

國立中央大學

客家社會文化研究所

碩士論文

閩客族群邊界的流動：
通婚對女性族群記憶與認同的影響

指導教授：張維安 博士

張翰璧 博士

研究生：王雯君

中華民國九十四年六月



國立中央大學圖書館

碩博士論文電子檔授權書

(93年5月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔，為本人於國立中央大學，撰寫之碩/博士學位論文。(以下請擇一勾選)

- () **同意** (立即開放)
- () **同意** (一年後開放)，原因是：_____
- () **同意** (二年後開放)，原因是：_____
- () **不同意**，原因是：_____

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動讀者間「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名： 王雯君

論文名稱：閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響

指導教授姓名：張維安、張翰璧

系所：客家社會文化研究 所 博士 碩士班

學號：92721006

日期：民國 94 年 6 月 20 日

備註：

1. 本授權書請填寫並親筆簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
2. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
3. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

摘要

本研究主要目的在於探討閩客通婚的女性對於族群認同的看法，並且從女性的族群記憶觀點來分析閩客族群邊界流動的過程。近年來台灣的客家研究逐漸受到重視，這樣的轉變與閩／客概念之區辨有關，加上閩客通婚的情形非常普遍，閩南與客家族群的族群認同觀與閩客族群之間的互動也受到關注，對於每天徘徊在閩客邊界上生活的通婚女性而言感受將更為深刻，因為女性文化再生產的角色對一個族群的建構是重要關鍵，而從閩客通婚女性的角度探索她們的族群記憶與族群認同，以發現閩客族群邊界流動的多样性，將對未來的族群研究具有意義。

本研究以 24 位閩客通婚的女性作為口述訪談的研究對象，並以世代、族群、婚姻作為設計變項，將研究對象設定為 55~67 歲與 28~40 歲兩組，並從這兩組中設定各 6 位閩南族群嫁給客家族群或客家族群嫁給閩南族群的女性，進行婚前與婚後族群記憶的比較，尤其是婚後情境改變對受訪對象族群認同與記憶的影響。本研究在理論觀點部分，分別從族群認同理論、集體記憶理論作為基礎，並且檢閱族群通婚與客家族群認同的研究文獻。在經驗研究方面，則藉由受訪的 24 位女性對閩客族群記憶的口述訪談資料，首先分析她們自己本身在族群通婚前後於日常生活實踐的不同層面上，例如祖先祭祀、家事處理、語言使用或族群意象等，所面臨閩客族群記憶與族群認同的改變過程，再者則從她們對下一代族群記憶與認同觀的傳承，來間接反應她們對於閩客族群相異的認同與記憶的承載，進而探究閩客族群邊界在女性生活世界中流動的多重變化。

本研究認為族群邊界的流動，應當考量社會結構的族群關係和家庭結構的性別關係，同時應當從日常生活的細緻文化實作面向來討論族群記憶與認同，尤其是女性角色對族群記憶延續與保存的重要性。本論文發現不同族群、世代的閩客通婚女性在不同情境下的族群記憶與認同改變過程相當多元，族群邊界的流動方式也是多重變化，因此未來客家族群認同的研究應從多方面進行考量，而通婚女性在文化實作表現的族群記憶，將為客家研究提供新的思考與發展方向，致使族群認同觀可以更貼近人們的日常生活。

關鍵字：閩客通婚、族群邊界、族群記憶與認同、文化再生產、文化實作

本論文係接受行政院客家委員會獎助完成

謹 致 謝 忱

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究意義與意義價值	2
一、閩客認同的分野是台灣族群多元化的關鍵	3
二、隱形到現形的客家人	4
三、閩客通婚是客家人口的決定因素	6
第二節 問題意識：女性在族群與婚姻的交織中.....	7
一、族群記憶影響客家認同的過程.....	8
二、徘徊之間的通婚女性面臨認同的抉擇.....	10
第三節 研究概念與架構.....	13
第二章 族群認同與集體記憶	14
第一節 族群認同論述的轉變	15
一、族群認同理論：原生論與情境論.....	15
二、認同的改變：族群邊界的建構.....	18
第二節 認同與記憶互構下的族群	20
一、集體記憶的社會建構	21
二、記憶共同體的形塑	27
三、記憶改變：族群邊界的流動.....	30
第三節 族群通婚與族群認同	32
一、國外族群通婚與認同關係的研究.....	33
二、台灣族群通婚與認同關係的研究.....	35

第四節 從族群認同論述看客家研究的轉變	38
一、強調血緣、源流與文化共享的客家研究	39
二、強調族群關係的客家研究	41
三、強調歷史建構的客家研究	42
四、缺乏女性記憶的族群研究	44
第三章 女性的記憶與族群認同	47
第一節 質性研究方法：口述訪談與女性的記憶	47
一、口述訪談與歷史記憶	48
二、女性的生命記憶	51
三、WinMAX 質性研究分析	55
第二節 研究設計：記憶與認同在族群與世代的比較	56
一、24 位閩客族群通婚的女性	57
二、族群、世代、婚姻與認同的交織	60
第四章 通婚對女性族群記憶的形塑	69
第一節 生活世界中族群記憶的改變	69
一、祖先祭祀的記憶	70
二、家事處理的記憶	87
三、家庭語言的使用	95
第二節 內心世界中族群意象的交織	102
一、閩客意象對通婚的影響	103
二、通婚對閩客意象的影響	109
第三節 主觀表達下族群認同的移轉	114

一、血緣命定的主觀認同·····	114
二、隨境而變的主觀認同·····	118
小 結 ·····	125
第五章 從記憶傳承形塑下一代的族群認同	127
第一節 子女的族群認同 ·····	128
一、無庸置疑的從父認同·····	128
二、因境制宜的認同選擇·····	133
第二節 族群記憶的傳承 ·····	138
一、逐漸流失的客家話·····	138
二、客家文化的失或傳？·····	145
小 結 ·····	151
第六章 結論	153
第一節 閩客族群邊界的流動 ·····	153
一、閩客邊界在世代、族群、婚姻中的流動·····	154
二、閩客族群邊界流動的觸媒·····	164
第二節 客家族群記憶的綿延與擴展 ·····	169
一、女性扮演族群記憶傳承的角色·····	170
二、從生活世界看客家歷史·····	172
三、建立得以延續客家族群記憶的場域·····	174
參考文獻	177

圖 次

圖 1-1：研究概念與架構	13
---------------------	----

表 次

表 2-1：大台北地區家庭夫妻組合與語言使用情形	36
表 2-2：父母至少有一方為客家籍之受訪者的身份認同分佈狀況.....	37
表 3-1：本研究 24 位閩客通婚的女性受訪者相關資料對照表 (I)	59
表 3-2：族群、世代、婚姻對受訪者與下一代的族群記憶與認同.....	60
表 3-3：研究設計(一)——通婚對受訪者本身族群記憶的影響.....	66
表 3-4：研究設計(二)——通婚對下一代記憶傳承的影響.....	67

附 錄 次

附錄一：本研究訪談大綱.....	191
附錄二：本研究訪談同意書.....	195
附錄三：本研究受訪對象基本資料對照表 (II)	196

第一章 緒論

台灣の多元文化，其實有時代脈絡的意義。在外環境而言，面臨全球變動的趨勢；就台灣本身而言，則面臨社會結構的改變，內外環境兩相驅使下，桎梏的思想與行動逐漸得到解放。

從全球角度觀之，資本主義潮流改變經濟思維，強調市場機制與成就地位，導致經商、通婚、移民、文化生活交流的多樣遷移模式；而政治上自由民主浪潮的追求，「個人」與「團體」、「自由」與「平等」，甚至公民正義的問題在福利國家激烈爭辯；加上戰後西方殖民主義的型態產生變化，土地與資源的掠奪轉變為文化與意識型態的控制，到了 1960 和 1970 年代，文化帝國的殖民主義造成族群衝突增加，進而掀起「後殖民主義」的論述，隨著當時西方的黑人解放運動、女性主義的覺醒、拉丁美洲後現代文學的興起或是伊斯蘭的復興運動，揭開過去單一文化的籠罩，「多元文化主義（multiculturalism）」成了全球學者研究的新視野。後殖民主義對抗文化霸權、福利社會對抗資本主義剝削、民主風潮對抗威權體制的壓迫，在這樣大環境下對社會的解構，「認同政治」與探尋文化根源，激起全球各地對本土化議題的思考。

台灣也受到這股多元交錯的全球浪潮所影響，¹單一權力的反制與多元文化的聲浪，不僅帶動本土化議題，也興起對性別地位的重視。從台灣視角觀之，1970 年代以前威權統治、父權觀念深植與中國意識籠罩，1970 年代以後台灣在國際社會的地位式微，強勢主體的權力在國內的政治、經濟、社

1 本土化議題作為一個理論的議題，似乎並非得自於本土的研究的啟發，或者說這種對特殊性思考的覺知與注意，乃是普遍的趨勢，在這個脈絡中本土化議題，就是全球化議題，本土化的全球趨勢，大約開始於 1970 年代（張維安、楊凱成，1998：61-62）。

會或文化上逐漸鬆動，台灣新世代的政治反對運動在體制下蠢蠢欲動，爭取民主自由以崩解權力駕馭的呼聲四起，同時，女性主義運動也在此時開始萌芽，²鼓勵所有台灣女性走出廚房，表達自我意見與參與社會改革，女性在社會上的意義逐漸被注意，無論在公領域的發聲與社會的地位，或是在婚姻與家庭的私領域中角色的扮演，女性自我認同的覺醒，象徵對抗過去的男女不平權。1980年代後，台灣吹起一陣本土意識的風潮，要求政治自由與民主化的改革聲音，帶動社會或文化上抵制強權的反對運動，1990年代台灣的認同政治伴隨著民主化過程出現，鬆綁後的人民開始反省自己的定位，無論國家認同、族群認同、性別認同或自我認同，逐漸成為桎梏心靈解放後激盪出的一連串疑問。

第一節 研究背景與意義價值

台灣對於種種的認同議題開始受到重視，國家認同伴隨著黨派認同也成為熱門話題，連帶的族群認同則侷限在本省、外省人之爭，把 1949 年這個時間作為族群認同的分歧點，致使無法將族群認同深入探討。因此，本研究從閩客之間的關係，以及客家人在台灣族群關係中的角色演變來深化台灣的族群認同議題，特別將閩客通婚的普遍性帶入族群認同的問題中思考，藉此以細緻的敘述本研究的背景，並說明此對客家研究的意義。

2 台灣戰後第一波由呂秀蓮領導的婦運在 1970 年興起。她提倡女人「先做人再做女人」，並在報紙上撰文批判台灣社會男尊女卑的思想，呼籲女人走出廚房、參與社會。1982 年李元貞與少數婦女們創辦《婦女新知》雜誌，試圖接續呂秀蓮入獄後中斷的台灣婦運。自 1984 年以後，由台灣婦女自己組成的新興的民間婦女組織陸續出現，她們都有自己的婦女意見及改革社會的態度，奠定日後台灣婦運的社會基礎。
http://www.president.gov.tw/1_structure/famous/column/7_vzl.html (2004. 1.30.)

一、閩客認同的分野進一步將台灣族群帶入多元化

在全球大環境趨勢的推擠下，台灣的反對運動醞釀民主自由的浪潮，一股由下而上湧起的改革力量在 1980 年代正式發生作用。1987 年台灣在政治上解嚴，象徵威權統制的反抗、單一同質觀念的改變，文化多元的認同浪潮隨之掀起，雖然族群認同只是其中的一環，卻成為台灣文化多元論述的重要關注點。由於過去很多人不願意正視台灣是族群多元存在的事實，深怕提及族群就撕裂台灣人的情感，以為訴諸族群意識就暗喻擁有政治陰謀。因此，族群議題很容易成為政治利益在權力競爭，資源分配下的戰鬥武器，許多百姓因為被陷在傳播媒體的片段報導與政治人物的杯葛挑釁中，視族群議題為台灣紛亂的淵藪，「沒有必要在台灣區分族群，我們不應挑起族群問題」這樣的說法，似乎成為多數人對族群議題的回應，這或許是優勢者維護既得利益的一種說詞，也可能是對族群意義模糊的狀態下，選擇逃避族群問題的避風港。但是，族群認同的強調與族群之間的和諧並不相違背，而且族群認同也是多元文化潮流趨勢下所給予每個人得以標記自己社會位置的重要議題。

「客家」的相關議題在台灣彷彿是最近幾年才被注意。我們不能說台灣過去從來沒有存在過客家人，但是意識客家人的存在是最近才有比較明顯的發展，而客家族群開始被關注，其實對台灣多元文化的論述具有重要意義。王甫昌（2003）在《當代台灣社會的族群想像》一書中，對族群類屬與想像建構的方式，可以發現台灣多元族群之間在不同時代背景下的動態面。1970 年代，多只有「本省人」與「外省人」之分，1980 年代，認同的概念逐漸超越「省籍」，而跨入族群類屬，「閩／客」與「原／漢」，加上之前「本省／外省」的餘留想像，「族群認同」逐漸在台灣萌芽。其中閩南（福佬）／客家的想像更是激起台灣多元文化的最重要關鍵。閩／客族群之間的分野是在 1980 年代中葉以後出現（王甫昌，2003：63）。因為客家人原本與閩南人結合，一齊對抗「外省人」對本土文化追求的打壓，要求「台灣人」當家作主，但是當本土勢力興起，「台灣人」的意涵有意無意地被解釋為閩南人，

客家人不免懷疑是否自己被排除在本土主人之外（施正鋒，2000：138）。許多人在界定「台灣民族語言」時，以台灣話或台語直接等同於閩南話（王甫昌，2003：137），本與閩南人同一陣線的客家人卻在本省人與外省人的激烈對抗下被虛無化。1980年代末，對台灣客家人而言是個很重要的階段，台灣的客家認同開始凝聚，客家文化社會運動的興起造成閩客關係的轉變，客家人的聲音開始被注意，進而將客家語言受到壓迫的議題搬入公領域。1987年「客家權益促進會」組成，以及「客家風雲雜誌」創辦，是客家社會運動的里程碑，而1988年12月28日由各客家社團發動的「還我母語」大遊行，將台灣的客家文化運動正式搬上檯面（王甫昌，2003：136-141）。客家社會所面臨的四大問題也逐漸受到正視：客家話流失與文化滅絕、重建歷史詮釋權以扭轉客家人形象、爭取客家人在政經體制下公平的權益、重建合理的族群關係以作為社會秩序基礎（徐正光，2002：8-9）。為避免客家人總是被含括在閩南人中而被忽視，客家人也希望在本土化意識下，能夠與閩南人從同中取異，也同樣可以以客家之名在台灣發出爭取平等地位的呼聲。因此，當今注意閩客關係不僅代表台灣走入多元族群的年代，也意味了客家議題的興起將台灣的多元文化論述帶入高峰。

二、從隱形到現形的客家人

過去很長一段時間，客家人素有「隱形、無聲的客家人」之稱（鍾肇政，1998：23）。客家人會被稱為「隱形的客家人」，也隱含是相對於閩南人而言，因為「閩／客」要比「原／漢」難以在外觀特徵上予以辨識，而客家人與閩南人之間，如果不表明自我的族群認同，方言不說出口，只以官方認定的國語（普通話）作為溝通工具，根本是難以知曉誰是客家人或閩南人，因此，閩南人與客家人的族群身份，相當容易就可以跨越或是隱藏，尤其是客家人隱藏在閩南人中。台灣在1960與1970年代面臨經濟起飛與社會變遷，

大多生活在傳統農村的客家人因為經濟結構的關係必須往都市移動，由於人口比例與經濟產業型態難以像閩南人或外省人一樣佔有優勢，客家人不得已必須學習其他優勢族群的語言，例如人數眾多的閩南話，或當時文化較為優勢的國語（王甫昌，2003：131），又如在公開場合被迫用國語交談，於家庭外的私人聚會或是市場交易，則必須以閩南話來交流或談生意以拉近彼此的距離，客家話似乎純粹只是一種家庭用語。客家人走出家門後就像換了一種族群身份，必須多披兩套族群外衣，攜帶更多的語言工具。倘若有人認為客家人具有語言天分，可以擁有多種語言的能力，從另一角度而言，或許應是情勢所逼，語言使用反應了權力結構關係。

1988 年「還我母語」運動以後，客家的議題逐漸受到重視，客家人不再從「外省／本省」、「原／漢」的族群分類下屈於無形。有關客家研究之書籍、論文與一般性的文章在 1988 年後開始不斷成長，成長幅度驚人（王甫昌，2003：142-145）。不僅客家研究出版品逐漸成長，研究範圍領域也逐漸擴大，不僅是學術研究，在實務經驗與政策推動上，也將客家議題應用在經濟產業、社會教育、政治政策、文化觀光等方面以期與人民的生活結合。2001 年，行政院成立了客家委員會，在中央政府設立專責機構處理客家議題，對台灣社會多元文化意義深重，而台北市政府也成立了客家事務委員會，2003 年設立了以客語發聲為主的客家電視台，桃園中央大學也成立客家學院，新竹交通大學與苗栗聯合大學分別成立了客家研究中心，作為客家研究的學術場域，2004 年更是有許多學校都設立了客家系所，許多地方行政機關也都要增設專責客家事務的機構，定期舉辦客家文化活動與關心客家村落的產經發展。這種在台灣普遍「客家化」的現象，許多人認為這是一種「流行」，因此也有不少人等待觀望這波熱潮的退卻，但是若只關注這股表層隨波起舞的潮流，而未能看到趨勢浪潮底部的深層力量，就無法看透客家族群在台灣多元文化中的重要性。在台灣，客家力量的升高，廣泛地在政府與民間或學術機構中散播，吸引眾多人的目光，現在積極呼籲客家人「現形」，

相較過去客家人長期的「隱形」，這種強烈的對比，隱含了客家意識在漫長過程中的醞釀也逐漸產生具體的影響。

三、閩客通婚是影響客家人口的關鍵因素

過去，客家人善於隱形，加上過去政府擔憂族群的強調不利於社會秩序的整合，因此，各級政府重要的戶政或人事資料皆難以尋得任何關於族群分類的資料，甚至也難發現以客家作為類別的官方統計。現今客家議題備受關注，逐漸讓許多人意識客家作為台灣社會的一個族群而存在，尤其行政院客委會成立後，開始關心客家族群未來的發展，特別是客家人的族群認同以及客家文化的保存等方面，因此台灣的客家人口數成為每年客委會亟欲尋找與調查的基本問題。然而調查客家人口與客家認同的界定有密切的相關，2003年行政院客委會對「大台北都會區客家人口」進行基礎資料調查，以單一自我族群認定為客家人的比例為 8.25%，以多重自我認定下的客家人則增至 12.90%，（行政院客委會，2003：21-22）。³而 2004 年行政院客委會進行第一次「全國客家人口基礎資料調查研究」，若以單一自我認定客家人口數推估為 285.9 萬人（12.9%），若以多重自我認定，客家人口推估數增高至 441.2 萬人（19.5%），如採廣義認定客家人的方式，⁴全國約有 608 萬的客家人，佔全國總人口數的 26.9%（行政院客委會，2004：1.13）。然而，客家人口無論是採用單一自我認定、多重自我認定或是廣義認定，血緣關係多是被考量的因素，因此客家人與其他族群的通婚對客家人口數的影響至為關鍵，尤其閩客通婚更具有重要性。

3 「單一自我認定」下的客家人是指自我主觀認定自己為客家人；「多重自我認定」下的客家人是指可多重選擇族群身份，並且自我主觀認定為客家人（行政院客委會，2004：1.13）。

4 「廣義認定」下的客家人是指具有台灣客家人血統或自我認定為客家人。依據 2004 年全國客家人口基礎資料調查研究顯示，以單一自我認定的客家人約佔 12.6%（285.9 萬人），以多重自我認定下的客家人約佔 19.5%（441.2 萬人），以血緣認定（父母、祖父母、外祖父母或歷代祖先）認定下的客家人約佔 22.5%，以廣義認定是台灣人者約佔 26.9%（608.4 萬人）（行政院客委會，2004：1.13）。

由於台灣面臨社會變遷與經濟發展所帶來的人口移動，不同族群之間婚配的情形開始普遍增加，蔡淑玲（1994：344）在研究中發現超過 80%的台灣民眾並不反對族群間的通婚。若針對閩客通婚現象而言，依據國科會 1991 年「台灣地區社會意向調查」的三次綜合調查資料顯示，發現閩南與客家人之間不管男性與女性通婚的情況都愈來愈高（王甫昌，1993a：60）。再依據內政部「九十一年台閩地區國民生活狀況調查」的資料統計，發現台灣客家人的內婚現象比在閩南族群的內婚率要低 32.8%，也比原住民族群要低 12.3%，亦即客家族群相較於閩南與原住民的外婚比率較高，而外婚的族群對象就是以閩南族群為主（陳信木，2003：46）。由此可見，閩客通婚情形在台灣相當普遍，客家人口數的估量或是客家認同的議題不得不將閩客通婚納入考量，對於將閩客關係的戲碼搬入每天日常生活中上演的通婚者本身而言，或是得以隱形或現身在閩客通婚中的下一代而言，這群潛藏的客家人口對於未來的客家研究深具意義。

第二節 問題意識：女性在族群與婚姻的交織中

閩客之間的關係對台灣族群研究的意義，以及閩客的通婚情況對未來客家研究的貢獻，在台灣族群認同與性別認同的議題上皆具重要性。尤其當族群與性別相遇，特別是處在深受中國傳統觀念影響下的台灣社會，對於婚姻制度下的女性而言增添許多變數。本節將順著上節的研究背景來說明本研究的問題意識，首先強調台灣社會的閩客族群關係，以及客家人從隱形到現形，對客家人的族群記憶之影響。再者，從女性在閩客通婚下所遇到族群認同的抉擇，以及客家族群記憶對閩客通婚的女性所造成的影響來說明。

一、族群記憶影響客家認同的過程

2004 年全國客家人口基礎資料調查研究中，發現廣義認定的客家人要比單一自我認定的客家人增加三百多萬的人口（近 15%）（行政院客委會，2004：1.13）。由於認定方式之不同，瞭解台灣的客家人口在「量」上的增加，卻無法知悉台灣的客家人在客家認同上「質」的表現。尤其客家人過去作為「隱形人」，至今則逐年現身，這種現象並不代表客家人在生物面向的人口數量上增加，而是在社會功能上「客家人」逐漸佔有一定的位置，願意讓更多人表達作為客家人的身份。但是細究「何以認為或不認為自己是客家人？」在背後所顯示的意義對客家族群認同而言具有重大意義，在自我「認定」與「不認定」是客家人之間所存在的溝渠，隱含了客家族群在認同上的改變。這或許與時代背景相關，也或許與族群通婚造成連帶，更或許是社會制度框架對族群思維的改變。

我們如何看待族群？如何看待客家？每個人記憶中的客家族群是什麼風貌？這樣的記憶多少牽涉台灣的閩客族群關係。若從歷史的角度而言，閩南人以及客家人之間在光復以前，因為清朝時所發生的分類械鬥，彼此間仍然存有相當的族群敵意，在日本統治時期，敵意有漸趨改善，直至光復後，兩個族群之間已不再有集團械鬥的情形，所以，閩南人與客家人在台灣不論在日本統治時期或是光復初期，在政治地位與文化語言上相對日本人與外省人而言，都受到相似的待遇，加上歷經台灣光復、二二八事件與大陸撤守等歷史事件，閩南人與客家人因為擁有共同的經驗與集體記憶，促使兩者之間族群界線淡化（王甫昌，1993a：57），但是，因為整個台灣社會結構面的影響，閩客族群界線之間的模糊終究犧牲了客家人的定位，客家人的隱形近乎讓人們忘記他們的存在。從相關文獻或專書記載來看客家記憶的軌跡，台灣早先關於客家族群的文獻多以方志為主，但是客家族群雖為台灣第二大族群，但是台灣的歷史上並未獲得重視，即便是撰寫台灣桃竹苗地區史書者也未察覺客家人的存在，日據時期開始有人重視客語研究，光復後從《中原》

雜誌的創刊，開始有介紹客家傳統的倫理道德、風俗習慣、歷史源流、先烈先賢與人文歌謠等（陳運棟，2000：45-79）。在 1978 年陳運棟著《客家人》一書後，在台灣的客家專著愈來愈多，但多以討論客家風俗、源流、族群特質、生活文化的簡介篇章，尤其是表現以客家人主觀意識的中原漢族中心的研究立場。這些都是爲了要喚醒在台灣的客家人能夠記得自己的祖先淵源與客家傳統，這些記憶成爲當時客家人認同的重點。

若從客家文化社會運動的觀點而言，解嚴後，於 1990 年「台灣客家公共事務協會（HAPA）」成立，提出「新个客家人」的觀念，開始對傳統客家研究過於追究祖籍、源流有所反省，欲建構新的客家論述，要做「台灣的主人，不是客人」。客家文化的社會運動，尤其是 1988 年的「還我母語」運動後所造成的客家意識的覺醒，開始成爲許多客家文獻的重要主題（徐正光，2002；楊長鎮，1997；施正鋒，2001；范振乾，2002）。過去強調客家語言、民俗、歌謠、建築、文物或風土民情，現今強調社會運動與客家意識復甦，過去台灣的客家人強調是中原漢人，至今客家人強調是台灣人，這隱含了客家族群記憶的內涵，與記憶內容的改變，連帶影響了客家認同的形塑。因此，族群認同將不只是存在客觀本質的血緣文化認定，更著重在主觀自我認同的記憶選擇，不再只是固定不變的文化內涵歸屬，而是會隨社會脈絡流動或移轉。所以，用族群「記憶」來探討族群認同當是客家研究的重點。尤其是近幾年來，政府與民間爲了促進客家文化能夠在台灣深根，爲了能夠加強在台灣的客家人能夠認同客家，思索與尋找可以代表客家的象徵符號、物質與事件，甚至藉由故事敘說來創造傳統，亟欲藉由這些圖騰來凝聚客家人的認同感。而儲存這些客家資源的寶庫，其實就是存在每個人心中關於客家族群的記憶。

但是這些歷史書寫、官方文獻、社會運動下的紀錄，或是政府、民間團體或媒體在台灣形塑的符號象徵，能夠契合普羅大眾的客家記憶嗎？每個人所處社會脈絡不同，對於客家族群的記憶具有怎樣的差異？閩客關係導致閩

客族群的記憶不同是否為影響客家認同的重要因素？從族群記憶著手來探討族群認同對於客家研究尋找認同凝聚力將有很大的幫助，特別是這些命題對於一個閩客通婚者所造成的影響將更具意義。

二、徘徊閩客之間的通婚女性面臨認同的抉擇

如果閩客認同之間的分野對於台灣的多元文化具有特別意義，而閩客通婚的情形在台灣又非常普遍，尤其通婚又有族群融合或打破族群界線的意味（王甫昌，1993a：46），那麼閩客通婚在台灣的族群研究上就具有重要地位，尤其對於一個女性而言。因為台灣受中國傳統家庭制度觀念的影響，一向是以男性作為權力中心的父系社會，女兒是父親家庭的依賴人口，在家中並不能佔有一席之地（莊英章，1994：189）。Ahern（1973：127；轉引自陳其南，1990：169-170）曾在研究中引用台灣北部報導人的說法，認為女孩子出生之日就是屬於他人，死也該在別人家裡，女人只有經由婚姻，才能夠獲得男性子孫的祭拜，擁有成為家族或房的成員資格。如果這種女性應該「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」的從夫觀念或作法仍存在台灣多數人的心中，相信女性嫁入夫家就是生為夫家的人，死為夫家的鬼，那麼，客家女性一旦藉由婚姻，隻身來到閩南家族過其下半輩子，她們會不會因為族群記憶的轉變而導致客家認同逐漸稀釋而加強閩南認同？相反的，一個閩南女性嫁入客家家族成為家庭成員之一，她們的閩南認同是否逐漸淡薄而提高了客家認同？女性可以因為通婚保有選擇改變自我族群認同的彈性空間，還是反而會受到性別角色的影響而面臨族群認同上的矛盾掙扎？還是應當從不同的層次與領域來看待族群認同改變的過程？

族群通婚是否真的可以打破族群界線？族群邊界的問題可能在女性所扮演的角色中被適度地掩飾，而在探討族群互動或通婚問題時，忽略這群女性遊走在族群邊界中所面臨文化記憶不同的內心掙扎。當閩南與客家族群在

社會結構面上的競逐，當女人地位與婚姻家庭制度之間的拉扯，其該如何在族群通婚的地圖上找到一個認同的座落標記？徘徊在閩客族群之間的通婚者，每天面對的是閩南與客家族群文化上的多樣差異，適應不同族群的文化生活方式之同時，也承載了客家族群與閩南族群的記憶，尤其對於一個通婚女性而言，族群記憶都可能鑲嵌在女性每天所要面對的日常細瑣事務中，她們不僅承載生育的重責大任，也扮演家務處理的文化傳承角色，而閩客通婚下，女性還有多少彈性得以保有或吸收客家族群的記憶？她們如何接受上一代給予的客家族群記憶，又如何將這樣的族群記憶傳遞給下一代子女？在 1970 年代以後台灣社會變遷以及本土化議題之興起，甚至在 1980 年代末葉以後客家文化社會運動的展開後，閩客通婚下的女性是否會受到社會變遷的影響而改變客家族群的記憶？

因此，本研究主要的目的就是要藉由族群記憶的觀點，探討台灣閩客通婚的女性婚後改變族群認同並且導致閩客族群邊界流動的過程。尤其對於過去客家人的「隱形化」，逐漸流失的客家人口是否會因為婚姻而再現，甚至發現潛藏的客家認同，或是婚姻是讓客家人口流失的主因，則客家認同的加強是否應該從閩客通婚的家庭著手？這些每天徘徊在閩客族群邊界上的女性，透過她們在日常生活或文化實作中族群記憶的敘事，來表達婚姻與族群交錯下的認同問題，進而得知閩客通婚對族群認同的影響。

綜上所述，本研究所欲分析的問題，可歸納如下：

- 一、閩客通婚的女性的族群記憶會如何展現？族群通婚將如何影響她們的族群認同？
- 二、閩客通婚的女性的族群記憶，如何受上代記憶的影響又如何傳遞給下一代？在這個過程下，社會情境變遷下的閩客關係以及婚姻制度下的性別關係又如何影響她們的族群記憶與族群認同？
- 三、閩客互動關係所導致的族群邊界，如何在閩客通婚的女性的族群記憶中

表現？閩客族群邊界的流動又是如何在不同的情境下改變？這對未來客家研究具有什麼樣的重要性？

因此，對於一個女性而言，客家族群記憶在閩客通婚後面臨的改變，以及在族群記憶的傳承下，都有可能影響女性的族群認同，本研究將從世代、族群的比較下，探究閩客族群邊界在不同情境脈絡下流動的過程。

第三節 研究概念與架構

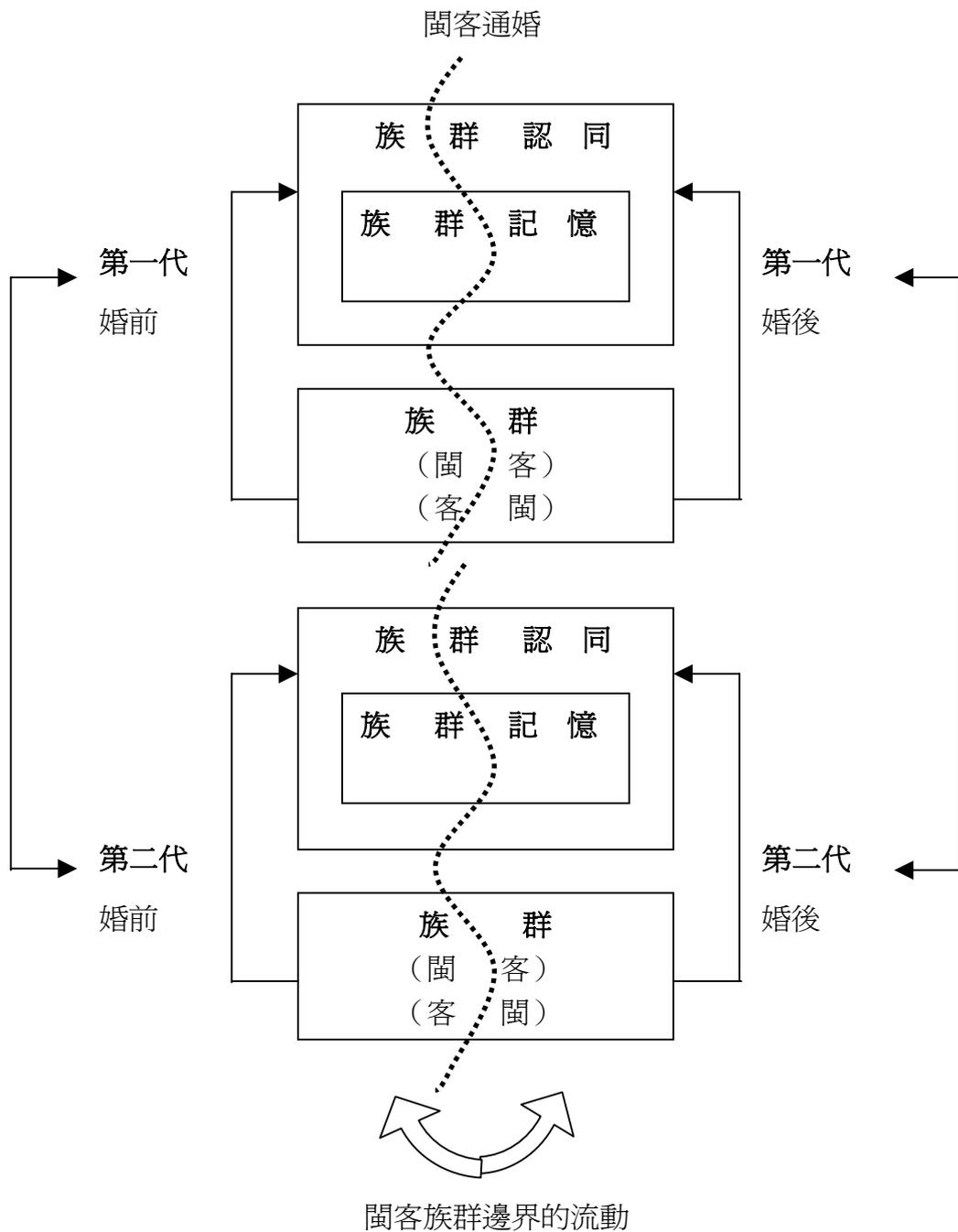


圖 1-1：研究概念及架構

第二章 族群認同與集體記憶

本研究著重在閩客通婚情境下，客家族群與閩南族群在女性的族群記憶中所形成的族群邊界以及對族群認同的影響，所以在本研究中，將從記憶的觀點來探討族群認同。本章將先進行理論觀點的討論與文獻檢閱。就目前的文獻檢閱發現，族群認同的討論一直是族群研究的重點，同時族群認同論述逐漸有所轉變，而藉由集體記憶理論作為探討一個群體認同的取徑也開始受到重視，但是目前大多運用在對國族認同的建構為主，以集體記憶觀點來探討族群認同者尚屬少數，對於客家研究而言，更未有從集體記憶的觀點來討論者。儘管如此，集體記憶理論對一個國族認同建構的重要性，將有助於本研究瞭解一個族群的形塑或族群邊界的發展在一個人記憶中成形的過程。而族群通婚亦是探討族群邊界理論的另類觀察視角，但是通婚研究多以國外文獻為多，客家研究討論通婚者付之闕如，也少見有將女性與族群記憶與認同觀念一併討論之文獻。

因此本章將從族群認同、集體記憶與族群形塑相互編結的觀點作為本研究理論脈絡的主軸：首先，將以族群認同理論的轉變作為探討族群邊界的基礎；其次，藉由集體記憶理論作為討論族群認同理論的方式，對族群邊界的闡釋具有重要性；再者，族群通婚為族群研究製造一個特定情境脈絡的機會，以探討族群通婚對族群認同的影響；最後，從族群認同理論的轉變來檢閱目前的客家文獻，並從中抽出客家研究強調的族群記憶，並分析這些客家族群記憶或研究客家族群認同無法忽略女性作為主體的觀點，而客家研究對於女性記憶或族群認同的著墨顯然較為缺乏。

第一節 族群認同論述的轉變

族群研究在近幾十年來受到各學科相當的矚目，尤以社會人類學與社會學領域為多，但是兩者關注族群的面向不同，前者著重族群本質，後者著重族群互動（王明珂，2001：23），但是兩者著重焦點的差異，可從「認同（identity）」的概念來影響族群的論述，因此，族群認同也成為族群研究中最受重視的關鍵。

過去大家習慣把認同所指涉的文化與社會團體視為一個被特定時空綁縛的客體，一個有清楚的開始與結束的東西，有個固定不變的領域存在，但是，現在認同不再僅被視為一種身份，而是一種建構與妥協的持續過程，認同是一種思想的方式，其可以穿越世界（Handler, 1994: 27；Lowenthal, 1994: 41-54），所以，認同的觀念其實已經漸漸地在改變，同時也影響一個人對群體的論述。Young（1990: 47）在闡述群體認同時，認為群體是種被建構出來的，所以，將群體概念化為脈絡關係性與流動形式，可能存在也可能消逝，若從社會關係與過程的觀點出發，團體通常是可以跨越且非同質性的，而是反應了較大社會下不同團體的不同特質。而族群認同含括了群體與認同概念的轉變，何謂「族群」就面臨觀念上的挑戰，因此，以下將從西方兩大族群理論：「原生論或根基論」（primordialism）以及「工具論或情境論」（circumstantialism）出發，然後從情境論瞭解族群邊界的概念，以闡釋族群與族群認同的論述。

一、族群認同意論：原生論與情境論

過去一般對於族群（ethnic group）的定義，就是具有共同血緣、語言、

信仰、文化與生活習慣等文化特徵的一群人，因此，許多族群或民族的研究都從體質或文化特徵來進行觀察，並藉以判斷某人的族群身份，長期以來，這樣的觀點被學術界奉為圭臬（王明珂，2001：24-25；王甫昌，1994：45）。有很長一段時間，民族或族群起源或文化遺產的考古工作相當受到矚目。在1960年代，英國人類學家 Edmund Leach 藉由緬甸北部的田野研究，發現卡欽人與撣族的差別，打破了過去對於族群定義的方式，他發現族群的差別不是在於人類學者或一些外來觀察者對於族群、文化或種族型態上的差別，而是族群本身主觀對於作為卡欽人或撣族的認同差異（Leach, 1977: 285-286），所以開始有些學者對於族群的定義，從消極被動地界定分類，轉變成為族群成員本身積極主動地認同建構，族群認同逐漸成為研究族群及其互動關係的重要取向。

雖然主觀認同成為族群建構的一個重要的關鍵，但是強調主觀認同來定義族群，不代表過去以一些客觀特徵，例如血緣、語言或文化風俗，在族群分類上就不再具有參考價值，因為一個人積極主觀的自我認同必有其認同的理由，這些理由關乎一個人族群認同感的誕生以及族群建構的方式。那麼，族群的自我主觀認同感是如何產生？這涉及了原生論／根基論以及工具論／情境論，兩大西方族群的認同理論（Constable, 1994: 76；王明珂，2001: 37-39；蘇裕玲，1995：2-4）。

從原生論的觀點而言，族群認同的理由主要來自人們根基性的情感聯繫，也就是生物性傳承下來的文化特徵並不會讓一群人自動形成一個客觀文化實體，而是因為人們一出生時的根本賦予（given），例如祖源、歷史經驗、文化語言或宗教，能夠促使人們感知一種像親屬關係般共享的情感根深柢固。例如 Pierre L. Van den Berghe（1981: 17-27）以生物性的血緣觀點作為自我對族群認同的中心；Clifford Geertz（1973: 255-310）從第三世界的新興國家中發現弱勢族群憑藉一種不可分割的「原生附著的情感（primordial attachments）」，像是歷史過程或是文化特徵等，群起反抗支配族群壓迫的

現象；Charles Keyes（1981: 5）也認為族群認同感來自主觀的文化情感與族群感知，一種生來既定而自動承載的血緣、系譜、歷史、文化與傳統。

但是從情境論的觀點而言，族群建構的認同基礎，並非先驗存在的血緣或文化傳承，而是在於人們因應外在環境需求所運用的一種支配性策略（manipulated strategy），以利於人們在資源競爭與分配下獲得更大的利益與機會。例如 John N. Paden（1970: 268）認為情境性的族群認同感（situational ethnicity），意指在特定的環境脈絡下會決定一個人表達當下覺得最適當的認同或忠誠情感。而這種情境性的族群認同可從兩方面來決定，一個是結構面向，一個是認知面向（Okamura, 1981: 453-455）。首先，結構面向的情境認同是指因為受到族群關係互動的整個結構影響，導致社會情境（例如政治或社會經濟地位、資源、教育、財富或其他社會或物質資源）限制一個人的社會行動與角色扮演。所以，政治與經濟資源的競爭與分配得以解釋族群的形成、維持與變遷（Epstein, 1978: xiv; Vincent, 1974: 377; Despres, 1975: 109）。再者，認知面向的情境認同，是指行動者在某一情境對於族群認同感具有主觀認知，這與行動者對文化象徵或符號以及意義的瞭解或學習相關，藉由對於族群差異的認知與瞭解來選擇在某種情境對自己有利的認同，可能與個人主觀認知上的情境詮釋或是他人投射的眼光有關（Nagata, 1974: 340）。例如 Fredrik Barth（1969: 13-14）認為以文化要素來作為情境選擇或操作的形式是難以作為不同族群差異的關鍵，只有透過行動者自己認為這些文化要素對於區辨不同族群具有重要性才有可能。

因此，原生論或根基論認為族群認同是以一種既定賦予的情感連帶為基礎，族群認同感是一種固定不變的生物性或系譜性的繼承。而工具論或情境論則強調族群認同會隨著所處的結構上或認知上的情境脈絡而改變，端看所處的位置對一個人主觀認知的意義而定。由於情境論者強調族群認同是可以改變的觀點受到許多學者的重視，尤其族群在整個社會情境脈絡中描述了族群互動關係下認同感的表達，因此這種族群認同的轉換概念影響了族群邊界

的移動，族群邊界不是固定不動的，而是權宜可變的。

二、認同的改變：族群邊界的建構

從族群情境論來探討族群的建構以及族群認同感的產生，無論是從結構面向或從認知面向分析，皆可發現族群的概念與不同族群之間的互動關係相關，族群誕生於不同族群之間關於同己與異己區辨的相對關係，這種區辨力建構了族群邊界（ethnic boundary）的概念，連帶形塑了族群認同。而 Fredrik Barth 的「族群邊界」理論可以說是族群情境論述中最受矚目的論點，因為在什麼樣的情境下會產生如何的族群邊界點出了族群認同建構的範圍。

Fredrik Barth（1969）在其主編的 *Ethnic Groups and Boundaries* 一書的諸篇文章中，對族群認同提出許多重要觀點，尤其是解構了當時許多學者認為族群就是由許多文化內容（例如衣飾、風俗、語言或宗教等）所標誌而成的文化界線。首先，Barth 等人認為族群認同是以文化差異的社會組織形式來表現。其次，社會組織形式表現的基礎不在於文化的內涵，而是區分不同團體的邊界，維持族群邊界的不是客觀文化特徵，而是族群成員在互動的社會行為中產生的區辨選擇。再者，族群認同應該被視為自我主觀歸屬（self-ascription）或被他人歸屬的過程（process），而不是特定賦予的文化擁有（possessing），亦即強調族群在特定情境下認同的支配關係。因此，Barth（1969）等人所認為的族群邊界是指社會邊界而非地理邊界，族群邊界的形成與維持，是人群在特定的資源競爭關係中，為維護共同資源而產生的主觀異己感。因此，區分自己與其他族群不同的主觀因素，往往會因為權力競逐、資源分配或族群彼此互動以及成員的加入與離開而改變，維持不同族群邊界的文化情感也會隨之改變，並且以新的文化或利益考量來形成新的族群邊界，而 M.Yinger（1994: 14）認為新的族群邊界會形成，代表族群認同的移轉。Joane Nagel（2003:40-42）認為一個人的族群認同是情境妥協下的社會

事實，最重要的意義決定在於你所處的位置（location），關乎到你自己的主觀認知以及你所認為別人對你的觀感，因此，每個人都可以擁有一個族群認同的組合包（portfolio），當處在不同情境，面對不同的人以顯現不同的族群認同。所以族群認同的形成不僅是情境的、妥協的，也是建構的，其可以被視為一連串邊界的移動，將人們在不同的時機，藉由不同的人劃分到不同的領域。所以，邊界是一種社會分類的結果，不同分類的差異關係形塑邊界的存在，而族群邊界的標示是由族群內部的成員與外部的成員共同思維操作所決定，族群外部的差異會被強調，內部的歧異會被忽略，進而凝聚為族群的認同。

但是，Barth 等人的觀點後來也受到許多學者的反省，認為他們的族群邊界的論點並未放到比較長遠或系統性的歷史脈絡來看。Katherine Verdery（1994: 33-58）認為，為了強化一個族群的凝聚力，會刻意製造明顯可見的族群差異，而這可能是文化一致性支配的政策結果，個人與集體所意識到的族群方式可能有所不同，但卻在 Barth 等人的族群邊界理論中被忽略。Anthony P. Cohen（1994: 59-80）認為如果邊界被視為一種族群互動的結果，也應該是意識邊界的轉換，因此是意識型態與認知系統所導致我們與他們文化上的差異，因此族群認同的主觀性、象徵性或標記性的操弄與運用，也是藉由一個族群團體在任何文化面向上得以區分自己與其他團體的文化表達，因此，邊界隱含了自我意識，以及一個相信有共享文化的信念，族群認同應著重在人們想像族群共同體的方式。而 Eugene Rossens（1994: 81-104）更認為邊界的概念可以產生認同，但是不必然就一定產生族群上的認同，因此邊界的隱喻應該要以親屬關係以及系譜面向來進行補充，甚至認為儘管在權力與資源競逐上必須要與其他的團體進行區辨，共同血緣以及家庭關係的隱喻往往是在族群認同中最難以割捨的情感，並認為族群的情境論述也應該回歸原生的關係。

因此，Barth 等人的族群邊界理論說明情境上認同的選擇，但是要能夠

形塑一個族群，關於個人與群體之間的連結關係，相同與相異的取捨，甚至是否加入原生情感作為情境擇選與邊界形成的基礎，也是討論族群邊界不可忽略的。所以，原生論與情境論觀點下的族群認同並非相斥的對立觀點，甚至是可以相互包含，互為表裡。就如 Charles Keyes (1981: 5) 認為從根基情感的角度而言，族群認同是來自於「傳承下來的文化詮釋」(cultural interpretation of descent)，但是從情境策略的角度來看，族群認同是一種「親屬關係選擇算計的形式」(form of kinship reckoning)，而這樣的親屬連結甚至可以不是循著一個精準的祖先系譜脈絡，而可能是基於某種情境上的考量。

所以，根本賦予的文化特質得以讓人們藉此認同一個族群，但是為了能夠因應特定的社會或歷史情境，人們可能藉此將這些根本的文化特質或象徵符號作為詮釋運作的元素，此種族群認同的過程，意味了族群邊界在根本情感與情境選擇下被建構出來。由於 Iris Marion Young (1990: 47) 認為群體差異是多重性的 (multiple)、跨越性的 (cross-cutting)、流動性的 (fluid) 與移轉性的 (shifting)。因此，族群邊界也是會移動的，族群認同也可以是多重、跨越、流動與移轉的。族群認同的原生論與情境論的觀點，皆可成為族群認同的主觀基礎，皆可能在情境脈絡中成為族群認同建構的選擇元素與思維過程，而邊界的流動就決定在這種選擇與詮釋的過程中。

第二節 認同與記憶互構下的族群

與其認為原生論或情境論在族群認同理論中爭辯，不如說兩者處於互嵌關係，必須一併作為論述。原生論強調根本賦予的情感所連帶的自動文化繼承，在不同的情境脈絡下，會被擇選作為建構一個族群的素材，情境論強調不同處境策略的選擇，說明根本情感對一個族群而言並非全盤接收，而是會

被選取與詮釋。所以，這種對既有的素材進行選擇與詮釋的過程，與「歷史」在族群認同研究中所扮演的角色密切相關，尤其愈來愈多的學者將歷史脈絡作為一種對社會的「記憶」方式來研究，甚至藉此探索族群邊界的關係。

國內歷史學者王明珂，就是以歷史記憶的觀點來觀察族群邊界的形成以及族群認同的形塑。將歷史視為一種記憶，對於研究一個群體認同的建構有很大的助益，但是目前歷史記憶研究多使用於國族認同，較少用於族群研究。本節將先探討集體記憶對建構一個共同體的重要性；再從文獻檢視目前在認同與記憶互相建構下對形塑一個共同體的可能，尤其是對建構國族認同的助益，以及對族群認同的啟發；接著從記憶與認同的改變探索不同族群間邊界移動之過程。而這些對閩南或客家族群的建構，或對閩客族群的邊界關係提供另類思考。

