

# 有「夢」最美： 族群認同與承認政治\*

莊雅仲

交通大學客家文化學院人文社會學系

---

本文將探討一個新的少數政治，其間族群被理解成是多元文化表現的根源，而民主則提供了這些具有創造性的與另類想像的文化表現的舞臺。這個把族群視為是想像異質性的創造過程的看法，將民主推展至 Charles Taylor 所說的「承認政治」的階段。本文將探討臺灣社會裏的兩個有關族群承認政治的案例：其一是有關邦再人的部落主義實踐，本文重新挖掘了一段令人震驚的且被湮滅的過去。其二則是常被筆者稱為「客家基進主義」的文化復振，顯現出臺灣漢族認同的異質性。在這兩個案例裏，筆都發現某種形式的族群之夢。在這些夢裏，長期遺失的文化價值從過去陰影裏重新被激盪出來。而在這些激盪裏，承認政治是日常的意義再造過程，其中總有很多具爆發性的文化遭遇。本文談論夢的過程，試圖尋找與定位這些認同政治裏的未知力量。

關鍵詞：族群，承認政治，多元文化主義，邦再，客家

---

---

\* 感謝拉黑子和鍾永豐引導筆者進入邦再和客家世界，Lakal Makor 老頭目和徐正光教授提供進一步的意義思考線索。感謝在 Makotaay 部落田野調查期間所有協助我的部落長輩和朋友，尤其是我的邦再 ina Nogi 和李昌啟大哥，也感謝藍博洲和陳板接受訪問。感謝林秀幸、許維德、張翰璧、黃宣衛、陳淑容在本文初稿階段提供修改意見，本刊匿名審查者也提出非常有用的批評。感謝行政院原住民委員會和客家委員會的經費補助，促成蔡中涵、李宜憲和筆者的合作研究，以及張靜方和李杰穎的協助。

族群概念在戰後的臺灣社會就像是雙頭怪獸，第一面呈現的是愛恨交織的形象。在漫長的戒嚴時期，族群並不成為概念，最接近其語意的「族」這個字，也只有在偉大的中華民族需要各「族」來顯現其文化融合的無邊力量時，才會被提及。但是這個禁忌同時也暗植了不滿的因子，「外省人」與「本省人」的分類概念在高壓統治下仍然不脛而走，形成了所謂的省籍情節，更發酵為中國意識 / 臺灣意識的新政治問題（施敏輝 1988），戳破了文化融合的假象。

省籍在臺灣漫長的威權政治過程扮演重要的區分根據。陳光興在《去帝國：亞洲作為方法》（2006）試圖說明本省人 / 外省人政治牽涉的冷戰結構問題，尤其是嵌在區域政治的歷史記憶的衝突。日本殖民主義與戰後美蘇冷戰架構分別幫助形塑互不共量的本省人與外省人的歷史記憶，因此在某一層次上這個省籍問題成為國族國家雖然試圖控制卻無法一手掌握的刁鑽情緒結構。省籍問題因此是比統獨問題更為潛藏與內在的情緒糾結，陳光興這麼認為（2006）。王甫昌的《當代臺灣社會的族群想像》（2003）主要將省籍問題放在國民黨在臺灣的威權統治造成的結果中來看待（可參考《族群關係與國家認同》（張茂桂等 1993）裏的類似論證），這個結果在後解嚴時代繼續發酵分歧，衍生出再生的臺灣意識、客家認同、原住民與新住民的身分問題。

相對於之前學者對省籍的強調，本文想要說明戰後臺灣的族群問題在省籍之外的另類面向。雖然政治立場或有不同，學者們大致都肯定戰後的臺灣政治，省籍問題比起統獨問題是更為潛藏與內在的情緒糾結，但也都認為此二分不足以描述後解嚴臺灣的族群認同經驗。不過大部分的診斷卻忽略提供不一樣的族群認同圖像與研究途徑。像陳光興的歷史記憶說，忽略臺灣戰後發展的歷史層次與族群遭遇其實更加複雜，而王甫昌認為後解嚴臺灣的多元文化政治發展，其實還是錯置了歷史，這個多元性其實早存在於臺灣漫長的宰制歷史過程中，而且起了很重要的社會影響——包括集體的與個人的回應。這些忽略牽涉到論者無力檢視族群問題牽涉到個人認知、情感與道德的多重面向。

因此，本文案例分析要表達的是，在二分的省籍分類概念外，族群尋到了一個另類呈現的空間，或者說是它的第二面。本文牽涉到「族群」印記與個人 / 集體認同追尋的關聯，以及從這些追尋過程考量的一個差異與道德政治。在這裏，族群被理解成是多元文化表現的根源，而民主則提供了這些具有創造性的與另類想像的文化表現的舞臺。在本文裏，我將從臺灣社會一個形式的多元

文化主義談起，探索這個多元論述如何激起族群文化追尋，卻又無法完全涵蓋這個追尋所帶出來的不同的異質力量。

這個把族群視為是想像異質性的創造過程的看法，將民主推展至 Charles Taylor 所說的「承認政治」的階段，「意指人們了解他們到底是誰的政治過程，到底人的基本定義特質是什麼」（Taylor 1994: 25）。Taylor (1991, 1994) 將這個強調「真實性」(authenticity) 的理想——追尋個人在群體生活中的某種連帶感和意義感，視為是當今民主政治不可或缺的一環，重視文化生活的必要性，並願意為其挺身而出。德國哲學家 Axel Honneth (1995: 7-8) 則認為這個文化平等之爭其實只是古典政治理念的再生，例如共有性與道德性理念，這些理念可以追溯至希臘時代，但卻在當代強調算計的政治論述裏遭到漠視。Honneth (1995: 92-130) 希望透過強調自信、尊敬與成就的互為主體的承認模式，重建一個社會衝突的道德邏輯，認為只有在愛、權利和團結的經驗中，才可能完成一個倫理生活的形式概念，也就是道德性的完成。

本文將探討臺灣社會裏的兩個有關族群承認政治的案例，以瞭解個人經驗如何成為文化意義與價值浮現 (Honneth 所謂的承認掙扎) 的場域，又如何在既定 (但變動) 的社會結構中提供互為主體理解的基礎。其中之一是有關邦再 (Pangcah) 人 (漢文通常稱為阿美人) 的部落主義實踐，重新挖掘了令人震驚的一段被湮滅的過去。邦再是臺灣人口最多的原住民族群，大部分的族人原居於東岸，雖然很多人口已外移至全國的都市區域。另外則是常被稱為客家基進主義 (Hakka radicalism) 的文化復振，<sup>1</sup> 顯現臺灣漢族認同的異質性。自從客家族群自 18 世紀開始大量從廣東搬進臺灣開始，就和主要來自福建的福佬族群形成某種競爭與緊張關係，所以雖然戰後經歷漫長的國民黨戒嚴統治，兩個族群同受一定程度的文化與語言壓迫，解嚴後的客家認同卻必須視為是一種雙重意識的覺醒過程，必須同時處理威權時代的政治壓迫與長期與福佬人的族群敵意。

在兩個案例裏，我都發現某種形式的族群之夢，在這些夢裏，長期遺失的文化價值在個人經驗的過去陰影裏重新被激盪出來。在這些激盪裏，承認政治

1 1980 年代的文化研究者為扭轉 radicalism 原本的中文翻譯——「激進主義」的負面意涵，特別呼籲改譯成「基進主義」，取其英文字裏的根基意涵 (傅大為 1990)。

是日常的意義再造過程，其中總有很多意想不到、說不出來的與無從體驗的遭遇。本文談論的夢的過程，則試圖從這個個人經驗與文化意義的遭遇中尋找與定位這些未知的力量，以及這些失落的力量如何持續和一個既存（但變動中）的社會結構對話，以完成某種道德的行動。

邦再部落主義和客家基進主義都顯現出認同政治的複雜性，Nancy Fraser 將此複雜性放在她所說的「後社會主義的情境」裏，認為「馬克思主義透過財富重分配以達到普遍解放的想法，慢慢轉成某種文化主義，僅強調差異性，卻很少談道德與正義」（Fraser and Honneth 2003: 27）。Fraser 反對 Taylor 或者 Honneth 對承認政治的看法：如前所述，雖然 Taylor 和 Honneth 都試圖追尋當代政治中的道德邏輯（Taylor 1991; Honneth 1995），Fraser 認為 Honneth 的相互主體的承認模式，不足以提供一個規範性的社會理論，批評 Honneth 只將社會視為是經驗世界與承認秩序，忽略了其他形式的結構整合，社會理論的道德邏輯不能化約成認同過程的倫理問題（Fraser and Honneth 2003: 198-236）。她的改善之道是從中找出「方法來降低重分配和承認政治的衝突」（同上引：31），所以可以同時達到兩種過程的政治目的。這個綜合主義必須強調現況的改變，而非肯定。Fraser 的批判會幫此文歸結出族群性的創造，不只是互為主體的詮釋分離 / 融合，而且還是道德批判的衍生過程。

## 多元文化主義及其不滿

筆者未曾想過會陷入邦再和客家的夢境裏。2000 年時我到花蓮教書，親身體驗原漢混居的社會生活，隔年剛好有機會參與行政院原住民事務委員會一個有關挖掘原住民重大歷史事件的計畫（當時由蔡中涵立委主持），因此可以進入 19 世紀清朝部隊和東岸邦再部落的一段爭戰過程以及後來的屠殺悲劇。幾年之後，我搬到新竹任教，這一個看似沒有歷史的科技城，其實在許多科技大樓占據的土地上，有著客家先民們手胼足數不盡的開墾痕跡。剛好行政院客家事務委員會找我的機構合作一計畫案，因此讓我有機會認識客家被誤解，甚至因此變成隱形人的一段謎樣的歷史。

