

移民/工：台灣國族的他者

陳政亮

種族歧視存在於一種眼光，在一瞬間的沈默凝視之中，對著黑髮的烏亮，帶著永難觸及的慾望。種族歧視存在於剎那的言語，那突然而出的笑話與粗口，懷抱著徬徨、害怕與興奮揉雜的遐想。種族歧視是直接的身體暴力，以佔有來消除對異族難以控制的恐慌。種族歧視更埋藏於科學之中，藉著客觀之名重構他者的肌肉與骨骼，揚著驕傲的白人理性大旗，抄著血流流的刀。種族歧視生產出一種人，以金髮為尚，以膚白為傲，以侮辱外國人為榮，更以愛國者自況，他們為國家傳統消逝而苦嘆，進而起奮鬥激揚之心，而分類、檢查、辱罵、驅除、毆打、謀殺有色人種。而我們沈默以對，任憑那高傲的目光；或者，避走人群，逃離他們到處有意無意的嘲笑；有人混入其中，學會以他們的眼光來看自己，替他們脫罪，求取些許的自我麻醉；或者，試著輕蔑他們，回過頭尋找民族驕傲，於是，以嬌柔性感為榮，換得廉價的擁抱，只是那得意春風的東方長髮女人，卻脫不掉妓女的名號；於是，頂著神秘古風，招搖著低俗的東方情調，而那似乎無性的東方男人，便轉身箝制女人的自由。人們求友、求婚，以證明自我的存在，只是，這樣的存在又是一種更深的不存在。

2000年，我在英國唸書時，輾轉聽到一位在南英格蘭的台灣女性朋友遇上了種族歧視。當晚，乘著難以抑制的憤怒寫了如上的文字，雖然沒有發表，但是卻記錄了一些高漲的情緒。後設的說，這些憤怒的文詞大抵是當時作為英國國族的「他者/外來者」心中無力感的一種表現。當一個人對抗優勢種族，以及與之相連結的民族-國家（nation-state）的暴力，承受當下的屈辱與想望成為對方，同時又質疑自己的「血統」時，對於自身存在的狀態，便處在一種永恆的自我質疑與犬儒式的嘲諷之中，或許，可以說是一種「不存在」的狀態（‘a feeling of nonexistence’。Fanon, 1986:139）：既永遠不可能—在主體建構的層次上—成為在地的國/公民（the national-citizen），又不直接連繫著「起源的」民族-國家的身份，更多是不同意那些廉價的—難以區分是白人或本土的—「民族性的發明」（Hobsbawm, 1997:13），對於身份的多變流移又疏乏歡愉慶祝之心，於是，嘲諷與憤怒的防衛性姿態大概是這種狀態下，（被迫）活出來的生活經驗（lived experiences），雖然在抗拒時，

總是會被「文明」的教養著：You don't need to raise your voice！¹

在這種狀態下的書寫，對於產生壓迫條件的分析，可能是很不精準的，至少，有許多的層次被說在一起。例如：種族歧視與父權體制、帝國與被殖民者之間的關連、民族國家建立過程中對於他者的排除、發展主義下的進步/落後的階序、資本全球化帶來的人口流動衝擊國家的邊界...等等，都沒有被分開面對，雖然，這些層次的確是互為關連的存在著的。不過，對於我來說，這些不同的層次並非具有相等的價值。當時，作為一個弱勢族群最關心的便是「國族主義以整合主義問題意識（integrationist problematic）來面對移民/外來者的取向」，因為從這個取向來看，「我們」都是被當作「難以消化（但偶有貢獻）」的異物，成天刺激著國族主義的胃酸。而此「難以消化」又可以區分出兩種說法：一、在右翼民族主義者（nationalist）的詮釋下，外來者是永遠無法融入他們社會的，若按英國極右民族陣線（the National Front）的說法：「族群多元主義是一個違背自然的幻想，絕不可能成功運作」（Multiracialism is an unnatural fantasy that will never work），唯一的政策就是驅逐有色人種（repatriation）。而在這個立場的邊緣位置上，經過一翻計算之後，「外來者的貢獻」通常變成「用完就該丟掉」的可替代用品，他們不應當妨礙一個單一種族社會（mono-racial society）的運作；二、在人道主義者的情懷下，「難以消化」則轉變成需要被照料、教育、呵護的幼兒公民（infant citizen），從其語言學習、社會生活、經濟生計、到政治實踐皆需要「重受教育」的存在。在這裡，存在著一種想像來安置外來者的貢獻，例如，轉變成古老而遙遠智慧的代表，並且會與本地文化進行「神祕卻自然而然」的相會，進而「豐富一個新的文化生命」。

只是，對於處在「不存在狀態」中的我們所發展出的不穩定的認同、隨時處於備戰狀態、甚至對於白人私下的嘲諷...等等複雜的生活經驗，這類的視角，卻都以特殊的「看的方式」來「看不到」。作為一個「外來者」，誠實的說，真的一點也不期待在地者對「我們」的此類研究，不論出於多麼良善的動機。在意的反倒是：「他們為什麼不研究自己的『看不到』？」：這個「看不到」的歷史條件是什麼？是什麼力量驅使他們往同一個方向眺望？這個眺望的角度能被扭轉嗎？

2004年回台後，全球化在台灣社會的刻痕使得當年對白人的質疑，突然變成了「台

¹這是一個真實的經驗。若因白人無理，而你對其發怒，那你馬上就淪入「不文明的」範疇。按法農的說法是：「他們以理性對治著我的非理性，以『真正的理性』對治著我的理性」。（Fanon, 1986:132）。

灣人」必須面對的議題，九零年代中期以後，台灣對於「外來者」（移民/工）的報導逐漸增多，同時，在學術研究上也逐漸成爲一個明顯的類別。不過，依然，我對於各類的「移民/外來者」研究，並不信任，這不是因爲對人「理解他人經驗」的感受能力有所懷疑²，而是對那一種「令我們看不到移民/外來者的不存在狀態」的國族霸權充滿著「悲觀的信心」。我想—作爲自己從「有色人種/外來者」的位置變成「在地/台灣人」的結果—重新向國族的「整合主義問題意識」提問：「我們的『看不到』的歷史條件是什麼？」、「是什麼力量驅使我們往同一個方向眺望？」、「這個眺望的角度能被扭轉嗎？」我希望討論這組問題的同時，也能夠從中檢查出台灣國族主義之所以可能的歷史線索。當然，這將僅僅是個更大寫作計畫的草圖，這篇論文顯然是無法負荷許多細節的討論的。

難以消化的他者

薛承泰與林昭禎（2004）所寫一篇五千字的短文〈外勞數量與台灣勞工就業的關係〉，是值得研究的，因爲它幾乎是象徵性的表達了台灣民族-國家對「外來者」的想像。作爲一篇爲國家政策提出建言的文章，這篇短文分析的基本架構是：因爲台灣社會經濟的狀況，不得不引進外勞。例如：高等教育之擴張導致勞動力市場的短缺、國民消費能力提高不願做危險性工作、女性意識抬頭外出工作導致家事工作者的需求、人口高齡化造成家護照顧的人力不夠，在這種狀況下：