一、集體記憶的社會建構

既有的文化傳統在不同情境被詮釋，與「記憶（memory）」的過程有很大的關係。而記憶的研究過去一直在心理學是很重要的領域，因為記憶就是一種個人對世界的認知過程。但是記憶的主題已經逐漸成為科際整合的研究，涉及的領域也漸次地擴展，關心這個議題的人也愈來愈多。Cattell and Climo（2002: 1）就認為關於記憶的研究之所以愈趨重要，在於沒有記憶就沒有自我，也不會有認同；沒有記憶，世界就不具有意義，個人就無法記得過去或創造新的記憶來維繫自己的生活；沒有記憶，團體就無法與其它的團體區分，無論是家庭、朋友、政府、制度、族群或任何的集體，更不會知道他們應該如何去與他人協調、爭取或合作。因此，記憶的研究逐漸從過去關心個人的認知過程，開始注意記憶的社會功能，甚至是個人與社會之間記憶的關係。

將記憶作為一種社會行為具有重大貢獻者，是廣受後世研究者矚目的

Maurice Halbwachs 的「集體記憶 (collective memory)」理論。⁵Halbwachs (1992: 37-53) 認為一個社會有多少群體，就有多少對應的集體記憶，因為記憶是一種集體的社會行爲，人們通常就是處在社會中，才能進行回憶、重組與對自己的記憶定位，藉由集體記憶的強化，喚起群體成員心靈的連結，所以集體記憶是一個社會建構的概念。此種社會建構的觀念，可以從兩方面來探討集體記憶理論，一個是記憶存在的空間意義，尤其個人的記憶如何變成群體共有的記憶；一個是記憶存在的時間意義，在於記憶如何在過去、現在和未來中被選取。而集體記憶就在這樣的時空脈絡下架構一個共同體，甚至一個族群或國家。

(一) 個體與群體記憶的連結

在 Halbwachs (1992) 的 *On Collective Memory* 《集體記憶》一書中，強調個體記憶之中的社會性因素構成了記憶的社會框架，並且利用家庭、宗教與社會階級傳統中的集體記憶，來論述個體對群體的依附。Halbwachs (1992: 37-38) 認為儘管集體記憶是在一個由人們構成的聚合體中存續，但是記憶的載體是作為群體成員的個體，只有把記憶定位在相應的群體中思考，才能夠理解發生在個體思想中的每一段記憶。因此個體與群體之間的關係成為討論記憶的第一個重點。

記憶的集體框架不是依循著個體記憶簡單加總而建構，亦非空洞的形式，將別處記憶予以填充 (Halbwachs, 1992: 40)。這樣的觀念與 Emile Durkheim (1982: 50-59) 強調的集體意識 (conscience collective) 相似，認為社會雖是由許多個人所組成，但是社會卻超越所有個人的總和，其作為一

5 集體記憶是種記憶分享或記憶交流的過程；社會記憶則是反應了個人記憶如何受到社會因素的影響 (Paez et al., 1997: 147)。Halbwachs 是以集體記憶作為討論的主體，但也關心個人記憶與社會因素之間的關係。所以有些學者在進行記憶研究時，偏好用集體記憶，有些則偏好用社會記憶，但事實上這兩者所討論的都是人類記憶與社會認同之間的關係 (王明珂, 1999: 283)。本研究將以集體記憶作為討論範疇。

種自主的整體，具有外在與強制的力量支配個人，讓作為社會的成員有普遍尊奉的信仰與分享的情感存在。因此，Durkheim（1998: 45-47, 248-250）在分析宗教是一種與神聖事物有關的信仰和行為的統一體系時，產生一種對社會力量的崇敬，所以當人們聚集一起舉行慶祝活動時，個人幾乎投入在集體歡騰當中，產生一種迥異於日常生活的感受，這並不是神秘的神靈力量的降臨，而是一種集體性的現象所產生的凝聚性。但是 Mary Douglas（轉引自 Coser, 1992: 25）質疑，在大部分的日常生活當中，社會又該靠什麼來維繫呢？Halbwachs 認為個體對於集體記憶的保有，可以填補在集體歡騰與日常生活中的空隙（Coser, 1992: 25），例如平常人們即可藉由聚在一起聊天、閱讀、收聽或是參與慶典節日的儀式，來記起過往與勾起感動，也就是說，個體存在著群體記憶的社會框架，能夠無時無刻地將個體與群體結合，透過共享的記憶、共有的經驗而讓人們的心靈緊密地凝聚。

個體的記憶如何變成一個群體的記憶？我們可以從 Halbwachs（1992）將記憶分為歷史記憶（*historial memory*）與個人生命歷程記憶（*autobiography memory*）來瞭解集體記憶理論中個體與群體之間的連結關係。歷史記憶不是個人經驗的直接回憶（例如美國獨立紀念日），而是要透過閱讀、聽人講述或紀念活動與節日，藉由個體聚在一起共同回憶長期分離的群體成員的事蹟與成就，以間接激發共同情緒與記憶，如果讓社會儀式與個人愈來愈疏遠，歷史記憶也會隨之消失；而個人生命歷程的記憶則是人們回憶自己親身經歷的事件（例如家庭聚會），唯有藉由經常與有共同經驗的人相接觸才能保持記憶，一旦與具有共同經驗的人無聯絡或有這樣共同經驗者逐一死去，這種個人生命歷程的記憶將會逐漸消失（Coser, 1992: 23-24）。所以，無論是歷史記憶或個人生命歷程的記憶，我們之所以回憶是因為別人引起我回憶，別人的記憶幫助了自己記憶，我們的記憶在他人的記憶中得到支持（Halbwachs, 1992: 38）。所以在集體記憶理論中，個人與群體之間有著無法分割的紐帶，由於群體無法記憶，是個人在記憶，而個人的記憶必須置放在群體中才會被

召喚，因為群體提供個人在其中定位記憶的框架。

而個體記憶如何與群體記憶取得連結？爲了讓記憶所存在的社會空間得以維繫，必須依賴某種媒介、象徵或記憶點（*memorial point*）來讓集體記憶得以強化或重溫（Chang, 1997: 61）。因此就記憶點而言，Halbwachs（1992: 54-166）認爲個人與家庭的記憶連結在禮俗規則、家庭結構、特定場質、個人形象品性、宗教信仰、親屬關係、土地或地產等等；而個人與某宗教群體的連結依賴教義、典禮節日、神話、經文與物質遺跡等；個人與社會階級則仰賴職稱、財富、品位、舉止、道德規範等來結合。再就記憶與傳遞保存的方式而言，Peter Burke（1989: 100-105）就舉出口述傳統、書寫記錄、圖像或照片的影像、儀式行爲，以及特定的情境空間五種，作爲社會組織或不同媒介傳遞的記憶方式。Paul Connerton（1989）在 *How Societies Remember* 《社會如何記憶》一書中，認爲集體記憶的傳遞特別著重在紀念儀式與身體實作上。他認爲紀念儀式具有操演與形式化的儀式語言，以及一連串被編碼的資源，透過儀式的反覆參與，成員們不僅相聚在一個可以被界定的空間裡，也相聚在一種由他們彼此熟悉的語言行爲所決定的場域，共同體因此產生。此外，體化實作（*incorporating practice*）與刻寫實作（*inscribing practice*）在身體實踐中沈澱與積累所產生的一種慣習（*habit*），會藉由生活空間中身體所受到的反覆訓練與實踐來獲得知識以記憶（Connerton, 1989: 41-104）。所以，除了語言與意義上的詮釋，也來自於被複製與被記住的社會規範，促使集體記憶得以存續與傳遞，讓個體與群體之間的紐帶不致鬆開，社會得以經由集體記憶而建構。

如果 Halbwachs 認爲一個社會有多少群體，就有多少對應的集體記憶，那麼不同群體記憶之間在一個更大範圍的群體下是否可能存在一種衝突張力？對於過去社會的記憶若有某種程度上的分歧，成員就會在某種程度上無法共享經驗或者爲對方設想（Connerton, 2001: 2）。因此，群體連帶與整個社會的連帶必須讓社會成員得以達成某種共識，也就是讓社會擁有共同的記

憶，也就是說 Durkheim 以分工來發展當代社會的有機連帶，而 Halbwachs 則利用集體記憶來進行群體與社會的連帶，當人們歸屬許多不同的群體，就會有許多不同的記憶，爲了讓社會得以延續，社會往往有生產關於過去「主敘事」以協調目前及未來個體成員或群體行動的需要（蕭阿勤，1997：283-284）。而這種統一性的主敘事的生產也將與歷史的過去與現在的時間互動有關。

（二）過去與現在記憶的挪移

大多關於集體記憶的理論尚牽涉到記憶形成的過去與現在的關係。就像 Gillis(1992: 5) 認爲：「記憶與認同的運作都是與歷史相關的。」而 Peter Burke (1989) 也提出「歷史就是社會記憶」，認爲歷史與記憶都是行動者的一種選擇、詮釋與扭曲，與當時的社會脈絡息息相關（Burke, 1989: 98）。記憶框架同時反應當時的社會條件，和行動者記憶的參考架構與思維立場，決定行動者所論述的歷史走向，決定什麼東西應該被記憶（Burke, 1989: 105-108），什麼東西應該被遺忘（Burke, 1989: 108-110）。因此，時間本身也是一個視角，時間的流動沒有起頭、中間與結尾，但是故事敘述會有（Appleby *et al.*, 2000: 243-244），因此，當人們開始進行回憶時，故事便會產生，當其要敘述一個記憶故事的發展，就是其開始保有運用時間推移挪用的彈性與能力。

Halbwachs (1992: 40) 認爲我們對於「過去」的概念，是受我們用來解決「現在」問題的心智意象所影響，因此集體記憶在本質上是立足現在而對過去的一種社會重構。並認爲社會觀念系統與思想本質必然是一種記憶，全部的內容皆由集體回憶或記憶構成，而只有在現在的框架中運作，回憶才得以重構（Halbwachs, 1992: 188-189）。Frederick Bartlett (2003) 也認爲我們的記憶就像「心理基模」（schema），是過去經驗或印象的集結，但是爲了

要與社會組織提供的記憶架構配合，我們往往會組構過去發生的事實來使當前的印象合理化，以重建自己的心理基模。換句話說，每個人就是因為有現在的信仰、興趣與願望，才會在每個歷史時期分別體現對過去의 各種看法。

若以「現在」的角度出發來看待歷史的社會建構論，集體記憶的塑造是依據目前的需要來重新組合與創造。Eric Hobsbawm 等人 (Hobsbawm *et al.*, 2002) 所著的 *The Invention of Tradition* 《被發明的傳統》一書，就充分表現了這樣的觀點。他們強調那些看似古老或自稱古老的「傳統」，經常是源自近期，有時候甚至是人爲創造的。並且認爲傳統與過往歷史的關聯性是「人工」接合的，被創造的傳統是對新時局的反應，卻以與舊情境相關的形式出現，或是以類似義務性質、不斷重複的方式建立自己的過去。而書中所介紹的各種傳統的創造，有的是爲了對真實或刻意人爲的社群建立象徵化的社會凝聚力、說服成員對團體的認同；有的則是爲了建立權威機構的地位或促使權威關係合法化；甚至是以信仰、價值體系或行爲舉止的潛移默化來達到社會化的目的 (Hobsbawm *et al.*, 2002: 12, 19-25)。所以，Hobsbawm 等人強調那些存在民眾記憶中被視爲「傳統」的東西，是被人爲創造建構的近代產物，藉由不斷重複與灌輸特定的價值觀與行爲規範，以達到對大眾潛移默化的記憶強化，進而發展出一種對集體的認同。

然而，從 Halbwachs 強調集體記憶的「現在主義式取徑」(presentist approach) 的社會建構觀點容易忽略集體記憶在歷史上的連續性 (Coser, 1992: 25)，如果 Halbwachs 認爲沒有現在，就沒有過去，Michael Schudson (轉引自 Schwartz, 1991: 222) 會認爲沒有過去就沒有現在，人們只有經由過去才能理解、表述與規範現狀。所以，Paul Connerton (2001: 2) 強調，我們對現在的體驗在很大程度上取決於我們有關過去的知識，我們是在一個與過去的事件與事物有因果聯繫的脈絡中體現現在的世界，所以，過去是讓現在的社會秩序合法化的基礎。所以，Barry Schwartz (1982) 認爲從現在的角度出發來重構過去固然是一種歷史詮釋，但是從過去的角度出發來重構現在也是一

種歷史。所以，集體記憶的研究不僅要考量因為現在現實的考量而重述過去，也應當關心過去對於現在論述的重要影響力。

由此可知，無論是從過去來看待現在，還是從現在來回溯過去，都是一種歷史建構的方式，其涉及到記憶擇選與重組的時間來源；無論是個人記憶或群體記憶，甚至到更廣泛層次的社會記憶而言，不同記憶的調和與一致，也是一種社會建構的方式，關乎不同層次記憶組構與協調的空間來源。因此記憶可以被挑選作為一種群體在時間觀念上的歷史，進而成為一個群體在空間觀念上成形的認同方式。這將有助於一個「記憶共同體」（*memory community*）的建構。

二、記憶共同體的形塑

無論是個體與群體空間的連結或是過去與現在時間的倒轉，這樣建構的方式都是因為我們每個人都有賴集體記憶讓我們的生活具有意義。記憶讓我們可以認同，因為認同讓我們可以歸屬在某個共同體中，因為共同體的歸屬感而讓我們產生更多的記憶，記憶對於組成群體的認同扮演了很重要的角色，包括家庭、族群與其他群體和國家的產生。所以，記憶、認同與共同體形成緊密不可分割的關係，族群也是共同體的一種，也能藉由集體記憶的空間與時間脈絡來建構一個具有凝聚力的群體。在此我們利用前述所及個體與群體記憶的連結以及過去與現在記憶的挪移來敘述一個共同體的建構過程。

Lewis P. Hinchman 與 Sandra K. Hinchman 等人（Hinchman *et al.*, 1997）將記憶、認同與共同體編織在一個敘事的網絡中，他們認為一個共同體的認同感之所以產生，是透過對記憶與遺忘進行敘事鋪陳與不斷地述說而成，尤其是修飾自己的故事來與群體的記憶保持一致性。所以 Olick and Robbins（1998: 123）認為每一個人都有可能被社會化成為一個「記憶的共同體」（*mnemonic communities*）的一份子，在這個共同體中我們學習去記得我們

個人沒有經驗過的，也就是發展出我們的社會歷程的記憶。Iwona Irwin-Zarecka（1994: 54-57）甚至認為要完成記憶共同體的圖像，不僅可以藉由個人共同經驗的型塑，還依賴一種意義與相關性的分享感知。我們每天與不同的記憶共同體互動，讓我們感覺一種在家裡和家人相處的感覺，而且即使我們不是積極地試圖分享記憶，他們的存在提供了我們一種互相需要的歸屬感。因此記憶共同體透過人們分享事件的經歷與述說而存在，被論述的過去不需要是真實或親身體驗的，而是可以提供一種共同凝聚力的一種基礎，亦即透過回憶的共同分享，以及對記憶共同體的重新自我定義。

然而，利用記憶來將個人予以社會化，讓個人對群體或社會產生認同的研究，以民族國家的認同建構為最。Robert N. Bellah 認為「真正的共同體」就是一個「記憶的共同體（community of memory）」，而民族國家通常是最主要的記憶共同體（蕭阿勤，1997: 287）。Olick and Robbins（1998: 124-125）也認為在當代世界，國家認同是最重要的，透過許多記憶實作以及記憶點，例如百念紀念、服飾、遺產、英雄、語言、國歌、紀念碑以及博物館來建立、維持以及更新認同。所以過去許多關於集體記憶的研究往往成為許多國家或民族建立的基礎，他們利用集體記憶作為社會凝聚力的基礎，或是創造一個共識的想像，以讓政府或是國家正當合法化。

集體記憶與建構民族國家認同最有影響力的當推 Eric Hobsbawm 等人（Hobsbawm *et al.*, 2002）所編著的 *The Invention of Tradition*《被發明的傳統》一書，他們認為民族與被發明的傳統有關，要想建立民族的認同，就要將歷史成為民族在意識型態或知識上的基礎，藉由處於職責位置上的部分菁英的挑選、撰寫、描繪、習俗化或制度化的事物來刻意培養一種擁有共同傳統與歷史傳承的感覺，以作為一個民族中成員情感或象徵上的標誌（Hobsbawm *et al.* 2002:23-24）。Appleby 等人（Appleby *et al.*, 2000: 93-97）也論述了歷史如何造就國家的誕生，尤其美國人的國家認同如何藉由歷史記憶所建構，藉由記諸文字中既富愛國心又有科學精神的一套美國歷史、獨立宣言表白的政

治哲學、眾多偉人的英勇事蹟來製造一種團結力，這樣的歷史記憶塑造作用，讓個人與國家的認同融為一體。Barry Schwartz 與 Yeal Zerubavel 以及 Bernice M. Barnett 三人 (Schwartz *et al.*, 1986: 147-163) 也描述了公元 73 年發生在猶太人與羅馬征服者之間的一場「馬沙達」(Masada) 戰役，⁶如何在現今以色列猶太人的心中孕育意義，成為猶太人抵抗與動員民眾的民族象徵。同樣的，李廣均 (1997: 247-277) 也分析 1947 年在台灣發生的「二二八事件」，如何從過去舊有政治勢力的壓抑下被遺忘，又如何從當今被制度化為一個國定假日，形成一個國人都要被記得的集體記憶，一個新興族國運動認同建構的象徵符號。

因此記憶的形塑對一個民族國家的建構具有意義。Benedict Anderson (2003) 則認為民族國家是一種想像的政治共同體，區分不同共同體的基礎在於他們被想像的方式，而想像不是捏造，而是形成任何群體認同所不可或缺的認知過程 (Anderson, 2003: 11)。儘管 Anderson 利用想像作為認同的基礎，其實背後也隱含了記憶的要素，例如大家接收相同的資訊、使用相同的語言、論述一樣的故事、接受制式的教育、共同在工業化與資本主義的洗禮中，沈浸在相同的政治制度裡，在這種藉由民族認同的歷史過程建構一個「想像的共同體」，而過去的記憶與情境的選擇為共同體鋪陳了一個想像的空間。

一個共同體的認同感就像許多記憶的建構與再建構，往往會為了能夠創造與維持共同體之間的連帶關係而去詮釋交織於關係上的記憶。因此，無論這個記憶的共同體是家庭、族群、民族、國家或某個群體，我們皆必須瞭解一個共同體的產生是與記憶以及認同編織一起的。

6 在 Titus 的羅馬大軍摧毀耶路撒冷城兩年之後，Titus 的兒子 Flavius Silva 領軍向猶太殘餘武力固守的馬沙達山林區進攻，有大約九百名猶太教狂熱信徒，決心不讓自己被羅馬軍隊俘虜，所以大家共同簽署了共同自戕的約誓。當羅馬軍隊踏破最後一道牆堵而入時，九百名信徒便踐履了約誓。這場戰役因為在錫安主義出現以前，這樣的抵抗事件在猶太人記憶中並未具有特別的意義，但是因為猶太人回國建國運動的興起，這場戰役象徵了勇猛作戰、為國獻身、以寡敵眾的壯烈國魂，因此只要以色列國有團體決定採取堅決抵抗的政策時，馬沙達就成為一項非常適當的全國性象徵 (Coser, 1992: 32-33)。

三、記憶的改變：族群邊界的流動

記憶是建構一個群體的重要關鍵，也決定了認同的方式，因此一個共同體的產生，無論是民族國家或是一個族群，與集體記憶的運用都有莫大的關係，記憶的維持、抹除或是重建的同時，也會改變群體的認同。所以，認同與記憶並不是固定的，而是再現或實體的建構，是主觀而非客觀的現象，我們會逐漸地修正我們的記憶以符合我們現存的認同（Gillis, 1994: 4）。然而，過去許多文獻與研究較為強調記憶要素操控對形塑一個民族國家的認同，缺乏對一個族群記憶的研究，而集體記憶與族群認同的改變，則以王明珂對中國漢、藏、羌族的研究作為代表。

王明珂的諸多文獻都是藉由分析一個族群對本身歷史的記憶，來觀察一個族群認同的形成，同時將記憶用於族群認同的研究。王明珂（2001：42-44）認為記憶理論與原生論觀點得以結合，因為族群是親屬關係的延伸，具有一種依賴集體記憶維持的「文化親親性（cultural nepotism）」。例如王明珂（1999：283-342）認為儘管羌族的歷史知識近乎來自於漢族的歷史記憶以及漢族對羌族的新詮釋，但是羌族在形成族群認同之前，其實就有種日常生活的社會結構因素存在他們的認同體系中，尤其是他們所普遍熟悉的「弟兄故事」。這個故事透露「同胞手足」間根基性情感的聯繫，產生在族群之間共同血緣的想像，藉由相關親屬形式所表現的歷史記憶來凝聚。這說明為何在許多凝聚族群的社會回憶活動當中，追溯、尋索或創造共同起源永遠不失其吸引力（王明珂，1997b：285）。亦即根基性情感為族群認同或集體記憶的來源之一。

再者，王明珂（2001：56-60）也認為記憶理論與情境論述相關，利用Fredrik Barth（1969）的「族群邊界」理論的重要觀點說明族群認同的形塑。例如他認為「羌」並不是代代住在中國西疆的某一「民族」，而是代代存在

華夏心中的一種對西方異族的「概念」（王明珂，2001：227）。羌族不只是一個擁有共同歷史情感的民族群體，而是華夏民族以他稱族名對異族的主觀分類（王明珂，1994：1021）。所以，族群的產生是一個心中的主觀概念，而不只是一個地理位置或一個不會改變的分類標記，甚至是與其他族群的互動以及相對位置的邊界概念。王明珂（1997b）認為羌族的認同存在於羌、漢與藏之間的族群互動關係中，被稱為羌族者，利用漢族對「羌」豐富的歷史記載與記憶選擇，從中組織部分並揉合本身對過去的記憶，以符合自身的羌族認同；又利用羌族本身與藏族之間的語言、文化與族源關係，甚至是記憶中的某個事件來說明藏族的特質。因此，他們之所以成為羌族，是來自於他們以不同管道由漢族社會的歷史記憶中學習或選擇而來，並結合自身的神話與傳說，來塑造與表達認同。由此可見，一個族群認同的形成與該族群所處的情境脈絡相關，面對不同的族群會有不同的記憶表述。

王明珂（2001）在《華夏邊緣》一書中，就是藉由結合 Fredrik Barth 的族群邊界理論以及 Maurice Halbwachs（1992）的集體記憶理論與 Frederick Barlett（2003）的心理基模概念，來敘述古代中原的漢族與西方邊緣民族長久互動的歷程，透過族群之間資源分享與競爭關係產生認同，以及因為邊緣族群與華夏（中心）之間記憶的異同，導致華夏邊界的消長。邊緣族群為了不被稱為異族，以證明自己也是華夏認同的一份子，他們找尋失落的祖先，尋得假借的祖源，在不平等的關係中，為了合理化自己的華夏身份，攀附與模仿華夏文化，詮釋與創造華夏認同，拼命靠攏優越的中國華夏地位，以擺脫自己相對於華夏低賤而不利的身份；而當以往被稱為「異族」者向中心靠攏而成為華夏認同的一部份，華夏邊界逐漸向外擴張，但是華夏漢族需要更為「相異」的人群來襯托中心內部的「相同」，因而利用各種民族政策來顯示自己的優越，利用封賜來顯現漢族的富裕以及匈奴的貪婪與物慾觀、利用征伐屠殺來顯現羌的頑劣與漢的英勇、利用封貢來凸顯域外的珍怪土產、異族的奇風異俗，目的就是要強調邊界內外的差異，軟硬兼施就是要羈縻邊疆

以維持你低我高，我優你劣的中國認同。如此邊界的消長反應記憶與認同的改變，也可從王明珂（2003）另一本書《羌在漢藏之間》中看出，利用人類資源分享與競爭關係，以及藉由社會文化與歷史記憶的表徵來說明華夏邊緣的羌人，如何轉化為漢、藏及許多西南民族間之橋樑性質的羌族，羌族的歷史被解體為華夏與藏族邊緣的變遷史，因此在中國西方與西南邊疆的漢藏之間，漢與非漢之間，成爲一個飄移模糊的族群邊緣。也就是藉由族群的「集體記憶」凝聚人群，藉由「結構性失憶」重組過去以適應變遷，以形構一個族群邊界。

由上所述，王明珂的理論觀點是藉由華夏與邊緣民族之間的互動，來詮釋族群的認同，一方面來自模擬人類最根本的家庭親屬關係，一方面則藉由資源競爭或分享的族群互動關係來記憶或遺忘，而邊界得以建構或族群認同得以再建構的基礎，則來自於族群成員主觀挑選集體記憶作爲凝聚元素的結果，也許來自族群的根本情感，也許來自族群的需求利益。此種以集體記憶進行文化與歷史的建構過程爲族群研究提供一種新的觀點。

第三節 族群通婚與族群認同

不同族群之間的互動，最直接的關係莫過於不同族群之間的通婚關係，因此通婚給予族群之間設定了一個特定的脈絡情境，在這樣的情境下，記憶工程可能被鑲嵌在複雜的社會脈絡關係中，而這些脈絡可能因爲通婚造就不同族群的集體記憶，誰會去記得與遺忘，什麼東西要被擇取作爲記憶的一部份，什麼會被捨棄與失憶，無論記憶與失憶背後又隱含什麼樣的社會意涵，這些都是可能會被建構的。但是，族群通婚的研究多以討論族群認同爲主，尤其利用量化方法進行研究，並以國外文獻爲多，並未有深入族群記憶的質化研究，本節就現有的族群通婚與認同關係的文獻進行檢閱，並且從相關的

統計資料探討族群通婚的認同觀。

不同族群在長期互動相處後會產生微妙的社會關係，而族群之間的界線是會因為互動而穿透，還是仍然維持原本的族群界線，或是藉此發展出全新的族群界線？在族群關係的研究中，族群認同與同化的議題一直是被矚目的焦點，尤其美國社會長久以來就被稱為「大熔爐」（melting pot），負有將不同群體合併成為新的一群人的使命，但族群問題並不因此減少，甚至有趨多的情況。族群「同化論」（assimilation）以及族群「多元論」（pluralism）也成為討論不同族群互動議題所持的不同觀點，而族群關係以及通婚的研究以美國作為研究對象為最，台灣的族群通婚議題未必能與美國的情況相比，而其所延伸的認同觀念卻值得作為參考。

一、國外族群通婚與認同關係的研究

不同族群之間的長期相處，彼此相互影響而同化是可以預期的。同化有許多面向，主要在於文化上的濡化（acculturation）、結構上的整合（integration）以及心理上的認同（identification）和生物上的融合（Yinger, 1981: 249-256），Gordon（1964）認為通婚是結構上同化以及生物上融合的重要指標，也是族群同化的最後階段，如果在初級關係接受不同族群的結合，在其他方面進行同化的可能性就會提高。這種說法預設了通婚等同於同化，但是有些學者認為通婚只是對於族群差異性的容忍，心理上的認同方面未必也跟著同化，因此有同化論與多元論之爭。

同化論者認為族群通婚與族群同化近乎可以劃上等號，Cookie W. Stephan and Walter G. Stephan（1989: 507）研究發現，通婚下所生的子女似乎將族群之間明顯可辨的特徵稀釋，通婚下的子女比較有機會在日常生活或特定的節慶中，接觸到不同族群的風俗習慣、生活方式或語言，因此比較可能對不同的族群產生認同，所以通婚會消融族群之間的界線。Douglas T.

Gurak 與 Joseph P. Fitzpatrick (1982: 921-934) 也認為西班牙語裔美國人在紐約市的通婚非常普遍，連帶他們彼此之間甚至對於美國白人的社會距離也縮短。同化論者採用「客觀界定法」，是以擁有「獨特的文化」或族群間「原初性的差異」作為界定族群的主要特徵，因此當族群原有文化差異因為文化同化而開始轉變時，族群因為失去維持族群特性的基礎而趨於消失（王甫昌，1993b：234-235）。

但是多元論者認為通婚雖然可以造成族群之間的文化同化，卻不必然造成族群認同的變遷，不同族群之間只是對於多元差異進行容忍，並不表示因為族群同化而造成族群界線的消失。多元論者採用「主觀界定法」，以「我群意識」或「我群認同」作為界定族群的主要特徵，也就是即使族群開始和其他族群在文化上有融合的情形，較少表現出獨特的文化方式，他們內心仍可能認為自己屬於一個獨特的族群。因此，就算一個族群缺乏文化因素作為基礎，主觀認同仍足以支撐及維持一個族群持續存在（王甫昌，1993b：234-235）。例如 Richard D. Alba 與 Michell B. Chamlin (1983: 240-247) 認為美國的族群通婚情形愈來愈普遍，原本以為族群的認同觀念也會變得隱晦不顯，但是研究發現有許多具有混合祖源的白人，卻認同自己只歸屬於單一群體，就如 Greeley (1971: 93, 轉引自 Alba and Chamlin, 1983: 241) 所提到的，雖然通婚者愈來愈多，但是不代表血緣的「純粹」與否的問題會造成族群的消失，因為通婚之下的小孩可能並不認為自己是混血的 (hybrid)。亦即通婚不必然造成族群界線消弭，也不代表混合祖源者沒有族群認同感。

然而，無論是同化論或是多元論者皆不應假設人們只能有單一的族群認同，特別是需要對族群認同的程度以及可能會表現的認同形式進行細緻分析，因為族群認同將會與主觀性、情境性與互動性相關。例如 Stephan and Stephan (1989) 針對父母是通婚者的大學生進行研究，並以夏威夷的日裔美國人與美國西南地區的西班牙語裔的美國人為研究對象，發現通婚下的子女會以多重認同 (multiple identity) 作為族群認同的指標，一個混血兒選擇其

族群認同是會基於以下因素，例如顯現的文化要素（例如語言、宗教情感、宗教儀式、與其他團體成員外在接觸的親近性、家庭實作例如飲食習慣等）、明顯的族群特性（例如外在相似性）、其他相關族群的接受性、生物上繼承的程度、地位指標與父母的心理認同。甚至於也可能會因為定居於美國的代數（generations）、出生的年代、教育以及居住的地理環境或族群大小相關（Alba and Chamlin, 1983: 242-246）。因此，族群通婚提供了成員主觀選擇族群認同的情境，同時透過族群通婚的態度與信念，最能理解成員的族群認同感的轉變過程。

儘管美國的族群通婚的文獻頗多，但是探討族群認同的強度以及因為通婚形成情境性認同的考量因素仍然不多，同時多數以探究族群通婚所造成下一代不同祖源而面臨認同選擇作為研究對象，缺乏對族群通婚者本身的族群認同進行剖析。

二、台灣族群通婚與認同關係的研究

無論是同化論或是多元論大多都是以美國人的族群狀況作為研究，然而族群生態與社會脈絡密不可分，台灣的族群關係與美國的族群互動難以相提並論。在台灣閩南人、客家人、外省人與原住民是最普遍被區分的四種族群，為了強調族群融合，普遍認為通婚是族群融合的最佳表現，甚至是促使下一代打破族群界線或化解族群偏見的重要因素。由於台灣面臨社會變遷與經濟發展，不同族群之間婚配的情形開始普遍，但是關於族群通婚的文獻與研究多以統計資料呈現為主，且這類資料非常有限，關於閩客通婚的研究更少，僅能從王甫昌的研究略窺一二。

王甫昌（1993a, 1993b）在同一年分別發表〈光復後台灣漢人族群通婚的原因與形式初探〉與〈族群通婚的後果：省籍通婚對於族群同化的影響〉兩篇文章，是目前台灣族群研究議題中，同時探討族群通婚與族群認同的文

獻，但是所探討的通婚偏重在省籍通婚，王甫昌（1993b）在進行台灣省籍族群通婚的研究時，發現西方探討族群認同的同化論或多元論，對於解釋外省人與本省人通婚皆有不足之處，而應考慮整個社會的族群關係，並且發現第一代本省女性（1950年以前出生者）在通婚後會愈來愈接近外省男性的族群，同時族群政治競爭會干擾或抵銷族群通婚對外省人同化的影響，因為外省與本省的通婚，有明顯的政治、人口結構或歷史記憶的因素。

省籍通婚與同為漢人的閩客通婚可能會有不同的社會脈絡與要考量的因素，無法相提並論。根據徐正光與蕭新煌在 1994 年針對大台北地區客家人所做的問卷調查，發現妻是閩南籍，夫是客籍的家庭中，在家說閩南話的比率為 28.8%，但是在妻為客籍，夫為閩南籍的家庭中，在家說客家話的比率竟然是 0%（徐正光、蕭新煌，1995：17）（參見表 2-1：大台北地區家庭夫妻組合與語言使用情形）。儘管這個研究只針對大台北地區的客家人進行研究，反映的可能是大都市中客家語言的問題，但是卻可作為閩客通婚研究中，客家語言未來的思考。

表 2-1：大台北地區家庭夫妻組合與語言使用情形（單位%）

家中最常使用語言	夫客家 妻客家	夫客家 妻閩南	夫客家 妻外省	夫閩南 妻客家	夫外省 妻客家
客語	83.1	41.1	28.0	0.0	28.6
閩南語	3.9	28.8	4.0	20.0	0.0
北京話	12.9	33.3	68.0	80.0	71.4

資料來源：徐正光、蕭新煌（1995：17）

族群通婚會造成語言上的相互影響，但是姑且不考慮過去政治上強力推行國語政策，致使北京話（國語）對一般人民的語言使用的影響程度，即便是近幾年方言的鼓勵，語言使用卻意味客家女性在與閩南族群通婚後，客語

完全無用武之地。倘若語言得以作為族群認同的一項指標，客家女性嫁入閩南家庭可能因此隱藏客家的族群認同。

而閩客之間的族群關係，加上婚姻作為變數，族群認同因為性別而顯得非常複雜，除了上述閩客通婚後客語使用的情況外，依據陳信木（2003：47）在《台灣地區客家人口之婚配模式》研究計畫中，發現閩客通婚下子女的族群認同也存在微妙關係。以閩客結合的情境中，父親是客家人，母親是閩南人時，子女的客家認同機率是 76%，閩南認同為 19%；反之，當母親為客家人，父親為閩南人時，子女認同為客家人的比例不及 7%，卻有高達 88% 的子女認同為閩南人（參見表 2-2：父母至少有一方為客家籍貫之受訪者的身份認同分布狀況）。

表 2-2：父母至少有一方為客家籍之受訪者的身份認同分布狀況（單位%）

		受訪者認為自己的族群	父親族群		
			台灣閩南人	台灣客家人	各省市人
母親族群	台灣閩南人	台灣閩南人		19.34	
		台灣客家人		75.85	
		台灣原住民			
		大陸各省市人			
		不知道／很難說			4.81
	台灣客家人	台灣閩南人	87.55	2.20	9.69
		台灣客家人	6.82	97.80	6.98
		台灣原住民			
		大陸各省市人	2.86		67.86
		不知道／很難說	2.76		15.46

資料來源：陳信木（2003：28）

所以閩客通婚後無論是家庭使用的共同語言以及子女的族群認同，皆造

成未來客家文化的傳承與發揚成爲值得省思的一個問題。然而，吾人可以發現在台灣關於閩客族群通婚的研究非常有限，若以族群認同討論更是付之闕如，但是閩客族群通婚與族群邊界理論、族群認同理論息息相關，而以記憶理論來切入族群通婚的認同更是有待開發的新議題。

第四節 從族群認同論述看客家研究的轉變

族群認同論述的轉變也影響了客家研究的關懷焦點，但目前尚未有文獻從集體記憶的角度來切入以論述客家族群認同的建構。然而，當前客家文獻可看到客家族群記憶的影子，然而多零星散佈在歷史源流、風俗習慣、語言篇章中而未有系統的論述客家族群記憶，因此，本節將利用客家研究中的族群認同論述，來彰顯人們如何從客家記憶或客家人的認同而建構客家族群。從客家研究中所探討的主題和進行的論述的轉變，即可逐漸勾繪客家族群記憶的改變。客家族群認同論述大致以血緣、歷史源流、文化共享，以及不同族群關係的互動，甚至是一種回溯與論述歷史的族群建構著手，然而這些宏觀角度出發的客家研究，也需要深入地從微觀細緻的文化實作中分析，特別是從女性作爲主體貼近至我們的日常生活來反應客家認同，然而後者卻是在客家研究中較爲缺乏的。

長久以來，客家研究就是以一群人作爲研究對象，且是以一個群體作爲思考問題的基本預設。但是「客家」一直是個泛泛之詞，而且是新的名詞，提及客家，大家腦海中總有個客家意象，但是彼此所認定的「客家」或是「客家人」卻可能殊異，客家倘若作爲一個群體，誰才能夠在這個族群邊界之內，誰又該被摒除在外？這與客家研究中的客家論述密切相關。楊長鎮（1997：17）曾經定義所謂的「客家論述」是關於（中國或台灣的）客家族群自我定位的描述、探討，包括學術著作、一般書籍或成形的輿論走向。由於近來客

家研究的文獻愈趨成長，但是亦可看出論述的走向，亦可看出客家研究中隱含族群認同觀點的改變。

一、強調血緣、源流與文化共享的客家研究

這樣的客家論述最早且具有決定性影響的，將從中國的客家學研究開始。羅香林於 1933 年以及 1950 年出版的《客家研究導論》（1979）以及《客家源流考》（1989）堪稱奠定了客家歷史研究的基礎。他的觀點就是要強調客家先民具有中國純粹的漢族血統，並且用各種資料佐證論述以支持客家人擁有先民所傳承下來的優秀文化傳統。這樣的觀點引伸出有關「客家血緣純正說」、「客家先祖為土族顯貴說」、「客家品質特優說」等可能的觀點，但是也造成此後不少學者認為羅香林過於族群自我中心（ethnocentric），並以是否為北方漢族中原血統作箭靶另立新論（陳支平，1997；房學嘉，1996；江運貴，1998；詹伯慧，1981；林媽利，⁷2001；蔣炳釗，1995；謝重光，1995）。所以過去若干年來，客家人的研究可說多著重在血統、姓氏、源流遷徙、風俗習慣、文化或語言上的認定，無論客家人是不是中原正統漢人，皆預設一群先驗存在繼承客家先民的血液或基因、說著一口客家語、穿著傳統客家服飾或裝扮、特定的宗教或風俗習慣以及某種族群性的人就是「客家人」。

這樣的研究取向又以大陸文獻為主，甚至影響到台灣早期的客家研究。例如：陳運棟（1978）所著的《客家人》一書，可說是近年來台灣第一本關於客家源流與歷史的專書，但是其跟隨羅香林的基本論點，而在其接觸日本方面的客家研究著作後，發現羅的基本論點難以擺脫民族自我中心偏見的陰影，經過省思後，認為客家人不能從血緣上來探討，所以，陳運棟在 1989 年出版的《台灣的客家人》一書中，則從移民與方言的地理格局考量客家源

7 2001 年台灣淡水馬偕醫院林媽利醫師，藉由血液分析證實客家與福佬的祖先並非來自中原漢族，而應該是南方民族的後代。<http://www.taiwancenter.com/sdtca/articles/9-03/12.html> (2004.6.9)

流，介紹客家人如何由大陸原鄉渡海來台，開荒闢地，生根立業，以歷史地理的拓墾角度，間接探討台灣的客家人與同是漢族的福佬人或外省人之對立僅是存在歷史演變與地域隔閡。因此，過去有很長一段時間的客家研究盡以血緣和源流來探究客家族群存在的事實。

然而，客觀存在的客家族群界定逐漸地被主觀情感共享的客家族群認同論述所取代，血緣或源流觀點也逐漸被文化特性所代替。陳運棟的客家研究文獻中可看出其對客家族群認同改變的觀點，陳運棟（2000: 65）認為客家人要主張自己是客家人的論據，不應從羅香林對客家人的血統論述來舉證，應該從文化上來考量，特別是原生論所賦予客家人的主觀情感，他說道：「客家人主張他們自己是客家的論據不在於客觀特徵，而在於跟主觀意識有關的特徵。例如以傳統藍布大衫為代表的衣飾文化；以香肥鹹三大味覺見長的客家菜為代表的飲食文化；以土樓、圍樓或圍屋為代表的居民文化；以聚族而居為根本的血緣家族制度；以唐宋中原古音為基礎的客家方言；以民間傳說『劉三妹』為代表的客家山歌；以多次葬為特色的喪葬制度；以祖先崇拜為優位的宗教信仰；以佛教優位功德性優於咒術性的功德儀節；以讀書為立家之本的教育思想；以刻苦耐勞、進取開拓、熱愛自由、反抗壓迫、團結互助、親和禮讓為主體的客家精神。我們不能說這種特徵大部分為客家所獨有；像這樣的傾向在漢族裡頭的其他族群裡也有，只是客家的這種主觀意識特別強烈的表現出來。」（陳運棟，2000：65）。從以上論述得知，愈來愈多的學者對客家的研究從血統純正與否的焦點轉移到代表性的客家文化議題上，包括食衣住行育樂等等。這樣文化認同的觀點，為當今許多客家文獻提供了論述基礎，並將過去客觀文化界定的源流與血緣爭辯納入成為當今客家族群的認同元素中討論。許多學者認為認識客家人，必須從最基本的族群分佈、文化、風俗習慣與語言開始，並以此作為客家族群認同最主要的論據（謝重光，1995；劉錦雲，1998；劉佐泉，2003；羅肇錦，1990；陳運棟，1991；劉還月，1999；黃榮洛，2000等）。

許多客家論述預設了族群是一種客觀的存在，認為說明客家文化的特殊性可以表徵客家族群的存在（高怡萍，2003：262），即便是主觀認同，也預設這樣的文化特殊性就是主觀意識中理所當然的認知要素。將族群等同於文化，將客家族群的範圍與客家文化的特色內涵之說明視為相同是具有危險性的（王明珂，2001：24-32；高怡萍，2000：53-54）。一樣都稱為客家人，但可能呈現部分重疊又不盡相同的範疇，其間的模糊性，可能不是想要為族群劃一道「是或不是」的界線就可以解決的。

二、強調族群關係的客家研究

著重血緣、源流或文化的客家論述開始有所轉變，逐漸注意客家族群與其他族群之間的互動關係，例如資源分配或權力結構等。而這樣的情境論述近乎都有指涉一個「他者」的存在。客家認同在不同的時間，不同的地點，與不同的人相遇而產生意義。

客家研究顯然過去很長一段時間盡是著重在羅香林所拋出關於客家人的血緣、語言、文化或絕對的族群特性上，卻忽略羅香林為客家人進行民族工程學研究的歷史背景與社會意涵，例如十六、七世紀之交，廣東南部居民對於外來移民者的蔑視以及不斷上演的土客械鬥，以及當時官方為平亂的輕蔑態度，十九世紀末發生的太平天國、廣東西路土客械鬥引發中外人士對族群衝突的研究，以及二十世紀利用教育或大眾傳播工具對客家人的歧視與誤解等等（羅香林，1979：1-36），這些背景皆是導致羅香林對客家人進行集體抗辯的基礎，從某個角度而言，羅香林的客家論述就是最早為客家進行建構論者。楊長鎮（1997：19）更直接認為羅香林的客家學的典範，建構了近代客家族群自我辨識與自我認同的原型。也就是羅香林藉著不同族群之間互動衝突的集體抗辯建構了客家族群的界線。

此外，逐漸有客家研究從政治、社會或經濟的角度，反思客家族群在大

陸的特質以及在台灣的形成、維持與變遷，藉由權力競逐與資源分配的角度來看待客家族群認同的權宜性（contingency），而不是只是從特定地域或獨特的文化特徵為主。例如梁肇庭（Leong, 1998）藉由 W. Skinner 的區域系統理論，提出客家族群的認同感如何隨區域經濟的發展的節律而轉變，對於客家族群在中國東南方的形成和遷移提出深刻的見解，其所指涉的他者在於生活在靠近沿海一帶或是深處內陸的本地人，隨著經濟發展的高低潮而與不同的群體發生互動關係而形成一種群體界線。而「台灣客家公共事務協會（HAPA）」的首任會長鍾肇政（1990）鼓勵台灣的客家人作「新个客家人」，成為台灣客家人新的族群認同論述，其所指涉的他者可能是台灣當時社會結構下客家人相對於外省人與閩南人所處的不平等位置。此外，楊長鎮（1997：17-35）強調台灣客家族群自我重構與台灣國族重構運動緊密關聯，則敘述了從中國客家論述到台灣客家論述之轉變；施正鋒（2000：127-167；2004）與王甫昌（2003：121-145）則都認為台灣客家族群的集體認同，與過去和閩南人的資源競爭相關，「義民精神」則成為台灣客家人意識的發軔，並且藉由1980年代的客家文化社會運動以弱勢者的角色，挑戰外省人壟斷的政經結構，宣稱客家人在台灣要當家作主，不應排除在本土主人之外。王甫昌（2003：121）更以客家族群認同，是相對於閩南人而產生作為論述的依據。無論從政治資源競爭與大環境結構制度性的角度，來解釋台灣的客家認同的形塑皆與所決定的情境脈絡以及不同族群之間的互動息息相關。

三、強調歷史建構的客家研究

客家如何作為一個群體，如何成為一個研究對象，本身不是一個「就在那裡」的問題。若以與生俱來的情感基因作為主觀認同的依據，似乎忽略了社會文化結構變遷對生物親親性的影響；若以資源競爭的情勢變化來決定結群的驅力，似乎又忽略了根本情感在「族群」上的作用力。因此，客家認同

的產生其實就是在情境論述的結構下去擇取原生論述的素材，因此客家建構與歷史觀點密切相關。其實，建構並非否定過去歷史的真實性，而是歷史得以透過後人的不斷述說、想像與回憶來形塑。

N. Constable (1994: 77-79) 提到，雖然客家族群特性被認為根深於古老的過去，但是客家並沒有形成我們現在所知的族群，而是在最近客家才被標誌為族群，存在作為一種種類，或一種共享的忠誠意識。也就是說，客家族群的形成可能透過某種力量或想像的方式利用過去的歷史素材，在最近被逐漸建構出來。因此「客家認同必須透過對歷史的述說與再述說來建構。」

(Constable, 1994: 76)，相同的，高怡萍(2000: 52, 56)在詮釋客家文化與族群認同感之間的關係時，也認為應該進一步深思建構客家人族群認同的文化邏輯或文化要素的運用，如何在發展特殊的歷史過程中，操弄文化中的象徵系統以建構獨特的族群認同。莊英章(2002: 42)也認為吾人應該從移民遷徙的歷史脈絡與地域情境來探究客家人如何從文化邏輯來選取自我的文化認同。

而這種客家歷史建構的觀點，決定在人們如何於不同的情境位置選擇客家文化傳承下來的歷史與傳統，以及他們本身對他者觀點的看法。這與集體記憶理論的論述密切相關，但是並未有文獻對客家族群的記憶詳細探究，只能從目前的客家研究中來尋找客家族群記憶的影子，在台灣的客家文獻中所透露將個體與客家群體連結的線索，將現在或未來的處境與過去的歷史連結的方式，看出客家族群記憶的微妙變化，過去歷史源流、血統爭論、風俗習慣、語言傳承、文化遺跡與文學山歌等等仍然是當今台灣客家研究的重要支柱，這些族群原生論發展出來的根本情感，仍是許多客家論著作者的記憶主體，而當今客家族群在台灣政治、經濟產業與社會文化相對地位的情境論述，也逐漸成為許多執筆論述客家族群者所揀選的記憶重點，甚至開始利用當今政府或民間團體積極推行的客家文化活動，進行歷史文化或客家產業的傳統創造，以推動新的客家族群記憶(張維安、謝世忠，2004；王雯君，2005：

117-156)。在台灣的客家人記憶什麼，對於客家族群認同具有關鍵性影響，但是目前的論著卻未對此著手，也未對客家人的族群記憶進行經驗調查，特別是目前的眾多客家文獻缺乏族群之間比較的觀點，從客家人與非客家人對客家族群的記憶來瞭解客家是族群研究不容忽視的重點。

在台灣的特殊時代背景，客家作為一個族群研究的對象，不僅以血緣或文化共享的根本情感作為客家認同的考量元素，同時也強調台灣社會情境脈絡的改變，牽動了人們對於客家族群的認同需要和情感凝聚，因此透過不同族群互動的邊界關係，成員主觀挑選原生情感或情境需求的利益作為凝聚元素的結果，無形間形塑了「客家」或「閩南」族群的記憶，同時建構客家人的族群認同。

四、強調女性記憶的客家研究

客家研究無論從血緣、源流、文化共享、族群關係或是歷史建構出發，這些宏觀面向多少為客家議題奠定了研究基礎，但是，客家研究無法忽略微觀的細緻分析，例如從記憶觀點切入來分析族群認同，特別是從一個女性的視角著手。

然而女性在客家研究中一直是一塊不可或缺的領域，張維安（2001：82）認為探討客家人的特性，客家婦女佔有很重要的地位，如果將客家婦女的特性抽出，客家人的特色則無法完整建構。舉凡多數論述客家人或客家文化的專書，多有一塊留給「客家婦女」的區域，除了歷史上描述客家婦女大智大慧的英勇傳奇故事，或是讚嘆客家婦女是中國最優美的勞動婦女典型，以及客家婦女擁有《客家好姑娘》的四項婦工：「家頭教尾」、「田頭地尾」、「灶頭鍋尾」、「針頭線尾」，以勤勞、刻苦與儉樸著稱的客家婦女成為創造文明的象徵，在客家專書中為客家婦女填充多樣又片面地讚詠溢美之詞不勝枚舉（譚元亨，1998：267-303；劉佐泉，2003：122-136；蕭平，2002：