原住民與客家問題，是臺灣政治場域裏的兩個主要的少數族群關懷。在福佬人主導的民進黨的本土文化運動大戰外省人主導的國民黨的中華文化道統體制的過程裏，原住民和客家認同悄悄登場，促成了「四大族群」論述。這個多元文化主義的藥方似乎暫時平息了以「福佬民進黨的本土論」和「外省國民黨的中華民族論」為名的族群鬥爭（參考趙剛 1994）。雖然人類學家陳奕麟（Allen Chun 2002）指出這個多元論的偽善與不足，但這個藥方的確在公共與私人生活中引起不同的迴響。

這些迴響包括泛原住民運動與客家文化復振運動，也促成政治體制的調整，中央和地方政府都分別成立了原住民和客家事務相關的委員會。原住民雖然只占全國人口不到3%，官方認定的就有超過10種以上的部落文化與語言來源，更不用說最近的都市化產生的新文化表現。這個異質性卻在1980年代末期產生出一個泛文化運動，要求還我土地與回到部落。謝世忠（1987）說明了這個泛原住民運動在民主化過程的形成因素與組織動力。許木柱（1990）更強調原運基本上是在文化和經濟弱勢結構下的原住民本土運動。在另一個認同政治戰線上，某種客家意識也浮出檯面，要求還我母語，廢除國民黨的壓制性語言政策。這個語言運動某種程度團結了散居不同區域的客家人口，並且很快轉變成長期的客家認同運動（張維安、徐正光、羅烈師 2008）。

這個族群多元論的形成當然也遭受批評：現任政治大學臺灣文學研究所教授孫大川（2000）就批評這個多元論還是漢人中心，想要以此漂白漢民族征服原住民族過程的這段野蠻歷史；另一方面也忽略了泛原住民認同和部落主義之間的辨證過程，這個單一的原住民認同的形成其實蘊含著一段長時間的殖民歷史。一方面這個分類無法讓人進入臺灣族群政治的複雜性，另一方面則讓人誤以為解決族群政治問題只成為在這個架構下計算人口比例的數學問題。這些都阻礙了我們從一個特殊的歷史與心靈發展過程來談論臺灣族群政治的企圖。對孫大川來說，原住民的困境必須要從一個文化心理學的觀點進入，從中理解歷史與經濟帶來的結構性歧視，及因此產生的自我認同的失落（同上引：180）。歷經百年來不同政權的「再現」政治，原住民各族被形容為「生、熟番」、「高砂義勇軍」、「山地同胞」等歧視性的形象，在人／非人、文明／野蠻的二分結構中被定位，這因此使得1980年代後的原住民運動，旨在打破這些偏頗的詮釋與凝視。丘延亮（Chiu 1994）更大膽地將此原運論述視為不斷反體系的基進

民主的實踐。人類學家黃應貴（1991）則從東埔布農部落的新宗教運動裏看到日常生活裏的行動者，如何在意義重構的過程中回應本身社會的危機。

客家政治評論者楊長鎮（1997）則認為，這個族群多元論只不過是新舊民族主義的一個派生出來的說法，仍然無法揭露甚至抵制造成少數族群污名化的體制與日常權力：「早期臺灣的客家論述……將臺灣客家歸屬到具有光榮印記的中國客家主體內，透過這個程序在中華國／族內安立了臺灣客家族群」（同上引：28），而「新的客家人的論述內在地是為多數族群主導的新國／族運動所間接策動的問題提法，本身即為一種不對等族群關係的反映」，如果多元文化論述沒有辦法提出新族群關係下有主體性思考的國族論述，「就很難避免族群整體性在新舊國族主體下被撕裂的命運」（同上引：29-30）。

我對臺灣族群政治的經歷開始於這些保留的說法，不過卻是在一個受到高度關注的歷史關鍵點上。2000年第一次政黨輪替時，民主進步黨的陳水扁總統允諾一部可以提供原住民高度自治權的基本法，也答應建立承認與保護客家傳統的開放性文化政策。在這個歷史脈絡裏，前述所說的機構安排引導我進入稱為 Makotaay（國語稱為港口）的邦再部落，位於東海岸的秀姑巒溪口附近，這是我首次聽到當地人告訴我的 Cepo 事件。Cepo 是事件因此得名的謎一般消失的部落，我和一位歷史學家李宜憲合作（2005），目標是取得部落老頭目 Lekal Makor 對該部落和事件的口述史，並加以翻譯、整理與詮釋。另一方面，2004年時我也開始在客委會的補助下研究客家意識的形成，因此注意到消失的客家人（所謂客家隱形人問題），讓我好奇的是新近的客家熱潮怎麼樣可以放在這個隱形歷史來看待。

這兩個案例觸及臺灣族群問題的敏感地帶——尤其是因為長期的征服、殖民主義、威權統治和族群敵意蘊釀出來的緊張。孫大川（2000：145）就嚴肅指出原住民在經歷幾百年來的殖民壓迫與再現的暴力後，面臨自我建立的困難。社會學家徐正光（1991）則指出客家的隱形問題應是首要得深入探討的現象，以了解在長期污名以及歧視的社會環境下，新客家認同如何形成。

本文討論的消失的 Cepo，基本上在部落裏就激起這樣的矛盾情節，一位返鄉的部落青年 Rahic 著力深入這個歸屬感的困境。我第一次遇到 Rahic 是 2001 年 7 月的某個晚上，大概是我住進 Makotaay 部落後的幾天，雖然只有幾天的時間，我已經聽聞許多人談到這位返鄉青年的種種試圖振興部落文化的故

事。他當時正在一位同年齡階級的成員（selal）家吃飯，看到我，有人介紹我是來調查大港口事件的大學教授。「這個事件應該稱為Cepo事件」，Rahic糾正我，「整個事件牽涉人性的最底層」。這是我第一次聽到Cepo這個字，當晚因為人來人往，我沒有機會細問。

在客家戰線上，因為參與客委會計畫，我開始接觸到近幾年試圖面對客家消失的過往的許多論述，深入閱讀客家污名對自我建立的戕害。事實上，當我在1997年進行博士論文研究時就有機會近身接觸客家議題，有一次接受美濃愛鄉協進會的邀請演講，當晚住在協會工作者鍾永豐的三合院家裏，當時鍾永豐和他的同志們帶領反對美濃水庫興建的運動，已經引起全國性的注意，也因此刺激討論客家文化認同的問題（美濃愛鄉協進會 1994）。鍾永豐過來聊天，談到他大學時的運動經驗，後來到美國佛羅里達留學，學成後回來加入同鄉反對水庫計畫。在美國唸書時他愛收集爵士和不同的世界音樂，就在這些社會關懷音樂的環繞下，我也因此神遊了一位運動者穿越家族、族群、地方與國界的成長歷程。

這兩次接觸為我打開了通往邦再和客家認同的大門。在晚餐邂逅的隔天一早，我正和同年齡階級同學們在部落外的山坡上砍竹子，準備給馬上就要舉行的豐年祭（ilisin）使用，Rahic開車過來找我。我坐上車，Rahic沿著濱海公路往北開，沿途他告訴最近10年在部落學習文化的心得，他曾在臺北過了10年的遊蕩生活，並學做室內設計。回到部落，他開始雕刻，希望創作可以將他帶回過去的部落精神裏。我靜靜地聽，跟他到處跑了一天，辦這辦那。當夜幕降臨，我們往回家的路上開去。

也許是夜色的關係，Rahic開始吟唱出部落的歷史：「英雄Kafoo'k領導部落青年迎戰清軍，悄悄地溜到敵軍戰線的後面。敵人兩面受敵，戰況激烈，秀姑巒溪水都染成了紅色。智慧的頭目Mayawaping登上高塔，親眼目睹勝利……」。隨著Rahic的字句，一場血戰的意象嵌進我的腦海。「一對兄妹乘著一個大白，漂洋過海，航向月亮。他們沒有水喝，只能舔取彼此的眼淚。就在絕望中，他們看到了陸地，上岸的地方就是現在部落外的月洞」，Rahic突然改變了主題與聲調，空氣中飄著淡淡的悲傷與浪漫。我舉起了頭，看到高掛的月亮，就在山海之間。

不像上面所說的快節奏與充滿感性的邦再遭遇，我進入客家的異想世界則是和鍾永豐長談之後的七年，以學術之名為之。為了進行客委會的計畫，我重新打開徐正光編輯的《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》(1991)。這本書的出版在1990年代初期，算是相當具有爆炸性的批判力，重新翻閱，我特別注意徐正光(1991:5)在序文裏提到的隱形客家的問題：

在臺灣，客家人常被稱為社會中的隱形人。他們在一般的公共生活中可以很流利地使用北京話或閩南話，但很少或避免使用自己的母語；在社會在政治運動上，他們較少參與，或即使積極的參與，他們也儘可能不凸顯作為一個族群的客家人的身分。……表面上看起來，面目模糊的隱形人身分和強烈的族群認同意識呈現出難以調和的矛盾，但他確實是一個活生生的社會事實，他不只是客家族群的集體面貌，也具體表現在客家人的個別行為中。

