

國立雲林科技大學
文化資產維護研究所
碩士論文

此客非彼客？——從詔安客家的認同行動談起

研究生：施諭靜

指導教授：林崇熙 博士

中華民國九十三年六月二十三日

中文摘要

透過 Latour 的行動者-網絡理論來瞭解文化知識的生產過程，以及過程中文化認同的轉換。將田野放在雲林縣崙背鄉與二崙鄉兩地，地方的詔安客家人製作詔安客家文化知識與認同的過程，以及與相應的“整體性”客家行動脈絡來對話。一個非“主流”文化的詔安客家族群，如何突破既有想像的侷限，來創造屬於詔安客家的文化符碼？又能同時達到對“客家”的雙重認同？哪些行動者被引入或排除於行動過程？以及行動網絡中，人與非人行動者所形成的共謀關係。

關鍵字：行動者-網絡、詔安客家、文化知識、認同

Abstract

Based on the theory of Actor-Network from Latour, this paper tries to understand the production process of cultural knowledge and the transformation of cultural identity during the process. The field works were done in two places, i.e. Lun Bei and Er Lun Township in Yun-lin County. The researcher discusses the process that local Zhaoan Hakka produces their cultural knowledge and identity, and the correspondent Hakka actor network of “integrity.” One of the none mainstreams culture-Zhaoan Hakka, how do they break through the existed imaged limitation to create their cultural symbol? At the same time, how do they match the double identities to “Hakka?” What’s more, who is enrolled and excluded in the action process and the collusive relationship formed by human and non-human actors.

Keywords : actor-network 、 Zhaoan Hakka 、 culture knowledge 、 identity

目 錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
誌謝	iii
目錄	iv
第一章 序論－開戲	1
第一節、問題與緣起	2
第二節、科學哲學理論 vs.文化研究田野	5
第三節、研究架構	9
第四節、研究目的與對個人的意義	10
第二章 穿越時空來尋客	13
第一節、硬頸客家的抬頭	13
第二節、此客非彼客？	18
第三節、為何是詔安客家？	20
第四節、認同的焦慮	24
第五節、小結	29
第三章 文化認同形塑的網絡行動	31
第一節、交互－文本性的想像共同體	32
第二節、「詔安客家」文化文本的形成	37
第三節、文化知識建構三部曲	39
3-3-1 詔安圖像的尋找與製作	40
3-3-2 成功的轉譯與失敗的連結	42
3-3-3 複製文化的工程與興趣的建構	44
3-3-4 內外消除的行動策略	47
第四節、差異中的行動	48

3-4-1 差異行動的意涵	49
3-4-2 異質力量的連結	53
第五節、網絡行動的微權力	55
第六節、小結	58
第四章 異質的建構・均質的想像	60
第一節、網絡行動的共構關係	61
第二節、文化政策 vs.地方文化	63
4-2-1 政策的轉向	63
4-2-2 知識空間的拓展	65
第三節、論述轉化的力量	37
4-3-1 從原鄉到新故鄉	67
4-3-2 新義民精神	69
4-3-3 “硬頸”意涵的轉換	71
4-3-4 讓“澳客”成爲驕傲的客家人	72
第四節、消費文化與哈客風	73
4-4-1 物質文化的消費	74
4-4-2 空間氛圍的消費	75
4-4-3 消費與認同	76
第五節、其他與日常生活	78
4-5-1 表演形式與大眾文化	78
4-5-2 語言與日常生活	82
第六節、小結	84
第五章 結論—未落幕的文化行動行動	86
第一節、焦慮的解除？	86
第二節、“客家”之外——爲什麼文化很重要？	88
參考文獻	90

圖目錄

圖 2-1 昔日西螺七嵌二十五個村庄示位圖	21
圖 3-1 文化知識不均衡的積累過程	33
圖 3-2 文化想像的建構關係	34
圖 3-3 文化行動的循環過程	35
圖 3-4 詔安客家文化的網絡行動	55
圖 3-5 知識身體的權力約束	56

第一章 序論—開戲

人人都在對方目光的督促下審度自己的形象。

柏拉圖

多麼簡潔卻又露骨的話語！生活裡每個人都扮演著多種角色，而角色的意義往往是來自於他人，與他人的互動間被賦予，我們不見得只能為他人而活，甚至可以大聲地宣示“我只為自己而存在！”但是，環境脈絡的結構束縛你無法抽離，社會價值觀早已銘刻於你體內，並且透過他人的眼光不斷地加諸在你身上，無論你是個大學生、是經濟獨立的男女、是美國人或台灣人、是銷售員或消費者…你不會只是“你自己”，而是身為“社會人”的你，處於社會權力網絡之中。這樣的開場白，是來自於生活經驗裡的片段，有時會想掙扎脫離某個角色所附加的種種“責任”，這個責任不斷地告知你“應該”如何選擇，“應該”說什麼話語，責任來自於角色扮演的各種知識與價值觀，而你卻無法不立足於這個社會之網上，既始有天真的讓你飛出網外，得到的或許只有無限的空虛與漂浮感吧！這裡讓人想到了 Goffman，他將日常生活的行為展現視為一種“表演”，並且「一個表演者可能會被他自己的表演所欺騙，即在他表演的當時就認為他所做出的現實印象是唯一的現實。在這種情況下，表演者便成為他自己的觀眾；他既是該節目的表演者，又是它的觀察者。」(Goffman, 1992:88) 當人們意識到自己正在台前區域中表演，所謂的門面要求會讓自己或觀眾覺得“是否得體”，無論是否與他人有交談互動，表演者是面對觀眾的，至少清楚有人正在觀看，而台後區域是個緩衝地帶，是可以讓自己放鬆表現的地方，或像一種私人秘密基地，台前與台後空間的區別，來自於表演者當下所面對的觀眾（或獨處）所做出的反應與其關係。這樣的觀點或許會讓人覺得生活有趣些，我們不僅演給他人看，也演給自己看，也許可以這樣說——我們不只是在對方的目光下，也不斷地在自己的眼中審度“自我”形象。

而要上演什麼呢？那就得看當時導演¹所安排的劇碼囉！在這裡，讓我們開始來談談關於“客家”這齣劇吧！“客家”的身分可說是一種社會的建構，一

¹ 任何人都可能扮演導演的角色，端看行動過程中誰扮演暫時性的主導位置。根據 Goffman 所言，導演常常要擔負兩種特殊功能：首先，如果劇班中哪為成員在表演上出了差錯，那麼，導演就有責任對這種差錯加以糾正。其次，導演擔負著分配表演角色和每一角色中所運用的個人門面的特殊任務。(Goffman, 1992:105-106)

個“客家人”被社會帶有這樣的眼光觀看——硬頸的²、勤勞、節儉、吝嗇、團結、樂觀…，許多客家活動或政治場合也一再宣稱或強調「我們客家人是最團結的族群！」、「客家人要繼續發揚硬頸精神！」、「客家人應該……」不斷強化客家人自我的角色扮演，也強化他者觀看的眼光。如何表演與如何觀看，對筆者而言，是很“文化性”的，也是建構式的，我們的眼光來自於深植於地方的“文化知識”，在看與被看之間，是種權力關係，含有某種默契的交換行爲。

第一節、問題與緣起

慕名一年一度的“美濃黃蝶祭”，筆者（以非客家人身分）就如大多數的觀光消費者，滿懷想像與期待，準備大飽眼福和口腹之慾，更是自己對美濃客家文化的好奇心——油紙傘、藍衫、粄條、菸樓、鍾理和的故鄉…，備好相機，和三五好友驅車前往南部客家文化重地——“月光山腳下”的“瀾濃”。一路上播放著幾年前「交工樂隊」為反美濃水庫所創作的新一代客家音樂，猶記得一段動人心弦的歌曲：

月光山探頭看著荖濃溪
大武山張手攬抱南台灣
河流撩動我們的喉嚨
唱出我們的情歌…³

詞曲作為文化展現的文本場域，往往帶有地理學的想像情感，短短幾句歌詞，便生動地描述了美濃好山好水的地景地貌，月光山、荖濃溪、大武山、撩人的山歌…一直是構成筆者腦海裡那幅似幻似真、多添些神秘色彩的美濃圖像。藍衫，在新聞媒體的鎂光燈底下顯得耀眼，作為美濃人反水庫的集體抗爭意識；客家女性，在多數人印象中，是勤儉持家、刻苦耐勞的象徵…。美濃客家人堅毅不跋、為鄉為子的奮鬥精神，於首首嘹亮的歌聲曲目中再現。

當今一股強調主體性的文化運動潮流中，以往處於邊緣族群與文化，開始走上街頭為自我發聲與爭取自我權利，發出如後殖民論述者所說的“對抗帝國宰制性的聲音”，代表主體性發言的電子報紛紛在網路上流傳，新興力量活躍

² “硬頸”的意思或許沒多少人搞得清楚，也一再被重新詮釋，但這組詞彙不斷地在媒體上曝光，而讓人印象深刻，並且直接與客家人連上關係。

³ 節錄自“交工樂隊”音樂專輯《我等就來唱山歌》之〈好男好女反水庫〉歌詞。

在各式的文化文本場域與政治社會角力中，廣播、電視、影展等媒介、雜誌、書報等刊物、強調社區特色或族群意識等文化活動…，各種學術單位、研究或行政機構、文化園區的成立，被哄抬的「重視多元文化」已被納入政治策略不可忽視的一環。民國七十七年的「還我母語」客家運動大遊行，將台灣的客家文化運動正式搬上檯面，「新个客家人」、「新義民精神」等論述就此展開，強調台灣是客家流浪的終點站、客家人的原鄉在台灣，來重新塑造“台灣客家人”的族群認同，母語教學、客語廣播、電視台、嘉年華式的義民祭等各種文化活動，與隨之興起的社區營造接軌，讓在地生根的新客家人運動走向更寬廣的面向。近年，客家政策白皮書紛紛出爐、客家學院的成立、客家學與苗栗學的興起…，客家文化漸漸從被隱藏的蟬繭中脫殼而出，成為文化顯學。這股潮流，作為本論文論述的背景脈絡，當筆者試圖以“客家文化”來書寫論文時，曾被誤以為代表“客家”或以客家的身分作為自我來發言。在當代，客家人書寫客家文化、原住民表達自我心聲，似乎已被視為理所當然地具有優先正當性，更遑論一向處於優勢的族群，而若要回答“誰可以為誰發聲？”這樣的問題，卻早已隱藏著政治性的權力糾葛。

猶記得就讀小學正值國民黨政府推行「國語運動」之時，學校「說一句，罰五毛」的策略，讓孩童在校園裡的交談習慣語言漸漸改變，原本回到家中還會以“閩南語”和家人交談，卻因即將上小學的小妹不流轉的“國語”，迫使母親也將「說一句，罰五毛」的策略延伸至家庭執行，為的是讓小妹能在入學時說流利的“國語”，而這樣配合政府政策的作法，卻也讓十幾年後的我們反而形成“閩南語”障礙，在與老一輩親戚交談時常遇到“有口難言”的窘境，而小妹也從最不流轉的“國語”變成最不流轉的“閩南語”使用者，無論聽或說都有了障礙，老一輩的親戚甚至笑稱她是“外省囡仔”。筆者在田野訪談中也常被老一輩的受訪者笑問是否為台北人⁴，說著“臭乳呆”⁵的“閩南語”與他們交談，語言的選擇是種溝通的平台，而語言所蘊含的內在美感與更深層的文化意義，更是近年推動文化保存者所深思的問題，而近年母語運動的推行所衍生的另一層意義，更是將語言作為族群認同的表徵。直到念大學時，才發現同學之中有另一個族群——客家人，和“我們”（佔多數的閩南語和強勢的普通話）說著相似卻又不相通的語言，少數幾位同學還能以流利的客語交談。初次在火車上聽到客語的廣播，是在幾年前台南往高雄的電聯車上，剛開始覺得

⁴ 大多數人印象中認為在北部長大的孩子說閩南語的能力普遍較差。

⁵ 意指還在牙牙學語，說話含糊不清或發音不正確之意。

很新鮮，身邊也有人模仿起廣播的客家語調“請準備下車”（ciàng zùn pi há cá），生活裡漸漸常聽到不避諱使用客語等各種語言來交談的聲音。在一次參加“哈客青年領袖夏令營”的活動中，有位大姊不只一次發言表達，希望大家不要再以國、台語來代表普通話與閩南話，因為“客家話也是台灣話”，這個經驗印象深刻地影響著筆者日後在語詞上的小心使用。從生活經驗、參與活動到學術場域，“客家”從被視而不見到被談出與被熱絡地討論，使筆者對於“客家”或台灣族群與文化的知識系統一再被刺激與重整。美國人類學家懷特（Leslie White）講過這樣一個故事：

很有以前，有一族人特別崇拜一個名叫“戈爾肖克”（Golshok）的東西。他們相信，“戈爾肖克”孕育著生命和智慧，就像源遠流長的密西西比河和一瀉千里的亞馬遜河，它是稱量善惡的天平，是護佑人們幸福的萬應符咒。由於這個詞實在重要，每一代智者都投入畢生精力，青燈黃卷，面壁冥想，企圖破譯它的真諦。他們的言論彙集成典籍，流佈於民間，成為人們世代信守的金科玉律。

終於有一天，一個對此感到厭倦的人問道：什麼是“戈爾肖克”？這個詞究竟是什麼？這麼簡單的問題一下子驚醒所有被“戈爾肖克”催眠的人。他們忽然發現，自己對這個一向以為最熟悉的詞竟然一無所知。

這個故事印證了哲學家的一個說法：熟知並非真知。（李河，1998:1）我們對於“客家人”、“原住民”、“福佬人”⁶、“外省”、“本省”、“台客”、“嬉皮”…似乎都有一套熟知的見解與既有的偏見，但是否有人說得清楚“客家文化”是啥玩意兒？是藍衫？是板條？是敬神用的總統豬？還是小氣固執卻又熱情好客的性格…？談到“某某”文化腦海中浮現的，是一組組模糊卻又各有獨特性的文化圖像，每個人腦海中的這組圖像可能不完全相同，但只要談到這個話題時，卻又能理解對方的描述並侃侃而談，就像客家人出名的勤奮與小氣，不僅是存在非客家人的印象中，連不少客家朋友也都這樣認為，只是想像的程度不一與立場不同。而我們會用什麼標準來評斷一個人“像或不像”客家人呢？這就是我們對“客家人”的想像，這樣的想像來自於社會生活中習得的文

⁶ 「福佬」的稱法還有「河洛」或「鶴佬」等用字，除非是原文引用，本論文採用「福佬」一詞。而閩南與福佬在學術上並非同等詞，筆者在此並不多作分別，但若是平常人說話的習慣，則會使用口語上閩南或閩南語一詞。

化知識，文化知識指導社會人如何扮演或檢視“客家人”或“詔安客家人”，同時也是非客家人（或自認為不是客家人）利用差異對異己的劃分，「你們（他們）客家人就是…」。“客家”的意義如何被賦予？“客家”是哪些人組成？“客家人”又是具有什麼樣的性格族群？“客家人”吃什麼、穿什麼？這些皆是關於“客家”的文化知識告訴我們的。

這樣的文化知識是怎麼形成的？我們為何接受，又如何獲得？這也是“戈爾肖克”所帶來的迷思，本論文欲透過一般人所熟知的“客家文化”來重新審視，關於“客家”、關於客家擂茶或客家人的勤儉等等，這些關於一族群的文化知識，是透過哪些力量交集而成？作為“客家人”或“客家”代言人的行動者，透過哪些文化圖像的擇取與結盟來表述何種“客家文化”？並形塑社會行動者對此文化的認同感。論文將透過雲林縣崙背鄉與二崙鄉兩地，詔安客家文化行動的田野經驗，以及相應於此社會脈絡中的泛客行動來與地方詔安客家對話，來談出文化知識建構的行動網絡中，哪些行動者被引入或排除？形成何種脈絡下共謀的文化想像關係？文化活動、文化消費、文化論述、文化產業等皆為此脈絡下文化展演的多元場域，行動者在這些場域裡如何自我呈現與表演？在這些場域的互動產生何種文化認同的轉變？而文化知識建構的是永久的“文化典範”嗎？這組關於“客家”的文化行動網絡是靜態穩定的結構呢，還是處於動態的進行式？

第二節、科學哲學理論 vs. 文化研究田野

文化並非處於停滯或一成不變的狀態，從文化元素如何被創造、擴展、使用、接納、忽略、再複製…等各種可能過程來了解一文化，往往是更有趣的，就如 Bruno Latour 所要觀察的是“行動中的科學”（science in action），而非已經製造好的科學或技術產品，就像我們得知“地球的自轉”，不如深入了解“這樣的科學觀是如何在信仰與信念的拉扯間所衍變而成，甚至是流血的激烈改革…”來得更豐富有趣，且更能深入探求知識被創造的黑箱源頭，不過我們當然不可能對萬事萬物都追根究底，而是了解我們認知的“知識”如何被生產，在眾多紛雜的論述中能清楚自己的選擇與抵抗的對象。文化與科學看似相異的學科領域，“知識”卻是它們共同創造的目標，“文化知識”往往告訴一個人“你是誰？”、“你該選擇何種生活方式？”、“你該吃什麼樣的食物？”…

等等，我們擁有多樣的概念與知識，無論是對於“食物的卡路里”、“氣象高低氣壓符號圖”、“有唐山公無唐山母”…等等，這樣的“知識”或概念是怎麼來的？Latour 對科學爭議的觀察，將帶領我們去探索這個“知識”有趣的形成過程。如果說科學家應該要有豐富的想像力，以“發明”各種可能存在於“自然”的潛在因子；而文化工作者則要有不怕失敗的實驗精神，在嘗試各種文化的創造後，才能製造出“符合”時代潮流或一地方脈絡的可能文化！使用 Latour 的理論，筆者基本上是傾向「建構論」(constructualism)的人為性 (artificial)，無論文化、知識或認同，都需經過人們想像、塑造甚至是妥協等建構過程，更有甚者認為，表面上看起來是原生的本質式論述，談血緣、談遷徙、談傳統…都可能是種對文化或族群進行建構的工程。

Latour 最著名的莫過於行動者-網絡理論(Actor-Networks)，他試圖打破 inside/outside、micro/macro 等傳統科學實驗的二元界線，來談 Pasteur 實驗室如何透過對人與“非人”(non-humans)、看得見與看不見的、農夫與獸醫的語言等的連結，形成有利於實驗成功的行動網絡，並提出科學知識建構的三部曲：〔第一部〕引起他人的興趣 (capturing others' interests) ——科學家離開實驗室，進入他人的生活，並轉譯他者所使用的語言至科學實驗術語中→〔第二部〕將槓桿作用點(實驗室)從弱勢移到一個強壯的位置 (moving the leverage point from a weak to a strong position) ——創造“細菌”這個新的“非人”行動者，透過在實驗室內可控制的培養技術及實驗設備的繪製與紀錄，使 outside 在動物體內看不見的微生物轉變成 inside 實驗室內“可見的”與可被掌控的“細菌”→〔第三部〕利用此槓桿移動全世界 (moving the world with the lever) ——實驗室的擴張，透過說服與向外擴散的過程，使其學說成爲廣被接受的“知識”，重新形塑社會。(參考 Latour, 1999:259-265) 這一套技巧性地說服手段，是讓實驗成果透過網絡的連結而成爲廣被大眾接受與使用的“知識”，由此可看出科學知識的形成關鍵並不在於實驗的準確度或真實度，而是透過“掌握一套有用的語言”，將相關行動者與利益團體引入與協力合作，使學說被廣爲接受與相信，才能代表“真實”。

若將此科學知識製造過程放在文化研究領域來看，三部曲的建構過程讓文化認同有了有趣的觀察，什麼會是建構文化“一套有用的語言”呢？哪些人與非人行動者參與或被排除在文化的“被呈現”或再現網絡過程中？若說所謂的科學家“發現”自然真理其實是在“建構科學知識”，並且是經過爭議妥協後

的結果，那麼，所謂的文化工作者“發現”地方特色呢？例如在文建會一鄉一特色等社區營造政策下，各地方複製形式的文化節成爲文化工業量產的一環，玉井芒果節⁷、林邊蓮霧節、白河蓮花節、屏東黑鮪魚觀光文化季、墾丁風鈴祭…每個社區努力挖掘（創造）屬於自己的特色，並將它們製作成全國唯一僅有或是代表性的集中產地，而蓮花（文化產業）成爲白河（一地方或社區）的代名詞（文化符號），而這也是“文化知識”被建構且被認同的結果。非人行動者⁸透過差異時空的體驗，成爲文化想像的基礎，在不斷行動的過程中，主／客體或自我／異己的劃分被消解，共同建構文化的可能圖像，各種文化圖像作爲文化網絡中的非人行動者，如何能進一步建構爲“文化知識”呢？再以李喬《寒夜》文本爲例，族群意識、母語、客家人、先住民（原住民）、舊地名、家族傳統、閱聽人…皆成爲《寒夜》中形塑客家文化的行動者，客家的“硬頸精神”也透過小說與電視連續劇等文本場域被再現與轉化，透過大眾傳播媒體的力量，這組行動者-網絡將與其他客家行動網絡連結成更龐大有力的網絡關係，而閱聽人透過文化活動、傳媒廣告、觀光消費等方式，與各式文本產生程度不一的想像建構關係，所以，並非被引入或轉譯的任何行動元素都會被接受，對此，不同的閱聽人（流動的行動者）會有相異的回應。

在“Science in Action”這本書中，Latour 更細緻地討論了科學知識形成的爭議過程，面對科學研究的首要原則便是「事實與機器的命運掌握在後來使用者的手中，他們的特性(qualities)是集體行動的結果，而非原因。」(Latour, 1987:259) Latour 要強調的是「事實與機器的建構是一個集體的過程 (collective process)」(ibid:29) 以及過程中不同的行動者對“宣稱”所可能產生的各種轉換。文化亦是由各種不同力量的行動者所共織的集體想像與規範，並非有人宣稱客家文化是什麼，這個宣稱就會成立，只有「當東西被人們接受時，它們才會是真實的」(ibid:12)，當“擂茶”只是少數幾戶人家的家庭式飲食習慣時，它並不足以成爲客家文化圖像的行動者，而只有當“擂茶”被引入社區營造的文化網絡之中，它的特殊性所轉譯的文化歷史想像引起其他行動者的興趣，並構成這些行動者引發的各種回應與散播，才能從推展成地方性特色到被大眾廣爲認知的“客家文化”，“擂茶”也因而成爲“客家文化”的指標之一，曾幾何時，連

⁷ 台南縣幾個芒果主要產地正打造著「芒果的故鄉」。

⁸ Latour 於科學知識的行動網絡中，所談的“非人”是細菌、溫度、農場、實驗室等非社會人類的元素，而非人行動者在文化建構的網絡中則是指可被操作的文化元素、符號或形式，例如客家擂茶、歷史故事、懷舊氛圍等等。

美濃小鎮也出現了“擂茶”店呢！行動者-網絡理論提醒我們關注於包括“非人”等各種行動者在建構過程中的引入與排除，行動網絡的組織性會隨著宣稱的被轉換而有所變動，但這個被創造並引入的新語言，例如“擂茶”，對於不同行動者的意義是什麼？以及“擂茶”在不同的時空脈絡下的意義是否被轉換？Latour 並沒有說明這個新語言在行動過程中，對不同的社會行動者的可能不同意義，以及不同脈絡下意義的轉換關係。而行動者-網絡的成功與否是否有相應的社會歷史脈絡性？被引入的行動者中，誰為何可以成為關鍵性的力量元素？Latour 與 Garrety 有了相異的看法。

在 Karin Garrety 一篇關於膽固醇、飲食肥胖與心臟疾病的論文中，指出行動者-網絡理論無法細緻地分析科學知識建構長期爭論的過程，行動者-網絡主張轉譯他人的興趣以及引入利益團體來建構強而有力的網絡關係，以制服反對者的聲音，在爭取結盟的過程中，Latour 關注於“非人”這個行動者對於爭議被解決的作用力，而 Garrety 卻認為 Latour 的“非人”缺乏關心社會因素 (social factors)，則是行動者-網絡在處理長期爭論時的致命傷，Latour 強調「成功地引入利益團體」來製造科學真理，並關心行動者之間的合作協力以及“非人”這個行動者對科學知識形成的決定性影響力，而 Garrety 則認為「膽固醇假說能成為“真理”，是透過人類 (humans) 的思考與行動，而非透過“非人”說服的力量」(Garrety,1997:754)，而他也提出了社會領域 (Social worlds) 來彌補行動者-網絡所忽略的行動者背後多重多元的社會脈絡，以及不同的社會領域之間的相互作用。Latour 或許仍不會同意 Garrety 對他的質疑，因為他認為只有在科學家完成工作後 (實驗與爭議的解決)，我們才能得知“自然”與“社會”是什麼，行動者-網絡是由人與非人兩種元素所組成，而科學與社會向來是一體的關係，「科學工作等同於社會工作，知識問題的解決也是社會秩序問題的解決」(Shapin,1988:539)，Latour 同時反對社會決定論或技術決定論，而認為應該關心的是這個網絡的強度，「我們只需要去問一個聯盟 (association) 是否比其他聯盟來得更為強壯或虛弱」(ibid:538)，由聯盟鍊結的過程來了解科學知識的製造過程，這也是 Latour 覺得我們不能使用“社會”來解釋科學爭議如何及為何被解決了，因為“社會”是其結果而非原因。

我們同意如 Latour 所言，科學科技的發展是從來不在社會之外的，兩者可說是相輔相成，然而筆者也認為，在某個宣稱被指出時，仍有相應的社會脈絡，爭議解決後所產生的“社會”已不同於先前，是種典範革命後相異的世界觀，

這個相應的社會脈絡提供一種發聲的可能契機，我們或許不能將結果放置在行動中討論，卻不能忽略所處的社會脈絡對行動的影響。某個行動者為何會被引入網絡中有其偶然性，例如 Pasteur 偶然且“精確”地發現溫度對細菌培養的重要性，使溫度也加入了行動網絡，影響了實驗的進行與可能的結果；而行動者所處的社會脈絡與權力關係，也提供行動者是否會被引起興趣或相信此宣稱的利益基礎，有時若與當權者的利益相違，或挑戰了當下的信仰真理，這個宣稱有可能會被壓抑或受到嚴重的質疑。科學知識是一個動態的製造過程，讓我們回到行動中的科學(science in action)，Latour 提供我們的是「轉譯模型」(translation model) 的思考——轉譯他人的興趣，並包含了他人的利益與目標，讓事件成為公眾的議題，並透過各種異質的鍊條 (heterogeneous chains) 與必須通過的點 (obligatory passage points) 所組成的網絡關係，來處理未解決的科學爭議，其核心概念也在處理爭議的積累循環中，透過有距離的行動而變成更堅強的事實。有趣的是，異質的行動者之間的力量是不均等的，卻又存在著共謀性，在說服、挑戰、轉向、複製、共有利益的協調等各種行動下，共同邁向宣稱的真實性而成為科學知識。

Latour 運用人類學的方法進入當代科技文明的聖地——科學實驗室中來觀察，將實驗室視為一個具製造性、生產著“科學知識”的“部落”，並提出以網絡作為行動鍊結概念的發展觀，使得原屬於不同階層、膚色、國籍、地域等異質的行動者，產生了共同的關切、利益與群體意識。而本論文欲透過 Latour 行動者-網絡理論的概念，將田野置放於一個具有製造性、生產著“文化知識”的地方，試圖去理解作為地方的特色文化或文化表徵，是如何透過各層面社會人或非人行動者的連結而被製造？並且是處於何種社會脈絡之中的行動？所製造的“文化知識”又如何建構新的社會關係？文化知識的轉化，是否也改變了既有的文化認同與角色扮演？

第三節、研究架構

本論文的問題意識從「一般人對“客家”的文化知識是怎麼形成的？」出發，試著了解“台面上”的文化如何被建構，以及回到生活中的文化會是什麼？將田野放在正進行中的案例——崙背與二崙地區的詔安客家人如何創造詔安客家的文化圖像，以及近幾年因族群意識的提升，與政策資源明確性的建立（客

委會)，各地所興起的客家文化熱潮來對話。透過 Bruno Latour 行動者-網絡理論（Actor-Networks）來分析客家文化知識的建構過程，如何重新形塑既有的文化想像與文化認同，以及知識、想像與認同行動之間的關係。章節安排如下：

第一章為序論，從 Goffman 自我表演的思考出發，重新審視作為“社會人”角色的意義是如何被賦予的，背後指導的知識是什麼。並作為論文前提、理論回顧、問題架構的說明；

第二章為詔安客家的案例介紹及其所處的環境脈絡，主要從社區文化活動的歷程來書寫族群文化的轉變，“客家”文化能再次展現的脈絡說明（中國化—復興中華文化到本土化—強調台灣與地方特色），以及脈絡下族群文化認同的焦慮感；

第三章透過 Latour 行動者-網絡理論來談文化知識建構的網絡關係，並形成何種交互-文本性的想像共同體關係？以地方性的詔安客家為例，一個非“主流”文化的詔安客家族群，如何突破既有想像的侷限來創造屬於詔安客家的文化符碼？又能同時達成對“客家”文化的雙重認同？哪些行動者參與或被排除於行動過程？傳統元素作為文化表徵如何被鍊結？

第四章談文化知識建構網絡中的各種可能力量，並以被想像為“整體性”的客家行動來與詔安客家對話，不同脈絡與類型的地方客家存在著異質的文化建構，卻形成均質的“客家”想像，行動網絡中無論是否為客家人的行動者與非人行動者形成共謀的關係，詔安客家文化在此關係中如何展現；

第五章則為結論，為文化創造以及對文化認同影響的有趣過程做一個進行式的小結，並回到文化資產的學術領域做思考。

第四節、研究目的與對個人的意義

不少研究生在進行論文書寫過程中，多與個人的生命歷程有深刻的連結，或許是作為到目前為止生活與學術理論交集碰撞的初步反省吧！自身並非擁有客家血源，而是一個對“差異文化”有高度興趣的人，福佬人總是因為人數居多數，而成為文化語言同化的罪魁禍首——福佬化⁹，再加上近幾年各族群在文

⁹ 「國語運動」主要的影響是都市年輕族群對語言的使用與排拒，“方言”成為市井小民的溝通工具，“閩南語”甚至被認為是低俗不雅的，雖然如此，福佬化影響的層面是更為廣泛的。

化上的強力復興與孕育，讓生活中能接觸的文化面向越來越多元。爲了多了解被“壓抑”的族群文化，這個文化好奇者，被一股底層社會運動力給吸引了，也在這個脈絡中接觸了不少“客家音樂”與“客家精神”。隨著行政院客委會的成立（行政文化資源）、客家學院與客家學的興起（學術研究資源）與地方對於鄉土文化的重視（地方文化資源）等，這是各社會層面意識到族群文化和語言的消失所作的反省與行動，現在無論看新聞或在網路上漫遊，“客家”這個字眼的出現率之高，幾乎是天天可見，各政黨候選人也在“客家”族群這個領域裡卯足了勁！

