

國立東華大學族群關係與文化研究所

碩士論文

指導教授：謝 若 蘭 博士

原客通婚的族群邊界與位階：

地域、世代的比較分析



研究生：彭 尉 榕 撰

中華民國九十五年六月

## 致 謝

能夠專心致力於自己感興趣的研究是多麼幸福的一件事，尤其對我這位正值「壯」年卻可不事生產的青年人而言，首先應該感謝的是我的父母。沒有父母的精神支持與經濟供給，我如何能毫無顧慮地做自己想做的事？每當我佇立在提款機前猶豫地該按下多少提款金額，汗顏、心虛與不忍在我心中五味雜陳，但這也是催促我加快腳步將論文完成的動力，寫論文的確是一件奢侈的享受。

從頭到尾，我應該感謝我的指導教授謝若蘭的事情真的太多了。當我如熱鍋上螞蟻般迫切地尋找指導老師時，她欣然同意指導素未謀面的我，使我的論文能夠如期完成；當我遇到瓶頸的時候，她針對我的問題一一解惑，使我有繼續往前的勇氣；當我經濟拮据時，她幫我安排一份人人羨慕的工作，我唯一必須做的，就是好好地將這份論文完成。更重要的是她對我的信心，讓我能減輕「論文症候群」特有的焦慮。老師，真的很感激妳。

我的幸運其實還要歸功於蔡怡佳老師，如果沒有她古道心腸地為我引介謝老師，現在的我應該還在狀況外。不論在論文審查或論文口試，蔡老師總是鉅細靡遺地閱讀我的論文，並在細微處替我找出盲點，提供我諸多寶貴意見。此外，還要感謝特地搭乘最早班機蒞臨指導的施正鋒老師，施老師能夠到來更是學生的殊榮，其由大脈絡切入的方式，有助於學生釐清全篇架構，使本文能以更有條理的方式呈現。其實校內外還有許多曾經提供我意見的老師，如王甫昌、吳天泰、余德慧、紀駿傑、陳毅峰、羅正心老師，在這裡我必須鄭重地向您們說聲：「感謝！」

當然，我也不會忘記那些曾經與我一同分享生命經驗的報導人，沒有你們精采的生命故事，我的論文將無法上演。認識你們對我來說是一件快樂的事，因為我知道，當研究告一段落之後，我們依然會是可以一同泡茶聊天的好友。很感謝激起我研究動機並使我維持研究熱忱的阿美族女友殷黎，如果沒有妳，我想我沒有機會對原客通婚的問題做更深入的思考，研究所需的敏感度與同理心也必定會不足。最後，我還必須感謝曾經陪同我進入田野或為我加油打氣的好友，如永亮、建霖、司鐸、冠伶、瑩竹、家綾、文廣、濬哲、惠鈴、芊琪、雯君等人，他們除了時常對我的田野調查提出中肯的建議之外，還是我最佳的寧聽者，使我的研究歷程能夠走的好不熱鬧！感謝！

當然，還有許多相助的貴人，無法一一備載，在此一鞠躬。

尉榕 2006.06 於東華

本論文係接受行政院客家委員會獎助完成

謹 致 謝 忱

本論文係接受中央研究院民族學研究所  
「95 年度田野培訓計畫」獎助

謹 致 謝 忱

## 摘 要

本研究主要的目的在於探討花蓮地區原客族群邊界/位階與原客通婚的交互影響。依時間脈絡，研究者將原客族群通婚分為：通婚的成因、婚姻的適應及族群認同的維持與轉變三大部分展開。原客族群關係的特殊性在於邊界與位階的相似性，如地理邊界的相近、社經地位的接近，因此，原客族群關係，有其特殊性。通婚是族群深度接觸的指標之一，由原客族群通婚作為原客族群關係的切入點，更得以使抽象的族群關係藉由具體的事件呈現，所以原客通婚有其研究的價值。

本研究以 24 位原客通婚者作為研究對象，並以世代、地域作為設計變項。由於「客男原女」與「原男客女」的婚姻組合有不同的意義，限於篇幅，本研究以通婚比例高出兩倍的「客男原女」作為原客通婚模式，其中客家男性，包含客籍的原客雙族裔者，原住民女性包含阿美族、太魯閣族女性。由受訪者的親屬關係、成長背景與學歷，研究者以 1945 年作為世代的區隔。1945 年以前出生者，為原客通婚第一代，多受過日式教育，學歷多為小學。1945 年以後出生者，為原客通婚的第二代，均受到國民政府教育，學歷多為高職，且部份通婚者的上一代，即為本研究的原客通婚第一代。地域方面則以族群的混居程度分為「聚居型」與「混居型」，聚居型代表原客各自於不同村莊群居的居住型態，混居型代表原客相互混居於同一村莊的居住型態。藉由世代與地域的區隔，更得以掌握歷史、地理等不同時空背景下的族群關係對族群通婚的影響性。

本研究發現，影響原客族群通婚的成因主要在於族群間相互的意象，於是族群婚者必須突破結構性的限制，才得以跨越族群的鴻溝。婚後的適應則是嫁入的原住民婦女必須面臨的問題，如語言溝通、宗教信仰、性別分工的

差異性，以及婆媳的問題。族群身分的認定與認同的轉變，則與政治法令、優惠政策以及族群意象的轉變息息相關，並具體呈現於原住民婦女、原客雙族裔身分維持與轉變的動態過程上。

**關鍵字：**原客通婚、族群邊界、族群位階、族群認同、雙族裔

## **Abstract**

The aim of this research is to explore the interaction between hierarchy and boundary in the relationship of indigenous and Hakka people. The research unfolds into three classifications in accordance with the temporal context of marriage: the cause of marriage, adoption of a new identity after marriage, and the transition or maintenance of ethnic identity. The special characteristics of the Hakka-indigenous relationship lie in the similarity of both boundary and hierarchy. The proximity of both geographical boundary and social and economic hierarchy are quite different from those found in combinations of other ethnicities. Therefore, there is value in looking into the realm of Hakka-indigenous marriage. Furthermore, from the perspective of intermarriage, we can observe the depth of the interaction and render these abstract concepts concrete.

The research shows, firstly, that the main influence on ethnic intermarriage between indigenous and Hakka is determined by the ethnic images they have of each other. Thus, both sides have to break through a basic, constructivist limitation and then cross the gap between them. Secondly, adoption after marriage highlights the problems of differences in linguistic communication, religious belief, gender roles, and also problems with the mother-in-law. Finally, the transition or maintenance of ethnic identity is closely related to political laws and decrees, prominent policies, and the transition of ethnic images, which are shown specifically in the process of transition or maintenance of ethnic identity by indigenous women and biethnic people.

**Keywords: Hakka-indigenous marriage, ethnic boundary, ethnic hierarchy, ethnic identity, biethnic**





# 目 錄

第一章 緒論	1
第一節 問題緣起	1
第二節 問題意識	4
一、問題意識	4
二、研究架構	6
第三節 研究背景	10
一、客家族群移民花蓮的歷史	11
二、花蓮原住民族群的傳統與變遷	13
第二章 理論與文獻回顧及探討	16
第一節 族群的內涵	16
一、「族群」概念的出現	16
二、客觀特徵論與主觀論	18
第二節 族群認同	19
第三節 族群意象	23
第四節 族群邊界與位階	25
一、族群邊界	25
二、集體記憶	27
三、族群位階	28
第五節 擇偶與婚姻	31
第六節 現有研究成果	35
第七節 本章小結	38
第三章 研究方法與歷程	40

第一節	研究方法	40
第二節	我的立場與位置	45
第三節	研究地點	47
第四節	研究對象	49
第四章	跨越族群的界限	56
第一節	族群意象與通婚：通婚者以及重要關係人的作用	56
一、	客家人的族群意象	56
(一)	客對阿美族	57
(二)	客對高山族	64
(三)	中間少數者	67
二、	原住民的族群意象	68
(一)	漢人的差異性	69
(二)	原住民之差異	71
三、	族群意象對族群通婚的影響性	73
(一)	原客間意象的交互效應：通婚的重重阻礙	73
(二)	「誰」是被允許越界的人？	79
(三)	過界之後的效應：代內影響與代間影響	81
(四)	打破界線的方法：越界者的心路歷程	86
第二節	婚姻市場的機會結構	89
一、	地區環境	90
二、	職業因素	94
第三節	通婚者個人對於對象的偏好	96
一、	性趨力	97
(一)	無世代之分：以性愛為導向型	97
(二)	雙族裔身份的限制：世代差異型	99

二、物以類聚：同質相婚說·····	101
三、通過「刺激」、「價值」關卡之後的「角色」期待·····	104
四、通婚者「自我建構」的邏輯·····	106
<b>第四節 本章小結</b> ·····	<b>109</b>

**第五章 通婚後的族群邊界與位階** 112

**第一節 族群界線：生活之差異**·····112

    一、語言差異·····112

    二、工作價值·····115

**第二節 夫妻的位階差序**····· 117

    一、語言的使用·····118

        （一）家庭的語言：女性的弱勢·····118

        （二）社區的語言：因地而異·····123

        （三）下一代語言的決定·····125

    二、宗教信仰的選擇·····127

    三、雙方家族的互動·····132

**第三節 原客通婚經驗之種種**····· 137

    一、母系社會亦嫁雞隨雞乎？·····138

    二、客家名產：「婆婆」····· 142

    三、客家男性在婚姻中的角色：缺席者？·····145

    四、男高女低的婚姻滿意度·····148

**第四節 族群邊界的移動**····· 152

    一、原住民女性·····152

        （一）從夫認定與原住民認同·····153

        （二）族群優惠政策····· 156

    二、客家男性的族群認同·····159

三、原客雙族裔 (biracial/biethnic) .....	162
(一) 從父認定與多重認同 .....	163
(二) 從母認定與污名化處境 .....	171
第五節 本章小結 .....	175
第六章 結論：研究貢獻與限制 .....	178
第一節 族群邊界/位階與原客通婚的可能性 .....	178
一、結構性因素 .....	178
二、個人性因素 .....	181
第二節 「弱勢族群」與「中間少數者」的通婚處境 .....	183
第三節 原客通婚與族群邊界/位階重組的可能性 .....	188
一、邊界的重組 .....	188
二、位階的重組 .....	191
第四節 研究貢獻與限制 .....	192
參考文獻 .....	212

## 圖 次

【圖 1】研究架構圖 .....	9
【圖 2】族群認同諸理論概念圖 .....	21
【圖 3-1】受訪者關係圖 .....	55
【圖 3-2】受訪者夫婦關係圖 .....	55

## 表 次

【表 1】編碼概念表 .....	196
【表 2】本研究 24 位原客通婚受訪者相關資料對照表 .....	200

## 附 錄 次

附錄一：田野筆記節錄	202
附錄二：受訪者個人基本資料表	207
附錄三：訪談同意函	209
附錄四：訪談大綱	210



## 第一章 緒論

每當研究者望著花蓮火車站門牆上的原住民圖像，或翻閱站內書櫃所呈列的觀光導覽手冊，其實不難發現這些媒介物對觀光客刻意形塑出一種族群多元的花蓮意象。當研究者看著阿美族豐年祭、太魯閣族黥面老人、布農族八部合音或是客家擂茶等一張張相片，族群在這裡變得多麼地單純與容易區辨，每個族群都以各司其職的樣貌被捕捉於鏡頭，但是「生活」在這裡的族群，是否等同於一張張被定格的相片呢？除了一年一度的豐年祭、逐漸凋零的黥面老人、燈光舞臺上的八部合音以及很多客家人都沒吃過的擂茶之外，這些族群日常生活的樣態又將如何呈現？當他們藉由相互接觸所產生的族群關係是否仍可以用圖片簡單地呈現呢？如果答案是否定的，我們又該用什麼方式去認識花蓮的族群多元性呢？研究者認為只有實際去接觸生活中的人群，才能理解族群身份在每個人身上代表的意義。

### 第一節 問題緣起

研究者身為一位客家人，交往的對象卻是花蓮的阿美族人，對方家族基於族群差異的考量，並不贊成這段感情。因為首先遇到的是語言問題，其家族成員認為不會講阿美語則無法融入阿美族群體，亦無法得到以阿美語為主要溝通工具的老人們青睞；在生活習俗方面的考量，則擔憂族群成員聚會時，傳統的飲食習慣，如以手抓食的進食方式、用大雜燴方式烹煮的野菜湯，會讓研究者無法適應；甚至原住民信仰的西洋宗教與漢人信仰的民間宗教的衝

突性也被強調，<sup>1</sup> 因為「基督教」<sup>2</sup> 禁止拿香或食用祭品，加上家族成員曾有被漢人歧視的經驗，更讓其父母禁止女兒與漢人交往。

因此，在其成長的過程中，父母親會一再地告誡，將來的婚姻對象必須是基督教信仰的原住民，語言相通的阿美族為最佳的婚配對象，與漢人交往則絕對被禁止。研究者的父母雖沒有反對研究者與原住民交往，但是在得知其為阿美族後，也曾經告誡研究者不可將原來的信仰更改為基督教，並問其家庭的狀況，例如是否有正當職業以及飲酒習慣等。不難看出，上一代的族群刻板印象以及族群界線至今依舊非常明顯，對族群關係帶來負面的影響。

既然對花蓮的族群關係有興趣，又何不先從自己遇到的問題著手呢？如施正鋒（2000）、Hsieh（2006）等學者雖認為學術研究為一種科學，但也不否認學術研究的興趣與個人的主觀傾向往往是分不開的。為了對原客族群關係有更多的瞭解，研究者開始蒐集東部族群的資訊。在傅仰止（2001）的研究中發現，台灣東部的漢人對原住民較不友善，尤其社經地位較弱勢的客家人對原住民的弱勢處境更不同情。許木柱（1987）直接指出阿美族青少年對客家人的印象不太好。蔡淑鈴（1994）則認為台灣各族群在擇偶上都有「非我族類，其心必異」的族群內婚情節，其中以原住民為最，客家人次之。台灣東部的漢人之所以對原住民較不友善，或許 Kymlicka（2004）的解釋，優勢族群會對少數群體優惠政策的公平性以及其對公民道德與習俗影響產生質疑，尤其是處境與弱勢族群相似的族群則更易感到威脅性。

---

<sup>1</sup> 所謂西洋宗教，泛指廣義的基督教，包含天主教、基督教長老教會、真耶穌教會等。原住民與西洋宗教、漢人與民間信仰的關係雖然不那麼絕對，但在比例上有正相關。根據《八十七年台灣原住民生活狀況調查結果摘要》顯示：「原住民的宗教信仰以信仰基督教者最多，佔 38.3%；天主教者次之，佔 26.1%。」（資料來源：台灣原住民網路特區 [http://www.pts.org.tw/~abori/new\\_data/data04.htm](http://www.pts.org.tw/~abori/new_data/data04.htm) 2006/04/18）。

<sup>2</sup> 研究者女友的家庭為虔誠的基督教長老教會信徒。



因為許多學者認為族群通婚是一個很好的族群關係指標，如 Gordon (1964) 就認為通婚比例的提高，代表族群在文化習俗、族群態度上有較大的接受程度。如果東部原客關係真如上述諸研究者顯示，是一種競爭的關係，那麼那些逆其道而行的原客通婚者呢？這反而更激起研究者探究的好奇心。

從參閱族群通婚的相關文獻著手，發現有人研究原外（榮民）通婚（賴錦慧 1998）、原漢通婚（張福群 2000）、原原通婚（王蘭君 2002; 夏瑞澤 2003）以及閩客通婚（王雯君 2005a），但就是沒有專門對原客通婚的探究。<sup>3</sup> 僅有幾篇量化統計資料略微觸及原客通婚，如《全國客家認同與客家人口之抽樣調查研究》的數據顯示，原客通婚佔台灣四大族群通婚中比例最低，台灣客家男性的配偶為外籍新娘的比例甚至較台灣原住民婦女為高（黃河、陳信木 2002: 51）。

因此，探究原客通婚這樣一種特殊的族群通婚現象，或許對族群理論的建構有很大的重要性。再則缺乏相關論述及質性研究資料之故，原客關係在一般人印象中最為模糊，所以研究者希望藉由質性的研究方法，對原客通婚提出釐清，而非以概略的印象來看待原客關係。研究者將研究範圍限制在自己生活的場域當中，期待能夠藉由對花蓮地區的客家男性與原住民女性通婚的探討，增加東部地區族群研究的多元性及豐富性，並補足原客通婚之探究的不足。

---

<sup>3</sup> 如張福群(2000:111-2)研究原漢通婚，僅訪談原住民女性，但這些原住民女性之配偶，有 16 位閩南族群，3 位客家族群，閩南族群佔大多數，所以原「漢」通婚幾乎等同原「閩」通婚，若不區分出閩客的差異，客家其實會被隱藏於以閩為主的「漢」裡頭，但隨著 80 年代以來客家意識的覺醒，閩客的差異性已經慢慢被強調。

## 第二節 問題意識

### 一、問題意識

以往國內對族群議題的探討一直忽視族群通婚所造成的族群流動現象，僅把族群視為靜態的既定賦予，直到近幾年才開始有族群通婚之研究，但大多為以原住民為主體來探究原漢通婚現象，客家在早期幾乎都被歸類於漢民族，本身的族群特質被隱藏於以閩為主的漢文化之下，於是原漢通婚的研究並未注意到閩客的差異性。

施正鋒（2000:131）曾經提醒，籠統的原、漢之分，無疑地會把客家族群虛無化，並否定客家族群存在的事實。直到這幾年來，客家族群才慢慢被強調與重視，閩客關係的差異才被提出探討，例如王雯君（2005a）對閩客通婚的研究，反應出閩客族群的差異性在現代已經越來越被強調。閩客雖然在外貌上難以區分，但是在語言、習俗、生活習慣以及主觀意識還是有差異，所以原漢通婚中的漢，有區別出閩客差異的必要性。

在台灣「四」<sup>4</sup> 大族群的人口比例中，客家人約佔 10.9%，原住民僅佔 1.4%，原住民和客家族群兩族群與人口數較多的閩南人（76.9%）以及社經地位較高的外省人<sup>5</sup>（10%）相形之下，都算是台灣的弱勢族群（內政部統

---

<sup>4</sup> 目前台灣的族群人口結構應該更為複雜，如內政部戶政司（2006）資料顯示，2006 年 1 月在台外籍（含中國）配偶共有 366,916 人，但在 2005 年底，台灣原住民人口也不過 46 萬 5 千人（內政部統計處 2006/2/3），所以近來有人將外籍新娘視為台灣第五大族群之說；若再加上 327,311 名外籍勞工人口（行政院勞工委員會外籍勞工人口統計資料 2006），台灣的族群人口結構就更為複雜了，但因本研究的時空脈絡為五大族群論述尚未成熟之際，因此，不探討五大族群的概念。

<sup>5</sup> 「外省人」一詞，為一般人對 1949 年隨國民政府來台的大陸各省人士之習慣用語（王甫昌

計處 2002)。因為原住民與客家人均處於位階較低的階層，族群位階最為接近，倘若兩者通婚，其代表的意涵應該與原外、原閩通婚有所區別。

此外，客家人與原住民均有原鄉，例如客家庄、原住民部落。在居住聚集性的考量上，似乎不容易形成族群通婚，但是許多客家人的領地剛好與原住民比鄰而居，<sup>6</sup> 很多原住民部落旁邊就接連著客家聚落，原客族群的邊界，反而是彼此接觸的地點。所以研究者認為利用原客兩族群在位階與邊界的特殊關係來探討原客通婚，也應當具有其價值與意義。

大陸學者房學嘉(1994)主張客家形成的主體民族是「畬」<sup>7</sup>。朱真一(2000)利用生物學的血緣角度研究發現，臺灣的客家人只有百分之十五是所謂的中原血統，百分之十五則是來自臺灣原住民基因，其他百分之七十應是來自華南的百越。這樣的研究結果顯示，客家族群的主體很有可能是華南一帶的少數民族，儘管如此，客家人卻一再強調自己的中原血統。

研究者認為台灣東部地區的原客關係與大陸的畬客關係有居住空間分佈的相似性，<sup>8</sup> 因為從台灣東部族群的空間分佈來看，整個花東縱谷，由吉安到富里均可以發現客家莊與阿美族部落的交錯縱橫，延著中央山脈的山腳，客家莊又與太魯閣族部落接連，甚至有些村落在日治時期就已呈現原客混雜

---

2003:65)，研究者沿用之。

<sup>6</sup> 傅仰止(2001:80)研究發現客家族群較閩南族群、外省族群更常接觸原住民。

<sup>7</sup> 居住於閩粵贛地區的少數民族(羅香林 1992)。

<sup>8</sup> 羅香林(1992: 74):「客家初到閩粵贛的時候，不能不與畬民相互接觸，接觸已多，就想不與他們相互混化，亦事勢所不許。」房學家(1994)認為：中原人南遷至今閩粵贛客家地區，人數其實比當地少數民族少，所以客家共同體，應該是中原流人與百越的混合體。台灣客家移民東部的初期，客家人數必定比東部的原住民少，且比鄰而居，居住情況不也與大陸的畬客關係類似。

的樣貌，<sup>9</sup> 不難看出原客族群密切相關的居住型態。所以研究者認為不妨相互參照，來探討客家族群與少數族群的通婚型態，也許可以為同時呈現在客家族群身上的族群認同單一性與血緣混雜多元性的矛盾弔詭現象提出一些解釋。

## 二、研究架構<sup>10</sup>

本論文題目分兩部份，主標題為「原客通婚的族群邊界與位階」，副標題為「地域、世代的比較分析」。「原客通婚」指由婚前交往到婚後適應的這段歷程，「族群邊界」(ethnic boundary)指族群用來建構差異的依據，也是不同族群產生關係的所在；「族群位階」(ethnic hierarchy)指不同的族群因人口、經濟、聲望等實質或象徵資本的差異而呈現出彼此地位的高低相對關係。

副標題出現「地域」(location)、「世代」(generation)兩個概念。因為族群通婚受族群機會結構的限制，例如早年同儕族群接觸經驗以及父母跨族通婚的影響 (Blau 1977; 陳端容、陳東升 2001:2)，所以研究者利用「地域」、「世代」兩個概念分析受訪者顯現在「族群位階」與「族群邊界」的流動型態。

本研究將地域分為兩類，一為「混居型」，即在一地域內原客交互混雜的居住型態；一為「聚居型」，即原客各自群居。這兩種不同的居住型態，所呈現出不同的族群地位及距離，也影響族群通婚的機率。「世代」代表年代的變遷，因為隨著年代變遷，族群的關係也會有所調整，本研究主要以父子同為原客通婚者，做為世代比較的依據。

---

<sup>9</sup> 如吉安鄉的東昌村。

<sup>10</sup> 參【圖1】。

因此，本研究概念如下【圖 1】。在本論文第四章利用原客彼此的族群意象、婚姻市場的機會結構以及個人擇偶偏好來探討第一代原客間的族群邊界與位階的差序，並區分出混居型及聚居型的地域性副文化呈現在族群邊界與位階的差異如何作用於第一代的原客通婚。

而後除持續利用本論文第四章的族群意象、婚姻市場機會結構探討、個人擇偶偏好分析第二代混居型及聚居型的通婚背景之外，並特別針對第一代原客通婚的結果如何改變原來的族群邊界與位階，並進而影響第二代的原客通婚的成因作探討。如第四章第一節「過界之後的效應：代內影響與代間影響」、第四章第三節「雙族裔身份的限制：世代差異型」、「物以類聚：同質相婚說」等通婚成因，均受到第一代原客通婚結果對族群邊界與位階的重組的影響，而成爲第二代原客通婚的特殊型態。

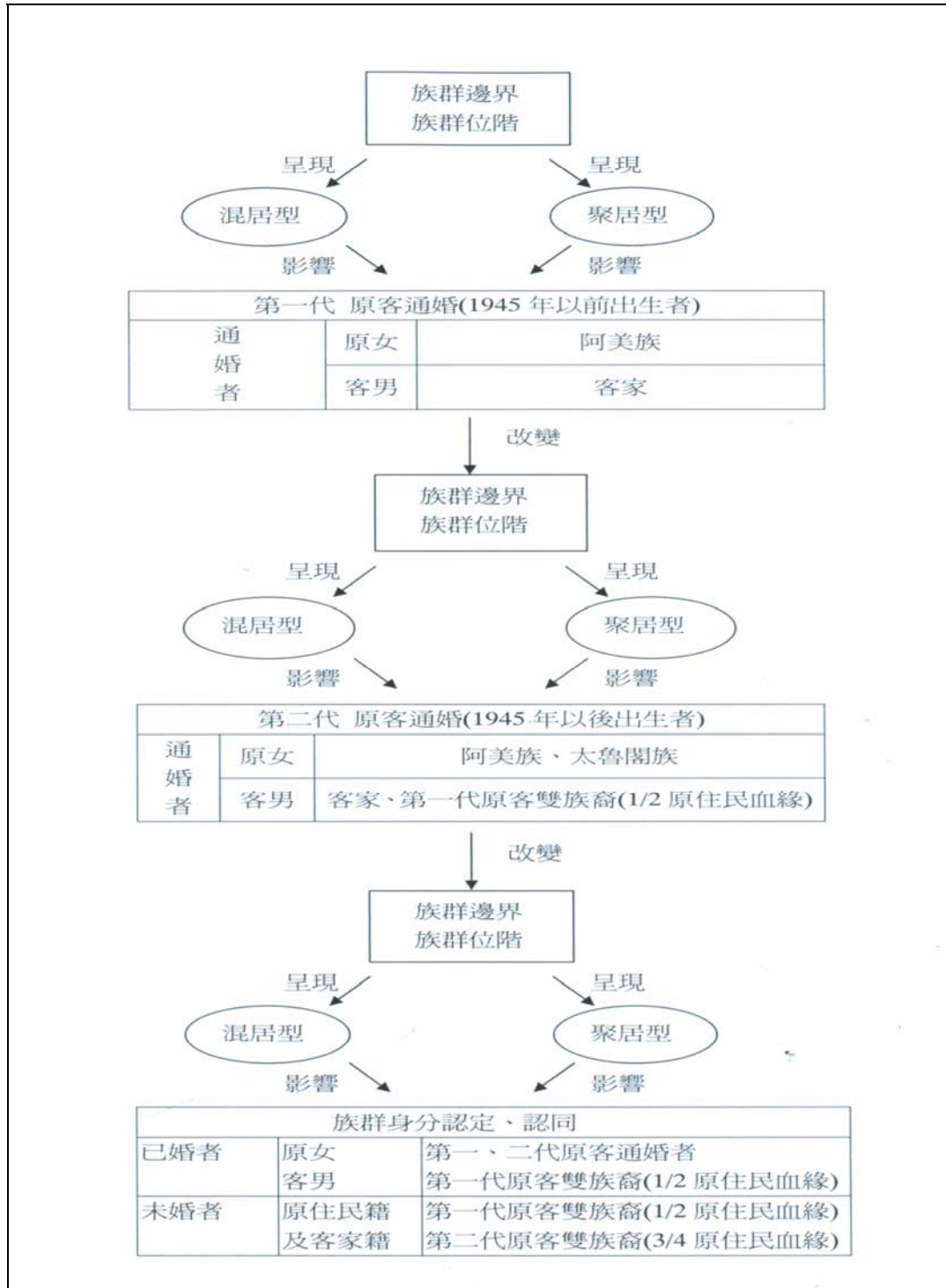
整體而言，第四章由較大的社會層次探討原客彼此的族群邊界與位階如何對原客通婚的成因造成影響，第五章則由家庭層次探討通婚後原客的族群邊界與位階差序。如第一節以生活習俗的差異性談族群邊界，第二節以對既有差異的抉擇過程探究族群的位階差序，第三節則以原住民女性的視角探討原客通婚的適應問題。此三節如同第四章，均利用地域的差異性及世代的貫時性方式探究族群邊界與位階的改變歷程，但與第四章的差異在於，前者爲對婚後適應問題的探討，後者爲對通婚成因的強調；前者由時代性因素切入族群邊界與位階的改變成因，後者由通婚本身解釋族群邊界與位階的改變歷程。

第五章第四節除利用前述第四、五章的研究成果作爲先備知識外，更加

原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

入的政治政策性因素，如原住民身分認定辦法、原住民優惠政策以及原住民運動等，探討不同地域、世代的原住民女性、客家男性以及原客雙族裔的族群身分認定與認同的流動歷程，使本研究不僅具有貫時性，更能與當代族群議題結合，並可推及未婚者。

【圖 1】研究架構圖



### 第三節 研究背景

Barth (1969) 提出：族群承載文化，而非文化承載族群，推翻了既有「族群必定符合其所被定義的文化」的框架。一個族群的文化，應該隨著族群成員的變化而改變，而非族群成員去配合既定的文化。因此，不同的歷史階段有不同的族群風貌，族群具有流動性的本質，會隨時間的推移而變遷。

至於族群中的每一個次群體，對族群都有不同的詮釋，並認為自己才是族群的核心（王明珂 1997）。以陳板（2000）對客家族群的研究為例：在 1988 年之前，客家尚未出現公領域的串連，<sup>11</sup> 於是各次群體多將地域性的自我認知視為客家正統，地域外的客家則被認為是背祖的族群失真現象，當其試圖對台灣客家的地域分殊化找出共通性，最後卻以因地制宜的生活面對方式作為台灣客家最大共通性的解釋。對於此現象莊英章（2002:42）認為，研究客家人的族群認同不可以忽視客家移民過程的歷史脈絡與地理情境。楊長鎮（1997:23）更指出「台灣的客家人」在一開始僅是實然的存在，如日治時期在戶籍上附註的「廣東籍」也不過是延續清朝移民社會的祖籍意識形態，當時根本沒有客家族群的自覺。

因此，族群會隨時間與地域的差異，呈現不同的文化面貌。研究族群勢必先將族群作細緻的「歷史」與「地理」劃分，尤其族群關係的研究更應當如此。研究者特別針對「花蓮」的原客族群接觸「歷史」以及原住民風俗習

---

<sup>11</sup> 1988 年臺北市舉行義民祭典活動，同年 12 月，新竹枋寮義民廟舉行全國性法會，使各地客家人第一次有機會聚集，不到兩星期，「客家權益促進會」即舉辦「還我母語」運動。（王甫昌 2003:135-136）



慣的「變遷」作背景性介紹。

## 一、客家族群移民花蓮的歷史

因為中央山脈的阻隔，加上通往花蓮延途的陸路常有「生番」<sup>12</sup> 出草，清朝時漢人並不敢貿然地移入奇萊平原（花東縱谷）（余文儀 1993: 535; 周鐘瑄 1993:173）。一直要到康熙三十二年（1693），漢人的商船不小心隨風漂到後山，才開啓花蓮原漢接觸的歷史，因為交通的不便，當時山前與後山的主要交通還是以南北兩條水路為主，北路可由淡水社大鷄籠（基隆）出發，經蛤仔難（宜蘭）、猴猴（蘭陽溪南岸）最後到抵達花東縱谷；南路則由安平順西北風至鳳山，而後向東至山背，沿海順南風至卑南覓（台東），即使到了康熙三十四年（1695），賴科等人已經招撫山後八番社歸附朝廷（藍鼎元 1997:90-91），但是一般民眾對後山的認識仍然有限。

康熙六十一年（1722）發生朱一貴事件之後，政府為了避免後山淪為「流亡者的天堂」於是開始設隘立石劃分原漢界線，此一舉動延緩了花蓮地區原漢接觸的機會，直到嘉慶十七年後（1812），才出現以李享、莊找等人為首的漢人移墾進入奇萊平原，但在規模上，均為零星的墾殖，原漢之間的接觸都還不是太深（余文儀 1993）。其中客家人進入花蓮的時間，最早也要到清咸豐三年（1853），才有沈私有、陳唐和羅江利等二十幾位客家人入墾璞石閣（玉里），可是一直要到清光緒元年（1875），開放入番地的禁令，移民的人數從此才日益增加，例如清朝就設置撫墾局，以北中南三條路線進入東部，中路由吳光亮所率領的飛虎軍，就多半為客家人（駱香林 1974:2-7）。清光緒三年

---

<sup>12</sup> 清國政府的「生番與熟番」、日本政府的「生蕃與熟蕃」與國民政府的「山地原住民與平地原住民」均以與統治者生活習慣的差異之遠近作為區分（林修澈 1999:201）。

(1877)，丁日昌直接由廣東招募至東台灣的許多潮粵移民大多數也都是客家人(胡傳 1960)。但有清一朝，不論是漢人或客家人，在東部的墾植人數根本微不足道，較有規模的墾殖，要到日治時期之後才開始(劉還月 1998:30-32)。

1895 年隨馬關條約的簽訂，台灣上演五十年的日治歷史，當時為因應日本人口過度密集等問題，日本政府鼓勵日本人移民至台灣，先後可分四階段，其中第二階段由明治 42 年(1909 年)至大正 6 年(1917 年)為花蓮港廳官營移民時期(張素玟 2001)。當時日本為有效開發東部資源，對後山採取封閉政策，直接從日本輸入移民，並設立移民村於吉野(今吉安鄉太昌、慶豐、福興、南華、永興、稻香村)、豐田(今壽豐鄉豐山、豐裡與豐坪三村)與林田(今鳳林鎮南平里一帶)，企圖打造大和國土，當時移民村內日本人口達到八百多人(劉還月 1998; 邱彥貴、吳中杰 2001; 黃熾霖 2003)。

桃竹苗地區的客家人，在人口大量的繁衍之下，面臨可耕地不足的情形，多於山間從事茶葉和果樹、樟腦、礦石等新產業，也因為客家人具有墾殖旱田之經驗，有利於克服花東縱谷石多於土的河川地質，在適逢日本政府的東移政策機會之下，許多客家人就被日本政府招攬至東部開墾(黃熾霖 2003)。在 1924 年之後，因為鐵路線的發展，使北部客家人可以直抵宜蘭，再經由蘇澳乘船至花蓮，提高移民東部的便利性，以上種種的因素使得桃竹苗的客家人要比其他各地的人更熱衷於移民後山(劉還月 1998)。客家人在進入花東縱谷後，居住於平原地帶者，大多以稻米種植以及糖廠的工作作為謀生的方式，而靠山地帶者，則多從事伐木焗腦或熬香茅油等工作，福佬人則從事經商等較具流通性產業，閩客產業的區分大概如北台灣的翻版(張振岳 1994; 陳板 2000; 邱彥貴、吳中杰 2001; 黃熾霖 2003)。

## 二、花蓮原住民族群的傳統與變遷

自日治時期的開始，日本人及漢人不斷東移花蓮，對原住民造成衝擊。因為日本人相具有政治的優勢；漢人具有人口的優勢，加上政治體系以及市場經濟的引入，使原住民社會面臨許多變遷。本研究對象的第一代，正好是面臨文化變遷的一代。因為訪談對象的多為阿美族，輔以少數的太魯閣族，研究者以下對兩者的傳統與變遷歷程作背景介紹。

依族群居住的地理位置，阿美族主要居住於花蓮市以南的縱谷平原、海岸山脈以及海岸平原；太魯閣族則主要居住於秀林鄉至卓溪鄉一帶中央山脈東側的山麓，兩者間有一定的距離與地理邊界，加上阿美族與太魯閣族人的關係在早期就處於敵對狀態，致使彼此顯少有互動往來，兩者關係十分冷淡。

根據許木柱(1987)對阿美族的研究，早期阿美族在政治制度上具備處理部落公眾事務的年齡階層，傳統上有擴展家族的偏好，與親屬間的關係十分密切，最大的特色之一在於「母系社會」，女性不論在家務或農務均扮演主要的生產者，男性則負責部落的公眾事務。婚後的居住型態，多為男性進入女方家中生活，<sup>13</sup> 在地位上就明顯低於女性，在行為表現上，女性多半較為主動與自發，而男性多半較為被動與沉默，但基本上還是屬於男女平權的社會。

花蓮縣境內的「太魯閣族」<sup>14</sup>，即 2004 年以前尚未獨立於泰雅族的賽德

---

<sup>13</sup> 但漢人的「招贅婚」與阿美族男方進入女方家中生活的意義不同。阿美族並無「招贅婚」的概念，不論男性或女性，凡婚後進入其中一方家庭生活者，均被稱為「migalafu」，不過婚後以從妻居居多。

<sup>14</sup> 泰雅族可分為泰雅亞族、賽德克亞族兩亞族，其中賽德克亞族又再分為東西兩群（余光

克亞族（Sedek）東(Sedek) 群，由於太魯閣族與泰雅族在傳統方面有高度的相似性，在日治時期以來就將兩者歸為一類（沈明仁 1998:52）。

余光弘（1981:101）對東賽德克人的社會組織 gaya 提出解釋：「它是一個共作、共祭、共守禁忌、共負罪責的群體。」同一血族團體 gaya 成員的社會規範的維持，除了有傳統習慣的禁令在約束外，最主要還是以祖靈 utux 作為一切價值評定的規準，於是每個人的行為舉止都在祖靈 utux 的監視下，遵守從古老時代一直流傳下來的訓示，以往東賽德克部落平均人口數不過數十人且多成散居，所以缺乏像阿美族具備處理部落公眾事務的年齡階層這類大型的社會團體。因此，太魯閣族在性格上應該如與前人對提出泰雅族較為強調個人的價值沒有差異，研究者認為傳統上的出草習俗，更加重泰雅族的個人英雄主義，以及將獨立自主作為核心價值。親屬制度則是以個人為中心的父系雙邊團體，在兩性權力關係上，男性雖然較女性為優勢，但權力實際的運作情形上，男女雙方皆有平行威望體系存在的支持，女性仍有一定程度的自主權（許木柱 1989; 曾振名 1995; 王慧群 1996; 廖守成 1998）。

在兩性關係的維持上，因為阿美族為母系社會，女性倘若不滿意丈夫的表現，是可以輕易休夫的，這也造成離婚、再婚等現象在阿美族社會的很普遍現象(許木柱 1987)。泰雅族對女性的貞節觀念則有很嚴格的限制，雖然婚前男女交往自由，但女性必須堅守婚前的貞操，婚後對女性私通方面也有很嚴格的制裁，加上泰雅族的婚姻儀式為男性以豬隻作為聘金娶老婆，不論任何理由離婚，女方均必須還回豬隻等財產，這不僅使處境較為弱勢的女性必須面臨金錢償還等問題，且泰雅族視離婚被視為不潔的觀念也會波及雙方家

---

弘 1981:91)，東群的東賽德克人即為現今花蓮的太魯閣族（Toroko）。

庭以及 gaya 團體的榮譽，因此，有效地限制了泰雅族的離婚率(余光弘 1979)。

但隨著傳統的式微，阿美族與泰雅族的婚姻型態反而出現了大逆轉。以阿美族為例，因為日治時期開始必須登記戶口，結婚與離婚都需要經過官方手續，離婚不再是家庭內的事務，增加離婚的難度，且在 1970 年代之後，阿美族已經以父系男娶女嫁的婚姻型態取代原有的從妻居，等於落入父權社會的性政治手段之中，加上阿美族原為大家庭制度，較為注重人際關係的和協以及相互的幫助與資源，因此就算與公婆有衝突也較會容忍，家庭如遇到困境也容易獲得家族的幫助，這都有助於婚姻關係的維持，降低傳統的高離婚、高再婚率（王蘭君 2002:103; 許木柱 1987）。

但是泰雅族反而開始有高離婚率的趨勢，主要的原因為在文明以及基督教入侵之後，傳統祖靈信仰的式微使社會失去秩序，加上社會結構的改變，增加成員的流動性，成員間不再能以傳統社會威望來導引彼此互動，且核心家庭的形式在面臨婚姻生活的困頓時並無法獲得家族的資源協助，種種因素使強調個人能力表現與個性自主的泰雅族人，在面對婚姻的不適應，會比較容易主動採取的離婚途徑，致使泰雅族由低離婚率轉變為高離婚率（李亦園 1982:441; 余光弘 1979:41; 曾振名 1995:63）。<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> 因為基督教強調一夫一妻制，且重視貞操觀念。按常理判斷，泰雅族人的傳統祖靈信仰雖然式微，但以基督教信仰取代之，應該也能維持婚姻的約束力。因此，研究者認為前人對泰雅族離婚率與宗教信仰關係提出的解釋力稍嫌不足。而阿美族的離婚率由高轉低是否也與基督教信仰有關呢？研究者認為必須要有更深入的研究才能釐清。

## 第二章 理論與文獻回顧及探討

因為本研究要探討的主題為原客通婚，基本上必須涉及「族群」(ethnic groups)與「婚姻」(marriage)兩個不完全相同的概念，因此，本章將文獻細分為六個概念，前四節主要在談「族群」，研究者先由族群概念的發展談起，再慢慢切入幾個本研究會常用到的族群理論；第五節開始對「婚姻」部份做文獻回顧，例如各學派對擇偶行為的解釋；第六節則將族群與婚姻兩者的概念做結合，並對現有的族群通婚研究做整體性的回顧與批判。

### 第一節 族群的內涵

本節以巨觀的概念論述族群，第一部份探討族群概念的起源與發展流變，使讀者更清楚本研究的族群是由哪些脈絡延伸出來，對往後研究者使用「族群」這一概念，將有較多的交集；第二部份則將前人對族群做過的兩種最基本的定義-「客觀特徵論」及「主觀論」提出討論，將有助於往後其他章節族群理論的延伸。

#### 一、「族群」概念的出現

「族群」一詞最初是由政治學以及社會學者從英文的「ethnic groups」翻譯過來，以作為分類群體的一種方式，而「ethnic」它可以翻譯為「族裔」，所以族群與體質人類學或生物學的「種族」(race)不同(施正鋒 1998:2)。賴錦慧(1998:12)引用 De Vos 的看法，對族群提出過一般性定義：首先它藉

由群體成員對共通傳統的自我知覺，例如在種族、地域、經濟基礎、宗教、文化美學模式、語言以及群體歸屬感等方面與非群體成員有明顯的區別。因此，族群不僅具備「生物學」上的種族（race）意涵，它更以「文化性」指標作為一種更細緻的群體分類方式。王甫昌（1993b:55）也曾根據 Robertson 的看法，為族群下過類似的定義：「族群是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人」。

但族群作為群體分類概念並無悠久的歷史。古代的人群分類通常是以「地域」或是「血緣」（blood）做為分類。地域方面如鄰裏、社區與領主，俗話說「遠水救不了近火」，鄰里社區反而才是與生活最相關的一群人，而在安土重遷的農業社會，土地這種地域性的觀念就更顯重要，如高怡萍（2000:51）認為：聚落的發展史常是一部土地爭奪的血淚史；至於血緣的分類，家庭、親屬、家族、氏族等類屬均屬之，它是以生物性親近聯合為一互助的群體，如中國人的宗親會組織，布農族的氏族制度等。

雖然隨著政治制度以及大眾傳播媒體的發展，人們跳脫以「地域」或「血緣」這種面對面集結的分類方式，將人群區分的概念拓大到足以隔空串聯的民族國家（Hobsbawm 1997:14; Anderson 2003）。但只要民族國家的政治秩序處於變遷階段，每個國家都必須在群體的衝突中找到新的平衡點，優勢族群與弱勢族群的相對性區分，就是在優勢族群所控制的權威受到挑戰，合法性受到質疑後產生，所以族群的概念，是繼民族主義之後，在 5-60 年代才在英文世界開始被使用，到 80 年代末期才在台灣社會出現，它是一個很新的群體分類概念（王甫昌 2003）。

## 二、客觀特徵論與主觀論

將族群視為一種人群區別的方式，繁衍出族群界定的兩大派別：客觀論與主觀論。「客觀特徵論」認為可依照體質與文化等客觀特徵來區分人群，其基本假設為：每一位族群成員均有相同的體質、語言、服飾、宗教、風俗習慣以及族群性等客觀特質，因此，族群有它一定的歷史起源與地域範疇，並以靜態不變的共同體形式維持其客觀的特徵（王明珂 1997:25）。但這種傳統人類學對異文化所作出來的族群定義，被英國人類學家 Leach (1977:285-286) 對緬甸北部的卡欽族(Kachin)研究之後顛覆。因為 Leach 發現在體質與文化方面根本找不出差異的兩個族群卡欽族和撣族(Shan)，主要的區別關鍵在於族群自我的主觀認定，Leach 打破既往的族群客觀特徵論的假設，於是自我認定的主觀劃分方式也在往後的族群理論中被提出。

主觀論在西方發展為兩大類，原生論/根基論(primordialism)以及工具論(instrumentalism) /情境論(circumstantialism)，必須注意的是，雖然兩大派別均強調族群定義的「主觀性質」，但它們並非對體質、語言、服飾、宗教、風俗習慣以及族群性等「客觀特質」的否定，因為族群的主觀定義必須先有基本的客觀事實作為主觀認同的依據（施正鋒 1998:10）。

根基論者認為個人的族群認同主要是由親屬那裡所得來的既定賦予(givens)，例如一個人會由他出生的群體中學習到既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣等傳統，並與這些群體成員產生出一種共同的「原生附著的情感(primordial attachments)」(Geertz 1973:259)。所以根基論強調族群來自於生來既定的文化傳承。



同樣為主觀論的還有另一派說法，被稱為工具論或情境論。即在不同的情境之下，個體或群體對族群有不同的選擇，族群可以再度被建構，而非客觀的血緣或是先天文化所賦予，因此，族群認同具備多重性以及隨情境可做適當的變化的特質（王明珂 1997:39）。Okamura(1981:453-455)將情境性的族群認同又再分為結構與認知兩方面，所謂結構面向是指整個社會結構如族群的社經地位、族群關係對個體的族群認同帶來的影響；而認知面向較偏向於個體置身的情境以及個體對情境的詮釋所做出有利自我的族群認同。

所以族群成員間的系譜認定方式，不一定要有「實際的」血緣關係，但一定會有「想像的」血緣關係，這樣的血緣關係多少含有一些虛構的性質，透過虛構來凝聚族群成員的共同性質，拉大與族群外成員的差異。王甫昌（2003）認為族群的分類方式，是人類因為需求而主動尋找過去相似的文化特質以及共通歷史，某種程度上，族群與文化的關係可能是顛倒的，因為先有族群的需求人們才又回過頭去解釋過去的歷史文化，只有選擇、扭曲或忽視過去發生過的某些歷史，才有辦法排除與凝聚需要的成員，組成一個具有區別性的封閉系統。

施正鋒(2004)將客觀論與主觀論兩派的族群理論依著重點的不同區分為：提供族群認同基礎的原生論（what）、提供族群認同理由的結構論（why），以及描繪族群建構方式的建構論（how），具備基礎、理由與建構，才能為族群存在提出完整的解釋。

## 第二節 族群認同

「族群認同」（ethnic identity）是個體對族群做出的選擇，每一位個體都

可以根據自我客觀的文化特徵做出族群身份的選擇，但是「客觀」的文化特徵必須藉由個體主觀詮釋。認同本身並不是一種固定的思考方式，它可能隨著社會情境與個體遭遇不停地轉變與從新建構，而非固定不變的身份歸屬（Handler 1994; Lowenthal 1994）。

關於族群接觸如何對族群認同帶來影響，大致上可以分為同化論（assimilation theories）、多元論（pluralism）兩派立場。<sup>16</sup> 同化論的立場認為，當一個族群原來特有的文化在與主流文化接觸之後，通常均無法維持其原來相異於主流群體的文化特徵，例如語言、體質、生活習慣等客觀特徵都會被主流群體所同化，而漸漸消失其文化特徵，基本上同化論者是以客觀特徵作為族群認同的指標。

多元論的立場則認為，雖然族群在血緣或是文化特質可能被同化，但在主觀群體的自我認定上，仍可能保持我群意識以及自我認同（王甫昌 1993a:234-235）。如 Alba and Chamlin (1983:241) 以 Greeley 的研究發現為例：族群通婚並不代表族群的同化，以通婚的下一代而言，下一代身上雖然有不同的血液，但是他們不一定會同時對兩邊做認同以消弭族群間的界線，甚至不認為自己是混血兒，那麼族群雙方的邊界在未來也就不一定會因通婚而模糊。

所以同化論與多元論其實各有偏重，前者偏向「客觀特徵論」，後者偏向「主觀論」。但兩理論都忽略的第三種可能，即彼此的「涵化」(acculturation)，創造出第三族群。例如加拿大政府基於集體特殊性，承認歐洲白人與北美原

