

教育部 102 學年度第 2 學期現代公民核心能力課程計畫



## 影像讀書會教學工作坊

### 延伸閱讀文章彙編

#### 凝視與再現：移民社會與多元認同

歷史人物分析	邵承芬老師
移民社會的認同： 過去、現在與未來	閔宇經老師
性別與社會	吳美玲老師
移民社會與多元認同	藍清水老師

本課群計畫由教育部資訊及科技教育司支持

## 健行科技大學 1022 影像讀書會教學工作坊 導讀場次及時間表

次數	時間/地點	片名	演講導讀教師	延伸閱讀文章	備註
01	03/18 週二 10:00-11:50 A726	歷史的台灣紀錄片(荷蘭篇)	游維真助理教授 龍華通識中心	「臺灣人」的血淚史：從《艋舺》回溯臺灣移民的族群認同與利益衝突	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
02	03/20 週四 10:00-11:50 A726	歷史的台灣紀錄片(移民篇)	游維真助理教授 龍華通識中心		
03	03/25 週二 10:00-11:50 A726	歷史的台灣紀錄片(日治篇)	游維真助理教授 龍華通識中心	從土著化與內地化至多元文化論述：由《歷史的台灣》觀察台灣移民史論述的一個側面	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
04	03/27 週四 10:00-11:50 A726	歷史的台灣紀錄片(民國篇)	宋惠中助理教授 元培通識中心		
05	04/08 週二 10:00-11:50 A726	一八九五乙未	鍾文博助理教授 新生醫校通識中心	男情女義衛家園：從《一八九五乙未》探討台灣移民社會的情感認同與國族想像	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
06	04/10 週四 10:00-11:50 A726	《傷痕 228》《傷痕 228》	宋惠中助理教授 元培通識中心	自我盜獵與選擇的文本真實：從三部 228 紀錄片談起	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
期中考週					
07	04/22 週二 10:00-11:50 A726	老莫的第二個春天	游維真助理教授 龍華通識中心	禁錮的婚姻·羅漢腳的身影：從《老莫》等電影再現臺灣移民婚姻輪廓	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
08	04/24 週四 10:00-11:50 A726	山有多高	宋惠中助理教授 元培通識中心	原鄉或者他鄉：由《山有多高》觀察二代外省人的離散與家鄉認同	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
09	04/29 週二 10:00-11:50 A726	大家一起照鏡子	莊旻達助理教授 空中大學	難解之結：從《大家一起照鏡子》淺談政治社會化中的政黨與族群認同	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
10	05/01 週四 10:00-11:50 A726	戀戀木瓜香	趙佩玉講師 健行通識中心	從《中國新娘在台灣》談新移民受暴婦女的自我調適與社會資源運用	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
11	05/06 週二 10:00-11:50 A726	夢想美髮店	趙佩玉講師 健行通識中心	新移民女性生活適應之個案研究	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題
12	05/08 週四 10:00-11:50 A726	姊妹賣冬瓜	莊旻達助理教授 空中大學	文化行動主義在臺灣：觀《姊妹賣冬瓜》之反思	教師：銜接課程單元 學生：網上回答問題

## 延伸閱讀文章 目錄

- 01 「臺灣人」的血淚史：從《艋舺》回溯臺灣移民的族群認同與利益衝突 ...003
- 02 從土著化與內地化至多元文化論述：由《歷史的台灣》觀察台灣移民史論述的一個側面 ...017
- 03 男情女義衛家園：從《一八九五乙未》探討台灣移民社會的情感認同與國族想像 ...037
- 04 自我盜獵與選擇的文本真實：從三部 228 紀錄片談起 ...051
- 05 禁錮的婚姻·羅漢腳的身影：從《老莫》等電影再現臺灣移民婚姻輪廓 ...069
- 06 原鄉或者他鄉：由《山有多高》觀察二代外省人的離散與家鄉認同 ...085
- 07 難解之結：從《大家一起照鏡子》淺談政治社會化中的政黨與族群認同 ...095
- 08 從《中國新娘在台灣》談新移民受暴婦女的自我調適與社會資源運用 ...111
- 09 新移民女性生活適應之個案研究 ...127
- 10 文化行動主義在臺灣：觀《姊妹賣冬瓜》之反思 ...143

# 「臺灣人」的血淚史：從《艋舺》 回溯臺灣移民的族群認同與利益衝突

邵承芬<sup>1</sup>

## 摘要

《艋舺》<sup>2</sup>影片帶動了國內地方區域性觀光的議題，年輕人熱烈的討論劇情以及劇中拍攝的場景，卻忽略了地方歷史發展的脈絡。艋舺是萬華的古地名，也是大台北最早開發的地區，早期有「一府二鹿三艋舺」之稱，與南部台南府、中部的鹿港並稱，是清初移民眼中的沃壤之地，而如今繁華不再，它的歷史演變值得我們深入的探討與省思。

早期先民們至臺拓墾荒陬，冒著「三在六亡一回頭」的艱難險阻，橫渡臺灣海峽，他們靠著相同信仰與同族人的相互扶持，方才順利的落地生根，為後代子孫打造了繁榮與安定的生活，這個由血淚交織而成的奮鬥歷程，作者希望透過《艋舺》影片中所提及的隻字片語，來回溯臺灣移民早期在艋舺打拼的歷程，藉由這些歷程來教育年輕人珍惜先民奮鬥的足跡，包容族群的融合，為下一代創造更美好的未來。

**關鍵詞：**艋舺、頂下郊拚、族群認同

---

<sup>1</sup>清雲科技大學通識教育中心副教授。

<sup>2</sup>本文所引用影像文本：李烈、鈕承澤（製片）、鈕承澤（導演）（2010）。《艋舺》。台北：華納兄弟發行。

## 壹、前言

《艋舺》一片掀起國片繼《海角七號》後的另一高潮，年輕人驅之若鶩，票房刷新了近十年來的新高記錄，在國際上更獲得德國柏林影展的青睞，佳評如潮<sup>3</sup>，海峽兩岸有關影片的探討文章也不少<sup>4</sup>。但隨之而來的負面評價卻讓影片背負了相當大的社會責任，諸如：教育部將此片定義為負面教材以及教育團體「品格教育推展行動聯盟」更列出《艋舺》八大負面效應<sup>5</sup>；導演鈕承澤也強調此片僅在傳達歹路不可行的訊息等等。然而這麼一部家喻戶曉，海內外聞名的影片，如果僅當作負面教材或是黑幫仇殺，不免令人扼腕。因為電影本是帶動議題的傳媒，如何透過影片當中所傳播的議題訊息，加以深入探討其歷史脈絡，導引出正確的邏輯思維並深入淺出的教化人心，方是影視傳媒的淑世功能。本文亦將從此一角度出發，來引領大家一探《艋舺》所掀起的歷史議題。

《艋舺》片名用了萬華的古地名，就已經吸引廣大的群眾，想一探這座文化古城的歷史風貌，以及臺灣人一頁披荆斬棘的墾荒史。接著是本片的重頭戲在於後壁厝中的角頭文謙（王識賢飾）出獄後，想向外擴張地盤，所以聯合在獄中結識的外省掛灰狼（鈕承澤飾），而這個結盟計畫遭致廟口幫 Gata 大（馬如龍飾）的強烈反對，理由是艋舺不需要外人幫，相當符合歷史上艋舺所呈現出的地域性格——保守與仇外。

在這個劇情發展中，文謙因與和尚（阮經天飾）有故交，再加上和尚無意中得知 Gata 大曾因爭取角頭老大的地位，而砍斷了他父親的一隻手，所以在文謙動之以情，誘之以利，再勾勒出一幅未來艋舺遠大發展的藍圖下，兩個年輕人決定排除一切艱難險阻密商合作，但其中的絆腳石就是雙方的角頭老大。一位是文謙的老大，也就是後壁厝的 Masa 大（邢峰飾）——此人胸無大志，整天醉生夢死，唯廟口幫 Gata 大馬首是瞻；另一位則是和尚的老大，也就是廟口幫的 Gata

<sup>3</sup>較為正向的有：聞天祥認為：「整體來說依然瑕不掩瑜，對臺灣而言，《艋舺》絕對會是今年的指標性電影之一，因為它不僅是影、視合流的一次成功嘗試（尤其是阮經天、王識賢的改頭換面），更是本土電影有能力邁向中、大型類型製作的具體證明。」參見網址：

<http://www.ihao.org/dz5/redirect.php?tid=71584&goto=lastpost>。另有影評人塗翔文和梁良皆認為，《艋舺》不僅故事題材新鮮，行銷手法也很高明。艋舺影評梁良更表示，「《艋舺》根本是臺灣第一部古惑仔電影。春節檔期佳和偶像劇演員也都是吸引人走進戲院的原因。

影評人塗翔文表示，《艋舺》非常具備商業元素，不論故事、卡司都有強烈企圖心。而且劇組不但上電視、廣播宣傳，在很多地方也可看到該片廣告，甚至連日前台北國際書展都看得到該片舉辦簽書會，可謂宣傳到位。參見網址：<http://blog.xuite.net/osaki99/blog/30922174>

<sup>4</sup>期刊論文有：孫妍（2010）。試論電影《艋舺》二元對立的顛覆。《電影評介》，2010：4，36；蘇俊隆（2010）。他們的「義氣」——清代秘密會黨與《投名狀》、《艋舺》。《歷史教育》，16期，61-82；可可（2010）。電影「艋舺」觀後感。《中興工程》，109，155-156。碩士論文有：吳怡蓉（2011）。

《艋舺》，行銷了「誰」的艋舺（未出版之碩士論文）。臺灣大學新聞研究所。台北。；陳如琳（2011）。探討居民認知與電影呈現間地方意象之差異（未出版之碩士論文），國立台北教育大學社會與區域發展學系。台北。；林怡靖（2010）。文化與懷舊的關聯性探討——以電影「艋舺」為例（未出版之碩士論文）。交通大學經營管理研究所。新竹。

<sup>5</sup>參見王彩鵬報導（2010年3月4日）。「艋舺」效應／教部：負面示範也是教材。《聯合晚報》。2012年3月22日，取自[http://mag.udn.com/mag/campus/storypage.jsp?f\\_ART\\_ID=237888](http://mag.udn.com/mag/campus/storypage.jsp?f_ART_ID=237888)

大，此人思想非常的傳統老派，個性固執保守，這個角色個性完全符合艋舺早期的民風——驍悍保守。

後半段的劇情就圍繞這個主軸發展，首先是文謙與和尚分別幹掉了自己的老大，接著就展開一連串追兇與復仇的過程。劇中提及艋舺屢受大稻埕的威脅，所以文謙對和尚說：「你想要保你兄弟，現在整個艋舺恐怕都保不住了你知道嗎？」而和尚多少也是爲了這個因素而與文謙合作。這裡埋了一個伏筆，但劇情未加以交代，就是艋舺與大稻埕間究竟有怎樣的恩怨情仇，本文亦將釐清此一脈絡。

以上是劇中所展現出 1980 年代的艋舺，艋舺的黑幫如何形成，黑幫真正的定義又是如何，非本文探討重點，本文主要是從上述劇情中，爬梳出幾個歷史脈絡，以正視聽，也不枉這部片子遠渡重洋，獲得柏林影展的青睞<sup>6</sup>，而我們也儘量不讓劇中負面的思維蠱惑人心。

首先是艋舺這個地名的由來，片中主角和尚口述「艋舺從清朝到日據時代，一直都是台北最熱鬧的商業中心」，但爲何淪落成風化區，又爲何受到大稻埕的威脅，這其中的歷史發展，恐非劇中三言兩句就可以交代完畢，也是本文想陳述的重點之一。

其次是劇中呈現出的派系鬥爭與地盤利益的爭奪，更是歷史軌跡下的產物，人類歷史本來就是一頁地盤爭奪戰，上古時代黃帝與炎帝爭奪黃河中游的地盤，勝出後又與山東地區的蚩尤爭奪黃河下游的地盤，進而成爲五帝之首，充分顯示出成王敗寇的不變定律，中國二千年來的專制皇權更將這個理論推至顛峰造極。

臺灣歷史的發展也不例外，在大量的移民入墾下，自清朝開始，各地爲爭奪地盤利益的械鬥紛爭，史不絕載。而艋舺最嚴重的一次，就是發生在清咸豐三年（1853 年）的頂下郊拼，這場泉州自己人（頂郊的三邑人與下郊的同安人）的內鬥，也正如《艋舺》劇中呈現出在內鬥的過程中，結合了第三勢力來對付主要的敵人（後壁厝結合外省掛對付廟口幫），同安人則是結合了漳州人。咸豐三年（1853 年）的頂下郊拼，雖然鞏固了頂郊在艋舺的地盤，將下郊的同安人逼至大稻埕，完成了絕對的控制權，但相對地也讓艋舺地區走入了封閉的性格，更影響了未來的發展。故本文對這場世紀爭奪戰將加以詳細闡述，並剖析其在艋舺歷史上的重要性及對未來的發展。

復次是《艋舺》影片中，太子幫結拜場景的所在地祖師廟及海報背景龍山寺，這兩座信仰中心對艋舺地區的發展而言，有著重大的關聯性。臺灣早期移民是篳路藍縷，以啓山林，胼手胝足，共創家園。尤其在清初渡海禁令下，不少人是冒著「三在六亡一回頭」的生命危險，橫渡黑水溝（即臺灣海峽），來到這塊肥沃的處女地。在如此險象環生的處境中，信仰成爲支持他們生存的原動力，所以同

---

<sup>6</sup>《艋舺》在臺灣國片中創造了不少的傳奇，如代表臺灣報名角逐第 83 屆奧斯卡金像獎最佳外語片。見曾欣宇報導（2010 年 8 月 26 日）。《艋舺》將代表臺灣角逐奧斯卡最佳外語片。**大紀元**。2012 年 3 月 22 日，取自 <http://www.epochtimes.com/b5/10/8/25/n3006092p.htm>。又如上映六天票房就破億的記錄，刷新國片一片低迷景象，開出長紅，並參加柏林影展。鄭宜芬報導（2010 年 2 月 13 日）。《艋舺》票房破億，豆導籲支持正版。**大紀元**。2012 年 3 月 22 日，取自 <http://www.epochtimes.com/b5/10/2/12/n2818267p.htm>

鄉中便結夥出錢出力，將家鄉的信仰分靈至此。也由於這種共同信仰的力量，使同鄉的人更為團結，但也因此形成了族群認同與地域派系之分，更進而因維護地盤利益衍生出械鬥火拚的情形。

艋舺祖師廟所供奉的是泉州安溪人（片中廟口幫的 Gata 大祖籍就是泉州安溪）的守護神——清水祖師爺；而龍山寺則是供奉泉州晉江縣安海龍山寺的觀世音菩薩，二者因供奉的神祇不同，也形成了不同的族群與派系。故本文將加以釐清這二大寺廟，與艋舺歷史發展的關聯性。

## 貳、艋舺地名的由來與演變

臺灣的開發始於明萬曆年間，但台北在荷西時期仍是人跡罕至的煙瘴之地，不太適合居住<sup>7</sup>。到了明鄭時期對臺灣的經營，主要仍以南部為主。直到清康熙年間，大批漢人接踵而至，致使南臺灣沃壤之地漸趨飽和，台北盆地遂成爲開墾者眼中的「處女地」。

首先取得開墾資格的是由泉州府的三邑人及同安人，包括陳天章、陳逢春、賴永和、陳憲伯及戴天樞等人所組成的陳賴章墾號<sup>8</sup>，共同取得「大佳臘」的墾照<sup>9</sup>。大佳臘指的是大台北盆地中央，大致上是台北盆地沿淡水河兩岸的大部份區域<sup>10</sup>。墾戶們招募了大批漳泉移民，著手開荒，滄海才逐漸變爲桑田，而大台北地區首先繁榮昌盛的地點則爲艋舺。

艋舺一語原爲原住民語（Moungar）的音譯，又作「莽葛」，意指獨木舟及獨木舟聚集的地方<sup>11</sup>。據郁永河《裨海紀遊》記載：

至八里分社，有江水為阻，即淡水也。……視沙間一舟，獨木鏤成，可容兩人對坐，各操一楫以渡；名曰莽葛，蓋番舟也。<sup>12</sup>

由於以前的艋舺，是一處很好的渡頭，有許多的番舟蜷集在這裡，於是艋舺一語，原指淡水河一隅，後漸變爲艋舺一帶的區域名稱。

<sup>7</sup>據連橫《臺灣通史》記載：「先是，萬曆初，有葡萄牙船航東海，途過臺灣之北，自外望之，山嶽如畫，樹木青蔥，名曰科摩沙，是為歐人發見臺灣之始，越三十餘年，而荷人乃矣。……西人復入淡水……，當是時雞籠淡水均為荒穢之地，華人亦少至者。草蕪瘴毒，居者輒病死，故西人亦大費經營也。連橫（1981）。《臺灣通史》。台北：幼獅。頁 8-10。

<sup>8</sup>據尹章義考證，陳賴章是墾號，非人名，但也對陳賴章墾號為台北平原拓墾始祖一說持保留態度。尹章義（2009）。《臺灣開發史研究》。台北：聯經。頁 67 及 82。

<sup>9</sup>據《臺灣通史》記載：「康熙四十七年，泉州十人陳賴章與熟番約，往墾大佳臘之野，是為開闢台北之始。」

<sup>10</sup>李筱峰、林呈蓉編著（2003）。《臺灣史》。台北：華立。頁 94。

<sup>11</sup>張蒼松（2010）。《典藏艋舺歲月》。台北：時報文化。頁 2-3。

<sup>12</sup>郁永河原著；楊蘇之譯註（2004）。《遇見三百年前的臺灣：裨海紀遊》。台北：圓神。頁 212-213。

艋舺作為地名見諸史冊，始於清乾隆二十四年（1759年），移淡水都司於艋舺<sup>13</sup>，於是艋舺正式成為官署移駐之地。後因乾隆五十七年（1792年），八里坌開港通商，船隻不必再經由台南鹿耳門，可以直接與對岸泉州互市，減少船程與運費，便利臺灣北部與大陸間的貿易<sup>14</sup>。一時間商船雲集，艋舺遂一躍成為商港型都市。到了嘉慶十三年（1808年），清政府不僅在艋舺設水師游擊，兼管水陸弁兵，隔年（1809年）更將新莊縣丞移駐艋舺，在在顯示出艋舺因民富而事繁，無論在經濟、政治及軍事戰略地位上已逐漸成為北臺灣重鎮，方有「一府二鹿三艋舺」之諺<sup>15</sup>，最後連淡水同知也因此歲半居於此<sup>16</sup>。

同治十三年（1874），臺灣發生牡丹社事件，沈葆楨以欽差大臣身份至臺督辦軍辦，體認到臺灣雖孤懸海外，卻是東南七省的門戶，故奏請朝廷移福建巡撫駐臺，以專責成<sup>17</sup>，隔年更上〈台北擬建一府三縣摺〉，奏請朝廷在艋舺地區添設台北府，內容節錄於下：

台北口岸四通，荒壤日辟，外防內治，政令難周，擬建府治，統轄一廳三縣，以便控馭，而固地方。……近與各國通商，華洋雜處，睚眦之怨即啟釁端……同知半年駐竹塹衙門，半年駐艋舺公所，相去百二十里，因奔馳而曠廢，勢所必然……不特淡、蘭扼要之區，實為全臺之管鑰。請於其地創建府治，名曰臺北府。<sup>18</sup>

上述奏陳說明了艋舺在乾嘉以後已為四通八達的通商口岸，由於戶口殷盛，商務繁榮，致使艋舺在華洋雜處之下，常生事端，故建請朝廷在此設置台北府，便於管理。尤其是光緒十一年（1885）臺灣建省後，政府為了積極整頓鹽務，不僅於台北府設置鹽務總局，更在艋舺設置總館，且館主多由在地人士出任，使得鄉紳宦戚獲利不少<sup>19</sup>。至此艋舺渡口帆影雲集，郊商更是絡驛於途，一時之間不僅成為淘金窟，更成為羅漢腳的銷金窟。

然而當繁榮極盡時，帶來的不只是正面的利益，更多的是侈窮人欲的奢華，「茶樓酒肆近娼寮，都在繁華巷幾條。車馬如雲人似酒，果真夜夜是元宵。」<sup>20</sup>

<sup>13</sup>連橫（1981）。《臺灣通史》，卷三〈經營紀〉。台北：幼獅。頁51。

<sup>14</sup>曾迺碩編（1988）。《台北市志》，卷六〈經濟志〉。台北：台北市文獻委員會。頁19。

<sup>15</sup>同註14，頁20。

<sup>16</sup>據姚瑩《台北道里記》記載：「艋舺民居舖戶約四、五千家，商船膺集，閭閻最盛，同知歲半居此，蓋民富而事繁也。」同註14，卷三〈政制志〉，頁9。

<sup>17</sup>沈葆楨（1963）。《沈文肅公政書》，卷五〈福建臺灣奏折·請移駐巡撫摺〉，同治十三年十一月十五日。台北：文海出版社。頁875-883。

<sup>18</sup>沈葆楨（1963）。《沈文肅公政書》，卷五〈福建臺灣奏折·台北擬建一府三縣摺〉，光緒元年（1875）六月十八日。台北：文海出版社。頁1025-1032。

<sup>19</sup>臺灣雖是四面環海，居民們煮海為鹽，但利潤甚薄，再加上早期技術不良，致鹽味苦澀，不適食用，故仍需自福建漳泉兩地運入。直到明鄭時期，陳永華教導百姓以淋滷曬鹽法製鹽後，方不再需要自內地運入，而且鹽戶日多。參見連橫《臺灣通史》卷十八〈權賣志〉，頁390。

<sup>20</sup>雷夢水、潘超、孫忠銓、鍾山編（1997）。憂患生〈京華百二竹枝詞〉。《中華竹枝詞》。北京：北京古籍。頁287。



這首民國初年所作的竹枝詞，正足以借用來形容艋舺極盛時期繁華背後所產生的奢華景象。據莊永明考證，道光年間艋舺的艷名即已遠播海內外，不少人慕名而來欲一親芳澤。到了日治時期，更順理成章地將今寶斗里迄於西園路一段的交界處劃為「艋舺遊廓」<sup>21</sup>，說穿了就是風化區，由政府管轄，應該算是官娼。

日本統治時期在大正九年（1920）實施市區改正計畫，將艋舺改稱為萬華，光復後延用至今。唐人孫逖《長洲苑》中有句詩「攬涕問遺老，繁華安在哉？」正是如今作者遊覽萬華的心情寫照。萬華之所以繁華落盡成一夢，有幾個重要的關鍵因素：一是如前所述繁榮極盛後的腐敗；二是由於大稻埕的崛起，取代了艋舺的商港功能（此點將會在下一章節中討論）；三是因為艋舺的封閉性。

關於第三點，要從臺灣首任巡撫劉銘傳說起，劉銘傳平生最大的志願就是推行新政，而新政的推展又首在交通，所以當劉銘傳到臺後，第一件事就是興建鐵路，當時看中了艋舺的繁榮，擬將鐵路從艋舺的料館口（今龍山國小附近）架橋過新莊，孰料遭到艋舺仕紳強烈的反彈，甚至聯名抗議陳情，咸認此舉會破壞艋舺的風水，此其一<sup>22</sup>；後又因民風保守，固步自封，不願與洋人打交道，當時洋人對臺灣的茶葉非常有興趣，也看中了艋舺的經濟力與貿易管道，但因艋舺地區的人，堅守夷夏之防，遂讓大稻埕成為茶葉的集散地<sup>23</sup>。總此二端，使得艋舺逐漸從商業市場中退居下風，大稻埕遂代之而興。

甚至於從日治以後，萬華儼然成了風化區的代名詞，想來怎不令人為之唏噓不已。是故，作者也頗能體會在《艋舺》一片中，文謙與和尚二人，撇開利益糾葛及手段過於兇殘不談，他們想要向外發展，與外界融合的心，是值得肯定的。如果當初艋舺的民風多一些包容與融合、少一些固執與算計，或許歷史會改寫。然而往者已矣，來者可追，現今的萬華，政府如何透過文創產業的包裝與行銷，再輔以社區總體營造與在地居民攜手共創往日的榮景，重現昔日的風華，應是當務之急。

## 參、頂下郊拼——艋舺史上最大的族群械鬥與利益衝突

艋舺由一個小港口成為全臺第三大都市，全賴漳泉二府墾戶共同經營與努力，其中尤以泉州三邑人的頂郊與泉州同安人的下郊為主要的二大族群。

所謂郊者，商會之名也，是清代臺灣商業組織的一種特有稱謂，類似唐宋時代的行會。據卓克華先生考證，「郊者，言在郊野，兼取交關意也。」並指出當時臺灣的行郊因移墾因素，多集中於海口或河港之處，為了與城內的店鋪作區

<sup>21</sup>莊永明（1991）。《台北老街》。台北：時報文化。頁 25-26。

<sup>22</sup>莊永明前引書，頁 33。

<sup>23</sup>張蒼松前引書，頁 4。

別，城內叫鋪；城外叫郊，由於地處城外，故多自組武力以防衛<sup>24</sup>。可見臺灣行郊主要是在處理對外的貿易，尤其是與大陸的貿易為主。因此行郊的稱謂也因貿易性質、貿易地區而有所不同。諸如：赴福州江浙者曰：「北郊」；赴泉州者曰「泉郊」；赴廈門者曰「廈郊」，統稱為三郊<sup>25</sup>，以上是以貿易地區而分。有者以貿易商品名之，如油郊；糖郊；米郊……等。或專稱某一地區的行郊，如台南稱為「臺郡郊」；新竹稱為「塹郊」；艋舺稱為「艋郊」；澎湖稱為「澎湖郊」。

艋舺自清乾隆五十七年（1792）八里坌開港，可直接與福州五虎門及泉州、蚶江通航後，航運日形頻繁，且因上游中港街（今新莊）淤淺，喪失舟運之利，淡水河運終點，乃移至艋舺，致使地方日益繁榮<sup>26</sup>。

頂郊與下郊是艋舺二大郊行，頂郊又名泉郊，如前所述，是赴泉州貿易的行郊，經營者為泉州府的三邑人，就是清代由泉州府晉江、南安及惠安三縣移墾至艋舺的人，統稱為三邑人；而下郊又名廈郊，則是赴廈門貿易的行郊，多為泉州府同安縣人。這二大行郊不僅形成了二大貿易勢力，三邑人組成「金晉順」商號；同安人開設「金同順」商號，更形成了二大族群壁壘分明，共同在艋舺港口碼頭討生計。

艋舺在道光年間曾發生漳泉械鬥，漳州人敗北後林本源家族舉家遷往大料坎（今大溪），艋舺就成為泉州人的大本營。但泉州府的三邑人與同安人，這二地區的移民一來信仰不同，三邑人是以龍山寺為信仰中心；而同安人則是以霞海城隍廟為信仰中心；二來移民日眾，二派行郊均是作港口貿易買賣，往來船隻均在同一碼頭裝卸貨，不免為了利益衝突而日生嫌隙，終於在積怨日深下，於清咸豐三年（1853）爆發了艋舺史上最慘重的族群械鬥——頂下郊拚。

械鬥的起源甚早，在清初福建地區就時傳械鬥情事，而官府也莫可耐何，甚至於官府坐視雙方火拚後，由他們自己善後，故有「命價」一說<sup>27</sup>，即是雙方死傷可結算後照數向對方索取賠款，這無異助長了民間以自己的方式來解決問題。在臺灣也時有械鬥情事發生，尤其在咸豐年間，朝廷在內憂外患夾擊之下自顧不暇，兵力又不足，很多兵勇多為地方仕紳出資給薪，儼然成為鄉紳的私有武力，這也就是頂下郊拚的主要戰力來源。

不少學者認為臺灣地區的地方派系或是幫派組織與行郊淵源甚深，因為臺灣早期的行郊是有組織及紀律性，正所謂國有國法；家有家規。行郊也有自己的郊規，並選出主事之人稱為爐主或簽首來統領行郊，其職掌如下：

所掌事務不外事上接下之事。何謂事上？如防海、平匪、派義民、助軍需，以及地方官責承諸公事。何謂接下？如賑卹、修築、捐金、義舉，以及各郊行調處諸商事。凡郊中公款出入收發，歸其節制；立稿行文，

<sup>24</sup>卓克華（2007）。*清代臺灣行郊研究*。台北縣：揚智。頁 20-21。

<sup>25</sup>陳培桂（1987）。*淡水廳志*，卷十一〈風俗考〉。台北：大通。頁 299。

<sup>26</sup>曾迺碩編（1988）。*台北市志*，卷六〈經濟志·交通篇〉。台北：台北市文獻委員會。頁 20。

<sup>27</sup>吳思（2009）。古代「命價」。《文苑》，11。

歸其主裁；賬目銀項，歸其管理；收金收稅，管事用人，歸其執權。

由上述資料看出，行郊主事者除擁有事上接下之權，財政稅收也一把抓，實與官府政權相當，一方之經濟、軍事及行政諸事，均由其調度分配，故官府只需與此人接洽，一切地方事務均可迎刃而解，官府是何樂而不為。尤其在清廷多事之秋，臺府官員更覺吃力不討好，不少官員將至臺就任視為畏途，在此種情形下，當然助長了爐主或是簽首獨霸一方的野心。

艋舺雖有二郊，但由於三邑的頂郊人是先來，正所謂先占先贏，後至的下郊同安人想分一杯羹，無異於在老虎嘴中取食，勢必要付出相當的代價。咸豐三年（1853）的頂下郊拼，就在這樣的環境及氛圍下發生了。頂郊的龍頭黃龍安與下郊的龍頭林佑藻，各有自己的想法與作法。在王湘琦《俎豆同榮——紀頂下郊拼的先人們》一書中，回憶這段往事的敘述，頂郊的黃龍安想整碗端去艋舺的主導權，當然有一半是因為與漳州人爭奪勢力範圍，不容許有內鬼扯後腿；另一半當然就是既有的權力也不容許有人來相抗衡，故當其弟黃龍蕙勸其下郊和談時，黃龍安的態度是：「談談也是可以的……我的底線只有一條——八甲庄（同安人）交出所有的槍砲！否則……就是一戰了！」<sup>28</sup>當然在八甲庄的下郊林佑藻是不可能交出武力任人宰割。

決定下郊人生死存亡一戰時，《俎豆同榮——紀頂下郊拼的先人們》一書中有一段下郊首腦林佑藻的誓詞，值得省思：

咱並非一定要消滅頂郊！要殺光三邑人也是不可能的！我有一個理想——那就是「和平、貿易、包容」！艋舺是咱所有泉州鄉親所開發，不是三邑人可以獨占的！今日之戰是開放艋舺之戰！也是發展艋舺之戰！……<sup>29</sup>

誠如書中所說是為了開放艋舺與發展艋舺而戰，好熟悉的對白，就如同《艋舺》影片中的幫派鬥爭，「後壁厝」的文謙與「廟口」幫的和尙在橋下的密談對話，文謙用滿清末年慈禧的保守，來對照當日的艋舺，認為「艋舺要是現在不改變，以後遲早會被外來勢力消滅。」這與百年前頂下郊拼時下郊林佑藻的看法如出一轍，咸認艋舺需要突破與開放。

頂下郊拼的結果是下郊族群帶著他們的信仰敗逃至大稻埕，促使大稻埕在咸同以後逐漸取代了艋舺，成為北臺灣最發達的商業城市，今日迪化街成為南北貨集散地，當拜當年頂下郊拼一戰促使大稻埕開發之賜。一個慘澹的結局，卻孕育了另一個新興城市的發展，歷史的奧妙也非常人所能洞悉。

艋舺經此一戰，形成了泉州三邑人的獨占市場，也造就了艋舺的封閉性。其實在咸豐年間，艋舺港口已日漸淤積，即使沒有頂下郊拼，我想善於包容與開拓

<sup>28</sup>王湘琦前引書，頁 54。

<sup>29</sup>王湘琦前引書，頁 219-221。

性強的同安人，也會向外發展，而當時大稻埕就是最佳的移轉地。所以頂下郊拚只不過是一個催化劑，促使同安人的外移與開創，也加速了三邑人的封閉與衰敗。

在頂下郊拚的過程中，有一中間勢力，就是安溪人，他們勢力單薄，在商場上僅屬於經營零售的「九八行」，而三邑人與同安人則屬於大宗批發的「船頭行」，所以既不敢支持同安人，也不敢得罪三邑人，在這場關鍵性的戰役中，他們採取中立態度，僅將信仰中心祖師廟借道給三邑人去攻打八甲庄的同安人，卻未參與這場戰役。

在《艋舺》一片中「廟口」幫的 Gata 大即是安溪人，而廟口指的是安溪人所信奉的清水祖師爺。雖然當年三邑人成爲艋舺的主要勢力，但安溪人因爲有借道之情，故日後與三邑人也在艋舺相安無事，再加上自頂下郊拚後，艋舺自此走入鎖國時代，醞釀成強烈的封閉性格而日漸衰弱，因此自頂下郊拚後，艋舺地區也未再傳出有大規模的械鬥情事，時至今日龍山寺與祖師廟已成爲艋舺地區的三大信仰中心。

百年來的融合似乎已不見三邑人與安溪二大族群壁壘分明的隔閡，故而在影片中只見安溪人的祖師廟與三邑人的龍山寺，似乎已融爲一體。這是值得欣慰的，畢竟先民們在拓墾之初，爲了生存，可能會不擇手段，絕不讓彼此越雷池一步，這也是隘門設置的原因。然而時間是最好的磨合器，婚姻是最佳的調和劑，世代水乳交融生活在同一塊土地上，早已不分彼此，融爲一爐。我們在艋舺再也看不到所謂的三邑與安溪之分，大家都是艋舺人，大家也是臺灣人。

## 肆、宗教信仰與族群認同

「唐山過臺灣，心肝結歸丸」，這句臺灣俗諺，道盡了早期先民們險象環生的渡海歷程。他們冒著九死一生的艱難險阻，勇闖這個與家鄉僅一葦可航的海上荒島。

臺灣自五代以降，中原板蕩，就已有不少的漳泉邊民，到此躲避戰禍，但至明清時期，仍是土曠人稀榛莽草萊，在藍鼎元《東征集》中形容清初的臺灣仍是「海外窮島，野番木魅、蟲蛇鹿豕之所居」<sup>30</sup>，故有「埋冤」之名。連橫在《臺灣通史》中也有二段敘述非常貼切，僅摘錄於後以茲佐證：

吾先民之墾草此土也，其葬於蛇、豕之腹，埋於榛莽之墟者，不知凡幾，

<sup>30</sup>藍鼎元。《東征集》，卷一，〈檄臺灣民人〉。參見網址：  
<http://www.guoxue123.com/tw/01/012/002.htm>

故又呼之曰「埋冤」<sup>31</sup>。

明代漳泉人入臺者，每為天氣所虐，居者輒病死，不得歸，故以「埋冤」名之，志慘也。其後以埋冤為不祥，乃改今名<sup>32</sup>。

由上述資料可見，先民拓墾荒陬之初，沒有任何奧援，既無法攜家帶眷，隨時又有性命之憂，故同鄉之人多結伴渡臺，其中僥倖存活者，自然更珍惜這份革命情誼，日久竟各分氣類，遂發生上節所述之械鬥情事。

先民們之所以各分氣類與宗教信仰亦息息相關，宗教信仰本是心靈與精神上的支柱，廣而言之，則用以規範一世之人心。連橫認為先民們之所以建寺造像者，多存僥倖之心，目的在於求福利而禳禍災也<sup>33</sup>。然而信仰神明以介福禳禍，實乃凡夫俗子之常態，但藉著神明信仰而形構了一個獨立的地域社會，進而發展成爲一個組織，並具有行政功能，卻是一個奇特的現象。

艋舺移民多爲泉州人，雖來自同一故鄉，但因信仰不同而又有所區分，最早至艋舺的爲泉州的頂郊三邑人，三邑人指的是泉州府晉江、南安及惠安三縣移民，爲了祈求神明保佑遠渡重洋，拓墾順遂，倡議將家鄉晉江縣安海鄉「龍山寺」供奉的觀世音菩薩分靈至此，建寺奉祀。遂於乾隆五年（1740）二月在現今廣州街現址竣工安座，寺名仍號「龍山寺」<sup>34</sup>。

龍山寺除了是三邑人的宗教信仰聖地，也是郊行貿易中心，如艋舺北郊金萬利的辦事處就設在龍山寺第三進，而郊行組織的成立，也多以宗教信仰爲號召，兩者關係緊密，相輔相成<sup>35</sup>。因此當發生重大事件時，廟宇就成爲指揮中心，甚至於廟宇關防還具有號召群眾的決策權力，如清光緒十四年（1884）中法戰爭波及臺灣時，法軍攻打基隆，戰況隨時會漫延台北城，當時有人倡議棄守南遷，艋舺人士卻決議死守家園，並將決議書附蓋龍山寺大印後，晉呈當時統領戰事的福建巡撫劉銘傳，表達愛國熱忱及協助官兵死守台北的決心，事後光緒皇帝還特頒「慈暉遠蔭」匾額乙面加以表揚。該匾目前懸掛於龍山寺正殿上方，足證龍山寺不僅是宗教信仰中心，朝廷亦肯定其在社會上的公信力<sup>36</sup>。前述艋舺史上最大的內鬥衝突頂下郊拼發生時，三邑人還將龍山寺當作軍事指揮中心。故而可知，在先民拓墾之初，廟宇不僅是信仰中心，甚至還兼有行政與軍事的功能，平時作爲郊行辦事處，戰時就作爲軍事指揮中心，實非今日如此單純的信仰功能而已。

另外一批泉州人則以同安縣的下郊爲主，他們供奉的是原鄉（下店鄉）的城隍爺，因下店鄉又名霞城，而原鄉的城隍廟是設於霞城臨海門旁，遷臺後遂號霞海城隍廟，原設於艋舺八甲庄的同安人聚落。因咸豐三年（1853）的頂下郊拚械鬥事件，艋舺同安人敗走大稻埕，仍不忘自己的中心信仰，一併將城隍爺遷移至

<sup>31</sup>連橫（1981）。林資修先生序。《臺灣通史》。台北：幼獅。頁9。

<sup>32</sup>連橫（1981）。《臺灣通史》，卷一〈開闢紀〉。台北：幼獅。頁17。

<sup>33</sup>連橫（1981）。林資修先生序。《臺灣通史》，卷二十二〈宗教志〉。台北：幼獅。頁443-450。

<sup>34</sup>張蒼松前引書，頁100。

<sup>35</sup>徐逸鴻（2010）。《圖說艋舺龍山寺》。台北：貓頭鷹。頁14-15。

<sup>36</sup>莊永明前引書，頁32-33。

大稻埕，初時落腳於林藍田處，至咸豐六年（1856）由族人和地方善信共同發起建廟，並於三年後落成，主祀城隍爺夫婦外，並配祀殉難的三十八義勇公。近一百五十年來，霞海城隍廟遂成爲大稻埕地區的信仰中心，也見證了大稻埕地區的發展<sup>37</sup>。

大稻埕的發展與這場艋舺史上的大械鬥有著息息相關的因緣，在艋舺逐漸開發繁榮昌盛時，大稻埕還是一片人煙稀少的寒村，幾戶居民務農爲生，與有河航之利的艋舺相比，實有相當大的城鄉差距。但當同安人攜神敗逃至大稻埕後，改寫了大稻埕的歷史，他們扶老携幼，舉家遷往大稻埕。在大量人口移墾下，除了傳統的農業，工商業也日漸發展，逐漸成爲商賈屯聚之所，甚至取艋舺而代之，成爲台北的首善之區<sup>38</sup>。

泉州安溪人是當時艋舺的第三勢力，清水祖師是安溪人的守護神，祖師廟是他們的信仰中心。當初安溪人至艋舺打拼時落腳於八甲庄，此處正位於三邑人與同安人中間。因此在咸豐三年（1853）三邑人與同安人爆發衝突時，安溪人被迫借道給三邑人去進攻八甲庄的同安人，在此同時祖師廟亦受到相當嚴重的戰火波及。事情落幕後，三邑人並未如約加以修復，直到同治年間才進行大翻修，目前所看到的祖師廟即爲同治年間的建材與形製。但安溪人因有借道之情，故祖師廟在頂下郊拼後，亦逐漸成爲艋舺地區繼龍山寺後的第二信仰中心。在《艋舺》影片中祖師廟是廟口幫的信仰中心，劇中的 Gata 大即是泉州安溪人，頗能符合史實，此處也是五個年輕人結拜之地，以及最後蚊子揭露和尚殺死 Gata 大這個事實的真相之處。

艋舺自從頂下郊拼一役後，一來元氣大傷；二來由於地盤利益獨占；三是民風保守固步自封，缺乏開創性。清末自從外強入侵，開始自強運動，當時的臺灣也不自外於祖國建設之列，首任巡撫劉銘傳更想積極拓展北部的建設與經濟振興事業。當時鐵路與茶葉即爲台北城二項重要的建設與經濟產業，這二項如前所述艋舺都因保守原故而拱手讓於大稻埕，不僅促使大稻埕的快速開發，相對地艋舺也逐漸的沒落，這也是《艋舺》影片中所構建出二者有著百來年宿怨的主要因素。

## 伍、結論

前事之不忘，後事之師<sup>39</sup>，前車之覆，也正可作爲後車之戒也<sup>40</sup>。艋舺百年

<sup>37</sup> 莊永明前引書，頁 83-84。

<sup>38</sup> 在莊永明《台北老街》中引旅台的餘姚人史久龍之記：「（大稻埕、艋舺）二處爲商賈屯聚之所。富庶甲城內十倍，而大稻埕尤首屈一指。」，頁 52-56。

<sup>39</sup> 溫洪隆注譯；陳滿銘校閱（2008）。張孟談既固趙宗。《戰國策·趙策一》，卷十八。台北：三民。頁 489。

<sup>40</sup> 連橫，《臺灣通史》卷十四「外交志」記載：「悲夫！語曰：前車之覆，後車之戒」，頁 313。

前的繁華落盡，撫今追昔，有淚水；有感傷，有惆悵；有落寞，唯一沒有的應該是仇恨吧！並非是斯人已遠，也不是事不關己，而是歷史就是如此不斷地循環著，每一個奮鬥的歷程，都是一頁血淚交織史。唯有從歷史中擷取教訓，省思再三，才有前進的動力。

臺灣歷史的發展，先師大受先生曾在其所著《臺灣史綱》的前言中寫道：『臺灣孤懸中國大陸以東，……自古以來，無論是地勢、人種、血統與文化，都與大陸是不可分的。』我們也在本文中詳述了臺灣早期漢人移墾拓荒的一頁血淚史，在經過了先民的奮鬥與械鬥的歷程後，我們該遺忘的是仇恨與隔閡；該記得的是源出一脈的血緣與地緣；最後我們該珍惜的是歷史與融合。臺灣百年來的歷史，有先民的辛勞與血汗，也有其它國家的殖民與抗爭，但伴隨著歲月的流逝，它們都應該走入了歷史。

從《艋舺》的影片所掀起的本土議題，讓我們再度感受到這塊土地如今的幸福與安定，是多麼的難能可貴，它承載了多少先民們的血汗與淚水，影片中雖然透過主角人物只有輕描淡寫的二三句話語及艋舺的歷史，但身為臺灣的一份子，焉可不深入探討祖先們拓墾的遺跡，其中有引以為傲不屈不撓的奮鬥歷程，但也有引以為鑑的械鬥火拼。誠如影片最後一夥年輕人，雖打著伸張正義的口號，但做的卻是殺人尋仇的蠢事。歹路不可行，雖是導演鈕承澤先生衷心對年輕人的企盼，但作者認為唯有透過歷史足跡的追尋，讓年輕人了解先民們是如何在這塊土地上苦心泣血的拓墾，方能喚起族群的融合。

現如今我們應該以更開濶的心胸，更寬廣的視野，看待一起生活在這塊土地上的所有人，大家都是臺灣人，大家也都是中華民國的一份子。唯有這樣的融合與包容，我們才能更理智的接納現今正走入臺灣歷史的新住民，他們也才能夠更加速的融入我們的生活，共同締造下一個世紀的多元文化社會。

## 參考文獻

### 一、中文文獻

- 尹章義 (2009)。臺灣開發史研究。台北：聯經。
- 王湘琦 (2010)。俎豆同榮——紀頂下郊拚的先人們。台北：聯合文學。
- 可可 (2010)。電影「艋舺」觀後感。中興工程，109 期，155-156。
- 林怡靖 (2010)。文化與懷舊的關聯性探討——以電影「艋舺」為例 (未出版之碩士論文)。交通大學經營管理研究所。新竹。
- 沈葆楨 (1963)。沈文肅公政書。台北：文海。
- 李筱峰、林呈蓉編著 (2003)。臺灣史。台北：華立。
- 吳怡蓉 (2011)。《艋舺》，行銷了「誰」的艋舺 (未出版之碩士論文)。臺灣大學新聞研究所。台北。
- 吳思 (2009)。古代「命價」。文苑。11 期。
- 卓克華 (2007)。清代臺灣行郊研究。台北：揚智。
- 郁永河原著；楊蘇之譯註 (2004)。遇見三百年前的臺灣：裨海紀遊。台北：圓神。
- 莊永明 (1991)。台北老街。台北：時報文化。
- 連橫 (1981)。臺灣通史。台北：幼獅。
- 徐逸鴻 (2010)。圖說艋舺龍山寺。台北：貓頭鷹。
- 孫妍 (2010)。試論電影《艋舺》二元對立的顛覆。電影評介。2010 卷 4 期，36。
- 陳如琳 (2011)。探討居民認知與電影呈現間地方意象之差異 (未出版之碩士論文)。國立台北教育大學社會與區域發展學系。台北。
- 張蒼松 (2010)。典藏艋舺歲月。台北：時報文化。
- 曾迺碩編 (1988)。台北市志。台北：台北市文獻委員會。
- 陳培桂 (1987)。淡水廳志。台北：大通。
- 陳清敏、黃昭仁、施志輝 (1996)。認識臺灣。台北：黎明。



黃大受（1997）。**臺灣史綱**。台北：三民。

黃秀政（1997）。**臺灣史研究**。台北：臺灣學生。

溫洪隆注譯；陳滿銘校閱（2008）。**戰國策新譯**。台北：三民書局。

雷夢水、潘超、孫忠銓、鍾山編（1997）。**中華竹枝詞**。北京：北京古籍。

蘇俊隆（2010）。他們的「義氣」——清代秘密會黨與《投名狀》、《艋舺》。**歷史教育**。16期，61-82。

## 二、網路或其他資料

王瑞德（2006年10月7日）。雙刀闖江湖 加蚋慶「賭」命傳奇。**自由電子報**。2012年3月22日，取自  
<http://www.libertytimes.com.tw/2006/new/oct/7/today-so2.htm>

呂明潔（2010年2月8日）。《艋舺》票房大賣行銷手法高明。**醒報新聞**。2012年3月22日，取自  
[http://anntw.com/awakening/news\\_center/show.php?itemid=11762](http://anntw.com/awakening/news_center/show.php?itemid=11762)

《艋舺》官方部落格，<http://mongathemovie.pixnet.net/blog>

聞天祥（2010年1月28日）。艋舺——在紅塵浪裡看到的是？。2012年3月22日，取自 <http://www.ihao.org/dz5/redirect.php?tid=71584&goto=lastpost>

藍鼎元（清）。**東征集**。國家文化資料庫  
[http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/search/search\\_meta.jsp?xml\\_id=0006334657](http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/search/search_meta.jsp?xml_id=0006334657)。

2012年3月22日，取自 <http://www.guoxue123.com/tw/01/012/index.htm>

鍾禎祥（2010年2月10日）。艋舺繁華如煙，昔日角頭慨嘆。**醒報新聞**。2012年3月22日，取自  
[http://www.awakeningtw.com/awakening/news\\_center/show.php?itemid=11822](http://www.awakeningtw.com/awakening/news_center/show.php?itemid=11822)

# 從土著化與內地化至多元文化論述： 由《歷史的臺灣》觀察台灣移民史論述的一個側面

宋惠中<sup>1</sup>

## 摘要

電影《歷史的台灣》<sup>2</sup>是一部敘述不同族群在臺灣共同奮鬥的紀錄片，用四個片斷(荷蘭篇、移民篇、日據篇、民國篇)分別敘述四個臺灣歷史的不同階段。

本文以《歷史的台灣》為文本，從荷蘭時代的荷漢共構殖民及漢人入臺開墾；清代臺灣移墾史和漢人社會建立的過程；日治時期臺灣近代化與殖民主義的互為主體；和戰後臺灣不同世代的族群/國族認同變遷為四個主軸，與電影文本相互對映，思考臺灣不同時期族群文化分化、搏成、鬥爭和整合的過程。並由紀錄片文本中所顯示的族群認識，分析臺灣族群分類及知識再生產和展現的政治文化過程。

