

本論文獲行政院客家委員會
100 年客家研究優良博碩士論文獎助

國立中央大學

客家政治經濟研究所

碩士論文

被遺忘的外省客家移民
——戰後河婆客的集體記憶與認同之分析

指導教授：張翰璧 博士

研究生：藍清水

中華民國一〇〇年元月



國立中央大學圖書館 碩博士論文電子檔授權書

(98 年 4 月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，為本人於國立中央大學，撰寫之碩/博士學位論文。(以下請擇一勾選)

☒ (V) 同意 (立即開放)

☐ () 同意 (一年後開放)，原因是：_____

☐ () 同意 (二年後開放)，原因是：_____

☐ () 同意 (三年後開放)，原因是：_____

☐ () 不同意，原因是：_____

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名：藍清水 學號：947203001

論文名稱：被遺忘的外省客家移民——戰後河婆客的集體記憶與認同之分析

指導教授姓名：張翰璧 博士

系所：客家政治經濟研究所 ☐ 博士班 ☒ 碩士班

日期：民國 100 年 1 月 20 日

備註：_____

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://thesis.lib.ncu.edu.tw/> 下載。
2. 本授權書請填寫並親筆簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
3. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
4. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

國立中央大學碩士班研究生

論文指導教授推薦書

客家政治經濟學系/研究所藍清水研究生

所提之論文

被遺忘的外省客家移民——戰後河婆客的集體記憶與認同之分析

係由本人指導撰述，同意提付審查。

指導教授 張翰屏 (簽章)

99 年 11 月 22 日

國立中央大學碩士班研究生
論文口試委員審定書

客家政治經濟學系/研究所研究生藍清水所
提之論文

被遺忘的外省客家移民——戰後河婆客的集體記憶與認同之分析

經本委員會審議，認定符合碩士資格標準。

學位考試委員會召集人

潘美玲

委

員

張翰賢

周翰賢

潘美玲

中華民國

100 年 1 月

3 日

摘要

目前臺灣的族群分類，並未考慮閩南、客家、外省、原住民四大族群內部的歧異性，因此，以均質化的方式進行族群研究，往往無法解釋現存的現象。1945 年之後由大陸各省市遷臺的外省客家人，既被外省人研究所忽略，也完全不在客家研究的視野之中。

透過回溯河婆客家移民的移民過程，發現戰爭與天災是促使他們移民的推力；觀察他們在臺灣生活的適應情形，則移民網絡既是牽引他們移民臺灣的因素，也是生活適應上的重要社會支持；客家語言的保存與擂茶飲食習慣的延續，不但連結了祖籍地認同，強化了客家認同意識並使客家文化得以長存；宗親會與同鄉會則在凝聚移民力量與協助生活適應與增強族群認同均起着積極且正面的作用，祖廟在廣東省揭陽河婆鎮的三山國王信仰，則成為河婆客家移民信仰的中心，藉由每年元宵節三山國王遶境的擲王爺儀式，河婆客家移民得以進行公開宣示，且藉此凝集、振奮並重現與原鄉連結的集體記憶，三山國王信仰與擲王爺儀式且成為整合在地人與河婆客家移民進行在地化的媒介與途徑；而最主要的是經由語言、飲食、宗親會、同鄉會以及三山

國王信仰與擲王爺儀式而得以不斷地以身體的實踐來再現以及增強集體記憶，又透過集體記憶增進凝聚使認同意識強化。

河婆客家移民兼具外省與客家雙重的族群身分。研究發現無論是在族群認同取向，遷臺後的在地化過程，自謀生活的河婆客家移民因為擁有客家族群身分提供了融入在地的捷徑，在族群認同上則趨向於客家認同而非外省人認同，與其他外省人因為有國家機器的庇護反而較難以融入地方社會，在族群認同上內部差異極大其他外省人卻以外省人為自稱，兩者之間出現相當大的差異；國家認同上河婆客家移民與其他外省人較接近，即呈現強烈的祖籍地認同以及自稱大陸人具有中國意識的臺灣人，而非本省人比較高選擇率的臺灣人認同。本研究以河婆客家移民這種既是外省人又是客家人的雙重游移身份，凸顯了目前臺灣慣常以均質化的方式論述外省人或客家人的缺失。

關鍵字：客家、外省人、外省客家人、集體記憶、族群、認同、移民、
三山國王、河婆客家移民、在地化

Abstract

The inner diversity of the four groups, Minnan, Hakka, Waishein and Aborigine, are not included in the classification of the ethnic groups of Taiwan nowadays. So a general method to view each group as internally homogenized cannot make the existing phenomenon clear. For example, the Waishein-Hakkas who immigrated from the provinces of mainland after 1945 are both excluded out of the research on the Waishein and Hakkas.

Researches on the history of the migration of Hopo-Hakka-Migrants indicate that wars and natural calamities are the push forces that compel them away from home. We also know, by observing the condition of their adaptation, that the migration network is not only the inducement of their arrival at Taiwan, but also the social support of their settlement. The preservation of the Hakka language and the special food-culture of pestled-tea, not only show that they have a common hometown, but also strengthen the consciousness of their Hakka identity and keep the vitality of Hakka culture.

The Surname association and fellow provincials' society form the cohesive force of the migrants, actively helping them to adapt the local life and strengthening the sense of identity. The worship of the Three Mountain

Kings, whose ancestral temple locates in Jie-yang, Guang Dong province, is the focus of the belief of the migrants. The Tsen Won-yea Ritual on every Lantern Festival, which symbolizes the Three Mountain Kings' inspection tour around the boarder, is a public memorial activity of the Hopo-Hakka-Migrants. They assemble in the ritual, full of vigor, and the collective memory of the homeland reappears. The belief and ritual become the media of the integration of the natives and indigenization of the Hopo-Hakka-Migrants.

The most important in the discussion above is that the language, food-culture, the Surname Association, the fellow provincials' society, the belief on the Three Mountain Kings and the tsen won-yea ritual strengthen the collective memory through first-hand experience, and then the collective memory forms a cohesive force and strengthens the consciousness of identity.

The Hopo-Hakka-Migrants have the ethnic identity of both Hakka and Waishein groups. The identity of Hakka group provides a shortcut for the self-supporting Hopo-Hakka-Migrants to integrate into the local life during the process of getting the group identification and indigenization.

As to the ethnic identification, the Hopo-Hakka-Migrants think themselves Hakka, not Waishein people. It is much more difficult for the

Waishein people to integrate into the local society because the protection of state power. The Waishein people, though diversified in the inner group identification, think themselves outcomers. The Hopo-Hakka-Migrants are consistent with the Waishein people in their national identity. Both of them have the strong consciousness of idea of homeland and the identity of mainlanders. They do not consider themselves Taiwanese, like other native people. So this research, as a remedy for the defect of homogenizing the Hakka or Waishein groups, will focus on the double identity of the Hopo-Hakka-Migrants.

Keywords: Hakka, Waishein people, Waishein-Hakkas, collective memory, ethnic groups, identity, the Three Mountain Kings, migration, Hopo-Hakka-Migrants, indigenization

謝 辭

完成論文口試，總得要寫下一些感想。對於年近耳順的老學生而言，既沒有年輕學生的興奮，也沒有年輕學生如釋重負的感慨，就只是完成了一項計畫罷了，人生不就是如此嗎？但是，該要感謝的人卻難以計數。

在客家學院裡，我要特別感謝丘昌泰教授，當時他身兼院長與所長，卻仍然時時與學生打成一片，是一位以學生為念的師長。在他任內碰上幾件棘手的事，如學校當局有意將客家學院與文學院合併為人文社會學院，他據理力陳客家學院單獨存在的意義與價值；在客家大樓興建經費不足時，他遍訪有力人士尋求協助；當學校大幅刪減客家學院經費，他四處籌錢；為了招收國際學程學生，他到泰國訪問客家社團、大學並向僑界募款，在這個過程中，我除了感受到一位盡責的院長對客家的付出，也因為有機會參與學院的部份事務，而有更強烈的客家使命與認同感。

我要感謝開啓我做移民研究並指導我的楊聰榮教授，楊老師是一位古道熱腸的老師，一向主動且無私地將個人的各種資源提供給同學與學院，客家學院的國際學程有東南亞的同學，正是老師開頭介紹的，因為老師在東南亞有綿密的人脈；客家學院最早、最積極鼓吹同學走出國界的也是老師，客家學院有同學到越南、韓國、法國去當交換學生便是受他的影響。

我必須特別感謝張翰璧老師，是老師在我論文審查的最後一刻，伸出援手擔任我的指導教授，讓我能順利完成論文撰寫與口試。還有什麼比賭上自己的學術令譽去指導一位最後兩個月才冒出來的學生更大的風險？張老師說：清水，你雖是老學生，但是，還是學生嘛！做老師的該當為學生做的！是真的該當做的嗎？另外記一件張老師做在我身上的事，2006年10月上旬，我打算到泰國做田野調查，張老師知道了，主動提供我經費補助，當下我頗為吃驚，因為我既不是老師指導的學生，當時也沒選過老師的課，老師給了我補助，卻沒要我報銷，至今我都不了解是老師私人掏腰包的，還是有什麼經費是不需要報銷的？那筆補助並不多，但是，我感念在心頭，因為張老師知道我負擔得起，所以我明白老師不是補助我