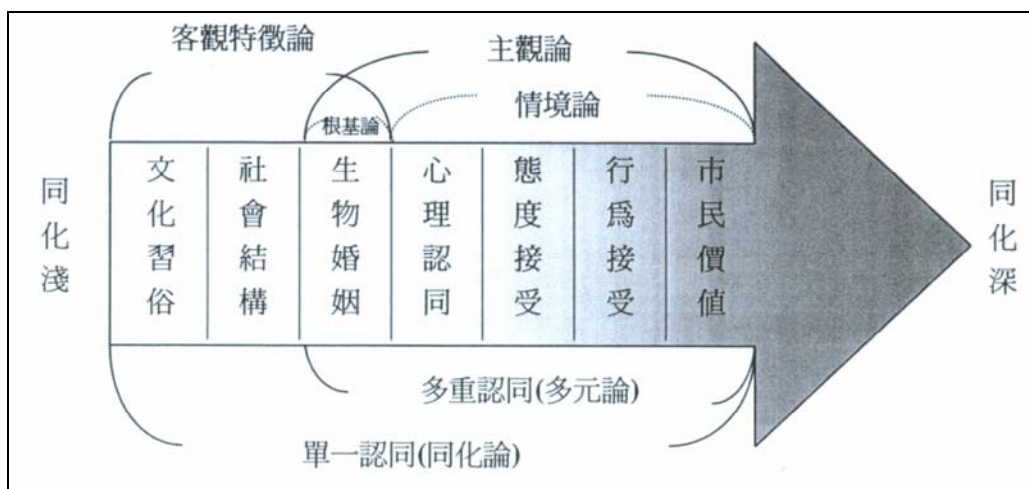
---

<sup>16</sup> 同化論主導 1960 年代以前的族群論述，多元論則在 1960 ~1980 年代盛行。（王甫昌 2002b:241-243）

住民女子混血下一代 Metis 為原住民，但又有別於一般第一民族 (First Nation) 之原住民族 (謝若蘭 2006)。

Alba and Chamlin (1983: 246-247) 主張世代差異、地域環境、教育程度以及生物血緣等因素，都會影響一個人的族群認同。Stephan and Stephan (1989:507) 在美國對雙族裔大學生做族群同的研究，也發現族群通婚下的子女會有多重認同 (multiple identity) 的現象，我們不應該認為一個人只能有一個「族群身份」，因為官方單一的族群身份認定與個體多重的族群認同是相互矛盾的。王甫昌(2003)在對多重族群身份作論述的時候說過，多重族群身份之間並不是互斥或是矛盾的，在每一個情境之下，每個身份的選擇都會有他的意義，人們可以在各種情境之下自由地選擇自己認為適當的族群身份。研究者也同意，族群身份的認定在實際的運用上，並不完全符合官方對族群身份的單一認定。根據上述討論，研究者利用 Gordon (1964:71) 的同化七階段對上述諸理論整理如【圖 2】：

【圖 2】族群認同諸理論概念圖



高怡萍(2000:53)研究也指出，在現今族群在地化、分殊化的情況之下，這些客觀的文化指標已經無法有效地劃分族群的範圍，所以應該藉由檢視族群關係的演變過程以及族群意識的形成過程等動態層次去做族群身份的認定。

例如客家族群的體質特徵具有隱匿於大社會的保護色彩，所以在族群自我認同並無法帶來利益的時候，客家人可以選擇在大社會中做個閩南人或隱形的客家人，當族群意識高漲的時候，客家人遭遇到的問題反而是「被認識的渴望」。王甫昌(2003:63)觀察 80 年代末期以來興起的客家運動，認為客家作為一種族群認同主要是相對於閩南族群而建構的，因為在族群文化邊界模糊之際，弱勢族群會因為族群認同與語言傳承的危機意識而刻意製造出一些文化上的差異與他族群做出區隔。我們可以發現客家文化運動的建構過程充滿著人工化的性質，否則在表面上根本很難與閩南族群有所區辨，所以客家族群必定要「製造」出一些較容易表達與記憶的象徵性族認同感（symbolic ethnicity），例如以原本非客家專屬的油桐花以及陸豐客家才有的擂茶文化作為客家全體的象徵媒介，以加強群體內部的凝聚力量，並刻意去忽略內部成員的差異性。

與客家族群相反的，原住民的體質特徵與漢人有明顯的差異，在族群認同方面遭遇到的問題，也就跟客家族群有很大的差異。謝世忠（1987:29）在對台灣原住民所做的認同研究發現，原住民普遍都有污名之感，其對污名化作如下的定義：

一個族群，特別是少數民族，具有某種確實的和虛構的或想像出來的特質，而這種特質不僅是與該族相接觸之他族所敬而遠之的，同

時也是他本身所厭惡的。這特質常常就是該族群本身。

所以原住民在漢族中心主義以及自我傳統失能的處境之下，有深以為恥的污名感，自我族群的認同變成一種羞恥的負擔，但因為體質特徵與漢人有明顯的差異，原住民很難如客家族群隱匿於漢人為主體的社會，以致許多原住民對自我的族群認同處在兩種不同文化價值間徘徊擺盪狀態。隨著族群關係的演變，原住民在今日遇到的族群認同問題，已經不完全是認同污名化及如何隱匿族群身份的問題，反而是如何找回自我的主體性，即「正名運動」的興起，跟客家運動那種企圖打隱形、無聲的客家形象，強調著一股期待被認識的渴望是很不同的（鍾肇政 1998）。此外，不論在體質以及文化層面，原漢的差異性均大於客閩的差異性，原住民在人口數以及社經地位又低於漢人。因此，原住民運動較客家運動就更具迫切性，除了是對殖民者的反動之外，也具有改善生活經濟的實質意涵，施正鋒則以「客家人的不滿」、「原住民的吶喊」區分兩者在性質上的差異（施正鋒 2000:214,2003a:24; 王甫昌 2002b:265）。

### 第三節 族群意象

「意象」(image) 在近年來被廣泛地運用，例如電視媒體最近徵求的「尋找台灣意象」，意象究竟是什麼？Merrill(1962:203)認為意象就是「刻板印象」(stereotypes)，不論是對本族群或他族群所抱持一種籠統而概括的概念，都可以稱之為族群意象。不過研究者認為「刻板印象」與「意象」兩者還是有差異的，刻板印象可以是對某個個體或群體先入為主的認定，意象則僅適用在群體的層次而不被用在個體，因為本研究以族群為探討脈絡，所以使用「意

象」而不使用「刻板印象」<sup>17</sup>，如此更能掌握字詞的精確意義。

Boulding(1956)認為意象就是個人用以瞭解社會的主觀知識，並進一步影響人類行為的關鍵，他還指出，意象也有可能隨外界接受到的訊息影響，它也是一種動態的態度，因為意象是藉由不完整的訊息而形成的僵化卻又讓人信以為真的心理圖像，當個體遭遇與意象相符的事物會加強意象的固著，但是當社會環境改變或是個體不斷接觸到與意象相衝突的人事物，也會對意象做調整。但研究者認為：人們對世界的解釋通常會有先入為主的觀念，而有預期的效應發生，若接觸到與原先相衝突的觀念，往往選擇視而不見或自圓其說，以維持原來的秩序，所以**意象雖非固定不變，但至少很難改變**。

Du Bois 對族群意象的呈現有更細緻的觀察：一個族群對自我的認同，事實上應該會包括自我對自己的看待方式以及他人對自我的看待方式，它是一種「雙重意識」(double consciousness) (Young 1990:60; Blight 1994:49)。例如原住民的認同污名感來自於原住民對自我身份地位的判斷，以及原住民對「漢人如何看待原住民」的想像(謝世忠 1987:27)。傅仰止(1987:14)也指出：漢人對原住民有許多根深柢固的負面刻板印象，造成這種刻板印象不是個人的問題，它是一種社會結構下造成的集體意識，這樣的集體意識又會去影響每一個並非真有如此經驗的個體，族群意象也就不斷地被複製。此與 Bourdieu 的生存心態的社會再制理論十分類似，即生存條件會去灌輸個人行為去符合社會價值的傾向(Bourdieu 2003:254)。

---

<sup>17</sup> 刻板印象(stereotypes)、偏見(prejudice)與歧視(discrimination)三者略有差距，刻板印象與偏見都是對人或事所抱持先入為主的觀念，但刻板印象可以是正面的，而偏見必定用被在負面，偏見與歧視也有差異，歧視指個體因偏見態度而顯現於外的行為(陳國強 2002:143; 施正鋒 2005:217)。

最後，王雯君(2005b:140)提出：「意象的形成有其脈絡，意象的詮釋也當置於脈絡之中」。如她認為客家的意象應該要隨時代的情境變化而重新發明建構，不應該還停留在各式各樣零散破碎的客家標籤。但研究者認為族群意象無論是既有的標籤或是重新建構的發明，都只是社會情境脈絡的自然反映，並非舊有的族群意象零散破碎就是壞的，而隨時代的情境變化重新發明建構出來的族群意象就是好的，重點應該是回歸到構成族群意象的情境本身。就像作者所說的：意象的詮釋當置於脈絡之中，回過頭去探索構成「脈絡」的原因應該才是最重要的。

#### 第四節 族群邊界與位階

因為邊界理論的概念往往與集體記憶有所牽扯，研究者將族群邊界相關的概念，分為族群邊界與「集體記憶」(collective memory)兩部份，在第三部份則以王甫昌(2002a)提出的「接觸與競爭」概念來闡述族群位階的實際意涵。

##### 一、族群邊界

王明珂(1997:24)對族群的分界提出過很經典的說法：「沒有『異族意識』就沒有『本族意識』，沒有『他們』就沒有『我們』，沒有『族群邊緣』就沒有『族群核心』」，其實是利用 Barth 的族群邊界理論來探討漢民族與邊疆民族之間的族群界線的消長。Barth(1969:15)認為族群的構成最主要的依據是邊界的劃分，而不是一個族群的客觀文化特質等內涵，如果沒有界線，也就沒有族群，研究族群關係如果不由邊界去探討，是很難看出族群的歷史及時代性意涵，族群邊界不僅是地理上的邊界，更是社會的、認知的邊界，當族群

認同隨著社會環境改變，族群的範圍與邊界也會跟著改變。

處在族群邊界的人往往較處在族群核心的人更強調族群的差異性，因為處在邊界的人同時涉及「我們」與「他們」兩種處境，若不去強調「我們」與「他們」的不同，「我們」就有可能變成「他們」了，所以邊界的人比較容易有族群的危機意識，族群的特徵會被更加強調。相反的，處在族群核心的人，並沒有異己作為參照，族群的差異性也就不被強調，也無須刻意去維持或呈現族群的特徵。

或由資源競爭論的觀點來看族群邊界：「我們」與「他們」並不是天生的既定賦予，界線的形成是為了資源的搶奪，因此群體一定都是自利的，「我們」與「他們」的範圍會隨著利益關係而隨時更動，邊緣也就成為觀察或理解族群現象的最佳位置（王明珂 1997; 王甫昌 2003）。

若要以某一特定的語言、文化或體質特徵來劃分族群的界線，我們都可以找到太多俯拾即是反例來推翻，與其如此，我們不如由人群的主觀認同來研究族群的邊界。就如 Barth（1969）強調的，族群邊界它不一定是地理的邊界，它是社會的邊界，而且是多重的、可變的、可被利用的。因為族群的劃分具有利益導向的成分，在群體利益抉擇的當頭下，些許的差異有可能被放大被強調，明顯的差異卻也有可能被視而不見，例如太魯閣族可以於文化相似程度很高的泰雅族中獨立（沈明仁 1998），而沒有共通語言的十二個原住民族群卻願意結合為一「泛原住民族」。

因此，很多的特質都可以被刻意找出來詮釋彼此的相同性，突顯與他者的相異性，既然族群的構成是一個開放的體系，我們可以藉由它的邊界變化，



來探討族群關係的發展歷程。

## 二、集體記憶

族群在邊界相互接觸會發展出一套得以區別的規則。王明珂(1997:11)說：「當我們在一張紙上畫一個圓形時，事實上是它的『邊緣』讓它看起來像個圓形」。雖然我們已經對「族群接觸的地方就會有一邊界」的道理有所了解，但是這個圓是如何下筆的呢？如果要對族群邊界有更深入的了解，我們就必須談到「集體記憶」。

Halbwachs (1992) 認為，集體記憶是藉由「當下」族群運動的需要，對「過去」的歷史和文化進行重構，並詮釋出一套對目前處境以及未來目標的完整論述。基本上「集體記憶」是用來凝聚人群的工具，而最終目的在維護、爭奪群體利益，當群體利益關係改變時，認同變遷就以「結構性健忘」(structural amnesia) 為手段，重新凝聚另一個集體記憶來達成群體的利益 (王明珂 1994)。用來凝聚成員的集體記憶是一種社會文化現象而非生物現象，王明珂 (1997:52) 稱之為「文化親親性」(culture nepotism)，因為當族群成員間擁有共同的語言、宗教、習俗、價值觀念與共同回憶會自然而然地產生一股親近感。

集體記憶如何存在每個人心中呢？為什麼每個人會有共同的回憶呢？Bartlett 是這麼說的：記憶是一種「心理構圖」(schema)，圖案取決於個體過去的記憶以及對外界的觀察，但是個體構圖時，卻又深受社會群體影響，於是我們的記憶就會與社會組織配合，形成一種集體的記憶，在過去發生的諸多事件中，集體僅選擇對集體有利的，能夠凝聚集體成員的事件，並利用實

質文物做為回憶的媒介，例如老照片、報紙書刊、歷史教育、紀念碑等（引述自王明珂 1997:48）。

因此，紀念日舉行的集體儀式，其實是集體記憶傳遞與重構的方式，而現代人在日常活動中的聊天、閱讀以及國定假日的節慶參與也都是形塑集體記憶的一種方式（Halbwachs 1992; Anderson 1999）。因為不論是藉由儀式的展演或是身體的實踐，都可以讓我們對集體記憶有更清楚的認知，集體記憶雖然是一種心理構圖，但卻與日常生活的食衣住行以及神聖時刻的紀念儀式等具體表現無法脫節（Connerton 1989:71; Cattell and Climo 2002:19-20）。

總之，集體記憶可依情境的需要，將記憶庫的資料重新拼湊，並藉由節日慶典以及日常生活的活動重複實踐以維持記憶，而族群的邊界則隨著集體記憶的抹除與重劃，不斷地改變其範圍。

### 三、族群位階

因為歷史與地域的因素，族群成員的社經地位以及職業背景會有某種程度的相似性，若藉由與它族群相互比較，就會產生出位階的高低之別。位階的差異也會影響族群接觸的方式，例如王甫昌(2002a)將族群接觸可能的關係型態，以「族群區隔論」(enclosur model)與「族群競爭論」(competition model)兩派理論作為族群位階探討的理路。

所謂的族群區隔論，是說一個社會的經濟發展的數率往往隨地區而有所差異，於是經濟與地區性文化變成一種彼此交互重疊的現象，同一區域內的群體，通常處在同一等級經濟階層，文化與經濟的相似性，促進族群內部的

溝通與動員力；而競爭論則認為，族群的區隔反而無法形成族群意識，因為與他族群有地理的區隔，也就無法由比較而產生弱勢者的自覺，所以族群意識的萌發，一定要先打破地理區隔，讓不同族群彼此去做競爭，最後在不平等的認知下，開始作族群動員(王甫昌 2002a)。

其實區隔論與競爭論基本上是一體兩面的東西，區隔論不可能僅有區隔而不接觸，或至少在邊緣位置都一定會產生接觸，所以競爭論者對區隔論的批評頂多僅能如王明珂(1997)提出的：族群的核心往往最不具族群的特徵。但是競爭論其實也必須先有政經文化地位上的弱勢處境，才能集結相似的一群人與另一群相異的人競爭，這其實又與區隔論所謂的「地域與社經地位的重疊性」不矛盾了。若以 Barth(1969)的邊界理論的看法，會認為區隔也不一定是地理的邊界，雖然一開始或許有地理的邊界性，以助於相似的一群人形成族群，但在族群彼此接觸競爭之後，地理的邊界會越來越模糊，而社會或心理的邊界卻會越來越清楚。

不過我們千萬不要把接觸與競爭的關係輕易畫上等號。以「接觸假說」(contact hypothesis)為例，如果兩個互相接觸的族群，在地位上沒有很大的差距，而且追求的目標也一致，再加上環境對族群平等有鼓勵作用的話，族群接觸反而可以增進彼此的瞭解(Allport 1986)。因為兩族群成員在個人層次的接觸，如交友、共事，可以消除因區隔所產生的類屬性刻板印象，但如果兩族群本來就在同一個社會彼此競爭相同的資源，族群成員間的接觸就很可能會受到負面族群意象的影響，族群的接觸便成為對刻板印象的應驗，反而加深族群間的偏見(王甫昌 2002a)。

所以傅仰止(1994:147)強調 Middleton 與 Lieberman 所提出區域性族群

#### 原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

副文化的重要性，認為每個地區個人口以及政治結構因素不同，會有不同的族群位階。而一個社會的族群偏見會對區域內的族群成員社會化，或族群成員礙於從眾壓力助長既有的族群成見，於是族群刻板印象一旦形成就很難改變，所以族群成見或刻板印象絕對不僅僅是個人態度的問題，它有一定的政治結構及社會脈絡的影響力，使個體成員在尚未有實際的族群接觸經驗前，就對各族群有位階高低的自覺(傅仰止 1996)。

族群位階差序倘若造成族群間的敵意，不僅對族群通婚的形態或方向有很大的影響，且與婚姻關係中的權力掌控有很大的關係。張福群(2000:27)的研究發現，原漢通婚多為族群位階較高的漢人男性娶族群位階較低的原住民女性，並在婚姻中掌控較大的權力，而漢人女性嫁給原住民男性的比例就很低。至於族群通婚後是否會因為接觸的機會變多而帶來族群位階以及刻板印象的改善主要還是取決於族群位階較高者的態度與行為，倘僑位階較高者願意以同理心去理解位階較低族群的文化，雙方的關係會往較為良性的方向發展，族群邊界也會更為融合，並具有間接鼓勵族群通婚的效果(林鴻達 1989:127；張福群 2000:47)。

族群位階除了有高低程度的差異之外，在一個族群多元化的社會，可能有多個族群同時並存，若按照高低作分類，中間的族群將會呈現比上不足比下有餘的族群位階。例如台灣的的客家族群位階，居於外省、閩南族群之下，原住民之上，在職業結構的分布上，客家族群的政治地位不如外省族群，在大企業的發展又低於閩南族群，但是在勞動層級的地位又高於原住民族群(林忠正、林鶴玲 1993:152-153; 黃宣範 1995:44-45; 張維安 2000:49)。因此，蔡淑鈴(2001:104)認為客家族群在台灣位居「少數中間人」的結構位置。

研究者亦認為研究族群互動，不僅要考慮族群位階，更要以族群在整個社會中的位階作為考量，所以原客通婚的關係不僅可以用族群位階高低的差異切入探討，應該還要考慮到客家族群為「少數中間人」，以及原住民內部的位階差異對族群通婚造成的影響，這也是這份研究與以往原漢通婚研究價值不同的地方。

### 第五節 擇偶與婚姻

根據配偶的身份特質，可以將婚姻做「同質性」(homogamy)與「異質性」(heterogamy)的分類。所謂的同質性婚配，通常以配偶的年齡、教育程度、宗教信仰、族群文化、社會地位作為指標，通婚者的指標越接近，就越具有同質性，如林顯宗(1985:74)提出的「同質相婚說」，認為有相同的價值觀念與角色的期待，兩者較容易相互配合，且人天生有自戀傾向，較喜歡與自己或自己有相同特質者通婚。Verbrugge(1977)亦認為同質性婚配是一般人選擇配偶的標準，因為不論在地理位置、族群文化、社會階級地位等等的相近性，都可降低適應的問題。而且由利益價值的考量來說，雙方所擁有的資源接近，婚姻的交換也較為公平，通婚招致的社會壓力當然也較小，所以多數的人會傾向選擇同質性配偶作為通婚的對象(Bourdieu 2003:235)。

但Murstain(1986:129)的「需要互補說」(need complementary)則持與「同質相婚說」相反的假設，認為人會傾向於尋找自己希望擁有但卻無法擁有的特質，來彌補自己的缺陷和遺憾，於是婚姻是用來彌補與滿足自我的角色期待，一般稱之為異質性婚姻。

蔡淑鈴(1994)研究台灣社會的婚配模式，發現台灣社會具有同質性婚

姻的趨勢，例如高比例的族群內婚，不過隨著年齡的降低，族群內婚的傾向越來越弱，在「社經地位」的同質性表現則有「門當戶對」的擇偶標準，但是在「教育程度」這一指標的表現上，卻明顯呈現「男高女低」的異質性婚姻現象。不過伊慶春與熊瑞梅(1994)針對「高等」教育階層的研究發現，高教育階層會比較呈現同質性婚配型態。值得注意的是，雖然高等教育容易呈現「學歷」的「同」質性婚姻，但卻也可能帶來「族群」的「異」質性婚姻。因為台灣的教育資源分配的有區域性的差異，所以高教育程度者容易因地理的移動，受教育灌輸多元文化之觀念的影響，而對族外婚持較開放的態度(陳信木 2003:32)。

因為社會對男女的角色期待不同，我們不妨將擇偶加入「性別差異」的因素。以蔡淑鈴(1994:359)曾提出的「婚姻斜坡理論」(marriage gradient)為例，在男性優勢的社會中，男性會希望尋找在學歷、職業、收入、年齡、身高等各方面條件都低於自己的伴侶，以維持男性的支配地位與尊嚴；而女性受到社會文化價值的影響，通常會尋找在學識、收入與能力都優於自我的男性，在婚姻中「男高女低」的權力結構一再地被複製，最後會剩下條件最低的男性以及條件最好的女性找不到合適的或滿意的對象。

但研究者認為「婚姻斜坡理論」不是單純的「社經地位」異質性婚配，因為男女的要求不同，所以在女性對男性要求社經條件地位的同時，男性亦會對女性的貞操、身材或外貌做要求。Bourdieu (2003:240)認為：婚姻的經濟策略包含物質利潤與象徵利潤，通婚家族會儘可能期待獲得物質與象徵利潤的最大化。於是，研究者認為與其以男女社經地位的異質論，不如用利益交換或角色互補來詮釋男高女低的婚姻斜坡現象，更能抓住婚姻斜坡的精隨。

Murstein (1986:47) 認為：除了在社會階級做「門當戶對」的考量外，「族群」與「宗教」一直都是嚴重影響擇偶的意識形態，因為負面的族群意象以及族群自我中心主義，對族群通婚以及宗教通婚有很大的阻隔。

「同族相婚說」(endogamy) 認為相同的族群因為有相同的語言、宗教信仰，以及接近的地理環境，雙方家族較容易溝通，因此，族群成員常常會被族群團體要求族群內婚 (Jorgensen 1986:287)。Isaacs (2004) 認為宗教與族群重疊性極高，教義的不同可能增加彼此隔閡造成族群衝突。如劉阿榮(2002) 以救贖與解脫的觀點切入，發現教義與族群衝突也有很大的關係，例如基督教或是回教等一神信仰比較具排他性，比較容易造成以宗教之名而戰的情形，而多神信仰，比較可以接受其他的信仰存在，這是因為教贖的宗教觀認為：人類苦難僅有上帝能解決，族群關係的表現上亦以自我的上帝為真理，以抵斥甚或支配它族；反之，解脫的宗教觀則較為消極，傾向息止戰爭。

於是，朱岑樓 (1991) 對擇偶過程提出兩個原則：優先擇偶 (preferential mating) 和婚姻安排 (marriage arrangement)，優先擇偶通常以同質性婚配作為對象，或是以對家族有利的對象作為婚配模式。Bourdieu (2003) 認為雖然傳統優先婚理論和實際的做法會有差別，但仍肯定傳統以來的「門當戶對」就有助於家族利益維持的重要影響力。類似的理論如 Eshleman (1981:302-3) 的「交換論」(Exchange Theory) 也是持較功利的角度，認為擇偶是以最少的代價去換取最多的酬償，擇偶者會先考量自己的條件與能力後，以投資報酬率來選擇伴侶。

目前擇偶雖然以個人喜好為主要考量，父母或家族對婚姻安排已經式微，但族群成員是否接受配偶對擇偶依舊有很大的參考價值及影響。Light and

Keller (1995) 認為藉由父母親對居住地區的選擇，以及日常生活表現出的身教、言教，均可能間接地影響子女對約會對象的選擇及配偶的選取。所以 Jorgensen (1986:287) 也注意到地理因素對婚姻的間接影響，對此提出「空間接近說」(Residential Propinquity)，即俗語「近水樓臺先得月」，兩人必須先有見面與互動的機會才有可能認識交往，因此，伴侶的選擇事實上被限制於「居住」或「工作」的空間範圍。

Murstein (1986:131-137) 還注意到，男女交往在不同階段會有不同的偏重，他稱之為「刺激-價值-角色理論」(The Stimulus-Value-Role Theory)，此理論可簡單區分為三個階段，一開始主要被外在客觀的特徵，例如外表、言行談吐、職業背景等吸引，稱之為「刺激期」；若進一步交往，會開始涉及價值觀念的溝通，將彼此的興趣、思想、價值觀念做為是否繼續的考量，稱之為「價值比較期」；交往的最後階段為「角色期」，因為在通過認知思考層次後，還必須考量另一半是否可以扮演好自我所賦予的角色期待，此階段比較屬於行動層次，若三個階段都可以相互配合維持，就比較容易進入婚姻階段。

Bourdieu(2003)雖然強調社會期待、族群利益等結構性因素對個人擇偶的判斷，他認為擇偶一般而言都會符合基於經濟價值考量的婚姻政策，理想婚姻對個體有一種強迫選擇的力量，另一方面他又提醒我們，婚姻策略是藉由具體狀況來決定，每個婚姻都是孤立的單位，純粹的婚姻規則和現實情況相差非常遠，實踐的邏輯是個體所處的結構位置（客觀環境）以及個體本身的性格（主觀意識）的交互作用。

研究者在綜合上述諸理論之後發現，大部分理論雖然已經將社會結構、個人偏好、交往歷程以及性別差異考量進去，但情感性因素還是被忽略了，



因為愛情並不一定能用理性邏輯思維做解釋，婚姻更無法利用公式計算出結果，在本研究，研究者除了運用現有的擇偶理論，還會對非理性的情感性因素稍做補充。

## 第六節 現有研究成果

在爲了維持財產、技術、階級與宗教等考量下，早期大多數的人會採取族內婚型態（Weber 1969）。就連世界的大鎔爐美國，也曾發生由西北歐移民後裔所發展出的美國文化無法與後至的其他東、中、南歐移民融合的情況，於是各地區的新舊移民間保持著族內通婚的封閉傾向（王甫昌 1993b:58）。一直要到 1967 年美國高等法院才取消各州反對異族通婚的法規（Root 1996）。族群通婚可以說是族群關係的有效性指標，因為婚姻關係是人類彼此最深刻結合的一種形式（Gorden 1964），但不同時代有不同的族群通婚狀況及代表的歷史意涵。

以台灣的族群通婚歷史爲例，荷蘭時期台灣原住民即開始與荷蘭傳教士通婚，明鄭時期則有大量的單身來台的閩客男性移民與平埔族婦女通婚（李季樺 1989）。《諸羅縣志》曾記載清康熙六十年（1721）台灣漢人人口呈現性別比例不平衡的情形：「男多於女，有村莊數百人而無一眷口者」（周鐘瑄 1993:292）。致使原漢族群大量通婚，而有「有唐山公，無唐山媽」的諺語出現（詹素娟 1997），雖然清朝會對原住民則採取圍堵政策，但私下違令者並不在少數。台灣光復後，則有很高比例的原住民婦女與榮民通婚（賴錦慧 1998）。由上述的研究成果，我們瞭解到人口結構性因素以及官方政策如何影響各時代的族群通婚型態，但美中不足的地方在於，大部分的史料均缺乏對

個人通婚意願做探討。

近代與個人意願相關的族群通婚研究如：蔡淑鈴(1994:344) 發現有 80% 台灣民眾並不反對族群通婚；王甫昌(1993c:70)提出多數人在擇偶的時候也不會考慮省籍因素。乍看之下，「族群」已非婚姻選擇的主要考量項目，似乎是現代人擇偶的趨勢。但研究者認為：上述的研究僅能針對通婚的「態度」而言，在態度上對族群通婚持「不反對」的意見，並不代表沒有族群內婚的意願。以蔡淑鈴(1994)所做同一份研究為例：雖有 80% 台灣民眾並「不反對」族群通婚，但是在族內婚的意願上，台灣的四大族群都寧願和自己同族群的人結婚，尤其以原住民的態度最為強烈，其次是客家人，福佬人和外省人差不多。而林鴻達（1989）對都市原住民作的調查為例也發現，大多數都市原住民青年希望以同族人作為婚姻對象，但這種希望並不是很具絕對性，且「族群」因素的重要性，低於「信仰」、「體格」、「人格」、「興趣」等特質，理想的對象也勝過於族群考量。所以我們必須要注意的是，關於族群通婚，在態度上的不反對，並不代表贊成，而有族內婚的意願，亦不代表絕對性，必須與其他指標相比較，才能得知族內婚意願的強度。

此外，研究者認為態度上的通婚意願也不等同於實際上的通婚行為。以內政部統計處（2002）所調查台灣四大族群已婚人口的配偶族群分配狀況的統計資料為例，閩南族群的內婚率最高(86.4%)、其次是原住民(65.9%)，再次為客家族群(53.6%)，外省族群則最低(35.8%)，而族群外婚方面，閩南人因佔人口比重 77% 的優勢，所以各族群的外婚對象皆已閩南人為主。內政部對實際通婚的統計結果與蔡淑鈴(1994)的通婚意願研究就已經呈現出行為與態度上的差異，不過，研究者認為兩者的研究結果並不矛盾。因為台灣原住民的人口僅佔 1.4%，但族群內婚率卻高達 65.9%，而客家人口約佔 10.5%，

內婚率卻也達到 53.6%，若將客家族群通婚以年齡層詳細區分也發現 60 歲以上的客家人族內婚比例更高達 85.51%（陳信木 2003：30-34），所以在將人口比重因素考量進來之後，內婚傾向最高的其實是原住民，其次是客家人，這又與蔡淑鈴(1994)的研究又不謀而合。因為原客的內婚傾向均很高，所以原客兩者通婚的現象就較為特殊，以下研究者就針對原客通婚現有的數據資料做簡單的介紹。

根據黃河等（2002）原客通婚的量化統計發現，原客通婚的比例約為 0.4%，其中客家男性娶原住民婦女的比例為 0.6%，客家女性嫁給原住民男性則為 0.3%，原客通婚的比例隨年齡層降低有逐漸增加的趨勢，因為客家人配偶族群為原住民者，60 歲以上佔百分之 0.2%，19 歲以下增至 2.2%。值得注意的是客家人配偶族群為原住民的比例（0.4%）較配偶為外籍的比例（0.9%）為低，且配偶族群為原客雙族裔者為 0.0%，可見原客通婚的現象在早期並不普遍，而且就算通婚，下一代多半以客家作為單一性認同。就地區而言，花蓮縣的原客通婚率高達 3.72%，為台灣全省原客通婚率最高的縣市，其中，客家男性與原住民通婚的比例更高達 5.84%，而客家女性嫁給原住民男性則為 1.41%，次於高雄縣 2.01%。因此，除了性別會影響族群通婚的模式之外，地理的區隔亦會造成地方性的族群通婚型態，不同地區的客家人口，會有不同的族群通婚狀況（陳信木 2003:34-39）。

但是就研究方法而言，量化統計資料，其實有它本身很大的限制性，因為以問卷調查的方式僅能關注於巨觀層次的族群現象，對於族群通婚中的微觀心理層次並無法作解釋，所以上述的量化資料並沒有對原客通婚的原因，以及婚後適應做任何論述。

相對上述量化研究的限制，質性研究者對於通婚的原因以及適應等問題作較多深入性的探究，並著重個人通婚意願等微觀的互動歷程。例如林鴻達（1989）研究都市原住民青年的擇偶偏好；利格拉樂·阿女烏（1996）以及賴錦慧（1998）以原住民婦女為主題，探究原住民婦女在眷村中的族群適應；夏曉鵬（1997）則以印尼外籍新娘論述女性在貿易婚姻中的地位與處境；張福群（2000）則以原住民婦女與閩客男姓通婚所必需適應的內外壓力作為主要論述；王蘭君（2002）則以泛原住民間的族內婚作為研究主題，研究原住民婦女如何面對婚姻中經濟與暴力的問題；王雯君（2005a）以閩客通婚中的閩客婦女作為研究對象，探究族群通婚與邊界如何在通婚婦女生活中顯現。

但研究者認為近代族群婚姻的質性研究還是有很大的限制性，以上述的研究為例，我們不難發現目前族群通婚的質性研究大多為有偏向以弱勢族群婦女為論述主題的限制，族群通婚中的男性多在研究對象的選取中被自動地排除，造成通婚研究的成果難以脫離受壓迫等悲情面向，研究內容不外乎通婚如何迫使女性必須面臨權力結構的重組，以及婚後自我概念、語言使用、性別角色、刻板印象、傳統習俗、宗教信仰的適應問題，卻遺漏了對族群通婚中的男性觀點以及族群通婚其他可能的面向。

研究者認為未來族群通婚研究不妨由不同的性別、婚姻狀況以及族群組合等面向去發揮，讓族群通婚以多種角度呈現。

## 第七節 本章小結

藉由文獻的回顧，我們發現每種理論都有它的貢獻與侷限。以研究方法為例，量化的統計資料，讓我們能以巨觀的視野去看待大社會族群通婚的現

象，但對於微觀的心理層次就沒有解釋的能力，而質性研究的方法雖然對個人微觀的心理層次有較多的關懷，卻讓人無法很明確地去對社會現象做解釋，很難同時見樹又見林，這是因為方法論的不同，適用的範圍當然也就不同，只有結合兩者，才有辦法取其利而去其弊。

不僅是研究方法，理論也是如此的，諸多理論的結合，才有辦法詳盡地對一件事情提出完整的解釋。我們回顧過族群構成的「客觀論」與「主觀論」、族群認同的「同化論」與「多元論」、族群接觸的「區隔論」與「競爭論」，或是族群通婚的「同質相婚說」與「互補需要說」等諸多理論。不也發現，多數的理論其實並不相互矛盾，在不同的情境或時間點，可以用不同的理論詮釋，要把一件事情解釋到透徹也許需要用掉所有的理論，甚至會發現理論的不足，還必須發明新的理論。因此，理論不是萬能的，它只是讓我們能以更有深度的眼光去理解事情罷了。

雖然沒有任何一個理論是健全的，也沒有任何一份研究能夠百無一疏，但後繼者對前人研究的缺陷是應該避免的。例如擇偶理論對個人情感性因素以及男性性趨力的忽視；婚姻研究的對象選取，也有排除男性以及缺乏兩性對話之嫌。所以文獻回顧最主要的目的僅是讓研究者可以有後見之明，並站在前人的基礎上，吸收前人的智慧。

### 第三章 研究方法與歷程

本章將研究方法與歷程分爲四節。第一節爲研究方法，研究者將巨細靡遺地呈現實際研究的過程，並對背後的方法論做提出自己的反省；第二節爲自我的立場與位置，這個部份呈現較多的是研究者與田野的關係，以及看待問題的視角；第三節爲研究地點，雖然跟研究背景的內容有部分相似，但本節針對主要研究的地理範圍會有更明確的介紹；第四節則談論研究的對象，研究者將對研究對象的選取依據有清楚的交代，並依研究的需要，對受訪者做出地域與世代的區別。

#### 第一節 研究方法

研究者利用前人相關的研究資料作爲背景知識。如先瀏覽量化的數據，對大範圍的原客通婚概況有初步的瞭解，隨後逐步縮小研究範圍，並搜集清代以來的方誌文獻，藉由歷史的、地域的脈絡性理解，掌握研究場域內族群關係的變革過程。此外，參考相關的族群通婚研究文獻或論文，一來瞭解現有族群通婚的研究成果，二來站在他人研究基礎，期待能對族群通婚的研究有更進一步的發現。

正式進入田野的日期爲 94 年 9 月，至資料蒐集完成約 95 年 5 月，共計 9 個月。受訪對象的取得，除了研究者的親戚外，還藉由吉安鄉公所社會課以及鳳林鎮公所協助。對受訪者的主要研究方式爲則採取口述歷史的訪談方式。因爲口述歷史具有時間的脈絡性，可以讓事件發展的背景及原因詳細呈現，例如種族、性別、階級、與年齡對生活之影響，有助於作個體間異質性

經驗之比較，這也正是質化、微觀的研究所常要求的（江文瑜 1996）。

此外，利用深度訪談的方式訪問族群通婚之重要關係人。因為訪談是藉由與受訪者技巧性對話的方式，蒐集到第一手資料的研究方式（陳向明 2003:221）。且訪談的內容較無設限於過去發生的事，可以跳躍，也不像口述史那般費時費力，較適合運用於某些非連貫性重要資料的擷取，適用的對象也較廣，包括男女雙方的家屬、朋友等，利用旁敲側擊之方式，多面向理解族群通婚的面目，達到交互辨證的效果。畢竟婚姻不僅是兩個人的事，如果婚姻影響的範圍，涉及雙方家族以及朋友等人物，也代表著這些人物與通婚者有很大的關聯性，所以也是族群通婚研究的重點。

研究者相信，訪談實際上是受訪者與研究者互動下共同建構出的產物，訪談的資料必須回顧訪談當時的情境以及社會文化脈絡，訪談不是在挖掘客觀的事實，而是意義的創造(畢恆達 1996:37-39)。所以研究者時時提醒自己，質性訪談的重點，不僅是事實性的問題，更重要的是受訪者內心世界的情感認知，要理解的是受訪者如何用自己的一套價值去看待事物，以及這些事物對受訪者的意義是什麼，受訪者敘述出來答案的真實性固然重要，他為什麼要給出這樣的答案，背後的意義更需要研究者去探究。這也是胡幼慧等人（1996:142,164）認為質性研究優於問卷等量化研究的地方，畢竟，質性研究者所關注的不是「客觀分類計量」、「普遍法則的尋找」或是「統計推論」，而是「社會事實的建構過程」以及「人們在不同的、特有的文化社會脈絡下的經驗和解釋」。

尤其婚姻研究屬於比較私密性的議題，當問及過於隱私的問題，受訪者的動機可能被刻意隱藏，倘若僅相信口頭話語等較為直接明白的表述方式，

也有可能陷入將表面資訊當作真實的危險。有些外在的習慣或行為模式，也許是受訪者身所不自覺的，當然也就無法以言語的方式提供給研究者。此時研究者應當利用參與觀察的方式，與深度訪談或口述歷史等方式取得的資料交互對照（嚴祥鸞 1996）。

例如研究者藉由觀察訪談過程中，通婚夫妻誰較有發言或決策的權力、對話中方言的選擇與使用情形、日常生活中對待配偶族群的態度，以及雙方爭執的事件與頻率等等，將這些觀察到的事件一一記錄，補充言語層次的限制。因為深度訪談或口述歷史等話語的交談，所獲取的資訊主要為受訪者所自覺的認知層次，而參與觀察的目的，在取得受訪者不自覺的行動層次，以及研究者未預設的或無法預設的問題，所以參與觀察得到資訊往往是意想不到的意外收穫，但也往往可遇不可求。

在研究方法實施的具體步驟層面，研究者第一次的訪談通常以口述歷史為主，對受訪者的成長過程先有背景性的理解，訪談的時候均用錄音筆錄下訪談的內容，回家之後做騰稿的動作，並於騰稿過程中，激盪出下次訪談的問題。訪談的地點多在受訪者的家中，並不刻意限定在場的人數，但會視在場的人員的不同而有不同的問題與問法，若必須觸及較為個人私密性的問題，會選擇受訪者獨處的時候。

對於訪談資料的信度，研究者通常利用不同時間對同一位受訪者問相同問題，或藉由詢問受訪者的配偶、家庭成員或是鄰居朋友來驗證，並由一些矛盾點看出研究者回答的深度意涵，這其實也是質性研究講求的「歷史信度」



<sup>18</sup> 與「同步信度」<sup>19</sup>（胡幼慧 1996:143）。像許多私密性的資訊都經由受訪者對其他受訪者的描述，或藉由受訪者彼此對話而獲得，所以在方法上研究者也兼採用團體訪談的方式，以彌補單獨訪談在集體創造力的缺乏（陳向明 2002:292）。

訪談的語言多為國語，另也夾雜客語、閩南語。其中五十歲以上的原住民配偶全都精通客語，甚至以客語為主要的家庭語言，因為研究者是客家人，故能用方言與受訪者溝通，當受訪者習慣性用方言做某些措辭或評語，研究者也能抓到受訪者用詞遣字上的文化意涵。

參與觀察的進行方式並無法與訪談有絕對的區分。因為在訪談的同時，也會不由自主地觀察受訪者說話的語調，週遭成員聆聽的眼神與表情，以及對某些問題的反應等，這些行為與動作甚至比受訪者的話語表達出更多的意義（Jorgensen 1999）。

較為具體的作法如：在訪談完甲受訪者之後，就順道至乙、丙受訪者家中飲酒泡茶，這個時候就不帶特定的問題意識，僅單純的聊天或觀看受訪者如何與家中成員互動，有時則觀察受訪者在婚喪喜慶的場合酒後吐出的真言是否符合訪談資料。此外以汽車代步的好處，就是可以藉機讓受訪者搭便車往返於鳳林、花蓮，有時跟隨受訪者南征北討，在沿途中對受訪者的瞭解不下於深度訪談，利用參與觀察對受訪者得到的理解，也變成訪談資料篩選的重要參考。

---

<sup>18</sup> 歷史信度（diachronic reliability）：指不同時間所測結果的相似性。

<sup>19</sup> 同步信度（synchronic reliability）：指同一時間內產生像似的研究結果。

研究者帶著「族群邊界與位階」的問題意識進入田野，所以在設計訪談大綱的時候，偏向由「社會距離」<sup>20</sup> 的概念做為訪談問題。因此，研究者以「社會距離」作為串連邊界與位階在原客關係所呈現出一體兩面的問題。又因族群邊界探究的價值在於流動性，所以研究者在研究設計上，必須考慮到原客通婚的連貫性，研究者由「成長過程的族群接觸經驗」開始，經過「青年期的擇偶過程」、「族群通婚事件」、「婚後的族群關係」、一直到「下一代的族群認同」，都緊扣著問題意識：「族群邊界與位階」，所以並不失質性研究特有的「理論效度」<sup>21</sup>（胡幼慧、姚美華 1996:143）。

在研究剛開始，研究者僅以「邊界」、「位階」作為問題意識，與受訪者作「半結構式」的對話；隨著訪談的進行，再對逐字稿做開放性編碼，由這些編碼中理出相互的關係，再做主軸性的編碼，讓研究有初步的架構與焦點；最後將這些概念比較與整合，做選擇性的編碼，歸結出核心的概念，這其實就是紮根理論分類問題的步驟（胡幼慧、姚美華 1996:151-154; 陳向明 2003:451-455）。實際操作上，研究者還利用了 WinMAX 質性分析軟體將逐字稿做編碼的動作，WinMAX 質性分析軟體其實就是利用紮根理論的研究方法而設計出來的（林本炫 2004:1）。它能依照研究者的需要對資料作逐次逐級的編碼，並將這些譯碼顯現於具層次性的概念主軸，任何質性資料如逐字稿、讀書筆記均可利用此軟體做概念上的編碼、分類與儲存。研究者採用胡幼慧（1996:157）所謂的「編輯式分析」，研究者有如編輯者，將文本資料做裁剪、安排以及再安排的動作，直到詮釋者分析出有意義的類別和關聯，以及研究

---

<sup>20</sup> 因為族群邊界指「族群交會之邊緣」，族群位階指「族群地位之差異」，兩者共同的核心在於族群彼此間的「社會距離」，差異之處則在於，邊界強調距離的流動性質，位階強調距離的差異程度。

<sup>21</sup> 理論效度（theoretical validity）：指所蒐集的資料與研究所根據的理論架構相呼應。

之前未呈現的形態。<sup>22</sup>

## 第二節 我的立場與位置

研究者認為以往族群通婚婚姻研究，多以女性主義來論述，主要的理由誠如賴錦慧（1998:27）認為，「女性對研究議題的選取與知識的生產與男性有不同的想法，讓社會科學呈現不同以往的面貌」；或 Clough（1998:129）提醒，「女性對日常生活瑣事有更多的感觸，更敏銳的觀察力，自然可以拓展男性無法想像的視野」。女性主義一再提醒我們，除了追求集體與制度層面的公平與正義之外，對性別造成女性在日常生活中受到的壓迫也應該被重視。

以近十年國內的族群通婚研究為例，均站在「女性」的位置來看待族群通婚（利格拉樂·阿女烏 1996；賴錦慧 1998；張福群 2000；王蘭君 2002；夏曉鵬 2003；夏瑞澤 2003；王雯君 2005a）。她們透過女性獨特的看待事情的方式，讓研究資料能夠以較具情感性的方式呈現。胡幼慧（1996:3）就認為：「從女性研究切入，讓我們擁有更多對現象的洞識以及報導的豐富語言。」研究者認為更重要的是女性主義的研究視角可以讓社會大眾聽見受壓迫者的聲音，或甚至以「實踐」的方式來改變族群與性別在婚姻中造成的不平等（夏林清 1996；夏曉鵬 2003）。

但研究者亦認為，目前女性主義的限制在於對所有的議題均以「女性」作為研究對象，男性的受訪對象卻一直被遺漏，這是女性主義矯枉過正的地方。因為僅有女性的處境被呈現出來，並不算完整的研究，我們應該破除「女性主義就是研究者為女性或研究對象為女性」的迷思，對女性主義重新詮釋。

---

<sup>22</sup> 關於詳細的編碼以及篩選過程可參【表 1】。

研究者認為以維護女性利益為出發點的研究，而不論研究者、研究對象的性別是否為女性，都算是女性主義。<sup>23</sup>

尤其族群通婚研究需要有很多的立場，因為每一個立場都是對話中無可缺席的聲音，研究者與被研究者彼此的性別與族群相互搭配，就可以產生很多不同的視野，族群通婚的理解應該藉由多向度的溝通才能更趨完整。所以族群通婚中的優勢族群或男性的觀點也應該有很重要的研究價值，雖然它也只是性別與族群搭配出的諸多立場之一，但已經可以突破以往多由女性研究者去挖掘婚姻中的女性問題的限制。

研究者以男性的立場，去聆聽族群通婚中的男女，並站在原客交往處境的位置，用同理心去體會原客通婚者的婚姻歷程。所以研究者並沒有將自己的感情置身於事外，有時甚至會不自覺地在受訪者面前作自我處境的表露與分享，這也是陳向明（2002:437）提醒的：「研究者應該尊重自己的直覺和傾見，有效地利用它們來為自己的研究服務」。

不過研究者也不能過於將自己的經驗投射在受訪者身上，例如研究者預設宗教信仰以及族群意識形態會對通婚帶來阻隔，使研究者在初次進入田野蒐集訪談資料後，對受訪者的回答抱持著非常懷疑的態度，並對受訪者異於研究者的經驗感到十分震驚。但隨後研究者也對自己的預設做了檢討，提醒自己族群通婚隨歷史情境、地域環境以及個人經歷會有多種的可能。

總而言之，研究者將自己定位為與原住民女性交往的「客家」「男性」。

---

<sup>23</sup> Anzaldúa (1990)認為，事實上「女性主義」一詞具有不同稱呼與意涵，如「feminism」探討的問題由中產階級白人女性發展；「womanism」為黑人及有色女性為有別於「feminism」之訴求所提出，主要針對弱勢族群女性問題而發展。本研究探討的問題屬於後者。

所以在研究過程中，會時時反省自己的身份如何影響自己看待問題的視角以及感覺，例如自身的知識、立場與角色如何影響研究成果。對研究者來說，研究者不僅是研究生，更是這些研究對象的「學生」，原客通婚不僅是研究者必須面對的課題，更是研究者研究的動力。

### 第三節 研究地點

因為台灣各地區的族群人口組成及時空環境不同，會有不同的族群生態。以台灣的客家族群來說，蕭新煌(1998:144)依戰後各地的客家政治力及閩客人口組成與互動特質，分出桃竹苗北部客家、屏東高雄南部客家、花東客家、北高兩市都會客家以及其他福佬化客家五個類型。本研究要探討的區域，即是東部客家，研究者並將焦點縮小在花蓮縣境內的原客關係。蕭新煌(1998:161)亦認為花蓮縣因為特殊人口結構，如有相當比例的客家人、閩南人、原住民與外省人，是一個很值得研究族群互動關係的地點。

因為原客族群通婚的現象，並不如原住民與外省人通婚普遍，基本上，要以一個村落作為研究的場域很不容易，因此研究者以花蓮的吉安鄉、鳳林鎮作為田野，將受訪對象控制在花蓮縣境內，更得以呈現花蓮族群結構的特質。以這兩個地區作為研究場域有以下考量：第一、因為研究的對象限定在客家男性與原住民女性通婚，而台灣的通婚型態多為從夫居，所以訪談的地點以客家家庭為主；第二、因為客家人與閩南或外省在外觀上並未有明顯之區別，以客家人較為密集的地區做調查，可以降低研究對象搜尋不易之困擾；第三、這兩個地區的人口結構有明顯的相異性，鳳林鎮的客家人佔約六、七成，且集中性高，而吉安客家人口僅佔二、三成，以致出現較多原客混雜的

居住型態（劉還月 1998; 黃河、陳信木 2002），讓研究者能夠藉此比較族群居住形態與族群通婚的關連性。

吉安日治時期名為吉野，原為阿美族之七腳川社，日人在此建立移民村，期間曾於西部招徠大量客籍勞工，吉安鄉的永興、稻香兩村以及壽豐鄉的豐裡、豐田兩村即為此一時期發展的客家聚落（張振岳 1994; 劉還月 1998）。日本政府移民發展失敗後，漢人的大移民時代來臨，許多舉家遷移的客家人便將永興、稻香兩客家聚落作為移民花東縱谷的中繼站，在其週遭如吉安村、仁里村亦有一半比例的客家人口（劉還月 1998）。但是移入吉安鄉的漢人，並非全為客家籍，以日治時期湧入湧入吉安鄉荳蘭（今吉安鄉宜昌、南昌、北昌三村）、薄薄（今吉安鄉仁里村）、里漏（今吉安鄉東昌村）三主要阿美族聚落的漢人為例，閩客分佈的情形是有差異的，福建籍多居於七腳川溪上游二側之荳蘭、薄薄，而廣東客籍人口則集中於七腳川溪下游北側鄰近海岸之里漏（孟祥瀚 2002）。

