

# 文化混雜與文化多樣性政策： 以平埔客為例

王俐容\*

## 一、前言

隨著文化的跨界流動與混雜 (hybridity) 概念的發展，挑戰了傳統的多元文化論述與族群政策。Bhabha 認為傳統多元文化主義的問題在於，它是某種立基於文化本質主義的觀點上，文化差異往往被視為固定、堅固的生物物種直接影響的結果；因此，造成了一種「虛假的文化多元論」(pseudo-pluralism)：文化被族群特殊性所定義，往往成為政治聯盟的基礎。越來越多的學者以文化多樣性 (cultural diversity) 取代多元文化主義以強調文化差異中的變動性。相較多元文化主義，文化多樣性鼓勵來自於「個人」的文化差異、生活方式、想像與創意，而非「團體」或是「社群」的。如同聯合國教科文組織所提出的文件〈我們創意的多樣性〉(“Our Creative Diversity”)，著重文化自我定義的重要與個人聲音的價值 (The Arts Council of England, 1998:11)

面對臺灣社會越形複雜的跨文化、國家、族群邊界的現象，多元文化政策與論述也面臨類似挑戰。以客家經驗為例，隨著族群邊界的模糊，地方差異性的增加，以及族群流動性的影響，常處於族群邊界的客家人，較其他族群更有開放、彈性的可能。客家認同與其他族群認同也往往有重疊的現象，如「福佬客」、「外省客」、「平埔客」或「印尼客」現象的出現。這些現象凸顯出客家文化已經逐漸形成文化混雜與多重認同的特質。

本文將以「平埔客」的發展經驗來探討客家文化多樣性與文化政策的關聯性，主要的資料來源有二：一是整理平埔客相關的文獻資料，包括蒐集學術文獻、官方文獻、調查報告、網站與大眾媒體上相關的報導與討論。另一是採取深度訪談法，訪談兩位平埔客的後裔，從當事人的角度瞭解認同發展

---

\* 國立中央大學客家語文暨社會科學學系特聘教授



與變化的歷程，並訪談一位相關領域的學者專家（如附錄一），從他者的角度觀察平埔客族群認同的更迭及平埔客議題對客家研究的意義。藉此檢視臺灣客家與周邊族群的關係，並呈現出客家在臺灣這塊土地上，它在形成的過程中，所包容的多元文化與族群元素。

## 二、文化混雜性（cultural hybridity）與文化多樣性（cultural diversity）：理論簡述

學者指出 hybridity 的概念凸顯不同的文化元素混合後產生新的意義與認同。混合物會以融合與混語的方式破壞原先文化疆界的穩定，並使其模糊化（Barker, 2004:480）。代表性學者 Homi K. Bhabha 從 Bakhtin 那裡引用 hybridity 而首度用在文化研究中，來作為一種挑戰與反抗文化霸權的能動力。在後殖民的脈絡下，在 Gilroy 的主要著作 *The Black Atlantic*（1993）中，即指出從非洲的奴隸貿易開始，人群、文化、思想、語言的跨越流動就成為一種更新歐洲、非洲、美洲與加勒比海文化的變遷與活化，並將之交錯與融合（Gilroy, 1993）。如同 Gilroy 所指出，文化混雜性代表著種族、族群或是國家的邊界與文化並不一定交替發生的語彙，文化形式不能只被限制於民族國家的結構中。例如「黑人的英國」（black Britain）就是一種混雜的文化，它不只從英國吸取文化的養分，同時也從黑色美洲與加勒比海來為它的文化尋求原料。換句話說，黑人文化總是跨越不同的民族與文化來製造與再製造。Marwan M. Kraidy 指出，hybridity 已經成為在文化理論與文學批判中，用來作為反抗帝國霸權、爭取文化民主的核心概念，hybridity 不只有理論家所使用的學理層次，也具備生活實踐的可能（Kraidy, 2002:316）。

