

國立中央大學

客家社會文化研究所

碩士論文

東部客家？花蓮玉里二個客家社區的族群

關係與認同之研究

研 究 生：黃靖嵐

指導教授：王甫昌博士

丘昌泰博士

中華民國 九 十 七 年 一 月



國立中央大學圖書館 碩博士論文電子檔授權書

(95 年 7 月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，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「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： 黃靖嵐 學號： 93721003

論文名稱： 東部客家？花蓮玉里二個客家社區的族群關係與認同之研究

指導教授姓名： 王育昌

系所： 客家社會文化 所 ☐博士班 ☒碩士班

日期：民國 97 年 1 月 24 日

備註：

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://blog.lib.ncu.edu.tw/plog/> 碩博士論文專區查閱下載。
2. 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）。
3. 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）。
4. 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。

東部客家？花蓮玉里兩個客家社區的族群關係與認同之研究

摘要

客家研究近年蓬勃發展，但是對於目前在認同方式，與調查結果的研究裡，始終未能真正反映東部客家的情形，顯見東部客家的研究，需要從地域特殊性要素的觀點來處理。本論文接著以對照於西部客家在歷史發展背景、接受客家文化運動之動員程度，以及當代東部因為制度產生變革後的影響三方面來看，以了解東部客家在族群認同上的發展情形。

本研究主要分為三部分：(一)歷史的發展：從客家主要地域的形成，對應晚近東部地域的發展情形，進而了解當代對於東部地區的認識，並從傳統對於認同研究的角度來看，研究田野地區的口客家人在血緣、語言、婚姻、文化上的態度。(二)接受客家文化運動的程度：從客家還我母運動的發生，一直到因運動動員所產生的影響，運用文獻說明東部一直未被客家文化運動所滲透。(三)當代東部形塑的客家認同：隨著客委會、客家電視的相繼出現，全國在中央制度產生變革之後，直接受到來自由上而下的運動影響，東部過去未受客家文化運動洗禮，卻在當代直接和全國的口家人一同接受動員。雖然相同的動員會有類似的趨合力，但是由於地域的因素，反映東部客家和其他客家地域所不同的認同想法。

關鍵字：客家文化運動、建構、族群關係、族群認同、東部客家

Taiwan's Eastern Hakka ? A Study of Ethnic Relations and Ethnic Identity of Two Hakka Communities in Yuli, Hualien

Abstract

Hakka studies in Taiwan have developed rapidly over the past few years. Most Recent Hakka research, however, cannot really reflect the situations of Hakka in eastern Taiwan. Specific regional characteristics are essential in understanding the eastern Hakka. This thesis focuses on the ethnic identity of Hakka people in eastern Taiwan. I propose to explore the unique situation of Hakka in eastern Taiwan from three aspects: 1) a comparison of history and community development between Hakka in the western and eastern Taiwan; 2) the differential involvement of Hakka Cultural Movement of the 1980s between Hakka people in the two regions; and 3) the influences of contemporary institutional establishments of Hakka affairs on Hakka in eastern Taiwan.

The thesis consists of three major parts. First, I explore the historical formation of Hakka community in different regions of Taiwan. The historical trajectories of Hakka communities in western Taiwan during the past three hundred years and during the past hundred years in eastern Taiwan are considered to be one of the major factors in understanding the contemporary ethnic identity of the Hakka in eastern Taiwan. The traditional approach of an essentialist assumption of ethnic identity was applied to understand Hakka's attitudes toward language, marriage and culture. Second, the degree of differential exposure and involvement in the Hakka Cultural Movement, especially in the 1988 Rally for "Give Me Back My Mother Tongue (還我母語大遊行)," between people in the two regions was explored. Through studies of extant literature as well as interviews, I find out that the Hakka ethnic movement had little influence on Hakka in eastern Taiwan. Third, with regards to contemporary resurgence of Hakka Identity in the eastern Taiwan, I think the recent institutional changes in the Hakka affairs play important roles. The formation of the Council for Hakka Affairs at Executive Yuan, and the broadcasting of a Hakka TV channel, and other changes have great impact on the eastern Hakka people. They are exposed to a top-down Hakka cultural movement for the first time, and their unique ethnic identity was formed as a result.

Key words: Hakka cultural movement, constructionism, ethnic relations, ethnic identity, Hakka of eastern Taiwan

目錄

	頁次
第一章 緒論	1
第一節 研究地點的背景	2
第二節 研究動機	3
第三節 研究目的：相對於西部之東部特殊性	11
一、歷史的因素	12
二、當代的因素	13
第四節 研究內容	15
一、研究方法	15
二、研究對象	18
三、研究架構	19
四、章節安排	21
第二章 相關文獻及研究回顧	22
第一節 客家研究相關文獻回顧	22
一、台灣客家的族群關係特性	23
二、東部客家的族群關係	25
三、東部客家的族群認同	27
第二節 族群關係與認同理論回顧	28
一、族群關係理論	29
二、族群認同理論	30
三、客家文化運動	36
第三章 台灣客家地域的出現	39
第一節 主要客家地區的出現	39
一、閩粵械鬥造成聚居形態	40
二、日本分類固著地區人群	42
第二節 晚近的東部地域發展	43
一、文獻中的「客家人」	44
二、日本時期鼓勵移民	46
三、民國後加入新移民	47
第三節 當代對於東部客家地區的認識	48
一、過去的研究	48
二、田野地的背景介紹	52
三、以傳統的客家認同要素觀察田野地	56
第四章 客家文化運動對於客家認同建構的影響	67
第一節 當代客家族群想像的出現	67
一、戰後開始在台灣出現的「客家」概念	68

二、作為族群分類的台灣客家想像	70
第二節 客家文化運動所帶來的意涵	76
一、都市客家在語言流失下所產生的危機感	77
二、被汙名化的義民情結	79
三、《客家風雲》雜誌的貢獻	80
四、運動出現之後對於客家認同的轉變	82
五、結語	87
第三節 東部和客家文化運動的關係	88
一、過去東部客家人參與客家文化運動的狀況	88
三、東部特有的族群關係	97
第五章 當代東部形塑的客家認同	105
第一節 制度變革下的動員	106
一、客委會引領客家認同走向	106
二、客家電視的開播	115
第二節 展現在日常生活裡的動員力量	120
一、依附在血緣上的客家認同	120
二、傳統與現代的衝擊	122
第三節 客家文化象徵的形塑	125
一、桐花祭	126
二、擂茶	128
第六章 結論	134
第一節 不同階段的客家認同建構	134
一、西部的發展模式	134
二、東部特殊的建構歷程	136
第二節 客家文化運動在東部的發展	137
一、過去東部未曾發展全面性的客家文化運動	137
二、客委會成立之後的影響	139
第三節 討論與反思	141
一、客委會成為「昔日」客家文化運動的終點	141
二、未來客家文化運動需要新論述	142
三、今日的東部接受客委會所發展的認同方式？	143
第四節 研究限制	144
一、區域範圍限制	145
二、對象範圍限制	145
三、討論議題深度的限制	145
第五節 結語	146
參考文獻	148

附錄一	報導人資料.....	158
附錄二	訪談大綱表.....	160
附錄三	田野訪談授權書.....	162

表 目 錄

表一、對「我以作為客家人為榮」的同意程度.....	4
表二、客城與春日兩地的比較.....	7
表三、訪談綱要.....	18
表四、以「身為客家人應具備之條件」在地區之間的差異.....	49
表五、客家人在家裡所使用的語言.....	51
表六、玉里鎮的行政名稱沿革.....	53
表七、抄台事件對於客家雜誌產生各式標語的觀察.....	85
表八、客家雜誌中相關東部的報導.....	90
表九、2004 年以前擂茶出現在媒體的年度總次數.....	130

圖 目 錄

圖一、玉里行政區域圖.....	6
圖二、研究架構圖.....	20

生活、語言、習慣的單純，能讓人獲得力量。

--羅斯金 Ruskin

第一章 緒論

台灣的東部，向來被視為是後山；也就是較晚才被開發的地方。自清代，於文獻上有零零散散的開墾紀錄¹，但始終無法確定其開墾族群的屬性。隨著時間的久遠，現在並無可靠的文獻記載，這些早期墾民的後代如今分佈於何處。在這片土地上，取而代之的是，在日治時期，日本政府積極鼓勵參與官、民營的一批移民。

在 1915 年以後，台灣西部的移民進入花蓮達到高峰（孟祥瀚 2002：2-6），是東部開發史上的第一移民高潮，而客家人也在其間（1906~1930）隨之進入東部，讓客家移民成為花東縱谷開荒闢地的主力之一。

劉還月（2001）直接在出版書名裡，用上了「二次移民」，這是形容由西半部前往東部開墾的客家移民統稱，姑且不論這樣的用詞是否有爭議，但在此引用是爲了要區別，自中國遷移至台灣的「第一次移民」，以及再由台灣西部遷移至東部的客家人。對於許多東部的客家人來說，他們的原鄉不再是遙不可及的粵、閩，而是桃竹苗和六堆等地區。研究者本身就是由六堆輾轉至花蓮玉里的二次、三次移民，所以對於自身的身分，以及客家族群在此地的族群關係與族群認同，產生莫大的興趣，想要對台灣東部的客家人展開進一步的研究。

¹ 清嘉慶十七年（1812）李亨、莊找等爲首的移民，由北起立霧溪、南至壽豐溪之間的原野進行開墾。道光五年（1825）淡水人吳全、蔡伯玉來到志學開墾。咸豐元年（1851），淡水人黃阿鳳建立十六股庄（今花蓮豐川一帶）。

第一節 研究地點的背景

研究者所居住的地區，是花蓮縣的玉里鎮，特殊的是，玉里鎮為秀姑巒溪所貫穿，而畫分為「河東」與「河西」兩部份（康培德 2004：269）。河東地區靠近海岸山脈，早期多為原住民所居住，現在有幾處客家人較多的村落，以春日最為集中。而河西地區靠近中央山脈，雖然也有不少的原住民，但是因為此區開發甚早，漢人已有為數不少者聚集在此，甚至有名震後山的「客人城」聚落，亦吸引許多的客家人前來聚居。

玉里鎮的舊名為「璞石閣」，是清咸豐年間，漢人將高砂族語「Posiku」音譯而得名，有「風塵之巷」的意思。意在形容秀姑巒溪流域一帶，每年雨季濁流氾濫之後，乾燥的泥粉遭風吹拂飛揚，造成濛濛滿空，風砂蔽日的景象。1917年東部鐵路開通時，才將此地改為「玉里」。（玉里鎮公所 2004：26-27）

早在清咸豐三年（1853），就聽聞已有客家人沈私有、陳唐、羅江利等二十人進駐璞石閣南邊開墾，這是在秀姑巒溪的西岸，由於過來的都是客家人，所以大家叫此為「客人城」，並建城牆以防止其他族群的侵擾（花蓮縣文獻委員會 1958：6）。

目前客人城稱為「客城」，行政區域歸屬於源城里，和以阿美族為主體的水源社區隔著一條溪流而各自獨立，居民多為務農，社區之內的客家人比例高達百分之九十八，也多是在族群之內通婚，甚少和其他族群通婚，尤其不和原住民通婚。²

另外，在「春日」這邊，舊名是「織羅」，原本主要為阿美族或平埔族所生活的地方。日治初期，日本人在海岸山脈一帶熬製樟腦，將新竹州³一帶具有製腦經驗的民眾招來，從事樟腦事業（張振岳 1994：218），也開啓了另一波客家人的遷移。

² 資料來源：客城陳里長的田野訪談紀錄

³ 日治時代的新竹州包括今日的桃竹苗三縣，日治以後，成為台灣各州廳移出人口最多的地區。

目前春日里共有三百戶人家，阿美族人佔有一百七十戶，漢人則有一百三十戶，客家人和福佬人的比例約是三比一，⁴雖然是以原住民為多數，但在社區的漢人中，客家人佔了優勢的位置，和其他地區常以福佬人為優勢團體的情況很不一樣，連原住民朋友都會隨口來個幾句客家話打招呼，更不用說上至里長，下到雜貨店老闆，都是客家人，形成花蓮地區很特殊的客家風情，也和時人以為花蓮沒什麼客家人的印象很不一致。研究者將河東地區的「春日」，和位於河西源城里的「客城」列為本文所要討論的地區，進行客家認同的研究。

第二節 研究動機

根據客委會 2004 年所做的全國客家人口基礎資料調查研究顯示，居住在客家鄉鎮的認同感是比非客家鄉鎮高的(請參見表一)。雖然過去對於族群意識的強弱有「區隔論」和「競爭論」的不同(王甫昌 2002)，研究發現說明通常在族群接觸頻繁的地方，擁有的族群意識較高。但是 2004 年客委會所做的這份調查卻呈現，客家人集中地區的認同感是高過於離散地區，顯見這其中或有值得關切注意的原因，在影響著台灣客家地域的認同。

台灣一般所謂的客家鄉鎮，是由高密度的客家人聚集而居的，例如桃、竹、苗和六堆等地區；而彰、雲及東部等其他地區，幾乎都可說是非客家鄉鎮。從下表一來看「我以作為客家人為榮」的認同程度，以非常同意程度來說，平均值為 29.6，如果將非常同意程度超過平均值的縣市特別用底色標起來，看到的是桃竹苗、屏東、花蓮等縣和台北、新竹、台中等市。另外，在表的下方，細分為客家鄉鎮和非客家鄉鎮的認同差別，以非常同意的欄項來看，客家鄉鎮的同意程度是高過於非客家鄉鎮的。

⁴ 資料來源：春日柏里長的田野訪談紀錄

表一、對「我以作為客家人為榮」的同意程度

(單位%)

	樣本數	非常同意	同意	很難說	不同意	非常不同意	拒答
總計	10,098	29.6	41.8	18.0	6.0	0.9	3.8
台北縣	618	24.1	40.2	23.1	7.3	0.7	4.7
宜蘭縣	310	19.8	43.2	19.2	7.0	2.2	8.6
桃園縣	703	33.1	42.2	15.4	4.3	0.4	4.6
新竹縣	991	37.9	40.9	14.1	3.5	0.9	2.7
苗栗縣	1,465	46.5	38.6	10.6	2.3	0.2	1.9
台中縣	719	26.2	39.0	25.7	5.0	1.2	2.8
彰化縣	513	18.5	45.7	17.3	9.6	1.6	7.3
南投縣	346	25.3	41.3	17.1	12.1	1.4	2.8
雲林縣	241	17.1	46.9	24.5	9.3	—	2.1
嘉義縣	263	18.0	39.8	32.1	5.5	0.5	4.2
台南縣	224	22.8	48.9	18.5	5.9	1.3	2.6
高雄縣	754	25.9	42.5	15.0	8.6	1.3	6.6
屏東縣	929	33.9	40.9	18.5	3.2	0.2	3.3
台東縣	378	29.0	38.6	20.9	7.0	0.5	4.1
花蓮縣	469	32.6	38.7	20.6	7.0	0.3	0.8
澎湖縣	40	11.8	46.3	26.6	13.9	—	1.4
基隆市	152	24.5	45.4	18.3	9.1	1.6	1.1
新竹市	127	30.2	47.1	17.5	4.8	—	0.4
台中市	190	32.5	31.3	25.4	8.5	—	2.3
嘉義市	26	23.0	65.9	—	11.1	—	—
台南市	58	26.0	51.3	13.5	6.5	2.8	—
台北市	317	30.9	44.4	14.3	5.6	0.8	4.0
高雄市	206	26.9	44.4	15.3	6.3	4.4	2.7
連江縣	38	14.0	36.6	28.4	12.3	1.9	6.8
金門縣	31	20.3	60.2	12.8	4.2	—	2.5
客家鄉鎮	2,680	46.4	38.8	10.7	2.2	0.3	1.6
非客家鄉鎮	7,418	27.0	42.2	19.1	6.6	1.0	4.1

資料來源：客委會 2004 年全國客家人口基礎資料調查研究(附表 40)

*加底色來代表高於全國平均數，加框代表強調。

再細看表一的資料，桃竹苗地區客家人的認同高過於彰雲嘉等地區，而屏東縣、新竹市也是大眾所認知的客家地區，比較符合傳統客家地區認同較高的說法。而台北市和台中市為都市區，較符合競爭論的說法，在族群混居的地方，有著較高的族群認同感。不過，特別值得一提的是，花東地區出現了不同調的情況，花蓮縣很明顯的，有很高的客家人族群認同感，但在台東縣卻是低於平均值。

這些資料說明了客家人口數的多寡，以及是否集中居住，會影響到對族群認同的程度高低。研究者十分好奇，相同的說法是否也適用在社區的層次。因為目前所看到的資料是為縣市級的資料，是在一縣之內各鄉鎮單位隨機抽樣選出，針對客家人而作的有效問卷所得，也就是說，不管是苗栗地區的小村落，或是花蓮地方的小社區，被隨機抽選到的機率是相同的，所以對照來看花蓮玉里的兩個客家社區的例子，應該可以彼此相通。

本研究要進行調查的田野地方，是在花蓮縣的玉里鎮，研究者在玉里鎮發現兩個外在形態迥然相異的客家社區，一個是客家人口高達 98% 的客城社區，客家人口分布密度相當高；另一個則是客家人口並非社區裡人數最多的春日社區，原住民是地方上的多數，社區之內的族群呈現混居狀況。於是研究者想以兩社區來進行比較，看看是否如同報告結果一樣，客家人數越集中的地區，所呈現的認同高於離散地區。

目前台灣東部的客家人居住地區，並沒有發展出如同西部那般聚集而居式的情形，大多是呈現散村式的形態分布，故研究者認為，玉里的這兩個地區是相當適合觀察東部客家族群關係和族群認同的田野地。以下先就春日（舊名織羅）和客城（舊名客人城）兩地的地理位置圖，提供參考。

圖一、玉里行政區域圖



圖一為玉里鎮的行政區域圖，中間為秀姑巒溪所經過。春日即在河東較北之處；而客城則在河西偏南之處，兩地僅靠著高寮大橋互為聯繫。經過研究者初步的田野考察之後，發現兩地有許多相異之處，所以在此，將這兩地的客家移民就來源、產業、村莊型態、比例、信仰、語言、傳統文化等各方面所觀察到的現象，於下表之中，把兩地的不同製成表格如下：

表二、客城與春日兩地的比較

比較項目/村莊	客城（靠中央山脈）	春日（靠海岸山脈）
移民來源	桃竹苗，新竹移入較多	桃竹苗，苗栗移入較多
產業	務農，開墾移民（日治時舉家遷入）	務農，菸葉、樟腦移民（日治時因為焗腦後留下）
村莊型態	封閉，原先有築城牆來抵抗原住民，至今老人仍有原住民會獵人頭的記憶	開放，和原住民（阿美、西拉雅）交涉土地，通婚現象多
客家人比例	高於 90%（多客家內部通婚，尤其不和原住民通婚）	阿美族為主體，漢人佔不到社區人口的 1/2，客家人則佔漢人中的 3/4
信仰	土地伯公（單一）	五穀爺（多神），旁祀有開漳聖王和義民爺等
語言	客語（海陸和四縣）、閩南，在村內通用客語，嫁入的媳婦或下一代都會說客語，但互動時也會說閩南語	客語（四縣和海陸）、阿美族語，但使用四縣客語多，下一代較不會說客語，附近許多原住民，也會互相學習語言溝通
傳統文化	傳統流失中，但庄內有自發的文史資源調查書，說明社區開墾的歷史	五穀爺成為重要維繫，但與原住民的互動頻繁

研究者根據田野觀察自行製表

根據上文的表格說明，可以看出客城與春日兩地的差別。雖然都是日治時期從桃竹苗地區分別遷入的客家移民，但是客城之內的高客家人口集中率，和春日

客家人所表現的多族群共處，其相異之處也反映在日常生活、宗教等各方面上。一個是多為客家族群之內的嫁娶，以說海陸客語為主，村落呈現閉鎖的狀況；一個則是和其他族群產生非常頻繁的互動關係，以說四縣客語為主，居住的村落呈現通婚、雜居的情形。加上客城地區的地方信仰，是單純以伯公為主的祭祀，尤以每年特別選在農曆七月盛大舉行慶祝的水頭伯公最具代表性。在春日則是以農業神五穀爺為主神，另在旁還有多尊的陪祀神，如開漳聖王等，可以看到地區人群的互動關係。所以研究者認為春日是開放性的聚落型態，如果相較於客城的閉鎖性，應該可以反映出不同的族群認同差異來。況且根據客委會 2004 年的調查，客家人集中的地區，所發展的客家認同，該比客家人離散的地區更為明顯才是。於是研究者預期客城會較春日有著較高的客家認同感。

經過研究者親入田野地的接觸之後，卻發現兩庄的客家意識和客家認同並無明顯的不同。居民對於認同方面的問題，彷彿並不理解，也不清楚研究者問的問題有何重要。不管是在高比例客家人居住的客城；還是和其他族群混雜居住的春日，與研究者初入田野前的想法有落差。在進入田野地前，研究者認為兩地區所呈現的認同應該要有不同，甚至應該要有因為相對於其他族群之外，所展現的客家意識和認同強弱之差別。研究者根據先前在桃園地區進行口訪的經驗⁵，向客城和春日兩地的客家人詢問相同類型的問題，想要了解玉里客家人對於下一代在語言、婚姻和傳統文化保存上的看法。居住在新屋鄉的受訪者大多表示客語會講與否很重要，如果不會講至少要會聽，否則就不算是客家人。至於在子女的婚姻對象方面，受訪者通常表示能嫁娶客家人是最好，但是如果沒有也沒辦法。可是相同的問題，研究者一樣在玉里的客城和春日進行提問，所訪談出來的結果，居然在這兩地區並沒有太大的差異！玉里兩地的客家人都認為語言不重要，至於想要嫁娶什麼人也沒關係。這實在和研究者在桃園的經驗大相殊異！不管是在客城或者是春日，訪談客家人的回答都是不甚在意，語言說不說沒關係，要和什麼人

⁵研究者在 93 學年度上學期「文化史與文化社會學」課程的期末報告，〈客家人的國家認同：以新屋鄉受日本公學校教育者為例〉。

結婚也沒關係，對於傳統文化也不太講究。這真是令研究者不解！在研究者所要進行研究的相異兩地區裡，客家人對於族群認同感和意識上，所得到的答案與現象，為什麼會如此的相近？

此兩處在外在條件上看起來，是這樣有所不同的地方，不管是在環境、人口比例、宗教信仰……上，有著非常顯著差異的兩地，為何呈現出來的客家認同，竟會都是差不多的不甚明顯？照理說應當至少該要有一地是擁有較高的認同感才是，但是對於兩地客家人的訪問，不論在哪一方面，語言、婚姻、對下一代教養等問題，所有的回答似乎都顯得他們並不會在意，也就是我們所謂的認同感不明顯，這樣結果的原因是為什麼？而會有這樣的反應結果，到底是因為隨機詢問的樣本數不夠多，所以不能夠盡為代表，還是因為研究的地區和桃園有所不同，才會有此差異？

事實上，經里長和地方長者所介紹的受訪者，研究者幾乎都拜訪過了，樣本數不夠多的原因應該並不成立，而且受訪者幾近一致的反應結果，不也代表著訪談結果已經呈現飽和的情況。如果說這是因為研究地區的不同所產生的差異問題，研究者倒覺得可以好好再進行討論。因為根據表一，也就是客委會 2004 年的調查，對於在西部的桃竹苗等地區，相較於全台灣客家有著較高的客家認同感，研究者原先以為可能和客家人居住聚集和離散方式有關，卻在田野經驗中，說明這情形僅限於台灣西部。桃竹苗地區形成一塊客家認同感較高的地方，到了雲嘉南後的這一塊區域是認同感較低的，到了高屏後又是一塊認同感較高的客家地區，這和客家人是否集中居住有關。

但這情形在玉里地區並不適用，在客城多客家人居住的地區，卻沒有得到預期認為的較高認同感。即使花蓮縣在表一中，是屬於客家認同感較高的地方，但在田野的經驗中，不管地區人口聚不聚集，都無法感受到認同感強烈。在表一中，是針對全台灣各鄉鎮的客家人進行抽樣人數，西部的桃竹苗等客家鄉鎮在調查結果方面，是高過於西部如彰雲嘉等地的非客家鄉鎮地區；而在東部的情形就不一樣，抽樣的結果出現花蓮縣高、而台東縣低，顯示花東地區在客家認同的方面，

是出現不一致的情形。花蓮的例子是，即使是在客家人口聚集的地區，也和居住離散的地方都同樣的呈現認同感不明顯的情形，但是在表一中，卻已經超過平均值，也明顯高過於台東縣，顯示影響東部客家認同的原因，非關是否為高集中的客家社區。單是花蓮縣和台東縣就不同調，這和數據上顯示，台灣西部是以一個區塊形成單位的模式不同。台灣西部以桃竹苗為一個區域，代表北部的客家地域；而南部則以六堆地區，形成一個客家地域，南北分屬一個單位。所以，花東的不同調，以及研究者對研究地的初步訪談結果證明，花東這一區塊很特殊，不但不能用客家人口集中居住與否影響認同的問題看，連花東都不能盡為一個相似的地域來看，這其中的差別，恐怕就是來自於花、東彼此不同，又和西部的那些客家地域是分屬不同區塊的地域因素。

回想過去，研究者總以花東是同一區塊的心態來看待東部的情況，或許是因為受到台灣西部例子的影響，讓人錯覺桃竹苗是一地域，彰雲嘉等地又是另一塊地域，所以花東應該會是一塊地域。但在調查的量化數據中，發現花東事實卻反應不見得該屬於同區域的結果，顯見再以過去的想法來解讀東部地區的現象，恐怕不見得適用，應該需要考慮到地域的要素，以及研究的方式，才能夠滿足研究者當前想要知道東部客家人有關族群認同的疑惑。

花東的客家移民離開原鄉之後，來到新天地開墾，或許因為移民的因素，也將客家人對於身分認同的方式改變了。如果當這些遠離故鄉的二次、三次客家移民，不再注重自己的客家身分認同，那麼現今可以繼續在此地維繫他們同族共居的原因是什麼？又是什麼原因讓他們可以繼續保持族內通婚和語言上的使用？如果不表現在族群意識和認同之中，又為什麼可以落實在日常生活之中，由此成為研究者另一個新的研究課題。往昔對於客家認同的定義方式，經常都是以過去西部的例子為研究對象，所以才會存在著所謂的「預期」心理，依照那樣解決問題的研究方式，理應要有怎樣的結果產生。但是藉由玉里的這兩個社區為例，發現花東和西部存在著地域上的差異，東部有其不同於西部的特殊性，若是要將過去研究西部的經驗放在東部客家研究之中，則需要加以調整，嘗試用不同的觀點

來看待，期望本研究成果可以對此疑惑，提供解答以及貢獻。

第三節 研究目的：相對於西部之東部特殊性

過去談到台灣移墾社會問題，首先會以來台漢人的分佈，以及其生活方式，歸於祖籍地的型態，採原鄉生活的方式（施添福 1987）；接著，對於漢人社會的發展模式，亦有土著化（陳其南 1984；1987）和內地化（李國祁 1978）的爭論。只是，這些長期被學界所廣為討論且運用的模式，卻是建立在早期台灣西部地區發展的例子之下。打從唐山過台灣，移民為自保和生存而開始發生祖籍械鬥，一直到後來依地域聚集而居的生活模式，才逐漸演變形成今日台灣西部的族群關係。這些順應歷史背景而發展的情形，和日治時期現代國家建立之後，才到台灣東部開墾的那些移民的發展有所不同。所以，原本在西部已完成的研究成果，並不見得就適用於理解東部的發展情形，或是二次移民的型態。研究者曾經對於林美容（1988）在西部定義下的祭祀圈指標提出質疑（黃靖嵐 2005），認為東部地區具有非常特殊的地理環境和族群，並非只是漢人社會，還有許多的原住民以及多元的信仰變遷，所呈現出來的現象也是有別於西部地區的，不能僅就狹義的祭祀圈概念，劃出信仰和人群的範圍。

研究者認為，既然東部是有別於西部的，地域上有其特殊性，那麼今日要在東部進行研究之際，首先需要對東部的客家移民歷史有所了解，在那交通不便、通訊不易的年代，移民如何在東部移墾地發展成為今日所見的地域面貌。到了日本統治時代，如何能夠與其他族群和平共處的一同開發。而現今研究者在田野地所見到的認同感不明顯情形，是否因為東部尚未直接被客家文化運動力量所動員？所以東部客家對於語言和文化的保存態度，都不顯得重要。以下分為兩點因素來討論，東部客家人較少族群認同感的原因。

一、歷史的因素

玉里的客人城（客城）自清代開始建立，⁶長期以來，都是東部史上赫赫有名的客家聚落，⁷自然而然聚集了非常多來自於西部原鄉的客家人，也就是大家所說的二次移民。而織羅庄（春日）早期為阿美族人所居住的地方，日治時期，日本人積極招攬西部人前來煉製樟腦。許多客家人透過親朋好友的網絡，一個個從西部介紹過來焗腦，當然也有自行前來開墾的客家移民。慢慢地，春日的客家人和其他的群體發生相互影響，包括語言、生活各方面，甚至是通婚關係。雖然仍是以阿美族為主體的地方，為了求生存，互助合作、互通有無，可以在文化、宗教活動上被觀察到（黃靖嵐 2005）。

東部從過去需要冒險自行前往，到後來政權以國家力量介入，引導移民前往開發。所以，後來的發展不管是在客家人聚居的客城，或是多族群混雜的春日，都有別於西部過去因為分類械鬥經驗而發展的模式，這裡的各群體彼此間和平共存，發展出東部特有的客家生活模式。經過二次、三次遷移的客家移民，到此開墾、生存，成家、立業，也逐漸只能開將西部當作原鄉，而留下對於東部地域的認同概念，至於祖籍地在哪，早已是遙不可及的記憶。客家身分並不會特別在此被強調，今日東部之所以特殊，也在於其孤立性。

過去的族群認同研究，對於研究問題的指標，多是需要在族群透過和他者的接觸、互動之後，反映在婚姻、語言與傳統文化習俗等方面的態度，來得到族群對於自我認同的強弱。以東部玉里鎮的例子來看，運用過去要瞭解族群認同的西部研究方式來進行調查，得到的結果便和真實在西部所進行的理解大相逕庭。我們原本預期在客城、或是春日二地會有不同的認同差異，卻意外發現認同感都很薄弱。為什麼研究者會對客城應該出現認同較強的預期心理？因為過去所學到的觀點和解決問題的研究方式，都是以西部地區的研究經驗與成果為出發點的，所

⁶ 玉里的客人城聚落，於清代的文獻上已有記載，後文亦會舉例說明。

⁷ 在此為方便描述這群在本文所要討論的一群移民，所以一律都以「客家人」來討論，並不管其遷出的來源和使用的腔調，在此亦是他稱，詳細內容留待後文討論。

以應用到玉里的二個客家社區中，才會認為與預期相比，出現落差。況且東部的田野經驗裡，客家人並不太關心西部客家人所重視的客語使用能力，只簡單地表示自己知道自己是客家身分即可，也不一定要求下一代一定要會說客語。

二、當代因素

東部的地位在全國來說，常是容易被疏忽的邊陲地區，在行政上或分配資源時，也不容易考量到地域上的所有人口組成份子。原住民的比例在全國來說，花東是居冠的狀況，所以中央政府總以多數的原住民福利作為優先的補助項目。但是在東部亦有為數不少的客家人、閩南人和外省人，可說是族群互動相當頻繁的地方。在東部，四大族群幾乎分別各占四分之一的比例，並沒有哪一支是特別優勢的族群。因此，如果只是關注原住民的生活，忽略了其他族群，或者是拿過去研究西部移墾社會的模式來看待台灣東部的族群關係和族群認同，必定無法綜觀，同時也可能會落入以西部經驗為主的思維，不能夠真正了解東部的特殊性。

研究者曾在六堆進行過田野調查，並對部分萬巒的客家人進行過簡單的訪問，想要了解他們對於族群意識和族群認同的看法。發現萬巒的客家人對於政治的相關議題很能發表意見，對於客語的使用、下一代是否嫁娶客家人等問題，可以有明快的回答，不管是喜歡、厭惡，或是不想談，都有意識可以立即充分表達。對研究者而言，萬巒已是被高度動員過的地區，客家運動已在六堆地區產生影響。

東部始終都是「教化」較不容易到達之地，各項發展落後，而被人稱之「後山」地方。同時也因為開發較晚近，所以研究者認為，東部並無太多的機會可以得到 1987-1988 年所出現的客家文化運動之相關訊息，以及接受客家運動意識的洗禮。客家運動的宣傳既然不易到達，東部缺乏被動員的機會，或許因為如此，客家的認同感也就相對薄弱。一直維繫他們保有認同的，恐怕也只有來自於先天、血緣性的因素。

另一方面，對於東部的客家人來說，一直沒有需要響應客家還我母語運動的

特殊需求性。台灣的客家文化運動主要是西部的客家人，因為到了都市之後，感受到客家人長期以來遭受語言和文化失落的雙重危機，被這個社會漠視，而有自我隱形化的行為（徐正光 1991；丘昌泰 2005）。所以 1988 年客家還我母語文化運動，主要在為挽救語言和文化流失的現象，客家人奮而起身提出吶喊。而東部的客家人，在其特殊的生活場域中，本來使用的語言就多元，不同於西部單一母語的生長環境，東部沒有語言和文化流失的問題。而相反的，東部客家人卻有和福佬人一起抗議政府對於原住民所施行的一系列優惠政策的經驗。所以，相對於還我母語運動，抗議原住民的優惠政策，在東部反而較有需求，可以得到客家人共鳴。

雖然，客家文化運動的訴求，在東部可能市場有限。但是近年來因為客委會的成立、以及客家電視台的開播，各項資訊就在瞬間傳送至每一位閱聽人手上，對於運動所能造成的動員與影響已是無遠弗屆。於是針對春日和客城兩地的客家族群，研究者打算以東、西部所接受客家文化運動的動員程度，來解釋為何東、西部會有不同的客家認同。也希望可以就東部和西部不同的歷史發展背景，整理出東、西部各自的認同建構歷程；在明白東、西的差異之後，才能夠了解到，東部在過去和今日有何不同，而東部客家人的族群關係和族群認同，又是如何被觀察和建構。

於是本研究的主要假設，在於試圖回答下面三項問題，以進一步證明客家認同與動員建構的關係：

（一）了解東部和西部客家地域形成的歷史背景。在西部為何需要強調客家身分的認同？為何在東部卻又不是那麼需要強調？當代對於東部客家的認識又是為何？為什麼東、西部會有差異？

（二）1988 年客家文化運動展開，對於台灣的客家人有什麼重要性？影響的地區是全台灣，還是僅有西半部？東部在客家文化運動的動員之中，曾有過那些反

應？了解東部客家人對於族群認同有哪些傳統的認知？

（三）當中央行政部門開始產生制度性變化時，如客委會、客家電視台的出現，這種由上而下的現代力量，是否讓客家人對於自我的客家身分認同有了不同的變化？參與的程度為何？客家意識真的隨著認同內容之改變而產生不同？過去不被特別強調的族群認同，在今日如何被重新形塑？

第四節 研究內容

本研究試圖要釐清目前東部客家的認同，在形成的階段上是與西部呈現相異的歷程，所表現出來的方式亦不同。並且透過本研究，整理客家文化運動影響族群認同的發展歷程；從走上街頭喚起意識，到影響國家制度的變革，再由國家現代性的力量，或多或少的去影響到客家人的日常生活，透過動員的力量，形塑當代的族群意象，並建構起現代的東部客家認同。

一、研究方法

本研究所要進行的研究方法有兩種：一為文獻分析法，二為深度訪談法。研究者到田野地尋找多位報導人進行訪問。而田野工作的進行，需要適度的結合歷史學，在初步與深度的探討過程中，歷史文獻對於田野調查工作有相當程度的輔助工作，收集相關本研究的史料文獻，在詳細閱讀之後，參考其中的資料，加以考證與歸納，透過相關文獻的探討與應用，可對研究場域、人文背景作初步的認識。

(一) 文獻分析法

首先，先將相關研究的文獻歸納整理，例如：清代的方志、奏疏、檔案等，日治時期的戶籍資料、舊慣信仰調查、方志、歷次人口調查等，以及戰後國民政府所帶來的思想等等。後來伴隨著台灣解嚴、社會運動、客家還我母語運動的發生和相關媒體報導等，可將這些留下來的資料和文獻分析，以期幫助了解客家移民在西部的發展歷程，而其所建立起來的族群認同到達東部後又如何地和當地文化進行交融。東部在日常生活中如何維繫其客家意識和族群認同，可從鄉民組織客家團體或舉辦客家活動等項目的歷史紀錄來研究，或是和西部之間的連結和交流。

此外，為了解客家運動的發展狀況，以及其對於東部的滲透情形，所以就客家雜誌、書報新聞，還有坊間所出版的客家研究書籍來搜尋，以考查運動影響。接著再由客家文化運動是否滲入東部為起點，觀看其影響的層面與範圍。另外可從客家雜誌在東部的發行狀況、訂閱率等瞭解，再看客語廣播等傳達的範圍，得出東部在 1988 年的先後，有何差別，是否受到運動的影響。

