑛宗比吳濁流年輕幾歲，比鍾理和大幾歲，但都是同屬同一世代的知識份子。龍瑛宗跟前兩者比起來，不同在於他的文學生命在日本時期就已經是一個知名作家了。但是在戰後，他比前兩者的創作量更少。但是同樣的，吳濁流、龍瑛宗與鍾理和，這三人均不熟捻福佬語，同樣是生長於典型的客家村落中，並且經歷日本政權與國民政權轉換的巨大社會文化變遷。並且，同樣的，正如那個世代的知識份子一樣，龍瑛宗的文學創作中沒有任何台灣族群差異的描述。他早期習慣用日語的官方分類方式，將客家人與福佬人說成「廣東系」與「福建系」的不同，偶而，他也用山民部落來形容他的故鄉北埔。在戰後，他則逐漸使用中文中的客家與福佬人之分。有趣的是，龍瑛宗在日本時期，事實上對於原住民的蕃社生活進行過許多探討與書寫。因此，也不能說龍瑛宗是一個對族群差異無感的文學家。可是儘管如此，在日本時期他兩次的環島旅行，以及戰後他幾次的台灣旅行遊記中，他對於客家與福佬的聚落差異沒有賦予任何的紀錄。

但龍瑛宗與吳濁流、鍾理和其最大的不同是，他活過了 80 年代的客家族群運動以及 90 年代的李登輝本土化運動。而這些外在的政治社會變化，並不是沒

有影響到龍瑛宗的文學書寫。例如，他晚年幾篇對自己的文學作品進行傳記性回顧評論中，他開始頻繁而零星出現了關於自己出生於北埔客家村落的客家身分的強調。而且在戰後，龍瑛宗曾投入太平天國以及姜家金廣福的歷史研究。在與台灣文學的歷史回顧上，幾次關於自己的傳記性回顧中他開始零星地加入客家人身分〔而不是早期書寫中的廣東系與山民〕。這或許可以看作是 87 年族群運動的影響。但是即使如此，在龍瑛宗晚年與客家認同極為強烈的新世代作家通信中，龍瑛宗一直不曾流露客家人身分在他的一生與文學書寫中有任何重要性，他也不曾附和這個客家作家的強烈族群意識。

4.5 鍾肇政 1925 年 1 月 20 日 —)

鍾肇政比吳濁流年輕 25 歲，幾乎可以說隔了一個世代。但是像前三位一樣，他也日本-國民政府政權轉移。不只如此，他的創作生活經歷了戰後台灣文學的組建與發展，鍾肇政更是台灣文學場域中核心組織者與創作者。他更經歷 1980 年代的解嚴與客家族群運動，以及 2000 的政黨輪替，並且也是這些運動的主要活動參與者。而由於後面這個 80 年代的族群運動經歷，更是使得鍾肇政與其他四位客家菁英相比之下，具有族群意識想像的比較參考性與代表性。

鍾肇政即使經歷日本教育，但是他最主要的文學活動都是在戰後開始，並且，一如之前的吳濁流、鍾理和以及龍瑛宗一樣，作為台灣文學的組織者與書寫者，我們在 1987 年之前也看不到鍾肇政文字作品中的客家族群意識的突出與流露之處。

然後，在 1987 之後，鍾肇政在文學工作之外最主要的另一個書寫與公共活動便是參與 1987 年的客家族群運動，以及組織「客家公共事務協會」與宣揚「新的客家人」的族群想像工作。也正是在「新的客家人」的論述中，我們才看到一種新的、現代性的客家族群想像的表現。

正如先前王甫昌的族群想像論述重點一樣，鍾肇政的「新的客家人」論述內涵具有如幾點主要特徵：作為現代公民的族群身分定位不需要羅香林的中原血脈想像、客家人不是客居的“客人”，而是根著於這塊土地的國家公民的主人、

客家人要勇敢地爭取平等的尊嚴、不再屈於弱勢而隱形、國家有義務保障客家語言與文化的族群集體生存權...等等。以上新的客家人的論述內涵，都符合王甫昌對於族群想像的分析架構。

結論

1.從跨越傳統到現代的三個客家世代菁英的書寫分析中，筆者同意王甫昌關於客家族群意識的論述：也就是在傳統的/面對面的社會互助下產生的客庄、閩客對立等，是屬於一種傳統的「泛台灣客家認同」，這種傳統的客家意識基本上是建立在面對面的社會互助與互動層次上。這個傳統的社會互助族群聚集，基本上沒有一種超越面對面互動層次，但是成員基本上有限的「族群共同體」的族群想像意識。