隨著文化跨越國界與族群邊界的交雜，文化多樣性（cultural diversity）逐漸成為文化政策的重要概念，不同於多元文化主義的觀點，文化多樣性強調文化或是傳統間相互混合、跨越與交錯，而這些互動將製造出文化多樣性與社會變動的相互滲透，而帶來難以預料的文化影響（Bennett, 2001:11）；文化多樣性政策也希望避免多元文化主義所可能導致的問題：過於強調族群式的文化將暗示著某種文化同質化的結果；英格蘭文化會議（The Arts Council of England）就試圖去定義文化多樣性不同的分類，包括了殘障文化、女性文化、青少年文化、同志文化與混雜文化（The Arts Council of England, 1998）。混雜文化是其中被特別強調的，它點出在全球化時代文化發展的方向：文化

總是跨越不同的邊界，無論是國族的、族群的還是各種次文化的邊界中不斷互動形成的。

因此，如何在文化政策中思考出以更彈性、開放、流動的觀點來詮釋文化差異，同時能夠透過民主化的制度在公共政策上加以落實，成為許多國家制定文化政策的重心。本文希望從「平埔客」的經驗中探討文化政策如何與族群文化混雜性相對話。

### 三、臺灣平埔客的研究與文化經驗

隨著臺灣政治解嚴，社會漸漸開放，高漲的本土意識與要求多元族群平等的呼聲，使得平埔<sup>1</sup>族群的自我意識逐漸甦醒，不再自卑祖先是「番仔」。與客家相關的議題部分，一些原本被視為**客家後裔**的家族其身世與平埔族的關聯慢慢浮現。楊毓雯（2007：4）認為，最早提出「平埔客」與「客平埔」新名詞說法的是，2001年邱彥貴與吳中杰合著的《臺灣客家地圖》。該書中提到的平埔客現象：包括臺北盆地凱達格蘭和客家人的通婚與資源爭奪；桃園南崁社的蕭那英家族帶領客屬開闢龍潭地區，到後來與客家融為一體渾然無別；道卡斯竹塹社的關西衛家成為當地的大地主，所有客家佃農都要到他們家的課館納稅，而奉祀竹塹社七姓平埔祖先的「采田福地」仍屹立於竹北市郊；南部美濃、杉林的客家，接觸到的是清中葉以來，從臺南玉井盆地移居楠梓仙溪流域的西拉雅族大武壠支族；屏東則有些馬卡道族人被六堆客屬同化而改說客語。

<sup>1</sup> 潘英海（1995）在〈平埔研究的再思考與再出發〉一文中指出平埔研究的成果可分為三代：第一代的平埔研究，肇始於日據時期的日本學者，例如伊能嘉矩、小川尚義、移川子之藏、國分直一、金關丈夫、鹿野忠雄等人。第二代的平埔研究，傳承於日人學者，在五〇、六〇年代有豐富的研究成果，例如：李亦園、宋文薰、衛惠林、劉斌雄、謝繼昌、阮昌銳、陳漢光、劉茂源、陳春木等人，都對平埔研究做出不少貢獻。……自八〇年代以降，第三波的平埔研究從艱辛的學術雞肋啃起，除了少數日本學者（例如：土田滋、清水純）、美國學者（例如：邵式柏、鮑梅麗）以外，是臺灣本地學者在關心自己本土文化、面對自己的歷史疏離感之下，逐漸匯流而成的一股研究力量。（潘英海，1995：iii）。臺灣本地的學者有：王世慶、張炎憲、李季樺、詹素娟、張素玟、施添福、洪麗完、潘英海、劉益昌、陳秋坤、謝國斌、翁佳音等學者，並出版《平埔研究論文集》（潘英海、詹素娟，1995）、《平埔族群的區域研究論文集》（劉益昌、潘英海，1998）、《平埔族史篇》（詹素娟、張素玟，2001）、《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》（詹素娟、潘英海，2001）、《平埔認同的消失與再現》（謝國斌，2009）等書籍。隨著平埔研究的興起，喚起已經客家化的平埔族群重新檢視自己的祖源與認同，桃園龍潭十股寮蕭家這個霄裡社的家族即是一個鮮明的例子。