金錢，而是對一個學生的鼓勵。我真的感念在心！

感謝口試委員潘美玲教授、周錦宏教授、張翰璧教授，對於我的包容以及論文缺失的指導；潘美玲老師與張翰璧老師在 2006 年犧牲暑假組讀書會帶領我們讀了許多的英文專著與論文，至今受用；周錦宏教授由公職轉教職，將之前所累積的人脈與資源無私地提供給學生；孫煒教授溫文儒雅治學嚴謹，對學生也一樣要求嚴格，所以族群政治的課只有我一個人選，每回上課就像是在上家教課，既是學習也是享受！至今讓我難忘。也要感謝陳定銘教授，他總是給我最方便的行政支援，感謝在客家學院指導過我的每位老師，在我的學習過程中，給予我最好的觀念導引，讓我可以繼續更深入地進行相關的研究。

對於經常一起研習的同學們，我也要致上我的謝意，對於一個年近耳順的老學生而言，你們稱我為藍大哥，這是仁慈與愛心的表現，我領受到了！謝謝！

最後，最要感謝的是張武炮總幹事，他義務陪著我從北到南每家每戶去做訪談，還經常自備禮物送給報導人，沒有他的協助與指引，研究工作可能會延宕或根本難以為繼；林建中總幹事帶著我在屏東縣、市跑遍可以約訪的鄉親，她的夫人劉素華還特意做了標準的河婆擂茶招待我，其他如韓百齡主任委員、林建華、張子璐、韓秋丹、韓秋近、黃回、韓妙會……等所有的河婆鄉親，感謝您們提供了個人的故事，成就了這本論文，謝謝！

從 2002 年重新回到學校讀書，將近十年的時間，最支持我的是內子夏卿芳與小兒尚義，沒有內子默默的付出與支持，我肯定無法有這麼輕鬆的心情讀完兩個碩士。除了感恩，還能說什麼呢？

許多人問我年紀那麼大為何還要讀書？不為什麼，就是想讀點書，過不一樣的生活罷了！

藍 清 水 謹誌

民國一百年元月十五日

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的與方法.....	3
第三節 名詞的詮釋與寫作體例.....	26
第二章 文獻回顧.....	29
第一節 移民的原因與分類.....	29
第二節 集體記憶.....	37
第三節 移民社團與宗族組織.....	42
第四節 臺灣的外省人.....	46
第五節 臺灣的客家人.....	64
第三章 河婆客家移民的適應過程.....	75
第一節 河婆客家移民定居地的選擇.....	76
第二節 河婆客家移民的生活適應.....	80
第四章 河婆客家移民的集體記憶與族群認同.....	95
第一節 河婆客家移民的集體記憶.....	95
第二節 河婆客家移民與三山國王信仰.....	106

第三節 河婆客家移民的同鄉與宗親組織.....	113
第五章 河婆客家移民的意涵.....	121
第一節 河婆客家移民與其他外省人的異同	122
第二節 河婆客家移民與臺灣客家人異同.....	137
第三節 河婆客家移民的族群與國家認同.....	141
第六章 結論.....	155
附錄一：訪談大綱.....	165
附錄二：報導人受訪時間地點簡表.....	166
參考書目	167

圖目錄

圖 1-1：94 歲高齡的韓勇波老先生拿出 60 年前的P'ONG GONG示範 ...	20
圖 4-1：河婆客家移民日常所吃的擂茶	103
圖 4-2：屏東市林仔內三山國王遶境儀式中燃放竹竿炮的情景	111
圖 4-3：屏東市林仔內三山古廟木坑公王與指揮大使遶境	112
圖 4-5：河婆客家移民興建的屏東市林仔內三山古廟	112

第一章 緒論

第一節 研究動機

2006 年秋筆者赴印尼婆羅洲西加里曼丹的山口洋市進行一項有關「印尼客家臺灣人」¹的跨境研究時，其中一位報導人偶然提到：「說山口洋的話是客家話，其實就是河婆話」，另一報導人又說：「大部分的山口洋人是『河婆人』」；當時因為與筆者所研究的主題無直接關係，所以筆者並未就此做更深入的探索。2007 年底筆者擔任客家電視臺某紀錄片選拔的外部評審，其中一部紀錄片的片頭說明，提到：「1945 年到 1949 年廣東省揭陽縣河婆鎮為數眾多的客家人，因避國共內戰與饑荒渡海來臺謀生……。」。這段文字引起筆者一探究竟的興趣，因為他們渡臺的時間與一般熟知的外省人²來臺的時間更早。輾轉與該錄影片的導演兼攝影取得連絡之後，便於 2008 年元宵節當天，前往紀錄片所

¹「印尼客家臺灣人」此一名稱首見於楊聰榮、藍清水（2006），〈從歸僑到外籍—印尼臺灣人移民的歷史過程，兼談客家文化的影響〉，係指由印尼因依親、婚嫁或其他理由而移民臺灣的客家人。

²本研究所稱「外省人」係指 1945 年臺灣光復之後遷臺的大陸其他省份的人及其後裔的泛稱。外省人成為臺灣族群的分類之一，有其歷史背景，是一項在學理上不夠嚴謹卻又被普遍接受且廣泛使用的人群分類，楊聰榮（2004：21）對此有詳細的論述。

報導的屏東市林仔內三山古廟，全程參與了每兩年舉辦一次的「擲王爺」³活動，在喧嘩的人聲與震耳的鞭炮聲中，筆者近身觀察了河婆客家移民來臺之後，延續了一甲子的原鄉信仰的民俗活動，這群由大陸遷臺的河婆客家移民在主要居民是閩南人的屏東市，卻能延續客家原鄉信仰於不墜，這其中必有其獨特的因素。

若用臺灣目前以來臺時間的先後所做的族群的分類：原住民、閩南人、客家人、外省人（蔡淑鈴，1988：2）而論，光復後自大陸各省遷移到臺灣的軍民即屬外省人，但是，從筆者與河婆客家移民的接觸中，發現無論是在族群認同取向、遷臺後的在地化過程與俗稱的外省人存在著相當大的差異；而與臺灣客家人相比較，則河婆客家移民又呈現強烈的河婆人祖籍地認同或是自稱大陸人的中國意識，而非臺灣客家人所比較常認同的臺灣人，由於河婆客家移民這種既是外省人又是客家人的雙重游移身份，恰好凸顯了目前臺灣慣常以均質化的方式

³「擲王爺」是廣東省揭陽縣河婆鎮移民在屏東市林仔內建立了三山古廟，循原鄉舊俗於元宵節舉行三山國王遶境的儀式，是日分散在臺灣各地的河婆客家移民亦會不辭辛勞地前來進香，並全程參與三山國王座前的木坑公王及指揮大使代表三山國王出巡遶境儀式，兩頂三山國王座前代表的神轎途經之處，信眾會將鞭炮纏繞在竹竿上，竹竿尾部繫以三角型紅紙，上書「合境平安」、某某人敬獻字樣，竹竿接近底部之處亦會貼上書有奉獻者個人或家族姓名的紅紙，當遶境神轎抵達時即高舉於神轎上方燃放。據筆者的報導人說：具有歡迎、感恩之意同時有趨吉避凶的效果。是項儀式初期僅在屏東市舉行，後因新竹縣竹東鎮的河婆同鄉要求改成兩地互輪方式舉行，乃改成兩地互相輪值，如此數年之後，據竹東的報導人稱，因為當值者要負責外地鄉親的食宿，負擔過於沉重，乃改成每兩年在屏東市舉行。2008年應屏東市政府的要求納為文化節的項目，該年陽曆十一月二日將「擲王爺」儀式作為文化展演活動，2009年行政院客家委員會將其列入客莊十二大節慶活動之一，如今是每年元宵節在屏東市舉辦。

論述外省人或客家人的缺失，以河婆客家移民作為研究對象，或許可以挖掘出外省人與客家人研究被長期忽視的區塊。目前遷臺的第一代河婆客家移民已幾近凋零，當年隨父母或長輩來臺，能較清楚描述移民過程的人也都已經七、八十歲以上，這些來自廣東省揭陽縣河婆鎮的客家移民可能在歷史的洪流中被遺忘。所以筆者期盼透過本研究的探討能填補臺灣客家人與外省人研究所忽略的區塊。