什麼是“客家文化”？一般人對“客家文化”的認知是怎麼形成的？對筆者而言，是書寫這本論文最初衷也無疑地是最核心的問題，這組看似簡單易懂，卻複雜多變的問題，像是一個初見世面的孩子問他的母親：「“客家”是什麼？有沒有神奇寶貝？」從非學術的觀點可以對這個問題有千百種解讀，而學術訓練使得筆者想更進一步了解個人意識的“客家文化”，這個腦海中的文化圖像是怎麼形成的？從小在南部長大，對“客家”的印象與想像除了耳聽人說，大多來自於美濃的觀光經驗：油紙傘、菸樓、藍衫、民俗村、依山傍水的純樸聚落…，到美濃也必定得品嚐當地又油又酸又鹹的客家美食——粄條、薑絲炒大腸、福菜、冬瓜封…。大學時代曾與三位具有客家血緣關係的室友同住，“勤儉賢慧”這組字眼，不斷地從筆者這個非客家人的眼中來評論他們——是否合乎筆者想像中“客家婦女”的形象，對於不善廚藝的客家室友，還會笑她“不像客家女性”般賢慧，而這樣對“客家”或“客家文化”的文化圖像，在一次次的的生活經驗裡，不斷地被強化或重組。

而自身就像進入了拉岡的鏡像階段般，在一種想像的層面上認同了鏡中“客家”這個影像，並透過對鏡中“客家”形象的認同，反身來體認與塑造自我，而這個認同過程，無論是接納或排拒，透過對他者（可能是鏡中的自己，也可以是鏡中的任何其他角色）的想像經驗，應屬於或非屬於“客家”的一組既清晰又模糊的圖像，不斷地在筆者的經驗裡植入又抽離，同時，對外部環境的反應也同時形塑了自我的形象。對筆者而言，這是場很有趣的文化經驗，或許是因為有機會處身於文化學術場域，讓人在“學術文化”氛圍下，多了些思考的神經空間和滿腦子想像的“道理”。而“客家文化”對筆者這個“福佬”子弟而言（如果一定要這樣劃分的話），或許並不能算是全然的“異文化”（比起“沖繩文化”來得親切多了），它也是筆者生活領域中較為密切的一部份，豐

富了筆者的日常生活經驗，而筆者同時也是建構“客家文化”的一份子呢！脫離激情的社會運動脈絡，客家議題進入柔性的社區營造與地方文化中推展，並且在政治資源與學術討論的關注下，從邊緣角色進入中心議題，在眾多關於客家議題的討論中，這本論文關心的議題是想探討與了解“客家文化”形成文化知識的製作過程，哪些“差異性”在過程中被刻意談出？哪些則被忽略？文化認同來自哪些力量的交集？本論文或許將不會更清晰地描述“客家文化”應該有的具體形象是什麼？“客家人”是好人還是壞人？“客家”沒有神奇寶貝，但它絕對能不停地創造你的想像世界，因為你正想像著它！

第二章 穿越時空來尋客

【第一幕】，故事場景穿越時空回到先民移民來台開墾之初，這是汗水、淚水與血水交織而成的畫面…。根據近代學者的研究，先民主要來自中國大陸閩粵兩省，其中又以泉州、漳州及潮州三府居多，早期有人誤以為來自福建的就是福佬人，或將廣東話等同於客家話，這絕非正確的理解，客家先民有來自潮州、惠州，也有來自福建汀州等地，隨著年代的轉換、移民族群與原住民族群之間的婚約與文化融合，及各時代執政者對族群的政策與管理，台灣族群的發展及混雜的現況，已經留給當代及未來學者無窮的謎題與可爭議的空間。在這齣“客家”戲裡，我們不爭論客家人的移民史，或作中原貴胄與邊疆蠻族之爭，而是將個族群置放在台灣的生活經驗中，同樣作為這塊土地的新居者，客家人為何會失去發聲的利基，而隱藏自我身分？又如何透過政治、經濟、社會與文化等力量再顯現？從政治解嚴後鮮明訴求的社會運動，到今日由地方作主的社區營造，客家人從未缺席，但我們印象中的“客家”僅是相對於“福佬”的均質想像，在一波波熱切的學術探求與族群自我意識提升的行動中，我們遇見了隱身在雲林縣的詔安客客家人，作為少數中的少數之一，部分年長者仍感動地訴說著關於祖先的故事，而許多青壯年與年輕一代，早已遺忘了“客家”這個身分，開墾百餘年後的平靜生活，被這顆“你是客家人”的巨型炸彈擾動了，居民一連串的疑問與心理抗拒漸漸產生，「我們說的語言為何和其他客家人不一樣？」、「我們的生活和福佬人很相似啊…」、「我們是福佬人啊，怎麼變成客家人？」、「詔安客是什麼？誰是詔安客？」…焦慮來自於不確定感，原有文化知識無法對此解讀，文化認同的焦慮感來自於社會大環境的變動，更來自於地方這些無形騷動的手，具有追根究底精神者、文化權力掌握者、教育資源啟動者、創造改革基進者、具生命與生活豐厚度的老者…等好幾組的群體力量在不同的位置上，試圖製造並解答因“詔安客家”不斷生產的問號。

第一節、硬頸客家的抬頭

普遍接受的說法，早期客家族群的自我“隱形”來自於早期台灣移民生活與政治上的相對弱勢，長期與福佬人共享生活圈與經濟資源，為了經濟交易上的便利性，必須學習使用多數人口的“福佬話”，許多老一輩的客家朋友都擁

有三種語言的使用能力——客語（母語）、福佬話和普通話（國語），而很多年輕一代的客家朋友卻也在「國語運動」的強權政策下流失了母語的使用能力，一位具有詔安客家身分的老師回憶道：「小時候會刻意隱藏自己的客家身分，可能因為大部分的同學都講閩南話吧！直到唸大學時有位歷史老師詢問班上有多少客家人，我也舉手，認識我好幾年的同學都非常地訝異，因為從來沒有聽我說過客家話！」無論是便於與外界溝通，或是一種處於弱勢差異帶來的自卑感，許多年輕人並不認為有學習母語的必要性，而語言的傳承也因此出現了斷裂。語言的流失不僅來自於個人使用的意願、政策的制訂，還有傳播媒體的影響，早期廣電法對於語言比例的限制，加上商業利益的考量，客語發聲的節目或客語電台寥寥無幾。民國六十五年以前，「廣播及電視無線電台節目輔導準則」規定，電台方言時間不得超過百分之五十。六十五年「廣播電視法」公佈後，其施行細則進一步限制，電台應用國語的比例，調幅台不得少於百分之五十五，調頻台不得少於百分之七十。（張瓊方，1998:96）從傳播媒體的場域來看，客語及客家文化在相對弱勢的立場上也被刻意忽視了。在生活裡許多對於客家人的負面印象更是帶來歧視的眼光與族群之間的衝突，有句話說：「娶妻要娶客家女，嫁夫要嫁外省郎。」客家女性在一般人的印象中具有勤儉持家、任勞任怨的個性，娶來當媳婦老婆十分讓人放心，而相對地嫁入客家家庭則必須做很多事、吃很多苦，這樣的觀念甚至在當代的年輕人之中仍然存在，一位年齡相仿的客家男性友人，在得知筆者對客家文化的興趣時曾笑著說道：「不要嫁給客家男人喔！會很辛苦呢！」生活裡有很多類似這樣的小故事——丈母娘一直到女兒出嫁時才知道男方是客家人而感到憂心忡忡，擔心女兒嫁過去會很辛苦，因為會有個很厲害的客家婆婆。若是對於不同族群意識強烈抗拒的，甚至也反對女兒嫁給“外省人”或“原住民”，早期這樣的婚姻關係是不受祝福或期待的，這些觀念至今仍殘留在部分人們的文化偏見中。所以在族群意識尚未高漲的年代，客家身分的隱藏是可以被理解的，在弱勢的環境下特意強調自己的客家身分，很多時候對於生活或事業並沒有幫助，有時在不被了解的情況下還會引來特意的觀看眼光。

除了族群身分的隱藏，“族群文化”在復興中國文化的年代是被忽略與抹殺的，文復會（中華文化復興運動推行委員會）時期的台灣宣稱是中國正統文化之所在，相應於大陸文革時期對傳統文化的積極破壞，台灣當局則努力建構自身中原文化傳統與其代表性，而壓制地方與族群文化的發展，有意加強民眾對「中國民族主義」的認同感，另一方面也藉此大大地消除了日本殖民文化的

影響。像是民國五十九年三月，黃俊雄「真五洲」布袋戲團在台視演出「雲州大儒俠」而風靡全台，為掌中戲開創了新的空間與再造新生命，但此電視掌中戲並未被政府以「民間藝術」來重視，反而被政府以「妨礙農工的正常作息」為由，而將其禁演。(林崇熙，2000:11) 建立龐大的教育體制與傳媒之力，透過學校、機關團體、村里等機構鼓勵說“國語”、看“國劇”、聽“國樂”、畫“國畫”…，一套正統的中國文化得以普遍推行，文化的指稱具有表徵國家族群的意涵，在推行初期，無論閩南、客家、原住民等各族群文化是不被談論的，中國化與認同中國文化是唯一的指標。由於文化的指稱（Cultural Signification）可以形成群體的認同（Group Identities），這樣的指稱作用總是與政治上的運作有關。(蔡錦昌，1991:41) 一方面受到中國化政策的強勢執行，另一方面處於人數相對上較為弱勢的客家族群，為避免在社會上受到排擠，便透過語言的選擇，將客家身分隱藏起來，學習“國語”（普通話）及福佬話，甚至改變了族群身分的認同。中國「原鄉」在此時作為一種空間記憶與認同論述，顯現客家族群企圖強調來自中國（或中原）的血緣關係。作為一種社會動物，人類常以各種記憶，特別是與「共同起源」有關的記憶，來凝聚人群（王明珂，1996:35）。渡海來台的客家移民，初期透過共同祖源的追憶，提出和福佬人、外省人共有的中國血緣關係，原鄉論調或「客家為中原正統民族說」則成為早期客家研究的主流論述，從歷史溯源再再強調客家來自中國、作為中國一份子的歸屬感。

然而到了六〇年代末期本土文化抬頭以後，政府在不能再貶抑地方文化的情況下，轉而擇要以「民族藝術」、「民間傳統技藝」、或「民俗技藝」等名目，整編入「中華文化」項下。(林崇熙，2000:12) 隨著兩次石油危機所引起的經濟大震動，以及民國六十年台灣退出聯合國，中共取代國民黨政府代表中國的合法地位，失去國際的支持，國民黨政府的法統地位受到嚴重威脅，大中國意識受到質疑，「反攻大陸」逐漸成為神話之際，台灣鄉土文學大戰就此展開，本土意識也因而高漲，本土性的反對運動於七〇年代中期紛紛崛起。經過 1980 年代「客家運動」的洗禮，領導者揭櫫「新義民精神」、「新的客家人」，就是努力著去塑造「台灣客家人」的族群認同(鍾肇政，1991:16-18；施政峰，2000:140)。只要看這個年代的出版品論述就可略知一二，像是臺原、常民、南天等出版社的客家系列出版，除了學術上的被使用，在分類清楚、用字淺白、較易購得等優勢下，對於民間社團與地方文化工作者也有很大的影響力。“新个客家人”重新詮釋了客家精神，鍾肇政以“硬頸子弟”來鼓舞；劉還月以“拋開舊文化

包袱”來勉勵；吳錦發以“拋棄保守性格”來期許…，鍾肇政並為“新个客家人”譜寫歌曲¹⁰，民國七十九年「台灣客家公共事務協會」的成立，菁英化的組織為民間客家文化的推動帶來新發展與論述的力量，並造成政策推行的壓力，研討會的進行、客家台灣文化講座、專刊出版、客家政策白皮書的提倡、主導客家電台的成立…等，民間社團在文化場域持續了社會運動的戰鬥力。時代脈絡的轉變使得台灣多元族群有了各種發聲的可能性與不同的看待方式，從血緣的追溯到在地性文化的建構，族群如何被分類意味著這個時代的知識強權是怎麼看待台灣的多元族群與文化性。透過客語廣播、客語電視節目、平面雜誌、電子報、政治選舉…等連結，“客家人”的身份不斷地被擷取使用，客家意識也在過程中被形塑與強化，結果往往不是最重要的，而行動過程所引發的新情感聯繫以及權力在其中的展現，才是建構認同的重要產物。

直至八〇年代，解嚴後的本土意識更加活絡，以及台灣社會經濟環境的繁榮進步的景象，造成台灣人的認同變遷，以“台灣人”與“台灣話”的本土意識，企圖將非主流、次要的邊緣文化推上舞台，但這批運動很容易地將人數較多的福佬人等同於台灣人、福佬話等同於台灣話，仍忽略了客家與原住民等其他少數族群，客籍小說家黃娟曾藉著小說中的主人翁這樣地抱怨：「鶴佬人自稱為台灣人，自己的語言為台灣話，到底是不是把我們當做台灣人，我們可不清楚呢！」然而也因相對於福佬族群的“台灣話”，客家族群的文化語言問題才更被突顯出來。在文化的獨特性方面，原本被歸類或附屬於大中國傳統文化之下的客家文化表演，開始有族群文化特色的單獨展現機會，例如民國七十二年首次在桃園縣龍潭鄉舉行「台灣區客家民俗文化活動週」等大規模活動；在傳播媒體方面，三家電視台於民國七十七年十一月對客家運動訴求之播出客語節目有了回應，提出先利用現有的省政府委製時段，以客語報導省政建設¹¹；八十年九月開始則在週一至週五每日播出十五至二十分鐘的客語新聞；而公共電視相應於此時社會對族群議題的關注，在拍攝「中國各氏族介紹」時納入了臺灣原住民及客家文化¹²，雖然仍未脫離大中國意識，但台灣的族群問題終於得在大眾傳媒中嶄露頭角，並且第一個以客語發聲的電台「寶島客家電台」也在歷經波折後，於民國八十五年正式開播。而到了九〇年代，台灣社會運動的

¹⁰ 參考《新个客家人》一書。

¹¹ 參考民生報，〈三台客語節目昨獲結論——以省政內容為主 戲劇暫不考慮〉，1988-11-03，第10版，影劇新聞。

¹² 參考聯合報，〈介紹中國各氏族與歷史人物——公視籌製兩大節目〉，1989-01-24，第17版，綜藝新聞。

這股力量，在文建會的主導下，轉型為落實公民社會理念的社區總體營造，地方文化隨著各項文化政策、透過居民動員的力量被重視，族群文化的差異與特色也在社造的過程中作為社區資源被挖掘、強調與創造，在今日，若是客家族群多數的社區，客家特色文化的呈現往往成為社區文化的主體，讓客家與非客家族群對客家文化產生“異族情調”的想像，而休閒旅遊的觀念與風氣也在此時興起，國內社區一日遊或二日行程的安排越來越多，地方展現給觀光客的特殊性必然是不能少的。於是，透過持續的母語教學、電視廣播節目、嘉年華式的義民祭與文化節等各種文化活動，與隨之興起的社區營造接軌，在地生根的“新个客家人”運動走向更寬廣的面向。「客家人」不再是本質性的存在，而是以文化認同為準，這種主張與台灣本土意識的高漲有高度關係。(林崇熙，2001)

然而“客家”表徵的往往不只是族群與文化的差異，在大選前夕的論辯拉扯，族群議題更成為政治鬥爭工具，也讓“客家”所隱含的政治性格表露無遺。“誰真正愛台灣？誰照顧客家人？誰歧視客家族群？…”這樣爭論性的話題在政治場域裡被工具性地操作，“客家”從隱性地被忽略，成為眾所矚目、權力鬥爭的焦點。地方文史工作者曾彩金免不了要感慨地說：「總統大選，政客們又要和客家人『牽親牽戚』。只要稍為露兩句臨時學來荒腔走板的問候語，說些客家人多優秀的場面話，進而稱讚硬頸精神，然後把多少人努力過的、長期累積的成果往自己身上一攬，就變成自己的政績…」¹³“客家”意涵著多重的權力關係，族群文化與認同亦是脫離不了政治性與社會性。在《徘徊於族群和現實之間》一書中，楊長鎮從社會運動史的角度，將客家人文化身分意識的覺醒作了詳細的回顧，從農運、工運到族群運動，楊長鎮書寫了「閩客分裂」的可能局面，也突顯了客家族群在社會運動中所展現的硬頸性格，不過，客家族群意識的甦醒確實脫離不了社會運動的大時代脈絡，關鍵的「還我母語」客家運動大遊行，發生於民國七十七年台灣解嚴後政治轉型的過程中，楊長鎮認為，「文化身分意識之覺醒，是客家運動最重要的內涵。」(徐正光，1991:194)而在政治轉型的這個年代，和省籍族群區分有密切關聯的政治權力結構及分配方式「本土化」的訴求，一直如影隨形和各種「政治民主化」的訴求共同出現。(王甫昌，1999:213)透過基進的社會運動與群眾力量來發聲，客家人亦要求去隱形化並作為台灣歷史的一份子。因此，客家運動不但提出了族群相處方式的課題，在運動的底層，也隨待提出了「解放台灣史解釋權」或「重建台灣族群關係史」

¹³ 參閱聯合報，〈發揮關鍵力量 客家人要堅持〉，2004-03-04，B2版，屏東縣新聞。

的課題，透過歷史的清算、反省，客家人重新為族群定位的意願是可以確定的。（彭鑫，1989:46）從隱性地被忽視到成為政治角力的大餅，是段淚水與汗水交織的運動過程，在台灣社會大結構鬆動與族群意識高漲的脈絡下，掙得出頭的可能機會，“客家”族群開始透過文化活動的創造，編織一個可供族群自我辨識的文化圖像組合，加上行政院客家委員會於民國九十年六月十四日的正式成立，讓近幾年握有“客家”特色資源的社區與地方性客家活動十分活躍，“族群文化”也在過程中被突顯與重視，配合文化產業與社區特色的推動，許多社區便開始找尋與創造在地的新文化。

第二節、此客非彼客？

在這股強調主體性文化的潮流中，全台各地多有以“客家”之名興起的社區營造、社會運動、文化活動、影音傳媒與文學論述等，客家意識與認同形塑是行動的重要目的，但客家文化並非均質的、形塑過程也並非單一的，例如明星客家地區“美濃”自民國八十一年開始，因反水庫事件而發動了族群社區抗爭運動，是很代表性的由社會運動起家而轉為重視社區營造的地方，美濃＝客家＝藍衫、板條、油紙傘、菸草、陶藝、伯公、夥房、六堆傳奇…等一連串鮮明的符號，活躍在報章媒體之間，美濃客家人愛鄉愛土的奮鬥精神也一再被呈現，因面臨生活環境的危機意識而再次被凝聚與強化的美濃客家認同，至今已成為學術田野與觀光旅遊的朝聖地點。而不同於充滿“客家”風情的“客家重鎮”美濃，崙背、二崙與西螺一帶，是較不為人知的詔安客客家聚落的主要分佈地，“雲林縣”這個地名，聽起來似乎就與“客家”沒有太深切的關係¹⁴，看不到滿街寫著“客家”小炒小吃店的景象，也沒有“擂茶”可以品嚐，居民通常使用福佬話交談，只有在老一輩的對話中，及部分社區文化活動的表演，或某些小學的鄉土語言課堂裡，會聽到“特殊”¹⁵音調的詔安客客家語言。詔安客家族群在雲林的幾個地方雖然是多數且為聚集的客家聚落，但相對於整體的大環境而言，與福佬人的融合和被同化仍是免不了的過程。在客家學術研究中，“詔安”這個少數中的少數族群尚未被“談出”前，學者大多以“福佬客”統稱雲林一帶被福佬化的客家人，這幾年大環境所帶動的氣氛，詔安客家族群

¹⁴ 不像“桃竹苗”會讓人聯想到“客家”聚落，這是需要某種程度的想像連結，透過不斷的論述與再現，大多數的朋友對於“雲林”的第一印象卻是“黑道”或六輕…。

¹⁵ 這個“特殊”是相對於我們較常聽到的四縣或海陸客家腔。

的意識漸高，雲林的詔安客客家人開始與“福佬客”¹⁶劃清界線，但長期與福佬人生活在一起，福佬與客家等多族群文化已完全地融合¹⁷，不易見具“客家”特色的飲食文化或生活習俗，沒有一般人認知的“客家”三山國王信仰，除了語言的差異性，詔安客客家人在面對一般大眾所認知的“客家文化”，似乎又多了一層疑慮？有種既稱“客家”又不像“客家”的複雜情緒在裡頭，這也是人們對於“族群文化”普遍的狹隘偏見所造成。

詔安客的祖先來自福建詔安縣，因為福佬化的程度嚴重，在人口數上並沒有正確的估計，據大陸學者從台灣詔安客家人到大陸祭祖人數詢問的推測，分布於全台的詔安客後裔約有六十萬人，在各縣市幾乎都有詔安客家族群分佈的足跡，但大多數都已經被福佬化了，雲林縣的崙背、二崙、西螺一帶則是詔安客家族群較為集中居住的地區，廖、李、鍾等是這些地區詔安客家族群的三大姓氏，早期因經濟上與外界接觸較頻繁的西螺地區，能講詔安客家話的人已經寥寥無幾，崙背及二崙地區中年以上的居民還有部分能以詔安客語交談，詔安客人口的密集與早期村落較為封閉的特質，反而保存了詔安客家的獨特語言。配合近年鄉土母語教學的重視，崙背與二崙地區九年一貫的教學，便融入了詔安客語的學習，使年幼的孩童能在多元語言與文化的環境中成長，而當地的東興國小便是推動詔安客語十分用心的推手之一，據了解，約有七成以上的小朋友具有詔安客客家族群的血源關係，但多數小朋友並不會使用詔安客語，在校園推動多元母語教學的方針下，現在已有不少孩童能聽、講詔安客語，短劇、演講、歌謠、讀詩等表演樣樣來，一位教學頗有心得的鄉土語言老師如此說道：「不只是因為母語的學習，也要讓小朋友多了解不同語言的美妙，學習相互尊重的態度。」不難在報章媒體及網路討論場域裡看見有人爭論著母語傳承究竟是誰的工作，以及母語政策在時代脈絡壓力下的推行，僅著眼於計較文化保存的工作，似乎就是忽略了這位老師所談的建立“相互尊重的態度”，讓不同族群之間不再是彼此歧視與排斥，而是相互包容與學習。另外還有崙背國中小、來惠國小和三和國小等學校，都在客委會「客語生活校園」的政策推行下，在詔安客家語言的推廣教學上，有著亮眼的成績。

雲林縣最早關注於詔安客家議題的，是由李坤錦老師等人所組成的詔安客

¹⁶ 除了詔安客家這個族群，雲林一帶的福佬客多指早期來自廣東的客家人，以及日據年間由桃竹苗等地移居的客家人。有居民曾表示：「我們不是福佬客，我們是詔安客！」

¹⁷ 平埔族族群在這裡更是消失地徹底...像協會取名的貓兒干則是早期平埔族群所留下的地名。

語研究班，致力於推動詔安客語的研究及保存，而在地社團「雲林縣貓兒干文史協會」，近年來對於詔安客家文化的推展扮演著重要推動力，協會成員便有不少人具有客家身分，協會從事社區營造已有四年多的時間，利用在地情感的連結，以及豐富的社區資源與充實的田野調查，將詔安客家文化一再地引入社區活動的議題中，也順應了台灣日漸高漲的族群意識，民國九十年在文建會一個「弱勢族群文化發展計畫」下推出了「我是詔安客」等系列活動，以及九十一年「少數族群文化發展計畫」推出「尋找雲林地區的『正客』」，啟動了地方人士對於客家等族群議題的關注，更於行政院客家事務委員會的正式成立後取得更直接的資源協助與政策正當性，採取強而有力的各項客家文化及語言保存的推展，至今已有兩年多的時日，從此協會成員對於社區的族群議題有了高昂的興趣，開始思考並追溯詔安客客家族群在台開墾的分佈狀況，除了找出地方客家特色舉辦活動、協助詔安客語推行、相關讀書會或研究會的討論，還浩浩蕩蕩渡過黑水溝，到大陸“原鄉”尋找族群遷徙的足跡。雲林縣政府也配合客委會為提升雲林縣地區的客家意識，在民國九十一年與九十二年各舉辦了「福佬客文化節——相約在雲林」的系列活動，試圖重新塑造雲林客家的集體記憶，由於詔安客家的族群意識提升，也在活動過程裡產生了與“福佬客”區別的意識——詔安客和其他客家的差異性，部分居民認為被歸類為“福佬客”只會模糊了人們對於詔安客家的印象，並且，因崙背與二崙地區詔安客語的保存，及部分人士仍有意識“客家”的身分，而認為自身不同於西螺地區或其他已遺忘“客家”認同的福佬客，「這裡是顯性的客家人，和西螺那邊隱性的福佬客很不一樣！」這群曾被笑稱為“澳客”¹⁸的詔安客家族群，正努力地想要翻轉以往人們對於詔安客家的負面印象，試圖展現他們文化“傲”骨的一面。

第三節、為何是詔安客家？

選擇崙背與二崙一帶詔安客家作為田野對象，除了地理上的親近性，還有詔安客作為客家族群中的少數之一，更重要的是感覺到一股新興的認同力量，並且是透過詔安客“客家文化的創造”而形成，是種不甘於被同質化¹⁹中的異

¹⁸ “澳客”的稱呼怎麼來的，比較可靠的說法是「因為詔安客語夾雜著許多福佬話，語言殘缺不全而被認為是不純正的客家話因而被鄙視」。總之，這個名詞總是在生活中被拿來數落他人“不是好客人”之意。而社區的人努力地重新解釋為“驕傲的客家人”。

¹⁹ 被福佬化或客家化。

質論述，表明自己既為客家的身份，又相異於一般大眾對“客家”文化的印象。不過這股力量，不僅來自於地方，更是整體社會氛圍所帶動，並且往往非普遍居民的積極行動，而是少數文化推動者或社會運動者的引發與主導的行動，隨著這波族群意識高漲而起，客家從隱形的族群角色成為熱門顯學，四縣、海陸客家話是大家所熟悉的腔調；美濃、桃竹苗是大眾所認定的客家庄地區；擂茶、齊粿、粄條、北義民、南忠勇、三山國王等是一般印象中的“客家”文化，但僅是如此嗎？文化總是不斷地在創新與融合中被製造，它也具有相當大的雅量，能包容任何可能的人為因子，而重要的是作為社會行動者在過程中所形成的想像互動，詔安客家正努力在“客家”文化中掙得一席之地，能參與這個行動的過程，也正是處身於這個脈絡下的我們所共織而成。

圖 2-1 昔日西螺七嵌二十五個村庄示位圖（原圖取自廖丑 1998:149）

大眾所熟知的“西螺七嵌”其實正是詔安客家人在雲林的主要分佈地，跨越崙背鄉東半部、二崙鄉全境至西螺鎮西半部，以廖姓（雙廖）為主，其次是李姓，還有鍾、邱、黃、呂、田姓等詔安客家人，崙背、二崙與西螺是台灣詔安客家主要集中區域，約有五萬餘人。詔安客家的福佬化情形相當嚴重，除了生活在福佬族群為主的地區之外，據聞詔安客家在初來台開墾時，並沒有發生

閩客對立或漳泉械鬥的緊張關係，李慶恭提供一種有趣的說法：「詔安客家人祖地為漳州，所以詔安之外講閩南話的漳州人不會打詔安客。換句話說，詔安客與閩南人自古即屬同鄉。」（李慶恭，2001:22）這裡的詔安客家人自小就習會講福佬語言，而能與福佬客融合相處，李認為基於這點關係，「造成許多詔安客認為自己可客可閩、亦客亦閩，這在族群融合上大有助益，但也造成一項大問題，就是身世的誤淆。像今天西螺人，很少人知道他們的祖先是詔安客，說自己是閩南人。」（ibid:22-23）當學術界形成研究客家相關議題的熱潮，詔安客家等少數客家族群也開始被談論，加上幾個著名政治人物的連結，被指稱為詔安客的客家人因原有認知被擾動而產生認同的焦慮，自我肯定或懷疑、排拒等情形都可能產生，而群體的力量也將影響著個人的選擇。

一次坐火車的有趣經驗，和一位七年級生就讀台中師範的妹妹聊起天來，並談到她身為兩種客家族群（四縣與海陸）的後代，因從小並不住在客家社區，所以使用客語情況並不佳，在得知還有“詔安客”等其他客家族群時感到十分有趣，便開始好奇地問起筆者關於詔安客家的特殊性。在與其他客家或非客家朋友的聊天中發現，很多人並不清楚詔安客家這個族群的存在²⁰，一位初來協會幫忙的黃小姐，本身是從新竹嫁到虎尾的客家人，對詔安客的印象不深，「…只聽過朋友跟我說他們就是“澳客”，鄰居有人從崙背嫁來虎尾，但是和她在語言上無法互通，我是參與協會的工作後才比較了解這群客家族群。」“西螺七嵌”的故事是因民國六十一年電視連續劇『西螺七劍』²¹的播出而著名，民國七十六年以『新西螺七劍』之名再連播一次，收視率仍是居高，而阿善師及他所傳授的高超武術與保衛鄉土的形象因而建立，但是早期相關戲劇皆以福佬語言演出，卻也讓大家一度誤以為這裡是屬於福佬族群呢！使用語言的少數成為宣傳推廣上的被犧牲者，礙於聽眾群的人數及能使用詔安客語等少數語言的表演者，還有商業經濟上的考量，所以既使在爭取了客家的資源後，在政治性場合、電視台、廣播界、文化活動等場域裡大多仍以四縣腔客家話來演說，只有地方性的傳媒能以少數時段的詔安客語播放，…客家電視台在近日也有八點檔「客家英雄傳—西螺七嵌」的新戲開鏡，描述少林武僧阿善師來台尋父的故事，使得大眾對「西螺七嵌」這個名稱並不陌生，電視台廣告宣傳仍突顯了七

²⁰ 就連生活裡拿來數落人“么、客”的稱呼，大家也不清楚其實是對詔安客家人的鄙視稱呼，“詔安客”並不在一般大眾的客家分類裡。協會在詔安客的宣傳DM裡要求社會大眾以其正名“詔安客”來稱呼這個族群，不要再繼續傷感情！

²¹ 據說「西螺七劍」的演出內容與事實有很大的出入，不過仍造成轟動。相關故事說明可見聯合報，〈西螺七嵌與阿善師的故事〉，1980-12-10，第12版，影視綜藝。