關鍵字： 族群、共構殖民、土著化、內地化、集體記憶

---

<sup>1</sup> 元培科技大學通識教育中心專任助理教授。

<sup>2</sup> 本文所引用文本：紀錄片《歷史的台灣》DVD〈荷蘭篇、移民篇、日據篇、民國篇〉，普遍級，公共電視節目製播組，1998年，共4片，每片約50分鐘。

## 壹、由福爾摩沙變成臺灣府

台灣自古為荒蕪之地，為南島語族的原住民所居。明鄭以後至清末葉，漢人移民始大量移入台灣。先民華路藍縷，以啓山林，以移墾拓殖為最偉觀。<sup>3</sup>

漢人大量入臺，披荆斬棘，以事墾殖，始自明末。但在此之前，臺灣早已是福建沿海商人經商和漁民捕魚之地。據曹永和的研究，自嘉靖末年，最遲至萬曆初年以來，福建已有許多商船和漁船，進入臺灣本島。閩南漁戶，先是到澎湖，以後逐漸擴展到臺灣本島。明代末葉，閩南漁戶對於臺灣西岸，已非常熟悉(曹永和，1953)。當時的漁民都要在進入漁期後，方從大陸來到臺灣，漁期一過，便又回到大陸，是一種季節性的移民。在漁期中集合的漁夫大多是在漁場附近建立漁寮，其後卻漸漸發展成漁村；且在漁人之中，亦有一部份停留稍久，而漸漸改為定居者。因此，漢人的定居臺灣和臺灣的農業，皆與漁民有密切關係(曹永和，1955)。

當荷蘭人於 1622 年抵達臺灣時，大約有一千五百名漢人於臺灣西南平原生活或僑居。大部份是暫時到此從事漁撈、打獵和交易活動，所以漢人的數量會隨著每年冬季由福建來捕烏魚的漁船漁期而呈現週期性的升降。臺灣的土地肥沃，福建也充斥著許多希望獲得土地與糧食的貧苦農民，但在荷蘭人來臺之前，漢人為何並未在臺灣從事大規模的農業墾殖呢？歐陽泰認為荷蘭的軍事與行政結構與規模遠為龐大的漢人墾殖和商業活動相互交織，不斷的推進了共構殖民的過程。<sup>4</sup>若非荷蘭東印度公司，漢人的移民墾殖活動不會在當時以此種方式發生；若非漢人墾殖者，開墾領袖及其社會關係，荷蘭也無法創造出一個枝葉茂盛的殖民領地(歐陽泰，2007)。

由於沒有歐洲的移民加入，在東亞和東南亞的西方殖民政府都要仰賴漢人移

---

<sup>3</sup> 本文為配合《歷史的台灣》影片之架構，基本以台灣移民史的視角進行討論，對於荷人及漢人入台前之原住民歷史未納入討論，特此述明。

<sup>4</sup> 共構殖民(co-colonization)是歐陽泰(Tonio Andrade)在其博士學位論文“Commerce, Culture, and Conflict: Taiwan under European Rule, 1623-1622”(Yale University Ph.D. Dissertation, 2000)提出的觀點。歐陽泰指出荷漢在臺灣經濟合作上，二者相互依賴，但在此一合作關係中漢人與荷蘭人並非平等，此一系統建立於強制的部份並不少於互利共生的部份，但他們仍然居於伙伴的地位。可參見歐陽泰，《福爾摩沙如何變成臺灣府》，頁 227。及韓家寶，《荷蘭時代臺灣的經濟土地與稅務》，臺北，播種者，2002)。曹永和則稱荷蘭時代，臺灣的社會是由荷蘭人、漢人、土人所構成的複合社會(Plural Societies)，其時漢人的地位，是介於荷蘭人與土人之間，而為荷蘭人經濟力的媒體。見曹永和，1953b。

民<sup>5</sup>。當荷蘭人來到臺灣，漢人的貿易網絡已將原住民獵鹿的經濟活動和廣大的東亞商業貿易網結合起來，荷蘭人只是取得對此一基礎結構的控制。與此同時，荷蘭人也開始擴大漢人移民區，在荷蘭人的保護及獎勵下，漢人農民開闢田園種植水稻及甘蔗。荷蘭人因此創造出一個為營利而存在的漢人邊地移墾區，藉由制度上的支持，漢人移民將臺灣轉化成一個農業殖民地(歐陽泰，2007)。

當漢人的移民區逐漸擴張，而荷屬東印度公司提高稅收，使墾殖者漸漸失去向心力，1661年鄭成功來到臺灣，許多漢人反而站在鄭氏的一邊。荷漢的共構殖民型態確實為臺灣建立漢人的墾殖地，且一旦成形，就無法保證漢人對荷屬東印度公司的持續效忠。

隨著鄭成功入臺，漢人在臺灣的移墾史也展開新的一頁。1661年鄭成功率軍登陸臺灣，隔年，荷蘭人投降。鄭氏入臺，其目的是要建立一個較為安定的根據地，故入臺後的首要措施是安撫居民，使可為己用；同時也要安頓入臺的軍隊和眷屬，並解決軍糧問題。因此，甫登陸即命軍隊展開屯墾。為解決勞動力的需求，一面命將士的眷屬遷臺，一面招納流亡。

明鄭時期所開墾的田地約有三種：1、荷蘭時代的王田，皆改為官田，耕田之人，皆為官佃。輸租之法，一如其舊。2、鄭氏宗黨及其文武官員等招佃耕墾，自收其租，納課於官者，稱為私田或文武官田。3、鎮營之兵，就所駐之地，自耕自給，則稱為營盤田。約至1666年前後，開墾才有成效。臺灣外記記載「開闢業已就緒，屯墾略有成法。」「從此臺灣日盛，田疇市肆，不讓內地。」(曹永和，1953b)。

鄭氏時期民間私墾的情形已不得其詳，但知有民社十二個半，約分布在今嘉義市、臺南縣後壁鄉、將軍鄉、西港鄉、新化鎮、新市鄉、永康鄉、臺南市南區鹽埕附近、以及高雄縣路竹鄉等地。此外，也有漳、泉移民到今嘉義、雲林、彰化、大肚、士林劍潭附近，以及淡水、基隆等地開墾。作物方面，則一如荷蘭時期，以稻米和甘蔗為大宗。綜觀明鄭時期(1661-1683)臺灣土地開墾的狀況，已開墾之地雖北至基隆，南至恆春，然當時除了臺南附近地區以外，其他各地的開墾多僅止於點的存在。開墾的田園面積已較荷蘭時代為多，約一萬八千餘甲(劉翠溶，1995、曹永和，1953b)。此時的漢人人口，約十餘萬人。<sup>6</sup>鄭氏末期，因抽丁

<sup>5</sup> 此為荷蘭學者包樂史的說法，他將之稱為「中西會合港市」。

<sup>6</sup> 曹永和估計約15至20萬人之間；劉翠溶則估計約12萬人。

作戰，農業勞動力頗受影響，已有田園荒蕪。鄭氏敗亡，清軍入臺，因將鄭氏兵民送回中國大陸屯墾，又限制閩粵移民來臺，臺灣漢人移墾社會的建立，需至清代才完成。

## 貳、由移墾社會到漢人社會的建立

清代臺灣漢人社會的建立，從 1980 年代以來，就有「土著化」和「內地化」二種不同的分析架構，來討論清代傳統漢人社會在臺灣的型構，及其與國家權力、族群分類之間的關係。

「內地化」的說法是李國祁教授在 1975 年提出的，他的主張有以下幾點：

- 1.臺灣自康熙朝納入清帝國的版圖後，雍正以降，清廷所推行的政策，為使其內地化，目的在使台灣成為中國本部各省的一部份。至十九世紀中期，臺灣西部已開發地區內地化幾已完成，非僅設官分治與中國本部相同，社會領導階層已由豪強轉變為士紳階級(李國祁，1975)。
- 2.臺灣移墾社會的轉型，主要是一種內地化運動，即臺灣的社會變遷在大傳統取向上以中國本部各省的社會型態為目標，轉變成與中國本部各省完全相同的社會(李國祁，1978)。
- 3.清季政治措施的重心在於撫番、拓墾與設官分治，因臺灣當時是移墾地區，其政治近代化的目的是內地化，多數地區仍屬於未開化，或已開化而政治制度仍在草創未上軌道的狀況中。而撫番、拓墾與設官分治是使全島達於文治的最重要措施，經由這種措施方能使臺灣在政治與文化上達成與內地無異。因此，政治近代化的目標在於內地化，更由於內地化亦含有社會及文化上的意義，故其成效使得臺灣整個政治與社會文化向前推進。
- 4.內地化和近代化的進程是合而為一的。清季臺灣社會結構與價質取向的變更，正如同其政治現代化，是以內地化為內涵的。臺灣社會變遷的歷程是由移墾社會轉變為中國本部的傳統社會，內地化遂成為其社會現代化主要的重心(李國祁，1982)。
- 5.內地化的結果是臺灣成為中華文化的文治社會。「由粗放的移墾社會型態走向文治，由畛域互異的地域觀念走向民族融合，以士紳階層為領導階層的統一

社會。」(李國祁, 1978) 7

「土著化」的說法是由人類學家陳其南所提出, 在 1975 年由陳其南以碩士論文的型式提出此一概念後, 經過李亦園、王崧興等人的轉述和引介, 1984 年陳其南又為文討論「土著化」與「內地化」之異同。「土著化」理論的主要論點為:

1. 臺灣漢人社會之發展過程是「移民社會」轉型為「土著社會」的過程, 而劃分這兩個階段的標準是社會群體構成(social group formation)的認同意識, 在前期的「移民社會」中, 緣於大陸的祖籍意識扮演著最重要的角色, 而反映在不同祖籍群之間頻繁的分類械鬥事件上。後期的土著化過程, 則以建立在臺灣本地的地緣和血緣意識做為新的社會群體認同指標。也就是說, 土著化以前的臺灣漢人社會, 是一個以大陸祖籍為社會群體認同指標的「移民社會」(陳其南, 1987)。
2. 土著化理論所要探討的是來自中國大陸的漢人如何在一個新的環境中重建其傳統社會的過程。所謂的『傳統』是指中國本土社會, 尤其是移民原居地的華南所固有的社會階層化現象及地緣和血緣組織而言。土著化也就是要探討漢人社會結構在這兩個不同空間和時間環境下所產生的連續和轉化過程(陳其南, 1975)。
3. 當臺灣的漢人社會逐漸定著化以後, 社會群體的分類原則也跟著開始轉變, 逐漸以本地的神明信仰和新興的各種宗族組織為認同對象, 特別是從受祖籍觀念影響的移殖型宗族, 轉變為源於來臺開基祖在本地所形成的新宗族。漢人社會越是歷史悠久, 而社會越是穩定, 就越傾向於以本地的地緣和宗族關係為社會群體的構成法則; 越是不穩定的移民社會或邊疆社會, 越傾向於以祖籍地緣或移殖性的宗族為人群認同標準。
4. 初期臺灣漢人移民社會是中國大陸傳統社會的連續和延伸, 移民社會的性質就是原傳統社會移殖或重建的過程。移民社會經過一段時間後即經土著化過程轉化為土著社會。其特徵表現在移民本身對臺灣本土的認同感, 不再一味以大陸祖籍為指涉標準。在意識上由「唐山」、「漳州」、「泉州」、「安溪」等概念轉變為「臺灣人」、「下港人」、「南部人」、「宜蘭人」等。在血緣意識及祖先崇拜的儀式上不想再「落葉歸根」, 或釀資返唐山祭祖或掃墓

<sup>7</sup> 可參照陳孔立, 《清代台灣移民社會研究》(廈門: 廈門大學出版社, 1990), 頁 32-33。

等。重新肯定臺灣這地方才是自己的根據地，也在臺灣建立新的祠堂和祭祀組織，逐漸地從大陸的祖籍社會孤立出來，成爲一個新的地緣社會。

5. 清末臺灣漢人的社會意識已經逐漸拋棄祖籍觀念，而以現居的聚落爲其主要之生活單位。在此一臺灣漢人社會由移民社會轉變爲土著社會的過程中，村落的寺廟神信仰形成村落或超村落的社會組織；宗族組織則由丁仔會、祖公會等半自願性的唐山祖宗族，移向來臺開基祖派下的典型宗族。而寺廟神信仰和宗族組織擔任著土著化社會最重要的整合角色。

從二者的主張可以得知，土地開墾是台灣史研究的重要課題，涉及土地所有權、租佃關係、開墾組織、族群衝突、人口流動等諸多問題（溫振華，1994）。臺灣各地的開發由於地理和人文條件的不同，開發的狀況有區域性和時差性。在開發之前是原住民的社會，開墾完成之後建立起漢人社會。尹章義曾將臺灣由「先住民社會過度過渡成爲漢人社會」的完整過程分爲五個階段：一、番人社會；二、番人優勢，漢人劣勢期；三、番漢均勢期；四、番人劣勢，漢人優勢期；五、漢人社會。五個階段的長短、開始和完成的時間，各地皆不盡相同（尹章義，1989）。而且，臺灣各地開發的先後，是移民根據人文和地理條件選擇的結果，並不是依著臺南—臺中—臺北依序開發；也不是開發了濱海平原再進入丘陵山區。因此，梅仔坑（嘉義梅山）、林杞埔（南投竹山）、關仔嶺（臺南白河）等山區在康熙年間已有漢人耕作其間。

清代臺灣漢人開墾的族群分布則是由閩、粵移民和平埔族原住民雜處共墾的關係。來臺拓墾初期，並不因籍貫的不同而有先後以及平原丘陵、山區之別。依到達先後，透過請墾而雜居共墾，互爲主佃。乾嘉以後，易墾地開闢殆盡，資源分配日漸緊張，增加彼此對立，終於產生長期的分類械鬥等整合運動，在嘉道年間的長期紛爭下，粵人終於他遷。因此，械鬥是清代臺灣族群分類和族群整合的重要方式與指標。

關於清代中期臺灣的械鬥，道光年間曾任臺灣兵備道的周凱當時的觀察是：

臺灣一郡，其民閩之泉、漳二郡，粵之近海者往焉，閩人佔居瀕海平廣地，粵居近山，誘得番人地闢之。故粵富而狡，閩強而悍。其村落閩曰閩莊，粵曰粵莊。閩乎粵人為客。分氣類，積不相能。動輒聚眾持械鬥。平居亦

有閩粵錯處者，鬪則各依其類。閩、粵鬪則泉、漳合；泉、漳鬪則粵伺勝敗，以乘其後，民情浮而易動。<sup>8</sup>

十九世紀在臺任官的劉家謀(1815-1853)，觀察到的械鬥現象如下：

臺郡械鬥，始於乾隆四十六年。後則七、八年一小鬥，十餘年一大鬥。北路則先分漳、泉，繼分閩、粵；漳、淡又分閩、番，且分晉、南、惠與安；南路則惟分閩、粵，不分漳、泉。然俱積年一鬥，懲創則平。今乃無年不鬥，無月不鬥矣。<sup>9</sup>

臺灣閩粵人口的分布，除因分類械鬥引起的遷徙與整合外，漢人的祖籍分布與原鄉生活方式也有深刻影響。施添福指出，傳統上泉、漳移民先至，粵民後到的說法，無法完全解釋移民的分布。泉、漳、粵各籍移民的原鄉地理背景、生活方式與其移民區域有密切關係。泉人居海濱或海岸平原，漳州人居於平原內緣近山一帶，粵民則居於近山地帶及台地丘陵區，與各地居民的原鄉地理背景類似。粵籍移民並非完全比漳、泉移民晚到，至少晚到的時間並沒有長到足以決定清代漢人祖籍分布的基本型態，因此，清代在臺漢人的祖籍分布和來臺先後順序並無太大的關係。分類械鬥雖影響某些地區的族群移動與整合，促使建莊在異籍村落佔多數的居民向其同籍村落主要分布地區遷移。但決定清代漢人在臺祖籍分布和漢人社會建立的基本因素是其原鄉生活方式(施添福，1987)。

從漢人在臺開墾分類械鬥及宗族組織運作等方式觀察，不論土著化與內地化的分析架構都同意清代是漢人社會在臺灣的重建的一個過程。土著化與內地化是一體的二面，漢人移民在臺灣，由移墾轉為定著，重建傳統中國社會是為土著化，國家機器將中國的政治和文教制度甚至原鄉生活方式移植於臺灣，使臺灣更趨向儒教帝國是為內地化。但二者都未提到閩粵移民來臺是如何由閩籍或粵籍改成臺籍的，入籍意味著可以呈請升科、置產、並在臺參加科舉考試，是一個化外進入化內的過程。若能將移民如何在移住地定著的過程和地方感及認同意識結合進行討論，或許我們可能有不同的收獲。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 周凱，〈記臺灣張丙之亂〉，《內自訟齋文集》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960)。

<sup>9</sup> 劉家謀，《校注海音詩全卷》，(臺北：臺灣省文獻委員會，1953)。詩中的晉、南、惠與安(晉指晉江；南指南安，惠指惠安，三者合稱三邑；安指安溪(或同安?)，與三邑皆為泉州下轄的縣份)。咸豐年間艋舺的頂下郊拼，就是三邑人(頂郊)與同安人(下郊)的械鬥。

<sup>10</sup> 參見李文良(2007)，〈清初日入籍臺灣法規之政治過程及其歷史意義〉，《臺大文史哲學報》67。



## 參、殖民與近代化：日治時期的集體記憶與族群想像

1895 乙未割臺，展開日本五十一年對臺灣的殖民統治。1896 年之調查，全臺約有 260 餘萬人，1905 年增為 312 萬人，至 1943 年達 658 萬餘人。就人口組成觀之，閩粵系人口始終佔 90% 以上，原住民人口略呈停滯。日人來臺數量和所佔比率隨著時間持續增長，但日人除少數農業移民外，多以公教軍警及商人、技術人員為主，有其侷限，至日治末期約僅佔全臺人口的 6%。至於在臺以「華僑」為主的外國人，約佔總人口的 1% 以下。因此，陳紹馨認為日治時期臺灣屬於封閉型的人口型態。

時間	1896	1900	1904	1905	1910	1920	1930	1940	1942	1942
日本人	10,584	37,954	53,365	59,618	98,048	16,6621	23,2299	34,6663	38,4847	39,7090

資料來源：陳紹馨，〈臺灣的人口變遷與社會變遷〉，收入氏著《臺灣的人口變遷與社會變遷》臺北：聯經出版公司，1985，一版三刷），頁 96-97。

日治時期日人的移民與人口雖然數量與比例皆屬有限，但所造成的影響卻相當深遠且複雜，形成一個極具爭議性的殖民時代。姑不論戰後因國民政府遷臺對日治時期評價的重新詮釋，就是所謂本省人之間，對於日治時期的經驗也有許多差異。在不同的階層與世代間，均有所不同。以階層而言，在具有日治經驗的本省人之中，與日人接觸的以中上階層居多，因此似乎出現中上階層較為知日親日，下階層較為反日的情形。事實上，戰後用「進步 VS. 落後」表述「臺灣 VS. 中國」的，通常多是出自城市或是中產以上的知識份子。(陳君愷，2006)。就世代而言，年輕一代與年長一輩，對日本統治的評價也有相當程度的分歧。曾經歷武裝抗日運動及日人無差別殺戮的日治初期，與生活在殖民統治及近代化已上軌道的日治中期，及成長於皇民化運動和總力戰的日治末期者，對於日本統治時期的集體記憶與是有強烈世代差異的。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 周婉窈是首先關注日治時期的世代差異及其意義的學者，見周婉窈，〈「世代」概念和日本殖民統治時期臺灣史的研究(代序)〉，收於氏著《海行兮的年代—日本殖民統治末期台灣史論集》(臺北：允晨文化公司，2003)。

在殖民的統治政策上，雖然依馬關條約 1895 年後臺灣已成日本版圖的一部份，但因日本是殖民主義的後進國，並無管理殖民地的經驗，因此前期採無方針主義，一方面推動特別立法，另一方面尊重臺人固有慣習。在日人的統治下，臺灣的政治、社會、經濟均有近代國家機器的進入與控制。1898 年兒玉源太郎總督、後藤新平民政長官時期，在後藤新平的「生物學統治原則」下，進行一連串大規模的調查。1898 年 9 月成立臨時臺灣土地調查局，進行全臺耕地丈量，並整理大租權。1901 年設臨時臺灣舊慣調查會，20 年間完成《臺灣私法》、《清國行政法》等多項調查報告。1905 實施臺灣第一次人口普查，此外，還舉辦林野調查、國勢調查等等。其詳細的統計數字，讓殖民政府清楚掌握國土資源與人力資源。在各種調查之外，公共建設也次第完成，縱貫鐵路的修築，道路的興建，港口的修建等使臺灣建立了資本主義化的基礎。在奠定物質基礎之後，對於國民身體、精神和思想的控制及規範，也漸次實施。殖民地當局利用保甲制度為基礎，建立全島的警察系統。改變臺人的醫療衛生觀念和習慣，建立公共衛生制度。透過各種基礎建設，使國家機器的權力與規範，全面滲透至臺灣政治社會的各個層面。

一次大戰後，民主自由與民族自覺思想風靡全世界，日本國內的勞工和社會主義運動也蓬勃發展，受此影響所及，臺人也紛紛展開向統治者爭取自由平等權利和民族運動。1918 年明石原二郎總督，以同化主義為施政方針，總督府頒布「臺灣教育令」，確立以同化臺人，使其漸具日本國民質性的教育制度。1919 年 10 月田健治郎就任第一位文人總督，以「內地延長主義」為主要政策，強調臺灣是日本領土的一部份，必須使臺灣人成為日本人。1922 年公布新「臺灣教育令」，標榜取銷臺日人教育差別，除初等教育外，開放臺日人共學。表面上，臺人可與日人一樣接受中等以上教育，實際上，共學的結果僅是替迅速成長的在臺日人子女提供更多教育機會。

總督府推動同化政策的最重要機構是初等教育的各類學校。1896 年至 1897 年在全臺各地設國語傳習所 16 所，招收臺人子弟，學習日語。1898 年頒布「臺灣公學校令」，設立六年制的公學校(許佩賢，2005)。1919 年田健治郎開始大量增設公學校，至 1930 年公學校增為 758 所，就學率達 57.4%。1943 年臺灣實施六

年義務教育，學童就學率由 65.7% 上升至 71.2%，到了 1945 年則已超過 80%。日治中後期公學校教育的普及化，對於以日語推廣為中心的同化政策有相當的助益。日治時期臺灣的國語(日語)推廣可說是收到相當程度的效果，日治末期，日語普及率約達 80%，但日語在臺灣終究無法取代閩南話和客家話。總督府推行日語的結果，僅是使臺灣成為雙語並用的社會，且並未達到總督府希冀以日語為工具，培養臺人日本精神和國民性格的目的。

語言之外，日治時期國家也介入並改變了臺灣人的時間觀念和生活作息。清代臺灣人的生活作息以農曆的各種節氣為主，總督府將星期制引進臺灣，訂星期日為例假日，另有其他國訂假日。學校除了星期例假及國定假日外，另有暑假。在時間制度上也由時辰制轉而使用標準時間制，改變了臺人對時間的觀念(呂紹理，1999)。

1936 年臺灣再度進入武官總督時期，隔年，中日戰爭爆發，總督府乃在臺推行「皇民化」運動。在「皇民化」的目標下，獎勵國語家庭、國語模範部落，推行國語常用運動(吳文星，1992)。改從日姓，進行宗教改正，改信日本神祇(陳玲蓉，1992)。皇民化運動中的滅私奉公，促進了日治後期國民意識的昂揚(陳君愷，2006)，使日本能透過各種方式動員，遂行其總力戰所需的戰爭動員(周婉窈，2003)。

以上所討論的日治時期採行的近代化措施，都是在殖民統治的目標下進行的。日臺之間因民族歧視在政治地位、教育隔離和經濟優勢等差別待遇，促進了臺灣全島一體臺灣意識的形成。日人相對臺灣人而言，具有殖民者的優越感，相對於日本人此一對照組的存在，使臺灣意識的萌發提供了條件。日治時期日人以內地人自稱，而稱臺灣的漢人為本島人(原住民則稱蕃人或高砂族)。1920 年代以後，臺灣人開始自覺的使用「臺灣人」此一辭彙，用以自稱並建構族群認同(周婉窈，1989)。前述的近代化措施，也為臺灣人一體化提供了基礎。如國語(日語)的推廣，使原本講不通的閩客族群，得以有了共同溝通的語言，也有了相同的族群想像對象。縱貫鐵路的開通也有助於全臺一體化的型塑。此外，日治時期的臺灣除臺灣意識萌發外，也有許多人以文化和種族因素，抱持強烈祖國意識，如同

鍾理和在〈原鄉人〉中所說的「原鄉人的血，必須流返原鄉，才會停止沸騰」(鍾理和，2002)。

## 肆、他者的歷史：從籍貫到族群

當代臺灣有所謂閩南、客家、原住民、外省人等「四大族群」的說法，據王甫昌的研究，這種四大族群的分類是 1980 年代以後所形成的族群想像，四個族群皆有其不同的族群想像，藉以將同質或不同質的人群整合在一起(王甫昌，2003)。而不同的族群經驗是藉由集體記憶(collective memory)和結構性遺忘(structural amnesia)相互作用的結果。Maurice Halbwachs 曾指出人類的記憶是一種集體社會行爲，每一種集體記憶皆有其相對應的社會群體。爲了強調某一種社會的凝聚，該社會人群不斷以某種媒介(包括文物、文字或儀式)來重覆強調此一集體記憶(Halbwachs，1992)<sup>12</sup>。Hobsbawm 也強調過去的集體記憶如何被重覆強調，以維繫社會人群的凝聚(Hobsbawm，1983)。

人類學大師伊凡·普理查在研究 Nuer 的家譜時發現，Nuer 真實的譜系與他們認爲的真實常有一些差距，將某些祖先放在譜系的重要位置，而忘記某些祖先，是家族發展常發生的狀況(Evans-Pritchard，1969)。因此，虛構的過去也就成爲可能，許多學者都強調，共同的起源對於族群的凝聚非常重要，而所謂共同的起源不必然是「過去的事實」。Geertz 稱其爲「自我宣稱的血緣聯繫」(Clifford Geertz,1973)。事實上，類似的情形在漢人社會也常發生，如道光《建陽縣志》指出：吾邑諸姓家譜多不可憑，大多好名貪多，務爲牽強。…即世相去數百年，地之相去數千百里，皆可強爲父子兄弟。

清代臺灣有許多合同式的宗族，未必有血緣關係，因開墾或其他社會經濟需求而組合成宗族，也是一種集體記憶的建構和再生產。因此，重修族譜的工作，由某種角度看來，就像重新整理家中舊照片，有些支系必需忘掉，有些卻必須放在重要的位置，當然也有重新被尋回和發現的。其目的皆在於重組過去來詮釋目

---

<sup>12</sup> 臺灣 1990 年代以降所強調的社區總體營造和村史運動即不斷的以某種媒介(包括老照片、日記或文物和家譜)重塑地方的歷史。關於其中一些操作方式的討論考參考盧建榮(1999)，《分裂的國族認同(1975—1997)》(台北：麥田)，頁 259-273。

前(王明珂, 1994)。

目前臺灣社會通行的四大族群論述, 是 1990 年代以後才被提出, 並迅速被社會大眾所接受。在 1980 年代以前, 戰後臺灣的社會人群分類是以所謂的「省籍情結」和「地域觀念」為主體的。戰後臺灣族群體系的變遷與發展是一個由國家政權所定義的「省籍」矛盾(籍貫)轉變為多元「族群」的政治社會過程。

所謂的集體記憶, 不僅是具有共同身份的人群自然而且必然會保留的對過去的印象。而是經由再現的過程, 將過去的經驗「意義化」、「象徵化」的產物, 而非過去經驗做為生活實踐的本身。通常, 記憶所涵蓋的過去經驗, 常是年代久遠, 或是具有共同身分的人所未親身經歷的, 但這些過去的認知卻常被其成員發展、維持或重新建構。此一再現的過程中, 人們才能與未曾經歷過的遙遠事蹟產生連繫, 這些過去才成為記憶(蕭阿勤, 2008)。

1949 年國民政府撤退來臺, 不僅帶來了百餘萬流離的異鄉人, 也將近代中國的民族文化與國族想像帶入臺灣。1947 年的二二八事件及隨之而來的清鄉和白色恐怖, 韓戰後的美國的經軍援助, 1954 年中美共同防禦條約的簽訂及 49 年中央民意機構遷臺的法統的延續。確立了國民政府對臺灣統治的基礎。戰後初期國家機器對社會的嚴密監控和威權統治、制式教育與言論控制, 使 1950-60 年代成長的一代只能依國民黨的文宣與教育來瞭解中國和臺灣的過去。因此五四以來中國近代歷史的發展, 日據時期臺灣史的變遷都對當時的青年學生產生隔閡。陳國祥日後的回憶指出:

一九四九以前的思想、學術、文藝的發展脈絡因政治理由而被切割掉, 使我們和五四時代以來的思想發展脫離了關係。我們不是縱面承續的一代, 而是橫面移植的一代。我們的思想發展失去新舊民族文化的滋潤, 像是荒漠上的植物, 領受「美國雨」的灌溉。

戰後世代的知識份子對中國與臺灣的歷史現實隔閡, 並不表示他們欠缺歷史

---

<sup>13</sup> 關於晚清以來中國的國族建構與國族想像可參考沈松橋的相關研究, 見沈松橋(1997), 〈我以我血薦軒轅—黃帝的神話與晚清的國族建構〉, 《臺灣社會研究季刊》, 28); 沈松橋(2000), 〈振大漢之天聲—民族英雄系譜與晚清的國族想像〉, 《中央研究院近代史研究所集刊》, 33); 沈松橋(2006), 〈江山如此多嬌—1930 年代的西北旅行書寫與國族想像〉, 《臺大歷史學報》, 37)。從戰後臺灣已出版的自傳、傳記與口述歷史的分類來看, 戰後臺灣社會記憶的回憶對象以男性、外省人為主, 對本省人的回憶以 1990 年以後較顯著增長。見(王明珂, 1995)。

感，60 年代時他們的歷史感來自於從小所接觸的國族論述。就外省籍的戰後世代而言，他們多數在臺出生可能並無實際的流亡經驗，但自幼來自於父祖的流離經驗，及學校和社會所灌輸的國族敘事，都使他們有深切的流離心態。許多人都是「瞪著身分證上的籍貫欄嚷著懷鄉的」。141970 年代中期展開的「中國現代民歌運動」，以鄉愁四韻等歌曲傳唱全臺，也顯示當時的青年具有強烈的中國國族認同(張釗維，1994)。

戰後初期直至 1970 年代，在國民黨威權統治和全球冷戰、國共內戰的架構和「中華文化復興運動」的推波助瀾下(楊聰榮，1992)，由清代至日據時期臺灣的經驗如何納入國民黨的中國國族主義論述，我們可以 1980 年國民黨營的中央文物供應社所出版的《中國的臺灣》一書其中的篇目概知一二。該書是國民黨邀當時各領域的重要學者陳奇祿等人的文章匯集而成。包括了陳奇祿，〈中華民族在臺灣的拓展〉；陳三井，〈從歷史淵源看臺灣與大陸的關係〉；石再添，〈中華臺灣的地景與詩景〉；宋文薰，〈由考古學看臺灣〉；黃得時，〈臺灣文學中的民族意識〉；林衡道，〈由民俗看臺灣與大陸的關係〉；李亦園，〈臺灣傳統社會制度的淵流〉；丁邦新，〈臺灣的語言文字〉等八篇。縱觀以上的篇目可以規納出幾個臺灣與中國國族主義論述的關係：1、強調臺灣人民與大陸在歷史和文化上的密切關係；2、強調中華民族對臺灣開發的貢獻；3、強調臺灣與中國在地理上的不可分割；4、強調臺灣同胞在日據時期的民族精神；5、強調國民黨的國民革命對於臺灣光復的貢獻；6、強調臺灣成爲匡復中華的起點。在此一國族敘事的建構下，本省的戰後世代也被整合進中國國族敘事的洪流中。張俊宏在 1975 年評論當時的戰後知識份子說道：

談到知識階層，尤其是在此地受教育的青年，他們長久以來雖居於臺灣一隅，但接受的教育都是大局面的，他們要做五千年歷史的繼承者，一千一百萬平方公里大國的所有者，雖然處在小局面中，野心壯志則屬於大格局的，近代史的教育告訴他們須要恢復強國才能雪恥，他們也期待這些願望的實現。<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> 龍應台，〈文明的力量：從鄉愁到美麗島〉，也描述了 1970 至 80 年代初期臺灣青年「中國夢」的轉化過程，見 2010 年 8 月 9 日《聯合報》。

<sup>15</sup> 轉引自蕭阿勤，2008，頁 90。

1970 年代保衛釣魚台運動和臺灣退出聯合國，尼克森訪問中國大陸、臺日斷交等事件，對於國民黨政府來說是沉重的打擊。一方面利用中國國族主義團結國人，卻無法維繫國家民族利益，使其立場進退失據；另一方面，「自由中國」失去對中國的代表權，也意謂以維持中國法統而持續運作的中央民意代表喪失其正當性。這些事件，引起戰後世代的知識份子重新思考與土地的關係，由沉默而冷漠的失根的一代，轉而成爲回歸現實，關懷土地的「回歸現實世代」。

1970 年代的「回歸現實世代」以追求民主革新後和省籍平等爲主，到了美麗島事件後的 80 年代，在國民黨以各種方式打壓民主運動的交互作用下，反對運動持續激進化，由追求民主化轉向臺灣民族主義發展(王甫昌，1996；蕭阿勤 1999)。戰後臺灣的所謂省籍矛盾，也漸漸成爲族群問題。

何炳棣曾指出，明清中國的科舉制度要求所考生必須填報籍貫，因而大大推動中國籍貫觀念的形成。臺灣在清代以地域分類，產生許多械鬥與民變。日治時期對臺灣籍民的戶口調查，在本島人中區分爲漢人、熟蕃與生蕃，漢人中又分爲福建人、廣東人和其他。161945 年臺灣省行政長官公署接收臺灣，也繼承了相同的族別分類，將日治時期統計資料中的福建和廣東的漢民族種別直接轉換爲「籍貫」。1956 年第一次戶口普查，關於籍別的統計有二項特徵，一是區分不同的省籍，二是針對臺籍人口進行詳細的祖籍和族系區別。(王甫昌，2004)。17 調查臺籍人士的祖籍，可強調臺灣人與祖國的歷史關連，加強鄉土與祖國觀念，具有相當的政治意義。1973 年因應戶警合一而修正戶籍法時，有臺籍人士增列祖籍和外省籍人士設本籍之議，但均因在當時的中國國族主義想像下的「中國各省代表性」問題，而未能被政府及多數立委們支持。1992 年戶籍法的修正案中，取消了本籍登記，改以出生地取代。92 年的修正案能夠通過，與 1990 年大法官會議決議資深中央民意代表需全部退職，國會全面改選且不設大陸地區代表制度有

---

<sup>16</sup> 日治時期臺灣總共舉辦了二次臨時戶口調查，及五次國勢調查，除 1940 年的國勢調查未及完成外，其餘六次均用相同分類，將漢人分爲福建人和廣東人。在原住民的部份，1935 年的國勢調查將熟蕃與生蕃改爲平埔族與高砂族。另 1926 年總督府舉行了「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」將臺灣在籍漢人區分爲福建省(泉州府、漳州府、汀州府、福州府、永春州、龍巖州、興化府)、廣東省(嘉應州、惠州府、潮州府)、其他。清代臺灣漢人 98% 來自閩粵，45% 來自泉州，35% 來自漳州，15.6% 來自廣東的統計資料即來自此次鄉貫調查。見陳漢光(1972)，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23：1。

<sup>17</sup> 1956 年的統計資料平埔族的類屬消失，這是日後臺灣族群發展史上，平埔族在官方資料上消失，也漸漸在民間和自我認同上「漢化」的一個特殊的政治文化過程。

關，此一攸關「中國全國法統想像」的籍貫制度，也就沒有必然存在的價值。

雖然在 1980 年代起，反對黨大聲疾呼政府用人不能有省籍觀念，也贊成刪除籍貫登記，但 1992 年的戶籍法的修正，並無民進黨的委員連署，可能與籍貫登記的持續，有助於突顯省籍歧視和政治結構失衡等問題。有趣的是，1979 年姚嘉文被捕入獄，在獄中寫了三百萬字的臺灣歷史小說—臺灣七色記，其中一冊《白版戶》就以東晉時代的淝水之戰為背景，姚氏從「民族遷徙」與「土斷」二事著眼，姚嘉文指出：

所謂「土斷」是指僑移戶口就地入籍，以土斷籍，不論本籍。這是民族大遷徙後表現在戶籍登記上的政治問題。江北人口南來後，不肯入籍本地，而以「客戶」或「僑戶」身份自居，或為豪族挾藏，釋免徭役賦稅。所以「搜戶」成為國家富強的方策。「搜戶」必須「土斷」。僑民是否入籍平地，與本地人享同一權利，盡同一義務，是民族遷徙時的諸多問題之一，能解決此項問題，就能豐富國家兵源及稅收，並平息土著百姓的不滿，達到「上下一心」的結果。<sup>18</sup>

從這樣的文字中，或許可以觀察當時反對運動者對於籍貫問題的看法。

當中國法統與國族想像在 1980 年代以後被衝撞且於 1990 年的國會改革中被放棄以後，以臺灣為國家範圍的想法，使得部份人士以族群來代替具中國國家想像的省籍區分，族群的分類也就在臺灣的官方和民間論述中活躍起來。

## 伍、過去與現在的族群想像(代結論)

從《歷史的臺灣》影片中，我們可以發見臺灣數百年來的族群變遷軌跡。就目前所謂的四大族群而言，原住民的由何而來，或漢人入墾前臺灣曾發生哪些變化，我們所知甚少。臺灣原住民之間並無共通的語言、族源傳說，也有不同的傳統生活方式，因此傳統上原住民並無共同的集體記憶，但漢人入墾或日本據臺後的理蕃措施及國民政府所採行的山地行政，都漸形成原住民的集體記憶。

漢人大規模入墾臺灣，存在於十七世紀，因此有所謂臺灣人四百年史的說

<sup>18</sup> 姚嘉文(1987)，《台灣七色記·前記》，(自立晚報出版部)



法。在開拓期間，漢「蕃」之間的衝突，因祖籍地緣和血緣宗族的衝突不斷，由衝突而分類，由分類再整合，此一過程留存與閩、客和原住民的集體記憶之中。1895 乙未割臺，在歷經五十一年日本統治以後，皇民化的臺灣籍民，多數能說日語，開始有本島人及臺灣人意識。卻也因皇民化的推動，強化了許多在臺漢人的祖國意識或漢民族的認同。

1945 年日本戰敗，臺灣重歸中國所有。語言和生活的衝突，加上國府的接收問題，和經濟、政治各方問題，引發二二八事件。日據時期的經驗及二二八事件，成為閩南人、客家人與原住民的集體記憶。相對而言，所謂的外省人，取代了日治時期的「內地人」--日本人的異己地位。內地人由日本人變成外省人，與臺灣人成為分類的對照組。日治時期統治者對臺灣人迫害的集體記憶被移轉至外省人的身上。

1949 年國民黨政權撤退來台，追隨而至的外省人其實並非是一個和諧的整體，<sup>19</sup>這些總數約一百餘萬的新移民，既來自四面八方，內部當然也有他們的省籍問題。這些人與臺灣原有的族群語言習慣不同，且多數分布在各類軍公教體系的眷屬聚落當中。更重要的是近代中國的國難和流離經驗，以及國民政府所謂的中國國族主義成為他們的集體記憶。近年來臺灣本土意識高漲，在本土化運動下，使外省人形成危機意識和認同變遷。這種情形在外省人第二代的身上更為普遍。1992 年戶籍法取消籍貫代以出生地之後，一個人很容易以改變語言使用和自稱來達到認同變遷，便利外省第二代，甚至第三四代對中國大陸的結構性遺忘。

1949 年國府遷臺後，強化中國人意識的仇日恨匪民族精神教育及國語的推行，對於有日治經驗背景的臺灣人影響不大，但對於外省族群和戰後成長的世代，則有顯著的影響。1987 年臺灣解嚴，開放國人赴大陸探親，兩岸的人民往來日益密切，但辯證的是，兩岸四十年的斷絕往來，文化與生活習慣皆有相當差距，神州已不再是教科書中的故國，開放接觸反使臺灣人對大陸人產生強烈的「異質感」，加上數十年的仇匪恐共教育，反而使臺灣與中國在經濟上日漸緊密，但感

---

<sup>19</sup> 在臺灣一般人的觀念中，外省人給人的刻板印像也有「外省權貴」和「老芋仔」二個完全不一致的社會意像，「老芋仔」最初是臺灣兵入伍後與外省兵接觸後產生的，基本上是低階外省士官兵的代名詞，以後變成老榮民甚至外省人的代稱。參見(胡台麗，1990)。

情上更卻加疏遠。

今日的臺灣，不知多少罪惡假族群之名以行之。臺灣的所謂「四大族群」，福佬、客家、外省、和原住民，強調所謂的「臺灣人」乃四大族群所組成，是一個新興「民族」，也可能是一種國族的建構。如此四合一的分類是否就使得臺灣社會走出一個尊重「異族」，接受多元文化的未來，或許可以由我們的社會如何看待「原住民」來觀察。

當告別了一個國族之後，我們的社會又將另一個國族「從後門帶了回來」，在國族建構的目標下，個人與弱勢族群的存在與記憶，也只能在國族不斷自我再現的光芒中，被納編入一個集體的過去，甚或澈底滌盪盡淨(沈松僑，2005)。

王德威在《原鄉人：族群的故事》的序中曾引劉家謀的詩：

同是浮萍傍海濱，此疆彼界辨何真？  
誰云百世讎當復，賣餅公羊始誤人(王德威，2004)

今日讀來，還是值得深思的。

## 參考文獻

### 一、中文文獻

王甫昌(1996)，〈反對運動的共識動員——一九七九-一九八九年兩波挑戰高峰的比較〉，《臺灣政治學刊》1。

王甫昌(2003)，《當代台灣社會的族群想像》(臺北：群學)。

王甫昌(2004)，〈由中國省籍到台灣族群——戶口普查籍別類屬轉變的分析〉，《臺灣社會學》9。

王明珂(1994)，〈過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》5.3：119-140。

王明珂(1995)，〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與言》34：3。

王德威(2004)，〈同是浮萍傍濱，此疆彼界辨何真？〉，收入王德威編，《最後的黃

- 埔一老兵與離散的故事》(臺北：麥田出版公司)。
- 吳文星(1992)，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》(臺北：正中書局)。
- 呂紹理(1999)，《水螺響起—日治時期臺灣社會的生活作息》(臺北：遠流出版公司，一版二刷)。
- 李國祁(1975)，〈清代台灣的政治近代化—開山撫番與建省〉，《中華文化復興月刊》8：12。
- 李國祁(1978)，〈清代台灣社會的轉型〉，《中華學報》5：3。
- 周婉窈(1989)，《臺灣議會設置請願運動》(臺北：自立晚報出版部)。
- 周婉窈(2003)，〈日本在臺軍事動員與臺灣人的海外參戰經驗〉，收入氏著《海行兮的年代—日本殖民統治末期台灣史論集》(臺北：允晨文化公司)。
- 施添福(1987)，《清代在臺漢人的祖籍分布與原鄉生活方式》，(臺北：國立臺灣師範大學地理學系)。
- 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。
- 曹永和(1953a)，〈明代臺灣漁業誌略〉，《臺灣銀行季刊》6：1，後收入曹永和，《臺灣早期歷史研究》，(臺北：聯經出版公司，1985)，初版三刷。
- 曹永和(1953b)，〈鄭氏時代之臺灣墾殖〉，《臺灣銀行季刊》6：1，後收入曹永和，《臺灣早期歷史研究》，(臺北：聯經出版公司，1985)，初版三刷。
- 曹永和(1955)，〈明代臺灣漁業誌略補說〉，《臺灣銀行季刊》7：4，後收入曹永和，《臺灣早期歷史研究》，(臺北：聯經出版公司，1985)，初版三刷。
- 許佩賢(2005)，《殖民地臺灣的近代學校》(臺北：遠流出版公司)。
- 陳君愷(2006)，〈臺灣的近代化蛻變—日治時期的時代特色及其歷史意義〉，收入李國祁教授八秩壽慶論文集編輯小組編，《近代國家的應變與圖新》，(臺北：唐山出版社，2006)。
- 陳玲蓉(1992)，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》(臺北：自立晚報出版部)。
- 陳紹馨(1985)，〈臺灣的人口變遷與社會變遷〉，收入氏著《臺灣的人口變遷與社會變遷》臺北：聯經出版公司，一版三刷)
- 楊聰榮(1992)，〈文化建構與國民認同：戰後臺灣的中國化〉，(新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文)。
- 溫振華(1994)，〈清代土年界外的土地開墾—以東勢為例〉，收入宋光宇編，《臺灣

- 經驗(二)—社會文化篇》(台北：東大圖書公司)。
- 劉翠溶(1995)，〈漢人拓墾與聚落之形成：臺灣環境變遷之起始〉，收入劉翠溶、伊懋可主編，《積漸所至：中國環境史論文集》，(臺北：中央研究院經濟研究所)。
- 歐陽泰著、鄭維中譯(2007)，《福爾摩沙如何變成臺灣府》，臺北：聯經出版公司。
- 蕭阿勤(2008)，《回歸現實：台灣一九七〇年代的戰後世代與政治文化變遷》(臺北：中央研究院社會學研究所)。
- 蕭阿勤(1999)，〈1980年代以來台灣文化民主主義的發展—以「台灣(民族)文學」為主的分析〉，《台灣社會學研究》3。
- 鍾理和(2002)，〈原鄉人〉，《鍾理和全集(二)》(臺北：行政院客家委員會)。
- 韓家寶(2002)，《荷蘭時代臺灣的經濟土地與稅務》，臺北，播種者。
- 沈松僑(2006)，〈召喚沉默的亡者—跨越國族歷史的界線〉，《思想》2，頁75-92。
- 盧建榮(1999)，《分裂的國族認同(1975-1997)》(台北：麥田)。
- 張釗維(1994)，《誰在那邊唱自己的歌》(台北：時報出版公司)。

## 二、外文文獻

- Ceertz, Clifford (1963) "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. by Clifford Ceertz, New: Free Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1969) *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, Eric (1983) "Introduction: Inventing Traditions" in *The Invention of Tradition*, ed. By Eric Hobsbawm & Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press.