161-180)，甚至以婦女議題作為客家研究主題者也相當多（王思平、莊英章，2001：277-304；房學嘉，2000：247-262；侯憲華，2003：38-44；陸緋雲，2002：539-549；李泳集，1996）。而台灣目前有關閩南、客家與外省的族群研究文獻中，以客家婦女為主題者最多，特別是張典婉（2004）為《台灣客家女性》著了專書，討論過去眾多客家文獻中對客家婦女描述為刻苦勤儉符碼的背後，所代表的男女性別結構上的不平等關係。有些研究則將客家婦女與閩南婦女進行比較研究，特別是討論婦女與家庭勞動力或家庭地位之間的關係（莊英章、武雅士，1993：97-112；莊英章，1994；張維安，2001：79-109），而林鶴玲、李香潔（1999：475-528）則是針對閩南、客家與外省婦女進行家庭資源分配關係的研究。

儘管客家研究中對於客家女性的論述頗多，但並不代表客家研究敘述較多的女性記憶。因為，大部分的族群研究仍是以男性的觀點出發，客家女性在客家研究的書寫，也是從男性的角度思考，女性只是個被男性書寫的對象。這可能與歷史記載中一向缺乏女性的位置以及對女性的記憶有關。N. Constable（2000: 365-396）認為如果族群被認為是一種「系譜書寫」或是「共享歷史」，在一個強調父系繼承的文化中，客家族群認同則會被視為是男性特權的觀點，因為族群連結到系譜或是政治經濟活動對男性有較大的吸引力，而女性只是被連結到客家認同的一種辛勤工作形象的象徵表述，甚至認為女性日常生活的文化實作，例如飲食方式、穿著、語言等細節，與族群認同無關，但是，這並不代表女性就沒有族群認同觀。尤其隨著社會的變遷，客家女性也可以在家庭與工作中感知族群認同在她們生活中扮演的重要角色，甚至不同時代下對於客家女性的勞動形象有不同的詮釋，相對也影響了她們的族群認同感（余亭巧，2004）。因此只有藉由女性生命故事的探究，從其痛哭、發牢騷、個人經驗的敘事、貧困與掙扎等細微之處，才能夠繪出一幅平衡的客家圖像（Constable, 2000: 392）。因此，族群研究中女性佔有不可或缺的位置，長久以來的客家研究也是缺乏女性作為主體所發出的聲

音，對於族群記憶與認同研究而言，女性或許是置身於族群邊緣而感受至深者。

然而從族群互動關係或是族群情境論述而言，客家研究不能只著重客家女性的研究，而忽略不同族群女性對整個客家族群的影響力，特別是現今個人遷移與社會流動性增加導致的文化多樣化，而個人或少部分的群體通常希望能夠整合進入較大的社會當中，並且希望能夠被接受成為大群體成員中的一份子（Kymlicka, 1995: 11），對於女性而言，出嫁是最重要的社會移動經驗，從娘家到夫家的移動，使女人由己身所從出的熟悉家居與鄰里環境，搬遷到陌生處所，面對陌生的夫家「家人」，心理衝擊與適應所需之努力自不待言（王志弘，2000：63），加上現今族群通婚普遍，不同族群文化上的適應也將由婚嫁的女性來承擔。同時女性原生家庭的記憶和夫家記憶的協調亦可能影響到族群認同的改變。例如 Halbwachs（1992: 75）在論述家庭的集體記憶時，則說明了女性在面對不同的家庭結構而擁有不同家庭記憶的調和。這種記憶調和的過程，倘若放到族群的面向觀察，也反應了一種族群認同的改變。

因此，客家研究不能僅將對象鎖定在客家婦女，而忽略族群認同隨著人們所處情境不同而改變的流動性觀點，亦不能認為客家認同的系譜概念或政治經濟面向只與男性相關，而忽略日常生活的文化實作對女性族群記憶的影響。所以，當今逐漸強調歷史建構與族群記憶的客家研究，目前似乎仍然尚未將重點著墨在女性的記憶。所以本研究從女性記憶的角度出發來看待客家族群與其他族群互動的關係，以及女性在通婚後對於記憶素材的選擇，此對於客家研究的歷史建構具有重要性。

第三章 女性的記憶與族群認同：族群與世代的比較

在進行族群認同與集體記憶理論的文獻檢閱後，本章將說明本研究所欲使用的方法以及研究設計。過去，許多國內外族群認同的研究，多採用量化統計的方法，⁸將認同設計成許多得以量化衡量的指標，對於記憶的研究也多採用相似的方法，以眾多選項檢測某個對象或事件被受測者記得的頻率以代表被記憶的程度，⁹這些研究對於族群認同的理解或集體記憶的應用有一定程度的貢獻。但是，因為本研究強調女性的記憶與認同改變的過程以及意義的問題，因此，將從質性研究的方法切入，以口述訪談的方式來蒐集資料。

本研究欲探討的主題在於閩客通婚的女性，在初級關係的層次上直接面對不同族群的家庭，對於他們本身族群認同與族群記憶所造成的影響，甚至對於下一代族群認同與記憶傳承的看法。在實際的進行上，本研究將找出 24 位閩南與客家族群通婚的女性作為口述訪談的對象，並以世代、族群、婚姻作為訪談對象的考量。以下將先說明本研究所運用的研究方法，然後鋪陳本研究在進入訪談之前所構思的研究設計。

第一節 質性研究方法：口述訪談與女性的記憶

質性研究重視對個人生活世界以及社會組織日常運行的瞭解，強調研究者與被研究者的個人經驗與意義建構作領會。P. Bourdieu 認為社會學家們可

8 例如王甫昌（1993b）、徐正光、鄭力軒（2002：337-361）、行政院客委會（2003, 2004）、Stephan and Stephan（1989）或 Gurak and Fitzpatrick（1982）等等。

9 例如王明珂（1997a）、Schuman and Scott（1989）或 Rosenzweig and Thelen（1998）等。

以堅定地確立福樓拜式的座右銘：「好好寫寫那些平庸無奇的事事人情吧！」（Bourdieu and Wacquant, 1992: 3），從這些平凡無奇的瑣事中，研究者從被研究者所提供的資料中賦予意義，尋找被研究者如何看待世界，如何界定情境，以及整個情境對他們的意義，因此整個社會脈絡對瞭解社會世界具有重要性（Neuman, 1997: 613-621）。本研究將從口述訪談的方法來瞭解通婚女性的族群記憶，進而分析其族群認同的改變，這些分析也將和上一章的文獻與相關統計資料對話。本節將先討論口述訪談方法與歷史記憶之間的關係，再強調女性口述訪談討論族群歷史記憶中的重要性，最後將介紹一種質性研究分析的電腦軟體：WinMAX，其為本研究資料分析與訪談內容引述時所使用的重要工具。

一、口述訪談與歷史記憶

本研究對於族群記憶與族群認同的概念將利用口述訪談(oral interview)的方式來討論。因為個人的自我認同是在保持特定的敘事進程之中被開拓出來的（Giddens, 2003: 50），而藉由一個人的口述敘事可以創造複雜的自我認同，並且從記憶、認知與歷史的相互關聯性來形塑自我（Tonkin, 1992: 1, 9）。口述訪談是研究者獲得研究資訊的重要研究方法，研究者對於田野場域無論陌生或熟悉，都需要跟研究對象進行溝通與訪問，例如非正式的閒聊，或刻意安排進行的正式訪問，藉著訪談的過程，研究者與研究對象開始建立關係，逐步建構對當地人、事、物脈絡的知識，並透過深入的訪談以瞭解當地民眾的觀感與對事件的解讀。¹⁰因此，口述訪談的研究方法，對於本研究要瞭解一個人的記憶與認同具有重要意義。本研究不用一般質性研究方法中的「訪談」¹¹或是近來在歷史研究中扮演要角的「口述歷史」，而用「口述訪

10 中研院民族學研究所的台灣原住民數位典藏口述訪談資料庫。

<http://sotokufu.sinica.edu.tw/pingpu1/02/iv.php>（2005.6.10）

11 訪談是研究者「尋訪」、「訪問」被研究者，並且與其進行「交談」與「詢問」的一種活動，訪談是一種研究性交談，是研究者通過口頭談話的方式，從被研究者那裡蒐集或建構第一

談」，是因為「口述」在口述歷史中，對於歷史意義的創造具有生命力，即便本研究是採用研究者與受訪者訪談互動的研究過程來蒐集資料，但是更著重表現受訪者在口述敘事的「訴說」中所強調意義的詮釋以及自我認同。然而，口述歷史的定義在整個口述歷史學界存在很多分歧（Howarth, 2003:16-17；楊祥銀，2004：7-10），Donald A. Ritichie（2003: 34）認為口述歷史是以錄音訪談的方式蒐集口傳記憶以及具有歷史意義的個人觀點。但是目前許多的口述歷史強調對重大歷史事件的個人記憶，亦即藉由一般普羅大眾的聲音來蒐集歷史資料，以作為歷史的見證，但這些「歷史」多是具有重大意義的公共歷史事件，例如二二八事件、九二一震災、霧社事件或日本統治台灣時期等等，以讓市井小民也可成為歷史詮釋者。然而，本研究是以每個受訪者的親身記憶作為焦點，在自己不斷地訴說與再訴說的過程中來累積片片段段的生活故事，而非侷限在對某一個歷史事件的看法，並且透過記憶再現與詮釋的方式，形成一串受訪者認為重要且具有意義，而由自己所建構的故事。因此，本研究的研究方法將著重在個人的日常生活，從細緻微觀處來洞悉個人的記憶與思維方式，希望藉由口述訪談的互動對話來蒐集更多活潑生動的口述故事。儘管一個人生命故事中的斷簡殘篇也是一個人生活「歷史」的一部份，這種將歷史記憶鑲嵌在生活故事的方法，即是本研究方法的重點，但是在歷史的深度與廣度上，尚不及一般認定的口述歷史法，也不希望藉由口述歷史字面上的嚴謹，¹²侷限生活世界作為一種史觀的豐富性。因此，將本研究所使用的方法界定為口述訪談法。

儘管並非採用口述歷史法，但是口述歷史的理論觀點、技巧運用以及注意事項皆可作為本研究的重要參考。在理論觀點部分，口述訪談與歷史記憶是密切連結的，從受訪者的角度而言，口述工作依賴受訪者的記憶，或是對自我經驗的知覺，而個人的原始經驗往往處於模糊狀態，若能透過語言的陳

手資料的一種研究方法（陳向明，2003: 221）。

12 訪談涉及的内容無設限，口述歷史指的是發生在過去的事（江文瑜，2002：112），本研究對於族群認同的看法不僅談論過去、也反省現在，也要設想未來。

述、命名、認定，才得以將記憶落實（黃克武，2000：20-21）。記憶就是一種詮釋的過程，其對於某項歷史事件的表達，而刻意或不自覺地忽略另一項，即是表達了一個人的思維過程。而這樣的記憶詮釋透過論述過程中所表達出來的資料，其實也是歷史。許雪姬（2000：29-30）認為口述歷史既是歷史本身也是史料。這樣的說法牽涉到對「歷史」的看法，以 Certeau（1988: 19-36）為例，他指出歷史不能只談考古，更要談論意義與論述，而歷史著重在實體意義的揭露，選擇性的分析以及意義的組織所隱含的詮釋過程，將會取代歷史作為一種實體的既存。另外，他也強調歷史事實來自實踐，從實踐反思中以產生具有意義的事實論述。Tonkin（1992: 2-3）則認為歷史的意義存在於人們的詮釋以及他人所相信的認知中，過去的再現交錯於說者與聽者在時空脈絡中的相互連結裡。因此，從此角度來看待歷史，透過受訪者口述詮釋出的歷史資料與整個社會情境的結合亦是一種歷史紀錄，在研究分析上同樣具有意義。從歷史或過去應當與人們的日常生活結合（Certeau, 1988: 44-45; Rosenzweig and Thelen, 1983），以及記憶與歷史之間需要透過情感與認同的方式予以連結（Archibald, 2002: 68-77）的角度來看，口述訪談的資料對於本研究所關心族群邊界的瞭解具有重要性。Minister（1991: 35）自己也反省到她自己以及其他人所做的訪問，都偏好活動與事實的問題，明顯缺乏對感情、態度與價值和意義為主的問題，「傳統的歷史來源告訴我們的几乎都是發生什麼事情，或是如何發生，而不是告訴我們人們對於那件事情的看法或那件事情對人們的意義為何。」所以，在口述歷史的訪談中，受訪者主觀的意見抒發，難有絕對真實性的答案，敘事的真偽或對錯，皆沒有比受訪者口述中所表現的社會意涵與情感意義來得重要。

因此，本研究的訪談法特別強調口述的意義，主要是著重在訪談者與受訪者的互動下，讓受訪者透過不斷述說以及記憶回溯，來表達對某觀點的思維過程以及自我的認同。本研究第一階段採用非結構式的訪談，利用日常生活閒聊式的過程先建構訪談大綱（參見附錄一：本研究訪談大綱），第二階

段才藉由訪談大綱正式安排一對一與面對面的半結構式的問答訪談，並且利用全程錄音方式，蒐集受訪者針對價值觀念、情感感受與對某件事情的視野角度的敘述。本研究在訪談前儘管有設計好的訪談大綱，但是實際進行時，則視所處情況以及受訪者的特性，彈性決定訪談問項的順序、內容以及詢問的方向，甚至是深入的程度，盡量讓受訪者述說自己的觀點與看法，但是為了增加訪談互動及與議題的關注，訪談者也會適時進行回應，有時儘管偏離主題或是脫離訪談大綱的主軸，但是亦可作為訪談時的背景知識。

基本上，本研究的口述訪談法仍遵循口述歷史對於訪談前、訪談中和訪談後的技術運用、訪談技巧、授權、倫理之專業知識，例如訪談計畫的準備、訪談互動中要使用的技巧、訪談倫理的尊重與法律問題、訪談後資料的整理與保存以及提供未來使用所需注意之事項等（Yow,1994; Howarth, 2003; Ritichie, 2003），因此，本研究在進行口述訪談前，都有事先向受訪者說明訪談目的與研究主題，以及受訪者在接受訪談時擁有的權利（例如，受訪者擁有中途決定不接受訪問的權利），訪談結束後立刻將錄音資料轉為電子檔，同時撰寫田野筆記，並且能夠盡快將訪談內容予以逐字稿謄錄成文字檔，同時將逐字稿送回或傳寄給受訪者校閱以確認受訪者的意思是否被正確傳述，特別是有些時間、專有名詞的正確性等，經過受訪者檢校後定稿，此時，也要求受訪者簽署授權書（release form）（見附錄二：本研究訪談同意書），才能將受訪者的訪談內容引用於本研究分析。

二、女性的生命記憶

本研究採用口述訪談的方式蒐集資料，因為全部是以女性作為研究對象，因此將特別著重在女性的口述訪談法，來探討她們內心世界以及族群記憶的回溯，並且充分瞭解婚姻對於女性族群認同的建構過程。相對於前面的口述訪談與歷史記憶的重要性，這裡所強調的是女性的生命記憶在歷史中的

不可或缺性。Nira Yuval-Davis (1997) 在 *Gender & Nation* 一書中就說明女人對一個國家或一個族群的發展與維繫扮演非常關鍵的角色，女性不僅肩負生物再生產 (biological reproduction) 的責任，以讓國家或族群的生命得以延續，也在文化再生產 (cultural reproduction) 的位置上扮演要角，以傳承國家或族群的文化。從生理學、文化上與象徵意義上，實現了國家民族「再生產」的是女人，而女性的文化編織在生活方式中，而日常生活領域在過去不被歷史文獻所重視，例如廚房中女性私人的言談，眾多關於母女、婆媳或鄰居之間伺奉長輩、養兒育女的媽媽經，女性多數生存在一些微不足道的生活世界裡，因此女性與文化領域的貼近與互動迥異於男性，因此女性在本研究具有重要地位。

女性長期以來一直不被作為訪談的對象，早期進行史料的蒐集，皆是以男性的觀點為主。儘管近年來歷史觀念已經逐漸從菁英歷史開始逐漸轉移注意社會中邊緣的、被壓抑的立場來看待歷史，卻仍然是以男性作為受訪對象，因為過去總認為女性生活在私領域空間，一來從男人的立場而言她們被認為是不懂歷史，甚至認為女人在私領域甚至家中廚房的言談都是無意義的八卦雜音。再來即是女性的史料難以蒐集，或許要從小說、傳記、散文等等文學作品來蒐集隱藏在男性背後的女性身影。我們會發現過去我們所講述的歷史記憶，其實都是男性的記憶。Kirk Savage (1994: 127-149) 認為西方紀念儀式大部分都是在保留菁英男性的歷史，以菁英男性作為國家進步的文化承載者，但是女性在國家紀念上的角色是相當具有寓意的，但是女性的歷史卻被系統性地遺忘，在一個以男性菁英支配的時代，男性們往往想像自己處在重要的地位而堅持過去要被保存，儘管最近女性與一些弱勢者開始受到重視以及被紀念，也通常是作為一段已經失去過往的象徵，以一種懷舊與浪漫的心態被認知與建構，但是他們真正的生命卻是被遺忘的。世界的戰爭歷史中近乎是男性的描繪，戰爭後的紀念物質或儀式表現且盡是對男性的崇敬，而女人對於世界以及所有戰爭的努力及貢獻，卻沒有受到紀念。甚至於女性

所記得的也是男人，而自己的貢獻儘管得以被神聖象徵化以獲得尊重，但是傳統的女性角色仍然被強化在性別的刻板印象上（Gillis, 1994: 10）。王明珂（1997: 12-16）在對男女青少年進行集體記憶研究時，也發現社會所強調的過去歷史人物，基本上都是男性，社會的認同是以男性為中心的認同，女性青少年在沒有選擇的社會影響下，也學習記憶男性歷史人物。但是社會仍然強調男女有別，他們會逐漸記憶特定的事件與人物來符合社會性別角色。

因此，女性的口述歷史打破了只有男人書寫歷史的權力觀，也提供了瞭解文化再生產的另一個重要面向。女性主義框架的口述歷史訪談嘗試站在女性立場的角度來思索歷史（Minister, 1991: 27-41；胡幼慧，1996：19-25），試圖給予女性一個發言權，來糾正長期主導社會科學發展的男性觀點。女人的主觀經驗不同於普通的詮釋觀點，大部分的研究都會把男性的經驗普遍化到所有人身上，忽略了性別乃是基本的社會分工，總是將焦點集中在男人的問題，甚至以男性觀點為參考點，而假定了社會的性別角色規範（Neuman, 1997: 157-158）。因此，女性與男性的觀點不同，經驗生活的方式也不同，在進行訪談研究分析時就無法一併而論。Minister（1991: 27-41）認為針對女性進行口述歷史訪談，或由女性進行口述歷史訪談，都有其獨特性，不能忽略社會溝通系統中性別次文化之不同，例如女性的溝通系統是為了要建立平等與保持親密關係，男性的溝通系統則是一種層級結構上主導支配權的競逐；女性談論個人與親密議題是要告訴別人他們是誰，但是男性則慣於討論責任與權力議題，則充分反應他們作了什麼；女性在溝通系統中詢問問題只是要讓促進對話得以持續，但是男性詢問問題就是要從對方中獲取更多的資訊等等。游鑑明（2002）在《傾聽她們的聲音：女性口述歷史的方法與口述史料的運用》一書中特別針對女性口述歷史的方法與觀點，並且對於從事女性口述歷史的工作者對於訪談的態度與準備提供許多解答。台灣在最近幾年來，對女性進行口述歷史訪談成為研究女性議題者最常使用的方式。例如：曾秋美（1998）的《台灣媳婦仔的生活世界》、江文瑜（1995）的《消失中

的台灣阿媽》與游鑑明（1994）的《走過兩個時代的台灣職業婦女訪問記錄》等。這些文獻不僅可以瞭解受訪女性的生命史，更可藉此觀察女性在當代的角色與地位，對於啓發本研究在瞭解女性的記憶與思維過程具有重要性。

對女性進行口述訪談不僅要依循一般的口述訪談訪法，在關係的建立、詢問的技巧、態度的表達和訪談的主題與訪問情境，皆需要細緻處理。尤其對女性進行口述訪談可能要站在女性立場來掌握受訪人的情境，尤其是如何站在女人的角度來理解她們的想法，是否當從家庭生活的面向切入來窺得女性生活的全貌，由於婚姻與家庭生活正是本研究的主體。此外，許多女性仍然對於單獨接受訪談具有不安全感，這種不安全感，包括：男性對訪談情境的干擾（例如，女性擔憂口述內容的真確性、隱私性，而會希望將問題引導讓男性來回答，或是男性會以女性根本不懂或思緒不清為由而代為回答），或是訪談時間的耽誤（例如，擔憂訪談過程延誤自己做飯給丈夫或小孩的時間、擔憂今日家事處理無法如期完成的規劃、或是擔憂小孩或孫兒哭鬧需要前往慰撫等），因此訪談前的關係建立、事先溝通要求單獨受訪、時間掌握都必須多花功夫。因此，本研究的訪談內容盡量讓女性受訪者覺得是從他們最熟悉且最能夠發揮的問項來著手，並且事先要向她們強調她們所說的意見都是珍貴且唯一，以促使受訪者不會畏懼受訪，加上要事先告知本研究的問題並沒有對錯或真假，同時會做好保密與隱私權益的尊重，以讓她們能夠盡量表達自己的意見與看法，特別是族群記憶、婚姻關係與家庭生活。所以，女性口述訪談比一般口述訪談有更多從女性生活世界角度的詮釋性理解。

藉由訪談互動探究女性對於族群認同的看法與意見，主要的精神在於讓女性能夠口述自己的生活世界、族群記憶與婚前婚後認同的轉變，即便是不起眼的生活點滴可能是珍貴的研究材料。過去男性慣用公領域的角度蔑視女性家務瑣事的對話，但是這些可能都是女性發揮智慧，紀錄自己生命記憶的重要空間，乃至於是整個社會文化再生產的實作場域。女性在家庭生活中的細節是生活歷史中最豐富的一個主題，由於女性在族群文化傳承中扮演相當

多的角色，承擔相當多的責任，女性對事情看法的細膩心思，都是超乎一般教科書或父權體制思想框架下的我們所能想像的。因此，進行女性內心世界的探索，用女性的眼睛發現事情的意義，有助於豐富並深入的探究文化實踐、再生產等許多細膩的實作面向，女性口中所表達的任何一種生活素材，都可能是非常豐富的學術資料。

三、WinMAX 質性研究分析

本研究進行口述訪談後所得的逐字稿將採用 WinMAX 軟體進行質性研究資料分析，此軟體的設計主要是利用紮根理論（grounded theory）的研究方法設計而來（林本炫，2004：1）。紮根理論主要是一種歸納性的發展，但是不能說其不具有演繹邏輯，最早是 1967 年由 Glaser 與 Strauss 提出建構理論的方法，是一種用於發展理論的研究方法，根植於系統收集和分析的資料之中（Strauss and Corbin, 2002: 25-31），也就是說研究者不是一開始就有一套理論而試圖驗證，而是從資料中發掘概念與理論，然後在研究過程中所發展的概念與假設，再不斷與新的研究資料進行互動以釐清概念、建立假設、檢驗結果不斷循環，而這種理論的建立是以所蒐集到的實際第一手資料為基礎。因此，研究的重點是理解特定社會情境下的社會事件，而不是對與該事件類似的情形進行推論。紮根理論需要逐次逐級地編碼，以對問題進行描述、分類與連結。強調的編碼過程依序就是對應著「開放譯碼」、「主軸譯碼」與「選擇性譯碼」（林本炫，2004：2；陳向明，2003：451-455）。因此，WinMAX 軟體僅是幫助本研究管理資料，而不是統計量化的方式幫我們分析質性資料，因為一切訪談資料的分析仍然需要依賴研究者對研究的問題意識之掌握（林本炫，2004：11）。

本研所得的口述訪談逐字稿則是將檔案載入以紮根理論為基礎而設計的 WinMAX 質性研究分析軟體中，依據研究問題與研究提問大綱所設計

的主題，將不同概念予以抽象化並進行譯碼工作（開放性譯碼），試圖從中發現重要的概念與視角；然後藉由譯碼之間的連結來構思研究資料的主軸架構（主軸譯碼），亦即開始對這樣的觀念與架構進行反覆密集的資料分析；最後則是將概念架構與資料進行密切的關聯、比較與整合（選擇性譯碼），將編碼集中在核心的概念類型中。但是 WinMAX 只是一項儲存、分類、索引的工具，雖然可以協助許多編碼的工作，但仍須研究分析者的思考與真正的分析，才能從受訪者的口述訪談資料中來觀察族群記憶與族群認同概念的轉變。

第二節 研究設計：記憶與認同在族群與世代的比較

本節將敘述本研究的 24 位口述訪談的受訪對象的選取方式與考量，同時從族群、世代、與婚姻交織的角度來進行本研究關於族群記憶與族群認同的主題設計，以作為本研究社會脈絡的主軸，例如閩客族群關係、男女性別關係以及世代差異對認同影響的設計，並且從受訪對象的記憶載體領域來設計通婚可能對族群記憶與族群認同的影響。

一、24 位閩客通婚的女性

本研究將針對 24 位閩客通婚的女性進行口述訪談，每位受訪者進行 1 至 3 小時的錄音，視訪談問題與回答的深入程度決定是否繼續進行第二次或第三次訪談。受訪者的選取根據立意原則，選擇閩南人嫁給客家人或客家人嫁給閩南人的女性作為對象，透過關係人介紹，於初步接觸訪談，以瞭解受訪者的背景後，再進一步正式進行錄音訪談，藉由滾雪球的方式擴大受訪對象的範圍。整個研究訪談的期間從 2004 年 2 月至 2005 年 4 月。

研究對象將設定為 55~67 歲與 28~40 歲兩組，並從這兩組中各設定 6 位閩南人嫁給客家人，或客家人嫁給閩南人的通婚女性進行婚前與婚後比較。因此族群、世代與婚姻將成為本研究對象選取的重要考量，希冀瞭解不同世代的閩客通婚女性對客家族群認同所具有的意義，以及從女性的族群記憶為客家研究提供新的思考與發展方向。由於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」（胡幼慧、姚美華，1996：142），因此本研究是要針對受訪對象的族群記憶進行比較，以及觀察受訪對象族群認同改變的過程，來凸顯受訪者的細緻生活故事。所以，本研究除了對於受訪對象的選取數目多寡不詳述以外，將針對受訪對象的選取設定以及選取原因和方式說明如下：

（一）研究對象：閩客通婚的女性 24 位。

（二）閩客通婚：1.自認為是閩南人嫁給客家人者，12 位。

2.自認為是客家人嫁給閩南人者，12 位。

（三）世代：1.第一代：55~67 歲，教育程度高中（職）以上，12 位。

2.第二代：28~40 歲，教育程度大學（專）以上，12 位。

首先，在選取不同族群的受訪者而言，是以受訪者主觀認為自己是客家族群，而配偶是閩南族群者，或是受訪者主觀認為自己是閩南族群，而配偶是客家族群者。研究期間選樣時，是以「請問您與先生是閩客通婚嗎？」來探詢，並以受訪者直覺反應為肯定者為訪談對象，並接續問「請問您與先生是誰閩誰客？」以作為族群分類。若回答為自己是客家人，先生是閩南人者，在研究分析中的行文，將會以客家族群受訪者來稱呼；若回答自己是閩南人，先生是客家人者，則會以閩南族群受訪者來表示。本研究將特別著重在客家族群記憶與認同的改變，因此，雖然以客家研究為主體，卻不能忽略不

同族群的文化比較，由於探討閩客族群邊界，邊界的形成與自我和「他者」的位置相關，是在互動關係中模塑，因此必須從閩南族群的觀點，與從客家族群的觀點進行比較，對於本研究而言，閩南族群的受訪者或是客家族群受訪者的閩南夫家在本研究中都佔有舉足輕重的地位。

其次，受訪對象分爲兩代，主要是要探究兩代之間對族群記憶的差別。在選取受訪者的世代分類上，是考量兩代的年齡差距能夠達到第一代的下一代大約就是第二代的年齡的情況，以方便瞭解代間記憶的顯著性。依據內政部統計資料顯示，2003 年新娘的初婚年齡平均爲 27.2 歲，¹³因此第二代的年齡從 28 歲開始起算，然而，統計資料顯示 1971 年的新娘初婚年齡平均爲 22.1 歲（內政部，2003：73），加上本研究所選對象均爲高教育者，假定因此延後結婚年齡，因此兩代之間設定以 27 歲差距作爲基礎，所以，第一代的年齡將從 55 歲起始。兩代選取對象的年齡範圍，除了同一世代的考量以外，由於第一代是屬於在 1970 年代台灣本土化以及性別意識開始萌芽以前受教育以及結婚者，而第二代是屬於在 1987 年以後台灣解嚴後或本土化議題，以及反對運動在台灣掀起熱潮的時候受教育以及結婚者，藉此分析兩代在台灣社會變遷與本土觀念轉變的前後過渡時期，在族群通婚後對於記憶與認同的詮釋，因此兩代受訪對象的選取在社會變遷的時點上具有重要意義。再者，本研究重視族群記憶的傳承，第一代受訪對象的選取必須要以有自己小孩者爲對象，以方便進行代際之間族群記憶傳遞的分析，而第二代已婚女性即便小孩年紀尚小，對於受訪者思考未來小孩的族群認同以及族群記憶傳承與方言教育等問題仍然具有重要性。但是本研究並不採用配對研究，亦即兩代各自屬於獨立的受訪對象，並非母女關係。

影響本研究議題的變數眾多，除了限定對象的性別、族群以及年齡外，也將控制社會經濟地位的教育程度變項。然而，爲避免教育程度會因爲台灣

13 內政部統計通報，九十三年第二十四週統計資料。
<http://www.moi.gov.tw/stat/week/week9324.doc>（2005.5.10.）

教育結構隨時代改變而有所偏差，將限制受訪者第一代的教育程度為高中（職）以上，第二代的教育程度為大專以上，不論第一代或第二代的受訪對象皆屬於高教育的知識份子。¹⁴由於本研究無論第一代與第二代的受訪者將不考慮城鄉差距，是鑑於現今大眾運輸與傳播媒體之普及，城鄉之差距對受訪者所造成的影響已逐漸縮小。¹⁵由於本研究範圍所設定的變項無法面面俱到，盡可能地將各組變項所受到的額外因素的影響可以降至最小。

表 3-1：本研究的 24 位閩客通婚的女性受訪者相關資料對照表

世代	編號	個案	族群	年齡	教育	編號	個案	族群	年齡	教育
第一代	EH1	楊女士	客	62	高職	EF7	吳女士	閩	59	大專
	EF2	鍾女士	閩	59	大學	EF8	吳女士	閩	58	高職
	EH3	鍾女士	客	56	大學	EF9	林女士	閩	55	大學
	EH4	劉女士	客	60	大專	EF10	楊女士	閩	58	高職
	EH5	林女士	客	64	大學	EF11	陳女士	閩	61	大學
	EH6	余女士	客	56	大學	EH12	林女士	客	58	大學
第二代	YF1	楊小姐	閩	35	大專	YH7	曾小姐	客	35	研究所
	YH2	黃小姐	客	36	大專	YH8	范小姐	客	30	大學
	YF3	王小姐	閩	30	大學	YF9	卓小姐	閩	40	大學
	YF4	呂小姐	閩	35	大學	YF10	楊小姐	閩	38	大學
	YF5	廖小姐	閩	37	大專	YH11	張小姐	客	32	大學
	YH6	范小姐	客	33	研究所	YH12	劉小姐	客	37	大專

14 對於所有受訪對象選擇為高學歷女性，是考量台灣在女性意識與族群意識興起之際，性別與族群觀念得以透過教育過程影響受訪者，較能顯現性別與族群之間的張力，以及省思自我在性別或族群認同的位置。

15 丈夫與公婆對一個女性在婚姻與家庭地位而言，也是關鍵因素，因此，丈夫的語言使用以及是否與公婆同住，是本研究的考量之一。但是本研究並不將其納入控制對象選取的研究設計中。

本研究的受訪對象，列如表 3-1（參見表 3-1：本研究的 24 位閩客通婚的女性受訪者相關資料對照表(I)，與附錄三：本研究受訪對象基本資料對照表(II)），將說明受訪者的族群、世代、年齡與教育的基本資料，同時在之後研究分析行文中所使用的個案編號，第一代的受訪者為年紀較長者，取 Elder 的第一個英文字母 E 代表，第一代的受訪者個案編號則為 E1~E12；第二代的受訪者為年紀較輕者，取 Younger 的第一個英文字母 Y 代表，第二代的受訪者個案編號則為 Y1~Y12。若為客家受訪者，則在年紀分類後加上客家（Hakka）的第一個英文字母 H 代表；若為閩南受訪者，則在年紀分類後加上福建（Fujian）的第一個英文字母 F 代表，以方便從個案編號瞭解世代與族群。

二、族群、世代、婚姻與認同的交織

由於本研究將探究不同年齡與不同族群的女性，閩客通婚後對於閩客族群記憶或認同是否有所影響，因此，在這 24 位受訪者中，可將族群、世代、婚姻與認同關係進行以下設計（參見表 3-2：族群、世代、婚姻對受訪者與下一代的族群記憶與認同的影響）。

表 3-2：族群、世代、婚姻對受訪者與下一代的族群記憶與認同

世代	族群 婚姻	閩南族群受訪者 (嫁給客家男性)		客家族群受訪者 (嫁給閩南女性)			
		婚前	婚後		婚前	婚後	
			受訪者	下一代		受訪者	下一代
第一代 (55~67 歲)							
第二代 (28~40 歲)							

本部分，首先將再次依據本研究的背景與問題意識，針對女性進行不同族群、世代與通婚而設計的意義進行說明，其次，將在受訪者本身與其對下一代的族群認同看法和族群記憶傳承分別進行研究設計。

(一) 不同的社會脈絡對記憶與認同的影響

本研究將探討不同世代的閩客族群通婚下的女性的族群記憶與認同，因此族群、世代與性別（婚姻）是本研究中的重要考量。本研究設計先透過目前的文獻以及相關統計資料對這些社會脈絡的表現，假定這些要素可能對族群認同造成改變，以作為本研究設計時必須圍繞的主軸概念。這些概念將有助於思考通婚女性所處不同社會脈絡對族群邊界的移動方式。

1. 客家族群容易隱形在閩南族群中

從目前人口、語言使用以及社會地位而言對閩客族群進行相較，客家族群的客家認同容易模糊與隱形化。儘管在國民政府威權統治時期，閩客相對於外省人而言皆屬弱勢團體之一，閩南人與客家人當時在台灣皆是處在類似的政治地位與文化語言的對待上，但是就人口而言，閩南人比客家人人口高出甚多。¹⁶就語言使用而言，過去很長一段時間在公開場合無法說方言，即便私下說方言也以佔多數的閩南語作為市場語言，這樣的情形延續至今。¹⁷就社會地位而言，在本研究背景中曾說明了客家人在 1960 或 1970 年代，台灣面臨經濟起飛與社會變遷，客家人離鄉離農前往都市謀生，面臨的人口比例與經濟競爭關係，因此客家人被迫無法自如地講客家話，在本土化運動興起

16 依據統計閩南人約佔 73%，客家人則佔 13%（行政院客委會，2004：3.6）。

17 行政院客委會調查發現各縣市客家族群在家中使用的語言以普通話比例最高，其次為閩南話，再來才是客語，甚至在客家人口屬於高密度地區，在家中閩南語的使用程度（65.3%）仍然比客家語高（51.5%）（行政院客委會，2004：4.7）。

之後，客家人相對於閩南人在人口或政治經濟競爭下較易被遺忘或忽視。¹⁸甚至 1980 年代末期的客家文化社會運動之興起以及近年來客家認同的喚醒，也是以擺脫客家身份隱形化與低度認同的弱勢族群形象作為訴求（蕭新煌、黃世明，2001：589-642），而客家人的隱形化在過去的看法認為和外省人的優勢文化與國語政策密切相關，但是張茂桂（1994）在客家人的政治態度、族群意識與族群關係上的研究，進一步顯示出客家人面臨被閩南人同化的問題。同時依據本研究在第二章的表 2-2（父母至少有一方為客家籍之受訪者的身份認同分佈狀況），關於閩客通婚後子女對族群的自我認同，都顯示子女主觀認同自己是閩南族群高於客家族群。因此客家族群無論在人口、經濟、社會、政治或語言使用，特別是在本土化風潮的興起下，都可能成為閩客通婚者改變族群認同的考量。¹⁹

2. 女性婚後較易隱藏在男性或夫家背後

在本研究的表 2-1（大台北地區家庭夫妻組合與語言使用情形）關於閩客通婚後夫妻家庭語言使用的情形，除了表示閩南與客家語言使用的差異，丈夫與妻子的性別關係對客家研究而言也具有一定的意義。從社會學衝突論的角度而言，婚姻與家庭的維持是合理化男性的主導與支配（Schaefer, 2002: 446-447），就性別角色而言，一般傳統概念就是認為男性應當扮演剛強角色，女性則應表現陰柔的自我形象。而在中國漢人社會的傳統家庭觀念中，是以男方作為家庭命脈的傳承，女性婚嫁後則是潑出去的水，所以對一位出嫁女性而言，和原生家庭如同斷了根，前往的夫家是個必須極力去適應與融入的

18 現今人們普遍認為任何族群都應受到社會的尊重，但是仍有 19.4% 的客家族群認為自己社會地位相對低落，同時未有任何資料顯示客家族群地位優於閩南族群地位（行政院客委會，2004：2.7）。

19 Bonacich（1973）的中間少數者（Middleman Minorities）理論，認為在多元族群社會中有些特定的族群佔據在中間地位，處在族群層級較高的支配群體之下，卻又在族群層級更低的從屬群體之上，一般其在社會上佔有經濟系統的媒介利基，非如高層的資本家，亦不是低層的勞動大眾。例如海外華人在東南亞社會、或是猶太人在歐美。這樣的觀點可以提供客家族群在台灣所處族群相對關係的思考，並另文處理。但是本研究將從人口、經濟、政治與語言使用來探究閩客關係，以及推究客家族群在閩南族群中隱形的可能。

場所，女性在自我認同上要做更大的犧牲。

儘管就時代背景而言，近年來對於社會變遷中的婦女地位與角色的研究，認為提高一個地區的整體經濟水平和開放程度，特別是提高女性的經濟收入，為提高婦女家庭地位的關鍵所在（伊慶春、蔡瑤玲，1989）。然而婦女參與勞動地位的提高未必在家庭中得以超越丈夫的地位，尤其傳統父系社會之角色規範，可能比婦女就業因素更有效的支配家庭內之角色及權力結構，尤其是在家庭事業工作的婦女，生產勞動角色並沒有改變傳統性別角色的期待及規範（呂玉瑕，1984）。所以中國傳統的性別期待，會支配現代婦女中的角色地位，可能在閩客通婚後的結構情境改變之下，丈夫的族群認同連帶也會影響女性的族群記憶以及對於本身族群認同的看法。

3.閩客族群記憶將隨世代而模糊

過去台灣各族群因為遷入台灣的時間不同、居住地區與經濟利益的衝突，加上清朝分化統治等政策因素的影響，族群之間為了自保而採行同族群集中居住的型態，妨礙彼此之間自然的接觸與融合的可能（王甫昌，1993a：50）。但是，由於交通運輸與社會網絡的方便，大家熟悉不同文化的管道增多，因此第二代受訪者將比第一代受訪者更能夠瞭解不同族群的多元文化，加上教育的普及化，第二代受訪者將比第一代受訪者更能對多元文化擁有較大的包容性。此外，王甫昌（1993a：88）的研究顯示，台灣不利於族群通婚的文化及心理因素都隨著文化同化及族群偏見而逐漸減少，不再構成通婚障礙。換句話說，第一代受訪者對於閩客族群記憶以及閩客之間的分別心，將比第二代更為強烈與深刻，由於過去台灣社會並不如現在多元化，因此第一代將比第二代受訪者在記憶中殘存更多過去閩客之間的歷史敵意。Gans（1979: 6-7）在分析美國移民第三代的族群認同感時，發現一般世俗的族群文化、傳統組織將不再具有意義，族群文化只存留祖先記憶以及保存在博物館中的傳統，但是第一代與第二代則相當重視移民經驗以及祖先所帶來的族

群文化。同樣的，Alba 與 Chamlin（1983: 242-247）在研究美國白人的族群認同時，也以世代作為影響族群認同的變項，以衡量移民祖先的記憶在美國受測者中的距離，同時以出生年代來代表歷史變遷對族群認同的影響，同時發現年輕一輩比老一輩者更易受到族群之間的同化。

閩客之間的族群記憶從過去的閩客械鬥到移民台灣後資源與土地的競爭，甚至清乾隆年間義民事件與現今義民信仰所隱含的閩客族群弔詭關係，加上閩客族群傳統文化與信仰風俗，容易因為社會流動與現代化而逐漸簡化或消逝，因此世代將會影響閩客族群記憶，而這樣的閩客族群記憶也容易影響他們的閩客族群認同。

本研究強調族群、世代以及性別之間的交錯關係，綜上不同情境對族群記憶與認同改變的過程，則是本研究所欲觀察與分析的前提。

（二）族群記憶的載體與認同的關係

本研究的族群認同概念將依據情境論概念，結合族群互動的同化論的客觀情境以及多元論的主觀認同，來界定族群邊界的移動以及族群認同改變的過程。本研究是以閩客通婚的女性為對象，她們接觸不同族群的場域就是建構在家庭這個初級關係上。Halbwachs（1992: 68）在敘述家庭的集體記憶時，認為我們大部分的人生都是在家庭中度過的，實際上，自從我們成為家庭這個群體的成員那一刻起，家庭思想就成了我們思想的主要成分，我們的親屬傳達給我們關於人和事物的最初觀念，即便是對外部世界的瞭解，也是透過我們親屬圈內激起的反響來實現的。此外，Rosenweig 與 Thelen（1998: 19-36）研究發現，對女人而言，家庭是任何一種群體中，和過去的記憶的連結緊密性最強的社會框架。James Fentress 與 Chris Wickham（1988: 137-143）就認為女性在不同的社會群體中擁有多樣化的生活經驗，尤其是在家庭結構中，女性比男性更為強調他們的家庭生活，女性通常回憶的過去是家庭史，甚至

可以將家庭生活敘述到更枝微末節的瑣事中，「家」就像女性的紀念象徵，是每天都要接觸到的組織，且只有家能夠讓其有某種程度的掌控。所以女性的家庭記憶在其生命史中佔有重要地位。

家庭也是本研究受訪對象族群記憶誕生的社會框架，是受訪者與整個族群連結之所在，也是受訪者的現在與過去族群記憶銜接的領域。但是，女性一旦透過婚姻後將面臨身份上的改變，她們又會記得哪一個「家」的家庭記憶？Halbwachs（1992:74）在討論家庭記憶時，認為某個家庭的一部份意義都有可能滲透、擴散到一個或幾個別的家庭的記憶中去，同時一個社會的普遍信念也會影響家庭的成員，而且會藉助家庭中那些直接捲入到外部世界集體生活中的人作為媒介，進而去適應家庭傳統或是改變傳統。Halbwachs（1992:75）又認為婚嫁的女性可能會面臨不同家庭的記憶滲透，女子在踏入丈夫家門時，無法忘記她以前所有的記憶，因為她童年的記憶與父母和家人之間繼續保持關係，但是人們要求她，要把這些記憶與現在的家庭所強加給予的觀念和傳統要統一起來，所以她的思想方式的均衡就必然會在某種程度上受到擾亂。若就本研究而言，這些閩客通婚女性就是不同家庭記憶的中間媒介，她們不僅面臨不同家庭記憶的擾亂，甚至這些家庭記憶又隱含了不同族群的文化要素，她們必須要將這些複雜的記憶元素達到某種程度的均衡。

在這樣的情況下，女性的族群記憶的載體又存在家庭場域中的什麼位置？Yuval-Davis（1997: 23）認為女性在群體中扮演象徵性的邊界防守（border guards），特別是其與丈夫和小孩之間的關係。因此，本研究要探討的主要議題將分成兩大部分，第一部份是從受訪者本身的角度來看待自己，敘述閩客通婚對受訪者自己族群記憶與認同改變的影響；第二部分是從受訪者的角度來看待下一代子女，敘述閩客通婚對下一代在族群認同或族群記憶傳承上的影響。進而探究女性在家庭的社會框架下，閩客族群邊界流動的過程。

1. 受訪者本身的族群記憶與認同

受訪者本身對於族群記憶將以婚前與婚後的時間關係，以及原生家庭（娘家）和婚嫁家庭（夫家）的空間關係作為本研究族群記憶的參考框架。並且將不同族群的受訪者分開比較（參見表 3-3：研究設計(一)——通婚對受訪者本身族群記憶的影響）。由於族群認同與族群記憶，具有密切關係，在第二章曾經說明兩者具有高度的互構性，因此以受訪者主觀表達自我的族群歸屬來表達受訪者的族群認同，並以生活實作面向和對不同族群的觀感與態度作為族群記憶改變過程的分析載體。在表 3-3 的研究設計(一)中，主要探討的議題有三：（1）受訪者在生活、風俗儀典或語言等習慣方面族群記憶的改變（2）受訪者對於配偶族群意象改變的過程（3）受訪者表達自我的族群認同的方式。以此三項作為族群記憶的記憶載體領域，並視受訪者的回答情形進一步限縮記憶載體的範圍。

表 3-3：研究設計(一)——通婚對受訪者本身族群記憶的影響

記憶載體的領域		閩女（嫁給客男）		客女（嫁給閩男）	
		婚前	婚後	婚前	婚後
族群 記 憶	(1)生活、風俗、語言等習慣	閩*	客	客	閩
		閩	閩	客	客
	(2)對配偶族群的意象	閩	客	客	閩
		閩	閩	客	客
	(3)主觀表達的族群認同	閩	客	客	閩
		閩	閩	客	客

*表中婚前與婚後間的虛線，代表族群邊界移動對記憶或認同的影響，閩或客的標示，屬於相對概念或程度上的改變。

2. 受訪者對下一代的記憶傳承

若從受訪者的立場來考量小孩的族群認同以及族群記憶的傳承，也得以

表示女性對族群記憶以及族群認同改變的看法，亦即女性對於族群的文化再生產的部分，同時可以觀察閩客族群邊界流動的過程。若從不同族群的受訪者分開比較(參見表 3-4: 研究設計(二)——通婚對下一代記憶傳承的影響)，反應在表 3-4 的研究設計(二)中，主要探討的議題有二：(1) 受訪者傳遞給下一代的族群認同記憶，特別是告訴下一代他們的族群歸屬(2) 受訪者對下一代的族群文化記憶的傳承方式與內容。以此兩項作為族群記憶的記憶載體，並視受訪者的回答情形進一步限縮記憶載體的範圍。此部分欲探究閩客族群邊界在受訪者與下一代之間流動的過程，同時可以觀察受訪女性如何將族群記憶進行複製或創造的文化再生產。

表 3-4：研究設計(二)——通婚對下一代記憶傳承的影響

記憶載體的領域		閩女	客女
		(嫁給客男)	(嫁給閩男)
族 群	(1)看待下一代的族群認同	客*	閩
		閩	客
記 憶	(2)對下一代的族群文化傳承	客	閩
		閩	客

*表中閩或客的標示，屬於受訪者本身與她們的下一代相對概念或程度上的改變。

因此，在本研究的下面兩章，將分別針對本章的研究方法對 24 位閩客通婚的女性進行口述訪談後，將口述資料從研究設計(一)(參見表 3-3)與研究設計(二)(參見表 3-4)所討論的記憶載體領域來進行詳細分析，並且依據研究設計中對於不同社會脈絡可能對記憶與認同影響的前提，同時加入對於閩客族群邊界流動過程的思索。由於本研究在接續的兩大章所引述的受訪者的訪談內容是為本研究的分析主體，因此關注的是訪談內容所呈現對於族群認同改變或反應族群邊界的流動過程，因此，受訪者記憶所述內容

或文化細節的「真實性」（如果社會有所謂的真實）並非本研究所要處理和強調，希冀分析與討論的在於受訪者本身記憶的過程，才是本研究的重點。

第四章 通婚對女性族群記憶的形塑

本章將依據研究設計中，從受訪者口述訪談的內容來對對受訪者本身的族群記憶進行分析（參見表 3-3：研究設計(一)——通婚對受訪者本身族群記憶的影響），並且從 24 位女性受訪者本身族群記憶載體的領域分成三大部分討論，分別是生活世界中族群記憶的改變，以及受訪者內心世界中對於閩客意象的交織，最後是前兩部分如何影響受訪者主觀表達自我的族群認同。同時總結此三大部分記憶載體對通婚女性族群記憶的改變，又如何在不同層次影響到閩客族群邊界的流動方式。

第一節 生活世界中族群記憶的改變

記憶不只是存在我們的大腦中，不只是透過語言論述來表達而已，記憶也存在身體的實踐中（Cattell and Climo, 2002: 19-20），就像 Connerton（1989: 71）強調記憶會被具體化在日常生活的身體實踐中，社會記憶也會透過身體實踐來傳遞，就像姿勢、手勢、習慣、吃的方式和穿著打扮與紀念儀式，這些都可以被視為有意義的文化經驗的儀式重演或是「展演的記憶」（performative memory）。因此，在日常的生活世界中存在許多看不見的情感與經驗，一種沒有意識其存在的記憶內化在我們的日常實作中。同樣的，閩客族群記憶的載體也可能散佈在日常生活的點滴之中，通婚女性藉著原生家庭（娘家）與婚嫁家庭（夫家）生活的記憶不斷比較，以彰顯閩客族群的特點，例如婚後的生活調適與習慣的改變等等，加上女性婚後對於夫家的大小家務打理，這些都有可能內化成為女性實作記憶的一部份，進而改變婚

