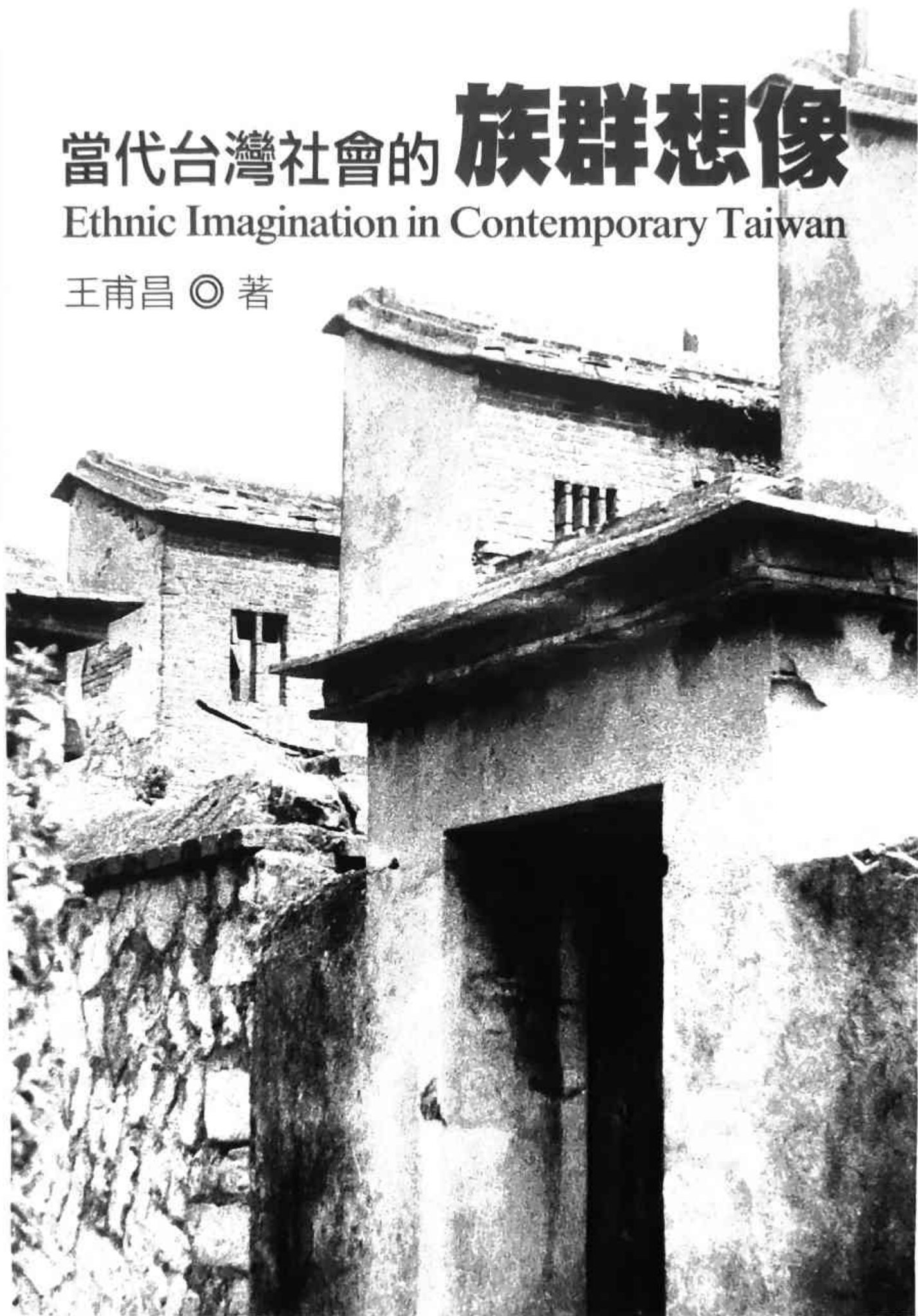


當代台灣社會的 **族群想像**

Ethnic Imagination in Contemporary Taiwan

王甫昌 © 著



當代台灣社會的族群想像
Ethnic Imagination in Contemporary Taiwan

王甫昌 著



群學出版有限公司

國家圖書館出版品預行編目資料

當代台灣社會的族群想像 / 王甫昌 著
——一版。——台北市：群學，2003[民92]
面；公分。
含索引
ISBN 957-28990-1-5 (平裝)

1. 族群問題 -臺灣

546.59232

92019946

當代台灣社會的族群想像

著者：王甫昌

總編輯：劉鈺佑

編輯：李晏甄

發行人：劉鈺佑

出版者：群學出版有限公司

地址：台北市重慶南路一段61號7樓712室

電話：(02)2370-2123

傳真：(02)2370-2232

網址：<http://socio.com.tw>

e-mail: socialsp@seed.net.tw

信箱：台北郵政39-1195號信箱

郵撥：19269524 群學出版有限公司

著作權所有
翻印必究

2003.12 一版 1 印

2015.10 一版 5 印

定價：新台幣 250 元

目 錄

圖表目錄 iv

自序 v

第一篇 什麼是族群？ 1

第一章 前言 2

第二章 什麼是「族群」與「族群認同」？ 9

第一節 西方社會科學對於族群的定義 9

第二節 「族群認同」與「族群想像」的現代性 20

第三節 族群認同的功能 42

第二篇 當前台灣社會的族群想像

——台灣四大族群 53

第三章 「四大族群」內部的歧異性 56

第四章 台灣「族群想像」的起源：「本省人」/「外省人」族群意識形成過程 65

第一節 先前的差異（1945年以前） 65

第二節 1947年的「二二八事件」 67

第三節	1949 年國民政府遷台	75
第四節	1970 年代以後反對運動的挑戰	82
第五節	1980 年代以後反對運動的挑戰	93
第五章	原住民與漢人的區分	101
第一節	原住民在台灣社會中弱勢地位的歷史形成	104
第二節	台灣政治反對運動對政治環境的影響	112
第六章	本省人中的「閩南」、「客家」分類	121
第一節	客家人在台灣的历史經驗	125
第二節	戰後「閩客區分」的漸趨淡化	129
第三節	客家認同的復甦：客家文化運動的興起	133
第七章	「外省人」族群分類想像的興起	147
第一節	大陸移民進入台灣的社會處境	147
第二節	國民黨政府對於民主運動的回應	149
第三節	新黨與外省人族群意識	151
第八章	由對抗性的族群意識到「四大族群」論述	159
第九章	結語	167
	推薦參考書目	175
	索引	187
	英文目錄	192

圖表目錄

表一、日本殖民政府對於台灣漢人祖籍的區分與人口統計 資料，1926年.....	28
表二、族群研究書籍典型的內容舉例.....	43
表三、台灣十五歲以上民眾與原住民教育程度比較.....	108
表四、台灣原住民每人每年平均所得與台灣一般民眾相比..	109
表五、台灣地區都市原住民戶內家人主要使用語言.....	111
表六、台北地區客家人認為其子女能夠使用客家話的程度..	132
表七、客家研究書籍、文章、學位論文，按出版時期區分..	143
表八、《聯合晚報》公布的 1998 年台北市長選舉選民投 票所外民調結果.....	163
圖一、族群意識的內涵.....	17
圖二、台灣四大族群在人群分類上的組成.....	57
圖三、台灣近代相對性的族群類屬出現時機與狀況.....	63
圖四、台灣與中國邦交國數量的歷史演變，1950-1992.....	78
圖五、「『動員戡亂時期』中國民族主義」的內容.....	80
圖六、1980 年代中期民進黨台灣意識下之民族想像內容.....	97
圖七、客家村的地理分布圖.....	134
圖八、客家出版品不同類型趨勢圖，1946-1998.....	144
圖九、客家通俗文章趨勢圖，1946-1998.....	145
圖十、台灣圖書出版量、台灣研究書籍、及台灣史碩士論 文時間趨勢圖，1955-1998.....	154

照片目錄

《遠見》雜誌第 13 (1987)、121 (1996) 期封面.....	vii
《漢聲》第 19 (1988)、21 (1989) 期封面.....	26
《臺灣政論》創刊號 (1975) 封面.....	83
《美麗島》創刊號 (1979) 封面.....	85
《美麗島》第四期 (1979) 封底.....	87
《番族習慣調查報告》第一至第五卷 (中譯本)	103
《山海》文化雙月刊 (1994)	117
義民信仰與客家社會研討會 (2001)	122
《客家》雜誌第一、二期 (1987) 封面.....	135
客家還我母語遊行照片 (1998, 許伯鑫 攝影)	136
《臺灣客家關係書目與摘要》(1998)	142
《新連線通訊》(1993) 封面.....	152

自序

在當代台灣，「族群」無疑是最具爭議性的話題之一。

在平時，一般人對於什麼是族群、台灣有哪幾個族群、有沒有族群問題，都沒有共識；一到了選舉，新聞媒體上更是充斥著政治人物互相指責別人動員族群的言論或報導。不幸的是，近十年來台灣幾乎每年都有選舉。新興的電子媒體政論性節目，往往在選舉前八、九個月，就開始炒作選舉話題。在媒體報導強調「(衝突)事件」而非「背景」、「人物」而非「議題」、「兩極對立」而非「多元觀點」的習性下，這種族群議題的討論方式不但不能幫助一般人理解這個現象，反而成爲強化立場差異、加深對立的機制。

更重要的，1990年代以來，台灣社會經歷了國家定位與走向之轉型。在不同族群想像之下，人們對於台灣這塊土地與其人民的過去與未來，顯然有非常不同的記憶與主張。儘管絕大多數人都同意族群和諧與族群相互尊重的價值，但是一旦碰到詮釋台灣的「歷史」、或是任何與台灣「未來」

的國家定位與文化走向相關的話題，各種破壞和諧、不能互相尊重的言論就紛紛出籠。調整國家制度、結構、或政策的過程，反而成爲展現人們歷史經驗或未來期望差異的機會。

族群似乎成爲一個人人都不想談、但是又欲罷不能的話題。

我們認爲，族群所以引發這麼多爭議，是因爲一般人對於族群現象的特性與本質，有著太多誤解。不但認爲台灣有族群問題的人有誤解，認爲台灣沒有族群問題的人也是。台灣社會中充斥著各種關於族群現象的迷思與價值判斷。

認爲台灣有族群問題的人（通常是自認爲「弱勢族群」者），通常將族群視爲歷史源遠流長、具有特殊文化、而且界線明確的團體。這種「將族群當做團體」的迷思，使得族群運動者往往賦予自己「族群」的歷史與文化神聖的地位，也不願意輕易妥協。對於族群「過去」的不同見解，因之成爲衝突的源頭。

認爲台灣已經沒有族群問題的人，則相信「四十年來，本省人與外省人經過交友、工作與通婚，省籍界線確實已明顯的趨於淡化」¹、「在一般人日常生活的互動中，族群早已

1 語出《遠見雜誌》，第十三期（1986年7月1日），封面主題〈省籍是問題？〉編語，頁15。

不是問題；只有在選舉的時候，因為政治人物的動員，族群才變成問題」。這種可以稱為「政治人物挑撥論」的迷



（《遠見》雜誌第13、121期封面）

思使很多人相信，隨著族群之間文化差異的降低，族群問題也應該隨之消失。繼續談論族群差異或不平等的問題，將會挑動族群意識。因此，政治人物為了權力，訴諸動員成本低的族群情操爭取民眾的支持，是極不道德的作法。指責別人從事族群政治動員，成為另一個衝突的源頭。

以上這些迷思與誤解，使人們忙著對族群現象做價值判斷、或譴責「少數」的政治人物，而少有時間探究：為什麼在一個講求個人成就、身分多元化、且個人社會地位與地理位置極端流動的現代社會中，族群仍然有如此大的影響力。我們認為，「將族群當作團體」的看法，使我們不能充分理解族群做為一種人群分類想像的當代社會意義；而「政治人物挑撥論」的解釋高估了政治人物的煽動能力，也低估了一般民眾的自主性與理性。這些迷思與誤

解，使人們在接受族群和諧的價值下，卻經常不自覺的在言語或行動上強化了衝突。

要改變這種狀況，可能必須由重新理解「族群」在當代社會中的意義開始。爲了要和上述兩種迷思對話，本書提出「族群想像」的概念。

以「族群想像」的角度去理解族群現象，是相當晚近的發展。19 世紀末工業化初期，大多數的社會科學研究者都曾經預測，類似「族群」或「家族」這樣的歸屬性身分，將會被新的成就性身分，如「教育」、「階級」、或「職業」所取代，而逐漸失去其社會重要性。1960 年代以後，由於高度工業化國家中族群意識的復甦蜂起，這樣的預期逐漸受到質疑。過去二、三十年來，國內外的社會學、人類學、與政治學的研究者，對於當代世界各國「族群意識復甦」現象，開始提出新的解釋。這本書的主要目的，就是介紹這些新的研究成果，並且站在前人的啓發上，提出「族群想像」的分析角度，希望它能提供讀者一個理解「族群」現象的新觀點。

這本小書是根據作者 2000 年 7 月 11 日在行政院國家科學委員會支持的「高中生人文及社會科學營」，² 所做

2 由台灣大學社會學系主辦，營隊地點是陽明大學活動中心大禮堂。

的專題演講〈族群關係與族群認同〉為底稿，加上過去作者在大學部講授「族群關係」課程的部分內容、以及一些個人的新想法改寫而成。它的目標讀者是高中、大學一、二年級的學生、或是沒有修過社會科學課程的人。由於設定的讀者並非其他社會科學的研究同仁，本書的寫作格式比較類似介紹基本概念與既有知識的教科書，而不是一本學術性的專門著作。雖然作者從事台灣族群研究已將近十五年，但是一向寫的都是以社會科學同行為讀者的學術論文，很少寫導論性或教科書型的文章，後者需要更廣泛的處理所有相關的課題。限於時間、精力、與研究興趣，個人不可能研究族群所有相關的議題。因此，這本小書內容是站在許多國內外研究者經年累積的研究成果之上，加上個人對於這些研究的一些反省，整理出來的一些初步的看法。

其中，關於台灣族群現象的許多看法，作者受惠於中央研究院社會學研究所「人群分類研究群」的幾位同仁：張茂桂、蕭新煌、蔡淑鈴、傅仰止、吳乃德長年的研究與日常討論的刺激。書中大量引用他們的研究成果或看法。雖然本書儘可能呈現我認為他們都會同意的看法，但是由於提出了一些個人的回應或看法，相信他們一定還是有很多不同意見。與柯志明、謝國雄、蕭阿勤、徐正光、林鶴玲、鄭陸霖、章

英華、范雲、黃應貴、黃宣衛的討論，也對於本書的想法有相當的影響。他們當然都不需要為書中表達的看法負責。

另外，要特別感謝負責籌辦「高中生人文及社會科學營」的台灣大學社會學系教授陳東升邀請擔任專題演講。這些讓社會科學向下紮根的工作，將有助於扭轉過去台灣在高中以下長期「重自然科學、輕社會科學」的教育政策，以及吸引優秀的年輕人早些決定投入社會科學研究行列，其重要性不言而喻。東升兄在科學營活動結束後，提議出版的構想，並安排整理講稿及接洽出版事宜。沒有他的鼓勵與督促，這本書大概只會停留在當初的演講稿。原本計畫一個月內完成的改寫工作，斷斷續續拖了將近六個月。除了回應科學營演講時同學提出的許多問題、增加補充材料之外，也將還在發展中的「族群想像」概念納入。篇幅也由講稿的兩萬餘字增加到七萬字。本書最初是由國立台灣大學與時報文化公司合作出版，作為高中生人文社會科學營的成果之一。由於該次出版僅分送各高中圖書館收藏，並不對外做商業發行。在東升兄的促成下，決定將原稿格式與章節略作調整，改交由群學出版社再次出版。在改寫與出版期間，陳永宜、王維邦、吳柏璇幫忙整理資料與校對，都是作者衷心感激的。另外，特別感謝許伯鑫攝影師慨然允諾書中使用 1988 年客家「還我母語運動」的記錄照片。

王甫昌

2003.10.20

第一篇 什麼是族群？

第一章 前言

第二章 什麼是「族群」與「族群認同」？

第一章

前言

在今天台灣社會中，對於社會科學研究者或是一般人來說，「族群」是一個耳熟能詳、也似乎對社會生活有重大影響的事物。雖然一般人對於「族群」所指涉的意義並沒有共識，也對於自己被歸類到那一個特定族群或甚至台灣到底有沒有族群，有哪些族群，可能都沒有一致的看法。但是，不可否認的，每隔一段時間，特別是在選舉期間，由於不斷的討論與爭議，族群似乎又會對於一般人的生活、甚至對於人們之間彼此的觀感，產生重大影響。除了選舉之外，在關於國家認同（統獨議題）或是歷史詮釋問題（歷史教科書）的爭議，人們也經常自覺或者是不自覺將族群做為理解這些事務的一個重要參考架構。

到底「族群」是什麼？我們應該如何去理解這個現象以及它對於當代台灣社會的影響？這是本書希望能夠回答的問題。

「族群」一詞在台灣社會的出現、普遍使用與濫用

由於「族群」概念的普遍且深入一般人的思想中，而它通常也會勾起人們對於長久歷史淵源的情懷，因此，我們現在很難想像，「族群」這個詞彙在台灣社會中，其實是在1980年代末期才開始提出來使用的。換句話說，「族群」這個概念在台灣社會中普遍使用的時間事實上還不到十五年。最初是由人類學者與社會學者，把英文的「ethnic groups」這個名詞翻譯成「族群」，然後開始拿來描述及解釋一些相關現象；在1990年代以後，「族群」慢慢成爲一般人在日常生活中經常使用的詞彙。這也許是因爲當時很多人注意到，台灣有些現象應該可以用族群問題或者是族群爭議的概念來描述。

然而，當這個詞彙開始被一般人在日常生活中普遍使用時，也很快地被大量濫用。隨著日本文化在台灣流行，日語當中的所謂的「上班族」、「電車族」這些字眼，直接被轉借用來描述台灣的不同群體。於是各種不同的所謂「××族群」的稱呼也就跟著流行起來。例如，報紙上經常出現所謂的股票族、檳榔族、機車族、銀髮族、夜貓族，甚至於連股票本身都成爲族群（電子股族群）了。而台中的自然科學博物館把星球也稱爲族群。目前在台灣，「族群」這個字眼

可以說已經到「濫用」的程度。說它被濫用，主要是表達社會科學研究者對這個字眼被用來描述太多不同類型群體的不滿。如果我們把上面所提到各種群體都算族群的話，那麼「族群」與「團體」、與「群體」，到底有什麼差別？

雖然我們無法改變一般人在日常生活中對「族群」的普遍用法，也無法禁止人們用它，但是如果「族群」要成爲一個有效的社會科學分析概念，必須先澄清「族群」這個概念原來指涉的意義，否則它不太可能幫我們瞭解及分析一些社會現象。我們必須將「族群」這個名詞回歸到它原來的用法，也就是當初「ethnic groups」被翻譯成「族群」的狀況。

「族群」作為一種特殊的人群分類

關於「族群」，有一個最引人注意、與其他團體最不一樣的地方：族群對於成員凝聚力的要求，以及它對於成員行爲的影響非常大。近代人類社會中有許多重要的衝突，都是以族群的名義進行。最近的例子是南斯拉夫內戰，波士尼亞發生了「族群淨化」(ethnic cleansing)的滅族行動。當代社會當中，幾乎每天都可以看到以族群之名進行的衝突，而且通常非常慘烈、血腥。過去一百年來，「族群」及「民族」¹的生存或光榮，也讓很多人願意爲它犧牲，甚至於願意爲它

殺人，而這些行爲受到了國家的鼓勵或是族群團體的讚揚。爲它犧牲者成爲烈士，爲它殺人者成爲民族英雄。

爲什麼族群或民族有這麼大的力量，可以促使人們去做這些不尋常的事情，而且還得到國家或民族的讚揚？我們可以將族群與其他團體比較一下。一個人如果是爲了自己的族群或是民族而犧牲、殺人，我們會稱他爲烈士或英雄；可是一個人如果爲他所參加的自願性社團（例如跳傘俱樂部或滑板俱樂部）去犧牲或殺人，我們可能會認爲他精神有問題。每個人都屬於很多團體，有哪一個團體對個人效忠程度的要求是這麼高？在目前一般社會的規範下，只有族群與民族。所以，族群顯然有一些與其他團體非常不一樣的特質。

本書有兩個目的。第一個目的，探討「族群」做爲一種人群分類的特色是什麼，以及「族群想像」爲什麼會有這麼大的社會凝聚力量。第二個目的，則在於討論，台灣在過去十五年當中，很多族群爭議與族群現象，是不是能夠用這樣

1 「族群」和「民族」有許多共同的地方。它們之間最大的差異，在於民族通常還牽涉到「政治主權」的觀念。用社會學者葛爾納 (Ernest Gellner) 的話來說，「民族」是由民族主義界定出來的，而民族主義要求的就是「文化界線」必須與「政治界線」重疊的一種政治原則。見 Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1983；中譯本爲李金梅譯，《國族主義》，台北：聯經出版社，2001)。

的概念加以理解？本書將試圖以族群想像的概念，去說明目前相當流行的「四大族群」的區分到底是怎麼產生。

以社會學觀點分析及理解「族群想像」

在開始討論之前，必須先強調，在目前台灣社會中，族群是一個非常有爭議性的概念。很多人對族群存有著愛恨交織的感受，也有人根本就不願意面對這個現象，不願意承認族群的存在，或者認為台灣根本沒有族群，也自然沒有族群問題。反對使用族群概念的人認為，既然沒有族群問題，族群也不存在，如果談論族群，就是在挑撥族群，或是企圖喚起族群意識並製造族群問題。但筆者認為，這種不願承認、也不願面對族群所帶來的問題的做法，基本上是一種「忌病諱醫」的態度。這種避諱的態度，使我們無法了解：不管族群所強調的歷史起源與當代的差異是否真的如此明顯，為什麼它會產生這麼大的動員力量，其所引發的衝突成為台灣社會中的重要問題。如果把它當成一個需要解決的問題，我們可能必須先瞭解族群的特性，以及為何族群有上述的社會衝突潛力。正是因為對於族群現象的無知，反而會讓許多人不自覺地在言語上或行動上激化族群衝突或對立。

這本書的目的，是希望了解族群做為一種團體認同以及

人群分類想像的特性，以及它在當代台灣社會中產生的原因與過程。本書將以社會學的研究對於族群現象的理解，做為分析與討論這些問題的基礎。在此必須先強調，社會科學的訓練，可以幫助我們**解釋**一個社會現象的發生，但它不太能夠告訴我們什麼是**好的**，什麼是**應該的**。雖然這些道德、應然的問題非常重要，但是我認為社會科學的訓練，無法、也不應該提出價值判斷的標準。關於一個社會現象好或不好、應該如何改變的問題，每個人可以依自己的生活經驗與立場去判斷與決定。沒有任何人的標準或立場應該高於他人。換句話說，筆者認為社會科學做為一種工具，最大的力量在於它對社會現象的定位與解釋能力，而不在於它做為道德或價值判斷的理念。

就族群現象來說，強調解釋的立場更為重要。雖然很多人認為族群想像會帶來衝突與災難，也的確如此；但是也有人認為，族群想像其實是一種團結弱勢團體的重要力量，它是個能夠確保弱勢團體凝聚起來對抗不公義、取得正義的唯一管道與途徑。族群想像究竟好或不好，端視個人強調的價值是追求「社會和諧」還是「社會公平與公義」。處於不同社會位置（特別是權力結構中的不同位置）的人，對於什麼樣的社會結構安排是好的、什麼是適當的社會行動、族群的

認同與想像是否為合理的集體行動基礎等問題，顯然會有南轅北轍的看法。因此，本書不會討論族群（或族群想像）是好或是不好，這個問題留給讀者自行判斷。

以下本書的介紹和對族群現象的分析與討論，可能會打破某些人過去習以為常、甚至視為理所當然的想法。「族群」對很多人來說，具有相當神聖的位置。所以，這種打破常規、把一些人視為理所當然的事物重新拿來檢討的過程當中，也許會讓某些讀者覺得不太舒服。但不管它所強調的歷史起源與當代的差異是否真的如此明顯，但我們希望本書的內容能夠比較著重分析性、理性的討論這種具有爭議性的現象。

第二章

什麼是「族群」與「族群認同」？

本章將先介紹「族群」這個概念在西方社會科學中被使用的意涵。之後再討論這個概念在台灣社會中發展的狀況。我們將以「族群想像」的概念來說明族群現象在台灣社會中發展的特性。

第一節 西方社會科學對於「族群」的定義

讓我們先看看西方社會科學中如何界定「族群」與「族群認同」。我們可以先從族群的定義與特性談起。

(1) 以「共同來源」區分我群、他群的群體認同

「族群」(ethnic groups) 這個詞彙，在英文中出現的時間相當短，差不多在 1950-1960 年代左右，才在英文世界開始普遍使用，而為韋氏大辭典所蒐錄。過去比較常用來描述類

似現象的名詞是種族 (race) 或民族 (nation)。¹ 現在一般研究者對於族群所下的定義，可以簡單的敘述如下：「**族群是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人**」。這個定義很清楚地是用兩個標準來看族群，第一個是這群人被認為擁有的共同文化或是共同祖先與來源。很多研究者認為這是強調比較客觀的因素，族群有一些可以清楚看到的、與其他群體有差異的特質。第二個界定的標準，是一個比較主觀的因素：族群自認為構成一個獨特的社群，也得到其他的人認可。這其中牽涉到一個主觀上互相認定對方是不是構成一個族群團體的社會過程。如果由這個定義來看的話，我們可以發現：**族群相對於其他團體的認同，最獨特之處，在於它是以強調成員之間的「共同來源」或「共同祖先」(common descent)，做為區分「我群」與「他群」的標準。**

族群所認定的「共同祖先」與「共同來源」究竟是真是假，並不是一個重要的問題。重要的是，如果一個群體認為

1 見張茂桂，1999，〈第八章、種族與群關係〉，收於王振寰、瞿海源主編《社會學與台灣社會》，頁 239-279，台北：巨流圖書公司。

自己有這樣的共同來源，就足以構成他們的族群想像。必須強調的是，我們事實上沒有什麼客觀的標準，可以精確無誤的決定某一群人是不是構成一個族群，或是一個社會當中有沒有客觀存在的族群。所謂的「共同文化」、「共同祖先」的說法，往往必須訴諸歷史與文化材料的證據，而這些材料中其實通常都有太多的模糊地帶，可以支持不同的詮釋立場。因此，企圖去尋找某一族群的「本質」（不論是「文化的」或是「血緣的」），通常都是徒勞無益的，甚至容易引發不同立場者之間的對立，而形成族群衝突。因此，關於族群的「本質」是什麼，不是我們在思考族群現象時應該問的問題。我們應該問的是：人們是不是以族群分類的方式，思考自己與別人的差異與關係。在面對這個現象時，我們要分析的是：當人們宣稱自己或他人是「族群」時，是用什麼樣的方式區分自己和別人的差別？

簡單地講，當人們以「族群」的概念進行人群分類時，強調的是：跟我有共同來源（文化、祖先）的人同屬一個族群。在這種狀況之下，族群運動者常常會訴諸歷史及文化來說明自己族群的起源。他們會說明，自己族群的祖先是在什麼歷史時期、在什麼地方，開始形成一個獨特的群體。其次，他們也會闡述自己族群的先人是在何時、如何遷移到目前所居住的

地方，以及自己族群的文化特質是什麼（使用什麼語言、有哪些風俗習慣、那些獨特的文化）。族群運動者通常會用這些文化與歷史的素材，來說明為什麼他們會構成一個非常獨特的社會群體，用這種方式來界定「我們是誰」。

(2) 「族群」是相對性的群體認同

做為一個團體認同，族群另一個重要的特性是，它通常是一種**相對性**的認同。相對性就是指當人們界定「我們是誰」的時候，很清楚地是以「他們是誰」做對比。要界定「我們是誰」時，得拿我們與別人不同的地方做為對比，所以在界定「我們」時，其實也把「他們（他者）是誰」界定出來了。²「他們」可能是族群敵人或壓迫者。即使是在一個多重族群分類的狀況下，提出某一類族群分類，通常都有一個非常明確的對比類屬。舉例來說，目前一般民眾認為台灣有四個主要族群，是一個多族群狀態。但是，如果仔細區辨的話，會發現這裡面每一個族群類屬（特別是弱勢族群），其實都有一個很清楚的相對類屬。比如說，所謂「本省人」的

2 Chang, Mau-Kuei (張茂桂), 1995, "From the Discovery of the Other to the Examination of Selfhood," *The Humanities Bulletin*, 4:77-84, Hong Kong: Chinese University.

類屬，是相對於「外省人」的類屬；「原住民」則是相對於「漢人」。³ 族群分類的相對性非常強烈，它是用「我們」、「他們」的相對性觀念來確定一個類屬的範圍。當然，這種相對的特性並不是族群才有，所有的團體認同大概都會有這樣的現象。不過這裡特別要強調的是，「族群」的分類想像，通常會特別鎖定一個對他們來說有重大社會意義的對比性類屬，而不只是泛泛的相對於與自己族群有差異的「他人」或「外人」而已。這個對比性的類屬，通常因為有衝突對立的關係，而被界定為「敵人」，所以具有重大社會意義。如果沒有直接的利益衝突，再大的文化差異可能也只是造成無關緊要的差異感，不會產生直接的「相對性」。

另外也必須強調，這種對比性的族群類屬（「他們」）通常是被自認為弱勢族群的群體所界定出來的「優勢族群」。被界定為優勢族群的群體，不一定認為自己是一個族群，更不一定會有族群意識。比如，前面提到的「漢人」事實上是原住民在發展「泛台灣原住民」的族群意識時所鎖定的「壓迫者」或「優勢族群」。所謂的「漢人」是一個對比於「原住民」的類屬。被界定為「漢人」者，可能不會認為

3 張茂桂，1999，同註1。

「漢人」是一個有意義、可以認同的類屬。這種類屬必須由自認為弱勢族群者的論述與界定中去瞭解，而不能由被界定者本身的意識去瞭解。

(3) 弱勢者的「族群意識」

族群的第三個特色是「族群」通常是弱勢者的人群分類想像。這可以由族群意識的內涵加以說明。前面提到族群分類的「對比性」時，即指出族群分類通常是弱勢者的人群分類界定。如果我們把弱勢者的「族群意識」內涵仔細區分，會發現它通常包括三個不同層次與不同程度分類意識的理念元素。族群意識中的第一個理念元素是「差異認知」。族群意識的內容通常會指出自己與別的群體在文化、祖先來源或歷史經驗上有差異。為了支持這種說法，族群運動者常會建構一套族群起源的論述，包括族群祖先是誰、從什麼地方起源、如何及為什麼會遷移到目前所在地、有那些過去的光榮、過去的英雄是誰……等等。⁴ 這些歷史內容最重要的目的，就是在描述自己與別人有什麼不同、為什麼不同。

4 Anthony D. Smith, 1984. "National Identity and Myths of Ethnic Descent," *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, 7: 95-130, Greenwich, Conn.: JAI Press.

