

研究論文

在地實踐中的情感結構樣貌：
桃竹苗地區客家庄社會文化行動者的生命敘說探究

李文玫*

龍華科技大學觀光休閒系

摘要

隨著台灣本土意識的高漲、1994 年的「社區總體營造」政策以及 2003 年「行政院客委會」的成立，客家庄的文史工作室如雨後春筍般成立與茁壯，愈來愈多人投入客家文化工作的推展。本篇論文欲探究桃竹苗地區客家庄的社會文化行動者有著什麼樣的情感力道與結構內涵，讓他們可以熱情而堅持地用各種不同的實踐行動推展傳承並建構客家文化？

在理論構念上，本研究採用英國文化批判學者 Williams 所提出的「情感結構」(structure of feeling) 概念進行探究，情感結構是一種文化假設，意味著在層層交疊的社會結構中，會有一些整體社會共同感受到的情感與認同，這樣的情感與認同如同結構般堅固而確定。在研究方法上採用生命敘說的研究取徑，以桃竹苗地區客家庄在地社區發展工作的主要推動者為主，從 2013 年 8 月至 2014 年 9 月間共進行

* 龍華科技大學觀光休閒系助理教授。通訊地址：桃園市龜山區萬壽路一段 300 號。電話：0939359759。e-mail：winniel@mail.lhu.edu.tw

了 30 位社會文化行動者的生命故事訪談。

在仔細閱讀並分析詮釋訪談文本之後，發現他們除了共同具有「堅持而熱情」的客家情感結構之外，同時具有「既嫌棄又渴望」的心理性情感結構、「離家與回鄉」的行動性情感結構、以及在「傳統與創新」之間的客家認同情感結構，這樣多元情感結構樣貌的交織擴充了 90 年代客家研究學者所提出「既自傲又自卑」的性格，以及一種焦慮和無奈的情結論述。同時，本文也論述這些情感結構樣貌是鑲嵌在社會體系與社會互動中，而在這樣層層交錯的處境中，客家實踐行動的推展方向一定要跳脫「客家」與「非客家」的二元思維，走向「在地性」與「公民性」的方向。

關鍵詞：情感結構、客家社會文化行動者、生命敘說

The structure of feelings in local practice: Life narrative of cultural practitioner in Hakka village of northern Taiwan

Wen-Mei Li*

Department Tourism and Leisure, Lunghwa University of Science and
Technology

Abstract

Followed by the rising of Taiwanese consciousness, the policy of "community building" in 1994, and the establishment of "Hakka Affairs Council " in 2003, various local cultural organizations sprouted up and thrived. More and more people engaged in the Hakka culture work. This article intended to explore what possible emotional strength and structure of feelings owned by these cultural practitioners, so that they can inherit and reconstruct the Hakka culture?

This study uses the theoretical concepts of "structure of feeling" proposed by British cultural criticism scholar Williams who assume that people have the same emotions and identity in society, intertwined layers of the social structure. Such feelings were strong and stable as structure. Life narrative approach was adapted. We interviewed 30 Hakka cultural

* Wen-Mei Li, Assistant Professor of Department Tourism and Leisure, Lunghwa University of Science and Technology. No.300, Sec.1, Wanshou Rd., Guishan District, Taoyuan City. Tel: 0939359759. E-mail: winniel@mail.lhu.edu.tw.

practitioners from August 2013 to September 2014 in Hakka villages of northern Taiwan.

After reading and analysis of the interview oral texts, the researcher found that they not only have "persisting and enthusiastic" Hakka structure of feelings, but also have "disgusting versus eager", "away from home versus return" and "tradition versus" emotional structure of Hakka. The research findings expanded the discourse of Hakka "self-proud and inferiority" character and anxiety complex in the 1990s. Meanwhile, this article also discussed these emotional structures are embedded in social structures and social interaction. Finally, we advocate that Hakka cultural practices must turn towards "localization" and "civilization".

Keywords: structure of feeling, Hakka cultural practitioner, life narrative

一、研究源起與動機

隨著台灣本土意識的高漲、1994 年的「社區總體營造」政策以及 2003 年「行政院客委會」的成立，客家庄的文史工作室如雨後春筍般成立與茁壯，愈來愈多人投入客家文化工作的推展。

我作為一個苗栗客家人，2002 年生命進入中年（那年我 35 歲），同時因為進入博士班，開啟了進行客家研究的機緣，直到 2011 年我完成了厚厚一本的生命論文¹—「離散、回鄉與重新誕生：三位客家女性的相遇與構連」，博士論文的完成並不是一個結束，反而是一種多面向的開啟，像是種子發芽之後，在豐潤的滋養之下，長出枝葉茂密的一顆大樹。

這些開展出來的枝葉，就像是我這幾年來除了博士論文的書寫之外，不斷進行的客家研究以及對於「客家社會與文化」課程開設而積極進行的深入理解，包括對於「後生人」客家經驗的探究、客家女詩人情慾流動的探究、對於我的出生地大河底客家阿婆的生命故事……等。²在這樣的過程中，除了有機會回看並整理自身的生命經驗與客家情感之外，更因為在訪談與田野文化參訪的過程中，接觸到好多熱情投入於客家社會文化推動的人士，他們對於客家事務的推展有一股難以言說清楚的熱誠與投入，就像是客家女詩人張芳慈在進行客家事務的推動時有一種「客家的事，捨我其誰」的氣魄與堅定；婆婆媽媽打擊樂團的負責人邱淑治所堅持的「我希望開創出讓更多人投入客家創作的空間」；客家女詩人江昀「厝自家好做」的全然投入與無悔精神；歡喜扮戲團的團長彭雅玲導演從不會說客家話，到慢慢學習客語，到透過推動客家在地的戲劇展演，而得到客家「終身貢獻獎」。

還有好多我接觸的在地客家人士對於客家事務的熱誠，在在都讓

¹ 這是我的博士論文，我稱之為生命論文，那是我是用生命來進行書寫才得以完成的。

² 這是我這幾年申請客委會所進行的學術研究主題，也因此接觸了更多樣化的客家人士。

我感動，像是美濃鍾理和文教基金會每年所舉辦的文學營，都與在地文化和人事物深刻結合，讓參與的人都可以深入接觸並且了解南台灣的客家文化；像是美濃的資深文史工作者古德福先生總是能細說美濃地區的歷史與在地發展；像是我帶學生進行文化參訪的北部客家社區發展協會的在地客家文化推展者，如觀音鄉、龍潭鄉、南庄鄉、三灣鄉……等，總是有一群在地的文史工作者默默投入於當地客家文化的調查、傳承與建構。還有我所接觸的客家音樂的創作者林生祥、顏志文、劉榮昌……等，他們都不斷試圖在音樂創作中融合新舊客家文化元素，並且有所創新。

在我所接觸的這些客家社會文化行動者以及在地客家場域中，我覺得在他們身上或是在場域氛圍中都有一種濃厚的、難以言說的「客家情感」流竄其中，這其中「客家母語情感」是我可以清晰辨識的，誠如德國教育改革者、語言學家洪堡特(Humboldt)所言：

「語言產生自人類本質的深底，同時，語言與人的民族起源也建立起了真正的、實質的聯繫。假如不是這樣，那麼，為什麼母語無論對於任何人³都具有一種遠勝過異族語言的強大力量和內在價值，為什麼母語能夠用一種突如其來的魅力愉悅回歸家園者的耳朵，而當他身處遠離家園的異邦時，會撩動他的戀鄉之情？……每當我們聽到母語的聲音時，就好像感覺到了我們自身的部份存在。」（引自姚小平譯 2004：71）

在此，「母語」是個人自身的存有，它具有一種強大的力量與內在價值。因此，當遠在他鄉的客家人聽到生命中所熟悉的客家語言時，除了撩動所謂的戀鄉之情，或者有種撫慰鄉愁的作用之外，一定還有

³ 原譯為「為什麼母語無論對於文明人還是野蠻人……」，在此更改為「為什麼母語無論對於任何人……」，以避免落入種族歧視的偏見中。

些什麼，不然不會在我遇到菊子⁴的「我唱山歌分妳聽」時，是這般地被深刻觸動而且一發不可收拾，那像是一團積澱已久的東西被輕輕引燃，並像火山爆發般地湧出源源不絕的強大生命能量；不然不會讓王春秋⁵在歡喜扮戲團的培訓課程中，就只是聽到旁邊的夥伴說著自己熟悉的客家腔調，就一直哭一直哭，之後還可以在老師的鼓勵下不斷地創作，在 2008 年底出了一本道地的客語詩集《轉屋·春秋》；不然不會讓菊子在學會了簡單的山歌曲調之後，常常一個人即興地創作起山歌，一邊唱一邊哭，或者在臺北地區聽到兒時美濃家鄉熟悉的八音演奏，會這般地戀家，並慨嘆「我的家」已不復存在；不然不會讓思淇⁶在整理完父親的客家詩文集，就湧現強大的童年生活與母語的召喚，讓她有強烈的渴望要用母語創作並且歌詠（李文玫 2011：248-249）。

