本論文獲客家委員會105年度

客家研究優良博碩士論文獎助

國立中央大學

客家語文暨社會科學學系客家社會文化碩士班

碩士論文

桃竹苗地區印尼客家外籍配偶的認同變遷

研究生：鄧采妍

指導教授：王俐容

中華民國 105 年 1 月

國立中央大學圖書館
碩博士論文電子檔授權書

(104 年 5 月最新修正版)

本授權書授權本人撰寫之碩/博士學位論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，在「國立中央大學圖書館博碩士論文系統」。(以下請擇一勾選)

(v)同意 (立即開放)

( )同意 (請於西元 _____年_____月_____日開放)

( )不同意，原因是：_____

在國家圖書館「臺灣博碩士論文知識加值系統」

(v)同意 (立即開放)

( )同意 (請於西元 _____年_____月_____日開放)

( )不同意，原因是：_____

以非專屬、無償授權國立中央大學、台灣聯合大學系統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、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: 鄧[illegible]　　學號：102727007

論文名稱:桃竹苗地區印尼客家外籍配偶的認同變遷

指導教授姓名：王俐容

系所 ：客家語文暨社會科學學系客家社會文化　　所 □博士班 □碩士班

填單日期：105/01/26

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，須另行加填申請書，詳細說明與紙本申請書下載請至本館數位博碩論文網頁。
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. 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，應遵守著作權法規定。

國立中央大學碩士班研究生

論文指導教授推薦書

客家語文暨社會科學學系/研究所鄧采妍

研究生所提之論文

印尼客籍外配認同變遷—以桃竹苗為例

係由本人指導撰述，同意提付審查。

指導教授 _____ (簽章)

104 年 12 月 8 日

94.11.24

國立中央大學碩士班研究生

論文口試委員審定書

客家語文暨社會科學學系客家社會文化碩士班 鄧采妍 研究生所提之論文

桃竹苗地區印尼客家外籍配偶的認同變遷

經本委員會審議，認定符合碩士資格標準。

學位考試委員會召集人 [signature]

委　　員 [signature]

[signature]

[signature]

中 華 民 國　105　年　1　月　13　日

桃竹苗地區印尼客家外籍配偶的認同變遷

摘要

近幾年，跨國婚姻人數愈來愈多「新移民女性」儼然成為台灣的新族群。外籍配偶的來台，其中文化親近性也是婚姻選擇的關鍵因素，而絕大多數嫁至桃竹苗地區的印尼外配，根據資料顯示大多數為印尼客籍華裔。文化親近性讓她們在台適應良好，身在異鄉的她們說著似曾相似的客家話、生活上實作著與家鄉幾乎相同的習俗，但卻也容易面臨「自己是誰」的問題。

本研究透過訪談法以及參與觀察法，理解 4 位印尼客籍外配的生命經驗，其遷移過程對她們的認同產生何種變遷？在移動後，她們的日常生活產生什麼樣的文化混雜現象？透過研究方法進入四位研究參與者的日常生活中，我們從認同意識、離散認同與文化實作三面向作為文章脈絡討論。

研究發現，無論是移動前後，印尼客籍外配的認同會隨著對社會情境與社會關係產生變化，並且也會因地域、原生家庭、夫家的態度產生不同的影響。在日常生活中，印尼客籍外配經常是在不經意的情況下衍生出文化混雜與不同文化經驗的連結，文化經驗的連結也透漏了被研究者認同的多樣與混雜性，而這樣的文化連結也涉及了文化的離散模式。另外，在多位研究參與者的身上發現，跨國的族內通婚對她們來說是重要的，因為被研究者會刻意強化一個在母國並不重要的認同選項融入在台生活，因此我們可以發現，「婚配」對於女性的族群認同轉變，是非常具有影響力的。

關鍵字：印尼客家外配、遷移、認同

The Change of Identity of the Hakka Spouses from Indonesia in Taoyuan, Hsinchu, and Miaoli area.

Abstract

In recent years, the number of trans-national marriages has been growing. “The New Immigrant Women” obviously become the new ethnic group. One of the key reasons why these foreign spouses choose to immigrant to Taiwan by trans-national marriage is cultural intimacy. According to the research, most of the foreign spouses from Indonesia in Taoyuan, Hsinchu, and Miaoli area are overseas Hakka people. They are well adaptable to Taiwan’s environment due to the cultural intimacy. However, using the similar Hakka dialect, and practicing the nearly same customs as in their hometown, they are still prone to question themselves about “Who I Am”.

To comprehend the life experiences of four Hakka spouses from Indonesia, the research use the interview method and participatory observation and aim to know how their identity change after they immigrant to Taiwan and what phenomenon of cultural hybridity has occurred in their daily life. With the help of the two methods, the researcher stepped into the four research participants’ daily lives. The research takes the three dimensions— identity consciousness, diaspora identity, and cultural practice—as the context of this article.

The research results show that the identity of Hakka spouses from Indonesia would change with the social context and social relations. It’s also influenced by the factors of generation, region, family of origin, and attitude of the husband’s family. The cultural hybridity and the links of different cultural experiences are derived from these Hakka spouses’ daily life in Taiwan. These cultural links not only reveal the variety and hybridity to which the participants are identified with, but relate to the cultural diaspora modes. Besides, trans-national and inter-ethnic marriage is significant to these participants’ experiences. To adapted to Taiwan’s environment, they deliberately reinforce the identity that wasn’t important in their hometown. As this article found, “marriage” is influential to females’ ethnic identity.

Keywords: Hakka spouses from Indonesia, Immigrant, Identity

謝辭

終於走到這一步，研究的路上經歷許多低谷，最後才來到這片芳草戚戚的草原。

謝謝家人的陪伴，即便不懂我的煩惱也能靜靜聆聽，在我每次嚷嚷著壓力大時要我快到巷口旁的 SPA 館按摩，然後累時記得回家吃媽媽煮的飯，讓我知道再累也有依靠。

謝謝一起打拼的同學，互相鼓勵之外也能暢談所有八卦，雖然相處時間不多卻珍惜彼此情誼，最喜歡吃完午餐時大家一起窩在研究室討論時事的時刻，那也是腦袋更新更多資訊的時候。

謝謝給予好多好多指導的老師們！讓我在研究所的時光經常擁有許多小幸福，不只是知識的學習，更多時候還有老師給予得滿滿溫暖，讓我在求學的過程裡有了更特別的經驗，讓師生關係不只是師生關係，還有好多不同情誼存在。

謝謝我的朋友，夜晚睡不著、趕夜車的時候你們都在，即便不懂我的苦惱還是會給我安慰，然後笑著說寫完一個段落再一起去吃飯、出門曬曬發霉的心情。

謝謝小河童，在難過時逗我笑，煎熬時陪我哭，雖然老是說要幫忙，雖然最後什麼都幫不上，但無論何時你都願意站在我這邊的心意，就是最好的幫助了。

謝謝每一位幫助過我的人，無論你是誰，我都感激不盡，我是一個好幸運的人，不然怎麼會遇見願意給我幫助你們，無論是田野中的迷路、論文卡關的提點、心情不好時的鼓勵，那都是當下好滿足的獲得與回應，謝謝你！

謝謝每一位印尼姊姊們，陪我走過這條路，會記得那些暢談到九點還不回家的夜晚，也會記得迷人滋味的印尼咖哩，還有討論怎麼樣才能變得更美的無意義話題，這都是我們的小秘密，謝謝妳們。

最後，研究所的道路是孤獨的，走完也不是容易的。但也只有願意踏上旅程的人才會知道沿途上的風景有多好！謝謝中央客家研究所。

中央大學客社所 采妍

目錄

第一章 緒論 11

第一節 研究動機 11

第二節 研究背景 13

第三節 研究問題與目的 16

第二章 文獻回顧 18

第一節 離散 18

一、離散的定義 18

二、離散與認同 21

三、離散與文化現象 22

第二節 族群認同 26

一、原生論 27

二、情境論 28

三、建構論 29

第三節 印尼華人/華裔歷史脈絡與認同 31

一、印尼華人的遷移與發展 31

二、印尼的華人政策與排華運動 33

三、印尼華人的認同走向 36

第四節 台灣外籍配偶與客家 42

一、台灣外籍配偶 42

二、印尼客籍配偶 45

第三章 研究方法 48

第一節 研究方法 48

一、訪談法 48

二、參與觀察 49
第二節 田野 52
一、 四位印尼客籍華裔外籍配偶 52
二、與研究參與者的接觸 54
三、進入田野 54
第四章 遷移過程與認同轉換 58
第一節 遷移 58
一、母國 58
二、與丈夫相遇 63
三、落地生根 69
第二節 認同轉換 77
一、印尼社會造就的華人認同 77
二、印尼華人的客家認同 83
三、認同影響婚配與出走 85
四、多樣的認同策略 91
第五章 認同影響文化實踐 106
第一節 飲食的多樣 107
一、原有飲食習慣的發酵 107
二、夫家客家飲食 113
第二節 宗教信仰與祭祀 118
一、原有宗教信仰來台 118
二、台灣客家在地化神明 121
三、夫家祖先祭祀 123
第三節 語言使用 126
一、原有語言文化實作 127
二、夫家客語的使用 130
第四節 原有生活習慣 133

第五節 母國媒體文化 141

第六章 結論 144

第一節 研究發現 145

一、情境與認同轉換 145

二、離散意識與認同 150

三、文化實作與認同 152

第二節 研究省思 153

一、研究參與者的選定 154

二、田野的反思 154

參考文獻 158

附錄 168

第一章 緒論

隨著台灣女性自主意識的提高、社經地位的向上流動，對於「婚配」許多現代台灣女性抱持著彈性的想法。加上中國文化傳統的「男高女低」、「男大女小」、「男主外女主內」觀念下，對現今高唱「男女平等」、「年齡不是問題，身高不是距離」的自由開放社會還是帶來了不小的衝擊。位於台灣偏鄉地區，許多從事農工階級的台灣男性迫於現實、家族的壓力，選擇到東南亞各國迎娶外籍配偶。

受到全球化影響，交通的方便與資訊的流通，國與國之間的距離不再遙遠。在這股全球化的潮流下，世界體系因此延伸出許多新的國際遷移與流動人口。這股潮流中帶動了各國跨國移民及跨國勞工的普及，而「外籍配偶」也是這股風潮下的產物(夏曉鵑，2002)。

外籍配偶的來台，除了台灣社會迫切面對的人口問題、移民適應等，回歸外籍配偶身上的個案探討也越來越受到重視。女性為何移動、從何而來同樣也是女權提升、女性的地位愈趨於平等的討論重點，尤其女性對自我移動遷移的詮釋有何看法，面對移動的自我認同其主動性與能動性，在她們開始與自己對話的過程中，各樣的疑問與回應都將是一串串對自我、族群、國家的激盪。

第一節 研究動機

住在家旁二重埔的姊姊來家裡了，她每每都不會在客廳久留，而是直接上四樓的佛堂找阿婆，她們會一起擦神桌、準備供品，通常伴隨著熟練的客語聊著日常近況，但這個操著流利客語的姊姊，其實是個印尼人。這樣的情景在我的日常生活中司空見慣，印尼姊姊們都說著一口讓我相形見絀的流利客語，清楚的知道這附近哪家店新開幕、哪個鄉里最近有活動，還會推薦我好吃的小吃店。

這些從印尼遠嫁來台灣的姊姊，幾乎都是印尼客裔華人，也許有些客語的咬字口音不大一樣，但她們在台灣適應良好、生活愉快，如果不問她的娘家在哪裡，

根本不會發覺她們是外籍配偶。只是每每不經意被旁人提起「什麼？妳是印尼人？」、「妳是印尼人客家話怎麼會說的那麼好？」，看著姊姊們不知如何解釋的表情，我總是覺得難受。

隨著時間的成長，讀的書越多、願意思考的事情越多，我漸漸能夠體會當初那股讓我覺得難受的感覺是什麼。我受不了別人看她們的表情因知道她們來自印尼的驚訝、不喜歡他人發現她們是印尼人後語帶保留的態度、最不喜歡的是姊姊們因自己來自「印尼」而產生的焦慮感。

通過這些日常瑣事，本研究的動機便出現了。筆者希望能在日常生活中以聊天與觀察的方法深入印尼姊姊們的內心，試圖了解她們從故鄉到異鄉面臨的各種困境，以及因認同產生的恐懼與其認同變遷，最後藉由此研究，筆者也希望能讓印尼姊姊們更自在的選擇自己是誰、更願意坦然的面對台灣社會，而在面對他人的提問時，可以更自信的認同自我。

是什麼樣的勇氣 揮別至親奔向未知
是什麼樣的傷痛 親人耳語「當心外勞」

是什麼樣的智慧 自嘲像牛闖進戲棚
是什麼樣的喜悅 退卻羞澀站上舞台

是你的淚水　開啟了我們的智慧
是你的不甘　成就了我們的奇蹟
是你的腳步　牽引了我們的追尋
是你的夢想　創造了我們的未來

夏曉鵑〈姊妹的夢想〉

記得有一回訪談中霞汐哭了，她的語氣中充滿了對現況滿滿的埋怨、不滿，當時我慌了，除了遞衛生紙外我什麼都沒做、也不知道該做些什麼，這件事在我的論文研究裡留下一點遺憾，因為我當時什麼都沒做。

我還是不太明白當族群身分不能得以彰顯時是多痛苦的事情，我聽過父親、母親因大時代下族群身分所受的紛擾與傷害，對族群汙名化感到憤慨的故事，但不曾身歷其境的我實在無法理解那樣的痛苦，我是何其的幸運，但同時又顯得多麼無知…。

多虧研究的福，每當我多聽一點她們的故事、每當我越是理解她們的想法、體會她們的感受，只會讓我對台灣社會有更多的反省與自省。「及所不欲，勿施於人」是我在本研究裡最常想起的一句話，我開始會自責，會對以前做過的事情感到後悔，同時，也在她們的故事裡得到好多啟發，讓我看見更多不一樣的世界，而我只能盡我所能地把我所知道的、看到的、感受到的收集起來、集結成列。

本研究是一個生命故事的研究，也許我們應該拋棄社會上對「外籍配偶」、「外籍新娘」的刻板印象，聽聽看印尼姊姊們怎麼說，同時也藉由她們面對移動前後的認同變遷、文化經驗等生命故事，學著去理解、去認同、去體會。在這趟旅程中也或許你會從中得到一些勇氣、也許你會跟我一樣得到新的啟發，但無論結果為何，我只想讓你們知道，這趟旅程或許沒有答案、沒有對錯，你們只是去看到、去傾聽，去探尋、去理解他人，但也許這些才是最重要的，藉著這些生命故事去同理他人、去體會差異、去反思你我的環境與生命過程，你才能有所得到、也才能有所回饋吧…。

第二節 研究背景

根據內政部移民署 2014 年 11 月的「各縣市外裔、外籍配偶人數按國籍分與大陸（含港澳）配偶人數」 (見表一)統計與「2000 年台灣外籍配偶分布」 (見圖一)，在我國之外籍配偶(含中國大陸及港澳地區)共有 497,669 人，除中國大陸

及港澳地區外，國籍則是以越南 90,847 人為最多，第二則是印尼 28,254 人，第三為泰國 1,585 人。

雖越南籍外配為台灣外配大宗人口，大多數縣市，越南籍外配人口數均多於其他東南亞籍外配；某些縣市越南籍外配更是以倍數多於其他東南亞籍外配(見表一、圖一)。由〈各縣市外裔、外籍配偶人數按國籍分與大陸（含港澳）配偶人數〉(表一)可見，由人數上來說，在桃竹苗地區，印尼籍外配與越南籍外配人數上相較其他縣市人口差異小，尤其在新竹縣，該地區印尼籍外配人口數甚至多於越南籍外配，印尼籍外配 2,359 人、越南籍外配 2,147 人；由比例上來看，桃竹苗地區的印尼外配比例較高，尤其新竹縣與苗栗縣佔 18.90%與 14.8%，暫居全國各縣市地區印尼外籍配偶比例第二、三名。都可以證明，印尼外配在桃竹苗地區人口分布較多、比例較高。

另外，目前桃竹苗地區外籍配偶的相關資料顯示，發現此區域的印尼外配，大多數來自印尼加里曼丹，更精準地來說，為西加里曼丹三口洋市的客家人。在外籍配偶的空間分析中(紀玉臨、周孟嫻、謝雨生，2009)，東南亞籍外配具有正向的空間鄰近效應。台灣男性與東南亞籍外配的聯姻，多以婚姻仲介或親友介紹為大宗。當管道為婚姻仲介時，台灣男性多依賴口耳相傳與跨國婚姻仲介者接觸，婚姻仲介的人際關係網絡則依賴地理鄰近關係向外擴散，故形成東南亞國籍外籍配偶在台的空間地理的聚集性。而當管道為親友介紹時，由於親友互動的親密性與地理鄰近性間具有高度的關聯性，因此也會形成東南亞國籍外籍配偶間分佈的聚集性(紀玉臨、周孟嫻、謝雨生，2009)。

除了上述數據以及空間上的討論外，外籍配偶的來台，其中文化親近性也是婚姻選擇的關鍵因素(張翰壁，2007)，筆者認為，這才是印尼外配在桃竹苗地區聚集的關鍵。像是台灣外省族群大多選擇中國籍外配；則絕大多數嫁至桃竹苗客家庄的印尼外配，其實都是印尼客裔華人，因此台灣與印尼外配的婚姻是「跨國未跨族群」(張翰壁，2007、夏曉鵑，1997)。同時，這也是筆者選擇此區作為田

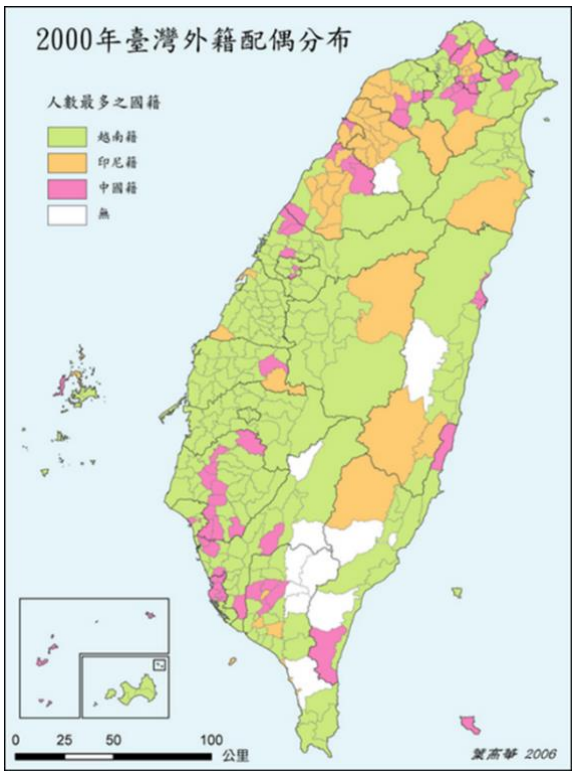
野地的關鍵之一。

文化親近性發揮相當大的作用，讓印尼籍外配在生活上適應良好，但卻也容易面臨「自己是誰」的問題。身在異鄉的她們說著似曾相似的客家話、生活上實作著與家鄉幾乎相同的習俗，比起其他東南亞國籍的外配，印尼客籍外配對客家、對華人、對印尼、對台灣、對自我產生膠著，在這種混雜的情境下，她們對認同的抗拒、害怕與焦慮，是否也算是一種對台灣社會的抗拒？在連年逐漸攀升的外配人口數與新台灣之子中，面對這樣難以啟齒的隱形問題，筆者認為，是台灣社會亟需排解，面臨的難題。

表一 各縣市外裔、外籍配偶人數按國籍分與大陸（含港澳）配偶人數

地區\ 外籍配偶人數	總計	越南	%	印尼	%	泰國	%
新北市	95,528	15,521	16.25	3,417	3.58	1,585	1.66
台北市	56,018	4,903	8.75	1,058	1.89	468	0.84
台中市	51,712	9,317	18.02	2,132	4.12	807	1.56
台南市	31,530	7,107	22.54	1,029	3.26	503	1.60
高雄市	58,147	10,590	18.21	2,017	3.47	641	1.10
宜蘭縣	7,762	2,067	26.63	436	5.62	105	1.35
桃園縣	54,224	8,898	16.41	4,478	8.26	2,233	4.12
新竹縣	12,482	2,147	17.20	2,359	18.90	318	2.55
苗栗縣	13,125	2,730	20.80	1,848	14.08	249	1.90
彰化縣	21,142	6,254	29.58	1,699	8.04	451	2.13
南投縣	10,003	3,024	30.23	890	8.90	162	1.62
雲林縣	15,046	3,950	26.25	1,767	11.74	196	1.30
嘉義縣	12,302	3,473	28.23	1,142	9.28	137	1.11
屏東縣	18,230	4,493	24.65	1,677	9.20	207	1.14
台東縣	4,031	928	23.02	252	6.25	31	0.77
花蓮縣	7,941	1,028	12.95	513	6.46	70	0.88
澎湖縣	1,782	536	30.08	313	17.56	—	—
基隆市	9,798	1,605	16.38	271	2.77	96	0.98
新竹市	8,685	1,233	14.20	647	7.45	158	1.82
嘉義市	4,676	855	18.28	195	4.17	46	0.98
金門縣	2,368	164	6.93	111	4.69	3	0.13

連江縣	551	24	4.36	3	0.54	3	0.54
總計	497,669	90,847	16.25	28,245	3.58	8,469	1.66



圖一 2000 年台灣外籍配偶分布

第三節 研究問題與目的

「身分」是一種再現，將人們形塑成為新的主體，使人們得以發聲的立場，即當我們在問「我是誰」的此刻，不僅在於建立一個肯定的身分，所指稱的「再現」更強調一種策略途徑，可作為開展新的發言管道的用途。因此，當討論到身分認同的問題時，其立足位置及身邊複雜的網絡同時會形塑出一個「我」的形象，而當牽涉到身分不確定的問題，如移民對自身歸屬性的認定時，身分又成為「從哪裡來」、「身在何處」之不定性的意符(Hall，1992)。

「有因就有果」，生命的歷程有助於了解人們自我認同的改變。像是 Hall 穿

梭於牙買加與英國兩地。Hall 在英國念書後，他因留學經驗而深刻體會到「認同」與「文化」的改變，是受到環境與生命經驗的影響。在英國，他因膚色而產生英國認同的遲疑；回到了家鄉牙買加，卻又因殖民歷史的發酵對牙買加、黑人認同感到懷疑。關於這種認同的矛盾 Hall 因此說道：「我認爲，文化認同並不是固定的，文化認同一直處於混合的狀態。所有的認同(故事)都銘刻於這些我們採取與認同的立場中，我們必須與這個認同立場，可能擁有的所有特殊情況生活下去。」由此我們可以知道，「生命的歷程」與「移動」會帶來新的認同與新的文化方向。

本研究目的旨在瞭解桃竹苗客家庄裡的印尼外配，如何看待自身的認同：

(一) 從故鄉到他鄉，她們的認同產生何種變遷、和社會脈絡又如何互動？

(二) 而她們在移動之後，日常生活中是產生怎麼樣的文化混雜？又該如何連結不同的文化經驗？

(三) 研究參與者其「客家意識」產生什麼改變？母國的客家認同與台灣的客家認同對她們來說有何意義？

因此，本研究的問題意識將緊扣印尼外配的生命經驗，依研究參與者的流動經驗討論她們自身對客家、華人、印尼與台灣的認同意識以及變化，在不同的處境中使認同呈現出何種變化。另一方面，對「客家」也將多加琢磨，在面對「原有」的文化經驗與「移動後」的文化經驗，印尼外配的生命經驗中必將顯現各種不同樣貌的變化，在文化的錯綜與混雜(hybridity)的狀態下，印尼外配的能動性影響到日常生活中的實作，容易產生類似離散(diaspora)的發酵。具體來說，本研究希望透過研究參與者的生命歷程與日常生活中的實作，探討印尼外配的自我認同與離散(diaspora)，其認同的抗拒、協商、順從等等，與日常生活產生怎樣的對話、或者產生什麼樣的改變，最終造就了什麼樣的認同。而在離散(diaspora)部分，著重觀察印尼外配對原鄉文化與異鄉文化是否有雜揉的現象，例：飲食、生活習慣、信仰、音樂、語言等等是否有文化混雜的情況發生。希望能以上述的提問來回答研究問題，並交織出客家庄印尼外配在生命中的經驗樣貌，以達本研究之目

的。

第二章 文獻回顧

本研究的主軸在遷移過程中印尼客家配偶的生命經驗，其印尼客家配偶的生命故事中所形成的族群認同與認同轉換，因此在本研究中，將從遷移的觀點來探討族群認同。本章將先進行理論觀點的討論與文獻回顧。首先對於這些遷移來台的印尼客家外配，離散就目前的文獻檢閱發現，是一項十分受到外籍配有相關研究重視的觀點，尤其以這些遠嫁來台的外籍配偶而言，無論來台是否願意，想家的情愫將永遠跟隨。而在族群研究的討論裡，族群認同理論也是重要的觀點，通常也較少有女性的認同觀點用於族群認同理論的描寫。而理解印尼客家配偶的印尼華人社會脈絡也將有助於釐清其認同走向與認同變化。

本章將進行相關之文獻回顧，以印尼客籍外配的認同變遷作為核心，一共分為四節。前兩節為理論架構的回顧；後兩節為印尼客籍外配的相關文獻探討。

第一節 離散

跨國客家的族內通婚，雖然同樣是客家人，但女性離鄉背井，跨越國界的婚配中，會面臨差異文化的適應、兩地客家文化的不同，何況是國族、族群等性別、階級、年齡等差異問題。而掛念母國的回憶、思念家鄉的情愫，在種種困難的生活適應下，對母國的想念只會越來越加深，而此刻研究參與者的心境，用離散理論加以詮釋，筆者認為能夠動態的描述這群遠道而來的印尼客家女性其身份認同與意識。

一、離散的定義

離散(Diaspora)來自希臘字根 diasperien。「dia」是跨越之意；「sperien」是離

散種子的意思，此字描繪猶太人在歷史上所受到迫害，使得族群離散世界各地的結果(廖炳惠，2003：78)。離散的意義在〈申命記〉說得相當具體，其中有關違背上帝的懲罰之一就是離散的命運「你若不聽從耶和華你上帝的話，不謹遵他的一切戒律律例，…你必須在天下萬國中拋來拋去…。…你在耶和華領你去的去的各國中，要令人驚駭、受人譏笑。耶和華必使你你們分散到萬民之中，從這邊到那邊，你必在那邊侍奉你和列祖素不認識，木頭石頭的神…」(李有成、張錦忠主編，2010：13)。包曼(2000)指出，「離散」一詞正式透過非洲研究(African studies)學者在 1960 左右的討論，才正式進入學術的使用(陳以新譯，2008：16)。進入了二十世紀，離散一詞也隨著時空的改變逐漸泛化。目前，離散的概念指稱一種分散網路，存在於一群在民族性與文化上彼此有關的團體之間。因此這詞用來廣泛關注於旅行、移民、分散、錯置、家與疆界等概念，同時也意指著異化、錯置的個人、漫遊者以及受到驅逐、脅迫的人(許夢雲譯，2007：70)。

離散的模式中最值得關注的焦點：其一、把移動與遷徙和創傷結合起來的聯繫，包含一股恆常的失落，以及對一個「家」的渴盼；其二、最重要的特性即是「歸返」的障礙，也就是說在返回的路上即使沒有絕對的障礙，也存有某種困難。吉洛伊的《黑暗大西洋》與西格爾的《黑人離散》便是上述兩項離散模式討論與關注的核心；其三、也是當代世界離散現象的生成點。二十世紀晚期，族群與國族主義政治造成各種遭到驅逐的族群或難民，這樣的遷移帶著強度不等的被迫性，無法返回的事實，也帶著強烈的鄉愁，因此離散也帶有受迫性放逐的概念，同時也適用於當代的移民與遷移，而離散的概念在近幾年才在難民研究中出現(陳以新譯，2008：16)。泰緬寮邊境的難民，明明就住在家園的鄰近地帶，卻永遠無法返回，好不容易得到庇護國保護的難民，卻必須移居離家鄉更遠的地方，唯一不予許他們入境的地方，正是他們的家鄉。

而歷史上人群的「離家」造成了許多人流離失所的事實，因此，學界對「離散」現象的討論也非常多，尤其來自文化研究、人類學、社會學、地理學、文學

之學者的討論最為壯觀，同時，大家共同的關注便是希望能找到相同的脈絡。撒佛蘭(1991)與柯恩(1997)便列出離散現象應該要有的情境與框架，另一個受到討論的分類，則是由維多瓦克(1999)所提出，他的觀點在以民族誌研究所產生的離散多重意義的方式，提出了三種對離散現象的分類：

1. 作為社會形式的離散
2. 作為意識型態的離散
3. 作為文化生產模式的離散

(陳以新譯，2008：22)

此一論點提供了一套有效的框架，不但對離散相關文獻產生分類，同時也受到許多學者的討論及套用。維多瓦克認為，社會形式的離散共有三個面向：其一、由特定的社會關係所組成、關係到共同的起源與家鄉；其二、對家鄉的忠誠與對接納國的忠誠，存有緊張的關係；其三、有特殊的經濟策略存在，標示著動員集體資源的特殊離散族群(陳以新譯，2008：22)。正如印尼華人的離散現象，一、來自相同起點與家鄉—中國；二、印尼歷史上對華人的政治政策與社會情境，導致印尼華人對母國的恆常懷念拉扯著印尼華人可能「身在印尼卻是中國人」、「身在中國卻是印尼人」的國籍忠誠。在 1946 年的公民身份法案與 1949 年的圓桌會議協定，能夠發現有些在中國大陸求學的印尼僑生華人拒絕了印尼公民權，他們若非響應中國大陸的民主主義，就是受到印尼排華事件的痛苦陰霾影響，選擇了中國國籍(Somers，1965：230)；三、印尼歷史上獨攬印尼經濟貿易的華人，在 1998 年亞洲金融風暴時，被蘇哈托政權視為代罪羔羊，因華人在當地的經濟地位與社會階層，導致了大規模的排華暴動，至此族群衝突達到最高峰。

最後，離散是具有歷史與當代意義的經驗，提供了寬廣的批判空間。布拉齊兒與曼諾兒(2003)提出建立離散理論研究的重要性：其一、迫使我們思考國家與

民主主義的分類，並重新描繪公民與國族國家之間的關係；二：離散開拓了無數異質多元的場域，對抗全球霸權與主流文化(Braziel、Mannur，2003：7-12)。從古至今，歷史上的「離散」也許造就許多家破人亡、流離失所的結局，但隨著時光的改變，自今離散的框架也面臨到許多挑戰、議題也越來越多元，除了原有的離散分類外，我們應該以更開放的態度去面臨離散框架的改變、順應潮流。

二、離散與認同

布羅(1996)所稱之的「歸家(Homing)」概念，基本上和離散一詞有所相關，在「離家」和「歸家」兩方面對離散的理解關係下，離家表現了失落與渴盼的形式，更是對「homeland」家國、部族、國家的強烈緬懷與思念。而離散便是因離家與歸家這兩個概念所形成的中心。離家與歸家，便是柯立佛所說的「路(roots)」與「根(routes)」—「路」代表現居地、不確定未來的，導向未知的；「根」代表家國、家鄉、歸屬，過去的記憶、永恆的懷念，以及希望回歸的地方。在路與根之間，離散不時互相拉扯、個別對話(李有成、張錦忠主編，2010：31)。

小時侯，鄉愁是一枚小小的郵票，我在這頭，母親在那頭；
長大後，鄉愁是一張窄窄的船票，我在這頭，新娘在那頭；
後來啊，鄉愁是一方矮矮的墳墓，我在外頭，母親在裏頭；
而現在，鄉愁是一灣淺淺的海峽，我在這頭，大陸在那頭；
余光中〈鄉愁〉

因此，一個離散社群的建構證據，主要建立在一個對於「想像」的家園記憶上。離散的構成是由跨國的群體認同所組成的網絡，而這些認同含有「想像的共同體」。人類學家梅爾琪認為「人們的各種歸屬感，這是透過生活在某些地方、對於這些地方的回憶與想像所形塑出來的。」我們應該要聚焦在地方與空間，也

主張我們應該關注生活在那些空間裡的人群團體，視他們為尚處建構過程中的身份認同(許夢雲譯，2007：70)。Maurice Halbwachs 指出人們的記憶是一種集體行為，每一種集體記憶均有相對應的社會群體，為了強調某種社會凝聚，該團體人群會不斷以某種符號(包含文物、文字，儀式等)來重複強調此集體記憶(Maurice Halbwachs，1992)。對流亡者而言，最真實的世界並不存在於生活裡，而是夢境中、記憶裡恆常永久存在的「家園」。正如 1949 年來台的外省人而言，那個「家園」便是回不去的中國大陸；對歷史洪流裡黑奴買賣的黑人而言，便是持續不斷幻想的「起點—非洲大陸」。

「沒有國，哪有家」，離散必須在「路」與「根」的拉扯下才得以建立，因此人要在跨越地理、疆界、語言、文化、歷史，跨越國家下離散才會發生，這樣的情況迫使國族國家面臨挑戰。國族國家的成立便是人與人之間無法再有聯繫彼此的關係時，使用一個共有的認同來連結彼此(吳叡人譯，1999)。而這個認同便是出自於相同的「根」—國家對其人民而言必須是單一而且效忠的來源。因此共同的語言及文化構成了強大的國家象徵，跨越國家的離散族群帶著與接納國不同的「根」，離散意識只是為了對抗主流文化所崛起的力量，而國族國家認同根源力量的規範，便是規範對跨越國家疆域的離散族群需要被認定或是被排斥的準則。這些準則很輕易地牽動了離散與國族國家之間錯綜複雜的關係，離散族群的認同與文化也因此產生變化。

三、離散與文化現象

當把離散視為一個過程時，離散可能會變成一個關於歸屬、地方、生活方式的概念，所以當我們在思考離散時，我們應該要想人群在居住地與其他相關地方的互動、以及與物質的緊密聯繫關係，才能獲得更多的線索(陳以新譯，2008：49)。因此，文化生產模式的離散，便是將離散的概念放在人群與地方、生活、物質的互動上討論，例如：離散意識在音樂、電影、文學、飲食等文化產品的場

域上實踐。其中，Hall、James Clifford 對文化生產模式的離散研究最為著名。

> 他們身上背負著特定文化、傳統、語言和歷史軌跡，藉由這些他們被形塑出來。不同的是，就古老的意義而言，他們沒有意義、也永遠無法被統一，因為無法挽回的是，他們是好幾種歷史與文化交會而成的產物，在同一時間歸屬於好幾個「家鄉」。(Hall，1990：310)

在〈Cultural Identity and Diaspora〉的研究中，Hall 認為加勒比海的認同是「產品」總是在過程中、從來不會被完成的，也總是在建構。認同可以具體定義出內部的相似性與外部的差異性。更具體來說，「差異」顯然老是會出現在「類似」的身分內，也一定會「發酵」下來。Hall 認為，所謂的認同生產與再製活動，是透過轉型與差異來進行。藉由體認的差異，而不是在企圖成為整體的一份子時否定它，離散意識才有可能發生(Hall，1990)。正如加勒比海的身分認同再現「非洲再現[1]」，便是需要藉由差異下所產生的「媒介」，如：音樂、宗教等文化產品才得以發現，其混雜的文化產品，便是離散的結果。而我們也不能忽略差異的發酵，是會一代代的傳承下來，離散的意識也會緊緊跟隨。另外，Hall 也在此篇文章中提出了關於「扮演(Play)」的論述：

> 因為殖民地經驗，非洲認同所以是被壓抑的文化認同。同時也是加勒比海文化裡淺意識中說不出口卻心照不宣的「存在」。…非洲的認同因歐洲的介入沒了發言權，非洲未說出口的歐洲已經強行代為發言，沒完沒了的說個不停。…歐洲中斷了我們與非洲的談話，「歐洲」強行成為加勒比海文化中所「扮演」的力量。(Stuart Hall，1996)

[1] Hall 在《文化認同與離散》一文中所提到，依歷史的迫害與殖民的過程，加勒比海地區黑人文化裡有三種重要的認同，正是非洲認同、歐洲認同與美洲認同

因為殖民地經驗(the colonial experience)，所以非洲認同是被壓抑的文化認同，同時也是加勒比海文化裡淺意識中說不出口卻心照不宣的「存在」。而「歐洲再現」便成為加勒比海黑人認同裡，天天在「扮演」的外顯認同。歐洲成為一個專業的描述者、強制的轉譯系統、一股認同的外在力量，終止了加勒比海黑人與非洲認同的談話。這便如同研究參與者來到台灣後，其台灣認同與母國認同的認同走向。

另外，Hall 在 1989 年〈New Ethnicities〉文章中舉例的黑人電影為例，說明離散是受到性別、階級、種族、族群等多方面的錯縱分割的情形，以及對主流電影文化形式的批判，另一方面又提及電影中黑人同質性的本質化主題。

對克利福特來說，離散意識「完全是衝突與對話中的歷史與文化產品」。離散主體是某種意識的帶原者，此意識提供了對「差異」的警覺，這個認知對離散主體而言是一種自我認同的基本面向(James Clifford，1994：319)。戴秋怡(2010)在屏東長治印尼客家移民的研究中指出，在長治出生、長大至成年的研究參與者，幼童時期就敏銳的感受到自己的家庭與其他孩童家庭的飲食習慣、語言、生活方式以及居住空間有所不同。因為這樣日常生活中對「文化」的認知，對離散者來說便是我們與他們的不同，同時也因主流文化挑戰了離散者的認同意識。

另外，吉洛伊對「音樂」的討論最具離散文化研究的影響力。吉洛伊立場的特別之處，便是音樂透過文化實踐，創造出不同的離散空間。雷鬼音樂發明於加勒比海的西語系地區，結合了傳統非洲節奏，美國的節奏藍調及原始牙買加民俗音樂。這種風格包含了中音節省略，向上拍擊的吉他彈奏，以及人聲合唱，歌詞多以拉斯特法裡(牙買加黑人教派)的宗教傳統為主，強調社會，及人文的關懷。藉由不同地方音樂特質的混雜，誕生新的音樂創作，此類型的創作方式可在許多地方的脈絡中發現，同時，音樂也在全球化的過中被各地消費 (陳以新譯，2008：65)。

文學學者對離散的研究可用汗牛充棟來形容。對於散居世界各地的離散社群

作家而言，離散無疑是饒富包容性與生產性的靈感與事實。王德威(2006)便提出在眾多文學體系中，華語語系文學體系的歷史經驗顯然截然不同，華語語系文學體系是百年來華人移居海外的文化產品，與英語語系文學、西班牙語語系文學等根源於殖民主義的文學體系有所不同，並說明因這樣特別的脈絡，華語語系文學反而與離散意識密切相關，才是真正的離散文學。例如：白先勇的小說《紐約客》系列，其中〈謫仙怨〉最後女主角在寫信給遠在中國的母親時特別附註的「以後別再寄中國罐頭給我，我已經不做中國飯了。」正是在暗喻離散族群對「根」與「路」之間的選擇，常常迫於現實無奈，因此對過去記憶的緬懷與渴望回歸的家鄉，寧願遺忘，才得以無後顧之憂的在現居繼續生活。

而文化生產模式的離散，也不得不提及二十世紀以後黑人網絡的研究。法農(1963)的觀點認為「非洲文化社會，這個社會就應該含括黑人的離散社群，及千千萬萬散佈在美洲、歐洲的黑人。」由吉洛伊的與西格爾等眾多學者研究，十五世紀以來黑人被綁架及販賣到美洲及歐洲各地的奴隸買賣路線，提出跨大西洋的黑人網路。吉洛伊透過音樂、文學、宗教儀式等面向，說明跨大西洋的黑人族群，淪為家奴與農奴，不僅被剝奪人身自由，而且在失去土地、姓名、宗族、親人、語言、文化的情況下(李有成、張錦忠主編，2010：17)，相對於歐美主流傳統而言，他們其實形成了一種所謂的「對抗現代論述」：

> 藝術尤其是以音樂與舞蹈形式的藝術，提供奴隸予以一種替代品，藉此在農墾殖民治權之下，所無法擁有的形式政治自由，有其抒發創意，在奴役制度下，種種表達文化得以發展，繼續以藝術形式，保存其遠超過物質欲求的需求與願望。(廖炳惠，2003：79)。

除了雷鬼音樂外，相信耶穌是黑人的牙買加黑人教派「拉斯達教」(rastafarismo)；以及語言上因文化交混(hybridity)所產生的加勒比海、歐洲大陸、

美洲等黑人語言「洋濱涇語」(pidgin)也是其對抗歐美主流傳統的例子。

小結

最後，回到本研究對印尼客籍外配的討論，她們在移動過後，面對其「原有」的文化經驗與「新」的文化經驗如何產生連結？移動過後的認同將與台灣社會情境產生何種互動？從上述不同角度對離散的回顧，則提供了一個解讀面向。也許我們會認為印尼客籍外配在台灣已被主流文化所同化，面對原有的文化經驗不會產生發酵，但是印尼客籍外配的認同拉扯、文化實作上的能動性與主體性，便是創造「差異」的承載體，我們並不能忽視文化經驗在她們的日常生活上潛移默化的發酵。另外，從離散現象的角度切入，除了探討她們對於認同變遷與「新」與「舊」的文化連結外，離家與歸家—「根」與「路」的對話也是應留意的面向，因為，心中那條與故鄉綑綁在一起的線，離家越久只會牽絆越深，也許她們早在台灣結婚生子、落地深根，遺忘了故鄉的語言與文化，但對故鄉卻將會是永恆的想念。這樣的束縛與綑綁造就了離散的起點，無論最後她們選擇了「根」或「路」，我們還是能察覺這兩個概念，依然在她們的身上不斷對話、不停轉換。