第二個層次的族群意識元素是「不平等認知」，這是指成員意識到自己的群體受到不平等的待遇。這是非常關鍵的元素。族群運動者所以會建構族群意識，通常是因為他們認為成員因為文化（族群）身分而受到不公平待遇。當人們開始將自己所受到的苦難，或是經濟、政治與社會方面的不公平待遇，歸因到這些不能夠隨便改變的出生身分上時，族群意識才算是真的萌芽。這是個建立集體認知與歸因的過程。原本只是個人的不幸遭遇，在發現其他有同樣文化或社會背景的人也有類似遭遇之後，開始將這類遭遇歸因到因為共同的族群身分而受到其他族群不公平的對待。這些不愉快或不幸的狀況，可能包括政治權力被剝奪、受教育的機會比較差、實際可以得到的經濟報酬比較差或是文化受到優勢族群貶抑等等各類型的歧視待遇。

「不公平認知」通常是「弱勢者」的意識。只有弱勢者才會認為自己受到的這些待遇是與其文化身分有關。優勢者通常不太會認為自己構成一個族群，也不會認為自己得到的較好報酬與自己的（族群）身分有關。例如，美國的黑人會覺得自己受到的歧視待遇與他們的黑人身分有關。可是白人不會覺得他們所具有的優勢位置與得到的好處，與他的白人身分有關。「優勢族群」通常會認為，自己的成就與優勢位

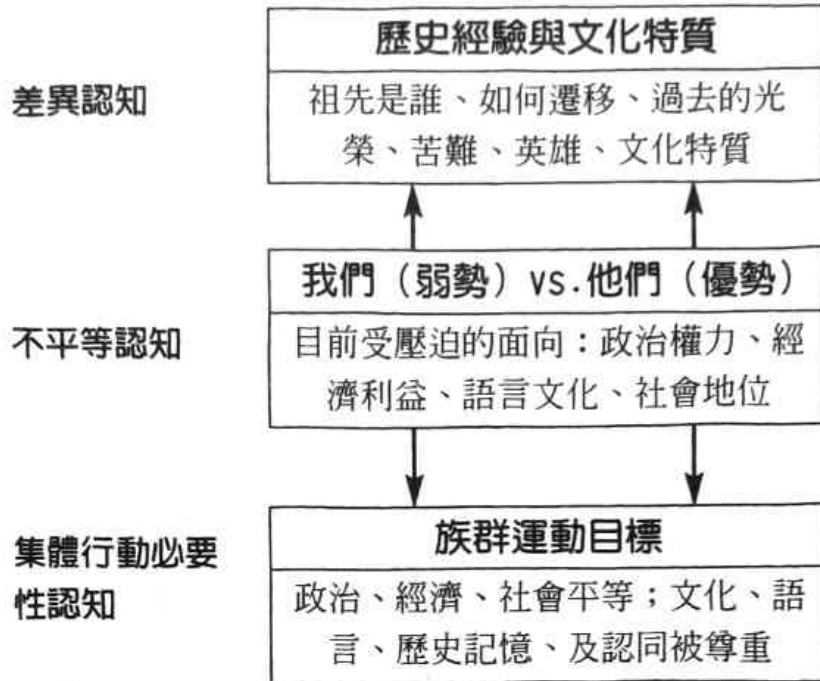
置，是個人努力或基因比較優秀所造成的結果，他們很少會認為是因為自己剝削了弱勢者，所以才能夠享受這些好處。

當弱勢者開始發展族群不平等認知時，他們會抗拒過去優勢族群合理化現有不平等分配體制或結果的說法。優勢者通常認為：社會中某些人之所以得到較差的報酬分配，或是處在不利的狀況，是因為他們自己不夠努力，或是因為他們的天資不夠好，而不是他們受到有系統的歧視對待。優勢者通常不會認為社會有什麼不公平存在。弱勢族群的不公平認知，因此是在建構一種由弱勢者的立場出發、對應於優勢者意識形態的理解世界之新觀點。

族群意識第三個元素是「**集體行動必要性認知**」。人們一旦意識到自己與別人在文化上不同，也認為自己因為這些差異，受到不公平待遇，有些人認為應該採取集體行動，改變這種不公平的狀態。這個元素通常還包括兩項比較細的內容：一是關於外在的政治情勢是否容許這樣的挑戰、也就是集體行動成功機會之判斷；二是如何激勵族群成員，讓他們願意付出個人代價參與族群集體行動。二者之間雖然涉及不同事物的判斷，但是息息相關。關於族群意識的內涵，請參見圖一。

以上這三個元素可以說是不同程度的族群意識。但是，

圖一、族群意識的內涵



並不是所有的族群意識都一定會發展到三種元素具備的程度。有些人雖然意識到自己與他人有文化及社會差別，但並不認為有什麼群體間的不公平，所以不會覺得有採取集體行動的必要。同樣的，也有些人認為有差別，也的確認為有不公平現象的存在，可是不想採取集體行動去改變現況。這可能是因為某些政治現實情況讓他們認為無法改變現狀，例如，族群成員的人數太少，沒有什麼政治影響力，採取集體行動只是浪費時間和精神。因此，這三個因素可以說是族群意識三種不同的發展階段。完全發展的族群意識，必須達到

第三個階段——族群政治行動。也就是有成形的族群運動，來做為建構與宣揚族群意識的組織基礎，才能將族群意識充分地發展出來。

(4) 「族群」的位階與規模

族群做為團體認同的特性，也可以從族群的位階與規模來看。如果把族群與其他團體拿來相比，可以發現它的位置大概是介於「民族」(nation) 與「國家」(state) 這種較大的社會單位，以及類似「家族」與「地域團體」這種比較小的社會單位之間的一個團體。也就是說，「族群」的規模，事實上是比「家族」、「地域團體」更大，但是很少會是與一個民族完全相同。所以，**族群一般被認為是在「國家」或「民族」的範圍內，具有不同文化的社會團體。**但是，這個社會團體，在規模上又比「家族」大，而且被當做一種類似家族或擬擴大家庭的人群分類。在族群的想像中，成員認為祖先有共同的遷移經驗，以及遷移到目前的社會後，成員又面臨共同的處境。這些共同的經驗與處境，使他們發展出我群的認同。「族群」往往是一群人爲了要採取集體行動改變自身所處不利地位，才透過重新詮釋歷史及建構新的認同而產生的人群分類方式。如果族群運動者把自己所認定的潛在族群

之規模界定得太小，例如只有幾百人、幾千人，則這個「族群」在現代社會的民主制度下，不太能夠有政治影響力，也不容易達到目標。因此，族群團體的規模，通常會比家族或地域性團體大，有其政治行動上的考量。目前台灣社會中公認的當幾個主要族群，其人數與規模都非常大。規模最小的「原住民」也有將近四十萬人，最大的「閩南人」，人數至少超過一千萬以上。

由於族群團體的規模相當大，個人事實上不可能認識自己族群中的所有成員。換言之，人們所認定的「族群團體」中，有一大堆素未謀面、也不可能有機會進行面對面互動的人。可是，族群意識卻使人們認為，這些陌生人與自己屬於同一個族群，彼此之間有一種類似家族的血緣或文化連帶關係。這種親近關係的建立與維持，有相當大的程度其實是「想像」(imagination)的結果。一個族群意識比較強的人，如果發現剛認識的陌生人與他有相同的族群背景，立刻會產生一種親切的感覺。而對待他的方式，可能就會和對待其他不同族群背景的陌生人不太一樣。個人的族群意識或族群認同越強，或是社會中的族群衝突越激烈時，這種現象就越明顯。在上述的社會互動關係中，學習而來的「族群想像」使人們對於同一族群的人有特別的親切感，也是這種想像讓人們對於不同族群的人，建立起一道心中的圍牆或有所保留。

- (5) 「族群」做為一種人群分類的想像：把他族群也當作是人，只是要求平等、或者是要求他族群尊重自己的獨特性

如果由上述的觀點來看的話，族群其實可以被當做是一種人群分類的想像。我們會想像社會中不同的人之中，哪些人與我們有關係，有什麼樣的關係；而族群的想像只是其中一種關係的形式。我們想像在一個社會或國家中有一大群人，因為有共同的來源，所以被歸類為與你同屬於一個族群。這種想像最特別的地方在於，雖然可以分出「我族群」與「他族群」，但是自己族群的成員與別族群的成員都是「人」。換言之，族群的分類方式使我們認為，不同的族群只是有不同的文化，族群與族群之間，不見得有什麼高下的排列，也沒有哪一個族群一定比另外一個族群優秀；彼此之間只是有差異，並希望能夠互相尊重對方的文化差異或特性。甚至對於那些人數比較少、文化面臨滅絕的團體，還應該要幫助他們保存文化。

第二節 「族群認同」與「族群想像」的現代性

- (1) 「族群」的人群分類想像，是相當近代的發明

「族群」這樣的一種人群分類的方式與人群分類想像是

一個相當新的觀念。從歷史的角度來看，這種觀念出現在人類社會中可能還不到兩百年。那麼，以前的人是如何想像「他人」的？在兩、三百年以前，當人們碰到與自己體質特徵、外觀長相、文化、風俗習慣或語言不同的人（「外人」）時，基本上都不把對方當成「人」。以前中國人說「非我族類，其心必異」，把這些跟自己不一樣的「邊疆」（相對於「中土」）居民，類比為動物，說人家是「蠻夷之邦」，是未開化的人。中國王朝通常也用各種動物的名稱來描述及稱呼四鄰的外人。比如說，用「東夷」、「西狄」、「南蠻」、「北羌」，這些犬字旁、羊字旁、虫字旁的字眼，稱呼和他們有明顯差異的鄰居。在過去中國人的觀念中，除非這些外人接受了中國文化的教化，不然他們根本不是人。但是，過去只有中國人以這種方式對待或看待外人嗎？

世界各地的原住民或過去所說的「野蠻民族」，其實也是以類似的方式看外人。研究原住民的人類學者發現，現在對原住民的命名，像台灣的阿美族、泰雅族等九族的名稱（例如 Amis，現在漢譯為「阿美族」），事實上在他們的語言中是指「人」的意思。這與他們最初和人類學家接觸的狀況有關係。人類學者第一次到達台灣的原住民部落，在互相介紹時，指著自己對原住民說，「我是鳥居龍藏（日本人類學

家)。」再指著受訪者問：「你是誰？」原住民則回答說：「我是 Amis。」於是被音譯為「阿美族」，成為全部落或甚至使用阿美語的全部族人代稱。可是在阿美族的語言當中，Amis 的意思是「人」。這其中隱含的意思是，阿美族人認為自己是人，但是外人則不是。目前世界各地很多原住民在面對第一個會詢問他們是誰的外人（通常是人類學者）時，都是用「人」稱呼自己。從這裡，我們似乎可以發現，三、四百年以前，人類社會普遍對「外人」的看法是很不一樣的。當時只有和自己有同樣的體質特徵、使用同樣文化、習俗、語言者，才被當做是同類（「人」），其他都被劃在「人」的圈子之外；「外人」如果不是動物的話，至少是基因比較差的次等種族。

歐洲的帝國主義與殖民主義剛開始向海外擴展，碰到亞、非、澳洲各地的原住民時，通常都是用「種族主義」(racism) 的意識形態去對待他們。「種族主義」思想，簡單的說，就是認為人類會因為體質的生物組成不同，而產生不同的社會文化，而不同文化之間其實有高下與優劣之分。種族主義的思想認為，有些種族就是比另外一些種族優秀。這種說法的用意，即是說明或宣稱：歐洲以外的非白人因為基因較差、文化較落後，所以成為「白種人（殖民者）的負擔」。

在過去人們普遍不認為不同類的外人是平等的人類之狀況下，類似目前這種「人類都是平等的，只是有文化或體質的差別，但是沒有高下之別」的說法，是非常新穎且具革命性的想法。今天大家習以為常的「族群想像」，事實上是人類社會中很大的進步。當代的人們會認為社會中有一大堆素未謀面、各行各業的男女老少，因為與自己有共同祖源與文化，所以屬於同一族群；反之，也有另外的一群人，因為祖先來源與文化的不同，所以屬於另外一族群。兩、三百年以前的人（那些被當代人認為是「族群先人」者），根本不會以這種方式，想像自己與他人的關係。古人能夠想像的社會關係包括：鄰里、社區、家庭、親屬、家族、氏族、領主、君王、甚至「民族」，但並不包括「族群」。因此，當代人理所當然的覺得：每個人都應該有一個族群身分，而我族群與他族群有差別、但是平等，其實是相當晚近的現象。

具體地說，近代人類歷史上，曾經產生過幾種不同的看待「他人」的方式。⁵第一種是「種族主義」式 (racist) 的看待方式，這和殖民主義、帝國主義的發展、與因而產生的殖民統治需要有關。他們把人種在生物上的差別分出高下，以合理化自己對於原住者的殖民統治。

5 張茂桂，1999，同註1。

第二種人群分類方式大約在三百年前出現，是「民族主義」式 (nationalist) 的分類方式。民族主義思潮出現時，人們開始意識到：世界上有很多不一樣的人（民族）與我同時並存。民族主義式的人群分類方式，最初是被殖民統治的弱勢者爲了反抗殖民者與帝國主義者，才慢慢發展出來的一種自我的認同。這種思想強調：世界上有各種不同的民族，爲了達到民族的自我實現，每一個民族都應該有自己的國家或是自己的政治系統。唯有如此，才能夠維持世界和平。⁶

第三種人群分類，就是本書所談的「族群」的分類方式。族群的分類方式，是一個社會中的弱勢族群，爲了反抗或抵抗優勢群族對他們的壓迫，而產生出來的一種新的人群分類方式。

由此可知，在不同的歷史時期成長的人，對於人群分類的看法非常不一樣。而族群想像是一個非常近代的現象。

(2) 具體的族群分類類屬在不同時間上的變異性

以上談到「族群想像」的現代性，主要從比較大的歷史

6 關於民族主義思考方式的起源，參見研究民族主義的愛爾蘭學者 Benedict Anderson (班乃狄克·安德森) 的鉅著 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991)。其中譯本已經由吳叡人翻譯 (《想像的共體：民族主義的起源與散佈》，台北：時報文化，1999年) 出版。

觀點，強調族群這種人群分類想像，是相當近代的產物。如果由比較微觀的角度去觀察一個社會中被認為有意義的族群類屬，則可以發現，具體的族群分類通常也一直改變。每一個社會中的人們會怎樣分類族群，在時間上的變化非常大。例如，目前大家耳熟能詳的台灣「四大族群」分類方式，根據張茂桂的說法，被正式提出來到現在還不到十年。⁷ 這種說法最早大概是 1993 年左右，由葉菊蘭（當時還是民進黨籍的立法委員）提出來的。可是，現在多數人恐怕已經無法記得，1993 年以前台灣社會中被認為重要的族群分類有哪些。更重要的是，我們似乎覺得這種「四大族群」的分類所界定出來的族群類屬，好像已經存在很久了。

然而，真是如此嗎？我們可以用實際的例子仔細檢查一下。今天一般人談到台灣的「閩南人」時，大多認為閩南人的文化與認同，至少已經有四百年的歷史。這也是坊間林再復先生所著的《閩南人》(1986) 一書中提出的看法。但是，「閩南人」這個詞，根據作者的研究，由出現到目前為止可能還不到三十年。清朝時的人沒有人會認為自己是一個「閩南人」，他們可能會覺得「漳州人」的身分比較重要，因為

7 張茂桂，1997，〈臺灣的政治轉型與政治的「族群化」過程〉，《族群政治與政策》（教授論壇專刊 4），頁 37-71，台北：前衛出版社。



（《漢聲》雜誌第 19、21 期封面）

「漳州」或「泉州」的區分對他們而言，比較有意義。清朝統治時期，發生於「閩客」或「漳泉」之間的分類械鬥的衝突經驗，強化了漢人移民「祖籍」的人群分類。但是，這種人群分類，並不就等於今天的

「族群想像」。分類械鬥發生時，「遠親不如近鄰」，誰和你站在同一邊打仗就是同類。分類械鬥爭奪的事物，也多半是十分現實的土地、水利、或其他經濟利益，根本不會像現在的「族群衝突」涉及爭奪語言或文化方面的權利或光榮。即使是同一祖籍的人，也非常可能因為實質利益的衝突，而成為參與械鬥的兩造。這些現在被界定為「閩南人」的前人，只有在碰到客家人 (Hakka)、或是在客家人的口中，才會說自己是或被稱為「Holo」(福佬)。不過，「Holo」也只是相對於「Hakka」的一個籠統的名稱，並不包括對於當時所有在台灣「福佬人」(更不必說「閩南人」) 和自己有特殊關連的**整體想像**。

在日本統治時期，由於日本殖民政府嚴禁分類械鬥，再加上殖民統治初期對於台灣本地人的鎮壓，並不因為閩客或

漳泉的差異而有所區別，造成台灣本地人因為有共同的外來敵人，而暫時消弭了內部的衝突或對立。然而，閩客之間的文化及地理分布型態的差異仍然持續。日本殖民政府在對於台民的祖籍分布進行歸類與統計時，當然也注意到閩客之間的語言文化差異，將台籍漢人的祖籍區分為「福建」及「廣東」（參見表一）。前者經過一些轉折與誤導，變成現在所稱的「閩南人」，而後者則是「客家人」。不過，這種區分方式忽略了祖籍為閩北地區汀江流域的福建人其實大多為客家人（雖然人數比例很低）。而且，「祖籍福建」、「祖籍廣東」在當時仍然只是一個國家對於人民的統計類屬，並非一般人在生活中接受的身分或認同。在台灣民眾之間，除了因為殖民統治的關係，而出現了「本島人」或「漢人」（相對於「日本人」、「內地人」）的政治性認同之外，一般人的日常生活與俗民文化中，閩客、漳泉，以及福佬、客家內部在閩粵兩省中各州府之間的區分，可能仍然有社會意義。

在台灣剛光復初期，現在所謂的「閩南人」（或是當時所謂的「台灣人」）當中，北部人、南部人、高雄人、宜蘭人之間差別也非常大。多數人根本沒有整體的「閩南人」概念，更遑論閩南人意識與認同。如果我們仔細去考察「閩南人」這個詞出現的時機，則可以發現，它大約在 1960-1970 年代左右才出現。而且因為先有「閩南話」的稱呼，才有後來「閩南人」的說法。

表一、日本殖民政府對於台灣漢人祖籍的區分與人口統計
資料，1926年

鄉貫別	人口數(百人)	佔全部人口比例
福建省 泉州府	安溪	4,416 11.8%
	同安	5,531 14.7%
	三邑(安南、惠安、晉江)	6,867 18.3%
漳州府	13,195	35.2%
汀州府	425	1.1%
龍巖州	160	0.4%
福州府	272	0.7%
永春州	205	0.5%
計	31,164	83.1%
廣東省 潮州府	潮州府	1,348 3.6%
	嘉應州	2,969 7.9%
	惠州府	1,546 4.1%
計	5,863	15.6%
其他	489	1.3%
合計	37,516	100.0%

資料來源：台灣總督官房調查課，《台灣在籍漢民族鄉貫別調查》，昭和三年（1928年）刊行，表一：頁4-5。

然而，為什麼會稱為「閩南」？其實台灣的「本省閩南人」，祖先的確大部分是由福建南方各州府移入，表一所列出的福建各州府，的確是在福建的南部區域。因此用「閩南人」來稱呼，似乎是正確的說法。

但是如果我們把福建南部地區移出去的人民，在現在不同國家（台灣及南洋各國）中，如何自稱的情況對比來看，則可以發現「閩南人」一詞，只有在戰後的台灣地區才被使用。在新加坡與馬來西亞兩地，也有許多清朝時由福建南方出去的移民。這些早年由福建南方移出去的人及其後代，也使用我們現在所謂的「閩南話」，可是他們通常把這種語言稱爲「福建話」。因爲當地的華人移民，全部都是從福建省南方移過去的，沒有福建其他地區的人可以做爲對比，所以對他們或是當地的其他人來說，他們稱自己使用的是「福建話」，或自稱是「福建人」，不會有什麼問題。

可是，在 1949 年國民政府遷台以後，因爲台灣很多「外省人」是從福建省不同地方移入台灣。其中，福建省北方有些講「客家話」的客家人，在比較偏東的地區，使用「泉州話」與「潮州話」的人也有相當人數；這些語言與現在所謂的「閩南話」都有相當差距。由於福建省籍在台灣外省移民中人數最多，也由於他們知道福建有很多方言，「台灣話」比較接近福建省南部地區的方言，再加上第一代移入台灣的福建省人又有相當比例任職中央政府機構，對於國家決策的影響力較大，所以他們才會稱這種語言爲「閩南語」。而等到族群想像在 1980 年代出現之後，才將使用「閩南語」的「族群」稱爲「閩南人」。事實上，在台灣社會中

出現「族群」的概念之前，閩南人及客家人通常被人類學者稱為「方言群」。⁸ 因此，「閩南語」這個名詞，事實上是政府不願意認可當時多數本省人使用的語言為「台灣話」的考量下，企圖以比較貶抑性的方言來稱呼它，而發明出來的一個替代性名詞。它是國家由上而下強力建構出來、並強迫人民去接受的一個人群類屬。

所以，所謂「閩南人」的說法，是相當相當晚近的發明，絕對不像社會中一般人所認為的已經存在很長遠的時間。類似的狀況，也發生在「原住民」這個類屬上。「原住民」一詞的出現也還不到二十年，然而原住民運動者卻常說「數百年來原住民受到壓迫……」。大多數的族群類屬都是當代的分類，族群類屬也經常在進行分化與合併的過程。

(3) 族群意識是族群運動建構的結果

族群想像的近代性，除了可以由「族群」做為一種人群分類的方式出現的歷史不到兩百年這種較長期的因素、以及每個社會中族群分類類屬不斷在變化這種較短期的因素兩方

8 例如，參與中央研究院民族學研究所在 1989 年所主辦的「族群關係與區域發展研討會」中的學者麥留芳、莊英章等人即用「方言群」來稱呼閩南人及客家人（見《中央研究院民族學研究所集刊》，第 69 期。）

面來看之外，也可以由「族群意識」是現代族群運動建構的結果去觀察。

關於族群意識的產生，過去一般都比較傾向「原生連帶」或「情境論」的解釋。「原生連帶」論者認為，某一個族群所以會有族群意識，是因為成員有獨特的文化、風俗習慣和語言，因此自然的讓共享這些文化的成員意識到自己屬於這個族群、而且與他族群有別。「情境論」者則認為，族群意識是族群成員為了適應新的社會情境之需要而發生的。通常這是指移民遷入特定的社會之後，為了在新的社會中爭取政治或經濟競爭優勢，而重新強化一個舊有的或甚至先前根本就不存在的族群認同。這兩種說法最大的差異，在於當族群因為接觸而發生「文化同化」時，他們對於族群與族群意識是否繼續存在，有十分不同的看法。由於原生連帶論強調族群的文化特質為族群存在的本質，因此，如果文化的獨特性消失了，族群也就消失了。反之，由情境論的角度來看，即使族群成員之間因為族群接觸的結果，在文化上已經越來越為相似，不再保有自己獨特的文化特質，成員仍然可能有強烈的族群認同及族群意識。

在當代社會族群接觸比較頻繁的狀況下，族群文化的特殊性維持不易，可能「情境論」的說法比較能夠解釋族群認

同與意識的持續。但是，情境論的解釋似乎仍然假設過去族群團體的存在，是造成在當代社會中族群意識復甦的前提。因為有新的社會情境需要，所以一個「舊有的」族群認同才被動員起來。但是，如果仔細區辨的話，我們可以發現，在當代社會中被動員起來的族群意識與族群認同，雖然通常都會宣稱是依附在一個舊有的認同上，但是它對於族群團體的範圍或界線、文化與社會特性、以及關於對手（族群敵人）的論述，通常都因為涉及到當代的需要，與過去有相當大的差異。就這一層意義來說，這些族群認同的內涵都是新的社會建構結果。而「族群認同」或「族群意識」的建構，可以由族群運動的角度來理解。

舉例來說，中央研究院民族學研究所的林美容教授進行一項關於台灣中部地區多數耆老似乎比較強調「漳泉」（二者都屬於現在我們所謂的「閩南人」）之間文化區分，而比較不強調「閩客」差異的田野研究時，就發現關於文化差異內容的說法，必須放回其社會脈絡中才能被解釋。⁹ 林美容

9 參見林美容，1990，〈族群關係與文化分立〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第六十九期，頁 93-106。雖然作者認為清朝時期「漳泉」的分類，和今天我們所謂的族群，在意義及型態上有相當的差異，而不願意以「族群」的概念來討論這種區分，但是，由於清朝漳泉之間人群分類和文化差異之間的關係，對當代的族群來說具有啟發作用，因此，本書仍將用這個例子作為討論的題材。

在田野訪談中發現，根據耆老口傳，漳州人與泉州人之間，在文化上有很多差異。例如，語言的腔調不同（泉州人福佬話的腔調被漳州人認為有「海口腔」），他們使用的香爐不同（漳州人用三個環耳的天公爐，而泉州人則是四個環耳）、祭祖掃墓的日子也不一樣（漳州人在清明節，而泉州人在「三日節」，即農曆三日初三）；司公戴的帽子也有差異，另外還有許多小的文化差異，請參見林美容的文章。除了這些男性觀點比較會注意到的差異（神主排位、香爐或哪一天去祭祖）之外，一般民間對於這種「漳泉」文化差異的說法還有很多，也包括比較由女性觀點注意到的事物，例如，泉州人之間就流傳「漳州人吃隔餐或過夜的食物喜歡用蒸的」之說法。這些說法的存在與流傳，顯見二者之間的確有相當的、被雙方都察覺到的文化差異，甚至彼此之間也有一些充滿敵意的諺語流傳。

一般都以為，因為有這種文化上的差別，所以才有「漳泉」之間的緊張關係。然而，林美容對這個看法提出了質疑。中部地區因為漳泉兩個群體人口比例相當（1926年日本政府統計大約是泉州人40%，漳州人42%），更因為拓墾初期的競爭，常因細故發生衝突。清朝時期中部地區一共發生四次漳泉械鬥，分別是在乾隆四十七年（1782年，起於彰化荊桐腳）、嘉慶十一年（1806年，鹿港、沙鹿、北

斗)、嘉慶十四年(1809年,彰化)、道光二十四年(1844年,豐原)。其中以乾隆四十七年那次械鬥最為慘烈,波及範圍最廣,雙方攻殺的村莊超過192庄。¹⁰另外,乾隆五十一年(1786年)的林爽文事件及乾隆六十年(1795年)的陳周全事件,因為清政府的挑撥與分化漳泉互相制衡的策略,都演變成漳泉械鬥。¹¹這些械鬥往往引發「清界」,也就是對於各自勢力範圍內部的不同祖籍村莊進行燒殺,導致漳泉的地理分布越來越涇渭分明。這些關於漳泉械鬥的故事,至今仍在耆老之間述說與流傳,顯見對於當時一般人生命與生活造成的影響。也因為漳泉械鬥所造成的緊張關係,爲了要與對方有所區分,而形成目前仍可以觀察到的漳泉「文化分立」。所以,林美容指出,原本差異更大的「閩客差異」沒有在中部地區被強調,反而是語言原本相通的「漳泉」之間較小的文化差異,因為雙方「故意唱反調」的做法,被刻意強調。在漳泉關係緊張、維持界線的需求迫切之狀況下,強調一些在當時的外人或後人看來並不重要的漳泉文化差異,可能是出於當時社會情境的需要。

10 見施添福,1987,《清代在臺漢人的祖籍分布與原鄉生活方式》,頁71,台北:國立師範大學地理學系。

11 見林美容,〈族群關係與文化分立〉,前引文,頁99。

上面這個案例給我們的啓示是：文化差異和人群分類之間的關係，事實上是由需要區分人群之社會脈絡來決定的。如果因為競爭或衝突，而必須區分敵我，則已經有較明顯的文化差異固然有助於區分團體，但是即使原本文化差異並不大，仍然可能因為雙方刻意強調原先較小的差異，而達到同樣的團體區分。因此，差異本身並不足以造成有重要社會意義的人群分類，競爭或衝突才是主要因素。

不過，衝突也不會自然就產生被眾人視為有意義的人群分類。有意義的人群分類，通常是在衝突與競爭的社會脈絡下，不同群體的成員之間集體進行「差異」的「社會建構」的結果。社會中一般人對於群體差異的看法，通常是集體的文化產品，而不是個人在單獨面對社會情境所得到的感覺。在眾多的人與人之間的群體差異中，哪一種是比較重要的、有意義的，不是單獨個人可以決定。必須透過與他人的互動、溝通，才會慢慢發展出一套整體的知識。個人最初零散、分歧的群體差異認知，也在和「集體認知」互動的過程中，慢慢被調整與整合成一套有系統的關於「敵我文化差異」之說法。在過去傳統社會中沒有社會運動的狀況下，這些關於群體差異的集體認知，通常是由地方上或家族內比較年長、有社會威望的人所主導確立的，一般民眾除了接受之外，少有

置喙餘地。在傳統社會的權威漸漸瓦解、而現代社會的政治體制（特別是國家的功能）與傳播媒體的影響力都逐漸擴張的狀況下，這些新的群體差異的認知，則是透過族群社會運動的過程建立起來。

因此，在眾多的群體的差異中，人們會特別強調哪一個差異的區分，常常與當時區分人群的需要有關。族群運動通常就是在這種區分的需要出現時發生。上面提到的族群意識，差異認知、不平等認知與集體行動必要性認知等，其實都是族群運動「共識動員」的結果。需要區分人群時，運動者會刻意去強調小差異；不需要區分時，連重大的差異也可以淡化。如果爲了要拉攏另外一群人，可能還要想辦法把兩群人之間原來的差異給淡化掉，強調彼此的共同點。族群分類因此常常根據運動目標的需要，而發生變化。

族群意識的建構是族群運動的結果，更可以說明多數族群分類都是當代的分類。很多族群運動者通常會宣稱，自身族群的形成，是因爲族群的祖先在數百、甚至數千年前開始移居到今天所在的地方，而後因爲土地特性與生活型態的關係，發展出一種新的文化，今天族群正是繼承了這種文化。這似乎暗示：眼前族群的存在，是因爲過去的歷史經驗或文化因素造成的。然而，事實可能不是這樣

子。文化與族群的關係可能是反過來的：是因為今天區分人群的需要，才使我們去追溯歷史，才去強調某些歷史細節與文化內容；而這些區分人群的做法，才是讓這些差異被凸顯出來的一個重要因素。

因此，由族群的特性來看，族群是一個很近代的觀念。不管是從大歷史與小的社會差異來看，族群分類觀念都是相當近代的東西。

(4) 當代的族群意識受到現代國家與公民觀念的啓發

另一項可以彰顯「族群想像」現代性的特質是，當代人的對於族群的概念，受到現代國家與公民概念的啓發。雖然現代人的族群想像仍然是以過去的文化或祖先來源做為劃定族群團體界線的標準，但是對於族群權益的要求及其實踐方式，卻相當受到現代的國家主權、以及平等公民權觀念的影響。除了現代國家一般的憲法中對於個人政治權利、受教育機會、基本生活所需、居住及遷徙自由的保障之外，族群通常也會要求國家保障其語言、文化或歷史記憶。前者是以「個別公民身分」要求國家對其權利的保障，後者則是以「團體」為單位要求國家保障其群體獨特的文化免於消失。

在二次大戰以後到 1970 年代以前，許多國家在推行

「國語」及國家文化的目標下，往往採取比較強勢的同化政策，強迫少數群體放棄其原有語言文化，而許多少數群體在追求國家承諾給予平等發展機會的鼓勵下，也同意接受這種同化政策的目標。然而，二次大戰以後，亞非洲許多前殖民地國家獨立，世界性的移民模式也由過去主要是歐洲及北美、南美之間的流動，轉變為由亞非洲移往美洲、歐洲及澳洲的多元化模式，都使得世界各國的族群組成越趨於多元化。而且各國同化政策在實施相當時間之後，往往都無法達成最初承諾的族群平等理想。以上這些因素都造成 1970 年代以後全球各地的「族群意識復甦」，使得許多國家中的少數群體轉而要求國家協助保障平等的政治經濟權利以及獨特的語言文化。

由於現代國家壟斷武力使用權，國家成為唯一可以合法使用武力的機構，公民之間的關係也透過法律來規範及政治制度來協調，因此現代的族群競爭與衝突，在形式上也與過去不同族群動輒以武力相向的方式大為不同。族群競爭與衝突現在是透過民主制度中所容許的管道（包括與議會協商、選舉、示威抗議、請願）來調解。即使覺得自己受到某一族群的壓迫或歧視，也不能夠像過去一樣直接訴諸武力挑戰該族群的成員，以暴力來達到自己的目的。在現代政治與法治

體制下，能夠被接受的抗爭方式，是以和平的手段向國家提出訴求，要求國家介入，改善不利於特定族群的狀況。

以國家為主要訴求對象，要求保障個人及團體的權利，可以說是當代族群迥異於過去其他人群分類之間競爭與衝突的特色。過去的衝突，例如清朝台灣社會中的分類械鬥，多半是以實質的經濟利益為標的，幾乎不會涉及語言、文化或歷史記憶這些團體權利的要求。雖然有時祖籍成為「分類」的標準，但是這種狀況通常是因為祖籍恰好和衝突的利益重疊。祖籍或文化差異只是利益衝突的雙方內部共同的特質而已，本身很少成為衝突發生的主要原因。更重要的是，解決衝突的方式是以集體械鬥為之，因此鄰近地區是否有可以互相支援的人、人數多寡與彼此之間的凝聚力，對於個人的生存來說十分重要。所謂「遠親不如近鄰」、「遠水救不了近火」，特別能夠描述在這種衝突方式下，人們對於與他人緊密關係的需求。「想像」一個和自己有緊密的血緣關係或是共享相同的語言文化、但是住在遠方的群體，是不切實際的。唯有能夠看得到、叫得動、平時可以守望相助、危難時能夠立刻來救援的人，才是值得去投資情感與時間的群體。在過去交通不便、天然地形形成障礙的情況下，值得依附的群體，必然是住在附近的人。

在這種社會情境下，面對面接觸與實質的社會互動，對

於人際關係的維持非常重要。所謂祖籍、共同文化的「同類感」，也是在日常生活的實質社會互動、以及節慶時的儀式行為中實踐出來。在這樣的社會脈絡下，本文所謂的「族群想像」（想像有一大群和自己有共同祖源、共同文化、但未曾謀面的人，屬於同一個族群）根本沒有存在的空間。

