

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Flow and Shaping of Identity : The “New Hakkaness” under the “New Hakka Movement” in Taiwan<Special Theme : The Re-shaping and Non-shaping of Hakka Ethnicity : Perspectives from Anthropology>

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2023-04-04 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 洪, 馨蘭 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00010028

認同的流動與形塑

——台灣「新客家人運動」後的「新」客家人——

洪馨蘭*

The Flow and Shaping of Identity:
The “New Hakkness” under the “New Hakka Movement” in Taiwan

Hsin-Lan Hung

臺灣在 1987 年執行政治解嚴，之後進入新社會運動黃金十年。隨著 1988 年都市客家人發動「還我母語」大遊行，主張客語的媒體近用權，使得臺灣客家意識抬頭，並隨著本土認同激發出 1990 年代「新客家人」運動的誕生。1990 年臺灣客家公共事務協會（HAPA）成立，主張與臺灣其他各族群齊心找回語言尊嚴的「新客家人」，推動客家人對臺灣的認同，同時鼓勵客家人從隱形的弱勢狀況浮顯出來。本研究旨在指出「新客家人」運動對於臺灣客家人的「現身」所產生的影響。研究方法以資料蒐集與分析，顯示過去三十年來因客家委員會對於「客家人」的定義採取血緣與認同並行的採定標準，因此臺灣客家人比例逐年增加。本研究例舉包括（1）血緣性的客家人重新認同自己的祖源文化、（2）藏身於非客家聚落中被現身出來、（3）策略性地選擇現身或不聲張的客家人、（4）刻意被強調與客家姻親關係的婚配移民等幾種類型，進行討論。結果顯示重拾客家認同者有可能為了更加確認自己的血緣性，產生了向華南甚至中原溯源的族譜考察，此與「新客家人」強調臺灣本土認同間接產生矛盾；另外也有在尋根之後發現原來自己祖源並非客家。另外也發現由於「新客家人」整體來說創造了較大比例的「客家人口數」，所以似乎也間接拉低了臺灣客語使用人口的比例。研究也發現，身分認同在逐漸去汙名的過程中，由於政府各類補助政策的催化，使得身分認同成為身分政治的策略，人們可以利用自己「部分的客家」，既呈現出身分流動的搖擺策略，卻又躲躲掉面對客家語言在「量的壯大」之下「質的稀釋」的責任。

In 1987, Taiwan exited the golden decade of the New Social Movement and entered the post-Martial-Law period. In 1988, urban Hakka people launched the “1228 Restore My Mother Tongue Campaign” on the streets of

*高雄師範大學

Key Words : Hakkness, identity, New Hakka Movement, Taiwan, emerg

キーワード : 客家性, 認同, 新客家人運動, 台灣, 浮現

Taipei, advocating for the use of public media. This raised Taiwan's Hakka consciousness, and the local identity inspired the birth of the "New Hakka movement" in the 1990s. In 1990, the Taiwan Hakka Association for Public Affairs (HAPA) was established. It advocates working with other ethnic groups in Taiwan to regain a linguistic dignity—New Hakkaness—promoting Hakka' recognition of Taiwan and encouraging Hakka people to overcome their invisible disadvantages. This paper aims to point out the impact of the "New Hakka movement" on the "appearance" of Taiwan new Hakkaness. Data which were collected and analyzed by the official shows that in the past 30 years, the Hakka Affairs Council has adopted a parallel standard of blood and identity to define "Hakka," so the proportion of Hakka people in Taiwan has been slightly increasing each year. These increasing data includes 1) those related by Hakka blood re-identifying their ancestral culture, 2) those had assimilated into non-Hakka settlements and reappeared or being exposed, 3) those strategically choose to show up their hidden Hakka characters in public, 4) marriage immigrants who are deliberately emphasized their marriage relationship with Hakka, and other types. Some cases show that those who have regained their Hakka identity may have conducted a genealogical survey that traces their origins to southern China and even the Yellow River Basin in order to better confirm their own patrilineal lineage group, even if that is just a far-fetched, weak link. This indirectly contradicts the ideas of the "New Hakkaness," which emphasizes Taiwanese identity. In addition, some such individuals whose clan settled in traditional Hakka village for a long time but discovered, after searching for their roots, that their ancestors are "not" Hakka. This paper found that the "New Hakkaness" makes up an increasing proportion of the Hakka population, which might impact the decline in the proportion of Taiwanese Hakka speakers. We also found that in the process of gradual de-stigmatization of identity, due to the catalysis of various government subsidy policies, identity has become a strategy in identity politics. People can use their own "some part of" factors of Hakka as a strategy but evade the responsibility of facing the qualitative dilution of the Hakka language under the quantitative growth.

台湾は1987年に戒嚴令が解かれた後の10年間、「新社会運動」の時期に突入した。1988年に都市で客家が「母語を返せ」デモ運動をおこない、客家語のメディア報道を要求するにつれ、台湾客家意識の覚醒が強調されるようになった。1990年には台湾客家公共事務教会（HAPA）が成立し、台湾の他のエスニック集団とともに母語の尊厳を取り戻そうとする「新客家」が主張されるようになった。彼らは、台湾客家のアイデンティティを促進するとともに、客家に社会的弱者としての現状から抜け出していこう鼓舞した。本論文は、「新客家」運動が台湾客家社会に与えた影響を論じるものである。ここ30年の間、政府機構で

ある客家委員会は「客家」に「新」という文字を付与し、客家を広く定義するとともに、客家に対する肯定的なイメージを社会に広めてきた。それにより、台湾で客家人口の比率が増加する結果がもたらされた。その増加の背景には、祖先との血縁の関係を再確認したり、客家との婚姻関係を主張したり、戦略的に客家であることを公に発信したりするなど、複数のパターンがある。本論文は、そのような現代台湾のエスニック政策下における、エスニック・アイデンティティの弾力性を論じる。台湾では、人口統計上は客家人口が増加しているにもかかわらず、客家語の使用者が激減している。このことは、客家をめぐる新たな定義において客家語の重要性が低下した一方で、人々が客家であることを戦略的に使用しはじめたことと関連している。

1 序文	5 客家淵源定義下的「新」客家人
2 「新个客家人」後浮現的新客家人	6 分類標籤的演化與客語能力的稀釋
3 「新个客家人」與〈客家基本法〉	7 小結
4 客家血縁定義下的「新」客家人	

1 序文

關於台灣客家運動中的族群意識（身分認同／identity）、認同政治、差異政治、多元文化政策，以及認同運動所造成的影響，台灣社會科學界過去已提供了許多扎實的研究成果（見許・張編 2019）。根據 2016 年度台灣客家人口暨語言基礎調查研究成果報告，「綜合觀察歷年調查中，不同定義客家人口比例及人口數消長情況發現，客家人口比例呈現增長的趨勢，其中又以『廣義定義』為客家人增長的趨勢更為明顯」（客家委員會 2017: 7）。相對於當代台灣的自然人口增長在增加數與增幅持續降低，2018 年台灣人口成長率降至 0.8%，近兩年（2020 年、2021 年）更進入負成長，客家人口在台灣總人口的佔比於過去十年，從大約 26% 增加到 30%（客家委員會 2017: 7），這些增加的數字是值得探討的社會文化現象，不僅反映台灣官方在「客家人定義」的政策方向，也呈現出台灣社會鼓勵客家人（多重認同的客家人）勇於浮現出來，而這些因社會運動與政策激勵而被動或主動浮現出來的客家人，即是本文所討論的「新」客家人，不再是單一以血縁來定義其族群身分，而更注重認同與自我聲稱的客家人。本文目的即在說明是哪些社會背景條件以及哪些人們，在這段時間催生了客家人口比例在統計數字上的增加，並且思考此現象對台灣客家社會

及族群政策，可能產生哪些影響。

從 1990 年代開始，客家人與福佬人、外省人、原住民族這個從歷史中發展出來且被台灣民族主義論述使用的「台灣四大族群」（王 2018b: 59; 105），成為選舉中常被使用來進行人群分類的政治話語，並創造出像是「族群融合」、「族群撕裂」的社會現象描述，而後社會學者繼續提出以中國大陸港澳及東南亞女性配偶為主的「新住民」也應該要算入台灣的第五大族群（夏 2018）。當代台灣的族群現象不僅是建構的，族群意識與認同甚至來自主觀的、非理性的基礎（黃 2018: 49），不同「族群」在定義與分類標準上並不一致。例如台灣〈原住民身分法〉認定標準即是依據父親或母親的血緣；而未制定身分法的客家人，所依據的就是〈客家基本法〉血源與淵源並行的認同定義。

「族群」的分類與定義在台灣是政治現象，既使在政治上被歸為同一族群，例如具有中央級族群委員會預算資源的「原住民族」，其所涵蓋的其實是許多相互有著高度差異性文化的民族，各族也可能有自己判斷族群邊界的意義。台灣賽夏族人（Say-Siyat）以實踐矮靈祭來分辨族群認同的內與外（鄭 2004），就很類似馬達加斯加島（Madagascar）斐索人（Veso）的身分認同來自行動（Astuti 2006），讓人們意識到族群或許不是一種既定的、存有的狀態，必須學會「當」與「做」的時候，人們才會真正「是」這個族群的一分子。一個族群之中的次群體分類，有時候也依循著不同的定義。例如傳統客家社會以血緣親屬為身分認同的重要標準，因婚嫁而取得文化人身分的女性，則在婚後成為夫家一分子，但人們很難說這些「客家媳婦」在身分認同上的定義，反而常常聽到的是，作為「客家媳婦」這個身分，不是因為婚嫁就取得的身分，而是要很努力地去「做」才能像是客家媳婦；換句話說必須在努力摸索與模仿實踐那些客家社會中對勤勞媳婦既存的美德理想，才能成為（becoming）或被接納成為人們口中「真正的客家媳婦」，這也是客家社會中存在許多揶揄缺乏勞動體力的女性「做不了客家媳婦」，因此讓「客家媳婦」這個詞變得不僅是稱謂與身分，而必須有所相對應的行為實踐才真正配得（Hung 2009），雖然這或許無損於這名女性在死後成為客家宗族的女性祖先。