第二節 族群認同

「族群」與「族群認同」是族群研究中最重視的核心。施正鋒(1998：2)指出，族群是政治學或社會學的詞彙，泛指國家內部各群不同的共同體，其成員除了客觀上相同的血緣、語言、宗教、文化，共同的歷史經驗，在主觀上也具有「有福同享，有難同當」的集體認同。王甫昌認為(2003)族群作為團體認同的特性，可發現它大至是介於「民族」與「國家」這種較大的社會單位，以及「家族」與「團體」這種較小的社會單位之間的一個團體。以西方社會科學對族群的定義談起，族群(ethnic groups)一詞過去比較常用來描述，如：種族(race)或民族(nation)。但如今一般學者對族群所下的定義：

族群是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的人。

這定義以兩種標準來看待族群，一種是客觀因素，擁有共同的文化或是共同的祖先；另一種是較主觀的自我認定或是他人認定。無論是哪一種因素，我們都可以發現這種「本質」的族群分類是有待觀察的，同時也引起出各個學者的抨擊或反思(關於各族群認同理論將在下一節詳加討論)。但不管是哪一項族群理論的解釋，我們都不能忽略族群認同作為一個團體認同的重要性，另外，我們也不能忽略「族群認同」通常是具有「相對性」的認同。例如：台灣人群「本省人」相對於「外省人」的分類。

關於認同，過去我們會把認同所認為的文化或某一團體視為被特別空間束縛的客體，一種有清楚的開始與結束的過程、固定不變的領域存在。但如今「認同」已不再是一種身分，而是一種建構、協商的過程，因此認同的型態已漸漸在改變，同時也影響著個人本身對一個群體的論述(王雯君，2005：15)。Young(1990：47)認為族群認同是被建構出來的，將群體概念化為一種可能存在也可能消失的流動關係，像是嫁來台灣客家庄的外籍配偶，她們可以說自己是「新移民女性」，但同時也可以說自己是「客家人」，由此可見這種被建構出來的認同的不固定性以及流動性。

有關於族群認同理論的討論，其中曉為人知的便是「原生論(Primordial)」以及「情境論(Circumstantial)」，但近幾年「建構論(constructivism)」也成為族群認同理論當中不可忽視的理論之一。

一、原生論

過去對族群的定義，其中最有名的理論便是 Geertz 提出的「原生論」認為某個族群的形成，是因成員有共同的血緣、文化、宗教、風俗習慣和語言等，建

立在客觀的特徵上，自然的讓共享這些特質的成員意識到自己屬於這個族群，原生論說明族群是天生擁有、是不能選擇以及不可變動的。Issac(1989：42)又指出這一種「與生俱來」的身份，迫使我們熱愛自己的族群，並且對於自己的族群產生了不可言喻的親切感以及強烈的認同感。原生論「本質」上原始的連結，既抽象又感性，但長期以來這樣的觀點卻一直被廣泛運用，筆者認為原生論有其存在的必要性，它時時提醒著我們這一種與生俱來的情感難以剝奪，否則不會在世代的變遷與多位學者的批評與反思下，依然屹立不搖。

夏曉鵑(2002a)曾指出高雄美濃客家村偏愛印尼配偶，是因為美濃的跨國婚姻鑒於傳統的族內聯姻的社會結構；張翰璧(2007)更提出同樣是跨國婚姻，客家與印尼配偶的婚姻是「跨國未跨族群」，因絕大部分印尼配有是印尼客裔華人。由此都可見，族群認同中，共同的血緣、文化、語言與風俗習慣…等本質上的原生論立場，對族群認同來說，還是占有相當大的重要性。筆者在與研究參與者、研究參與者丈夫聊天或是訪談的過程中，都能夠發現研究參與者遠嫁來台的其中一個因素便是雙方都是「客家人」的考量，讓研究參與者因為語言、習俗、宗教…等文化親近性提高跨國婚姻的意願；另外從研究參與者丈夫的言論中，我們也能發現丈夫對雙方婚配中類似的考量。因此，在上述三種族群認同理論的討論中，「原生論」的本質性淵源，便是跨國婚姻中被重視的其中一項原因之一。Hung Cam Thai(2004)提出男性的越裔美人，他們還是會希望利用跨國婚姻與擁有相同語言、文化與背景的越南的女性結婚。由此可見，具有相同的「本質性」淵源，也是跨國婚姻中不可忽略的討論。

二、情境論

另一個備受學界注意的族群認同理論，則是 Epstein(1953)、Barth(1968)、Vinent(1972)、Despres(1991)、等學者推崇的「情境論」認為某個族群的形成，是為了適應社會情境之需要所發生的族群意識，多半是族群成員為了在社會中取

得較好的社經地位有關，族群是被社會情境下激發的結果。情境論忽略族群有自己的自主性與能動性，過度強調族群的形成是被動的、是被社會情境所驅動出來的。情境論認為，為了要得到更好的社會地位與經濟優勢，族群成員因此會重新強化一個「舊的」族群認同或是一個先前「不存在」的族群認同。例如：林美容(1990)提出「漳泉」之間的文化區分可見出，在當時的族群競爭、衝突的關係與維持界線的急迫需求下，強調一些不重要的漳泉文化差異可能是出自於社會情境的需要。另外，對客家認同的研究逐漸由本質的原生論立場，改以情境論的討論。莊英章(2004:34)認為客家研究從原鄉的溯源考察，轉向為以族群在不同區域、歷史、時間的互動關係來研究客家，意義在於反駁漢族中心主義，並探討中國境內的漢人社會的區域性差異。

三、建構論

建構論則是綜合了原生論與情境論之論點加以改變。建構論認為：某一個族群的形成是族群成員與社會情境互惠的結果，而族群也不是與生俱來、強迫接受的。建構論強調族群是可以再造的。族群成員在社會環境的驅使下，使成員去感知、對抗、協商、創造社會情境，發展新的族群認同。而族群也不是天生擁有，族群可以自己去選擇要接受或拒絕其族群與認同。在社會情境方面，族群也不完全是社會情境驅使的結果，還要考慮到族群自身的自主性與能動性。因此，建構論將族群認同視為是「外在環境」與「個體」共同形成的結果，而建構的過程是一種主體的協商、意義的賦予、過往的詮釋、現狀的運用、未來的宣稱等交錯的結果。同時建構論也強調，族群或認同也會隨著不同的時間與空間再改變。建構論說明族群是有自己的選擇的權力，並不過份強調族群原始的本質連結；同時也認為情境論忽略了族群的自主性與能動性(Anderson 1991;Cerulo 1997; Hobsbawn and Ranger 1983; Govers and Vermeulen1997)。

Nicole、Constable(1996)在新界客家社區崇謙堂的研究中，發現該社區的客

家意識，隨著歷史脈絡與政經發展有不同的變化。早期族群認同是與原鄉的親屬連結有關，遷居後，為了融入當地社會，便與本地的社團聯合成為客家社團，時至移民中期，又因族群衝突而產生強烈的分類意識。我們能夠發現新界客家社區崇謙堂的族群意識，除了本質的原鄉聯結，也會因為社會情境的不同，有所轉變。另外，外籍配偶「新移民女性」為自身族群的正名現象，也是建構論的實例。2003年夏曉鵑促成婦女新知基金會舉辦「『請叫我____』讓新移民女性說自己徵文活動」，來自台灣四面八方的外配姊妹們投稿響應，述說她們被稱作「外籍新娘」、「大陸新娘」的心情，以及她們希望如何被稱呼。徵文結束後再舉辦正名活動的投票選舉，由來自東年亞各地以及中國大陸的外配姊妹們選出自己最喜愛的稱呼，最後由「新移民女性」勝出。從此「外籍新娘」已成過去，而是由新移民女性自主選擇的「新移民女性」得已正名(夏曉鵑，2005：40)。筆者認為這便是建構論的最好例子，族群成員在社會環境的驅使下，使成員去感知、對抗、協商、創造社會情境，發展新的族群認同。

小結

有關族群認同理論，各學派呈現百家爭鳴的盛況，族群認同理論讓我們能夠快速的了解印尼客家外配的處境與認同變化，但我們並不能因此被理論所限制。尤其在現今社會，人們對「認同」早已產生多元的想法與變化，並不能以單一的理論以及族群認同去概括她們。正如阿德勒(2015：91)在他的著作《阿德勒心理學講義》解釋「人生風格」時所說：「我們不會去想某個人屬於哪一類，因為每一個人都有獨特的人生風格。…如果真要分類，也僅是把類別當作一種智性工具，目的在了解個體的相似性。」因此，「族群理論」在本研究中筆者認為只是一種智性工具，方便我們理解個案的認同變化，筆者並不否認理論的功能及實用性，但同時也時時提醒自己，每個位案的故事都是獨一無二的、每個生命經驗都是與眾不同的，我們不該被理論所制約，也不該因為相信理論所以對研究產生偏頗的結果。

第三節 印尼華人/華裔歷史脈絡與認同

根據國內僑委會對東南亞華人有幾項分類：「華裔」、「華僑」、「華人」、「華族」。以印尼為例：「華裔」1949 年以後由台灣以及中國新移入的移民，能說華文；「華僑」印尼出生的華人、受過華文教育者、能說華文；「華人」印尼出生的華人，受過英語(荷蘭語)或當地學校教育，不暗華語，但還保留華人文化的傳統價值觀；「華族」印尼出生的華人，不暗華語，生活習慣完全當地化。

因此，1990 前國內學界從事東南亞地區的研究也傾向於使用「華人」這樣的類屬，相對於東南亞各地不同族群的區分，所強調的是「華人」相對於「馬來人」的差別，(蕭新煌、林開忠、張維安，2007)。國內學術界對「海外華人」的研究，意旨將東南亞華人視為一個整體，最多則是考慮東南亞不同國家對華人/華僑的政治、文化、社會等環境下的適應作為剖析，並不考慮族群內部的差異(蕭新煌、林開忠、張維安，2007)。

一、印尼華人的遷移與發展

泉州人稠山谷瘠，雖欲就耕無地闢，州南有海浩無窮，每歲造舟通異域。

(李玲，1980：50)

歷史上華人移居海外的史實，共可分為四個時期：一、宋朝末年至天平天國革命前夕；二、太平天國至辛亥革命；三、民國初年期間；四、中國大陸的各項政策導致移居(黃昆章，2005a)。而印尼華人大多來自中國福建與廣東兩省，以閩南人為最多數，來的時間最早，其次為客家人、廣府人、潮州人(黃昆章，2005b：225-227、郭湘章譯，1966a：13)。

華人散居於印尼群島各地，最早來的閩南人多數居住在市區，特別是爪哇本

島，在產業方面，江宗仁(1992)說明十九世紀至經爪哇大部分的華人從事批發或零售商，在印尼開設貨廊、小販以及雜貨店，同時也有許多經紀人仲介商品到中國或印尼。另外，因為遷移的早所以爪哇當地的華人同化程度也最快，原鄉的認同以及語言等文化便沒有這麼好的維持與傳遞，尤其爪哇華人的僑生華人比例高，也產生濡化與混雜的現象，因此許多當地的華人便早已不再說華語，而是以主流的馬來話作為首要語言(廖建裕，2012)，

其次為 1740-1745 年間來的客家人，多居住在西婆羅洲；隨後潮州人相繼到達。西婆羅洲的客家人與潮州人多從事採金或農耕，到了十九世紀因歐洲人的干涉下，許多客家人與潮州人便轉往邦加、勿里洞以及蘇門答臘東部發展(黃昆章，2005b：225-227、郭湘章譯，1966a：13)。Yuan 指出邦加與勿里洞發展的華人，大多都是十九世紀初的契約華工，在當地採錫，且大多為隻身前往異鄉謀生的男性(見表二)，而後便選擇與當地土著婦女通婚，特別的是在其日常生活上保留了客家方言，要求通婚土著婦女及其家族學習客家話以利溝通，二次世界大戰後錫礦衰竭，便轉向商業發展。開發較晚的加里曼丹，當地華人以客家人為多數，從事產業以礦業為主，開採黃金，十八世紀後因礦業的衰竭才轉向農業發展。

這些遠道而來的華人，無論是閩南人、客家人、潮州人或是廣府人，有些最後回到了原鄉中國、有些決定留在印尼落地深根、有些則再次踏上遷移之旅，來到了台灣、香港、日本或是東南亞及世界各地，無論最終他們漂流到哪裡，離散的種子都將隨著他們的移動，散播各地。

表二：1880-1930 西加里曼丹華僑性別比例表(黃昆章，2005b：228)

1880-1930 西加里曼丹華僑性別比例表		
年份	**男**	**女**
1880	1000	583
1990	1000	671
1920	1000	722

1930	1000	744

二、印尼的華人政策與排華運動

印尼無疑是世界上擁有最多族群與文化的國家之一，在兩億四千萬的人口裡共有三百個以上的族群團體，爪哇人 41.7%、巽他人 15.4%，相對的華人只占 3%，為印尼的少數族群之一(Mackie，2005、Suryadinata et al，2003)。這些決定留在印尼生活的華人，經歷了跨世紀的排擠與欺壓，離散意識強烈展現，便是為對抗印尼的主流文化。關於印尼華人的歷史脈絡，必提及印尼各執政時期對華人的政權及法律規定。

早期在西方政權尚未介入印尼之前，華人移民與印尼當地原住民並未有強烈的衝突或族群意識，華人移民幾乎都已融入在印尼群島當地社會，與印尼原住民女性通婚、建立新社區等，直至荷蘭殖民時期，在印尼建立的「種族隔離」政策，才挑起了印尼歷史上華人與原住民長達幾百年的緊張關係。雲耀昌(2012)種族隔離政策將印尼人口分為上、中、下三層，上層為歐洲人；中層為外來東方人(主要為華人)；下層為印尼當地土著，另外「華人專賣」的獨佔特權實行也埋下原住民對華人仇視的情節，種族隔離政策促使許多華人更加強化其華人認同，對原住民產生「他者」的敵視，因此造就了華人性(Chineseness)的建立，被建立的華人性則成為後殖民的政權用以操弄的政治手段。在當時華人與原住民的衝突最高點，便是 1918 年發生在爪哇的古突士事件(Kudus incident)。

1942-1945 年日本佔領與印尼獨立建國時期，日本人將華人領袖監禁，並將華人群體與原住民區分開來，使華人無法參與印尼獨立革命運動，因此原住民更加深視華人為同質且對立的「他者」(Somers 1974：76)。印尼獨立革命後階段，原住民加深對華人的敵意與懷疑，出現了許多對華人的攻擊與暴力行為，促使華人移居到華人集中的都會區，並由荷蘭提供的自衛組織來保護華人的性命與財產安全，這個自衛組織在原住民眼中認為是親荷蘭且反革命的，因此更加加深原住

民對華人的成見，華人是「對印尼的願景無動於衷」(雲耀昌，2012：46)

到了印尼獨立後蘇卡諾政權時期，為了華人的身分認同/國籍認同，頒布了1946年的公民身份法案(Citizenshop Act)以及1949年的圓桌會議協定(Round Table Agrement)，在條款之下，那些荷蘭殖民時期(或者更早)已在印尼落地深根的華人以及不拒絕印尼公民籍的僑生華人，就是擁有印尼籍與中國籍的雙重華人，1958年實施的「主動制度」(active system)更是在表明印尼華人對印尼的忠誠度，因為他們如果不主動宣告拒絕中國國籍，便會喪失印尼國籍(黃昆章，2005a)。在這邊我們必需要先了解到印尼華人並非同質性的，如果以 1958 年「主動制度」後他們對印尼國籍的忠誠度我們大致可以把他們分為兩類人群：一、僑生華人的印尼公民[2]；二、主要是新客華人的外來公民[3](中華人民共和國、難民。難民主要是中華民國)。尤其在「第 10 號總統令頒布」頒布時一些僑生華人特別支持，以表他們對印尼的忠心，但新客華人卻藉此感受到自己身分認同的問題，超過十萬民華人因此回到中國(黃昆章，2005a)。僑生華人與新客華人所關注的也有所不同，僑生華人急著在印尼民主主義中尋找自身認同；新客華人則十分關切共產黨與國民黨兩黨的政權關係。而大部分的華人學校以照片、歌曲、旗幟、文字、教育等來提高對共產黨(中國)或是國民黨(台灣)的忠誠。一些僑生華人對中國成為世界上最有力量的國家之一感到驕傲，但那也僅此於「自然的」原生連帶情感，與國家政治效忠無關。但是僑生華人與新客華人在印尼原住民的眼中並沒有區別，鍾愛華人文化與民主主義的僑生華人與依然效忠中國的新客華人，同樣都是不效忠於他們腳下所踩的領土：印尼群島(陳玉蘭：1963)。

1966 年蘇哈托上台，蘇哈托打壓華人族群、文化與宗教認同與任何「華人」相關的事務。在此華人性的建立到達頂端，此時期的華人性是被外部所賦予，而

[2] 印尼華人是異質的，不同歷史脈絡也被區分為不同的群體，同時也因不同地區與社會階級造就他們不同的自我認同。在這邊僑生華人又稱土生華人指在印尼出生或混血，已濡化、在地化的華人。

[3] 印尼華人是異質的，不同歷史脈絡也被區分為不同的群體，同時也因不同地區與社會階級造就他們不同的自我認同。新客華人指的是中國出生、具有純正華人血統，心心念念中國的華人。但我們也不忽略經過時間的變化，許多在印尼落地生根的新客華人對認同產生變遷，中國已不再是祖國。

非自我認定的身分，此身分是被政權人為的建構，被視為是排他性的、不合群的、富有的以及中國傾向的外來他者。因此在華人的文化、宗教、經濟等角色貼上「華人問題」標籤(Allen，2003：387)：

> 「在大多數印尼土著人的眼裡，只要華人一天沒被土著社會吸納，所謂的華人問題將繼續存在。」(廖建裕，1998：36)

因此政府常常藉解決「華人問題」解釋華人位於社會、教育、宗教、政治等領域的邊緣化。各項排擠華人與「同化」華人的條例被頒布實行。1957 年華裔印尼公民便不再予許進入華人學校，1966 年政府更關閉非印尼公民就讀的華人學校；1967 年印尼政府禁止官方使用「中華」(Tonghoa)，改用貶義的「支那」(Cina)代替、並且在同年限制公開慶祝華人的節慶與宗教，如：新年、掛燈籠與年節禮佛活動等，同時鼓勵華人改用印尼語發音的姓名(黃昆章，2004)。但印尼政府「同化」的政策並未解決「華人問題」，且從種種跡象透露出印尼政府有系統的讓華人的「華人性」延續下來，在政治危機時能夠稍加操弄，藉由華人作為代罪羔羊，以消滅人民的怒氣(雲耀昌，2012)。

在印尼各種社會運動的插曲中，華人輕易地成為受害者，華人商店被砸爛、所有華語看板被塗黑與潑油、放火燒華人住宅區、強姦華人婦女、屠殺華人，包括各種大大小小攻擊事件與暴動，1998 年 5 月的排華暴動達至族群衝突的最高點，許多中產與中上階級的華人家庭逃離印尼，尋求海外較安全的地方避難(雲昌耀：2012：38)，也有一些華人便回到華人人口較多的西加里曼丹島山口洋、坤甸避難。

> 印尼五月暴動期間，華人成為攻擊目標，數以萬計的華人婦女更被強暴，至今華人們仍惶恐萬分，人身安全堪憂的華人女性，不少應徵報上「郵

購新娘」希望遠嫁國外避難。…華人女性積極尋求其他管道出國避難，包括向國外學校申請短期進修、外勞簽證，但許多人認為找一個外國夫婿是最快的逃脫之道。…這些積極尋覓外國丈夫的華婦被問起，若在印尼遇到愛人，是否將打消出國念頭，大部分都回答說，她們不會因為愛情而留下，畢竟即使有深愛自己的人呵護，也無法免於被暴民侵犯的恐懼。(郭陸興、汪鋒、李天榮編，2001：46-48)

在印尼的文化脈絡中，作為華人女性不只對於原住民而言是「他者」，也是其宗教、國家、族群性的「他者」，她們的身分是雙重弱勢。陳虹穎(2006)指出，印尼華人特殊的政治經濟背景跟她們遠嫁台灣有不少的關係。因此，跟其他東南亞外配相比，大多數印尼外配嫁來台灣的因素，不單單只是原鄉的困苦，當地的政治動盪與排華陰影也是其原因。

三、印尼華人的認同走向

就目前就印尼華人的認同來說，他們的認同選擇可能就存有兩組選項：一、「華人 V.S.印尼」；二、「華人 v.s.客家」。一、「華人 V.S.印尼」便是以國家的最大架構作為認同選項，對印尼華人來說，到底是華人認同作為優先，還是印尼認同作為優先？二、「華人 v.s.客家」則是以認同印尼的國族主義下，對國家內部的族群認同進行選擇，同樣的，對印尼華人而言，國族主義下的族群選項究竟是華人認同作為優先，還是客家認同作為優先？

(一)、印尼認同

承第三節、印尼華人/華僑的歷史脈絡，我們藉由印尼華人的歷史軌跡，不難發現，印尼的社會脈絡迫使印尼華人的「華人認同」十分強烈。但並不因此使印尼華人便沒有其他認同產生，我們還是不能忽略印尼華人的異質性，使他們的

認同因為遷移時間、所在地區、社會階級、族群、性別等產生多樣的變化。像是上一節，因遷移時間的早晚被印尼政府劃分的「僑生華人」與「新客華人」的討論中，我們便可以發現僑生華人的認同取向多偏向「印尼」作為認同；「新客華人」的認同則多選擇華人、中國人等取向。而身處印尼排華暴亂中雙重弱勢「華人女性」，她們的認同假若以華人為大宗，那也是能夠理解的。

在 1930 年人口普查的統計中，爪哇島的華人有 63.9%是三代以上在印尼出生，並且具有混血身分的僑生華人，西加里曼丹的僑生華人佔 74.9%，為全印尼僑生華人第二多的島；蘇門答臘僑生華人佔 42.2% (黃昆章，2005b：227、廖建裕：2002：32)。他們大多在印尼居住達兩個世紀之久，至今，這些已生活在印尼好幾代，被濡化，並且不會說華語或中國方言的華人，他們的認同早已偏向了印尼。

除了僑生華人，新客華人的認同也漸漸產生改變。根據印尼外僑與僑生事務局估計，1950 年印尼籍與中國籍的國籍選擇中，僑生華人多半選擇了中國國籍，主要是受到中國大陸民主主義的召喚以及身為世界強國之一中國人的榮譽感、排華經驗的痛苦回憶影響等(黃昆章，2005b、雲昌耀，2012)，但經歷過 30 年印尼與國際情勢的深化與改變， 以及 1966 年以後蘇哈托政權的「同化」政策下，使印尼華人轉變了對國籍認同的看法，他們為了自己的前途與子女的前途，選擇了居留地的國籍「印尼」。

即便老一輩的印尼華人可能依然具有華人認同，但在 1960 年代左右出生的印尼華人公民，他們已沒有這樣的認同，因為大多數華人都在這時期被「印尼化」，「僑生華人」或「新客華人」的華人認同便不再重要，而是「印尼華裔」取代了他們認同(雲耀昌，2012：9)。「印尼華裔」這樣的認同標示著他們把自己放在印尼民族國家的想像共同體中，但同時不可忽略「華人」群體的認同類屬。比起上述兩項「僑生華人」、「新客華人」的印尼華人認同，「印尼華裔」更標示著他們是生在斯、長在斯的印尼人，而不是急著回到華人社會的中國人(廖建裕，2012：

10)，正如 Hall(2000：227)所說「位於離散情境中的人，常被迫去接受變化、多樣或是帶給連字符號[4]的身分地位。」

而在 1990 年雅加達《時報周刊》，針對印尼華人的國籍認同(印尼、中國、台灣、香港)取向做調查：43%認為印尼是最重要的國家；其次為中國 30%；香港與台灣位居最後。同年雅加達的《編輯》周刊發表對雅加達、萬隆、三寶壟、日惹、泗水、棉蘭、巴塘七大城市 129 位華人進行調查(黃昆章，2005b：256)：

表三：印尼華人認同情況調查表(黃昆章，2005b：257)

印尼華人認同情況調查表	人數 / 人	比例 / %
掌握華文能力		
流利的讀、寫華文及華語	7	5.42
聽得懂(被動的)一些華語	47	35.65
只懂一兩句華文	50	38.75
一點都不懂	25	20.15
對中華人民共和國的態度		
仍作為祖國、隨時要去訪問、保持中國風習	19	14.72
當作值得懷念的祖國就行了	54	41.86
中國就是外國	56	43.41
對印尼共和國的態度		
真正的祖國	121	93.79
第二故鄉	3	2.32
經商貿易之地	2	1.55
態度不明確	3	2.32
對中印邦交正常化的看法		
比較容易經商貿易	58	44.96
比較容易互相探親	8	6.20

[4] 連字符號(hyphen)，意旨像是非裔美人、亞裔華人等族群，經由遷移而在接納國產生的離散群體。

重新學習祖國文化的好條件	32	24.80
對我生活毫無影響	31	24.03

我們可以發現，印尼華人早已把印尼當作自己真正的家鄉，也說明絕大多數印尼華人已經同化於印尼，並且自稱為印尼人或印尼華裔。但是即便印尼華裔以心向印尼，卻依然在日常生活中遭受到種種歧視，使他們對其認同產生質疑與厭惡。例如筆者的研究參與者霞夕：

…(略)…其實我就是個印尼人，我裡裡外外就是個印尼人，不管馬來西亞還是台灣。只是印尼對華人實在是太差勁了，說我們是支那，欺負我們殺我們強姦我們威脅我們限制我們，對我們是那麼不好……可是有什麼辦法…，如果說我們不生在印尼那有多好，我們何苦這樣討生活，但我最後還是得歸啊，再怎麼壞的地方，還是我的故鄉……。(2015/2/2 田野筆記)

這也就可以得知，為何印尼華裔非要強調自己身為華裔的認同，因為在印尼的族群架構與社會脈絡下，身處被壓榨與歧視的環境時，華人便必須被視為一個整體，「印尼認同」相對於「華人認同」，也就會呈現對立的狀態。然而以「印尼華裔」作為認同，他們更能強調自己或是他人認為的獨特(華人文化)個體，「印尼華裔」便是他們自我辨識的方法之一，同時也希望能引起官方的注意，受到與其他族群一樣平等的對待。

(二)、華人認同

承第三節、印尼華人/華僑的歷史脈絡，我們藉由印尼華人的歷史脈絡與軌跡，不難發現，華人在印尼民主主義國家下，被視為干涉印尼的入侵者以及外來者，並且是政府默許的狀況下遭受攻擊的對象。華人作為國家的少數民族，群體

之間較不注重團體內部的差異(身為客家或是閩南的差異)，加上又被視之為入侵的「他者」，很自然地便會將認同寄託在更廣大的國族群體下， (Mackie 1998：224) 正是：中華人民共和國(中國)或是中華民國(台灣)。從這裡我們是否可以反思，為何有些印尼華人(無論閩南/客家)外配對其華人認同如此強烈？又為何有些印尼華人外配認為我們同是中國人，同文、同種，信奉中華文化，還是遭受到台灣社會的歧視命運？而屏除為賺錢、為逃避嫁來台灣的印尼外配，那些只為回到「自以為」會接納自己的「家園」，所利用婚配義無反顧來到台灣的印尼華人外配，能不能算是一種離散意識的展現？在《不要叫我外籍新娘》、《離/我們的買賣，她們的一生》的討論中，具有華人血統的外配來台理由中，除了貧窮以外，華人認同的強烈也是原因之一。邱琡雯(2005)認為具有華人血統的外配大多強調在原鄉就與華人社會親近，踏上華人社會的台灣後更有一種不能言喻的歸屬感，她們強烈的需要被認同。

> …而且我們同樣是華人，生活、語言、風俗也比較接近，這是我想嫁來台灣的原因。爸爸、媽媽、長輩皆很贊同，畢竟印尼長期排斥華人，能變成一個中國人何嘗不是件光榮的事？(收錄於《不要叫我外籍新娘》黎雪玲，2005：50-51)

在印尼的國族框架下「華人」認同便是對應於「印尼人」的認同分類，所以並不考慮華人族群內部的差異。因此，在面對印尼的社會脈絡「客家」並不做為一個族群的選項。正如張翰璧、張維安(2007)提出在比較研究下，東南亞客家認同分別受到當地民族主義所擠壓，也受到華人必須作為一個整體的限制，因此在東南亞的公共領域裡，客家語言與文化及認同無法顯現[5]。但近幾年，隨著印尼

[5] 但在這樣的壓迫下東南亞的客家性並沒有消失，而是以其他種方式存活了下來，像是社團或會館的組織(蕭新煌等，2005、陳美華，2006)。而現今大多數東南亞的客家認同或客家性，都使當地的社會結構、歷史脈絡有關，這些在台灣的客家研究上，都是重大的進展。蕭新煌(2011)認為以往對東南亞的客家研究，較偏向歷史文獻的整理與探討，如會館、義山、華文教育及早期移民

的社會情勢與政策發展[6]，以及愈來愈多印尼華人以印尼認同作為最主要的認同選項時，「華人認同」對印尼華人而言，便逐漸成為印尼國族框架下的族群認同選項，尤其當在地的客家社團與客家組織漸漸活絡起來，華人認同與客家認同，是否會變成兩項對立的族群選項？在當地又將呈現什麼樣的變化？筆者認為這將是印尼華人內部的異質性所衍生出的認同議題。

另外，就本研究的研究問題而言，印尼客籍外配的母國生活情境與社會關係，尤其在印尼客家人占多數的加里曼丹地區，當地客家的社群較大、人數較多、處在與世隔絕的環境，以及內部具有強大的社會組織，使得客家語言、文化、風俗習慣與認同等得以保留(Heidhues，1974)，由此可見，「客家認同」在她們的生命經驗中也是相對重要的認同選項。

(三)、印尼客家認同

黃昆章(2005a)提出，1990 末印尼有 600 萬華人推算，客家人就佔了 180 多萬人。所在地區有印尼本島爪哇的雅加達、萬隆，外島的西加里曼丹、邦加、勿里洞等。而這些地區的華人至今依然通行客家話，且因地域的不同盛行不同腔調的客語。

根據，利亮時(2012)的田調資料，西加里曼丹的三口洋是印尼華人比例最高的城市佔 45%、而客家人又佔當地華人人口數的六成，因此客語成為當地住民通行的語言，就連當地非客家人的華人家庭，像潮州人、福建人，都是以客家話作為家庭用語，因此該區客家認同強烈，就連不少非客家人都會自我認同為客家人。

但在爪哇本島，各族群人口眾多與華人「同化」政策的實行，客家認同以及語言等便沒有這麼好的維持與傳遞，尤其爪哇華人的僑生華人比例高，許多客家

史的研究。而客家族群被做為一個探討對象，一方面是他們似乎持續保持了中國原鄉的文化特質，另一方面因為與當地其他族群的頻繁互動，以及當地的政治與宗教的特殊性，必然會對客家族群產生許多影響與變化。

[6] 如多元文化的政策與多項法令對華人歧視政策的廢除。

人便早已不會說客語；蘇門答臘島上的客家人，則因為當地閩南人社群的強大漸漸被同化，許多客家人已不講客家話，而是以閩南語或是印尼語當作通用語言，所以對客家認同也相對減少。相較之下，西加里曼丹的客家認同因當地客家社群大、人數較多、以及天然的隔絕環境，使客家認同得以綿延。但是在印尼排華的陰影下，多數印尼客家人並不看重自身的客家認同，而是以華人認同當作優先。

小結

透過印尼華人/華僑的歷史脈絡，我們更能夠體會印尼客家外配她們因國家、族群、與生活環境等可能對她們造成的認同影響，透過巨觀的歷史角度窺探這些印尼客家外配的人生際遇，以便我們更加理解彼此。在這裡，筆者為個案的背景描繪大致輪廓，但這並不代表每一位個案都對這樣的華人背景以及族群認同感到肯定。就像上述筆者所提到的，印尼華人內部本身就是異質性的團體，他們會因為所在的地區、不同世代、性別、教育程度等，對華人歷史與族群認同有所多樣的變化，尤其個案也會因自己的生命經驗對「認同」的議題產生不同走向。

第四節 台灣外籍配偶與客家

此節針對「外籍配偶」與「客家」兩方面進行相關文獻分析。

一、台灣外籍配偶

「外籍配偶」的研究，可說是台灣社會目前的「顯學」。自 1990 年關於外籍配偶之研究逐漸增加，至今國內外學術累積已可用汗牛充棟來形容，同時也發展出許多「外籍配偶」不同面向的討論和分析層次。邱琡雯(2003)以巨觀、中階、微觀三個層次分析外籍配偶的研究：巨觀包含新馬克斯主義、依賴理論以及世界體系理論的政治經濟學解釋、馬克斯女性主義者、第三世界女性主義理論探討；中階層次指兼顧結構與個體的實證性研究；微觀層次的研究，則專注在女性移民

的族群意識與文化認同之理論。張正霖(2003)也提出外籍配偶的相關文獻主要討論的議題有四面向：一、全球市場與跨國資本；二、國族與種族；三、家庭；四、生活經驗與適應。

以巨觀層次來看，Hsia(2007)、王宏仁(2001)、張書銘(2003)、夏曉鵑(2002a、2002b)、趙彥寧(2004)、邱琡雯(2003)等，從跨國婚姻的國家政治與經濟因素探討外籍配偶現象。其中最早開疆闢土的則是夏曉鵑(2002b)《流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象》一書，將跨國婚姻置入國際的政治經濟學脈絡來理解，提出商品化跨國婚姻的理論分析架構，探討跨國婚姻是如何被參與者理解、進一步了解這些參與者的理解，詮釋是在何種結構脈絡下形成，而其論述方式已成為國內外籍配偶研究領域的聖經。而邱琡雯(2003)在《性別與移動：日本與台灣的亞洲新娘》，提出最具代表性的移民網絡理論(migrant network theory)，重視人際以及人際關係網絡資源在移動過程中所發揮的作用，此書也成為外籍配偶研究中必讀之經典之一。

除了從巨觀面向的國家政治與經濟因素探討外籍配偶之社會現象，另有學者著重於中階層次面向的外籍配偶公民運動、法律政策、社會組織及活動展演(陳小紅，2005； 陳志柔、于德林，2005；朱柔若，2012；夏曉鵑，2008；邱琡雯，2014)等相關探討。朱柔若(2012)對東南亞外配的就業歧視之困境做個案的深入報導。夏曉鵑(2008)闡釋新移民女性運動的形成，釐清差異政治、以及視之「他者(the Other)」的社會情境，如何激發新移民女性的社會運動。邱琡雯(2014)在〈展演與認同：台北縣市國小多元文化週的女性移民〉提出「文化展演、移民與認同」三者之間的關聯，移民女性透過展演機會，他們從自我提升、子女的肯認與社會的接納中，來審視自我與他者的關係變化，重新建構自己在台灣社會的認同；同時也從展演過程中扭轉台灣人對其母國文化的誤解，做出陳清與詮釋；王永慈(2005)等分析台灣東南亞外配與中國籍外配低收入之原因，根據其就業與勞動市場研究其致貧原因，並且對人力資本、同化觀點、勞動市場歧視、家庭特徵的說

法提供部分解釋，最後再提出相關的政策討論與建議。

有些學者則以微觀層次關注於外籍配偶的在臺生活適應與文化認同(王永慈，2005；王明輝，2006；王志弘 2008；黎雅如，2006；林瑞珍，2005)。林瑞珍(2005)指出來自中國梅縣的新移民女性(研究參與者)，在台擁有獨立的經濟能力，也影響在家庭中的地位，威脅丈夫在家中的權力與支配。張翰璧(2007)跨國婚姻中除了國家、家族、階級價值觀等差異外，在日常生活中也包含了各種文化的交流，像是語言、飲食、家庭教育等。女性雖然作為文化承載的主體，但這些還是受到不同的社會關係所影響，像是：家中長輩、公婆、丈夫的權威與態度；王志弘(2008)討論東南亞外配開設的餐飲店，使飲食實踐、飲食產業和身分認同的形塑構成混雜異質。結合就業營生與文化認同的異國風味餐飲店，做為「文化經濟」之重要元素的可能影響。根據上述，我們能夠發現台灣學界對外籍配偶的探討，更傾向於外籍配偶相關「議題」為研究興趣出發的研究，使得相關學術研究越發多樣，觸角也越來越廣泛。同時我們也可以注意到，因外籍配偶而延伸的研究主題也越來越多。例如：外籍配偶子女教養研究、外籍配偶之在臺空間研究、或是對女性外籍配偶的「丈夫」，探討男性氣概的文化經驗等議題，題材豐富、涉略廣泛，但與此研究相去甚遠因此不加贅述。

有關強調外籍配偶研究的碩博士論文，目前在「台灣碩博士論文加值系統」用關鍵詞「外籍配偶」除去「子女」搜尋共有 1,182 筆論文資料(("外籍配偶") not "子女")精準)，2000 年(民國 89)前之外籍配偶研究碩博論文共 5 筆，2000 年(民國 89)至今 2015 年 1 月(民國 104)經過 15 年已迅速成長為 1,177 筆。可見在 2000 年以後呈現快速發展的狀況，而研究議題與面向也廣為豐富，不同學科呈現百家爭鳴的情況。從早期的巨觀研究以國家政治與經濟因素的探討到微觀層次的生活適應與文化認同等觀點，跨國婚姻研究不單單是全球資本化體系的商品產物，我們同時也要注意到參與者的主體性以及能動性，思考外籍配偶的處境以及其關聯，並將我們的視野及行動擴大與深化。

二、印尼客籍配偶

把「客家」及「外籍配偶」兩面向放進研究項目裡，目前在學界似乎仍不常見。不過在這邊我們依然能夠發現印尼客籍外配的研究，也是會受到「巨觀」、「中階」、「微觀」三個層次的架構影響。

夏曉鵑(2002a)〈女性身體的貿易：台灣/印尼新娘貿易的階級與族群關係分析〉便是開啟「外籍配偶」與「客家」研究之先驅，她以巨觀的面向探討台灣客家族群與印尼客裔華僑的跨國婚姻其結構脈絡，說明除了全球資本主義對婚姻選擇的影響外，同時也有兩地客家族群社會處境的因素，造就相同族群不同國家的跨國婚姻。夏曉鵑(2002b)更提出，高雄美濃客家村偏愛印尼配偶的原因：因台灣的經濟起飛、工業化以及都市化的作用下，使美濃境內的族群內部聯姻隨之退潮，而娶「外籍新娘」的風潮又使這個傳統復甦了，由此可見，美濃的跨國婚姻鑒於傳統的族內聯姻的社會結構。

中階層次的討論，周美珍(2001)〈新竹縣「外籍新娘」生育狀況探討〉討論新竹縣客家地區外籍配偶之生育狀況，並探究影響生育因素為何，同時周美珍也指出，當地娶印尼外配的佔 64%、其次為越南外配 26%。因印尼外配多為早期從中國廣東移民至印尼的客家人，熟悉客語，因此廣受當地客家族群的喜愛，到印尼娶新娘的男性相當多。姜貞吟(2012)《台灣現代客家女性》將社會排除、社會資本與社會融合等三個概念理論，探討客家新女性(客家外籍配偶)族群內通婚的跨國網絡，面對制度性排除的多重失落、社會資本重建時的設限，以及親屬連帶如何成為生活重要支持，助其順利適應台灣生活。

微觀層次的討論，郭蕙瑜(2013)《跨越編織的韌性—兩位印尼棉蘭華裔新移民女性超越逆境的生命的故事》、黃圓惠(2012)《移動在兩個家庭之間：北台灣印尼客家女性的認同與情感民族誌》與謝淑玲(2005)《在臺客籍「印尼」與「大陸」配偶之客家認同比較研究》。前面兩項都以研究參與者之生命故事作為主軸分析說明，前者聚焦在研究參與者之生命故事，從離開印尼到台灣，直至研究參

與者遭遇逆境後造成的改變，對母職、生命價值的重新詮釋，採用人類學的參與觀察與敘事訪談法，利用微觀角度紀錄兩位新移民女性之故事。後者同樣用生命經驗作為主軸，連結原生家庭與婚姻家庭成員的互動、對飲食的情感。以研究參與者的生活經驗來分析移動過程所伴同的認同，並由研究參與者的角度比較原鄉與異鄉兩地客家特質，提出認同層面。最後謝淑玲(2005)《在臺客籍「印尼」與「大陸」配偶之客家認同比較研究》中透過焦點團體與問卷方式了解中國外配與印尼外配對其家庭生活適應與社區環境適應狀況，再透過語言、宗教、習俗等客家認同之意識做綜合整理與分析比較。筆者認為，郭蕙瑜(2013)一書雖同樣以研究參與者的生命故事作為軸心，但核心的關懷還是以女性心境上的轉換為主，對於研究參與者的認同轉換並無過多討論；黃圓惠(2012)對研究參與者的認同討論多與原生家庭經常性連結下比較的結果，與筆者的研究參與者其經驗不同，所導致的研究結果也會不同；在謝淑玲(2005)上，此研究的研究方法使用問卷的量化資訊來概括研究結果，研究參與者的各樣主動性與能動性也被忽略，這是與本研究最不相同的地方。