# 男情女義衛家園：從《一八九五乙未》探討 台灣移民社會的情感認同與國族想像

鍾文博<sup>1</sup>

## 摘要

一八九四年清帝國在甲午戰爭中戰敗，簽署「馬關條約」，將台灣及澎湖割讓給日本。一八九五年，日軍於台灣北部的澳底登陸，秋末攻下台南，完成接收台灣的動作。五個多月的過程之間，台灣人群起抵抗日本帝國的統治，雖僅擊斃 164 名日本人，但亦有 4700 名日本人因瘧疾病死，然而台灣卻也因此導致了 14000 條亡魂，此戰事被稱為「乙未戰爭」，乃台灣史上最大的一次戰爭。

台灣是一個典型的移民社會，四百年來由海洋文化走向以漢族為中心的大陸文化。自一六八四年康熙年間施琅領兵攻台，台灣劃歸中國版圖後，台灣作為典型的以漢人為中心的移民社會，其情感認同與政治想像原可說是中國式的，但漢人移墾社會和這塊土地產生連結後自然產生新的感情與認同，從而保衛鄉土的在地意識凌駕於原有的民族國家觀念之上，特別是當生命財產遭逢嚴重威脅之際。當前台灣社會的國家認同分歧，普遍缺乏共信與共識之際，《一八九五乙未》<sup>2</sup>這段客家義軍領導其他族群共同協助參與抗日的歷史，實可作為今日台灣社會促進族群關係發展的一頁活教材。

關鍵字：一八九五乙未、甲午戰爭、客家義軍、吳湯興、姜紹祖

---

<sup>1</sup> 新生醫專通識教育中心專任助理教授、國立台灣師範大學國際與僑教學院兼任助理教授。

<sup>2</sup> 本文所引用文本：電影《一八九五乙未》(1895 in Formosa)，保護級，福斯發行，1 時 50 分鐘。

「蠻荒瘴癘之區、蠻荒之島，鳥不語、花不香，山不清、  
水不秀，島上化外之民，男無情、女無義，故棄之不足惜。」

----清末名臣李鴻章（1823-1901）

「中國並沒有觸怒任何人，它沒有任何過失，從來不希望戰爭而寧願忍受犧牲。它只是一個老大的病夫。過了若干世紀的太平歲月，無形消失了活力。現在正當它慢慢復甦的時後，卻被這短小精悍、全副武裝的日本撲到身上。」

----海關總稅務司赫德（Robert Hart, 1835-1911）

## 壹、前言

一八九四年，清朝帝國在中日甲午戰爭中戰敗，因而簽署「馬關條約」，將台灣及澎湖割讓給日本。一八九五年，日軍於台灣北部的澳底登陸，約秋末攻下台南，完成接收佔領台灣的動作。五個多月的過程中，台灣人民群起奮勇抵抗日本帝國的接收統治，義軍戰場上雖僅擊斃 164 名日本人，但戰爭後期亦出現約有 4700 名日本軍人因瘧疾病死，至最後八卦山一役義軍的全數潰敗而導致台灣多了 14000 條亡魂，此戰事被稱為「乙未戰爭」，乃台灣史上規模最大的一次戰爭。上面這段文字敘述偶爾會出現在歷史課本中，然而，甲午戰敗所導致的結果與影響絕對不僅僅是歷史課本中的一段史實而已，無論是經歷過日本殖民統治的台灣老一輩，抑或是藉由文字敘述來認識中國近代史的年輕一輩，每個人或多或少都對這段歷史略聞一二，但是真正了解「一八九五乙未戰爭」的壯烈悲慘與斑斑血淚事蹟的人能有多少？更遑論客家義軍領袖吳湯興、姜紹祖及徐驤等人的壯烈事蹟？誠如連橫於《台灣通史序》中所言：「汝為台灣人，不可不知台灣事」，據此，生長在這塊土地上的我們實在有必要進一步了解這塊土地上所曾經發生的重要史實。

近代台灣社會是一個典型的移民社會，近四百年來也逐漸由海洋文化走向以漢族為中心的大陸文化。台灣先民胼手胝足、筮路藍縷地墾殖這一片土地家園，卻因中日甲午戰敗而割讓給日本，從而發生了台灣史上這場規模最大的戰爭，以及這段可歌可泣的抗日英勇事蹟。自一六八四年康熙年間施琅領兵攻台，台灣劃

歸中國版圖後，台灣作為典型的以漢人為中心的移民社會，其情感認同與國族想像原可說是傳統中國式的，但漢人移墾社會和這塊土地產生連結後自然產生感情與認同，從而保衛鄉土的在地意識可能凌駕於原有的民族國家觀念，特別是當生命財產遭逢嚴重威脅之際。據此，本文章首先介紹電影《一八九五乙未》的主要內容，以利為後文討論的背景與素材，其次針對「一八九五乙未」戰爭的史實作一梗概的介紹與分析，特別是客家義軍領袖吳湯興與姜紹祖的抗日英勇事蹟，最後分析台灣民族意識的產生緣由與轉折發展，以嘗試釐清當時期台灣移民社會的情感認同與國族想像，這也是本文寫作的重要目的。

## 貳、相關概念探討

國族想像的背後其實就是民族主義思想的醞釀與發酵，而華人離散族群的認同、想像與記憶正是對文化母國的眷戀思念與文化鄉愁。探討民族主義與離散族群的相關概念將有助於台灣早期移民認同問題的釐清。

### 一、近代中國民族主義的興起

民族主義的意義可說相當繁複，但基本上約可歸納為兩項要旨：一、它是指建立「民族國家」(nation-state)的理論，強調原則上每一個民族應該有屬於它自己的國家，且這個國家必須是獨立、平等於世界，且具有獨特文化的；二、它是指忠於「民族國家」的心理狀態，強調作為該民族的一份子，應認同自己的民族、效忠自己的國家，而為了捍衛民族國家的利益或光榮，即使犧牲奉獻亦在所不惜。簡言之，民族主義代表了一種對於國家和政體如何構成之原則所抱持的強烈態度和感情。<sup>3</sup>

民族主義關係著民族的集體認同與集體尊嚴，可說是人類近現代史上一股最為強大的力量。相對於十九世紀中葉歐洲民族國家(nation-state)的建立告一段落，十九世紀中葉自鴉片戰爭起恰巧是近代中國民族主義開始萌芽滋長的時期。這種在西方帝國主義侵略凌辱下所發展出來的民族主義導引了中國從傳統的「天下」文化結構，進入現代的「民族國家」<sup>4</sup>世界。

<sup>3</sup> 洪泉湖(2005)。〈民族主義、國家建構與全球化～批判與反省〉，載於李炳南主編《政治學與現代社會》。桃園：中央大學出版。

<sup>4</sup> 誠如 Ernest Gellner 所宣示：「民族主義基本上是一種政治原則，主張政治單元與民族單元必須



近代中國民族思想主要有兩種不同的來源，一種是從西方傳來的，強烈受到西方的影響，接受西方民族國家觀念所形成的民族主義，主要始於甲午戰後；另一種則是傳統中國自古即有之，由於宋朝之後常受文化相對落後的游牧異族所侵，因此產生一種強烈的我族認同與自尊，一如春秋時代的「夷夏之防」，漢民族將野蠻的異族排拒隔離於外，認為「非我族類其心必異」。這種傳統的「夷夏之防」的觀念可說影響近代前期中國的民族主義思想甚巨，自清末鴉片戰爭至甲午戰爭時期，我國民族主義思想的淵源主要即來自於中國此一文化自尊的傳統。

甲午戰爭的失敗喚醒了中國人的民族主義情緒，不論清朝的統治者還是康梁維新派甚至是一般的市井之民，都已經深刻地意識到中華民族已經到了最為危險的關頭。甲午戰敗後當時的知識份子普遍承認正面臨自古以來所從未有的世紀變局，所以康有為主張：「為今之治當以開創之勢治天下，不當以守成之勢治天下；當以列國並立之勢治天下，不當以一統垂裳之勢治天下」。<sup>5</sup>梁啟超更是直言：「我支那四千餘年之大夢之喚醒，實自甲午戰敗割台灣償二百兆以後始也！」<sup>6</sup>皆說明了中華民族的近代覺醒是從甲午戰後才正式開始的，中國開始將自身從一個「帝國」或「天下」重新想像或改造為一個現代的「民族國家」。

## 二、離散族群的認同、想像與記憶

「離散」一詞一般最早用來描述猶太人的流亡，且此名稱在某種程度上具有一定的政治色彩與爭議。然而隨著全球化與現代性的變遷，「離散」一詞早已脫離了政治性的範疇，而廣泛地用來形容那些離開了自己國家而居住在客地的族群。離散的意涵已超越了「回家鄉」的渴望，離散為「認同是多元且在進行的過程」這句話做了最佳註解。學者 Safran 為現代離散族群下了新的定義，他認為離散族群具備以下幾個特質<sup>7</sup>：

- (一)、他們或者他們的先人曾經從一個中心分散到兩個以上不同的區域。
- (二)、他們保有對原來家鄉的地理、歷史以及輝煌成就的集體記憶、憧憬

---

一致」，而所謂「政治單元與民族單元合一」，指的是同一民族的人群應該建立一個屬於他們自己的國家，而一個國家也必須設法使其成員由同一民族所構成。相關論述請參見：Ernest Gellner (1983). *Nations And Nationalism*. New York: Cornell University press, p.1.

<sup>5</sup> 中國大陸史學會編 (1987)。〈公車上書〉，載於《戊戌變法文獻彙編》第二冊。台北：鼎文書局，頁 140。

<sup>6</sup> 梁啟超 (1964)。《戊戌政變記》。台北：文海出版社，頁 1。

<sup>7</sup> William Safran. (1991). *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora*, 1(1), 83-99.

以及神話。

- (三)、他們覺得自己不會被接待社會 (host society) 完全接受，所以覺得生活被異化以及隔離。
- (四)、他們覺得先人的家鄉才是他們真正理想的家園，當時機恰當時，他們或他們的後代就會回歸故土。
- (五)、他們覺得應該盡群體的力量來維持原來家園的興盛與安全。
- (六)、民族中心主義以及團結的使命使他們持續與原來的家鄉保持聯繫。

而當代研究離散族群的學者 Cohen 則擴展了對離散族群的詮釋，認為現在「離散」一詞已經普遍用來形容離開自己國家而居住在客地的族群，或用來形容在出生地或想像的出生地領土以外生活的人們。<sup>8</sup>Cohen 認為離散族群的情感以及對家鄉的忠誠度，仍然受到母國的語言、宗教、習俗以及生活態度的影響。學者 Kurien 的研究認為，當移民到了新的地方而脫離了原生社會、文化和情感的束縛後，其實會對家鄉產生更強的認同。學者 Anderson 則認為認同是一種想像，語言比旗幟、服裝、民俗舞蹈之類的民族屬性的表徵更能凝聚人們認同的情感，創造想像的共同體，建造事實上特殊的連帶 (particular solidarities)。<sup>9</sup>

而國內學者廖炳惠則認為華人可以被稱為離散社群，他把「離散」定義為以下幾個面向：<sup>10</sup> (一)、「離去故土」(displacement)，離散族群擺盪到異地，但是在另一個時空中，卻發現「家鄉」(homeland) 與新居留處兩地皆無以安頓，只能達成片面、想像式的連結；(二)、「差異」(difference)，在兩地浮動或無以安居的情況下，對故鄉與新居產生分歧意識，尤其在文化歸屬及政治公民權上；(三)、「距離化」(distantiation)，離散族群在不同社群空間、時間縫隙之中發展出新視野；(四)、「脫節」(disjuncture)，離散社群在離散過程之中會產生種種文化脫節、斷層、衝擊的現象。惟特別說明的是，對於長期以來海外華人社群是否符合「漂泊離散」的現象，或者說對於「離散」一詞是否過於寬鬆使用或過於謹慎保守，一些學者仍持不同的看法。

<sup>8</sup> Robin Cohen. (1997). *Global Diasporas: An introduction*. London: UCL Press.

<sup>9</sup> 班納迪克·安德森著(Benedict Anderson)，吳叡人譯(2000)。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)。台北：時報文化。

<sup>10</sup> 廖炳惠(2003)。〈在全球化過程中的海外華人離散社群：視覺藝術中政治與文化公民權的分合〉，《中外文學》，32(4):17-28。

## 貳、《一八九五乙未》影片內容介紹與分析

### 一、影片內容介紹<sup>11</sup>

秀麗的黃賢妹曾遭土匪擄去，後來雖平安歸來，卻沒人相信她的清白。秀才吳湯興不顧流言依約娶了她，信任與愛令她銘感在心。爲了抗日，吳湯興投筆從戎，組成了客家義勇軍。當他率領客家男丁爲保家衛國而奮戰時，他的妻子黃賢妹則與全村女眷共同染衣耕作，作爲他的強力後盾。吳湯興起初屢戰屢捷，後來卻在新竹阻擋日軍失利，並陷苦戰於苗栗。由於兵力懸殊，加上武器糧餉所限，他最後僅能以游擊戰術，拖延日軍南下的速度。而原先並肩抵抗的清朝官員眼見大勢已去，紛紛逃回中國，使他處境更如雪上加霜。盛夏時分、荷香蟬鳴，黃賢妹於苗栗溪畔漂布時，竟意外遇見了牽馬路過的日本軍醫森鷗外，原來日軍已兵臨家園，情勢之嚴重顯然超過了預期。但不幸消息仍傳來，吳湯興雖於八卦山勇挫日軍，但最後卻仍不幸身亡，哀痛欲絕的黃賢妹於是決定投井殉夫。這對恩愛夫妻的感人情義故事，對映著這場台灣史上最爲英勇慘烈的「乙未戰爭」，不禁令人自一八九五年的早春一直感動到今日。

### 二、影片內容分析

本片著眼於台灣人民用生命保鄉衛土、捍衛家園的英勇事蹟與真實情感，描繪出一幕幕深刻動人的真情故事。影片前半段的許多畫面，將吳湯興及黃賢妹之間堅貞不移的愛情具體刻劃，尤其是黃賢妹無怨無悔的守候，以及默默支持吳湯興的英勇抗日。除了客家男人拾起武器英勇抵抗日軍的接收殺戮外，客家女人也扮演了令人激賞與尊敬的角色。更重要的是，除了保鄉衛土的精神外，那份拒絕「改東洋名、講東洋話、作東洋人」的強烈民族認同意識，亦令人爲之動容。

曾經被土匪意外擄走的英妹，在日軍一度兵臨近逼時嘗言：「我不想忘記自己是誰」，來堅決表達認同的志節與抗日的意念，並影響了消極作爲的土匪來共同攜手爲這片土地奮鬥；當北埔姜家少東姜紹祖捐獻家產來擴充軍備糧草，決心與苗栗銅鑼吳湯興等人誓死抵抗日軍，而成立所謂「敢字營」時，姜母絲毫沒有流露出憂心的情狀，反而大辦筵席、拜神祭祖、祝禱支持兒子的壯舉，並毅然表示：「有我在天水堂不會有事！」，其堅忍剛毅的精神與作爲著實讓姜紹祖能夠無

---

<sup>11</sup> 相關資料參見：電影《一八九五乙未》官方網站：<http://www.wretch.cc/blog/themovie1895/12433031>。

後顧之憂，而專心於保鄉衛土的志業；最後甚至在糧草匱乏時，原本守在家中的黃賢妹等許多客家婦女，還肩負起募集糧食並運送至男人們紮營處所的責任。這樣的堅忍作為不禁令人對客家女性的性格深感佩服，也令人對她們守護家園的真情表現與無悔付出深為感動。尤其最後八卦山戰役中吳湯興壯烈犧牲，黃賢妹尋夫未果而投井獲救乃至最後絕食自盡，皆道出了客家女性貞烈的性格特質。

另一方面，《一八九五乙未》則嘗試將戰爭的非人道與荒謬性表現出來。日軍為了迅速接收桃竹苗而執行的「無差別掃蕩」，導致許多無辜男女老幼平民遭到殺害，而日軍身陷瘧疾瀕死之際，卻出現希望自己博得光榮戰死美名的荒謬。寶貴的生命何其無辜，戰爭卻吞噬了無數寶貴的生命。日軍認定掃蕩是正當地「接收」台灣，而台灣人民卻認定是「占據」，直到北白川宮能久親王所謂「真正的台灣人」，即客家人、閩南人及原住民群起奮勇抵抗後，日軍才認清「這不是接收，這是戰爭」的事實。一如剛接收台灣時，北白川宮能久親王期待櫻花將在台灣這塊土地上迅速綻放，然而森鷗外卻也直言：「如果是土生土長的山櫻花或許有可能」，暗寓了日本高壓殖民統治的可能性與正當性，以及最終北白川宮能久親王的命運。

影片末尾出現了「戰勝並不是榮耀的事，凱旋隊伍應該以喪禮方式行進」的深沉省思。戰爭結束後醫官森鷗外如此說道，令人不禁感嘆戰爭的目的與意義究竟為何？戰爭中的敵對關係是有可能結束的，但戰爭中生命、親人及家園遭致無情摧毀的悲慘境遇卻可能永難彌平與復原，這正是戰爭最無情也最無奈之處。綜觀整部影片中，並沒有出現血腥駭人的殺戮場景，也沒有義正辭嚴的強烈批判或指責，更沒有英雄掛帥主控爭戰的戰爭崇拜。《一八九五乙未》是以台灣史中「乙未戰爭」這個歷史事實為背景的电影，誠如劇中男主角所陳述：「我把它定位成一部擁有人道主義精神的反戰電影。」<sup>12</sup>

### 參、「一八九五乙未」戰爭史實分析

「書幃別出換戎衣，誓逐胡塵建義旂，士子何辜奔國難，匹夫有責安鄉畿。」

「遑戍孤軍自一支，九迴腸斷事可知，男兒應為國家計，豈可偷生降敵夷。」

----客家義軍領袖姜紹祖（1876—1895）

<sup>12</sup> 同前註。

清光緒二十年(即西元一八九四年)開始的「甲午戰爭」其戰事雖未發生於臺灣，但其結果卻是影響臺灣近代史發展最為關鍵的轉戾點。清政府與日軍對戰後節節敗退，至一八九五年與日方簽訂馬關條約，臺灣正式割讓給日本。面對主權更迭的臺灣紳民，或選擇消極內渡，或聯合反對力量，採取激烈手段以武力反抗，史稱「1895 乙未之役」。而上面第一首是〈出師贈同學〉：「書幃別出換戎衣，誓逐胡塵建義旂；士子何辜奔國難，匹夫有責安鄉畿。」作者傳達不願淪為異族統治，保衛家鄉的決心，讀書人毅然投筆從戎，保鄉衛國之志。第二首是〈自輓〉：「邊戍孤軍自一枝，九迴腸斷事可知；男兒應為國家計，豈敢偷生降敵夷。」乃客家義軍領袖姜紹祖寫於被日人俘虜而從容就義前，彰顯臨危不懼，至死不渝的英勇精神。

西元一八九五年中日「甲午戰爭」清廷戰敗，與日本簽訂「馬關條約」並割讓台灣、澎湖。此舉引起全台紳民之不滿，各地民眾紛紛揭竿起義，其中出生於「北埔天水堂」家族的姜紹祖，雖年僅 19 歲，亦響應抗日義舉，自己籌措糧餉，訓練庄內三百餘位佃農子弟兵，組成「敢字營」義軍，以敢字營領州同銜帶兵駐防南崁，並與吳湯興、徐驤等為首的客籍民勇在今桃園縣的平鎮、龍潭、新竹縣的湖口等地伏擊日軍，獲得進展。隨後義軍進攻新竹城，並在新竹城外的制高點十八尖山與「近衛師團」展開激戰。姜紹祖一馬當先率領主力攻打東門城及火車站等處，可惜義軍武器裝備兵力不及日軍，未幾失利，義軍突圍退守黃家大宅(今新竹市體育場附近)苦戰日軍。但終因彈盡援絕，義軍潰敗，姜紹祖不甘屈辱於敵人，吞下鴉片膏自盡，壯烈成仁！

## 一、日軍接收與領軍抗日

一八九五年四月十七日「馬關條約」簽定，清帝國將臺灣及澎湖群島主權讓予日本所有。然而臺灣人民反對割臺，於是士紳乃組成「臺灣民主國」抵抗日本接收，在全臺進行分守防禦。據此首任臺灣總督樺山資紀決定採取武力接收全臺方針，以先取得臺北城為目標，五月二十八日，樺山總督統領陸海軍聯合攻臺，二十九日由北白川宮能久親王率領的「近衛師團」，在基隆東北角澳底登陸，守軍不戰而潰，日軍相繼攻陷三貂嶺、瑞芳，六月二日，清帝國欽差大臣李經芳在基隆外海公義輪上與樺山總督完成臺澎交接手續。三日日軍聯合海軍砲擊與陸軍

攻陷基隆，至六日進行基隆港內外的掃雷行動後，臺灣總督府及兵站監部於當天登陸，並借清時舊稅關設置總督府民政局的臨時行政機關。日軍攻陷基隆後，守軍的兵力潰散四方，而基隆被攻陷的消息傳至臺北後，臺勇與廣勇相殘，臺北城內大亂。七日臺北紳商所請，以維護城內秩序為由，日軍「近衛師團」得以順利進入臺北城。

臺北城的陷落，對「臺灣民主國」造成重大打擊，總統唐景崧與各地官員如林朝棟皆陸續內渡，臺灣各地皆有土匪滋事。此時新竹城居民為求自保，要求林朝棟已解散的臺北防軍協防新竹。丘逢甲之將領吳湯興(1860-1895)也在苗栗地區集合了七百餘人，九日到新竹奉丘逢甲之命為全台義軍統領，鼓勵竹苗地區人民勇於起身反抗日軍。此時北埔「金廣福」姜家姜紹祖也毅然投入反抗軍之中，這些臨時號召的義軍，反而是給予日軍接收臺灣時最嚴重的打擊。竹苗地區所參與的義軍，多由當地鄉紳土豪所組成，這些領導者多半參與新竹沿山地區的拓墾，其所號召的兵力多半是當地具有墾務經驗的佃戶、隘丁，為了嚴防生蕃出沒，對於鎗統鎬砲並不陌生，其戰力並不遜於清政府正規軍。<sup>13</sup>

## 二、客家反抗勢力的發展

桃竹苗地區的反抗勢力，多以清武官、臺灣的生員、地主與富豪所組成，而其中更不乏經營山區經濟事業如茶業、樟腦開採的地主及墾首，顯然與此地區的經濟發展有相當關係。而這些地主或墾首領導者，如姜紹祖，率領隘丁參與戰事，給予日軍北部順利接受後的重大打擊。日本會形容此地的反抗軍力：

「新竹以北、大湖口以東之地，全民皆為土勇，其數量不知凡幾，而破壞鐵路、切斷電線，全都是他們的傑作。而這些土勇只要一看到我軍人少可欺，就會發動攻擊；若是我軍人數佔優勢時，則逃匿到山林之間。」

文中所描述的這些反抗勢力，以客家人為多，雖不是清政府編製的正規軍，但是在隘墾環境的影響下，早已習慣與槍砲為伍，對抗蕃害與民亂。在日本接收北臺時，急於內渡者如中國來台短期當官者，或是在中國有置產者，相對的這些

<sup>13</sup> 參見網站資料：國定古蹟金廣福公館的部落格，《抵禦外侮寧死不屈：姜紹祖一八九五乙未抗日紀事》，<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!VpgGBvORGxGx.SqcTARU7w--/article?mid=286>。

土勇，長期以來以保衛地方為責，在國家與地方受到威脅時，自然挺身而出。<sup>14</sup>此外，這些客家義軍的首領在戰前即多有來往，根據史料的呈現，如今姜家仍留有吳湯興題詩書寫於扇贈於姜紹祖之墨寶，可知姜紹祖與苗栗吳湯興素有交情。

### 三、敢字營義軍寧死不屈

年僅十九歲的姜紹祖領軍參戰後，受新竹知縣王國瑞封為「敢字營」領導人，組織民兵延續過去「金廣福」墾隘組織所擁有的地方武力。姜紹祖其所屬的「敢字營」集合了北埔、竹東、峨眉以及苗栗頭份等地的義軍，約七百多人。日軍在台北整頓軍備繼續南下，而「敢字營」民軍也隨著義軍於中壢安平鎮、新竹大湖口、枋寮等地參戰。姜紹祖被捕後不願投降最後吞鴉片膏自盡而亡，壯烈成仁！在臨終前留下一首自輓詩（如前所提），表明熱血男兒為抵禦外侮，寧死不屈的決心。

從光緒二十一年（1895年）的夏初，日軍在台灣北部的澳底登陸，到同年秋末攻下台南。此戰爭從1895年5月29日日軍登陸到10月22日控制全台灣，約持續了5個月，並共造成台灣14000名士兵戰死。而此戰役雖僅擊斃164名的日本遠征軍，卻也因為台灣的瘧疾而陣亡了4700名兵士，其中還包括在日本頗有盛名的北白川宮能久親王與山根信成少將。

### 肆、台灣民族意識的產生：情感認同與政治想像

早期漢人移民歷經千辛萬苦，「六死三留一回頭」跨越黑水溝來到台灣這片土地上，有所謂「唐山過台灣心肝結歸丸」的思鄉心情寫照。唐山大陸的家園鄉土變成往後被懷念、記憶、凝望和想像的對象，成了永遠回不去的「故」鄉。「鄉愁」（Nostalgia）亦召喚了這批離散族群對文化母國的思念與記憶，這種文化鄉愁可說是一種原生情感(primordial sentiment)，一種長期以來對自身文化的孺慕和傳承之情。而其中相當重要的一部分即是一種「原始的中國意識」，它可說支配了早期台灣移民的國族想像與認同。它是一種與生俱來的、深入人心的本能性的觀念，而這種本能性的中國意識又包括：一、同類相近所產生的中國意識，亦即中國人相信自己由個人、家庭、家族、宗族、種族而民族逐漸擴大而成中國，也

---

<sup>14</sup> 同前註。

就是所謂「血濃於水」的關係，或「同仇敵愾」的意識；二、依戀鄉土所產生的中國意識，這是一種中國人對這塊生活的土地共同依戀所產生的原始意識，也就是一種所謂「人不親土親」的鄉土情懷與意識。<sup>15</sup>然而經過了幾代「墾殖社會」(settler society)的發展，最終逐漸發展出另一股在地的「鄉土台灣意識」。

這股在地的「鄉土台灣意識」中，「台灣意識」基本上是以「台灣」為認同的對象，傳統的鄉土「台灣意識」始於中國大陸移民者逐漸在台「成家立業」，在台灣生活，把生活、事業都放在這塊土地上，鄉土台灣的觀念逐漸形成。然而清廷在《馬關條約》中出於以地求和的實際外交考量，將台灣割讓給日本而成為日本帝國的殖民地，「宰相有權能割地，孤臣無力可回天」，這項歷史變局亦激發了台灣人民的民族意識。割台消息傳至，台人「奔走相告，聚哭於市，夜以繼日，哭聲達於四野」，聲稱「誓不從倭」，以武力抗拒日本，「願人人戰死而失台，不願拱手而讓台」。<sup>16</sup>為了抗拒異族的統治，台灣武裝抗日運動自 1895 年唐景崧「台灣民主國」(Republic of Formosa) 開始，經義勇軍奮勇蜂起，至 1902 年後壁之役林少貓被殲滅，台灣全島大抵被鎮壓下去；但辛亥革命成功後又有人心騷動，至 1915 年「噶吧嘰事件」日軍大規模屠村，殺戮高達三萬人之多<sup>17</sup>，漢人的組織性武裝抗日至此宣告結束。

此後在日本殖民統治下，民族文化意識強烈的知識份子如蔣渭水、林獻堂等奮勇挺身、糾結志士，並組織台灣民眾周旋對抗日人。在日本殖民統治的壓迫、歧視與剝削下，一種命運共同體意識逐漸形成。「台灣人」意識在相對於統治者「日本人」的政治脈絡中形成一種自我民族認同，各種漳州、泉州、客家等地方意識退居其次，實皆因民族主義思想之緣故。換言之，台灣被割讓成為日本殖民地激發了台灣人民的民族意識，漳州人、泉州人與客家人開始自稱「台灣人」，產生一股有別於統治者日本人的民族主義思想認同。惟值得注意的是這種台灣意識仍是在中國意識的係絡下產生，在中國民族主義認同的架構中來發展。<sup>18</sup>

<sup>15</sup> 黃國昌 (1995)。《中國意識與台灣意識》。台北：五南，頁 1-2。

<sup>16</sup> 郭廷以 (1994)。《近代中國史綱》。台北：南天書局，頁 274。

<sup>17</sup> 郭廷以 (1970)。《台灣史事概說》。台北：正中書局，頁 241。

<sup>18</sup> 在日本殖民統治時代，台灣人意識主要仍在於反抗日本殖民統治與解除殖民壓迫，與中國民族主義或者說中國民族意識之間仍具有相當程度的從屬性與依附關係。許多學者認為一九四七年的「二二八事件」悲劇導致了台灣人意識和中國民族主義之間的決裂，也相當程度促使了台灣意識走向所謂的「台獨」化。



## 伍、結語

誠如連橫所言：「汝為台灣人，不可不知台灣事」。歷史或許可以被原諒，但絕不可以被遺忘。一八九五乙未戰爭記載了台灣這塊土地上先民可歌可泣的英勇抗日事蹟，吾人實有必要重視並研究這段歷史，因為這可能是長期以來台灣作為一墾殖移民社會最重要的基礎之一。苦難經驗的民族記憶可以增進一個社會的團結，也往往是民族國家進行建構工程時的重要寶貴資產。特別是當前台灣社會的國家認同分歧，普遍缺乏共信與共識之際，這段客家義軍領導，其他族群共同協助參與的抗日運動歷史，實可作為今日台灣社會促進族群關係發展的一頁活教材。

## 參考文獻

### 一、中文文獻

中國大陸史學會編（1987）。〈公車上書〉，載於《戊戌變法文獻彙編》第二冊。

台北：鼎文書局，頁 140。

洪泉湖（2005）。〈民族主義、國家建構與全球化～批判與反省〉，載於李炳南主編《政治學與現代社會》。桃園：中央大學出版。

班納迪克、安德森著(Benedict Anderson)，吳叡人譯（2000）。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》(Imagined Communities：Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)。台北：時報文化。

梁啟超（1964）。《戊戌政變記》。台北：文海出版社，頁 1。

郭廷以（1970）。《台灣史事概說》。台北：正中書局，頁 241。

郭廷以（1994）。《近代中國史綱》。台北：南天書局，頁 274。

黃國昌（1995）。《中國意識與台灣意識》。台北：五南書局，頁 1-2。

電影《一八九五乙未》官方網站：<http://www.wretch.cc/blog/themovie1895/12433031>。

廖炳惠（2003）。〈在全球化過程中的海外華人離散社群：視覺藝術中政治與文化公民權的分合〉，《中外文學》，32(4):17-28。

網站資料：國定古蹟金廣福公館的部落格，《抵禦外侮寧死不屈：姜紹祖一八九五乙未抗日紀事》，

<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!VpgGBvORGxGx.SqcTARU7w--/article?mid=28>

6。

## 二、外文文獻

Gellner, Ernest. (1983) . *Nations And Nationalism*. New York: Cornell University press, p.1.

Cohen, Robin. (1997). *Global Diasporas: An introduction*. London: UCL Press.

Safran, William. (1991). *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora*, 1(1), 83-99.



# 自我盜獵與選擇的文本真實

## ：從三部 228 紀錄片談起

閔宇經<sup>1</sup>

### 摘要

從台灣四百年來的移民社會來看，如果不談二二八，就無法清楚呈現台灣省籍情結的起源，也無法理解台灣日後民主運動的發軔及國族/家認同的分歧。但在台灣談論二二八，以前始終是個禁忌，至今也仍須小心翼翼。當二二八從「書寫史學」走向「影視史學」、從「精英歷史」走向「大眾歷史」、從「實錄敘事」走向「虛構敘事」，更增添其真相理解的複雜性。

本文的主旨並不是去追究歷史的真相，因為對於不同的人而言，選擇相信的真相是不同的，我們選擇近年來三部的二二八紀錄片<sup>2</sup>：《傷痕 228》、《尋找二二八的沈默母親-林江邁的故事》、《春蟄驚夢-228 還原紀事》，分別引介柯林武德（Collingwood）、霍爾（Hall）等人的理論或概念，從歷史社會學、集體記憶、文本的消費/詮釋/解碼，去探討這種因為立場而刻意選擇片段理解、與片段相信的自我催眠，以及自我盜獵與選擇的文本真實觀點，可能才是一種普遍的真實。同樣地，當我們「觀看」這篇論文時，盜獵、選擇、協商與對抗的機制也同時自我實踐與運作。

關鍵字：文本盜獵、解碼、文本協商、霍爾、228 紀錄片

---

<sup>1</sup>清雲科技大學中亞研究所專任助理教授。本文所欲嘗試討論的主題及引介的理論概念均十分複雜及龐大，實難在短短篇幅中相互顧全，感謝論文評論人，惟所有文責自負。

<sup>2</sup>本文所引用的三部 228 紀錄紀錄片文本分別是《傷痕二二八》，「二二八事件紀念基金會」與「公共電視」共同製作發行，49 分鐘；《春蟄驚夢-228 還原紀事》，國民黨，72 分鐘；《尋找二二八的沉默母親--林江邁》南方家園文化事業有限公司，40 分鐘。為行文方便，以上三片分別簡稱《傷痕》、《還原》、《尋找》。

## 壹、楔子：柏拉圖的洞穴人

柏拉圖有一個非常有名的穴居人的故事。住在洞穴裡的人永遠背對著洞口，在穴居人與洞口之間，有一堆火，因此這些穴居人唯一能看到的，就是在洞底牆上閃爍的影子。在無法得知更多的情況下，他們以為這些**影子是真實的事物**，雖然，**真實**的事物實際上存在於洞外那更廣闊的**光明世界**中。根據人類知識的這個模式，信賴五官**感覺**往往導致人類走向錯誤。相反地，如果人類依賴**理性**，就能**避免錯誤**。更特別的是，柏拉圖說，理性使我們相信，在我們依感官所經驗到的這個世界以外，存在著一個理想的世界(楊智傑譯，2005：32)。

究竟社會現實(或真實)到底是什麼？如何形成？Adoni and Mane 提出了「客觀真實」(objective reality)、「符號真實」(symbolic reality)、「個人主觀真實」(subjective reality)<sup>3</sup>的說法(翁秀琪，2007：114-115)。如果把這三種真實相類比穴居人的故事，從「光-火-影」的轉換過程(製碼/解碼)，則「客觀真實」是存在於洞外那更廣闊的光明世界(光-影)，但往往人類是透過自主自處的感覺(位置)而非理性，去消費/詮釋/解碼「客觀真實」，將「客觀真實」變成一種「個人主觀真實」(火-影)。

於是乎我們理解到，人類對於日常生活的認識與理解，都是一種「可能性的」理解，尤其進入到符號與媒體的時代以後，這種理解更是進入一種「再現的」(representation)理解<sup>4</sup>，「根據社會建構(social construction)論者的觀點，只有透過特定的文化脈絡才能為物質世界製造意義。這有一部分得藉助我們所使用的語言系統(例如寫作、演說或影像)來完成。因此，物質世界只能透過這類再現系統獲取意義，也才能被我們所『看見』。也就是說，這個世界並不是再現系統的反射而已，我們的確是透過這些再現系統為物質世界建構意義。」(陳品秀譯，2009：32)

二二八，一個已經「過去的」歷史，如何被「現在的」我們所認識呢？

---

<sup>3</sup>客觀真實(objective reality)，不容置疑的真理，不須驗證也驗證不來；符號真實(symbolic reality)，以符號來描述的真實，例如以文學、藝術或藉媒介來表達，所呈現的真實，這是站在傳播者的角度來看待的真實；個人主觀真實(subjective reality)，個人對真實的了解與信仰，多半得自社會情境及媒介的建構，而形成個人「腦中圖畫」，這是從閱聽人的角度來看待真實。(翁秀琪，2007：114-115)。

<sup>4</sup>我們用文字來了解、描述和定義眼見的這個世界，我們也用影像做同樣的事。所謂的「再現」(representation)就是使用語言和影像為周遭世界製造意義。(陳品秀譯，2009：32)

## 貳、歷史是什麼：過去事件的再現重演？

### 一、書寫與精英的歷史

歷史是什麼？柯林武德（R. G. Collingwood，1889-1943）從歷史的認識論角度提出了「**一切歷史都是思想史**」的觀點，成為二十世紀西方影響最大的歷史哲學家之一。柯林武德所欲建立的歷史「其範圍包括整個人類的過去，其方法為透過批判的分析和解釋，而從文字記載的文獻和非文字記載的資料中重新建立起人類的過去」。（陳明福譯，1992：280）更進一步來說，柯林武德認為：「**歷史就是過去的思想在歷史家心中的重演**」（陳明福譯，1992：304）那歷史又當從何處著手？柯林武德認為歷史當從證據的解釋著手，證據係指那些被稱作文獻的東西，文獻是存在於這裡而且現在之物，歷史家藉著考慮這種東西而得以解答所他提出的有關過去事件的問題。對歷史學家而言，的確存在許多有關證據的特性以及證據係如何而被解釋的難題。只是不管歷史家對這些難題將作怎樣的答覆，畢竟他們會同意：歷史研究的進程或方法，本質上即在於解釋證據。（陳明福譯，1992：291）

另外，克羅齊（Benedetto Croce，1866~1952）指出：「一切歷史都是當代史」。克羅齊指出「當代」是對歷史做出敘述時所出現的一種思考狀態。這種思考無疑是思想的現實化和歷史化，並通過思想的歷史化進而發現了歷史學的真諦所在，即：一切歷史都是當代史。因為所述事件時間上不論其多麼遙遠，實際上它卻牽涉到眼前的需要和情況。

柯林武德與克羅齊的觀點似乎歧異，但本質或許相同，即湯恩比所言的：政治是歷史的現在時態。嚴謹的考證、書寫、解釋向為史學界所宗，但是史學家如何將過去人類全景式的生活透過文字呈現在今人的眼中呢？「詭異的是：不管強調用什麼『方法/途徑』，即隱含著結構本身的限制」，從史學研究者的詮釋主體出發，歷史極易變成「政治的歷史」與「精英的歷史」，就算可以呈現常民生活文化，也成為史家的史學，而非大眾的史學。

### 二、影視與大眾的歷史

柯林武德（Collingwood）這種傳統史學「實錄敘事」的典範受到挑戰，傳統客觀主義史學所指稱的「一切歷史都是當代史」、「一切歷史都是思想史」客觀歷史「只存在於我們的頭腦中」...等概念受到質疑；一九八〇年代（1988年），Hayden White 海登·懷特在《美國歷史評論》發表〈書寫史學與影視史學〉<sup>5</sup>(*Historiography and Historiophoty*)，使得「影視史學」成爲一種新的歷史典範。

有人質疑「影視史學」是一種「虛構敘事」。「如果說『實錄敘事』是依賴文字以反映歷史，則『虛構敘事』是以影像或聲影，借助聲音、光線、畫面和蒙太奇等手法來表現過去，此外，前者以具體確鑿可靠的史實敘述往事，後者則透過藝術的方式，透過虛構與想像，概括與提煉事件，塑造典型化了的人物，以再現歷史。」(張廣智，1998：102)針對這種質疑，懷特認爲：「專著性的歷史論文其建構或『塑造』的成分並不亞於歷史影片」，「每件書寫的和影視的歷史作品一樣，必須經過濃縮、移位、象徵、修飾的過程。」

影視史學是否代表大眾史學是可以再討論的，其對歷史事件的詮釋與再製，也多出自於菁英之手，但可以確定的是，觀眾可能是較多元或者說多數的，從書寫的到影視的歷史，文本的多元化可能也說明的歷史消費的大眾化趨向。

### 三、無「法」爭辯的結構？

從書寫與精英的歷史過渡到影視與大眾的歷史，典範（本體論、認識論、詮釋主體、過程、對象、方法、結果、影響...）的轉移並未損及歷史對「真實」的要求。可是只要有典範的存在，就意味著人類的思維必須有其不可討論「硬核」<sup>6</sup>（hard core）--基本的結構或者互動溝通的立基點存在，否則根本無法形成言說討論時的「相互主觀性」（intersubjectivity）<sup>7</sup>，但結構本身或許就不是「真實」的。

例如 228 事件，明明是發生在 1947 年 2 月 27 日緝煙血案所引發的事件，爲

---

<sup>5</sup>書寫史學，指的是口傳的意象以及書寫的話語所傳達的歷史；影視史學，指的是透過視覺影像和電影話語所傳達的歷史。(張廣智，1998：5)

<sup>6</sup>伊姆雷·拉卡托斯（Imre Lakatos，1922-1974）認爲「科學研究綱領」中，硬核（hard core）是研究綱領的基礎理論，它是不受經驗檢驗的陳述或命題組合，是基礎理論不容反駁的部分，如果遭到反駁整個研究綱領就受到徹底追摧毀。(轉引自黃光國，《社會科學的理路》，台北，心理，2001。)

<sup>7</sup>相互主觀性（intersubjectivity）指的（是個人對一個概念表示的現象或事件，或對一個或多個敘述的概念關係，所達成的共同一致。(謝高橋，《社會學》，巨流，台北，1989：47)

何不叫 227 事件呢<sup>8</sup>？曾慶國（2010）在《二二八現場：檔案直擊》就提到：

反過頭來說，陳儀為什麼不採用「二二七」，而用「二二八」，「二二七」與「二二八」有何不同？它分別又代表何種意涵與史實？依發生的時間點來看：二月二十七日晚是事件的引爆點，到二月二十八日上午就擴大起來了。

依事件的本質來看：二月二十七日外省人毆打並槍殺本省人，而二月二十八日是反過來，外省人被本省人毆打並傷害。

依處理的立場來看：二月二十七日官府欺侮弱勢的小市民，而二月二十八日可視為民變，或反政府的叛亂。

歷史的今天，當社會各界（包括受難家屬），各類文本普遍接受「228 事件」名稱的本身時，或許很諷刺的是如曾慶國（2010）所說：「二二七與二二八的命名不同，不只是名稱符號不同而已，它牽涉到對整個事件的看法，以及處理的態度與方法的不同。直言之，陳儀把它命名為二二八，就認定它是一件暴民暴亂、反政府的叛亂事件。政府出兵平亂、捕殺參與叛亂首要人物…等動作，就師出有名。」

歷史的「真實」，早在「228」還是「227」這一點上？就已經開始了永無止境的「正義」之爭了。

## 參、文本的產製：詮釋或扭曲

### 一、結構的神話

我們如何認識理解歷史呢？一般大部分的庶民只能透過「言說」與「文本」，此時「文本」變成我們認識過去歷史的集體記憶。不管文本是經歷「書寫與精英的歷史」或「影視與大眾的歷史」的產製過程，這種猶如 Hall 所論的「文化迴圈」，牢不可破的鑲嵌在記憶深處，結構的本身先驗地決定了歷史的存在，形成不同的結構--不同的神話。

在「二二八事件紀念基金會」與「公共電視」，約在 2005 年 6 月發表《傷痕二二八》後，張倩瑋（2005/06/30）在〈新台灣新聞週刊〉<sup>9</sup>上說明導演鄭文堂的

---

<sup>8</sup>史學家林衡道在口述中就直稱為「二二七事件」，他說：「民國三十六年二月二十七日晚上七點半左右，專賣局的查緝人員在延平北路查緝私煙，因故與民眾發生衝突，造成民眾一死一傷，此即所謂『二二七事件』。」（中研院近代史所，口述歷史，第二期，一九九一年二月一日）

<sup>9</sup>張倩瑋，〈當來的正義 鄭文堂戲說傷痕二二八〉，〈新台灣新聞週刊〉，2005 年 6 月 30 日，



想法：

《傷痕二二八》紀錄片一開始，由畫家吳松明飾演的中國版畫家黃榮燦正手握著筆刀以熟稔的技巧雕畫著二二八事件期間，軍民對峙的場景，在幽暗的燈光與特寫鏡頭的引導下，彷彿開啟時光隧道，帶領觀眾回到一九四七年的台灣。

全片由黃榮燦的版畫揭開序幕，鄭文堂說，黃榮燦的版畫是唯一紀錄軍警以制式暴力鎮壓民眾、開槍射擊的影像，而在拍攝這段場景時，鄭文堂描述自己都起了雞皮疙瘩，讓他心裡滿是無法以言語表達的微妙感觸，…

同樣地運用版畫、槍決、老照片、受訪影音…，在敘事結構上 2006 年 2 月 28 日國民黨發表全長 72 分鐘《春蟄驚夢--228 還原紀事》紀錄片。片中使用多位 228 受難者家屬或見證人，例如廖德政、廖德雄（父親為廖進平）大明報記者蕭錦文、當時台籍師範生張永福、國府接收人員蔣君宏、嚴雋泰（嚴家淦之子）、陳重光（陳澄波之子）、張安滿（張宗仁之子）、黃金島、陳明忠、多位學者…等人論述，其建構的觀點（主要結構）遭質疑的地方主要有：<sup>10</sup>

楊渡在「還原二二八」影片中主要呈現幾個觀點：一、光復後台灣人歡欣鼓舞迎接「祖國」；二、二二八不是外省人欺負本省人；三、二二八是統治階級欺負被統治階級；四、二二八是偶然事件；五、二二八是國共內戰延續，是「紅色二二八」；六、二二八當時本省人與外省人語言不通。

2006 年 12 月 18 日，台北市文化局發表《尋找二二八的沈默母親—林江邁》紀錄片，約 40 分鐘由台北市文化局委託作家楊渡拍製及監製的紀錄片隨贈的小書〈林江邁的故事〉（楊渡親撰，收錄於該片 DVD 附贈小冊）中寫道：

二二八的紀錄與研究已經非常多了，走進圖書館，我們不難看見整一排牆壁的檔案與文書。但總體來看，有兩個段落是空白的。一個，是當年那個引爆二二八的導火線—賣菸婦人林江邁。她的生命，彷彿一個謎團。（南方家園文化事業有限公司（www.mass-age.com））

另外，《尋找》一片開始先以當時台灣光復後發行的第一本雜誌〈新新雜誌〉中所描述的通貨膨脹、販賣私煙的大社會背景，隨著鏡頭的轉換，以第一人稱說

---

第 484 期，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：新台灣新聞週刊網站  
<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?period=484&bulletinid=22239>

<sup>10</sup>陳曉宜等，〈「還原 228」疑中國贊助〉，2007 年 2 月 28 日，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：自由時報網站 <http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/28/today-fo2.htm>

道：<sup>11</sup>

2006年8月我開始研究二二八事件的資料，看了一夜的文件，我感到非常疲憊，在這些史料裡，我看不到任何一張純真美麗快樂或栩栩如生的面容，好像他們全都已經消失在時間的長河裡，真正成為歷史了…

每次說起二二八，總要回到1944年2月27日的那個黃昏，一個賣煙的婦人被打傷，引發全省大暴動，但歷史彷彿一直有一個空白，那個婦人到底是誰？她從哪裡來？她到哪裡去了？…有沒有可能我們只把她當作一個人來看待，一個阿嬤、一個母親、一個女人…

整體而論，面對一個大歷史的敘事架構，《傷痕》欲傳達如下印象：<sup>12</sup>

查禁私煙其實只是二二八事件的導火線，實際上，台灣人對「祖國」的政治制度與社會現況不了解，行政制度多有缺失，且軍紀欠佳，政治參與和待遇也不盡公平；另外，不當的管制政策，使物價高漲，失業率極速攀升，種種情緒積怨在民眾心裡，逐漸形成一股不滿政府的暗潮。對「祖國」的高度期望演變成令人哀慟的「二二八事件」，或許隨著時間的流逝逐漸在台灣人民的心中淡忘，但相對於受難家屬、對於國家而言，卻是永遠無法磨滅的傷痛，在歷史留下一道永久的印記。

導演鄭文堂「認為，面對昔日悲劇，在民主化轉型的過程中，應找出元兇並給予符合台灣民情的懲罰，讓受難家屬得到正義，對歷史做個交代。」<sup>13</sup>則《傷痕》恰如其分地將這種原初、共同的記憶傳達出來。

從敘事結構上看，不同於《傷痕》所論，《還原》要論述的是「元兇直指當時的台灣行政長官陳儀，讓蔣介石誤判情勢，以為共產黨作亂，才會派兵到台灣」<sup>14</sup>、「二二八事件不是族群衝突，是『官逼民反』」<sup>15</sup>，導演揚渡希望「二二八不應該是仇恨的結果，而是傾聽、瞭解的開始。不僅是傾聽臺灣人的心聲，也傾聽大陸近代大歷史的悲劇與流離的心境，因此而互相瞭解，互相友愛。但願二二八是我們學習寬容、慈悲、智慧的開始。」<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> 《尋找二二八的沉默母親--林江邁》(2006年12月18日發表)，南方家園文化事業有限公司，40分鐘。

<sup>12</sup> 張倩瑋，〈當來的正義 鄭文堂戲說傷痕二二八〉，〈新台灣新聞週刊〉，2005年6月30日，第484期，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：新台灣新聞週刊網站  
<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?period=484&bulletinid=22239>

<sup>13</sup> 同前註。

<sup>14</sup> 蔣志薇，〈國民黨228紀錄片 元兇直指陳儀〉，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：TVBS網站  
[http://www.tvbs.com.tw/news/news\\_list.asp?no=vivi20060301002859](http://www.tvbs.com.tw/news/news_list.asp?no=vivi20060301002859)

<sup>15</sup> 李劭儒，〈春蟄驚夢228 馬：概括承受責任〉，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：中時電子報  
<http://blog.udn.com/koalaxul4/190788>

<sup>16</sup> 揚渡，〈國民黨中常會上演說〉(2006年02月22日)，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：

《尋找》是訴諸一個平凡尋常女性的生命敘事，希望能夠超越 228 所賦予的歷史、政治、族群、階級等神聖命題，「如果我們還要說到 228、我們能否回到人們最初的原點，只說說人的生命、記憶、故事，以及他們的情感…」，後半部重點置放在林江邁的女兒林明珠與外省女婿曾德順不離不棄的生命故事，「然而沒有人想到林江邁會把女兒嫁給一個外省人…」，《尋找》企圖勾勒出「仇恨是可以和解的--族群融合」的意象。

## 二、集體記憶的盲思

Baumeister 和 Hastings (1997) 在研究「集體記憶的扭曲：團體如何討好與欺瞞自己」時，相當系統性地整理出集體記憶的七種運作機制：1. 選擇性遺漏 (selective omission)：選擇性的遺漏令人不悅的事實；2. 捏造 (fabrication)：創造不實的記憶；3. 誇張與潤飾 (exaggeration and embellishment)：把某些歷史事實的片段拆解 (blow up) 進團體的主要神話中，以誇大祖先行為的正面和重要性；4. 連結或分離 (linking versus detaching)：事件通常具有多重起因，將焦點放在其中一個、而忽略其他，就能讓事件的詮釋出現偏倚，而且不需竄改事實即可達到目的；5. 怪罪仇敵 (blaming the enemy)：藉由歸咎敵人或對手，來降低自己的罪責，把自己的罪行解釋為只是對敵人的回應而已，甚至將責任完全推給敵人；6. 歸咎環境 (blaming circumstances)：歸咎環境，以使自己要負的責任降到最低；7. 文脈框架 (contextual framing)：大部分的歷史事件包含複雜的因果網絡，而集體記憶則傾向化繁為簡，尋求簡單的詮釋；藉由選擇哪一組因果來強調，人們可以把事件置於特殊的背景中以迎合團體的自我形象。(轉引自翁秀琪，2000：9)