相對於原住民文化在漢人政治與經濟操作下的被凝視與被操弄，客家問題也許是臺灣族群脈絡中，第一個隱匿性的認同互動政治，也就是說客家認同某種程度上普遍性地可以在主觀過程中加以掩蓋，相關的個人因此可以「偽裝成」(pass as)當下易被接受的身分。邱彥貴與吳中杰的《臺灣客家地圖》(2001:22)也有一段描述講到隱形化現象：「你是竹科的電子新貴，偶爾到殘存在園區鄰近的三合院與山林間散步，黃昏中有那麼幾聲提醒老伴或孫子吃飯的呼喚，這是在南部長大的你未曾聽過的語言……。久了你才知道，身旁有些同事也和他們一樣，是本地的客家人」。

這個隱形技術的出現某種程度反映了戰後臺灣的特殊政治與經濟環境，國語成為義務教育下普遍可學與強制要學的日常語言，雖然對母語運動者來說，這個壓制性的政策造成許多年輕人母語學習的阻礙與文化傳遞的斷層，但是國語的普遍使用，也使得客家的隱形認同策略成為可能，聽音辨族對戰後出生的(漢)人並不大可行。加上1960年代之後因工業化造成的全臺大遷徙，也使得居住地的印記減到最低。種種可能，促成了客家的隱形化認同。

不同於許多以負面逃避觀點看待客家隱形化問題(丘昌泰2006)，徐正光是第一位試圖從戰術角度探討隱形現象的學者，「隱形」作為某種策略性的不

見，其實常是具相對主動性的隱匿偷襲（stealth）過程，以避開不利環境下的負面評價——即所謂的刻板印象，「這是客家人在歷史結構條件的約制下，為了族群延續和個體生存，所作的一種集體抉擇和自處之道」（徐正光 1991：5）。這個特殊的集體歷史開啟了客家雙重意識的運作空間，促成一個嶄新的族群文化表現。

## 夢想族群

從這些個人經驗與文本閱讀中窺視到的潛藏聲音與力量，讓我感到震撼。就在那些關鍵時刻，潛藏的族群雙重生命探出水面，搖動了似乎不可挑戰的多元文化主義，並將我帶入既遙遠又真實的族群夢想裏。

在我真的有機會訪問到 Lekal Makor 老頭目之前，我花了許多夜晚聽 Rahic 談他個人返家的故事。在他的工作小屋前面，Rahic 愛談他的邦再之夢：每天清晨，當他剛從睡夢中醒過來，他會望著湛藍的海，海感覺和山是這麼靠近，卻又延伸至一望無際的遠處，這時就像又回到夢裏。Rahic 特別告訴我，這個白日夢境，就像是新生的嫩葉，這麼脆弱，卻又蘊含無限希望。夢在一般用語裏，代表與事實相對的心理現象，雖不盡然是事實的相反，至少是事實的變形。不過在 Rahic 講出的邦再用法裏，夢卻代表一種傳承關係。從過去到現在，從長者至青年，夢的說出與詮釋代表一種技術的純熟與智慧的結晶：一方面是對過去的了於胸，另一方面則是有能力熟練且精采地將它講授出來，提供未來行動的參考。

在另一個時空，另一個夢境向我逼來。在客家文化學院任教，不可能錯過羅香林的著作《客家研究導論》（1992[1933]）。這部作品基本上啟發了臺灣第一代的客家研究者，客家學提倡者陳運棟（1991）就稱羅香林是客家學術的創始者。其實陳運棟早在 1978 年寫就的《客家人》一書，正是羅香林的學術典範的進一步引申。陳運棟在〈客家研究導論〉（1991）一文中，將羅香林的著作視為客家學的代表性成果，並希望從一個全面的客家源流研究中，定義何謂客家人：「由於歷史原因形成漢民族中獨特穩定的客家族群，他們具有共同的利益，

具有獨特穩定的客家語言、文化、民俗和情感心態（即客家精神）。凡符合上述穩定特徵的人就叫客家人，否則就不能稱之為客家人」（同上引：15）。

客家問題的本土轉向和上述的原鄉觀念構成既承續又緊張的關係，邱彥貴、吳中杰的《臺灣客家地圖》（2001：24）裏提到羅香林的《客家研究導論》說到：「《客家研究導論》，以及前後許多客家學者的著作，或者只為了解釋與證明，客家並不是少數民族，而是漢族的一支，不要因為現實的糾紛，將他們視為少數民族，換句話說，就是還沒有進化完全的蠻族。所以就有了那麼值得標榜的高貴來源」。羅香林的著作所代表的客家來源關懷，<sup>2</sup> 在臺灣的客家問題討論上，激起了正反兩面的反應。比較這兩種意見，我們也許可以簡單認定是世代差距的問題，新一代的客家研究與運動者，試圖擺脫原鄉關懷的魔咒，希望可以紮根於本土社會的迫切企圖。不過如果仔細閱讀源流考據的深層社會心理問題，卻可以從中讀出客家文化問題的根源，在這裏我並不想討論源流考據中的對錯問題，我要問的問題是：表現在羅香林著作中的，客家人要證明自己是「純種的漢族」這樣子的急迫性，到底代表什麼樣子的歷史文化問題？因此，重點不在於要證明「什麼」，而是為什麼總是要一直「證明」。

除了促成某種研究典範的建立外，羅香林的這部作品（1992[1933]）值得再從這一個特殊的客家急迫心情的角度加以考慮。透過羅香林所謂的歷史分析與文化特性法，《客家研究導論》斬釘截鐵地結論客家人是正宗的漢人。不過雖然「證據確鑿」，序言卻奇特地提到要解決客家問題就像在「醒著眼兒做夢」：「反正人世間事，除了做夢，還有什麼不空虛的？不做夢，便又有甚歸宿」（同上引：2）。「作夢也吧，反正作夢做到痛快時候，自然也會爬起床來，表演幾套也許不無可觀的戲劇的，看官們也許有多少會毅然地加入舞臺幫著表演的，完一幕是一幕，成一項是一項，死了呢，這夢自然牠會醒的，到也不算什麼可憐的事」（同上引：2-3）。

2 羅香林書中所說四次客家問題的轟動期，充分說明了客家族群遭受的誤解，比如光緒二十六年梅人鍾用齋「誣客作貉」的《四會縣志》；光緒三十一年《廣東鄉土歷史》謂「廣東種族有曰客家福老二族，非粵種，亦非漢種」；民國九年上海商務印書館出版烏爾葛德編的英文《世界地理》，謂「〔廣東〕山地多野蠻的部落，退化的人民，如客家等等便是」；民國十九年廣東省建設廳的《建設週報》刊登短文，謂「吾粵客人，各屬皆有，……分大種小種兩類：大種語言啁啾，不甚開化；小種則語言文化，取法本地人」（羅香林 1992[1933]：4-10）。

不把夢當作無所謂的幻想，對於夢的效用，羅香林有深刻的描繪（1992[1933]:3）：

作夢自然很糊塗的，不過到底牠有一種不可厚非的態度，這就是離開了現實而固執的自身，構成了另一客觀的人格，夢中儘管做戲去吧，然而現實而主觀的身心，卻在深催眠的狀態擱著，登臺後所有的動作，總算是另一人格的動作，現實而自私的身心，決[絕]不會牽涉到所正表演的戲劇，是非美惡一些兒假借不得，現實的人有所畏懼或矇蔽而不敢說的，客觀的人都直說了，你說多痛快呢！這不就是純粹科學的態度嗎？

到底羅香林所說的科學態度之夢是什麼呢？為什麼《客家研究導論》這樣一本試圖澄清客家來源的書會是一場夢？如果這本書證據充分且說理清楚，客家身世之謎不是應該就此豁然開朗？羅香林無意間點出了這個客家之夢會比想像中更難甦醒過來，以便在現實世界「表演幾套也許不無可觀的戲劇」。只是這個尷尬迷離的「現實」真是一個「真相」可以解決的嗎？「現實的人有所畏懼或矇蔽而不敢說的，客觀的人都直說了」，這個直說真的能如此直截了當嗎？羅香林自然知道答案是否定的，否則他不會在書的一開頭發出這樣子的感嘆，在他表演了十八般武藝之後，還說「完一幕是一幕，成一項是一項，死了呢，這夢自然牠會醒的，到也不算什麼可憐的事」。

這兩個案例共同指出：夢代表某種族群畫界過程的文化想像。Fredrick Barth 在他所編的 *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) 裏強調族群成員的共有性最好能被看成「是一個意涵或結果，而非是族群組織的初級的定義特質」（同上引：11）。界線維持事實上是在不同文化的人們社會接觸過程中，才顯得必要與可能，以「標準化社會生活，帶出來相當複雜的行為與社會關係的組織」（同上引：15）。邦再和客家之夢讓我們了解這個畫界過程其實比 Barth 想的更為複雜。Barth 正確地認為產生服膺特定群體價值的共識，不只是共享認同的一群人所建立，其實其他的基本位置也提供一個比較，「以這些原理架構的社會認同，互動就會被典範化與標準化，而界線也會形成來維持與產生大社會系統底下的族群歧異」（同上引：18）。在這裏 Barth 試圖說明族群界線形成的社

會文化條件，然而，上述的族群之夢作為某種社會文化過程，卻可以「擠壓」現實，改變條件，在族群敵意的緊急環境裏，作夢讓意義與價值互相撞擊，使得畫界變成是無法被一手掌控的過程。