這樣的群體關係也會影響到不同群體之間的地理分布形態。在衝突出現之後，「同類相聚」成為重要的居住選擇原則。不過，這裡所說的「同類」，種類很多，相同籍貫只是其中一種可能性而已。共同的實質利益更重要。為了避免在衝突時落單遭殃，多數人會選擇居住在自己同類的聚落中。因此，台灣在清朝由康熙六十年（西元 1721 年）朱一貴事件首次造成南部地區大規模的「閩粵械鬥」以後，到 1895 年台灣割讓給日本為止的一百七十餘年間，至少發生了六十次以上的大規模分類械鬥。¹² 所謂「三年一小亂，五年一大亂」，實非虛言。到 1860 年代左右，「同類相聚」的地理分布形態逐漸明朗，出現了所謂「客庄」、「泉庄」、以及「漳庄」集中分布區域。其中客庄主要分布在北部的桃竹苗及南部高屏（六堆地區）一帶。至於漳泉分布，就台灣整體來說，泉人分布在台北盆地、西部平原沿海區域，而漳人則分

12 參見林偉盛，1993，《羅漢腳：清代台灣社會與分類械鬥》，頁 49-58 所整理的官方資料，台北：自立晚報文化出版部。

布在宜蘭、台北盆地邊緣、以及介於海岸及丘陵地之間的台灣西部平原上。¹³ 這種大範圍的地理分布模式，基本上反映了當時人群之間的關係形態，比較容易產生同類聚居、而非不同類混居的形態。在沒有國家法治的力量保護下，人民必須依賴自己的武力維護自身利益與安全。在這種狀況下，不同類人們的混居將導致不同類之間發生衝突時的重大危險。

相對的來說，在近代的法治觀念逐漸建立及國家功能擴張的情況下，國家有義務保護個人的安全及居住與遷徙的自由，不同族群混居的居住形態就不再是問題。然而，這是就個人公民權利的部分來說。上面提到，除了個人的公民權利外，族群往往會要求國家保障其團體文化與認同的權利。這種當代的政治結構，使得族群運動工作者在運動過程中，有了一項新的任務：必須同時說服國家、自己族群的成員，以及外族群的成員，自己的族群構成一個特殊的、值得保存的社會群體，因此國家應該設法保障團體的文化權利（語言文化及歷史記憶）。在決定眾多的文化差異中，哪些群體與範疇的文化是值得保存的議題上，族群運動的努力與成功通常是關鍵的因素。

13 參見施添福，1987，《清代在台漢人祖籍分布與原鄉生活方式》，頁 13-22，台北：國立台灣師範大學地理學系。

爲了強化其宣稱的合法性，族群運動工作者通常會強調自身族群歷史起源的淵遠流長，及其語言文化的獨特性，做爲說服政府及其他人認可其族群特殊性、具有保存價值的基礎。爲了增加其說服性，族群運動工作者通常也會盡可能擴大族群團體的規模，創造出一個超越地域及家族的族群範疇。這不免會涉及將許多有細微文化差異的群體，以強調起源與文化共同性的方式整合起來，以增加團體的規模。雖然這些歷史起源與文化共同性通常有一些既存的證據可以支持它們，但是，這些證據往往不是明確而一致的。過去的歷史與文化內容中，可能存有太多可以用來建構其他種或是更細微的認同之差異，而且目前的認同建構，通常都是爲了區分新的「他者」之需要而產生。這更必須對於歷史記憶與文化內容重新做一番調整，以符合當前的目的和需要。因此，每一族群認同的範圍與內容，通常都是運動工作者的重新界定與建構的結果。

第三節 「族群認同」的功能

(1) 為何「現在」的人需要「過去」？

在族群認同與族群概念上面，第三個常常被強調的主題，是族群認同的功能。一般人對於族群認同在當代社會

中的功能，總是感到好奇。在這麼強調成就、不強調個人出生背景的當代社會當中，為什麼現在的人還需要一個強調「過去」的認同？目前族群意識高漲，坊間書店也出現許多關於客家人、閩南人或原住民族各族的著作。下面以兩本相當有代表性的著作的目錄，來看這些研究的典型內容通常包括哪些主題：

表二、族群研究書籍典型的内容舉例

林再復，〈閩南人〉（台北：作者自印行，三民書局經銷，1984年初版）

- 第一章、緒論
- 第二章、河洛——閩南人的根
- 第三章、閩南——台灣人的根
- 第四章、台灣地理環境與歷史發展
- 第五章、閩南人在台灣的拓墾
- 第六章、閩南人與台灣商業發展
- 第七章、閩南人與清代台灣民間的分類械鬥
- 第八章、閩南人與科學學風
- 第九章、閩南人的宗教信仰與習俗
- 第十章、閩南人的物質生活
- 第十一章、閩南人的精神生活
- 第十二章、閩南人在東南亞
- 第十三章、閩南語
- 第十四章、結論

陳運棟，〈客家人〉，（台北：聯亞出版社，1978年初版）

第一章、緒論

第一節、客家問題研究的歷史背景與現有成就

第二節、客家民系與名稱的來源

第三節、優良民系舉世推崇

第二章、客家民系的演進及其分布

第一節、客家源流及其遷徙狀況

第二節、客家的分布及其地理環境

第三節、客家東移台灣的路線及其分布

第三章、客家話的面面觀

第一節、客家語言的特徵

第二節、客家音系的來源

第三節、客家話常用詞彙

第四節、客家諺語

第五節、客家山歌

第四章、客家文化的探討

第一節、總述

第二節、物質文化

第三節、社會文化

第四節、精神文化

第五章、結論

由上述的內容可以知道，這些族群研究通常都會探究某一個族群的歷史起源、遷徙的經驗、語言、諺語、風俗習慣、拜祖方式、祭祀節日、家庭組織特性，甚至建築、服飾等等特性是什麼。這些歷史記憶與文化特質，被認為是族群的特色或本質。如果「族群想像」如本書所說的，是一個現代的發明，那麼，這些過去的歷史為什麼這麼重要？為什麼需要回到過去以找尋合理化族群現在存在的基礎？對於這個問題的回答，必須從族群認同的功能談起。

族群認同的一個重要功能，就是它可以讓人們覺得自己歸屬到一個有傳統且有未來目標的大社群中。為什麼人需要歸屬到一個較大的社會裡面呢？在這個問題上，法國社會學家涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858-1917) 的看法值得參考。涂爾幹認為，所有的社會都面臨一個重大的難題：如何讓人們在明知生命有限的狀況下，仍然願意有意義的生活下去。如果每個人都知道人終不免於一死，生命最長不過是七、八十年，而個人所有的努力在生命結束之後就會歸於虛無，那麼為什麼個人還願意繼續努力？如果個人生活的目的，只是為了個人的需求，那很多人會選擇自殺或享樂，根本不需要做什麼努力。所以涂爾幹認為，人類所以會發明社會或團體這種概念，其實就是希望能夠把人整合進這種大於個人之上的

團體之中。社會就具有這樣的特色。「社會」的獨特處在於：社會有過去、現在與未來；個人所屬的社會是「現在」的狀態，但是社會有其「過去」的傳統，有過去的先烈，也會有「未來」的後代子孫。如果個人所有的努力都是爲了社會，則個人的努力就不會白費，個人努力的成果會在個人身後繼續被記得、被紀念。因此，涂爾幹認爲，讓個人歸屬到一個社會或一個團體，是解決個人生命有限所帶來的破壞性最好的方法。個人對於團體或社會的歸屬與認同，就足以讓個人在生命有限的狀況下，還願意爲它努力，因爲個人的努力都是爲了一個比自己大的社會，而不是爲了自己而已。

對於團體的歸屬感可以說明爲什麼「族群」做爲團體認同，會產生這麼神聖的驅動力量。個人如果認爲自己對於群體的歸屬，可以讓個人有限的生命有意義延續下去，個人生命的意義就寄託在團體之上。因此，如果有任何人侵犯到群體光榮的話，個人會不惜一切代價、甚至願意爲團體殺人或犧牲自己的性命去抵抗。在這種狀況下，對於群體光榮的打擊，會被詮釋爲對個人生命價值的質疑。這或許能夠說明，爲什麼民族主義者總是會強調自己民族的光榮、過去有哪些偉大的人、現在遭受什麼樣的苦難，造成這些苦難的敵人是誰，應該要怎麼做才能夠回復族群或民族過去的光榮。這種

說法為民族（族群）帶來了神聖的色彩。類似「犧牲小我，完成大我」這種口號，在族群認同上，被賦予一個神聖、不可侵犯的色彩。這也正是族群或民族何以有這麼強大的動員力量與凝聚的力量的重要因素。研究民族主義的安德森 (Benedict Anderson) 就指出，在當代社會中，「民族」是唯一可以合理化謀殺行為的認同。在民族戰爭的狀況下，殺了民族敵人，會受到國家勳章的鼓勵；為民族犧牲，也會得到國家的認可與國民的讚揚。不管得到勳章者過去是多麼糟糕的人（可能是個地痞流氓），只要他為民族犧牲之後，就變成對民族有貢獻、值得受到全民族成員景仰的「烈士」。¹⁴

(2) 支持「族群建構運動」對抗族群歧視

「族群認同」第二個功能，就是界定出一個規模相當大的團體。建構族群認同的族群運動，通常是為了對抗「族群不平等」才發生的。某一群人因為認為他們有共同的文化身分或來源，而受到不平等待遇，為了對抗優勢族群對他們的壓迫，弱勢族群的菁英往往會開始發展族群運動，以建構及散佈弱勢族群意識。在這種涉及權力關係狀況之下，族群意

14 Anderson, 1991, 同註 6。

識與族群分類的建構是一個政治現象。既然是一個政治現象，運動者就必須考慮到「族群」的政治實力。

前面提到，個人企求歸屬到較大團體的社會性需求，在人類社會中是非常普遍的現象，在「族群」分類概念出現之前，就已經是一個恆常存在之現象。對於過去的人來說，家庭、家族、或頂多是親屬九族，是提供這種團體歸屬的最重要單位。然而，家庭、家族與村落的影响力，在現代社會當中，慢慢被新的身分所取代。在工業社會當中，「歸屬性的身分」(ascribed status)¹⁵的重要性，已經慢慢被新的「成就性的身分」(achieved status，例如個人的教育成就、階級地位等)身分所取代。在現代化的過程中，由於工業化的經濟生產方式，需要大量能夠流動、接受了相當程度的基礎教育，以便能夠隨時根據國內外市場的需求，進出不同的生產行業的工人，因此，傳統農業社會中將個人和土地連接在一起的歸屬性身分原則已經無法滿足這樣的需要。工業社會中需要社會成員由傳統的社會關係中解放出來，進行地理流動與社會流動，才能夠維持社會在經濟生產上的競爭力。在這樣的狀況

15 所謂「歸屬性的身分」就是個人出生就得到，一輩子都沒有辦法改變這種身分，像族群或性別這樣的身分。

下，個人的成就性身分，漸漸成爲影響個人生活機會的最重要因素。現代化與工業化的過程，因此瓦解了過去以家庭、家族、鄰里爲核心的歸屬性社會單位的社會重要性，導致他們無法再繼續扮演個人寄託團體歸屬感社會單位的功能。

然而，在新的社會經濟結構下，人們仍有團體歸屬的需求。個人所屬的成就性單位（例如：學校、職業團體、階級、工作單位、新的鄰里社區），雖然可以提供一些新的歸屬對象，但是，他們似乎不能完全滿足這些情感性或情操性的社會需求。這些根據成就性原則而組成的社會單位，和歸屬性社會團體最大的差異，在於其團體界線的開放性，以及成員身分的流動性。由於成就性的團體身分沒有代間的繼承性，和個人血緣上的前人與後代沒有關連，因此，這種身分較難和一個具有長遠傳統的「過去」或是將繼續傳承下去的「未來」連接起來，不容易產生承先啓後的「神聖」感覺。由於是利益的結合，而且成員可以自由進出，團體對於個人投入的程度要求比較低，成員對於團體的認同或附著程度也較低。個人被鼓勵去爭取較好的發展機會及地位，如果有更好的機會，隨時可以、也應該離開原有的團體。因此，這些成就性的團體，是以比較功能性或工具性、而非情感性或表達性的基礎凝聚成員。這種社會凝聚，在性質上是比較屬於

「世俗性」的關係。這些特性都使得自願結合或成就性的團體，比較難以成爲個人寄託生命意義、爲它付出巨大代價、甚至願意爲它犧牲自己生命的歸屬對象。事實上，如果真的有爲成就性的團體之利益犧牲了生命，其他人非但不會被感動，反而可能會覺得奇怪或不值得。

在傳統的歸屬性團體漸漸失去其重要性、成就性團體又無法完全滿足個人最深沈的歸屬性需求的情況下，「族群」就變成很理想的新興替代單位。在族群的想像下，個人想像自己屬於一個有文化傳承的大團體。不過，這個團體規模又不能太小，否則不會有足夠的政治力量。因此，族群團體的規模，必須比家族與地域團體大。而一個族群的範圍，常常就是與自認爲有共同來源以及自認爲受到同樣不平等待遇的人群範圍相重疊。關於這一點，本書將在下面談到台灣族群類屬形成的實際案例時再加以闡述。

以上對於「族群」與「族群認同」這兩個概念的介紹，有一個很清楚的分析立場：「族群」與「族群認同」被當做一種人群分類的想像方式，而不假定族群是個實質存在、可以清楚無誤辨認之的團體。因此，作者不會討論：哪一個團體是族群、哪一個團體不是族群的問題。因爲，我們根本沒有辦法決定什麼是合理的族群分類範圍或標準。「族群」並

不是因為有一些本質性的特質（例如血緣關係或語言文化特質），所以才「存在」。族群團體其實是被人們的族群想像所界定出來。有些人可以接受「族群想像」的人群分類方式，有些人則無法接受。即使接受了「族群」的人群分類，一般人對於社會中有哪些族群類屬，也很難有共識。對於任何族群分類方式，總是有些人（通常是弱勢族群）會認為合理，有些人（通常是優勢族群）不會認為合理；雙方可能永遠都無法說服對方接受自己的觀點。所以，就分析來說，比較重要的問題是：人們會不會用這種方式去思考或理解他們和社會中其他成員的關係？如果會的話，為什麼？在什麼情況下會如此做？

第二篇 當前台灣社會的族群想像 ——台灣四大族群

第三章 「四大族群」內部的歧異性

第四章 台灣「族群想像」的起源：「本省人」/
「外省人」族群意識形成過程

第五章 原住民與漢人的區分

第六章 本省人中的「閩南」、「客家」分類

第七章 「外省人」族群分類想像的興起

第八章 由對抗性的族群意識到「四大族群」的論述

第九章 結語

目前台灣社會中，對於族群分類的主流看法，似乎都強調台灣有「四大族群」。四大族群分類的說法，大概是在1993年之後才由民進黨籍的立法委員葉菊蘭及林濁水提出來。雖然有些人對於這種區分仍有抗拒與保留，但是，在不到十年之間，這種分類的說法，已經成為台灣社會中最普遍接受的族群分類方式。連各級政府在文化與社會政策的規劃與制訂上，也多少採用這樣的區分方式。例如，在語言的規範方面，除了「國語」（北京話）之外，目前政府已經承認「閩南語」（福佬話）、「客家話」、及「原住民各族語言」，是鄉土教育或多語教學的法規中認可的不同文化範疇。雖然原住民有十族的文化與社會差異，但是由於原住民人數較少，他們在各級政府的行政法規下，都被當成是同一類屬的人。同樣的，在選舉制度的設計上，「原住民」也被當成一個必須特別加以區分的類屬，而與一般漢人分開來選舉自己的民意代表（包括立法委員）。但是，原住民的選舉範圍中，不再區分為十族的個別名額。

雖然現在一般人都認為，所謂的「四大族群」的分類，其實只是將長久以來（至少五十年）就已經存在的、具有重大的文化與歷史經驗差異的且不能夠再被合併的人群分類，具體的區分展現出來罷了。但是，如果考慮到台灣社會中存

在著相當複雜的文化類型及社會群體，足以構成許多不同族群分類的狀況，則我們認為「四大族群」分類的出現及定型，可以說是政治力量互相較量、妥協，以及與民眾互動的社會建構結果。

以下分別由幾方面來說明這一點。

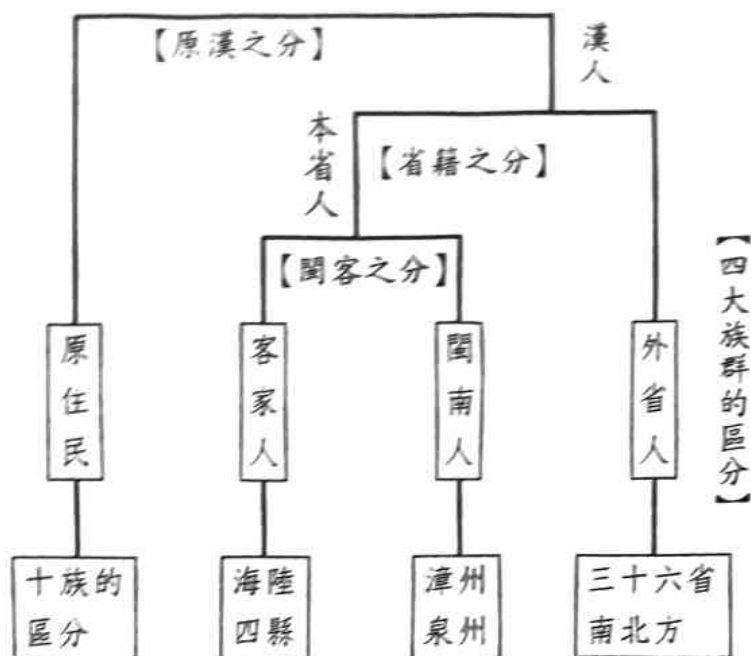
第三章

「四大族群」內部的歧異性

目前對於所謂的「四大族群」的分類，其實是把台灣歷史上各個不同時期出現的三種不同族群分類方式，合併在一起產生的結果。這三種族群分類方式及其對應的族群類屬如圖二所示。

今天台灣社會中所稱的「四大族群」，包括原住民（原住民族）、客家人、閩南人（福佬人）與外省人（新住民）的區分。這四個類屬的區分，是由三種相對性的族群類屬區分構成。第一種相對性區分是「原住民」與「漢人」的區分；第二種區分是漢人之中「本省人」與「外省人」的區分；第三種區分是本省人之中「閩南人」與「客家人」的區分。雖然這三種相對性的族群類屬現在已經被放在同一平面上，形成所謂的台灣「四大族群」，但是，如果仔細探究這些類屬最初的起源，則可以發現到目前為止，每一個「族群

圖二、台灣四大族群在人群分類上的組成



類屬」仍然有明顯的對比對象。舉例來說，所謂「原住民」的認同，其實主要是相對於「漢人」而產生的族群區分。現在被稱為或自我認定為「原住民」的「族群」，內部其實有相當複雜的文化差異。一般比較清楚的，是原住民之中有十個族的差異。在台灣歷史上，原住民不同族之間也有相當多的衝突與對立，他們對於自己與敵人的部落，都區分得相當清楚。在二次大戰結束之前，他們認同或歸屬的對象，大多以部落或自己的部族為對象，還沒有所謂的「泛原住民」認同。只有在 1980 年代初期開始原住民運動的過程中，才因

為界定出原住民共同的壓迫者——「漢人」，而開始產生相對應的「泛台灣原住民」的族群想像。在原住民運動論述中，「漢人」是造成原住民今天不利處境的優勢者與壓迫者，漢人之中並沒有特別區分客家人、外省人，還是閩南人。有些原住民也許會因為個人或部落鄰近地區的集體接觸經驗，或是由大眾傳播媒體上得到的印象，而能夠區分區漢人之中的不同族群，也知道他們之間有語言文化及社會特性上的差異，甚至在他們部族的語彙中，也會以不同的字眼來稱呼漢人當中的不同族群。但是，這些對於漢人內部差別的認知，主要是屬於文化與社會層面，在「泛原住民運動」的政治性訴求與目標下，漢人之間的文化差異相對而言較不重要，因此往往被較大的「原漢」區分所掩蓋。

同樣的，在「外省人」與「本省人」的省籍區分中，早期由「外省人」的觀點來看，雖然知道「閩南人」或「客家人」之間有語言與文化上的差異，過去也有強烈的社會隔閡，但是如果就政治態度上的差異來說，閩客的區分並不重要，重要的是「本省人」與「外省人」之間的差異或敵對。所謂「本省人」的認同，主要是相對於「外省人」，而且是針對政治態度方面的差異。類似的狀況也可運用於「閩客」的區分。「客家人」的認同，只有在對應於「閩南人」類屬區

分才有意義，也只有在談到和閩南人在語言文化與歷史經驗上區分時，才會強調客家人的身分與認同。

因此，如果我們不將上述的四個族群類屬看成是界線分明的團體，而把他們當成是個人眾多身分認同中的幾種，就比較能夠明白本書作者所強調的族群類屬的相對性之意義。即使是在族群分類上，個人仍然可能有多重（或多層次）的族群認同。一個被四大族群的區分界定為「外省人」的人，有時也被（原住民）界定為「漢人」。一個「閩南人」或是「客家人」，同時也具有「本省人」及「漢人」的身分。台灣的「原住民」，在過去很長的一段時間中，也被政府的官方統計界定為屬於「本省人」的一份子。除了這些比四大族群的區分較寬的區分之外，四大族群內部也有更進一步的區分。

「原住民」內部至少有十族的差別：阿美、泰雅、魯凱、達悟、賽夏、布農、邵、排灣、卑南、鄒。這十族在語言、文化、風俗習慣、文物器皿、生產方式、社會組織與制度上完全不同。單就最容易辨認的服飾來說，原住民十族之間就很少有共同之處。在語言方面，原住民十族之間除了國語之外，沒有共同的語言，彼此之間無法溝通。到目前為止，絕大多數的原住民都仍然維持著自己在十族的分類系統下的部族認同（如阿美族人、泰雅族人）。而如果考慮到這十族的內

部尚有一些更細微的區分，則情況就更複雜了。例如，原住民中人數居於第二位的泰雅族，內部至少還有東德賽克、太魯閣兩個亞族的區分，他們都不認為自己是泰雅族人。

同樣地，所謂的「外省人」現在也被當成一個族群（有人稱為「新住民」）。「外省人」當中，有中國過去三十五個行省的語言文化差異，講杭州話的人與講上海話的人，可能彼此聽不懂；蘇州話與山東話更是如此。有這麼大的差異，為什麼他們會被當作是一個族群？

「閩南人」的內部歧異性也相當大。上面提過，閩南人這個名詞，大概是在 1970 年代才出現。在台灣光復初期，閩南人內部的漳泉區分對於某些人來說仍然重要，直到今天，台灣中部地區山線與海線似乎仍存有過去漳泉區分的遺留；此外，還有很多的地區差別，例如，南部（「下港」）、北部。

同樣的，台灣「客家人」內部，由於早先移民來自不同的原鄉，也有海陸、四縣各種不同客語腔調的區分。在 1980 年代以前，台灣不同的地區的客家人，所使用的客家話都有各自的腔調及特殊的語法，彼此之間可以清楚地區辨出來。而且就地理分布來說，客家人分別集中在北部的桃竹苗及南部高屏一帶（「六堆」地區），但是兩個地區之間並沒有密切的往來。

以上所提到的這些類屬內部的差異與區分，都形成個人可能的團體認同對象。在圖二中的四種不同層次：原漢之分、省籍之分、閩客之分、四大族群內部的差異，都是「族群區分」。台灣社會中的每一個人，也都在這種有不同層次的分類系統中，分別被賦予不同的位置。也就是說，個人的族群身分，在不同的族群區分的界定方式下，事實上是多重的。在這裡，「四大族群」的區分也許是目前一般人認為最重要、也是最有意義的族群身分。但是，我們不應該假定一個人只有一個「族群身分」，這是提倡這種說法的人企圖要人們接受的一種觀點。這種想法可能會誤導我們對於族群性質的看法，而落入「本質論」的窠臼。因為，如果我們相信每個人只有、或是只能有一個「族群身分」，則確定每一個人的族群身分，以及確定每一個族群團體的文化與社會特質，將成為重要的事情，也是「族群研究」必須處理的重要課題。這通常是徒勞無益的工作，因為**族群並不是「團體」**，它是一套關於「如何分類人群的意識形態」。如果「四大族群」的區分受到歡迎，被普遍接受為族群想像的重要內涵，則我們應該問的問題，不是如何處理那些無法被這種分類方式清楚的區分的人，也不是每一個族群有些什麼樣的文化與社會特質，使得他們能夠構成一個特殊的族群。我們應

該要問的是：這種區分方式會在何時、何種狀況下變得比其他可能的分類重要？爲什麼？是什麼因素造成的？

對於具有多重族群身分的人來說，這些身分之間並無互斥關係，沒有哪一種身分在所有的時間中都是最重要、居於主導地位的。每一個身分都在特定的狀況下有其意義。因此，真正重要的問題是：在那麼多不同層次，以及不同程度內部分歧之狀況下，那一種分歧被選擇來做爲主要的分歧、進而用以界定族群呢？由上面所提到「四大族群」成爲當代主要族群分類的狀況看來，光是文化差異事實上並不能夠決定這些族群類屬的存在或族群認同的產生。如果從歷史經驗去看，可以發現這些族群類屬的建構，都與成員共同的歷史經驗有關，也都與他們和其他被認爲是「族群」的群體接觸的經驗有關。在與其他群體接觸時，覺得受到歧視待遇，因而發展出一些不同的族群分類方式。下面先介紹台灣「四大族群」這種分類，也就是三組相對性的族群分類產生的時機與狀況。

圖三所列出的四種相對性的族群分類中，前面那一組（畫底線者）就是自認爲是弱勢族群的主體，通常也就是由他們來界定壓迫他們的優勢族群是誰。這裡必須強調：現在所謂的四大族群其實是 1990 年代民進黨的政治人物將不同

歷史時期發展出來的不同族群分類合併在一起的結果。雖然，一般的族群運動者都相當強調自己族群存在的長遠性，但是這是「族群想像」普遍被一般人接受之後，才出現的新觀點。

圖三、台灣近代相對性的族群類屬出現時機與狀況

相對性的族群類屬	出現時機
「 <u>本省人</u> / 外省人」的區分	1970 年代以後
「 <u>原住民</u> / 漢人」的區分	1980 年代初期
「 <u>客家人</u> / 閩南人」的區分	1980 年代中期以後
「 <u>外省人</u> / 閩南人」的區分	1990 年代以後

我們認為，台灣目前的「族群想像」，最先大約在 1980 年代初期才開始萌芽。這樣的說法和過去一般認為台灣族群關係從戰後本省人、外省人的接觸就已開始之理解很不相同。以下將詳細說明這個看法。讓我們先看看「族群想像」在台灣的起源。

第四章

台灣「族群想像」的起源： 「本省人」／「外省人」族群意識 形成過程

第一節 先前的差異（1945 年以前）

台灣的「本省人」的類屬，是在 1945 年二次大戰結束、台灣重回中國統治之後才出現的分類。在日本統治下，台灣人稱自己為「本島人」、日本人為「內地人」。台灣光復以後，國民政府給予台灣行省的行政地位，「本省」、「本省人」之稱不脛而走，成為一般人習慣的用語。由大陸其他各省進入台灣的省外人士，也就自然的被稱為「外省人」。

在當時的本省人與外省人之間，存有著幾乎可以說是不同文化系統的差異。儘管台灣人對於回到中國的統治有十分

高的期望，也熱切學習北京話、歡迎由大陸來的接收者，但是雙方之間的差異仍然十分明顯。台灣在日本殖民統治下，在 1920 年代開始進入現代化的發展過程，也接受了日本文化與教育的洗禮，培養出受日本教育成長的新一代。根據日本殖民政府的統計，在殖民統治末期（1940 年），台灣已經有七成左右的民眾能夠通日語。日語成爲台灣民眾在原有的地方性語言之外，唯一共通的語言。相對的，由於中國決定以北京話作爲「國語」是在中華民國建立以後，台灣當時已經成爲日本領土，島上居民並未經歷此一語言的轉變，因此不熟悉來自中國的外省人所使用的國語。

更重要的是，在經歷了五十年的殖民統治之後，台灣民眾不只是受了日本文化的影響，更已經接受了日本文化中一些根本的價值，而不自覺的和傳統中國文化下成長的外省人有差異。特別是在現代性的特質上，包括國家公民、法治及守法等觀念。而日本在台灣的基础公共建設，以及強制人民接受新的衛生習慣等做法，不論是爲了什麼的目的，也徹底的改變了台灣人民的日常生活習慣，也使台灣成爲一個較中國其他各省進步的地方。

至於在外省人方面，由於對日作戰的經驗，多數的外省人對於日本不免抱有敵意。在 1945 年時，台灣及台灣人民在外貌上、文化上都仍然太像日本與日本人。

這些先前歷史經驗所產生的差異，使得光復後剛開始接觸的「本省人」、「外省人」之間，有明顯的差異存在。二者之間的差異之大，根本不需要什麼想像，就足以形成清楚的「我群」、「他群」的區分概念。不過，這些先前的差異，並未直接造成省籍的族群分類意識。因為當時台灣人民對於能夠回到祖國的懷抱，仍然充滿期待，認為可以擺脫日本殖民統治時期台灣人被當成二等公民的不平等位置，有機會自己當家作主。台灣人當時的「中國人意識」是溢於言表的。他們自認為在血緣上是中國人的後代，與外省人的差異只在於不熟悉「國語」或「祖國文化」。因此，這種差異的感覺，並沒有任何「不平等認知」的成分。

第二節 1947 年的「二二八事件」

然而，在最初接觸中，由大陸來的新統治者對於台灣人在政治安排上的措施，卻使台灣人逐漸產生受到歧視待遇的感覺。陳儀的「台灣行政長官公署」在若干文化政策措施（例如，光復不到一年即全面禁用日語）、征服者的治台心態、政府單位鮮少任用台灣人的做法、以及政府廉能上，都受到台灣的菁英及一般民眾質疑。「本省人」所根據的評價標準，是源於日本統治時期政府比較有效率與廉能，以及菁

英與一般民眾對於「台灣光復」後，本島人不必再成爲二等公民、政治上可以出頭的高度期盼。這些期望在光復後的日常政治現實中一再受挫。經過媒體對於諸多民怨的報導，特別是關於行政長官公署官員的貪污腐敗、在政府職位的用人上排擠本省人、任用外省人做法的披露，更逐漸導致台灣民眾產生「本省人」受到「外省人」差別待遇的強烈感受。¹ 這些累積的社會緊張，在台灣光復的十八個月後，因爲1947年2月27日緝煙血案的發生，而導致了隔日全台各地的反抗，演變爲「二二八事件」。隨後「二二八事件處理委員會」的成立與動員過程中，本省菁英更明白的指出本省人在政治職位及權力分配上，受到行政長官公署的不平等對待，要求更多政治參與。

在「二二八事件」之前及事件的過程中，「本省人」相對於「外省人」的群體不平等意識，因爲各種媒體對於民怨及接收政府貪污腐敗的報導，及各種民間社會的動員，而空前高漲。「二二八事件處理委員會」在3月7日所提出的三十二條要求中，提到幾項要求政府各部門任用更高比例的本省人、要

1 關於這些事件的討論與報導，可以參見賴澤涵等人 (Lai, Myers, and Wei, 1991)，及李筱峰，1986，《戰後初期台灣的民意代表》，頁203-206，台北：自立晚報，及其許多相關著作中的引述與描繪。

求取消專賣制度及本省人必須參與處理日產等主張，²可說是許多本省人自認為在陳儀行政長官公署的統治下，受到政治上不平等待遇及經濟剝削，而企圖加以改變之最佳說明。

不過，我們同時也應注意到：在「二二八事件處理委員會」提出這些改革要求時，本省人之間對於外省人的態度仍有很大差異，也尚未發展成類屬性或普遍性的敵意。雖然事件中發生了很多本省人殺害或毆打外省人之情事，但是，仍有許多本省人認為當時的不公平及貪污腐敗，只是行政長官公署及部分官員的責任。他們認為，只要中央的蔣介石主席能夠聽到他們的改革要求，也同意讓台灣實施地方自治，則這些政治及經濟不公平的狀況，是有改變的希望。這種想法，相當能夠由事件發生之後，「二二八事件處理委員會」在3月6日針對外省同胞所發表的「告全國同胞書」見其一端。這個宣告全文如下：

親愛的各省同胞，這次二·二八事件的發生，我們的目標在肅清貪官污吏，爭取本省的政治改革，不是要排斥外省同胞，我們歡迎你們來參加這次改革本省政治的工作，以使台灣政治的明朗，早日達到目的，希望關心國家的各省同

2 關於三十二條要求的具體內容，可參見李筱峰(1986)，前引書。

胞，踴躍參加和我們握手，舉著同樣的步驟，爭取這次鬥爭的勝利，親愛的同胞們，我們同是黃帝的子孫，漢民族，國家政治的好壞，每個國民都有責任，大家拿出愛國的熱誠，和我們共同推進，我們很誠意歡迎，各省同胞的幫忙、協助，至于二·二八那天有一部份省外同胞被毆打，這是出於一時誤會，我們覺得很痛心，但也是一個我們同胞的災難，今後絕對不再發生這種事件，希望大家放心出來向這個目標邁進，我們的口號是改進台灣政治。

