

第二章 文獻探討與評析

本章節分成兩部分，一是有關文化權利理論的文獻探討與評析，針對當前對於文化權利內容與發展作一檢討，並提出本論文的研究方向；二是有關當前客家研究的文獻檢討與評析，針對客家研究在有關文化權利上的不足，提出本論文研究的方向與重心。

第一節 理論文獻的探討

在人權保障的範疇中，文化權利從初期的呈現到近期的發展，可以說是一段從「被忽視」到「受重視」的漫長過程，文化權利所包含的內容，可以分為個人的文化權利與集體的文化權利，個人的文化權利是只要是人 (human being) 就享有的，但集體的文化權利，在保障的對象上則是以少數族群 (含原住民族) 為主，如 Kymlicka、Kakuthas、Levy 等人，更是直接將少數族群權利視為是集體的文化權利，使得集體的文化權利比個人的文化權利來得複雜。因為少數族群權利常被各國視為是國家分裂的根源，但是迴避處理少數族群問題，又會使得國內的少數族群因處於弱勢而對國家有所不滿，如此也會造成國家的動亂。對於少數族群成員 (member of minority) 而言，其一方面享有個人的文化權利，同時，另一方面也具有集體的文化權利，集體權利是會對其個人權利具有加強的效果，抑或是會造成侵犯的結果，常是學者所探討的重心，更是決定集體權利能否存在的關鍵。文化權利能否實現，則與個人所處的國家有著密切的關係，國家在面對個人的文化權利以及集體的文化權利 (尤其是少數族群權利) 時，其所應負的責任¹為何，更是決定文化權利能否實現的主要重心。

本論文在文化權利的理論文獻上的評析，分成四個部份來討論：一是說明文化權利與人權範疇之間的發展過程，二是探討文化權利內容的發展及其主張，三是在探討文化權利內容的集體面向，此部分是以少數族群 (不含原住民

¹ 有關於國家對於文化權利應負的「責任」，在國際人權文獻上的英文多使用 obligation，此詞在國內翻譯上一般都譯為「義務」，但是義務一詞具有「法律上的責任」之意，「責任」一詞則具有「本分應做的事情」，兩者的意思多著重在「責任」之意，因此，本文遂將 obligation 譯為「責任」。

族) 權利作為討論的主要對象，探討集體權利的正反論述，集體文化權利與少數族群之間的關係，四是國家對於實現文化權利應盡的責任。

壹、文化權利與人權範疇

二次大戰前，國際聯盟 (League of Nations) 對於少數族群相當重視，認為適當保障少數族群權利，對國際或國內的和平與正義會有正面的助益。然而，二次大戰後的聯合國，對於少數族群權利的看法有所轉變，認為少數族群權利會威脅國家統一、和平與經濟的發展 (Freeman, 1995: 27-28)。因此，與少數族群權利相關的文化權利，在聯合國《世界人權宣言》宣布前，各國對於文化權利都還存有疑懼。認為由於「文化」概念模糊，加上「文化相對主義」(cultural relativism) 的爭論，以及某些「文化過錯」的問題，因此認為文化權利是一個「奢侈品」，會帶來國家衝突影響穩定等 (UNDP, 2004: 28)，所以不宜實施文化權利。同時，對於文化權利該不該給予少數族群，以及宣言內容該不該直接述及保障少數族群，也都出現激烈的爭辯 (Morphet, 1992: 76-77)。最後，聯合國採取以「個人」作為權利保障的主體，並且廢除所有提及少數族群權利的內容 (Kymlicka, 2001: 149; Donders, 2002)，並在《世界人權宣言》第 22 條所規定的，「每個人，作為社會的一員，有權享受社會保障，並有權享受他的個人尊嚴和人格的自由發展所必需的經濟、社會和文化方面各種權利的實現」，文化權利就此成為人權範疇之一。

聯合國為了落實《世界人權宣言》的目標，便著手將公民、政治、經濟、社會、文化權利共同制定成一部世界人權公約，此時卻引起各國的激烈爭論。一般認為，公民、政治權利被認為是「絕對的」、「立即可以實現的」，而經濟、社會、文化權利則被認為是「分層次」的並且只能「逐步實現」；公民、政治權利如有爭執可以受法院審理，但經濟、社會、文化權利則較具政治性；公民、政治權利被認為是「免費的」，不需國家付出多少成本，而經濟、社會、文化權利被認為是代價高昂的，國家需要向個人提供福利 (Eide, 2001: 10)。

基本人權制定的原則是採取自由主義的角度來制定的。John Gray (1986) 認為自由主義傳統的特點為：個人主義、平等主義與普遍主義。而文化權利的內容也是從這樣的觀點來思維可行性。採自由主義及個人主義的學者皆認為，文化權利的落實必須是以保障個人作為前提，而這項權利能否具有普遍性、可受司法審判以及強制政府負責，才能決定是否能成為個人所屬的權利。如 Dilys M. Hill (1992: 2-5) 認為，一項權利的實現必須具備兩項要件，一是普遍性 (universalism)，二是道德關聯性 (moral relevance)，同時也必須能對國家在此

項權利的實現有具體的要求，但文化權利欠缺這樣的條件。M. Cranston (1973) 主張文化權利缺乏可受司法審判 (justiciable) 的要件，因此不能視為權利。E. Vierdag (1978) 強調具體實現人權，需要有三項要件，一是法律可以強制政府負責，二是政府必須有履行責任的行為，但是，文化權利皆無法強制政府負責與履行，所以不能視為權利 (Donders, 2002: 66-67)。C. Orwin 與 T. Pangle (1984: 15) 更直接地說，文化權利不能視為人權，僅能視為是一種政策目標，或將文化權利稱是「寫信給聖誕老人」(letters to Santa Claus) (意指要禮物的一種行為)。

因此，公民、政治權利是比較容易實現的，而經濟、社會、文化權利，除了它們的內容比較不容易實現外，認為它們與公民和政治權利是屬於不同的邏輯，所以不把經濟、社會、文化權利視為是人權的範疇。最後決定將公民、政治權利與經濟、社會、文化權利分開成兩部國際人權公約，分別是《公民權利和政治權利國際公約》與《經濟、社會、文化權利國際公約》²，於 1966 年經由聯合國通過後，交由各國簽約。至此，文化權利便與經濟、社會權利一樣無法成為各國立即實施的人權範疇，更者，由於各國的經濟、社會問題常是各國發展的焦點，能受到國際的關注，文化權利與經濟、社會權利並列，但是它又不像經濟、社會權利是國際重視的焦點，況且，公約規定文化權利置於最後，使得文化權利常被視為是一項「多餘」(remnant) 的權利 (Eide, 2001: 27)，因此，文化權利可以說是在人權範疇內最不受重視的。Yvonne M. Donders (2002: 65) 將文化權利稱為是人權家族 (family) 的「仙蒂瑞拉」(Cinderella) (意指長期受到忽視)。

然而，隨著，國際局勢對於族群問題的重視，文化權利開始成為解決族群問題的依據。聯合國也在這個階段，更加重視文化權利的實踐。廿世紀 70 年代中期以後，隨著東西方的緩和與冷戰的結束，各國開始採取更為積極的步驟去處理社會的各種矛盾問題，人權的普遍性和不可分性逐步受到重視³，不少國家

² 聯合國人權委員會完成宣言的工作後，開始起草對締約國具有法律拘束力的人權公約。最初委員會想把所有的權利，包括公民、政治權利及經濟、社會、文化權利制定為一個公約。但是在 1950 年，人權委員會考慮到經濟、社會和文化權利的討論需要更多的時間，這些條款也需要與聯合國專門機構協商，因此決定先初步制定一個公民和政治權利的公約，然後再制定其他權利的公約。人權委員會的這項主張，並沒有得到聯合國大會的贊同。大會指出：「享有公民權利和政治權利與享有經濟、社會和文化權利是相互聯繫、相互依賴的。在公約草案中應明確地包括與所載的公民和政治權利有關的經濟、社會和文化權利。」1951 年人權委員會完成了公約草案，儘管聯合國大會要求將公民、政治權利與經濟、社會、文化權利聯繫在一起，但是西方國家竟然將聯合國大會的決議顛倒過來，要求人權委員會將《世界人權宣言》中包含的各項人權分別納入兩個國際公約，一個是《公民權利和政治權利國際公約》，另一個是《經濟、社會、文化權利國際公約》(Eide & Rosas, 2004: 3)。

³ Jack Donnelly 反對兩者分割，他舉例財產權來源為公民的自由權利，難道經濟、社會權利就沒關係嗎？他認為是當時的保守主義者和自由主義者主張經濟、社會、文化權利不是人權，這些人認為生命、自由和財產是公民和政治權利是普遍的、最高的和絕對的道德權利，而經濟和社會 (含文化) 權利既沒有普遍性和實踐性，也沒有最高的重要性，且屬於不同的邏輯範疇，

開始選擇實現一種體現人類存在，包括公民、政治、經濟和文化等方面的普遍法治，並願意在國際和國內的層面上，一起去促進這種實現權利的整合。國際社會要求嚴肅對待《經濟、社會、文化權利國際公約》和加強對公民經濟、社會、文化權利保護的呼聲日益高漲，並同時採取一系列行動來提升《經濟、社會、文化權利國際公約》的國際地位與法律效力⁴。

上述聯合國對於經濟、社會、文化權利的重視作為，對於文化權利的實踐也相當具有積極的作用。同是以自由主義的角度來思考文化權利的 Henty J. Steiner 與 Philip Alston (2000: 268) 便主張，文化權利是否是一項真實權利的主張，從最近的發展來看，文化權利的國際人權文書已具有法律約束力 (legally-binding)，因此各國將文化權利視為是人權已有共識存在。亦即文化權利已具有法律地位，可以要求政府履行責任，當政府必須負責時，即表示該項權利具有普遍性與可受司法審判的特質。Turk 在 1992 年提出一項關於經濟、社會與文化權利的報告，認為這三項權利已被認知為是法律權利 (legal rights)。他認為「文化概念模糊，導致文化權利不明確」的說法，事實上已經不存在。

亦即這些權利不是人權。Donnelly 認為這些自由主義者的說法讓它無法接受，就普遍性而言，政治權利中的投票必須一定年齡、住居的限制，就不具普遍性；就最高性而言，經濟、社會、文化權利中的「休息、休閒和工作時間的合理限制，定期給薪休假以及公共假日的報酬」的權利就不重要嗎？就不與人類尊嚴相關嗎？就實踐性而言，政治權利可以通過立法予以保障，但經濟、社會權利是無法僅以通過法律即能保障，因為它還牽涉到國家的責任所在，因此，不能輕易實施，Donnelly 認為這才是真正的原因所在，但他認為就算是困難也要嘗試的勇氣。(王浦勳譯，2001: 31-32)

⁴ 關於提升《經濟、社會、文化權利國際公約》的國際地位與法律效力的內容如下 (楊成銘，2004: 308-309)：

(1) 聯合國大會於 1977 年 12 月 16 日通過《關於人權新概念的決議》，強調「一切人權和基本自由都是不可分割且相互依存；聯合國經社理事會於 1985 年決定設立經濟、社會、文化權利委員會 (the Committee on Economic, Social and Cultural Rights)，專司處理各國按期提交的國別報告和對《公約》各條款提供一般性評論；

(2) 1986 年 6 月 2-6 日，在《經濟、社會、文化權利國際公約》通過 20 週年之際，國際法學家委員會、荷蘭林堡大學法學院、烏爾本·摩根人權研究所和美國俄亥俄州新星那提大學聯合主持召開討論《經濟、社會、文化權利國際公約》締約國義務的性質和範圍、新近成立的經社文委員會對締約國報告的審查及國際合作保證《公約》施行為主題的國際會議，會議一致通過了被認為反應國際法現狀的《施行〈經濟、社會、文化權利國際公約〉林堡原則》(Limburg Principles on Implementation of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)；

(3) 聯合國經社文委員會於 1993 年，針對「核心內容」(core content) 問題進行一般性討論，並達成共識，《經濟、社會、文化權利國際公約》的「每一項權利包含有最低限度的核心內容，這一核心內容構成各締約國不得降低其履約條件的下限」；

(4) 1993 年維也納世界人權大會召開前夕，在經社文委員會主席 Alston 的領導下開始討論起草關於建立個人申訴制度的《任擇議定書》(optional protocol)，並由委員會將議定書草案提交世界人權大會討論，大會通過《維也納宣言和行動綱領》「鼓勵人權委員會與經濟、社會、文化權利委員會保持合作，繼續審議《經濟、社會、文化權利國際公約任擇議定書》草案。」

(5) 1992 年，聯合國大會才正式通過範圍廣泛的《個人歸屬於民族或族裔、宗教和語言上屬於少數群體的權利宣言》，將原先分散於各國際或地區人權文書保障少數族群的規定，統整於此項宣言內。

因為在《經濟、社會、文化權利國際公約》第 15 條對於文化權利是指「參與文化生活與創造利益」的規範，文化已經是一個具有可以操作的概念，文化權利也有明確的內容（Donders，2002：67-68）。

因此，就當前而言，文化權利的問題，已經不再爭議「是不是人權」，而是，文化權利的「內容與實踐」才是焦點。同時，由於文化權利的內容與少數族群（含原住民族）具有直接且密切的關聯性，因此，在探討文化權利內容時，少數族群更是成為探討的主題所在，這使得原先從自由主義及個人主義的觀點來思考文化權利的概念，已漸漸朝向社群主義的理念來思索，並使得文化權利的內容，也同時含有集體權利（group rights）的性質。

貳、文化權利與文化認同

文化權利一開始在國際人權文書，是以個人為主體作為保障的對象，初期是以參與文化生活權利作為其核心概念，並以保障物質文化為主。1990 年，參與文化生活權利在「經濟社會文化委員會」修正指導方針，並適度將文化認同、文化發展權利與參與文化生活權利連結，使得文化權利的核心，從參與文化生活權利轉移至文化認同權利。文化認同權利是與文化發展權利並列，這兩項權利性質皆傾向為集體權利的概念，因此，文化認同權利是保障文化社群的一項具集體面向的權利。不過，在聯合國教科文組織對於文化認同權利的研究下，認為該項權利不僅具有「集體面向」，同時也有「個人面向」的，於是，文化認同權利具有自由主義與個人主義的特質，也同時具備社群主義的思維。

文化權利依據《世界人權宣言》第 27 條與《經濟、社會及文化權利國際公約》第 13、14、15 條的規定，其內容包括：

1. 參與文化生活的權利；
2. 享受科學進步及其應用所產生的利益；
3. 對其本人的任何科學、文學或藝術作品所產生的精神上和物質上的利益，享受被保護之利。
4. 教育權利，包括施教者與受教者的權利。

這些權利可以說是一般在探討文化權利的重心。其中的二、三項，比較偏重在個人權利上，而第一、四項則同時具備個人與集體權利。

另就文化權利與少數族群的關係來看，依據《公民權利與政治權利國際公約》第 27 條的規定，少數族群成員可以「享有自己的文化、信仰自己的宗教、使用自己的語言」，與文化權利有著密切關係，這項規定也常被視為是少數族群

的文化權利，或是少數族群權利。

聯合國教科文組織在《經濟、社會和文化權利國際公約》與《公民權利與政治權利國際公約》通過後，對於文化權利內容的探討仍舊持續進行。首先，在 1968 年，在其提出的《將文化權利視為人權》報告中，強調文化權利的重要，並認為實施文化權利可以使人們維持永久性的和平，同時主張文化權利的內容還包括：生活權利（the right to life），和平權利（the right to peace），個人可以發展的溝通、受教育的知識權利（UNESCO，1970：3）。

報告中的 Breyten Breytenbach（1973：40-42）在〈文化互動〉一文中，認為文化權利就是人類文化互動的實踐，個人就是實現文化權利的基本單位，而文化價值不是強勢文化（strong culture）對弱勢文化（weaker culture）的影響，而是兩者之間能相互共存，分享知識、技能等，並縮小之間的距離。Kiyotaka Aoyagi（1973：26-28）在〈社群或集體權利〉一文中，則從文化是一種生活方式來看，在多族群社會中，族群的集體權利雖有其存在的意義，但是族群常會對其內的成員，在追求新的思維與生活時，限制其成員的發展或改變，侵犯到族群成員的個人權利。從這些對於文化權利的主張來看，基本上，聯合國對於文化權利是從保障個人權利為主，同時也出現族群的集體文化權利的概念，並注意到個人與族群之間在文化權利上的衝突。

B. Boutros-Ghali（1973：73-75）在〈文化權利與世界人權宣言〉內，對於文化權利的內容，基本上是以《經濟、社會、文化權利國際公約》第 15 條的內容為主，不過他特別提及到一個人必須擁有可以接受的食物、住家、健康和教育的生活水準，否則個人會缺乏參與文化生活的慾望。因此他強調文化權利的有無，判斷實現必須依據兩個條件，一是人民有無達到適當（adequate）生活水準的權利，二是受教育的權利。同時他更認為要實現文化權利，必須區分兩種不同的社會型態來推動其權利的實現，一是消費型社會（consumer society），此種社會著重於《公約》中所強調的文化權利，如參與文化生活、享受科學進步所產生的利益、以及文學或藝術作品的利益，但是在第二種社會型態——發展中社會型態（developing society），其對於文化權利的內容應著重在自決權利、恢復民族自尊與文化傳承、以及建立發展的觀念（idea of development）。在 Boutros-Ghali 清楚地提出在不同社會下，人民對於文化權利內容會有不同的要求，是具有一種順序的觀念。不過，對於文化權利必須先達到一定的生活水準才能實施的看法，Donders（2002：70）則認為某些文化權利的面向，如宗教、語言、習俗等，與經濟層面的關聯性較少，對於人們生活是否達到可接受的水準，應該是沒有關係的。同時，她也指出聯合國教科文組織，在這份報告中，皆未將與文化權利相關的宗教、語言、文化傳承、土地等權利。這或許是聯合國刻意在迴避這些有關於少數族群的問題。

Halina Niec (2004) 對於實施文化權利有四項的主張：

1. 尊重與保護人類固有尊嚴為主要原則；
2. 非歧視與平等原則；
3. 接近文化生活的權利；
4. 參與文化生活的權利。

首先，她強調文化權利就如同人類其他權利一樣，必須尊重與保護人類固有的尊嚴，而在尊重與保護上則必須採取非歧視與平等原則，對所有人的文化權利一視同仁，如此才能使所有人能夠接近文化生活及參與文化生活，文化權利的其他內容，才能夠在此原則下得以實現。同時，她也提到由於觀念的改變，文化權利的內容增加許多新的權利，如文化遺產的權利，取得資訊的權利等，像取得資訊權利原與公民權利相關，但現也成為是文化權利的內容。

Stephen Castles 與 Alastair Davidson (2000: 126) 對於文化權利的內容，也是著重在參與文化生活權利，同時認為這項權利對於少數族群及其成員而言，具有雙重的意義存在，一是少數族群及其成員具有參與多數族群或是具支配性的主流文化權利；二是少數族群及其成員具有參與自己族群文化生活的權利。參與多數族群或自己族群的文化生活是並存的，這是少數族群成員與多數族群較為不同的文化權利。

Elsa Stamataopoulou (2004) 注意到「參與文化生活」的概念較為模糊，因此，她根據各種國際人權文書、條約、案例以及各種實務經驗，歸納出七點原則，可以讓參與文化生活權利變得較為具體可行，包括：