後女性的族群認同。

對於一個閩客通婚的女性受訪者而言，族群記憶顯然是鑲嵌在自己對夫家生活的實作中，然而在她們的生活世界中，族群記憶的載體為何？透過受訪者的訪談內容論述，大致脫離不了紀念儀式、生活飲食與語言使用上對閩客族群的深刻體驗，²⁰因此本節將從此三部分來說明受訪者在生活世界中的族群記憶，首先是祖先祭祀的記憶，其次是家事處理的記憶，以及最後是家庭語言使用所反應的族群記憶，從這些記憶中探索通婚女性族群認同的微妙變化。

一、祖先祭祀的記憶

溯源一直是族群研究中很重要的一環，原生論認為族群認同來自根本情感的賦予，亦即族群是家庭或家族發展而來的親屬體系的延伸，因此祖源即是族群認同最基本的要素，也是族群凝聚人群的重要力量。透過祖先的遺留和祖宗崇拜的儀式，是子孫後代對族群溯源以及凝聚彼此最直接的方式。在中國眾多傳統節日慶典中，祭祀祖先一直是儀式中不可或缺的一環，特別是一年一度的掃墓祭典，前往祖先墓地進行溯源追思，被視為是連結祖先記憶的重要場域。Doris Francis 等人 (2002: 95-110) 曾經對英國的墓園進行研究，並且認為那是一個認同、族群意識與記憶建構的場所，在過去、現在與未來，在自我與他人、時間與空間、個體與共同體之間進行結合，墓園是一個走入記憶與自我認同的入口。而中國傳統對於祖先的崇敬除了可以從掃墓，亦可以從平時的祖先祭祀或是保存祖先流傳下來的族譜、傳家寶或是透過口傳記憶的歷史故事而看出一個家族或宗族的延續。

20 生活世界中族群記憶的改變，紀念儀式、生活飲食與語言使用三項，是受訪者談論頻率最高且反應最能表現族群特色者。當然除此三項外，有些受訪者也有其他零星看法，包括：穿著品味、居住環境、婆媳觀念、婚喪儀式等等，這些有的可以併入上述三項討論，有的則反應受現代化影響難以分辨是否與族群相關，因此對於相關特例則在此不納入討論。

探索閩客族群的歷史記憶，是閩客溯源的開始，因此，從一個閩客通婚的女性來探究她們對祖先的記憶，將首先從受訪者對於原生家庭以及婚嫁家庭中的祖先故事的瞭解或家中的族譜開始論起。其次，則分析受訪者如何論述閩客族群對於祖先或神明祭祀儀式的區別。最後則是欲瞭解受訪者對於祖先概念的定位。對本研究的受訪者而言，發現不同族群的受訪者對於祖先記憶的程度、掃墓的方式有很大的不同，對於祖先或家族的觀念也有別。從不同世代的受訪者來看，第一代與第二代受訪者所瞭解的祖先記憶也有些許差異。

（一）祖先故事的追溯

祖先故事的追溯，是探索族群淵源的一個方式，也是族群認同建構的元素之一。從受訪者對祖先故事的瞭解程度，可以作為她們對於族群認同的一個方式，而她們在通婚後對於夫家祖先的故事探索，亦可作為觀察她們族群記憶改變及對族群認同的影響。

無論是第一代還是第二代受訪者的訪談內容，普遍都對祖先的記憶模糊，有的受訪者甚至難以說上一段簡單的故事，只能就家中是否有族譜或是祖籍作為自己的祖先記憶，有些受訪者甚至完全沒有概念。客家受訪者個案 EH3 鍾女士是唯一可以同時為自己與夫家祖先敘述一段故事的受訪者。

我爸爸都會跟我們講說我們祖先很厲害，有幾個還是秀才，我爸爸蠻重視這些，……我們在廣東的白渡還找到我們祖先。……我哥哥後來還自己研究，一一往上推，還可以推到宋襄公那個時候，我哥哥還有查出先祖一百零四世，十個兄弟全部中進士。……我們家的祖譜很清楚。(個案 EH3：399/420)²¹

21 此為透過 WinMAX 登錄逐字稿，引述於行文中的載入格式。(個案 EH3：399/420)代表是第一代客家受訪者個案編號 EH3 的訪談內容，訪談內容是從 WinMAX 行數 399~420 中所

我先生那邊的只有講到我公公的祖父那一代，再上去就很少提到了。就說好像是從彰化二水開始雇工挑東西挑到萬華來，就是他們的「阿祖」（閩南語）率領一支隊伍，就是作貿易，……，就是大商人，從中賺了很多錢。（個案 EH3：441/448）

第一代受訪者多數至少還能為自己或是為夫家敘述一段簡單的祖先故事，但是第二代受訪者普遍比第一代受訪者更不瞭解自己或是夫家的祖先故事，僅能從祖籍、祖譜或是掃墓情形作為祖先記憶的證明。也有一些第二代受訪者認為家中不會有人談論這樣的話題，自己也不會去問，夫家更不會將相關的祖先故事去跟媳婦討論。

此外，研究發現閩南受訪者與客家受訪者對於祖先的記憶有別。從閩南受訪者和客家受訪者的談論內容而言，可以發現客家受訪者多數對自己祖先的相關知識多少仍有記憶，但是對於閩南夫家的祖先記憶多反應不清楚或沒聽說。而許多閩南受訪者則是對於自己祖先的相關知識不清楚，但是卻反而有聽說客家夫家的祖先記憶。

例如從上述個案 EH3 鍾女士對於自己與夫家祖先的兩段故事，可以發現她認為自己的祖先故事可以溯源至久遠以前，同時提及自己在大陸的祖籍，但是他所聽說夫家的故事卻只能溯源到公公的祖父，且從台灣的彰化二水開始論起。相類似的情形也可以在客家受訪者個案 EH1 楊女士與個案 YH8 范小姐的訪談內容得知。

我們祖先是從大陸五華縣來台灣的，好幾代祖先現在都還放在我們那個祠堂裡。但是我就覺得他們（夫家）很怪，他們祖先大概只有到「阿祖（閩語）」，再上去就都不知道了，他們拜也只拜到那裡而已。以前他們有說要去尋根，就到苗栗去，但是也是不了了之啊！我真懷疑他們自己有沒有祖譜？（個案 EH1：370/375）

我們家的祖譜很大一本，因為我們有范氏宗親會。……我們家好早好早以前就在台灣了，我媽說好像是在廣州珠江那一帶來的。我們都知道我們是范仲淹的後代，就會覺得很驕傲。……我每次都很自豪地跟我先生說，但是我先生家很單純，就是在苗栗後龍，我先生就講說他們祖先也有誰誰誰，我就說沒聽過，跟我們范仲淹比起來小巫見大巫。……我也從來沒看過他們家的祖譜。(個案 YH8：*19/28)²²

與閩南受訪者相較，客家受訪者對於祖先故事的溯源比較有清楚的認識，而會認為夫家既不瞭解祖先，也從未提起他們祖先的故事。客家受訪者個案 YH11 張小姐則不能理解為何丈夫對於祖先的故事會一知半解。

我從來沒聽他們提起過要去雲林掃墓，我就問他們，我婆婆竟然說不用去掃耶？我常常會問我先生說他們祖先怎樣怎樣，他都說不知道，那去年有一次可能他被我問煩了，就不知道從哪裡弄了一個族譜來，但是寫得不是很詳細。不像我們家都是寫得很清楚很慎重。而且他們的族譜還是在我看，他都沒有看，他根本不重視這種事情。(個案 YH11：*28/38)

相對的，有些閩南受訪者則是認識客家夫家的祖先故事比自己原生家庭祖先故事還來得多。例如個案 EF7 吳女士表示她婚後就常常聽到丈夫對她訴說客家祖先的偉大故事，令她相當驚訝與欽羨。

我先生講很多給我聽耶！我嫁來沒幾年他還拿他們的祖譜給我看，還很驕傲地跟我說他是「中原正宗大漢的中國客家人」，還說什麼他們客家人比我們閩南人還要正宗。我就嚇到，原來還有叫族譜的這回事耶？！我們家只知道阿公而已，也沒聽說過有族譜這種事情耶，他們家還可以有族譜，上面寫了好幾代的事情，好神奇耶！我覺得客家人這點很好，祖先祖譜都保留得

22 此表示第二代客家受訪者個案編號 YH8 的第二次訪談內容中，行數 19-28 行中所擷取(以 * 表示第二次訪談，未標示 * 者則為第一次訪談)。

很好！寫得很詳細耶！（個案 EF7：276/286）

除了個案 EF7 的訪談內容，有些閩南受訪者也是深深地感受夫家對客家族群的中原情懷，尤其對於客家祖先記憶的瞭解往往會從客家族群的歷史開始。例如個案 EF8 吳女士認為嫁入夫家若能事先瞭解客家歷史，比較方便將自己融入客家的親戚與朋友中作為相聚時得以談論的話題。

我記得我公公講過，他們好像是廣東那裡來台灣的。……我知道說客家人是五胡亂華之後他們遷到台灣，那閩南人先到，沿海一帶比較好開發的地區就被佔據，那客家人只好到山坡地去開墾，很辛苦，……因為客家人那時候五胡亂華要逃難，那祖先牌位都是要帶著走，走到哪裡就拜到哪裡……。還有那個三山國王是客家人祭祀的，還有那個新埔的褒忠亭，義民廟，是客家與閩南人的戰爭，客家的義民軍死很多……。這些都是因為我嫁過來之後就想說我應該要多瞭解客家，我就自己看書，或去參加一些客家的活動，我也有去參觀客家文物，就有客家文物的老師會介紹，其實因為嫁到客家庄嘛！至少也要瞭解一下他們的風俗習慣或歷史故事，不然親戚朋友他們在講什麼，結果你什麼都不知道，又沒話題可以談，這樣不好啦！（個案 EF8：126/150）

從個案 EF8 的訪談內容而言，瞭解夫家的族群歷史是為了能夠在家庭聚會時成為融入夫家的方法，個案 EF9 林女士也表示在掃墓之際，時常會聽先生重複講述祖先的故事與過去的恩怨，以及義民廟的由來或是過去閩客來台對資源的爭奪和械鬥。而個案 YF9 卓小姐是住在桃園從事客家鄉土教材工作五、六年的閩南受訪者，由於自己對於客家文化的喜愛，因此相當重視族群的追本溯源，但是卓小姐卻發現夫家對於祖先知識相當缺乏，甚至自己有心要為夫家尋找一些祖先故事，但是夫家的反應卻是相當冷漠，她認為夫家的情形與一般其於書本上所認識的客家人是重視慎終追遠的族群觀念不符。可見在 YF9 卓小姐的觀念中，也是認為客家人理當是重視祖先溯源的族

群。

藉由個體瞭解自己在親屬關係中的位置（例如族譜），可以喚回家庭生活的記憶（Halbwachs, 1992: 54）。因此，許多客家受訪者都看過家中的族譜以及知悉自己的祖籍，少數甚至可以述說一小段的祖先歷史，但是對於夫家的族群歷史或是祖先故事多是未有聽說或不清楚，而閩南受訪者則與客家受訪者的情形相反，多數未聽說長輩流傳下來的祖先記憶，但是大致都有聽說夫家的一些祖先故事或祖籍。在此亦可反應客家人對自己家族的歷史觀比閩南人來得強烈，同時會藉由族譜、祖籍或祖先留下來的遺物與過去進行連結。Rosenzweig and Thelen（1998:147-176）在研究美國人歷史時，發現非裔美國人與印地安人比美國白人更為重視「根」、「祖先／部落」與傳統，這種與過去記憶連結方式的不同，反應了他們對於強勢歷史書寫的對抗以及他們在美國土地上被壓抑的處境。Lassiter（2002: 131-142）與 Cimet（2002: 143-160）也認為歷史被隱藏的人們會藉由自己書寫歷史或重述歷史來抵抗過去聲音的沈寂（例如藉由歌曲、語言表達等），以形成對抗的記憶與意義。Cattell 與 Climo（2002: 5）認為被支配的群體通常會維持許多歷史與文化傳統來抵抗支配群體對他們記憶的抹滅。

因此客家族群重視歷史淵源，或許也多少反應了客家人在當下社會情勢的地位，以及一直以來客家人在中國內部族群關係的自我抗辯，同時愈堅固的歷史或中華民族的建構，愈有助於客家反抗歧視，亦為一種重建族群尊嚴的策略（楊長鎮，1997：20-23）。尤其許多民族學的學者都指出，台灣客家人比閩南人更有「原鄉」情結，同時因為客家人少力單，容易沈湎在過往歷史的光輝中（鍾肇政，1998：26-28；劉還月，1998：72-74；蕭新煌、黃世明，2001：617）。然而，客家族群對祖先歷史的重視與關懷，也是促使客家族群認同建構的基礎，亟欲藉由祖譜溯源所表達歷史的過去感，以及大陸祖籍所想像的空間，來讓自己與家族甚至整個族群進行連結，倘若從 Olick 與 Robbins（1998: 121）的觀點來看，現代生活與過去之間的斷層形成記憶

的危機，對過去歷史的大量記憶是爲了要對抗記憶的流失。Certeau (1988: 46-47) 也認爲對於過去歷史的記憶是擔憂自己會被遺忘。這或許也意味客家族群唯有透過祖先、族譜或祖籍的記憶，才能抵抗時代洪流對客家文化的沖刷，甚至也反應客家族群在當今社會感受的不平等地位。

對於本研究的第一代閩南受訪者而言，通婚後多少會承繼著夫家的祖先記憶，但是第一代的客家受訪者在通婚後往往面臨夫家祖先記憶的模糊不清。對於第二代受訪者而言，無論閩南與客家受訪者對於自己的祖先故事皆不甚清楚，對於夫家的祖先記憶更是少有聽說，多數反應丈夫對於祖先溯源的事情不瞭解，也沒有興趣，特別是客家受訪者嫁入閩南夫家後，皆有相似的感慨。但是對於第二代的閩南受訪者而言，卻不會像第一代的受訪者得以銜接客家丈夫的祖先記憶，亦即第二代的客家丈夫不比第一代的客家丈夫會將祖先記憶傳遞給妻子。這也意味著第二代比第一代更無法抵抗現代化對過去或傳統的消蝕，或是客家族群已經逐漸不再以祖先記憶作爲自己與過去之間的連帶。倘若祖先記憶是族群記憶的重要根源，當客家受訪者在通婚後無法在夫家吸收新的祖先記憶，當閩南受訪者在通婚後記得夫家的祖先記憶，那麼，她們又該傳遞原生家庭或夫家祖先的記憶給下一代？這在第五章中將會說明。

(二) 祭祀儀式的實作

祖先祭祀給家庭提供機會，讓家庭定期與對已經過世的親人的記憶交融一起，重新確認家庭的統一感與連續感 (Halbwachs, 1992: 54)。所以，許多受訪者對於自己或夫家祖先故事的溯源不甚了解，但是每位受訪者對於祖先的概念，皆會停留在對於掃墓或祭拜祖先情景的回憶，進而瞭解閩客祭祀習慣上的不同。大部分受訪者反應，祭祀儀式的知識與祭品的準備仍然是家庭中女性的重要工作，倘若不是宗教信仰的關係 (個案 EF7、EF8、YF3)，

²³大部分的受訪者都會藉由這樣的生活實作來反應閩客在祖先祭祀上的族群記憶。特別是受訪者會以「拜拜」來含括掃墓或祖先與神明的祭祀，而閩客祭祀方式的明顯不同，也讓受訪者記憶深刻。

就掃墓而言，客家受訪者多會反應夫家對於掃墓無論在儀式或是祭品都較為簡單，然而，閩南受訪者則會驚嘆夫家對於掃墓儀式的隆重，甚至認為客家人的掃墓是集中於一個宗祠，要比閩南人的墓地分散來得方便且盛大。近乎每位受訪者都注意到了客家人掃墓方式的熱鬧與莊嚴。例如閩南受訪者的個案 EF11 陳女士與個案 YF10 楊小姐就認為掃墓的方式是她們認為閩客最不一樣之處。

掃墓不一樣喔！以前我們娘家的墓是分散的，然後到處去拜，還要自己除草耶！結婚以後，他們王家（夫家）是一個人出一點錢，然後建一個很大的墓，請人家來幫忙管理，訂農曆正月十六，大家一起拜，我覺得這樣很好，等於是家族聚會，家族如果有剩下一些錢，就有一家人主辦，煮一些米粉給大家吃。（個案 EF11：219/228）

我先生家掃墓一定要全家人都要去掃，他們客家人是在一個很大很大的墓地，像宗祠這樣，他們掃墓像大家族耶，非常多非常多人耶，聚集在一起。那我們閩南人就少少的，就只有爺爺奶奶這樣而已。（個案 YF10：289/293）

而客家受訪者多會反應夫家的掃墓方式相當簡單，甚至有受訪者表示不一定每年要去掃墓，甚至個案 YH2 黃小姐與個案 YH11 張小姐在婚後卻從來沒有聽說夫家要去掃墓，個案 YH8 范小姐則表示夫家不僅很少掃墓，甚至只要男性出席即可。而個案 EH3 鍾女士與個案 YH6 范小姐也因為掃墓方式的差異而認為閩南人的祖先概念相當淡薄。

23 個案 EF7、EF8 與 YF3 都認為因為自己或夫家信仰基督或天主教的關係，而會對於祭祀儀式的概念較為陌生。

我覺得閩南人對於這一點好像很淡薄耶！因為閩南人好像家裡有娶媳婦或生孫子，家裡有大事的時候，才會大家聚在一起掃墓，不然沒什麼大事的話，就只要每年去灑一點金紙（閩南語），在墓頭放銀紙，再用石頭壓著就好了，很簡單。但是客家人就是不管怎樣，每年都掃，我覺得客家人這樣比較好。(個案 EH3：433/440)

我覺得他們（夫家）溯源的觀念比較淡薄，而且差很多。有時候例如身體不好或不想拜，就可以不去掃墓。他們閩南人好像有生兒子，才回去掃，那我沒有生兒子，我就沒回去掃，我就只有結婚第一年要掃。……我們客家人掃墓是個很隆重的事情，可是他們都很隨便。(個案 YH6：*84/87)

不僅閩客族群的掃墓方式不同，祭品的準備也會不同。客家受訪者反應夫家對於祭品的準備也都非常簡單，因而感覺非常輕鬆（個案 YH2、YH6、YH8、YH11、YH12），相對而言，閩南受訪者則認為婚後，掃墓反而成爲每年的大事，不僅祭品的準備一定要三牲，甚至掃墓當天子孫大小都要到齊，有些受訪者對此還感受到相當不能適應。由於過去客家人聚族而居，宗族觀念特別濃厚，客族聚落的創始，即有兼具血緣、地緣、經濟與文化公益的組合群體，宗法制度在組織中成爲族群意識的中心精神（蕭新煌、黃世明，2001：619-620）。例如祭祀公業（蒸嘗），是祖先不欲加重子孫負擔，預留土地以備自己身後祭祀之用，或是後代聚資置產以表達對祖先的孝思，而這種崇敬祖先的風俗，以客家社會爲多，因此，客家族群多有家族集體「掛紙」掃墓的情形，亦是客家族群一年中的大事（邱彥貴、吳中杰，2003：93-95）。這樣的客家習俗，也普遍在一些受訪者的訪談內容中反應出來。

閩南受訪者的個案 EF11 陳女士雖然認爲客家人掃墓能夠集中於一個祠堂相當方便，但是卻對於祭品的準備感到麻煩，而個案 YF4 呂小姐認爲客家人規定掃墓大家都要到齊，對她而言也是個困擾。

娘家只要拜水果或糖果餅乾就可以，但是客家人都是要拜三牲，那我就建議他們說像我們閩南人這樣改成拜水果餅乾就好，大家都比較方便，但是沒辦法啊，大家都帶三牲，你如果一個人帶水果，就會被人家批評說我們很落魄啊，甚至帶去拜的雞太小隻也不行，還要比大隻耶，這點就比較麻煩。(個案 EF11：219/232)

他們傳統客家人的觀念，尤其是掃墓，像我們閩南人有空就回去掃墓，沒空就算了，但是客家人就會覺得在這個時間，就一定子子孫孫大大小小一定都要到齊，沒到還不行，我就覺得還蠻不能適應的。(個案 YF4：*21/32)

除了掃墓儀式的不同，每年重要節日的祭祀也是閩南與客家受訪者認為相當不同之處。對於掃墓，客家受訪者反應閩南夫家掃墓儀式的簡單方便，閩南受訪者則反應客家夫家掃墓儀式的莊嚴隆重，但是，對於每年重要節日的祭祀，客家受訪者反而認為閩南夫家祭祀儀式的繁瑣，閩南受訪者則認為客家夫家拜拜的頻率較低。重要的關鍵點在於，客家受訪者認為夫家雖然對於祖先的掃墓儀式相當方便，卻發現每年要籌備祖先忌日儀式以及每月初一與十五的拜拜，讓她們感到相當忙碌。而閩南受訪者則很慶幸嫁入夫家只要祭拜重要節日即可。此外，受訪者也都會反應閩南與客家族群的祭祀供品相當不同。客家受訪者反應閩南族群要拜菜碗，閩南受訪者則驚訝客家族群竟然是要拜三牲。客家族群祭祀祖先供品上較為隆重，採用牲禮而非菜碗，甚至得以從祭祖時的供品來判斷是否為客家習俗(邱彥貴、吳中杰，2003：95)。顯然，祭品籌備的不同對於受訪者而言也被視為閩客族群相異的特點。

雖然客家受訪者從掃墓的儀式會反應閩南族群對於祖先概念的淡薄，但是若從每年固定要準備多次的祖先忌日，也可以反應閩南人對祖先祭祀的崇敬。例如個案 EH4 劉女士認為籌備夫家的祖先忌日，以及每個月兩次必須要煮一桌的菜來祭拜，是她覺得最難以適應之處。

我們客家人拜拜都很簡單。逢年過節，就是三牲與水果就好了，到廟裡或祠堂拜一下就好，但是閩南人不一樣，拜拜都好多！像有時候過年過節都要煮一盤一盤，我們家裡有祖宗牌位有神明，誰誰誰的忌日就要在家裡拜，然後初一、十五也要拜，……就是犒軍（閩南話）啦！比如今天是初一或十五，今天要拜拜，我都下午三點就要跟公司的上司請假，回來準備煮一桌菜拜拜，反正閩南人習俗就是這樣，我們也不能怎樣，也不能違背啊！（個案 EH4：265/290）

閩南人每逢初一、十五都會準備飯菜，到廟口或自家門口祭拜保護村莊的天兵天將，是相信主神的軍隊在冥冥中保衛著聚落，要定期犒賞，稱為犒軍或賞兵，而客家人則少有此種習俗（邱彥貴、吳中杰，2003：99）。這種每年每月的歲時節令，成為客家受訪者在嫁入閩南夫家後必須要牢記的日子，甚至讓她們感覺負擔很重，特別是曾經或現在是跟公婆同住的客家受訪者而言，這樣的日子他們都印象深刻（個案 EH12、EH4、YH12、YH6）。

我很不習慣的就是他們誰誰誰的忌日要拜。而且除了跟客家一樣的節日以外，他們什麼初一、十五都要拜，什麼誰的忌日都要拜，我每年都要寫在筆記本上記著，不然忘記我婆婆會不高興，……然後我就要煮，還要煮一桌的菜，愈多愈好，我就很不能接受。……清明節不只要掃墓，你還要在家裡祭祖，而且要炸好多菜，好痛苦，我又沒辦法改變老人家的觀念，這樣我婆婆會不高興。（個案 YH12：*67/75）

而這些祭祀方式的不同，對照出原生家庭與夫家族群記憶的差異，不僅對受訪者本身的記憶造成衝擊，同時也添加了夫家的族群記憶。甚至透過每年不斷地祭祀儀式的實作，而成為一種習慣。就像 Connerton（1989: 72）認為，透過紀念儀式，我們會藉由身體而重演過去的意象，許多習慣技能的記憶形式，會在心中一直保持過去，即便不用追溯歷史淵源，卻會在現在的舉止中重演著過去，在習慣記憶裡，過去似乎就是沈澱在身體的實作之中。

對於這些女性而言，祭祀儀典的參與或是祭品的準備，都已經成爲一種身體實作的一部份，而在通婚後，女性會將夫家的祭祀習慣內化成爲自己生活的記憶與過程。例如閩南受訪者的個案 EF11 陳女士與客家受訪者的個案 EH12 林女士與 EH4 劉女士都有相似的看法，認爲結婚後就會依照夫家族群的祭祀方法而行事，即便公婆沒有同住或要求，自己也會自動按時在特定的時節準備祭品來祭拜。

以前我娘家在拜的時候，我也沒在弄，都是我祖母在處理，所以我一嫁過來的時候，我公婆怎麼跟我說，我就怎麼做，他們說要怎麼拜，我就怎麼拜啊，那即使他們現在沒有跟我們住，那我也拜習慣了啊，既然拜習慣，不拜我們也不安啊，就會一直繼續拜。就是過年掃墓和端午節，我也會拿三牲拜，就會漸漸習慣客家人的拜拜方式了。(個案 EF11：195/201)

結婚以前都不清楚，結婚以後就很清楚今天是農曆幾月幾日耶！因為他們宜蘭人親戚鄰居都是這樣拜，那我婆婆來到了新竹，就把這個習俗帶過來，現在婆婆是跟我小叔住，但是我到現在都還要拜。……唉呀！既然嫁給他們家了，有些還是要照著他們的方式去做啊！這樣比較好啦！對家裡來說比較圓滿啦！(個案 EH4：265/290)

因此，第一代受訪者有不少受訪者表示婚前由於並未籌備過祭祀儀式，因此結婚以後自然會順從夫家的祭祀習俗。但是第二代受訪者多數表示婚前在家中就很少參與祭祀儀式，婚後在家中更不會進行祭祀儀式，特別是未與公婆同住的小家庭而言，即便她們必須參加祭祀儀典，相關的祭品準備也都是婆婆會準備，因此對於祭祀儀式的實作記憶要比第一代來得模糊。但是無論第一代或第二代受訪者都認爲在祭祀儀式的實作上，會深受婆婆的影響。例如個案 EF9 林女士認爲許多生活經驗都是從婆婆身上學習，母親給予的是肌膚之親與溫馨的愛，婆婆卻是給予許多生活實作上的寶貴經驗。她說，「我

跟我婆婆相處的時間，比我媽媽相處的時間多，我從婆婆那裡學習的比我媽媽那裡來的多，……媽媽給我的是肌膚之親，我到現在還聞到媽媽身上的體味，還感覺到媽媽溫馨的愛。但是我婆婆給我的是，可以讓我不斷學習，……我婆婆是讓我做中學的榜樣(個案 EF9：476/489)」，而個案 EF10 楊女士也認為婚後祭祀儀式的準備都是自己跟婆婆從做中學而得。

我在結婚前都沒有作什麼家事啊，那些拜拜什麼的我也沒管啊。嫁過去以後就要一直跟著婆婆學，像拜拜也是跟著我婆婆做啊，他們客家人禮俗很多耶！我婆婆作什麼，我就跟著做啊！……沒辦法啊！我以前都沒有做過啊！作客家人的媳婦，你就要認份啦！……我婆婆就叫我做，我就從做中學學習啦。(個案 EF10：256/281)

第二代受訪者雖然在祭祀準備上不用像第一代受訪者一般地親自動手，但是都表示，透過祭祀儀式的進行，婆婆都會藉由實作中來教導她們祭祀的禮儀或規約。

拜拜的時候，我婆婆都會教我們雞要怎麼擺啊，頭要朝哪裡啊，然後雞要怎麼綁啊，魚要怎麼放，糕餅或糖果要放哪裡，然後什麼時候要倒酒啊什麼之類的。她都有教我。她就會一直跟你講說，水果要五樣，每一種都要五顆……。(個案 YF5：213/220)

受訪者藉由操作祭祀儀式方式的不同，來區分自己閩南與客家的族群記憶。顯然第一代比第二代受訪者有更多文化實作的族群記憶，而閩南受訪者會記得客家族群的掃墓儀式以及三牲祭品的準備，而客家受訪者會記得閩南族群的祖先忌日的儀式，以及初一、十五要煮成一桌豐盛的佳餚來祭拜。而受訪者在婚後都會逐漸習慣於夫家的祭祀儀式，以及將這些實作記憶內化成為自己生活中的一種過程。由於社會的現代化，許多祭祀儀式的講究多被沖淡許多，加上許多祭祀上的繁文縟節，不容現代許多外出工作的職業婦女面面俱到，而將許多祭祀上的習俗簡化許多。第一代受訪者即便未與公婆同住，也因為祭祀儀式上文化實作的頻率而成為一種習慣，但是第二代受訪者

即便與公婆同住，祭祀實作也多由長輩處理，而減少了第二代受訪者對於祭祀儀式的族群記憶。Connerton (1989: 3) 認為不同輩份的人雖然共處某一特定場合，但她們可能會在精神與感情上無法交流，一代人的記憶被鎖閉在另一代人的身心之中，但是他相信許多過去的回憶性知識，其實是在儀式性展演中傳送與保持的。所以，雖然第二代受訪者儘管在祭祀儀式上的實作經驗較為貧乏，然而，透過祭祀儀式的定期舉行，或是藉由上一代實作經驗的反覆傳遞、分享和吸收，則是讓代際之間記憶分歧的聯繫紐帶，藉此讓兩代得以共享記憶框架。

(三) 誰是「祖先」？

從祖先故事的溯源，發現閩客族群對於祖先溯源的時間和空間概念有別，因此在通婚後，女性是否會承接著夫家祖先的記憶也會因為族群和世代而有不同。透過祭祀儀式的實作，是個可以增加族群記憶的一個關鍵，特別是對於第一代受訪者而言。然而對於婚嫁的女性而言，祖先溯源或是祭祀實作是否能夠不斷召喚而成為深刻記憶，與婚嫁女兒是否可以回娘家祭拜祖先有密切的關係。

一般而言，祭拜祖先是家族慎終追遠的表現，特別是透過一年一度的掃墓，或是定期的祖先祭拜，家族的人會集聚一起，甚至可以藉由講述祖先故事與回憶家族歷史而將大家集聚一起。祖先記憶，透過掃墓祭祀時的家族聚會，會成為大家共同談論的話題，以成為一個記憶空間。然而，中國傳統社會重視父系傳承，甚至認為女兒嫁出去則是夫家的人，這樣的觀念對於女性婚後的族群認同形塑是否有所影響？對於祖先的概念，她們認為誰才是她或她們小孩的祖先？

受訪者普遍在結婚以前都有參加家族掃墓的經驗，但是結婚以後所論及的掃墓情形近乎都是指涉夫家掃墓的經驗。同時反應在結婚後就不再回原生

家庭參加掃墓儀式，因為他們都普遍都有「嫁出去的女兒不能回娘家掃墓」的觀念，無論是閩南或客家受訪者都有這樣的反應，有的認為這是閩南習俗，有的則認為這是客家習俗，有的受訪者婚後不回娘家掃墓，並認為這是很「自然而然」的事。而這樣的觀念第一代比第二代更為根深柢固，也認為這是有根據的習俗規約。同時受訪者有這樣的觀念，多是「母親」或「婆婆」給予的觀念。

結婚以後我就不回去掃墓，我就去掃我先生那邊的墓。因為你就嫁出來啦，那邊也沒你的墓可以掃啊！嫁出去的女兒以後死掉，祖先牌位也沒有你的名字啊！所以就不給女兒回去掃。(個案 EH6：267/273)

因為我媽媽生前有跟我講過，女生出嫁以後，不要回去掃娘家的墓，因為錢財會被女孩子帶走……我媽媽就常常提這件事情，就說嫁出去的女兒不要回去掃墓。夫家那邊，小姑也都沒有回來掃墓，我想這就是習俗了啦！嫁出去的女兒就不要回去掃墓了。(個案 EF9：268/282)

但是，對於第二代受訪者而言，嫁出去的女兒不能回娘家祭拜祖先的傳統規約似乎在心中都留下疑問，且都會質疑或反抗(個案 YH8、YF9、YH11)，但是長輩的叮嚀與囑咐，也讓她們必須順從這樣的「規定」。

嫁出去的女兒就不能回去掃墓了，這是規定啊！我記得我一訂婚的時後，他們就馬上撤銷我那個祭祀公業記錄的工作。結婚第一年，我婆婆那邊很早就掃完墓，那我就要到娘家的墓那裡去點香拜拜，結果就被人家抓走，他們說我已經嫁出去就是別人家的了，不能拿香，只能點頭，我就想說我還是姓卓啊？後來在正式場合就沒有再去，但是我有時候還是偷偷會拜，我倒想看看我拜了到底會怎樣？(個案 YF9：52/59)

由於受訪者普遍認為嫁出去的女兒不能回原生家庭掃墓，因此她們心中對於祖先的概念也逐漸從原生家庭聯想至夫家，許多受訪者都反應，當人們

提起「祖先」指涉的是夫家的祖先。²⁴或許我們可以從閩南受訪者個案 EF2 鍾女士的訪談內容來看女性對於夫家「祖先」的無奈，以及從個案 EF10 楊女士對於每年夫家掃墓的時間必須牢記的情形看出婚嫁女性對於夫家祖先記憶的「責任」。

客家人初一拜神明、拜阿公婆啊，對啦！……，那像閩南人都是拜熟食，客家人就不一樣啊！嫁過來你就要跟著客家人的習俗，沒辦法啊，總不能創新啊，祖先不能接受啊！（個案 EF2：394/401）

我就每次年一過完，我就趕快把月曆拿來作記號，然後跟先生說今年什麼時候要掃墓拜祖先，因為我很在意，我比先生還在意耶。（個案 EF10：307/313）

而第二代的受訪者關於祖先的概念，也逐漸地在轉變，許多受訪者都反應已經無法回原生家庭掃墓，所以想到的祖先就是夫家的祖先。甚至會從生活實作中反應出來。例如個案 YH6 范小姐對於娘家不准女兒回去掃墓，夫家又不需要掃墓，因而每天都會祭拜擺放在家中的夫家祖先牌位。個案 YF1 楊小姐則認為嫁入夫家後要張羅掃墓的祖先祭品，因此印象深刻。

閩南人是公媽個人捧，那我不能回娘家掃墓，那夫家掃墓我又不需要掃，所以家裡就會有祖先牌位啦。早上與晚上我都會上香。早上我就會去拜拜燒香，晚香大概就是我公公在拜。以前我懷孕的時候，我沒上班時晚上也是我去上香。（個案 YH6：72/76）

因為娘家的我很少在拜啦！那這邊（夫家）拜祖先，我都要準備很多拜拜的東西。所以想到的當然是夫家的祖先啊！（個案 YF1：26/28）

但是，個案 YH11 張小姐認為祖先的概念仍然停留在原生家庭，尤其是小時候大家族齊聚掃墓的隆重，然而由於母親認為嫁出去的女兒不能回去祭

24 個案 EF11、EH12、EH6、EF7、EF10。

祖，加上夫家的祖先概念相當淡薄，因此，對於祖先溯源的概念也漸漸地模糊。

因為從小我爸爸就很要求我們每次掃墓一定要去，而且你想到祖宗，就是想到以前跟家人去掃墓的畫面。雖然嫁出去就不能再拜了，但是你就是想到小時候的畫面。(個案 YH11：43/47)……我媽媽說我結婚後就不能回去拜，只能看。我就說我也姓張，可是我媽媽就說嫁出去了就是不能拜！以前還沒結婚，祭祖掃墓都還要幫忙家裡準備牲禮，忙東忙西的，可是現在反而這些都不用了，就覺得好輕鬆，但是也覺得有點怪。因為有時候我載我媽媽他們去掃墓，我卻不能去掃，加上婆家也沒有這種掃墓，我對於什麼祖先就漸漸沒有概念了！（個案 YH11：1085/1098）

掃墓祭祖是讓受訪者與族群相連結的一個重要關鍵，尤其祭祖的時間與掃墓的空間，都是隱含重要的記憶框架。然而「嫁出去的女兒不能回娘家祭祖」就是將支撐記憶的框架抽離，而阻斷受訪者對於原生家庭族群的記憶，而促使受訪者容易對於夫家族群祖先記憶的依賴。Coulanges（1908: 47, 引自 Halbwachs, 1992: 76）對於已婚婦女的定位似乎可以作為一種反應，「已婚婦女以不再把葬禮祭品敬獻給她自己的祖先。她以不再擁有這種權利。婚姻已完全把她從她父親的家庭分離出來，所有與那個家庭的宗教關係紐帶也被割斷。如今她是她丈夫家庭中的一份子，而她丈夫的祖先也變成了她的祖先。人們將婚姻當作第二次出生。」雖然這是羅馬共和國早期對於已婚婦女的描述，雖然已不符當今觀念，但是受訪者此種「嫁出去的女兒不能回娘家祭祖」的觀念似乎仍反應婚嫁女兒與原生家庭記憶紐帶的切斷關係，而這樣的概念隨著社會變遷有所改變，例如第二代受訪者比第一代受訪者還會反抗這樣的習俗，但是當夫家祭祀儀式的實作頻率漸高，原生家庭祭祖儀式的記憶框架逐漸褪去，第二代受訪者漸漸地也會同時告訴自己「就是這樣」。此種習俗規約彷彿形成一種女性婚後的規訓，無需粗暴的關係就能得到全面持

久、不可分解的支配關係，促使形成馴服、訓練有素且柔順的肉體（Foucault, 2003: 137-138）。而女性在觀念上也被規訓成爲一個得以吸收夫家族群記憶的海綿。而規訓的主體卻是在男性意識框架下，同爲女性的母親與婆婆。

對於祖先記憶，客家受訪者雖對夫家祖先故事感到模糊，但是閩南受訪者卻得以記得夫家祖先的故事，特別是對第一代受訪者而言，然而，兩代受訪者身爲女性必須要打理夫家祖先祭祀儀典，記得祭祀的時間與空間，準備祭祀的供品與程序，同時無法對原生家庭的族群記憶有太多保留，爲她們祭祀實作耳提面命的就是自己的母親與婆婆，女性對於族群的文化再生產角色即是在此逐漸鞏固。藉此可以發現對於祖先祭祀作爲一種記憶載體，閩客族群邊界在第一代受訪者比第二代受訪者受夫家族群影響的流動力量更大，因爲她們有較強的以夫家祖先爲自己祖先的概念，同時有較高頻率進行祭祀儀式的實作，然而，由於閩客族群祭祀方式的不同以及祖先溯源的程度不同，閩南受訪者要比客家受訪者擁有更完整的夫家祖先記憶的社會框架，因此，閩客族群邊界就祖先的記憶而言，閩南受訪者則比客家受訪者更易向夫家族群靠攏，特別是對於第一代的受訪者而言。

二、家事處理的記憶

對許多女性而言，家事的處理仍然是必須由她們一肩挑，家事就好似她們的天下事，因此，女性有許多記憶盡會從家政技藝的小細節開始，特別是族群記憶中的飲食習慣與生活方式的不同，以及自己在這些差異中的適應與調整，都會發展成爲女性本身家庭史的重要回憶。本研究的受訪者大多會在家事處理的記憶中，強調閩客族群的烹調飲食與生活方式的差異。

(一) 烹調飲食的適應

Sutton(2001)認為食物在文化互動與記憶中扮演一個很重要的角色(轉引自 Cattell and Climo, 2002:18),同時,飲食行為能讓人感受到選擇的權力,感受到自我,進而感受到自由(Mintz, 2001: 30)。所以飲食行為得以象徵一種選擇的權力,其所代表的符號意義,也會代表一種個人身份上的認同。一群人藉著吃什麼食物來作為記憶的起點,作為凝聚的象徵。

然而,市場消費體系中,飲食的確有很大的自由度,烹調雖以顧客至上的原則為主,亦有一定的彈性空間。但是家庭中的飲食行為卻有某種限度,特別是在中國傳統觀念的影響下,烹調飲食隱含了性別上的地位,生產者為女性,消費者則是男性,丈夫的口味決定了太太的手藝。倘若飲食行為也代表一種族群文化,不同族群在家庭飲食上也會有某種偏好,這對於族群通婚的女性而言勢必要進行調適。24位受訪女性的確在婚後坦承閩客族群在飲食習慣上有很大的差異,在此並不論閩客飲食文化上分野的真確性,而著重在受訪者對於閩客飲食不同的認定下,她們在烹調飲食調整下的認同過程。由於下廚仍是女性在家中的必要工作,而大部分的受訪者也反應自己如何在婚後去配合丈夫或是公婆的飲食口味。閩南受訪者個案EF10楊女士與個案YF3王小姐都表示自己婚後為了配合先生喜歡的客家菜而去學習。

我先生很喜歡吃客家小炒,他會很在意,就希望我要煮得很好,就叫我學作客家小炒、梅乾扣肉啊!剛結婚的時候,我根本沒作過菜,但是我都常常炒薑絲大腸,我都自己去市場買來洗那個腸然後自己作耶!……因為我是想說他想要吃什麼,我就作什麼給他吃(個案EF10: 379/383)

客家人都喜歡曬乾、醃製的東西,因為東西他們都怕浪費,就會一直進行再處理,先生就很喜歡吃四季豆曬乾燉排骨,就會希望我要煮啊!像我以前就沒有吃過客家小炒,那現在就要學習做啊!(個案

YF3：*45/50)

也有受訪者表示自己剛開始會將娘家的烹調作法帶入夫家，但是爲了配合夫家的飲食，而必須要漸漸地改變自己的烹調習慣，而以夫家的飲食習慣爲主，進而發現自己的飲食習慣也改變了。例如客家受訪者個案 EH12 林女士發現自己的口味變清淡了，閩南受訪者個案 YF10 楊小姐漸漸對於客家桔醬的偏好（個案 EF2、EF7、YF5），甚至已經習慣成爲一些菜餚的必備佐料，同時也影響到娘家的飲食行爲。

因為客家人重口味，剛開始在婆家煮的時候，他們會沒辦法適應，我們客家人辣鹹酸，這是客家人嗜好，喜歡醃製的東西，但是閩南人不吃的，所以就要慢慢調整，我現在口味也很清淡了。(個案 EH12:221/225)

我不能把娘家的飲食方式帶過來，必須要迎合他們！比如說我早上煮一鍋稀飯，他們就要吃乾飯！還有四神湯客家人都吃甜的耶！……所以後來我就知道說以後我煮四神湯要煮甜的。……而且客家人喜歡桔醬，我剛嫁過來第一次吃也是覺得很噁心，後來慢慢地就覺得味道很不錯，我現在每次切白斬肉，就會很自然地要倒桔醬耶，後來我就把這邊的飲食方式帶回我娘家，……有時候回娘家，我就會說要帶桔子醬回去。(個案 YF10：253/276)

因此，不僅受訪者在婚後的烹調習慣必須改變，連同自己的飲食習慣也會逐漸和夫家的口味一致，而與娘家的口味相距漸遠。例如個案 YF9 卓小姐因爲習慣在夫家的重口味，回到娘家作菜被反應出手太重（個案 YF1、EF10、EF11 等亦是），個案 EF9 林女士則敘述了自己剛嫁入客家家庭，從口味上的不適應與嫌棄到對於客家菜的喜愛與懷念，對於這樣不知不覺的轉變，連自己都感到非常驚訝。

我第一次嫁到他們家，就覺得他們煮東西都沒有美學，煮湯好像稻草，後來我才知道那是福菜，現在我最喜歡吃的也是這個。還有他們

煮東西好鹹，又很油，很喜歡吃紅燒肉，焗肉肥肥的，雞鴨又一定要剝盤（客語），我一想到要剝盤就頭痛，但是嫁過來就必須要適應這樣煮東西的方式，結果不知不覺也吃得這麼鹹，雞肉也變成要白斬雞。還有客家人菜包都很喜歡用柚子葉或是野薑花葉子或用月桃葉包粽子，第一次聞到真想吐，但是我現在好懷念這些東西，真的好香喔！這樣的轉變好奇怪！（個案 EF9：325/339）

對於大部分的受訪者而言，皆認為客家族群的烹調飲食有其獨特性，客家飲食對於閩南受訪者嫁入客家家庭成爲一個記憶深刻的回憶，也造成許多閩南受訪者必須學習或喜好客家的飲食行爲，但是，客家受訪者則多反應嫁入閩南家庭後，夫家對於客家飲食的不適應，亦即夫家不會因爲女性慣常的客家廚藝而習慣客家族群的飲食，反而是女性必須要改變過去的烹調方式以配合夫家。例如客家受訪者個案 EH12 林女士有時候回娘家長住，只是因爲太懷念娘家的客家菜了（個案 YH12、EH3、EH4 也有類似看法）。

其實我會很想煮一些福菜湯啊、酸菜啊，一些以前吃到的客家菜，但是他們就是沒有辦法接受，像我以前還有買過桔醬，結果沒人吃，只有我一個人吃，他們覺得很奇怪，肉爲什麼要沾這種醬。還有紅糟肉，他們也不太吃。像這些東西，有時候我都會非常懷念，懷念到爲了很想吃很想吃而回娘家住很多天。（個案 EH12：221/231）

大部分的受訪者只能以客家族群的飲食習慣作爲比較基礎，而無法說出什麼是閩南族群的飲食特色，亦即婚前婚後的改變在於該學習或是該摒棄客家的飲食方式。因此，無論是閩南受訪者或是客家受訪者在婚後都是必須依隨夫家改變烹調飲食的習慣，而這樣的情形第一代比第二代更爲明顯。第一代受訪者有些是婚後才開始下廚（個案 EF2、EF10、EF11），因此很自然地會在婚後於夫家開始累積烹調記憶。相同的，這些夫家的傳統，也是由他們從外娶進來的女人（不管是不是同族群的）替他們留傳，可見我們文化傳統

中，以夫家爲主要的思想很堅固。

我結婚前什麼也不會，也不會煮飯，那是因為我什麼都不會啊，嫁過去以後就要一直跟著婆婆學，或是跟著我先生作。……我婆婆就是講什麼，我們就要聽啦！（個案 EF10：258/278）

我結婚之前我都沒有做菜啊，結婚後才開始學去買菜，先生就會教我這菜要怎麼買，……他指定要買的、怎麼做的就都是客家菜啦！每週六、日回公館，也會看小姑、嫂嫂他們怎麼做菜，就會學他們，所以我第一次學做菜就是作客家菜。（個案 EF2：456/469）

第二代受訪者也有許多是婚後才開始下廚，但是下廚的頻率較低，若與第一代相較，第二代受訪者的烹調飲食方式比較不願意受丈夫或夫家的限制（個案 YH6、YH8、YF9、YH11）。與公婆同住十一年的閩南受訪者個案 YF9 卓小姐說其會盡量配合客家人口味作給丈夫與公婆，但是也會自己另外作一套符合自己口味的來享用。與公婆同住的客家受訪者個案 YH6 范小姐也有類似的說法。而個案 YH8 范小姐認爲她的烹調下廚相當彈性，並且認爲先生的口味應該配合自己的烹調，而個案 YH11 張小姐表示其必須找到折衷的方法，則是其有時候會配合先生，有時候則要求先生配合自己。

因為受到媽媽的影響，我在煮飯的時候都盡量清淡，我先生都會覺得沒有味道，但是我比較習慣這樣清淡的口味，他如果嫌棄我，我就會叫他說那以後他自己煮。（個案 YH8：*74/86）

我上班回去就晚了，所以大部分都是我婆婆煮的，但是我婆婆煮的菜就是這樣，都不會改變，……所以其實我還是會把娘家那一套帶到夫家來，而且我覺得我煮得還比我婆婆的好吃，唯一他們不愛吃的就是桔醬，那我就自己吃，他們要沾醬油，那我就自己沾桔醬。（個案 YH6：*59/70）

其實大部分的受訪者都認為烹調飲食會盡量配合丈夫，但是若進行兩代的比較，第一代的受訪者即便未與公婆同住，卻認為自己必須要配合夫家的飲食習慣來進行烹調，第二代的受訪者儘管與公婆同住者，也認為自己與夫家的烹調飲食在習慣不同下得以分開，自己在烹調飲食下擁有相當程度的自由度。而且第二代受訪者比第一代受訪者在烹調飲食方面受到娘家的影響大於婆家。因此在烹調飲食的族群記憶上，第二代比第一代受訪者擁有更廣的自我操作策略的彈性。

也許是個別家庭的飲食風格，或許是不同族群的飲食文化，更甚是兩者原因都有可能，影響了受訪女性在婚後必須改變烹調與飲食習慣，在此無法歸納出一般普遍閩南或是客家族群飲食行為的絕對性，因為對於受訪者而言，她們彼此在家庭生活處理上所認定的閩客差異各有其特殊性，因此，受訪者在其中的調適過程，即反應了她們所認為的閩客族群認同的轉變。

（二）生活方式的調整

家事處理中除了烹調飲食習慣是受訪者在族群適應上較為深刻的記憶，還有一些是關於受訪者認為不同族群生活方式所導致的不同，特別是閩南受訪者對於客家族群的勤勞與節儉成為自己生活方式必須調整與配合之處。