鳳林到光復間的客家村落，則以鳳林鎮長橋里為濫觴，早期的客家移民，初至鳳林，多至長橋里南邊中心埔的河床地開墾，隨著移民不斷湧入，鳳林鎮慢慢發展成為客籍比例最高的客家莊（張振岳 1994; 劉還月 1998）。日本時代中葉，因為官設的移民村失敗，改由民間經營，此時很多客家人被招佃來到了林榮地區，但因為花蓮的河床地礫多於土，根本不利於墾殖，有些客家人乃轉向萬榮山區以伐樟熬腦或熬香茅油維生（劉還月 1998）。萬榮地區坐落於中央山脈的山腳，雖然東邊與鳳林客家聚落接連，但族群分佈型態與花東縱谷有較大的差異，萬榮鄉一帶以太魯閣族的聚落為主，所以鳳林地區原客接觸型態可再區分為阿美族與客家人以及太魯閣族與客家人。

總而言之，花蓮本屬於原住民的傳統領域，後來移入的漢人只能混居其間，客家人也不例外。整個花東縱谷，較為純粹的客家聚落，除了吉安鄉的永興村、稻香村，壽豐鄉的豐坪村、豐裡村，鳳林鎮中心，瑞穗鄉的池家、瑞北，玉里鎮南方的源成里(原名「客人城」)，以及富里鄉的竹田等幾個較大型的客家聚落外，其餘大部分還是以各族群組成的混合型聚落為主(張振岳 1994; 邱彥貴、吳中杰 2001)。

#### 第四節 研究對象<sup>24</sup>

本論文主要的目的是在瞭解花蓮地區客家男性娶原住民女性的婚姻狀況，研究的對象限定在原客通婚者，包含婚姻關係中具有客家認同的男性以及「曾經」有原住民身份的女性。<sup>25</sup> 因為族群通婚中性別與族群的配對型態有不同的意義，通常呈現男高女低的配對形式，即族群位階較高的男性娶族群位階較低的女性。雖同為原客通婚，客家男性娶原住民女性通婚與客家女性嫁原住民男性兩者有很不同的意義，必須做清楚的區別。但本篇研究的重點並不在作性別通婚型態之比較，因此僅選擇前者作為研究的範圍。以前者作為研究範圍是因為客家男性與原住民女性通婚的比例為客家女性與原住民男性通婚的兩倍，而在原客通婚的比例本來就已經很低的考量下，選擇較為普遍的原客通婚現象作為研究對象。

---

<sup>24</sup> 參【表二】。

<sup>25</sup> 在研究對象的身份限制上，如果以官方的身份「認定」而非以個人的身份「認同」為準，應該會是較無爭議的作法，但因為客家人沒有官方的法定身份，又因為歷史性、社會性等因素，使閩客之間除了語言的不同外，在其他客觀文化特徵上沒有明顯的差異，陳信木(2003)只好採用「自我主觀認同」作為界定客家人身份的基礎，本研究延襲之，並加入語言等文化特徵做為檢視。

原住民因為有官方的身份認定，所以研究者採官方登記的法定身份為主，但因為在1991年以前，嫁入漢人家庭者，其原住民身份往往被自動取消，所以研究者以「曾經」有原住民身份的女性即可作為本研究原住民身份判定的標準(林修澈 1999:22)。

本研究與前人通婚研究不同之處在於，受訪者並不限定於通婚者其中一方。以往受訪對象的選取，均為族群通婚中的女性，本研究則將原客通婚的夫妻一並列入訪談對象。<sup>26</sup> 但礙於喪偶、離婚或另一半拒絕訪談等無法克服之狀況，受訪者無法完全地以夫妻對話方式呈現，但至少已能夠呈現兩種性別在原客通婚的不同面貌。

研究對象的選取，是以滾雪球的方式慢慢累積。在研究的開始，研究者並未發現週遭有符合研究條件的對象，在指導老師的引介之下，得到鳳林鎮鎮公所的人員的協助，如個案 1G♂1、1G♂2、1G♂3、1G♀1、1G♀2 五位受訪者，是在鳳林鎮所劉秘書的介紹之下而接受訪談。吉安鄉的部份，則藉由社會課的幫助，為我聯繫兩位受訪者 1M♂2、1M♀2，其後的訪談對象多於 1M♂2 家中飲酒閒談認識，例如受訪者 1M♂1、1M♂4、1M♀1、2M♂1、2G♂2、2G♂3、2G♀1 等，這幾位受訪者有夫妻、父子、兄弟、舅甥或朋友等關係，當這些客家男性齊聚於 1M♂2 家中廳堂，呈現出與原住民女性通婚的同質現象，的確很特殊。另一條線則由受訪者 1M♂4 拓展開來，如其介紹其親友 1M♂3、1M♀3、1M♀4、2M♂4、2M♂5 等人。剩下的受訪者，如個案 2G♂1、2G♀2、2G♀3、2M♀1 則為研究者在後期才發現符合條件的親友。當然，除了上述這些主要的報導人之外，研究者訪問的對象，包含這些報導人的親友，以及那些訪談失敗的案例。不論是否願意接受訪談，研究者依舊感謝那些人對這議題所傳達出的意見，讓研究者更能掌握原客通婚研究的背景。

---

<sup>26</sup> 參【圖 3-1】、【圖 3-2】。



在訪談前都會向受訪者解釋這份研究的目的。<sup>27</sup> 至於訪談大綱則是在參考前人婚姻研究、研究者的問題意識以及指導老師的意見之後設計出來。隨著研究的進展，大綱的內容會依照受訪者的意見以及研究者的反省作逐次地修改。<sup>28</sup> 有些受訪者認為婚姻的問題沒什麼好談，甚至認為這些問題很無聊，研究者的心情有時不免受到這些受訪者反應的影響，但還是提醒自己往好的方面想，相信隨著訪談的人數以及次數的增加，許多看似無意義的問題，在後來資料累積到足以形成一個系統或架構時，都會變得無比重要。受訪者面對問題的每種回應方式，到最後回過頭來看都是表達如何看待族群通婚的一種方式。

也許是同為客家族群的緣故，這些男性受訪對象都非常好客，與研究者的距離的十分親近。當研究者表露自己正遭遇的原客族群交往的問題後，原住民女性對研究者會有更多的同理心，但還是有些原住民女性對這樣的議題較為敏感，並不太支持配偶接受研究者的訪問，這是比較可惜的地方。這些男性受訪對象還有一個共通的興趣就是喝酒，研究者對喝酒還可以接受，所以多半入境隨俗，也因此，跟這些受訪者打成一片，尤其當研究者的訪談告一段落，伏首於電腦桌前之際，也常會接到受訪者小酌的邀請。<sup>29</sup>

對研究者而言，他們不僅是報導人，更是可愛的長輩。在他們對外人的談吐中，研究者也感受到，研究者究竟研究什麼內容，對他們根本來說根本無關緊要，至他們家中拜訪，研究者只被當作小朋友或是客人，這樣的互動

---

<sup>27</sup> 參附錄三。

<sup>28</sup> 參附錄四。

<sup>29</sup> 研究者認為與報導人的關係就像朋友，無須刻意殷情，但也不可過於現實。雙方的友情最好以自然而然的方式維持，這當然與研究者的研究心態有關，所以一開始最好以交朋友的态度去認識受訪者。

關係，反而有利於研究者的參與觀察。因為有機會對大多數的受訪者作多次的拜訪，研究者通常在對受訪對象的婚姻狀況以及生活作息有初步的瞭解之後，當必須涉及一些較觸及私人性的問題的時候，例如對配偶以及配偶族群的觀感，會刻意選擇受訪者獨處的時候拜訪。

主要受訪者共有 24 位，男性 14 位，女性 10 位。<sup>30</sup> 本研究以台灣光復(1945 年)作為世代的區隔，61 歲以上者包含 61 歲為第一代，61 歲以下者則歸類為第二代。以光復前後出生作為世代區分的標準有如此用意：首先，不論在學校教育或是家庭教育，日治時期與國民政府時期有很大的差異，日治晚期出生的受訪者，雖不一定受過日治時期的學校教育，但所受到家庭教育以及社會教育仍然有日本文化的殘餘，因為成長的時空背景不同，研究者即以光復前後做區隔。其次，受訪者 1M♂4、1M♀4 夫妻的年齡分別為 66 歲、61 歲，其下一代 2M♂4 年齡為 40 歲；受訪者 1M♂2 年齡為 64 歲，其子 2M♂1 的年齡為 42 歲，若直接考慮受訪者代間的年齡差距，以 61 歲作為底線，與光復為界線也剛好可以符合。最後，以學歷作為參考依據，61 歲以上的受訪者，所受到的教育大部分是小學程度，61 歲以下的受訪者者受到的教育多為高職以上程度，亦很符合分界的意義。因此，研究者決定以 1945 年出生作為代間的區隔，在兩代人數方面，第一代有十三位，第二代有十一位，所佔比例分別為 54%、46%，若以受訪者性別細分，第一代與第二代男性各佔七位，第一代女性有六位，第二代女性只有四位。

關於訪談對象的族群別，十四位男性均為客家人，但第二代其中有一位是客家與阿美族的混血，十位女性中，有七位為阿美族，三位為太魯閣族，

---

<sup>30</sup> 參【表二】。

且太魯閣族都是第二代。女性受訪對象的篩選，僅限定於原住民，並未對族群別有任何的限定。

花蓮縣境內的原客通婚，當然還有其他族群組合的可能，例如客家與布農族、客家與噶瑪蘭族或客家與排灣族等等。研究者受訪對象的選取均以隨機滾雪球的方式獲得，也許與吉安與鳳林的地緣因素有關，導致女性受訪者僅有阿美族與太魯閣族。研究者一方面對未能蒐羅其他的通婚組合型態感到遺憾，一方面基於能力的考量，族群組合型態的單純化，或許讓研究者有更多的餘力兼顧到其他面向。

族群通婚除了必須注意受訪者的族群別之外，另一個重點就是婚姻狀況，研究者對訪對象的婚姻狀況，刻意不作限定，希望能讓原客通婚的婚姻狀況作最自然、全面的呈現。舉凡離婚者、喪偶者、分居者甚至同居者均一併列入探討的範圍，二十四位訪談對象中，有十八位的婚姻狀況持續，其中有七對是夫妻，<sup>31</sup> 剩下的六位中，兩位喪偶，一位分居以及三位離婚。

研究者對婚姻持續中的受訪對象，理想的狀況是訪問夫妻兩者，以達到性別對話及交互辨證的效果。不過，訪問亦必須遵守倫理的規範，以受訪者 1G♯3 的配偶為例，研究者在初次訪問個案 1G♯3 的時候就發覺，當其配偶得知研究者研究的主題後，臉色並不和悅，逕直走進廚房不願出來應對，當訪談暫停，個案 1G♯3 走入廚房之際，就聽見其配偶以客家話向個案 1G♯3 抱怨研究者太過囉唆，並責備其先生口不遮攔，研究者只好擇日單獨拜訪，以避免受訪者因研究者的訪談而起爭執。

---

<sup>31</sup> 參【圖 3-2】。

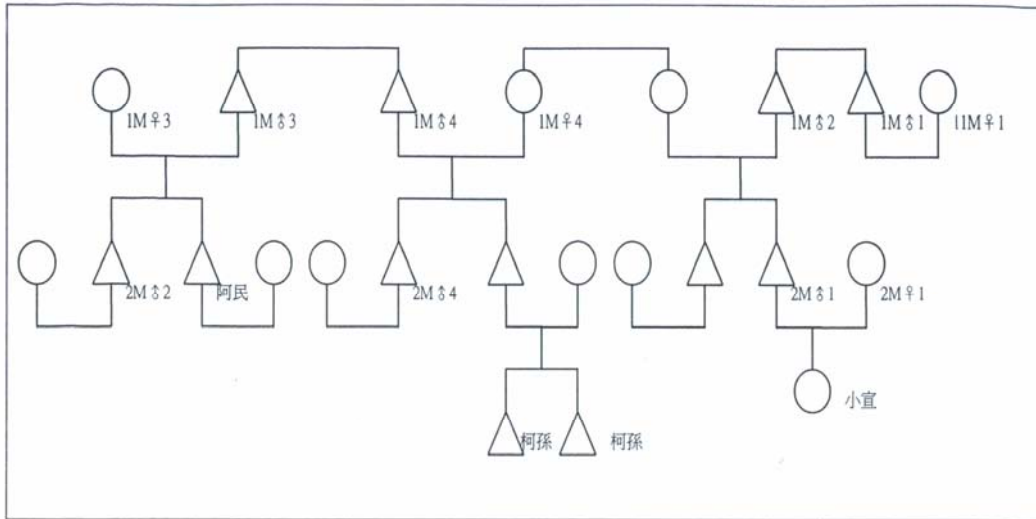
原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

類似的情形，還有個案 2G<sup>↑</sup>2、2G<sup>↑</sup>3，研究者與這些男性受訪者的訪談都是在個案 1M<sup>↑</sup>2 家中進行，個案 2G<sup>↑</sup>2、2G<sup>↑</sup>3 告知研究者不便於其家中訪談的原因為其配偶對自己的原住民身份有自卑感，所以對原客通婚的議題較為排斥：

現在是因為第一等是外省人、第二等是閩南人、第三等是客家人，到第四等才是原住民，自卑感還是有...就我所知道的一般女孩子來講，她都不希望講她是原住民，她在外面有時候會不想承認她是原住民...像我們這樣聊天的話，她都不會講她是原住民。(2G<sup>↑</sup>2 江大哥)

研究者面對類似的情形，為顧及受訪者的意願與感受，也只有忍痛切斷這幾位個案配偶的線索。

【圖 3-1】受訪者關係圖

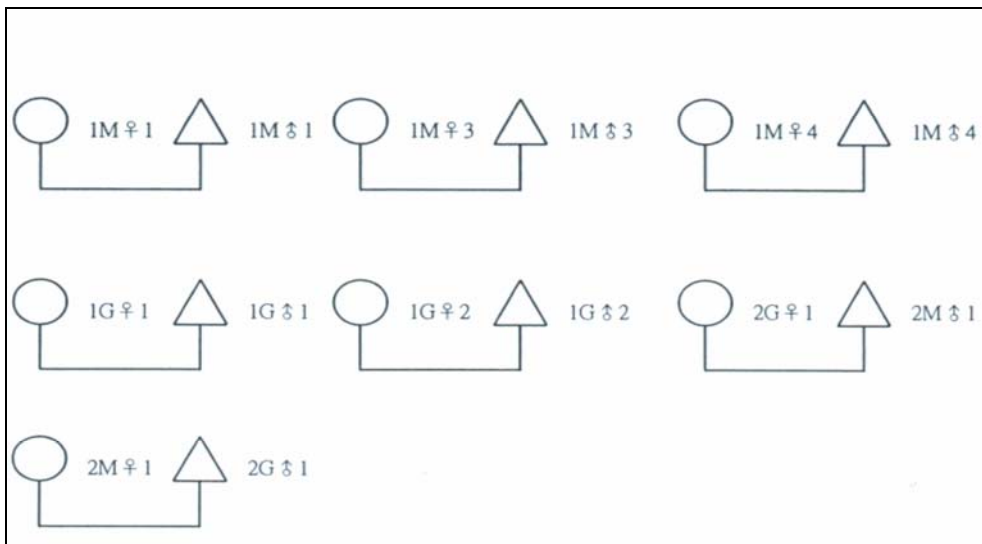


圖註：

△ 代表客家男性

○ 代表原住民女性

【圖 3-2】受訪者夫婦關係圖



## 第四章 跨越族群的界限

族群的構成立基於族群之間的社會邊界，但通婚卻是對此邊界的跨越。研究者發現，影響原客族群界線跨越的因素大至社會結構，小至個人偏好，所以每一樁跨越邊界的行動，都是結構與個體的交互作用。在本章研究者企圖利用陳信木(2003:1)曾提出的三大影響通婚因素：當事雙方以外第三者的作用婚配當事者、婚姻市場的機會結構 (opportunity structure)以及個人對於對象的偏好(Preference)選擇，全面性地呈現原客通婚的成因，以提醒讀者每一樁族群通婚背後都是有一個運作機制在促使。

### 第一節 族群意象與通婚：通婚者以及重要關係人的作用

本節主要探討當事者及親友如何影響族群通婚。研究者由花蓮原客以及各族群間的族群意象切入，因為研究者認為不論對族群通婚持贊成或反對的立場，其背後的理由都基於族群意識形態。最常見的例子是，當對他族群有負面的意象，就會想找出許多理由來否定對方，關於反對的理由，重要的不是事實是什麼，而是我們如何認定它，族群意象似乎就是各種認定的根源。「族群意象」是族群對自我以及他族群想像出的刻板印象，而刻板印象會影響族群間交往等具體的行為方式，所以族群意象對族群通婚有間接卻又顯著的影響。

#### 一、客家人的族群意象

花蓮的客家族群與原住民有較多的接觸，所以對原住民的意象可以細分

出平地原住民與山地原住民，所接觸的平地原住民多為阿美族，與山地原住民的接觸較淺，所以一概以「高山族」的意象視之。客家族群對自我的意象，則由閩南族群對客家的看待方式，以及客家對自我的看待方式的雙重意識構成，探討客家族群意象，必須將其放置於整個社會結構中以交互比較的方式探討。

### （一）客對阿美族

客家族群在族群位階上較原住民族為優勢，於是在對原住民的族群意象上多認為原住民較客家低級、落後，甚至認為他們是原始的。但依不同的時代、地域以及立場，客家族群對原住民的看法還是有差異性。

如西部的客家族群對後山的原住民較少接觸，所以對花蓮地區原住民族群的意象會較生活於此的客家人更偏離事實。以民國 14 年出生的受訪者 1M♀2 詹女士為例，當其隨客家丈夫回苗栗老家掃墓時，就覺得當時西部的客家人對原住民的印象，還停留在未開化的，會獵人頭的民族。雖然事實上，阿美族並沒有出草的傳統，但因為地裡的阻隔以致沒有辦法與後山的族群接觸，西部的客家人對後山原住民的文化及族群差異很模糊，族群意象的想像成份也就特別地高：

他的苗栗的那個叔婆很老啦，她說：「你唷！你娶原住民的女孩子，你要小心，小心你的腦袋啦！」…好像說我們原住民會砍頭的…她沒有想到我們阿美族不是這樣子，不一樣。（1M♀2 詹女士）

花蓮的客家人，對原住民的意象，則多是根據自己與原住民相處的經驗而衍生。為顧及族群意象的普遍性，研究者除了訪問族群通婚者，還加入日治前後居住在當時所謂「番社」的東昌村客家人的族群意象。研究結果發現，大多數人對原住民的意象，多停留在嗜酒揮霍等享樂主義的意象當中。如十七年次的東昌村民黃老伯對原住民的看法是：「原住民一坐下來就喝酒，我不喜歡那個地方」；三十四年次出生的八妹（1M♠1、1M♠2的妹妹），對原住民的看法也多脫離不了飲酒：

今天的錢要喝就喝給他完畢，明天再來賺也沒關係，不會說像我們要存起來，有多少就吃多少，要不然就你出一點我出一點，大家一起「badawsi」<sup>32</sup>。（東昌村民 八妹）

很明顯地，第一代的客家人對原住民的意象多還停留在施正鋒(2003b:48)提出的：「漢＝人、番＝非漢＝非人」的思考模式：

因為想說我們客家人，我們是「人」，阿他們是原住民，會想說，他們比較低級，會想說她們思想沒有那麼高。（東昌村民 八妹）

原客通婚的第一代客家男性對原住民的意象與非通婚者不太相同，他們通常將較為負面的說詞都歸於「他人」（非通婚者）或時代性因素，或先承認自我對原住民的負面意象，再對原住民的改變作一些褒揚的動作。這或許與研究者效應或目前族群意識的抬頭有關，譬如受訪者對原住民的稱呼均為「原住民」，而非以往的「山地人」或「番仔」。

---

<sup>32</sup> 阿美語，「請客」或「分攤」的意思。



當研究者問及對原住民的族群意象，最為一般的回答不外乎 1M ∓ 1 鄭先生的說法：「都一樣啦！都是人啊，要看啊！」但矛盾的是，在訪談的最後，1M ∓ 1 鄭先生又補充了一句：「『現在』原住民很漂亮很聰明的也很多啊！」，相形之下，在 1M ∓ 1 鄭先生的觀點裡，過去與現在應該還是有所不同，應該才是比較真實的說法。對原住民持負面意象的通婚者如 1M ∓ 3、1M ∓ 4 的柯氏兄弟，則較直接地表達對原住民的觀點，如 1M ∓ 4 柯先生依自我的交友經驗，覺得原住民較為現實，可以同享樂卻不願共患難：

當初的時候我也是還有那種觀念，反正我們就也是有遇過啦，剛剛講的有酒有肉就是朋友，沒有的話你做你我作我...到現在來就差很多了啦，現在因為他們比較出社會，有跟平地人一起。(1M ∓ 4 柯先生)

但 1M ∓ 4 柯先生的連襟兼朋友 1M ∓ 2 鄭先生則認為，柯先生對原住民的族群意象，根本的原因不在原住民較為現實，而是柯先生看不起原住民。1M ∓ 2 鄭先生這麼描繪他（柯先生）跟他岳父的關係：

我岳父高興說，我來電一點魚唷，我們聚餐一下，結果他沒有到，我岳父很生氣，說：「他這個不好，不聽話的有什麼用，」以後他 [1M ∓ 4 柯先生]就不敢來啊，他就一輩子就恨他，不會跟他打招呼。(1M ∓ 2 鄭先生)

研究者在訪談過程中發現，優勢族群對族群通婚的看待角度，的確有一種因低就而產生的優越感，如 1M ∓ 4 柯先生：「她（阿美族）父母那些是認為我的女兒有跟客家人交往唷，好像很光榮這樣，那時候很少啊，那年代很

少說台灣人去娶原住民。」

客對原的意象，也有地理上的差異。第一代聚居型地區的客家男性，因為地理區域的阻隔，在日常生活與原住民無法有較深層的接觸，對原住民的意象都來自學生時代的校園生活，不然就是憑職業接觸或是交易行為勾起對原住民的意象。所以與混居型男性相較，第一代聚居型男性對原住民的意象，較少以實際交友經驗作為依據，對原住民的負面措詞亦較微婉，多半僅歸咎於原住民「先天」之不足，而非後天的不努力：

以前日本時代剛光復有差啊，他們好像腦筋沒有像我們一般人那麼好那麼厲害，謀生比較沒那麼強…所以現在你看，選舉有分開來選舉嘛，他不分開來，哪裡選得過我們…（1G↑2 王先生）

老師有講，他是原住民你不能欺負他，你不要看她們那麼低，但是有的原住民腦筋也是很好啊。（1G↑3 游先生）

無論地域，第二代通婚者已經對原住民已經沒有太多負面的意象，僅認為在生活層面對事物的價值有所差異而已。以工作價值為例，上一代會批評原住民懶惰，這一代卻以浪漫或注重休閒等觀念詮釋，這跟整個社會價值的轉變也有關係，客家人已經隨著時代而有不同的價值認定：

2G↑2.江大哥：他們小孩子就很快樂啊，和我們不一樣啦，我們就是要下田工作那些啊…

2M↑1.鄭大哥：像我們在家裡我們過個生日都不敢，他們不一樣，他們好像聯歡晚會一樣，過生日像喜慶一樣什麼…客家人不

會，恹恹[安靜的意思]的過日子啦，哈哈！

2G ↗ 2.江大哥：他們類似於比較浪漫，比較開放，這樣子啦，阿我們客家人就比較屬於傳統性，類似於就是刻苦耐勞那種個性。

2M ↗ 1.鄭大哥：我們今天沒有工作，家人會罵懶惰啦，什麼的，他們那邊不會，該休息就休息。

2G ↗ 2.江大哥：尤其是星期天那些 她們要上教會

2M ↗ 1.鄭大哥：他們生活就好像比較要怎麼講，浪漫型的啦…他們不一樣，他們工作也是很認真，可是他們都有他們的休閒生活。

2G ↗ 2.江大哥：他們工作認真，阿我們都會想說我們下一代。

值得注意的是，為什麼聚居型以及第二代混居型對原住民的意象較為正面呢？研究者以「接觸假說」對此提出解讀。因為聚居型與混居型的原客族群有不同的接觸層次，混居型男性與原住民的互動機會其實較多，所以日常生活中摩擦的機會也較多，過度的親密反而易有較多的爭執，當爭執發生則容易歸咎於族群的差異，也容易做為刻板印象的應驗；聚居型與原住民接觸的層次較淺，所以對原住民的瞭解較為表面，負面的意象也多歸因於原住民先天不足。這其實也跟傅仰止（2001）的研究發現有異曲同工之妙，其研究發現：在漢人對原住民優惠政策的立場上，與原住民距離較遠者多認為對原住民弱勢的處境是因為先天不足，與原住民較多接觸者多認為是原住民後天不努力，很符合聚居型客家庄與原客混居型部落兩者在原客關係的差異。

至於第二代混居型會因為大環境對族群平等的鼓勵作用，以及這些訪談者中有高比例是原客雙族裔的關係，對原住民的印象轉為接近正面，若有對原住民較為負面的陳述，也多歸究為是上一代的觀念：

我認為客家人的一個歧視是什麼，你知道嗎？就是認為他們[原住民]的水準不能跟我們相比…他們的觀念就是原住民好像成天不做事，就喝酒幹什麼，可是現在你不覺得原住民很優秀嗎？…其實喲，他們[客家人]所看到都是少數部分，他們說原住民，以前說「蕃仔嘛，整天都酒醉啊，又怎麼樣怎麼樣，他們就是喜歡打獵，不是抓魚就是打獵啦，有沒有！」其實我們這邊的原住民都是耕種，我們客家人也是耕種啊，人家說不定，種得比我們還要好也說不一定，像你看現在農民代表，客家人要選選選不上咧，還不是原住民選去。(2M♯1 鄭大哥)

原住民比較好啊，他不會耍心機啊，台灣人的話，閩南人的話他很會耍心機，很討厭，特別討厭！(2M♯2 柯大哥)

此外，客家族群對原住民的意象，尚包含對原住民眼中客家意象的「想像」。這其實不單純是客對原的意象，而是 Du Bois 所謂的「雙重意識」(double consciousness) (Young 1990; Blight 1994)，即藉由對「他人如何看待自我」的意識(客對原)，再加上「自己對自我的看待方式」(客對客)構成。研究者發現有些受訪者「自」認為原客關係很友好，而且客家人對原住民如何看待客家，必定與閩南族群有所牽扯，但外省族群卻不會被拿來比較，也支持王甫昌(2003)等人提出「客家是相對於閩南」的說法。所以客家人常常會不自覺地拿閩南族群跟自己做比較，並將自己對客家族群及閩南族群的觀點一廂情願複製在原住民族群身上：

以前阿美族跟客家人都耕種比較常來往嘛，那個阿美族都喜歡客家

人，為什麼喜歡客家人，以前跟原住民作買賣，客家人比較信用麻，不會想要吃人家的，閩南人不是啊...賣給閩南人的價錢怎麼差那麼多！所以他們對客家人印象比較好。(1G↑1 洪先生)

原住民比較喜歡客家人，客家人比較老實，閩南人比較圓滑，就我所接觸的原住民，我們客家人敢作敢當，閩南人發生事情跑第一，不要說哪裡聽來的，就我自己和閩南人的接觸，我覺得閩南人很好詐，原住民也這樣覺得，像我們客家人很好客。(2M↑5 趙大哥)

花蓮的客家人，對我們花蓮的原住民不會有歧視，很融合，因為都是耕種的人...會請她們來幫忙工作...台灣人不一樣，他對原住民就很歧視，我認為是這個樣子啦，你市區的要娶阿美族，很多失敗的啦，他們[閩南人]就是經濟高，而且很歧視。我們這邊的喲，都是耕種人，都是客家人，鶴佬人都是做生意的啦，阿美就是耕種啦，阿美沒做生意。(2M↑1 鄭大哥)

我從開始知道閩南就是做生意，客家人就是耕田，他們就是儘量把我們的稻子稻穀花生玉米啦，能壓的他就儘量把你壓...所以說客家人幾乎都不會跟閩南人在一起。(2G↑2 江大哥)

因此，花蓮的原客關係，很難完全以「競爭論」或「區隔論」假設。以原客混居型部落為例，原客間是「互助關係」而非競爭關係，就算對原住民有負面的意象，也不是來自資源競爭，而是來自朋友間的交際行爲，所以呈現既負面又親密的弔詭關係；以聚居型客家庄為例，聚居並非如「區隔論」所謂的更易形成族群內部的溝通與動員，因為族群的動員應該比較適用於「低

對高」的族群位階關係，但客家人對原住民是「高對低」的位階差序。所以對客家族群而言，並無需形成與原住民的競爭關係，但是對聚居型原住民部落而言，就變成「低對高」的位階，我們留待「原對客的意向」繼續探討。

## (二) 客對高山族<sup>33</sup>

因為與原住民有實際接觸的關係，花蓮客家人對原住民的概念還可以再作細分，一般來說，最簡單的區分是高山族與阿美族。又因為阿美族在生活習性方面與客家人有較多的類似性，且彼此間沒有相互競爭關係的存在，反而是以相互換工的形式互助，所以客家人對阿美族的接受程度就比較高。但是對於山地原住民，如太魯閣族、布農族或排灣族的看法，就會認為他們又更低階：

就是他們會分泰雅族，觀念上說因為我們這個村莊算是平地原住民，他們所接觸到的都是平地原住民，所以他們跟平地原住民比較好溝通，比較好講話，就認為他們生活習慣比較接近，他們泰雅族都住在山上…所以他們生活環境方面，生活習性方面，比我們這邊差，就會去隔閡怎麼樣…他們[父母]所看到的就是整天喝酒上山打下海怎麼樣，他們[太魯閣族]所教育出來的孩子，山上的孩子啦，怎麼樣怎麼樣，沒有教育，沒有禮貌，父母親也是一樣，不工作，就喝酒，反對你去交原住民[高山族]女孩子，就是這樣的觀點，其實是要讓家裡的人去了解原住民。(2M♠1 鄭大哥)

可是說實在以前客家人很會批評德魯固泰雅族的人，客家人對阿美

<sup>33</sup> 依受訪者的用詞「高山族」，更能傳達出受訪者的族群意象。

族跟泰雅族的看法差別很大…有時候就是討厭我們泰雅族的女孩  
子不會乾淨啊，不愛乾淨幹麻幹麻的，一堆啦可是我們不會啊，我  
不會啊。(2G ♀ 1 余大嫂)

余大嫂的這些感受，主要是來自於他的公公 1M ♂ 2 鄭先生，1M ♂ 鄭先生對太魯閣族媳婦有過下述的批語。而研究者在鄭先生作客，也曾遇到鄭先生與余大嫂間類似的爭執：

泰雅族比較沒有教育觀念，不懂事，好像做家事就不會做了…你為什麼那麼隨便，一點教育都沒有？還有她比較不聽話，現在甚至說她們教育也不很好，就是說好像就是很隨便啦…(1M ♂ 2 鄭先生)

由鄭先生這一家三口的回答，可以知道原客通婚中，娶哪一族對客家人來說是有非常大的差異的。可以娶原住民並不一定可以娶高山族，因為與阿美族相較，高山族的「教育」似乎是不夠的，這裡的教育其實是以漢人的生活習俗為標準。我們如果以 Gorden (1964) 的同化七階段就可以對客家人眼中阿美族與高山族之差異提出解釋。<sup>34</sup> 因為在第一代，山地原住民還保有狩獵習俗，居住結構上又較為封閉，不若阿美族以耕作為主要生產方式，且多定居於縱谷平原，或甚至與漢人混居，高山族在文化融合、結構融合階段就已經產生隔閡了，原(高山族)客要直接進行婚姻融合階段會遭遇較大的困難。

此外，據張老師月刊研究(1984)男性的觀點多以體型外貌作為婚姻對象的首要條件。所以男性擇偶會比較重視外貌的評判，這也表現在這些男性

---

<sup>34</sup> 參【圖 2】。

受訪者對山地原住民的負面意象之中，例如柯氏家族對山地原住民的看法：

泰雅族的話，看情形啦！看女孩子怎樣，做人怎樣，就不會反對！布農族的化比較反對…體格就是這樣胖胖矮矮黑黑，看起來好像比較不習慣。（1M<sup>†</sup>4 柯先生）

你像那個屏東排灣族，還是那個布農有沒有，哦！那個很黑餒，哈哈哈哈哈！那個布農的那個很恐怖餒，那個矮矮胖胖黑黑的，哈哈，那個很恐怖啊！那個泰雅族小姐身上有味道，泰雅族的每一個人身上都有，真的，老人家也不喜歡…阿美族的就可以。（2M<sup>†</sup>2 柯大哥）

但族群意象會因族群成員個人實際接觸經驗而呈現出與集體意象的差別。以 2M<sup>†</sup>5 趙大哥為例，趙大哥在婚前與太魯閣、阿美族婦女各交往數年，而後與另一阿美族女性結婚，目前（離婚後）則有一太魯閣族女友：

我很看不起阿美族，有錢就和你在一起，你今天領的薪水交給他不用三天沒有了，她家裡一概不管，泰雅族比較重感情，阿美族比較現實…泰雅族在高山，社會環境比較少接觸，所以我比較喜歡泰雅族，我喜歡單純，我在文蘭，和他們打成一片。（2M<sup>†</sup>5 趙大哥）

因此，趙大哥對原住民的族群意象，是由自己的交往經驗而來，與大社會對山地原住民較為歧視的現象不同。且因為在第二代客與高山族地理邊界的打破，族群成員間接觸的機會增加，族群意象如 Boulding（1965）認為意象會隨外界接受到的訊息影響而改變。



### (三) 少數中間人

相對於這些客家男性對原住民的意象，他們對其他省籍的漢人，其實也有排斥感。因為這些客家男性的族群位階較閩南族群及外省族群低，於是對這兩族群的成員會有更多負面意象，位階帶來的族群自卑感，<sup>35</sup> 反而使這些客家男性將位階較低的原住民作為擇偶的理想對象。

雖然對原住民而言，閩與客之間的區別不如原漢之區別重要，但對閩客本身，因為語言的差異，彼此要做區別是很容易的。尤其選舉更是族群動員最好的時機，族群的相對性更容易被喚起，以 40 年代花蓮當時的縣市長選舉為例（蕭新煌 1998:163）：

以前花蓮縣長，楊仲鯨是鶴佬人，林茂盛是客家人，兩個在競選縣長，哦！那時候分的太清楚了，客家人就客家人，鶴佬人就鶴佬人。

（IM 4 柯先生）

誠如上述，客家族群在花蓮縣的社經地位屬於「中間階層」，對於位階較高的閩南以及外省族群的意象絕大多數是負面的。例如在交友層次覺得他們難以相處，或在男女交往層次，覺得因為客家的族群身份而被瞧不起。在族群位階上，這是「低對高」的負面意象，與「高對低」（客對原）帶來的負面意象有很大的差異：

我跟乾爹好朋友的女兒結婚，是閩南人，我同他媽媽合不來…我就

---

<sup>35</sup> 李喬（1987）亦指出客家人有深沉的、徹底的自卑感。

跟他離婚，他媽媽看我們客家人看不起。(1G † 1 洪先生)

所以客家族群其實也有污名化的認同感，否則在早期就不會有那麼多的客家人隱形於閩南社會（說閩南語）或漢人社會（說國語）。客對閩或客對外省都是一種低對高的族群意象，在受訪者的言談字句裡，我們雖然找不到「自卑」詞彙的出現，但是對於「被閩南族群瞧不起」的自覺，影響客家自我的族群意識，它是雙重意識的混合，交雜者污名與憤怒。如 2M † 5 趙大哥被問及族群身份的憤怒就是出自防備的心理：

以前上上代閩南人會瞧不起客家人，因為客家人做農，閩南人做生意…假如你是閩南人的身份，問我是不是客家人，我會很生氣，我會說：「你們鶴佬人吃肉，我們客人嗑骨頭啦」。(2M † 5 趙大哥)

這些訪談對象對外省人的負面意象不及對閩南族群強烈，研究者傾向以「歷史因素」<sup>36</sup> 以及「競爭論」解釋。因為外省人數較少，客家人與外省族群的接觸機會自然降低，加上在「資源」競爭的關係上，外省人多居公部門，與客家族群並沒有利益關係。閩客關係無論反應在地方選舉的競爭關係以及農作物的買賣的剝削關係，都使客家人對閩南人有較多負面的評價。

## 二、原住民的族群意象

原住民對自我的族群意象主要是相對漢人而言的，但並不代表漢人之間

<sup>36</sup> 台灣客家族群的集體認同，早在清朝開發時期與鶴佬人作資源競爭就已經開始，尤其朱一貴、林爽文等事件，以及各種的分類械鬥，面對鶴佬人的壓力、歧視、排擠以及資源競爭，因此「義民精神」就是台灣客家人意識的發軔（施正鋒 2000:138）。

的區別對原住民是無意義的。且在「泛原住民」概念尚未出現之際，原住民各族間相互的區別尤其重要，以下將原住民的族群意象細分出漢人的差異及原住民的差異。

### （一）漢人的差異性

雖然在族群位階上，原住民較客家族群低階，但對客家族群的族群意象，與其他族群對客家族群的意象無太大差異，均不外乎「工作辛苦」、「勤儉小氣」。例子如下：

客家人反正都是工作啦！工作第一，作得要死了…我爸爸講給我聽，客家人就是要挑大便挑水，還是種菜，還要煮飯，都是燒火，用木材燒咧。（1M♀2 詹女士）

就是知道說工作工作這樣而已啦，嫁給客家人不做不行啊…嫁進來嚇一跳唷！有點怕怕唷，講話不通啦，作什麼工作也不一樣啊…就是我那個二哥跟我媽媽都很疼惜，一直罵我大哥為什麼把老么嫁過去。（1G♀1 周女士）

之前以為客家人很小氣啊，但是現在不會。（2G♀1 余大嫂）

媽媽是很激烈的反對，因為以前我媽對聽到是客家人的反應是最激烈的，她說客家人很摳，節省是好聽，她說以後嫁過去想回娘家都不行，妳要努力工作。（2M♀1 傅大嫂）

原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

嚴格說起來，原住民婦女在擇偶方面似乎沒有偏好於某一特定族群，且對漢人的理解都不很深刻，可見當時原漢間還是有一條無形的界限，尤其在男女交往方面更甚於一般的交友。原住民婦女對漢族群較有深刻印象，多發生在婚後，且這些對「非客家」族群的意象，不免受到客家族群的影響。例如周女士在婚前曾經有閩南族群的男友，當研究者問及其婚前對閩南族群的意象，她回答：「一起工作認識的，就交朋友，感覺人還可以」，但隨著對話的情境進入到目前生活中的族群意象，周女士又因脈絡的不同而有另一種說法：

還是客家人比較好，閩南人比較不好，閩南人講話動不動就「幹你娘雞巴」，講話都不能商量，脾氣很壞啦，也不能開玩笑啦，我們這邊出去玩，覺得閩南人很驕傲，我這樣覺得唷，我嫁過來客家人五十多年，我們原住民跟客家人比較好溝通，我們原住民跟客家人講話一樣，個性一樣。(1G♀1周女士)

倘若婚姻的失敗，則會連帶影響對通婚族群的意象。例如 2G♀2 潘大嫂有與客家前夫婚姻破滅的經驗，以及與外省族群再婚的經驗，2G♀2 潘大嫂對外省族群有較多正面的評價：

閩南人跟客家人一樣，都是台灣人，不是我們看不起他，是他排斥我們，看不起我們，外省人就不會，跟他們相處會比較好，像外省人老人家他們又比較喜歡喜唷！（2G♀2 潘大嫂）

這其實與前述 2M♂5 趙大哥因離婚的經驗，而對阿美族、太魯閣族有不同的評價很相似。所以族群意象除了受到群體影響外，個人的經驗對族群意

象也有改變的作用，如 Boulding(1956:5)就認為意象是「個人相信為真的主觀知識」，它建構於個人的經驗之中，且會隨經驗的累積而變換。

## (二) 原住民之差異

至於原住民相互的族群意象與客家人對原住民的意象類似，均認為平地原住民與山地原住民有很大的差異，例如阿美族的 1M♀2 詹女士被研究者問及女婿是否為布農族時，一開始並不願直接地承認：

研究者：第二個女孩子是嫁給？

1M♀2 詹女士：這個女孩子嫁給也是原住民

研究者：阿美族嗎？

1M♀2 詹女士：不是[吞吞吐吐貌]

研究者：是太魯閣族？

1M♀2 詹女士：可能[疑惑貌]

研究者：還是布農族？

1M♀2 詹女士：嘿[疑惑貌]

雖然目前有「泛原住民」<sup>37</sup> 的概念，卻不代表族群間是沒有歧見的複合體，其中相互的排斥感，表現在平地原住民與山地原住民彼此的態度尤其明顯。像 1M♀2 詹女士認為山地原住民的社經地位比較低，所以如果與山地原住民通婚還是會受到另類的眼光：

---

<sup>37</sup> 1980 年代起，隨權威體制的崩解，原住民菁英一面以三大運動-正名、還我土地、自治-來進行全島性的跨族整合，一方面以反對運動，衝撞不公義的漢人體制(施正鋒 2000:209)。

我們阿美族也不是說排斥他們啦，就是說他們是山裡面的山地人，就是說好像比我們還要低一階啦…阿美族跟那些山地人結婚的話，很多人就是還是有另眼看待，這個沒有辦法。（1M♀2 詹女士）

山地原住民對阿美族也有「合不來」的自覺。以 2G♀2 潘大嫂為例，她認為與阿美族不合的原因是生活習慣不同：

以前我們太魯閣族跟阿美族關係不好…合不來，老人家也會和我一樣排斥平地原住民，最好是不要結婚，最好是跟同一族結婚，布農族也可以，話也不通可是自然而然就會，就像我一樣會講客家話，山地原住民要跟山地原住民。（2G♀2 潘大嫂）

我媽也不喜歡阿美族，因為她覺得以前的阿美族很會都偷東西…所以我媽是可以接受泰雅族、布農族。（2M♀1 傅大嫂）

研究者認為這應該是族群意識形態在作祟，合不來的主要原因應該源於「山地」原住民與「平地」原住民之間族群位階的差異造成。因為族群意象是雙重的（Young 1990:60; Blight 1994:49），山地/平地原住民自我族群意象的構成，包含「政府的分類」<sup>38</sup>，以及山地/平地原住民交互的族群意象，所以在泛原住民概念未被強調之前，原住民會因為各自的位階處境，而區分出彼此相對的「山地」/「平地」原住民一體感。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 清國政府的「生番與熟番」、日本政府的「生蕃與熟蕃」與國民政府的「山地原住民與平地原住民」均以與統治者生活習慣的差異之遠近作為區分（林修澈 1999:201）。

<sup>39</sup> 這種分類並非在一開始就被原住民自覺或採用，在日治前，原住民的認同基本上都是部落主義的（林江義 2003:166），所以研究者認為「山地」、「平地」之別，應該是在日治開始逐漸形成的一種跨部落的共識、共感。但必須注意的是，這種「山地」、「平地」的共感，在某些情境下，也有對內部差異強調的可能，例如「太魯閣族」與「泰雅族」的區別等。

### 三、族群意象對族群通婚的影響性

在台灣的婚姻中，個人的情感與福祉基本上不是決定婚姻最重要的因素，個體對於婚姻的看法是以家庭而非以自己的考量為主（吳明燁、伊慶春 2003:74）。因此，在「家庭為先，個人為次」的社會文化脈絡之下，家庭成員對它族群的態度對族群通婚有絕對性的影響。於是，藉由族群意象來探討影響原客通婚可以完整地呈現通婚當事人以外的他者對族群通婚的影響性。

#### （一）原客間意象的交互效應：通婚的重重阻礙

族群意象就是族群間的看待方式，對族群關係的影響不僅在交友層次，更是影響族群通婚是否成功的關鍵。因為就算自我對他族群沒有偏見，但因為社會環境、家族成員以及親友對他族群持較為負面的態度，這樣的交往不但得不到任何支持，還會遭受極大的心理壓力。因此，一般人的對配偶的選擇，會先受到父母族群意象的淺移默化的影響，再加上從眾壓力，自然而然地會去配合社會的價值觀念，對配偶做一些條件的限制（朱岑樓 1991; Light and Keller 1995; Bourdieu 2003）。

研究者發現原客間的族群意象對族群通婚帶來的阻隔，在原客雙方都有類似的問題。由原住民嫁女兒的觀點來看原客通婚，我們發現不論是阿美族或是太魯閣族，都不願意讓自己的女兒嫁入客家家庭，因為他們對客家族群的共識就是「客家人的工作特別辛苦」。這在林鶴玲等人（1999:510）的研究中也有類似的發現：「沉重的農地工作和裡外家務、加上侍奉公婆的辛苦，使得客家女性也將嫁入有田地的客家家庭做媳婦視為畏途。」相較之下，族內

婚對原住民族群而言，需要面臨的適應問題最少，對必須將女兒嫁出的原住民父母來說是最佳的選擇。加上當時原住民處於遭受漢人污名化的社會情境，對漢人社會既陌生又恐懼，要將女兒嫁入工作繁重的客家家庭，絕對不是一個明智的選擇：

大概是三十六年，我們結婚的那時候，種族的差別非常的還是很清楚啦，那時候原住民他們[客家人]還是非常的排斥，很排斥，客家人排斥原住民，原住民也排斥客家人，也是都喜歡跟自己同一族的…反正種族不一樣，我父親也說：「絕對妳不要嫁他，妳一定會苦，會辛苦啦。」我一下子嫁給大家庭尤其是農家又是客家人，當然我的爸爸媽媽反對啊。(1M♀2 詹女士)

那時候我爸爸堅持的反對，說嫁給客家人不是那麼容易不是那麼簡單…那個我爸爸比較喜歡有一個原住民啦，因為他身體很壯，我爸爸是獵人啦…(2G♀2 潘大嫂)

他們[太魯閣族]父母親說：他們女兒嫁給同村的還是同族的比較好溝通這樣，起初都會這樣，現在是不會了。(2M♂1 鄭大哥)

客家族群反對者通常都是客家母親，如 1M♂3、1M♂4、2G♂1 之母，客家父親則認為有娶到老婆就可以了。如 Bourdieu(2003:245)認為，「做母親的會使用她權力所及的一切手段阻止一樁『低就婚姻』」，因為這根本不符合家族的利益。在原住民倍受歧視的大社會當中，與原住民通婚的家庭，也會連帶地被污名化，社會大眾會對這個家族或通婚男性的能力產生質疑，這其實與目前台灣社會對於娶外籍新娘的男性的看法是相似的，所以一樁低就的



婚姻，不僅無法帶來實質的好處，更折損了一個家族的象徵資本：

本來我父親是同意，我母親她說：我們客家人幹麻討番仔…那時候人家說番仔是很丟臉的事情，很丟臉…「你沒本事娶老婆！你幹麻娶番仔，你作什麼要娶番仔。」…我爸爸是說反正我兒子今天能夠娶媳婦，他就很滿足了，這樣，他就說，反正都一樣，你台灣人，原住民通通都一樣…（1M<sup>†</sup>4 柯先生）

我阿婆她只是說，他的意思是叫我去認識客家人，可是我媽嫁過來她也不反對，很疼我媽媽…不過她好像還是比較中意客家人，是語言的關係吧？（2M<sup>†</sup>1 鄭大哥）

我不曉得我媽媽不喜歡原住民，我是側面知道說，她不喜歡原住民啦…那時候才知道說，我媽嫌棄原住民，我爸爸這方面，我是沒有聽過他說反對啦！（2G<sup>†</sup>1 汪大哥）

有趣的地方在於，為什麼客家父親看待娶原住民的立場會與家母親有差異？這或許跟「婚姻斜坡」理論有很大的關連性，研究者稱之為「少數中間人效應」。因為當時客家人以農業為主，傳統的性別分工又有許多粗活必須由女性承擔，與閩南族群的性別分工有很大的差異（張維安 2001；邱彥貴、吳中杰 2001:5）。但是客家族群的位階較低，某些人就不敢向上高攀娶位階較高的族群女性回家裡做農事，所以希望藉由「向下」尋找族群位階較低的女性做為通婚的對象，以繼續維持客家性別分工的型態。台灣目前的農村通婚型

態也與此類似，<sup>40</sup> 因為做農太過於辛勞，許多台灣女性均不願「下」嫁至職業位階較低的農家做農，所以農家子弟有高比例娶外籍新娘，尤其初期至印尼娶新娘的多為全省各地的客家聚落（夏曉鶻 1995,2002）。

這些客家男性對原住民婦女有較高的評價，是因為他們認為原住民女性較閩南女性更能吃苦，可以滿足客家族群對媳婦的角色期待。雖然客家婦女也能夠勝任客家男性的角色期待，不過這又跟相遇機遇的任意性有關，我們的重點還是放在原住民比閩南人更能勝任客家媳婦角色來談：

平地原住民的個性很好，比閩南人好，他受得了苦，閩南人不行，因為受苦的時候他會鬧，因為生活很苦…（1G ♂ 1 洪先生）

以前我在讀夜校的時候，都是閩南人啊，都追我，但是我不要…可是我就偏偏愛阿美族，她們閩南人比較高級嘛…我攀不上啦，她們是有錢人…嫁給我我要去種菜挑大便養豬，受不了啦！（1M ♂ 2 鄭先生）

我最不喜歡閩南人，怎麼講，反正閩南人，都是為了錢…你沒有錢啊，萬一有小孩子，他會一直罵啊，就很容易鬧離婚。（2G ♂ 3 吳大哥）

---

<sup>40</sup> 80 年初期，為數不少的泰國、菲律賓新娘開始出現在台灣農村，80 年末期之後，凡欲娶東南亞新娘的台灣男子，必須親自前往南洋。自 1990 年代初起，印尼成為台灣男子娶東南亞新娘的主要目的地。（夏曉鶻 2002）