中華民國萬歲。

國民政府萬歲。

蔣主席萬歲。

（轉引自李筱峰，前引書，頁 202；底線為筆者所加）

由上面的聲明可以知道，當時仍有許多本省菁英並不是以「外省人」為反抗的對象，主要是針對行政長官公署的施政缺失。然而，在 3 月 9 日由大陸調來的增援軍隊抵達台灣以後，對於各地進行鎮壓，導致上萬本省人被殺害的後續發展，卻徹底的改變了此一狀況。在軍隊抵達的前一日，陳儀仍然信誓旦旦的向事件處理委員會保證，絕不會向大陸要求派兵鎮壓。因此，這場鎮壓性的屠殺，使得原本仍對於中央政府抱持一絲希望的本省人，也覺得受到背叛而失望。「本

省人」相對於「外省人」的（弱勢）族群意識，可以說是在三月的鎮壓之後，才逐漸確立，成為本省人之間的主流說法。在這樣的意識中，「外省人（國家、軍隊／統治者）」相對於「本省人（民眾／被統治者）」的分類，成為光復初期台灣社會中最顯要的人群分類或人群組織原則。語言文化差異、政治上的不信任、再加上雙方在權力上的差別，使得「本省人」與「外省人」漸漸變成兩個壁壘分明的社會群體。有關本省、外省的省籍區分與矛盾的說法，更構成主要的人群分類想像範疇。而原先本省人之間所存在的「福佬／客家」區分，或者福佬中的「漳／泉」分類，在政治、文化與社會方面的重要性，似乎都被這個新浮現的人群分類所掩蓋。

在「本省人」做為弱勢族群的族群意識中，其所界定的對應族群類屬是「外省人」。他們認為：「外省人」因為掌握國家機構及武力，而握有絕對的權力；台灣光復後成立的「行政長官公署」，成為和過去日本統治時期「總督府」相仿、擁有至上而不受制衡權力的「新總督府」。不過，在「二二八事件」以及三月鎮壓之後，由於所有的政治活動都受到禁止，當初敢於站出來反抗的本省籍知識份子與菁英幾乎都遭受到屠殺、逮捕下獄的命運，少數菁英因而流亡海外（日本及美國），殘存下來的菁英也因為擔心白色恐怖的迫

害，而不敢再發起任何集體行動來宣揚這樣的對抗性意識。因為缺乏政治運動的動員、凝聚，這些意識並沒有透過族群運動來宣揚與展現。它們零散的分布在彼此沒有聯繫的個人與小群體之間，僅能靠最初級的社會關係，例如家庭或少數的至親好友，來維繫及傳遞。

更重要的是，這樣的人群之間的類屬性敵意，和今天我們所熟悉的「族群意識」，在性質上仍有明顯的差異。

首先，本省人對於外省人，並沒有「同為國家平等公民」(fellow citizens) 的感覺。雖然在光復初期，台灣人對於再度成為中華民國的公民感到極端的高興，但是，「二二八事件」前後本省人所感受到的差異與不公平，使得本省人因為由極高的期望轉為極端的失望，而對於台灣和中國與本省人和外省人的關係，有了新的看法。在光復前後，許多本省人因為在日本統治下覺得受到二等公民的不平等待遇，因而對於「祖國」中國有極高的期望，對於能夠打敗軍紀嚴明的日本軍隊之中國軍隊，也有著不切實際的期望與評價。在戰爭末期的「開羅會議」後中國躋身世界四強（中、美、英、蘇），台灣人民更是深以自己是「中國人」為傲。但是，等到台灣光復以後，國民政府派來接收台灣的「行政長官公署」在行政效率、法治觀念，以及官員個人操守上，實在遠不如日本殖民政府，而接收部隊的軍紀，更遠遜於過去的日本軍隊。

在和實際的中國接觸之後，與過去日本統治比較後的失望，導致台灣民間在「二二八事件」之前，便已流傳「狗去豬來」的說法。以狗來比喻日本統治者的嚴厲，以豬來比喻中國統治者的貪婪。更重要的是，台灣已經在日本統治之下，經歷了初步的現代化歷程。除了物質建設之外，台灣人民在教育普及率、法治觀念、對於政府的期望上，已經有近代國家的觀念。相形之下，中國被認為是落後的國家與文明。「二二八事件」發生的原因（因為官方查緝私煙傷及煙販與路人）、事件的過程（行政長官公署的衛兵以機槍掃射抗議群眾）、處理方式（陳儀一方面向事件處理委員會保證不會由大陸調兵、一邊又向中央政府要求派兵鎮壓），以及事件後的鎮壓（清鄉、有系統的屠殺本省籍菁英與知識份子），在在都讓台灣人民產生中國是一個沒有法治、草菅人命的落後國家與政權，而中國人是不講信用、陰險狡猾的刻板印象。「二二八事件」後，許多本省籍知識分子在對於中國徹底失望之餘，說出類似：「我以我身上所流的中國人的血液為恥」的話。

由中國人強調血緣的民族觀念來看，上述這一段話，可以說是「數典忘祖」。但是，當時的台灣人對於國家與民族的觀念已經和中國人有所差異。經過日本人的殖民統治引入

現代國家與公民的觀念，特別是在太平洋戰爭爆發以後，殖民政府採取「皇民化政策」，容許台灣人成為與日本人享有同等權利的公民，台灣人民已經比較不會有國家公民身分必須基於血緣相同性的想法。台灣人認為文化、血緣與公民身分之間，並沒有必然或神聖的關聯。「中國」做為一個血緣上的父祖之國，並不必然就是文化或公民身分的唯一選擇。在實際接觸到中國的官員之後，中國落後、專制野蠻、不尊重個人的政體與文明，相對於日本的進步、文明及尊重個人權益的文化特性，使得本省人（特別是知識分子或菁英）更加懷念日本文化與日本統治下的公民身分，也因此開始在心理上產生抗拒將「外省人」當做是同一個國家體制下「同等」的公民的想法。他們自認為比中國來的外省人進步、文明；在這樣的理解下，本省人與外省人的差異，不光只是文化不同而已，已經有高下優劣之分。

同樣的，外省人的官員認為台灣人經過日本統治五十年，也已經受到了日本文化的奴化、甚至血統上不良的影響，在血緣及文化上都是比較低劣的，需要加以改造。這種近乎種族主義意識形態的想法，使得行政長官公署及後來的國民政府都不尊重台灣人及台灣文化，而透過強力文化政策的手段，企圖以中國文化取代台灣的日本文化及本地文化。

在這樣的狀況下，1947年「二二八事件」的衝突之後，本省人與外省人雙方都沒有將對方當成是同一政治體制下具有平等公民身分的「他人」。原本已經有近代公民與國家觀念的本省人，在遭遇到尚無類似概念的中國統治者，因為要求平等的公民政治權利，而受到屠殺與鎮壓之後，根本就不敢再有要求平等公民權的奢望。一般民眾對於本省人與外省人之間的關係到底是什麼，除了壁壘分明的對立之外，並沒有一種共同或主要的看法。多數的人都因為其不同的經驗，而對於「省籍關係」有自己特殊的看法，但是因為政治活動成爲禁忌，而無法互相溝通這些看法。

更重要的是，接下來的歷史與社會發展，也相當不利於這種分類意識的進一步發展或擴散。

第三節 1949年國民政府遷台

1949年國民政府在國共內戰失利後，陸續帶了將近一百萬的軍民撤退到台灣，準備在短期內反攻大陸，台灣成爲對抗共匪叛亂的暫時「復興基地」。隨著國府遷台，反攻大陸的政治目標，以及大量外省軍民的引入，台灣開始在動員戡亂的體制下，進行社會與政治的重整。由於整個中央政府的體制暫時被移植到台灣來，而爲了維持對於中國主權的代

表性，國民政府也制訂「動員戡亂臨時條款」，暫時凍結了國會的全面改選。台灣的本省人在這個移入政府的政治權力結構中，特別是在中央政府及三個國會（立法院、監察院及國民大會）的部份，所佔有的比例，基本上只達到一個行省（中華民國三十五行省的架構）的位階。台灣的本省人佔人口的 85%，但是在 1970 年以前不必改選的國會中，台灣省的代表僅有不到 10% 的席次；從 1970 年到 1991 年國民大會代表及 1992 年立法委員全面改選之前，只能在所謂的「增額選舉」中，選舉不到 20% 的國會席次。

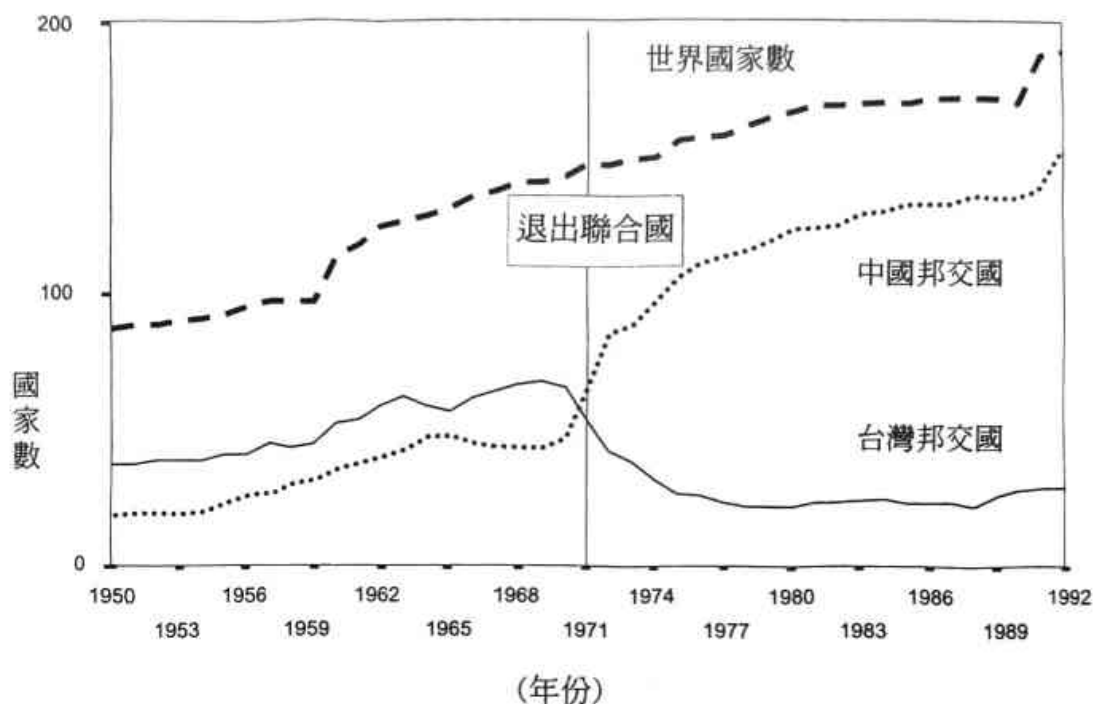
不過，雖然只有台灣民眾納稅、提供兵源，但是國民政府宣稱繼續代表中國，因此維持一個主要由外省人控制的中央政府權力結構的做法，在撤退初期並沒有遭到本省民眾公開而普遍的質疑，或助長本省人繼續發展受到壓迫的族群意識。除了因為「二二八事件」鎮壓的教訓，使得多數本省菁英不敢再表示異議以外，另一個重要的因素是國民政府遷台初期，外在環境的情勢讓本省民眾無法質疑維持「中國法統」的合法性及合理性。

在 1950 年代，國共戰爭的陰影在台海空戰、1954 年中美共同防禦條約的簽訂及 1958 年金門砲戰（「八二三砲戰」）等事件的襯托下，仍然是十分真實的威脅。國民政府「反攻

大陸」的政治及軍事目標，是神聖而無法挑戰的國家目標。而在外在環境方面，在台灣政權做為中國唯一合法的代表的宣稱，也繼續得到世界各國的承認。台灣政權不但仍然保有「聯合國」一般會員國及安全理事會成員國的身分，也和世界上多數的國家繼續維持正常的外交關係。由圖四可以知道，由 1949 年中國共產黨宣布成立中華人民共和國開始，到 1971 年台灣被逐出聯合國為止，台灣在國際社會中得到的外交承認仍然多於中國。以邦交國數量來看，台灣的邦交國到 1971 年為止，都比中國多；1971 年以後，由於國際承認的移轉，中國的邦交國數量才首度超過台灣。在 1960 年代，美國不但承認台灣，更對台灣提供軍援及經援、並派遣第七艦隊巡防台灣海峽。甚至在台灣已經退出聯合國之後，美國仍然繼續承認台灣，一直到 1978 年才和中國建交，並與台灣斷交。這些都足以說明國際上，特別是美國，對於台灣合法「代表中國」的宣稱之支持。

在這些內外條件的配合下，國民政府為了因應國家非常時期的任務，而大力建構、鼓吹的「動員戡亂時期中國民族主義」，也就順理成章成為台灣社會中的主導性國家意識形態，反對者也難以提出有效的對抗說法。

圖四、台灣與中國邦交國數量的歷史演變，1950-1992



資料來源：根據高朗，《中華民國外交關係之演變（1950-1972）》，台北：五南圖書出版公司，1993；《中華民國外交關係之演變（1972-1992）》，台北：五南圖書出版公司，1994，兩書的資料整理而得。

在這種新版本的中國民族主義論述中，遷移到台灣來的國民政府，仍然是中國唯一的合法政府，「非法竊據大陸」的「共產匪幫」則被界定為新的「民族敵人」。為了強化這種宣稱，除了強調民主的「自由中國」相對於極權的「赤色中國」之外，國民政府也刻意強調「共匪」在中國大陸上，實施破壞中華文化的簡體字政策、「文化大革命」，以及自己在維持中國文化傳統上的努力。為了對抗「文化大革命」，蔣介石總統在 1966 年 11 月發起「中華文化復興運

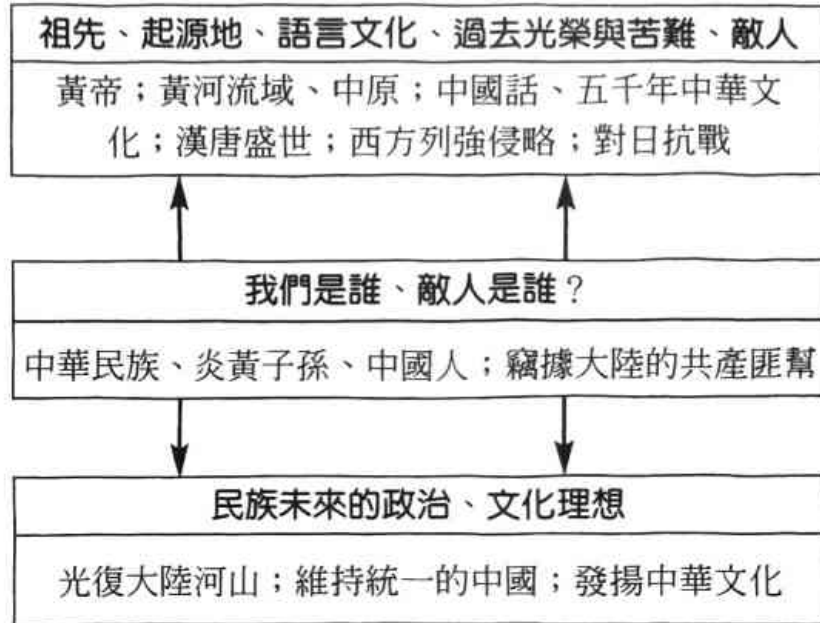
動」，以宣示台灣是中國文化代表的正統性。主其事的「中華文化復興總會」除了整理與編印各種「中華文化」的書籍與文藝作品之外，也在民間及各大專院校成立支會，推廣此一文化運動，以建立及推行標準的「國家文化」（例如，「國語」、「國樂」、「國劇」、「國民生活須知」等）。³ 爲了強調政權的合法性及正統性，國民政府也重新界定「中華民國」的歷史，強調自黃帝、禹湯、文武、周公以來中華民族政權的一脈相承，將國家的歷史標準化，並納入各級學校的教科書中，教導學生「中國民族主義」強調文化、血緣與政權合一的國家民族觀念。

由圖五「動員戡亂時期中國民族主義」的具體內容來看，可以發現，本省人除了政治權力的不均等分配之外，台灣的本地文化在這樣的論述之下，受到中國文化的壓抑。在「推行國語運動」以及「復興中華文化」的民族主義目標與口號之下，台灣本地的語言文化（包括方言及日語）都成爲被剷除的目標。

雖然有政治權力上不均等，以及語言文化受到壓迫的狀況，但是本省人的族群意識沒有進一步的發展或擴散。多數

3 關於「中華文化復興運動」發展的來龍去脈，可以參見楊聰榮，1992，《文化建構與國民認同》，新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

圖五、「『動員戡亂時期』中國民族主義」的內容



資料來源：修改自王甫昌，1996: 146，圖一

本省人雖然明白的感受到和外省人之間的差異、也認為本省人受到不平待遇，但是因為這些話題不准被公開談論，這些怨氣只是分散在比較私人的場域中，或出現在零星的公開場合中，沒有成為被普遍重視的公共議題，更談不上族群意識的政治動員。相反的，中國民族主義的意識形態，以及對於中國的認同，卻透過國家所控制的大眾傳播媒體、文化出版事業，以及學校教育系統的強力宣揚，逐漸成為社會成員（特別是戰後出生成長的世代之間）的主流觀點。由於無法有效的對抗「中國民族主義」的說法，本省的菁英雖然不同意「反攻大陸」的目標或外省人對於中央政府權力的壟斷，

以及對於本地文化的打壓，但是礙於外在情勢，很難提出有效抵制國民黨合法性宣稱的相對說法，也因此無法發展出較為有組織的族群意識。

不過，由 1950 年到 1970 年這一段期間，本省人和外省人儘管有明顯的隔閡與對立，但是卻被歷史的偶然湊在一起，被迫進行社會互動與整合。共同的生活經驗、一起就學、就業、彼此之間的交友、通婚，都使原來在社會生活層面上壁壘分明的省籍隔閡，至少在下一代之間漸漸趨於瓦解。不論是否察覺到、或是否願意，本省人與外省人在這個歷史過程中，已經漸漸成爲一個生活在相同主權管轄之下的命運共同體。大陸撤退後台灣和中國的長期隔離，以及不同的發展軌跡，讓台灣所有的民眾逐漸發展出一種過去所不曾存在的國民之間的「社會連帶」(social solidarity)。國民政府實質有效統治的範圍——台灣、澎湖、金門、馬祖，在實質主權的日常政治運作之下，逐漸成爲一個實際的國家想像範疇。在這些有效統治的地理區上居住的人民（除了外國人以外），也就自然的成爲「國民」的範圍。所謂「國民應享的權利與應盡的義務」，例如，選舉與被選舉權、憲法保障的公民權、法律適用的範圍及納稅、服兵役，也只適用於這些「國民」。儘管國民政府宣稱自己代表整個中國，包括大陸，

也在象徵的事物上（例如「中華民國地圖」）盡可能堅持這種宣稱；但是在實質上，大陸的人民卻不能享有台灣的公民權利，也不需要對台灣盡任何公民義務。國民政府在遷台以後每年定期出版的「中華民國統計提要」，以及每十年左右進行的「戶口普查」，事實上都是以這些實質有效統治的地區及其人民為主要的統計報告範疇。

這些共同的經驗，使得本省人與外省人在文化與社會的隔閡之外，有了另一項新的社會連帶——共同的「國民」感。這為台灣後來的「族群想像」提供了必要的文化基礎。

第四節 1970 年代以後反對運動的挑戰

1970 年代以後國內外情勢的逆轉，使得本省人的「弱勢族群意識」有了新的發展機會。這個逆轉由 1971 年台灣被迫退出聯合國的外交挫敗事件開始。由於反攻大陸的目標在國民政府退守台灣二十年之後，已經變得越來越不可能。而且中共政權在國際外交上爭取中國代表權合法性所做的努力，也在 1960 年代末期逐漸收到效果。在這些事件的衝擊下，國民黨原先宣稱的中國法統，在根基上漸漸受到侵蝕而流失。在這些狀況下，台灣內部不斷在民主的訴求之下提出擴大政治參與的要求。由 1960 年代《自由中國》雜誌組黨

的企圖及 1970 年代《大學》雜誌要求民主改革的挑戰開始，許多項國民黨用來合理化其一黨專政的政治神話都陸續被質疑或打破。國民黨政府在這些要求民主改革的壓力之下，也被迫在 1972 年以後，開放「中央公職人員增額選舉」（增額國民大會代表以及增額立法委員）。

台灣本土性的反對運動，也在 1970 年代中葉以後，因為戰後成長的世代而崛起，要求台灣政治自由化與民主化的改革。1975 年，新世代的黨外人士出版了第一本重要的黨外雜誌《臺灣政論》，可以算是本土性民主運動挑戰的代表。此一時期有兩項過去所沒有的重要發展。



（《臺灣政論》創刊號封面）

第一，民主化的訴求，已經隱含了平等公民權的概念；而這種平等公民權實施的範圍，是以國民政府實質統治的「台澎金馬」為範圍。國民黨政府退守台灣之後，在台灣建立了一個雙層的政治結構：「中央政府」及「地方政府」。中央政府及中央民意代表（立法院、國民大會），基本上是由隨政府移入的外省政治菁英所控制，不受到本地人民定期選舉的制衡。而地方的縣市政府，則容許台灣人民（包括本

省人與外省人)定期選舉。因此，在1970年代以前，台灣人民既不能選總統、也不能選立法委員、國大代表，甚至連台灣省主席、台北市長(升格為院轄市之後)，都是由國民黨指派。因此，過去的反對菁英只能爭取地方性的政治權力，而對於中央政府的權力結構毫無置喙餘地。而且，國民黨政府也透過對於地方派系的籠絡，使得多數地方權力也掌握在國民黨籍本省人的手中。1972年開放中央公職人員的增額選舉，是容許台灣人民有機會參與中央政府權力結構的開始。一旦容許增額選舉，政府便敞開了討論「國家實質統治範圍」與「宣稱的國家範圍」之間落差，以及應該如何解決的議題之大門。

第二，在1970年代中期以前，台灣地方性的反對菁英大多單打獨鬥，與其他地區的人少有聯繫。由於1972年以後開放的中央民意代表的增額選舉，是採取超越地方縣市層級的選區制度，因此鼓勵了挑戰者必須建立跨越地方範圍的合作關係或支持基礎，才有可能獲勝。其中，1972年、1975年的增額立委選舉中，台灣省的二十個縣市一共分為六個選區，加上台北市、福建省，一共有八個選區。1980年更增加了高雄市，成為九個選區。這種選區制度的設計，原先是為了方便擅長組織動員的國民黨能在選舉中打敗沒有

組織的黨外人士，但是這種選舉制度的誘因，卻弔詭的促成了黨外人士的結合與串聯。1977年五項地方公職人員的選舉中，分散在各地的「黨外人士」首度進行全島性的串聯，並由立法委員黃信介及康寧祥到全島各地巡迴助講。學者李筱峰研究此一時期歷史就指出，經過這次選舉後，「黨外不再是過去那種異議分子的孤軍獨鬥，而逐漸形成一種『政團』的雛形」。⁴在1978年的增額立委選舉中，黨外政團成立了「台灣黨外人士助選團」，並且提出「十二大政治建設」做為全台灣所有黨外候選人的共同政見（這次選舉後來因選前「中美斷交」消息傳來而延期舉行）。⁵1979年8月，黨外政團出版了《美麗島》雜誌第一期，



（《美麗島》創刊號封面）

做為宣揚政治理念與組織聯絡的基礎。《美麗島》雜誌除了刊物之外，也開始在台灣各地區成立分社。到第四期（十一月出刊，最後一期）時，雜誌的封底已經列出全台各地十一

4 參見李筱峰，1987年，《台灣民主運動40年》，頁127，台北：自立晚報。

5 關於「十二大政治建設」的內容，可以參見李筱峰前引書，頁128-129。

處的服務處（基隆、桃園、台中縣、台中市、南投縣、雲林、台南縣、台南市、高雄市、高雄縣、屏東縣），並且將全台各地的九十一位知名黨外人士列為「社務委員」，⁶隱然有全島性政團的雛形。

這兩項公民權利概念以及組織制度的變化，對於反對運動發展以台灣為範圍的族群想像，與本省人「弱勢族群意識」的擴散，具有關鍵性的地位。在「二二八事件」之後，國民黨政府有鑑於事件蔓延至全台，因此對於台灣社會採取極為緊密的控制手段，根本不容許任何全島性的組織存在。雖然在地方性的選舉中，非國民黨籍的異議分子一直掌握有相當程度的支持力量，但是他們分散在各地，彼此之間缺乏組織以及意識形態上的關聯，無法形成一個全面性的挑戰力量。這種狀況在 1970 年代後期有重大的改變。透過《美麗島》全島性的組織聯繫，分散在各地的異議分子有機會接觸到其他有類似想法的人，將原來彼此有差異的想法，慢慢調整成為一致的反對理念與共識。而兩本主要的黨外雜誌，《台灣政論》（1975 年）與《美麗島》（1979 年），在形塑與宣揚

6 《美麗島》雜誌第一期中，封底沒有列出各地服務處，僅列出 61 位社務委員。第二期列出 9 個服務處的地址、電話及主任，以及 81 位社務委員。第三期時，就已列出 11 個服務處，及 82 位社務委員。以上參見各期《美麗島》雜誌封底。



屏東里港養豬專業區農戶
由本社人員陪同往經濟部陳情



台中美麗島之夜

社務委員：方丕寶 王 拓 王俊貴 王淑英 王燈岸 包奕洪 田朝明 呂秀蓮 何文攝 何春木 余陳月瑛
李友禮 李豐隆 林 二 林文郎 林景元 林義雄 林榮善 孟祥柯 邱茂男 邱運輝 邱榮增
吳仁輔 吳哲朗 吳博忠 周平德 周淑夜 周滄淵 洪照男 紀萬生 施明德 姚嘉文 范政臨
范政雄 高鈴鴻 郭尚五 郭朝森 孫正志 康水木 康寧祥 許世賢 許信良 許哲男 許榮淑
陳金德 陳武勳 陳唐山 陳泰源 陳探龍 陳善岡 陳純真 陳 菊 陳鼓應 陳博文 陳遠雄
陳弘毅 黃天福 黃友仁 黃玉璣 黃信介 黃昭凱 黃重光 黃淑貞 黃順興 黃禮雄 黃 麗
黃耀輝 曾心儀 張火源 張宜宜 張春男 張俊宏 張瑞瑛 張德銘 傅文政 趙綉娃 楊齊壽
楊 適 鄭勝助 劉基松 蔡介雄 蔡 哲 廖銘義 謝秀雄 謝 科 謝三升 謝土枝 簡錦益
蘇洪月嬌 蘇治星 蘇秋鎮 (以姓氏筆劃為序)

發行人：黃信介
發行管理人：林義雄律師・姚嘉文律師
美麗島基金管理委員會 主任委員：姚嘉文
委員：呂秀蓮 林義雄 施明德 許信良 張俊宏 張德銘 黃天福 黃信介 (以姓氏筆劃為序)
社長：許信良 (出國) 代理社長：黃天福
副社長：呂秀蓮 黃天福
總編輯：張俊宏
編 輯：王 拓 呂秀蓮 吳哲朗 林義雄 施明德 姚嘉文 張富忠 許信良 陳 菊 陳志信 陳博文
黃天福 黃煒雄 楊齊壽 謝三升 謝秀雄 魏廷朝 蘇慶黎 (以姓氏筆劃為序)

總經理：施明德
基隆服務處 主任：林文宗 地址：義一路97巷9號二樓 電話：(032)240413
桃園服務處 主任：吳仁輔 地址：中壢市建國北路31號 電話：(034)422751
台中縣服務處 主任：林 運 地址：台中大里中興路二段834號(南門橋邊) 電話：(042)290498
台中市服務處 主任：吳哲朗 地址：中興路二段843號(南門橋邊) 電話：(042)256132・279773
南投縣服務處 主任：陳探龍 地址：南投鎮三和里中興路591號 電話：(049)223248
雲林服務處 主任：黃 鳳 地址：雲林縣虎尾鎮光復路305號 電話：(056)323114
台南縣服務處 主任：謝三升 地址：學甲鎮中正路41號 電話：(067)834630
台南市服務處 主任：謝秀雄 地址：台南市海安路47巷8號 電話：(062)227116
高雄市服務處 主任：楊齊壽 地址：中山一路53號(大崗一路交叉口) 電話：(07)2617963
高雄縣服務處 主任：林景元 地址：鳳山市鳳松路160號 電話：(07)7462272
屏東縣服務處 主任：邱茂男 地址：屏東市中正路155-1號 電話：(087)332829・325282(087)
全美總經銷：FORMOSA MAGAZINE, P. O. BOX 7924 ANN ARBOR, MICHIGAN 48107
全美遠銷處：FORMOSA MAGAZINE, P. O. BOX 768 JAMAICA, NY 11431
加拿大總經銷：P. O. BOX 84, STATION Q TORONTO, ONT. M4T 2L7, CANADA
日本總經銷：160東京都新宿區西新宿4-28-11 マンション十二社・401室 台灣學生聯誼會

發行所：台北市重慶北路三段137巷23號
編輯部・經理部：台北市仁愛路三段23號九樓之一 電話：(02)7516301・7517774
創刊：中華民國六十八年八月十六日
登記證：局版台誌字2041號
郵政登記：中華郵政台字第4307號執照登記為新聞紙類
印刷所：三榮印刷廠 台北市重慶北路三段223巷15號
零售：國內每册新台幣40元 國外每册美金2元
訂閱：國內全年十二期400元 半年六期200元 國外郵寄全年歐美地區美金24元 亞太地區美金19元
港澳地區美金17元
郵政劃撥：144674帳戶美麗島雜誌社

(《美麗島》雜誌第四期封底)

反對意識上，扮演重要的角色。在這兩本宣揚台灣民主改革理念的政論雜誌中，「國會全面改選」以及「本省人在政治機會上的不公」，是兩項最常出現的討論主題。這兩項主題所傳達的主要信息是：在所謂「動員戡亂時期」不民主的政治制度安排下，本省人在政治權力上受到法律性及制度性的歧視待遇，可以說是政治上的弱勢者。這兩項訴求直接挑戰國民政府長期以來不准台灣人民碰觸的政治禁忌課題：「省籍矛盾」。但是更重要的是，反對人士開始超越地方性政治挑戰的格局，而以「整個台灣」做為政治想像的範圍。基於「國家公民應具有平等政治權利」的概念，反對人士開始以「全部本省人」做為政治動員或啓發族群不平等意識的對象。

因此，在 1970 年代以後，台灣新世代政治反對運動「民主化」挑戰的過程中，一種過去不曾存在的新型態人群分類想像逐漸誕生了。這種可以被稱為「現代族群分類想像」的思考方式，包括下列三項主要內涵：

1. 族群區分：在台灣社會中，人們因為不同的祖先來源（或是不同的移民進入台灣的時間），可以分出不同的文化群體。
2. 族群平等：各個群體之間雖然有文化的差異，但是不同文化之間沒有優劣與高下之分，每一個文化群

體的成員也都應該享有平等的公民權利，包括政治、經濟及文化的權利。

3. 國家對族群的義務：國家有義務要保障不同文化群體成員在政治、經濟、社會與文化機會上的均等。

在這三項特質中，第二、三項關於以公民的關係來思考自己與其他文化群體的關係，是過去所沒有的。由這三項內涵，可以知道，「族群想像」比較容易被自認為受到不平等待遇的弱勢者發展或接受。基於上述的族群想像，如果一個群體認為其成員因為「文化團體」的共同身分，而受到不公平的待遇，則可能認為應該透過族群的集體行動，向國家要求改變此種不公狀態（這正是弱勢族群的「族群意識」內涵）。這並不全然是一個新的發明，當中許多元素，事實上都是國民黨政府遷台後長期極力宣揚的東西，例如，台灣人都都是中華民族的後裔、民主、以及平等。反對運動的工作者只是將「本省人」 / 「外省人」之間所存在的文化與政治權力的差異，以上述想像做為論述的架構，提出民主化與本土化的要求。因此，「族群想像」是當時民主化政治訴求的副產品。

不過，這種新發明的人群分類想像，必須和其他既存的人群分類想像競爭，並不是一開始就立刻受到普遍的接受與

歡迎。在當時的情境下，「族群想像」第一個必須競爭的對手，就是「民族想像」。1970年代，由於國民黨政府已經倡導了相當時間的「動員戡亂時期『中國民族主義』」在外交挫敗、「國難」當頭的政治環境下，一般民眾早已習於「民族想像」以及國家的民族主義動員。在國民黨政府的極力鼓吹之下，追求民族生存的「民族利益」，被描繪為在道德的位階上優先於追求平等公民權的「個人利益」的訴求。因此，「民族存亡」的大帽子，被用於合理化對於個人公民權利的「暫時剝奪」（「動員戡亂時期」），以及對於民主化訴求的打壓。