除此之外，近幾年關於印尼客籍外配的研究漸漸出現以「族群」的角度切入，張翰壁(2007)《東南亞女性移民與台灣客家社會》指出異國婚姻與客家族群文化的關係：家庭是文化再生產最重要的場域，女性便是影響客家文化如何記憶的因素，而外籍配偶變成為「文化再生產」的重要來源。另外她更提出同樣是跨國婚姻，客家與印尼配偶的婚姻是「跨國未跨族群」，因絕大部分印尼配有是印尼客裔華人；而客家對上越南配偶，娶越南配偶的則是「跨國界又跨族群」。這樣的情況正與筆者目前的研究發現不謀而合，研究參與者多會強調母國生活環境、習俗文化、語言等與現居地的相似性，有些研究參與者則會強調同樣是「嫁給客家人」的族內通婚概念。因為「通婚」，加強了印尼客籍外配對「客家」身分的認同。

小結

「移動」總是以不同的方式影響族群認同邊界的維持與改變，跨國婚姻中的女性，更是在家庭、國家、族群等社會關係的涉及造成認同的改變，但無論如何我們還是不能忽略這些跨國移動女性的能動性與自主性，她們同時也是族群或家庭文化的傳遞者，而以微觀的角度看待這些跨國婚姻女性，「跨國、結婚、成家」也許只是她們的生命歷程裡某個重要的過程而已。

第三章 研究方法

透過相關文獻的閱讀，我們能夠發現過去關於族群認同的研究，通常多以問卷的量化方式以及訪談的質化方式為多數，但是以量化的方式理解認同並不能全然的展現研究參與者的認同轉換，同時研究結果也定義了研究參與者的認同屬於何種；而透過訪談的質化方式作為方法的相關研究，最後也只是片面的讓受訪者說出自己屬於誰。因此筆者為了更加中立的研究結果、得到更置中的結論，除了質化的訪談方法，同時在研究方法中也加上了田野參與觀察的方法。

本研究欲探討遷移過程中印尼客家外配如何看待自己的自身認同，原有文化與現有文化脈絡又是如何連結。在實際的進行上本研究邀請四位來自印尼的客家外配進行訪談與參與觀察，藉由此書寫她們的生命故事與認同轉換。以下將介紹研究方法、與研究參與者接觸的方式與過程，另外還有筆者進入田野的各種經歷。

第一節 研究方法

本研究採取訪談法與參與觀察法。

一、訪談法

「訪談」便是研究者「尋訪」、「訪問」研究參與者並且與其進行「交談」與「詢問」的活動。「訪談」是一種研究性交談，是研究者透過口頭談話的方式從研究參與者那邊蒐集、建構，第一手資料的研究方法(陳向明，2002：221)。本研究所採用的訪談法為「半開放式訪談法」，對訪談的結構具有一定掌握，但同時也讓研究參與者積極參與，並對研究備有粗略的訪談大綱與問題意識，根據自身的研究設計對研究參與者提出問題，但同時也在提問時鼓勵研究參與者提出自己的想法與問題，並且根據訪談的情況進行訪談的內容與過程調整(陳向明，2002：229-230)。進一步運用扎根理論的研究方法，避免訪談過程中單薄而且無聚焦的訪問，也不以自身的既有概念或主觀意識去引導研究參與者。訪問的過程較傾向

非正式的聊天情形，藉著自在的談話過程進行訪談，避免過多的問題影響研究參與者對問題意識的回應，也忽略了對於不同主題(離散現象、混雜現象)等的問題意識探索，同時也避免訪談變成質詢的狀況，導致訪談法成為研究參與者感到壓力與不願回答的研究(顏寧、黃泳光、吳欣隆譯，2009：44-45)。Constable (1983)說明使用訪談法時，也該注意時間與地點、訪談方式與使用字眼等，因為這些都將影響訪談的結果，也可能失去其可靠性，同時也要使用「深究」技巧，在訪談時進行錄音，加深記憶以及為下一次的訪談做紀錄。

筆者的研究參與者皆為女性，在傳統的父權體制下，女性往往是扮演沉默的角色。從女性研究來看，長期以來女性一直不被作為訪談的對象，早期的訪談資料蒐集，都是以男性為主，因此女性的口述歷史打破了只有男性擁有書寫歷史的權利(Constable，2000：370-71)，同時也因為男性與女性的觀點、生活經驗皆不同，就不能忽略訪談的溝通過程中，因性別產生的不同差異性。像是女性的溝通應注重親密關係與細節的傾聽。由此可見，對女性進行訪談時在關係的建立、提問的技巧、訪談的氛圍皆需要注意，同時也要以女性的角度理解她們的想法。因此本研究多嘗試以研究參與者覺得感到安全與熟悉的問題著手，並且鼓勵研究參與者多說些想法，同時也強調這些意見是十分珍貴的資料。還有考慮到訪談過程中，女性會有社會關係(公婆、丈夫、孩子)的干擾，因此時間的選擇也以研究參與者方便且不受旁人干涉為主、同時地點的選擇也以私密的環境為主，像是研究參與者家中房間、商店內倉庫、空無一人的學校教室等。

另外在質的研究中，研究者還必須從研究參與者的「平凡日常生活瑣事」中所提供的資料，尋找研究參與者如何看待自身與他的世界，如何界定情境與情境帶給他們的意義(Neuman，1997：613-621)。因此，除了在訪談的過程中穿插對其生命歷程中對各種情境與事物的提問外，對於研究參與者的日常生活，如：人群、時間關係、空間與事件等都將詳加觀察，所以，此研究除了訪談法外，另外也涉及了參與觀察的方法。

二、參與觀察

質的研究中另外一個最主要的工作方式，便是參與觀察。觀察是人類認識周圍世界的一個最基本方法，也是從事科學研究(如自然科學、社會科學、人文科

學)的重要手段(陳向明，2002：307)。Hawkcs (1987)便說，觀察者從自己的觀察中創造出有些東西，而這樣的創造在於觀察者與被觀察者之間的連結。就人對事物的認知，世界是由各種關係而非事物本身構成的，事物的真正本質不再於事物本身，而在於觀察者與事物之間的構成，然後又在他們中間感受到那種關係(Hawkcs 著，瞿鐵鵬譯，1987：8)。因此，質的研究認為，觀察不只是對事物的感知，而且取決於觀察的角度。而且觀察者所選擇的研究問題、個人的經歷以及與所觀察的事物之間的關係都會影響到參與觀察的結果(陳向明，2002：307)。

許多學者將參與觀察分成兩個類型，一、參與型觀察；二、非參與型觀察，但其實參與觀察與非參與觀察並不一定是全然分開的兩個類型，兩者之間也存在很多種結合的型態，像是近幾年來，有學者提出從田野研究時大多採取以下三種觀察者身分：一、完全成員式研究者；二、積極成員式研究者；三、邊緣成員式研究者。這些身分的共同之處便是程度不一的「成員」參與；不同程度的「觀察」涉略，是屬於兩者都存在的研究方法。這樣被認可的成員身分，使研究者知道，如果要理解被研究者，不能只是站在觀察對方的角度，研究者需要參與到他們的日常生活去，可能透過一起工作、生活，在密切的相互接觸和傾聽以及在他們的言行中，才有可能真正理解他們。但同時我們也應該注意，在參與觀察時應把「觀察」放在首要項目，「參與」放在其次(陳向明，2002：308-311)。

張雯勤(2002)指出，參與田野地的生活可以觀察到被研究者在地方上人與人互動的關係，同時也可以透過此研究方法記錄其地方活動與生活。Kottak則認為，文化特徵是常常是，被研究者所忽略的，因為文化便是生活中最瑣碎的細微事件，但對於研究者而言，這些可能便是構成研究內涵的重要事物(徐雨村譯，2005：58)。由其本研究對於離散意識觀察，並非研究參與者三言兩語即可說出的文化現象，必須透過對被研究者的日常生活觀察，才能略知一二，因此參與觀察的研究方法就顯得其重要性。另外，自然地融入田野地除了能觀察被研究者與親友的互動關係外，也使筆者有機會接觸到被研究者的親友，了解田野地的人際網絡、

文化環境與空間，並在這些觀察中獲得第一手研究資料。

另外，本研究為先行研究，因此在前往田野的參與觀察中，筆者將目前最容易發現的關注的面向提出並且列點討論：一、空間擺設的觀察；二、飲食的觀察；三、信仰祭祀的觀察；四、人際互動的觀察。這四點除了是容易發現的觀察面向，同樣是研究參與者在日常生活中最無意的意識展現。

(一)空間擺設的觀察

這邊對於空間的定義，包含住家、汽機車、車庫、店面、公司、公司配給的辦公桌等，屬於被研究者的日常生活動空間範圍，觀察是否有母國生活空間的擺飾、是否因原有的文化經驗影響空間配置的不同、有無原有文化與現有文化混雜的情況…等。例如：研究參與者香香家中的擺設習慣把「外鞋[7]」放在室外，並且規定家人不能帶進家中。這樣的家規便是香香受到母國原有文化經驗的影響，認為把外鞋帶回家中，便是不尊重家中的土神。

(二)飲食的觀察

飲食的觀察，包含筆者在與被研究者的互動中參與她們的買菜、做菜、用餐過程，了解對於原有的母國飲食習慣與夫家飲食習慣被研究者將如何產生連結，同時進一步觀察這樣的飲食習慣是否造成認同的影響。

(三)信仰祭祀的觀察

雖然在目前的訪談與參與觀察中，被研究者大多都認為母國的信仰與祭祀禮俗與台灣/夫家相似，但筆者在參與被研究者前往廟宇或伯公的祭祀過程中，還是發現被研究者將母國的文化經驗帶來台灣；也有被研究者因無人教授祭拜的方

[7] 外出鞋。

法，便使用「自己認為」的方式進行信仰祭祀；以及因夫家長輩或丈夫的態度，完全以夫家的祭拜方式為主的情況產生。

(四)人際互動的觀察

參與觀察的過程，筆者不免遇到被研究者的親友，因此藉由觀察被研究者與親友的互動過程中，可以發現被研究者因當時情境與互動對象的不同，會瞬間轉換她的自我認同，而其親友也會視當時的情況選擇不同的互動方式與被研究者相處，例如：語言、自我稱呼、行為等都可察覺。

第二節 田野

此節旨在說明選擇研究對象、與研究參與者/被研究者接觸的方法與過程。

一、四位印尼客籍華裔外籍配偶

國內關於外籍配偶的相關研究數量之多，議題也十分多樣，但這些研究中幾乎都是以國籍的不同作為研究對象的選定，容易忽略相同國籍之中族群的異質性。像是，印尼的外籍配偶內部族群的差異便能歸納出印尼原住民、印尼華人。華人又可分出客家人或是閩南人，並且依不同的地域、島嶼有不一樣的文化風俗、語言等。筆者認為這些差異容易被忽略卻是重要的，如果把相同國籍的外配假設為同質性，便會使研究結果產生落差，並且對於落差不會有太多的深究。因此本研究選擇以同質性較高的印尼客籍華裔外籍配偶作為研究對象，同時也可針對母國不同地域或島嶼的研究對象進行探究，對研究的落差也較能深究。

此研究，針對四位嫁至桃竹苗地區客家家庭的印尼客籍華裔外籍配偶進行訪談。每位研究參與者各訪談 2 次，每次訪談時間約 1 小時至 3 小時不等，並視當時的情況增減。關於研究對象的選定，採用立意原則抽樣[8]與滾雪球取樣，因研究範圍跨及桃竹苗三個地區，因此筆者接觸研究參與者的管道略有不同。桃園地區因朋友牽線認識第一位受者，接下來採取滾雪球方式取得其他研究參與者；新

[8] 印尼出生，並且是客籍華人、會說客語。

竹地區透過親友[9]當作守門員牽線，利用滾雪球取樣配合立意原則抽樣，選定願意接受訪談的研究參與者；最後的苗栗地區，則是透過筆者的親戚牽線，配合滾雪球與立意取樣的方式尋找研究參與者。考慮訪談內容多涉及個人隱私問題，以及研究參與者對研究資料之呈現擔憂，在尊重研究參與者的前提下，四位研究參與者皆為化名呈現。

關於搜尋研究參與者的過程，筆者同時也發現，如果研究參與者是透過社會上具有權威性符號意義的角色牽線，如：社區大學的老師、研究參與者的老闆、市議員等，研究參與者願意受訪的機率便會大增；同樣的，如果研究參與者是透過家中附近的長輩、親友牽線，因為這些守門員與研究參與者的生活環境、人際關係幾乎是環環相扣的，同時也含有人情關係，所以成功機率也會提高。而且只要研究參與者願意接受訪談便會盡早安排訪談的時間，因為根據筆者的經驗，只要時間一拖或有事耽擱，錯過訪談的「黃金時期」，便要重新與研究參與者建立關係，同時也害怕自己對研究參與者造成困擾。另外也需要長時間的與研究參與者保持聯絡，因為長期的涉及研究參與者的家庭與日常生活，除了能取得研究參與者的信任外，更是能幫助筆者得到更多研究資料。

表三：研究參與者基本資料

編號/假名	母國家鄉	教育程度	年齡	夫家地點
香香	西加里曼丹 坤甸松柏港	國小肄業	37	新竹縣
霞汐	西加里曼丹 山口洋	高中畢業	43	新竹縣
平安	西加里曼丹 山口洋	高中畢業	35	苗栗市
心愛	邦加島 邦加檳港	大學畢業	42	內壢市

[9] 同時也是研究參與者。

二、與研究參與者的接觸

因不同地區(桃園、新竹、苗栗)與研究參與者觸的方式也不相同。在桃園地區，筆者是透過大學同學的牽線認識研究參與者，首次碰面的地點為大賣場，便也在賣場附設的自助式桌椅區相互認識、聊天。為了能夠貼近研究參與者的日常生活，筆者便會參與研究參與者在社區大學開班的課堂、信仰的宗教活動等，也經常利用手機的通訊軟體以及電腦網路與研究參與者互通有無，分享一些新聞或是網路文章、聊聊日常近況等，與研究參與者培養感情。

在新竹地區，筆者與研究參與者是日常生活中經常會遇見以及聊天的對象，擁有鄉、里、社區等共同生活空間，因此同樣的生活圈以及原本就熟識的條件，讓筆者能夠容易的在局外人與局內人的身分中不停游移。研究參與者的家人也因與筆者熟識，使訪談能自在地進行，同時也會在過程中協助訪談。除此之外，研究參與者的家與工作地點筆者也能輕易地拜訪，也經常一起從事日常的瑣事，像：買菜、煮飯、祭祀、參與社區活動等，更能貼近的了解到文化特徵的不同。

在苗栗地區，為了拉近與研究參與者的關係，筆者經常驅車前往研究參與者[10]工作的東南亞雜貨店打擾，並且透過雜貨店與其他研究參與者接觸。為了取得研究參與者的信任以及減少她們的防備心裡，筆者並不會一見面就進行訪談，而是透過聊天、經常相處的方式，才會提出訪談的意願。

在進行研究與訪談的過程中，會藉由不斷檢視相關文獻充實研究知識，但與此同時，筆者會不停提醒自己採取開放且客觀的態度進入田野，不要被文本制約了對研究參與者的理解，訪談結束或離開田野後也會進行田野筆記的紀錄，並保持追蹤，也會與筆者先前理解的文本知識進行對話，獲得更多啟發。

三、進入田野

四位研究參與者雖然都是透過親朋好友牽線，但我與研究參與者之間的聯絡都是靠筆者主動聯繫，其實進入田野是困難的，對筆者來說除了心理障礙的跨越，

[10] 苗栗地區透過親戚認識的研究參與者平安，便是在當地的東南亞雜貨店工作。

厚著臉皮拜訪研究參與者也是需要鼓起很大的勇氣，也會擔心氣氛掌握得不好，研究參與者下次不願意跟筆者談話。本研究與研究參與者的接觸約 2014 年 11 月[11]開始，但老實說，與研究參與者的談話並不是每次都有收穫，尤其是前幾次的談話，可能雙方都不夠熟識、或者研究參與者的強烈防衛心理，使訪談與田野幾乎都會是無疾而終的結束，讓筆者十分灰心。為了改善這樣的情況，與研究參與者認識的頭一個月我與研究參與者會經常約會，其實相約也不一定是為了研究，有時只是希望我們更了解彼此，不再只是研究者與被研究者的關係。

我把許多時間花在田野的進入，只要研究參與者的心胸越開，我所得到的結果便會越多。漸漸的，研究參與者習慣了我的出現，而我也正在跨過了那道牆，認為接下來將會一帆風順的時候，我發現研究參與者漸漸對我產生排拒的心理。而這次的排斥不是不熟悉、不是有防備，而是她們「不想說」。她們的不想說？問題到底是出在哪？筆者百思不得其解，我又遇到了新的關卡，每次的田野過程像是無頭蒼蠅的亂繞，在研究參與者身邊周旋，這問一點、那沾一點，卻都是很表面的往來，進入不了研究參與者的內心。直到有一回，我去找香香，那天剛好颱風天下著雨，香香的確是跟我約好了，但她可能以為颱風天我不會出現，沒想到她才剛回到家忙完，我就出現在她的家門口，我能感受到她有點無奈與不悅，但我佯裝不知，她照樣招呼我進去家裡坐，倒了一杯水給我後，說話直來直往的她就忍不住脫口而出：「妳到底還要問什麼？我又不是犯人。」

那句「我又不是犯人」，讓我嚇了好一大跳，我什麼時候讓她覺得我是在興師問罪？也因為這樣讓我思考，拿著訪問稿問研究參與者問題這件事，是否真的尊重研究參與者，是否真的妥當？我認為研究參與者是我的朋友，但為什麼我要這樣逼問朋友？我應該是要讓她們自己願意說，畢竟生命故事是她們自己的，她們願意跟我分享什麼，我才能有所得到才對，我憑什麼以妳是我的朋友、我是研究者就能登堂入室的直逼他人心裡。

[11] 與研究參與者接觸的時間各不相同，香香與霞汐 2014 年 11 月初開始(原就是鄰居與道親關係)；平安是 2015 年 2 月底開始；心愛是 2015 年 4 月底開始。

在這個階段過後，我嘗試改善了原先的研究方法，首先我帶去的問卷一次就一張[12]，談話時拉長談話的時間，像是前半小時閒聊，聊研究參與者最近面臨的問題、聊孩子、聊工作，同時我也會分享我最近的心情，聊我的父母，聊我的朋友等。後面的兩、三鐘頭引導研究參與者進入我的問題，同時也採半開放式訪談，讓談話不只是她們給我來得，而是我們彼此有給也有得，而我也在這樣的談話過程中也獲得了紓壓，這是我所意想不到的結果。也許談話時間的拉長讓研究時程耗費了更多的時間與力氣[13]，我也花了更多的心力去參與田野，但這樣的成果讓我非常滿意，也讓我樂此不彼。另外，香香的那句「我又不是犯人」使我也不再在談話時錄音了，而開放的態度也讓我的研究帶來更多意想不到的結局。

除了談話，「場域」的進入也是讓筆者十分煩惱的問題。筆者認為，本研究中對研究參與者的田野觀察也是重要的一部份，尤其對於研究參與者各個公共場域的參與態度、其居家空間的擺設等也是觀察的重點。但研究參與者並不一定願意讓筆者進入此場域，她們對於我提出的參與意願也經常選擇忽略，不願我進入她們的日常生活的場域。其實我能理解研究參與者不想要跟一位「研究者」透漏太多的心情，也能體會他們對私人場域所想擁有的安全感，我的存在似乎就會破壞了這樣的平衡。但對我來說，有時候我並不認為自己是「研究者」，我的掏心掏肺以及對她們的關心全都是出自真誠的，因此自然的產生想要更了解她們的感受，是一種出自於想更深入與這個人交往的感受，並非全然是出自於研究。也許我與研究參與者的深入接觸是因此研究才得以產生，但對筆者來說，當我的真心付出得不到研究參與者的認同，研究參與者的排拒心理會讓我十分受傷。

不過我沒有因此放棄，我嘗試用了別種方法告訴研究參與者：「我是妳的朋友」。像是相約研究參與者去吃好吃的餐廳、去住家附近散步、去學校的操場運動，在這些活動中並不會特意提及本研究，單純的只是情感互動。透過這個方法，研究參與者漸漸的願意讓我進入她們的日常生活場域，我更沒料到因為這樣輕鬆

[12] 約 10-15 個訪談問題。
[13] 有時候談話下來 3-4 個小時是有可能的。

自在的方式，使我更容易察覺研究參與者對自己遠嫁來台的想法、更容易觀察到她們日常生活中所能支持此研究的各種主動性與能動性。另外，研究參與者也漸漸的能夠走出自己的內心，除了筆者的主動相約，她們也會主動來電聯繫、傳遞通訊軟體等，有時候也會在相約的時候帶著同樣來自東南亞或是印尼的外配姐姐、妹妹們給我認識，然後直嚷嚷著要幫助我寫論文，直嚷嚷著這個姊姊是印尼哪邊來的，是不是能給我一點解惑。這些記憶都讓我覺得備感溫暖，也讓我深信，研究者與被研究者之間並不只有研究的關係建立，情誼的連結同樣也是可行的。

另外，適時的角色調整也是我在與研究參與者接觸時所發現的心境轉換。記得第一次訪談與田調時我穿了一件有點正式感的襯衫跟西裝寬褲，因為我認為正式的樣子顯得我對研究參與者的尊重，後來發現因為這樣的穿著是錯誤的，因為它使我的研究者角色更加強烈，尤其是在田野地進入時，研究者的形象深植人心。但其實在田野的過程中我明顯就是位學生，我需要謙虛的請研究參與者向我分享她的生命故事，在這時就算我讀再多文本也沒有任何幫助，因為她們才是真正經歷過的人物。因此，田野地進入我並不是研究者角色，我必須把自己的內心切換成好學的學生。另外，在面對不同研究參與者時我所扮演的角色也會不同，像是霞汐經常把我當成年輕未經歷練的妹妹，她是需要給我許多人生故事建議的大姊；心愛把我當成她的學生，她則是我的心靈老師，對於我與研究參與者這樣的情誼關係讓我在撰寫論文時更有省思，我也更能清楚的描繪研究參與者的主動性與能動性，雖然筆者在論文中對研究參與者的書寫並不能代表研究參與者全部的性格與人生，但至少我能把我所看到的、聽到與觀察到的，忠實呈現給讀者。

最後，不得不說筆者很幸運，我的四位研究參與者的牽線都是透過熟識的親友，使研究參與者對筆者這位突然出現的研究者並不會有極端的強烈排斥感，也謝謝研究參與者對筆者的信任，雖然有時對筆者問題的提出有些不滿或不快，卻也能原諒筆者的魯莽，同時也全然的讓我做主書寫論文，再次感謝妳們。

第四章 遷移過程與認同轉換

首先，我們必須先了解到研究參與者為何移動，而「移動」除了婚配的因素外是否還有其他因素的關聯，因此除了婚配所造成的移動討論外，對研究參與者的生命歷程也加以描述，才能釐清移動前後對研究參與者所產生的改變為何。另外，移動之後對認同產生的改變，其認同的轉變在此也將深入的討論。

本章分成兩大部分，第一部分為研究參與者的遷移過程；第二部分討論研究參與者的認同變遷。

第一節 遷移

人為何遷移？廖正宏(1985)以 Mangalam：「遷移是遷移者衡量各種價值，做成決定後從一個地方做相對的永久性的遷到另一個地方，而致遷移者互動系統的改變。」作一個解釋，Mangalam 認為遷移者衡量過各樣利弊得失之後，依照自己的價值判斷而做出遷移的決定，也是理性的決定。女性為何移動？邱琡雯(2013：1)提出，女性的「出走」其動機也許是自願或是被迫，原因不外乎就是賺錢、逃避或是尋找自我。夏曉鵑(2002)在她的著作中提出台灣「外籍配偶」與美國「郵購新娘」移動的共同點：低度開發國的女子透過婚姻，移往較高的開發國，對台灣的外籍配偶的移動視為婚姻移動—「婚姻移民」。

但無論女性為何移動，筆者認為並不能單以理論概括，還必須考慮到女性的主體性與能動性，在筆者的個案裡，雖然「婚配」是她們移動最主要的軌跡，但每位研究參與者來台的成因及緣由略有不同，跨國移動的軌跡，都在她們的生命經驗中投下陣陣漣漪。

一、母國

在第二章文獻回顧裡，我們知道印尼華人是異質性的，他們會隨著不同地區、宗教、教育程度、社會階級等產生不同的認同意識與濡化程度，加上印尼同化政

策的執行，更加使不同地區的華人產生差異。像是移民到爪哇生活幾百年的僑生華人，當地族群混雜，相互融合，不同族群的聯姻通婚、生活環境的被同化，使他們不再遵循華人的中華文化、語言，有些華人濡化的程度甚至難以用外貌去辨別是否為華人(廖建裕，2002)。但在移民較晚(約 17-18 世紀)，華人地區為多數的西加里曼丹地區，因當地華人為多數人口，加上自然的地理屏障與印尼原住民生活環境的隔離[14]，西加里曼丹的華人大多數還是利用中國方言溝通，也保有中華文化習俗(利亮時，2012)。由此可知，爪哇與西加里曼丹，因不同的生活環境與歷史沿革，使華人產生程度不同的濡化結果，也造就印尼華人的異質性。

而外籍配偶的婚配不能單純以資本主義下的買與賣來看待，因為母國文化與原生家庭的價值觀，都會在跨國婚姻中產生發酵(夏曉鵑，2002)。因此，在討論研究參與者的遷移過程與認同意識前，我們應事先了解她的家鄉、文化背景、語言與宗教，對於她的價值觀才能更為理解及貼近。本研究的四位研究參與者，其中兩位(霞汐、平安)來自西加里曼丹省山口洋市；一位(香香)來自西加里曼丹省坤甸市的松柏港；一位(心愛)來自邦加島邦加檳港市。

(一)、山口洋市(Singkawang)

位在印尼羅婆洲島的西加里曼丹省，是印尼的邊陲領地，其地區開發較晚，大多是從中國南下的華人開墾，此區域族群多元、天然資源豐富。西加里曼丹是一個地廣人稀地區，根據 1987 年統計，1961 至 1971 年西加里曼丹的人口年增長率達 2.51%，但這一地區的人均土地佔有量依然是印尼最高，達 1.85 公頃。西加里曼丹相對於該島其它地區來說，華人人口也比較多，1930 年的人口統計發現西婆羅洲(今西加里曼丹)華人 107,998 人，而東、南婆羅洲(今東、南加里曼丹)只有 26,280 人(蔡仁龍，2005、Chen Xiurong，1998)。同時西加里曼丹省也是

[14] 筆者透過《印尼—遺落的珍珠》一書與諸位研究參與者的對談對照，能夠發現對西加里曼丹省的描述，經過時代的變遷，坤甸市與山口洋市等較大的城鎮商街熱鬧、大樓林立，已出現族群融合、脣齒相依的生活情境，雖然華人與原住民之間依然有一道看不清的界線與嫌隙，但已沒有像西加里曼丹郊區的華人與原住民來的隔閡。

華人佔全省的多數人口，當地華人多半使用中國方言作為溝通，在較大的城市如：山口洋、坤甸現今已能夠看到族群融合、脣齒相依的生活情境。另外西加里曼丹省是第一個印尼政府承認華人與原住民地位平等的省份[15]，從歷史脈絡的觀點來看，西加里曼丹的華人南遷至此時此地區還是大片茂密森林，決定在此安身立命的華人與馬來人、達雅克人相互合作，共同開墾此區，加上華人所占多數的人口、以及族群通婚的結果，因此西加里曼丹省較少發生排華事件，而這也許也是西加里曼丹省的華人其原鄉文化較能受到良好傳承的因素之一(李卓輝，2001)。

山口洋市，便位在西加里曼丹省北部的沿海城市，是僅次於西加里曼丹省坤甸市的第二大城鎮，當地華人佔總人口數 60%，其縣長一職還必須由華人擔任。山口洋的居民主要有華人、馬來人、達雅克人和近代移民自當地的爪哇人、馬杜拉島人等，是印尼城市中華人最多的地方。根據 2007 年的估計，山口洋的人口大約有 197,079 人，華人大約有 120,000 人，占此區人口的 62%。山口洋的華人主要有客家人、潮州人、福建人、廣府人等。因為客家人在多數的關係，因此該區華人都講當地通行的「河婆客家話[16]」，另外也有所謂「潮州人也成客家人」之說(袁霓，2010)。此區的居民大多以務農與漁業為生，少數以開雜貨店、服飾店等商店物運業，但隨著時代的變遷，郊區的人口漸漸流向城市[17]，使該區的產業也產生改變。

西加里曼丹的華人歷史遠從十八世紀便有華人南下來墾，經過幾百年的時光推移，此區建造了許多佛教、孔教、大伯公等大大小小年代不一的華人寺廟，而山口洋市，更是因為擁有為數眾多的寺廟，而獲得「千寺之城」的稱號(鄭一省，

[15] 2001 年瓦希德上台後，印尼政府批准西加里曼丹省實行自治。西加里曼丹省的三大族群領袖達雅克族、馬來族、華族達成了一致協定，該協定重申：西加里曼丹省的華人是當地原住民之一，這是目前印尼唯一認同華人為原住民的省份。該協議還規定：西加省的山口洋市，市長一職必須由華人擔任。而西加省首府坤甸市，則規定其副市長一職必須由華人擔任。其他縣、市的政府長官，則由達雅族人和馬來族人擔任。

[16] 當地都用海陸腔客語溝通。

[17] 西加里曼丹的人口外流除了流向印尼的首都—爪哇雅加達外，也有很多當地青年選擇往南走，外流到馬來西亞的古晉等地區。

2014)。除此之外，山口洋市還有另一個如雷貫耳的稱號，便是：「人口販賣[18]」(伊莉莎白• Pisani，2015：324)。婚姻仲介所在山口洋市十分普及，當地人認為嫁到國外並不是什麼「奇怪的事情」，只要有機會參加婚姻仲介媒合也是常態。出生與成長在此區的研究參與者平安表示，山口洋當地會有許多台商或是中國商人等來此貿易，在這與當地女子戀愛的外國商人也不少，大家對國外婚配的接受程度都很高，有些女子還懷有異國婚姻的浪漫想法。因此不只是婚姻仲介，與外國商人戀愛然後出嫁他國的交往過程也很多。在山口洋的地區，還有許多新蓋的房子，外觀十分雅致、華麗，那幾乎都是出嫁到國外的女子寄回娘家蓋的房子、有些是給女方的聘金[19]。

筆者的研究參與者裡，平安與霞汐皆是在山口洋市出生與成長。平安原生家庭所居住的地方是在山口洋的郊區，該地的生活環境都以華人為主，家家戶戶都是以種植果園維生。而霞汐原生家庭居住的地區較靠近市區，其住所便是在商店街裡，該區以族群混居為主，霞汐的父母開業小吃店，因此家裡常有各種族群來往。平安與霞汐雖然同為山口洋市出生與成長的研究參與者，但華人聚居與族群混居的環境影響，加上原生家庭的教育，造就她們價值觀的差異。

(二)、坤甸市松柏港(Sungaipinyuh)

位於印尼羅婆洲島西加里曼丹省坤甸市直轄範圍下的小城鎮，松柏港距離坤甸市區約四十五公里、距離山口洋市約七十二公里，是介於兩個都市中間的小城鎮，在坤甸往北，前往山口洋的路上便會經過此地。此區域的族群多元，大部分為華人(潮州人、客家人。又以客家人為多數。)、馬來人與達雅克族[20]，溝通語

[18] 印尼的新聞報導常用「人口販賣」，形容山口洋市的婚姻仲介所。

[19] 山口洋有一條著名的「台灣街」。台灣街是一條住宅區，裡面住的住戶都是把女兒遠嫁到台灣利用男方給女方的聘金、或是女兒寄回家的錢，搬至此區買地蓋屋的。

[20] 達雅克族，原在蘇門答臘及馬來半島生活，早在歐洲人登陸前已在加里曼丹沿海及河岸地區長期定居。他們在河岸建造長屋集居，以划船或徒步方式把森林開墾成農地，目前在加里曼丹的內陸熱帶森林有著許多部落，是印尼其中一個「真正的原住民族」之一。(伊莉莎白•Elizabeth Pisani，2015：321)。

言多以客家話為主，當地的馬來人與潮州人也能用簡單的客家話溝通。臨海與亞熱帶的條件，使當地的產業以農業及漁業為主(黃昆章，2005)。

提起家鄉，香香向筆者描述了松柏港的圖像。臨海的松柏港路邊種滿椰子樹、果園、橡膠園等經濟作物，空氣中帶有微微的海風，悠閒的緩慢氛圍是很舒服的南洋氣味。松柏港是族群分居的地區，香香常稱呼自己所居住的地區是「華人莊」，這個比喻很淺顯的表示村外的一切人、事、物，都是非於「華人」的其他。

松柏港雖只是坤甸市與山口洋市中間的小城鎮，但當地的商店十分多元，有雜貨店、水果行、服飾店、市集等，也時常會有外地人來莊裡兜售商品。松柏港的華人都是用客家話[21]溝通，加上地理位置的邊陲使當地華人並未受到強烈的同化政策影響，較能穩固其中華文化的傳統。香香的父親是兜售商品的商人，母親是家庭主婦，香香的父親年輕時學過中文，因此在婚喪喜慶時還會幫忙莊裡的華人寫紅包、白包，過年時也會寫春聯貼補家用。

(三)、邦加濱港市(Pangkalpinang)

位於蘇門答臘省東部的小島—邦加島，而邦加檳港便是當地勿里洞省的首都，同時也是印尼重要的貿易港口。Yuan 的研究指出邦加與勿里洞的客家人為十九世紀初的契約華工，在當地採錫，二次世界大戰後錫礦衰竭，便轉向農業、漁業發展。但近幾十年因邦加濱港市的港口貿易與機場直航使當地的產業再轉向商業發展，在邦加濱港市處處可見熱鬧商街、高級飯店林立、摩登建築等。

邦加島上因華人為大眾人口(客家人、潮州人，又以客家人為多數)，因此當地通行的語言為客家話(黃昆章，2005a)。但來自邦加島的心愛反駁此說法，她認為通行客家話的地區因是邦加島上華人為多數的聚集地區，才會通行客家話。在邦加島上，大多數的當地人(不分族群)都是講邦加話，尤其是都市裡人們習慣使用邦加話，華人也很少說方言，像她與家人溝通多數都是使用邦加話，少部分

[21] 四縣客家話，當地華人多來自中國梅縣的客家人。

時候才會使用客語。

心愛原生家庭的住家位在邦加檳港市，是族群混居的熱鬧街區。其父母是印尼的華文老師，原生家庭家境寬裕，家中四個孩子都有大學畢業。心愛在邦加島上唸完高中後便前往爪哇的日惹唸大學，學士畢業後獨自搬到印尼首都雅加達與手足團聚，也在當地工作。心愛在印尼的遷移歷程深刻的影響她對自身認同的看法，也讓她與其他三位研究參與者的價值觀產生明顯的差異。

二、與丈夫相遇

跨國婚姻的建立共有三個類別。一、透過仲介公司；二、透過親友(媒人)介紹；三、自由戀愛。台灣的跨國婚姻前兩類別為多數(王宏仁，2001；王宏仁、張書銘，2003；夏曉鵑，2000)，尤其在 1980 年代左右開始，夏曉鵑(2000)指出，台灣男性透過仲介公司尋求外籍新娘，並支付仲介公司仲介費，這樣的婚姻關係如同建立在買與賣的基礎上，使當時的外籍配偶又被稱為「買來的新娘」、「買賣婚姻」。仲介公司的媒介流程大多是在台灣先找齊想娶外籍妻子的男子，再由仲介公司帶團到國外進行相親，若有媒合成功，再收取仲介費(Cohen，2003：59-61)。

紀玉臨、周孟嫻、謝雨生(2009：10)的研究中，外籍配偶的地區聚集性其實與跨國婚姻建立的媒介有關。而透過親友(媒人)介紹的方式，是因親友互動的親密性與地理鄰近性間，具有高度的關聯。台灣男子(A)的住家附近有鄰居娶了外籍配偶(B)，因地方社群效應、親友互動的親密性等，A 可能就透過 B，遠赴他國迎娶了一位與 B 同鄉的外籍配偶 C。這是台灣跨國婚姻中常見的模式，一般來說介紹男女雙方認識的友人也能稱之為「媒人」，也能夠收取中國傳統嫁娶儀式中的「紅包」。在筆者的研究參與者中，香香便是透過此種方式與丈夫締結。

「自由戀愛」，又是西方文化所推崇的浪漫愛。在現代社會中，兩人的情感關係希望能夠建立在「浪漫愛」的基礎上，再衍生成為家庭。兩人之間強烈的情感依附，也受到大眾媒體以及電影、小說、歌曲…等推波助瀾，因此「浪漫愛」

的各種理想經由各種文化傳播到世界各地(劉泗翰，2011：128)。Lu(2008)在 2003 年到 2004 年的田野調查中，統計台灣男子與越南、印尼女子的跨國婚姻建立，發現仲介介紹 55%；透過親友(媒人)介紹 37%；自由戀愛則佔 7%。

無論跨國婚姻的建立媒介是透過何者，筆者認為這是影響女性與夫家家庭的重要歷程之一，從相遇到進入婚姻的過程可以透露出兩家家庭之間的關係，也攸關著女性進入夫家的結果。不同的婚姻媒介使夫妻在權力關係、生產關係、親密關係等的互動上也具有差異，夫家與婆家之間的感情連結同時影響著夫妻兩人與各自家庭，因此跨國婚姻的締結過程與男女雙方息息相關。在此筆者簡單介紹四位研究參與者與丈夫跨國婚姻的建立過程。

(一)、透過親友(媒人)介紹

生於 1979 年的香香今年才芳齡 36 歲，她在 15 歲那年便自主的決定了婚配對象。香香在國小五年級時便輟學去幫傭，某次在工作的時候同事問她要不要認識台灣人，當時她沒多想便答應了，到了現場才發現是媒人(也是她跟同事的友人)介紹跨國婚姻的相親宴，男方最主要是來自台灣的客家人。

香香與丈夫便是在那場相親宴認識。兩人才認識三天，第四天就結婚，就這樣，年紀輕輕的香香嫁人了，還與先生還差了 18 歲。香香說當時根本沒有成年，她本來想說先約會，兩人相處看看再說，但是先生急著要結婚回台灣，而且媒人又說丈夫真的很不錯，認真又上進，加上她對跨國婚姻的憧憬，以及不想嫁給印尼人的想法[22]，眼看就一個機會在眼前，男生又會講客家話[23]，因此便結了婚。

> 我來台灣是因為我羨慕別人，沒什麼不好講的真的就是羨慕別人。因為我們家(印尼娘家)那附近有很多人嫁的好啊，他們家都比較窮，所以

[22] 不只是香香，筆者的其他三位受者以及筆者身旁所認識的印尼華人女性都有這樣的想法，她們普遍認為印尼男人喝酒、打老婆、又要娶好幾個以及改宗問題紛紛表明不願嫁印尼人，甚至對於印尼華人男性也有懶惰、不上進、打老婆等負面思想。

[23] 腔調的不同會有點聽不懂，但香香說溝通聊天都可以通。

嫁…嫁外面…嫁到中國、台灣、香港都有，都嫁得很好…(略)…那時候我 15 歲了嘛，就是女生想談戀…(略)…有人幫我介紹一個男生，華人，我父母說要不要跟他相親看看，那人家裡跟我們家差不多有錢，又住的近，可我說不喜歡!