許多閩南受訪者都會提到客家人相當節省，自己在婚後的金錢觀連帶也受到影響，同時認為自己生活方式變得比較勤勞節儉是一種婚後客家化的表現（個案 EF7、EF8、EF9、YF3、YF4、YF5）。閩南受訪者個案 YF3 王小姐認為閩客族群的金錢觀差異很大，而自己的用錢方式也受到了影響。個案 YF4 呂小姐也有類似的看法。

剛結婚我就會花錢買一些藝術品，覺得可以提升生活品味，讓我賞

心悅目的東西。但是我先生是客家人就會覺得買這些東西沒有必要，又不實用，所以兩人有時候就會為這樣的事情而爭吵。還有就是，客家人就是東西一定要吃到完，但是閩南人就是隔夜菜就不要吃了，對物品對錢都是這樣。……但是我要入境隨俗，多少就會改變，例如用錢、物品的使用就會漸漸地就比較謹慎，現在東西可以利用就再利用，那以前可能會毫不考慮就會丟掉。(YF3：*7/16)

小姑她們都很勤勞節儉，我就會一直覺得很多事情都要勤勞一點，然後對金錢會比較節儉一點，大概是我以前太會花錢了，結婚後就覺得好像應該要省一點。(個案 YF4：*64/68)

客家受訪者個案 EH5 林女士則認為婆婆覺得客家人太節省，而希望自己能夠改變，同時能夠在穿著打扮上表現出來，個案 EH4 劉女士也有類似的說法，而個案 YH12 劉小姐則認為自己在生活上懂得享受，穿著上懂得打扮就是一種福佬化的表現。

她（婆婆）的概念就是認為客家人都很省，例如她就會說我為什麼不把那些金飾戴起來啊？為什麼我不穿裙子啊？因為她就是很標準的閩南人，閩南人比較講究穿著，她就是穿那個長長的旗袍啊！……那我記得我媽媽以前都是穿那種兩截式的，下面就是寬寬的長褲，……那我婆婆都會穿金帶銀，我婆婆都會叫我要穿什麼穿什麼。(EH5：151/161)

這種會預設客家人勤勞節儉、閩南人懂得享受的觀念，猶如 Herbert J. Gans (1979: 1-19) 發現當族群界線愈來愈不明顯時，有些族群則會以可以表達與方便記憶的象徵性族群認同感 (symbolic ethnicity) 來維持一個獨特的族群認同。但是儘管對受訪者而言，閩南與客家族群在生活方式上具有差別，但是第一代受訪者會認為改變自己的生活方式去配合丈夫，對於一個嫁入夫家的女性而言，在未來生活與家人相處上較為有利，因此容易不強調自己原生家庭的族群記憶以盡量去適應和吸收夫家族群的記憶。但是第二代受

訪者則會以某種象徵性的族群認同感，將自己的族群與夫家的族群予以劃分。

個案 EF8 吳女士認為自己生活在客家家庭中，如果能夠改變自己的生活方式，對於和夫家相處比較方便。個案 EH4 劉女士與個案 YF3 王小姐都有這樣的看法。

既然嫁給他們家了，有些還是要照著他們的方式去做啦！這樣比較好啦！對家裡來說比較圓滿！（個案 EH4：351/356）

我覺得嫁過來，你就必須要取得這個族群的認同。你要在這個環境生存，你就要去符合這樣的要求啊。（個案 YF3：298/301）

然而，第二代受訪者則比第一代受訪者在生活方式上會保持較大的自主性，例如與公婆同住的個案 YF1 楊小姐認為自己再怎麼樣改變也無法像客家婦女一般地勤勞。

我覺得客家人太勤勞了，我婆婆就會覺得我好像不夠勤勞。因為說實在的我很懶，再怎麼樣，你也不可能要求我變成像客家婦女這樣勤勞，要很早起床啊，我才不會！（個案 YF1：*92/95）

客家受訪者個案 YH6 范小姐與公婆同住，但是她表示其並不會依循婆婆的生活或家事處理方式，她認為過去娘家的生活方式或處理家事的習慣才是妥當的，並且並不會在乎婆婆不滿她處理家事的看法。

我才不會因為跟閩南人結婚，生活就會改變。我雖然跟婆婆住，但是我就是一直不能接受。……像拜拜……以前我在娘家，……但是我婆婆的觀念就認為說祖先吃子孫吃剩的才會旺，我還是覺得怪怪的。我婆婆就一定要拜圓圓的水果，像柳丁與蘋果，那香蕉與蓮霧尖尖或長長的她就不要拜，我就覺得蓮霧很好為什麼不能拜？……我婆婆一定會覺得我為什麼都這樣固執，我才覺得她為什麼都這樣亂弄？（個案 YH6：

*19/32)

無論是烹調飲食習慣或是生活方式的適應與調整，第一代受訪者顯然比第二代受訪者容易改變過去的生活記憶而去配合夫家，這或許是第一代與夫家的相處時間畢竟比第二代長得許多，但是從兩代的訪談內容而言，仍然都認為家庭生活隱藏許多閩客族群不同之處，第一代受訪者認為女性應當改變與犧牲自己以配合夫家，第二代受訪者則認為有時候夫家也應當改變以配合自己。而受訪者仍然在心中會預設了閩南族群與客家族群的特定烹調口味以及特定的生活方式，而成爲自己婚後該不該改變或有沒有適應的一道門檻。因此，以家事處理作爲一種記憶載體，無論是在烹調飲食或是生活習慣，第一代受訪者顯然容易因爲吸收較多且願意吸收夫家的族群記憶而改變族群邊界，而第二代受訪者則在通婚後維持較多娘家族群記憶，也容易因此將婚前的族群記憶帶入婚後，而在家事處理上擁有較多自我操控的空間，閩客族群邊界向夫家族群流動的可能性較低。由於閩南受訪者預設客家族群擁有獨特的飲食、金錢或生活習性而難以適應，因此會比客家受訪者嫁入閩南夫家的族群邊界流動的阻礙還大，但是由於女性對烹調飲食的實作頻率提高，因此適應程度很容易提高，尤其對於第一代的閩南受訪者而言，烹調飲食方式傾向客家族群特色的改變很大。

三、家庭語言的使用

記憶存在任何一個地方，而語言也可以作爲一種記憶，個人認同或政治認同透過語言的訴說得以定義或再定義（Cattell and Climo, 2002: 18-19）。語言不僅是一種象徵也是一種方法，夠過語言的使用和選擇，我們可以瞭解個人在社會中的認同建構，尤其語言的使用象徵一種權力，避免使用某種族群語言、族群語言的流失或是採用優勢群體的語言，都是一種社會現象的表達，透過語言可以觀察出社會關係的權力與認同的變化（Cimet, 2002:

146-147)。因此，語言將每天的記憶化為符號，藉由語言將生活記憶予以表達，同時藉此和群體中的其他人建立關係以及進行記憶的連結。因此，語言表達了一個人的記憶也顯示了他的認同。

許多人都認為語言是一種溝通工具，但是如果透過這種工具在不同情境使用不同的語言，就表現出不同情境中認同的選擇以及記憶的連結，其實也隱含了權力的使用，倘若以家庭作為一種語言使用的場域，對於閩客通婚女性而言，語言的使用是族群還是性別的競技？對於本研究大部分的受訪者而言，除了祭祀儀典、烹調飲食或是生活方式在她們日常生活中成為閩客差異最深刻的記憶點，通婚後語言的使用和學習尤其成為她們津津樂道、感觸頗深的族群記憶，尤其對閩南受訪者而言。本部分將先談論受訪者在家庭語言學習使用的故事，接著則瞭解受訪者選擇學習或不學習夫家族群語言的理由。

（一）學習夫家語言的甘苦

不同族群長期相處，學習他族群的語言是最好同化的一個方法，但是也是一項辛苦的工程。因此，大部分的受訪者都反應自己在結婚後都歷經了一段語言適應期。例如個案 EF10 楊女士認為婚後不懂客家話不但無法與婆婆溝通，還被鄰居嘲笑與鄙視為「福佬嬖」，對她而言是一件令她至今還覺得驚恐的記憶。

講到客家，我很怕！我婆婆她只會講客家話，我結婚以後都很少回去，只有過年才回去，……每次比手劃腳比半天，我都不知道我婆婆到底要叫我作什麼？……我都怕死了，她講什麼，我都聽不懂。（個案 EF10：141/151）……每次鄰居看到我跟婆婆在比手劃腳，鄰居就會跟我婆婆說：「福佬嬖！娶一個連話都不會講！」鄰居笑我婆婆，然後我婆婆就會去罵我先生。反正人家笑我，我先生就會被我婆婆罵。其實我

是真的很想學客家話。(個案 EF10：327/342)

個案 EF10 認為不會講客家話是她的遺憾，有心想要學但是就是學不來。但是也有一些受訪者訴說她們如何學習夫家語言的過程。例如個案 YF5 廖小姐認為為了要與婆婆溝通，自己將學客語當作每天必備的功課，例如作筆記、看客家電視與嘗試和努力聽婆婆講客家話。個案 EF8 吳女士認為自己學習客語有成，是靠自己的努力，而這麼好的客語程度讓丈夫都感到驕傲。

我嫁過來以後，就亂講，他們講，我也講，然後我也問是什麼意思，不管腔調或音不對，……我就是很努力的學，雖然我公公還是說我講得不道地……我能夠講客家話跟公公溝通已經算不錯了，起碼也是認同客家的語言…… (個案 EF8：219/231) ……我先生對我客家話講這麼好倒是很驕傲，我就跟他說，如果我沒認真學，怎麼可能講成這樣？其實我也可以不學啊！(個案 EF8：388/394)

有些受訪者認為語言無法溝通會讓自己感覺在家中像是個外人（個案 YF3、YF4、YF10、YH12），例如個案 YF4 呂小姐認為自己在語言上的障礙很深，對於自己不會說客語，是造成自己沒有辦法融入夫家的很重要關鍵。個案 YF10 楊小姐在學習客語之前，經過一段公婆必須要適應自己講國語的時期，甚至當自己在家中時，曾經要求公婆必須都要講國語。

大概就語言吧！我在結婚以前完全都不會客家話，所以我有點不適應，我就好像鴨子聽雷，就會擔心說他們是不是在說我的壞話，就很鬱卒。……其實我剛開始的時候，我就叫我先生跟我公婆講，希望他們家人在我在的時候都要講國語，不然我很像外人，但是後來覺得我這樣好像也蠻不人道的，……我就開始一直練習聽，聽不懂我就會問我老公說是什麼意思。(YF10：200/222)

婚後透過長期語言的學習與適應，有些受訪者認為自己原來所使用族群的語言反而沒有使用夫家族群的語言來得流利（個案 EH1、EF2、EF8、EF9、

YF1、YH6)。嫁到宜蘭的客家受訪者個案 EH1 楊女士就認為語言的使用和環境有很大的關係，因為婚後講閩南語習慣後，回娘家講客家話反而變成困難。

因為你在那個環境幾乎都沒有客家人，所以都講閩南話，有時候回楊梅都不小心就講成閩南話了，就要趕快改過來。以前我客家話大概 100%，現在哪有辦法？現在那麼久了，又要國語、又要講閩南話，又要客家話，有時候講客家話還都會打結呢！閩南話講起來比較順啊！
(個案 EH1：377/383)

對於第一代受訪者而言，大部分婚後都會努力學習夫家族群的語言，而且無論是否與公婆同住，近乎都是為了方便能夠與公婆溝通，同時盡快融入夫家，尤其第一代受訪者大部分的公婆多只會一種方言，這也是迫使第一代受訪者不得不學習閩南語或客語的重要理由。但是對於第二代受訪者而言，婚後與公婆的語言不通雖然令她們在族群適應上印象深刻，卻未必會成為她們想要努力學習夫家族群語言的動力，尤其對於閩南受訪者而言。這部分將在以下進一步地說明。

(二) 客語學習無迫切性

過去政治勢力介入民眾語言的使用，國語運動的推行的確產生了很大很長遠的效果，儘管只在公開場合要求使用國語，但是這樣的影響力已經滲透至家庭語言的使用。無論第一代或是第二代受訪者都認為國語是婚後家中最常使用的語言，這有幾個原因，一來是因為夫妻在外工作使用國語已成為一種習慣，回至家中難以轉換成為另一種語言使用。再來是因為國語的使用是閩南人和客家人的最大公約數，可以解決閩客語言不通的困擾。然而第一代受訪者在家中尚且要與長輩溝通，所以仍有使用閩或客語的機會，但是對於第二代受訪者而言，國語使用的頻率嚴重擠壓對閩南語和客家話的使用機

會。然而，閩南語與客家話相較，客家話在家庭所使用的機會更小。

有些第一代受訪者在家中與丈夫所使用的語言仍是以方言為主，客家受訪者若不是婚前就會閩南語，婚後也會努力適應夫家的語言，但是，有些第一代閩南受訪者則反應丈夫在家中從未與她用客語對談過，而是使用閩南語或是國語為主。閩南受訪者個案 EF7 與個案 EF10 的客家丈夫在家中都利用閩南語對話，因此，個案 EF7 吳女士認為自己並沒有需要學習客家話，個案 EF10 楊女士則認為自己有心要學好客家話，但是丈夫從未給她一個說客家話的環境。

我先生不會跟我講客家話，只有我問他的時候，他才會偶爾教我。……其實我沒必要學客家話啊！他們都很厲害，會國語也會閩南語，我們溝通不需要會客家話啊！他們也沒有要求我要講客家話。(個案 EF7：343/355)

我先生都講閩南話，我們兩個人交談都不講國語的，一直到現在也是，現在在家裡也都講閩南話，……我先生就是不教我講客家話，他就一直都跟我講閩南話啊！有時候我問他什麼東西客家話怎麼講，他都不講，好奇怪。他就只有回去我婆家，或遇到一些客家同事才會講客家話。(個案 EF10：178/186)

閩南受訪者個案 EF9 林女士表示自己在家中跟先生說客家話，都會被嘲笑與嫌棄，個案 EF11 陳女士也是認為丈夫都與自己講國語，根本無需要讓自己去學習講客家話。

我跟我先生不可能講客家話，因為我跟他用國語溝通比較方便，為什麼要講客家話？講國語還是比較順。(個案 EF11：175/178)

而這種無須學習客語的情形，對第二代閩南受訪者而言更是普遍。有的是受訪者認為丈夫在外工作都必須要講閩南語，回到家也會自然地使用閩南

語（個案 YF4、YF5、YF9），也有受訪者認為主要的溝通工具就是使用國語，因此個案 YF3 王小姐認為夫家都是使用國語，學習客語完全沒有迫切性。

我不需要學客家話啊！客家話用到的機會也不是很多，只有親戚聚會才會用到啊。我跟夫家平常也都用國語。就算不會客家話，也不會影響生活，客家話沒有迫切性，沒有很必須要學。（個案 YF3：*80/84）

對於第二代的客家受訪者而言，也是與第一代客家受訪者相似，多是婚前就已經會使用閩南語，因此婚後對她們而言語言適應上並無困難。例如個案 YH6 范小姐反應這是拜媒體所賜，因為有許多節目都會以閩南語為主，個案 YH11 張小姐則是在南部上大學而練就一口流利的閩南語，個案 YH7 曾小姐則是從小生活環境的關係。而個案 YH8 范小姐與個案 YH2 黃小姐的婆婆都是客家人，但是她們都反應婚後完全不會以客家話和婆婆溝通，個案 YH8 表示其婆婆已經完全被同化為閩南人，因此早已經不會使用客家話，但是個案 YH2 的婆婆是客家人，她卻很納悶婆婆從未與其講過客家話，而都是與其用閩南話溝通。

我婆婆是客家人，但是她從來就沒跟我講過客家話，她其實會講，也知道我會講啊！因為跟鄰居跟我爸媽她就會講客家話。那很多時間，比如像在廚房，也是只有我跟她兩個人，她也都沒有跟我講客家話，我不知道是不是她覺得客家話比較沒有那麼普遍，或是覺得沒那麼好聽，我也不知道。那她沒跟我講，我也不會跟她講，我就覺得他們家庭就是少了客家話。（個案 YH2：211/221）

因此客家受訪者多在婚後可以流利地使用閩南話，即便是婚後才開始學習閩南語者，至今也多有一半以上的閩南語能力，且客家女性的閩南丈夫，也普遍都不會客家話。而閩南受訪者則多在婚後才學習客語，且會因為沒有環境而無意願或認為不需要進一步學習客語，且閩南女性的丈夫普遍都有良好的客語能力，卻未藉此影響妻子。

在家庭語言使用方面，第一代比第二代方言語言能力來得佳，婚後也較會努力去學習夫家族群的語言，除了是因為與夫家族群相處的時間較久的原因，有可能也是因為第一代受訪者的長輩普遍只會講一種方言，而國語又較不流利之故。若就閩南與客家受訪者相較，多數客家受訪者婚前即會使用閩南語，婚後也會嘗試學習閩南語，但是閩南受訪者多數婚前都不會使用客家話，婚後也未必會使用客家話，有的認為沒有環境難以學習，尤其會客家話的丈夫近乎都很少會用客家話與閩南受訪者溝通，有些閩南受訪者則認為不會客家話並不會影響生活，因此沒有必要去學習。因此這樣的結果與徐正光與蕭新煌（1995）針對大台北地區客家人語言使用的情形也相似，客語的使用隨著世代而降低。而於第二章中的表 2-1 關於大台北地區夫妻組合與客語使用的情形，本研究也發現閩客通婚後，客家受訪者會在閩南夫家使用客語的機率相當的低，但是此項 1994 年大台北地區的該項研究顯示閩南妻子嫁給客家丈夫，使用客家話的頻率比閩南話甚至國語來得高，但是本研究卻發現閩南受訪者嫁入客家夫家後只有在少數的第一代受訪者才有可能講客家話的頻率高於閩南話或國語，大部分還是以國語為主，閩南語為輔，第二代受訪者更是如此。

語言不僅是一種能力，而且是傳承文化、負載認同、代表尊嚴的媒介，所以被視為一種基本的權利，語言的地位也象徵著族群之間的權力關係是否平等（施正鋒，2004：99）。從上述分析，台灣因為客語處在社會結構的邊緣位置，連帶讓其退出家庭的使用場域，客家受訪者儘管婚前擁有好的客語能力，婚後卻反應毫無客語使用的環境，逐漸順從夫家學習閩南語或是以雙方共同溝通的國語為主，而這樣的情形第二代比第一代更為嚴重，除了是因為第二代婚前使用客語的頻率就少，最多只能在家中使用，還有就是閩南丈夫能夠擁有客語能力者微乎其微，造成第二代受訪者婚後只能以國語，或是婚前即已擁有一定程度的閩南語作為家庭使用的溝通工具。而閩南受訪者即便不會客語，婚後在家中也得以用國語溝通，第一代還有順從夫家學習客家

話的可能，第二代則認為客語的學習不是迫切必要的選擇。因此語言作為一種記憶載體，第一代受訪者的閩客族群邊界顯然比第二代受訪者的流動空間大，而客家受訪者又比閩南受訪者更易改變她們的閩客族群邊界，在家庭語言的族群記憶上，族群邊界的流動程度受到政府政策以及市場實用性的考量較大。

第二節 內心世界中族群意象的交織

意象與記憶的相互結合會對於個人的認同觀產生影響。從認知發展心理學的觀點而言，意象 (image) 是一種心理基模 (schema) (張春興, 1993: 363)。這樣的概念將與本研究第二章所討論英國心理學家 Federick Bartlett 的心理基模相結合。Bartlett (2003) 認為個人的心理基模是每個人對外界認知以及結合過去記憶所建構而成的心理傾向，而這必須要與社會組織所提供的記憶架構相配合，個人會結合過去的記憶來印證自己對外在世界的印象，而這些經驗與印象，又會補強個人的心理基模。Kenneth E. Boulding (1956) 在 *The Image* 一書中，討論意象是一種作為瞭解社會與人類行為的關鍵，亦即意象的構成，是我們把外界訊息透過價值系統過濾而來，意象並不是固定不變，而是訊息及意象之間持續不斷相互傳遞篩選的長期過程 (Boulding, 1956: 5-6; 11-14)。而 M. Halbwachs (1992: 173-175) 則將意象定位在有組織的社會框架內以形成記憶 (memory)，所以記憶的形成與意象相關，除了是個別意象對應的客體與外部特徵，或是意象的組合以呈現集體表徵，尚有意象對應的位置所代表的性質和意義；除了是個人內心所賦予的標記，尚要將自己定位在社會框架之中以讓意象具有意義，回憶才有可能。因此，意象具有被重新組織建構，也具有轉變的可能 (王雯君, 2005b: 117-156)。因此，過去認知的族群記憶所建構而成的族群意象，會改變族群認同的過程，同樣的，族群認同的觀點也

會影響族群記憶的詮釋而改變族群意象。本節將從 24 位受訪女性的內心世界中所認知的閩客意象，來探索這些族群意象對她們族群認同的改變。首先探討受訪者婚前所知悉的族群意象對其通婚的影響，再則藉由她們在閩客通婚後對於族群意象的影響。

一、閩客意象對通婚的影響

閩客意象對通婚的影響，涉及受訪者在結婚以前對於族群認同的覺知與考量，尤其受訪者本身以及家人朋友對於自己嫁給一個客家或是閩南人，在婚姻抉擇及所表達的關切程度上，得以成為受訪者族群認同的關鍵因素。

受訪者在婚前對於夫家族群較為印象深刻的經驗，就第一代受訪者而言，或許是過去資訊或交通不便導致閩客接觸頻率較為貧乏之故，普遍對於閩南人或客家人缺乏深刻記憶，也難以論述閩客意象，僅有少數受訪者仍然依稀可在求學或是工作的過程中感受閩南人與客家人之間的不同。例如個案 EH1 楊女士初次接觸閩南人是在出外工作後，也同時從閩南人的眼中瞭解自己的客家認同，甚至對於自己被閩南人歧視感到受傷。²⁵

出去外面……好像客家人都是矮人一截，真的耶，都不敢說：「我是客家人」，……就是會自卑，因為客家人當時生活都非常窮苦，閩南人生活得比較好，用錢也比較敢花。而且有一次我在上班的時候，他們就會在背後說我是那個『客婆仔』，這就是一種歧視的感覺你知道嗎？讓我自己就覺得好像被欺負，對我非常傷害你知道嗎？(個案 EH1：122/136)

而個案 EH6 余女士則從父親做生意的經驗所傳遞給自己關於閩南人的印象，以及回憶求學時期閩、客同學給自己的感覺進行比較，並認為客家人

25 個案 YF3 與個案 YH6 皆敘述自己聽聞過去母親被閩南人鄙視的經驗。

不會對閩南人有負面印象，而是閩南人會對客家人有不好的印象。

閩南人對客家人就會有不好的印象，因為閩南人比較有族群優勢，然後會認為我們客家人就是山呆山呆的，……閩南人在都市受到比較多的文化刺激，……聽我爸爸說，做生意的時候，閩南人認為我們客家人比較俗，呆呆的被人家騙也不知道。我讀書的時候……閩南的同學的確是有比較滑頭，氣勢都凌在我們客家人之上。(個案 EH6：112/129)

閩南受訪者個案 EF9 林女士則將客家人列為她結婚的「三不」原則之一，只因為自己對於某些客家同學的不良印象而起。

小時候我有三個原則，一個不嫁醫生，第二個不嫁客家人，第三個不嫁給外省人。……。再來，從小就覺得客家人很聒噪，因為我在高雄的小學同學就有客家人，整天呱個不停，所以我對客家人印象很不好，那父母親就有說客家人很小氣。(個案 EF9：122/128)

而閩南受訪者個案 EF2 鍾女士由於從小就隨著父親調任工作而搬家，有時候生活在客家庄，有時候則會生活在閩南庄，因此是第一代受訪者中對於閩南人與客家人之間接觸最為頻繁的，且能夠明顯感受到自己與閩客之間的互動。尤其是自己說客語夾雜閩南腔，說閩南語夾雜客家腔，因此在客家庄時被認定為閩南人，在閩南庄時卻不被閩南同學認為是閩南人，這些記憶讓其小時候倍受困擾。

我在勝興的時候……他們客家同學就會笑我啊，罵我是「福佬屎，呷雞屎」（閩語）。……但是我到烏日就又被閩南同學笑啊，說我是講「番仔話」（閩南語）他們覺得我怎麼會講得口音這麼奇怪？他們也不知道這可能是客家音，反正他們聽不懂就會說我講「番仔話」（閩語）。(個案 EF2：226/253)

當交通、資訊與語言上的交流，通婚的情況普遍增多，我們也可以發現第二代受訪者普遍在婚前對於閩南人與客家人之間的記憶印象深刻，特別是

求學過程中所遇到的經驗。例如個案 YH2 黃小姐也和個案 EH1 與 EH6 一樣，會從閩南人的眼中來看待自己的客家認同。個案 YH6 范小姐也從閩南人對客家人的看法來瞭解自己作為客家人的身份。

大概是讀專科的時候，對閩南人開始有印象，閩南人會笑我說我有客家人的口音啊，或笑我說我是「勤儉」的客家人，……，他們閩南人的刻板印象就是認為我們客家人很勤儉，其實就是說客家人很小氣。那時候我就覺得有點生氣，因為我並不是這樣。(個案 YH2：92/99)

我覺得有點歧視，比如說他們稱呼我奶奶啊或是我媽媽，他都講「客婆」（閩語）。所以有時候我講我是客家人，都覺得不太好意思。而且我覺得客家人滿少的，好像怪怪的，好像就是不會被別人特別重視。……那閩南人就勢力比較龐大啊！（個案 YH6：207/213）

而第二代閩南受訪者中的個案 YF10 楊小姐則敘述客家同學對於課業成績過於積極競爭的態度，個案 YF3 王小姐同樣敘述大學時期對於客家同學不好相處的印象，以及個案 YF9 卓小姐對於一群客家同學在學校說自己聽不懂的客家話的看法。

大學有些同學是客家人好像不好相處。他們好像特別愛面子！你不能講他們怎樣！……他們都很好強！我們班客家人成績都不錯，然後很認真都坐在老師前面。還有比如說我們大家要一起出去吃喝玩樂，……大部分客家人都不跟我們一起去，……客家人用錢的方式斤斤計較，然後穿著打扮都很隨便，不買名牌，不蹺課。(個案 YF3：104/123)

我高中的時候班上有三位觀音來的客家人，他們講的話我們都聽不懂，然後每次他們要講話，就會三個人躲到一邊去兮兮窸窣，好像有什麼見不得人的事情，我們就覺得他們很討厭，有什麼話就大家公開來講，沒有必要這樣嘛！（個案 YF9：110/114）

從這些受訪者在婚前的閩客意象，可以發現閩南受訪者只從自己的立場看待客家人，但是客家受訪者卻會從閩南人看待自己的角度來描述閩南人，進而瞭解自己作為客家人的認同過程。謝世忠（1987：29）在《認同的污名》一書中說明污名化的認同（stigmatized identity）的構成，認為「污名角色的扮演，是因為弱勢的一方感受到深深的羞恥，這種強烈的負面感覺來自弱方對自己身份地位的判斷，弱方對另一方如何對他做判斷的想像，以及強方真正對弱方的判斷等。」（謝世忠，1987：27）。從一些客家受訪者所描述族群意象的訪問內容而言，客家人的污名角色是從他者的角度來反觀自己，就是 W. E. B Du Bois 所謂的「雙重意識（double consciousness）」，弱勢族群會以優勢族群怎麼看待自己，與自己認識的自己來型塑自己的族群認同，而這樣的族群認同可能是自己所不願意與反抗的（Young, 1990: 60, 148; Blight, 1994: 49-50）。而這樣的看法明顯地反應在客家受訪者的身上，同時成為深刻的創傷記憶。

而這些閩客意象對於受訪者的通婚是否造成影響？第一代受訪者大多表示親戚朋友對於閩客通婚並不會有太多意見，但是顯然和外省人通婚成為當時的禁忌。大部分第一代受訪者無論長輩父母叮嚀或是自己本身的聽聞，都知道自己不可嫁給外省人（個案 EH4、EH6、EF7、EF9、EF10、EH12）。甚至當時相傳這樣一句話，「寧願把女兒剝給豬吃，也不要嫁給外省人！」（個案 EF7：118/120）而個案 EH4 劉女士則敘述當時的外省特權讓許多本省人相當反感，而成為許多長輩對女兒下達絕對勿嫁外省人的禁令。個案 EH12 則表示是因為當時時局不穩定的原因。

老一輩總是希望客家人嫁給客家人，退而求其次才是閩南人，外省人則是比較避諱。小時候父母親就對我們不停地灌輸，因為大陸遷台的時候，……我們的國軍到台灣各個鄉下行軍露營，……老一輩的人就受困擾，加上當時時局不穩定，一直喊口號要反攻大陸，所以如果女兒嫁給外省人，擔心反攻大陸，女兒會被帶走，所以他們是不希望我們嫁

給外省人！(個案 EH12：89/96)

因此在當時的政治局勢下，本省與外省的分類似乎比閩南與客家的分類更具重要性，儘管有些第一代受訪者能夠憶起閩客意象，也表示閩客通婚曾經受到長輩擔憂，²⁶但是一旦面臨通婚，這些閩客意象相對於對外省人的意象而言，似乎都顯得微不足道，所以第一代受訪者的父母親都不反對閩客通婚。

但是第二代受訪者顯然與第一代受訪者的反應不同，閩客意象對通婚有很大的影響，外省人卻成爲女兒婚嫁的首選，客家人卻是女兒婚嫁的禁忌。例如個案 YF10 楊小姐受到同學的影響而有這樣的觀念，加上楊小姐之前聽聞客家人的負面印象，婚前一度對於丈夫有所排斥。個案 YF9 卓小姐的父母親也再三叮嚀她千萬不要嫁給客家人。

我有些同學都會說，外省人很疼老婆。因為傳說要嫁要嫁給外省人，要娶就要娶客家人啊！(個案 YF10：126/132)……一開始我就跟他(先生)說我們作朋友就好，可能是因為我知道他是「客家人」，很奇怪耶，客家人當朋友我都可以，但是當男朋友就覺得不太好，以前同學們怎樣講客家人的那個畫面就會浮現。(個案 YF10：165/169)

我對客家人有先入為主的觀念，……客家人在家裡必須要勤奮工作，我當下就想到，下一個就是我!!!嚇死了!!……爸爸媽媽也會覺得說嫁給客家人的話會非常辛苦，再三叮嚀我們要嫁就嫁給外省人或閩南人，千萬不要嫁給客家人。(個案 YF9：130/135)

而個案 YF4 呂小姐則在要與丈夫結婚之前，才從父母口中得知家族有「不准與客家人通婚」的小故事。

26 個案 EF2、EF8 的父母親擔憂她們嫁給客家人會受苦，個案 EH12 的父母親擔憂她嫁給閩南人會不適應風俗習慣，個案 E7 則不明白母親為何在婚前以「他是客家人耶?!」來質疑客家人。個案 EF9 的父母則要其再三考慮，但是認為嫁給客家人總比嫁給外省人好很多。

我當初反問爸媽為什麼客家人不能嫁？他們就說當初很小的時候，因為我有一個伯母是客家人，……她在妯娌當中、兄弟當中印象非常不好，所以我爺爺曾經拿著香對著祖先發願說，以後他的子子孫孫都不能娶客家人，也不能嫁給客家人。（個案 YF4：353/363）

甚至個案 YH12 劉小姐表示婚前公婆對客家人的刻板印象一度成為婚姻的阻礙，甚至在結婚之後一段時間仍然受到困擾。

其實我公公婆婆也歧視，……為什麼會造成我們那麼不愉快，就是他們不希望我先生娶我，因為我是客家人，這是最大的歧視。他們常常說我是「山裡的人」。我長的不夠漂亮，我不夠福態……他們就很不喜歡我。（YH12：258/265）

客家人的意象成為大部分受訪者的深刻記憶，尤其對於第二代的閩南受訪者而言，總有許多說不完的自己所經驗或是從別人經驗中聽聞的客家意象的故事。而無論第一代或是第二代的客家受訪者對閩南族群的意象，則是反應客家族群莫名遭受歧視、訕笑甚至對身為客家人感到自卑的記憶。然而，如此的閩客意象在論及閩客通婚時，在第二代受訪者中發生了作用，通婚雖未受到強烈地阻礙，卻多少在心中擁有畏懼與擔憂，特別是對於閩南受訪者而言，²⁷客家受訪者的訪談內容中則未有表示婚前受到質疑或阻礙者。「莫嫁客家郎」的傳說顯然是在第二代受訪者婚前的生活世界具有意義，而且對於客家人的負面意象多來自個別經驗或是傳聞而來（張維安、王雯君，2005）。而第一代受訪者的閩客意象則要比她們對外省人的意象來得模糊，她們近乎都記得父母親給予她們「勿嫁外省人」的叮嚀，在當時的政治局勢因素影響下，無論是閩南人個性的強勢或是客家人生活的窮苦，都要比嫁給在當時享有特權或是可能會返回大陸的外省人來得幸運。

27 個案 YF1 的父親認為客家人吝嗇小氣，個案 YF3 的母親認為客家人有大男人主義的傾向，個案 YF4 的家族規定「不准與客家人通婚」，個案 YF5 的姊姊認為客家家庭男尊女卑，個案 YF9 的父母擔憂嫁給客家人會受苦，個案 YF10 則是聽聞及經驗同學對客家人不好的印象。

二、通婚對閩客意象的影響

前述的閩客意象在與客家人或閩南人親密與頻繁相處後，是否會因此進一步改變族群的意象，或是更加深族群之間的距離？藉此可以觀察受訪者在族群通婚後，意象的形塑如何改變族群認同。依照同化論者的想法，不同的族群在長時間的互動之後，會逐漸淡化原有的族群界線，而通婚被視作族群同化的最後階段，亦即能夠接受通婚代表其他方面進行同化的可能性就會提高，此預設通婚就是同化。然而，在此必須先對同化論的觀點持保留態度，因為受訪者接受閩客通婚未必是完全泯除在她們心中的閩客界線而做出的決定，即便是通婚後的長期相處，閩客界線也不一定得以用淡化或是加深來進行單方面的解釋。

大部分的受訪者都承認在通婚後對於丈夫族群的瞭解以及接受度提高，不同族群的長期互動有助於消除偏見，同時也會拉近受訪者與夫家族群之間的距離。客家受訪者個案 EH1 楊女士婚前有被閩南人歧視的經驗，記得過去公司的閩客同事之間會分「派」，但是她承認婚後與閩南人相處已經沒有距離。閩南受訪者個案 EF2 鍾女士在通婚後開始喜歡客家文化，並且改變過去自己與家人對客家人的負面印象，而大談其接觸客家文化的欣喜故事。個案 EH4 劉女士與 EH5 林女士也認為自己嫁給丈夫後，徹底改變了婆婆過去對客家人的不好印象。

我比較不會像以前一樣跟閩南人相處這麼有距離感，現在因為你周遭的人幾乎都是閩南人嘛！你就覺得不這麼有距離了。(個案 EH1：394/402)

我嫁過去以後逐漸覺得客家人很不錯啊，不會像我阿嬤講得說：「客家人很兇啊」（閩南語），不會啊！我甚至還自己學客家山歌耶，我現在也在學客家那個按弦ㄟ啊！……結婚以後我發現客家文化很有

趣啊！（個案 EF2：367/376）

她們都表示婚後長期的相處，對夫家族群的認知與態度上有轉變，甚至因此影響娘家與朋友對夫家族群的觀感。而通婚後增加閩客族群之間相互瞭解與消除偏見的情形，也會在受訪者的實際行動上表現，尤其在聽聞夫家所屬的族群受到外人批評，皆會感到心理難過。例如個案 EF10 楊女士以及 EF11 陳女士都敘述了她婚前與婚後的心態。

結婚前聽到人家講「傲客」（閩語），可能還不覺得怎樣，現在有時候我同事就會說「傲客」，我就會心理很不高興。（個案 EF10：466/469）

我現在很不喜歡人家批評客家人，我會覺得好像批評到我們家的人，而且我先生和孩子是客家人啊！（個案 EF11：392/400）

而個案 EF7 吳女士是在通婚後開始有「意識」到外人時常會批評客家人的情形，因此，她表示她會刻意事先表明自己的丈夫是客家人，以避免聽到外人對客家人的負面批評，而讓自己感到不舒服。

尤其我結婚以後，我就會跟我結婚以前的心態有點不一樣，我就不喜歡聽到有人說我先生是「客人啊！」（閩南語），那有尾音是有歧視的味道。……後來我發現好像很多閩南人都有點歧視客家人，所以我都急於要趕快表明說我就是嫁給客家人，因為我怕他們又要講客家人的壞話了，我就怕從他們嘴巴講出來給我聽到，大家都很尷尬，我就會主動跟她們說，我嫁給客家人。……她們就不敢再講客家人的壞話啦！（個案 EF7：440/446）

而個案 YF9 卓小姐與個案 YF5 廖小姐也都發現婚前無論自己或是周遭對於客家人的負面意象，在婚後認為那些都是道聽途說或是以訛傳訛的刻板印象，並且會主動為夫家所屬的族群辯護。

如果是我婚前，我就覺得批評客家人是別人家的事情，不干我的事情。但是現在，如果有人批評客家人，我想每個族群都有好有壞，……因為每個人看到的也許都只是部分而已，就像我以前看到的一樣的，是片面的，可能道聽塗說的。……我不會再像以前那樣對客家人有成見，甚至因此而改變了我周遭的人對客家人的看法。(個案 YF9：575/587)

我同學就說千萬不要嫁給客家人，就說很小氣很吝嗇，但是我就覺得不會啊！我先生很好，……他是對他自己很省，但是對別人都很大方(個案 YF5：305/309)。……我覺得好像都會以訛傳訛，說什麼客家人女生吃飯要吃第二輪，還要站著吃，我嫁過來就覺得我姊姊之前講得很誇張。……婚前覺得不痛不癢，婚後我都會糾正這些說法。(個案 YF5：448/455)

而從閩南受訪者個案 YF10 楊小姐的說法，也可以看到她在結婚後才意識到閩客族群權力與社會資源分配不均的問題，甚至也會進一步為客家人感到不平，以及願意為客家人爭取權益，但是對於被問及是否會同樣願意為閩南人爭取權益，她說，「應該不需要吧！閩南人權益很多，不用爭取了。」(個案 YF10：414/416)，顯然其在通婚以前並不會意識到客家權益受損，是因為既得利益者往往難以察覺權益被剝奪者的心聲。

因為現在就會刻意要推本土化，然後也好像是以閩南人為主。你不覺得現在的媒體還是以閩南人為主嗎？……我先生就說閩南人很霸道，當我覺得我是閩南人，我都沒有覺得這樣有什麼不對，但是我嫁到這裡以後，我就會覺得說好像真的是這樣，客家人真的是比較弱勢。(個案 YF10：387/398)

研究發現閩南受訪者普遍認為通婚後對於客家意象有明顯的改觀，有的受訪者會熱愛客家文化，有的則會不願意聽到外界對客家人的批評，有的受訪者甚至會為客家族群的污名或不平等權益辯護。然而，客家受訪者較少論

述在通婚後對於閩南族群意象的看法，可能與婚前對於閩南族群的意象就是以閩南人看待客家人的方式來想像，因此並未有族群意象比較的基礎，但是許多客家受訪者多會以現代客家族群的權益逐漸提高，而不再有作為客家人相對於閩南人而言有地位不平等的感覺。

就像王甫昌（2003：15）認為「不公平認知」通常是弱勢者的意識。因此，當閩南受訪者在通婚後，她們會開始意識或感同身受身為「客家人」在社會上所受到的不平待遇或不尊重，是因為她們認為客家族群已經是與自己密切相關了。然而，客家受訪者並不會在婚後有類似的感受，除了閩南族群所享的社會資源較多，而不需為夫家辯護外，客家受訪者的客家認同提高，並非如王甫昌在分析省籍通婚時，外省人在社會中所處地位與多元論中的競爭說有關，意即客家受訪者的客家認同提高並非通婚致使其在家庭中人單力薄而有族群意識興起的防衛之心，而是整個社會結構所帶動的客家意識抬頭，讓其不再感受客家污名。

個案 YH6 范小姐就認為最近幾年族群意識的提高，改變了現在對閩南人與客家人的意象，也讓自己比較敢承認為客家人，個案 YH12 劉小姐也認為是最近幾年讓她覺得作為客家人非常榮幸。

現在感覺閩南人比較不會像以前這麼強勢了，是客家人也不覺得丟臉了，因為我覺得後來有所謂的族群意識吧！就是在強調什麼叫族群意識，那時候才開始覺得比較平等，好像是四等分這樣，就覺得有比較好一點。(個案 YH6：1082/1093)

應該這五六年吧！……那現在會覺得說客家人大家都認識，因為以前電視上也沒有客家台，然後什麼都沒有，……可是你現在這樣子宣揚之下，比較讓人家知道。然後就覺得，嗯！我是客家人，不錯啊！(個案 YH12：1194/1206)

從這些客家受訪者的訪談內容得知，這種在婚後改變族群意象的看法，

婚姻並非是讓她們閩客族群邊界若隱若現的重要因素，主要在於整個社會脈絡或族群意識強調的影響，而開始讓許多客家人開始勇敢承認自己的客家認同。但是對於閩南受訪者而言，通婚卻是讓她們族群記憶改變以及族群邊界流動的重要因素。

第一代受訪者大部分由於婚前普遍對於閩客意象沒有清楚的記憶，因此在通婚後反而才開始形塑清晰的閩客意象，同時會從自己記憶中娘家的生活方式與夫家族群的生活方式來進行比較，亦即第一代受訪者的閩客意象會在通婚後的日常生活中模塑。第二代受訪者普遍在婚前就有聽聞族群意象，尤其是客家人的相關意象，因此婚後會以婚前所認知的意象作為比較基礎，而認為在通婚後由於對於夫家族群的進一步瞭解，而對閩客意象有所改變，但是客家受訪者對於閩客意象的改變似乎是因為整個社會情境改變的關係。

因此，受訪者內心世界中的閩客意象，發現兩代受訪者以及不同族群的受訪者對於閩客族群意象的改變，以及透過婚姻對自我族群以及夫家族群的認同重新調整，藉此得知族群認同的邊界並非固定不動，而是會隨著社會脈絡而改變，有時隱藏不顯，有時則需特別強調，尤其不少客家受訪者在婚前都有因為作為「客家人」而感受污名標籤，因而隱藏自己的客家認同，但卻未見閩南受訪者對於自己的閩南認同感到難以啓齒。這部分與閩南受訪者婚前普遍對於嫁給客家人有受到警告與反對相呼應。通婚後，閩南受訪者逐漸認同客家族群，而客家受訪者則因為整個社會情勢之因，而感受能夠與閩南受訪者擁有平等地位。所以，閩客族群認同因為意象的改變，除了透過通婚，顯然有部分的原因是來自閩客族群關係在大環境中的變動，族群認同對許多受訪者而言在近幾年似乎有重新定位的現象，特別是對於第二代受訪者而言。

第三節 主觀表達下族群認同的移轉

探索受訪者主觀表達的族群認同，是最直接探索其族群記憶的方式。許多量化統計資料都以「自我主觀認定」作為調查族群人口的衡量方式，而這樣的回答也表示將自己歸屬在哪一個族群的認同過程，因此，主觀表達自我的族群身份是最直接反應族群認同的一個指標，然而從受訪者回答我是某某族群的人來斷定其族群認同，簡單方便卻也充滿危險，因為過於化約的結果，不易瞭解受訪者進行族群認同的過程中所依據的標準，以及忽略各式情境上的考量。客委會在進行客家民眾對客家認同的調查時（行政院客委會，2004：2.1），以「我以身為客家人為榮」作為衡量指標，此表達了認同過程中的一種光榮感，但以此表達族群認同仍然不夠縝密，這或許是受限於量化調查方法之故。針對情境論的觀點，族群認同可以依隨情境而改變，再就集體記憶的考量，受訪者選擇何種族群記憶作為族群認同建構的素材，就成為族群認同形塑的焦點。

本研究針對 24 位受訪者，探究婚姻情境對她們族群認同的影響，發現大部分的受訪者婚後主觀表達的自我族群身份，皆以「原生論」的觀點為主，但是仔細的分析，我們可以找到她們的族群認同隨著情境而改變的線索。以下將就兩部分來探討，一為血緣命定的族群認同，二為隨境而變的族群認同，並就受訪者在訪談過程中的考量來探索她們婚後族群認同的移轉。

一、血緣命定的族群認同

從集體記憶的角度而言，受訪者在訪談過程中對於自我族群歸屬的界定方式，皆是選擇以原生論中根本賦予的情感作為族群認同的表達，特別是生來既定的血緣關係。無論是第一代或是第二代，無論是閩南或是客家的受訪

者，「血緣命定」成爲她們族群認同考量中最重要也無法取代的因素。對於許多受訪者而言，婚姻並不是一個可以干擾族群認同選擇的情境。大部分的受訪者的看法是：

我是閩南人就是閩南人，我不會因為我嫁給客家人，我就是客家人。
這是姻親啊，不是血親啊！（個案 EF7：422/427）

我怎麼可能會認為自己是閩南人呢？我自己本身就是客家人的底
啦，怎麼可能是閩南人呢？不可能嘛！！（個案 EH1：414/427）

我還是認為我是閩南人耶！畢竟我們不能忘本啊。（個案 YF1：
*85/87）

以血緣關係來建構她們的族群認同，成爲她們無法選擇的選擇。婚姻的
確代表了一種情境上的改變，但是對她們而言自己身上流有某種族群的血
液，成爲生命中無法抹滅的印記。而她們在結婚後，對於既是客家人也是閩
南人的雙重族群認同的說法，也會設法將自己的族群與丈夫的族群分開說
明，而無法接受自己完全變成夫家族群的一份子，而不去考量自己血緣命定
下的族群身份。

如果人家說我既是客家人也是閩南人的話，我想我會說我是客家
人，然後嫁給閩南人。（個案 YH11：*140/141）

我覺得即便結婚了，我還是會以我原來的族群認同為主，頂多我會
說我是閩南媳婦，但是我不會說我也是閩南人。（個案 YH7：860/863）

我可以接受我既是客家人也是閩南人，客家人是我自己是客家人，
閩南人是我嫁給閩南人啊！但是只說我是閩南人，我就不能接受啊。
（YH6：*95/97）

因此自己原生的族群身份，有些受訪者認爲可以「外加」丈夫的族群身
份作爲自己族群認同的一部份，有些受訪者則認爲族群認同來自血緣命定，

夫家族群身份無法佔據原生族群身份在自己族群認同上的位置，最重要的是，依據血緣命定的族群認同對大部分的受訪者而言，都是無可取代的。而個案 EH3 鍾女士的父親是客家人，母親是閩南人，²⁸血緣命定對其而言反而沒有生活環境對她族群認同的選擇來得重要，她強調父親的血緣關係儘管決定了她的族群認同，但是她認為影響她作為客家人的原因，最主要在於其從小的生活環境就是客家庄，即便母親是閩南人的身份，在她眼裡也是客家人。當她回憶過往，小時候家鄉的生活最令其覺得懷念，即便是老同學的一通電話，雙方對談著客家話，都讓她在閩南庄以及台北工作後的幾十年，因為久未接觸客家人，而感到客家人的親切。

我媽媽自己也同化啦！但是我想最主要是從小的生活環境。因為年紀最小的時候都是在那裡過的，十幾歲的時候，記憶力最強，且人愈老愈會回憶小時候的事情，所以說小時候生活環境這很有關係。還有就是我覺得當個客家人很特別啊！因為至少我自己覺得我勤奮，且知道要用心向上，這是作為客家人無形的資產，所以我覺得當客家人蠻好的啊！……再怎麼樣，我就是喜歡作個客家人，當個客家人就好好的幹嘛要改變？其實我一直認為我是客家人，我從來沒認為自己是閩南人耶！有一次與初中同學通電話，……感覺好像回到自己以前小時候的那個時代，感覺非常美好，當客家人很好啊！（個案 EH3：655/686）

大部分的受訪者都認為婚姻並不會造成自己族群認同的改變，而第一代受訪者多以血緣的根本情感作為族群認同不改變的因素，甚至會強調自己血統的「純正性」而無庸置疑，甚至第一代的客家受訪者往往會以「我以作為客家人為榮」來加強自己族群認同不改變的肯定態度（例如個案 EH3、EH4、EH5、EH6）。而第二代受訪者則除了血緣命定的原因，尚會補充自己對於夫家生活習慣或是語言使用上的不熟悉，而更強化自己族群認同的不變性，

28 個案 EH3 鍾女士是本研究第一代受訪者中唯一父母親也是閩客通婚者。在父親是客家人，母親是閩南人的情況下，她將自己定位為客家人。

特別是對第二代閩南族群的受訪者而言。

我會說我是客家媳婦，但是我不會說我是客家人，畢竟我的語言、生活環境或是親戚還是閩南人為主啊！像先生他們家親戚一群都在講客家話的時候，我就會覺得有點不自在，但是我知道他們是在用他們習慣的語言，但是我就是聽不懂，就會覺得格格不入。(個案 YF3：*74/79)

而個案 YF4 呂小姐儘管有較強的從夫觀念，認為女孩子嫁出去則是夫家的人，²⁹但是其還是認為自己不會因為這樣而改變自己的族群認同，除了是因為對於夫家的語言使用有障礙，也認為自己無法融入夫家，因此其無法接受自己也是客家人的一份子，甚至於婚後她有來自社會眼光的壓力，更限制了自己族群認同的可變性，她認為「客家人」已經成爲一種莫名的標籤，對於自己嫁給客家人的污名感，更堅定自己作爲閩南人而不願意被冠上與客家人相關之名的想法。