爲了對抗民主化的訴求，國民政府當時發動了一連串的反制動員及文宣。以下舉兩個例子來說明。第一個是關於開放學生運動辯論的事件。1970年代初期本土性的反對運動尚未形成有效的挑戰之前，民主運動是以《大學雜誌》做爲主要的挑戰媒介。1972年，《大學雜誌》在鼓吹民主的前提下，登出一篇由陳鼓應執筆，呼籲開放學生運動的文章。不久，《中央日報》連載一篇由署名「孤影」的作者所寫的〈一個小市民的心聲〉做爲回應；後來中央日報社並爲這篇文章的完整版出了單行本，由各級學校指定學生閱讀及撰寫讀書心得。孤影文章要傳遞的信息，是呼籲大家珍惜現有的安定，及對於在國家動亂時期下談民主，特別是鼓勵開放學

生運動，抱持著保留、甚至是反對的態度。⁷雖然孤影的真正身分隱而不宣，也沒有任何證據可以說明他是國民黨要員。但是由國民黨黨報《中央日報》對該文的大力宣傳，發行了至少二十萬冊以上的單行本，及國民黨政府要求學生閱讀、寫報告的情況來說，我們至少可以確定它的主旨是符合國民黨政府當時的立場。

第二個事例則是〈南海血書〉的寓言。1975年南越被北越共黨併吞，對於國民黨政府來說是一件大事。由於南越和台灣都一直受到共產黨政權侵略的威脅，南越落入共黨之手，是一件可以用來大肆宣揚動員戡亂時期的意識形態及打擊民主訴求的機會。而〈南海血書〉的出現及宣揚正是這種心理的具體表現。〈南海血書〉據說是一位在南越淪陷之後乘船逃難、漂流到一個荒島上的難民阮天仇，利用身上僅餘的鮮血寫成，在死前放入一個海螺中留下的遺書，經漁民撈起，並輾轉由朱桂等人加以翻譯而披露。〈南海血書〉中將南越的淪陷，完全歸咎於南越國內所謂「民主人士」，認為他們假借民主之名擾亂社會秩序，終使南越自亂陣腳，淪於共黨之手。而所謂民主人士卻在淪陷之前便已紛紛去國，而一

7 見孤影，1972，《一個小市民的心聲》，台北：中央日報；陳鼓應，1972，《開放學生運動》，《大學雜誌》，第49期：64-68。

般的百姓若不是留下來受苦，便是由海上逃難。〈南海血書〉也同樣受到國民黨的重視，要求各級學生閱讀。⁸ 1978年起擔任行政院長的孫運璿，甚至以這個故事提出了兩句當時廣為傳誦的名言：「我們今天如不做一個為自由而奮戰的鬥士，明天我們就會淪為漂流海上的難民」。國民黨政府強調，為了爭取民族的自由及存續，個人民主權利可以暫時犧牲，因為民主太容易成為「野心份子」「擾亂社會秩序」的藉口。大陸淪陷的殷鑑不遠。

這兩個事件都是國民黨政權用「民族主義」的情操（「民族想像」）來打壓日益升高的民主訴求聲浪的例證。在當時兩岸關係仍處於對戰狀態的情況下，民族主義的訴求相當程度的抵消了反對運動強調「民主」的正當性，因為民主化的訴求並未成功的塑造一種能夠高於民族利益的「不公義」道德訴求。國民黨政府所強調的：為了國家安定或民族存亡而「暫時」犧牲部份的個人自由，反而似乎是一種比較符合現實情況的道德訴求。這樣的政治環境，加上一般民眾大多仍然以「民族想像」為主要意識形態，⁹ 導致反對運動在爭

8 參見朱桂等譯，1979，《南海血書》，台北：中央日報社；林濁水，1980，《拙劣的越南寓言——剖析「南海血書」的真相》，《八十年代》，第一卷第一期：45-49。

取民主化改革的過程中，在 1979 年高雄「美麗島事件」受到政府當局的鎮壓、大肆逮捕黨外菁英時，並沒有得到太多民意的支持，而遭受到嚴重挫折。連帶的，依附在「民主」價值觀之上，要求族群平等的「族群想像」，在當時民族至上、國家有難的社會氛圍下，被定義為「偏狹的地域觀念」，而被壓抑下來，並沒有成為台灣社會中普遍被接受的觀念。

第五節 1980 年代以後反對運動的挑戰

台灣的「族群想像」，事實上是在另一波反對運動的挑戰中，才逐漸有機會發展，成為一個普遍的概念。經過「美麗島事件」的挫折，反對運動沈寂了一段時間。雖然美麗島事件後的軍法大審，以及在審判期間發生的林義雄家血案¹⁰，都使人們對於反對菁英的犧牲開始有所反省，但是真正導致反對運動能夠再度發展的，卻是外在政治環境的轉變，以及反對者成功的詮釋這些轉變的意義。

9 連自居「自由主義學者」薈集的《中國論壇》雜誌上，都在 1982 年製作了一個關於省籍不平等的專題「正視地域觀念問題」，仍然以中國民族主義的想像為前提，視「省籍」為「地域意識」見《中國論壇》156 期，1982 年 3 月 25 日。

10 1980 年 2 月 28 日，軍法大審期間，美麗島事件被逮捕人之一的林義雄母親及雙胞胎女兒，在家中遭到歹徒侵入，持刀殺害，只有被殺成重傷的長女倖免於難。這樁震驚中外的「林宅祖孫命案」，迄今沒有破案。

1980年代，由於經濟變遷及社會結構的日趨分化，過去國民黨政府政治上的威權統治，在政策制定時忽視民意的做法，已經漸漸不能滿足一般人生活上的需要。而1980年代初期所出現的（十信）金融風暴、江南命案、各種環保及消費者權益受損的事件，更使得過去國民政府引以為傲的「大有為政府」說法受到嚴重考驗。原先國民黨宣稱威權統治帶來行政效率、創造了台灣經濟奇蹟的說法，也因為1980年代各種社會運動¹¹的抗爭所表現出來的普遍民怨，而幾乎瀕臨破產。在政治上，由於長期國會不改選，國民黨以當年大陸選出各省代表繼續維持法統的做法，也因為法統自然凋零的問題，而開始面臨如何修補及維持法統的困境。在外交的情勢上，由於承認中華民國的邦交國日益減少，台灣政府宣稱代表中國的說法和現實距離越來越遠。這些外在環境的事件，都有利於反對運動提出一套不同的說法，去挑戰執政者中國民族主義的意識形態。

在面臨這樣新的、有利的外在情勢下，黨外陣營卻也因

11 在1980年代台灣社會運動的風潮中，根據蕭新煌與張茂桂的整理，至少有二十二種不同的社會運動起來挑戰。見蕭新煌，1988，〈台灣社會運動的性格〉，收於徐正光、宋文里編《台灣新興社會運動》，台北：巨流圖書公司；張茂桂，1994，〈民間社會、資源動員與新社會運動：台灣社會運動研究的理論志向〉，《香港社會科學學報》，第四期：33-66。

爲「美麗島事件」中，大多數檯面上的政治領袖都身繫囹圄，而發生領導階層的真空。新一代的黨外菁英崛起，透過如雨後春筍般出現的各種黨外雜誌，以不同的抗爭路線（「議會選舉」路線相對於「街頭群眾運動」路線）於及意識形態（溫和的「民主改革」相對於較激進的「台灣民族主義」），競相爭取民眾的支持，以爭取反對運動陣營當中的領導地位。1986年，黨外陣營經過美麗島事件後調整內部路線，成立了戰後第一個本土性的反對黨「民主進步黨」，反對運動才又再度掀起另一波挑戰風潮。在1980年代的前半期，反對運動陣營中強調「群眾運動」以及「台灣民族主義」意識形態路線的激進流派，因爲較能夠對於當時的政治現實提出一個具有吸引力又能夠在道德的位階上和國民黨的中國民族主義意識形態相抗衡的政治理想，因此逐漸在反對陣營中取得優勢。

爲了對抗國民黨的「中國民族主義」，反對運動在1980年代開始建構的「台灣民族主義」的論述。經過黨外雜誌以及群眾運動過程中的反覆討論與操練，比較清楚的主流論述漸漸出現了。這種論述指出：台灣的人民在過去幾百年之中，受到不同外來政權的輪替統治，沒有政治權力決定自己的命運。而國民黨也是一個壓迫台灣人民的「外來政權」；他們因此要求「台灣人」站出來對抗外來政權，才能夠出頭

天，在政治上自己當家作主。雖然亟力宣揚台灣民族主義的民進黨強調，所有認同台灣這塊土地的人都是台灣人，也希望不分本省人、外省人都能夠團結起來共同對抗壓迫者國民黨，但是由於台灣民族主義的內容，主要是根據本省人的歷史與文化經驗做為建構的基礎（特別是在文化上受到壓迫的感受），因此它主要影響的仍是本省人對於自身政治處境的看法。¹² 針對本省人的政治處境，民進黨指出：由於國民黨過去在政府重要職位的用人上有明顯的省籍考慮，長期一黨專政所導致的權力結構不民主，再加上對於台灣本地文化在語言政策上的貶抑，因此造成本省人在政治權力及文化方面，受到相當不公平的待遇。關於 1980 年代中期民進黨所鼓吹的「台灣民族主義」之具體內涵，請參見圖六。

這些想法也因為民進黨成立後，史無前例的有十二位反對黨立委進入國會，而成爲國會殿堂上公開討論的問題。1987 年 3 月民進黨籍的立法委員吳淑珍在質詢行政院長俞國華時，提到省籍政治不平等的問題。¹³ 經過俞國華院長的

12 參見，王甫昌，1998，〈族群意識、民族主義、與政黨支持：1990 年代台灣的族群政治〉，《台灣社會學研究》，第二期：1-45。

13 吳淑珍質詢的主題是：〈放棄歧視台灣人政策，讓台灣永享真正的民主和平〉，《立法院公報》，第七十六卷，第二十四期：27-33。這並不是省籍議題第一次成爲公共議題。在 1975 年黨外雜誌《台灣政論》第二期中，姚嘉文就曾經爲文對於

回應、以及新聞媒體的報導，引發了一般民眾對於省籍問題的公共性討論與普遍注意，也造成 1947 年「二二八事件」以來，台灣內部第一次對於省籍問題的大規模學術性探討。¹⁴ 在民進黨成立後，有關於省籍的族群不平等議題，成為全面民主化及本土化的政治訴求背後的一個重要但沒有被明言的動力。而隨著此一時期「國會全面改選」訴求的升高，及本土文化熱潮的浮現，有關於「本省人」過去在政治上及文化上受到不公平對待的想法，在本省民眾之間也逐漸由異端的眼光變成共識。雖然具有本省背景的民眾不一定都同意民進黨「台灣民族主義」的論述對於台灣歷史的描述、現狀的診斷及定位，以及未來政治目標（台灣獨立建國）的設定，但是民進黨對於國民黨長期壟斷政治權力、因為不願意進行國會全面改選而造成少數外省人控制權力的看法，卻在 1980 年代末期以後，被多數人接受。同樣的，民進黨認為國民黨政府長期以來強調中華文化、中國歷史，而對於台灣本地歷史與文化的忽視或貶抑的看法，也被民眾普遍接受。這些都有助於「本省人」相對於「外省人」的弱勢族群意識的形成。

14 1987 年 8 月中國論壇社所辦的「『中國結』與『台灣結』研討會」可以說是戰後台灣族群研究的先聲（見〈「中國結」與「台灣結」研討會論文專輯〉，《中國論壇》，第二十五卷第一期，1987 年 10 月）。除此以外，新聞媒體也加入探討的行列。例如，《遠見》雜誌在 1987 年 7 月號即以「省籍是問題？」做為封面主題，策劃了一系列報導及民意調查。

因此，雖然 1980 年代民進黨的反對運動並不是以本省人的族群運動為目標，而是以「政治民主化」、「本土化」為目標，但是在當時台灣的政治結構情勢下，它卻產生了造成本省人族群意識升高的（非意圖性）族群運動效果。

以上可以說是「本省人」相對於「外省人」的弱勢族群意識形成的歷史過程及其內涵。到 1990 年代以前，這是台灣社會中最常被注意到、也被認為是最重要的「族群分類」或族群意識。

透過民進黨的民主運動所建構出來的「族群想像」，人們開始想像台灣島上有一大群跟我有相同「省籍背景」的人，都在國民黨政府的政治與文化體制下，成為權利被剝奪的弱勢者。這種與他人關係的想像，是透過因為共同的文化身分而受到相同的不公平待遇建立起來的。因此，決定這種想像關聯範圍的主要條件，是共同受到歧視待遇。雖然個人與這些被其認為有關聯的「同族群成員」仍有其他來自「過去」的關聯，像是祖先來自共同的地方、使用相同或類似的語言、有類似的風俗習慣等，但是真正讓他們產生我群關聯想像的關鍵，則是「當前」的共同處境。也只有與這些「當前共同處境」有關係的議題上，個人才會聯想到與其他成員之間的命運與共。因此，即使日常生活中的省籍區分已

經漸趨於淡薄，本省人之間在其他各個社會與經濟層面上也有重大的內部差異，本省人相對於外省人在政治權力及文化上的剝奪感，仍然足以讓「本省人」這種族群關聯的想像產生重大的影響力。

上面說明了「本省人」相對於「外省人」在政治及文化上的弱勢族群意識發生的背景及其內涵。一旦這種「族群想像」出現，而且因為和反對黨政治運動結合，而成功的改變了過去省籍不平等的政治結構的社會效果，「族群想像」乃成為被模仿與學習的對象。

不過，經由上面對於「省籍區分」在 1980 年代以後重新成為重要人群分類的過程之分析，我們可以知道，所謂的族群分類或族群想像，並不是可以直接由過去的「文化相似性」就引導出來。社會當中存在了太多可能的文化差異，都有可能成為潛在的族群分類。決定哪些分類會成為重要而有意義的社會分類，還必須有下列幾項因素的配合：1.與文化身分重疊的共同不利處境；2.有利於原先分散的、以追求改善族群整體不利情況的運動組織出現。運動組織的出現，提出一套闡述說明族群不利處境的論述，對於族群分類的建構來說，具有關鍵性的重要地位。

以下將以目前台灣社會中相當普遍的另外三種族群分類想像出現的時機與狀況，來說明上述歸納出來的發現。

第五章

「原住民」與「漢人」的區分

就出現的時機來說，戰後台灣社會中出現的第二組對比性的族群分類是「原住民」與「漢人」的區分，差不多是在1980年代左右產生的。關於這項族群分類出現的時機，讀者可能會立刻質疑：原住民和漢人的區分，不是早就有了嗎？前面表一中提到，不論是日本殖民政府，或是光復後的國民政府，在人口統計上，都清楚的將原住民（姑且不論他們用何種名稱稱呼之）和漢人區分開來。這種區分不是早就存在了嗎？

台灣的原住民都屬於「南島語族」(Austronesian)，和中國大陸的「漢人」在體質上大多有明顯的差異。文化上，漢人社會以農業為根本所發展出來的文化與社會結構，更是與以狩獵、捕魚、採集、輪耕為主要生產方式的台灣原住民大

相逕庭。因此，二者之間的差異，一向被漢人政權或日本殖民統治者，以社會距離最遠與差異最大的字眼來描述，例如，「蕃人」、「蠻人」、「高山族」、「山地同胞」等。他們被視為和漢人是不同「種族」或不同的「民族」。但是，這是由漢人、荷蘭人或日本人的觀點去看。至於「原住民」內部，雖然也知道自己和漢人之間有極大的差異，但是對他們來說，除了漢人之外，現在都被歸類為「原住民」的不同族別之間的差異與區分，對他們來說可能同樣重要、甚至更重要。

所謂「原住民」內部的差異也是顯而易見的。日本的人類學家在殖民統治初期，爲了要瞭解台灣這個新得到的領地、原有住民的風俗習慣與文化，特別成立了臺灣總督府「臨時臺灣舊慣調查會」（1895-1917年），除了針對漢民族的舊慣出版了《清國行政法》、《臺灣私法》之外，也特別設立了「番族科」，大規模的針對台灣的原住民族進行調查。而其具體成果則是由該會所出版的《番族調查報告書》、《番族慣習調查報告書》、《台灣番族慣習研究》，以及《台灣番族圖譜》、《台灣族誌》等各種調查報告。¹在這些 1920 年代出版的報告中，日本學者就已經根據民族學及人類學的標準，明確的將「蕃族」分爲八個族。這些不同部族之間，不但在語言文化與社會制度上有重大的差異，連體



(《蕃族慣習調查報告書》第一至第五卷)

質的特徵上也有相當明顯的不同。戰後國民政府也大致沿用這樣的分類，認定原住民有「九族」(泰雅、賽夏、布農、鄒、魯凱、排灣、卑南、阿美、雅美)，最近才又宣布承認了世居日月潭附近的邵族為另一個部族，成為原住民「十族」。

如果所謂的「原住民族」內部有這麼大的文化與社會差異，各族地理分布又十分分散，甚至連可以互相溝通的共同語言都沒有(原住民族之間共同語言，過去是日語，現在則是國語)，他們怎麼會認為自己構成一個「族群」？在 1980

1 中央研究院民族學研究所已經陸續將《蕃族慣習調查報告書》中的五卷翻譯出版，它們分別是第一卷「泰雅族」(1996年)、第二卷「阿美族、卑南族」(1998年)、第三卷「賽夏族」(2000年)、第四卷「鄒族」(2001年)、以及第五卷「排灣族」(2003年)。

年代以前，台灣的原住民也的確沒有現在一般所稱的「泛原住民認同」。在過去，原住民主要的認同與團體歸屬，是在自己的部落或家屋，頂多是到自己的「部族」——也就是日本殖民政府的官員與學者建構出來的八族或九族的差別。由於清朝政府與日本政府都採取要求或鼓勵原住民停留在原居住地的政策，他們在日常生中，除了統治者的代表（清朝的官員或日本時期的警察）之外，接觸外人的機會並不多，而且較多的是進入其原居地附近工作的漢人，而較少是其他「原住民」各族。在這種狀況下，一個「泰雅族」人，不太會想像自己跟一個「賽夏族」人或是「排灣族」人有任何相似性或關聯。「高山族」、「高砂族」、或「山地同胞」，對他們來說，只是一個外人（統治者）加到他們身上的籠統的「統計類屬」，而不是一個有意識的自我認同。

然而，1980 年代以後，台灣出現了「原住民運動」，明確的以「原住民」做為一個弱勢族群的認同。「原住民認同」從無到有，是如何發展出來的呢？

第一節 原住民在台灣社會中弱勢地位的歷史形成

由原住民的史觀來看，原住民與漢人之間的相對權力關係，在過去四百年中有相當大的轉變。1624 年荷蘭統治之

前，原住民是「唯一主人」（或是尹章義在《台灣開發史》一書中所稱的「番人優勢」），到日本統治時期，特別是在1930年的「霧社事件」之後，原住民完全失去優勢地位，而成爲以漢人爲主體的社會中的弱勢群體。歷史學者尹章義認爲，其中的歷史發展經過五個相對權力關係彼消此長的階段：1.番人社會；2.番優漢劣；3.番漢均勢；4.漢人優勢；5.漢人社會。² 而人類學者謝世忠也明確的指出，原住民在台灣社會中的權力位置，經過五個階段的轉變：

1. 唯一主人：1620年代以前，荷蘭統治台灣之前；
2. 大部分主人：1621～1661年，荷蘭與西班牙統治部分台灣地區時；
3. 半個主人：1661～1875年，鄭成功與清朝統治台灣初期；
4. 少部分主人：1875～1930年，清朝統治末期，日本統治台灣前半期；
5. 完全失去主人地位：1930年以後，也就是「霧社事件」之後。³

2 尹章義，1989，《台灣開發史研究》，台北：聯經出版社。

3 謝世忠，1987，《認同的汗名》，台北：自立晚報出版社。

在這個過程中，由於各種移入政權挾其強勢武力進入台灣，因為統治利益對於台灣的需求不同，而在政策上不斷擺盪的結果，造成原住民的土地受到剝奪、生活方式也逐漸被破壞。清朝統治時期，熟番（平埔族）仍然擁有大量土地、財產，清政府最初進入台灣時，將台灣視為化外之地，為了防堵漢人的偷渡移入，成為海盜淵藪，造成治安上的問題，因而採取「屯田」的政策，使原住民能夠用地租來維持軍餉所需，令各番社有番租、屯租、屯餉的收入，用他們來對抗生番及漢人的私墾者。

然而，由於統治需要的改變，清廷的番人土地政策也有轉變，由原先以阻礙漢人移墾，以及利用熟番牽制生番和漢人為目的設置的「蕃地封禁隔離政策」及「蕃屯」，改變為引入多重地權觀念的「番大租」、「漢人租佃制」（熟蕃地）政策。這個轉變原是為因應漢人移入的墾民增加，需要土地，因此容許番地可以租給漢人。然而，這項法令更改之後，三十年之間，平埔化的番社的土地就大量流失到漢人手中。⁴ 到日本統治時期，原住民（「高砂族」）只能維持一些高山及花東海岸縱谷平原地區土地的擁有權及使用權。

4 參見柯志明，2001，《番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權》，台北：中央研究院社會學研究所。

雖然過去幾百年來，「原住民」在台灣一直都處於相對弱勢的位置，但是由於原住民各族與各部落大致上仍然保有自己的文化與社會經濟體系，因此，在台灣光復以前，原住民對於自身在經濟、社會各方面的相對不利地位仍然沒有發展出整體的被剝奪感。在國民政府接收台灣之後，對於原住民的政策改變為以「山地平地化」的同化政策為主。⁵ 同化的政策一方面導致對於原住民傳統文化的破壞，另一方面也使得原住民很快的被納入台灣漢人主導的經濟體系中，以致於經濟上的問題越來越嚴重，迫使大量的青壯原住民青年離開部落，進入漢人社會中工作。然而，因為原住民原居地大多屬於偏遠、開發較晚之區域，教育資源較差，所以移入都市的原住民，平均教育成就遠低於一般漢人。當原住民被納入台灣漢人經濟體系時，他們只能進入都市就業市場的底層。

原住民的教育程度和一般漢人相比，差距相當明顯，原住民具有高等教育程度的比例遠低於漢人。即使到 1999 年，經過原住民運動者多年的努力，以及政府的各項優惠與補助措施之後，原住民具有大學以上學歷者僅為 3%，不到漢人比例的三分之一（參見表三的資料）。原住民教育成就較低，一方面反映了原住民集中地區教育資源較為缺乏，另一

5 孫大川，1995，〈夾縫中的族群建構：泛原住民意識與台灣族群問題的互動〉，收於蕭新煌主編《敬告中華民國》，台北：日臻出版。

表三、台灣十五歲以上民衆與原住民教育程度比較，1999 年

(單位：%)

教育程度	全部民衆	原住民
小學以下	28	39
國、初中	17	22
高中	10	17
高職	23	13
專科	12	6
大學或以上	10	3

資料來源：行政院原住民委員會編印，《八十八年台灣原住民就業狀況調查報告》，頁 10。

方面也反映了台灣的教育體系中，漢人文化中心的意識形態，對於原住民學生在學習上及心理上造成的障礙。

由於教育程度在台灣社會中是影響社會經濟地位的重要因素，原住民整體教育成就的低落，使得原住民在社會經濟地位上，更是居於不利的位置。根據政府官方的統計資料顯示，原住民的平均個人收入，大約只有漢人的六成左右。表四列出了 1985 年到 1996 年之中，台灣政府對於原住民經濟生活狀況調查的結果。根據調查，即使是移入都市的原住民每個人平均收入的水準，仍然只有其他漢人的七成弱。而留在原居住地的原住民（所謂的「平地原住民」或「山地原住民」），收入的水準更是只有漢人的五到六成。

表四、台灣原住民每人每年平均所得與台灣一般民衆相比

年 度	山地原住民	平地原住民	都市原住民	台灣省一般民衆
一、平均每人收入 (單位：元)				
1985	42,989	45,012	50,311	74,626
1991	92,117	96,524	112,586	155,713
1996	109,980	120,893	157,480	234,735
二、原住民收入佔台灣省一般民衆比例 (單位：%)				
1985	57.48	60.32	67.42	100.00
1991	59.15	61.99	72.29	100.00
1996	46.85	51.50	67.09	100.00

資料來源：

1. 台灣省民政廳編印，《民國八十年台灣省偏遠地區居民經濟及生活素質調查報告（第一輯山地、平地、都市山胞部份）》，頁 82-83。
2. 台灣省原住民事務委員會編印，《民國八十五年台灣省原住民經濟及生活素質調查報告》。
3. 台灣省主計處編印，《中華民國八十五年台灣省家庭收支調查報告》，頁 22。

除了教育程度與經濟報酬上的相對落後以外，原住民的傳統文化也漸漸面臨消失的危機。由於年輕人大多離開部落，進入都市就學、就業，許多原住民青年在適應漢人社會生活的壓力下，無力兼顧自己部落的傳統文化。根據一項在 1995 年左右所做的調查顯示，移入都市的原住民，在家中

主要使用的語言，已經不是母語（只有三成五左右），而是國語（六成左右）。（請參見表五）

除了在社會經濟地位上的不利位置，漢人文化中對於「原住民」整體負面印象的刻劃，更是凸顯了原住民身處的不利社會地位。過去原住民運動者最常提到的，包括教科書以及一般傳播媒體上所建立的原住民刻板印象。教科書的「吳鳳神話」，將原住民描繪為「獵人頭」的野蠻民族，因為受到漢人（吳鳳）的教化與感動，才改變這項野蠻的風俗。這個故事令許多原住民學生抬不起頭來，也對於自己出身的文化與傳統感到羞恥。另外，在傳播媒體上，透過戲劇、新聞報導，甚至綜藝節目中無形流露的想法，原住民也被刻畫為四肢發達、頭腦簡單、過於樂天、不知儲蓄、愛喝酒、愛吃檳榔的（劣等）民族。這些整體的族群偏見，是漢人社會用於合理化對於原住民的歧視待遇的社會機制。這些偏見令許多漢人相信：原住民今天在台灣社會中的不利位置，是因為他們自身的文化及社會風俗不合乎現代社會，特別是資本主義工作倫理的要求所致，而不是因為他們受到不公平的待遇。

以上這些狀況，正是後來台灣原住民運動所要改變的社會瓦解的狀況。原住民學者孫大川指出：

表五、台灣地區都市原住民戶內家人主要使用語言

單位：橫行百分比

	母語	國語	閩南語	客家話	日語	其他	樣本數
按地區分							
北部地區	23.37	73.40	2.22	0.32	0.45	0.24	(13,158)
中部地區	22.80	67.05	8.17	1.99	-	-	(2,461)
南部地區	28.91	65.63	5.02	0.05	0.38	-	(3,922)
東部地區	61.02	37.08	1.24	0.17	0.17	0.33	(9,037)
按不同族別分							
阿美族	44.68	51.35	3.15	0.47	0.08	0.27	(17,832)
泰雅族	19.83	77.30	1.93	-	0.93	-	(4,815)
排灣族	24.21	72.15	1.97	0.49	1.17	-	(2,643)
魯凱族	16.75	81.80	1.46	-	-	-	(412)
布農族	40.80	56.68	1.12	-	-	1.40	(1,071)
賽夏族	-	96.12	-	3.88	-	-	(361)
雅美族	7.69	92.31	-	-	-	-	(130)
卑南族	20.16	75.67	4.17	-	-	-	(1,488)
鄒族	1.61	88.35	10.04	-	-	-	(249)
全體	35.80	60.49	2.80	0.38	0.31	0.22	(29,001)

資料來源：內政部統計署編印，《中華民國八十四年台灣地區都市原住民生活狀況調查報告》，1997年，頁60、62。

「……姓氏的讓渡、母語能力的喪失、傳統祭典的廢弛、文化風習的遺忘、社會制度的瓦解、加上都市化後『錢幣邏輯』的誘惑以及外來宗教的介入，1960年代以後的台灣原住民幾乎失去了他們所有『民族認同』的線索和文化象徵，『內我』完全崩解。整個原住民1970年代最深的焦慮，因而就是不斷追問自己：『我是誰？』」⁶

由上面的討論，讀者可能也注意到，不論是引用的官方統計資料，或是對於「原住民」所面臨的各種問題之討論，甚至連「原住民」這個稱呼，似乎都是在1980年代以後才出現。這說明了：所謂的「原住民」認同與「族群意識」是原住民運動建構的結果。然而，是什麼樣的社會因素讓「原住民運動」得以出現，建構台灣的「泛原住民」認同？

第二節 台灣政治反對運動對政治環境的影響

目前一般的研究者與原住民運動工作者都同意，台灣原住民運動的形成，是1980年代初期一連串的組織動員事件的成果：1983年台大原住民知識青年散發《高山青》、1984年「黨外編輯作家聯誼會」組織少數民族委員會，以及同年12月「台灣原住民族權利促進會（原權會）」的成立。⁷「原

6 孫大川，〈夾縫中的族群建構：泛原住民意識與台灣族群問題的互動〉，前引書，頁213。

住民運動」成立的主要宗旨，在於喚起台灣原住民對於自身所面臨的種族滅亡的危機。對於原住民運動來說，當時一個重要的挑戰是在於跨越原有部落或不同族的文化與認同的差異，而建立所謂的「(泛台灣)原住民認同」。在國民政府的同化政策下，原住民部落社會被納入漢人經濟體系所產生的共同的社會、經濟與文化問題，年輕人開始接受國語文化的教育，因而發展出可以互相溝通的語言，以及在大專院校的校園中彼此有認識的機會，都是有助於泛原住民意識發展的重要原因。

這其中，值得注意的變化有兩項：一是戰後在國民政府教育系統下受教成長的新世代原住民青年，差不多在此時開始進入大學校園；一是 1980 年代校園外的政治環境。由於大專院校通常集中在大都會地區中，大學校園中因此聚集了來自全國各地的不同部族原住民青年。儘管彼此之間有九族的文化與社會差異，但是這些原住民的青年菁英很快的就發

7 參見高德義，1991，〈與黃昏搏鬥：原住民運動初探〉，《山地文化》，第21期；3；夷將·拔路兒，1994，〈台灣原住民運動發展路線之初步探討〉，《山海文化雙月刊》，第4期：22-38；孫大川，〈夾縫中的族群建構：泛原住民意識與台灣族群問題的互動〉，（前引書）；以及〈一個新的族群空間的建構：台灣泛原住民意識的形成與發展〉，收於游盈隆編《民主鞏固或崩潰—台灣二十一世紀的挑戰》，台北：月旦出版社，1997；謝世忠，〈認同的汗名〉，（前引書）。

現：在面對「漢人社會」時，導致他們不利地位的身分主要是「原住民」，至於原住民內部的各族差異，則相對而言是較不重要的。在台灣社會中，只要是「原住民」，不論是哪一族，成長的經驗以及所感受到的不公平待遇是極為類似的。這種共同的經驗使得「泛原住民」的身分認同，在相對於佔據優勢剝削位置的漢人時，變得有意義。原住民的「族群想像」開始成形，這些原住民菁英開始意識到，許多我從未謀面、散居在各地的其他「原住民」，和我一樣，因為這個文化身分，而在台灣社會中受到類似的不公平待遇。雖然他們彼此之間沒有共同的語言文化，甚至必須透過優勢剝削者的語言（國語）才能夠溝通，但是長期以來共同的不利處境，使得他們產生了「休戚與共」的共同命運感。大學校園提供了新一代原住民菁英認識、結合並成立組織的場所。不意外的，原住民運動初步的組織基礎，1983年《高山青》的出版，正是由台大的原住民學生發起的。

除了原住民菁英本身的意識崛起，以及初步的運動組織之外，另外一個有利於原運發展的重要因素，則是台灣政治反對運動的刺激。如果不是反對運動在1970年代對於國民政府戒嚴體制的衝撞，以及美麗島事件後，反對陣營由鎮壓中反彈，使得過去完全不容許挑戰的高壓政治環境逐漸鬆

動，民眾開始敢於要求自己憲法保障的公民權利，原住民大學生恐怕不敢站出來發動原住民運動的抗爭行動。這些學生都是部落中未來的菁英，在極不容易取得接受高等教育機會的狀況下，多半會珍惜個人的發展機會，而不會輕易冒險參與可能必須付出個人代價的集體行動。因此，反對（民主）運動對於戒嚴體制的衝撞，不僅刺激了原住民弱勢族群的權利意識，也讓人們感受到：壓迫性的體制因為失去合法性基礎，現在有改變它的機會與成功的可能性。

更重要的是，反對運動對於原住民運動直接的支持與協助，更提供了組織原運初期所需要的資源。1984年「黨外編輯作家聯誼會」成立少數民族委員會，並且在黨外雜誌中開闢專欄，定期刊登鼓吹原住民運動的文章，即是顯著的例子。為何反對運動最初要鼓勵原住民發展其獨特認同與運動呢？一個「競爭策略」的考慮因素是：在「美麗島事件」的挫敗之後，反對運動為了凸顯國民黨政府在戒嚴體制下所形成的民怨，乃和已逐漸形成風潮的各種社會運動之間，採取「互相掩護、分進合擊」的策略。因此，當時黨外運動對於各種弱勢者的運動都給予支持。不光是原住民運動、環境運動、反核運動、工運、婦運等，也都是反對陣營支持的對象。