(二) 深度訪談法

本文採用質化研究方法，透過深度訪談的方式進行。地方人士豐富的口語表達，直接呈現了面對變遷世界的內在思維和情緒，研究者一方面自文獻掌握現象景況，另一方面親身接觸當事者，獲得更深層文化資訊。

深度訪談是研究者在自然的情境下所收集的資料，訪談時讓受訪者得以暢所欲言，期望透過半結構式的訪談調查，了解受訪者的內在心理歷程。田野筆記可和訪談參照，詢問的對象多為東部在地的客家人，只有少數是在北部都會區工作的花蓮人。進行時，經受訪者同意，先採用錄音製成口述稿，校對無誤請受訪者

簽名之後進行分析。此外，基於訪談倫理（Babbie 2004：758-763），將對所有的受訪者進行匿名、保密的工作，不將其真實姓名於文中公開，僅以訪談的編號來代稱。

深度訪談的內容非常的寬廣，舉凡相關客家的議題都可以在內，針對調查客家認同方面的問題，研究者會以客委會的量化數據作參考，再親至田野地進行訪談，首先還是依照傳統的訪談問題來問，玉里地區的亲家人，對於血緣、客語使用情形和文化保存等方面的想法，以分析客家意識和認同。

接著再詢問當前民眾對於客家政策的想法，制度上的改變是否有差異，例如客委會的成立和客家電視的開播，民眾參與程度為何，是否從中重新認識有關於客家的文化象徵物。2000 年之後所舉辦的相關客家活動，有那些是以米食、擂茶為主所辦的活動，有哪些當地的特色客家事務，還有對於桐花和休閒活動結合的觀感。最後，地方上平時是否會有默契共同推派的客家政治人物等，以及民眾對選舉的參與程度。

本研究採半結構式深度訪談法，主要想從結構的社會性因素來探討族群接觸和族群認同的情形：

首先，了解受訪者的背景，包括何時來東部開墾，從哪邊來的、怎麼來的、為什麼要來？一來就到此開墾，還是先到別處才移過來的，搬遷路線為何？是否有留下祖譜、或是一些舊照片等資料？西部還有哪些親戚，是否一直都有聯絡？到東部後是回西部祭祖，還是在移居地蓋祖塔？

接著，依照傳統調查的模式詢問，例如是否自認為是客家人，為什麼？家裡主要是說什麼語言，還會哪些語言？跟其他族群相處的經驗，會不會讓自己的小孩嫁娶其他的族群，還是一定要是客家人？另外家裡是拜什麼神，什麼信仰？還保留些什麼自認為是客家的傳統習俗？

過來就是詢問受訪者是否曾經聽過還我母語、或客家文化運動等，過去是否曾在電視或報紙上得知？過去是否曾經收聽過客家電台，或者看過電視有客語的節目，感想為何？有沒有聽過客家雜誌？是否參加過客屬會，有過什麼活動？

最後，是了解受訪者在今日透過各種管道被動員的情形。例如是否聽說過客委會，知道那是怎麼樣的一個單位，知不知道可以向客委會申請經費？有沒有收看過客家電視台，平常最喜歡看什麼節目，收看的頻率和時間為何？那現在是否收聽客家電台，最喜歡聽什麼類型的節目，是哪一頻道，收聽的頻率和時間？是否曾經參加過文化藝術節，例如擂茶、桐花、客家美食等主題的客家文化節，感覺如何，未來還要不要再參加？

以上是簡單的訪談綱要，羅列重點在下表二，詳細訪談大綱請見附錄三。意圖要在訪談過程中了解到，受訪者過去接受了哪些的文化傳承經驗，認為這些是否就是代表客家，是客家人所特有的。他們接受過哪些的文化方式，從原生家庭而來，還是過去的哪些影響，或是今日從傳播媒體學習而來的，好區分他們的客家意識究竟是如何建立？是過去的經驗，還是不斷被動員所形塑的。

表三、訪談綱要

A.訪談者基本資料
B.傳統指標詢問：如血緣認定、通婚、信仰、文化習俗等。
C.過去被動員的程度：接收雜誌、電台等資訊。
D.現今被動員的狀況：客委會、客家電視、文化藝術節活動等。

二、研究對象

本研究主要的研究對象，並非走上街頭的社會運動核心者，而是在廣義社會運動範圍裡的那些運動外圍者、非核心份子。在客城和春日兩個客家社區，找尋七十到八十歲的老人家，最好是移民的第一代，還留有移民過程的記憶。另外，尋找五十歲左右的第二代客家人，了解他們由過去到當代，對於客家認同的看法，以及對於客家文化的了解是否有轉變。這些多數可能同情運動、甚至只是旁

觀、中立的人，如何在客家文化運動之中受到影響。

當然，爲了比較和說明，本研究也對花蓮地區少數幾位積極參與客家文化運動的精英進行訪問，以了解客家文化運動在東部的發展情形，再由田野的訪談和觀察，說明客家文化運動在東部的動員情況，乃至於對於客家認同的影響。

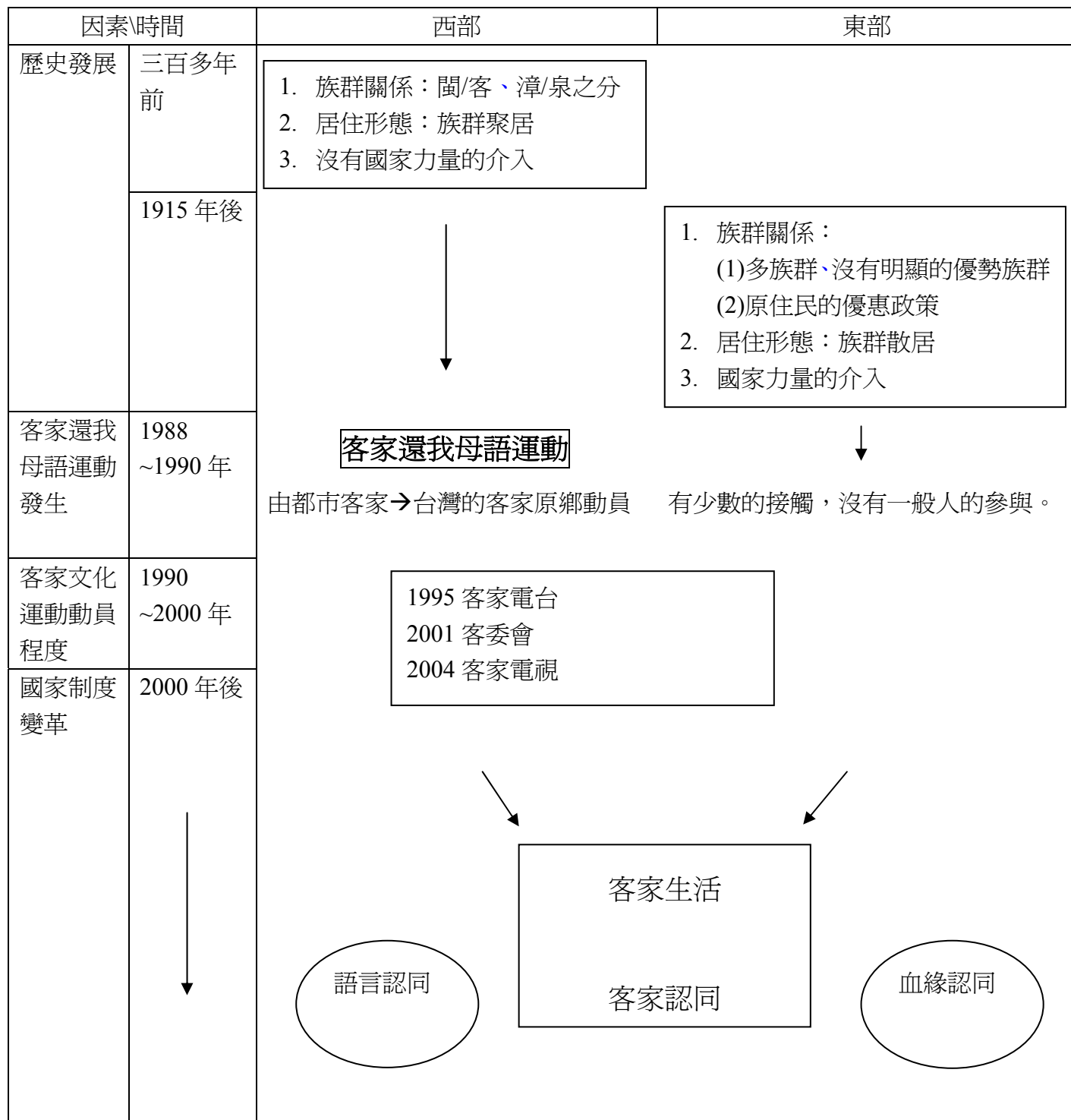
三、研究架構

東部的客家人和西部客家人在背景上有所不同，西部從唐山過台灣之後，經歷過分類械鬥等記憶，人群依照來源呈現聚居現象。然而東部卻遲至 1915 年之後才開始大量移墾，是多族群混居，其中沒有特別優勢族群的產生，並開始和原住民一同展開不同於西部的族群關係。

1988 年發生的客家還我母語運動後，開始對民眾產生了動員影響，但範圍多侷限在台灣西部，東部一直都沒有被滲透的現象。接著 1990 年代開始，社會運動風氣興盛，各種催生母語、修改廣電法的聲音不斷，也開始有了客語電台的出現，而當時的抄台事件配合著時下的反對運動，加上四大族群概念的被提出，讓西部客家人的情緒和意識高昂，使得政府部門逐漸產生了制度上的變革。此時的東部仍舊如往昔，長期爲國民黨所執政而深受國家力量的影響。

2000 年過後，客委會出現，接著客家電視台成立，東部跳過了自 1988 年客家運動後的種種變化，直接在客委會和客家電視台的動員力量下接收對於客家的認同。這和西部一向以來的客家認同發展歷程不同，但卻又在 2000 年之後，和西部的客家人一同接收相同的認同動員，是故，本研究必須分別就西部客家和東部客家的認同發展背景說明歷程，才能討論今日東部直接在由上而下的國家力量之下，如何形塑客家認同，又和西部有哪些相異和相同的地方。

圖二、研究架構圖：影響東、西部客家認同形成之因素



研究者依論文架構繪製

台灣東、西部的客家地域如何形成?「還我母語」客家文化運動,其滲透力是否到達東部?這兩個重要因素為本研究的第一個重點。而本研究的另一項重點,則在於制度變革後,客家人是否因為大環境的改變,而產生了變遷。藉由如客家電台、客家電視和客委會等機構的成立,這些機構如何影響著客家人的日常生活,怎樣在生活中進行著動員,也透過種種的文化象徵,如桐花、擂茶等,觀察如何進入到一般大眾的生活中,並作聯繫,是否建構成一種新形態的認同。

四、章節安排

本章的章節安排如下:

第一章是緒論,介紹研究的背景、動機、目的,以及研究內容,說明從田野中的困惑,進而轉成問題意識,欲改變過去從西部研究客家認同的模式去解釋東部,提出客家意識是由客家文化運動所動員而來,並以文獻和深度訪談進行今日東部客家研究。

第二章是研究回顧,介紹東部客家族群的特殊性,以及過去相關東部族群關係和族群認同的研究,並作理論的回顧。將族群關係、族群認同,和欲引用的建構論,以社會運動的動員力量著手,討論東部客家受運動影響的理論基底。

第三章由台灣客家地域的出現,說明台灣東部和西部因為發展的歷程不同,造就今日東部在許多方面,呈現有別於西部的認同。在西部被認為是重要的認同條件,在東部不見得被強調。若以過去在西部對族群認同所進行的研究指標來看研究地,更顯得東部客家的特殊,但無法解答當代東部客家在認同上的發展。

第四章將客家運動的出現和影響作一脈絡化的整理,說明客家從他稱演變成為族群觀念的經過,經由客家還我母語運動建構出今日西部對於客家的想像,也藉此對照出東部在這波客家文化運動之中是未被滲透的。

第五章則是分析因制度變革後的不同,客委會和客家電視的出現,由上而下為客家生活帶來何種差異和調適,而東部的客家人,如何從中形塑文化象徵,並

建構客家認同。

第六章是結論，將全文作一總覽式的整合，並作討論與反思。

第二章 相關文獻及研究回顧

東部的客家研究尚在萌芽之中，許多研究者在東部進行如歷史、文化等取向方面的研究之際，明顯的發覺是有異於西部的，但是一直不清楚問題何在。研究者由田野訪談之中，所發現認同感不明顯的「相似」之處，是從表面看似非常不同的地區下所得來的，顯示過去的研究方法確有無法解決的困境，也不見得適用於東部，於是對於過去族群認同的本質論看法，研究者打算利用建構論的方式來解讀，同時，想解決在東部多元的族群關係之下，族群如何透過動員來建立認同。

以下本章首先就客家族群的族群關係特性作文獻回顧，釐清客家族群的社會、經濟地位並非弱勢，以及客家文化運動主要在挽救語言和文化上的弱勢。接著，再進一步說明過去以原生連帶和情境式的認同脈絡問題，並且對於本研究所討論的客家意識和客家認同進行定義。東部不同於西部，多元族群之下，不但在族群關係位階上有別，也有不同於西部形成認同意識的歷史發展。西部經過客家文化運動建構下的意識和認同，東部也未必相同。

第一節 客家研究相關文獻回顧

過去的客家研究，長期一直停留、延續在傳統的中原論述之中，總要以追溯至北方高貴的漢民族血統，方能彰顯族群的自信心，以羅香林為代表。近二十年以來，各種相關研究如雨後春筍般地出籠，客家研究逐漸不單侷限於民族的源頭與歷史的脈絡，而能轉向各領域共同來論述，試圖欲建立一門客家學。是故，要想了解東部客家的研究位置，需由客家族群和其他族群之間的關係特性開始，再對東部客家的族群關係和族群認同進行了解。

一、台灣客家的族群關係特性

(一) 文化弱勢

張茂桂(1995a)曾在解釋台灣的族群問題時提過，客家人雖然常和福佬人一起，被當成是「本省人」或「台灣人」來敘述，但只能用來理解「省籍」或「國家認同」的問題；卻一直忽略了客家人特殊且「少數」的位置，以及特別的族群歷史。所以在談到客家人是「弱勢」族群的時候，除了說他是少數之外，主要關心的，還是文化、語言被疏離、形象被刻板印象化的問題。

劉惠玲(2005)運用問卷調查的方式，詢問其他非客家族群的人，發現大部份的人皆不認為客家族群是一弱勢族群；而在她訪談的五位客籍受訪者，也都不認為自己是弱勢族群，只不過在強勢的閩南文化中，客家文化的範圍稍為局限於桃竹苗等特定區域，在大台北都會區域則顯得相對弱勢。客家人尤其是在語言文化方面是相對的弱勢，然而客家籍的菁英人士則不在少數，如教授、學者、醫師、律師等在社會上無論是經濟、社會上的社會地位皆佔有一席之地。

關於這部份的討論，林忠正和林鶴玲(1993)運用「台灣地區社會意向調查」(1991)的調查結果，以及「台灣地區社會變遷基本調查」為補充資料，可以得到客家人在教育分布、家庭收入、勞動產業及主觀階級認定上，與閩南人之間存有許多明顯的差異，台灣各族群的經濟地位，除了外省人佔優勢之外，客家人的經濟地位是高過於閩南人的。所以客家人並不是在經濟上需要援助的弱勢族群，甚至擁有高於福佬族群的經濟地位和能力，客家族群強調的，只是文化上的弱勢，要向社會爭取語言和文化的平等權。

（二）義民情結

客家人要相對於福佬人才顯得彼此的意義（張茂桂 1995b）。王甫昌（1999）曾在〈光復後台灣族群意識的形成〉一文中指出，客家文化運動興起的原因有長期、短期二種因素，長期因素為客家人在臺灣社會一直扮演著「隱形人」角色，客家話也有逐漸流失之虞；短期因素即為反對運動。這些反對運動，一是為了對抗國民黨所進行的中國化；二是反對將閩南語界定為臺灣話，客家話被排擠；三則是來自於客家人被質疑過去因為協助清廷弭平閩南人起義，而把客家人視為是「不義之民」，使得台灣的客家人感受來自閩南人的語言與文化壓迫。

施正鋒（2000）談到客家人在面對福佬人的壓力、歧視、排擠、以及資源上的競爭，因而激發出一種「義民精神」，卻是台灣客家人意識的發軔。一直到 1980 年代，客家人受到當時的社會運動氛圍影響，加上長期以來在文化語言上的弱勢，於是運用客家的社會運動來凝聚全台灣的客家認同。王甫昌（2003）更以 1980 年代的分野來說明，認同的概念已於之前的「省籍」之分（本省/外省），進入了族群的類屬（「閩/客」和「原/漢」）。族群由差異、不平等的認知，到產生集體行動之必要性，最後以運動來建構認同。客家人因為受到國語和閩南語的強勢壓力，進而產生的，是「他者」和「我輩」所共同組成的族群關係，並且找到自我在這族群關係之中的擺放位置。

（三）運動激發意識

台灣的客家研究，向來都是承繼羅香林式的中原論述，但在「還我母語」客家文化運動之後，開始逐漸關注到「族群關係」議題，顯見客家文化運動對於族群關係看法所造成的影響力。因此客家文化運動之後，更能見到因為認同族群類屬而更願意付出努力的例子，例如客委會和客家電視台的相繼成立。於此，陳板（2000）提出應讓作為少數以及弱勢的客家，可以在當代意識到雙重的危機感與

多元族群互動的現實處境，而逐漸使當代台灣的客家研究由傳統的「血統認同」，走向動態的「族群認同」。

二、東部客家的族群關係

（一）早期東部研究的特性

早期對於東部的研究不多，只有過零星的幾篇學術論文，但都是較概論、且縱軸性的，以整個花東縱谷的地形、人口產業和漢人墾拓等觀點來談。⁸有關客家移民的專文介紹，僅連文希（1972）一篇。到了近十餘年，研究已逐漸朝向較地區性的發展，⁹對於研究之單點區域進行橫向的觀察，對於研究者欲研究的地區提供豐富的背景資料，但大致上仍舊維繫著以往漢人在花東的墾拓史型態，提及客家人移民至東部的開墾經過。其中，鄭全玄（1995）和林聖欽（1995），分別以戶籍資料和土地登記簿等，證明客家族群在玉里的開發，雖然使吾人了解客家族群在東部的墾拓歷程，可是對於當時客家人和其他族群之間的互動關係，並無太多的琢磨。

（二）特殊的原客關係

根據傅仰止（1994）對於台灣東部特殊的族群結構研究來看，原住民與漢人，在經濟、政治等各項資源之間競爭的情況，時有所聞。所以文章用「族群位階」

⁸陳正祥（1954）〈臺灣東部縱谷地帶農墾與移民可能性之研究〉、陳彩裕（1983）〈臺灣戰前人口移動與東部（花蓮）的農業成長〉、陳顯忠（1981）〈談臺灣後山的開發〉、孟祥瀚（1988）〈臺灣東部之拓墾與發展〉、連文希（1972）〈客家之南遷東移及其人口流布〉和張永楨（1986）〈清代臺灣後山開發之研究〉。

⁹鄭全玄（1995）《臺東平原的移民拓墾與聚落》、林聖欽（1995）〈花東縱谷中段的土地開發與聚落發展（1800—1945）〉、張蓉峻（2003）〈台灣東部移墾的家族個案考察——以玉里長良連氏家族為例〉等。

的觀點來分析原漢之間的族群意象與相對的立場，以及族群偏見與刻板印象對於東部原漢族群關係的影響。文章討論到了原漢的族群關係，但並不是特指東部的原客關係，而是指外省、客家和閩南一同都稱為漢，原漢之間彼此相對的族群關係。本文希望可以補足原客關係這部分的討論，將在台灣有特殊族群關係的原住民和客家，放在位於台灣也有特殊位置的東部範疇來研究。

（三）多持本質論點的族群關係研究

江美瑤（1997）以關山、鹿野地區移民與族群關係的研究，探討臺灣東部在日治、光復後兩時期所有聚落內各族群間的關係。由各聚落的族群組成、居住空間分佈型態、族群間的通婚的情形、社會組織等四方面著手，研究族群融合或分類的主題。只是對於客家族群在台灣東部的特殊性，並未在文章之中看出。而研究的主題，仍是較傳統的本質論觀點，以族群融合的方式切入。非但對於客家文化運動的影響沒有著墨，也不是以建構論的觀點來寫作。所以，研究者有鑑於歷來相關研究者對於東部客家的探討，除了歷史方面的移民開墾和社會變遷等的議題，多是以原生連帶的觀點來討論族群關係，故本研究企圖要以建構論的方式，將客家文化運動影響族群認同的觀點來討論族群關係。

（四）多元的族群關係

此外，康培德（2005）的《花蓮縣志--族群篇》，特別有專文提及花蓮地區的族群關係，也將玉里的特殊地理環境，以「河東地區」和「河西地區」於文獻上清楚紀錄。但對於春日、客城等客家村落，僅有簡單幾筆論過，並無深入介紹，更遑論在玉里河東地區錯綜複雜的族群關係。迄今，學術界並無直接針對玉里的客家族群，進行族群關係探討的文獻，而春日、客城的特殊性，誠如西部之於東部的比較，但其中卻又有著和過去研究很不相同的族群關係現象，研究者希望藉

著本研究，能夠對東部的族群關係多加一份了解與進一步研究。

三、東部客家的族群認同

(一) 過去東部對於族群認同的研究

國內目前關於族群認同方面的研究，焦點多是放在攸關政治層面的討論上，或者是著重於通婚和語言層面的討論上。本研究並非進行國族認同的相關研究，自然不需要特別參考強調在政治層面的族群認同文獻。

而在通婚和語言方面的討論上，如胡台麗（1990）研究花蓮低階退役榮民，分析榮民社群的經濟生活處境，以及他們與其他群體的接觸、與原住民女性結婚的情況，並且探討經過兩岸分隔四十年後的榮民認同意況。賴錦慧（1998）則以研究東部與榮民結婚的原住民女性為主軸，報導在她們在四季新村生活中的婚姻適應情況，並進一步探討她們在教育下一代的時候，雖然刻意淡化了自己的族群文化色彩，卻以另一種新的社區性原住民認同的方式來維繫她們自己的部落認同。還有對花蓮原住民青少年對族群的認同，有高雅雪（1999）等¹⁰幾篇論文。這些多是透過通婚，例如原漢之間的通婚，來研究彼此因為屬於不同族群之間，對於族群認同、以及下一代認同的問題。

本研究的焦點是放在東部的客家人，從漢人之中，把客家人以族群的概念提出，在東部特有的原客等族群關係架構裡，來看東部客家人的族群認同。不再如同傳統一般，特別著重在需要和其他族群接觸、如何接觸，來討論各自的族群認同，而是理解東部客家人如何地產生族群認同，研究者要將東部客家族群的認同，以不同觀點切入研究。

¹⁰姜明義，2003，〈原住民高中學生的文化認同與學校適應－以花蓮高中「原之社」的學生為例〉、蕭文乾，2005，〈原漢雙族裔原住民族族群認同教育歷程之研究－以花蓮縣伊卡多散小學為例〉、胡蕙萱，2004，〈都市原住民第二代的都市經驗與認同〉。

（二）逐漸發展為社區性的認同

黃永達（2002）曾在探討「開基祖」和移墾地之間的關係裡提到，遷徙至花蓮地區的客家人，並沒有在花蓮建立「公塔」的習慣。至今，都還是移回西部原鄉去入塔，可能和交通便利、往來互動頻繁有關，每年的祭祖活動也會返回一同祭拜。但是下一代的認同，卻是以花蓮為主的認同，對於西部原鄉，只存有模糊的感覺。可見，整個花蓮的客庄，早已開始靜靜地開始進行著「花蓮的在地認同」。

陳妍容（2006）對於花蓮吉安客家文化，有了地域性角度的探討，藉著文化再現的議題，以及地方文化的特性，以客家運動的脈絡來寫作，並且透過文化的想像和實踐，來形成客家認同。研究者贊同以客家運動的脈絡和地域性的角度來探討東部客家文化，但是文中提及不少當前有關政策面運作的情形，但這些因素是否就是引發目前吉安客家文化「再現」的原因；過去客家運動是否在東部有著和西部相同的發展階段，而受到客家運動影響所增添的文化產業，是否就可以解釋成東部一直都在全國性的運動風潮之中，當前就是要將過去所存在的文化和族群認同喚起歷史記憶？期待本研究的成果，可以補充這部分未盡詳疑的說明。

第二節 族群關係與認同理論回顧

爲了理解東部客家的族群意識和族群運動的關聯性，進而協助處理本研究有關東部客家的族群關係和族群認同問題，本節試著從族群關係和族群認同的理論來看，客家族群如何運用動員來建構認同。

一、族群關係理論

今日台灣的客家族群，是經過特殊的歷史過程，由省籍轉變為族群的分類。而被稱之為「族群」，在今日的解讀裡，是必須具有共同政治意識（political consciousness），能成為政治動員的主體，我們稱之為族群政治（ethnic politics）或族群的政治化（ethnic politicalization）的現象。而此一現象所形成的基本條件，卻是在歷史過程中，靠群體的互動關係、以及政治、社會的結構形成，自然的特質反而是在政治動員過程中建構的（劉俊斐 1995：16）。

族群關係和族群認同、族群意識建構、與族群間關係結構與相互對待的問題有關。徐正光認為：族群關係問題之所以一直存在，基本上的原因是它並不是一種歷史的或靜態的存在，它在社會發展的過程中，會重新被詮釋、被建構或被發明，而成為重要的象徵、成為凝聚認同、和作為爭取族群生存資源的重要動力。所以，正因為隨著時代變遷、社會的發展，對於族群關係亦有不同的更迭，以下就西方幾點重要的族群關係分類簡略介紹：

Marger(1994)將族群關係分為同化與文化多元兩類。Abramson（1980）則把多元論（pluralism）界定為形成族群的區別並持續其異質的情況。根據吳蕙珍（1994）說明：多元論者重在維持族群邊界（boundaries）、著力於特殊社區的地方情感(local fellowship)、保護少數團體的權利、目標和精神，並追求團體間的平等。個人仰賴團體才能決定個人的認同感，強調過去的不同歷史而較不重視觀念的統一（Berry and Tishler 1978）。

多元論鼓勵族群的多樣性並維持族群的界線，所以基本上是贊成族群間可以有差異存在。又因為論點的不同，多元論又可分為文化多元論（cultural pluralism）與結構多元論（structural pluralism）（陳枝烈 2000）。文化多元論者Horace Kallen認為，多元論係指各族群保有自己的文化獨特性，但在和諧及相互尊重的狀態下共存。結構多元論則是Milton Gordon（1964）的主張，他認為即使族群之間的文化差異已被大幅降低，但族群間的界線還可能繼續存在，而各族群仍然和自己族

群的人交往、結婚、及一起工作。因此、不同族群在文化上可能被同化了，但在結構上仍然維持原有的族群界線。

西方處理族群關係的理論，多是用在強調優勢族群和弱勢族群的關係上，但是在台灣東部的情況卻不是如此。客家人雖然人數在少數，但是不同於西部和福佬人的競爭，在東部，客家人和福佬人都要共同面對原住民享受政府優惠政策的不平等感覺。而原住民在全國比例上，算是弱勢的少數族群，但在東部卻有優勢。研究者所要研究的客城社區，客家人為多；春日里，客家人也佔一定比例，所以並沒有所謂絕對的優勢和弱勢位置，客家人是中間的少數族群。是故，族群關係上，僅存在著文化多元的關係，並沒有一定的位階關係。

二、族群認同理論

「族群認同」指的是一個人，由客觀的血緣連帶或主觀認定的族裔身分，而對特定族群產生的一體感。用來做為區分我群和他群之別，並以之做為人群互動的標準之一。是少數族群的成員在社會互動的過程中，將我群與多數族群有意識地與予以分類而形成的（許木柱 1989）。族群認同或族群意識(ethnicity)近年來已成為社會科學一個重要的研究主題，特別是在人類學和社會學中，它更成為一個重要的分析概念。

關於族群認同的討論，大致有三種方式：第一是分析族群認同的構成要素，如共同的起源、文化、習俗、宗教、語言、體質特徵等。第二是分析族群認同的發展階段，描述其由晦澀污名、而反省自覺、而堅定投入的歷程。第三是分析族群認同的不同類型，例如對自我族群認同程度的高低，以及對他族(優勢族群)認同程度的高低，將之區分為雙認同取向、雙疏離取向、本族取向、他族取向等類型(張建成 2001：560)。

(一)本質論觀點

一般將原生論和情境論都歸為是本質論的一種，說明由先天血緣決定的重要性。「原生論」者（*primordialism*）認為，族群是建立在一些以原生的、客觀的、就可以觀察得到的一些特質，包括血緣、語言、宗教、或是生活方式，這些是生下來就決定的，是無法經過後天選擇所改變。而「情境論」（*instrumentalism*）者所強調的，則是與他者接觸（*encounter*）的脈絡（*context*），特別是結構上的不平等。讓族群的菁英領悟到共同被欺負的命運，進而會取自己所認為最適宜的特徵、或是記憶，讓族人能體會到被欺壓的悲哀，用來進行啓蒙的工作。

族群認同的產生和變遷，在社會人類學裡產生很大的爭議，這主要是在族群內部分子之間的聯繫與傳承的原生論者（*primordialists*）與強調族群認同的維持與變遷的情境論者（*instrumentalists*）間的爭議（王明珂 1997：40）。Edward Shils、Clifford Geertz（1973）、Harold P. Isaacs（2004）與Charles Keyes（1981）等的原生論者認為（轉引自王明珂 1997：37），族群認同主要來自於原生連帶的情感聯繫（*primordial attachment*）。Geertz 認為，個人所擁有的原生連帶情感來自於親屬傳承而得來的「既定資質」（*givens*），一個人生長在一個社會群體中，他因此得到了一些既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣，所以他就與其它的成員聯繫凝聚在一起，原生論並不強調族群的生物性傳承，也不是以文化特徵來定義族群的異同，反而是著眼於文化因素。

Despres、Haaland 與Cohen（1994）等「情境論」的學者，多半強調族群認同的多重性，以及隨著日常生活經驗中的情勢而變化的特質，即使在文化特徵的表現上也是隨狀況而定（轉引自王明珂 1997：38）。以語言為例，世界上有許多個人與群體都不僅只說一種語言；不同語言的使用，隨著交談對象的身份以及當時的氛圍而定，在原則上，人們都是選擇最小的交集語言，來縮短人與人之間的距離，或者用此語言來排除最多以外的人，將使用此語言的人們框在最小的圈子裡，以增進彼此的親切感（王明珂 1997：38-39）。

「原生連帶」論者認為，某一個族群之所以會有族群意識，是因為成員其獨

特有之文化、風俗習慣何語言，因此自然的讓共享這些文化的成員意識到自己屬於這個族群、且與他族群有別。「情境論」則認為，族群意識是族群成員為了適應新的社會情境之需要而發生的。通常是指移民遷入一特定社會之後，為了新的社會中爭取政治或經濟競爭優勢，而重新強化一個舊有的或甚至先前根本就不存在的族群認同。

過去「原生連帶論」(primordialism)認為族群成員之間的原生連帶(如血緣、共同文化)是族群形成與凝聚的主要原因。而研究學者則認為這些傳統性、歸屬性的社會連帶是現代化的障礙，將在市場機制與成就性原則成為主流社會價值後，逐漸失去其重要性。1960年代後研究學者逐漸轉向「情境論」(situtationalism)的說法，來解釋現代社會中的族群復甦(Barth 1969)。在這樣的問題意識下，族群認同與凝聚不再被視為是共同血緣或文化必然導致的結果，而是一個必須被解釋的現象。而研究學者所關切的重點是：何種現代社會、政治或經濟條件與情境，有利於弱勢者以族群動員方式團結起來對抗優勢族群的壓迫。

客家族群有別於福佬族群的省籍意識，凝聚認同的意識層次不同，而將族群認同建立在認同政治，而非分配政治。客家文化運動的訴求乃在於挽救日漸消失的母語和文化，是在文化上的族群意識，而不是在政治競爭資源下的國家認同。是故，呈現出來的族群認同是有別於其他族群的。

(二)建構論觀點

「建構論」(constructionism)者以為，族群的存在，決定於這群人是否在主觀上具有共同的認同、是否相信彼此可以福禍與共。意思是說，如果光有共同的原生特徵，並不代表這些人一定會有相同的集體認同(collective identity)。就邏輯上而言，客觀上的體質、或是文化特色，並非族群認同的充分條件；更重要的是彼此是否有共同的經驗、記憶、或是歷史，特別是被壓迫的集體經驗。

Okamura在1980年代早期曾發表了一個不同於原生論與情境論的新觀點。他稱之為「情境的族群性」。他檢視族群性裡兩個重要的範疇，那便是認知與結構。他透過認知，行為者得以理解與詮釋文化與象徵因素，而透過結構，他指出行為者所受限於的社會關係、社會脈絡以及社組織。Okamura 相信行為者的主觀觀點以及分析者的客觀觀點是可以調和的。Ronald Cohen（1978：386）批評以往的族群理論中對於群體、範疇、邊界的研究，把族群想像成是一個既存的實體，他們認為族群性一連串納入與排除的二元對立過程。人群的納入與排除是主觀、同時也是客觀的，端視群體成員定義取舍的標準，也因此「族群性主要是由情境所決定的」。

族群認同的凝聚是因為不滿意他們應有的政治權力、經濟資源、社會地位、或是文化認同被剝奪，而族群運動的出現就是他們對於現有社會結構的反彈。依據建構論，族群的認同是經過人為建構而成的，強調彼此的共同經驗、集體記憶。事實上，這三種認同上的場域往往是相互強化的，特別是原生上的差異，往往被當作自我／他者辨識、或是在進行集體動員的指標；此外，這些觀察得到的特色時常被當作進行差別待遇、或是施加結構性支配的藉口，也就是「非我族類、其心必異」；當然，因為在原生、以及結構場域交織的集體經驗，讓族群的集體認同有凝聚的基礎（施正鋒，2002）。

族群認同與族群意識不再被視為理所當然之先驗存在，其認同的範疇與內涵必須透過行動者的主觀建構。「建構論」（constructionism）的理論典範都假定族群團體有本質性（essentialism）的構成特質前提之下，強調文化面向的學者認為應該將「族群認同」與「族群特性」視為「社會建構」的結果，如Anderson（2003）等學者研究。

建構論強調族群認同的建構特性，批評者認為許多現代的族群都是虛構、捏造、為了工具性目的才形成的。但針對這種批評，反駁者則指出：「族群團體及其文化也不是能夠完全虛構的建構；它至少需要一些無法辯駁、無法隨意詮釋之事實作為基礎，才能壓倒對手。…」但更重要的是，建構的特性其實完全無損於

族群認同具有強大的熱情、凝聚、動員力量之事實。

（三）族群意識

「族群」通常是弱勢者的人類族群分類想像（王甫昌 2003）。前面所提到的族群分類的「對比性」時，即指出族群分類通常是弱勢者的人群分類界定，如果我們把弱勢的「族群意識」的內涵仔細的區分，會發現三個不同的層次與不同的程度分類意識的理念元素。

1.差異認知：

即指族群意識的內容通常指自己與別的群體文化、祖先來源或歷史經驗上的差異。

2.不平等認知：

指的是族群間的成員，意識到自己的群體受到不平等的待遇。他們通常認為成員因為文化（族群）身分而受到不公平的待遇。

3.集體行動必要認知：

人們一旦意識到自己與別人在文化上不同，也認為自己因為這些差異，受到不公平待遇，有些人則認為應該採取集體行動，藉以改變這種不公平狀態。這個元素必須考慮，一是外在政治情勢是否容許這樣的挑戰，即集體行動成功的判斷；另一則是如何激勵族群成員，讓他們願意付出個人代價參與族群集體行動。

其他族群也平等是人，只要是要求平等、或是要求其他族群尊重自己的獨特性，族群與族群間的關係，並無高低排列之分別，無所謂那一個族群比那一個族群優秀；雖然比此有差異，但仍期望不同族群間能彼此尊重各有之文化及其獨

特性。

學者王甫昌認為，在族群的想像中，族群成員認為祖先有其共同遷移處境，以及遷移到現代的社會後，成員又面臨共同的處境。這些共同的經驗與處境，使他們發展出我群的認同。「族群」往往是一群爲了要採取集體行動改變自身所處的不利地位，才透過重新詮釋歷史及建構新的認同而所產生的人群分類方式。而一般人所認定的「族群團體」中，其中有大部份的人是素未謀面的、也少有機會面對面的互動者。但是，族群意識卻使人們認為，這些陌生人與自己屬於同一族群，彼此之間有一種類似家族的血緣或文化連帶關係。這種親近關係的建立與維持，其中有較大的程度其實是「想像」（imagination）的結果。如果發現剛認識的陌生人與自己有相同的族群背景，則馬上會有一種莫名的親切感產生，這便是族群意識油然而生、或是稱之爲具有較強族群意識的例子。

王甫昌提出族群意識在此脈絡之下，是族群運動社會建構的結果，認為是比較符合歷史事實的詮釋。此一建構論所強調，族群意識的發生，是弱勢者爲了改變自己的不利處境，或對抗優勢者，而透過集體行動建構的結果。由這樣的觀點來探討，其優點在於，比較能跳脫族群文化「內容」上的爭議，而得以去觀察族群互動關係的社會脈絡。不會只注意族群的「過去」，而忽略了族群的「現在」與「未來」，族群意識的建構，不是在喚醒一個「沈睡的」、「既存的」族群認同，而是在創造一個「嶄新的」、「從未真正存在過的」群體分類思考方式。