其次，在這之外，80年代中的族群運動中則產生了新的「現代性」的客家族群認同。雖然這兩者有其延續性與相似性，但是「他們的社會意義與性質有重大的轉變」。現代客家族群想像典型的表現在鍾肇政對於「新的客家人」的定義：客家人不是客居的“客人”，而是根著於這塊土地的國家公民的主人、客家人要勇敢地爭取平等的尊嚴、不再屈於弱勢而隱形、國家有義務保障客家語言與文化的族群集體生存權...。

2 王甫昌認為客家族群想像純粹是80年代中族群運動的結果。然而，筆者認為應該再進一步重新探討這個因果關係。理由如下：

從 Anderson 的民族想像理論來看，應該是先有民族想像的認知/想像圖式產生，才導致民族運動。筆者認為這也適用於族群想像。如果民族想像其實是一種認知機制、有其機器複製一樣的模式可供「盜版」模仿〔Anderson; 222〕。因此有第一波、第二波、第三波以及老舊帝國的官方民族主義運動相繼模仿與盜用。那是因為 Anderson 認為民族想像其實不是雜亂的想像，而是有其組裝模式的「配線」〔wiring〕。先有這些配線，而後才引發一波波的民族主義運動。〔Anderson; 226〕

「想像的配線」也呼應了 Brubaker 將族群視為一種看事情方式(ways of seeing)的認知/感受的圖式〔schema〕。

如果族群取代種族分類只是 70 年代才在西方/美國社會展開，那麼 80 年代台灣社會的族群認知模式/族群想像配線，究竟從何盜版而來？筆者認為作為土著的原住民運動與作為少數族群的客家運動，分別有其族群想像的配線。只有更進一步探索這些配線，我們才能進一步分析 80 年代的台灣族群運動。

參考書目

- 王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》，台北：群學出版社。
- 林正慧，2013，《台灣客家的形塑歷程：清代至戰後的追索》，博士論文，台北：台大歷史所。
- 台灣客家公共事務協會，1993，《台灣客家人新論》，台北：臺原出版社。
- 吳濁流，1977，《吳濁流作品集1—亞細亞的孤兒》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 《吳濁流作品集2—功狗》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 《吳濁流作品集3—波茨坦科長》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 《吳濁流作品集4—南京雜感》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 《吳濁流作品集5—黎明前的臺灣》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 《吳濁流作品集5—黎明前的臺灣》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 《吳濁流作品集6—臺灣文藝與我》，張良澤編，台北：遠行出版社。
- 吳濁流，1998，《臺灣連翹—臺灣的歷史見證》，台北：前衛出版社。
- 楊護源，1997，《丘逢甲傳》，台中：台灣省文獻委員會。
- 陳麗華，2011，〈談泛臺灣客家認同：1860—1980年代臺灣「客家」族群的塑造〉，《臺大歷史學報》48期(2011/12)：p2-50。
- 錢鴻鈞/編、黃玉燕/譯，2000，《吳濁流致鍾肇政書簡》，臺北市：九歌出版社。
- 龍瑛宗，2006，《龍瑛宗全集》，陳萬益主編，台灣：國家台灣文學館籌備處。
- 薛雲峰，2008，〈“義民史觀”之建構：析論台灣1895年（乙未）抗日戰爭中之義民軍統領丘逢甲與吳湯興〉，《國家發展研究》，8卷1期。
- 鍾理和，2009，《鍾理和全集》，高雄：高雄縣政府。
- 鍾肇政，2009，《鍾肇政全集》，桃園：桃園縣文化局。
- Anderson, Benedict〔班納迪克·安德森〕，2010，《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》〔The Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism〕，吳叡人譯，台北：時報出版社。
- Brubaker, Rogers. 2004, Ethnicity Without Groups, US: President and Fellows of Harvard College.
- Barth, Fredrik. 1969. Ethnic Groups and Boundaries, edited by Fredrik Barth, Bergen and Oslo: Universitetsforlaget.

Fenton, Steve. 2009, Ethnicity [《族姓》], 勞煥強等譯, 北京: 中央民族大學出版社。

Gellner, Ernest [厄尼斯特·蓋納], 《國族與國族主義》[Nations and Nationalism], 著, 2001, 李金梅、黃俊龍譯, 台北: 聯經出版社。