1. 非歧視與平等；
2. 享受文化生活不受干擾的自由；
3. 選擇參與何種文化或文化生活的自由；
4. 傳播思想、信仰的自由；
5. 國際合作的自由；
6. 參與文化政策的規劃 (definition)、準備及實行的權利；
7. 參與文化生活權利需聯結其他權利 (人權內在互依性 (inter-dependence of human rights): 如表現自由，行動自由，工作權，宗教自由，生活適當標準的權利等。)

由於「參與文化生活」概念的模糊，因此，在 Stamataopoulou 提到「選擇參與何種文化或文化生活的自由」時，強調參與文化生活並不是以原生的文化社群為限，而是具有如同信仰自由一樣的自由權利可以行使。

Lyndel V. Prott (1992: 96-97) 根據各項國際人權文書，歸納出 11 項文化

權利，包括：

- 1.表現自由；
- 2.教育權；
- 3.父母為子女教育的選擇權；
- 4.參與社群的文化生活權；
- 5.保護藝術、文學與科學的作品權；
- 6.文化發展權；
- 7.文化認同權；
- 8.少數族群對其認同、傳統、語言及文化遺產的尊重權；
- 9.民族擁有其藝術、歷史與文化財產的權利；
- 10.民族有抗拒外來文化加諸其上的權利；
- 11.公平享受人類共同文化遺產的權利。

其中 1-5 項為個人的文化權利，而 6-11 項則是集體的文化權利。從她對於文化權利內容的見解來看，參與文化生活權利是歸於個人的文化權利，而她認為文化認同權利是屬於集體的文化權利。

就個人而言，在文化權利上，從「享有自己的文化、信仰自己的宗教、使用自己的語言」，轉變成「享有自己選擇的文化、信仰自己選擇的宗教、使用自己選擇的語言」。從「自己的」變成「自己選擇的」，它增加了個人選擇文化的寬度與深度，可以說是在文化權利對於參與文化生活權利的一項重要發展。因此，文化生活再也不以自己原生的文化社群為主，而是個人可以選擇的一項自由與權利。

1990 年，「經濟社會文化委員會」修改指導方針（guideline），對於文化權利開始使用新的概念，如文化認同、文化發展，清楚表明自己文化的權利。並要求國家需要提倡文化認同，作為個人、社群、民族、區域之間，相互欣賞的要素，並要求國家有責任去維護社群文化。原先，參與文化生活權利是以保障物質層面的文化為主，然經濟社會文化委員會對於《世界人權宣言》第 27 條與《經濟、社會、文化權利國際公約》第 15 條，採取較廣的文化概念，將參與文化生活權利與文化認同權利作適度的連結。（Donders，2002：161）

少數族群的文化認同權利，是來自對於自己族群文化會流失的恐懼，所發展出來的一項權利概念。由於，全球化（globalization）過程提供人類積極發展的觀點，以及潛在性的多重認同，並對個人與社群的文化帶來威脅。為了回應這項威脅，少數族群開始強調他們自己的文化認同與特別特質，作為保障他們文化認同的主張（Donders，2002：36-38）。然而，文化認同權利並非只受限於社群，它同時具備個人權利的性質。聯合國教科文組織便適度將文化認同權利

作為保障個人文化權利的核心概念。

1996年，Birgitta Leander 在聯合國教科文組織下的文化發展委員會內，提出〈文化權利的項目〉(Preliminary list of Cultural Rights)，將與人權相關的50種權利歸為11項文化權利的項目(titles)，內容包括(Symonids, 2002: 188)：

1. 物質和文化生存權利；
2. 文化社群的結社與認同的權利；
3. 尊重文化認同的權利；
4. 物質與無形文化遺產的權利；
5. 宗教信仰的權利；
6. 意見表達與資訊自由的權利；
7. 選擇教育與訓練的權利；
8. 參與制定文化政策的權利；
9. 參與文化生活權利與創作的權利；
10. 選擇內部發展的權利；
11. 人們擁有物質和文化自然環境的權利。

在他的分類中，可以清楚地看到「文化社群的結社與認同的權利」與「尊重文化認同的權利」，已經正式出現在聯合國所規劃文化權利的內容，而且可以說是其參與其他文化權利的基本條件。

1998年，由聯合國教科文組織與歐洲理事會內的專家，在荷蘭的夫里堡(Fribourg)組成一個稱之為「夫里堡團體」(Fribourg Group)研究文化權利的內容。原則上，他們是不希望發展新的文化權利，但是要將現有文化權利內容，呈現出讓人較容易理解的文化面向(Donders, 2002: 76)。他們主張將文化權利分成三個主要範疇，一是文化認同權利，二是自由參加文化生活權利，三是受教育的權利。「夫里堡團體」的主要負責人P. Meyer-Bisch，指出文化認同權利是文化權利的核心，人們先消極地享受文化，接著積極地參加與創造文化，並以第三階段的保障文化社群的文化認同為目的。文化認同權利就像是一把權利傘(umbrella right)，反映出文化認同的動態特性，將各種文化權利覆蓋。為此，「夫里堡團體」提出6項文化權利的內容，包括(Donders, 2002: 75-76; Symonids, 2002: 188)：

1. 文化認同與傳承的權利；
2. 認同文化社群的權利；
3. 參與文化生活的權利；
4. 教育與訓練；
5. 取得資訊的權利；

6. 參與文化政策與文化合作的權利。

其中，文化認同權利成為核心原則，對每個人而言，對於文化認同的認知與表達是基本權利所在。在這個部分，「夫里堡團體」已將文化權利的核心，從「參與文化生活權利」轉移至「文化認同權利」，而文化認同權利不再是 Prott 主張歸屬於集體的文化權利，同時更是個人的一項重要的文化權利。

曾經也是「夫里堡團體」成員之一的 J. Symonids (2002: 180) 主張，現今的國家和學者已不將文化權利侷限在藝術、文學和哲學，取代的是思考方式 (ways of thinking) 和人們的生活組織 (organization of people's lives)。在他的《人權概念與標準》一書中的〈文化權利〉，將文化權利分為 8 項，內容如下 (Symonids, 2002: 189-195)：

1. 文化認同的權利；
2. 參與文化生活的權利；
3. 教育的權利；
4. 運用科技、文學或藝術的創作的產品與獲利的權利；
5. 取得資訊的權利；
6. 運用科技進步獲取利益的權利；
7. 擁有文化遺產的權利；
8. 國際文化合作的權利。

其中，Symonids (2002: 189-192) 對於文化認同權利，特別強調任何人有權決定認同的群體，並互相尊重不同於自己的文化；而參與文化生活權利是指任何人有權在一定的社會經濟條件下，自由地獲得資訊、訓練、知識等去理解及享有文化價值與文化財產，同時有能力自由地去表達在自己背景下的各種積極行為；教育權利是指教育者與受教育者皆有權教導或接受自己文化價值的教育內容，強調尊重文化多樣性與包容多元文化。個人從「選擇自己的文化認同」到「選擇自己參與的文化生活」到「選擇自己接受的教育內容」，將個人自由的選擇作為實現文化權利的重心。這樣的見解與「夫里堡團體」的觀點，將文化認同權利置於參與文化生活權利的前面，認為文化認同權利是當前文化權利的重心所在。

「夫里堡團體」認為文化認同必須考量文化社群的多樣性，每個人都可以同時認同各種文化社群，除了自行決定的社群成員外，原生社群也是其文化認同的對象。因此，Meyer-Bisch 主張文化認同權利應包含下列權利 (Donders, 2002: 77-78)：

1. 人們能自由地在公共場合或私人場所，從事文化活動，以及用自己選擇的語言來表達的權利；

2. 人們具有從事研究及創造所不可缺乏的自由；
3. 人們具有文化傳承的權利，不能被阻擾去接近自己文化及知識；
4. 具有取得正確資訊使用的權利；
5. 有權依自己的選擇去認同或不認同文化社群，以及不用去考慮維持文化社群邊界的關係。

總之，「夫里堡團體」對於文化權利內容的最大影響，在於提出文化認同權利的重要，這項權利概念比《經濟、社會、文化權利國際公約》所提及的參與文化生活權利，更為具體以及更具可行性。

雖然，「夫里堡團體」所草擬的文化權利內容，後來接受 UNESCO 的意見，在 2001 年成為《世界文化多樣性宣言》的主要內容 (Donders, 2002: 78-79)。其中，在《世界文化多樣性宣言》的前言，即強調文化不再只是文學和藝術等物質內涵，同時應包括生活方式、共處的方式、價值觀體系、傳統和信仰等精神內涵。並且在第 5 條針對文化權利予以規定，內容如下：

「文化權利是人權的一個組成部分，它們是一致的、不可分割的和相互依存的。富有創造力的多樣性的發展，要求充分地實現《世界人權宣言》第 27 條和《經濟、社會、文化權利國際公約》第 13 條和第 15 條所規定的文化權利。因此，每個人都應當能夠用其選擇的語言，特別是用自己的母語來表達自己的思想，進行創作和傳播自己的作品；每個人都有權接受充分尊重其文化特性的優質教育和培訓；每個人都應當能夠參加其選擇的文化重大計畫生活和從事自己所特有的文化活動，但必須在尊重人權和基本自由的範圍內。」

2006 年 4 月，「夫里堡團體」提出《夫里堡的文化權利宣言》(Cultural Rights of Fribourg Declaration)⁵，內容仍將文化認同權利作為所有文化權利的中心原則，並認為這些權利必須與表達自由、取得資訊自由及教育權利相互聯結運用，國家對於文化認同權利，消極責任是不干預每個人對於文化認同的選擇，積極責任是要維護文化社群的文化傳承。

Tamir (1995) 採取自由主義的角度來看文化權利，她認為文化權利是一種生活的選擇，是一種文化身分的選擇，因此她主張每個人都可以進行批判性的反思並實施對於未來的文化承諾與歸屬的選擇，文化不是一個牢籠。她認為所有的文化權利應該都視為是個人的文化權利，因為真正獲得利益的是個體本身，對於文化的選擇也不應該只侷限在自己或對方的兩個結構內挑選，事實上是創造出新的變體，當然選擇多樣化會帶給現有族群憂慮族群未來的發展。(陶東風譯，2005: 26-28, 34-36, 41) 因此，文化認同的選擇權利對於個人而言，自由主義者認為這項權利就如同其他自由權一樣，具有選擇的自由。

⁵ 資料出自 www.unifr.ch/iiedh/droits-culturels/odc-pres.htm。

個人要參與文化生活，則必須要具有接近文化的權利，而要接近文化生活，當然就必須先能認同個人所要接近及參與文化生活，如此一來，文化認同權利當然就成為文化權利論述的重心所在。因此，由「夫里堡團體」所發展出的文化認同權利，也是現階段聯合國所採取的觀點所在，並且與文化多樣性的理想趨於一致。個人的文化認同權利，並不侷限在原生的文化社群上，是可以依自己的自由來加以選擇，這是「文化自由」(cultural freedom)的體現。然而，文化自由也顯現出三種隱憂：

第一，如果國家佔多數或具支配的族群實行同化政策，則少數族群是無法選擇自己的文化，也不能與其他國家內有自己相同文化的族群聯繫與互動，少數族群成員的文化自由是受到限制的。

第二，如果國家內的少數族群成員，願意選擇多數或具支配族群的文化，但是多數或具支配族群不願意承認少數族群成員的選擇，甚至排斥他們，這樣也會造成少數族群成員的文化自由的限制。

第三，如果國內的少數族群成員，選擇多數或具支配族群的文化，同時也被多數或具支配族群所接受，但是卻被自己原生的少數族群所約束，甚至禁止，如此也會造成少數族群成員的文化自由的限制。

「夫里堡團體」強調任何人有權決定自己要認同的群體，並且能互相尊重不同於自己的文化，基本上這是採取非歧視與平等原則來處理的。但是，「夫里堡團體」主張「有權依自己的選擇去認同或不認同文化社群，以及不用去考慮維持文化社群邊界的關係」以及「人們能自由地在公共場合或私人場所，從事文化活動，以及用自己選擇的語言來表達的權利」，如以自己所出生的文化社群而言，根據「夫里堡團體」的論述，個人不是一定要選擇自己的原生社群作為認同的文化社群，這樣的看法是符合「文化自由」的原則。對於人口處於多數或文化社群處於支配地位的族群而言，對於這樣的選擇是符合聯合國以個人為權利保障的主體，但是對於少數族群而言，這樣的「自由」對他們而言，可能就是族群衰落，甚至消失的肇端。

因此，對社群主義者而言，個人對於文化認同是不能自由選擇的，因為，個人對於社群是不能自主地選擇自我，而只能發現自我，是社群決定「我是誰」，不是我選擇了「我是誰」。Michael J. Sandel 強調，任何個人都不能脫離社群，個人的認同與屬性是由他/她所在的社群所決定。(俞可平，1999：43-45) 所以，社群主義者無法接受個人對於社群的自由選擇，因為這種選擇會削弱原已弱勢的社群，如以少數族群而言，當少數族群成員具有文化認同的選擇權利，一旦為了個人生活方式與理想的目標，捨棄了對於原有少數族群的認同，對於其原所屬的少數族群而言，將會是一種雪上加霜的壓力。但是如果限制少數族群這

樣的文化認同自由選擇，無疑又是對其個人基本權利的戕害。

總之，文化權利的內容，自 1948 年《世界人權宣言》第 27 條至 1966 年《經濟、社會、文化權利國際公約》第 15 條，將文化權利著重在個人權利以及物質文化的保障上，隨著國際局勢的發展，文化權利也漸與精神層面的文化與集體面向的權利結合，其中，文化認同權利逐漸取代參與文化權利，成為文化權利的核心原則。文化認同權利是因為文化社群產生危機意識，因而對國家所主張的權利。但因為文化認同權利同時也具有個人面向，使得個人享有文化認同的選擇權利，而且並不以個人所出生的文化社群，作為單一或唯一的文化認同的社群，這樣的發展，更使得文化認同權利在個人面向與集體面向上，產生相互牽動的緊張關係，也讓文化傳承處於危險境域的少數族群，更加提倡其集體的文化認同權利，以及保障其文化認同的集體權利主張，以作為保障及維繫其族群存續的權利。

參、文化權利與集體權利

從上述對於文化權利的主張以及國際人權文書的發展，顯示出少數族群的權利日益受到國際所重視，其權利內容在聯合國的國際人權文書上也已出現，文化權利的集體面向已與國際人權文書同步發展。雖是如此，對於集體權利的概念以及集體權利的主體，仍充滿爭議，以下本論文根據下列三個主題探討文化權利的集體面向，一是集體權利的發展與爭論，二是集體文化權利的主張，三是集體文化權利與少數族群等評析之。

一、集體權利的發展與爭論

(一) 集體權利的提出

集體權利最早是由 Vernon Van Dyke 所提出，他認為當採取非歧視與平等原則，仍然無法保障「個人權利」時，該如何處理呢？為此，他開始建構「族群社群理論」(ethnic communities rights)，或「社群權利」(community rights)，或集體權利 (collective rights or group rights)。他認為如果只接受國家或民族才有法律地位和權利，而卻拒絕族群也能具有這樣的地位與權利，是不公平的。尤其是處於弱勢地位的少數族群，其成員常會礙於情勢，被迫放棄自己的文化，或淪為二等公民，緣此，從個人主義的角度視之，所謂的「平等原則」充其量只是幌子罷了。(陳秀容，1999：131-134)

他認為在當前所有國家，可以說都是屬於多語言 (multilingual)、多族群或多民族、多宗教 (multi-religious) 的異質性社會，僅採取保障個人權利的方式，只以非歧視和平等原則，是不足以達到保障處於弱勢地位的少數族群成員的權利，因此，他認為族群的權利應該被公平地考量，而能與個人相提並論，成為人權保障的權利主體。所以，他主張舉凡宗教、族群、語言、原住民等團體，由於擁有集體的共同利益與情感，應該被賦予道德上及法律上的權利。至於族群的集體權利內容，因各國條件的差異會有所不同，但大致上可以包括下列幾個面向：1.政治和政府；2.法律和行政；3.教育和文化；4.財產所有權與居住權；5.經濟謀生機會等，來加以實現。(陳秀容，1999：131-140) Van Dyke 所論述族群的集體權利，成為保障集體人權的重要依據。

Karl Vasak (1977) 最早在聯合國提出集體權利的概念，他將人權分為三代，第一代人權是公民與政治權利，第二代人權是經濟、社會及文化權利，第三代人權就是屬於集體權利，包括發展權、環境權、和平權、人類共同遺產權等(陳秀容，1997：337；林淑雅，2000：23)。而 Donders (2002：93) 則認為集體權利在國際人權文書內早已存在，包括：身體存在的權利、種族滅絕的禁止、自決權 (ICCPR 與 ICESCR 的第 1 條第 1 款) 以及自然資源權 (ICCPR 與 ICESCR 的第 1 條第 2 款，以及 ICESCR 第 47 條)。

集體權利的出現是認為單靠平等與非歧視原則，是無法確實保障個人權利的，保障對個人具有價值的社群或族群，是存在集體權利的必要性。然而，集體權利與個人權利之間存在爭論，因為許多個人權利具有集體面向，如結社自由、教育權 (Donders，2002：94)。因此，Marlies Galenkamp 認為權利可以分為三種，一是個人權利，即指具有個人特質的權利，如平等對待權；二是不完全的 (imperfect) 集體權利，即指具有集體面向的個人權利，如結社自由；三是完全的 (perfect) 集體權利，即指完全屬於集體權利，如自決權。他並將集體權利分為三種研究途徑，一是全球主義途徑，如解決全球問題；二是世界主義途徑，如發展權；三是社群權利途徑，這個途徑主要是針對特殊團體維持其文化認同的權利，其所反映的就是屬於真正的集體權利 (1996：21-25)。

簡而言之，集體權利訴求可以說是社群主義者理念的主張，缺乏了集體權利的內容，少數族群成員個人或許可以在自由主義與個人主義的理念下，實現自己的權利，但是也會因其具有少數族群的身分，反而會在自由主義與個人主義下，不僅難以實現其個人權利，而且還會淪為「二等公民」。

(二) 反對集體權利的理由

當然，反對者也提出各種觀點來質疑或駁斥集體權利的正當性與可行性，

歸納如下：

1. 集體權利的主體為何？如何界定？集體權利與個人權利發生衝突時，該如何處理呢？Michael Hartney (1995: 229) 認為少數族群的集體權利的主張，具有道德 (moral) 的集體權利，但因為與個人權利之間仍存有衝突的隱憂，因此，認為不宜有法律的集體權利，此種少數族群的集體利益可以視為是「公民權利」(civic rights)，或是「具有共同特徵成員的權利」(contingent rights)。

這樣的見解，與 Michael Freeman (1995) 的觀點相近，她依據權利本質、普遍人權、集體人權與包容等四個角度探討後，認為集體權利與個人權利有著相同的正當理由，但是對於集體權利作為保障個人人權的觀點而言，她認為這是不確定的。因為，集體權利與個人權利之間存在著緊張關係，尤其是認同權利 (the right to identity)，因為當少數族群成員的個人認同，不同於該族群的集體認同時，該族群可否對其成員施壓。因此，她認為如果集體權利與個人權利之間的複雜關係無法澄清，也僅能尊重集體價值或該族群成員的權利，無法同意集體權利的存在。