就那時候我朋友說叔叔(香香的丈夫)要來印尼娶，問我要不要認識看看，我那個朋友就是嫁到台灣，她就跟叔叔認識，說要當媒人。

當時未成年的香香為了辦手續來台灣，還偷用了他人的身分證，直到現在她的台灣身分證上還多了那 5 歲，每每講到這個嫁出國的「代價」，還是讓她時常直嚷嚷著自己其實年輕五歲。

(二)、自由戀愛

筆者的研究參與者裡，來自山口洋市的平安、來自邦加檳港市的心愛皆是與丈夫戀愛結婚。

1.平安

說起與丈夫認識的過程，平安沾沾自喜的說出「異國戀愛」。平安高中畢業後便到山口洋市區的華人雜貨店工作，她在那時認識從台灣到山口洋工作的丈夫，丈夫在台灣與山口洋來來回回，最久停留山口洋兩個月、最短則是五天，就這樣兩人一來一往的談了一年多的戀愛，最後在公公婆婆催促丈夫早點結婚的情況下才在印尼匆忙完婚。

就是他朋友在那邊(印尼)工作啊，我老公就去那邊(印尼)工作認識我的。然後他(丈夫)常常去那邊(印尼)喔，去工作…我們就戀愛一年多，才結婚。我們用客家話溝通，他有時聽不懂朋友就會翻譯，他常常來(印尼)

工作跟我見面，就越來越好啊…哈哈哈，對啊，才結婚的。

在戀愛的這一年多裡，他們常常在下班後相約出遊，平安的丈夫並不熟悉山口洋，因此常常是平安安排兩人的約會行程與地點，兩人便一起共享浪漫的相處時刻，也非常珍惜對方，最後才在丈夫的央求下嫁來台灣。雖然是戀愛結婚，但平安也不諱言的說「那邊(印尼)也比較苦啦，我們那時候很多嫁過來的，現在好像比較少了，但現在也還有啦。」可見原生國的貧窮也是平安毅然決然離開印尼嫁來台灣的一項原因。

另外，平安的成長過程中非常喜愛收看華人電影或電視劇(港片、台灣連續劇等)，因此使她對華人社會心生嚮往，同時也潛移默化了平安對婚配對象的選擇，最後嫁來台灣。

2.心愛

心愛與丈夫是透過宗教活動認識。當時心愛因朋友的央求前往參加活動，不料與丈夫相談甚歡，兩人見了幾次面，還在約會階段，婆婆便想向心愛的父母提親。在那當下心愛感到非常排斥，卻基於禮貌答應了婆婆的要求，不過她提出了三項要求，必須要婆婆先答應。

我跟我婆婆說，如果要見我父母我有三個條件，第一個，假如我們結婚，我還是要信天主教；第二，孩子也要信天主教；第三，我不離婚，因為我是天主教[24]。很刁難人吧！我當初就想他們會不肯，就不用這麼麻煩。那時候說要見父母嚇死了，連愛不愛我老公都談不上來，我當初跟他(丈夫)認識時是真的覺得他不錯，可是就…玩玩吧！

[24] 心愛婆家的家族是非常虔誠的一貫道教徒，當時去印尼參加的宗教活動便是一貫道的海外活動。那時與丈夫認識時心愛就考慮到了宗教問題，她當時從沒想過會嫁給不同宗的人，何況對方還是個外國人。另外，心愛是故意提出這樣的條件的，她當時是想為難夫家，畢竟她與丈夫連八字都還沒有一撇，怎麼會突然要見父母？她想說這些條件有夠刁難人，婆婆一定會知難而退，沒想到婆婆卻答應了。

沒想到事情超出她的預期，父母見面後她與丈夫就開始準備起結婚的資料，一切來措手不及。心愛的內心非常煎熬，也有許多不願的想法—「我當初只是玩玩」，卻突然變成我準備要遠嫁國外。另外，心愛還很害怕教會的神父會不肯她這樣隨便決定自己的婚姻，也擔心教會的朋友會對她的選擇產生質疑，她說當時自己真的很想就這樣逃走，但基於天主教對婚姻的約束，心愛還是硬著頭皮帶著丈夫前往教堂懇請神父幫她寫天主教的婚姻合約，讓她來台灣時能在夫家附近的教堂舉辦天主教的結婚儀式。在等待出國手續的那幾個月，心愛對「未來」產生非常大的質疑、害怕出國的日子，也成天恐慌不安。

> 我不知道自己對老公有沒有愛，可能連喜歡也談不上吧…但是就要結婚了，又去一個不知道的地方，好突然好想反悔，時不時就在想要不要突然消失不見，不要被他們找到。

在心裡極度焦慮的情況下，心愛決定把這一切都交給主。她對主說：

> 如果這個男人真的是我命定的另一半，是主您給的，請讓那些辦理的手續很順利，如果不是，那就讓那些手續不順利，我就懂意思了。[25]

沒想到事情進展得很順利，頓時，她的心便奇妙地安定下來了，不再那麼害怕，雖然對結婚並沒有開心與期待，但內心已經沒有糾結。不過心愛遠嫁他鄉的事情，除了家人與教堂的幾位朋友以及神父外，並沒有讓其他人知道，心愛幾乎是逃難般嫁來台灣，對他人絕口不提[26]。

---

[25] 心愛說印尼公部門的公務人員都是原住民，所以公部門的效率很差，做事喜歡拖拉，民眾辦理的資料常常需要等待，等個半年、一年是常有的事，因此才這樣跟主說。但手續很快就下來了，也使心愛對未來突然有了面對的勇氣。

[26] 原因是印尼對遠嫁他國的國內女性存有刻板印象，認為那些女人不是家窮、年紀大、家裡有

「我來到台灣就是個傻瓜！」心愛那帶點撒嬌意味的口氣還是有些埋怨。想想也是，心愛在印尼擁有那麼好的生活環境與社經地位，而且父母疼寵、手足關愛，的確沒什麼好放棄這一切到陌生環境重新生活的，但緣分就是這麼奇妙，心愛就這樣莫名其妙地嫁來台灣了。

(三)、來台移工

霞汐與台灣丈夫的締結是第二春。在 19 歲那年，霞汐便出走到馬來西亞工作，她在那認識了第一位丈夫，兩人戀愛結婚，育有兩子。2000 年左右，霞汐與馬來西亞丈夫離婚，當時她覺得自己「沒臉」回到印尼家鄉，因此決定再度出走，來到台灣工作。她與台灣丈夫的認識是同事所介紹，兩人因為合唱一首情歌所定情，兩年後霞汐決定再度踏入婚姻，但上段婚姻的痛苦經驗讓她有了遲疑。

> 我還是決定(結婚)，只是這回學聰明了，都已經 40 歲了，我沒有把所有的本都賠下去。」
>
> 「我也沒有入台灣身分證，我還是工作簽證…(略)…。」
>
> 「…(略)…對台灣的生活環境所有人事物都不太在意了，以前在馬來西亞的苦我都受夠，忍受…公婆忍受生活忍受那些…，我當時只是想好好跟叔叔(丈夫)在一起就好，我還是照顧他的孩子(丈夫與前妻育有兩子)、照顧阿公阿婆(霞汐的公婆)，我不害怕人說我什麼，我…我要做什麼他們是管不著，因為我堅持我還是我自己。

霞汐與丈夫跨國婚姻的媒介是四位研究參與者裡最特別的，而來台移工的身分讓她比其他三位研究參與者更適應在台生活與跨國婚姻。

問題，不然就是那位女性身體有毛病才會選擇嫁到國外，因此心愛害怕朋友的眼光，加上她的自身條件又不錯，所以怕丟臉才選擇不告而別。(2015 年 7 月 31 號田野筆記)。

三、落地生根

在跨國婚姻理論中，除了巨觀的層面外，微觀的角度也受到關注。跨過婚姻的當事者，由母國移動至陌生的接納國，除了必須調整自身原有的生活習慣以適應接納國，移民在心靈調適的狀態更受到挑戰。高淑清(2001)在美國華人留學生太太的研究發現，華人太太因為離開熟悉的生活圈，氣候的不適應、沒有朋友、語言不通等挫折的情況下，與他人相處時便容易產生矮別人一截的心理。

外籍配偶因跨國婚姻移入所引發的適應問題，國內有許多相關研究。邱琡雯(1999)夫家對外籍配偶母國文化的歧視或鄙夷態度，將使外籍配偶對原生文化產生更加強烈的渴望。張翰璧(2007)嫁進客家家庭的外籍配偶對於是否要成為「夫家客家婦女」有自己的主動性，雖在婚姻的市場裡女性仍然被要求適應夫家，但在生活實踐與文化在生產中，女性還是在新舊文化中自由取捨。張亭婷(2007)指出外籍配偶飲食的習慣與傳承，除了婆媳權力關係、宗教飲食的影響外，也強調外籍配偶來台之後的飲食調整也間接使文化認同產生轉變。

筆者認為在女性的生命經驗中，「嫁娶」是一個重要的轉捩點，尤其對遠道而來的外籍配偶，進入接納國更是新挑戰的開始，在這邊筆者將簡單交代四位研究參與者進入夫家之後的適應過程與在台情況[27]。

(一)、香香

1996 年秋天，才 16 歲的香香便離開了家鄉，來到台灣，年輕的她面臨到許多考驗。香香的婆婆長期臥病在床，無法行走、自理，初來乍到的香香在夫家的第一件事就是學習照顧婆婆。香香的娘家家境尚可、父母又疼，除了幫傭[28]工作外她幾乎茶水不沾。在台灣的第一年，她說那時成天守在家，還要做家務，公公與丈夫下班後又要忙著煮飯，服侍先生與公公休息。香香笑著說我覺得我到台灣

[27] 研究參與者排序依照筆者與研究參與者認識的先後順序排列，方便釐清受訪與田野的時間順序。

[28] 香香國小五年級輟學後便到當地富有的華人家庭幫傭。

的生活「順順的」，但那句「我有時候會打電話回家問那個本來要娶我的男生的事，問他結婚了沒，我想他是不是會不娶，會不會等我。」明白地顯示出她對台灣生活的慌張，與想回印尼的心情。一個才 16 歲就成為異國妻子的女孩，沒有任何資源、也沒有人教導的情況下，香香她什麼都自己來，只能用自己原有的文化體系去適應另一個文化體系。

面對台灣新的生活，宗教對香香也十分重要。來台灣後，香香在鄰居的遊說下認識了「一貫道」，一開始因為國語[29]與客家話[30]並不是很流利所以很少接觸，後來陸陸續續都有參與道院的活動，只不過都沒有很積極[31]。直至 2000 年，香香的婆婆病情急轉直下，加上兩個孩子都已出生，家裡的經濟能力變得難以負荷，先生與公公為了賺錢只好更拼命工作，就在這時也許因為太過勞累，香香的公公居然生病了，病情並不樂觀。香香與先生兩人的害怕與無助可想而知，這時道親的雪中送炭、宗教給予的「安定力量」便顯得珍貴無比，此契機也讓香香與先生前後求道[32]。

> 我一求…六個月…我婆婆就走了，走的很慈悲、安詳，後來聽道院說是仙佛帶走的，這樣我婆婆就不會再受苦…後來，後來叔叔他就自己也說要來求，我就帶他來，求沒多久我公公也走了，他也走得很安詳，他說他不要拖累我們，最主要是他走的沒有苦。現在叔叔求的還比我好，他晚上都抄心經回給他們，我都沒清口[33]，他都清了。

公婆去世後，香香留在家照顧兩個年幼的孩子，這時家裡的經濟狀況也逐漸好轉，她與丈夫存錢買了新房，搬到現居。年輕的香香除了帶孩子，在家也會順便學習語言以及台灣的風俗文化。

---

[29] 香香的國語是來台灣才學的。
[30] 香香在印尼說的客家話是四縣腔，但在台灣新竹縣市的生活環境中必須另外學習海陸腔。
[31] 香香的家務繁忙，相對的時間就少，因此很少餐與道院的活動。
[32] 「一貫道」的入教儀式，入教後共享三寶：「口決」、「手決」、「竅」，只能言傳。
[33] 「一貫道」的宗教儀式。有參加清口儀式的信徒，便是答應仙佛一輩子吃全素。

我會看電視學，一開始聽不懂，慢慢聽就懂了，還有聽音樂跟廣播。電視比較厲害，電視還有教做菜、怎麼整理家裡啊、拜拜什麼都有教，我不懂就讓電視教我，叔叔(香香的丈夫)也不管我嘛，他都隨便我亂搞，就這樣那樣學啊，做錯沒關係，我們鄰居很雞婆，他們(鄰居)還會教我喔。對！還有電視以前有每個國家來講自己的國家跟台灣不一樣的地方(電視節目)，哼~那個也可以知道好多！

孩子上小學後，香香便開始外出工作。雖然已經擁有台灣身分證，但來自外籍的身分還是讓她到處碰壁，最後在住家附近的工廠當女工。4、5 年前因為工廠收掉則轉向住家附近的飯店工作，她目前在飯店附設的 SPA 館做清潔。而兩個孩子都已成年，既乖巧又懂事，讓她十分驕傲。

嫁來台灣 20 年的時間，香香的豁達是她被時間歷練的結果。面對兩個孩子，香香的教育態度還是以印尼的價值觀為主，直說台灣的孩子好辛苦，印尼才不需要這樣，唸那麼多書幹嘛？英文學不好又怎樣？但看著香香家客廳牆角貼著的那面自然發音法，筆者忍不住笑了，身為一位異地來的少女，要在台灣生活還真不容易，對自我認同的取捨與保留還要順應潮流…，佩服香香的勇氣，她對逆境的態度更是值得學習。

(二)、霞汐

2002 年，霞汐決定再次跨入婚姻，即便她知道台灣先生年輕時結過一次婚，並且有兩個孩子(當時 16 歲與 14 歲)，她還是不退縮，決定再勇敢一次。

婚後的霞汐從公司的宿舍搬進夫家，與公婆以及孩子同住。基本上婚後的生活與婚前差異不大，早上起床霞汐的婆婆會準備好早餐讓全家人吃飽出門，霞汐的工作沒變，依然在飯店的餐廳當助手，下班後她會到黃昏市集買菜，有時候順

便去接孩子，再回家準備晚餐。

霞汐的婆婆是虔誠的一貫道教徒，因此霞汐也經常跟著婆婆參與道院的各個活動，活絡於宗教團體的人際關係裡，為了讓婆婆開心，霞汐不再參與公司同事的聚會，就連六、日也留在家裡陪伴家人，而家裡的兩個孩子雖然不曾稱呼霞汐「媽媽」，但卻非常感謝霞汐對自己的照顧。

筆者：那你覺得阿姨(霞汐)怎麼樣？是一個好媽媽嗎？或是說好繼母嗎？

孩子[34]：我的媽媽只有一個。她(霞汐)就只是阿姨。但…她其實一直都對家裡很好、對我很好對我弟也很好，我是覺得我跟她不親，畢竟她搬進來時我已經 16 歲了。

筆者：那阿姨(霞汐)有沒有做過什麼讓你很深刻的事？

孩子：嗯…高中畢業時拍畢業照，星期三是穿運動服，我穿運動服去學校才想到要拍照，要穿制服。慘了，畢業照只有我一個人穿運動服。我阿婆她不會騎車開車，我爸也不理我，最後我硬著頭皮打給阿姨(霞汐)，她那時候還在飯店工作，我是中午打的，我午休結束就送來了，對我來說這是滿感人的事，感覺很像我媽…(略)…。

另外，對於地方社區的大大小小活動霞汐也樂於付出，時常在社區的晚會看見霞汐穿梭的身影，她姿容美麗的倩影、妙語如珠的口條時常惹得鄰居朋友們捧腹大笑。即便如此，還是有些對霞汐的流言蜚語傳出，不外乎是對「外籍新娘」的刻板印象及汙名化的言論，另外對於霞汐曾經「離婚女人」的身分也有很多批評與嘲弄，認為她是來騙錢的，說她丟棄了自己的孩子，只為自己過更好的生活。

[34] 台灣丈夫與前妻的大兒子。

我不在意他們說什麼，我只、我只覺得我對不起孩子，他還比妳(筆者)小，還有小的…我當初離開也是不得已，為了生活，我自己也要生活啊，又搶不過那男人(馬來西亞前夫)，我去哪裡才好？

我照顧他(台灣丈夫)的孩子難道照顧得不好嗎？外面多少繼母會打孩子，我一下這樣一下都沒打過，我也照顧很好啊，大家知道啊，怎是就是有人會說閒話…我只能說他們不懂，他們哪知道我所受的苦，我覺得…台灣人太幸福了，如果那些人是生在印尼，哪會那麼好，又由得他們這樣講嗎？我說的對吧？

從言語中，能夠清楚發現霞汐對自己的生命苦難是很無奈也很感傷的，這樣的辛苦也讓她與台灣先生產生了很多磨擦，最後，還是讓霞汐決定回到印尼。

在最後一次的訪談裡，霞汐的談話參雜了許多對故鄉的思念、以及對台灣家人的不捨之情，我們各懷不同心思，伴隨著輕輕的掛念以及豁達的笑聲。在沒有經歷過想家、追求家、尋找家的過程，我怎麼樣也算是個局外人，怎麼能了解那樣的苦呢？那剎那，筆者突然對夏曉鵑(2002b)商品化跨國婚姻的看法產生很大的遲疑，如果拿掉全球化資本社會的框架，我們能不能只當這群外籍配偶是一群尋找家的女人？她們沒有家也回不了家，如果說來到台灣只為尋求一個更好的家，面對她們的歸屬，台灣社會是否會用更疼惜她們的眼光看待她們的落地生根[35]？

(三)、平安

平安嫁來台灣後沒多久便懷孕了，接連兩年生下兩個孩子，剛來台灣時因為懷孕很少出門，每天相處最多的人反而是公婆，不是丈夫。做完月子之後的 3-4 年，平安都在家幫忙家務與照顧孩子，因緣際會之下她加入了社區的客家山歌歌

[35] 霞汐是在 2015 年 2 月左右離婚的，在她回到印尼的期間筆者與她還是靠著通訊軟體聯絡。前幾個月她回到馬來西亞陪伴孩子，今年 9 月她帶著孩子再度回到台灣，上一次她與筆者見面時有感而發的說：「還是好想念台灣的家」，問筆者能不能替她帶禮物回新竹給台灣的公婆與孩子。

唱班，才認識了現在的老闆，成為職業婦女。

我要出來工作的時候我不敢自己決定，其實我很想去工作。後來我問老公，老公答應，但是他(平安的丈夫)說一定媽(平安婆婆)同意，我只好去問婆婆，那時候我問她，媽我可以去工作嗎？她有聽到喔，但是她不理我。我不放棄啊，我就一直求她，後來張姊[36](平安的老闆)就跑來家裡跟婆婆說，我也不知道張姊怎麼說的，婆婆就答應了。後來，我因為做的不錯嘛，鄰居什麼的都會講啊，她就有聽到，知道我很認真才放心，現在都會要我好好工作就好，還幫我帶孩子。

因此，白天平安工作的時間公婆會幫忙照顧孩子，等到晚上下班時會順道買菜回家，準備晚餐、做家務，全家人一起迎接丈夫下班回家，才一起吃飯、休息。平安工作的地點是東南亞雜貨店，跟她在印尼時的工作經驗相關，因此老闆派給平安的工作也比較吃重，除了一般的盤點與庫存管理的工作，平安還要負責與印尼地區的業務以及物運聯絡，有時候也需要負責印尼商品的市場價格分析。在職場上，平安是一位工作能力強的人才，在家裡她則是一位好太太與好媳婦，尤其平安非常的尊重公婆，在婆媳權力關係的要求下非常順從，凡事都以夫家的立場做考量，就連平安身旁的朋友都會以「平安很聽婆婆的話」、「平安很孝順婆婆」來描述平安。

平安從嫁來台灣到現在已經 11 年，只回去過家鄉兩次，想家時與印尼親友的聯繫都是靠著電話、網路、通訊軟體等與親友聊天：

現在很方便，常常連絡，像是 LINE、FB 那些，動不動就可以連絡。還有就是買那個 baby 卡(易付卡)，再用中華打，這樣比較便宜，不然直

[36] 匿名。

接打去印尼很貴喔，不過現在有 LINE 那些很方便，打那個電話都不用錢。」、「想家的時候就打電話跟媽媽聊天啊，只是嫁過來太久媽媽說的話我都聽不懂了哈哈哈，對啊。不然就是看照片，以前的舊照片，我有帶來。

平安在台灣的生活忙碌但愉快，雖然想念印尼的家人，不過科技的發達讓她經常能透過網路與家人碰面，在東南亞雜貨店的工作更能讓她貼近家鄉，她曾對筆者說「沒想到自己真的會嫁來台灣，好家在有認識老公！」。平安是所有受訪姊姊裡年紀最輕的，她才大我 10 歲。也許是因為年齡相近的關係，讓筆者覺得跟她很聊得來，我們經常討論明星的誹聞、最近火紅的電視劇等。平安的天真與愛浪漫個性，也常讓我覺得她沒有結婚，還是一位期待愛情的青春少女，直到看她說著丈夫與孩子的神情時，我才會想起她是一位妻子、一位母親。除了對工作的投入外，平安也是非常愛家的女人，時常看著她奔波在家與公司的路上，忙碌的生活讓她變的瘦弱，但光彩的眼眸與滿足的笑容讓我清楚的知道，雖然累，但她很幸福。

(四)、心愛

在外籍配偶跨國婚姻的研究中，許多學者提出「向上婚」的概念，認為邊陲國家的女性，跨越國籍嫁給半邊陲國家的男性，是女性利用婚配移往更高的位階，同時也是「上嫁」(李美賢，2003、夏曉鵑，2002)，但正如 Oxfeld(2005：18)所認為，這樣的概念應該加以修正，筆者認為，並不能以此理論涵蓋所有東南亞外籍配偶，像是筆者的個案，心愛就是一例。

我跟先生要結婚時，我先生還問我，會不會看不起他是做工的，會不會看不起他只有國中畢業，會不會看比起他家(夫家)沒有我家(娘家)有錢。

但我覺得你現在沒有錢，以後也可以讀大學！人都會努力進步，到時候我們都一樣，為什麼要因為學歷跟金錢覺得不該結婚，我看到的不是這些，是我們應該要一起進步。

2000 年，心愛跟著丈夫來到了台灣，夫家果然遵守當初答應她的條件，讓她在住家附近的天主教教堂完成結婚儀式，同時也支持她原有的信仰。心愛依然固定在星期日上教堂，其餘時間便待家，當個稱職的家庭主婦，但心愛樂於接受挑戰、勇敢面對困境的性格卻讓她不安於這樣的生活…。孩子出生後的那幾年，心愛拿到了台灣身分證，同時也決定外出工作。外籍的身份讓她四處碰壁，加上看不懂中文字、與人溝通困難的狀況下，心愛最後只能選擇付出勞力的工作[37]，她到住家附近的工廠當女工。

那時候我的先生跟婆婆都不肯，他們覺得太辛苦了，要我在家就好，但是我想與人接觸，這樣才會進步。我老公跟婆婆看我這麼堅持，他們只好同意支持我。

婆婆給心愛弄來了一台機車，讓心愛方便上下班，小孩就讓婆婆照顧，等心愛下班時再去婆婆家接孩子[38]。心愛肯吃苦的堅毅性格在此嶄露無遺，隨著在工廠工作的年資越深，心愛越來越受到重用，幾年後她便被委任為工廠的人資管理人員，在工廠工作的這五、六年心愛的中文進步神速，對台灣的風俗習慣有更多的了解，不過工廠的工作吃重，心愛的身體不堪負荷，最後在尾椎受傷的情況下，

[37] 心愛當初在印尼從事的職業是教職員，來到台灣突然要變成付出勞力的工作讓她的內心十分煎熬。

[38] 雖然沒有同住，但心愛與公公、婆婆感情融洽，公公婆婆也只住在對街。婆婆十分疼愛心愛，像是心愛最近的小粉紅摩托車就是婆婆出錢買給她的新禮物、婆婆也經常拿菜到對街給她，說起婆婆，心愛只有滿滿的感謝。「我剛來台灣時以為婆婆這樣對媳婦是很平常的，一般大家都這樣的，後來才知道不是…我又剛好是外籍的，出來工作後聽很多婆婆對外籍媳婦多不好…後來又知道不只是外籍，台灣婆婆對媳婦不好是常常的…我就覺得我很幸福很幸運，有這麼好的婆婆，尊重我又對我這麼好，我很感謝，另外也是要對她很好的。」(2015 年 5 月 30 號田野筆記)。

只好辭去。心愛因此在家休養長達二、三年，直到今年才又出來工作，再次成為一位「職業婦女」。

心愛在家休養的那幾年，公婆關心、丈夫更是疼愛。因為受傷，因此丈夫經常包辦家事，下班的時間丈夫也會幫忙接送孩子，對於妻子的感受與想法也予以尊重，面對孩子的教育也會相互討論，夫妻倆互相包容、扶持。雖然心愛曾認為當初根本不愛丈夫、只是想玩玩，但經過這麼多年的相處，讓她對丈夫的愛越來越深，她說：「平凡就是最好的幸福，丈夫對我真的很好！」

現在，心愛在社區大學老師的介紹下進入市政府工作，每天處裡公文、參與會議的職場生活，讓心愛的中文聽打更是進步神速。而下班後的平日晚上，則是到社區大學擔任印尼語講師，許多準備報考移民署的考生都是她的學生，有時候假日還要忙著替他們補習。靜不下來的心愛在閒暇時間還投入了志工服務，生活忙碌、充實又愉快。心愛勇於嘗試、好學的精神讓她在台灣的社經地位隨著時光往上爬。但心愛想要的卻更多，目前她積極打聽台灣的碩士學程，準備更加精進自己的學業。

第二節 認同轉換

移動者在變動的世界中，新的認同會不斷產生，但舊的認同也不會消失。在現今所處的世界下，這些移動者漸漸了解到，必須依據所在地與當地的情境脈絡來經營其多重身分的認同、轉換各種認同(Kottak，ibid：440-441)。

四位研究參與者，她們的認同隨著移動不停轉換，也在面對不同人、事、物的情境下搭配不一樣的認同，同時也可能在不停轉換的過程中產生新的認同。因此在此節，筆者利用訪談及與田野筆記，加以解釋她們認同的轉換。

一、印尼社會造就的華人認同

在哪裡出生、家庭、事件與生活環境，這些「記憶」都是影響我們定義「自

己是誰」的重要核心。記憶最後變成了我們的生命歷程，不只存在於大腦中，也會影響我們的選擇與能動性，最後被具體化的呈現在日常生活中，因此日常生活中有許多我們看不見的情感與經驗，我們沒有知覺，但早已散布在生活中。

正如居住在華人為主要地區的香香與平安，從小便被父母要求不要隨便離開華人日常的活動範圍，同時教育她們原住民與華人的不同，在她們受義務教育時，也經常耳提面命該與原住民同學如何相處，同時也灌輸她們「我們華人…」、「華人不應該跟印尼人…」類似「我群」與「他群」的敵意觀念，因此，族群之間毫無互動、環境的隔閡、語言的不通的情況下，使她們在不知不覺的情況下便建立了強烈的華人認同。

香香：我們(華人)住這個地方(筆畫左邊)，那個人[39](原住民)住這邊(筆畫右邊)，就沒有一起住，但是要到他們那邊也不會遠，隔個三、四條街就到，但根本不會去他們那邊。

香香：我講客家話他們(原住民)都聽不懂啊，不會特地跟他們說話啦…(略)…我跟那個人(原住民)說就是說印尼話，跟華人就是說客家話，對，還有他們也不會跟我們說話，跟我們說話也只是說那種話(印尼話)。

平安：我爸爸常常跟我們說，我們華僑，我們過我們的，印尼人他們過他們的。以前我如果在村外面跟印尼人吵架，我爸就這樣會說，要我們不要惹他們。

平安：我生活的環境都是華人很少原住民，去學校上課也是兩三個原住民而已很少，但是一起生活啦，所以不會討厭他們。

[39] 香香稱呼印尼原住民的方式，讓讀者體會香香因為族群分居而對他群產生的不熟悉感。

同時，族群的毫無互動也帶來負面的效果。香香表示每到華人農曆過年前夕「華人村」裡的房子都會莫名發生失火事件[40]：

筆者:所以妳覺得是原住民在華人過年的時候來縱火？感覺每次過年就是有人蓄意的耶…。

香香：我不知道，但是有人這樣猜，我們難免會這樣想。從以前到現在都是，尤其現在我們那邊那個電線也常常走火啊，所以也不能說怪那個人(原住民)，因為不清楚原因、是誰啊，都只是覺得是那個人，但沒有證據。哼~每次燒都是一整排，房子一整排的燒喔，那個錢啊、衣服什麼都沒拿就跑出來了，要過年了還發生這種事，常常都這樣，去年我不是說回去嗎？那時候就是快要過年了嘛，也有發生。

筆者：這樣啊…。

香香：對啊。

筆者：那你們村子跟原住民相處上還好嗎？

香香：我覺得還好啊，我們沒有常常相處互動啊，所以也不知道是不是他們來放火，就是怪。

同樣的猜忌心裡，在平安身上也發生了。在印尼時，平安從未走出華人的生活圈，也很少與原住民相處，但在筆者與平安的聊天過程中，隱隱約約能夠發現平安對印尼原住民的懼怕心理，即便她未曾發生過被原住民欺負或是汙衊的經歷：

一起上課時，他們(原住民)不會講客家話，上課都是我們跟他們說印尼話，我們華人比較多，可是有的(原住民同學)還是很排華的。」、「排華

[40] 華人農曆過年前夕村子裡總是會失火，讓大家人心慌慌，在每回過年都碰巧遭遇類似的事件以及遍尋不到失火原因的情況下，當地出現了原住民會在農曆過年前夕縱火的傳言。

時山口洋還好，可是雅加達…雅加達比較恐怖，那個華人都不敢出來。像我舅舅就住那邊，就有開店，可是那個怎麼講…就是有開店可是都不敢開就關起來啊。有的逃、跑到三口洋，就是時候發動那時候，華僑就跑去三口洋，不然就是去國外。

也許是透過排華地區較嚴重的親友轉述，也或許是平安父母親對原住民的觀感所致，即便平安在印尼生活的歲月中對原住民的接觸是那麼的少，但在平安身上還是能觀察到因為對原住民的陌生，使她產生「我群」與「他群」的敵意感受。族群彼此的隔閡造成了華人對原住民的猜忌心理，這樣的心理隨著時間的推移並沒有轉淡，在彼此毫無互動的「和平共處」模式下，卻隱含著更多看不到的問題，隨著光陰的強化，這些問題便潛移默化影響印尼華人的認同建立。

而居住在族群混居地區的霞汐與心愛，比起前面兩位研究參與者的成長過程，更容易建立起華人認同。霞汐與心愛居住的地區同樣在族群混居的鬧區，使她們時常與原住民互動，也時常被對方汙衊與標籤化、產生激烈的衝突[41]，進而容易出現族群對立的意識。尤其在霞汐與心愛的生命經驗中，都曾有與原住民不愉快的相處過程，而心愛在 1989 年 5 月的排華暴動中，更差一點失去寶貴的性命。

霞汐則描繪了一件印象深刻的事件。印尼的教育體制中，規定必須學習伊斯蘭教義的課程，當時霞汐頑皮、頂撞老師，因此被老師處罰必須要戴頭巾坐在教室外面唸經。「我覺得很丟臉但老師已經很生氣了，我小時候真的很頑皮…(略)…可是為什麼要戴頭巾，還坐在教室門口，我又不是穆斯林，我不要戴，我現在想想還是很生氣。」原住民老師對華人學生的懲罰：「戴頭巾」這樣的行為讓霞汐認為老師是在「汙辱」她，筆者問她為什麼會覺得被汙辱，是罰坐在門口感到羞辱，還是戴頭巾。「應該說頭巾比較羞辱，我很討厭回教，戴上頭巾讓我覺得我

[41] 像是霞汐與心愛在成長過程中父母總是會在談話過程中指責隔壁的馬來人衛生習慣差影響家裡小吃店的生意、或是與原住民鄰居間相處的嫌隙，使雙方相互叫囂、或是不愉快等。霞汐便常聽父母稱呼原住民為「豬」，或是她走在路上被原住民叫「支那」的經驗。

跟他們一樣。」就此，我們可以清楚明白霞汐的心情，因為戴上頭巾讓她覺得自己跟原住民是一樣的，但她是「華人」並不是「原住民」，華人意識由此清楚展現。但比起心愛的經歷，霞汐就顯得小巫見大巫了。排華暴動延伸到日惹時，心愛正從家教課下課回家：

心愛：我只是走在路上要搭公車，那時候有印尼人，他們看到我就說有華人！有華人！他們說支那，我看到就一直跑，看哪邊能跑就躲去哪，我不知道跑了多久…最後我跳上一台公車，我連那個公車去哪裡都不知道，之後才又坐火車從很遠的地方回日惹！那時候被抓到的華人女生都會被強姦然後殺死的，很可怕的，我到現在都還記的腳軟的感覺，害怕到膝蓋發抖是什麼意思。

這些痛苦的經歷比起原生家庭教育的「我們華人…」更能快速建立她們的華人認同。但也會比前面兩位研究參與者更加汙名化印尼人在她們心中的樣子，也更容易以既定印象去與印尼人相處。正如心愛所說，在印尼時，身旁的朋友有印尼人也有華人，但是最靠近自己的朋友肯定是華人，「因為交心的朋友你要信任他，信任很難，尤其對印尼人。」、「我的父母都不希望我跟印尼人走太近，只要好好相處就好，但絕對不能太親密，父母不肯，也會很擔心。」

到這邊，我們也許會認為研究參與者對母國擁有許多的怨恨，在被打壓以及排擠的情況下可能會產生不認同母國的感受，但這樣的情況卻沒有發生。

香香：我跟那個人(原住民)都是一樣的，我不會覺得我們跟他們不一樣。、我是印尼人，當然他們也是印尼人。只是我是華人，他們是那個人(印尼人)。

平安:我是印尼人啊！只是我是印尼華僑。我們家已經在印尼好幾代了，我當然是印尼人。

筆者：所以你是印尼人嗎？

霞汐：我不想當印尼人，但我的確是印尼人。我是印尼華裔。

心愛：我不會因為這些(排華暴動的經歷)就覺得自己不是印尼人，想離開印尼，我是印尼人啊，我不會覺得自己跟他們(原住民)有什麼不一樣，我們大家都在這裡出生成長，大家都是印尼人，只是他們(原住民)對我們(華人)不好，他們想要趕我們走嘛，我們偏偏就是印尼人！

1960 年代後出生的印尼華人，大多已經被濡化與在地化(雲耀昌，2012：9)，尤其四位研究參與者又是僑生華人，在這片土地上安身立命已超過好幾代，因此她們的認同早已涵蓋在印尼國族共同體的架構之下，只不過在印尼的社會情境脈絡裡，華人飽受歧視與邊緣化的環境下，使她們對印尼原住民產生強烈的厭惡，便也容易在對立的情況下，建立起「華人」認同。這也是為什麼比起印尼人，她們更偏向「印尼華裔」的認同選項。

小結

在印尼的社會情境裡，情境迫使研究參與者改變認同，而在國族的建構下又要當地華人被涵蓋在「印尼」的認同架構下，因此「印尼華裔」便成為他們的優先的認同選項。在此，印尼的社會情境造就的「華人認同」，能夠用情境論解釋，正如 1949 年撤退來台的外省人相同，是被台灣情境所激發出來的，印尼華人的華人認同，是因社會情境的不友善而團結；但是關於「印尼華裔」其連字符號身分地位，除了關乎類情境論的認同，另外我們也不能遺忘，Hall(2000：227)所說：能夠輕易接受連字符號的族群，也是離散意識給予離散族群的認同標記。因此，

印尼華裔的認同標籤，也是研究參與者們在印尼離散意識的展現。

二、印尼華人的客家認同

印尼當地的客家認同，雖然受到當地的民族主義擠壓所無法彰顯，華人必須視為一個整體的限制(張翰壁、張維安，2007)。但在客家社群較大，得以保留客家語言、傳承客家文化習俗的情況下，「客家認同」便在日常生活中以含蓄且不容易發現的方式存活下來。因此，對四位研究參與者來說，客家認同更是華人認同裡不可分割的存在。

在筆者的訪談稿:「什麼時候知道自己是客家人？」,四位研究參與者的回答，強烈彰顯我小看原生情感對人們的影響,同時也再次證明原生情感與認同議題相互牽扯的重要性。

香香:我就是客家人啊,我從小就知道了。我們家那邊也都是說客家話，大家都是客家人啊。

霞汐：我爸爸常跟我說，你爺爺可是從中國唐山過來的客家人、你奶奶也是客家人，我跟你媽雖然是印尼出生，但我們還是客家人，而且是中國人!我從小就知道自己是客家人了，妳這個問題很奇怪，什麼叫什麼時候知道自己是客家人，這有時麼好質疑的，哈哈哈。

平安：我出生就知道自己是客家人啦，一出生就是客家人啦，血緣無法改變的，妳(筆者)問這很奇怪，那妳什麼時候知道自己是客家人？…妳也答不上來嘛，是不是！哈哈哈。

心愛：小時候家裡都講客家話，我有印象以來就知道自己是客家人了。

Geertz 認為原生情感，是因族群成員擁有共同的血緣、文化、宗教、風俗習慣等的一群人。其中，原生情感也強調，族群是天生擁有、是不能選擇以及不可變動的。四位研究參與者敘述自己身為客家人的方式，便是用這種天生擁有的理直氣壯去說明，也對筆者的問題提出質疑「客家人就是客家人，哪有什麼時候知道自己是客家人的？」由此可見，客家認同是天生就擁有，是父母、家庭、家族、甚至祖先所賦予的，但是在東南亞地區國族想像體的建立中，「客家」是屬於華人群體裡的一部份，並不容易受到重視，難免展現不出來，但是在日常生活中，「客家」卻是深刻而實際的存在著，像是：語言、文化、風俗習慣等。尤其在筆者的研究參與者裡，生活在西加里曼丹的香香、平安還曾提出「華人」等同於「客家」的認同概念。

香香：客家跟華人不是一樣的嗎？哪裡不一樣，我覺得客家就是華人啊！

平安：欸？我以前在那邊(印尼)的時候搞不清楚喔，我以為華人就是客家人！所有的華人都是客家人！是後來有工作嘛，接觸到潮州人，我才發現華人也有分耶，後來來台灣就更清楚，什麼閩南人、客家人，我才知道華人不是客家而已。小時候時候真的不懂哪，很好笑厚！哈哈哈。

從西加里曼丹的社會環境來看，客家社群的大宗使當地人都習慣講客家語、實作客家習俗，客家語通行的程度甚至連原住民、潮州人、廣府人都能用簡單的客家話溝通(利亮時，2013)，在這樣的情況下，難免使香香以及平安會產生此想法。筆者認為這樣的認同概念，也或許能夠代表客家認同在毫無察覺的情況下，被內化成華人認同裡的佐證之一。

小結

在四位研究參與者的身上，筆者認為客家認同是「骨」；華人認同是「皮」，客家認同是原生情感所擁有以及存在的，但華人認同卻是在印尼環境下被「扮演」出來的。正確來說，也許華人認同本來就是她們天生擁有的，但卻在印尼打壓華人的社會情境下，使她們更加強調自己身為華人的重要性，因此華人認同更應該是被激發出來的結果。正如主張情境論的 Epstein(1953)、Barth(1968)、Vinent(1972)、Despres(1991) 所說，族群的形成是為了適應社會情境之需要所發生的族群意識，族群是被社會情境下激發的結果。「華人認同」與「客家認同」這兩項認同之於四位研究參與者是相同重要、缺一不可，更是無法分割的，只是在印尼排華的社會情境下，「華人認同」相對於客家認同，卻是更值得提及的認同存在。

最後，認同本就是會隨著移動所改變與轉換，在這邊我們能夠了解華人認同對四位研究參與者的重要性，但隨著時空與地點的變化，華人認同是否依然具有同樣的重要性？或者客家認同將重新被注意，這些在四位研究參與者移動的過程裡，將呈現明顯且多樣的變化，值得我們細細品味。

三、認同影響婚配與出走

「族群邊界」認為族群邊界的群體，以共同的祖先記憶、共同的神話來凝聚彼此情感(王明珂，1997)。以邊緣的概念來探討族群現象，對於移民群體來說，「共同的祖先」能夠緊密群體之間的關係(黃圓惠，2012：153)。正如同邱琡雯(2002)提出外籍配偶是否為華人對跨國婚姻的參與者具有意義，對於同文同種的華人較具好感，文化親近性便成為嫁娶的優良選項。而在筆者的研究中也有此發現。

香香：因為叔叔(丈夫)是客家人嘛，我也想嫁客家人，所以也沒想太多就嫁掉了。哼~朋友有嫁閩南人的，她就要學閩南語，很麻煩哦！

平安：我要結婚那時候提親，我爸說都是同一個祖先客家人，沒有為難太久，很快就答應老公的提親了。我們都是客家人啊，生活習慣什麼的也不會差太多，他爸爸媽媽(公婆)那時候也滿喜歡我的，說我會講客家話、又會照顧兒子(丈夫)，就叫老公早點跟我結結。

心愛：…(略)…我爸爸很高興我跟我先生結婚，他是全家最支持我的。我爸爸的想法是這才是我們的國家(華人的國家)，印尼並不是我們的國家，所以他很支持我，他覺得我能回到我們自己的國家最好，而且那時印尼還是正在亂的時候(排華暴動)。

香香、平安、心愛「同為客家人」、「同是華人」、「祖先來自同個地方」，是她們選擇嫁給丈夫的原因，也是雙方父母滿意研究參與者跨國聯姻的理由。而原本在母國並不受到重視的客家認同，卻在此時變得特別重要，更是影響跨國婚姻當事者是否婚配的重要選項之一。正如：夏曉鵑(2002)在美濃的研究中，印尼客籍女性與美濃客籍男性的聯姻是族群內婚系統的延伸，原生的血緣、文化、語言認同，在婚配的選擇上產生深刻影響。另外，在平安的身上，資訊的流通、媒體的發達，也可能使認同產生新的選項，同時改變平安對婚配對象的選擇。Gillespie(2006)認為當今媒體的傳輸與虛擬時代改變了人們的生活方式，同時也重新定義了世界、群體、個人與自我。像是身在美國、歐洲等各國的青年伊斯蘭教徒，他們透過報章雜誌、網路、電視傳播等學習伊斯蘭的文化知識，由此與自身所處的社會環境做連結，在不同的文化架構下，重新定義自我。據筆者觀察，出生與成長在印尼的平安，特別喜歡收看香港、台灣的華人電視節目[42]。在這樣的過程裡，讓她強烈的嚮往以華人為大宗的社會，也使她「因為身為華人」而感到

[42] 平安出生、成長的時間，正是印尼政府對華人相關條例廢除的高峰，尤其 1990 年後印尼社會風氣漸漸形成一股多元文化與個人主義的社會趨勢，所以電視台撥出台灣或香港的影視作品在當時並不算罕見。

自豪。在華人媒體的強烈播送，以及印尼政府對華人的打擊下，筆者認為電視媒體與所處地的環境也是影響平安認同的重要因素，同時也潛移默化了平安對婚配對象的選擇，最後嫁來台灣。

在女性的生命中，婚姻所帶來的移動似乎是無法避免的，女性的認同走向，是否就依循著夫家的軌跡，就此翩然落下？嫁入台灣客家庄的平安、霞汐，在夫家的家庭習慣與住家生活環境的影響下，「客家認同」成為婚後最主要的認同走向，日常生活上與客家的親近，讓她們更加認同客家、詮釋客家。

筆者：所以在這邊會覺得自己比較是客家人嗎？生活環境什麼的。

平安：對，在家說客家話，出門也說客家話，大家都是客家人，我們苗栗年輕人才說國語的，而且習俗什麼也都是客家習俗，走到哪客家話都會通。

霞汐：是耶，來 XX 鄉,跟之前飯店那邊不一樣(霞汐以前工作的地方)，真的厚，大家都說客家話，我發現自己又變成客家人了，想到以前山口洋也這樣，而且腔調都一樣喔！妳漸漸的就會習慣自己是客家人，妳不說我還沒有發現耶，我自己都沒有感覺就變這樣了哈哈。

筆者：而且在家也是說客家話。

霞汐：對啊，都是客家話。

在夫家家庭、住家環境的薰陶下，實作著公婆傳授的客家習俗、使用客家話與鄰居朋友溝通，客家認同便如雨後春筍般在平安與霞汐的心上冒出頭來，紛紛成長茁壯。但同樣是嫁給客家夫家，「客家認同」的展現，我們卻較少在香香與心愛身上看到。

筆者：如果是在家裡附近會比較覺得自己是客家人還是台灣人？

香香：台灣客家都一樣，我覺得兩個都一樣。

筆者:所以不會特別被家附近的環境所影響？這麼多人說客家話跟鄰居什麼的。

香香：有時會覺得是客家人，跟鄰居說話什麼說客家話。可是叔叔(香香的丈夫)也是客家人啊，可是有時候我們(香香與丈夫)都講國語啊，我跟你也會說國語阿[43]。我覺得客家跟台灣還好吧，是一樣的吧。

筆者：所以客家不重要？

香香:客家…客家我反而比較不(重要)…對…就是在這邊也很少有人問什麼人吧，人家常說閩南、客家啊，客家人怎樣閩南人又怎樣啊，但我都覺得不重要，有什麼好吵的。

筆者：…妳的意思，什麼意思啊？…(略)…啊就是不要分族群的意思？！

香香：對啦，大家都是台灣人啊！

心愛：我們家(夫家)不講客家話的，我都是說國語。我有時候跟我婆婆溝通才說客家話，但是我婆婆她常回我國語，久了就都說國語比較多。

筆者：住家附近呢？溝通什麼的。

心愛：大家都是說國語。

筆者：鄰居沒有客家人嗎？

心愛：有，但是大家都說國語。有一次我聽我隔壁的阿嬤跟她兒子說客家話，我才知道原來我隔壁住的也是客家人，不過我們家這邊大家都講國語比較多。

1949 年國民政府來台，為了改善台灣社會的語言使用風氣，國語運動的推

[43] 這裡指的是筆者也同為客家人，但我與香香兩位客家人在溝通時，不見得都是使用客家話，有時候也是會說國語。

行產生長遠的效用，加上台灣工業社會的發展，城鄉人口結構的劇烈變化，以及推拉理論的作用下，原本客家人口居多數的地區變成族群混雜地區，使當地的文化脈絡、風土民情、語言等地方結構產生改變。香香與心愛的夫家居住地，就是位在這些地區[44]。環境的影響以及與更多不同族群的相處下，漸漸的客家認同也變得不是特別重要，而是「台灣人」概括了原有的客家認同。

因此，筆者認為，原生「客家(華人)」認同雖影響研究參與者與其丈夫的嫁娶選擇，但婚配後夫家的生活習慣、住家環境才是真正改變研究參與者自身認同的契機。如：夫家位居在客家優勢地區，此區便容易形成客家語言、文化等優佔地區，女性進入此夫家，便入境隨俗，展現強烈的客家認同；但若反之，客家認同便成為無關緊要、無迫切的認同需求，在國語通行、族群混雜的情況下，進入此夫家的女性便會以更大的認同架構「台灣人」取而代之，「客家認同」則是成為家庭語言、內化的身份認同。

認同除了可能影響女性的婚配選擇，對筆者的研究參與者霞汐來說，更是她選擇「出走」的強烈動機。霞汐在印尼生活的歲月裡，有許多讓她感到失望的地方，她與筆者的相處裡，時常拿印尼的生活經驗與台灣、馬來西亞做比較，她常會認為印尼對待華人的態度非常令人詬病，但卻又常想起在三口洋度過的歡快童年。沒去過印尼的筆者，時常聽著霞汐的感受，幻想著印尼是一個多麼可惡卻又令人難以抗拒的國家，這種矛盾的感受，何止我，出生和成長在印尼的霞汐，肯定更加又愛又恨吧！當時才十九歲的霞汐，除了出國生活、賺錢的夢想，其實對母國的失落，才是她決定遠走他國的真正原因。

我才 19 歲，但我知道我真的不喜歡印尼，即使我只會說印尼話跟客家話還有一點點華文，我還是想離開印尼。

寶貝(筆者)，當妳待在妳不喜歡的地方時，對的人對的事會讓妳覺得不

[44] 香香居住在新竹市與新竹縣交界區的鄉鎮，此區因鄰近新竹科學園區，開發快、重劃多。心愛居住在桃園縣某區，此區族群多元，工商發展快速。

捨;不對的人不對的事會讓妳更加憤慨,阿姨(霞汐)當時為什麼想出國,不是真的不愛家(印尼),而是我就是覺得自己是印尼人,但這裡卻不是我認為的善待我,我該怎麼待下去?就像妳說很喜歡妳打工的地方,但是如果同事老是欺負妳,上司又不幫助妳,妳再怎麼喜歡那個地方,最後還是會討厭吧!