第二節 研究目的與方法

一、研究目的

本研究將透過 1945 至 1949 年間移民臺灣，目前主要定居於新竹縣竹東鎮與屏東市林仔內大同路附近的廣東省揭陽縣河婆鎮⁴的客家移民的訪談與觀察以及文獻的耙梳，試圖瞭解：這群客家移民的動機為何？他們是透過何種人際網絡踏上移民之路？依賴何種力量克服遷徙過程的艱難及生活適應問題？宗教信仰在他們移民過程與在地化之間以及族群意識的凝聚是否起過作用？他們與 1949 年後隨國民政府遷臺的外省族群是否存在差異？客家族群身分在他們的移民歷程中起

⁴河婆鎮（墟）原屬廣東省揭陽縣，於 1965 年劃入揭西縣，目前為揭西縣治之所在。

著何種作用？最後本研究將聚焦在河婆客家移民的集體記憶與認同的分析，以期了解河婆客家移民與其他外省人以及客家人之間的異同，並藉此填補臺灣客家與外省族群研究上不足之處。相信瞭解他們的移民動機、移民路線、社會網絡、社會、文化適應、原鄉宗教信仰以及歷史記憶如何被保存並傳承下來，對於外省人或客家移民研究或許能提供另一種思維和豐富移民研究的素材。

二、研究方法

本研究以深度訪談（depth Interview）、觀察法（observation）以及文獻分析（content analysis）等方法交互運用，以期獲得最佳的研究素材以作為研究河婆客家移民集體記憶和認同的分析歸納之用。

（一）、深度訪談

深度訪談就是以訪問為主，目的是透過交談獲得資料，換句話說，就是透過談話的方式，了解與研究相關的人、地、事、物或者某種行為和態度，屬於一種帶目的性的交談，分成「結構型」與「無結構型」兩類。結構型訪問又稱標準化訪問或導向式訪問，這種方法是將問題

標準化，然後由受訪人回答或選擇回答，所有受訪人都回答同一結構的問題，無結構型訪問，是指不事先設定標準化程序，以自由開放的問答方式進行，其內容的深度，端賴雙方的互動來決定，由於容易將訪問者主觀的意見滲透在提問中，或者報導人記錯事實，甚或將個人主觀的看法作為陳述內容，而誤導了研究方向，因此這種方法的信度和效度，有賴於訪員的素質、經驗和對相關問題與理論的敏銳度與掌握度。（楊國樞等，2002：618-629；陳向明，2004：165-181）本研究採用結構型訪問法，以相同的提問，請報導人回答，以便歸納分析。

本研究初期是透過紀錄片導演邀請參加 2008 年元宵節在屏東市林仔內的三山國王出巡遶境的擲王爺儀式，得以認識河婆張氏旅臺宗親會張武炮總幹事，在他的陪同下，以滾雪球的方式共訪問了 39 位居住在新竹縣竹東鎮、屏東市林仔內以及部分散居在桃園、中壢、平鎮的河婆客家移民。訪問是以閒話家常的方式帶出筆者事先擬好的問題（附錄一），因為地點都選在報導人的家裏，因此報導人可以在比較輕鬆的氣氛下盡情述說，在徵得報導人同意的情況下，筆者除了筆錄之外，另輔以錄音及攝影的方式記錄，訪談結束後將錄音檔以「豆子膽稿機」軟體製作逐字稿。

(二)、觀察法

觀察法是另外一種有效取得資料的方式，這種方法可以直接觀察到當時發生的現象或行爲，以及某些稍縱即逝的特殊的情境或氛圍，此外也可以解決如嬰兒、啞巴不能自己做報導者的感受或意志，或者某些報導人不願意、時間不允許等，即可採用本辦法，但若是報導人不友善時此法會受到相當的限制。觀察法又可分參與與非參與觀察法兩種方式，參與觀察法可以與被觀察者一起生活、工作，可以有近距離的接觸，藉以直接觀察他們的言行，深入了解當地的文化現象，可以更豐富資料的解讀。非參與觀察法，不直接進入被研究者的日常生活或工作中，觀察者是以旁觀者的角度去了解事情的發展及其意義，優點是可以比較「客觀」的立場看問題與解讀資料，缺點則是研究者較難做比較深入地了解，且無法像參與觀察法隨時可以向被研究對象發問，某些正在發生的事情亦無法馬上得知。(楊國樞等，2002：152-181；陳向明，2004：227-233)

參與觀察法需要較長的時間與被研究對象接觸與相處，由於受到時間限制的緣故，筆者乃採取非參與觀察法來了解三山國王信仰在河

婆客家移民之間，所起的凝聚和強化祖籍地意識的作用，以及與外界的社交媒介功能。筆者主要以全程跟隨 2008 年元宵節的擲王爺的儀式及 2008 年 11 月 2 日的河婆人慶祝來臺一甲子活動的竹篙炮活動的方式拍攝相片及錄影，並隨機訪問現場的河婆客家移民及民眾，藉以了解他們在日常生活中三山國王信仰的崇祀情形。

（三）、文獻分析法

亦稱為內容分析法，是針對文字形式的資料加以客觀且有系統的分析，一般文字形式的資料有各種的歷史文獻、碑刻、古文書、契約、官方檔案、私人文集、書信等等，研究者就上述文字資料中選取與研究對象相關的部分予以耙梳並分析，以尋求對研究具價值的內容並採用之。

本研究參考了與河婆地區相關的方志，如清乾隆年間纂修的《揭陽縣正續志》、1993 年版的《揭陽縣志》、1994 年版的《揭西縣志》以了解河婆的地理、人口、社會概況與歷史脈絡；檢視 1928 年出版的《臺灣在籍漢民鄉貫別調查》及 2004 年、2008 年《全國客家人口基礎資料調查研究》我們得以瞭解客家族群的從日據迄今人口統計數

字及其所佔的比例；透過《娘媽生⁵食會記錄（民國五十二年至民國九十七年）》、1991年《河婆張姓宗親會籌備會會議紀錄》、1991年《廣東河婆張姓旅臺宗親會成立大會手冊》、2003年《廣東河婆張姓旅臺宗親會第五屆第二次會員大會手冊》、2008年的《廣東河婆張姓旅臺宗親會第六屆第二次會員大會手冊》等記錄，釐清河婆張氏旅臺宗親內部的結構以及娘媽生食會與宗親會對河婆張氏移民的凝聚作用與互助功能；利用1981年《臺灣屏東河婆同鄉會成立大會手冊》、1982年《臺灣屏東河婆同鄉會第一屆第二次大會會員手冊》、1983年《臺灣屏東河婆同鄉會第一屆第三次大會會員手冊》、1985年《臺灣屏東河婆同鄉會第二屆第一次大會會員手冊》等資料，還原河婆同鄉會成立經過與運作過程以及建立與馬來西亞河婆移民跨國網絡的始末；〈三山古廟「廟史誌引」〉的碑刻印證了散居在全省各地的河婆客家移民對三山國王信仰的崇敬以及原鄉的集體記憶；1996年的《屏東三山國王出巡竹東各界贊助名單》則說明了藉由三山國王信仰的號召，以及其特殊的擲王爺儀式使全臺灣的河婆客家移民定期凝聚在一起，強化其歷史記憶與祖籍地認同。

⁵ 福建興化府（現名：莆田）原稱「媽祖」為「娘媽」。詳見鄭振滿（2010），〈湄洲祖廟與度尾龍井宮：興化民間媽祖崇拜的建構〉，頁124。娘媽生即媽祖誕辰紀念日之意。

除了上述的文獻資料之外，基於知識是來自經驗的歸納與驗證之後的成果累積，故將參考其他前輩學者的研究成果，藉以驗證本研究的假設。並進行移民分類、移民理論、集體記憶與認同理論的回顧；同時外省人與客家人的形成以及在特定時空下所呈現的符碼，對於解釋外省人與客家人的意涵及其認同意識均具有一定的意義，因此筆者將廣泛蒐集與研究主題相關的期刊論文、博碩士論文、專書論著加以分析與詮釋。

三、研究對象與範圍

本研究的對象為 1945 年前後移民臺灣，原籍為廣東省揭陽縣河婆鎮以客家話為母語的河婆客家移民，由於臺灣目前慣常於將島上居民區分成閩南人、客家人、外省人與原住民四大族群，而河婆客家移民兼具外省人與客家人兩重身分有其特殊之意義。河婆客家移民目前大部分定居在臺灣北部的新竹縣竹東鎮及鄰近鄉鎮，南部則以屏東市林仔內大同路、光復路一帶最集中，另有部分散居在內埔鄉、長治鄉，其餘如桃園縣中壢市、平鎮市、花蓮縣鳳林鄉與臺東縣池上鄉、初鹿鄉亦為河婆客家移民較多的地方。由於人數最多、最集中居住的屬竹