嵌武術，還有七嵌客家人的說明，並強調全程以“純客語”演出，不過仍沒有提到有關詔安客家人的特殊性。

筆者對於詔安客家的初步認識，是在幾年前曾於南投鹿谷清水做訪談，一位受訪者廖先生提起有人說他應該是客家人，屬於人稱雙廖姓²²的詔安客，他翻開祖譜讓我看，祖先來自福建詔安官陂，祖先的牌位及墓碑上刻的是張氏，這裡幾戶同為雙廖姓的人家，因長期福佬語言的使用，詔安話早已消失，連客家的族群認同也幾乎不見，當時在當地問有沒有客家人，回答一定是：「沒有！我們這裡沒有，瑞田²³有一些，清水都是福佬人。」受訪者廖先生在聽到自己是客家人的說法時，仍是掙扎地說著：「都不會說客家話了，還算是客家人嗎？」這是一個仍有爭議的認同問題，誰是“客家人”呢？有人以血緣為基礎、有人以“會不會說客語”來評斷、有人認為客家習俗在生活裡被傳承的重要性、也有人主張“個人立場認同”論…，學術領域與報刊雜誌有相當多關於“客家”或族群認同的論述，Hall提供我們兩種思考關於“文化認同”的方式，其一為文化與歷史的共有與分享：「我們的文化認同反映了共同的歷史經歷與分享的文化核心，在現實歷史的轉變分裂和變遷之下，作為提供我們穩定的、不變的和連續的準則與意義」（Rutherford, 1990:222）；其二為認同是我們在過去的敘述中的立場取向，並且是動態的，「文化認同並非具固定的本質，處於不變的外邊歷史或文化…而總是透過記憶、幻想、敘述性的和神話來建構。」（ibid:226），這裡關係了Foucault所談的權力／知識這組概念，文化知識的建構影響了社會行動者對一文化的共同想像與認同取向。

到目前為止，台灣的客家族群強調以語言來作認同的指標，傾向於以會不會說客家話來辨識一個人的客家「純度」。（施正峰，2000:133）語言常被拿來作為集體認同的重要指標，與“客家”相關的文化會議或文化活動，少不了要以客語（四縣腔）發言來獲致同屬感，而對於已經不會說客家話的客家人呢？或是父母親只有單方是客家人呢？崙背地區的地方工作者對於詔安客家的認同比較傾向個人立場的選擇²⁴，「血緣認同是有問題的，大陸有些學者已經採用個人認同論——對於不會講客家話的客家人，可以選擇是否認同自己是客家人。對於台灣隱性的客家族群亦是（福佬客），你可以說，就血緣論，這些人具有“客

²² 雙廖姓即是生廖死張、張骨廖皮的張廖姓氏。

²³ 在鹿谷瑞田有部分早期因生活而從苗栗、新竹、中壢和二林等地南遷的四縣和海陸客家族群，瑞田當地也有信奉三山國王的廟宇，他們還會自詡：「客家人是最會跑的族群」。

²⁴ 文史工作者的立場傾向也是來自於多方力量交集的結果，像是參加研討會、學界主流論述等。

底”，但是文化生活已經很福佬了，他可以選擇他想認同的部分。」“認同”的選擇性或被引導，往往是受到多元力量的影響，所以除了必須透過文化知識的製造來提升詔安客家人對“客家”的自我認同，亦是其他族群對這個少數客家的想像與了解。下一節我們將進入關於“認同”的討論。

第四節、認同的焦慮

不少人（或群體）曾經有過“我是誰？”這種焦慮與疑惑，“焦慮”是日常生活中常存的心理反應現象，小小的焦慮，引起腎上腺素暫時性的亢奮，在獲得確認感後可得到抒解，長期性的焦慮則會嚴重影響個人生活與精神狀態，認同感與信任感的滿足常成為穩定焦慮的最佳良藥。Wheelis 指出，所謂“認同”（identity），是指一個人對自己作有意識的理解（施正峰，2000:106），認同是一個個體所“擁有”，並且能操縱的，能“選擇的”；或者，相反地，它扮演著“約束”的來源……（Gupta，1997:12）但認同是否能由擁有者個人所操縱與選擇的呢？因為“認同”並非來自於個人內在的聲音，而是一種處於脈絡中各種力量交集、碰撞的結果，認同的“約束”可能來自於一種強制力，或是處於無法自由選擇的情況下，認同自己作為某個社會角色的扮演，也將相應於“扮誰像誰”的一套知識或價值觀。我們可將“認同”視為如 Hall 所說的，「一個暫時性識別的“匯合點”（meeting point）」（ibid:13），“匯合點”的形成是透過社會行動的過程，我們認同的意識來自於社會各方行動的力量，個人的行動是無法脫離群體與社會脈絡的，並且無可避免地與正如此作用的情境發生關連，個人的選擇也將回饋於社會，就如 Jonathan Rutherford 從自身左派認同經驗來分析，認為身分認同是種處於“自我”（self）和“結構”（structure）之間，一個變動過程中被創造出來的，而非靜止不變的（Rutherford，1990）。所以，認同是一種社會集體的過程，並且藉由自我的再發現成為可能。

文化知識的建構影響了社會行動者對一文化的共同想像與認同取向，文化知識提供個體判別與選擇立場的基礎，若既有的文化知識無法對生產中的現象做出解讀，行動者會有什麼樣的應對方式？詔安客家人在“客家”的顯性化過程被學者重新談出，原本既存於一般人腦海中的“客家”並不存在“詔安客”這組概念，熟知的擂茶、藍衫、採茶山歌、四縣與海陸腔、來自廣東的客家人……等知識系統無法用來理解詔安客家，甚至在學者對現任總統作了“身家調查”

後，發現陳水扁先生也是詔安客家人的後裔，越來越多的政治人物、商界名人與影視明星也都加入了“客家”認同的行動網絡之中，新興的“客家”等族群認同行動形成一股社會力量，而關於“客家”的各種“正面”解釋的論述，也漸漸扭轉以往客家人自我隱形的弱勢情境，「我是客家人」這樣的呼籲，以及研究上與教育上等社會需求，讓“成為客家人”作為一種身分肯定的象徵。這股社會力量，讓少數的詔安客家人也不再沈默，將推動社區營造的精神轉入對詔安客客家文化的關注，重新發覺何為詔安客家文化，藉由地方文化知識的塑造來製作集體認同，過程中自我為何選擇與對外宣稱？他人又如何認定自我宣稱的身分？誠如 Hall 提供我們兩種“文化認同”的思考方式，王明珂更清晰地將其分為兩種學派來討論：「根基論」與「工具論」。

「根基論」的認同是建立在個體與生具有的既定資賦，共同的血緣關係、生物上的特徵、風俗習慣或文化特質等，然而根基論者並非強調族群是因生物性傳承所造成，而是由於文化性的主觀認知，例如純粹以會不會說客語來辨識或認定是否為客家人，將語言作為一特定族群共享的文化，則可能會遇到講客家話但不認為自己是客家人的矛盾性，例如陳運棟舉出在中國大陸遇到的案例，在贛南若說講“客家話”的人是“客家人”，對方會生氣，因為他認定自己是“江西人”而非“客家人”（陳運棟，1998:9），我們在台灣所認知的“客家話”與“客家人”是有地域性與地方社會性格的知識，並非世界通用的標準；或是若具有客家血緣卻已不會說客語的人，是否為客家人呢？從工具論者的立場，這個個體或許在面對客家朋友時也會宣稱“我也是客家人”，而在其他群體當中，或許會選擇避而不談或承認這個身分，這得視情況而論，「工具論」認為認同是可選擇與被利用的社會生存工具，並強調認同的多重性及隨情勢變化的特質，以別於根基論者根基性的情感連繫之論點。近代最初客家相關研究大多採取根基論者的觀點，從羅香林於民國二十二年出版的《客家研究導論》，到陳運棟早期著作《客家人》（民六十七）等論述，強調客家人在血統上的純正，作為中原最正統的漢人後裔，而這種為對抗以往對於客家人非漢人說，或邊疆少數族群等論述的本質性重新建構，其實仍然是種工具性的立場取用。

王明珂從 Fredrik Barth 的「邊界論」（boundary process theory）觀點出發，贊成工具論者「族群認同是人類資源競爭的工具」這個論點，來討論「我們為何要宣稱我們是誰」。Barth 宣稱「族群」是由它本身組成分子認定的範疇，造成族群最主要的是它的「邊界」，而非包括語言、文化、血統等的「內涵」；一個

族群的邊界，不一定指的是地理的邊界，而主要是「社會邊界」。在生態性的資源競爭中，一個人群強調特定的文化特徵，來限定我群的「邊界」以排除他人。（王明珂，1997:33）所以對王明珂而言，強調特定文化特徵之根基性的連結，仍是作為工具性的使用以劃定界線，對於族群的分類往往呈現出當下社會權力資源的分配狀態與意識型態，而族群是由其“邊界”之形成來維持。Barth 表示，族群的邊界就像是一個容器，能容納不同的社會文化內容，人們可以在邊界流動，但邊界仍然會存在著。（陳秀清，2000:3）王明珂依據工具論者的論點來解釋邊界如何形成與維持：是人們在特定的資源競爭關係中，為了維護共同資源而產生。因此，客觀資源環境的改變，經常造成族群邊界的變遷。（王明珂，1997:12）族群的劃分與其邊界並非一成不變的，這也會造成族群內部認同機制的改變，或對外的自我宣稱仍受內外環境因素的影響，且族群內部往往也非處於均質統一的認同狀態。

台灣這個多元族群的島嶼，歷經滿清、日本、國民政府至今政黨輪替的統治與管理，族群間的衝突，使族群自我認同以及和其他族群間的互動問題是其來有至，族群意識並非無端被挑起，乃是處於優勢族群用以突顯自身的優略性，而弱勢族群用以重構認同意識，強化族群內部特殊性的認同或像王明珂所說的，向資源強權移動，以求生存之道。張茂桂一個有趣的觀察：近代台灣的族群關係中，一項突出的特徵是：所有的「族群」（不論是自認為、或被別人界定出來的），都曾經、或目前仍然覺得自己是「弱勢族群」。（王甫昌，1999:213）我們何時會或為何要強調自身的族群身分呢？王明珂認為族群認同的表現越是突顯，常意味著族群處於被邊緣或邊緣化的危機（相對弱勢），危機感驅使族群由內而外重構其認同意識，而體質與文化特徵、族群起源等追溯往往成為群體用來表現族群認同的工具，歷史文獻成為一個時代的社會記憶，記憶具有力量。王明珂提供我們“邊界”（邊緣）的概念，並強調「在族群邊緣，人們強烈的堅持一種認同，強烈的遺忘一種認同，這都是在族群核心所不易見到的。」（王明珂，1997:12）就王明珂的說法，在相對於弱勢邊緣，似乎有個“想像的中心”，這個“中心”不見得是邊緣族群所想像的樣態存在，處於邊緣的族群會透過集體記憶或結構性失憶來向這個核心強權或資源“中心”移動，然而這個想像的“中心”或“強權”並非本來就如此強勢，而是認同重建後的結果，也就是說，只有當人們²⁵都“認同”了這個被想像的權力資源時，它才能成為被

²⁵ 不僅是邊緣族群對此的認同，被想像的“中心”也必須認知自我的強勢地位。

依附的“中心”。但並非如王明珂所言，弱勢族群皆需要透過改變認同來向資源“中心”移動，而是透過更廣泛且深層的策略連結，使文化網絡更為強壯，並採取強化族群內部的認同或強調其“弱勢”地位，使“弱勢”成為合理化、可運用的行動元素，來向“中心”爭取經濟上、政治上或文化上等各種可能的利益資源，而不見得要改變對自我的認同感。工具性的立場有各種可能，如何讓自己的弱勢連結變得更強壯？會是有意識自身弱勢處境的行動者採取行動的可能方式。

另一個問題是，是否只有處於認同危機的族群才會強調其文化特徵呢？例如已經列為世界強國的日本，仍不斷地再塑造他者對日本文化特徵的想像，日本茶道、武士精神、和服、櫻花、相撲等的形象，透過商品化來形塑日本堅毅民族的性格，他們在處於世界文化中也有認同危機嗎？處於常態的競爭關係以及為爭取更多的資源，或在變動的潮流下確保自身地位的永恆，不見得是帶著危機意識的，有時是大環境下的生存競爭，或是政治政策的權力運作，製造更多的“危機感”²⁶來促使自身的創造力與權力的正當性。相對的，是否“弱勢族群”²⁷就會有危機意識或認為自己的邊緣處境，而努力塑造新認同？弱勢的危機感經常是被製造出來的，或是政策下的被犧牲者，所以，誰需要認同？筆者認為是處於危機情境中，被挑起認同焦慮的個人或群體，危機情境可能是社會脈絡的變動或被刻意營造，個人或群體則透過差異的製作與集體行動來達到彼此認可的安心狀態，而認同形塑的過程並非均質的行動，各種爭議、討論、說服、矛盾、利益、傳統與創新都處於文化知識的創造過程中。

在認同建構的過程中，王明珂認為集體歷史記憶與族群認同有著密不可分的關係：「某些記憶可以被挑選出來重組成新的集體記憶，而背後的基本動機經常是現實人群的共同利益」，並且「新的集體歷史記憶可由找尋、選擇、重組過去來達成，因此歷史學家（尤其是民族史家）所作的工作，經常只是將當前的族群體系與族群關係合理化。」（王明珂，1993:15）個人經常將知識與經驗圖象化，以便於回憶；社會也常以文物或圖象構築來強化集體意義。（王明珂，1997:81）歷史記憶成為族群認同形塑的對象或可操作的工具，利用結構性失憶與集體記憶的重新組合，重構新的族群認同，而被選擇的記憶，透過文化活動

²⁶ 這個危機感不見得就是處於邊緣，而是要讓自身更強壯所製造，例如都市化後要國際化或全球化，甚至成為全球經濟、文化等網絡的中心。世界強權的美國也是時常製造“危機感”來強調自身行動的正當性。

²⁷ “弱勢族群”仍有許多相對性的談法，是被他人認定為弱勢，或自認為弱勢？

或祭典儀式的展現，藉此保留或創造我們認為代表性或優良的“傳統”，並透過活動參與或強烈印象的宣傳閱聽來強化群體的文化記憶認同。Spicer 也指出，集體認同就是群體和被選取的文化要素（也就是象徵，symbol）之間的關係：當人們相信和感知到某些象徵或表徵所代表意義的重要性時，就會產生集體認同。這種象徵符號在經過人為的展示和操控之後，會喚起處於該認同體系下人們的感情，而愈加堅定他們對這些象徵的信念。（林福岳，1992:27）象徵符號通常不是單獨存在，而是一組精心挑選並重新組織的文化圖像，並蘊含著一套文化知識的詮釋方式與表徵意象，但圖像化後的符號是否 Spicer 所言對認同具有如此的決定性的作用？從圖像化到知識化必須經歷多元力量的影響與權力的抗衡，並且圖像化後的符號對於不同閱聽者的意義不盡相同，集體認同的力量並非來自於圖像化或知識化的結果，而是符號被生產、傳播、複製、抵抗、說服等各種可能的行動過程，並讓文化圖像與其文化知識成為社會行動者共同想像與溝通的動力來源。

族群認同的擾動並非僅來自於資源上的競爭，政權的轉換或新興思想潮流的影響等皆是擾動的可能因素，成為引發興趣的動能。在新原鄉論述與本土化潮流的思維下，相對於福佬族群的本土化運動，客家族群在社會運動的帶動下面臨了認同的焦慮。「對台灣客家人來說，他的本土就是客家；對台灣福佬人來說，他的本土卻是指台灣」，楊長鎮表示，當台灣福佬人已擺脫閩南的原鄉情懷而生根台灣、高喊「我是台灣人！」時，客家人卻對於自己要不要跟著改稱「台灣客家人」而舉棋不定。（李光真，1999：12）客家人最初意識到的認同焦慮，是中國化下語言與文化的流失，加上人數相對於福佬人的弱勢，在新興的本土化運動下被淹沒了其他族群的聲音，從母語運動至今已走過了十幾年，“客家”爭取到政治上的認同與資源，也引起了學術界的熱絡研究與討論，客家人也漸漸願意脫離隱形的身影來自我認可與相互肯定。而生活在被福佬人笑稱為“澳客”的詔安客客家人呢？當詔安客被劃上與陳水扁總統等名人具有相同身分，或力圖作為“驕傲的客家人”一員，誰又會如何選擇？“認同”並非一種定局，正如 Hall 所認為，“認同”是種「未完成的製作過程」（Hall，1990:222），在變動的社會結構與各種力量的交集影響下，“認同”生產於時代脈絡下各種論述（包含各種文本方式與活動場域）中不斷地再現與重組個人與群體的經驗，而我們所有的論述都來自於一個特定的位置、時間以及特定的歷史與文化，差異來自個人所處的社會脈絡，以及各行動者之間所產生的互動與可能的衝擊，任何行動往往伴隨著權力的作用，正如 Laclau 所提示：「一個社會認同的構成

是一種權力的行動」(Hall, 1996:5)。權力來自網絡形構中的任何行動者，以及行動者之間所形塑的想像力量，力量來自於知識的建構與認同。

大環境的力量帶動了政策上與學術圈的重視，新的“中心”資源正在被建立，也促使許多地方重新思考族群問題。文化認同的焦慮往往非地方居民的普遍現象，生活中雖然難免會遇到不同族群間互動的不平等性，而因長期與福佬人的相處，也讓大多數的詔安客家人已經遺忘或暫時忘記自身的客家身分，地方文化也在長期融合下，早已忽略了族群差異的獨特性。部分有意識的社會行動者，在地方鄉土教材資源與推動地方特色文化的脈絡下，啟動了被塵封已久的歷史記憶，崙背與二崙一帶的詔安客家人面臨了選擇自身身份認同，以及對客家文化疑思的焦慮，焦慮並非無中生有，而是被刻意的提醒或擾動——我們也是客家人喔、我們說的客語和其他客家人不一樣、母語很重要喔、詔安客語快消失了、不會說客家話的還算不算客家人？為什麼要承認自己是客家人呢？詔安客家文化特色是什麼？是插茶還是齊粿？來自於地方各種騷動的力量，除了試圖製造對詔安客家的各種問號，並企圖透過更多元層面的行動者來解答這些疑惑，如何在此時空脈絡下的各種論述與表演場域裡，透過文化知識的實踐與製造，重新展現詔安客家文化與詔安客家的認同？知識、認同與行動之間的關係，也將是本論文討論的重心。

第五節、小結

安德森提出「民族是一種想像的政治共同體，」而“客家”是否也是種想像的文化共同體呢？對資源“中心”的想像、文化圖像的想像連結（符號意義），以及與同時代脈絡下其他行動者的共同想像建構…，這些共同的想像雖不全然相同，確有一定的默契，並在想像的過程中劃分客家與非客家，建立族群邊界與文化認同。文化知識有實證、有實物、有實事…，而這個“實”卻是建立在“想像”的記憶中，從歷史記憶中所挑選與精確化的“真實”，並且是“有限的”，屬於特定族群或群體。“文化”是一地方或一群體的生活展現，並非人人皆能透過常駐來了解一地方的文化，“文化活動”的場域則提供了被精選後，無論是對內或對外的行動平台，平台上展現著地方與族群不同的文化圖像，對科學家而言，實驗室是一個他們能控制掌握的行動場域，而對文化工作（製造）者而言，文化活動則是一種較親民、活潑且有互動的展演舞台，誰是舞台

上共同的展演者？演出什麼樣的故事？後一章筆者欲透過 Latour 行動者-網絡（Actor-Network）的理論觀點，將文化活動場域放置在地方脈絡來談文化圖像製作的網絡關係，並試圖說明這些宣稱或被展現的文化圖像，為何被接受而成爲特定的文化知識？例如一般人對於擂茶、藍衫、勤儉的印象如何取得與組成“客家”？一個非“主流”客家文化的詔安客家族群，如何突破侷限來創造屬於詔安的客家文化？又能達成對“客家”文化的認同？

第三章 文化認同形塑的網絡行動

【第二幕】，故事場景轉換到純樸安樂的農村聚落，從雲十七線由東往西的方向走，道路兩旁入冬葉已掉滿地的美人樹，正伸展它們線條優美的枝幹來歡迎你－雲林縣崙背鄉到了！據聞鄉鎮上的東興國小地方詔安客家的“新產品發表會”，將結合新校舍落成典禮來舉行，趁著清晨初露的和煦陽光趕往現場參與盛會…。

在崙背地區，繼熱絡了四年多的社區營造之後，最新興熱門的話題則是“誰是詔安客？”，「火焰蟲客家說演團」曾於去年（民九十二）的仲夏之夜，將客委會的客家文化綜藝列車駛到崙前順天宮廣場前，來看戲的居民將台前廣場擠得水洩不通，火焰蟲客家說演團的表演以四縣腔的客語為主，台下不少觀眾引發小小的抱怨，「聽隴嚙啦…」(以閩南語發言)，來看戲的地方居民大多是詔安客家人，由於詔安客語的腔調和四縣腔並不相同，引起部分觀眾小小的騷動，客家語言的差異性，在此時此刻的場域中顯現，透過台上表演者與台下觀眾呈現出差異的距離，在這裡，福佬語言比起四縣腔的客語來得親切的。好在由東興國小老師以詔安客語演說的打嘴鼓，一上場表演便引來全場滿堂笑，倒是火焰蟲的幾位年輕表演者在一旁聽得霧煞煞；以及為配合此次演出所組成的在地劇團「白卵鶯詔安客家劇團」，以詔安客語的短劇演出帶來活動的高潮。火焰蟲劇團團長談到在客家聚落辦客家表演的動機：「要先提升客家人的自我認同，才能將客家文化再推廣出去！」除了早期隱形化帶來的影響，還有一般人對於生活文化差異性並不特別留意，當你問一個客家人“客家文化有什麼？”，很多人的反應會是“沒什麼特別的！”這場活動對於地方居民而言，除了感受到同為客家的語言差異性，也展現了地方對詔安客家的自信，首次登台表演的白卵鶯詔安客家劇團的演出獲得熱烈掌聲，短劇中的故事提醒著活動參與者，語言傳承與學習、詔安客語及詔安客家文化的重要性。

文化活動是一場場文化文本的紀錄與書寫，透過差異語言、觀眾表情、故事劇情、表演者的肢體語言與“客家”相連，文化文本是不同時代與社會脈絡中，各種表演形式與論述場域的總稱，提供行動者展演的平台與文化想像的媒介，而「交互－文本」的概念則提供我們在探求各種行動者時，要同時考量所處的特定時空脈絡，也說明了文化形構的共謀關係。在什麼樣的特殊情境下，

讓不同的行動者轉換且更加深或疏離了之間的關係？透過行動者-網絡的概念，來透視組成文化想像共同體的力量來自何方？參與過程的行動者有哪些？透過地方文化知識網絡行動的案例，能更清楚了解行動過程的權力關係。而東興國小這場地方詔安客家的“新產品發表會”要呈現什麼？就讓這個故事繼續演說下去…。

第一節、交互－文本性的想像共同體

常聽人感嘆地說：「時代在變！」或是「時代不同啦！」常是意味著不同年代成長的人思想觀念的差異，也是種劃分你我的標記，流動的時間或許並不容易被劃分出清楚的界線，但隨著長時間所積累堆疊的文化層，仍有傅柯所談的，不連續的歷史所產生的是種知識本質上的斷裂（essential rupture），相應於不同世代，“客家”也有相異的文化意涵。循著時代的脈絡，我們要找尋這個時代的“客家文化”的意義為何？其內涵如何被建構？並形構了當代人對於“客家”的理解與想像。安德森提醒了我們“時間平台”的重要性，這裡將使用“共時性”的想法來談，不僅是奧爾巴哈橫斷的“同時性”概念，更是種特定時空的歷程，而被建構的文化圖像則是立基於某種共時性脈絡下的想像。小說和報紙為十八世紀歐洲的民族想像共同體提供了技術上的手段，印刷術之於當代文化仍是重要的展示媒介，呈現的方式更是多元，各式導覽手冊、文化地圖、論文期刊、海報旗幟…，電腦網路的訊息傳輸更是超越了傳統的印刷媒介，而無論哪種宣示方式，圖文間試圖傳遞著某種特定的論述給當下的閱聽者，論述訊息與閱聽者間形成某種程度的對話場域，在多數閱聽者共享且歷經了特定時空脈絡下的對話，文化圖像也在文化知識製造過程中，不斷地被轉換、確認、揀選、忽略與創造。若將各種文化論述（表演活動、研討場合、期刊出版…等各種展演方式）視為文化文本，透過片段式的文化文本展現，我們或許不能全視“整體”²⁸，而是從文化文本的行動策略上——文化網絡的形成，來窺見文化知識建構過程中微權力的運作。

而“共時性”的脈絡，除了安德森所談，透過印刷－資本主義的結合，將人與人之間關連起來，“文化活動”長期以來是文化圖像複製與知識再生產的重要展台，一種“親身經歷”的參與感，以為免除了閱讀上想像的成份，卻是

²⁸ “全貌”及“整體”的意義是需要再被討論的，而人們也總是習慣串連幾個片段想像其整體。

創造了更明確的想像空間。文化想像共同體的形成，可以是同時參與一個活動場域或在各地參與類似主題的活動，而脈絡時空則成爲重要的布幕背景，個體在人生歷程中可能的幾回經驗，積累你對一文化的認知與想像，這個經歷過程可以借用 Latour 對知識的積累循環來了解。(見下圖 3-1，原圖引用自 Latour，1987:220，Figure6.1)

圖 3-1 文化知識不均衡的積累過程

我們首先將此圖解放置在文化場域中，以個體經驗爲例作爲說明，整個科學知識不均衡的積累過程視爲個體經歷的各種可能，像是參與某場文化活動、看到一則廣告、甚至是與朋友間的一次談話等 (crossing other people's path)，在每一回的經驗過程，會對既存印象的某文化 (例如客家文化) 產生強化、調整甚至重組其文化偏見的可能，或許原本對於客家文化有著“擂茶”特色的認知，一次的經驗可能帶回了“板條”等新元素，而認爲對客家文化有了更多的了解；另一次經驗則讓自己的經驗作了調整，因爲聽說並非所有客家都有“擂茶”；而或許有天，“擂茶”被某派學者證實並非客家族群所有，我們對於“客家”的文化圖像則得做重組的大工程，而圖解中知識經驗的結果， $X1 \neq X2 \neq X3$ 之間並不完全相同。而知識被重組的經驗並不常發生，就如科學典範間的革命並非常有，原有“知識”存在著指導性的權力作用，我們對於既有的客家文化認知，也將成爲一種文化偏見的先驗觀點，影響著每回經歷的觀看。經驗的過程潛藏著看與被看、非均質或不對等的關係，「每次旅程的循環，外地人與本地人之間的不對稱性則增長了」(ibid:221)，這種不對稱來自於觀看位置的不平等性，是種劃分自我／他者，甚至是西方／東方的權力關係，在動態的構造過程中相互激盪與影響。

有了共時性文化文本的展台基礎，任何行動者在此的閱聽經驗並非個人的行動，行動者透過文本想像與悠遊，來與文本呈現的世界產生對話，也與其他網絡中的行動者具有某種程度上的交互關係。文本可能是小說、文學、電影、歌謠…，也可以是任何文化可能展現的場域——透過鄉土教材、文化活動、社會行動與人的生活。文化文本的閱聽就如咀嚼一本文學小說、看場電影、參加一場文化活動或瀏覽手中設計精美的文化宣傳DM，每次的閱聽過程都可以是一次經驗的組合。一位第一次在美濃民俗村吃到“道地”美濃板條的朋友這樣說道：「你看！我就知道他們（客家人）是這麼地“小氣”！板條只有幾根蔥頭和兩片薄肉！」一次客家文化之行，更深刻地刻畫旅者（觀光客）對一地方（或一族群）的文化圖像與經驗印象，因而構成一種“文化偏見”²⁹，透過文化想像，更加強既有文化知識的正確性，或也可能造成重組與矛盾。然而，原有知識典範的指導性、社會權力與利益、地域性的差異、政策方針與資本等各種因素，皆影響著行動者觀看的角度與眼光。（見圖 3-2）當旅者接觸異文化時，他者／自我往往產生文化意識的分離——他們的和我們的就是不一樣，殊不知任何的觀看、聆聽、閱讀、比較、排拒、體驗，都參與了文化圖像形塑與文化知識再生產的想像過程。

圖 3-2 文化想像的建構關係

²⁹ 偏見不見得是種負面評價，卻是種對某文化對象先入為主的印象，往往影響著觀者看待此對象的方式。

文化知識提供共同想像與行動的基礎，並透過文化文本來展現，而各種論述的展現則提供了文化行動的脈絡，與文本中的故事主角（可能被傳奇化的人或非人行動者），在行動者閱聽的行動過程中，共織了文化想像的交互關係，在閱聽的行動之外，文本的意義並不存在。所以，行動者-網絡理論觀看的正是閱聽行動的過程，文化網絡的行動建構了文化知識，被製造的文化知識則形塑了文化認同的力量，而文化認同則進一步又支持了文化知識的行動（見圖 3-3）。在積累的行動過程中，文化知識與文化認同具有相互支撐的作用，而文化形塑與行動的過程，則納入或排拒了來自各方行動的可能力量，並且是透過集體想像的建構，形成想像共同體。然而力量並非均衡的，以致於文化行動力量交集的結果將影響著文化知識的建構，文化知識的確立是種共謀的集體形塑，使人們覺得是“真實”的存在。閱聽行動是處於多重權力的影響之下，而閱聽人可能是書寫者³⁰、消費者、研究者、社區的人等各種社會人角色，至於各式文本與多重讀者之間，誰具有較強的影響力？則要將此關係網絡置於當時的時空脈絡下來看。

圖 3-3 文化行動的循環過程

一個族群或一個地方，是透過對文化的共同想像所形成，“客家”可說是一種共時性下想像的文化共同體，例如以飲食文化來被想像：重口味、鹹、香、油、酸等，被想像成屬於“客家人”的飲食習慣，也在文化想像的過程中，劃分族群與地方的邊界。「想像的共同體」不是虛構的共同體，不是政客操縱人民

³⁰ 書寫者在作品完成後也成為消費者（觀眾），參與文本之文化再製過程。

的幻影，而是一種與歷史文化變遷相關，根植於人類深層意識的心理建構。
（Anderson，1999:xviii-xix）共同體的想像，作為文化認同的形塑，並透過文化知識在文本的實踐與生活脈絡的追尋，使想像化為“真實”的存在。