另外，反對運動對於原住民運動的支持，尚有「意識形

態」上的理由。當時台灣反對運動中比較激進的流派，爲了要對抗國民黨的中國民族主義對於「台灣人都是中國人」的論述，因而鼓勵原住民發展他們的認同，以便強調台灣人之中，已經有很多人在血緣及文化上都不是「中國人」；而是有原住民、有平埔族（漢化的原住民），也有漢人移民（因爲早期不准攜眷來台）娶本地的平埔族或原住民女子而生下的後代。這是在發展「台灣民族主義」的過程中，在血緣及文化上建立自身獨特性的一個重要文化元素的建構工作。

以上這些社會條件，正是讓原住民運動最重要的運動組織「原權會」能夠產生的重要助力。

在原住民運動崛起之後，在陸續發動的向統治者抗爭的行動動員中，逐漸將「泛台灣原住民族」的族群（民族）⁸意識與認同凝聚起來。原權會凝聚原住民意識的努力，可以由其所發動的幾次比較重要的抗爭活動主題見其一斑：

1. 公義之旅——打破「吳鳳神話故事」（1987）。
2. 發表「原住民族權利宣言」（1988）。
3. 三次「還我土地運動」（1988，1989，1993）。
4. 「正名」與「憲法條款」運動（1991，1992）。⁹

這些活動都是以「原住民」整體爲抗爭主體所發動的。雖然「吳鳳神話」所指涉的原住民是世居阿里山的鄒族，但



(原住民雜誌《山海》文化雙月刊，1994年)

是由於這個故事被建構為「原住民」與「漢人」之間不對等的「文明／野蠻」教化關係，概推到全部原住民的風俗之上

- 8 原住民對於自己是不是一個「族群」有相當不同的看法。1984年原權會成立時，爲了對抗國民政府所強加於他們的「山地同胞」的稱呼，而提出了「台灣原住民族」的自稱。「原住民」與「原住民族」的名稱，是原住民運動者長期在「台灣原住民正名運動」的努力下，所爭取到的自稱。台灣社會中對於這個自稱的承認，最明顯的表現是在1994年的修憲中，首次將「原住民」的稱呼放入增修條文中，取代原先官方文書中長期採用的「山地同胞」。包括，第一條（對於國民大會代表名額的規定：「二、自由地區平地原住民及山地原住民各三人。」）、第三條（關於立法委員名額的規定：「二、自由地區平地原住民及山地原住民各三人。」）、及第九條（關於各弱勢群體權益的保障與促進：「國家對於自由地區原住民之地位及政治參與，應予保障；對其教育文化、社會福利及經濟事業，應予扶助並促其發展。」）1998年的修憲，更首度將「原住民族」的稱呼，放入部份增修條文中。包括，第十條中有一部份提到原住民的各項權益：「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化。國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障扶助並促其發展，其辦法另以法律定之」。形成憲法中「原住民」與「原住民族」兩種稱呼並存的情況。
- 9 參見夷將·拔路兒，〈台灣原住民運動發展路線之初步探討〉，前引文。

(即使大多數原住民文化中都沒有「獵首」的習俗)。因此，原住民運動以此為訴求，企圖抗拒的是漢人對於全部原住民，不光是鄒族而已，負面刻板印象的刻劃。透過原權會的組織，以及這些抗爭主題，一般原住民開始建立起自己與其他原住民之間關聯的族群想像。

由原住民運動所發展出來的「原住民」的分類意識，是以「漢人」為對比類屬。這種被漢族政權壓迫的共同處境，讓原住民在思考如何解決這一類的問題時，比較不會顧慮彼此之間十個部族的差異，而願意凝聚起來。原住民運動者也意識到，如果每個部族個別向漢人政權提出政治訴求，則會因為人數太少，國家資源的投入可能不符合經濟效益，因此不太有談判的籌碼。原住民人數最少的蘭嶼雅美族（達悟族）只有四千餘人，人口最多的阿美族大概有將近十五萬人，次多的泰雅族，也差不多只有十萬人左右，人數都不夠多。但是全部加起來有將近四十萬人，在台灣總人口中約佔 1.75%，雖是絕對少數，但至少具有相當數量，可以符合經濟效益地宣稱自己具有保存價值的文化獨特性，多少有一些政治上討價還價的空間。

原住民運動的訴求所指出的問題，可以說是台灣原住民在和漢人互動時，在文化（語言、教育、姓名）、經濟（土地、工作）及政治（山地行政）等各個生活層面上受到不平

等的對待或歧視。也因為所受到歧視的待遇是如此的全面，而原住民與漢人之間的差異又是如此之大，因此原住民也基於「原住民族不是漢民族」的理由，而在 1990 年代以後，開始要求「原住民族自治」（這是「憲法條款」運動中的重要訴求）。就這一項要求來說，台灣原住民的族群意識，其實已經發展到「民族意識」的程度了。對於原住民運動者來說，台灣「主要」的族群只有兩個：一個是漢藏語系群體（即漢人），一是南島語系群體（即原住民）。¹⁰ 因此，儘管多數原住民可能可以分辨出漢人當中有福佬人、客家人及外省人的差異，甚至某些部族的語言中，也有不同的名稱去區辨不同的漢人族群，但是在面對漢人社會的剝削、偏見時，不論對方是福佬人、客家人、或新住民（外省人）事實上都不重要，重要的是他們都是「漢人」（或漢族）。

因此，原住民族群意識的形成，可以說是針對他們在同化政策下，被納入漢人的經濟及社會體系時，所發生的文化上、社會上、經濟上、及政治上的多重不利地位的狀況，而產生的一種反抗壓迫的認知及集體行動的結果。

10 孫大川，1995，〈行政空間與族群認同：以台灣原住民為例〉，中央研究院民族學研究所「文化政治與歷史重建研討會」論文，頁3。

第六章

本省人中的「閩南」、「客家」分類

戰後台灣社會中出現的第三組具有當代族群分類想像意涵的對比性族群分類，是「客家人」相對於「福佬人」（或「閩南人」）的區分。這個區分大概是在 1980 年代中期以後才產生的。對於這個「客家認同」的族群想像出現時機的說法，讀者可能立刻會問：「客家人」的群體類屬與認同，不是早已存在多時了？為什麼說是 1980 年代以後才出現？

1980 年代客家文化運動出現以後，所產生的客家認同與想像，和過去的「客家認同」，在社會意義及實際對比的類屬上，有極大的差異。作者將前者稱為「泛台灣客家認同」。雖然當代泛台灣客家認同，在實質文化與歷史內容上，和過去的「客家認同」有相當程度的相似性及延續性，但是，他們的社會意義與性質已有重大的轉變，不應該將二者混為一談。具體的說，所謂的泛台灣客家認同，是三百年

前左右移入台灣的客家人之後代，在台灣社會中的歷史經驗（經過清朝、日本殖民統治），以及當代的特殊需求與壓力之下，發展出來的新的族群想像，它不僅與現在中國大陸原鄉的客家人的認同不同，也和戰後由大陸各省移入台灣的「大陸客家人」不同。事實上，由於彼此想法相差太大，在台灣的「大陸客家人」根本不在台灣客家文化運動的潛在動員目標名單之中。大多數時候，他們對於自己的認同，或者是接受的族群想像，比較接近於「外省人」，而一般台灣民眾也將他們界定為「外省人」，而非「客家人」。因此，雖然當代台灣的泛客家認同在文化及歷史上，承續了過去客家的傳統，但是在台灣社會中的當代的適應與狀況，對於這個新認同的內涵與形成，有更大的影響力。

下面將舉一個例子來提出此部分希望回答的問題。



2001年12月3日至4日，國立中央大學客家研究中心主辦一場名為「義民信仰與客家社會：兩岸三地學術研討會」的學術會議。這場由台灣主導的學術會議，邀請了台灣、香港，以及中國（大陸）客家研究者（研究者本身不一定是

客家人)，共同參與討論「義民信仰」與「客家社會」之間關聯的課題。由大會所訂定的主題來看，會中只有數篇台灣與會者所宣讀的論文切題闡述二者之間的關聯，香港及中國的參與者所提出的論文根本就文不對題，有些只是和廣義的「客家研究」扯上一點關係，有些則是泛泛的談「義民」的問題。對於大會主題的討論，也只有在比較切題的幾篇台灣論文宣讀時，有一些交集。但是參與討論這項主題的，也都是台灣方面的研究者與聽眾。香港及中國來的與會者，對於會議主題似乎並沒有足夠的瞭解與背景可以參與討論。

這樣的描述，目的並不是在討論與會國外的學者的用心或程度。這種狀況反映的更深層問題，與其說是與會者個人或兩岸三地整體學術水準的差別，毋寧說是兩岸三地的客家研究者，在「客家研究」上，根本就沒有共同的問題意識。此次研討會的主題「義民信仰」與「客家社會」者之間的關聯，可以說是當代台灣客家人特有的現象。主辦單位根本就不應該期望不在台灣社會中生活的外國人，即使是懂客家話的「中國客家人」或「香港客家人」，能夠瞭解義民信仰對於台灣客家人的社會意義，並且進入這個問題意識中。連那些戰後才進入台灣、生活在台灣已經五十年的「大陸客家人」（外省人），可能都不瞭解此一背景，更何況是外國人。

「義民信仰」能夠成爲當代台灣客家研究的一個主題，甚至重要到讓政府及學界都認爲值得召開一場「國際學術會議」來討論它，必須由台灣客家人在本地所遭遇的「族群互動」的歷史及客家文化運動發展現況來加以理解。

這個部分希望回答的問題有二：

1. 爲什麼「義民信仰」會成爲當代台灣客家社會中的重要文化元素？
2. 雖然客家文化與認同存在已久，但是戰後台灣「客家人」與「閩南人」之間，似乎有走向同化的趨勢（見下文的討論），爲什麼「客家文化運動」反而會（在 1988 年）出現？

第一個問題牽涉到「客家文化運動」與台灣客家認同中的重要歷史與文化元素，「義民爺信仰」爲何變得如此重要。第二個問題則牽涉到客家文化運動「爲何能夠崛起」的問題。台灣的客家人雖然在居住地區的地理分布上，相對來說比較集中，但是畢竟仍有北部（桃、竹、苗地區）、南部（高屏地區）兩個相隔甚遠的集中居住地，當中更有「四縣」及「海陸」不同的客家話腔調使用群或地區的差異。這些彼此沒有聯絡又有語言腔調差異的群體，是在什麼情況下覺得需要及如何形成「泛台灣客家認同」的？

要回答第一個問題，必須由客家人在台灣的历史經驗談起。

第一節 客家人在台灣的历史經驗

「客家」名稱的由來，源自於「客居他鄉，而以為家」。「客家」的名稱與認同，早在進入台灣之前，就已存在。根據羅香林的研究，客家人在历史上經過五次大遷徙。¹第一次是在五胡亂華（東晉至隋唐時期），由河南的中原地區往南遷徙。清代台灣的客家移民則是客家人第四次的遷徙，進入台灣主要是來自廣東的惠州、潮州及嘉應州，以及福建省西部的汀州府。

1684年，清康熙皇帝取消海禁後，嘉應州的客家人大量移入台灣。由於和較早進入台灣的福建移民爭田、爭土地、爭水，客家人和福佬人的關係並不融洽。不過，真正導致客家人與福佬人發生大規模「分類械鬥」的導火線，卻是清康熙六十年（1721年）的朱一貴（漳州府人）的抗清。一開始朱一貴得到客籍人士杜君英的起兵響應，兩軍很快就攻下台南府。不過，後來杜君英因為打算立其子為王，引發眾人不

1 客家人移入台灣的歷史，可以參見羅香林，1992【1933】，《客家研究導論》，台北：南天書局，或《漢聲》雜誌第23期（台灣的客家人專集），1990年。

服，反立朱一貴為王，因此發生閩客衝突。杜君英敗走，閩南軍則趁勢逼近。在此關頭，高屏地區的客家人為了維護家園而團結起來，成立了七營的軍隊，和閩軍在高屏溪附近決戰。朱一貴兵敗，而且在清軍的追剿下瓦解。高屏地區客家人也將上述的民間軍事團轉變為「六堆」，成為永久的軍事組織。清廷並因為六堆客家人平亂有功，封為「義民」。來台剿亂的藍廷珍也奏請朝廷解除粵籍人來台的限制，廣東惠州、潮州，以及福建汀州府的客家人大量移入。

由於清朝並未積極經營台灣，官吏又多腐敗，發生很多官逼民反的事例，清朝乃利用這些民間的軍事組織，並分化閩／客、漳／泉、生蕃／熟蕃，去平亂及維持社會秩序，導致不同群體之間長期頻繁的分類械鬥。值得注意的是，由於清廷分化的對象常因起來叛亂者的背景而異，因此協助朝廷平亂有功被封為「義民」者，不只是客家人而已，也有漳州及泉州的閩人。

日本統治台灣之後，六堆因為抗日而遭到瓦解。雖然分類械鬥因為法令限制不再發生，但是閩客之間的隔閡與敵意仍然很深。日本政府在人口統計上將台灣漢人（「本島人」）按祖籍清楚地分出閩、粵兩籍人士。而且，由於清朝時期經常發生不同祖籍群體間的分類械鬥及械鬥後的清鄉，造成同

籍人往往採取聚居的形態，再加上福佬、客家之間的敵意似乎仍未完全去除，日本殖民政府在重新劃分台灣的行政區域時，刻意的將二者分開。因此，客家人聚居的居住形態，在日本統治時期仍然相當突出，而有利於客家人語言與文化的保存，以及閩客分類意識的維持。也因此，在日本統治時期，福佬、客家的區分在台灣一般人生活中仍然有其重要的社會意義，福佬與客家之間生活上不相來往、不通婚的情形仍然相當普遍。

值得注意的是，日本殖民政府所設定的行政地區之劃分，雖然考慮到閩客之間的差異，而特別加以區分，但是，一般民眾在日常生活中並不是以殖民者外加的行政單位做為社會單位。以客家人在台灣北部的聚居地桃竹苗地區來說，就以不同的「義民廟」的祭祀圈，而分為三個生活互動的地區：1.最北部的桃園縣中壢、平鎮、龍潭的「十三大庄」；2.中間楊梅、新屋、觀音以及新竹縣的枋寮義民廟祭祀圈的「十五大庄」；以及 3.較南邊苗栗縣六個鄉鎮的祭祀圈。每一地區中的各庄，必須輪值擔任每年一度的義民爺祭祀工作。這些祭祀圈的範圍，和日本殖民政府所規劃出的行政單位界線並不相同。最近吳中杰的研究顯示，上述三個祭祀圈中，每一個祭祀圈中使用相同腔調的客家話，南北兩區使用

四縣腔，中間使用海陸腔的客家話。² 但是，並不是因為地區內居民的祖先來自相同的祖籍地，所以現在才使用相同腔調的客家話，而是因為輪值義民廟的祭祀活動，使得地區內的居民在日常生活中有溝通的必要，而慢慢發展出一種共同使用的客家話腔調。而這些義民爺祭祀圈的範圍，也是過去客家人所認可的社會範圍，或是他們社區想像的範圍。他們事實上也是一個守望相助、必要時可以成為軍事單位（如果發生械鬥的話）的群體範圍，類似南部高屏地區的六堆地區。

但是，為什麼台灣的客家人會以「義民爺信仰」做為社區凝聚的象徵與中心？前面提到，清朝朝廷對於「褒忠」或「義民」名號的封賜，並不只限於客家人。但是由於客家人在台灣三個漢人祖籍群體（漳州、泉州、客家）之中，所佔的人口比例最低（參見表一日本統治時期的資料），較容易成為朝廷結盟的對象。在清朝有史可查的六十次大規模分類械鬥中，「閩粵械鬥」佔了十九次，「漳泉械鬥」佔了十七次，「姓氏械鬥」佔了十五次，「其他」則有九次。³ 六堆

2 吳中杰，〈義民信仰與北台灣客語分布格局的形成〉，（宣讀於「義民信仰與客家社會：兩岸三地學術研討會」，國立中央大學客家研究中心主辦，2001年12月3日至4日）。

3 根據林偉盛，1993，《羅漢腳：清代台灣社會與分類械鬥》，頁60，表二資料整理而得，台北：自立晚報社。

地區的客家人更是成立長久性的軍事組織，將朝廷「義民」封賜建制化。

更重要的是，當連橫（連雅堂）在日本統治時期（大正十年，1921年）撰寫《台灣通史》時，提出台灣民族史觀，將台灣在清朝出現的許多民變，視為具有民族意識的「起義」事件。在這樣的民族史觀下，協助朝廷平亂的「義民」（不論是否為客家人），便成為協助異族政權打壓漢民族起義的「幫兇」。因此，對於「義民」的說法提出「不義」的質疑。由於連橫的祖籍是福建（福佬人），在閩客關係仍然對立緊張的狀況下提出質疑「義民」的史觀，很容易就被客家人認為是衝著他們的信仰而來的侮辱。「義民信仰」因之成為台灣客家人在「閩客對立意識」之下，重要的文化象徵符號。相對的，閩籍人士也在類似的思考下，為了和客家人有所區別，開始遺忘或不再強調祖先所受到的「義民」或「褒忠」封賜。

因此，「義民信仰」成為客家社會中的重要文化元素，可以說是移入台灣的客家人，過去兩、三百年來，在台灣社會中所經歷的獨特歷史經驗之結果。

第二節 戰後「閩客區分」的漸趨淡化

二次大戰以後，台灣回歸中華民國。有幾項因素的發

展，使得過去「閩客區分」漸趨於淡化。首先，「閩客區分」被另一種新的人群分類所取代。由於台灣的「本省人」和新移入的「外省人」之間不對等的接觸，以及本省人認為受到外省人歧視的感覺，「省籍差異」很快的就成為一般人注意的新分類。福佬、客家之間的差異，在「省籍」差異的陰影下受到壓抑。不論閩南話或客家話，都被視為方言，本地文化（山歌、戲曲）也一樣受到國民政府的貶抑。因此，雖然國民政府明白閩客之間的矛盾情結，也在某些政治的職位上，刻意維持閩客之間的均衡。例如，在桃竹苗地區中，讓閩客輪流擔任地方行政首長，或是固定由特定背景的人士出任縣市長或縣市議會的議長。⁴但是，在整個中央政府政權以及國家文化政策上，閩客所受到的差別待遇並無二致。一個值得注意的變化，是 1966 年以後，官方人口普查中，漢人的祖籍區分被取消，使客家人、福佬人的在國家人口統治的類屬性區分，消失在「本省人」的省籍類屬之中。但是，國家人口統計中，本省與外省的區分，一直要到 1992 年「戶籍法」修正之後才消失。

其次，台灣在 1960 年代以後經歷的都市化與工業化變

4 參見，蕭新煌、黃世明，2000，〈台灣地方社會與客家政治力：客家族群派系的類型、發展及限制〉，收於徐正光主編《歷史與社會經濟：第四屆國際客家學研討會論文集》，頁 143-177，台北：中央研究院民族學研究所。

遷，造成大量的客家人離開原先集中居住的傳統客家村（客庄），進入都市就學與就業。根據中央研究院歷年來所進行的大規模社會調查的樣本分析顯示，目前已經有超過一半以上具有「客家」背景的受訪者，不住在台灣傳統的「客家村」之中（全台灣 359 個鄉鎮市區中，有 59 個「客家村」，目前仍有八成以上的人口是客家人）。這些進入都市地區的客家人，由於人口比例較低，基於經濟競爭的原因，多半選擇隱藏自己的客家身分，而學習使用其他優勢族群的語言，包括文化上優勢的國語、人數上優勢的福佬話。對於子女也強調國語教育的重要性，而較少刻意保存客家的語言與文化。而在都市的環境中，由於採取散居的形態，缺乏學習及使用客家話的環境，再加上過去政府推行國語的政策，將客家話認定為「方言」，大加限制，導致很多在都市出生成長的第二代，漸漸失去使用客家話的能力與習慣。

根據徐正光和蕭新煌在 1990 年代上半期對台北地區客家民眾客家語使用情形的調查顯示，受訪者認為其子女能夠講流利客語的程度，已經不到一半。詳細結果如表六所示。

根據他們的資料顯示，台北地區四十歲以下的客家人，大約只有一半能說流利的客語。另外，雖然有 70% 家庭夫妻都是客家人，但是其餘的通婚家庭，幾乎都不用客語；不論

是夫妻間的溝通，或是和子女溝通時，只有不到二成使用客語。客家受訪者表示，在工作場所使用的語言，68% 是北京話、28% 是閩南語，只有 4% 用客家話。兩位作者也發現，客家話似乎只限於家中使用，在公共場所就用國語（北京話）或閩南語，客家成爲「隱形族群」。而如果問到受訪者認爲客家年輕人語言流失的原因，大多數都認爲是「上一代不盡力」；因此，絕大多數受訪者都贊成母語教學，以及大眾媒體上有母語節目。

表六、台北地區客家人認爲其子女能夠使用客家話的程度

使用能力	百分比	小計
很流利	17.9%	50%
還算可以	31.3%	
不太流利	15.0%	20%
很不流利	5.6%	
會聽不會說	17.9%	30%
不會聽也不會說	12.3%	

資料來源：徐正光、蕭新煌，1995，〈客家族群的「語言問題」——台北地區的調查分析〉，《民族學研究所資料彙編》，第十期：1-40。

如果由族群同化的角度來看，少數族群語言與文化被優勢者取代，是一個漸趨融合與同化的表徵，爲何反而會發生族群意識的復甦？

第三節 客家認同的復甦：客家文化運動的興起

1980年代因為政治反對運動鼓吹「本土化」的刺激下，許多客家人開始正視客家語言與文化流失的危機。由於客家人和福佬人在語言與文化上，同樣受到國民政府文化政策的打壓，因此，部分客家人乃透過支持反對黨的行動，在「本省人」的族群分類想像之下，和福佬人結合起來追求「復甦本土文化」的共同目標。但是，這個合作關係，卻因為客家文化運動的興起，而有分裂的趨向。

造成客家文化運動興起的一個重要條件，是以台灣全部客家人為範圍的「客家想像」興起。過去客家人在台灣地理分布，雖然有集中居住的地區，但是就整體來說，仍是分散的。在大範圍來說，客家人集中居住區有三大塊，分別是在中北部的桃竹苗地區，南部高屏地區的六堆，以及花東海岸平原的部分地區（參見圖七）。不但大地區之間沒有聯繫，在這些大地區之內的村落，雖然地理上相連，但是卻因為祭祀圈或客家話腔調的差異，而進一步區分為彼此之間甚少聯繫的小地區。小的「義民廟」祭祀圈，在日常生活的互動中，各自有其輪值的範圍，與其他祭祀圈幾乎沒有互動。正如同原住民的部落，客家村落雖然數量不少，也相對的集中在某些地區中，但是他們在社會關係上卻相當獨立，僅靠著家族或血緣關係有私人性的聯繫。這種分布形態與人群的

圖七、客家村的地理分布圖



資料來源：依據中央研究院民族學研究所「臺灣地區社會變遷基本調查」之資料所繪製

關係，不利於「泛台灣客家」認同的興起。

不過，1980年代以後，由於台灣新興宗教的興起，各種寺廟之間串連與進香的活動盛行起來。在



（《客家雜誌》第1、2期封面）

本土文化復甦的熱潮之下，各種本土性的宗教團體也跟著興盛起來。1988年8月19日至21日台北市舉行義民祭典活動，同年12月4日至22日，新竹枋寮義民廟舉行創建兩百週年紀念慶典法會，全台各地二十五個的義民分廟的主神「義民爺」，首度回到主廟新竹枋寮義民廟會合。這些分散在台灣各地，原本幾乎沒有互動關係的「義民廟」，也因為此次活動而串連起來。⁵由於義民廟大多存在於傳統社區內，這是全台灣各地仍然居住在客家村落中的客家人，第一次有機會接觸到其他文化與社會處境都近似的客家人。他們開始意

5 參見范振乾，〈義民爺信仰與台灣客家文化運動〉，宣讀於「義民信仰與客家社會：兩岸三地學術研討會」，國立中央大學客家研究中心主辦，2001年12月3至4日。

識到台灣各地還有其他傳統客家人的存在。這對於「泛台灣客家」認同的想像，有極大的幫助。這個祭典之後不到兩星期，第一次以全台灣客家人的權益為目標的運動就出現了。⁶

1988年12月28日，成立一年的台灣的客家運動團體「客家權益促進會」舉辦了「還我母語」大遊行，將台灣的客家文化運動正式搬上檯面。這項運動提出的目標，包括：「開放客語廣播、電視節目，實行雙語教育，建立平等語言政策，修改廣電法廿條對於方言之限制條款為保障條款」等



(客家「還我母語」遊行 許伯鑫／攝影)

三大訴求。⁷ 這些保護客家語言的訴求已經隱含了對於全體客家人「共同文化處境」的想像。不過，誠如客家文化運動者指出的，這個運動所鼓吹的「客家話」，在當時仍然沒有共識。各地的客家話仍有不同的腔調及對於特定詞彙的用法（海陸、四

縣)，客家人之間對於這些差異依然相當有意識。如果要在電視及廣播中使用「客家話」，到底要用哪一種腔調的話呢？客家文化運動者首先必須面臨的挑戰，是克服原先語言文化的差異，以建立一個統一的「客家話」。在這種缺乏統一的語言做為基礎的狀況下，客家文化運動是先由反抗客家語言文化（不論是哪一種腔調）所受到的社會壓迫，做為凝聚客家認同的基礎，也就是先由「他們（外人、壓迫者）是誰」先定義起。那麼，誰是壓迫者呢？

前面提到，「美麗島事件」之後，反對運動為了有效對抗國民黨的中國民族主義，開始發展台灣民族主義的論述。在建構「台灣民族主義」的過程中，不可避免的涉及對於「台灣民族」獨有的文化與語言，以及史觀之界定。在這個建構的過程中，原先福佬人及客家人之間所存在的語言文化以及歷史記憶的差別，開始發生分化的作用。在繼承了過去連橫所提出的「台灣民族史觀」的情況下，新世代反對運動者在界定「台灣民族語言」時，將最多人使用的「福佬語」直接透過運動場合的實際使用，而定義為「台灣話」。同樣

6 當然這並不是說「還我母語」大遊行是由義民廟創建兩百週年紀念活動延續而來。只是說「泛臺灣客家人」的想像以逐漸出現。

7 楊長鎮，1991，〈客家運動與客家人文化身分意識之甦醒〉，收於徐正光主編《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》，頁193，台北：正中書局。

具有「被壓迫的本土語言」身分的「客家話」，似乎沒有得到同等的重視。1986年民進黨正式成立之後，開始發起一連串的街頭抗爭活動，以挑戰國民黨的威權統治。在這些群眾活動的場合，使用的語言本身也成為挑戰的一部份。爲了突顯本地的語言與文化受到國民政府的壓迫，反對黨在這些場合堅持使用「台灣話」。⁸但是，「客家話」似乎沒有被認定爲是「台灣話」的一種。這種做法使得同樣被國民黨政府界定爲「台灣人」或是「本省人」的客家人，除了國民黨的推行國語政策以外，也感受到來自由反對運動所代表的閩南人語言的壓迫，這種感覺甚至成爲觸發「還我母語」大遊行的因素之一。⁹

另外，在界定「台灣民族」的敵人時，反對運動者將清廷視爲台灣歷史上諸多「外來政權」之一。台灣在清朝時期所發生的民變，也被重新詮釋爲反抗外來政權壓迫的「起義事件」。這種新的史觀，似乎沒有特別顧慮客家人的義民

8 參見王甫昌，1996，〈台灣反對運動的共識動員：1979年到1989年兩次挑戰高峰的比較〉，《台灣政治學刊》，創刊號：129-209。

9 在1988年客家人「還我母語」大遊行前夕，六堆的客家人鍾孝上在接受媒體訪問時指出，國民黨的語言政策令人不滿，但是民進黨排斥北京話，已有閩南話傾向，似乎只承認閩南話是「台灣話」，其他語言都不是。他進一步指出，如果民進黨以閩南話爲「黨語」，則他將考慮起來響應另組政黨（見《中國時報》，1988年12月28日〈客家人考慮組黨〉報導）。

信仰或義民祭祀對於客家社會與認同的重要性。有些反對運動者甚至以「不義之民」質疑客家人義民信仰的正義性。¹⁰「義民」似乎成爲客家人揮之不去的負面烙印，也使有些客家人反而刻意去強調自己的義民信仰，做爲向閩南人抗議的表徵。

這些比較短期的政治因素，加上長期以來，客家人因爲人口比例較低，爲了生存往往放低身段，在台灣社會中扮演「隱形人」的角色，客家話在下一代也有漸漸流失之虞，這些都是造成客家文化運動在 1987 年興起的主要原因。這樣的崛起背景，可以由近代的客家文化運動者，認爲當前客家人與客家社會面臨的四大問題，看出一些端倪：

1. 客家話大量流失及文化將滅絕的困境。
2. 重建歷史的詮釋權，讓被扭曲的客家人形象，還其歷史的面貌。

10 義民爲「不義之民」的說法最早由連雅堂在《台灣通史》(1921)所標示的民族史觀中提出，這個議題在 1979 年《美麗島》雜誌時期，就已經激起相當的討論，楊碧川的《簡明台灣史》(高雄：第一出版社，1987)一書中也提到一個類似、但修正過的概念。參見客家研究者陳運棟在 1987 年爲文回應長期以來認爲義民其實是不義之民的說法。見陳運棟，〈義民乎？不義之民乎？——重探林爽文事件與「義民」之舉〉，(原載於《三台雜誌》，1987 年 10 月，收於台灣客家公共事物協會主編《新个客家人》，台北：臺原出版社，1991)。楊長鎮，1997，〈民族工程學中的客家論述〉，收於施正鋒主編《族群政治與政策》，台灣教授論壇專刊，4：17-35，台北：前衛出版社。

3. 建立民主公平的政經體制，爭取客家人的合理權益。
4. 重建合理的族群關係，以做為新的社會秩序基礎。¹¹

由這些困境與問題的陳述，可以知道：客家人自認在語言、歷史記憶（關於義民的定位）及政治經濟各方面上都是弱勢族群。這一方面固然是由於客家人的人口比例較低，另一方面也是因為客家人過去和閩南人一樣，在文化上及政治上都受到「外省人政權」不公平的待遇。對於客家運動者來說，反對運動的民主化與本土化挑戰，本來代表了一個可以改變這種地位的機會。但是，當台灣民族主義中關於台灣民族界定的論述，讓他們感覺到它已成為另一個對於客家文化與歷史記憶的壓迫來源時，因為失望所引起的弱勢族群意識，不亞於過去對於國民黨同化政策壓迫的反彈。尤其值得注意的是，其中關於客家人歷史詮釋權的訴求（還客家人歷史的面貌），並不是針對過去國民黨的中國民族主義史觀，而是針對當時民進黨質疑義民信仰的「台灣民族主義」中隱含的福佬史觀。

11 見徐正光主編，1991，《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》，台北：正中書局，頁8-9。

在這種狀況下，所謂客家人的「族群意識」，有相當部分是針對「閩南人」這個人數上居於優勢的族群而產生的。尤其是當 1980 年代以後，本土文化復甦的熱潮，已經使得閩南語（福佬話）因為使用人數較多，而漸漸成為國語（北京話）之外的另一個優勢語言。在這樣的對抗性意識之下，「客家人」認同的意義，在相對於「閩南人」時特別突顯。

關於這一點，可以用下面幾個代表客家族群意識高漲的指標加以說明：

1. 近代客家文化運動組織出現的時機：一般都同意近代客家運動的里程碑，是 1987 年「客家權益促進會」的組成，以及《客家風雲》雜誌的創辦。雖然客家文化認同在台灣存在已久，長期以來客家人也自認為是弱勢者，但是客家文化運動標榜重建客家文化與認同的訴求，卻是和過去「隱形化」或「融入主流文化」做法不同。這多少受到本省人族群意識發展過程的鼓舞，以及「台灣民族主義」的論述中不夠尊重客家人的刺激之影響。客家文化運動的正式組織，出現在代表閩南人族群歷史意識的民進黨之後，顯然與這個立即刺激有關。
2. 重建客家文化（與特質）的意圖與努力：這主要是



表現在客家研究書刊的大量增加之上。表七將台灣省文獻委員會所編輯的《台灣客家關係書目與摘要》中蒐錄的 5,614 種有關客家研究的書籍、文章及學位論文，按其（原始）出版的年份分期整理出來。

由表七的資料可知，超過四分之三的客家研究書籍，都是在 1988 年（「還我母語」大遊行）年以後出版（在 1,453 本書籍中，有 1,100 本，佔 75.7 %）；而超過六成的客家研究文獻也是在客家文化運動出現之後的十年中出版，相對於過去四十年中只出版了全部文獻的四成左右。1988 年之前雖然有一些零散的作品問世，但是表現在客家研究書刊大增的族群意識，卻是在運動組織及運動的活動出現前後，才開始大幅成長。另外，根據表七的部分原始紀年資料，所繪製的圖八顯示：由 1991 年至今，台灣每年至少都有 50 本以上有關客家研究的新書出版；1994 年以後每年達到 100 本以上，1997 年更超過 200 本。其成長幅度，不可謂不驚人。