在台灣目前仍定義「客家」為一種「族群」，但定義其族群內涵、族群邊界，在當代卻顯得越來越不容易。就台灣漢人移民史來看，「客家」廣義屬於「漢人」這個群體，但在「漢人」之中，「客家」又在清代與日本統治時期，隱藏於福建客家和廣東客家的「本省」（閩人）和「外省」（粵人）分類之中。近年來，台灣學界傾向指

出「客家」是一個逐漸形成的社會與文化群體，因此鼓勵研究客家形成的過程，而非一再地研究或檢視客家根源。例如台灣近年出版論文集《成為台灣客家人》(英文書名 *Becoming Taiwanese Hakka*) 所收錄的論文，主要聚焦在探討華南客家移居台灣後如何在新的地點進行移墾、安居發展，發展出在臺灣遷徙過程中的特殊性，而英文書名使用 *Taiwanese Hakka* 而非 *Hakka Taiwanese*，也另有深意。該書主編寫到：「成為台灣客家人」是一個歷史過程，包括順應統治者的政策、地方官員的治理策略，還有與週邊住民之間的協商(李編 2019: 3)。本文將指出，在台灣客家運動興起之後，台灣客家人的形成過程進入另一個階段，隨著外在社會運動與政策催化，客家人的意涵呈現出更為強調認同層次的意識過程。

本文標題「新个客家人」運動指 1990 年前後台灣客家意識覺醒的重要時期。1987 年政治解嚴催生公民社會運動，而 1990 年 12 月「台灣客家公共事務協會」(Taiwan Hakka Association for Public Affairs) 與客家認同運動同步出現，一般習慣以「台灣客協」或英文縮寫「HAPA」稱呼。台灣客協在台北、新北、桃園、新竹、高雄、六堆(屏東) 都有地區組織，甚至在美國集結海外客家人成立政治立場鮮明的 HAPA-NA (北美台灣客家公共事務協會)。1991 年台灣客協主編《新个客家人》一書，收錄多位當時投入客家運動者的文章。書名使用「个」而不是「的」，藉以強調此為客語文用字，由此衝撞當時「以中國人實施教育」的國家意識形態。在台灣的客家研究中，目前尚未有針對台灣客協「新个客家人」運動做為研究主題的專書或論文，直接涉及的學術研究則主要關注台灣客協與其轉向激進政治參與過程，將其列入早期台灣客家運動史的其中一個階段(如葉 2013: 93-104)。和以往傳統客家社團(如同鄉會、宗親會、神明會等) 不同，台灣客協強調客家人應該擺脫「舊的」客家人的被動性，必須加入建造民主台灣的公共事務，成為「新个客家人」，亦藉此在台灣建立「客家主體性」(曾 2000: 164)，而這也是強調在以閩南文化(或福佬人) 為台灣多數漢人主流文化的情形下，客家人對自己文化擁有自主性的一個宣示。

不過，本文「新」客家人的浮現與「新个客家人」運動雖然有關，但可能較適合被歸類為遠因。「新个客家人」運動提升台灣客家意識，為在台灣客家人於 2001 年爭取到文化治理權，於 2010 年更爭取到制定〈客家基本法〉重新定義「客家人」與各項客家文化權益保障條款。修改過去強調血緣或語言文化特徵為客家人定義的習慣共識，〈客家基本法〉展現了當代客家人定義的重點，應該在認同，而不是血緣或是語言。換句話說，客語不再是做為客家人的必要條件，甚至血緣也可以不再是

必要條件，「新」客家人首要條件是自我身分認同為客家，其次則是在擁有「客家血緣」或「客家淵源」兩項條件中之一即可。2010 年制定公布、2018 年又進行全文修訂的〈客家基本法〉，名稱上雖然使用「法」，位階上具有「憲法之補充法」效力，但性質上並無法律約束力，比較傾向是對台灣客家政策提供制度化的方針，也讓客委會成立之後推行的行政事務提升到「法律」層次，並從 2010 年採客家族群「集體權」的保障，到 2018 年增列了客家族群「個人權利」的保障（王 2018）。兩個版本〈客家基本法〉關於客家人的定義是相同的，而〈客家基本法〉並不具備提供客家人身分的法律意義，也沒有涉及取得或放棄此身分的法律管道，也就使得客家人的身分，隱含了彈性、可操作性與族群邊界的模糊性。之後基於〈客家基本法〉並依據其定義所進行的客家人口調查、客家文化重點發展區的指定、客庄文化資源普查的執行等，也就對於「哪裡有客家人」、「誰是客家人」開始產生不小的擾動（intervention）。

透過彙整田野資料及文獻回顧，本文思考以下幾個問題：逐漸浮現出來的「新」客家人是依照什麼原則誕生？各地如何出現「新」客家人？他們原本的生存處境與自我認同為何？這個過程怎麼發生？官方如何透過制定「定義」以獲得對台灣客家社會「母體」在「量」上的數字？未具有法定資格的客家身分，會否隱約影響著當代身分認同政治中的「客家因素」？

本文第 2 節將先針對「新客家人」思潮與影響扼要介紹。第 3 節說明這股政治力量如何促成客委會推動〈客家基本法〉，因其對「客家人」的廣義認定直接對台灣客家人口比例的推估造成影響。第 4 節與第 5 節舉例說明「客家人」的廣義認定，在不同地區激勵了哪些不同類型的「新」客家人逐漸浮現。第 6 節則探究「新」客家人的溯源風潮、自我標籤、去標籤、對他人標籤化等種種行動，並扼要點出客語整體能力因此被稀釋的現象。本文結語討論台灣客家族群建構工程至今，似實又虛的族群邊界定義，使得台灣客家人在身分識別上缺乏明確性，但另一角度來說也是提供身分認同「可流動」的選項，進而讓台灣客家的形塑過程，至今仍處於「形成中」的進行式。

2 「新客家人」後浮現的新客家人

提出「新客家人」理念的台灣客協，首任會長由出生於日本統治時期的桃園

客籍文學家鍾肇政擔任，其對客家社會運動、政治運動的貢獻，在 2020 年逝世時獲總統褒揚並頒發國家一等景星勳章。鍾肇政本身即具有多重的「族群」身分背景，父親為客家人，母親為福佬人，幼年是在台北的福佬文化生活，年長後逐漸湧現對父系客家文化的認同。67 歲和一群客家運動者共同促成台灣客協成立並擔任首任會長。1992 年成立「北美台灣客協」(HAPA-NA)，由陳秋鴻任首屆會長。

「新个客家人」的背景主要是對於台灣客語在 20 世紀遭受數十年的壓抑，又加上歷史因素與人口弱勢所衍生的意識弱化，因而產生了這場公民運動（鍾 1991a; 1991b; 1991c; 1991d）。早在 19 世紀，台灣客家人就曾因為人數與分布等因素，出現許多接受其他優勢語言而不再使用客語的情形；在 1936 年也因皇民化運動強力實施日本語言政策，限制台島人民對原本語言的使用；戰後的台灣省政府在 1958 年推行說國語運動，主張語言不統一即會影響民族團結，嚴格限制客家話、福佬話、與原住民族語言在公共場合的使用。正因為語言使用規範造成語言的階級性，傷害弱勢語言的自尊與自信，因此政治解嚴後出現社會反彈聲浪與請願運動。在客語方面，關於客語流失顯然對於都市客家人來說感受最為直接，因此透過編纂雜誌集結共同意識，於 1988 年底策畫並動員各地客家民眾，以爭取客語的「媒體近用權」為主張，在台北市主要道路拉開布條、手持抗議旗幟海報，大聲疾呼「還我母語」，進行群眾請願遊行。運動結束後這股力量並沒有結束，隨著台灣客協在台北市的成立，成為 1990 年代台灣客家族群復振運動的重要組織之一。而「客家人」、「客家話」、「客語」等定義，也隨之進入較多的討論。

受漢學研究與海外華人研究影響，人類學界常以「客方言群」或「方言群」來指稱客家人（例見 Cohen 1968; 李 1970; 麥 1985; 莊 1994; 林·李 2006; 洪 2015 等），人文地理學者亦會使用「客家方言」這個概念作為論文關鍵字（例見張·韋·林 2009）。語言學者亦有將台灣客語歸類於漢語系中的語言，不同地區腔調則為「方言」的使用方法（洪 2019: 26）。由此可見，早期人們對於這個人群的界定，相當程度地關注其「語言」特徵，並作為族群分類的重要依據。但也隨著 1990 年代之後，台灣客家復振運動在光譜上持續傾斜為政治運動，因此「方言」這個詞彙受到很大挑戰，將客語置於「正統／方言」、「中心／邊陲」語境之下，會帶來政治上的自我矮化。

「新个客家人」運動迸發於 1990 年前後，雖然後來帶來台灣客家政治運動的新生力軍，而後者成為催生並實踐〈客家基本法〉的相關學界人員，但最初「新个客

家人」運動是極力重視客語保存，強調客語就是定義客家人的最重要特徵，這與放棄以客語作為客家人定義的〈客家基本法〉，有本質上與策略考量上的差異。「新客家家人」運動成員也因此包括了許多客語文學推動人士，並透過出版書籍、巡迴演講、進入校園，積極深入青年社群，掀起多所公私立大學紛紛組成校內客家社團，常常辦理跨校客家社團的研習或聯誼。各校社團名稱雖然不同，有的是客家研究社、新客社、客家文化社等等，但創設時期辦理活動皆帶有極高的社會批判意識，回應台灣客家人在台灣社會上的弱勢族群處境。例如舉辦農村客庄實地訪查、協助客家文史團隊與紀錄片拍攝，又舉行跨校聯合客家社團幹部訓練營、規劃客家文化系列講座、參與客家專書書寫與發表社團刊物等，其中台灣客協成員也緊密與這些學生社團進行互動。在當時台灣社會普遍缺乏尊重客語的情形下，客家青年往往只能在校內的客家社團與社友們使用客語聊天、相互學習彼此差異的腔調、或教導已經不會說客語的社友，使用羅馬音標學習客語。客家社團提供這些離開客家語言母土的青年學子非常重要的心情慰藉和歸屬感。在台灣客協成員促成全客語廣播頻道的過程中，學生客家社幹部被邀請規劃廣播節目並擔任現場主持志工。部分曾在 1990 年代初參與大學客家社團草創期的學生，三十年後的今天仍活躍於從事各級政府的客家行政、新聞記者、農村客家社會創生者、客家研究學者、客家文學創作與教學教師等，直接或間接地成為當代客家族群建構工程的中生代。