族群意識的內容包含了群體間差異的察覺、族群不平等的感覺與參與政治行動的意願，要產生到第三者，前兩者是必要條件而非出充分條件，王甫昌強調的是一個群體的特殊性，主要是表現在人們是如何地「想像」自身的「共同來源」，族群意識的建構者，往往將現在所看到的群體價值或規範上的差異，歸因於「不同的來源」這些過去的因素。

運動者爲了建構族群意識，往往會進行一些「尋根」的工作，找出自己的歷史，建立自己的族群認同，以爲政治行動找到合理性的基礎。所以上面提到的族群意識，差異認知、不平等認知、與集體行動必要性認知等，其實都是族群運動

「動員」的結果。很多族群運動者宣稱，眼前族群團體的存在，是因為過去的歷史經驗或文化因素造成的。「族群認同」或「族群意識」，都是族群運動建構的結果。雖然族群運動者通常都會宣稱依附在一個舊有的、具有歷史傳承的群體認同之上，但是它對於族群團體的範圍或界線、文化與社會特性、以及關於對手的論述，通常都因為涉及到當前的需要，與過去有相當差異。

張茂桂（1999）認為族群不是自然誕生的，而是經過歷史過程、競爭（對立）的社會關係而建構出來的身份認同。而用「族群」這樣的稱謂，來形容社會關係的競爭（對立），特別是政治上的衝突，稱之為「政治的族群化」過程。這個過程的特色，是一個為了「當代」的政治動員、社會權力的組織安排的目的，進而透過「創造」或者「召喚過去」，試圖建立人群的「共同來源」的想像的行動。

作家黃娟（2001：633）認為形成「客家意識」的條件有二：第一要承認自己是客家人，並以做客家人為榮；第二要關心客家前途，以實際行動來爭取客家權益。蕭新煌則認為，客家精英應致力於「客家意識」的重建。進而建立自我認同的觀念，由此而形塑客家的主體與自主性。客家人因為遭受到群體間的差異和不平等，於是產生行動的意願，進行創造屬於族群所共有的集體意識。相對地，族群尚未有認同差異和不平等的感覺，則未必會產生群體的認同。

三、客家文化運動

（一）廣義的社會運動

凡是一群人為了達到一個可見的目的，特別是以改變某一制度為目的所從事的集體策劃行動，都可視為社會運動（Herberle 1951）。社會運動的目的在於促進或抗拒社會變遷，因此常會提出一套核心意識型態來作為行動的指導方針，對目前社會中存在的不公義現象加以詮釋及診斷，提出一套方法來改善現狀，並進一步說服人們參與該集體行動。若從權力的角度觀之，社會運動通常是由被排除在

社會例行權力結構之外的群體所發起，也就是說，社會運動的形式是體制外的集體抗爭活動（王甫昌 1999）。

Olzak 將族群動員（ethnic mobilization）定義為：「特定團體以某種族群認同的特徵（如膚色、語言或習俗）組織起來追求集體目標的過程」（1983:355）任何團體以族群的特徵作為動員的方式，追求和族群有關的集體目標，都算是族群動員。而一個政治實體中權利分配方式對於特定族群不利的狀況，將使弱勢族群較傾向於以族群動員的方式來爭取權力。例如：國民黨以其所能控制的社會制度和資源，如教育機構、大眾傳播、文化事業等，強力灌輸台灣民眾中國意識。（王甫昌 1994）

社會運動基本上是對於既有的政治、經濟、社會制度的結構有某種程度的不滿，社會群體利用各種方法，要求將現有的不合理結構以及不合乎社會正義的資源分配方式，透過集體力量加以改變，朝向它們認定較為合理的方向去推動（蕭新煌 1989）。以往的社會運動多以政治、經濟訴求為主，此類社會運動常以抵抗的型態，即所謂街頭抗爭的方式呈現。當社會環境逐漸民主化，主要的壓迫和矛盾逐漸降低的同時，抵抗型的社會運動型態也隨之改變，取而代之的是與一般人的日常生活緊密結合的社會運動類型，而本研究討論的運動，即在後者類型的範圍之中。

（二）以復興文化為訴求的運動

曾金玉（2000）對於台灣由1987到2000年的客家運動研究顯示，客家族群目前最大的問題在於：（1）客家文化的弱勢：特別呈現在語言的使用上。（2）眾多的客家人為孤立的個體：除了傳統客家聚集地，大多數的客家人為孤立的個體，彼此缺乏聯繫，阻絕了客家活力。說明在客委會成立之前的客家運動情形，多為針對在語言使用上的弱勢情形而來。

客家族群的認同，主要在抗拒主流族群文化，並遭受語言和文化流失的雙重

危機之中而生。在都會中的客家人，下一代已經很多都不會說客家話。相反的，四周都存在著國語和福佬語的壓力，所以這些有心恢復客家文化的人士，起身投入客家文化運動。此種族群認同，絕非競爭的分配政治而來，相對地，是種憂心文化消逝的認同政治。這樣的社會運動並非為求競爭政治資源，而是想建構集體的客家認同。

除了傳統的客家聚集地，如桃竹苗、六堆等地，其他的客家人地區多為孤立的個體，沒有客家活力。本研究所要討論的東部地區，即為缺乏聯繫的後山之區，也就是代表東部的客家人並不容易有機會接受客家文化運動的影響。

（三）小結

東部在過去的研究之中，向來還是停留在以血緣、語言、通婚等，較本質論的方法來進行。從清代、日治以來的移墾觀點，來討論關於歷史或人類學方面的議題，由血緣、婚姻等面向來看族群之間的問題。但是對於認同部分，仍舊是以原生連帶或情境式的觀點來說明。時值今日，東部已不像過去那般只是後山的角色，隨著國家政策的擺動而更迭。與現代社會的連結越多，東部的族群觀也漸和過去不同，客家人開始關心起自身的權益，以及文化傳承的問題。

客家人在台灣有特殊的特性和位置，在台灣東部更是。有別於西部的經驗，東部已經置身於現代社會的無形動員力量之中，即使來源並不相同，時間點也不一致，但是族群的想像已經凝聚了新的認同，發展東部特殊的客家認同。通過文獻的回顧，已經可以了解到，要進一步分析，東部客家所受到客家文化運動的影響，以及東、西部的不同，就必須先釐清東部和西部在發展族群認同上的差別。

第三章 台灣客家地域的出現

台灣一般大眾對於客家地域的認知，總是以桃竹苗和南部六堆為主要的區塊，再加上東部零星所分布的客家社區。而今日台灣客家地域之所以會如此，其過程卻有不盡相同的出現背景。根據客委會的調查資料得知，台灣的西部和東部的客家人，在認同的程度上有差異，尤其是桃竹苗地區和花蓮地區，因為地域的因素，對於自身的認同方式和看法有很大的不同，代表客家人在不同的區域生活，對於認同會呈現不同的認知。既然地域是一項重要的影響要素，那麼了解地域的發展背景，是研究當代客家認同的重要切入點。

第一節 主要客家地區的出現

根據相關的客家研究記載¹¹，過去並無聽聞過所謂的「客家人」之稱號，官方與時人大多以原鄉的地緣名稱來區分群體，如漳州人、泉州人，或粵人等稱呼。所謂的「客人」或「客仔」，及其所聚居之莊名曰「客莊」，¹²乃閩人之漳州人與泉州人所給予之稱呼，來表示彼此是不同團體之意，這是台灣尚未出現「客家」名稱之前，對於說客語的這一群「客人」之稱呼。事實上，不論在語言或是原鄉的地緣名稱上，在其中又有相當的差別和歧異，從特定只意指某些人群，到今日所謂客家地區的形成，本節將對客家意涵在地域上的發展作一說明。

¹¹ 這些記載會在相關的後文說明中再討論。

¹² 藍鼎元，《平台紀略》，台灣文獻叢刊第十四種，p63。

一、閩粵械鬥造成聚居形態

回顧過去歷史，台灣在早期尚未形成現代國家之前，移民們的自行開墾，是充滿身家安危的冒險。爲了土地和經濟上的利益，人群彼此結合形成休戚與共的團體，自然相互都有可以與之抗衡的戰鬥力，來確保開墾地區的安全。在陌生的環境下，通常會因同宗、同祖籍地的緣故而形成團體，自然就會聚集在一起共同居住。陳春聲(2005：57)以在中國大陸的客家經驗來說明，他認爲傳統所宣稱的一群人，例如蘇州人、開封人或泉州人，指的多是郡望、籍貫的代稱，並沒有形成什麼特殊團體的意思。是故，這些聚集而居的一群人，以及所居住的地方和村莊，只是意味著是由某一郡望、籍貫的人一同居住，在稱呼上並沒有什麼特殊意涵。但是前來台灣的移民卻會因爲需要，而在地域上結合形成團體。

早期來台灣開墾的漢人移民中，以閩和粵的移民居多，聚集而居的移民分類團體也就較多。清代時期所發生的幾次民變，可以觀察到，因爲聚集在同一地域居住的人群，爲了保護家園而自行組成團體抵抗，例如：六堆組織的忠勇軍，成立是因爲對抗以閩人爲首的造亂，演變到後來被官方所分類成爲是閩粵械鬥。而官方所分類的閩粵械鬥，也只是以「閩」「粵」來描述不同祖籍之間的對抗，顯示在當時，對於地域上的分野，僅有以祖籍地爲代表的區分。

在台灣所發生的多次閩粵械鬥之中，「粵」人所代表的，有廣府、嘉應州等地方的人，這是官方爲了清楚區辨械鬥的雙方而命的械鬥名稱，不見得就是因爲祖籍或人群分類造成對立，進而發生械鬥的。研究者認爲當時嘉應州等地的人，僅會自稱粵人，或者是稱自己爲廣府人、嘉應人等，並不會使用「客家」和其他籍貫的人來記錄械鬥，因爲在當時，客家並不是代表籍貫的一種人群分類，之所以會使用到「客」的稱呼，要看其相應的對象。

《臺灣縣志》(1720)¹³云：「客莊，潮人所居之莊也，北路自諸羅山以上、南路自淡水溪而下，類皆潮人聚集以耕，名曰客人，故莊亦稱客莊。」說明當時

¹³ 陳文達，《臺灣縣志》，台灣文獻叢刊第一百零三種，p57。

的台灣，已經依人群組成的不同，而分別形成聚集而居的狀態。在台灣縣治中的客莊，代表潮人，和今日的粵東客家意思不同。

由《臺陽筆記》之〈粵莊義民記〉¹⁴來看：「臺地素無土著，皆漳、泉、廣三郡之人徙居焉。地分南北，廣人實居其南，別以主客之名，而莊以立（漳泉人呼粵莊曰客莊）。此疆彼界，判然畛域。」客和客莊的稱呼，是以漳泉人的身分來稱呼粵(廣)人的，和今日我們所說的粵東客家不一樣，也不等於，更不是前文所說的潮人。顯示早期文獻所謂的「客」或「客莊」，經常是分別指涉不同的對象，並無特定人群，和今日具有特殊意涵的「客家」名稱，是完全不同的概念。

閩浙總督（1722）〈題義民效力議敘疏〉：「查台灣鳳山縣屬之南路淡水，歷有漳、泉、汀、潮四府之人，墾田居住。潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。」在這段描述當中，雖分別有閩粵兩類人群，其中卻有更細緻的分類，語言的使用也成為一種類屬。當時南部六堆的鎮平、平遠、程鄉三縣人和汀州人是為語言同類屬的人；而漳、泉等祖籍地的人則認為來自於海豐、陸豐和饒平的移民，與他們是語言同類屬的人。也就是說，清代的移民是以原鄉祖籍地、以及語言是否相通來決定是否為同類屬的人群，與今天判別祖籍地在海豐、陸豐和饒平者，即為客家人的情形完全相異。文中提到，早期南部的客家人並不認為現在部分北部¹⁵的客家人，和他們是屬於同類屬的人群（施添福 1998：2），顯示他們當時並沒有所謂的族群概念，只以是否聲氣相通、是否互為守望的想法認定彼此，所以我們不能夠拿現代對於族群的理解，來描述清代時台灣人群在地域上的分類，只能說因為彼此的需求，讓自覺同類相屬的人群決定共同聚集而居。

陳其南（1987）認為在 1860 年代以後，幾乎便沒有大規模、以祖籍人群為分類單位的械鬥事件發生了；取而代之的，應是以地域為單位的團體。這些原本

¹⁴ 翟灝，《臺陽筆記》，台灣文獻叢刊第二十種，p3。由乾隆五十八（1791）年開始，被派到台灣十三年，在台期間觀察台灣生活所記載的文獻。

¹⁵ 例如海豐、陸豐、饒平等祖籍地的移民，今日多分布在新竹等地，被視為是客家人。

聚集而居的人群，開始安定下來，認同地域，只有在彼此可能會侵犯到地域之間的利益時，而大打出手。此時台灣的漢人社會，已經逐漸拋棄祖籍觀念，而以現居的聚落組織為其主要的生活單位，發展出認同地域組織的意識。

由過去閩粵械鬥的經驗來看，說明早期漢人移民在開墾台灣時，因為需要相互爭奪資源、互結盟友，遂利用祖籍概念聚眾，以壯聲勢，逐漸形成後來聚集而居的集村形式。這是演變成爲當代台灣主要客家地區的初期原因，但不代表台灣當時對某一群人，曾有過「客家」的稱謂。而今日客家概念的建立，卻是有一部份因素乃是來自於清代民變械鬥之後，隨著土著化而滲雜形成的地域認同概念。

二、日本分類固著地區人群

在清代沒有國家法治的力量保護下，人民必須依賴自己的武力維護自身利益和安全。經常爲了資源問題而發生械鬥，不同類人們的混居將導致不同類之間發生衝突時的重大危險（王甫昌 2003：41）。所以同類的人群會選擇聚集而居，逐漸形成集村形式，以地域組織的方式發展，自內部來區分是否爲同類屬的人群，而決定是否要共住，漸成當代我們看到台灣西部人群居住形式的雛形。

到了日本時代，日本政府以鐵公路的建設把全島貫穿起來，利用殖民的行政警察系統，讓台灣開始有了國家的形式（林美容，1990：101）。進入國民社會之後，日本進行上至下嚴厲的國家控制，一切械鬥至此停止，同時也爲了有效控制台灣人民，建立了戶口制度，將漢人（本島人）分爲廣東人和福建人，漢人的人群分類，由原本的祖籍地域概念，更被強化至福或廣兩類人。

在日本政府的想法裡，祖籍在廣東的都是廣東人，客語也被稱作廣東話，說客語的人也都成爲了廣東人。但依據陳漢光（1972）〈日據時期台灣漢族祖籍調查說明〉，福建西邊說客語的汀州人，在這被歸爲是福建人；而有部分說福佬語的潮州人，被歸爲是廣東人。過去以人群所使用的語言當作是否爲同一群體的分類觀，在日本時代卻因爲國家的力量而強行分爲兩大類，不管原先所使用的語言

或者是認同，所有的漢人按照日本的分類進行籍貫調整。分類成福廣兩大籍貫，讓原本說廣府、潮汕和客語的人群，通通變成了廣東人，也就是說，曾在前文中所提到的南部六堆例子，鎮平、平遠、程鄉三縣人和汀州人是為語言同類屬的人；而漳、泉等祖籍地的人和來自於海豐、陸豐和饒平的移民，是語言同類屬的人，到了日本時代，因為「福」、「廣」的二分法，讓鎮平等三縣人要和海、陸豐等地的人共同被寫上「廣」的籍貫，但是汀洲和漳泉等地的人卻要在籍貫上被反映出為「福」，這讓後來查閱日治時期戶籍資料的研究者，會將原本在當時不被認為是相類屬的人群，透過日本的分類，理解成是有共同籍貫的分類。

日治時期所留下來戶籍資料相當完整，成為現今許多學術研究的重要素材，也有很多學者是以戶籍上的「廣」來推斷日本時代的客家人有多少，但是僅以戶籍上登記為廣東人的紀錄，就要確定客家人有多少，恐怕也只是能大致推斷，由前文的討論得知，廣東人的概念，僅是日本政府延續清代時期所提出的一項人群分類法，並不能等同為客家。況且由「廣」推至「客」的過程中，仍然還有太多複雜的歧異尚待釐清，實在無法相通於今日解釋客家族群意義的想法，只能說廣東人的分類法，固著了後來地區人群的自我認同。

另外一項可以討論的問題是，在日治時期戶籍上附註的「廣東籍」，是將清代移民社會中的祖籍意識逐漸地域固著化的落實，對於台灣這裡原本各自分散的集村組織，因為在國家之下的廣東籍分類，讓起初並不相互認同屬於同類屬的南北部團體，逐漸有了對於共同身分的認同，當然，這還不足以構成整體族群的同意識。況且在日本時代，所有關於漢人的文獻紀錄僅有廣東人和福建人，並無特別針對廣東人等於客家人的稱謂出現。

第二節 晚近的東部地域發展

台灣西部早在三百多年前陸續就有漢人前往移墾，歷史的發展也讓島上的人

群逐漸產生地域認同的意識。但是台灣東部一向都為原住民所居住的地方，有漢人的開發亦是這近百年來才有的事，自然因為發展晚近，居住的形態呈現散村面貌，人文方面也 and 西部有很大的不同。

東部一向是清代的化外之境，移民的一切發展，必須依賴自己進行開墾。日治時代才是東部真正大規模開墾、湧進大量移民的時候。1915 年剛開始開發時，原住民在東部的人口數還佔絕對優勢，但在 1930 年代中期之後，漢人的移民人數開始超越阿美族，1940 年後更是超越東部所有原住民的總合，顯見日本以國家介入的力量比清領時期更強且全面。（馮建彰 2000b：213-215）進到 1945 年之後，加入新移民的要素，又讓東部繼續在另一股國家的力量之下發展，影響至今。

一、文獻中的「客家人」¹⁶

李國祁（1978：158）認為，台灣社會在甲午戰爭之前就已經完成內地化。事實上，東部開始設官非常的晚，一直遲至「牡丹社事件」（1874）發生之後，才開始在歷史上有正式的行政地位。最近邱彥貴（2006）在對過去以來一世紀（1905~2004）台灣客家人口的初步調查統計中也提到，後山東台灣是清代未竟完整統治之處。所以即便在台灣東部最早開始出現漢人的蹤跡是十七世紀，但是真正大量有漢人的移入和開發，至今也只不過僅一百餘年。

根據《台東州采訪冊》記載，「康熙（1681）時，全台入版籍，（東部）原係南路理番同知所轄之境。第以其地荒僻，其人不解耕織，故不責其貢賦而化外視之」（胡傳，1984：1）。顯示當時的東部，仍是清代的化外之境，也幾無漢人移民出現。到了清嘉慶十七年（1812）開始，一批漢人從蘭陽平原陸續冒險進入奇萊平原，這些以李享、莊找等為首的移民，用貨物和布匹向七腳川的頭目購買土

¹⁶ 承接前文討論，文獻中所出現相關於「客」的一詞，要看對應的人群。研究者不認為在戰前的台灣有過對於客家人一詞的描述，但在這裡為了容易說明東部客家地區的出現，便以客家人一詞來討論文獻上的紀錄，以及日本鼓勵移民中所包含的客家人。

地，開始由北起立霧溪、南至壽豐溪之間的原野進行開墾。(花蓮縣文獻委員會 1958：4) 這是東部較早有漢人進入的紀錄。

道光五年(1825)，淡水人吳全、蔡伯玉在蘭陽平原招募二千八百位佃農前往志學開墾。如今在志學尙遺留一處地名「吳全城」，還保有一塊 1940 年，鹽水港製糖株式會社所建的「開拓紀念碑」，是為這批漢人前來開墾的證據(劉還月 2001：330-331)。由於今日許多人認為在宜蘭住著相當比例的福佬客，也曾留下客人城¹⁷的證據等，所以當初這批從蘭陽平原跟隨而來開墾的人士，非常有可能就是客家人，而吳全城就是開墾出來的客家聚落。

接著在咸豐元年(1851)，艋舺人黃阿鳳招募二百多流民由海路入墾¹⁸，因為和南勢阿美族及竹高滿的泰雅族發生械鬥，半數漢人遭殺害，餘眾因黃阿鳳身故而散去。於是有一批粵籍人士，冒險前往更南的玉里發展，當時正好和 1853 年一批由埔里國姓一帶，穿越中央山脈而來的客家人會合(姜家珍 2002)，兩隊人馬就在今日的玉里建立一個客家庄，人稱「客人城」¹⁹，這是花東縱谷最早的客家聚落。

今日在東部唯一留下較確切有關客家人的紀錄，就是「客人城」聚落。當時「開山撫番」分成三條到東部的路線，許多漢人隨著這條路線前往開墾。一般來說，中路來的移民聚集地在璞石閣(玉里)一帶。光緒元年(1875)，總兵吳光亮奉命率領粵籍士兵屯駐璞石閣(今玉里)，(劉還月 1998：37)於是當時的粵籍人口分佈，便是以花東縱谷中部為主，璞石閣成為當時粵籍人口之主要聚集地區。

¹⁷ 位於宜蘭羅東

¹⁸ 另有一說是：淡水人黃阿鳳招募二千多人，建立十六股庄(今花蓮豐川一帶)(康培德 2004)

¹⁹ 咸豐三年(1853)粵籍移民沈私有、陳唐、羅仁利等二十人違反番界禁令到此拓殖，築城以防番害，時人稱「客人城」。胡傳(1984)在「台東州采訪冊」寫到：「璞石閣、客人城，在水尾(今瑞穗)南三十里，二莊相連，民、蕃八十戶，男女七百二十八人」，當時的人口比卑南新興街三百七、八十人，花蓮港三百二十二人，復興庄三百五十三人，都超出一倍的人口，璞石閣、客人城當時的熱鬧可見一斑。

二、日本時期鼓勵移民

台灣在進入日本的國家體制之後，爲了紓解台灣西部的擁擠，以及開發新土地，日本政府開始鼓勵西部移民前往東部開發，以國家力量來保障移民的身家安全，提供移民良好的開墾環境。間接使得過去因爲分類械鬥壁壘分明，不易居住在一起的人群，在東部有機會互相接觸，而能逐步進行互助合作式的交流。

日本人積極的將經營中心放在東台灣，首先以企業化的方式，鼓勵資本家在東部開墾，例如 1899 年的「賀田組」（林聖欽 1998：250），就在官方的鼓勵之下，開墾了新城、壽豐和鳳林，並從事樟腦和製糖業。日本人也由 1906~1917 年間，先後展開官、民營的移民，建立許多的移民村。但由於天候和民情的要素，宣告失敗，卻也致使漢人有機會紛紛移入花蓮，接收移民村，繼續開墾工作。（矢內原忠雄 1985：125-126）故目前有許多從日治時期留下來的客家聚落，便是當時從西部招來的客家勞工們所居住的地方。在這高移民人口比例的花蓮地區裡，隨著時間的久遠，現在並無可靠的文獻記載，這些在早期前來開墾移民的後代，如今分佈於何處。但在這片土地上，取而代之的是，在日治時期，因爲日本政府積極鼓勵參與官、民營而前來的一批漢人移民。

1921 年，日本又進行另一項移民計畫，針對台灣本地人所進行的專業農民移墾計畫；在招募農民到東部進行移墾的同時，日方也完全開放並鼓勵西部的農民自行前往東部。西部因爲許多農田已經開發飽和，於是約在 1921 年左右，有許多來自台灣西部的移民進入花蓮，這是東部開發史上的第一移民高潮。在這其間（1906~1930），進入東部的西部移民中，有大部份是來自於新竹、台北二州的移民²⁰，這些地方涵蓋了新竹以北的客家聚落，讓客家移民成爲花東縱谷開荒闢地的主力之一。（劉還月 2001：312；孟祥瀚 2002：2-6）

日本政府五十年的統治，對於東部有套很完整的構想，和財團合作，由西部

²⁰ 利用日本時代所進行的「國勢調查」資料，發現自 1915 年到 1940 年間，花東的人口增加快速，其中客家人口增加了八倍，福佬人口增加了六倍，顯見客家人遷徙的意願要比福佬人強。

移入「本島人」至會社所屬的各農場當農奴、佃農和雇工，開發造就了今日東部社會的風貌。東部一直做為農業生產的邊陲，如樟腦、蔗糖、稻米等，來供應日本殖民核心區域。

三、民國後加入新移民

在戰後台灣東部社會的重大改變是外省人的進入，也就是跟隨國民政府來台的一群人，主要為公教人員和退除役官兵，在 1949 年後大幅成長。另外還有部分人，是因為 1959 年的八七水災後，才遷入東部的。戰後日人離台，國民政府直接接收糖場體系，以前日本私人會社的糖場地，戰後便收歸國有。直到現今，東部可耕地中仍有一半的土地屬於糖場、國有財產局、土地銀行、退輔會等公家機構，對於東部整個的產經發展有很大的影響。國家力量一直控制著東部，並沒有隨著日本殖民的終結而消失(馮建彰 2000b：216-217)。

台灣光復後，東台灣的社會因為三七五減租、公地放領、耕著有其田等政策，使得原本在日治時期的大業主們，一夕之間沒落下來，形成一個相較於西台灣社會之下，幾乎沒有政經權力掛鉤及門閥派系的地方社會(馮建彰 2000b：232)。國家勢力把東部邊陲化，強而有力的農會體系運作，將東部物產送到西部。東部的客家農民成為單純的生產者(馮建彰 2000b：272)。東部沒有大到要以政治來促進或掩護產業發展的需要，所以東部的政治和產經兩範疇很少重疊，不像台灣其他地方這麼緊密(馮建彰 2000b：244)。

東台灣從一百年前才開始開發，發展的過程和三百年前就開始移墾的西部有很大的不同。殖民時期的影響至今猶在，也因為此特殊性，使得某些社會特質和其他地方不同。日本時代的移民大多是單身，或著僅是與配偶兩人同行前往開發，使得日後和原來西部原鄉漢人的宗族關係連帶不再，而能另外在移民之間重組出不同於西部原鄉的社會關係網絡(馮建彰 2000b：270)。

第三節 當代對於東部客家地區的認識

當代對於客家的研究，經常是將全台灣的家客人都作均質化的解讀。事實上，經由數據上的調查顯示，全台灣的家客人並非都有同樣的認同與認知，特別是因為過去有不同的歷史發展背景，因而產生不同的地域變化。當代的東部客家地區，因為地域的差別，也在其中反映出不同於西部客家的客家本質。

一、過去的研究

過去，學術研究者常以語言、婚姻和文化等項目來當作是檢驗一個族群的重要指標。例如行政院客委會 2002 年所委託的研究報告²¹，就是要以較傳統本質論的觀點出發，針對與祖籍之間的關係、婚姻狀況、客語使用情形、和祭祀信仰方面來看，有關客家認同的調查。

而下表四，是客委會 2004 年針對全台灣各鄉鎮客家人的隨機抽樣，對於身為客家人應該具備什麼條件的提問調查。各縣市加總平均之後，在總計欄有一列總平均數值，研究者以加底色來標出比總平均高的縣市。調查結果顯示在桃竹苗等客家地區，會不會聽和講客語這件事，是很被強調、且代表是否能夠成為客家人的條件之一；但是在花蓮地區，會不會聽或講客語這件事，同意者卻相對偏低、不被認為是重要的。尤其如果將客家鄉鎮和非客家鄉鎮區分以後來看，客家鄉鎮對於客語會聽或講的強調性，是高於非客家鄉鎮的。相反的，是否具有客家人血緣的這件事，在桃竹苗地區，並不那麼地被認為是客家人應該具備的條件之一，但是在屏東、台東和新竹市等地區，同意者卻普遍高於總平均值。如果以客家和非客家鄉鎮的區分來看，差別更為明顯，非客家鄉鎮對於血緣的在意程度，是高於客家鄉鎮的。同樣是對於身為客家人應具備條件的看法，不同地區亦有所差

²¹黃河、陳信木，2002，全國客家認同與客家人口之抽樣調查研究，行政院客委會委託研究報告。

異，因為地域的不同，使得例如在桃竹苗和花東地區，對於身為客家人所應具備的條件有著不同的解讀，可見得這兩個地區的客家人在面對客家認同的想法上，確實有很明顯的不同。

表四、以「身為客家人應具備之條件」在地區之間的差異

(單位%)								
	樣本數	有客家人的血緣	會聽或講	瞭解客家文化	自我認定	其他	不知道/很難說	拒答
縣市								
台北縣	618	38.0	42.0	13.1	10.0	3.2	19.7	1.0
宜蘭縣	310	33.2	38.9	11.2	10.7	10.3	23.7	3.9
桃園縣	703	38.0	44.8	15.1	10.5	5.0	16.8	1.0
新竹縣	991	36.3	44.2	15.8	11.1	5.0	21.4	0.7
苗栗縣	1,465	28.4	43.3	14.7	18.4	9.7	12.8	1.7
台中縣	719	35.9	37.3	11.8	7.5	2.0	21.7	0.9
彰化縣	513	28.1	39.4	16.1	4.9	17.9	26.5	3.3
南投縣	346	39.9	38.2	12.9	6.7	4.4	25.3	1.0
雲林縣	241	34.9	44.1	23.5	10.0	3.8	23.1	2.1
嘉義縣	263	31.1	32.9	15.2	5.9	1.2	36.8	0.1
台南縣	224	36.3	40.8	13.1	6.5	2.6	25.0	1.6
高雄縣	754	31.7	37.9	11.6	7.5	11.6	23.5	3.9
屏東縣	929	42.6	41.5	18.2	13.0	3.2	18.7	0.8
台東縣	378	39.2	46.2	16.6	12.7	1.0	18.3	0.8
花蓮縣	469	36.0	37.2	16.5	18.9	2.2	20.4	1.5
澎湖縣	40	42.9	61.3	15.1	7.5	1.1	14.0	1.2
基隆市	152	43.1	37.7	13.1	10.4	4.5	20.5	4.4
新竹市	127	43.5	46.9	9.4	15.8	3.1	18.3	1.4
台中市	190	44.0	32.5	14.8	10.6	0.6	15.4	2.0
嘉義市	26	20.4	23.4	—	27.0	—	46.0	—
台南市	58	55.7	39.2	19.6	11.5	1.8	13.9	0.9
台北市	317	48.8	44.4	17.7	16.8	2.0	14.3	2.3
高雄市	206	28.4	40.2	10.0	9.1	14.5	24.9	2.4
連江縣	38	32.4	38.8	11.5	1.1	1.3	25.9	1.9
金門縣	31	30.6	39.4	32.5	10.2	6.2	22.8	—
總計	10,098	38.5	41.5	14.5	11.4	5.3	19.5	1.6

客家鄉鎮	2,680	33.4	<u>45.5</u>	14.7	15.1	6.8	14.7	1.0
非客家鄉鎮	7,418	<u>39.3</u>	40.9	14.5	10.8	5.1	20.2	1.7

資料來源：客委會 2004 年全國客家人口基礎資料調查研究(附表 39)

*加底色來代表高於全國平均數，加框代表強調。

東部地區向來是民眾較為陌生的地方，尤其研究者決定要以東部為客家研究的田野地之後，時常被人問道，東部有客家人嗎？在一般人的印象中，東部多為原住民，而研究者是生長在東部的客家人，知道東部有著許多的客家社區，但是在語言的使用上，是呈現混雜的情況。例如早上走一趟市場，可以聽到國語、客語和閩南語，甚至摻雜著原住民語，國語也有多種腔，有外省腔、台灣國語腔和原住民腔，這樣多元語言的使用和對話，經常出現在東部各鄉鎮的日常生活中。

請參照下表五，全台灣地區的客家人在家裡的使用語言，分為單選和多選，左側欄位是將家中主要的使用語言作一單選的比例列出；而右側的欄位則是將家中平常會使用的語言作一多選的回答。把左側單選的主要使用客語和福佬話作對照，高於平均值的就以底色標出，發現桃竹苗、屏東、花蓮和新竹市等地，是在家中使用客語較多的地區，尤其再對照桃竹苗和花蓮地區語言使用的多選情形，可以發現到差異。在桃竹苗的客家人，主要使用語言是客語，在全國當中，也較較多比率在家中使用客語的地區，除了國語之外，是不太使用其他語言當作是日常生活的用語。反觀東部客家人，即使家裡主要使用的語言是客語，但是國語、閩南語和原住民語都可以是日常生活中所使用的語言，特別是原住民語，東部是全國使用比率最高的地區。

表五、客家人在家裡所使用的語言

(單位%)

主要使用的語言		單選				多選			
	樣本數	普通話	客語	福佬話	原住民語	普通話	客語	福佬話	原住民語
總計	9,965	55.5	15.7	28.2	0.1	94.7	39.4	73.6	0.6
縣市									
台北縣	609	70.7	6.6	22.7	-	99.1	23.8	81.7	0.3
宜蘭縣	309	33.2	2.5	62.6	0.1	93.1	9.9	91.0	1.6
桃園縣	690	69.3	18.1	12.3	0.2	98.0	54.2	58.2	0.3
新竹縣	982	52.0	44.3	3.0	0.2	94.7	84.4	36.7	0.7
苗栗縣	1,450	34.6	49.8	14.9	0.0	87.0	78.2	43.1	0.1
台中縣	713	46.4	13.0	40.1	-	92.9	37.0	83.1	0.2
彰化縣	504	33.1	2.1	63.0	-	92.2	10.3	94.9	0.2
南投縣	338	32.3	9.2	58.1	0.4	93.1	29.6	95.8	1.1
雲林縣	234	23.5	4.8	70.8	-	87.0	18.4	95.0	-
嘉義縣	256	30.5	3.1	66.3	0.1	92.2	13.9	94.0	0.1
台南縣	224	35.5	1.2	62.9	-	92.6	13.5	98.1	0.7
高雄縣	742	39.7	14.9	43.9	0.1	91.5	25.4	83.3	0.7
屏東縣	919	36.7	31.1	31.6	0.3	87.5	57.6	76.2	1.9
台東縣	373	54.8	11.9	32.1	1.2	92.9	37.3	81.8	8.9
花蓮縣	465	56.0	23.8	19.6	0.6	95.6	54.6	70.7	3.3
澎湖縣	39	44.5	-	54.2	-	93.3	16.0	89.9	1.8
基隆市	150	68.2	2.4	29.3	-	97.0	14.9	86.2	0.8
新竹市	125	66.2	18.4	15.4	-	96.6	43.3	64.1	-
台中市	190	65.0	7.5	26.4	-	94.3	31.1	79.3	0.5
嘉義市	16	30.9	-	69.1	-	94.2	5.8	94.5	-
台南市	57	48.0	2.8	49.2	-	94.9	28.8	89.2	-
台北市	312	74.2	6.6	19.0	-	97.3	33.3	77.3	0.2
高雄市	201	48.6	6.5	43.1	-	93.0	18.0	86.8	-
連江縣	38	97.4	1.3	1.3	-	100.0	16.2	30.5	-
金門縣	29	57.9	3.3	38.8	-	88.6	8.1	80.3	1.3

客家鄉鎮	2,653	42.5	53.9	3.4	-	91.7	87.8	38.3	0.1
非客家鄉鎮	7,312	57.5	9.7	32.1	0.1	95.1	31.8	79.1	0.7

資料來源：客委會 2004 年全國客家人口基礎資料調查研究(附表 54)

*加底色來代表高於全國平均數，加框代表強調。

從上文的討論中，我們了解到，桃竹苗地區的客家人會較容易以語言去強調身分認同，而東部的客家人不會，尤其東部還有很特殊的原住民因素，通婚的關係，也讓東部和其他客家地域，反應出對認同的差異。雖然都是具客家血緣身分的客家人，因為居住在不同地域的關係，而有不同的認同方式。

東部客家的情況到底是如何？是否如同調查結果一般，並不能在語言、婚姻和文化保存上看到認同，那麼東部客家的認同反應在何處？研究者依照客委會所進行調查的項目，先對花蓮玉里的兩個田野地區作一了解，再依血緣、語言、婚姻和文化方面，對兩地的長者進行訪談，透過傳統的認同要素來了解，東部和西部的差別，以及分析差別的可能原因。

二、田野地的背景介紹

1853 年杜馬榮等販商從集集越過中央山脈到璞石閣交易，開始有了直接翻山越嶺而來的西部漢人移民（後山工作室 2006：4）。粗估同治末年墾戶已達四十餘戶，但仍是清廷的化外之地（胡傳 1984），所有的移墾活動皆是民間自發的。光緒元年(1875)，廢除內地人民入台耕種禁例，清廷在東部首建的官署為卑南廳（玉里鎮公所 2004：23），有計劃的引領漢人入墾東部，璞石閣和客人城逐漸形成民莊。

玉里舊稱「璞石閣」或「樸實閣」，1917 年日本改名為玉里。璞石閣一詞的由來有三種說法：一是秀姑巒溪縱貫全境，天若久不下雨，則溪水枯竭，風揚沙塵，幾可蔽日，望之宛如灰塵世界，而阿美族語稱「灰塵世界」為「Posiku」而得名。第二，咸豐年間漢人來此墾拓，發現此盛產蕨類，平日嗜吃蕨類的阿美族