然而，除了「客家母語情感」之外，一定還有其他重要的情感結構與意涵是這些在地的客家社會文化行動者所共有的，本篇論文想要進一步探究，究竟有著什麼樣的情感力道與結構內涵，讓這些在地的行動者可以這麼熱情而且堅持地用各種不同的實踐行動推展著、傳承著並且建構著客家社會文化？這是這篇論文亟欲探究與建構的。

二、情感結構（structure of feeling）的相關文獻

在此引用英國文化批判學者Williams 在其《漫長的革命》以及《馬

⁴ 菊子(化名)是高雄美濃客家女性，結婚之後和先生一起搬遷至臺北生活，40 歲之後為了讓自己的生活走出家庭，開始積極參與社區心理的課程，同時也參與了歡喜扮戲團的客家戲劇「我們在這裡」的演出，這讓她開始唱客家山歌，並用隨性的客家山歌來紓解自己的鄉愁和心情。「我唱山歌分你聽」是她在這齣戲劇中所演唱的歌曲，我第一次訪談她的時候，她就唱這首歌給我聽，深深觸動我的客家記憶與客家情感。

⁵ 王春秋，苗栗獅潭客家人，和菊子同樣參加「我們在這裡」的演出，同時在阿枝老師的鼓勵下開始書寫客家詩，詩作極為有特色，於 2008 年自行出版《轉屋·春秋》一書。

⁶ 思淇（化名）是苗栗客家人，歌手、畫家、詩人集於一身，出版了三張客語專輯。

克思主義與文學》中所提出的「情感結構」(structure of feeling)來說明這樣濃厚、難以言說、具有相互渲染性與支持性的客家情感樣貌。

Williams (1977) 所提出的「情感結構」(structure of feeling) 是一種文化假設，意味著在層層交疊的社會結構中，會有一些整體社會共同感受到的情感與認同，而這樣的情感與認同是在特定的時間和地點中人們從生活質地中所活生生感受到的生活經驗，這些零散的體驗會有一些結構性的關聯，它無法以清晰地語詞來表達，它總是處於一種萌芽的狀態，顯現為某種衝動、不安與聲調。Williams 使用「結構」一詞乃試圖區辨於世界觀與意識型態，他認為我們必須超越這樣的系統性觀念來理解之，就如同「結構」一詞所指，它是非常堅固而且確定的，然而卻在我們日常活動之中最細微而無從捉摸的部分表現出來，他認為通常在文學作品中是可以找到這樣的蛛絲馬跡。而不同的世代會透過其自身反應世界的方式，在文化的傳承與複製中，創造出其情感結構來。這樣的情感結構是一種正在發生的社會經驗 (social experience)，是一種真實存在與感覺得到的意義和價值 (Williams 1977 : 128-135)。

Hendler (2001) 從小說來探究 19 世紀美國人的情感結構，他認為 19 世紀的美國小說作為社會運動的附屬物，扮演著一種情感的角色，而在一個文化裡某些情緒或是情感會顯得特別明顯，這不僅僅是個人性的，也是社會文化性的。他認為「感同身受」(sympathy) 是認同行動的核心，而對於受苦與救贖有適當的情感回應是當時美國人重要的公共情感 (public sentiments)。心理學家 McAdams (2006) 透過生命故事的研究取徑來分析美國人的性格，也有類似的發現，他認為美國人普遍具有一種自我救贖 (Redemptive Self) 的文化性格。

Shtakser (2007) 則分析了 1905 年的革命中年輕猶太勞工階級的情感結構和基進性認同的關聯性，他認為作為一種行動主義者以及自我主張的年輕一代猶太人，他們在自我教育、世俗化以及政治行動主

義的知能和情緒經驗上，皆和上一代有所不同，他們發展出一種新的情感結構，重要的元素包括有：對於現實的行動主義者態度、以及對於他者要求行動的優先感，而這樣的情感結構揭露出在現代的猶太歷史脈絡中，在情感、理念和行動主義之間有著特殊而顯著的關聯性存在。

在地的客家社會文化者採用各種不同的實踐行動推展傳承並且建構客家社會文化，誠如客家歌手、詩人羅思容在其詩作〈蕃薯藤〉⁷中除了指涉客家文化的強韌生命力與多元富饒、以及還在繼續行走當中之外，位居社會文化中的個人，是個行動的存在者，更是社會文化的開創者。也誠如夏林清（2006）所強調做為生命主體的社會行動者，除了作為鑲嵌在社會文化與歷史脈絡的個人之外，社會文化會受到個人生命的敘說而被重新建構，同時社會結構也會受到個人的行動而影響著。

關於桃竹苗地區客家社會文化行動者的相關研究，許維德（2010）在《客家認同的發展與轉折：以新竹地區客家文史工作者之生命史為主軸的分析》一文中以文獻回顧式的思考方式，從概念的層次來探究客家認同這個議題，提出「客家/認同」至少涉及五種「性質」——脈絡性、互動性、多重性、競爭性、以及流動性，前兩個性質可以被理解為「形塑客家認同的相關因素」，而後三個性質則可以被理解為「客家認同被形塑後的相關結果」。同時試圖用文獻整理的方式，以「認同發展階段」的理論觀點——前遭遇期、遭遇期、沉浸期以及內化期來

⁷「蕃薯藤 四方爬 落地生根綻了芽
從這位蹶到該位 從山村蔓延到城市
毋使靚靚介外表 只要實實在在介性格
蕃薯介白花毋打眼 香香甜甜介果實就埋在泥兜
蕃薯藤 蹶啊蹶
人生路 行啊行
恩兜介故鄉 在路項
蹶等祖先行過介路 該位就係
恩兜介家園」

說明客家文史工作者會有的客家認同的發展與轉折（許維德 2010a；許維德 2010b）。而本身就長期投入於文化工作的曾年有（2000）也以自身的文化觀察出發，寫了《草根經營，在地實踐：新竹地區文史工作發展近況》一文，將文史工作的文史風潮分為壓抑、混沌、解放、爭鳴與反省時期，同時初步分析新竹地區的文史工作發展概況，並提出文史工作的發展困境。

而客家文化行動的在地實踐可以有多元的場域、方式與資源的使用，如陳板（2003）整理了以台灣客家運動的經驗為中心在地文化創造；陳板（2007）提出了多樣化的社區經營操作方式，包括：文史類（資源普查與村史寫作計畫）、社區自主性的建構（人才培育與組織再造）、產業類（農村再造、商街再造與形象）、生活價值再造、文化創意產業、文化認同……等；蔡世群、呂欣怡（2008）則從文化產業的角度分析了內灣和九讚頭兩個社區，如何透過地方實踐的方式來進行「客家性」的文化保存與延展。呂欣怡、莊雅仲（2010）以頭前溪上游支流油羅溪畔的客家聚落（包括溪北的內灣、九讚頭、大肚村、及溪南的大山背豐田村及豐鄉村）為田野場域進行研究，發現各個聚落中的社區團體強調的是客家族群與所居土地的連結，區域差異的重要性在論述與實踐中不斷強化；同時藉著重新詮釋物質與文化資源而出現的新的地方意象，逐漸建構出各個與當地環境、生態相扣合的客家地方社群，一個馬賽克式的客家意象，慢慢進入台灣庶民的文化想像，也開始影響各地客家社群的認同內涵（呂欣怡、莊雅仲 2010：35）。

我在過往的研究與行動場域中所認識的客家人士也透過影像紀錄、客家人才培訓、音樂的創作與傳承、客家社區文化活動的推展、在地田野調查與記錄、客家美食的創作與傳承……等各種多元的實踐行動進行著，在這些客家實踐行動中，有著豐富的隱含知識與實踐知識；同時有著豐富的場域建構、個人行動力以及文化資源、經濟資源、

社會資源和符號資源的運用與整合，這些實踐行動的背後勢必有股強大的力量與情感結構在支撐著。

三、生命敘說研究取徑

(一) 生命敘說研究取徑的立論基礎

個人生命故事是一種社會文化的再現，社會文化和個人同時位居前景，兩者的關係是動態的，在其中，社會文化因為個人生命故事而被重新建構，較大的社會結構本身也受到個人行動的影響(Schon 1991；引自夏林清等譯 2003：306)。而個人的生命鑲嵌在歷史、社會文化脈絡中，因此，生命故事不僅僅是個人的，也是社會文化的。個人透過敘說建構自身，在個人不斷敘說與書寫中，個人的生命故事展現出個體所經歷的整個社會歷程。

「社會的」是一多面向的詞彙，包括歷史、社會、文化……等。關於在進行敘說研究時，需考量歷史、社會等因素，Clandinin & Connelly (2000) 作了很好的說明，他們使用杜威的理論，提出「三度敘說探究空間」，強調在思考敘說探究(narrative inquiry)須同時兼顧三方面的理解：個人與社會的互動、過去現在未來的時間性、以及地點的情境性(引自蔡敏玲、余曉雯譯 2003：72)。也就是說，在進行生命敘說的研究時，互動性、時間性與情境性都是重要的向度。至於在文化向度上，個人的敘說是鑲嵌在社會文化環境中，因此生活中透過代間傳承及與他人共享的態度、價值、信念及行為的文化因素更是不可忽略的(Bruner 1987；Denzin 1989；Minami 2000；McAdams 2006)。