在「二二八事件紀念基金會」與「公共電視」，約在 2005 年 06 月發表《傷痕二二八》後，張倩瑋 (2005/06/30) 在〈新台灣新聞週刊〉<sup>17</sup>上說明導演鄭文堂的想法：

這部描述二二八事件發生的影片，不同於紀錄片給人的刻板印象，它少了受

---

<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!3RxCNGiRGB4XGuqBj9TmgQJm/article?mid=303>

<sup>17</sup> 張倩瑋，〈當來的正義 鄭文堂戲說傷痕二二八〉，〈新台灣新聞週刊〉，2005 年 6 月 30 日，第 484 期，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：新台灣新聞週刊網站

<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?period=484&bulletinid=22239>

害者或受難家屬口述歷史的鋪陳，而多了戲劇性的表現，會有這樣的呈現方式，導演鄭文堂說，「比較容易看」，戲劇讓觀眾較易進入時空的轉換，而對於完全不了解二二八歷史的年輕人，也較容易接受。

透過紀錄片的方式，鄭文堂只想把時間序交代清楚，若非研究台灣史的學者，一般人對二二八的了解多是經由片段的歷史故事拼湊而成，甚至把發生的原因簡單地化簡成外省人與本省人的衝突，所以鄭文堂認為有必要清楚地敘述時間點與原因，讓觀眾能了解最終為何演變成抗爭…

李道明（2005年8月）認為《傷痕二二八》為歷史影片，而不說它是歷史紀錄片。<sup>18</sup>

主要是因為這部影片刻意避免傳統歷史紀錄片利用資料影片與當事人或學者的訪談來建構內容的形式，反而在以史實為根據的情況下，利用reenactment（重演）的方式去建構有關二二八事件來龍去脈的歷史解釋。…當然，《傷痕二二八》也絕非是docudrama（紀錄劇）或劇情片，因為它的「故事」仍是來自有依據的史實，而非虛構出來的。

這部影片的「史實」主要是依據已出版的歷史文獻、史料傳記、官方機密檔案，經過製作單位將相關資料綜合整理後，以戲劇重演的方式，將一些人在當時觀察到或經歷過的故事建構出來，以堆砌出二二八事件的一些歷史狀態。

早在拍攝《還原》之前，揚渡曾在2006年02月22日國民黨中常會上演說指出：<sup>19</sup>

二二八不是神話，是一場真實的歷史。它不應該有任何禁忌，也不應該再成為『「臺灣人的神話」、「外省人的原罪」了。

為什麼我們未曾傾聽當年已經來台的外省人的聲音呢？今天臺灣研究二二八的人，彷彿只有一種聲音，卻忘記了臺灣人也曾是暴動的發動者、加害者。在二二八的歷史裏，本省、外省都有受害者。如果事情只有一種面向，歷史怎麼會有真實？和解？應該是一種互相傾聽、互相瞭解的過程，而不是單向的。

關於《尋找》一片的拍攝方式，記者陳曉宜（2007年2月28日）等引述台北市文化局解釋<sup>20</sup>：

<sup>18</sup> 李道明，〈從《傷痕二二八》反思歷史影片的敘事〉，228會訊，2005年8月秋季號，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：財團法人二二八事件紀念基金會網站，

[http://www.228.org.tw/newsletter\\_content.php?id=4&qcid=48](http://www.228.org.tw/newsletter_content.php?id=4&qcid=48)

<sup>19</sup>揚渡，〈國民黨中常會上演說〉（2006年02月22日），檢索時間：2010.08.10，檢索網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!3RxCNgiRGB4XGuqBj9TmgQJm/article?mid=303>

<sup>20</sup> 陳曉宜等，〈議員批馬「造史」 曲解228〉，2007年2月28日，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：自由時報網站 <http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/28/today-fol.htm>

為了讓觀眾深入淺出了解林江邁一家人的生活，全片以一名大學女生的角度進行探索，並佐以適當客觀的劇情演出，並無不妥。事實上，行政院二二八事件紀念基金會與公共電視也曾以戲劇方式拍攝二二八紀錄片「傷痕」。

從這一刻起，代表著 228「歷史的真相」自此走入「集體的記憶」層面，需要再度被詮釋理解，而不同的結構敘事自我決定述說著不同的神話。其實《傷痕》、《還原》、《尋找》三片，全非嚴謹的紀錄片，如同美國歷史學者羅森史東所說：「歷史紀錄片能讓我們看到過去的影像、事件，但我們在銀幕上看到的其實並不是事件本身，也不是事件的經歷、或身歷其境的人所真正見識到的事件，而是那些事件中經過選擇的影像，被影片製作者安排成一個段落，以便講某個特定的故事、或提出某種說法的結果。」相關人士的訪問，戲劇性的表現...再再回應著 Baumeister 和 Hastings 研究集體記憶的扭曲的七項運作機制：1.選擇性遺漏、2.捏造、3.誇張與潤飾、4.連結或分離、5.怪罪仇敵、6.歸咎環境、7.文脈框架。

當羅蘭·巴特提出的「作者已死」(death of the author)、「讀者誕生」(birth of the author)的概念時，即意味著在歷史的真相上，紀錄片文本的產製者早已經「提前」進行各種「拼裝」<sup>21</sup> (bricolage)、反拼裝、挪用 (appropriation)、再挪用、改變、重新配置影像...等遊戲。歷史的真相經由文本盜獵<sup>22</sup> (textual poaching，或譯文本侵入)改變了共同記憶的內容，那誰來扮演上帝之眼呢？或許誰來都只能「睜一隻眼、閉一隻眼」吧！

### 三、霸權典範的對抗轉移

翁秀琪 (2001) 從二二八事件出發，觀察媒體如何形構二二八的集體記憶。她發現主流媒體對於二十年前的事件報導出現選擇性的遺漏現象。對於美麗島事件人物的詮釋與建構，因為政治情勢的改變，當時的「叛亂犯」成為目前政治上的台面人物，所擁有的集體記憶詮釋權力遠大於二十年前的狀態。集體記憶和國

<sup>21</sup> 拼裝 (bricolage)，字面上的意義是「將就使用」(making-do)，或用手邊拿得到的任何東西來拼湊自己的文化。這個詞彙源自於人類學家李維史陀 (Levi-Strauss)，後由迪克·何柏第 (Dick Hebdige) 等文化理論家延伸使用。(轉引自陳品秀譯，《觀看的實踐：給所有影像世代的視覺文化導論》台北，臉譜，2009：85-86。

<sup>22</sup> 文本盜獵 (textual poaching)，直接改造既有影像或文本的活動，用德塞圖 (Michael de Certeau) 的術語來說就是將原來的影像作品重組改編，甚至製作出各種衍生故事情節等等。(同前註，頁 88。)

家認同的部分，隨著時間轉變，單元的中國、祖國觀，逐漸過渡到「一中一台」或「一個中國各自表述」，最後轉化成「沒有族群界線，不分本省外省」等論述族群融合的概念。這當中看見建構集體記得社會行動者因為時空推移，政治情勢的轉變，對於二二八事件中的行動者的詮釋與詮釋權力的轉變，從政治犯轉變成爲民主法治代言人；同時國家認同的位移也反映在媒體報導之中，但是國家機器透過媒體操控民眾對於國家與族群的認同策略，卻是和二十年前如出一轍，並無不同。

同樣地，從《傷痕》、《還原》、《尋找》三片，共同的戲碼或許在放下仇恨、「縫合」「傷痕」，但從《傷痕》的「懲治元兇、尋找正義」、到《還原》的「還原事實、尋求真相」、最終至《尋找》的「超越彼此、和解共生」，片如其名的呈現出「文化迴圈」結構深層的權力（意識形態）論述，呼應台灣政治社會文化共伴發展的過程，不斷地透過政治賦權（political empowerment）予以轉碼（trans-coding），造成歷史從來只能被主流霸權所解讀；其結果，事實雖然多元，但真相永遠未明。

#### 肆、文本的消費：協商與對抗

影像本身除了和製造者相關外，至少還包括兩個元素：1.觀看者如何詮釋或體驗影像，2.影像是在什麼脈絡中被看見的。產製者或許能夠創造影像文本，但是無法完全掌握觀看者會在他們的作品中看出哪些意義。「德圖塞將讀者/作者、製作者/觀看者之間的關係，視爲企圖佔有文本的一場持續性鬥爭--一場爭奪文本意義和潛在意義的鬥爭。」<sup>23</sup>阿圖塞（Louis Althusser）認爲「影像解讀」是一種「意識形態」的「再現」（representation）過程。不過在阿圖塞那裡，「意識形態」並不是指馬克思所指稱的自爲意識或自在意識之類，而是「在任何時候，當某社會文化或文化脈絡裡的某個東西被以某種方式認爲是『天生』時，它就是一種意識形態」。因而「意識形態」在影像消費這裡，毋寧可以把它看成是一種經驗世界的想法與參考架構。

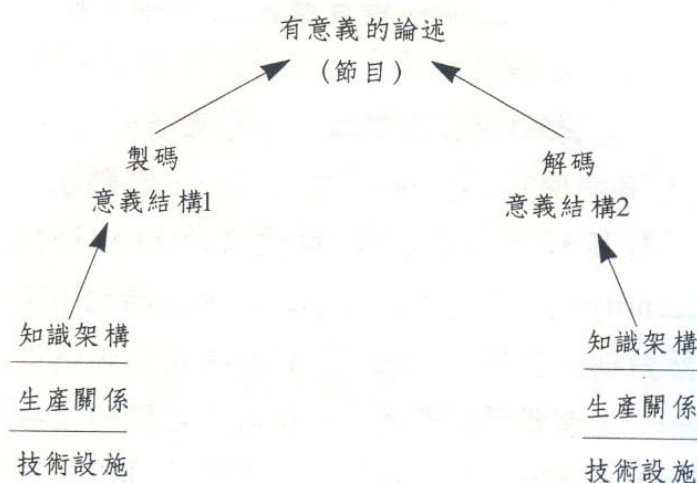
讀者/觀看者的潛在意義（意識形態）立場如何決定文本意義呢？在《Encoding and Decoding》書中，霍爾曾提出三種可能的解碼立場的假設，藉此解構媒體論

---

<sup>23</sup>同前註，頁 88。

述的製碼機制：(陳儒修、郭幼龍譯，2001：315；張君攻譯，2001：106-107)

- 1.主流稱霸的立場(dominant hegemonic position)：閱聽人直接而且完全接受他從媒體中所獲得的訊息，完全按照製碼的意義進行解讀，在主流的符碼中操作他的解碼程序。霍爾將之稱為「完全透明的傳播」。
- 2.協商的立場(negotiated position)：閱聽人採取了包含適應與反對的混合態度，這種立場承認霸權定義的合法性，可是卻又會在有限的層次上創造自己的規則。閱聽人一方面將事件的主流定義擺在優先地位，另一方面確保留權利進行更多更有利自己立場的協商。
- 3.反對的立場(oppositional position)：閱聽人將訊息中的優勢符碼完全解構，並以不同的參考架構重新加以解釋、重新整體化(retotalize)。



【圖 1】解碼/製碼流程圖

資料來源：Hall 1980:130

在優勢霸權解讀 (dominant-hegemonic reading) 裡，消費者無條件接受製造者傳遞的訊息；協商解讀 (negotiated reading) 裡，消費者只接受優勢中某些面向而拒絕其他面向；對立解讀 (oppositional reading) 消費者全然拒絕某一文化產物的優勢意義，其可能形式不只是不同意該訊息，甚至還會刻意忽視。

霍爾的製碼與解碼的模式，使議論的焦點從意識形態決定論，轉向多元主義，甚至是意識形態的競逐論(contestation)，文本雖然是支配意識形態的產品，也具有某種特定的優勢意義，但是讀者是否能接受特別意涵，則與讀者在社會體系中的位置，或是讀者所擁有的文化財有關。(胡芝瑩，2001：157)

《還原》、《尋找》二片未嘗不是針對《傷痕》所作的協商與對抗之後，另闢一種敘事紀錄的風格與觀點，在此我們看到了霍爾提出三種解碼/解讀立場的具體呈現。例如：

對於最早發表的《傷痕》乙片而言，後續的《還原》提供了同一大時代的另一種觀點，這種觀點或許可以在揚渡於 2006.02.22 國民黨中常會演講上的主要論點上略窺其端倪：<sup>24</sup>

為什麼是「還原」呢？因為，它被賦予了太多扭曲的形象與意義。它已經變成政治符號，是「外省人殺本省人」是「外來政權的壓迫」。最後變成一個魔咒，而失去它原有的面貌。

揚渡在演講中並提出了五個重要的問題(意識)，分別是：1. 為何在此時此地？2. 這是在臺北發生的事，為什麼演變為全台暴動？3. 這些群眾如果是自發的，非組織的，如何組織起來，成為集體行動。這是很實際的問題。有誰開始組織他們嗎？4. 二二八到底死了多少人？5. 是我一直問，但無法得到答案的問題：二二八當時，外省人有沒有死亡，死了多少人？他們去那裏了？揚渡要突顯的事：總之，二二八不是神話，是一場真實的歷史。它不應該有任何禁忌，也不應該再成為「臺灣人的神話」、「外省人的原罪」了。<sup>25</sup>

對於《尋找》一片，受難者家屬阮美姝女士在 2007 年 2 月 9 日自由時報上發表〈二二八紀錄片／林江邁的真真假假〉<sup>26</sup>乙文表示：

林江邁女士於二二八事件中所扮演的角色，是導火線而不是禍首，此次文化局補助出版《尋找二二八的沈默母親—林江邁》紀錄片，完全忽略事件爆發之前的民怨與衝突的真實原因，對於當時的政經社文條件毫無著墨。失去了歷史縱深的論述，無法作為歷史解釋之根據。要還原真實的林江邁女士，就不能避談二二八事件發生的真正原因，如果缺乏面對歷史的勇氣，反而只是讓林江邁女士面貌更形模糊，讓紀錄片所強調要「以小市民、女性觀點呈現的二二八歷史」，變成一種捏造扭曲的虛假故事。

另外，《尋找》乙片公開發表後，2007 年 2 月 28 日自由時報上，可以看到

---

<sup>24</sup>揚渡，〈國民黨中常會上演說〉(2006 年 02 月 22 日)，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!3RxCNgiRGB4XGuqBj9TmgQJm/article?mid=303>

<sup>25</sup> 同前註。

<sup>26</sup> 阮美姝，〈二二八紀錄片／林江邁的真真假假〉，自由時報，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：自由時報網站 <http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/9/today-01.htm>



該片糟受質疑的是<sup>27</sup>：

片中林明珠只說自己有端著盤子在賣煙，從頭到尾都沒說出母親林江邁被打傷的詳細經過，都是當時目睹的記者周青在說，為什麼？因為林明珠當時僅十歲，且根本不在現場，馬英九卻惡劣的利用林明珠現在住在眷村，與丈夫相依為命的窘境，要她出來為馬造史，聲稱二二八事件是語言不通，不是族群衝突事件，是國共內戰延續，不是國民黨願意這樣，聲稱二二八時台灣人也是暴動發動者，是外省人的加害者。

《還原》一片最常被質疑的是「動機不單純」、「懷疑中國贊助」<sup>28</sup>；《尋找》一片也被質疑「以文化之名為自己打造總統【編按：指馬英九】之路的『假面具』」<sup>29</sup>。在紀錄片本身的產製消費的協商與對抗之外，又多了動機論的「位置」與「立場」的協商與對抗。

「位置」與「立場」何來？阿圖塞指出：它總是被「召喚」（interpellation）出來的，也就是說意識形態對徵募我們擔任它的作者和本質主體，「召喚意指一種過程，個體經由此一過程組織而成為社會的主體。（李延輝等譯，2009：654）」用跨界的語言來說，我們有著什麼樣的經歷、歸屬什麼樣的族群、支持哪一個政黨…，什麼樣的政治社會化過程與結果，就決定了我們觀看的「位置」與「立場」；如此說來「位置」與「立場」也與集體記憶有關。

## 伍、結論

霍爾提出的三種可能的解碼立場，讓我們理解文本產製與消費時可能情形，但實際上可能更為複雜。陳明珠（2002）曾指出：「閱聽人的解讀位置既主動、亦被動，主、被動皆是閱聽人的一體二面，在媒體再現的機制中，閱聽人既是接收的主／客體，亦是詮釋解讀的主／客體，整個感知接收的過程不是單面向的，而是多面向交織交融所產製的意義解讀，是有關媒體再現的內容、內涵、文本產製者的敘事，與閱聽人身份、國族、黨派、種族、膚色、性／別、年齡、階級、在地、經驗、教育、思想、價值觀等認同，交互相融的結果。」從認同的角度而

<sup>27</sup>陳曉宜等，〈議員批馬「造史」 曲解 228〉，2007年2月28日，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：自由時報網站 <http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/28/today-fo1.htm>

<sup>28</sup>陳曉宜等，〈「還原 228」疑中國贊助〉，2007年2月28日，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：自由時報網站 <http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/28/today-fo2.htm>

<sup>29</sup>同陳曉宜等，〈議員批馬「造史」 曲解 228〉註。

論，這種解讀與協商其實是閱聽人作為「主體」一再被「召喚」的結果，進而言之，每一次的「召喚」其結果可能更進一步深化了主體位置背後所具有的結構特性，因此紀錄片生產者經由「文本盜獵」產製的霸權文本，希望消費者完全認同的想法，往往因為文本消費者自我片段選擇（協商或對抗）的結果，反而加強鞏固其既有認同與立場。

再回到結構本身而論，經由「文化迴路」不斷運作的結果，對於二二八，已經不在純然是「從書寫與精英的歷史過渡到影視與大眾的歷史」主種典範（本體論、認識論、詮釋主體、過程、對象、方法、結果、影響...）的簡單轉移，它已經高度鑲嵌進社會文化結構，變成一種可以/必須操作與實踐的「集體記憶與儀式」。夏春祥（2000）從集體記憶與儀式的概念分析平面媒體。其中他發現新聞在二二八事件中的報導之上，有個儀式性的行為，對二二八的主題有機械式的重複，每年到了二月二十八日，相關的活動舉行，新聞也有相關報導，社會不斷重複提起這個記憶，媒體也因而不斷複製，這裡夏春祥認為新聞儀式是一種單調、重複以及形式化的意義。另一種儀式性表徵，反映在媒體論述之上同時新聞媒體詮釋二二八事件時，也會透過神聖性的論述，對二二八的「悲情」刻畫已經成爲一種絕對神聖的論述內容，但也因為重複內容，使得神聖性庸俗化。他也指出新聞媒介的角色不只能留在傳遞訊息，更重要的是它形成社會思維、討論的共同機制，不再是由政治權力獨大，而有多元的論述權力進入討論、協商形成社會基礎內涵。（夏春祥，2000：314）當二二八從一元走向多元權力的論述時，也意味著「客觀真實」、「符號真實」與「個人主觀真實」三者漸行漸遠。

從歷史到政治，從神聖到世俗...當二二八落入到集體記憶的團體協商時代，就像是翁秀琪（2000）所說的：「團體記憶會以多重方式進行系統化扭曲，以維護團體的正面形象。有時，團體會像極權政體竄改歷史一樣蓄意扭曲；有時，他們只是把事實美化而已。無論扭曲者的動機為何，接收者的角色也一樣值得注意。由於人們總愛去想自己團體好的一面，因此當真相與討好團體的說詞同時披露時，討好團體的說詞比較容易被理解、記憶和複述。」太多「異化」與「疏離」之後的二二八[編按：係指脫離原來應討論的基點]，是否代表著《傷痕》難以弭平？真實難以《還原》？正義難以《尋找》呢？

二二八的「真相」應該隨著時間的流逝、更多文件/文獻的解密公佈而越來越清楚，但是「事實」卻在各方主體的召喚、不同立場的協商與解讀下越來越模

糊。

## 參考書目

### 一、中文資料

- 楊智傑譯〈2005〉, Ian Mcleod 著,《法理論的基礎》,台北,韋伯。
- 翁秀琪〈2000〉,《集體記憶與認同構塑—以美麗島事件為例》,2000年中華傳播學會論文。
- 〈2001〉,〈集體記憶與認同構塑—以美麗島事件為例〉。《新聞學研究》68: 117-149。
- 陳品秀譯〈2009〉,(Marita Sturken and Lisa Cartwright 原著),《觀看的實踐:給所有影像世代的視覺文化導論》(Practices of Looking:An Introduction to Visual Culture),台北,臉譜。
- 陳明珠(2002),〈媒體再現與認同政治〉,中華民國傳播學會期刊。網路下載點  
[http://ccs.nccu.edu.tw/UPLOAD\\_FILES/HISTORY\\_PAPER\\_FILES/330\\_1.pdf](http://ccs.nccu.edu.tw/UPLOAD_FILES/HISTORY_PAPER_FILES/330_1.pdf)
- 陳明福譯〈1992〉,柯林武德(R.G.Collingwood)著,《歷史的理念》(The Ideal of History),台北,桂冠。
- 張廣智〈1998〉,《影視史學》,台北,揚智。
- 黃光國〈2001〉,《社會科學的理路》,台北,心理。
- 謝高橋〈1989〉,《社會學》,台北,, 巨流。
- 曾慶國(2010),《二二八現場:檔案直擊》,台北,台灣書房。
- 胡芝瑩(2001),《霍爾》,台北,生智。
- 夏春祥(2000),《媒介記憶與新聞儀式—二二八事件新聞的文本分析(1947-2000)》。台北:國立政治大學新聞系博士論文。
- 陳儒修、郭幼龍譯(2001)(Robert Stam 原著),《電影理論解讀》,台北,遠流。
- 李延輝等譯(2009)(Anthony Elliot and Bryan S. Turner 原著),《當代社會理論大師》,台北,韋伯。
- 張君玖譯(2001)(John Storey 原著),《文化消費與日常生活》(Cultural Consumption

and Everyday Life) , 台北 , 巨流。

## 二、外文資料

Baumeister, R.F. and S. Hastings(1997). Distortions of Colective Memory: How Groups Flatter and Deceive Themselves, in Pennebaker, J.W., D. Paez and B.

Ellwood , Charles A.(1935) *Social Problems and Sociology* , New York : American Book Company , p.18。

Hall S.(1980) Encoding and Decoding. In S. Hall, D. Hobson, A. Low and P. Willis(eds) *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

Rime (eds.) (1997) *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*, pp.277-293. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.

## 三、網站（影音）資料

阮美姝，〈二二八紀錄片／林江邁的真真假假〉，自由時報，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：自由時報網站

<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/9/today-01.htm>

李効儒，〈蟄驚夢 228 馬：概括承受責任〉，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：中時電子報 <http://blog.udn.com/koalaxul4/190788>

李道明，〈從《傷痕二二八》反思歷史影片的敘事〉，228 會訊，2005 年 8 月秋季號，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：財團法人二二八事件紀念基金會網站，

[http://www.228.org.tw/newsletter\\_content.php?id=4&qcid=48](http://www.228.org.tw/newsletter_content.php?id=4&qcid=48)

張倩瑋，〈當來的正義 鄭文堂戲說傷痕二二八〉，〈新台灣新聞週刊〉，2005 年 6 月 30 日，第 484 期，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：新台灣新聞週刊網站

<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?period=484&bulletinid=22239>

蔣志薇，〈國民黨 228 紀錄片 元兇直指陳儀〉，檢索時間：2010.08.10，檢索網址：TVBS 網站

[http://www.tvbs.com.tw/news/news\\_list.asp?no=vivi2006030100285](http://www.tvbs.com.tw/news/news_list.asp?no=vivi2006030100285)

揚渡，〈國民黨中常會上演說〉(2006年02月22日)，檢索時間：2010.08.10，  
檢索網址：

<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!3RxCNGiRGB4XGuqBj9TmgQJm/article?mid=303>

陳曉宜等，〈議員批馬「造史」 曲解 228〉，2007年2月28日，檢索時間：  
2010.08.10，檢索網址：自由時報網站

<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/28/today-fo1.htm>

陳曉宜等，〈「還原 228」疑中國贊助〉，2007年2月28日，檢索時間：  
2010.08.10，檢索網址：自由時報網站

<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/feb/28/today-fo2.htm>

《傷痕二二八》(2005年6月發表)，「二二八事件紀念基金會」與「公共電視」  
共同製作發行，49分鐘。

《春蟄驚夢--228 還原紀事》，(2006年2月28日發表)，國民黨，72分鐘。

《尋找二二八的沉默母親--林江邁》(2006年12月18日發表)，南方家園文化事  
業有限公司，40分鐘。

# 禁錮的婚姻・羅漢腳的身影： 從《老莫》等電影再現臺灣移民婚姻輪廓

閔宇經<sup>1</sup>、陳偉杰<sup>2</sup>

## 摘要

族際通婚，本是移民社會自然融合的最佳方式。但臺灣四百年來主要幾波政治、經濟、軍事移民均呈現男多女少現象，造成本地適婚男女比例嚴重失衡，在「婚姻擠壓」和「婚姻斜率」的影響下，衝擊在地社會。

明鄭統治時期，臺灣原、漢的人口比例是一比一，鄭成功的三萬七千人幾乎都是男性兵丁，而另外的八、九萬漢人男性想要婚配簡直比登天還難。清朝於1683年平定臺灣，渡臺禁令雖時禁時弛，但來臺者幾乎全為男性，婚配的難度更高，以致於形成臺灣歷史上特有的「羅漢腳」現象，或者俗諺中「有唐山公、無唐山媽」的說法。1949年國民黨撤守臺灣、乃至於開放大陸老兵探親結婚，及至民國80年代左右的新移民婚姻，又呈現出不同往昔的移民婚姻的問題。

本文以歷史文獻、內政部及退輔會相關人口／婚姻統計資料，輔以《老莫的第二個春天》、《黑仔討老婆》<sup>3</sup>等電影為敘事導引，透過小人物生活的面貌，除勾勒出臺灣移民婚姻輪廓外，也突顯出在不同時空脈絡裡，臺灣族際婚姻、移民婚姻的社會現象。

**關鍵字：**羅漢腳、族際婚姻（通婚）、移民婚姻、跨國婚姻

---

<sup>1</sup>清雲科技大學通識教育中心專任助理教授。

<sup>2</sup>臺灣師範大學人文社會學科兼任助理教授。

<sup>3</sup>本文所引用影像文本：胡慧中（監製）、李寧（導演）（1994）。《老莫的第二個春天》。台北：中影股份有限公司。蔡崇隆（製作／導演）（2006）。《移民新娘三部曲——黑仔討老婆》。台北：公共電視。

## 壹、楔子

中國時報於 2012 年 1 月 31 日刊載一則社會新聞：

嘉義縣一名 65 歲婦人急著要兒子傳宗接代，於是在 2010 年 3 月間透過仲介，讓年近 30 歲的輕度智障兒子迎娶一名 23 歲印尼女子為妻，但印尼新娘發現丈夫智障後態度丕變，不肯同房，某晚婆婆竟協力壓住媳婦大腿，硬要讓兒子行房，媳婦怒告母子性侵；法官審酌婆婆抱孫心切，與一般性侵犯意不同，但行徑不足取，又婆婆已賠償前媳婦 25 萬元而達成和解，媳婦當庭求情，判母子各二年徒刑，緩刑五年。

傳宗接代本為人倫常事，何須母親（婆婆）代勞？這則新聞所以受到矚目的原因，不完全是其超乎想像的荒謬，主要因為當事人之一是印尼籍外籍新娘，新聞的再現增強了一般人對於外籍新娘的偏見想像。如果將這一則新聞置入於臺灣的社會結構中，從表 1 和圖 1 可以發現：自民國 87 年開始，我國和外籍人士結婚的對數（比例）和趨勢逐漸攀高，甚至到民國 92 年，每 3.1 對的新人中，就有 1 對的外國籍婚姻。

表 1 我國人與外籍人士結婚統計

單位：對數

年別	結婚對數	本國對數	外籍或大陸配偶國籍（地區）								
			合計		大陸港澳			外國籍			中外籍結婚對數比
			對數	%	對數	大陸地區	港澳地區	對數	東南亞地區	其他地區	
87	145,976	123,071	22,905	15.69	12,451	12,167	284	10,454	...	...	6.4
88	173,209	140,946	32,263	18.63	17,589	17,288	301	14,674	...	...	5.4
89	181,642	136,676	44,966	24.76	23,628	23,297	331	21,338	...	...	4.0
90	170,515	124,313	46,202	27.10	26,797	26,516	281	19,405	17,512	1,893	3.7
91	172,655	123,642	49,013	28.39	28,906	28,603	303	20,107	18,037	2,070	3.5
92	171,483	116,849	54,634	31.86	34,991	34,685	306	19,643	17,351	2,292	3.1
93	131,453	100,143	31,310	23.82	10,972	10,642	330	20,338	18,103	2,235	4.2
94	141,140	112,713	28,427	20.14	14,619	14,258	361	13,808	11,454	2,354	5.0
95	142,669	118,739	23,930	16.77	14,406	13,964	442	9,524	6,950	2,574	6.0
96	135,041	110,341	24,700	18.29	15,146	14,721	425	9,554	6,952	2,602	5.5
97	154,866	133,137	21,729	14.03	12,772	12,274	498	8,957	6,009	2,948	7.1
98	117,099	95,185	21,914	18.71	13,294	12,796	498	8,620	5,696	2,924	5.3
99	138,819	117,318	21,501	15.49	13,332	12,807	525	8,169	5,212	2,957	6.5
100	165,327	143,811	21,516	13.01	13,463	12,800	663	8,053	4,887	3,166	7.7

資料來源：戶政司網站，資料截止日期：2011 年 12 月 31 日，取自：

<http://www.immigration.gov.tw/public/Attachment/212016212134.xls>

另根據內政部入出國及移民署數據顯示，從民國 76 年 1 月至 100 年 12 月底，臺灣外籍配偶人數已達到 459,390 人（約 46 萬人），顯然已經是臺灣五大族群之一，依此趨勢判斷，不出幾年即超過原住民人口數（內政部民國 99 年統計，原住民約 51.2 萬人；勞委會民國 100 年 12 月底統計，外籍工作者在臺人數約為 42.6 萬人）。

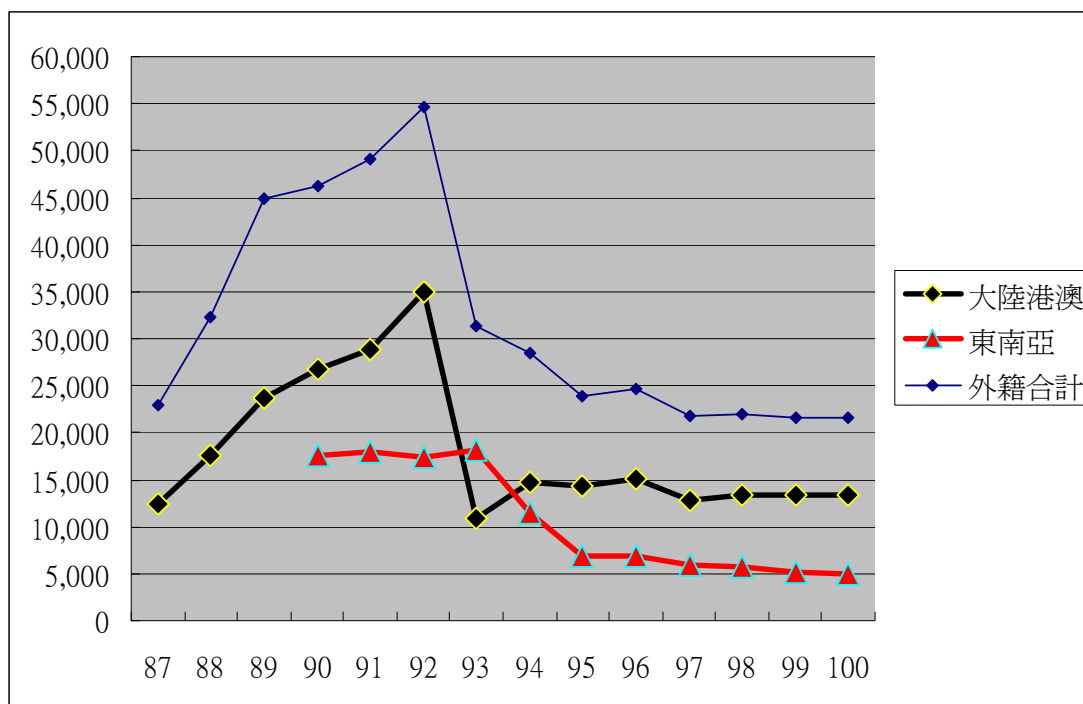


圖 1 我國人與外籍人士結婚對數趨勢圖

資料來源：作者由表 1 資料自繪

到底是什麼樣的結構因素，造成臺灣近年來移民婚姻的比例大幅攀升？需要把這個問題置入於更深層的歷史－社會脈絡中去探尋。

## 貳、臺灣史上的羅漢腳

綜觀歷史，臺灣本是移民社會。從歷時性 (diachronical research) 的角度而言，可概分為：荷蘭時期 (38 年)、明鄭時期 (23 年)、清朝時期 (212 年)、日治時期 (51 年)、光復初期、解嚴 (前) 後時期……等階段；然若從共時性 (synchronical research) 的角度來看，移民的原因不外乎是殖民的、經濟 (商業) 的、政治 (軍事) ……等，在前述兩種「視域」因素交互影響下，幾度造成臺灣社會人口非自



然性地突然增加，而且適婚男女比例嚴重失衡的「婚姻擠壓」(Marriage Squeeze)<sup>4</sup>現象。

表 2 臺灣各時期臺灣人口增長

年	代	人口數(千)	人口密度 (每平方公里)	年數	增加人口數 (千)	年增加率
1650	荷據時代	100	2.8	—	—	—
1680	明鄭時代	200	5.6	30 年	100	2.4%
1810	清 代	2,000	55.7	130 年	1,800	1.8%
1890	清 代	2,500	70.0	—	—	—
1895	日 據	2,550	72.0	50 年	3,450	1.6%
1945	光 復	6,000	169.0	13 年	4,000	4.0%
1958		10,000	279.2	—	—	—

資料來源：簡後聰(2001)。臺灣史。台北：五南。頁 204

臺灣四百年來人口增長的主要情形，簡後聰(2001: 204)曾經製表推估(見表 2)，然在荷蘭人來臺以前，到底有多少漢人移居臺灣，史載不詳。根據蘇嘉宏(2008: 18)的說法：「1623 年荷蘭人在大員發現，在原住民中的漢人，為數超過一千或一千五百人，主要是大陸的漢人商人。據連橫記載，明中葉遷居來臺的漢人已有『數千人』，而依附於顏、鄭集團的『凡三千餘人』。」

西元 1600 年，荷蘭從西班牙管轄下獨立，1624 年，荷蘭占領臺灣。荷蘭人據臺二年後，西班牙也在 1626 年登陸臺灣基隆，三年後占領淡水，建立紅毛城。1642 年，荷、西兩個海上強權，為爭奪臺灣開戰，荷蘭人將西班牙人趕出臺灣。(陳宏合，2003) 荷蘭時期漢人來臺的移民人數，諸多學者亦眾說紛紜<sup>5</sup>，蘇嘉宏(2008: 21)認為：「大致在 1640 年初起，臺灣的漢人還未上萬人。1642 年以後迅速發展，1647 年已達一萬三千餘人，……到 17 世紀 50 年代初期，大陸遷來臺灣的漢人已將近兩萬人。至民國 60 年代初期，更達到三萬五千人。」

荷蘭殖民臺灣，鼓勵人民種稻、植蔗。米、糖於是成為臺灣當時對外輸出最重要的商品。但荷蘭統治下的人民以原住民為主，原住民不善農耕，荷蘭一方面從印度引進水牛，另一方面則到閩粵沿海，以提供土地、牛隻、農具與水利等措施，招攬閩南人來臺開墾。直到荷據末期，大陸來臺人數已有十餘萬(陳宏合，2003)。1662 年 4 月鄭成功為了以臺灣作為反清根據地，率軍隊三萬五千人，先攻澎湖，再取臺灣。同年 12 月，荷蘭人開城投降，結束在臺灣 38 年的統治。

<sup>4</sup> 「婚姻擠壓」(Marriage Squeeze)，是指男女適婚年齡的人口比率不均等，致使男性或女性在擇偶時會出現被「排擠出」婚姻市場的失均衡現象。

<sup>5</sup> 例如黃秀政、張勝彥、吳文星認為：荷蘭人占領臺灣初期，透過東印度公司吸引漢人，和大陸動盪不安因而移民來臺者，「在台南一帶的人口由荷據初年的五千人，迅速增加成為 1638 年(明崇禎十一年)時的一萬乃至一萬一千人。」

表 3 清領時期臺灣人口估測

年代	人口數 (萬人)	人口年遞增率 (與上年比)
康熙 22 年 (1683 年)	22	—
乾隆 47 年 (1782 年)	107	16.11
嘉慶 16 年 (1811 年)	194	20.73
光緒 19 年 (1893 年)	255	3.34

資料來源：蘇嘉宏 (2008)。《我們都是外省人：大陸移民渡海來臺四百年》。台北：東華。頁 71

清朝時期，臺灣人口急遽增加，「據研究，清代臺灣人口增長主要是移民增長，大部分時間裡，移民增長率都高於自然增加率（簡後聰，2001: 206)」。清廷對臺政策雖迭經變化，渡臺禁令時禁時弛（見表 4），仍阻擋不了大批漢人遷移。

表 4 渡臺禁令演變表

年代	禁/弛	說明
康熙 23 年 (1684 年)	禁	計 48 年 施琅上奏設限管制人民渡臺，清廷頒布渡臺禁令三條。 閩浙總督羅覺滿保奏請嚴禁偷渡，清廷更申禁令。 重申嚴禁政策。
康熙 58 年 (1719 年)	禁	
雍正 7 年 (1729 年)	禁	
雍正 10 年 (1732 年)	弛	計 8 年 廣東巡府鄂爾達奏請當局准予渡臺者攜眷。
乾隆 5 年 (1740 年)	禁	計 6 年 閩浙總督郝玉麟以開禁以來弊病叢生，再度奏請禁止。
乾隆 11 年 (1746 年)	弛	計 2 年 戶科給事中六十七奏請清廷再開禁令，准予攜眷。
乾隆 13 年 (1748 年)	禁	計 12 年 閩浙總督喀爾吉善奏請搬眷以一年為限。
乾隆 25 年 (1760 年)	弛	計 1 年 福建巡府吳士功，奏請開禁但以一年為限。
乾隆 26 年 (1761 年)	禁	計 27 年 搬眷期限屆滿，閩浙總督楊廷璋奏請嚴禁偷渡及攜眷。
乾隆 53 年 (1788 年)	弛	— 陝甘總督福康安奏請廢止攜眷禁令。
同治 13 年 (1874 年)	廢	— 福建巡府沈葆楨上奏廣開舊時禁令，渡臺之禁由是廢止。

資料來源：簡後聰 (2001)。《臺灣史》。台北：五南。頁 464-465

1683 年 (康熙 22 年) 清廷平臺。但初期治臺政策消極，且對於鄭氏遺民心存戒心。1684 年 (康熙 23 年) 頒布渡臺禁令三條：

1. 欲渡船臺灣者，先給原籍地方照單，經分巡臺廈兵備道稽查，依臺灣海防同知審驗批准，潛渡臺者嚴處。
2. 渡臺者不准攜家眷，業經渡臺者亦不得招致。

### 3. 粵地屢為海盜淵藪，以積未脫，禁其民渡臺。

在渡臺禁令下，合法渡臺者不得攜家帶眷，而偷渡來臺者又多為隻身壯丁，因此造成臺灣人口結構男女比例嚴重失衡，例如，若干史料曾描述當時的狀況：

「男多於女，有村莊數百人而無一眷口者，蓋內地各津渡婦女禁之既嚴，娶一婦動費百金。」

《諸羅縣誌》

「統計臺灣一府，為中路臺邑所屬，有夫妻子女之人民，自北路諸羅彰化以上，淡水、雞籠、山後千有餘里，通共婦女不及數百人，南路鳳山、新園、琅……以下四、五百里，婦女亦不及數百人。」

藍鼎元，〈經理臺灣疏〉<sup>6</sup>

這可謂臺灣史上第一次男女比例嚴重失衡的情形，影響所及，「當時婦女身價甚高，重聘金、童養媳的現象普遍，貧困之子不易娶妻，因此當時臺灣流行一句俗諺：『一個某，較贏三仙天公祖』；亦造成平埔族人口逐漸稀少，由於在臺灣的漢人女子人數甚少，許多漢人男子娶平埔族女子為妻，再加上平埔族男子頻頻被迫參與戰事而戰死，造成平埔族人口日漸稀少，而臺灣俗諺：『有唐山公，無唐山媽。』即是說明漢『番』通婚現象。」（陳鴻圖，2007: 38）

《清季淡水開港之研究》記載當時臺灣清朝限制與禁止福建、廣東的人民向臺灣移民，但約在 1790 年時，臺灣的漢人有九十萬人，1810 年的時候，臺灣的漢人有二百萬人。從以上的數字可見當時的人口增加，是一種大規模的、急遽性、社會性的增加，而不是人口的自然成長因素造成。因為臺灣的移民者大部分是偷渡而來，青壯男子，比較富有朝氣，較具冒險犯難精神，因此，臺灣的移民社會呈現男人多、女人少現象，年輕的男性移民者，來到臺灣之後，要結婚是一件相當不容易的問題，變成當時很嚴重的社會現象，因此當時這些沒有成家立業的男子，就被稱為「羅漢腳」。

日治時期人口增加情形可見表 5 所示。蘇嘉宏（2008: 107-108）：「1895 年全臺人口已達 370 萬餘，日本占據臺灣後，有些來臺定居的移民又返回大陸，1926 年，日據當局對臺灣漢族祖籍地進行調查，臺灣在籍漢人達 375 萬 1,600 人，以其中祖籍地為福建省者為例，已經到達 311 萬 6,400 人，占總人口數的 83.1%<sup>7</sup>。日本戰敗初期，一些被捲進戰爭的臺籍軍人、軍屬、軍伕便開始從大陸及東南亞各戰地陸續回來臺灣。停戰當時在臺的全部日本人，包括 16 萬餘軍隊，合約 48

<sup>6</sup>1721 年（康熙六十年），藍鼎元曾紀錄諸羅縣境「大埔莊」的人口組合為女男比例 1：256。（轉引自陳鴻圖（2007）。《臺灣史》，修訂二版。台北：三民。頁 38。）

<sup>7</sup>從福建省籍移民的具體府縣來看，泉州府籍 168 萬 1,400 人，占總人口數的 44.8%；漳州府籍 131 萬 9,500 人，占總人口數的 35.2%；汀州府籍 4 萬 2,500 人，占總人口數的 1.1%。（蘇嘉宏，2008: 107）

萬 8 千餘人。」其後陸續遣送約 46 萬人回日，約只留下 2 萬 8 千名必要日籍技術人員和教員。

表 5 臺灣歷來之人口 (以每年年底為準)

年份	總人口	本省人*	外省人*	日本人*	朝鮮人	其他外國人*
1905	3,123,302	3,055,461	8,223	56,618	—	—
1910	3,299,493	3,186,605	14,840	98,048	—	—
1915	3,569,842	3,414,388	18,225	137,229	—	—
1920	3,757,838	3,566,381	24,830	166,621	—	—
1925	4,147,462	3,924,574	33,258	189,630	—	—
1930	4,679,066	4,400,071	46,691	232,299	—	—
1935	5,315,642	4,990,131	53,900	269,798	1,604	209
1940	6,077,478	5,682,233	46,190	346,663	2,299	93
1943	6,585,841	6,133,867	52,020	397,090	2,775	89
1949	7,398,200	6,980,234	416,697	全部外國人：1,269 人		

說明：\*1931 年以前，朝鮮人係合併於日本人中，其他外國人係合併於外省人中，本省人中包括高山族

資料來源：轉引自簡後聰 (2001)。臺灣史。台北：五南。頁 581

### 參、國民黨時期的老莫

根據陳明通 (1995：109) 的估計：「1945 至 1949 年自大陸入臺之軍民 (流亡者)，為 102 萬人：其中軍人有 60 萬，非軍人亦以公教人員之政治性人口為主。1949 年時，臺灣人口約八百萬人，本外省比例約為七比一。……換句話說，所有流亡人口，黨、政人口是占臺灣政治人口金字塔的頂端。而 60 萬人口的軍人，除在軍事環境中之外，剩下 40 多萬人口則進入民間及國營系統，少部分人口進入民間公司。」<sup>8</sup>

除了少數軍官有機會攜帶家眷，為數眾多的士官兵是隻身來臺；相較而言，這次遷臺人口，可以說是超越清朝遷臺人數的一倍以上，這些人，少數有家眷的被安排在「眷村」<sup>9</sup>內，更多士兵則棲身於「軍營」。在這麼短的時間內遷臺人數之多，對臺灣社會結構所帶來的衝擊和影響是：一、臺灣的社會階層重整，大量

<sup>8</sup> 根據 1956 年 (民國 45 年) 的戶口普查資料顯示，外省籍人口達 121 萬人，當時臺灣總人口數為 987 萬餘人。

<sup>9</sup> 1940 到 1980 年代，臺灣湧進了 120 萬左右的軍民，政府為了照顧當時的軍人及其眷屬，開始設置眷村。1948 年台北市出現第一個眷村「四四南村」，1949 年政府成立「軍眷管理處」安置軍民，並於各地大量興建眷村，1970 年國防部成立「軍眷業務管理處」，1987 年行政院通過〈赴大陸探親辦法〉，1996 年立法院通過〈國軍老舊眷村改建條例〉。

占有社會結構中的上階層位置，阻礙本省籍人士向上流動，例如從表 5 可見端倪，甚且成爲日後社會不滿引發衝突的導火線；二、全臺陸續設置了 886 個眷村（10 萬 8 千多個眷戶），形成臺灣特有的眷村文化<sup>10</sup>；三、隨著單身士官兵的婚姻需求，開啓了臺灣近代「族際婚姻」、「移民婚姻」的現象。

表 6 臺灣省行政長官公署中級以上公務員之人數統計

	特任		特任待遇		簡任		簡任待遇		薦任		薦任	
	人數	%	人數	%	人數	%	人數	%	人數	%	人數	%
臺灣人	0	0	0	0	12	5.6	24	10.5	319	18.7	487	33.9
大陸人	1	100	2	100	202	94.6	204	89.5	1,385	81.3	951	66.1
合計	1	100	2	100	214	100	228	100	1,704	100	1,438	100

資料來源：《民報》，1946. 11. 15。轉引自陳鴻圖（2007）。**臺灣史**，修訂二版。台北：三民。頁 110

當時爲了保持反攻復國的充足兵力與軍中保防的需求，因此規定青壯士兵無論當年在大陸是志願或被迫從軍，都被晉升爲「士官」，服務年限也相應延長，士兵須年滿 40 歲、士官 50 歲、士官長則要 58 歲才能退役。民國 40 年制定（民國 41 年公佈，民國 90 年廢止）〈戡亂時期軍人婚姻條例〉，和民國 57 年制定（民國 86 年廢止）的〈陸海空軍現役軍人戶口查記辦法〉規定只有年滿 28 歲的軍官或技術士官才可以結婚（吳明季，2010: 10）<sup>11</sup>。這一批士兵等到可以退役結婚時，時間都已經來到民國 60 年左右。或許受到二二八事件的影響<sup>12</sup>，一些士官兵只能娶到原住民女子，或者本省籍身體殘障或精神障礙女子（林秋芬，2010: 101；曾淑惠，2010: 226；黃克先；2010: 147；陳谷萍；2011: 109-111）<sup>13</sup>。雖然無法取得有力的統計數據以爲佐證，但是在《離與苦：戰爭的延續》書中的多篇文中所看到的第一手田野訪談個案，都一再應印證了這種現象。

「老莫」非有其人卻或有其事。據《老莫的第二個春天》導演吳念真表示，劇情的發想是在外島服役時，受老班長敘說的故事所啓發，有人說《老莫》醜化

<sup>10</sup> 資料來源：社團法人外省臺灣人協會，取自 <http://ntmvc.cca.gov.tw/news.htm>。

<sup>11</sup> 直至民國 48 年，八二三砲戰結束之後，軍中才將婚姻限制放寬到年滿 25 歲的所有士官可以結婚、現役士兵服役滿 3 年也可以結婚；民國 57 年又修正「軍人戶口查記辦法」，讓大多數的軍人可以擁有身分證。

<sup>12</sup> 二二八事件之後，外省人在公家機關因爲初期的語文優勢依然受到優先錄取、重用，在商界因爲與權力核心政治距離極爲靠近而得以先獲得利多消息，在一般社會觀念、婚嫁習俗上的不同，也導致本省人在就業上、婚姻上對外省人的排斥。（蘇嘉宏，2008：138）