Tony Bennett與Janet Woollacott提出的「交互－文本性」³¹（inter-textuality）概念，可以幫助我們理解網絡行動中，想像共同體的形成所蘊含的複雜權力關係。透過此概念，他們所要指稱的是，「在特定的閱讀條件中，文本之間關係的社會組織」（Bennett,1987:45）。文本閱聽與脈絡之間具有不可分割性，並且，一些具有制度性力量的文本，在決定性的閱讀條件下，將影響、形塑與構成文本與讀者之間的關係。這是一種特定脈絡下的交互－文本關係，也是共時性脈絡下集體想像與建構的力量，「龐德電影以特殊的方式，文化性地活化了小說，並選擇性地引導了他們的閱讀，修正了文本與讀者之間的交換，藉由將小說嵌入一組擴大的交互－文本中來改變此交換的新方向」（ibid:55），龐德透過交互－文本的閱聽與集體想像，成為脈絡下閱聽人心目中永遠的大眾英雄 007－James Bond。而這些閱聽人「並不僅是作為一個孤立個人對外反應，同時也作為一個他隸屬並來往的不同團體的成員對外反應。」（Gurevitch,1992:61）他們同時反對文本決定論或讀者本身生產了文本的意義，而認為「交互－文本性」的體系組織了讀者閱讀文本的方式，而讀者「總是座落在交互－文本關係的網絡中」（Storey，2001:100）。

「交互－文本性」的概念補充了 Latour 對社會因素的刻意忽略，網絡中的每個行動者，皆有促使其被引入或退出的社會關係，這些社會關係又將影響著行動過程的想像建構。文化文本的展現場域，提供了共時性文化想像共同體的形成媒介，而作為文本主角的文化圖像，例如：龐德、搗茶、開嘴獅或勤儉的印象等等，則透過一再被閱聽的過程中，被製造成具有表徵意義的文化符號，與可被解釋的一套知識，成為一文化被理解、想像、展現、消費之共同經驗的偏見印象，文化知識的再生產，透過集體行動而成為文化認同的依據。誠如 Hall 談「認同作為一種未完成的製作過程」的觀點，文化也是不會有最終完成的結果，總是在製作過程中，隨時空脈絡的改變，轉換人們對於文化的理解方式（文化知識）。“歷史性”的選擇或詮釋、文化政策的轉向、個人或群體的喜好等等，

³¹ 他們在《龐德及其它》（*Bond and Beyond*）一書中，追溯了 James Bond 這個角色，如何透過一系列不同的文化文本與實踐，形成大眾英雄人物的想像與建構，並提出了「交互－文本」（inter-textual）的概念。

皆影響著文化的製作生產。對文化的經驗，總是伴隨著以往曾經閱聽過的文化文本，文化偏見也在一次次的閱聽過程中不斷地被修正。

第二節、「詔安客家」文化文本的形成

在官方主導的政策中，地方文化活動成爲社區生活的一部份，並非自始即有，直至八〇年代初期，文建會所推動的藝文活動與民眾生活的關聯性，才有了與社區爲場域單位的藝文政策的考慮與設計：如在民國八十年所推出的六年國建計畫的文化政策中，就包含了假日文化廣場推展計畫、公共場所視覺景觀環境美化計畫等社區文化內容。(陳其南，1990:89)這時“社區”的概念與當代並不相同，並且是以「藝術下鄉」的方式，將中央認爲“優秀的”或“精緻的”藝術或民俗表演推展到鄉村型的地方，用以“縮小城鄉差距”，這時期以前的文化政策仍維持著「重中原輕本土、重精緻輕常民」的策略。民國八十二年，文建會則提出「文化地方自治化」的構想，欲使文化活動深入民眾日常生活的領域，並透過全國各地文藝季的轉型，及文化中心角色的提昇，將中央文化的主導權下放到地方。民國八十三年十月四日文建會主委申學庸於立法院的施政報告首度提出「以文化建設來進行社區總體營造」期盼從文化角度切入，將台灣基層社區建立爲一個有生命的社區共同體。(ibid:100)「由上而下」、「居民參與」等理念，在透過「文化產業化，產業文化化」、「大家來寫村史」、「一鄉一特色」等策略，一步步將文化活動的場域轉移至地方與社區，並結合人、文、地、產、景等各種資源，企圖讓每個社區都能展現自信與特色的一面。

在雲林縣，崙背枋南雖不算是擁有明星光環的閃亮型社區，卻也是進入社區營造領域四年多以來挺受各界好評，宣稱要踩著自己生活一步一腳印的平實社區，或許很多人已經不清楚，當初貓兒干文史協會是因爲社區垃圾掩埋場抗爭這個契機而籌組，所以也可以算是因社會環境議題而轉爲關心社區生活。這個時期雲林縣有不少類似的社區產生，像是林內湖本、坪頂反路砂、烏塗反焚化爐、台西反六輕等，讓位處邊緣的雲林縣也都感受到地方動員的力量。搭上文建會推行社區營造的動力火車，幾年下來，社區居民對於文化活動並不陌生。而“客家”族群議題又是何時進入地方文化活動的場域中呢？“詔安客家”文化文本的形成，除了來自於社會脈絡中，族群意識的提升、客家研究的被關注，官方主導的力量對於資源短缺的地方社區來說，有很大的影響力。

根據總幹事楊大哥說明，其實算是挺偶然的機會，「兩年前（民九十）文化局那邊來一只公文，是關於“弱勢族群”的申請案，想了想，這邊的詔安客客家人這麼少，應該算是台灣的弱勢吧！」於是推出了「雲林縣詔安客家族群語言保存與傳承計畫」，以基本調查與資料建立、詔安客語推廣活動、客家才藝晚會、大陸原鄉調查等活動為主，客家議題也開始連結上社區活動，然而最初遇到的問題即是「除了語言的差異，詔安客家文化是什麼？」。隔年（民九十一）計畫案的名稱改成「少數族群文化發展計畫」，楊大哥開玩笑地說，「現任總統和行政院長都是客家人（詔安客），怎麼可以說是弱勢呢？」貓兒干則相應提出了「找尋雲林地區的『正客』—日治時代客家移民聚落的文化發展綜合計畫」，這個計畫並不是針對詔安客客家族群，而是早期因生活南遷的北部客，相對於在雲林多數的詔安客，北部客反而是少數，以前詔安客家並不認為自己是“真正的客家人”，而排斥『正客』³²，這兩個協會初始承接的綜合性計畫是屬於文建會的業務範圍，透過相異的客家族群，回到最初的問題仍然是「什麼是詔安客家文化？」，詔安客家沒有三山國王的信仰、齊粿或擂茶，詔安既為“客家”，似乎應該具有相異於“福佬”的客家特色，但長年的文化融合也使詔安客家文化脫離不了福佬文化的生活脈絡，於是乎，如何在被福佬化的文化中“尋找”自己的獨特性，便是協會甚至雲林縣的詔安客家一直思索的問題。也透過關於客家族群相關計畫的執行，“詔安客家”的文化問題，正式被搬上台面，從少數關心的學者，進入部分參與居民的生活中來思考，詔安客家從隱而不談，被搬上展演舞台。

詔安客家文化文本的形成處於族群主體意識提升與這股“客家”熱潮脈絡中，學術研究、文化政策、文化活動、觀光消費等場域的拓展，以及傳播媒體的技術發展，族群文化的議題從社會運動延伸至地方文化場域中。社會脈絡對地方文化與族群議題的重視，加上文建會弱勢族群的計畫案等，讓詔安客家有了伸展的舞台，而客家相關活動已不是只有枋南社區的社區事，而是整個崙背地區，甚至二崙與西螺這三個詔安客家主要聚居地的共同議題。協會也多次與地方學校合作推廣，而身為貓兒干文史協會理事長的東興國小校長，在社區家長及義工的支持下，於校園裡推動鄉土語言和相關教學，更是不遺餘力，而崙背國中小，還有二崙地區的來惠國小和三和國小都成為詔安客家語言的傳承之

³² “正客”這個名稱有正統的意味，而詔安客反而成為客家中的邊緣或非“正統”。而北部客是地方人對由北南遷的客家人的稱呼，大多是日治時期來自桃竹苗地區受雇來雲林開墾新埔地或重大工程的客籍招工，隨後在此定居下來。

地，校園成爲教育性文化活動的場域，結合鄉土教學理念，讓小朋友從小學習族群間的相互尊重。於是，在客委會正式成立前，崙背地區已經開始因客家議題擾動起來了，有不少居民在得知自己是屬於“詔安客家”或“我們也是客家人？”表示驚訝與困惑，甚至在最初有了排拒的態度，也有不少人覺得自己已經不會講流利的詔安話表示可惜，母語是否需要被流傳保存，或是個人是否要承認或認同自己是“詔安客”？這個議題仍有很大的討論空間與個人的選擇性，認同問題需要時間來沈澱。

社區或地方只是文化活動展現的場所，不只是在某個特定的地方，而在各地，“客家”成爲一組想像的符號，透過共時性文化展台來呈現，形成這個時代大眾對於“客家”文化的共同想像建構，每場文化活動都潛藏著看待文化的特定觀點，而文化活動的複製性格，無論內容、形式、名稱、排場…，更擴散並“精鍊”了特定文化知識的指導策略，策略方針來自於社會輿論、閱聽人的期待與反應、政策趨向與補助項目，還有同性質活動之間的競爭與仿效。“圖像化”是經驗累積與記憶的重要手段，圖像化後的文化透過文本（文化活動）的呈現，潛藏著看與被看之間的群力運作關係，是文化內容精選重組後，在一個被化約的特定時空之下的再現，其實脫離了平日的的生活慣習，卻挑起了閱聽者對文化的想像。不同時期的政治權力也會影響著文化圖像的被揀選與展演方式，透過文化圖像的傳播，有些地方、有些族群，即使不曾經歷、不與他者直接接觸，仍可形成一種共同記憶（抽象的文化特性），猶如自己也曾身在其中。人人說現在是資訊爆炸的世代，影音的傳播迅速且多樣，隨手的閱讀或隨處的觀看，“煽動”或強烈的圖示（圖像化後的文化符號）是引人注目與興趣的關鍵之一³³，複雜的文化展現又該如何引發閱聽者的興趣，並植入人的記憶裡，形成脈絡下的想像？下文將從地方性的詔安客家所形塑的文化想像行動來探討。

第三節、文化知識建構三部曲

文化網絡行動的初始關鍵即是讓“客家”或“詔安客家”成爲公共議題，也爲行動提供發聲的平台，而自八〇年代族群意識的提升，以及重視母語等社

³³ 看看時下報章雜誌的發展，煽動的照片和斗大誘人的標題是引發興趣的第一步，內容並非首要。

會運動的效應，族群文化之主體性與流失的問題成爲社會的關心焦點，文化的差異性與特質也讓“客家文化”也成爲眾所矚目的公共議題，在這一波社會運動中集結了多方的力量與運動訴求，抵抗與試圖掙脫使隱形與被壓抑的權力來源，相關學術研究的活絡與討論，也將議題擴展至各個層面，文化活動政策的推行與客委會的正式成立，都讓客家族群文化形成一股新興的力量，從中央至地方到各個社區，在共同的焦點話題當中發展不同的可能性。而詔安客家在客家之中又算是少數，還被笑稱說著“不純正”³⁴的客家話，崙背與二崙地區的詔安客家議題是由“語言流失”的問題著手，客家語言出現的斷層問題在推動客家文化之初也成爲各地方客家族群的重要工作，崙背與二崙地區的詔安客語流失與傳承也受到客委會與地方社團的關注，地方有多所國中小學也都將詔安客語編入九年一貫的鄉土語言教學當中，行政院推出的「生活客語學校」在這幾所學校都呈現不錯的成績，然而語言的推廣與傳承通常只限於族群內部，詔安客家需要一個更鮮明的“符號”作爲代表，並且能更利於推廣詔安客家文化，就如人人講到“藍衫”、“紙傘”就會想到“美濃”一樣，必須從生活與歷史田野中轉譯可用的語言來引起無論是否爲詔安客家的行動者的興趣。

3-3-1 詔安圖像的尋找與製作

「什麼是詔安客家文化？」、「詔安客家的文化特色是什麼？」當客家議題開始迴盪在地方社團貓兒干文史協會的成員裡頭，“找出詔安客家的特色”成爲著手推廣詔安客家文化的首要工作。「詔安客最大的特色就是語言啦！我們的腔調又和其他的客家話很不一樣，要很用力聽對方講才能溝通…」、「你說食物有什麼不一樣？都已經（和福佬人）生活在一起這麼久了，分不出來哪些原來是屬於詔安客的，“ㄉㄥ`殼（鼠麴）粿”應該是客家的吧！」幾個地方居民這麼說著。在承接兩個文建會的綜合性客家計畫後，協會也繼續轉向客委會申請經費來推廣客家文化，像是詔安客語演講比賽、成立白卵鶯詔安客家劇團，並與來自苗栗的火焰蟲客家說演團在當地共同演出，協會也將社區營造的工作與客家議題相連，像是「北管、竹管、客家情」，還有已經舉辦五年的元宵節攻炮城活動³⁵等，然而要作爲詔安客家的代表，新鮮感與特殊性是少不了的，能超越

³⁴ “不純正”有兩種解讀：一是因經常夾雜著福佬話使用，並非“完整的”詔安口音；二是因爲非被視爲“正統”的四縣口音。

³⁵ 很多客家地區都宣稱攻炮城是客家傳統文化，不過在許多福佬地區的廟宇也都有這樣的活動。而協會的這項活動已經移交給崙背社教站來承辦，成爲社區廟宇的活動，並不特別與客家做連結，並且也認爲是“新創”的地方文化活動，不足以代表地方客家。

語言障礙的圖像化特徵便十分重要。一次打電話給楊大哥時，他興奮地說：「我現在正在做“開口獅”的獅頭，是要給東興國小的小朋友跳的！我們想把“開口獅”結合舞蹈作為詔安客的客家文化象徵來推廣…」然而“開口獅”是什麼樣的獅子？與詔安客家有關嗎？在什麼樣的行動網絡中，能被挑選並形塑成代表地方詔安客家的文化圖像？

“開口獅”（開嘴獅）又名“客家獅”或“盒子獅”³⁶，許多資料將台灣舞獅種類大略分為南部流行“閉口獅”與北部流行“開口獅”，而協會成員一致認為“開口獅”是客家族群的特色，地方武術與開口獅團的文化傳統，也確立了“開口獅”能作為詔安客家特色的地方性。目前知道的全台沒幾個地方被保存，小有名氣的是苗栗大湖鄉“水東流客家獅”，還有宜蘭頭城、台北三芝、新竹芎林、嘉義中埔等地曾見，當然還有以崙背港尾社區為主要密集地的開口獅團。“開口獅”的主要特色即在其獅嘴能自由開闔，在表演過程中咬水果或紅包，在港尾地區，作為鎮庄之寶的“開口獅”，可是唯一能進入廟宇中採神表演的舞獅呢！³⁷幾年前港尾社區開始進行社區營造時，也將“開口獅”作為社區的特色之一來介紹，並參與學校運動會開幕表演，因此在社造的脈絡下，“開口獅”已“被發現”並作為社區特色資源之一，而當地方開始啟動“客家”議題的同時，協會成員將具特殊歷史意義並稀少的“開口獅”，視為可發展與推廣的文化圖像。

“開口獅”舞藝原是由港尾廖金生武術師傅所傳授，以布雞拳為底來舞動的金獅連陣開嘴獅，作為迎神廟會、祭神慶典時的表演。而“開口獅”欲作為“詔安客家”的新元素，必須能展現它在文化象徵意義上的“有效性”，協會初次尋找西螺咚咚舞蹈社合作，實驗性的構想是簡化原本傳統“開口獅”布雞拳的複雜拳法，而改以結合輕鬆活潑的造型與舞蹈來展現，採用較為輕質的木材作為獅頭的骨架，讓小朋友也能不費力地舞動，並配合東興國小校舍落成典禮的活動，讓小朋友舞動“開口獅”作為該次典禮開場的演出。首次表演十分受到大、小朋友的喜愛，有幾所托兒所的老師也都向協會總幹事表示“有興趣”，造型的小巧可愛化、材質的減重、舞動方式的易學習與多樣活潑的可能展演方式，皆是能吸引學校與幼稚園師生的重要因素。“開口獅”從社區文化

³⁶ 因獅頭略成正方，可能早期是用四四方方的箱子加工做成而得名。

³⁷ 故事源由詳見本章第四節。根據協會成員拜訪製作獅頭的鹿港師傅所言，崙背港尾地區是開口獅的傳播地，連鹿港的開口獅團大多是從此傳出。

傳統的特色，被選取並轉入為詔安客家文化行動網絡中，在簡易化與可愛化等文化圖像的製作後，透過小朋友的舞動演出，將此新製作的文化圖像轉出至其他觀賞者的腦海中，而引起部分學校與托兒所老師的興趣。

3-3-2 成功的轉譯與失敗的連結

初次在地方上的成功演出後，在談到未來的推廣計畫，協會今年（民九十三年）將社區工作拓展到地方，重心全力放在詔安客家文化的推廣上，並將進行符號化與大量複製的策略，這也將是把“開口獅”向外推出的重要過程，以作為詔安客家文化的表徵。三個主軸計畫包括：1)成立「貓兒干開嘴獅舞蹈班」——開始進行「開嘴獅」（口語話的翻譯）³⁸推廣活動，讓開嘴獅成為詔安客家特色，看到開嘴獅就會想到詔安客；2)針對托兒所老師的培訓班——將開嘴獅舞步及獅頭製作簡易化，讓學校成為推廣點，未來將把開嘴獅朝向a)舞劇（舞蹈結合劇本演出）、b)踩街活動（不同的學校有不同的獅頭造型）兩種表演型式；3)客語廣播——詔安聲情，由神農電台推廣，李坤錦老師主持。從成立舞蹈班至托兒所老師的培訓班，可見“開口獅”將主要透過輕鬆活潑的舞蹈形式，呈現“新”的“開口獅”文化，有別於過去武術形象的陽剛表現。而連結電台的推廣，則讓詔安客家話能在地方更容易被接觸與了解。

「我們要打造崙背二崙地區成為開口獅的故鄉！」楊大哥信誓旦旦地說著，再藉由平面媒體的製作，使符號化的“開口獅”藉由各種可能的複製方式宣傳，連結詔安客家的意象想像。然而開嘴獅舞藝與西螺七嵌的武術息息相關³⁹，為何西螺並沒有成為協會初期推動詔安客家文化的主要地域範圍？楊大哥表示，西螺地區的詔安客家因福佬化較為嚴重，會說客語的人數很少，協會將此地區的推廣放在次要位置，而希望能先以崙背、二崙兩地打響“詔安客家開口獅”的名氣，但未來仍會考慮擴大結合西螺地區來推廣⁴⁰。「協會目前遇到的困難，即是還跨不出崙背地區…」二崙的詔安客家人數最多，還會講詔安話的人也最多，但地方並沒有團體在進行推廣。協會剛開始舉辦的客家文化活動，

³⁸ 新活動開始要正式將開口獅改稱為“開嘴獅”，一方面顯出地方的特色，另一方面是轉譯自生活上口語稱呼（用地方人慣用的福佬話講）。

³⁹ 百年前，聞名全台的西螺七嵌分兩個流派，一是頭嵌廣興「振興社」阿善師的金鷹拳，而另一與之齊名的就是今港尾金生師「金獅連陣武野館」的布雞拳，以及利用布雞拳所發展的開嘴獅舞藝，有關布雞拳的介紹可見〈廖丑，1998:197-203〉。西螺七嵌的詔安客家人清朝時習武風氣興盛，用以對抗土匪的入侵，因而有「能過西螺溪，無法過虎尾溪」的歷史典故。

⁴⁰ 據說西螺地區的開口獅獅陣很多都是從崙背的港尾地區分傳出去的。

也還未引起二崙地區居民的興趣和迴響，所以在向外推出“開嘴獅”的同時，也要說服同為詔安客家的二崙地區區民，以引發更多的支持與認同感。

因而在今年三月，透過主動出擊的地點選擇，協會主辦的「雲林縣詔安客文化節」則選擇在二崙的運動公園來舉辦。除了東興國小的開嘴獅表演，西螺的廣興國小⁴¹也有開嘴獅舞劇的逗趣演出，並結合三和、來惠、崙背國小和崙背、二崙國中等學校的學生表演，有詔安客語戲劇、有歌唱、有演說、有樂器等各種表演，還請來港尾金獅連陣開嘴獅做開場的演出。在傳統舞獅與創新舞群的表演間，讓二崙地區也開始感受到詔安客家文化的活力與張力。⁴²這次文化節因透過大力宣傳與人情拉攏，以及與學校的連結，使參與民眾為數眾多⁴³，尤其小朋友開嘴獅的表演，更是引起熱烈的掌聲。協會希望能透過學校的推廣點來發揮文化認同的效果，楊大哥開心地想像著未來熱鬧的踩街情景：「每個學校或托兒所只要派出十幾名來參與，使用自己作的特色獅頭，每個學校都不一樣，連起來就有長長的開嘴獅隊伍，一定非常有趣！」

“開嘴獅”是否能廣被接受仍須時間的歷練，也並非每次的連結皆有成功的表現，例如廣興國小去年參加教育部所辦的全國兒童民族舞蹈比賽時，以開嘴獅為主題故事編舞來參加，在縣級比賽拿到了第一名，結果到了省級比賽，卻只有獲得甲等而非優等的成績。原本信心滿滿的舞蹈老師好奇地請教評審委員原因，評審委員私下透露，表示“沒見過這種嘴巴開開的醜獅子”，「我們去詢問評審，希望能再做改進，畢竟現在還是在實驗性階段。我們在縣級比賽以“開口獅慶太平”為主題，到了省級以“祥獅獻瑞”為主題，並沒有特別強調詔安客家文化的內涵，又因為主題不合，所以沒能拿到更好的成績…」，而不了解開嘴獅的文化與故事內涵，導致成為舞蹈比賽的致命傷，可見開嘴獅的符號意象仍須不斷地透過說服來轉譯他者的興趣，並使更多人被引入為此文化網絡建構的行動者，成為詔安客家文化的想像共同體。

「我們一定要從地方特色著手，所以之前有找過廖師傅了解開口獅的歷史脈絡，還有布雞拳武術，他有教我們幾招拳法，讓我們可以把舞蹈和武術結合在一起。」咚咚舞蹈程老師說，轉譯地方傳統特色至現代舞蹈中，一方面協助

⁴¹ 廣興國小的開口舞獅並非協會向客委會申請的計畫，而是校方主動找咚咚配合並引入。

⁴² 論文寫作的過程中，地方的活動是一直在進行的。

⁴³ 也不可忽視的是地方辦活動的方式，不同於官方大型活動的精緻度，有吃又有得拿等吸引力，對地方的社區工作者而言，是很重要的策略之一。

地方居民了解舞蹈與“開嘴獅”代表詔安客家的文化，另一方面也能有助於認同地方。但並非所有被建構的“文化圖像”皆能被“成功轉譯”，轉譯的成功與否取決於轉譯者的轉譯能力、被轉譯者的抵抗力、閱讀者與文本之間的互動性，還有與競爭對手的網絡權力關係等，而如何使自己的聯盟網絡關係比競爭者來得更為強壯，則是 Latour 認為實驗成功的關鍵力量。“開嘴獅”最集中的舞獅團除了在崙背港尾社區，在崙背與二崙地區，居民對於廟前廣場表演的“開嘴獅”並不陌生，「小時候就看過了，只是那時候搞不清楚什麼開嘴獅還是閉嘴獅的。」一位來參加文化節的居民說著。如何讓印象中廟前迎神表演的“開嘴獅”，轉譯成爲象徵詔安客家文化的“開嘴獅”？並被所有閱聽者接受，而認同其爲詔安客家文化圖像？

3-3-3 複製文化的工程與興趣的建構

從這個欲將“開嘴獅”製作成文化圖像，與代表詔安客家的文化知識行動過程來看，文化的“被呈現”或再現，是透過人與非人等行動者的連結而成，被選擇的文化元素在符碼化後成爲建構新文化的行動者。透過各種文化活動的呈現、傳播媒體等文本的大量宣傳，以及閱聽者的閱聽或親歷後，差異時空的經驗讓被選擇的文化符碼被大眾廣爲接受，並成爲文化想像的基礎，在行動的過程中，主／客體或自我與異己的劃分被消解，共同編織出文化的可能圖像。我們將 Latour 科學知識建構的三部曲改編成文化知識建構三部曲：〔第一部〕進入地方生活與歷史田野中，尋找並轉譯能引起他人興趣的語言→〔第二部〕創造可見與可操作的新元素，並證明此文化圖像的有效性→〔第三部〕可複製的形式（推廣的工作），製成各種相關商品或引發論述與各種相關研究。“開嘴獅”的行動目前已朝向第三部曲邁進，從被挖掘出來作爲社區至作爲代表詔安客家的文化圖像，並在透過融合現代舞蹈與故事劇的演出後，獲得地方上不少迴響，對於失敗的連結也將持續修正與改進。“開嘴獅”被宣稱具有代表客家與詔安客家的特殊性，出現於各式宣傳性文本的敘述中，在一次次公開展演的場域，文化網絡中的閱聽人與表演者，形成對詔安客家文化的共同想像，並且是透過“開嘴獅”的想像。

「簡化」與「量化」是行動過程兩個重要的工程。Latour 告訴我們，科學知識的形成關鍵並不在於實驗的準確度或真實度，而是透過掌握一套有用的語言，對人與非人、看得見與看不見的、農夫、獸醫與科學家語言使用的連結，以打破 inside/outside 二元對立的界線，而形成有利於科學實驗進行的行動網絡

關係，並透過一套技巧性地“說服”手段，讓實驗成果成為廣被接受的“知識”，才是科學實驗得以成功的關鍵，才能代表“真實”。細菌學說在未被接受之前，“細菌”是不存在的，就如同“開嘴獅”在未被接受為詔安客家文化的特色圖像前，“開嘴獅”並不屬於“詔安客家”，在人的腦海中也不存在這組概念。所以如何“被接受”，而能進一步成為文化知識，則是行動成功的關鍵。

「簡化」是加深印象的重要步驟，“開嘴獅”原本是以白鐵製成，重量絕非孩童能負擔，為了朝向以小朋友表演為主體，協會與咚咚不但改採輕量材質來製作，並將形式以紅、黃、綠三個簡單且鮮明的顏色來表現。不但保留布雞拳武術的力感，更融入舞蹈表演來呈現柔性美感。不只是獅頭製作與舞步上的簡化，更是將“開嘴獅”符號化，也是圖像化的過程。協會及學校透過“開嘴獅”就是“客家獅”（＝詔安客家獅）這組簡單清楚易傳播的意象來告訴小朋友與閱聽者，而開嘴獅既是客家文化，亦是崙背與二崙地區的詔安客家傳統文化特色，這是具有雙重意涵的文化意象，還有透過故事性舞碼所傳達的正義形象，也傳達著“開嘴獅”是良善的一方。而「量化」除了在活動宣傳過程出現圖示化的文宣廣告或旗幟外，也是今年的重要推展計畫，更簡單易學的舞步，透過托兒所師生的廣泛學習，以學校及托兒所作為推廣點，未來採更集體式的展演方式來營造“開嘴獅”故鄉的氛圍，並將“開嘴獅”逗趣可愛化。

而地方孩童扮演著圖像閱聽者與文化圖像之間的中介表演角色，透過小朋友的表演，拉近家長們對“開嘴獅”作為新文化圖像的接受度，而改變廟前“開嘴獅”嚴肅神聖的形象。可愛化、活潑度、故事性的舞蹈演出，讓“開嘴獅”在被覺得有趣、親切、可愛的情境下被觀看，除惡救善、邪不勝正的故事意義，透過逗趣的舞蹈表演，將具有避邪意義的“開嘴獅”再次展露趨吉避凶的力量。而時間的密集度也是協會打鐵趁熱的策略之一，除了配合客家文化政策外，今年的整體計畫中讓這個新文化圖像透過各種文化活動、舞蹈表演、宣傳旗幟、廣告文宣、大量印刷的符號贈品、論文書寫等可能傳播的方式，讓“開嘴獅”有更多重的表現機會，不斷地加深閱聽行動者的印象，引發他們的興趣，而成為可被接受的文化知識。

“興趣是可以被建構的”，就如 Pasteur 創造了“細菌”——傳染病的病源——的概念，並使其成為農夫、獸醫、衛生單位以致於全人類的“共同敵人”。因為這個新的病源體的“發現”，超越了舊有對於社會階級或種族的區分，而

是健康者與帶原者、具免疫力與需接種疫苗者等群體的組合，一個新的社會結構概念隨之產生，作為科學家的“興趣”才能在這個共同利基點上，轉譯至他人身上。具有新意義並透過圖像化製作的“開嘴獅”，欲成為“詔安客家文化”指標的概念，必須跨越原有“客家”的知識分類。透過不僅是詔安客家人，更是各領域的社會行動者所共同想像與建構的目標，而也在“開嘴獅”開始被接受與多方使用後，例如表演使用、教學使用、媒體報導、平面媒體製作等等，才能導致更多元的創新與推廣，而使得“開嘴獅”的文化行動網絡能更寬廣與堅固。“開嘴獅”並非我們共同的敵人，而是可以被想像、被使用，並透過它來了解詔安客家文化的有趣元素。

Pasteur 的網絡能變強壯且成功的主要原因，是因為他打破了舊有實驗室 inside/outside 的界線，而將農場變成了實驗室，也控制了 micro/macro 的尺度，放大了微生物的行動扮演，而將動物流行病情轉化為可操作的對象，使實驗能以較少的成本在實驗室內部被大量進行。“開嘴獅”突破傳統舞獅只有廟會、大人、布雞拳武術的嚴肅形象，改以孩童更活潑簡易的舞蹈來演出，「希望能將舞蹈紮根社區，鄉下地方容易將舞蹈視為社交，所以要配合地方文化來演出…」程老師期待著。協會找到以舞蹈等輕鬆的表演形式作為推展利基，而舞蹈老師看到“開嘴獅”的地方性格，學校老師看到了文化教材與孩童的可接受度。行動者-網絡理論打破了二元對立或中心觀點，採用網絡連結來思考知識建構的行動過程（而非結果）。Latour 將大家容易忽略的“非人”引進行動者-網絡內思考，並且作為具有重要決定性的行動力量，這個“非人”行動者若說是被發現，不如說是“被創造”的——透過轉譯過程的創造。