筆者認為，1990 年代客家運動對上述客家中生代的培養與賦能（empowerment），某種層面呈現出台灣客協世代傳承的計畫。在當時投入學生客家社團創社的一批大專學生，出生年份約略都是介於 1960 年代中期到 1970 年代中期，根據筆者針對早期客家社團幹部進行的初步研究¹⁾，注意到他們絕大多數都是具有客家血緣，但經歷大學階段參與客家相關活動之後，才開始萌生客家意識。其中不乏也有經過理解客家、進而深入理解早期台灣史，進而確認自己其實是「客平埔」，也就是已經長期「客家化」的南島語族。社團草創時期加入的客籍學生，客語能力程度不一，但參與校園客家社團卻是他們第一次用語言學的方法（音標），重新學習客語。也有社員自小在客家農村長大，直到進入鄰近城市就讀高中時，才第一次遇到必須學習福佬話的處境，並深刻感受到何謂弱勢族群語言的窘境，最後在大學的學生客家社團，淬鍊出具有社會性的客家認同。

台灣客協對學生客家社團的影響，我們從學生邀請台灣客協成員擔任社團導師也可以看到。接續鍾肇政擔任台灣客協理事長的梁榮茂，為台灣大學中文系教授，

1991年擔任台灣第一個大專客家學生社團——台灣大學客家研究社導師。當時台灣政治解嚴（1987.7.14）後不久，首位大專院校客家學生社團的社長，是台灣大學哲學系三年級的吳錦勳，「為客家做事成立客家社的理由，不在於所謂客家的種種價值的判斷，而在於我們認同自己是客家人，我們做只因其出現危機」，「今日思考客家的問題絕非單純的懷舊，自閉於台灣社會之外再做一次社會隱形人」，「與其莫名其妙在台灣社會消失，毋寧主動的走入社會建設實質的主體性與其它族群共進自體文化於台灣大地，互尊、共榮、共存」（吳 1991: 61）。那個時期客家人在台灣社會的「隱形」原因有二：一是就 18 世紀以來漢人移居台灣的數量中，客家人相對於閩南人僅占其 1/4 左右，在許多非客家人的優佔地區往往深受閩南文化混和壓力，加上在清朝統治時期台灣長期「閩客械鬥」相互形成的敵視，為求生存遂形成為數不少的「客底」（又稱「福佬客」即受福佬文化同化的原客家人）；另一原因為「客語（客家話）」在 20 世紀時期同時受到當時的官方語言分別包括日本話、普通華語（北方官話）的強勢推動，從族群通行語慢慢限縮到家庭內語言，而後隨著移居都市的客家人漸漸增加，在被強勢族群賦予刻板印象的歧視與擔心遭到排擠的壓力下，「隱形」起來就成為當時的客家人在 1990 年代之前面對主流社會「他者」時普遍的樣態，而這也是促成都會裏的大學生想「找回」自身客家淵源與理解社會結構的背景。不過，根據筆者的訪談與追蹤觀察，過去三十年間這些大專學生客家社團隨著客家取得文化治理權力，似乎逐漸因缺乏激進的議題而後繼乏力，雖然相對地客家青年也擁有了比過去更多的政治與文化舞台。

《徘徊於族群與現實之間》（徐編 1991）與《新个客家人》（台灣客家公共事務協會編 1991）兩本同年出版的文集，都是為了對客家社會與文化的重新定義，並反抗客家的被邊緣化與自我邊緣化，提出嚴重發聲。收錄於《徘徊於族群與現實之間》由社會人類學者徐正光所寫〈塑造台灣社會新秩序〉、客家青年楊長鎮（現為客家委員會主委）的〈社會運動與客家人文化身分意識之甦醒〉等文章，再次確立了那些原本屬於一己之事的身分認同，應該要被視為群體的特性和對群體的認同；而且主張台灣客家人特有的生命體驗必須形成新的身分認同，並納入台灣社會的共同規範與多元文化之中。以政治學者 Francis Fukuyama 的觀點來看，每個被邊緣化的群體都可以選擇要以更廣或更窄的認同條件來看待自己，它可以邀情社會比照對待優勢群體的方法來對待它的成員，也可以為其成員主張獨特的身分，要求大眾尊重他們與主流社會不同（Fukuyama 2018）。而台灣客家人從邊緣走向中心的過程，同樣也

挑戰客家人如何從核心去對待相對邊緣的其他人。

3 「新个客家人」與〈客家基本法〉

對應「老的」、「舊的」客家人，「新个客家人」要求客家人從自我陶醉中甦醒，看清楚客家人目前的處境，更主張擺脫只以客家祖源來界定身分認同的宿命觀，而強調台灣的客家人對於台灣社會有其主體性，所以要展開新的行動，投入爭取客家人的公平權益（鍾 1991a; 1991b; 1991c; 1991d），「思及台灣歷來已存在的族群與族群之間的矛盾乃至衝突，從事客家運動實應有臨深履薄的自覺，以及尤應有從大局著眼，以整個台灣之未來為己任之胸襟。」（台灣客家公共事務協會 1991: 9）《新个客家人》封底載明「本書主題交織在一個新的族群理念：『新个客家人』之闡明，（中略）希望本書不僅僅是拋磚引玉或啟蒙而已，更希望為現階段之客家運動提供更高層次理論體系。」換句話說，在台灣政治解嚴之後湧現的客家族群運動，基本上湧現一股強大的建構主義，主張建立「一個新的族群理念」，脫離「方言群」定義，而是一個從政治、社會角度建構的族群。

「新个客家人」本質為一場要求獲得尊重與主張自尊的身分認同政治運動，因此取得政治資源分配權，就是一項階段任務。2000 年政府成立行政院客家委員會，之後升格為客家委員會（台灣有中央級的客委會與縣市政府級的客委會，本文內容若無特別說明，均指中央級的客委會），客家人從社會政治邊緣開始擁有一部分的中心資源分配權。也因為具備對國家公共資源的預算規劃及分配之合理與正當，所以對於境內的客家人口數量、客家文化保存情況等，都必須予以科學性的社會調查並取得統計數據。客委會在 2004 年首次進行「全國客家人口基礎資料調查研究」，之後在 2008 年、2011 年、2014 年、2016 年皆有陸續的統計數字公布，與其穿插進行的是「台灣客家民眾客語使用狀況調查」。這些調查首先要面對的就是當代「客家人」究竟應如何定義，才能適切地認識台灣究竟有多少比例的客家人口，而他們的分布情形如何。

台灣客家人經過了長期被邊緣化與自我邊緣化（徐編 1991），且現代市場經濟造成的個人多元性的遷徙與家庭組成，加上電子通訊與社群媒體不斷強化個人擁有多重身分的現代性，舊式的身分識別標準似乎無益於人們掌握最新的台灣客家人口及語言樣貌，於是客委會〈客家基本法〉如此定義「客家人：指具有客家血緣或客

家淵源，且自我認同為客家人者」。只是客家血緣如何定義？客家淵源又包括哪些？在距今最近的一次調查報告中，主持學者列舉了以下內涵，指出在實際進行調查時，在不違反條文精神的定義下，調查訪員可依據以下原則匡列客家人口（見下表 1）：

表 1 台灣〈客家基本法〉定義「客家人」之內涵示意

台灣客家基本法 對客家人的定義	自我認同為客家人 1. 單一自我認定 2. 多重自我認定	客家血緣 1. 父親或母親 2. 祖父或祖母 3. 外祖父或外祖母 4. 祖先血緣
		客家淵源 1. 配偶是客家人 2. 其他家人是客家人 3. 住在客家庄且會說客家話 4. 工作關係會說客家話 5. 社交或學習會說客家話

（客家委員會 2017: 2）

上表對於匡列客家人口所提出的各項內涵，創造了本文所欲說明的「新」客家人進而浮現的社會條件：也就是過去可能不會被識別或自認為客家人的人。這些「新」客家人往往是那些在經驗上是客家、但在血緣上不是客家，或是在血緣上是客家、但在認知上已非客家的模糊認同者，或多重、跨族群身分者。這個定義在血緣認定上，廣義匡列具有父方或母方血緣任一即可；而且多元通婚下的後代，不論第一認同為何，甚至不論第一、第二認同都不是客家，只要帶有客家血緣或淵源且願意表達具有客家認同，都是被歡迎、鼓勵、甚至被邀請「是」或「成為」一個〈客家基本法〉定義下的客家人。

民族學者對於過去台灣的「族群」分類並不贊同。林修澈（2016: 21）認為 20 世紀末出現的「四大族群」分類，雖稱為「族群」，其實並不都符合「族群」（表體 + 載體 + 血緣）的定義，所以主張台灣應分「四大類族群」，包括第一類：原住民族，有明確的民族身分登錄與民族認定；第二類：Holo 人、客家人、外省人，雖具有族群認同感，但未有身分認定與民族認定；第三類：平埔族，無民族身分，但試圖爭取身分認定與民族認定；第四類：新移民與移工，這兩群實質上不是族群，雖具有民族文化屬性，但未達「集體權」的訴求。換句話說，每一「類」中包含著許多性質殊異的未定族群或類族群。然而當代台灣客家人的定義與建構，仍舊是朝政治性族群的方向前去，而且定義廣開雙臂，可以解讀為從血緣主義到建構主義的結

果，而且多重認同與淵源認同在科學性的人口統計上，很難避免會參雜相對主觀的認定。在〈客家基本法〉其他法條的保障與鼓勵下，從客家傳播媒體製作精緻的客家節目、在大專院校成立客家研究與教學機構、推廣客語能力認證制度、進行跨區域的客家產業經濟合作強化客家鄉村的體質等，過去可能不知道自己是客家人的、或知道但無意願「現身」為客家人的，都有機會在台灣社會逐漸削弱對客家的偏見與歧視的同時，成為人口調查訪員抽樣調查中浮現出來的「新」客家人。