人稱蕨類為「popahko」或「pahko」。第三，也是最普遍的說法便是，昔日秀姑巒溪上游，今日玉里大橋下的礫沙河床上，原本佇立一塊巨石，遠眺之似乎泛出白金之光，阿美族人習稱此巨石為「璞石閣」，以後的漢人來此，遂依其音而取為聚落名稱。（吳榮發 1999：263）

時人喜歡以今日對於客家的想像去幫助東部的歷史尋找客家人，尤其璞石閣的客人城更是文獻上所不容質疑的，研究者亦打算以客人城田野地的發展，當作研究的起點，再將區域內的另一客家聚落互為對照。以下是研究者將玉里的行政名稱歷史沿革，依年代所製成的簡易表格：

表六、玉里鎮的行政名稱沿革

時間	行政名稱沿革
1875 年（光緒元年）	卑南廳
1885 年（光緒 11 年）	台東直隸州
1895 年（光緒 21 年；明治 28 年）	台東廳—璞石閣支廳
1909 年（明治 42 年）	花蓮港廳—璞石閣區—客人城庄
1917 年（大正 6 年）	玉里支廳
1937 年（昭和 12 年）	玉里郡

資料來源：花蓮縣玉里鎮城鄉整體發展綱要計畫

東部客家不同於西部客家的其中一個地方，在於其居住的形式非全區幾為客家人，而是如同散村般地分散而居。特殊的是，玉里鎮為秀姑巒溪所貫穿，而畫分為河東與河西兩部份。河東地區靠近海岸山脈，早期多為原住民所居住，現在有幾處客家人較多的村落，以春日最為集中。而河西地區靠近中央山脈，雖然也有不少的原住民，但是因為此區開發甚早，漢人已有為數不少者聚集在此，甚至有名震後山的「客人城」聚落，亦吸引許多的客家人前來聚居。

（一）客城

玉里的客人城自清代開始建立，長期以來，都是東部史上赫赫有名的客家聚落。許多移往東部的客家人，莫不皆以客人城為首要的落腳指標，自然而然聚集了非常多來自於西部原鄉的客家人，也就大家所說的二次移民。

客城於今日隸屬於玉里鎮的源城里，1954 年(民 43)水源和客人城兩聚落合併為同一個行政區，客人城是抵擋原住民的第一道防線，保護璞石閣安全又保護飲水發源地²²。但此社區仍然因為地理環境、族群區隔的差異，而自成一區。社區內和社區外，都已經自然的會將此地分辨為獨立的單位。

客城的出現早在清領時期，但是現今源城里的名稱乃行政上的單位，包含以客家人為主的客城社區；以及以原住民為主的水源社區。為了釐清客城和水源的不同，以及其獨立性，研究者曾經為此對源城里的居民進行訪談，以下是訪談的摘錄：

C102²³：你說客城和水源地，那當然是不一樣的兩個地方，客城就是客人城，住的都是客家人，水源地是不一樣的。這兩地方其實是不相同、而且有差別的，從我學校的學生和移民背景不同就可以看出。

D105²⁴：我們這客家人沒有很多，這裡是水源，那裡是客城，這邊都算是源城里，可是客城都是客家人，水源的原住民比較多。

一直以來，客城居住著高比率的客家人，且都在族群內通婚居多。光復後雖然面臨行政區域上的調整，客城被涵蓋在源城里內，但和另一個以原住民為多數

²² 源城社區文史資料手冊

²³ 編號第 C102 號，訪問時間為 2006.2.10，於玉里客城。

²⁴ 編號第 D105 號，訪問時間為 2006.3.30，於玉里水源。

的水源社區呈現截然不同的風貌，所以，當地都習慣以客城和水源來區分此不同的居住地方。

（二）春日

春日這地方的舊名為「織羅」，據聞很早以前住著非常多的阿美族人，為阿美族奇密分社之一支。相傳有名叫織羅的阿美族人和布農族人發生了爭獵物事件而遭到砍殺，為了紀念這族人，所以取名叫織羅。當然同時也有另一個地名的緣由是說，之前曾在狩獵時有族人不小被熱湯燙傷，而阿美語「注水加湯」稱為「織羅」(cero)及「馬織羅」(Macero)，於是為了紀念這一件事，故取名織羅²⁵。

1937 年日本人將「織羅」和「馬太林」兩部落合併叫「春日」。依照日本時代以來的發展，加上自古即有的原住民分社，使得在地人口中所稱的春日不同於整個行政區域的劃分，而自成爲一個社區。

對於春日地區的描述，有以下居民的訪談：

D206²⁶：我住的這邊是馬太林，過了橋那邊是春日，我們這裡都這樣區分。

雖然現在比較沒像以前那樣分得那麼清楚，但是馬太林和春日在舉辦活動的時候就會分開在兩地舉辦，而且這裡的客家人沒像春日那麼多且集中。

在行政區域上，雖然依路名有泰林和神農二地之分，但是當地居民仍然喜歡沿用舊稱號，把街上人口較密集的地方叫「春日」，而「馬太林」則是過橋後，較多原住民而少客家人之處，現在屬春日的泰林，但大家還是稱作馬太林。至於

²⁵ 另一說法是有族人誤遭火燒死，阿美族語「馬織羅」是火燒的意思。(吳榮發 1999)

²⁶ 編號第 D206 號，訪問時間為 2006.3.31，於玉里泰林。

神農，則是因為當地建有祭祀神農大帝的五穀宮而得名，但是大家仍舊習慣把此處較多客家人居住的地方直接稱做春日，以作代表。

目前春日里還是個以阿美族為主體的社區，日治時期，日本人積極招攬西部人前來煉製樟腦，許多客家人透過親朋好友的介紹，一個個從西部過來焗腦，當然也有自行前來開墾的客家移民。慢慢地，在這多族群所共存²⁷的新天地落戶生根，藉由互動頻繁的族群關係，漸漸和其他族群發生相互影響，包括語言、生活各方面，甚至是通婚關係。

三、以傳統的客家認同要素觀察田野地

一般的客家人口調查，多採用血緣、語言和婚姻等指標進行研究，針對內容來分析其中客家認同的多寡。研究者在此，先對本研究的田野地進行觀察，就用血緣、語言、婚姻和文化共四點傳統的認同要素來分析。

(一)血緣

東部客家人在後山開發已經有一段時日了，在內心裡之所以仍會認為自己是客家人的原因，絕大部分是來自於身分上的血緣，意即祖先也是客家人的緣故。因為搬到東部之後，在西部的原居地還有親戚，大部分也會互相往來。許多的報導人皆表示至今每年都會回老家一趟。

D102²⁸：我們是從埔里那邊過來的，現在還會回去老家呀！

²⁷依照現今四大族群的分類，東部有客家、閩南、外省和原住民等，而原住民又有阿美、布農，還有少數的西拉雅平埔族群。

²⁸編號第 D102 號，訪問時間為 2006.1.31，於玉里客城。

D202²⁹：是啊！我們都跟西部有聯絡，每年都會回去祭祖！

雖然有些人會固定每年回西部祭祖，但是也有些人不再回原居地去祭祖。較常見的情形是，有些人當初是舉家都搬來，或者是已經沒有太多認識的親戚在西部了，也有就直接在東部建立一個祖塔，變成了來東部祖。

C201³⁰：當時，我的叔伯兄弟都一起來，現在親戚都住附近。

D205³¹：唉！西部那裡都沒什麼人了，回去也不認識，乾脆就都不回去了。

D103³²：我們在三民（位於玉里鎮內）有祖塔，每年大家都會回去那裡祭祖，
每年固定都會一起聚餐，一起拉胡琴、唱山歌。

D106³³：我們的祖塔在花蓮，每年都固定過去祭拜，我弟弟他們在日本，也
三年會回來一次。

研究者在進行田野訪談時，不管是遇到居住在客城或是春日的客家人，都會承認自己的客家身份，也可以清楚說明是來自於西部的哪一縣市。一般來說，客城較多是來自於新竹，而春日多來自於苗栗。但是，特別的是，他們卻說不出大陸祖籍地，彷彿祖籍地是非常遙遠的記憶，他們僅能告訴研究者如桃竹苗這樣的大概印象，甚至拿出祖譜時，需要由研究者來告知祖譜上所陳述的祖籍地名。

²⁹編號第 D202 號，訪問時間為 2006.1.30，於玉里春日。

³⁰編號第 C201 號，訪問時間為 2006.1.30，於玉里春日。

³¹編號第 D205 號，訪問時間為 2006.2.1，於玉里春日。

³²編號第 D103 號，訪問時間為 2007.3.18，於玉里客城。

³³編號第 D106 號，訪問時間為 2007.3.19，於玉里水源。

D203³⁴：我阿爸跟我阿公的時候就過來了，我只知道（祖籍地）是新竹，我也不曉得是在大陸哪裡。

D105：我們從苗栗過來的！我也不清楚是哪裡，我們講這種話（海陸）的……
喔，好像是公館吧！至於大陸那裡，算是海豐，我跟你講，我覺得應該是河南，我們客家都是從那裡來的！

單純以祖籍血緣的觀念去了解客城和春日兩地的報導人想法，會發現大致相同。這些報導人在日常生活當中，並沒有機會需要去隱藏自己的客家身份，加上可能在父執輩以上就已經遷移至東部，所以對於原鄉的概念，只停留在西部的地名。對於再進一步的細節，或是大陸祖籍地的概念，只有隱隱約約，依稀記得，卻無法清楚的描述，甚至和我們現在對於客家人的認知有些不同。

當然，我們現在之所以會認為他的描述錯誤，也是因為是以過去對於客家研究的觀點來看。例如苗栗公館，以過去對於客家的認知概念，多數人會認為應該是說四縣客語的地區；而祖籍海豐的人，很有可能是居住在新竹以北的地方。對此，東部的客家僅能零碎式地找些他所可以說出的地名，或者印象式的拼湊記憶。所以，依照訪談紀錄可以推論出，住在田野地的客家人，應該還僅是停留在早期對於客家人所建立的概念裡，以原生連帶的血緣方式來認同身份。

(二)語言

東部客家人經常需要面對其他不同的族群，所以東部的居民已經很習慣可以同時操多種語言，並且轉換自如，各種語言自然也就受到個別相互之間的影響。前文曾經討論過，越是接觸不同的族群和語言，越容易激發強烈的認同感，但是在東部特殊的環境底下，卻看到人群在選擇語言的使用上，呈現自然轉換，且

³⁴編號第 D203 號，訪問時間為 2006.2.1，於玉里春日。

毫不在意的態度。

以下是對於客城和春日地方民眾在客語使用上的觀察：

1.客城

高達九成多比例客家人的客城社區，長期以來一直都是河西地區客家人的聚集地，也很少和其他族群通婚，即便是通婚，往往也都會要求配偶學說客語，以便孩子傳承。此區所使用的客語，不但四縣和海陸都有，亦有不少的客家人會說閩南語和原住民語。

C101：我雖然娶福佬太太，但是我太太很會說客家話，所以我完全不會擔心我家的客語會流失，進到家裡來，就要說客家話，孫子也是。

D101：我不會要求小孩一定說什麼啦！會說很好，不會說也沒關係！當然希望孫子可以回來多跟我們學！

D102：客語不會說也不會怎樣啦！語言可以多學啦！像我就還會說閩南語和阿美族話。

D103：我孫子愛說國語，不愛說客家話，我太太會跟他講，但我是不在意啦！很多人都覺得我閩南語講得很好，我才不像他們這麼笨呢！

D104：我客語是說得很好，很多特別的用語我也都知道，但是我的孫子他們不太會說。

客城這地方，一直維持高比例的客家人口，對於母語的傳承，一般的民眾是

持隨意的想法，但是如果不透過傳承客語，不特別要求下一代一定要會說，該要如何維繫客家認同。在研究者的訪談經驗中，倒是因為時常有機會接觸到運動動員，例如閱讀相關客家研究的書籍，或具有里長身份、有政治活動的報導人，會有要求家人進家裏就要會說客家話的想法。

2.春日

和客城不同的地方，在於住春日的客家人比例上較原住民為少，也比較沒有族群界限，經常都和當地的原住民進行通婚，原住民也都會學說客家話。

C201：在春日里的漢人，客家人算是多數，閩南人佔不到三分之一的比例，

這裡四縣、海陸都講，講原住民話都通，不過很多原住民的小孩也都
會講客家話，大家都相處的不錯呀！

我大兒子是娶印尼新娘，所以孫子都說國語比較多，我在家都盡量跟
他們說客家話，會聽得懂啦！³⁵

D205：我一般常用的語言，都是客家話，我哪種都會說。當然，我們這邊

也有很多人是娶原住民當太太的，小孩都跟著說客語呀！既然嫁過
來，就會跟著說客家話啦，所以這裡很多原住民都會說客家話，也不
會特別分什麼族群，和氣最重要，相處在一起就是要和氣嘛！

D204：像我的媳婦，以前都說閩南話，嫁過來之後才開始學說客家話。

³⁵ 這裡分為兩個訪談時間所摘錄下來的內容：第一段為 2005.4.26；第二段為 2006.1.30，地點均在玉里春日。

C202：我住在北部的孫子都不會講，因為我媳婦他們都不教，我當然是希望他們會說呀！但只有放假的時候才回來，學也學不多。

一般有客家意識的人，都會希望母語可以傳承，會要求下一代學，甚至要求嫁過來的媳婦會說。但是這樣的想法或許就是西部長期以來對於客家認同形成的要求，認為會說、要求下一代會說就是一種認同。研究者在田野地的經驗，加上客委會的調查結果，發現東部對於語言的問題其實並不是太在意，基本上都採隨意的態度，只因客語已經是生活中的一部分，大家都在說，甚至原住民都在學說，難道因為原住民願意學，就是代表原住民認同了客家嗎？只能說是代表了該地區常用的生活用語是客語，學習語言是爲了方便一般民眾的溝通。

客城的客家人因為都會使用客語，從不擔心下一代不會說，也不覺得應該需要強調；而春日因為和其他族群的互動頻繁，所以在意使用的語言為何，尤其透過通婚，媳婦和下一代是否會說客語，就變成認同與否的觀察點，當然，這也是從過去西部客家研究的觀點來解讀的。只是在田野地中，客語的使用似乎並不見得代表認同，可能只是地方生活中所要溝通的語言，自然也就不難理解，爲什麼他們可以同時操換多種語言，也不會特別要求自己的下一代了。

(三)婚姻

在客城的通婚現象較少，幾乎都是客家嫁娶客家人，當然也有少數娶閩南媳婦的經驗，但是閩南媳婦嫁過來都會跟著說客語，所以也都維持著單純的客家聚落樣貌。嫁娶原住民的狀況在客城是幾乎沒有的，相反地，在春日卻顯得常見，但同樣地，原住民媳婦嫁過來，也都跟著夫家說客語。

D101：我不會介意媳婦是什麼人，家庭和氣最重要！

C101：我母親是嫁過來之後，才開始跟著我們說客家話；而我的太太，是福佬人，在我們這個社區，幾乎都是客家人跟客家人結婚，很少人會和福佬或原住民通婚，而且我們這裡的客家人高達五分之三，閩南和原住民都各佔五分之一；如果不用源城里來算，單算客城這裡，客家人的比例可是 90%。

D204³⁶：我們這裡（春日）都是客家人，通常客家人嫁娶客家人較多，人家都說閩南的媳婦很懶惰，客家婦女比較勤勞，可是我並不會限制我的小孩只能娶客家人，基本上，我當然傾向最好娶客家的女孩子當媳婦呀，現在的媳婦是福佬人，孫子都不太會說客家話，盡量我們也是希望他們會講呀！我們這邊也很多娶原住民當媳婦的！

D205：我就娶原住民當太太呀，常年在這邊山上，也只有原住民的女孩子可以娶，她嫁給我之後，客家話說得可溜呢（笑）！不擔心我被同化掉，是我們去影響她跟我們一樣。

通婚的現象，是春日多過於客城，通常在族群相處較頻繁的地方，該有較強烈的認同。依照過去西部對於族群通婚的研究，大家會以是否能將嫁過來的媳婦同化以顯示認同的強弱，但是對通婚家庭來說，認同是流動的，並非絕對。最重要的是，田野兩地的報導人均對於下一代的嫁娶對象並無太大意見，都表示不會刻意希望嫁娶那一族群做為對象，只要家庭和氣即可。

(四)文化

遷移到後山的客家人，其實在文化上只承襲到部份西部的傳統文化，有的是

³⁶ 編號第 D204 號，訪問時間為 2006.1.31，於春日。

憑記憶，有的則是回到西部去尋找、帶過來，例如五穀大帝、義民爺信仰，還有山歌傳唱等。多半強調能簡易就簡易，因為過日子比較重要。以下分成幾點來說明：

1.信仰

C202³⁷：我們是到苗栗的五穀宮去請分香回來的，那時候想要奉祀五穀爺，就去山上選了一大塊木頭，好重！好幾個人一起扛下來的，送去花蓮給師父雕刻。

C201：我們是有祭祀義民爺，但沒聽說過（像研究者問的）要送飯拜，好像是很久以前人去西部請的，我不太清楚。

D102：我的店就開在伯公廟旁邊，所以一些事情都是我在管理的。

D104³⁸：我家有拜義民爺，是我們從西部帶來的一面令旗，不過我們也沒犒軍啦！

祭祀的信仰有五穀大帝、伯公和義民爺，這都是傳統對於客家人信仰認定的指標，也就是說，客家人多信仰這些神明。但往往就只是單純的祭祀，或者從原鄉所帶來的信仰，並沒有如同西部一樣，發展相同的祭祀儀式，例如：奉飯。

2.習俗

³⁷編號第 C202 號，訪問時間為 2005.4.26，於玉里春日。

³⁸編號第 D202 號，訪問時間為 2006.2.10，於玉里客城。

D203：我們這邊也有光復後才搬過來的客家人，那時是因為八七水災等原
因才過來的，住久了，就慢慢會和原住民在很多方面逐漸相同了。

D202：這裡很多客家人，一般習俗多多少少也都有，只是時代不一樣了，
很多都盡量能簡單就簡單。

D205：祖譜不重要啦！我們離開西部這麼久了，怎麼會有那些東西，我就
每天和朋友聊聊天、泡泡茶，再看看客家電視台，這樣就很好了，哪
會去想客家文化的問題？

C102：社區媽媽會做一些米食的東西，有時會在園遊會上賣，好像也有上
課的樣子……大部分都是農會在弄，我也不太曉得。

多數的居民都感覺到在習俗方面，不需要一定要和西部一樣，可能因為離開西部時太小或還沒出生，也不太清楚，加上現代的人也不太講究了，所以一切都從簡，甚至因為和原住民生活在一起久了，習俗方面也多少有變化。

至於問到有關米食方面的製作，一般人是覺得現在的人不太喜歡吃，所以也就不大要做了。但關於農會指導一些婦女製作米食，在園遊會上成果發表等的活動，是因為近幾年客家的議題討論熱烈，加上玉里有位客家人因為種植稻米得到該年的縱谷地區稻米冠軍，甚至贏過了池上、關山米，於是農會也打著客家活動的旗幟來舉辦活動，以推廣玉里地區的稻米。

3.山歌

在玉里可以代表傳統客家文化的活動，就是山歌歌謠班的成立，名稱叫做「玉

里客家歌謠文化促進會」。事實上這裡的客家人口音混得很雜，許多人是四縣和海陸客語都會講的。研究者認為：對這裡的客家人而言，這些通通都叫做客家話。

D202：我們這裡（春日）有位鍾秀金老師很熱心，有意想要成立客家歌謠班，還特地去玉里請葉火旺老師來教，可惜報名的人不多，所以沒多久就不再繼續了，不過腔調聽起來，似乎因各地來的不同，還是有差異。

D203：我本人是不會唱山歌啦，但以前曾經聽老人家在唱，不過那些會唱的人，現在都已經不在了，曾經有客家民謠班在練山歌，我們多少練一下，但是現在沒有了。

C101：有呀！我們有璞石客家歌謠班，葉火旺老師教的，之前還有去各地比賽呢！

D204：我們講海陸的沒山歌，所以不會唱山歌，山歌是講四縣話的人在唱的，以前倒是聽有人家唱過，不過我很小就離開家了，根本也不太清楚，要求生活都來不及了，哪管得了這麼多，那一些東西.....，唉！
(嘆氣)

玉里有位很熱心的葉火旺先生，長年推廣客家文化，甚至到西部去找山歌歌謠本回來教。但是居民的反應似乎很被動，參與度也不太踴躍，春日地區原本也想成立山歌班，最後是因為民眾的參與度太低，而沒能成立，只剩下在玉里鎮上葉老師的山歌班還在持續維繫著。

(五)小結

所謂的客家鄉鎮，是指行政區域裡的人口，有超過百分之五十以上的人口皆為客家人，而對於客家人的自我認同，又有多重不同的認定方法，所以是不是客家，有部分的原因除了是來自於自我的認定，還有一大部分的原因是來自於居住的地方是否為客家庄，父母親的血緣是否為客家人等。

過去，台灣有很長的一段時間都是處於自行開發的狀態，移民為了自保，團結聚集而居，加上歷史的變動，逐漸形成今日西部各鄉鎮的樣貌。而晚近才進行開發的東部地區，雖然不曾歷經和西部相同的歷史經驗，但是也憑著移民們的努力，在東部建立起家園。

客家概念運用在今日，開始將部分地區劃為客家鄉鎮，當需要進行抽樣調查來了解客家人口時，也就根據過去大眾所認知的情形而定，所以成了我們一般所認知的客家地域。但是對於東部地區，卻仍舊還有混沌未明的情況產生，雖然有不少的客家人，但卻還不足以形成客家鄉鎮。例如那些主要的客家地域，桃竹苗、六堆等地，是很久就為大眾所知的客家地方，早在日治時期以後就有雛形出現，逐漸被今日社會所確立為客家地域的印象，相反的，東部因為都採散村的形式居住，並無特別集中，不是以集村的形態出現，又因為開發較晚，遲遲都沒有如同西部那樣有所謂的客家地域出現，也只能藉由當代對於東部客家地區的認識，而在這些不太為世人所知的客家地區進行研究。

將傳統對於客家認同要素的認知，來對田野地進行訪談，得到類似客委會所作的抽樣調查結果，顯示東部確實和西部不同，玉里雖然不是客家鄉鎮，但是田野地是多客家人集中的客家社區，對於血緣上的認同明顯，但對於語言、婚姻和文化的保留態度上，都顯得不太在意。這和西部重視語言、不太重視血緣的調查結果不同，東西部的客家人，因為地域的不同，反應不同的客家認同與想法。

第四章 客家文化運動對於客家認同建構的影響

客家還我母語文化運動³⁹之於客家運動歷史，有其發展的重要性，更對後來的客家人產生相當程度的影響。所謂的客家文化運動，其實一直都在持續著，並不會因為客家還我母語文化運動的落幕，而宣告結束。然而運動者之所以會將一些各自獨立、分散、無社會關聯的想法或不平之感結合起來，並在環境容許的狀況下，提出一個完整的論述去統攝這些零散、不一致的想法，來吸引成員的認同與參與（王甫昌 2003：171），是因為客家文化運動者為了激起族群意識，完成動員的目的。除了將過去一些獨立、分散的歷史結合起來，一以貫之，並在這些社會結構與文化條件的限制下，提出一套不同於過去的族群論述，作為界定族群認同、弱勢族群意識、以及激勵族群集體行動的基礎，在族群運動出現的狀況下，讓成員的族群意識內容較容易趨於一致。本章要從客家文化運動的出現，到對於客家認同建構所產生的影響進行說明。

第一節 當代客家族群想像的出現

徐正光(1991)在《徘徊於族群與現實之間》序言裡便提到：「在很多人的印象當中，客家人是一個不具備自主族群意識的一群人……而就深層的族群特質來分析，客家人極端重視歷史，自傲於悠久的優異文化，具有強烈認同意識的族群，這種強烈的客家意識表現在日常生活和歷史思考當中。例如，他們喜歡談論客家人在歷史上的豐功偉業以及當代華人政治圈中的重要成就，以中原文化的傳承者自居。這樣矛盾且對立的兩種身分，卻是延續族群和個體生存的自處之道。一旦生存受到重大威脅，強悍的族群意識就會迸裂而出，形成熾熱的洪流。」

³⁹以下簡稱為客家文化運動，指的是從 1988 年的客家社會運動之後，所繼續延伸、發展的一種文化復振運動。而當以客家還我母語文化運動特別強調時，指的才是僅針對 1988 這一年所發生的運動。

自有客家研究或客家學的名詞出現之後，台灣對於客家方面的學術研究逐年增加，而早期研究者，總喜歡追溯曾經擁有輝煌成就的祖先，以顯示自己優秀的出身，教導子孫自己是可以抬起頭來的優秀客家人。但是「客家」的概念是從什麼時候開始出現，為什麼在當代而言，客家成為代表一種族群的分類，本節要從客家人極端重視、且自傲自身的優異文化開始，說明族群意識所形成的客家族群想像。

一、戰後開始在台灣出現的「客家」概念

翻開所謂的客家歷史，經常可以從文章內容中看到，過去客家人在歷史舞台上的重要表現，客家人曾經有過哪些豐功偉業，以及當代有哪些重要成就的華人代表，意圖以成功的案例，引導作為客家身份的連結，以彰顯族群的優秀（高宗熹 1997）。例如《客家風雲》雜誌裡，便不斷地強調客家人的血統優良，以及尊貴優秀的客家祖先。

事實上，就台灣的歷史來說，一直遲至二次大戰之後，國民政府遷台，國語成為主流的語言，「客家」一詞才真正的普遍化（邱彥貴、吳中杰 2001：27）。而「客家人」這個詞，則是在戰後才開始在台灣使用（楊聰榮 2004）。在戰前，幾乎看不到「客家」一詞的記載。翻遍文獻，在日治時期並無特別對於「客家」的稱呼，只在清代文獻中零星出現「客莊」、「客仔」或「客籍」等名稱，但在意義上，也和後來所使用的客家並不相同。清代所稱的「客」，並非專屬名詞，主要是為他稱，當時的台灣客家人還沒有自認為自己是客家人的想法。台灣開始使用「客家」一詞，應是二次戰後由廣東地區傳入，在廣東及海外華人興起客家認同之後才開始加以使用，在此之前，「客」只是他稱（楊聰榮 2005：133-139）。也就是說，在戰後受到由中國所帶過來經建構過後的思想，讓在戰前還不自認為是客家人的台灣客家，開始有稱作客家人的說法。

(一) 引入羅香林對客家建構的概念

羅香林(1933)於《客家研究導論》書中提到,「客家」是他稱也是自稱(陳春聲 2006:3),顯示1930年代左右,客家才開始成為某些客家人的自稱。在這之前,中國客家並沒有特別針對客家一詞,有過詳細的解釋,更不會對客家一詞宣稱為自稱。

羅香林自1933年著書《客家研究導論》開始,「客家」一詞,便定著成為海內外對於居住在嶺南地區的這一群漢人,所給予的稱呼。書中內容對於客家的源流、遷徙之因與路線、人口分布和語言特點做了詳盡的考證和闡釋。推究羅香林在書中所述,1905年因為黃節在《廣東鄉土歷史》教科書中提及客家非漢種一事,就在當時,客家人士成立了「客家源流研究會」來澄清。但以現存的史料來看,這件教科書事件應該發生在1907年,而非羅氏所述的1905年(陳春聲 2005)。由此可知,羅氏寫這一段由來時,並非真的根據文獻史料而來,單粹僅是因為想要建構一套屬於客家的論述,所以才特地將教科書上的那一段,拿出放大解釋罷了。

回顧1930年代羅香林的客家研究,主要在於對抗當時認為客家非漢人的陳述,「客家非漢族說」或「客家是漢族與其他少數民族的混血種說」等看法(楊聰榮,2005:130)。可見他強調客家身分的原因,是由於非漢族說之壓力而相對產生的。羅香林因為要對抗客家人非漢種之說,遂將原本他稱的客家轉變為自稱,並用譜系源流建構了一套客家學。

當羅香林的客家民系觀點盛行時,台灣還未感受到此風潮,但是在戰後國民政府來台後,開始要為台灣客家人尋找來源,以及共同祖先時,論述便開始和羅香林過去所建構的客家認同產生連結。台灣客家在建立國族意識前的過渡期,需要先被建構具有所謂的中原系譜源流概念。所以在戰後,開始移入羅香林所書寫的客家源流論點,讓台灣的客家人開始將「客家」當作自稱。

（二）民族工程學的範疇

除了羅香林的《客家研究導論》，還有許多相關羅式觀點的客家論述先後移入台灣，同時隨著中華民國政府的治台，中華民族主義也在台灣正式運作。在給台灣客家的「民族主義包裹」中，另外還有官方所主導的「世界客屬總會」在台灣成立，以跨國族群運動的面貌，將台灣客家繫屬為中國客家之一支（楊長鎮 1997：23）。

中原雜誌（1965）是台灣最早的客家通俗傳播，由戰後廣東梅縣移民謝樹新在苗栗所創辦。論述基調承襲羅香林模式，從客家人五次遷徙，最後移居台灣為背景，筆調以延續中原客家為自居，但是當時並未有以台灣客家為出發點的台灣客家意識，而是結合中華民族主義的中原客家意識。另外，1978年陳運棟的《客家人》（1992）問世，算是台灣土產的第一本系統性客家學著作。內容仍然沿襲羅香林式的架構，另外又增補了台灣客家在地的祖籍空間分布、移入時間等；將台灣客家人的語言詞彙、山歌、生活型態、禮俗、信仰、食衣住行等一切規格、定型化，完成了編入中國客家的手續。但是一直到這時候，「台灣客家人」的觀念仍未出現。

二、作為族群分類的台灣客家想像

第三章提及到清代和日治時期，對於粵人的看法和概念，和後來以戶籍資料為稱的廣人等，在過去經常被使用是對於客家人的對稱。但是根據本章節前項的說法，客家人的名詞是戰後才出現在台灣的，顯然我們現在所討論的客家人不見得就等同於文獻上所指的「客」--這一模糊的概念，相信應該和今日社會學中所使用的族群說法更是截然不同。一為具體存在的人群，我們試著用今日所能夠描述的辭彙和理解來說明；另一則為用想像的概念去認知遙遠、可能與你一輩子無緣見面的人群為團體（王甫昌 2003：19）。

客家概念是中國所帶來的，過去的台灣未曾有過如此的想法；而文獻中所出現的「客」字意思，也非代表 1930 年代才產生的客家意思。早期大陸地區的土客相對意涵，更不是台灣械鬥下所相對等的意涵。不同時空背景下的「客」字，都有其所代表的時間意涵，端視當時相對等的人群，也不可能如同今日的時空背景，可以想像遠在地球彼端，與你相類屬的人群概念，1990 年代之後所討論的客家族群觀念，已經進入族群分類的客家想像觀點。

(一)弱勢者的建構論述

王甫昌（2003：167）提出「族群想像」的說法，認為其特性兼具了現代與傳統，表現於現代，是在這種人群分類所預設人群之間的關係，應以現代國家公民權利為前提，要求平等對待所有的族群，特別是弱勢族群的想法。而表現在傳統，則是要將這種想像訴諸一套關於共同祖先、共同來源、以及共同文化的說法，作為界定族群團體界線，作為區分我群和他群的標準。

當代弱勢團體因為追求群體之間平等待遇的需要，才會使得運動者回頭過去，找尋其歷史、文化特質的共同性，以行動來界定族群（王甫昌 2003：32）。而當代社會中被動員起來的族群意識與族群認同，通常都會宣稱依附在一個舊有的認同上，對於族群團體的範圍或界線、文化與社會特性、以及關於族群對手的論述，通常都因為涉及到當代的需要，與過去有相當大的差異。

長久以來，客家人感覺自己是台灣社會的隱形人(徐正光 1994：208)，既沒有優勢團體的文化論述權，也沒有身份的獨特性。爲了要讓客家人正視母語消逝的危機，並致力於倡導客家文化復興運動，達成團結客家人、搶救母語的目的，運動者通常會運用文化與歷史的素材，建構一套族群起源的論述，包括祖先是誰、從什麼地方起源；如何及爲甚麼遷移到目前所在地、有過哪些光榮的過去、曾經擁有過哪些英雄等，以及族群的文化特質有哪些（例如使用什麼語言、有哪些風俗習慣、及獨特文化）。說明爲什麼他們會構成一個非常獨特的社會群體，

用這種方式來界定「我們是誰」(王甫昌 2003: 10-12)。

運動者將眾多不同的歷史事實與文化素材組織起來，形成一套簡單明瞭、一以貫之的歷史詮釋觀點，來說明目前我群的處境，是運動者所要發揮建構影響的空間。而根據事實所衍生出來的一套關於族群過去歷史、當前處境與未來目標的完整族群論述，通常是根據當前的分類需要，而非過去的共同性來作為組織論述內容。因此，族群所認定的「共同祖先」與「共同來源」究竟是真是假，並不是重要的問題。重要的是，只要群體認為自己有這樣的共同來源，就足以構成他們的族群想像。

(二)閩客關係的演變

族群是相對性的群體認同，當人們界定我們是誰時，便同時也把他們是誰給對比界定出來了。所以即使在一個多重族群分類的狀況下，提出某一類族群分類，通常都有一個明確的對比類屬。(王甫昌 2003: 10-11)

閩客間的緊張關係時來已久，但清代和日治時期的概念，卻和現代的族群分類不同。事實上，一直到現在，海外許多地區都稱說福佬話的人為「福建人」、「潮汕人」，閩南人一直都不是對於這群說福佬話人的共稱，顯示延續日本時期對於福建人的分類，閩南人的稱呼是二次大戰後在台灣所發展出來的。戰後對於說客語和福佬語的人群來說，對於身份的認知仍是停留在本島人的階段。日本統治五十年，嚴禁械鬥，福建人和廣東人和平共處了五十年，沒有需要特意對立的原因，因為他們都必須共同面對相對於本島人的日本政府。加上二二八事件的發生，戰後有的應該是同仇敵愾的省籍情結，所以閩客互相對立的局勢，應該是在後來的事。況且，客家人和閩南人既然不是戰後旋即同時出現的稱呼，顯見各自有其發展的脈絡，不能直接跳至今日討論關於客家人和閩南人的對立。

例如漳州人和泉州人，彼此之間因為對立的因素，即便血緣相同、言語可以溝通，但彼此強調差異的部份，竟然比和說客語的人差別還來得大，可見文化的

分立是被製造出來的，當兩個血緣相同，言語可以相通的群體，長期互相對立的時候，文化的分立是歷史必然的結果(林美容 1990)。相對應於閩客之間的關係，即便彼此的差異也沒這麼的大，但是卻因要強調彼此的差別，而形成今日閩客差異的對立關係。

(三)新个客家人概念的提出

以「客家」當作總稱式的概念，發展至 1990 年代產生轉變。二次戰後，世界客屬總會除了在世界各地先後成立各國分會外，也在臺灣島內相關縣市成立各該縣市的客屬分會。台灣社會解嚴之後，各類社會運動風起雲湧，客家文化運動等相繼發生。台灣自從因為「鄉土論戰」時期，有過中國意識和台灣意識的各別千秋之後，台灣在地的鄉土意識，隨之抬頭發展，而以「臺灣客家」為名的第一個客家組織，則於 1990 年以「台灣客家公共事務協會」的名義出現。協會提出「新个客家人」之理念，積極進行攸關社會改造、民主運動的相關活動，同時主導成立客家公益媒體「寶島客家廣播電台」，成為全球第一家專業的客語頻道。對於動員期的客家文化運動而言，台灣客協的出現，加速了客家意識的提升，與動員因子的累積(曾金玉，2000：115)。

台灣客協主張台灣客家認同，既然生長在台灣，就要認同台灣這塊土地，客家人也要當台灣的主人。他們喊出台灣客家人不再流浪，視台灣為流浪的最後一站。新个客家人概念，便是要切斷過去老生常談的中原客家歷史，而將焦點放在今日台灣的客家，去思考客家人該如何和台灣的其他族群一同攜手合作，共同以身為台灣的一份子而努力。

「.....舊个客家人容易緬懷過去光榮事蹟，怯於在其他族群面前表明自身的族群身分.....新个客家人雖然不必刻意遺忘過去光輝，應以積極的態度來面對當前所處的不利處境.....以台灣共同主人身分，站在台灣人立場，來爭取客家人的權益」。(鍾肇政，1991)台灣客協將新个客家人理念注入多族群社會，意圖重建

客家地位和調整族群關係問題。(林詩偉 2005: 74-75)

在今日以族群分類的客家想像之下，觀察過去對於客家人的定義，一直隨著時代變遷而有所調整。學者試圖要將客家人的現況給定著化，將當代客家人的範疇規範下來，以期凝聚認同意識。於是按照時間順序，對於當代客家人的定義，研究者分別整理為以下的敘述：

1.陳運棟（1991：15）在〈客家學研究導論〉對於「客家人」下了定義：

「因歷史原因形成漢民族中獨特穩定的客家族群，具有共同的利益，獨特穩定的客家語言、文化、民俗和情感（客家精神）。符合以上特徵者為客家人，否則就不能稱之為客家人。」條件要有：