Rahic的夢，基本上是有關真正歸屬的困難，在都市或部落空間，怎麼樣可以真的感覺回到了「家」。Rahic和他的族人們回到部落，並非是一個簡單的過程。我在Makotaay的房東媽媽，在回到部落前已在臺北工作20年，回到家後，房東爸爸卻只能每天喝酒度日。小孩們留在都市，孫子們卻慢慢流失母語能力，連帶也無法和阿公溝通。當我在部落的時候，很多年輕人因不景氣失業而回來部落，白天只能獵魚遊蕩，晚上則在卡拉OK喝酒唱歌。Rahic的夢境在這樣的部落脈絡開始顯得深沉。<sup>3</sup>

羅香林的夢，處理的則是一直「作客」的感覺，一直不能定下來，一直在離家的狀態。客家散布於各地，但卻總是受到排斥和歧視（臺灣的福佬 vs 客家，廣東的本地 vs 客家）。雖然羅香林時代「非漢」的誤解，在臺灣的脈絡不是那麼重要，不過客家在臺灣仍然有一段漫長的遭受歧視的歷史，刻板印象加諸於客家產生的污名可能有過之而無不及。這個刻板印象政治有其歷史、政治與經濟因素，徐正光（1991）認為臺灣客家問題可以分為四個方面：（一）客家語言與文化流失，（二）客家形象遭污名化，（三）客家人在經濟與政治上的弱勢，（四）族群衝突問題。徐正光認為因為語言的流失使得客家文化無法自然成長發展，而且客家人的形象長期遭受污名化，例如說客家人是「鎮壓革命的清朝的義民」或是「依附政權的工具」，嚴重影響客家人的自尊與自重，加上客家因人口屬於少數，在政治和經濟上一直居於劣勢。徐正光對客家問題的定義基本上表現出兩個主要的關懷，一個是有關客家文化的再現與發展的問題，尤其是壓制性的語言政策所引起的文化流失與社群潰散問題，另一個則是有關臺灣政治經濟結構上的不公平，這個不公平顯現在族群界線上，因此埋下了衝突的因子。

3 透過建造部落古房舍（Napololan 站立者之屋），Rahic 嘗試帶領部落青年繼續追逐這個夢（參考拉黑子工作室 2008）。

最近的一些研究發現這些刻板印象已經在日常生活的不同層面發酵（張維安、王文君 2005）。<sup>4</sup> 陳運棟《客家人》（1978）書裏收錄的鍾肇政的序，有一段面對刻板印象的生動描述，提到一位年輕閩南籍朋友跟鍾侃侃諤諤長篇大論「客家人是自私的、排外的，優點則是甚為團結。他說他待過的那個單位，客家人占大多數，閩南人有時不免受欺侮，言下似乎猶有餘悸」。對此，鍾肇政解釋（同上引：14）：

那麼這位年輕朋友何以會有這種觀感呢？我想理由很簡單，只因他與客家人的接觸是在客家人眾多閩南人居少數的情況之下。我國幅員遼闊，語言龐雜，因此這種情況是每一個出外人一離開自己的鄉關便多半會碰到的。這一點，相信許多人都有過類似的經驗，不必在此細加說明。

刻板印象絕非只是無關痛癢的街頭巷談，它是權力運作的最前線；刻板印象也不是簡單的對錯可以解決，它總是可以找到佐證「誰的誰，是某某人，就是這樣」，頂多再接個「也不是所有人都這樣啦」；刻板印象甚至可能連它的寄主都不知道其存在，或者無法擺脫其騷擾。這些機制說明了刻板印象無所不用其極的戰術運用過程，它是不宣戰的鬥爭。在殖民統治的脈絡，Bhabha（1986）就曾論證殖民論述的閱讀應從正面或負面意象問題，轉移至了解臣服的過程是如何透過刻板化的策略而成為可能。

面對刻板印象攻擊，隱形策略乃顯現出防衛價值，隱形提供不可多得的反應時間：隱形人策略是一種完全的靜音，因此刻板印象的聲納無法找到其攻擊目標。同樣是鍾肇政的例子：他曾以父客母閩的身分，述說在父親家鄉被親戚

4 從蕭新煌、黃世明編《臺灣客家族群史政治篇：地方社會與族群政治的分析》（2001）一書，筆者試著整理針對客家人的刻板印象操作。對於刻板印象的紀錄，很少能針對說出者（這跟謠言有點像，當我們知道謠言的存在時，大多是受害者試圖澄清的時候），所以反而在客家相關書籍與雜誌上看到最多這樣的描述。蕭新煌、黃世明的書裏收集了不同的客家雜誌（包括客家雜誌、客家風雲、六堆風雲與臺灣客家公共事務協會等）對所謂客家意象與客家性格的討論，比如：（1）保守頑固的邊緣人性格；（2）族群自我分化對立的不團結現象；（3）心胸視野保守畏懼大格局，甚至有「自卑與超越」的族群情節；（4）用人濃厚的關係取向，吝嗇小器有不熱心公益；（5）不重視母語的流失，身分隱形化導致族群生存發展的危機。

加上一個頗含侮蔑意味的稱呼：「反種仔」。而在遠離家鄉的中學就讀，又被閩南同學以充滿鄙視的「客人仔」稱呼。鍾試圖以這個對比說出刻板印象的荒謬可笑，以及隱形策略的用處：「如今想起，雖然覺得可笑，但在當時，稚弱的心靈裏總認為那是一項莫大的屈辱，在往後的歲月裏，祇要是處身在閩多客少的環境，便不免有意無意之間想掩飾自己是客家人的意識」（1978：15）。換句話說，隱形策略是在日常生活創造無數的像羅香林書寫一樣的「是非美惡一些兒假借不得」的想像空間，稍微改變羅香林的話，隱形人策略因此是一種暫時性的進入夢境。

## 出 夢

從夢境出來的過程同時是解放也是躊躇。夢所引起的暫時性的意識消失使得現實的意義結構變得鬆動，如同法國思想家 Paul Virilio (1991) 在其 *The Aesthetics of Disappearance* 裏談到的經常性的意識消失 (picnolepsy)。從這些消失的時刻回神代表和日常現實的感知遭遇過程，因此在完全清醒前，會有片刻的時間，現實和可能性會陷入拔河狀態。清醒因此不是夢境的反面，而是一個中介狀態，在回復意識的過程中，持續地克服具體生命中的不同摺皺。

在 Makotaay，我聆聽 Rahic 的許多夢境，這些不同的夢將他帶往兩個不同的方向。一方面，夢將他帶往更深沉的睡眠狀態，我親自經歷過幾次他的深「夢作」(dream-work)，有一次敘述他如何在緊鄰秀姑巒溪的山中小屋度過可怕的颱風夜，小屋象徵部落僅存的保護與慰藉，狂風卻不放過一絲一毫的破壞可能。不過在這裏我不是要進入這些深沉的心靈作品，反而是要談另一個方向：夢醒時分的背景雜音，試著喚醒當事人。在部落裏，Rahic 的夢得承受不少的懷疑，和他的歷史與文化使命感構成不同程度的衝突與失衡。

首先，Rahic 特別著力組織的返鄉青年，因失業在部落閒晃，對什麼歷史使命一點都不在乎。我目睹 Rahic 一直跟他們談 Cepo 事件，大部分的聽眾都是事不關己的樣子。雖然 Makotaay 的年齡階級制度，比起其他附近的部落，還算有規模，不過也已開始衰退，這導致部落社會結構與意義的崩潰危機。邦再部落基本上以年齡階級構成一個政治、經濟、軍事與文化的共同體。人類

學家黃應貴（1986）曾將臺灣原住民社會分為兩種類型，一為具階級性社會階層，另一則強調平權與個人努力，阿美（邦再）社會屬於第一種，不過和排灣或魯凱族不同的是，阿美（邦再）族無貴族階級，領袖地位的獲得除了氏族淵源外，和本身能力息息相關。年齡組織則是部落的骨幹，分工極細。李亦園說「年齡階級不但是部落成員互助合作的基礎，同時更是全部生產活動的執行團體……階梯體系就如此成為阿美族人一切社會行動的概型，所有男子必須歸納於此一階梯系列中才有地位，所有公共事務必須包括於此一系列內才能推行；只有納於系列中事務是重要的，此外都不被重視或不存在」（1986：243）。因此年齡階級的結構危機也對部落生活造成重大衝擊，影響到作為人（*tamdaw*）的尊嚴，作為站立者（*tireng*）的榮耀（拉黑子·達立夫 2006：109-148）。

其次，大部分的學者沒有觀察到的是，年齡階級其實並非總是運作和諧，這個系統性的間隙複雜了部落決策體系的運作。Cepo 事件一部分就是歸因於這個部落階層與決策過程的不一致所致，青年階級和部落長老間構成了一個微妙的權力平衡。事件過程才會出現英雄 Kafoo'k 不聽部落頭目 Mayawaping 的指揮，擅自作主殺死了漢人通事林東涯，這在後文還會詳述。Rahic 某一程度陷在這個當代版本的不平衡中，尤其是部落權威與權力體系早已鑲嵌在國家、教會與不同形式的居民組織（比如文化協會或社區發展協會）的複雜網絡裏。

除了這些內部雜音打擾 Rahic 的夢境外，在外則有十幾年下來的泛原住民書寫運動讓他掛心。解嚴以來，一個年輕世代的原住民作家開始在主流出版市場書寫部落、文化與社會生活，這個文化運動進行多年，然後和某種本土運動匯流，卻也因此產生更多的疑慮，比如前文提到的四大族群的陷阱，孫大川的批判早已指出：四大族群論述只不過掩飾了臺灣歷史過程中認同衝突的複雜性。我在田野的那段日子，雖然 Rahic 蟄居部落，不過不只一次跟我提到，他對這個大環境文化運動的關心與觀點，到底什麼是原住民歷史，一直是他的焦慮來源。