在 Latour 論述中，Pasteur 為“細菌”作為“非人”行動者發言，成為“非人”的代言人，他不僅證實細菌與疾病之間的關係，並且也證明了這些具傳染性的細菌能在有效的控制下產生變化，實驗室內可被操作的培養技術，就如同一種手工藝，使“細菌”變成一種可推廣的“產品”，並隱含了一種新的秩序的存在。不只是科學創造了能“被掌控”的細菌，人類學從田野到民族誌的書寫亦是，Geertz 在關於巴峇島鬥雞的記述中則提到，「鬥雞賦予這些主題一個意義結構，能夠歷史地意識到的結構，從而使它們成為有意義的——可見的、有形的、能夠把握的——想像意義上的“現實”。作為一個形象，一種虛構，一個模型和隱喻，鬥雞是一個表達的工具；它的功能不是減緩社會的激情，也不是增強它們，而是以羽毛、血、人群和金錢為媒介來展現它們。」（Geertz，

1999:502)

無論是《李爾王》或《罪與罰》的作者，抑或作為民族誌書寫的人類學者，某種可以構成整體意義的符號掌握，成為文化文本製作的關鍵，就如同鬥雞「它握住了死亡、男性氣概、激情、自尊、失敗、善行、機遇等這樣一些主題…」(ibid)，人類學者掌握了“鬥雞”作為一種符號表現的意義性，透過各種實證的描繪與閱聽者對其專業的認可，紀錄著關於“巴峇島的文化”。而貓兒干文史協會成為名副其實的詔安客家代言者之一⁴⁴，它正在為崙背與二崙地區的詔安客家訴說著“開嘴獅”的故事。以一群可愛的小舞者、邪正兩方的對比、傳統武術與現代舞蹈的融合、神話式地來展現“開嘴獅”的故事性。而“開嘴獅”的故事是否能被說得生動、讓聽者津津有味，並且成為詔安客家的代表性文化，可也得看看“開嘴獅”是否能被製造成吸引人的“產品”囉！

3-3-4 內外消除的行動策略

不同於 Kuhn 所描述的科學社群，那樣既專業、崇高又神秘的形象，文化工作者展現的是一種親和與生活的體貼感，他們取之於生活也用之於生活，文化文本的展現也較易成為生活的文本，加上文化政策的支持，文化工作者較易取得“有利（有力）”的推廣位置。文化圖像的應用並不是簡單的傳播，而是把整個崙背、二崙地區轉變成准實驗室，還有各種可能的詔安客家文化場域，在行動網絡過程中，漸漸成為協會與舞蹈表演准實驗室建構的對象。然而前文也提過，任何閱聽者的反應，並非掌握在文本製作者的手中，「事實與機器的命運掌握在後來使用者手中，他們的特性（qualities）是集體行動的結果，而非原因。」(Latour, 1987:259) “開嘴獅”的特性是由所有參與的社會行動者的共同想像而成，各種非人行動者也影響著社會行動者的想像方式，而“誰是參與其中的行動者？”則是我們透過行動者-網絡最想關心的問題之一，各式的文化素材與閱聽人都可能扮演著製造知識的主導角色，形成交互-文本性的文化想像關係。

在詔安客家與“開嘴獅”的案例中，作為社會行動者有貓兒干協會及參與的成員、特定族群（詔安客家人）、地方居民與義工、少數外地觀光客、舞蹈老師及武術師傅、學校老師及學生、舞獅團等，社會行動者的引入目前仍有很強

⁴⁴ 雖然協會成員並不定位自己是“客家社團”，而在客委會或部分社區人的眼中卻早已代表“詔安客家”。

的地方性格。而作為非人行動者，除了扮演主角的“開嘴獅”，還有相關的傳說故事及可入廟的特殊性、特定的地方（崙背與二崙）、作為尾嵌的歷史性⁴⁵、展演的舞台，例如文化活動或繪畫比賽等、可被控制操作的形式，例如：簡易的舞步與輕量的獅頭製作等。然而若要將“開嘴獅”成為詔安客家的文化圖像，上述這組文化知識的地方性網絡關係仍是不夠的，詔安客家的“開嘴獅”田野場域不能僅限於崙背與二崙地區，而是整個“客家”或“台灣”⁴⁶，學術研究、網路網頁、非社區型客家活動的展演機會、傳播媒體更深刻的運用、客委會等文化機構的結盟…，跨出地方的制約性，是將文化圖像拓展成文化知識的行動網絡鍊結關鍵。

「我們還需要不斷地說、不斷地講故事，才能讓大家都認識開嘴獅…」說服是重要的行動過程，不僅是對詔安客家人的說服，並且是非詔安客家人的認同與想像。但作為客家少數的詔安客“開嘴獅”如何能在客家文化場域裡脫穎而出？像是美濃藍衫，在社會運動的脈絡中展現了鮮明的符號意義，在新聞媒體的鎂光燈底下顯得耀眼，作為美濃人反水庫的集體抗爭意識。而“開嘴獅”呢？要讓閱聽者留下什麼樣的印象？例如負責舞動“開嘴獅”的小朋友是很生動的中介角色，他們與“開嘴獅”之間透過舞劇的排練與故事敘說培養出特殊的情感，而這段情感與故事尚未傳達到其他閱聽者的情意之中。“開嘴獅”與詔安客家的親密故事仍有待繼續被感動地述說著，“詔安客開嘴獅”如何能轉譯為社會大眾的興趣並被廣為接受？則是日後更重要的文化建構工程。

第四節、差異中的行動

這是一個持續在進行中的故事，但我們仍可透過這三年來詔安客家文化在當地推廣保存的過程，以及相應於大環境的脈絡，來討論詔安客家文化的行動過程，誰是參與客家文化知識建構的行動者？誰居於主要或次要位置？在十幾年來客家運動不斷地將客家族群從邊緣推向中心，隱藏的客家意識轉變為硬頸精神的新詮釋，然而對於一個“非正統”的詔安客家而言，如何突破人們（無論是客家或非客家）原有文化偏見的侷限，透過文化活動場域來創造屬於詔安

⁴⁵ 協會在推廣過程中，並不特意突顯西螺七嵌的歷史性，怕閱聽者會混淆，而希望先聚焦在崙背與二崙兩地來打出開嘴獅的名聲。

⁴⁶ 若要走“全球化”或與中國大陸做連結，則是另一條發展路線。

客的客家特色文化？又同時能達成對“客家”文化的認同？筆者將上節論述的文化知識的建構過程理解為『差異中的行動』，“差異”在文化知識建構過程中扮演著重要的角色，“差異”存在於任何相異的個體或現象之間，而某些“差異”會被特別談出，作為文化特色的手段，然而並非所有的“差異”都能引人注目，“差異”所引發的興趣並非僅僅來自“非人”行動者本身（例如“開嘴獅”），並且是不同脈絡的社會行動者對“非人”行動者的“差異”經驗，以及觀看權力的不平等性所造成，就像特殊的詔安客語可以作為“差異”文化來理解，卻無法向外推廣其文化內涵。

3-4-1 差異行動的意涵

文化網絡中的“差異”扮演擴散與認同的重要基礎元素，也是文化特色的展現，『差異中的行動』隱含了三種含意：其一是『行動者-網絡組成的異質性』。文化網絡的異質行動者不僅只是非人與人的簡單區分，在 Pasteur 的案例中，作為社會行動者的有科學家、衛生學者、農夫、獸醫、媒體人等，代表不同社會領域、生活層面與專業知識，除了被創造的主角“細菌”之外，報刊雜誌、實驗室、農場、牛、流行病等，都是 Pasteur 的實驗與宣稱能被接受的非人行動者；而在 Garrety 討論膽固醇的案例中，更詳盡地分析了行動者的社會關係，AHA（美國心臟協會）在行動過程中與醫學界、商業界、流行媒體、官方政府、營養學界、國際組織、娛樂界與消費者等多重會社領域連結，並共同建立起低膽固醇、低脂肪與心臟疾病之間的重要關係，除了在醫學界有了“新的發現”，也影響人們日常飲食的觀念與消費市場形態，而在行動過程中最重要的是，「雖然它尚未得到全然的接受，然而膽固醇假說確實提供了醫學研究上一個大量且多樣“可解的謎”（do-able problems）…」(Garrety, 1997:733) 所以不僅是 Kuhn 所談的常態科學的解謎活動，新假說的提出在尚未被完全接受前，也必須提供多種可能的實驗策略、成本低廉且便捷的研究方法、容易被表現的形式等等，這些皆是多重行動者能被引起興趣的主要考量。

而貓兒干文史協會在推動“開嘴獅”作為詔安客家的象徵過程中，確實也將各種可開發的展演形態、製作成本與材質重量、簡單易學的舞步、DIY自製獅頭等可被複製操作的形式，融入推廣的計畫案當中。若僅以推動“開嘴獅”的過程來理解，協會首要連結的是“特定的族群”（詔安客家）以及“地方的”（從崙背推展至二崙鄉），而傳統武術（獅陣與布雞拳）、現代舞蹈、繪畫（小朋友畫開口獅）、文化活動與空間氣氛（展演場域）、學校（推廣點與表演者）、

木板與厚紙（改變原鐵材的沈重感）、歷史故事、活動名稱、認同議題⁴⁷等非人行動者的連結，都在推廣的過程中被納進、修改、創造或排除。傳統武術與現代舞蹈兩種相異性質的藝術結合，既是創新，也成為開嘴獅舞步能被推廣的利基點，幾次由小朋友舞動開口獅的文化活動場域，製造一種熱鬧、溫馨、活潑、有趣且短暫的時空氛圍，皆能在參與者腦海中留下美好印象圖景。

不僅行動者-網絡的組成是異質與變動的，並且，行動者-網絡是通過轉譯過程而被建構的，被引入的行動者其利益、身分、角色、功能和位置，都在新的行動者-網絡中加以重新界定，行動者之間的新舊關係仍然處於變動的可能性當中，例如協會從推動社區營造的地方文史社團，被客委會、文化局或部分居民定義為“客家社團”，雖然協會內部並不認為自己是屬於“客家社團”，但外來的眼光仍然影響著他們如何被看待與期許，原本推動枋南社區事，拓展為整個崙背與二崙地區的客家文化活動，文化場域的擴張也攸關議題發展的擴散性。而作為文本主角的“開嘴獅”在行動過程中被賦予新的意義，從地方武術與陣頭技藝的“開口獅”陣頭角色，轉化為擔負詔安客家文化圖騰的“開嘴獅”，對於地方居民而言，原本只有在廟會祭神慶典等表演中現身的“開口獅”，成為小朋友鄉土教學的題材、社區文化活動擔任開場熱身的主角，街頭上“開嘴獅”活動旗幟的飛揚、小朋友繪畫開口獅的可愛模樣、地方新聞的報導…等，將“開嘴獅”的表演從“神”的娛樂轉變成為民眾的生活娛樂，不僅“開嘴獅”的角色與功能被重新認定，對於居民而言的意義性也轉化了，未來是否能在持續推廣的行動過程，從代表“客家”轉成為崙背與二崙地區“詔安客家人”獨佔的文化符碼，是可以令人期待的。

『差異中的行動』第二個意涵即是『透過製作“差異”的特色來展現』。不只是相對於非客家文化，亦是屬於詔安客家自己的文化特色，而“傳統”往往成為製作差異的文化表徵，“詔安客家”訴說的不僅是一個異於我們昔日對客家印象的新故事，也在差異行動中創造了新的傳統。「攻炮城的活動可以說是自己創造的，但開口獅是有根據的，因為港尾地區非常興盛，崙背、二崙一帶都有，很多地方的開口獅都是從這裡分出去的，我們問過鹿港製作獅頭的師傅，他也說港尾的開口獅是最大宗。…只是布雞拳較難推廣，而改以結合舞蹈來推行。」傳統與創新在此已不再被視為對立的概念，而透過起源的正當性，欲創

⁴⁷ 關於詔安客家文化的認同感建立，先使“詔安客家”成為受矚目與被討論的議題，再透過文化符號的建立來製作象徵意義。

造崙背與二崙地區為“開嘴獅的故鄉”，“開嘴獅”的表演於是開始出現在代表崙背、二崙地區的詔安客家文化活動之中，三月舉辦的“詔安文化節”也以“開嘴獅”作為活動圖像，出現在文宣與大街上飄揚的活動旗幟中。選擇並利用歷史是任何族群在創造或延續文化及歷史時通用的方式，被選擇的歷史性過去，通過不斷重複的儀式性再現過程而成為“傳統”⁴⁸，新的集體記憶也在文化知識的製造過程中產生，“再現”往往意味著以不同過去的面貌或含意來再次展現，創新與傳統並存於文化再現與再生產之中。

新傳統的特色性必須融合傳統歷史元素與創新的歷史概念，當地“開嘴獅”傳統的特殊性是作為“唯一能進入廟宇中探神表演的舞獅”，根據廖仙員師傅代代口傳的故事，是因為『以前有位皇帝的母親生病，在久病不治苦無良醫之時，有一天皇太后夢到一頭獅子，病症居然不藥而癒，但過幾天病情又復發，皇帝於是派人打造皇太后夢中的獅頭。第一次弄來個“閉嘴獅”，結果皇太后看了竟然昏迷，等皇太后醒來問明獅頭的形象，才又打造了“開嘴獅”，皇太后從此百病全無。於是皇帝特赦封為金獅連陣，獅頭上可寫一王字，而“開嘴獅”也成為所有舞獅中唯一能進入廟宇中來表演的避邪獅。』⁴⁹傳說故事在不同脈絡中被取用與轉換，每個世代再加上這個世代口述者的想像與描述，故事變得多樣化，也有了不同時代的意義性…

傳統常伴隨著創新，而創新則可能成為傳統！周樑楷在為《被發明的傳統》寫序時提到，『近兩、三百年，一方面「傳統」依賴「創造」而生，另一方面「創造」卻又需要「傳統」的啟發。「傳統」與「創造」之間是互動的，這是「歷史意識」與「現實意識」呈現辨正關係的明證』。(Hobsbawm, 2002:7) 霍布斯邦等人所描述的傳統，便是以選擇適當的歷史性來與過去相連，並建立其新生命，歷史也在此被製造與延續，新傳統的意義已不同以往。作為詔安客家的“傳統”，除了“開嘴獅”的創造，仍有許多可能的形式可展現，例如常配合協會文化活動演出的布袋戲團——隆興閣掌中劇團，其團主廖昭堂先生也是詔安客家人，他將母語詔安話融合在以閩南語為主的布袋戲演出中，創新的詔安話口白也成為劇團的特色之一。而東興國小興建中的新校館——詔安樓，也成為崙背地區醒目的新地標，陳校長得意地說：「在與建築師溝通下，詔安樓的硬體

⁴⁸ 每年的情人節、聖誕節就是很好的例子，這樣儀式性的慶典節日，儼然成為年輕一代的傳統。

⁴⁹ 協會成員在大陸原鄉調查的行程中，還特地尋訪“開嘴獅”的蹤跡，但卻沒有預期中的順利，協會成員猜測或許是因為大陸文革之後，許多傳統文化已經消失蹤影，或者“開嘴獅”是來台後文化融合的影響。關於“開嘴獅”的傳說故事，廖師傅祖傳的版本廣被接受而流傳。

設計融入客家圓樓⁵⁰及閩南建築風格兩種設計，有族群融合的意味，...這裡將成為崙背的新地標！」新校館的設計，說明了客家與福佬兩大族群在當地的共生共容，校館也嵌上全校師生親手做的陶板，鑲嵌著以詔安客語發聲的問候語和全校師生的情感，這些都是傳統與創造並存的文化發展。

歷史上所有的事物，就和歷史本身一樣，都是人創造出來的。因此，我們就了解，很可能任何被人類所賦予角色和意義的許多物件、地方或時間，都是在這指派賦予之後才有其客觀效度的。(Said, 1999:75) 被創造出來的文化符碼(族群傳統的象徵)，利用與他者的差異性而被選擇、轉譯、運用並置入新意義的框架中，也在社會行動者不斷地使用、消費、觀看、想像、區別、再製造等行動後，文化符碼開始有了各種新生命的可能，並且被賦予新的象徵意義性所蘊含的一套知識體系。除了差異性的操作外，更由於差異時空與差異經驗也讓新傳統有了正當性的合法途徑。薩伊德在談不同文化「差異的經驗」的重要性時時提到：差異的揭發和戲劇化強調了它的文化重要性；如此有助於我們賞識它的力量和理解它的持續影響。(Said, 2001:78)

傅柯對於差異地點(heterotopia 或譯為異質空間)提出其見解：這類地點是在所有地點之外，縱然如此，卻仍然可以指出它們在現實中的位置。...這些差異地點之間，可能有某種混合的、交匯的經驗，可作為一面鏡子(Foucault, 1999:403)。傅柯舉例渡假村是一種新的順時差異地點，是種節慶式的差異地點與時間積累的永恆差異地點，而我們對於“客家”、客家社區、客家山莊、客家文化園區的任何想像，可視為傅柯談到差異地點的幾個原則之一：異質空間通常與異質時間相交，使之得以脫離傳統的時間與時間性，如博物館或遊樂場(馮品佳, 2001:443 註2)。差異地點是旅遊觀光的動力，創造在地特質乃是形成差異地點的方式(陳板, 2002)。差異性，是文化特質的具體表現；差異特質，則提供“傳統”施展權力的論述氛圍；而差異時空則是文化想像的具體實踐場域。

文化活動的策略性似乎也是如此，充滿浪漫情調的異文化總能引發人的想像與興趣，經歷體驗異國(族)風情成為當代消費的可能與主流，符碼的創造更顯現出異國(族)的文化特徵，亦如Latour所說的，重要的是內部/外部、微觀/巨觀界線的消除，也就是主我/他者已跳脫主/客體的區別，成為行動

⁵⁰ 在詔安客家的“大陸原鄉”有許多圓樓建築。

者-網絡中共同創造、想像與再製文化符碼的行動者。在幾次與朋友的訪談中發現，若是平時對於文化活動有興趣的朋友們⁵¹，大多表示會對於標榜某特定族群文化產生好奇，「因為那是跟自己有差異性的生活圈，會好奇他們的生活模式及源流，雖然對自己的文化也一知半解，但就不會那麼好奇，可能身在其中而失去興趣吧！」也有朋友表示，參與一場文化活動就像去了異國旅行般，可以「去看看不同文化所產生的生活模式，脫離熟悉的環境，會有種新奇又刺激的感覺...。」

人對於差異文化的興趣往往高於自己熟悉的生活，許多客家朋友平時倒是對於非社區型的客家文化活動不太熱衷，所以在了解一文化時，不能只著眼於處於 inside 的人們，若是只從客家人來了解客家文化，就會忽略了客家族群以外的可能力量，因為文化圖像的形成往往是內外力量交集的結果，觀光者或任何生活在這塊土地上對客家文化存有想像的人們，都可能是參與文化創造的行動者，這也是『差異中的行動』的第三個內涵：『非人行動者（文本主角）對不同行動者（閱聽人）的差異經驗與意義性傳播』，例如“開嘴獅”，對詔安客家人有著象徵自我的意象與生活上的親切性；而對於非詔安客家人，則是他者文化特色的表徵；對於文史工作者，“開嘴獅”是既傳統又創新的文化工具，而文史工作者則作為推廣“開嘴獅”成為詔安客家文化特色的啟動者；對武師而言，“開嘴獅”是武術舞藝的傳承，具有避邪的意義；對舞蹈老師而言，“開嘴獅”是將舞蹈在地化的地方重要特色；對新聞記者而言，“開嘴獅”則成為新鮮報導的題材；對舞動“開嘴獅”的小朋友而言，則有好玩、可愛、很熱、表演、很帥等各種意象在裡頭…，而文化活動場域，則要將這些不同的意義整合呈現，讓“開嘴獅”成為詔安客家的象徵物。

3-4-2 異質力量的連結

然而這些異質的行動者與其力量如何連結呢？當歷經社會運動與社區營造發酵的地方文化與族群議題，讓“客家”不再只是少數人的關心，而是將議題拓展成各社會層面行動者皆可利用的資源，而將他人的興趣轉譯成共同的目標，我們以目前作為推廣地方文化較為積極主動的貓兒干文史協會的角色來看，“開嘴獅”在社區營造尋找地方特色的脈絡中被挖掘與注意，並於適當的時機下被連結至地方客家文化網絡中，協會做為主導計畫的角色，除了非人行

⁵¹ 有些朋友對於文化活動總是興趣缺缺，對社區活動反應也較為冷淡，對於特定族群的文化活動也不會產生好奇心，但對特定族群的印象，仍可來自生活中的任何可能經驗。

動者的創造與結合，在推廣初期必須尋找並鍊結可配合之社會行動者，這是一連串說服與轉譯的過程，也充滿著挑戰、轉向與矛盾的掙扎。

從前文的描述中可知目前行動網絡所連結的異質行動者與其行動力量有哪些，例如協會與舞蹈老師的立場並不完全相同，前者基於地方文化的發展，後者則思考著舞蹈文化的在地化；前者發現“開嘴獅”作為地方傳統特色的可發展性，後者則看見“開嘴獅”作為地方文化的可利用性；前者負責創造可表演的活動場域，而後者則在此場域中展現開發的新成果等。然而雙方皆有共識將“開嘴獅”視為地方詔安客家的特色文化，這是“開嘴獅”作為共享資源的轉譯作用，對於其他可能的社會行動者亦是，並且透過客委會計畫的申請、舞蹈比賽的表現機會、地方文化活動的展演、鄉土文化的教學等各種行動策略，透過一次次無論成功或失敗⁵²的行動，企圖讓尚處於實驗階段的“開嘴獅”轉型的行動，能進一步成為更多行動者認同並使用的文化素材，來共同形塑“開嘴獅”成為代表詔安客家的文化知識。透過與文化政策資源的連結，詔安客家行動取得有效經費與其有效性；與學校教育的連結，使詔安客家文化概念能化為地方鄉土教材傳播給小朋友，並透過小朋友活潑可愛的演出來引起家長們及社會大眾的注意；與新聞傳媒的連結能更有效地將消息散播，取得有利的報導篇幅；與布雞拳武術和傳說故事的結合，更能顯現地方傳統的正當性…。

連結的力量有強有弱、有虛有實（見圖 3-4），而將社會行動者的利益與興趣轉譯至文化知識製造的平台上，作為詔安客家文化策略性的行動網絡，也在透過對上述這些“差異性”行動者內涵的連結，使得行動者-網絡的行動過程沒有絕對的主導權力，包括 Pasteur 本人或地方文化推動者，強弱的力量也非永恆不變，更是在動態的、各種可能的毀滅與衝擊、各種可能的想像與創造的過程中進行，例如地方的詔安客家劇團，在初次公演獲得熱烈迴響後，並沒有因此繼續發展，因為人力疲乏與師資缺乏等各種因素，加上詔安客語的演出往往受限於聽得懂這個語言的觀賞者，「客家劇很好玩，但是很累！」這似乎是曾經參與人員的共同心聲，行動的力量不僅來自於行動者本身，更是社會脈絡或市場經濟等各種環境考量與衝擊下來進行，並透過差異行動以製造文化差異的意識，而找到認同的位置。……這個未完結的故事仍將持續地發展下去。

⁵² “失敗”有各種可能詮釋，可能是舞蹈比賽並沒有得到良好成績，或文化活動參與度不高等等，然而卻都是一次展演與再現的機會。

圖 3-4 詔安客家文化的網絡行動

第五節、網絡行動的微權力

細菌學說在未被接受之前，“細菌”是不存在的，就如同“開嘴獅”在未被接受為詔安客家文化的特色圖像前，“開嘴獅”並不屬於“詔安客家”，在人的腦海中也不存在這組概念，所以如何“被接受”，而能進一步成為文化知識，則是行動成功的關鍵，是“被接受”而非強迫、是行使的而非佔有，是再生產而非壓抑，這亦是 Foucault 所關心的知識／權力問題。Foucault 的權力觀並非是上對下的線性結構，而是循環的、多中心點，並且是無所不在的，透過論述的再生產力來散播，所有的社會行動者皆是處於知識／權力的循環效應中。權力像是循環於論述內部的血液，而論述猶如權力的脈搏。（黃道琳，1986:28）任何觀念體系，都有控制與分配權力的作用；而此項任務的執行，開始於「同」（Same）與「異」（Other）的區分和界定。（ibid:24）我們看待文化的背後也有一套知識系統在幫我們做分類與差異比較，透過差異來自我認定，是知識生產的第一步。

Foucault 認為，真理 (truth) 不是外在於權力，或因權力的缺乏…真理是憑藉著多種約束而製造。(Foucault, 1980:131) 他即是認為所有知識的形構是來自社會過程中各種社會控制的結果，也就是權力的運作，我們從 Latour 的行動者-網絡來窺見文化知識被生產過程的論述權力，論述與權力兩者相輔相成。Foucault 也不直接去問權力或真理是什麼，而是去研究那些製造真理過程的瑣碎技術，透過統計、分類、地圖描繪、人口普查、展示等等，存在於對人體規訓、操控與看待方式的微權力運作。文化不僅是發生於日常生活中，並且是可公開的表演活動，透過特定的公開儀式、特殊的場合、預設的參與對象、揀選與精鍊的表演形式…，並存在著“看”與“說”的展現方式，以及可見與不可見界線的重組。“觀看”不只是來自文化工作者對詔安客家文化看的方式，還有文化工作者對參與網絡行動的社會行動者看待詔安客家方式的期待，以及不同的閱聽人在過程中回應給文化文本所看待的方式。“說”的展現則是“論述”的姿態，也是“公開表演”的形式，當然也隱存著引導閱聽人來觀看的指導方針，進而影響著閱聽人對文化的想像與期待。

社會人從各種社會經驗獲取“知識”，而這些“知識”影響著我們的所作所為、所思所想，也支配著我們的觀看與審視，並在所屬的群體中能相互理解對方。如圖 3-5 所示，我們的文化想像來自於行動者的“知識身體”，操作身體的知識是文化性的，也處於社會脈絡中的，例如拿刀叉或拿筷子、使用左手或右手、勤奮或懶惰的…。權力來自於社會各階層的控制力量，並形塑著我們所認知的知識，知識則成為觀看的指導方針，進而透過社會行動者的共同參與來進行有限度的文化想像。

圖 3-5 知識身體的權力約束

“開嘴獅”作為地方性（崙背與二崙）文化知識，需具有標準化的均質想像，也必需具有可被應用的地方性格，均質的想像是較為粗略的圖像建構，例如客家硬頸精神、華人傳統等，而知識的可應用性是將文化圖像擴展的必備元素，例如客家擂茶的風行，除了擂茶本身的特殊性與歷史性，還有各地擂茶的風味不同，每個地方的擂茶都宣稱有其特殊風味，以及相應的知識體系，但卻皆共同形成客家的均質想像，然而“客家”也有其全球性格與地方性格的差異，例如台灣客家≠中國大陸客家≠大溪地的客家人，或是北埔客家≠美濃客家≠崙背詔安客家文化，而移民性格卻是共同強調的族群特性。在崙背與二崙地區的客家文化，除了“開嘴獅”作為地方性詔安客家的特色外，尚有其他文化產業透過社區營造的方式來創造，例如詔安客語的教學、陶藝製作、特色美食研究工坊、竹管家具班、北管子弟班、攻炮城活動等，從歷史的、技藝的、技術的、美學的、口感的、手工藝等各面向，共同營造崙背與二崙一帶地方特色，及作為詔安客家族群文化的內涵與集體記憶的塑造，文化文本是形塑記憶的場域，文化知識的建構更直接影響著記憶的轉換，所有地方文化產業的製作，皆蘊含著一套相應的地方知識，在這裡，地方文化與詔安客家文化是雙軌並行，而最終將會結合在一起，成為崙背與二崙鄉既是地方的也是詔安客家的生活文化，詔安客家文化的推動不僅是客家的，並且也是地方文化的認同形塑，文化並非少數人的行動，而是被引入的人與非人行動者所共製而成。

無論是科學家對細菌的微觀控制或文化工作者對開嘴獅知識的細部調整，Latour 所要強調的是微觀／巨觀界線的消除，以及製造場域內／外界線的消除，在二元界線的消除後，一個想像的“核心強權”是認同重建後的結果，也就是只有當人們都“認同”了這個被想像的權力資源時，它才能成為被依附的“中心”，也就是文化認同對象的被形塑，然而王明珂的“邊緣”也提醒我們，既使 Latour 欲消除內外邊界來談論行動者-網絡關係，在競爭性的不同網絡之間是否仍有邊界？這個邊界代表著什麼？競爭性的邊界包含了吸納與排他的標記，隱含著權力的臨界點，是作為一種存在著妥協或協商的空間場域。科學或文化都不是一個獨立運作的工程，它們以特定的歷史時空作為想像建構的平台，與各層面社會行動網絡相互作用。“真理”在一個循環的關係中與生產和支撐它的權力系統連結起來，並且對權力所引導及擴展的影響。（Foucault，1980:133）就如文化行動網絡不均衡的循環過程，行動者一方面利用文化知識來形塑這個世界，另一方面也被他所建立的知識體系再形塑。“開嘴獅”既是作為地方“詔安客家”的差異文化特色，亦是對“客家”的認同形塑，也是這

個時空下的參與者對詔安客家文化的想像實踐。

第六節、小結

詔安客家文化的想像共同體，透過共時性的文化文本場域，以及網絡式的行動者的連結而形成。作為地方性的詔安客家，推出“開嘴獅”作為其文化特色及象徵，也作為族群認同符號。連結的強度是異質的，被引入的人與非人行動者也是多元的，能引起更多人的“興趣”與再製造，使其網絡強度增強，是很重要的建構過程。在文化知識的建構過程中，不僅是激發了族群（詔安客家人）的自我認同，亦是他者對詔安客家的認知與想像，從活動標語⁵³、宣傳DM、主持人談論的內容、小朋友活潑逗趣的演出…等各種可能管道將訊息散播出去。從無到有的成果展現，初始的行動往往是最困難的，然而因協會理事長就是東興國小校長，在理念的推展上達成一致性，協會與學校的合作也容易許多，協會內部的推動在議題的爭議性上似乎較為微弱，「辦活動的部分爭議比較少，會做事的永遠是少數幾個人，除非是處理到公共空間的議題，像是要鋪一條道路這種事情，比較會有不同的意見和爭議性。」楊大哥無奈地說著，這也是許多地方推動社區營造或地方文化會遇到的問題，問題並非來自不同聲音的爭議，而是大多數人對於地方文化工作的冷淡。

而咚咚舞蹈負責人程老師剛好也是協會的理事之一，對於社區工作向來熱心，也從舞蹈的角度來思考詔安客家文化的推展，「大眾對於客家的印象大多是採茶歌之類的，開口獅的表演沒辦法讓人家感覺到“客家”的語言，所以我們未來還會再構思如何加入“客家”元素，未來不會只有開口獅，而會慢慢發展出“詔安客舞蹈”的特色…」除了“開嘴獅”之外，什麼文化元素還能代表“詔安”？甚至是作為“客家”的一部份？程老師的思考正透露了作為客家少數的詔安客家文化，在泛客文化中所面臨的對既有客家印象的缺乏，一方面受限於既有客家想像的限制性，另一方面則是舞獅的差異性一般人並不特別注意，而欲作為詔安客家圖像的“開嘴獅”則尚未鮮明，程老師對於詔安客家的文化想像，隱藏著可能改變的力量。