- （1）漢民族之中獨特穩定的族群之一
- （2）客家話是客家人獨特的語言
- （3）有特殊的客家文化和習俗
- （4）有獨特的客家精神

陳運棟所定義的客家人，採取傳統對客家人的認知要件，要會說客家話，過客家生活，有具體可觀察到的特徵。

2.HAPA（台灣客協）成立於1990年，鍾肇政提出「新个客家人」觀念。

鍾肇政（1991：20-21）說：「新个客家人之出現，此其時矣！我們雖未敢以此自許，然而我們卻不願徒然陶醉於過去創造歷史的萬丈光芒中，更不願自滿於以往英才輩出並獨領風騷；我們深信不疑者，厥為客家潛力至今猶存。在此事局詭譎，社會擾攘，新的人文景觀亟待建立之際，我們願意為尋回我們的尊嚴，再創我們的光輝而努力，更願意與其他族群——不論福佬、各省抑或原住民各族，攜手同心，為我們大家的光明未來而戮力以赴」。

新个客家人概念的出現，顯然不再拘泥於過去傳統所認知的表徵，一些在過去刻意被強調代表客家意識的特徵，如「硬頸精神」、「耕讀傳家」、「團結」、和「特別重視歷史傳統」等印象，已經不是新个客家人所要強調的部份，更重要的是在和其他族群之間的互助合作。傳統的表徵雖然對說明客家族群的認同上有其必要性，但卻會預設了族群的人格、文化或體質上的特徵，形成刻板印象。（鍾肇政，1991：66-67）。

鄧榮坤、李勝良(1997：17)所出版的《台灣新客家人》，在書中也提到，所謂純粹客家人居住之鄉鎮，已不復存在，只能用多數的標準來認定。目前客家族群的認定越來越複雜，如果以客家族群所集居的西部主要客家地域來看，是可以藉著語言、風俗、習慣等特徵辨認。但是如果是在東部，或其他非客家鄉鎮區域，不同族群間的通婚頻繁，已有許多二代客家人不會說客家話，今日在族群分類下的客家人判定，應該更寬廣。

目前客委會也有多次的客家人口抽樣調查計畫，對於客家人的想法，已從過去單一語言、文化等特徵認定，到只要願意說，或者只要願意認同都可以被界定為客家人的範圍，不管是來自於父方或母方，甚至仰慕客家文化者，都可以經由被多重的認同，而被納入是客家人的範圍。

（四）四大族群分類的出現

台灣開始有「四大族群」的說法，始於1993年左右，最早由立委葉菊蘭所提出，分為原住民、閩南、客家和外省人，（張茂桂 1997：60）成為今日一般共識的族群分類。由於族群的說法在當代已經廣泛被使用，甚至於濫用，大眾已不清楚四大族群說法並不是同時間出現，有其歷史演變的脈絡，而在這之中也具有歧異性（王甫昌 2003：56-63），況且，關於族群的概念，也並不是從很久以前便已存在的概念。

當原住民在還不是被稱作爲是原住民族群以前，各族分別有其文化和社會的差異，但是如今都被當作是同一類屬的人來稱呼，在選舉的範圍上，雖然和漢人有區分，但是卻不是按各族來進行分配名額。同樣的，外省人也被當作是同一個族群來看待，共有中國三十多個省分的人民含括在內，講上海話、四川話，也有和現在台灣人一樣講所謂北京話、客家話的人，都被稱作是外省族群。

王甫昌（2003：56-58）認爲，會有族群想像的出現，是因爲各族群都有相對性的族群類屬出現，所以差異性的區分便會相對而生，例如本省/外省、原/漢、閩/客等。早期只有本省/外省的相對，後來因爲政治上的操作，在很多鄉鎮裡有閩客輪流當政的不成文規定，致使閩客因利益衝突，差異日漸擴大。加上 1980 年代社會運動的風行，使得許多團體有了自覺的機會，例如原住民還我土地運動、客家人還我母語運動等，使得原/漢、閩/客的差異相對而生。

四大族群的出現並非同時的，端視相對應的族群類屬而定，以原住民爲例，過去沒有此稱呼的概念，但今日泛指的就是非漢人的高山族而言，當然，其中還有許多歧異，可是卻已經變成當代社會大眾對於這樣一群人的指稱。而拜運動所賜，原先這群人走上街頭爲的就是要凸顯他們和漢人的差異，所以儘管這群人彼此之間並不怎麼相似，但是最後他們成爲了一個族群。對於客家族群而言，也因爲四大族群說法的出現，而從過去只是代表說特殊方言的人群，進入族群概念的劃分中。

第二節 客家文化運動所帶來的意涵

客家還我母語文化運動是在 1988 年 12 月 28 日發生。徐正光（1991）認爲客家族群身分認同隱而不顯的原因，有歷史、政治、經濟和文化上的不利條件，壓縮語言和文化上的發展空間，導致族群認同的模糊和解體，這是八〇年代後期客家意識覺醒運動興起的基礎。

王甫昌提出(2003:14)族群通常是弱勢者的人群分類想像。分別為差異認知、不平等認知、和集體行動必要性認知等三個不同層次的族群意識。只有察覺到差異與不平等時，還不能直接造成行動。但是等到成形的族群運動產生，就能作為建構和宣揚族群意識的組織基礎，也才能夠將族群意識充分地適時發展出來(2003:18)。弱勢的一群人為了要改變自身所處的不利地位，經常會透過重新詮釋歷史、共同採取集體行動，以及建構新認同來產生新的人群分類方式，我們可謂之族群產生。

客家人不平等的認知，早期只能利用過去優秀的歷史人物和事件來強調自己和其他人的差異，運動者運用過去的歷史強化客家人的自信心與危機感，為訴求集體行動，所以連結了羅香林式的歷史脈絡。隨著大眾媒體的開放，客家意識抬頭，許多社會覺醒的運動，相繼在生活中展開。客家人也逐漸在這波潮流當中，警覺到袖手旁觀的危機，而積極走向運動現場，於是客家還我母語文化運動，就在各方要素的壓力和促使之下出現，以下是研究者對於各項要素的說明。

一、都市客家在語言流失下所產生的危機感

1960 年代之後，大量客家人因為工作、就學的關係，必須離開原先集中居住的客庄，遷居到都市，但是在都會區之中，為了生存，客家人的身分卻必須要隱藏，學習說其他優勢族群的語言，包括文化上優勢的國語，和人數上優勢的福佬語。對子女強調國語的重要性，以致先天缺乏學習和使用客語的環境，導致很多在都市出生的第二代，逐漸失去使用客家話的能力和習慣(王甫昌 2003:131)。為此，許多移居到都市的客家人開始感到憂心，因為在文化和人數上的弱勢，會使得未來子孫都將忘記自己的母語。為了體會都市客家在都會區所遭逢的壓力與無奈，所以研究者請教一位從小居住在台北，並且已經不會說母語的客家

人，對於當時客家人在異地生活的情景進行回憶，以下是研究者對D301⁴⁰所作的訪談摘錄：

D301：以前我們都不敢讓人家知道我們的客家身份，怕人家會瞧不起我們。

我們讀書的時候，我就有很多同學他們就會批評客家人，久了就很有自卑感，有被人家排斥的感覺。聽到那種話就覺得是被排斥，會產生不平衡的心理，現在是因為年紀大了比較放得開，當時那種年紀是想不開啦。我是覺得立場薄弱啦！你生活周遭的人都說國語，不然就是閩南語，兩大語言啦！你在學校周遭的人都不說客語，我們人數是少數，加上又不敢講，就是我說的立場薄弱，勢力就不強，自然而然就畏縮，就跟著順應別人了。

居住都市的客家人面臨兩難的抉擇問題，既想要隱藏自己的客家身分，卻又憂心日後文化斷層の後遺症，在各方優勢團體的壓迫之下，發現母語流失快速。根據徐正光和蕭新煌（1995）針對台北地區客家民眾客家與使用情形的調查已經顯示，受訪者子女的客語程度，已不到一半是流利的。通婚家庭幾乎不用客語交談，在公共場合就使用國語或閩南語，客家話只在家中使用。在台灣西部，尤其在大都會之中，客家人特別感受到語言與文化的被壓迫。

接著，是研究者在整裡還我母語客家文化運動發生之前，於《客家風雲》雜誌「讀者投書」欄中，所截取的幾段都市客家的心聲：

邱先生：我在都市聽不到親切的鄉音……之前國民黨所辦的「雙十園」雜誌公開承認閩南語即是所謂的台語。那客家話算甚麼呢？我們絕不能因此將閩南語改成台語……這麼多年來，客家人受盡委屈，老人只有看報或雜誌，電視台沒有講客家話，廣播亦罕有客語節目，有

⁴⁰ 編號第 D301 號，訪談時間為 2007.3.17，於玉里水源。

誰為我們爭取權利?台鐵只有國語和閩南語，到了苗栗車站也沒有客語播音，遊子們回鄉聽不到鄉音。(客家風雲十三期)

范先生：念高中時，聽同學和師長偶然用閩語交談，但是若講客語就被輕視，認為是沒水準的事……後來在校園招攬同學一起提倡家鄉話，卻被批評是有「分離意識」。(客家風雲十四期)

鐘先生：客家人爭取母語早就開始了，以前不主張上街頭，但絲毫都不見當局重視，只有上街頭才能爭取權益。(客家風雲十五期)

讓成員意識到自己群體的不平等待遇，這是運動形成的關鍵元素（王甫昌 2003：15）。運動者之所以會建構族群意識，通常是因為成員因自身的文化身份且遭受到不公平待遇所起。當人們開始將自己所受的苦難，或是經濟、政治與社會方面的不公平待遇，歸因到這些不能隨便改變的出生身分上時，族群意識才算真的萌芽；這也是建立集體認知與歸因的過程。客家文化運動主要是針對國語和閩南語強勢壓迫而生的訴求，當客家人在都市之中，不再隨處可以聽到熟悉的母語，眼看著下一代亦無法有學習說母語的環境，這一份「鄉愁」，使得客家人決心走上街頭，訴求還我母語。

二、被汙名化的義民情結

徐正光（1991）認為，1980 年代後期的客家意識覺醒運動，其深層心理危機意識即與義民問題有關。義民問題，早在連橫（1921）所著的《台灣通史》（1987）之中便被提及，到了楊碧川（1987）著書解釋這段歷史，又再被大肆渲染。清康熙、乾隆年間的朱一貴事件、林爽文事變，清政府將人民分為義民、亂民和順民，當時所謂的義民，是協助清廷政府平亂有功的一群人。在今日族群分類的解讀之

下，有客家義民、福佬義民和原住民義民等，非客家所獨有。而且清廷對於當時協助平亂有功的義民，分別頒給了「旌義」、「褒忠」、「思義」和「效順」這四塊匾額來褒揚（羅烈師 2006：184），客家人只是其中之一，並非褒揚的特別對象。位在北港的旌義亭，也被稱作義民廟，顯示義民信仰其實並非只在客家，只是後來因為客家人在台灣歷史上的發展，義民信仰成為客家所獨有的象徵，便被後來的歷史解釋成為義民的代表，讓客家人被貼上因為協助滿清，而「對台灣本土不忠」的標籤。不但成為閩客產生隔閡的因素，後來還形成客家人被汙名化的義民情結。

統治者慣常利用或製造族群間的緊張或相互抗衡以鞏固其政權。客家人在兩個民變事件中，為了保衛鄉土和生命財產，不得不協助清軍抗敵，卻在政治上不幸被烙下「不可信賴」的歷史印記，又屢屢被有心的政權當作是分化控制的工具。此種被認定的「原罪」意識，使客家人在族群相處上，有種不易被克服的心理障礙。有些人乾脆依附政權的庇蔭，享受現成的利益；有些人則是儘量隱藏作為客家人的身份，以避免引起族群關係的緊張；有些人則強烈認同別的族群，以求擺脫或洗刷「客家人」的原罪或污名（客家雜誌 1991-21：38-40）。

客家人長期被歧視、蔑稱，終致變得退縮冷漠，不關心公共事務，甚至被引申為客家人因為流浪、遷徙的緣故，必須屈從適應環境，以自保為上，因而形成政治保守的性格（楊長鎮 1997：26）。長期被汙名化的歷史情結，刺激了客家文化運動發生的必要性。

三、《客家風雲》雜誌的貢獻

《客家風雲》雜誌在 1987 年 10 月 25 日創刊，當時正值台灣剛好解除戒嚴的時候，幾個台大的研究生和幾個中國時報的記者，在各類政治、社會運動風起雲湧的環境衝擊之下，結合組成「客家風雲雜誌社」，不只關心客家公共事務，也關心客家與生存環境之間的公共事務，他們大都受過現代高等教育或專業訓

練，懷抱熱情和理想，想透過雜誌為客家發聲，提升客家人的地位，推動客家文化運動，將自己定位在啓蒙者和領航者的角色（范振乾 2006：371-373）。

這些在都市的客家菁英們，看見客家鄉親的文化危機感，嘆息在社會之中都聽不到客家的聲音，見報率也非常的低，所以開始串聯，呼籲鄉親正視母語流失問題，希望可以一同振興客家文化。雜誌的內容多是反應母語的重要性，強調有客家話的存在，才有客家人。並且以大篇幅回顧歷史上有名的客家人，從太平天國到孫中山、鄧小平及李登輝等，莫不是優秀的客家子弟，勉勵大家要有自信心，以身為客家人為驕傲，因為在歷史上的客家人，始終一直保有語言和文化的獨特性。那時，《客家風雲》雜誌不但是一種文字媒體，也代表著客家意識的凝聚，所以在當時的訂戶就約有七、八千人⁴¹。

1988年11月10日，「客家權益促進會」成立，之後不斷透過《客家風雲》雜誌來呼籲各地的客家鄉親，要求大家一同來關心母語的問題；以及利用召開座談會的方式，希望可以促使新聞局開放母語節目，在當時也受到許多鄉親的熱烈迴響。最後，就在屢次向有關單位陳情開放客語節目未果，於是就在1988年12月28日，聯合許多台北地區的客家社團，共同舉辦一次「還我母語」大遊行。這是台灣客家社會運動最成功一次。此次運動結合成千上萬的客家人、數十個客家社團，是台灣首次為了母語受到政治社會的不平等、不合理待遇而發生的運動。一方面欲藉改善政治力對語言的不當滲透與干預，另一方面也希望藉此集體行動的訴求，強化客家的身分認同與族群尊嚴，力圖走出隱形化的陰影。

一般同意，「客家權益促進會」的組成，以及《客家風雲》雜誌的創辦，是近代客家運動的里程碑（王甫昌 2003：141）。1987年《客家風雲》雜誌創刊，更被視作是客家意識復興的重要社會現象（楊長鎮 1991：193）。客家文化運動主要的目標，在於訴求開放廣電法第二十一條限制方言的法令，並盡速成立客語節目，否則連孫中山也被掛上了口罩，在台灣無法享有說母語的機會。

⁴¹ 陳玉萃於1998.8.5在客家雜誌社對主編黃子堯所進行的訪談紀錄，收錄於台灣客家族群史產經篇訪談紀錄，2000，N.74，p203-207。

因為有了客家雜誌的刺激，帶動客家文化運動的出現，使得客家人紛紛有了所謂文化身份意識之覺醒。願意大聲地宣佈自己是客家人身分的行動(楊長鎮 1991：194)。也為日後向政府爭取族群權益，要求國家可以平等對待，而邁出了第一步。

四、運動出現之後對於客家認同的轉變

客家還我母語文化運動之後，影響深遠，不但喚起社會大眾對於母語的重視，因而開始修改廣電法，也使得客家人開始認真思考自己對於身分的認同。

(一) 學術研究的轉向

客家文化運動之後，相關客家的研究蓬勃發展，運動者若要持續建構一完整的族群論述，所以除了將過去的歷史源流賦予脈絡的意義，更要關心族群的現代與未來。1988 年之後，學術界逐漸開始強調台灣的客家，關懷居住在台灣土地上的客家人和客家鄉鎮，並且開始注意客家人和其他人群之間的關係。對於客家的研究，也由原本探討源流和考證等議題，逐漸走向族群關係的議題式討論（陳板 2000）。

陳運棟 1989 年所著的《台灣的客家人》（1998）一書，標題多添加了台灣二字，顯示全書的內容偏重在台灣的部分，和過去以總稱式的《客家人》大不相同。對於傳統客家研究所重視的五次大遷徙，以及祖譜血緣等部份，篇幅明顯縮小，仔細羅列了客家人在台灣的分佈概況、以幾個客庄和家族的個案，描寫台灣的客家人生活。一反傳統，不從大範圍的中國觀點看起，也不再那麼強調由北方而南下的五次遷徙，相反就確立了粵東和閩西這一帶便是當今客家人的原鄉。

陳運棟在 2000 年所發表的文章中認為，台灣客家與福佬始終站在尖銳對立的立場，客家族群雖為台灣第二大族群，卻沒有在台灣歷史上，獲得應有的定位

與重視。在台灣方志中能反映客家的是少之又少，淡水廳和新竹縣志敘及客家人的部份篇幅極少，幾乎也找不著幾則，甚至連撰寫者也沒有察覺到（2000：60）。陳運棟以方志為例，說明不容易找到歷史上的客家篇幅，但是同樣以文獻敘述，究竟是客家人沒被反映出該有的定位與重視，還是本來就沒有客家人的稱呼在該時的方志之中？同樣的文獻卻因相異的意識而有不同的詮釋。

此外，陳運棟曾在《台灣的客家人》一書中，引用中川學的觀點，認為如果只是用血緣來當做研究取向，被認為終究是離不開古代中原王朝的力量之下，試圖證明遠祖和自己一脈相承的血緣關係，是人種主義的排他性（1998：38-39），來對過去所用羅氏的看法進行省思。看出陳運棟在 1988 年之後改變了想法，試圖和傳統的研究做些區隔，並曾在公開的場合當中⁴²，坦承過去研習羅氏研究方法的疏失。

客家文化運動之後，相關於客家研究的著書逐漸多了起來，尤其台灣客家公共事務協會（簡稱台灣客協 HAPA）曾多次將發表於客家雜誌中的文章收錄，集結成冊出版，試圖喚醒民眾的客家意識，能夠一同加入客家認同的行列。

根據王甫昌（2003：142）的統計，有超過四分之三的相關客家研究書籍，都是在 1988 年，也就是客家還我母語文化運動之後出版的⁴³。超過六成的客家研究文獻，是在客家文化運動後的十年所出版的。1991 年一年至少五十本以上有關客家研究的新書出版；1994 年後，便每年達到一百本以上，到了 1997 年時，更超過了二百本，其成長幅度可謂驚人！

另外，新一代的客家研究者邱彥貴、吳中杰（2001）著《台灣客家地圖》，已擺脫傳統羅香林式的研究模式和方法，直接以大量的台灣客庄現況來說明台灣客家人的生活，試圖拼湊出台灣客家的地圖。黃永達（2004）的《台灣客家讀本》，更是由客委會補助出版的客家專書。內容直接切割清代以前所有的客家源流，以台灣為主體來描述發展過程。

⁴² 轉引自陳板（2000：316），陳運棟在一次公開場合評論時，推翻自己過去「不對」的觀點（1998）。

⁴³ 在 1453 本書中，佔了 1100 本，是 75.7%。

今日的客家研究已經逐漸擺脫昔日以宗族、血源等源流來論述的想像，而開始強調以台灣當作地域範疇的研究，以及台灣客家人如何和其他族群所產生的關係為討論主體。

(二)以族群之名爭取權益

客家人在過去被視為是隱形人，即使權益受到了損害，也從不對於現狀表達不滿。客家運動過後，激起了客家人對於族群力量的認知，也就逐漸開始重視自身的權益，特別是察覺到在語言上受到壓迫的不平等待遇，而開始以族群之名積極爭取權益。

1.客家電台被抄台事件⁴⁴

1994年3月7日寶島新聲電台(TNT)成立，自四月起，進行每天一小時的客語播音節目。該年的七月底八月初時，發生了全台大規模的抄台事件。其中，寶島新聲電台亦是被抄台的對象之一，每日一小時的客語節目被迫停播（潘翰聲 1995：134-138），引起民眾的強烈不滿，因而前往行政院進行抗議。後來，由客協合資所成立的寶島新聲客家電台，預計要在台北地區二十四小時全天播放客語節目，成為全世界唯一完全客語播音的電台（陳昭如 1994），最後卻面臨無法通過新聞局核准的困境。在向新聞局提出申請的同時間，還持續地被相關單位接二連三的進行抄台（林彥亨 2003：24），並沒收器材。

對於客語節目被抄台處理的事件，倡導復興母語的客家鄉親們實在無法再忍受，也紛紛提出抗議來向新聞局表達不滿。傳承語言的重要性，也都分別投書在客家雜誌上刊登。研究者注意到，客家雜誌自從1993年4月開始，陸陸續續出

⁴⁴ 客家電台的抄台事件，以及認識台灣教科書風波，都是來自於林詩偉《集體認同的建構：當代台灣客家論述的內容與脈絡分析（1987-2003）》碩士論文的靈感，說明在1990年到2000年之間，激起西部客家人對於認同建構的重要事件。

現了許多要求讀者響應說母語的口號式標語，希望多教子孫們說客家話，如此一來，可以解救客家的未來。尤其以 1994 年後半期開始逐漸到達高峰，以 1996 年為最多，1997 年以後漸少，到最後不太再出現標語。以下就《客家雜誌》這五年中，所出現的文句次數整理成如下表：

表七、抄台事件對於客家雜誌產生各式標語的觀察

摘錄口號	年份/出現次數				
	1993	1994	1995	1996	1997
「為了傳承客家話，我們希望：鄉親聚會時務必講客話，尤其婚、喪、喜、慶時，講祝詞、念弔詞都用客家話。」		1	1	3	
「平埔話消失了，平埔族也消失了，台灣的客家話，要靠你我傳給後代的子孫。」			1	4	
「愛客家，講客話；講客話，救客家。」	2	7	15	34	4
「阿公阿婆教孫仔，阿爸阿姆教大細，大家來講客家話。」	5	9	9	11	4
「講客話，聽客家歌，看客家戲，參加客家活動，使“客家”旺象起來。」		1		3	1
「說客家話—是客家人的權利；教子弟說客家話—是客家人的義務」		4		9	
年度次數總計	7	22	26	64	9

資料來源：客家雜誌（1993.4～1997.8），研究者自行整理製表。

在《客家雜誌》所刊登的標語當中，可以深刻感受到對於客語流失的憂心，所以一直強調講客語的重要性。尤其在 1995 和 1996 這兩年，次數最為頻繁，希望可以傳承後代，勿忘祖宗言的想法。這是從原生連帶論所強調族群文化特質來

作為族群存在的本質（王甫昌 2003：31），所以特別重視語言，因為如果當文化的獨特性消失了，族群也就消失了。

客家族群在感受到一系列語言和文化壓迫之後，為了未來母語不繼續流失，逐漸從形成意識、出現運動，甚至在抄台事件所爆發出來的不滿，使得以族群之名來爭取權益的行動，在客家還我母語文化運動之後，如雨後春筍般地蓬勃發展。

2. 《認識台灣》教科書爭議風波

1997 年 6 月 3 日，立委李慶華舉辦「國中《認識台灣》教科書是否妥當？」公聽會，為《認識台灣》教科書爭議風波揭開序幕。學者尹章義批評教科書描述客家人住在山上，對客家人存有強烈的歧視與偏見，並要求將義民爺信仰放進教科書中。對於眾多聲浪，執筆者則是說明教科書未提及義民爺信仰，是為顧及族群融合，因為關係到閩客械鬥的解釋問題，況且義民爺只是桃竹苗地區的信仰。到了 1998 年 2 月，針對教科書中出現義民爺為無主孤魂的描述，嚴重貶低了義民爺的神格和客家人的信仰，使得教科書風波再起。

事實上，早在連橫的《台灣通史》（1921）中，就已經將滿清的異族統治視為不義，而曾經協助滿清平亂的「義民」，就被視為視打壓漢民族的幫兇（陳運棟 1991；王甫昌 2003：129）。到了楊碧川（1987）的《簡明台灣史》時，已經轉化成為與統治政權合作的既得利益者，所以客家人特有的義民信仰，到後來被擴大解釋成為「曾當外來政權的打手」（王甫昌 2002：24；林詩偉 2005：86），這樣的義民問題，才會被發展成為是歷史上閩客關係互動下的產物，而被教科書的執筆者所顧忌，提出若寫出會破壞族群融合的理由（林詩偉 2005）。

對此，原先將義民信仰納入教科書的目的，在於客家人期待擺脫歷史汗名的契機，但在《認識台灣》教科書中，義民信仰卻被解讀錯誤。過去客家人只是在日常生活當中承受「不義之民」的質疑，如果未來是出現在教科書之後，這樣的汗名歷史觀便是透過國家制度的認可，而記載存在於台灣社會。所以，客家人必

須藉由此次教科書爭議，表達立場，還給族群去除汙名的機會。

（三）小結

客家電台的成立，象徵北台灣客家社區（Hakka community）概念的形成，而義民信仰的爭議，則意味著以全台灣為範疇的客家族群想像（Hakka ethnic imagination）的確立（范振乾 2002：208-209；林詩偉 2005：88）。客家人透過運動的動員影響，為了族群權益展開抗爭活動，逐漸使得族群的認同凝聚，而發展客家族群想像。

族群不是團體，而是一套如何分類人群的意識形態（王甫昌 2003：61）。客家人也因為想要強調自己和他者的差異，所以儘管客家最初非自稱，內部也有許多如腔調不同等的歧異性，到現在倡導認同客家的概念，我們可說當代的台灣客家已經進入族群的範疇。族群的分類概念是流動的，一方面是有歷史事實作支撐，另一方面也受到我們理解這些歷史事實的方式而改變。南客與北客在過去並不互相認同，強調區別總是比強調共同要強烈，現在的客家意識，卻因為對於族群的想像，而成為泛客家認同運動的產品(楊聰榮 2004)。

五、結語

楊聰榮（2005：130）認為，Hakka 是具有一個團結各地客家團體以提昇客家群體自我意識，極為具有高度認同意識的社會運動，而這個社會運動在戰後也將客家意識帶到台灣。故研究者以為，延續日本時期本島人的概念，台灣漢人的分類就只有福建和廣東，到了國民政府掌台時，直接在中國的分類之下，成為方言群的認知，因此，在當時的分類類屬裡，應當只有說客語和福佬語的方言團體概念。但戰後再經過許多跟隨國民政府來台的學者和思想洗禮，帶來已被建立起來的所謂客家意識，便開始稱（他稱和自稱）此方言群的人為客家人。

那這些不論是從中原論述，乃至於是台灣客家論述的研究，多是出身於西部的人士，所說的觀點也都是依照西部所看到的經驗和想法而來，可能一直都還未有機會親身造訪過東部，這些從客家文化運動發生之後，整個因動員力量而建立起的西部客家認同，就足以代表是全台灣客家人的認同經驗嗎？

本研究於此，僅爲了說明在發展客家認同論述的時刻，如果幾乎都是以西部發展經驗來談，則未必包括全台灣，尤其是東部。雖然西部本身也未必都是呈現均質化的狀況，但是從民變械鬥開始，西部的人群一直在接觸中尋找共存的方法，這種經驗是東部所沒有的，而經過的客家文化運動風潮之中，還是以西部主要的客家地域爲響應區。下一節將討論東部和客家文化運動的關係。

第三節 東部和客家文化運動的關係

張振岳（1994：205）根據多年在東部的田野研究顯示，開發東部的族群成份複雜，東部客家人有「雙面性格」的傾向。東部客家人在面對「客家」這個議題時，在態度上與西部客（桃竹苗）確實有明顯的不同，在觀點、信仰、風俗、認知上皆有差異。在本研究中，所謂的「東部客家」，指的是花蓮和台東的客家人（馮建彰 2000b：209）。一般的概念裡，東台灣並不包括宜蘭，而在東部之中，花蓮的客家人口又比台東來得多。

本節要從東部和客家文化運動的關係來看，特別是花蓮地區，研究者以田野訪談進行，以了解花蓮客家人的參與程度。

一、過去東部客家人參與客家文化運動的狀況

根據前文，客家人⁴⁵的概念是一直到戰後才產生的，但是往往都被相關的研

⁴⁵ 在此，仍然沿用今日對於客家人的詞彙去陳述清代、日治時期對於這群人的討論。

究者拉長時間範圍，將文獻中可能出現的「客」或「粵」，直接放於今日討論有關族群概念的範圍之中。而台灣東部有所謂的客家人也是晚近才漸多的，但是始終都被推估到清代便有，甚至是康熙年間就已有移民了，爲了理解東部在發展客家認同的歷程，必須要由前往東部開墾的移民談起。

漢人移民到達東部的時間非常晚近，因爲開墾的時間和形態已經和西部過去很不一樣了，正當西部如火如荼進行客家文化運動的時候，東部是用何想法來看待並且參與，而運動者著手進行哪方面的工作，來凝聚客家意識？在這時候，東部民衆的參與程度又爲何？是本節接下來所要進行討論的重點。

(一)東部人眼中的客家文化運動

事實上，在東部真正知道客家還我母語運動的發生，曾經接觸過客家文化運動的人算是少數，而實際曾參與運動的人，更是少之又少。一般人多屬於是同情運動、或者位在運動影響的邊陲處，是中立的旁觀者，所以要從這些報導人的訪談當中，瞭解東部在客家文化運動之下，所受到的動員程度。

研究者在田野訪問的時候，曾經作過調查，詢問報導人是否曾知道「還我母語運動」，可是多數的人，都表示沒聽說過，甚至有人以爲是原住民的還我土地運動。

C 101⁴⁶：我不知道什麼還我母語運動，但是我有聽說過還我土地運動。

C 301⁴⁷：我不太清楚，我只是幫客家雜誌寫過幾篇文章，至於你說的這個
(客家還我母語文化運動).....我真的不太清楚。

⁴⁶編號第 C101 號，訪問時間爲 2006.2.2，於玉里客城。

⁴⁷編號第 C301 號，訪問時間爲 2006.3.19，於玉里鎮上。

C 302⁴⁸：什麼？我不知道這東西，我們客屬會是花蓮縣的玉里分會。

如果當身為玉里客屬會會長、長年研究東部的文史工作者、還有里長們都說沒聽過「客家還我母語運動」的話，顯見當客家文化運動正在西部熱烈展開影響之時，東部還未真正參與其中，即使電視、報紙等媒體曾經相繼報導過，但對於東部的客家人來說，反而不如原住民還我土地運動來得那樣讓他們關心，且留在記憶當中。這些運動旁觀者們的反應，結果都大致相同，皆表示未曾知道什麼是還我母語運動。

當然，位於花蓮市區的知識份子當中，也有少部份的客家人非常關心母語流失的問題，誠如前文所提，都市的客家人存在著危機感，所以當《客家風雲》雜誌開始發刊的時候，也曾在雜誌中陸陸續續看到相關花蓮的報導，以下是研究者將《客家風雲》到《客家雜誌》的歷史資料中，將過去有關東部消息刊登在雜誌中的內容所作的整理：

表八、客家雜誌中相關東部的報導

刊物名稱	出版期數、頁次	文章性質	內容概要
客家風雲	第二期 (1987.11, p8)	讀者投書	介紹花蓮，催促應盡速成立客語電台。
	第三期 (1987.12, p73)	四海一家	介紹花蓮客家民俗曲藝研習班
	第六期 (1988.4, p73)	四海一家	世界客屬大會總會花蓮分會成立
	第八期 (1988.6, p74)	四海一家	鳳林客家民謠比賽
	第十期 (1988.8, p11 & p73)	1.讀者投書 2.四海一家	1.感嘆客語節目不多，聽到的盡是福佬節目；台語不等於福佬語，還有客家和原住民。 2.世界客屬分會獎學金申請

⁴⁸編號第 C302 號，訪問時間為 2006.3.20，於玉里鎮上。

	第十三期 (1988.12, p80)	四海一家	世界客屬會的活動
	第十五期 (1989.1, p77)	四海一家	客屬會舉辦山歌童謠比賽
	第十六期 (1989.3, p78)	四海一家	客屬會新春聯歡
	第十九期 (1989.6, p21-24)	內文	花蓮選情報導
	第二十期 (1989.8, p76)	四海一家	客屬會舉辦演講比賽
客家雜誌	第八期 (1990.8, p79-81)	內文	參加在花蓮舉辦的全國客語演講比賽心得
	第十七期 (1991.6, p22-25)	封面內容	1.後山茶：瑞穗舞鶴 2.擂茶：唐山茶(光復鄉大富村)
	第十九期 (1991.8, p19-24)	封面內容	後山客家婦女介紹
	第二十七期 (1992.8, p29-32)	宗教民俗	東部的客家信仰
	第三十期 (1992.11, p56-59)	田野調查	東部史和族群關係(一)
	第三十一期 (1992.12, p55-59)		東部史和族群關係(二)
	第三十三期 (1993.2, p56-58)		東部史和族群關係(三)
	第三十四期 (1993.3, p40)	人物專訪	專訪廖有文先生
	第三十五期 (1993.4, p50-52)		東部史和族群關係(五)
	第三十六期(1993.5)		東部史和族群關係(六)
	第三十七期 (1993.6, p52-55)	散文	客家文化生活營側記
	第五十九期 (1995.5, p60)	心聲	客語教材編寫心得
	第八十九期 (1997.11, p26-27)	焦點話題	相關選舉話題
	第一百二十一期 (2000.7, p42-43)	焦點話題	特別介紹參加客家夏令營的花蓮鄉親

資料來源：1987年11月~2000年12月期間的雜誌，研究者自行整理製表

回顧過去《客家風雲》到《客家雜誌》的歲月，東部的參與其實不多。目前僅看到曾在《客家風雲》階段的讀者投書專欄中，有過二篇因感嘆母語流失，呼籲應該儘速成立客語電台之的花蓮人文章，此外，都皆是位於篇末的「四海一家」專欄消息，介紹每次在花蓮所舉辦的大小客家活動訊息。估計這樣的情形，和一開始擔任總編輯的鍾春蘭女士有關，因為她本身是花蓮縣富里的人，想要將花蓮也納入客家風雲的響應範圍，代表雜誌的全國性，所以在雜誌上，不斷的出現花蓮地區的消息，但僅限於活動花邊方面的報導。真正一般民眾會訴諸意識和仗義執言的文章，在花蓮地區是少之又少，也就更不用說，雜誌一向缺少相關台東地區的消息了。

《客家風雲》雜誌時期，正是醞釀西部客家意識風起雲湧之際，每期雜誌內容都不斷地宣導客家人要站起來。就在雜誌一直大幅報導客家還我母語運動的遊行活動時，未見東部客家人以相關內容投稿，一同參與討論，並且呼應運動的重要性，仍舊只是報導客家歌謠舉行的相關訊息、客屬會獎學金的申請，或是客語的演講比賽。或許，在東部的客家人心中，舉辦歌謠比賽、嘉勉客家子弟，或是舉行客語演講比賽，便是充分響應了客家文化運動的宗旨，認為只要復興了母語，就是振興了客家也說不定。

《客家風雲》階段，內容一直較具有政論性質，但東部的反應僅是以活動花絮的方式向全國的客家介紹自己，也許僅是響應雜誌社的幾位成員，固定的將活動消息傳給雜誌社，讓大眾覺得客家運動乃是屬於整個台灣全面性的活動。唯一曾在內文專題報導過的，是有關花蓮的選舉報導，但也算是局部消息，而非專題報導。到了《客家雜誌》時期以後，因為取消了四海一家的專欄，便再也見不到有關花蓮的活動訊息了。

《客家雜誌》階段以文化導向著稱，曾經在十七期介紹過有關於外省客家到東部發展的故事，同時也帶來了擂茶的飲食習慣，當時稱作「唐山茶」。之後也開始陸續有文史工作者投稿參與，撰寫相關花蓮客家的研究，但內容仍舊是偏重

傳統文化方面的介紹。但自從有了客家文化運動過後，已逐漸開始有人會在雜誌內容上，對東部客家進行一系列介紹，並且關注到族群關係的層面上。最有趣的莫過於 2000 年的一篇報導，一位花蓮客家人前往參加客家夏令營，就成為焦點新聞介紹，除了可能因為已經一段時間都沒有花蓮地區的消息之外，可能更難得的是花蓮客家人的參與，所以當有位來自花蓮的鄉親參加了夏令營，便成為當期雜誌的特別報導。

(二)運動者的努力與無力

客家文化運動振奮了許多客家人的心，隨著擔憂母語流失的危機感，也使得客家人勇於投入運動行列。東部雖然絕大多數人是為運動的邊陲者，但是也有許多並沒有實際走上街頭的人，卻是因為受到客家文化運動的感召而決心加入運動行列，並且持續不斷地在東部進行動員的工作。研究者訪談的對象包括擔任客家雜誌在東部的負責專員、客語廣播節目的主持人、以及廣播電台和傳播業的負責人。以下共分成三部份來陳述運動者在花蓮進行運動的結果：

1.還我母語運動的參與

花蓮地區對於客家文化運動的反應，始終只是零星般如煙火，而未能形成一股風潮去全面性展開，應該與民眾未能即時參與，也無積極參與有關。一般東部民眾都不清楚還我母語運動的發生，也不理解還我母語運動之所以會發生的必要性和迫切性，因為東部與西部並無時空背景的相似。所以，在田野訪談中，民眾都對運動的發生表示印象模糊，即使今日代表的東部運動的活躍參與者，當年也不曾參加過遊行，但卻都是後來深受還我母語運動影響，後來致力投入客家運動的精英。