Kakuthas (1992) 從個人的結社權利來看文化權利，主張少數族群成員不需要如 Kymlicka 所主張的少數族群權利。他認為少數族群成員與原生族群的關係，視為是少數族群的結社自由即可。少數族群成員選擇與原生族群，參與原生族群文化生活，若不願意選擇原生族群，則只要離去 (exit)，脫離原生族群文化生活，但只要認同或參與文化社群，個人必須努力於此社群的發展，因此，不需要特別的少數族群權利。

2. 集體權利容易誇大差異並助長文化相對主義。Kirsten Hastrup (2001: 175) 認為集體權利必須注意 Jane Cowan 所提出的「minoritization」(少數族群化) 的現象，他認為國內某些族群為了爭取權益，會誇大族群差異，強調被壓迫的經驗。Keith Faulks (2000) 批評 Young (1989) 指出受壓迫族群的五種壓迫經驗，即剝削、排擠、無力感、文化帝國主義與暴力，過於強調會導致國家更加分化 (黃俊龍譯，2003: 130)。亦即，賦予少數族群權利，對於國家穩定沒有助益。另外，Hastrup (2001: 175) 也指出少數族群的集體權利會助長文化差異，文化相對主義會增加國際或國內的壓力。文化相對主義正是對於人權普遍性有著直接的影響。因此，少數族群的集體權利必須慎重考慮實施。

3. 會影響國家穩定，作為反對的理由所在。M. Wilhelm (1993) 認為如果給予少數族群集體權利的話，就會有所謂的「滑坡效應」，會越要越多，從原先是語言權利的要求，再來便是要求教育權利，接下來就是自治權利，最後就是族群行使自決權利，脫離母國，獨立建國 (Donders, 2002: 72-73)。

基本上，反對集體權利仍是以自由主義與個人主義者的信念，作為主要的

依據，認為少數族群的集體權利，會傷害到個人權利的實現，如文化過錯，也會因其所主張的差異權利而傷害到非少數族群的成員，如逆向歧視，甚至會造成國家的不安，如滑坡效應，是違反自由主義的普遍原則與平等原則。

（三）支持集體權利的主張與條件

面對反對集體權利的理由，支持者也分別提出見解予以解釋與澄清。

1.就集體權利的主體與界定而言，一般採取的對象有三：人民（peoples）、少數族群與原住民，但尚未被法律所界定。對於就少數族群而言，Patrick Thornberry（1996）認為定義過寬就毫無意義，定義過窄，就無法適用全球，便很難提倡。因此，當前對於少數族群的界定，大致上是採取 Capotorti 的定義，歐洲安全合作組織以及 Deschenes 的界定，是指在文化、宗教、語言等特質與多數或支配群體不同的少數群體或被支配群體，這些群體具有維繫認同的意願（Riddell，2002：7）。這些的界定，目前也大致受到國際人權文書所採用。

2.認為只要充分尊重及實施個人權利，就能夠保障集體權利的說法，Stavenhegan（1993：142）主張這根本就是一種錯覺，如果能夠實現，那當前的少數族群問題就不會出現了。因此，Kymlicka、Young 才會提出差異權利，Taylor 也才會有「認同政治」的主張。

3.至於「滑坡效應」是否會發生？Kymlicka（1995）認為這樣的看法，也不無可能，但是也有許多的限制，因為自決獨立後所面臨的問題不會比現在少，這條路也未必是少數族群的最愛。

Donders（2002：97-98）根據四個層面，即歷史層面、理論層面、實務層面及政治層面，分析反對者與支持者的觀點，大體上反對集體權利者的看法可以歸納為：集體權利不是自然權利，確切實施個人權利就能保障人權而不需集體權利，集體權利容易侵犯或削弱個人權利，集體權利容易被某些社群或政權濫用。而支持者則認為人權內容不是靜止的，會隨著環境的變化而產生新的人權，集體權利就是如此；對國家而言，人權不只是個人自由，同時還包括國家的團結，社群可以賦予個人價值；集體權利與個人權利具有相互依存的關係；所有權利（包括個人與集體）都有可能被濫用，只要是能夠保障人類尊嚴的權利就是人權，集體權利具有這樣的價值。就集體權利會侵害個人權利的說法，Bhikho Parekh（2000：264-266）認為所有權利都會誤用，集體權利會傷害到個人，其實個人權利也會破壞社群。

對於集體權利實施是否會侵犯個人權利的疑慮，學者也提出實施集體權利的條件予以限制。Joseph Raz（1986：208）提出集體權利的三項條件，一是集

體權利的存在，是因為某群人的某面向的利益證成，或有理由主張其他人或群體負擔某項義務。二是上述指涉的利益，是個人以「團體成員」的身分而共享的一種「公善」(public good)，而此種權利正是為了提供成員以「公善」而主張的一種權利。三是該團體的任何成員不能基於此種「公善」，而以其個人之名而證成，或有理由主張其他人來負擔義務。因此，我們可以得知集體權利在這些條件下，是可以具有合理性的存在。

對於個人權利與集體權利之間的緊張關係，荷蘭人權與外交政策諮詢委員會提出的標準 (Riddell, 2002: 8):

1. 這項權利不能被個人化 (individualized);
2. 這項權利能加強個人權利的使用;
3. 這項權利不能暗中削弱個人權利 (Riddell, 2002: 8)。

Galenkamp (1998) 提出實現集體權利的三個條件:

1. 實施集體權利需要一個不可縮減的團體 (agency);
2. 這個團體機構具有行動能力;
3. 這個團體具有明顯的集體認同, 意即集體權利必須具有保障集體利益與集體認同的功能。

Kooijmans 則主張集體權利要能實現, 必須具備三項條件 (Donders, 2002: 97):

1. 權利的擁有者;
2. 具有目標的主張;
3. 具有能實現的義務承擔者 (duty bearer)。

從上述有關於集體權利的爭論, 雖然, 質疑集體權利的理由不無道理, 然而, 在實施個人權利仍無法保障處於弱勢的族群時, 整個局勢的發展, 將不再是去否定集體權利的正當性, 而是, 針對這些反對者所質疑的論點, 提出解決的方法, 以及能在保障個人權利的前提下來加以實現。於是, 集體權利的保障, 在當前已經不是「有沒有」的問題, 而是「該如何保障」以及「保障範圍」的問題。

二、集體文化權利的主張

文化權利的內容, 基本上是以個人為權利保障的主體。因此, 無論是多數族群的成員或是少數族群的成員, 每個人皆能享有這些權利的。但是, 由於族群成員多寡的差異, 族群具支配力量與否的不同, 對於文化權利的實踐就會有

所差異。J.B.Marie (1993) 稱文化權利是個人權利與集體權利之間的橋樑，因為個人必須在社群內參與文化生活，所以，個人行使參與文化權利時，是同時具有個人與集體面向 (Donders, 2002: 72)。Symonids (2002: 201) 認為文化權利具有集體的面向，文化權利雖然是屬於個人的權利，但有時需與他人一起實施，尤其是少數族群 (包括原住民族)。

Eide (2001: 20-21) 認為文化權利的重點之一，就是少數群體保持文化特性的權利，他認為在集體的文化權利方面，主要是針對少數族群，從少數群體保持文化特性來看，原則上，每個人都是人權的享有者，但在實踐人權中，有兩類問題必須加以解決：1. 某些群體比其他群體脆弱，或一直遭受歧視，他們的權利需要予以特殊保護，有時還需要採取積極行動或其他特殊措施。2. 對於特定權利而言，需要確定誰是責任承擔者或負責者。(Eide, 2001: 290-293)

Donnelly 認為文化權利只要注意集體權利即可，因為有關國際人權憲章內，對於文化權利所規範的內容來看，如果不實行個人的文化權利，僅以其他人權來看，如出版、言論、集會、宗教信仰和政治參與的自由權利，不受歧視的權利，和法律平等保護的權利而言，早就能保護少數群體成員 (甚至也包括多數群體成員) 的文化權利。所以，他特別強調文化權利應著重在集體權利，因為文化權利是少數群體成員保存其特定文化的權利，當他們的文化遭受威脅時，文化權利對他們而言，就是生死存亡的問題，也是一種個人尊嚴的維護。(王浦勳譯，2001: 182-184)

L.V.Prott (1988: 95-97) 強調文化權利的集體面向，她認為像宗教、表達、結社自由都是集體面向的文化權利。同時，她主張保障社群的文化認同是集體權利。她將集體文化權利分為兩項，一是與人們獨特性及文化認同相關的權利，如發展和維護文化的權利，尊重文化認同的權利，不受外來文化侵犯的權利；二是文化傳承的權利，如人們有傳承自己文化的權利，參與世界的文化傳承。

Stavenhegan (2001: 87-94) 在〈文化權利：社會科學視野〉一文中，從文化概念的角度切入分析文化權利。他認為如果將文化視為是整個生活方式，是一個社會群體區別其他類似群體的一切物質和精神活動及產品的總和。依此而論，文化也被視為特定文化群體，在歷史上形成一個自有的價值觀、符號與習俗的體系，並且這個體系在日常生活中，為個人的行為和社會關係，提供了必須的標誌和意義，但是文化不是靜止的，每種可以識別的文化都有很長的歷史，並隨著時間的推移而發生變化。因此，任何群體的文化特性，主要是基於那種規定，可用以區分群體社會關係空間的社會界限而非其文化內涵，所以文化要能持續，則必須透過無數個人的不斷地社會交往，而以多種方式得到主觀的構建，從這個文化概念來看，文化權利是指每個文化群體都有維持和發展自己特定的文化。他並強調僅以「非歧視和平等原則」是無法確保人人享有文化權利

的，即使能夠做到每個人都不受任何歧視（事實上有困難），也不一定能夠確保每個人都享有特定的文化權利。由《世界人權宣言》和《公民權利和政治權利國際公約》所確立的「非歧視和平等原則」，從根本上說，是與個人權利相聯繫的，但是，提到文化權利時，則需要用集體權利來考量。因為其中某些權利只能由社會中的個人和其他人一起分享，並且這種社會必須能夠保護、維持和發展其共同文化。這些集體權利的享有者是個人，且個人離開群體便喪失此項權利，因此，只有與所屬群體的其他成員在一起時，才能成為權利的擁有者。當文化權利是集體權利時，文化權利是指群體和個人的文化價值觀，得到其他人的尊重（但尊重未必是認同），文化權利就是「存異權」(the right to be different)。

因此，集體的文化權利是必須的，不過其存在的主要目的，是作為保障個人權利為主的，是因為個人權利無法受到尊重與保障時，非歧視與平等原則無法保障個人權利時，集體權利是有必要存在的，尤其是少數族群受到多數族群或是具支配地位族群所宰制，無法以個人權利來獲得應有的保障時，集體權利的存在是必須的。所以，集體權利是作為補充保障個人權利的不足所形成的，集體權利不能侵犯個人權利，集體權利如與個人權利相衝突時，必須仍以個人權利作為優先保障。因此，少數族群的文化認同權利，如與少數族群成員的文化認同權利相衝突時，必須尊重其成員的文化認同權利。是故，少數族群必須爭取其成員的認同，必須主張作為爭取成員認同與歸屬的集體權利。

三、本文對集體少數族群文化權利的看法

近年來，對於少數族群權利理論，論述最為積極且深入的，當推加拿大自由主義學者 Kymlicka，他從少數族群權利的自由主義理論的觀點出發，提出一些原則來區分不同類型的少數族群之訴求，在自由主義理論的框架內評估這些訴求的正當性。Kymlicka 的少數族群權利理論的架構，是從公民身分的差異著手、並區分不同的少數族群類型、同時針對少數族群權利的內容以及集體權利的行使等幾項分析說明之，本文以下採取這樣的思維，並參酌其他學者對少數族群權利所提出的見解評析之。

（一）從公民身分的角度來看少數族群權利的必要性

Kymlicka 認為傳統的自由主義者對於公民身分是採取一視同仁的標準，將每個人視為具有平等的地位，同享一樣的權利與義務，但是他發覺在現實的社會中，這種平等地位的規範只是一種理想。因為，在現今的社會中幾乎都是多民族（multination）或是多族群（polyethnic）的社會，社會中普遍存在著多數族群與少數族群，而在多數族群具支配地位的環境中，少數族群成員的權利，常會受到多數族群的侵犯，因此，一視同仁地採取個人主義的保障，反而使得

少數族群成員的權利未受到應有的保障。

因此，他主張公民身分必須將多數族群與少數族群的成員加以區隔，才能有效落實少數族群成員的保障，所以他認為傳統自由主義單一公民身分的做法，不足以保障少數族群的權利，他提出「群體差異的公民身分」(group-differentiated citizenship)，並主張少數群體以此身分取得「群體差異權利」(group-differentiated rights)，作為當前人權保障的補充(1995:34)。就這點而言，Iris Marion Young(1989:258)也認為國家試圖創造一個普適的、超越群體差異的公民概念，根本是不可能也是不正確的，她主張要有「差異性公民身分(differentiated citizenship)」才能真正保障國家內「處境危險」的族群，因此她提出「群體差異」(group difference)特殊權利的主張。Van Dyke(1985:219)更認為多數族群常會為了自己的利益，並以民族主義或愛國主義來輕忽少數族群的權益和需求。因此，「差異公民」的概念突破以往「普適公民」的概念，並認為國家不應該一視同仁地對待條件不同的少數族群。

(二) 從少數族群的類型來看少數族群權利的可行性

Kymlicka(1995:10-11)對於哪些少數族群成員能夠擁有「群體差異權利」，他提出兩種不同身分的少數群體，一是「少數民族」(national minority)，二是「族裔團體」(ethnic group)，前者是屬於非自願被納入的少數族群，他們大都要有一定的能力以保持特定的傳統生活方式和信仰，同時按照他們自己的條件加入多數族群的社會，取得社會的尊重與承認，此種國家稱之為「多民族國家」；而後者則是自願移民至該國後所形成的團體，他們通常期望自己能被整合進多數族群所建構的社會，比如去學習多數族群的語言、歷史、法律規範等，但他們也希望能保存自己的語言、文化，並獲得社會的認同，此種國家稱之為「多族裔國家」。這兩種國家並非是不可合一的，但他認為這兩者在權利的保障上應該有所差異。因此，這兩類的少數族群的條件是不同的，故他們在「群體差異權利」上也應該有所區隔。

不過，Kymlicka對於少數群體的分類，他自己也認為有所不足之處，他從自願及非自願納入多數群體的社會為標準，將少數族群分為少數民族與族裔團體，並承認有兩種少數群體無法納入，即黑人與難民，這兩者雖然都是移民，但他們卻不是自願的。因此，他在2000年與Wayne Norman(2000:18-24)共同出版的《多樣性社會下的公民身分》中，將少數族群分為四類，包括：一是少數民族，當中分為無國籍的少數民族(stateless minorities)與原住民族；二是移民的少數族群，當中分為具有公民身分者、不具公民身分者(metics)與難民；三是宗教團體，包括分離主義者與非分離主義者；四是特別團體(Sui generis

groups)，包括非洲裔美國人、吉普賽人（gypsies）與前蘇聯的俄羅斯人等。對於這樣的分類，Kymlicka 在 2001 年所出版的《當代政治哲學導論》中，將少數群體的類型精簡為少數民族、移民、奉行分離主義的種族宗教團體、非公民定居者（metics）與種族等級團體（racial caste groups）——指非洲裔美國人等五種，（劉莘譯，2003：349-362）來增加其少數族群權利理論在對象上的廣度。

（三）從少數族群權利的內容來看少數族群權利的正當性

少數族群權利的內容經常會出現兩種相互對立的看法，即「特別權利」（special rights）與「滑坡效應」，前者認為因為少數族群具有不利於競爭的情況，所以透過制定特別權利或是優惠政策，來保障少數族群的發展，使其能夠增強競爭實力，進而適應社會；但後者認為，如果給予少數族群過多的特別權利，則少數族群將會要求更多的特別權利，最後將會使少數族群脫離母國獨立建立主權國家。

對於少數族群權利的內容，Van Dyke（1974：729）認為包括下列幾個面向：1.政治和政府；2.法律和行政；3.教育和文化；4.財產所有權和居住權；5.經濟的謀生機會。他並從國家回應的角度來看，認為少數族群權利可以具有下列幾項（1982：36-37）：1.允許族群自決。2.接受某種程度的地方自治，並確保族群在政府部門的代表席次（包括行政、立法、司法以及軍職和文職），要平衡多數族群與少數族群之間，在權力和利益方面的差距，並且，還必須避免少數族群因壓迫而被迫放棄自己的文化與認同。3.採取促使族群保存其認同感的政策，如允許族群有一群居的領域（如自治區），擁有自己的學校教育，確保族群語言的使用。4.針對被歧視的族群採取必要的優惠政策或行動。

Natan Lerner（1991：34-37）試探提出少數族群權利最小範疇，包括：1.生存權；2.非歧視權利；3.維持族群認同的權利，如依各國不同條件的存異權利（the right to be different）；4.為了維持族群認同所需要的特別措施權利（the right to special measures）；5.決定少數族群成員資格的權利；6.建立國家公法上制度的權利；7.政府機關內的代表權利；8.為維持少數族群制度得以運作的課稅權利；9.國內或國際法上的法律人格（legal personality）權利；10.自決權，包括：分離權（secession）、自治權（autonomy）以及地方主義（regionalism）。

K. R. Gladdish（1979：163）從保護少數族群權利的觀點（perspective），歸納出三項，首先是「憲法保護觀」，認為少數族群往往飽受歧視、剝削或壓迫，因此必須透過憲法條文的規範來保障個人的權利。其次是「文化保護觀」，認為少數族群的文化特性與價值必須被保護。第三是「政治動態觀」，認為少數族群不只追求個人或文化上的保護，還會對國家作各種政治安排的要求。

Kymlicka 認為少數族群權利，至少有三種權利可以探討（1995：26-33），即自治權利（self-government rights）、多元族群權利（polyethnic rights）以及特殊代表權利（special representation rights）。首先，就自治權利而言，此項權利原則上適用於多民族國家內的少數民族，由少數民族在自己居住地實行自治，比如實施聯邦制，甚至可以透過自決（self-determine）而成為獨立國家⁶。其次，在多元族群權利方面，此項權利原則上較適用於多族群國家內的族群團體，通常是針對族裔及宗教群體所設置的，運用補助金與法令來支持及保護他們特定的語言、宗教、文化與日常習俗。第三，在特殊代表權利上，此項權利適合少數民族與族群團體，但必須依據各國不同的條件來考量，其方式包括國會內保障少數族群的席次，以及對於族群權利有影響作用的中央機構，如大法官人數的保障名額等。少數族群的代表權利並非是不民主或是無法容忍的，在現存的民主傳統在某些條件下，實施這項權利是可以讓少數族群取得發聲的機會（1995：151）。原則上，這三種權利既非完全互斥，也不是缺一不可，少數族群可依其不同的環境與條件，選擇一個適合少數族群自己可以接受，且能有效運作的權利主張。多元族群與特殊代表權利的目的，是具有整合至國家內的傾向，而自治權利則會威脅到國家內部的統一，出現分離的可能（1995：192）。

Jacob Levy（1997：25-49）根據各國對待少數族群的經驗，提出對於族群和語言多元，最為有用的八項文化權利主張（cultural rights-claims）與特別政策，內容包括 1. 少數族群的法律豁免權利（Exemptions）；2. 少數族群洽公或訴訟的語言協助權利（Assistance）；3. 少數族群要求能夠支配自己事務的自治權利（Self-government）；4. 保護少數族群不受其他族群干擾的外部管理權利（External rules）；5. 少數族群要求國家要尊重他們傳統法律地位的權利的認同 / 強制權利（Recognition / Enforcement）；6. 少數族群要求其成員遵守其內部規範的內部管理權利（Internal rules）；7. 少數族群尋求在國家決策組織的代表權利（Representation）；8. 少數族群要求國家尊重少數族群的符號象徵權利（Symbolic）。