McAdams (2006) 認為生命的敘說研究是社會科學領域中跨學科的運動，旨在探索和解釋人類生命及社會文化脈絡下的敘說或故事，他主張人類的生命是文化文本(culture texts)，可以被解釋為故事

(stories)，因此，他採用生命故事訪談來說明並建構美國人所賴以維生的故事，那是強調受苦、救贖、以及個人命運，而很多人會說，這就是「美國人」。我很喜歡 McAdams 所說的「人類的生命是文化文本，可以被解釋為故事」，我希望可以找到並書寫出屬於在地客家社會文化行動者的文化文本與故事。

(二) 研究參與者：桃竹苗地區客家庄在地的客家社會文化行動者

「在地」一詞，挪用了夏林清(2006)於「在地人形」一文中所開展出來的意涵，意指行動者是鑲嵌在政經脈絡與社會文化處境中，在某種的社會條件與社會位置上進行其生命實踐。在此，研究參與者指向了台灣桃竹苗地區客家庄在地的客家社會文化以及客家事務的推展者，以「行動者」稱之，是因為這些在地的客家人士有著強烈的生命主體性與能動性，在自身的社會處境中持續而熱情地傳承推展並建構客家文化與客家事務。

這幾年來，一方面在客家委員會經費的挹注，以及在地客家人士對於客家文化的傳承與建構的積極努力下，每個客家庄都在運用當地的文化與經濟資源推展著屬於地方特色的文化建構，讓愈來愈多的客家庄文化為人所知，其中的重要推手—在地的客家社會文化行動者，即是本研究的主要研究對象，透過其生命的敘說，可清楚地看到行動者經歷了哪些社會文化與歷史脈絡的變遷，而在這樣的處境中，做為生命主體的社會文化行動者又涵蘊著怎樣的情感結構，進行著客家的在地實踐？

選擇桃竹苗地區客家庄的社會文化行動者作為研究參與者，一方面是因為研究者本身的地域熟悉性，另一方面就如同文化工作者陳板(2000)對於台灣客家所進行的文化觀察，他認為台灣特殊的地理環境與歷史處境造就了「台灣客家」的地域性命題，而形成南北分殊東西互異的族群在地化現象。也就是說，桃竹苗地區的客家庄因為地理

環境、族群互動、經濟產業、以及歷史處境等的差異，而造就了與中南部客家庄不同的文化特色與在地化現象。

在人口比例上，符合《客家基本法》⁸定義的客家人口比例最高的前5個縣市依序為：新竹縣（69.5%）、苗栗縣（62.2%）、桃園縣（39.1%）、花蓮縣（31.9%）及新竹市（30.5%）（客家委員會 2014）。⁹其中新竹縣的比例最高，將近7成的比例，而新竹縣的客家文化工作推展算是走在前面，關西的黃卓權先生以「黃卓權鄉土史田野工作室」在1987年率先成立新竹地區的第一個文史工作室，曾年有（2000）在他豐富的田野與文化工作經驗中提出「新竹縣為客家文化大縣」的說法，基本上我是認同此一說法的，因為相較於桃園地區因為地理位置、人口結構與族群互動的歷史處境而形成所謂「福佬化」現象（丘昌泰、劉阿榮 2006），以及苗栗地區的過於保守化，新竹縣的客家文化工作者以及文化活動的調查與推展的確活躍而豐富，在我訪談的新竹地區文化行動者來看，他們除了有個人長期投入在地文史調查之外，客家文化工作室或是相關協會的組織也是長年集結了有志之士共同參與，像是「新竹縣關西鎮鄉土文化協會」就是一個極佳的例子；另外他們還橫向串連了文化工作者組成「新竹縣兩河文化協會」，因為組織的完整性與人員的投入，因此承接多個政府的計畫案或是活動案，為當地社區挹注很大的經費與資源。

在研究參與者的選擇上，以活躍於桃竹苗地區客家庄在地社區發展工作的主要推動者為主，透過在地的文化工作室以及詢問相關的文化工作者來進行邀約與訪談，包括桃園縣中壢、平鎮、龍潭、新屋等；新竹縣關西、內灣、北埔、峨眉、竹東以及新埔地區等；苗栗縣的苗栗市、頭份、南庄、三灣……等地區致力於客家文化的推展、傳承與

⁸ 《客家基本法》定義的客家人指：「具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者。」

⁹ 資料來源：客家委員會，2014，《103 年度臺閩地區客家人口推估及客家認同委託研究成果》。

建構者，從 2013 年 8 月至 2014 年 9 月間共進行了 30 位客家文化行動者的生命故事訪談。

這 30 位客家社會文化行動者有著不同的背景脈絡，大致說明如下：其中桃園地區共訪談了 9 位、新竹地區 13 位、苗栗地區 8 位；而在教育背景方面，有 14 位是退休教師或是現任教師，表示退休教師投入客家文化工作的推展是重要的人力，加上他們通常擅長書寫政府企畫案，因此在長期經費的挹注下，也得以繼續從事相關文化調查或是推展工作。在性別上，女性只佔了 5 位，其餘 25 位都是男性。在年齡上，60 歲以上者有 15 位，20-30 歲之間的則有 3 位，其餘則介於 40-60 歲之間，共有 12 位。屬於個人性的投入則有 15 位，另外一半則是帶領或是參與客家文化工作室的組織。

（三）資料蒐集方法：敘述訪談法為主，深度訪談法為輔

本研究的資料蒐集以「敘述訪談法」為主，並以「深度訪談法」為輔。敘述訪談法（narrative interview），這是德國學者 Fritz Schutze 所提出：「敘說訪談是一種社會科學採集資料的方法，它讓報導人在研究命題範疇內，將個人的事件發展及相關的經歷濃縮、細節化的即興敘說」（Schutze, F. 1987: 49；引自倪鳴香 2004）。而敘述訪談的重點是：在故事中，報導人使用自身的語言，真實地/展現他(她)的世界觀。因此報導人的「語言」是重要的。Farr(1982)提出訪談的兩個基本元素：（1）對照不同的觀點（2）語言是可以建構一個特殊的世界觀，語言並不是中立的（引自 Bauer, M. W. & Gaskell, J. S. 2000）。

敘述訪談法主要包括三個階段：（1）主敘述階段：是指從報導人開始敘說到敘述結尾語出現(如就這樣子…。敘述是在訪談者的起始句中展開，透過起始句來引導敘說者的敘述潛能。過程中要積極傾聽、了解敘說者的觀點，並透過訊息（…嗯…）給予回應。本研究的起始句為：「請你談一談從事客家文化/事務的推展，從開始到現在

的整個過程，如果這些經歷和你過往的客家經驗有關，那麼請你從小時候的生命經驗談起」。(2) 回問階段：是要擴充敘說者的敘述潛力與敘述能量。回問之處：在話語斷裂的地方、沒提到的部分、看起來不重要跳過去的部分、有矛盾的地方、抽象模糊的地方。(3) 平衡整理階段：主要在促進敘說者成為自己的專家或理論家，對自我生命歷程或某特定階段做一整體的評估，甚至將其概念化，生化出可能的人生態度與信念(倪鳴香 2004)。

深度訪談是質性研究中重要的搜集資料方法之一，在進行敘述訪談法之後，將在回問階段提出敘述者未提及的相關問題，如「支持你繼續推動客家文化/事務的重要動力有哪些?」「可不可以請你談一談你兒時的客家經驗……」、「你覺得客家文化的延續與傳承最重要的是什麼?」……等等問題，以輔助敘說者在主敘述階段沒有敘說的議題。

(四) 資料分析與詮釋方法

Lieblich & Tuval-Mashiach & Zilber (1998) 認為「詮釋」會在研究的每個階段發生，從尋找研究的場域、生命故事的訪談、文本的轉譯與閱讀過程中，都隱含了研究者的詮釋，而故事的書寫本身就是詮釋的表現。Atkinson (1998) 認為故事與生命故事本身就隱含了解釋，而個人的故事呈現出他的自我理解與世界觀，因此，研究者的工作就是要找出敘說者隱含在故事中的意義和理解；而他也認為詮釋的工作涉及理論的選取與研究者主觀的解釋 (Atkinson 1998: 62-71)。

很多的敘說研究者都提出分析與詮釋的方法，Murray (2003) 提出敘說分析分為兩個階段：描述與詮釋，詮釋的工作在於用可以解釋故事的更廣的理論文獻把不同的敘說連結起來，研究者必須同時熟悉敘說以及相關的文獻，這樣才能進行連結的工作(引自丁興祥等譯 2006)。