台灣勞力薪資水準節節上升，國內業者之生產成本跟著上揚，同時，東南亞地區國家，尤其是中國大陸的產業競爭力在快速提昇，對國內業界形成壓力。爲了降低成本，增加產業競爭力，外勞的引進成爲一股潮流。
（薛承泰與林昭禎，2004:213）

但是這股潮流顯然不是「無害的」，因爲會「威脅本國勞工的就業」，特別是對婦女、青少年、原住民及弱勢團體的就業產生衝擊。再者，以家庭護理來說，外籍「看護或照顧的品質，不僅是雇主最爲擔心的事情，偷竊、虐待、暴力、婚外情、

² 藍佩嘉（2002）做了一個極好的菲籍家務移工的研究，她以社會人類學式的長期觀察與交往，以女性移工爲主體，說明了她們存在於雙（多）重國家疆界與父權壓迫下矛盾的感受與認同，以及她們如何去面對些矛盾的過程。夏曉鶯（2002）不僅研究了「外籍新娘」的自我建構，還進一步以她們爲說話主體，集合了她們自我的書寫編輯成冊（2005）。

對小孩的不當管教、甚至縱火或兇殺事件也時有所聞」(Ibid.:218)³，更進一步來說，「藉由婚姻引進『外勞』...這批外籍新娘...也是目前政府單位相當頭痛的問題，另外，語言的教育、生活的調適、也讓相關部會十分困擾」(Ibid.:219)，而其所生之「新台灣之子」，除了不應當予以歧視外，更是應「注意其家庭生活與孩童的教育，希望在社會化過程能『正常』發展，融入社會並健全發展」(Ibid.)。總而言之，作者認為：

這個問題，就像是肚子餓了要吃東西，但又怕吃東西後會拉肚子，並且引發身體更嚴重的問題。最好的解套，當然不是不吃東西，而是要有「健康的身體」；偏偏台灣目前身體已經有了問題，所以需要吃東西補充養分，但體質虛弱又怕吃下東西後繼續拉肚子。這種兩難，至今仍困擾著政策的制定。(Ibid.:215)

首先，很令人意外的，作者將「外勞」與「外籍新娘」放在同一個架構內來看，這與一般將兩者區分開來的社會分析是很不一樣的。因為在台灣目前學術脈絡下，移民與移工研究，一般而言是被分開的：前者主要集中在「外籍配偶」的研究，其中又分「大陸配偶」與「東南亞配偶」，而後者則主要在面對「藍領的外籍勞工」，這又分為「家傭」與「工地現場的勞工」。事實上這個區分的恰當性，是很值得反省的，因為它還是遵循著「國籍-公民身分」的有無（或取得的可能性）作為區分的標準，換句話說，移民與移工的差別不在其他，而在於前者將可能透過婚姻關係取得「國籍-公民身分」（移「民」之所以為「民」），而後者則毫無這種可能性（移「工」永遠是「工」）⁴。當然，這個分類在學術上已經逐漸的被跨越。成露茜（2002）透過對於「全球移動」這個概念的關注，將民族國家-公民身份置於其下來討論，因此在一個更高的視角上，跨越了民族-國家作為移民/工研究的核心分析單位的知識形式。這一點正如其所引用的文獻之一所要表達的：全球化帶

³ 「時有所聞」？這創意的詞句是這段論證最令人起疑之處。因為「時有所聞」者，皆是移民/工受歧視，「偷竊、虐待、暴力、婚外情、對小孩的不當管教、乃至於縱火或兇殺」則是「鮮有所聞」吧！我不是太明白作者「所聞」的來源。不過如果是指涉雇主「偷竊、虐待、暴力」對待外勞，這一點倒是「時有所聞」了。

⁴ 論者當然可以反駁，是因為移民與移工在現實（例如：制度）條件上的不同，使得兩者的研究自然的區分開來。但是，我想表達的是，知識分類的框架是不可能依靠「對象」的性質而成立的，對於對象性質的界定本身，就是一個「分類的政治問題」。如果用孔恩（1994）的話來說，就是「典範的優先性」（the priority of paradigms）。無論如何，同樣的平行於此學術區分，我們也可以看到社會運動團體，也是區分開移工（如：台灣國際勞工協會）與移民（如：移民/住修法聯盟）的不同類屬，不過，這個區分正在被逐漸打破中。

來的「公民身分的危機」(crisis of citizenship)，使得我們分析的眼界不能再侷限於民族-國家，相反的，要將「公民」這個概念從民族國家的枷鎖中解放出來 (Castles and Davidson, 2000)⁵。不過，在台灣「移民」與「移工」研究之所以會如此「自然而然」的被區別開來，與其說是一個新學門初步的、暫時的状态，不如說是支配性的「國籍-公民身分」的知識形式，所直接生產出來的效果之一。

無論如何，如果說，成露茜是透過「流動」的概念，來跨越民族-國家作為移民/工研究的核心分析單位的知識形式，在規範性的層次上，企圖允諾移民/工多元的公民權利 (例如：擁有區域的政治權)，那麼薛承泰與林昭禎兩位作者則是更退回民族-國家的層次上，透過「排除所有外來者的國籍公民身分」，將「移民」與「移工」兩者等同起來。其文章中所謂：「藉由婚姻引進『外勞』」云云，著意強調她們的「生產貢獻」，不提外籍配偶 (包含「將來可能獲得」，甚至「已獲得」) 的公民身份，因此，在這個意義上作者可以將兩者同樣比喻為 (外來的)「營養」。而吸收營養的「身體」，可能因為無法消化會進一步「引發嚴重問題」，所以，如何「有效的吸收營養」，便成制定政策的重要考慮。

這段行文中所出現的「身體」當然是指「台灣」，而且並非是指明台灣社會、經濟、政治等等的特定範疇，而是直接將「台灣」當作一個國家 (nation) 的整體存在，將其比喻成一個身體，更畫出了界線內外的不同想像。如同Douglas (1966) 指出的，身體的疆界既是社會的分類結果，也是社會鞏固自身界線的實踐；而當代人們對身體的想像，如果說是由對抗病菌的道道防線所建構出的多重城牆的「城堡」 (Amstrong, 1993)，國家 (nation) 亦被想像成是一個具有內外之別的身體，而為了保障內在空間的秩序，必須將外來者 (作為疾病/風險/無秩序的代表) 仔細過濾、篩選、抵禦，準此，國家海關對於外來者的監視 (包含持續監視已進入身體