從客家議題被關注與推動至今，貓兒干文史協會與其他社會行動者，透過

⁵³ 例如“舞動詔安客”、“獅子大開口”等。

文化政策資源的取用將“客家”納入地方文化製作的思維中，並透過地方文化知識的建構過程重新劃分邊界，屬於客家或非客家、屬於詔安或非詔安、屬於地方或其他地方…，也讓沈寂已久的詔安客家人，成為當代被關注對象。一位住在二崙的廖小姐表示以前不知道有詔安客這個名稱，但知道自己講的是一種客家話，與桃竹苗地區的客語不同，一直到最近才知道這個稱呼，「小時候我母親會指著住在附近的“正客”說：那個客家人…。」崙背與二崙地區過去大多數人並不認為自己是客家人，只知道說著一種特殊語言，或知道自己是客家人卻又是和其他“正客”很不一樣，「他們客家人很小氣…我們不會！」說話的人知道自己是詔安客，卻仍不認為自己與“客家”有何關係，而詔安客家文化的行動，正是要讓“失去記憶”的詔安客恢復對“客家”的認同感，並在過程中重新劃分誰屬於詔安客家。誰是客家、是否為客家、詔安客也是客家的一份子，其背後還有一套更龐大的分類知識在影響著行動者的觀看與文化製作。除了地方各種文化產業的共時性製作，大環境中變動的客家行動如何影響著地方的認同形塑？下一章我，們將討論泛客行動與地方客家的共謀關係，有哪些環環相扣的可能力量，影響著地方客家文化知識的製作過程。

第四章 異質的建構・均質的想像

【第三幕】，舞台上出現好幾個螢幕同時播放著相同的故事，每個故事在不同的螢幕裡都有作為人類行動者的不同主角，當《天真的人類學家》這個故事一上演，其中一個螢幕出現一群衣冠筆挺的英國人，他們一致認為人類學者選擇喀麥隆作為田野地點，等於是進入飽受猛獸威脅的蠻荒叢林之地，是極為危險又可怕的地方；另一個螢幕則出現一群生活在喀麥隆的多瓦悠人，多瓦悠蘭的酋長正向一位被英國人認為傻傻地進入此地的人類學者 Barley 說明：眾所周知，英國有食人族呢！多瓦悠人認為白人是巫師所轉世，到了夜晚會脫下掩飾用的白皮膚，底下的皮膚可仍然是黑的，他們永遠搞不清楚什麼法國人還是德國人，反正都是像 Barley 那樣的白人；還有一個螢幕正放映著這位傻傻的人類學家正在紀錄所見所聞，並為如何讓這些受訪人多說一點話語而攪盡心思；可能還有一個螢幕出現對這個白皮膚的“外人”到訪感到不耐煩的行政人員，對他們而言，白人代表金錢與權力的一方，可以從他身上獲取一些好處，但也代表干擾與麻煩…；而在台下觀看被 Barley 書寫而成的故事的我們這群觀眾，也和螢幕裡出現的各式群體，一同參與著想像式的文化特質建構。想像的權力無所不在，存在於任何人與人之間的相遇經驗，相遇可能是透過文本或口傳，也可能是共同經歷同一時空，並非只有“西方”（或強權者）有權力想像“東方”，在雙方初見之時，透過彼此的差異，新的詮釋觀便各自展開與進行可能的交會，雖然想像與詮釋並非處於相對平等的權力之下，弱勢一方的自我發聲與建構往往在特定的歷史脈絡下，也可能造成想像權力的轉變。

就如岩淵功一自我東方化的日本，是將西方對日本的想像化為自身優良的傳統，利用西方的差異經驗來建構自我，並同時批判西方。他在〈共犯的異國情調〉中提到「日本學」的普及與因全球化衝擊而出現的「走向世界」論述不可分，「日本學」的廣泛流行，被視為與西化與全球化導致的文化不安與身分危機有關。「走向世界」嘗試消除「任何與他者的直接接觸」，取而代之的是鼓勵人們去接觸抽象的「日本特性」。（岩淵功一，1998:215）在資本主義運作下的日本學，提供異國他者對異國情調的日本文化上片面的、抽象的想像，也讓日本自身利用東方論述的凝視把自我轉化為他者，使凝聚了日本人對於日本的認同感，這也是 Miller 所說的「自我東方論述」（self-Orientalism）。將自我製作成他人期待或想像的樣子（另一個“自我”樣貌的他者），這是對於既有文化知識

的取用，而形塑自我的行動過程，從他者對“自我”的論述中挑選“可用的”特質、“特色”與“優質”，對一文化的展現而言是重要的，我們通常看不到雜亂、失序、犯罪、違規等負面面向，而是歷史的、鄉愁的、帶有傳統美感的、創意的、獨特性等，還努力扭轉過去被“污名化”的負面印象，並賦予新的意義。一齣《哈客風》的廣告戲碼上演於舞台上的螢幕中，以一種休閒又浪漫的氣氛，邀請台下的觀眾找個時間來趟山城客家文化之旅，雪白的桐花紛飛，夜晚的南庄還有滿空的螢火蟲星星，擂茶香、板條 Q、薑絲大腸有咬勁…，絕對滿足您的感官享受！

第一節、網絡行動的共構關係

上一章我們討論了地方性文化知識的異質建構過程，然而文化並非總是被清楚地劃分差異，均質性的想像是建構一文化“整體性”的過程，必須透過忽略複雜的差異性⁵⁴，才能建構一整合性的全體，像是對“客家文化”的認知，是透過擂茶、藍衫、硬頸性格等被想像成“共有的”圖像（一套有用的語言）所建立而成。差異與均質同時存在於文化知識的建構過程，而差異與均質的強調是策略性的運用，也常是一體兩面的存在。而更重要的卻是這個“被想像”的行動，並非有人宣稱什麼是“客家文化”，“客家文化”就是什麼，而是由一組非靜態、非單一、也非均衡的力量所構成。有趣的是，人們往往以“想像”的方式經驗一文化，被想像的文化圖像來自於生活與閱聽經驗，也來自於述說者、表演者、參與者、閱聽人等各種社會角色的行動者對一文化的期待、詮釋與反應。文本的呈現，不僅描繪了這個文化的內涵，很多時候，也協助創造了特定的文化圖像與人們對差異時空的想像，人往往需要透過差異來瞭解自身與他人，而自我／他者是為了製造差異而創造的二元對立關係，作為一種分類或區別的作用，承如Said所言：「沒有人單單是為了自己而執筆為文。總是有個『異己』(the other)；而這個『異己』不由分說就逕自把詮釋轉化成社會活動，根本不會考慮無從預見的種種後果、讀者群、後援會等等。」(Foster, 1998:217)。

然而文本交互性的作用，往往已經超越了作者預設的二元對立關係，「閱讀文本變得有如自己走在人行道上，而不是觀看別人行走。這麼一來，作品就不僅是描述城市的文本，而成為都市經驗與文本自身的融合。這已不再是單一論

⁵⁴ 例如地域上或地理上的差異、族群內部分支的差異、移民經驗的差異等等。

述，而且包含了城市經驗的多重特性。」(Crang, 2003:75) 透過異己有助於建構自我的文化觀，即便是書寫自我也脫離不了他者的介入，各種談論皆隱含著觀看世界的價值體系，如同人類學者對田野的分類系統，正表徵著一套學術的世界觀，當“西方”想像並建構“東方”代表著神秘、墮落與野蠻時，指涉的正是“西方”理性、進步與文明的自我優越感，是種不平等的權力場域，而“西方”與“東方”的想像權力關係，在《天真的人類學家》的故事中已經告訴我們，共時性脈絡下的文化想像並非來自單方力量，或僅是強對弱這組二元關係，而是交互觀看的文化建構。從行動者-網絡關係來看，權力可能來自任何參與其中行動者有意無意的作用，不同的行動者在網絡中是種共謀的關係，共同製造族群文化的想像，就如當人們談到“某某”文化時，腦海中浮現的是一組組模糊卻又各有獨特性的文化圖像，每個人腦海中的這組圖像可能不完全相同，但只要談到這個話題時，卻又能理解對方的描述並侃侃而談。

像是對“客家人刻苦耐勞性格”的印象，從文化論述到生活經驗，人們帶著所習得的文化知識形塑著共同的想像，並“驗證”其真實性，不僅是存在非客家人的印象中，連不少客家朋友也都這樣認為並引以為傲，曾經訪問林北社區的菸草人家⁵⁵，種植菸草除了地理環境的考量外，與客家族群有什麼樣的關係呢，幾個媽媽這樣回答：「有啊！當然有關係！我們客家人比較勤勞、能吃苦，雖然公賣局早期給的利潤不錯，但是種菸草非常辛苦的，一般人不喜歡種植！」「…其他地方嫁進來的媳婦要在短時間內學會講客家話呢！做客家媳婦其實很辛苦的，我一嫁過來就開始幫忙種菸，已經十幾年了，看我的手就知道！」而既使皆為客家文化，地方是存在著脈絡性的差異。北埔客家、美濃客家、東勢客家、二崙客家、台北都會區的客家文化…等皆各具有地方性的客家特質，然而在“泛客”行動中，這樣的特質被刻意削弱或忽略，突顯的是可作為“客家”整體表徵的非人行動者，“泛客”意指客家文化想像上的“整體”，例如：擂茶＝客家特有飲食圖像，而當筆者好奇地詢問身邊的客家朋友們：「你們家有喝擂茶的習慣嗎？」大多數的朋友一笑置之：「那是“其他”客家人喝的，我們沒有！」更清楚的說明則是：「它（擂茶）是客家文化啊，不過我們這裡原先好像沒有吧！那是後來流行起來的，我們鎮上也開了好幾間…」一位苗栗朋友說著。擂茶無論是作為少數客家或整體客家的想像，在此文化產業被創造與進入消費體系中被再生產，擂茶重新作為客家象徵，也成為大多數人們共同體驗的文化

⁵⁵ 這個社區客家族群比例很高，早期很多人家都以種植菸草為生，但現在已面臨農業轉型。

想像。這幾組構成“客家”文化想像的圖像，並非僅處於地方脈絡中，而是被抽離地方後重新植入“客家”的行動網絡裡，不僅重組了“客家”文化，擂茶的意義也在行動中由家族飲食習慣，轉變成文化消費脈絡下的想像共同體。有時被觀看者為滿足觀看者的期待，而做出被期待的詮釋演出，刻意展現被想像的族群文化，在歷經時間的作用後，就成為該族群典範式的文化代表——傳統文化。

客家，往常總被當成（或期許成）一個具有一致性、整體性的族群，因此，一般人對於客家特質的找尋，也以共同的精神特質當成研究的重心，企圖在台灣客家找到共通性，甚至有人還企圖在全球客家找出共同的特徵，以「正確」的對待客家（或自處）（陳板，2002:17-8）。“客家化的客家文化”是許多客家社區自我的客家論述，也在此論述中重新定位自我角色的扮演——“客家人”是什麼樣子？“客家庄”是何種樣貌？“客家菜”該如何呈現？“客家精神”是愛台灣的表現…。文化活動常常是透過“特色”的強調與經營，企圖展現多元文化的面向，卻往往在擇取與創造的過程中，均質化了客家內部的族群特質。但僅作這樣泛客文化的理解是不足的，部分客家元素透過泛客行動成為客家族群共同的想像認同，但不同地方脈絡的客家庄，在尋找自己特色的同時，也在相互競爭的一種網絡關係中，各自仍有相當獨特性的創造。透過差異來突顯地方的特殊性，對於地方居民尋求一種自信的認同感，對於其他行動者則是尋求肯定的認同，而同時也會透過均質的想像，在社會脈絡中自我定位。下文我們將透過泛客行動與地方詔安客家行動來對話。哪些力量形成泛客行動網絡的共謀關係，共同形塑或轉變了普遍印象中的“客家”？並影響地方性“詔安客家文化”的製作，詔安客家在此脈絡下呈現何種地方的特殊性？

第二節、文化政策與地方文化

4-2-1 政策的轉向

在台灣，國家一直企圖在文化上扮演一個強勢而主導的角色。文化活動的興衰看成是國家的責任，從一波又一波的文化推廣活動可以看出國家試圖扮演的角色。（蔡錦昌，1991:50）國家的力量向來是文化研究不可忽視的重要權力，無論因應時代脈絡與民間意識所開出的政治支票或政策的制訂與執行，皆攸關國家經費資源的投資方向，政策的制訂給予地方文化推動正當性與主流論述的

力量，客家文化的推動與族群文化的重視與否息息相關，代表官方的文復會從民國五十六年為反制中國大陸官方發動文化大革命對中國文化的破壞而成立，開始進行文化復興運動，於民國八十年改組為文化總會，全面進行中華文化建設，並於民國八十九年第三屆第一次會員大會時揭示「文化台灣·世紀維新」之願景，從復興中華文化到強調台灣本土特色的轉型，也為地方與族群文化的推動作為官方立場的基礎。而文建會的成立更是國家資源與地方文化推動的主要中介者，近年文建會將文化理念推向“多元”文化來思考，「文化思潮已由過去對『共識』的強調，轉而對『差異』的強調。」⁵⁶（行政院文化建設委員會，1998:59）“多元”如何共生而非走向單一的融合？又該以什麼方式共存與互重？泰勒（Taylor）提供了兩種尊敬他人的方式：一種是完全不顧文化差異，一視同仁的敬重，另一種是不僅體認而且細心培養文化特殊性，以保存對方文化並予以平等尊嚴的方式來敬重他人。（廖炳惠，1995:46）第一種方式可能會讓弱勢文化成為假民主下的犧牲品，而第二種方式則注意到文化個別發展的處境與差異。我們也許會先堅持第一種立場，主張人皆平等，不管文化差異，均有其發展機會，然後又採取第二種立場，認為維護差異是更佳重要的步驟。（ibid:47）

客家運動的訴求體現了第一種平等對待的訴求，在相互尊重的前提下，客委會是在民間壓力與政治策略之下的成立，更將“客家”族群相關文化領域的政治資源清楚劃分與擴增，轉向泰勒的第二種方式發展，“客家”成為文化界的熱門領域，其政策目標⁵⁷反應了民間與學術界多數的期待，也直接影響地方客家文化的推動。語言的復興及推廣是其首要，客家文化的推動發展也備受矚目，客家文化也列為行政院挑戰 2008 國家發展重點計畫的策略之一，行政院提出「新客家運動」一詞，企圖將力量引導至『活力客庄、再現客家』的方向⁵⁸。客委會與文建會的政策是相輔相成的，「社區型產業」作為推展地方文化的近期目標，文化創意產業政策首次將文化藝術產業納入經濟部門，協助客家社區的轉型，例如九十二年度高雄縣及屏東縣屬客家特色文化加值展業計畫共有「萬

⁵⁶ 而文建會強調的“差異”，是擺脫大中國意識型態的作用，強調地方或族群的文化主體性。

⁵⁷ 民國九十二年十二月客委會所發佈的客家政策白皮書中的幾項主要政策：一、成立義民大學；二、設立「客家事務委員會」；三、設置客語頻道；四、制訂「語言平等法」；五、每年舉辦全球性的客家文化節；六、設立「客家社區學院」與客家幼稚園；七、輔導獎助成立各類客家禮俗、技藝研習班；八、設立「客家文化園區」。

⁵⁸ 其中四個主要計畫則包含了：1) 客家語言復甦及傳播；2) 客家文化振興；3) 客家社團發展與人才培育；4) 客家文化加值產業發展。（行政院，2002:160-162）

巒鄉豬腳街道美化」、「竹田鄉檳榔、花卉產業及驛站發展計畫」及「台鐵竹田車站倉庫利用」等三案，這些計畫均強調社區參與，並希望能落實在地就業的目標⁵⁹。行政院、文建會與客委會之政策執行從軟硬體建設多管齊下，讓“客家”族群議題透過網路資源來擴展，也透過研討座談會、夏令營、文化藝術節等各類型文化活動來推廣、學術界研究經費的補助也鼓勵了相關研究成為熱門客家學、透過公共空間營造象徵客家的氛圍…等多元觸角。“客家”族群議題在進入公權力的運作下，獲得更豐富的資源協助與確立其正當性力量，然而地方文化的推展卻也容易受限於行政程序條款來發展，政策計畫的補助項目影響著地方文化的發展方式與方向。

4-2-2 知識空間的拓展

「客家文化園區」被視為客家文化政策的重要計畫，行政院並於九十三年二月十九日核定「台灣南北客家文化園區設置計畫」⁶⁰，將客家文化園區提升為“國家級文化設施”，這個計畫的認定，不僅提高中央預支的經費，以及主管機關的提升，也象徵當權政府對客家族群的重視。而文化園區表徵著什麼樣的空間與權力的關係？族群的文化園區的想像，不但可以再現（represent）不同歷史情境與集體知識中的社會文化建構之獨特性，也突顯出反省文化形式與文化遺產操作之背後各種隱而不張的文化範疇與支配關係的重要性。（王嵩山，2002：31-1）陳板則將客家文化園區視為客家文化再造運動：「客家文化園區」是客家運動新產品，一方面展現了客家在台灣社會所佔的位置愈來愈清晰，一方面也顯現出客家面臨新時代的族群危機。…因此，設立「客家象徵空間」就具有多重的意義，一方面要以這種特定的空間保存客家文化、一方面又要藉著這個空間（既是一種機制也是一種象徵）鼓舞客家鄉親重回客家認同之列。⁶¹

「客家文化園區」作為泛客文化的集合場域，也作為政治資本與權力的展現場所，還有縣市級的客家文物館的設置，與地方性的客家會館，已經在台北、新竹和台南等地揭碑啓用，未來仍有更多配合政策的地方型或社區型的文化館的設立，崙背地區也有近三千萬的詔安地方館的興建，正由崙背鄉公所主辦中⁶²。透過實質硬體空間在全國各地的設置，知識權力的空間化，除了意味著客家族

⁵⁹ 參考李國盛，2003，〈文化商品化？是大勢所趨還是激進策略？〉，<http://www.hakka.gov.tw/>。

⁶⁰ 名為「台灣客家文化中心」，包括南部六堆園區及北部苗栗園區二處。

⁶¹ www.maillist.com.tw/maillist/file/banchern/20000721001500.html，〈六堆，就是客家文化園區：從社區營造的角度思索屏東縣客家文化園區〉，第三工作室電子報。

⁶² 鄉公所目前在硬體規劃上並沒有和地方文史工作者接觸，對於這樣過於政策性的硬體空間的建構，地方文史工作者笑稱未來又將是一棟關“詔安客家蚊”的地方。

群在政治政策的象徵性，族群文化也將透過展示及觀看，拓展網絡中更明確的文化元素與各層面行動者的引入。族群意識開始進入權力核心運作，進而肯定了客家族群的自我認同感。

今年總統大選，客家選票更是兩組候選人卯足全力相爭之地，各式文化政策在競選期間也紛紛被構思出爐。陳水扁總統承諾，未來四年要推動成立「客家義民大學」；國親總統候選人連戰則宣示，當選後將每年三月三日定為「客家文化節」。⁶³葉菊蘭表示今年工作重點在推動客家戲劇，未來五年編列新台幣五千萬元計畫，成立國家級客家文化園區，希望打造台灣成為世界客家文化中心；⁶⁴另一方則爭取當選後，將在國內成立世界級的客家博物館，讓台灣成為客家文化的重心。⁶⁵政治的文化想像具有十足競爭性，夾雜著選票、資金、人情、政績等權力關係，客家與各種文化圖像的想像被不斷連結：客家與義民、客家與文化節、客家與世界級博物館、客家與採茶劇、客家與硬頸精神等，也讓泛客文化的想像更為強化。「不要再說我們是“澳客”！」也在政治過程中成為新聞炒熱的焦點，“澳客”之說，以及“澳客”是來自福建詔安的客家人因而大為走紅。而對於客家族群的政策或思維中，最特別的一點是強調走“國際路線”——“世界級”的客家博物館、打造台灣成為“世界客家”文化中心、推動客家“衛星電視”、客家電視“跨國”拍攝紀錄片、“全球”客家文化會議、“全球第一家”客家電視開播、“全球”客家網路廣播平台、“亞太”客家文化節…等，也與客家族群強調其移民性格，以及不分海內外的團結力量相關，不少客家社團的成立也具有國際性的連結，這也受全球化的影響以及與當代科技技術的可能相關，台灣其他的族群倒是較少強調這點，既是全球性的族群團結，又具有台灣本土性的獨特地位。客家人向來被製作成具有移民性格的“東方猶太人”，“國際路線”的強調與目的，除了顯示客家族群在全球的廣泛分佈，也企圖將台灣作為全球客家族群文化知識的中心。

而詔安客家的啟動除了是社會脈絡下的影響，也與行政資源息息相關，作為客家族群中的少數以及母語流失的嚴重性，客委會對崙背與二崙地區的詔安客客家人也特別關注，地方學校與社團（貓兒干文史協會）和客委會皆有良好的互動關係，楊大哥還將今年地方文化推動的重心放在地方客家議題發展上。

⁶³ 參考聯合報，〈拚客家票 扁連爭相開支票〉，2004-03-04，1版，要聞。

⁶⁴ 參考 <http://www.ettoday.com/2003/12/29/303-1564584.htm>。

⁶⁵ 參考 <http://times.hinet.net/news/20040208/polity/7872637.htm>。

除了詔安客家的族群特色也作為地方特色資源，政策關注及經費來源也有很大的影響，「開始注意客家議題是很偶然的（文建會的弱勢族群計畫），做社區，現實一點，就是哪裡有經費就往哪裡發展，現在客委會正衝勁十足，這幾年客家議題很熱門，會熱多久就不清楚了…」大環境脈絡帶動了客家意識的抬頭，而政策資源更讓文化推動者有更大的動力，不可否認的，這也是很重要的誘因，作為協會總幹事與地方文化的推手，很清楚政策資源的影響。在這股客家熱潮裡，作為地方詔安客家除了共同展現了“傲骨”、勤奮的一面，也希望能在泛客的想像中建構地方的異質特色。而代表詔安客家“開嘴獅”的推廣才剛剛起步，因為不少學校和托兒所的老師表示有興趣，正符合協會推展的期望，加上客委會今年對地方戲劇表演的重視，經費來源不成問題，正是地方與中央共同發展的好時機。「有人願意拿錢給我們做自己喜歡的事情，有什麼不好？如果能這樣想，社區工作者就比較能有持續力了…」透過政策資源的分配，可以讓對文化有興趣的工作者能更進一步探求地方文化，也讓在地文化能深根茁壯。但文化的發展不該也不會只是政策性的主導，然而當生活文化進入政策計畫之中，政治性的力量又將影響著生活文化的可能改變。

第三節、論述轉化的力量

4-3-1 從原鄉到新故鄉

「2003 全球客家文化會議」在南台灣高雄熱情地展開，大會主題『認同新故鄉、創造新客家』，表徵了作為公部門的客委會推動客家文化的理念，全球客家文化會議作為凝塑客家意識的政治性場合，卻也整合了來自學界與民間當代論述的主流思想，客委會已經主辦兩屆⁶⁶的文化會議，討論的議題包括了族群關係與國家認同、社區運動與文化創新、在地出發與全球連結、語言傳播與多元文化政策…等等，也免不了談論了客家族群對國家或公共領域的貢獻。“新故鄉”的論述是相對於早期客家“原鄉”的追尋，“新故鄉”代表被視為具有“流浪性格”的客家族群認同台灣，願意在此落地生根，而來抵抗“原鄉”論述對中國大陸的鄉愁情懷。“新故鄉”的理念與“新个客家人”的提倡有相輔相成的關係，鍾肇政於民國八十九年台灣客家公共事務協會成立時提出了“新个客家人”的新客家精神，他將喜歡把客家過去光輝歷史或人物掛在嘴邊、畏

⁶⁶ 第一屆於 2002 年舉行，大會主題為「全球化、在地化與客家新世紀」。

縮懦弱的、自卑冷漠的稱為“老的或舊的客家人”，李喬也期許“傳統客家人”能走出“客家原罪”（閩客之爭、原鄉意識與漢家人心態）的意識糾結，而“新个客家人”就如劉還月所認為：台灣的客家人如果想真正開拓出屬於自己的一片天，唯有立刻走出「弱勢族群」意識中，拋開聖哲先賢的「庇蔭」，放棄「華原正統」的血統論說，真正敞開心胸，和這島上的各不同種族的住民，攜手共創出真正屬於這塊土地的光輝與繁景。（台灣客家公共事務協會，1991:78）民國七十七年為爭取電視台有客語節目的客家人大遊行，在街頭大量散發的傳單上所標榜的是：「客家人要與福佬人、原住民和外省人，一起做台灣的主人！」（台灣客家公共事務協會，1991:29-30）羅榮光以從客人立場轉變為台灣主人來期許：使台灣的「客人」轉變成為「主人」，這樣才是「新个客家人」，也才是現代人民做主的民主時代之人民。（ibid:30）“客家人的原鄉在台灣”、“台灣是客家族群流浪的終點站”…等認同台灣的標語，在這時期的文化論述中不斷地出現，“台灣客家”以和“中國客家”或移居世界各地的其他客家族群，已非僅是地域上的，而是根本性的文化區別。

對於族群界線的劃分從早期強調血緣認同，轉變成當代的文化認同論述，論述的取向和學術氛圍及社會政治情勢有很深刻的關係，也影響著地方文史工作者的認同觀。羅香林以各氏譜牒為基礎所溯源的客家源流作為早期客家研究的典範，將客家族群從邊疆談論成中原、蠻族定位成漢民族，並成為中華民族最優良的代表，連英國傳教士良貝爾都要讚美地說：「客家人確是中華民族最顯著、最堅強的一派，他們的南遷是不願屈辱於異族的統治…」（謝重光，1999:115）⁶⁷。根據羅氏的工作，中國客家族群完成了他在中華民族建構過程中的自我定位，簡單地說，客家人把自己定位成漢族中的正統，而漢族則又是中華民族的正統。這樣的定位一直延續或擴張到戰後的台灣，以陳運棟的客家研究及客屬總會、苗栗《中原週刊》（及其相關叢書）的出版發行為主要的、具有社會擴散效果的繼承人。（楊長鎮，1997:17-18）族群新界線在羅香林帶動的新⁶⁸客家認同論述下，是集體記憶的重新建構，對於客家族群的遷徙過程，或其是否具有“中原正統血緣”關係，至今仍備受爭議，甚至所謂的“科學的”驗證方法也自成一格，然而血緣的“真實性”或是否符合“科學的”方法並非新論述行動的重點，而在於行動過程對族群邊界的新界定，羅氏的論述取得當時的正當地位，是讓客家族群成為中原貴胄、貨真價實的漢民族。在台灣，延續或繼續精鍊此

⁶⁷ 類似這樣對客家族群的讚美（尤其引用外國學者），出現在延續中原血統民族論的書寫之中。

⁶⁸ “新”的談法在此具有相對的時間性。

談法的論述，在早期客家族群需要從中獲得大中國認同地位之時蔓延開來，隨著八〇年代末期大陸探親的政策開放，曾掀起一股尋根熱潮。歷史，特別是民族史，經常成爲詮釋自己與他人的過去，來合理化及鞏固現實人群利益的手段。（王明珂，1997:57）

然而“知識真理”並非永恆不變的，這二、三十年以來台灣客家認同的論述中就有了明顯的轉變，早期延續羅氏談法的陳運棟著作在無法反應台灣客家現實處境的變化下，其個人也在公開場合中做了認同立場上的調整：

我鄭重在這裡跟各位宣示一下，我以前是繼承羅香林先生研究的路線，我把客家當成一個民系，那是純粹從血統來的。不對，應該站在我現在所謂的族群，族群是從文化面來看這群人，它是可以變的，所以族群理論是現代人類學可以採取的。（徐正光，1990:316）

強調中原正統血緣的論述在台灣政治情勢的轉變下，加上族群意識的高漲以及族群運動對本土認同的強烈取向，從主流地位成爲被批判或反省的對象，“台灣新故鄉”與“新个客家人”取得認同論述網絡的主導地位——台灣客家族群是說著客家語系的台灣人，客家話同閩南、原住民等各種地方語言都是台灣話。陳秋鴻提出了新客家人的條件：不同的地區的客家人，彼此不能取代，是可以斷定的。因此各地散居的客家人，應該斷原鄉臍帶，脫離母體。要健康成長，就應認同立足當地，努力去做該地的主人，才是生活之路。（台灣客家公共事務協會，1993:65）

4-3-2 新義民精神

而參與認同台灣之行動網絡的相關論述，還有對“義民”的重新定位與取用。“新義民精神”出現在客家社會運動的標語中，“義民”被挪用爲族群精神的象徵，但什麼是“新義民精神”？原來的義民精神又是什麼？對於“義民”的詮釋在文化論述中有了各種爭議性的說法，所持立場的差異也出現“不義之民”的負面態度，從連雅堂⁶⁹將義民視爲附庸滿清的反革命份子，和楊碧川⁷⁰將客家人貼上“曾當外來統治者打手”的標籤，皆讓“義民”被賦予了負

⁶⁹ 連橫，1921，《台灣通史》。

⁷⁰ 楊碧川，1987，《簡明台灣史》，高雄：第一出版社。

面的形象。而徐正光則認為客家人所謂的義民是指客家人在台灣の開墾過程中，對台灣的開墾有相當貢獻，為確保辛苦開拓的基業在時局變亂中不受其他族群的侵擾掠奪情況下，很自然發展出的現象。(徐正光，1998:31)簡單地說，無論是朱一貴或林爽文等被視為“民變”或“反清復明”等不同角度的事件，“義民”原先是清朝時期一種民間臨時性、非特定族群的組織，不少人在混亂的政局下為了平亂而犧牲，部分民間人士為了紀念這些忠勇之士而有了祭拜儀式，成為台灣特殊歷史的信仰。而相對於同為義民的其他族群⁷¹，客家與義民之間的關係密切，與客家人為證明其族群的台灣在地性有關。