另一例子為台南縣東山鄉嶺南村平均每三戶就有一位越南新娘，而有越南村之稱，其中也反應出台灣農村男性對勞動女性及越南女性對物質經濟的相互需求。（東森電視 [http://www.ettv.com.tw/et\\_tv/article/20-555.htm](http://www.ettv.com.tw/et_tv/article/20-555.htm) 2005/09/16）

因此這些客家男性在考量自己的身份地位之後，會選擇學歷、收入以及族群地位又再低一階的原住民女性，作為擇偶的選擇，以維持男性的支配地位與尊嚴，這點與父系社會男高女低的婚姻斜坡型態正吻合（蔡淑鈴 1994）。所以我們發現客家男性面對優勢族群的自卑感：

如果今天跟閩南人交往，我會覺得壓力比較大，會怕閩南人覺得我們是客家人，我反而會有一點排斥的感覺…如果是外省人就比較好一點啦…可是原住民很好講話，很好溝通真的…他們原住民最疼我們，很照顧我們。（2M ♂ 1 鄭大哥）

閩南人好像有一個高高在上的感覺啦，我那時候交的閩南人怎樣你知道嗎？…那女孩子本身是說，屬於類似於財大氣粗，有時候會把你壓死掉啦…我為什麼一個男人不作，聽女孩子那方面使喚，所以我覺得對閩南人有點不自在，所以不是和原住民就是和客家人結婚，我跟我老婆原住民這樣子，就是類似於平起平坐。（2G ♂ 2. 江大哥）

客家人娶山地妹小姐啊 比較吃香，因為我們客家人嘛，雖然說我娶得老婆是原住民對不對，她們會對我們客家很有興趣，話又談得來…她[原住民]不要台灣人，台灣人一直說幹你娘幹你娘，她們比較討厭。（1M ♂ 2 鄭先生）

對族群通婚持反對態度的除了客家母親，上司、親友或鄰舍對通婚者也帶來一股很大的壓力。例如 1M ♀ 2 詹女士必須面對職場上司的指責、1M ♂ 4 柯先生必須面對朋友的嘲諷，2G ♀ 余大嫂會受到族人異樣眼光的看待：

那個校長，他是客家人啦…他是叫我說不要嫁給客家人，第一個是說大概是這個是說風俗習慣不一樣，第二個問題你應該要當一個原住民的領導者…所以一定要嫁給原住民才能領導原住民。（1M♀2 詹女士）

我跟我這老婆結婚，我也是有給我很多朋友罵，以前有一個宜昌國小校長，他說你要討老婆嘍，你跟我講嘛，我隨便找一個都比番還贏啦…土豆工廠那老闆，他有在罵我啊：「你是興什麼興到這樣，我隨便帶你回我拔阿庄那邊，哼，要娶幾個都有」…還有其他普通朋友只有講一講而已啦，講：「怕娶不到是不是？」唉…（1M♂4 柯先生）

泰雅族她們的觀念，今天妳嫁到台灣人，妳回娘家，好像就會有一種異樣的眼光看你，就說你老公是台灣人，會這樣講：客家人嘍…（2M♂1 鄭大哥）

因此，在這兒我們可以發現，僅有社經地位上的「男高女低」的婚姻斜坡不一定能促使族群通婚，族群意象等意識形態更是影響族群通婚的重要因素。客家男性低就於原住民女性，或是原住民女性高攀客家男性的婚配型態，多未受到族群成員的支持。

於是，我們可以初步分析，原客通婚的成功者就是這些勇於面對壓力者、有特殊原因者（懷孕）以及未受到強烈反對者。接下研究者將先探究那些「未」被強烈反對者的狀況，至於勇於面對壓力者及特殊原因者，我們留待下面「跨越界線的方法」再做討論。

## (二)「誰」是被允許越界的人？

根據這些通婚成功的受訪者資料顯示，至少一方反對是很普遍的現象，當然也有些通婚者「毫無阻礙」地跨越族群的籬籬。不過 Bourdieu (2003:252) 曾對婚姻擇偶研究提出這樣的結論：「個人、甚至家庭可以只承認最可公開承認的標準…但不會因此而不去識別為這些標準所掩蓋的實際相關標準，亦即財產的價值和結婚補償贈資的總額」。<sup>41</sup> 所以研究者應該去思考，這些報導人所願意公開的標準背面隱藏了哪些被掩蓋的實際標準。以這些未受到家庭反對的受訪者為例，研究者發現這些男性的社經條件多半不是太優異，所以家人對婚配對象的選擇，並不會很嚴格地要求，例如 1M ♂ 1 鄭先生當時的處境：

那時候我大哥[1M ♂ 1 鄭先生]，十九歲就被人家招，她有錢啊，不用像我們吃地瓜飯，給人家招 …他要休息不可以休息…他岳母就說你是我手掌心的那個蒼蠅，要死就給你死要活就給你活，結果我大哥受不了跑回來。(1M ♂ 2 鄭先生)

1M ♂ 1 鄭先生先前被招贅過，在當時願意接受招贅的男子，其原生家庭通常都不算富裕，何況 1M ♂ 1 鄭先生是長子，在父系社會的傳統裡，繼承人通常為長子，長子更有維持家族完整性的使命，不太容易有自由婚姻選擇的自由 (Bourdieu 2003:234)，所以在一般情況下，父系社會的男性，尤其是長子不太可能接受招贅婚。因此，家庭社經地位的低位階，也許才是造成 1M ♂ 1 鄭先生以族群社經地位較低的原住民女性為再婚對象的主要因素。

---

<sup>41</sup> 即每一樁婚姻背後都還是有功利的計算，期待以最少的付出得到最大的價值，但通婚者並非都樂於承認功利的計算。

1G ♂ 1 洪先生與 1G ♀ 1 周女士的婚姻，則是因為周女士的大哥欠洪先生債務，而以家中么女周女士作為抵債品，洪先生在考量家中父母無人照顧的情況下，也欣然接受這樣的婚姻安排。但研究者認為其實還牽扯到 1G ♂ 1 洪先生本身的社經地位，因為包括洪先生，其一家三兄弟都曾受人招贅，大哥受日本人招贅，二哥受台東的卑南族招贅，洪先生本人則曾經被台北的閩南人招，由此可見其家庭的社經狀況：

前妻岳母她們是閩南人，我住在她家，算半入贅啦，她媽媽控制我，沒有零用錢…要拿錢看醫生，他也不給我…後來我想我們離婚好了，不然兩個人都辛苦不好過。（1G ♂ 1 洪先生）

1G ♂ 2 王先生十一歲隨家人由大陸來花蓮開墾，與阿美族 1G ♀ 2 李女士的婚姻是經由他人介紹的。根據伊慶春與熊瑞梅（1994）研究顯示，經由介紹人篩選配對過的婚配通常會較考慮到門當互對的同質性通婚，比較不利於跨越族群的界限。但王先生的情形較為特殊，他是以娶原住民需要花費的「聘金」較低為考量，所以「刻意」要求介紹人選擇原住民作為婚配對象：

找台灣人要錢要比較多聘金啊，因為那時候不大一樣，跟原住民結婚，聘金比較省啦。（1G ♂ 2 王先生）

2M ♂ 5 趙大哥則是較為晚婚者，結婚年齡為 38 歲，家人必定會把通婚對象的條件放寬，很符合巫雪麗（2003:73）：「結婚年齡對族群通婚有正向的作用，越晚婚跨越族群藩籬的會越高」的說法。

我三十歲之後大多是交原住民，三十歲之前是交客家人，我前妻 38 年次，她是有離過婚…（2M ♂ 5 趙大哥）

其他的通婚者如 2G ♀ 2 潘大嫂的先生亦未受到強烈反對，則與原生的家庭結構有關，據 2G ♀ 2 潘大嫂的描述：

我先生他本來就是溜飄溜飄[不正經]的人，他爸爸說：『你喜歡就好』，反正他爸爸那時候，我嫁給他，他也沒有出錢啊，兩萬塊聘金也是借來的，後來我們一起還。（2G ♀ 2 潘大嫂）

但必須提醒的是，遭致反對的現象可能比我們想像的還要多。如 1G ♂ 1 洪先生的例子：

鳳信里的原住民我認識一個，交往一年沒有結婚，因為她媽媽不肯，她媽媽說不要嫁給客家人…我就放棄。

因為依據 Bourdieu (2003)的說法，配偶的選擇受到社會規範和文化風俗的影響，為避免在擇偶過程帶來的困擾，通常會選擇符合社會允許條件的人為婚配對象。所以大多數被反對的原客交往者很有可能都因社會、家庭所給予的壓力致使婚姻無疾而終。

### （三）過界之後的效應：代內影響與代間影響

父母、家庭成員以及其它親友的族群態度和跨族通婚經驗都會去形塑族群成員對族群互動的認知參考架構（陳端容、陳東升 2001:11; 王甫昌

2002b:404)，所以族群通婚有可能提高兩族群其它成員族群通婚的機會。研究者依這些影響族群通婚的重要他人的長幼關係區分為「代內影響」與「代間影響」兩類別。「代間影響」指平輩親友的通婚經驗帶來的影響，「代間影響」則指上一代對下一代的影響。<sup>42</sup>

「代內影響」的例子不在少數，尤其是生活在同一村莊，朋友或姻親間更容易爲了親上加親而相互介紹。如 1M♠4 柯先生的太太 1M♀4 曾女士，與 1M♠2 鄭先生的太太是姐妹關係，這是因爲跨越族群通婚的姐姐跟姊夫慫恿妹妹與姐夫的朋友交往：

我嫁這個是我姊姊介紹，一直叫我說：「可以啦，嫁給客家人很好，我嫁客家人，你也好嫁」，我就說：「那好啊！」我原本有阿美族男朋友，他在當兵啊，姊姊就說好啦！我想是緣分啦。(1M♀4 曾女士)

1M♠2 鄭先生的老婆則是其大嫂 1M♀1 黃女士的親戚，藉由大嫂的保證，這門親事的達成也不會遭到太大的阻礙。如前述「介紹人」原本是跨越族群通婚的一大障礙物，因爲介紹人會考慮到門當戶對，不太可能介紹族群異質性的婚配（伊慶春、熊瑞梅 1994），但是當客家族群開始與原住民結爲姻親，藉由代內介紹異族通婚的現象自然就會增加：

她們[女方]不同意我們這邊，後來呢！夫妻相愛了，我大嫂[阿美族 1M♀1 黃女士]有去講：「我也是嫁給客家人啊，反正年輕人啦，不要怕苦啦，她們自然就會幸福快樂。」(1M♠2 鄭先生)

<sup>42</sup> 研究者「代間影響」、「代內影響」的概念，出自於社會學者對社會階層移動所作出「代間流動」(intergenerational mobility)、「代內流動」(intragenerational mobility)的分類。(謝雨生、黃毅志 1999:174)



家族成員隨著通婚經驗而來的族群接觸，有可能顛覆過去負面的族群意象。如婚後的良性互動，會使一個家族原來所固守的族群邊界更加鬆動；兄姊的通婚經驗，也會影響父母親對它族群的意象，進而影響家中其他成員通婚的可行性。以 2M♀1 傅大嫂作為弟妹的革命先鋒為例，使她兩個妹妹在後來能夠毫無阻礙地相繼嫁給客家人與外省人：

後來我媽在我姊姊結婚一年後，我姊夫[泰雅族]變化太大了，再加上後來我讓媽媽接受我先生，所以我媽的觀念就改變了，雖然我媽還是很希望我兩個妹妹可以嫁山地人，不過比較不會這麼強硬的反對平地人了。（2M♀1 傅大嫂）

「代間影響」的例子多半是父母即為原客通婚者，使下一代的異族通婚者不再是革命先烈，反而是因襲父親的腳步，尤其是通婚對象若與母親是同一族群，更會得到母方的支持。若是遇到原住民家長的反對，也可以利用原住民姻親一同去提親，以拉近兩族群的距離，原客雙族裔者的體質特徵更是說服女方的象徵籌碼。

不論地域、性別，第一代的原客通婚者，對下一代娶「阿美族」女性均無出現反對的意見，這與第一代所遭遇到的情形已經不可同日而語。研究者曾經提及第一代通婚者普遍遭致「客家母親」的反對，但在第二代這些原客雙族裔的「客家『原住民』母親」身上就聽不到反對的意見：

我兩個小孩也是娶原住民，年輕人他中意他可以就好了啊...他們結婚我們也是沒有意見啊，他們年輕人，他們喜歡就好了啊！（1M

♠4 柯先生)

1G ♀1 周女士：如果他們跟原住民交往，我不會反對...她們自己愛哪一個就哪一個這樣啊。

1G ♂1 洪先生：現在的時代不一樣，我那時候父母親沒有反對我啊。

代間的影響不限於直系血親。2G ♂3 吳大哥對原住民的接受間接地受到兩位住在隔壁村的舅舅影響，通婚的對象雖然不是藉由原住民親友直接介紹，但是到提親的場合，總又免不了央請原住民親友作為中間斡旋的人，以增加雙方的信任感，促使通婚成功的機率提高：

我小時候就常常來這邊[東昌]玩，我舅舅[1M ♂1, 1M ♂2 鄭氏兄弟]就娶原住民啊，我覺得不錯就娶...我當初娶老婆的時候是我和我大舅媽啦[1M ♀1 黃女士]一起去提親的。(2G ♂3 吳大哥)

客家人和原住民會因平地/山地原住民而有相異的族群意象，所以上一代會因下一代所嫁娶不同族別的原住民而有不同的反應。由於第二代開始與高山族有較多的接觸，客家與高山族的通婚變成繼客家與阿美族通婚之後的另一趨勢。對此現象，有的原客通婚父母仍堅持與高山族的界限；有的則在將心比心的掙扎中慢慢放寬客家族群與高山族的界限。

2M ♂2 柯大哥的父母(1M ♀3 魏女士)對於柯大哥與原住民女性交往不作限制，不過對高山族的籬籬依舊存在。雖然 1M ♂3 柯先生對阿美族也沒有太正面的評價，但因為自己就阿美族結合，家中又有一位「阿美族」的客家母親，所以在柯家，原(阿美族)客通婚並不會遭到阻礙：

頂多是限制那個泰雅族，那種高山族，老頭子很討厭高山族，阿美族他就不會怎樣，我媽媽對高山族的看法，也跟我爸爸差不多，跟阿美族交往家裡也比較能接受。(2M♠2 柯大哥)

這些嫁入客家家庭的阿美族女性，對於兒女與山地原住民通婚所抱持的態度，對原客通婚是否能成功有關鍵性的影響。因為這些阿美族女性雖然在一開始站在反對的立場，但是在兒女的堅持下，這些做母親的會將以往婚姻受阻的經驗轉化為同理心，去勸說同樣有跨越族群通婚經驗的父親。若兒女對這樁婚姻的態度夠堅持的話，父母親通常還是會答應這門親事，如 2M♠1 鄭大哥的婚姻，以及 1M♀2 詹女士嫁女兒的經驗：

所以我媽媽不反對是怎麼樣，雖然有一點點反對，不是阿美族怎麼樣...她也是嫁過來說給客家人，她會感到我以前也是走同一路，她會去領悟到，而且現在戀愛是自由啊，哪有分種族... (2M♠1 鄭大哥)

她[女兒]就說他喜歡了，我就跟我先生說算了算了，我們兩個還不是一樣，不一樣就是他不是阿美族啦，差就是差這個地方。(1M♀2 詹女士)

因此，族群界限的跨越是循序漸進而非一蹴可幾，族群通婚的對象必須經過一代一代慢慢地跨越。第一代客家人與阿美族有較多的接觸經驗，所以原客通婚的初期會有較多客家族群與平地原住民通婚的現象，隨著接觸機會的增加，與山地原住民通婚的現象才慢慢普及，與平地原住民阿美族有通婚

經驗的家族，更容易降低與山地原住民通婚的門檻。

#### (四) 打破界線的方法：越界者的心路歷程

最後研究者希望將這些跨越族群婚配者的心路歷程作完整的呈現。姑且不論這些通過族群障礙者是否為少數中的少數，我們至少可以看到通婚者如何面對及對抗這些結構對族群通婚限制的歷程。

在面對反對的過程中，男方因為擔心女方會因父母的反對而退縮，通常都會有所動作。如針對女方父母擔心的原因，提出一些婚後會孝敬老人與提供照顧的承諾，或以一些正面的案例來說服對方的父母。如遭雙方反對的 2M ♂ 1 鄭大哥，一面必須安撫與鼓勵 2G ♀ 1 余大嫂，一面又必須巴結、討好對方的父母：

我說：「我媽很好溝通的人，你就跟他講話，你好好跟他講，好好跟他溝通…」她是有直接跟我講：「我爸好像不喜歡我們兩個在一起餒，你是客家人，你們怎麼樣怎麼樣…」我沒有想過要退縮，反而更勤咧，送東西啦，拜訪就是了，她們喜歡什麼就拿去啊。(2M ♂ 1 鄭大哥)

1M ♀ 2 詹女士的先生則舉出原客通婚正面的例子以及將來會侍奉只有獨身女岳父母的承諾來說服岳父，並與詹女士許下「非你不娶、非我不嫁」的諾言，以實施拖延戰術。其它以許承諾方式的還有 1G ♂ 3 游先生和 2G ♀ 2 潘大嫂的先生，內容不外乎會善待娶入的原住民婦女及其族人，降低原住民父母因對客家人的陌生所產生的擔憂與沒安全感：

我先生就告訴我爸爸，哪一個地方的某某人還不是一樣，客家人還不是娶這個阿美族，還不是很好…雖然我娶你的女孩子，但是我一定會照顧你，孝順你們老人家啦…我們兩個就講好，你假如有人來提親，你就說不要，假使有人來提親，我也說不要，這樣你也不要我也不要，最後還不是我們兩個很好。(1M♀2 詹女士)

還沒答應的時候，他那老頭子就說：「不要嫁台灣人」，但是我追她追很久，我跟他說：「那你跟你媽媽講好聽一點啊，要跟他說以後嫁給我，你不會吃虧啦，我會常常照顧妳…」(1G♂3 游先生)

因為交往的時候就已經不被他人看好與祝福，所以有些通婚者在婚前交往的過程會較為低調。例如 1M♂4 柯先生與 2G♂1 汪大哥等為避免雙方衝突，約會的地點選擇在外頭，1M♂2 鄭先生則先以父母會反對異族通婚作為預設，先將配偶以非異性伴侶的角色引進家中作印象的試探：

我跟她交往一年多還是兩年，那時候她都沒有去過我家，提親以後才有，因為那時候我媽媽就不喜歡原住民，不要帶回家比較好啦。(1M♂4 柯先生)

我跟他交往大概兩年結婚，這兩年當中，我也很少去她家裡，不太想去啦，反正人家有點排斥啊，結婚前，我是沒有去過她家啦！只是去都是把她接出來，我也沒有在她家停留過啊。(2G♂1 汪大哥)

我們見面也不提家裡的事，我們盡量到外地，我們都避開來…(2M

♀1 傅大嫂)

兩年交往當中很神秘的，沒有給人家知道…起先她不敢到我家…她說：「我是阿美族，你們客家人唷，不好意思，怕會破壞我們感情啦！」反正那時候就想辦法接近我們，然後在我們這邊工作…反正這六個月當中他就給我媽媽印象很好啦..這就夠了嘛。(1M♂2 鄭先生)

這種無法至異性家中或與對方父母見面交往型態，對交往者來說，背後的族群因素與交往壓力似乎是不言自明的，以 2G ♀3 李大嫂的交往經驗為例：

我之前也跟一個客家男生交往，可是他從來沒有帶我去過他家，我自己的感覺認為，他應該是不敢把我帶回家，因為我是原住民，他家可能會反對還是怎樣的，我也沒有問他或跟他明說，後來就漸行漸遠了。

研究者發現，異族通婚還需要中間的協調者，協調者主要的功能就是緩和族群對立、拉近族群距離，所以通常都是請反對者的族群成員去跟反對者做溝通。畢竟影響族群通婚不僅是主掌通婚者的生殺大權的父母，其他會影響父母的重要關係人更是通婚者拜託遊說的對象，這時候，這位重要關係人的族群意象就會很重要了。<sup>43</sup>

這些即將跨越障礙者除了利用「承諾」或「協調者」的方式去面對反對聲浪外，有些人還會兼施一些較為積極的手段，例如有意無意地「先上車後

<sup>43</sup> 參上一小節代內影響、代間影響。

補票」<sup>44</sup>，運用這樣方法者，佔將近一半的比例。例如 1M ♂ 1 鄭先生與 1M ♀ 1 黃女士、1M ♂ 4 柯先生與 1M ♀ 4 曾女士、2M ♂ 1 鄭大哥與 2G ♀ 1 余大嫂、2G ♂ 1 汪大哥與 2M ♀ 1 傅大嫂以及 2M ♂ 2 柯大哥：

以前都流行嘛，先肚子大了才結婚嘛，以前都這樣，是想說反對也不管他嘛，就先肚子大了就是要結了，就是這樣，他們老一輩也都是這樣想吧，已經剛好懷孕，種就已經有種了啊！（2G ♀ 1 余大嫂）

反正那時候老婆也是懷孕啦，只想婚結一結，沒想那麼多，我也不是說對原住民特別排斥，那也是緣分到了，你怎麼會去計較？而且我老婆的外表看起來也不像，當地的客家人都以為他是客家人。（2G ♂ 1 汪大哥）

因此，族群通婚確實會面臨較多的門檻，需要付出的代價也較多，面對的方式有討好對方家長、秘密交往、舉例說服、請人說情等等，但在最後幾乎都以「懷孕」為殺手鐮。不過，研究者認為：如果沒有非理性的「情感」因素作為支撐族群通婚者面對壓力的泉源，族群通婚的可能性將微乎其微。

## 第二節 婚姻市場的機會結構

陳信木(2003:34)認為地理因素能產生「接近性效應」，所以依地方性的差異可以劃分出不同的婚姻市場。研究者希望藉由地域的角度分析婚姻市場機會結構對原客通婚帶來的影響性，因為 Jorgensen (1986) 的「地理接近說」認為，伴侶的選擇事實上限制於「居住」或「工作」的空間範圍。本篇即以

---

<sup>44</sup> 指未婚懷孕。

「居住型態」與「職業」兩個因素來探討機會結構對原客婚姻造成的影響。

## 一、地區環境

因為空間的接近性，使某一地域內的男女有更多見面的機會，在資訊或交通不甚發達的時代，婚嫁者絕大數均為周遭的人，這樣的現象第一代受訪者最為明顯，尤其在原客混居型地區，受訪者都經歷過愛情才邁向婚姻。以原客混居的典型「東昌村」為例，受訪者對居住型態的描述大致為：

像這個[東昌]村原本叫里漏，客家人從西部遷進來，原住民比較多，閩南人不多…過去也是客家庄，那邊閩南人也會講我們客家話，而這邊我們客家人跟原住民好像說打成一片。(1M♠2 鄭先生)

很多客家人娶原住民像吉安那邊，南昌那邊，我有好幾個朋友也是，客家人娶原住民。(1M♠4 柯先生)

客家人在早期移入他們所謂的「番社」與原住民比鄰而居。<sup>45</sup> 當初移入的狀況主要基於孩童就學方便的考量，例如 1M♠1 鄭家原來住在靠海的仁安村，1M♠3 柯家原來住在永興村，但當時鄰近的小學僅有田浦(今宜昌)國小，為了教育之便，有些客家人就慢慢移入「番社」東昌，形成一個原客混居型聚落。

---

<sup>45</sup> 昭和五年(1930年)里漏(東昌村)族群人口數：福建籍 149 人，廣東籍 130 人，平埔族 10 人，高山族(包含平地/山地原住民) 551 人；昭和十年(1935年)里漏(東昌村)族群人口數：福建籍 229 人，廣東籍 348 人，平埔族 23 人，高山族(包含平地/山地原住民) 605 人。(孟祥瀚 2002:141, 146)



因為左右鄰舍都是原住民居多，在求學過程或是課後的社區生活，客家人難免會與原住民有所接觸，而在接觸的過程中，有些客家人會對原住民有較多的好感或好奇心，與原住民的社會距離越來越近：

國小讀宜昌國小，小時候原住民班級有分開，他們是丁班，我小時候就很喜歡跟原住民在一起…反正學校都是好朋友啦，台灣人客家人一樣，原住民一樣。（1M♯2 鄭先生）

你看他們兄弟[1M♯1、1M♯2]，原住民化很流利啊，他很會講，他家六兄弟唷，只有第二跟第三的比較不會講，剩下的通通都很會講，他們就一天到晚就混在一起啊，他兩個妹妹也是會講，沒嫁給原住民也是會講。（1M♯4 柯先生）

所以研究者發現，兩族群成員在制度體系的分隔，<sup>46</sup> 也無法完全遏止以個人為單位的日常交往，總是有一些漏網之魚會去跨越族群的社會邊界。此外，就算是個人對它族群充滿負面的族群意象，這些負面的族群意象也可能只停留在族群的層次，對其中某些認識的成員或許會以另眼看待，例如 1M♯4 的柯先生等人，在擇偶時就以族群中的個人評判為標準，雖然在日常交往卻不免還是有負面的意象。

不論是地理距離或是社會心理距離的接近，對族群通婚都有正面性的影響，王甫昌(1993c)對台灣地區族群通婚現象提出的三大成因：「文化相似性」、「通婚的意願」以及「人口結構因素」，也都直接或間接地受到地理距離或是

---

<sup>46</sup> 如根據 1M♯2 鄭先生、1G♯3 游先生等人的描述，國小編班會將閩南、客家、原住民學生做區隔。

原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

社會距離的影響。以東昌為例，一個「原多客少」的人口結構，必定使原客通婚的機率提高，原客族群在學校與社區的交流，也可能發展出共通的次文化，拉近文化的相似性，並增進族群通婚的意願，地緣雖然不是主要因素，卻是促成通婚的必要因素：

他[1M♂3 柯先生]常常跟我阿公聊天，因為他們曬穀子都借我們的中庭啊…曬那個花生啊穀子啊，這樣子認識我的，就會約我啊！(1M♀3 魏女士)

我的工作就是用三輪車載客人到花蓮大橋下面那個渡船口那邊…  
她[1M♀4 曾女士]就一樣住在東昌啊，我也住在東昌啊，假使說晚上沒有跑的話，大家比較會一起。(1M♂4 柯先生)

我騎腳踏車，蹦，就撞到她…後來，我才知道，哇！好多人要追他，那我也開始心動了。(1M♂2 鄭先生)

與原客混居型部落相較，聚居型聚落的社區或小學，族群的單一性較高，影響了族群互動的機會。例如鳳林的市街、鳳信里等，早期都是客家單一性質極高的客家聚居型聚落，這裡的客家人對原住民較為陌生，大家使用的語言也都是客家話，小時候的玩伴也都是客家人：

光復以後才有接觸原住民…原來我是住在鳳林街上，十三歲的時候搬到[鳳信]這裡來，鳳林百分之八十是客家人，所以我們都講客家話，這裡原住民很少，鳳信里原住民差不多一半，街上都是客家人。  
(1G♂1 洪先生)

因為與原住民沒有太多日常生活中的互動，所以聚居型社區不如混居型地區有較多的原客交往現象。研究者認為婚前是否有交往的原客通婚是有差異的，因為經歷交往的婚姻較具選擇的積極性，且大多必須經歷外界給予的壓力，但在聚居型地區的原客通婚，通常都是透過介紹人分析雙方的經濟地位後的刻意安排，所以是經由「交換論」功利考量下的貿易婚姻，如前述 1G ∩ 2 王先生的相親或 1G ∩ 1 洪先生的抵債婚姻，這類的族群通婚較為被動。

但其實聚居型聚落因自身的大小及與週遭村落的關係型態還是會有些許的差異，例如吉安永興村、稻香村，與鳳林的鳳信里，兩地區的原客關係就有差異。因為永興村與稻香村都是小村落，所以必須與其他週遭的村落往來，但其他鄰近村落如仁里、東昌、南昌等都是阿美族的聚落，所以吉安的客家人與阿美族的關係很難完全隔離。但是鳳林的鳳信里，其鄰近的大鎮就是鳳林鎮的鳳智里、鳳禮里、鳳仁里，所以鳳信里的客家人往來的對象也以客家人為主，這裡的原客關係，跟吉安就有一些差距。以稻香村的 2G ∩ 3 吳大哥與永興村 2G ∩ 2 江大哥為例，他們活動的範圍還是阿美族的區域。除了「居住」社區與原客混居型有別之外，日常活動的領域其實很接近，空間的接近自然就帶來異族交往的機會：

讀書的時候[宜昌國中]認識我老婆的，出社會不小心又碰到，她在吉安一家自助餐上班，時候我剛好回花蓮修養，去買便當就遇到，晚上我就又去直接約他。(2G ∩ 2 江大哥)

我經過南昌那邊...我騎摩托車啊，就碰到，出車禍，她沒有怎麼樣，我也沒有怎麼樣，我就帶她回去她家，就交往差不多有四個月吧。

(2G ⚡ 3 吳大哥)

## 二、職業因素

本段落「職業因素」仍然使用 Jorgensen (1986) 的「地理接近說」為主要論述依據，但與上一段落「地理環境」因素有不同的強調重點。本段主要想要探討「職業因素」對族群通婚的影響，隨社會發展的不同，「職業因素」還是有世代的差異。例如第一代的職業因素與居住環境還是有很高的相關性，因為早期交通不便，工作的地點不可能離家裡太遠。但隨社會邁入工業化<sup>47</sup> 之後，交通的日益普及，工作地點的流動，以及高等教育等諸因素，使族群的接觸日益頻繁，族群通婚型態開始跨越「戶籍地域」，而邁入「活動地域」，當族群脫離了安土重遷的農業社會，族群通婚就不僅止於以左右鄰舍為婚配對象，族群相遇的情境有更多種可能，族群關係的跨越方式也就越多元。

以第一代職業因素通婚為例，當時的花蓮除了自耕農或商人以外，根本沒有什麼大工廠，最有可能形成因職業而通婚的地點只有糖廠。所以 1M ⚡ 1 鄭先生與 1G ⚡ 3 游先生就是在作糖廠工作的時候認識配偶的：

我離婚一年後，做那個糖廠工作，她[1M ♀ 1 黃女士]做那修甘蔗尾巴，就認識，認識以後才結婚的。(1M ⚡ 1 鄭先生)

民國四十一年時候...我老婆給我修甘蔗，五六個女孩子給我修甘蔗，本來還有兩個要選的，選來選去沒有選到。(1G ⚡ 3 游先生)

---

<sup>47</sup> 台灣大約至 1960 年代邁入工業化，城鄉移民等現象開始發生。(王志弘 2000:202)

陳端容、陳東升（2001:5）指出：「機緣的形成決定於行動者在社會中扮演的角色與功能，以及行動者工作職場的區隔性。」像 1M ♂ 4 柯先生從事大眾運輸的工作，所以有機會認識較多異性，在篩選的時候，仍然以地域較接近者為追求目標：

我就是當兵回來開三輪車的時候…那時候水蓮那邊我也是有中意的，不過比較遠就是了，我老婆是東昌的。（1M ♂ 4 柯先生）

所以通婚的原因，應該是諸因素考量下的選擇，很多因素都會影響配偶的選擇，只是空間因素把人限制在一個可能的範圍內「自由」地作選擇。

第二代的職業因素與第一代相較，就有明顯的不同，不僅在職業的性質上有差異，在通婚的距離上也有差異。因為研究者在選取對象時就已經限定花蓮境內的原客通婚者，所以通婚的對象再怎麼遠，都還是在花蓮縣境內。但是認識的場合，就已拜交通便利之賜，到達外縣市。不過就算在外縣市認識，「空間接近說」依然微妙地發出它的影響力，因為「他鄉遇故知」的那種心理的空間接近感會對男女交往產生微妙的作用：

因為我們鄉下很偏僻啊，那時候也是很多人喜歡我，都是村莊裡的原住民，後來因為他就到我們部落那邊作工…他就在前面那邊抹牆壁，好像是中午的時候，他就過來，他就說：「小姐你在這邊煮飯甯！」好像就是要靠近我。（2G ♀ 2 潘大嫂）

我跟我老婆認識是在紡織廠，內壠的紡織廠，她也在那邊上班，那時候在工廠認識，我那時候也在那邊做啊，結果發現我老婆是富源

[瑞穗鄉富源村]的人，結果還是我小弟的同班同學。(2G♂1 汪大哥)

在將第二代與第一代的職業因素做比較之後，不難發現，因為時代的變遷，帶來交通的發達、教育的普及，加上原住民生活方式逐漸受到漢化的影響，族群間的差異與界線越來越模糊，族群間的障礙慢慢在降低，這就是吳乃德所謂社會變遷將影響族群隔離的效果(2002:92)。黃河等(2002)的研究數據亦顯示原客通婚的比例有隨年齡層的降低而逐漸增加，如60歲以上佔0.2%，但19歲以下佔2.2%，當然它是一個循序漸進的過程，1M♀2詹女士對原客通婚的觀察，就發現光復前、後的差異其實很大：

客家人跟原住民結婚，現在光復以後比較多了，光復前跟光復後差很多囉…光復以後，好像我聽過：「嘻！那邊他的小孩是台灣人唷！他的太太是阿美族…」(1M♀2詹女士)

研究者認為在未來族群通婚的門檻還有再降低的趨勢。一來是因為高等教育的普及，配合教育資源分配的區域性差異，加上依分數填寫志願分發學校，各地的學子接觸交往的機率提高，二來是族群通婚產生的雙族裔與多族裔，變成一種文化的複合體，對混血兒本身以及混血兒家庭而言，與異族通婚會遭受到阻礙的機率就降低很多了。

### 第三節 通婚者個人擇偶對象的偏好

通婚者個人擇偶對象的偏好，把擇偶的問題又回推到個人身上。影響族群通婚的因子，並非只有大環境，從婚前交往對象的選擇，到最後配偶的決

定，仍必須經由個體判斷與抉擇（許焯光 2002:273）。因通婚者個人特質的差異，在刺激、價值與角色期待各階段會有不同的需求與偏好，除了分析族群意象、市場結構對族群通婚的影響，我們對個人主觀的影響力，也不可忽視。Berger and Hill（1998）亦認為影響族群通婚的因素，除了來自於大環境中族群、階級、經濟條件等結構性限制之外，還包含個人對異文化的興趣以及對家族叛逆性的表現。以下研究者以性趨力、價值觀、角色期待及通婚者自我詮釋做探討。

### 一、性趨力

性趨力在以往婚姻研究多被忽視，但許焯光（2002:367）主張性驅力戰勝親屬網絡對婚姻的結構性限制可能性極高。邱莉雯（2004:20）亦發現許多英國的殖民小說或旅遊文學均呈現出一種對異文化接觸的渴望，這些渴望也投射在黑人或原住民女性的身體。本研究亦發現類似的情形，如部份客家男性不一定會將結婚視為交往的前提，與原住民交往的共通因素只是「好玩」。因為他們認為原住民女性比漢人較為開放與熱情，比較好接近，以Eshleman(1981:302-3)「交換論」的角度，這些男性自然會以他們認為能以最少的代價去換取最多的酬賞的方式滿足情慾的需求。當然，他們不一定會將對象限定為原住民，若有機會接觸其他族群的女性，他們也不會排斥，所以研究者將其稱之為「性趨力」，屬於「刺激-價值-角色期待」理論(Murstein1986)的刺激期，與「刺激-價值-角色期待」理論不同的地方在於，本研究會特別針對「性趨力」作為討探主軸。以下依出發點的不同，將性趨力分為二種型態：

#### （一）無世代之分：以性愛為導向型

所謂性愛導向型，就是與原住民女性交往的出發點，純粹以「性滿足」的容易程度為考量，且僅止於交友，沒有進一步通婚之打算。例如 1M<sup>♯</sup>3 柯先生對另一半的族群意象十分負面，從一開始就沒有打算要與對方通婚，只是因為一時的好玩，而去追求村子裡的阿美族女性，最終因為對方的糾纏只好通婚，我們由下列夫妻交互的說辭，即可驗證：

我最討厭原住民，那時候只是想說好玩而已嘛，但是後來就被黏上了，她一直找上門啊，我也沒有辦法。（1M<sup>♯</sup>3 柯先生）

我老公（1M<sup>♯</sup>3 柯先生）他比較不喜歡原住民，最討厭我們原住民，哈哈！我去參加豐年祭的時候，他都反對，他不肯餒，我很愛快樂啊，我想要去快樂啊，。（1M<sup>♀</sup>3 魏女士）

相似的例子還有原本不婚族的趙大哥，他認為原住民女性比較開放，比較能滿足他不婚卻又能獲得性滿足的單身生活：

當初原本都不想結婚，那時覺得交個朋友也好，我會覺得原住民女生比漢人女生容易吸引我，因為比較開放、豪放，所以我也比較喜歡選原住民。（2M<sup>♯</sup>5 趙大哥）

也有部分的人願意與原住民女性交往甚至通婚，但對原住民族群的意象比較負面。這些客家男性把交往的原住民女性抽離於原住民族群，以個體間的實際接觸代替抽象的族群意象。例如剛當完兵的 1M<sup>♯</sup>4 柯先生，在朋友的慫恿之下，加上性吸引力的驅使，仍然是願意與原住民女性交往的：



也並不是說我很喜歡原住民啦，我跟你說：「男孩子啦，退伍剛剛回來台灣唷，我又遇到…」尤其是[1M♠2 鄭先生]他老婆啦，她時常鼓勵我說：「你去追我妹妹啦！」…男孩子嘛，弄一弄，胡搞亂搞，搞一搞，人家已經懷孕了…我說總講一句啦：「男人哦，老二[生殖器]若硬人都暈了啦講粗話啦，我們良心上過意不去啊…」（1M♠4 柯先生）

而 2G♠1 汪大哥雖然對原住民的有負面的意象，但是在擇偶的時候就不考慮對方的族群身份：

你說碰到了，緣分就到了啊，也不會特別去排斥她是原住民就不跟他交往不會啦！喜不喜歡的問題而已啊，我的意思是說，討厭的話，是說我不喜歡她們的生活，比較說愛喝酒啊，不然就是家裡的環境都不整理，是這種的因素啦！以前我們在交往，那個是心中大家喜歡也沒有說什麼排斥不排斥。（2M♠1 汪大哥）

因此，對一個族群沒有好感，並不一定會影響與此族群各別成員的實際接觸。尤其是男娶女嫁的婚姻模式，與他族的婦女通婚，並不一定需要去適應他族群或與他族群有過多的接觸，加上父系社會有婚姻斜坡的現象，族群位階男高女低的通婚型態是較能被客家男性接受的。

## （二）雙族裔身份的限制：世代差異型

性趨力其實還是會受到當事者的族群特徵影響。例如第一代的客籍男性在血緣文化上均較為純粹，傾向以原住民女性為交往對象的意圖就不會那麼

強烈，交往對象的族群分佈也較為平均：

我第一個女朋友是閩南人，台北認識的，合不來，沒有娶她[後來承認是前妻]…鳳信里的原住民我認識一個…結婚之後又有交女朋友是是在外地認識的客家人，在外地做工程的時候認識的。(1G ⧫ 1 洪先生)

我看到我喜歡的女孩子，我就追，不管閩南人、客家人、原住民，我都不管她啦！我喜歡都好。(1G ⧫ 3 游先生)

1G ⧫ 1 洪先生、1G ⧫ 3 游先生在異性「交往」<sup>48</sup> 的層次，其實是不分族群的，對異性交往持來者不拒的態度在父系社會應該是很普遍的。但是不去顧及當時大社會對原住民的負面意象，這點較為特殊，其中的心態當然也不乏將自我的渴望投射在原住民女性身上。

第二代裡的原客雙族裔與原住民交往的出發點則較為特殊。以 2M ⧫ 2 柯大哥為例，在交友方面，他本身就比較喜歡跟原住民在一起，至於女性朋友的選擇，其實他也是以外貌作為主要標準，所以基本上也無設限。不過他認為原住民女性比較容易搭訕，加上自己又有原住民的輪廓，有利於他對原住民女性的親近，於是在利弊得失考量下，他第一個選擇的對象會是原住民女性，尤其是他認為較為貌美的阿美族女性：

我交過很多女朋友，也是原住民比較多吧，我自己都不知道交過幾個，那時候我就很花心，因為我們花蓮原住民，比較熱情比較好接

---

<sup>48</sup> 交往不等於通婚，許多交往都是以滿足性趨力為前提，而非以通婚前提。

觸…所以我都去搭訕原住民，那個比較好接觸，也比較談得來，可是我也是有認識幾個平地人啦，那個沒會很久，好像個性不怎麼合，原住民女生也比較漂亮，皮膚比較白，輪廓也比較漂亮，所以第一個考慮是原住民。（2M<sup>†</sup>2 柯大哥）

與原住民交往變成習性，我因為我個性比較活潑，比較外向，喜歡往外面跑…我覺得說她們很活潑不會說很內斂這樣。（2M<sup>†</sup>1 鄭大哥）

因此，原客雙族裔與純粹客籍的男性兩者在與原住民女性的關係型態上還是有很大的差異。將第一代混居型男性如 1M<sup>†</sup>1 鄭先生、1M<sup>†</sup>4 柯先生及聚居型男性 1G<sup>†</sup>1 洪先生與 1G<sup>†</sup>3 游先生，與第二代的原客「雙族裔」的 2G<sup>†</sup>1 鄭大哥、2G<sup>†</sup>2 柯大哥以及 2G<sup>†</sup>4 柯大哥做比較，就可以發現原客雙族裔男性的交往對象中原住民所佔的比例非常高，這與原客雙族裔位處於客之下、原之上的「原客中間階層」應該有很大的關係。我們接下來以「同質相婚說」與「角色期待」解釋「原客中間階層」如何影響「原客雙族裔」對原住民女性的偏好。

## 二、物以類聚：同質相婚說

陳端容等（2001）發現，在控制族群人口比例後，一般人仍然傾向於選擇相同族群者提供工具性或情感性支持，尤其客家人表現的最為明顯。因此，人們在社交對象的選擇並非完全不會考慮族群背景。本研究也發現第一代的原客通婚者無論在語言、生活習俗、價值觀念等有很大的差異，所以交友圈應該會較為封閉。就算是原客混居型的聚落，原客族群雖彼此為同學、朋友

或鄰居，但是偏好與它族群做朋友的少之又少，更別提聚居型聚落，連交朋友的機會都沒有，當然也沒有偏好與否的問題。所以在第一代受訪者裡頭，對他族群有較多好感的僅有 1M<sup>†</sup>2 鄭先生一位：

其實我的原住民朋友比較多，因為他們有一顆善良的心，原住民唷，自卑感很大，他們會說我們是原住民阿美族，你們是台灣人有錢人，不好意思打交到，很可愛，他不會亂跟人家打交道，就這樣子。我對原住民有興趣交往，所以我們帶動下去，血統也不同啊，像我四哥他們家都娶客家人，要保持客家血統，比較不能接受原住民，我很喜歡跟原住民啊！。(1M<sup>†</sup>2 鄭先生)

第二代的交友情形就稍有不同，尤其是具有原住民血緣的客家人，反而比較喜歡跟原住民交友，研究者認為這與「文化親親性」有關。因為與母方親屬的互動，以及在原客混居型聚落出生成長，所以與原住民有共通的語言、習俗、價值觀念與集體回憶，自然而然會產生一股親近感 (Weber 1969; 王明珂 1997)。黃宣範(1995:429)認為：「文化的融會、社會的整合(居住、工作)、態度的同化(沒有偏見)及血緣的互通會使族群的界線模糊」。因此，這些原客雙族裔雖然在身份認同上認定自己是客家人，但在交友方面，卻有偏好原住民的傾向，如 2M<sup>†</sup>1、2M<sup>†</sup>2、2M<sup>†</sup>4：

我的朋友原住民比較多啊，我國小國中到高中，朋友都是原住民比較多，我去人家家裡人家也以為我是原住民，男孩子的朋友我比較喜歡跟原住民在一起，因為原住民比較好啊…他很直啊，很憨直，很好，哈哈哈，比較自在啦，也不會說那麼約束這樣子，閩南人他們就不一樣，很討厭 非常討厭。(2M<sup>†</sup>2 柯大哥)

交友的族群偏好也反映在配偶的選擇。「同質相婚說」認為有相同的價值觀念與角色期待，兩者較容易互相配合，人天生喜歡與自己有相同特質者通婚（林顯宗 1985:74）。所以說，人不僅喜歡跟自己有相同特質的人做朋友，也會選擇與自己有相同特質者通婚。因此，第一代的 1M ⚬ 2 鄭先生與原住民通婚並不可完全歸因於婚姻市場的機會結構使然，實際上，他選擇原住民作為朋友以及通婚對象是很自覺的，因為他對原住民的評價比較正面，他的生活圈子自然而然原住民會佔大多數，尤其他又能流利地使用阿美語，讓他更能與阿美族打成一片：

我娶阿美族就不一樣啦，我到處都可以打通，語言也可以通啦，她們生活我也合，也瞭解啊，很多朋友說：「幹什麼娶番？」她們說：「我們台灣人那麼多那麼漂亮的，你偏偏不要，要娶原住民，怕娶不到老婆啊！」...女孩子也很多愛我的，我同學說：「偏偏我愛你，你不愛我，就娶原住民。」」（1M ⚬ 2 鄭先生）

除了上述文化親親性的關係，研究者認為雙族裔的擇偶考量與族群位階有很大的關係。因為在社會對原住民歧視的風氣下，原客雙族裔的外貌特徵常會被客家人認為是原住民，所以在位階上可能會被降為客家人之下，在原住民面前，卻又被原住民或自我認定為客家人，族群位階又比原住民高一等級，成為客家與原住民之間的「原客中間階層」<sup>49</sup>：

---

<sup>49</sup> 在美國類似的例子如，印地安人與白人的混血被稱為「麥士蒂索」（mestizo）、黑人與白人的混血被稱為「穆拉多」（mulatto），這是白人依體質的不同所做出的區別（Wade 1997 引述自邱莉雯 2004:9），所以混血或雙族裔其實具有流動的性質，很難完全被歸類於父系或母系的群體，這種混合的、流動的特質有時反而成為另一種類屬。

像有的[原住民]是說不會看不起你，客家人台灣人他還會問你前輩怎麼樣，問家世，我交的客家人也是啊，雖然我們談得來，可是我覺得說，沒有那個因緣在，好像不喜歡的樣子，自己本身是客家人，就是不喜歡，我交往都是原住民比較多。（2M † 1 鄭大哥）

研究者在綜合混居型聚落所呈現的「文化親親性」以及男高女低的「婚姻斜坡理論」發現，第二代混居型雙族裔者男性確實有較偏好於選擇族群位階較低的原住民女性作為異性交往或配偶的傾向。

### 三、通過「刺激」、「價值」關卡之後的「角色」期待

Murstein（1986:131-137）認為男女交往在不同的階段有不同的偏重。例如一開始容易被外在特徵所吸引，若進一步交往就會開始考慮彼此的價值觀念、興趣思想是否能夠配合，到最後的階段則會考量對方是否符合自己心目中對配偶角色的期待。以第一段的性趨力為例，男性對女性的追求，不論對象為原住民或非原住民，一開始可能都只是為了滿足對異性的渴望；但是在第二階段，尤其是雙族裔男性在經歷過各族群的交往經驗之後，發現原住民的價值觀念與習性比較適合自己，跟原住民女性比較談得來，所以在交友或擇偶方面會有同質性的考量；至於最後一階段「角色期待」，則是本段所要探討的重點。

因為每個族群都有不同的性別角色分工。例如客家家庭的婦女，除了必須要下田工作之外，還要處理家中的一切大小事，所以說「不能」纏足的客家婦女必須夠勤勞才有辦法擔任「家頭教尾、田頭地尾、灶頭鍋尾、針頭線尾」四項工作，才有能力面對「婦兼夫職」的雙重負擔（張振岳 1994; 張維

安 2001:86)。客家男性對配偶角色的期待不外乎「勤儉持家」，而角色期待是婚姻最後的關鍵階段，客家男性在最後都會以勤勞等特質來判斷一個女人是否可以成爲終生的伴侶。例如 1M♠1、1G♠3、2M♠1、2M♠2、2M♠4、2G♠2 及 2G♠3 都曾表達出類似的看法：

我那時候交過五六個，我看這個女孩子，很老實，很會做事很聽話，很會照顧這個家庭，看得出來，其它的嘍哩呱啦一個嘴巴會。(1G♠3 游先生)

至於原住民女性以漢人男性爲婚配對象也是經過考量，我們不妨以「社會資源理論」(social resource theory) 說明。此理論認爲行動者傾向選擇交往的對象爲擁有比自己較高的教育程度、較好的職業或在社會上人面較廣者(陳端容、陳東升 2001:12)，這正符合父系社會中的女性對男性的角色期待。除了前述 2G♀2 對平地人的生活水準保持較多的期待之外，我們再以 2M♀1 傅大嫂對原住民男性的看法爲例，2M♀1 傅大嫂基於理性利益的考量，在尚無具體對象的前提下，選擇以漢人男性作爲理想中的交往對象：

因為我自己很反對跟山地人家交往…因為我先生家裡我有來過，最起碼比以前原住民的家庭好很多…因為我以前不喜歡原住民的原因就是酗酒，所以我之前對平地人的印象會很好…原住民那個環境都髒髒的臭臭的，常常有大人倒在門外酒醉，那個時候我接觸到的地方，會覺得兩者環境差那麼多，所以那時候的觀念導致我在挑選對象上會有改變。(2M♀1 傅大嫂)