在漢人傳統裏，歷史通常與官方畫上等號，非官修作品除非有特別原因，最多以野史看待，雖然許多所謂野史常深入人心，但畢竟稱不上正統，也就構不成史料。相對地，西方學科的發展為歷史書寫戴上科學面具，歷史代表史學方法，不達標準的作品，最多以材料看待，甚至棄之不用。雖然這些分辨所謂

歷史與非歷史的標準，不必然與書寫與口語社會的差別有關，不過在兩種社會的遭遇過程，這種歷史標準卻常成為我們採集口述資料的隱含假設。

這樣子的書寫 / 口語二分，進而將口語傳統定位成只有某種模糊過去記憶的社會，某種程度矇蔽我們探討像 Cepo 事件這樣一個文化遭遇 / 衝突。在部落的時後，如果以人類學的角度來看，Rahic 是我的報導人，不過我常常覺得自己只是一個聽講者，聽聞 Rahic 傳述他的部落之「夢」。跟 Rahic 在它的工作室門口的許多「訪談」，讓我感受這個「口語傳統」：故事的形成是一個技藝的學習過程，而故事的講述（通常是一而再，再而三）則因整個部落脈絡而成為可能。Rahic 說他回部落 10 年，追尋本已失去的：這個故事，那個唱腔，然後在拉拉 OK 店裏磨練技術，在木雕藝術裏找尋新的元素。講「故事」因此成為重建部落技藝（記憶）的一個重要過程。

這說明為何 Lekal Makor 老頭目對其「Cepo 事件」敘述的權威性的堅持。在部落聚會裏，有人提出 Cepo 部落年輕英雄 Kafook 可能來自南方的臺東，老頭目有點被激怒地要說話者找個時間來聽他的正版「Cepo 事件」。那一年籌備豐年祭的部落會議裏，老頭目也花了很長的時間講解各年齡階級的任務內容，讓那些一知半解的部落年輕人了解。老頭目也會不假辭色地訓戒參與不夠積極的年輕人。對幾十年未舉行的祭祖大典恢復舉辦，老頭目更是慎重其事的親自帶領長老與年輕人們舉行祭拜儀式，唱出失傳已久的奇妙音符。

我當然不是在說 Lekal Makor 老頭目代表著邦再文化講述的絕對唯一權威，在部落組成與實踐過程中，早已使得這種不容挑戰的權威無法存在，年齡階級雖然構成邦再社會生活型態的基本骨架，卻無法也從來未變成不可超越的身分界線，年齡本身甚至無法單一地構成「權威」，部落承認的智慧與能力的養成和年齡成長構成有趣的平衡翹翹板。Rahic 告訴我，當部落先知們團結了五大氏族，共組 Cepo 部落的前身時，就預言了日後的繁盛，某一方面來看其實不得不歸功於邦再容納差異與強調能力的文化價值。

相對於邦再史詩般的部落主義，客家的出夢則是在無時無刻的刻板印象攻擊下的戰略反擊。徐正光在討論隱形人現象時提到客家人的另外一面——強烈的族群認同意識：「在不同的歷史時段裏，這兩種身分常被策略性地運用，當環境不利於生存競爭時，面目模糊的隱形人身分有助於保護自己，以便作更靈活的調適，但是一旦生存遭受到重大威脅，一種強烈的族群意識遂迸裂而出，

形成熾熱的洪流，使客家人生死以之」（1991：5）。客家隱形人的出擊因此是有關某種重現「江湖」的動力學——有關角度與能量。如同許多客家評論者告訴我們的，十幾年下來的客家運動急迫地強調社會意識，有時甚至不願被劃為「所謂的」客家認同。<sup>5</sup>

持平地說，這些評論者要的是有關客家認同的「社會定義」，這就是我說的「客家基進主義」，強調客家認同的「出現」所具有的社會改造效果。客家意識不只是任何意識，經過長時間面對歧視與壓抑，它被看成是具有某種社會轉換動力，意識的形成同時也對目前的社會現況構成挑戰，以企求一個公平正義與重視差異的社會。客家基進主義具有它的烏托邦傾向，不過其實踐卻根植於非常具體與細微的政治過程，包括政黨的與社會的、公共的與私人的、體制的與日常的。

徐正光（1991）編的書裏，其實已聚集了一群年輕世代的運動者，努力搜尋客家運動的社會使命，包括了藍博洲、楊長鎮、陳板和後來成為美濃運動領導者的李允斐等新生代工作者。最注意這個角度與位置問題的也許要推藍博洲，從口述史出發，他在《紅色客家人》（2003：5）中特別強調日據時代客系民眾反抗殖民政權的剝削：「從史料上可以明顯地看到，在文化協會以降的右翼運動的政治光譜上，在臺灣社會中廣泛地分配在『佃農、傭工』階級的客家人，的確是相對地黯淡無光；然而在左翼的、臺灣人民階級的抗日民族解放運動的重要環節的『農民組合』中，客家系貧困農民與進步知識分子卻留下令人驚歎的、英勇鬥爭的事蹟」。藍博洲刻意突顯客家人反抗的階級性（相對於「右翼」——福佬人的文化協會運動），他在訪談中告訴我：「客家問題就是階級問題」。在〈臺灣客家人的歷史戰歌〉（1991：183）中，藍博洲甚至說：「綜觀臺灣史上客系人民的蜂起，其階級性至為明顯。客系人民蜂起，鮮有鄉紳士大夫地主階級的領導，而皆為貧困農民的蜂起，因此其決心、意氣、勇氣、堅定性、徹底性與進步性也高」。

5 最近的一個例子是林生祥拒領2007年金曲獎最佳客語專輯與歌手獎事件，抗議以「政治正確」但收編式的族群語言分類來界定音樂獎項，忽略族群、語言、音響與社會現實之間的關聯（何東洪2007）。林生祥並將獎金捐給楊儒門與農業團體，提醒大眾注意農業問題。

藍博洲強調族群 / 階級合一的客家運動特質當然受到挑戰，另一篇談客家問題的文章裏說到，同樣是客家運動健將的楊長鎮對社會運動中客家參與的階級與族群問題給予比較保留的描述（莊雅仲 2005）。楊文〈客家運動與客家文化身分意識之甦醒〉（1991）中，他仔細分析解嚴前後的農民與工人運動，在分析了 520 農民運動的發展脈絡後，他下結論：「農運抗爭的激烈、徹底與否或抗爭策略的不同而帶來的分化，與農民生產項目、生產方式在體制環境中的位置有關，而無法證明與農民的族群身分有何關聯」，堅決否認強加的意識形態分化的認定（同上引：189）。對工人運動，他則提醒注意特定的勞動情境，說到：「工運的勃興，與福佬、客家的族群身分看不出有任何關聯。而共同的特質是大型廠場集中處，才是工運較勃興處」，而這特定的條件常和地域的特殊性有關，例如新竹、苗栗的工運廠場，有比較強烈的社區連帶，因此工人意識也較易覺醒，因此認為客家工人有較硬頸的族群特質說法則無法徵驗（同上引：192）。

楊長鎮的分析提供了某個看待階級與族群問題的態度，他當然不是在說族群因素在階級動員上只是次要的，這是一些人可能會有的誤解。事實上，楊在提出一個族群與階級之間相互切割與整合的觀察，在這邊要思索的一個臺灣社會發展問題是，客家問題在階級上如何展現？在閩客問題上，楊長鎮的分析說明，階級問題基本上橫跨族群界線，但這樣的說明並非消除了階級問題，其實反而在告訴我們階級問題的分析必須更細緻地加入文化、地域與新政治過程的一個綜合性的考量，只有在這樣的考量下，階級與族群問題才能統合起來。

楊長鎮（1997：31）因此企求一個具有批判性的族群觀點，而且他認為主流族群的多元視野想像，「有待少數族群的刺激和批判」。換句話說，楊長鎮（1997）認為過去的舊民族工程必須揚棄，所謂四大族群論述必須重新反省，甚至原有的多元文化論述都有嚴重的不足與限制。換句話說，以本文之前的分析來看，族群文化運動至今仍然停留在表面的多元文化論述，忽略了認同政治背後的操作機制，忽略了不同的歷史與在地過程中族群刻板印象形成的權力機制。

客家性與社會性的揉合需要時間與精力進行運動形式的實驗，地域性與族群認同的交叉是另一爭議空間。像投入社區營造的陳板，在《風空主義：金山面社區營造》（2000）書裏，除了介紹金山面社區的客家風味，另外還著重探討

因為新竹科學園區的進駐，造成地方傳統文化被忽視，因此透過提升民眾對社區的認識，希望對科學園區的建立，有除了經濟發展外的思考角度。根據我的訪問，陳板說：「我們會捫心自問，自我批判，大家認為客家人固執，我知道外人覺得這是令人討厭的文化性格，但我卻覺得正因為這個性格，客家聚落才能在經濟衝擊下生存」。

鄉下沒有客家運動，在都市才有。因為都市人有危機，環境不允許客家這樣少數的族群有相同的機會，在桃竹苗的問題不在於文化，而是新的社會衝擊。客家地區的作法是社區營造，城市的社區營造無助於客家運動，可是客家地方的社區營造是很重要的。（作者訪談資料 10 / 13 / 2005）