<sup>13</sup> 林秋芬（2010：101）在〈家與枷：老榮民與罹患精神疾病配偶的婚姻與家庭〉文中提到：「『退除役官兵委輔導員會』在 1957 年於東部後山設立『玉里榮民醫院』，共有 3,750 床，主要收容大量從軍中退役的精神病患，……。玉里榮民醫院收治的精神病患以榮民爲主，但也有爲數不少的榮民眷屬；根據 1999 年 7 月調查，女性慢性精神病房中具有榮眷身分的病患有 340 人，占該病房的 77.2%，其中夫爲榮民的女榮眷病患更高達 233 人，換句話說，這群女性精神病患的主要照顧者，多是 1949 年前後隨政府來台的老榮民……」。

了原住民女子，或醜化了「族際婚姻」，但「老莫」可說是當時社會結構氛圍下老兵的「統稱」，透過電影再現了一個時代的「現象」。在《老莫》劇中，忠誠於長官和國家的退伍老兵，興起結婚生子的念頭，便仿效軍中退伍同袍重金下聘原住民女子，老夫少妻，一個脫離軍營禁錮的老兵，和一個脫離貧窮家庭的少女，兩者的縫合卻也是整個大時代的縮影。

民國 75 年開放大陸探親，也開啓了近代移民婚姻的序曲<sup>14</sup>，截至民國 99 年底退輔會的資料（表 7），榮民娶大陸配偶者（大陸港澳），約占 92.2%；較之外籍配偶（其他地區）者多，約占 7.8%。這個數據遠較於目前全體大陸配偶的 65% 和外籍配偶的 35% 相距甚多，本文認為應該還是基於榮民對大陸的思鄉情懷，還有語文習慣的差異所致，因此多選擇大陸配偶。

表 7 榮民之大陸和外籍配偶統計（1993 年至 2010 年 9 月底）

	合計	榮民之大陸配偶統計				榮民之外籍配偶統計			
		小計	%	榮民現存	榮民亡故	小計	%	榮民現存	榮民亡故
現有大陸配偶	30,990	28,580	100.0	20,633	7,947	2,410	100.0	2,278	132
與榮民生育子女									
無	26,147	24,958	87.3	17,447	7,511	1,190	49.4	1,088	102
有，其子女	4,842	3,622	12.7	3,186	436	1,220	50.6	1,190	30
未滿 7 足歲	2,611	1,623		1,576	47	988		973	15
7- 12 歲	1,051	2,198		1,979	219	753		729	24
13- 15 歲	764	724		580	144	40		40	0
16- 19 歲	454	427		323	104	27		24	3
20 歲以上	156	156		120	36	—		—	—
子女數合計	6,936	5,128		4,578	550	1,808		1,766	42

資料來源：（修改自）退輔會（2011 年）。100 年榮民大陸及外籍配偶統計分析。表 1 和表 3

在榮民與大陸配偶的年齡差距方面（表 8）：榮民平均 73.4 歲（75 歲以上占七成），大陸配偶平均 49.9 歲（30 至 59 歲占七成九），差距 23.5 歲。而在榮民與外籍配偶的年齡差距方面（表 9）：榮民平均年齡 52.2 歲，外籍配偶 37.2 歲，差距 15 歲。大致可以推論出：民國 38 年左右撤退來臺的榮民主要迎娶陸配為主，而後期退役的榮民（可能是外省第二代，或者本省榮民）則開始迎娶外配。

如果再對照本文圖 1 的趨勢來看，從民國 75 年開放探親之後，歷經民國 89 年到民國 92 年的高峰之後，便下滑且呈現穩定的趨勢。假設民國 38 年的老兵 18 歲，到民國 89 年已經 79 歲，民國 92 年已經 82 歲（退輔會資料民國 99 年平均

<sup>14</sup>根據張素玉（2010：76）指出：「民國 38 年，……當時隨政府來臺灣的軍人約有 58 萬餘人，至民國 76 年 11 月底，業已退伍而存活者約有 48 萬餘人，他們是一般俗稱的『老榮民』。當時老榮民人數約占全臺灣 65 歲以上人口的 28%。」

為 73.4 歲)，這一批老兵大概都已經凋零殆盡，想要結婚者大概都已經結婚了，因而整體婚姻需求量降低，剩下的（92 年以後）大概都是後期退役榮民的移民婚姻所呈現的需求趨勢。

表 8 現有大陸配偶之榮民統計 ( 2010 年 9 月底 )

單位：人，%，歲

	總 計		49 歲以下 青壯年	50-64 歲 中高年	65 歲以上 老年
	人數	%			
總計	20,633	100	2,994	2,517	15,122
%	100		14.5	12.2	73.3
<b>大陸配偶年齡別</b>					
39 歲以下	3,996	19.4	2,305	1,048	643
40-59 歲	12,785	62.0	689	1,454	10,642
60 歲以上	3,852	18.7	0	15	3,837
<b>平均年齡</b>					
榮民	73.4		44.3	55.5	82.2
大陸配偶	49.9		35.7	41.2	54.2
差距	23.5		8.6	14.3	28.0

資料來源：退輔會 (2011)。100 年榮民大陸及外籍配偶統計分析。表 2

表 9 現有外籍配偶之榮民統計 ( 2010 年 9 月底 )

單位：人，%，歲

	總 計		49 歲以下 青壯年	50-64 歲 中高年	65 歲以上 老年
	人數	%			
總計	2,278	100	1,267	666	345
%	100		55.6	29.2	15.1
<b>大陸配偶年齡別</b>					
39 歲以下	1,960	86.0	1,254	577	129
40-59 歲	254	11.2	12	88	154
60 歲以上	64	2.8	1	1	62
<b>平均年齡</b>					
榮民	52.2		43.5	54.9	78.9
大陸配偶	37.2		32.1	38.3	53.6
差距	15.0		11.4	16.6	25.3

資料來源：退輔會 (2011)。100 年榮民大陸及外籍配偶統計分析。表 4

臺灣目前約 46 萬外籍配偶，是從民國 75 年開放探親後迄今民國 101 年逐漸形成的。從整體意象來看，老兵（或稱榮民）主要集中在前期，而結婚對象主要為陸配，結婚原因多為傳宗接代和家庭照顧為主；後期主要為從事中低技術勞動的臺灣男士，結婚對象主要為陸配和外配（陸配比例仍高於外配）。

## 肆、現代老莫——黑仔

《移民新娘三部曲》中的第三輯《黑仔討老婆》紀錄片，非常符合一般人對於東南亞地區外籍新娘的刻板印象，該片描述著中年廚師——黑仔，透過婚姻仲介親赴越南相親娶妻和來臺相處的整個過程，短短幾天中就要決定一生伴侶，語言文化隔閡逐漸產生磨擦。呂美紅（2001）的研究指出，新移民家庭夫妻雙方認識 15 天內結婚者占了 63.77%。但認識方式則有地區上的差異，陸配以親友介紹占 60.8% 最多，其次為自行認識占 28.3%，婚姻仲介僅有 9.6%；而外配（主要為東南亞地區），仍以親友介紹占 46.5% 最多，其次才為婚姻仲介占 35.9%<sup>15</sup>。

1970 年代以來，臺灣經濟快速成長，人民所得提高，大幅超越其他東南亞國家，如菲律賓、印尼、越南；再加上當時臺灣與東南亞已形成明顯的國際分工，臺灣開始對東南亞投資，促進國與國之間的接觸。然而，在臺灣也受到經濟自由化以及長期以都市、工業為核心的經濟發展方向，造成農村空洞化、低技術勞動力難以生存，形成一群被邊緣化的臺灣低技術、低經濟的男性（夏曉鵬，2002）。處於社經地位較為弱勢的臺灣男性，無法順利在臺灣找到合適的好對象，但為了組織家庭及傳宗接代的目的，只好轉向東南亞國家尋求結婚對象（鍾鳳嬌等，2010: 285）。多位研究者，例如夏曉鵬（2002）、王宏仁和張書銘（2003）、蕭昭娟（2000）等人都認為這個時期形成跨國婚姻的主因係導因於「婚姻斜率」（marriage gradient）<sup>16</sup>。

王宏仁（2001）的研究顯示：迎娶越南新娘的臺灣新郎平均 38 歲，約大於新娘 12 歲，新娘的教育程度集中在初中和高中，新郎的職業以工人、司機、自營商和農民居多。根據內政部戶政司〈92 年外籍與大陸配偶生活狀況調查〉<sup>17</sup>的大規模訪問調查，在完成訪問的 175,909 人中（受訪者國人配偶身分，為榮民、身心障礙、原住民、低收入戶者 34,583 人占 19.7%）：

## 1. 以教育程度而言

受訪外籍配偶教育程度以國中、初職最多占 34.6%，其次為自修或小學 31.9%，受訪大陸配偶以國中、初職最多占 40.6%，其次為高中、高職占 27.5%。受訪者國人配偶教育程度以高中、高職最多占 35.9%，國中、初職次之占 34.6%。

## 2. 以平均年齡而言

受訪外籍配偶平均年齡 27 歲，其國人配偶平均年齡 39 歲；受訪大陸配偶平均年齡 33 歲，其國人配偶平均年齡 45 歲，平均年齡差距均為 12 歲。

<sup>15</sup> 內政部戶政司（2003）。92 年外籍與大陸配偶生活狀況調查。2012 年 2 月 18 日。取自 <http://www.ris.gov.tw/professional>

<sup>16</sup> 婚姻斜率（marriage gradient）係指人們對於兩性角色的期待不同，致使婚姻市場中經常出現男女雙方社經地位不對稱的現場。對於女性而言，這種不對稱的結合包括「上嫁婚配」（hypergamy）與「下嫁婚配」（hypogamy）。上嫁婚配係指女性的擇偶對象是以社經地位較自己高的男性為範圍，下嫁婚配是指女性以社經地位較自己低或一樣的男性作為結婚對象。

<sup>17</sup> 內政部戶政司（2003）。92 年外籍與大陸配偶生活狀況調查。2012 年 2 月 18 日。取自 <http://www.ris.gov.tw/professional>



若再加以對照內政部入出國及移民署，〈97 年外籍與大陸配偶生活需求調查〉<sup>18</sup>，該報告採取分層比例系統抽樣和實地訪問調查，在 13,345 份有效樣本中：

- (1) 以年齡分布而論：以 35 至 44 歲國人與 25 至 34 歲外籍與大陸配偶的比例占整體外籍與大陸配偶的 27.5% 為最高。
- (2) 以教育程度而言：國人主要以高中職比例占 40.1% 為最多，其次為國中、初中程度。
- (3) 以職業種類而論：東南亞國家、大陸地區配偶之婚配對象（國人）從事「技術工及有關工作人員」、「非技術工及體力工」比例較高。

雖然從這兩份調查無法得知跨國婚姻雙方在經濟收入的真實狀況（例如財產調查困難，未能比較結婚時雙方的經濟／收入情形），但整體而言，「婚姻斜率」現象的確是在東南亞、大陸地區跨國婚姻中存在的。

趙善如（2010: 288）認為：自 2007 年通過〈入出國及移民法修正案〉，禁止跨國婚姻媒合商業化，廣告或是賺取婚姻仲介費皆屬不法，……，在 2006 年（按，民國 96 年）之後，基本上是進入了穩定期，也就是在臺灣的婚姻市場上仍有男性必須透過與東南亞的結合，來完成終身大事，完成傳宗接代；但是東南亞女性不會再一窩蜂聽信媒合者的片面之詞……。對照本文圖 1 的趨勢來看，臺灣與東南亞的移民婚姻早在民國 92 年已經巨幅下降，其根本原因可能是這一批中低技術勞動的臺灣男士其婚姻需求已獲得滿足，再加上東南亞地區的經濟成長所致。

## 伍、結語

正如林媽利（2010）在《我們流著不同的血液：臺灣各族群身世之謎》書中所示：

近 85% 的「臺灣人」（閩南人及客家人）帶有臺灣原住民的血緣，平埔族沒有消失，只是溶入「臺灣人」之中。同樣地，無論基於什麼原因，懷抱何種夢想，這些移民離開原鄉／原生國，先後來到臺灣這塊土地，胼手胝足以啟山林、落戶生根以謀安康，共同成就臺灣移民社會的過去、現在與未來，我們何其忍心再予歧視與苛責？

明清時期，渡臺之難，留下了「唐山過臺灣，心肝結成丸」的俗諺；大陸老

---

<sup>18</sup> 內政部入出國及移民署（民 101 年 2 月 18 日），取自  
<http://www.immigration.gov.tw/public/Data/091020261071.doc>

兵相隔兩岸五十載，飽受「少年離家的苦、中年思親的愁、晚年回鄉的難」；而現代的外籍新娘，雖然不必面對臺灣海峽的凶險海象，也無政治與意識形態的禁錮，但離家千萬里，想望他鄉變故鄉，婚姻的苦難絲毫未減；當我們凝視這四百年的臺灣移民歷史，在緬懷先組之餘，其實也是凝視著我們自己。

## 陸、附記——《海峽兩岸 ( 1988 ) 》

《海峽兩岸 ( 1988 ) 》述說當年兩岸開放，在臺相隔了四十年的親人回鄉探親的電影，亦可也說是另一種形式的「老莫」。該片目前僅有錄影帶，尚無 DVD 發行，詳細內容可參閱 <http://stars.udn.com/star/StarsContent/Content12844/01.shtml>。

外省老兵孫志浩 ( 孫越飾 ) 原為中國北方的少年，因國共內戰爆發而遠離家鄉、輾轉來到臺灣，拋下妻子梅姐 ( 王萊飾 ) 和女兒桂花 ( 林翠飾 )，在臺灣眷村娶妻 ( 江霞飾 )、生子 ( 庾宗華飾 )、成家。四十年之後，兩岸對峙情勢緩和，開放大陸探親；於是老孫帶了一家人前往香港，與南下的梅姐、桂花、以及孫女曉虹重逢。然而，時移事往、人事全非，兩家人各自的生活差距已遠，短短幾日之間過往的記憶紛至沓來，從尷尬到衝突、從愛恨交織到擁抱和解，都在香港這座現代城市中發生。臺灣妻子對於梅姐和桂花的敵意，逐漸轉為同情；但此時梅姐痛苦地告知老孫，他們原本的女兒桂花早已在飢荒中死去……而年輕的一代，老孫的兒子台生與孫女曉虹，輕鬆結伴遊玩香港，但曉虹卻暗戀了年齡相仿的舅舅台生。短暫的重逢，雖然無法解決海峽兩岸的歷史糾葛，卻讓他們彼此理解和同情，得以些許平撫了那些記憶中的創傷。<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>Marselip (2009)。電影海峽兩岸 ( 1988 ) 至陳世興配樂。2012年3月22日，取自 <http://marselip.blogspot.com/2009/02/1988.html>

## 參考文獻

### 一、中文文獻

- 王宏仁(2001)。社會階級化下的婚姻移民與國內勞動市場——以越南新娘為例。  
**臺灣社會工作學刊**，4，1-32。
- 王宏仁、張書銘(2003)。商品化的臺越跨國婚姻市場。**臺灣社會學**，6，177-221。
- 李廣鈞主編(2010)。**離與苦：戰爭的延續**。台北：群學出版社。
- 吳明季(2010)。三重失落的話語：花蓮外省老兵的流亡處境及其論述。載於李廣鈞(主編)，**離與苦：戰爭的延續**。台北：群學出版社。
- 林秋芬(2010)。家與枷：老榮民與罹患精神疾病配偶的婚姻與家庭。載於李廣鈞(主編)，**離與苦：戰爭的延續**。台北：群學出版社。
- 林勝偉(2003)。從「戰士」到「榮民」：國家的制度建構與人口類屬的形塑(1949~1970)。**臺灣社會研究季刊**，52，1-56。
- 林媽利(2010)。**我們流著不同的血液：臺灣各族群身世之謎**。台北：前衛。
- 胡台麗(1993)。芋仔與番薯：臺灣「榮民」的族群關係與認同。**中央研究院民族學研究所季刊**，69，107-132。
- 夏曉鵬(2002)。**流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象**。台北：唐山。
- 陳宏合(2003)。強權逐鹿 當臺灣與世界接軌。**經典雜誌**，64，58-77。
- 陳谷萍(2011)。跨越族群的姊妹情誼：文化接觸下的眷村婦女生活經驗。載於張翰璧(主編)，**扶桑花與家園想像**。台北：群學出版社。
- 陳明通(1995)。**派系政治與臺灣政治變遷**。台北：月旦書局。
- 陳柏羽(2006)。**流亡蜚語？論 1949 年後臺灣政治移民者之婚姻社會關係**(未出版之碩士論文)。雲林科技大學文化資產所，雲林。
- 陳鴻圖(2007)。**臺灣史**，修訂二版。台北：三民。
- 黃克先(2010)。當披覆土地、家族的屋頂被掀開之際：外省第一代與基督宗教的選擇性近親。載於李廣鈞(主編)，**離與苦：戰爭的延續**。台北：群學出版社。
- 黃秀政、張勝彥、吳文星(2002)。**臺灣史**。台北：五南。
- 曾淑惠(2010)。臺灣文學中的老兵形象。載於李廣鈞(主編)，**離與苦：戰爭的延續**。台北：群學出版社。
- 據張素玉(2010)。老有所終？私人安養機構內的單身老榮民。載於李廣鈞(主編)，**離與苦：戰爭的延續**。台北：群學出版社。
- 蕭昭娟(2000)。**國際遷移之調適研究：以彰化縣社頭鄉外籍新娘為例**(未出版之碩士論文)。臺灣師範大學地理研究所，台北。
- 鍾鳳嬌、趙善如、王淑清、吳雅玲(2010)。**新移民家庭：服務與實踐**。台北：

巨流。

簡後聰（2001）。**臺灣史**。台北：五南。

蘇嘉宏（2008）。**我們都是外省人：大陸移民渡海來台四百年**。台北：東華。

## 二、網路或其他資料

內政部戶政司（2003）。**92 年外籍與大陸配偶生活狀況調查**。2012 年 2 月 18 日，  
取自 <http://www.ris.gov.tw/professional>

內政部入出國及移民署（2008）。**97 年外籍與大陸配偶生活需求調查**。2012 年 2  
月 18 日，取自 <http://www.immigration.gov.tw/public/Data/091020261071.doc>

石岱崙（Darryl sterk）（2008 年 1 月）。蕃漢婚戀的再現：跳出國家主義的鎂光燈  
圈。**臺灣原住民族圖書資訊中心電子報**第五期，2012 年 3 月 20 日，取自  
[http://www.tiprc.org.tw/ePaper/05/05\\_alan.html](http://www.tiprc.org.tw/ePaper/05/05_alan.html)

行政院國軍退除役官兵輔導委員會（2011）。**100 年榮民婚姻狀況統計分析**。2012  
年 2 月 18 日，取自 <http://www.vac.gov.tw/files/100年榮民婚姻狀況統計分析.doc>

社團法人外省臺灣人協會，網頁 <http://ntmvc.cca.gov.tw/news.htm>

廖素慧（2012 年 1 月 31 日）。抱孫心切母竟助兒硬上外配。**中國時報**。2012 年 3  
月 20 日，取自

<http://tw.news.yahoo.com/%E6%8A%B1%E5%AD%AB%E5%BF%83%E5%88%87-%E6%AF%8D%E7%AB%9F%E5%8A%A9%E5%85%92%E7%A1%AC%E4%B8%8A%E5%A4%96%E9%85%8D-213000689.html>



## 原鄉或者他鄉：

# 由「山有多高」觀察二代外省人的離散與家鄉認同

宋惠中<sup>1</sup>

### 摘要

原鄉人的血，必須流返原鄉才會停止沸騰。

——鍾理和

「山有多高」<sup>2</sup>是導演湯湘竹的回家三部曲之一，也是湯導在身為人父之後，為他父親所拍的紀錄片。片中敘述了湯父與湯湘竹對於回歸原鄉的渴望及原鄉意義的探索。湯湘竹的名字裡隱含了父親的鄉愁，而且那是關於回不去的原鄉的鄉愁。

1949年百餘萬外省人播遷來臺，隨著兩岸分離，國共對峙，回家成了他們最遙不可及的夢。1987年解嚴以後，開放赴大陸探親，再回首，已然人事全非，少小離家老大回，鄉音已改鬢毛衰，原鄉已非記憶中的故鄉。

如果每個人對生命源頭最初的記憶，也算是鄉愁的話，那我的鄉愁又在哪裡？跟著父親的鄉愁回到湖南，迎面而來的湘字，卻引不起我太大感覺，我轉身朝另外一個方向，腦中浮現出青青的山林之路，這讓我想起了最初的童年記憶……。這是湯湘竹對於鄉愁的探索。

本文擬由「山有多高」為起點，觀察二代外省人的離散與家鄉認同，討論外省第一代對於原鄉認同的變遷。並進而分析外省第二代與第一代的世代記憶與認同轉變。

**關鍵字：**山有多高、外省人、離散、認同、集體記憶

---

<sup>1</sup>元培科技大學通識教育中心專任助理教授。

<sup>2</sup>本文所引用文本：葉如芬（製片）、湯湘竹（導演）（2002）。**山有多高**。台北：公共電視。本片曾獲2002年金穗獎、優等紀錄片獎、2002年金馬獎最佳紀錄片獎、2002年台灣紀錄片雙年展評審團特別獎、2002年入圍亞洲電視獎紀錄片獎。

## 壹、影像作為一種紀錄方式：臺灣紀錄片影像中的老兵身影

電影從 1895 年誕生到現在已有一百多年的歷史，百餘年來，它以一種記錄現實的工具，而發展成爲一種表達人類思維與內在感情世界的媒介。時至今日，不論從電影工業技術的變化，影像作爲一種紀錄的方式；及影像成爲重構或建構集體記憶的載體已成爲可能。

紀錄片在近十餘年來蓬勃的發展，與社區營造、族群記憶、地方文史活動等相結合，形成特殊的文化活動。這些紀錄片多選擇站在「個人」的角度重新回頭書寫和紀錄在大歷史下的小人物，形成給予某些小眾發聲機會的「小敘事」(little narrative)，而這些「小敘事」，常常與強調歷史因果關係的「大敘事」(grand narrative) 不同，這給了以往失去歷史發言權的小人物也有作爲個體的歷史經驗和意義，讓我們有機會窺見深藏在人們生命中的血淚故事。因此，關於紀錄片的討論及論述，不僅僅是一種藝術的表現形式，而是文化現象的演繹，以及集體記憶的觀看方式。

1949 年國民政府撤退來臺，帶來了百餘萬流離的異鄉人，近年來他（她）們的故事也成爲影像紀錄片的焦點。最早關於外省老兵的紀錄片是 1965 年，陳耀圻導演所拍攝的「劉必稼」，這部影片是臺灣紀錄片史上第一部具觀察性紀錄片內涵的真實電影。片中的主角劉必稼是一個在 1940 年代在大陸農村被抓丁而隨國民政府來臺的軍人，他在退伍前到臺灣東部河川地，辛勤地挑石頭開闢田地。「劉必稼」紀錄片當年發表時，在臺灣藝文界引起很大的震撼<sup>3</sup>。

1996 年時，以拍攝紀錄片爲重心的吳乙峰導演的全景傳播基金會推出了紀錄片《陳才根的鄰居們》。這部影片記錄的是 1996 年之前，住在當時台北市 14、15 號公園預定地內違章建築區域中的七位老伯伯的故事。這一大片違章建築共住了有九百多戶人家，裡頭住了許多中下階層的小市民，以及許多俗稱的「榮民」、「外省老兵」，每個人因爲不同的狀況而擠居在這片雜亂的建築中。早期，這裡是日據時代的公墓，後來許多因爲戰爭而回不了家以及從軍隊中提早退役的人，開始在這裡以木板搭建房屋，就這樣住了下來。吳乙峰導演在拆遷之前，花了兩年時間記錄下他們在臺灣落地，但卻不知是否該生根的故事<sup>4</sup>。

2000 年，蕭菊貞導演以尋找祖母的「銀簪子」爲出發點，回溯他父親及其朋友的老兵故事。並出版了一本書《銀簪子：終究，我得回頭看見自己》述說自己在拍攝這部紀錄片的心路歷程以及種種突發事件。但本書的副標題「終究，我得回頭看見自己」，或許是日後許多「外省第二代」手拿攝影機拍攝自己父祖的最佳理由。

2002 年的「山有多高」是導演湯湘竹的回家三部曲之一，也是湯導在身爲

<sup>3</sup>《劉必稼》影片攝製完成的數十年後，胡台麗因從事榮民研究，在花蓮木瓜溪畔的一個農莊中驚喜地發現了劉必稼的身影，於是開始以攝影機紀錄這個由外省老兵，與他們來自台灣不同族群的妻子及兒女所組成的新移民聚落，完成一部《劉必稼》影片的續集——《石頭夢》。

<sup>4</sup>吳乙峰（導演）(2006)。《全景紀錄片：陳才根的鄰居們》。台北：公共電視發行。

人父之後，為他父親所拍的紀錄片。片中敘述了湯父與湯湘竹對於回歸原鄉的渴望及原鄉意義的探索。湯湘竹的名字裡隱含了他父親的鄉愁，而且那是關於回不去的原鄉的鄉愁。本片由前一部紀錄片《海有多深》的胎兒影像作為敘事的起點，由於父親突然中風，不得不讓他正視生命的源頭。生命的源頭來自何處？對湯湘竹來說，父親為他取的名字似乎已揭示了答案，也包含許多暗示和期待，扛著沉重卻難以言說的情感。「湘」，是父親老家湖南的簡稱，而「竹」指的是新竹尖石鄉，是父親來臺後的家，也是湯湘竹的出生地，「湘竹」意指湖南人在新竹出生的，湯湘竹說：「我的名字結合著父親的鄉愁。」

此後，因應各地眷村改建的浪潮，以紀錄片的形式刻畫老兵或眷村身影，似乎蔚為風潮。如 2007 年，製作人王偉忠所拍攝的《偉忠媽媽的眷村》一片，紀錄嘉義建國二村改建前的種種<sup>5</sup>。2008 年開始，外省臺灣人協會舉辦「榮光眷影」紀錄片人材培訓課程，使更多非專業的素人紀錄片展現在我們面前。如陳心怡的《被俘虜的人生》紀錄古寧頭戰役後被俘虜的共軍戰俘，在臺隱姓埋名過一生的故事。《一人三坪六十年》紀錄公館芳蘭山莊空軍退員宿舍老兵的生活。《夢痕》的導演陳一芸，記錄父母親的日常生活，就像翻開家庭相簿般細數著自己的家庭史。在各地的眷村改建浪潮中，為自己將消逝的「家」留下紀錄，而產生了許多關於各地眷村的影像與文本（高有智，2011）<sup>6</sup>。

由以上的敘述可知以影像作為一種記錄的方式，在記錄老兵身影上，已有相當的文本可提供分析與討論，本文擬由「山有多高」為起點，觀察二代外省人的離散與家鄉認同，討論外省第一代對於原鄉認同的變遷。並進而分析外省第二代與第一代的世代記憶與認同轉變。

## 貳、流離與鄉愁：外省第一代的家國情愁

### 一、戰爭經驗與流離記憶：離家

1949 年國民黨政權撤退來臺，在國共內戰的大撤退中有許多老兵就這樣隨著國民政府的軍隊來到臺灣，這些老兵當年各有不同的來源，有黃埔出身的嫡系子弟兵，有懵懂無知的少年兵，有各地征兵抓丁而來的民伕。（王德威，2004: 11；龍應台，2009）但他們始終懷著反攻大陸的夢想，希望有一天能夠再度回到家鄉去，沒想到再也無法回去了。這些「外」省人的身分，標誌著空間上無所著附的

<sup>5</sup>王偉忠（導演）（2007）。**偉忠媽媽的眷村**。台北：天下文化。

<sup>6</sup>這一類以眷村文化為主的紀錄可參見，高有智（2011）。眷村文化保存工作者群像。載於張翰璧（主編），**扶桑花與家園想像**。台北：群學。除了因為眷改議題引起社會普遍觀著外，眷村文化的保存的另一個脈絡與一九九〇年代文建會推動的社區總體營造有關，1998 年省文化處推動大家來寫村史運動，在眷村類別中選擇台北縣中和安邦新村為種子，吳密察等（編）（1999）。**村史運動的萌芽**。台北：唐山。蔡筱君等（編）（2002）。**閱讀安邦新村：一路行來的眷村巷弄生命記事**。台北：竹籬笆工作室。



游離——外於臺灣，也外於大陸上的家園故土。（梅家玲，2006: 12）。想家與鄉愁成爲老兵無以承受的重，余光中的〈鄉愁〉訴說著他們對家鄉的依戀。

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

追隨國府而至臺灣的外省人其實並非是一個和諧的整體<sup>7</sup>，這些總數約一百餘萬的新移民，既來自四面八方，內部當然也有他們的省籍問題。這些人與臺灣原有的族群語言習慣不同，且多數分布在各類軍公教體系的眷屬聚落當中。更重要的是近代中國的國難和流離經驗，以及國民政府所謂的中國國族主義成爲他們的集體記憶。

其實外省人只是對應於本省人的一組概念。國民政府撤退來臺之前，並沒有「外省人」此一特定族群的存在。撤退來臺時，在「一年準備、二年反攻、三年掃蕩、五年成功」的口號下臺灣只是臨時的避難所或復興基地。因此，外省人的群體意識，是來臺灣後共同生活經驗的累積。特別是眷村的生活空間，提供外省人蘊釀我群意識的重要條件。（參閱李廣均，1996: 367-390；柴雅珍，1997）

而這些族群經驗是藉由集體記憶（collective memory）和結構性遺忘（structural amnesia）相互作用的結果。Maurice Halbwachs 曾指出人類的記憶是一種集體社會行爲，每一種集體記憶皆有其相對應的社會群體。爲了強調某一種社會的凝聚，該社會人群不斷以某種媒介（包括文物、文字或儀式）來重覆強調此一集體記憶（Halbwachs，1992）<sup>8</sup>。Hobsbawm 也強調過去的集體記憶如何被重覆強調，以維繫社會人群的凝聚（Hobsbawm，1983）。

## 二、家與故鄉：成家與想家

### （一）臺灣的家

遷臺初期外省人在一年準備、二年反攻、三年掃蕩、五年成功的口號下，期待返鄉／復國的心態，隨著政治軍事情勢的演變，及個人生活經驗的變遷也逐漸產生變化。1950 年頒布的《勘亂時期軍人婚姻條例》限制滿 28 歲的軍官及技術士官才能結婚，並在全國設立近千個眷村，（郭冠麟主編，2005: 7）藉以安置大量移入的外省人，這二項政策，都對外省人的家與故鄉認同產生重大的影響。1959

<sup>7</sup>在臺灣一般人的觀念中，外省人給人的刻板印像也有「外省權貴」和「老芋仔」二個完全不一致的社會意像，「老芋仔」最初是臺灣兵入伍後與外省兵接觸後產生的，基本上是低階外省士官兵的代名詞，以後變成老榮民甚至外省人的代稱。參見（胡台麗，1990）。

<sup>8</sup>台灣 1990 年代以降所強調的社區總體營造和村史運動即不斷的以某種媒介（包括老照片、日記或文物和家譜）重塑地方的歷史。關於其中一些操作方式的討論考參考見尤力·阿冒等撰（1998）。**大家來寫村史**。台北：唐山。

年政府放寬軍人婚姻限制，但距國府來臺，已經十年了，許多青年軍人已步入中年。而眷村也成為日後凝聚外省人文化的重要堡壘。成了家有了第二代的，成為開臺一世祖。一代人歸鄉之路的灰飛煙滅，造就另一代人的靈根自植。（王德威，2004: 13）

當然，不是所有的老兵在臺灣都成「家」立業，成了家的才有二代外省人的認同與鄉愁可言。未成家或沒有進入眷村體系的老兵，多數進入榮家或在外自謀生活。（林勝偉，2003）「銀簪子」片中，蕭父的朋友多數是居於屏東榮家的老榮民，透過「往事重述」的方式讓榮家的老兵敘說創傷經驗，來表現老兵的流離，訴說自己的故事。片中的榮民之家，彷彿是軍營的再現，老人吃飯穿著有如幼稚園小朋友般同色系的圍兜，相同的餐具。廖如芬的觀察，榮家的每位榮民就彷彿一顆顆孤立的星球，在各自的軌道上運轉，彼此沒什麼交集，而無家可歸的失落感總會不經意的出現在他們的言談中，因為榮家的「家」僅是家屋，而不是「家」。（廖如芬，2010: 72）。老兵不死，只是在榮「家」漸漸凋零。

眷村與榮家外的流離老兵，更生活在社會的底層，在《陳才根的鄰居們》影片中導演不斷地追問每個人的婚姻狀態，是否在臺灣有結婚？在大陸的妻子有改嫁嗎？關於「家」（家庭、家鄉）的認同，在他們身上有了另一層含意。就靠著這些老榮民彼此相互的扶持，日久他鄉是故鄉，就靠著相濡以沫的情感，幾位鄰居們竟組成了一個這麼特殊的家。這類的老兵多處在社會邊緣位置，吳明季更指出老兵的三重失落的話語：1. 處在與瘋子、白癡、腐敗垃圾為伍的癡癩屬性歸類；2. 流亡經驗；3. 老人失落處境，用死寂與沉默在社會的角落訴說自己的故事。（吳明季，2010: 45）

## （二）近鄉情怯：他鄉或是故鄉

在「山有多高」中湯湘竹與父親兩代其實對於原鄉有著完全不同的想像。湖南是父親的原鄉，是午夜夢迴魂縈夢牽的地方，對湯父而言那是父母埋骨之所。片中湯父告訴湯湘竹，爺爺過逝時若知道，時在金門的他會從金門跑回老家。回家探親的心願則是在「在清明節的那一天，回大陸掃墓，幫家裡掃墓。」探親與回鄉掃墓，似乎成了所有老兵的共同願望。一封封無法寄達的家書，訴說著無盡的思念，回家的路遙遠而漫長。（外省臺灣人協會，2006）

《山有多高》透露著個人際遇與大歷史的相脈關係。在不幸、遺憾之外，更多的事是當事者的不願與不想再提的。「你昨天回到老家覺得怎麼樣？」父親說；「人都不認識了……都變了好不好」；「會想再回去嗎？」父親搖搖頭：「根本不像老家了，老家的房子都沒有了。」當原鄉不再是記憶裡的模樣，日久他鄉會是故鄉嗎？鍾理和在原鄉人中提到：「原鄉人的血，必須流返原鄉才會停止沸騰。」（鍾理和）但回鄉之後呢。

《陳才根的鄰居們》中，許多老兵在 1987 年開放探親之後，先後回大陸許多次，被問到老家的狀況時有人感嘆著：「那裡的生活我過不慣，在這邊（臺灣）是外省人，回去（大陸）了也是外省人。」

蕭菊貞的「銀簪子」導演的問父執輩的老榮民：「你想回去嗎？」「不想。人家表面上歡迎，內心不歡迎。」也有說「想回家看看，可是家已經找不到了。」

思念——在海的那一邊，歷史的錯誤扭曲了多少人的一生，戰士不能榮歸故里。家、歸不得、不可求！

——「銀簪子」紀錄片結語

## 參、故鄉或他鄉：外省第二代的原鄉情懷

### 一、原鄉或故鄉

1949年國民政府撤退來臺，不僅帶來了百餘萬流離的異鄉人，也將近代中國的民族文化與國族想像帶入臺灣。<sup>9</sup>1947年的二二八事件及隨之而來的清鄉和白色恐怖，韓戰後的美國的經軍援助，1954年中美共同防禦條約的簽訂，及49年中央民意機構遷臺的法統的延續。確立了國民政府對臺灣統治的基礎。戰後初期國家機器對社會的嚴密監控和威權統治、制式教育與言論控制，使1950至60年代成長的第二代外省人只能依國民黨的文宣與教育，來瞭解中國和臺灣的過去。

對戰後第二代的「外省人」而言，其實對中國的歷史現實隔閡，並不表示他們欠缺歷史感，他們的歷史感來自於從小所接觸的國族論述。就外省籍的戰後世代而言，他們多數在臺出生可能並無實際的流亡經驗，但自幼來自於父祖的流離經驗，及學校和社會所灌輸的國族敘事，都使他們有深切的流離心態。許多人都是「瞪著身分證上的籍貫欄嚷著懷鄉的」<sup>10</sup>。隨著時間推移，第二代的外省人愈發覺得和他人不盡相同「原因無他，清明節的時候，他們並無墳可上」……「原來，沒有親人死去的土地，是無法叫做家鄉的。」，「得以返鄉探親的那一刻，才發現在僅存的親族眼中，原來自己是臺胞、是臺灣人，而回到活了40年的島上，又動輒被指為『你們外省人』，他們遲早會在伊索寓言故事裡發現，自己正如那只徘徊于鳥類獸類之間的，無可歸屬的蝙蝠。」（朱天心，1992）

《山有多高》的湯湘竹說父親幫我取名叫湘竹，是湖南人在新竹出生的意思。這樣的例子在臺灣的外省第二代中並不少見，許多人的名字都帶有父親的鄉愁，不然就是台生、澎生等流離似的名字，這似乎意味著外省第二代特殊的流離

<sup>9</sup>關於晚清以來中國的國族建構與國族想像可參考沈松橋的相關研究，見沈松橋(1997)。我以我血薦軒轅——黃帝的神話與晚清的國族建構。《臺灣社會研究季刊》，28，1-77；沈松橋(2000)。振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像。《中央研究院近代史研究所集刊》，33，77-158；沈松橋(2006)。江山如此多嬌——1930年代的西北旅行書寫與國族想像。《臺大歷史學報》，37，145-216。從戰後臺灣已出版的自傳、傳記與口述歷史的分類來看，戰後臺灣社會記憶的回憶對象以男性、外省人為主要，對本省人的回憶以1990年以後較顯著增長。見(王明珂，1995)。

<sup>10</sup>龍應台(2010年8月9日)。文明的力量：從鄉愁到美麗島。《聯合報》。文中也描述了1970至80年代初期臺灣青年「中國夢」的轉化過程。

心態。鄉愁的記憶與傳承，在他們的身上隨處可見。許多外省第二代是在陪父母探親的過程中才來到陌生又熟悉的原鄉。當然，外省第二代來說探親多少具有家族傳承的意謂。湯湘竹父親的中風與新生兒的誕生幾乎是同一時間發生，「紀錄」成爲使命（擔心孫子看不到爺爺），也成爲人子（導演）心中潛藏的焦慮，因而有陪父親返鄉探親的情節。（范宜如，2009: 118）湯湘竹自陳：「當我抱起自己的孩子，才終於瞭解父親的心，我決定只要父親能動，就帶他回老家。」傳承的意味十足。

## 二、家的記憶與認同

外省第二代（尤其是與本省籍婦女通婚的第二代）對於家的認知，常處於幻影與真實之間。父祖的故鄉是家，常在父親的口中、書本上及自我想像中出現。母親的娘家也是家，可能是每年過年回去的地方，是最早與其他族群接觸的地方；所居住的眷村當然是家，是個人從小生長的地方。眷村子弟苦苓說：「嚴格的說，我有三個家鄉：一個是熱河省林東縣，……第二個家鄉是宜蘭，母親生長的地方……，第三個家鄉便是新竹的湖口（眷村）……。」（青夷編，1993: 157-158）。事實上，眷村生活可能才是他們最初的記憶，而這些記憶在後眷村時代多數已成爲回憶。（黃淑俐，2008: 222）張啓疆也指出：「眷村已經過去，新的生活必須面對，但生命的根永遠繫於人性與血緣；它會隨著我們前進的腳步紮向更深，穿越已經歷的和未來臨的苦難與甜美的歲月。」（青夷編，1993）

齊邦媛指出：在眷村長大的第二代，除了身份證上本籍欄內填著父親的家鄉外，內心對河南、山東、遼寧、湖南、四川……這些遙遠的地名，毫無思之落淚的感動。父母當年辭別的家鄉，對他們來說，只是個地名。即使有回去的一天，也不知向誰去認祖歸宗。生長在加速繁華的臺灣，他們年輕的生命沒有苦難和憂患意識。熱熱鬧鬧的升學競爭、友情、愛情、婚姻、事業理想……占滿了思考的空間，倒是面對即將拆遷和村口被砍的大樹時，錯綜複雜的童年記憶令他們惆悵徬徨。這是軍人的二度辭鄉。（齊邦媛，1998: 154）因此，眷村改建是二代外省人的重層流離經驗。

## 三、生命經驗與鄉愁

當然也有許多外省人，並不是居於眷村之中，湯湘竹即是一例。「山有多高」的片中湯湘竹說到：如果每個人對生命源頭最初的記憶，也算是鄉愁的話，那我的鄉愁又在哪裡？「但跟著父親的鄉愁回到湖南，迎面而來的湘字，卻引不起我太大感覺，我轉身朝另外一個方向，腦中浮現出青青的山林之路，這讓我想起了最初的童年記憶。」湯父於八二三砲戰受傷後轉任警察，服務於新竹尖石的山區，因此他從小生活於新竹尖石，對於山地小學秀巒國小路跑隊的原住民小孩有特別的親切感。因此《山有多高》的 VHS 版本是採三條敘事軸線進行，除了父親中風後的返鄉之旅、兒子小樂的出生和成長，還加上尖石鄉秀巒國小路跑隊的訓練及比賽情境。湯湘竹說：「秀巒，像極了我童年記憶中的尖石，這裡的孩子有我

熟悉的氣味。」<sup>11</sup>片中湯湘竹與父親重遊尖石，到了即將拆除改建的尖石分駐所「圳溝還在，泥鰍也有」尖石似乎才有他的生命記憶。湯導自言：「童年景像已不復在。尖石對父親而言，只不過是漫長人生中的一個驛站，對我而言，卻是生命記憶的源頭。」湯湘竹對於「故鄉」的陌生，對於尖石的親切，當然與他的生命經驗緊緊相扣。

## 肆、(代) 結語

過去十年來臺灣內部與兩岸經常處於政治對立狀態，使「身分認同」這個詞彙在臺灣社會當中既被廣泛討論，又被窄化成「臺灣人／中國人」、「統／獨」、「藍／綠」等二元對立選項的「政治認同」範圍內。其實「身分認同」與「政治認同」是可以不必然相等的。

近年來的眷村熱和對於老兵的紀錄的搶救運動，都是在後眷村時代紀錄一種逝去的文化。老兵不死，只是凋零，當凋零殆盡，還能留下些什麼？《山有多高》是回家三部曲之二，藉由父親的「回家」，一層一層撥開離散與鄉愁，去發現家在何方，每個人生命記憶的源頭，會展現對生命與土地的關懷，是這一部片最珍貴和重要的價值。

凡走過必留下痕跡。1949 隨國府來臺的百餘萬「外省族群」，對於臺灣這塊土地文化的豐富性，是饒有貢獻的。就像遼耀東教授指出「川味牛肉麵」等小吃發明自於臺灣，其間融合外省族群的各地特色，和而不同，豐富了我們的生活，也帶給我們新的集體記憶。

---

<sup>11</sup>DVD出版時刪除關於秀巒國小路跑隊以及江彼得的親子故事，然而片尾的致謝字幕中仍出現相關人物。因此初次看這部影片時感到一頭霧水。湯湘竹也自陳：「我小時候大概兩歲就搬到了新竹尖石鄉，屬於山地部落，當初片子有三分之一的線是在那個山上，那是我的童年記憶，但是那一段後來被我全部幾乎都剪光了，因為我也覺得那一段做的非常不好。」

## 參考文獻

### 一、中文文獻

- 王甫昌 (2004)。當代台灣社會的族群想像。台北：群學。
- 王德威 (2004)。老去空留渡海心。載於王德威、齊邦媛 (編)，最後的黃埔——老兵與離散的故事。台北：麥田。
- 外省台灣人協會策畫，姜思章等著 (2006)。流離記意：無法寄達的家書。台北：印刻出版公司。
- 朱天心 (1992)。想我眷村的兄弟們。台北：麥田。
- 林平 (2010)。家鄉中的異客——新移民的雙重困境。張茂桂 (主編)，國家與認同：一些外省人的觀點。台北：群學。
- 林勝偉 (2003)。從「戰士」到「榮民」：國家的制度建構與人口類屬的形塑 (1949~1970)。台灣社會研究季刊，25，1-56。
- 吳明季 (2010)。三重失落的話語：花蓮外省老兵的流亡處境及其論述。載於李廣均 (編)，離與苦：戰爭的延續。台北：群學。
- 青夷 (編) (1993)。我從眷村來。台北：希代。
- 姜思章等 (2006)。流離記憶——無法寄達的家書。台北：印刻。
- 胡台麗 (1993)。芋仔與番薯：台灣「榮民」的族群關係與認同。載於張茂桂 (編)，族群關係與國家認同。台北：業強。
- 范宜如 (2009)。個人記憶·家國敘事：紀錄片《銀簪子》、《山有多高》的影像詮釋與意義論述。中正大學中文學術年刊，2，111-134。
- 孫鴻業 (2001)。汗名、自我、與歷史：台灣外省人第二代的身份與認同 (未出版之碩士論文)。清華大學社會學研究所。新竹。
- 桑品載 (2001)。岸與岸。台北：爾雅。
- 柴雅珍 (1997)。戰後台灣外省人的塑造與變遷 (未出版之碩士論文)。東海大學歷史研究所。台中。
- 梅家玲 (2006)。曾經的滄桑。載於外省台灣人協會策畫，姜思章等著，流離記意：無法寄達的家書。台北：印刻。
- 郭冠麟 (主編) (2005)。從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史。台北：國防部史政編譯室。
- 黃克全 (2006)。兩百個玩笑：給那些遭時代與命運嘲弄的老兵。台北：爾雅。
- 黃淑俐 (2008)。再現·流亡的孤軍——桃園縣忠貞新村集體生活聚落瓦解過程 (未出版之碩士論文)。中原大學建築學系。桃園。
- 廖如芬 (2011)。流離、返家與回「家」。載於李廣均 (主編)，離與苦：戰爭的延續。台北：群學。
- 趙彥寧 (2002)。家國語言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性。台灣社會研究季刊，46，45-85。

- 趙彥寧（1995）。戴著草帽到處去旅行——性／別、權力、國家。台北：巨流。
- 趙剛、侯念祖（1995）。認同政治的羔羊：父權體制與論述下的眷村女性。台灣社會研究季刊，19，125-63。
- 齊邦媛、王德威（編）（2004）。最後的黃埔：老兵與離散的故事。台北：麥田。
- 齊邦媛（1998）。當霧漸漸散的時候。台北：九歌。
- 龍應台（2009）。大江大海一九四九。台北：天下文化。
- 蕭菊貞（2001）。銀簪子／終究，我得回頭看自己。台北：時報文化。
- 薛繼光等（2008）。鄉關處處——外省人返鄉探親照片故事書。台北：印刻。

## 二、網路或其他影音資料

- 王偉忠（導演）（2007）。偉忠媽媽的眷村。台北：天下文化。
- 吳乙峰（導演）（2006）。全景紀錄片：陳才根的鄰居們。台北：公共電視發行。
- 胡台麗（製片、導演）（2005）。石頭夢 **Stone Dream**。台北：獨立製片。
- 蕭菊貞（導演）（2000）。銀簪子 **Grandma's Hairpin**。台北：舞影工作室。

# 難解之結：從《大家一起照鏡子》

## 淺談政治社會化中的政黨與族群認同

莊旻達<sup>1</sup>

### 摘要

政治社會化的過程，除了個人認知之外，亦深受從小到大所接觸的環境影響。本文冀由「政治社會化」的概念出發，去理解「政黨認同」與「族群認同」之間相互的共變影響。以台灣社會為研究主體，透過《大家一起照鏡子》<sup>2</sup>影音文本的解讀，去了解、探索相關問題。

經由研究發現，政治社會化的學習歷程，個人可從家庭、學校、職場、同儕團體，以及傳播媒體，獲得對於政黨偏好與認同的訊息，逐漸形成政黨認同，其中尤以自身所隸屬的族群及家庭為甚，並且伴隨著成長過程與歷次投票給同一政黨的政治經驗，增強這種政黨的心理認同。複以族群認同會影響個人的政黨認同，在政治社會化的大環境之下，亦會影響彼此之間的個人的價值選擇與歸屬，因此在移民社會中，個人的生活世界、成長背景不同、集體記憶不同，自然其政黨認同分疏有別。職是之故，政治社會中的公民宜以更開闊的胸襟相互理解與尊重。

關鍵字：政治社會化、政黨認同、族群認同

---

<sup>1</sup>國立臺灣藝術大學、清雲科技大學通識中心兼任講師，台灣師範大學政治學研究所博士候選人。

<sup>2</sup>本文所引用文本：紀錄片《大家一起照鏡子》DVD，紀錄類免送審，輝洪開發股份有限公司發行，片長約 65 分鐘。



## 壹、前言

公民，是政治社會中的主體。而最簡單去體現公民權利的方式，即行使選舉權，選出自己所欲支持的候選人或政黨。然而，在這樣的投票的同時，我們是否思考過，何種原因讓我去投票或形成這樣的政治意識形態，亦如「我為何要支持這個候選人？」、「我為何偏好這個政黨？」之問題。簡單來說，這就是政治社會化的過程，造就於除了自身的個人認知外，亦包含從小到大，家庭、學校、同儕團體或大眾媒體等之影響。