「認同」迫使霞汐離開故鄉,但離散的「根」卻緊緊困住她,她在根與路之間不斷拉扯,即便家鄉有那麼多令她憤憤不平的回憶、辛苦的經歷,但無論最後她走到哪、在哪落地生根,心中最罣礙的、思念的,還是遠在印尼的家鄉。正如永遠的異邦人,直到死也終將永遠的思念那心中期盼的遠方。

在中國傳統的家庭觀念,一向是以男性作為權力中心的父權社會,女兒也只是父親家庭裡的依賴人口,並不能獲得一席之地,對於女性而言,只有經由「婚姻」才能夠獲得尊重(莊英章,1994:189)。這種女性「嫁雞隨雞、嫁狗隨狗」的從夫觀念,更是深刻的影響四位研究參與者。在這邊我們能夠發現,四位研究參與者飄落到夫家,其自我認同的走向便隨著夫家所處的社會情境、生活環境產生質變。平安與霞汐因夫家所處的地區為客家傳統聚落,因此在不知不覺間,也將其認同轉向「客家認同」;香香與心愛則是因夫家客家認同的淡化,轉向更大架構的「台灣人」認同。

其實,當心在哪裡,家就在哪裡!(田中實加,2014:254)

也許女性的落地生根在父權社會下顯得掙扎,但四位研究參與者在異鄉的土地上安身立命卻沒有一絲怨言,她們的甘心與付出,讓其認同的改變不單純的只是「嫁雞隨雞、嫁狗隨狗」如此簡單,其中還包含了好多好多的愛與寧願、包容與想望,因此筆者認為,我們並不能否認婚配對研究參與者認同所帶來的改變,

但同時也要兼顧研究參與者的主體性與能動性，她們有其選擇的結果。正如筆者的四位研究參與者，強烈的展現出女性甘心為婚姻付出的韌性，其中也包含了認同的改變，而當她們的心在哪裡，家便會在哪裡。

小結

以嫁娶對研究參與者認同的轉換來說，我們能夠發現研究參與者在嫁娶時會特別強調與夫家擁有共同血緣、語言、祖先的客家認同，強調其「原生」的客家或華人情感與夫家的密不可分，在這，研究參與者會特別重視原生論當中族群擁有共同祖源的認同觀念。但隨著來台越久，日常生活中實作與接觸到夫家的「客家文化」時，其原生的客家認同又會加以轉變，反而創建了一個原先所沒有的客家認同。在這，客家認同便又從以原生論的情感，轉變為建構論的認同。

但無論是我們要以原生論還是建構論去討論其夫家的客家認同，最重要的是她們為了進入夫家而改變認同，也隨著台灣情境切換不同的認同開關，讓認同更加多樣。

四、多樣的認同策略

「認同」的概念隨著時代變遷已不能代表一個身份，它可能是一種協商、妥協的過程(王雯君，2005：15)，也可能是一種多元、多重的代表，因此認同不只是代表一個身份，也可能是流動的、可以存在也可以消失的概念。四位研究參與者在台灣的角色除了妻子、媳婦外，隨著孩子的出生、進入職場等，也多出現了許多角色要求她們吻合台灣社會的期盼。同時，在這些過程裡，認同也會受到影響產生轉換，呈現不一樣的風貌。

據筆者觀察，在東南亞雜貨店工作的平安、飯店廚房擔任助廚的霞汐，兩人在職場的認同非常多元，也時常轉換。在雜貨店時平安稱呼自己為「麗娜」，她在印尼時給自己取的英文名子[45]。工作中她與同事的交談幾乎是使用印尼語[46]，

[45] 平安在印尼取的英文名字，但基於對研究參與者的保護此同樣為匿名，雖然平安在印尼的身

偶而與同事穿插國語作交談。另外拜科技所賜，工作時平安也會看印尼雜誌、聽印尼流行音樂、上印尼網站觀看印尼國內新聞。但當她面對筆者或者台灣的家人、親朋好友時，她卻會稱呼自己的中文名，語言也立刻切換成客家語或國語。

有好幾次在相處的過程中能夠發現有趣的現象，平安在與筆者交談時流利地說著客家語或國語[47]，但轉頭面對來自東南亞的同事或客人，卻立即說著流利地印尼語[48]，一切速度變化之快，像極了開啟電視的雙語功能。有一回筆者跟平安開玩笑，取笑她最好不要打結，平安卻伶牙俐齒的回應「不可能打結！印尼話耶我印尼人不可能打結，妳才會客家話跟國語打結哈哈哈…。」這句回話像極了平安的認同寫照，其認同的適應與變遷是非常柔軟的，能夠配合人、事、物隨時轉換，「客家」與「印尼」的認同在她的日常生活中是雙重的也是瞬息萬變的。但筆者認為平安的印尼認同多少參雜了「東南亞」認同，也許是受到工作環境的影響，造就平安對認同的多重理解，但這樣的理解她似乎未曾察覺，認同的拉扯對於平安來說，也只是生活中的一種型態罷了，沒有什麼好值得提及、同時是也無關緊要的。

在霞汐的身上，也許是因她的生命中經歷過多次的移動、又曾在不同的地方生活，因此讓她能夠輕易地融入各樣的情境，也能自在地與各種人、事、物相處。據筆者觀察，霞汐在同一個時光情境下對認同的解釋是非常複雜且多重的。田野的過程中，有一回霞汐邀請筆者到她當時工作的餐廳吃飯，當時筆者趁內場空檔時，經由餐廳主管的同意進入內場找霞汐閒聊，事後我把我在內場感受到的氣氛，觀察到的情況記錄下來。

份證上登記的名字為中文名音的印尼文拼音，但由於印尼政府在 1980-1990 年代間頒布華人不能取華名的條令，使華人在不能取華名又不想用「俗俗的」印尼名的緣由下興起取英文名的風氣，原因是聽起來比較時髦。因此平安在她在課堂與老師、同學的對話習慣稱呼自己為「麗娜」她給自己取的英文名字。麗娜這個名字在印尼時很少用到，除了課堂以外幾乎沒有，但在台灣便不一樣了，這個名字常常在平安的工作場所聽到，許多東南亞的朋友會大聲呼喊「麗娜~~」來尋找她或是打招呼。(2015 年 4 月 21 號田野筆記)。

[46] 印尼政府以馬來文當作印尼的國語，因此印尼語就是馬來文，與其他東南亞國家的馬來人也可以溝通。

[47] 筆者的四縣腔客語聽、說並不好，因此嫁到苗栗的平安只好輔以海陸腔客語(原鄉的腔調)或國語和筆者談話。

[48] 印尼語便是馬來語，因此與不同東南亞國籍的馬來人(或者是會說馬來語的人)可以溝通。

日期：2015 年 2 月 14 日(過年前夕)

地點：霞汐工作的餐廳內場

人：主廚、霞汐、二廚、助廚、洗碗阿姨(只能看到 5 人)[49]

環境：吵雜、忙碌、洗碗與點菜的聲音，很多人來回走動，身體需要閃來閃去，還有裡頭的人是多元的族群。

霞汐介紹了我是誰，主廚便開始與我聊天，說自己也是客家人什麼的寒暄。霞汐在煮麵時便與隔壁的二廚(馬來西亞人)聊天，說馬來西亞語。助廚(印尼人)遞食材給霞汐時會說印尼語，助廚遞食材給二廚時則是說國語，但助廚與二廚兩人溝通時有時候會說各自國家的語言，多少可以通應該都是馬來人的關係，不一定是國語。感覺得出他們三位的同事情誼不錯，也許同是非台灣人，加上移工的關係。

但霞汐與主廚的關係感覺也不錯，主廚點菜、試菜、出菜時都用國語，但與霞汐溝通時有時候會用客家話，像是說霞汐的菜有什麼要改進或者重做的都是說客家語，也會用客家語閒聊彼此的日常近況(當然有時候我也有加入)，除了霞汐，其他兩位廚師(移工)感覺上都很怕主廚，不常與他互動，也不常與他溝通。(補充：霞汐說主廚也會用客家話罵他們，所以其實所有人都聽得懂客家話的髒話，罵人不是攻擊他們，有時候是師傅在教學徒的罵，可能當天我在所以主廚不好意思罵人，不然平常都會罵人，另外主廚要跟霞汐講餐廳的話壞，還有對話內容不想讓其他兩位廚師聽懂時也會講客家話。)

最右側洗碗阿姨也是客家人，但是很安靜，跟同事們沒什麼互動。(補充:霞汐說她與洗碗阿姨下班回家的方向是同一邊,所以有時候會聊天,都是用客家話,洗碗阿姨很喜歡她,但是公司其實很想把洗碗阿姨辭退,

[49] 內場裡面也有分內、外場。筆者所在地是內場，加上許多人(包含外場服務人員等)來回走動，所以不能明確得知共有幾人，但是一直在內場的工作崗位上共是五人。

不過辭退需要付阿姨更多的薪水，因此故意會縮短阿姨工作的時數，減少她的時薪，也迫使大家跟阿姨感情不敢太好，怕被牽連。）

補充：霞汐覺得自己是公司同事的橋樑，像是請假之類的公司事務，同事們都喜歡透過她跟主廚與主管反應，還有幾個月前洗碗阿姨家裡出事，公司不借她錢，她也找霞汐借錢。霞汐說除了語言不通替同事溝通外，她與主廚、公司主管的好交情也算原因。

在霞汐身上，認同成為是她溝通的橋樑，她所走過的地方在她身上產生發酵，身具多重身份的她在職場上可以說是學以致用，擁有多元認同的她展現各種樣貌，周旋在不同身分認同的族群裡，游刃有餘。

比起平安與霞汐，香香的母國認同在職場上便很少露面了。香香的印尼認同是非常少顯露出來的，就連一起工作四、五的同事都不知道香香是印尼來的外籍配偶[50]，香香也不會主動提起，筆者曾問香香為什麼不會主動表示自己的印尼身分，香香很現實的說，因為台灣的工作環境對外國人很不利，即便有了台灣身分證，身為外籍配偶的她還是有道無形的牆被業主阻隔著，更何況是「外籍配偶」與台灣人相處時無形的壓力，讓她非常不能適應，加上她的外貌與口音根本不像外國人，所以她乾脆不提起自己來自印尼，在別人的詢問中也一律用「台灣人」做回應。

我現在有身分證啦，那我就是台灣人。剛來那時候比較麻煩，不過那時候都很少出去，所以也沒什麼困擾。工作後大家都是講國語，也很多閩南人什麼的，我就認真學國語，客家話用不到。

[50] 單看香香的外貌、口音不易察覺香香來自印尼。其實就連從小與香香相處的筆者也不知道香香來自印尼，直至筆者大學時期，某天在家裡佛堂與香香還有長輩聊天時聽長輩提起，筆者才得知香香來自印尼。

但還是有例外的，香香坦承的說，其實她會以自己與某人相處的感受來決定是否要向對方「坦承」自己是印尼人。香香認為台灣是她重要的認同，但遠在娘家那母親的根，卻也深深的牽引著她：「(略)…反正就是台灣跟娘家我比較在意。因為這邊是老公的嘛，但因為我是嫁出來的，所以還是會掛念娘家那邊去。」，認同的汙名讓香香更加在意自己的母國認同，在台灣社會情境下不得不隱藏的印尼認同，在身處舒適情境時，便容易展現：「我都跟別人說我是印尼人，我本來就是印尼人。」。

在這樣一來一往的過程中，我們可以發現香香的台灣認同是她的面具、在台灣社會環境時的偽裝，尤其面對這些不友善的聲音、汙名的攻擊，台灣認同就是她自衛的武器。而印尼認同則變成內斂的認同，不太敢表露，只在她認為的安全範圍才會展現開來，也只有這時候，她才會脫下這些偽裝，嶄露她的印尼認同。

心愛是四位研究參與者當中對印尼身份最為堅持的研究參與者，她的認同取向並未被台灣社會情境所改變，也沒有受到職涯環境的打擊而轉換自身認同，但也許因為如此，心愛頂著「印尼人」的身份打拼，努力堅持下去的結果，便是獲得更多台灣社會的掌聲。無論是之前的工廠工作或是心愛目前服務的政府單位，心愛對來自印尼的身份毫不掩飾：

> 那時候工廠用我就知道我是印尼人，我也沒什麼好不跟別人說的。我那時候都要教外勞跟台灣人用機台，我那時候都常常在學習，因為我會一點點英文也會一點點中文，大家都知道我是印尼人。

不只是之前的工廠工作，現在心愛的工作也是利用印尼身份與台灣身份兩者的結合。心愛在政府機關從事的業務是關心新移民女性、移工的相關幫助，期間常常需要印尼語與國語的轉換，出差時也會擔任口譯的工作，她同時代表兩種身份「印尼人」與「台灣人」，認同在她的身上是兩者並列、雙管齊下的，她在「根」

與「路」的中間取得適當的平衡，巧妙融入兩者認同，不特定偏向某一方，在中立之中取得政府與新移民女性的信任。另外，心愛在社區大學擔任印尼語老師，這時她的身份認同：

日期：2015 年 6 月 16 日

地點：心愛授課的教室(某國中)

人：心愛與 6 位學生(共有 9 位但有 3 位當天沒來上課)

環境：時而安靜時而吵鬧，明明是上課時間但感覺很放鬆，同學年紀都比較大，還有年過 80 的阿公來上課，同學們除了上課外感覺也像來串門子。7 點上課，我到時還有好多學生沒有出現，後來才陸續坐定位。心愛上課的方法是先練習字母；卡片的拼音練習；會話練習，上課 2 個小時中間還有 10 分鐘休息時間。

在字母練習時很多學生姍姍來遲，進行拼音練習時大家都很踴躍回答，最後的會話練習需要模擬場景，大家都有很多想法，感覺上亂無章法，但心愛都可以一一解釋與決定，另外同學上課時很愛插話，常常心愛還沒說完、解釋完，他們就急著發表意見。因為心愛發音不正確的關係上課速度有點慢，在寫黑板時如果遇到不會寫的中文心愛會以英文字代替，上課時不只是心愛教導同學印尼文，同學們也會在課堂中糾正心愛的國語發音，心愛認為這是互相學習進步的方法。

在上會話時，學生(B)提出「一位印尼移工照顧業主的二位小孩」，立刻被心愛駁回，心愛並且解釋移工在台灣的相關法律規定，說明移工申請是照顧老人，並不能幫忙照顧孩子，這是違法的。(補充：心愛說她常常在上課時傳授正確的訊息，尤其是有關新移民的法案與移工的相關規定，因為有些同學來上課是要考移民署的考試，因此可以幫助他們補充知識。)

10 分鐘的休息時間，有同學問心愛上回上課答應要介紹沙龍給他們認識，心愛拿出準備好的沙龍給大家看，並且說明沙龍的穿法。在這期間觀察到幾位同學在心愛講解時竊竊私語，內容大致是：

學生(A)：他們那邊很落後，大家都騎腳踏車，沒錢買機車，還穿沙龍，很窮耶。

學生(C)：對啊，很沒錢。

另外還有其他像是以漢文化為尊貶低異國文化的內容：

學生(C)：老師，你們穿沙龍怎麼騎腳踏車？

學生(D)：穿沙龍是沒錢的人穿的吧，大家都穿正常衣服吧？

心愛：印尼很熱，穿沙龍很涼，騎腳踏車也可以穿啊，有辦法騎啦。

學生(A)：(上前摸沙龍)，欸這材質很不好，披在身上不舒服吧，像台灣的這種都做得很好耶，這很便宜吧！

心愛:這很貴！哪有粗粗的,這全新的還要下水洗過啦,不會粗粗的啊，我們印尼人穿這個很方便，幾乎都穿啊，我這個圖案還是很漂亮的。

心愛的沙龍受到大家批評，最後沒人再討論沙龍，這個話題不了了之，心愛便默默的把沙龍收起來。(補充：明明是心愛給大家上異國文化介紹，最後怎麼變成心愛自己默默結束啊？！)

沙龍的話題結束後，學生突然注意起我這個新來上課的同學，幾個人圍著我東問西問。我大致做了自我介紹，幾位學生便開心的說自己也是客家人，客家人要學客家文化客家語言什麼的，招架不住之餘，我便說心愛也是客家人。學生立刻傳出驚呼聲，紛紛說印尼怎麼也有客家人，我跟心愛簡單的說明客家遷移的過程，心愛秀了幾句客家話，讓大家覺得備感親切，還很認真聽了心愛講解自己的原鄉所在、文化與風土民情等。

最後下課時心愛要求我要跟大家說謝謝才能離開，是用印尼語，大家都

樂呵呵的，2 個小時下來我也感受到強烈的印尼風情。（補充：明顯感受到當大家知道心愛是「華人」而且是「客家人」後的態度與之前不太一樣，不知道是我多想，還是只是因為休息時間而使氣氛得到活絡。）

這是我第一次去參加心愛的印尼課，感受特別強烈。學生們對印尼的看法褒貶不一，對他國文化的接受程度也不一致，尤其有些同學會以漢文化為中心對異國文化提出質疑，心愛的印尼老師身份在此時便會有被貶低的感受，但心愛卻都能默默接受，並且試圖改變同學們的想法。心愛的認同正如她的價值觀一樣，認為「印尼」與「台灣」是同等的，並沒有哪一樣能被刻意同化或是貶低，就像心愛教授我想法：「人與人之間最重要的就是互相尊重，是印尼人、是華人都沒關係，就算是台灣人，也要互相包容、學習。」，心的寬容大於外部的一切，也使心愛在接受各樣的言語與批評中，還是能一直堅持著自身的印尼認同。

在職場上，筆者發現同樣來自印尼的四位研究參與者，在台灣的社會情境、職場環境影響下，除了印尼認同、台灣認同兩項對立的認同，其認同意識更參差著些許「東南亞認同」。像是在東南亞商店工作的平安、餐廳擔任廚師的霞汐、替政府協助移民(移工)的心愛，其工作環境經常需要與東南亞各國移工(移民)合作，加上台灣的社會情境容易把東南亞各國移民(移工)視為「外來的」同一群，以及「新移民女性」的正名風氣下，筆者觀察三位研究參與者(霞汐、平安、心愛)，發現她們容易把同樣是來自南國的女性移民視為「我群」，而在這個時候，她們便又從印尼認同的框架擴大至東南亞認同。

平安在東南亞雜貨店的情境下再次被激發的印尼認同，更混雜了東南亞認同，工作場域裡多元的東南亞國籍人士，促使她建構新的認同框架「東南亞認同」。對霞系而言，「東南亞認同」在未進入夫家前便已建構完成，霞汐來台的頭兩年是以移工身分滯留，工作場域多數為東南亞的移工或移民，休假的時刻也時常與同事相處，在這樣的情境下，霞汐的東南亞認同得以快速的建立，而在進入夫家

後更能繼續留存。心愛的東南亞認同是近幾年才被激發的，其工作場所經常與東南亞各國的同事相處，加上心愛加入新移民女性協會，因此更加強化她的東南亞認同，同時也在各項的新移民活動中東南亞認同逐漸向下扎根。

平安：一起工作的時後我們就都是…，有點是說都是同一國(東南亞)的這樣子啦，因為大家要一起合作啊，不會分那些你是印尼、越南還是哪裡來的，因為都是外國嘛，也都要幫忙同事啊，所以我們都是一國的啦。

霞汐：剛來時都是跟外勞一起工作，我那時候就是東南亞外勞，後來跟叔叔(丈夫)結婚後，就變成東南亞外籍配偶，東南亞認同在台灣對我來說就是這樣子。現在，我又不一樣了，應該可以算是東南亞移民。

心愛：(政府)一起工作的同事也都是外籍配偶啊，協會裡面的人什麼國家都有啦，像是越南比較多，那大家都算是東南亞嫁過來的，一起加入新移民的團體。

比較起印尼認同、客家認同、台灣認同等，「東南亞認同」的出現是台灣社會對於多元文化期盼下所產生的回應，也是一種新的認同意義，對身在台灣的外籍配偶來說也是一個前所未有的認同架構，既是母國不曾聽過，又是在台灣被重新教育的新認同選項。因此，此認同可以說是族群理論中建構論所全新所建構的，是某一個族群的形成是族群成員與社會情境互惠的結果，而族群也不是與生俱來、強迫接受的。「東南亞認同」與「新移民女性認同」就是外籍配偶與台灣社會對話、協商之後的結果。

另外筆者與研究參與者的對話中，我能夠發現研究參與者對東南亞認同的認

知並不是只能夠屬於移工、移民的某一群體，東南亞認同應是東南亞國籍移工與移民所共同享有的，但在東南亞女性移民裡，東南亞認同同時也能重疊上新移民女性認同，因此筆者認為，研究參與者經由工作場域所形塑的東南亞認同其認同意義還帶有「我與移工」是同一群體的認知，捨去新移民女性的認同，像平安、霞汐便是屬於這樣的東南亞認同觀念；但對於經常與外籍配偶一起工作(政府、新移民女性協會)的心愛來說，東南亞認同撇除了東南亞移工，而是直接以新移民女性的認知，概括東南亞認同。

在宗教的場合[51]，對研究參與者認同的轉換也是產生特定影響的。香香與霞汐先後都接觸了一貫道[52]，心愛則是依舊堅持著母國原有的信仰—天主教。香香與霞汐平常工作繁忙，但有空時便會參與道院的活動，像是道親班、大典、法會等。而心愛的每個禮拜日，固定會出現在住家附近的教堂裡，教堂所辦的活動也會撥空參與。

據筆者觀察，香香加入一貫道後的人際網絡與日常生活中的人際網絡有一部份是相互重疊的，親朋好友加上同為信徒的雙重身分使香香受到道親許多幫助，尤其剛嫁來台灣的時候，這樣的人際關係更加速了她融入台灣的新生活。香香是虔誠的一貫道信徒，但筆者認為，香香加入一貫道的原因與持續的動機，多少是受到生活環境影響，兩者相輔相成的狀況下，才成為虔誠的信徒。除此之外，香香的客家認同在面對信仰時也是嶄露無遺的，因為被概括在台灣認同裡的「客家」認同，雖然已被台灣認同稀釋，但是無論是在社區、家庭、道院，多少還是有客家人進駐的生活情境，香香的客家認同便是她融入台灣生活最重要的一步。曾有一回筆者觀察香香與道親的對話，面對道親的「我們都是客家人啊，啊！妳是印尼人啦！」無意的話，香香卻是這樣回應的「我是印尼人啊，也可以是客家人啊，我在印尼就是客家人，哈哈哈…我們一樣啦！」由此可見，雖然客家認同在香香的心裡並不是一個重要的選項，但這樣的認同尤其是存在於家庭、鄉里中，也能

51 參加道院的聚會或是做禮拜等宗教的場合。
52 香香是來到台灣後鄰居帶她一起加入的，霞汐則是夫家影響。

說是香香用來融入社區鄉里的重要工具。因為夫家才接觸一貫道的霞汐，加入一貫道除了讓自己得到家人的認同，宗教的信仰也是她親近住家附近鄰居朋友的方法之一。因為工作，霞汐很少在道院出現，但道親們住的近，常常來家裡串門子。這時霞汐便會操著一口流利的客語與道親們溝通，分享最近道親班的上課內容、討論大典的事宜等。

「宗教」與「客家」是香香、霞汐和鄉里的潤滑劑，這兩者存在於日常生活中，不意被發現卻天天實作，像是客家語言的溝通、客家文化的傳承、宗教上的燒香祭拜、初一十五的大典與吃素、烹飪素菜等都是一環，認同在這時可能是宗教上的信徒親近，也有可能是血緣上的客家意識，無論如何，認同在這裡可以是一種身份，也能夠是一種族群，不停地拆開又組合的方式，散落在她們的日常生活中。

心愛的宗教信仰是母國帶來的，在她的信仰中宗教是與母國有所聯繫的，但在參與宗教活動中所有的國籍是被拋棄的，並不會有教徒來自哪裡的想法，只有我們都是信徒的觀念。有一回筆者與心愛一起去吃飯，在前往餐廳的沿途中剛好遇到幾位同是天主教的朋友，心愛與朋友相互寒暄了幾句，大多都是討論教堂的事情，直到離開時心愛才想起其中一位朋友跟她一樣是印尼嫁過來的，忘記介紹給筆者認識。但一開始筆者就有注意到，她們在開頭打招呼時就是使用印尼語，只是心愛壓根沒有注意到，筆者認為，也許是在心愛的感受裡族群的身份不是最重要的，而是同是信徒的相互關愛、包容與勉勵才是最重要的，所以才會忽略了相互同為印尼人的親近性。由此可見，在信仰裡，認同是代表同為天主教教徒的意義，它並不表示族群身份，教徒相互的認同便是神聖而不可侵犯的。前幾天在網路的專題上看到了一段話，我個人認為這像極了天主教對心愛的重要性，我把這段話用通訊軟體傳送給心愛，心愛也十分喜歡這段話，而這段話也充份表現出，信仰在心愛的生命中是多難能可貴的擁有：

信仰到底是什麼呢？

就是縱身一躍，就是我們與神之間一個永遠的約定，

是捨去舊的，開始新的生活；

信仰就是從今以後，再也不要放開你的手。[53]

從四位首訪者與台灣社會情境的互動中，我們可以發現。認同並不只是身份的代表，三位研究參與者(香香、霞汐、平安)對認同的選擇依靠所在環境的情境所選定，認同像是「裝扮」可以穿脫得宜，在不同的場合選定適當的衣著，另外三位研究參與者對認同的選定也是非常彈性的，轉換也很快速。但在心愛身上，認同就是一種身份代表，她想透過「印尼」與「台灣」的雙重身份獲得更多台灣人的肯認，得到更多的尊重。

除了上述的職場與工作環境、宗教場域等認同轉換的討論外，同時，筆者認為也不能忽略研究參與者因台灣社會情境對「外籍配偶」的汙衊，使研究參與者產生的認同反抗。謝世忠(1987：20)說明汙名化的認同，被汙名化的弱勢一方感到深深的羞恥，這種強烈的感受來自強方對弱方的判斷與描述，以及弱方負面的對自己身份地位的判斷。在這邊研究參與者的汙名化便是從優勢者的角度來反看自己，以及用自己對自身的認識來說明自身的族群認同，而這樣的認同可能是弱勢者所不願意並且想去反抗的描述(Blight，1994：49-50)。

香香：如果那個人(指某位人，並無特定的人)說我，說我…妳不是台灣人吧…，妳的口音不像台灣人，我就會回他我是台灣人啊!(語氣很兇，表情挑釁)，我都有台灣身分證了我也沒騙他啊!。但一定是人家故意的話，我才會這樣說，他挑釁我，我就挑釁他。

[53] boMb01 官網：〈22 句宮崎駿電影動畫裡最讓人聽進心裡記到老的經典台詞〉。網路資料：http://www.bomb01.com/article/16206/22%E5%8F%A5%E5%AE%AE%E5%B4%8E%E9%A7%BF%E5%8B%95%E7%95%AB%E9%9B%BB%E5%BD%B1%E4%B8%AD%E6%9C%80%E8%AE%93%E4%BA%BA%E8%81%BD%E9%80%B2%E5%BF%83%E8%A3%A1%E8%A8%98%E5%88%B0%E8%80%81%E7%9A%84%E7%B6%93%E5%85%B8%E5%8F%B0%E8%A9%9E%E3%80%82

哼~還是有人會講我們逃跑啊、偷錢啊，你們(台灣人)就對我們(外籍配偶)不好為什麼不能跑？不是所以嫁過來的都是不好的啊，那是有分嘛，有些家裡(母國)本來就教的不好她一定就壞嘛，還是有很多好很好的啊，會幫助家裡老公生病還出來工作哦！

霞汐：我照顧他(台灣先生)的孩子難道照顧得不好嗎？外面多少繼母會打孩子，我一下這樣一下都沒打過，我也照顧很好啊，大家知道啊，怎是就是有人會說閒話…我只能說他們不懂，他們哪知道我所受的苦，我覺得…台灣人太幸福了，如果那些人(說流言蜚語的人)是生在印尼，哪會那麼好，又由得他們這樣講嗎？我說的對吧？

平安：我常會說做給他們看就對了。我跟那些逃跑的(外籍配偶)不一樣，我是真的愛我老公才過來的，就算我印尼人又怎樣，印尼人還是可以愛台灣啊，那些說印尼來的哪裡來的怎樣怎樣不好才小心眼吧！

心愛：有時候我也會這樣想，我也有一點點這樣的想法。人家看我外表就一樣，可是只要一聽我說話，比較不禮貌的人就會立刻說你從哪裡來？客氣的人就會問說，你的故鄉在哪裡？我覺得我自己的口音不一樣人家多少會好奇，但是有時候我會開玩笑說，我是台灣人啊！那個對我的態度就會不一樣。

在研究參與者的反抗描述中都提到了台灣人對自身的看法，四位研究參與者從中提出自己對自身了解的論述加以反抗，同時在這個過程中也在強化她們的母國認同，想以更加坦然的心看待自己的母國身份。但筆者認為，在這之中也許也創造了研究參與者的「新移民女性」認同以及「東南亞」的認同，因為研究參與

者會以「我們」(外籍配偶)以及「你們」(台灣人)來區分我群與他群，宣稱自身族群認同的角度也是以弱勢的我群去抵抗優勢的他群。這樣的行為明顯的出現在四位研究參與者身上，同時也將成為深刻的創傷記憶。

小結

到這，對四位研究參與者來說，認同到底是什麼？是一種族群的身份、是社會情境促使的意義、是主體性的選擇、是多變的扮演？無論是哪一種，我們都能夠發現，研究參與者所處的「情境」才是迫使她們改變的主因，社會情境造成她們對認同的轉換，促使她們選擇、建構或是融入更新的認同架構。不過，在這之中我們還須注意到一件事，雖然情境是重要的，它也是威脅研究參與者認同轉換的主因，但情境並不會讓研究參與者產生同樣的認同轉換，認同的轉換需要兼顧研究參與者的主體性與能動性，她們有其權利決定其自身認同，因此在面臨情境時，所選擇的認同選項也會大不相同。另外，我們也能在研究參與者的訪談與觀察之中發現，認同的選擇，牽扯到她們自身對現在、過去、未來的認定，並不是突然產生的，而且認同也並不是只能擇其一的，認同是多樣的、在一個情境下也能是多種兼具的，而且也是擁有重疊性的。

據筆者觀察，對四位研究參與者在面臨情境威脅下，她們挑選的認同大不相同。來台最久的香香，在社會情境的迫使下，她所選擇的認同偏向「台灣人」的國族框架認同，同時因宗教場域與住家環境的影響，也帶有夫家客家認同；霞汐在面對情境時，認同則產生各樣多變的選擇，認同的取決非常彈性，但與香香相似的是，霞汐在宗教場域與住家環境的影響下，不知不覺便帶有與原鄉似曾相似的客家認同，香香與霞汐的自身認同是透過情境所激發，也是族群理論中情境論所認為的族群對認同的回應；平安來台後跟著夫家長期生活在苗栗客家庄，環境的再教育下使她產生了全夫家客家認同，此認同的建構細膩而深刻，是在台灣社會情境下被建構出的夫家客家認同；最後的心愛，面對社會的各種情境，她主動的選擇以印尼認同抗衡，她的認同選項裡，印尼認同佔極重要的部分，這也是其

離散意識的展現，在離散面對「根」與「路」的選擇時，心愛選擇了以「根」去對抗現實中社會情境對她的拉扯。

第五章 認同影響文化實踐

在第四章中，筆者討論了四位研究參與者的遷移過程、以及遷移對認同造成的轉變。但是「認同」，某一方面來說是「想像的」，它是腦子裡的一種聲音，如果沒有時實際的行動出現，我們很難看見認同、發現它的存在，在這樣的情形下「認同」也只是一種「策略」。如何把認同變成看得見的？必定是要靠身體付諸行動，因此，但在這邊筆者希望討論的是認同所導致的「文化實作」。

「文化」是人類實踐生活的基礎，它提供了人們相互理解、交往、以及參與社會實踐的空間，日常生活中文化涵蓋廣泛：語言、衣著、飲食口味、音樂等都是文化的部份。而擁有不同生活經驗的人或團體，便會將自己的記憶轉化為文化，成為文化再生產的資源。因此，當女性婚姻移民在陌生的社會中扮演文化傳遞的角色時，對原生文化、日常生活中的記憶，便成為她們在新社會中重要的元素、文化再生產的重要內容(張翰壁，2007：9)。

抽象的文化概念必然要透過「實作」才能與實際的日常生活產生連結。Bourdieu 強調在文化生產場域裡，文化系統與個人實作通常是雙向的互動、產生影響、也互為主體的。而經常的「實作」最後也將成為「慣習」，「慣習」是行動者在無意識下自然而然產生的習慣，「慣習」會確保以往經驗的一再存在，這些經驗會以感知、思維的模式存在人的身體裡，形成特性(Bourdieu，1990)，而在文化實作的過程中，認同漸漸產生改變，文化實作將會帶動認同的走向。不僅如此，文化實作中與社會情境脈絡有所不同的「差異」也容易讓認同凸顯，而經由「差異」的比較，認同也將有所改變。

四位研究參與者在母國原生家庭所習得的文化經驗，與在台灣夫家家庭文化經驗的磨合之間勢必會有未能填補到的「差異」存在，並在日常習慣與行為之中無意識的展現出來，而這些「差異」便就是母國原有文化經驗的發酵。據筆者觀察，四位研究參與者的母國經驗發酵各有相似與不同的地方，這些在與四位研究參與者的相處中都能察覺。

第五章中，我們將更深入四位研究參與者的日常生活中，以「文化實踐」作為主題，不單是聚焦在大範圍的情境、認同意識討論，而是以四位研究參與者日常生活中的細節所誘發的文化實作為案例分享。本章一共分為四節，第一節「飲食的多樣」；第二節「宗教信仰與祭祀」；第三節「語言使用」；第四節「原有生活習慣」;第五節「母國媒體文化」,討論四位研究參與者文化經驗如何產生連結、又是什麼樣的情境所造成、離散意識對文化實作產生何種佐證；同時也討論因夫家所再次被激發的客家認同與母國的客家認同有何不同。

第一節 飲食的多樣

「飲食是一個族群獨特的展現標誌，其有祖先記憶的痕跡，亦是該族群長遠實踐而來的生活內涵，這其中或許尚有族群原始的生活飲食習性，但更多數的表現應該是族群在生存的過程中與所處的土地、環境、他群的互動中產生的改變與沉澱。」(楊昭景、邱文彬，2005：73)，因此，「飲食」也可能是代表一個人的認同延伸。

一、原有飲食習慣的發酵

四位研究參與者來到台灣進入夫家後，飲食的改變是最為顯著的變化。像是香香的住家冰箱中擺放了好幾種已調味好的印尼咖哩包、椰奶、薑黃、印尼炒麵的調味料等，隨時都能烹飪出家鄉味，但並不是每位研究參與者都能自在的選擇飲食的習慣，不過飲食的實作與認同卻是息息相關。

首先，在四位研究參與者中，香香家中飯桌上的佳餚非常特別。香香家的飲食習慣喜歡吃辣，菜色不拘但一定會有魚[54]，有時候有酸辣涼拌菜、椰奶咖哩等印尼家鄉菜，在料理台灣家常菜有時還會加「魚露」或「椰奶」調味[55]，煮法對

[54] 松柏港漁業普及造成的飲食影響。
[55] 魚露或椰汁都是南島國家入菜的主要佐料。

台灣人來說相當特別，但無論香香家的晚餐有多異國風味，香香還是會替吃全素[56]的先生準備簡單的素菜。

沒人教我做啊(做菜)，哼~那時候還好年輕喔，我煮飯是來台灣才學的，看電視看人家怎麼做我去試，不然就是問我阿敬(公公弟弟的老婆)，啊其實都是自己摸比較多啦，人家也沒空理我，忙啊。我還記得那時候偷打電話回去問媽媽怎麼煮，我媽說婆婆怎麼沒有教，又說那邊菜我老公吃不慣啦，我怕她擔心我都騙她說沒跟婆婆住，其實就我只能自己學啊！