東鎮與屏東市，而且河婆客家移民的兩個社團以及信仰中心的三山古廟也在這兩處，所以本研究的訪談對象亦以這兩地的河婆客家移民為主。

本研究的訪談從 2008 年 2 月 16 日開始至 2009 年 3 月 20 日止，前後歷時一年一個月，共訪談了 39 位有錄音紀錄的報導人。

四、河婆客家移民原鄉概況

(一)、河婆自然地理、人口、土地概況

現今的河婆鎮是個縣城鎮，位於揭西縣中西部。1965 年劃揭陽縣西部和陸豐縣五雲、上砂等地置縣。因縣地大部為原揭陽縣西部境地，故名揭西。揭西縣在廣東省東北部，地處蓮花山餘脈南麓，潮汕平原西北部，北依大北山，南臨榕江水。位於東經 $115^{\circ}36'$ ~ $116^{\circ}11'$ ，北緯 $23^{\circ}18'$ ~ $23^{\circ}41'$ 。北回歸線 $23^{\circ}26'30''$ 橫貫縣境，從河婆鎮北邊通過。⁶

⁶2010/11/2 擷取自 <http://baike.baidu.com/view/58118.htm?func=retitle#8>

揭西縣人民政府駐河婆鎮。是全縣政治、經濟、文化中心，面積 102 平方公里，其中城區面積 6 平方裏，有耕地 1.4 萬多畝，山地 8 萬多畝，下轄 26 個行政村和 9 個社區，總人口 132,628 人，其中農業人口 49,877 人，非農業人口 82,751 人。全鎮有旅外華僑 8 萬多人，是全國著名的僑鄉。⁷

(二)、河婆的歷史沿革

河婆形成於明末清初，其得名有兩種傳說。一說是明洪武年間，有一何姓老嫗，在此開設茶寮，方便過往客人，生意也甚興隆，聞名遐邇。後發展成墟鎮，⁸人們慣稱此地為「（何）婆」。一說此地原為海豐河與橫江河的匯合處，年久日長，兩河泥沙淤積成「浦」，揭陽、陸豐、五華、普寧等邊陲地土產多集散於此，漸成小墟鎮。當地土語稱「浮起」為「婆」。河婆是從河裡「浮」（即婆）起的，故稱「河婆」。（揭西縣地志辦公室，1994：54）

河婆鎮原屬於廣東省揭陽縣，1965 年設揭西縣後，目前是揭西縣

⁷2010/10/25 擷取自 <http://www.515400.com/baike/History/2010-02-17/105.html>

⁸河婆墟市以一、四、七為期。清·劉業勤纂修《揭陽縣志》卷之一，乾隆四十四年修，民國二十六年重刊本，臺北：成文出版社，頁 178

治之所在。河婆鎮舊屬揭陽霖田都。清順治年間，設千總駐防。清嘉慶十二年（1807 年）棉湖巡檢司移至河婆，河婆成為霖田都的行政中心。民國時屬揭陽第五區。1949 年 10 月屬揭陽縣河婆區，1950 年屬河江區，1951 年分為橫江區與河婆區，稱第一區、第二區。1957 年，河婆區拆為河婆、龍潭、員埔鄉，1958 年河婆、龍潭、員埔鄉、橫江四個鄉併為河婆人民公社。1961 年，河婆、龍潭、坪上、橫江、良田分別單獨建立人民公社。1965 年 10 月，河婆公社拆出河婆鎮人民公社，建立河婆鎮人民公社，河婆鎮始為揭西縣人民政府駐地。1973 年河婆人民公社併入河婆鎮人民公社。1975 年又拆為河婆與河婆鎮兩個人民公社。1983 年，河婆鎮人民公社改稱河婆鎮，河婆人民公社改為河婆區。1986 年，河婆區、河婆鎮又合併為河婆鎮。抗日期間汕頭等地淪陷，商賈多集於此，熱鬧一時，成為陸豐、普寧、五華、豐順、惠來等現邊區的貿易中心。（揭西縣地志辦公室，1994：54）

（三）、河婆人移民的歷史背景

社會動亂一直是歷史上造成人類遷徙行為的因素之一，自然災害則是另一個人口流動的主要原因，兩者若同時出現，大規模遷徙行動乃勢所必然。粵東北在歷史上向為華人移民出洋的主要地區，河婆在

這個移民潮流中必然不會缺席。但是，除了粵東北山多田少、人口膨脹、滿族的入侵以及清初遷界等爲大家所耳熟能詳的原因之外，（羅香林，1992）到底還有那些因素是促成河婆人對外移民的主要推力呢？

1、社會動亂

粵東北地區，特別是韓江中下游流域的潮汕一帶，在歷史上向爲盜寇盤據出沒之地，揭陽縣即位於此區域內。據乾隆 44 年（1779）修的揭陽縣志記載：

揭邑…山海之警，代不絕書，則馭之無其術也。明中葉以來，更加倭寇爲害益深，大抵海寇導之，山寇附之，爰得闖入內地肆其荼毒，而當時有司反或溫言以博其懽，厚賚以養其銳，拊循咻噢如奉驕子，然彼亦何憚而不爲也！⁹

上述這段文字說明揭陽縣不但有海寇爲害，山賊也同樣活躍，其囂張程度到了「有司反或溫言以博其懽，厚賚以養其銳，拊循咻噢如奉驕子」的地步。海寇山賊勢力大到連官府都必須禮讓三分甚至到委

⁹ 清·劉業勤纂修，《揭陽縣正續志》卷之七，兵燹，民國二十六年重刊本，臺北：成文出版社。

屈求全的地步，則海寇山賊對地方社會的魚肉禍害就更不用說了。試舉其犖犖大者如下：

屬於外來的海寇爲害的有：

嘉靖四十二年癸亥（1563），倭寇侵官溪，逼南關屯潮尾村，窺城劫掠殺戮，數月不退，…

崇正（禎）二年己巳（1629）十月，流賊五百餘人入霖田，焚劫河婆、鯉湖、棉湖等寨。¹⁰

在地人爲亂的有九軍賊之亂，爲禍達十餘年：

順治二年乙酉（1645）六月武生劉公顯聚兵藍霖二都，建營南塘山，號九軍賊。…三年（1646）九月十一日九軍賊…陷縣，由新河渡北溪，五鼓入賢門，毀文廟拆城隍，開庫獄、焚黃冊，大肆殺掠，縛執仕宦富民，酷刑拷撲，體無完膚，…。

上述方志記載的「霖田」、「河婆」、「鯉湖」、「棉湖」「藍霖二都」這些地方，也就是本研究所稱的「河婆」及毗鄰地區。一般而

¹⁰ 九軍之亂前後達十餘年，造成地方社會動亂甚鉅。見前注。

言，地方經常遭受盜匪爲亂，必造成社會動盪不安與對鄉民的禍害，何況整個揭陽縣位置偏僻，山多田少，生齒浩繁，鄉民的生計本已困難，加上平常即有大小、短暫不一的海寇山賊侵擾，而盜匪作亂竟達十餘年之久，其爲害之烈可想而知。整個粵東北地區除了長期遭受來自民間的盜匪爲害之外，明末清初有三藩之亂在此造成地方社會的動盪，有延續明祚的南明政權小政府在此地運作，還有不願意投降清政府的明朝遺臣在此樹旗，到了十九世紀中葉太平天國最後的勢力也短暫據有此區域。基於以上種種原因，居住在本地區的人便陸續地往臺灣與東南亞地區移民，據馬來西亞河婆同鄉總會的統計，居住在馬來西亞的河婆客家人有 30 萬人之多¹¹，故河婆地區向來被視爲移民之鄉。

2、自然災害

揭陽一地，自古各種天災史不絕書，試舉數例如下：

雍正三年乙巳（1726）夏四五兩月禾自萎，秋八月十五大颶，冬蝗蔬果木葉皆賊。

¹¹30 萬之數為 2009 年馬來西亞舉辦全球河婆人大會倡議書所載。若據宋明順（2001）的說法為：目前（1979 年）全球河婆人口不過 30 萬人，…移居海外與原鄉人數差不多。（轉引自蘇慶華，2007：330）若此數可信，則海外河婆人有 15 萬之多，經過 20 年的生養，人數當在 20 萬左右。

雍正四年丙午（1726），……歲大飢，斗米價至七錢觔，鹽價至九分。

雍正五年丁未（1727），……米仍騰貴，春夏大疫，六月二十九日颶作連日雨至大水，秋七月初二日乃止，霖田都水湧漂沒田廬。

乾隆三十五年庚寅（1770），……夏六月初十日夜，颶風大作，潮水湧壞民居無算，秋七月初三日夜，颶風作，大水至初四日午候方退，八月初五日，颶風大水拔木傷禾稼。

乾隆四十年乙未（1775），……六月…二十一日颶風復作，至二十三日水汎濫入城，漲深四五尺，船可到縣堂前堦畔，城中房屋多坍塌，霖田、河婆等處，水從地湧出，淹沒民人鋪舍無算，……。

俗云：「水災一條線，旱災一大片」。嚴重的旱災如：起於光緒2年（1876），止於光緒4年（1878），連續三年大旱，因此而「死亡於饑荒和疫病者一千萬左右，從重災區逃荒外地的人數達到二千萬以上。」，（趙矢元，1981）史稱「丁戊奇荒」。因災荒而湧進的難民對一個地區維生系統所造成的壓力，往往超過當地的負荷，可能使接納區陷入遠超過重災區的災情。