而這些新出現的客家研究中，主題除了尋找客家人的文化及歷史根源之外，另一個共同的特點是：對於「義民廟」的歷史意義的定位仍在爭議中。相對於過去的客家研究（例

表七、客家研究書籍、文章、學位論文，按出版時期區分

(括弧中為直行百分比)

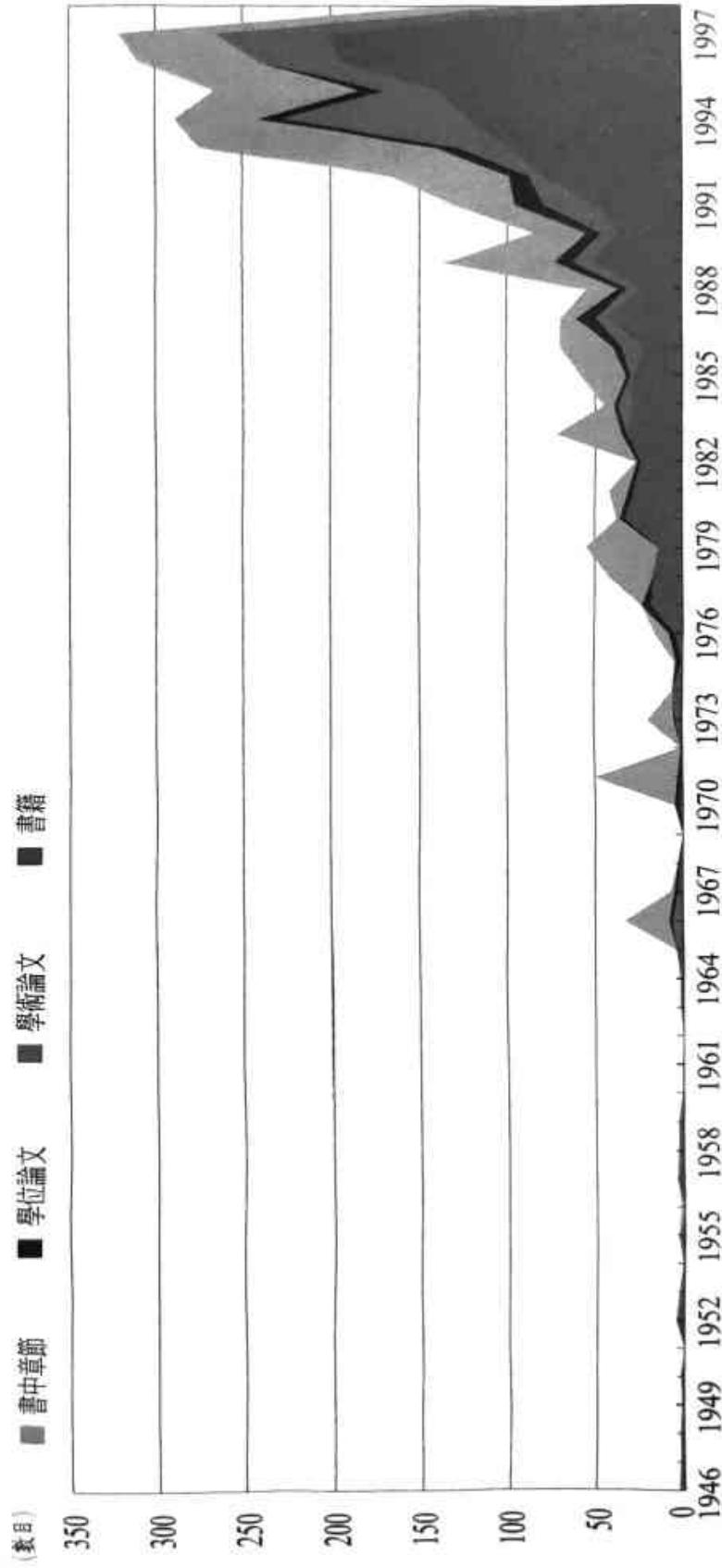
出版時間	書籍	學位論文	學術論文	通俗文章	書中章節	總計
1946年~1960年	33 (2.3)	0	0	7 (0.3)	3 (0.3)	43 (0.8)
1961年~1970年	16 (1.1)	8 (5.7)	6 (1.4)	288 (10.8)	27 (2.9)	345 (6.1)
1971年~1980年	98 (6.7)	17 (12.1)	2 (0.5)	552 (20.7)	139 (14.8)	808 (14.4)
1981年~1987年	206 (14.2)	28 (19.9)	30 (7.1)	615 (23.1)	120 (12.8)	999 (17.8)
1988年~1998年	1100 (75.7)	88 (62.4)	382 (91.0)	1199 (45.1)	650 (69.2)	3419 (60.9)
總計	1453	141	420	2661	939	5614

資料來源：作者根據台灣省文獻委員會出版《台灣客家關係書目與摘要（上、下冊）》，（南投：台灣省政府文獻委員會，1998）整理而得。

如，羅香林《客家研究導論》(1933)或是陳運棟的《客家人》(1978))，1988年以後出版的台灣客家研究中，往往會提到歷史上和「閩南人」的緊張關係，以及義民廟做為客家文化及歷史的重要元素及其重要性。¹²

12 見楊長鎮，1997，〈民族工程學中的客家論述〉，收於施正鋒主編《族群政治與政策》，台灣教授論壇專刊，4：17-35，台北：前衛出版社。

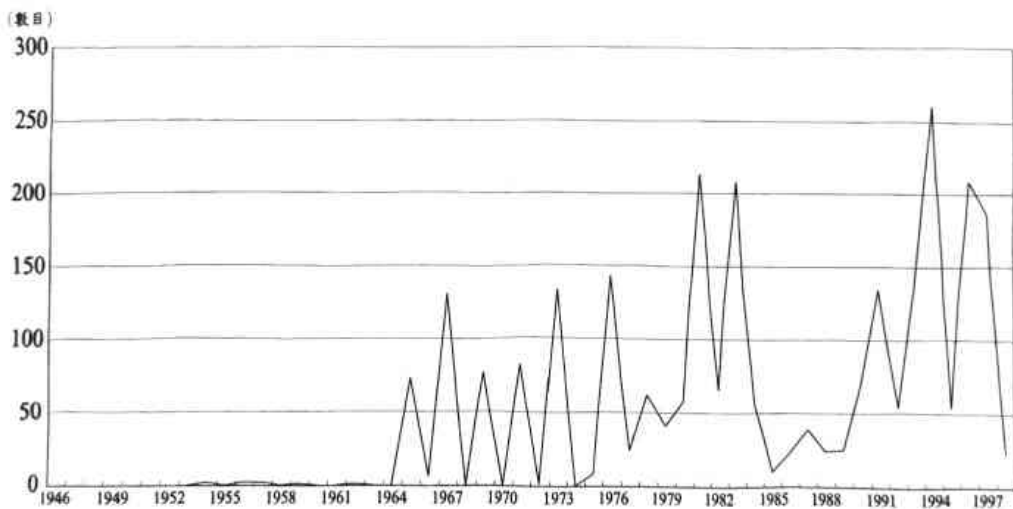
圖八、客家出版品不同類型趨勢圖，1946-1998



資料來源：作者由台灣省文獻委員會《臺灣客家關係書目及摘要》1998，整理而得。

不過，除了強調相對於「閩南人」之外，由於過去省籍族群區分的經驗，以及原住民運動興起的外在狀況，「客家人」的族群意識中，除了反對「閩南人」的「福佬沙文主義」之外，也包括了和其他族群差異的認知。這其中涉及的，正是台灣族群想像的另一個重要轉變：由「對比性」的族群區分（例如，「客家人」相對於「閩南人」）變成「多元族群」的族群區分（例如，「四大族群」），這留待下面再談。

圖九、客家通俗文章趨勢圖，1946-1998



註：通俗文章因為數量很多，而且較能適時反映當時社會中立即關切的主題，與一般學術論著或是書籍需要較長的醞釀時間不同，因此分開列圖。

資料來源：作者由台灣省文獻委員會《臺灣客家關係書目及摘要》1998，整理而得。

第七章

「外省人」族群分類想像的興起

第一節 大陸移民進入台灣後的社會處境

1949 年前後，有將近百萬的大陸各省人士跟著中央政府撤退移入台灣。¹ 這批新移民佔當時台灣人口的 15% 左右。雖然他們來自各個不同的省份，語言與文化上都有相當程度的差異，但是由於他們在移入台灣前後，所共享的一些社會特質及所面臨的一些共同處境，使得他們在和台灣本地人的互動過程中，逐漸發展出相對於本地人的「大陸人」（或「內地人」）我群的意識：1. 工作上的同質性（集中於軍公教部門）；2. 經濟發生困難時，對於國民黨及國家的依

1 根據李棟明的計算與推估，在 1949 年到 1953 年之間進入台灣的大陸各省人士人數，是 91 萬多人。見李棟明，1969，〈光復後台灣人口社會增加之探討〉，《台北文獻》，9、10 期合刊：215-249。

賴；3.共有的政治意識形態，包括對中華民國、國民黨及蔣介石的效忠；4.共享的記憶，以及和軍閥、日本人及共匪作戰的經驗；5.離家逃難、四周都是台灣本省人及等待反攻大陸的共同經驗。² 這些因素，加上「二二八事件」之後，許多台灣本省人對於祖國的失望，以及對於「外省人」的反感，也被延伸到到這些新移民身上。因此，大陸新移民除了感受到和本省人的社會差異之外，也可以明顯的感受到某些本省人的敵意。在這種狀況下，「外省人」逐漸發展出相對於「本省人」的群體區分感。

但是，這種區分感並不是「(弱勢)族群意識」。由大陸進入台灣的移民中，包括了中央政府的各級文官、立法委員、國民大會代表、監察委員、高階的軍官，以及文化教育界的菁英。整個中華民國的上層政治結構，被移植到台灣這個省份上。而這個上層政治結構是由移入的大陸各省人士所控制。國民黨政府並以「動員戡亂時期」的名義，制訂憲法增修條款，凍結了國會的改選，讓大陸選出的第一屆國會議

2 見 Chang, Mau-Kuei (張茂桂), 1994, "Toward an Understanding of the *Sheng-chi Wen-ti* in Taiwan: Focusing on Changes after Political Liberation," (Pp. 93-150 in Chen Chung-min, Chuang Ying-chang, and Huang Shu-min (eds.) *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives*, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica), 頁 108。

員繼續行使職權，至（反攻大陸後）第二屆國會議員選出為止。而且爲了對抗中國共產黨，爭取代表中國正統的地位與國際認可，國民政府在台灣以「中華文化復興運動」之名，實施強勢的中國文化教育，並在文化政策上獨尊國語，打壓台灣本土語言文化。因此，在 1990 年代以前，外省人整體來說，在中央政府的權力及官方所控制的文化領域中，具有絕對優勢的位置。

但是，外省人在政治上相對的優勢，並沒有完全的轉移到經濟層面之上。雖然移入台灣的外省人之中，不乏大資本家，但是絕大多數並非經濟上的優勢者。在 1960 年代台灣經濟開始發展之後，許多外省人更因爲比較集中在軍公教行業中，或是因爲不會說台語，較難在私人部門就業，無法充分享受經濟起飛帶來的實質利益，而開始產生經濟方面的相對剝奪感。不過，由於外省人仍然維持政治權力的主導權及社會文化上的優勢地位，和本省人相比起來互有優勢，因此雖然認爲自己和本省人有明顯的差異，還不至於認爲自己是弱勢族群。所謂「外省人」的（弱勢）族群意識，是在台灣的政治與文化逐漸走向本土化的轉型以後才逐漸形成的。

第二節 國民黨政府對於民主運動的回應

在 1970 年代中期以後，反對運動開始提出政治民主化

及本土化的訴求時，大陸各省移民即因為和移入政府在中國民族主義意識形態，以及對於黨國較為依賴的關聯，而感受到相當強的衝擊。而由於外在國際情勢越來越不利於「中國法統」的宣稱，國民黨政府也不得不逐步開放選舉，並擴大吸收本地菁英進入權力結構，來維持統治合法性。由 1972 年開始，國民黨開始開放增額立法委員選舉，以安撫本省人擴大政治參與的要求。由於外省人過去很難在臺灣的選舉中獲勝，這些選舉的目的又在於平撫本地菁英的要求，因此國民黨盡可能提名黨籍的本省人參選。另外，蔣經國擔任行政院長之後，也開始培養及提拔本省籍的青年才俊進入國民黨及政府體制中。這些被戲稱為「吹台青」（任用台灣省籍青年）政策的做法，無形中使得絕大多數在台灣成長、非權貴出身、有意參政的第二代外省人，覺得晉升管道受阻，而產生政治上的相對剝奪感。

不過，這些畢竟只是少數有政治企圖心的人所感受的剝奪感。對於一般外省籍民眾來說，真正讓他們逐漸發展出弱勢族群意識的直接因素，是台灣政治與文化本土化發展的刺激。

1980 年代以後，台灣政治的民主化及本土化，加深了外省人在政治及文化上的相對剝奪感。一方面，民進黨在建構「台灣民族主義」時，將國民黨界定為「外來政權」的說

法，使得一般外省人覺得自己因為和國民黨的淵源而被污名化為「外來政權壓迫台灣人民的『幫兇』」；而強調「台灣四百年歷史」、「台灣人講台灣話」、「認同台灣」的說法，更將外省人定位為這塊土地上的「外人」。另一方面，外省民眾認為，在李登輝繼任總統與國民黨主席之後，權力結構漸漸本土化的國民黨，似乎也越來越不能堅持原先國民黨的「中國民族主義」（追求中國統一）的目標，維持對外省人利益的照顧，而且甚至有排擠外省菁英的傾向。在 1990 年的 2 月政爭中，國民黨內部的本省 / 外省之爭白熱化，形成所謂的「主流派」（本省人為主）與「非主流派」（外省人為主）的區分。而在 1991 年第二屆國大代表及 1992 年第二屆立法委員全面改選之後，外省人由於人口比例較低，在政治權力分配上開始成為弱勢的群體。

第三節 新黨與外省人族群意識

1993 年 8 月，以國民黨內第二代外省民選菁英為主的「新國民黨連線」，在宣稱受到黨內「獨裁」及排擠、打壓的狀況下，為了反對台獨、捍衛中華民國、並反對金權政治，而宣布脫離國民黨，成立「新黨」。雖然新黨成立的宗旨，不是以「族群政黨」為目標，一開始也的確因為「小市民代



(新黨雜誌《新連線通訊》)

言人」的訴求，而吸引了跨族群民眾的支持。但是，由於其主要的目標：「反台獨」（民進黨及本土化以後的國民黨）、「反獨裁」（李登輝，第一位本省籍總統）的議題，在台灣社會中和過去省籍區分有高度關

聯，這些訴求很快就在支持者之間，產生相當程度的族群區分效果。

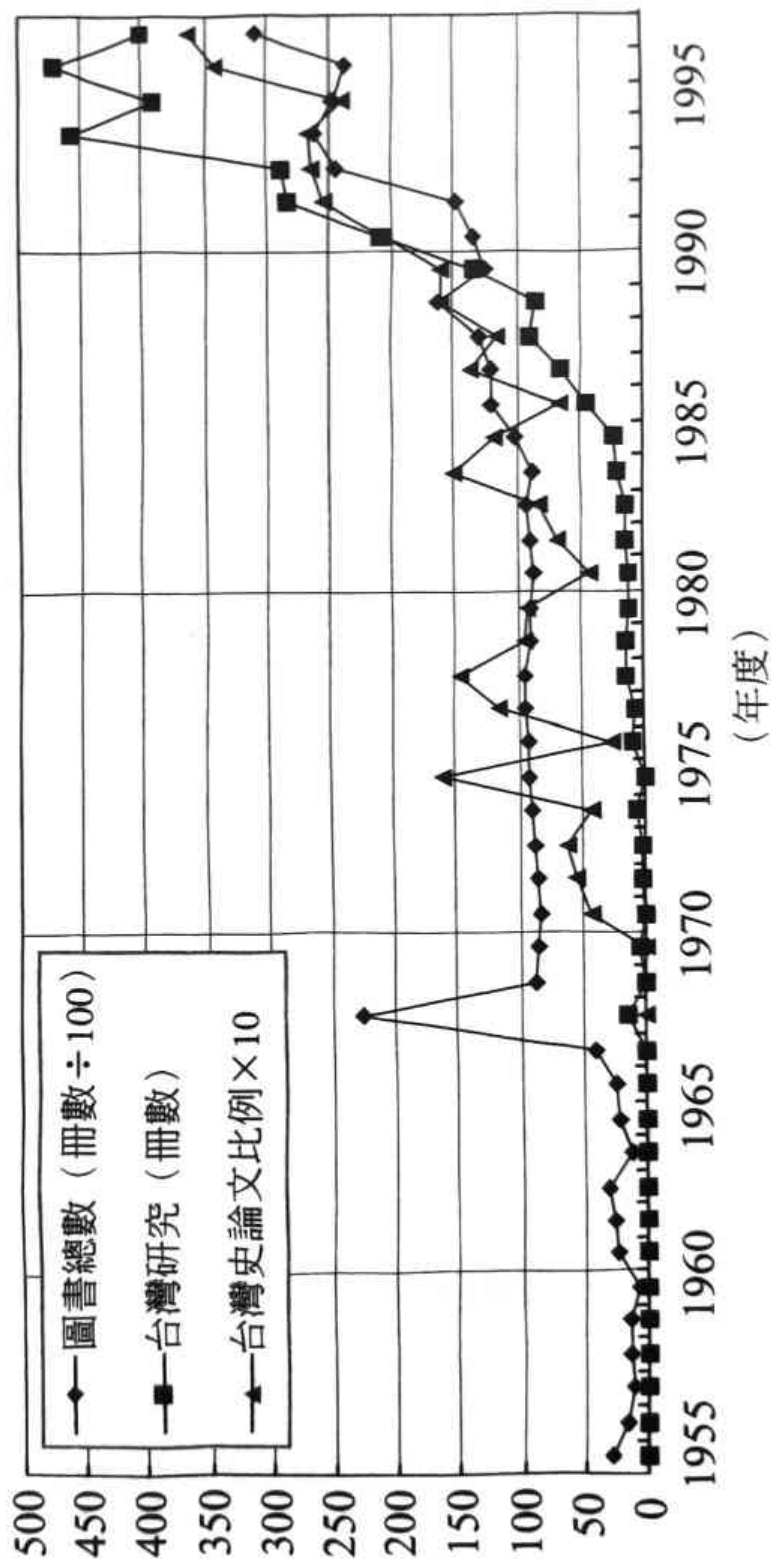
在 1994 年的台北市長選舉的動員中，新黨的市長候選人趙少康所採用的選戰策略——將該次選舉定位為「中華民國保衛戰」，透過選舉期間十數場數千到數萬人參與的造勢性群眾活動的動員，成功的吸引了多數外省人的熱烈支持。但是，這些活動同時也激起許多本省人的擔心與緊張，而且在選戰期間升高民眾之間的對立情緒。在該次台北市長選戰後期，新黨提出了所謂「棄黃保陳」的說法，也就是：國民黨高層為了不讓外省籍的趙少康當選，而決定放棄自己的候選人黃大洲，以確保本省籍的陳水扁能夠順利當選。不論這些說法是否屬實，這些充滿省籍意識的族群政治邏輯，背後

隱含的一個假設是：本土化的國民黨聯合主張台獨的民進黨，以對付主張「反台獨、中國統一」的新黨。這些議題雖然已經牽涉到層次較高的國家認同（統獨立場）的爭議，但是，它們卻又往往被演繹為「本省人聯合起來排斥外省人」的族群論述證據。這樣的想法，正是外省人弱勢族群意識的核心元素。雖然新黨最後並未贏得 1994 年的市長選舉，但是卻在選舉動員的過程中，奠定了往後其他選舉的發展基礎，進而確立了在 1990 年代做為第三大政黨（國民黨、民進黨以外）的地位。³ 新黨運動崛起重要的但可能是非意圖的結果，是建構外省人的（弱勢）族群意識。

除了政治權力以外，過去外省人在社會文化上的優勢，也在 1980 年代中期以後，隨著台灣社會中如火如荼的本土文化復甦的熱潮中，漸漸流失。在這個風潮下，有關台灣歷史、文化、人物、鄉土、地理的出版品，有如雨後春筍般的出現。尤其是在 1990 年代以後，「台灣研究」的學術著作與通俗書籍的出版數量，更是快速成長。這個趨勢可以由圖十明顯看出。這些過去在中華文化、中華民族認同的陰影

3 王甫昌，1998，〈台灣族群政治的形成與表現：1994 年台北市選舉結果之分析〉，收於殷海光先生學術基金會主編《民主、轉型？台灣現象》，頁 143-232，台北：桂冠圖書公司。

圖十、台灣圖書出版量、台灣研究書籍、及台灣史碩士論文時間趨勢圖，1955-1998



資料來源：王甫昌，2001年

下，被國家刻意壓迫或隱抑的本土文化，現在成爲文化市場上的新貴。而閩南語、客家話、原住民語更受到史無前例的提倡與保護。它們不僅出現在大眾傳播媒體中，也透過「鄉土教材」、「母語教育」的形式，進入公共教育的場域。

更重要的是，在本土文化復甦過程中，台灣歷史也受到重新詮釋。這其中特別引起爭議的，是關於日本在台灣五十年殖民統治的歷史定位。過去國民政府在民族主義意識形態的主導下，對於日本在台殖民統治史，一向都只強調負面的部分（例如，台灣民眾的抗日事件，或是皇民化教育的「毒素」），或是根本略而不談。然而，在本土文化的熱潮中，人們開始以較爲正面的立場，去回顧與評價日本殖民統治對於現今台灣社會的影響。有抗日戰爭經驗的外省人、或是從小聽長輩講述抗日故事的外省第二代，很難接受本省人（包括閩南人、客家人、及原住民）將日本殖民統治視爲重要歷史記憶的做法。1997年6月到7月間，國中一年級《認識台灣》教科書啓用所引起的爭議中，最爲凸顯的一個主題，便是新黨立委及學者認爲，該套教科書內容對日本殖民統治「太過於歌功頌德」。⁴因此，在這一股搜尋台灣本土文化的熱

4 參見王甫昌，2001，〈民族想像、族群意識與歷史：「認識台灣」教科書爭議風波的內容與脈絡分析〉，《台灣史研究》，八卷二期，頁145-208。

潮中，外省人的集體經驗與歷史記憶似乎比較受到忽視。這些發展，都使外省人發展出強烈的社會文化相對剝奪感。

因此，外省人認為自己在台灣是弱勢族群的意識，在1990年代初期，透過新黨運動的動員而漸漸成形。而其認為所遭受到的不公平待遇，則包括因為人口比例較少，沒有土地，再加上受到本省人的懷疑與排斥，而產生出在政治上、社會文化上及經濟上的相對弱勢。但是，不同於過去的是，1990年代以後出現的「外省人」（不論如何自稱）族群意識，並不是針對所有的「本省人」，而是以人數比例居於優勢的「閩南人」為其族群論述中界定的主要對手。經過1980年代台灣「原住民運動」及「客家文化運動」崛起的衝擊，外省人意識到客家人與原住民的弱勢族群地位，以及客家人和閩南人之間的矛盾關係，因此，開始在策略上區分這兩個同屬弱勢的族群，某些運動者並在特定議題上拉攏他們，以對抗所謂的「福佬沙文主義」。

例如，在1997年「認識台灣」教科書爭議風波中，反對教科書如期發行的新黨學者尹章義，就特別指出教科書中對於客家人及原住民歷史記憶的忽視。爭議風波期間，夏潮基金會的王津平，更找來原住民的盲詩人莫那能，前往《認識台灣》社會篇主任委員杜正勝演講的會場，抗議書中以

「番」稱呼原住民，而引發聽眾間激烈的口角。⁵ 台灣原住民部落工作隊在 2000 年 5 月 20 日民進黨籍新總統陳水扁就職日，開始發行《原住民族》雜誌（紙版及電子版），明白的以「台灣閩南人」做為其運動挑戰的對手。這份雜誌得到夏潮基金會相當程度的支持。另外，新黨在 1995 年所提出的《新黨政策白皮書》中，在第二章〈族群與文化政策〉中也明白的宣稱要維護「台灣原住民」、「台灣客家人」及「台灣閩南人」的族群文化權益，主張設立上述三個族群的文化研究院。

5 見《中國時報》，1997 年 7 月 27 日報導。

由對抗性的族群意識到 「四大族群」論述

由以上的討論，我們可以知道，台灣過去這些族群意識的建構，似乎都有明顯的「族群對抗」做為目的。也因此，每一種弱勢的族群意識中，似乎都隱含著一個主要對抗的對象。也因此，「本省人」的族群意識是相對於「外省人」、「原住民」對「漢人」、「客家人」對「閩南人」，及「新住民（外省人）」對「（本省）閩南人」。這些對比性的族群類屬，在不同狀況下產生，也在不同的層次針對不同的「族群」運作。這些對抗性的族群意識的交互作用，特別是本省人及外省人的族群意識，在 1990 年代激發了一些激烈的衝突。尤其是在 1993 年省市長選舉期間，由於新黨和民進黨支持者之間的衝突與暴力事件（高雄九二五事件），導致民進黨的支持者對新黨喊出：「中國豬滾回去！」的口號。此舉被新黨政治人物及許多外省籍的知識份子詮釋為「本省人排斥

外省人」的明證，¹ 進而激起外省人的同仇敵愾，而大舉轉向支持新黨。在台北市長選舉期間，新黨和民進黨支持者之間的動員與對立，在族群政治陰謀論謠言（「棄黃保陳」論）的推波助瀾下，更使得台灣社會的族群緊張及不信任感達到新的高峰。

這些衝突事件與緊張，也造成政黨之間開始思索解決的方式。它們也促使民進黨開始檢討達到台灣獨立建國目標的手段。過去民進黨爲了達成獨立建國的目標，所提出的台灣民族主義論述，因爲只考慮到對抗「中國民族主義」，而沒有充分考慮到台灣內部不同既存文化群體在歷史記憶上的差異，引發了不同文化群體認爲民進黨有「福佬沙文主義」色彩的批評。社會內部的族群衝突，顯然是不利於打造新「民族」及建立新國家的工作。爲此，民進黨中央在 1995 年提出了「大和解」及「大聯合政府」的主張。這一方面固然是爲了因應當時即將選舉的第三屆立法委員選舉後可能出現「三黨不過半」政治情勢所做的準備，但是另一方面也是爲

1 新黨的台北市長候選人趙少康在 1994 年 10 月 2 日第一次的市長候選人電視辯論會的結辯中，特別提到這個口號及他的感受：「……多年來我一直關心台灣的生態環境，山川與大地，這樣關心本土環境的人，竟會被人指稱爲**外省幫**，高雄九二五事件，竟然有人叫『中國豬滾回去！』各位，我們滾回那裡去？往那裡滾？真是情何以堪！」（見 1994 年 10 月 3 日各大報紙的報導，粗體爲作者所加）。

了化解台灣內部的族群對立，以掃除打造新台灣民族的障礙。在民進黨中央所提出的「大和解」說帖中，也特別強調「族群和解」的重要性。民進黨也和新黨的核心幹部一起喝咖啡，營造和解的氣氛。此舉導致民進黨內部比較堅持台灣獨立者的不滿，並且退出民進黨，另組「建國黨」。

在這樣的需求下，民進黨將台灣社會中現存的各種族群分類整合起來，形成所謂的「四大族群」說法，以做為新台灣人的民族內涵。這種論述指出：閩南人、客家人、原住民、及外省人（新住民）等「四大族群」，代表了台灣這塊土地上有不同的歷史記憶與文化的人群。而台灣的一般民眾在經歷了 1980 年代以來各種要求尊重文化差異性的族群運動洗禮之後，似乎也漸漸能接受台灣「多元族群並存」的現實，對於族群關係未來走向的看法，也不再只限於同化或融合的單一選擇而已。「四大族群」的說法，使得族群分類不再只是具有族群對抗的意涵，也脫離了比較傳統的「族群意識」的思考方式。

然而，台灣社會中的族群緊張，似乎並沒有因此淡化。隨著政治權力結構以及台灣未來的走向愈趨本土化，不同「民族想像」的對抗，成為台灣社會中政治與社會爭議的主要力量。而由於處於對抗狀態的中國民族主義與台灣民族主

義，分別是以不同的族群想像做為發展的基礎，因此無形中也激發了以族群分類為名的衝突。1994年台北市長選舉中出現的族群投票策略耳語（「棄黃（大洲）保陳（水扁）」說），在媒體及政治人物的炒作下，成為「本省人聯合起來排擠外省人」的證據。類似的「棄保」邏輯在往後的選舉中不斷出現。例如，1996年總統大選出現「棄彭（明敏）保李（登輝）」說，2000年的總統大選又出現「棄連（連戰）保扁（陳水扁）」說。雖然由民眾投票的行為模式來看，這種族群陰謀論耳語並未受到經驗證據的支持，但是，選舉結果卻使得落敗的一方（外省人，例如陳履安、郝柏村及宋楚瑜的支持者）認為自己受到人數居於優勢的本省人之排擠。

相對的來說，為了將陳水扁在台北市長連任競選中拉下，台北市的外省籍民眾（特別是新黨支持者），在1998年台北市長選舉中，也不惜以「棄王（王建煊）保馬（馬英九）」的方式投票。由於陳水扁意外的高票落選，加上該次選舉後，媒體立刻公布首次的「投票所外民調」，顯示外省籍選民將近八成左右投給馬英九，新黨的外省籍支持者更是明白的「棄王保馬」，也是將近八成放棄新黨提名的王建煊，支持馬英九²（參見表八的資料），才造成陳水扁的競選連任失利。這個結果激起了本省籍民眾強烈的反彈，認為所謂的族

群融合只是讓許多本省籍的選民能夠接受外省籍的候選人（馬英九），但是絕大多數的外省籍選民卻始終難以支持本省籍的候選人（陳水扁）——不論其施政滿意度有多高。這個投票結果的事實及其所受到的「省籍分類」詮釋，進一步刺激了具有省籍族群意識的本省人對於外省人的不信任。

表八、《聯合晚報》公布的 1998 年台北市長選舉選民投票所外
民調結果

單位：橫行百分比

	馬英九	陳水扁	王建煊
閩南人	44	44	2
客家人	61	22	2
外省人	76	7	6
國民黨	88	7	1
民進黨	11	87	1
新 黨	77	3	14
其 他	47	30	2

資料來源：《聯合晚報》，1998 年 12 月 6 日，第一版。有效樣本 1483 人。

然而，這僅是部分的狀況而已。在第二次台北市長選舉一年半後，2000 年總統大選中，原先選情在民意調查中一

2 參見《聯合晚報》，1998 年 12 月 6 日，第一版；《聯合報》1998 年 12 月 14 日 18 版。

直看好的宋楚瑜因為興票案的爆發，支持度受到相當影響，造成原先選情並不被看好的陳水扁獲勝。這個首次中央政權政黨輪替執政的選舉結果，使得許多外省籍民眾認為是李登輝為了不願意讓宋楚瑜當選，所以用興票案以及「棄連保扁」的手段，幫助陳水扁。

國民黨在 2000 年總統選舉中失去中央執政權，再加上先前李登輝一直被新黨的外省籍政治人物與民眾質疑有反中國的台獨傾向，更加深了統獨立場陣營之間的對立。過去統獨立場迥異的不同政治團體，在總統大選後，因為權力的消長，逐漸形成兩極對立的陣營——傾向於統一或和中國維持關係的「泛藍」陣營（國民黨、親民黨、與新黨）與傾向獨立的「泛綠」陣營（民進黨與台灣團結聯盟）。

這些「國家認同」與「民族想像」的對立與爭議，由於在經驗上和台灣目前「族群想像」的歷史與文化內涵有高度的重疊，因此，族群想像成為最容易進行民族主義對抗的政治動員的手段。這其中進行對抗的，是「本省人（相對於外省人）」以及「外省人（相對於本省閩南人）」兩種主要的族群想像。由於雙方都認為自己在某些重要的社會面向上是弱勢族群，也都將對方界定為優勢族群，因此都高舉追求族群正義的旗幟，導致衝突與對立的情緒難以化解。