在「新客家人」運動提出客家人徘徊在自卑／自大、汙名／光榮等複雜處境的三十年後，「新」客家人的浮現或許對於這場社會運動來說，是一項收穫——雖然它也帶來程度不一的困擾。例如曾被「誤認」為客家的人，如果力爭「我們其實不是客家人」，會不會帶來異樣的眼光，或是對於客家運動一種打擊？為激發認同而刻意突顯的客家元素，有多少比例是無意或有意的創發（*inventing*）？將具有客家血緣或淵源的多重認同者，在人口抽樣調查中匡列為客家人口，實際上必然產生與其他族群人口的重疊與重複統計，而此重複性在台灣大量族群通婚的人口特質下，其真實意涵應為「具有客家性（*Hakkaness*）的人口占比」，而不是具族群人口排他性意義的「客家人占比」。Francis Fukuyama 即曾提醒，面對現代社會在血緣與文化混成（*hybridization, creolization*）的存在與普遍，當社會群體從身分認同變成身分認同政治，身分認同政治就可能催生出政治正確（Fukuyama 2018）。若為了資源爭奪或對抗政治正確，就可能使得其他非客家族群（例如福佬人）情緒動員反對國家刻意對客家的排他性保障作為，也為了避免此事發生，客家政策在擬定具有排他性或具有客家性（*Hakkaness*）「門檻」（例如需要提供客語能力認證證書等），就必須提出更充足的權益保障說帖。而也因為台灣繼 2005 年頒布〈原住民族基本法〉，2010 年亦頒布〈客家基本法〉；2017 年政府頒布〈原住民族語言發展法〉，2021 年也擬定〈客家語言發展法草案〉，其中為了保障客語的推廣與教育，以客語使用比例作為單位獎助或罰則標準，這種以法令來建構台灣的通行客語區，對於當地可能居於少數的非客家人，或已長久不會講客語的客家人來說，短期很可能會形成反彈。

客家要在上述社會情境中確立自己的「族群性」，仍舊需要很多的努力，雖已有〈客家基本法〉對「客家人」給予定義，但在台灣「客家人」並不具有法定身分，相對於〈原住民身分法〉對原住民個人給予法律身分並提供相對應的教育政策與社會福利，客家人並非台灣法律上的族群，目前仍是訴諸認同與社會共識的群體。關於「誰是客家人」、「哪裡有客家人」僅是一種假定，並透過每幾年進行客家社會人口調

2004 年台灣客委會首次執行客家人口調查，其中採多重身分認同為客家人的，多為居住在宜蘭縣（12.0%）、高雄縣（10.4%）、彰化縣（9.9%）的民眾。此時因台灣社會越來越重視客家，使得福佬客浮現上台面，從隱性變成顯性的客家人。雖然過去學者研究福佬客現象確實較多集中在討論宜蘭、彰化等地（見許 1973；賴 2016；邱等 2006 等），但近年來包括桃園、新竹、高雄、屏東、雲林、台北盆地等地，也都陸續產出福佬客現象的研究成果，可以說幾乎所有縣市都有福佬客（邱·吳 2001: 80–82）。然而在不同案例上，「被找出來的福佬客」與向外宣稱「自我認同為客底」是兩種對客家的不同態度，也是截然不同的動機與結果。這裡舉台灣中部一處以「大埔腔」為共通語言記憶的村莊為例，說明「被指認出具有客家血緣或客家淵源」對某些民眾會產生內心糾結。這個原本以客家人為主要聚居住民的村莊，以短程山路和台灣大埔腔客語聚居鄉鎮——台中市東勢區相鄰，過去一世紀來因為農業與政策移民，村莊周邊遷入許多福佬人與二戰後來自中國大陸的移民及其後代。村莊所屬的台中市新社區，在 2010–2011 年依〈客家基本法〉統計的具客家性人口，占該區總人口的 45%，近年受觀光帶動與客家補助經費誘因，居民中有人倡議申請客家經費補助挹注地方發文化發展。從田野調查中發現³⁾，村落居民的語言使用已高度福佬語化，作為「客庄」的識別特徵越來越隱微，村中青年對過去客家先民開墾村莊的歷史也不太感興趣了解。然而，確實仍有部分居民願意「自我認同為客底」，也就開啟了以下事件的討論。

上述位於台灣中部的村莊，位在重要的交通要道上，過去數十年來已經有不少非客家人遷入，也積極參與村中原有的歲時節令，同時也與鄰近跨族群的村莊，一同在媽祖信仰的祭祀圈中。但被指認這可能是一個福佬客化的村莊時，民眾十分錯愕並選擇迴避訪談。數年前由於地方文史報導表示村莊仍保有「過去屬於客家人參與」的信仰儀式，甚至儀式語彙和對話是使用客語，因此認為基於保護客家文化，地方政府應該予以重視。報導發表後地方居民出現兩派輿論：一種是支持被列為當地客家人的信仰活動以爭取政府經費補助，另一種則是指責報導缺乏足夠考據，被列為客家人的信仰是記者太過武斷。後者支持居民甚至指出該篇報導忽視現在該儀式的參加者早已並非都是客家人，若列入客家文化活動申請補助同時配合客家或客語宣傳，實在讓人感到不自在，所以部分參加者據說如果這樣進行就會考慮不再參加，以對此提議的不表認同。從這個例子可以看到，在逐漸變成多語區的原客家優勢地區，即使在當代希望重新突顯客家，也仍然被期待必須對其他族群文化充滿包

容性，這對於拯救台灣迅速消失的客家文化積極者來說，左顧右盼、顧此又要能不失彼，著實不容易。

另一個浮現出來的「客底」聚落，則對於究竟要不要重新強調自己是「客家」家族，有著不同的考量權衡。那是一個筆者從2019年開始的田野地點，位於台灣島嶼最北端陸地的河川出海口河階地，是一個在進入清代中葉前即移入開墾的福建西部客家家族。由於周邊人口以福建漳州移民為絕對優勢，經過兩百多年下來，這個客家家族族人之間相互溝通的語言全部都變成漳州腔，包括祭祖的語言也是，部分搬遷到較遠泉州腔後裔居住區的族人，更改講泉州腔為主。因此，部分研究者認為他們是已經福佬客化的家族（潘1995: 329）。根據筆者田野調查，事實上他們一直以來都有「不是福佬人」的「客底」自我意識，原因之一就是他們很多族人還能從福建武平縣客家腔特殊的「祖父」與「祖母」的稱謂發音，保溫著一點點的「客底」意識。由於台灣深受「客家人多是粵人（廣東人）」集體意識印象影響，祖籍來自福建的這個客家家族，相當不容易讓子弟生成客家意識。他們祖譜記載祖先來自武平，二百多年來他們在北海岸稱為乾華的村莊（二次戰後的名稱），發展出混和福建漳州和福建武平的「乾華武平腔」口音，1970年代政府徵收村莊土地興建電廠，族人紛紛外遷，大部分年輕世代由於缺乏對客家的了解與認同，往往自稱「已經是」福佬人，或聲稱「我的父母是客家人，但我不是」，搖擺於長輩的客家血緣和自己的認同。族中長者曾在1983年透過編修族譜，強化族人對於祖籍地福建武平的認識，而後2013年再次修譜時，在序言第一句話就寫到：祖先是清乾隆年間從福建汀州府武平縣洋貝村的「客家」人士。這是這個「客底」家族，首次在家族文書中清楚指出他們具有客家血緣的說明文字。然而作為客家人究竟對他們的家族發展是否有益處，部分族人似乎持保留態度，特別是希望透過華人世界的同姓宗親會進行連結的宗親，則比較傾向強調宗親認同要大於族群認同，覺得族群身分是台灣比較強調的，但放在全球華人宗親概念底下，他們更希望能「超越」族群，不必一定要那麼強調曾經是客家⁴⁾。

福佬客現象或「變成客底」未必是透過漫長的歷史才導致的，從農村移居城市的民眾，受到普通國語（一般華語）和福佬語分別具有正式語言與商業語言的優勢影響下，常常在一、兩代之後，福佬客化就迅速發生。因現象作用時間不長，所以在鼓勵「新」客家人現身的政策下，所產生的質疑、困惑、抗拒似乎都比較小。城市居住的環境，外表看起來幾乎成為福佬客的人們，除了長者對客家帶有較濃的情

感成分，其他人很可能會選擇策略性地做出「這裡仍有客家人」的行動，來回應越來越多客家資源期待找出客家人的政治氛圍。在屏東市都會區就看到上述認同彈性的發生（洪·徐 2015）。根據筆者在屏東市的田野調查，一批隱藏在過去沙丘竹林中的客家人，是上世紀 20 到 50 年代從台灣北部客家地區陸續南遷的客家人，分屬不同姓氏與原籍信仰。村莊中有人從附近已經閩南化的平埔族部落迎來元帥信仰，客家人們則拋開來自不同村莊、不同腔調、不同村落主神的隔閡，敬奉元帥作為這個移民村莊重要的新的神明。客家話的南腔北調有時會在祭儀或日常生活中同時出現，但大多時候他們更傾向於對「屏東市」做地緣認同。這個村莊其實就在傳統清代的六堆客家人村莊旁邊，但雖然同樣是客家人，可是這些遷到台灣南部的客家人並不選擇認同新居地旁邊的六堆客家，反而幾代下來仍然非常堅持堅持自己是北部客家人的後代。因為他們居住在屏東市，人們認定「南部客」就是六堆客，所以這些其實已經住在台灣南部歷經二至三代的「南遷北客」（搬遷到南部的台灣北部客家人）在面對人們說「你們是屏東客（南部客）」時，常常感覺認同上的困擾；因為經歷半個世紀，年輕的客家子弟大量地疏離了祖父輩們從前在北部生活時的民情習俗，但又確實仍與週邊六堆客有所差異，所以他們在身分認同上，有時也會呈現出兩者都是（是北部客也是南部客）又或者常常覺得好像兩者都不是（已經不是北部客但好像仍不是南部客，反而更像是福佬客）的搖擺，不僅如此又會被福佬人識別出來「那裡住有客家人」，因此如同在狹縫中生存一般⁵⁾。在這種生活處境中，加上客家人的定義在台灣具有彈性，你要堅持否認（像是不少年輕人會說「我爸爸是客家人，但我不是」）也具有自由性。因此在許多夾縫中的客家人，他們的識別邊界（boundary）相當淡微，如果缺乏一些跟客家文化有關的元素，生活中沒有任何東西與客家相關，「認同」很難讓你感到歸屬感，變成只是一枚身上的貼紙，想貼就貼，不貼也沒人會發現，別人要你貼，你也可以拒絕不貼。不過，受到客家運動意識覺醒的召喚，在田野調查中已發現當地比較有客家意識的居民，會支持子弟學習與客家相關的事務，包括申請經費學習客家儀式古禮的流程和司儀口訣。