類似的地域、經濟與族群的糾結，及由此產生的運動動力，構成客家運動的重要主軸。不用說「美濃愛鄉協進會」的例子已經成為進步政治的典範，相當程度塑造臺灣客家如何被承認與看見的過程，也說明了不同角落的客家人此起彼落加入社會改造的行列。

客家基進主義指出客家意識與社會改造運動的緊密關聯，這是臺灣族群政治幾十年下來一個很特殊的發展，社會改造指引族群意識勃興，而另一方面，族群認同提供社會運動的動力。當邦再部落主義帶我深入來自他方的文化形式，客家基進主義則提醒內在的異質性，這些成果可以矯正臺灣族群研究：族群意識過去在社會科學研究中受到不公平的對待，不是將之當作保守反動，最多就是浪漫懷鄉，沒有辦法了解這個認同過程的前瞻性與行動力。反之，我認為臺灣的認同運動，提供一個很好的觀察切入點，讓我們知道族群政治的進步性何在——試圖理解一個具改造意涵的族群意識，可以激發多元元素，進而認識這些元素在社會實踐過程中可以如何轉換成新文化建造的基礎，如同 Stuart Hall (1996) 所言新族群與新認同裏的多元文化表現。

## 證 詞

### 【之一】

在我待在 Makotaay 的最後一個星期，Rahic 帶領我到老頭目 Lakal Makor 在部落上方的住處。這個期待已久的最後顯現讓我覺得害怕，不只因為即將接觸到不同層次的文化價值，而且還因為某種不足的感覺。當沿著石階而上，幾個月在部落的學習仍然讓我感到心虛，身為人類學家，閱讀過的有關邦再人的文化與社會的文獻突然變成一片空白。

在一個客家研究的研討會上，我指出隱形人現象是了解客家問題應該首要去面對的，第一個從學理看待這個現象的徐正光緊接發言，建議筆者閱讀吳濁流的《亞細亞的孤兒》，看看書中主人翁胡太明的經歷。《亞細亞的孤兒》(1995) 一直被認為是最深刻的一部對臺灣人意識在日治時代形成的作品，許多人已注意到這部作品呈現出當時臺灣人在日本殖民主義底下的不滿與矛盾，以及無法認同的焦慮。徐正光提醒我注意胡太明的矛盾情節與飄泊經驗，指出吳濁流真正處理的其實是較不為人注意的隱形認同問題。當時我覺得疑惑。

當我和 Rahic 終於爬完那長長的階梯，Lakal Makor 頭目已在住處前庭等著我們。我們一坐定，Rahic 就等不及發問：「事件為什麼發生？」當我按下錄音機，Lakal Makor 頭目開始述說。另一個場景，我打開《亞細亞的孤兒》，20 年前同樣一本書讓我為了不可得的臺灣認同神傷。在徐正光的建議下重讀，突然吳濁流在殖民情境下的多元意識躍然紙上。

邦再部落主義的秘密馬上就要揭曉，我感到興奮卻不作聲，Rahic 看起來嚴肅無表情。Lakal Makor 頭目說到：「這都是因為兩個人的關係，部落英雄 Kafoo'k 和漢人 Takay-ahay。Kafoo'k 殺了 Takay-ahay」。我保持沉默，內心卻波濤洶湧。已經超過一百年了，部落傳說還是將悲劇歸因於 Takay-ahay 之死，Takay-ahay 的漢名是林東涯，是當時清朝派駐當地的通事。根據李宜憲 (2005)，清軍攻打東海岸的各部落是 1874 年牡丹社事件後的既定戰略。清朝的檔案文件中其實沒有什麼關於林東涯的記載，自然也不是清朝出兵的主因。

Lakal Makor 堅持要說明 Takay-ahay 之死，雖然有點反戲劇高潮，卻讓我的追蹤有了一個現實政治與法律面向的轉向。超過一世紀，部落口傳仍然想解

釋林東涯死亡事件，部落仍然視之為清軍報復的起因，因而導致Cepo舊部落的毀滅。這個不間斷的解釋將過去帶到現在，並重啟審判，而Lakal Makor頭目的口述其實就是證言。<sup>6</sup>

那時候 Takay-ahay 來到大港口，大港口確實有很多敵人，擾亂部落，Takay-ahay 說，我要在這裏當王，我有能力來幫你處理事情，我來監督你，我來管理你，我在這裏當王，負責管理這裏的一切。Takay-ahay 說，我既然在這裏當王，那我要知道這個部落的頭目是誰，我要去問問他，要跟他見面，然後敲定部落的事務溝通。Takay-ahay 就要求見部落的頭目 Mayawaping。

部落一開始其實歡迎這個提議。

部落的人說：那很好啊！如果是為了保護這個部落，保護我們，當然是好啊！這是一件很好的事情，他說他要在這裏當王，那我們就給他當王，讓他試試看。

甚至林東涯提出駐軍的要求，部落會議還是欣然同意。

Takay-ahay 跟 Mayawaping 說：如果只有我一個人在這裏，對抗敵人是夠的，我將帶我的部隊，來到大港口，你身為一個頭目，你跟這裏的族人接不接受，我把我的兵帶到這裏來。那你回去告訴你的部落，到底部落能不能接受我把軍隊帶到大港口。回到部落，Mayawaping 就告訴族人，部落的人說：那很好啊，帶他的軍隊來，本來要保護這個地方，就必需要有軍隊，所以部落是非常贊成把軍隊帶到部落。

但是 Mayawaping 和林東涯第三次會面讓談判急轉直下。

6 Lakal Makor 頭目的口述，由林清盛譯。請參考蔡中涵、莊雅仲、李宜憲（2001）。

第三次傳達消息時，Takay-ahay 說明：我帶兵時，有一個很大的問題，我的軍隊很難管理，我的軍隊會搶奪東西，會偷東西，還有更糟糕的是會搶奪部落婦女，我讓你先知道，不要到時候覺得很奇怪。後來這頭目原封不動的把 Takay-ahay 說的一切話，告訴部落，部落聽了之後認為，既然他來這裏是要保護這個地方，為什麼又說他們會去偷東西或是去搶東西呢，還會搶奪婦女。這樣的話，我們的部落會亂，他們是保護我們，還是搶奪我們，若按照這個方式，我們自己來就好啦，這是部落的決定。

Lakal Makor 頭目下結論說：「這個就是事件最重要的部分，當時 Takay-ahay 如果沒有提到他的兵搶和偷這個部分，部落也不會混亂，因為講了這一些話，Cepo 就開始有了亂象，也就是整個事件的開始」。只是 Mayawaping 不知道的是，清朝攻打東岸部落的計畫早已進行多時（李宜憲 2005）。

## 【之二】

《亞細亞的孤兒》的故事又重新回到我的腦海，飄泊流浪的告白低語掠過。客籍作家吳濁流透過書寫小說中的主人翁胡太明旅行於臺灣、日本與中國之間的經歷，預言式地見證了被殖民者隱其身影的特殊命運。臺灣文學的研究者們早已指出這部小說代表吳濁流本身做為殖民地作家，所感受到的遊走臺、日、中文化間的衝擊：以其虛構的小說情節，作家切切實實地回應了這個身歷其境的矛盾。文學評論家廖炳惠就試著分析吳濁流遊記作品《南京雜感》與小說《亞細亞的孤兒》間交互指涉的問題，相對於《南京雜感》裏冷眼觀察比較的遊記作者吳濁流，小說家則透過情節安排「來演繹臺灣文化認同的兩難與曖昧性」（廖炳惠 2000：292-295）。

徐正光的提醒則更深化了這個殖民史閱讀：客籍作家吳濁流在《亞細亞的孤兒》的敘事安排裏，更難得地為後代客家人保存了一個隱形人的矛盾與抗拒的自我心理分析。雖然時代遷移，這個隱形人的自我分析說明了造成這個偽裝現象的一般性結構因素以及當事人可能的回應方式。書中描述胡太明因為特有的求學與工作經驗以及客語、日語與北京語的多語能力，使得他在日本與中國的移居生活中，得以掙扎運用於現形和隱形之間，因此而產生的不同際遇。因

為特殊的歷史命運，殖民地臺灣人擺盪於雙重的母國經驗中，這些遊歷過程也引領胡太明進入隱形世界。因為不同的時空脈絡與成長階段，胡太明對這些艱困處境的回應說明隱形處境可能的崎嶇發展軌跡。

因為遭受求愛對象日籍女教師拒絕的刺激，胡太明負笈來到東京。首先，這次日本經驗卻使他了解什麼是隱形人，在朋友藍的慫恿掩護下，胡太明因無法在宿舍下人面前表明自己臺灣人的身分，而氣憤自卑；之後胡太明經驗了在眾多中國人面前表明自己臺灣人身分（原被以為是廣東客家人），而遭猜忌排擠的挫折與不解。更因此被朋友藍屈罵是「豎子」（不能共謀大事之人）。

其二則是胡太明的中國遊歷，吳濁流在書中用了相當大的篇幅，處理胡太明這一段複雜敏感的旅程（或是移居）。他努力學習新的生活方式（尤其是語言與價值觀）、工作、戀愛、乃至娶妻生子。雖然期間不乏批評與隔閡，不過和淑春的戀愛與結婚似乎說明了一切不過是可待時間解決的不適而已。就算婚後因價值觀與社交方式產生的巨大爭執，也好像只是尋常婚姻總會有的問題。