B03⁴⁹：我當時新聞有看到，但是我沒實際去參與，不過我是因為這個還我母語運動之後，才開始關心到客家文化流失的問題。(客家雜誌東部專員)

B02⁵⁰：花蓮人其實沒什麼客家意識，對於語言、文化方面的保存並不會很注意。所以對於參與還我母語運動，你想可能嗎？我知道這個運動，但我並沒有去參與。(電台客語節目主持人)

B01⁵¹：還我母語運動對於我的影響很大，那時我正在國外唸書，聽到我們客家人發起這個運動，感覺自己如夢中醒來。以前也不覺得母語很重要，自己的小孩也不太會講，所以當這個還我母語運動一發起，我也感受到了危機感，於是我從國外回來之後，便開始投入客家研究的行列。(傳播公司負責人)

這些後來熱心參與客家事務的運動支持者，過去雖然沒有參與走上街頭的運動，但卻都在實質的街頭運動之後深受影響，喚起了個別的客家意識，進而參與之後整個客家文化運動的推展，默默耕耘至今。

2.訂閱客家雜誌

客家雜誌自《客家風雲》開始，便在全台灣各地引起熱烈迴響，迅速得到所有客家鄉親的共鳴，加上還我母語運動的發生，躍上了全國的版面。所以，以運動者的客家想像來說，就算不訂閱客家雜誌，民眾應該也曾聽說過，更應該了解到，客家雜誌之於客家民眾的代表性。

⁴⁹ 編號第 B03 號，2006.3.18 於花蓮吉安訪談。

⁵⁰ 編號第 B02 號，2006.3.26 於電話訪談。

⁵¹ 編號第 B01 號，2006.4.19 於台北市羅斯福路訪問。

B03：至於訂閱客家雜誌方面，我還是花蓮的前十名會員，一開始並不知道，是從還我母語之後，才自己去找的。當初到處去問都問不到，你說的那個中原書局（按：客家雜誌中在的花蓮地區經銷商）應該也只是個掛名的經銷商吧！真正去問一定也買不到。

B02：早期的客家雜誌還是我開始在訂的，我還多訂好幾份去送人，整個花蓮地區有訂閱的人，算一算其實沒幾位。

可惜的是，即使雜誌上或多或少曾刊載有關東部的消息，但是實際上，絕大多數的客家人並不曉得客家雜誌的存在。就研究者進行的田野訪談至今，一般民眾都不清楚客家雜誌是什麼，更遑論知道要去哪裡購買和訂閱了。

研究者曾經依照過雜誌所給的經銷商名稱去尋找，可是並無所獲，因為該經銷商僅是掛名的性質，並不能夠真正買到客家雜誌。後來與雜誌社東部的專員聯繫上，才了解真正訂閱客家雜誌的民眾，實在屈指可數。

B03：我們當然有去推銷啦！但是人家就是不想要訂，連那些像鄉公所、圖書館等的單位也去問過了，就是不想要訂，久了我自然也就不好意思再問了。事實上東部也只有我一直在支持，他們這裡沒據點，就拜託我，讓我這裡變成東部的聯繫站。

目前整個花蓮地區的訂閱量僅 24 份⁵²，顯示東部客家人，反應在客家相關事務上，是持較冷漠的態度。即使運動者想要塑造出全國性客家皆有相同一致的認同，但是真實落實在東部客家的情形，卻是運動的邊陲。

⁵² 資料來源：客家雜誌社陳主任（2006.7.6），但是對於客家雜誌全國的發行情量，陳主任表示不便公開，所以研究者僅能提供的，是苗栗地區的訂閱量為 350 份左右，以作為和花蓮地區訂閱量的對應。

3.客語廣播節目

東部有客語節目的出現，那是發生客家文化運動之後的事，早期雖然號稱在復興電台已有客語時段，但根據田野報導，那也僅是以客家話報導一些蔬果行情的內容，時間亦選在極冷門的時段。所以，在還我母語運動之前，東部還不能說真正有介紹有關客家語言和文化節目的電台出現。

B03：接著我投入保存客語的行列，也到廣播節目去主持，我和我太太兩人都很關心、也很希望可以推廣客家文化。一開始週遭的親戚朋友都用很質疑的態度來看，不過經過這麼多年的努力，大家也逐漸接受，會一同來參與了，現在我的家庭是完全客語環境的家庭。

B02：東部客家人對於自己身份的冷漠，常常讓我覺得很灰心。主持廣播節目經常都不知道聽眾在哪裡，電台要放音樂還常自掏腰包，但是鄉親支持嗎？鄉親要給你肯定嗎？要不是我自己一直對於客家文化的堅持與熱情，我早就已經做不下去了。早期根本沒有所謂的客語節目，充其量只是用客語播一些蔬果行情等那樣的內容。

B01：因為自己是花蓮人，當時便計畫和一些黨外的人士在花蓮籌組希望之聲電台想要用母語來發聲，讓鄉親們都可以收聽到客語節目。可是因為資金絕大多數都為閩籍人士所提供，所以按比例上分配，客語節目所佔的比例仍為少，但至少讓花蓮人有了收聽客語節目的開始。

訪談到的這三位客家文化運動者，因為接觸到客家文化運動之後，不但以身作則，從自己身邊開始推展完全客語的環境，並且開始到電台去主持客語廣播節

目，進而推廣客家文化。唯獨東部的客家人平常忙於農務，事實上也沒什麼管道可以得知有客語節目的收聽時間，加上客語時段通常都在較冷門的時間，自然也就不可能會收聽。研究者在訪談的過程中，發現許多客家鄉親根本不知道有客語廣播可以收聽，甚至也沒收音機可聽，顯見之所以會有時間可以收聽，或較關注於客家事務的民眾，還是以花蓮市的客家人為主，較容易、也較有空接收新訊息。

花蓮希望之聲廣播電台在 1996 年成立，希望可以讓鄉親們有收聽到客語節目的機會，但是因為合資時，客籍股東所佔的資金比例較小，自然播出客語節目的時間上，也就比較少。經常廣播節目主持人反映有滿腔熱血想要與鄉親分享，但是往往都不知道收聽的群眾在哪，顯見東部的客家文化運動，仍舊還是屬於運動者在大聲呼籲，而民眾還是停留在中立與旁觀的位置上。

4.小結

以上，是對三位目前較積極於投入客家文化事業的花蓮人的訪談。我們可由訪談中看出，經由還我母語運動之後所帶來的覺醒，仍只是為少數充滿熱情的客家文化復育者在推廣，而響應者其實並不多，所以尚且不能在東部成為絕大多數客家人所普遍具有的共識與主流。有志者默默在耕耘，努力的方法可能是多訂閱幾本客家雜誌贈人，主持客語廣播節目，推廣客語家庭等等，所帶來的影響恐怕也極其有限。於是在還我母語的客家文化運動之後，對於東部產生有零星星的影響，但是這零星星的個別小點，始終無法在花蓮串聯、擴散至全面性的滲透。所以，我們可以說客家運動在東部並未造成全面性的影響。

三、東部特有的族群關係

東部開發百餘年，在國家政治力量的主導之下，社會結構、族群關係、社會發展過程等等，皆與西部會有很大的差異。東部不像西部有強大宗族組織及地方

仕紳傳統，社會階層和西部相較也來得模糊，族群間的分界也不如西部清楚，這情況在東部漢人社會尤其明顯（馮建彰 2000b：217）。

東部的客家人，長期與其他族群共處，事實上也一直未若西部一樣有鮮明的族群分界，也都一直保持著族群融合的局面。反觀西部，因為歷史發展下的演變，強調群體的凝聚力，同族聚集而居，而在特殊的時空背景下發展出敏感的閩客關係。本節將對東部多族群共處的環境下，所形成的族群關係討論，這種特殊的關係發展出東部的另一種客家認同。

(一)多族群共處

東部之於其他地區，最特別的就是和原住民的相處。在全國有相當原住民比例的東部族群環境中，自然所要面對的，是學習如何和其他族群相處，也發展出和其他地域很不一樣的特殊風情。

1.對於原住民的疏離感

多族群共存的情形是東部所特有的，和西部成為地區性的客家鄉鎮、閩南鄉鎮情形不同。東部和西部客庄最大的差別，在於西部都是形成整個地區性的客家鄉鎮。而東部由於非常多元的族群一起共存，即使是客家人較多的地區，但是仍舊不會是主流，中央政府大多較關心原住民的生活。在全國為弱勢的原住民，在東部佔了不少的比例，同時也享有政府的優惠政策，於是在多族群、多語言的環境當中，東部客家人不會像西部客家人一般，因閩人而產生不平等之感，反而和閩人共同對原住民產生不平等之感。

D105：我們對原住民享受的優惠措施感到很不平衡，什麼五十五歲就有老人年金了，蓋一個廚房補助五萬、一個廁所補助一萬，這麼好，燃

料稅也減免……明明就嫁給外省人，現在跟媽媽姓，唸書都不用錢，還可以領錢、加分，我女兒她們（國、高中生）都感覺到很不公平。

D103：現在當原住民好呀！享受那麼多的福利，他們都好吃懶惰，讓政府養，有時想想真是不公平！

C201：原住民他們跟我們漢人總是有距離感，生活習慣也不一樣，他們是叫部落。我們辦活動會去邀請他們，可是他們辦活動都不會邀請我們參加，所以始終都感到很疏離，沒有辦法相融。

D202：我們和原住民就是不和啦！彼此沒辦法融啦！

東部漢人在多族群接觸的區域文化環境中，對原住民的優惠政策顯得特別抗拒，這情形難以歸咎其他的主客觀條件，這是由東部這項背景所單獨發揮的強烈效應。而原住民優惠政策所引起的反彈，經常出現在同樣弱勢或地處偏僻、和原住民有密切競爭關係的漢人身上（傅仰止 1996：56-57）。全國弱勢的原住民，在東部人口佔有很高的比例。對於政府對原住民的各項優惠政策，使得其成為東部客家、閩南所共同產生反感的標的。

東部漢人明顯對原住民較不友善（傅仰止 1996：59），東部若干中學漢人學生也對原住民可加分特別在意。而位處於政經弱勢的客家人，更是透露不同情原住民的傾向。客家人和外省人雖然同為少數族群，但外省人對原住民的態度較為支持、同情（傅仰止 1996：83）。

2.東部客家人的族群分類觀

今日常聽到一般人說，東部的族群關係非常融洽，這樣的描述，除了因為東

部長期以來都是國民黨執政的地區，自然強調族群的融合；也說明東部的族群關係確實沒有西部那樣來得緊張、關係對立；同時也在說明我們正在使用族群分類的方法在陳述東部各群體之間的關係。究竟東部是否曾經認真區分過真實存在的群體關係，應當只有生活在東部的人民會去細分，可是今日族群概念的廣泛使用，加上媒體報紙不斷地使用族群的字眼去加諸在東部人的身上，也使得東部人自己已經會運用族稱來描述各群體的稱謂了。

D105：我小時候都跟原住民（報導人求學該時並無原住民的稱呼）一起上課，我的閩南語是跟他們學的。

D202：我們這裡（春日）是有原住民，平埔（平埔族不是台灣的原住民）是住在過去一點的地方。

D103：我講的是客家話，我也不請楚你說的四縣海陸啦！反正我都會講。

D105：我們客人仔（通常是他稱而非自稱）當初開墾的時候多辛苦，什麼焗腦呀的。

目前民眾的認知，已經是接受台灣四大族群的概念了，平常的對話，只會概略的將人群分為外省、客家、閩南和原住民來描述。但是如果繼續細分，便有新竹來的客家和苗栗來的客家，至於說什麼腔調已不重要，因為在這裡，不管是新竹來的或是苗栗來的客家人，都是操雙聲帶的，研究者在田野訪談時，也發覺受訪者其實可以四縣海陸客語皆通。至於原住民中又分成布農和阿美族作為接觸，大家都很清楚二者之間的不同，以及居住位置，但是卻同樣都使用原住民來代稱，只在區分平埔族人時，說明平埔人非原住民。

東部的社會同時存在很多不同的類屬，例如也有近年才正名的太魯閣族等，

但卻都被想像成爲是同一群人，例如都是原住民，但是他們擁有新名字也是在這十多年之間才產生的。至於客家人，在西部區分得非常清楚，除了四縣、海陸和饒平，還有南部六堆、中部大埔和詔安等許多的差別，但在東部卻是幾乎相同的概念，甚至在西部被人視爲是輕視客家人的「客人仔」用語，在東部也變成了一種自稱，報導人並不覺得那是一種輕視，而使用來當作自稱。

(二)另一種認同

在花蓮很難得可以看到真正傳統的客家文化，這對客家運動所推動強調的族群文化認同，是一大障礙（蕭新煌、黃世明 2001：520）。相對於整個客家意識的薄弱，東部客家人的在地認同是較明確的。由於日常生活周圍所面對的族群便很多元，所以對於社區的認同是不同於全國的客家族群想像的。因爲沒有客家運動的滲透，所以東部這裡的客家想像，一直便只停留在傳統，反而建立一種社區的認同。

運動者試圖要在東部建立一套族群化認同，但是事實上有許多的障礙。研究者以馮建璋（2000a）在《台灣客家族群史產經篇》的東台灣訪談記錄爲藍本，摘錄出三位受訪者的訪談紀錄如下：

1.文化新生

東部的客家移民很早就離開原鄉的家，事實上對於原鄉的事物還只是一知半解，於是經過自己的回憶，看別人怎麼作，加上自己的改良，漸漸形成另一種文化風格，也就是種文化的新生。雖然不一定是傳統的客家文化，但在自我的認定上，那仍是一種新的客家文化。

「東部的客家人有沒有把西部的客家文化帶到東部呢？我覺得非常少。當初

東部開始開發的時候，來這裡的第一代，很多都像我父親這樣十幾歲就過來了，所以講老實話，東部的客家人裡真的大部分連怎麼拜拜，什麼神要怎麼拜都不知道，山歌會唱的也不是很多」

「移民到東部一百年後，其實已經創造一種不同於西部老家的文化出來了。」

(馮建璋 2000a N.55:140-142)

2.東部客家特質

許多移民已經到達東部開墾百餘年了，隨著過去落腳而發展起來的家族，迄今也不超過五代，不同於西部發展出來強大的宗族或地域組織，東部顯得非常零散。過去西部由沒有國家保護的時代，一切必須要倚靠自我的武裝來保護生命與財產時，必須透過這樣的宗族力量來維繫。但是東部的發展卻是在台灣已經進入擁有強大國家力量所介入的時代，所以，移民得以各自發展，且安身立命。所謂遠親不如近鄰，對於這群東部的移民來說，和地方上的其他群體合作，更勝過於遙遠西部的宗族組織，於是對待人的態度與防備心，也就比西部客家人還來得開放了。

在花東縱谷的社會環境中，如閩、客、外省等不同的語群聚落大小，最大不超過村里，東部並沒有像西部有包含好幾個客家鄉鎮的客家或閩南聚落。東部各族群的居住空間彼此犬牙交錯，在台灣西部社會的許多分類概念在東部並不適用，應從東部整體開發的歷史脈絡裡還原東部社會（馮建彰 2000b：217-218）。

「西部那麼強的宗族或地域的組織在東部是再也見不到了」

「東部族群關係十分融洽，因為大家都知道是經濟的共同體……這裡沒有一個族群是佔絕對優勢的地位……東部族群的特色在語言上表現得恨清楚……不管哪一個族群的，大家都說國語……這一點和西部很不一樣」

「這裡的客家可以說是新的客家，在這一百年來融合出了新的文化，這裡的

客家人真的比西部客家人來得開放」。(馮建璋 2000a N.55:140-142)

「我覺得東部的客家人不見得比較保守，畢竟在東部經過族群融合後，閩、客、原和外省人之間混雜得很厲害，現在在這裡已經很少純的客家人了，或者說很少純的客家特質了」(馮建璋 2000a N.49:P122)

3.成立客屬會

東部的客家人平常各自為政，但是後來因為選舉的緣故，需要聚集力量，因此才有了世界客屬會花蓮分會的成立，對於客家意識的聚合力，有更進一步的發展。雖然當初透過選舉為目的而產生的團體，卻也讓原本散落的客家意識，有了進一步的提昇，透過團體舉辦的各種活動，來完成凝聚客家認同的目的。

「平常我們東部的客家人很少聚在一起，即使是生意人也少有往來，只有在選舉時客家人才會聚集在一起。尤其是客屬會組織起來後，對客家人的團結有相當大的幫助。」(馮建璋 2000a N.54:P137)

東部由於環境特殊，以及與其他人群豐富的互動經驗等，和西部發展的情形非常的不同，所以對於身分認同的方法，其實一直都是呈現如同我們第三章所討論的那種傳統認知形式，只以血緣的方式進行客家身分傳承。不像台灣西部，因為要力抗於閩南族群，又有客家運動的發起，東部對於客家的想像是有別於西部的。例如北部客家人喜歡的米齊粿和義民爺，卻不是南部客人所認同的，南部有他們所認同的藍衫。至少南北客家有各自的代表象徵，但是東部沒有，也許也不覺得需要，花蓮的客家人也不會特意去了解，為何南北會不同，他們只會認為這些很可能都是客家，如果講到客家文化，也可能只是想到米食等具體的東西。東部的客家人平常無法顯見族群認同，或許只在反抗原住民優惠政策時會相互表

達不滿、選舉的時候才會聚集在一起談論，東部的客家人一直在傳統與現代的認同之中拉鋸，形成不同於西部的認同。

第五章 當代東部形塑的客家認同

這些年來，台灣的客家研究方興未艾，過去鮮少被社會大眾所特別關切的「客家人」、客家議題，如今卻成為大眾媒體的「新鮮事」。事實上，花布、桐花、擂茶等，已快速成為新世代對於客家文化的意象，更要歸功於客委會和客家電視台不遺餘力的宣傳與推廣，加上客語認證的實行，使得客家人和客家話在社會上的能見度大開。然而，社會大眾對於客家文化的認識是如此，那麼真正生活在客家文化之中的客家人，又是怎麼看待自己的認同呢？

首先，客家文化中的「文化」，是指人類在適應環境、以及滿足生活上需求，而創造出來的各種物質文明與制度規範。它是集體意識所形成的一套體系，導引群體而成的生活型態。客家人因為認同自己的族群，於是所有可以代表客家文化的態度與行為，將會持續不斷地由心中內化而實踐於日常生活當中。

而「文化認同」是指，「個人接受某一特定族群之文化的態度與行為，並且不斷將該文化之價值體系與行為規範內化至心靈中的過程」。(譚光鼎 1998:124) 文化認同的取向可能是同一民族的人，對其族群文化的一種接受與內化的過程，也可能是某一民族對其他族群文化的接受態度。

文化是區別族群的重要因素，不同的族群具有各自的文化特質，族群認同往往與文化認同結合在一起，並透過特定的文化象徵符號(cultural symbols)來顯示與增強族群認同。族群認同與文化認同本質上是一體之兩面，是故將其引用以解釋文化認同的型態。然而族群認同並不是完全不可改變的。在不同的環境下，它可能被修正、增強，甚至整個的改變。

客家族群向來以特殊的傳統文化自居，但面對強大的福佬文化之際，產生擔憂福佬化的現象。在不斷地強調自身的優良文化，甚至提出如桐花、擂茶等象徵符號，來重塑客家的意象，也就是建構客家的族群認同和文化認同。

本章要從各類今日如火如荼進行的客家文化運動之下，對東部客家認同所發

生的影響。

第一節 制度變革下的動員

第四章說明，東部過去一直都不是客家文化運動所影響的主要地區，所以當西部因受到運動風潮的動員，逐漸建構對於族群的認同之時，東部遲遲未能有所響應，而有較強烈的客家意識。這種情形在 2000 年過後有了改變，當代的東部客家，因為國家制度上的變革，中央有了客委會為行政部會，各地也都可以收看到客家電視，藉由這種由上而下的力量與滲透力，試圖要讓各地的客家人接受動員，而凝聚共識，形成認同。那麼東部客家所受到的動員影響為何，本節從制度變革的改變談起。

一、客委會引領客家認同走向

在都會區中，客家文化的流失非常嚴重，都市客家精英察覺到台灣客家文化的危機，於是在 1988 年發起了全球第一次的客家文化運動，展開台灣客家具體的文化復振，而行政院客家委員會的成立，正是這個運動長久以來的努力。在公部門成為一個常設的行政單位，一切的客家文化復興活動，將可以透過客委會這一個全國性的力量，向各地的客家社區進行滲透；也由於客委會的成立，昔日客家鄉親所要爭取的發聲權亦不再是夢想。

（一）客委會的成立

行政院客家委員會成立於 2001 年 6 月 14 日，其前身為「行政院客家事務委員會籌備處」。客委會成立宗旨為：「延續客家文化命脈」，顯示客家人對認同的

第一要素，就是維繫自我獨特的文化風格。

客家委員會在書面簡介⁵³上印有「提升客家能見度，營造客家新意象」的字樣，表示目前客委會首要的工作就是要讓這個社會看見客家，並且利用全新的客家意象來讓其他的族群可以認識客家。社會大眾經常可以透過媒體看到有關客家的形象廣告，或是各類的客家文化活動，同時也是提醒大家，客家人在台灣是具有特殊文化的一群人，希望可以族群的身分平等待之，企求族群得以在當代享有族群政治的地位。其中，更以「胸懷客家、立足台灣、關懷本土、放眼天下」來自我期許之。

客委會自 2001 年正式掛牌運作之後，便開始對於各式的客家活動獎助不餘遺力，積極在各地輔導客家事務，讓許多有心客家事務的單位可以透過客委會申請補助經費，也協助各地區的各項客家才藝培訓，例如米食製作、客家舞蹈和山歌等。同時，客委會也補助多項的學術計畫，讓各處可以自行發展客家研究，並調查當地的文史資源，甚至舉辦多場學術研討會。近年也委託學術單位，推出客語認證的機制，更每年定期舉辦桐花祭、義民祭等客家文化活動，讓社會大眾注意到，並一同參與客委會所協助的各項客家活動。

教育方面，客委會除了補助相關研究客家議題的學術計畫，也會補助如中央大學、交通大學、聯合大學等全國各地有關客家學院的研究資源，更是對小學推動母語教學的扶植不遺餘力，如提倡客語生活學校等等事項，希望可以向下來紮根。此外，積極安排和僑胞之間的交流，不但讓小僑生可以前來台灣學習客家文化，也讓台灣的學子有機會到世界各地去築夢。

(二)客委會所推展的目標

目前，依照客委會在書面簡介上所提供的施政重點，可簡單分為以下幾項：

(1)、建立客家語言復甦機制，活化客家語言

⁵³詳情可參閱 2002 年的行政院客家委員會簡介。

- (2)、推動客家文化研究，闡揚客家文化
- (3)、舉辦客家政策研討會，凝聚族群共識
- (4)、傳承客家優良技藝，擴大文化分享
- (5)、規劃建置客家文化園區，充實文化內涵
- (6)、規劃客家文化休閒產業，達成資源共享

這是客委會對於全國的客家事務所規劃的推展目標，不管是在台灣的那一地區，都是推展目標的對象。現階段的各項工作，也正是朝向推展目標邁進，在此，研究者就客委會當前幾項較具重要代表的推行工作簡單概述：

首先，是「客語無障礙計畫」，要讓客語成為公領域的通用語言，無論在外出社交、搭乘公共交通工具等，都可以聽得到客語的服務。加上客家電視台的催生、客語認證的推行，使得民眾開始有學習客語的環境與動力。同時為了推廣客家母語的使用率度，客委會也針對廣播電台進行補助，例如寶島客家電台、ICRT的客語教學等，也是為了挽救語言流失、復振客語而來。

接著，邀請學者專家編製各腔各調的客語辭典，提供民眾使用，並舉行多次的客語分級認證，讓現有的各式客語腔調逐漸開始定著化。另外，「客語生活學校計畫」主要在補助編印客語教學資料及協助客語師資培訓；「客語生活鄉鎮計畫」主要在補助社區大學多多開設客家語言文化課程。客委會利用教育目地開始來向下扎根，讓學生經過補助計畫開始可以從小接觸母語，選擇學習母語的腔調。

此外，客委會協助國家在多處的大專院校增設客家學院或客家研究中心，如中央大學、交通大學和聯合大學等，並且鼓勵年輕學者投入客家的研究行列，而相關的補助計畫則有「獎助客家學術研究計畫作業要點」「獎助客家研究博碩士論文作業要點」「補助購藏客家相關圖書資料作業要點」等。對於各鄉鎮的客庄，也積極鼓勵民眾可以針對文化資源進行普查，故「推展客家學術文化活動補助作業要點」，每年所接獲的申請案件也屢創新高。

客委會成立至今，已經陸續介入各項領域、事物當中，希望為客家族群開闢一條康莊大道。對於全球其他地區的客家人，也十分地感到興趣，積極打算透過

活動來連結彼此，要讓台灣的客家成為世界的客家，未來會以台灣當作是原鄉。

(三)客委會成立對於東部的影響

當客委會成立之後，東部客家就和全國各地的客家人一樣，有機會接受此全面性、由上而下的力量，來進行對於客家文化的認識。客家電視的介紹，不管認不認同，都會在此共同的傳播媒體之下被教育著，尤其地方上的客家社團，更為第一線的傳播者。以往透過客家雜誌來凝聚客家意識和想像的方式，遲遲未能在東部產生全面性的力量，卻在客委會、客家電視的相繼成立之後，透過全國性的力量，在東部進行客家運動的滲透。

一時之間，客家人的能見度似乎變高了，處處都可以看到相關的文化展演活動，一年一度的桐花祭更是帶動了客家鄉鎮的觀光事業，舉凡大眾交通工具，或服務處，開始有了客語的聲音。但是，針對客委會這些種種看似交出了一張亮麗的成績單背後，東部的客家人對於客委會的成立，又有如何的認知與觀感呢？

以下是我在春日和客城這兩地詢問老人家的對話摘錄：

研究者：請問有聽說過客委會嗎？

D206：啊？你是說客屬會喔！我有參加呀！我每年都有繳會費。

研究者：請問曾經和客委會申請過補助嗎？

D101⁵⁴：有呀！客屬會都會定期舉辦一些活動，我們有繳會費。

客委會在全台所策劃、協辦或補助的活動和計畫不計其數，但也往往因為資源分配不均之故，有掌聲也有噓聲。對東部來說，一切的活動僅在於萌芽階段，民眾接觸到的，仍是與其較有切身關係的農會和客屬會等團體，一般人並不清楚

⁵⁴ 編號第 D101 號，訪問時間為 2006.2.2，於玉里客城。

客委會的存在。所以當研究者詢問春日和客城兩地的老人家時，他們表示並不清楚客委會，也同時誤把客委會當成了當地的客屬會。也許對於西部的客家人來說，客委會的成立有何等的重要以及不容易，但是，對於真實生活在台灣東部的客家人來說，客委會像是個未曾聽聞過的單位，遠不如就在當地的客屬會這樣的與生活息息相關。

目前在玉里鎮，有關客委會的補助計畫方面，分別有客語生活學校、山歌歌謠班和文史資源調查計畫等，以下進行內容的討論：

1.客語生活學校⁵⁵

玉里的源城小學已經連續三年是客語生活學校，以下是對於客委會補助此計畫的補助範圍和實施原則的概略介紹，以及學校老師對於源城國小參與此計畫的訪談紀錄。

(1)補助範圍：

- (a) 辦理客語演講、朗讀、話劇、棚頭等比賽。
- (b) 推動「客家日」、「客家週」、「客家月」活動相關事項。
- (c) 結合家庭及社區資源，共同推廣客語復甦活動之相關事項。
- (d) 其他推動客語復甦等相關事項。

(2)實施原則：

- (a) 生活化原則：

以當地客語為校園生活主要使用語言，包括教師之間、學生之間、教師與學生之間，日常生活接觸溝通，均能自然地以客語交談溝通，並相互鼓勵。

⁵⁵詳情可參閱行政院客委會網站

[http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=127&CtNode=238&mp=233&ps=\(2007.5.15\)](http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=127&CtNode=238&mp=233&ps=(2007.5.15))

(b) 公共化原則：

學校正式公開場合，如朝會、月會、運動會及各種會議等公共生活，能以客語為主要使用語言。

(c) 教學化原則：

除鄉土語言課程外，一般教學過程能以趣味、活潑、遊戲的方式，交錯使用華話及客語，並嘗試以客語表達現代詞彙或術語，使客語進入知識體系。

(d) 多元化原則：

應培養學生多元文化的寬廣心靈，校園生活和教學活動中能靈活設計安排，並將客語融入九年一貫課程之各學習領域教學中，使學生對客語文化有尊嚴和自信，也具備對異文化了解和尊重的能力；學生應有機會學習社區週邊或共同生活的不同族群語言文化。

(e) 社區參與原則：

請學區家長及地方人士參與計畫之擬訂及執行，以活潑創意之方式，創造社區與校園之互動，並與傳播媒體溝通，發佈有關理念及資訊。

(3)落實學校部分：

落實在學校的行政方面，除了要求每一位學生均能配合之外，還要期待每一位家長的支持，使學校可以全力發展客語生活學校。

C102：目前我服務的源城國小是客語生活學校，經費是客委會贊助的，原住民和閩南同學都一起參加說客語，經常出去表演比賽，這裡的家長們都很支持。

源城國小的老師(C102)表示，因為學校全面實施客語生活計畫，所以包含原住民和閩南的同學，都是跟著大家一起說客語，甚至有原住民的學生，可以開口說很溜的客語，家長們也很喜歡讓學生學習客語，因為有補助款，也能夠到其他

縣市去比賽。說明客委會撥款給地方基礎單位，其實是很受地方歡迎的，即使原本不說客語的人，也會因為有補助款，而開始學習說客語。

其背後所帶來的反省是，早期的客家人，因為資源分配不均，學習客語的動機不強烈，所以感受到來自國語和閩南語的壓迫，使得使用母語的空間變小；現在反過來在東部的情形，因為有了客委會的補助款，讓週遭的族群也都跟著學習說客語，是否也要注意，除了致力恢復母語的使用之外，會不會也壓縮了其他族群的母語空間問題。

2.山歌歌謠班

台灣客家山歌從最具傳統的老山歌，發展到後來的山歌仔、平板，甚至各式各樣的小調來，都是因為客家民謠可以因應不同時期的需要，而創作出不同的變化。1990年代之後，新一代的客家歌謠創作者，從傳統山歌汲取其靈感及精華，運用各種型式的音樂及戲劇，使得客家山歌已經不僅是老人家傳唱的歌謠，也獲得年輕人的認同，甚而也獲得其他族群的認同，能夠一同分享客家音樂之美。客家從山歌、北管、八音，到採茶戲、改良戲，客家歌謠隨著時代不斷地在改變，但是山歌的音樂形式，以及採茶戲基本的故事內容並沒有大幅修改。

客家山歌之所以可以保存至到今日，除了是因為客家山歌和客家話的音韻息息相關，不易做太大的改變之外，許多優秀的客家民謠藝人承先啓後，努力保存客家文化資產，窮其畢生的心力在客家山歌歌謠採集及整理的工作上，客家歌謠才能流傳下來最主要的原因。除了山歌歌謠採集的工作之外，近期在一片母語運動的聲浪中，客家母語目前已經積極地在學校裡傳承，藉著母語教學，客家山歌的音律也得以傳承。

玉里也在這波浪潮中受到影響，原先在玉里地區已有成立一個簡單形式的山

歌班⁵⁶，可是客委會成立之後，開始對山歌班進行補助，連帶也在玉里地區發生了以往未曾出現的情況：

D203：以前葉火旺老師有在教山歌，但是人很少，現在客委會補助的山歌班，都固定在老人館那教。

以前沒有客委會補助經費的時候，在玉里僅有一位熱心的葉老師在教授客家山歌，那時候，也看民眾有沒有心，可來可不來，採取較寬鬆的教學方式。後來有了客委會的補助之後，山歌班分裂為二，另外取名叫做「璞石客家歌謠班」。或許因為政治立場的不相同，所以接受補助的山歌班，目前就固定在老人館那裏舉行，報名參加的人數不少，比較傾向於客家流行歌曲的風格。而原本堅持要唱傳統山歌的一班，就向花蓮縣政府的客家事務科申請經費，繼續在其他地方教授。

因為牽涉到申請經費的資源問題，讓以往呈現鬆散的玉里山歌歌謠班也面臨到了挑戰。往昔可能就是自發性的學習，但是經過媒體動員、以及部分有心人士的政治操作，東部客家隨著客委會資源的進駐，反而讓客家人因為接受動員而有了政治意識的反應。

3.文史資源計畫

對於生活在都會區的客家年輕一代來說，深刻感受到客家族具有特色之文化及語言將被漠視的危機感，故而自一九九八年至二〇〇四年，不少客家菁英紛紛回到原鄉參與各項有關維護客家文化、歷史，創立各種不同特色之文史工作室，從北到南將近有四、五十個社團出現。以下是研究者對訪問在東部頗具知名度的文史工作者後，所做的摘要節錄：

⁵⁶ 1996年成立「玉里客家民謠文化促進會」，會長為葉火旺先生。

C301：我現在有幾個案子，是向客委會申請的計畫，那是對這裡客家庄文史資源的調查，未來等客家文物館啟用後，這些都算是裡頭的軟體部份。

報導人（C301）本身是客家人，但過去是從事研究平埔族出身的文史工作者，近幾年，因為客委會大力獎勵學者研究客家相關田野普查，所以報導人也就向客委會申請了幾個計劃來執行，甚至幫助玉里的客家文物館充實館裡的文獻內容，研究者也因此應邀協助參與。

4.小結

透過田野訪談，研究者感受到一股新的客家文化認同氣息正在蔓延，過去因為地處後山，一直未被客家文化運動所動員，東部客家人有的只是延續過去血緣式的認同，以及跟隨地域特色所發展出來的認同，這認同和其他客家地域所發展出來的方式很不一樣。客委會的出現，乍看之下，是增加許多母語的使用機會，例如玉里源城國小的客語生活計畫，還有對於客語認證的實行與參與，客委會透過各種活動和補助，學校教育、地方文史資源的整合，以及共同的山歌練唱版本、客語詞彙教材，要讓原本還未了解何為「客家」的民眾，彼此產生共同的客家想像。但是，研究者卻在客城和春日兩地，所訪問到的老一輩客家人，誤把客委會當作是客屬會。表示在玉里地區，客委會的動員力量僅限於部分的客家人，那些可以申請到補助經費的客家人，可以運用補助款來進行客家文化活動；當然，不想去申請、或是申請不到的客家人，也會因為申請的這個議題接受到運動動員的影響。那麼，其他部分不知道客委會是什麼樣單位的人，根本就不可能會知道有所謂的補助款，更不用說會知道自己正在參與什麼樣的客家文化活動。這跟西部客家鄉鎮朝向發展文化觀光、響應客委會桐花祭等活動的情景相比，東部的客家仍舊是處於被動的認同邊陲。

二、客家電視的開播

客家電視於 2003 年 7 月 1 日正式開播，全頻道、全天候不斷播放客語節目，這是全球唯一以客家文化為元素，客語發音為主軸的客家電視頻道。節目涵蓋客家山歌、現代客家創作音樂、戲劇、時事與生活資訊。舉凡客委會所舉辦的活動、各地客家莊的概況、還有致力復興的文化，如客家歌謠、客家戲、客家米食等等，將透過各種不同地方的腔調，用客語將這一切傳播到全台的每個角落。各地的客家事務社團也因此獲得更有力的後盾，可以把相關的客家事務，在社區之內進行全面的推廣，並接受客委會對於社團的補助。

客家電視台對於只會使用客語的年長者來說，不啻是為一項福音，但對長期便使用多種生活語言的東部客家人來說，僅是多了一項選擇，尤其在配偶不一定是客家人的家庭，客家電視只是選擇收看的頻道之一。但對於原本客家意識較為強烈、或者是習慣接觸客語的人來說，便是經常收看的固定群了，許多消息與知識也就來自於客家電視台而得知。

以下是在春日地區訪問民眾對於客家電視台開播的想法：

D203：平常不會特別想唱山歌，倒是現在有了客家電視台，我可以打開電視聽到山歌在唱。

D204：我是不太看客家電視台的，看那些唱山歌的沒意思。

藉著對春日居民的訪問得知，民眾有的會收看、有的不常收看。會看的居民表示，平常山歌對他本身並無太大意義，反倒是因為有了客家電視台的出現，他可以透過電視來接觸山歌。相反的，有些民眾本身就對山歌毫無興趣，也不認為客家人一定就要會唱山歌，所以，並不會刻意去收看客家電視台。

由此，我們可以得到一個結果，客家電視台可以幫助一些本身對於客家事務一知半解，可有可無的民眾重新了解客家。藉由他們收看的時候，傳達一些概念和想法給觀眾，在日常生活裡，便於無形中進行動員了。但是對於一些不感興趣的民眾，需要花一些時間，找到合適他們來收看的節目，當能夠等到吸引他目光的時候，才又是動員邁向前的一大步了。

以下就客家電視台的出現，分項討論電視台之於東部客家人，可能產生的影響：

（一）客語節目的出現

台灣第一個電視客語節目，是台視的「鄉親鄉情」，始於 1989 年 1 月 1 日播出，每次播出時間三十分鐘。到了 1991 年，三台開始有客語新聞節目的出現；1994 年，寶島客家電台 FM91.5 在北台灣開始播出；而中原衛星電視台，是第一家以客語發音的電視台。但是真正可以全國收看、全天候以客語發音，而且內容涵蓋了新聞、生活資訊和娛樂等，便是目前的客家電視台。（鄧榮坤、李勝良 1997）

過去，客家電視和客家雜誌都在客委會的年度計畫之中接受補助，各地相關客家的社團和文史調查等，亦可透過計畫申請的方式獲得支持。而各地區的廣播節目裡，如果有客語時間的頻道，便有機會可以申請到客委會的補助，未來將固定在一段時間播出，並有替客委會宣傳活動的義務⁵⁷。

研究者在台北訪問到一位花蓮人，現在是花蓮希望之聲電台的主持人，說明他們製作節目的流程，花蓮聽眾收聽到的，是已經先在台北錄製好的帶子，並非現場：

B01：現在希望之聲電台有客委會的補助，每天固定有一個時間撥出，但是

⁵⁷ 取自田野訪談：報導人 B04（希望之聲）

我人在台北，所以我們都是採用在台北錄音室先錄好，然後再寄帶子回花蓮播出的方式進行。

即使到了今天，打開電視都隨處可見 call in（現場播出）的節目，但是花蓮人在東部收聽客語廣播的情形，卻還是停留在過去。分析原因：第一，可能有不少的東部客家人，並沒有收聽廣播的習慣，所以節目只需要預錄即可，無須擔心是否會有民眾想要和主持人互動，加上節目是客委會予以的補助款項，沒有爭取廣告預算的壓力。再者，東部的電台其實可以請在地人現場錄音，不需到台北尋找節目主持人。這樣的情形可能反映出，東部客家人對於客語節目的冷漠，如果想要多一點聽眾，或找到有熱情的節目主持義工，恐怕不太容易。

雖然推行不易，無法像西部發展得那樣蓬勃，但是客語節目的出現，對於東部運動者來說，總是發展的契機。這些支持客家文化運動的菁英們，多年在東部倡導的成果不彰，現在藉由客委會的補助，以及客家電視台的開播，相較於以前，多了許多可以揮灑的空間和後盾。只是在現在這個階段，雖然大環境已改變，處處可見推行客語的政策，但是花蓮電台的客語節目製作，仍要依靠從台北預錄好的帶子送來播放，顯示花蓮客家人在對客語節目方面的態度，仍像過去一般，只屬於小眾的活動。

（二）媒體的宣傳

張維安（2004）認為客家電視台、客委會的成立，是相當程度的公民文化權的展現，對於弱勢族群而言，這是權利，不是施捨。所以他主張客家電視台的設立就是一個運動的過程，通過運用台灣的政黨競爭作為槓桿來進行。而鄭榮興認為，客家電視台的設立，除了客委會支持，更是客家鄉親推動還我母語運動十幾年來最具指標性與象徵性的成果。有了客家電視台之後，便可以透過媒體宣傳的力量，繼續進行客家文化運動的動員。

目前發現，客家活動以客家文化藝術節的次數為最多，活動性質以活動型態的呈現為多（張維安、王雯君 2005），顯示一般民眾接受度較高的為活動性質的客家文化代表，所以在這發現的同時，媒體宣傳也擔任擔當重要的角色。

桃園縣政府以花布作為客家服裝特色代表，而有客家花布之稱，如同油桐花一般，油桐花被建構成客家的代表花，花布也成了客家花布。透過年度多次的客家文化藝術節等相關活動，利用花布代表客家，經過文化活動不斷的展演，使得客家的各類意象，正在媒體宣傳力量的影響下逐漸被建構。

張維安、王雯君（2005）利用 2003 年聯合報系客家相關照片來分析媒體在族群意象的報導，發現媒體往往不只是傳播而已，同時也是將族群意象建構的過程。針對 2003 年聯合報系統計，出現和「客家」相關的消息，客家美食、客家音樂戲劇是出現次數最多，其次是客家文化活動、客家傳統活動，過來是客家服飾，以藍衫為多，然後是客家文化特質和客家建築。報導最多的地區是北部，接著是南部，然後是東部，北部地區特別是在桃竹苗最多，但是報導的次數卻和客家人口不成比例，高屏的次數都比桃園來的高，這發現和客家活動主要由公部門來推動的現象有密切關連。也就是說，如果公部門的展現力量較強勢，那麼在全國性媒體的出現率也相對較高，也有助於建立一般大眾對於客家族群方面的意象建構。

花蓮客家在接受電視等媒體的宣傳之後，究竟是否也起了共鳴，研究者利用 2002 年之後，由客委會每年所主導的客家油桐花祭議題來訪問，看看報導人對於桐花祭的觀感：

研究者：知道桐花祭嗎？

C102：知道呀！電視有報！

研究者：有聽說過桐花祭嗎？

D101：沒有，我不知道那是什麼東西...