五、移民臺灣的背景與原因

郭秀文（2007）研究廣東 1840 至 1949 年之間的移民現象，發現第一次鴉片戰爭廣東所負擔的賠款「相當於全省十八年的地丁銀收入」。試想一次透支了十八年的地丁銀稅入，政府財政惡化的程度以及所衍生的種種問題將伊於胡底？但是，爲了行政的正常運作，還是得由百姓身上繼續徵稅才能解決問題，因此各種雜捐苛稅必然叢生，以致百姓難以應付而逋逃者屢有所聞。進入 20 世紀 30 至 50 年代，粵東北地區連年戰爭，兵荒馬亂，災荒不斷，使本地區的人民處在一個極度不安與動盪的情境之下，到了「自給自足經濟受到破壞，農村破產，百業凋零，人民生活日趨貧困。再加上國內社會秩序混亂，人口壓力日益加大，廣大人民不得不逃離家鄉，出外謀生。」（郭秀文，2007）的地步。

1945 年前後，河婆客家移民何以會有移民的念頭並選擇遷往臺灣？誠如前述河婆地區，地處偏僻，山多易於藏匿，故自古即爲盜寇

土匪盤嘯之地，近代亦常成爲戰場。民國時陳炯明叛變時期，國民革命軍東征即進剿到揭陽縣棉湖、河婆一帶；抗戰期間日軍也佔據過潮汕一帶，二戰結束之後，在中國大陸卻仍繼續進行著國共內戰，此地又是共產黨的重要基地，故國共兩黨在此地區時常互有攻防，因此地方不靖。戰爭對當地社會秩序與民生經濟所造成的破壞與影響，可由河婆籍文史作者張肯堂親身的經歷窺其一斑。對於國民革命軍東征進剿陳炯明部在河婆的經驗是：「陳兵軍紀很腐敗，敗陣兵將，一切都亂來，有的鹹菜甕、糟麻甕屙屎屙尿，在睡床上撒尿，或強姦婦女的。臨走時又拉夫...。陳兵敗走時，毫無紀律，...恐怕危害地方。家人叫我幾個兄弟，在半夜裡由大人帶路，...走到姑丈家裡去。...大姑母...看到我遍體瘡疤...十分難過。」，（張肯堂，2008：87）關於抗戰期間河婆的遭遇，張氏作了如下的描述：「河婆地處潮汕與海、陸豐之中途，爲戰時的貨運中心，...日機兩次轟炸河婆...艱苦的戰爭，使農村破產，物價騰貴，米糧嚴重（疑漏「匱乏」兩字，筆者注），農民胼手胝足，尙難溫飽。」。（張肯堂，1976：123），可見民初的國民革命軍東征與抗日戰爭，都對本地區造成相當大地破壞與苦難。又由於粵東北地處山區，一向是共黨盤踞之地，國共兩黨在這個區域的實力時有消長，故粵東北一帶的百姓必須周旋於兩黨之間，而國共兩黨爲

了充實戰鬥人力，經常在該地區拉壯丁¹²，這項舉措對需要大量勞動力且生活艱困的粵東北農村而言，不啻雪上加霜，乃至於在農村走街串巷的小生意人，更是稍有不慎即有殺身之禍降臨，當地百姓可說是生活在恐懼之中。田野的訪問中有下面的描述：

我們是開旅社做生意的，做生意和住的地方不在一起，我住在另一個地方，每次要回家的時候，都會碰到軍人問話，有時候是共產黨，有時候是國民黨，很……嘖！有時候問我們有沒有看到共產黨？知不知道共產黨在哪裡？我們都很緊張，很小心。哎！提心吊膽哪，因為我們那個地方就是很亂嘛！一下子又是共產黨，一下子又是國民黨，不過他們也不會亂來啦！（A11）

我是與林治平一起約來臺灣的，當時我們是在大陸那邊「ta p'ong gong」（圖 1-1）的（註：p'ong gong 是江湖郎中以手掌拍擊可發出礮礮聲響，用以招徠顧客的工具），到處去賣藥，可是常常被共產黨問，又看到有一起做的同行被活埋了，所以林治平約我，我們就一起來了，…。（A15）

¹² 拉壯丁充役在抗戰期間時有所聞，迨國共內戰因為兵員損傷流失，為恐影響作戰力，紀律敗壞的部隊所經之處均有此舉。郭秀文（2007）指出：廣東省連縣 19 個村，1940 年離鄉的人口中有 38.7% 是遭拉壯丁的。粵東地區為國共勢力相抗衡之地，多位報導人均提及此事，筆者堂叔年僅十六歲亦被拉壯丁，然後隨部隊來到臺灣。



圖 1-1：94 歲高齡的韓勇波老先生拿出 60 年前的 p'ong gong 示範（2008/6/24）

另據揭陽縣志（1993）記載：

1927 年第一次國內革命戰爭失敗後，工農運動慘遭鎮壓，許多人被迫出洋避難；¹³1937 年七七事變到潮汕淪陷前，揭陽人為逃避戰亂和抽丁當兵紛紛外逃；抗戰勝利後海路恢復通航，國內物價飛漲，國幣貶值，出現「過番」熱潮，如玉湖北坑鄉 1,000 多人口，往泰國的便有240多人。

¹³ 此處所稱國內革命戰爭係指國共之間的鬥爭，共產黨為國民黨所敗，國民黨並進行清黨剿共的軍事行動。2006 年 11 月 5-10 日筆者在印尼坤甸省的田野調查中，即遇有因國民黨清黨行動而避走南洋者。另 2008 年 9 月 27-30 日在揭西縣進行田野調查時，在五雲洞亦遇一彭姓老者向筆者述說屬共產黨員的令先嚴，當年避走臺灣寓身於花蓮當糖廠會社工的故事。

戰爭使工、農、商業都遭到巨大破壞，經濟困難，物價飛騰¹⁴，人民生活陷入困境¹⁵，土地在這個階段又大量集中到地主與富農手上，迫使農村人民流離失所，不得不向外遷移以求活命。

天災或許是最後引至河婆人採取移民行動的最後推力。到了民國時期，此地的天然災害仍時有所聞，據揭西縣志（1994）記載相關的災害如下：

民國31年（1942年）秋，河婆一帶洪災，水漫坪上石肚墟、五雲磴下灰橋。洪水氾濫後出現蟲災，晚稻收成大減。

1943年大旱，1942年10月下旬至次年5月17日止，除3月中旬下雨以外，其餘時間均無雨，旱情極為嚴重。

民國32年（1943）4月因冬春連旱，早造成收成無望，……城鄉多處出現饑民搶米搶食。縣境饑民多以野菜、樹根、芭蕉頭充飢；部分人則扶老攜幼逃荒興梅、江西、福建，路上飢病交迫，餓殍遍野。據官方統計，1943年全縣餓死68,366人，逃荒24,215人，少女、幼嬰拐賣22,333人。

以下是河婆客家移民對這場旱災的體會與描述：

¹⁴民國36年7月根據研究分析，全國物價此時已比戰前上漲了6萬倍，而生活指數僅增加7,000倍，年物價指數已上漲145,000倍。詳見2002年版《民國廣東大事紀》，頁848

¹⁵民國37年4月14日訊：海、陸豐大旱，米價漲至每擔550萬元，貧民以番薯根為生。上揭書，頁883

在大陸自己開墾梯田，那時候要天有落水才会有水，看天吃飯，生活太苦了，……來臺灣比較好，生活很適應，……那幾年大飢荒，死掉很多人，來臺灣才對，……不然也會餓死。（ A37 ）

那年四月到八月都是旱災，大飢荒，沒得吃，就去挖「猴頭」吃，那「猴頭」¹⁶吃多了，腳會腫起來，但是又沒辦法，日子真是苦啊！（ A06 ）

戰爭期間就有飢荒，生活很苦都是吃稀飯配地瓜，又有土共作亂，但是生活不太受影響，很多人餓死，餓死的大部分是外庄人。（ A11 ）

三字寫來三劃長，記得辛丑年大飢荒，滿山「猴頭」挖到盡，滿山「lu gi」¹⁷摘到光。（ A15 ）

從歷史上的經驗看，旱災若持續發展經常形成「赤地千里」、「十室九空」、「餓殍遍野」的淒慘景象。粵東的這場旱災「因日寇封鎖斷絕了南洋的去路而開始了前所未有的從沿海到內地的大遷徙。…廣東惠來、海豐、陸豐等屬，『往返閩、贛、湘已登記者50萬人』，『順德全縣人口約 60 萬，除逃出二成外，生存者已不及半數』。」，（ 夏明方，2000：107-8 ）可見其影響面之廣與受災人數之眾。