Lieblich & Tuval-Mashiach & Zilber (1998) 則以兩個獨立向度，整體與類別、內容與形式，而提出閱讀、分析與詮釋敘事的四個模式，分別是：整體—內容模式、整體—形式模式、類別—內容模式、類別—形式模式等。雖然說，整體與類別、內容與形式是被區分的向度，然而，我認為無論採用何種模式，都必須在整體與類別之間、在內容與形式之間，重複地相互來回理解，就像所謂的「詮釋學循環」一樣，理解部分是為了更理解整體，而理解了整體，對部分也會更瞭解。而內容是說了什麼，形式是如何說，兩者的相互瞭解與分析，是會有助於對整體的分析與詮釋。

Crossley (2000) 認為資料分析的重要關鍵就是要去瞭解自傳訪談情境中所產生的意義內容，以及意義的複雜性，要瞭解這些意義不是件輕而易舉的事，必須仰賴「詮釋」，以及研究者投入於和逐字稿之間的「詮釋關係」，也就是說，研究者必須「持續不懈地和文本奮戰，投入於詮釋的歷程」。他參考了 McAdams (2006) 對於個人敘事所提出的理論與方法，而研擬出分析的藍圖：第一步，閱讀與熟悉，反覆閱讀並熟悉文本資料，對於逐漸顯現出的重要主題，能掌握大致要義；第二步，找出待探尋的重要概念，包括敘事基調、表徵意象以及主題；第三步，區辨出敘事基調 (narrative tone)，係透過故事的內容與形式來傳遞；第四步，區辨表徵意象 (imagery) 和主題 (themes)，表徵意象要從語言著手，它能提供線索以探尋對個人有意義的形象、符號或隱喻，表徵意象和主題最好一起分析，因為特定的表徵意象會帶出特定的主題；第五步，交織成一篇脈絡連貫的故事；第六步，撰寫研究報告 (引自朱儀羚等譯 2004：164-194)。

本論文的資料分析與詮釋方法以 McAdams 所提出的六大步驟為主，在輔以上述其他學者的方式進行，先將這 30 位客家文化行動者的生命故事書寫出來，¹⁰ 接下來再以「情感結構」作為分析的主題，

¹⁰ 在故事書寫部分以及逐字稿的引用，有些文化工作者同意以其真名呈現者採用真名，有些

歸納出下列結果。

四、客家社會文化行動者在地實踐中的情感結構

客家文化行動者所擁有的「情感結構」究竟是什麼？當 Williams (1977) 說：「它無法以清晰地語詞來表達，並總是處於一種萌芽的狀態，顯現為某種衝動、不安與聲調」時，作為一個研究工作者如何可以進一步探究？從心理學的角度來看，愈是模糊不安、愈是萌芽的狀態，往往會在個體內在形成一股強大的力道與衝動，試圖想要化模糊為清晰，並且如萌芽的種子般在足夠的養份醞釀之後，找尋適當的時間點破芽而出，長出新的樣貌。

從內涵的角度來看，Williams (1977) 認為「情感結構」是一種文化假設，意指在層層交疊的社會結構中，會有一些整體社會共同感受到的情感與認同，而這樣的情感與認同是在特定的時間和地點中，人們從生活質地中所活生生感受到的生活經驗，是一種正在發生的社會經驗，一種真實存在與感覺得到的意義和價值。就如同「結構」般，是非常堅固而且確定的，然而卻在我們日常活動之中最細微而無從捉摸的部分表現出來。

也就是說，情感結構是一種生活經驗，這樣的生活經驗是處在特定歷史文化與社會經濟脈絡中的人們所可以共同感受到的情感與認同。雖然這樣的情感與認同是真實存在的，並且如結構般地堅固，然而誠如前面所言，它很難以清晰地語詞表達，然而卻會在「日常活動之中最細微而無從捉摸的部分表現出來」。Williams 認為從文學作品中可以找到這樣的蛛絲馬跡，而本研究認為可以從深度訪談與敘述訪談中所獲得的「口述文本」中來找尋出這樣模糊而又堅固的情感結構。

則採用在文化推動工作中大家習以為常的暱稱，像是「雄哥」、「阿有哥」，其餘部分則為「化名」。

無論是從深度訪談或是敘述訪談所獲得的口述文本，都是日常活動中的一種即興敘說，透過敘說者與傾聽者的角色互動，讓人們的生活經驗得以在不經意中「再現」，因此口述文本也成為研究情感結構的一種可能入口。

在訪談這 30 位的客家社會文化行動者以及仔細閱讀他們的口述文本之後，誠如前面所言：口述文本成為生活經驗的一種再現，那麼我在這些即興與不經意流洩出的話語中，深刻看到了複雜而同時具有雙面性的社會心理情感結構，那是：「既嫌棄又渴望」、「離家與回鄉」、在客家「傳統與創新」之間，以及一種「堅持而熱情」的客家情感結構，說明如下：

（一）「既嫌棄又渴望」的客家情感結構

在敘說文本中我清晰讀到了對於客家語言或客家山歌「既嫌棄又渴望」的社會心理情感，1949 年出生的玉蓮這麼說著：「我有一個很深刻的體驗，我小時候其實父母親對於我們是客家人，唱客家山歌這件事情，他覺得個唱麼個歌，俗巴巴很俗氣。」¹¹1989 年出生的虹虹也這麼說著：「我自己以前也不太講客家話，可能年輕人就會覺得講客家話好像俗氣俗氣的」。¹²

相差了 40 個年頭，不論是年輕一代或是年長一代的客家人，對於客家話或是客家山歌或多或少都曾經有種「很俗氣」的感覺。當德國學者洪堡特（Humboldt）所提「聽到母語的聲音時，就好像感覺到了我們自身的部份存在」，那麼當一個人/族群曾經對於母語有種「俗氣」的感覺時，其實是對自身/族群存有的嫌棄與否認，這樣的嫌棄與否認在心理會形成一種張力，或是向外尋求存有的可能性，或是等待機緣重新回看自身與族群的存在感。

¹¹ 玉蓮（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 8 月 8 日。

¹² 虹虹（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2014 年 9 月 12 日，為年輕一代的文化工作者。

「那時候就聽到有個大概七八十歲的老人家，聽我這個年輕男孩子的聲音，他就邊講邊哽咽。他第一次聽到在自己的台灣土地上，有客家話的聲音在廣播電台跑出來，我那時候也是被感動……！那種氛圍，所以我那時候在猜，所有在電台的人，那種感情應該和我類似。」¹³

1980 年代寶島客家電台還是地下電台的時候，20 歲出頭的仁淇因緣際會擔任客家節目的主持人，當他全程用流利的客家話主持著，讓他印象深刻的是接到一位老人家的 call in 電話，一句「第一次聽到在自己的台灣土地上，有客家話的聲音在廣播電台跑出來」，這樣的感動讓他至今難忘。可以公開聽到客家話的聲音，那是在 80-90 年代很多人客家人共同的渴望。

那對於年輕一輩的客家文化工作者，他們的渴望又是什麼呢？80 年代出生的虹虹和純純，因為社會的變遷以及從小家庭環境的關係，並沒有說著一口流利的客家話，不像 60 年代出生的仁淇所說：「在求學期間，因為客語對我來講，就是生活語言。在家，我從小跟我爸媽、阿公阿婆在一起，所以使用客語是很自然的」；或是如 50 年代出生的桂榮¹⁴所言：「我們出生在客家庄，我們不知道有其他的語言，所以我們不知道什麼叫做客家，只知道說我們講客家話」，他們有機會在一個純客語的環境成長。因此，對於年輕一輩的虹虹與純純來說，當進入以客家為主要語言的工作環境中，他們心中是有所渴望：

「那到這裡之後，就發現它其實是把客家文化帶進日常生活裡面，所以慢慢就發現你不會那麼排斥它，反倒是現在我們常講客家話也覺得很好玩，也很樂於分享自己是客家人。」

¹³ 仁淇（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 8 月 8 日。

¹⁴ 桂榮（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2014 年 1 月 10 日。

「剛來的時候，其實很羨慕很會講客家話的人，很想學，想要也是很溜這樣，想說為什麼小時候的記憶都不見了，可能因為很久沒講了，所以現在我對客家話這件事情還滿夢寐以求的，我覺得那個聲音很美，雖然都不標準，但是我很想要用客家話來說話。」¹⁶

「既嫌棄又渴望」的雙重社會心理情感樣貌，一方面嫌棄客家話的土與俗氣，一方面又很渴望可以在媒體上聽到客家話（年長一輩），或者渴望自己可以用很溜的客家話來溝通（年輕一輩），這樣的現象並不是個別性的，而是整體社會所共同感受到的，這的確和層層交疊的社會結構有密切關連。

對於這些客家社會文化行動者而言，總是需要有在實踐行動中出現不同的社會性機緣，才能在嫌棄與渴望之間尋找一條新的出路。就如同年輕的虹虹與純純，因為接觸了客家文化工作的推動，感受了客家話的美，而希望自己可以學習用這麼美的語言來溝通。仁淇所提到的狀態則是經歷了社會的嫌棄，讓客家話無法公開曝光，當「第一次聽到在自己的台灣土地上，有客家話的聲音在廣播電台跑出來」時，那樣的生命渴望是在一種集體性與社會性的改變中得到滿足。