有鑑於此，本文希冀由「政治社會化」的概念出發，去理解「政黨認同」與「族群認同」之問題。以台灣社會為研究主體，透過《大家一起照鏡子》影音文本的解讀，去了解、探索相關問題。相關問題意識如下：

首先，何謂政黨認同、族群認同與政治社會化，各有何意義。其次，在歷史的背景來看，台灣政治社會化的過程有何認同問題發生。最後，透過《大家一起照鏡子》影音文本的分析，去探索家庭對於政治社會化之影響。

## 貳、政黨、族群認同與政治社會化

本章節主要對於政黨認同、族群認同與政治社會化進行了解，並透過整合兩者與政治社會化的過程，來理解三者間的關係。分述如下：

### 一、政黨認同

「政黨認同」(party identification)是一項重要的心理成分，它是個人價值觀念與信仰系統中關鍵的一環，具有長期穩定的性質；就整體效應而言，政黨認同對於政黨體系的穩定與否影響甚鉅。這種對於特定政黨的歸屬感或者忠誠感，被視為是政治行為者其自我認同在政治世界的一種延展與擴張；在產生團體認同的心理過程中，個人會形成一種我群意識，該意識係以選民「自我歸類」

(self-classification)、「自我認同」(self-identity)，或者「自我概念」(self-conception)的方式表達。必須強調的是，這種團體歸屬感並不僅存在於正式黨員，也不必然持續地反應在投票行為(吳重禮、許文賓，2003：102)。一般說來，透過「政治社會化」(political socialization)的學習歷程，個人從家庭、學校、職場、同儕

團體，以及傳播媒體，獲得對於政黨偏好與認同的訊息，逐漸形成政黨認同，並隨著成長過程與歷次傾向投票給同一政黨的政治經驗，增強這種政黨的心理認同。

政黨認同通常是指一個人欽慕某一政黨的心情。而這樣的心情，通常是從幼童時期學自父母形成；成年後，又因為所處的社區、社會階級、同事、朋友圈的影響，進一步加強而根深蒂固，此即為政治社會化的過程。簡單來說，選民的政黨認同常和他們的家庭，配偶、鄰居或同事一致，他們也較少改變對政黨的立場，或倒戈改投另一政黨。但倘若一個人成年之後所經歷過的社區、社會階層、同事及朋友圈的性質不純，則認同易發生變化，此乃政治社會化過程之影響。

一般來講，年長選民愛慕政黨的心情較不易受選情的變動因素影響而改變。年長選民較傾向於以政黨觀點 (partisan perspective) 解釋政治事務及政見，因此，年長選民較易長時間維持對於政黨的忠誠。相反的，年輕選民，尤其是初次有選舉權的青年，較容易受到當時政治事件的影響。是故，年輕選民的「政黨認同感」較弱而變動不拘，也因此，年輕選民的投票行為比較反覆無常。(葉明德，2006：373)

大體上，政黨體系出現之初，選民各自選擇自己喜愛的政黨，彼此壁壘分明，爾後與時推移，至第二代人，因受其父母家庭社會化的影響還會有部分的「政黨認同」，及至第三代人或更年輕的人，他們已無法體會到早期政黨涇渭分明對立之勢，故很少有人再明白表是青睞任何一政黨。也就是說，越年輕的人，越有可能根據當時的意見氣氛投票，甚至嚮往新起的政黨。(葉明德，2006：374-375)

## 二、族群認同

其次，我們討論族群認同之課題，討論前我們必須去思考「民族 (nation)」的問題。在民族之肇始，係指在不涉及幅員大小的情況下，誕生於相同地域的某個人群之團體。現今，民族乃指「認同」於某一國家的人群團體。因此，倘若當中的人們覺得其與彼此相較於和其他人擁有更多的共通之處，進而促使他們對於某個國家或是國家的某一部分秉持著最高的忠誠。以台灣來看「族群認同」這個名詞，係起源於文化、歷史、生活與環境因素所融合而成的歸屬感。並且與中國有著密切的關係，呈現多種面向。

由於世界並不是依據種族「整齊劃分」地方，也就是說族群團體會因為戰爭、

經濟、歧視及個別理由而有所遷徙或被迫遷移。但民族情感的產生，事實上是因許多因素所造成，雖然並非每一個因素都會涉及民族意識塑造的過程。其中，最重要的因素包括共同的政治體系、領土、敵人、語言、歷史、人民、宗教、經濟及文化等。(王業立、郭應哲、林佳龍譯，2007：23-25)

基於上述之論述，我們來觀察台灣的族群認同歸屬。根據歷史因素使然，台灣之族群認同最主要可區分為兩類：其一為外省人 (Mainlanders) (1945 年後，以及內戰後隨國府遷台的軍人及民眾) 與其二為本省人 (native Taiwanese) (曾受日本統治，及遷台 200 年以上的民眾)。成因在於二次大戰後與國民政府遷台後的國民黨政治菁英掌握台灣的政經主導權，這樣的發展也呈現在本省人對其在法統論述及政治結構優勢上的不滿。國民黨政府對於外省籍菁英的重視與維護，可從很多層面上看觀察，例如國民身分證之籍貫以及各地眷村的出現。亦誘發 1980 年代起包括黨外運動，及解嚴後的民進黨，逐漸根據其對國民黨的法統及國族論述、國家定位發起質疑與挑戰，並透過選舉擴大發言權與政治影響力。爾後，宣布解嚴與民主化，蔣氏父子逝世後上台的李登輝，被視為真正的首位本土台籍總統，他透過各種策略及兩岸政治路線的嘗試，有效促成台灣本土意識的興起與更多論述建構。2000 年後，陳水扁代表民進黨執政，其任內推動的族群多元化政策以及更廣泛的本土意識之政治操作、宣傳與論述建構，更進一步深化並擴大了台灣本土意識的形成與「台灣認同」概念的政治形塑。<sup>3</sup>

### 三、政治社會化

最後，我們反過來思考政治社會化之課題，作為後續論述的核心。政治社會化 (political socialization) 乃是指「個人獲取政治定向 (political orientations) 以及行為模式 (patterns of behavior) 的發展過程」(Easton & Dennis, 1969:7)。亦可定義為「強調個人獨特成長」與「社會將它的政治文化從上一代傳遞到下一代的過程」兩種界說。「強調個人獨特成長」乃是說明政治社會化較為寬廣的概念，其包括生命歷程各階段中的所有政治學習，不論正式或非正式的，計劃或非計劃的，都囊括在內。而「社會將它的政治文化從上一代傳遞到下一代的過程」的角度，乃在探討政治社會化是強調世代間政治價值的傳遞，在其中，國家的教育機

---

<sup>3</sup> <http://www.waou.com.mo/detail.asp?id=37542>

制也可扮演重要的角色。所謂的「教化」、「灌輸」、「文化傳承」以及「接受文化規範」等用語，實際上即在描述一個社會有系統地將一套規範、價值與行為模式，傳遞給其新成員的過程。(陳義彥編，2007：358-359)

一般而言，政治社會化的研究，針對政治學習效果可分為四種模型，終身持續模型 (lifelong persistence model)、終身開放模型 (lifelong openness model)、生命週期模型 (life-cycle model) 及世代模型 (generational model) 等四種不同的模型。(Jennings & Niemi, 1981: 19-47；陳義彥編，2007：361) 首先，終身開放模型是指政治社會化效果相當持久，並且限制了個體日後改變的機會。其強調個人一旦學習、獲取特定政治態度之後 (政黨認同或統獨立場)，該態度就會終身不變。其次，終身開放模型是認為一個人的政治定向是一輩子都「可能改變」的，但「可能改變」並不代表一定會改變，即有可能隨著新資訊的吸收而即時調整。再次，生命週期模型是人民隨著自己的年齡增長，面對生命不同的階段時，如成家、立業、成為人父人母等，而調整其政治態度。至於世代模型是指出生在同一時期的選民，受到相同歷史、政治與社會環境所影響，而在政治定向上與其他是帶出現顯著的不同。不過一般政治世代通常會以重大事件做為切割點，如台灣的「二二八事件」、「解嚴」。(陳義彥編，2007：361-362)

而在個人政治學習的行為規範中，除了其出身與成長的家庭之外，學校、同儕團體、工作場所、大眾傳播媒體以及選舉或是重大政治事件<sup>4</sup>，對於個人的政治學習，都有相當程度的影響。呼應上述所謂之政治社會化影響政黨認同，即在說明此。

以家庭來看，家庭不但是一個人出生與成長的場所，家庭也同時提供個人政治認同並代表了他所處的社會階層以及所在的社會經濟地位。而以其父母甚至是祖父母為家長的家庭，更是一個人在成人之前甚至其後，居住與生活時間最長的處所。其對於個人政治定向與行為模式的影響，其重要性不言可喻。子女透過平常對父母的觀察與互動，而認知到父母對政治以及非政治事務的態度與看法。因此，父母在家庭社會化中所扮演的角色，主要是將與政治相關甚至直接相關的價值，透過日常生活的機會，以刻意或是非刻意的方式傳遞給其子女。當然，父母是否擁有固定的政黨認同，對其子女政黨認同的形成，也有其影響力。(陳義彥

---

<sup>4</sup> 詳見陳義彥編 (2007：362-366)。

編，2007：362-363)

而學校，除了可以透過正式的以及有計劃的課程設計之外，也透過學校的政治氣氛、課外活動、師生互動以及學生之互動，提供學生政治學習的機會，並將政治信念與價值傳遞給學生。此外，透過非正式的課程與課外活動，也會影響學生的政治學習。另外，同儕團體包括了同學、朋友、同事以及經常聚會見面的一些團體組織的成員，而同儕團體的社會階級，對於個人的政治學習，也是一個重要的影響因素。以大眾傳播來看，過去有關大眾傳播媒體對於一個人政治態度影響的看法，相關的實證研究發現：大眾傳播媒體的效果，其實只是在「強化」一個人既有的政治立場。不過，在現代化的社會中，大眾傳播媒體是提供政治資訊的重要管道。

因此，針對本節所討論的「族群認同」、「政黨認同」與「政治社會化」的過程，族群認同會影響個人的政黨認同，在政治社會化的大環境之下，亦會影響彼此之間的個人的價值選擇與歸屬。而其中家庭、同儕團體、工作場域、學校、大眾媒體等變項，皆為政治社會化過程中很重要的場域。

基於這樣的政治社會化過程的了解，以下針對台灣現行族群、政黨政治認同之歧異的政治社會化過程進行了解。

## 參、台灣政治社會化的過程：認同的歧異

台灣乃一個多元的族群社會，依據族群的分類來觀察，一般分為原住民族、外省人、客家人、以及河洛人等四大族群。根據族群分布比例來看，以河洛人<sup>5</sup>最多（約 70%），其次為客家人（約 15%），再次為外省人（約 13%），最後原住民族最少（不到 2%）（詳見圖 1）。此外，近年則有大量的「婚姻移民」（marriage migrant）及外籍新娘與移工的新移民現象，亦為台灣的新興課題。大抵上來說，就政治層面而言，族群分歧大致聚焦在原住民族/漢人、客家人/河洛人、以及外省人/本省人等三個軸線。客家、河洛之間的互動最為隱晦；本省、外省之軸最

---

<sup>5</sup> 河洛人（亦稱福佬人），這是客家人所作的他稱，原本有輕蔑的意思，也就是「那些來自福建的傢伙」；有人認為正字為「河洛人」，大有「來自黃河、洛水」的絃外之音，以提高自己為純種漢人的身價。中國國民黨移入台灣以來，未取得同意，逕自稱為閩南人，特別是在公共領域，大致是強調其先人來自中國福建省南部；問題是，來自閩南的人有可能是客家人，特別是漳州人士。過去二十多年來，有人主張借音自稱為「鶴佬人」；民進黨執政以後，教育部國語推行委員會則決議，在對於漢字沒有共識之前，暫時稱為 Holo。（詳見施正鋒，2007：2）

具政治敏感；而漢人、原住民之軸則較為一般人、政治人物所忽視。分別針對四大族群簡述如下：

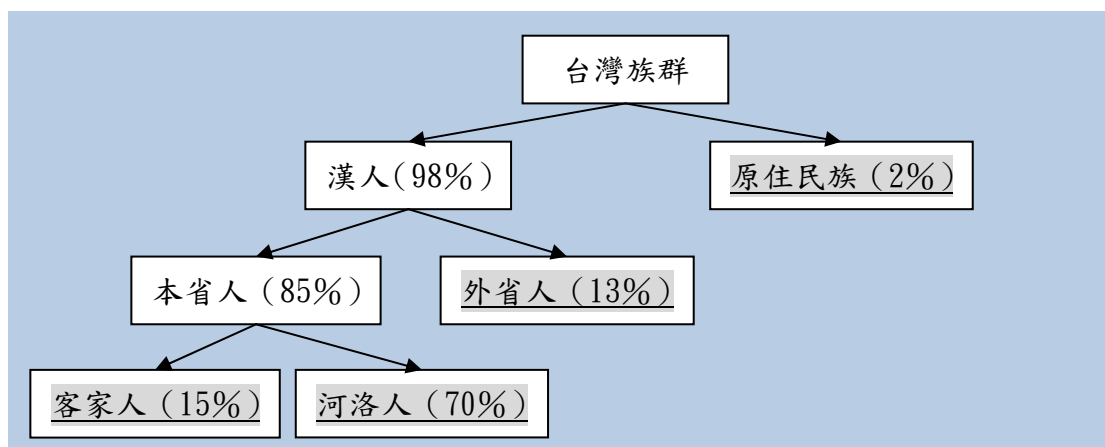


圖 1 台灣族群分布比例

圖表自繪，資料來源：(徐富珍、陳信木，2004)

### 一、河洛人

在台灣，河洛人為最大族裔，現在亦稱為「Hoklo」、「Holo」、「閩南族裔」、「福佬人」或「鶴佬人」等。河洛人是指母語為河洛語的人，也涵蓋被河洛人漢化的平埔族群、漢化的越族、河洛化的客家族群，為由中國東南沿海赴台之移民與當地平埔族或其他漢族所融合的后代。昔時移民來源為中國福建漳州人和泉州人兩大支，次為廣東潮汕移民之後，皆為漢族與越族後胤。河洛人在移民台灣初期，泉州、漳州之間時傳分類械鬥，今皆自稱為「本省人」、「台灣人」，不再區分泉漳。以語言來說，各地的河洛人都使用台灣河洛語，雖有口音之別，但都可以溝通；現有「台灣四大族群」住民中，自我族群認同為河洛人者，據七成以上。

河洛人經常自稱是「台灣人 (daiwanglang)」。然而，從歷史的觀點來看，「台灣人」這個詞彙，在不同的歷史時空以及不同的情境脈絡下，其實有不一樣的意涵。根據研究，至少可以指出「台灣人」這個語彙的三種不同的指涉。第一種用法，指的即是河洛人這個族群。因為認該族群大規模移民來台墾殖較早，自然有利於產生對這塊地的認同。在日治時期，台灣人也成為河洛人的代稱。第二種用法，即是與「外省人」或「大陸人」對照使用，指的是「土生土長的台灣人」(native Taiwanese)，即一般所謂的「本省人」。在這個定義下，台灣四大族群當中的客家人和原住民族，皆被包括在「台灣人」這個語彙裡。第三種用法，則是等同於「台

灣的住民」(resident Taiwanese)，也就包括了所謂台灣四大族群當中的每一個族群。這個用法不僅是最廣義的，其實也是比較政治正確 (political correct) 的，同時也是大多數的台灣人民所認可接受的一種定義。

## 二、外省人

外省人，乃指 1945 年後來台的中國大陸其他省份人民的俗稱。尤其是 1949 年後，因國共內戰失利而隨中華民國政府遷台的人民為最大的移民潮。在台灣，「外省人」一詞不僅帶有族群含義，一定程度上含有政治與意識型態的語意。早期來台的外省人人數相當多，其中有不少是逃難到台灣，或是韓戰時期選擇前往台灣的反共人士。

安頓這些外省人成為早期遷台政府的重要課題，當時國民政府將台灣視為反攻大陸的復興基地，在對一般外省人安置問題上並沒有長期居住的打算，除了部分政府官員住進了日本人留下的官吏別墅或公家高級住宅外，大多都是被集中臨時安置居住，形成台灣特殊的「眷村」，然而眷村的安置是臨時行的安置，並不是很嚴謹的規劃。1990 年代以後政府多將眷村改建成新式國民住宅，進行都市更新，時至今日眷村政策仍對現今社會有所影響。

## 三、客家人

客家，或稱客家人、客家民系，是一個具有漢族特徵的分支族群，也是漢族在世界上分布範圍廣闊、影響深遠的民系之一。唐末宋初，中原漢族居民再次大舉南遷，抵達粵贛閩三地交界處，與當地土著居民雜處，互通婚姻，經過千年演化最終形成相對穩定的客家人。此後，客家人又以梅州為基地，大量外遷到華南各省乃至世界各地。客家四州為梅州、贛州、汀州、惠州。「客家人」的「父系祖先」則大部分來自廣東一帶。<sup>6</sup>閩南與客家兩個族群的武裝對立，在早期移民歷史中經常出現，這種對立情況直至清光緒年間、十九世紀末，才逐漸消彌。在台灣，雖然兩個族裔之間仍然有一些不公開表示的互不信任與嫌隙，但在共同面對「外來政權」與「外來統治者」時，又常常和河洛人同時被當成無需區分的「台

---

<sup>6</sup> 客家人在大陸原鄉，大多居住在丘陵地帶，由於地理因素及明、清政權交替之際的「海禁」政治因素，使得客家人遷移來台的時間較泉州、漳州族群移民慢。平原一帶肥沃的土地，已先被泉州、漳州籍移民開發，因此客族在台開墾的地區大多集中在南台灣的六堆地區、中台灣的東勢地區以及北台灣的桃、竹、苗地區。客家先民胼手胝足開墾建設，把荒漠變成良田，把原野變成村莊，為後代子孫建設新家園。<http://www.ktps.tp.edu.tw/hakka/report/re-2.htm#b4>

灣人」。現今，針對客家族群以成立了行政院客家委員會<sup>7</sup>，社會上亦對於客家語言與文化尊嚴逐漸重視。

#### 四、原住民族

原住民族，是指漢人移居台灣前最早抵達台灣定居的族群、原住民。在語系上常常被歸為「南島語系」家族，和被歸類為「漢藏語系」的大陸漢人，有很大的文化特質差異。在人數上是台灣的少數民族，在各種社會經濟指標上，也常常居於台灣的劣勢位置。造成台灣原住民經歷了各種不同殖民民族的經濟競爭和軍事衝突。亦加上，早年政府有意地針對原住民族進行語言上和文化上的同化政策，並持續地經由貿易、通婚等和原住民進一步接觸，導致很大幅度的語言消亡和族群認同的消失。然而，近年來，民族尊嚴的復興經由原住民表現在不同方面，包含成功併入原住民文化元素的商業性流行音樂。在原住民的原生部落則是努力進行發揚傳統文化的儀式和傳統語言。各個原住民部落則是致力發展觀光業，以達到原住民族的經濟自我維持。截至目前，對於台灣原住民族群的認可，主要是由中華民國行政院原住民族委員會制定認可規範並且執行，目前共有 14 個族別（詳見表 1）。

表 1 台灣原住民族族別與人口數

族名	各原住民語	人口數	承認	附註
阿美族	Pangcah Amis	184,819	日本學者劃分之傳統 9 族	
排灣族	Paiwan	88,804	日本學者劃分之傳統 9 族	
泰雅族	Atayal Tayal	80,457	日本學者劃分之傳統 9 族	
布農族	Bunun	51,767	日本學者劃分之傳統 9 族	
魯凱族	Rukai	11,947	日本學者劃分之傳統 9 族	
卑南族	Puyuma	11,971	日本學者劃分之傳統 9 族	
鄒族	Tsou Cou	6,759	日本學者劃分之傳統 9 族	
賽夏族	Saysiyat Saysiat	5,962	日本學者劃分之傳統 9 族	
達悟族	Tao Yami	3,776	日本學者劃分之傳統 9 族	原稱雅美族
邵族	Thao	698	2001 年	原本被認為是為鄒族中的平地原住民
噶瑪蘭族	Kavalan	1,226	2002 年	部分噶瑪蘭人被分類為阿美族
太魯閣族	Taroko Truku	26,063	2004 年 1 月 14 日	原本被認為是泰雅族的亞族

<sup>7</sup> 行政院客家委員會，<http://www.hakka.gov.tw/mp.asp?mp=1>



撒奇萊雅族	Sakizaya	478	2007年1月17日	在日治時代歸併為阿美族的一支人口為向內政部申報者
賽德克族	Seediq	6,737	2008年4月23日	原本被認為是泰雅族的亞族

資料來源：行政院原住民族委員會，

[http://www.apc.gov.tw/main/docDetail/detail\\_ethnic.jsp?cateID=A001917&linkSelf=94&linkRoot=8](http://www.apc.gov.tw/main/docDetail/detail_ethnic.jsp?cateID=A001917&linkSelf=94&linkRoot=8)

大致來說，當前台灣社會的族群分類機制，依照係以「主觀認同」作為分類基礎<sup>8</sup>，簡單的說，族群是依照父系來源而分為「四大類別」。對於所謂的四大族群的分類，其中只有「原住民」族群界定，乃是依據客觀、法定的分類基礎——根據「原住民身份法」，所謂的「原住民身份」，必須依據戶籍登記，而身份取得的方式，則是透過婚生與收養（非婚生子女得透過認領取得身份）。相對而言，其他三個族群（河洛人、客家人、與外省人），則非法定界定的族群群體，只是社會定義的模糊群體概念。因此，這三個群體的界定，在客觀分類基礎上，經常出現爭議困擾。舉例言之，所謂「外省人」與「本省人」的分類，雖然經常係衡量移民入台時間，卻也面臨如何切割時間點問題。（徐富珍、陳信木，2004：3）

過去兩蔣時代，以黨國體制搭配著教育與政策的運用，將族群認同以一條鞭的模式建構成為中華民族之認同，並促使島內人民朝向集體式的認同發展。由於過去在戒嚴體制之下，島內發生二二八事件以及白色恐怖的壓抑，因此任何的議題聲音都被掩蓋過去。隨著時光推進，島內解除戒嚴逐步開放後，族群意識逐漸被挑起和強調（葛永光，1993：125）。以宏觀的角度而言，台灣族群認同的演變，大約在李登輝主政時期有明顯的分野與變化，李登輝以本土化作為主軸強調台灣人認同；再到陳水扁主政時期，以既有的基礎朝向去中國化發展推進，更進一步強調台灣人認同，促使此趨勢成為主流與達到強化。（陳韋樺，2010：117-118）

在1980年代進行以來，雖然台灣並未再出現類似二二八事件般的大規模社會衝突。然而，有識之士憂心如焚，唯恐族群之間的競爭會擴大為族群暴力，進而危及我們自來對於追求民主所作的努力。（施正鋒，2007：2-3）而本省人與外省人的省籍區分，原本只是台灣居民的祖先來台之先後差異而已，但由於歷史事件與政治上的種種因素所影響，一直都是政治分歧的焦點所在。隨著台灣解嚴以後

<sup>8</sup>族群身份的分類基礎（base of classification），可以是客觀的，也能是主觀的。客觀的基礎，經常可見者像是血源、血緣關係（例如，1/4 加上 1/2 等於 3/4 的血統）、生理特徵（如膚色、體格、基因等）、出生地、居住地、文化行為、宗教、語言、姓氏等等。至於主觀的分類基礎，主要是自我界定與認同。（徐富珍、陳信木，2004：2）

的民主化發展，以及冷戰結束後的國際情勢演變，台灣與大陸的關係，也從「漢賊不兩立」的敵對上，轉變到海峽兩岸統一的「方式」、「時間進程」與「對等性」的爭論上。台海兩岸關係的解凍，也帶動了民眾對台灣與大陸兩個社會的歧異性與區隔上的認知，加上近年來台灣主體性的強調與政治本土化發展等影響，台灣民眾也逐漸在自我認同上衍生出「我是什麼人」的認同問題。以屬地原則來看，居住在台灣的居民，都是台灣人；然而就文化的淵源來說，無論台灣與大陸，都是儒家文化底下的中國人。顯然地，台灣社會近十年來對於自我認同是什麼人，有強調屬地原則或台灣生命共同體，也有重視中國文化的承傳與血脈的淵源，更有兼顧兩者的重要性。這種對「我是什麼人」的自我認同，即是所謂的「族群認同」。選民的族群認同分歧與省籍的差異之間，雖具有密切的關連性、但性質上並不相同。進一步來看，省籍分歧是指客觀上的籍貫不同，而族群認同的分歧則是指主觀心理上自認為是台灣人或中國人的差異。在測量上，族群認同主要是指受訪者對於台灣人、中國人或兩者都是（也是台灣人也是中國人）的主觀上自我認定。（徐火炎，2003：94-95）

傳統上，絕大多數的外省籍選民，都認同於國民黨，而支持以前「黨外」的與現在民進黨的選民，也絕大多數是本省籍的。這種省籍分歧而延伸到結合政黨與選舉訴求的政治分歧，至今不但依然存在，甚至在選舉競爭中一再地被激化，以作為爭取選票的手段。因此，在分析政黨的選民時，自然不能遺漏省籍分歧與政黨支持或黨派投票的關係。

由於不同的族群定位更激發了島內對與統一與獨立的意見分歧，也使得國家認同問題更加地混亂。因台灣內部族群轉變的過程中，確立了族群身分的同時也影響了族群意識與政治態度和行為（張茂桂等著，1993：41），這些都是顯而易見激發族群對立或者是統一與獨立意識形態的主要因素。並且，近年來族群議題或問題被炒作、操弄，得到激發與衝突對立的結果，猶如像這樣的問題，在選舉時更為加劇。

認同之問題，已成為多數且無法抵擋的主流意識情況下，須面對並妥善處理之課題。因為實際上，台灣住民先後來到這塊寶島，對於過去的歷史記憶、背景、認知本來就有所差距這是不爭的事實，若強行運用民族主義建構任何一方，則損失了另一方，反而會激起辯證作用形成我者與他者的區別，造成社會不和諧形成族群間的衝突並阻礙了國家發展。對不同時期，都會有新住民移入，帶來不同的

文化風貌。倘若持續這樣爭鬥下去，只會將社會隔閡差距不斷擴大，形成壁壘分明的封閉社會。質是，我們宜因以開闊的胸襟接納朝向多元思考，對弱勢文化則要加以保存突顯其特色，並要保持理解、尊重等心態共同來面對此一課題。

以下透過影片《大家一起照鏡子》之內容，作為台灣政治社會化的家庭個案，簡單檢視族群認同與政黨認同之課題。

#### 肆、從《大家一起照鏡子》談政治社會化

影片《大家一起照鏡子》<sup>9</sup>，主旨乃是希望從導演本身的政治傾向出發，探索自身家庭政治傾向的來源；主要問題意識主要緊扣在兩個議題，其一為「不同政治立場的人，是否可能因為真時看到自己與聽到對方完整的看法，而開始與對方對話，而且透過不斷的對話，進而發現其實自己與對方是可以溝通的。」其二為「讓不同政治立場的人，看到對方與自己不同的理由與形成過程，是否對消除對立有幫助？在政治討論上的人，看到對方與自己不同的理由與形成過程，是否對消除對立有幫助，在政治討論上是否能讓理智性的認知大過於情感性的爭執，進而產生有效的溝通。」（傅榆，2007：2-3）

簡單來說，紀錄片導演以自身為一個媒介，透過自身與自己家庭及與政治傾向對立的家庭之間的對話與討論，勾勒出一部分台灣選民的生態。主要是希望讓政治話題在台灣是可以被理性討論的，而非流於口水戰或害怕傷和氣就隱藏自己的政治傾向，也希望能讓選民們能正視自己的政治傾向，看透政治傾向的來源，進而對政治這個議題作多一點的思考，而不是迷迷糊糊的只是在選前被治政人物所操弄。（傅榆，2007：1）

以導演家庭背景來看，導演認為其雙親：

「由於對於台灣的記憶斷層，認定國民黨是個很好的執政黨，它們對於國民黨的印象，可能比一般泛藍選民還更好，因此，他們或許很難理解，為何有人想要推翻它。相對於曾家，民進黨成立後可能是新的選項，但對他爸媽來說應該完全不是（傅瑜，2010：0:18:26-0:18:52）」

---

<sup>9</sup> 影片：《大家一起照鏡子》，導演：傅榆，發行公司/日期：台聖/2010年05月14日。

針對兩造家庭雙親的政治社會化過程來看，因為不同的生長背景與際遇，導致對於政治上的認同有所差異，這似乎也是可以理解。亦因這樣的政治社會化過程使然，對於政黨認同的觀點，也產生差異。並且要溝通，似乎也有困難。

其次，針對認同上之溝通與磨合：

「……我們兩家生長背景差異之大，雙方在第一次看影片就察覺出來了。並且曾經試圖去體諒對方，但是結果……（傅瑜，2010：0:22:32）」

「不過，經歷這兩件事我才開始理解，原來跟不同立場的人討論政治是一件這麼不容易的事情（傅瑜，2010：0:33:25）」

而產生這樣的原因，可能肇因於上一代所遭遇的情事所致，親自所體會亦為重要的政治認同歸屬，而導致政治的意識形態形成。而這樣親身經歷的感觸，也可能因我沒有感受到而忽略，猶如影片中導演的母親，針對曾家的說法而有「我不想聽這種二手的」、「我沒有親身經歷我可以不要聽啊」、「因為從他們那邊所得到的資訊並不是最準確的，因為它加了很多主觀的東西你懂嗎」（傅瑜，2004：0:29:43）因此，在政治社會化的過程中，個人的主觀認同也有很大的影響力存在，而這種「親身經歷」的過程，也是形塑個人再經由家庭之外，改變或加深個人政治意識形態很重要的因素。

影片中，導演也陳述自身的在政治社會化過程中的個人觀點（傅瑜，2010：0:31:17）：

「關於我自己對政治的記憶，就要從兩個事件說起了…從小到大，我都很少跟家人以外的人聊政治，在家我爸總是看到電視上的阿扁，就罵他。」曾經在導演大二時，對其最好的同儕好友脫口而出：「都不會做事，只會在那邊亂講話喇！」同學回她：「你怎麼可以說他沒做事，他做了多少事你知道嗎！」在當下，即被同學各自帶開。

在此，即可看出家庭對於政治社會化的影響，在從小耳濡目染之下，會影響個人的政治意識形態。但是，有趣的事，在導演以自觀點拍攝這部影片的同時，其似乎以政治社會化第二代的身分，在經歷學校教育、同儕團體、大眾傳播媒體等媒介的洗禮後，衍伸出較客觀的政治思維，能夠以較為理性的觀點，去分辨政

黨政治。

以大眾傳播媒體來看，在曾家，曾父的習慣就是看報紙，亦有剪報的習慣。導演家庭，也會選擇具有政黨色彩偏屬的政論性節目。如此看來，報紙、傳媒對於政治社會化亦有影響，對於不同政黨色彩的群眾，也會去選擇自己較屬意、自身較為接受的內容。

另外，族群的問題似乎也被討論到，「本省人」、「外省人」、「統獨議題」，這些似是而非的敏感話題，也像個不解之結，影響著台灣內部分化的情緒，但陳如導演所謂，如果我們不是試著開始談清楚，好像有更多該看到的政治問題，就永遠被蒙蔽了。

## 五、結論

基於本文之了解，本文認為透過政治社會化的學習歷程，個人從家庭、學校、職場、同儕團體，以及傳播媒體，獲得對於政黨偏好與認同的訊息，可逐漸形成政黨認同，並隨著成長過程與歷次傾向投票給同一政黨的政治經驗，增強這種政黨的心理認同。加上，族群認同會影響個人的政黨認同，在政治社會化的大環境之下，亦會影響彼此之間的個人的價值選擇與歸屬。

台灣社會現存原住民族、外省人、客家人、以及河洛人等四大族群，不同的族群定位更激發了島內對與統一與獨立的意見分歧，也使得國家認同問題更加地混亂。這樣內部族群轉變的過程，確立了族群身分的同時也影響了族群意識與政治態度和行爲。近年來族群議題或問題被炒作、操弄，得到激發與衝突對立的結果，猶如像這樣的問題，在選舉時更為加劇。另一方面，影片《大家一起照鏡子》印證了政黨認同、族群認同與政治社會化三者之的關係。

簡言之，認同之問題，須面對並妥善處理。面對不同時期，都會有新住民移入，帶來不同的文化風貌。質是，我們因以開闊的胸襟接納，並對弱勢文化加以保存突顯其特色，透過理解、尊重的心態共同來面對此一課題。

## 參考文獻

### 一、中文文獻

- 王業立、郭應哲、林佳龍譯（2007），Herbert M. Levine 著，《政治學：議題與爭辯》（Political Issues Debated: An Introduction to Politics），台北縣：韋柏文化。
- 吳重禮、許文賓（2003），〈誰是政黨認同者與獨立選民？——以二00一年台灣地區選民政黨認同的決定因素為例〉，《政治科學論叢》，第18期，頁101-140。
- 施正鋒（2007），〈台灣民主化過程中的族群政治〉，《台灣民主季刊》，第四卷，第四期，頁 1-26。
- 徐火炎（2003），〈台灣政黨版圖的重劃：民進黨、國民黨與親民黨的「民基」比較〉，《東吳政治學報》，第十四期，頁 83-134。
- 徐富珍、陳信木（2004），〈蕃薯+芋頭=台灣土豆？——台灣當前族群認同狀況比較分析〉，台灣人口學會2004 年年會暨「人口、家庭與國民健康政策回顧與展望」研討會，頁1-16。資料來源：  
<http://homepage.ntu.edu.tw/~psc/C2004paper/6-3.pdf>
- 張茂桂等著（1993），《族群關係與國家認同》，台北：業強。
- 陳韋樺（2010），《台灣地區「國家認同」之研究（1949~2009）》，佛光大學政治學系碩士班碩士論文，未出版。
- 陳義彥編（2007），《政治學》，台北市：五南。
- 傅榆（2007），《紀錄片做為研究方法：以“大家一起照鏡子”為例》，國立台南藝術大學音像紀錄研究所碩士論文，未出版。
- 葉明德（2006），《政治學》，台北市：五南。
- 葛永光（1993），《文化多元主義與國家整合：兼論中國認同的形成與挑戰》，台北：正中。

### 二、外文文獻

- Easton, D and J. Dennis.(1969). Children in the Political System: Origins of Politics

Legitimacy. NY: McGraw-Hill.

### 三、影音（網路）資料

傅榆（2010），《大家一起照鏡子》，發行公司/日期：台聖2010年05月14日。

<http://www.ktps.tp.edu.tw/hakka/report/re-2.htm#b4>

<http://www.waou.com.mo/detail.asp?id=37542>

行政院客家委員會，<http://www.hakka.gov.tw/mp.asp?mp=1>

行政院原住民族委員會，

[http://www.apc.gov.tw/main/docDetail/detail\\_ethnic.jsp?cateID=A001917&linkSelf=94&linkRoot=8](http://www.apc.gov.tw/main/docDetail/detail_ethnic.jsp?cateID=A001917&linkSelf=94&linkRoot=8)

# 從《中國新娘在台灣》談 新移民受暴婦女的自我調適與社會資源運用

趙佩玉<sup>1</sup>、鄭文忠<sup>2</sup>

## 摘要

近年來，政府社會福利政策雖然已日益修法改善，然而，當新移民及其未成年子女遭遇家庭暴力時，能獲得來自親友間的情感性支持效果始終非常薄弱；加上臺灣社會始終存在的文化、風俗、習慣等差異，逼使新移民只能選擇繼續委曲求全、隱忍不敢提離婚，至於那些忍無可忍被迫選擇離婚結局，以至於成為單親家庭者，又要面對媒體汙名化所形成的負向性批評，對於單親新移民及其家人而言，更帶來了相較於一般單親家庭更多的阻礙與壓力。

本文以《中國新娘在台灣》<sup>3</sup>影片作為文本，結合五位受暴新移民婦女的訪談記錄，深入認識移民的生命故事，藉由她們的述說，關於其在婚姻中遭受暴力對待的過程，進而從中剖析其如何透過人際網絡與社會資源等支持系統，完成自我調適的心理狀態，而繼續留在台灣生活的經過情形。

**關鍵字：**家暴、新移民、受暴婦女

---

<sup>1</sup>健行科技大學通識教育中心專任講師，銘傳大學應用中文研究所博士班。

<sup>2</sup>健行科技大學物業管理學系兼任講師，世新大學行政管理學碩士。

<sup>3</sup>本文所引用影像文本《移民新娘三部曲：中國新娘在台灣》紀錄片，2003年，公共電視製作發行。



## 壹、前言

從 1990 年以來，這一波急速增加的婚姻移民現象，有別於一般因留學、移民、工作等因素而形成的婚姻移民，以性別觀點檢視，其實「外籍新娘」<sup>4</sup>是一種女性特殊的移民形式，女性在父權結構背景下原本就難以透過教育或工作改善自我社經地位，和先進國家的男性通婚對於第三世界女性而言，被認定為向上流動的主要出路。(邱淑雯，2005)

### 媳婦還是外勞：(訪談記錄個案四，詳情請參見附錄)

韓梅是有華裔血統的印尼華僑後代，二十歲就受雇來台灣從事外勞工作。和老公在工廠工作時認識，兩人經過自由戀愛而結婚，一個嚮往中幸福婚姻的美夢，卻從此將一個花樣年華的年輕女子困在其中，只是這一路由外勞、外配到台傭的過程，身份的轉變卻讓韓梅越活越卑微，當她一旦體悟到自己身處這樣的窘境時，已經是進退兩難、無法自拔了。育有一兒一女的韓梅，可以說就是許多新移民女性中很典型的例子。

和其他同樣來自印尼的鄉親比起來，韓梅的處境顯得辛苦許多。她經常會把自己和另外一個印尼看護工阿蒂相比較，阿蒂自從來到台灣，就負責照顧一個中風的阿嬤，還要煮飯、打掃，每個月不但有固定的薪水可以寄回家，每週還可以放一天假，和朋友出去到處走走、聊天、散散心。但是，韓梅身為妻子、媳婦在家中所做的一切勞務，都是理所當然且沒有報酬的，不但如此，在家裡，她還得不到家人的尊重，想到這裡，心中的不平衡就讓她忍不住激動起來，想一想又能如何呢？這裡有相愛的老公和可愛的小孩，總不能拋下他們呀！可是，這美好的未來究竟在哪裡？幸福又會何時來到呢？

經由自由戀愛結婚的異國婚姻關係中，尚且存在著這許多不公平、違反人權的現象，遑論大多數新移民女性是透過婚姻仲介介紹，類似買賣婚姻而結合者。

婚姻雙方在毫無感情基礎、婚姻關係薄弱的前提之下，婚前缺乏感情基礎造成的夫妻不信任，成為婚姻中現實的一景(陳亞甄，2005)。新移民女性在生活適應上不斷的存在著各種溝通問題，一旦與先生溝通不良時，暴力便可能隨之發生。

就算是夫妻感情恩愛、婚姻幸福美滿的新移民女性，卻又可能會因為婆媳問題而發生家庭暴力，使得新移民在台灣的生活適應面臨另一種困境。但是，由於新移民女性身份特殊與處境邊緣化，以及缺乏社會求助能力，他們多以消極的態度與處理方式面對家庭暴力(蘇雅雯，2007)。

---

<sup>4</sup>2003 年，婦女新知基金會曾舉辦「請叫我一，讓新移民女性說自己徵文活動」之後，希望更名為「新移民女性」。

【大紀元 10 月 23 日訊】<sup>5</sup>：彰化縣一名外籍新娘因和婆婆互動不佳，竟異想天開找醫生開藥想毒死婆婆，醫生表面答應但開的是維他命，且要求新娘對婆婆好一點，婆媳兩人有好的互動後培養出感情，媳婦也打消想毒死婆婆的想法。彰化縣越南同鄉會理事長麥玉珍說，外籍新娘來台後的不適應都是缺乏溝通所致。

不論是新移民或是臺灣在地的媳婦，存在於婆媳關係中最明顯也最嚴重的問題就是溝通問題。傳統文化經常具有非常大的主導性，「不孝有三，無後為大」、「傳宗接代」的觀念，深深影響著整個社會，所以，結婚當然就是為了發揮家庭的繁衍功能。但是隨著時代轉變，觀念已在逐漸更新中，唯獨對於新移民的要求，多半仍採取著較高的標準，這一點經常是新移民心中感到委屈之處。如此一來，彼此的抱怨難免就多、問題也就更趨複雜了。

來自新移民媳婦的埋怨：婆婆很愛念、很愛挑剔、喜歡限制媳婦的行動，孩子教養方式之不一致的時候，媳婦就變成公婆的出氣筒，因此，新移民對於媳婦角色常感到不適應。至於婆婆這一方的報怨：媳婦愛花錢、不喜歡兒子娶非本國籍媳婦、不喜歡媳婦外出工作或讀書，擔心媳婦無法照顧好孫子，感覺自己在家中的地位不如媳婦等。

這些誤會若是不能適時解開，心結往往就會越結越嚴重，許多新移民年紀大都只有二十歲左右，大多數新移民的婆婆認為，媳婦什麼都不懂，自己是好心教她們，但媳婦會以為，婆婆是不是不喜歡自己，才會在大小事上挑剔。其實，一切都是因為文化差異所造成的，唯有靠第三者如社區調解委員會、社福單位、社工人員、或是好心的左鄰右舍，居中協調一下，誤會自然就化解了。

許多社區過去就成立的關懷據點，大多以長輩為照顧關懷的對象，若是能擴大關懷範圍與對象，將新移民也納入，但不是將新移民是坐被照顧者，也可以協助新移民成為社區志工，利用她們年輕力壯的體能，發揮她們在原生國就培養好的專業才華，提供據點做為建立人際關係的場所，也讓社區民眾一起來教導新移民，透過情境教育的方式，相信新移民接受的程度會更高，學習起來也就更自然沒有壓力。因為，他們會看見，原來這就是臺灣。

## 貳、受暴新移民婦女的困境

---

<sup>5</sup> 中央社報導，2004 年 10 月 23 日。

現代婦女基金會執行長姚淑文指出，家暴事件的犯罪黑數向來都高，內政部統計 2008 性別統計資料，婦女受暴人數佔 11.72% 的，並有 3.6% 的婦女表示，在一年內曾經遭受過婚姻暴力<sup>6</sup>，但只有不到百分之二十的人曾向警察機關、家暴防治中心等處提出求助<sup>7</sup>。根據內政部家暴通報案件統計資料顯示，近三年(98.1-100.8)的受暴人性別比率，女性為男性的三倍、新移民女性在所有受暴婦女中約佔 14%<sup>8</sup>，這使得台灣再度出現在美國年度人權報告書中，被點名對於處理婦女與兒童的歧視及暴力方面，仍然存在著嚴重的問題<sup>9</sup>。這些發生在新移民家庭中的暴力事件，往往出乎一般傳統的印象，如何及早發掘潛藏在社會角落的生命故事，不讓孳生成嚴重的社會問題，應是當務之急。

在今日台灣社會中，當新移民及其未成年子女遭遇家庭暴力時，雖然可以得到來自社會福利機構及民間服務團體的協助，然而，在情感的支持方面，仍然缺乏更強大的力量來源，以至於新移民女性往往只能依賴子女、同鄉、台灣友人等，其效果非常有限，這對於新移民女性的自我調適與復原能力，是非常不利的狀況。若是不願意離婚，便只能選擇忍耐，熬過漫漫的黯淡人生。可是，一旦在未來人生中又遭遇新難題時，往往因無法單靠一己力量度過難關，便可能產生輕生的念頭，或是造成其他不幸的結局。

由於缺乏娘家與親友的支持，新移民女性在台灣的夫家親友間，往往又得不到援助，甚而之還遭到落井下石的對待；一旦被迫離婚成為單親之後，她們不但背負著台灣傳統社會原有的刻板印象所造成的歧視，更要承受單親家庭的各種壓力，包括經濟壓力、求職遭拒、社會歧視、子女探視等問題，其所要面臨的生活挑戰，往往比一般單親婦女更嚴厲（李幼鳳，2010）。因此，以上種種因素，都逼使新移民選擇委曲求全、繼續忍耐，重回婚姻家庭中的結局。至於忍無可忍被迫選擇離婚者，以至於成為單親家庭後，卻要面對媒體汙名化所形成的負向性批評，對於單親新移民及其家人，將帶來相較於一般單親家庭更多的阻礙與壓力，也影響她們經營自己的人際關係，甚至妨礙了新移民子女的自信心與成就。

家暴對於妨礙新移民子女的自信心與成長尤其嚴重，這類情形出現在《中國新娘在台灣》這部紀錄片中，就是很明顯的例證。

---

<sup>6</sup> 內政部(2008)。

<sup>7</sup> 中華民國 95 年婦女生活狀況調查結果摘要分析。

<sup>8</sup> 內政部(2012)，家庭暴力事件通報案件統計表—被害人籍別統計 2010.01.01~2010.12.31。

<http://www.ris.gov.tw/professional>

<sup>9</sup> 《2010 年度人權報告》。

整理摘錄自《中國新娘在台灣》紀錄片，張秀葉家暴案<sup>10</sup>：

在一個民間社團上班的上海人張秀葉，原本是大陸國營企業的員工，1992年和加拿大台商林守治結婚，生下了一個女兒。十年的婚姻在去年正式破裂，張秀葉因為家庭暴力控告林守治傷害，林守治則反控張秀葉不履行同居義務，雙方不斷地在法院進出，愛人已經變成敵人。

事實是，十年婚姻關係中，張秀葉曾遭林守治三次嚴重家暴，最嚴重的一次造成她左腿骨折，經過陽明醫院就診並提出診斷證明，當時的主治醫生在多次處理張秀葉的家暴醫療之後，口氣不耐地責備她：「為何還不回去(中國)呢？」

林守治向法院控告妻子張秀葉「不履行同居義務」，且指稱張秀葉是一個「以錢為目的」、「重視享受」、「拿到身分證就會離婚」的女人，對於張秀葉指控他家暴一事，林則辯稱自己「身材比較矮小不可能家暴」、「只是輕輕拍女兒的耳光而已」、「雙方只有吵架，傷口是她自己跌倒受傷的」、「每次都是她偷偷跑去報案」、「叫她做事都不馬上去做」等等，從不承認有家暴的事實。

離婚成為單親新移民媽媽之後，張秀葉獨力撫養女兒，有一天發現女兒有經常尿濕褲子的情形，母女倆曾經到家暴防治中心接受過一次心理輔導，自覺效果不明顯。

許多研究都指出，家庭暴力目睹兒童少年比較會出現情緒困擾、急躁脾氣、沮喪、懼怕及壓抑行為問題，嚴重者甚至會出現較低的自尊心與社交能力或侵略性行為。

雖然，他們身上沒有傷痕  
卻，常常在家人暴力相向之時  
躲在，家庭的角落  
暗自飲泣……………  
神傷……………

他們也是一群  
期待您引領她們走出  
心靈暗夜幽谷的受害者  
如果您是學校老師，請與輔導室一同協助他們<sup>11</sup>

新移民在台灣若是舉目無親、社會支援系統又薄弱的情形下，其子女長期目睹或甚至受到家庭暴力之後，她們對於社會大眾的關懷與協助，自是需求孔急。該紀錄片呈現的是十年前(2003年)的台灣社會福利及相關政策下的處理狀況，經

<sup>10</sup> 張秀葉，《移民新娘三部曲：中國新娘在台灣》，三位中國新移民其中之一的婚姻生活記錄。

<sup>11</sup> 《家庭暴力目睹兒童少年辨識篇》內政部家庭暴力及性侵害防治委員會 編印。

過這些年的努力改進之後，有關新移民的家暴處遇是否可以獲得較好的結果呢？我們將從以下幾則新移民女性受暴事件訪談紀錄中，了解到新移民女性在台灣家庭中遭遇暴力事件的嚴重性其實仍相當高，且亟需政府的關切與協助的。

### 集體凌虐的家人（訪談記錄個案三，詳情請參見附錄）

阿紅激動地說：「大家明明知道我婆婆是一個傻傻笨笨的人，為什麼還要相信她的話？」…「他們全家人都嫌我煮菜不好吃啦！可是我去上課的時候，有學做台灣菜啊！我覺得他們好像是不相信我，不知道為什麼？」阿紅無奈地說：「婆婆還常常趁我洗澡的時候偷偷關掉瓦斯爐的開關，說是要節省啦，害我在冬天的時候洗冷水澡感冒生病，我問她，她都不承認，我告訴公公，他也不說甚麼，告訴老公也沒用。」