在因為客家血緣而浮現的「新」客家人中，也有隱藏在原住民族裡的客家人，要能找到他們，就必須透過多重身分認同，不然他們實際上具有「法定」的原住民身分，而事實上也無損他們「也可以是」台灣〈客家基本法〉定義下的客家人。紀錄片導演阿美族人馬躍·比吼（Mayaw Biho）作品《Una 是客家人嗎？》（2011），紀錄台灣南部楠梓仙溪流域上游那瑪夏（*Namasia*）行政區的卡那卡那富族

(*Kanakanavu*) 部落，主述者 *Una* 提到他們一家在特定節慶會用糯米做一種「很好吃的鱉」（龜形糯米糕），且部落中只有他們家會做。族中長輩表示他們家的祖先，很可能與西南方向那些源自福建漳州詔安縣的福佬客家族，因族中一人進入山區並入籍部落與部落民通婚有關。導演拍這支影片陪同 *Una* 尋找他聽長輩說的「客家血緣」。影片中我們看到 *Una* 走進 *Namasia* 戶政單位申請調閱日治時期直系血親的戶籍謄本，希望能找到部分蛛絲馬跡。雖然從片名最後的問號，觀眾最後其實沒有得到關於這則傳說的答案，但「紅粄／紅龜粿」飲食文化可能是 *Una* 他們家族的客家淵源，卻帶來更多關於沉浸於台灣原住民部落中關於客家人的故事，他們未必很確認自己的客家血緣或淵源，但確實是過去推測客家人口時，容易被忽視的一群人。

有些原本以為自己是福佬人的人，陸續透過族譜中記載的祖籍地，或發現日治時期戶籍謄本中種族欄記載著「廣」，而開始考察並最後重新自我進行族群識別的「新」客家人，或是經歷多代通婚而呈現相當淡微的客家血緣或淵源，或許可以用「部分的客家人」或「只有部分客家身分的客家人」來重新指稱他們。而正是台灣客委會鼓勵這些「部分的客家人」進入客家人口抽樣的樣本數字中，使得整體統計推測數字增加，既使其中有部分重疊著其他族群的文化認同且只有部分的客家認同，也是無妨。「多重身分認同者」通常已經有了相當程度的文化變遷，包括多次遷移或族群通婚，在信仰或生活上具有與當地文化混成的現象，後代若能透過殘存的文化蛛絲馬跡或線索，對於自己可能具有的客家血緣或客家淵源予以認同，就符合了台灣客家人現行的定義。就這層意義來看，客家人口統計以電話抽樣普查的過程中，電話訪問員就「客家人定義」的細心解釋與說明，其實也是一種對於「新」客家人逐漸願意「現身」的引導。

5 客家淵源定義下的「新」客家人

因客家淵源而出現的「新」客家人，較無所爭議的應該就是客家媳婦，但很弔詭的，非客籍的客家媳婦往往多是以多重身分認同「成為」客家人，尤其因為在漢語詞彙中一直存在「客家媳婦」這個稱呼，所以這裡的爭議往往是「客家媳婦＝客家人」嗎？例如，2020年的《台灣客家名人錄》（財團法人中央通訊社編 2020）仍僅採用客家血緣單一標準，並沒有納入客家基本法定義下具「客家淵源」的客家媳婦與客家女婿。所以，既使是在嚴格的父系社會中，媳婦被視為屬於客家家族中的

一員，但不必然就在身分上自我認同或被他人認定為「客家人」，更別說一般大婚下的非客籍女婿更不可能被視為「客家人」。也就是說，客家基本法的「客家淵源」挑戰了既有的社會共識，但另一方面也可說是開一道門，讓沒有血緣事實的客家媳婦與客家女婿、甚至是養子養女，可以選擇說「自己也算是個客家人」。不論是媳婦、女婿、養子女，可以在血緣的非客籍性的和淵源的客家性中做重的身分認同，這是客委會制定政策與推動台灣客家運動的期待，而放在跨國移動的外籍配偶身上也是如此。

因婚姻的「客家淵源」而出現的「新」客家人就是為數眾多的「客家媳婦」，其中客家庄中東南亞來台女性配偶（台灣稱「新住民姊妹」）最受媒體注意，甚至被高度期許融入來台的家庭之中，學習成為客家人（客家媳婦）。就傳統的漢人系譜觀念來說，女性婚嫁後進入夫家祖先行列，她的身分認同基本上似乎脫離其本家，但漢人宗族制度女性婚後並未失其原本姓氏，所以也帶有保留其原生家庭既有血緣與文化性的象徵意義，甚至其本家家族對於姻親家族仍有其特定之影響力。所以非客家籍的女性與客家籍男性婚配之後，縱然傳統上冠上夫姓，但基本上並不必然認定媳婦在個人族群身分上也要「從夫認定」。客觀來說，女性婚嫁通常會成為夫家人，而且落籍取得當地國籍身分，但族群一般來說是血緣性的，希望透過客家淵源而成為身為客家人口之一，在許多客家媳婦、客家女婿的內心，可能還是會有糾結。這種期待伴隨著台灣社會逐漸關注東南亞新住民女性的生活人權，鼓勵他們能順利適應與融入台灣社會，透過強調她們努力自學客語、學習在客家農村的生活、協助爭取客家活動資源等，「也已經算是我們客家人」的定義，爭取她們為形塑台灣客家農村與客家話傳承持續付出。

台灣在 1995 年成立最早的「外籍新娘識字班」，地點在當時已經有三百多位來自東南亞女性配偶的客家小鎮美濃。早期許多經由介紹而遠渡重洋來到這裡成為客家媳婦的姊妹們，往往是馬來西亞或印尼的客家人後代，所以從小家裡是會講客家話的，只是腔調和台灣的未必完全相同，初到台灣最需要的適應就是辨識與學習一般華語文。隨著東南亞女性配偶的原籍國家越來越多元，陸續有越南籍、柬埔寨籍等等，對非客籍的她們來說，會不會說客家話就變成是一種選擇，雖然學了有利於與夫家長輩溝通，但就算只會說一般華語，在台灣基本上就是可順利溝通的。在田野中我們可以發現，甚至連客庄長輩都已經使用一般華語跟她們構通，客家話可學可不學。客家鄉鎮客語流失速度驚人，尤其農村家庭期待小孩追趕城市教育，所以

相對起來更期待增多英語教學，因此家庭中是否使用客語，變成客語傳承政策很重要的努力對象。這時候，這些來自國外的「客庄媳婦」如果具有學習並使用客語的意願，就顯得十分不容易。曾任「南洋台灣姐妹會」(TransAsia Sisters Association, Taiwan) 理事長的柬埔寨籍美濃媳婦，2012年與社團成員共同參加在美濃街區舉行的「搶救客語大遊行」，受邀在遊行結束後上台發表感言，她表示她來自柬埔寨，但大聲疾呼希望大家跟她講客家話，因為她想學客家話，她也想教小孩講客家話⁶。她被邀請上台，就是希望藉由她努力學習客語的「客家認同」，展現「新」客家人不只是一種身分，還要去實踐。由此也可以看到在客家庄的新住民姊妹，著實被期待成為台灣的「新」客家人。然而，目前關於客家人口統計中，並不太能具體呈現此類因婚姻關係而在身分認同上出現的「新」客家人數量。根據實際進行人口調查的團隊表示，過去執行的人口調查結果來看，幾乎九成七以上的「客家人」都是採血緣認同，無血緣僅以淵源來認定自己具備客家人身分的抽樣者其實比例還不多(客家委員會 2017: 17)，但也可能是大部分的民眾對於「客家淵源」也是可以作為客家身分認同的條件，並不清楚、或帶有疑惑。

「新」浮現出來的客家人由於範圍很廣而定義又寬，客家淵源中包括生活在客家地區，但生活地區的定義的界定，則又牽扯到其他問題。這種情形甚早已經出現。例如在台灣南部的屏東平原上，清代時期曾分佈許多由粵民組成的村莊，在當時大部分都是使用通行客語的村莊，也都直接稱為客庄；這些客庄集結為武裝鄉勇以保護村莊生命財產，歷史上為「六堆」，是軍事複合團的名稱，後來逐漸將這些客庄的所在區域叫做六堆，現在六堆的定義更是變成那些客庄所分佈的十二個鄉鎮區。這裡的問題就是鄉鎮區的畫分最開始並非以族群村莊為界線，因此會有許多閩庄(福佬人村莊)、原住民族傳統部落(平埔族社)、甚至戰後安頓從戰地撤退的軍眷所興建的農場、眷村等，也都在這十二個鄉鎮區中佔有一定比例。所以當這些鄉鎮區被制定為「客家重點發展區」、「客語通行語區」時，難免「客家」就成為這些鄉鎮區的強勢元素，使得長期居住在這些鄉鎮區的非客家人，感覺到自己相對弱勢與被邊緣化。因與客家人互動關係頻繁多少也聽得懂甚至會講客語，若依〈客家基本法〉的客家淵源定義，他們其實可以聲稱「我也算是部分的客家人」，但就要看他們內心是否有此意願產生對「也算是部分客家人」的身分認同。