族群位階的不平等往往與社經地位重疊，當我們加入父系社會所期待的

「婚姻斜坡理論」以及女性的「社會資源理論」後，基於男性支配地位以及女性工具理性的考量，角色的互補反而有助於族群通婚這種異質性的社會連結。

#### 四、通婚者「自我建構」的邏輯

Bourdieu (2003) 的實踐邏輯指出，實踐本身並無萬能的公式可供預測，行為的發生，是社會結構與個人主觀交互作用，雖然前者必符合集體的利益，但後者卻是隱晦不明的，因此，實踐的邏輯並無跡可循。研究者將前者歸於理性因素，後者歸於情感因素，兩者相加等於「實踐邏輯」。我們已經利用太多理性因素對族群通婚做探討了，研究者希望在本章的最後一段，呈現實踐者自我所建構出的邏輯「宿命論」來詮釋原客通婚之成因。

因為實踐本身不一定是有道理的，所以許多實踐者最後都以「命運」對族群通婚提出解釋。如 1M ♀ 2 詹女士對於當時擁有優異條件的提親者根本不為所動，在最後卻選擇她一開始就看不上眼的同事通婚，而 1M ♀ 2 詹女士對自己的決定，也提不出什麼具體的理由，而以「緣份一句話」帶過：

有的人長得很不錯唷！因為我想是我的緣分還沒有到，算一句話就是這樣子，要不然你看下面師範學校畢業，日據時代的師範學校畢業的，那個都是很好唷…媒人都是我們在阿美族裡面算是有頭有臉的人，頭目喔，但是我猜就是說沒有緣份，我的緣分還沒有到。(1M ♀ 2 詹女士)

2M ♀ 1 傅大嫂的經驗也很類似，當初在紡織廠上班的時候，追求者不乏



長相帥氣的上司，但是對 2M ♀ 1 傅大嫂而言，就是少了那種第一眼的感覺。雖然 2M ♀ 1 傅大嫂說過不願意嫁給原住民，但是她第一眼就把 2G ♂ 1 汪大哥誤認為原住民，而且還很有好感，所以就算 2G ♂ 1 汪大哥是原住民，2M ♀ 1 傅大嫂還是有可能會接受追求。因此，沒有道理的愛情，會使婚姻中族群因素的重要性降低：

他看起來黑黑的，很像山地人，主要是第一眼順眼吧，在工廠的時候，那時候吃飯的時候常常坐在一起，應該是順其自然吧，也沒有覺得非他不嫁呀，不過有幾個原住民要追我，他就會從旁批評，我對他第一眼就很順眼，第一印象。（2M ♀ 1 傅大嫂）

2G ♀ 2 潘大嫂對過去則以「對命運的無力抗拒」為解答。回想在訂婚之後初次到男方家中，因男方的家徒四壁，使她對未來的生活感到擔憂，但礙於面子問題，在抉擇關頭，還是選擇這段婚姻，雖然最後仍以離婚收場，但對於這段不幸的婚姻，2G ♀ 2 潘大嫂認為一切都是命運的安排：

我想已經訂婚了，退婚也不好意思，又會給人家笑，男孩子用功就好了，我跟他也不熟，也沒有約會，我也不知道為什麼會嫁給他，就糊裡糊塗就嫁過去，我也不知道這個前夫，好像這個都是命運。（2G ♀ 2 潘大嫂）

其實相信命運的，不僅是選擇權處在被動位置的女性，連扮演主動追求者的男性，對過去的詮釋也常用到「命運」。<sup>50</sup> 以命運的這種不可抗因素解釋原客通婚，除了可以迴避遭受他人對自我選擇過於低就的婚姻所帶來的污名

<sup>50</sup> 據 Murstein (1986) 研究，男性通常在男女交往方面扮演主動角色，女性則較為被動。

原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

化尷尬處境外，當然跟婚姻本身的不穩定性有關。如由異性答應接受追求，然後歷經愛情的考驗走向禮堂，到婚姻的維持，其實都充滿不確定因素，而中國人向來習慣用緣分解釋對人與人之間的聚散離合，對婚姻才有「姻緣」之說（張思嘉 2001b:6）。尤其對這些選擇不同於一般通婚型態的人來說，這樣的婚姻更容易被歸因於上天的安排：

那時候我是這樣想啦，反正我們的命，我們可以娶到什麼，我們就娶到什麼，娶原住民還蠻不錯啊，不是說我一定要娶原住民，我當兵之前我交的女朋友大部分都我們客家人，還有台灣人啦。（1M♠4 柯先生）

我說娶哪一個族的都沒關係啦，但是這個緣份啦，結果嘅，實在這個結婚很難講，這個是緣分 一個人要跟哪一個女孩子結婚，黑髮到白髮到回天上，這個是注定，你不要隨便要哪一個就哪一個，娶不到，它早就給你安排好，一個人要跟哪個人結婚。（1G♠3 游先生）

經歷過婚姻失敗的人，會更容易傾向以緣分去解釋族群通婚。例如 1M♠1 鄭先生、1G♠1 洪先生以及曾有未婚妻的 2G♠3 吳大哥：

人家說：「未注生，先注死。」你還沒出生嘅，你這輩子要娶誰都已經注定好好的啦！要跟誰結婚不是說你要強求就強求得來的。  
（1M♠1 鄭先生）

我以前要死的戰友是這樣的要求，要我娶原住民，跟那個前妻春子

結婚的時候，常常生病，我跟這個老婆結婚，從來沒有生病過，我比較適合跟原住民結婚，我那個戰友是自己的部下啦，他死掉的時候用日語跟我講：「你當一個排長，不會看我原住民看不起。」所以他講以後你要娶太太的話，要娶我原住民啦。(1G ↗ 1 洪先生)

我跟之前新屋燙髮的那個有生一個，我原來打算當兵完跟她結婚的，結果他父母親生病啊，要用到錢，就嫁給別人…緣分啦！我跟她七十二年結婚到現在，緣份就是這樣，會跟我們就跟我們，不會跟我們就是沒有緣份。(2G ↗ 3 吳大哥)

這些通婚者會將擇偶過程中一切人爲的、充滿不確定的偶然性，在離婚或再婚成了既定事實之後，將偶然性向命運的必然性轉換，即一切結構性、個人性因素後，還有一個更大的力量，使族群婚姻成爲必然。當然，這也不是說，他們就忽略了結構性以及個人性因素，而是像正村俊之(2004:175)提出的「命運不如說是向必然性轉化的偶然性」。

#### 第四節 本章小結

族群通婚是族群邊界的跨越，而影響族群邊界的跨越因素是結構和個體的交互做用。本章以族群意象、市場結構以及個人偏好對 24 位原客通婚者的擇偶行爲做深入性探討，因爲小至個人大至社會結構，都會對族群接觸帶來直接的影響，進而影響族群間的通婚。

本章發現，家庭結構以及家人的態度對婚姻有絕對性的影響，族群意象

則左右了家庭成員對族群通婚的態度。原客間的族群意象對族群通婚帶來的阻隔，在原客雙方都有類似的問題。如原住民對客家族群的意象為工作特別辛苦，將女兒嫁入客家家庭做媳婦一事視為畏途；客家母親則多半反對一樁低就的婚姻，因為在原住民倍受歧視的大社會當中，與原住民通婚等於折損了自己的「象徵資本」。持反對態度的除了父母，上司、親友或鄰舍，對通婚者而言也是一股很大的社會壓力。但是當族群通婚成為事實之後，家族成員隨著通婚經驗而來的族群接觸，有可能顛覆過去的族群意象，進而提高族群的通婚率。

因此，族群通婚是循序漸進的過程，必須經過一代代慢慢地跨越。如第一代客家人與阿美族有較多的接觸經驗，所以相較於山地原住民而言，阿美族較被接受。而後隨著接觸機會的增加，第二代與山地原住民通婚的現象才慢慢普及。族群界限的跨越並非一蹴可幾，會隨著族群意象的改變而有不同的設限。

在婚姻市場結構方面，研究者發現，因為空間的接近性，使某一地域內的男女有更多見面的機會，進而增加通婚的機會。例如第一代處於，資訊與交通不發達的時代，婚嫁者絕大數均為周遭的人，在族群接觸頻繁的社會結構下，很難完全遏止族群成員以個人為單位的男女交往。地理距離的接近，對族群通婚有正面性的影響，尤其在一個原多客少的社區，必定使原客通婚的機率提高，相反的，在聚居型地區的原客通婚，通常都是透過介紹人分析雙方的經濟地位，經由交換的功利考量下的貿易婚姻。此外，工作場所亦是提供族群接觸的場域，以第一代職業因素通婚為例，糖廠是原客間最常因職業而通婚的地點。第二代在職業因素上與第一代相較，不僅在職業的性質上有差異，在距離上也呈現差異，不過就算在外縣市認識，空間接近說卻以「他

鄉遇故知」的那種心理空間的接近感微妙地發生作用。

以個人為出發點，則隨交往的時間歷程有不同的考量。在一開始這些客家男性不一定會將結婚視為交往的前提，與原住民交往，可能是因為他們認為原住民女性比漢人較為開放與熱情，比較好接近，但第二代客家籍雙族裔較一般客家人與原住民交往的出發點還有其文化相近性的特殊考量。此外，與原客雙族裔的外貌特徵使其在位階上可能會被降為客家人之下，成為客家與原住民之間的「中間階層」有關。所以當我們加入父系社會所期待的婚姻斜坡理論後，基於男性支配地位以及女性工具理性的考量，反而有助於族群通婚這種異質性的社會連結。

至於通婚者對自我的解讀，多以「命運」提出解釋。以命運的這種不可抗因素解釋原客通婚，除了可以迴避遭受他人對自我選擇污名化婚姻的產生質疑的尷尬處境外，當然跟婚姻本身的不穩定性有關。但這也不是說，他們完全忽略結構性以及個人性因素，而是以回顧生命過程的方式，將擇偶過程中一切的偶然性，向命運的必然性作轉換。

## 第五章 通婚後的族群邊界與位階

國外對婚姻研究的發展趨勢分為通婚原因、通婚模式以及通婚的影響面向三大領域 (Heer 1980; Lee 1994 引述自張福群 2003:12)。本研究於第四章已經利用族群意象及擇偶理論對原客通婚的原因提出詳細的說明。本章則以族群生活差異、夫妻位階差序、婚姻處境以及族群身份認定的流動四部份，繼續探討通婚模式以及通婚的影響面向，讓原客通婚的樣貌能更豐富地呈現。

### 第一節 族群界線：生活之差異

Barth(1969)認為族群的構成最主要的依據是邊界的劃分，而不是一個族群的客觀文化特徵，如果沒有族群邊界，也就沒有族群。但是 Barth 的意思並非不能以客觀的文化特徵，如語言、習俗作為族群分類的標準，而是這些客觀的文化特質是經由主觀認定出來的區辨標準，所以找出一些客觀差異是必須的，但這些差異不是絕對的。原與客當然也必須構築在差異的基礎上，才有辦法談異族通婚，但原客最大的差異是什麼，應該不只是由研究者介定，亦必須由這些異族通婚者提出，「我們」與「他們」到底有哪些不一樣。經由研究者的深入訪談之後，發現最常被提出的原客差異有客觀上語言以及主觀上的工作價值，以下就針對差異性較大的兩部份提出論述。

#### 一、語言差異

王明珂 (1997) 認為由「族稱」的內涵就可以看出族群的界限，族稱不乏對他族群的想像。以原住民對客家人的稱呼「ngai-ngai」來看，代表原客之

間的語言有很大的隔閡，原住民聽不懂客家方言，覺得客家人說話的音調好像都是「ngai」的音，其實坊間漢人對原住民也有基於語言因素而發明的族稱，例如有些漢人在與族群成員的言談中會以「咕嚕咕嚕」來稱原住民。因此，原客通婚所遭遇到第一個基本的問題，就是溝通的問題。

日治時期使用的語言雖然是日語。但因為統治時間不夠長久的關係，一般家庭裡最常使用的還是方言，尤其多數婦女並沒有受過日本教育，仍習慣以方言溝通，以致許多客家家庭的婆婆都只會說客家方言，原住民女性若與客家男性通婚，自然會遭遇到語言溝通問題，很多受訪者對當初被客家母親反對的其中一項理由就是語言不通。

語言的使用能力與語言政策的轉移不一定是同步的，因為語言的學習需要時間，其中所蘊藏的族群價值與認知體系，更不是一朝一夕就能理解的。對老年人而言，語言的使用是一種習慣的問題，而母語是一個族群最重要的認同象徵（黃宣範 1995:75）。許多共同的記憶都是建立在母語的使用情境之下，必須以母語去描述及回憶，所以語言還包含了族群的記憶與情感（Cattell and Climo 2002:18-19），但對另一個族群的成員來說，根本沒有共同的語言記憶。當原住民婦女嫁進客家群體，就必須藉由生活在客語的環境，慢慢累積以客語為背景的共同記憶。

一般而言，原住民女性嫁到客家家庭，從完全不會說客家，到可以使用客家話應對，最快也要一年多。如潘大嫂當初嫁到鳳林客家家庭的情形：

我嫁過去一年多我就會講了，那個我有一個阿媽，我公公的媽媽，就在我對面那邊，因為他都不會講國語，他都跟我講客家話，他要

跟我講，我就看他那嘴巴，怎麼樣。(2G ♀ 2 潘大嫂)

台灣光復後，國民政府自 1950 年開始推行國語運動，直到 1987 年教育廳取消對講台語的學童施以懲罰，在 1991 年國語的普及率更高達 90% (黃宣範 1995:120)。所以在 2G ♂ 1 余大嫂 (31 歲) 這一代，嫁給客家人遭遇到的問題不僅是語言不同的問題，而是方言流失的問題：

阿美語我會聽，就是也是簡單的啦都會講啦，泰雅語就是簡單的會啦，我爸爸說我到底是不是泰雅族我就不知道，我嫁過來那時候講國語啊，可是我那時候客家話都還不會聽，可是已經在這裡十幾年，會啦！比較重的不會講，比較難的，譬如說講的很連接的話，我就沒辦法講了，直接一直講一直講我就沒辦法講了，除非就是慢慢來慢慢來那種的。(2G ♀ 1 余大嫂)

我老婆不會講客家話，但多少會聽一點啦，而且媽媽不會用阿美語跟她講，因為我老婆她連阿美族話她都聽不懂，即使聽得懂啦，我們這邊的跟她們那邊的又不一樣，而且懂得話，也是聽得懂一點點而已！(2M ♂ 2 柯大哥)

因為一個語言的價值必須考慮他在大環境的實用性以及它能帶來的利益，不論是原住民的母語或是客家話，在大社會的實用價值並不高，所以新一代的原客通婚婦女，連自己的母語都無法流利的使用，要如何再去學第「二」外語<sup>51</sup>？跟第一代或年齡較長者相較，成效其實也不彰顯。

---

<sup>51</sup> 原住民母語變成原住民的第一「外」語。



## 二、工作價值

我們在探討原客間彼此的族群意象時發現，客家族群的工作價值觀與原住民有很大的差異。例如 2M ♂ 1 鄭大哥、2G ♂ 2 江大哥一致認為原住民家庭比較浪漫，該休息的時候就會休息；而原住民族群對客家族群一致的看法就是「工作第一」。其實不僅是原住民對客家人有這種看法，台灣四大族群對客家人聯想到的第一印象就是「勤勞」，換句話也就是「工作多」（林鶴玲、李香潔 1999; 王雯君 2005b）。外人對客家族群工作價值的想像，使坊間對與客家族群通婚一事出現「娶妻寧娶客家妹，嫁夫莫嫁客家郎」的評價，雖然是對客家男性的貶抑，卻是對客家女性的褒揚（張維安、王雯君 2005:48）。本段則直接進入婚姻的實際狀況來探究原客工作價值觀念是否真有差異，由此導出婚後生活適應、族群位階以及婚姻滿意度等相關探討。

在農業時代，大多數的族群都以農為生，為什麼客家人的農事會讓人特別畏懼呢？如 1M ♂ 2 詹女士當初懵懵懂懂地嫁入客家家庭，被週遭的人以勇敢大膽形容：

那個時候人家說我很勇敢很大膽，敢嫁給客家人…客家人的習俗風俗我也完全不懂，在這樣情形下結婚的。（1M ♀ 2 詹女士）

研究者發現，原客族群工作的內容雖然都是農事，但份量上客家媳婦卻多出很多。除了要做自家的工作，有餘力的話，還必須去做糖廠的，或是與人換工，這是第一代原住民婦女嫁入客家家庭的共通現象：

嫁過來覺得很辛苦，天天跟老公幫忙去做工啊、作農啊，糖廠的也

有，自己的也要做。（1G♀3 李女士）

嫁給客家人做比較多啦，多那個跟別人去換工，阿就你好了又換他們，作不完，每天都要去作，阿美族的不用啦！（1M♀4 曾女士）

第二代年紀較長的原住民婦女也對客家族群特有的工作價值有很深刻的感受。2G♀2 潘大嫂就由宗教習俗來呈現原客工作價值的差異，例如原住民的禮拜天是客家人的工作天，原住民的傳統節慶卻還是客家人的工作天：

以前我們太魯閣，我是天主教禮拜天都要上禮拜啊，客家人沒有禮拜天，禮拜天都要工作，除非是下雨…像我們太魯閣族就是聖誕節、收穫節，要去禮拜堂跳舞…在客家人那邊你就要天天工作，他們就會很高興，初五就要開始工作，種田、挑大便。（2G♀2 潘大嫂）

此外，客家族群的男女分工與原住民也不相同。家內的一切工作必須由女性包辦，客家媳婦被賦予「家頭教尾、田頭地尾、灶頭鍋尾、針頭線尾」四頭四尾婦兼夫職的角色期待（張振岳 1994；張維安 2001:86）。所以客家男性對於家務一概不需負責，這樣重男輕女的性別分工，也讓原住民婦女感到費解：

但是客家人就好像是重男輕女嘛，作什麼男人幫忙，沒有這回事…家裡面怎麼樣忙，反正你不能夠幫女人的工作，就對了，我現在有小孩子吃奶一下，那我要煮飯，我都叫我先生抱著，我婆婆都不肯咧…他們男人在這裡跟公公聊天啦！就在那邊聊天，我氣得要死！

(1M♀2 詹女士)

他只會做他的土水工作，他不要做煮飯，他甘願餓肚子不要煮飯，他說我又不會煮飯，像我們族裡的男生都會幫忙，像我爸爸會劈木材燒火這樣幫忙…我爸爸先回來的時候，他會先燒火燒水叫我們去洗澡。(2G♀2 潘大嫂)

所以「語言」與「工作」是最常被原住民婦女提出的兩大差異。差異更能突顯原客之間既有的社會界限，就如 Barth (1969) 說過的：邊界不一定是地理的，更重要是社會的邊界。語言與工作價值的差異，雖然不是外顯的，但必須付之於實踐，或聽、或說、或行動，當界限已跨越，原住民婦女才發現，每一個舉手投足的意義竟會有那麼大的不同。既然已經跨越了邊界，那麼這些構成邊界的要素是否仍然維持呢？

## 第二節 夫妻的位階差序

原客通婚的型態多為原住民女性嫁入客家家庭，這樣的組合會呈現出兩種位階的差序：一為族群的位階，一為性別的位階。研究者希望藉由日常生活的具體事項來呈現原女客男在婚姻裡頭的位階差序。如藉由語言的使用、宗教信仰的選擇、雙方家族的互動情形，回答上一節所提出「跨越者的邊界是否將繼續維持？」等問題。並由婚後對「既有差異」的決擇過程，看出族群、性別位階的權力關係。<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> 上一節提及的兩大既有差異「語言」、「工作價值」，其中「工作價值」在本節並不論述，因為在擇偶的角色期待就提出「工作價值」是客家男性對原住民婦女的角色期待，所以原住民婦女並無選擇的空間，「工作價值」會在下一節「婚後適應」再被提出討論。

## 一、語言的使用

一個語言的普及率，除了與政府政策、市場實用性相關外，還受到族群意識形態的影響。因為語言是文化傳承、負載認同以及代表尊嚴的媒介物，我們由一個語言的地位就可以看出族群間的權力關係（施正鋒 2004:99）。研究者將沿襲社會學對語言解釋的兩大分類來探討語言與族群的關連性：第一類較強調語言的「象徵性價值」，如語言使用的權力位階與族群意識；第二類較強調「社會性價值」，如政府政策或市場實用性對族群社會化的影響（蔡淑鈴 2001:68）。研究者以下分別藉由象徵性價值探討家庭語言的使用，社會性價值探討社區語言的使用。

### （一）家庭的語言：女性的弱勢

若不將「官方語言」的因素納入，一般來說父親比母親更能決定家裡使用的語言（黃宣範 1995:433）。不僅是因為男性可以在父系社會掌握更多的權力，跟一個家庭裡頭，語言使用人數的比例也有關係。女方嫁入男方家庭中，女方的語言成爲少數，當然就只能少數服從多數。尤其早期很多家庭中的女性無法使用當時的「官方語言」<sup>53</sup>，外來的媳婦爲了融入這個家族勢必先學習她們的語言。就像 Mead（1974）在社會心理學提出的：「個人若想要真正融入某個團體的化，就得先內化這個團體之成員的深層思想與慣性行爲。」（引述自蔡淑鈴 2001:71）。

---

<sup>53</sup> 「官方語言」在光復前爲「日語」、光復後爲「北京話」，1940年官方語言（日語）普及率51%，1991年官方語言（北京話）普及率90%，但無論在日治時期或國民政府時期，方言一直都是私領域最常被使用的語言（黃宣範 1995:118-20）。

我婆婆不會講，完全是客家話…那我的小妹他不會講國語也不會講台語，也不會講日語，只會講客家話，那我只好學習客家話。(1M ♀2 詹女士)

男方則視女方學習夫家的方言為理所當然。例如 1M ♂1 鄭先生：「吃我們的飯，當然要會講我們的話」。事實上，雖然可以用當時的國語做為共通的溝通語言，但因為語言代表對一個族群的認同，<sup>54</sup> 男方家族成員多半會半強制女方要學會自己的母語，才算這個家庭的一份子。所謂半強制的方式就是，只用方言跟媳婦對談。由此得以驗證 Bourdieu (1991) 所謂的語言資本論，即優勢族群對弱勢族群的語言使用總是有較大的資配權力，使優勢族群的文化得以不斷被再制。例如 1M ♀2 詹女士、2M ♂2 柯大哥的老婆等遇到的情形，2M ♂2 柯大哥的情形有趣的地方在於，她的母親(1M ♀3 魏女士)本身就是阿美族人，自我的認同也是阿美族，並且阿美語或國語均能使用，卻也刻意跟媳婦說客家語：

我的公公就是叫我說，趕快學客家話唷，這樣大家都比較融洽，不會說有誤會…我公公故意不跟我講日語，都跟我講客家話，他是故意的啦，他要我學客家話，除非我聽不懂得他才用日語解釋，這樣子。(1M ♀2 詹女士) ]

她又跟我爸爸媽媽言語上沒有辦法溝通，他們都講客家話，他們故意的，會講國語又不講國語，他們要講客家話。(2M ♂2 柯大哥)

<sup>54</sup> 這是「潛意識」的族群意識作用的結果，因為在未受到少數民族運動浪潮波急的地區，弱勢族群上不會感到強勢語言的威脅，所以這種族群意識不含有意識形態的成分，弱勢語言的維持是靠潛在的族群意識支持（黃宣範 1995:175）

因此，研究者認為，語言的使用對嫁進來的異族女性，並不一定是族群認同的轉換，而是一種對家庭的認同，對男性父權的臣服，在某種程度上其實就是 Foucault (1977:152-153) 提出的規訓 (discipline)，即規範對身體所做的強制，使群體感藉由身體的實踐，內化到意識成為群體認同感。所以語言的學習是這些原住民女性去適應客家家庭的第一步。

客語在第二代家庭使用的強制性就沒有第一代那麼高，或許與客家方言的使用率本身已隨世代降低有關 (徐正光、蕭新煌 1995:8)。當一個語言使用的頻率越來越低，學習這種語言也就越來越沒有迫切性，客語的使用與學習，它的象徵意義慢慢大過於實際的功能。以第二代中年齡較大的 2G ⚭ 3 吳大哥為例，吳大哥的父母並沒有強制媳婦使用客家話，所以父母一開始也用國語跟媳婦溝通，與第一代大多數客家家庭對客語刻意強調的情形不同：

她現在客家話很流利嘍，跟我學的，我慢慢教他啦…我爸爸媽媽很疼他嘍，一開始嫁進來，語言不通，我爸爸媽媽就跟他講國語啊。

(2G ⚭ 3 吳大哥)

若沒有與父母親一起住的話，多半就不會遇到語言的問題。例如 2G ⚭ 2 江大哥以及 2M ⚭ 5 趙大哥的情形。2G ⚭ 2 江大哥因為在婚後就組成小家庭，江大嫂在日常生活中跟公婆接觸的機會並不多，所以並沒有學習客家話的環境，加上父母親也不會去強調一定要使用客家話溝通，江大嫂的客語能力自然不如上一代嫁入客家的原住民婦女：

我老婆原本不會講客家話，學半年左右，淺的啦，就平常時，我和

我爸爸媽媽在講客家話，她聽她會問，她就會學。(2G ⚡ 2 江大哥)

我父母住另一個房子，就我跟她，沒有生孩子，我太太嫁過來沒有學客家話，她和我父母也是用國語溝通。(2M ⚡ 5 趙大哥)

語言會因為族群位階的差異，而有不同的使用率。雖然我們無法以「客家女性嫁給原住民男性」的語言使用情形來與本研究「原住民女性嫁給客家男性」做比較，找出族群位階對語言使用的影響力。但研究者由王雯君(2005a)的閩客通婚研究發現，閩南族群娶客家婦女在家庭使用閩南語的比例較客家族群娶閩南婦女在家庭使用客語的比例高。黃河等(2002)的研究也顯示，客家的配偶族群為原住民者完全無法聽說客家語較其他族群所佔比例最低，略微聽懂也會說一點客語以上者高達 87%。

因此，將閩客通婚、原客通婚兩者相較，客語在前者為弱勢語言，但在後者卻為優勢語言，嫁入客家家庭的原住民女性較嫁入客家家庭的閩南女性有較高的比例會使用客語。所以影響家中語言使用的因素不僅是性別(父親的語言)，族群位階也是一個很重要的影響因子。族群位階連帶影響一個語言的價值地位，例如外省族群使用的「國語」<sup>55</sup>有政府政策的推行；閩南族群使用的閩南語因人口優勢而有市場價值，國語與閩南語成為台灣的優勢語言，在與客家族群通婚的家庭中，國語與閩南語對家庭語言的決定當然較原住民語為優勢。

1M ⚡ 2 鄭先生對此有很深的感觸：「西部的我叔公叔叔現在也不會講饒平的客家話，只有我們保持，西部的很多娶了閩南人，全部變成閩南人，都不

---

<sup>55</sup> 其實就是北京方言。

講客家話了」。

以 1M ♂ 2 鄭先生的說法，我們可以很明顯的發現，市場價值對族語的影響力。因為閩南語在民間溝通交流的普遍性，閩南語又被稱為「台」<sup>56</sup> 語，相形之下，客家話顯得失去實用性，也沒有學習的迫切性，若家族成員沒有強烈的客家族群意識，堅持以客語作為家庭語言，客家語往往就被閩南語所取替。蔡淑鈴（2001:73）更進一步指出，除了上述社會結構的力量之外，弱勢族群希冀藉由使用強勢族群的語言來取得成就機會的想法，才是使語言失傳最深層的原因。

你今天花蓮市就好啦…中華路這邊可以說一半以上都客家人耶，結果你現在去，有沒有人跟你講客家話？那就是民國四十幾年的時候，客家人比較少，他不敢講客家話，連下一代子孫，家裡也沒有講到。（1M ♂ 4. 柯先生）

反之，客家男性若與族群位階較低的原住民女性通婚，客語依舊處於優勢位置。原住民語無法如閩南語，可以藉由族群的優勢力量去抗拒客語的學習，並教育下一代使用這種較有市場價值的語言，所以原客通婚反而較有利於客語的使用與保存。例如在 1G ♀ 2 李女士就深深感受到家庭裡頭族群語言位階不平等的問題，1G ♀ 2 李女士：「聽不懂的[阿美語]他都沒有問我，都是我問他客家話。」

---

<sup>56</sup> 其實「台」這個詞在民間多指「閩南」族群，如本研究的出現的「台灣人」，隨不同族群的受訪者，有不同的意義。原住民所謂的台灣人，指的是客閩族群，或單指閩南族群；客家人所謂的台灣人，多指閩南人；原住民與外省族群則很自然地被排除於「台灣人」的類屬，可以看出民間層次與政治層次所謂的「認同台灣，就是台灣人」有很大的鴻溝。



因為語言是溝通的工具，族群通婚還必須考慮雙方父母的語言能力，溝通不良往往是族群通婚的一大問題。以原客通婚為例，因為環境的關係，客家族群多半不會使用原住民族群的語言，無法與僅會使用原住民語的長者溝通，長者對原客通婚也就抱持負面態度。而原住民女性在嫁入客家家庭後，必須學習客家的方言，以利與男方父母溝通，嫁入客家家庭等於必須學會一種陌生的語言，對原住民婦女而言是非常辛苦的歷程。

## （二）社區的語言：因地而異

語言被選擇使用機制很複雜。同一種語言的市場價值因地域不同而有差異，而一地域內，語言的使用也會受到數種不同的市場價值所影響。以原客混居型的東昌村客家家庭為例，它同時受到四種語言的影響：在大社會層次，受國語政策及語言使用人口數的影響，較有市場價值的語言是國語及閩南語；在社區層次較為普遍的語言卻是阿美語；在家庭層次，則以客家語佔優勢。

因此，在原客混居型的聚落，每個族群的語言會形成角力。原住民婦女雖然離開了原生的家庭，但卻沒有離開提供的「文化親親性」的原生家庭（王明珂 1997）或「姆庇之家」（Isaacs 2004），在夫家家屋的圍牆之外，仍可使用自己的語言，社區並提供了最親密的保護，延緩原住民婦女婚後的適應問題。例如 1M♀3 魏女士等人在村子裡還是講阿美語：

鄰居還有她媽媽都給他講原住民的話，還有她同學啊，都會講，都是在[東昌]村子裡面。（1M♂3 柯先生）

社區的影響性不容忽視。東昌這個原客混居型部落在人口結構上「原多客少」的緣故，致使有些客家人竟然能聽、說很深的阿美語：

阿美語我連很深的都聽得懂，那時候我們東昌這裡十個裡面差不多八個是原住民…像我們這個年齡的都會叫他們到家裡幫忙工作，就用他們語言講話溝通啊。（東昌村民 八妹）

而與原住民通婚的混居型男性，有一部分的人，也能以阿美語與他人做溝通。如 1M ♂ 2 鄭先生與他的兒子 2M ♂ 1 鄭大哥，都能很流利的使用阿美語。

交往的時候都講國語，戀愛的講國語，去她家跟她父母親講 Pangcah 的話。（1M ♂ 2 鄭先生）

小時候不會[阿美語]，讀書的時候就比較會，國小就是大一點，就差不多學起來了。（2M ♂ 1 鄭大哥）

因為吉安鄉許多聚落為阿美族的傳統領域，所以這裡的客家男性不論在日常生活或是工作，與阿美族人有很多的接觸機會。當跨出村莊進入社會，在職業上勢必又呈現原客混居的型態，阿美語似乎成爲一種優勢語言：

我那時候不會講原住民話，我差不多出社會時候，就會講一點點，慢慢學，我跟我岳父岳母講話也有國語，也有阿美，講話都是混合的啊，我還沒有結婚就會講[阿美語]，朋友很多都是原住民一起工作啊。（2G ♂ 3 吳大哥）

至於鳳林地區，不論在市集或是職業場所，客家語還是較為優勢，有其市場的價值，聚居型男性不需要也沒有環境學習阿美語，所以聚居型男性原住民語的能力就較混居型男性還要弱。

因此，當我們由地域的概念切入，可以發現一個語言的使用，牽扯了大社會、社區、家庭三個變項，不能完全以族群位階決定，它是地域與位階的交互作用，越是複雜的地區，多語的現象當然也就越為普遍。

### (三) 下一代語言的決定

黃宣範(1995:434)的研究亦顯示，族群通婚下一代的語言學習多從父系，或基於現實利益考量而選擇優勢的一邊學習。以上述的研究結果為例，由父系的的考量，客語較為有利，由現實利益考量則因地域而異，下一代有可能呈現多語的現象。但下一代的語言學習，還會被族群意識形態左右。

如在男方家庭裡頭，父母會要求進門的原住民媳婦學習客語，其中的一個目的就是客語的傳承。因為父系社會的族群認同以男性為主，下一代的族群認同無庸置疑地會被歸屬於男方。但幼童教育是母親的職責，公婆並不希望孫子以族群位階較低的母方做為認同，所以都要求這些嫁入的原住民婦女以客語而非原住民語教育下一代：

你要學客家話，以後你將來你的小孩子不會講客家話，你一輩子都是講那個妳們[原住民]的話，不行，小孩子不要講你們的話，要教他客家話。(1M♀3 魏女士)

原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

族群位階較低的原住民婦女，基於大社會及家庭中族群位階的考量，加上原住民語沒有太大的市場價值，多數人會選擇以客家方言跟小孩子溝通，孩子也認為母親要入境隨俗，在哪種場合適合說哪種方言似乎是大家都有的共識：

原住民的話我都沒有教他，我沒有習慣跟他們講我們原住民的，我想說我已經嫁客家人，我小孩子就不要跟我這個原住民，還是跟客家人好了。（1M♀3 魏女士）

在家裡都是講客家話，我媽媽沒有教我阿美語啦，我在家裡我媽都跟我講客家話很少跟我講母語，入境隨俗啦。（2M♂1 鄭大哥）

實際上，客家方言在客家家庭中是被默默強調的，甚至連研究者都一再被受訪者訓示要多以客家話對談。當研究者問及，是否會刻意教育下一代原住民語言？無論地域或世代，沒有任何家庭會教育下一代原住民語。客家庄認為沒有那個環境與必要，因為客家話才比較有社區的市場價值。原客混居型則認為，孩子在社區自然會學到阿美語，所以在家要說客家話，年輕一代的理由則是學校有「母語課」，所以不用教阿美語。很明顯的，客家族群對原客兩種語言有差別待遇，學習阿美語根本就沒有被考慮過：

我都跟孫女講客家話，阿美話不用，小孩子會學，他的同伴，有那個環境，我們這個規矩，要把小孩子帶會客家話，她媽媽是講客家話，饒平的客家話。（1M♂2 鄭先生）

因為對下一代學習客語的重視，於是出現一種特殊的現象，大多的婦女

都是生了小孩之後才比較會講客家話，這除了跟語言學習所需要的時間剛好與生小孩的時間都大約是一兩年有關之外，研究者認為跟孩子的教育也有很大的關係。例如語言學習能力較差的 1G ♀ 2 李女士，反而跟小孩子學客家話，因為小孩子學習語言的速度比較快，加上公婆又是大陸來的客家人，只會跟孫子說客家話，最後演變成媽媽跟著小孩子一起學習客家話：

慢慢來嘛，我也不太會講國語，也是有講國語啦，我公公、婆婆聽不懂我的話，我生小孩子才會一點點，我跟小孩子學。（1G ♀ 2 李女士）

老婆娶回來客家話慢慢學啊，學到小孩子生出來，那時候我爸爸還在，到老二出生也是蠻會講的。（1G ♂ 3 游先生）

我剛嫁過來不會講客家話，我講日語，跟我公公婆婆講日語，客家話突然的，我生小孩突然會講，我生小孩之後，我自然就會講出來，我也不知道，算我是小孩關係。（1G ♀ 1 周女士）

所以語言的選擇代表一種權力與位階關係，如嫁入客家家庭的原住民婦女有高達 87% 會說客語（黃河、陳信木 2002），其中族群與性別的權力差序由此可見。至於通婚的下一代，要在「家庭」裡頭學習原住民語的機會微乎其微，客家庄尤其如此。但原客混居型的地域，出現客家族群能說原住民語的多語現象，這其實就是相互涵化，對族群認同的轉移也許能夠帶來新的契機。

## 二、宗教信仰的選擇

族群與宗教信仰的重疊性很高，宗教信仰往往可以作為族群客觀特徵的代表（Isaacs 2004）。本研究中客家男性的宗教信仰均為道教，原住民女性則以傳統「kawakawas」<sup>57</sup> 信仰以及基督教居多，所以部分的原客通婚者，同時在進行宗教通婚。Murstein（1986:47）曾經提到：「種族」與「宗教」一直都是嚴重影響擇偶的意識形態。加上基督教屬於救贖性的一神信仰，理論上來說，會較具有排他性（劉阿榮 2002; 王鏡玲 2003），所以研究者初步假設宗教信仰的差異，會提高原客通婚的困難度。

但在本研究卻沒有發現嚴重的宗教衝突，可能的有成因有二，首先，原客間的低通婚率，也許就是宗教意識形態的作用。其次，本研究的基督教受訪者信仰的深度不足，<sup>58</sup> 所以在適應上沒有太大的問題，而阿美族傳統 kawakawas 信仰者則不排斥漢人的宗教信仰。<sup>59</sup>

原住民婦女無論婚前信仰的是基督教或是阿美族傳統 kawakawas 信仰（黃宣衛 1998），在進入客家家庭之後，一律均改為道教信仰，此與客家媳婦必須處理「灶頭鍋尾」的工作有很大的關聯。因為祭祀的牲禮必須經過烹飪料理的手續，此道手續必須由負責「灶頭鍋尾」的客家媳婦處理，所以嫁入客家家庭的原住民婦女其實很難跟道教信仰完全脫離關係。如 1M♀2 詹女士對研究者作宗教通婚的建議如下：

---

<sup>57</sup> 阿美族許多的宗教相關概念都由 kawas 衍生，如「神秘的」叫 kawasani；「巫師」叫 cikawasay；「宗教」一般認為最為直接的翻譯是 kawakawas。（黃宣衛 1998:113）

<sup>58</sup> 如阮昌銳（1969）對大港口阿美族研究發現：不論教派，大港口阿美族的西洋教徒，許多人在信仰上都抱著敷衍的態度。

<sup>59</sup> 如研究者發現東昌村大多數原住民都信仰阿美族傳統 kawakawas，基督教在此並不盛行，部分原住民更兼信仰漢人的宗教，如在家供奉神像。與黃宣衛（1980:110）對原住民與西洋宗教關係的推論：「西洋宗教信徒的比率和社會異質性的程度略呈反比。」不謀而合。

她還是要燙三牲，一定要願意做這個事情，不要說基督教什麼都不行…要不然你娶回來，家裡會吵吵鬧鬧，妳嫁來要幫忙老人家…這樣家裡都會圓滿。(1M♀2 詹女士)

這些原住民女性及其原生家庭均認為改變原先基督信仰以配合夫家的道教信仰，是天經地義的職責，家庭的圓滿與否，取決於嫁入的女性是否願意配合夫家一切的生活習俗。這樣的觀念，很深刻地灌輸在許多原住民婦女身上，這其實也顯示出日本或漢人父系社會對原住民思想的宰制：

嫁過來就沒有辦法啦，像我是老大的媳婦，所以對不起啦，也不會不習慣，我是乾脆啦。 (1G♀1 周女士)

從結婚的時候，到現在也都沒有禱告，我想說嫁人，就要以他們家為主…老人家會講，你既然嫁給平地人 就要照那邊的習俗，嫁過去就一直適應。 (2G♀2 潘大嫂)

因為對漢人道教信仰的陌生，以及基督教義的影響，對道教信仰其實會有恐懼感，所以2M♀1傅大嫂一開始並沒有拿香拜神明，而是以觀看的方式接觸道教信仰，最後因為婆婆的離家，使祭祀的工作又回到媳婦身上：

嫁過來不好適應的就是宗教，覺得道教有恐怖的感覺，那時候我剛進來，就是在旁邊看，一開始就排斥了，因為耶穌反對偶像崇拜，我花了快兩年的時間，後來是因為沒有人拜，我還是有比較傳統的想法就是，我嫁到哪邊就以哪邊的為準，我嫁出來之後就沒有再做

過禮拜了，剛開始我是不去碰[拜拜]… (2M♀1 傅大嫂)

所以婚姻的角色分工是一個結構性的束縛。原住民婦女無法依個人意願，或是憲法規定「人民有宗教信仰的自由」為理由去拒絕道教信仰。儘管認為它是陌生的、可怕的，但在性別位階不平等的處境下，原住民婦女勢必要犧牲原先族群信仰的權利。

阿美族傳統kawakawas信仰者對道教的態度似乎較為開放，或許跟多神信仰有很大的關係。當這些受訪者被問及族群差異的時候，宗教信仰並未被普遍提及，尤其普遍信仰傳統kawakawas的東昌阿美族女性，<sup>60</sup> 對宗教與族群的衝突性更抱持質疑的態度。例如1M♀3 魏女士認為，這只是「習俗」或生活習慣的問題，嫁給客家人就以客家人的習俗行之：

當然我嫁給客家人要改啊，不要像原住民這樣的習俗啊，像台灣的習俗不一樣，他們要拜拜，要懂怎麼做啊，通通不要原住民的生活習慣，要像嫁給客家人就要跟客家人的習俗，要一樣，什麼事情都像客家人，要拜拜啊，什麼都要一樣，也是很好啊，我不會排斥。

(1M♀3 魏女士)

基督徒就比較以「信仰」的角度來看待原客宗教的差異，所以基督徒在宗教的改變過程會有較多的罪惡感。但相對的，在信仰轉變之後，也會以虔誠的心去信仰道教。例如 2G♀2 潘大嫂，她的信仰價值已經完全轉換為道教，在與客家丈夫離婚之後，並沒有選擇原來的基督信仰，為了維持道教信仰，

---

<sup>60</sup> 研究者於 2005 年 11 月訪問東昌村村長，獲知東昌村至今仍有八成左右的阿美族人信仰 kawakawas，基督教信仰在東昌並不普遍。



還去買了神桌、關公雕像：

一開始會覺得對不起天主，剛開始拜的時候好像不相信那邊的神明，後來我想說，既然我們都一定要信，老人家有講過你有拜就要信…後來嫁給這個老公[外省]是我自己提議說自己要拜拜，因為沒有拜會不習慣，心理空空。（2G ♀2 潘大嫂）

我問鄰居，我是真的要拜，就虔誠的拜，因為看先生家人拜一段時間了，也就習慣了，也不是說相不相信，我是用虔誠的心啦。（2M ♀1 傅大嫂）

至於位階較高的男性，對配偶宗教的適應，就較為麻木。當研究者問及配偶的宗教適應問題，多半回答一嫁過來就跟著拜，應該是沒有問題啦。例如 2G ♂2 江大哥：

嫁進來就有拜拜，我都有跟她講過，看她表情也不會很為難，嫁過來過沒多久就過年了，燒金紙那些都她自己來啊。

因此，宗教信仰並未如語言差異以及性別分工讓這些原住民女性感到適應上的困難。藉由原住民婦女均改變原來的宗教信仰，可以看出嫁入客家家庭的原住民婦女，當面臨客家與原住民習俗相衝突的時刻，還是會選擇履行客家媳婦的角色，並放棄既有的原住民式生活習俗。在父系社會裡頭，以夫為主的觀念似乎已經內化到原住民婦女的思考模式，包括有母系親屬制度傳統的阿美族社會也是如此。

### 三、雙方家族的互動

族群通婚代表新關係的締結。研究者希望藉由觀察通婚後雙方互動的頻率、方式及感受，理解原客婚姻中的族群位階、性別位階是否在通婚前、後有所差異。研究者依據訪談資料將婚後的族群互動區分為：「不相來往型」、「不打不相識」兩類，並將兩者交互參照，以突顯婚後不同形式的位階差序。

「不相來往型」即在通婚後，雙方家族並不互相往來，族群關係沒有因通婚而變更親密。這種類型的通婚模式，通常都與優勢族群（客家族群）家族成員在婚後對弱勢族群的對待方式有關。因為婚後的居住方式為原住民女性（弱勢族群的個體）居住於客家家庭（優勢族群團體）中，原住民女性在客家家庭所受的待遇，會回過頭影響原住民家族對客家族群的觀感，加上原住民家族為顧及女兒在客家家庭可能受到的待遇，通常不會主動對客家家族釋出惡意。原漢通婚研究亦顯示，婚後族群雙方關係的不睦，優勢團體的對待方式有決定性作用(林鴻達 1989:127; 張福群 2000:47)。

我們以柯家（1M<sup>♂</sup>3、1M<sup>♂</sup>4 柯氏兄弟）的例子說明優勢族群的對待方式對族群關係的影響。前述柯家母親對柯氏兄弟娶原住民持反對的立場，柯母對原住民既有的族群偏見連帶地影響婚後對媳婦的對待方式，這就是歧視。如對不同族群媳婦有不同對待方式，1M<sup>♂</sup>4 柯先生：「比較吃虧的地方就是說，我二嫂（1M<sup>♀</sup>3 魏女士）是比較有幫忙，我大嫂（客家人）就沒有啊，完全沒有做。」1M<sup>♂</sup>2 鄭先生也曾經提過，1M<sup>♂</sup>4 柯先生因為看不起原住民，所以沒有赴岳父的筵席，以致關係破裂，從此不與岳父相往來。柯家種種現象都很清楚的呈現婚後的關係取決於優勢族群的態度：

我婆婆很壞，要到那邊一定要那個學到客家那邊，我都不能回去  
唷，不能回娘家，嫁過來了就不能回去…要去田裡也是從我家那邊  
過去，人家看到就跟我婆婆講說，你媳婦有回去 我回來他就會問。  
(1M♀4 曾女士)

1M♀4 曾女士感覺客家人似乎有「嫁出的女兒不應該常回娘家」的習俗。2M♀1 傅大嫂也提過類似的經驗：「就覺得回娘家就會不高興，一個星期才回去一次，婆婆就會不高興」。

林鶴玲等(1999:512)認為家庭規模的大小以及社會網絡的多寡，均可以提供一個家庭對婦女角色扮演的監督網絡，尤其對媳婦的角色扮演帶來莫大的壓力。原客混居型部落近在咫尺的原生家庭，反而更易受到客家社會網絡監控，加上客家的大家庭結構，<sup>61</sup>使原住民女性的自由感盪然無存。身為客家媳婦既然無法毫無拘束地回到原生家庭，雙方的往來就必須依靠原生家庭的主動出擊，否則就算與原生家庭「雞犬相聞」卻也只能「老死不相往來」<sup>62</sup>。

原住民原生家庭由於居於弱勢，加上大社會對原住民的污名化，以致部分原生家庭會因污名化的自覺，而不敢主動與客家親家來往。雖然雙方已經結為親家，但族群關係依舊被大社會結構所影響，低位階者為顧及嫁出成員之處境，也只好以符合社會期待之方式與客家親家不相往來：

他們[客家人]很排斥我們原住民，他們說：「原住民番仔，來到我

<sup>61</sup>「高度的父權，使得客家家族特別龐大。一般而言，在同一父系下的子孫，父系仍健在時，是不容分家的。子孫愈多，房屋不夠住時，便在外圍不斷增建護廊使用，因而客家民宅中有許多圍龍屋的例子。」(劉還月 1991:81)

<sup>62</sup>引老子《道德經-第八十章》：「鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」。老子本意原為小國寡民，各安其份，研究者在此則有反諷原客間的隔閡之意。

們這邊，會來我們這邊喝酒。」我爸爸媽媽去鳳林的時候不會去我家，因為我爸爸很像很不好意思，怕人家講話，鄰居會講說怎麼每次都來這邊，一直來這邊是要跟女孩子拿錢，他們想說原住民比較窮會到女孩子這邊拿錢，如果我去西林工作的時候，他[父親]說：「明天我要到鳳林」，我說：「到我們家裡啦。」他說：「不用啦！」…我心裡很難過，老人家又沒有到我們家裡，好像捨不得。(2G♀2 潘大嫂)

王明珂（1997）在探討族群邊界的時候認為，處於邊界的人，因為界限的模糊，反而更需要去強調族群的差異。正村俊之（2004:158）在探討日本社會交流結構時也提出，正是因為邊界的薄弱，區分才會被嚴格執行。所以若夫家家族或鄰居對原住民的態度沒有改變的意願，原客的邊界在這些成員身上反而會更明顯地呈現，族群通婚反而變成激起雙方家族成員各自凝聚族群意識的事件，所以接觸並不一定能改善彼此的關係，甚至會讓彼此的關係惡化：

我阿公阿媽跟我外公外婆相互討厭，我就跟你說，他們那個時代  
唷，就是種族歧視，你是客家人就客家人，原住民罵客家人就  
「ngai-ngai、ngai-ngai、死 ngai-ngai」，客家人就罵原住民「死  
番仔、死番仔」，那時候就是這種情形。(2M♂2 柯大哥)

相反的，若在通婚後優勢族群馬上釋出善意，則可以增進雙方的良性的族群互動。如 1M♀2 詹女士的公公在通婚後與原住民親家有做事先的溝通，所以雙方在婚後的往來就較為頻繁，每當客家姻親逢年過節，原住民家族也會至客家庄參與，族群的距離自然被拉近。但這樣的往來關係，其實還是有

位階上的差異，因為客家族群並未參與原住民姻親的節慶，所以是下對上單向的流動。其他族群成員甚至會以 1M $\uparrow$ 2 詹女士這樁婚姻作為原客通婚結果好壞的判准，1M $\uparrow$ 2 詹女士的婚姻，對其他的親友或鄰舍有鼓勵的作用：