我不能接受我是閩南人也是客家人的說法，我還是閩南人。我是講的很白啦，可能我會比較重視外在的反應啦，因為後來從外在的反應當中，你只要講到客家就會被人家貼一個標籤，就是不容易相處加上小氣！對，別人會幫你貼個標籤，所以我怎麼敢說我也是客家人？(個案 YF4：648/656)

因此，同樣是婚姻不會改變自己的族群認同，同樣是自己的族群認同來自血緣命定與根本賦予的族群情感，但是卻可以看出不同受訪者的各式理由。第一代受訪者比第二代受訪者更以血緣命定論來表達自己原生家庭的族群認同，而閩南受訪者比客家受訪者更易以夫家生活適應的不足，或外界對客家族群的看法來削弱對夫家族群的認同，而鞏固自我原生的族群身份。

29 呂小姐的從夫觀念在此訪談內容得知：「對，閩南人女孩子很傳統，你嫁出去，你就是人家的人，你要把對方的事變成你自己的事，你娘家才是你的外人，你嫁出去婆家才是你自己的，所以我就這個樣子。所以我很努力要適應我先生的……。」(個案 YF4：425/436)

二、隨境而變的族群認同

儘管大部分的受訪者認為婚姻並不會改變她們的族群身份，並且大多認為族群認同是來自「原生論」的觀點，是根本賦予的情感，尤其是血緣命定，無法因為處在不同的情境而會改變自己的族群歸屬。但是仍舊可以從部分受訪者的回應內容看出族群認同在婚姻情境下存在可變性。

個案 YF3 王小姐是第二代受訪者中閩客通婚下的孩子，³⁰在父親是閩南人，母親是客家人的情況下，王小姐一直將自己定位為閩南人，但是她表示因為自己婚後嫁給客家人，開始認為自己為了取得夫家的族群認同而會認為自己也可以是客家人。

有時候我覺得我又像閩南人，又像客家人。……以前我可能會因為爸爸是閩南人，我就說我是閩南人，現在因為先生是客家人，我就比較會強調我媽媽也是客家人。……因為先生是客家人，我比較想要取得客家人對我的認同。(個案 YF3：303/317)

個案 EH3 鍾女士與個案 YF3 王小姐的父母親都是閩客通婚的例子，但是，個案 EH3 儘管承認自己在血緣上既是閩南人也是客家人，儘管自己的夫家也是閩南人，卻認為自己因為從小生活環境的關係以及心中預設客家人擁有優良的族群性特色，而始終選擇自己要作為一個客家人。而個案 YF3 王小姐以父親的族群作為自己的認同，並且除非必要，否則不考慮母親的族群認同，擁有母親客家人的血緣身份一直在她結婚以前被漠視，由於對客家語言和客家親戚的不熟悉以及對外婆家生活品味的不欣賞，兒時每每回外婆家作客就期盼想要盡快離開，但是她在結婚後為了能夠取得夫家眾多客家親戚的認同，則開始意識到自己其實也有客家血緣，並且會強調自己母親「也是客

30 個案 YF3 王小姐是第二代受訪者中唯一父母親也是閩客通婚者，其父親是閩南人，母親是客家人，其將自己定位為閩南人。

家人」的身份，儘管王小姐的族群認同並非因為嫁給客家人而有認同從夫的直接關係，但是通婚情境卻間接讓她反省自身的族群血緣，同時會在不同的情境下選擇當下對自己有利的族群身份。而依據個案 YH2 黃小姐與 YH8 范小姐在訪談內容中所述，認為自己的閩南丈夫為了取得娘家客家族群的認同，也會在某些情境表達自己母親也是客家人的說法。例如個案 YH2 黃小姐說，「如果有人嘲笑他（先生）客家話說得不好的時候，他就會說，『我也是客家人啊！我媽媽是客家人！』表示說他其實也是會聽的，或是他想要跟我拉近距離，他就會說他媽媽是客家人。(個案 YH2：313/318)」

這些第一代或第二代受訪者或是她們的先生作為閩客通婚下的後代，儘管有混合的血緣關係，但是她（他）們卻只會表達單一的族群認同（例如個案 EH3 與 YF3、個案 YH2 與 YH8 的丈夫），而這單一的族群認同卻會隨情境而改變。就像 Stephan 與 Stephan（1989）針對父母是通婚者的大學生進行研究，發現通婚下的子女的族群認同指標會相當多樣性，可能依據宗教、飲食習慣、外在相似性、或地位指標等。而本研究則發現這些通婚下的後代，血緣關係仍然為其基礎，但是會依據與不同成員接觸的親近性、語言的使用或是生活環境，來決定自己什麼樣的情境要表達自己是客家人還是閩南人的族群身份。

儘管大多的受訪者認為主觀表達的自我族群認同會擇選原生論的根本情感，例如祖源、語言和小時候的生活環境等作為建構族群認同的記憶，即便是個案 YF3 王小姐的族群認同有受到通婚情境的影響，但也是回歸血緣關係的基礎。然而，有三位第一代受訪者（個案 EF8、EF9、EF10）以及一位第二代受訪者（個案 YF10）的族群認同，直接受到通婚情境的影響而改變，但是各自所持的理由不同。

個案 EF8 吳女士認同丈夫的客家族群，也認為自己是客家人，她自認流利的客家話足以讓其當個名正言順的客家人，倘若有人誤認其為客家人，

她不但不會反駁，還會順勢地接受這樣的身份。

講到族群我應該是會認同老公！也就是可以算是客家人啦！但是，不是說我就是牆頭草啦，起碼我會講客家話啊。……[那如果有人問你說是客家人嗎？該怎麼回答？]我就說是啊！那如果還需要進一步說，就會說先生是客家人啊。(個案 EF8：418/423)

個案 EF9 林女士直接點出族群認同的「情境性」，認為這與對方給予的提問相關，她說道，「如果直接問我說：『你是什麼人？』我一定說我是閩南人，但是如果人家說：『你是客家人嗎？』我會說：『我算客家人。』就看你怎麼問嘛！這是很奇妙的。所以人家說我是客家人的話，我不會反駁。(個案 EF9：459/474)」同時個案 EF9 林女士認為通婚會影響她族群認同的形塑，因為自己將來會入夫家的宗祠，同時自己對於客家文化以及在夫家生活的努力成就了客家人，亦可成為客家人。

我還是認為我是閩南人，但是我已經屬於客家人，因為我已經嫁到這邊來了，我相信我死掉以後還是入他們家的宗祠，而且像我嫁過來，我努力學客語，適應她們的生活，照顧他們家，我成就了他們客家人，我當然也算是客家人，雖然我骨子是閩南人。(個案 EF9：597/606)

婚姻情境影響她們族群認同的改變，然而個案 EF8 與 EF9 兩位仍然強調自己原生的閩南人身份，而是在某些情境考量下，她們將自己歸屬為客家人。但是個案 EF10 楊女士卻認為女孩子應當「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」，以夫為重就不應再強調自己原生的閩南人身份。

因為我嫁給我先生，我也快六十歲啦！我的心都像他們這邊的，所以我就好像是客家人了。我都已經是以他們為主了。只是很可惜我不會講客家話。……人家不是說「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗嗎？」女生就是要這樣的認知，要認份嘛！我是覺得我嫁給客家人，我就是客家人，入境隨俗了嘛！我不會一直還要說我是閩南人。(個案 EF10：435/441)

而個案 EF10 的理由與第二代年輕一代的個案 YF9 卓小姐的考量相似，皆有考量到「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」對女性婚嫁後的束縛，但是我們可以藉此比較兩代在面對中國傳統規約後，對自己族群認同影響力的不同。

這倒是考倒我了耶?! 如果直覺要我回答，我會說我是閩南人。但是中國人不是有一句話叫做「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」嗎? 我嫁給我先生，我應該要是客家人才是……。不過我不能完全接受，我好像也不會說我是客家人，我主觀意識還是認為我是閩南人。(個案 YF9: 456/478)

顯然個案 EF10 選擇認命承受女性在中國傳統中所賦予的限制，而個案 YF9 則選擇不予接受，同時再次強調自己原生的族群認同。

而第二代受訪者除了個案 YF9 的說法以外，只有個案 YF10 楊小姐的族群認同有因為通婚而改變，她認為她是一半的客家人，只因為自己的丈夫是客家人，然而，其與第一代受訪者所持具的理由亦不同，其並未如個案 EF8 擁有流利的客語，也不是如個案 EF9 以自己未來所入宗祠而考量，更不是如個案 EF10 純粹只是女人的宿命，個案 YF10 楊小姐認為自己的小孩是決定她族群認同改變的關鍵，這與一般過去的想法不同，或許以為父母親會改變子女的族群認同，但是從此個案我們卻發現母親的族群認同反而是受到子女的族群認同所影響。³¹

我會說我是一半的客家人啊! 因為我嫁給客家人啊，又嫁到客家村來。所以我覺得嫁過來也是客家人的一份子啊! 其實我慢慢能接受是客家人，而且我對族群也不是這麼堅持。(個案 YF10: 368/381)……[您覺得您會認為自己是一半客家人的原因是什麼?] 我覺得是因為我兒子是客家人耶! 如果說我沒有小孩的話，我覺得認同感就沒有這麼強烈了。(個案 YF10: 444/446)

31 子女的族群認同是否也會反過來影響母親的族群認同，不在本研究的範圍內，卻是值得進一步探究的焦點。

有些受訪者認為婚姻會讓女性的族群認同改變，個案 EF8 與個案 EF9 皆是擁有流利客語的閩南人，個案 EF8 與公婆同住，且認為女人應當認同夫家，至少她的客語能力足以讓她作為客家人的條件，而個案 EF9 雖未與公婆同住，但是認為女人死後將會入夫家的宗祠，同時她很努力作為夫家的一份子，應當也可以算是客家人。然而，個案 EF10 楊女士並不會講客語，也未與公婆同住，從個案 EF10 的看法，完全是以身為女性的宿命，認為應該把自己原生的閩南身份壓抑，而去認同夫家的客家身份。而個案 YF10 楊小姐沒有流利的客語，有與公婆同住，而她的考量則是站在小孩是客家人的立場，認為這是影響自己族群認同改變程度的關鍵。然而，無論是哪一種讓她們改變族群認同的觀點，接可以發現家庭結構中的父權觀念，女性應當從夫或隨子的思維體系在支配她們的閩客族群邊界。

此外，我們還可以從部分受訪者的訪談內容見到族群認同因為婚姻情境的可塑性，特別是對於自己婚後既是客家人也是閩南人的接受度所抱持的理由，例如個案 EH12 林女士一直強調自己血緣命定就是客家人，不會因為婚姻而改變自己是客家人的身份，但是對於既是客家人與閩南人的說法則相當接受，並透露自己已經習慣太多閩南人的生活方式。

這可以啊！我可以接受說我既是客家人也可以是閩南人啊。因為我很多習慣都已經是以他們閩南人的為主了嘛！（個案 EH12：333/337）

能夠擁有一口流利的方言，也可能成為客家認同改變的一個原因。例如個案 EF11 陳女士認為「如果」自己能夠有很好的客語程度，自己就會承認自己也是客家人。同時個案 EF2 鍾女士認為自己的閩南人身份是天生注定的，不會改變，但是言談中提到自己流利的客語時常被別人誤認為客家人，她的內心感到非常驕傲。

我的客家話還沒有流利到這樣的程度。除非我的客家話很流利，那我就可以這樣講我也是客家人，但是我的客家話已經退步了，以前我

公婆跟我住的時候，我還可以跟人家用客家話聊天一個小時，現在都沒有辦法，現在不行講我也是客家人，沒有機會了。(個案 EF11：331/339)

像我都嘛說客話，大家也說我是客家人，對啊！這是一種讚美啊！因為我說得沒有腔啊！其實不是我故意講得這麼好，我就是喜歡啊！就像我也學客家歌，我常常點客家歌來唱啊！也很好啊！當個客家人有什麼抬不起頭來的？(個案 EF2：534/540)

因此，從 EF11 與 EF2 的兩段訪談內容，正好得以與前述部分第二代較年輕的受訪者，論述自己無法熟悉夫家族群的語言，而強調自己原生族群認同的不變性相呼應，顯然這是一體兩面的說法。亦即語言的熟悉，是可以讓族群認同移轉的重要關鍵。此也符合行政院客委會（2004：1.4-1.5）所進行的調查，認為會說或會聽客家話已經成為客家人應具備條件的第一位。

此外，個案 EF7 吳女士認為自己的通婚經驗已經改變了她對外表達的族群認同方式，過去她只會強調自己是閩南人，但是現在她都會刻意表達自己嫁給客家人，她發現這樣的表達方式可以讓她交到很多隱形的客家朋友。

很多客家人出去也都講閩南話啊，不知道為什麼，好像不敢表明是客家人耶，我同事有一個就不敢講說自己是客家人耶！……我就知道她不敢講，我就主動故意跟她講說，我嫁給客家人耶！然後她才對我比較友善。我常常因為這樣交到很多客家的朋友。(個案 EF7：390/395)

個案 E7 吳女士的作法顯然與個案 YF4 呂小姐不敢提及自己嫁給客家人的態度完全相反，其雖然與個案 YF3 王小姐一樣在通婚後亟欲爭取客家人的認同，但是個案 YF3 是以表明母親的客家人身份，而個案 EF7 則是以表明自己嫁給客家人的身份，個案 YF3 是要爭取夫家的族群認同，個案 EF7 則是要爭取朋友的族群認同，而兩者皆可看出婚後她們內心對於客家族群認同的微妙變化。此外，個案 EF7 與個案 YF4 儘管兩者表達夫家族群認同的心態不同，但是皆意識到，嫁給客家人在過渡讓自己也能擁有客家認同的同

時，卻面臨了外界對身為客家人的「異樣」看法的掙扎。此也反應了客家族群在社會結構上地位的低微。

儘管大部分的受訪者都選擇原生論觀點中根本情感的記憶素材作為自己族群認同的基礎，但是第二代受訪者在不熟悉夫家族群生活的情況下，將丈夫族群身份作為自己族群認同的一部份顯然有困難，而第一代受訪者則透露自己在某些情境下得以融入夫家生活，無論是語言使用或是生活習慣，她們則會在這樣的考量下接受夫家族群身份作為自己族群認同的一部份。因此，第一代較年長的受訪者因為與丈夫和夫家相處的時間較久，累積夫家族群記憶的資產更豐富，族群認同改變的可能性愈高，我們也可以發現第二代年輕受訪者似乎對於夫家族群記憶的累積不足，而限制自己族群認同的模塑性。這似乎也可以從通婚情境對族群認同改變的可能性上，第一代受訪者認為婚姻會改變族群認同的個案例子多於第二代受訪者得知。

值得注意的是，從 24 位閩客通婚的女性受訪者的訪談內容得知，倘若婚姻會改變自我的族群認同，閩南受訪者在主觀表達族群認同的可變性上大於客家受訪者，亦即閩南受訪者婚後改變族群認同接受自己成為客家人，比客家受訪者婚後接受自己成為閩南人的可能性還來得大，但是倘若在客家語言或生活方式無法適應的情境下，則會阻礙族群認同改變的可能性，特別是對於第二代的閩南受訪者而言。而客家受訪者無論是第一代或是第二代皆較為堅持自己原生的族群認同，特別是第一代受訪者比第二代受訪者更會以「我以身為客家人為榮」來鞏固自己作為客家人的族群信心。

所以，藉由自我族群認同的表達來觀察閩客族群邊界的流動過程，發現血緣關係仍然是她們形塑族群邊界的記憶點，而第一代受訪者比第二代受訪者更強調自己的族群血統，然而，在通婚情境擁有足夠讓自己改變族群記憶的條件之時，特別是語言的使用自如，閩南受訪者比客家受訪者的閩客族群邊界的流動可能性更大，綜合而言，第一代的客家受訪者最易以「我以身為

客家人為榮」來鞏固自己的族群認同，以血緣關係來強調族群認同的不可變更性；而第二代閩南受訪者最易以「對客語很陌生」的理由來強調自己族群認同的難以改變；而第一代的閩南受訪者最易以「女人的宿命」來解釋自己婚後作為客家人的理由；而第二代的客家受訪者儘管婚後的語言適應情況較佳，卻不會因此而認為自己血緣命定的族群認同可以改變。

小結：

本章探索 24 位通婚女性生活世界中族群記憶的改變、內心世界中族群意象的交織，進而探討主觀表達下族群認同的移轉，對於受訪者而言由於她們處在閩客族群邊界，閩客族群的文化比較則時時在她們心中思考進行著，不同的族群記憶不斷地在日常生活與內心世界中對話，同時反省自己在族群認同上的定位點。顯然文化比較必然伴隨著文化接觸而產生（張維安、楊凱成，1998：64-69）。所以閩客不同的文化要在通婚女性生活與內心中達成均衡，多從原生家庭所認識的族群記憶作為基點，藉由文化實作和社會實踐中，將夫家的族群記憶進行吸收與互動，甚至對原生家庭族群記憶的遺忘與夫家族群記憶的強調，此種文化比較、詮釋或記憶取材的價值判斷一直在她們日常生活中保持流動性，甚至影響閩客族群邊界的改變。

若就本章針對受訪者本身的族群記憶改變來探討族群邊界，從世代而言，第一代受訪者比第二代受訪者的閩客族群邊界從夫家所屬族群擴大流動的可能性來得大，無論是生活世界中各項記憶載體上的調適、內心世界中閩客意象的接納與同理，或是自我主觀表達族群認同，皆容易以「嫁夫隨夫」的理由來決定女性自己在夫家的位置，因而會認為女性在原生族群記憶的堅持上必須要做較大的犧牲；但是第二代受訪者則因為社會變遷以及現代化影響的結果，在生活世界上擁有較多自我操控的空間，因此會在原生家庭的族群記憶與夫家族群記憶之間進行策略性的調適，原生家庭的族群記憶是促使

第二代受訪者的閩客族群邊界不受夫家族群影響的連帶拉力。

若從族群而言，客家受訪者比閩南受訪者在生活世界中族群記憶的調適能力來得佳，亦即在外顯的文化特徵或生活實踐上，客家受訪者比閩南受訪者的族群邊界容易流動，但是卻在自我表達的族群認同上卻比閩南受訪者更會強調自己原生血緣的族群認同，在自我表達的族群認同上所反應的閩客族群邊界，對客家族群而言顯然是較不易被改變的。因此，閩南受訪者的主觀表達的族群認同比較容易與生活世界中的族群記憶以及內心世界中的族群意象具有一致性的改變，然而，客家受訪者的主觀表達的族群認同與生活世界或內心世界中的族群記憶改變較不一致，亦即在通婚後許多族群記憶隨著夫家的族群記憶改變，甚至比閩南受訪者的族群記憶改變來得大，但是，客家受訪者仍然會揀選因為原生論的血緣關係的族群記憶，藉由閩客族群邊界來鞏固自己歸屬客家族群的保護性較強。

第五章 從記憶傳承形塑下一代的族群認同

族群記憶有其權宜性與持續性，Cattell 與 Climo（2002: 3-4）認為集體記憶或歷史記憶有其暫時性、可塑性與權變性，同時也有其累積性與堅持性。記憶的改變性，在本研究的第二章關於記憶共同體的形塑，特別是關於民族國家的建構的文獻，皆討論為了國族認同而改變人民的記憶。而記憶的不變性，則多反應在世代傳承國族認同的經驗上。本章將把集體記憶的領域貼近至生活世界中，探討閩客通婚的女性，如何在不同族群的家庭中掌握原生家庭族群記憶的變與不變性，她們傳遞給下一代的族群記憶，是原生家庭或婚嫁家庭的族群記憶？如何傳遞？以及傳遞的內容為何？在本章將可以看到一個族群的形塑，與女性生物再生產與文化再生產雙重角色的扮演息息相關。

本章將依據研究設計中針對受訪者對下一代的族群記憶傳承進行分析（參見表 3-4：研究設計(二)——通婚對下一代記憶傳承的影響），並且從受訪者對下一代的族群記憶載體的領域分成兩大部分討論，分別是受訪者看待下一代子女的族群認同，以及受訪者對下一代族群文化的記憶傳承。前者是從受訪者認為閩客通婚的下一代的族群歸屬，來分析受訪者對於族群認同觀念再生產時所持有的態度，後者則是分析受訪者在閩客族群通婚下，會傳承閩南或客家族群的記憶給下一代，藉此觀察受訪者在文化再生產的過程中，對下一代族群文化記憶的操作空間與彈性。

第一節 子女的族群認同

與前一章相似的觀點，一個人自我主觀表達的族群認同，是探索一個人族群記憶最直接方便的方法，也是量化統計最容易衡量的指標。就前一章第三節所述，本研究的受訪者強調血緣關係為族群認同的關鍵因素，那麼這些受訪者又如何去看待一個具有閩客混合血緣的下一代的族群認同？當受訪者本身在通婚後，面對夫家的族群認同以及自己血緣命定的族群認同後，開始擁有情境改變的空間，那麼這些受訪者又會如何將族群認同的觀念傳遞給下一代？Stephan 與 Stephan (1989) 對父母是通婚者的大學生進行研究的發現，一個混血兒選擇其族群認同是會與外顯文化的因素、明顯族群特性、生物上繼承的程度以及地位指標或父母的心理認同等因素息息相關，亦即通婚者的後代選擇自己的族群認同的指標相當多元。但是本研究發現，從受訪者以身為母親的角度來看待下一代的族群認同，她們所認定的族群認同指標似乎只有一個，就是「從父認定」，這顯然被整個父權體系社會框架下的思維所侷限。但是不同族群或世代的受訪者對於這樣的看法也有差異，本部分首先先探討受訪者對下一代族群認同為從父認同的原因，再分析受訪者在這個父權框架下操弄下一代族群記憶的空間。

一、無庸置疑的從父認同

受訪者對於小孩的族群歸屬仍然秉持族群認同來自血緣原生的看法，但是研究發現，無論是閩南還是客家女性，大部分的受訪者是以小孩的「父親」作為族群認同的依據，自己身為「母親」的血緣卻不予強調。這樣的觀念，第一代受訪者要比第二代受訪者更為根深柢固。第二代受訪者認為小孩應當

從父認同的理由雖然與第一代相似，但是第一代在回答小孩族群認同的時候，大多會特別強調傳統觀念對於自己身為女性應當「嫁夫隨夫」，因此小孩應當從父認同的理由，而第二代受訪者大多只會強調，傳統觀念似乎約定成俗地就是認為小孩的族群歸屬應該跟著小孩的父親，而不會把女性自己在夫家的定位加入這個問題的思考作為依據。同時，第一代受訪者要比第二代受訪者，更會以祖先或是夫家傳承的角度來考量小孩的族群認同。這一部份的觀點與第四章第一節兩代受訪者對於「祖先」的概念所持的理由相近，亦即第一代受訪者比第二代受訪者更容易以女性在父權體系下的家庭地位來定位自己或下一代的族群認同。

第一代受訪者對於小孩的族群認同的看法，多是傾向從父認同為主。從父的理由，包括傳統父系社會的觀念、小孩日常的表現、小孩的姓氏與祭祖的地點等。大部分的受訪者所持有的看法都是與個案 EF9 林女士的說法相類似。

小孩他們應該是客家人。因為嫁夫隨夫嘛！我嫁到客家的家庭，那小孩應該是跟著爸爸的，因為傳統就是這樣。(個案 EF9：491/493)

例如個案 EH4 劉女士就認為儘管小孩有客家也有閩南的血緣，但是自己在夫家只是個附屬品，因此應該以夫家的閩南認同為主。

小孩就像什錦麵一樣，混在一起，他們自己也搞不清楚了。不過我想他們應該還是閩南人啦！因為我婆婆是閩南人，我先生也是閩南人，當然他們就應以他們為主，那我只是嫁過來的，應該只能算是附屬品吧！(個案 EH4：509/519)

同樣地，個案 EF2 鍾女士與個案 EF7 吳女士也認為小孩的姓氏是跟著小孩的父親，因此族群認同也應該從父，同時小孩承繼著丈夫的姓氏延續下去，自己的姓氏終究在夫家只是個點綴甚至會消失。尤其個案 EF2 鍾女士認為母親是什麼族群，對小孩而言並不是重要的，因為這不是閩客或夫妻之間

對小孩認同的「爭奪」遊戲，傳統觀念既然都是要跟隨父親，母親就不需要「搶奪」小孩的認同歸屬。

我的小孩當然是客家人啊！我才不會說他們是閩南人呢！他們又不是跟著我姓鍾？我才不會跟他們搶，不用啦！生活嘛！（個案 EF2：566/572）

對於個案 EF2 鍾女士的敘事觀點而言，她已經預設了小孩本來就屬於「夫家」，而她不應該也不需要將本屬夫家的小孩的族群認同歸屬為自己所擁有。雖然族群認同的確不是爭奪遊戲，但是受訪者也道出了身為女性在夫家位置上的規訓思維。此外，個案 EF9 林女士也認為因為依據「傳承」的家庭觀念，小孩祭祖都是從夫家，小孩的族群認同沒有理由跟著母親，但是如果男方入贅到女方，則另當別論。

除非我先生入贅到我們家，小孩就應該是屬於閩南人！不然我覺得他們應該是客家人，因為你去掃墓都是掃客家人的墓啊，你憑什麼說你是閩南人呢？我小孩是客家人的香火啊！（個案 EF9：493/496）

因此，「系譜模式」對於中國家庭結構的確是非常重要的內涵，中國宗族或氏族的延伸，是依賴家庭中的父系繼嗣與香火的延續而來（莊英章，1994：1-12）。而這樣的父權意識型態也讓女性規訓成為柔順的肉體。

而這種以女性在夫家的定位作為小孩族群認同的依據，在第二代受訪者身上則較為不明顯。第二代受訪者比較傾向以小孩平常的表現，來決定小孩的族群認同。例如個案 YH12 劉小姐、個案 YH8 范小姐與個案 YH2 黃小姐都認為小孩目前的生活就是跟著公婆，語言上也是跟著公婆學習，或是很少與娘家接觸，因此小孩應當是從父認同的閩南人。

應該是跟著爸爸，就是閩南人。我覺得小孩跟客家的接觸其實也是很少，頂多每個禮拜回娘家，但是我們也是吃個飯就回去，而且小孩

也不會說客家話啊！ (個案 YH2：320/324)

個案 YH6 范小姐認為自己身為客家人卻未跟小孩講過客家話，因此對於小孩族群認同的看法就會很自然地忽略自己的客家身份。

閩南人啊，他爸爸是閩南人。……至於媽媽？我這個做媽媽的都沒有教小孩客家話，所以就沒辦法啦。像我媽就說：「我覺得他（小孩）是閩南人耶！我覺得他的發音怎麼都是閩南腔調啊？」所以我媽也覺得我的小孩是閩南人，因為我小孩有那什麼閩南音，沒有客家音。(個案 YH6：1323/1331)

然而，也有受訪者認為對於閩客通婚下的小孩的族群認同難以回答，同時認為自己過去並未教導小孩講方言，因此認為族群認同的觀念，無論是閩南人或是客家人，對於小孩而言都是不重要的。亦即對於許多受訪者而言，小孩對於族群認同的概念淡薄，與父母親本身並未對小孩進行方言教育有密切關係。

例如個案 EH3 鍾女士與個案 EF11 陳女士都認為以前與子女的對話都是國語，因此小孩既不會講客家話也不會講閩南語，同時過去也從未跟小孩提及認同的想法，因此小孩並未有族群概念，表示族群對受訪者而言在教育傳承上並不重要。

其實如果我認為他們是客家人的話，照道理我應該在他們很小的時候就灌輸他們要講客家話，可是我又沒有這樣做，顯然這樣的問題對我而言是無所謂的。……小孩從小我好像順其自然就都跟他們講國語耶！所以，這表示族群好像我覺得不是什麼問題耶！ (個案 EH3：700/709)

而這樣的情形在第二代受訪者的訪談內容中亦有，但是所持的理由與第一代並不相同。對於第二代受訪者而言，小孩的族群認同不是重要的，不需

要特別去讓小孩有族群的概念。原因在於受訪者認為族群認同是政治選舉時操弄的議題，應該避免提及，應當要有更寬廣的國際觀才更為重要。

其實我不會想要去強調小孩是什麼人耶，因為強調族群沒有意義。現在強調客家閩南沒有什麼重要，要有國際觀才重要啊！（個案 YF3：533/537）

因為從小我們也沒有跟他（小孩）講說你是什麼人。我跟我先生都覺得說你去分族群也沒有必要。因為像之前選舉不是每次都會把族群的問題提出來講？我們都會覺得說這滿無聊的，……沒有什麼必要再把族群提出來講。（個案 YH11：1002/1013）

無論第一代受訪者或是第二代受訪者，都認為小孩的族群歸屬從父認同是理所當然或無庸置疑的，特別是在中國傳統宗族觀念的影響下，認為小孩出生歸屬丈夫，從夫姓，即便當今社會變遷，講究男女平權，傳統觀念仍在許多女性心理根深柢固，甚至是不自覺的內化。這與 M. Foucault 的規訓模式相當，意味著一種不間斷的、持續的強制，無形之中將這些規範慣習內化成為自己認同的一部份（Foucault, 2003: 137）。所以，這樣的觀念除了來自傳統社會的父權價值觀，也是因為受訪者本身無形來自上一代的觀念傳遞。尤其第一代受訪者會以祖先或家族的觀念來考量小孩的族群認同，而第二代受訪者則比較會以小孩本身現在所處的情境來認定。從這樣的觀點來看，顯然整個社會結構環境的族群關係對於第二代受訪者的影響較大，尤其社會結構給予客語發展的空間相當有限，第二代受訪者的客語能力不佳連帶影響到下一代，當下一代不再使用客家話時，也容易促使第二代受訪者認同下一代受訪者為客家人的基礎變為薄弱。

同時，第二代受訪者比第一代受訪者更認為小孩族群認同的問題在當下環境而言不是重要的。何以近來台灣強調族群認同的觀念，但是第二代的受訪者反而覺得不重要？我們可以發現第一代的受訪者認為小孩因為方言能

力不佳，是因為過去受訪者並未施行方言教育的結果，並表示「族群」的概念在過去是記憶模糊的，而會以從父認同作為小孩的族群歸屬。但是儘管現今族群概念逐漸成為社會上的重要議題，但是，可能因為台灣的政治生態對於族群概念的扭曲，特別是受訪者本身就是過去不強調族群概念的時代走過來，因此要讓這樣的沈重包袱背在小孩身上，第二代受訪者普遍都有太沈重的感慨，而讓有些第二代的受訪者反而認為應當超脫族群的概念邁向全球化。

二、因境制宜的認同選擇

儘管大部分的受訪者都認為小孩的族群認同是從父認同，但是我們也可以發現從受訪者的訪談內容得知，在她們的生活經驗中，是常遇到小孩自認為的族群認同和受訪者本身所認為小孩的族群歸屬是具有衝突的情況。國外通婚的研究也有相似的情形，具有混合祖源的白人，尤其是愈年輕的一代最終只認同單一群體，因為他們對於祖源概念的模糊，卻受到教育和社會化的影響，儘管他們知道自已的族群來源來自許多國家，但是可能對於這些國家並沒有認同，他們可能認為自己只是白人、高加索人或是美國人（Alba and Chamlin, 1983: 240-247; Stephan and Stephan, 1989: 509）。因此，通婚的後代的族群認同可能愈易受到環境的影響。

因此，受訪者所認為無庸置疑的從父認同，在對小孩進行族群認同教育時卻面臨挑戰。這樣的情形，第二代受訪者比第一代受訪者更為普遍，而閩南受訪者比客家受訪者感受更為強烈。同時，我們可以發現族群認同是會隨著情境不同而被選擇的，從父認同並非是小孩族群歸屬的唯一考量。

第一代受訪者個案 EH5 林女士（EH5：489/497）表示自己時常以為兩個女兒應當是從父認同而為閩南人，但是女兒都向她表示她們是客家人，但是卻又會在同學面前表示自己是閩南人。因為林女士在家中常常會對女兒開玩

笑說她們身為閩南人卻不會講閩南話很丟臉，因此女兒會在家中表示她們從小生活在頭份客家庄，因此自己是客家人，所以不會閩南話是很正常的，而學校同學可能嘲笑女兒的客家話講得不標準，因此，女兒都會強調父親是閩南人，所以客家話不順口是情有可原。因此，閩客通婚提供了小孩一個可以「選擇」族群認同的空間，特別是成為自己方言能力不佳的擋箭牌。而類似的情形也同樣發生在個案 EF2 鍾女士的女兒身上。

我都跟我小孩說她們是閩南人，可是我的小孩都說他們自己是客家人，因為他們從小在客家庄長大，我就說你們不是，你們血統是閩南人啊！……我常常笑她們說她們好丟臉，是閩南人還不會講閩南話。……可是她們每次都跟我說她們是客家人啊！不過她們同學問的時候，她們就說她們是閩南人，所以才會客家話講得不太好啊。(個案 EH5:491/500)

個案 EF9 林女士表示兩個兒子應當是從父認同為客家人，但是兒子們卻因為不喜歡客家文化，又不熟悉閩南文化而面臨困擾，因此都會特別強調自己的母親是閩南人，父親是客家人的雙重認同。

我認為小孩應該是客家人，不過我小孩不太喜歡客家人的文化，他們就覺得說苗栗我婆婆那邊，環境很髒亂，感覺外表層次比較低，那我娘家那邊就比較好，像我們娘家那邊的成就都比較高，職業也比較好，但是小孩他們又不太熟悉閩南人的文化。所以，人家如果問他們，他們就會說媽媽是閩南人，爸爸是客家人，當他們面對這樣的問題，他們都會講得很清楚。(個案 EF9:493/510)

也許是傳統父系社會的觀念深深影響第一代與第二代的受訪者，而促使她們都有小孩的族群認同應當從父的概念，但是倘若對於未受父系觀念所影響的第二代受訪者的下一代而言，我們可以發現小孩在族群認同的選擇上比較多元。

族群多元化的議題近來在台灣受到重視，族群認同的概念也不斷地被強

調，由於在小學推行母語教學，小孩逐漸在學校學習到閩南人與客家人的族群概念，因此從第二代受訪者的訪談內容得知，受訪者本身的從父認同觀念時常是與小孩自認的族群認同概念有所衝突。例如，閩南受訪者個案 YF4 呂小姐的女兒，就是感受到在學校面臨作為客家人的「不尋常」，而不願意作為客家人。女兒選擇作為閩南人的態度，甚至因此造成個案 YF4 受訪者對於小孩族群認同記憶傳承的困擾。

我的小孩都會說她們要跟媽媽，她們就會想要當閩南人，因為她們在學校裡頭，閩南人居多，一班三十幾位，只有一個是客家人，那她就會覺得說客家人怎麼這麼少，她就說她也要當閩南人。(個案 YF4：*111/114)

憑良心說，我覺得他們（小孩）是客家人，可是我不會特意說他們是客家人，我還是會說他們是閩南人。因為其實真的，我孩子上學之後真的有身份的障礙。比如說有一個小朋友說「我是客家人」，那大家就說「嘎？你是客家人喔？那我們不要和他在一起，他好小氣」。其實小朋友沒有意會，都是聽大人說的，所以我就不敢給小朋友有這方面的認知。所以我常在想因為政治、族群的關係，所以才會影響到下一代，這些都不客觀。為什麼要貼這個標籤？有這麼多客家人的習俗，我覺得都因人而異，不一定就是客家人就是這個樣子。(個案 YF4：868/885)

閩南女性個案 YF4 呂小姐雖然認為小孩應該從父，但是因為客家族群在社會上容易被貼上污名標籤，她則希望告訴小孩是「閩南人」，以避免小孩在年紀小時就因為做個客家人而受到創傷。所以從個案 YF4 的觀念認為，社會普遍對客家人的污名標籤已經影響到下一代對族群認同的感知。

除此之外，第二代受訪者則反應小孩會以自己所擅長的方言使用作為自己族群認同的判準，或許在處在小學這樣年紀的第二代的子女心中，對於族群概念的懵懂，族群的記憶只是停留在自己語言的使用。例如個案 YH11 張

小姐的母親不斷地跟小孩說他是從父認同的閩南人，但是小孩卻認為自己是客家人，因為小孩比較聽得懂客家話，而所瞭解到的族群概念其實是「語言」概念，小孩分辨外婆與奶奶所說的語言不同，而會認為自己的族群是歸屬於自己所聽得懂的族群語言。而個案 YF9 卓小姐則認為自己讀國中的小孩因為不擅長客家話與閩南語，由於只會說國語，而會強調自己是「國語人」。

我有問過我兒子，他說他是「國語人」。他們其實都知道媽媽是閩南人，爸爸是客家人，但是他們就是對什麼族群認同這一塊不是很在意。那我是覺得我的小孩是客家人啦，畢竟我們是父系社會，從血統來看他就是客家人，但是如果他要覺得他是閩南人，我也覺得沒關係。(個案 YF9：*163/168)

同樣的情形也發生在個案 YF5 廖小姐讀小學的女兒身上，女兒不願意成為客家人的理由只是因為自己不會講客家話，因而會不斷強調自己是閩南人。

我都說我女兒是客家人，但是我女兒都一直強調說她是閩南人，因為她覺得她不會講客家話，她就會否決作個客家人，所以她就講說她是閩南人。那我就一直灌輸她說她爺爺奶奶都是客家人，爸爸也是客家人，我奶奶也是客家人，所以她也是客家人，那她就說她不是，她是閩南人，她就說她不要當客家人。(個案 YF5：413/421)

倘若給予受訪者小孩既是客家人也是閩南人的雙重認同的題組，發現受訪者普遍對於族群認同可以雙重選擇這樣的說法感到陌生，雖然受訪者普遍都認知到小孩有閩南與客家族群的血統來源，不過第二代受訪者比第一代受訪者更能夠接受小孩既是客家人也是閩南人的說法，也認為讓小孩有這樣的族群認知，能夠增加子女多元族群文化的認識，但是第一代受訪者則仍然較為強調小孩的族群認同應當從父認定。

雖然受訪者認為子女應當從父的族群認同，但對子女而言這卻不是無庸置疑的，無論子女選擇族群認同的理由為何，皆可以看出族群認同的可變

性。藉此也可以得知，子女在選擇作為客家人與作為閩南人的過程，隱含了許多他們對於閩南與客家族群的記憶，可能來自從小的生活習慣，可能來自受訪者對於客家或閩南文化的喜惡，可能來自於當下情境中對自己最有利的族群認同，或是因為學校中閩南語或客家話使用人口的不均等或是普遍社會對於客家族群的刻板印象，然而這些原因往往會促使受訪者從中設法「糾正」與灌輸孩子應當從父認同的族群觀念，甚至會造成受訪者對於小孩某種族群身份的隱藏。由此可知，對於小孩而言，閩客通婚提供小孩可以選擇族群歸屬的空間，「從父認同」卻是來自社會不成文的約定成俗，甚至由上代傳給下代，並將小孩可以選擇族群歸屬的空間予以限制，甚至可能讓小孩對於族群文化的認識予以限縮。

因此，從第二代受訪者對於自己的子女所認定的族群認同來看，客家話在現今的社會結構性條件不佳，當愈來愈多的後代會因為自己不會說客家話而不願意表達自己為客家人的身份，這對於未來客家族群的認同可能是個危機。第一代或第二代受訪者對於小孩無庸置疑的從父認同的觀念，對於後代子女而言，血緣關係對於族群認同的聯繫性可能會愈來愈薄弱。此外，除了客家話使用的不普遍性對於後代客家族群的認同程度降低，社會上普遍對於客家族群的負面刻板印象，也容易影響閩南受訪者對於下一代族群記憶傳承的障礙，尤其是對於第二代受訪者而言感受特別深刻。所以第二代受訪者在面臨族群記憶傳承的困擾後，第二代受訪者容易選擇對於下一代族群認同的記憶傳遞採用放任或逃避的態度，無論小孩是作為客家人、閩南人、國語人或是完全不知道，對於第二代受訪者而言都覺得無所謂了，甚至認為族群與政治選舉的連結過於強烈，而不願意給予小孩族群認同的記憶。

第二節 族群記憶的傳承

Krinka Vidaković Petrov (1989: 77-78) 認為文化就是一種記憶，被保存與累積或傳遞的資訊即是一種記憶的力量。而文化傳遞的展演也有兩個記憶的面向：消極的與積極的，消極的記憶是文化再生產的過程中，所保存下來既定訊息之表達，通常是一種重複與既定類型的維持；積極的記憶是一種文化再生產的過程中對於文化或記憶可變與創意的空間 (Petrov, 1998: 79)。閩客通婚的女性，在文化再生產的過程中，對於下一代族群記憶的傳承，除了小孩的族群認同之外，又會給予下一代什麼樣族群記憶的傳遞？

本研究的受訪對象對於族群記憶的傳承，顯然語言是受訪者認為是否有進行記憶傳承的最重要的指標，同時發現客家話在傳承上有逐漸流失的現象，而其他的族群文化的傳遞，則在不同世代的受訪者的傳遞內容與方式上有所不同。

一、逐漸流失的客家話

雖然語言僅是一個表徵符號，但是也因此會是一個容易被操縱的權力手段。使用某族群的語言的普遍性，也被視為該族群所具有詮釋權的程度。方言的傳承一直是族群文化教育最直接與最便捷的一個方法。從方言的使用也可以明顯看出所承載著的族群記憶，甚至代表著代際之間族群記憶的傳承。然而，我們也可發現語言記憶的傳承被許多政治權力或經濟實用的外在因素所干擾。

第一代受訪者普遍對於當時國民政府在學校推行國語運動的強硬手段印象深刻，特別是度過那段「掛狗牌」的學生生活，但是對第一代受訪者而言，使用閩南話或客家話是最自然不過的事情，因此必須在學校講國語，在家裡

自然講方言的情況。但是對第二代受訪者而言，在學校說國語顯然是自然的現象，連帶在家中講國語也變成一種習慣，講方言對許多第二代受訪者而言反而是特殊的情況。面臨這兩代不同現象的轉變，她們對於下一代的方言傳承也有不同的看法。第一代受訪者對於自己族群的語言，普遍具備相當好的能力，在面對閩客通婚的情況下，僅有少數閩南受訪者認為不需要學習客語外，其他多能夠學習夫家族群的語言使用，亦即在通婚後都能夠擁有不錯的閩南語和客家話的能力。但是，這些受訪者在對小孩的語言使用卻普遍都使用國語。例如個案 EF2 鍾女士是希望小孩可以在學校的語言程度贏在起跑點，同時也表示當時在家中與小孩講國語是最自然與最順口的。³²

因為那時候想說早一點讓小孩接觸國語，幾乎小孩上幼稚園就教國語，都希望比人家早一點會啊！因為在學校也不能講方言啊，就先教他們國語，比別人早比較好啊！那時候是這樣的想啦！（個案 EF2：515/522）

客家受訪者在家中與先生普遍會以國語和閩南語為主，但是閩南受訪者在家中與先生普遍也會以國語和閩南語為主，並且反應先生很少在家中與自己和小孩講客家話。例如個案 EF9 林女士儘管自己有很好的客家話能力，但是先生很少跟她用客家話對話。其他閩南受訪者個案 EF2 與個案 EF10 和個案 EF7 也認為自己的小孩不會客家話，與先生在家中不使用客家話有很大的關係。

我就常常跟我先生講啊，我都罵他，他自己是客家人，都不跟小孩講客家話，這樣你們客家人怎麼會有希望？我常常罵他，我不是客家人我都還願意講客家話，可是客家人自己都不講客家話，真是一盤散沙！我有機會就想要跟小孩講客家話，可是我先生就說我講客家話很好笑，我覺得他的心態根本是不對。（個案 EF9：553/559）

32 個案 EH1、EH3、EH5、EH11、與 EH12 皆有類似的看法。

第一代受訪者在家中對小孩的方言傳承是相當薄弱的，主要的原因在於受訪者與先生彼此之間多以國語對話，給予小孩聆聽方言的環境相當有限，更不用說讓小孩有說的能力。有些父母親則在家中慣常使用閩南語和客家話對話，僅能讓小孩有較好的方言聽力，卻無助於小孩說方言的能力，例如個案 EH12 林女士與個案 EF10 楊女士與先生在家中都慣常使用客家話與閩南話對話，但是她們反應她們的小孩的客家話與閩南話的能力未必較好，唯有對小孩以方言對話者，甚至將方言作為家中日常用語者，才能讓小孩擁有完整的方言環境。例如個案 EF8 吳女士嫁入夫家後勤學客家話，同時也努力教導小孩客語，小孩才擁有較好的客語能力，個案 EH6 余女士反應客家話是家中的日常用語，因此小孩的客家話能力較佳。

基本上我還是在家講客家話，包括孩子我也很努力教客家話。是後來孩子到外面讀書，結果回來就跟我抱怨，說「媽媽，妳會講閩南話都不教我們講，害我們在外面都適應不良。」不過現在他們的閩南話都講得比我好了，因為工作或學校學習的關係。(個案 EF8：235/238)

但是研究發現，第一代受訪者反應自己的小孩的閩南話能力普遍都要比客家話能力來得高，就如個案 EF8 上述訪談資料所言，學校與工作場所都是小孩學習閩南話的最佳場所，甚至有不少受訪者反應小孩的閩南話能力在讀書、工作或軍中都會大為進步。甚至於是在家中以外，閩南話仍然可以擁有很好的方言環境，例如媒體中閩南話的普及。然而，客家話除非能在家中成為家庭用語，否則走出家門就很難擁有說客家話的環境。

那我跟我小孩就都講國語，所以我小孩也不太會閩南話，但是閩南話雖然不流利，又比客家話好，因為以前他們在學校有時候就會用閩南話交談，學校有很多台中人，台中人都講閩南話，而且電視這樣看看看，也會一點閩南話啊，但是客家話就沒有這樣的環境啊！客家人不多嘛！(個案 EF11：311/313)

我女兒還好在高雄師大念大學四年耶！你知道嗎？在高雄宿舍的人都講閩南話耶！聽著聽著，她也會講了。(個案 EF2：615/619)

此外，有些第一代受訪者表示小孩在孩童時代因為是給長輩撫養，因此，小時候都擁有很好的方言能力，但是這樣的語言記憶卻在小孩唸書以後逐漸消失（個案 EF7、EF9、EF11）。

兩個小孩在三歲以前，都是我婆婆帶的，他們都會講客家話，但是帶回來讀書以後，就全部講國語，因為學校都要求講國語，就不會客家話了。母語教學也是最近幾年才實施的，所以小孩剛好就都沒有碰到啊！（個案 EF9：202/206）

而第二代受訪者在家中與丈夫所使用的語言更是以國語為主，對小孩更是不會講方言，有許多小孩擁有方言能力，都是因為有長輩幫忙撫養小孩或是透過學校的鄉土語言教學。

因為他每天就是我媽媽帶的，所以就比較會聽或說客家話。像我娘家就會刻意用客家話講故事給小孩聽。我媽媽都會特意和他（小孩）講客家話，是希望他能夠學會客家話，我媽媽規定在外婆家就是每一個人都要和他講客家話，在奶奶家則是每一個人都要和他講閩南語。(個案 YH11：98/103)

他之前在學校有學客家話。……，因為一個班級裡面誰要去上閩南語，誰要去上客家話，是老師分配的，那我的小孩就被分配去上客家話，因為這一區的小孩閩南人太多了，所以老師可能看到說我小孩的媽媽是客家人，所以就讓他去上客家話的班。(個案 YH12：*24/29)

由於多了學校鄉土語言教學的實施，第二代受訪者的小孩要比第一代受訪者的小孩，在孩童時擁有較佳的方言環境，然而，第二代受訪者普遍對於學校所施行的鄉土語言教學能夠帶給小孩方言能力的加強相當有限（個案

YF1、YF5、YF9、YH12)。從第二代受訪者對於小孩語言學習的態度，可以瞭解受訪者對小孩傳承語言記憶的過程。

在訪談提問組中，給予受訪者閩南語、客家話與英語作為受訪者對小孩傳承語言記憶的選擇，我們發現，第二代受訪者雖然認為語言多元學習最好，但是普遍認為英語對小孩而言最為重要，其次是閩南語，最後才是客家話。同時也發現第二代受訪者普遍會在日常生活用語上教小孩英語。

英文是國際性的語言嘛！像英語走到哪裡都通，那客家話或閩南話到美國就不通啊，而且我也不會刻意要教小孩客家話，因為老人家會教啊，……。不過我覺得閩南話比客家話對小孩來說應該比較重要，因為閩南話範圍比較大，客家話很少人在用啊。像我小孩在學校就學閩南話。(個案 YF1：49/57)

個案 YH2 黃小姐則感慨現在小孩的中文能力可能都沒有比英文能力佳，但是為了讓小孩贏在起跑點上，自己也希望小孩在很小的時候就要學習英語，例如讓小孩上英語幼稚園，或是在家中用英語對話等。

我覺得是英文吧！因為國際觀啊！而且我現在有讓他念英語幼稚園，而且他們幼稚園是「No Chinese」，……。我先生有時候在家裡還會跟他們說英文，有時候小孩也會在家裡說英文。因為在學校都不能說中文啊，……。那閩南話與客家話，我覺得差不多，但是閩南話好像比較普遍，我個人是覺得小孩不會客家話也沒什麼關係。(個案 YH2：294/304)