同時，為「平埔客」下一個比較清楚的定義的是楊毓雯（2007）的論文，她認為平埔客主要指的並不是「平埔化」的客家人，而是「客家化」的平埔人：

「平埔客」係指原居於臺灣平原地區之平埔族群在歷史變遷中，因與自大陸遷徙來臺拓墾之客家族群長時間相處，透過長期以來的通婚關係與密不可分的社群關係，逐漸涵化（acculturation）而與客家族群融合，成為客家社會不可或缺的一部分。通常透過姓氏譜系可追溯其祖源為平埔祖之「平埔客」，在臺灣西部平原以竹苗地區的道卡斯（Taokas）族為最多。（楊毓雯，2007：1）

本文平埔客的受訪者描述自己與長輩的成長經驗指出，由於語言的流失，難以捕捉到平埔的文化經驗，受訪者的成長過程多半已在漢化的社會中。例如受訪者 A1（約六十多歲）的成長過程即是不斷流動與遷徙的歷程。他從小生長在楊梅富岡說海陸客家話的村庄，但家人都用河洛話溝通，父母均源自苗栗後龍的道卡斯族新港社，祖父自後龍遷移到造橋再到楊梅落腳。祖父大約二十多歲就到楊梅，脫離了整個道卡斯系統，父親輩就開始講河洛語：

那我阿公那時候年輕、差不多二十歲之前就來到楊梅這邊，所以我們等於是說脫離了那個整個族群吼！……阿公之前可能是受到那個政策而開始語言流失的。但是我爸爸早前有聽過他們說過幾句話、或者幾個詞。（問：你爸爸最主要的母語是什麼？）是河洛話，我阿公大概就已經是河洛話了。我是沒有聽過他說過任何一句道卡斯話，倒是我爸爸聽說，他說他回去曾經聽他們講過幾句話。就是單字嘛！像酒叫「壓搞」（道卡斯語），我只記得兩個啦！那鴨子叫做「LILI」（道卡斯語），好像就是這樣，那我妹妹可能還多記幾個。後來我爸爸他們在造橋這邊是講客家話，但是在後龍的新民里那邊的，我媽（新港社）那一系統的，都講河洛話，他們不會講客家話。

雖然家族裡語言以河洛話為主，但受訪者 A1 成長過程深受客家文化的影響，目前家族互動幾乎很客家式：

元宵過後的那個禮拜天，我們幾大房的就會在那邊、掃完墓，然後

找個地方吃飯，聊聊天這樣。因為上面就是潘什麼的吧！就是跟、完全已經，嗯！？對上面也沒有寫烏那（祖先的名字）啊！他完全就是客家的那種模式啊！上面還有「龍陽堂」。(A1 受訪者)

A2 也是幾乎成長於客家文化之中：

我們自己完全沒有語言了，竹塹社沒有語言，所以很多人打電話問我們說，你們為什麼不正名，但是我們沒有語言，像西拉雅還有一點語言，就是道卡斯族沒有辦法，沒有語言，怎麼那個，真正等於說漢化，完完全全（問：像您小時候都覺得自己是客家人嗎？）對，因為我們就在客家的生活圈。(A2)

由於目前的道卡斯後人較難以接觸到傳統，就必須經由特殊的節慶活動來學習道卡斯文化<sup>2</sup>。經由地方政府舉辦活動，可以逐漸「召喚」新世代的道卡斯認同。但目前道卡斯的的文化與祭典的機會不多，因此，竹北的采田福地作為道卡斯族的神聖空間就有相當重要性。但即使是在采田福地<sup>3</sup>，其儀式也深受客家文化影響：