但是我的公公就告訴我的爸爸說：「娶你的女孩子，我們不是叫她馬上投入我們的這個工作。」…所以說過年過節，什麼拜拜，我娘家親戚那邊都會來，我公公叫他們來啊，不會排斥他們…所以現在很多阿美族嫁給台灣人就是這樣子，覺得我很幸福，像我那個先生的堂弟她也是娶這個台東的阿美族，就請教我們。(1M $\uparrow$ 2 詹女士)

鄭家 (1M $\uparrow$ 1、1M $\uparrow$ 2) 在農忙時，本來就有請原住民幫忙的習慣，所以婚後農忙時節，原住民親戚就會加入鄭家工作的行列。在飲食習慣方面，鄭家人也開始吃原住民的食物，與其它受訪者相較可以看出，在鄭家原客位階差距較小，與 1M $\uparrow$ 2 鄭先生本身對原住民的意象有絕大的關係：

結婚之後我們開雜貨店啊，她父母親要喝酒就過來喝啊，以前我岳父會來幫忙，割稻啦插秧，會來幫忙…我岳母都會煮啊，煮給我們做工的吃…一般都吃野菜啦，隨便煮一煮這樣吃，很甜，人家吃我們就跟他們吃…原本蝸牛我也不敢吃，後來還不是帶動一起吃，哈哈，老鼠也吃、芒草心也吃、過貓也吃。(1M $\uparrow$ 2 鄭先生)

1M $\uparrow$ 2 鄭先生岳父母的兩個女兒分別嫁給同一個村子的客家家庭 (1M $\uparrow$ 4 柯家、1M $\uparrow$ 2 鄭家)，雙方家族卻有不同的互動關係，婚後族群關係幾乎完全受客家族群對原住民的意象所左右。

但族群位階不是決定婚後雙方互動的絕對因素，社經位階對於族群關係有時更有實質的作用。如 1G ♂ 1 洪先生家在婚後經濟正處於窘迫狀態，也就倒轉原客兩者的位階差距：

我娘家媽媽每次拿米過來，會過來玩，拿菜菜埔過來，她們過來，公公婆婆還很感謝拿米來拿菜來，親戚他那邊也會過來，有時候我也會去，結婚啦、過世啦都是有去。(1G ♀ 1 周女士)

所以族群通婚不一定都只有悲情面。但研究者並非否認原住民婦女在族群、性別位階上被壓迫的處境，而是認為婚姻生活可以呈現的角度應該要更多元化，而非僅關注女性受壓迫的處境，過於聚焦的結果雖可將某一面向放大，讓我們看到問題的癥結，但也掩蓋掉某些事實。

研究者企圖利用多元觀點去其弊取其利，注意原客通婚中一些較讓人感動的細節。如 1G ♂ 1 洪先生主動將 1G ♀ 1 周女士那遭到棄養的母親接過來照顧，1M ♀ 2 詹女士在婚姻後期得到夫家的諒解，與先生一同搬進詹家照顧年老的父母：

我那二姊夫是招進來的，結果不養我媽媽，我先生就把我媽媽接過來，我公公婆婆還在…我是兩方面照顧，好在我先生很好。(1G ♀ 1 周女士)

後來我們搬到娘家去，後來我爸爸媽媽很老，我們就去娘家照顧他們，我們一直照顧他，所以我爸爸媽媽很感謝我們。(1M ♀ 2 詹女士)

第二代原客通婚稍有不同。第二代男性在婚後企圖對原客關係的改善較第一代為積極主動。如 2M ♂ 2 柯大哥、2G ♂ 1 汪大哥與岳父母一同飲酒，2G ♂ 1 汪大哥、2G ♂ 3 吳大哥主動幫忙女方家的農事，都是第一代少見的現象：

我岳母很愛喝八八坑道，我每次回去，我光是買八八坑道，我買到我會很怕…就跟他們出去玩，釣魚、釣蝦、唱歌啊…我是比較隨和，我不是要人家來適應我，是我要去適應人家。（2M ♂ 2 柯大哥）

因為家裡有農田，我會叫他回去幫忙，藉機表現一下…我媽媽喜歡喝酒，先生就陪他喝…關係真的是慢慢接觸才有辦法。（2M ♀ 1 傅大嫂）

族群關係的改善不僅是個人影響結構，如客家男性的積極主動來改善原客關係。我們更應該注意的是，為什麼第二代的客家男性較願意去改善原客的關係？研究者認為其實結構也在影響著個人。客家男性願意花較多的努力與原住民親家建立關係，與全球化原住民運動促進大社會鼓勵族群關係的平等以及本土原住民正名運動在對抗污名化的努力也有關係。隨著大社會的價值觀念的改變，客家人對原住民負面的族群意象也不再那麼絕對，甚至自覺以往對原住民的負面意象不完全是正確的，所以與第一代相較會有較多與女方家族接觸的意願。

### 第三節 原客通婚經驗之種種

研究者針對以往女性主義的婚姻觀做出的一些省思，使本研究具有多面向，但研究者並非站在男性沙文主義，對性別弱勢者的處境刻意忽視，本段

將由具體的女性通婚經驗來探討原住民婦女與客家男性通婚的特殊處境，期待能讓弱勢者說出自己的心聲，與女性主義的旨意是相同的。本研究更突破以往將優勢族群男性隱匿的限制，將優勢族群的觀點一同呈現。

吳明燁等（2003:76）指出，以往的婚姻研究多由個人特質與夫妻關係兩大類作為切入點，卻忽視社會因素的影響。有鑑於此，本研究以社會文化因素為研究方向，將原客文化的相異性列入考量，並穿插個人特質與夫妻關係為例證，來呈現原客通婚處境的特殊性。

### 一、母系社會亦嫁雞隨雞乎？

吳明燁等（2003:71）認為婚姻代表的不只是婚姻，必須將其置於社會文化架構下來觀察，才能夠了解婚姻的社會定位。於是探究原客通婚的處境，必須還原到當時的社會文化背景，才能把握原客通婚的社會性意涵。若將時光回溯到第一代族群通婚，許木柱（1987:76）發現，1950年代以前阿美族社會仍以從妻居為主。<sup>63</sup> 本研究第一代受訪者結婚日期在1942年至1965年之間，正面臨母系社會的崩解，「嫁雞隨雞」父系思想已經浸入阿美族社會，它是每位原住民婦女對通婚適應的共通答案。其實這種以夫為主的觀念應該在日治時期就已經慢慢浸入阿美族社會，因為日本是一個極端父權的社會，阿美族在受日本教育的影響下，父系的觀念慢慢萌芽。例如在日治時代擔任警察的1M♀4曾女士之父，就把親生母親活活地踹死。日治之後的國民政府，仍舊是「男尊女卑」的父系沙文主義，所以「嫁雞隨雞」是這些受訪對象一

---

<sup>63</sup> 在居住法則方面，阿美族1950年代以傳統的從妻居為優勢的現象（74%），到了1950至1965年之間，從妻居降至37%，至1965年代以後幾乎整個轉變為從夫居形態。（許木柱1987:76）



致的婚姻觀：

有嫁雞隨雞這個心理的話就不會怎麼樣…但是我是說已經嫁雞隨雞這是日本教育最徹底的地方，你不管怎麼樣，那邊的人你一定要按照他的規矩…你不要一直有原住民心理，嫁雞隨雞嘛，就是主要太太跟著先生，先生作什麼作什麼，就是要學習客家風俗，就是願意跟著就可以了，不願意跟著那吵吵鬧鬧。（1M♀2 詹女士）

「嫁雞隨雞」的信念在父系社會中為普遍的價值，並不是族群通婚才有的現象，但對原客通婚的「原住民」婦女而言，「嫁雞隨雞」更是使婚姻持續的必要因素。陳端容等(2001:14)認為，異族通婚的關係中，弱勢族群必須面對較大的互惠性壓力，因為異族婚姻的關係中，優勢族群已經提供較多的社會資源，弱勢族群就有義務以各種形式償還，以維持平等互惠的關係。原客通婚中的原住民女性，似乎以「努力工作」，來滿足前述客家族群的工作價值，第一代的女性均有相同的處境：

早上起來，要做這個，要做那個，她[婆婆]都安排好，那我要上班啊，沒有辦法，所以五點就起來煮飯，還要煮那個餵豬的地瓜，煮一大鍋子，我都照樣煮啊，那我要上班以前就去餵豬。（1M♀2 詹女士）

混居型的村落如 1M♀2 詹女士居住的仁里村，原住民對客家族群的生活有較多的瞭解，對嫁入客家家庭的族人並不看好，多以看戲的心理觀望這段婚姻的有效期限。1M♀2 詹女士：「他們[阿美族]都在猜說，我嫁過來一定維持不到半年，我就會跑回去。」

聚居型因為與原住民較為隔離，所以對原住民的生活習俗會有較多的想像，尤其是那些以「勤儉持家」出了名的客家婦女，對高山族婦女的能力更保持質疑的態度：

我嫁過去，她們都好像不喜歡，都在我前面這樣說：「那個是番仔，不知道她會不會煮菜？會不會洗衣服？以後會不會跑掉？」我做什麼他們都不會喜歡。（2G♀2 潘大嫂）

原住民婦女除了賣力地工作，以實質的幫助去彌補客家族群在族群位階上「低就」的損失之外，也得利用博得「名聲」等象徵資本的方式去平衡客家族群為低就而感到的污名：

最後他們在那邊比，最後所有吳家的媳婦我是第一名，變成第一名，所以我先生以我為榮啦，他就說我娶妳以妳為榮…那個我不希罕我不希罕，我就說你高興就你高興吧，我一點都不高興，為什麼？我很苦，。（1M♀2 詹女士）

他們要作什麼，我們一定要做到…你要跟得上工作，你白天一定要出去工作嘍，你家裡的事情，一定要晚上或者是早上很早，你一定要做好，才跟得上…我很盡力，他們作什麼我也會做的到…到後來他們一直看我會工作，他們就比較喜歡我。（2G♀2 潘大嫂）

他們[客家鄰居]很欣賞我…她們說這個原住民很會工作，我以前拔花生我有名嘍！人家都說這個原住民太太很厲害，我以前哪有休

息，如果一天休息，就覺得可惜沒有錢好賺…（1G ♀ 1 周女士）

所以原住民婦女要付出的不僅是努力工作，而是「加倍」的努力，才能換取到與客家婦女平等的地位，才能洗刷客家族群標籤在原住民身上的污名。<sup>64</sup> 這個過程背後的心酸，其實是被男性忽略的，贏得的榮譽可以為整個家庭、丈夫增添光彩，卻苦了原住民婦女。

因為客家族群在台灣族群位階、社經地位僅處於中間的位置。本研究的第一代更是島內的二次移民，移民因素跟西部原鄉所面臨的經濟困難有很大的關聯（劉還月 1998:122-125）。所以由功利的角度去衡量物質資本及象徵資本的交換來看，原住民婦女婚後的加倍付出，並不符合工具理性，讓這種不公平結構能夠繼續維持下去，與父權宰制脫離不了關聯，藉由族群、性別的雙弱勢才能合理解釋原住民婦女處境的不符合「理性」。

在父權結構保護下的客家男性看來，農業的辛勞對原住民女性不算什麼。如 1M ♂ 4 柯先生就認為，農事本來就是每個族群都要做的，並不是客家人才有，而且認為客家族群所給予「較好」的生活條件應該也足以彌補原住民女性付出的辛勞：

算起來還是可以啦，因為她小的時候做農嘛，到我們家裡也是做農嘛…她到我們這的生活吃的什麼講起來都比她們還要好。（1M ♂ 4 柯先生）

---

<sup>64</sup> 類似的研究，如施正鋒（2005:211）發現原住民婦女的身份有性別與族群的「雙重少數」（double minority）性質，所以往往必須在工作上加倍努力，以證明自己的實力，而非靠身份得到優惠的保障。

原住民婦女婚後的適應問題也不是「嫁雞隨雞」四個字了得。尤其是沒有感情基礎的買賣婚姻，更讓這些原住民婦女感到適應困難，這樣的情形有如現代的外籍新娘問題。1G ♀ 1 周女士、1G ♀ 2 李女士都有逃回娘家的經驗：

我哥哥欠他很多錢，就沒有錢還，就叫我嫁給他，我跑回嫁好幾次咧…我不習慣，我是原住民嫁給客家人怎麼會習慣…不是戀愛的  
嘛，介紹的…（1G ♀ 1 周女士）

因此，「嫁雞隨雞」不僅是這些原住民婦女的座右銘，更是父權社會下的「慘」物，對異族通婚的維持，它更是個靈丹妙藥。隨著女權意識的高漲，「嫁雞隨雞」已經不是普遍被原住民女性信仰的價值。第二代嫁入三代同堂客家家庭的原住民婦女，離家的情形似乎不鮮，例如 1M ♂ 3、1M ♂ 4 的媳婦，可見三代同堂對嫁入客家家庭的原住民婦女，在生活上有很大的影響。

## 二、客家名產：「婆婆」

張思嘉（2001a）指出婚姻最需要相互適應的問題來自於與家中成員的互動。如早期客家家庭多為三代同堂或是大家庭，婆媳關係在客家婦女相關的研究中常被提及。林鶴玲等（1999:510）研究發現一般人對客家婦女必須扮演「事多、做田苦、有公婆」的媳婦角色望而卻步。婆媳問題雖然不是客家的專利，但客家特殊的性別分工，勢必使原客通婚的客家婆婆與原住民媳婦面臨溝通不良的問題。

原客通婚後適應的第一個問題就是與婆婆「雞同鴨講」。大部分的婆婆僅會說客家方言，所以在婆婆眼裡，原住民媳婦說的語言不過是南蠻馱舌，婆

媳間就算想有更親密的關係，也容易被語言因素阻隔：

兩方面都不會講嘛，每次吵架，我婆婆說：「番仔，妳番仔，不會說，不會聽唷！」我婆婆唷，我一天到晚做得要命，回來還罵…他[老公]很少回來，我晚上哭那個枕頭溼溼的。(1G♀1 周女士)

語言僅是婆媳問題的一個外在面向，研究者認為問題的後面還有一個結構性因素在驅使婆媳問題發生，那就是婆婆在客家族群裡頭所扮演的「角色」。因為客家女性所包辦的「四項工作」<sup>65</sup>，包含家中一切的大小事物加上外頭田裡的工作，男人其實不太管事，婆婆位處家「管」的位置，加上客家「重男輕女」的觀念（張維安 2001: 90），當然比較容易與媳婦發生衝突。所以客家家庭「婆媳問題多，公媳問題少」，這牽涉到客家族群本身的兩性分工，不論嫁入的是混居型或聚居型聚落，原住民婦女都感受到客家婆婆的嘮叨及對家務工作的要求：

就是說很愛管就對了，管大管小，我很討厭啦！就是坐一下子，她就：「噯啲！那個也沒有作餒，又怎麼樣餒」，那我一聽到，[心理覺得]奇怪餒，坐一下都不行，[我]在看報紙，[婆婆]就：「噯啲，真的餒！作老師的人是看報紙，這個有沒有作？那個有沒有作？」  
(1M♀2 詹女士)

因為婆媳問題是媳婦與婆婆立場的相對，所以當一個家庭裡，婆婆的角色被抽離之後，作為媳婦應該是最有感觸的。研究者發現，當婆婆被抽離之後，丈夫的權力卻減弱了，當媳婦敖成婆，夫妻間的位階差序會稍微拉近。

<sup>65</sup> 客家婦女必須擔任「家頭教尾、田頭地尾、灶頭鍋尾、針頭線尾」四項工作。(張振岳 1994)

如在訪問的過程裡頭，1G ♀ 1 周女士比 1G ♂ 1 洪先生有更多的發言權力；1M ♀ 2 詹女士也有這樣的自覺：

那是公公婆婆走了以後，我才比較嘮叨，那以前不會嘮叨，他做什麼我都不講話，公公婆婆走了以後餒，我看這個也不對，那個也不對，你為什麼這樣子做嘛？現在我就變成婆婆一樣，他說：「你什麼時候那麼嘮叨那麼囉唆了？」我說：「不是嘮叨囉唆的問題啦，就是你那個地方掃一下會怎麼樣呢？」（1M ♀ 2 詹女士）

由 1M ♀ 4 曾女士的例子，我們更可以發現女性雖然是父權制的犧牲者，卻也是父權制的幫傭。因為母親總是站在兒子的立場思考，就像當初婆婆會偏向丈夫，當原住民婦女熬成婆之後，也會較顧及兒子的立場，刻意不在媳婦面前與公公爭執，以維持一個家庭裡男尊女卑的傳統：

以前我都聽話，不敢吵架啊，老人在啊，要怎麼吵架…以前不敢啊，而且小孩子媳婦在，以後兒子跟媳婦吵架也是學到我這邊啊，我要相罵我都出去外面，要不然媳婦罵我自己的兒子怎麼辦…（1M ♀ 4 曾女士）

所以在一個客家家庭裡，媳婦的位置是最低的，婆婆的位置雖低於公公，但上頭若沒有婆婆的婆婆，就會出現相抗衡的現象。

由於經濟型態的改變，客家的媳婦不再需要負責田裡頭的工作，家庭型態也轉化為小家庭制，所以稍有不同。如 2M ♂ 5、2G ♂ 1、2G ♂ 2、2G ♂ 3 目前已組織核心家庭，避免許多婆媳在語言溝通以及生活習慣的問題。2M ♂ 4

的妻子雖然與公婆同住，但因為必須外出上班的緣故，婆婆就會主動代理媳婦的工作。2M ♀ 1 傅大嫂與公婆同住的時候，也不需參與道教的祭拜工作，這樣的情形在以往農業社會的客家大家庭是很難想像的：

他[2M ♂ 4 柯大哥]太太還沒有滿十七歲，我們就娶過來啦，他六十年次麻，那時候她還小，什麼都不會做，我教她，剛娶過來的時候，她都在外面上班，下班回來的時候，我都已經弄好了。(1M ♀ 4 曾女士)

### 三、客家男性在婚姻中的角色：缺席者？

因為所住的地方生活不易，許多客家男子為了經濟問題必須到外地謀生，以至於家中的重擔都由女性來承擔（高木桂藏 1992:177; 張維安 2001:91）。所以客家社會的確是一個標準的男主「外」女主「內」社會，只是客家的內與外的距離，比一般族群推的更遠。類似現象也發生在花蓮早期部分的客家移民家庭。例如 1G ♂ 1 洪先生在外地工作到六十歲才回鄉定居、1G ♂ 2 王先生雖在花東一帶，但多在工廠住宿，甚少回家、1M ♂ 2 鄭先生在日本、阿拉伯各待三年、1M ♂ 4 柯先生也有至日本工作三年的經驗：

我滿六十歲才回來花蓮，六十歲以前都在外地工作，有休假才有回來啦，像三個月一次、兩次這樣啦！（1G ♂ 1 洪先生）

我幾乎也是很少在家裡啦，因為那時候做木工，都要在工廠那麼顧材料啊…她都知道我在哪裡，家裡沒錢的時候她就會來找我。(1G ♂ 2 王先生)

蓋完國父紀念館以後，民國六十八，我去阿拉伯…後來我又去新加坡一年[七十四年]，我也去過日本[八十一年]，去日本三年，我就帶老婆去日本。(1M♂2 鄭先生)

1G♀1 周女士與 1G♀2 李女士在沒有感情基礎下建立了這段異族通婚，婚後爲了生計問題也沒有時間培養感情，甚至必須獨守空閨，並扮演生兒育女、照顧公婆、補貼家用等工作，這樣的生活的確讓人難以適應：

老人家很早就睡了，那時候沒有電啊，沒有什麼，我覺得很孤單啊，小孩很早睡覺，在我自己種的欖仁樹很高了，我早上一起來 每次那個繩子拿到去哪邊，工作以前不知道要自殺還是什麼，又翻過來想到老人家兩個，還有小孩，想一想，不行，還有小孩。(1G♀1 周女士)

以往對客家婦女的研究均給予客家婦女地位很高的評價，也是因爲丈夫在外工作，留在家中的婦女則掌握者家中的經濟以及「鑰匙權」<sup>66</sup>（何來美 1993:54）。但張維安（2001: 89）對客家婦女的權力地位感到質疑，他認爲：「治理一個有錢的單位，固然是有威嚴的，治理一個窮苦的單位，可能只是一種負擔」。所以近代許多的研究發現客家婦女雖然要擔任較辛苦的工作，但在家中的地位其實較閩南婦女還要低落（張維安 2001: 89; 林鶴玲、李香潔 1999:485）。

---

<sup>66</sup> 因爲以前很多客家家族均由老婦人來理家，所以她們的褲頭就會隨時掛著家中的鑰匙（張維安 2001: 88）。



因為我在外面，生活都是她做主，要買什麼吃什麼她決定，我在家裡很少呀…家裡的事情就交給她，我也不管，我太太嫁過來，是我的權力比較大，不過我比較少在家，還是由她。(1G♂1 洪先生)

不過本研究丈夫做為家中缺席者的角色不算多數，且有些也不算長期在外，或許跟花蓮本身不是客家原鄉，而是讓人充滿希望的移民地有關係。那麼在家中的客家先生又是扮演什麼樣的角色呢？一般來說，這些客家男性多為婆媳關係的中間協調者，枕邊的安慰話語是支持原住民婦女繼續為家庭付出的動力：

我氣是氣肚子裡面啊，在睡覺的時候我先生會安慰我啦，你要耐耐耐耐啦，在耐耐一下，也就是這樣子。(1M♀2 詹女士)

但是並不是每一位先生都可以善盡職守，外遇的問題也出現在本研究中。如 1G♂1 洪先生，因長年在外工作的關係，視外遇為理所當然，但 1G♀1 周女士對此事卻也不為所動，因為一來彼此沒有感情，二來連「飽暖」都有問題也就沒心情去思「淫欲」了：

1G♂1 洪先生：結婚之後，那是在工地，還沒有回來，當然男人都是會玩啦，交往沒有沒有多久 那是玩啦。

1G♀1 周女士：因為家裡窮哦，我就是沒有想到那個，我就是想老人家小孩而已。沒有想他，如果說我家裡有錢，不用工作，應該是會生氣啦，那時候哪裡想到他，只會想明天吃什麼菜，哪裡想到他那邊去。

1M<sup>♯</sup>2 鄭先生的情況就不太相同，他跟妻子是戀愛而結婚的，所以當其妻發現外遇，當然也是妒火中燒，但若阻止不了也就莫可奈何，讓這種關係繼續維持下去。在男人眼裡看來，卻當做是自己有處理的本事及身價，可以發現，男女對外遇的詮釋真的是大不同：

[我外遇]她怎麼敢生氣…她能對我怎麼樣，她會擔心我老公被人家搶走怎麼辦，對不對，她[外遇對象]也不會破壞我們家庭…所以我們大家相處十五年，你看我作人這樣是不是很成功，家庭不會妨害啊，所以雙方面互相瞭解，人家都說那麼好嘍，美滿家庭。(1M<sup>♯</sup>2 鄭先生)

因外遇而離婚收場的當然也有。2G<sup>♀</sup>2 潘大嫂的例子是因為前夫的外遇對象替先生生了兒子，其前夫要求與潘大嫂離婚，並以客家風俗為由，合理化自己的行為：

因為他在外面有女人，他跟他生一個男孩子…他叫我離婚。他好像說：「我是客家人，因為客家人的習俗，女孩子不能亂跑，不能在外面亂來，男孩子可以亂來」。(2G<sup>♀</sup>2 潘大嫂)

在第一代的七位客家男性中，至外地工作或外遇者就佔了三位，第二代十一位受訪者中，分居或離婚者亦佔了四位，不禁讓人懷疑原客通婚者的婚姻滿意度，以下針對婚姻滿意度的部份探討。

#### 四、男高女低的婚姻滿意度

依「刺激-價值-角色期待論」的擇偶觀點，交往過程的最後階段是對另一半角色的期待，但是所謂「期待」與事實不一定能相符。前述已經探討過客家男性對原住民婦女的角色期待多由工具性方面做考量，例如顧家、勤勞。無論世代與地域，本研究中的大多數原住民婦女似乎也沒有辜負客家丈夫的角色期待：

顧家就好了，本來就這樣，一個家庭嘛，缺點嘛，好像我們講話比較奇巧的，她聽不懂啦，有一點點這樣啦，還算滿意啦。(1G♯2 王先生)

離婚的原因跟角色期待的落空有直接的關連。當嫁入的原住民婦女無法符合丈夫的角色期待，婚姻關係的維持勢必會出現問題，如 2M♯5 趙大哥的婚姻最後就面臨破滅：

我覺得不分種族，一定要有家庭觀念就好…不要常常三更半夜才回來，不是吃就打麻將，誰受得了…把十幾萬和手環都賭掉，離婚前半年知道她有外遇，假如她還沒有外遇，我可能會繼續維持下去…  
(2M♯5 趙大哥)

1M♯2 鄭先生則比較由第二階段「價值觀」來考量。他認為自己的個性比較適合跟原住民在一塊，他所追求的是一種比較樂天浪漫的生活方式，與原住民通婚的確也如鄭先生所願，過著一種天真浪漫派的生活。目前雖然已經喪偶，鄭先生的生活方式是，早上到海邊灑網捕魚，然後就到菜市場、雜貨店或檳榔攤找原住民小酌，原住民女婿的身份，的確讓 1M♯2 鄭先生過著自己想要的生活方式：

我是娶阿美族才會快樂，是原住民帶給我快樂的，因為他們活動很多，還是阿美族比較好，因為它天真快樂。(1M♠2 鄭先生)

影響原客通婚滿意度的也不只有族群性的因素，尚包括同質性婚姻裡頭也必須面對「柴米油鹽醬醋茶」等最現實的問題，經濟問題是所有男性受訪者認為最常出現爭執的原因：

我們做男人的，為什麼說沒有錢，心情一定不好，心情不好的話，就會影響到家庭，影響到夫妻的感情，這個是很現實的問題，你如果有錢的話 即使是說，你老婆跟你吵，你也不會跟他吵。(2M♠2 柯大哥)

上述討論的都是男性對原客通婚的滿意，女性是否有所差異呢？研究者發現，這些原住民婦女對客家生活的期待有兩種基本形式：一種是對客家生活已有了解，卻因為愛情抱著吃苦的準備，這種「心理準備型」在混居型的東昌最多，例如 1M♀1、1M♀2、1M♀3、1M♀4；另一種情形是對原住民生活的失望，反而對於平地人通婚抱持較多期待者，這種「憧憬期待型」是在部落（聚居型）長大或常接觸部落的原住民婦女婚前常有的想法，如 2M♀1、2G♀2、2G♀3。

混居型原住民婦女婚前的對客家族群的生活已有基本的認識，也對婚後的生活有心理準備，但是這些心理上的準備，是否就能應付實際的遭逢是很令人質疑的。婚後除了會遇到我們談過的語言、工作及婆媳問題之外，族群價值觀亦是蠻大的衝擊。例如第一代客家男性對原住民式的嘉年華會是很難

接受的，在有些客家男性的眼裡，豐年祭似乎等同於享樂與縱慾：

因為臺灣人像我老公，我嫁給他，我不自由，我喜歡快樂，假如說像我們原住民的話，比較好，因為我們原住民像做什麼參加豐年祭啊，我們很快樂啊，他不是啊，他不要啊，假如說我嫁給原住民的人，原住民的人都一樣，大家很快樂，很熱鬧參加原住民跳舞啦 文化都一樣。（1M♀3 魏女士）

王志宏（2000:149）認為：「女性身體上的『殘障』或固著是封閉式父權文化的社會帶來的後果。」如上述部分客家男性對原住民女性參與傳統儀式表達出的不悅，其實就是父權文化對女性身體的一種限制，所以原客文化價值觀的差異使具母權傳統的阿美族婦女倍感拘束。

另一種就是對平地人生活懷抱期待型者，這類型者多因為對原住民生活太過於了解，對客家人的生活又因陌生而太多誤解，所以婚後的落差會特別大。例如在西林部落裡長大的潘大嫂，嫁入客家家庭後才發現嫁錯郎，這樣的婚姻生活當然令人十分不滿：

嫁過去之前不知道客家人的生活方式…以前我先生說，我嫁過去以後他會幫我不用做事，我之前想法也是這樣，嫁給平地人應該是很舒服，原來嫁到那邊更辛苦，我才知道我嫁錯了。（2G♀2 潘大嫂）

除了上述混居的「心理準備型」與聚居的「憧憬期待型」之外，第三條路線者，即 1G♀1 周女士與 1G♀2 李女士這種經由仲介的交易婚。她們沒有時間做心理準備，也沒有半點期待，加上丈夫長年在外，也沒有去培養感情，

雖然沒有家暴的問題，但對這些女性來說，有種無法抗拒命運的無奈感：

1G ♂ 1 洪先生：結婚一兩年才有感情。

1G ♀ 1 周女士：才沒有感情咧，現在老了，小孩子沒有在家，就我們老人家，你你我我，吃飯也是在後面，看電視這樣，老人家有什麼話好講，沒話好說啊！

因此，原客通婚中的客家男性對婚姻的滿意度大致很高，而女性對婚姻的「不」滿意度也很高。原客通婚的滿意度很符合許多婚姻滿意度研究所提出「男高女低」的結果，且男女的滿意度似乎呈現負相關，客家男人的滿意往往建立在原住民女性加倍的努力上。

#### 第四節 族群邊界的移動

族群通婚造成族群界線的模糊，族群成員得以在兩邊來回穿梭，呈現出流動的、多重的、複雜的族群本質。關於族群身份的歸屬，可以分兩面向來探討，一為族群身份的「認定」，一為族群身份的「認同」。認定指政府承認而註記的族群歸屬，認同指自我主觀認知的族群歸屬，前者通常是以客觀特徵作為劃分的依據，並且是單一的，後者則是主觀的自我認定，可以是多重的（林修澈 1999:28）。以下針對原客通婚的女性、男性以及下一代族群認同與認定的移動過程，呈現原客通婚對原客族群邊界造成的移動，並對族群認定的僵化提出省思。

##### 一、原住民女性

原客通婚中原住民女性的身份認定與認同，與身份認定辦法、優惠政策及全球原住民運動息息相關。研究者將「身份認定辦法」作為族群身份轉換的關鍵點，來探究族群認定的轉換過程，以及族群認定與認同的關連性。

### （一）從夫認定與原住民認同

1991年以前，原住民女性嫁入漢人父系社會後，身份認定採家族主義而喪失原住民身份，但漢人女性嫁入原住民家庭，卻依舊採取血緣主義維持漢人身份（林修澈 1999:97）。如本研究第一代原住民婦女與客家人通婚後均喪失原住民之身份：<sup>67</sup>

我爸爸他把她寫「自願拋棄」，自願拋棄原住民身份，他在鄉公所那邊這樣寫：「自願拋棄」，就是說不要原住民，我二嫂[1M♀3 魏女士]沒有，我二嫂她那時候，只有去辦戶口而已，去辦客家這樣。  
(1M♀4 柯先生)

表面上看來這似乎只是父系社會裡頭理所當然的從夫認同，但與漢人女性嫁入原住民家庭不須歸為原住民身份相較，原住民女性的從夫認同必定還有另一層的意涵，即從「漢」認同。尤其在原住民運動以前，台灣社會對原住民的歧視較為嚴重，所以對這些原住民女性來說，拿掉身份證上原住民的註記，或許是族群位階的一種提升方式：

那時候她原住民改成台灣人，她也很喜歡，她說：「好啊！」我身

<sup>67</sup> 黃宣範（1995: 31）亦認為「台灣省山胞身份認定標準」漢化的意味濃厚，因為據原住民省議員曾華德的估計，這樣的行政命令使原住民人口至少流失九萬四千人。

份證拿出來，我不是原住民，那時候社會會歧視原住民，所以改掉比較好。(1M♂4 柯先生)

但這很可能僅是「心理」的提升，而非「實質」的提升。因為原住民的臉孔與說話的語調，加上封閉性的社會裡頭，夫妻雙邊的親屬以及左右鄰舍對原住民婦女原來「番」的身份瞭若指掌，所以被看待的眼光以及被對待的方式，並不會因為身份證上族群身份的更改致使族群位階有所改變，在實際生活中，代表身份的是原住民婦女呈現於外的身體特徵，而非收藏於抽屜或皮夾內的身份證。

如 1G♀2 李女士就很直接地說：「改來改去無所謂，沒有感覺，你是怎麼樣的人[族群]大家一定都知道。」就像 Lieberson (1980) 認為，弱勢族群選擇隱藏或強調自己的身份受到族群間差異的可見性或隱藏成功的可能性所影響。因此，不論原住民婦女在通婚後是否擁有原住民身份，社會對她們的對待方式，並不會有所差異，那麼身份的更改對原住民婦女而言，除了「心理」上族群位階的提升之外，是否還有其他意涵呢？

研究者發現，第一代原住民婦女，婚後的原住民身份雖然均已喪失，但對於自我的族群認同依舊是原住民。例如 1M♀2 詹女士：「你說種族通通都中國化，不可能，就是台灣化也不可能，本身就是原住民。」所以婚後原住民身份的喪失或漢人身份的獲得，對她們而言，的確沒有太大的意義。1G♀1 周女士也可以作為典型：「我嫁過來就一直認為自己是原住民，我就是這樣一直都認為，我到現在還是，我先生的舅舅是跟我說嫁給客家人就把身份改調，我是覺得[改就改]沒關係啦！」



原住民身份的遺失沒有改變她們對自我的認同。而且這樣的認同在第一代是愛恨交雜的，「恨」是因為大眾對原住民的污名化，使原住民婦女對自己的身份有一種揮之不去的陰影；「愛」是因為原住民的血緣、語言以及文化實踐一再地喚起共有的群體記憶，對這些原住民婦女而言，原住民式的生活方式仍是無法割捨的集體記憶。

原住民婦女婚後對傳統的眷戀，除了上述血緣因素外，我們還能夠由原住民語言的使用及傳統儀式的參與來觀察原住民婦女的族群認同。

第一代原住民女性雖然在夫家都說客家話，但一旦遇到原住民均以母語交談，並認為以母語交談或與原住民做朋友會較有親切感，這與原住民婦女以血緣作為族群認同相符合。本研究中的嫁入聚居型客家庄婦女，與嫁入原客混居型部落的婦女不同，嫁入客家庄使用原住民語交談的機會自然減少。例如 1G ♀ 1 周女士自己也說到：「有時候講一講[阿美語]，客家話就跑出來。」但是周女士仍然認為阿美語以及阿美族身份對她來說較為親切。因此，語言雖然是一個族群情感的象徵，但它不一定會是每一位具備族群認同的個體最熟悉的語言，這很接近多元論者 Alba and Chamlin (1983) 所認為，族群通婚雖然可能造成文化的同化，但不一定會造成認同上的轉變。

另外傳統儀式的參與也是族群認同的有效性指標。李廣均 (1999:77) 認為，儀式性活動的參與是對族群身份的再一次地表達與確認。本研究發現，不論是嫁入原客混居型的部落或是客家人為主的客家庄，第一代的原住民婦女於每年的豐年祭，必定穿著阿美族傳統服飾參與：

跳舞用的原住民傳統的服飾，當然還有，因為豐年祭每年都要去

跳，現在都去參加鳳林鎮的，他們不會分，十九、二十歲嫁過來這邊。（1G♀2 李女士）

唯一例外的就是 1M♀2 詹女士。因為她在小學的時候就離開仁里村（舊為薄薄部落），至花蓮市接受日本教育，最後畢業於花蓮女子中學，一連串的求學過程以及父親擔任日本警察的關係，詹女士在生活中與原住民群體親密互動的機會不多，對原住民文化較為陌生，但基於血緣的關係，她對自我的認定還是原住民。

因此，我們發現族群認定與族群認同不一定重疊。例如這些原住民婦女的族群認同仍舊是原住民，官方所制定的原住民身份認定辦法與真實生活似乎毫不相干。在原住民身份認定辦法對這些原住民婦女無實質影響的情況下，原住民婦女多半採取配合的態度，但其族群認同的依據，基本上仍是以血緣為主，並呈現在語言溝通或儀式參與。

## （二）族群優惠政策

謝若蘭（2003:220）認為族群認定與認同的議題若再牽涉到制度法令及權力義務等考量將使其更顯複雜。研究者發現台灣最近原住民人口比例明顯的增加，<sup>68</sup> 與一些新的原住民政策有很大的關連性，其中最重要的是原住民老人津貼。<sup>69</sup> 第一代的原住民婦女，大多數在這幾年均已回復原住民身份：

<sup>68</sup> 94 年台閩地區原住民人口有 46 萬 5 千人，占總人口之 2.04%；原住民人口十年來增加 25.8%，遠較總人口之增加 6.6% 為高。（資料來源：內政統計資訊服務網〈九十五年第五週內爭統計通報-94 年底原住民人口結構概況〉）（<http://www.moi.gov.tw/stst/index.asp> 2006/3/5）。

<sup>69</sup> 我國已邁入高齡化社會，為照顧老人經濟生活，增進老人福祉並落實總統社會福利政策「333 安家方案」之主張，制定「原住民敬老福利

我嫁過來就改客家人，現在改回來原住民，因為現在有優待，前年我又改回去原住民，差十歲啊，因為阿扁當總統後開始優待五十五歲就可以領老人津貼。(1G♀2 李女士)

客家丈夫對配偶回復原住民身份多半持支持的態度。包括對原住民有負面意象的 1M♂3 柯先生也很贊成 1M♀3 魏女士回復原住民身份，1M♂4 柯先生更主動去市公所替 1M♀4 曾女士辦理回復原住民身份，不過出發點都是基於可以提早領到老人年金的補償。若無利基的考量，不論是原住民婦女或客家丈夫多認為去回復身份是多此一舉，因為就如前述，身份證上的族群註記對原住民婦女而言沒有太大的意義：

以前那時候，沒有什麼原住民有什麼優待，有什麼好康那些啊，那時候都沒有…改幹什麼，多麻煩的，現在原住民有優待是這幾年才有，之前是沒有餒，後來我才去鄉公所幫她改回來。(1M♂4 柯先生)

由客家男性願意讓配偶回復原住民身份更可以證明利益考量對族群認定的直接影響，也顯現出認定與認同在本質上的差異，畢竟這些鼓勵原住民婦女回復原住民身份的客家先生，有些在認同上卻是排斥原住民的。

---

生活津貼暫行條例」，發放原住民敬老福利生活津貼，讓年滿 55 歲至未滿 65 歲之原住民得領取敬老福利生活津貼，上開法案於民國 91 年 5 月 10 日經立法院三讀通過，經總統於民國 91 年 5 月 22 日令頒實施。  
(資料來源：勞工保險局全球資訊網 <http://www.bli.gov.tw/sub.asp?a=0004354> 上網日期 2006/4/2)。

認定與認同本質上的差異，再以最具有原住民認同感的 1M ♂ 2 鄭先生為例子說明。鄭先生雖然認同原住民，卻反對配偶回復原住民身份，執著於身份認定上的客家：

我們客家人就客家人啦，像我太太選舉也選客家人沒有選原住民，像我姨子[1M ♀ 4 曾女士]有改啦，他五十五歲就可以領到老年津貼了，我們六十五歲以上才可以領到，她就改回原住民，我老婆嫁過來就屬於我們客家人，本來鄉公所說，可以啊，你可以改原住民啊，因為你太太都原住民，我說不要啦，我們不要改。(1M ♂ 2 鄭先生)

1M ♂ 2 鄭先生從夫認定的觀念大於優惠政策，與鄭先生本生對原住民的認同不相矛盾，客家認定的傳承是一種傳統的使命，原住民認同則是生活的一種方式。由 1M ♂ 2 鄭先生的例子，我們可以看出實質利益改變族群認定的影響力並不是絕對的，對原住民婦女其實亦是如此，所以優惠政策它也許是個必要條件，但卻不一定是個充分條件，我們必須將它與大社會對原住民身份認定的影響做連結。就如李廣均（1999:85）所謂的：「族群身份可能成為某些人在印象經營中急於迴避的污名身份，但也會在很短的時間內影響著許多人的身份自覺。」那麼在短時間之內影響許多原住民身份自覺的契機究竟是什麼？研究者認為應該與原住民運動有關，才可能使原住民身份認定再度被翻案。<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> 如 1991 發布的《原住民身份認定標準》第三條規定：「原住民女子嫁與非原住民男子，其原住民身份不喪失」，已突破 1980 年版「山胞女子與平地男子結婚，其山胞身份喪失」的規定。

隨著全球化原住民運動之興起，原住民族的族群識別及身份認同一直是世界各地原住民政策中最為重要的議題，顯現出以往執政者制定的政策與原住民運動者對此這此政策合法性及合理性的看法出現鴻溝（謝若蘭 2003:215）。我們可以看出，使許多原住民重新認定自我族群身份的不僅是優惠政策，更重要的是促使政策發生改變的氛圍，如 1980 年代在台灣內部興起的「泛原住民運動」，至 1990 年代更與全球化原住民運動的風潮接軌，伴隨而來的是全球性原住民身份認同的熱潮，使原住民開始接納自己的族群身份（謝若蘭 2003:230; 施正鋒 2005:94-5）。

因此，原住民族群認同除了與優惠政策相關，還牽涉原住民正名運動對抗污名化的努力。不僅促使第一代原住民婦女身份的回復，更有助於第二代原住民婦女身份的維持及對原住民身份的認同：

那時候嫁給客家人的時候，我不要改身份，可以不要改，我還是留山地山胞，我也沒有想說要改，我先生沒有叫我改，他隨便我…還好我們有改。雖然我們嫁給平地人，回到部落她們會講說不要嫁給平地人就忘了我們是太魯閣人。（2G♀2 潘大嫂）

因此，第二代的原住民婦女在身份認定與認同上是較為一致的，嫁給非平地人身份而自願拋棄原住民身份的情形已經消失，我們看到的反而是對原住民族群身份的堅持。

## 二、客家男性的族群認同

由家務分工的「重」女「輕」男，及「新丁板」<sup>71</sup> 習俗，不難發現客家族群是一個高度父權「重男輕女」的社會，加上客家族群的封閉傾向，不易接受其他族群的文化習俗（劉還月 1991:81-5; 羅香林 1992:242）。我們可以預測客家男性（不包含原客雙族裔的受訪者）就算與原住民通婚也很難產生妻方（原住民）的族群認同，甚至會感受到他人對原客通婚的污名化。

如 1M ♂ 4 柯先生說過：「在當時取原住民是很丟臉的一件事」，它會被人認為沒有能力娶老婆，才會去娶「番」當老婆，這樣的污名化感受，第二代 2G ♂ 1 汪大哥的有類似經驗：

剛結婚的時候會比較在意太太是原住民別人會歧視，現在不會啦，那時候大家講的普遍都是歧視原住民，也不是有壓力啦，只是不喜歡聽這樣子的話…也不是原住民都不好啦！家裡有尿騷味，不一定啦。（2G ♂ 1 汪大哥）

一般而言，客家家庭多少會覺得與原住民結婚不是一件很光彩的事情。尤其是對低就婚姻持反對意見的客家母親，更不會主動承認媳婦是原住民，原住民媳婦對這樣處境也有自覺。因此，在原客通婚家庭，不主動去強調「家有番妻」似乎是家庭成員的共識，在一個充斥對原住民污名化的社會情境裡頭，原客通婚家庭的所有成員都會出現自動對此一事實隱藏的集體無意識。如 2G ♀ 3 李大嫂提到：「我婆婆對外面都不希望人家知道我是原住民，她都會說我不是原住民，所以我也不會跟人家強調我是原住民。」

---

<sup>71</sup> 「板」乃是客家人稱糯米做成糕點的名稱，「新丁」則指家人新添的男丁。「新丁板」即為慶賀新添男丁的糯米粘糕。（劉還月 1991:85）

客家男性並不會因與原住民女性通婚而產生原客雙重認同，客家族群的界線被完整地維持。唯一例外的是 1M ⋈ 2 鄭先生，不過鄭先生的原客雙重認同與其說是原客通婚的影響，不如說是地域的影響。因為鄭先生在婚前就已經開始參與原住民的豐年祭，並將自我定位為「Alamay」<sup>72</sup> 年齡階層，令人好奇的是 1M ⋈ 2 鄭先生在婚前如何能於原客的邊界自由地遊走呢？就像 Giles (1977) 說的：族群成員會使用「語言」來製造內部的凝聚，同時也會產生排拒外人的雙重作用（引述自蔡淑鈴 2001:72）。因為「地域」的關係，1M ⋈ 2 鄭先生有學習阿美語的環境，阿美語的能力反而是 1M ⋈ 2 鄭先生能夠打破原客邊界的利器：

像我們部落，有一層一層年代有沒有，像我們是「Alamay」的，我是原住民的女婿啊，我太太她也是「Alamay」…因為我長得像 Pangcah，而且我話會講啊。她父母一開始不知道我是客家人，他以為我是 Pangcah，所以她爸爸媽媽會跟我講 Pangcah 的話啊，我也會講，就是說語言就通啦！（1M ⋈ 2 鄭先生）

與原住民通婚使他在「非官方」的原住民認定上，更是名正言順了，所以他也常被稱或自稱為「番『牯』」<sup>73</sup>。最近幾年受原住民運動的影響，部分客家男性面對原住民的污名感也不再那麼沉重，當他人調侃自己的行為很像原住民的時候，有些客家男性甚至開始將身份的變換視為一種樂趣。例如 1M ⋈ 4 柯先生與 2G ⋈ 1 汪大哥因為有吃檳榔的習慣，常被誤認為原住民，但他們不再會因而感到羞恥：

<sup>72</sup> 「Alamay」為東昌阿美族年齡階層的其中一級，其年齡階層屬於專名制。「Alamay」意指魚鱗雲：如魚鱗雲，美麗而燦爛。（阿美建設協會 1994: 5）

<sup>73</sup> 此處「牯」是客語「男子」的意思，唸做ㄍㄨ。

我現在出去很多人講說我是原住民，我就說：「對啊！我是原住民，哈哈哈哈哈！」…很好玩，那都無所謂了。(1M ♂ 4 柯先生)

因此，優勢族群的界線通常較難以鬆動，不願意降低自己的族群位階。與客家人娶閩南媳婦後發生的福佬化現象相較，原客通婚後客家族群界線的固守就更明顯了。但也別忘了，族群界線的鬆動卻可能出現在下一代身上，以下將由原客雙族裔對族群認同與認定的選擇過程，觀察原客族群邊界的流動現象。

### 三、原客雙族裔 (biracial/biethnic)

王志弘(2000:154)認為：「雜種、混血、難以分類或分類不清的現象，意涵了跨越邊界的行動和界線不清的狀態。」而原客雙族裔本身就是條活動的原客族群界線，呈現一種族群邊界游移與混淆的狀態。本段將原客雙族裔分客家籍原客雙族裔、原住民籍原客雙族裔兩部份探討，前者呈現出客家籍原客雙族裔在身份認同上的多重性，後者呈現出原住民籍原客雙族裔在認同上的污名感。

因為本研究中有部份的原客通婚者，如 2M ♂ 1 鄭大哥、2M ♂ 2 柯大哥、2M ♂ 4 柯大哥屬於原客通婚的下一代，即「原客雙族裔者」<sup>74</sup>，為了將原客雙族裔的血緣作出區辨，研究者將 2M ♂ 1 鄭大哥、2M ♂ 2 柯大哥、2M ♂ 4 柯大哥這些原客雙族裔的下一代列為第二代原客雙族裔（有 3/4 原住民血統），而 2M ♂ 1 鄭大哥、2M ♂ 2 柯大哥、2M ♂ 4 柯大哥與其他原客通婚者的下一代

---

<sup>74</sup> 可參【圖 3-1】。



列為第一代原客雙族裔（有 1/2 原住民血統）。

### （一）從父認定與多重認同

客家族群是個高度父權的社會，由氏族對祠堂的重視，可窺知祖先對客家族群的重要性，對新丁的重視，亦顯示出客家強調香火傳承的觀念(江運貴 1996:200)。對祖先與後代的重視不僅有助於一個家族的延續，更可以保持族群邊界的完整。因為原客通婚的下一代必定從父姓，而《原住民身份法》規定，必須從母姓才得以擁有原住民身份，但改姓關乎一個客家家族香火的延續，對客家族群來說是一件大事，所以從母姓與客家傳統是絕對衝突的。

我們以搞不清楚原住民身份認定辦法的 1M ♂ 2 鄭先生為例可以發現，許多客家人反對改為原住民「母」姓，不是針對「原住民」族群認定的問題，而是因為「母姓」代表父系家族香火的斷絕：

1M ♂ 2 鄭先生：我小孫女要改原住民的話，也可以啊！

研究者：那就不姓鄭了耶！

1M ♂ 2 鄭先生：怎麼可以不姓鄭，我們鄭家怎麼可以不姓鄧，你要信他姓余[太魯閣族媳婦]不可能啦，台灣人也可以原住民啊，你去鄉公所編列說我要原住民，就可以原住民，還是姓鄭啊，因為我們信鄭的，不可能改姓啦。

由此得知，下一代的族群認定多從客家父系，除非小孩子較多的家庭，使從母姓無損於家族傳承的情況下，下一代從母姓取得原住民認定的情形就

稍加普遍。1M ⚭ 4 柯先生的大兒子（1/2 原住民血統）與阿美族婦女生了四位男孩（3/4 原住民血統），就將其中兩位改為母姓，以減輕讀書的負擔：

他[大兒子]有生四個，最小的兩個改姓魏，因為我們祖先，柯家下來的，不可能通通改別的，如果是文化上認同原住民可以，姓不行，說自己是原住民不是客家人都可以，可是要姓柯就好，我們祖先下來這個，那一定要保存啦，不能通通改姓。（1M ⚭ 4 柯先生）