在這個客家淵源相對擴充的定義下，這個網子往往撒向另外一種被視為「既為福佬人(但似乎)也可能是客家人」的人，他們擁有福佬血緣，但因在地緣、互動、

歷史、信仰等與客家有著親近性，尤其是不論是在華南的祖籍縣份還是在台的居住地區，因此變成「具有客家淵源（有時也有客家認同）的非血緣性客家人」。其中有些是族譜上的祖籍縣份被視為台灣主要客語腔調來源的地方，就會被忽視他們祖先其實是來自該縣份的「非客語區」，所以不是客家血緣。這方面的爭議在台灣討論客家研究的網路留言中，頗常見到，有時就是地方文史學者或學者疏忽了上述的祖籍地考據，也或許是該家族基本上非常不希望被列為客家人，所以引起一些反彈。這類帶有客家淵源而浮現的客家人，嚴格來說是應該算是被誤列進來的。還有一種比較複雜的多重認同的群體，他們是台灣的「客福佬」或「客平埔」。這是一群依據家庭或宗族系譜中的祖源非來自傳統客家核心縣份或地區的人，在人群移動落地發展的家族史中產生語言甚至身分認同高度客家化。「客福佬」大多是在客家人口佔優勢的鄉鎮區出現，例如在屏東縣長治鄉傳統客家村落老潭頭的吳氏，從族譜刊頭語追溯其在先祖在中國華南時期乃自泉州安溪遷台，族中口傳先經台南府城而後南遷至屏東老潭頭，但由於缺乏來台後確實的遷徙紀錄，僅知日治時期戶口名簿這個家族在 20 世紀初時已經是在該地客庄，因此後代子孫現在均認定自己是居住在客家村的客家人後代，幾乎不知祖先原籍泉州府安溪。其情形與「福佬客」恰好相反。

「客平埔」的例子在學術上則有研究先例，像是原居於北部新竹地區的平埔族人「竹塹社」，部分竹塹社人的祖先由於在 20 世紀初以高度漢化又熟稔當地通行的客語，所以曾以「廣」註記於日治戶籍資料「種族欄」上，在外顯文化上也大量採用或挪用的客家人的婚俗或祖先祭祀風俗，而後在 1980 年代平埔族正名運動背景下，後代們因為參加采田福地（*Taukat* 族竹塹社七姓公後裔供奉祖先與福德正神的廳堂）舉行的傳統祭祖活動，重新召喚雖高度客家化但血緣上仍屬平埔族的多重認同（廖·莊 2018）。因此部分「客平埔」的自我認同出現光譜性發展，從「客家人」到「既是客家人也是平埔族人」的多重身分認同，部分菁英直接高喊自己是「會說客家話的道卡斯族竹塹社人」，後者也就是在族群身分認同上，向南島語族群靠攏或說重新歸隊。就歷史事實來說，上述這些「客平埔」的家族，因為已經有多個世代在文化上呈現「客家化」、有高度的「客家認同」，從台灣客家基本法的定義來說，即具有「客家淵源」的客家人，然而客家族群與平埔族群刻正都進行著族群復振運動，「客平埔」也是族群身分重疊現況，而這種重疊也可以說是不同族群「都」在進行建構的結果：大多數的台灣人是多元族群交融的後代，絕大多數可能都具有多元族群性在身上。

〈客家基本法〉認定的「客家血緣」就族群意義上其實是兼具本質論與建構論，名稱上似乎是本質的，但「客家血緣」涉及的其實並不是自然人種 DNA 意義上的血緣，而是親屬系譜意義上的祖源，亦即客家人本身依據祖先是否來自華南客家核心區域的客家縣份、圖堡縣份或村莊來判定，所以這個「血緣」的誤差值是存在的，特別是在華南原鄉地區原本就是客番、客潮、客漳混居的縣份，有時因族譜記載之細節不及實難判定，就會造成所謂的「客家血緣」很可能只是資料不齊的誤認，而且是「地緣性」的。客委會嘗試以「最大範圍」定義客家人，強調延續 1990 年代「新个客家人」運動強調的「台灣本土意識認同」，強調「現在是客家」最為重要，「過去是不是客家」就不必那麼計較，所以〈客家基本法〉的定義中只要具有客家淵源，包括居住客庄、或在客庄任職等，具有客家認同（現在是），就主張認為政府可以納入「客家人口」統計。而其中，究竟講不講客語、會不會講客語，雖然已經與客家人定義沒有直接相關，但仍然挑緊了「沒有客語就沒有客家人」基本意識的神經，成為目前台灣客家政策的最核心內涵。

6 分類標籤的演化與客語能力的稀釋

上文曾經述及的補助誘因、獎勵誘因等，像是民眾家族自行族譜尋根，客家研究學者加入了整理家族來台落墾與遷徙歷史，許多也許本來模糊不清可能沒有非常濃厚客家意識的「客家」家族／宗族，都逐漸地感受到文化資本的挹注或鎂光燈的注目。這裡其實可以再次看到台灣由於缺乏法定之客家身分個人，因此在資源挹注的強弱上，則依據客家人口調查而劃定的「客家文化重點發展區」來進行資源分配，包括較多客家人口的縣市則設有客家文化事務局（處），而較少的則可能將客家事務納入族群事務局（處）底下某一科。因此在台灣的客家政策上，「屬地主義」讓地區內的客家資源成為所有人皆可共享的挹注，非客籍者（團隊）也在這些地區中可以透過申請與客家相關的文化活動或調查等，爭取各類活動經費。

在客家文化重點發展區中爭取建立文物館或博物館等公共館舍，是具有非常重要的象徵性意涵。例如台灣中部的雲林縣崙背、二崙等地，聚居著幾個祖籍為福建漳州詔安縣的客家家族，過去由於詔安腔缺乏公共使用的機會，所以「福佬客化」明顯，但在學界與民間有意識的推廣下，由官方補助經費經十年規劃興建的「雲林詔安客家文化館」在 2016 年在崙背鄉啟用。刻意避開福佬客這個詞彙，館舍名稱定

為「雲林詔安客家」，顯示出他們有意從福佬客現象的他者觀點，轉而突顯他們自身具有客家意識的主體性。無獨有偶，位於雲林縣北方接鄰的彰化縣，同樣是福佬客分佈眾多的縣份，2019年舉辦「三山國王客家文化節」，也迴避「福佬客」現象在當地的事實，轉而透過信仰特徵——雖然學者多年前已指出三山國王並非客家信仰，來強調此地客家人的信仰特色（可參考本特輯中橫田的論文）。

基本上，台灣客委會執行〈客家基本法〉對客家人的廣義定義，面對福佬客、客福佬、客平埔、平埔客等族群現象，不論客家的元素比例是多少，都希望能把網子撒得越大越好，而近年也鼓勵慢慢放棄傳統上似乎帶有偏見或刻板印象的詞彙，例如明顯指出誰被誰同化的福佬客或客福佬等，只要鼓勵民眾勇敢或踴躍去發掘自己不管多麼細小的客家血緣或淵源，就是客家族群運動要爭取的對象。連選舉時的政治人物，也理解是不是客家人基本上是關乎客語保存的文化治理議題，但對於自身似乎是福佬客化的家族，究竟是否要讓子弟以客家人的身分認同放在公眾底下「曝光」，也表示還是要與家族長輩討論⁷⁾。

過去在歷史上不斷被標籤化的客家，現在似乎為自己貼上了許多「新」的標籤，且其標籤上則植入許多「新」客家元素——在台灣，就是花布、桐花、擂茶、天穿日等。這些新標籤幫助人們在追求客家認同提升的過程中，積極地對族群身分認同的認識。非洲與非裔研究學者 Jean Comaroff 曾特別強調，族群性不是任意發生的，它必然是歷史過程下的產物——族群性的發生應該要被視為是在特定的政治經濟條件以及不平等權力結構關係之下，所產生的歷史結果（1985: 301-323），也就是說，許多被當作族群性的文化特徵，乃是特定時空的人群競逐資源所進行的策略性操作，有可能也是來自缺乏細緻理解主觀認同的錯誤。而 Terence Ranger 透過殖民地非洲的研究，同樣指出：所謂的歷史與傳統其實都是策略（1997: 586-612）。過去，地方上慣常以祖籍縣份、祖堂建制、語言表現或信仰主神等，作為指認客家的依據，如今在廣義客家人定義下，一方面提供多重身分認同的彈性，另一方面則提供更多的研究考據，讓究竟是不是客家人、想不想當客家人，或者感覺自己是多少比例的客家人，都變成可以「勾選」的自我認同選項。在台灣，客家身分沒有法律強制性，戶口登記與身分證上亦不會有任何相關註記，既使擁有血緣，如同過去一樣仍然會有客家子弟不論如何都想要隱藏起來，且仍然是個人的自由。在當代台灣，人們如果決定要繼續隱藏、盡力否認、或直接拒絕客家人口調查員的受訪不予理睬，可能某種程度上會受到親屬長輩的壓力，但由於親屬團體在當代重要性式微，也就使得

來自親屬的身分歸屬與認同，其力道已經大不如傳統。相反地如果願意以多重認同作為客家人，在台灣則有相較原住民族來說更為寬鬆，即便沒有任何血緣關係，仍然可透過非血緣單一定義的客家淵源可以取用。

客家人口在統計上的增加，或許可以說是客家族群建構運動的成果。然而過去十多年客家人「量／人口比例」雖然增加，但「質／客語能力」在使用比例卻逐年下降。根據客委會 2017 年《105 年度（2016）全國客家人口暨語言基礎資料調查研究》推估，台灣客家人約有 453.7 萬人，占總人口 19.3%。其中「單一自我認同」中，以福佬人佔 69.0% 最多，其次為客家人佔 16.2%。若比較十年變化，將 2008 年後的 4 次調查研究進行比較，單一自我認定為客家人的比例從 14.0% 增至 16.2%，再加入多重自我認定的話則從 19.1% 上升到 20.6%，若將主觀自我認定與客觀被動認定都一併計入，更是從 25% 增加到 29.5%。若以單一自我認同為客家人（16.2%）和廣義認定客家人（29.5%）相比，這中間則有將近八成的客家人口擴增幅度。這個並非全體人口普查的結果，而是抽樣調查之後的推估，而且訪問對象基本上是以個人、再延伸其家戶來看。既使在面對電話訪員調查而填報（聲稱）是客家人，也只是作為人口統計的參考，沒有取得身分或拋棄身分的法律意義。但這對於主掌文化治理的政府機關來說，已相當程度決定了其經費預算額度與政策擬定。相對地在綜合 2007 之後 4 次的客語能力調查，整體客語聽力則從 66.5% 降到 64.3%，整體客語言說能力也自 48% 降為 46%——長期來說台灣客家人對於客語的聽說掌握能力都在減弱，且在 2017 年發表的調查研究報告可以看到，雖然民眾普遍認為「客家話」是「最能代表客家文化」的特徵，但客家家庭幾乎已經將客家化變成「第二語言」（客家委員會 2017: 9-11; 18; 20）。