對當權主政者而言，“義民”可表徵著“忠勇報國”、“保鄉為國”的愛國形象，政治策略的取用與維護——乾隆御封「褒忠」義民、日本皇民化運動之下被保留的特別待遇、蔣經國先生蒞廟上香等政治舉動（詳見徐正光，1991:102-129），讓義民信仰熱絡並延續了三百多年，更在被刻意的形塑下成為客家特有的正神信仰，「從今年（一九八七年）九獻祭祀大禮之後，義民爺就是正神陽神，不再是陰神了！」（台灣客家公共事務協會，1993:54）而近年在官方力量的介入下，“義民”從信仰圈進入文化圈的符號使用，農曆的七月二十日訂為義民節，並將義民祭典移到台北縣市等地配合客家文化節的活動來擴大舉行，也使得“義民”與“客家”的相連度更為鮮明，義民爺從部分客家（或少數非客家）的信仰成為泛客家的精神象徵，也從民間信仰轉變成官方主導的“義民祭”，並進一步建構義民信仰是台灣客家人所特有的，相對於從“原鄉”帶來的三山國王信仰，義民爺則成為台灣客家族群獨特的精神領袖，更是在地化的文化表徵——義民爺是為保衛台灣土地而犧牲的台灣人。

“新義民精神”從鍾肇政對於民國八十年的「一〇二五高雄市大遊行」所作的省思，義民廟作為聖火長跑的起跑點，他認為“新義民精神”作為當次運動無形的牽引力，「它要我們精誠合作，革除傳統惡劣習氣，共同來面對我們的敵人…驅逐社會上的不公不義…」(ibid:28)邱彥貴等人也將歷年環保抗爭的客家社區成為「捍衛家園的新義民」(邱彥貴 2001:152-154)，新義民成為代表客家族群保衛鄉土的運動精神。而先前（民九十二）因義民祭典引發的“總統神豬”事件，也讓客家義民的曝光率大大提升，“神豬”作為保平安、祭祀義民的信仰意義，成為動物保護團體抨擊總統帶頭虐待動物的輿論，並透過媒體的關注成為帶有政治色彩的論述交戰。當保育團體將“神豬”與“虐待動物”、

⁷¹ 福佬人、原住民等族群也都有義民的組織。

“野蠻”劃上等號時，認養神豬的陳總統則以「可以對阿扁有意見，但不可污名客家文化」來表示其認同客家文化的立場，報章上各種輿論紛紛，有「人道說」、有「政治操弄說」、有弱勢文化的「宿命論」、有提倡「環保創意豬」…，“客家義民”透過神豬文化的被討論被廣為人知，但“義民精神”的提倡似乎比其他口號來得波折許多。

從原鄉到新故鄉、義民到新義民精神、客家到新客家，是種觀念與認同轉移的力量，新／舊的轉換是客家文化論述試圖扭轉原有對客家人的既有認知，從認同中原（大中國）轉換成認同生長的土地（台灣），從保守轉變為願意為公共事務挺身而出的精神，這樣的認同轉換並不只是針對客家人，亦是非客家人對客家文化認知的轉換，並且是透過均質的想像來建構。在認同意識的改觀下，游里還提出了〈真假客家人〉之辨，重要的已經不是客家血緣的分辨，而在於是否認同客家文化，即使不具有客家血緣，但仍對於客家文化有貢獻，都可以是真實的客家人，「我們要的不是客家人，而是會為客家人做事的人」⁷²，認同的標準已從血緣的認定轉變為族群文化與精神上的支持。“新義民精神”試圖將“義民”再次定位，擺脫對其負面的評價，而將“義民”正視為保鄉愛國的正義之士，這種為鄉土為正義而戰的精神，是新的客家人所應延續與擁有的特質。

4-3-3 “硬頸”意涵的轉換

同樣對於文化論述圖像的再次取用與意義解釋的重構，還有“硬頸”精神的詮釋。在幾次與客家朋友的訪談聊天中，當問到他們自己認為“客家”的特色是什麼，很多人直接的反應並不是飲食或習俗，而是“人的特質”——保守與勤儉⁷³。這點讓筆者覺得很有趣，究竟我們對於客家人的性格印象是怎麼來的呢？而客家人對於客家人自身的特質也常有相同的看法，甚至重談“硬頸”的意涵，將以往福佬族群拿來笑稱“頑固不通”的客家族群，重新詮釋成“刻苦耐勞”、“不向惡勢力低頭”等優良美德，甚至許多客家論述便以“硬頸精神”來自許。

一位詔安客家的媽媽很堅定地表示：「雖然早期大家生活都很苦，但就覺得

⁷² 參閱客家郵報，〈真假客家人〉，2003-09-03，第2版，政治要聞。

⁷³ 不過目前這個問題的回答，中年以上的朋友感受特別深刻，並且不分哪種語系的客家族群。而這樣的特質，是存在於不分年齡族群的多數人的想像中。

我們客家人特別勤勞節儉，連我看我才國中的女兒，也有遺傳到這種特質喔！」而一位客家同學倒是表示不喜歡聽到“硬頸”一詞：「小時候媽媽跟我說過，那句是罵人的話，說我們客家人太固執不肯低頭…」黃小姐也表示：「我爸爸以前會罵我“硬頸”，說我怎麼說不通，其實人要懂得擇善固執啦…以前會覺得客家人比較勤儉，現在就不一定了。刻苦耐勞的個性應該跟環境有關係的，現在生活比較好，當然就不用這麼辛苦，但還是會覺得我們客家人遇到困難時抗壓性比較高。」陳運棟提出客家人往往具有這樣的主觀意識上的特徵：首先是強調自己的出身中原；其次認為自己是被輕視迫害的一群人；其三認為自己積極向上的進取精神、吃苦耐勞的精神以及報本追遠的愛國愛鄉精神，曾經在歷史上做出很多的貢獻。（徐正光，1990(a)：50）這樣的觀念源自於早期客家研究論述中，而當代的文化論述也試圖翻轉以往負面的詮釋，而保留並發揚正面的評價，許多老一輩客家人或許並不喜歡“硬頸精神”這個文化圖像，而這個特殊的詞彙卻也在泛客建構的行動過程中顯得具有號召力——硬頸子弟，邁步向前！

4-3-4 讓“澳客”成為驕傲的客家人

客家族群在大環境脈絡中改變對大中國的認同而改以認同台灣，並強調其在台灣所處的弱勢處境，而向資源“中心”來爭取政治上、經濟上或文化上等所帶來的利益，並藉此強化族群內部的優越性與認同感，而非改變對“客家”的族群認同，使得多數隱形客家人能肯定自己客家的身分。而地方在此族群意識高漲的脈絡下，也有詮釋意義的掌控與扭轉的行動，在崙背與二崙地區的被成為“澳客”⁷⁴的詔安客家人，對於“澳客”的名稱使用也有不同的看法，有人提出將“澳”字解釋為傲骨或驕傲的“傲”，詔安客家文化節的活動場合中，主持人便以「我們都是驕傲的客家人！」來宣稱傲人的詔安客家精神，一地方文史工作者指出：「早期是因為福佬人對詔安客語的不了解，說我們不是純正的客家人，我們要改變他們對詔安客的歧視想法…」然而楊大哥卻不這麼認為：「你要把“澳客”說成是稱讚詔安客的詞，那以後人家說你是“澳客”時不可以生氣，還要說謝謝呢！所以不要只一味的想扭轉這樣的解釋，早期典故還要讓大家明白，並學著彼此尊重！」在詔安客的簡介文宣裡有段話就這麼寫著：

⁷⁴ 一個朋友告訴筆者：「我以前的老闆是住在崙背的閩南人，他說詔安客會被稱為“澳客”，是因為早期移民來台的其中一支（或一家族？）曾經是海盜，閩南人稱他們是“不好的客家人”，所以並非所有的詔安客都是“澳客”…」不過海盜之說現在在崙背地區尚未得到相同的說法，現在大多口徑一致認為是因為語言的“不純正”而被笑稱。（可見第三章註7）

「說『么、客』，傷感情！言者或許無心，聽者不舒服，請以正名稱呼這個族群，它叫『詔安客』。“澳（傲）客”－詔安客的正名行動，在各自不同想法確有同樣目標（彼此尊重）之下開始進行。

除了文化文本的論述中，在文化活動的宣言也可窺見認同的轉變，例如台灣第一次有系統的介紹客家文化，是於民國七十二年桃園縣龍潭鄉舉辦為期一週的「台灣區客家民俗文化活動」，主辦單位因應當時社會脈絡提出了「數典不忘祖，溫故而知新」這樣的理念，活動舉辦的內容也不失與中國傳統文化相連（參考龍潭鄉公所，1983），而八年後同地舉辦的第二屆「台灣區客家民俗文化活動」，則朝著鍾肇政等人所提倡的“新个客家人”理念發展，活動內容更強調台灣在地的文化（參考龍潭鄉公所，1993）。在崙背與二崙地區，因客家相關的文化研究或文化活動的起步正好循著“新个客家人”論述時期，本土意識已高漲，加上社造精神的延續，詔安客家的文化行動便強調從“在地的”特色出發，認同生長的這塊土地，也認同自己是“驕傲的客家人”。從新故鄉、新義民到硬頸精神的再詮釋，除了是社會脈絡下的自我定位，皆是對客家人性格的均質想像，不同於其他族群，客家人的性格總是帶著剛毅與堅忍，而我們也一再透過這樣的眼光來審視“客家人”。

第四節、消費文化與哈客風

“內容要熱鬧、客家要響亮”這大概是客委會主導的幾個客家大型文化活動的主要訴求，對於參與文化活動的觀眾，“文化內涵與意義”在大量資本的運作下，有時已不是首要被關注的問題，而是這個文化的展現所帶來的新鮮、特別、有趣感，能滿足觀光閱聽者的好奇心與想像力，並且透過“消費”來實踐，買賣感覺、回憶、健康、時尚或對異文化的滿足感。“客家”是一組文化觀念，文化活動是再現、抽離與再植入的場域，而“文化產業”的創造則是文化消費的主要對象，透過實質的交易與滿足感，更能經驗與印證其“客家”文化知識。我們說，文化消費有時會成爲一種“癮”，哈美、哈日、哈韓…成爲一種流行風潮，透過消費來追求個人生活風格與達到群體認同，客委會則企圖透過文化政策與資本的結合，以文化活動的場域氛圍與文化創意商品來營造“哈客風”，這種消費化（觀光化）的文化認同網絡，透過多元的生活娛樂路線展開，及對美食、工藝品、空間氛圍等文化商品的消費來滿足文化的想像。

4-4-1 物質文化的消費

“吃”往往是文化活動的主軸或不可缺少的非人行動者，說到“客家美食”，不少人即會想到客家板條、大腸炒薑絲、冬瓜烘、梅乾扣肉、客家小炒等，還有正風行全台的擂茶，強調客家傳統的擂茶出現在各種客家文化活動中。擂茶的喝法不同於一般人在家泡茶的形式，材料的準備已經很多樣化，改良後的甜味⁷⁵擂茶需要芝麻、花生、米香、茶葉（綠茶或烏龍茶）等，從材料的準備至擂好“擂茶腳子”到以沸水快沖，步驟繁多且需經過手工研磨，真讓人覺得要喝杯茶還真不簡單。也因為它有別於一般泡茶的方式的特殊性、擂茶器具的講究、健康營養的宣傳（開胃健脾、驅乏提神、清熱解讀、潤膚美容、降血壓…）、加上歷史性的強調（桃花源的秦人擂茶、日本茶道的源頭、劉備將士與祖傳秘方⁷⁶…等），利用時空差異的脈絡性，“客家擂茶”被選擇成爲提供異族情調想像的主角之一，也讓原屬於部分客家的飲茶習慣，成爲客家族群與非客家族群共同想像的文化符碼。

陳板曾做過如下的反省：這項在戰後移入台灣，漸漸從長山客家（戰後轉進來台的廣東客家人）的家庭式飲茶習慣，推展成花蓮客家社區營造的動力的地方性移民傳統，發展成爲西台灣客家社區的觀光產業。竟然要代表客家文化，一方面讓人驚訝其傳奇性，另一方面也讓人哀傷，客家文化運動在台灣推動多年卻不如一個家族式的飲食習慣。看來，擂茶已經取代了米齊粿，成爲新的客家代言人了。（陳板，2002:17-11）擂茶在客家文化網絡中形成獨特的力量，其之所以能被推廣有成，也在於它的多樣化與趣味性，傳統與創新在推廣過程中相互並存，除了傳統鹹味、觀光化的甜味，還有人將它做成擂茶冰沙，顛覆人們對於擂茶的印象，當然也有不少擂茶口味的零食食品生產，透過網路的銷售管道也將強調健康、有機的養生飲食大量推展，擂茶不僅幫“客家”代言，也成爲健康食品的表徵，開始進入不少非客家家庭的飲食習慣當中⁷⁷。

但“客家”文化的想像與形成，並非單一商品的網絡連結即可，除了擂茶

⁷⁵ 一位苗栗公館的擂茶店老闆娘說，傳統喝法是做成鹹味的茶湯，但一般人喝不習慣，而改以甜味擂茶來推廣。

⁷⁶ 相傳三國時代，劉備帶兵南下湘中天氣炎熱，將士們水土不服染上瘟疫，個個上吐下瀉苦無良醫，有位老嫗獻出祖傳擂茶秘方，由於擂茶具有殺菌消炎作用，將士們服用後病情轉好，從此擂茶遠近馳名，流傳至今。

⁷⁷ 可作爲早餐或點心飲用，筆者的家人便十分喜歡擂茶，覺得「好喝、有營養」，還與朋友合資請人自製擂茶粉。

廣被接受，“客家美食”結合公部門的政策資源持續地研發與創新中。例如苗栗縣文化局與當地陶藝產業結合，推出“客家美食認證”，是縣府對當地客家美食餐廳的品質保證，並配合客家飲食文化導覽地圖的製作，以及客家料理食譜的出版，形成有力的苗栗客家美食文化網絡，同時於九十二年十二月與 7-11 統一企業結合推廣“客家料理御便當”，企業化的經營將客家美食透過遍佈全國的 7-11 便利商店網絡行銷全台及外島地區。7-11 表示，這次推出「客家料理御便當」是首次以「族群特色」推出商品，除了便當之外，也考慮將客家風情作為主題，搭配旅遊套裝行程、特色食品等推出一系列主題商品。⁷⁸“客家飯兜”也在文化與商業進軍世界的考量下，計畫開始行銷到日本等地，而客家美食甚至還進軍總統府，成為國宴新寵兒⁷⁹，連國際政治場合都充滿著濃濃的客家味。擂茶與“客家菜”正是族群文化產業化的具體表現，消費（吃）擂茶或“客家菜”並不會讓非客家人變成客家人，而是在過程中認同“客家味”，在體驗的過程中更確認或重新組織印象中的“客家”文化。

4-4-2 空間氛圍的消費

除了物質文化的商品化，“空間氛圍”也作為文化形塑的非人行動者，有時是節慶式的熱鬧歡愉氣氛，有時是感性浪漫的空間想像，或充滿懷舊復古的時空情懷，像上述販賣“客家擂茶”的空間，大多走文藝復古型，使用陶製器皿與木材質感來營造懷舊浪漫的空間情境，在消費擂茶的同時，也在消費空間所賦予的客家古早味。而今年盛大舉辦的第三屆客家桐花祭，即以“四月桐花，五月雪”⁸⁰來營塑浪漫空間的想像，並將桐花與倚山而居的客家族群想像相連，葉菊蘭表示，油桐花被冷落多年，這種遭遇就像客家人的處境⁸¹；在異鄉的客家人只要一看到「五月雪」飄落，就同時心領神會那股客家獨有的詩意。⁸²客委會並且在台北、桃園、新竹、苗栗、台中、彰化和南投等七縣市推薦了二十一條賞桐步道，如桃園縣龍潭的小粗坑古道、新竹縣芎林的鹿寮坑路線、峨眉的十二寮路線、苗栗縣造橋的火炭相思古道、三義的挑炭古道等，每一條

⁷⁸ 參閱 <http://www.ettoday.com/2003/12/18/1138-1559344.htm>。

⁷⁹ 陳水扁總統特別以客家菜為主角，宴請新建交國吉里巴斯共和國元首，表現客家美食的精華，也爭取客家人的支持。

⁸⁰ 客家桐花祭的由來，是因每年五月左右，台三線沿山谷間如內灣、銅鑼、南庄、三義、公館等客家鄉鎮，桐花滿山遍野綻放，盛開的白色桐花林，被一陣風吹過後，會帶起一陣雪白桐花飄落，客家人稱為「五月雪」。

⁸¹ 參考〈桐花祭開鑼 五月雪飄飄〉，2004-04-23，聯合報，B1 版，新竹焦點。

⁸² 參閱 <http://www.epochtimes.com/b5/3/4/4/c11961.htm>。

賞桐步道或路線都有其故事背景，與客家老祖先的生活相連⁸³，並透過全國 7-11 便利超商的網絡，提供客家桐花祭的導覽手冊等資訊，客家桐花祭連結的不僅是山林古道與滿山桐花，也連結了山城“客家庄”，油桐樹從昔日經濟的作物轉化成爲客家美學與文學，更增添觀光閱聽者對客家浪漫的想像。

而和客家桐花祭十分不同的，客家文化藝術節則是以熱鬧動態的節慶式場域來營造“客家”氛圍，作爲一種從生活中脫序的娛樂表演場域，七十六個國內外的表演藝術團隊，超過上百場的演出，區域遍及十六個縣市、四十四個鄉鎮，以嘉年華式的熱鬧氣氛來舉行。多點文化活動提供網絡式的微權力擴張場域，橫向連結到共時性下的客家庄，可依地方與社區特性調整活動屬性，縱向連結到歷史、傳統與鄉愁等情感聯繫，文化活動通常作爲“振興文化”的主要表演地，但是不是辦一辦“文化活動”（文化節、文化季）就能保存文化？文化活動場域提供被選擇的部分文化圖像展現的機會，無論是被創造或延續傳統，皆是一種帶著武斷、有缺乏的想像形式，然而卻也是一般人較輕鬆、容易透過消費的滿足而取得片段文化知識的場所。節慶式的文化活動場域不但提供了消費的時機，更賦予消費紀念式的、延續性的與充滿祝福的文化意義。社會行動者在文化活動的網絡中，透過消費的行動與被消費的文化圖像，形成客家文化的想像共同體。

4-4-3 消費與認同

文化消費在當代社會與日常生活中，對於文化認同的形成是不可或缺的力量。就像梅登·舍瑞普（Madan Sarup）所觀察的，文化「消費如今已是一種存有方式（a mode of being），一種獲取認同的方式（a way of gaining identity）」。（Storey, 2001:185）文化活動則提供我們製造認同的共同場域，哈客風的營造，是透過觀光消費與文化商品來重新理解何爲客家文化與客家人，非僅是一地方客家的行動，而是全國各地“客家庄”爲配合文化政策之活動主題而集體動員，從第一屆針對新竹苗栗兩地的十一條桐花之旅建議行程，到今年跨越北台灣與中台灣的二十一條賞桐步道，點的擴展也將強化桐花所營造的空間氛圍。對於企業家或客委會而言，除了文化的意義外，數字統計圖表還代表了商機與政績，客委會在回顧去年（民九十二）客家桐花祭的舉行時這樣寫道：「去年 2003 客家桐花祭是北台灣第一次客家人總動員，是第一次的客家文化嘉年華，

⁸³ 相關活動資訊可查詢客委會客家桐花祭活動的專屬網站 <http://www.hakka.gov.tw/hakkatung>。

也是第一次中央與地方跨縣市舉辦文化活動，歷經三星期，總計動員 24 個鄉鎮公所及文史團體，在 21 鄉鎮市舉辦了 341 場的文化活動。…透過桐花系列產品及各式宣傳活動，亦帶動了桃園、新竹、苗栗等客家地區的觀光旅遊活動。…據統計活動成功地吸引了十八萬人次的旅遊人潮，創造了近五億元的產值。而統一 7-11 的飲冰室茶集更因配合本活動的宣傳而創下歷史銷售高峰，成功的奠下政府與民間企業合作的典範。」⁸⁴ 這樣高資本與人口的流動，客家桐花祭究竟在販賣什麼？葉菊蘭也這麼說著：「去年客家桐花祭創造五億元商機，其實是整體性配合，有些地方賣飲食，有些地方經營民宿…。其實，不一定就得賣實質的物品，最重要是賣一個『感覺』…充分利用大自然與當地文化的特色，所以去年才能創造五億商機。」⁸⁵

不同的社會行動者在文化消費網絡中有不同的意義與目的取向，對於觀光閱聽者而言，客家桐花祭可能販賣的是一種對客家浪漫的文化想像、視覺的美感與味覺的享受…等各種情境的“感覺”。這並不是說，我們消費什麼就成為什麼，也不是說我們的文化消費實踐決定了我們的社會存有。但這確實表示，我們的消費提供了一個腳本，讓我們以各種方式去演出「我們是誰」的這齣戲。（ibid）在這場文化盛會中，無論誰扮演故事主角、接待的主人或遊玩的過客，所有參與的社會行動者都成為客家桐花祭的共謀者，共同建構著浪漫的客家情懷⁸⁶，想必將於六月十四日開播的客家電視台八點檔偶像劇「油桐花之戀」，會再為浪漫客家增添情感的想像。

崙背與二崙地區的詔安客家沒有參與擂茶的製作過程，也沒有加入油桐花祭的慶典活動中，在這個時代脈絡的客家文化盛宴中，詔安客家人要以什麼面貌參與？如同楊大哥認為“開嘴獅”並非憑空捏造的文化圖像，而是取決於地方上原有的習俗或傳統，問他以前經營社區和現在經營客家議題上的異同，「其實都一樣，因為客委會也是以社區營造的精神在執行，跟文建會性質很像。我在辦客家文化活動也是從社造的精神著手——尋找地方特色。」「詔安客因為長期和當地福佬文化融合後，已經分不出哪些是原屬於客家哪些是福佬人的文化了，而詔安客的文化，其實就是在地文化。」不跟隨擂茶的腳步⁸⁷，也不特

⁸⁴ 參閱客委會哈客網網站 <http://www.ihakka.net>。

⁸⁵ 參閱中時電子報

<http://news.chinatimes.com.tw/Chinatimes/newslist/newslist-content/0,3546,110503+112004041900061,00.html>。

⁸⁶ 對於參與者也可能有極端的反應，是種浪漫的肯定，或對浪漫的失落，但都會有浪漫的期待。

⁸⁷ 不少“客家庄”為營造“客家”氛圍而引進代表客家的擂茶至社區，形成泛客網絡的一環，住在

意營造客家庄的氛圍，除了“開嘴獅”之外，協會對於詔安客家文化是否還有其他推展的構想呢？「我知道美食特色很重要也能吸引人，但是目前還有困難，因為在文化融合後，其實很難搞清楚我們現在吃的東西到底是屬於客家或福佬了。」

文化的融合或相互影響是脈絡下的變換，有些時候文化具有排他性，強勢文化可能會消滅弱勢文化，但有時文化是具有互相吸引的融合性，所以協會的作法是「我們現在一方面經營詔安客家議題（開嘴獅），趁這個時候（客委會和大眾的關心）把它炒熱，另一方面進行文化產業的計畫，規劃地方生態休閒農業，也算是詔安客家人在地的文化特色，未來這兩條看似不同的路線應該會結合在一起，成為詔安客的文化產業。」地方產業或許是酪牛牛奶、是蔬菜種植或鯉魚養殖，文化就在生活裡，這個地方的客家文化行動並不刻意透過一般人印象中的客家味來“客家化”詔安客的物質文化，而是強調其“地方性格”，閩客融合後的生活文化，而“福佬化”是否也能作為一種文化特色？是族群遷移與文化融合的結果，更是具有地方脈絡的特殊性。而無論是社區活動或詔安客家文化節，文化活動常常請來林北社區⁸⁸製作客家齊粿等小吃，為何特意突顯詔安客家特殊性的文化活動，會將齊粿引入？楊大哥這麼解釋，「詔安客是雲林客家的最大族群，是顯性的，我們會在辦活動的同時也引出一些地方上的少數客家...沒有人會搞混啦！只有客委會有時候會搞不清楚！」透過詔安客與被稱之為北部客客家文化的同時呈現，同為客家的共通性與差異客家的異質性，透過同時性的活動伸展台來被了解。

第五節、其他與日常生活

4-5-1 表演形式與大眾文化

形成泛客文化想像的行動是很多元的，有些在脈絡下力量較小，有些可能具有決定性的力量，其他行動者還有傳播媒體、戲劇舞蹈、文學小說、社會運動、流行時尚...等各種可能性，例如客家音樂，除了印象中早期的傳統山歌、小調外，新世代客家音樂創作近年也備受矚目，以社會運動精神出發的交工樂

苗栗公館的朋友曾說：「印象中我們以前這裡沒有擂茶，家裡也沒有這種飲食習慣，不過現在山城裡出現很多擂茶店了。」

⁸⁸ 林北社區的客家人在這裡屬於“北部客”，就是早期從桃竹苗地區遷移下來的客家人。

隊、硬頸暢流客家樂團，還有阿淘、顏志文、謝宇威、劉劭希等客家後生，與金曲獎有不小緣分，入圍與得獎是種肯定的形式，更是將客家音樂推向主流市場，並形成一股特殊品味的音樂風格，顏志文在創作《好男好女》的過程中曾經驚訝地發現：用母語創作是「找到一條好久沒踏過的通往老家的路」；更進一步確立以後朝客語創作的方向，「除了勾起對故鄉情景、親人思念、人生種種的情感，另外一個因素是客語本身的音樂性，若不用這種語言就很難作出客家風味的音樂。」（李珊，1997:51）和早先林強、陳明章等人以閩南語創作的“新台灣歌”一樣，或許這些新世代客家音樂也將影響台灣流行音樂發展與改革，成為“新台灣歌”力量重要的一環，從音樂發展的脈絡性，可窺見台灣社會認同轉變的身影，交工樂隊是很鮮明的例子，藉由音樂表達反水庫、反霸權政策的運動精神，並訴說美濃生活文化的故事，唱出對土地與地方文化的情懷。音樂不僅作為一種抗爭的形式，也是藉由動人音弦來凝聚認同的場域，在進入消費市場後，音樂創作者自身的概念便可藉由多元管道來散播。

融入搖滾、爵士、Rap等調性年輕化的音樂創作，雖然讓部分客家人覺得失去傳統客家音樂的原味，卻也讓新世代客家音樂能跨越語言的隔閡被接受，以『一儕·花樹下』專輯入圍今年金曲獎三項獎的謝宇威表示：「由於文化的發展和時代演進是結合的，但是客家音樂的地位是在過程中是被壓抑的…一味強調傳統、或反之一味接受現代化都不是很好的作法，所以我期許客家音樂可以跟得上時代，同時也可以融合傳統，音樂畢竟是一座橋樑，如何看到真正的客家音樂特色，就看個人的評定了。」⁸⁹交工樂隊的主唱林生祥則認為客家音樂最重要的是能不能走入社會與民眾互動，而且他相信：母語，是最容易掌握與表達情感的工具⁹⁰。九十一年時客委會特別舉辦全台巡迴「夏客風演唱會」系列活動，提供客家音樂創作展演的舞台，音樂無國界，透過一種“感覺”的對話來感受音樂性，讓抵抗霸權的運動精神能透過音樂調性來感動人心，或者在溫馨柔和的歌聲中表達客家鄉土的情感。

而地方性的客家表演團體在這股客家熱潮中也紛紛成立，加上客委會今年將推動客家戲曲的發展視為重要工作，今年編列了五年五千萬元的相關計畫，在政策的支持下，相信客家戲曲等表演團體將會有一番創造性的行動。在崙背曾短暫性組成的白卵鶯詔安客家劇團，以及今年持續推廣的開嘴獅舞蹈班，皆

⁸⁹ 陳家詔，〈客家的音樂專題〉，參閱 <http://www.ihakka.net> 網站。

⁹⁰ 「客家音樂 V.S.主流音樂：客委會要如何來推銷客家音樂」—座談會紀實，參閱客委會網站。

是地方表演戲劇的表現，問了當初興沖沖籌組白卯鶯詔安客家劇團來配合火焰蟲劇團，在客委會客家文化綜藝列車精彩演出的李大哥，為何沒有繼續演下去了？「客家劇很好玩，但是很累！而且要有市場和背景的考量，就像你作了詔安客家歌要賣誰？沒人聽得懂。」戲劇不如音樂的流通性，但即使只能作為地方劇團在地方演出，也能凝聚某種向心力與趣味性，另一個劇團成員感慨地說：「我們得從外面請老師來教，還有地方人對於“演戲”的熱誠度不高，必須花很多時間學習才有一點點成果，用的是自己的休閒時間，我覺得其實真的很辛苦啦！」

而知名舞團雲門舞集與光環舞集融入客家精神的演出，更是將客家人刻苦耐勞的精神，透過舞蹈形式與相關報導被認知。雲門舞集的《薪傳》，是客家原鄉精神所帶來的啟發，雲門舞集藝術總監林懷民表示，是客家人的勤奮刻苦、認真執著感動了他，所以《薪傳》由此誕生⁹¹；而光環舞集的新舞劇《平板》，則融合了客家元素與精神，回溯了先民開打山林的辛苦歷程，並以傳統藍衫為基礎來改製成舞蹈服裝，光環舞集藝術總監劉紹爐表示，《平板》，是光環舞集十九年來最大製作，在演出人員編制及道具的創新運用方面皆是創作生涯的艱鉅挑戰，尤其加入的客家元素，更是本次表演的靈魂⁹²。觀看舞蹈表演或購買唱片是消費文化的行動過程，文化產品提供想像的素材，而文化產品本身在表達什麼意涵，則透過表演者與閱聽者的互動形成某種選擇性的契合或分離，標示為“客家”的各種元素與精神，在透過各種層級的表演團體與傳媒的散播，皆助長了這股被刻意營造的哈客風氛圍與對客家的想像。

由「世界台灣客家聯合會」和「台北市客家公共事務協會」共同舉辦的「2003年十大客家新聞」評選活動，評選結果最受大眾矚目的客家新聞第一名是：全球第一家客家電視開播。客家電視台的開播對於客家族群在傳播媒體界有了重要的進展與意義性，但詔安客家人李大哥則說：「現在電視台這麼多選擇，也有個人喜好問題，不會特別看客家電視台，而且大多是用四縣腔在講。寒夜我沒看過。」新竹客家人黃小姐也說：「我比較喜歡看Discovery頻道，很少看客家電視台，寒夜？不清楚這部片…」一位福佬朋友到有趣地說著：「我有看寒夜呀！還不錯呢！就覺得以前的客家人十分刻苦耐勞…這部片比較是在描述早期客家