雖說客家族群因為對香火延續的重視，而限制下一代擁有原住民身份的可能，但也不能說它是完全的限制，因為這樣的限制本身就有漏洞。如 2M ⚭ 1 鄭大哥也知道，可以利用族群身份有兩次修改的彈性，先將獨生女更改為原住民母姓，待其長大後再改回客家父姓：

他說有很多補助，然後又說很多福利啦，等她滿二十歲了出社會再把她改回來，還是一樣屬父姓，也會考慮啦，你看我那個，堂哥他們都是從母姓啊，我那個義哥的也是啊，孩子全部改啊，他考試加分到南科啊。（2M ⚭ 1 鄭大哥）

不過在行動上鄭大哥顯得有點遲疑與不夠積極，顯示出優惠利益尚未勝過於香火傳承的意識形態。鄭大哥對從母姓一開始是這麼回答的：「一個而已，又不是很多，那個沒有多少錢啦，我不會考慮讓他姓母姓。」但鄭大哥後來又說會考慮讓他女兒從母姓，研究者認為一方面是研究者效應，<sup>75</sup> 一方面是指在實質上若真有需要的時候，他才會考慮更改的。所以改或不改，其

---

<sup>75</sup> 因為在聊天中，研究者傳達出許多鄭大哥原來不清楚的其他原住民優惠政策，以致鄭大哥後來對父姓的堅持有些動搖。

實不是那麼絕對的，顯示出族群邊界富有的彈性。

族群身份認定對原客雙族裔者本身又有什麼樣的意義呢？因為原客雙族裔的族群認定權掌握在上一代父系的手裡，對原客雙族裔者，族群身份是天生的既定賦予，那麼對這些雙族裔者來說，認定與認同是相輔相成還是相互矛盾的呢？以下研究者以主客觀因素的交互作用呈現認定與認同彼此間的複雜關係。

因為生命經驗和外顯特徵常常是影響個人身份經驗的兩大限制，所以我們必須先探討最明顯且無法更改的客觀特徵「血緣」。血緣其實還是族群認同最基本的條件，我們常常聽到第一代原客雙族裔說：「我一半一半啦！」，但是要他們二擇一的時候，年紀較長的第一代原客雙族裔還是會選擇認定父系族群。例如 2M † 4 柯大哥：「如果要選哪個是第一名，當然還是客家啦！」；2M † 1 鄭大哥：「其實我還是算客家人啦，在家裡都講客家話。」；2M † 2 柯大哥：「其實我不算原住民啦，我爸是客家人。」

如果脫離這種二擇一的官方認定限制，在日常生活中的族群認同應該會更為複雜。因為這些雙族裔在初級關係的基礎上，較一般人更有機會接觸到不同的族群，如在日常生活或特定節慶中，接觸到不同的語言、生活方式或風俗習慣，很有可能對不同的族群產生認同，所以他們的族群認同可能是複數的（王甫昌 1993a:233）。

研究者首先由無法改變的既定賦與「血緣」探討客觀性與主觀認同的關連。Gorden（1964）認為族群通婚不僅是結構的同化，也包含了生物上的同化。因為原客在生物上有明顯的差異，所以原客通婚與漢人不同省籍間通婚

原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

在生物層次的改變是有差別的，原客雙族裔通常都會有混血的自覺，因為體內的基因及外顯的體質，均不同於原來的「原」或「客」，變成混合的狀態。當然，原或客的長相並沒有絕對的標準，所以在原住民這方，只要長的「很像」原住民，就可以通行於原住民社會，而在客家這方，只要能提出父系為客家的辯護，大致上也能夠被以父系做為認定標準。所以血緣對原客雙族裔而言，就好像是一張掛在臉上的通行證，讓他自由地出入原客的邊界。如成長在原客混居型部落的第一代原客雙族裔 2M ♂ 1 鄭大哥、2M ♂ 2 柯大哥、2M ♂ 4 柯大哥均有相似經驗：

我說我是混血，其實這種的唷，你要看你在哪裡環境，像我回到[苗栗]那邊，再怎麼認定我就是客家人…像客屬會我們去參加的話，還是認定我們是客家人，那什麼時候我會認定我是阿美族，像也是他們特定節日，他們都會來要我參加啊，殺牛啦，東昌什麼青年會會叫我參加啦，他們認同我啊，因為以前就跟他們在一起就有去參與，從小時候就參與他們什麼運動、豐年祭、成年禮，什麼什麼的，都是這樣成長上來，都有去參與，所以他們就認同。(2M ♂ 1 鄭大哥)

由鄭大哥的例子我們還可以發現，顯現於外的原住民體質特徵，使弱勢族群成員仍舊願意承認甚至招攬這些僅有部份血緣的非原住民認定者作為自己的成員。這在部落活動表現的尤其明顯，當然與母方親屬緊密的聯繫也有關係。如在客家庄，因地域的阻隔減少了嫁入的原住民婦女以及原客雙族裔與原住民社會交流的機會，原客雙族裔在族群認同上自然會偏向客家認同。因此，地域對族群認同的影響性也是毋庸置疑的。

研究者還發現，地域對血緣有間接的影響。第一代原客雙族裔者是否會繼續與原住民通婚，與成長的地域有很大的關連。因為在原客混居型部落成長的與客家庄的原客雙族裔相較起來，有較多的人對原住民有認同感，連帶地影響擇偶上的原住民偏好，<sup>76</sup> 造成下一代（即第二代原客雙族裔）有 3/4 的原住民血緣。<sup>77</sup> 不過因為傳宗接代觀念的影響，使這些第二代原客雙族裔在身份上仍是客家人。這樣的現象可以替本研究的問題意識「客家人可能是漢畚的產物」提出解釋。

因為漢人進入南方少數民族地區後，反而才是真正的少數，不可避免地與少數族群通婚，但又因為漢族沙文主義、父權意識形態以及傳宗接代觀念等緣故，下一代的客家認定是被堅持的，於是造成主觀認定與客觀血緣上的矛盾。因此，朱真一（2000）發現，台灣客家人的中原血統僅有 15%，這跟客家人與少數民族彼此的混居有絕對關係。本研究中這些生活在原客混居型部落的客家人不就是類似的例子嗎？

如果血緣是一張通行證，語言應該就是通關密語。如 1M ⋈ 2 鄭先生以 Pangcah 的話融入原住民群體，那麼對這些原客雙族裔來說，到底是語言影響認同？或是認同影響語言呢？這可能無法如血緣與認同之間有那麼明顯的先後關係，認同與語言甚至可能是同時形成的。

例如 2M ⋈ 1 鄭大哥到上國小的年齡才學會阿美語，而 2M ⋈ 2 柯大哥更要到出社會阿美語才比較流利，語言卻又是他們一再提到自己所具備的族群特

---

<sup>76</sup> 在第四章擇偶的部份有較詳細的敘述，在此不作重複以免贅述。

<sup>77</sup> 例如 1M ⋈ 2、1M ⋈ 3、1M ⋈ 4 的兒子共六位均與原住民通婚，但在聚居型卻未發現下一代有通婚現象。

質。所以可能是有阿美認同者，在與阿美族接觸時會更願意去學習阿美的語言，語言的熟悉又反過來讓他們這些沒有原住民身份者，能更有自信地說，自己常常被當作阿美族：

人家都以為我是阿美族的，而且我也聽得懂她們在講什麼，我聽得懂啊，如果在外面人說我是阿美族的，我都會騙他們啊，我都會說，對啊，是啊，岳父那邊也把我當阿美族啊。(2M † 2 柯大哥)

這與近代從母姓的雙族裔者，常擔心沒有原住民語言能力會被他人質疑的心態是一致的。所以在語言可以強化族群認同這一點上也是無庸置疑。

族群認同雖然是多重的、主觀的，但也可能是無意識的。對幼童而言，多重的認同可能是他們所無法理解的，所以當被問及「你是什麼人？」單一認定對他們來說似乎是較能掌握的，這與他們認知發展階段尚未達到抽象形式思考層次有關聯。<sup>78</sup> 因此，第二代原客雙族裔小宣（有客家、阿美與太魯閣三族血緣），因為族群身份認定的關係，她認為自己的客家人，但在學校的母語教學課程，她卻選擇阿美語。一方面或許與同儕的影響有關，一方面跟有阿美認同的祖父（1M † 2 鄭先生）、父親（2M † 1 鄭大哥）的身教也有很大的關係。所以多重認同對幼童而言可能是無意識的，她們對自我所意識到的，只能是單一的、具體的認定：

小孩子[小宣]她說她客家人啊，她去外面都講他客家人啊…她在學

---

<sup>78</sup> 心理學家 Piaget 將認知發展 (cognitive development) 分為感覺運動期 (sensorimotor stage, 出生到 2 歲)、前運思期 (preoperation stage, 2-7 歲)、具體運思期 (concrete operational stage, 7-11 歲)、形式運思期 (formal operational stage, 11 歲以後)，所以年幼的兒童僅能從一個角度來想像世界。(Zimbardo and Gerrig 1999: 194-197)

校也是學阿美族話…她挑阿美族啦，她自己挑的…她回來給我看，她說：「爸爸我今天有去上課」，阿美族課啊，你看「ngaiho」就是「你好」。(2M † 1 鄭大哥)

李廣均(1999:76)對族群身份做出的「初級身份」、「次級身份」兩種區別作為探討脈絡。所謂「初級身份」指帶給個人情感上的滿足以及社會生活的歸屬感，通常表現在儀式性活動的參與；「次級身份」則是一種涉及個人因果得失以及社會規範的遵守的工具，主要表現在印象的經營。但研究者認為「初級身份」可以是多重的，且「初級身份」與「次級身份」可能是重疊的。例如客家籍原客雙族裔具備的原住民認同，不僅是「初級身份」也是「次級身份」，並代表「初級身份」的原客雙重性。以下分別探討原住民認同的「初級身份」與「次級身份」的意涵。

2M † 1、2M † 2 及 2M † 4 在身份認定與認同上雖然是客家，但藉由對年齡階層或豐年祭的參與行為，以及「一半一半」的自稱，都很清楚地傳達出參與儀式對其情感滿足與身份歸屬的影響力，這就是根基論主張的「原生附著的情感」(primordial attachments)(Geertz 1973: 259)，因為族群的認同主來自於從「親屬」那裡得到的既定賦予。

研究者發現有趣的現象是，既定賦予可能因為污名作用而被掩蓋，但在需要的時候可以隨時被喚回。如 2M † 1、2M † 4 是藉由母方親屬以及部落得到文化傳承，但 2M † 2 卻是婚後岳父的緣故，而重新參與阿美族的傳統儀式，以喚回既定賦予：

豐年祭唷，我不會要去，只有說我現在娶老婆之後，我岳父那邊會

一直要我去，我是還好啦，可以接受…岳父那邊也把我當阿美族  
啊，因為我一半一半，從我娶我老婆開始，就一直去豐年祭了。（2M  
♂2 柯大哥）

相對於原客混居型部落的原客雙族裔而言，生活於聚居型客家庄的原客雙族裔者在地域環境上有先天的弱勢。如客家庄的原客雙重認同者，原住民語言能力就明顯地遜於混居型原客雙族裔，不過因為先天有通行證「血緣」的關係，尚不至於阻礙向邊界的另一方通行：

小孩子都講客家話，太巴塢那邊的東西他們比較陌生，只有像我那  
個最小的，豐年祭他就常常回來，[鳳信里]這邊就有啦，每一年都  
有，因為他很同學朋友都原住民，不過小孩子都是講客家話。（1G  
♀2 李女士）

李廣均（1999:78）認為在次級關係中，身份的表達是一種手段，個人在此情境上，刻意經營的印象，是爲了目標的完成，而非情感的滿足。這其實就是工具論的說法，即族群是由情境所建構。Okamura（1981:453-455）將情境區分爲認知與結構兩面向。認知面向比較偏向於個體置身的情境以及個體對情境的詮釋而做出對自我有利的認同；結構面向主要指整個社會結構對個體的族群認同帶來的影響。李廣均提出的「次級身份」應該屬於 Okamura（1981:453-5）談的認知面向<sup>79</sup>。例如 2M♂2 柯大哥去提親的時候，刻意讓親家以爲他是純粹的阿美族，而不主動說明父親是客家人；在工作的時候，也刻意隱藏自己的客家身份，一方面可以藉由竊聽客家族群對他的看法得到樂趣，一方面可以拉近與阿美族的距離：

<sup>79</sup> 關於結構面向留待後面「從母認定與污名化處境」再談。



在做工的時候，那些客家人不知道我是客家人，他還以為我是阿美族，他們在那裡說：「哦！死番仔，在那邊吃檳榔，那個檳榔又給我吐到滿地這樣子。」哈哈哈哈哈！我故意都不講，在外面原住民看到我都會打招呼，他們看到我都以為我是阿美族…我出去外面做工我都不會跟人家講我是客家人啦！（2M † 2 柯大哥）

所以說原客雙族群的原住民認同不僅帶有根基論的情感成分，在某些情境下，它又會是被刻意利用的手段。研究者甚至懷疑，這些年紀較長的客籍原客雙族裔在 55 歲是否會改為原住民，因為老婆是原住民，媽媽是原住民，孩子又有 3/4 的原住民血統，如果最後先生又從母姓成為原住民，這也許會是族群位階從優認定的思考模式下很難預料到的「原化現象」。

因此，研究者發現的問題是，「初級身份」有可能是多重的，官方對族群身份卻僅採單一認定，這樣的認定方式尤其對第二代雙族裔者(3/4 原住民血統)不公平。因為他們在認同或血緣上有可能原住民勝過於客家，但在親屬繼承方面得礙於父系傳統而無法從母姓，以致於無法獲得應有的原住民身份，再說從父姓很可能僅是香火傳承的考量而無關乎族群，卻礙於法令限制，無法在香火繼承與族群認定間取得平衡，有損雙族裔傳承與認同的權利。<sup>80</sup> 以上主要還是針對客家籍的原客雙族裔的多重認同做探討，接下來研究者將探討原住民籍原客雙族裔的部份。

## （二）從母認定與污名化處境

---

<sup>80</sup> 謝若蘭（2003:247）更提出，假設將從母姓視為是取得原住民身份必須要有的犧牲，就落入了中國式父權制度及思考邏輯，況且從母姓也不是每個原住民族所習慣的傳統。

由 Okamura (1981:453-4355) 結構情境面向的工具論觀點來看，將身份認定由漢人改爲原住民的原客雙族裔者，很容易聯想到原住民優惠政策。誠如如 2M ∩ 1 鄭大哥敘述的，很多朋友的小孩都因爲讀書減免、升學加分等誘因將孩子改從母姓以取得原住民身份。<sup>81</sup> 族群認同一但與制度法令及權利義務有所牽扯，會變得更爲複雜，如台灣目前對於雙族裔從原住民母姓一事，就衍生出現兩種不同的污名化處境：第一種爲資源競爭型，第二種爲污名認同型。

所謂「資源競爭型」是指，原客雙族裔者由漢人身份改爲原住民身份，此一行動被認爲是在與真正弱勢者競爭資源，有些人會因此選擇放棄從母姓。如 2G ∩ 2 江大哥因爲有在家扶中心工作的經驗，他覺得自己經濟能力若許可並不會去跟真正弱勢者爭奪有限的資源：

我的想法是想說，小孩子改母姓變成原住民，浪費國家資源，不要去跟人家搶資源，我老婆也很贊成，可以的話，就盡量不要啦…孩子能讀就讀，也不要說為了加分去改，我的想法是 你自己有辦法讀你就給我讀，有的你加分進去跟不上的很累…我講你自己沒辦法讀，你不要怪我，可以挑得起來，就不要浪費國家資源。(2G ∩ 2 江大哥)

研究顯示原住民贊成嫁給漢人的原住民女性其子女具有原住民身份者約

---

<sup>81</sup> 2001 通過的《原住民身份法》第四條規定：「原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身份之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身份。」與 1991 年《原住民身份認定標準》第三條規定：「原住民女子嫁與非原住民男子，其原住民身份不喪失，其所生子女不取得原住民身份。」相較，原漢雙族裔的認定條件漸趨寬鬆。

六至七成，漢人贊成者卻僅有一成，反對的考量不外乎原住民女性嫁給漢人等於進入漢人社會，其子女不應享有原住民的利益，<sup>82</sup> 原住民贊成的原因則有血統與原住民面臨人口數不足的考量，如人口數較少者如達悟、賽夏鄒族等多持贊成立場（林修澈 1999:135-141）。於是族裔的變更亦必須面臨原住民與漢人對其動機的質疑，這也構成了某種污名化。研究者就發現，由客家人改爲原住民身份者會企圖讓自己更符合原住民身份，例如學習原住民語：

以前沒有想過用泰雅語和小孩講耶，現在好像比較不一樣，因為她們轉到我的山地山胞，不會講母語不行，那時候還沒有注重文化，我們那時候離婚後，老大[高中]就一直說要學母語，所以離婚以後小孩比較有機會接會太魯閣文化，離婚以後我時常帶去[西林]那邊。（2G♀2 潘大嫂）

因此，對雙族裔者本身，身份的變更連帶地會影響認同的「有意識」<sup>83</sup> 轉變，使自己更符合自己所扮演的族群角色。對認同僅能單一化的孩童而言，族群認定的更改，對認同帶來的變化會較認知發展完成者更全面。如 1M♂4 柯先生其中的兩位讀國小孫子，在從母姓之後，族群認同馬上做一百八十度的轉變：

研究者：你現在是什麼人？

柯孫：我是原住民。

<sup>82</sup> 親近原住民的漢人反對原住民優惠政策的原因，多少也夾雜著不願受到原住民優惠政策的污名化波及（傅仰止 2001:86），所以不贊成讓與原住民通婚的下一代原住民福利，這就是研究者提出的「污名認同型」。

<sup>83</sup> 所謂的「有意識」是指刻意的，因為有些在客家庄成長的原客雙族裔，其成長過程接受到的完全是客家文化所提供的原生情感，客家的認同已經根深抵固，但因認定的改變而去做「認同」的轉移，這其實是非常「有意識」的。

研研究：那你以前是什麼人？

柯孫：我以前是客家人。

研究者：那你是原住民也是客家人嗎？

柯孫：不是，我現在跟媽媽一樣是原住民，我不是客家人。

客家籍原客雙族裔與原住民籍原客雙族裔除了在族群身份認定上的差異外，族群認同的型態也有些許的差異，前者的認同可以較為多重，但後者似乎比較單一化，這或許跟原住民身份有特別註記，且可享受某些特有的優惠福利，讓這些原住民籍原客雙族裔者似乎認為當一個「真正」的原住民變成一種相應的義務，否則容易被族人或他者質疑。<sup>84</sup> 我們可以發現「認定」會影響「認同」，而認定是「單一」的，認同在受認定的影響之後，有可能由原來的「無認定多重認同」<sup>85</sup> 狀態轉向「單一認定與認同」狀態。

第二種污名化處境為「污名認同型」，即當原客雙族裔者面臨身份認定要被改為原住民，會擔心這樣的身份會被污名化，而選擇拒絕更改身份認定者：

小孩不願意改為原住民，我有問過她，我才跟她提，她就掉眼淚，她是說不喜歡這個身份，她說她班上有一個原住民就被同學笑，我想說一個小孩不想改，那就都不要改。（2M♀1 傅大嫂）

但是這不代表認同的單一性，因為2M♀1傅大嫂的女兒的認同可能是多

<sup>84</sup> 類似的情形經常發生在族群身份「由漢轉原」的原漢雙族裔身上。因為「由漢轉原」，在漢人眼裡，代表著對漢的背叛；在原住民眼裡，卻又未必得到認同，往往被以資源競爭者視之。

<sup>85</sup> 所謂「無認定」是指漢人的身份相對於原住民無特別之註記，所以在認定上其實是以不作認定為認定，所以客家籍原客雙族裔沒有受到認定的限制，認同會較為多元，但是當一但從母姓，原住民的「認定」可能會影響認同，使認同符合認定的單一性。

重的，她不希望身份上被認定是原住民，多少受到Okamura（1981）所謂的結構面向影響，如同儕對原住民的訕笑。但在認同層次她又會利用認知面向選擇有利於她的情境，例如演講比賽的參與，她可以選擇參加比賽，又不需背上原住民污名化的身份：

我女兒之前在讀海星的時候，她去報山地人的演講，她說班上都沒山地人，老師說要挑幾個，她就跟老師說我媽媽會講，她要請我打注音，她承認我是原住民，但不承認她自己，因為她會跟老師說我媽媽是原住民。（2M♀1 傅大嫂）

因此，我們可以確信族群身份認定與認同受到 Okamura（1981:453-5）提出的結構性及認知性面向所影響，它是根基性情感與工具性目並存且隨情境變化的主觀意識。我們看到的其實不僅是統計數字上的族群身份認定，在隱微不察的多重的、複雜的族群認同下，亦呈現了更豐富的族群邊界游動歷程。誠如 Barth（1969:15）強調：「族群邊界不僅是地理的，更是社會的；不是固定的，而是流動的。」

## 第五節 本章小結

本章發現最常被提出的原客差異有客觀上的語言以及主觀上的工作價值。因為很多客家家庭的婆婆都只會說客家方言，客家人若與異族通婚，自然就會遭遇到溝通的問題；在工作價值方面，客家人與原住民也有很大的差異，原客的節慶幾乎是不重疊的，如禮拜天原住民在會放下工作至教堂做禮拜，但客家人並無這樣的習俗，加上嚴格的「男外女內」性別分工，客家男

性對於家內事務一概不需負責，也讓原住民婦女對家中工作的「輕」男「重」女感到不適。

因本研究為「客男原女」的原客通婚型態，這樣的組合呈現出族群與性別的位階差序，從語言的使用、宗教的選擇以及雙方來往的主動權，幾乎都掌控在族群、性別較具優勢的客家男性手裡。

如語言方面，在客家家庭每個人均必須使用客語溝通，對嫁進來的原住民女性而言，這是對家庭的認同及對夫權的臣服。加上原住民本身族群位階較客家族群為弱勢，所以原住民籍客家配偶會較閩南籍客家配偶有較佳的客語能力。但因客家方言的使用率已隨世代降低，第二代原住民婦女客語能力已不如第一代。至於原客通婚的下一代，均以客語為母語，生長於在聚居型客家庄的原客雙族裔都不會說原住民語，但在原客混居型部落成長者，藉由環境的刺激，能說原住民語者有較高比例。

宗教信仰未如語言差異及性別分工讓這些原住民女性感到適應上的困難，所有原住民婦女在婚後均改變原來的宗教信仰。不過婚前信仰基督教者較信仰原住民傳統信仰者有較多的罪惡感，需要花較多的時間適應。因此，當原住民婦女面臨客家與原住民習俗衝突的時刻，還是會選擇履行客家媳婦的角色，包括有母系傳統的阿美族婦女亦是如此。

由於原住民原生家庭居於弱勢地位，加上大社會對原住民的污名化，以致部分原生家庭會有污名的自覺，不敢主動與客家親家來往，關係改善的主動權就落在客家族群。與第一代相較，第二代的客家男性會更主動接觸女方原生家庭以改善原客族群關係，此與全球化原住民運動促進大社會鼓勵族群

平等關係以及本土原住民正名運動對抗污名化的努力，應該有很大的關係，所以第二代原客通婚者彼此的位階有稍微拉近的趨勢。

因為客家男性對原住民婦女的角色期待多以工具方面為考量，且多數原住民婦女進入客家社會後，均選擇以加倍努力的方式去洗刷污名，正好滿足了客家丈夫對原住民婦女的角色期待。而原住民婦女對客家生活的期待則可分兩種基本形式，一種是對客家生活已有了解，卻為愛情抱著吃苦的準備者；另一種則是對原住民生活失望，進而對與平地人通婚抱持較多期待者，但研究發現這樣的期待多半會在婚後落空。於是在婚姻滿意度上，原客通婚呈現「男高女低」的現象。

關於族群認同的轉變，研究者發現第一代原住民婦女，婚後的原住民身份雖然均已喪失，但對於自我的族群認同依舊是原住民，所以族群認定與族群認同不一定能重疊。最近原住民人口比例有明顯地增加，與新的原住民政策以及全球原住民身份認同的熱潮有很大的關連，如第一代的原住民婦女，均在近幾年回復原住民身份。優勢族群的認同則較難以鬆動，所以大多數的客家男性並不願意降低自己的族群位階去認同原住民。儘管如此，族群界線的鬆動卻出現在原客雙族裔身上。因為這些雙族裔在初級關係的基礎上，有更多機會接觸到原住民族群，較可能對原住民族群產生認同。不過還是會有地域上的差別，相對於具多重認同的原客混居型部落，生長於客家庄的原客雙族裔多為客家單一認同。最後，研究者還發現：原客雙族裔身份的變更會連帶地影響認同的「有意識」轉變，尤其是從原住民母姓者，會較積極尋回原住民認同，以使自己更符合受惠的族群角色。因此，研究者歸納出**族群的認同是多重的，族群的身份則是流動的。**

## 第六章 結論：研究貢獻與限制

研究者以族群邊界與族群位階作為問題的主軸，以世代為縱，以地域為橫，作為全篇的架構，通婚男女的經驗為主要內容，並以通婚者對話的方式呈現原客通婚的樣貌。本研究的主要發現，可依通婚時間的歷程分，婚前擇偶、婚後適應及通婚影響三部份。

### 第一節 族群邊界/位階與原客通婚的可能性

影響族群通婚的原因可依「族群通婚」一詞的意涵拆開分析，它應該包含兩個概念，一為「族群」，一為「通婚」，前者偏群體性，後者偏家族性與個人性。所以「族群通婚」，應該是社會結構、家庭成員以及個人偏好三元素調和出的產物。研究者將前兩者歸為結構性因素，後者歸為個人性因素，詳細的分析如下。

#### 一、結構性因素

影響原客通婚的結構性因素，可依性質的不同，分為抽象與具體的兩因素。本研究以族群意象分析原客的社會距離，以婚姻市場結構作為原客的地理距離，前者為抽象，後者為具體，結合兩者探究結構性因素對原客族群通婚的影響。

研究者發現在族群意象層次，影響原客通婚者多是通婚者的家屬及親友，所以族群意象真正的作用力，是藉由對通婚有生殺大權的父母，以及在



周圍觀望的族群成員來發揮。換句話說，個人的族群意象反而會對下一代的婚姻有更大的影響，因為個人族群意象對自己婚姻的影響力不及父母及社會的族群意象來的有力。所以一樁婚姻的決定，往往取決於通婚者父母及通婚家族的從眾壓力，所謂的「眾」就是當時普遍的族群意象。

族群意象有其歷史脈絡，與當時的社會情境交互影響，且在族群多元性的社會，原客間的族群意象還必須將其他族群納入交互參照，所以客家族群對原住民的意象，與自己身處的「中間階層」無法脫離關係。客家人一方面由「高對低」的族群意象看待原住民，一方面又由「低對高」的族群意象看待閩南與外省族群，並將這樣的意象強加在原住民身上，認為原客對待其他族群的觀點是一致的，所以原客有較好的族群關係。

一般而言，原住民基於原漢相對立的關係上，將「閩客」同歸類到一個「漢」的意象，但若必須進一步接觸，如通婚，「閩客」間的差異自然就會被區分出來。原住民對客家人的意象似乎不如客家族群所想像的那麼正面，原住民對客家的評價，與其他族群對客家人的評價是很相似的，也反應出客家族群有其明顯的特質。

第一代原客族群相互的意象均較為負面。客對原的意象有：「酗酒、隨便、現實、沒教養、好吃懶做、沒有金錢觀」等等，原對客的意象有：「小氣、節儉、工作辛苦、婆媳問題多」等等。彼此相互的負面意象，代表社會距離仍有鴻溝，並對原客通婚造成阻礙。

但原客關係其實是由「客家、阿美與高山族」三個相對的族群構成，客家的位階居頂端，阿美族在中間，高山族則在最下層，所以客家與原住民的

### 原客客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析

社會與地理距離亦有遠近之分。對距離較近的阿美族意象優於高山族，阿美族與高山族也有位階高低差異的自覺，並表現在彼此的意象與對待關係上。如第一代就沒有泛原住民的意識，僅有「平地」與「山地」原住民的相對性。

雖然第一代所處的歷史與社會背景不利於原客族群通婚，但因為地理環境的接近性，例如居住的接近或相同的職業場域，都無可避免地會發生男女交往，父母或社會的負面族群意象並無法完全有效遏止族群通婚的可能。有些男女會選擇以各種手段去克服外在給予的壓力，使原客通婚成為社會事實，這是以情感性因素去挑戰族群或家族的工具理性，因為一樁過於低就的婚姻，會對家族的實質資本與象徵資本造成損失。

但也並非所有的原客通婚都是非理性考量，如在聚居型客家庄，客家族群與原住民其實有明顯的地理區隔，通婚的成因就不一定是情感性因素，反而是理性的選擇。因為某些客家家庭在考量自己的低社經處境，與位階較低的原住民婦女通婚反而成為設定的條件。不過，我們至少可以肯定族群接觸必定提高族群通婚的可能，無論其接觸的型態是平等的或是競爭的。

第一代的族群通婚經驗使某些家庭的族群結構發生變化，這樣的變化有利於族群邊界的再度跨越。如第一代原客通婚常招致客家母親的反對，但第二代扮演「客家母親」角色者，反而是當初被反對的原住民婦女，所以原客通婚的下一代，若選擇與原住民通婚，通常不會遭到家庭成員的反對，母方的原住民親屬甚至可以成為男方代表，與妻方持反對立場的族群成員協調，研究者稱之為「代間影響」。另一種情形為「代內影響」，即親友的原客通婚經驗對自我發生影響，如藉由與異族通婚的朋友牽線，而有機會與異族成員交往，或由兄姐作為革命先烈，弟妹則以兄姐的通婚經驗說服父母或其他反

對的成員。

整體而言，第二代原客通婚遭遇到的反對力量較第一代小，且第二代的時空背景使客家族群與高山族有較多的接觸經驗。例如在大環境或職場相遇的機會提高，加上高山族本身不斷地漢化，所以不論在族群意象或婚姻市場機會結構方面，都可以看出客家與高山族的社會距離、地理距離較第一代為近。尤其第一代若有原客通婚經驗，曾遭受反對的阿美族母親也會持將心比心的立場，促成原客邊界進一步地跨越。

因此，我們若由家族或群體利益為出發點考量原客通婚，會受到大社會對原住民污名化的意象，以及原住民本身在經濟上的弱勢地位所影響，對原客通婚帶來結構性限制。若由居住環境及職業因素等考量，東部地區的原客地理位置的接近性，的確提高了原客通婚的可能性，以致花蓮的原客通婚率為全省最高。<sup>86</sup>

## 二、個人性因素

除了結構性因素對原客通婚造成影響，在自由婚配的通婚型態下，擇偶與個人偏好會有密切的相關性，對於「選擇」本身，雖然會受到父母本身明示或暗示以及社會價值的影響，但對於原客通婚者本身，必須要有「知其不可為而為之」的個人特質，才能與結構性限制相抗衡。

這種反家庭或反社會的行為背後一定有個人性因素促使，研究者將其歸為「通婚者個人的偏好」一類。本研究也發現，客家男性通常扮演著主動的

---

<sup>86</sup> 花蓮原客通婚通婚率為 3.63%，為全國最高的縣市。(陳信木 2003:38-39)

角色，所以選擇原住民婦女作為交往對象是自覺的，在原客混居型部落以及客家籍原客雙族裔這樣的傾向尤其明顯。個人需求可依交往的時間進程區分為刺激、價值與角色期待三階段。

在刺激期階段明顯呈現「性趨力」的驅使，此與客家族群的「中間階層」的處境，以及對原住民婦女的族群意象相關。因為客家族群在族群位階上較閩南、外省為低，向上尋求交往或通婚對象會因弱勢處境而產生自卑感，或沒有自信而不願高攀，加上有的人認為「原住民婦女較為開放」，使某些社經地位較低的客家男性有偏好與原住民女性交往的傾向。所以在第一階段，比較接近生理的偏好，而非價值的、心理的偏好，擇偶不一定是交往的前提，而是交往的結果。但也並不是說，原客的交往，完全是慾望的滿足，其中當然還有愛情、價值觀、角色期待以及社會結構的考量，諸因素是複合的，但在每個個體身上佔據了不同的比重。

例如原客雙族裔對與原住民女性交往偏好就更為強烈了，與一般客家男性相似處在於族群位階的限制，但稍有不同的地方是，原客雙族裔不是「閩原」中間階層，而是更低階的「原客中間階層」。原客雙族裔的上一代對與閩南族群交往會感到不自在，但原客雙族裔連與客家族群交往都會感到不自在，有原住民的血液或許造成原客雙族裔面對客家人會有某種的自卑感，對原住民反而較具親切感。

對原客雙族裔而言，原住民女性應該是比較好接近的，尤其居住於混居型部落的原客雙族裔，不論在成長過程、語言能力或原住民儀式活動的參與均不陌生，所以基於價值觀較為接近的考量，會有以原住民女性為交往對象的偏好。聚居型客家庄的原客雙族裔則因地理環境的結構性限制，沒有呈現

出與原住民交往的偏好。

在交往的最後一階段，進入關鍵的角色期待階段。客家男性會衡量交往的原住民女性是否符合自我對另一半的角色期待，而部分原住民婦女對嫁入平地社會也抱有憧憬。客家男性對原住民的角色期待與客家本身的族群位階及文化特殊性有關，客家特殊的工作價值與性別分工，對配偶的角色要求為「勤儉持家」。但因為位階的限制，加上父系社會男高女低的價值觀，對族群位階較高的配偶是否願意或有能力擔任客家媳婦的角色是質疑的，卻將角色的期待朝向位階較低的原住民女性，對原住民女性的意象就會做出「比較能吃苦」的歸因，與大眾對原住民抱持「好吃懶作」的族群意象是相衝突的。

因此，原客通婚者的個人偏好其實不完全與結構性因素脫離，只是對擇偶的利弊得失的價值判斷，不一定與父母或社會期待相契合。如此看來，族群成員或社會大眾所加諸的結構性限制其實是較單純與容易預測的，但呈現在通婚者個體的則包含社會結構因素、個人偏好、情感性因素等等。

## 第二節 「弱勢族群」與「少數中間人」的通婚處境

因為本研究探討的通婚型態為「客家男性娶原住民女性」，所以原客通婚經驗以在客家家庭為主要發生場域。這些原住民婦女婚後的世界被客家文化填滿，她們的一舉一動都要像個客家婦女，自我的身體如被另一個靈魂填入般，已經失去自主性，這似乎就是父權社會強調的「嫁雞隨雞」。

原住民婦女婚後第一個面臨到的是語言問題。依照「嫁雞隨雞」的父權

邏輯，當然也需要學習「鷄」<sup>87</sup> 語才能跟「鷄」溝通，所以這些原住民婦女第一件要身體力行的是學習客語。原住民婦女在語言上的轉換，對客家而言代表著多重意義：首先，它代表原住民媳婦與原生家庭真正的斷絕，並融入客家家庭；其次在社會充斥原住民污名化的風氣下，原住民婦女不要說「母語」是進步的象徵；最後原住民母親必須扮演教育下一代的角色，以客語作為文化傳承根本就是毋庸置疑的事情，所以不論由家庭實用性、從夫認同、避免社會污名及對下一代教育為考量，學習客語被視為理所當然。因此，原住民婦女作為客家配偶所具備高度的客語使用能力，不僅是性別位階的差距，更是族群位階的問題。

原住民婦女除了必須學習客語，還必須適應客家族群獨特的性別分工。客家族群「男外女內」的家務分工跟一般族群的男外女內不同。因為客家男性的外不一定包含田間工作，而是以受雇或自行創業為主，有些客家男性甚至至國外工作。所以客家媳婦負責的「內」，應該是指社區之內的一切大小工作，除了家中一切大小事均由歸為客家媳婦的份內工作外，尚必須負責自家的田間工作、或與人換工，或受雇從事農產品加工，如「會社工」<sup>88</sup>、剝花生、剪檳榔以及菸草加工等等（赫格 2003: 66）。客家媳婦的重擔的確稍重了一點，因此，嫁入的原住民婦女大多對這樣的社會分工方式感到不適。因為不論是父系社會的太魯閣族或有母系傳統的阿美族，在性別分工方面，內外的界限並不如客家族群那麼絕對。

不僅在性別分工上出現差異，原客的工作價值觀也有很大的差距。有基

---

<sup>87</sup> 研究者沒有貶低客家語言的意思，以「雞」形容客語，除了延續「嫁雞隨雞」脈絡，更以物種的不同，傳達出原客語言的差異性。

<sup>88</sup> 因為日本人稱公司為會社，所以花蓮人習慣稱日治時期以來花蓮糖廠的工作為「會社工」，工作內容主要是甘蔗採收及削皮等加工。（赫格 2003: 66）

督教信仰的原住民會在禮拜天放下工作至教會作禮拜，當遇到原住民的傳統節慶，卻與客家人的「天天都是工作天」撞期，原客的價值觀就清楚地顯現在工作態度上。所以客家人認為原住民沒有理財觀念，不知道為將來作打算，原住民認為客家人「都死作，不知道好休息」。根據以往的研究，原「漢」<sup>89</sup>的工作價值本來就有差異，但本研究發現原「客」的差異更大。

因為本研究中大部分的原住民婦女婚前的信仰為基督教或阿美族傳統宗教(kawakawas)所以我們也發現這些「異」<sup>90</sup>教徒在工作價值與客家族群的衝突性。除此之外，「嫁雞隨雞」的父權思考模式在「婚後」<sup>91</sup>也會戰勝宗教信仰在「意識型態」<sup>92</sup>上的堅持。原住民原生家庭為了原住民婦女的婚姻維持，多半也會灌輸這些嫁入客家家庭的原住民婦女「嫁雞隨雞」，改變原來的宗教信仰。

因為第一代多為三代同堂的家庭，由曾經過媳婦角色的「婆婆」擔任調教媳婦的工作，婆婆與媳婦的關係在某種程度上建立於上對下的夥伴關係。客家繁重的家務均由婦女承擔，好不容易「媳婦敖成婆」的婆婆可以卸下重擔，那麼重擔就必須落在嫁入的原住民婦女身上，所以在角色的扮演上，婆婆與媳婦是有害衝突的，加上語言的隔閡，婆媳之間的誤會會更多。公公

---

<sup>89</sup> 原住民的概念主要相對於漢人，所以以往研究均以「原」「漢」作差異性比較，忽略漢人仍有族群的差異性，否則又何必區分「客家」、「閩南」與「外省」呢？

<sup>90</sup> 由客家家庭的觀點視之，若由原住民觀點看待漢人的民間信仰，民間信仰也是「異」的宗教，研究者刻意以「異」來強調，一般人對「異」自然而然產生的排斥感。

<sup>91</sup> 因為「婚前」原客家庭雙方若有宗教上的衝突，多半會阻止這樣的通婚，且本研究的案例，婚前均沒有太大的宗教衝突，族群衝突是比較明顯，所以這些家庭的宗教意識形態不足以構成反對原客通婚的因素。

<sup>92</sup> Mannheim (1936:40):「『意識型態』一詞所隱含的見解就是，在某些情勢中特定集團的『集體無意識』會對自己及對他人遮蔽社會的真實情況並將之模塑化。」(引述自鄭仰恩 1997:139)

因為在角色扮演上，與媳婦沒有衝突，與媳婦在言語溝通上多半能與「日語」或「國語」化解，因此，原客通婚家庭，婆媳相處是一個大問題。

與第二代組成的小家庭相對照，不在同一個屋簷下，婆媳相互的滿意度會提高。其原因除了是婆媳間衝突的角色造成，與社會的變遷也有關係，因為進入工業化生產之後，客家媳婦不再需要扮演「加班」或「兼職」<sup>93</sup>的角色。客家其實也沒有所謂的「惡」婆婆，而是因為在結構上有「勤儉」的客家媳婦一角，「嘮叨」的客家婆婆才得以被生產。

那麼居於優勢的客家先生又是如何扮演自我的角色呢？研究發現客家先生的角色劇本大致有三：

第一種是外出他鄉奮鬥型。客家先生為了家庭必須去外地賺取更有的金錢來維持家計，這種家庭「缺席者」的角色似乎是客家族群的傳統。但研究者發現，出外賺錢的行為對某些家庭而言卻「不一定」是必要的，如有部分至國外工作者，並非有經濟上不可避免之因素，國外的較高的薪資當然是誘因，但有受訪者外出的目的是因為在家鄉太會喝酒亂花錢，所以期望去國外能夠多存一點錢。研究者對客家先生能夠那麼放心把「家」交給配偶去維持感到有些震驚，不禁懷疑客家男性在家中的缺席角色，是否一開始是環境的驅使，但為客家婦女能夠扮演獨立持家的角色，客家男性的離家反而變成一種傳統，研究者認為這是**族群產生文化，文化再回過頭影響族群**。客家先生若在家中缺席，嫁入的原住民婦女好比就唱獨角戲，僅扮演著照顧公婆、生兒育女及「四頭四尾」<sup>94</sup>的工具性角色。

<sup>93</sup> 研究者以工業社會後出現的超時工作為譬喻。

<sup>94</sup> 客家婦女必須擔任「家頭教尾、田頭地尾、灶頭鍋尾、針頭線尾」四項工作。（張振岳 1994）



第二種是外遇型。外遇型與外出工作型在本研究有隱隱約約的相關性，有人是因為在外地工作，為了滿足生理需求，而發生外遇；有人是外遇在先，出國工作在後。前者外出的原因是家境需要，但後者就是上述無不可避免之因素而選擇離家者，這或許跟其性格較為外向，以及較無家庭觀念有關，所以也較可能發生外遇。

最後一種為居家型。即扮演家中「出」席者的角色。以批判的角度來看，出席者雖然能夠扮演安慰原住民婦女的角色，但不過是以柔性的方式要求原住民婦女臣服於受父權宰制的處境。例如告訴原住民配偶一定要忍耐，不要與婆婆頂嘴等等。總而言之，客家男性的角色具絕對的優勢，且無濟於原住民婦女受壓迫的處境。<sup>95</sup>

那麼原住民婦女又是如何面對這樣的處境呢？答案是「加倍的努力」。因為一來基於原客分工的差異，二來基於對「污名化」的抗拒，所以「加倍的努力」又有兩層意思。一層是在客家工作的份量較原住民還重；另一層是原住民作為「客家媳婦」為了洗刷污名所付出的辛勞要較一般客家婦女還要多。

因為客家族群以及大社會對原住民的污名化其中包含對原住民能力的質疑，尤其是客家庄與高山族的社會距離較遠，對高山族婦女能力的質疑也偏離事實最遠。例如懷疑嫁入的原住民婦女是否會煮飯、洗衣等最基本的家務工作。因為要去改變他人對自我或對族群先入為主的觀念很難，所以相對於客家婦女擔任客家媳婦，原住民要做個讓人覺得稱職的客家媳婦必須花更多的努力去「證明」自己也可以跟客家婦女一樣。雖然大多數的原住民婦女在

---

<sup>95</sup>外遇型或居家型當然不是這些客家男性所特有的現象，類似的現象在每一族群都會發生。

最後都被肯定，但其背後的心酸往往被湮滅於父權邏輯的理所當然之下。所以原客通婚的婚姻滿意度，很明顯地呈現出男高女低的現象。

### 第三節 原客通婚與族群邊界/位階重組的可能性

族群邊界與位階是原客通婚前的結構性限制，但因為通婚本身就是改變結構的一種行為，族群通婚勢必對族群造成結構性的重組。延續本研究族群邊界/位階的脈絡探討，研究者將族群通婚的影響聚焦於族群邊界/位階的重組，以下分別論述之。

#### 一、邊界的重組

邊界的流動顯現在族群身份認定與認同的轉變，但認定與認同不是等同的概念。認定是指「官方」對個體所做的單一族群別認定，認同是指「個體」對族群的情感歸屬，可以是多重的也可以是單一的，前者以客觀特質為依據，後者以主觀情感為核心。因為通婚者及其下一代的主客觀成分的比例有所差異性，以下將原住民女性、客家男性及原客雙族裔作分析比較。

原住民身份認定辦法與優惠政策的轉變，對第一代的原住民婦女造成的影響最大。其身份雖「由原轉漢」再「由漢回原」，但這些原住民婦女的族群認同並未隨「由原轉漢」而改變，所以在「由原轉漢」時期，呈現出認定與認同上的矛盾，而在「由漢回原」的階段，認定與認同則是相契合的。因此，在「由原轉漢」時期，原漢人口比例的統計資料與社會事實不符，原住民婦女在台灣「社會」的人口比例應該比統計資料還高，雖然原住民婦女很可能因為嫁入都市或其他個人因素失去或拋棄原住民認同，但在東部原鄉與異族

通婚的原住民婦女，有很高的比例依舊以原住民為族群認同，且母語的使用及節慶參與度都非常高，她們其實是漢族群的幽靈人口。

90 年代之後原住民女子嫁給非原住民男子族群身份不再喪失，加上中華民國 91 年開始，原住民領取老人津貼的年齡限制較漢人放寬 10 年，使得這些在統計資料上消失的原住民回流。所以族群人口的增減，不全然與出生率或死亡率有關，可能是族群認定的流動現象造成。由這些原客通婚婦女族群別的再度變更，也印驗了族群「邊界」的流動非常值得注意。

研究者認為，「邊界」除了有 Barth（1969）所區別的地理的與社會的邊界，在加入官方政策因素後，其實還可以區別「官方的」與「民間的」邊界兩種：前者偏向認定，後者偏向認同。如本研究的原住民婦女的「由原轉漢」、「由漢回原」均只是統計的「官方邊界」，對於「民間邊界」卻毫無影響。

至於與原住民婦女通婚的客家男性，因為在族群認定上無法取得原住民身份，所以客家族群在官方層次得以固守「漢」<sup>96</sup> 族邊界。在民間層次，較為優勢的客家男性普遍未有原住民認同，這與閩客通婚造成的福佬客現象極為不同。因此，族群位階差序對族群認同有很強大的作用力，甚至可以與父權相抗衡。但大體上而言，藉由原客通婚者對原生族群認同的執著看來，族群邊界的移動在「根基」<sup>97</sup> 已經發展成熟的成年人身上，很難因為通婚而帶來認同上的改變。雖然族群通婚使彼此的地理、社會距離更加接近，但彼此的差異仍清晰可辨。

---

<sup>96</sup> 無論客家、閩南或外省，均無特別的官方族群註記，族群身份幾乎必須依賴主觀「認同」。

<sup>97</sup> 所謂「根基」，可參本研究第二章第一節。

相對的，族群邊界的移動很容易發生在根基多源的原客雙族裔身上，下一代族群認同的彈性與可塑性的確較高。例如原客混居型部落能提供原客雙重原生情感，在這些年齡較長的原客雙族裔身上可以看到，他們的族群認定雖然是單一的漢人，但在民間的認同上他們又是「一半一半」。至於聚居型客家庄提供的原生情感則較為單一，所以這些原客雙族裔不論在官方的認定或民間的認同均朝向單一性。

因為近年來原漢雙族裔身份認定辦法的改變，原客雙族裔在從母姓以後同樣可以取得原住民身份，所以「由漢到原」的身份認定現象也在原客雙族裔身上發生，這樣的變化是否對原客雙族裔原來的認同發生影響？答案是肯定的。在原客混居型部落成長者，族群身份認同較為多重，在客家庄成長者族群認同較為單一。<sup>98</sup> 所以在從母姓之後，年齡較長的客家單一認同者必須隨身份認定的改變，去做認同的改變，為了使自己更有資格作為「名副其實」的原住民，必須開始學習原住民的語言、文化，否則會遭到他人對身份認定更改的質疑。但原來就是雙重認同者，通常對原住民的語言、文化不陌生，就比較能夠適應身份認定的改變。

整體而言，因為原住民語言文化的特殊性，加上有「特別」<sup>99</sup> 的待遇，使這些「一半一半」的原客雙族裔在面臨是否有原住民認同的時刻會被暗示做出表態，否則其從母姓的動作將會落入與「弱勢族群」競爭資源的污名。所以本研究發現，原住民籍原客雙族裔隨著身份認定的變更，認同也會轉為

---

<sup>98</sup> 與上述相異之處在於，從母姓者多為年齡較幼的原客雙族裔，這或許與就學、升學的優惠有關，因為沒有利基考量，年齡較長者通常不會多此一舉去做姓氏與身份的更改，所以多維持原來的漢人身份因為年齡較長的原客雙族裔多為三、四十歲，除不須就學優惠外，老人津貼的誘因亦不適用。

<sup>99</sup> 指原住民優惠政策，研究者以「特別」一詞是為了突顯身份的特殊性，而非反對原住民優惠政策。

原住民單一認同。

## 二、位階的重組

原客族群的位階分別為「弱勢族群」與「少數中間人」。但是在原客通婚家庭裡頭，閩南與外省族群自然被剔除，於是僅剩下「弱勢族群」與「強勢族群」。研究者發現不論在語言的使用、宗教信仰的選擇以及雙方家族往來的主動權，客家均較原住民呈現出較強勢的一面。族群位階在原客通婚家庭裡頭的重組，不是原住民位階的提升，而是客家族群藉由剔除強勢者並與弱勢者結合來提高自己的地位。