## 【一之一】

Kafoo'k 殺了 Takay-ahay。

一直走到長虹橋的上方，Kafoo'k 故意把 Takay-ahay 撞擊石壁和樹頭，Takay-ahay 說：你為什麼要這樣對我，Kafoo'k 沒有回答。

Kafoo'k 突然間告訴他的戰友，再遠一點，我們在那個地方休息，因為 Takay-ahay 非常的重，我們在那邊休息。

Kafoo'k 將 Takay-ahay 放下，就直接往外丟。

因為那個時候的老人家，通常從早到晚都會在集會所，做編織或是魚網等，突然間 Kafoo'k 他們回來了，老人家就問說，我不是派你去富源，你們怎麼那麼快就回來。Kafoo'k 就說：我們沒有到富源，我們只有到半路而已，我們就把 Takay-ahay 給殺了，把他丟到秀姑巒溪，我們就回來。

部落長老們覺得事態嚴重，召開緊急會議。

老人們說，這是 Takay-ahay 的錯，他不應該說這種話，不應該帶他的部落來，為什麼還要把這種爛部隊引進過來，這樣是不對的，但是呢 Kafoo'k 也不對，不管他怎麼樣，你也不要殺害他，所以兩個人都有錯。大陸方面知道之後，就派兵前來 Ciferaracay 設立總部，應該是在臺東一帶。

Kafoo'k 的態度有趣地說明部落老人領導與青年階級間的關係：Kafoo'k 顯然有另外的打算，甚至在部落會議時模仿頭目的話語與語氣，而老人家們則數落 Kafoo'k 不應殺掉林東涯把事端擴大。戰事一觸擊發。

### 【二之一】

胡太明因其臺灣人的身分被捕，一切矛盾終又浮出。在獄中遭偵訊時胡太明苦思，雖然向來沒有掩飾自己的身分，不過心中不免狐疑「是誰去告密他是臺灣人呢？是妻子淑春嗎？她不會這樣愚蠢吧！那麼究竟是誰呢？想起來真是太不可思議了。」雖然胡太明自認為自從到大陸來以後，從來沒有想到要掩飾自己的身分，不過心中的這些疑問卻暗示了胡太明在日常生活愈來愈少人可以直知道其身分的事實，所以被警察知道身分才會是「不可思議」之事。不像在日本時語言會輕易透露身分，愈來愈好的國語（北京話）與娶妻生子的狀態，都使得胡太明不會輕易落入被詢問是誰的情境中，因此也就不須現形。直到該死的中日戰爭爆發！

### 【落幕：故事最後】

兩場戰爭雖然相隔 60 年與千萬里，卻帶來同樣的英雄式悲劇：Kafoo'k 之死和胡太明的失心瘋。

部落口碑史詩般記述了這一個驚天動地的戰爭，頭目同時也是祭師的 Mayawaping 起壇做法，利用荷蘭人遺留下來的大砲，然後自製火藥用於戰役中。最可歌可泣的當然是英雄 Kafoo'k 的故事，從他平日的厲害功夫到戰時的神勇殺敵，只一頓飯的時間就來去 Cepo' 與水尾（今花蓮瑞穗）間，渡秀姑巒溪像蜻蜓點水等等。清軍總共發動三次進攻，不過皆被邦再勇士擊退，第一次戰役在部落附近，頭目祭師在突起的高地上作法，清軍敗走，雙方死傷都不

少，染紅秀姑巒溪水。第二次清軍從成廣澳（今臺東成功）方向攻來，部落設埋伏於今樟原附近溪旁，大約是八仙洞附近，因有天險易守難攻，Kafoo'k率一支小部隊繞過敵軍後方突襲，清軍再度敗走。也有傳說邦再人甚至破壞沉沒了前來馳援的清朝船艦。第三次戰役，部落將防禦戰線幾乎推進至成廣澳清軍總部，戰況激烈，英雄Kafoo'k追擊一名清兵時，遭回馬槍射死。部落族人無心再戰，退散到貓公山（Cilangasan）上，卻遭清軍以計誘殺。

因為受到之前教過的本地學生的協助，胡太明掙脫監禁，偷渡回到臺灣。胡太明的中國期待與想像破滅，但是迎接他的是逃回臺灣之後的無助心情，以及因戰事加劇開始的日本皇民化運動所產生的無解的痛苦。胡太明再度被迫面對同胞「要當日本人」的醜態。「國語」運動、改姓名、穿和服、歌功頌德、志願入伍，胡太明週遭充斥著令人不屑也不忍的皇民化信徒，千辛萬苦假裝自己是日本人，無能為力卻不願同流的胡太明似乎只有瘋狂一途。

## 族群胚胎

Lakal Makor 頭目和吳濁流的證詞顯現了族群的道德政治面向。族群的發明除了像 Werner Sollers (1989: xvi) 說的是特定時空下權力關係的結果外，還是道德性的釐清、求證、判斷與行動的過程。換句話說，他們的證詞說明了族群作為某種文化承認的企求，一定也是一個道德性的胚胎，發展中的價值決斷。

這是為什麼筆者在研究過程中覺得無力，人類學或一般性的社會科學發展對道德想像的兩難立場使得我們沒有辦法了解族群。人類學家將承認視為詮釋過程，文化研究是臆測循環的一個厚實描述 (Geertz 1973)，1980 年代的後現代轉向認為這個詮釋人類學缺乏政治面向，代表另一個權威模式。雖然 George Marcus (1986) 將人類學視為兩種價值並列的文化批判，但是仍然沒有解決人類學如何在社會文化衝突的細微政治中的價值介入問題 (Schepher-Hughes 1995)。

Nancy Fraser 和德國哲學家 Axel Honneth 的辯論強調某種承認的道德政治 (Fraser and Honneth 2003)。Honneth 想用一個分化的承認模式來挽救承

認政治的非道德性困境，要求相關的當事者應該隨時進行深度的自我反思（相對於他者的呈現），反思的模式就是他提出來的愛、權利與團結三經驗軸的相互理解，以做為某種文化自我實現的基礎，達到互信、互敬與互為成就的境界（同上引：189）。但是Fraser認為這個細微的承認政治只能在倫理層面運作（Fraser說這只是有關「好」），但還是無法觸及道德層面的「對」。承認政治的規範性面向只有在考慮造成地位尊卑的政治與制度安排，以及因此帶來的社會參與的不公平情況，其道德性才能顯現。也因為如此設想承認政治，Fraser才認為道德性問題必須連帶加入階級面向的考量：必須進一步檢視有關身分的承認政治和政治經濟面向的重分配間不可分的關係，才能達到參與的公平，形塑一個具有社會轉換效果的承認政治。

本文雖然認為Honneth提供了一個深度經驗介入的承認政治模式，但同時也接受Fraser的批判看法。雖然Fraser分析的是一般性的認同政治的問題，不過其規範性的模式也一樣適用於族群認同政治。Nancy Fraser的綜合主義提供了某種道德提問的詮釋方法。這使得族群性的形成必然是在現實和可能性間移動的道德分析、釐清與行動的生成旅程。這個結論事實上有其民族誌研究的效應，學者視族群性為現實利益與原初意義的糾葛下的形成、轉換與解體，這使得族群研究擺盪於情境論和原生論之間（Geertz 1963；Barth 1969）。Fraser和Honneth的辯論開啟了第三個面向，也就是以道德規範思考為中心的生成理論。

這個道德生成理論將Lakal Makor頭目和吳濁流的敘事帶入現在進行中的道德決斷過程，文化追尋在這裏遇上了政治權力與經濟地位不公平的問題，族群認同政治在詢問「我是誰」的過程中，不能脫離「我應該在社會的轉化過程中變成什麼」的提問。如前所述，Lakal Makor頭目的證詞將百年前的歷史事件帶回現在，並重啟審判。這個再審一方面牽涉到的是文化尊嚴與活力，回答Rahic詢問：到底部落族人如何面對處理Cepo事件這個歷史傷口，Lakal Makor頭目強調在這個非傳統時代下如何促成部落的團結，「這個時代不只有邦再人，還有美國人、日本人、大陸和其他人」，邦再人怎樣可以在「思想上領先他們呢？」Rahic（拉黑子·達立夫2006：230）記錄了Lakal Makor頭目2003年6月18日過世前的最後的願望：「這是最後的開始，我的離開不會帶

走所有的一切，這一切都是部落的資產，是永遠部落孩子的，我以前說得那麼多，我要走了已經，這樣會給部落思考，我這樣走是對的」。

另一方面，這個「思想的領導」更指出部落主義不只是浪漫的懷鄉，還是一種道德釐清下的自我賦權，要求認真看待政治與法律責任的釐清，以等待正義的一刻，作為「最後的開始」——1877-78一年之間到底發生了那些事，當殺戮不幸地成為當時的主題，邦再人仍然在等一個交代。Rahic的雕刻作品〈歸零〉裏的斑駁裂痕的腳印，象徵這個「仍然在等」的心情。Rahic的詩〈1877紅色記憶〉嘆道：「記憶，永遠是記憶，不知有多少族人記得，這記憶是紅色的」（拉黑子·達立夫2006：244）。而這個社會是否有能力在文化的交界上，讓這個紅色記憶成為新的政治／法律秩序的前奏——這是「原權」運動最根本的訴求。

和邦再「仍然在等」的政治藝術相比，客家基進主義則持續面對羅香林的夢所代表的理想與現實的搏鬥，並希望克服類似胡太明在殖民與流離歲月裏無助的感覺。在故事最後，胡太明的失心瘋預言式地警告所有的客家運動者，必須記住隱形時的心情，不能忽視一點一滴的刻板印象攻擊，並思考預防之道，也正是「作客之道」：「客」某種程度上，成為一個尋求安身立命與面對流離失所的辯證的代名詞。這是臺灣客家本土運動創造出來的新意義，其影響卻不限於本土。