⁵ 另外，我覺得一個與跨越此區分有關 (允許我透過一個「過度」的解讀來說明) 的例子是，丁乃菲 (2002) 的文章〈看/不見疊影〉。她指出，雖然封建的婢/妾身分已經消失在當代華人社會，但是現代社會中的中產階級在面對外傭時，卻再製了此文化記憶，將「外籍女傭」接上了此「再度復活的論述」，把「婢/妾想像」加上了種族與階級壓迫的意識形態，形成過去與現在交雜的「疊影」，進而遮蔽了她們被剝削的處境。雖然作者主要將這個論述，與台灣國家女性主義者的論述相比較，但是，或許同樣值得比較的是「外籍新娘」這個既是「婢」(地位低下) 又是「妾」(傳宗接代) 又是「外傭」(主要的家務勞動者) 的類屬。作者在其註解 15 中，引用了夏曉鵬 (2001) 來證明台灣逐漸出現對於「外傭」的抵抗與生存的研究，但其實這篇引文是在講「媒體如何建構外籍新娘」，而幾乎無涉於「外傭」。這個「奇怪」的引用，我倒不覺得是個錯誤，而正是點明了這個「疊影」概念，在左翼的文化研究的層次上，有潛力作為進一步將「移工」與「移民」這個區別打破的有力工具。如果是這樣，性別/文化研究的視野就足以跨越當前因為「民族國家」這個障礙所引起的不當知識區分，並且能夠進一步豐富當前關於全球化的文化論述。

內部的異物)，乃可被類比於身體健康之防線⁶。

像薛林兩位作者這種「國家-身體」的想像，以及隨之而來的「過濾、篩選與抵禦」的操作，並非僅僅存在於文字上，更是直接行於外來者的肉體的。陳雪慧（2005）說明了外籍配偶在嫁入台灣的過程中，根據「入出國及移民法」⁷，必須被國家強制做三次到四次的身體檢查：在其母國申請來台結婚簽證時、進入台灣申請外僑居留時、申請居留簽證延長時、或提出永久居留或歸化申請時。而此檢查，正是要確定她們是否可以為「台灣人」的必要程序；換言之，「潔淨的身體」（Ibid.:175）顯然是做為國籍身分的認定標準之一。作者更進一步指出，國家錯誤的將「東南亞」與「愛滋病」、「外籍配偶」與「精神疾病」連在一起，並且將外籍配偶子女貼上「發展遲緩」之標籤，乃是台灣國族主義意識在作祟。在此，如果我們將國族主義視為一個不間斷的論述實踐（discursive practice）的過程，這個國家/身體的比喻與操作，可以說是一方面建立了外來者與「初級勞動力、智力低度發展、疾病」的連結，同時在另一方面也是打造「新台灣人」的過程，而這個新台灣人顯然是個「文明衛生與已開發」的民族，更是一個內部並無差異的「同質」存在。正是由於此論述實踐，以下這段源出於主計處的文字乃「自然而然」的獲得召喚台灣人主體的能力：

⁶這裡的「身體」比喻，可能會比較像是Martin（2000）提出的「彈性的身體」（flexible bodies）的想像。與之前的「城堡」比喻不同。在這裡內外之分被打破了，「彈性的身體」不再是個堅固的防禦工事的樣貌，而是自身如何與外在環境平衡，其論述的辭彙不再是「養成良好衛生習慣、徹底消滅病菌」，而是「強化自身免疫系統、與自然界平衡共存」。不過，雖然Martin企圖標定出一個新的身體論述，我卻不認為「彈性身體」與「城堡論述」是無法相容的。至少，在薛承泰與林昭禎的說法裡，台灣這個「身體」，因為「內部」也有問題（體質太虛），使得「外來的營養」更必須被過濾與篩選。其實在經驗的層次上，Martin的區分雖然點明出現了一個「新的知識形式」在身體上的操作，但是對此「新知識」的分析，很難說服讀者說它已經達到了與之前完全區隔開來的「知識/權力」的形式。Armstrong（1993）似乎也有如此的問題，想要證明這兩百年來出現過四種「衛生醫學/身體」政權，然而，這四種政權卻都可以在經驗上「同時」被發現。或許，兩者都企圖在Foucault的規訓權力分析的基礎上，急於找出新的身體政治形式，反而闕漏了身體是被多層次的權力形式所生產的這個經驗。不過在這裡，我們無法深入討論Foucault是否暗示了「單一、形而上」的知識/權力，還是如女性主義的批評說權力乃是多層次的，只企圖說明醫療論述操作在身體與國家疆界時，對於「外來者」的排除效果。在這一點上，2003年夏天的SARS事件，剛好是個最典型的例子，疾病被國族主義者標定為「中國肺炎」，將國家與身體的防線，以及所對抗的敵人，完全結合在一起，創造出台灣歷史上法西斯的高峰時段。

⁷第十七條，「外國人有下列情形之一者，得禁止其入國」，其中第八款為「患有足以妨害公共衛生或社會安寧之傳染病、精神病或其他疾病者」。第三十四條，「外國人有下列情形之一者，得強制驅逐出國」，其中第二款為「入國後，發現有第十七條禁止入國情形之一者」。準此，就算外籍配偶是在台灣感染傳染疾病，只要尚在「外國人階段」，那麼根據法律將會被強制驅逐出境。

根據主計處統計，以民國 91 年來說，每四個結婚的台灣男人中，就有個娶的是「外籍新娘」，人數達四萬四千八百四十三人，其中中國及港澳地區新娘佔 61.9 %，東南亞地區新娘佔 37.3%。台灣男人娶外籍新娘的人數有逐年升高的趨勢，累計至 2004 年上半年登記有案的外籍新娘已達二十五萬人。外籍新娘所生的子女人數也在增加當中，民國 91 年統計結果，在全國出生的廿四萬八千名嬰兒中，有 12.5% 是由外籍或大陸、港澳地區新娘所生，總數達三萬人之多，亦即平均每八個新生兒中，就有一名來自非本國籍媽媽。

不誇張的說，這一段「統計數據」在目前移民研究中，大概被引用不下數百次了吧！大部分的移民研究都在重複使用這一段文字。但是令人納悶的是，這一段「統計數據」在當前語境下所挑動的政治效果尚未被質疑。這一段具「魔力」的文字所引出來的難道不是一種「被入侵的恐慌」嗎？僅僅使用「就有、達、已達...之多、逐年升高、也在增加」⁸這幾個簡短的修辭，就營造出一股「她們已經逐漸進來了」的意象了，特別是最後一句，「平均每八個新生兒中，就有一名來自非本國籍媽媽」，更是恐慌的高峰，彷彿她們（作為 aliens）不僅僅是「進來了」還與「人類」混血生下了第二代，「外來種」到此竟難以拔除。於是，這段文字就召喚出一個非得不斷鞏固自身的台灣人主體。這個主體對外來者所生之混血子女總是存在著疙瘩，不肯承認他/她們的正正當當的法律與社會地位，除了企圖抹除其母系的影響，還以國家之力矯正這些母親，而每一次矯正，卻都是重新要外來者記住其血統之不純淨性⁹。讓我們仔細閱讀一位國小輔導室主任的說法：