¹⁶ 一種野生植物，可食，唯食多有害。

¹⁷ 一種野生植物的葉子，可食，唯味道不佳。

上述的記載說明了地處粵東北的揭陽縣因山多田少，天災頻繁，社會動亂不斷，再加上連續幾年的旱災所造成的破壞，爲了生存，爲了追求更美好的生活，許多人不由得興起另謀出路的念頭。彭芊琪（2005）對來自揭陽鄰縣的陸豐縣莊氏宗族的研究中，有類似的描述，可見戰爭與大旱在粵東北廣大區域中所造成的災害之鉅。河婆人在兵燹連年，旱災爲害嚴重的情況下，也出現舉家與宗親、鄰里「過番」¹⁸或遷移到臺灣另謀發展的集體移民行動。

Peter Stalker 的研究指出：移民多傾向於選擇那些較可能得到接納，而且有同胞及親朋好友幫助的地方，充分利用早期開路先鋒所建立的跨國連繫和合適移民的聚落。（蔡繼光譯，2002：63）河婆地處粵東北地區，此地區向有移民之鄉的說法，是中國有名的僑鄉，幾乎每家每戶總能與海外的河婆人牽上一點關係，如「姑丈有親戚在日本時代來臺灣」（A09）、「當時有人招要去南洋的，不過去南洋手續很麻煩，我爸爸就跟著其他人來臺灣」（A11）、「本來想去泰國，因爲我媽媽的弟弟在泰國，可是船錢不夠，就想來投靠大伯，我大伯在日本時代就來過臺灣，後來被遣返大陸，後來又再來臺灣。」（A35）、「臺灣

¹⁸ 大陸客家原鄉稱到海外經商或打工為「過番」。

的親戚彭木田、彭張舍，在日本時代有回大陸去掃墓，...我阿 va 叔一家人日本時代搬來臺灣，後來又回去大陸玩，並約我爸爸帶鴉片來臺灣賣」(A29)、「堂叔張漢源先來臺灣，就宣傳說臺灣很好，我們就一家人過來了」(A01)可見河婆客家移民在南洋與臺灣都擁有綿密的移民網絡。Peter Stalker 又指出：「移民對遷徙目的地的選擇，受到移民網絡強烈的影響。」，(蔡繼光譯，2002：63)河婆客家移民是典型的鏈式移民模式。先是有了更早期的河婆客家移民在臺灣發展不錯，藉著返回原鄉祭祖的機會將訊息傳遞給宗族親朋，並鼓勵他們來臺灣開展生活。據 A22 報導人說：「我父親聽人說：『臺灣馬路平，不必上山砍柴；喝水不必挑，老百姓善良。』」，A12 報導人則稱：「他們回去說，臺灣河邊每天都有鴨蛋可以撿，很好賺食。」，A31 報導人的說法更生動：「臺灣好賺食，豬肉 nut nut 動，白飯 tu 鼻孔」。在親朋誘人的勸說下，剛歷經戰亂與大旱的河婆客家移民選擇走上移民臺灣之路並非偶然。從河婆與竹東兩地之間未嘗停止過的移民事實，我們發現，除了 1949 年中共建政至 1988 年臺灣開放探親這段時間之外，歷史上大陸對臺灣的移民活動從未停止過。移民是一種動態且持續進行中的人類共有的行為。

可是若以臺灣與南洋（特別是馬來西亞）相比較，南洋的河婆移民人數不但多於臺灣，其成就也遠遠勝過臺灣。換句話說，若是移民南洋所能獲得的支持應該會強過移民臺灣，為何河婆客家移民卻選擇遷移到臺灣呢？考其原因約有下列數端：

(一)、手續簡便：臺灣在 1945 年光復後，重回中華民國統轄，原先日本殖民政府對兩岸互渡的相關規定解除，兩岸隨及恢復了往昔往來對渡的辦法，手續簡便。(二)、航程短風險小：臺灣與大陸僅一水之隔，無論是在航行風險、航程時間都比前往南洋安全和方便。(三)、移民型態不同：早期的華人移民，大多是單身的男性，旅費的負擔較輕，航程上也較無牽掛，1945 年前後移民到臺灣的河婆客家移民，幾乎都是舉家移民，少則二人，多則一家十數口，不但拖家帶眷的相當不便，而且旅費負擔沉重。

基於上述原因，河婆客家移民便利用早期來臺的河婆鄉親所建立的移民網絡移民臺灣了。

第三節 名詞的詮釋與寫作體例

一、名詞的詮釋

爲了便於在論述過程中能有相對固定的解釋，以免因爲彼此理解的出入而對論文的論述產生誤解，特別將主要的名詞加以詮釋如下：

(一)、移民：關於「移民」的定義頗爲分歧，從時間上分有短暫的遷徙被當作移民的，也有視外地遷入而常住者爲移民；移民空間上又分爲在小區域之內的遷移，或是大範圍如跨市、跨省、跨國、跨洲的遷移；在本研究中，是以跨越大範圍的空間距離，並在新的移入地有長久定居生活的遷移稱之。

(二)、本省人：或稱臺灣人，泛指於臺灣光復之前由大陸移墾臺灣，並定居於臺灣的閩南人及客家人。

(三)、客家人：本研究採用行政院客家委員會〈97 年度全國客家人口基礎資料調查研究報告〉以符合「自我族群認定」、「血緣」及「客語的使用」三項中的任何一項，作爲客家身分認定的條件。

- (四)、本省客家人：是指 1945 年臺灣光復之前，即已居住生活於臺灣，以客家話為母語的人。
- (五)、河婆客家移民：指 1945 年前後移民臺灣，原籍為廣東省揭陽縣河婆鎮以客家話為母語的人。
- (六)、外省人：專指 1945 年臺灣光復後，由大陸來臺或經商、或旅遊、或就學、或探親、或因公、私理由任職於臺灣公、私機構者、或 1949 年隨國民政府退守臺灣的大陸各省籍軍民。
- (七)、外省客家人：或稱大陸客家人、唐山（新）客，指 1945 年臺灣光復後來自大陸客家原鄉以客家話為母語的外省人稱之。
- (八)、印尼客家臺灣人：係指由印尼因依親、婚嫁、就學、政治因素或其他理由而移民臺灣的客家人。

二、寫作體例

- (一)、因為研究對象來自廣東省揭陽縣河婆墟，1965 年後劃為揭西縣河婆鎮，因此本研究在文本書寫時會用揭陽河婆或揭西河婆，來表

示不同的時間分段。

(二)、本研究中，民國以後之年代均以阿拉伯數字表示，例：進入 20 世紀 30 至 50 年代；民國之前的歷史年代，則另外加註公元紀元，例：嘉靖四十二年癸亥（1563）；以便查考。

(三)、另外「臺」、「台」二字本義並不相同，前者是高而平，能看四方的建築物，而後者代表喜悅之意，是「臺」的異體字，為求統一，本論文將所有原始文獻中的「台」字均改為「臺」字，若欲查考原始文獻時請留意。

第二章 文獻回顧

由於河婆客家移民，同時具有外省人、客家人和移民三重身分，這樣多重的身分除了讓他們在不同的時空中呈現出不同的族群特質之外，移民初期必然也面臨到生計、居住、語言與習俗以及與在地人之間互動關係的種種問題。

本研究目的既然在凸顯河婆客家移民在外省人和客家人兩者之間的特殊性，並試圖打破以往用均質方式看待外省人與客家人的刻板印象。故本章將移民的原因與分類以及對外省人與客家人的相關文獻做一個回顧，俾與本研究的河婆客家移民進行相互對比的探討，並從移民社團對河婆客家移民的適應與認同，以及河婆客家移民的集體記憶與認同的相關理論與文獻進行回顧與討論，以便將其因果關係予以分析，並進而說明河婆客家移民與其他外省人和客家人之間的異同。

第一節 移民的原因與分類

人類的歷史可說是一部移民史。考察人類政治的、文化的、社會

的、商業的、醫療的、科技的...等等的活動過程，我們可以清楚地看到人類祖先在不同的區域空間爲了追求更豐富的生存資源，爲了追求更好的生活條件不斷地遷移，所以說人類歷史就是集移民史的大成亦不爲過。

林語堂（2008：186）認爲：中國人最想有一個「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」的社會，可見中國人所求的僅僅是安定無慮的生活罷了；費孝通（1948：2-3）也說：「直接靠農業來謀生的人是黏在土地上的，...以農爲生的人，世代定居是常態，遷移是變態。」，就崇尚穩定的中國鄉村社會與傳統的安土重遷觀念而言，個人或家庭的小型遷移對個體而言是直接的衝擊，至於大規模的移民則對移入地肯定會產生或多或少的影響，而無論是對個人或整體環境的衝擊，都是移民研究所關注的題材；但是，中國人既然重視安土重遷，爲何河婆客家移民會願意變賣田園廬舍遠赴他鄉呢？