歌手林生祥以歌聲生動唱出這個矛盾的辯證，在音樂專輯《種樹》裏〈給美濃的情歌〉（2006）他唱出濃的化不開的美濃鄉情：

美濃，美濃  
 離開你的時節 你怎麼靜默平和  
 離開你的時節 你怎麼沒半點捨不得  
 出外，出外  
 險險透氣不來 大汗披身蹦心肝  
 歸來，歸來  
 只有歸鄉的路上 我才會沉靜平和  
 美濃，美濃  
 給你的情歌……

鄉情卻總是伴隨著無處容身的困頓；林生祥的另一首歌〈沒頭沒路〉（《臨暗》2004），唱出某種後工業情境的末日氣氛：

世界發動在清晨 暈頭暈腦飄啊飄  
都市動身像車班 車班發行我沒票……  
我像零件，撿剩的 所有故事，多餘的  
人世與我，沒關係 我怕遇到，相識的  
有魂無主飄啊飄 命運邊緣飄啊飄  
邊緣插滿選舉旗 前方無路飄啊飄

這個思鄉卻又求不得之苦，面對的其實是一個新的全球性的資本主義問題，這個新資本主義體系，基本上是跨國資本配合本地的權力結構，以形成一個新的利潤製造的治理機制。了解這個辯證，基本上是客家基進主義的第一步，這個了解也將幫助參與者認識誰是同志，誰又是敵人，不容置疑的，同志或是敵人，基本上並不循著（原生）族群界線。這個新族群認同運動，將能夠提供對抗全球資本邏輯所須的聯結機構，切過族群甚至國家界線，由此誕生的新機會與新生命，將提供運動者義無反顧的勇氣與責任。

族群、社群和社會共同構成歸屬與批判的議程，族群不只是共有感下的親暱，還是差異政治底下對政治與經濟正義的堅持。正是在這個堅持下，族群意識成為文化多元美學與價值的根基，也支撐一個表達與批判多元主義的出現。族群性無可避免地一定得是道德的概念。

## 參考書目

- 王甫昌  
2003 當代臺灣社會的族群想像。臺北：群學。
- 丘昌泰  
2006 臺灣客家族群的自我隱形化行為：顯性與隱性客家人的語言使用與族群認同。客家研究創刊號：45-96。
- 李亦園  
1986 臺灣土著社會的兩種社會及宗教結構系統。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 239-251。臺北：聯經。
- 李宜憲  
2005 部落傳說的創造與轉型：論林東涯傳說之流變。臺灣人類學刊 3 (2): 115-133。
- 何東洪  
2007 Art of Telling: 論林生祥與鍾永豐的客家性與現實性。客家研究 2 (2): 173-178。
- 拉黑子工作室 編  
2008 夢的延續：2003-2007 港口阿美古房舍的創新與傳承。豐濱：拉黑子工作室。
- 拉黑子·達立夫  
2006 混濁。臺北：麥田。
- 邱彥貴、吳中杰  
2001 臺灣客家地圖。臺北：城邦。
- 吳濁流  
1977 南京雜感。臺北：遠行。  
1995 亞細亞的孤兒。臺北：草根。
- 施敏輝  
1988 臺灣意識論戰選集。臺北：前衛。
- 美濃愛鄉協進會 編  
1994 重返美濃：臺灣第一步返水庫運動紀實。臺北：晨星。
- 徐正光  
1991 徘徊在族群與現實之間：客家社會與文化。臺北：正中。
- 孫大川  
2000 夾縫中的族群建構。臺北：聯合文學。
- 黃應貴  
1986 臺灣土著族的兩種社會類型及其意義。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 3-43。臺北：聯經。

- 1991 東埔社布農人的新宗教運動：間論當前臺灣社會運動的研究。臺灣社會研究季刊 3(2/3): 1-31。
- 許木柱  
1990 臺灣原住民的族群認同運動：心理文化研究途徑的初步探討。刊於解嚴前後臺灣新興社會運動，徐正光、宋文里編，頁 127-156。臺北：巨流。
- 張茂桂等  
1993 族群關係與國家認同。臺北：業強。
- 張維安、徐正光、羅烈師編  
2008 多元族群與客家：臺灣客家運動 20 年。新竹：臺灣客家研究學會。
- 張維安、王文君  
2005 客家意象：解構嫁夫莫嫁客家郎。思與言 34(2): 43-76。
- 莊雅仲  
2005 論客家問題。發表於「臺灣社會學年會」，臺灣社會學會主辦，臺北，11 月 19 日。
- 陳光興  
2006 去帝國：亞洲作為方法。臺北：行人。
- 陳板  
2000 風空主義：金山面社區營造。臺北：唐山。
- 陳運棟  
1978 客家人。臺北：聯亞。  
1991 客家學研究導論。刊於徘徊在族群與現實之間：客家社會與文化，徐正光編，頁 10-15。臺北：正中。
- 傅大為  
1990 基進筆記。臺北：桂冠。
- 楊長鎮  
1991 客家運動與客家文化身分意識之甦醒。刊於徘徊在族群與現實之間：客家社會與文化，徐正光編，頁 184-197。臺北：正中。  
1997 民族工程學中的客家論述。刊於族群政治與政策，施正鋒主編，頁 17-35。臺北：前衛。
- 廖炳惠  
2000 旅行與異樣現代性：試探吳濁流的《南京雜感》。中外文學 29(2): 288-312。
- 趙剛  
1994 小心國家族：批判的社運，社運的批判。臺北：唐山。
- 蔡中涵、莊雅仲、李宜憲  
2001 原住民族部落重大歷史事件：大港口事件。臺北：原住民委員會。
- 謝世忠  
1987 認同的污名：臺灣原住民的族群變遷。臺北：自立晚報。

鍾肇政

1978 序。刊於客家人，陳運棟編，頁 13-16。臺北：聯亞。

羅香林

1992[1933] 客家研究導論。臺北：南天。

蕭新煌、黃世明 編

2001 臺灣客家族群史政治篇：地方社會與族群政治的分析。南投：省文獻會。

藍博洲

1991 臺灣客家人的歷史戰歌。刊於徘徊在族群與現實之間：客家社會與文化，徐正光編，頁 170-183。臺北：正中。

2003 紅色客家人。臺中：晨星。

Barth, Fredrick

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organizations of Cultural Difference*. London: Allen and Unwin.

Bhabha, Homi

1986 *The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism*. In *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976-1984*. Hulme Barker, Iversen and Loxley, eds. Pp. 148-172. London: Methuen.

Chiu, Yen L. 丘延亮

1994 *From the Politics of Identity to an Alternative Cultural Politics: On Taiwan's Primordial Inhabitants' A-systematic Movement*. *Boundary* 221(1): 84-108.

Chun, Allen 陳奕麟

2002 *The Coming Crisis of Multiculturalism in "Transnational" Taiwan*. *Social Analysis: the International Journal of Cultural and Social Practice* 46(3): 102-122.

Fraser, Nancy, and Axel Honneth

2003 *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. London: Verso.

Geertz, Clifford

1963 *The Integrative Revolution*. In *Old Societies and New States*. Clifford Geertz ed. Pp. 108-113. New York: Free Press.

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Hall, Stuart

1996 *The New Ethnicities*. In *Ethnicity*. John Hustchinson and Anthony Smith eds. Pp. 161-163. Oxford: Oxford University Press.

Honneth, Axel

1995 *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.

Marcus, George, and Michael M.J. Fischer

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Scheper-Hughes, Nancy

1995 *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*. *Current Anthropology* 36(3): 409-440.

Sollers, Werner

1989 *Introduction of the Invention of Ethnicity*. *In The Invention of Ethnicity*. Werner Sollers ed. Pp. ix-xx. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles

1991 *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

1994 *The Politics of Recognition*. *In Multiculturalism*. Amy Gutmann ed. Pp. 25-74. Princeton: Princeton University Press.

Virilio, Paul

1991 *The Aesthetics of Disappearance*. New York: Semiotext(e).

莊雅仲

交通大學客家文化學院人文社會學系

300 新竹市大學路 1001 號

ycc622@mail.nctu.edu.tw

# Dreaming Ethnicity in the Politics of Recognition

**Ya-Chung Chuang**

*College of Hakka Studies, National Chiao Tung University*

---

This article investigates a new minority politics in which ethnicity is metaphorized into a multiplicity of expression and democracy is seen as a space for creatively unorthodox imaginations and appeals. The creation of ethnicity as imagined alterity moves democracy into the phase of what Charles Taylor calls the “politics of recognition.”

This article documents two ethnic recognition struggles in Taiwan. One is about an aboriginal Pangcah tribe whose tribalism had uncovered a long-buried memory and whose exposure would have been explosively disconcerting. The other one is about what I would call a Hakka radicalism whose recent formation showed the heterogeneity of a Han Chinese identity. I find in both cases an ethnic “dream” in which the recognition of long-lost cultural values was a creation in the face of a past in the shadows. Recognition was a process of daily reinvented acknowledgements of a shadowed tradition under the effects of unrecognizable cultural confrontations. There are always unthought, unspoken, and unexperienced forces out there that need to be dealt with in this politics of recognition. The dreams which this article explores seek to encounter and locate these unrecognizable forces of identity politics.

Keywords: ethnicity, politics of recognition, multiculturalism, Pangcah, Hakka

---