近年來，外籍配偶來台成家生子以成不可阻擋趨勢，台灣漸漸變成像美國一般的民族大熔爐，但當前台灣沒有吸引高品質移民的政策，對移入的人口也沒有一套輔導措施。根據數據統計，今天的台灣新生兒每八個中就有一個是外籍媽媽所生；而每四個就有一個是大陸媽媽所生。這些所謂的新台灣之子或新台灣之女，將說著帶有異國腔調的國語或台語，

⁸ 每次看到這段文字都令我想到英國每隔一段時間就會拿回教徒做文章（就如德國之於土耳其裔），說其不斷膨脹云云。只是，這其中並無慶祝之情，反倒是國族恐慌的展現。

⁹ 參見附錄一。這張圖出自內政部兒童局補助，心路社會福利基金會製作發行的印尼版《兒童成長秘笈手冊》，2004。總共發行了三個版本，除了印尼，還有越南版與英文版。根據內政部 2005 年統計，於 2004 年底止，女性外籍配偶中越南籍佔 70.48%，而印尼籍佔 12.34%，兩者相加超過八成。這是為什麼內政部特別要針對她們發行《兒童成長秘笈手冊》的原因。很明顯的，因為她們先被降格為「不純淨」之類屬，所以她們小孩會「發展遲緩」，乃至於需要「成長秘笈」了。

帶來更多不同的母語和異國文化。加上多數的外籍新娘在母國受教育的水準不高又不懂中文，無法輔導下一代課業，以致於影響小朋友獲得教育資源與學習的協助，這些新移民的下一代往往在起跑點上就呈現弱勢...國小並為此開設夜間課程，予以輔導協助，逐漸展現出成效...調查訪視結果瞭解這些學童的成就普遍都可以維持在中等以上...而較低成就的小孩往往是在語文領域的學習較有困難...敝校辦了多種梯次的家長及親子成長團體...希望在這些團隊的學習下讓這些外籍媽媽能更深入的融入社區與學校活動，漸漸成爲真正的台灣媽媽。(鄭雅云，2003: 54-5)

這段話說得正是這麼一回事。她首先將移民的品質區分高低，沒說出口的其實是對於高品質人種（大概是指白人吧）的渴望，與對品質低落移民（原籍於「落後國家」）的瞧不起。然後透過數據召喚出「被壞品種入侵」的恐慌，更表達了對其子女「將說著帶有異國腔調的國語或台語」的不快——一種對差異的不快。而這種對差異的不舒服感，直接被連結到「混血兒女的母親」，所謂「教育程度不高不懂中文」云云。而這些母親更進一步導致其子女「一開始就輸了」。這時，輔導室（或國家）的介入出現了正當性。輔導者乃透過學校的夜間課程來輔導母親，果然，「逐漸展現成效」。經過調查其子女的在校成績不錯，只是總有一些學童還是在「語文上有困難」，這當然反過來證明「果然是母親的問題」。重要的是，輔導室將不斷舉辦這類輔導，直到她們真正變成「真正的台灣媽媽」。只是，「真正的台灣媽媽」是一個永遠不可能達到的目標，不是因為她們沒有能力達到任何要求，而是要將其「變成真正的台灣媽媽」本身就是對她們不純淨性的重覆強調，準此，這個反覆輔導的真正效果不是她們變成了台灣人，相反的，是她們永遠被排除在台灣人之外！

如果將這類要「消化掉外來者」的輔導，對照於一位「被消化掉的外籍新娘」的觀察，將會是一幅諷刺畫——來自印尼的黎雪玲說：「剛來時我是外籍新娘，轉眼六、七年過去，現在的我，身分證、國籍都有了。我是未來的主人，我已經忘記我是外籍新娘了，偏偏別人卻記憶猶新」（2005:51）。正因為在此國族主義的論述實踐下，即便她們完成了所有的要求，仍不斷被「提醒」那「原初的不純淨性」。

我的意思是說，這個內（純淨而同質的台灣人）/外（疾病與低度發展的外來者）範疇的區分本身若不被根除，所有加諸於「外」的各種檢查、監視、矯正、與輔

導，都是在強化這個區分，給予這些檢查、監視、矯正與輔導等等規訓權力（disciplinary power）不斷重覆的基礎。於此同時，也是不斷的給予那個同質而高尚的台灣人自我鞏固的基礎。不過，這個範疇區分的根除，並不是要將外來者「消化掉」、讓外來者「融入」與「逐步適應」，最後出現：「哇，完全看不出你是外國人」；更不是僅憑著某種「概念的取消」或是「相互尊重」的道德辭彙，而忽視了論述實踐本身的物質性——內在於身體、社會、制度中的物質性。

族群多元，「國家一體」？

並非沒有人對此「內（純淨而同質的台灣人）/外（疾病與低度發展的外來者）」區分提出批評。陳小紅在〈跨國婚姻中人權問題之探討：來台生活「大陸配偶」案例之檢視〉一文中，就直接的批評了台灣社會對於自身「同質性」的幻想：

隨全球化趨勢之日熾，跨界移民現象勢必益形增加...放眼世界先進國家之所以可持續不墜，原因之一即在於採取較開放的「移民政策」，不斷引進新血輪。今天台灣的社會已無法回復到過往「同質性」頗高的境界，而需朝更多元開放的道路邁進。（2005：162）

事實上，陳小紅對國家政策的批評還是很含蓄的，因為，所謂「過往同質性頗高的境界」的提法本身就值得質疑。如果從族群上看來，僅需要提出八零年代以來的泛原住民運動，就可以說明台灣社會「同質性頗高」是不具說服力的，針對這一點，王甫昌（2003）也透過「族群想像」的概念做了一些簡單的歷史回溯，說明了台灣歷史上不同族群之間的衝突¹⁰。或許可以這麼說，「高同質性」是國族主

¹⁰ 王甫昌的歷史回溯是企圖說明當代台灣族群想像的成因，同時也說明了族群的「異質性」比「均質」更符合歷史事實，更將族群想像的意涵帶進整個歷史詮釋之中，帶給族群研究一個新的可能性。不過，作為一個讀者，我有時候不是很能同意作者對於「想像」的用法，因為他所謂的「想像」經常讀起來像是一種「人的簡單心理反應」。譬如說，一個人「被打」，於是在心理上「痛恨」打他的人，這個「痛恨」就是那個人的「想像」，於是，「事實」（被打）與「想像」（痛恨）之間似乎存在著一種簡單的對應關係。用這種簡單的觀點去解釋二次戰後「外省人」與「本省人」之間的想像，就會變成是：因為二二八事件，本省人痛恨作為鎮壓者的外省人，於是這兩個族群變成了敵我關係（2003，第四章）。而這當中，很可能會失去理解人的意義的複雜性的機會。舉例來說，一個人被打不一定會痛恨打他的人，有可能還更「依賴」打他的人，接受打他的人的教誨，更對於打他的人的美學全盤的接受，許多台灣人認同作為殖民者的日本與國民黨，不就是這樣一個過程嗎？日據時代太多台灣人的小說（如王昶雄的〈奔流〉）都說明了這種複雜的意義與認同問題。這當然就不是簡單的心理反應了，而是複雜的意義與歷史問題。另外，這個將「族群想像」變成是「人的簡單心理反應」的另一個缺點是，作者很容易忽略了「想像」操作的深度，特別是