家庭內的族群位階關係，還是會受到社會結構性因素的影響。例如原住民正名運動對原住民族群意象的改善，使原住民漸漸找回族群的自信心，被污名化的處境也不若早期明顯。而族群意象與族群位階其實是息息相關的，因為位階建立在社經地位的基礎上，社經地位包括實質資本與象徵資本，原住民象徵資本的提升連帶地拉近原客的族群位階，這樣的現象很明顯地呈現在第二代原客通婚家庭雙方的互動關係上。我們發現的是，原住民自卑情節隨去污名化而減輕，第二代客家男性在雙方家族關係維持上也更加積極主動，原住民婦女在家中地位亦隨女權抬頭而提高。當然這只是由代間比較得出的結論，基本上，原客關係仍維持「低對高」的位階差序。

較特殊的現象是「原客少數中間人」新位階的誕生。因為原住民的體質特徵是較為明顯，原客雙族群因為體質特徵的緣故，常常被視為原住民，在大社會對原住民仍有歧視的情況下，原客雙族裔難免會遭到漢人甚至客家人以看待原住民的方式視之，所以原客雙族裔的族群位階比客家人還低。但原

客雙族裔很可能以客家作為族群的自我認定或認同，所以當原住民將其視為原住民，其也許會以父系認定為理由而否認原住民認同，在族群位階上，其又勝於純粹的原住民。但原客雙族裔也可能在現代社會對少數族群權益日益重視的情況下擁抱多重認定與認同，其位階與權利關係必不同於單一認定與認同者，研究者將其稱之為「原客少數中間人」。

因此，族群的多元性不是固態的拼貼，而是動態的融合，它既非完全的多元論，也非完全的同化論，族群接觸是客觀體質的混雜，主觀意識的流動，它既是多元的，也是同化的，既是固定的，也是創新的。而認同不僅是個人情感喜好的選擇，更是個具政治意涵的正義問題(Young 1990)。<sup>100</sup>

#### 第四節 研究貢獻與限制

原客通婚研究的意義立基於「客家、閩南與外省」三族群具有差異的前提下，惟有承認客家族群的特殊性，原客通婚也才具有不同以往原漢通婚或原外通婚研究的價值。

如本研究發現，客家族群在台灣社會為「少數中間人」，那麼原客通婚即為「弱勢族群」與「少數中間人」的通婚型態，研究者藉此探討位階與邊界的接近性如何與原客族群各自擁有的特殊性相抗衡，使族群通婚成為可能，以別於以經濟考量為主的原外通婚，或由客家族群特有的「性別分工」切入，彰顯出不同以往原漢通婚研究的意義與價值。

---

<sup>100</sup> 目前正值修憲，關於民法親屬篇與原住民身份認定法中不合宜的法令，如單一思考模式所加諸於每個人身份的身份認定，也已經被相關人士注意。畢竟，認同與政治法令是息息相關的。

除了對漢族做區分，研究者亦考量當時的時空背景，將受訪的原住民女性區為出「阿美族」、「太魯閣族」之差異，讓花蓮原客族群關係能以更微觀的方式呈現。關注的焦點也不如以往通婚研究，將婚姻研究拆成通婚成因、婚姻適應及通婚後果，再由三擇一作為研究焦點。研究者認為結合成因、適應與影響三者，才得完整以看出族群通婚的脈絡。

鑒於以往通婚研究的受訪者多被研究者以「孤立化」<sup>101</sup>的方式呈現。本研究採取個別兼焦點團體訪談，以「夫妻對話」、「親友對話」等的方式呈現原客族群通婚的面貌，除了讓資料獲得交互辨證的效果，也使資料得以在自然情境下生產。

另外，研究者直接由男性的觀點揭露「性」與族群通婚的關係。以往國內的族群通婚研究，對「性」的基本態度是存而不論，<sup>102</sup>僅偏重在族群結構或個人適應的探討。所以研究者藉由族群與性別的優勢進入「男人對話」<sup>103</sup>的情境，挖掘男性「性趨力」與婚姻擇偶的關連性，補足「性」在族群通婚研究的缺席。

研究者的族群與性別，是族群通婚研究的優勢也是限制。因為族群的差異以及男女的界線，使研究者要去聆聽原住民女性較為不利：一方面可能因

---

<sup>101</sup> 許多研究要求受訪者與研究者做「一對一」訪談，且在研究對象的選取均有「性別單一性」之弊端，忽略了婚姻的特殊性就是「兩」性的結合。

<sup>102</sup> 只有外籍新娘等「交易」成分較為明顯的婚姻研究會提及到「性」，但多站在研究者或女性受訪者的立場論述，被論述的主角「男性」基本上是沒有發言權的。

<sup>103</sup> 所謂的「男人對話」，指女人被禁止聆聽或介入的對話情境，其對話內容多半具有相對於女人的男性私密，所以男性不希望對女人述說或公開。加上研究者與男性受訪者均為客家族群，更呈現出「族群」與「性別」發生微妙的作用力。

為同理心不足無法引起共鳴，隱私性話題亦難以對異性吐露；一方面為了避嫌以及女性的安全考量，女性不易接受單獨的訪談。受訪者若客家男性，雖可化解族群與性別的限制。但男性對婚姻中的日常生活的感受較為麻木，且客家的族群地位較具優勢，對婚姻的感觸自然就少於弱勢地位的原住民女性，就算有優勢者的自覺，自然也不願意多談配偶受壓迫性的處境。不過「男」、「女」畢竟仍是無法相互取代的觀點，讓男女雙方的聲音都出現，對話才有可能，僅聆聽受壓迫女性的聲音，反而容易將異族通婚帶入污名化的危險。

受訪者的地域及婚配組合為本研究的另一限制。<sup>104</sup> 如本研究將受訪對象限制在「花蓮地區」的「客男原女」通婚者，對「其他地區」以及「原男客女」的通婚現象不做討論。所以本研究的發現僅適於解釋花蓮地區客男原女的婚配型態，加上本研究將大部分的焦點放在族群邊界、位階如何隨世代、地域發生流動，無法比較婚配組合的差異，致使研究者無法利用「客男原女」、「原男客女」兩者呈現在語言使用、權力結構、家族互動或族群認同的差異做直接性地比較，僅能以閩客通婚或原漢通婚的研究結果與本研究做間接性比較。這是本研究的遺憾，卻也是對未來「原男客女」通婚研究的期待。

於是研究者計劃在未來研究族群位階上呈現女高男低的「原男客女」的通婚型態，與「優先擇偶理論」(朱岑樓 1991)、「婚姻斜坡理論」(蔡淑鈴 1994)持續對話，並以客家女性嫁入原住民家庭的婚姻適應情況與本研究的原住民女性相互對照，藉以比較婚姻中男女族群位階的差異型態與女性婚姻適應的關連性，將來也勢必蒐羅更多與婚姻適應相關的文獻與理論對異族通婚的適

---

<sup>104</sup> 婚配組合指通婚者性別與族群別的搭配，如客家男性與原住民女性、原住民女性與客家男性兩者為不同的婚配組合。



應問題做更深入的探究。

【表 1】編碼概念表

第一階段：開放式編碼	
開放登錄	
出嫁從夫 [11:36]	客對原住民意象的差異 [12:76]
丈夫的行爲舉止 [12:70]	原對客意象 [18:78]
應對方式 [11:45]	客家父親 [3:8]
心理感受與調適 [4:15]	婆婆的角色 [13:72]
日本文化 [2:8]	媳婦熬成婆 [3:8]
生活貧窮 [3:8]	傳統節慶的參與 [12:84]
吵架 [11:50]	對孩子的教育方式 [19:117]
身份認定 [10:63]	語言的使用 [26:103]
宗教信仰的選擇 [16:78]	原對原意象 [10:74]
族群生活的差異性 [2:15]	原對漢意象 [4:26]
文化 [4:16]	婚禮 [5:28]
工作價值 [6:30]	離家 [4:15]
飲食 [1:2]	雙邊家族的互動 [22:99]
性別分工 [1:3]	女性婚姻觀 [8:35]
客家人的分工 [8:34]	男性婚姻觀 [18:81]
對抗污名的加倍努力 [13:56]	介紹人 [4:19]
語言 [7:31]	地區環境 [42:263]
從父認同 [6:47]	家族成員不反對 [17:88]
族群記憶 [3:24]	代內影響 [2:8]
多重認同-因地制宜 [4:24]	代間影響 [9:53]
文化 [9:61]	父母反對 [12:80]
婚姻 [3:6]	客家母親 [5:25]
語言 [9:48]	面對反對的對策 [17:83]
體質特徵 [7:43]	原住民父親 [5:11]
政策因素 [8:37]	原住民母親 [5:10]
從夫認同 [1:19]	其它人反對 [4:23]
客對原意象 [20:165]	媒人 [6:54]
客對客意象 [3:20]	交友偏好 [10:52]
客對漢意象 [16:70]	宿命論 [15:44]
族群位階 [22:112]	性趨力 [6:30]
職業 [12:47]	時代 [6:38]
個人 [23:114]	

<b>第二階段：主軸式編碼</b>	
<b>主類屬</b>	
出嫁從夫	
<b>次類屬</b>	
丈夫的行爲舉止 [12:70] 應對方式 [11:45] 心理感受與調適 [4:15] 日本文化 [2:8] 生活貧窮 [3:8] 吵架 [11:50] 身份認定 [10:63] 宗教信仰的選擇 [16:78] 婆婆的角色 [13:72]	傳統節慶的參與 [12:84] 對孩子的教育方式 [19:117] 語言的使用 [26:103] 離家 [4:15] 雙邊家族的互動 [22:99] 媳婦熬成婆 [3:8] 女性婚姻觀 [8:35] 男性婚姻觀 [18:81]
<b>主類屬</b>	
族群生活的差異性	
<b>次類屬</b>	
文化 [4:16] 工作價值 [6:30] 飲食 [1:2] 性別分工 [1:3]	客家人的分工 [8:34] 對抗污名的加倍努力 [13:56] 語言 [7:31] 族群生活的差異性 [2:15]
<b>主類屬</b>	
族群認同的轉移	
<b>次類屬</b>	
從父認同 [6:47] 族群記憶 [3:24] 多重認同-因地制宜 [4:24] 文化 [9:61] 婚姻 [3:6]	語言 [9:48] 體質特徵 [7:43] 政策因素 [8:37] 從夫認同 [11:36]
<b>主類屬</b>	
原客相互的族群意象	
<b>次類屬</b>	
客對原 [20:165] 客對客 [3:20] 客對漢 [16:70] 原住民的差異 [12:76]	原對客 [18:78] 原對原 [10:74] 原對漢 [4:26]
<b>主類屬</b>	

擇偶與族群通婚影響因素	
<b>次類屬</b>	
聘金 [5:28] 介紹人 [4:19] 地區環境 [42:263] 成員不反對 [17:88] 代內影響 [2:8] 代間影響 [9:53] 父母反對 [12:80] 客家父親 [3:8] 客家母親 [5:25] 面對反對的對策 [17:83] 原住民父親 [5:11]	原住民母親 [5:10] 其它人反對 [4:23] 媒人 [6:54] 個人 [23:114] 交友偏好 [10:52] 性趨力 [6:30] 時代 [6:38] 宿命論 [15:44] 族群位階 [22:112] 職業 [12:47]
<b>第三階段：核心式編碼</b>	
<b>第四章 族群界限的跨越</b>	
<b>核心概念：族群意象與通婚-通婚者以及重要關係人的作用[200:759]</b>	
原客相互的族群意象[83:509] 介紹人 [4:19] 家族成員不反對 [17:88] 時代因素 [6:38] 代內影響 [2:8] 代間影響 [9:53]	父母反對 [30:124] 其他成員的反對 [4:23] 面對反對的對策 [17:83] 媒人 [6:54] 族群位階 [22:112]
<b>核心概念：婚姻市場的機會結構[54:310]</b>	
地區環境 [42:263]	職業 [12:47]
<b>核心概念：通婚者個人偏好[71:360]</b>	
個人交友偏好 [33:166] 性趨力 [6:30]	宿命論 [15:44] 少數中間人 [12:92]
<b>第五章 婚姻生活中的性別/族群位階</b>	
<b>核心概念：族群界線：生活之差異[28:129]</b>	
族群生活的差異性 [6:31] 客家人的分工 [15:67]	語言 [7:31]
<b>核心概念：夫妻的位階差序[139:606]</b>	
對抗污名的加倍努力 [13:56] 身份認定的改變 [11:69] 宗教信仰的選擇 [16:78]	對孩子的教育方式 [19:117] 家庭/社區語言的使用 [26:103] 雙邊家族的互動 [22:99]

傳統節慶的參與 [12:84]	
核心概念：婚姻經驗之種種[89:427]	
丈夫的行為舉止 [12:70] 爭執與調適 [31:126] 婆婆的角色 [16:80]	離家 [4:15] 女性婚姻觀 [8:35] 男性婚姻觀 [18:81]
核心概念：族群認同與邊界的移動[60:372]	
從父/夫認同 [20:135] 族群記憶 [3:24] 多重認同-因地制宜 [4:24] 身體實踐 [9:61]	語言 [9:48] 體質特徵 [7:43] 優惠政策因素 [8:37]

表註：括弧內第一個數字代表對此一概念編碼次數的多寡，第二的數字代表已編碼行數的多寡。

【表 2】本研究 24 位原客通婚受訪者相關資料對照表

世代	編號 姓名	族群	年齡	地區	婚姻 年數	婚姻 狀況	教育 程度	配偶 語言	婚前 信仰	婚後 信仰
第一 代混 居型	1M♂1 鄭先生	客家	77	東昌	51	持續	小學	略說	道教	道教
	1M♂2 鄭先生	客家	64	東昌	38	喪偶	小學	流利	道教	道教
	1M♂3 柯先生	客家	71	東昌	42	持續	小學	略聽	道教	道教
	1M♂4 柯先生	客家	66	東昌	42	持續	小學	略說	道教	道教
	1M♀1 黃女士	阿美	70	東昌	51	持續	小學	流利	傳統	道教
	1M♀2 詹女士	阿美	81	仁里	59	喪偶	高中	流利	基督	道教
	1M♀3 魏女士	阿美	62	東昌	42	持續	小學	流利	傳統	道教
	1M♀4 曾女士	阿美	60	東昌	42	持續	小學	流利	傳統	道教
世代	編號 姓名	族群	年齡	地區	婚姻 年數	婚姻 狀況	教育 程度	配偶 語言	婚前 信仰	婚後 信仰
第一 代聚 居型	1G♂1 洪先生	客家	80	鳳信	54	持續	中學	略聽	道教	道教
	1G♂2 王先生	客家	70	鳳信	45	持續	1年	略聽	道教	道教
	1G♂3 游先生	客家	69	鳳信	43	持續	小學	略聽	道教	道教
	1G♀1 周女士	阿美	71	富田	54	持續	小學	流利	基督	道教
	1G♀2 李女士	阿美	63	富田	45	持續	小學	流利	道教	道教

世代	編號 姓名	族群	年齡	地區	婚姻 年數	婚姻 狀況	教育 程度	配偶 語言	婚前 信仰	婚後 信仰
第二代 混居型	2M♂1 鄭大哥	父客家 母阿美	42	東昌	13	持續	高職	流利	道教	道教
	2M♂2 柯大哥	父客家 母阿美	36	東昌	7	持續	高職	略說	道教	道教
	2M♂4 柯大哥	父客家 母阿美	40	東昌	18	分居	高職	略說	道教	道教
	2M♂5 趙大哥	客家	51	仁里	7	離婚	高職	略聽	道教	道教
	2M♀1 傅大嫂	太魯閣	35	富源	17	持續	高職	略聽	基督	道教
世代	編號 姓名	族群	年齡	地區	婚姻 年數	婚姻 狀況	教育 程度	配偶 語言	婚前 信仰	婚後 信仰
第二代 聚居型	2G♂1 汪大哥	客家	38	大豐	17	持續	高職	不會	道教	道教
	2G♂2 江大哥	客家	42	永興	18	持續	大學	略聽	道教	道教
	2G♂3 吳大哥	客家	56	稻香	24	持續	高職	略說	道教	道教
	2G♀1 余大嫂	太魯閣	31	水源	13	持續	國中	略說	基督	道教
	2G♀2 潘大嫂	太魯閣	51	西林	18	離婚	小學	流利	基督	道教
	2G♀3 李大嫂	阿美	40	豐濱	10	離婚	大學	不會	道教	道教

小計：

第一代 男性 7 位 女性 6 位

第二代 男性 7 位 女性 4 位

總計：

男性 14 位 女性 10 位

共 24 位

表註：

第一個英文代表出生時代 1=第一代（1945 年以前出生者） 2=第二代（1945 年以後出生者）

第二個英文代表居住地區族群分布型態 M=Mixed（原客混居型） G=Group（原客各自聚居型）

第三的英文代表性別 ♂=男性 ♀=女性

受訪者的姓為研究者隨意化名

## 附錄一：田野筆記節錄

田野調查是人類學的傳統，也是質性研究的必備過程。研究者與被研究者雖然「共同」出現在研究場域，但因為被研究者才是主角，所以身為導演兼配角的研究者，往往忘了把鏡頭轉向自己「自拍」一番。我想：要真正看懂一部電影，就無法忽視導演及幕後工作人員，因為我們看到的只是被剪接完成的片段連結，在鏡頭之外，導演的心路歷程才是使電影發生的背景。質性研究不也與電影相似嗎？研究其實就是研究者與被研究者的自導自演，所以，接下來請用鏡頭給導演一個特寫吧！

### 尋找守門員的忐忑

今天我去鄉公所，他們很熱心提供我一些通婚案例，例如，昨天他跟我介紹了老人會的 1M♀2 詹女士，今天又介紹我東昌村原客通婚的鄭氏兄弟等等，案例雖然不多，但是，如果能問出什麼東西應該也是很有意義吧。

(2005/10/03)

### 初入田野

下午去找 1M♂2 鄭先生，他跟兩位客家朋友在唱卡拉 OK，一男一女，後來又來了個閩南籍（會說客語）的朋友，他們就在吃東西喝酒唱歌，覺得 1M♂2 鄭先生非常熱心，不過我有點受不瞭的是他那兩位客家朋友，那男的竟然摸那女的胸部，真尷尬，後來 1M♂2 鄭先生說等下要帶我認識他大哥 1M♂1 鄭先生，但因為時間關係，我就先回家了，改天再找時間拜訪，希望他是清醒的，而且不要有人在唱卡拉 OK。(2005/10/05)



## 田野即社會

對田野的感受其實是愛恨交雜的。對男性而言，一同抽菸飲酒其實是拉近彼此關係最快的方式之一，反之，拒絕他人菸酒的招待，雖談不上不禮貌，卻也是與受訪者做出區隔最快的方式之一。對於一個戒菸的研究者而言，田野是一個誘惑，卻也是一個陷阱，研究者拒絕香菸的心理掙扎不下於出現在沙士比亞《哈姆雷特》(Hamlet) 的名句「To be, or not to be?」抽菸可以拉近彼此的距離，也可滿足壓抑已久的慾望，但同時也是對自我期許的破滅，還必須冒被女友發現後可能決裂的風險。(2005/11/07)

## 研究方法的省思

1M ↕ 2 鄭先生今天說了一些對他媳婦的觀感，記得上次他兒子在的時候，他說他不會介意娶這個媳婦，但是今天剛好他兒子媳婦不在，他也稍稍透露了他的一些不滿，想到當初那麼笨，居然在他媳婦面前問他當初有沒有反對，記取教訓吧，明天到 1M ↕ 4 柯先生我應該會有更好的表現。(2005/11/14)

## 概念的出現

雖然男性娶到的阿美女性都會講客家話，但是客家男性會講阿美語的也不少唷！至少在吉安這樣啦，所以可以比較一下鳳林與吉安的原客通婚男性，客家人雖然比較弱勢，但是跟原住民比較起來比較優勢，優勢多少呢？是實質的優勢或是心理的優勢呢？(2005/11/20)

## 研究者的疲憊、質疑與逃避症候群

有點不想做田野了，甚至懷疑原客通婚的研究價值，或是擔心自己沒有能力找到有價值的地方，有人說我不妨研究花蓮的大陸客或外省客，我可以考慮

考慮唷，先從大陸來的 1G♂2 王先生探討嗎？可以又想研究原住民政策，但是又擔心，沒法律基礎以及非原住民身份。(2005/12/04)

### 最低潮時給指導教授的其中一封 E-mail

「最近訪問的心得:覺得自己問不出什麼東西，通婚好像就是戀愛，對客家的看法就是工作多會很辛苦，我不知道要用什麼觀點？聚焦在哪裡？研究的架構也沒有，該怎麼辦呢？不知道老師您看完我的訪問大綱及訪談逐字稿之後，有什麼想法呢？」(2005/12/12)

### 研究者的角色與研究過程

事實上，在裡面我都扮演者很謙卑的角色，並非研究者就有多大的權利，反而是有求於人必須放低姿態，因為我是客家男姓，所以跟男性受訪者比較好，女性受訪者如果不願意多說，我也不好意思多問，這些資料估且稱為男性觀點吧。(2006/01/03)

### 研究者的另一面

可能是因為那天在電話被誤以為詐騙集團所以被 1G♀1 周女士罵的關係，所以第一次去到 1G♂1 洪先生家，對他們還是有比較大的防備心裏，覺得比較有距離、難以接近、不好相處及有點討厭，雖然他們有說要介紹原客通婚者給我認識，可是還是覺得他們有點大牌。(2006/01/05) [但是現在卻是跟我最要好的報導人之一，信任關係的建立的確不可能一蹴可幾，以後要是被拒絕也不要太早氣餒，這正是所謂的不打不相識吧！(2006/06/13)]

### 第三隻眼：朋友的跨刀相助

剛剛去問 1G♠3 游先生，我邀請同學跟我一起去，並不斷要求他們對我訪談的方式給予回應，如永亮覺得我問的太直接了，沒有考慮到他老婆的心理，因為原住民常被歧視，所以有些太敏感的問題也許讓 1G♠3 游先生的另一半聽了很不是滋味，例如問 1G♠3 游先生為什麼不會選擇其他族群，或是家人對原客通婚的看法？可能平常就說話太直接了，微婉的談話技巧也是我該好好學習的。(2006/01/14)

### 大門並不是爲我而開

晚上八點去 1M♠2 鄭先生家，他家裡有位義消的前分局長，他媳婦（2G♀1 余大嫂）與跟她孫女（小宣）在客廳看電視，1M♠2 鄭先生叫他媳婦去泡茶，不過他媳婦沒有去泡，所以他拿兩個杯子叫他孫女去倒開水，但是他孫女也沒倒，因此，他發起火來，他說他在教育媳婦，要我別插手，他認為他的媳婦很沒有禮貌，而他媳婦認為，他每喝酒醉就大小聲，覺得要倒茶他自己來就可以了，幹麻要叫他做，我只好先離開。其實，研究者常常會無法預設對方的狀況，這是值得注意的地方，受訪者不是在那裡專為了回答你的問題而存在，你準備好了，可是他不一定是 OK 的。(2006/01/20)

### 話語也是被用來掩蓋事實的工具

今天去 1M♠3 柯先生那裡，他跟我說他結婚一切都沒問題，原來都是謊言，還好他老婆[1M♀3 魏女士]說出真話，男生的話能相信幾分呢？他兒子（2M♠2 柯大哥）就還好，很願意說，不過他家人說話，尤其是 1M♀3 魏女士都還要看一看 1M♠3 柯先生的眼色，看來我要花更多的時間去參與他們才能知道真相吧！（2006/01/24）

## 我成功了？信任關係的建立

昨天 1M ∩ 4 鄭先生打電話給我，希望可以搭我便車，終於田野會自己找我了，而非只有我找田野的單方面溝通，我的研究好像都一直有新的問題要問，幾乎都是在其他個案交互比對之下，發現的新問題，所以一直都無法與田野切斷，問題一次問不完，因為後續還會有新的問題需要請求解答，這應該會是不錯的研究方法吧！（2006/02/01）

## 若即若離：心懷田野；身伏案牘

看著過年前與 1M ∩ 2 等人合拍的照片，想起了年前田調的時光，似乎有一陣子沒有到他府上拜訪了，於是，在夜裡前去，它依如往常在客廳的沙發睡著了，我還是把他給叫醒了，當然他還認得我是誰，但卻一時叫不出名子，不過還是一如往常的先遞支菸給我，或許是那一份感覺生疏了吧，看來今天他話不多，我忖度著：「是否他認為我很現實，太久沒來找他了？」其實一直是我的擔憂，讓我每伏首於電腦前，心卻不自主地繫念著千里外的他們，趕論文雖是事實，但不是很好的藉口，於是今夜我又出現在這兒了，還是去買一瓶酒吧，雖然一開始他是拒絕的，但酒興就從我們話說從頭的過程被牽動了起來，還記得 99 元的紅高粱是我跟他在部落裡第一次喝到的呢，就這樣，這是我第一次沒有攜帶錄音筆跟他聊了起來。（2006/04/07）

## 附錄二：受訪者個人基本資料表

### 個人基本資料

訪談日期：

1. 姓名：
2. 性別：
3. 出生年月日：
4. 現居地址：
5. 電話：
6. 原居地：
7. 宗教信仰：
8. 語言能力：
9. 教育程度：
10. 歷任工作：
11. 結婚年齡：
12. 結婚年數：
13. 子女人數：總共 個(兒子 個;女兒 個)  
    出生序：        老大 二 三 四 五 六  
    性別：  
    年齡：  
    通婚族群：
14. 目前居住狀況：
15. 原生家庭中的兄弟姊妹：  
    出生序        老大 二 三 四 五 六  
    性別(F, M)

### 配偶基本資料

1. 姓名：
2. 出生年月日：
3. 原居地：
4. 族別：
5. 語言能力：
6. 教育程度：
7. 歷任工作：
8. 宗教信仰：
9. 原生家庭的子女人數：  
    出生序：                老大 二 三 四 五 六  
    年齡：  
    性別：  
    通婚族群：
10. 父母職業：
11. 父母族別：
12. 父母的教育程度：
13. 父母的語言能力：

## 附錄三：訪談同意函

您好：

很高興有機會分享您的生命故事！本人目前就讀於國立東華大學族群關係與文化研究所，研究論文的主題為「原客通婚」，研究者目前正在蒐集相關的資料。研究的目的是希望藉由訪談原客通婚者，來探討原客族群婚配的婚姻特色，並期待能對族群通婚者有進一步的幫助。因此，您是這個研究的重要人物，衷心希望能透過您的協助來完成這項研究。以下是有關受訪者的權益，敘述如下：

- 1.若您願意接受訪談，訪談時間約為1-2小時左右，每一次訪談之後我會把談話內容整理打字一遍，再請您看看是否得宜。
- 2.訪談過程將接受錄音，但您也可以隨時要求終止錄音或終止訪談；而這些錄音絕對保密，以保護您的隱私權。
- 3.在我的研究過程中您會以假名出現在我的論文裡頭，別人將無法認出您的身份。

本人\_\_\_\_\_（受訪者姓名）僅此優先授予研究生彭尉榕進行學術論文，本人訪問的著作權，供該生於其所認定的教育及學術目的上使用。

受訪者簽名：\_\_\_\_\_

訪問者簽名：\_\_\_\_\_

日期：\_\_\_\_\_年\_\_\_\_\_月\_\_\_\_\_日

## 附錄四：訪談大綱

### 一、族群意象

- 1.可不可以告訴我您的出生、家庭背景與兒時和求學的生活過程中，與客家/原住民接觸的經驗？是否有機會參加客家/原住民的活動？學習客家/原住民的語言？
- 2.當時一般人對原住民/客家人的看法是什麼？你對別人的描述有什麼看法？與你自己的感覺有什麼差距？
- 3.您現在婚後對客家人/原住民的族群概念與婚前有沒有差別？
- 4.你父母親是否常跟客家/原住民接觸呢？
- 5.你認為雙方父母對彼此的族群有什麼看法嗎？你們如何傳達彼此父母對彼此的觀感？

### 二、擇偶過程

- 1.您曾經與哪些族群交往過？交往過程有令你比較深刻的地方嗎？
- 2.可以告訴我你與配偶是如何認識與交往？認識多久才交往？  
他第一次見到妳父母是認識多久之後呢？你們交往多久結婚？
- 3.使你選擇或決定與配偶結婚最關鍵的因素是什麼？
- 4.你覺得配偶有哪些優缺點嗎？這對於你擇偶有很大的影響嗎？
- 5.當初去提親的情景？婚禮是如何舉辦的？
- 6.婚姻有遭到哪些阻礙嗎？家人或親友對你擇偶的態度？你如何解決？

### 三、婚姻適應

- 1.族群風俗習慣是否對交往或婚姻有影響呢？
- 2.與配偶親友相處，有讓您印象深刻或難以適應的問題嗎？  
你喜歡與他們相處嗎？你常與他們相處嗎？
- 3.對婆婆的管教方式可以適應嗎？如何學習客家話？那些問題需要調適呢？
- 4.您在婚後覺得原住民與客家人最大的差異是什麼？這些對您生活上的重要性為何？

例如：

- (1) 節慶儀式
- (2) 語言使用
- (3) 家務分工



- (4) 金錢管理
- (5) 價值觀念
- (6) 撫育與教養

5.你們通常如何溝通？通常以誰的意見為主？意見不合的時候，會以什麼方式解決？

#### 四、族群認同

- 1.小孩子在家都說哪一種語言？是否有人跟小孩子說原住民語？
- 2.父母是否希望孩子多去參加部落活動？
- 3.家裡有哪些人有原住民傳統服飾呢？
- 4.小孩子是否改母姓？
- 5.小孩子對自我的族群認同？
- 6.目前夫妻雙方的交友族群與休閒活動？
- 7.公婆對小孩子去外公/婆家的看法？

## 參考文獻

### 中文文獻

王明珂

- 1994 <過去、集體記憶與族群認同：台灣的族群經驗>。頁 249-274，收錄於《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》。台北：中央研究院近代史研究所。
- 1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨。

王甫昌

- 1993a <族群通婚後果：省籍通婚對於族群同化的影響>，《中央研究院人文及社會科學集刊》76(1):231-267。
- 1993b <省籍融合的本質：一個理論與經驗的探討>。頁 53-100，收錄於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強出版社。
- 1993c <光復後台灣漢人族群通婚的原因與形成初探>，《中央研究院民族研究所集刊》76: 43-96。
- 2002a <族群接觸機會？還是族群競爭？本省閩南人族群意識內涵與地區差異模式之解釋>，《台灣社會學》4:11-74。
- 2002b <台灣族群關係研究>。頁 233-274，收錄於王振寰主編《台灣社會》。台北：巨流。
- 2003 《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。

王蘭君

- 2002 《責任與家庭-東部地區原住民婦女婚姻維繫探討》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

王雯君

- 2005a 《閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響》。國

立中央大學客家社會與文化研究所碩士論文。

- 2005b <客家邊界：客家意象的詮釋與重建>，《東吳社會學報》  
18:117-56。

王慧群

- 1996 《歷史變遷中泰雅人兩性關係之探討》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

王鏡玲

- 2003 <台灣基督長老教會的「一神」信仰現象初探>，《真理大學人文學報》創刊號。台北：真理大學。

王志弘

- 2000 《性別化流動的政治與詩學》。台北：田園城市文化。

內政部統計處

- 2002 《中華民國九十一年臺閩地區國民生活狀況調查》。台北：內政部。
- 2006 《九十五年第五周內政部統計通報-94年底原住民人口結構概況》。網路資源，<http://www.moi.gov.tw/stat/index.asp>（內政部資訊服務網 2006/2/3）（最近上網日2006/3/5）。

內政部戶政司

- 2006 《內政部戶政司戶籍人口統計月報》。網路資源，  
<http://www.ris.gov.tw/ch4/static/st1-9-93.xls>（最近上網日  
2006/3/5）。

台灣原住民網路特區

- 2006 《八十七年台灣原住民生活狀況調查結果摘要》。網路資源，  
[http://www.pts.org.tw/~abori/new\\_data/data04.htm](http://www.pts.org.tw/~abori/new_data/data04.htm)（最近上網日

2006/4/18)。

行政院勞工委員會

- 2006 《行政院勞工委員會外籍勞工人口統計資料》。網路資源，  
<http://www.evta.gov.tw/stat/9502/7210.pdf> (最近上網日2006/3/5)。

行政院勞工保險局全球資訊網

- 2005 《原住民敬老福利生活津貼暫行條例》。網路資源，  
<http://www.bli.gov.tw/sub.asp?a=0004354> (最近上網日期  
2006/4/2)

朱真一

- 2000 <客家台灣人的血緣-從生物學的觀點來看>，《客家文化研究通訊》3:36-41。

朱岑樓

- 1991 《婚姻研究》。台北：東大出版。

伊慶春、熊瑞梅

- 1994 <擇偶過程之網絡與婚姻關係：對介紹人、婚姻配對和婚姻滿意度之分析>。頁 135-177，收錄於《台灣社會的民眾意象：社會科學的分析》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

台灣省民政廳

- 1973 《山地婚姻狀況研究》。台北：臺灣省民政廳。

江文瑜

- 1996 <口述史法>。頁 249-270，收錄於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流。

余文儀

- 1993 《續修台灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會。

余光弘

1979 <東賽德克泰雅人的兩性關係>，《中央研究院民族學研究所集刊》48:31-53。

1981 <泰雅族東賽德克群的部落組織>，《中央研究院民族學研究所集刊》50:91-110。

邱莉雯

2004 《東部原漢雙族裔成人認同研究》。國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

邱彥貴、吳中杰

2001 《台灣客家地圖》。台北：貓頭鷹出版。

沈明仁

1998 《崇信祖靈的民族：賽德克人》。台北：海翁。

李喬

1987 <自大的鶴佬人，自卑的客家人，自棄的原住民>，《台灣新文化》15:5-12。

李廣均

1999 <什麼是族群身份？---三種不同取徑的提出和討論>，《中大社會文化學報》9:67-94。

李亦園

1982 《台灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經。

李季樺

1989 《台灣史關係文獻書目》，張炎憲、李季樺、王靜霏編。台北：台灣風物。

巫麗雪

2003 《跨越教育與族群的籬籬：台灣跨越界限之婚姻配對分析》。私立東海大學社會學研究所碩士論文。

何來美

1993 <細妹兒-大地女兒>，《客家》33:52-55。

利格拉樂·阿女烏

1996 《誰來穿我織的美麗衣裳》。台北：星晨。

阮昌銳

1969 《大港口的阿美族》(下)。台北：中央研究院民族所。

東森電視

2005 《公益關懷與社會責任》。網路資源，  
[http://www.ettv.com.tw/et\\_tv/article/20-555.htm](http://www.ettv.com.tw/et_tv/article/20-555.htm) (最近上網日  
2006/05/11)。

阿美建設協會

1994 《花蓮縣南勢阿美族成年禮(Masaselar)年齡階級制度文化資料》。  
花蓮：阿美建設協會。

林鴻達

1989 《台灣都市山地青年擇偶態度、行為與問題之研究—以北部都市山地教會未婚青年為例》。國立台灣大學社會學研究所碩士論文。

林顯宗

1985 《家庭社會學》。台北：五南。

林本炫

2004 <質性研究資料分析電腦軟體在質性研究中的應用>，《教育社會學通訊》57:3-14。

林忠正、林鶴玲

- 1993 <台灣地區各族群的經濟差異>。頁 101-160，收錄於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 林鶴玲、李香潔
- 1999 <台灣閩、客、外省族群家庭中之性別資源配置>，《人文及社會科學集刊》11(4):475-528。
- 林修澈
- 1999 《原住民身份認定的研究》。台北：原民會。
- 林江義
- 2003 <台灣原住民官方認定的回顧與展望>。頁 165-190，收錄於潘朝成等編《台灣平埔族》。台北：前衛。
- 房學嘉
- 1994 《客家源流探奧》。廣東：廣東高等教育出版社。
- 周鐘瑄
- 1993 《諸羅縣志》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 吳乃德
- 2002 <認同衝突與政治信任：現階段台灣族群政治的核心難題>，《台灣社會學》4:75-118。
- 吳明燁、伊慶春
- 2003 <婚姻其實不只是婚姻：家庭因素對於婚姻滿意度的影響>，《人口學刊》26:71-95。
- 孟祥瀚
- 2002 <日治時期花蓮客家移民的分布>。頁 129-158，收錄於賴澤涵主編《客家文化學術研討會論文集》。台北：行政院客家委員會。
- 胡幼慧

- 1996 <質性研究的分析與寫成>。頁 159-172，收錄於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流。

胡幼慧、姚美華

- 1996 <一些質性方法上的思考：信度與效度？如何抽樣？如何收集資料、登錄與分析？>。頁 141-58，收錄於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流。

胡傳

- 1960 《臺東州采訪冊》。臺北市：臺灣銀行經濟研究室。

施正鋒

- 1998 《少數族群與國家-概念架構的探索與建構》。台北：前衛。  
2000 《台灣人的民族認同》。台北：前衛。  
2003a 《台灣民族主義》。台北：前衛。  
2003b <平埔身份認同>。頁43-60，收錄於潘朝成等編《台灣平埔族》。台北：前衛。  
2004 《台灣客家族群與政治》。台北：翰蘆。  
2005 《台灣原住民族政治與政策》。台北：翰蘆。

夏瑞澤

- 2003 《生活在他方－外地媳婦在一個太魯閣 (Truku) 社區的生活調適》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

夏曉鵬

- 1995 <外籍新娘在美濃>，刊於《中時晚報》(1995/10/17)。  
1997 <女性身體的貿易：台灣／印尼新娘貿易的階級與族群關係分析>，《東南亞區域研究通訊》2:72-83。  
2002 <資本主義國際化下婦女人權的新戰場-以「外籍新娘」為例>。



發表於「台灣婦女人權發展與弱勢婦女關懷國際會議」，南投：國立暨南國際大學，2002/3/8。

- 2003 <實踐式研究的在地實踐：以「外籍新娘識字班」為例>，《台灣社會研究季刊》49:1-47。

夏林清

- 1996 <實踐取向的研究方法>。頁 99-120，收於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流。

高怡萍

- 2000 <客家族群意識與歷史的文化建構：客家社區在原鄉與移民地之比較研究>，收錄於《客家文化研究通訊》3:50-72。

徐正光、蕭新煌

- 1995 <客家族群的「語言問題」：台北地區的調查分析>，收錄於《民族學研究所資料彙編第 10 期》。台北：中央研究院民族所。

陳信木

- 2003 《臺灣地區客家人口之婚配模式：世代、地理區域、與社經地位比較分析》。行政院客委會獎助客家學術研究計畫研究成果報告。

陳板

- 2000 <族群與地域:台灣客家在地化的文化觀察>，收錄於徐正光主編《第四屆國際客家學研討會論文集:聚落、宗族與族群關係》。台北：中央研究院民族所。

陳向明

- 2002 《社會科學質的研究》。台北：五南。

陳端容、陳東升

- 2000 “Ethnicity and Personal Network in Taiwan.” Paper Presented at *The Second Taiwan-Israel Sociology Workshop*.中央研究院社會學研究

所籌備處。

- 2001 <跨族群的社會連結：工具理性行動邏輯與社會結構的辯證>，  
《台灣社會學刊》25:1-54。

陳國強

- 2002 陳國強主編《文化人類學辭典》。台北：恩楷。

莊英章

- 2002 <試論客家學的建構：族群互動、認同與文化實作>，《廣西民族  
學院學報》24(4):40-43。

章英華、黃毅志

- 1999 <婚配與朋友網絡的變遷：1970 與 1990 年代的比較>。宣讀於「臺  
灣社會的個人網絡：第三次社會變遷基本調查研討會」。中央研究  
院社會學研究所籌備處。

黃河、陳信木

- 2002 《全國客家認同客家人口之抽樣調查研究》。台北：行政院客家委  
員會。

黃宣範

- 1995 《語言、社會、與族群意識：台灣語言社會學的研究》。台北：文  
鶴。

黃宣衛

- 1980 <傳統社會與西洋宗教：三個台灣高山族的例子>，《思與言》18(1):  
101-115。
- 1998 <阿美族>。頁 95-124，收錄於國立編譯館主編《台灣原住民文  
化基本教材下冊》。台北：國立編譯館。

黃熾霖

2003 《發現豐田：一個日本移民村的誕生與發展》。台北：文建會。

許木柱

1987 《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》。台北：中央研究院民族學研究所。

1989 《太魯閣群泰雅人的文化與習俗》。台北：中央研究院民族學研究所。

曾振名

1995 《太魯閣群泰雅人之社會變遷與文化發展》。花蓮：太魯閣國家公園管理處。

傅仰止

1987 〈都市山胞的社經地位與社會心理處境〉，《中國社會學刊》11:55-79。

1994 〈台灣東部的族群位階特色〉，《國立台灣大學社會學刊》23:143-90。

1996 〈人口比例與族群意象：東部原漢關係的結構性與社會心理基礎〉，《台灣社會學刊》20:125-161。

2001 〈台灣原住民優惠政策的支持與抗拒：比較原漢立場〉，《台灣社會學刊》25:55-110。

張維安

2000 〈台灣客家族群的經濟活動〉，《客家文化研究通訊》3:42-49。

2001 〈客家婦女地位——以閩南族群為對照分析〉。頁79-109，收錄於曾彩金編《六堆客家社會文化發展與變遷研究》。屏東：六堆文教基金會。

張維安、王雯君

- 2005 <客家意象：解構「嫁夫莫嫁客家郎」>，《思與言》43(2):43-76。
- 張福群
- 2000 《族群通婚的婚姻適應---以阿美族和泰雅族女性為例》。國立政治大學民族學研究所碩士論文。
- 張素玠
- 2001 《臺灣的日本農業移民以官營移民為中心》。台北：國史館。
- 張振岳
- 1994 《台灣後山風土誌》。台北：臺原出版。
- 張思嘉
- 2001a <婚姻早期的適應過程：新婚夫妻的質性研究>，《本土心理學研究》16:91-133。
- 2001b <擇偶歷程與婚前關係的形成與發展>，《中華心理衛生學刊》14(4):1-29。
- 賴錦慧
- 1998 《族群通婚與族群觀—四季新村原住民婦女的經驗》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 楊長鎮
- 1997 <民族工程學中的客家論述>，收錄於施正鋒編《族群政治與政策》。台北：前衛。
- 詹素娟
- 1997 <族群關係中的女性—以平埔族為例>，《婦女與兩性研究通訊》42: 3-7。
- 廖守成
- 1998 <泰雅族的社會組織>，收錄於《慈濟醫學暨人文社會學院原住民

研究室專刊》。花蓮：私立慈濟醫學暨人為社會學院。

赫恪

2003 《一個村落的誕生：大和志》。台北：客委會。

畢恆達

1998 <社會科學研究者與倫理>。頁 31-91，收錄於嚴祥鸞主編《危險與秘密－研究倫理》。台北：三民。

謝世忠

1987 《認同的污名－台灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報。

謝若蘭

2003 <原住民/族與認同政治>。頁 213-54，收錄於潘朝成等編《台灣平埔族》。台北：前衛。

2006 <國家認同之文化論述－平埔族觀點>。「國家認同之文化論述」座談會與談稿，台北：台灣國際研究學會，2006/3/10。

謝雨生、黃毅志

1999 <社會階層化>。頁 157-198，收錄於王振寰等編《社會學與台灣社會》。台北：巨流。

駱香林

1974 《花蓮縣志卷一 大事記》。花蓮：花蓮縣文獻委員會。

劉阿榮

2002 <從解脫與救贖的宗教觀論民族關係與民族發展>，《社會文化學報》15:23-42。

劉還月

1991 <台灣的客家風俗>，收錄於徐正光編《徘徊於族群和現實之間》。台北：正中。

- 1998 《處處為客處處家-花東縱谷中的客家文化與歷史》。花蓮：鳳林鎮公所。
- 鍾肇政
- 1998 <硬頸子弟，邁步向前>，收錄於台灣客家公共事務協會主編《新的客家人》。台北：台原。
- 羅香林
- 1992 《客家研究導論》。台北：南天。
- 藍鼎元
- 1997 《東征集》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 蔣炳釗
- 2000 <客家文化是畚、漢兩族文化互動的產物>。頁 339-364，收錄於徐正光主編《第四屆國際客家學研討會論文集：聚落、宗教與族群關係》。台北：中研院民族所。
- 蔡淑鈴
- 1994 <台灣之婚姻配對模式>，《人文及社會科學集刊》6:335-371。
- 2001 <語言使用與職業階層化的關係：比較台灣男性的族群差異>，《台灣社會學》1:65-111。
- 鄭仰恩
- 1997 <由宗教和意識形態的糾葛談談台灣的族群關係-兼論 1970 年待以後的台灣基督教會>。頁 139-159，收錄於施正鋒編《族群政治與政策》。台北：前衛。
- 蕭新煌、黃世明
- 1998 <台灣地方社會與客家政治力：客家族群派系的類型、發展及限制>。宣讀於『第四屆國際客家學研討會』，台北：中央研究院民

族學研究所，1998/11/4-7。

嚴祥鸞

- 1996 <參與觀察法>。頁 195-222，收於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流。

中譯文獻

正村俊之

- 2004 《秘密與恥辱：日本社會的交流結構》（周維宏譯）。北京：商務印書館。

江運貴

- 1996 《客家與台灣》（徐漢彬譯）。台北：常民文化。

高木桂藏

- 1992 《客家：中國內部造成的異鄉人》（關屋牧譯）。台北：關屋牧。

許焯光

- 2002 《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》（許木柱譯）。台北：南天。

Anderson, Benedict.

- 2003 《想像的共同體-民族主義的起源與散布》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*）（吳叡人譯）。台北：時報。

Bourdieu, Pierre

- 2003 《實踐感》（*Practice Logic*）（蔣梓驊譯）。上海：澤文。

Clough, Patricia T.

- 1998 《女性主義思想：慾望、權力及學術論述》（*Feminist Thought: Desire, Power and Academic Discourse.*）（夏傳位譯）。台北：巨流。

Hobsbawn, Eric J.

1997 《民族與民族主義》( Nations and Nationalism Since 1780 ) ( 李金梅譯 )。台北：麥田。

Isaacs, Harold R

2004 《族群》( Idols of the Tribe) ( 劉伯宸譯 )。台北：立緒。

Jorgensen, Danny L.

1999 《參與觀察法》( Participant Observation) ( 王昭正、朱瑞淵譯 )。台北：弘智文化。

Kymlicka, Will

2004 《少數群體的權利：民族主義、多元文化主義和公民權》( Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism and Citizenship) ( 鄧紅風譯 )。台北：左岸。

Light, Donald J. and Suzanne Keller

1995 《社會學》( Sociology) ( 林義男譯 )。台北：巨流。

Zimbardo, Philip G. and Richard J. Gerrig

1999 《心理學》( Psychology and Life) ( 游恆山、李素卿譯 )。台北：五南。

## 外文文獻

Allport, Gordon Willard

1986 *The Nature of Prejudice*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Alba, Ricard D.& Michell B. Chamlin

1983 “A Preliminary Examination of Ethnic Identification among Whites,”  
*American Sociological Review* 48( April ): 240-47.

Anzaldúa, Gloria

1990 *Making face, Making soul - Creative and Critical Perspectives by*



*Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Foundation Books.

Barth, Fredrik (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London: Allen and Unwin.

Berger, Rosemary & Rosanna Hill (eds.)

1998 *Cross-Cultural Marriage: Identity and Choice*. New York: Oxford.

Blau, Peter Michael

1977 *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*. New York: Free Press.

Blight, David W.

1994 “W. E. B. Du Bois and the Struggle for American History Memory,” Pp.45-71 in Geneviève Fabre and Robert O'Meally (eds.) *History and Memory in African-American Culture*. New York: Oxford University Press.

Boulding, Kenneth Ewart

1956 *The Image: Knowledge in Life and Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

Cattell, Maria G. & Jacob J. Climo

2002 “Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives,” Pp.1-36. in Climo, Jacob J. and Maria G. Cattell (eds.). *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek (CA): Altamira Press.

Connerton, Paul

1989 *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press.

Eshleman, J. Ross

1993 *The Family: an Introduction*. Boston: Allyn & Bacon Press.

Foucault, Michel

1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.

Gorden, Milton M.

1964 *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.

Halbwachs, Maurice (ed)

1992 *On Collective Memory*. Translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.

Handler, Richard

1994 "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?" Pp.27-40 in John R.Gillis(ed.) *Commemorations: the Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.

Hsieh, Jolan

2006 *Collective Rights of Indigenous Peoples: Identity-Based Movement of Plain Indigenous in Taiwan*. New York: Routledge.

Jorgensen, Stephen R.

1986 *Marriage and the Family: Development and Change*. New York: Macmillan Press.

Lieberson, Stanley

1980 *A Piece of Pie: Blacks and White Immigrants Since 1880*. Berkeley: University of California Press.

Lowenthal, David

1994 "Identity, Heritage, and History," Pp.41-54. in John R. Gillis(ed.) *Commemorations: the Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.

Leach, Edmund Ronald

1977 *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.

Merrill, John C.

1962 "The Image of the United States in Ten Mexican Dailies." *Journalism Quarterly* 39:203-209.

Murstein, Bernard I.

1986 *Paths to Marriage*. Beverly Hills: Sage Publications.

Okamura, Jonathan Y.

1981 "Situational ethnicity," *Ethnic and Racial Studies* 4(4): 452-465.

Root, Maria P.P.

1996 *The Multiracial Experience: Racial Borders as the New Frontier*. London: Sage.

Stephan, Cookie White & Walter G. Stephan

1989 "After Intermarriage: Ethnic Identity among Mixed-Heritage Japanese-Americans and Hispanics," *Journal of Marriage and the Family* 51( May ): 507-519.

Verbrugge, Harmen

1977 "The Structure of Adult Friendship Choices," *Social Forces* 6(2): 576-597.

Weber, Max.

1969 "Ethnic Group," Pp.385-98 in *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Young, Iris Marion

1990 *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.