目前他們至少采田福地登龕什麼的，都還是用三獻禮啊，就是客家

<sup>2</sup> 例如 2014 年的牽田祭報導：平埔族道卡斯族年度盛事「牽田祭」，昨天起一連兩天在後龍鎮新港國小登場，包括傳統儀式「麻達競走」、「扮番遊街」、「patay 祭祖」輪番舉行，族內老中青三代齊聚、共舞，凝聚道卡斯族的團結情感，也讓不少年輕族人找回傳承使命感。苗栗道卡斯族多集中後龍鎮新民里，聚落約 12,000 多人，道卡斯族文化發展協會前總幹事鍾文進說，牽田祭今年邁入第 7 年，是感謝祖靈庇佑豐收的重要儀式，近年濃縮活動內容復辦後，「麻達競走」、「扮番遊街」、「patay 祭祖」重頭戲缺一不可。牽田祭由「麻達競走」打頭陣，百名族人從新港國小健走到造橋鄉龍湖宮旁「聖湖」大潭，並由頭目帶領念完祝禱文後，朝湖裡拋入米糕、豬肉、小魚乾、米酒等祭品，象徵邀請祖靈回部落一起慶祝豐收，接著在頭目一聲令下展開競跑，按原路跑回新港國小。30 歲的年輕族人劉皓帆說，以前不知道自己是道卡斯族人，自從牽田祭復辦後，才知道自己源自於此，「有尋根的感覺」，已參加 5、6 年，也很開心此活動讓年輕一輩了解自己的根，更能跟人解釋族群文化。(2014-10-05／聯合報／B2 版／竹苗綜合新聞)

<sup>3</sup> 采田福地位於新竹縣竹北市新社村，是平埔族竹塹社。所謂的竹塹社是平埔族的一支，目前的研究將之歸納為道卡斯族 (Taokas)。史料對這一社群最早的記錄是荷蘭時期，荷人稱竹塹社為 Pocaal 或 Pocael 社。道卡斯族分布於今天的新竹縣、苗栗縣和臺中縣北部。西元 1647 年，荷蘭文獻中開始有 Pocaal 社的戶口資料，當時共有 78 戶、324 人，1954 年戶口數最多，有 149 戶，523 人。祭祀祖先與祭祀福德正神的廳堂，也是竹塹社現存文物中最具規模、最有象徵意義的處所。資料來源：中研院民族所數位典藏 <http://www.ianthro.tw/p/59>



的做法……現在的問題反而是，當一個族群失去了語言甚至也失去了文化，但是歷史記憶還在，他作為一個當代的新興族群，他應該何去何從？(B1 受訪者)

現今臺灣的客家人，有部分是從大陸原鄉過來的客家後裔，有部分是像竹塹社的後裔漢化而來的。也就是說，漢系的客家人和漢化的客家人之間，早期有根本上的差異，但目前除了主觀的認同之外，似乎很難去區分其中的差異。雖然許多道卡斯文化的殘存到今天難以捕捉，但學者認為道卡斯或是平埔的文化對於客家文化的發展確實有重要性：

真的很難捕捉到客家中的平埔文化，因為它都是很細的，不斷的分家，分分分，到後來就沒有辦法去講它的事情，可是我覺得，我是這樣倒過來想，客家文化，臺灣的客家文化，絕對不是中原文化，它是一個在地文化……我們要很感恩的來自於原住民的文化灌輸過來，現在說他們是，平埔族變客家人，但也不見得是如此，可能是我們也吸收他們的東西，彼此靠近。(B1 受訪者)

這些訪問資料也呼應了張炎憲、李季樺(1995:174)引潘英海(1994)的「文化合成與合成文化」的概念，「平埔族受漢人影響，接受漢人習俗，很難以『漢化』一詞概括。兩種族群文化的接觸，不論是漢文化，或是平埔族文化，都已經相互影響、相互涵化，而產生另一種新的『合成文化』，與原本的漢文化或平埔族文化有所差異。臺灣文化的多元性和新臺灣人也許就此產生。」因此，可以將現存的文化視為客家文化與平埔文化在這百年來的不斷變遷、交融的結果，而非將之視為平埔族被漢化、客家化的簡單過程；平埔客的經驗也深化並具體陳述出當代對於 cultural hybridity 與認同的相關議題，使我們認識到新身分、認同與文化形式的產製，都是策略性的切割與分類，或是暫時的穩定化，可以幫助理解與捕捉文化變遷的過程，以及特定階段或是時空下的複雜形式。