施正鋒（2001：14-15）則將少數族群的權利分為三類，平等權、文化權與財產權、以及政治訴求三項。首先，平等權是基於個人權利的普遍化原則，要求少數族群成員都能被接納，同享平等的公民權，並在政治、經濟及社會領域內不受歧視。其次，文化權利的主張是在於保護少數族群的文化特性，尤其是語言的保存與使用母語接受教育的權利；而財產權利牽涉到對原住民土地權利的主張。第三，政治訴求較為複雜，可分為分治、分離（secession）或競爭三類。分治是指地域或制度上的安排，使少數族群享有相當的決策權，如聯邦制

⁶ Kymlicka 認為只要能夠保障個人的自由與幸福，他並不反對和平脫離母國獨立，只是他認為對於少數民族，如原住民來說，他們如果獨立可能會出現更多的困難。（Kymlicka，1995：186）

(federation)、權利轉移 (devolution)、或自治區 (autonomy) 的設置。分離是指脫離母國或建立一個獨立的主權國家，或是與鄰國合併。競爭是指少數族群要求更多的政治權利、參與管道，甚至企圖掌握國家機器。

Hurst Hannum (2002: 290-293) 則認為少數族群權利與國家應有的責任，包括：國家必須保障少數族群及其成員的存在 (existence) 與身分，法律之前的平等與非歧視原則，信仰與實踐自己宗教的權利，享有自己文化的權利，與其他族群成員 (無論是在國內或國外) 連絡的權利，使用自己語言的權利，教育的權利，以及能有效參與決策的權利。少數族群及其成員能有效使用這些權利，進而維繫族群的文化特性。

周勇 (2002: 41-52) 亦認為少數族群權利有：1. 保持特性與維護認同，內容包括維護文化特性、宗教信仰自由與使用語言權利；2. 能有效參與公共生活表達意見；3. 能自由和平地與族內外成員交往。而國家對於少數族群的責任，包括兩項：1. 消極不作為責任，包括不滅絕、不同化、不歧視與不排斥，2. 積極作為的責任，包括適當立法、採取優惠措施、提供資源、促進多元文化教育與跨文化教育、促進充分參與、正當關護 (due regard) 少數族群在政策上的合法利益，以及加強國際合作。

雖然，主張少數族群權利的內容相當多樣，但可以將這些權利統整區分為兩項，一是少數族群成員應有的權利，二是少數族群集體的權利，而這兩項關於少數族群權利，都必須要由國家來負起應盡的責任，以維護少數族群及其成員的權利。就少數族群成員的權利而言，法律之前的平等與非歧視原則是最主要的權利，也是國家最需要負起的責任，以使少數族群成員能有效參與公共生活。

誠如上述對於集體權利所質疑的，集體權利的行使常會因少數族群的集體目標而犧牲個人權利，這也是集體權利最為人所詬病之處。為此，Kymlicka (1995: 35-44) 主張這些「群體差異權利」在人權保障上是可以視為是一種「集體權利」(collective rights)，但是為了區隔這些「集體權利」與少數族群內的成員及少數族群以外的族群之間，在互動時所產生的差異，他將「集體權利」與少數族群內的成員之間的關係，稱為「內在限制」(internal restriction)，而將「集體權利」與少數族群以外的族群關係，稱為「外在保護」(external protection)。

「內在限制」著重在少數族群為了族群內部的團結與文化的純淨，有權可以限制族群成員的自由，其目的是避免族群內的成員不遵守傳統或習俗；而「外在保護」則是少數族群基於確保其賴以生存的機構或資源，不因多數決的過程而使其處於不利的位置，其目的是保護族群避免受到外在社會政經決策的影響。他從自由主義的觀點檢視「內在限制」會限制族群成員個人的自由，容易

造成少數族群內的另一種壓迫，而「外在保護」不必然會產生不公平的行為，對於賦予少數族群特定的權利，如代表權、語言權或土地權等，並不會對其他的族群造成支配或不公平的現象，因此，他認為「外在保護」較能符合自由主義者保護的觀點，而「內在限制」則容易出現侵害個人權益的結果。

在這部分 Levy 是用「內部管理」與「外部管理」來加以分析，不過他是把它視為是少數族群權利內容來探討，他也認為「內部管理」對於少數族群成員會有侵害權利之虞，而「外部管理」則較不會對少數族群成員產生傷害，當然，該族群以外的其他族群的影響也是最低的（1997：33-36，40-42）。

從上述少數族群在公民身分的差異、少數族群的類型、少數族群權利的內容以及集體權利的行使等分析後，Kymlicka（1995：194）從自由主義的角度來認定少數族群權利，得出兩個原則，一是少數族群權利不允許一個團體去支配另一個團體，必須確保團體間的平等關係，二是少數族群權利不能由該團體壓迫自己的成員，必須確保團體內成員的自由。

誠如 Kymlicka（2001：18-23）所說的，少數族群的集體權利，從第一階段的「作為社群主義的少數族群權利」，已進入第二階段的「自由主義框架內的少數族群權利」。也就是說自由主義者已不再反對少數族群的集體權利，自由主義者要探討的是，少數族群應具備哪些少數族群的集體權利。

肆、文化權利與國家責任

一、國際組織的保障

根據《經濟、社會和文化權利國際公約》第2條規定，締約國在實現文化權利上，有著與《公民權利和政治權利國際公約》不同的規定。《公民權利和政治權利國際公約》第2條規定如下：

1. 本公約每一締約國承擔尊重和保證在其領土內和受其管轄的一切個人享有本公約所承認的權利，不分種族、膚色、性別、語言、宗教、政治或其他見解、國籍或社會出身、財產、出生或其他身分等任何區別。

2. 凡未經現行立法或其他措施予以規定者，本公約每一締約國承擔按照其憲法程序和本公約的規定採取必要步驟，以採納為實施本公約所承認的權利所需的立法或其他措施。

3. 本公約每一締約國承擔：

(1) 保證任何一個被侵犯了本公約所承認的權利或自由的人，能得到有效的補

救，儘管此種侵犯是以官方資格行事的人所為；

(2) 保證任何要求此種補救的人能由合格的司法、行政或立法當局或由國家法律制度規定的任何其他合格當局斷定其在這方面的權利；並發展司法補救的可能性；

(3) 保證合格當局在准予此等補救時，確能付諸實施。

但看《經濟、社會和文化權利國際公約》第2條與實現文化權利相關的內容，如下：

1. 每一締約國家承擔盡最大能力個別採取步驟或經由國際援助和合作，特別是經濟和技術方面的援助和合作，採取步驟，以使用一切適當方法，尤其包括用立法方法，逐漸達到本公約中所承認的權利的充分實現。

2. 本公約締約各國承擔保證，本公約所宣布的權利應予普遍行使，而不得有例如種族、膚色、性別、語言、宗教、政治或其他見解、國籍或社會出身、財產、出生或其他身分等任何區分。

兩者最大的差別在於前者可以要求國家立即實施，但後者卻只能希望國家「盡最大能力」去「逐漸達成」，這種敘述讓簽約國有所藉口，使得國家實現文化權利的義務有了藉口，而不認真去實行，這也是當前糾紛最多之處。

為此，聯合國除了在1983年宣布《維也納宣言與行動綱領》，強調各項權利的不可分性與相互依賴性，1986年通過「林堡原則」，要求締約國不能以「盡最大能力」、「逐漸達到」為藉口，而是必須以現有的資源去實現文化權利，必要時可以由國際協助來達成。同時，聯合國也正草擬《經濟、社會和文化權利國際公約》的《任擇議定書》，讓未來如果個人與國家之間存在著糾紛時，可以透過法院審判予以解決。

二、國家責任的各種論述

當前的國際人權文書，對於國家執行保障個人權利的責任已有規範。國家的責任，一般而言，可以分成「行為責任」與「結果責任」，但是這項分類對於國家責任的理解較無幫助。也有將責任分為「消極責任」與「積極責任」，並認為公民和政治權利是消極責任，經濟、社會和文化權利是積極責任，但後來在聯合國強調人權具有不可分性與相互依賴性之後，所有權利都有消極責任與積極責任，因此，這項分類就顯得較無意義（Donders，2002：82）。

Eide（2001：293-295）在〈作為個人人權的文化權利〉一文中，提出國家對這項權利的三層責任，即尊重（respect）、保護（protect）與實現（fulfill）的

責任。其中，以參與文化生活的權利，對於個人與個人所屬族群之間的關係有著既密切又緊張關係存在。就尊重的責任而言，國家有責任尊重個人主張和發展個人自己所喜歡的文化方向，國家不僅有責任尊重少數族群成員發展其文化的權利（包括語言、宗教、傳統和習慣），而且還必須尊重每個人主張其他文化方向的權利，此方向可能背離多數人的傳統，也可能背離少數群體的傳統。在保護的責任上，國家有責任保護個人的文化表達，這項表達是個人想要表達的任何文化方向，或參加因種種原因遭到其他多數群體成員或少數群體反對的文化活動。就實現的責任來說，國家應該促進並且儘可能提供人們享有參與文化權利的條件。

Heny Shue (1980) 在其《基本權利》一書，以生存權為例，論證基本權利可以分成三種類型，即自由權、安全權 (the right to security) 與生存權 (the right to subsistence)。接著，根據這三項基本權利的型態，將國家的責任分成三種 (1980: 21-23, 71-87):

1. 在自由權上，國家的責任是避免去剝奪人民的權利，是一種消極責任；
2. 在安全權上，國家的責任是去保障人民權利不被剝奪，是一種積極責任；
3. 在生存權上，國家的責任是去協助人民權利對抗剝奪，也是一種積極責任。

因此，從實現文化權利的內容來看，國家的第一層責任就是避免剝奪人民的文化權利（包括個人或是集體的）；第二層責任就是要保障人民的文化權利不被剝奪，包括受到其他人或族群的侵犯；第三層責任就是要協助居於少數或弱勢的人或族群的文化權利，主動且積極協助他們的發展與生存。

周勇 (2002: 41-47) 則是針對少數族群及其成員的權利，將國家的責任分為消極不作為與積極作為兩種責任。內容如下：

1. 消極不作為責任，是指國家負有責任，不得利用其權力對少數族群及其成員實行肉體上或文化上的滅絕或同化，也不能對少數族群及其成員實行歧視待遇或排斥其參與社會公共生活。內容包括：

(1) 不滅絕，保護少數族群及其成員在肉體上得以生存是該族群所在國家的第一要務。

(2) 不同化，要求國家必須尊重和保護少數族群的文化特性和認同，以及維護和發展這種認同相關聯的少數族群的文化遺產、宗教、語言、建築和生活方式等。雖然，每一個國家社會都會要求某種程度的整合，但是，以強調同化的方式來達成社會整合是不可接受的，此種同化缺乏對文化的內在價值及文化多樣性價值的認知。

(3) 不歧視，非歧視和平等原則是人權的基本原則。歧視包括具有主權敵意的

直接歧視及其他形式的間接歧視，特別是由於既定的社會組織結構本身所造成的對少數族群的制度化歧視。

(4) 不排斥，國家不應該將少數族群排斥在社會公共生活之外，種族隔離制度便是一種排斥的制度。屬於少數族群的成員有權參加文化、宗教、社會、經濟和公共生活。

2.積極作為責任，是指國家應積極創造和提供少數族群及其成員權利的各種條件，如採取適當的保護少數族群權利的立法和具體措施，禁止任何形式的歧視和侵害少數族群的合法利益的行為，提供適當的資源，對少數族群的語言保護、文化教育以及充分有效地參與公共生活予以積極地幫助，並在國家的國內政策的制定和國際合作等方面，合理維護少數族群及其成員的利益。內容包括：

(1) 適當立法，國家必須透過法律保護少數族群的生存，禁止任何威脅其生存和文化存續的行為，懲治煽動種族歧視和參與種族主義活動的犯罪行為。

(2) 採取優惠措施和特別措施，國家對於少數族群必須給予特別關注，在公共領域內實施優惠政策，在分立領域內則給予特別措施。前者是指在公共領域內，國家針對少數群體在過去通常受到歧視並處於不利地位的狀況，為了確保少數族群的事實平等，而採取對少數族群及其成員的優惠政策；後者則是在維護少數族群的特性在其分立領域內創造有利條件，使少數族群及其成員得以表達其認同，和發展其文化、語言、宗教、傳統和風俗。

(3) 提供資源，國家為了達成維護少數族群的文化、語言、宗教等傳統時，資源的提供是相當重要的。因為，欠缺資源則上述政策是難以落實的，這項也是少數族群能否受到國家積極保障的關鍵所在。

(4) 促進多元文化教育和跨文化教育，教育是一個社會傳承文化認同的重要方式，教育也是國家用來整合境內各種族群社會，甚至推行制度性同化的手段。因此，在一個多族群社會中，為了使各族群社會既保持其特有的文化認同，又能達成不同族群文化之間的相互理解和寬容，就必須實施多元文化教育的同時進行跨文化教育。讓各族群社會能在相互尊重與包容的過程中，使得少數族群的文化受到認識與尊重。

(5) 促進充分參與，少數族群的利益常在國家內多數群體的主導下而被邊緣化。因此，國家應透過法律保障少數族群及其成員得以參與公共生活，讓少數族群及其成員能有機會表達他們的願望，並使其利益得以受到合理的關注。

因此，從聯合國對於國際公約的補強，以及實際權利運作的內涵。締約國在國家的責任上，都必須去實現個人與集體的文化權利。當然，國家如果面對少數族群成員與少數族群之間在權利上的衝突時，依照前述持自由主義的學者

的意見，保障少數族群成員的個人文化權利仍是優先的選擇。

伍、文化權利理念的運用

從上述本論文對於文化權利（包含少數族群權利理論）的評析，文化權利從「被忽視」到「受重視」的過程中，現階段的文化權利已成為國際所重視的焦點所在。在思想觀念上，文化權利也從自由主義的觀點，漸漸加入社群主義以及多元文化主義的觀點來看待文化權利，使得文化權利的內涵更加豐富化。綜觀聯合國的國際人權文書以及學者對於文化權利內容的研究，文化權利可以歸納為十項權利，包括：1.文化認同的權利；2.參與文化生活的權利；3.享受科學進步及其應用所產生利益的權利；4.對其本人的任何科學、文學或藝術作品所產生的精神上和物質上的利益，享受被保護之利的權利；5.取得資訊的權利；6.教育與訓練的權利；7.宗教信仰的權利；8.擁有文化遺產的權利；9.參與制定文化政策的權利；10.國際文化合作的權利。這十項權利同時具備個人面向與集體面項。而處於全球化的時代，使得文化社群及其個人重視文化認同，文化認同權利的主張，在個人權利與集體權利之間形成緊張關係，更使得國際人權文書在文化權利上，不再只侷限在物質層面的文化，不再只限制在以個人為主體的保障對象。文化權利朝向精神層面的文化與集體面向的文化制定。而在集體面向的文化權利，除了原住民族以外，尤以少數族群最受重視。少數族群的權利更成為文化權利在探討保障集體權利的主要主體，少數族群權利的內容更是各國學者探討的重點。同時，在釐清少數族群權利內容後，國家在實現這些權利應具備的義務以及應採取的策略，更是少數族群權利能否實現的關鍵。

本論文以下針對少數族群權利理論的優點，以及對於研究客家族群時，所採取的研究角度，說明如下。

上述少數族群權利理論的說明，可以發現該理論的優點如下：

首先，少數族群權利理論是針對解決當前少數族群不利處境，來考慮而規劃的，如將少數族群權利視為是集體權利時，大都是採取社群主義的觀點來論述。然 Kymlicka 認為少數族群權利的爭議，已經從社群主義的少數族群到自由主義框架內的少數族群，現已經進入作為構建民族國家所必須回應的階段（2001：23），對一個少數族群及其成員而言，不再是多數族群所賦予的權利，而是少數族群在國家內應該具有的權利。他強調少數族群權利理論必須能兼顧個人權益的保障，符合自由主義的精神。

其次，由於以往在探討少數族群權利時，常會在沒有區分少數族群的情形

下，使得不同條件的少數族群卻享有同等的特別權利，這樣又會滋生另一種的不公平結果。因此，在這方面 Kymlicka 主張少數族群權利必須先區隔不同的少數族群的類型，再根據這些不同條件的族群，賦予不同的族群權利，這是一個相當重要的見解。

第三，由於以往在探討少數族群的集體權利時，最容易出現少數族群及其成員之間的壓迫關係，這點在 Jeremy Waldron (1993:367) 探討集體權利時曾就此關係特別強調，該族群與自己成員的關係，必須注意以個人權利為主體的社會，其集體權利的主張有可能與個人權利之間出現衝突。因此，Kymlicka 將少數族群的集體權利區分為「內在限制」與「外在保護」兩項，並同時認為「內在限制」是容易違反自由主義的精神，侵害族群成員的個人權益，這是一項經驗之談，這也是在保障少數族群文化時最容易遭到批評之處，認為這種保護反而會出現「文化保守主義」，造成一些壟斷少數族群權力者，壓迫少數族群內部成員的自由，甚至會繼續採取不人道的手段，以維繫傳統作為掌控權力，並侵害其內部成員的選擇自由；但對「外在保護」而言，主要是針對多數族群對其威脅所作的必要保護，讓少數族群一方面可以繼續維護其符合人道的傳統文化，另一方面也能讓少數族群以外的族群（尤其是多數族群），能更加尊重少數族群的文化，同時也能確保對於少數族群權益有影響的政策，擁有發聲權(voice) 或是否決權(veto)。

然而，從上述少數族群權利理論中可以發現，基本上學者專家在討論少數族群權利的問題時，大體上都認為該少數族群成員對其族群認同是固定的，但事實上，少數族群成員對其族群認同也是會調整與改變的，因此當面對這樣的少數族群時，對於少數族群及其成員的權利該如何主張與因應，以下本文以台灣客家族群為例說明之。

根據 Kymlicka 對於少數群體的分類，客家族群應該就是屬於自願移民的族裔團體，但是客家族群在台灣歷史發展又不能單單以族裔團體來看待。因為在十七世紀末期，台灣的客家人是從中國廣東及福建一帶移入的，當時這兩地同在清廷的統治下，應算是國內移民，然而在 1895 年清廷將台灣割讓給日本之後，客家人的身分已從原先移民者的身分，轉換成住民的身分，被迫納入強勢族群的社會。1945 年日本戰敗後，台灣歸中華民國所管轄，這時客家人的身分則繼續以住民的身分，納入強勢族群的社會。從移民身分轉為住民身分，從自願納入轉為非自願納入多數或強勢族群的社會，這樣的少數族群在 Kymlicka 的少數族群類型中並未論及到。

客家人在台灣有一個相當特別的問題，就是客家人「隱形化」的問題。其意是指客家人容易隱身於其他多數或強勢族群之內，尤其是閩南族群。理由有二：一是台灣的客家族群與閩南族群在日本與國民政府的治理下，有著相近的

歷史記憶；二是閩南族群與客家族群之間的族群邊界模糊易於跨越與遊走，當客家人置身於人數較多的閩南族群的社會中，為了生活以及能融入閩南族群的社會中，並且擺脫在清廷治理台灣期間，閩客械鬥所遺留下閩南族群對客家族群的負面刻板印象，客家人只要使用閩南語便能成為閩南族群的一員，而當客家人回到客家鄉親較多的區域時便說客家話，這時的客家人則又成為客家族群的成員。這種因族群邊界模糊能夠遊走於多個族群的少數族群，也是 Kymlicka 的少數群體分類中未能論及之處。