（二）「離家與回鄉」的客家情感結構

離家與回家是作為一個人所必經的心理歷程，而這些社會文化行動者是經歷了怎樣的歷程，得以回到家鄉從事文化工作的推展？家住苗栗南庄大南埔的回鄉農村青年修哥¹⁷清楚地說著：「我覺得我一直都會回來接，因為我小時候在這邊長大」，大學畢業之後決定回鄉耕種，

¹⁵ 虹虹（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2014年9月12日。

¹⁶ 純純（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2014年9月12日。

¹⁷ 修哥（化名），年輕一代的苗栗返鄉青年，訪談時間：2014年1月28日。

雖會承受不小壓力，但是大學時代的離家只是為了學得更多屬於自然農法的農藝技術，希望回鄉之後能夠推廣人與大自然和諧相處的理念，而「客家」正好是家鄉與母語所在。

創立文化工作室的阿有哥，出生於 60 年代的苗栗鄉下，在那個年代城鄉差距極大，很多鄉下長大的客家小孩都被社會期待著要去都市發展才有出息，他正是在這樣的社會氛圍中成長。在家中排行老三的他，從小就對藝術有濃厚興趣，因此他經歷了一場轟轟烈烈「逃與回」的歷程：

「你看我們鄉下孩子就這樣，那時候就想找一個最遠的，基隆再出去就海，就沒有啦。你應該也會有這種感覺，怎麼樣逃，我就想向外，人類的文明的起源就是一個字：逃；如果兩個字就叫冒險，不是嗎？哥倫布也是這樣，不滿現狀嘛！」

18

「不滿現狀」成為阿有哥逃得遠遠的理由，甚至後來逃出國，在國外流浪的一段時間，他見識到完全不同的「風景」：美國的電視台設立許多不同族群的頻道，且都是以母語播放，生活在較底層的人們，他們不以自己的職業或身分感到卑微，反而覺得在工作的時候是很快樂的、自由自在的。在阿有哥的眼中，他們像一群藝術家，生活就是他們的畫布或創作品，他們用自己的方式來揮灑色彩、型塑生活。反觀台灣的少數族群或底層人們，身分是需要被隱藏的、職業不能隨意地向人訴說，怕自己會被異樣的眼光注視，生存的環境是多麼的不自由。因此他深刻地體會到：「我就聯想到我對客家的觀察和判斷—沒有自信。」因為這樣的深刻觀察與體會，回國之後將自己的全部精力投注在客家文化工作上，阿有哥將此作為人生的志業，一直推展至今：「我大概 90 年出國回來，然後就開始很瘋狂地，生命的全部就這個。」

¹⁸ 阿有哥（暱稱）訪談逐字稿，訪談時間：2014 年 04 月 09 日。

回鄉的形式有很多種，原先家中開設茶葉工廠，因為茶業沒落的關係，在重視家族力量的信念下，阿偉的兄弟們決定一起回鄉改開客家餐廳以及西式田園咖啡館，用古色古香具客家特色的裝潢，以及符合現代化又兼具傳統客家菜口味的料理來凸顯自身特色，經營得有聲有色，但是剛開始時卻也經歷了這樣的社會壓力：「那時候我們開餐廳被人家笑說，年輕人不去外面上班，在鄉下亂搞。」¹⁹在以經濟掛帥的台灣社會中，依舊存有鄉下地方等於沒有發展的社會價值。

另一種的回鄉形式則是如阿發哥所做的「用筆耕來走向原鄉」，回想年輕時候的自己：「我在國外唸書，人到越老，為什麼鮭魚要返鄉、告老要還鄉？很多生命體都會到某個年齡，衝到一個點，就會去想原鄉。」²⁰這樣對於原鄉的思念動力，轉化成一首首的客家詩：

「這個是我寫的第一本書，當初會想要寫這本書也是因為看見家鄉那種，小時候的情景已經不見了、已經找不到了，那種影像還在腦海裡面，但是你沒有辦法用自己母語去表達。……我寫這本書基本上的一個動力，這個就是：把客家的情，用筆來耕。」²¹

這樣用筆耕走向原鄉成為另一種形式，當修哥與阿偉可以透過實際的回鄉行動來展現自己的理念，當無法透過實際行動來回鄉時，透過「書寫」或是「文化行動」的推展，成為另一種可能。

「離家與回鄉」是一種行動性的情感結構，在「離」與「回」之間有著辯證並存關係，Fromm（1955）認為在人一出生就開始了，而自然界最基礎的連結就是母子關係，孩子在生命中關鍵的第一年，經驗到母親是生命的泉源，是無所不在的保護和營養的力量。母親是食

¹⁹ 阿偉訪談逐字稿，訪談時間：2013年11月26日，主要在龍潭地區經營現代客家餐廳。

²⁰ 阿發哥訪談逐字稿，訪談時間：2013年12月12日，是理工科背景的博士，卻以筆耕的方式寫了客家詩，並出版詩集。

²¹ 阿發哥訪談逐字稿，訪談時間：2013年12月12日。

物，是愛，是溫暖，是大地。接受她的愛代表活著、代表有根、代表回到自己的家。正如同出生表示要離開全然保護的子宮，成長也表示要離開母親保護的軌道。雖然成人和兒童之間有很多不同，但是即使對一個成人而言，想要回到曾經擁有的這種完全安全的環境的慾望，也是從來沒有真正消失過的（引自鄭谷苑譯 2002：54）。「家」作為一種原初的成長之地，對更多的客家人而言，重點不在於離家，而是離開沒有發展的「鄉下地方」，雖然在人類的發展過程中一定會經歷「離與回」的歷程，但是對於這些居住在桃竹苗地區的客家社會文化行動者而言，相較於城市的發展與資源，山林資源與農村樣貌是在地特色（張維安 2010；謝世忠 2005），同時也可能成為生命發展過程中的局限，因此透過離開農村/鄉下地方，或是一種向外的逃離（像是阿有哥的逃），或是一種更多新知識的汲取（像是修哥的農業學習），以讓自身有更多的可能性可以回鄉。

1960 年代隨著台灣經濟化的發展，桃竹苗地區農村的客家人開始大量往附近的城鎮移動，一方面有著較高的就業機會，一方面可以享有較好的教育資源與機會，因此，面對這些已經前往城鎮移動的客家農村青年要返鄉工作，是需要有更多規畫與嚐試的勇氣，像是修哥的「回鄉」種田與阿偉的「回鄉」開餐廳，的確讓家族長輩擔心是否有發展性。然而誠如前面所言，「回鄉」的方式有很多種，如果不能透過實際的行動與形式回到家鄉，透過像阿有哥的客家文化推動，或是阿發哥的以筆耕走向原鄉，也都具有心理上「回鄉」的實質意涵。社會文化行動者對於客家文化的敏感度比較高，投入的熱誠相對高，在這 30 位研究參與者中有 14 位是退休教師或是現任教師，他們在投入的過程中，也與這塊土地產生更深刻的連結，同時也從自己的客家經驗出發，以實際行動建構新的文化意涵。

（三）在客家「傳統與創新」之間的情感結構

對於很多的客家文化工作者來說，什麼是傳統的客家文化？如何

將這些客家文化予以清晰的定義，並將之保存與傳承下去？又要如何進行創新，以符應當代社會的腳步？這的確是不小的難題。在傳統與創新之間，每位文化工作者都努力以自己所理解的客家文化，以及所學專長來進行兩者間的揉合。

經營現代客家餐廳的阿偉認為：「其實跟著時代在進步，客家有些該應景的地方要應景，要去做改變。」所以他很努力地參加外面美食的相關課程，一方面讓客家菜走向精緻路線，一方面也將現代人養生的輕食概念放在客家菜裡。雖然這樣會有「這不是傳統客家菜」的聲音出現，但是他還是堅持需要跟著時代進步。

年輕一輩的新屋文化工作者濶哥也這麼認為：「我比較想要做一件事情，也就是說不要老是把客家一直侷限在以前的觀念與方法裡面，沒有錯，那是傳統，不能丟，但是有很多新的可以學，我是覺得元素東西是慢慢去參考，慢慢去轉變，但是舊的東西不要丟。」²²所以他身體力行結合了傳統廟會活動中的大鼓，透過彩繪賦予新生命，同時邀請太鼓老師教導社區民眾進行一場精彩的鼓陣表演。

「打破過往的思維」與「歸零重新開始」也是不同的方式，學科技的阿發哥有感於過往的情景已不復見，因此在退休之前開始用自己的方式寫客家詩，雖然也遭受了一些衛道人士的批評，但是他還是堅持他的創作理念，希望寫出來的東西可以真實呈現過往的故事與生命記憶，並與他人有所呼應：