#### 四、相關文化政策的思考

平埔客的現象打破了臺灣客家人均是源自中原的血緣臍帶想像；也就是說，臺灣的客家人並不一定來自中國，有一部分是平埔族客家化而成的。至

於這個部分的比例有多少，我們目前不得而知。但是，臺灣客家人數最多的桃竹苗及六堆地區，過去是平埔族道卡斯族或西拉雅族馬卡道支族的領地，目前居住在這些地區的客家人究竟是漢化的客家人？還是漢系的客家人？將會是值得進一步探討的議題；此外，也應該正視平埔文化與血緣對臺灣客家文化的挹注，進一步去檢視客家文化中的平埔殘留，可以將現存的文化視為客家文化與平埔文化在這百年來的不斷變遷、交融的結果，而非將之視為平埔族被漢化、客家化的簡單過程。

平埔客相關的文化認同與發展主要與原住民族委員會及客家委員會相關；特別是原住民族委員會對於平埔族身分認定的態度，經歷過相當複雜的過程，目前卻仍處於不確定的狀態，地方政府、中央政府與原住民團體持續僵持與攻防之中。平埔族是否能夠獲得原住民的身分，對於平埔客的認同是有重要幫助的：

目前平埔族的身分實質上不會得到好處。所以我認為一般人不會有興趣。除非是真正澈底的修法，是原住民的身分註記啊，除非是這樣。那身分註記就會有比較大的影響。因為原住民身分跟我們一般漢人的身分是不同的，牽涉到考試加分、牽涉到那個土地所有權的性質是不同的。但這有一點困難。(B1 受訪者)

除了牽涉持續身分認定的平埔運動之外，在目前的兩個族群委員會有些相關的政策對於平埔客可能是有幫助的方向：

首先是原住民委員會已經成立「臺灣平埔原住民事務推動小組」，具有道卡斯身分的廖英授先生也是其中一員，並提案要求原民會將道卡斯族列為原住民族，以及對采田福地的七姓公後裔進行調查<sup>4</sup>。同時，從客家基本法中第二條將客家人定義如下：客家人：指具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者。基本上客委會已將從較開放與流動的方式來定義客家，未來應可以進一步建議原民會與客委會來關心平埔客及采田福地的議題。

再者，政策也需要開始修正目前分類的對立性，找尋並建立一個新的情

<sup>4</sup> 資料來源：原民會第二次平埔行政院原住民族委員會平埔族群事務推動小組第2次委員會會議紀錄 <http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=4C5ACDA0ECC89FCD&DID=0C3331F0EBD318C238C5133369F2491D>



境來容納文化的彈性與變遷。傳統上原民會強調以文化或語言證據來作為分類的基礎，但如同學者 B3 的提問：「現在的問題反而是，當一個族群失去了語言甚至也失去了文化，但是歷史記憶還在，他作為一個當代的新興族群，他應該何去何從？」這個族群要如何得到新的空間？相關文化政策能否有彈性來容納呢？族群如何得以與政府來進行協商以獲得新的認同？

## 五、結論

隨著當代族群意識的蓬勃發展，以及西拉雅、巴宰族、嘎哈巫族等相關平埔運動，使得具有平埔背景的道卡斯族或凱達格蘭族的客家意識與文化認同有了新的流動與變遷，這些新的認同對客家認同或族群邊界產生新的挑戰。同時，平埔客的議題挑戰了我們習以為常的族群想像與邊界預設，閩南、客家、外省、原住民的分類有其局限性，也對臺灣的族群認同設下了框架，嚴重限制了住在臺灣這塊土地上的人對自己族群認同的想像。平埔客的認同選擇呈現出，族群邊界與分類其實是不斷的變化與流動的，已經跨越族群邊界成為客家人的平埔族，其後裔雖不完全再度跨越邊界重新選擇成為平埔族，但他們的認同呈現出遊走於這兩種族群邊界之間，不僅擁有兩種認同，還隨著社會情境的改變以不同的身分來與外在互動；同時在外在社會的影響下，當代臺灣社會平埔客的平埔認同有穩定成長的趨勢。