⁹¹ 參閱客家郵報，〈雲門薪傳 25 載：舞作的客家精神未曾改變〉，2003-09-17~09-23，第 5 版，社會萬象。

⁹² 參閱客家郵報，〈平板：由出發到回歸 以身體唱歌入舞〉，2003-09-17~09-23，第 5 版，社會萬象。

人和原住民的互動關係，和福佬人的互動好像表達的比較少吧！因為他們住在山區，會遇到原住民要出草獵人頭…」而改編自李喬小說的公視文學劇《寒夜》，在觀眾普遍反應良好的期待中又開播續集，全程並以客語配音演出，利用電視劇的通俗性，《寒夜》將客家精神帶進生活中，《寒夜》及《寒夜續曲》描寫的是不同時代脈絡下的客家故事⁹³，皆特意再現了客家人的“硬頸”精神，寒夜的拍攝地點，還一度引起觀光熱潮，無論閱聽人是否為客家人，透過歷史情境所描述的族群特質與族群互動的關係，成為閱聽人印象中的族群文化知識。而《寒夜》的播出，也讓不少朋友去翻閱李喬的小說原著，有個朋友向筆者表示：「看小說的書寫比較細膩吧！所以會想拿來翻一翻。」透過文學劇本的改編，讓戲劇與文學文本之間產生閱讀經驗的交互性，透過《寒夜》，閱聽人更加深對“客家”的想像了。

無論是《寒夜》或《平板》所訴說的“硬頸”精神、藍衫改良與創新的展現、擂茶的傳統與健康取向的推廣…等各種代表“客家”意象的取用，“客家文化”被展現在各種抽離生活的展演時空中，文化傳承是否只在文化節？離開了文本性的想像或離軌的文化活動，回到日常生活之中，“客家文化”會是什麼？當代家庭少有以研磨擂茶子等“傳統”方式飲食的習慣，簡便包或使用機器研磨好的擂茶粉的取用，其便利性更能將擂茶的飲食習慣大量流通，講究的是健康飲食；而到客家庄在古早味的擂茶店裡手工研磨，成為消費客家擂茶浪漫的體驗之旅。美濃是藍衫出名之地，除了極少數老一輩人家還穿著傳統藍衫，藍衫並不常出現在當代生活的習慣服飾裡，反倒是以新的場域被展現，像是社會運動或文化活動之中，還有新客家民服的設計大賽（仍是表演性質居多），藍衫以不同的場域被保存與利用。我們並不能因為要保存某種文化，而將它們以既有留存的樣態，強行植入在已不同以往脈絡的日常生活中。就像一群好奇的觀光客到了蘭嶼，因為看不到滿街穿著丁字褲行走的蘭嶼人而感到失望般。文化是變動的、融合的，更是人為的，要認同其形式、意義或精神？似乎也得觀看認同行動的脈絡性。這也是種為了推廣而創新的轉變，例如原來作為正餐或招待賓客的擂茶意義，可能成為家庭營養補給（不見得與客家相連），或休閒觀光消費（客家傳統）等各種可能意義的延展，擂茶以各種可能的形式被流傳下來，但在不同的時空脈絡下，無論對於客家人或非客家人的意義性皆會有所轉

⁹³ 李喬的《寒夜》表達客家先民移民來台在荒山野地開墾拓荒的故事，《寒夜續曲》改編《荒村》與《孤燈》兩部作品，描述日據時代到台灣光復後，包括台灣蔗農反抗日本形成農民組合、左派運動的過程，還有十萬青年赴南洋冤死異國的悲慘故事。

變。一位苗栗客家朋友，其家族並沒有飲食擂茶的傳統，但在擂茶被炒紅並成為苗栗許多客家庄的觀光資源後，他自己也喜歡上擂茶並認同其代表客家的意義性，「我自己很喜歡喝呢！並且只要有朋友來我就會帶他們去喝擂茶。」對於這位朋友而言，原本不屬於此地客家的擂茶傳統，在文化經濟或政策等脈絡下而將擂茶帶入自己的生活中，這是種對於傳統的創造與對新文化的認同。

有時，被觀看者為滿足觀看者的期待，而做出新詮釋的演出，刻意展現成被想像的文化樣態，而歷經時間的作用後，就成為該族群典範式的文化代表——傳統文化。傳統與創新是永遠的辯證關係，共同存在於文化延續與轉化之中，被認定的“傳統”，具有一定的約束力，而各種創造力的潛入，將影響著傳統文化的轉型，例如擂茶的改良、藍衫的改造或新客家音樂的創作等，“文化”則存在於傳統與創新的共存、拉扯與消滅之間。人們有時將“傳統”引入優良的、必須保存的網絡中，有時又將其視為落伍、保守的表徵，而加以否定或改良，無論是優良或是落伍，皆是脈絡下的行動者所共同建構。在崙背與二崙地方的詔安客家開嘴獅，在被特意推展成代表詔安客家之前，開嘴獅舞團的表演是作為地方（以港尾為主）廟會熱鬧的場景之一，“詔安客的象徵圖像”或各種異於其他舞獅的特殊性，皆在尋找詔安客家文化的過程中被創造或特意強調，開嘴獅被賦予新的象徵意義而以更多元的形式存在，透過各種展演場域來表演、曝光並被談論，讓原先對於開嘴獅與舞獅並不特別注意的閱聽人能產生興趣，並在參與行動過程中認同其詔安客家的象徵性。文化是持續變動的，所以我們並不能要求“傳統”一成不變，而文化將以何種方式、加入多少創新元素來被延續？則是爭議與說服的行動過程。

4-5-2 語言與日常生活

在訪談過程中發現，“語言”其實是日常生活裡最直接、也最受地方居民關心的文化問題，被觀光化與大眾化的物質文化倒是其次。地方文史工作者李大哥表示：「一般人直接接觸的就是語言的差異，其他的文化是因為我開始接觸文史工作才了解的，不然誰知道舞獅原來還有分…」語言的保存與傳承向來也是客委會客家政策的首要工作，楊大哥也這麼說了：「就我所知，台灣其他地方的詔安客已經被福佬化，很難有像我們這樣的活動舉辦，所以說，語言一旦失去，文化就幾乎消失，因為語言是文化的最大標記。」說著同樣語言的人，總是讓人多了一份親切感，透過校園與家庭生活的使用，少數語言才能被繼續流傳，負責陶藝與母語教學的李大哥很有意思地說著：「有些學校會認為他們沒責

任，其實只有學校重視並推動，很多家庭才會覺得重要，所以不能說母語是家庭的責任，可以說是相輔相成的。我的概念是“用糖果包客語”，你硬是要小朋友學講客家話會很無趣，我在陶土教學過程中一些關鍵字會以客家話講，這樣小朋友才會印象深刻，並且透過在玩陶土這種軟性的東西邊學客語，才會好玩！也可以把語言當成一種產業，來個文化創意產業，把母語教學創意化。」母語的傳承在政策與主流輿論的倡導下，成為弱勢族群首要工作，但仍有少數不同的看法。一位將語言視為溝通工具的黃先生便如此表示：「母語傳承有這麼重要嗎？這種東西本來就該自然發展，大陸那邊也只有很深山的地方才有可能保存“最純”的語言，不然一定會受其他族群語言的融合，這就是族群融合嘛！我雖然還會講一些，但小孩會聽還不敢表達，我老婆平常很少講，但罵小孩的時候總是順口用客家話罵，我說你這樣會讓小孩只學到罵人的客家話喔！」

不僅是因大環境而促使福佬語言融合了其他少數語言，也有不少客家地區的福佬人的語言被客家同化，「我以前一個姓陳的鄰居，他是後來搬來村子裡，你為了經濟和生存，就必須學會講這裡人數眾多的語言，所以他也都以詔安腔的客家話跟我們交談，算是客福佬！」李大哥說，「語言就是這樣，是會改變的，受到地形、時間還有人數多寡等因素...大陸那邊的和台灣詔安的腔調不太一樣，他們老一輩的腔調反而跟我們比較類似，所以其實是台灣的詔安客家話比較“傳統”，因為他們現在的詔安客語受到當地潮汕腔的影響。」一位福佬朋友描述曾經在屏東某行政單位工作的情形：「那裡的居民幾乎都是客家人，很多同事也是，同事之間的交談常使用客家話，連民眾打電話進來都用客家話在跟你講...簡直就像“客家帝國”...」對於這位朋友的描述讓筆者有啼笑皆非之感，他以“客家帝國”描述客家人較為多數的社區，一般人似乎很容易忽略了“福佬帝國”才處處彰顯呢！

語言的保存常被視為文化保存的首要工作，因為語言的差異直接表徵著文化的差異，也是日常生活中最容易辨認的差異元素，常會有人問對方：「你是北部人嗎？」、「你有海口腔喔！」而不少因為已經不會說客家話的朋友，被笑說「雖然知道自己有血緣關係，但是他們打死也不承認自己是詔安客...因為會成為不會講客家話的客家人！」然而“語言”並非自我認同的唯一標準，卻是分辨族群地方脈絡性的差異基礎，因為語言會隨著不同的生活環境而改變，李大哥回憶最初得知其他客家族群的方式：「因為我一個姑媽嫁給新竹客家人，所以以前就知道我們詔安客家話和新竹客家話不一樣。只有學術研究會分海陸、四

縣…，平常大家是以地點來區分。」族群的差異性在生活裡似乎也沒有學術來得被熱絡注意或討論，住在西螺的程老師表示，「我從小住在西螺，但是不知道有這個族群的存在，一直到接觸社區工作和楊永雄他們才知道一點點，自己好像也有些關係，但是…其實生活裡不會去區分這個。」這股客家熱潮不但炒熱了族群議題，學說母語由政治人物起身作則下，更讓多數人覺得母語的重要性，也藉由客家熱潮的帶動，讓不少地方的客家人願意說“我是客家人”、“我是詔安客”了！

第六節、小結

擂茶、粄條、油桐花、山城、三山國王、客家人的“硬頸”性格…等文化元素，皆被選取成爲想像的“客家傳統文化”的網絡行動分子，人們對於經驗與想像的連結有其特殊的能力，在大眾媒體的催化下，對異文化的想像可以透過幾項符號特徵的選擇與拼貼，來建構均質性的“客家文化的圖像模型”，無論是否爲客家人，都已加入共同形塑這個想像式模型的行動網絡之中，製造符合客家圖像的文化生產，客家人也在參與行動中“習得”客家文化知識。我們許多的社會活動，是爲了強固我們與某一社會群體其它成員間的集體記憶，以延續群體的凝聚。(王明珂，1997:49)一個成功的文化活動也在創造、累積集體記憶與認同意識，透過對泛客行動的了解，更能突顯地方客家的認同行動，以及行動過程所製造的文化知識是如何形成。崙背與二崙地區的詔安客家不只是對外表明地方與族群的特色，亦是對族群內部尋求認同與記憶的重構，客家子弟也在參與活動過程中“習得”客家文化相關的知識，並對客家文化產生認同調整與強化。

然而行動者之間的力量是不平等的，但同爲文化網絡中的行動者也在相互競爭、學習、仿效下形成了共謀關係，共同組織了當代的文化生態——獨特性、源頭、傳統、創新、異族情調、在地、代表性，競爭行動同時也受限或順從於國家補助計畫的項目與經費、參與人數的統計(以量計質的迷思)、新聞報紙的力量、宣傳廣告模式、市場反應(觀光價值)等，而文化季或文化節亦造成集體連鎖仿效的同質化生產，形成共構的客家情調。文化活動作爲當代文化文本的重要形式之一，提供各方行動者接觸與想像的平台，但並非辦一辦文化活動，文化就能被保存與傳承，消費、論述、政策、戲劇等展演方式，皆是形塑文化

的各種力量。文化網絡的強度來自於被連結的行動者的廣度與深度，也相關於每個行動者所屬群體的社會脈絡，所形成的交互-文本性的想像關係。論述與政策可能造成深度的鍊結，而透過消費與大眾文化的傳播，則可能拓展文化想像的廣度與範圍。文化網絡強度愈高，知識的生成更加確定，透過文化知識所支配的知識身體與引發的認同感，能進一步促進行動的脚步。

而很多時候，“文化認同”是知識份子努力談論或爭論的議題，一般人在日常生活裡，遇到較為直接的族群區別則是語言的差異性，例如都市腔或海口腔的閩南語、新竹腔、美濃腔、北部腔或南部腔的客家話等。近年台灣族群分野界線有越劃越深的傾向（閩南與客家或南北差異），除了政治工具性的操作，各種媒體或報章雜誌的“論述”也會影響一般人的價值觀與自我意識，知識建構或認同形塑的權力並非僅是強對弱、或西方對東方這樣的二元關係，泛客行動是種大環境論述氛圍的建構，行動力量來自多方，而各地方性的客家行動也會對泛客行動造成影響或轉變。地方性文化活動的參與不同於觀光化的大型活動，是需要被鼓勵或利誘（例如拿贈品），像鐘小姐以前對於社區活動並沒有特別的興趣，而是因為自己開始進入協會幫忙後，才會拉著家人一起參與活動，社區與地方性的活動存在著被動性，但也因此而能引發情感聯繫，就如鐘小姐這樣投入感情與親身經營後的認同，進而影響家人朋友對地方文化或族群議題的關心。「我們今年要努力呈現成果，推動客委會明年將詔安客家文化節納入年度活動（全國性的），像福佬客文化節那樣。」楊大哥又信心滿滿地說（想像）著。

第五章 結論——未落幕的文化行動

第一節、焦慮的解除？

透過地方詔安客家文化知識的網絡行動，以及相應於此脈絡下，泛客行動網絡的形成，我們得知，一個有力量的行動並非來自於單獨的行動者，也非單一力量的努力，而是網絡所鍊結的廣度與厚度。如何讓行動網絡更為強壯？則是透過各種說服、協商或製造共同的利益目標等策略，來引起其他社會行動者的興趣，以連結各種異質的行動者力量。無論是“客家”或詔安客家，透過文化知識的製作過程，來塑造對“客家”或一地方文化的認同感，各行動者在消費、閱讀、共同創作、品嚐、想像等參與過程中，接納、排拒或轉化文化圖像的各種意涵，而影響著文化知識的製作行動。“開嘴獅”作為地方詔安客家的文化圖像，在此文化建構的行動網絡中，有來自公部門客委會的資源、對於客家“正面”論述的力量、學校老師的興趣、地方居民的好奇、與普遍“客家”相異的特質、文化工作者的探求、歷史傳說的特殊性…等多方力量的共同想像與形塑。“開嘴獅”正義的表現，以及作為“客家獅”的連結，透過學校教育、文化活動、新聞廣告等有目的性的宣傳過程，企圖讓行動者透過文化知識的獲取，來認同詔安客家人與詔安客家文化，更是要詔安客家人作為一個“驕傲的客家人”。

到目前為止，詔安客家的文化行動，雖然處於泛客文化製作的脈絡中，卻不走普遍客家化的路線，不引進擂茶或粿條，而刻意突顯詔安客家的特殊稀少性，除了語言的推廣展現，更以“開嘴獅”既作為地方，也作為客家文化的表徵，並融合台灣學術研究的觀點，以及大陸“原鄉”之旅的訪查，漸漸發展一套地方對於“客家”與客家人的看法，以及認同的立場與觀點。「我們到大陸尋根的用意，主要是想了解台灣早期客家族群遷徙的分佈狀況。其實客家口音的分支，與族群分佈位置相關...，在大陸就是這樣，客家移民因為和當地住民語言相融後，會產生不同口音的客家話，以四縣人口最多，而且文化和長相也都會有差異...。而這裡的詔安客因長期與閩南文化的融合後，已經分不出哪些是原屬於客家哪些是閩南的文化了，所以說，詔安客的文化，就是在地文化，我們也將朝這個方向來推展。」透過這個案例可知，文化知識有著被均質性的建構與思考，但也存在著地方脈絡的差異經驗，這也讓特殊的詔安客家人曾以

“正客”來排除其他客家族群，或對自身的“客家”身分產生懷疑，當代的詔安客家文化行動則必須一步一步地來轉換地方居民既有的印象，讓成為“客家”或作為“詔安客家人”，是驕傲與自信的，而至於個人是否選擇作為客家人，楊大哥等地方文史工作者則認為是“個人立場選擇”的問題，是個人的意願選擇。無論是身為詔安客家或客家人，除了是透過“被認知”，被認知到詔安客家的存在，也必須是“自知”的，自己必須願意認同這樣的身分，而他者／自我的互動力量是相互影響的。

客家族群議題從社會運動被掀起的年代，至今已從被迫隱形與被忽略的角落中走出，透過文化論述的轉化、文化政策的支持、消費文化的再生產等等，已漸漸走向政治資源、文化資源與學術熱門研究的“中心”，早期中國化與福佬化下，自我認同的壓抑及語言與文化流失所呈現的焦慮感，已獲得社會各層面的迴響與重視，漸漸脫離邊緣性格的位置。邊緣性可視為處於認同危機情境中的族群所意識的社會邊緣，客家人曾被談出或認為自身弱勢的各種邊緣處境，處於歷史書寫的邊緣、地理環境的邊緣、政治關注的邊緣、文化保存的邊緣…，而族群差異的被重視、休閒風的興起、也是地方化文化的活絡、更是異族情調風情的想像建構，利用差異性在歷史時空中操作“異己”或自我異己化，也讓這個差異時空的歷史性區隔以及因差異時空產生的差異經驗，讓各種“邊緣”成為戰鬥位置可用的資源，例如稀少性。而如陳板指出，客家族群的地理分布，曾經是歷史的邊緣，如今卻在週休二日的新休閒情境中，成為熱門旅遊地區。（陳板，2002）“客家”明星地區像是美濃、南庄、北埔等地，已有觀光趨勢的經營，週末便會出現人潮湧進，而作為客家邊緣的崙背和二崙等地，既使有活動的演出，仍是以在地人參與為多數，然而作為主流文化，必須努力維持其形象，以維護並延續既得權力與邊界，反而作為邊緣文化，有更高的發展性與創造力。

既使當代的“客家”議題已經成為備受矚目的焦點，並非所有的“客家”（或客家人）皆想進入建構中的資源中心，一位在大埤研究文化產業的學長提供了這樣的訊息，「我跟他們說，可以用客家來幫酸菜打名聲，他們卻不願意，因為覺得不適切，也不需要。」“客家”成為可選擇性使用的資源，而個人的立場選擇，不願意認同自己客家身分的，除了因為已經不會講客家話的原因外，也有人因為介意於客家人的負面印象，「一般人對客家人印象比較不好啦！會讓人家認為小氣、愛計較，沒什麼好的…」也有因為已經長期作為福佬人，既使知道自己具有“客底”（祖先是客家人），也不想更換因時空脈絡下所轉變的福

佬認同。雖然「我是客家人」對大多數客家人而言，已不是難以啓齒的自我宣稱，有時甚至被視為一種自信的表現，然而人們對客家負面的刻板印象，除了客家論述不斷地轉化外，還需要時間來調適。早期的客家運動讓都會區的客家人勇於現身，不過其建構認同的對象是有原鄉經驗及記憶的移民第一代，在懷舊的氛圍中，熟悉的鄉音及農村生活記憶似乎成爲客家文化的全部，面對在都市長大的新生代，甚至在鄉村的年輕人，都不能滿足於這樣的認同。現在客家文化面臨的最大危機不在語言，而是在劃地自限的自我分化，以及不合時宜的族群圖騰，新的客家文化正在生成，它需要的是更多元的認同。(黎振君, 2002:7)於是，客家文化的發展已漸漸努力擺脫原有負面的想像，而朝向年輕化、活潑多元、知性化、也充滿浪漫的想像。

透過本論文案例的討論，我們發現，認同不僅止是因人類資源的競爭，邊緣弱勢也不見得要改變原有認同來進入“中心”資源，我們可以說，認同是來自於集體知識的形塑過程，存在於文化建構的網絡連結，行動者共謀性的想像與記憶建構之中，不僅是族群內部的行動，也必須是與其他相關行動者的連結與共同生產，而既使是被想像的資源“中心”，也必須透過危機感的再製，一種避免既得利益被剝奪的危機感，來鞏固其“中心”權力與邊界關係，並且具有地方脈絡的獨特性，獨特的台灣客家危機意識，造就了一個獨特的台灣客家認知——族群與地域的辯證關係。文化行動→文化知識→文化認同形塑→文化行動，成爲一種永久的循環過程，然而，文化知識與認同卻是在每一次的行動過程中被轉換或重建記憶，行動的力量來自於危機感的製造，也來自於文化認同的支持，「詔安客語如何說？」、「什麼是詔安客家的文化？」…，在危機情境中製作各種謎題，社會行動者於是在尋找、創造、揀選、策略連結等各種解謎行動網絡中，重新製作文化知識與文化認同。

第二節、“客家”之外——爲什麼文化很重要？

Latour 在討論 Pasteur 實驗室的這篇文章的一開頭便說明，其研究的焦點並非放在實驗室本身，而是實驗是建構的過程與實驗室在社會環境的地位。“科學實驗室”透過專業權威感的建立，以及人類追求“科技進步”的熱切感，科學家將“科學實驗室”建構成令人覺得重要且神聖的科技場域，國家政策每年投注大量的經費與人力，“爲全人類的幸福而努力”。而文化呢？除了選舉時期的張張支票外，“文化”（文化活動或文化資產）在生活中扮演著什麼角色

位置？這個問題或許已經偏離了論文的中心問題，卻是自許為“文化人”或文化工作者不得不思考與面對的難題，也是論文書寫到最後，在摒除族群的分野下共同面臨的“文化”問題——為什麼文化很重要？

無論台面上或日常生活裡，所有的一切都是文化的展現。不只是我們的社會行爲，文化也影響著我們的思考與觀看，不同的社群、地域、族群、性別都有不同脈絡的文化展現，我們共同造就了什麼樣的文化，也就反過來影響我們的思維。我們有文建會、有客委會、有國藝會、有各地的文化局、有地方文化工作者、有文化資產維護系所、有滿腔熱血的文化研究青年…，我們更有豐富多元的文化資源。循著 Latour 的問題，我們問的是「如何讓人覺得“文化”（文化活動或文化資產）很重要？」就如科學在人們心目中的角色，以及“細菌”在 Pasteur 實驗室中以致於社會的地位般，就像一套精密複雜的行銷系統，透過教育系統、商品化、宣傳廣告、有計畫性、目的性的手段，達到宣傳（文化意識）的效果，而其最終目的在於透過一連串說服的過程，使文化（資產）概念內化到常民生活中，作為行動的依據，文化知識影響著行動者作為社會角色的扮演。

大多數的觀光客到聚落保存良好的金門觀光，行程中不乏傳統聚落體驗或至少會到民俗村走一趟，而一個朋友到金門旅遊時，請求當地小朋友帶著他去看那裡最漂亮的房子，一般觀光客眼中金門“最美”的房子，應該是傳統磚造三合院，小朋友竟將他引至生活在鋼筋叢林中習以為常的鋼筋混泥土建築前…。而自己也曾在被稱為古都台南的神農老街中拍照時，居民好奇地探頭問：「為什麼你們想拍這裡的房子？這房子都舊了卻有這麼特別嗎？」文化資產在“現代”人的觀看中，往往代表著歷史的、過去的、博物館的、稀少的、原始的、傳統的、廢墟樣態的“舊”東西，需要再利用、活化、修復或特別保存的…好像都對但又有點弔詭？且經常阻礙著社會的“進步”的發展…。人們總是輕易地將抬面上的文化與日常生活中的文化一分為二，舞台上虛假的、表演性的、矯情的、滿足觀者期待的，而生活中的文化則是沒什麼、大同小異的，我們總是忽略了文化所蘊含的地方情感的聯繫，是人與人、人與地方、各地域脈絡之間的，還有台面上與日常生活中文化的交互關係，各種差異時空與差異經驗如何被連結？台灣的文化意識與文化資產，還有更多的行動網絡空間等著被實踐。

參考文獻

一、中文部分

Anderson, Benedict

1999, 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北：時報。

Barley, Nigel

2001, 《天真的人類學家：小泥屋筆記》，台北：商週出版。

Crang, Mike

2003, 《文化地理學》，台北：巨流。

Foster, Hal 主編

1998, 《反美學：後現代文化論集》，台北縣：立緒文化。

Foucault, Michel

1999, 〈不同空間的正文與上下文〉，《空間的文化形式與社會理論讀本》，夏鑄九、王志弘編譯，台北：明文書局。

Geertz, Clifford

1999, 《文化的解釋》，上海人民出版社。

Goffman, Erving

1992, 《日常生活中的自我表演》，台北：桂冠。

Gurevitch, Michael 等著

1992, 《文化，社會與媒體》，台北：遠流。

Hobsbawm, Eric 等著

2002, 《被發明的傳統》，台北：貓頭鷹出版。

Said, Edward W.

1999, 《東方主義》，台北縣：立緒文化。

2001, 《文化與帝國主義》，台北縣：立緒。

王甫昌

2000, 〈光復後臺灣族群意識的形成〉，《臺灣族群變遷研討會論文集》，臺灣省文獻委員會編印。

王明珂

1993, 〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》，第九十一期，頁 6-19。

1996, 〈台灣與中國的歷史記憶與失憶〉，《歷史月刊》，第 105 期。

1997, 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化。

王嵩山

- 2002，〈「客人之家」：文化園區的流離視野〉，《客家公共政策研討會論文集》，台北：客委會，頁 31-1~31-7。
- 台灣客家公共事務協會主編
- 1991，《新个客家人》，1991，台北：臺原出版。
- 1993，《台灣客家人新論》，1993，台北：臺原出版。
- 行政院
- 2002，《挑戰 2008—國家發展重點計畫 2002-2007》。
- 行政院文化建設委員會
- 1998，《文化白皮書》，台北：文建會。
- 李光真
- 1999，〈夢裡方知身是「客」？：客家運動十年風雲〉，《光華雜誌》，第二十四卷第八期，頁 6-17。
- 李河
- 1998，《文化是一個故事》，台北：書林。
- 李珊
- 1997，〈「不分大小還老嫩」都愛唱——顏志文的新客家歌〉，《光華雜誌》，第二十二卷第八期，頁 50-51。
- 李慶恭
- 2001，〈臺灣客家特殊的一支：詔安客〉，《台灣月刊》，第 218 期，頁 22-25。
- 岩淵功一
- 1998，〈共犯的異國情調：日本與它的他者〉，《解殖與民族主義》，香港：牛津大學出版社，頁 191-234。
- 林崇熙
- 2000，〈文化撰造與歷史想像：雲林縣文化活動的歷史分析（1980~2000）〉，《「南台灣鄉土文化」學術研討會論文集》，國立中正大學歷史學系暨研究所。
- 2001，〈誰是客家人？：作為一種意識型態的族群認同〉，發表於 2001 年「第一屆文化山海觀」，雲林科技大學文化資產維護研究所。
- 林福岳
- 2002，〈族群認同下的社區傳播：以美濃反水庫運動論述為研究脈絡〉，博士論文。
- 邱彥貴、吳中杰著
- 2001，《台灣客家地圖》，台北：貓頭鷹出版。
- 施正峰
- 2000，《台灣人的民族認同》，台北：前衛。
- 徐正光
- 1998，〈台灣客家族群關係研究回顧〉，《客家文化研究》通訊，創刊號，頁 30-33。
- 徐正光主編

- 1990(a), 《歷史與社會經濟：第四屆國際客家學研討會論文集》, 台北：中央研究院民族學研究所。
- 1990(b), 《聚落、宗族與族群關係：第四屆國際客家學研討會論文集》, 台北：中央研究院民族學研究所。
- 1991, 《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》, 台北：正中書局。
- 張瓊方
- 1998, 〈大家來答嘴鼓：寶島客家電台發聲〉, 《光華雜誌》, 第二十三卷第十二期, 頁 94-105。
- 陳秀清
- 2000, 〈族群 (ethnic group) 理論的整合與應用：已當前台灣的族群現象為例〉, 《中國邊政》, 第 150 期, 頁 2-8。
- 陳其南、申學庸
- 1990, 《文化建設與國家發展》, 中國國民黨中央委員會政策研究工作會。
- 陳板
- 2002, 〈化邊緣為資源——台灣客家文化產業化的策略〉, 《客家公共政策研討會論文集》, 台北：客委會, 頁 17-1~17-25。
- 陳運棟
- 1998, 〈客家研究的歷史課題〉, 《客家文化研究通訊》, 創刊號, 頁 7-11。
- 彭鑫
- 1989, 〈我們都是撰寫台灣歷史的主角〉, 《新潮流》, 試刊號, 頁 46。
- 馮品佳
- 2001, 〈創造異質空間：《無禮》的抗拒與歸屬政治〉, 《他者之域：文化身分與再現策略》, 台北：麥田出版。
- 黃道琳
- 1986, 〈知識與權力的毀解：米修·傅柯及其思想〉, 《當代》, 創刊號, 頁 22-33。
- 楊長鎮
- 1997, 〈民族工程學中的客家論述〉, 《族群政治與政策：教授論壇專刊 4》, 台北：前衛, 頁 17-35。
- 廖丑
- 1998, 《西螺七崁開拓史》, 台北：前衛。
- 廖炳惠主編
- 1995, 《回顧現代文化想像》, 台北：時報。
- 蔡錦昌
- 1991, 〈東方社會的「東方論」——從名的作用談國家對傳統文化的再造〉, 《當代》, 第六十四期, 頁 38-53。
- 黎振君

2002, 〈客家台北·台北客家—在台北尋找客家認同的一百種方法〉,《台北市客家文化通訊:翻翻客家》,第七期,頁7-13。

龍潭鄉公所

年代不詳,《台灣區客家民俗文化專輯》。

1993,《新个龍潭人:第二屆台灣區客家民俗文化大展特刊》。

謝重光

1999,《海峽兩岸的客家人》,台北:幼獅。

二、英文部分

Bennett, Tony & Janet Woollacott

1987, *Bond and beyond : the political career of a popular hero* , London: Macmillan Education .

Foucault, Michel

1980,"Truth and Power" in Colin Gordon ed. *Power/knowledge:selected interviews and other writings, 1972-1977*,pp.109-133.

Garrety, Karin

1997,"Social Worles, Actor-Networks and Controversy: The Case of Cholesterol, Dietary Fat and Heart Disease" in *Social Studies of Science* (SAGE, London,Thousand Oaks, CA and New Delhi),Vol.27, pp.727-773.

Hall, Stuart

1990,"Cultural Identity and Diaspora" in *Identity:Community,Culture,Difference* , London: Lawrence & Wisgart Limited.

1996,"Introduction:Who Needs Identity?" in Stuart Hall & Paul du Gay ed. *Questions of Cultural Identity*, London: SAGE Publications,pp.01-17.

Latour, Bruno

1987, *Science in action*, U.S.:Harvard University Press.

1999,"Give Me a Laboratory and I Will Raise the World" in *The Science Studies Reader*, N.Y.: Routledge, pp.258-275.

Rutherford, Jonathan ed.

1990, *Identity:Community,Culture,Difference* , London: Lawrence & Wisgart Limited.

Shapin, Steven

1988,"Following Scientistes Around" in *Social Studies of Science* (SAGE, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi),Vol.18, pp.533-550.