研究者：桐花祭呢？

D105：那是在西部，我們這裡沒有呀！

C101：桐花祭是西部人的事，我們東部沒有，以後若有空可以去走走、看看。

對於客城和春日的居民來說，桐花祭可是前所未聞的消息，即使電視經常播放相關的觀光報導或是介紹，一般的民眾仍是覺得那是西部的東西，東部沒有。比較有機會接觸到媒體的民眾則表示，會知道桐花祭是因為來自於電視的報導。

（三）小結

根據林彥亨（2003）的研究，認為台灣地區的客家廣播，或許由於聲音媒體的特質、也或許是由於伴隨客家文化運動而來的傳承使命，客家語言文化的議題位居廣播客家意象之冠。一是來自客家社會運動菁英的建構，一是來自庶民百姓對於傳統客家傳統的鄉民生活的集體記憶。

客家文化運動經過長久以來訴諸語言、文化議題的發聲，客家電視台之所以成立，也是這群客家社會運動菁英的努力，自然，語言文化的議題，便是首要解決的問題，也就成為廣播意象之冠了。開始有了客語節目的出現，加上媒體不斷的宣傳力量，客家文化運動，經過國家力量的制度變革後，產生新的建構能力，這種建構的力量，比前昔日的動員能力，可說是更加的無遠弗屆了。

東部的客家人，透過媒體，才能接觸到他們過去所不熟悉的西部客庄風情，以桐花為例，即使桐花現在已經成為全台對於客家人的意象，但是對於東部的客家人而言，會覺得那是西部才有的，東部不在此涵蓋的範圍之中。在媒體的傳播力量下，東部或多或少會從宣傳中被動員，但是如何進一步產生認同，到接受，

甚至去影響別人，是目前東部客家在制度變革後所呈現的認同狀況。

第二節 展現在日常生活裡的動員力量

在第四章談到，東部一直還未接受過客家還我母語文化運動正式的影響，但今日因為客委會和客家電視台的相繼成立，而直接遭遇客委會由上而下的全國性運動，比起台灣西部來說，少了曾經參與社會運動的抗爭歷程。現代資訊的進步、媒體的發達，東部受到現代社會的影響已經遠遠超越了過去。本節希望能在廣義的社會運動範圍之下，了解東部客家人在日常生活中所受到各式各樣的動員，例如電視、廣播、報紙等。如何透過大眾傳播管道，影響核心外圍的民眾，推動社會運動的目的。

一、依附在血緣上的客家認同

平常的生活裡，客家身分無法為客家人得到額外的優待，如在職業、教育等層面，所以維繫在身分認同的傳統因素裡，是很淡薄且不被強調的。客家認同只在連結到血緣的時候會出現，例如祭祖、年節慶祝等時候。

研究者發現東部的客家人，多數每年至少一次會回西部去祭祖，拿拿祖譜，表示和西部的血緣不斷。也有少數人已經不再回西部去祭祖，在東部設有祖塔，讓親戚朋友可以藉由一年一次的聚會中見見面，唱唱山歌。

以下是研究者對於報導人詢問有關於和家族連繫情感的方式：

D203：西部仍然還有親戚在那，每年到了祭祖的時候，就會回去，像這本祖譜也是他們給我的，還有人已經回去過大陸尋根了。

D204：如今我每年都要回西部去祭祖，我的兄弟們都還在新竹老家。

家裏祖譜就這幾年才做好，從西部帶回來的。(D204)

D103：一年只有一次啦！每年回三民⁵⁸去掃墓，大家都會聚在一起唱山歌。

研究者：現在家裏有祖譜嗎？

D105：有，大約十幾年前從西部帶回來的。

研究者：會回西部去祭祖？

D106：沒有，我們在花蓮！

研究者：曾回過西部去嗎？

D106：有，我曾去尋過根，我年輕當兵時，曾經去過二次。

研究者：那看到那些親戚有什麼感覺？

D106：我是對這些親戚感覺到認同和重視，要知道祖先是從哪裡來，作過什麼事，傳下來有哪些親戚。唯一感覺到不一樣的地方，是生活品質上的不同，我們在這裡是務農的，那些西部親戚他們都是上班的，總是感到他對我們有一種另眼相看的感覺。

研究者：所以現在就比較少聯絡了？

D106：對！話不投機半句多啦！看了也不知道要說什麼！

根據田野報導，絕大部分的報導人都會回西部去祭祖，但是也有幾位只祭祀開花蓮祖，和西部原鄉的連結很少。據 D106 表示，雖然祖塔已在花蓮，但是對於原鄉有情感的牽引，所以曾經到西部去尋過根，但是卻會感到有一股疏離感，於是現在便不再聯絡了。有趣的是，D106 即使和西部鮮少往來，可是還會願意

⁵⁸ 三民里也是屬於玉里鎮的範圍，D103 已經不回西部祭祖了。

花錢購買祖譜，以顯示自己的客家身份、根源。另外有部份的報導人，則是表示之前家裡沒祖譜，但是近十年來西部有人重新編排，出版新版的祖譜，尤其是報導人 D204，在顯示祖譜給研究者看的時候，表現得非常小心翼翼，可見他頗為在意祖譜的有無，以及擁有的得意。

這些說明了，即使東部客家人在日常生活之中，並無法從使用語言、對婚姻的態度、以及對傳統文化的保存上看到認同，但是可能藉著每年祭祖，或使用祖譜的特殊場合和情境中，可以見到他們依附在血緣之中，對於客家身分的認同。研究者身旁所識的閩人，多是以家庭為單位來祭祖，只有客家人還會保有大家族一同到祖先公廳祭拜的形式，所以，即使住在東部，還會想返回西部和家族一同祭祖，是東部客家對於血源重視，所呈現出來的客家認同。

而西部在近十幾年來大量重新編排新版的祖譜，也讓東部的客家感覺到血緣相連的認同感。研究者估計，這近十幾年來之所以祖譜會大量重新排版印刷，可能和西部所發展的客家文化運動、還有開放大陸探親等原因相關。而東部客家人，也只有藉由一年一度的祭祖時間，或者西部出版的新祖譜，間接受到一點些微的動員影響，來展現他們的族群認同。

二、傳統與現代的衝擊

東部還停留在傳統的影響之中，卻在近年直接面臨到全國性的運動。各類報導使得客家的能見度提高，電視等媒體不斷放送所謂的客家文化介紹。東部客家人面臨傳統與現代的衝擊。

（一）歷史記憶改變

東部客家原本就具有地域發展的獨特性，族群認同也是有別於西部所建構的記憶與經驗。但是近年來，由於從媒體宣傳給閱聽人而來的知識，告訴全國的客

家人，客家人以前如何由唐山過台灣來，客家人如何和其他人群發生互動的經驗等。這知識很可能是過去西部所累積的經驗，並不是東部客家人的，但現在因為收看了節目關係，也讓遠在東部收看電視的客家人，頓時和西部的客家人有了類似的歷史記憶與經驗連結。

D105：不過那客家台，有時候我感覺很好耶！都是作那個以前，差不多是日本時代的客家人生活，我真的感覺到很好呢！什麼織布、煮糖的事情都有。

研究者：那你之前知道這些事嗎？

D105：不知道，但電視都會教呀！說以前的客家人全部住在山上，你說是不是？種菸後來颱風來，什麼茅草屋等等的，哎唷...我忘記那叫什麼名字去了？

東部客家人因為收看客家電視台，開始認為客家人的生活應該要像電視裡頭呈現的那樣。早期就是住在山上，種甘蔗、焗樟腦和植菸草等，同時也把電視裡頭的情景，想像就是東部的過去也該如此。

以下是研究者在田野訪談中，發現另一個改變歷史記憶的例子：

C201：擂茶，那是我們苗栗人的，我阿公的時代就有擂茶，但是我家裡現在沒有擂茶鉢。

受訪者已經藉由客家電視等媒體資訊，將擂茶當作是台灣客家人的特色，現在東部不常見，乃是因為失傳。報導人 C201 認為擂茶開始應該在苗栗，而且打從他阿公的時代就已經存在，他小時候還看過，但是現在沒有了，那是因為他們的擂茶鉢已經被打破了，所以無法再繼續傳承下去。

我們注意到一件事，就是受訪者已經逐漸將由他處所得來有關於客家文化的

知識，轉變成爲他個人內在的經驗，從此出現在他個人或家族的記憶當中。

（二）配合全國客語認證

目前已經推行過好幾次的客語認證了，從電視廣告：「說客語，當沙鼻」開始，讓許多民眾，甚至包括外籍新娘等，投入初級的客語認證之中。認證委員會也編輯了多種腔調的客語教材和題庫，提供欲投考的民眾練習。

C101：我家的小孩也很會說，前陣子那個客語認證，他也有去考，證書也已經拿到了，至於我，我要等到高級客語認證才要去考（笑）。

D105：有呀！我女兒這次也有去考（客語認證）！

基本上，舉辦客語認證是希望有更多的人來學習客家話，但是教材和題庫需要統一教材，而委員在編輯考試用的詞彙時，因爲本身多是西部的精英份子，就會偏重於以西部常見的詞彙來編輯教材和題庫，但對於一些和西部使用不一樣日常生活詞彙的東部客家來說，在準備客語檢定考試的過程當中，必然會遭遇到一些衝擊。東部一直以來語言都呈現多元的狀態，尤其經過各地客家腔調，如四縣、海陸等的轉換使用，揉雜形成東部特殊的特色「四海腔」⁵⁹。

（三）學校母語教育

過去的國民義務教育中，全面推行國語，學校並沒有教授母語的課程。但現在許多小學成爲了客委會的客語生活學校，紛紛倡導母語。許多教師在備課找資

⁵⁹ 東部客家人的客語是參雜四縣和海陸的腔調所融合形成，羅肇錦曾謂之「四海腔」，這也是東部很獨特的現象，但客語檢定只簡單區分爲「四縣腔」和「海陸腔」等幾個選項，因此在參加檢定考時，東部客家人的挑戰爲，必須將融合在一起的語言再抽離出來，分別進行檢定。

料的時候，經常會參考如客家雜誌上的客語內容，當作是教導給學生的教材來使用，這讓學生們傳統的學校母語教育產生了莫大的影響和衝擊。以下摘錄一段報導人在講述目前客語生活學校實施母語教育的現況：

C102：喔...因為我們是客語生活學校，所以當時向客委會申請的時候，就開始幫我們訂（客家雜誌）了呀！而且裡面有許多的客語講解，我們都時常會參考過來當教材內容呢！

今日客委會借由客家電視台、客語電台、客家雜誌、各類客家文化藝術節等，展開各種的動員作用，以你所能想到在客家日常生活中可以接觸到的事物，來對全國的客家鄉親發生影響，希望能夠藉此凝聚族群認同，同時也讓以往不在運動範疇之內的東部，直接在日常生活之中受到動員，形成東部新的客家認同。

第三節 客家文化象徵的形塑

隨著時代的變遷，任何人也都阻擋不了第三波的資訊潮流，即便是原本孤立的台灣東部。任何訊息只要透過媒體的放送，便可準確無誤地傳達至每個家庭之中，客家事物亦是如此。過去鮮少被人們所討論的客家文化特色，如今透過媒體的報導，讓一般大眾對於客家文化也有了粗略的認識，尤其是年輕的一代。擂茶、桐花祭等觀光導向的時代新產物，對於東部過去的在地文化認同，成為一項挑戰。

研究者的田野經驗之中，若是超過七十歲以上的長者，通常都表示不清楚客委會是怎樣的單位，或者就直接把客委會當成了客屬會，也不知道何謂桐花祭和擂茶。若是五十歲以下的中新生代，反而會因為接觸媒體，而知道客委會和桐花季、擂茶等事。但一般來說，遠在台灣東部的後山客家人，目前也正因為客委會和客家電視的出現，而面臨一些文化認同上的變動。

目前新的客家文化象徵物正在逐步建構、擴展中，但以桐花祭和擂茶最能讓人耳熟能詳，其他也有如花布、義民爺等諸多客家意象。但是考慮東部始終都不是客家文化運動的主要影響地區，所以，民眾對於這些事物也所知有限，因此，在本節中，只選定桐花和擂茶為代表，以東部客家人為研究對象，了解在今日的客家文化運動動員之中，這些客家文化象徵物，是如何在東部客家人心中形塑出來。

一、桐花祭

連續幾年的桐花祭活動下來，油桐花已經儼然成為台灣客家的象徵物。在過去，桐花、油桐、和梧桐相當常見，報紙也經常報導其相關的旅遊路線，每年到了四、五月份，油桐花落英繽紛，彷彿五月雪，往往吸引許多遊人觀賞。

以下是研究者在田野地對於客家鄉親有關桐花祭問題的訪談：

D201⁶⁰：嗯...我知道桐花祭和擂茶，這些都是我從客家電視節目中看來的，但是這些全都是西部的東西，我們東部這裡沒有。

C101：山上的那（油桐花）不是嗎？⁶¹

比較有機會接觸到媒體的民眾則表示，會知道桐花祭是因為來自於電視的報導。意外的是，C101 第一次回答筆者問題的時候，也說東部沒有，西部才有，但是當時，筆者眼見山邊有一大片的白色花團，曾請教過 C101，得到的答案是：那不是油桐，那是梧桐。但事隔一年之後，筆者再度請教 C101 對於桐花祭的想

⁶⁰編號第 D201 號，訪問時間為 2006.1.30，於玉里春日。

⁶¹筆者第一次進行訪問時，C101 回答東部沒有，但是很明顯附近的山就是雪白的一片，筆者就問那是什麼？報導人說是梧桐，不是油桐；但第二次訪問時，C101 就回答說附近山上的就是了。

法時，報導人卻指著對面的山頭回答說，那些就是油桐花。

文化藝術節對於少數族群而言，具有多種意義，包括如何重新製造族群文化意義、強化自我認同、族群如何經由文化節對外展示、如何建構族群意象。客委會每年舉辦桐花祭，便是希望可以油桐花來構築客家意象，令人看到桐花就想到客家，進而可以推展觀光和產業等附加價值（王俐容 2006：85）。

（一）打造新產業

自從客委會開始每年舉辦桐花祭活動，桐花的相關周邊商品設計，便屢見創新，甚至有創意設計的競賽，不但為客委會打響知名度，更是成功地將此新客家意象推至全國的每一個角度。例如速食店、連鎖超商等，都推出了桐花套餐，市區開設了桐花餐廳，將原本只在鄉村供應的客家小吃，進駐到了都會區。例如 2005 年客家美食嘉年華，客委會將全國 199 家餐廳列為推廣的重點，其中，花蓮地區有 5 家，而苗栗地區則有 51 家⁶²。

舉凡如桐花便當等，逐漸成為客家鄉鎮沿線的特產。沿著賞桐路線，產業結合觀光，推出桐花旅遊護照；音樂、文學還有攝影等各個項目的比賽，也都炒熱了各個賞桐的觀光點，以及民眾對於桐花祭的關注。

以往靠山區務農的台三線，近年變成了一條文化創意產業的觀光路線。內灣的小火車成為帶動觀光事業的火車頭，加上當地婦女的野薑花粽，帶來了無限商機，連帶北埔的一口粽等，都是各地因地改良發展出來的客家美食。華陶窯的再造茶藝生活、新竹寶山沙湖壠水庫、苗栗公館的油桐花坊等，都是在客家村因地點優勢而造就出來的新興產業。

⁶²詳情可參考行政院客委會網站：

<http://www.hakka.gov.tw/lp.asp?CtNode=227&CtUnit=29&BaseDSD=7&mp=219>（2007.5.14）

(二) 客家意象再造

Paul A. Bramadat (2001) 以加拿大的經驗指出，文化節作為一種族群文化展示，是一種「自我定義的對話基地」。從主辦單位開始建構單一的認同方式，來自各種不同社會位置的個人或團體，都在此基地中，以對話方式來形構或重構自己的認同，近而重新構連或強化新的認同（王俐容，2006：87）。

桐花與客家的關聯性，從無到有，現代台灣民眾，只要聽到了桐花就會聯想到客家，這就是將一年一度的桐花祭，當作是一種文化節的方式，推動族群文化的展演，進而以此對話方式來重新構連或強化新的認同。

例如近幾年所推出的義民祭、三山國王祭、關西仙草節、北埔膨風節、和苗栗假面藝術節等等，吸引許多觀光客前來共襄盛舉。不斷地以代表客家文化的特色為號召，如義民、桐花等推出，讓一般大眾前來參與，或透由電視等媒體報導，增加能見度和曝光率，讓這些代表客家的文化和特色產品，經由讓民眾一同前來參與活動的方式呈現，逐漸凝聚且形塑新認同。

在台東縣鹿野鄉中北部的客家人，也想要找出具有特色的客家文化，可以代表這個社區，經過多次的研商，決定發展具有客家特色的花布燈籠，從 2003 年發展至今，花布燈籠工場已經拓展出相當不錯的口碑了。

二、擂茶

客委會、學術界和客家電視，一直不遺餘力的試圖去發現代表客家的事務，甚至是重新打造這些「被發明的傳統」(Hobsbawm 2002)，例如桐花祭、擂茶等。這些客家的文化象徵元素，亦可形塑客家認同，甚至被其他族群所接受，而成為一種客家意象。

近幾年，在各地的客家鄉鎮都可以看到「客家擂茶」的招牌，顯示一般大眾也都開始接受這項被發明的傳統，而且客家人也開始認同這就是代表客家的文化

之一了。那麼「擂茶」文化是如何如雨後春筍般的出現，且成為目前最能表示客家文物的代表之一呢？以下是研究者對擂茶所做的一段整理：

（一）文獻上的紀錄

1. 報紙媒體：

研究者搜索新聞知識庫發現，最早在報紙上出現擂茶一詞，是在 1986 年 4 月 9 日的聯合報，那是該報的生活萬象版，標題為「台灣的零嘴——擂茶」，說明那是唐山所帶過來的飲食習慣，顯見當時只將此飲食習慣當作是大陸的一種風情來介紹。但是到了 1991 年 5 月 14 日的中國時報，便開始出現「客家擂茶」的字眼，說明這是將茶葉加上花生和九層塔的食物，看起來似乎是鹹口味、且需要熱炒的。等到了 2001 年時期的聯合報，卻已經將擂茶的原料，寫成是以五穀來入味的方式了。

1992 年以前，有關擂茶或客家擂茶的出現率非常的少，只有前文所說 1986 年和 1991 年的各一筆。在這之後，1993 年出現了四次，1996 年出現一次，1999 年出現九次，2000 出現了八次，2001 年出現五十二次，2002 年出現六十五次，2003 年出現四十次，2004 出現五十八次，顯示 2000 年之後，擂茶成為報紙媒體普遍報導的專題。

表九、2004 年以前擂茶出現在媒體的年度總次數

出現時間	出現次數
1986	1
1991	1
1993	4
1999	9
2000	8
2001	52
2002	65
2003	40
2004	58

資料來源：聯合知識庫，作者自行統計製表。

2.客家研究專書

在陳運棟（1998）的《客家人》一書中，曾經提到：「海豐陸豐籍的客家人有吃「鹹茶」的習慣，親友來訪，拿來款待客人，也有人叫麵茶」。當時的鹹茶，演變到後來市售常見的甜「擂茶」，原本海豐陸豐人常飲用的習慣，變成了客家人所共同有的傳統習俗。這一點在曾逸昌的書中有了很明顯的對照：「客家擂茶，隨先民南遷，由北方引進贛粵閩地區。是客家人常飲，招待賓客不可或缺的米食茶點，原是鹹的，現今在北埔，有創新的改良（甜）」。從早期的海陸客家習慣，轉變成客家人所共有的習慣。

劉還月（2001：266）在《台灣客家族群史--民俗篇》中，也提到客家人喝擂茶；《台灣客家讀本》（2005）的作者黃永達曾經表示，其個人雖然不認為擂茶可以代表客家，但是在他的出版書中，仍有篇幅介紹，這實在是因為時代潮流所

趨，目前充斥著客家擂茶的意象，但是他個人並不能完全認同，因為在他生長經驗之中並無擂茶，他認為擂茶文化是外省客所有。⁶³

（二）田野的紀錄

本研究所進行口訪的報導人中，多數在動員邊陲的報導人都表示不曾聽過擂茶，但是較年輕、曾看過媒體介紹的，就會點頭表示知情，只不過他們會以為擂茶是來自於新竹北埔的一項飲食。而報導人 C102 甚至遠赴新竹北埔去學習擂茶，回來再教授學生；C101 則是表示他們家以前就有，只是擂茶硃如今已破。

研究者：請問聽說過擂茶嗎？

D101：啊？你說什麼？

研究者：請問你知道什麼是擂茶嗎？

D101：喔！你是說打大茶喔！那是一種賣膏藥的野台戲，在伯公生日時也會演平安戲。

C102：有呀！你上次來找我找不到，就是因為我去北埔參觀擂茶啦！我們打算下學期要教學生擂茶。

研究者：您怎麼知道要去北埔呀？

C102：就看電視介紹的呀！看電視後才知道擂茶是我們客家人的活動，開始就在北埔，這我以前都不知道耶！也都是看電視後才知道的。所以，我就打算利用暑假去一趟北埔，學一下怎麼擂茶，下學期的課程設計，就打算讓學生們擂茶。

⁶³ 整理自筆者田野口訪(2006.4.19)

研究者：上次聽你們說，玉里鎮只有你們家在擂茶？

D105：是呀！我們從民國六十五年（第一次訪問時說民國七十年⁶⁴）就開始擂了，現在新竹那邊做的（擂茶）都不是正統的，我們是正宗跟廣東人學的。

研究者：這是怎麼學到的？

D105：有一個外省人，他也是客家人，我跟他學的，從此就變成我們家的嗜好，我們都擂茶招待客人。擂茶本來就是我們客家人的，看要鹹的甜的都有。

研究者：阿伯，你曾聽說過擂茶嗎？

D205：沒有

D201：我知道桐花祭和擂茶，都是從客家電視節目中看來的，但是這些都是西部的東西，我們東部這裡沒有。

目前我們所討論的擂茶，是由一批外省客家帶入，最早出處在花蓮光復的大富村，並非北埔，但經過媒體報導的建構，擂茶開始在北埔的這一件事，已成為眾人皆認可的事實。而擂茶也成為各鄉鎮號召客家品牌的最佳宣傳工具了，經常可在園遊會、產品展售會上看到客家擂茶的身影，儼然已是現代可以代表客家的象徵物。

源城國小老師（C102），因為接觸客家電視，得知擂茶在北埔的發展，加上其學校為客語生活學校，所以為了教學上的需要，特地從玉里前往北埔去學習擂茶，希望日後可以在課堂上教導學生。現代媒體的力量，讓原先不懂何謂擂茶的

⁶⁴「你說擂茶喔！問我就對了(笑)，全玉里只有我們有，早在民國70年左右，有個大陸廣東來的客家人教的，所以從那時候開始，我家就有擂茶的習慣。現在市面上那些在擂的，都是從新竹學的，我們可是跟廣東人學的，擂茶就是我們客家人招待客人喝的東西。」

知識份子，把北埔當作是台灣擂茶的發源地。也因為認同擂茶就是代表客家的象徵物，所以願意不辭千里的前往學習，並將其當成教材來教導學生。

（三）小結

外地人到美濃，都喜歡找穿藍衫的婦人、三合院、傳統古物如紙傘、牛車等合照（陳板，2002），因為這些東西都代表著族群文化的特色。客家人在現代潮流中雖然不能保守，也要跟著現代化，但是一定要珍惜、保存傳統文化，未來可以在現代中結合傳統，再將其進行改良，便可以發展出屬於現代生活的客家新文化。

族群文化藝術節除了在新的想像共同體中扮演重要角色外，另一功能在族群的文化復興，這在客家文化藝術節中特別明顯。客委會成立前，客家文化活動旨在社區活動或傳統藝術下進行補助，客委會成立之後，便輔助不同的客家地區舉辦文化節和音樂節，對內提倡復興，對外進行展示，要讓「隱形客家」到「被看到的客家」，文化藝術節對於客家族群認同的提昇很有幫助。（王俐容，2006：91-93）

直接由國家力量所傳達下來的力道，比傳統要求自我認同的客家想像更為深刻。從大眾傳播管道、社區的營造、媒體的傳送，時時刻刻都在民眾的日常生活中進行動員，包括文化象徵的形塑、和社區活動的舉辦等，建構當代的客家新意象。

過去，西部因為有客家文化運動的動員來建構族群意識，進而形塑族群的認同；但是東部客家人是在今日強調多元文化的概念下，藉著客家象徵物以及國家由上而下的建構力量來形成認同。此刻，若可以用建構論的觀點來理解客家文化，便可以從中找到客家族群順應現代潮流做的轉變，也就可以得知東部客家人在今日客家文化運動動員下的認同歷程。

第六章 結論

以下就全文所討論的範圍，予以分析式的討論：

第一節 不同階段的客家認同建構

東部地區的開發非常晚近，移民人口直到日本時代才開始大量增加。除了是因為日本政府的大力鼓勵移民政策，也和西部發展已達飽和有關。

少去了過去的分類械鬥，移民在國家的保護之下往前往東部開墾，加上東部複雜多元的族群關係，移民在互助合作的共生環境下，發展出有別於西部地區對於在地的地域認同，也讓東西部在不同的歷史階段中，各自建構客家認同。

一、西部的發展模式

（一）移民身分的定著

台灣自清代開始，一直不斷有大量的移民移入，尤其海禁開放之後，移民數量更是增多，並以閩粵地區的移民為大宗。

移民初期，多以台灣西部為開發的主體，而移民的祖籍地和背景來源，成為移民彼此身分的識別。在合作、開墾、爭奪資源和對立上，同祖籍地來源的聚合，往往成為是否形成彼此一體的分類基礎，例如閩粵間的械鬥與對立。於是移民初期，多的是因為相同來源而互相聚集而成的分類團體，原因來自於移民離鄉背井的身分，需要尋找能夠彼此互助的團體，以求生存和發展。

漸漸地，因為對於地域發展的熟悉與需要，祖籍的身分已經不再是移民唯一的合作原因，不同祖籍來源的身分，也開始可以進行合作，而相同的祖籍來源身

分，卻也可能變成相互對立的籍內械鬥。到了後來，移民以一起相處的共同地域，當作是一種新的分類與認同指標。

幾經政權的更替，移民已逐漸適應在台灣的生活而落地生根。選擇聚集而居的狀況，除了源自於早期因為械鬥而必須採取集村的形式居住，加上日本時期的特殊分類與明禁械鬥之因，造成了現今台灣西部桃竹苗與六堆地區特別籍中客庄的現象。此外，台灣西部多是福佬人的分布地帶，亦包含了當初例如漳、泉等在相同祖籍之內的械鬥與對立的，但是在今天卻也都是以福佬人為統一的共稱。

由此可見，經過一段歷史和社會的發展，原本因為祖籍而決定的人群分類，卻在台灣演變形成以地域上的認同來取代，而原先因為不同祖籍而帶來的不同語言，也在地域上有了轉變。以吳中杰（2006：231）研究桃竹苗的語言分布為例，祖籍不是決定桃竹苗客家地區，現今使用語言分布格局唯一而直接的緣由，而是在各區塊內，均經歷了若干歷史的、社會的發展過程，才造成不同客家次方言間的交融，形塑出各個區域裡的代表方言。

（二）今日客家認同的建構

1988 年客家文化運動的產生，是當代客家族群認同的起點。為了達到運動的需要，運動者回過頭去尋找過去可以喚醒客家意識的歷史文獻。當時，因為受到中國客家建構運動的影響，所以海內外所充斥的書籍和思想，內容多是著重於強調與中原一脈相承的血緣關係，客家人歷經多次遷徙，台灣的客家僅是中國客家的分支。這與當時國民黨執政的理念一致，所以迅速獲得支持，客家還我母語運動遊行成功，獲得許多客家鄉親的熱烈迴響。

利用過去的歷史喚醒民眾，不是要讓人沉醉於過去的光輝歲月之中，更重要的是，了解現存的地位，以及族群未來的走向，否則運動所造成的震撼，便很可能只會有如曇花一現般短暫。所以，在九〇年代之後，為了要擺脫過去客家人在台灣種種一切，例如義民情結，譬如昨日死，台灣客協大聲喊出「新个客家

人」運動，企圖利用此運動，將客家營造成為是台灣族群裡的一支，認同台灣這片土地。之後，四大族群的概念逐漸形成，不管是南客、北客，說哪種腔調的客語，通通都將這群人統稱為客家人。將全國所有稱作是客家人的鄉親，當作是和自己同一類屬的一份子，即使和你說不同腔調，無法順暢溝通，但仍舊有親切的歸屬感，這就是客家認同的出現。

二、東部特殊的建構歷程

（一）出現空白的傳統認同

東部的客家移民可能早在日本時代，或是戰後搬移至東部，那時對於所謂的客家，並沒有發展出清楚的概念，只知道祖先唐山過台灣，是從大陸廣東來的，再詳細往下問，恐怕就一概不甚詳了。

正當西部為了還我母語文化運動，從建構中原純正貴族血統，到後來的「新客家人」運動，試圖和中原大陸區分，東部的客家人在此時，只是在運動的外圍中立，不在運動的影響範圍之中。

是故，不管西部如何喊得慷慨激昂，痛訴國語政策與福佬沙文主義如何地壓迫客家文化時，在東部實在很難激起太大的漣漪。因為東部一直都停留在最初的傳統認同之中，只會對自身的血緣連結並得到認同。對西部客家人別具意義的客家文化運動和客家雜誌等，對大多數的東部客家人來說，可能僅是一片空白。

（二）當前的族群認同

九〇年代以後發展的族群概念，常常讓人誤解，以為是有意將人群分類，意圖要挑起分離意識。事實上，東部長期為國民黨所管理，客家人還是處於過去的情境裡，也較難理解何謂族群認同。一直到客委會的出現，由上而下的行政動

員，東部的客家人才逐漸有建構認同的機會。

不管喜歡或不喜歡，接受或不接受，今日東部的客家人，對於客委會各方面的經費補助，以及活動的參與，開始因為政治力的出現，對於身分意識的認同，產生了選擇，進一步對於族群概念有了想像空間。

東部的客家人，今日也有了客家電視和各類媒體對於客家族群的報導，而隨著大眾傳播的動員，客家人開始去形塑對於客家族群的想像，以及客家文化的認同。跳過以往對於建構認同的歷程，直接在當代客委會所主導的客家認同建構當中接受資訊。擂茶、花布、桐花，統一編輯的各式腔調客語教材，東部客家人因為環境需要開始意識到客家的身分，也在今日全國一致性的客家建構過程中加入。

第二節 客家文化運動在東部的發展

台灣東部過去並未真正成為客家文化運動所影響的主要範圍，於是東部客家所建立起的族群意識和認同，相對於西部而顯得較為薄弱，這無關地區內的客家人口組成，和區域內的族群關係。但是當國家的制度發生變革之後，東部不可避免地在全國性的影響之下，重新有了發展運動影響的機會。

一、過去東部未曾發展全面性的客家文化運動

（一）東部的特質

開墾東部的客家移民，大多數來自於桃竹苗和六堆地區，所說的腔調各自不同，一般多是簡單地將之二分為四縣腔和海陸腔。在西部，或許語言上的腔調就是代表不同的客家身分；但是在東部，就算是腔調不同，卻不會因此就阻隔了前

來開墾移民之間的溝通。或許最初仍然會因為來源地相同而聚集而居，例如新竹來的住在一起；苗栗來的多是同住一區，但是發展至今，玉里的客家人大多都能夠流利的轉換兩種客語，不管是四縣或海陸，甚至閩南語和原住民話，都是日常生活之中常可聽到的交談語言。所以對於語言的使用，並不是單一的絕對，自然也就不太重視，自己或者是下一代，到底要使用甚麼語言，以及擔心甚麼語言流失了。

東部開發的移民者，大多是年紀很輕的單身羅漢腳，或者是僅夫妻二人，所以對於原鄉的一切也並不是了解的很清楚。等到定居東部之後，關於文化風俗等事務，一切就按照模糊的記憶和自己的推想來行事，所以東部的特質反而就是沒有所謂的特質。以西部的觀點來說，那不是傳統的客家文化，甚至有可能被解讀成是被福佬化的客家文化。也就是說，東部的文化特色，多少還有一點原鄉的影子，看起來又不是那麼地像，與在地的文化元素相互揉雜，加上其他移民的精華，變成了東部獨有的風格。