從上述調查數字可以看到，實施〈客家基本法〉對客家人的識別呈現包度包容性，客家人的定義已經不再是「那群講客（家）話的人」，而是順應時代以及語言流失困境，不得和身分認同進行脫鉤。這樣的定義，實際上也呼應著當代海外客家研究中，客家移民持用語言的現況。不僅在鄰近客家地區的城市客家人第二代、第三代，喪失客語能力的比例越來越高，海外客家人第二代、第三代，因為通婚也是生活需要，已經有許多成為完全不會中文、客語的「華裔客家人」或「客裔華人」。然而本文論及至此，觀其趨勢，在接納血緣與淵源而輕忽語言作為定義的同時，對文化治理中如何保存與發展語言，未來都將是嚴峻的挑戰。

當我們看到台灣客家語言使用情形的調查研究呈現的向下曲線，或許就會發現

目前台灣進行客家文化治理的痛點。客語能力的下降誠然與歷史上曾制定統一官方語言而貶抑鄉土語言有關，另一方面也因為這個時期台灣呈現高度的社會變遷與工商業化階段，客語詞彙停留在鄉土社會層次，缺乏吸納高度現代化語彙的能力，所以絕大多數的客家人即使是具備流利客語的使用者，也無法用客語流利溝通關於股票金融、太空科技、科學專業、數位網路、娛樂媒體等領域，中等、高等教育校園中也缺乏能使用客語教學的教師，語言缺乏活力的現實，讓客語不僅從專業語言上讓位給華語，連日常對話也多讓位給華語、閩南語。許多已不說客語的客家人，覺得「客語不好用」，雖然常將客家俗諺「莫忘祖宗言」放在嘴邊，但卻無心於栽培子女成為流利的客語使用者。為此我們可以看到客委會在 2020 年進行組織改造，2021 年正式將「語言發展」從「文化教育處」的業務中獨立出來，成立「語言發展處」，推動多年期的「客語現代化」政策。

客委會紛紛推出各項客語復振的實驗計畫、國際經驗考察學習、客語教學與推廣師資的強化等等，但於此同時，中小學教育為了與國際教育接軌，往往更傾向強化學童的英語學習時數，也較能獲得一般家長的支持，所以，在「新」客家人增加但整體來說客語能力弱化的情形下，必須要有不同語言教學法才能面對新的局勢。過去數年，台灣南部開始在客家人聚居的鄉鎮區，試行以客華雙語、客華英多語、客華數位等多樣化教學語言的方式（鍾 2019），透過多語境沉浸（客語、華語、英語）來講解一般小學的各類課程，希望有效提升學童對語言的接納程度和家長的支持度。

7 小結

1990 年代初的「新客家人」是族群意識覺醒與政治運動，到了 2000 年客委會成立、2010 年〈客家基本法〉重新定義「客家人」，則已經進入文化治理的範疇。台灣客家人努力去除歧視的標籤，而也重新製作了新的標籤，彰顯自己在台灣社會的存在與價值意義。「新客家人」向客家人內部信心喊話，要客家人自己撕下刻板印象的標籤，勇敢走出來做一個熱愛台灣、也熱愛客家的人，而進入千禧年後因政黨輪替，獲得預算分配組成客家文化治理專責單位——客家委員會，在成立十年後制定〈客家基本法〉，公布「客家人」定義，採用軟性的、認同的認定，讓後來才浮現認同又已經不會說客語的人、有客家血緣但血緣脈絡不清晰的人、沒有客家血緣但

有淵源的非客家血緣關係者等等，也能因自我認同而被接納與自我認同為客家人。面對當代自由遷徙、工作移動、族群通婚頻繁的社會變遷，柔性定義對「台灣客家人」總數提供更為海納百川的接納性，盡量不要因為客語流失迅速、通婚比例極高，而讓客家認同趨向邊緣化。上文列舉幾種浮現出來的客家人為例，呈現出那些在人口統計數字背後可能存在的一些背景，由於有分配資源的權力，統計人口本身不僅僅是呈現身分認同，也是身分政治。透過〈客家基本法〉客家人的定義——不論是傳統人們內心中的血緣客家人、還是決定採多重認同而自我浮現出來的客家人，「部分的客家」幾乎是當代台灣客家的一致特徵，而爭取這些「部分的客家」對客家認同產生黏著度，並強化學習客語和使用客語的意願，這是客委會倡議民間齊心打造的環境。只是年紀越輕的人似乎就越對自己是不是客家人感到無關緊要，而這可能也是台灣客家文化治理的另一個痛點：增多的客家認同究竟是「重拾認同」還是「有用就是客家人、沒用就不一定要表明自己是客家人」的搖擺？客家認同是內心主觀的身分識別，還是取得資源的帽飾？

本文也指出，從客家語言使用調查的綜合分析來看，台灣客家人的母語聽說能力整體存在下降趨勢，而這個實際狀況削弱著客家文化中最被識別、也最被重視的一項本質特徵。〈客家基本法〉將自我客家認同作為定義客家人的必要條件，但會不會說客語基本上已經不影響作為客家人的定義，這對於客語的流失，既是因也是果。在1990年代「新个客家人」運動裡，領頭羊鍾肇政大聲疾呼「客語的消失，也意謂著客家人的消失。」（鍾 1991c: 24）雖然放寬客家人定義有其時代背景與不得不的考量，但現階段放大「新个客家人」的主張，恐怕又會加深許多「新」客家人的心理壓力。2018年，〈客家基本法〉增修部分條文就將重點放在強化建構多元客家政策的工具，並且制定「客家語言發展法」，以「客語」的保存及推廣做為客家相關法制的建設重心（王 2018: 96-103）。為了彌補客家人定義中將客語和其定義脫鉤帶來的負面認知，就像是「不會講客語也還是客家人」的說法，客語在台灣已列入「國家語言」，受文化部〈國家語言法〉的法律保護，提供法源讓政府必須創造更為友善的客語使用環境，逆轉客語流失的困境。

另一方面，本文也從不同的案例中提出，台灣客家的族群邊界（ethnic boundary）呈現一種既實又虛的狀態，不免讓很多人都處於一條很寬的邊界帶（border zone），不論是骨子裡是客家、外顯已經不是客家，或是骨子裡完全不是客家、但外顯很客家（或表現得很客家），基本上都直接、間接地膨脹邊界範圍。在標

誌這些「新」客家人的同時，如何友善地面對「去客家」以及不願被鼓勵進行身分認同的人，這是在族群運動過程中，另一個關於友善治理的課題。政治學者認為，當代台灣客家族群的想像，其實「主要是由相對其他族群的『共同社會位置』、而非已經不復存在的內部『共同文化特徵』之標準」所界定出來（王 2018a: 280）。雖然政府與民間皆努力為「內部共同文化特徵」的挖掘與確立，提出各種可能的方案與實踐，然而卻免不了成為一種「後設」的建構，先預設了「客家是什麼與有什麼」，然後努力去讓那些歷史或元素，變成「客家的」歷史或「客家的」文化。作為文化治理者，先射箭再畫靶自然有其預算編寫與績效指標上的考量，希望藉此具體掌握並達成目標，但本文指出，要不要認同客家涉及資源分配，也意謂很容易造成不同族群間對於政治資源差異的爭議。

最後，本文認為「台灣客家族群建構工程」正在透過形象重建與強化客家生存區域的產業鏈，提供「客家身分認同」一個同時包括精神層面的認同歸屬、經濟層面實際利益，並想辦法讓這兩者形成相互正向回饋的迴圈。「新」客家人其實是一種認同政治，雖然一直不乏有人主張必須給予客家人實質的教育權益、社會福利以催化更多且更穩固的客家意識與客家認同，但這些主張直接涉及社會不同群體之間的資源分配合理性，以及根本上「客家人」並沒有法定身分的實際問題。而且，既使血緣看似屬人主義，但血緣依據的絕大多數是根據客家祖源傳說與族譜記載，其實也偏向屬地主義；現在客家挹注資源也必須透過縣市層級或鄉鎮區層級申請計畫，尤其重視客家文化重點發展區，這種屬地主義同時也讓身分認同政治與地方文化治理政治緊扣互動。

「客家人」不是台灣具有法定身分的「族群」，讓〈客家基本法〉成為定義客家人的最高依據，而〈客家基本法〉則以最高彈性及最大範圍的建構論定義來「詮釋」客家人，並面對當代客家人已大量流失客語能力的現實，將本質論定義下的語言條件剔除，這就形成目前台灣客家政策中相當大的矛盾：既然會不會講客語無關於是否為客家人，那麼客語的保存就是語言本身的事情，也就難免面臨逐漸偏離「客家人就要講客家話」這個 1980 年代「還我母語運動」的重要核心思想。然而，經由放棄語言作為條件的身分識別標準，確實也安撫了許多已經不講客家話的「血緣客家人」重回客家認同的懷抱，而也讓不會講客家話的「部分客家」，在有利於己或比較不會被負面刻板印象的情形下，願意「浮現」或「被浮現」，像是過去或許是在經紀公司操作下並不被視為「客家藝人」的知名歌手，近年接受客家文化傳播基金會所

發行的刊物《綻花 tien fa^ˊ》(2020年首次發刊,為季刊)訪談,提到自己童年時的客庄生活時光,也就是就等於是宣告具有客家身分。而客委會《台灣客家名人錄》在編輯時依各界提供名單,徵詢這些「名人們」是否同意自己被收錄此書,基本上同意者也都可以說是一個對於客家血緣身分的「現身」,不乏許多讀者在翻閱該名錄時才獲知某些知名人士「原來」是客家人,而也就達到了這個名錄的認同政治效益:讓血緣客家人願意現身認同,也使各界因看到有如此多有名的客家人而提升族群社會經濟和文化聲望。