義的一個企圖，而非歷史事實。趙剛（1998）已經說明了從八零年代開始，台灣國族主義者對於「外省人」這個「難以消化」的類屬的不耐，那個不斷被要求「拆掉、且融入台灣社會」的眷村，正是國家以改建之名對於異己者的矯正。準此，若按陳小紅所言，同質社會乃是現實上的不可能，那麼，往「多元開放的道路邁進」就變成是在規範性上唯一可欲的了。

所謂「多元開放的道路」以及其不同版本（多元文化、族群共生、多元族群），可能一開始是在九零年代初以「四大族群」的提法出現在台灣的歷史舞台，其相關的說法是李登輝所提出的「命運共同體」、「新台灣人」的政治口號。而其論述後來在2004年為民進黨「族群多元、國家一體」決議文所吸納，其核心邏輯基本上是：「台灣主體性乃是由不同族群所組成的，而族群之間沒有文化高下之別，應當彼此尊重，個別族群都貢獻出其特別的文化，而成就了一個多元豐富的台灣文化」¹¹。而這論述裡頭的「不同族群」邏輯上是包含「外籍新移民」的，正如此決議文的第八條主張所說的：

各族群都是台灣的主人：台灣不但早已是原住民族、客家人和河洛人的原鄉，更已成為外省新住民的新故鄉、外籍新移民的新天地。台灣主體性是由各族群共同參與所建構，各族群都是台灣主人，各族群母語都是台灣的語言。

表面上看來，這種說法是強調不同的族群擁有相等的政治與文化權利，即使彼此

它對於主體（包括社會學家自身）打造的能力，以至於有時候作者可能會誤將「想像」與「歷史真實」混淆不清。例如，二次戰後「進步/現代的台灣人」與「比較落後的外省人」的二分法，這中間明顯的充滿了「進步/台灣」與「落後/外省」的價值判斷，很有可能是族群想像的一部份。但是，作者卻直接當成是一個「歷史事實」而不是現在的族群想像，於是乎，在二二八事件後所產生「外省人（國家、軍隊/統治者）」與「本省人（民眾/被統治者）」族群意識中，「本省人自認為比外省人進步」這件事是比較「歷史上正確的」，而「外省人認為本省人受日本奴化」就變成沒有歷史事實的支撐，因而是「近乎種族歧視的意識形態」（p:74）了（其實在這裡，甚至到了第七章，相較於本省人，作者對於外省人「想像」的描述實在不足，作為讀者幾乎無法進入以外省人作為主體的「意義的世界」，若要認認真真的談族群的想像，要將不同族群看作是歷史主體，這個缺點是很嚴重的）。「族群作為一種想像」這個學術取向，在這裡就變成是「有人的想像是對的」，而「有人的想像是意識形態」，未免失去了這取向一開始在規範上想要「中立」的期待。總而言之，「想像」不應當被簡化為直接的心理反應，反而應當把它放在是類似韋伯詮釋社會學的社會行動中考慮，在這裡，對於行動者意義上的理解（即便其意義是曲折的、不合邏輯的、與現實不搭調的），才能幫助我們理解族群「想像」的複雜性。甚至更進一步說，應當把想像當成是傅科所謂的論述實踐，這才有可能看到自我被論述穿透與動員的危險性。

¹¹ 請參見附錄二民進黨「族群多元、國家一體」決議文全文。

之間有各式各樣的差異，而且這些差異並沒有優劣層級之分，不過是彼此不同而已。更重要的是，這個立場也暗示了各個族群應當從其特殊的文化脈絡下被理解，而每個文化似乎都自成一系，外在的價值未必能貫穿所有的文化，彼此也不能相互化約；從這個意義上來說，這個族群多元的提法正是「多元文化論」的基本概念（Multiculturalism）¹²。從激進民主的角度上來看多元文化，其實是挑戰了國族主義者「均質化」的企圖：如果說每一個族群文化的價值與認同，都應當被放在其自身的社會歷史脈絡來理解與尊重，那麼，新移民亦應當擁有其自身的各式政治、社會、語言的權利，原住民族應當有主張從自治到獨立之民族自決權，其他任何族群都能有主張「統一」之權利而不遭受道德與人格之羞辱。關於這一點，施正鋒說得很清楚：

...我們若是真心想要解決族群問題，促成族群間的和諧相處，必須先要承認社會存在著族群的多元化...然後才有可能提出適切的解決之道。否則...堅持單一族群的迷思，只是自欺欺人，並不能化解彼此的心結...[原住民的]訴求是成立原住民自治區，行使自決權。漢人政治人物多傾向於不願原住民自決，恐怕他們萬一進一步選擇分離主義（seperatism，即獨立），會把台灣割裂的支離破碎。這種思維毋寧是站在漢族自我中心主義（ethnocentrism）的表現，並不能理直氣壯地否決原住民的自決權...在台灣的漢裔住民爲了掙脫中國的宰制而訴諸自決權，沒有理由持雙重標準，不同意他人決定自己的命運與前途。如果原住民真要成立自治邦，或者浪漫的要與東南亞的諸多馬來波里尼西亞人（Malayo-Polynesian）作任何形式的政治結合，我們若加以反對，除了自利的考慮，在道德上並站不住腳。（1997:76-9）

根據相同的邏輯，他又說：

外省族群如果選擇保留中國人的認同（也就是「在台灣的中國人」）、或是堅持台灣必須與中國做某種程度的結合（不管是文化、經濟、還是政治），只要採取民主、和平的方式，任何人沒有權利加以剝奪。（2002:12）

¹² 參見Brooker的《文化理論辭彙》，裡頭關於〈多元文化論〉的解釋。另外，其中關於對去歷史化、以及純種化的文化的批評，我將試圖在下一節談論。

若按施正鋒所提出的說法，如此的「多元族群」的政治信念，已經挑戰到了「一個國家」的界限了，因為基於族群多元的原則，任何人必須尊重其他族群所認同的政治主張，即便這個主張與「一個國家」互相衝突。在當今這個被族群法西斯籠罩的社會中，讀到這個「毫不妥協的民主」的堅持，除了感嘆之外，還令人回想到舊日台灣獨立這個政治理想內在包含的激進民主成份—這個近十年來為國族主義者逐步悶死的民主成份。施正鋒保留了這個激進的信念，並不以台灣獨立為道德上唯一正確的價值，相反的，他還批判了將台獨主張鶴佬化、法西斯化、以及去民主化之後，對其他族群所帶來的暴力。若我們循著施正鋒的激進民主前進，我們所面對的將是一個與民進黨「族群多元、國家一體」決議文完全不一樣的地景。前者揭櫫的是一條公共討論、政治協商、憲政制度重新安排、社會權利保障...等等「民主民族」的道路（趙剛，1998:171），後者則是巧妙包裝的整合主義。讓我們進一步來看後者的說法。