「我是用科技的知識去做人文，科技方面有些部分叫做創新思維，你看我寫的文章跟文人不一樣，這就創新，你不打破過去的框框，你怎麼做出跟別人不一樣的東西？……一定要打破這些思維，你才能創作新的東西。」²³

²² 濶哥(化名)訪談逐字稿，訪談時間：2013年10月12日。

²³ 阿發哥(化名)訪談逐字稿，訪談時間：2013年12月12日。

打破平仄的書寫規律，阿發哥用生命經驗及流暢的客家語言，寫出一幅幅客家鄉村的故事圖像，透過這些文字所展現的圖像與情感，來勾起年長客家人的共同記憶，同時帶領年輕後輩走向歷史的理解。至於全心投入文化工作的阿有哥則有一種置之死地而後生的氣魄，覺得很多事情要把自己歸零，重新學習，以讓自己有個全新的視野面對當代社會：「新的挑戰就是，我要把過去的脈絡全部斷掉，不是說情感的斷掉，你要自我去跨越、要去超越，我現在要把自己歸零，怎麼樣去看見新的客家。……歸零之後，重新去看待當代的客家社會。」²⁴

然而，在傳統與創新之間，有一些比較年長的客家文化工作者則覺得保留工作是重要的，尤其是過往的習俗文化、歷史脈絡以及快要消失的客家語辭，像是花了 20 餘年時間編撰「客語辭典」的恭權，感悟於：「客家話到我這一代快要斷層，我的想法就是，我這一代應該有的責任是什麼？以前是我爸媽口傳給我，我父母責任完全百分之百，語言上他們通通傳給我了，但是我呢？我有沒有傳給下一代，沒有。」²⁵因此，他堅持的是透過文字來保留過往父母親傳承下來的客家話與客家文化。

「傳統與創新」是一種認同的情感結構，這也是很多客家社會文化行動者所一直思考的議題，更年長一輩者覺得更多的傳統要保留或是記錄下來，不然就要流失了，就像 70 歲以上的文化工作者所保留的「客家獅」文化、「客語辭典」，以及所努力採集與記錄的在地風土民情等，這是向傳統學習。至於稍微年輕一代的社會文化行動者，像是 40、50 來歲左右的淮哥、阿偉、阿有哥等人則極力思考如何在傳統與創新之間開闢出一條新路來，並且不斷地嘗試。而 20 來歲的虹虹和純純因為生長年代與環境的緣故，則覺得要尋找或是創新客家

²⁴ 阿有哥（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2014 年 04 月 09 日。

²⁵ 恭權（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 11 月 23 日

元素不是一件容易之事。

Augoustinos & Walker (1995) 認為：「所有的認同，所有的自我建構形式，都是社會的」(1995：98-99)。無論是傳統還是創新都是一種社會性的議題，也都可能產生不同效應，謝世忠(2005：2)認為「在台三線的研究經驗裡，發現在文化觀光的浪潮中，「歷史」的被運用、解釋、創構與實踐，似乎成了新竹縣關西、內灣、竹東、芎林、新埔、北埔、峨眉、寶山等台三線八鄉鎮所有投入新產業者的共同技能。『歷史』被主事者和參與者以復古、敘舊、追憶、及說故事的方式再次展現。」然而這樣的展現是否具有文化推展的正面效應？關於族群文化產業對客家文化的發展，張維安(2010)有著不同的看法，他認為：

「……即便這些客家文化的元素，能夠代表客家文化的特色，卻也因為客家特色產業的推廣，使得客家文化的特色更加清晰，更加侷限，並與生活的客家文化更遠，希望通過客家文化特色產業的推廣，來活化客家文化的理想，是不確實的。」
(張維安 2010：18-20)

這也是很多桃竹苗地區客家社會文化行動者的困境，傳統的客家舊有元素雖然使客家特色更加明顯，卻同時侷限了所謂的客家，並且離生活的客家愈來愈遠，而「通過客家文化特色產業的推廣，來活化客家文化的理想，是不確實的」難題，是否也會落在客家文化行動者身上？而創新元素往往被批評為「平行移植」，像是 2014 年新竹縣關西鎮辦理的「關西藝術節」，原先命名為「亞維農藝術節」，試圖仿效法國亞維農藝術節的風格，還好後來被地方有志人士提出修改，而直接使用「關西藝術節」，因此在傳統與創新之間，如何能夠在實踐活動中展現生活中的客家性，這的確考驗著現今的社會文化行動者。

(四) 「堅持而熱情」的情感結構

「這熱情一定要，你做這一塊一定要熱情」²⁶

「一點傻勁、一種興趣、一種使命感……對自己的家鄉、對自己族群的使命感」²⁷

客家文化的實踐行動中，幾乎所有的客家文化行動者都會提到自身投入文化工作的「興趣」、「熱誠」與一路走來的「堅持」，當然過程中的成就感與意義感也是一種很重要的支撐力量。更有意思的是，有幾位稍年長的文化工作者都共同有那種「我們這一代」的使命感：

「我們這一代不做的話，下一代的人就算要做也沒辦法做，因為語言上有隔閡了，很多東西老一輩留下來的東西，可能口傳還是其他，假如說不是對客家話有比較深入研究的，根本沒辦法，看不懂聽不懂，很多老資料老照片，我們先一步留了，留下來就留下來了。」²⁸

「客家獅²⁹頭製作保存者，全台就是我一個人，以前我就答應文化局，他說你這個寶，現在可以說是保育類，沒有傳承下去會可惜，我就答應我會傳承。」³⁰

70 餘歲的煥明與恭權有相同感受，因為父母傳承或是有機會接觸地方耆老的緣故，認為「我們這一代」對客家語言和客家文化有比較

²⁶ 玉蓮（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 8 月 8 日。

²⁷ 鼎恭（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 10 月 25 日。

²⁸ 煥明（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 9 月 15 日。

²⁹ 客家獅的特色，可先從顏色及外型看出，獅頭採用正黃顏色，外型方正像箱子，凹凸分明，額頭上書寫「王」之字號，代表萬獸之王，舞藝高強；獅嘴可以開合，生動而栩栩如生，下額披有紅布；獅面為青色，稱為青獅，代表風調雨順，國泰民安。此外由於客家獅由於出自一般老百姓手工自製，因此看起來可能不如其他舞獅看起來精緻，但卻另有一分古樸可愛之美。資料來源：<http://www.ihakka.net/hv2010/may/process.html>

³⁰ 健爺（化名）訪談逐字稿，訪談時間：2013 年 9 月 14 日。

深入的了解，如果不趁這個機會做些保留的工作，那麼下一代可能會面臨「看不懂聽不懂」的困境，更別提要進行保存的工作。而目前全台唯一的客家獅頭製作保存者健爺則非常清楚自己的使命，就是要傳承下去。這些文化行動者一方面經歷著前面所述的雙面性社會心理情感樣貌，一方面則用堅持與熱情來進行實踐行動，並且有著使命感來凝聚共同參與的力量。

五、討論：多元情感結構樣貌的交織³¹

深厚而具雙面性的客家情感是一股強大的內在動力，往往需要生命的機緣與動力（來自於外在或是內在），文化工作者才有可能投入推展行動中，這些機緣包括政府資源的挹注、政府客家政策的推動，如：社區總體營造的推動；台灣本土意識的提升；地方協會或是文化工作室的號召與影響、在地文化與藝術活動的倡導；以及文化工作先行者的影響與個人的覺醒……等等。透過這些機緣與資源，社會文化行動者開創出非常豐富的在地實踐行動與知識建構，包括：活化與保留文物的原貌、走向在地/土地/鄉土的認同、留下文字記錄並建構客家的文字書寫，以建構客家的主體性。

（一）與「既自傲又自卑」的矛盾焦慮性格對話

在此嘗試與徐正光（1991）所主編的《徘徊於族群與現實之間》一書進行對話，書名就已經強烈地意指客家人是徘徊在想像建構的族群認同與隱形式的現實生活中，徐正光在序言中深刻地說出這樣的矛盾與焦慮：

³¹ 本篇研究的資料蒐集以訪談法為主，為了能夠增加訪談的廣度，盡可能訪談桃竹苗地區的客家文化工作者，因此每位研究參與者的訪談以一次為原則，分析則以逐字稿為主，而且主題鎖定在情感結構上，並沒有採用深入的參與觀察，因此歸納出來的多元情感結構樣貌目前主要是這三大類，當然一定還有其他的面向，這是這篇研究的研究限制，也是未來進行客家情感結構樣貌可以再努力之處。

「其實，就族群的深層特質來分析，客家人又是一個極端重視歷史意識，並自傲於具有悠久的優異文化，具有強烈認同意識的族群。這種強烈的客家人意識常表現在他們的日常生活言談和歷史思考中。表面上看起來，面目模糊的隱形人身份和強烈的族群認同意識呈現出難以調和的矛盾，但它確實是一個活生生的社會事實，它不只是客家族群的集體面貌，也具體表現在客家人的個別行為中。」（徐正光 1991：II）