而少數族群權利理論的重心，都是放在少數族群的集體權利上，反而對於少數族群成員的個人權利卻少論及。少數族群成員雖然在國家是具有差異群體的公民身分，但是他們也是國家公民的一份子，他們是否必須將自己的族群作為其終身的唯一選擇、唯一的認同呢？對於少數族群成員認同的問題，Kymlicka 曾經提及，當少數族群實施自治時，所導致的「內在限制」問題，多數族群不是直接否定該族群，而是必須先容忍這樣的情形，再透過對話的過程尋求解決之道（1995：171）。不過他又認為對於少數族群所實施的「內部限制」中，有傷害其內部成員的個人權益時，他認為內部成員是可以根據自己的意願，來接受或拒絕對於該族群的認同（1995：41）。但是，這種改變是比較傾向是「被動式」的，其後他在探討美國的多元文化政策時，對於族群成員的認同，同意 David Hollinger 所提出個人可以自己決定選擇要歸屬或認同的社群（2001：266），所以，Kymlicka 對於個人的族群或文化認同，已從「被動式」的抉擇改為「主動式」的選擇。

其實，強調族群成員可以自由選擇族群認同的當推 Taimer（1995），她強調每個人有權決定自己要選擇何種生活方式，有權選擇自己的文化認同，限制個人的文化認同選擇權，強迫個人接受他不願意的生活方式，是侵害個人的權利（陶東風譯，2005：26-48）。所以，如果族群認同是可以選擇的，這對於少數族群而言，會造成何種影響呢？又對於少數族群權利該如何主張呢？如果少數族群成員是採取一個以上的族群認同，或是採取以大的族群認同方式，如某些台灣的客家人認同台灣人而非客家族群，或是遊走於一個以上的族群邊界，如某些台灣客家人遊走於閩客族群邊界之間，對於少數族群權利又該如何主張呢？

而就少數族群集體的權利而言，仔細檢視上述學者專家在這方面的主張時，應可發覺 Kymlicka 所主張的三項權利中的兩項，即自治權利與特殊代表權利，在其他學者的主張中也都有出現，而其他學者其餘有關於少數族群權利的內容，皆可置於 Kymlicka 的多元族群權利中來加以探討。因此，本論文在少數族群權利理論的探討上，是以 Kymlicka 的少數族群權利內容作為論述的主要架構。

1.自治權利。但如以少數族群來看，不適合採取以地域為主的自治，而是應該以人為主的自治，一般稱為「非地域自治」，又稱為「文化自治」。這項權利較適合少數族群所採用。

2.多元族群權利。多元族群權利方面能探討的內容較多，分成幾個部分敘述：

(1) 語言方面的權利，對於少數族群而言，除了在行政機構或法律訴訟上的協助外，如協助權。符號象徵權應該是重心所在，探討少數族群的語言，制定相關法律保障之，使其成為官方語言或是公共場所使用的語言，對於少數族群的文化認同會有正面的意義。

(2) 文化認同方面的權利，如符號象徵權就是一個關鍵，少數族群能否擁有自己的學校、自己的媒體來教育或是凝聚少數族群的認同，就是一個重心所在，但是，這部分也容易與個人的文化認同權利產生一些衝突。如果少數族群成員不願意進入自己所歸屬的少數族群自己的學校、也不願意接受他們的教育，而要另作選擇時，個人文化認同權利與集體文化認同權利便會出現衝突。根據 Kymlicka、Donnelly、Symonids、Eide 等的說法，當兩者產生衝突時，都是以保障個人權利為優先，Donnelly 與 Eide 更主張，如果個人權利的行使會導致少數族群的消失，這也是一種無奈的結果。當然，這樣的言論聽在少數族群的耳裡是很難接受的。因此，這部分的權利應該也是少數族群權利，需要採取積極要求的主要內容所在。這部分就牽涉到所謂「內部管理」或是「內部限制」的問題。

3.特殊代表權利。對於少數族群而言，對於國家決定與該族群相關事務的政策或法案時，少數族群都有權可以參與決策。在席次上，是否應該採取依人口的比例代表制，或是事務性質的代表制，因國情而異。在權限上，對於侵犯少數族群權益的政策或法案時，少數族群可否擁有否決權，或者是協商權，也是另一項重心所在。這部分的內容便牽涉到「外部管理」或「外部保護」的問題。

本論文將針對上述台灣客家族群的特質——即移民身分轉換為住民身分，以及因族群邊界模糊的關係，使其成員能夠遊走於多個族群的少數族群，採用少數族群權利理論，來研究台灣客家族群成員的個人文化權利，尤其是文化認同權利，以及台灣客家族群在集體文化權利方面，可以提出有助於維繫客家族群的少數族群權利主張與建議。

第二節 客家研究評析

壹、文化權利在台灣的研究重心

在國內，很少以文化權利來作為少數族群的研究，但是具有文化權利內容的研究，則是以集體的文化權利為主，其中又以台灣原住民族的集體權利研究為主。在 1980 年代後，台灣原住民運動配合社會運動快速發展，1990 年代，隨著國際原住民運動的積極發展，更進一步向政府提出對於原住民權利保障的具體內容。原住民所要求的權利，大體上是以人權、自決權、自治權、土地權為主的範圍，作為其訴求的標的。學界也針對這樣的訴求，提出一些研究成果。本文認為可以從原住民族權利訴求內容，作為探究客家族群權利訴求的借鏡。以下舉幾篇具代表性的研究簡述之。

林明昕(2004)在〈原住民地位之保障作為「基本權利」或「基本國策」?〉一文中，認為增修條文第十條第十一、十二項所謂「原住民族條款」是「基本國策」而非「基本權利」，但縱使「原住民族條款」不是「基本權利」，但其「基本國策」的規範性質，仍可課予國家各機關，尤其是立法者，須努力實現促進原住民族能在政治、經濟、社會及文化方面，與其他各族群享有實質平等地位之目標與義務。亦即，「原住民族條款」是一種「國家目標規定」，是一種「立法委託」，可以補充憲法第七條「無分...種族...在法律上一律平等」之規範內涵的重要功能。劉建宏(2004)在〈原住民族之人權保障〉一文中，認為增修憲法第十條有關「原住民族保障條款」的性質為基本國策，並非是具有權利地位的主觀公權利，但仍具有客觀法秩序的效力，同時檢視當前政府制定保障原住民族的各項法律或是優惠措施，認為不甚符合憲法第七條平等原則的要求，不過如將保障原住民族權益的法規，視為是合憲的特別合理化事由，如此既能賦予增修憲法關於原住民族保障條款的規範功能，同時更能達到保障原住民族權益的實質目的。這兩篇文獻，對於增修條文第十條有關於「原住民族保障條款」皆認定為「基本國策」而非「基本權利」，但是從法的性質而言，「原住民族保障條款」，對於國家機關皆有實現的義務，對於原住民族的保障而言，皆具有法源，可補充憲法第七條的規定，有助於原住民族權益的保障。

高德義(1999)在〈民族權的理論與實踐：台灣原住民人權的評估〉一文，從國際上對於原住民人權保障的實踐過程，針對民族權的範圍，如生存權、自由權、平等權、自決權、資源權、發展權、文化權、環境權以及和平權等，來

檢視並評估台灣對於原住民在民族權的實踐，文中認為台灣在民族權方面都有待加強。李明峻、許介麟（2000）在〈國際法與原住民族的權利〉一文中，針對原住民族權利的內容加以討論，如自決權、先住（土地）權、文化權、環境權、教育權、發展權等內容，期能找出原住民的復權之路。

林淑雅（2000b）在〈多元民族國家的原住民族基本權〉一文，認為台灣是一個「多元民族」的國家，主流社會對原住民族的強制同化與剝奪自主性，此種漠視差異或貶抑差異的作為，不利於原住民族的發展。因此，原住民族必須在憲法中的參政權、自治權、社會權等方面，主張原住民族的權益。她認為增修條文的「肯定多元文化」並非終局，而正是族群正義、差異尊重實踐的開始。李建良（2005）在〈憲法變遷中的原住民族權利—原住民族自治權的法理論述〉一文中，強調原住民族的自決權、自治權，是要建立一種政治社會制度，藉以表達與發展其獨特的文化，並作為族群認同的傳遞者。在我國也應該透過修憲或釋憲的過程，賦予原住民族自治團體的地位，使其掌握自我決策的能力，發展並傳承自我文化的功能。黃俊傑（2003）在〈原住民權利保障與自治財政〉一文中，認為原住民族權益的保障，要建立的是基本生活的填補，同時提升原住民的自治地位，對於原住民族的課稅，採取「以人為本」的課稅立法設計，達到保障原住民族基本生活的實質目的。

原住民族權利，從國際到國內的發展，原住民族權利正依據差異原則，以憲法為法源，將原住民族的各項權利，包括人權、民族權、參政權、自治權、自決權、土地權等，一一呈現出政府必須重視的內容。這些權利的要求，在權利的本質與權利的橫向聯繫，皆與文化權利有著密切關係。雖然，原住民族權利的研究，並未使用文化權利的名稱，甚至將文化權利視為只是其中的權利之一，然事實上，原住民族權利，在國際人權文書上，就是屬於集體權利的範疇，是與少數族群權利相關，且範圍較廣的權利主張。

但是，從上述對於原住民族權利的研究，也可以發現，大多數是針對其集體權利作為探討的重點，對於原住民族及其成員之間的文化認同問題較少著墨。比如原住民族成員的個人文化認同的態度為何？所有的原住民族成員都認同自己的族群嗎？原住民族如面對其族群成員不同的文化認同時，該如何面對與處理？上述的研究，幾乎認為原住民族成員就會認同原住民族，但事實上是如此嗎？相信這些都有尚待研究的空間與範圍，也顯現出台灣在研究少數族群權利時，只著重在族群集體權利上的主張，卻常忽視個人在文化權利的主張。

貳、客家認同的文獻研究

文化權利的研究在研究客家的文獻上，似乎較不受重視。首先在與客家相關的博碩士論文⁷闕如；其次，雖然期刊論文或是客委會的研究上並未缺席，然若與原住民的研究相比，在研究的比例上仍屬少數。在當前與文化權利相關的客家研究，大體上仍著重在集體的文化認同上探討，即研究客家的族群認同。主要是因為客家族群有著「隱形化」的問題，以及「福佬客」的發展，使得「族群認同」成為客家研究在文化權利上的重心。族群認同在客家研究中，大體上是以客家源流、客家文化與意象、客家族群關係以及客家語言問題（含客語學習）等幾個層面作為論述的重心，而且在研究知識的背景上，也都是以人類學、社會學的角度居多，使得客家族群認同的研究，少有以少數族群權利的角度來探討。以下本論文試從少數族群權利的觀點，來評析當前對於客家族群認同的研究文獻。

一、從客家源流看客家認同

客家源流是研究客家族群認同的起步，從客家族群的源流，來凝聚客家族群認同的依據。在客家源流的研究，首以羅香林為創始者，從其對客家與客家

⁷ 張鎮忻（2005）在〈台灣地區學位論文中有關客家研究之概況（1982-2003）〉一文中，發現自1982年至2003年11月31日間，在國家圖書館全國博碩士論文資訊網中，從論文數量來看，以「客家」為主的論文研究，合計112篇，只佔0.05%，從論文屬性來看，客家研究偏重在文學、語言方面的研究，政治研究類（包括選舉、派系、政治運作、社會運動等）也只佔客家研究中的2.68%，比例相當低；羅烈師（2003）的〈台灣地區二十年來客家博碩士論文簡述〉一文中，從1983年至2002年間，在國家圖書館全國博碩士論文資訊網中，從論文數量來看，以「客家」為主（含關鍵字）的論文研究，合計129篇，從論文屬性來看，客家研究仍偏重在語言及文學音樂藝術方面的研究（佔65%），其餘的社會文化類（17%）與建築、歷史及政治類（18%），仍佔少數。張鎮忻發現自1996年之後，是客家研究篇數增加的關鍵年度，而羅烈師則認為是1997年，而2002年更高達29篇的博碩士論文。以研究「客家」為主的博碩士論文數量上雖有增加，但是在研究屬性上仍偏重在語言、文學上，其餘皆為少數，同時對於以客家族群權利的論文研究，更是完全闕如。

筆者從2004年至2006年12月31日間，在國家圖書館全國博碩士論文資訊網中，發現在這段時間內，以「客家」研究為主的論文研究，計有76篇，但國家圖書館的內容欠缺2006年的資料。於是，筆者再從中央大學客家圖書目錄聯合資料庫內，發現以「客家」研究為主的論文研究，計有162篇（2004年有55篇，2005年有65篇，2006年有42篇），這項結果顯示出，國內的博碩士論文以「客家」研究為主，在論文數量上，已有穩定的數量與成長。自2003年起，國內已有五所大學成立客家學院或客家文化研究所（包括2003年成立的中央大學客家學院、交通大學客家文化學院、聯合大學客家研究學院、2004年成立的高雄師範大學客家文化研究所與2006年成立的屏東教育大學客家文化研究所），相信在未來，以「客家」研究為主的論文，仍會繼續成長。在論文屬性上，因應社會環境的變遷，呈現出較以往研究屬性多元的面貌，不過，仍是以語言、文學類的研究居多，而對於以「客家族群權利」為主要的研究，尤其是政治類中有關類似原住民族權利保障的研究，卻一樣付之闕如。

人的研究，來詮釋客家源流。雖然，當前對於羅香林的客家源流說法，已遭到許多不同觀點的挑戰。從少數族群權利的角度來看，這樣的研究對客家族群的認同會產生何種影響呢？以下評析之。

對於「客家」名稱的由來，首先是由羅香林（1933）在《客家研究導論》中，把宋代的客戶視為客家先民，並且把宋代的客戶認為是從汀贛移居梅洲的客民，由此得出一個定論：「客戶」就是「客家」，並認為客家人是形成於趙宋初年，並在日後輾轉南遷到華南一帶。此種以客家為「客戶」，以及客家人是「中原漢族說」的說法，一直為客家人所認同。

1950年至1970年代末，客家研究出現停滯階段，直到1980年以後，客家研究再度興起。首先，針對客家是「客戶」的說法，便出現許多不同的看法。陳美豪（1989）提出「夏家說」，主張從許多史實說明，客家祖先是發祥於中國中土的華夏民族。由於客家人有強烈的祖先崇拜觀念，不忘自己祖先是「夏家人」，有理由認為「客家」（Hakka）這種稱呼便是「夏家」的音變。陳修（1989）提出「河洛說」，他們認為古漢語的「客」與「河」、「家」與「洛」可以音韻轉換，所以「客家」就是「河洛」二字的音變，而在紀錄語言者則「依聲托事」的情形下，誤將「河洛」寫成「客家」，所以，所謂的「客家人」就是「河洛人」⁸。吳福文（1994）則主張是「他律變自律說」，他認為客家人的形成，牽涉到多次遷徙，常扮演的是外來者的角色，對於「客家」的稱謂，客家人原先不願接受這種具有排斥色彩的名稱，但隨著時間的推移，也慢慢就習慣，最後變成自我認同了⁹。此種說法與劉鎮發（2001）的「他稱變自稱說」相似，劉鎮發並指1808年徐旭曾所著的《豐湖雜記》內容為證，認為「客家」是先由「他稱」開始。劉佐泉則主張「佃戶說」，認為客家先民大多數是「佃戶」，且相對於「廣府」、「福佬」而言，先入的為主，後進的為「客」（2003：106-107）。王東（1998）則認為「客家」是閩南人給的，不是廣府人給的。至於江運貴（1996）所主張客家人是「塞外民族或匈奴後裔」的說法，朱真一（2000），指出江運貴的說法是僅憑猜測，毫無證據的。

其次，就客家人的「中原漢族說」而言，先就羅香林以族譜的研究方式來說。在日本以研究客家問題聞名的中川學氏，認為羅香林的客家研究是先確定客家為中華正統文化的精華，自我認定為繼承古代中原華夏道統、法統的正統思想（陳運棟，1989：38）。亦即先認定目標，再蒐集證據，排除不符合目標的證據，以使目標——「客家正統論」得以確認。同時，將五次遷徙環環相扣，首

⁸ 陳美豪（1989），《客家民俗》第一期；陳修（1989），《嘉應大學嘉應師專學報》第三期，本文引自劉佐泉，2003：102-103。

⁹ 吳福文（1994），〈客家稱謂的由來〉，出自謝劍、鄭赤琰主編，《國際客家學會論文集》，香港中文大學香港亞太研究所海外華人研究社出版，頁25-30，本文引自劉鎮發，2001。

尾連貫，幾近完美無暇的描述，實在令人難以置信（謝重光，1999：29-33）。日人瀨川昌久也針對羅香林運用族譜資料的研究方式，與其說是過去事實的忠實紀錄，不如說是編撰者強烈的自我意識下的產物，這種研究方式相當天真¹⁰。

接著再來看其他學者的不同見解。房學嘉（1996）提出客家人是「非純漢族說」，他認為客家人是古百越族的一支，後來與中原南遷的少數漢族混和後，形成的一支漢族的民系。陳支平（1997）提出「民系融合說」，他運用族譜學與史學的知識方法，比較客家人與非客家人的族譜，認為客家人是由南方各民系融合形成的，客家人與閩、粵、贛等其他非客家人並無差別。張光宇（1995）、謝重光（1995）、蔣炳釗（2000）認為客家人是侬、漢兩族文化互動下所形成的民系。

趙桐茂等遺傳學家們調查了包括客家和侬族在內的中國 24 個民族、74 個群體的免疫球蛋白同種異型 Gm、Km 分佈，測定了 9560 例個體的 Gm（1、2、3、5、21）因數和 9611 例個體的 Km（1）因數。根據 Gm 單體型頻率計算了遺傳距離並繪製了系統樹，得出結論為：漢族不是一個同源的群體，居住在北方的少數民族和北方漢族在同一個群體，居住在南方的少數民族和南方的漢族在同一個群體。從種族關係來看，南方與北方漢族之間的差異，遠遠大於漢族和當地少數民族之間的差異；同時還說明同一個民族可以來源於不同的種族，不同的民族可以屬於同一個種族¹¹。郝露萍、杜若甫（1993）的研究客家人的紅細胞血型分佈發現，用 8 個紅細胞血型座位點上的 23 個基因（單倍型）頻率，分析廣東梅縣客家人與其他 8 個漢族群體及 11 個少數民族群體之間的遺傳距離，結果發現，客家人與廣東梅縣客家人遺傳距離，最近的是福建漢族、貴州漢族、湖南苗族和廣西侗族，他們之間的遺傳距離都小於 0.01¹²。林媽利（2001）運用生物科技研究客家人的源流，發現客家人與南方漢族的血緣較為接近。朱真一（2000）透過生物學的客觀證據，包括免疫球蛋白（Immunoglobulin）、人類淋巴球抗原（Human Lymphocyte Antigen, HLA）、葡萄糖六磷酸去氫酵素的突變體、地中海型貧血（Thalassemia）基因等，認為台灣的客家人是主要源自華南的族群，也有些原住民血統。不太可能主要是從北方南遷到華南再到台灣¹³。