民族想像衝突另外一個重要的族群基礎，則是擔心自己的族群未來成爲弱勢者。本省人（特別是福佬人）反對與中國統一的一個理由是：統一將使得台灣文化的特殊性未來會有消失在人口數量眾多、文化霸權強大的中國文化體系中的危機。反之，外省人反對台灣獨立的一個類似的理由則是：台灣獨立將使中華文化在未來的台灣社會中，有被邊緣化的危險。本省人在統一的中國裡、外省人在獨立的台灣中，同樣的都將成爲政治上的少數人。這或許是統獨爭議之中一個重要的文化與政治基礎。因此，雖然 1990 年代中期以後台灣民族主義的民族想像所界定的「敵人」，已經由「國民黨」（自己人）變成「中華人民共和國政權」（外國人？），在台灣的中國民族主義的民族想像中的民族敵人，卻弔詭的由以前的「共匪」（外國人？）變成了現在的「台灣的福佬沙文主義者」（自己人）。部分比較激進的台灣民族主義者甚至衍生出「賣台集團」的說法，來指控具有中國民族主義想像的部分外省人。這其中的族群對抗意味不言而喻。

因此，雖然族群之間的和平共存與互相尊重的理念，早就已經被不同黨派的政治人物提出，也成爲台灣社會中，未來理想的族群關係模式之一，但是，由於不同民族想像和族群的密切關連，族群之間的敵意卻不斷的被民族想像的衝突所激發。

而在這樣的對抗中，自認為居於人數上不利位置的「外省人」陣營，爲了增加抗爭的籌碼，除了極力拉攏同屬於弱勢位置的「原住民」及「客家人」以對抗「閩南人」在語言文化上的福佬沙文主義之外，也強調台灣已經沒有省籍區分的族群問題，不應該挑撥過去的省籍矛盾情結，藉以沖淡「本省人族群意識」散佈的程度。其造成的結果是，台灣雖然沒有明白以族群之名進行的政治動員和衝突，但是族群衝突的陰影，卻屢屢在涉及不同族群想像的歷史、文化與社會未來走向的爭議中，因爲不同政治人物指責他人「挑撥族群情緒」、「挑起省籍情結」的對罵中，若隱若現，揮之不去，有時甚至越演越烈。

不論參與爭議的雙方是否認爲自己是「族群」，只要衝突是發生在不同的「族群想像」與不同的「弱勢族群論述」（例如，「本省人排擠外省人」、或是「本省人不論怎麼努力，外省人就是不接受」的說法）之間，就會引發族群衝突的後果。在這種狀況下，「四大族群」論述追求族群之間和諧與相互尊重的理想，似乎無法完全壓制住不同族群想像之間的論述對抗與衝突的現實。推究其主要原因，正是因爲在歷史的機緣巧合下，不同的「族群想像」成爲相互對抗的「民族想像」（民族主義）建構其論述的基礎所致。只要台灣的「民族想像」衝突持續下去，族群想像的衝突也將難以避免。

第九章

結語

在本書中，作者提出了以「族群想像」而非「族群團體」的概念來理解台灣目前的族群爭議現象。由族群想像的特性來看，它同時兼具了「現代」與「傳統」的特性。族群想像的「現代」特性，表現在這種人群分類想像所預設的人群之間的關係，是以「現代國家公民權利」為前提，要求平等的對待所有的族群，特別是弱勢族群。它的「傳統」特性，則是在於這種想像通常會訴諸一套關於「共同祖先」、「共同來源」或「共同文化」的說法，做為界定族群團體界線，區分我群、他群的標準。

雖然一般族群運動工作者都強調，今天族群團體的特性與界線，都是由過去的歷史與文化所決定，但是本書指出，事實上，可能是當代的人追求群體之間平等待遇的需要，才使運動者回過頭去，找尋歷史及文化特質的共同性，來界定族群。也就是：現在分類及族群運動的需要，

決定了「過去的歷史與文化」被解讀以及詮釋的方式，以構成一套用來說明我族群「目前處境」及「未來目標」應該如何的族群論述。

建構不是任意扭曲或捏造，而是提出一套完整的族群論述

以上這樣的陳述，並不是說運動者可以完全任意扭曲文化與歷史，或甚至捏造它們，武斷的建構任何形式的族群認同。族群運動者能夠建構的族群認同與對於處境的定義，當然會受到既有的歷史事實與文化素材的限制，但不可能是完全做假或虛構。本書強調運動者**建構**族群認同與意識的觀點，只是想提醒讀者：運動者在提出族群意識的論述時，事實上並非完全被動的受制於史實的限制，而是有相當的主動性可以根據某種論述的需要，選擇性的強調或忽略某些史實。單獨的歷史事實與文化素材的客觀存在，本身當然少有爭議的空間，但是眾多不同的歷史事實與文化素材，如何被組織起來，去形成一套簡單明瞭、一以貫之的歷史詮釋觀點，以說明目前「我群」的處境，以及指出未來應該如何走，卻有相當的討論餘地。這正是族群運動者可以發揮建構的空間。族群運動者所建構的，不是單獨的「(歷史)事實」，而是在根據這些事實所衍生出來的一套關於族群之過去

歷史、當前處境與未來目標的「完整族群論述」，如本書的圖一所述。這種敘事通常是根據「當前的分類需要」，而非「過去的共同性」做為組織論述內容——也就是「建構」——的原則。

族群想像的衝突為何難以解決又充滿激情？

我們強調運動者在「族群論述」上的建構性、主動性與當代性，則是希望指出：運動者所謂根據「歷史」而產生的族群認同與使命的神聖感，事實上是一個迷思（神話）。而且運動者對於「歷史事實」的爭議，事實上是難以解決的。因為，除非是完全錯誤或捏造的史實（這種狀況不多），否則同樣的史實通常可以支持不同的歷史詮釋觀點，其差異在於選擇性的強調或遺忘某些歷史事實，來支持一個簡單明瞭的史觀。因此，真正造成爭議的，通常是現在的「歷史觀點」（例如，「台灣人是不是中國人」），而非過去的「歷史事實」（例如，「中國何時開始在台灣設官府進行有效的統治？」）。這種爭議是立場選擇的問題，而非事實的問題，因此很難說服持不同意見的對手。更重要的是，族群運動者在關於族群的歷史之辯論中，因為假定族群文化與歷史的神聖地位，所以不願意妥協，甚至以壓倒不同意見者為目標，而使得這樣的爭議充滿激情。

族群想像的積極社會功能

當代因為不同「族群想像」所引起的爭議與衝突，引人注意的地方正是在於其激情、不易妥協的特性。如果能夠明白：這些對於過去歷史的爭論（族群想像的「傳統面向」），其實是對於現在處境的不滿，以及未來理想的族群關係之期望（族群想像的「現代面向」），那麼我們就有可能打破「族群想像」衝突中激情、不易妥協的特性，而看到「族群想像」的正面特質。

「族群想像」的傳統特性，使得「族群認同」能夠在強調成就而非出身背景的當代社會中，對於個人來說，仍然具有一定程度的神聖性與強大的社會凝聚潛力。因此，對於弱勢者來說，族群認同是能夠讓他們在覺得受到不平等待遇時，凝聚起來，以集體的力量改變共同處境的動員手段。相對於其他的社會弱勢群體（或類屬），族群認同的社會凝聚潛力，使得它成為較有效的社會運動手段，也是相對弱勢的文化群體確保社會正義的重要機制。這是族群想像在當代社會中的正面特質。

族群想像只是族群運動的結果嗎？

本書強調，台灣族群想像的興起與後來的發展模式，幾

乎都和某些族群運動有關。這樣的說法，再加上本書對於建構論觀點的強調，也許會引起「族群想像完全是族群運動的結果」，或是「族群分類意識是運動者（政治人物）挑撥出來」的誤解。這牽涉到一個更大的問題：族群想像只是族群運動建構的結果嗎？或者說：如果沒有族群運動，是不是就沒有族群想像？族群運動是一個促成族群社會變遷的力量，它的出現需要各種文化、社會及政治環境條件的配合。這些條件通常不是運動者所能夠創造的。在近代多族群社會中，這些條件的形成，除了社會中不同群體所繼承的文化以外，主要是由社會中有權力的群體根據他們的需要或利益形塑出來的社會結構。運動者只是在這些社會結構與文化條件的限制下，提出一套不同於過去的族群論述，做為界定族群認同、弱勢族群意識、以及激勵族群集體行動的基礎。運動者既不可能憑空杜撰某種範圍的「族群認同」，也不可能捏造一個毫無根據的「不平等認知」，而能隨意煽動民眾去參與族群運動。讓族群運動能夠出現的社會與文化條件，事實上是在日常生活的社會互動中漸漸形成與累積的。運動者只是將一些各自獨立、分散、無社會關聯的想法或不平之感結合起來，並在環境容許的狀況下，提出一個完整的論述去統攝這些零散、不一致的想法，以吸引成員的認同與參與。雖然

在族群運動出現的狀況下，成員的族群意識的內容比較容易趨於一致，而且因為運動引發的爭議，社會能見度較高，但是這並不是說在沒有族群運動時，族群想像就不存在。在沒有族群運動存在的日常生活中，一般人可能會也可能不會以族群想像的方式，去理解或解釋他們身邊發生的事物。但是，日常生活中有太多的事物可以用不同的詮釋架構說明，族群想像的詮釋架構只是其中的一種。族群運動最重要的功能，在於建構與推銷一套「族群想像」的認知架構。當這種人群分類的思考架構能夠成為被普遍接受的想法，並且成為集體行動的基礎時，運動的訴求便可能達成目標，造成希望的改變。在這種狀況下，運動可能漸趨於平淡，直到下一個挑戰的機會與必要性出現為止。

因此，我們認為，族群運動只是發動與促成族群變遷的機制，由它所建構出來的認同、認知架構，將會回過頭來影響當初讓運動成為可能的社會與文化結構與條件。沒有族群運動之前，族群想像可能只是決定社會未來走向的諸多思考架構中的一種，甚至是不重要的一種。一旦族群運動出現後，「族群想像」常會成為社會中最重要的人群分類之一，在特定的事物上，甚至是最重要的。

總結的來說，不論我們是不是喜歡，「族群想像」在現

代社會中的出現、發揮影響力都是一個不容否認的事實。它的出現與盛行，顯然有其當代社會的基礎及功能。與其一味的否認它的存在或譴責它所帶來的激情與衝突之負面後果，不如設法去理解它發生的原因。

將族群意識的形成當做族群運動者建構族群想像的結果來分析，使我們能夠脫離運動工作者比較強調的族群意識「內容」的爭議，而去觀察促成運動產生的族群互動關係的「社會脈絡」。前者使我們在探討族群意識形成時，一直注意族群的「過去」，而忽略掉族群的「現在」或「未來」。如果能夠明白：族群意識的建構，不是在喚醒一個「沈睡的」、「既存的」族群認同，而是在創造一個「嶄新的」、「從未真正存在過的」人群分類思考方式，那麼，我們或許比較有可能超越關於誰是、誰不是族群的文化或歷史內容的辯論（這種辯論通常不會有結果），而真正去面對：「爲什麼這樣的思考方式（族群意識）在當下出現？它期望達到的當下目的是什麼？」的問題。也唯有如此，我們的社會才可能由族群意識的形成所代表的社會警訊中成長與改進，而不至於陷入看起來永無休止、隨時都可能、也可以被挑起、弄得所有人都一身泥濘、甚至可能滅頂的族群對立的泥沼之中。

推薦參考書目

一、基礎入門書

Marger, Martin N.

2000 *Race and Ethnic Relations: American and Global Perspectives*. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning

這是目前分析族群關係架構最完整、也最簡易明瞭的社會學入門書。已經修訂到第四版，是美國各大學族群關係課程普遍採用的主要教科書之一。

二、進階閱讀書單

Hutchinson, John, and Anthony Smith (eds.)

1996 *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press

將西方族群研究的重要理論與研究文獻蒐集與整理得最清楚的一本進階論文選集。有心進一步研修的讀者，可以在本書中得到完整的理論脈絡及古典研究文獻。

Guibernau, Montserrat, and John Rex (eds.)

1997 *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press

這本論文選集立足在現代歐洲國家的歷史經驗上，蒐錄的文章特別強調民族主義、多元文化主義，以及戰後多方向的移民潮對於現代國家族群關係的影響。讀者可以由此窺見其他國家族群研究發展的方向與主要議題。

三、台灣族群關係研究參考書目

1980 年代中期台灣族群關係研究出現之後，十幾年來累積了相當的研究成果。由於缺乏比較清楚的理論典範，台灣族群關係的研究同時夾雜了不同的研究旨趣，難以根據主題加以區分。我曾經在 2002 年出版了一篇台灣族群關係研究的回顧之文章（參見下面的出版資訊）。有興趣的讀者不妨先由該文作為導讀，再進入其他專門的書籍與論文中。下面列出一份相當選擇性的參考書目，按照其出版性質區分為專書、論文集；單篇論文；及一般雜誌中的專題報導三類。

【專書、論文集】

張茂桂等著

1993 《族群關係與國家認同》，台北：業強。

黃宣範

- 1993 《語言、社會與族群意識——台灣語言社會學的研究》，台北：文鶴。

謝世忠

- 1987 《認同的汗名：台灣原住民的族群變遷》，台北：自立晚報。

徐正光 主編

- 1991 《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》，台北：正中。
- 2001 《歷史與社會經濟：第四屆國際客家學研討會論文集》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 2001 《聚落、宗族與族群關係：第四屆國際客家學研討會論文集》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 2001 《宗教、語言與音樂：第四屆國際客家學研討會論文集》，台北：中央研究院民族學研究所。

台灣客家公共事物協會 主編

- 1991 《新个客家人》，台北：臺原。

羅香林

- 1933 《客家研究導論》，台北：南天（1992年重印）。

若林正丈

- 1989 《轉型期的台灣——「脫內戰化」的政治》，台

北：故鄉。

賴澤涵、馬若孟、魏萼著，羅珞珈 譯

1993 《悲劇性的開端：台灣二二八事變》，台北：時報。

趙剛

1998 《告別妒恨：民主危機與出路的探索》，台北：台灣社會研究叢刊。

趙彥寧

2001 《戴著草帽到處旅行：性／別、國家、權力》，台北：巨流。

柯志明

2001 《番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權》，台北：中央研究院社會學研究所。

中國論壇社

〈「中國結」與「台灣結」研討會論文專輯〉，
《中國論壇》，289 期（25 卷 1 期），1987 年 10
月 10 日。

《台灣政治學刊》

1996 創刊號（台灣族群政治專題）。

《歷史月刊》

1998 〈封面主題：社會變遷下的台灣族群關係〉，131
期（12 月 5 日）。

《台灣社會學》

2002 第四期（「族群與社會」專題）。

施正鋒 主編

1997 《族群政治與政策》，台北：前衛。

潘英海、詹素娟 主編

1995 《平埔研究論文集》，台北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

劉益昌、潘英海 主編

1998 《平埔族群的區域研究論文集》，南投：台灣省文獻委員會。

詹素娟、潘英海 主編

2001 《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，台北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

Chen, Chung-min, Ying-chang Chuang and Shu-min Huang (eds).

1994 *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives*. Nankang, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Hsiau, A-chin

2000 *Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism*. London: Routledge.

Corcuff, Stéphane

2002 *Memories of the Future: National Identity Issues and*

the Search for a New Taiwan. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

【期刊論文、專書論文】

王甫昌

- 1994 〈光復後台灣漢人族群通婚的原因與形式初探〉，
《中央研究院民族學研究所集刊》，76期：43-96。
- 1994 〈族群同化與動員：台灣民眾政黨支持之分析〉，
《中央研究院民族學研究所集刊》，77期：1-34。
- 1997 〈台灣民主政治與族群政治的衝突〉，收於游盈隆
主編《民主的鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑
戰》，頁143-232，台北：月旦。
- 1997 〈族群意識、民族主義與政黨支持：一九九〇年代
台灣的族群政治〉，《台灣社會學研究》，第二
期：1-45。
- 1998 〈台灣族群政治的形成與表現：一九九四年台北市
選舉結果之分析〉，收於殷海光先生學術基金會
主編《民主、轉型？台灣現象》，頁143-232，台
北：桂冠。
- 2001 〈民族想像、族群意識與歷史：「認識台灣」教科
書爭議風波的內容與脈絡分析〉，《台灣史研
究》，第八卷，第二期：145-208。
- 2001 〈台灣族群通婚與族群關係再探〉，收於劉兆佳、

尹寶珊、李明堃、黃紹倫主編，《社會轉型與文化變貌：華人社會的比較》，頁 393-430，香港中文大學亞太研究所。

2002 〈第八章：台灣的族群關係研究〉，收於王振寰主編《台灣社會》，頁 233-274，台北：巨流。

吳乃德

1993 〈國家認同與政黨支持：台灣政黨競爭的社會基礎〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，74:33-61。

1994 〈社會分歧與政黨競爭：解釋國民黨為何繼續執政〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，78:101-130。

1998 〈國家認同與民主鞏固：衝突、共生與解決〉，收於游盈隆編《民主鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑戰》，頁 15-30，台北：月旦。

張茂桂

1994 〈台灣的族群、階級以及察覺不平等〉，收於劉兆佳等編《發展與不平等：大陸與台灣之社會階層與流動》，香港：中文大學亞太研究所。

1999 〈第八章種族與群關係〉，頁 239-279，收於王振寰、瞿海源主編《社會學與台灣社會》，台北：巨流。

蕭阿勤

1999 〈1980 年代以來臺灣文化民族主義的發展：以

「臺灣（民族）文學」爲主的分析〉，《臺灣社會學研究》，3期，頁1-51。

- 2000 〈民族主義與臺灣一九七〇年代的「鄉土文學」：一個文化（集體）記憶變遷的探討〉，《臺灣史研究》，6卷2期，頁77-138。
- 2002 〈抗日集體記憶的民族化：臺灣一九七〇年代的戰後世代與日據時期臺灣新文學〉，《臺灣史研究》9卷1期，頁181-239。
- 2003 〈認同，敘事，與行動：臺灣1970年代黨外的歷史建構〉，《臺灣社會學》，第5期，頁195-250。

孫大川

- 1995 〈行政空間與族群認同：以台灣原住民爲例〉，中央研究院民族學研究所「文化政治與歷史重建研討會」論文。
- 1995 〈夾縫中的族群建構：泛原住民意識與台灣族群問題的互動〉收於蕭新煌主編《敬告中華民國》，台北：日臻。
- 1997 〈一個新的族群空間的建構：台灣泛原住民意識的形成與發展〉，收於游盈隆編《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》，台北：月旦。

夷將·拔路兒

- 1994 〈台灣原住民運動發展路線之初步探討〉，《山海文化雙月刊》，第4期：22-38。

高德義

- 1991 〈與黃昏搏鬥：原住民運動初探〉，《山地文化》，第 21 期：3。

黃應貴

- 1999 〈戰後台灣人類學對於台灣南島民族研究的回顧與展望〉，頁 59-90，收於徐正光、黃應貴主編《人類學在台灣的發展：回顧與展望篇》，台北：中央研究院民族學研究所。

許木柱

- 1989 〈台灣原住民的族群認同運動：心理文化研究途徑的初步探討〉，收於徐正光、宋文里編《臺灣新興社會運動》，頁 127-156，台北：巨流。
- 1991 〈弱勢族群問題〉，收於楊國樞、葉啟政編《臺灣的社會問題》，頁 399-428，台北：巨流。

傅仰止

- 1994 〈台灣東部的族群位階特色〉，《台大社會學刊》，23:143-190。
- 1994 〈台灣原住民困境的歸因解釋：比較漢人與原住民觀點〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，77:35-87。
- 1995 〈人口比例與族群意象：東部原漢關係的結構與社會心理基礎〉，《台灣社會學刊》，20:125-161。

林美容

1990 〈族群關係與文化分立〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，69 期：93-106。

胡台麗

1990 〈芋仔與蕃薯——台灣「榮民」的族群關係與認同〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，69 期：107-132。

許達然

1995 〈械鬥和清朝台灣社會〉，《台灣社會研究季刊》，23 期：1-81。

【非學術性雜誌】

《中國論壇》

1982 〈封面主題：正視地域觀念〉，156 期（13 卷 12 期，3 月 25 日）。

《遠見雜誌》

1987 〈封面主題：省籍是問題？〉，13 期（1987 年 7 月 1 日）。

1996 〈封面主題：族群和解，台灣改造〉，121 期（1996 年 6 月 15 日）。

《財訊雜誌》

1996 〈封面主題：四大族群浮生錄〉，168 期（1996 年 3 月 1 日）。

- 2000 〈封面主題：台灣人與中國人〉，219 期（2000 年 6 月 1 日）。
- 2003 〈封面主題：統獨·族群·選票〉，260 期（2003 年 11 月 1 日）。

索引

Smith Anthony D. 14

Anderson Benedict 24, 47

二劃

二二八事件 67- 69, 71-73, 75-76,
86, 97-98, 148

三劃

大和解 160-161

《大學》雜誌 83, 90

大陸客家人 122-123

山地平地化 107

山地同胞 102, 104, 117

中國民族主義 77-78, 80, 90, 94-
95, 137, 140, 150-151, 160-
161, 165

中國客家人 123

《中國論壇》 93, 98

四劃

尹章義 105, 156

內地人 65

六堆 126, 128, 133, 137

分類械鬥 26, 39, 40, 43, 125-126,
128

日本殖民政府 26-27, 66, 73, 101,
104, 127

王建煊 162-163

王寒生 98

五劃

《台灣政論》 83, 86, 96

台灣「四大族群」 25, 56, 62

台灣民族主義 95-96, 98, 116, 137
140-141, 150, 160-161, 165

台灣原住民族權利促進會（原
權會） 112

外來政權 95-97, 138, 150-151

外省人 vi, 13, 29, 56, 58-60, 63, 65-72, 74-76, 80-82, 84, 89, 96, 98-100, 119, 122-123, 130, 140, 147-153, 155-156, 159-166

平等公民權 75, 83, 90

本土文化復甦 153, 155

本島人 65, 68

本質論 (essentialism) 61

民主進步黨 95

民族 (nation) 4-5, 10, 18, 21, 23-24, 27, 30, 32, 43, 46-47, 56, 70, 73-74, 77-80, 89, 92-98, 102-103, 110, 112, 115-117, 119, 129-130, 132, 137-138, 140-141, 143, 150-151, 153, 155, 157, 160-161, 164-166

民族主義 (nationalism) 5, 24, 46-47, 77-78, 80, 90, 92, 94-95, 96, 98, 116, 137, 140-141, 150-151, 155, 160-161, 164-166

六劃

《自由中國》 82

成就性身分(achieved status) 49

朱一貴 125-126

朱桂 91

七劃

吳淑珍 96-97

吳鳳神話 110, 117

吳德美 97

吳叡人 24

宋楚瑜 162, 164

李棟明 147

李登輝 151-152

李筱峰 68-70, 85

杜正勝 156

杜君英 125-126

「吹台青」 150

八劃

孤影 90-91

林再復 25, 43

林美容 32-34

林偉盛 40

林爽文事件 139

林義雄 93

林濁水 54, 92

社會連帶 (social solidarity) 81-82

九劃

- 《客家風雲》雜誌 141
 《美麗島》雜誌 85, 139
 〈南海血書〉 91-92
 南島語族 (Austronesian) 101
 俞國華 96
 姚嘉文 96
 客家人 26, 29-30, 43-44, 56, 58-60, 63, 119, 121-133, 135-141, 155-157, 159, 161, 163, 166
 客家研究中心 122, 128, 135
 建國黨 161
 施正鋒 138, 142
 施添福 34
 柯志明 106
 段劍岷 97
 泉州 26-27, 29, 33, 57, 126, 128
 省籍矛盾 88
 范振乾 135
 軍法大審 93
 香港客家人 123
- 十劃
- 涂爾幹 (Emile Durkheim) 45-46
 《原住民族》雜誌 157
 原生連帶 31
- 原住民 13, 19, 21-22, 30, 54, 56-60, 63, 101-110, 112-119, 133, 155-157, 159, 161, 166
 夏潮基金會 156-157
 孫大川 110, 112-113
 孫運璿 92
 徐正光 130-131, 132, 137, 140
 郝柏村 162
 馬英九 162-163
 《高山青》 114
 高砂族 104, 106
 康寧祥 85
- 十一劃
- 張茂桂 (Chang, Mau-Kuei) 10, 12-13, 23, 25, 94, 148
 情境論 (situationalism) 31-32
 族群 (ethnic groups) v-x, 2-16, 18-20, 23-25, 29-32, 37-43, 45-48, 50, 54-63, 65, 67, 69, 71-72, 76, 80-82, 86, 88-90, 93, 98-101, 103-104, 106, 110, 112-119, 121-122, 124, 130-134, 140-143, 147-153, 155-157, 159-173
 族群的定義 9

族群意識 vii- viii, 6, 65, 71-72, 76, 80-82, 86, 89, 98-100, 112, 119, 132, 140-142, 148-150, 153, 155-156, 159, 161, 163, 166, 168, 171-173

族群想像 v, viii, x, 5-9, 11, 13, 19-20, 23-24, 26, 29-30, 37, 45, 51, 58, 61, 63, 65, 82, 86, 89-90, 93, 99-100, 114, 118, 121-122, 144, 162, 162, 164, 166-167, 169-173

族群運動 vi, 11-12, 14-15, 18, 30-32, 36, 41, 63, 72, 99, 167-173

棄連（連戰）保扁（陳水扁） 162

棄彭（明敏）保李（登輝） 162

棄黃保陳 152

現代族群分類想像 88

莫那能 156

連橫（連雅堂） 129, 137

陳水扁 152, 157, 162-164

陳運棟 44

陳鼓應 90

陳儀 67, 69-70, 73

陳履安 162

十二劃

黃信介 85

十三劃

新國民黨連線 151

新黨 152-153, 155-157

楊長鎮 137, 139, 143

楊碧川 139

義民信仰 122-124, 128-129, 135, 138-140

義民廟 127-128, 133, 135, 142-143

葉菊蘭 25, 54

十四劃

《遠見》雜誌 vi, 98

「認識台灣」教科書爭議 155-156

漳州人 25, 33

漳泉械鬥 33-34

漢人 13-14, 26-27, 35, 42, 54, 56-59, 63, 101-102, 104-107, 109-110, 113-114, 116-119, 126, 128, 130, 159

種族 (race) 10, 22-23, 58, 74, 102
113

種族主義 (racism) 22-23, 74

臺灣總督府「臨時臺灣舊慣調查會」 102

趙少康 152

閩南人 19, 25-26, 28-30, 32, 43, 56, 58-59, 60, 63, 121, 124, 138-141, 143, 155-159, 161, 163-164, 166

蔣經國 97

十六劃

蕭新煌 130-132

聯合國 77, 82

十七劃

謝世忠 105, 113

鍾孝上 137

「還我母語」大遊行 136, 138, 142

十八劃

歸屬性身分 (ascribed status) 48

簡漢生 97

二十劃

黨外 83, 85-86, 93-95, 112, 115-116

黨外編輯作家聯誼會 112

Ethnic Imagination in Contemporary Taiwan

CONTENTS

Part I Defining Ethnicity

Chapter 1. Preface

Chapter 2. What is ethnicity and ethnic identity?

Definition of ethnicity in western societies

Group identity of we v.s. them based on common descent

Ethnicity as a relative group identity

Minority's ethnic consciousness

The relative position and scale of "ethnic groups"

"Ethnicity" as a human grouping imagination: treating other ethnic groups as fellow human being, demanding equal treatments, recognition, or respect by other groups

The contemporality of ethnic identity and ethnic imagination

Ethnic imagination as a contemporary invention

Variations of substantial ethnic categories over time

Ethnic consciousness as constructive results of ethnic movements

Contemporary ethnic consciousness as inspired by the concepts of modern state and citizenship

The founction of ethnic identity

Why do we need the "past"?

Supporting ethnic construction movement to fight ethnic discrimination

Part II Ethnic Imagination in Contemporary Taiwan

Chapter 3. The internal diversity of "the four great ethnic groups"

Chapter 4. The origin of "ethnic Imagination" in Taiwan: the development the "*Banshengren*" v.s. "*Waishengren*" ethnic consciousness

Prior differences: before 1945

The February 28th Incident of 1947

The relocation of the Chinese Nationalist government to Taiwan
in 1949

The opposition's challenge during the 1970s

The opposition's challenge after 1980

Chapter 5. The distinction of "Aborigines" v.s. "Hans"

The historical formation of the Aborigines' minority status in
Taiwan

The impact of the political opposition on the political atmosphere

Chapter 6. The distinction of "Hoklo" v.s. "Hakka" in *Banshengren*

The historical experience of Hakka in Taiwan

The declining significance of Hoklo/Hakka distinction in the
postwar era

The resurgence of Hakka identity: the emergence of the Hakka
Cultural movement

Chapter 7. The rise of *Waishengren* ethnic imagination

The social situation of the Mainland migrants in Taiwan

KMT's responses to the democratic movement

Chapter 8. From contentious ethnic consciousness to the "four
great ethnic groups" discourse

Chapter 9. Conclusions

Construction is not arbitrary distortion or fabrication; it is a
proposal of a coherent discourse

Why is the conflict over ethnic imaginations difficult to
resolve and full of passion?

The positive social function of ethnic imagination

Is ethnic imagination necessarily resulted from ethnic move-
ments?

ILLUSTRATIONS

Tables

- Table 1. The demographic data of the Taiwan's Han residents based on their ancestral origins in the Japanese Colonial government census in 1926
- Table 2. Examples of typical contents of books on ethnic studies
- Table 3. The comparison of educational attainment between Aborigines and others over age 15, 1999
- Table 4. The Comparison of average yearly income between Aborigines and others
- Table 5. The languages used among family members by the Taiwanese urban Aborigines
- Table 6. The evaluation of children's proficiency in Hakka language by their parents in the Taipei metropolitan area
- Table 7. The amounts of Hakka studies publications by types and periods
- Table 8. Survey of the 1998 Taipei Mayor's election by the *United Evening News*

Figures

- Figure 1. The contents of ethnic consciousness
- Figure 2. The composition of the four great ethnic groups in different layers of human grouping distinction
- Figure 3. The timing of the emergence of different ethnic distinctions in contemporary Taiwan
- Figure 4. The trend of Taiwan's and China's diplomatic ties with other countries, 1950-1992
- Figure 5. The content of Chinese Nationalist discourse during the national emergence state

- Figure 6. The content of DPP's nationalist discourse under the Taiwanese consciousness in the mid-1980s
- Figure 7. The geographical location of Hakka villages in Taiwan
- Figure 8. The trend of various types of Hakka publications, 1946-1998
- Figure 9. The trend of non-academic articles on Hakka, 1946-1998
- Figure 10. The trend of books publication, Taiwan studies books, and master theses on Taiwan's history, 1955-1998

Photographs

- The cover of *Global Views Monthly*, No. 13 (1987) and No. 121 (1996)
- The cover of *Echo Magazine*, No. 19 (1988) and No.21 (1989)
- The cover of *Taiwan Political Review*, No. 1 (1975)
- The cover of *Formosa: The Magazine of Taiwan's Democratic Movement*, No.1 (1979)
- The back of *Formosa*, No. 4 (1979)
- The cover of *Reports on Taiwan's Aborigine Habits*, Volume 1~5 (Chinese translations: 1999~2003)
- The cover of *Taiwan Indigenous Voice Bimonthly*, (1994)
- Schedule of the Seminar on the *I-ming* (Righteous peoples) Belief and the Hakka Society, (2001)
- The cover of *Hakka Magazine*, No. 1 and No. 2, (1987)
- Demonstration of the "Give me Back my Hakka Language" movement, (1988, courtesy of Mr. Bo-shin Yu)
- The cover of *Bibliography and Abstracts of Taiwanese Hakka Relations Studies*, (1998)
- The cover of *New KMT Review*, (1993)

Fu-chang Wang

*Ethnic Imagination in
Contemporary Taiwan*

Socio Publishing Co., Ltd. Taipei, 2003

從國家認同、政黨運作、選舉、媒體，到我們的日常生活，族群的魅影一直或隱或現。說族群問題是當前台灣幾乎所有重大議題的基調，並不為過。但我們對族群的瞭解又有多少？

本書允稱為瞭解本地族群問題的第一本書。作者是台灣屈指可數的族群研究學者，首度跨出學術領域，以平易近人的筆調，敘說台灣族群的問題癥結、迷思及未來。在本書中，作者強調族群運動者在「族群論述」上的建構性、主動性與當代性，他們所謂根據「歷史」而產生的族群認同與使命的神聖感，事實上是一個迷思（神話）。若我們將族群意識的形成，當做族群運動者建構族群想像的結果來分析，才有可能擺脫族群意識「內容」的爭議，而去觀察促成運動產生的族群互動關係的「社會脈絡」。執迷於族群意識的「內容」，使我們在探討族群意識形成時，一直注意族群的「過去」，而忽略掉族群的「現在」或「未來」。

如果能夠明白：族群意識的建構，不是在喚醒一個「沈睡的」、「既存的」族群認同，而是在創造一個「嶄新的」、「從未真正存在過的」人群分類思考方式，那麼，我們或許比較有可能超越關於誰是、誰不是族群的文化或歷史內容的辯論，而真正去面對：「為什麼這樣的思考方式在當下出現？它期望達到的當下目的是什麼？」的問題。唯有如此，我們才能超越不同族群間的歷史詮釋，思索台灣的未來。

ISBN 957-28990-1-5



9 789572 899014



群學