據筆者觀察，印尼菜對香香來說是無可或缺的飲食習慣，但這個「無可或缺」，其涵義卻是原有文化經驗的發酵，但這個發酵的產生緣由，也解釋了香香對初來乍到的台灣社會及生活環境帶著淡淡的怨懟。尤其是那一句「其實都是自己摸比較多」、「人家也沒空理我」語氣裡顯現出濃濃的無奈。我認為香香的無奈是可想而知的，香香的婆婆在她進入夫家時已臥病在床，四至五年後便撒手人寰，公公也相繼離開，而香香的丈夫則為了養家披星戴月的工作，因此家中的大小事全權交由香香負責。沒有長輩或親友的帶領下，香香在陌生的文化脈絡裡，她只能用過去的文化經驗和現在的文化脈絡連結。年輕的香香，應該說還是青少女[57]的香香，她靠著偷偷打電話給母國的母親、看電視學習烹飪知識度過難熬的歲月。

在台灣生活環境對她不友善的情境下，烹飪知識建構反而是由母國所來的，香香的怨懟使她對認同意識產生離散的文化現象，清楚的表現在飲食習慣上，讓她因原有烹飪文化的實作漸漸偏向娘家的「印尼認同」。也許這個實作與認同意識的產生並不是香香故意去實踐的，但台灣生活環境對外籍新娘的歧視，比較起

[56] 受宗教影響。香香也會吃素，但是母國的飲食習慣有時候還是會改不掉，因此香香家的餐桌常常出現葷食與素食同桌不同公筷的現象。
[57] 香香進入夫家時才芳齡 15 歲。

印尼母親的溫暖回饋，在飲食文化上，香香的自我認同一步步的被台灣社會推向娘家的印尼認同。

不過隨著台灣生活環境的漸入佳境，香香的飲食也慢慢產生變化。孩子出生後的幾年，香香隨著住家附近的鄰居接觸宗教，心靈上有了依靠，漸漸就安定了香香與丈夫漂浮無定的心。加入一貫道後，香香與丈夫遵循教義，飲食上改變為吃全素，香香的宗教信仰除了心靈依靠外，為了融入住家環境、尋求親友幫助也是重要的原因。因此，香香餐桌上的素菜，難道不是認同所帶來的轉變？在道親的素食飲食傳授與生活幫助的狀況下，由遙遠的母國認同再次緩緩的轉向為在地的客家認同、台灣人認同。看著香香家餐桌上的菜餚，繽紛的顏色、奇異的組合，久了對這種毫不匹配的菜色也產生和諧的錯覺。飲食的混雜成為香香家飯桌上的特色，而離散的種子也在其家庭場域裡蔓延。

平安與霞汐都是與公婆同住，在飲食上便受到許多的制約。平安原有的飲食習慣從沒出現在夫家的餐桌上。婆婆是平安進入夫家後主要的飲食傳授者，在家中的飯桌上絕對是台灣的家常料理、客家料理，婆媳的權力關係制約了平安對母國飲食文化的認同，但平安對家鄉的思念豈能說斷就斷，為了吃到家鄉菜，平安便做了許多變通。

我不會煮(印尼菜)，因為公公婆婆不喜歡啊~哈哈哈。

有時候我(偷)煮(印尼菜)，就自己一個人吃就不好玩了，所以就不想煮。…(略)…。

而且我很少偷偷煮，我都去這旁邊買那個煮好的啊哈哈哈。我上班不在(家)沒人管我嘛，就出來吃，去吃煮好的(印尼菜)哈哈哈，下班時趕回家煮菜如果提早下班我就吃一點再回家煮菜哈哈哈。而且我兒子也好愛吃，他愛吃那個咖哩，我先生也會跟我去吃，他之前常去印尼嘛，有時候他也會想(吃)。

平安的母國飲食認同不能在「家庭」的場域出現，使她經常使用外出或是工作的時間連結她對母國的飲食認同。據筆者的觀察，夫家對平安的飲食認同無法接受的情況下，使平安對印尼飲食文化容易產生文化離散現象，更加的強調其印尼飲食認同的重要性。尤其平安在家庭場域裡經常需要實作夫家的夫家客家飲食文化，夫家卻對她來自地方的家鄉味不接受，讓她非常難過，進而讓平安產生向外發展的印尼飲食認同。因此，母國的飲食文化是長輩所忌諱的，也是不予許被看見的，離散的種子只能在其他的時間場域裡不停擺盪，藏在他處。以飲食作為認同，平安的印尼認同成為被壓抑的認同，只有在家庭的外在環境才能得以展現，平安的印尼飲食認同建立是受到壓迫下所發展的。

但有趣的是，平安的公婆並不是全盤否認平安的母國飲食文化：

> 有時候我(偷)煮(印尼菜)，就自己一個人吃就不好玩了，所以就不想煮。但甜點我會做啦，有時候公公婆婆也愛吃我就常做。就是那個九層粄(客家話)，那個我會做。

「九層板[58]」，在台灣的傳統市場裡隨處可見。雖然這道甜點是平安原有文化所帶來，但客家人飲食文化的親近性卻立即讓長輩所接受。由此可見，如果飲食作為平安的認同，屬於印尼的飲食文化是需要被隱藏的，但其飲食如果與夫家的飲食文化是具有親近性的，則是能被長輩所認可的。

在霞汐身上，我們依然能發現類似的情形，不過霞汐與台灣丈夫皆是再婚，因此霞汐的公婆給予了霞汐很大的空間，婆媳相處上也能尊重她，雙方的權力關係是具有彈性以及可協調的。通常霞汐準備晚飯時會「分開煮」，丈夫與孩子跟著她吃，她煮什麼大家就吃什麼，印尼菜、馬來西亞菜、台灣飯店習得的中式菜

[58] 客家傳統甜點，一層甜一層鹹。

肴等，依據她的心情做變化。但公公婆婆的吃食便是不能隨興所至了，霞汐會用婆婆傳授給她的飲食知識烹調，有時候也會準備在飯店習得的中式佳餚，但就是沒有異國料理。霞汐的飲食認同千變萬化，待過的地方在她身上所造成的文化混雜十分多面，她的飲食文化融入了許多自身的情感，飲食變成是她所寄託的對象，不同的食物代表離散不同的「根」。記得有一回筆者與霞汐相約在東南亞小吃店，霞汐光點菜就想了很久，我們在邊吃邊聊的情況下霞汐說：

> 我剛到馬來西亞的時候很不習慣他們的食物，那時候我前夫就常帶我去吃印尼料理的攤子，他們的咖哩真的很奇怪，妳也知道應該就是不同地區做出的調配之類的，但我吃久了，就習慣了。我這次回去印尼啊，我反而覺得印尼的咖哩很奇怪，我以前都不覺得！後來我去馬來西亞找小孩時又去那間攤子吃了一次，我才覺得這才是印尼咖哩，但這裡明明是馬來西亞。[59]

飲食的混雜讓霞汐產生很大的疑惑，霞汐的根到底在哪裡？印尼、馬來西亞、還是台灣，她自己可能都不知道了，她所走過的地方終將成為離散的種子，在她身上發酵。正如她的飲食習慣一樣，最後都將融為一體，無法區分。

心愛的飲食認同則是在台灣的社會環境下被同化的消逝殆盡。心愛的工作繁忙，常需要配合政府出差，參加新移民協會的各項活動，平日晚上與六日經常要傳授印尼語，星期日一早必須上教堂，同時還要接送孩子補習等。心愛的日常活動是四位研究參與者最多的，筆者與她相約常常要排很久，有時候還會臨時有事情取消。在這樣忙碌的環境下，心愛的飲食認同因而產生改變：

> 我會做印尼菜啊，可是很少！印尼菜很麻煩，又燉又煎，還有很多香料

[59] 那天是霞汐離婚後回去印尼(2015/2)又到馬來西亞(2015/6)之後再度回到台灣(2015/10)的第 1 個月。

要放，買料又不容易，要去印尼店才有，老公也沒特別喜歡吃，很麻煩。台灣菜好做多了，加蒜頭炒一炒，肉醃一醃隨便炒炒就又香又好吃，大家也吃比較習慣，也不用花很多時間。有時候很忙啊，就出去外面買回來吃，這樣比較方便。

雖然心愛有特地把印尼菜的烹飪廚具帶至台灣，但印尼菜的佐料在台灣取得不易，加上心愛的工作繁忙，幾乎沒有時間做印尼料理，近幾年外食的習慣也間接影響了心愛對母國飲食的需求，因此飲食的認同很快地便被台灣的飲食文化所取代。只不過心愛還是會懷念家鄉的味道，那時她便會上印尼餐館打牙祭，很少在家烹飪。心愛的飲食認同在台灣的情境下漸漸的被同化了，心愛為了融入台灣忙碌的腳步，便不再實作費工的印尼菜餚，放棄了印尼飲食文化，在婆婆與丈夫的帶領下一步步的實作台灣菜餚，而夫家的烹飪實作，漸漸地讓心愛的飲食文化認同偏向台灣認同，濡化在台灣社會飲食文化的洪流裡。

小結

文化生產模式的離散，是透過各種文化的「差異」所被發現。離散主體是某種意識的帶原者，此意識提供了對「差異」的警覺，這個認知對離散主體而言是一種自我認同的基本面向(James Clifford，1994：319)。因此，研究參與者飲食的混雜，與離散意識有密不可分的關係存在，在飲食文化中的「差異」對研究參與者來說便是主流與非主流的兩端，同時也是離散意識在文化中發酵的種子。

另外，以飲食看認同與文化的互動關係，我們可以發現認同能夠轉動文化實作，兩者相輔相成互相影響，而在四位研究參與者身上，其生活環境的不同也造就不同的飲食認同。對香香來說，台灣生活環境的不友善迫使她的飲食實作偏向母國飲食文化，進而帶動認同走向，之後同樣也因為情境態度改變，使她的認同再次的轉向夫家客家與台灣認同；在平安身上，夫家長久的夫家客家飲食實作壓抑了她的印尼飲食認同，在不被夫家接受的情況下，平安的印尼認同進而被激發

在家庭以外的場域處處蔓延，夫家越是否認，平安的印尼認同越是強烈，因此離散主導了飲食認同；霞汐的飲食認同多樣且混雜，長年的離鄉背井使她常寄情於飲食，但處處發酵的飲食習慣卻容易讓她產生混淆，如果用飲食代表霞汐的認同，認同究竟是印尼、馬來西亞、還是台灣？她也沒有答案，因為認同對她來說，是混雜無法分辨的；夫家住家位在族群混居地區的心愛，其飲食文化在台灣的社會情境促使下，漸漸轉向台灣飲食文化，如果以飲食代表心愛的認同，那便是被台灣情境所同化的台灣認同。

二、夫家客家飲食

「客家菜餚」是四位研究參與者來到台灣後，認為印尼客家與台灣客家的最大差異，同時也是最不習慣的地方。台灣客家菜的特色不外乎就是以「鹹」、「油」、「香」著稱，也有許多米食料理：菜包、粄、粢粑等，為了容易保存食物也經常使用「鹽」醃製根莖類、葉菜、肉類等食材(莊英章，2003)。雖然同樣是客家菜，但四位研究參與者認為印尼與台灣的客家菜還是有許多不同的地方。就像平安所說：「我們也叫發糕，作法也很像，其實就是一樣啦！可是樣子就是不一樣，裡面加的東西也不一樣…(略)…我們長相是小小的樣子，台灣的居然有碗公那麼大！…(略)」，由此可見地域的不同造就同族群其飲食相異的結果。

首先，四位研究參與者都認為「辣」是印尼客家菜與台灣客家菜最大差異，她們紛紛認為客家菜應該要使用辛香料做為佐料，但在台灣客家菜很少加辣，也非常不習慣夫家居然「不吃辣」。

> 香香：我們好愛吃辣耶，但我嫁過來他們(夫家)都不吃辣，叔叔(丈夫)現在吃辣還是因為我的關係。來台灣後聽人家說客家人不吃辣！但我是客家人啊，怎麼我們那邊客家人都吃辣。

平安：吃辣是一定要的，我們(印尼)的客家菜喔都會加辣，辣才好吃！還有那個咖哩啊，那要很辣才好吃哈哈哈！

霞汐：我嫁給叔叔時他們家居然沒有人吃辣！馬來西亞很吃辣，印尼也吃，所以嫁給叔叔時這是真的很煩惱，最後我只能自己加辣。我在馬來西亞的時候吃東西都加辣的，客家菜也是。

民以食為天，研究參與者進入夫家的第一件事就是重新適應飲食口味與飲食文化，明明同樣是「客家菜」兩者卻天差地遠，重新學習夫家客家飲食實作與適應夫家客家飲食口味上便是夫家客家認同的建立，除此之外，平安提出的小故事更可以說明夫家客家飲食認同在夫家生活中是多強烈的實作與認同建立。

平安:吃習慣台灣的客家菜後，你回印尼沒吃到(台灣客家菜)會不習慣。剛開始回去(印尼)很開心啊，天天吃媽媽弄得菜好好吃！可是後來你會很膩很不習慣，會很想吃台灣的客家菜，我那時候回去九天，但是我第三天晚上就受不了，很~想吃婆婆用的梅干扣肉，吃那個肉，那個肉吸了醃菜的汁多好吃啊，我後來受不就自己做來吃，去市場買豬肉燉啊，還做了韭菜炒蛋、菜圃雞湯啊，但我媽他們(娘家)都說不好吃，不辣吃不下、湯又淡，可是我就很開心啊，終於吃到了厚，就是這樣子啦。

在上一節我們可以知道，飲食促使認同的轉變，進入台灣夫家的平安因印尼飲食認同不被夫家所接受因此產生壓抑的印尼認同，但當平安回到印尼時，夫家客家飲食的習慣與認同，照樣促使她在印尼實作夫家客家烹飪文化，煮一桌道地的夫家客家菜享用，以解「鄉愁」。可見認同的根隨著遷移連根拔起，直到進入夫家才又落地深根，飲食實作的慣習便是生活中最容易產生的認同影響，使平安

的認同由印尼華人轉變為台灣的夫家客家認同。

除了此之外，平安與心愛還透漏印尼與台灣客家菜的菜餚差異。平安向筆者表示她認為「咖哩」是印尼當地客家菜的一種；心愛則認為「木瓜蝦子涼拌」算是印尼道地的客家料理，可是來到台灣後這些居然都不是客家料理，而變成了印尼料理。

平安：(客家菜)都跟台灣一樣，比較不一樣的是咖哩，我們吃客家菜啊也會吃咖哩，咖哩我覺得…就是說我們也會吃咖哩嘛…所以也算是客家菜吧哈哈哈。

心愛：(客家菜)有梅干扣肉啊、菜包、菜圃蛋、燙雞、發糕，跟台灣的客家菜很像，還有木瓜蝦子涼拌，酸酸辣辣的好好吃喔…

筆者：木瓜蝦子涼拌(疑惑)？

心愛：對，它在印尼是客家菜，很道地傳統的。木瓜沒有熟的加蝦子還有魚露跟香料下去拌，這很好吃。我們那邊做喜事的時候常常吃。但是台灣人都覺得它不是客家菜，就像妳這樣！而且台灣的客家菜那個炒魚什麼的，叫什麼名子…啊，客家炒魷魚啦！

筆者：客家小炒？

心愛:對啦，客家小炒！我在家(娘家)沒有吃過，我是來台灣才知道的，剛來時在餐廳吃的啊，我才知道這是客家菜。

遷移脈絡的不同、所屬的地區不同，相同的族群產生了不同的飲食文化，對菜餚的認知也有了歧異，心愛與平安所認為的「客家菜」在台灣社會脈絡下卻成為了異國風味的「印尼菜」；而台灣大眾所認為的經典客家菜—「客家小炒」，則不曾在印尼客家人心愛的生命歷程中出現過。這不就正如台灣社會認為來自印尼

的研究參與者是「印尼人」而非客家人或華人的族群意識？食物能夠代表認同意識，當印尼的客家菜被否認時，對研究參與者來說正像是母國的客家認同被否決般錯愕：「但是台灣人都覺得它不是客家菜，就像妳這樣！」心愛直言的矛頭朝著我而來，筆者認為，這就是一種認同的反抗，當被質疑時研究參與者言語上本能的自衛。而飲食文化的「差異」造就不同於母國的客家認同建立，夫家客家飲食烹飪實作的慣性，更是具有訓練研究參與者夫家客家認同的文化工具。

另外，平安與心愛對於客家菜的印象，還有非常特別的「時節」限制。據筆者觀察，平安每回只要提到印尼客家菜的話題都非常愉悅，說話的語氣也顯得特別高興，一開始筆者以為是平安對這話題特別感興趣，之後漸漸的才在平安的言談中發覺，印尼客家菜在平安的心中也代表著愉快的童年回憶。平安同年時娘家家窮，因此父母工作忙碌，在爸爸、媽媽都必須要下田的情況下，每每平安放學回家就必需要面對空蕩蕩的房子，還要獨自照顧年幼的弟弟，但每年總是會有幾天媽媽一定會在家，家裡也不再是空蕩蕩，而她與弟弟則會幫忙準備祭拜神明或是給家人討吉利的客家菜，那時候是她最開心的時候，也是能吃到美味客家料理的時候。懂事後平安才曉得，媽媽不下田忙著準備客家菜的日子，是華人的節慶年節、也或許是每月初一及十五拜伯公的日子，難怪那時家裡總是熱鬧、街坊鄰居也歡歡喜喜。而在心愛娘家，並沒有農曆初一及十五準備客家菜的習慣，但華人年節時的確會擺上好幾道客家菜，另外就是替家人「做生日」的日子，尤其是替阿公、阿婆祝壽時特別重視，客家菜擺得滿桌，全家一起熱熱鬧鬧地圍著桌子吃客家菜、替家人做生日。

平安：我剛來台灣時才沒幾天喔，婆婆弄那個菜圃蛋，我以為有什麼節日是印尼沒有的，為什麼我想不起來這時候有什麼節哈哈哈，台灣在哪裡都可以吃客家菜嘛，客家人吃客家菜是常常的，我們那邊卻有大日子才可以吃喔，妳看是不是台灣很幸福哈哈哈。

同樣是客家菜，印尼的客家菜卻是有「賞味期限」的，這個特別的時節還是與中國傳統節慶與習俗掛勾，依著中華文化的傳統在華人傳統節慶下實作客家認同，顯得別具意義。反觀台灣的客家菜，並無特別的限制、在何時何地都能享用，客家認同藉由日常生活的實作所落實，在家庭或是餐廳場域裡都能享用美味的客家菜餚。

對研究參與者來說，這時夫家客家認同便有別於母國的客家認同，夫家客家認同是日常生活的根本，母國的客家認同是節慶年節所創造；夫家客家認同是落實在慣習的文化實作上，母國的客家認同是華人帶到印尼的離散種子，兩者同樣因飲食創建客家認同，但同樣也因飲食文化的實作得到區分，這樣的差異更有助於研究參與者建構自身的夫家客家認同。

小結

離散意識下文化實作「差異」的延伸對認同有很大的影響力，但在這邊，差異對認同產生了不同的走向，它不是創造了離散意識的出現，而是透過兩者的文化實作，其「差異」區分了母國與夫家的客家認同。同樣是客家認同，但是母國的原生客家認同便是屬於原生論下與生俱來的族群意識；而夫家的客家認同，便是在建構論下重新所學習與建立的認同。透過飲食文化實作差異的比較，認同得到轉動，也藉此改變。

什麼是「客家菜」？身為客家人的四位研究參與者，自認對客家菜本就有一定的認知，也有一套自認為的標準答案，但這一套答案來到台灣後卻全然被推翻，客家菜成為她們最熟悉也最陌生的飲食認同。重新學習客家飲食是她們進入夫家最重要的一環，而夫家客家飲食實作讓她們發現許多與母國客家飲食不同的「差異」，而差異又造就了不同於母國的客家認同，透過夫家客家飲食實作的慣習，漸漸在研究參與者的身體裡發酵，直到慣習成為身體不能遺忘的一部份，夫家的客家認同就能通過夫家客家飲食實作得到建立。

第二節 宗教信仰與祭祀

中國傳統對於神明崇拜、祖先祭祀的信仰習慣反映了群體或者個人深信原生情感所賦予對自我、親屬或是族群群體等的認知。因此祭祀行為及習慣的變與不變對研究參與者來說也是某認同轉動文化實作的契機之一。

此節首先討論原有的信仰習慣在台灣的社會脈絡如何連結，而台灣在地化神明的祭拜、夫家祖先的溯源與認祖歸宗如何轉動研究參與者的認同轉變。

一、原有宗教信仰來台

四位研究參與者中，除了心愛的宗教文化實踐是母國所帶來的，霞汐的「王爺信仰」也是原有文化所帶來。王爺信仰是馬來西亞華人的傳統信仰，一般便是祈求發財，也有人求生活平安順利。王爺信仰在馬來西亞非常常見，其廟宇數量多，在華人傳統節慶時間也時常有遶境的活動，馬來西亞的王爺信仰除了是當地華人從中國帶來外，也有在地化的趨勢。而霞汐在馬來西亞生活的時，王爺信仰便是她融入當地文化的重要宗教，尤其對於馬來西亞華人而言，王爺的祭拜是華人傳統的神祀，祭拜王爺也能說是馬來西亞華人認同建立的重要一環。

> 一開始是婆婆(馬來西亞婆婆)帶我去的，我是說結婚以後。我在那(馬來西亞)工作時，就是結婚前，有時候會跟朋友去王爺廟附近玩，那附近很熱鬧啊，順道拜拜、求財啦。到台灣時，我就有去求王爺符帶來台灣，那個符有點像平安符這樣子，像上次去馬來西亞就有去換新的符。就放在包包裡，也沒有說多迷信啦，就是求一個招財喜氣這樣。
>
> 來台灣之後去拜啊，但是台灣都是觀音、媽祖比較多，新竹這邊都觀音，王爺是旁邊的(陪祀神)，所以就是去拜王爺時順便拜中間的(主祀神)。

霞汐雖然因與夫家的婚配關係信仰了一貫道，但一貫道本身就是一個多神信仰的宗教，加上王爺信仰與台灣信仰文化親近性高，所以也並未受到夫家的反對。因為原有的文化經驗，霞汐來到台灣後依然延續拜王爺的習慣，還會帶著公婆以及先生前往廟宇祭拜王爺。馬來西亞的宗教認同推動霞汐的文化實作，到了此時，廟宇中重要的主祀神(觀音)反倒成為霞汐心中的陪祀神，而在祭拜過程中，霞汐不好意思的跟我說：

> 我每次去拜阿，每個爐，香都一樣多，供品也是放主桌(主祀神的供品桌)，但是就是在拜的過程中，我們拜拜不是會說話嗎？我就沒有跟觀音說那麼多，就是一般的祈求平安、出入順利、身體健康，但是到了王爺，我就會講一大堆，賺錢賺多一點發財、工作可以加薪、大兒子不要再跟叔叔有衝突啦，很多很多，有時候我還會跪拜王爺，或者說全部拜完後再拜一次王爺，再跟王爺敘舊哈哈哈，其實每個神都一樣誠心，只是我就是拜習慣王爺，而且都講國語馬來西亞跟台灣是一樣的吧，到了天上一樣聽的懂，我想觀音娘不會介意的。

馬來西亞認同的概念，讓霞汐在實作祭祀文化時與他人產生些許的不同，來到觀音廟，觀音卻不是主要的祭祀神明，磕頭叩首的也是旁邊的陪祀神，在旁人的眼中這是多麼特別的祭祀方法，而建構陪祀神變成主祀神的認同，就是霞汐的馬來西亞認同在作祟。

信仰天主教的心愛，在台灣住家附近也找到了天主教教堂，六日時也常到教堂幫忙以及做禮拜，心愛的天主教信仰完全不受夫家干涉，家人們都十分尊重心愛的信仰自由，就連孩子，心愛在雙方父母見面時就已先約法三章，要讓孩子跟著她信天主教，而夫家也沒有食言，只是孩子現在的年紀還小，無法自主的選擇要信仰哪項宗教，因此孩子常常一貫道的道院與天主教的教堂兩邊跑。

星期六晚上孩子就跟婆婆去道院啊，星期日早上就跟我去教堂，沒有要他一定要信什麼教，就是小孩子多接觸善的東西，善的想法是好的嘛，他阿婆帶他去也是讓他讀經，等他大一點，那時候再決定要信什麼教也比較好，想的也比較清楚了。

心愛的原有信仰不只影響她的生活，間接也影響夫家，同時連孩子都受到了牽連。在許多的婚配情況下，女性在進入家庭時就被迫放棄原有的宗教認同，必須遵循夫家的宗教認同，更何況是西方(天主教)與東方(一貫道)兩種不同宗教系統的對立，但心愛的宗教認同卻受到尊重，進而影響丈夫與孩子，離散的種子更對下一代產生影響。另外，心愛特別的地方是她並未受到夫家婚配的影響改變其信仰，反倒是夫家配合她的信仰改變雙方相處的方式，有別於一般婚配後家庭的權力關係。

小結

一個離散社群的建構證據，主要建立在一個對於「想像」的家園記憶上。Maurice Halbwachs 指出人們的記憶是一種集體行為，每一種集體記憶均有相對應的社會群體，為了強調某種社會凝聚，該團體人群會不斷以某種符號(包含文物、文字，儀式等)來重複強調此集體記憶(Maurice Halbwachs，1992)。心愛與霞汐的原有宗教文化實作勢必與這集體記憶互有關係，此宗教與信仰的參與透過特殊的情誼連結著母國或停留過的地方，離散意識藉由此產生，他們個別的記憶與現在的所在地以及過去的所在地不斷對話、協商，因此我們可以得知，她們宗教與信仰文化認同的產生，便與離散的意識密不可分。

另外，由宗教來說認同與文化實作的關係，無論是霞汐還是心愛，認同帶動了文化實作，認同作為馬達，轉動宗教實踐。在霞汐身上，馬來西亞的王爺信仰就是馬來西亞華人認同的佐證，來到台灣後因為文化親近性高使夫家欣然接受，

但在祭拜的實作上,卻凸顯出其信仰對霞汐生命歷程中重要的意義;對心愛而言,天主教認同並不只是來自於母國如此而已,更是她生命裡的全部,母國的信仰帶動她的離散意識,其宗教認同不只是在她身上,也擴散至下一代的認同中。

二、台灣客家在地化神明

除了,筆者在客家信仰上也有不同的發現。尤其台灣「在地化」、「客家化」的神明祭拜,更讓研究參與者的夫家客家信仰認同建立得到一個全新指標。在霞汐身上,對於台灣客家特有的客家義民信仰,她擁有深刻的印象。

> 阿婆(霞汐婆婆)說要去義民廟時我其實沒有想太多就去了,因為我以為義民就是關公或是城隍爺,沒想到去了是一個像祖先牌位的東西啊(義民的牌位),沒有神擺在那!因為我先去停車嘛,所以我走進去的時候我以為是人家的祠堂的地方…,我嚇一跳,想說是什麼廟,看來很冷清,感覺很像陰廟,我問阿婆她就回答不上來祂是誰啊,我一直就很困惑。但因為我就是一定會要搞清楚的那種人,我回家就問叔叔、鄰居,可是大家都說不知道,也有人說他們沒有拜,所以我就用網路查,大概就知道是以前保護客家人的士兵,死後被集中起來埋,之後人家就把他們供神拜,會保護村莊,大概是這樣啦,因為要去拜啊,我也怕說拜到不好的神,像什麼姑娘廟那種陰廟,這樣就不好了。

有了祭拜義民爺的文化實作後,這次的特別經驗讓她一直認為台灣客家人的守護神就是義民爺,而在多次的陪伴婆婆前往祭拜義民爺的情況下,日子一久她也見怪不怪了,但是不同於印尼以及馬來西亞的在地化神明、華人信仰文化的神祀,在夫家客家認同的建構下隔離了霞汐認為回到山口洋的客家認同,因此,夫家客家認同得以更明瞭的建立,而母國客家認同可能面臨瓦解。但無論兩項客家

認同是否建立與瓦解，筆者認為，霞汐跟著婆婆實作的義民爺祭拜儀式，一定會導致認同的改變，只是在霞汐混雜的認同裡，客家信仰認同的建立，可能也只是當時為了融入夫家生活環境的手段而已。

另外在夫家的伯公信仰上，研究參與者也有不同於原有文化經驗的體驗。平安、霞汐與香香無論是在印尼或是台灣都有祭祀伯公的經驗，只是實作的經驗與次數不多，但藉由印尼與台灣伯公祭祀的差異，夫家客家認同在兩項歧異的祭祀方式下，夫家客家認同得以靠著比較來獲得建立。

平安：(印尼)拜伯公的時候我們的菜要準備五樣，三個要葷的(三牲)，另外兩個會弄素的，還要準備水果、發糕，東西很多很麻煩，哪像台灣買餅乾、泡麵、吃的奶粉就可以去拜拜了，感覺也太隨便吧！不過這樣我也輕鬆啦！

霞汐：以前在印尼我媽媽會拜伯公，但我很少跟去過，所以我也不知道怎麼拜，在馬來西亞是我婆婆自己去拜，我偶而才跟著她去，而且我印象中她也沒有拜伯公(有點遺忘)？反正就是在台灣我才開始拜伯公的，也是婆婆帶著我去，不過水果那些(供品)都是她自己會準備好，我只要跟她去，然後幫忙擺東西、燒紙錢就好。

香香：那邊(印尼)不會拜土地公，我沒看過我媽媽去拜過，有我也沒印象，因為我很早就嫁過來了嘛，所以我在這邊也沒有去拜，不過就是鄰居隔壁的會提醒我啦，說初一十五要到了記得去拜伯公，有時候想起來就去拜，但是沒拜也沒關係啦，常常沒去拜喔。

無論是地方觀音廟、義民爺，還是伯公信仰，研究參與者在一次次的參拜過

程中，行動使她記得其原有文化經驗與夫家客家信仰的不同，進而從不同於母國實作的的客家信仰上轉變為現有的夫家的客家認同。祭祀信仰的參與儀式過程的操作都將是促使身體慣習的一部份，當一切變成研究參與者理所當然的生活慣習時，夫家客家認同也就扎根在他們的生活中。但比起平安與霞汐，香香的夫家客家信仰認同建立就顯得薄弱許多，原因除了公婆去世早外，先生的不干涉也是原因，香香的夫家客家信仰建立是很搖搖欲墜的，加上香香丈夫的價值觀認為：「**我們有拜老母**[60]**就好啦，老母是最大的，誠心的跟老母祈求順利，所以沒有拜伯公也沒關係。**」，其宗教觀念的介入也是導致香香慣性的使用原有的文化經驗連結台灣社會，認為在印尼就沒有此經驗了，來到台灣也不需要就此改變。

小結

研究參與者藉由信仰與祭祀操作的不同，來區分自己與夫家之間的客家族群記憶。像是義民信仰便是在地化的神明祭祀體系，面對全新的、前所未見的信仰，就如同來到台灣才藉由各種文化實作、文化差異、慣習的相互交叉所得到的夫家客家認同一樣，夫家客家認同在此被建立起來。

三、夫家祖先祭祀

另外在夫家祖先的祭祀文化實作上，我們也能發現研究參與者認同轉換的佐證。台灣客家人重視祖先，祭祀儀式的參與有助於宗親之間情感關係的連結，「祖源」同時也提供族群認同最基本的要素。四位研究參與者進入台灣夫家後，身為媳婦角色的她們，祭祖儀式的學習、祭祖知識的傳承是日常生活中常見的實作。關於夫家與娘家祭祖方式的不同，其差異也是建構夫家客家認同的重要拼圖。

在四位研究參與者之中，香香是第一位提出夫家與娘家祭祖方式的不同。尤其香香特別認為，同樣是祭祀祖先，但是夫家的「看日子、拜祖先(客語)」，一年下來往往比娘家多了好多天，這是她在祭祀上最不習慣的地方，而丈夫對祭祀

[60] 一貫道的主要神祇，又稱明明上帝。

祖先的堅持[61]，更讓她深感困擾。跟著婆婆學習祭祀知識的霞汐，對於夫家祖先的祭拜也頗有想法。另外，夫家住家供中有祖先牌位的平安，也讓她在日常活動中經常輕易地體驗到祖先對夫家家庭的重要性，在此對比起夫家與娘家重視祖先的程度，夫家便明顯的勝出，而她身為夫家的一份子，也必須要看重祖先在家庭裡受人敬重的地位。在心愛身上，身為天主教的她婆婆並不會要求她要跟著拜神，但是要求心愛祭拜祖先[62]，因此心愛會陪著婆婆準備供品、學習祖先祭祀的儀式。

香香：拜祖先除了掃墓還有很多時候也要拜！過年也要拜祖先，還要看時間不能下午拜一定要 12 點前，中秋節也要拜，7 月拜好兄弟也要準備拜祖先的東西，很多時候都要拜啦，哼~很忙哦，準備供品叔叔還會說這個不行那個不可以喔，什麼釋迦不准拜啊我東西都準備好了他卻不燒香，哼~有甚麼辦法，叫妹妹(孩子)去買過水果啊！

霞汐：我一結婚時她(婆婆)就叫我拜祖先，跟祖先說我進家門了，請祂們要保佑我，還問我有沒有跟馬來西亞夫家的祖先說我們分開了，要讓祖先知道，這樣死後才不知道要回哪個家啦！我跟妳說的這個外，農曆節日什麼拜拜那些外，有時候還看日子還要幫祖先擦桌子(供桌)，忙上忙下，水果為了拜祖先買了一大堆也吃不完，老實說我是覺得很浪費啦，有時候我看她這樣忙我會捨不得啊，我就會說媽妳別弄了，下一次好日子再清也可以，還是我下班回來幫妳做，她就說你去睡覺啦，妳去忙啦我弄弄就好，妳也不能說什麼啊，她就認為不能拖，久了我就隨她去了，祖先真的是很重要的家庭支柱啦，那現在我離婚啦，我也不知道她有沒有又跑去說媳婦離婚了跟祖先講。

[61] 香香的丈夫從不干涉香香的「家務事」。就拿信仰祭拜來說，丈夫從來不管香香是否要去哪拜神(觀音、媽祖等廟宇)、是否要拜伯公、是否要跟著他一起去一貫道的道院參拜，完全放任香香自主也不要求她。但對於祭拜祖先，香香的先生特別堅持，不但是看日子，連祭祀方式也要管，對祖先祭祀非常重視。

[62] 天主教不能偶像崇拜，但能祭拜祖先。

平安:(拜祖先)台灣常常拜喔！比印尼多很多,印尼就是掃墓的時候嘛,還有小年夜要請祖先吃飯啊,但是在台灣很多,我看我婆婆常常準備供品要拜啊,我也不知道是什麼,今天是什麼節為什麼要拜,婆婆就教我供桌上拜神就也要拜祖先(平安夫家住家的神祖牌位),所以我們常常拜祖先。中秋節啊、端午節、中元節啊,我覺得祖先很重要耶,有時候小朋友不乖我公公就會很生氣叫他去祖先牌位跪,邊跪邊打他的腳,教他啊,說這樣不乖祖先會生氣會教訓他啊,這樣對得起祖宗嗎,所以我就覺得祖先很重要耶,因為我公公就常說啊,做這件事有沒有對得起祖先,對得起家人這樣。

心愛：婆婆會說要買水果、素菜、餅乾啊、金紙、香什麼的,我就跟著她去,她就會大概跟我講怎麼用,其實常常都是婆婆弄好要我們回去拜(回婆家),但是有時間我就會跟著婆婆一起去啦,拜拜的方式也不同喔,我們印尼就是比較少拜祖先,但是這邊就很常。

據筆者觀察,祖先祭拜的文化實作對四位研究參與者的夫家客家認同建立比起其他文化實作來的快速,因為嫁娶儀式中的祖先祭拜的實作能讓她們深刻地感受到,「我已離開娘家,到了夫家全然不同的環境落地深根,這邊才是我死後的家,我的下半輩子全都會與這息息相關。」這樣的體悟是研究參與者生命經驗中非常重要的部份,正如霞汐所說「我一結婚時她(婆婆)就叫我拜祖先,跟祖先說我進家門了,請祂們要保佑我,還問我有沒有跟馬來西亞夫家的祖先說我們分開了,要讓祖先知道,這樣死後才不知道要回哪個家啦！…(略)…」。

婚配移除了女性在原生家庭的存在,而進入夫家後祖先的祭拜實作落實了女性的根,在這些儀式上,研究參與者的夫家客家認同藉由「認祖歸宗」不停地被

轉動，衝擊與瓦解他們原有的原生客家認同。

小結

Doris Francis 的英國墓園研究指出，認為墓園是建構記憶、認同、族群意識的場所，在過去、現在與未來；自己與他人；時間與空間；個體與群體之間進行對談的地方，墓園就是走入自我認同的入口(Doris Francis，2002)。因此筆者認為，祠堂、祖先供桌、墓園等場域，對研究參與者來說，也就是對話自身與認同的入口。

Connerton(1989：72)認為透過紀念儀式，藉由身體操作過去的意象，許多習慣便成為慣習的記憶，會一直保持在心中，即便不追溯歷史的過去，在習慣記憶裡，繼續著身體的實作。研究參與者會將夫家的祭祀行為內化成自己的生活的過去與記憶，認同也就在此深了根，日積月累的茁壯。

印尼與台灣客家文化裡對祖宗慎終到遠的重視程度也導致原有與現有客家文化上的差異，像是夫家祖先一年的多次祭拜儀式、祭拜儀式上各樣複雜與繁瑣的準備、祖先牌位在家庭的地位的展現…等，其「差異」也再次轉動「夫家祖先」對於家庭的重要性，加強夫家客家認同的穩固。「哪邊才是祖宗？」，夫家對祖先的重視經由實作與日常生活深入她們的意識裡，也許準備拜祖先的供品麻煩、祭拜儀式複雜到讓人困擾，但祖先在生活中的存在卻是非常重要的。夫家對祖先的慎終追遠長久下來儼然還是引起了研究參與者對客家認同的改變，因為嫁娶使得她們得以認祖歸宗，也建立起與原生家庭背道而馳的祖先祭拜以及夫家客家認同。

第三節 語言使用

「許多人都認為語言是一種溝通工具，但是如果透過這種工具在不同情境使用不同的語言，就表現出不同情境中認同的選擇以及記憶的連結，其實也隱含了權力的使用。(王雯君，2005：97)」

正如研究參與者放棄在台灣或是夫家使用母國語言，其中便含有了權力關係的存在與認同的連結，因此語言除了是溝通工具另外也能夠看出研究參與者的認同轉換與連結。

一、原有語言文化實作

在四位研究參與者中，平安、霞汐與心愛經常會在工作場域使用母國語言(停留過地區語言)與同樣來自印尼或是東南亞地區的同事溝通，但在其他的場域裡卻很少使用。不過筆者在研究參與者語言的使用上依然有不同於工作場域語言使用的發現。

首先，霞汐在使用國語(華語)時習慣使用「簡體字」。也許我們會認為霞汐是為了方便書寫，但其實霞汐寫簡體字，是在馬來西亞所學習的。霞汐的父母非常強調自身的「中國認同」，加上父母親小時候都曾學過華文[63]，霞汐雖然沒有學習過華語，但是從小耳濡目下多少略懂一二。但真正影響霞汐學習華文的動機，是被馬來西亞的華人社會情境所激發。

> 在馬來西亞華人幾乎都會說華文，他們甚至看得懂華文(簡體中文)，所以我就開始自學，要是沒有去馬來西亞，我現在一定還是不會看國語，就是華文，因為在印尼實在是太小了，多沒有意思。

> 在馬來西亞華人不會說華語是很奇怪的事，去任何地方買東西或是吃飯什麼，只要老闆是華人他就會跟你講華文，我會講但不是很厲害，重點是我不會看！一些華人朋友他們就會覺得我很奇怪，吃飯要跟我說菜單，把我當成是外國人一樣照顧，我的確是外國人，但我跟他們一樣都是華人啊！

63 早期在印尼的華人其政治傾向都偏向中華人民共和國，加上印尼對中華民國國籍的不認可，因此當地的華語教材以簡體字為居多。近十年因台商進駐印尼，才使印尼興起繁體字的教學。

這裡，又是情境論所說的社會脈絡下所激發的同化結果。為了融入馬來西亞當地的社會情境，霞汐開始學習華語，除此之外，霞汐學習華語的動機還有一個：想跟馬來西亞華人朋友「一樣」的強烈感，以及討厭被馬來西亞華人視為「奇怪的對象」，因此才開始學習。從印尼到馬來西亞，印尼華人的社會情境與馬來西亞華人的社會情境其差異，讓霞汐對自身的華人認同產生遲疑。在馬來西亞的第二年，霞汐跟工廠的朋友一起去看舞龍舞獅，她表示那一次是她第一次看到舞龍舞獅。同事一聽到她沒看過舞龍舞獅都很驚訝，紛紛提問「妳不是華人嗎」？