從上述科技發展所發現客家人的源流，似乎與羅香林的推估有所距離，亦

¹⁰ 本文轉引自賴旭貞（1998），〈客家社會研究的問題發緒〉，出自《史聯雜誌》第 33 期 12 月，頁 28。

¹¹ 趙桐茂、張工梁、朱永明、鄭素琴、顧文娟、陳琦、章霞、劉鼎元，〈中國人免疫球蛋白同種異型的研究：中華民族起源的一個假說〉，《遺傳學報》第 18 卷第 2 期。本文引自謝重光，2003：7。

¹² 郝露萍、杜若甫，〈客家人的紅細胞血型分佈〉，《人類學學報》，1993 年第 12 期。本文引自謝重光，2003：7。

¹³ 朱真一，〈客家台灣人的血緣：從生物學的觀點來看〉，原載客家文化研究通訊，2000，3：36-41，本文引自 <http://home.i1.net/~alchu/hakka/hakkafeb.htm>。

即強調客家人的純種漢族的觀念似乎可以捨棄，或許可以用多元的觀點來看待客家人的內涵，尤其是台灣的客家人，可以說是與中國南方漢族具較為密切的關係。是不是北方漢族或純種漢族不是關鍵，台灣客家人所要看待的是，台灣客家人如何建構成台灣客家族群。

後羅香林的方式，則是運用文化特徵與生物科技的研究，來探究客家人與中國南方人或北方人的關係，發現客家人其實與中國南方人較為接近，這樣的論證方式，可以說是一種「原生論」(Primordialism)¹⁴的看法，強調客家人的血緣、文化上的特質。這項「原生論」雖尚未解構羅香林的建構，但是客家人與漢民族之間的關係論述，的確受到很大的挑戰。

對台灣的客家人而言，似乎希望能跳出漢族與中國南方人的爭論，希望能在台灣建構出自己的族群意識，增加自己的族群認同，建構出屬於台灣的客家族群。楊長鎮(1997)在〈民族工程學中的客家論述〉便主張客家人在台灣，應該擺脫與中國客家的關係，捨棄羅香林的客家源流論述，重新建構出屬於台灣的客家族群。施正鋒(2004)在〈台灣客家族群與政治〉一文便認為客家人如何由一群原來只是會說客家話的文化群體，提升為具有集體認同的客家族群。其過程為：在原初狀態，客家人彼此擁有共同血緣、語言、宗教、生活方式或其他文化色彩等客觀有形特徵。當客家人與他者相遇之後，開始發現彼此的文化差異，特別是語言的隔閡，而客家人與其他族群並非只有差異而無共同點，只是當差異被特別強調，共同點被刻意忽略，往往有利於客家認同出現的脈絡/情境條件，此時便會在集體經驗、記憶/失憶、歷史構成的共同想像，來增強其主觀認同，並在政治權利/經濟資源的分配不公，文化語言被貶抑，社會地位遭壓抑，而對無形的偏見(prejudice)，有形的歧視(discrimination)¹⁵，客家人的相對剝奪感(relative-deprivation)油然而生。一旦自己「發現」這是身為客家人的共同命運、遭遇，開始反思作為一個客家人的意義，在個人榮辱與集體福祉不開時，個人的認同有相當大的成分，是決定於自己與客家族群的定位，此時，客家人的不滿、反感，又會回過頭來強化「我們」與「他們」的差異，賦予新的詮釋。

因此，從施正鋒的論述來看，客家族群的論述是先由「原生論」而起，其後通過「邊界論」¹⁶與「想像論」¹⁷兩個建構論的過程，逐漸確定與他者的不同

¹⁴ 原生論被視為是現代人類學族群理論最早發展者。主要的理論基礎在於強調族群的形成受基本的條件決定，包括文化、語言、血緣、歷史等等條件。它最早是由社會學家 Edward Shils (1957) 提出，其後再由人類學家 Clifford Geertz (1963) 發揚，使得原生論成為人類學族群理論中一個重要的部份。

¹⁵ 「偏見」是指心理上的嫌惡，「歧視」是行為上的規避、排斥、打壓。

¹⁶ Fredric Barth (1969) 的邊界論主要是為反駁原生論將族群當作是文化承載單位 (culture-bearing units)，及分享共同文化特質的想法，他認為用如此的觀點去觀察及研究族群時，是可以去發現族群的差異與歷史的聯結，但卻相對地會忽略族群是如何形成的，以及存在

建立起邊界，並在邊界內由他者的看待與自我的界定而成，隨著族群建構的完成後，因為受到政經社會文化的不公平對待，產生「相對剝奪感」之後，開始要求族群的公平對待，這是一種採取族群「工具論」¹⁸的作用，來提升自我對族群的認同，使得族群的意義更加明顯。

但是，反過來說，在客家族群建構的過程中，「邊界論」與「想像論」兩者的作用，使得客家族群的認同產生隱形化或變更族群的認同。由於客家族群初期在政治、經濟、社會、文化上處於較為弱勢的地位，有一些客家人為了能夠生存或是提升競爭力，開始將自己族群原有的特徵慢慢淡化，比如語言、文化、宗教信仰等，接著讓自己看起來與其他族群在外貌與內涵上並無兩樣，之後對於自己族群的共同記憶漸漸遺忘，使得自己與族群之間的關係疏離，族群的邊界慢慢模糊到逐漸消失，前者就是「隱形人」，後者可以說是「福佬客」，這些

於族群邊界特性是如何產生的。Barth 認為所謂族群的客觀條件，常呈現連續性變異而難以界定，因而對於族群做客觀描述的重要性，遠不如對於族群邊界觀察來的重要。在不同族群交界的邊界，族群的文化特徵會被彰顯，以做為人／我的區隔。而一旦邊界消失，族群也隨之消失。Barth 的理論是對於族群客觀論者的反思，族群客觀論者相信族群的分類，可以依據對於客觀的事實，如語言、風俗、習慣等等的差異性來分類不同的族群。Barth 則認為對於族群是行動者本身(actors themselves) 對於其領域的歸納與確認(ascription and identification)，並藉以組織與互動人群。因此與其對於族群做類型學上的觀察，Barth 認為更應該重視的是，族群邊界與邊界的維持(ethnic boundaries and boundary maintenance)。使得 Barth 的邊界論至今都被視為是人類學探討族群關係的一個重要典範。

¹⁷ Benedict Anderson (1983) 的「想像論」雖是針對民族，但也可以用在族群上。Anderson 提出民族的定義是：「民族是一個想像的共同體（或稱社群），而且被想像的同時是具有範圍與主權的（limited and sovereign）」。

- 他所持的理由如下（吳叡人譯，2004）：
- (1)即使是最小的民族，處於其中的成員，彼此多數是互不相識、不曾接觸，甚至也沒聽說過，然而每一個人卻都可以在腦中擁有彼此存在的想像，所以民族是想像的；
 - (2)一個民族總是涵蓋有限的人口，所以想像是有界限的；
 - (3)自歐洲啟蒙及法國大革命的神聖王朝的正當性瓦解後，主權就是自由的擔保與象徵，所以民族是想像具有主權的；
 - (4)同一民族的關係，總是讓彼此相互以為存有深厚且具平等關係的友誼，跨越彼此間可能普遍存在的，真正不平等與剝削的關係，所以他是想像的共同體。

從上述 Anderson 對於想像的說明，運用在族群認同上可以清楚的認知到，其實族群內成員的關係只是虛構在一個族群內，透過想像來使得彼此之間的關係緊密，使族群能夠形成並繼續存在。

¹⁸ 工具論認為族群是在特定政治經濟脈絡下的產物，是特定人群藉以爭取社會資源、排除競爭的工具，而族群認同就是被用來促進族群利益的工具，它的功能是爭取利益，是可以隨環境的變化而調整。Nathan Glazer 與 Daneil Moynihan (1963) 在檢視紐約三十個族群團體的地位與活動情形後，將族群團體視為是利益團體，他們認為族群團體的功能如同利益團體，是為了集體利益而存在的，以做為集體談判的籌碼。知名的英國政治人類學家 Abner Cohen (1969: 198) 便持此一立場，並明白指出「所謂族性 (ethnicity) 根本就是一個政治現象 (political phenomenon)」。

工具論最大的貢獻是為人類學族群理論的研究應納入特定的政治經濟與歷史脈絡，對於民族變遷影響的觀念：族群不是固定的，會隨著不同的狀況而流動、整合、消失。而就個人的族群意識而言，更從理性選擇理論 (Rational choice theory) 來說，認為個人的族群意識是個人對於群體的獎懲的理性選擇 (Hechter, 1996: 90)。面對二次大戰後舉世族群關係的快速變動，工具論提供了極有效的理論分析架構，而較為學者所認同，成為晚近主流的理论典範。

狀況的產生，關鍵在於族群邊界的模糊，以及族群是透過想像而成的，在族群原生論的重要逐漸降低的情形下，族群在「工具」上的價值，就變成是族群認同的現實考量。

一些具有相對剝奪感的客家族群菁英，紛紛投入族群權益的爭取時，由於這些熱情，並無法喚起族群內所有成員的激情，雖然原先的「隱形人」有些歸宗，「福佬客」有些也被喚醒，但是在族群「工具」價值的考量下，使得客家族群還是無法消除「相對剝奪感」。

客家源流在人類學上的研究，已受到相當多的質疑與挑戰，此種較傾向「原生論」的客家認同主張，在客家族群及其成員的「建構論」與「工具論」的考量下，這種客家認同對於集體的文化認同，將會有日漸式微的情形發生，或是一旦出現對客家源流的另一種說法，對於客家認同都會產生極大的衝擊與挑戰。

二、從客家文化與意象看客家認同

客家族群要形成客家族群意識，要增強族群成員的族群認同，對於客家文化的界定有著重要關係。但是，對於客家文化的定義實具有相當程度的困難。關於客家文化的界定，從廣義角度來看，是指客家人在征服自然、改造社會和改造客家人自身中，在客家人求生存、爭發展的奮鬥過程中，長期創造所形成的相對穩定的，被客家人認同和接受的精神成果和物質成果的總和。其中的客家話、客家風俗和生活習慣，客家人的性格、氣質、心態、思想、觀念、意識、信仰以及文化的載體，如客家服飾、建築、藝術、文學等等，都是客家文化的具體表現（李隆秀、李世文，2003：388）。但就實質內容來看，客家文化常常出現過分誇大漢文化成分，認為客家文化就是中原漢族文化；或是過分誇大非漢文化成分，認為客家文化應該屬於余瑤文化為代表的楚越文化的長期爭論（鄒春生、藍希瑜，2006：119）。這些雖然是來自中國學者的見解，但在台灣，由於承襲羅香林「漢族正統論」的看法，使得對於客家文化的內涵出現這樣的見解。

客家族群在長期與閩南族群的互動中，面對經濟環境的轉變，以及政府政策的影響，客家族群的文化也因此而發生變化。文化改變的原因如下：

1. 住居習慣的改變。如以往客家人採取集村的生活方式，讓客家文化、語言容易凝聚與維繫，但現在散居各處，就容易被其他族群的文化所同化（羅肇錦，1994）；

2. 信仰被閩南人所影響。客家人原先的信仰是以三山國王為主，在渡海來台時，信仰媽祖也成為客家族群的重要信仰，同時也與閩南族群能得以和睦相處

(黃永達, 2004: 270), 又比如客家人當中, 有些人家也在家中供奉起神明, 開始只是讓出廳下供桌一角, 慢慢地神明正式進駐大位, 家神退居角落, 迎神賽會也漸漸多了起來, 原本僅唱山歌自娛娛人的客家人, 也開始練起獅陣龍陣, 以應遊神祭典的需要(劉還月, 1991); 北部地區的客家傳統民宅受閩南式建築的影響, 將原先內部正廳與各房間為獨立空間, 無法相通的方式, 改採內外雙廊道的作法(劉還月, 1990);

3. 政府政策的影響。客家人原先的掃墓時間, 是元月十六日至三月中旬的清明, 但在政府大力推廣節約拜拜, 改善民間風俗, 屏東美濃鎮民則以青年節為「統一掃墓」的時間(劉還月, 1999: 266);

4. 現代化的影響, 如從日據至今, 有關客仔師、紅頭師的習俗, 證明客家移民區內仍需要這類民俗醫療, 然由於此種大改運所需的人手多、花費高, 而在療效上已被醫學取代, 除了作為民俗性的小法師尚能存在, 如今紅頭師較大的運補法已在客家生活中大幅退出、減少的現象, 甚至有可能如同詔安客話一樣, 完全從客莊中消失¹⁹;

5. 經濟條件的改變。如美濃菸葉所發展出的菸樓, 在政府推廣用柴油機器取代燒木材的方式後, 便漸漸地式微, 現在台灣加入世界貿易組織(WTO), 菸葉不再有保證價格, 美濃產業與社區正面臨空前大的轉變(彭啟原, 2004: 56-61); 又比如從事客家戲劇的職業藝人日益減少, 以客家人大本營桃竹苗及高屏地區而言, 專業團員約在一百人左右, 年紀多在四、五十歲以上, 人才斷層的問題相當普遍, 因為現代年輕人早已不想看戲, 更無意學戲了²⁰。

當客家文化處於動態的過程中, 客家文化可否成為客家族群認同的標的。高怡萍(2002)在〈離散視野中的客家景觀〉一文中, 認為企圖從文化的角度, 來尋求客家族群的特殊性是徒勞的, 事實上, 過去客家研究者並未發現客家文化有別於漢文化之處。同時, 不應假設散居在各地的客家族群會有相同的文化, 因為族群並不等於文化, 客家族群的特殊性是來自他們曾經共同享有的歷史記憶。

對於客家文化不等於客家族群的見解, 莊英章(2004: 36-39)在〈族群互動、文化認同與「歷史性」: 客家研究的發展脈絡〉一文, 提及他個人在南投竹山閩南社區, 以及苗栗、頭份、中港溪一帶從事客家社會研究的結果顯示, 南部跟北部的客家其實不見得那麼一致, 例如語言就未必能完全溝通。而是閩南

¹⁹ 李豐楙(1994), 〈臺灣中部客仔師與客家文化——一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉, 《客家文化研討會論文集》。台北市: 行政院文建會, 本文引自莊華堂, 1998b: 130。

²⁰ 鄭榮興(1994), 〈臺灣客家戲劇的現況與展望〉, 《客家文化研討會論文集》。台北市: 行政院文建會, 本文引自莊華堂, 1998b: 130。

與客家雖有差異性，但相似性更多。他認為閩南人觀念中的客家文化，閩南本身似乎也有。同文他舉出日本學者末成道男，在苗栗研究客家社區的喪葬儀式時發現，當地的客家人認為他們的喪葬儀式與閩南人不同，就是從儀式的「獨特性」顯現客家特質。但後來他發現當地強調的差異性，不是閩南與客家的差異，而是道教流派的不同。

因此，近年來對於客家文化的研究有種轉向，不再著重在其文化、精神的強調，轉向對客家意象（images）的探討。意即當你想到客家時，你會想到代表客家的意象內容。就這點來說，張維安（2005）在〈客家意象、客家研究、客家學〉一文中，認為族群特色的建構需要多方面進行，族群記憶通過生活世界的許多文化實作影響族群的建構，客家意象便是一個客家族群自我理解，或客家族群理解客家的一個途徑。

張維安與王雯君（2005）在〈客家意象：解構「嫁夫莫嫁客家郎」〉一文中，利用網路論壇或BBS（Bulletin Board System，電子佈告欄）作為理解客家的媒介，認為「嫁夫莫嫁客家郎」是過去客家族群給人的刻板印象，有些是從電視或朋友的經驗中得來的「傳說」，更多是一些生活環境的反應，或所處社會結構特質所對應的現象，這些觀察也許和客家族群有些關連，但其實是很少訴諸族群特質本身來分析，或是通過族群之間系統的比較分析，就此冠上客家族群的特質，有些不足。

這樣的看法與羅肇錦（1993：35）在〈看不見的族群〉一文中，認為許多族群特質不是本質存在的，通常是「事後」產物，亦即先形成族群才有特質，而非先有特質才有族群，因此，客家人的節儉被說成吝嗇，不是客家人的特質，而是歷史和大環境所使然的。

王雯君（2005）在〈客家邊界：客家意象的詮釋與重建〉一文中，認為當下的客家意象是在既有歷史框架和意識結構的場域內所書寫的，並深入分析客家意象所形成的歷史脈絡與權力意涵。她以台灣北部的苗栗、新竹兩縣十五個客家鄉鎮的問卷調查資料，發現客家特質出現頻率最高的是「勤勞節儉」與「客家美食」，並以此來歸納分析民間的客家意象，同時試圖在此基礎上發現客家意象的可能性，重新建構客家意象。

劉阿榮（2004）在〈舊說新論：閩西客家田野調查的若干啟示〉一文中，認為傳統上想到客家建築就會想到「土樓」、「圓樓」的模樣，但是事實上，許多客家莊並未以此為住居，反而有些閩南人是採取這樣的建築當作住居。因此，土樓、圓樓是否就真能代表客家建築，尚難確定？

又如三山國王的信仰，日人末成道南（1989）在〈祭祀圈與信仰圈—基於台灣苗栗縣客家村落的事例〉一文中，認為客家固有的三山國王廟不在西湖鄉，

苗栗市最大的三山國王廟也不是最古、最大，但卻有很多媽祖廟²¹。邱彥貴(1992)在〈三山國王是台灣客屬的特有信仰？—粵東移民原居地文獻考察的檢討〉一文中，認為三山國王如果是客家人特有的信仰時，為何桃園縣全境及相連的新竹縣北區湖口、新豐、竹北三鄉鎮，及苗栗縣內山一線的南莊、獅潭、大湖等客家地區，三山國王或未成為奉祀主神，或未見有三山國王廟，甚至有未曾聽聞此種信仰的說法。施添福(1998)在〈從台灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉一文中，認為三山國王是否為客家原鄉的鄉土神？抑或是廣東福佬文化區的鄉土神？都需要進一步探討。他從歷史地理學的角度認為，清代三山國王廟在台灣分佈特徵，隱隱約約地顯示，祭拜此種神祇的移民，大都來自廣東福佬文化區及其週邊的文化接觸地帶，並非是客家文化的核心區域。

上述對於客家意象的研究，基本上是在解構客家族群的特質，如「嫁夫莫嫁客家郎」或是「客家人節儉或吝嗇」是屬於對客家族群的汙名，就算有也無法算是客家族群的特質，只能視為是大環境使然或是以訛傳訛的論述，然而對於客家族群的「勤勞節儉」，是否也是一種在沒有充分與其他族群系統比較後的觀點呢？閩南族群，或是原住民族群，或是外省族群沒有「勤勞節儉」的特質嗎？當然這三個族群也會有被視為是吝嗇的人口吧！此外，像客家土樓、圓樓的建築，客家三山國王的信仰，也慢慢被解構，被發現不是客家特色或意象時，客家邊界就會更加模糊，甚至會模糊到沒有明顯邊界的存在。