過去政府推行國語政策，規定小孩不能在學校講方言，現今全球化競爭力的講究，有些學校又規定小孩不能講國語，無論是英語或是國語，都再度壓縮了閩南語或客家話的生存空間，特別是對於第二代受訪者而言，但是，無論閩南或客家受訪者，都認為方言雖然沒有比英語來得重要，但是閩南語對小孩而言還是比客家話普遍具有實用性。

雖然有受訪者持不同的看法，認為客家話對小孩最為重要，但是個案 YH11 張小姐認為閩南話將來在學校有機會可以學習，英文則是將來必定要學的，然而客家話可能現在不讓小孩學習，將來就不會有機會。以及個案 YF9 卓小姐所持具的理由，即可以發現她們都對於客家話可能流失的擔憂，以及相信閩南話可以擁有較好的外在學習環境。

我覺得優先的應該是客家語，因為閩南語是強勢語言，以後小孩出社會怎麼樣久了自然就會了，英語學習的管道太多了，反倒是我覺得客家語一定要盯著他學。我在學校教客家話，就強烈感覺到，小孩儘管是客家人，會講閩南語的非常多，日常生活用語非常流利，但是要他們用客家話講，就很難擠出半句。所以我對客語蠻憂心的。(個案 YF9：613/622)

第一代受訪者對語言傳承的看法與第二代的意見相仿，大多也是認為英語能夠讓小孩擁有國際觀，閩南語要比客家話在台灣使用較為普及，也就是普遍還是從市場實用性的考量來看待語言的使用，尤其第一代受訪者大多會對於沒有教導小孩客家話而感到遺憾，³³因為她們開始感受到小孩工作上實用性的考量，多會一種語言無往不利，特別是在國語、英語和閩南話的普及，很少人會使用客家話的情況下，倘若能夠多會客家話，通常表示比別人多一種語言工具。尤其個案 EF11 陳女士就一直對於當醫生的兒子不會客家話覺得可惜，她認為醫生問診用客家話對於客家病人而言會非常親切，而鼓勵兒子要勤學客家話。

雖然兩代的受訪者都強調語言的工具性，但是第二代受訪者比第一代受訪者更會從市場實用性的考量來看待小孩方言教育的傳承，而第一代受訪者比較會以小孩是什麼族群的人，因此就應該要優先學會該種語言的角度來思考這樣的問題，也就是夫家族群的語言對小孩而言才是真正的「母」語，亦

33 個案 EH1、EF2、EF7、EF8、EF9、EF10、EF11、EH12 皆有類似的說法。

即以不能「忘祖」來強調方言的重要。例如個案 EH5 林女士的說法。³⁴

我覺得如果你是客家人，你就應該先學客家話，如果你是閩南人，就應該先學閩南話，當然可以同時學是最好啦！英文對小孩是很重要，可是小孩的語言能力現在很差耶，國語都變差耶！造句都不太會。英文固然是重要，但是自己本分的還是要學啊，又不是外國人！（個案 EH5：543/549）

個案 EH1 楊女士更是認為，對於整個社會環境讓客語逐漸流失的確非常遺憾，但是她卻強調自己並未教導小孩客語雖然可惜，但不是她的責任，也就是說，客家受訪者個案 EH1 認為自己的小孩從父認同應該是閩南人，應該學習閩南語，客家話倘若有流失並不適合形容像她這種客家人嫁入閩南人的家庭中。

客家話流失是很可惜。但是其實你說客家話流失，我覺得我這個客家人只是融入閩南人的一份子而已啊，但是像我的小孩他們都是閩南人啊！客語在我們家應該不是叫流失吧。（個案 EH1：491/493）

因此，第一代受訪者對於小孩語言記憶的傳承，在觀念上就是認為要從小孩的族群認同來決定族群語言的使用，但是因為第一代受訪者往往會從現在的觀點來回溯過去對於語言傳承的不利，而會希望小孩應當要優先學習自己族群的語言，因此客家受訪者反而比閩南受訪者對於自己的小孩不會客家話更不覺得擔憂（個案 EH1、EH4、EH6），亦即客家受訪者比閩南受訪者更容易對於客語逐漸流失抱持無所謂的態度。而閩南受訪者比客家受訪者更容易擔憂自己在語言傳承上背上「背祖」的罪名（個案 EF8、EF10、YF9）。

依據上述的分析，第一代普遍認為過去方言環境受到限制，客語更是不管在家中或是公開場合都未能有使用的環境，因此社會結構對語言環境分配

34 個案 EF2、EF8、EF9、EF10 也有類似的說法。

的不均成爲第一代無法進行客語記憶傳承的理由，受訪者都承認語言最需要的是「環境」，客語難有這樣的環境是事實，此外，第一代受訪者比第二代受訪者更會強調小孩母語的重要性，但是第一代受訪者認爲小孩的「母語」其實是夫家族群的語言，亦即是「父語」。特別是閩南受訪者普遍反應小孩不會客語是因爲丈夫在家不對小孩使用客語，因此母親就算婚後有好的客語能力也不會在日常用語中以客語來教導小孩，而客家受訪者普遍婚後就不使用客語，而以國語和夫家的閩南語爲主，因此小孩更不可能有好的客語能力。而第二代受訪者在語言記憶的傳承上，比較不會以族群的角度來考量，而強調市場實用性，因此認爲閩南話比客家話來得普及與重要，而這兩種方言都未比英語來得重要，所以第二代受訪者幾乎都會以英語來教導小孩，且認爲方言在學校與長輩的教導下即可，特別是客家話容易在家中不使用，出外無環境下被犧牲。同時，從第一代與第二代受訪者的訪談內容而言，語言記憶的傳承，都會強調祖孫之間的記憶框架，特別是客家話都有隔代傳承的現象。亦即家中長輩對於子女語言記憶的傳承的功勞大於受訪者本身。

二、客家文化的失或傳？

語言對客家族群就好像客家人的身份證，客家文化能否延續與流傳與客家話的保存有密切關係（徐正光、鄭力軒，2002：361）。因此，客語一直是客家文化傳承的命脈，爲了保存族群文化的延續，語言的復興一直是最重要的工作。因此，對於族群記憶的傳承，大部分的受訪者都是著重在自己對於小孩方言的教育上，由於過去方言環境的缺乏，以及本土文化不被重視，第一代受訪者大多講述自己過去方言傳承的經驗，較少有其他閩南或客家文化傳承的記憶，然而第一代受訪者的族群記憶傳承雖然以語言爲主，但是我們也可以從中知悉他們對於方言傳承又普遍相當貧乏。

例如個案 EH12 林女士認爲她們那一代的男女普遍都會在外面上班，說

國語已經變成一種習慣，更不會想到要將方言傳承給小孩的可能，而個案 EF10 楊女士則認為是夫妻忙於上班，回家後並沒有時間進行客家話的傳承，個案 EF11 陳女士認為語言應當以方便為重，國語則是最方便的語言，而客語逐漸消失是自然現象。客家受訪者個案 EH6 余女士儘管在家中普遍使用客家話，卻對於族群語言抱持優勝劣敗的觀點，特別是客語目前在社會上的處境，個案 EH4 劉女士也有類似的看法，認為客語就是用不上，擔心客語失傳也是無濟於事。

我覺得優勝劣敗，你客家話這麼差被淘汰也沒辦法啊，你如果很厲害，人家要淘汰你也不容易啊，優勝劣敗啦，我覺得語言只要可以溝通就好，不要強迫一定要講什麼語言。像現在政府在學校推行什麼鄉土語言，小朋友學得也是不搭不七（客家話），講客家話也不標準，講閩南話也不標準，國語程度也很差，何必如此？語言是拿來溝通，不是拿來炒作。像閩南人這麼強，你要淘汰他也不容易，那客家人只要記得自己是客家人就好，國家語言愈統一愈強盛。（個案 EH6：421/438）

從個案 EH6 余女士的觀點可以分析出，客家記憶的傳承就是讓子女瞭解或記得自己是客家人即可，族群文化差異的強調容易造成亂象。

除了族群語言的傳承，其他族群文化記憶的傳承僅能透過日常生活的實踐上，例如祖先祭祀或是特殊儀典的時候對小孩施行機會教育，同時無論閩南或客家受訪者，這樣的工作多以母親為主。例如客家受訪者個案 EH3 鍾女士則將家鄉的客家傳統傳遞給自己的小孩，但是閩南受訪者個案 EF8 吳女士與個案 EF9 林女士則將夫家族群的祖先或歷史故事告訴小孩。

比如我們回鄉下就會吃那個什麼版，我們叫做「新丁版」，我就會跟小孩講說，「像小孩滿月我們都送蛋糕，但是鄉下那邊元宵節吧，就會在昌黎祠那裡每一家都做那種版，然後做給大家吃，表示我們家生兒子啊！」像我哥哥生兒子的時候，就有這樣，生兒子才有，女兒

沒有。(個案 EH3：834/842)

我有從五胡亂華開始講，……還有客家人祭祀的神明，……閩客來台的時間先後，……這樣的歷史故事。小孩就是聽啊！而且我還比我先生還要清楚這些。有時候過年過節拜拜，或是掃墓我就會跟他們講。不會刻意講，我會有機會或聊到的時候才講。那像祭祀或客家習俗，先生是不管的，就是我們準備好，然後他就去拜這樣。那我就會跟小孩他們說什麼東西還沒買到，要拜什麼啊！（個案 EF8：371/374）

同時，由於近來台灣逐漸重視多元族群的文化，以及本土歷史的開發，個案 EF9 林女士(EF9：438/440)認為會跟自己的小孩講述祖先的故事是在台灣強調本土化以後，甚至個案 EF7 吳女士因此開始去探究台灣的歷史以及瞭解自己的祖先。

好像這五六年還是這十年吧！因為沒有上班了，就會看電視，然後接觸關心到一些政治新聞，因為電視上都會講啊，說我們台灣人是從哪裡來的，對不對？我們台灣有幾百年的歷史？我們有什麼族群，他們的歷史等等的啊！電視上就會講啊，那你就會比較關心這樣的問題，就會想要看這樣的書啊！我先生也有把阿太（曾祖父）以前寫的書還有家裡的族譜拿給孩子看啊！（個案 EF7：265/275）

因此，第一代受訪者對於族群記憶的傳承，多會以夫家的家族歷史為主。至於對政府當前積極推行客家文化活動與為客語在公開場合爭取發言的權力，許多第一代受訪者大多未予以注意也未參與，對於客家電視台也少收看，同時認為這些活動對自己的生活影響不大，表示自己的小孩也沒有興趣。

但是，第二代受訪者則多數對近年來政府或民間團體所推動的客家文化活動持肯定的態度，特別是會帶動受訪者與小孩之間關於族群記憶傳承的互動，例如看電視進行方言學習（個案 YF10、YF5）、文化觀光、博物館（個案 YF3、YF4、YF5、YH11、YH12）、童謠歌曲教唱（個案 YH7、YF9、

YH12) 等等。特別是客委會推行一年一度的桐花祭活動，對於許多第二代受訪者而言，這個活動是他們傳遞客家族群記憶給小孩的最佳場域，甚至是閩南受訪者本身學習客家文化的最好時機。例如個案 YH11 張小姐認為小孩年紀尚小，帶小孩去參觀桐花祭是傳承小孩客家文化最好的時機。

這禮拜我就要帶小孩去桐花祭。像我們要去之前，就會要先跟小朋友講說今天我們要看什麼，例如客家人不是會做齊耙嗎？那我爸爸以前都是用敲的，那我兒子就看過我爸爸做，然後就會問為什麼要這樣做，那你就會解釋客家人才這樣做，閩南人可能就沒有這樣做。因為他現在還很小，就是有機會你就要帶一點進來給他認識。(個案 YH11：*123/130)

個案 YH12 劉小姐認為過去未對小孩進行客語的傳承，也注意到小孩年紀漸長在語言的傳承上將會更為困難，因此利用客家歌曲的方式來增加小孩對於客家文化的興趣。特別是藉由參觀一年一度的桐花祭來為小孩講述自己過去家鄉的故事。

不過我的小孩好像從語言開始已經來不及了，因為他已經大了。不過我有時候會在車上放那個什麼淘的歌，陳永淘，對啊！我就想說讓他們加減聽，這樣他們才會知道，唱的時候，我就會跟他們講說現在這個歌詞是在講什麼，那個歌詞寫得很好啊，就是那個年代我們的生活啊，我先生跟小孩就會聽啊。(個案 YH12：*105/111)

像桐花祭我就有帶小孩去，像桐花我就有跟小孩講說這花是怎麼來的啊，我還跟他們講說以前我小時候都要撿這些油桐子去賣錢才會有零用錢耶，還要挖耶！……而且以前我們住三合院，都有一堆的油桐子，都要去挖耶！你看現在的小孩多幸福，我就會這樣跟小孩講。(YH12：*155/160)

目前政府或民間團體對於本土化教育的推行，顯然對於第二代受訪者對

下一代族群記憶傳承上的努力，發生了效果。尤其對於客家文化活動的推廣，顯然為政府或許多積極為復甦客家文化而努力的民間或學術團體打了一劑強心針。由於過去客家文化的不受重視，客家話在媒體上的無聲，客家記憶在歷史上的無蹤，促使本研究的第一代與第二代受訪者對於客家文化瞭解的貧乏，第一代受訪者尚可從日常生活實作中來進行記憶的傳承，第二代受訪者在缺乏祖先記憶，生活實作的頻率又低，以及普遍對於祭祀儀式的不重視，倘若政府政策或相關機構對於族群文化的復甦不積極介入，而放任市場機制對於文化汰選，第二代受訪者對於下一代的族群記憶就會再度面臨失傳，然而，這一波客家意識的興起，促使政府或民間等團體對於客家文化發展的規劃，提供了個人、家庭與族群連結中，一個很好客家族群記憶傳承或回溯的社會框架。就以本研究中第二代受訪者普遍提到的客家桐花祭為例，桐花祭是典型新創的客家文化活動，也被視為創造客家記憶成功的典範（張維安、謝世忠，2004：165），這個活動能夠蘊藏客家文化記憶的時間與空間，儘管有許多人對於桐花祭所展現什麼是或不是客家文化有所質疑，但是記憶可以被創造，若能透過這樣的紀念儀式，利用符號包裝、故事描述，甚至是大眾傳播媒體的詮釋來賦予客家文化意義，這對客家文化無疑是一大契機（王雯君、張維安，2004：121-146）。從第二代受訪者利用許多方式來傳遞客家記憶給下一代，無論是歌曲的教唱、語言的學習或是文化觀光中故事的講述，我們都可以見到受訪者如何將自己與下一代甚至整個族群，從過去的記憶拾回，透過重新講述給下一代來傳遞記憶，這之中也隱含了第二代受訪者對於族群記憶的權變與可塑性。

因此第二代受訪者受到整個社會文化活動推動的影響，普遍都有從事族群記憶的傳承，而這樣的工作也多落在母親身上，因此母親對於族群記憶的傳承扮演很重要的角色，但是父親對於族群文化的態度，則是母親族群文化記憶傳承的動力。個案 YF9 卓小姐就認為自己的先生對於客家語言保存的不重視，讓其對於小孩的客家教育非常灰心。卓小姐是在學校進行客語教學的

閩南受訪者，相當努力地在教導小孩認識客家文化，但是因為自己先生的族群價值觀，同時也決定了小孩對於客語的態度。

有一次我就怪先生說他都不跟小孩講客家話，結果他很生氣就說：「誰規定客家人一定要講客家話？講閩南話也是客家人，不講客家話也不會怎樣，客家話消失就消失，活命比較要緊吧！」當下我聽到，我很難過，我覺得自己的文化至少要有點認知吧！（個案 YF9：*90/95）

我發現我比其他客家人更投入。我很喜歡客家文化這一塊，尤其去創作童謠歌曲的部分，不過我覺得客家文化……需要很長的時間，甚至於家庭日常生活中是不是有這樣的環境也很重要，像我先生他就是那樣的態度，我又怎麼樣能夠怪小孩他不會講客家話呢？（個案 YF9：*102/107）

過去政府政策的影響，強調一元化的語言和文化推行，壓抑了多元文化發展的潛力，無論第一代或是第二代受訪者都是在這樣的時代背景下成長，或許共同的語言與文化是達成國家統一與社會凝聚的最佳手段，這種單一文化的發展與價值觀，也內化成爲眾多受訪者生活的一部份，對於多數受訪者而言，她們習慣使用國語，因為溝通方便，她們從未思考閩南與客家文化是否值得或需要保存，特別是第一代的受訪者，族群的概念似乎近來才有，她們能夠將族群記憶傳遞給下一代者，多僅是對小孩進行的方言教育，研究也發現她們對於這一塊記憶傳承是抱持「隨遇而安」的態度，亦即環境會決定孩子應當要學習到什麼樣的語言，也因為如此，客家話往往是市場環境決定下的犧牲品。而第二代受訪者可能正在面臨孩子多元文化教育的問題，加上當前政府與民間團體對於客家文化推動所提供的外在環境，不僅是在語言，甚至在族群文化上的宣傳與推廣，皆能夠輔助第二代受訪者方便對孩子進行族群記憶的傳承，無論是利用哪一種方法進行傳遞，彷彿看到客家文化的一線生機。

時代變遷與族群意識的興起，我們也可以發現第一代與第二代看待的角度不同，第一代受訪者會強調子女的族群認同與文化的連結，亦即從祖先的觀點來為子女拾回過去未給予的族群記憶，例如語言、家族歷史或日常實作。而第二代受訪者則是以認識多元文化的觀點來讓子女全面地學習與瞭解，特別是客家文化活動為她們和子女打開族群教育的一扇窗，因此，第一代受訪者以實作方式，於日常生活中傳遞祖先的傳統給下一代，第二代受訪者則會藉由一些象徵性的記憶載體，例如歌曲、博物館、儀式、文化觀光活動等「被發明的傳統」方式來傳遞（Hobsbawm, 2002）。第一代受訪者容易以夫家祖先的記憶傳遞給下一代，第二代受訪者則會依隨文化活動的舉行來傳遞給下一代，由於政府或民間團體對於客家文化的努力，第二代受訪者顯然會記得自己對客家文化傳承的過程，即便是閩南受訪者亦是如此。第二代受訪者對於族群記憶的傳承，雖然有些是晚近才發展出來的，以近代現象來回溯象徵長久的歷史，但是時代久遠這些也可以透過日常實作中被表現為一種傳統。

女性往往是擔任族群記憶傳承的要角，尤其第一代必須先對於夫家族群記憶的瞭解或實作才有可能將這樣的記憶傳承給子女，否則族群文化是面臨斷層，但是第二代比第一代擁有更好的族群教育環境，除了是整個族群意識的帶動以及鄉土教育的實施，或是文化活動的推廣，但是進行族群記憶傳承的仍然是女性，例如閩南受訪者必須先對客家文化活動的簡介或實物先進行瞭解，才能講述給下一代瞭解。雖然女性在文化再生產的角色非常重要，不過第二代受訪者認為，認為丈夫觀念的鼓勵才能真正給孩子一個好的族群教育，特別是對過去一向被忽視的客家文化的態度。

小結：

本章以 24 位受訪者看待子女的族群歸屬以及她們對下一代傳承的族群

記憶來分析受訪者如何傳承族群記憶，以形塑自己與後代的族群認同。在族群記憶傳承的過程中，女性同樣一直扮演重要的角色，甚至也肩負對小孩進行族群教育的任務，而這群女性記得什麼與忘記什麼，則決定了下一代對於族群記憶圖像的詮釋，所以，受訪者在一連串族群記憶傳承的過程中，無論是模塑下一代的族群認同，或是進行語言教育或傳遞族群的生活方式或祭祀儀式，都顯現了受訪者在文化記憶的再生產在日常生活中承載了意義的表達，是一種詮釋的運作。特別是「記憶」與「遺忘」是同時發生的過程，選擇記得什麼，就表示選擇遺忘或壓抑什麼（Petrov, 1989: 78），而受訪者選擇傳遞什麼樣的族群記憶給自己的子女，則同時反應了這種記憶詮釋的過程。

從受訪者對下一代的族群記憶傳承而言，普遍是受到整個社會環境結構的影響較大，例如語言記憶的傳承、族群文化記憶的傳承等。但是第一代比第二代受訪者更會從通婚後女性在家中的定位，以及夫家「祖先」的角度作為思考的出發點，而第二代比第一代容易受到整個社會環境的影響，因此對於小孩的族群認同或記憶傳承，也較易以整個環境對小孩較為有利的角度作為思考，因此第二代受訪者思維的參考架構在整個社會環境，但是第一代受訪者的社會框架則是夫家。因此第一代受訪者閩客族群邊界的流動是受到自己與夫家的關係來驅動；第二代受訪者的閩客族群邊界的流動則是受到市場實用性的考量，進一步而言，會受到整個社會結構的閩客族群關係來改變。特別是客家話的結構性條件不良的情況下，無論是客家或閩南受訪者，客語的傳承較為不利，但是因為客家意識的興起，無論是客家或閩南受訪者都對透過活動而進行的客家文化的傳承印象較為深刻。因此第二代受訪者比第一代受訪者的閩客族群邊界的流動方向更為多元化。

第六章 結論

本章將對本研究進行總結。首先將回歸至本研究的主題，關於閩客族群邊界的流動，從本研究對於不同族群與不同世代的 24 位通婚女性，所進行的口述訪談內容而得到的研究發現，進一步探究閩客族群邊界流動的過程，以及導致閩客族群邊界流動的三種觸媒，包括閩客關係、性別關係與通婚長短的時間因素；最後則從本研究中，關於女性在族群文化再生產的角色、日常生活的實踐以及整個社會環境來看待客家族群記憶的綿延與擴展，以作為未來客家研究的展望，同時，也得以提供閩南族群或是其他族群研究的思考。

第一節 閩客族群邊界的流動

族群邊界的形成意味族群認同的形塑，關乎不同族群互動中，一種同己異人區辨下的凝聚力的產生，而區辨與凝聚又牽涉到選擇的問題，這些都與族群記憶的詮釋相連。因此，記憶、邊界與認同，構成了族群誕生的點、線、面，任一要素的改變將牽動整個互構體的變化。本研究就是要從閩客族群記憶的改變來看閩客族群邊界的流動方式，進而探討一個人的族群認同觀，以及在他們心中閩南族群或客家族群對他們的意義。

在本研究的討論中，有一些基本的觀念值得進一步加以釐清：首先，族群邊界模塑出的族群認同會隨不同情境而進行改變，主要是因為在不同的情境脈絡下，自我會對當時的情境定位進行詮釋，以及擇取不同的族群記憶點來建構自己的族群認同，而族群記憶素材的選擇，可能會從原生論中根本的族群情感而來，也可能會從情境論中對已有利的環境脈絡而來。因此族群邊

界是會隨族群記憶的選擇不同而流動的。其次，閩／客族群的分類想像儘管在目前將台灣族群的多元文化推入高峰，但不能誤解閩客族群是先驗存在兩個壁壘分明的族群實體。因此，閩客通婚所建立的一種不同族群長期相處的環境，無論從同化論的觀點，認為通婚會消融族群之間的界線，兩族群會逐漸同化融合難分彼此；或是從多元論的觀點，通婚並不會造成族群界線的消失，只是對不同文化差異進行容忍，族群認同並不會變遷，這兩種觀點近乎假定人們只能有單一的族群認同，以及改變或不改變兩分法的族群認同觀，而未考量不同情境認同改變的不同過程。所以，本研究透過不同族群、不同世代的 24 位閩客通婚女性的口述訪談，從中瞭解她們族群記憶的改變，藉此闡述閩客族群邊界在不同情境下所呈顯的流動過程。以下將扼要重述本研究口述訪談後的分析結果，並闡述記憶、邊界與認同關係的重要性。

一、閩客邊界在世代、族群與通婚中的流動

從本研究 24 位受訪對象的口述訪談資料中得知，邊界是存在閩客互動關係下或是受訪者認知中對閩客族群中的差別來逐漸模塑，然而，閩客之間的邊界也不是一條存在的實體線，其總是在不同的情境，對於閩南或客家認同，忽而隱藏不彰，忽而又刻意凸顯；或是在不同的情境，有時候將自己歸屬為閩南人，有時候又將自己歸屬為客家人。而這樣的情境無論處在不同世代者，或是站在不同族群的立場上，或是在當下回憶自己通婚前與通婚後的觀點來思考，都會得到不同的答案，閩客族群邊界總是在世代、族群與通婚中不斷地流動，或是一點一滴地形塑或隱藏。以下是本研究對於 24 位閩客通婚的女性進行訪談，所觀察到在她們心中存在的族群記憶裡，包括：祖先祭祀、飲食烹調、生活習慣、閩客意象、家庭語言、主觀表達的族群認同、看待小孩的族群認同、傳遞給小孩的族群記憶等方面，來看閩客邊界的流動過程。

(一) 24 位閩客通婚女性的族群記憶

不同族群與不同世代的受訪者擁有不同的族群記憶，也反應了不一樣的族群認同，甚至也可能影響到對下一代子女的記憶傳承與族群認同觀感。以下將對第四與第五章的分析進行簡單歸納。

1. 第一代比第二代記得更多自己與夫家祖先的故事；客家族群比閩南族群更強調祖先溯源的久遠

受訪者普遍對於祖先故事記憶模糊，在這樣的模糊故事中，能讓受訪者將自己、家族與祖先或族群集結一起，或是讓受訪者得以將現在與過去相連結的媒介，就是談論自己的祖籍和族譜，少數則是依稀記得長輩相傳下來的家族故事。就世代而言，第二代比第一代受訪者更不記得祖先故事，更不注意家中是否有族譜，更不清楚自己的祖籍。就族群而言，從 24 位受訪者的口述資料得知，客家族群要比閩南族群更重視祖先故事，更著重祖譜和祖籍，同時客家族群的祖先故事總是要從幾世代以前開始談起，甚至延伸記憶在大陸原鄉的空間所在，閩南族群的祖先故事若能被記得的，多從台灣本土或來台祖開始論起。因此，客家受訪者容易在大談自己原生家庭的祖先記憶後，感受閩南夫家對祖先溯源觀念的落差，而第一代閩南受訪者則會記得夫家的祖先故事或是客家族群的歷史故事，但是第二代的閩南受訪者則對夫家的祖先故事多表示沒聽說或不瞭解，亦即第一代的客家丈夫比第二代的客家丈夫會將自己的祖先或客家故事傳給妻子。

2. 第一代比第二代擁有較多夫家祭祀儀式的實作；客家族群重視掃墓儀式，大家族齊聚且祭拜三牲，閩南族群重視祖先忌日，公媽個人捧且祭拜菜碗

儘管對祖先故事的記憶模糊不清，但是「祭祖掃墓」卻是受訪者最能夠將祖先與自己聯想一起的記憶，受訪者會談論一個祭祖掃墓所在的空間，會

記得祭祖掃墓的時間。倘若受訪者對於相關祭祀儀式必須要參與實作，則她們從祭祀儀式反應的族群記憶較為深刻，因此文化實作是增加族群記憶的重要途徑。所以，若就世代而言，第一代要比第二代更能從祭祀儀式來反應族群記憶，特別是第一代受訪者婚後都必須學習或打理這些儀式的籌備，且必須要遵照夫家的儀式規定，或是跟著婆婆做中學；而第二代受訪者特別是年紀較輕者對於祭祀儀式的實作經驗較少，即便嫁入夫家也多反應祭祀儀式的繁瑣多由婆婆或長輩來處理，自己只是參與儀式而不籌備祭品，特別是未與公婆同住者更認為祭祀儀式在自己的閩客族群記憶中不具太大意義，特別是第二代比第一代受訪者更強調祭祀儀式的簡化。

然而，兩代受訪者婚後都必須定期參與或準備夫家族群的祭祀儀式，即便僅是參加儀式也會反應不同的閩客族群記憶。因此，就族群而言，客家族群重視「掛紙」的祭祖掃墓，特別是大家族齊聚一堂於宗祠祭拜祖先的場景，因此客家受訪者對於婚前的掃墓情景記憶深刻，透過掃墓可以將大家的記憶予以連結，而反應閩南夫家掃墓的簡單方便。相反地，閩南受訪者則會對客家夫家掃墓大規模的隆重情景表示驚嘆。然而，閩南族群儘管每年的掃墓簡單簡便，卻相當重視每年祖先的忌日儀式，特別是對於與公婆同住的客家受訪者而言，夫家祖先的忌日是自己必須要牢記的日子，有的初一與十五也要下廚煮一桌菜來祭拜，而這些卻是客家受訪者婚前從未有的記憶。而閩南受訪者則反應婚後要在每年重要的節日準備三牲以及拜見夫家的眾多親戚朋友，而反應客家族群對於祭祀儀式的隆重與家族之間情誼的緊密性。

3. 「出嫁女兒不回娘家祭祖」是干擾原生家庭祖先記憶的重要因素。第一代比第二代更強調夫家的祖先；客家受訪者比閩南受訪者更易面臨婚後祖先概念的矛盾

從原生論的觀點，祖源一直是族群認同的重要基礎，然而透過受訪者所描述祖先故事的溯源以及她們在祭祀儀式的實作，「祖先」對於出嫁的女性

而言，到底指涉的是誰？大部分的受訪者都認為談論祭拜祖先，所指涉的是夫家的祖先，特別是無論第一代或第二代，無論閩南或客家受訪者，都有「出嫁的女兒不能回娘家祭拜祖先」的觀念，而第一代比第二代更認為這樣的觀念是理所當然。而這樣的習俗成爲阻斷婚嫁女兒與原生家庭的祖先記憶相連結的重要關鍵，或許這也是造成第一代比第二代受訪者更認為「祖先」應當是指涉夫家祖先的重要原因。若就族群而言，雖然閩客都有禁止婚嫁女兒回娘家祭祖的習俗，但是由於閩客在祖先故事或掃墓祭祀方式上的不同，女兒不回娘家祭祖對閩客受訪者的影響就有不同。客家受訪者倘若婚後家中未有設立祖先牌位或是不需要定期在家中進行祭祖儀式者，多會對於「祖先」概念模糊，而閩南受訪者則多會將夫家的掃墓情景與祖先概念進行緊密連結。

4.家事處理的記憶近乎都是要配合夫家，而第二代比第一代在飲食與生活習慣上有較大的自主性；而閩南受訪者最易以自己是否勤勞節儉作為客家化的標準

飲食行爲也可以作爲一種記憶的載體，一個女性嫁入夫家必須要從事每日重要餐點的烹煮，卻是會以夫家的飲食習慣爲主，以調整自己的烹調方式，甚至進而改變自己婚前的飲食習慣。就世代而言，第一代比第二代受訪者更強調要配合夫家的飲食口味，而第二代受訪者則會在烹調飲食上保持較大的自由度。就族群而言，儘管每日烹煮難以明確表現是客家或不是客家菜，但是受訪者都反應客家飲食有其獨特性，客家受訪者嫁入閩南夫家必須要放棄客家飲食的烹調方式，而閩南受訪者嫁入客家夫家則必須要學習或適應客家飲食的獨特習慣，甚至有不少閩南受訪者因而喜歡與自然習慣於這樣的獨特風味。

透過通婚導致不同族群長期相處，的確會使生活方式彼此調整，但是，如果從世代的角度而言，第二代比第一代在生活方式上更有自己的自主性，即便與公婆同住亦是如此。而第一代則較寧願在生活方式上犧牲，以配合夫

家來達到家庭氣氛的圓融。若就族群而言，受訪者慣常會以某種生活習性作為閩客族群的象徵，例如客家人勤勞節儉，或是閩南人懂得生活享受，因此，會以這些特殊習性來判斷自己是有無客家或福佬化。而客家人節儉吝嗇的刻板印象，成為閩南受訪者在婚後凸顯夫家與自己金錢觀差異的重要記憶。

5. 第一代比第二代或客家受訪者比閩南受訪者更能學習適應夫家族群的語言；婚後家庭語言的使用，客家話比閩南話更不具有普遍性與學習的迫切性

語言是閩客族群重要的記憶載體之一，也是最能夠表現閩客族群差異的象徵。第一代受訪者在婚後都強調必須要學習夫家族群的語言，主要理由是爲了方便與長輩溝通，然而第一代的客家受訪者在婚後皆能擁有流利的閩南語，但是第一代的閩南受訪者卻未必能在婚後擁有流利的客語，且反應是因爲丈夫跟隨自己講閩南話之因。而第二代受訪者家庭語言多以國語爲主，婚後與夫家長輩利用國語溝通也不成問題，因此學習夫家族群的語言則沒有強烈的必要性。此外，第二代的客家受訪者，由於閩南語在市場或媒體使用的普遍性，多反應在婚前即會閩南語，倘若婚前不會閩南語的客家受訪者在婚後也能在長期接觸與使用後學會閩南話，而客家話多在婚後則無用武之地；但是第二代的閩南受訪者婚前近乎都不會客家話，婚後也反應在夫家多以使用國語爲主，並不會有難以適應之處。同時閩南受訪者多認爲學習客家話不但沒有普遍性，也沒有迫切性。

6. 第一代受訪者認爲外省人是通婚的禁忌，第二代受訪者認爲客家人是通婚的末選，第二代比第一代聽說更多客家刻板印象；客家受訪者會以閩南人的角度看待自己的客家認同，閩南人則否；閩南受訪者比客家受訪者更會因爲通婚而改變對丈夫族群的看法。當今族群意識興起對第二代的客家認同具有效果。

受訪者對閩客族群的意象成爲族群記憶的重要部分，甚至會影響受訪者

的族群認同與通婚的決定。在通婚以前，就是世代而言，第一代受訪者對於閩客族群的意象並沒有比外省族群的意象深刻，尤其外省人是受訪者的父母普遍認為通婚的禁忌，但是第二代受訪者則有明顯的閩客族群意象，而意象多來自「聽說」或個案的擴大解釋，而客家人則是第二代閩南受訪者普遍認為通婚的最壞選擇，顯然「莫嫁客家郎」在第二代受訪者中發生效果。顯然閩客族群的意象隨著時代變遷而改變。就族群而言，無論第一代或第二代的客家受訪者多有被歧視或聽聞閩南人對自己不好的刻板印象，因而會有自卑的客家污名認同。此外，客家受訪者多會以閩南族群的眼光來看待自己的客家認同，而少有閩南受訪者會以客家族群的眼光來看待自己。

閩客通婚後，閩客意象在族群記憶中普遍皆有改觀，尤其對於閩南受訪者而言，多數反應婚後會改變家人、朋友與自己在婚前對客家人的刻板印象，甚至會在聽聞客家人的負面印象後內心感到難過而為客家人正名，但是客家受訪者在婚後則未有聽說閩南族群的負面意象，而第一代客家受訪者會因為長期通婚後而拉近與閩南族群之間的距離，而對過去被閩南人貼的污名標籤不再強調，但是第二代客家受訪者則會因為客家意識的抬頭以及族群多元化觀念的興起，而讓自己較能勇敢表達自己的客家認同，亦即客家文化社會運動帶來對客家族群權益上的重視，明顯反應在第二代客家受訪者的客家認同上。

7.血緣命定是族群認同的重要基礎，但是第一代比第二代更認為婚姻會改變自己的族群認同；而在文化適應良好的前提下，閩南受訪者比客家受訪者更易改變自己原生的族群認同而順從夫家。

儘管前述受訪者在婚後面臨許多族群記憶的改變，但是原生論中的血緣關係，仍是她們族群認同的決定標準，特別是父親的血緣關係，婚姻情境並無法抹滅她們的這份原生連帶。然而這並不表示婚姻不會影響她們的族群認同，不少受訪者承認自己通婚後必須學習夫家族群的語言，適應夫家族群的

習俗和生活環境，而會認為自己是客家人也是閩南人，特別是對於第一代受訪者而言，會在維持原生血緣的族群認同不變之下，再為自己多添加一種夫家的族群認同。所以，第一代比第二代受訪者更認為婚姻會改變自己的族群認同，這與和夫家相處的時間長短及文化適應的情況有關。

若就族群而言，受訪者在閩客通婚的文化或語言適應良好的情況下，閩南受訪者比客家受訪者更易改變自己的族群認同，亦即客家受訪者較會堅持自己血緣命定的族群認同觀，不易受到其他情境的影響，而閩南受訪者則較易受血緣關係以外的因素影響來改變自己的族群認同，而通婚的長期相處則是一個主因。此外，閩南受訪者也比較容易因為為了取得夫家或朋友的客家認同，而會在婚後主動表達自己的母親或丈夫是客家人，但是也有閩南受訪者受到客家污名化的影響，而不願主動表達自己的丈夫是客家人，而這些多少與社會情境下閩客族群關係的不平等有關。

8. 受訪者傳遞給子女的族群認同記憶都是「從父認同」，但是第一代重視子女的祖源，第二代重視子女所處的情境。第二代受訪者傳遞給子女的族群認同記憶容易面臨子女的挑戰，客語的不普及是第二代受訪者子女拒絕當客家人的主因。

從受訪者傳遞給小孩的族群認同記憶，亦可反應受訪者的族群認同觀。大多數的受訪者都認為小孩的族群身份應該跟從小孩的父親。然而，第一代的受訪者會以自己女性從屬夫家的定位或是小孩的祖先觀念來決定小孩的從父認同，而第二代的受訪者則會以小孩現在所處的情境來決定，例如小孩現在的語言使用、生活環境等。也因此，第二代比第一代受訪者更不認為「閩客族群」的觀念對小孩而言是重要的，特別是第二代受訪者認為現在著重國際觀，普遍加強小孩的英語能力，閩客族群認同的觀念並不是她們認為記憶傳遞的重點。

儘管大部分受訪者都認為小孩的族群認同應當從父認同，但是許多受訪

者，特別是第二代受訪者會反應自己所灌輸小孩從父族群認同的記憶，會受到小孩自我族群認同的反駁，小孩多會以自己所習慣使用的「語言」作為自己族群認同的判準，或是小孩會以自己在學校所處的情境來認定，而這樣的情況，閩南受訪者比客家受訪者面臨的矛盾更大，亦即閩南受訪者告訴小孩他們應當是客家人，小孩卻會以他們熟悉的閩南語、國語或是學校客家人會被嘲笑等理由而拒絕作為客家人。由此可見，第二代受訪者從父血緣認定的族群認同觀，對閩客通婚下的小孩而言不具有意義，他們更會以當下情境來選擇對自己有利的族群認同，這對於目前客家語在社會結構條件下的限制，容易導致下一代小孩對客家認同的疏離的問題具有反思。

9. 語言記憶的傳承，第一代重視族群根源，第二代重視市場實用。第一代傳遞的族群文化記憶以夫家的祖先故事或祭祀儀式等實作為主，第二代傳遞的族群文化記憶以現今政府推行的文化活動為主，特別是客家活動的推廣。

語言是受訪者認為最直接明顯傳遞給小孩的族群記憶，但是第一代受訪者普遍多未對小孩進行閩南語或客家話的方言教育，這與當時政府推行國語運動密切相關，國語成為他們家中最時常使用的語言，即便第一代受訪者與丈夫或長輩使用方言，但是對小孩會很自然使用國語。然而小孩的閩南語能力普遍比客家話能力佳，除了是因為第一代受訪者家中使用閩南語方言仍比客家話多外，小孩出外後或藉由媒體，閩南語多有較好的學習環境。而第一代受訪者儘管很少對小孩進行語言記憶的傳承，但是多會以祖源觀念來強調母語的重要性，然而第一代受訪者認為小孩的母語，其實是「父親的語言」。第二代受訪者由於面臨現今多元文化教育之影響，特別是第二代受訪者的小孩多要接受鄉土語言教學，因此第二代受訪者多少有對小孩進行方言教育，但是，第二代受訪者仍多以市場實用性作為考量，認為小孩學會英語比方言重要，而閩南語又比客家話來得優先。因此，有不少第二代受訪者在語言記憶的傳承上，是以英語為重。而方言多不是由第二代受訪者或丈夫為主要的傳承來源，而是第二代的父母親或是公婆，亦即是隔代傳承。

除了語言以外，其他族群文化記憶的傳承也是一種族群認同建構的方式。第一代受訪者不僅方言教育傳遞不足，族群文化的傳承也缺乏，但是少數的第一代受訪者表示會藉由日常實作上，例如祭祀儀典、掃墓祭祖、生活飲食習慣或家族故事等場合進行生活教育，而且第一代受訪者利用此種方式所傳遞的族群記憶，多會以夫家的記憶傳遞給孩子。而第二代受訪者在語言記憶的傳承外，則多會藉由目前的鄉土教學或政府推行的社會文化活動來作為傳遞小孩族群記憶的重要媒介，亦即第二代受訪者不會只傳遞夫家族群的文化記憶給小孩，尤其現今客家文化活動的推廣，對於第二代受訪者傳遞族群記憶給小孩提供了莫大的幫助。然而，無論第一代或第二代受訪者，多反應族群文化記憶的傳承仍然多是由女性進行傳遞工作，而丈夫的態度則是受訪者傳遞族群記憶的重要動力。

(二) 閩客族群邊界的流動過程

依據上述研究發現，從受訪者本身的族群記憶與受訪者傳承給下一代的族群記憶，來總結閩客族群邊界的流動過程。

1. 受訪者本身的族群記憶

第一代受訪者比第二代受訪者的閩客族群邊界的流動更易受夫家族群的影響，她們容易以「嫁夫隨夫」以及「祖先」的理由，認為女性在原生族群記憶的堅持上必須要做較大的犧牲，但是第二代受訪者受到社會環境現代化的影響，可以在生活世界上擁有較多自我操控的彈性，因此會在原生家庭的族群記憶與夫家族群記憶之間進行策略性的調適，導致第二代受訪者與原生家庭的族群記憶連結性較強，閩客族群邊界不易受夫家族群影響，族群認同改變的可能性較低。

客家受訪者比閩南受訪者更易在生活世界中調適她們的族群記憶，亦即

在生活實踐與文化實作上，客家受訪者比閩南受訪者的族群邊界流動的程度來得大，但是卻在自我表達的族群認同上比閩南受訪者更不易向閩南夫家族群靠攏。閩南受訪者的主觀表達的族群認同與日常實作或外顯文化的表達上具有一致性，然而，客家受訪者的主觀表達的族群認同與生活文化的族群記憶改變較不一致，亦即客家受訪者能夠讓自己隱形在閩南夫家中，但是族群意識卻較閩南族群來得強。客家受訪者容易揀選因為原生論的血緣關係的族群記憶，來鞏固族群邊界。

2. 受訪者對下一代的記憶傳承

受訪者對下一代的族群記憶傳承幾乎容易受到整個社會環境結構的影響，當社會環境對族群的發展不利，族群記憶的傳承就會受阻，當社會環境強調本土文化或族群意識的興起，族群記憶的傳承就會啟動。但是儘管在大環境的結構影響下，第一代受訪者易以「嫁夫隨夫」或「祖先」的角度來思考記憶傳承的問題，而第二代受訪者則較會從市場或實用性的觀點決定記憶傳承的過程。第一代受訪者閩客族群邊界的流動容易受到女性在家庭中的定位所影響；第二代受訪者的閩客族群邊界的流動則容易受到小孩在社會上的競爭力來考量。當客家話的普遍性與必要性不足時，第二代受訪者在客家話傳承時會予以犧牲，但是政府或民間團體因為客家文化活動的宣傳與推廣，則形成第二代受訪者傳承客家族群記憶的動力。因此第二代受訪者比第一代受訪者的閩客族群邊界的流動方向更為多元化。

上述是本研究 24 位閩客通婚女性所揀選對她們生命較為重要的族群記憶所分析出來的結果，並不是通則，也不是絕對，這些族群記憶的記憶載體不代表對每個受訪者都是同樣重要，有的受訪者會認為祭祀儀式是她心目中存在最明顯的閩客邊界的記憶點，有的受訪者則會認為語言學習是她們重要的族群記憶點；有的受訪者在飲食烹調上會順從夫家的作法，卻可能在金錢

使用的生活習慣上擁有自主性，有的受訪者會認為自己嫁給客家人就是客家人，卻可能在語言學習上不願意學習客家話，有的受訪者會堅持自己仍然是客家人，卻可能在祭祀儀式或是語言使用上完全使用閩南族群的生活方式。

因此，族群記憶、族群邊界或是族群認同所建構出來的互構體是會不斷地改變，每一個記憶點都可能在不同情境下若隱若現，有時具有重要性，有時則完全不具意義，每一次所畫出的族群邊界都有可能會塗改，長長短短、彎彎曲曲甚至是斷斷續續，對於受訪者而言，某些情境要強調自己是閩南人，另外的情境可能又要強調自己是客家人，有時候在某些方面認為族群認同不重要，有時候在某些方面又認為族群差異很重要，這些不同的情境，在不同族群通婚的家庭生活中得以顯現，亦為族群邊界流動最易檢驗的場域。

二、閩客族群邊界流動的觸媒

不同的情境會造成閩客族群邊界的流動，而在本研究中，從 24 位閩客通婚的女性的口述訪談資料中，可以分析出有三大主因會造成她們在通婚後閩客族群邊界的流動，一個是整個大環境下閩南與客家族群在社會結構中的關係，再者是內部環境下男性與女性在家庭結構中的角色與定位，最後是閩客通婚下，不同族群文化適應與調整時間的長短。而這三大主因也得以呼應本研究第一章的研究背景與問題意識，以及第三章的研究設計中初步的假定，同時也是本研究中所強調族群、世代與婚姻對族群記憶與認同的影響。

（一）社會結構的閩客關係

從 24 位研究對象的訪談內容分析，在台灣社會整個大環境結構下的族群關係的確會影響受訪者的族群認同，這與王甫昌（1993b：259）在研究省籍通婚的後果時所得到的重要啟發相應，他認為「分析族群通婚和族群同化

時，應考慮到整個社會的族群關係，族群同化的問題，本來就不是個人或家庭的問題，而是族群團體之間或是整個社會的問題。」然而，社會結構上的閩客族群關係對於本研究的受訪者具有怎樣的衝擊？

在本研究一開始所述，閩／客族群的分野的確是 1980 年代以後開始的事，過去雖然存在閩南人與客家人的分類，但是大家對於本省與外省人的分類要比閩客的分類更為清楚明顯，此外，第一代受訪者受教育或結婚時所處的時代，台灣仍處在政府的威權統治時期，外省人在當時的確在政治、經濟或社會文化方面佔有絕對的優勢，閩客族群同被劃分為相對的弱勢群體。由於當時的政治局勢所造成的外省特權，造成第一代受訪者或是她們的上一代對於省籍族群記憶深刻，因此，本省或外省人之分要比閩南人與客家人之別在當時要來得具有重要性。加上政府強迫施行國語運動的影響，閩客方言被壓抑，國語的推行，也是造成當時閩客關係模糊不清的原因。而第二代受訪者處在台灣社會變遷的重要關鍵，她們受教育的時期正好處在政府威權統治逐漸鬆動的時期，也是政治民主化，文化社會本土化的興起年代，尤其在 1980 年代末期以後客家文化社會運動的興起，閩客關係逐漸脫離同為本省人的同一陣線關係而明朗化，尤其台灣的多元族群逐漸受到重視，各族群的權益也強調要受到尊重，這對台灣人民而言是一件值得慶幸的事，但是由於台灣人民容易將族群與政治利益予以牽扯，甚至誤認為是選舉競爭下的產物，而擔憂強調族群多元會撕裂人民情感，因此，儘管閩客關係逐漸受到關心，卻也造成部分受訪者對於談論族群認同的恐懼，進而希望超越對台灣族群的關心而強調國際化。這樣的情形最容易反應在第二代受訪者對下一代的族群認同的記憶傳遞上，在閩客通婚逐漸普遍的情況下，她們對於自己的小孩擁有閩客共同血緣，儘管會認為小孩應當從父認同，卻會認為族群認同對她們與對小孩而言都不是重要的。

儘管閩／客分野成形之前與之後，無論第一代與第二代受訪者都認為族群認同不是非常重要，但是她們多會依據自己的血緣命定來宣稱自己是閩南

人或客家人，同時可以從她們所使用的語言、所具有的族群意象中發現存在社會結構中的閩客關係。對於大部分的受訪者而言，多認為客家話不具有普遍和實用性，無論是受訪者自己本身的家庭語言使用或是對於下一代語言記憶的傳遞，客家話往往都是處在被犧牲的位置，客家話在市場或媒體的使用頻率都太少，過去客家話尚會是家庭用語，一旦透過閩客通婚，客家話更是難以有使用的機會，客家受訪者反應嫁入閩南夫家，客家話不具環境，閩南受訪者反應嫁入客家夫家，丈夫卻少於家中講客家話，自己也難有學習客語的機會，尤其對於未與公婆同住的小家庭而言更是如此。而語言的使用往往是族群認同中很重要的關鍵，2004年客委會調查，發現客語能力已經成為最普遍被接受成為客家人的認定條件，比要具有客家血統才可以成為客家人高出 2.1%（行政院客委會，2004：1.5）。而在本研究中，第二代受訪者的子女多會以自己不會說客語而拒絕作為客家人的情況。第一代受訪者的訪談內容得知，國語在當時壓迫了閩南語和客家話存在的空間，但是從第二代受訪者的訪談內容得知，英語的重要性更加擠壓了方言的使用，然而在本土化的強調下，閩南語在公開場合或是傳播媒體中有逐漸復甦的情況，但是客家話能存在的空間更為渺小。此外，社會上普遍對客家人所擁有的負面刻板印象，也成為受訪者隱藏自己是客家人、自己嫁給客家人或告訴自己的小孩是客家人的情形。但是，客家受訪者比閩南受訪者不易改變原生的族群認同，更容易強調祖源、祖譜，這也反應了較不具歷史詮釋權者愈容易要維持自己的族群記憶與認同界線，以提升一種族群意識與形成一種記憶的反抗（Cattell and Climo, 2002: 30-31），亦即反應了社會結構上閩客族群的不平等關係。所以無論是客語面臨不良的社會結構，或是社會普遍對於客家族群意象的迷思，或是社會結構上不對等的閩客關係，都是影響客家族群認同建構，以及閩客族群邊界流動的因素。