在有些場合，群聚的客家人的確會集體性地沈醉在過往輝煌的歷史記憶與族群認同中，這可以稱之為是一種「大客家主義」式的客家意識，甚至有些公開的會議，會呈現出一種「不講客家話就會被認為是不忠於客家人」的氛圍；然而，在台灣族群的排序中，客家人數僅佔 12%，而呈顯出在經濟、政治、社會以及文化上的弱勢。田野文史工作者劉還月（1991）稱客家人這樣的性格為「既自傲又自卑」。徐正光（1991）更進一步指出身處在現今台灣社會中的客家人，外在的模糊認同、以及內在的焦慮不安與無奈：

「模糊的隱形人的身份日漸凸顯成為客家人的族群標記，而強烈的族群意識快速退隱到內心深處，成為一種兼含焦慮和無奈的情結。」（徐正光 1991：III）

這樣自傲與自卑的矛盾情結是一種社會心理現象，會讓身處其中的個人不知如何認同？當認同於榮耀的象徵性客家精神，回到個人身上卻找不到這樣的特質著實令人心慌。在徐正光與劉還月的分析中提到客家人具有「既自傲又自卑」的性格，同時擁有一種焦慮和無奈的情結。

從 90 年代到現在的 21 世紀初期，台灣的政治經濟與社會文化環境有所改變，這樣的性格與情結是否可以在客家文化行動者的身上找

到，或者說還有更多屬於在地客家人的社會心理性格與情感結構是我們尚未探索的。而這些客家社會文化行動者是否也帶著這樣的「既自傲又自卑」的性格，同時又擁有一種焦慮和無奈的情結在從事客家文化的推展工作呢？

有意思的是，他們並沒有說出這樣的「既自傲又自卑」的性格，以及焦慮和無奈的情結，這些社會文化行動者反倒說出了「既嫌棄又渴望」、「離家與回鄉」、在客家「傳統與創新」之間，以及一種「堅持而熱情」的客家情感結構。在這裡要進一步探討的是，徐正光和劉還月在 90 年代所描述的客家人性格與情結何以在這些社會文化行動者的生命敘說中無法清晰看到？一是時代脈絡與處境的差異，二則是這些社會文化行動者所具有的特質差異性。

在時代脈絡與處境的差異性上，徐正光和劉還月的書寫年代，正經歷了 1988 年「還我母語大遊行」運動後的幾年，當時台灣客家人的處境還在一種明顯相對弱勢的狀態，客家語言的無法公開化，客家身分族群的隱藏化，很多客家人或是客家書寫為了壯大聲勢，或是說掩藏作為少數族群自卑的心理，努力在過往的遷移歷史以及名人傳記中找尋客家人的「光榮歷史」，以證明客家族群的偉大性，同時也足以撫慰作為被壓迫的少數族群所引發的自卑心理，這是一種補償作用。這樣的「大客家」族群論述也的確發揮了撫慰作用，甚至發展出以客家為主體的歷史書寫。

然而，如前所述，當台灣經歷了本土意識的高漲與全球化的衝擊，少數族群一方面經歷了族群主體認同的正當性，一方面也經歷了族群認同與界線的模糊化，在社區總體營造的政策性影響，以及行政院客委會的成立，開始挹注大量的資源進入社區文化工作的推展，也因此讓客家文史組織或是工作室以社區營造的方式，吸引更多社會文化工作者的投入。這些年長一輩的社會文化工作者雖然也經歷了不能公開說客家話的時代，但是當他們在屬於自己的土地上推展、找尋並建構

屬於自身的文化時，他們脫離了那種自傲又自卑的性格狀態，出現了如前所述的多元情感結構相互交織的狀態。

（二）在社會體制中情感結構的動態運作歷程

回到這篇文章最初對話 Williams (1977) 的主張，他認為「情感結構」是一種文化假設，意指在層層交疊的社會結構中，會有一些整體社會共同感受到的情感與認同。Williams 比較強調社會結構做為一個大的社會體制，形塑著個人的情感結構樣貌，這就如許維德(2015)以焦點團體訪談資料分析客家認同的發展過程，而提出了從「素樸文化認同」到「制度化政治認同」的觀點，並從脈絡與機制的視角來論述之，他認為客家認同從語言、家庭社會化與社區影響力的重要機制，轉變為以「政治」與「社會」領域相關的制度性安排—族群運動的賦權、官方政策的認可、以及自我利益的考量等，也就是說，在後來政府的角色以及族群運動深深影響客家認同。

然而，作為社會文化行動者而言，不可否認的確受到政府政策的影響而顯得蓬勃發展，但是在這邊我更看到的是「一種動態的相互影響歷程」，就如我前面所引用 Clandinin & Connelly (2000) 所言，個人生命故事是一種社會文化的再現，社會文化和個人同時位居前景，兩者的關係是動態的，在其中，社會文化因為個人生命故事而被重新建構，較大的社會結構本身也受到個人行動的影響（引自蔡敏玲、余曉雯 2003）。當我們在這些社會文化行動這身上看到這層層交疊的「既嫌棄又渴望」、「離家與回鄉」、「傳統與創新」情感結構樣貌，一方面是受到社會體制的形塑，一方面以作為一個能動的主體影響著社會體制的運作，就以「既嫌棄又渴望」的社會心理性情感結構來看，在這次訪談中所看到的「嫌棄心理感」來自於「客家話」的俗氣與土，基本上客家話做為台灣地方方言的一種，也作為客家人的母語，那麼為什麼會有這種嫌棄感？雖然「俗氣」與「土」是一種社會判斷，但是放置到個人身上，「嫌棄」具有放棄與意欲擺脫的心理意涵，當一

個客家人對於母語有一種嫌棄心理時，同時影響的是對於自身的認同。

Denzin(1989)認為「須把個人問題或苦惱扣連到較大的社會與公共議題」(引自張君玫 2000:29)，也就是個人所產生的心理嫌棄感，是一種社會議題，尤其和國民政府遷台來之後所實施的「國語政策」，以及客家作為一個弱勢族群，客家話做為一種被禁止公開的地方性語言有關。就心理情感層面而言，既嫌棄又渴望可以被視之為一種趨避衝突，會引發行動的張力；對於客家母語或是山歌以「俗氣」來形容，這樣的心理嫌棄是屬於社會性的，就弱勢族群而言，不被公開接受與讚揚的語言，只能「隱藏」起來，成為一種社會上共有的「隱形化」現象。莊雅仲(2006)認為「隱形化」是一個族群在面對日常生活中的無時不在的刻板印象情境時的防禦。這樣的防禦很容易成為心理上的防衛機轉，而表現於外的就是「俗氣」與「土」的語言描述與嫌棄感。

這樣「嫌棄與渴望」的拉扯成為強烈的內在動力，展現於地方文化活動的不斷嚐試與創新。這同時也呼應著社會文化心理學者 Markus & Hamedani (2007) 所主張的：人的自我系統與社會系統之間有一種相互依賴的動態關係。也就是說，人被所處的社會文化所影響形塑著，同時，人作為一個具有能動性的主體，也在建構並影響著他所處的社會與文化 (Markus & Kitayama, 2004)。

(三) 走向「在地性」與「公民性」

因著這樣的能動性主體，面對這樣多元情感結構樣貌的交織，作為客家庄的社會文化行動者可以如何在這樣的內在張力中，撐出一種在地實踐的空間？在此，我們必須進一步思考，在問到底什麼是獨特的客家文化元素時，會走入一種死胡同的思維，因為客家文化並不是在真空狀況下發生，一定和在地的歷史文化與政治經濟脈絡、還有族

群互動緊密關連，因此必須跳脫出客家與非客家的二元對立思維，朝向一種「在地性」與「公民性」的發展。

桃竹苗地區的客家文化工作在 1994 年文建會所主導的「社區總體營造」政策以及 2003 年「行政院客委會」的成立之後，雖然如雨後春筍般地茁壯發展，但是不可否認地政府的政策與公部門的干預對於民間客家文化的推動具有很大影響力（Lu 2002；陳板 2007；丘昌泰 2007），尤其是政策的主導與經費的挹注，社區工作的年度計畫與活動成果常是跟隨公部門的政策方向，有些社區甚至覺得在政府的干預之下，地方的自主性會被掩蓋，因此如何在公部門的政策與地方主體性的發展之間建構出「在地性」樣貌是重要的。或許就誠如呂欣怡和莊雅仲（2010）所觀察到的：「藉著重新詮釋物質與文化資源而得以出現新的地方意象，同時逐漸建構出與當地環境、生態相扣合的客家地方社群」。而客家文化工作者往往在深入推動客家文化之後，會長出一種更廣泛的思維與信念，像是苗栗頭份黎屋夥房的黎振君回到家鄉推展文化工作之後，深刻發現所有的族群文化走到最後都有其共通性，是回到人與自然、人與土地互動的文化內涵。