此外，近年來，由於客委會成立之後，對於有關客家文化的提倡不遺餘力，其中以客家桐花節最為知名。王俐容(2005c)的〈當代客家文化的重構與再現：以文化節為例〉與(2005b)〈多元文化的展示與族群關係：以文化藝術節為例〉，皆分析文化節對於客家文化的正負面影響，其中正面影響對於客家文化的提倡當然會有幫助，但若是強化一些刻板印象，相信對於客家意象的重塑就沒有幫助。另外，該文認為由於文化的重構與再現，也會使得文化充滿著變動與不確定性，對於原有的客家意象也會產生解構，此種情形當容易出現「多重認同」或「混合認同」的結果，對於客家認同是否會有實質助益仍有待考量。因此，王俐容(2005a)在〈離散、認同與公民權：以台灣客家為例(Diaspora, Identity and Cultural Citizenship: The Hakkas in 'Multicultural Taiwan')〉一文中，便認為台灣客家認同已經呈現出認同的多樣性，如區域認同、語言認同、血緣認同、台灣泛客家意識認同、中國原鄉與國際客家認同以及多重或多族群客家認同，這些認同其實都隱含著客家認同的歧異性。王的文章對於客家族群的文化認同權利，在內容上較傾向為集體的文化認同權利，未對客家族群成員個人的文化認同權利有所主張。

²¹ 未成道南(1989)在〈祭祀圈與信仰圈—基於台灣苗栗縣客家村落的事例〉，《聖心女子大學論叢》，第73集，頁49。本文引自林再復等著(2005)，〈台灣閩客文化異同之研究〉，《聯大季報》第1期，頁144-214。

因此，在文化是動態，且易與其他族群相互影響的情形下，要能夠維持一個靜態的文化，在現實上是會有困難的。尤其是在台灣處於少數的客家族群，在閩南族群的環伺下，以及在都市化與全球化的環境中，客家族群要以客家文化作為其客家認同的依歸，會使得客家認同出現危機。另外，對於解構原先客家族群給其他族群的意象，雖有助於擺脫汙名的效果，或是澄清歷史事實的作用。但同時也會隱含著族群特質喪失的危機，同樣，如果著重在族群記憶作為族群認同的基調，也要注意的，當具有年齡層差異，所導致的年紀大的與年紀輕的客家人，可能會出現不同的族群記憶時，此時客家族群的認同感將會出現時代的落差，相對地，會使得與其他族群邊界的模糊感，更加擴大。對於客家族群的認同而言，孰優孰劣是值得觀察的。

三、從族群關係與族群邊界看客家認同

徐正光（1994）以台灣客家人為主體，來探討台灣的族群關係。他認為族群關係是一種動態的過程，在社會發展的過程中，會重新被詮釋、被建構或被發明，而成為凝聚族群認同、爭取族群認同的動力。台灣客家族群來台後的族群關係，除了原住民社會時期外，可以分為四個階段，一是漢人移墾所形塑的族群關係，主要是以閩客分類械鬥的族群關係為主；二是日本殖民時期的族群關係，這時的客家族群與閩南族群在面對日本統治的共同威脅下，閩客族群間的矛盾逐漸消弭；三是「中國化」時期的族群關係，這是國民黨自 1945 年到 1980 年代期間，採取「中國化」的教育文化政策，閩客族群在接受相同的歷史記憶與生活經驗下，維持融洽關係；四是本土化運動與族群關係，本土化運動對抗「中國化」政策，使台灣族群語言重獲尊嚴，並透過再發現、再詮釋的過程，台灣歷史與文化重新成為共同歷史記憶。然而，在這個時期，客家族群面對族群與現實的矛盾情結中，其焦慮表現在兩個方面，一是語言文化處於危機的焦慮，亦即「文化身分認同」的焦慮；二是處於政治權力再結構的過程中，如何建構一個公平、合理的族群新秩序，使客家族群能與其他族群（尤其是閩南族群）一樣，同享權益與尊嚴。莊英章（2001）認為客家研究應該要捨棄以往從「漢族中心論」的角度研究，強調由族群互動下的族群關係的角度來從事客家研究。

當客家族群自 1980 年代以後，步入一個新的族群關係的里程碑，其與其他族群（尤其是閩南族群）關係當如何互動呢？就這項而言，對於一個少數族群而言，族群認同就成為族群關係的基礎。王甫昌（2003）認為族群認同必須先建立族群意識，對於一個具弱勢地位的少數族群而言，首先必須要有「差異認知」，認知我群與他群的差異存在，其次則要有「不平等認知」，要認知這種差異導致我群遭受不平等的對待，第三要具有「集體行動必要性認知」，個人力量

有限，唯有透過集體行動，才能改善不平等的現狀。客家族群意識，大部分是針對佔人數優勢的閩南族群而產生的。因此，客家族群在族群意識層面，必須建立起這樣的認知，才能夠增強族群認同，達成平等的族群關係。所以，自 1988 年，由「客家權益促進會」發動「還我母語運動」以來，客家族群便一直認識到「集體行動」的重要。洪泉湖（2000）認為，客家人對這項集體行動的看法相當分歧，有人希望藉客語復興來加強族群認同，有人認為應該要強調「客家人的尊嚴」、「客家人對台灣民主的貢獻」，但也有人主張客家運動不能淪為排他運動，應著重在族群融合的可能。

「族群認同」(ethnic identity) 對少數族群而言，大體上可以有兩種選擇，一是被同化，二是多元論 (pluralism)。前者使少數族群直接融入強勢或多數族群的社會，而後者則可以讓少數族群在主觀的自我認定上維持少數族群的認同。Richard Handler (1994)、David Lowenthal (1994) 認為「族群認同」(ethnic identity) 是個人根據自我的客觀文化特徵及主觀詮釋，做出族群身分的選擇。這項選擇會在社會情境的改變與個體不停的轉變，出現動態的身分歸屬。Richard D. Alba 與 Michell B. Chamlin (1983) 主張世代差異、地域環境、教育程度與生物血緣等因素，都會影響個人的族群認同。Fredric Barth (1969) 認為族群認同是以族群的社會邊界作為主要的依據，而社會邊界的形成不單是客觀上的文化差異，而是族群成員在互動的社會行為中，所產生主觀區辨的選擇。

Conor Cruise O'Brien (1984) 認為除非多數族群排斥，否則少數族群成員大都希望自己能夠成為多數族群的一員。Miri Song (2003) 依據 Pierre van den Berghe (1978) 主張「族群認同」是在出生就已確定，並非是選擇或是取得的說法提出質疑，因為，族群認同是一種選擇，不過，不是每個人都可以做這樣的選擇。在他研究美國社會的情形發現，從歐洲移民到美國的義大利人、愛爾蘭人、波蘭人以及德國人，因為都是白人，因此在族群認同上，相當容易被美國白人所接受，但是黑人、黃種人則較為困難。所以，少數族群成員的族群認同，當有機會選擇時，他/她未必就會選擇自己出生的族群，客家族群在客觀的文化特徵上與閩南族群差異不大，如果在主觀的自我認同改變，客家人被同化的機會相當大。黃宣範 (1993) 指出，台灣中部雲彰地區原有許多客家人，但目前兩地的客家人幾乎已完全「福佬化」。

客家族群面對族群關係的複雜性、歧異性，使得客家族群處理族群認同有著深切的無力感，最直接的用語，便是由「台灣客家公共事務協會」(1991) 所提出的「新个客家人」與「隱形客家人」。「新个客家人」希望客家族群能走出傳統客家族群思維上的窠臼，而應「站在台灣人的立場，爭取客家人的權益，尋回客家人的尊嚴」，而客家人的尊嚴，就是保存客家話與發揚客家精神。而「隱形的客家人」卻感嘆這群「隱藏的族群」、「冷漠的一群」、「無聲的族類」，使得

客家族群意識低落，客家族群認同力量薄小。徐正光（1991）認為「隱形客家人」的形成，是客家人顛沛流離、面對艱苦的生存鬥爭的歷史過程中得到索解的，為了族群延續和個體生存，所作的一種集體的抉擇和自處之道。當環境不利於生存競爭時，面目模糊的隱形人身分有助於保護自己，以便作更靈活的調適，但是一旦生存遭受到重大威脅，一種強悍的族群意識遂迸裂而出，形成熾熱的洪流，使客家人生死以之。

丘昌泰（2005）提出造成「隱形客家人」的說法有弱勢族群、文化融合、語言危機、歷史包袱及自利動機等五種²²，並推估全國「隱形客家人」約有40萬人，其中男性多於女性，教育程度愈高，則隱性化的趨勢愈為明顯；以職業類別來看，最容易隱形化的客家族群是學生，其次是專業技術人員；隱性化程度愈高者，其客語能力愈差，其子女的客語能力亦受連帶影響。

因此，「隱形客家人」的出現，關鍵在於族群認同的選擇。「隱形客家人」在某種程度上，就是族群邊界的改變或流動。族群邊界改變，族群認同便會移轉，族群邊界模糊，族群成員流動於兩個族群以上的機會就會增加。「隱形客家人」，最主要的就是流動於閩客族群邊界的一群客家人。

然而，族群關係中處於受害者認知的差異，也會導致客家認同的歧異性。楊長鎮（2006）在〈認同的辨證——從客家運動的兩種路線談起〉一文，認為由於台灣複雜的族群關係，「族群人」對於自我身分的認定會決定其認同方向，他認為族群人建立主體意識的基礎是「受害者的反抗」，亦即在「受害者」的意識下，首先要求社會或其相對族群承認其受迫史，從而也要求相對族群承認自身為加害者，並成為其族群正義的訴求。這樣的觀點，就客家運動而言，現在正出現兩條路線的競爭，一條是客家人採取對過去中原客家認同身分的決裂，自我界定為「台灣客家」，另一條則對多數閩南族群感到憂心，重新回歸原有「中原客屬」的想像，並傾向與本土決裂。所以，客家人不同「受害者」意識便會

²² (1)弱勢族群說：弱勢族群在與強勢族群相處時，其文化、語言很自然地會被強勢族群所同化，語言也逐漸被消音。如果弱勢族群能對抗強勢族群的文化，其力量因來自於密集的生活空間的建構，分散的地理空間則容易被同化。

(2)文化融合說：弱勢族群相當懼怕「文化與族群融合」的政策，因為弱勢族群相當容易被強勢族群所同化，並使得弱勢族群被迫隱形化。

(3)語言危機說：此類說法主要是從母語的角度出發，由於閩南語與國語為台灣當前的兩種強勢語言，在大眾傳媒與學校教育在過去又壓抑母語教育，因此客語已退縮成為家庭使用的語言，使得客語在公共領域幾乎喪失其社會溝通的功能。

(4)歷史包袱說：由於客家族群來台開墾時，與閩南族群常因爭田、爭地、爭水而發生衝突，及滿清的民變、族群矛盾等政治因素，導致閩客之間常有「分類械鬥」的情形產生，這也導致閩客衝突而不利客家族群在台的發展。

(5)自利動機說：客家族群由於在生存經驗中，發覺隱藏客家族群的身分，有助於謀求社會資源與工作機會，而客家族群隱形化最嚴重的區域，也正是在經濟活動最為頻繁的非客家都會地區。（丘昌泰，2005：166-169）

出現不同的客家認同，此種由族群關係的不同發展，所顯現出的不同客家認同。這是楊長鎮對於觀察客家運動所作的解釋。

所以，從族群關係來看客家認同的文獻中，可以發現，在客家族群不同的族群關係，會對其客家認同產生相當大的歧異。有些客家人會「隱形」或是認同閩南族群，有些客家人會認同台灣客家，有些客家人會認同中國客家，這種認同的歧異性，也正說明了族群關係對於客家認同的多樣性，而多樣性的客家認同，對於客家族群的團結當然會有負面的影響，對於客家文化的傳承也會產生阻礙。因此，期望從客家族群與其他族群間關係的研究，進而來提升客家認同，在現實上就已經出現客家認同的危機了。

四、從客語問題看客家認同

語言是文化認同的重要因素之一，也是維持族群認同的重要因素。由於台灣客家族群的客語，在公領域受到政府推行國語運動而減少使用，私領域受到閩南族群的閩南語環伺下降低使用，客語使用的降低成為客家族群認同的另一重心所在。黃宣範（1993）在《語言、社會和族群意識》一書中，最早提及客語使用的危機。他認為客家話的消失，首先是出現「方言島」現象。他發現雲林地區的客家人在 100 年前已被「福佬化」了，在族群認同上，雲林的客家人已自認為是閩南人；彰化地區的客家人，還有 60% 的受訪者會說客家話，但只有 45% 自認是客家人；中壢、楊梅地區的客家人在家中使用客家話的程度低於閩南人，年紀越輕、教育程度高者，閩南語的能力較高於客語的能力。他認為語言使用的雙語化或多語化，是弱勢族群面對強勢族群的適應策略，但也是其母語喪失活力的表徵。

溫念梅（1990）的《桃園地區之語言行為和語族活力調查研究》，她根據 419 位客家籍和閩南籍問卷受試者資料，分析桃園地區包括國語、客家話和閩南語能力的語言活力與語族活力，發現客家話在桃園地區是一個低活力之族群語言，而客家人的語族活力列於三種語族之末。反觀閩南族群，其受試者認為自身所享有的機構支援，比客家人高，而其地位與其他族群相等。

鄭曉峰（2005）的〈2004 年桃竹苗客家話的使用現狀〉一文，針對北部四縣市（台北、桃園、新竹、苗栗）20 歲以上的客家人所作的問卷調查，研究指出：1. 年齡層愈低，教育程度（學歷）愈高，客語能力愈差，使用客語溝通的場合愈少。20-39 歲的受訪者跟配偶、同學、同事、朋友之間說國語²³的比例高於說客語；2. 語言傳承的意願不高，只有六成父母希望子女一定要學習客語；3.

²³ 該文將國語稱為華語，將閩南語稱為福佬話，為求行文一致，本文一律仍採用國語與閩南語。

桃竹苗的客家人在語言使用上，呈現出國語與客語競爭的局面；4.桃竹苗的客家人傾向同意「台語就是閩南語」。

對於客語學習部份，可以說是近年來客家研究的重心之一，針對客語學習所發表的文獻，如江文榆（1996）〈由臺北縣學生和老師對母語教學之態度調查看母語教學之前景〉中，指出台語目前是母語教學的最大語族，客語教學似乎偏低，而研究也發現教客語的老師，在家最常使用客語的人只佔 9.1%，可以得知教客語的老師，平常使用客語的機會偏低。最後，該文認為要提升母語能力，除了課堂學習外，觀念認同母語教學理念，才能喜歡學習母語，如果喜歡上母語或說母語的學生，多半是原先在家就已經會說母語，而不喜歡上母語的原因，多半是在家不說母語，所以感覺太難而失去興趣，所以生活中落實說母語，將有助於學生學習母語的態度。

曹逢甫、黃雅榆（2002）的〈客語危機以及客家人對客語和政府語言政策的態度〉一文研究指出，客語使用與語言能力都在急劇衰退中，其衰退情形在 15 歲以下的客家年青人已達到相當嚴重的地步。就語言使用而言，這群客家年青人除了因為了與國語說得不好的年老祖父母溝通，被迫使用客語外，已經很少使用客語，同時依據黃雅榆（2002）的《客家人對客語及客語教學的態度——以台灣四個地區為例》的研究台灣四個地區，包括台北、苗栗、東勢與六堆等發現，客語聽與說的能力達到流利程度者，家長分別為 83%與 78.25%，而學生只有 22.75%與 12%，相隔一代但差距相當大，必須警惕。同時研究中也發現，家長與學生對客語的態度還很正面，家長對客語教學的支持也很積極，對於推動客語教學是有所幫助的。

湯昌文（2003）的《客語母語教學中族群意識與文化認同之研究》，該文針對桃園地區 90 學年度就讀於桃園縣南區選修客語的學生與客語教師為對象，研究結果發現，受訪者認為語言的消失便意謂文化也會逐漸消失，多學習一種語言便多一種不同的思維方式，即使客語在未來會慢慢消失，但仍認為客語教學對客家認同有其必要性，而客語之所以會消失，就是沒有受到社會的尊重所造成的，因此，認為九年一貫課程的鄉土語言政策的施行是有必要的。

蕭瑞琪（2004）的《從語言學習探討客語教學及文化傳承之個案研究》，該文採取質性研究方法，針對一個班級在客語習得的角度來探討客語教學與文化傳承的關聯性，研究指出：1.客語教學對增加使用客語的頻率，客語語彙增加越多，應用的機會就越大；2.使用活潑教學方式，如山歌、童謠、遊戲、文化活動等對於客語學習與客家文化的傳承會有幫助；3.每週只有一節 40 分鐘的客語學習時間是不足的；4.隔代教養對於學生學習客語是有優勢的；5.學生強烈學習客語的動機是客語學習成效的關鍵因素。

從上述針對客語使用與客語學習的文獻，大體上可以歸納為，客語的使用偏低，客語使用偏低會導致客家文化傳承受影響，客家文化傳承受影響會影響客家認同，學校推動客語教學有助於學習客語等等。

客家委員會自 2001 年成立以來，便積極委託民間學者針對台灣地區的客家族群對於客家認同、客語傳承、客語使用能力等相關項目的問卷調查，如 2002 年的《九十一年度台灣客家民眾客語使用狀況調查研究》，2003 年的《九十二年度台灣客家民眾客語使用狀況調查研究》，2003 年的《臺北都會區客家人口基礎資料調查研究》，2004 年的《九十三年度台灣客家民眾客語使用狀況調查研究》，以及 2005 年的《全國客家人口基礎資料調查研究》等較具官方性質的調查報告。以下本文針對客委會所作的三次全國性的《台灣客家民眾客語使用狀況調查研究》來說明台灣客家族群客語使用現況、客語傳承與客語使用場合。

表 2-1 2002 至 2004 年客委會對於客語使用調查比較表

九十一年度 (2002)	九十二年度 (2003)	九十三年度 (2004)
<p>(一) 客語使用現況</p> <p>1.依 2-89 歲人口年齡結構比率計算，客家人能流利說客語者的比率約佔 57.64%。</p> <p>2.以各年齡層來看，年紀越大者說客語能力越高，年紀越輕者說客語能力降低，如 50 歲以上能流利說客語的比率高達 93.08%，至 30-49 歲為 75.30%，至 13-29 歲則為 37%，13 歲以下為 11.62%。</p> <p>3.在聽客語能力方面，能完全或大部分聽得懂客語者的比例約佔 76.62%，再以年齡層來看，聽客語能力也是和年齡大小成正比，年紀越輕者聽客語能力越差，如 50 歲以上能完全或大部分聽得懂客語者的比</p>	<p>(一) 客語使用現況</p> <p>1.綜合 13 歲以下及以上的客家民眾能聽懂客語的比例為 77.7% (比去年上升 1.1%)，能說流利的客語的比例佔 65.2% (比去年上升 7.6%)，說與聽的比例增加主要發生在 30 歲以上的客家民眾。</p> <p>2.四縣腔與海陸腔仍是主要的客語腔調。客語腔調使用的地域性很強，如以北中南東四區來看，北部則以海陸腔居多 (50%)，中部以四縣腔居多 (65.9%)，南部以六堆腔居多 (34%)，東部則以海陸腔 (38.8%) 與四縣腔 (34.1%) 居多。</p>	<p>(一) 客語使用現況</p> <p>1.綜合 13 歲以下及以上的客家民眾的調查發現，2-6 歲會聽客語的比例為 49.9% (比去年上升 17.37%)，7-12 歲為 50.54%，(比去年上升 13.2%)，13-18 歲為 45.45% (比去年上升 25.98%)，另外以 13-29 歲能說流利的客語的比例為 51.6% (比去年上升 15.3%)，其他年齡層則無明顯改變。</p> <p>2.四縣腔及海陸腔仍是主要的客家腔調。語腔調使用的地域性很強，如以北中南東四區來看，北部則以海陸腔居多 (67%)，次為四縣腔 (51.3%)，中部以四縣腔居多 (60.1%)，南部以六堆腔居多 (24%)，次為四縣腔</p>