決議文中對於「族群多元」中激進民主成份的暗殺是來自於下列這段話：

台灣各族群除了在文化上貢獻不同的特質與養份，也在民主憲政的制度下盡其公民義務，大家都是台灣主體中不可或缺的部分。也就是說，台灣國家的一體性是由族群的多元性所交織而成，只有保障不同族群文化的發展空間，才可能在相互尊重的情境下建立彼此認同的和諧社會，鞏固憲政民主，實現「多元中的一體」。

這段話真正的含意應當是倒過來講的，並不是各個族群經過複雜的民主討論，同意加入「打造國家一體」的工程，相反的，所謂「大家都是台灣主體中不可或缺的部分」，乃意指「國家一體性」是各族群必須無條件遵守的先決原則，亦即，各個族群「必須」交織成「多元中的一體」，就是所謂的「盡其公民義務」，只有在此義務被履行的前提下，民主憲政之制度才予以各族群公民身分的保障：是「一體原則」在先，而不是「多元民主原則」先行。反過來說，如果某一族群跨越了這個「一體原則」，那麼，決議文馬上透露出絲絲寒意的說：「國民的族群認同與公民權益都應受到尊重...對國家一體和國家安全的支持與維護，自應透過民主途徑加以規範」（第七條主張），準備要加以「規範之」了。準此，所謂「多元中的一體」的意思是：「一體優先、再論多元」，再怎麼「多元」也不能夠違背「國家一體和國家安全」—為當權者所定義的「一體與安全」。在這裡，時光彷彿

倒流回國民黨的時代，「民主的前提是國家安全」的老掉牙，而民主人士們可還記得當年郝柏村說：「選票擋不住敵人的子彈」時，是如何受到人們的譏諷？¹³

正是在此「一體」為絕對前提的論述下，國家對於「外籍配偶」的發言中，將「多元文化」與「國家一體」異文並置的錯亂就變成完全可以理解了：

...並以尊重多元文化社會價值為精神，提供必要之協助，使外籍與大陸配偶逐漸融入我國社會，與國人共創美滿婚姻生活，以符合人權立國之理念，進而提升國際形象。(內政部「外籍與大陸配偶照顧輔導措施」記者會新聞稿，2003.09.12)

...對於這些因為異國與兩岸通婚而來臺生活者，鑑於他們不僅與國人共同生活，也共同負擔家計與教養下一代的責任，政府有必要訂定照顧輔導措施，使之融入我國社會，共創多元文化價值的國家。(內政部兒童局「外籍配偶子女生活適應研討會」講話參考資料，2003.09.30)

於是，這個「多元價值」或「多元文化」的意義，到此消失在一個玄妙的「融入我國社會」之中。所謂「融入」在此，既是一個目的論式的前提（多元的存在乃是為了融入），也是政策上尚未達成的目標（訂定照顧輔導措施以求其真正融入），更是一個令人無法理解的神祕過程（到底什麼是「融入」？其過程又是什麼？¹⁴）。無論人們如何幻想這個「融入」的過程，實際上上演的卻是一場場荒唐的異國服裝展、南洋食物品嚐會、與融入台灣的真摯告白秀，我們這幾年所看到的，幾乎每一個縣市鄉鎮社區行政體系不斷在舉辦的，「外籍配偶關懷活動」，難道不是把多元文化的激進政治意義去除掉之後，所剩下的「國家一體」式的大和諧、大團結的園遊會嗎？下列這段新聞看來正是這類「多元文化一家親」的景象：

¹³ 例如，管碧玲（1991）。

¹⁴ 王時思（2004）〈讓優質文化落地開花〉就想像了多元文化如何「化為」一個優質文化的機制—她稱之為「鑑賞文化的能力和視野」或是「文化鑑賞力」。這個機制會將不同文化的「劣質」部份「篩掉」，「去蕪存菁」之後，然後各異質的文化就會變成無法分割的單一個「優質文化」，而這就是台灣主體性的真實展現。不過，到底什麼是「文化鑑賞力」，是一個獨立於眾多文化之外的標準嗎？又為什麼經過其篩選，就會自動變成一個優質的整體呢？作者似乎也無能將這些問題說清楚。無論如何，這類「自然融合」的論調缺乏了對於各個文化的真實理解，更缺乏對於權力關係的敏感度，最後剩下的，竟然是一個近乎「神祕」的文化融合過程了。

〈多元文化節，外娘一家親〉

為關懷新移民女性（外籍配偶），台南縣家庭教育中心昨於東山國小舉辦首屆「多元文化在南瀛，幸福和諧一家親」活動，吸引兩百名外籍配偶參與。她們興高采烈地說，這是嫁來台灣多年，首次有單位為自己舉辦活動，她們還身著結婚禮服，盛裝出席，代表歡喜的心情...[此次]舉行的多元文化節活動，主旨是為創造幸福和諧一家親...整場活動結合教育性與娛樂性，盼能達到宣導教育意味，讓新移民婦女，寓教於樂...有來自越南、緬甸、柬埔寨、印尼等國的外籍新娘與會，她們個個都以亮麗裝扮出席...楊氏歌還帶著兩個女兒上台高歌台灣童謠「妹妹背著洋娃娃」，儘管小朋友因為緊張而不斷搶拍，不過台下觀眾相當賞臉，不吝給予熱烈掌聲...現場...另有各項趣味競賽、親子闖關、多國美食饗宴、多元文化展覽、童玩體驗等，活動相當熱鬧。（中華日報，2005.11.28）

的確，活動相當熱鬧。特別是當新移民的下一代唱著「妹妹背著洋娃娃」時，一切的差異與壓迫都消失在這個「台灣」的童謠之中。在如此吵雜的暖暖冬陽下，園遊會中小朋友的緊張、母親的口音、異樣而閃亮的服裝、甚至於味蕾上的酸酸辣辣，都各自獲得了在國家整合上有意義的安排：它們正是這個不可挑戰的「國家一體」的多元彩妝。在此「多元族群」論當中，不同的文化與族群既然是無關於積極的公民參與，與討論、介入、型塑自身與他人政治社會的實踐也不相連屬，那麼，面對著不同文化與族群之間的政治關係，「尊重」便成了唯一的道德辭彙。而從少數族群社會現況來看，「尊重」不過是個精巧的措辭，與其社會地位之提升、成為公共領域的參與者毫不相干，反倒是在節慶中被「尊重」的請上舞台，作為台灣是個多元社會的物證，更糟糕的是，以其南洋小吃與民族服裝的想像被「尊重」的消費/吃掉（所謂consuming the other¹⁵）。