文化認同的重要性在於提供人們可以解讀生活經驗與各種意義的背景與框架，並在當中尋求到歸屬感與團體感，平埔客的現象也促使我們重新思考族群文化與認同之間的關係，當文化變成是混雜的文化時，要以客觀的文化特徵去定義族群，變得越來越困難，特別是當一個族群失去了語言甚至也失去了文化，但是歷史記憶還在，作為一個當代的新興族群，他應該何去何從？如何認同與理解自己的身分？因此，本研究認為平埔客的相關議題，深化並具體陳述出當代文化混雜性與認同的相關議題，使我們認識到新身分、認同與文化形式的產製，都是策略性的切割與分類，或是暫時的穩定化。也可以幫助我們理解與捕捉文化變遷的過程，以及特定階段或是時空下的複雜形式：每個個體的認同可能是在與當下的時空、文化與社會對話、互動所交織出的複雜但短暫的現象。

許多族群的分類與相關政策的制定還是以傳統的文化與語言證據作為基礎。未來政策可能要開始思考目前分類的對立性，找尋並建立一個新的情境

來容納文化的彈性與變遷；也要強調文化混雜性標示出跨文化關係的複雜、交錯與能動性，其背後的社會、政治與經濟的安排也需要被審慎討論。hybridity 不只是跨文化之間觀察、編碼與讚頌多元文化的混合，更應注意不平等與權力關係是否在當中被忽略與掩蓋，較弱勢的族群如何去強化與爭取其認同的主體性，更值得關注。

## 附錄一 受訪者資料

### (一) 平埔客後裔

編號	性別	出生年分	職業	父親族群背景	母親族群背景	訪談日期
A1	男	1950s	國小教師退休 投入環保運動	道卡斯新港社	道卡斯新港社	2014/08/25
A2	男	1940s	外商公司退休 投入祭祀公業事務	道卡斯竹塹社	客家	2014/07/17

### (二) 學者專家

編號	現職及專長	訪談日期
B1	現職：國立大學副教授 專長：文化人類學、歷史人類學、文化資產、客家社會與文化、漢人社會與文化	2014/07/08

## 參考文獻

- 邱彥貴、吳中杰(2001)。《臺灣客家地圖》，臺北：貓頭鷹出版社。
- 張炎憲、李季樺(1995)。〈竹塹社勢力衰退之探討——以魏姓和錢姓為例〉。收錄於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》，頁 173-218，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 楊毓雯(2007)。《「平埔客」之歷史探究：以道卡斯竹塹社廖姓為對象》，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 潘忠政(1993)。〈第四屆客家文化夏令營雜思〉，《客家》，40: 8-9。
- 潘英海(1994)。〈文化合成與合成文化——頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉。收錄於莊英章、潘英海編《臺灣與福建社會文化研究論文集》，頁 235-256，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 潘英海(1995)。〈平埔研究的再思考與再出發〉，頁 iii-vi。收錄於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 潘英海(2001)。〈傳統文化？文化傳統？——關於「平埔族群傳統文化」的迷思〉。收錄於詹素娟、潘英海主編《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁 205-236，臺北：中央研究院—臺灣史研究所籌備處。
- 謝國斌(2009)。《平埔認同的消失與再現》，國立東華大學原住民族學院。
- Barker, Chris (克里斯·巴克著)、羅世宏等譯(2004)。《文化研究：理論與實踐》，臺北：五南出版。



- The Arts Council of England. (1998). *Cultural Diversity Action Plan*, London: The Arts Council of England.
- Bennett, Tony. (2001). *Differing Diversities: Cultural Policy and Cultural Diversity*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- East Midlands Arts. (1996). *Cultural Terminology*. East Midlands Arts Publisher.
- Paul Gilroy. (1987). *There Ain't No Black in the Union Jack: The cultural Politics of Race and Nation*. London: Century Hutchinson.
- Paul Gilroy. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Kraidy, Marwan M. (2002). 'Hybridity in cultural globalization'. *Communication Theory*, Twelve: Three, August 2002, pp. 316-339.
- Werbner, P. and Moddod, T. eds., 1997a, *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural identities and the Politics of Anti-racism*. London: Zed Books.