（二）東部沒有發展客家文化運動的環境

東部始終被稱之為後山，對於其他地區的民眾而言，始終是神祕的地方，孤獨而邊陲。東部沒有西部那般強而有力的宗族組織、沒有代表傳統客家的祭祀、信仰儀式和文化風俗，更沒有如同西部客家為生存而要對抗福佬人的歷史經驗和記憶，造就這個客家文化之於東部來說，除了對於自己身分上血緣的認同之外，一切彷彿都像是個新生兒一般，發展屬於東部特有，不同於西部原鄉的在地客家文化。

東部客家不需要以腔調去區分來源和差異，因為對他們來說，區分客家內部的差異沒有任何意義。也不像西部一般，需要以外圍的福佬人來區分族群邊界和進行對抗，因為福佬人對東部客家來說，並沒有相對於原住民享受政府的優惠政策來得令人心生不平。擅長多種語言的東部客家，並不從中感受到語言被壓迫，

反而認為同樣生為漢人，皆無法享有優惠政策，而會與福佬人產生同仇敵愾之感。

東部長期深受國家力量的左右，並且發展一黨獨大的局面。在政治接觸層面上，客家人始終都是政治與經濟分離，而不曾有過因為產業需要與政治掛勾的局面，更沒有任何所謂義民情結的包袱。因此，東部在先天的條件上，是缺乏可以發展客家文化運動的環境，自然，客家文化運動也就很難在東部地區發生全面性的滲透了。

二、客委會成立之後的影響

（一）部分客家人身分意識抬頭

客委會成立之後，積極補助各鄉鎮相關的客家計劃。舉凡參與客語生活學校等的教育計劃，普查各客庄文史資源的學術計劃，或是鼓勵社區媽媽們的米食、舞蹈和山歌歌謠等文化計劃，一時之間，成為各項活動請領補助的資源。為此，原住民和福佬人的小孩可以一同參與客語生活計劃，並到各處參與客語演講比賽。原本並不專門從事客家研究的文史工作者，開始接觸客庄，進行資源普查。而平常在社區所跳的土風舞班、烹飪社，全部變成了客家文化研習班；但山歌班卻也因此而一分為二，一切都來自於客委會資源的分配結果。

早期玉里只有一個山歌歌謠班，叫做玉里山歌歌謠班，是一個山歌歌謠促進協會的組織。但是自從客委會開始進行經費補助之後，局勢變得複雜詭譎。原因是有許多的客家人並不喜歡民進黨，在長期國民黨一黨獨大的花蓮縣裡，許多人對於民進黨是有敵意的。而針對客委會的補助，對很多人來說，就彷彿等同於民進黨的補助，這讓很多人不太願意接受，最後歌謠班只好一分為二，組成璞石山歌歌謠班。傳統歌謠班則是向縣政府裡申請補助經費，而與接受客委會補助的團體形成對峙。

玉里的客屬會最初是由於選舉的政治考量而出現的，如今因為政黨輪替，加

上客委會的出現，面臨如同山歌班所發生的窘境。資源是每個單位團體所要考量的一項重點，但若是加上了政治性的因素，便又使得情況變得複雜許多。山歌班爲了學員人數而雙方卯勁較量，客屬會的政治因素又促使選舉候選人以及公廟理事長之位的盤根錯節佈署，自然各方都以客家的族群意識爲訴求，希望爭取到鄉親的支持與認同。從而動員部分民眾產生對於自身身分意識的重視與抬頭，讓玉里的部份客家人，從過去不需要被強調的客家身分，卻因爲政治操作力的介入，而在今日顯得需要與重要。

（二）結合產業的發展

從日本時代開始，東部一直是西部的農場，供應西部大量的農產品，如糖、水果等。然而東部的人口卻一直的在外流，沒有工商業的發展，子弟都必須到都會區去工作、謀生存。過去東部客家不太重視語言和文化，那很有可能就是因爲解決生存的壓力更勝於文化的需要，東部人一直希望和西部一樣繁榮，卻一直只被定位在後山的角色裡，遲遲未見在產業上的發展。

客委會成功打響了一年一度的桐花祭活動，使得台三線上的相關產業蓬勃發展，又協助各客家鄉鎮發展特色產業，如關西仙草、三義木雕等，還有各地的客家文化節活動，如採茶戲、義民祭等，都帶來了無限的商機與產業的進步。

最近，東部也逐漸重視文化產業，客家人開始發展客家文化相關事務，在以客家爲主題的文化活動或園遊會中，推出擂茶活動、傳統的客家米食等，試圖利用當代大眾對於客家文化的意象，去推展文化活動，以期達到刺激商業活動熱絡的目的。

台東瑞源社區推展客家花布產業的例子，也說明了今日東部的客家，要利用對於身分的認同，試著去尋找可以結合傳統客家和現代產業的元素，來做進一步的發展，重新塑造新的客家意象。

第三節 討論與反思

前面兩節是將本文試圖回答田野地發生困惑所在的推論，說明東、西部打從內在的差異，原因可能來自於東部居民原本並不需要對客家身分的認同，到近年才開始接受客家族群認同的發展階段。以下，本節將對客委會未來要發展的客家文化運動新論述提出討論與反思，東部在 2000 年過後，直接接受客委會由上而下的新一代建構力量，在其中可能會發展出的族群認同。

一、客委會成為「昔日」客家文化運動的終點

過去的客家文化運動，乃是順應 1980 年代末期解嚴，加上社會運動風潮帶動所至。居住在都市的客家人，因為長期聽不到鄉音，又感受到客家人被福佬文化擠推的壓力，於是集合一些菁英份子，喊出還我母語的口號，並且走上街頭。當時的訴求是尊重各類的母語，不要再用國語政策來壓迫母語的發展，還要求新聞局在電視上播放客語節目，開放說母語的廣播電台，讓公共場合處處都能聽得見客語為目標。而隨著客家文化運動的開展，最終的訴求是成立一個電視台、以及一個相關客家事務的部門。

時間過了二十年，客家公共事務協會近來剛舉辦客家文化運動二十周年的紀念學術研討會。放眼今日的台灣，政府部門已經成立了客委會、客家學院，還有客家電視台等。寶島客家等多家電台，早期被抄台而積極抗爭，擁有許多忠實的聽眾，現在每年都有固定的節目接受客委會的補助。

客家運動對於語言的制度性搶救且著墨最多，當時的還我母語運動共有三大訴求：一、要求全面開放客語電視節目；二、修改廣電法 20 條對方言之限制條款為保障條款；三、建立多元開放的語言政策。日後逐漸成為客家政策的主流性施作方向。我們可以說從 1988 年開始，看到這一路運動發生以來，由最初所要

求的種種，如開放客語節目、學校教授母語、公共場所或大眾交通使用客語服務等，到成立政府相關部門，全球第一家全天候客語播放的頻道開播，都在逐一的兌現當時的訴求。時值今日，可說是已經圓滿達成過去客家文化運動的目標，而客委會目前為客家族群所做的一切，正是當初運動所致力於爭取的訴求，客家文化運動確實已完成了階段性的任務（客委會簡介），有了客委會在中央常設的部門之後，暫時客家文化運動已邁向了終點。

二、未來客家文化運動需要新論述

現階段，我們已經較難看到過去因語言和文化失落，所要進行喚起客家人意識的羅香林式論述。早期強調將認同放進中華民族的論述之中，以承接中國的客家人意識和論述，但已在 1990 年代之後，轉為以族群為核心的論述了。接著，四大族群的論述，澄清了客家人在台灣生根的疑慮，客家人也是台灣的主人。在身分定位、語言和文化得以復振的環境之下，客委會需要思考客家族群的未來，是否需要發展新的客家文化運動論述。

去年的六月三日，由台大等幾個客家社團青年所發起的一個座談會，點出了客家文化運動未來可能的方向。有感於繼續願意參與客家文化運動的成員，普遍有年齡老化的現象，社團提出該發展何種新論述，才能喚起年輕的一代加入等議題。事實上，客委會已經陸續有著手進行的成果出現。打從 2000 年以後，客委會開始擔下發展客家的重責大任，除了致力於語言的復振和文化的保存，還進一步思索，該如何發展客家鄉鎮的產業問題，讓客家子弟願意從都市回到故鄉去發展。於是推出每年一度的桐花祭，受到大眾好評，相關桐花周邊所發展的商品也與日俱增。姑且不論有部分人質疑桐花是否可以代表客家的問題，客委會不但為客家人打造出一個未來可以代表客家的文化象徵物，在某種程度上，也是刺激了市場，願意到這些開滿桐花的客家鄉鎮消費，間接為客家人提升了一種發展文化創意產業的可能。

目前在桃竹苗地區，已經逐漸發展出一鄉鎮一特色的產業，每逢假日便大排長龍，大家都想到客家庄瞧瞧，認為喝了一杯的擂茶，買了該鄉鎮的特色產品，便算是接觸了客家文化。而客家的青年們，也是由此重新出發，去認識他們現在為一般大眾所得知的客家面貌。過去強調語言、文化失落的悲情訴求，恐怕已經敵不過目前此種文化消費式的客庄新體驗，對於時下的客家青年而言，想要引起他們共鳴的，很有可能就是從產業結合文化的新論述開始。

三、今日的東部接受客委會所發展的認同方式？

東部的發展較晚近，形成族群認同的階段也和西部大不相同。東部過去因為生活經驗和西部的差異，讓東部客家人在面對 1988 年還我母語的客家文化運動時，呈現非必要性發生的狀況。這是因為和東部過去的生活經驗不符，東部的客家人和福佬人並無在利益上的衝突，甚至是客家和福佬聯合的機率較高，相較於原住民的優惠政策，客家人並不感覺到被福佬人所壓迫，況且，能操多種語言的情形，在東部是顯而易見的，也不覺得去區分哪一腔或哪一調是一件很重要的事情。所以，在西部因為參與客家文化運動而發展出的抗爭意識，東部客家沒有機會發展。

而今日，客委會開始要發展客家鄉鎮的產業活動，東部的客家人自然是張開雙臂擁抱，因為這和他們目前的現實生活有關。如果訴求是有關於語言和文化方面的部分，對於東部人來說，打從以前就沒關切過，根本也不覺得現在需要關切，自然便得不到迴響。但是跳脫了那讓東部人不能理解的悲情訴求之外，發展文化創意產業的想法，是可以快速讓東部人得到認同的。發展社區總體營造，在花蓮豐田的牛犁社區已經十年有成，也得到客委會相關的撥款補助；今日在東部，是可以輕鬆接受目前客委會所要努力發展客家鄉鎮特色產業的目標。客家的身分，可以幫助客家鄉親開始發展這一部分的文化產業，於是自然而然，客家人便會加強個別的客家意識，進而開始有認同感。例如在靠近鳳林地區有一攤有名的豬腳

店，大家喜歡去是因為他的豬腳好吃，近年來因為老闆是客家人，該店就變成了客家餐廳，頂著美味的客家豬腳招牌，吸引了許多的外地觀光客慕名而來，媒體的採訪也直接的打上客家豬腳的標題以增加新鮮感。說明了今日東部客家人雖然僅部份開始接受動員，但是在受到目前全國一致性的動員風潮之下，未來對於族群認同可能會有趨合的發展。

現在客委會所要發展的目標，很可能和東部客家是可以一拍即合的。因為少掉了抗爭階段的震撼，改以多元文化的方式繼續動員，這是東部客家習慣的方式，自然接受度就較高，民眾也有意願可以加入動員的行列，進而產生較強的族群認同了。

未來新一代所學習到的知識和客語，勢必更趨近於全國性的認同。目前的舞蹈、烹飪和山歌才藝班，也要教導過去被東部客家所疏忽的一環，往昔為了生存與環境搏鬥，致使客家移民無心在這些所謂傳統的文化活動上耕耘，現在因為有了客委會的補助，老人、婦女和小孩紛紛加入學習客家文化的行列，那麼學習這些過去所沒有的新事物，是為了會更像客家人？那做為像客家人的標準是什麼？或許在東部客家人的心中，這些被社會大眾所認知的客家事物，就是代表所謂的客家文化，所以大家努力學習，要將這些被大家所認同為代表客家的事物植入東部，這樣東部才能保留台灣傳統的客家文化，讓原先的在地文化認同面臨變動與調整。可見得動員的力量已經隨著客委會的出現，加強了東部客家的族群意識，進而開始學習、並且重視自己族群的文化。

第四節 研究限制

本研究範疇為玉里鎮的客城和春日，主要為了呈現玉里客家人的生活現貌，去了解現今東部客家社區的族群關係與族群認同。但是在本研究之中，尚有未盡完善之處與空間，留待日後的延伸以及研究發展。

一、區域範圍限制

現階段以玉里為論述區域，並以客城和春日兩田野地進行比較。從田野地的困惑，到利用社會運動動員與否的建構論，來說明東部客家人對於客家意識和客家認同的影響。但是區域目前只在花東縱谷區的中段之處為代表，未來期許能有更多的資料和研究者投入，讓東部客家的研究可以更為完善。

二、對象範圍限制

本研究所挑選出來的報導人，原則上都是年紀在五十歲以上的客家人。原則上最好是為第一代的移民，可以方便了解移民們的背景，經歷過和遷移地居民的交流，可以訪問到這些客家人和其他族群相遭遇的發展，如何共處和互動，以及對自身認同的種種變遷。但是現在有許多日本時代的移民家庭，已經都是來東部的第二、第三代了，故較難問到當初剛來東部開墾時，和其他人的互動情形，以及所使用的語言，是為一種研究上的限制。

基於在田野地所訪談的對象以及訪問的結果和反應，大致上都大同小異，所以在鎖定的訪談對象，分成春日和客城兩地，一共各訪問了十八位。目前能夠分析的族群認同變化，僅是在記憶層面上的認同，若是有關於其他研究對象的限制，或者是因為世代之間的變因，則不在本研究之討論範圍。

三、討論議題深度的限制

本研究在說明東部在過去並未受到客家文化運動的滲透，但當代隨著國家制度上的改變，東部已經直接跳至全國性的連結，和西部一同受到由上而下的運動影響。究竟在這波運動潮中，東部客家人是否真正願意接受影響，有沒有從下而上的力量，或者這股浪潮之中是否蘊藏著政治上的操作，客家團體的形成代表政

治力的介入與其它攸關資源方面的競爭，這些都是值得研究者關注的問題。但是議題若要處理到這麼多深廣層面的問題，恐怕便是本研究上的另一項限制，研究者只能盡力回答本研究所要處理的問題，至於較深入、需要長時間來觀察的議題，恐怕要留待未來再繼續努力了。

第五節 結語

台灣文化之所以精采，在於各族群皆有豐富的文化內涵；而客家文化本身，也因為各地的發展不同，而有了地區相異的在地文化認同。遠在台灣東部的客家移民，經過幾代的開墾、與當地族群的揉雜，已經發展出屬於其本身對於客家文化的認同。而身為東部第一個客家人所聚集的玉里鎮，在河東與河西都發展出相異其趣的在地文化認同，在語言、信仰和習俗上，也因為聚落的組成不同，有著看似相似、內部卻也不同的變化。

近年，由於客委會和客家電視的出現，讓客家移民感受到現代媒體的力量，原本形成的在地文化認同面臨變動與調整。一切的資源看似要建構某種屬於客家文化的認同，一種被重新發明的傳統。例如：在北台灣，客家人喜歡吃米齊粿和信奉義民爺，但這些卻不見得是南部客家人所認同的，可是一般大眾對於客家人所產生的印象，就會停留在這些象徵物當中；又例如南部客家婦女所穿的藍衫，在北部客庄中其實也不流行，但現在卻也成為了全台對於傳統客家婦女的意象。過去地域分殊化的情形，如今卻藉由現代媒體的力量而獲得重構（陳板 2000）。

擂茶、桐花祭等新的客家象徵，也是現代民眾重新認識客家的意象，客家人在其中是要認同、重新再接受，還是要大聲駁斥？玉里鎮河東河西二地的例子，從高度客家人集中居住的河西客人城，努力所維繫下的傳統樣貌，到多族群共居的河東春日客家聚落，與當地其他族群發展出所謂的在地客家文化。東部的客家移民，正透過客委會和客家電視台的現代媒體力量對傳統重新進行認識，不管是

源自於花蓮的擂茶文化、還是由西部重新帶來的祖譜或山歌本子，可以確定的一件事，正是東部客家人正努力在和當地揉雜出新的在地文化，也在這其中，努力發展新的族群認同。

參考文獻

- 王甫昌，1994，〈族群同化與動員〉。《中研院民族所集刊》77：1-34。
- 王甫昌，1999，〈光復後台灣族群意識的形成〉。收錄於鄧憲卿(主編)，《台灣族群變遷研討會論文集》。南投，台灣省文獻會。
- 王甫昌，2001，〈民族想像、族群意識與歷史—教科書《認識台灣》爭議風波的內容與脈絡分析〉，《台灣史研究》8(2)：145-208。
- 王甫昌，2002，〈族群接觸機會？還是族群競爭？：本省閩南人族群意識內涵與地區差異模式之解釋〉。《台灣社會學》4：11-74。
- 王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。
- 王甫昌，2005，〈由中國省籍到台灣族群：戶口普查籍別類屬轉變之分析〉。《台灣社會學》9：59-117。
- 王明珂，1997，《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》。台北：允晨文化。
- 王俐容，2006，〈多元文化的展示與族群關係：以文化藝術節為例〉。頁 84-106，收錄於劉阿榮（主編），《多元文化與族群關係》。台北：揚智文化。
- 丘昌泰，2005，〈台灣客家族群的自我隱形化行爲：顯性與隱性客家人的語言使用與族群認同〉。發表於「全國客家學術研討會—學術定位、社會脈絡與經驗探索」。桃園：中央大學客家學院，2005 年 5 月 26-27 日。
- 台灣客家公共事務協會，1991，《新个客家人》。台北：台原。
- 矢內原忠雄，1985，《日本帝國主義下之台灣》。台北：帕米爾書局。
- 玉里鎮公所，2004，《城鄉整體發展綱要計畫-期初報告》。玉里：玉里鎮公所。
- 行政院客委會(編印)，2004，《全國客家人口基礎資料調查研究》。台北：客委會。

- 江美瑤，1997，《日治時代以來臺灣東部移民與族群關係－以關山、鹿野地區為例》。台北：台灣師範大學地理研究所碩士論文。
- 吳中杰，2006，〈義民信仰與北台灣客語分布格局的形成〉。頁 229-246，收錄於賴澤涵、傅寶玉（主編），《義民信仰與客家社會》。台北：南天。
- 吳榮發，1999，〈從璞石閣到玉里：一個東台灣市鎮的早期發展〉。《台灣文獻》50(3)：263-279。
- 吳蕙珍，1994，《族群關係之研究：兼論中山先生處理民族問題之理念》。台北：台灣師範大學三民主義研究所碩士論文。
- 李國祁，1978，〈清代台灣社會的轉型〉。《中華學報》5（2）：131-160。
- 孟祥瀚，1988，《臺灣東部之拓墾與發展》。台北：台灣師範大學歷史研究所碩士論文。
- 孟祥瀚，2002，〈日治時期花蓮地區客家移民的分布〉。發表於「客家文化學術研討會：語文、婦女、拓墾與社區發展」，桃園：國立中央大學客家研究中心，2002 年 10 月 30 日。
- 孟樊，2001，《後現代的認同政治》。台北：揚智。
- 林火旺，1998，〈公民身份：認同與差異〉。收錄於蕭高彥、蘇文流（主編），《多元主義》。中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 林忠正、林鶴玲，1993，〈台灣地區各族群的經濟差異〉。頁 101-160，收錄於張茂桂等（編），《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 林芳玫，1997，〈由新社會運動觀點看媒體與台灣婦運〉。《中外文學》26(2)：75-97。
- 林彥亨，2003，《客家意象之形塑：台灣客家廣播的文化再現》。新竹：國立清華大學人類學研究所。
- 林美容，1990，〈族群關係與文化分立〉。《中研院民族所集刊》69：93-106。
- 林聖欽，1998，〈日本時期花東縱谷中段地區的土地開發〉。頁 239-277，收錄於《守望東台灣研討會論文集》。聯合報系文教基金會。

- 林詩偉，2005，《集體認同的建構：當代台灣客家論述的內容與脈絡分析（1987-2003）》，國立台灣大學國家發展研究所碩士論文。
- 花蓮縣文獻委員會（編），1958，《花蓮縣志稿》。花蓮：花蓮縣文獻委員會。
- 邱彥貴，2006，〈台灣客家人口：一世紀（1905~2004）調查統計的初步檢討〉，發表於「第一屆台灣客家研究國際研討會」。桃園：中央大學客家學院，2006年10月29日。
- 邱彥貴、吳中杰，2001，《台灣客家地圖》。台北：貓頭鷹。
- 姜明義，2003，《原住民高中學生的文化認同與學校適應－以花蓮高中「原之社」的學生為例》。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 姜家珍，2002，《後山客家映像：客家文化種子營導覽手冊》。花蓮市：花蓮縣文化局。
- 客家雜誌，1991，第21期。
- 後山研究室，2006，《玉里鎮客家文史資源-期末報告書》。玉里：玉里鎮公所。
- 施正峰，2002，〈語言與多元文化政策〉。發表於二〇〇三年全球客家文化會議，高雄。
- 施正鋒，2000，《台灣人的民族認同》。台北：前衛出版。
- 施添福，1987，《清代在台漢人的祖籍分布和原鄉生活方式》。台北：師大地理系。
- 施添福，1998，〈從台灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉，收錄於《客家文化研究》通訊，創刊號。
- 胡台麗，1993，〈芋仔與番薯—台灣「榮民」的族群關係與認同〉。《中研院民族所集刊》69：107-132。
- 胡傳，1984，《台東州采訪冊》。台北：大通書局。
- 胡蕙萱，2004，《都市原住民第二代的都市經驗與認同》。新竹：國立清華大

學人類學研究所。

范振乾，2002，《台灣客家社會運動初探-從客家發聲運動面向說起。收錄台灣客家族群史社會篇第四章》。南投：國史館台灣文獻館。

范振乾，2006，〈義民爺信仰與台灣客家文化社會運動〉。頁 361-410，收錄於賴澤涵、傅寶玉（主編），《義民信仰與客家社會》。台北：南天。

徐正光，1991，〈塑造台灣社會新秩序〉。收於序言，《徘徊在族群與現實之間》。台北：正中書局。

徐正光，1994，〈台灣的族群關係—以客家人為主體的探討〉。收錄於《客家文化研討會論文集》。苗栗：行政院文建會。

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〉。《民族學研究所資料彙編》10：1-40。

高宗熹，1997，《客家人：東方的猶太人》。台北：武陵。

高雅雪，1999，《族群認同與生命的交織》。花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

張永楨，1986，《清代臺灣後山開發之研究》。台中：東海大學歷史所碩士論文。

張建成，2001，〈傳統與現代之間：論台灣原住民的文化認同〉。收錄於《九十年代原住民族教育學術論文發表暨研討會論文集》。國立新竹師院。

張茂桂，1995a，〈去魅族群問題—多面向理解與歷史思考〉。頁 176-188，收錄於蕭新煌（主編），《敬告中華民國：給跨世紀台灣良心的諍言》。台北：日臻出版社。

張茂桂，1995b，〈語言、族群意識與政治傾向—「閩南人」與「客家人」的比較〉。頁111-132，收錄於《台灣地區社會意向調查報告》。中研院民族學研究所。

張茂桂，1997，〈台灣的政治轉型與政治的「族群化」過程〉。《教授論壇專刊》4：37-71。

張茂桂，1999，〈種族與族群關係〉。頁 239-279，收於王振寰、瞿海源(編)，
《社會學與台灣社會》，。台北：巨流圖書公司。

張振岳，1994，《台灣後山風土誌》。台北：台原出版社。

康培德（總編），2004，《花蓮縣志--族群篇》。花蓮縣政府文化局。

張維安（主持），2000，《臺灣客家族群史產經篇訪談紀錄》。南投市：台灣省文獻會。

張維安，2004，〈客家傳播權：以政黨為槓桿的社會運動〉。發表於「台灣客家社會運動與社會發展研討會」，台北市客家文化會館，2004 年 12 月 18-19 日。

張維安、王雯君，2005，〈平面媒體所再現的客家意象：2003 年聯合報系客家相關照片之分析〉。發表於「台灣社會學年會研討會論文」，台北大學社會系，2005 年 11 月 19-20 日。

張蓉峻，2003，《台灣東部移墾的家族個案考察—以玉里長良連氏家族為例》。國立花蓮師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

許木柱，1989，〈台灣原住民的族群認同運動：心理文化研究途徑的初步探討〉。頁127-156，收錄於徐正光、宋文里（合編），《台灣新興社會運動》。台北：巨流。

連文希，1972，〈客家之南遷東移及其人口流布〉。《臺灣文獻》23(4): 11-46。

連橫，1987，《台灣通史》。台北：大通。

陳文達，《台灣縣治》，台灣文獻叢刊第一百零三種。南投：省文獻會。

陳正祥，1954，〈臺灣東部縱谷地帶農墾與移民可能性之研究〉。《台銀季刊》6(4): 125-144。

陳妍容，2006，《想像與實踐：吉安鄉客家文化之再現》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

陳其南，1984，〈土著化與內地化-論清代台灣漢人社會的發展模式〉。頁 335-366，收錄於《中國海洋發展史論文集》。台北：中研院三民主義研

究所。

陳其南，1987，《台灣的傳統中國社會》。台北：允晨文化。

陳板，2000，〈族群與地域：台灣客家在地化的文化觀察〉。頁 305-338，收於徐正光（主編），《第四屆國際客家學研討會論文集—聚落、宗族與族群關係》。台北：中研院民族所。

陳板，2002，〈化邊緣為資源：臺灣客家文化產業化的策略〉。頁 17-1~25，收錄於《客家公共政策研討會論文集》。台北：行政院客委會。

陳枝烈，2000，〈族群關係與教育的互動〉。頁444-453，收錄於國立花蓮師院(主編)，《多元文化教育的理論與實際學術研討會論文集》。國立花蓮師範學院。

陳昭如，1994，《CALL IN!!地下電台-台灣新傳播文化的震撼與迷思》。台北：日臻。

陳春聲，2005，〈清末民初潮嘉民眾關於客家的觀念—以嶺東日報的研究中心〉。頁 49-64，收於陳支平、周雪香（主編），《華南客家族群追尋與文化印象》。合肥：黃山書社。

陳春聲，2006，〈地域認同與族群分類：1640~1940 年韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉。《客家研究》創刊號。

陳彩裕，1983，〈臺灣戰前人口移動與東部（花蓮）的農業成長〉。《台銀季刊》34（1）：155-196。

陳運棟，1991，〈客家學研究導論〉。頁11-15，收錄於徐正光（編），《徘徊於族群和現實之間》。臺北：正中書局。

陳運棟，1992，《客家人》。台北：東門。

陳運棟，1998，《台灣的客家人》，台北：台原。

陳運棟，1998，「文獻資料和田野資料的差距：以彰化地區客家族群的開墾為例」，評論，刊於史學與文獻。台北：學生書局。

陳運棟，2000，〈台灣客家研究的考察〉。頁 45-79，收錄於徐正光（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：中央研究院民族研究所。

陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉。《台灣文獻》23（1）：85-104。

陳顯忠，1981，〈談臺灣後山的開發〉。《臺灣文獻》32（2）：184-200。

傅仰止，1994，〈台灣東部的族群位階特色〉。《台灣大學社會學刊》143：143-190。

傅仰止，1996，〈台灣原住民優惠政策的支持與抗拒〉。《台灣社會學刊》25：55-110。

曾金玉，2000，《台灣客家運動之研究(1987-2000)》。台北：臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文

黃永達，2002，〈從「開基祖」稱謂及開台始祖派下「公號」與移墾地的關係看台灣客家人的在地認同〉。發表於「客家文化學術研討會：語文、婦女、拓墾與社區發展」，桃園：國立中央大學客家研究中心，2002年10月30日。

黃永達，2004，《台灣客家讀本》。台北：全威創意媒體。

馮建彰，2000a，〈台灣東部客家與產業訪談紀錄〉。頁113-175，收於張維安（主編），《台灣客家產業經濟導論-訪談紀錄》。南投：省文獻會。

馮建璋，2000b，〈東部的產經活動〉。頁208-275，收於張維安（主編），《台灣客家族群史》（產經篇）。南投：省文獻會。

黃靖嵐，2005，〈社區祭祀之宗教意涵研究〉。發表於「第三屆宗教研究生研討會」，國立政治大學，2005年7月1日。

楊長鎮，1991，〈社會運動與客家人文化身份意識之甦醒〉。頁184-197，收錄於徐正光（編），《徘徊在族群與現實之間》。臺北：正中書局。

楊長鎮，1997，〈民族工程學中的客家論述〉。《教授論壇專刊》4：17-35。

楊碧川，1987，《簡明台灣史》。高雄：第一。

楊聰榮，2004，〈從福佬客談台灣族群分類結構〉。發表於「台灣福佬客文

化節座談會」，彰化縣文化局，2004年8月19日。

楊聰榮，2005，〈從族群關係史看台灣客家的分類範疇與獨特性〉。《台灣史學雜誌》1：123-141。

楊鏡汀，2004，〈義民嘗的祭祀與運作—竹東地區義民祭祀的另類模式〉。頁161-176，收錄於賴澤涵、傅寶玉(主編)，《義民信仰與客家社會》。桃園：中央大學客家研究中心。

翟灝，《臺陽筆記》，台灣文獻叢刊第二十種。台北：大通書局。

劉俊斐，1995，〈「政治共同體」的塑造與重整—兼談國家認同教育之政策方向〉。《國教園地》53、54：11-18。

劉惠玲，2005，《台灣客家文化運動與族群建構之研究》。台北：東吳大學社會學系碩士論文。

劉還月，1998，《處處為客處處家》。花蓮：鳳林鎮公所。

劉還月，2001，《台灣客家族群史-移墾篇下》。南投：台灣省文獻會。

潘翰聲，1995，〈地下電台大世紀〉。《聯合文學》11(5)：134-138。

潘繼道，2001，《清代台灣後山平埔族移民之研究》。台北，稻鄉出版。

鄭全玄，1995，《臺東平原的移民拓墾與聚落》。臺北：知書房。

鄧榮坤、李勝良，1997，《台灣新客家人》。台北：台原。

蕭文乾，2005，《原漢雙族裔原住民族族群認同教育歷程之研究—以花蓮縣伊卡多散小學為例》。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所。

蕭新煌，1989，〈台灣新興社會運動的剖析：自主性與資源分配〉，收錄於蕭新煌等（著），《壟斷與剝削：民權主義的政治經濟分析》。台北：台灣研究基金會。

蕭新煌、黃世明，2001，《台灣客家族群史-政治篇下》。南投：省文獻會。

賴錦慧，1998，《族群通婚與族群觀—四季新村原住民婦女的經驗》。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

韓莉（譯），Geertz, C（著），2002，《文化的解釋》。南京：譯林出版社。

鍾肇政，1991，〈我們不是隱藏人〉。頁 22-25，收錄於台灣客家公共事務協

會（主編），《新个客家人》。台北：台原。

藍鼎元，《平台紀略》，台灣文獻叢刊第十四種。南投：省文獻會。

羅香林，1981，《客家研究導論》。台北：眾文圖書。

羅烈師，2006，《台灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》。新竹：國立清華大學人類學所博士論文。

譚光鼎，1998，《原住民教育研究》。台北：五南圖書。

Abramson, H., 1980, Assimilation and Pluralism, in S. Thernstrom (ed.) .

Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups. p. 150-160. Harvard University Press.

Anderson, Benedict（著）、吳叡人（譯），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 on Nationalism*）。台北：時報。

Babbie, Earl（著）、李美華等（譯），2004，《社會科學研究法》。台北：時英。

Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London: George Allen & Unwin.

Bramadat, P. A., 2001, Shows, Selves and Solidarity: Ethnic Identity and Cultural Spectacles in Canada, Commissioned by the Department of Canadian Heritage for the Ethnocultural, Racial, Religious and Linguistic Diversity and Identity Seminal. www.metropolis.net (2001.11.1-2)

Brewton Berry and Henry L Tishler, 1978, *Race and Ethnic Relations*, 4ed, p.271. Boston: Houghton Mifflin.

Easman, M.J., 1994, *Ethnic Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Herberle R., 1951, *Social Movements: An Introduction to Political Sociology*. New York: Apnleton-Century-Crafts.

- Gordon, Milton M., 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Isaacs, Harold R (著), 鄧伯宸 (譯), 2004, 《族群》。台北：立緒。
- Keyes, Charles 1981 ” *The Dialectics of Ethnic Change*.”Pp.4-30. in Charles.
- Hobsbawm, Eric (著), 陳思仁等 (譯), 2002, 《被發明的傳統》(*The Invention of Tradition*)。台北：貓頭鷹。
- Marger, M.N., 1994, *Race and Ethnic relations: American and Global Perspectives* (3 ed). California: Wadsworth Publishing Company.
- Olzak, Susan , 1983, Contemporary Ethnic Mobilization. *Annual Review of Sociology* 9:355-374.
- Taylor, C. , 董之林、陳燕谷(譯), 1998, 〈承認的政治〉。收入於汪暉、陳燕谷 (主編) 《文化與公共性》。北京：三聯。

附錄一 報導人資料

一、一般民眾

報導人編號	年齡	居住地	運動角色	備註
D101	78	客城	旁觀中立者	
D102	68	客城	旁觀中立者	商
D103	70	客城	旁觀中立者	商
D104	72	客城	旁觀中立者	
D105	54	水源	旁觀中立者	播茶
D106	53	水源	旁觀中立者	新任里長
D201	55	春日	旁觀中立者	
D202	73	春日	旁觀中立者	
D203	71	春日	旁觀中立者	已過世
D204	72	春日	旁觀中立者	
D205	75	春日	旁觀中立者	
D206	54	泰林	旁觀中立者	
C101	55	客城	同情運動者	老里長
C102	38	客城	同情運動者	源城國小教師
C201	69	春日	同情運動者	現任里長
C202	70	春日	同情運動者	老里長
C301	46	玉里鎮上	同情運動者	文史工作者
C302	47	玉里鎮上	同情運動者	玉里客屬會會長

二、 特殊身份報導人

報導人編號	居住地	運動角色	備註
B01	鳳林/台北	支持運動者	希望之聲節目主持人/傳播公司負責人
B02	吉安	支持運動者	客語節目主持人
B03	吉安	支持運動者	客家雜誌東部專員
B04	桃園	支持運動者	希望之聲節目主持人/寶島電台節目主持人
D301	台北市	旁觀中立者	嫁給東部客家人的媳婦

附錄二 訪談大綱表

A.基本資料

年齡、婚姻狀況、職業、教育程度、語言能力、父母的族群及認同、配偶的族群及認同。

B.傳統指標詢問

(a) 婚姻狀況對於客家意識上是否有影響？對於下一代的想法和要求？

(b) 語言的使用能力，是否也影響認同？對於自己的傳承上，乃至於對配偶或下一代的要求和想法？

(c) 對於客家事物的看法，是積極保留、傳承，還是消極？同樣，對配偶及下一代的要求和想法？

C.過去被動員的程度

(a) 知不知道 1988 年有「還我母語」客家文化運動這件事？自己或周圍的人是否曾經參與過這些客家文化運動？對此有何看法？會和人家一起討論嗎？

(b) 是不是聽說過客家風雲或客家雜誌？自己或周圍的人是否曾經訂閱過？對此有何看法？會和人家一起討論嗎？

(c) 有沒有收聽客家廣播電台的習慣？最喜歡的節目為何？裡面都談論些什麼內容？感覺生活是否有被影響？知道以前有許多電台被抄台的事嗎？對於被抄台一事有何想法？

(d) 過去還有沒有聽說過什麼有關於客家的事情或活動？例如....

D.現今被動員的狀況

(a) 知道客委會嗎？對於客委會的成立有什麼想法？會不會去支持客委會？

感覺對生活有何改變？會去參加桐花季嗎？會不會去客家人開的店消費？投入客家產業？對於客家美食的喜好和參與？是否曾經申請過客委會的補助？會不會參與社區舉辦的客家研習或活動？

（b）知不知道有很多相關客家的學術活動？有沒有在花蓮這邊舉辦？支不支持？有沒有參與？對於幫助客家未來發展的看法？

（c）有沒有收看過客家電視台？收看的頻率為何？最喜歡看哪些節目？為什麼？對於電視台的發音接受嗎？對此有何想法或建議？

（d）自己現今對於客家事物的支持和投入程度如何？會不會去收集祖譜？會不會去擂茶？對於家裡的語言能力要求？日常的生活習俗和飲食方面，有沒有和過去不同？

（e）知不知道客語認證的事情？從什麼管道聽說的？對於客語分級檢定考這件事有何看法？會不會去參加？會不會也去鼓勵人參加？

附錄三 田野訪談授權書

受訪同意書

承蒙台端應允接受國立中央大學客家社會文化所研究生黃靖嵐「花蓮玉里二個客家社區的族群關係與認同之研究」的研究訪問，此訪問日後僅供學術研究使用。

台端的訪談錄音，將製作成抄本，未來台端將收到複本。在日後發表學術論文時，也將收到一份完稿論文。

本人 _____（受訪者姓名）僅此優先授與研究生黃靖嵐進行學術論文，本人訪問的著作權，供該研究生於其所認定的教育和學術目地上使用。

受訪者簽名：_____

訪談者簽名：_____

日期：_____ 年 _____ 月 _____ 日