此種毫無政治參與的「多元文化論」，其實也可以說是一種新形式的國族主義。在這裡，不是以對它者永恆的排除來動員與團結，而是以表面上「多元尊重」的方式來面對差異，一方面去除少數政治實踐的可能，另一方面想像著差異「自然會」、「應當會」在一個更大的整體，亦即，在一個國家主體下，扮演增添其多樣風采的角色。

¹⁵ 參見Franklin, Lury and Stacey (2000) 對全球化的討論。她們認為，所謂「全球化」的面向之一，乃是白人將「它者」商品化，然後吃掉、用掉、消費掉。例如，對「東方」、「第三世界」（食物、飾品、化妝品...等等）的消費是白人在多元的全球文化中，自我確認的過程。

小結：農民意識研究的可能性

以上粗淺的檢討了台灣國族主義的兩種論述形式與權力策略—同質化與多元文化論，前者無論在風格與內容上都非常接近解嚴之前的中國國族主義論調（或可說是其延續？），倒是後者是近十幾年來逐漸發展出來的論述。一般而言，這兩者的確有其巨大的差異，多元文化論似乎比起同質化策略較具有耐心，或者更細緻的面對「外來者」，也允許某些異質性存在的空間—只要它能夠扮演一個「非政治性」的角色的話。不過，在這裡，我想進一步提出一個值得追索的問題，就是「這兩者的歷史條件是什麼？」

Chatterjee（1986）曾經批評國族主義研究的先驅者Anderson是某種程度的「社會學決定論」（sociological determinism）（p:21），因為他沒有看到不同的國族主義在不同歷史脈絡下，其生成過程中內有多樣的、矛盾的、政治的可能性，僅僅指明了一般的「外在條件」（例如：時間觀、印刷術、人口普查），並不能夠幫助我們理解不同的「想像共同體」內在複雜的「想像」內容，以及其政治團結/對立的效果¹⁶。從我們現在的目的來看，這個批評剛好提醒了一個對於台灣國族主義論述歷史考察的重要性。

一個對於多元文化主義的批評是，在其論述中通常每一個文化都有被「去歷史化」的傾向，換句話說，彷彿每個文化既不變動，亦不「混種」，永遠的被「固著」在某「傳統」上作為一「純種」的存在。這個批評的確符合在台灣正在進行的多元文化論的景況。台灣社會對於外來移民的「多元文化式」的想像，正是將他們推回到一個永恆的「傳統」中，拒絕承認其歷史變遷的可能性。新移民所被要求出現的樣貌，總是那樣的傳統穿著、髮式、配件與「民族」舞蹈；相同的，鶴佬人、客家人則總是以「農民」的姿態出現，配合著一系列裝備出操（斗笠、牛車、稻米），而原住民則以耕、獵、漁、織的面貌現身舞台。這個反祖式的現象，荒謬的將日常的現代社會生活，拉回到前現代的時間上，而「阿媽」是這裡頭最經典的人物代表，還有什麼能夠比老婦人更能象徵那個永恆不變的過去呢？重要的是，這個前現代的裝扮並不僅僅是出現在「多元文化論」裡頭，也同樣出現在「同質化」的國族主義論述之中，許多用來批評「外來者」與自我證明的語彙，都是關

¹⁶ 參見陳光興對Chatterjee的介紹（2000:7-8）。

連到農村的，例如：「吃台灣米，不會說台灣話」，或者是「我們台灣人就是土氣」的說法。而上述提及的農村「裝備」（斗笠...等）更被拿來當作是認同與動員的象徵¹⁷。

正是從「多元文化」與「同質化」國族主義的角度來「被觀看」，「外省人」成爲一個最爲尷尬的族群。因爲歷史戰亂的因素，這個族群幾乎動員不到任何適用的「傳統」資源，中國農村既遙遠而渺茫，眷村又非在那時間點的遠方，成爲一種前現代的、非歷史的存在。然而由於此國族主義論述的穿透力，外省族群也於八零年代開始被迫自我尋找傳統/農村的意象；朱天心的〈想我眷村的兄弟們〉就表達了對於「沒有農村」的一種默默的愴然。而此時公共電視正播放的「再見，忠貞二村」，其片頭影像又特別將「眷村經驗」與「台灣農村」交雜混同，不能不說這是此穿透力已經發展到「發明眷村的農村性」的時刻。反過來說，對於任何想要對抗此國族的「農村性」的嘗試，都不免被排擠在此國族政治的邊緣，例如，許信良（1995）的《新興民族》便是以男性的、浪漫的、冒險精神來重寫台灣國族歷史，這接近於大英帝國殖民時代的那種冒險國族精神（Dawson, 1994）。只是，很顯然的，首先它的論述實踐給「農村國族主義主義者」帶來了一陣不舒服感，於是，其向外的冒險論述，很快的便被排除在整個國族打造過程之外¹⁸。

那麼，是不是可以這麼說，前現代的、特別是以鶴佬人、客家人爲主的農民意識，是目前國族主義論述的歷史條件之一呢？是不是因爲此農民意識的轉化與變形，提供了當代國族主義論述的主要內容呢？我倒不是說農民在現代政治形式上是一個有力的階級，而是說其「意識」轉入現代民族國家的政治形式之中扮演一個重要的角色。若果，那麼台灣農民是一個被背叛了的階級，它自身提供了「共同體」想像的養分，卻在實際政治上被徹底的出賣：正如我們在楊儒門一案中所看到的。我的意思是說，「農村與土地」一向是台灣國族象徵的泉源，這不是說當代農村具有強大的政治力，恰好相反，正是因爲農村的衰亡才孕育出此「非歷史化」的農村景象。這個「將農村非歷史化」的過程，在閩南語歌謠中精準的表達了出來：在台灣逐步工業化、都市化以後，歌謠所出現的農村，已經愈來愈被固著（fixed）在「不變的自然性/女性」上（例如：1960年代到現在還到處傳唱的「黃昏的故鄉」、「媽媽請你也保重」、「舊皮箱的流浪兒」、「流浪到台北」），在九零年代的農村則

¹⁷ 趙剛（1998）對台灣國族主義的象徵動員，亦有相同的觀察。

¹⁸ 至於什麼「海洋國家」之說，僅僅是個口號罷了。到目前爲止，台灣國族似乎也沒有什麼「海洋性」，我們連在經驗上，都尚無看到像以「維京人」爲祖先的國家一般的帆桅與錨的展覽呢！

已經完全是一幅靜物畫了：

咱耶故鄉

阮的故鄉，彼有一條溪，溪水清清魚大尾，溪邊還有白鷺鷥塊飛，囡仔歸陣治塊死囡仔推，有的塊撈溪蝦。

阮的故鄉，只有一條街，二三間店頭，小生意加減嘛做，頭家每一個攏真好禮，可惜阿媽無錢乎我買，堵著頭家講：囡仔甲我稍顧一下，我著那吃，落袋仔加減嘛袋。

阮兜的頭前有一叢樹，樹枝撿乎阮老母起火來省瓦斯，樹頂還攔有白頭殼的鳥仔巢，阮阿公仔樹腳休沁納涼，哈茶捻嘴鬚。

我家的後面有一間老古厝，阮祖公仔甲著尹彼の親友，對嘉慶君就住甲久，阿爸講拜祖先顧祖厝，保庇全家添福壽，我是愈聽目瞅愈茫霧，哈去兼賭咕。（鄭進一，1997，「咱耶故鄉」專輯）¹⁹