客家的認同最近有一些變化，這幾年政府與民間團體對於客家活動的宣傳與推廣，加強客家話在媒體上的使用頻率，擴展客家文化在社會上的能見

度，的確對許多客家受訪者、或是有客家血統的閩南受訪者或是嫁給客家人的閩南受訪者，有增加自己的客家認同的機會，甚至對於第二代的受訪者而言，無論是客語的學習、客家文化的瞭解，這幾年客家意識興起所促使政府與眾多民間團體對於客家活動的重視，成為她們傳遞客家文化的記憶給下一代的重要推手。因此，討論族群認同與族群邊界的形塑，不得不注意社會結構的閩客關係。

（二）家庭結構的性別關係

討論族群認同儘管不能忽略整個社會的族群關係，亦不得忽略家庭結構的性別關係，特別是從本研究 24 位閩客通婚的受訪女性的口述資料得知，女性在家庭結構以及傳統規約賦予女性在家中的定位與角色，對於女性在婚後族群認同的形塑扮演決定性的因素。

過去探討族群認同是性別盲（gender-blind）的現象，而忽略女性在透過婚姻後，意味一種身份的改變，通婚提供女性族群認同改變的情境。尤其中國傳統的家庭制度對於女性婚嫁後的角色規範，連帶也會改變她們對於家庭的記憶，倘若女性是嫁入一個不同族群的家庭，族群記憶也可能隨之而變。本研究引述關於女人經由婚姻才能獲得男性子孫的祭拜，才能擁有家族成員的資格，這種「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」的觀念，雖然是傳統思想，卻不能否認對於本研究這些受過高教育影響的女性而言，仍是具有影響力。無論是祭祀儀式、飲食習慣、生活方式等日常實作面，女性仍然在家中扮演相當重要的角色，由於家庭中的家事處理需要由受訪者來擔當，她們普遍都會認為嫁入夫家就當配合夫家，因此，多數必須要遺棄過去在原生家庭中的記憶而去吸收夫家的實作要求，以內化成為自己生活中的一部份，尤其「婚後不能回娘家祭祖」的習俗，成為她們必須要以夫為重的觀念更為深刻。倘若祭祀儀式、飲食烹調或是生活習慣等都會隱含閩客族群的特色，受訪者就很可能

易在通婚後去吸收夫家族群的文化記憶，而逐漸遺忘原生族群的文化記憶。對於許多受訪者而言，女性的族群認同隱藏在夫家族群認同的背後的情形相當明顯，不僅要牢記夫家祭祀儀式的方式與時間，尚要以夫家的飲食口味來改變自己的烹調方式，而且要努力學習夫家族群的語言，同時會以夫家祖先的記憶來傳遞給自己的小孩，同時要以夫家的族群認同作為傳遞給下一代族群認同記憶的基礎。甚至受訪者認為嫁入夫家就是夫家的一份子，連帶也可以是夫家族群的一份子，甚至族群認同也可以改變而成為夫家族群者。因此，家庭結構的性別關係對受訪者的族群認同影響頗大，族群邊界也會因為女性隱藏自己的族群記憶而凸顯夫家的族群記憶而流動。

相對於第一代受訪者比第二代受訪者更易堅守家庭結構中「以夫為重」的性別關係，第二代則比第一代受訪者擁有較多的女性自主權，尤其在烹調飲食、生活習慣或是主觀表達的族群認同上。由於兩代的受訪者皆屬高教育與職業婦女，因此兩代受訪者的差別在於她們所處的時代不同，由於整個台灣社會逐漸強調男女平權的意識，尤其第一代受教育或結婚之時，台灣的女權意識尚處沈睡與正要甦醒，但是第二代受訪者受教育與結婚的年代已經是處在台灣強調性別平等與家事分工的時期，儘管許多傳統性別角色的刻板印象仍在社會中無法突破，甚至是女性自己給予自己的束縛，但是從本研究中，「嫁夫隨夫」的觀念已經在第二代受訪者中有逐漸褪去的跡象。

（三）通婚結構的時間關係

影響通婚後族群認同改變的另一個重要因素則與通婚的時間長短有關。倘若夫家的祖先記憶、夫家的祭祀儀式、烹調飲食、家事處理或生活習慣以及語言使用等等，都是族群記憶中重要的載體，又身體實踐以及反覆實作都容易加深受訪者對於族群記憶的記憶程度，那麼當通婚的期間愈久，則愈有可能改變受訪者的族群認同而順從夫家。

因此，在研究設計中本來初步假定閩客族群記憶會隨世代而模糊，而第二代受訪者會比第一代受訪者更能夠對不同族群的文化擁有較大的容忍度，而促使閩客邊界更爲模糊。但是從本研究中對兩代的受訪者的訪談內容得知，不同世代的族群記憶，會同時受到社會結構與家庭結構的影響，亦即第一代受訪者不僅對於閩客關係毫無歷史敵意，上一代亦未將這樣的記憶傳遞給她們，她們在閩客通婚後則努力將自己順應夫家族群的文化與生活方式，隨著通婚的時間愈久，愈能夠熟悉夫家族群的文化，也愈容易認爲自己除了保有原生血緣以外，很多生活習慣與日常實作近乎都是以夫家族群的習俗方式。而第二代受訪者雖然處在社會較爲強調族群多元文化的時代，她們所接觸不同族群的人也愈多，但是家庭生活中初級關係的接觸畢竟與不同族群在次級關係的接觸不同，每天面對不同族群的文化或生活方式，第二代受訪者不僅在祭祀或烹調等生活實作上的接觸機會比第一代受訪者來得少，她們對於原生家庭的連帶仍很強烈，對於原生家庭的族群記憶猶新，同時她們在語言學習或是生活適應上的時間都沒有比第一代受訪者的時間來得長，倘若夫家族群的語言不是家中必要學習的語言，倘若「嫁夫隨夫」的觀念不是這麼強烈，那麼第二代受訪者在閩客通婚時期較短的情況下，就不太容易改變她們的族群認同，族群邊界流動的可能性則不會比第一代受訪者來的大。

因此，由於整個社會結構、兩性平權的關係對於家庭生活的滲透，加上通婚期間的長短對於不同族群文化適應的程度影響，這也許是第一代受訪者比第二代受訪者更易改變族群認同的原因。

第二節 客家族群記憶的綿延與擴展

記憶對一個族群的生命延續力具有重要性，因此如何保有一個族群的集體記憶，無論是對於記憶的累積或是創造，倘若能夠讓記憶綿延，族群就可

以因為記憶而被詮釋或建構而不易消逝。因此如何保持客家族群的記憶對於未來客家研究而言是重要的，然而客家族群記憶可能就存乎在日常生活中，可能就操縱在女性實作中，因此未來客家研究不得不重視女性在日常生活面向的影響，此外，一棵樹要能夠復育茁壯，除了要有好的園丁照料，一片沃土和充足的水，尚要有個適合生長的环境，因此，將從整個大環境結構來探討客家記憶的延續與發展。

一、女性扮演族群記憶傳承的角色

中國傳統家庭制度一向以父系傳承為主，從本研究的受訪對象的觀念中，她們也深信家的擴展是由父系脈絡來伸延。族群是家庭與家族親屬關係的擴大延伸，因此族群凝聚力的根基性基礎來自於家庭親屬關係的情感，而這樣的凝聚情感卻是一種男性主軸的中心思想。然而誰讓族群得以綿延不息？是誰讓族群文化得以持續長久？是女人。一個原本不是家庭成員之一的女人，一個不跟他們同姓、與她們沒有血緣關係、過去不瞭解也未參與他們家庭歷史的女人。一個國家或族群的形成與女人的生物再生產與文化再生產的角色密切相關（Yuval-Davis, 1997），族群需要人丁得以興旺與延續，女人擔負起生育的重責；文化需要傳承才能讓族群的獨特性彰顯，以保族群在往後世代不至於消逝，而女人又肩負起教育傳承的文化再生產的任務，而這些女人在婚嫁之前又很可能並不熟悉自己必須承擔如此重擔。

眾多的族群記憶載體，許多閩客族群象徵性的邊界守護（border guards），女人都扮演著文化再生產以維持族群集體性的化身。本研究的受訪對象，談論著祭祖儀式、神明祭典、烹調飲食、家事處理等方面，這些不僅都是她們婚後生活的一部份，也都被預設是她們理當負起的重責大任，不會就當學習，不熟悉也得學著適應，甚至應當拋棄過去娘家的記憶，重新吸收夫家的一套記憶，特別是這些閩客通婚的受訪者，不同族群的文化適應要

比族群內婚者更需要一段艱苦的適應期，更不可能將原生族群的一套祭祖方式或風俗習慣搬入夫家以求兩族群的文化方式對等調和，大部分多是女性犧牲自己的一套作法以順從男性，因此若就本研究而言，閩客通婚的女性，嫁入夫家要學習夫家族群的祭祖儀式，學習夫家族群的風俗習慣，學習夫家族群的烹調飲食，記得夫家族群重大儀典的時間或空間，記得夫家族群的祖先歷史或語言習慣。一個家庭或家族的延續，甚至是一個族群記憶的發展，不得不重視女性對整個族群生命力的種種付出。

此外，女性不僅要犧牲自己原生族群的記憶，以記得夫家族群的記憶，更扮演著為下一代傳遞夫家族群記憶的角色，女性必須要告訴孩子們要認同夫家族群的身份，要記得孩子們的祖先是爸爸的祖先而不是媽媽的，要瞭解夫家族群的歷史與文化，以及教導孩子夫家族群的語言，卻不是受訪者自己的。這些教育傳承的工作近乎都是女性的工作。傳統社會規約灌輸女性在家庭是處在附屬地位，但是她們所主導的卻是男性家庭、家族甚至整個族群文化延續的命脈。若站在女性的角度來看待族群通婚，不同的族群文化是相互融合，還是同化為男性族群的文化，還是女性在不斷隱藏自己的族群認同，以壓抑自己的族群文化，就決定了族群邊界的隱形或再現，甚至是邊界的流向。由於本研究的女性扮演族群再生產，文化記憶再生產的角色，閩南族群或是客家族群的建構，甚至是族群未來的發展就掌握在女性手中，特別是閩客通婚的女性。

過去的客家研究談論女性，多數詮釋客家女性的獨特性格或是她們對於家庭勞動力的貢獻，以及探究客家女性的家庭地位，由於社會結構改變，時代變遷或是男女地位、家務分工在家庭中也開始有所改變，無論讚嘆客家女性的偉大或是為辛勞的客家女性大抱不平，總是會面臨社會脈絡不一的挑戰。但是在社會脈絡迥異的今天，閩客通婚普及的時代，當我們強調台灣是族群多元的現在，閩南或客家族群的存在，就不能忽視女性的角色，我們是否應該關懷客家女性通婚後還能擁有多少客家文化的保存空間？是否應該

注意非客家族群女性嫁入客家家庭後，又能吸收或記得多少客家文化，又能傳承多少客家記憶給下一代？客家文化的復興或流逝，通婚女性會是最大貢獻者，也會是最有可能的犧牲者。若從閩南族群的角度反過來思考，同樣不可忽略通婚女性所處的定位與扮演的角色。

二、從生活世界看客家歷史

誰在當下握有權力，誰就有歷史詮釋權。傳統史學著重在大歷史的框架下，由權力菁英為大家寫史，因此我們看到許多帝王將相史以及歷朝更迭下英雄的豐功偉業，而忽略過去處在歷史邊緣位置上的群體，他們也有寫歷史的權力。過去的歷史少有出現客家蹤影，承蒙許多知識份子、文史工作者或是客家社會運動的菁英份子的努力，一部客家歷史逐漸得以成形，客家人逐漸可以在這塊土地上昂首闊步。然而，我們又該如何詮釋客家歷史？時間上要從秦始皇開始、五胡亂華開始、土客械鬥開始、朱一貴或林爽文開始、還是 1980 年代的客家文化社會運動開始？要論述北方中原、還是南方的閩粵贛、還是台灣或東南亞？要記錄劉秀全、孫中山、還是台灣諸多宣稱是客家人的政治人物？要搬出徐旭曾的《豐湖雜記》、還是羅香林的《客家研究導論》或《客家源流考》、還是黃榮洛的《渡台悲歌》、陳運棟的《台灣客家人》、還是眾多文史工作者的客家歷史文獻、還是客家運動菁英份子的客家風雲雜誌或相關著作，還是……？要辯論是否為純正漢人血統、還是義或不義、要討論義民祭典、還是三山國王、山歌採茶、還是客家電視台還是客家桐花祭等等？這些都是客家歷史的重要部分，一些對客家歷史相當具有貢獻的知識份子、文史工作者、社會運動者或是政府與民間或學術團體等，都為客家人在歷史上記上了非常重要的一筆。

然而客家研究也存在一個大歷史的框架，打轉在文獻中何者為真實的記載，與某些知識份子或菁英對客家記憶的權力表達。然而有愈來愈多的歷

史、文化人類學或社會學者開始重視日常生活歷史中的重要性（Certeau, 1984; Geertz, 1973; Bourdieu, 1990）。因此，歷史著重的不是在追求唯真的，而是探求過程背後的意義與關係。在這種過程中就是依賴一種社會實踐（*praxis*），尤其是在日常生活中的實作（*practice*），歷史就存在一種每個人的行為當中（*acts*），歷史不再是一整部單一唯真的架構，而可以是眾多日常生活中的細節。甚至這些文化實作也可能改變族群認同。因為，關於人羣的區辨與認同，可以依據的標準相當多元，不必然以先天出身為準，「出身」更不一定是各個時代或社會中始終最具支配性的認同依據（何翠萍、蔣斌，2003：4）。Rita Astuti（1995）在馬達加斯加島西岸對 *Vezo* 人進行研究，發現 *Vezo* 人是從人們「做什麼」來建構他們特有的族群認同。他們不是用人的出生區辨異己，而是用一種生活的角度出發，他們作為認同的標籤，是存在當下不斷地學習、成就與行為當中（轉自何翠萍、蔣斌，2003：5）。因此實踐對記憶與認同而言是重要的，因為記憶與認同的抽象概念，可以化為具體行為方式的縮影，甚至從具體連貫或錯綜複雜的生活方式即可以瞭解記憶與認同（Connerton, 1989: 11）。所以，客家歷史的書寫或是客家認同也可能就存在我們的日常生活實踐中的細處和平凡中，因為這些生活點滴，市井小民記載著客家生活的構成、客家思維的組成以及促使我們思想的動力，而形成一連串族群文化記憶的意義。

本研究從女性的角度出發，一來是女性往往在過去大歷史的框架下難以現蹤，而女性何嘗不也是 Hobsbawm（1998）強調在歷史中扮演重要角色的非凡小人物（*uncommon people*）？再者，女性其實承載著眾多生活世界的記憶，要從日常實踐瞭解歷史，就當從女性著手。本研究中探討閩客族群邊界的形塑與流動，族群記憶與認同其實就是鑲嵌在生活點滴中，女性對於自己或夫家的祖先記憶、記得祭祀儀式、烹調飲食的日常實作、熟悉語言使用、生活細瑣，這些生活世界中的任何一小細節都有可能被女性所記憶，透過儀式反覆的舉行、祖先故事的定期憶述、身體實作內化成為生活慣習。然而，

女性不僅記得夫家的記憶，透過日常實作，女性也同時會因為娘家的記憶而在夫家擁有策略改變的空間，記憶的可塑性與累積性，記憶的變與不變，記憶的積極與消極性，似乎都操縱在女性日常生活的實作中。生活中承載著族群記憶與文化，因此，探討客家歷史不得不從日常生活的實踐著手，一些日復一日、平淡無奇的反覆實作，卻醞釀了女性生活適應的大智慧，家庭中的日常生活就是貯藏族群記憶的寶庫，族群認同的改變與族群邊界的流動就是在這些細微不察處。從重大歷史事件看待客家是一種客家研究的方向，然而，從微觀的視野來看待客家歷史，亦是另一種觀看客家研究的角度。

三、建立得以延續客家族群記憶的場域

女性對族群的建構具有重要性，亦是族群綿延與文化傳遞的重要推手，女性在日常生活中的實踐，與公婆、丈夫、小孩或娘家之間的生活互動，也鑲嵌了許多族群記憶，亦是族群認同形塑的基礎。但是，族群記憶不是在一個家庭內部的場域即可完整建構或延續，族群邊界會隨不同情境而流動，本研究的受訪對象儘管敘述了很多家庭生活的記憶載體決定了閩客族群邊界流動的過程，但是記憶改變或認同移轉的情境，卻會跟著整個社會結構框架下的閩客族群關係而牽動。

本研究中，客家話受整個大環境影響的情況最為嚴重，在台灣，就人口而言，客家人是僅次閩南人的第二大族群，但是客家話在台灣語言的使用，卻無法與人口比例相當，客家話作為一種族群記憶，何以對許多人而言成為一種被遺忘、不去記得或被壓抑的記憶？客家話是客家人最重要的外顯特徵，但是整個社會結構無法讓客語擁有較好的生存環境，過去政府強制推行的國語政策，扼殺許多人對客語記憶的生命力；即便後來台灣本土語言受到重視，卻任憑語言由市場機制主導，人口佔多數的閩南話又壓縮了客語使用的空間；在強調本土化的同時又重視要與國際接軌，許多工作職場要求國人的英語能力，客家話再度被踢到邊遠位置，客家人為與其他族群擁有相同的

競爭力，年長一輩的客語記憶被壓抑，年輕一輩的客語記憶被遺忘，再下一代則從未擁有客語記憶。倘若客家話是個可以代表客家人存在的重要特色，不利客語發展的社會結構就是阻礙客家記憶延續的主因。

此外，在本研究的訪談內容知悉，影響客家認同的客家意象，也與整個社會環境對於客家族群的負面刻板印象密切相關，訪談內容中少有對閩南族群的刻板印象，卻有許多客家族群的負面印象，無論是節儉吝嗇、貧窮落後、斤斤計較、自卑隱形、刻苦耐勞，多是個案經驗的誇大、別人的聽說、長者的論述、媒體的渲染、甚至是客家人自己的默許而造就。亦即這些客家意象往往是在「他者」的言說（就本研究受訪者而言，他者多指涉的是閩南人），與客家人「自我」的默認下產生，這反應了客家人與閩南人在社會地位上權力的不平衡，以及社會形象上的不平等對待，致使客家意象不斷被複製（王雯君，2005：117-156）。這樣的客家意象不僅影響客家人對自我族群缺乏信心，也同時影響因為通婚而與客家人相關的非客家人或是下一代的客家認同，連帶影響她們對於客家族群記憶保存、吸收與傳遞的動力。所以，倘若大環境無法擁有一個可以讓客家族群記憶發芽深根的沃土，客家記憶隨歷史洪流沖淡，隨現代化風潮飄逝的可能極大。

因此，建立一個得以延續客家族群記憶的場域，不止從家庭開始，也包括整個社會環境對於多元族群權益尊重的努力，抹滅任何一個族群的族群記憶皆不符合多元文化的真諦，然而在許多時候往往是毫無自覺地被滲透與遺忘了某一族群的族群記憶，客家族群記憶往往逐漸在被犧牲與被遺忘中，近幾年來政府、民間與學術團體對於客家記憶的重建，無論是客語的復興、歷史故事的再述、活動的推廣、以及文化公民權的培養，甚至是對於客家記憶進行重構與創造，這對客家記憶的再現與傳承，客家認同的重建或客家意識的培養，具有很大的幫助。然而，倘若在復甦客家文化之時又忽略閩南族群的記憶，也將造成多元族群文化發展的失衡，畢竟任何一種族群記憶的發展與延續，皆需要處在一個能與外在族群關係良好互動的場域，希冀在台灣多

元族群的互動關係上，建立不同族群自主且相互尊重的新秩序，讓多元族群都能夠站在一個對等的位置，才是讓族群記憶得以保存與傳遞，族群認同得以完整建構的先決條件，這即是多元文化的表現。

參考文獻

- Alba, Richard D. and Michell B. Chamlin 1983 "A Preliminary Examination of Ethnic Identification among Whites," *American Sociological Review* 48(April): 240-247.
- 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：時報出版。
- Appleby, Joyce and Lynn Hunt and Margaret Jacob 1996 《歷史的真相》（*Telling the truth about History*）（薛絢譯）。台北：正中出版。
- Archibald, Robert R. 2002 "A personal History of History," Pp.65-80. in Climo, Jacob J. and Maria G. Cattell (eds). *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Barth, Fredrik (ed.) 1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown.
- Bartlett, Frederic C. 2003 《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》（*Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*）（黎煒譯）。台北：昭明出版。
- Bellelli, Guglielmo and Mirella A. C. Amatulli 1997 "Nostalgia, Immigration and Collective Memory," Pp.209-220. in James W. Pennebaker and Dario Paez, Bernard Rimé (ed.) 1997 *Collective memory of political events: social psychological perspectives*. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Blight, David W. 1994 "W. E. B. Du Bois and the Struggle for American Historical Memory," Pp.45-71. in Genevieve Fabre & Robert O'Meally (eds) *History and Memory in African-American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Bonacich, Edna. 1973 "A Theory of Middleman Minorities," *American*

Sociological Review 37: 547-559.

- Boulding, Kenneth E. 1956 *The Image: Knowledge in Life and Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bourdieu Pierre and Loic J. D. Wacquant 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 1990 *The logic of practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bruke, Peter 1989 "History as Social Memory." Pp.97-113. in Thomas Butler (ed.) *Memory: History Culture and Mind*. Great Britain: TJ Press.
- Burner, Edward M. 1986 "Ethnography as Narrative," Pp.139-155. in Victor Turner and Edward M. Bruner (eds.) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press.
- Cattell, Maria G. and 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: Altamira Press.
- Certeau, Michel de. 1984 *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Certeau, Michel de. 1988 *The Writing of History*. translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press.
- Chang, Han-pi 1997 *Taiwan: Community of Fate and Cultural Globalization*. Zugl: Bielefeld, University. New Jersey: LitVerlag.
- Cimet, Adina 2002 "Symbolic Violence and Language: Mexico and Its Users of Symbols," Pp.143-160. in Climo, Jacob J. and Maria G. Cattell (eds.). *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Cohen, Anthony P. 1994 "Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries," Pp.59-80. in Hans Vermeulen and Cora Govers (ed.) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Connerton, Paul 1989 *How Societies Remember*. Cambridge University Press.

- Constable, Nicole 1994 “History and the construction of Hakka identity,” Pp.75-89. in Chen Chung-min, Chuang Ying-chang, and Huang Shu-min (ed.) *Ethnicity in Taiwan: social, historical , and cultural perspectives*. Taipei: Institute of Ethnology, Academic Sinica.
- Constable, Nicole 2000 “Ethnicity and gender in Hakka studies.”頁 365-396。徐正光主編，《第四屆國際客家學研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。
- Coser, Lewis A. 1992 “Introduction,” Pp.1-34. in Maurice Halbwachs 1992 (1941) *On Collective Memory*. edited, translated, and with an introduction by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Despres, Leo A. 1975 “Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society,” in Leo A. Despres (ed.) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton Publishers.
- Durkheim, Emile 1998 《宗教生活的基本形式》（*The Elementary Forms of the Religious Life*）（芮傳明與趙學元譯）。台北：桂冠圖書。
- Epstein, Arnold L. 1978 *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publication.
- Fentress, James and Chris Wickham 1988 *Social Memory: New Perspectives on the past*. Cambridge: Basil Blackwell Publisher.
- Foucault, Michel 2003 《規訓與懲罰》（*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*）（劉北成、楊遠嬰譯）。台北：桂冠。
- Francis, Doris, Leonie Kellaher and Georgina Nephytou 2002 “The Cemetery: A site for the Construction of Memory, Identity and Ethnicity,” Pp.95-110, in Jacob J. Climo and Maria G. Cattell (eds). *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Gans, Herbert J. 1979 “Symboic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America,” *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-19.
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony 2003 《現代性與自我認同：晚期現代的自我與社會》

(*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*) (趙旭東、方文譯) 。台北：左岸文化。

Gillis, John R. 1994 "Introduction: Memory and Identity: The History of a Relationship," Pp.3-24. in John R. Gillis (ed.) *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Gordon, Milton M. 1964 *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.

Greely, Andrew M. 1971 *Why Can't They Be Like Us?* New York: Dutton.

Gurak, Douglas T. and Joseph P. Fitzpatrick 1982 "Intermarriage among Hispanic Ethnic Groups in New City," *American Journal of Sociology* 87(4): 921-934.

Halbwachs, Maurice 1992 *On Collective Memory*. edited, translated, and with an introduction by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press. Chicago and London: The 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, N.J.: Princeton University Press.

Hinchman Lewis P. and Sandra K. Hinchman 1997 *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.

Hobsbawm, Eric 1998 *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*. New York: The New Press.

Hobsbawm, Eric, Hugh Trevor-Roper, Prys Morgan, David Cannadine, Barnard S. Cohn and Terence Ranger 2002 (1983) 《被發明的傳統》 (*The Invention of Tradition*) (陳思仁等譯) 。台北：貓頭鷹出版。

Howarth, Ken 2003 《口述歷史》 (*Oral History*) (陳瑛譯) 。台北：播種者。

Irwin-Zarecka, Iwona 1994 *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick: Transaction Publishers.

- Keyes, Charles 1981 "The Dialectics of Ethnic Change." Pp.4-30. in Charles Keyes (ed.), *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press.
- Kymlicka, Will 1995 *Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press Inc.
- Lassiter, Luke Eric 2002 "Kiowas: On Song and Memory," Pp.131-142. in Climo, Jacob J. and Maria G. Cattell (eds.) *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Leach, Edmund Ronald 1977 *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure*. Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press.
- Leong, Sow-Theng 1998 *Migration and Ethnicity in Chinese History*. Stanford: Stanford U. Press.
- Lowenthal, David 1994 "Identity, Heritage, and History," Pp. 41-54. in John R. Gillis (ed.) *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Minister, Kristina 1991 "A Feminist Frame for the Oral History Interview," Pp.27-41. *Women's Words: the Feminist Practice of Oral History*. Sherna Berger Gluck and Daphne Patai (eds) New York: Routledge.
- Mintz, Sidney W. 2001 《吃：漫遊飲食行爲、文化與歷史的金三角地帶》（*Tasting food, tasting freedom: excursions into eating, culture, and the past*）（林爲正譯）。台北：藍鯨出版社。
- Nagata, Judith A. 1974 "What is Malay? Situational Selection of Ethnicity Identity in a Plural Society," *American Ethnologist* 1(2): 331-350.
- Nagel, Joane 2003 "Constructing Ethnicity and Sexuality: Building Boundaries and Identity," *Race, Ethnic and Sexuality: Intimate intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Natzmer, Cheryl 2002 "Remembering and Forgetting: Creative Express and Reconciliation in Post-Pinochet Chile," Pp.161-180. in Climo, Jacob J. and Maria G. Cattell (eds.) *Social Memory and History: Anthropological*

Perspectives. Walnut Creek: Altamira Press.

Neuman, W. Lawrence 1997 《社會研究方法：質化與量化取向》（*Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*）（朱柔若譯）。台北：揚智出版。

Okamura, Jonathan Y. 1981 “Situational ethnicity,” *Ethnic and Racial Studies* 4(4): 452-465.

Olick, Jeffery and Joyce Robbins 1998 ‘Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices.’ *Annual Review of Sociology* 24: 105-140.

Paden, John N. 1970 “Urban Pluralism, Integration and Adaption of Communal Identity in Kano, Nigeria,” in R. Cohen and J.Middleton (eds.) *From Tribe to Nation in Africa: Studies in incorporation Processes*. Scranton, NJ: Chandler Publishing.

Paez, Dario, Nekane Basabe and Jose Luis Gonzalez 1997 “ Social Process and Collective Memory: A Cross-Cultural Approach to Remembering Political Events, ” Pp.147-174. in James W. Pennebaker and Dario Paez, Bernard Rimé (ed.) 1997 *Collective memory of political events: social psychological perspectives*. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Pennebaker, James W. 1997 “Introduction,” Pp.vii-xi. in James W. Pennebaker and Dario Paez, Bernard Rimé (ed.) 1997 *Collective memory of political events: social psychological perspectives*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Petrov, Krinka Vidaković 1989 “Memory and Oral Tradition.”Pp.77-95. in Thomas Butler(ed.) *Memory: History, Culture and the Mind*. Oxford: Basil Blackwell.

Ritchie, Donald A. 2003 《大家來作口述歷史》（*Doing Oral History*）（王芝芝譯）。台北：遠流出版。

Rosenzweig, Roy and David Thelen 1998 *The presence of the past: popular uses of history in American life*. New York: Columbia University Press.

- Rossens, Eugeen 1994 "The Primordial nature of Origins in Migrant Ethnicity," Pp.81-104. in Hans Vermeulen and Cora Govers (ed.) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Savage, Kirk 1994 "The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument," Pp.127-149. in John R. Gillis (ed.) *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Schaefer, Richard T. 2002 《社會學》 (*Sociology*) (劉鶴群等譯)。台北：巨流圖書。
- Schuman , Howard and Jacqueline Scott 1989 "Generations and Collective Memory," *American Sociological Review* 54(June): 359-381.
- Schwartz, Barry , Yeal Zerubavel and Bernice M. Barnett 1986 "The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory," *The Sociological Quarterly* 27(2): 147-164.
- Schwartz, Barry 1982 "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," *Social Forces* 61(2): 374-402.
- Schwartz, Barry 1990 "The Reconstruction of Abraham Lincoln," Pp.81-107, in David Middleton and Derek Edwards (ed.) *Collective remembering*. Newbury Park: Sage.
- Schwartz, Barry 1991 "Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington," *American Sociological Review* 56(2): 221-236.
- Stephan, Cookie White and Walter G. Stephan 1989 "After Inter marriage: Ethnic Identity among Mixed-Heritage Japanese-Americans and Hispanics," *Journal of Marriage and the Family* 51(May): 507-519.
- Strauss, Anselm and Juliet Corbin 2002 《質性研究概論》 (*Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*) (徐宗國譯)。台北：巨流圖書。
- Thompson, Paul 1988 *The Voice of the Past Oral History*. New York: Oxford University Press.

- Tonkin, Elizabeth 1992 *Narrating our Pasts: The social construction of oral history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Berghe, Pierre L. 1981 *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.
- Verdery, Katherine 1994 "Ethnicity, Nationalism and State-making: Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future," Pp.33-58. in Hans Vermeulen and Cora Govers (ed.) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Vincent, J. 1974 "The Structuring of Ethnicity," *Human Organization* 33(4): 375-379.
- Yinger, J. Milton 1981 "Toward a theory of assimilation and dissimilation," *Ethnic and Racial Studies* 4(3): 249-264.
- Yinger, J. Milton 1994 "Drawing the Boundaries of Ethnicity," Pp.1-37, *Ethnicity: Source of Strength? Source of Conflict?* Albany: States University of New York Press.
- Young, Iris Marion, 1990 *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey : Princeton University Press,
- Yow, Valerie Raleigh 1994 *Recording Oral History: A Practical Guide for Social Scientists*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Yuval-Davis, Nira 1997 *Gender & Nation*. London: SAGE Publications.
- 內政部 2003 《人口政策資料彙集》。台北：內政部人口政策委員會。
- 王志弘 2000 《性別化流動的政治與詩學》。台北：田園城市文化。
- 王甫昌 1993a 〈光復後台灣漢人族群通婚的原因與形式初探〉，《中央研究院民族學研究所集刊》76: 43-96。
- 王甫昌 1993b 〈族群通婚的後果：省籍通婚對於族群同化的影響〉，《人文及社會科學集刊》6(1)：231-267。
- 王甫昌 2003 《當代台灣社會的族群想像》。台北：學群出版社。
- 王明珂 1994 〈什麼是民族：以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《歷史語言研究所集刊》65(4)：989-1027。

- 王明珂 1997a〈台灣青少年的社會歷史記憶〉，《國立台灣師範大學歷史學報》25: 149-181。
- 王明珂 1997b〈漢族邊緣的羌族記憶與羌族本質〉，頁 129-165，《從周邊看漢人的社會與文化——王崧興先生紀念論文集》。台北：中央研究院民族所。
- 王明珂 1999〈根基歷史：羌族的弟兄故事〉，頁 283-341，黃應貴主編，《時間、歷史與記憶》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 王明珂 2001《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨叢刊。
- 王明珂 2003《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》。台北：聯經出版。
- 王思平、莊英章 2001〈婦女家庭決策地位及性別分工〉，頁 277-304，喬健、李沛良、馬戎主編《廿一世紀的中國社會學與人類學》。高雄：麗文出版。
- 王雯君 2005〈客家邊界：客家意象的詮釋與重建〉，《東吳社會學報》18: 117-156。台北：東吳大學。
- 王雯君、張維安 2004〈客家文化與產業創意：2004 年客家桐花祭之分析〉，《社會文化學報》18:121-146。桃園：國立中央大學通識教育中心。
- 伊慶春、蔡瑤玲 1989〈台灣地區夫妻權力的分析：以家庭決策為例〉，頁 115-151。《台灣社會現象的分析：家庭、人口、政策與階層》。台北：中央研究院三民主義研究所。
- 江文瑜 1995《消失中的台灣阿媽》（曾秋美訪問）。台北：玉山出版。
- 江文瑜 2002〈口述史法〉，頁 111-134。游鑑明 2002 《傾聽她們的聲音：女性口述歷史的方法與口述史料的運用》。台北：左岸文化。
- 行政院客委會 2003《台北都會區客家人口基礎資料調查研究》，世新大學民意調查研究中心研究。台北：行政院客家委員會。
- 行政院客委會 2004《全國客家人口基礎資料調查研究》，楊文山主持，全國意向顧問股份有限公司研究。台北：行政院客家委員會。
- 何翠萍、蔣斌 2003〈導論〉，頁 1-29，《國家、市場與脈絡化的族群》。台北：中央研究院民族學研究所。

- 余亭巧 2004 《客家女性的族群認同經驗—五位女性客家文化工作者的生命歷程》。花蓮：國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。
- 吳叡人 2003 〈認同的重量：《想像的共同體導讀》〉，頁 v-xxv，Benedict Anderson 著，《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：時報出版。
- 呂玉瑕 1984 〈婦女就業與家庭角色、權力結構之關係〉，台北：中央研究院民族學研究所集刊。56：111-144。
- 李泳集 1996 《性別與文化：客家婦女研究的新視野》。廣州：廣東人民出版社。
- 李廣均 1997 〈社群、民族國家和集體記憶：一九九五年台北市「終戰事件」的初步思考〉，《社會文化學報》4：247-277。
- 房學嘉 1996 《客家源流探奧》，台北：武陵。
- 房學嘉 2000 〈客家女性在宗族社會中的地位：以梅縣丙村溫氏仁厚祠為例〉，頁 247-262。徐正光主編，《第四屆國際客家學研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 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。
- 邱天助 2002 《布爾迪厄文化再製理論》。台北：桂冠圖書。
- 邱彥貴、吳中杰 2003 《台灣客家地圖》。台北：貓頭鷹出版。
- 侯憲華 2003 〈性別與社會分工：以梅縣客家婦女為研究重點〉，《客家研究輯刊》1:38-44。梅州：嘉應學院客家研究所。
- 施正鋒 2000 《台灣人的民族認同》。台北：前衛出版。
- 施正鋒 2004 《台灣客家族群政治與政策》。台中：新新台灣文化教育基金會。
- 胡幼慧、姚美華 1996 〈一些質性方法上的思考〉，頁 141-158，胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流出版。

- 胡幼慧 1996〈轉型中的質性研究：演變、批判與女性主義研究觀點〉，頁 7-26，胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流出版。
- 范振乾 2002《存在才有希望：台灣族群生態客家篇》。台北：前衛出版。
- 徐正光 2002〈序——塑造台灣社會新秩序〉，頁 4-9。徐正光主編《徘徊於族群和現實之間》。台北：正中書局。
- 徐正光、鄭力軒 2002〈當代台灣客家社會生活〉，頁 207-405。《台灣客家族群史社會篇》。南投市：台灣省文獻會出版。
- 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〉。《中研院民族所資料彙編》10：1-40。
- 高怡萍 2000〈客家族群意識與歷史的文化建構〉，《客家文化研究通訊》3：50-72。
- 高怡萍 2003〈離散視野中的客家景觀〉，頁 255-272。《2002 客家文化月：兩岸客家『歷史、文化、社區』研討會論文集》。苗栗：苗栗縣文化局。
- 張典婉 2004《台灣客家女性》。台北：玉山社。
- 張春興 1993《現代心理學—現代人研究自身問題的科學》。台北：東華書局。
- 張茂桂 1994〈語言、族群與政治傾向：『閩南人』與『客家人』的比較〉，頁 111-132，伊慶春編，《台灣地區社會意向調查》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 張維安 2001〈客家婦女地位--以閩南族群為對照的分析〉，頁 79-109，曾彩金總編，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》。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（1）。台北：思與言雜誌社。
- 張維安、楊凱成 1998〈社會科學本土化的爭議：文化比較、社會邊界與社會實體〉，《台灣大學考古人類學刊》53: 57-80。
- 張維安、謝世忠 2004《台灣客家族群史：經濟轉化與傳統再造》。台北：

行政院客委會／南投：國史館台灣文獻館出版。

- 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。
- 莊英章、武雅士 1993〈台灣北部閩、客婦女地位與生育率：一個理論假設的建構〉，頁 97-112。莊英章、潘英海主編，《台灣與福建社會文化研究論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 莊英章 1994《家族與婚姻——台灣北部兩個閩客村落之研究》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 許雪姬 2000〈近年來台灣口述史的評估與反省〉，頁 25-31，《口述歷史進階研習營學習手冊》。台北：中央研究院近史所。
- 陳支平 1997《客家源流新論---誰是客家人》。台北：臺原文化。
- 陳向明 2003《社會科學質的研究》。台北：五南出版。
- 陳其南 1990《家族與社會：台灣和中國社會研究的基礎理念》。台北：聯經出版。
- 陳信木 2003《台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。台北：行政院客委會。
- 陳運棟 1978《客家人》。台北：聯亞出版。
- 陳運棟 1989《台灣客家人》。台北：臺原文化。
- 陳運棟 1991《台灣的客家禮俗》。台北：臺原出版。
- 陳運棟 2000〈台灣客家研究的考察〉，頁 45-79，徐正光主編，《第四屆國際客家學研討會論文集：歷史與社會經濟》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 陸緋雲 2002〈性別與族群：客家婦女社會地位的反思與檢討〉，頁 539-549，《客家文化學術研討會：語言、婦女、拓墾與社區發展》。桃園：中央大學客家研究中心。
- 曾秋美 1998《台灣媳婦仔的生活世界》。台北：玉山社。
- 游鑑明 2002《傾聽她們的聲音：女性口述歷史的方法與口述史料的運用》。

- 台北：左岸文化。
- 游鑑明 1994 《走過兩個時代的台灣職業婦女訪問記錄》（吳慧美等記錄）。台北：中央研究院近代史研究所。
- 黃克武 2000 〈語言、記憶與認同：口述記錄與歷史生產〉，頁 19-24。《口述歷史進階研習營學習手冊》。台北：中央研究院近史所。
- 黃榮洛 2000 《台灣客家民俗文集》。新竹縣竹北市：竹縣文化局。
- 楊長鎮 1997 〈民族工程學中的客家論述〉，頁 17-35，施正鋒編 1997 《族群政治與政策》。台北：前衛出版。
- 楊祥銀 2004 《口述史學》。台北：揚智出版。
- 詹伯慧 1981 《現代漢語方言》。武漢：湖北人民出版社。
- 劉佐泉 2003 《客家歷史與傳統文化》。河南：河南大學出版社。
- 劉錦雲 1998 《客家民俗文化漫談》。台北：武陵出版。
- 劉還月 1998 〈拋開就文化包袱的客家人〉，台灣客家公共事務協會主編，《新的客家人》。台北：臺原出版。
- 劉還月 1999 《台灣客家風土誌》。台北：常民出版。
- 劉還月 2000 《臺灣的客家人》。臺北市：常民文化。
- 蔣炳釗 1995 〈試論客家的形成及其與畚族的關係〉，頁 271-301，莊英章、潘英海編《台灣與福建社會文化研究論文集》。台北南港：中研院民族所。
- 蔡淑玲 1994 〈台灣之婚姻配對模式〉，《人文及社會學刊》6(2): 335-371。
- 蕭平 2002 《客家人》。四川：成都地圖出版。
- 蕭阿勤 1997 〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者，與一種民主觀點〉，《思與言》35(1)：247-296。
- 蕭新煌、黃世明 2001 《台灣客家族群史政治篇》。南投：台灣省文獻會出版。
- 謝世忠 1987 《認同的污名—台灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報社。

- 謝重光 1995《客家源流新探》。台北：武陵出版。
- 鍾肇政 1998〈硬頸子弟，邁步向前〉，頁 26-28，台灣客家公共事務協會主編，《新的客家人》。台北：臺原出版。
- 羅香林 1979（1933）《客家研究導論》。台北：古亭書屋。
- 羅香林 1989（1950）《客家源流考》。北京：中國華僑出版社。
- 羅肇錦 1990《台灣的客家話》。台北：臺原出版。
- 譚元亨 1998《客家經典》。廣東：海天出版。
- 蘇裕玲 1995《族群社區與族群書寫：當代台灣客家意識展現的兩個面向》。台北：台大人類學研究所碩士論文。

附錄一：本研究的訪談大綱

基本資料

個案編號 _____

受訪者資料	受訪者		年齡		婚期	
	教育程度		職業		客語能力	
	家庭結構		小孩數 及年齡		閩語能力	
	原居地			現居地		
	父親的族群			母親的族群		
配偶資料	先生的族群		年齡		客語能力	
	教育		職業		閩語能力	
	父親的族群			母親的族群		

受訪時間：

受訪地點：

訪問者：

紀錄者：

訪談問題

一、族群記憶：受訪者對閩南人與客家人或閩客之間的族群記憶
1. 請問您與先生是閩客通婚嗎？您能告訴我誰是閩，誰是客嗎？
2. 可不可以告訴我您的出生、家庭背景與兒時和求學的生活？
3. 您是出生於客家／閩南庄嗎？您覺得閩南或客家庄有沒有什麼特色？

您聽說過別人如何描述客家人或閩南人嗎？
4.您可否回憶在婚前「客家或閩南」給您較深的意義或經驗？
5.當人們講到客家或閩南，您在腦中浮現的是什麼樣的畫面？
6.您在結婚以前對閩南、客家的族群概念很深刻嗎？
7.您婚前會在公開場合使用哪一種語言嗎？那在家中或親戚聚會又使用哪一種語言？
二、閩客通婚的記憶
1.可否簡單談談您如何與先生（閩南人/客家人）認識至結婚？族群的差異是否是交往或婚姻上的一個重要的因素？
2.您嫁到閩南（客家）家庭，讓您印象深刻難以適應的問題？
3.您在婚後覺得閩南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) 重大節日與祭祀儀式的記憶 (2) 風俗禁忌 (3) 飲食習慣 (4) 穿著打扮或品味 (5) 居住環境、建築風格 (6) 價值觀念 (7) 休閒娛樂之方式 (8) 其他
三、族群記憶的傳承
(一) 故事
1.您記不記得您的父母親或上一代親戚有沒有流傳跟閩南或客家有關的故事或經驗？
2.您記不記得丈夫或親戚有沒有流傳跟閩南或客家有關的故事或經驗？
3.如果今天有人希望由您跟他們介紹閩南人與客家人的文化，您可能會跟

他們怎麼樣介紹客家與閩南文化？
4.您與先生都用什麼方法或傳遞什麼族群文化給您的小孩？為什麼？
(二) 回娘家或婆家的記憶
1.您回娘家的頻率？您們親戚相聚是否回憶以前往事？最常被提起的往事生活是什麼？有跟小孩講過嗎？
2.您回夫家的頻率？夫家親戚相聚是否回憶以前往事？最常被提起的往事生活是什麼？有跟小孩講過嗎？
(三) 語言
1.你在家中最常使用哪種語言溝通？（跟先生、跟小孩、跟公婆、娘家等）
2.您有沒有教您的小孩客語？有沒有教閩南語？為什麼？小孩的語言能力是如何？
3.如果英語、閩南語和客家話，您覺得哪一種語言對小孩最為重要？或他們應該優先要學會？為什麼？
4.您對客家話或閩南話流失的問題的看法為何？
四、族群認同部分
1.請問你自認為你是什麼族群的人？是外省人、閩南人、客家人、原住民或是其他？您是根據什麼來認定自己的族群？
2.您覺得您先生是什麼族群的人？是外省人、閩南人、客家人、原住民或是其他？你是根據什麼來認定先生的族群？
3.您認為閩客通婚下，您的小孩是什麼族群的人？您如何告知他們，他們的反應？
4.如果族群認同可以複選，您覺得您是什麼族群的人？為什麼？
5.如果有人說您是閩南人／客家人，您接不接受？為什麼？
6.您覺得您既是閩南人也是客家人嗎？為什麼？
7.您是否跟小孩講過「我們閩南人」或「我們客家人」這樣的話？什麼樣的情況？

五、婚後的族群同理
1.您現在婚後對閩南與客家的族群概念與婚前有沒有差別？
2.如果有人批評客家人或閩南人，您的心情如何？婚前或婚後有差異嗎？
3.如果舉辦爭取閩南族群或客家族群權益的遊行活動，您是否會參加？
4.您覺得最近政府推行本土化運動，宣傳閩南或客家文化，對您生活上的意義為何？
六、客家人的條件
1 李登輝、陳水扁、馬英九都會說他們也是客家人，您覺得他們是嗎？為什麼？
2 您覺得要具備什麼條件的人，才能說他是客家人？

附錄二：本研究的受訪者同意書

受訪者同意書

承蒙台端應允接受由國立中央大學客家社會文化研究所研究生王雯君執行的「閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響」之研究訪問。該計畫目標乃為蒐集與保存資料，以供學術研究之用途。

訪談者將為台端所製作之訪談錄音，交由中央大學客家學院保存與使用。往後將錄音製成抄本時，台端將收到一份複本。這些資料將提供研究目的、指導用途、出版或其他相關目的之使用。除本研究之學術分析外，所有使用者均將登記其基本資料與使用目的。

本人_____（受訪者姓名）僅此優先授予研究生王雯君進行學術論文，本人訪問的著作權，供該生與該校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

附錄三：本研究受訪對象基本資料對照表（II）

世代	編號	個案	族群	年齡	教育	公婆 同住	現居	娘家	夫家
第一 代	EH1	楊女士	客	62	高職	無	宜蘭市	桃園楊梅	宜蘭羅東
	EF2	鍾女士	閩	59	大學	無	新竹市	台中市	苗栗公館
	EH3	鍾女士	客	56	大學	無	台北市	屏東內埔	彰化二水
	EH4	劉女士	客	60	大專	有	新竹市	新竹竹東	宜蘭頭城
	EH5	林女士	客	64	大學	無	苗栗頭份	苗栗頭份	彰化鹿港
	EH6	余女士	客	56	大學	無	新竹竹北	新竹寶山	新竹寶山
	EF7	吳女士	閩	59	大專	有	台北市	南投市	新竹芎林
	EF8	吳女士	閩	58	高職	有	新竹竹東	台中大甲	新竹竹東
	EF9	林女士	閩	55	大學	無	新竹市	高雄市	苗栗市
	EF10	楊女士	閩	58	高職	無	苗栗竹南	彰化溪湖	苗栗公館
	EF11	陳女士	閩	61	大學	無	新竹市	新竹市	新竹關西
	EH12	林女士	客	58	大學	有	新竹市	新竹竹東	新竹市
第二 代	YF1	楊小姐	閩	35	大專	有	新竹湖口	台北土城	新竹湖口
	YH2	黃小姐	客	36	大專	有	新竹市	新竹竹東	新竹市
	YF3	王小姐	閩	30	大學	無	新竹市	宜蘭市	新竹市
	YF4	呂小姐	閩	35	大學	無	台北市	雲林西螺	苗栗公館
	YF5	廖小姐	閩	37	大專	無	台北汐止	台北市	新竹市
	YH6	范小姐	客	33	研究所	有	台北新店	新竹市	彰化竹塘
	YH7	曾小姐	客	35	研究所	無	桃園龍潭	桃園中壢	高雄燕巢
	YH8	范小姐	客	30	大學	無	苗栗竹南	新竹市	苗栗後龍
	YF9	卓小姐	閩	40	大學	有	桃園楊梅	桃園新坡	桃園楊梅
	YF10	楊小姐	閩	38	大學	有	新竹竹東	新竹市	新竹竹東
	YH11	張小姐	客	32	大學	無	新竹市	新竹市	台北新莊
	YH12	劉小姐	客	37	大專	有	新竹市	新竹北埔	新竹市