那時我不知道怎麼回答，他們就覺得我很奇怪，如果是現在我可以解釋，我知道是印尼政府排華的關係讓我很少接觸中華文化，但是現在年紀大了，我知道不懂的人就是不懂。

正如霞汐所說，馬來西亞的華人認為華人接觸中華文化是正常的。當地華人幾乎都會說華語，中華傳統文化也在當地得到良好的發展，華人與其他族群多有互動；但在印尼，華人受到當地社會情境與政府政策打壓，華人不會說華語，對傳統中華文化的傳承也是非常低調。這兩者雖同樣為華人認同，但所在的國籍不同，也就造就了不同的華人認同意涵。雲耀昌(2012)在他的田野裡提到，研究參與者帶著印尼華人的認同前往馬來西亞留學，卻因為不會說華語受到馬來西亞華人的不認可，因此使研究參與者產生更加強烈的印尼認同，最後在馬來西亞的留學期間，那位研究參與者都不願意再與馬來西亞華人相處，反而是更加親近一起在馬來西亞留學的印尼馬來人，語言也都使用印尼語。霞汐也面臨此問題，但她面對馬來西亞華人的不認可時卻是努力學習華文，也許是因當時她已在馬來西亞落地深根，迫使她融入此環境才學習華文，無論原因為何，「簡體字」的使用我們可以知道，那是霞汐原有的文化經驗。而環境的變遷也使認同改變，在馬來西

亞時，霞汐強烈的華人認同在此產生變質，由「印尼華人」認同轉變為「馬來西亞華人」認同。

心愛的母親在心愛年幼時經常傳唱「華語」童謠給她與手足聽。心愛形容了溫馨的圖像：小時候睡前，心愛的母親會輕拍著她的胸前、撫著她的臉，清唱著「世上只有媽媽好」。而心愛在兒子年幼時也經常傳唱這首歌安撫孩子，這在心愛的生命經驗裡，傳唱華語童謠是印尼華人認同轉動文化實作，但因為其文化親近性的關係，並不容易被他人所發現。不過在兒歌裡，也有與台灣文化親近性較弱的「差異」存在。除了華語的童謠，心愛也會唱印尼童謠給孩子聽，有時候也會講印尼神話故事當作睡前故事，而在國小時，她與孩子還組隊報名了新移民家庭的歌唱大賽。另外，心愛與孩子會用印尼語溝通：

> 我覺得說，母親的話他也要會說，就是他(孩子)一半是從我這邊來的，那我是從印尼來嘛，所以他應該也要會講印尼話，我會慢慢教他。就像我也要他跟阿婆學客家話啊，那才是母語嘛，學爸爸的母語，母親這邊的母語當然也要學。還有 XXXX 的老師有說學印尼語以後他會很有用，我就想說一定要教他。

無論是印尼童謠、印尼神話故事、學印尼話，其實同樣來自一個理由—心愛認為這也是孩子的根、是母親來自的地方、是他(孩子)應該記得的地方。此時印尼認同便帶有離散意識，影響了心愛對孩子的語言教育，除了國語，還應該要學印尼語，印尼認同不單只是在心愛身上發酵，也擴散到下一代，「語言」便是認同意識裡最顯眼、最容易察覺的文化實作。心愛的原有文化連結不只是母國，也有許多是原生家庭帶給她的影響，原生家庭的習慣讓她攜帶了許多華人傳統價值觀來台灣，與印尼「根」的連結也願意教授孩子印尼語，筆者認為在印尼的國族架構下來看，心愛原生家庭的習慣變相來說就是「印尼華人」認同的意涵？不論

是娘家帶來的家庭習慣、教授孩子印尼語的想法，其實都與心愛的「印尼華人」認同息息相關。

小結

在霞汐身上，環境迫使她轉換語言的使用這便就是情境論下個人為了自身方便導致的認同轉換，而語言便是最直接了當的方式；但對於心愛而言，母語的使用成為離散意識的發言，同時也產生延異擴散至下一代，透過這種方式，心愛的認同面向強烈的展現開來。

二、夫家客語的使用

據筆者觀察，四位研究參與者雖然與夫家同樣都是客家人，也能用客家語溝通，但其中香香、平安、心愛其娘家與夫家的客語腔調卻不同(詳見表)，因此這三位研究參與者認為，來到夫家轉換客語腔調也是必要的學習。首先我們從夫家與娘家客語腔調不同的香香、平安、心愛談起。三位研究參與者為了融入夫家環境，因此捨棄了原有的客語腔調，選擇了夫家的客語腔調。

香香：(夫家客語腔調)講久了就會了嘛，學這個不難啦都是客家話，只是現在有時候打電話給我媽，哼~我聽不懂她說什麼耶，我反而忘記娘家的客家話，也不會說了。我媽有時候還會問我，妳說什麼我聽不懂啦。

平安：厚，像我跟妳說話就覺得很親啊，山口洋都講妳這種的(海陸腔)哈哈哈，但是這邊都說四縣啦，所以我就一定要學，像我婆婆會一直教我發音啊，要怎麼唸。還有一次我老公在洗澡嘛，他跟我說幫他去拿「差故(客語)」，我說為什麼要「差故」？但是他很急啊，我就趕快去拿茶壺給他喔~然後他一直笑，他說洗澡為什麼要茶壺！他明明就是說他要「差故」啊！我婆婆就說他是要肥皂哈哈哈。就是說法很像嘛，我就以

為他要茶壺。現在講的比較好啦，有時候還忘記我娘家那邊怎麼講耶。

心愛：我會學(夫家的客語腔調)，我也是跟我老公婆婆說客家話。他們那種話說起來跟印尼的客家話不一樣，我覺得聽起來比較溫柔，他們講客家話時我就會學啦，雖然我婆婆不會跟我說客家話，但是我覺得我應該要學。

三位研究參與者都以夫家的客家腔調作為優先的客語選項。但夫家住宅剛好是在族群混居地區的香香與心愛，同時也面臨到客語漸漸隱形化的困擾，而客語的隱形化也改變了她們對客家語言的使用，也使其客家認同產生改變(在第四章第二節有詳細討論，在此不作論述)，但在這邊我們必須要了解，研究參與者進入夫家改變其客語腔調、語言的使用，對她們來說便是不同於娘家的客家認同，同時也是天天在實作的「新」客家文化經驗，直到成為慣習之後，這些也終將變成她們自身的客家認同，因此就算隨著時光的轉換，即便夫家的客家認同受到了台灣社會不同情境的打散，筆者認為還是不能否認研究參與者因婚配後因客語腔調的學習，進而產生的「夫家客家認同」。

而娘家與夫家客語腔調相同的霞汐，雖不需面臨重新適應不同的客語腔調，但相似的語言環境，也讓霞汐感到怪異，尤其霞汐認為進入台灣夫家後似乎像來到了一個似曾相似的家鄉：

霞汐：是耶，來 XX 鄉，跟之前飯店那邊不一樣(霞汐以前工作的地方)，真的厚，大家都說客家話，我發現自己又變成客家人了，想到以前山口洋也這樣，而且腔調都一樣喔！妳漸漸的就會習慣自己是客家人，妳不說我還沒有發現耶，我自己都沒有感覺就變這樣了哈哈。

筆者：而且在家也是說客家話。

霞汐：對啊，都是客家話。

娘家與夫家客語腔調的相同讓霞汐認為自己回到了山口洋，再次的提醒她客家語言對她的重要性，也重新迫使她重視原有的客家認同。在似曾相似的客語腔調環境下實作著似曾相似的客家文化，霞汐的困惑可想而知，但日子一天天推進下，這些實作最後也成為霞汐每天必要的生活習慣時，她的客家意識難道不會受到改變，建構出夫家客家認同？

語言是認同展現的顯性標誌，研究參與者的語言文化來到台灣後受到了挑戰，不同的腔調凸顯著母國的客家認同與夫家的客家認同有何差別，為了融入夫家，學習夫家的客家腔調便是重要的過程，夫家客家認同也獲的建構的可能。在香香與心愛身上，夫家客語腔調的學習建構了夫家客家認同，但在台灣的社會情境下，她倆的客家認同很快地便被台灣認同的框架所覆蓋；在平安身上，生活環境造就現有客語腔調的天天實作是最強而有力的夫家客家認同意識灌輸；最後的霞汐身上，客語腔調雖然相同，但長年未常態使用客語的她認為回到了印尼故鄉，雖然同樣是客家地區，但其客家認同可是重新所建構的，環境造就了認同的轉換，語言便是放送認同的傳單。

小結

記憶存在任何地方，語言作為一種記憶，我們的個人認同或者政治認同透過語言得以訴說以及再定義。語言的使用也象徵一種權力，避免使用某族群語言、或者族群語言的流失、優勢語言的使用，都是一種社會現象的表達，透過語言的使用能夠觀察到社會的權力關係與認同的變化(Cimet，2002：146-147)。

語言是在社會情境下最容易被影響的認同，研究參與者為了融入夫家、融入全新生活，語言是必要學習的條件。因此在情境的迫使下，客語腔調的改變就是一種因情境論所產生的認同轉換。但兩者客家的認同轉換裡，不同的文化實作所導致的認同走向將會不同，也會依研究參與者的自主性與能動性流動，但夫家客

家認同的建立對受者來說是非常重要的，除了婚配的改變外，也是進入夫家與台灣社會的第一步。

表四：研究參與者娘家與夫家客語腔調比較。

	娘家地區/客語腔調	夫家地區/客語腔調
香香	坤甸/四縣腔	新竹/海陸腔
平安	山口洋/海陸腔	苗栗/四縣腔
霞汐	山口洋/海陸腔	新竹/海陸腔 (第一任前夫：馬來西亞/海陸腔)
心愛	勿里洞/海陸腔	桃園/四縣腔

第四節 原有生活習慣

進入田野的過程中，筆者基於禮貌，在拜訪四位研究參與者時通常會準備好禮品前往，而這也是一種華人社會中經常出現的「送禮」習俗。但是幾次的往來之中，筆者能夠明顯察覺出四位研究參與者對「收禮」與「送禮」的各樣反應與想法。先從香香、平安、霞汐談起，三位研究參與者對於筆者帶去的禮品反應如同一般台灣人，也可以說與華人社會中預設的反應相同，並且會有回禮的習慣，也會因疼愛筆者要我不要再帶著禮物前往拜訪[64]。但筆者的另一位研究參與者心愛卻與前面三位研究參與者不同，心愛討厭送禮也不喜歡接受他人的禮品，原因是心愛認為印尼人並沒有送禮的習慣，也覺得送禮的親友送禮太客氣了。但當時心愛這麼說時，筆者一點感覺都沒有，還認為心愛只是客套。因此第二次的拜訪時，心愛對我再次帶來的禮品面露尷尬，還嚴肅的要我以後別再帶禮品給她，她真的不喜歡這樣客氣來又客氣去的送禮文化，雖然最後心愛還是很感謝地收下了

[64] 有時候筆者拜訪研究參與者的交通方式是搭火車、客運等，因此研究參與者們總是不希望我拿太多東西前來，怕筆者在路程中太負擔也不想筆者破費，但每當筆者再次帶著禮品拜訪，三位研究參與者還是會微笑地收下，給予回禮、然後再次客氣地說不要破費。

禮品，但這回筆者是「真的」能感受出她是出於真心的「不喜歡」這樣的送禮文化，並不是客套話[65]。

> 我最不喜歡包紅包了，你還要記得人家幫多少錢，還要記得回禮多少，好像沒有包多少就沒禮貌。我聽過朋友說過年時包給親戚小孩多少，親戚回包她小孩的比她包的少就覺得對方沒禮貌。還有就是送禮啊！我們印尼那邊去人家家裡不帶禮物的，你是客人帶什麼東西來，主人好好招待你用咖啡、水啊、什麼好吃的通通拿出來才是有禮貌，客人帶東西來真的太客氣了，你來我家代表我們是好朋友啊，沒有必要嘛。我就討厭台灣的這個文化，不習慣！包禮也是要看你家有沒有錢嘛，你家有錢就包多一點，你家沒錢就少一點嘛，這只是一個祝福嘛。

「我們印尼那邊…」這句話強烈的點出心愛不喜歡送禮文化的原因「印尼」並沒有這樣做。據筆者觀察，在台灣的社會情境下，心愛只要遇到她認為不好的事情，便會產生台灣與母國兩相比較的心情，在我群(印尼)與他群(台灣)的對照下，印尼認同便容易脫穎而出，強烈的被激發，不容忽視。正如心愛對送禮的認知深刻受到母國的影響，在筆者與心愛一來一往的過程裡，我能感受到其不能被忽略以及質疑的印尼認同。在這邊筆者不經意想，送禮表誠意算是一種華人的文化習慣，因此在華人為多數地區成長的研究參與者才有送禮的習慣，而高中時期便搬出邦加島(華人為多數地區)到雅加達(華人濡化較深的地區)生活的心愛才會對此毫無感受？又或者這單純只是個人習慣？無論答案的結果為何，我們都可以清楚知道，心愛對於「送禮」的認知深刻地受到母國認同的影響。

另外在「回禮」的習慣上，筆者也有特別的發現。筆者每次去找平安她都會

[65] 這一次被心愛嚴肅的語氣嚇到之後，筆者便不再帶禮品給心愛了。

有小東西讓我帶走，像是：椰奶、蝦醬、東南亞各國的泡麵、印尼沖泡咖啡、泰國榴槤餅乾等。筆者一直以為那是因我們所在的場所剛好是東南亞雜貨店所致，但某次在平安的住家外，筆者不經意的撞見平安拿出了東南亞商店賣的「印尼咖啡」作為回禮讓親友帶走。這時筆者才發現，平安的回禮送東南亞的禮物，並不是巧合。送禮送「母國」才看得到的商品是平安的習慣，雖然這個習慣是平安在雜貨店工作之後才出現的，但平安卻非常強調她在母國也會送咖啡、巧克力等當地禮品給朋友，所以非常堅持這是家鄉帶過來的習慣。因此筆者認為東南亞雜貨店的工作場合影響了平安的認同取向，同時也延續了平安在母國的送禮習慣。但最重要的，看著平安信誓旦旦地對我說這個習慣是母國帶來台灣所延續的，筆者認為，無論她的印尼認同是否是被工作場域所激發，她只是在做一件很儀式性的事，那就是使用回禮的特別方式，壓抑的告知各位親友她來自的地方，傳達出「我是印尼人」的重要訊息，感性的知會他人，無論她(平安)現在有多融入台灣、融入夫家、還有被住家當地所同化，但她身為印尼人的認同意識，是不容他人遺忘的。而比較特別的是筆者的另一位訪談人香香也有這樣的習慣，香香在台灣的社會情境下是靠著母國的認同與文化實作所支撐的，因此香香習慣送給台灣親友印尼相關的商品當作禮物；另外親友來家裡作客時，不是泡茶與招待水果，而是泡咖啡或是巧克力，雖然後來這個習慣受到丈夫的干涉而改變，但筆者認為這個訊息透露出當情境對香香不利時，母國的認同便會帶動原有文化實作的可能，也是離散意識的產生，但並不是每位研究參與者面對情境時都會產生相同的結果與走向，認同是一種自身的選擇，在同個情境下研究參與者會有不同的反應，這也是認同轉換中不能概括所有研究參與者的原因。無論如何，筆者認為這些是原有文化實作的發酵，尤其在平安與香香的身上，刻意送的東南亞商品像是在隱喻她們來自的地方，以及她們的認同。

接下來進入研究參與者的住家、工作場所等相關場合時，據筆者觀察，同樣具有程度不一的認同顯現，先由香香的日常生活習慣談起。

香香進入夫家時因沒有親友的帶領，因此日常生活中的許多習慣都是以原有文化連結現有社會脈絡。像是進入香香家時，必須先把穿在室外的鞋脫下，整齊的排放在門口外，換上室內拖或是光腳進入住家。這樣的行為其實是一種儀式，是印尼人對住家「土神」的尊重，但香香卻把這儀式帶入夫家，延續母國的習慣。母國的文化經驗延續，導致台灣與母國文化上的差異性，筆者認為其「差異性」不知不覺間也可能影響認同，導致認同轉換。另外香香家對「打掃」的要求與堅持也是受到原生家庭文化經驗的影響：

> 台灣人家的地板都很髒，我們印尼的都弄得很乾淨，以前家裡還會坐在地上吃飯，所以都強強的(客語：乾淨之意)，那個台灣人的磁磚都哼~很髒哦。還有洗碗啊!我們家的碗筷不會擺著不洗，妹妹他們(小孩)擺著不洗我就會很生氣，我以前在家裡我媽都會要，一定要洗起來，是怕有蟲子啦，但還有就是擺久了天氣熱會不乾淨嘛，熱就容易有細菌嘛，都會很注意，過來就是大掃除啊，我們家都會弄得真的很乾淨，小朋友一定要幫忙打掃，可是台灣人不是，我家裡真的比別人家乾淨，印尼人都比台灣注意啦，像我們印尼一天還洗兩次澡，台灣人冬天還兩三天不洗耶，很不乾淨厚。我們印尼家那邊打掃都很有水準的，我家裡(夫家)也是這樣。

「台灣人…」、「印尼人…」、「印尼人都會比台灣人…」據筆者觀察，「印尼」與「台灣」的兩相比較，是四位研究參與者常見的思考模式，這時假若研究參與者認為印尼的文化經驗比台灣的文化經驗略勝一籌，便容易讓研究參與者想起印尼好的地方，嫌棄起台灣應該改進的地方，進而建立起印尼人的優越感，母國的認同意識也就嶄露無遺。因此筆者認為，就香香而言，無論是原有文化還是現有文化的實作，文化實作即代表了她在當下的認同意義，多年來在台灣社會情境下

打滾的香香，認同早已扮演為台灣認同，但是在家庭場域裡，她則能盡情地做自己，展現她藏匿已久的印尼認同，因此家庭場域的印尼認同展現除了原有文化的實作外，強調印尼文化經驗的重要性也是認同的手段。

相較於香香，平安在家庭場域其原有文化實作的機會可說是少的可以。原因是平安在家庭場域裡擁有公婆、長輩的角色存在，容易對她造成權力關係的影響，而在婆婆用心的教導下，平安所接受的皆是夫家的文化脈絡，夫家的認同概念，而印尼認同不能彰顯的情況下，原有文化實作更是少之又少。因此平安最常對筆者說的一句話便是：「我都是婆婆教的，所以做的很好！」，也許也是因為如此，所以每次面對原有文化的相關問題，平安經常都會回答筆者：「我覺得跟台灣沒有不一樣的地方」，筆者認為，這是否也是一再強調「華人」與台灣社會的文化親近性？又或者在家庭場域裡，為了更加融入夫家，平安下意識地選擇忽略印尼認同，轉而以華人認同、客家認同提升自己與夫家之間的親密性？另外，婆婆的「夫家」客家文化傳承，也使平安在母國與夫家客家文化經驗的連結上比起其他研究參與者來的有趣，這些也將在第二節提出討論。

在霞汐身上，據筆者觀察，在家庭場域與生活習慣裡，霞汐也有許多原有文化經驗與台灣社會所形成的差異與習慣，只是離開印尼後、來台灣之前在馬來西亞生活幾十年之久的霞汐常常會分不清自己的文化經驗到底是從何而來：

> 我很年輕就去馬來西亞了，所以有時候我自己也會搞不清楚我這麼做，這個文化是印尼還是馬來西亞的，妳這樣突然問我我也會猶豫耶！對啊，它們倆種其實很像，而且我會想又或者是混在一起的(印尼跟馬來西亞混雜)，我覺得馬來西亞影響我很多，有很多我現在知道的事情，婆媳相處、拜拜、煮飯啊那些瑣事，都是在馬來西亞才學習到的，也有很多是依照婆婆(馬來西亞婆婆)要求所做的，但是久了也就成為我的習慣了。

馬來西亞的認同在霞汐身上發酵，她帶著不知道是屬於「印尼」還是「馬來西亞」的文化經驗來到台灣，因此她的原有文化經驗與台灣的現有文化經驗其「差異」，並不能說是母國與夫家文化經驗的不同，此差異應是屬於印尼與馬來西亞文化經驗在她身上「混雜」之後又與台灣現有文化經驗交會後所產生的文化「差異」。這樣的「混雜」筆者認為也是「原有文化經驗」的發酵，雖然它並不全然是母國所帶來的，但是它的確是霞汐進入現有社會脈絡時，會嘗試連結與使用的文化經驗。筆者認為，研究參與者的文化差異便是她的認同存在，但是在霞汐漂泊的一生中，認同的「根」到底在哪她根本不知道，這樣我們有能從何得知，霞汐文化實作下所形成的差異到底是屬於印尼認同還是馬來西亞認同？霞汐的認同是混雜的，她的文化實作想當然的也會是混雜的。

霞汐的實作雖然是混雜的，但筆者發現，只要是霞汐記得文化實作從何得來的，那必定是對霞汐影響深刻的故事，此文化實作也會具有符號般的代表意義，充滿感情。筆者每回與霞汐見面，就算霞汐還沒有到達相約的地方，我在遠處便會知道她快到了，而洩漏霞汐行蹤的便是那濃郁的香水味。霞汐愛噴香水，特別的是她所搽的香水不是台灣市面上可以看到的香水品牌，往往是在東南亞商店進口的香水。我曾經跟霞汐說過可不可以不要噴香水，霞汐回應我，這是她多年以來的習慣。原來在馬來西亞，很流行濃郁香味的香水，年輕女性幾乎人手一瓶，霞汐漸漸染上此道，跟風馬來西亞的朋友噴上濃郁香水，雖然已經過了幾十年，但是到現在都有此習慣：「哪一天沒搽反而不習慣，沒搽不敢出門，即便我知道台灣我這年紀的女生很少噴香水，好像台灣噴很濃的都是外勞比較多哈哈哈。」其實霞汐濃郁的香水香味不只是受到朋友的不認可、親戚朋友的取笑，就連霞汐的公婆都頗有微詞，認為噴香水的媳婦不檢點，但是霞汐卻從來不聽公婆的勸告，在這件事上十分堅持。筆者在剛認識霞汐時也不懂霞汐這樣做有何意義，也曾規勸過霞汐。但後來，我發現我愚蠢的可以。

「我小孩還會說，這是媽媽的味道耶，我聞到這個香水才會安心。」原來，霞汐的香水味是對馬來西亞的思念，也是濃濃的母愛展現。與霞汐的相處之中，筆者認為對霞汐來說，馬來西亞是一個隱形的存在，馬來西亞的認同影響了她一生中非常重要的一部份，第一次出走、第一次婚姻、第一次成為母親…，最後卻一一被剝奪，被逼著離去，這個國家是一個多麼痛苦卻又不捨的存在，她想念孩子，她想念那邊生活十幾年的人事物，但是她卻再也回不去，馬來西亞的認同包含了很多情感，尤其是來自於孩子。在台灣的夫家中，這個認同是多麼難以啟齒的存在，一個離婚女人的身份、一個生過孩子的身份、一個被冠上狠心母親的身份，因此在台灣夫家時，當馬來西亞的所有一切都像流沙一樣逝去時，這時候香水就變成她唯一能握在手中的信物，無論眾人再怎麼反對，他們也不知道香水對霞汐的隱晦符號，這個連結孩子的馬來西亞認同，也就能安穩地留在她心中。霞汐的「搽香水」已經不是個人習慣所能簡單帶過了，這瓶小小罐的東南亞香水，其實代表了霞汐的馬來西亞認同觀念、她對馬來西亞的記憶、以及母親對孩子深刻的愛。

比起四位研究參與者，心愛在印尼生活的時間較長，原生家庭所居住的地在族群混雜的鬧區地段，因此其認同走向多以印尼認同為主，原有文化與台灣社會脈絡也產生較多差異，在新舊文化之間的連結上，便容易呈現許多不同的面貌。首先討論與夫家文化親近性較強的地方。心愛的原生家庭家教嚴格，父母擁有強烈的華人認同，因此訂令了許多中國傳統儒教思想當作家規，心愛在這樣的環境下成長，出嫁後也把此習慣帶進夫家：

> 我們家(娘家)吃飯的時候一定要去先跟爸爸媽媽，家人啊先說，我要吃飯了，我先吃飯了，才可以吃飯，不然就是不禮貌。還有出門前要先告訴家人，回家也要先去請安，說，媽媽爸爸我回來了、爸爸媽媽我要出去了。還有睡前也要去請安，跟爸爸媽媽說晚安。我現在台灣(夫家)

也是這樣，這是我在印尼帶過來的習慣這樣，我們印尼的華人比台灣人還要傳統，這也是一個事件。

同樣是華人文化，但台灣家庭裡已經很少有「請安」的習慣，身為印尼華人的心愛卻把這樣「傳統」的華人家庭倫理帶進台灣，筆者認為這是一個很有趣的現象，生長在華人大宗地區的台灣人一點都不在乎此道，嫌棄這樣的傳統浪費時間沒有意義，但生長在華人為少數族群的國家中，當地華人為了維繫華人意識、傳承華人文化，在當地社會情境如此排華的情況下，便從家庭場域著手，從小灌輸孩子華人認同的意志，令人十分驚訝。當心愛把此文化帶入夫家時，筆者一開始以為這只是單純的原生家庭文化的延續，後來才發現，這是心愛「華人」認同的展現，心愛把直系血親教育他們的華人傳統倫理觀念帶入夫家，不只是教育孩子，也是在灌輸丈夫身為華人應有的倫理與道德，利用家庭場域實作華人認同，更是落實華人認同的根本。正如心愛跟筆者說過「不管是印尼人還是台灣人，我覺得我就是華人，就只是華人。」理解心愛的家庭背景後，我徹底領悟了這句話對心愛的意義，心愛的華人認同是在家庭教育中建立的，在此背景裡，華人認同成為「家」的根本。

由生活習慣來看認同與文化實作的互動關係，在四位研究參與者之中，她們因認同所產生的文化實作各不相同，也發現認同帶動文化實作是兩者常見的互動關係，另外，文化實作通常是因原有文化經驗與台灣的社會脈絡有所「差異」被察覺，而差異的出現也就容易探究認同的偏向，因此文化實作的「差異」是認同被察覺的重要關鍵，如果沒有差異，其研究參與者的認同就有被情境所同化的可能，正如與公婆同住的平安便是一例，但是我們也要知道，沒有差異並不代表並沒有其他認同的存在，像是心愛的華人認同，她認為華人認同並不是所於「印尼」或是「台灣」的，華人認同就只是家庭根本的存在，是獨立於台灣與印尼之間的第三項，而沒被發現的差異，很可能是文化親近性的接近。

小結

Hall 認為「差異」是老會出現在「類似」的身分內，也一定會「發酵」下來。所謂的認同生產與再製活動，是透過轉型與差異來進行。藉由體認的差異，而不是在企圖成為整體的一份子時否定它，離散意識才有可能發生(Hall，1990)。在此研究中「差異」的發生特別的是，四位研究參與者身上除了背負有別於台灣社會情境的母國文化差異外，也含有「印尼華裔」的華人離散成分。因此，在研究參與者的離散意識中，除了一下便能察覺文化實作差異的離散認同外，還有許多我們「未」能察覺的離散意識存在，而這些離散意識並非不存在，而是基於文化的親近性，我們難以察覺。正如心愛的印尼華裔離散意識的發酵促使她在夫家實作傳統的中華傳統儒家文化，我們雖覺得特別，卻不會對此文化實作感到訝異，其就是因此文化實作與我們的文化親近性高，離散意識也不容易被發覺。

另外，據筆者觀察，在四位研究參與者之中，香香在台灣社會的強迫下認同多偏向台灣認同，但在家庭場域裡，她能隨興地做自己，其清掃習慣就是印尼認同得以展現的文化實作；在平安身上，印尼認同的文化實作少之又少，印尼認同是隱晦的存在，而文化實作只能靠著儀式性的送禮行為得到喘息；霞汐的認同是混雜的，因此其原有文化實作也是混雜的，但是我們還是能從他的生命經驗裡察覺認同的走向，像是香水與簡體字所代表的認同走向，就是馬來西亞認同的展現；最後的心愛，她的原有文化實作不只是有「差異」性的，也有文化親近性高的，無論是教育孩子印尼語、夫家實作她從娘家帶入的中國傳統儒教文化，這些都是其印尼華人認同的展現。

第五節 母國媒體文化

媒體的發達，改變了移民團體對認同的取向。McGrath(2002)研究美國韓裔學生，發現使用韓國媒體的學生比較容易認為自己是韓國人，而使用美國當地媒體者，趨於認為自己是美國人。藉由母國的媒體資訊，得以凝聚族群認同，國家與

疆域不再是一個固定的連結，媒體連結了移民與原生國家的關係，也能持續強化移民對母國的認同意識。

十月[66]左右筆者閱讀網路新聞時得知有關印尼加里曼丹熱帶雨林大火焚燒的消息，後來筆者與平安及心愛分享這則訊息，她們兩人也對此消息非常憂心，也說有注意到這件事。反觀另一位研究參與者香香，筆者與她討論此訊息時她一臉茫然，還追問我有沒有影響到當地人的生活，才說要打電話回家關心母國的親友，「我覺得妳比較像印尼人耶，我都不知道了為什麼妳知道？」香香如此對我說。

香香的這句話使我思考，的確！為什麼我會知道而香香卻不知道？那為什麼平安與心愛都知道但是香香不知道？據筆者觀察，平安與心愛的工作上經常接觸媒體，平安在東南亞雜貨店工作時會使用印尼的網頁瀏覽新聞，心愛也因為工作的需要必須了解母國的時事，因此她們兩人時常上母國的媒體網站瀏覽。兩人在智慧型手機的使用方式上也相向，平安使用的手機介面語言是用印尼語，連結網頁時也是用印尼網站當作首頁；心愛的手機介面語言使用繁體字，但她的手機桌面上備有中文與印尼語的 Google 翻譯，網站是印尼網站與台灣網站使用率佔各半，反觀香香對母國媒體資訊的接觸少之又少，難免對母國發生的事件不易取得。

平安：上班的時候會看雜誌跟新聞，有網路很方便嘛，那印尼有什麼事情就可以知道。現在跟印尼的朋友、家人聯絡啊都可以用手機，用 LINE 很方便喔，還可以免費打電話，也可以用 LINE 看印尼的電視，很好耶。

心愛:(工作需要接觸東南亞移工)因為有外勞啊，所以他們發生什麼事，國家有什麼事妳要知道，這樣才能了解說他們在擔心什麼、理由是什麼。我就有時候會去看印尼的新聞，而且說因為要翻譯，就常常看 Google

[66] 2015 年

說這個印尼又叫中文什麼。還有用手機聽印尼歌，這個也很方便，手機裡面用 YouTube 放音樂。

母國媒體資訊的使用連結了平安與心愛的印尼認同，媒體資訊的使用改變了她們對國家與疆界的現實距離，只要上網就能拉近自身與母國的現況，也能從母國的媒體得知所處社會的文化與脈絡，更能藉由母國媒體重新定義自我，而不是單向的被所處社會所同化，平安與心愛在這樣的情況下不斷強化其印尼認同，母國媒體創造了全新的認同方針。

小結

Gillespie(2006)認為當今媒體的傳輸與虛擬時代改變了人們的生活方式，同時也重新定義了世界、群體、個人與自我。尤其是帶有連字符號的離散族群，例如美國華裔、馬來西亞華裔等群體，他們容易透過報章雜誌、網路、電視傳播等學習中華傳統文化的知識，由此與自身所處的社會環境做連結，在不同的文化架構下，重新定義自我。心愛與平安便是透過這樣的方法與台灣社會對話，同時媒體的方便、跨國社群的使用除了能夠連結她們與原生國家的認同，同時也給予生活基本資訊上的協助，像是利用印尼與網站了解目前台灣社會的風土民情等。所以，藉由媒體傳輸，研究參與者的原有認同得以延伸，離散社群便容易形成跨國性的想像社群。

第六章 結論

本章將進行研究總結，回歸至本研究的主題，關於遷移歷程對認同產生何種變遷；與社會脈絡又是如何互動，在移動之後日常生活中新舊文化如何產生連結討論；以及客家意識產生何改變。通過本研究的四位研究參與者所進行的田野觀察、訪談內容所得到的研究發現，研究參與者所遭逢的遷移過程，導致認同轉變的重要因素有三種：包含當時所在地的社會情境、離散意識、文化實作的差異，三種依照研究參與者的自主性與能動性影響研究參與者認同的選擇；而遷移過程中其離散意識將造就新舊文化間的混雜與連結。最後在本研究當中，關於外籍配偶其族群文化日常生活實作、客家文化再生產以及外籍配偶認同議題的擴展，以做為未來研究之展望，同時也得以提供印尼客家文化或是海外客家認同議題的參考。

在本研究的過程裡，筆者認為身為女性，為了更美好的生活、為了更理想的環境而去遷移，但是遷移並不一定就能吻合她們心中對於美好生活的理想。可是女性飄落到哪，便以哪為家的從夫觀念，讓她們挺直了腰面對生活上的各種難題。而「遷移」所帶來的困境，「認同」便是一例，為了融入接納國、為了進入夫家，她們自身的認同產生很多轉變，在飄落下來、安身立命的日子裡不斷的修正自己的認同、不斷調適自己的文化，認同隨著時間、空間、情境產生各種策略。但原本來自哪的「根」，離散的意識在遷移中卻緊緊跟隨，無論認同作出何種策略，骨子裡的母國認同還是會不小心顯露出來、出現發酵，尤其在文化實作的時候，文化「差異」便就是她們離散意識的符號。

遷移雖然辛苦，但她們甘之如飴，不過這個甘之如飴並不是因到了更美好的地方生活，而是為了「家」。「找家」，是遷移過程的重要規劃，女性的韌性也就此展現，生命中的各種變化都是為了「家」而調適，正如她們多樣的認同策略，隨時在轉換、隨時在扮演、隨時準備好應付各種情境。本研究最重要的，不是說明因為情境使研究參與者變成「誰」，定義她們是「什麼人」；而是透過研究理解

她們認同為何而變化、又是怎麼轉換，這才是此研究真正的目的。

第一節 研究發現

首先我們已經知道，遷移的過程中，其認同的轉變是依據所在地社會情境、離散意識、文化實作的差異，這三種因素產生。在研究參與者的生命經驗裡，無論認同如何變化，我們都能得到同個結果：遷移的過程中「情境」是對研究參與者認同影響的最大主因，也是研究參與者選擇如何與社會脈絡互動的成因。

研究參與者移動過後其文化出現何種混雜、不同的文化經驗如何連結。本研究中筆者對研究參與者的觀察，發現研究參與者其文化的混雜多半是來自離散意識的展現，文化實作上的「差異」便是離散意識發酵的證據，無論研究參與者其發酵的文化差異與接納國的社會情境是否具有文化親近性，原生家庭以及母國的文化經驗都將留在她們的身體裡，在台灣的社會脈絡下，不經意地或是有意的透過離散認同所實作出來。

最後，在研究參與者新、舊客家意識的改變以及母國客家與台灣客家認同的討論中，研究發現研究參與者透過兩種似曾相似的客家認同其文化實作的「差異」比較，她們能夠察覺新、舊客家認同的不同，建立屬於夫家的客家認同。而夫家客家認同的建立除了母國與夫家客家文化差異的比較，文化實作的慣習也是夫家客家認同建立的幕後工程，同時本研究也發現，夫家祖先的祭拜也是夫家客家認同能夠迅速在研究參與者心中占有重大位置的文化實作。

在本節中，筆者將以一、情境與認同轉換；二、離散意識與認同；三、夫家客家實作與認同，這三個段落更加深入研究問題，再依序詮釋與討論。

一、情境與認同轉換

生命歷程的不同使四位研究參與者的認同轉變各不相同，就算研究參與者面臨到相似的情境，其認同也會依據研究參與者自身的選擇呈現不同的結果，個人認同

的產出是沒有邏輯與標準答案的，但我們能夠得知，在此研究中「情境」是促使四位研究參與者對自身認同產生狐疑，進而自身認同改變的最大因素。

首先，我們先來討論來台最久的香香。香香在印尼的國族框下成長，讓她自認自己是「印尼人」，但印尼打壓華人及生活環境與原住民的隔閡、父母的家庭教育等，讓她產生了「印尼華裔」的認同想像；進入夫家後，為了提升自己與夫家的親近性，她便強調起跟夫家同為「客家人」的族內通婚，原鄉原有的客家認同就此轉變為夫家「現有的客家認同」，但隨著來台時間更久，夫家的客家認同被更大的「台灣人」認同架構所概括後，之後香香便時常以台灣認同作為最主要認同，但在某些時刻，她的印尼認同、客家認同也會脫穎而出。像是住家附近的鄰居與宗教場域的親朋好友都是客家人，香香便會以夫家客家認同當作最主要認同，而在家庭場域時，被台灣架構所壓抑的印尼認同也會脫奔而出。

遷移過馬來西亞與台灣的霞汐，從小印尼排斥華人的社會情境讓她厭惡印尼急著出走，而她的「印尼華裔」認同便是在這樣的情況下所建立的；出走到了馬來西亞後，為了融入當地社會與進入馬來西亞夫家，霞汐又把印尼華裔認同轉變為「馬來西亞華裔認同」；結束上一段婚姻，來到台灣的霞汐，移工的身份與待過馬來西亞的遷移過程讓她的認同產生混雜的現象，直至進入台灣夫家，認同的模糊與混雜再度產生改變，以夫家的「夫家客家認同」為最主要認同，但是認同的混雜並沒有就此消失，像是職場環境裡，霞汐認同的混雜就能在此套用，配合情境提出對自己有利的自身認同；在霞汐準備離婚回原鄉的訪談中，筆者發現霞汐的認同又再一次回到了印尼認同，我正以為霞汐漂泊的心終於要定下了，沒想到過了幾個月後霞汐卻又帶著孩子獨自回到台灣生活，原因是「我不太適應印尼的生活，而且我還是很討厭原住民，所以就想，回來台灣住住看吧，也許會這樣住下去也不一定…。」聽到這裡，我知道，無論霞汐是否回到印尼、或是又決定漂泊到哪，她的家是永遠不會有一個明確的地方。經過多年的漂流，也許霞汐早已習慣隨遇而安、走到哪哪裡就是家的生活，正如她的認同是無法捉摸的，認同

對她來說也許只是一種手段罷了。

在平安身上，「印尼華裔」的認同也是她在印尼時最主要的認同，另外受到資訊媒體的影響，平安從小就非常嚮往到華人為主的國家生活；進入夫家後，在夫家情境與文化實作的促使下「夫家客家認同」成為平安來台後最主要的認同，但是在進入職場後，職場情境又再度的激發平安的「印尼認同」，不僅如此，職場的環境裡除了印尼認同，另外也創造了平安的「東南亞認同」；而夫家對平安印尼認同的打壓下，離散意識也使平安在家庭場域以外展現其印尼認同意識。

最後的心愛，在印尼的社會情境裡，「印尼華裔」也是她最初的認同，不過比較特別的是，心愛在印尼所居地方經過遷移，所以其認同也有經過些許的改變，雖然同樣都是「印尼華裔」的認同，但是比起其他三位研究參與者，居住地區經歷過強烈排華迫害的心愛，在她的思維裡「印尼華裔」其認同也能擴大框架到「華人認同[67]」，除了排華暴動，多少也是受到父母親傳統的華人教育而來，因此心愛常常向筆者表達「我覺得我們華人(印尼華人)比你們更傳統、更華人」，進入台灣夫家後，心愛一開始也十分強調與夫家同為客家人的認同，但是在多次的拜訪下，筆者發現心愛的父親讓她遠嫁來台的原因，其實是「華人認同」的強烈，原生家庭的教育徹底影響了心愛，因此筆者認為，「華人認同」才是心愛決定與丈夫締結的原因；進入夫家後，在心愛身上我們很少看到母國與夫家客家認同的出現，反而是因為台灣的社會情境，心愛的自主意識選擇了「印尼認同」作為對抗台灣社會情境的主要認同，除此之外，心愛還加入了新移民女性的社團，她的認同走向也有許多為新移民發聲的認同。

情境對認同具有極大的影響，本研究發現，當研究參與者自身在不同的時間與空間裡，認同也將出現改變。以情境的大框架來看認同，研究參與者唯一相同的認同，是在印尼的社會情境中，印尼的社會脈絡對華人的各樣的打壓、欺凌使

[67] 在這邊筆者所要表達的華人認同已經不是國家所能限制的認同概念，而是全世界裡，具有華人血統、還帶有華人傳統、擁有華人思維、以華人的生活方式生活，並且自認為是華人的「華人認同」。

研究參與者的認同都是以「印尼華裔認同」為主，她們的客家認同是存在的，但卻受到華人要團結的限制，不能伸張。

情境是重要的，但我們也不能忽略研究參與者對「原生」客家認同的執著。正如客家認同雖受到印尼華裔認同的限制，但是在日常生活上，研究參與者實作客家文化，使用客家語言、烹飪客家菜餚。因此在印尼的生活情境裡，研究參與者的客家認同隱藏在華人認同底下，總是被忽略，就連研究參與者(平安)都曾表示她以為「華人就是客家人」。這句話強烈凸顯客家認同對研究參與者是理所當然的存在，只是它的存在卻很少被提出，卻也不能被否認。可見在情境的逼迫下華人作為認同的首要時，原生的客家認同依然存在，同時是日常生活中文化脈絡的全部，但客家認同依然是不值得被提及的，在印尼的社會脈絡中，華人認同才是研究參與者的唯一選擇。由此可見，雖然情境是重要的，但情境不能表示研究參與者的所有認同，而這也證明了，無論情境對認同的有多重要，原生的認同情感，也是不可被抹滅的。