對於移民分類，學者有從地理空間將移民分爲：國際移民，這是指遷移超越國界者，如十七世紀從英格蘭新教徒遷移到美洲大陸即屬此類移民；境內遷移：即遷移範圍未超越國界者，如清初的湖廣填四川的移民屬之，甚至更小範圍的省內或縣境內的遷移均屬之；再者也

有以時間的久暫分成永久性與臨時性移民的，目前在東南亞的華人或是臺灣先民就是從最初隨季節往返的臨時性移民成為落地生根的永久性移民了；移民尚有自願與非自願之分，如臺灣許多到國外的留學生，學成之後在當地就業成家者，再如許多家庭為了追求更好的生活環境或兒女的教育環境而移民者，有些為了家庭團聚而到國外依親者均屬自願性移民；非自願性移民大多是因為災荒、戰爭、政治、種族、宗教的因素所造成的。如「1876至1879年的『丁戊奇荒』激起了『闖關東』的浪潮」，（夏明方，2000：108）也造成「從重災區逃荒外地的人數達到二千萬以上」（趙矢元，1981：65）的大規模人口遷移；1933至1938年間，納粹制定反猶太人法案，鼓勵猶太人外移，屬於種族的迫害；1949年隨國民政府自大陸撤遷來臺的軍民即是政治鬥爭的後果；17世紀英國新教徒集體移民美洲則是為追求宗教信仰的自由的移民；1948年以色列建國後巴勒斯坦阿拉伯難民的大遷徙屬宗教與政治性質。

Peter Stalker 還將不同身分的移民區分為：契約勞動移民（Contract Workers）、屯墾移民（Settlers）、沒有身分的勞動移民（Undocumented Workers）、專門技術移民（Professionals）、難民和庇護申請者（Refugees and Asylum Seekers）。（轉引自蔡繼光，2002）所

謂契約勞動移民 (Contract Workers) 就是如十九世紀中期大量遠赴歐美或東南亞的華工或如目前臺灣引入的外籍勞工與看護即屬之 ; 屯墾移民 (Settlers) , 如先民移墾臺灣或日據時代日人在臺灣東部所建立的移民村便是 ; 沒有身分的勞動移民 (Undocumented Workers) , 如世界各國均有的偷渡客或是逾期滯留甚或這類移民的後裔 ; 國際間各自爲了國家發展的需求 , 引入國外具有專業技術的人員以補其國家本身不足的屬於專門技術移民 (Professionals) ; 難民¹⁹和庇護申請者²⁰ (Refugees and Asylum Seekers) , 如北越攻陷南越時 , 集體外逃漂流在公海上 , 然後被各國所收留的越南難民 ; 1989年中國大陸的六四天安門事件 , 潛逃或遣送出境後爲不同國家所收留庇護的民運人士屬之。另外Pertersen (1958) 將遷移的原因歸類爲區位環境壓力 (ecological push) 、人爲的遷移政策 (migration policy) 、個人改善生活的期望 (higher aspirations) 和社會的集體力量 (social momentum) 四種。 (轉引自廖正宏 , 1985) 這種分類方式幾乎涵蓋了移民的主要原因。

由於遷移的現象相當複雜 , 涉及的層面涵蓋了政治、經濟、社會、文化、心理和環境等因素 , 難以將其劃歸爲社會觀點或經濟因素 , (廖

¹⁹難民是指「因為種族、宗教、國籍、特定社會團體成員身分，或政治裡場遭到迫害而有所恐懼」，而居住在自己國家以外，無法或不願返國的個人。見賴佳楓譯 (2008) ,《移民——流離的年代》，頁 132

²⁰庇護申請者，是難民身分尚未確定，透過跨國界遷移尋求保護的一群人。同上注，頁 133

正宏，1985：94）但是仍有幾項受到肯定的移民理論。其中「推拉理論」強調遷移的情境取向，是以移出地的推力，如天然災害、戰爭、性別或種族歧視等，與移入地的拉力，如就業機會多，待遇高、生活環境好、親友的招引等，來解釋人類何以從甲地遷移至乙地，甚或再遷移至丙地的行為動機，如人口密度高的地區會移往密度低的地區，缺乏經濟機會的則往機會多的地方移動，低生活水準的往高水準的地區遷移等。Marcus Lee Hansen（1962: 496）「便曾經用移民的『推拉理論』有效地說明瞭1870 年之前，歐洲移民遷徙至美國，是因為歐洲經濟蕭條所產生的『推力』，促成美國經濟的繁榮，但1870 年以後美國由農業國轉成工業國，其經濟結構產生歷史性的變化，美國經濟週期性所產生的『拉力』，就又成為歐洲移民潮產生的主導力量。」（轉引自楊聰榮、藍清水，2006）。中國歷史上的五胡亂華與唐代的黃巢之亂，兵燹連年導致北方民不聊生，豪門貴族為避戰亂，乃相率遷到江南一帶定居，許多平民百姓也相隨南遷，這正是因戰爭引致的動亂所產生巨大的推力，而相對富庶安定的江南在此時就展現了不小的拉力吸引北方人口的南移，當前的研究也指出客家族群的形成相當一部分的原因與此歷史事件有關；從清朝末年持續到1931年九一八事件為止，有數百萬的華北農民「闖關東」的墾荒移民，正是華北地區的旱

災導致連年歉收，面臨生存壓力，無地或少地的農民在政府的鼓勵之下的一項大規模移民；此外從明朝末年開始的閩、粵地區人民對臺灣的墾殖，主要是經濟因素促成的推拉移動。²¹

但是人口的遷移並不完全如推拉理論所主張的「缺乏經濟機會的則往機會多的地方移動，低生活水準的往高水準的地區遷移」，Sassen (2006) 的研究發現：「許多貧窮地區的人並沒有移往富裕的區域，如歐盟成員國家的國民可以自由地在歐盟裡移動，但是歐盟35億人口中只有500 萬人未居住在自己的母國；或是高所得國家，如紐西蘭離開的人比遷入的人多，證明推拉兩股力量之間並沒有絕對地關聯存在。」，(轉引自楊聰榮、藍清水， 2006) 雖然人口遷移的推拉理論涉及原居地與目的地的優劣，但是個人的社會與經濟條件也是不可忽略的因素。

此外也有用更宏觀的「世界經濟理論」，來解釋移民動機，認為窮困地區的人口會往富庶的地區移動，如十八世紀東歐大量的農民遷移到美洲，從事墾荒以改善生活並開闢了個人與家庭的新天地；「新古典經濟理論」則假設：「個人效益最大化，個人會追求對自己最有利、最幸福的生活方式與地區。」，(Borjas，1989：461；轉引自賴嘉佩，2008；

²¹ Sjaastad (1962：80-93)、Hansen (1962)、Tadaro (1976) 等學者均認為經濟的因素是國際移民的主因。

Sjaastad, 1962: 80-93) 如臺灣出現許多權貴與富有的人移民國外,甚至許多經濟、專業條件都不符移民標準的人也想方設法的移民便應證此理論。但是, Oded Stark (1991) 認為:「新古典經濟理論是以經濟的視角看待移民行為,是以移民輸出的供給面為出發點,忽略了政治和國家政策對移民行為的影響,故勞工移民新經濟理論是對新古典經濟均衡理論的修正,同時,移民行為並非全為個人自由意志的選擇。」,(轉引自楊聰榮、藍清水, 2006) 如明初朱元璋,徙蘇、松、杭、嘉、湖等地的富民到鳳陽及京師;²²又「晚清基於海防安全之需,在後山進行軍事屯墾,並大舉移民實邊。1877年,丁日昌在汕頭設『招墾局』,招募客籍潮農二千多人來臺。」,(黃學堂、黃宣衛,2010: 89-149) 日據時代日本內地人在臺灣花東地區建立的吉野、豐田、林田等移民村便是日本殖民政策的一環,(張素玢, 2004) 這些都含有明顯的政治與經濟意圖,帶有政策的強制性。

布迪厄 (Pierre Bourdieu) 則認為移民是一種習慣,他曾提出「慣習說」:「當移民行為內化為超越意識控制的、具有衍生性的『慣習』時,即使誘發初始移民行為的客觀環境發生變化,亦為當地人們所推

²² 吳晗 (2010),《朱元璋傳》,頁 122;洪武年 24 年 (1391)徙天下富民五千三百戶實京師,見中央研究院歷史語言研究所 (校勘) (1968),《明太祖實錄》,卷二十六;李龍潛 (2002),〈明初遷徙富戶考釋〉,《明清經濟探微初編》,頁 385-408

崇和遵循。」，(轉引自周大鳴，2005b：18) 因為同處於一個時代，一個政體，相同的經濟條件，一樣的社會環境，甲地有頻繁的移民行為，而乙地卻無，故研究者認為是與該地區人民的習慣有關；周大鳴 (2005b) 研究廣東沿海一帶的移民現象，發現在移民成風的地區或村落，許多經濟條件豐厚甚至已經具有相當社經地位的企業經營者、教授，在上世紀八十年代移民國外，從事餐廳服務員或勞力的工作，他認為這是該地區的風尚，並認為移民是某個地區的一種文化，與生活是否困頓無關。