對於台灣國族主義的農村性，其實上可以從許多的面向上去理解，例如，台灣「鄉土文學」與國族主義之間的關連，甚至可以從八零年代整個反對運動圈內部，所謂「草根」的，因而也是面向著農村的，自我期許中去檢查。不過重點是，對於農民意識的「排外性」與「包容性」的探討，才能幫助我們理解台灣國族主義兩個不同的論述形式。或許 Hobsbawm（1984）對於農民意識的說法是值得參考的。他說，農民自我定義不是「太窄」（too narrow）就是「太大」（too global）（p:19）。在某一方面，他們完全是地方性的，他們活在自己的村莊，另一個村莊來的人對他們來說，不僅僅是陌生人，還是敵人，雖然他們的社會階層是一模一樣的，從這個角度上來看，「他者」其心必異。但是，另一方面，他們的意識又是太大，以致於完全無法看到自己與他人的社會分類，並且認定是他們「自己這種人」組成了全世界，所謂人人皆是「小人物」、「鄉下人」、「賺食人」或「作事人」。我的假想是，前者很有可能是同質化國族主義的想像的源頭之一，在其中，對於排除他者如對抗敵人一般的毫不留情；而後者可能是多元文化論中對於「他者」想像方式的來源，將所有人推回前現代的、非都市的「鄉下人」樣貌，因而得以在這個基礎上允許所有「跟自己一樣的人」的存在。

當然，農民意識並非是台灣國族主義論述唯一相關的歷史條件。我再這裡的假想

¹⁹ 另外可以參考陳明章，1990，「下午的一齣戲」專輯。

僅是從一個很小的觀察出發，不過，在理論的意義上，我希望它將能關連到的範圍能夠提供了一個新的研究方向：將關於台灣農村的社會人類學研究、近幾年逐漸發展的台灣歷史研究、以及批判的文化研究相結合²⁰。更重要的是，在政治的層次上，對於國族主義之所以可能的條件的不斷深挖，才有可能面對台灣當代最具問題性，也最具主體生產性（productive）的權力/知識政權。

參考書目

Anderson, Benedict. 1991, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. (revised edition) London: Verso.

Armstrong, David, 1993, 'Public Health Spaces and the Fabrication of Identity'. In *Sociology*. Vol. 27, No. 3.

Brooker, P., 2004, 《文化理論辭彙》（王志弘、李根芳譯）。台北：巨流。

Castles, Stephen and Davidson, Alastair, 2000, *Citizenship and Migration: Globalization*

²⁰ 這是受到謝國雄《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》一書的啟發。

- and the Politics of Belonging*. London: Macmillan.
- Chatterjee, Partha, 1986, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed books.
- Dawson, Graham, 1994, *Soldier Heroes: British Adventure, Empire and the Imagining of Masculinities*. London: Routledge.
- Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Fanon, Frantz, 1986, *Black Skin, White Masks* (Trans. by Charles Lam Markmann). London: Pluto.
- Franklin, Sarah; Lury, Celia; Stacey, Jackie, 2000, *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Hobsbawm, Eric, 1984, *Workers: Worlds of Labor*. New York: Pantheon Books.
- , 1997, 《民族與民族主義》(李金梅譯), 台北: 麥田。
- Kuhn, Thomas, 1994, 《科學革命的結構》(程樹德等譯), 台北: 遠流。
- Martin, Emily, 2000, 'Flexible Bodies: Science and a New Culture of Health in the U.S.' In *Health, Medicine and Society Key Theories, Future Agendas*. New York: Routledge.
- 丁乃菲, 2002, 〈看/不見疊影〉, 《台灣社會研究季刊》第四十八期(2002年12月): 135-168。
- 王甫昌, 2003, 《當代台灣社會的族群想像》, 台北: 群學。
- 王時思, 2004, 〈讓優質文化落地開花〉, 中國時報論壇, 2004.10.18。
- 朱天心, 1992, 〈想我眷村的兄弟們〉, 收於《想我眷村的兄弟們》, 台北: 麥田。
- 成露茜, 2002, 〈跨國移工、台灣建國意識與公民運動〉, 《台灣社會研究季刊》第四十八期(2002年12月): 15-44。
- 施正鋒, 1997, 〈台灣族群政治〉, 《教授論壇專刊》第四期(1997年): 73-108。
- , 2002, 〈台灣的族群政治與政策〉, 發表於行政院客委會與佛光人文社會學院主辦之「我國族群政策與法制之設計學術研討會」, 礁溪佛光人會社會學院國際會議廳 (<http://www.ihakka.net/fulao2004/pdf1.pdf>)。
- 陳小紅, 2005, 〈跨國婚姻中人權問題之探討: 來台生活「大陸配偶」案例之檢視〉, 《國家政策季刊》第四卷第一期(2005年4月): 141-164。
- 陳光興編, 2000, 《發現政治社會: 現代性、國家暴力與後殖民主義》, 台北: 巨流。
- 陳雪慧, 2005, 〈我們會是一家人?!〉, 收於夏曉鶯編《不要叫我外籍新娘》, 台

- 北：左岸。
- 許信良，1995，《新興民族》，台北：遠流。
- 夏曉鵬，2001，〈「外籍新娘」現象之媒體建構〉，《台灣社會研究季刊》第四十三期（2001年9月）：153-196。
- ，2002，《流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象》，台北：台灣社會研究叢刊。
- 夏曉鵬編，2005，《不要叫我外籍新娘》，台北：左岸。
- 趙剛，1998，《告別妒恨：民主危機與出路的探索》，台北：台灣社會研究叢刊。
- 管碧玲，1991，〈人民的選票應知所敬畏〉，收於許陽明編《破繭的台灣》，台北：前衛。
- 鄭雅云，2003，〈新台灣之子的教育省思〉，發表於內政部兒童局主辦「外籍配偶子女生活適應研討會」，台北基督教女青年會 2003年9月30日。
- 黎雪玲，2005，〈請不要叫我「外籍新娘」〉，收於夏曉鵬編《不要叫我外籍新娘》，台北：左岸。
- 薛承泰、林昭禎，2004，〈外勞數量與台灣勞工就業的關係〉，《國家政策論壇》2004年春季號：213-221。
- 謝國雄，2003，《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》，台北南港：中央研究院社會學研究所。
- 藍佩嘉，2002，〈跨越國界的生命地圖：菲籍家務移工的流動與認同〉，《台灣社會研究季刊》第四十八期（2002年12月）：169-218。