「每次我下樓去倒垃圾的時候，看見大家都用眼睛瞪著我看，我聽不見她們說甚麼，但是眼睛很兇，我很難過……」

阿紅生下小孩做完月子以後，公公主動幫阿紅在社區保全公司也找了一份清潔工作，一個月不到新台幣二萬元的薪水，但是阿紅做得很賣力，只是公公以幫忙保管的名義，將阿紅的薪水全數收進他自己的口袋裡。連女兒的奶粉尿布，阿紅都得向公公伸手要錢去買，但是還經常要不到，因為愛賭博的公公，早就輸光了。阿紅無奈地說：「後來，同事就教我在社區做資源回收，我現在會把垃圾桶裡面撿到的東西回收、分類，再拿去換錢，有時候也有人家不要的家具、電器用品等等，東一點點、西一點點，就這樣慢慢存起來，雖然不太多，總算我也有自己的錢了，不管我要買甚麼，都比較方便了。」

上述個案的周邊親友就是在傳統「勸和不勸離」的觀念中，舉凡接觸到個案的人，多半都採取先安撫新移民的方式，極力建議她要隱忍，爲了家庭與孩子著想，尤其是在不願意得罪新移民婆家人的顧忌之下，選擇偏袒一方，畢竟新移民只是外來者，壓制少數外來者終究比較容易些，左右鄰居即使親眼見到不公平的情形，也希望「多一事不如少一事」，而選擇各人自掃門前雪，這樣的做法往往造成新移民的不信任感，以後即使再有類似事情發生，便可能有「逼上梁山」的極端行爲產生。

如同一般婚姻家庭，跨文化家庭中的婚姻暴力問題往往更有甚之。新移民受暴婦女多半選擇回到婚姻家庭去，其中牽涉到的層面，除了有受暴者複雜的認知、負向的自我認定及自我歸因、對未來不實際的期待、欠缺他人的關愛與親密關係的需求、自己以及家中幼子在離婚後的經濟生活等等問題之外，受暴者在面對社會大眾的歧視目光中，尤其是在「家醜不可外揚」的傳統價值觀下，肩上還承擔著原生國娘家人期望能飛黃騰達的夢想，卻從此一切落空的失望，都迫使她們必須隱瞞家暴的事實，成爲個人的秘密。

此時，專業工作人員唯有同理受暴者的感受，不但要從個人因素、現實層面等兩項著手，更應該深化對不同的社會文化因素的了解，耐心取得個案的信任之後，才能落實對受暴新移民婦女的有效處遇。

### **長期照顧病人成了憂鬱症患者：(海棠來自中國，詳情參見附錄)**

長達五年的時間，海棠不敢外出，一則怕老太太一人在家會發生意外、居家不安全，不得已要去買菜也是匆匆忙忙的，衣著隨便，幾乎到了邋邋的程度；一則外面沒有朋友，路上盡是遇到一些無聊人士，喜歡多嘴說閒話，海棠心想，一出門就遇上三姑六婆在背後閒言閒語的，不如呆在家中算了。就這樣一天天痛苦地熬著，即使想念娘家父母也不敢回去，因為更怕家人問起。

心情壞的人總是不容易受孕，豈知老公竟然以此為由，使用極盡惡劣的言語相向，罵她「不會下蛋的母雞」、「來台灣只是為了騙錢」、「整天在家裡坐吃等死」，甚至還誣指她到處亂跑，一定是行為不檢、甚至將自己母親的病都怪罪在海棠的身上，說這一切都是和她結婚的原故，家才會變成今天這副模樣，真後悔和她結婚等等。各種不堪的言詞作法，折磨著她的身心，使海棠幾乎到了崩潰的地步。

幾次幾近放棄，但一想到臨來台灣之前，父母對海棠的諄諄教誨：「作人妻子就要幫助丈夫，凡事多忍耐，照顧老人家一定要任勞任怨……」海棠只得一次又一次想辦法調整自己的心情，不敢告訴家人實情，也不能告訴家鄉朋友，只有將一切忍耐下來。但是，在這異鄉異地，又沒有任何朋友可以傾訴的情況下，每到夜深人靜之時，海棠站在高樓上望向窗外，有幾次幾乎都想要往下跳了。

本文在經過多年與新移民朋友長期相處與訪談，累積近五年中所接觸到的每一位新移民受暴婦女的切身經驗，並得到她們的個別同意，詳細記錄下一個個血淋淋的生命故事，從而歸納出她們的共同特徵，包括：經濟不獨立；找工作遭到歧視；舉目無親又無謀生能力，申請家暴令後又同住一屋；期盼施暴者會改過；怕娘家人被瞧不起，不願返回原生國；長期默默忍受暴力，無處求助，容易生病；罹患各種婦科疾病，卻沒有病識感，或是沒錢看病；怕家鄉的親人擔心，連同鄉也不願意透露，將委屈憋在心裡，容易罹患憂鬱症等精神疾病；對於家暴的起因，懷疑是自己有錯，內心自卑，也影響孩子的心情；經常與相同境遇婦女聚集，分享不幸，反覆陷入悲傷情境。

### **賣土虱養家的單親越南媽媽：(木蓮來自越南，詳情參見附錄二)**

在家暴法剛上路的十二年前<sup>12</sup>，木蓮就拿到家暴保護令了。

<sup>12</sup> 《家庭暴力防治法》，民國 87 年 06 月 24 日 內政部公布。

前夫每次喝醉酒，就用酒瓶打她，不分青紅皂白，經常把她打得頭破血流的，最後居然連前來勸阻的警察人員也不放過。

她說：「那個男人真的是瘋了，他居然對著警察大人一直，還砸酒瓶，差一點就砸到，結果連警察都生氣了，就把他送去法院，法官問話的時候，他還是很魯勒，從頭到尾沒有一句正經話，聽法官說他好像是妨礙公務，到法院去好幾次以後，就判我們離婚了，而且把小孩子給我，現在回想起來好像滿簡單的。」其實，她不知道困難的事情還在後頭等著她，但是她一副完全不畏懼的樣子，展現出為母則強的形象，從此成為兩個孩子的依靠，只是，木蓮的依靠在哪裡呢？

離婚後，木蓮獨自帶著兩個孩子離開傷心的地方，來到另一個異鄉城市，中間還搬過幾次家，「只要聽說哪裡有工作，我就往那裏去，一心一意努力賺錢撫養孩子」，依照木蓮的形容，每天過著「辛苦含淚咬牙過、夜半飲泣到天明」的日子。

後來因為考慮到經濟負擔，木蓮忍痛將兩個孩子送回家鄉，拜託父母暫時幫忙照顧，她則獨自留在台灣賺錢，供給孩子和自己的一切開銷。一直到孩子要上中學了，才又將他們接回台灣來。這幾年下來，木蓮賺的錢不僅供給一雙兒女的日常生活所需，也在家鄉北越蓋了一座豪華寬大的透天厝，在台灣又貸款買了一層小公寓。

在過去很長的一段時間裡，反婚姻暴力的行動主體僅限於婦女團體與女性的工作者，因而呈現出「女人救女人」的色彩，益發顯示出國人對於此一問題的不重視，甚至是嚴重的性別歧視所致，反而增加社會福利工作的困難度。

畢竟，少數團體的努力在有限領域中的發展受到很大的限制，未來需要越多的團體參與，自然也需要更多的資源，而且勢必要花費更長的時間來發展團體間的共識與認同，以及在各機構間進行協商，務求發揮其力量的整合作用，例如需要得到各個機構的認可或授權、願意提供資源的能力及權限；爲了這一群新移民朋友，我們需要更多人努力，但是人越多也滋生更紛歧的工作方向，越容易出現工作的斷層，越需要整合。因此，整個民間連線的成功與否，將有賴於良好的合作與訊息的分享，至於行動的關鍵則在於主要領導人物長期可靠的承諾（林佩瑾，1995）。

### 參、新移民女性的社會服務網絡

在《中國新娘在台灣》紀錄片中，來自江蘇的楊娟因爲受不了丈夫暴力相向，又不知可以向何處求救的情況下，選擇逃離家庭避免身體的傷害，卻遭到其夫阿宏到警局報案爲「失蹤人口」，被警方拘捕後被以非法居留的名義遣送回原生國；

張秀葉的家暴傷害證明診斷書也在收集三張以後，才有機會向法院申告，這種情形在家暴法公布施行後幾年，新移民受暴婦女的問題在許多社福團體的推動下引起政府重視，才漸漸得到公平的對待。

自 2004 年起，新移民受暴婦女可以求助的機關團體與政府單位已經明顯增加（顧燕翎，2004），其中包括：外籍配偶家庭服務中心、家庭暴力防治中心、單親家庭服務中心、社區服務據點、地方調解人員、退除役官兵輔導委員會、榮民服務處、各地國中小學識字班老師、民間成立生活輔導班老師、以及新移民女性關懷協會、新移民關懷服務據點等等，都在近年裡陸續設立，有的單位設在政府機關內部，有的則由民間非營利組織團體設立，加上警政單位、法律扶助基金會等加入，對於新移民受暴婦女之處遇工作，在許多人不斷的努力下，逐漸得到成效與改善。

繼 2008 年政府在各縣市設立新移民關懷服務據點之後，落實對新移民的服務在地化的趨勢，內政部移民署也從 2009 年開始，透過每三個月在各縣市政府召開一次的「新移民服務網絡連繫會報」，會議由移民署主導、副署長何榮村親自主持，從南到北，逐一與各縣市相關機構或團體面對面討論，逐步建置起中央到地方服務機構之間的連繫網絡，加強彼此間的轉介與合作關係。但是，一旦面臨新移民女性遭遇家庭暴力事件，甚至需要取得家暴令、爭取子女親權行為的個案時，仍然會出現許多更複雜更嚴重的問題，造成在地服務據點極度的無力感。

目前，政府對於新移民在地的管理政策，主要分由兩個系統在推動：一是教育體系，專責識字文化教育工作，以外籍配偶為主要對象(不包含大陸配偶)，設在國小內部，稱為「新移民學習中心」；一是社會服務體系，專責生活適應輔導，連帶解決相關問題，此點在各縣市政府的處理方式往往不一致。有些地方縣市政府是在社會局直接管轄下，設立「外籍配偶家庭服務中心」；有的地方縣市政府則是委外由非營利組織專案承辦。全國各縣市政府的「外籍配偶家庭服務中心」共計卅三個，各鄉鎮市轄區內又設立「新移民關懷服務據點」。「據點」所扮演的角色，是政府與民眾間的橋梁，但是第一線的處境經常尷尬，民眾多誤認「據點」等同於政府機關，結果卻又總令人些許失望。

根據內政部設立據點的服務目標，與新移民相關問題的處理必須遵循一定的流程。一旦有新移民女性上門求助時，據點能做的事通常只有傾聽、紀錄與轉介，將個案以書面交由專責機關(如外配中心等)受理，等待指派的社工員到案主家中進行訪談後，再提供較直接的協助，這個過程往往曠日廢時，經常失去處理事件的當下關鍵時機，導致無法達到預期的效果，以至於引起新移民女性的不滿。

以新移民家庭暴力事件而論，根據訪談的幾位案主，她們提出的問題整理如



下：

- 一、缺乏專門針對新移民受暴婦女的照顧，欠缺完善的安全管制，被施暴丈夫找到。
- 二、只能幫案主暫時離開暴力，在台灣舉目無親下，不得已又陷入孤立無援的境地。
- 三、案主消極拒絕服用情緒穩定劑等相關藥物，因為影響工作，經濟頓時陷困境。
- 四、欠缺心理治療，消極輔導受暴婦女，案主採取逃避創傷記憶的方式；也缺乏受暴家庭子女輔導，問題並未徹底解決。

## 肆、新移民受暴婦女的自我調適方式

藉由政府政策的照顧或是社會福利機構的協助以外，新移民自立自強應該是加速其在臺生活適應的最佳良方。但是，透過小型聚會聯合同鄉想出對策，又會被婆家的人誤以為是在外面學壞了，甚至從此被禁足，與外界斷絕聯繫，到何處才能獲得正確的資訊與正面的支持，讓新移民做一個「天助自助者」。

看過文中五位新移民（詳見附錄），她們聲聲血淚泣述，從受到家庭暴力，到尋求協助，進而解決問題，整個過程中間個案的自我調適情形，大致可以分為四個階段。

通常，新移民女性在遭受暴力對待的初期，大多是靠電話與原生家人聯繫、自我紓解等方式，來恢復生活秩序；有時因為工作、家務忙碌，可以暫時忘卻痛苦，一旦獨處時，又會想起種種不愉快，終究容易陷入鬱悶的個人情緒中。

當問題發展到中期階段時，新移民本身通常也會覺得需要求助，但是並不知道該向何處所求助，於是，他們會採取向親近朋友打聽的方式，尋求進一步的協助資源管道，但是，受限於有限的人際網絡，她們經常接觸的總也都是新移民朋友，對於這方面的資訊都不熟悉，加上新移民多半仍存有對家庭的期望，希望負面情形會漸漸改善，因此，這段期間就會在不確定如何處理的考慮期間而延宕許久，有時會長達數年，甚至十數年。

在拖延的過程中，問題往往只會惡化，直到個案感覺事態嚴重，無法忍受時，只是讓家暴事件曝光；一旦事件曝光時，就進入第三階段，第三階段又可以分為兩種發展情形，一是尋求司法警察協助，最終以離婚收場者，即進入第四階段的單親家庭狀態；另一方面則是，個案在自己考量與親友勸說之下選擇，繼續隱忍，

讓事件繼續惡化，直到下一次事件爆發。

第三、四階段通常就是社會資源介入的時候，不論個案如何選擇，都需要社會資源提供協助，包括：司法、警察或是法律諮詢的資源、精神情緒的支援、親友的陪伴等，此時也是地方據點發揮服務與協助力量的最佳時機。以據點的功能而言，新移民會先以電話諮詢，有必要時才會到現場面對面諮詢。當據點接獲個案求助時，也會依照個案意願以及事件發展急迫性，來決定是否需要轉介，以及如何轉介的方式。

一旦個案轉介出去之後，據點仍然會接獲案主的求助電話。經常會因為處理過程的順利與否，對於協助處理的單位發處抱怨，因而自行決定需不需要繼續尋求協助，或是自行處理即可。這時，據點的腳色往往要同時兼具政府機關、社福團體、親友，提供情緒上的支持，與精神上的陪伴。但是，個案最終還是需要靠自己的調適，才能有力量面對未來一切問題。

表 10-1：訪談對象基本資料

個案編號	姓名	國籍	學歷	來台年數	識字能力	是否華裔	是否離婚	有否家暴令	子女	子女情形	子女年齡	工作	調適情形	資源運用	參與活動	訪談地點
1	海棠	中國	大專	6	良好	是	否	否	無	無	0	有	好	據點	舞蹈志工	據點
2	木蓮	越南	國小	12	中等	否	是	是	2	在越	18.14	有	欠佳	據點	志工	據點
3	阿紅	越南	無	6	基礎	否	否	否	1	在台	6	有	尚可	據點	舞蹈	家中
4	韓梅	印尼	高中	20	中等	是	否	否	2	在台	9.7	無	欠佳	據點及友人	舞蹈戲劇	據點
5	麗紅	中國	大學	2	良好	是	是	是	2	在台	12.7	有	尚可	據點及友人	戲劇志工	據點

資料來源：本文作者自製。(個案中為保留私人隱私，真實姓名已作變更)

## 伍、新移民受暴婦女可利用的社會資源

新移民受暴婦女可以求助的機關團體與政府單位大致包括兩類，一是針對來自大陸的新移民、另一是則所有新移民女性。針對來自大陸的新移民，另有退除役官兵輔導委員會、及榮民服務處可以接受諮詢及服務。

為了擴大並落實對新移民的在地化服務，內政部已透過「外籍配偶輔導基金會」的鼓勵方案，在各地地方成立「新移民女性關懷據點」，有別於傳統設立多年

的「社區老人關懷據點」，專門接受新移民及其家人的相關求助案件，提供積極的資訊服務，或是轉介給相關主管機關處理。幫助新移民在第一時間解決突發的輕微事件，不必每件事都跑到移民署，解決政府機關的業務壓力。

根據內政部設立據點的服務目標，在處理有關新移民的問題上，有其必須遵循的流程。當新移民女性提出求助時，不論是電話中、或是到現場面對面，據點一定要善盡「傾聽、紀錄與轉介」的責任，凡是情節嚴重的個案，就以書面轉交外配中心受理，由中心指派專業社工到案主家中進行訪談，再依據需求提供進一步的協助。但是因為過程費時，新移民朋友及其家人常有抱怨，也是在所難免的。除了消極的舒緩求助者的情緒以外，近年來，據點也積極舉辦許多活動，這些活動多半兼具聯誼、教育、自我成長等功能，有效達到政令宣導、改善家庭與親子間關係、提升親職教育知能、促進多元文化交流與族群融合等目的，對於特殊境遇婦女自我調適，已收到增能的效果，強化其情感支持的力量，進而改善生活現況。

以桃園縣中壢市「蕙質蘭心新移民據點」曾經舉辦過的活動為例，有：

- 一、親子舞蹈學習與表演：五年來參加的人次超過 60 人次，每人在一年中參與的時數達 20 小時以上，累積參加活動的總時數超過一千兩百小時。除了練習時間以外，也參與社區大大小小各類型成果發表活動、助選造勢活動等。增加新移民在社區的正向曝光機會，促進新移民家庭間彼此尊重、和諧的氣氛。
- 二、戲劇治療與生命故事演繹：邀請專業戲劇課程老師指導，在 24 個小時的練習之下，幕前幕後有 20 位以上新移民參與其中，引導述說自己的生命故事，編輯成劇本，在社區由本人演出，獲得熱烈回響，不僅有效幫助社區民眾相互間了解與包容，對於特殊境遇的新移民婦女，已經從參與的人員中，看見極大的效果。
- 三、老人生命繪本陪讀志工：國宅社區人口的老年化程度，較一般社區更明顯，社區裡的新移民女性不只要生養教育下一代，同時也要照顧長輩，在文化差異下，要克服的困難度增加。「老人生命繪本陪讀」是桃園縣教育志工聯盟的一項創意發想，作法是由社區志工結合大專學生，在老人服務據點進行陪伴老人回憶、懷舊的活動，藉著完成老人每人一本專屬的生命故事書，達到經驗傳承、文化交流的多元目標，有助於新移民認識台灣歷史，增進與長輩相處的長期照顧技巧與耐心。

接受訪談的五位個案，均曾參加過一種以上的活動後，留在據點成為據點的長期志工，以助人者的身分，在他人的需要鐘看見自己的價值，重建自信心。

## 陸、結論與建議

然而，人類畢竟是感情的動物，新移民受暴婦女在遭遇不幸時，若能得到來自外界更多的感情性支持，便能充分發揮社會網絡所提供的支援功能（鍾鳳嬌、陳永朗、王國川，2007），這一點在地方「服務據點」的各項活動中，看見具體可行的效果，據點所提供的活動設計與規劃，活動的多元化，兼顧活潑與知性的功能，將個人與社區的互動納入整體考量，確實有效提升了新移民女性的自尊心，連帶讓新移民受暴婦女與人的互動增加，不但改變了過去人們對她們的錯誤看法，同時在各種互動中肯定她們的價值或經歷，這種結果不僅對新移民女性自我調適的力量，產生了極大的增能作用，也有效擴展了新移民女性在台灣的人際網絡，有助於日後她們在面對問題時的作法與態度，不再只是消極的逃避或是更極端的選擇。

台灣社會在新移民的服務網絡的建置已逐步完善，但對於新移民受暴婦女而言，服務的速度與內容仍有許多進步的空間，在訪談中我們也聽到了一些抱怨與建議，例如：

1. 家暴案件報案時，還是會有嚴重的迷思，尤其是緊急狀況時，還是會聽到接電話的人說「家暴啊！你應該打 110。」究竟是 113 或 110，對於有遭受生命危險的人而言，當下他可能只有打一通電話的機會，這樣的處理態度卻時值得檢討。
2. 警員在面對新移民受暴婦女到派出所報案時的處理態度多數太消極。仍然有員警抱持著「清官難斷家務事」的態度，不明白新移民女性到派出所來求助已經是最終選擇，過程中其實已經經過許多掙扎與考量，還經常問：「你到底要不要報案？」甚至毫不考慮報案人的意願，就打電話給他丈夫來派出所和解，甚至是把報案人帶回家，認為這樣就是結案了。
3. 家暴案在法院的審理過程冗長費時，在審理期間，新移民受暴婦女的安置仍然存在著許多問題。尤其是新移民在台灣多半仍處於舉目無親的情況下，同鄉朋友多半有自己的家庭，也不宜長久收留她，如果她不能有充分的經濟能力，未來的生活以及返鄉機票都將成為下一個困難，何況是有小孩的人。
4. 社工人員對於異國文化的認知不足、經驗不夠，在協助案主的過程中經常被質疑，加上少數性別意識不正確或是未婚的社工，不但無法給與案主信任感，反而容易給人一種不夠專業、缺乏同理心的疑惑。
5. 新移民受暴婦女通常立即面臨的都是經濟問題，然而尚未取得身分證者，在求職過程中，常遭到資方的不合法的對待，如就業機會以及待遇被剝削等現實狀況，迫於經濟需求的無奈，新移民婦女只好委屈接受不公平不合理的工作條件。

綜合整理這幾位新移民朋友的疑問，除建議政府各機關部門應繼續發展目

前建置中的服務網絡連繫功能，對於相關服務部門，尤其是社政單位、警政單位等第一線接觸新移民的服務人員，應加強專業之外的觀念教育與養成，尤其是在傳統價值觀之下的性別意識，應增加相關課題的知能研習，以及新移民個案研討機會，甚至可以邀請新移民分享移民經驗，以期在相互觀摩檢討、彼此惕勵中不斷改進我國的社會福利工作，更希望社會大眾能夠放下成見，以傾聽、接納與包容的態度對待所有新移民，讓台灣成爲一個「平等、尊重、自由」的友善之島。

## 參考書目

### (一) 書籍

- 成蒂(2004)，終結婚姻暴力—加害人處遇與諮商，心理出版社。
- 周月清(2005)，婚姻暴力--理論分析與社會工作處置，臺北市，巨流圖書公司。
- 邱珣雯(2005)，《性別與移動：日本與台灣的亞洲新娘》，巨流圖書公司。
- 林佩瑾(1995)，台灣反婚姻暴力行動的研究—女性主義社會工作觀點的分析，台灣大學社會學碩士論文。
- 柯麗評、王珮玲、張錦麗(2005)，家庭暴力理論政策與實務，臺北市，巨流圖書。
- 唐文慧、王宏仁(2009)，《夫枷蓮花：十六個受暴越娘的出走》，巨流圖書公司。
- 劉美芳（2001）跨國婚姻中菲籍女性的生命訴說。高雄市：高雄醫學大學護理學研究所碩士論文。
- 蘇曉純(2005)，《家庭暴力防治法實務問題研究--以婚姻暴力爲研究重心》，政治大學法律系碩士論文。
- 陳亞甄(2005)，《外籍配偶先生的婚姻觀與婚姻生活》 慈濟大學社會工作研究所碩士論文。

### (二) 期刊文章

- 王如玄(1999)，家庭暴力發生時之法律救濟--兼論家庭暴力防治法立法通過後之意義及影響，福利社會，72期，頁13-18，民國88年6月。
- 王如玄(2000)，檢視及研修婦女人身安全相關法令，載：2000年全國婦女人身安全會議特刊，頁89-98，民國89年4月。

《2010年度人權報告》。

中華民國95年婦女生活狀況調查結果摘要分析。

內政部(2008)性別統計資料。

內政部(2011)，家庭暴力事件通報案件統計表。

內政部(2012)，家庭暴力事件通報案件統計表—被害人籍別統計2010.01.01～

2010.12.31。 <http://www.ris.gov.tw/professional>

李幼鳳(2010)，單親新住民女性之生活與福利需求；北縣跨國婚姻家庭服務中心親職專欄。

周月清(1997)，家庭暴力與婦女虐待之定義及迷思探討，律師雜誌，216期，民國86年9月。

鍾鳳嬌、陳永朗、王國川(2007)東南亞籍妻子在台灣生活的社會支持系統的分析，家庭教育與諮商學刊，第三期；p33-56，2007年12月。嘉義大學家庭教育與諮商研究所。

陳若璋(1992)，台灣婚姻暴力特質、歷程、與影響，婦女兩性學刊，3期，頁117-147，民國81年3月。

張錦麗(2000)，婦女人身安全資源體系之整合與檢討，載：2000年全國婦女人身安全會議特刊，頁99-107，民國89年4月。

顧燕翎(2004)，建立支持系統及倡導多元文化—台北市政府社會局外籍與大陸配偶輔導政策，社區發展季刊。

陳昭慧、陳嘉惠、呂幸枝、張琇妃、黃郁馨(2008)，受暴婦女法律諮詢服務——以霧峰鄉婦幼保護協會為例。



# 新移民女性的生活適應： 以桃園縣二位大陸配偶為例

吳美玲<sup>1</sup>

## 壹、前言

隨著全球化的潮流，國與國之間的距離越來越近，人與人之間的互動交流也越來越頻繁，在這樣的背景之下，全球人口遷移便順勢形成，於是國際移民、跨國婚姻與勞動人口的移動變得頻繁且容易。

我國政府自從 1987 年開放民眾赴大陸探親、觀光以來，兩岸的接觸與交流日漸頻繁，再加上近幾年來政府又陸續放寬台商到大陸投資的政策，使得兩岸之間逐漸在經濟上形成互相依賴的關係。1992 年政府公布「台灣地區人民與大陸地區人民關係條例」，成為兩岸人民往來互動的重要法律依據，此後並逐年放寬，隨著政策的鬆綁，兩岸人民往來在探親、觀光、經貿、文教與社會等方面的互動日益增加，兩岸聯姻也隨之與日俱增。

自 1992 年政府開放大陸配偶來台定居至今，已邁入第 18 個年頭，截至 100 年 9 月為止，在台灣的大陸配偶人數已達 293,094 人，佔所有外籍（含大陸、港澳地區）配偶的 64.58%，其中又以女性佔大多數（女性配偶人數 280,084 人，男性配偶人數 13,010 人），大陸配偶—尤其是女性成為台灣社會中少數族群之一已是一個不容忽視的事實；然而這群來自海峽彼岸的姊妹們雖然跟我們說著相同的語言，有著相同的歷史文化，但海峽兩岸因著政治理念的不同在分隔超過半個多

---

<sup>1</sup>清雲科技大學通識教育中心專任講師。



世紀之後，不論在政治、社會、經濟或文化上都有著極大的差異存在，致使這群因婚姻關係而來到台灣的新移民女性面臨了生活適應上的困難與挑戰。假如我們還是帶著有色眼鏡，將來自大陸的新移民女性當作「大陸妹」或「外籍新娘」來看，而沒有深入的去傾聽她們的心聲，瞭解他們在生活上、適應上所面臨的問題與困難，並適時的採取一些行動，那麼他們的問題將一直存在；因此藉由傾聽新移民女性個人的生命歷程與個人經驗，瞭解他們所面臨的困境，進而協助她們提升生活適應能力，幫助她們儘早融入台灣社會將是當前政府及社會大眾所應重視與努力的目標。

## 貳、相關文獻探討

### 一、新移民女性的形成與現況

根據聯合國全球移民委員會公布的報告指出，2005 年全球移民人口將近兩億，報告更指出，移民人口中近半為女性，女性移民人口的增加，主要原因是新移民女性藉由婚姻移入另外一個國家。

台灣新移民女性的發展萌芽於 1960 至 1970 年代，蓬勃發展於 1990 年代（李明堂、黃玉幸，2008）。在萌芽期，國際婚姻仲介公司將東南亞等經濟發展較落後國家的女性引介至台灣勞力密集的農漁村中，此時期的跨國婚姻因風俗習慣、溝通問題及政府政策等相關配套措施的不完善，導致一般社會大眾對新移民女性的接受度相對不高；1980 年代，隨著政府的政策開放，國人赴大陸及東南亞地區投資設廠的比例增加，因工作環境的因素，國人與當地女性結婚的比例逐漸提高，及至 1990 年代後期，隨著政治、經濟環境的改變及政策的鬆綁，除了大量引進外籍勞工之外，兩岸人民的互動亦日益增加，在加上台灣女性學歷提高、經濟獨立、自主意識抬頭等因素的影響，使得原本已經男女性別比率不均衡的台灣

男性在擇偶上更形困難，於是在婚姻仲介的推波助瀾之下，外籍配偶尤其是大陸（含港澳地區）配偶的比例逐年增加（夏曉鵬，2000；蕭昭娟，2000；潘榮吉，2005；徐易男，2006；謝志忠，2006）。

根據移民署與戶政司的統計資料，自 100 年 1 月至 100 年 9 月為止，國人結婚對數為 106,066 對，其中外籍或大陸配偶結婚對數為 15,897 對，本國人的結婚對數僅 90,169 對，而與外籍或大陸配偶結婚的 15,897 對中與大陸配偶結婚的就有 9,589 對，佔 9.04%；若以人數來看，自 76 年 1 月至 100 年 9 月為止，外籍與大陸（含港澳）配偶人數合計 453,820 人，其中大陸配偶（不含港澳地區）人數為 293,094 人，佔 64.58%；按性別來分，女性的外籍與大陸（含港澳）配偶人數合計 423,059 人，其中大陸（不含港澳）女性配偶人數為 280,084 人，佔 66.2%，男性配偶人數為 13,010 人，佔 3.07%。而大陸配偶在國內的分部主要集中在北部地區，以新北市 19.58%、高雄市 13.01%、台北市 11.97%及桃園縣 10.36%為最多。

表 1：我國與外國人士結婚統計

年月別	結婚對數	本國對數	外籍或大陸配偶國籍								中外籍結婚對數比
			合計		大陸港澳			外國籍			
			對數	百分比	對數	大陸地區'	港澳地區	對數	東南亞地區	其他地區	
100.1	18,015	15,853	2,162	12.00	1,388	1,345	43	774	504	270	8.3
100.2	8,934	7,584	1,350	15.11	914	881	33	436	224	212	6.6
100.3	11,977	10,166	1,811	15.12	1,069	1,011	58	742	470	272	6.6
100.4	9,780	8,254	1,526	15.60	988	936	52	538	297	241	6.4
100.5	14,697	12,907	1,790	12.18	1,083	1,037	46	707	402	305	8.2
100.6	13,387	11,598	1,789	13.36	1,151	1,100	51	638	386	252	7.5
100.7	11,022	9,222	1,800	16.33	1,154	1,082	72	646	398	248	6.1
100.8	5,179	3,448	1,731	33.42	1,071	1,027	44	660	408	252	3.0
100.9	13,075	11,137	1,938	14.82	1,248	1,170	78	690	432	258	6.7
合計	106,066	90,169	15,897	14.99	10,066	9,589	477	5,831	3,521	2,310	6.7

資料來源：戶政司網站

資料截止日期：100 年 9 月 30 日

表 2：各縣市外籍配偶人數與大陸（含港澳）配偶人數按證件分

區域別	總計	外籍配偶			大陸港澳地區配偶			大陸地區配偶		
		合計	男	女	合計	男	女	合計	男	女
總計	86,909	148,389	12,124	136,265	305,431	18,637	286,794	293,094	13,010	280,084
新北市	49,239	24,971	2,692	22,279	61,938	5,414	56,524	57,372	3,219	54,153
北市	46,744	11,008	2,544	8,464	38,231	3,440	34,791	35,088	1,924	33,164
桃園縣	49,137	17,668	1,755	15,913	31,469	2,020	29,449	30,358	1,538	28,820
台中	46,744	14,411	1,421	12,990	32,333	1,377	30,956	31,332	927	30,405
高雄	53,981	15,069	994	14,075	38,912	1,866	37,046	38,128	1,514	36,614

資料來源：移民署與戶政司（76 年 1 月至 100 年 9 月底）

## 二、生活適應的意義與內涵

生活適應的概念基本上是由「適應」所推衍出來的。「適應」原本是達爾文進化論中「物競天擇、適者生存」的概念（袁愷，2011），心理學家 Piaget 以同化和調適這兩種概念來解釋心理適應的過程，認為個體把新的經驗納入舊有的經驗結構中，並整合成新的結構以順應環境的需求，換句話說，適應是個體為求滿足內在的心理需求，改變基本行為模式，以配合環境需求，並與外界達成一種和諧一致的一種運作歷程。整體而言，心理學家對適應的看法並不一致，有些學者認為適應是一連續的過程，是一種人一生中不停的尋求合適的方法以因應壓力和障礙並達成目標的過程，有些學者則認為適應是一個目標或一項成就，是指人生有方向感、能自由自在的做自己，且生活滿意度高（V.J. Derlega & L.H. Janda, 1986）。

生活適應是「個人與環境的互動關係」（Arkoff, 1968），是能夠成功幫助個體達成環境的要求或克服來自個體內部壓力的緊繃感覺、並使個體的內在與外在維持和諧平衡的關係的一種因應行為（Lazarus, 1976），包括了個人生活、家庭

生活、學校生活和社會生活的適應（劉焜輝，1985）。在生活適應的內涵上，國內外一般學者將生活適應分為「個人適應」和「社會適應」。個人適應強調個人需求的滿足，以及個人為達到自我目標和社會價值所做的自我調適，包括身體、心裡、情緒和行為適應，個人的安全意識、自由意識、價值意識、自我意識和退縮現象等（藍采風，1982；游慧卿，1986；吳慎，2004；）；社會適應則是指個人生活在現實生活中，對於所有與個體有互動關聯的情境，包含社團關係、學校關係、家庭關係、社會道德標準、社會技能和反社會傾向等都能妥善的面對與處理，以達成環境對自己的要求（劉焜輝，1985；洪秋月，1987）。

### 三、來自大陸的新移民女性在台灣所面臨的生活適應相關問題

新移民女性的生活適應是指從原有的生活型態進入新的生活型態以後力求達到身心適應的一種動態過程，此一過程又將涉及個人適應、文化適應、家庭適應、社會適應等面向（王順民，2008）。國內有越來越多的學者針對來自大陸的新移民女性所面臨的生活適應問題進行研究，雖然所切入的觀點不太相同，但一般而言，大致上可以歸納為以下幾大類：

#### （一）社會適應與文化調適的問題

來自不同社會和文化的夫妻，進入婚姻中所必須面對的、最現實的問題就是他們必須找出相同的興趣（Adams, 1995），不同的國情民風、社經環境，是得新移民女性在待人接物、價值觀念及生活習慣上，常出現文化失調現象，此外在食衣住行育樂等基本需求之喜好、一般日常家務之處理、台灣文化對媳婦角色的要求、生活中的各種習俗，包含婚喪喜慶、祭祀拜拜、風俗禁忌等，都可能帶來文化上的衝突（李瑞金，2004）。而來自大陸的新移民女性雖然沒有語言上的障礙，但因社會制度與價值觀的差異，他們仍需面對新的社會環境和新的文化規範，因此仍有適應不良的問題需要去克服（余政，2003；吳慎，2004）。

## （二）價值觀與生活方面的問題

生活背景的差異往往容易造成價值觀的不同（馬南欣，2010），來自大陸的新移民女性雖然和台灣人民屬於同種文化，但是海峽兩岸在分隔了 60 多年之後，因著政治、經濟、社會文化的差異，再加上大陸幅員廣大，不同的原生環境、生活習慣、飲食習慣、風俗文化、思想價值觀念及信仰均有可能與台灣夫家的環境背景迥然不同，因此在調適的過程中必定會面臨更多的挑戰與困難（吳慎，2004）。

對於這些首次踏入台灣這塊土地的大陸新移民女性而言，在面對融入台灣的新環境與新文化的過程中，首先需要面對的除了適應問題外，還必須面對因身分關係無法外出工作協助改善家庭經濟及人際孤立、缺乏朋友與社會支持的問題，生活的重心幾乎都圍繞的夫家打轉，容易因孤單而封閉自己進而造成生活適應上的困難。

## （三）家庭與婚姻方面的問題

雖然台灣和大陸有著相同的語言與文化傳統，但因每個地方都有每個地方的方言與民情風俗文化，因此許多大陸的新移民女性來到台灣在聽不懂台語（客語），也不會講台語（客語）的情形下，不但無法和公婆或老一輩的長輩溝通，甚至連上街購物或上菜市場買菜都有困難，在雞同鴨講的狀況下於是就很容易衍生出誤會以及婆媳問題（江亮演、陳燕禎、黃稚純，2004；吳慎，2004；謝志忠，2006）。而兩岸婚姻多透過仲介媒合，部分大陸配偶被視為傳宗接代工具及廉價勞力，家庭地位低落，極易影響家庭和諧而導致婚姻解體（余政，2003）。此外，因著兩岸婚姻的特殊性及經濟生活水準的差異、配偶間權力和資源的失衡、性別的不平等、對社會福利資源的陌生、社會歧視及缺乏社會支持系統等因素，也往往使得新移民女性成為家庭暴力的受害者（沈慶鴻，2004；林政宜，2009）。

#### （四）親子教育的問題

對新移民女性而言，養兒育女是他們的生活重心也是他們精神與心靈的寄託，但往往受限於原生環境、價值觀、生活習慣及教育程度等因素的影響，若在加上語言發音的不正確、社會支持網路的貧乏，便容易導致在教養子女上產生困難而影響子女教育的品質（馬南欣，2010；常志強，2010）。此外，這些來自大陸的新移民女性若無法在短期間內適應在台灣的生活，再加上本身年紀尚輕，對於擔任親職角色沒有充分做好心理準備，就容易衍生對下一代之語言學習、學業發展、生活習慣、人際關係及人格發展等教養問題（余政，2003）。

#### （五）社會認同的問題

根據移民署的統計資料顯示，目前合法在台灣探親、居留、定居的大陸配偶已達 28 萬人之多，但其中絕大多數為女性，這些新移民女性透過婚姻來到台灣，尤其是早期迎娶大陸配偶的大多是老榮民或身心障礙者等弱勢族群，且當時兩岸經濟的差異懸殊，造成了兩岸婚姻關係不平衡的特殊現象，雙方的婚姻不是建立在愛情的基礎上，而是建立在一種經濟物質的交換上（吳慎，2004）。再加上部分大陸女性透過假結婚的方式來到台灣從事賣淫的工作或非法打工，透過傳播媒體的大幅報導，於是無形中「大陸新娘」、「大陸妹」等名詞就和假結婚、賣淫、騙錢、老榮民等畫上等號，也使得一般人帶著歧視、輕蔑的眼光來看待來自大陸的新移民女性，於是對於那些真正想在台灣建立一個幸福美滿家庭的新移民女性成為此一刻板印象的受害者。此外我國政府的政策對大陸配偶的種種限制，更使得來自大陸的新移民女性在身分認同上雪上加霜。（吳慎，2004）。

### 參、研究方法

本研究乃是採用質性之序是研究方法蒐集與分析資料。敘事（narrative）最簡的的說法就是「說故事」，敘事是一種由情節組織而成，具有主題的特定文本（Polkinghorne, 1995），是一種生活經驗的再現，也是人們用來了解別人、理解世界的方法。楊茂秀（2005）認為每一個人都帶著一個故事來到這個世界，並且在生活中不斷的累積故事。

從社會建構論的觀點來看，不論我們屬於什麼文化，人的生活會藉由故事而變得有意義，每個留在記憶中的事件都可以組成一個故事，各個故事組合起來就是生活的敘事，所以，從經驗上來說，我們生活的敘事就是我們的生活，而現實就是藉由生活中所訴說的故事而得以持續的維持下去（易之新譯，2000）。

#### 一、選擇遠嫁台灣的原因與歷程

新移民女性千里迢迢的選擇遠嫁台灣，一些研究以及一般人的刻板印象可能會認為因為他們的國家處於經濟弱勢，結婚是爲了讓家人的日子變得更好，而在我們的身旁也的確有這樣的例子存在。但從實際案例看來，在全球化經濟、世界地球村以及海峽兩岸交流日趨頻繁的今天，也許選擇遠嫁來台的新移民女性並不全然是考慮到經濟因素，他們反而多半是透過親朋好友的介紹才來到台灣。從以下新移民女性的文本敘述我們就可以看到這樣的陳述。

##### （一）遠嫁台灣的原因

當初是因為到台灣探視外公，剛好一個親戚介紹，於是就認識了我先生，我決定嫁到台灣有跟家裡談過，家裡是還 ok 啦，因為我爸爸在這邊，外公也在這邊，媽媽自己來過，剛好我先生又是外公這邊的熟人介紹，背景不是完全不了解的，當然我媽媽也是會不放心啦，但是心想女生嘛，也年過 30 了，差不多就好。（小如）

因為我小時候的玩伴嫁來台灣，嫁得不錯，她嫁來這邊比較孤單，都沒有朋友，知心的朋友，也都沒有怎麼出門，他回去的時候就說”我那邊有朋友跟你介紹，要不要一起過去台灣？”他是以前小時候的玩伴嘛，那時候剛好跟前男友鬧

得很兇，感情就是很低潮的時候，兒時的玩伴就給我介紹前夫，前夫的文筆寫得很好，情書就是一封一封，我有點被打動，那個時候也還年輕，也沒有想很多，就想換一個環境，不想在那邊一直憂傷，就這樣嫁過來了。(蓉蓉)

## (二) 遠嫁台灣的歷程

我比較特殊的是因為我外公是做情報的，在 38 年隨著軍隊來台灣的，兩岸開放之後我們就和外公連繫上了，之後我就有機會來台灣探親看外公。我每次來台探親可以停留三個月，之後我就又辦延期三個月，就這樣我連續在台灣待了九個月多月近十個月的時間，也因此我比較有時間可以跟我先生交往，我和先生認識一年多以後結婚，我外公住台北，我婆婆家也住台北，所以結婚前我就會到他家走動，瞭解他家的狀況，我真的比較幸運，剛好有這樣的身分可以來台灣。(小如)

在結婚前我跟前夫沒碰過面，就單純看照片，純粹是靠書信跟電話，那個時候電話費好貴喔！就是靠寫信，他文筆還不錯，情書就是一封接一封，我有點被打動，打電話就甜言蜜語啊，我聽了就很動心。(蓉蓉)

像我們大陸沒有辦法說出國就出國，要出國比較困難，那也是我來台灣的誘因啦，因為我們大陸出國很難，那個時候出國很難，覺得台灣是寶島，就是很嚮往美麗的寶島，我們的書啊，阿里山啊、日月潭啊就講得很誘惑，就很想過來台灣，這也是一部分的原因啦！像我那個朋友就嫁得不錯，有點虛榮心啦，加上感情的低潮、對台灣的嚮往，希哩呼嚕的就過來了。(蓉蓉)

## 二、在台灣的生活適應

### (一) 婚姻與家庭生活適應

婚姻是兩個人最親密、最美好的結合，也是人類社會普遍存在的社會組織形式，婚姻關係的連繫決定了家庭關係的存在，並且與社會家庭各類問題的衍生有著米不可分的關係。然而在婚姻不僅僅只是兩個人的結合，更是兩個原生家庭的結合，在其中兩個來自不同家庭的人，帶著各自的生活習慣、價值觀念、宗教信仰、飲食習性…等等，走出自己的原生家庭組成一個休戚與共的新家庭，長時間緊密的共同生活在一起，於是碰撞、溝通與調和就成了其中無法避免且須面對的過程，順利通過的才有可能走完婚姻之路，否則勞燕分飛以離婚收場可能將是最後所需面對的結果。



雖說好的開始是成功的一半，婚前有好的開始是否就意味著未來的婚姻路是平順成功的，我們相信不敢有人會做這樣的保證，但可以肯定的是缺乏好的開始的婚姻的婚姻之路勢必是辛苦的。

此外，政府對大陸被偶的政策一直以來都是採取「身分從嚴，生活從寬」的策略，雖然新修訂的兩岸人民關係條例取消了大陸配偶必須往返兩地的探親期，但是依法規定不論是申請團聚、依親居留或長期定居，來自大陸的新移民女性都得忍受來回兩岸奔波之苦、與家人分離的鄉思煎熬，以及往返之間的機票等經濟負擔。

基本上日常的生活適應都還好耶！我剛結婚的時候，那時候的政策陸配（大陸配偶）只能在台灣停留半年，就得離境，我比較幸運，我就用我結婚的名義住半年，再用我外公的身分住半年，這樣我只需出境1、2天，就能整年都待在台灣，像當時的陸配，就被強迫半年在台灣，半年要回大陸，當時的政策是這樣，沒有辦法待全年的，現在回頭想想也是感恩啦。我覺得那個時候，也就是剛結婚的時候停留的時間比較長，不像很多的外配，先前沒有很多的時間接觸相處，剛結婚半年，剛好開始要適應的時候，就被強迫要出境，其實是很不利的。所以我真的是蠻幸運的。（小如）

雖然我沒有跟公婆住在一起生活上的問題會比較少，但我覺得還是有婆媳問題，譬如說他們會覺得你是嫁過來的，所以有一些東西你是不得不要接受的，不得不忍受的。像我跟我小姑懷孕的時間相差五個月，我婆婆起先答應要幫我帶小孩，讓我可以出去工作，因為當時我老公一個月才賺四萬多，房屋貸款就要二萬，剩下二萬多，一家三口人怎麼生活啊，所以我必須出去工作賺點錢貼補家用。當時都說好的，但是當我小姑生的時候就回婆婆家坐月子，這些事我都覺得OK，但當時我也懷孕五個多月了，那時家裡有一個九十多歲的老奶奶，我小姑就嫌說他回家坐月子，老奶奶在家不方便，所以也沒跟我商量就把奶奶帶到我家來，我就很生氣啊，我想你坐月子跟奶奶在家有什麼關係，飯也是你媽媽煮給你吃啊，又不是奶奶煮，奶奶動作慢又沒怎麼樣，為什麼你做個月子就要把奶奶往我家送，我懷孕五個多月也不舒服啊，何況當時我都是不煮飯，回我外公家吃飯，奶奶過來我就必須做飯，而那個時候我先生都不說話，我覺得台灣的男生基本上都是蠻孝順的，不反抗媽媽的，但我就很氣啊，本來懷孕情緒就很不穩定，再加上

北方人的脾氣，我是覺得啦，如果你先跟我商量，一切都好說嘛，不是妳們兩個（婆婆和小姑）決定了再告訴我，一點都不尊重我，我一生氣就買了機票回大陸去，一直到懷孕七個多月才又坐飛機回來。（小如）

我生產的時候我就說要我媽媽來，但我先生就說不要，我也不知道為什麼，因為我外公的家境不錯，所以我媽媽來又從沒花過他們家（指婆家）的錢，我先生就是要他媽媽來幫我坐月子，好了，我婆婆來了，老奶奶帶來了，我小姑五個月的小 baby 也帶來了，全部擠在我們家，我就很生氣跟我老公說”我們家有比你媽媽家大嗎？你妹妹坐月子時嫌老奶奶在家太擁擠，現在呢？大家都來了，你怎麼不說話了？所以整個月子期間餵奶、換尿布，不管白天還是晚上我都得自己來，這就是差異啊！我跟我老公說”你看你妹妹坐月子時吃幾餐？五餐，我坐月子呢？吃二餐，早上 11 點一餐，下午 5 點一餐。我也可以體諒她累啦，一個老的，一個小的，吃的東西都不一樣，但是如果是我自己的媽呢？至少他會問你一聲”你餓不餓？”就這樣過了一個月，我婆婆也知道我是剖腹產，需要比較長時間的休息，但都沒有跟我講，三十天一到就打包收拾行李，當時我就非常生氣，想說怎樣，你幹嘛急成這個樣子，連第三十天都不住，我心想你做什麼我就吃什麼，都沒有挑，當時我整個情緒就爆開來了，那時我先生一句話也都沒講，為了這個事情我還和我小姑吵架。後來我婆婆還是離開了，我是覺得我婆婆也累啦，他要幫我小姑煮飯、帶小孩，但他至少也該打電話問一下我的小孩怎樣嘛，畢竟那是他們家的孫女耶，完全不聞不問的。（小如）

我小姑曾嗆我說”他媽的你想怎麼樣？”當時我是愣住了沒有反應過來，現在我很想告訴他”他媽的我不想怎樣，等我想好了要怎樣再告訴你。”（小如說完自己開心的笑了起來）我跟我婆婆說”他怎麼可以這樣，他是個當老師的人耶，怎麼可以說那種話。”雖然說我在他們家勢單力薄，但我北方人的個性，刀子嘴豆腐心，你跟我好好講都是 OK 的，但是你用這種方是我是不接受的。（小如）

我所看到的大陸的父母，兒子結婚後都會幫兒子，其實在台灣我也看到很多，婆婆應該算是比較特例啦，他就是比較疼女兒，他也沒想過我生的小孩是姓他們家的姓耶，我也跟他提過，我不曉得是不是我生的是女兒，我曾跟我先生說過，你要生兒子可以，但是經濟的壓力你有沒有考慮到，你媽媽要幫你帶嗎？他會幫你嗎？如果你沒有把握，那就不要再生第二個，一個就好。我婆婆也可能覺得對我有虧欠，所以也沒有要求我要再生第二個，再說我婆婆也不敢承諾要是我第二個生兒子可以幫我帶。我是絕對不會讓我自己的日子過得那麼辛苦的，我告訴我先生我沒有一定要生兒子才能延續香火的觀念，至於你們家我就不知道，若你一定要生個兒子，那你就相對的承擔一些責任。這一點我先生倒也還好，他也不會說一定要生個兒子才可以。（小如）