苗栗的文史工作大老鼎恭認為：「客家跟鄉土其實是一樣，在苗栗研究鄉土也跟研究客家差不多」，對他來說，研究客家就等於研究鄉土，當客家的認同與研究走向在地/土地/鄉土的認同與研究時，那跳脫「客家」的思維框限，成為一種在地性認同，這樣的知識建構走向了人在特定時空中與家鄉土地的關係，讓客家的認同與研究朝向一種庶民式、本土式，並與家鄉緊密關連的走向。

新竹縣關西鄉土文化協會在名稱上就界定了以「鄉土文化」為主，他們一方面積極透過牛欄河畔季刊的出刊來呼籲「人人寫故鄉，大家來寫自己的家鄉」；另一方面在進行關西在地的田野調查之後，除了發現自身的人生風景不一樣，也極力推動讓其他人以及在地人認同關西之美以及土地之美。

在桃園地區的阿有哥在推動年輕人共同參與時是這麼考量的：「以前我們做的活動都會 focus 在客家，這個是我回到公民議題來做的第一個嘗試，但我還是從客家出發。年輕人，如果你太快把客家兩個字放上去的時候，人家就不能接受。」³²也就是說，在跨越族群與跨越世代的考量中，公民議題成為一種可能的媒介，而不是所謂的客家議題；或者說客家議題是要與公民議題相互連結，才更有發展性。也就是說在進行客家實踐行動時，走出傳統與創新、客家與非客家的二元思維框限，朝向一種「在地性」與「公民性」成為一種可能。

這樣的「在地性」與「公民性」正要展現的就是，社會文化行動者作為能動的生命主體，試圖影響並建構社會文化體制，這和張維安（2015）所強調的臺灣民間客家研究者以「實作知識為對象」的研究典範是相互呼應的，他們以在地實踐作為客家文化的建構行動；同時也呼應了張維安（2015）在客家研究的若干思考中，提出一種「置身事內」的研究取徑，以及夏林清（2006）所提的「在地人形」理念。社會文化行動者在自身所處的社會條件脈絡中努力建構出屬於在地性的、並帶入更多公民參與議題的實踐行動。

³² 阿有哥訪談逐字稿，訪談時間：2014年04月09日。

參考書目

- 丘昌泰、劉阿榮，2006，〈中壢市的族群關係：以客家人為主體〉。頁 8-19，《全球紮根究計畫：南桃園客家與國內學術交流活動計畫子計畫二》。參考網址：
web3.hakka.gov.tw/dl.asp?fileName=8491111571.pdf
- 丘昌泰，2007，〈政策篇〉，頁 534-562，收錄於徐正光主編，《臺灣客家研究概論》。臺北市：臺灣客家研究學會。
- 呂欣怡、莊雅仲，2010，《地方文化產業與社群意識的轉化：頭前溪流域客家聚落調查》。客家委員會補助專題研究成果報告。
- 李文玫，2011，《離散、回鄉與重新誕生：三位客家女性的相遇與構連》。臺北：輔仁大學心理學研究所博士論文。
- 徐正光主編，1991，《徘徊於族群與現實之間----客家社會與文化》。臺北：正中書局。
- 倪鳴香，2004，〈敘述訪談與傳記研究〉。《教育研究月刊》118：26-31。
- 夏林清，2006，〈在地人形：政治歷史皺摺中的心理教育工作者〉。《應用心理研究》，31：201-239。
- 陳板，2000，〈族群與地域：臺灣客家的在地化觀察〉。頁 305-338，收錄於徐正光主編，《聚落、宗族與族群關係—第四屆國際客家學研討會論文集》。中研院：民族學研究所。
- 陳板，2003，〈客家特色與在地文化創造：以台灣客家運動的經驗為中心的文化創造經驗〉。發表於《全球客家文化會議》，臺北市：行政院客家事務委員會，2003年11月12-16日。
- 陳板，2007，《社區營造篇》，頁 503-533，收錄於徐正光主編，《臺灣客家研究概論》。臺北市：臺灣客家研究學會。

- 莊雅仲，2006，〈客家發聲：從隱形人策略到承認的政治〉。發表於「全球視野下的客家與地方社會：第一屆台灣客家研究國際研討會」，中央大學客家學院。
- 許維德，2010a，《客家認同的發展與轉折：以新竹地區客家文史工作者之生命史為主軸的分析》。客家委員會補助專題研究成果報告。
- 許維德，2010b，〈「客家認同」之性質的探析：脈絡性、互動性、多重性、競爭性、與流變性〉。發表於《流離、家園與認同交流工作坊》，新竹市：國立交通大學人文社會科學研究中心。
- 許維德，2015，〈從「素樸文化認同」到「制度化政治認同」：以某「焦點團體訪談」資料分析「客家認同」的動態發展歷程〉。頁 19-57，收錄於張維安、劉大和主編，《客家映臺灣—族群文化與客家認同》。苗栗縣三灣鄉：桂冠圖書。
- 曾年有，2000，〈草根經營，在地實踐：新竹地區文史工作發展近況〉。《新竹文獻》，46-58。
- 張維安、謝世忠，2004，《台灣客家族群史專題研究I：經濟轉化與傳統再造—竹苗台三線客家鄉鎮文化產業》。台北：行政院客家委員會及國史館臺灣文獻館。
- 張維安，2010，《四河流域族群與產業經濟之社會分析》。客家委員會補助專題研究成果報告。
- 張維安，2015，《思索臺灣客家研究》。臺北市：遠流出版社。
- 蔡世群、呂欣怡，2008，〈「客家性」的兩種地方實踐：以內灣與九讚頭為比較〉。發表於《第二屆台灣客家研究國際研討會：客家的形成與變遷》。新竹市：國立交通大學客家文化學院暨國際客家研究中心。

- 謝世忠，2005，《懷舊的虛構與真實-新竹地區沿台三線客家鄉鎮文化產業的復古運動》。客家委員會補助專題研究成果報告。
- 劉還月，1991，〈自傲的血統、自卑的民族：試析台灣客家族群與信仰的弱小情結〉。《民俗曲藝》71：162-173。
- Clandinin, D. J., & Connelly, F. M. 著，蔡敏玲、余曉雯譯，2003，《敘說探究：質性研究中的經驗與故事》。臺北：心理。
- Crossley, M. L. 著，朱儀羚等譯，2004，《敘事心理與研究：自我、創傷與意義的建構》。嘉義：濤石文化。
- Denzin, N. K. 著，張君玫譯，2000，《解釋性互動論》。臺北：弘智文化。
- Fromm, E. 著，鄭谷苑譯，2002，《健全的社會》。臺北：志文出版社。
- Humboldt, W. 著，姚小平譯，2004，《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》。北京：商務印書館。
- Schon, D. A. 著，夏林清譯，2003，《反映回觀：教育實踐的個案研究》。臺北：遠流出版公司。
- Smith, J. A. 著，丁興祥等譯，2006，《質性心理學：研究方法的實務指南》。臺北：遠流。
- Atkinson, R., 1998, *The life story interview*. Thousand Oaks, Calif : Sage Publications, Inc..
- Augoustinos, M & Walker, I. , 1995, *Social cognition: An intergrated introduction*. London: Sage Publications Inc.
- Bauer, M. W. & Gaskell, J. S. , eds., 2000, *Qualitative Researching with Text, Image and Sound: a practical handbook*. London and Thousand Oaks and Calif. : Sage Publications Inc..

- Bruner, J., 1987, "Life as Narrative". *Social Research*, 54(1): 11-32.
- Denzin, N. K., 1989, *Interpretive Biography*. Newbury park and London and New Delhi: Sage Publications, Inc..
- Hendler, G., 2001, *Public Sentiments : Structures of Feeling in Nineteenth – century American Literature*. Chapel Hill & London : The university of North Carolina Press.
- Lieblich, A. & Tuval-Mashiach, R. & Zilber, T., 1998, *Narrative research: Reading, analysis and Interpretation*. Thousand Oaks and London and New Delhi: Sage Publications, Inc..
- Markus, H. R. & Kitayama, S., 2004, Models of agency : Sociocultural diversity in the construction of action. In V. Murphy-Berman & J. Berman (Eds.), *Cross-Cultural Differences in Perspectives on Self : Nebraska Symposium on Motivation* (Vol. 49, pp. 1-57). Lincoln : University of Nebraska Press.
- Markus, H. R. & Hamedani, M. G., 2007, Sociocultural Psychology : The Dynamic Interdependence among Self Systems and Social Systems. In Kitayama, S. & Cohen, D. (Eds.) *Handbook of Cultural Psychology*. New York & London : The Guilford Press.
- McAdams, D. P., 2006, *The Redemptive Self: Stories Americans Live By*. New York: Oxford University Press.
- Minami, M., 2000, "The Relationship between Narrative Identity and Culture". *Narrative Inquiry*, 10(1):75-80.
- Lu, Hsin-yi, 2002, *The Politics of Locality: Making a Nation of Communities in Taiwan*. New York, NY: Routledge.
- Shtakser, I., 2007, *Structure of feeling and radical identity among*

working – class jewish youth during the 1905 revolution. The University of Texas at Austin History. Ph.D. Dissertation.

Williams, R. , 1977, *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.