<p>例約佔 97.19%，30-49 歲為 89.19%，13-29 歲為 62.05%，至 13 歲只剩 49.69%。</p> <p>4.客家話腔調，以講「四縣」的比率最高佔 53.5%，其次為「海陸」佔 33.33%，而講饒平、大埔、詔安、永定者較少。講「四縣」腔調以中南部為大本營，但移居北部也為數不少，「海陸」腔調則分布於北部。會講兩種以上腔調者佔 26.62%。</p>		<p>(24%)，次為四縣腔(19%) 東部則以海陸腔(64.8%) 與四縣腔(54.7%) 居多。</p>
<p>(二) 客語使用場合</p> <p>1.使用客語頻率較高的場合，依序為親戚長輩相聚時、客家鄉親聚會場合、客家朋友佔多數的聚會、兄弟姊妹間、及夫妻間。然工作場所與學習場所的使用比率相對較低。</p> <p>2.以說客語的比重來看，包括「幾乎全講客語」與「大多數講客語」兩者的比例，在親戚長輩相聚時、客家鄉親聚會場合、客家朋友佔多數的聚會超過 70%，兄弟姊妹間、及夫妻間約佔 60-65%，而工作場所與學習場所則在 30% 以下。</p> <p>3.客家民眾由於長期受到社會環境、教育制度與媒</p>	<p>(二) 客語使用場合</p> <p>1.客家鄉親聚會場合使用客語的比例最高，含「幾乎全講客語」(62.3%) 與「大多數講客語」(17.8%)，合計有 80.1%，然在家庭內使用客語的頻率不高。</p> <p>2.使用普通話比例較高的特定場所或對象，為學習場所(77.7%)、工作場所(58.7%) 與子女交談(47.1%)。</p>	<p>(二) 客語使用場合</p> <p>1.客家民眾在多數場合與人溝通還是以客語為主，尤其是客家鄉親聚會最高。</p> <p>2.使用普通話比例較高的特定場所或對象，為學習場所(70.3%)、工作場所(52.1%)，不過與子女交談為 52.1% (比去年上升 5%)。</p> <p>3.值得注意的是，與客家朋友佔多數的聚會，使用客語的比例下降 8.9%</p> <p>4.58.7%的客家民眾認為，2004 年在日常生活中，使用客語的頻率與去年相比不變，66.3%的客家民眾認為，2004 年在日常生活中，使用客語的能力</p>

<p>體的影響，不習慣使用客語，是客語流失的重要原因。</p>		<p>與去年相比不變。</p>
<p>(三) 客語傳承</p> <p>1.約佔 73.36%的客家人，在生活上使用客語與父母親交談，但年輕者使用客語的比例偏低，如 19-29 歲佔 42%，13-18 歲為 34.31%。</p> <p>2.與子女交談使用客語的比例為 43.37%，年紀越輕使用客語的比例越低。</p> <p>3.子女的客語能力，「全會講」佔 31.59%，「大都會講」佔 16.5%，兩者合計不超過一半，客語能力隨著年齡減少而下降。</p> <p>4.客語傳承與年齡成正比，另與客家人人口密度的高低、本人的客語說聽能力的強弱，及親人是否為客家人呈正相關，而與都市化程度與教育程度的高低呈負相關。</p>	<p>(三) 客語傳承</p> <p>1.從年齡層來看，年齡越小者不會說聽客語的比例越高，整體而言 29 歲以下的客家民眾客語能力較差，而客語能力顯著降低為 13 歲以下的客家民眾，顯著上升為 30-49 歲的年齡層。</p> <p>2.13 歲以下的客家民眾在「聽懂、會說一些」下降 7.4%，「略懂但不會說」上升 5.4%，「聽能力指標」明顯下降。可能的因素是學習客語或說聽客語的環境減少，尤其是有 56.4% 的子女在家不以客語為主要語言，與父母、兄弟姐妹使用客語的比例不到兩成，學習場所仍是以普通話為主。</p> <p>3.30-49 歲客家民眾說客語的能力顯著上升，其原因是客家意識抬頭，且這群人已具備客語基礎，只是疏於練習，故恢復較快。</p>	<p>(三) 客語傳承</p> <p>1 從年齡層來看，與前兩年的趨勢相同，年齡越大者會說或聽客語的比例越高，年齡越小者不會說或聽客語的比例越高。</p> <p>2.客語能力的提升，主要是在 13 歲以下聽的能力與 13-29 歲說的能力。13 歲以下的客家民眾在「聽懂、會說一些」上升 12.33%，「略懂但不會說」下降 5.37%。而其中與父母交談使用客語有三成四，與兄弟姐妹交談有二成四，與祖父母交談有五成，使用客語的比例都有明顯的上升。</p> <p>3.對於子女參加客語課程，56.4%有此計畫，24.8%已經參加，31.6%未來有計畫，由此可以看出，父母對增強子女客語能力的概念，是採支持的態度。</p> <p>4.客家民眾有 75.4%願意學習客語，但只有 13.8%參加過。客家民眾希望學習客語的媒介，為 63%利用電視，11.7%利用廣播。</p>

資料出處：客委會，2002：82-84；客委會，2003：拾-5-7；客委會，2004：135-137。

從上述三次的客家委員會調查的資料顯示：

1.在客語使用現況方面，近六成的客家民眾會說聽客語，而年齡層越大者說聽能力越高，年齡越小者說聽能力越低，但近年來由於客語意識的抬頭，使得在13歲以下與13-29歲的客家民眾，說聽客語的能力有增加的趨勢。

2.在使用客語腔調方面，語腔調使用的地域性很強，如以北中南東四區來看，北部則以海陸腔居多，次為四縣腔，中部以四縣腔居多，南部以六堆腔居多，次為四縣腔，東部則以海陸腔與四縣腔為主。顯示其他的客語腔調如饒平、大埔、詔安、永定等腔調日趨減少。

3.在客語使用場合方面，客家鄉親聚會場合使用客語的比例最高，不過在學習場所、工作場所上使用普通話比例仍較高。

4.在客語傳承方面，家庭內使用客語交談（含與子女交談、父母交談、兄弟姊妹交談、祖父母將談）原不高，但在客語意識的抬頭下，有日漸增加的趨勢。值得注意的是，父母對增強子女客語能力的概念，是採支持的態度，但雖有75.4%願意學習客語，但只有13.8%參加過，且客家民眾希望學習客語的媒介，為63%利用電視，11.7%利用廣播。亦即客家民眾雖有學習的意願，但付諸行動的仍偏低，且不願意另外花經費或是花時間學習，因此在學習媒介上，是採取最普遍的休閒活動——看電視及聽廣播。

其中，採取單一認定的方式與實際客家人口的比例較符合現實人口比例來看，並從「隱形人」的角度來看，客家區域約佔5%，非客家區域則約佔9.4%的比例來看，使用客語的人口在實際數字上可能還會有減低的情形，尤其是在工作場所與學習場所，這兩項是客家民眾一天當中，使用語言溝通機會相當多的時間，但使用客語的比例依然是不足的。

綜觀上述有關對於客語族群與其他族群互動的過程，客語在學校中教學的弱勢，客語在社會環境的功能降低等，這些研究的成果，其實都早已成為大多數人對於客語問題的認識——就是客語危機，而這項危機已經影響到客家族群的認同，雖然這些研究都會提出相當具有建設性或一般性的建議，希望政府能夠加以重視或改善，當然也包括對客家族群的自我期許與努力。但是，很可惜的是，較少從權利的角度來看這些問題。其實，客語的危機問題，就是屬於人權當中的語言權利問題，而在客語學習上的問題，其實就是屬於人權當中的教育權利問題。

語言問題對於文化認同較能具有直接的感受。但是如果只提出語言問題，並期望在未修正現行與語言相關的法律，就能解決語言問題，就能提升文化認同，基本上，本論文比較持質疑的態度。張美煜（2004）在〈鄉土語言教學推

動後，弱勢語言（客語原住民語）的新危機）一文，在她參加鄉土語言教學評鑑的工作中，發現鄉土語言教學實施後，是「強者愈強，弱者愈弱」的現象，其中出現「閩南語獨大的偏差」，就客語而言，在客家族群較少的縣市少開客語課程²⁴，就連客家族群較多的桃竹苗地區，客語課程開的也比閩南語課程少，她認為這是因行政措施未能配合、師資不足、親師排斥以及配套措施欠缺所造成的。她主張對於所謂的母語鄉土課程，多數族群對於少數族群，應提升尊重、欣賞非我族的、少數族群文化的能力與涵養。行政院應責成教育部明文規定：學生在中小學畢業前都必須學會自己母語以外的至少一種鄉土語言。鍾榮富（2002）在〈台灣語言政策與實際使用的現況〉一文，早已質疑語言平等的可能性，認為語言之間的勢力和地位不同，不可能平等，現行的母語學習，只會圖利人數眾多的閩南族群的閩南語，對於原住民語、客語反而會更加弱勢。因此，母語學習對客語能否發揮預期的效果，即增加年輕的客家族群使用客語，還有待觀察。而明定「學生在小學畢業前需學習母語以外的一種鄉土語言」，對於學生在小學階段，同時學習多種語言（國語、英語、母語、他族母語等）是否適宜，實應再行斟酌。

施正鋒（2001）在〈語言的政治關聯性〉首先指出國家語言的使用有兩個迷惑（puzzle），一是語言使用是自然的，這是錯誤的認知，因為語言使用是政治角力的結果，二是語言多元化會造成政治的不安定，也是錯誤的看法，真正政治的不安定是政府政策所導致的政治權力、經濟資源的分配不均，或是文化上的挫折感，再加上族群菁英基於利他或利己的考量而推波助瀾。因此，語言充其量只能視為是社會分歧（cleavage）的基礎，而非真正的成因。他在〈語言與多元化政策〉（2004c）中，引用 Matthias Koing 認為語言有溝通及再現（representation）的功能。因此，對少數族群的語言而言，語言不只代表他們是否獲得平等待遇，更可能反映出整個族群是否會因同化壓力，無法抗拒「語言消失」（language shift）的命運而逐漸凋零。而在國家的語言政策上，國家/官方語言的選定、字母系統的選擇、以及決定學校教育的語言是當前急迫性課題，他引用 Koing 的三種語言政策，即同化主義式的單語政策（monolingualism）、

²⁴ 張美煜指出像宜蘭縣、基隆市、嘉義縣市、台南縣市、台中市、彰化縣、澎湖縣，在 92 年度國小「必選」的鄉土語言課，實施「單語」教學，全面推動「閩南語」課程，根本完全漠視客家、原住民子弟學習母語的權利。高雄市只有一兩所小學象徵性開課，高雄縣開課語的學校，僅限於客家人口居多的美濃地區。台北市在 150 所國小當中，有 27 所單開閩南語課程，62 所閩客雙語，61 所閩客原三語，但客語的班數不多；61 所國中，單開閩南語 44 所，開客語只有 3 所，比較特別的是光復國小，在全校 114 班中，99 班開客語，閩南語開 15 班，這是北市唯一的「客語生活學校」。桃竹苗地區，桃園縣在 176 所國小，有開閩南語課程有 150 所，其中 72 所是只開閩南語課程，開客語有 98 所，單開客語有 22 所；新竹縣的客家人口佔有 8 成以上，在 84 所國小，開閩南語課程有 40 所；苗栗縣的客家人口佔 7 成，在 112 所國小中，開閩南語課程有 32 所。屏東縣在 120 所國小，開客語課程只有 17 所。花東地區也是以閩南語課程為強勢。（2004：64-65）從這些的國中小開母語鄉土課程的資料顯示，「閩南語課程獨大」的確是對客語學習造成相當大的威脅。因此，實施母語課程對客語而言，是好是壞孰難認定。

差別待遇式/排他式的語言政策 (differentialist / exclusionist)、多元文化式的雙語/多語政策 (bilingualism / multilingualism)，其中在多元文化式的雙語/多語政策又可分為區域性雙語政策，如瑞士、比利時，及文化式/全國式的雙語政策，如加拿大、澳洲。台灣當前如果決定「共同語言」是採投票表決的方式來決定，現行的國語與閩南語較有機會成為通行語言，對於客語是不利的。

陳鄭弘堯 (2002) 在〈語言權的立法—北歐沙米人的經驗〉認為近幾十年來，語言權利逐漸被認為是少數族群文化權的必要成分。作者透過北歐沙米人的經驗，來闡述台灣當前語言權利立法的必要性。社會欲尋求一個較為合理、公平的語言資源分配結構，語言權立法屬於一種語言地位規劃 (status planning) 的具體作為。客家人追求語言平等的意願尤其明顯，客族更迫切感受到語言與族群命運的關聯性。一些傳統客家社區逐漸意識到，母語在家園有被官方語或閩南語取代之的危機；同時，客語於正規領域的能見度仍相當有限。在理想的情況下，語言權的法律制定，可望提升客語於某些公共領域的正當性，並有助於維護客家社區的語言景觀。如參照語言地域原則，一個「客語語言行政區」應包括傳統、保有客家特色、客家認同的鄉鎮或區域。在這樣的行政區裡，客語於公家機構等領域應享有與華語同等的法律地位，於教育領域亦應有相對的教育語言權。

張學謙 (2004) 在〈弱勢語言的地位規劃與語言復振：從語言歧視主義到語言公平〉一文，從語言權利的觀點，討論如何透過弱勢語言的地位規劃 (status planning)，促進弱勢語言的復振。並主張採取融合領土原則 (territory principle) 與身分權原則 (personality principle)，以不同的處理原則，來管理族群語言多元現象的非對稱原則，提出對弱勢語言地位規劃的適用性，要求政府必須「插手管理」，保障弱勢語言，將語言權利法制化，立法保障賦予少數語言與多數語言平等的地位，並主張將使用人口超過八成的閩南語與國語共同列為通行語。

施正鋒比較能務實提出客語權利的保障，對於訂定《語言平等法》是其目標所在，期能將客語提升為官方語言或是公共場所可以使用的語言；而陳鄭弘堯所提出的保障方式，對於當前處於台灣的客家族群而言，其建議理想多於實際，如果學習語言必須仍注意其他層面的發展，比如商業、教育學習、工作、文化產業的發展，則對於客家族群而言，仍需慎重考慮。張學謙所提出將弱勢語言立法保障的建議，對於當前少數族群語言的復振，是具有正面的助益，但如再制定通行語 (包括閩南語與國語)，是否又會再出現新的強勢語言—閩南語，對於客語與原住民族語言而言，又產生再次的壓迫，實需再審慎斟酌。

因此，客語問題不是只認識問題的存在，也不是只著重在現有法令的改善。客語問題牽涉到客語權利，從上述對於客語權利的文獻探討中，可以發現以下幾個現況：

1. 多元化語言不是政治不穩定的主要原因，事實上多元化語言政策的實施，反而會帶來族群間的平衡，反而對政治的穩定有所助益；

2. 語言政策必須相互尊重，尤其是多數族群的語言，必須要能夠尊重少數族群的語言，現階段來說，閩南族群對客家族群要能夠尊重，制定一個語言平等的法律；

3. 國際人權憲章針對少數族群的語言權利予以規範，使得語言權利立法，是保障少數族群語言權利的趨勢。

參、文化權利與客家認同

本論文從探討客家研究文獻中發現，首先，對於現有的客家研究，在憲政領域的文獻仍不足，這點很明顯與對於保障原住民族權益的研究，有著明顯的差異，當然，客家族群的族群屬性以及所面臨的問題，與原住民族的屬性及問題是有不同，但並非表示客家族群在權益的保障上的研究，就不用去研究與主張，這或許是與客家族群溫和的族群性有關，對於自己應爭取的權利意識並不是非常積極，對於客語危機採取的是族群自我的要求，對於政府的要求比較著重在教育領域內的教學與教育行政的配合，以及傳媒的爭取，對於憲政層次的權利要求則較為欠缺。

其次，客家研究雖有與文化權利相關的研究，但較著重在集體的文化認同——客家認同的研究，從客家源流、客家文化與意象、族群關係來看對於客家認同較不具實質效果。其中在客家源流方面，從史學、人類學、遺傳學上的研究，對於由羅香林所建構的客家源流論述，已受到相當多的質疑與挑戰，此種較傾向「原生論」的客家認同主張，在客家族群及其成員的「建構論」與「工具論」的考量下，這種客家認同對於集體的文化認同，將會有日漸式微的情形發生，或是一旦出現對客家源流的另一種說法，對於客家認同都會產生極大的衝擊與挑戰；而在客家文化與意象方面，解構原先客家族群給其他族群的意象，雖有助於擺脫汗名的效果，或是澄清歷史事實的作用，但同時也會隱含著族群特質喪失的危機，同樣，如果著重在族群記憶作為族群認同的基調，也要注意的，當具有年齡層差異，所導致的年紀大的與年紀輕的客家人，可能會出現不同的族群記憶時，此時客家族群的認同感將會出現時代的落差，相對地，會使得與其他族群邊界的模糊感，更加擴大。對於客家族群的認同而言，孰優孰劣是值得觀察的；最後在客家族群關係方面，從族群關係來看客家認同的文獻中，可以發現，在客家族群不同的族群關係，會對其客家認同產生相當大的歧異。有些客家人會「隱形」或是認同閩南族群，有些客家人會認同台灣客家，有些客

家人會認同中國客家，這種認同的歧異性，也正說明了族群關係對於客家認同的多樣性，而多樣性的客家認同，對於客家族群的團結當然會有負面的影響，對於客家文化的傳承也會產生阻礙。因此，期望從客家族群與其他族群間關係的研究，進而來提升客家認同，在現實上就已經出現客家認同的危機了。因此，整體而言，在現有的客家源流、客家文化與意象、族群關係的研究，希能提升客家族群的認同，在解構客家的過程中，反而會對客家認同產生模糊與混淆，最後可能會有什麼是客家文化的疑惑，甚至會出現有無客家族群的質疑。

第三，從客語問題的研究來看客家認同，本文可以發現以下幾個情形：1. 多元化語言不是政治不穩定的主要原因，事實上多元化語言政策的實施，反而會帶來族群間的平衡，反而對政治的穩定有所助益；2. 語言政策必須相互尊重，尤其是多數族群的語言，必須要能夠尊重少數族群的語言，現階段來說，閩南族群對客家族群要能夠尊重，制定一個語言平等的法律；3. 國際人權憲章針對少數族群的語言權利予以規範，使得語言權利立法，是保障少數族群語言權利的趨勢。雖然，客語問題應該是一個明顯且清楚的問題，但是關鍵在於應該是要如何去解決，解決的方式絕非只是在現有的法令下來實施，因為如果現有法令可以解決，就不會發生問題，因此，對於客語問題必須將提升至法律層次（包括憲政層次），語言權利就是其中一項主張。

第四，如果只處理語言權利問題，似乎對於處理客家認同的主張過於狹隘。本論文認為應從國際人權內文化權利的角度來看，在個人的文化權利方面，客家族群成員具有族群認同的選擇權，這是屬於他/她的基本權利，但從客家族群的集體文化權利來看，國家必須在採取平等與非歧視原則來對待所有民眾外，對於具有認同危機的客家族群，必須採取對於保障客家族群文化的特別權利，但是這種特別權利也必須留意少數族群權利所帶來的問題（如滑坡效應、逆向歧視、文化過錯等），同時這些特別權利，在台灣現有的環境下，該如何主張，以及國家該如何負起責任來落實保障客家族群的問題，這是本論文探討的重心。