在跟先生的相處上，有些地方還是會有差異啦，譬如說我先生很孝順，孝順是沒錯啦，但是我覺得我先生已經是到了”愚孝”的地步了，奶奶擺第一位，媽媽擺第一位，我和女兒根本沒有地位。有一次，我女兒說要吃一家的布丁，我先生就說那家很貴，不要買，但隔沒多久，奶奶和媽媽說那一家的布丁很好吃，他就趕快去買，我看在心裡真的很難過。又比如在家裡，他就會一下子叫我幫奶奶拿個東西，一下子又叫我幫媽媽倒杯水，他就坐在那裏什麼事也沒做，就只會一直不停的叫我做這做那，我就會很生氣得告訴他”你沒看到我忙進忙出的，你為什麼不能幫點忙”，因為我的生活習慣跟他們家有很大的不同，譬如，我婆婆他們是吃完飯東西就都擺在桌面上，但我就沒辦法接受一進門就看到家裡亂七八糟的，所以每次她們來我都好辛苦，我就會跟我先生說，你接你媽媽她們來玩是應該的，但是你也幫一點忙，不要每次都是我在忙，你加減也幫我一點忙，不要每次請你幫忙都是一張臭臉。(小如)

我先生非常的大男人，我會跟他溝通，告訴他奶奶和媽媽來的時候，你要我做甚麼都可以接受，但是你不要她們走了之後你還是一副大男人的樣子，什麼也不幫忙，夫妻就是要相互幫忙嘛。(小如)

我和我先生結婚十年來，只有第一年錢給我管，後來我回大陸，就把錢給他管，之後他就再也沒有把錢給我管過，有時候我在想他們娶外配是不是一直都對我們有種不信任感，會不會覺得我們會把多的錢拿回娘家去，到現在我的感受還是這個樣子。(小如)

我們沒有跟公公婆婆住，只有過年過節的時候回去，也沒有什麼婆媳問題，我們回去，婆婆都叫我只要把小孩顧好就好了，廚房都不要我幫忙，我只要洗碗而已，公公婆婆都對我很好，其實婆家的人都對我很好。(蓉蓉)

## (二) 社會生活適應

長久生活在一個固定的社會環境中，我們往往習慣於所屬文化的風俗習慣與價值理念，把周遭的一切視為理所當然，也從來不會去質疑它的合理性；然而對於因婚姻因素而遷移到新環境的新移民女性而言，改變的不僅僅是居住的地區或環境而已，他們所要面對的是不同的文化、風俗習慣與價值觀等。在陌生的國度、不熟悉的環境下會讓人感到不安與焦慮是必然的現象，雖然說生命本身就具有強大的生命力與韌性，但良好的生活適應仍須透過自我本身及外在環境的相互作用

才能達到適當的平衡。換句話說，當新移民女性在面對環境的變動時，能以本身的條件去順應及是應，並且能夠在環境中有效的與他人（包含親朋好友、社區鄰居）互動且取得和諧的狀態時，個人的需求不僅可以獲得滿足，更可能因為獲得所處社會的認可而提升自我感，進而呈現出良好的身心健康狀態。

我在廣東曾在貿易公司上班，也做過化工、鞋子，廣東的台商非常多，我也就因此跟台灣有了不解之緣。也因為在廣東工作的關係，接觸到很多台商以及台灣過去的幹部，因此學會了看繁體字，也修正了很多國語的口音，因此來到這邊不會覺得很辛苦。（小如）

我嫁過來之前是沒有在看醫生的，身體是蠻好的，因為年輕嘛，身體是蠻好的，自從生了第一個小孩，坐月子，我婆婆幫我做了 45 天，我就真的哭了 40 天，因為沒有人溝通啊，…我聽不懂台語，也不會講台語，我婆婆也不會講國語，跟我婆婆兩個真的就是雞同鴨講，無法溝通，我就打電話求救前夫，他就說”媽白天照顧你已經夠累了，還要晚上照顧你啊，哪可能？你就自己照顧就好了”，他這樣說，後來我就沒有打電話跟他求救。…我沒辦法打去給自己的媽媽，然後這邊就沒有好朋友嘛，那個時候都不敢接觸別人，就怕被騙啊，怎樣怎樣的，都是防著別人，然後也不像現在這樣說”新移民”啊，那個時候大家都不知道有這一塊啊，那個時候可能也沒有，沒有朋友，沒有親戚，枕邊的人都不支持你的時候，真的是該怎麼說，那個時候就有點憂鬱。（蓉蓉）

以前我是相當憂鬱，是都不出門的，只顧著小孩，和隔壁都不打招呼，好像大家都欠我的一樣，我覺得我很辛苦，我來這邊（指台灣）過得很苦，我覺得我這麼盡力，我做的這麼好，我覺得我做得很好，前夫跟我離婚是他對不起我，覺得我該付出的都付出了，就是很鑽牛角尖，就是覺得大家都對不起我怎樣怎樣。（蓉蓉）

我剛來台灣的時候，生活上可說是困難重重。以前在家鄉我從來沒有那種沒有錢的感覺，我是我們家最小的，只要我想要買，我的爸媽都會答應我，來這邊就是要伸手，跟人家伸手那種感覺很不好，然後又沒辦法自己去賺錢。後來有小孩，到哪裡就都帶著小孩，像買菜就是腳踏車前面載一個，後面載一個，生活重點就是小孩嘛，後來小孩去大陸之後，我工作又太累了，生活重點就…，那時候就想拼一點錢再把小孩子接回來，就是想賺一點、賺一點，小孩子過來生活好一點，有時候真的事與願違，你所想的跟你所做出來的真的不成正比，就變得很憂鬱。（蓉蓉）

我以前的想法就是很想回大陸，就是這邊的朋友很少啦，然後親人都沒有在這邊，父母啊、姊妹啊都沒有在這邊，那個心還是想回大陸，就想學一技之長回大陸，但是後來認識趙老師之後就慢慢想在台灣穩定下來，現在就是想把小孩子顧好，像現在我慢慢認識這裡許多朋友了，政府對我魔新移民姊妹的照顧也變多了，像有 12 年義務教育啊，這樣我的負擔就會少一點，我真的很感謝趙老師也很感謝台灣的政府。(蓉蓉)

我能夠從憂鬱中走出來是趙老師慢慢把我帶出來的，他知道我需要什麼，像我電腦這方面不太行，他有電腦課啊就叫我去上，現在我覺得我跟人家語言溝通，人家講的意思是這個意思嗎？我模擬兩可，如果搞不清楚的時候我就會打電話求救，我就問趙老師”到底在講什麼？”趙老師就會幫我分析，我真的感謝趙老師和鄭老師帶領我走出來。(蓉蓉)

在生活習慣上，像大家公認的美食-像蚵丫煎、蚵丫麵線，我到現在還不知道到底好吃在哪裡？看到一些報導會讓我想去試，但真的讓我覺得好吃、喜歡的倒是沒有。有些時候我看到牛肉麵會很想吃，但是就是跟我們北方吃到的不一樣，但是我覺得台灣吃的種類、可以選擇的種類真的很多，像我在深圳工作的時候，外省的口味真的不多、很少，有時候想去吃個北方的麵，真的不容易耶，來到台灣的話，想吃什麼都有。(小如)

我覺得台灣文化的包容性夠，非常非常的夠。只是有時候有一些習俗我會覺得很奇怪，譬如說懷孕的時候不可以用剪刀，我覺得”不用剪刀怎麼可能呢？”所以我還是會偷偷的用，但是像他們說懷孕的時候不可以動到床，不可以敲敲打打，那個我就 OK，也會遵守。因為我沒有和公公婆婆住在一起，所以也都還好，其實我公公婆婆都還蠻好的，很多事情他們會講，但是不會要求你一定要做。(小如)

在風俗民情方面，說實在的我到現在還不太了解，像我在內蒙古，蒙古族人是比較多，但也有很多其他不同的族群啊，我覺得大家也都相處得很好，也都很 OK 啊。在這邊我知道還有一些原住民族，也有聽到一些宣傳，所以多少知道一點，但真的不太清楚。(小如)

我是沒有宗教信仰的，基本上在大陸大家都比較沒有什麼信仰，但嫁來這裡我也不會排斥，他們拜拜，我也可以跟著拜，我認為對他們來說也許是個精神寄託，但對我來說，基本上”神”我是沒有看到的，但他們(夫家)有這樣的信仰我也尊重，但我們家小朋友是有灌輸他一些宗教的信仰，我也覺得 OK 啊，我覺得我對那一塊也不是很清楚，也不了解，我至少我覺得拿香拜拜是 OK 的，至少那是懷念祖先嘛，像我在內地是沒有在拿香拜拜的，但在冬至的時候我們也會幫

祖先送點錢、添點冬衣什麼的。(小如)

### 三、社會歧視與身分認同

新移民女性是否能融入並認同當地的社會文化，除了受到原居地的社會文化的影響之外，當地政府、主流文化及居民的態度也會影響這些新移民女性的適應。來自大陸的新移民女性懷抱著夢想來到這裡，早期除了受到兩岸政治關係的影響，而有一些身分權和工作權的限制外，更因為部分新移民女性的負面行為在大眾傳播媒體的不斷報導的強化造成社會大眾對新移民女性負向刻板印象，使得社會大眾對新移民女性產生歧視的態度，更讓許多善良的新移民女性受到質疑、不受尊重等不公平的對待。

人家說你”大陸妹”，有點…，以前在大陸的時候也不是說自傲，但是信心滿滿過來台灣，跟大家都是一樣黃皮膚，一樣的人，為什麼會被人家歧視？我有點想不通。(蓉蓉)

剛開始人家叫我大陸妹我很不喜歡，我覺得那個時候對我們大陸人很不公平，越南、印尼人2、3年就可以拿到身分證，我們大陸的8年才有身分證，我覺得那時候也許是有些假結婚的啦，但真的害了我們這些新移民，真的想顧一個家，真的想過好日子真結婚的人，真的害到我們了。(蓉蓉)

當然我們也是會受到一些很不一樣的眼光，印象比較深刻的是，譬如我們買東西，如果他聽出來你的口音之後，譬如這東西單價是比較貴的，他對你的態度就會改變，會認為你買不起，又比如我去看中醫，他就會直接問你”來這邊生活改善很多？”我通常就會附和著說”喔！對，對”，當然你心裡一定會不爽。(小如)

雖然我公公是廣東人，我婆婆是河南人，但我跟他們相處並不會因為都是從大陸過來的而比較 OK，像先前他們開口說我也都是”大陸妹、大陸妹”的，我就跟我老公講，請他跟公婆反應，所以後來有改，其實我是覺得他們多少都會有一些歧視的心態。(小如)

一天到晚都說我是鄉下人，可是他們(指小姑)做事情又做的多漂亮呢？一點也不懂得尊重人。我曾跟我小姑說我生的小孩姓你們家的姓，每年清明節我要去掃你們家的墓，你為什麼要去掃別人家的墓，不回來掃你們家的墓，你為什麼要這樣欺負我，我小姑竟然回答我說：「他媽的，你到底想怎樣？」我當時聽到

就愣在那邊，我一時反應不過來，我沒有想到他當一個老師這種話會說出來。(小如)

我小姑跟我說”媽幫我煮飯帶小孩，我有給媽錢喔。”你知道他給多少，二萬，這二萬還包括她們家的生活開銷喔，小孩的奶粉、尿布和買菜錢喔，怎麼夠嘛？她們兩個人一個月賺十幾萬，只給我婆婆二萬還在我面前說那麼大聲，他以為只要跟我說錢我就會閉嘴，他就認為我沒錢，根本就是瞧不起我，但他沒想到我外公家很有錢，因為我從沒說過，他當然不知道，所以我也不甘示弱的回他說”好，我也一個月給媽二萬塊，而且一年份一次付清，請媽明天馬上到我家來。”他馬上就閉嘴了，我覺得他根本就是打從心裡瞧不起我。(小如)

我和我先生結婚十年來，只有第一年錢給我管，後來我回大陸，就把錢給他管，之後他就再也沒有把錢給我管過，有時候我在想他們娶外配是不是一直都對我們有種不信任感，會不會覺得我們會把多的錢拿回娘家去，到現在我的感受還是這個樣子。(小如)

只是剛來的時候大家都怕我把錢拿回去大陸，就是會聽到這些啦，但也都沒有直接說我怎樣怎樣。(蓉蓉)

在一些事務上我是覺得政府很不友善，限制太多，譬如你的工作證不能去工作，要符合低收入戶，低收入的標準很難達到耶，限制了太多因素給我們。我覺得你希望我們這群人趕快融入台灣社會，因為下一代都是台灣人丫，都是台灣之子，搞不好將來也很有成就丫，可是我覺得政府真的給我們設限太多，你不給我們去工作，但你又沒有提供很多學習的機會給我們，向台灣的民眾失業了還可以接受一些教育訓練，有些還是有補助的，甚至有些是免費的，可是當初我上網去看，發現有限制很多條件，真的，我發現很多大的政策對我們真的很不友善，即使拿到身分之後，雖然有好一點，但在某些特定的行業裡還是有限制我們。(小如)

## 肆、結語

隨著兩岸人民接觸的頻繁，相信會有越來越多的大陸新移民女性來到台灣，透過閱讀這些新移民女性的敘說故事，不但可以幫助我們進一步打破對大陸新移民女性的不當刻板印象，更可以讓我們進一步去思考本身所具有的主流意識形態是否對新移民女性造成了傷害。

# 文化行動主義在臺灣——觀《姊妹賣冬瓜》之反思

周維萱<sup>1</sup>

## 摘要

本文以《姊妹賣冬瓜》<sup>2</sup>影像文本為研究對象，探討文本所呈現的內容對於新移民議題如何在當代脈絡被敘述，探討文化再現形式所涉及之權力運作和資源分配問題，並思考新移民群體取得影像文本再現權利之社會意義與價值。

《姊妹賣冬瓜》紀錄片的價值，在於姊妹們如何透過影像的呈現來詮釋自我，以形塑觀者對於新移民意識的累積，而許多反抗霸權的辯證透過解析紀錄片的過程慢慢形成，讓我們看到民主社會所呈現的多元價值觀。

本文透過探討《姊妹賣冬瓜》紀錄片，看到了新移民姊妹自我軌道的轉變歷程；也看到了南洋姊妹會這一個群體文化如何用語言及影像製造意義，形塑社會意涵與社會實踐力，影像的操作環繞在姊妹自我情感脈落下被敘述，得以形塑各種多元面貌的價值。尤其是由姊妹自我透過紀錄片進行文化詮釋的呈現，對形塑公民社會的多元價值與權利，具有無以取代的意義。

**關鍵字：**新移民姊妹、文化政治、南洋姊妹會

---

<sup>1</sup>國立臺灣海洋大學通識教育中心助理教授。

<sup>2</sup>本文所引用影像文本：邱雅青（導演代表）（2010）。《姊妹賣冬瓜》。台北：南洋台灣姊妹會紀錄片小組。



如果你想要逆轉不利的環境，就必須掌握機會，超脫常規，探索全新且陌生的途徑，自我成長包含著風險，因為你必須進入一個未知的地帶，在那裡充滿著不同、差異及危險，而你必須依靠自己，當你真正覺得安全的時後，你必然將你全部的信任給了自身。

——Sharon, W. C(1987)

## 壹、前言

近年來，新移民相關的紀錄片在臺灣蓬勃發展，從《黑仔討老婆》、《望鄉》、《八東病房》到《T 婆工廠》，這些紀錄片呈現了臺灣多元文化社會的共同記憶（吳明英、蔡宗哲，2007；盧非易，2001），也印證了紀錄片社會實踐的意義（程予誠，1993；張釗維，2009）。

2010 年，一群勇敢喊出「不要叫我外籍新娘」的新移民姊妹們獨立自製完成《姊妹賣冬瓜》紀錄片，這部影片特別的地方在於影像工作的紀錄者（導演）與被拍攝者（主角）是同一群人，這群姊妹選擇以自己的角度來講自己的故事，用自己的觀點詮釋想要表現的主題。「賣冬瓜」其實是泰文的「不要怕」，在爭取權利的過程中，我們看到了新移民姊妹自我軌道的轉變歷程，透過自我發展敘事內對生活經驗的整合，產生一種有別於以往更有自信的自我認同；我們也看到了南洋姊妹會這一個群體文化，如何用語言及影像製造意義，將觀眾帶進被攝主題的社會經驗（李惠芳、黃燕祺譯，2006），強化新移民透過文化行動發聲的可能性。因此本文將《姊妹賣冬瓜》影像文本視為研究對象，探討文本所呈現的內容對於新移民議題如何在當代脈絡被敘述，探討文化再現形式所涉及之權力運作和資源分配問題，並思考新移民群體取得影像文本再現權利之社會意義與價值。

## 貳、姊妹賣冬瓜紀錄片的敘事結構

《姊妹賣冬瓜》紀錄片呈現新移民姊妹如何在沈重的家庭、社會期待中，從沈默、挑戰、到發聲爭取自身權利的過程，也呈現了南洋姊妹會成立的歷史脈絡。2003 年，南洋姊妹會成立，以中文識字班的文化課程開始，帶領姊妹們走出家庭，進入臺灣的社會網絡，之後更與其他移民、移工等非營利組織<sup>3</sup>共同組成「移盟（移民/移住人權修法聯盟）」，帶領新移民姊妹們召開記者會、發動連署、舉辦抗議活動、拜訪立委。姊妹們透過該會凝聚，從教室內的文化活動到社會性的政治運動，開始站起來，走出去表達自己的心聲。在移民三法（內政部入出國及

<sup>3</sup>包括「臺灣人權促進會」、「新事社會服務中心」、「外籍新娘成長關懷協會」、「女性勞動者權益促進會」和其他關注人權議題的學者、律師、婦女新知基金會等。

移民署組織法、入出國及移民法修正草案及國籍法)的修正上展現了影響力，並有具體的成效，這些行動，讓新移民姊妹改變了自身的權利困境，也影響了臺灣政府後續移民政策擬定的方向。

2005 年，姊妹會與夏曉鵬教授合作出版《不要叫我外籍新娘》一書，希望能夠破除一般人的刻板印象。當時侯孝賢導演參加了新書發表會，他在發表會提出要拍攝以移民姊妹為主題的電影。姊妹會的成員原先以為侯孝賢導演要親自操刀，但是侯孝賢導演認為，他的眼睛所見與姊妹們所看到的是不一樣的世界，姊妹們想對世界說什麼話，應該由自己來表達（人籟，2011），開始了為期兩年多的籌備與拍攝。因此，《姊妹賣冬瓜》紀錄片是一部在臺灣沒有拍攝專業的新移民姊妹們自行剪輯、配樂、配音、訪談並完成的紀錄片，片長 44 分鐘，於 2010 年 12 月完成並發表。影片內容以南洋姊妹會多年爭取新移民姊妹的權益為主軸，片中的主角皆為新移民姊妹，同時紀錄片也談論到目前臺灣新移民權益的現況。「賣冬瓜」是泰文的「不要怕」，片名鼓勵新移民姊妹即使社會環境艱苦，也要勇敢面對。

綜上所述，整部片的敘事結構主要可分成四個段落：一、新移民女性在臺灣的生活經驗，二、南洋姊妹會成立史，三、南洋姊妹會之社會實踐，四、自製紀錄片——影像文本再現權利的意義。以下就此敘事結構，進行影像文本的分析。

## 參、姊妹賣冬瓜紀錄片文本分析

### 一、新移民女性在臺灣的生活經驗：生活政治、自我與認同

#### (一)、全球化的流離：臺灣「外籍新娘」的由來

臺灣地區跨國婚姻形成的原因，經由多位學者研究的結果，可歸納為三點：1. 臺灣婚姻市場的需求；2. 東南亞經濟環境的壓力；3. 「南向政策」及婚姻仲介等影響（夏曉鵬，2002；潘淑滿，2003；馬藹萱，2003；藍佩嘉，2004；吳金鳳，2005；陳怡潔，2006）。

根據夏曉鵬的研究（1997、2002），臺灣外籍配偶的形成源自於 1970 年代末期至 1980 年代初期，當時部分的退休老兵面臨擇偶困難，少數在臺的東南亞僑胞於是媒介東南亞婦女與其通婚，其中以貧困的華裔婦女居多。1990 年，臺灣對東南亞的投資比重開始增加，成為臺灣資本最大的外移地區。1992 年，大陸成為台資的新寵，並在 1993 年超越東南亞，成為臺灣資本的首要地區（夏曉鵬，1997、2002；陳怡潔，2006）。臺灣地區與東南亞、大陸地區頻繁的貿易往來，也帶動了人口的移動，許多臺灣男性對跨國婚姻的開放度也隨著逐漸提升（夏曉鵬，1997、2002；陳怡潔，2006）。

1992 年，臺灣開放外籍勞工，對臺灣勞動市場中缺乏專業性勞工造成十分大的衝擊，在經濟安全未受保障下，失業率讓臺灣社會的中下階級更容易落入貧

窮。根據內政部 2010 年第三季統計資料，低收入戶來到 11 萬 55 戶，總人數為 26 萬 7717 人，占總人口的 1.16%；與 2009 年同期低收入戶 10 萬 2214 戶，總人數 24 萬 7685 人相比，增加近 1 萬戶，人數也增加 2 萬多人，創下歷史新高（內政部，2010）。由於我國傳統傳宗接代及男高女低婚配的觀念，讓這些處於社經地位較低的中下階層男性，逐漸在國內婚姻市場邊緣化，開始選擇跨國婚姻（夏曉鵬，2002；潘淑滿，2003；馬藹萱，2003；藍佩嘉，2004；陳怡潔，2006）。

依據內政部 2010 年底的統計資料顯示，我國外籍與大陸配偶約達 44 萬 9495 人，外籍配偶（含歸化取得我國國籍者）共有 14 萬 3702 人占 44.23%，其餘為大陸與港澳地區配偶為 55.77%。內政部，2010），人口結構的改變，使臺灣社會開始面臨多元文化的刺激與衝擊。

## （二）、不要叫我「外籍新娘」

資本主義所產生的社會階級，讓「外籍新娘」這個名詞所代表的社會地位主宰了新移民女性的公民資格，馬歇爾認為：「地位，其實代表一種社會群體中對相當規範的期望」（Marshall T. H, 1954: 203），法律地位是建構在憲法平等的概念，但社會地位卻是建立在社會制度及與人民彼此間互動的關係之上（Marshall T. H, 1950: 72-73）。因此，地位的社會性系指他人對該地位在社會上所佔的位置，包含對這個地位的期望、能力及資格，並透過社會生活建立了確定性。

由於婚姻市場的供給需求產生了商機，因此新興的產業：「人力仲介」、「婚姻仲介」應運而生。跨國婚姻在這些仲介業者的運作之下，將女性「身體商品化」，使得這些婚姻移民者被「商品化的跨國婚姻」圖像所烙印（夏曉鵬，2002），「買賣婚姻，二十萬包辦，不滿退貨」、「丈夫為肢體殘障與罹患精神性疾病」等字眼是這群新移民女性生活中常面對的污名（夏曉鵬，2002；劉珠利，2004；趙彥寧，2004；莫藜藜、賴珮玲，2004，戴鎮州，2004；李瑞金、張美智，2004）。除了社會污名化現象外，法律規定亦不友善，如以財力決定配偶是否能入境或居留<sup>4</sup>，其背後的意涵就是將這群娶外籍配偶的男性定位為：貧窮、社經地位不高、無法自立或生活保障無虞者，夫妻兩者皆被冠上「社經地位不足者之商品化婚姻」的形象，政府法律規定的不友善態度令新移民的處境十分不堪，這樣的意識型態，也是新移民及其家庭所欲打破的枷鎖。

## （三）、姊妹自我認同的轉變歷程-從「外籍新娘」到「新移民姊妹」正名

「外籍新娘」這個名稱有兩個意涵，一是污名化的社會印象，一是臺灣政策的排除及不友善，本部分先就「正名」運動探討這群新移民姊妹自我認同的軌跡，「不要叫我外籍新娘」是姊妹們所欲衝破社會傳統印象的開始：

### 1. 自我認同的基本概念

<sup>4</sup>如行政院在民國 93 年 3 月 1 日所頒布的「大陸地區人民在臺灣地區依親居留長期居留或定居許可辦法」，其中對於申請居留者需具有 500 萬的不動產或其他動產等財力證明的規定。

Erikson 認為「認同」是一種增加精神上同一性和連續性的主觀感受（陳坤虎，2001）。這個主觀感受讓個體經驗到完整性，將兒童時期所形成的我、未來期望中的我、自己認定的我，以及別人所看到與期望的我，重新整合成一個內外一致，符合社會期待的統整個體（陳佩君，2008）。個體經驗完整性發展的越好，個人越能具有清晰明確的自我肯定（張凱婷，2011: 9），越能察覺自己的特性及與他人的共同性，選擇自己的道路，使個人的生活覺得有方向、有目標及有義意（江南發，1991）；若發展不好，則個人將無法釐清自己與他人的異同，將愈需要依靠外在評價（張凱婷，2011: 9），也就是自我認同是個體能夠對自身的意義，及對他人意義（社會認可）之間達成協調一致的概念（陳佩君，2008）。

因此，自我認同對個體而言，是一種連續性生活經驗組成中形成的感受，個體在發展過程裡將尋求自身的意義及對他人的意義（社會認可），並在兩者間達成協調，如 Giddens（1991）的看法，自我認同的建構是個體對生活風格的回應與選擇，是個體自我實現的過程，也是個體持續反思所形成的內在自我建構。也就是個體在生活經驗中不斷對自我詮釋、反思，整合為一個具完整性的生命軌跡。

## 2. 環境脈絡中的認同建構-紀登斯（Giddens）之觀點

### （1）紀登斯（Giddens）之現代性觀點

Giddens（1991）認為自我認同的建構是個體對生活風格的回應與選擇，是個體自我實現的過程，也是個體持續反思所形成的內在自我建構。在 Giddens（1991）的觀點中，他認為自我認同是動態的組織，隨著時間，透過主動思考事情對自己的意義，做出回應。因此，自我認同是在流動的生命故事中建立，隨著每一段生活經驗都會給個體新的認同，個體經由不斷的自我解讀，建立起個人過去到未來的自我軌道（趙旭東，方文譯，2003）。

Giddens（1991）透過對個人能動性的概念出發展開對現代性的論述，探討在現代性中自我認同的建構與意義。現代的社會是一個具風險性的社會，個體因為現實及信任關係的改變，面臨更多的風險問題，因而增加了本體安全與存在的需求，個體必須從這種快速的變化中適應、反應並塑造自我，讓現代社會自我認同的建構異於傳統社會（趙旭東，方文譯，2003）。同時，自我也形塑了現代性制度，從微觀面來說，個體憑藉反思性投射對現代性制度產生影響，從巨觀來說，社會運動（如新移民爭權運動等）對於塑造、影響現代性制度方面，作用更為顯著（張凱婷，2011: 19）。

### （2）生活政治的興起：解放政治

Giddens（1991）認為自我認同除了形塑現代性制度外，它更具有政治的意涵，因為他們都與政治圖謀重建的根本問題有關。Roszak, T.（1979: 56）曾說：「我們生活在這個時代，個人認同的尋找及個人命運的實現，這些個人的私人生活經驗的本身，都是一種主要顛覆性的政治力量」。這股自我反思的力量是現代社會轉型的基礎，同時他們正與社會關係抽離化，以及在地性和全球化之間相互

滲透（趙旭東，方文譯，2003：206）。Giddens（1991）為深入探討自我認同的政治力量，提出「生活政治」（Life politics）的概念，並透過「解放政治」（emancipatory politics）探討自我實現過程中所引發的政治問題。

Giddens（1991）將解放政治定義為一種力圖將個體和群體從對其生活機遇有不良影響的束縛中解放出來的一種觀點。解放政治包含兩個主要的因素，一是力圖打破過去的枷鎖，這是一種面向未來的改造態度；另一個是力圖克服某些個人或群體支配另一些個人或群體的非合法性統治（趙旭東，方文譯，2003: 206）。

Giddens（1991）認為解放政治是依照權力等級來運作的，也就是一種將個體或群體意志加諸在他人之上的能力，因此，也是一種「他人」政治學。這種運作產生了正義、平等、參與對應解放政治所關心的剝削、不平等及壓迫，希望讓無特權的群體從不幸的狀況中擺脫，這種把人從受壓迫的境遇中解放出來的目標，含有道德價值觀，當某個權力在道德上表現不正當時，正當的權威便能保護自己反抗壓迫（趙旭東，方文譯，2003: 208）。

Held, D.（1987）從婦女運動談及解放政治觀點的背後為何會存在動員行為時，認為個體自主性是重要的關鍵。解放意味著個體能夠在某種意義上擁有在其社會生活環境中自由及獨立行動的能力，組織集體生活，在這個狀態下，自由與責任達成了某種平衡（趙旭東，方文譯，2003: 209）。

Giddens（1991）認為個體自主性透過自我認同與現代性相互形塑而成，個體不同的適應性產生不同的反應，每一個人透過不同的適應與選擇，有不同的自我認同的建構方式，這種持續性的自我認同建構過程通往自我實現，Giddens 將它稱之為「生活政治」（張凱婷，2011: 19）。Giddens（1991）認為生活政治是一種選擇的政治，也是一種自我實現及生活決策的政治，讓個體做出選擇獲得自由，在這樣一個在地性、全球化的範圍內，自我認同被現代社會生活情景所形塑、修正，個體必須將未來及過去的經驗連結，將經驗的差異性中所產生的資訊與在地生活整合，將發展出一種「內在真實性」，這種內在真實性對個體來說是一個信任的框架，靠著這個框架，個體能加強對生活歷程的理解，發展自我實現，達到個體自主性，集結產生政治動員的力量。

### **3. 姊妹們自我軌道的轉變歷程：從「外籍新娘」到「新移民姊妹」正名的意義**

透過上述的論點，把《姊妹賣冬瓜》紀錄片中所呈現的「正名運動」視為生活政治的例子，發現解放的關懷對正名運動（或新移民爭權運動）來說，都是最根本的部分。新移民姊妹透過參與南洋姊妹會開展社會網絡，隨著她們向外「邁步」的過程中，他們對解放的過程產生了影響。而對於這群新移民來說，認同是最突出也是首要的問題，當他們從傳統家庭中解放出來，所面對的是一個更為傳統且敵視的臺灣社會，這群新移民姊妹的認同完全依照臺灣傳統家庭來界定；當他們跨出家庭走進社會時更會發現，在臺灣社會所能獲得的認同是由臺灣社會父權制度的刻板印象提供給她們。

Friedan, B.（1965）探討「沒有名稱的問題時」提及母親、妻子的名詞並未

提供許多婦女所渴望的完美且完整的生活，這涉及認同及自我的問題。「外籍新娘」這個名稱並未提供新移民姊妹所渴望的完美生活，因而產生「我要成為誰的問題」？紀錄片開始的口白說道「天燈代表著希望」，我們把這個問題與這群新移民姊妹的個人體驗連結思考，紀錄片中可以看到新移民姊妹嫁來臺灣是一種選擇，她們放棄了在家鄉另一種生活經驗，來到臺灣，結婚、生子，生活的如同臺灣一般的家庭主婦，她們極力地隱藏自己對生活缺乏目的的不安情緒（如本片的片名一般：不要怕），並將自己隱藏在封閉的空間，直到她們透過識字班、透過定期的同鄉聚會，最終從「外籍新娘」的印象中擺脫出來，開始承認並面對他們的自我認同問題，並意識到個體其實在所有的地方都需要自我實現。

其實，片中的姊妹沈默、不敢發聲代表著對個人認同的深度不安，姊妹會讓他們獲得選擇的多樣性，讓他們知道臺灣社會的文化不會也不能「滿足她們基本的發展及充實她們作為『人』潛能的需要」（Friedan, B., 1965）。南洋姊妹會幫助這群新移民姊妹從私領域進入公共領域，也成為幫助這些新移民創造新認同的輔助角色。片中「站起來，走出去」，可以看到新移民姊妹新的生活規劃，包括個人的成長以及拋棄「外籍新娘的污名」來重新思考自我，在歷經這樣的自我軌道的轉變歷程，看到新移民姊妹有別於以往更有自信的自我認同，也印證了 Giddens（1991）風險是讓自我成長及自我實現必經之路的觀點。

## 二、南洋姊妹會的社會實踐

### （一） 南洋姊妹會成立史

#### 1. 初創時期

「南洋臺灣姊妹會」設址於高雄縣美濃鎮。經濟上，美濃於民國 28 年引進菸葉事業，在客家傳統大家族集體動員下，菸田種植面積迅速擴張，菸葉高占全國產量四分之一（張雅翕，2006: 34）。1987 年，政府開放洋菸進口，菸草種植面積逐漸減少；2001 年，我國加入世界貿易組織，對地方農業經營產生重大改變，美濃經濟更大受衝擊。大量農村青年因農業生產不敷生活所需，而離鄉到都市討生活，農村成了「沒有希望」的代名詞，不少留在家鄉的青年在婚姻上因而屢屢遭遇挫折（張雅翕，2006: 34）。這些已到適婚年齡的男子，在美濃當地無法尋覓願共結連理之女性，並受到政府南向政策及婚姻仲介商之影響，部份男性迎娶來自東南亞之女性，美濃鎮上的外籍配偶日漸增加（張雅翕，2006: 34）。

1995 年，有鑑於美濃日益趨多的外籍配偶，夏曉鵬老師乃與「美濃愛鄉協進會」決定創辦「美濃外籍新娘識字班」，為臺灣專為外籍配偶所首創之專班，希望姊妹們能藉由學習中文而漸漸感到自信、有安全感，協助她們走出困境，形成互助網絡（張雅翕，2006: 34）。

識字班結合美濃文化、語言及工作坊，讓這群姊妹從識字班找到自我，增加互動，開始漸漸凝聚姊妹們的能量（夏曉鵬，2005: 31-33）。

## 2. 轉型時期

識字班之發展為「南洋臺灣姊妹會」，乃因有一次識字班與內政部合作時，發生溝通問題，原屬意委託姊妹們承辦家暴求助專線之通譯工作，最後卻因識字班「非專業社工團體」，而於正式招標時失去機會，故而刺激姊妹們轉型為正式之非營利組織<sup>5</sup>（夏曉鵬，2005: 36-37）。成立姊妹會後，開始積極舉辦與當地社區居民互動的聚會活動，開始擴展與外界的交流，與社區大學、當地社區舉辦工作坊與座談會，逐漸成長。

## 3. 政治參與期

由於姊妹們的生活困境，許多都來自於社會制度及政府公共政策及法規的不友善，因此參與外籍配偶相關議題之公共事務成為姊妹會下一個目標。2003年，姊妹會與其他移民、移工非營利組織共同組成「移盟」（移民／移住人權修法聯盟），並將移盟的重點放在社會教育，冀望改變政府及社會對外籍配偶之認知等議題上，透過開會、行政分工、相關辦法的擬定到舉辦記者會、公聽會、座談會或發動連署、抗議之活動，雖然在當時遭遇了許多困難<sup>6</sup>，主動傳遞訊息與表達意見，讓姊妹們在動員的過程中更加壯大與凝聚，並影響了移民三法（內政部入出國及移民署組織法<sup>7</sup>、入出國及移民法修正草案<sup>8</sup>及國籍法<sup>9</sup>）的修正。

### （二）、南洋姊妹會之社會實踐：行動發聲

南洋姊妹會的形成與臺灣社會結構改變有關，他的運作不僅影響了新移民姊妹的自我認同，也影響了臺灣社會對於多元文化價值的形塑，如果把姊妹會當成一種社會文化的產物來看，這個產物包括了新移民姊妹、臺灣公民社會成員及政府等複雜的交叉關係，所透露出來的社會價值意涵是非常值得探討。

姊妹會的發起具有抵抗臺灣社會文化霸權的意義。姊妹會的成立是臺灣公民社會成員理解並體認到新移民姊妹的困境，選擇從這些困境著手，他所關心的不只是新移民姊妹文化、家庭適應及提供一個心靈的撫慰空間，他所關心的是如何帶領這群新移民姊妹觀察社會，在必要的時後改變社會的能力。過程中透過各式課程、開會、擬定修法草案，讓新移民姊妹從中發展出積極的意見，努力創造適當的條件，讓新移民姊妹有機會成為具知識與勇氣的公民。

過程中姊妹會承擔了反霸權的角色，勇於挑戰權利關係與特權，讓姊妹們賦權（empowerment）清楚瞭解自我的角色定位與任務。姊妹會積極主動的參與移盟的活動，同時嚴肅看待社會傳統、文化與權利間的連結，透過創公共連結的語言與社會改造的責任，建立一個具行動發聲意義的民主社群。

<sup>5</sup>姊妹會在民國 2003 年 12 月正式成立，其成員包括各縣市之外籍配偶及當地婦女，是臺灣第一個且是唯一一個由姊妹們自行組成的非營利組織。

<sup>6</sup>會議運作對姊妹們來說相對嚴肅、專業，語言、家庭問題讓姊妹政治參與增加了困難。

<sup>7</sup>如面談查察機制的不合理、人員配置的不友善（75%是警察）、未有申訴管道且立法時並未舉辦公聽會等皆是當時移盟提出修法的重點。

<sup>8</sup>如面談與查察機制、財產與總量管理、婚姻仲介、家暴保障等皆是當時移盟提出修法的重點。

<sup>9</sup>如財力證明、語言檢測等皆是當時移盟提出修法的重點。

在影像文本中可以發現，姊妹們在姊妹會中開始檢視他們如何被「符號化」的事件，這樣的事件不僅在家庭中，也在社會甚至政治情境中（McLaren, 1998）。姊妹們面對這些霸權宰制時，是無力的，但姊妹會幫助她們「抗拒」，「抗拒」讓她們發現一種獲得權力、快樂、以及在生命經驗中抵抗壓迫的方式，強化她們「發聲」的勇氣，讓別人聽到自己的想法，主動參與社會，尋求改變自身權利困境的機會，發展新的自我實現的生活經驗。

### 三、自製紀錄片：影像文本再現權利的意義

#### （一）文化政治的基本概念

馬歇爾（Marshall, T. H, 1950）、柯斯塔（Costas, D, 2000）皆認為現代國家的權利代表一種地位，而權利及其附帶的政治權力高低取決於地位的社會性質（談谷錚譯，1991: 22）。馬歇爾認為法律地位是建構在憲法平等的概念，但社會地位卻是建立在社會制度及與人民彼此間互動的關係之上，而社會地位的高低是一場鬥爭，因為爭奪的結果將決定社會階級（Marshall T. H, 1950: 72-73）。由於社會地位涉及整個社會場域及各式各樣的社會互動，因此，過程中自我形象的再現、詮釋、溝通等，就具有權力鬥爭及經濟分配的內涵。陳信行、戴錦華（2007）認為「文化是行動與爭鬥的場域。其中的行動與鬥爭，牽涉的也不只是藝術創作流派與評價的爭執，或是藝術功效定位（為藝術而藝術 vs. 為生活或社會而藝術）的爭辯，而是要爭論與改變廣泛的人類價值、意義、認同之性質及再現的社會關連與效果；詳言之，文化是透過意義、認同、價值、象徵、記憶、慾望、恐懼等等議題之再現形式操縱，而涉及權力運作與資源分配的爭議場域」（張正，2010）。

McLaren（1998）進一步說明文化政治概念，他認為在文化的場域中，不同意識型態和社會形式將衝撞並爭取支配權，這如同一個篩選機制，透過種族、階級和性別等篩漏，弱化某些群體，那些處在社會權力結構底層的人將被忽略，甚至主流社會還對他們抱持一種嘲諷的態度。「文化詮釋權」會引介某種特定形式的社會生活，透過詮釋與再現將這種形式的社會生活合法化。它總是隱藏著某種權力、社會實踐（湯仁燕，2004）。這也說明了政治理想不可能單獨實踐於政治領域中，文化詮釋權雖然與自由權有關，但他也與社會階級與權力分配具有極大的關係。這在臺灣的廣告、新聞、綜藝節目中呈現的新移民影像皆可看到文化詮釋權如何建構一種意識型態的偏好，外籍新娘的污名化就是一種主流文化霸權下詮釋與再現的結果。

#### （二）自製紀錄片：影像文本詮釋權的意義

由於影片不只是一個影像的敘事，更是一種綜合的文化產物（孫榮光，2008：20），紀錄片一直以來都有為社會弱勢發聲的社會關懷意義。姊妹賣冬瓜除了具有社會實踐的價值與意義外，這部紀錄片特別的是由姊妹們自製完成的作品，由姊妹的角度詮釋自己想要呈現的意義。弱勢發聲並不容易，由於文化霸權並非脅



迫也不是強力而迫使弱勢屈服，而是透過社會建構的各種規則、規範而來，它通常會透過集結形成主流意識，為絕大多數人所共同擁有的信念及價值模式發聲（McLaren, 1998），讓弱勢團體的聲音被視而不見。

本紀錄片最重要的意義在於，從中印證了 Giddens（1991）的觀點，看到了姊妹自我成長的軌跡，最終從「外籍新娘」的印象中擺脫出來，開始承認並面對自身的自我認同問題，並意識到自我其實在所有的地方都需要自我實現。

南洋姊妹會在過程中承擔了反霸權的角色，勇於挑戰臺灣主流社會的權利關係與特權，讓姊妹們賦權（empowerment）清楚瞭解自我的角色定位與任務。姊妹會積極主動的參與移盟的活動，同時嚴肅看待社會傳統、文化與權力間的連結，透過開創公共連結的語言與社會改造的責任，建立一個具行動發聲意義的民主社群，讓姊妹除了改善自身的權利困境外，取得的文化詮釋權，反抗了優勢階級排他性、封閉性的意識型態，讓姊妹們否定自我是優勢階級宰制的對象。因此，在新移民爭權運動這個公共的政治經驗中，姊妹、姊妹會（非營利組織）及臺灣公民社會成員皆是構成運動主體的主要角色，也是運動成功的重要因素。

新移民權利的覺醒讓臺灣社會的支配結構產生本質上的變動，姊妹們透過自我認同及行動的過程，成為改變自身困境的行動者。讓自我從家庭、社會傳統價值觀中解放，產生行動能力，結合社會龐大的權力結構進行，透過主動的意識改變自身受壓迫的環境（謝小苓，1995），這也將時時提醒我們民主制度中看似自然的闡釋／發聲，獲得卻是弱勢群體在權力鬥爭下得來不易的成果。

## 肆、結論

《姊妹賣冬瓜》影像紀錄落實社會實踐價值的意義在於姊妹們如何透過影像的展演來詮釋自我，以形塑觀者對於新移民意識的累積，而許多的反抗霸權的辯證透過解構紀錄片的過程慢慢形成，讓我們看到民主社會所呈現的多元價值觀。本文透過探討紀錄片，看到了新移民姊妹自我軌道的轉變歷程；也看到了南洋姊妹會這一個群體文化如何用語言及影像製造意義，形塑社會意涵與社會實踐力，在影像的操作使場域環繞在姊妹自我情感脈落下被陳述，得以形塑各種面貌的價值型態。尤透過紀錄片文化詮釋權的呈現，發現多元形式的影像文本，對形塑公民社的共同價值，具有無以取代的意義，由於本文單就文本進行分析，缺乏觀者之實證性研究成果佐證，未來將進行觀者之相關資料蒐集與分析，期能將此文本之多元價值觀呈現更完整、多元的詮釋與再現。

## 參考文獻

### 一、中文文獻

- 江南發 (1991)。青少年自我統合與教育。高雄：復文出版社。
- 李瑞金、張美智 (2004)。從文化觀點探討東南亞外籍配偶在臺灣之生活適應。社區發展季刊，105，101-108。
- 吳英明、蔡宗哲 (2007)。公民城市學。高雄：高市空大。
- 吳金鳳 (2005)。澎湖地區外籍新娘生活適應與政府生活輔導措施相關之研究 (未出版之碩士論文)。國立中山大學公共事務管理研究所。高雄。
- 李惠芳、黃燕祺 (譯) (2006)。邁向跨文化電影：大衛·馬杜格的影像實踐 (原作者：David MacDougall)。台北：麥田出版。(原著出版年：1998)
- 孫榮光 (2008)。客家紀錄片與真相的還原：客家紀錄片的社會意涵與影像美學。台北：行政院客家委員會。
- 夏曉鵬 (1997)。女性身體的貿易：臺灣／印尼新娘貿易的階級與族群關係分析。東南亞區域研究通訊，2，72-83。
- 夏曉鵬 (2002)。流離尋岸——資本國際化下的「外籍新娘」現象。台北：唐山。
- 夏曉鵬 (主編) (2005)。不要叫我外籍新娘。台北，左岸文化。
- 馬藹萱 (2003)。尋求交會的光芒——評夏曉鵬著《流離尋岸——資本國際化下的「外籍新娘」現象》。政治與社會哲學評論，6，231-237。
- 莫藜藜、賴珮玲 (2004)。台灣社會「少子化」與外籍配偶子女的問題初探。社區發展季刊，105，55-65。
- 陳坤虎 (2001)。青少年自我認同與父母管教態度及自尊之關係 (未出版之碩士論文)。臺灣大學心理學研究所。台北。
- 陳怡潔 (2006)。新移民人權的倡導歷程——以「移民／移住人權修法聯盟」為例 (未出版之碩士論文)。國立臺北大學社會工作學系。台北。
- 陳佩君 (2008)。青少年依附關係、自我認同、獨處能力與情緒調節之關係 (未出版之碩士論文)。國立臺灣師範大學教育心理與輔導研究所。台北。
- 張凱婷 (2011)。搖滾樂手玩團經驗與自我認同——以「1976」樂團為例 (未出版之碩士論文)。國立臺灣師範大學社會工作學研究所。台北。
- 張雅翕 (2006)。移民社會網絡及政治參與——以「南洋台灣姊妹會」為例 (未出版之碩士論文)。國立中正大學政治學研究所。嘉義。
- 程予誠 (1993)。現代電影學。台北：五南。
- 湯仁燕 (2004)。Paulo Freire 對話教學理念與實踐之研究 (未出版之博士論文)。國立臺灣師範大學教育學系。台北。
- 趙旭東，方文 (譯) (2003)。現代性與自我認同 (原作者：Anthony Giddens)。台北：左岸。(原著出版年：1991)
- 趙彥寧 (2004)。現代性想像與國境管理的衝突：以中國婚姻移民女性為研究案例。台灣社會學刊，32，59-102。

- 潘淑滿(2004)。從婚姻移民現象剖析公民權的實踐與限制。*社區發展季刊*，105，30-43。
- 談谷錚(譯)(1991)。*公民資格*(原作者：J. M. Barbalet)。臺北：桂冠。(原著出版年：1989)
- 劉珠利(2004)。婦女主義理論的觀點對大陸籍外籍配偶現況之啓示。*社區發展季刊*，105，44-54。
- 盧非易(2001)。台灣新聞與紀錄片資料庫之建構與片目研究初探。*廣播與電視*，16，1-25。
- 藍佩嘉(2004)。外籍配偶不是不斷下蛋的母雞，*新新聞周報*，906，46-63。
- 戴鎮州(2004)。大陸與外籍配偶問題的可能出路：社會人文觀點省思。*社區發展季刊*，105，90-100。

## 二、外文資料

- Costas, D.(2000). *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing.
- Friedan, B.(1965). *The Feminine Mystique*. Harmondsworth: Pelican.
- Held, D.(1987). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A.(1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Marshall, T. H.(1950). *Citizenship and Social Class*. London: Oxford University.
- Marshall, T. H.(1954). *A Note on Status*. London: Oxford University
- McLaren, P.(1998). *Life in Schools: An introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*. New York: Longman.
- Sharon, W.C.(1987). *Learning to Love Yourself*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Roszak, T. (1979). *Person-Planer: The Creative Destruction of Industrial Society*. London: Gollancz.

## 三、網路或其他資料資料

- 內政統計通報。2012年2月28日，取自 <http://sowf.moi.gov.tw/stat/week/list.htm>
- 人籟(2011年6月1日)。姊妹，賣冬瓜！——南洋姊妹的勇氣之旅。*人籟論辨月刊*，83。2012年02月28日，取自 <http://www.erenlai.com/index.php/tw/focus/2011/6->
- 張正(2010)。從邊緣殺入主流：《四方報》的發展策略與文化行動。*文化研究月報*，108。2010年9月25日，取自 [http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/Content.asp?Period=108&JC\\_ID=259](http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/Content.asp?Period=108&JC_ID=259)

張釗維（2009）。談紀錄片的社會意義：紀錄片的社會觀。紀工報，15。2012年2月28日，取自 <http://docworker.blogspot.com/2009/05/vs.html>

謝小苓（1995）。重新思考教師角色。通識教育季刊，2（4）。2012年2月28日。取自 <http://www.ncu.edu.tw/cage/quarter1/0204/020405.htm>.