而在夫家家庭，我們也發現婚配對女性認同的改變擁有重大影響力，研究參與者在進入夫家時非常強調自身與夫家的文化親近性，紛紛提出「我們同樣是客家人」、「我們同樣是華人」的連結，而這個連結在母國時是一點都不重要的存在，可為了融入夫家與合理化自己與丈夫締結的婚配關係，文化親近性高的認同變成值得承認的認同存在。來到台灣社會後，四位研究參與者的認同走向隨即依所在地的情境產生變化，認同依造她們的自主性與能動性作出選擇，其中夫家住家附近的人事物、工作場域以及宗教場域、組織與團體的情境將是促使研究參與者認同走向出現改變的最大因素，而在台灣社會情境的逼迫下，同時也可能因離散意識的產生，使認同出現與所在地的情境脈絡完全相斥的認同意識(在二、離散意識與認同將討論，在此不作論述)。

另外，透過研究參與者，我們能夠發現認同是透過生命經驗所浮動的，因為生命經驗的無法預測，我們很難推測自己未來所發生的事，因此認同也就隨著生

命經驗長期在變化。正如霞汐在她要離婚回到印尼的時候[68]，她認為印尼才是她的家，她是「印尼人」才對，即便她多討厭自己的國家，但是才回到印尼沒多久，她卻又再次回到台灣生活[69]，原因是她認為自己習慣了台灣人的生活，回到印尼非常不習慣，加上實在是討厭印尼社會的排華氣氛，並且認為台灣才是她永久的家。由霞汐的生命經驗與認同變化我們可以清楚的理解，生命經驗對認同具有重大的意義，認同是透過研究參與者的過去、現在、與未來對話後所產出的，而在每個生命經驗的當下，所產出的認同當然也會有所不同，因此我們無法切割生命經驗與認同的相互關係，在談認同時，也不能遺忘生命經驗對認同的重要性。

到這，研究參與者的認同可以用何種族群認同理論所定義？筆者認為這是一個疑問，本研究的研究參與者是無法用任何族群理論框架去定義其認同意識的。在筆者看來，對研究參與者來說認同是混合著原生論、情境論與建構論，完全依照著研究參與者的詮釋產生質變，而我們又要怎麼去拆解其認同是屬於原生論或是情境論？正如今天平安跟我說，她從有意識時就知道自己是客家人，雖然來到了台灣，客家的文化實作對她來說有了些許改變，但到底一樣是「客家」，夫家客家認同的建立像是她接受了同文化但是不同實作的學習，其實跟認同沒關係，乍聽之下，夫家客家認同就是原生的客家認同，只是文化實作的方式不一樣罷了，夫家客家認同便可用原生論所定義；但是兩個禮拜後，同樣的問題平安卻有了不同的解答，她認為夫家客家認同有別於原鄉的客家認同，全然是現有認同體系，尤其祖先所在地的不同便是讓她得知客家認同有所不同的體悟，夫家的客家認同應該是現有認同，在這樣的情況下，夫家的夫家客家認同，又可以用建構論去解釋。

這樣的現象在研究參與者身上常常發生，也許身為研究者，定義研究參與者是筆者所應該要做的分析，但認同的概念本就是模糊而多變的，只有她們能夠真正的解釋認同。認同會隨著她們當下的情境去感受與詮釋，當下的情境透過她們

[68] 2015 年 02 月。
[69] 2015 年 12 月。

所經歷的過去、現在還有想像的未來所控制，在這樣的情況下認同也就是浮動的、充滿未知與變化的，平安的夫家客家認同詮釋便是很好的例子。

認同從來沒有一定的答案，隨時可以改變，認同是一直創造的，與過去還有未來不停對話的結果，它可以是多重的也可以是單一的，正如現在，筆者也無法輕易的定義自己一定是誰、只有一個身份，難道每個人都可以輕而易舉的定義自己是誰？認同是經由比較與對話的產出，但這個產出是人生命經驗中記憶的過去、發生的現在、想像的未來不停交織的結果。筆者認為，認同並不能使用族群理論所定義，因為它本就是會依據自我的詮釋所變化的，我們只能說它出現了什麼變化，關於族群理論的解釋方式，筆者認為是一種非常量化的答案，這種一定是某一個理論的解釋筆者認為無法詮釋本研究的結果，因為我無法用族群理論去框架研究參與者們任何一個認同發生的原因，我也深怕這樣的定義概括了所有認同發生的現象，出現偏頗的研究結果。

二、離散意識與認同

Hall 在《文化認同與離散》一文中所提到，依歷史的迫害與殖民的過程，加勒比海地區黑人文化裡有三種重要的認同，正是非洲認同、歐洲認同與美洲認同：

> 因為殖民地經驗，非洲認同所以是被壓抑的文化認同。同時也是加勒比海文化裡淺意識中說不出口卻心照不宣的「存在」。…非洲的認同因歐洲的介入沒了發言權，非洲未說出口的歐洲已經強行代為發言，沒完沒了的說個不停。…歐洲中斷了我們與非洲的談話，「歐洲」強行成為加勒比海文化中所「扮演」的力量。(Hall，1996)

歐洲說出口沒完沒了的認同，正如研究參與者進入台灣後因社會情境所產生

的「台灣認同」、「夫家客家認同」相似。台灣認同與客家認同，成為研究參與者的專業的描述者、強制的轉譯系統、一股外在力量，研究參與者無權過問喜不喜歡，情境所迫使所改變了她們自身的認同，而在這時候被壓抑的印尼認同便會如同脫韁野馬一樣，急著脫困而出。

據筆者觀察，離散意識是研究參與者印尼認同出現的主因。在香香身上，印尼認同的出現只會在家庭場域，因為只有在家，她才能放下所有台灣認同的偽裝，實作印尼文化，印尼認同變成家庭場域的延伸，其離散意識的產生，除了台灣的社會情境外，印尼母親給予的幫助也是原因，因此香香的母國文化離散意識展現並不是只有對所在地的無奈，還有是許多是母親的愛；在霞汐身上，她的離散意識較多是出現在馬來西亞認同面向，筆者認為這跟她的前一段婚姻的親生孩子有關，尤其是進入台灣夫家後，「離婚女人」的種種負面言論對她來說已經是很大的傷害，她又要如何展現與親生孩子有關的馬來西亞認同，除了透過隱晦的方式，別無它法，離散意識除了對馬來西亞認同的發酵外，也是帶有母親對孩子的思念；對平安來說，夫家與日常生活中各樣夫家客家認同的文化實踐，導致平安反向母國認同的激發，尤其夫家壓抑了平安原有的印尼文化認同出現，使平安的印尼認同只能藉由家庭以外的場域所展現，其印尼認同便是偷偷的、不被接受的文化認同；最後的心愛身上，心愛教育孩子學習印尼語言、傳唱印尼童謠，離散意識造成下一代印尼文化的延異，而離散意識的展現不只影響孩子，就連丈夫也受到牽扯。另外，對於心愛對台灣主流社會是以「印尼認同」作為自身主要的認同，筆者認為也許這也是一種離散意識的展現，因華人意識得不到台灣人的認同，轉而使用印尼認同對抗台灣社會脈絡。

另外，四位受訪者還有一個離散意識共同展現的時刻，那便是當情境以「外籍配偶」作為一個主體汙名化她們時，同樣身為外籍配偶的「新移民女性」認同並會被激發，反抗社會情境。在此時，我們也能夠發現在台灣社會情境下被建構、研究參與者平時很少提及的「東南亞認同」也會一同出現，當研究參與者受到汙

名的攻擊時化的攻擊時，「東南亞認同」與「新移民女性認同」便會是她們經常使用的認同反抗，其中在這個反抗的時刻，研究參與者的內心通常也是矛盾的，因為她們要以我群(外籍配偶)與他群(台灣人)來分割自己與台灣社會，同時也把自己與夫家作切割。外籍配偶的汙名化對研究參與者來說是難以與他人訴說的責難，同時切割自己與台灣社會的作法，也容易使研究參與者產生創傷記憶。

研究參與者離散意識的展現都是與印尼、遷移過的所在地有關，但離散意識的展現其實不容易發現，主要是必須透過研究參與者的生活習慣與文化實作才能發現原有認同的存在。正如文化生產模式的離散，便是將離散的概念放在人群與地方、生活、物質的互動上討論，例如：離散意識在音樂、電影、文學、飲食等文化產品的場域上實踐。原有認同因為受到台灣社會脈絡的影響，所以才產生離散意識，而離散意識的發現又是在文化的差異上出現。因此對香香、霞汐與平安來說，原有認同是一種難以提及的認同模式，但它確實存在；對心愛來說，印尼認同是她受到台灣情境脈絡的激發，離散意識促使她以「印尼認同」作為面臨台灣社會情境下最主要的認同選項。另外，對四位研究參與者來說，離散意識的展現是日常生活中透過各樣的文化實作上所產生，離散也是帶有對「差異」的警覺，這個認知對研究參與者而言是一種自我認同的方向。

三、文化實作與認同

研究參與者進入夫家後，夫家客家認同的建立除了來自生活情境，感受到客家認同的存在，文化實作也是其重要的歷程。但是經歷過國語政策以及經濟起飛後，在台灣的客家地區，部分地區因人口的流動、城鎮的開發、族群的混雜使客家認同被沖淡，像是心愛與香香居住的地區雖然還是以客家族群為多數，但是日常生活中所實作的客家文化，無論是語言、祭祀方式、烹飪知識等都可能出現斷層。但是在平安與霞汐身上，因所處環境正是客家庄，家庭場域裡同時受到公婆的權力關係制約，因此夫家客家認同的文化實作在她們的日常生活中佔有很重的

部份。

然而，文化實作的經常將成為人身體裡的慣習，而慣習便會對認同產生改變，因此，不僅認同會轉動文化實作，在夫家客家認同的建構裡，我們能發現文化實作也會影響認同，尤其當文化實作已成為研究參與者生命經驗中長期需要操作的慣習。另外，本研究中發現，除了文化實作，文化實作中原有與現有文化實作的「差異」也是現有客家認同得以建立的重要因素之一，經由原有與現有的文化實作的比較，「差異」容易被發現，使研究參與者透過原有與現有的差異建立夫家客家認同，因此差異的存在是重要的，正如平安比較台灣發糕與印尼發糕的兩相作法「(客家菜)都跟台灣一樣，比較不一樣的是咖哩，我們吃客家菜啊也會吃咖哩，咖哩我覺得…就是說我們也會吃咖哩嘛…所以也算是客家菜吧哈哈哈。」，發現其差異，再從差異去學習現有文化實作、理解新的文化意涵，建構出夫家客家認同。

在夫家客家認同的建構中，除了文化實作與差異發現的重要性，對研究參與者來說，夫家客家認同的建立，夫家的「祭祖」儀式也是重要的因素，尤其在嫁娶儀式中，祖先的祭拜是最為重要的一環。透過嫁娶，研究參與者明顯的感受到自己進入了全然不同的家族文化體系裡，祖先祭拜的儀式的認祖歸宗一次次的提醒研究參與者現有客家文化的重要性，穩固夫家客家文化認同，長久下來，夫家對祖先慎終追遠的敬祖態度也將改變研究參與者的原有客家認同，轉而建立起夫家的現有客家認同。

第二節 研究省思

在本研究的過程裡，身為研究者文本的書寫讓我感受到寫作的力量，在每次的書寫上，都應當非常注意用字遣詞，也必須要盡量避免自我主觀意識的介入，而是要以客觀的角度思考與書寫文本。除此之外，在田野參與以及訪談的過程中與研究參與者、及其家人、朋友、鄰居的互動是一個全新的挑戰，除了需要進入

到研究者的角色外，還必須適時變成田野中的參與成員，這樣的研究模式時常讓我產生糾結，雖然田野的「觀察」必須要擺在田野的第一位，但同時身為參與成員的身份，又讓我不時想提出自己的意見、或是替研究參與者以及其親朋好友緩頰，在這時需要不斷的提醒自己是研究者的角色，以避免影響田野觀察的結果。

另外，在田野裡的接觸，我認為這並不只是透過文本所能獲得的，身為人文社會科學的研究者，除了文獻的對話，對生活中人、事、物的理解應該要更深入、更深刻才行，唯有透過自己的雙眼、雙耳，去聽到、看到與感受到，對研究參與者內在的心理與生命經驗才能更加理解，研究者不但要與文獻對話，與田野的對話也是相對重要的。

一、研究參與者的選定

筆者所選定的新竹地區研究參與者都是筆者住家附近的朋友、鄰居，尤其筆者與她們更有道親的緊密關係、也是非常熟悉的對象，在日常生活中是非常能夠參與觀察的，但正是因為如此，筆者在論文的產出上常常受到自我的限制，也常被住家附近的親朋好友、道親等詢問研究參與者的訪談內容，還有在書寫的過程裡，研究參與者公婆以及丈夫的關切也是常態，這讓筆者非常難熬。例如在論文書寫的過程中我擔心自己透漏太多研究參與者不想讓別人知道的私密事情，也擔心此論述受到研究參與者以及其家人的反對被迫抽出本研究，因此在論文的產出中有好幾次糾結的過程中，常常想要把好不容易書寫完的文本給抽掉，所幸，我的研究參與者及親友們都決定信任筆者，給我最大的研究論述空間。

二、田野的反思

筆者的訪談與參田野過程中，面臨到對生命經驗的敘述，研究參與者在面對「不願說」的情況下，便會以「害羞」、「有夠不好意思」的回話輕易帶過，讓筆者陷入反覆的迴圈，直至下一次訪談、或者筆者對研究參與者的觀察與換位思考，

才使研究參與者願意脫口而出，面對這個「不願說」的生命歷程[70]。還有對於研究參與者曲折的生命經驗，筆者雖感同身受，但其實並不是那麼能容易進入她們的心境，當研究參與者在說時，筆者面對她們的情緒常常讓陷入窘境，也會害怕因為問得太過深入，導致研究參與者的感傷或反感，使現場變成筆者掌握不住的場面，而這些害怕制約了筆者，讓筆者虛心的結束訪談，使一些問題變成「點到為止」的表面回答。除此之外，在訪談時如果能避免婆婆或是丈夫的在場最理想，因為婆婆與丈夫的在場也許會因為權力關係影響到訪談的結果，使訪談失去偏頗，所以掌握訪談時的情境與觀察研究參與者的回應外，人員的在場也顯得十分重要。

另外，由於新竹地區的研究參與者筆者從小便認識，對研究參與者更是從小阿姨或姊姊的喊到大，因此與研究參與者沒有什麼距離與窘迫感，就連筆者在說話態度以及動作行為上也並不會有所顧忌。原以為這樣的田野現場能讓筆者輕易地進入局內人的角色，但卻發現另一些問題，因研究參與者都是已婚女性，面對她們的心裡所想，身為未婚女性的筆者常常是外行人看熱鬧，跨不進研究參與者的心牆，同時也常常在訪談的過程中，一個不小心成為研究參與者關心的對象[71]，而這樣的情況同時也在桃園地區研究參與者的身上出現了[72]。有了一次的經驗後，

[70] 「不願說」有時並不是研究參與者對其生命歷程的痛苦經驗，而是研究參與者在面對那時候年輕的自己的各種作為，產生的焦慮感與不認同感，當然「不願說」也會包含著痛苦的經歷，但比起痛苦感，焦慮感與不認同感，據筆者的觀察，反而讓研究參與者更加不願說出口。霞夕在訪談中提到年輕時被印尼當地馬來男性追求的故事，她說想都沒想就拒絕了對方。筆者問起霞夕拒絕的原因，霞夕吱吱嗚嗚的說年輕的事多不好意思，後來才在筆者打破砂鍋問到底的糾纏下娓娓道出：「因為對方是馬來人不是華人，所以覺得對方很髒…(略)」。講完這件事後，霞夕另外又說「那個男生其實很好，我認識，就住在老家附近…以前不懂事…就是其實我不應該這樣對他吧!」從霞夕的話語以及臉帶慚色的表情中，其實很容易理解這件事情的「不願說」，是來自對年輕時自己作為的不認同(2015/1/31 田野筆記)。

[71] 筆者與研究參與者本來就是長輩與晚輩的關係，因此在訪談過程中有時候會因為長輩對晚輩的關懷，使筆者受到研究參與者的關心。如：香香對孩子的交友狀況頗為苦惱，尤其香香的大女兒有要好的男性友人，筆者的一句無心話語「交朋友有甚麼關係，現在不讓妹妹多跟男生接觸，以後她上大學很容易被拐走…」話都還沒說完立刻遭到香香的斥責「女生一個對象就好了，妳這樣不對，前幾天來你家那個男生是你朋友吧，妳不是有男朋友了。」言下之意就是對筆者的交友狀況提出質疑，拿出長輩對晚輩的氣魄(2015 年 1 月 3 號田野筆記)。

[72] 桃園地區的研究參與者心惜對待筆者的態度經常把筆者視為「學生」，也許是因為心惜在大學時所受的教育為「教育學程」相關系所；也或許是因為心惜目前擔任社區大學老師的影響；更或許是筆者在與她相處的過程中不知不覺陷入長輩與晚輩的位階之中，無論理由為何，筆者多少能夠在一次次與心惜的相處中體會到她對我的愛戴，尤其每次的相處結束後心惜總是習慣詢問筆者

接下來與新竹地區研究參與者的初次訪談，筆者大多會請筆者阿婆陪伴前往，新竹地區的研究參與者大多都與阿婆熟識，在受訪的過程中阿婆也並不會干擾[73]，反而因長輩存在的權威感能使研究參與者盡快的進入訪談的氛圍當中，此一策略有利於筆者順利進行訪談，但同時筆者也擔心長輩存在的壓力感帶給研究參與者壓迫，所以初次訪談過後的拜訪，筆者便會獨自前往，盡量減少研究參與者的心理壓力。而這樣的情況在苗栗地區的研究參與者身上也能發現。

但苗栗地區的研究參與者對訪談過程中長輩的在場，與新竹地區的研究參與者呈現相反的結果。在初次的田野進入是筆者的姑姑帶領前往的，當天其實筆者並沒有想要進行訪談，只是想多加了解研究參與者與拉近距離，卻因為姑姑的在場導致了研究參與者的制約，對於任何聊天內容與肢體語言皆能發現研究參與者的侷促不安，但筆者的姑姑並沒有任何權威的言行態度，只因為長輩的在場便呈現這樣的結果。還有，如果受訪地點挑在平安工作的東南亞雜貨店，能發現研究參與者對其產生安心的感覺，便也願意對訪談提供更多資料，面對訪談中較尖銳的問題也較樂意回答。

除此之外，筆者也發現，即便筆者認為和研究參與者熟識了，但每當研究參與者在面臨外配姊妹的聚會時[74]，對於筆者提出想要一同前往的要求都會拒絕。這對筆者來說像是被研究者排拒在外一樣，同時也讓我思考，是否我與研究者的會面好似是一場重要的考試，容易讓研究參與者經神經繃，也害怕同樣來自印尼的外配姊妹得知太多事情，或是不小心透漏太多事情給筆者因此把我排拒在外？無論理由為何，為了改善田野的氛圍我便不再採取錄音訪問的方式，而是直接在紙上速記的方式進行訪談，因此在訪談稿中，筆者有時候並不能順利的記錄下研究參與者語氣及用詞，但是筆者盡力的把研究參與者所說的每一句與研究相關的談話記錄下來，以調整研究參與者在面臨訪談的不適感。而關於錄音，還有一項

說：「這樣可以嗎？」、「妳做(論文)的還好嗎？」，從她溫柔地眼神中感受到強大的關懷(2015 年 6 月 16 號田野筆記)。

[73] 受訪的過程中筆者的阿婆會靜靜地坐在一旁看電視或是與研究參與者的孩子聊天，並不會加入訪談。

[74] 參與者都是印尼籍外配，不是正式場合，只是朋友之間的聚餐。

問題也使筆者困擾，研究參與者在接受錄音的訪談時，前後的談話是不一致的，例如：研究參與者在上一次的訪談中說明自己與丈夫的相識過程是自由戀愛，但是在下一次的訪談中卻又說是相親結婚，因此如果只透過片面的錄音訪談我認為並不能忠實的記錄研究參與者對其生命歷程的看法，畢竟研究參與者的意識裡對這句話的解釋可能有千百種，如：認為自己跟丈夫是相親所認識，但我們有戀愛。而研究參與者對於錄音紀錄的懼怕，也可能是訪談內容並不一致的其中原因，因此這也是筆者幾乎沒用錄音紀錄訪談稿的原因。

另外，在本研究的過程中，沒有到過研究參與者的母國及原生家庭參與田野觀察也是筆者的遺憾。雖然透過研究參與者的描述與生命故事的分享，筆者對研究參與者的原鄉生活環境有一定的認知，也能透過文獻及網路媒體的發達對研究參與者的成長環境有進一步的認識。但是「讀萬卷書，不如行萬里路」，筆者對研究參與者原鄉地區生活環境缺乏資訊，其資訊並不是讀文獻所能填補與對話的。

參考文獻

中文部分：

Elizabeth Pisani，2015，《印尼 etc.：眾神遺落的珍珠》。台北：聯經出版事業股份有限公司。

Hall, Stuart，2000，《文化身份與族裔散居》，《文化研究讀本》。羅鋼編，北京：中國社會科學出版社。

Kottak, C.P.著，徐雨村譯. 2005 文化人類學：文化多樣性的探索。

Kottak, Conrad Phillip，2005，《文化人類學：文化多樣性的探索》。徐雨村譯。初版。台北：巨流圖書公司。

Neuman, W. Lawrence 著，朱柔若譯，1997，《社會研究方法：質化與量化取向》。台北：揚智出版。

Terence Hawkcs，瞿鐵鵬譯，1987，《建構主義和符號學》。上海：上海譯文出版社。

王永慈，2005，〈外籍與大陸配偶家庭之貧窮分析〉。《臺灣社會工作學刊》4:1-32。

王宏仁，2001，〈社會階層化下的婚姻移民與國內勞動市場：以越南新娘為例〉。《台灣社會研究季刊》41: 99-127。

王宏仁、張書銘，2003，〈商品化的跨國婚姻市場：以台越婚姻仲介業運作為例〉。《台灣社會學》6: 177-221。

王志弘，2008，〈族裔－文化經濟、謀生策略與認同協商：臺北都會區東南亞風味餐飲店個案研究〉。《政治大學社會學報》39：1-44。收錄於《跨界流離：全球化下的移民以及移工》下冊 p.61-108。

王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。

王明珂，1997，《華夏邊緣》。台北：允晨文化。

王明珂，1997，《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》。台北：允晨文化。

王明輝，2006，〈跨國婚姻親密關係之探討：以澎湖地區大陸媳婦的婚姻為例〉。

《中華心理衛生學刊》19(1):61-87。

王雯君，2005，《閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響》。桃園：中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

王德威，2006，〈文學旅行與世界想像：華文作家在哈佛〉。《聯合報副刊》7 月 8-9 日。

丘正歐，1995，《蘇加諾時代印尼排華史實》台北：中央研究院近代史研究所。

外籍配偶、《四方報》著，2013，《離/我們的買賣，她們的一生》。台北：時報文化。

田中實加，2014，《灣生回家》。台北：遠流出版事業股份有限公司。

田晶瑩、王宏仁，2006，〈男性氣魄與可「娶」的跨國婚姻：為何台灣男子要與越南女子結婚？〉。《台灣東南亞學刊》3(1):3-36。

白先勇，2007，《紐約客》，台北：爾雅出版社

伊慶春、章英華，2006，〈對娶外籍與大陸籍媳婦的態度：社會接觸的重要性〉。《台灣社會學》12:191-232。

朱柔若，2012，〈人權、法律與僑民社會學的交會：台灣外籍配偶「出生地」就業其實案例探討〉。《婚姻移民人權之理論與實務》129-142。

江宗仁，1992，《印尼華人經濟現況與展望》台北：世華經濟出版社。

吳叡人譯，1999，《想像的共同體：民主主義的起源與散布》。台北：時報文化。

李有成、張錦忠主編，2010，《離散與家國想像》。台北：允晨文化。

李卓輝，2001，〈西加里曼丹承認華人是原住民〉。《星洲日報／東南亞華人系列》。雅加達：星洲日報。

李泳集，1996，《性別與文化：客家婦女研究的新視野》。廣東：廣東人民出版社。

李玲，1980，〈華人移民印尼考略〉。香港《地平線》9：50。

李美賢，2003〈離鄉跨海遠嫁作「他」婦：由越南性別文化看「越南新娘」〉。收錄於蕭新煌主編，《台灣與東南亞：南向政策與越南新娘》，台北南港：中央

研究院。

李恩涵，2003，《東南亞華人史》。台北：五南。

李瑞金、張美智，2004，〈從文化觀點探討東南亞外籍配偶在台灣之生活適應〉。《社區發展季刊》105:101-109。

周美珍，2001，〈新竹縣「外籍新娘」生育狀況探討〉。《公共衛生》28(3)：255-265。

林美容，1990，〈族群關係與文化分立〉。《中央研究院民族所研究集刊》69：93-106。

林開忠編，2013，《客居他鄉：東南亞客家族群的生活與文化》。苗栗：客家委員會客家文化發展中心。

林瑞珍，2005，《遠嫁似曾相似的他鄉—廣東梅州客家女子於台灣南部客家庄的生活》花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所論文。

邱琡雯，1999。「在地國際化：日本農村菲律賓新娘」，當代，5 月號，頁 108-117。

邱琡雯，2005，《性別與移動：日本與台灣的亞洲新娘(增訂一版)》。台北：巨流出版社。

邱琡雯，2014，《出外：台日跨國女性的離反經驗》。台北：聯經。

姜貞吟，2012，《台灣現代客家女性》。台北：智勝文化。

紀玉臨、周孟嫻、謝雨生，2009，〈台灣外籍新娘之空間分析〉。《人口學刊》38：67-113。

唐慧，2006，《印度尼西亞歷屆政府華僑華人政策的形成與演變》。北京：世界知識。

夏曉鵑，2000，《流離尋岸—資本國際化下的「外籍新娘」現象》。台北：台灣社會研究叢刊。

夏曉鵑，2002a，〈女性身體的貿易：台灣/印尼新娘貿易的階級與族群關係分析〉。《東南亞區域研究通訊》2：72-83。

夏曉鵑，2002b，〈資本國際化下的國際婚姻：以台灣的「外籍新娘」現象為例〉。

《台灣社會研究》39：45-92。

夏曉鵑，2008，〈新移民運動的形成—差異政治、主體化與社會運動〉。收錄於《跨界流離：全球化下的移民以及移工》下冊 p.241-298。

夏曉鵑，2008，《不要叫我外籍新娘》。台北：左岸文化。

袁霓，2010，〈客家語言與文化在印尼幾個地區的影響〉。《坤甸日報》。印尼：坤甸日報 2010/12/08

高淑清（2001）。在美華人留學生太太的生活世界--詮釋與反思。本土心理學研究，16，225-285。

張正霖，2003，〈在家、國、全球市場夾縫中的「他者」—論台灣學術知識生產中的外籍新娘「意象」〉。《意識、認同、實作—2003 年女性主義學術研討會》。新竹：國立清華大學。

張雯勤，2002，〈從旅行到田野研究：談田野調查與參與觀察〉。收錄於《質化研究方法與資料分析》。嘉義：南華大學社會教育研究所。

張維安，1994，〈客家婦女地位：以閩南族群為對照分析〉，收錄於《客家文化研討會》苗栗：苗栗文化中心。

張維安編，2013，《東南亞客家及其周邊》。台北：遠流。

張翰壁，2007，〈客家婦女篇〉。載於徐正光主編，《臺灣客家研究概論》。台北市：台灣客家研究學會。

張翰璧，2007，《台灣東南亞女性移民與客家社會》。台北：中央研究院亞太區域研究中心。

張翰璧、張維安，2005，〈東南亞客家族群認同之雙重隱性：以中大客籍僑生為例〉。《台灣東南亞學刊》，2(1)：125-150。國立暨南大學東南亞研究中心。

莊英章，1994，〈家族與婚姻〉，《祖先崇拜》。台北：中研院民族所：127-183。

莊英章，1994，《家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究》。台北：中央研究民族學研究所。

莊英章，2001，〈客家社會與文化：台灣、大陸與東南亞地區的區域比較研究〉。《2001 年國科會規劃計畫書》。

莊英章，2003，(客家社會文化與飲食特性〉，刊於《客家飲食文化特質》，楊昭景編，頁 10 -16。臺北：行政院客家委員會。

莊英章，2004，〈族群互動、文化認同與「歷史性」：客家研究的發展脈絡〉，《歷史月刊》201 期。

許夢雲譯，2007，《文化研究智典》。台北：伯偉文化國際出版。

郭湘章，1966a，《東南亞之華僑 上冊》。台北：中正書局。

郭湘章，1966b，《東南亞之華僑 下冊》。台北：中正書局。

郭蕙瑜，2013，《跨越編織的韌性—兩位印尼棉蘭華裔新移民女性超越逆境的生命的故事》南投：國立暨南國際大學東南亞研究所碩士論文。

陳小紅，2005，〈跨國婚姻中人權問題之探討：來台生活「大陸配偶」 案例之檢視〉。《國家政策季刊》4(1):141-164。

陳以新譯，2008，《離散與混雜》。台北：國里編譯館與伯偉文化國際出版。

陳向明，2002，《社會科學質的研究》。台北：五南圖書。

陳志柔、于德林，2005，〈對外來配偶移民政策的態度〉。《台灣社會學》10:95-148。

陳信木，2003，《台灣地區客家人口之婚配模式：世代、地理區域、與社經地位比較分析》。台北：國立政治大學社會學系。

陳美華，2006，〈從馬來西亞客聯會的發展談客家族群的認同問題〉。《2006 台灣的東南亞區域亞太研究年度論文研討會》台南：國立成功大學政治學系。

陳虹穎，2006，〈打造新移民女性的公共空間：南方澳外籍配偶的公共集會所〉。《小地方台灣社區新聞網》宜蘭：地方報。

雲耀昌，2012，《當代印尼華人的認同：文化、政略與媒體》。台北：群學。

黃昆章，2005a，《印尼華僑華人史（1950 至 2004 年）》。廣州：廣東高等教育出版社。

黃昆章，2005b，《印尼華僑華人史（古代至 1949 年）》。廣州：廣東高等教育出版社。

黃圓惠，2012，《移動在兩個家庭之間：北台灣印尼客家女性的認同與情感民族誌》新竹：國立交通大學客家社會文化研究所碩士論文。

楊昭景、邱文彬，2005

楊昭景、邱文彬，2005，〈生存、覺知與存在：客家飲食內涵與發展〉。《餐旅暨家政期刊》：2(1)：71-81。

廖正宏，1985，《人口遷移》。台北：三民出版社。

廖正宏，1985，《人口遷移》。台北：三民書局。

廖炳惠編，2003，《關鍵詞 200》。臺北:麥田出版社。

趙彥寧，2004，〈現代性想像與國境管理的衝突：以中國婚姻移民女性為研究案例〉。《台灣社會學刊》32:50-102。

劉泗翰譯，2011，《性別的世界觀》。台北市：書林出版有限公司。

蔡仁龍，2005，〈印尼華僑華人認同的轉向〉。《華人月刊》雅加達：印尼華人。

蔡仁龍，2005，《印尼華僑與華人概論》。香港：南島出版社。

黎雅如、沈佩瑩、廖玫涵、林宜平，2006，〈台灣婚姻移民的人口學特性與公共衛生需求初探〉。《台灣衛誌》25:482-493。

蕭新煌、林開忠、張維安，2007，〈東南亞客家篇〉。頁 563-581，收錄於徐正光編，《台灣客家研究概論》。台北：台灣客家研究學會。

駱明慶，2006，〈教育成就的性別差異與國際通婚〉。《經濟論文叢刊》34(1):79-115。

謝世忠，1987，《認同的汙名—台灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報社。

謝世忠，1987，《認同的污名ー台灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報社。

謝淑玲，2005，《在臺客籍「印尼」與「大陸」配偶之客家認同比較研究》。桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

瞿海源，1998，〈台灣社會變遷基本調查計劃：第三期第三次執行報告〉。《台灣地區社會變遷基本調查計畫報告》台北：行政院國家科學委員會。

顏寧、黃泳光、吳欣隆譯，2009，《建構扎根理論》。台北：五南書局。

羅英祥，2003，《飄洋過海的客家人》開封：河南大學出版社。

英文部分：

Anderson, Benedict (1990) Imagined Communities. New York: Verso Barth, Fredrik (ed). (1969) Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Bergen, Oslo: University Forlaget.

Barth, Karl. 1968 [1933]. The Epistle to the Romans. Translated from the 6th German edition [Römerbrief] by Edwyn C. Hoskyns. London; Oxford; New York: Oxford University Press.

Blight, David W. 1994 “W. E. B. Du Bois and the Struggle for American Historical Memory,” Pp.45-71. in Genevieve Fabre & Robert O’Meally (eds) History and Memory in African-American Culture. Oxford: Oxford University Press.

Bourdieu, P. 1990 The logic of practice. Stanford, CA: Stanford University Press.

Cerulo , Karen A. (1997) Identity Construction: New Issues, New Directions. Annual Review of Sociology 23: 385-409.

Chen Xiurong, 1998,Regional Imbalance in Exploitation of Natural Resources for Crop Farming in Indonesia: A Study in Agricultural Geography in Java, Sumatra, and Kalimantan [M], Jakarta: University of Indonesia Press.

Chen Xiurong, Regional Imbalance in Exploitation of Natural Resources for Crop Farming in Indonesia: A Study in Agricultural Geography in Java, Sumatra, and Kalimantan [M], Jakarta:University of Indonesia Press, 1998, pp.8-9; p.12.

Cimet, Adina 2002 “Symbolic Violence and Language: Mexico and Its Users of Symbols,”

Pp.143-160. in Climo, Jacob J. and Maria G. Cattell (eds.). Social Memory and History: Anthropological Perspectives. Walnut Creek: Altamira Press.

Cohen, Erick,2003, “Transnational marriage in Thailand: The dynamics of extreme heterogamy”.in Sex and tourism：journeys of romance, love, and lust, Edited by Thomas G. Bauer and ,Bob McKercher.

Connerton, Paul 1989 How Societies Remember. Cambridge University Press.

Constable, Nicole, 2000, “Ethnicity and Gender in Hakka Studies” 頁 365-93. 收錄於《第四屆國際客家研究會論文集：聚落、宗族與族群關係》。台北：中樣玉民族所。

Coser, Lewis A. 1992 “Introduction,” Pp.1-34. in Maurice Halbwachs 1992 （1941） On Collective Memory. edited, translated, and with an introduction by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press. (Doris Francis，2002)

Gillespie, M. (2006). Transnational television audiences after September 11. Journal of Ethnic and Migration Studies, 32(6), 903-921

G-L. Tan, 1963, The Chinese of Sukabumi：AStuday in Social and Chinese Accommodation, Monograph Series. Cornell University Modern Indonesian Program, Ithaca.

Govers, Cora and Hans Vermeulen (eds.) (1997) The Politics of Ethnic Consciousness. New York: St. Martin's Press.

Hall, Stuart (Summer 1996). "Who dares, fails". Soundings, issue: Heroes and heroines (Lawrence and Wishart) 3.

Hall, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Hall, Stuart., 1990, “Cultural Identity and Diaspora”, in Jonathan Rutherford(ed), Identity：Community, Cultural, Diaspora, London：Lawrence and Wishart, pp.222-238.

Hall, Stuart., 1992, "The Question of Cultural Identity". In : Hall, David Held, Anthony McGrew (eds), Modernity and Its Futures. Cambridge: Polity Press, pp. 274–316.

Heidhues, Mary F. Somers, Southeast Asia's Chinese Minorities. Hawthorn,Victoria, Australia ：Longman, 1974.

Hobsbawn, Eric, and Terence Ranger (eds.) (1983) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press

Hsia H. C., 2007, "Imaged and Imagined Threat to the Nation: the Media Constructionof the'ForeignBrides' Phenomenon' as SocialProblemsin Taiwan."Inter-AsiaCulturalStudies8:55-85.

Hung Cam Thai, 2003, "Clashing Dream: Highly Educated Overseas Brides and Low-Wage U.S. Husbands" Pp.230-253 in Global Woman, edited by Barbara Ehrenreich and Arlie Russell Hochschild. New York Henry Holit and Company.

James Clifford., Cultural Anthropology, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future.(Aug., 1994), pp. 302-338.

Mackie, J.A.C 2005, "how Many Chinese Indonesians", Bulletin of Indonesian Economic Studies, Vol. 41, No.1, pp.97-101.

McGrath, B. (2002). Ethnic identity and media use among second-generation Korean-American university students. Unpublished master's thesis, University of Florida, USA: Florida.

Oxfeld, Ellen, 2005, "Cross-Border Hypergamy？Marriage Exchanges in a Transnational Hakka Community." Pp.17-33 in Cross-Border Marriages：Gender and Mobility in Transnational Asia, edited by Nicole Constable. Philadelphia: University of Pennsyvania Press. (Kottak，ibid：440-441

Rubin. H, 1983,Applied social research. Columbus, OH：Bell and Howell.

Somers, 1965, Peranakan Chinese Politics in Indonesia, PhD Dissertation, Cornell University.

Somers, 1974, Peranakan Chinese Politics in Indonesia, Interim Reports Series, Modern Indonesia Project, Cornell University, Ithaca.

Suryadinata, Leo, Evi Nurvidya Arifin and Aris Ananta. 2003, Indonesia' Population:Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Yuan Bingling, *Chinese democracies：A Study of the kongsis of West Borneo (1776-1884)*. Leiden ： Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, Universiteit Leiden, 2000.

附錄

附錄一、訪談大綱設計

個案假名：
研究參與者：
地點：
日期：
在場人員：
訪談情況：

一、基本資料：

1、出生年西元：

2、出生地：加里曼丹山口洋、加里曼丹坤甸、爪哇雅加達、邦加、勿里洞、其他：_____

4、來台灣____年，結婚_____年

5、子女數：_____

6、教育程度：國中、國小、高中、大學、研究所

7、目前工作：_____

8、丈夫從事的職業：_____

9、丈夫的教育程度：國中、國小、高中、大學、研究所

10、如何認識丈夫：婚姻仲介、在台印尼親友介紹、來台認識、老公到印尼才認識、戀愛

11、居住地區：桃園、新竹、苗栗

12、在台有無身分證：有、無

二、生命經驗談印尼到台灣：

13、說說與先生認識的過程與結婚的過程。

14、選擇來台的原因？家中長輩對妳嫁來台灣的決定呈現何種反應。以及來台的過程。到桃園/新竹/苗栗的原因？

15、說說看你的成長環境、成長過程、小時候的生活、在印尼的工作經驗。如：家中排行老幾、家裡經濟狀況、父母職業、是哪一個祖先或長輩決定到印尼生活的等等。

16、在印尼的客家話與華文學習狀況(有誰會跟你說華文/客家話)？

17、對排華的印象。(如：1998 年 5 月暴動的想法)以及你覺得排華暴動對你選擇嫁來台灣有無影響？

18、嫁來台灣之後面臨的問題及適應(孩子的教育、工作等)。而生活環境中你對台灣人的印象是什麼？

三、印尼連結與人際網絡：

19、如何與印尼的親友聯絡？多久回去印尼？會不會寄錢回去？

20、有誰是透過你的認識嫁來台灣的？

21、有沒有來台灣之後才認識的印尼朋友，多久聯絡？

22、印尼的生活習慣或是物品會不會帶來台灣？

23、在台灣是否會上網瀏覽印尼文的網站，對印尼的時事會不會關心？

24、在台灣平時看印尼的書籍嗎？或是會看印尼文的書嗎？(小說、詩集等等)

25、在台灣會看印尼語言的電視劇或聽印尼音樂嗎？對孩子會唱印尼童謠嗎？

26、在台灣會不會用到印尼話？對誰會說印尼話？會不會教家人(老公、孩子)說印尼話？

四、文化經驗：

27、台灣與印尼的適應經過，有何不同？習慣哪裡不一樣(信仰習俗、飲食、生活習慣、價值觀、娛樂等)(印尼客 v.s.台灣客)？

28、你認為印尼的客家文化與台灣的客家文化有什麼相同或差異的地方？你比較習慣的客家文化有哪些？主要在印尼還是台灣所學習到的？誰教你的？

29、煮飯會不會煮印尼菜？會不會煮台灣菜？什麼樣的情況下煮印尼菜、誰會跟你一起吃？

30、平時印尼菜煮些什麼？台灣菜煮些什麼？

31、在印尼有信仰嗎？在印尼有去拜拜嗎？祭拜什麼神？會準備什麼供品去拜拜？跟台灣一樣嗎？

32、來到台灣拜什麼？信仰什麼？怎麼轉變的，轉變的過程為何？(夫家影響、生活情境等)說說第一次接觸台灣信仰的經過，以及誰帶你去的。

33、印尼的客家話跟台灣的客家話不一樣的地方？

34、到台灣有覺得哪些文化上的不習慣嗎？如何適應與改變？

五、認同：

35、在印尼的時候，你覺得自己是印尼人?華人？客家人？原因？

36、什麼時候知道自己是客家人？在印尼就知道客家了嗎？還是來台灣才知道自己是客家人？

37、現在你覺得自己是什麼人？印尼人？華人？客家人？台灣人？原因為何？

38、你覺得在台灣尤其是現在的生活環境，會特別強化你的客家認同嗎？你覺得哪一個認同，以現在來說對你是比較重要的 (印尼、華人、客家、台灣) ？

39、你認同的過程中有轉變嗎？歷經了什麼事情所以讓你改變/沒改變？你覺得是受到什麼影響才讓你的認同改變/沒改變的？