台灣的客家族群政治,正透過挖深挖寬以包納最多量的隱形客家人,來衝高其在台灣整體政治的聲量和預算分配權,而經由學術界大力推動的客家知識體系建構,亦加入了這個挖深拉廣、並將族群政治作為一項產業的整體工程。然而,從台灣客家社會大量使用「拯救」客家語言、「搶救」客家庄等詞彙,可以看到台灣客家一方面「傳統」急速消失,另一方面正在打造許多新創「傳統」,透過文化資源分配創發著台灣客家人定義的新詮釋。而文化實踐的終極有沒有可能是,鼓勵符合客家基本法定義者,主動在身分證上註記客家身分?已有學者嘗試提出,尚未引起討論,但值得繼續觀察。

筆者長期在台灣客家公共事務中進行參與與介入,某個層面來說,本文為筆者透過公共人類學取徑所提出的階段性研究觀點。然因篇幅有限,無法納入關於行動個體在實踐與認同上的更多民族誌資料,但相關的研究紀錄仍持續進行,自我期許日後將更多的行動個案納入,並持續關注台灣客家政策的相關進度,提供了解台灣客家政策下所浮現的客家人,對台灣客家運動如何回應。

註

- 1) 筆者2018年開始陸續訪問早期學生客家社團的參與者,包括台灣大學、東海大學、清華大學、交通大學等。尚未完成全數計畫內容,故仍未公開發表。
- 2) 像是台灣在清代初期曾經使用語言來作為族群界線的劃分準則,但隨著19、20世紀戶籍登錄方式的演變,逐漸以祖籍行政省分(即地域分類)取代語言來分類人群,於是許多閩籍客家人、或粵籍福佬人,往往會夾在省籍與語言族群的認同陣營之間,策略性地有所偏好。
- 3) 筆者於2017年與郭世杰、徐孝晴的田野調查。於2021年由郭世杰進行發表。
- 4) 筆者於2019-2020年間針對石門練的族譜與社會史,進行田野調查。然而因為原來的居住聚落用地在1960年代已被國家工程徵收,所以族人目前分散居住在台北盆地其他地方。相關研究成果於2022年由筆者進行發表。
- 5) 筆者於2013-2015年間在該客家人社群中進行田野調查,部分資料已於2015年和徐孝晴共同進行發表。見《全球客家研究》第5期。
- 6) 筆者於2012年2月11日於「搶救客語大遊行」現場進行田野紀錄,此次活動由高雄市政府客家事務委員會主辦,而當時的高雄市客委會主委會是1990年代發起大專院校客家學生社團的

其中成員。

- 7) 例如 2019 年正值台灣 2020 年大選年的競選期間，就有基隆市議員候選人張之豪在自己的粉絲專頁 (Facebook) 上，張貼一份公開的文章 (2019.7.18)，提到他接到客委會來電，問他是不是客家人，他猶豫了很久，想起母親祖先的原鄉是福建詔安，而且小時候還學會用一句客家話跟外公撒嬌索取零用錢，但舅舅說小時候是住在客家人隔壁，他們不是客家人，但又說在拜祖時會用客家話。他認為過去社會對客家人有刻板印象，所以讓客家人選擇福佬化或隱藏起來。現在客委會提出客家人定義，客家人也沒有特殊的社會福利或現在也不再是弱勢，是不是客家人可能就是一種語言保存的課題。所以他現在被客委會詢問時，覺得到底是不是客家人，可能還要回家跟長輩好好溝通看看。最後他還反問讀者粉絲，所以他到底是不是客家人？資料來源：https://www.facebook.com/JihoTiun/posts/2505739706142749?comment_id=2505837182799668&comment_tracking=%7B%22t%22%3A%22R%22%7D (擷取日期：2020.8.23)

參照文獻

〈中文〉

財團法人中央通訊社編

2020 『台灣客家人名錄』新北：客家委員會。

洪惟仁

2019 『台灣社會語言地理學研究第二冊——台灣語言地圖集』台北：前衛出版社。

洪馨蘭

2015 『敬外祖——台灣南部客家美濃之姻親關係與地方社會』桃園：國立中央大學出版中心，台北：遠流出版社。

洪馨蘭·徐孝晴

2015 「台灣屏東市頭分埔北客的聚落化過程及其能動性」『全球客家研究』5: 35-84。

黃應貴

2018 「族群、國家治理、與新秩序的建構——新自由主義化下的族群性」黃應貴編『族群、國家治理、與新秩序的建構——新自由主義化下的族群性』pp. 1-58, 新北：群學出版社。

客家委員會

2017 『105 年度全國客家人口暨語言基礎調查研究』新北：客家委員會。

賴志彰

2016 「彰化縣客家民居的地域性風格」『彰化文獻』21: 7-20。

李文良編

2019 『成為台灣客家人』(台灣史論叢·客家篇) 台北：國立臺灣大學出版中心。

李亦園

1970 『一個移植的市鎮——馬來亞華人市鎮生活的調查研究』台北：中央研究院民族學研究所。

廖志軒·莊英章

2018 「新竹地區竹塹社民與客家漢民的互動——竹塹社錢皆只派下客家化的探討」莊英章·黃宜衛編『客家移民與在地發展』pp. 193-232, 台北：中央研究院民族學研究所。

林開忠·李美賢

2006 「東南亞客家人的『認同』層次」『客家研究』1: 211-238。

林衡道

1963 「員林附近的『福佬客』村落」『臺灣文獻』14(1): 153-158。

林修澈

2016 『我國族群發展政策之研究』台北：國家政策發展委員會。

馬躍·比吼 (Mayaw Biho)

2011 『來歸六堆常民人物誌 10——Una 是客家人嗎?』(DVD) 屏東：客家委員會客家文化發展中心。

麥留芳

1985 『方言群認同——早期星馬華人的分類法則』台北：中央研究院民族學研究所。

潘英

1995 『台灣稀姓的祖籍與姓氏分布』台北：臺原出版社。

邱彥貴

2007 「福佬客篇」徐正光編『台灣客家研究概論』pp. 62-88, 台北：行政院客家委員會·台灣客家研究學會。

邱彥貴·吳中杰

2001 『台灣客家地圖』台北：果實出版社。

邱彥貴·廖英杰·林怡靚·彭名琄·吳中杰·蔡心茹·廖正雄

2006 『發現客家——宜蘭地區客家移民的研究』南投：國史館台灣文獻館。

台灣客家公共事務協會編

1991 『新个客家人』台北：臺原出版社。

王甫昌

2018a 「由文化、地域到族群——再論當代台灣客家族群意識的現代性」莊英章·黃宣衛編『客家移民與在地發展』pp. 234-300, 台北：中央研究院民族學研究所。

2018b 「群體範圍、社會範圍、與理想關係——論台灣族群分類概念內涵的轉變」黃應貴編『族群、國家治理、與新秩序的建構——新自由主義化下的族群性』pp. 59-141, 新北：群學出版社。

王保鍵

2018 「客家基本法之制定與發展——兼論 2018 年修法重點」『文官制度季刊』10(3): 85-113。

吳錦勳

1991 「客家——做為一種運動的理論性嘗試」台灣客家公共事務協會編『新个客家人』pp. 56-61, 台北：臺原出版社。此文為臺大客家研究社社刊《客家》發刊詞。

夏曉鵬

2018 「解構新自由主義全球化下的『第五大族——新住民』論述」黃應貴編『族群、國家治理、與新秩序的建構——新自由主義化下的族群性』pp. 311-353, 新北：群學出版社。

許嘉明

1973 「彰化平原福佬客的地域組織」『中央研究院民族學研究所集刊』36: 165-190。

許維德·張維安編

2019 『客家、認同政治與社會運動』（台灣客家研究論文選輯 5）新竹：國立陽明交通大學出版社。

徐正光編

1991 『徘徊於族群與現實之間——客家社會與文化』台北：正中書局。

葉德聖

2013 『您不能不知道的台灣客家運動』台北：五南出版社。

曾金玉

2000 『台灣客家運動之研究（1987-2000）』台北：台灣師範大學公民訓育研究所碩士論文。

張智欽·韋煙灶·林雅婷

2009 「祖籍的空間分布特性與歷史地理區域形塑之關聯性探討——以楊梅及新屋地區為例」『人文及管理學報』6: 95-132。

鄭依憶

2004 『儀式、社會與族群——向天湖賽夏族的兩個研究』台北：允晨文化出版社。

鍾肇政

1991a 「新个客家人」台灣客家公共事務協會編『新个客家人』pp. 16-18, 台北：臺原出版社。

1991b 「邁向光明未來」台灣客家公共事務協會編『新个客家人』pp. 19-21, 台北：臺原出版社。

1991c 「我們不是『隱藏』人——龍潭鄉客家文化大展後的省思」台灣客家公共事務協會編『新个客家人』pp. 22-25, 台北：臺原出版社。

1991d 「硬頸子弟，邁步向前」台灣公共事務協會編『新个客家人』pp. 26-28, 台北：臺原出版社。

鍾鎮城

2019 「高雄雙語雙文化教育的實施與挑戰——演講實錄」（洪馨蘭整理）高雄市政府教育局「高雄雙語教育論壇」2019 年 6 月 1 日。

莊英章

1994 『家族與婚姻——台灣北部兩個閩客村落之研究』台北：中央研究院民族學研究所。

〈英文〉

Astuti, R.

2006 *People of the Sea: Identity and Descent Among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, M.

1968 The Hakka or “Guest People”: Dialect as a Sociocultural Variable in Southeastern China. *Ethnohistory* 15(3): 237–292.

Comaroff, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

Fukuyama, F.

2018 *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Hung, H. L.

2009 Hakka Consciousness and the Ideal “Hakka Women”: Matrilateral Ancestor Worship as a Cultural Invention in Liu-wei, Taiwan. Presented in “SEAA & TSAE Taipei 2009 Conference.” Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei.

Ranger, T.

1997 The Invention of Tradition in Colonial Africa. In R. Grinker and C. Steiner (eds.) *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, pp. 211–262. Hoboken: Wiley-Blackwell Press.