學者更進一步指出移民網絡 (Network Migration) 和移民鏈 (Migration Chain) 或者移民流²³對移民的促成有一定的影響性，(謝劍，1981) Portes (1995) 認為：「在移民族群自身形成的經濟圈對其原鄉的人會產生吸引力，而該經濟圈的運作需要引進新的低廉勞力，以增強其產品的市場競爭力，再則由於族群經濟圈的形成，移民企業家的地位更顯突出，原居地人群往往從這些成功者身上汲取移民的動力，進而採取移民行動。」。(轉引自楊聰榮、藍清水，2006) 從以上的討論可以知道移民的動機與因素既複雜且多樣，不過就筆者正在進行中的臺灣外省人、印尼客家臺灣人、婆羅洲西加里曼丹山口洋

²³周雪香稱：基於血緣、地緣關係前後互相牽引形成的移民現象為「移民流」，見《華南客家族群追尋與文化印象》，頁 447

市的客家人以及泰國的客家移民研究發現，同一批或單獨的個人移民可能同時具有幾種不同的理由或因素構成移民的動機。

第二節 集體記憶

集體記憶是什麼？集體記憶對於個體與群體的認同是否起作用？在討論之前可以用筆者自身的經驗作為觀察的例子。筆者於2008年負笈廣州中山大學，日常與同學、老師一起學習並在同一個空間下生活作息，彼此建立良好的情誼；但是，始終無法完全跨越某些隔閡。比如說，同學用一個美國的卡通節目裡頭的角色給彼此取代號，當大陸同學彼此互相形容某些情境或者某人的言語或行為與當中的角色類同時，筆者因為對那部影片完全陌生，以至於完全無法理解，這便是因為他們生命中所熟悉的記憶與筆者沒有交集的部份，造成筆者不但沒有參與感而且產生一種沒有被完全接納的感覺。但是，當交談的主題涉及2008年之後的共同學習和生活的內容時，筆者便可以完全理解彼此要表達的意義，也明白彼此間的關係是同屬於一個社群。前者，筆者被排除在他們的集體記憶之外，在那個當下，筆者成為一個「他者」，當筆者與他們有共同的集體記憶時，即出現「我群」意識。由這個親

身的例子，可以知道集體記憶是構成認同意識的驅力。

一、集體記憶的意涵

根據 Halbwachs (2002) 認為：「記憶雖然是出於個體，但是，個體是在社會框架 (social framework) 下，在特定的社會脈絡中喚起記憶，並重建個人過去的歷史。」，換句話說，記憶是獨立的個體互相作用下產生的，當記憶出現交集便會成為共有的集體記憶 (collective memory) ，因此不同的群體會有各自獨特的集體記憶。Coser (1993) 彙整了 Halbwachs 的說法：「記憶有歷史性的與個人生命歷程兩種不同的記憶類型。歷史性的記憶藉著文本或其他的具體紀錄，可藉由慶典紀念與共定節日的活動，來持續發揮其作用力。...個人生命歷程的記憶，是屬於個人親身經歷過的事件記憶，這種記憶會隨時間流逝而褪色，透過擁有共同經驗的特定關係人的聯繫可以加強記憶的保存。」，(轉引自邱澎生譯，1993) 但是，被保存下來的集體記憶有何積極的意義呢？王明珂 (1999 : 285) 認為「社會記憶或人群間的共同起源的想像，是凝聚族群認同的感情源頭。」，客家人是為了避亂而南遷的中原貴胄後裔是所有客家人所共享的歷史記憶，正是這種共同祖源地的歷史記憶，使客家人產生了有別於其他族群的跨地域的客

家認同，這種族群內部成員自認是中原貴胄後裔的榮譽感，則更加增強客家人自我的族群認同意識。Halbwachs 又說：「被保存下來的各個時期的記憶，這些記憶不停的再現，...我們的認同感得以終生長存」，(轉引自畢然、郭金華譯，2002：82)，由此可知獨立個體的記憶交集會促使認同感的發生，而認同感能長久保持是因為記憶不斷再現。集體記憶是團體中的個體在記憶，記憶能不斷再現是「因為一個記憶，讓另一些記憶得以重建」，(轉引自畢然、郭金華譯，2002：95)

二、集體記憶的載體

Halbwachs 指出集體記憶除了以個體作為記憶的載體之外，個體又靠語言、家庭、群體、宗教作為記憶的承載工具。(畢然、郭金華譯，2002：76-205) 但是，它們究竟扮演何種記憶功能呢？

語言是人類日常生活溝通的主要工具，無礙的溝通是感情形成的基礎，(王明珂，2005：29) 由於語言的喪失會導致記憶的縮減，記憶的縮減會直接影響溝通的交集機率，沒有了交集則彼此的認同感也就跟著消失。客家是以文化特徵所形成的跨地域群體，(謝重光，1999、2008；王東，1998、2007) 失去文化的象徵意義便形同失去客家認同

的基礎。因此，1988年臺灣客家族群以「還我母語」作為客家社會文化運動的訴求主軸，便是深切體認到在臺灣客語正在快速地流失中，語言消失將使客家文化失去最主要的載體，最終會導致客家族群認同的危機。

家庭是以血緣做基礎所建立的人類最基本的團體，宗族是同一血緣家庭的擴大，由於宗族有敬宗收族之效，所以重視倫常、規範的中國人，向來重視宗族的建立與延續。Maurice Freedman 的研究發現在福建與廣東的宗族組織相當的發達，宗族組織除了有敬宗收族的效果之外，也為需要大量人力去經營的水稻農業，提供了充足的勞動力來源並可以在爭取水利資源時共同對抗外族的威脅，（劉曉春譯，2000）可見宗族組織對於凝聚族人的號召力以及透過宗族組織所產生的認同意識的功能。臺灣移墾先民為了對抗自然界嚴酷的挑戰，以及競爭生存的資源，先以地緣關係結合形成力量，再以唐山祖作為祭祀對象的同姓宗親組成合約字宗族組織，最終以開臺祖為祭祀對象完成鬩分字宗族組織，便是在現實條件的限制之下，基於共同的認同意識所採取的便宜策略。而 Halbwachs 說：「家庭記憶正好像植根於許多不同的土壤一樣，是在家庭群體各個成員的意識中生發出來的。即使是當家

庭成員都彼此生活在一起的時候，每個人也都是以他自己的方式來回憶家庭共同的過去，而當生活使他們互相遠離的時候，則更是如此。」。
(轉引自畢然、郭金華譯，2002： 95) 在這裡，家庭或宗族借助於對先人的緬懷、祭祀儀式、家族特殊事件的回溯、各種各式的文本等將家庭與宗族的記憶得以保存。

在宗族組織之外，另外尚有以族群作為群體凝聚與集體行動的想像共同體 (Imagined Communities)，這種以「想像本質上是有限，而又同時享有主權的共同體」，原是 Benedict Anderson 為了論證多義且有政治意涵的民族 (nation) 所提出的富有創意的定義。(吳叡人譯，2005：8) 現在借用來詮釋族群的開放性、特質共有性與可經由想像而產生內在情感連結的特性亦頗為妥切。族群無論是用根基論者 (instrumentalists) 以原生特質、文化、共同來源作為區分我群與他者，或者是工具論者 (primordialists) 以功利性地競爭或分配政治與經濟資源來解釋族群的形成與維持，甚或是情境論者 (circumstantialists) 以情勢的變化而作族群的認定，(王甫昌，2004：10；王明珂，2005：25) 其成員內部情感的連結與擴散才是族群認同最根本的元素。

集體記憶還可利用外在的實體形式或慶典及儀式加以強化。Paul

Connerton (2000) 認為儀式是「受規則支配的象徵活動，它使參加者注意他們認為有特殊意義的思想和感情對象」；同時儀式還具有表達性、藝術性、規則性、重複性的特質，儀式在展演時有一定的形式並具有滲透性，可以穿透時間和空間的界線，從而將其展示的一切滲透到非儀式性的行為和心理中。(轉引自納日碧力戈譯，2000：49-50) 這些都可以在日常生活中得到印證，如清明時節的祭祖儀式，可以讓家族成員緬懷逝去的親人，並激發休戚與共的感覺，透過觀看畢業紀念照片，使逐漸疏遠的同學產生親近感與群體意識，觀察歷史建築物與雕塑之類的實體，可以喚起社群共享的集體記憶，這些都能使群體產生「我群」與「他者」的區分，同時可以強化群體的凝聚與認同意識。

第三節 移民社團與宗族組織

社團除了是記憶的載體之外，也有其他更積極的功能。因為「社團」是人際關係的實體，並且在一定的社會關係脈絡之中運行，而成為群體內部成員溝通的橋樑，以及對其他外部社會群體連結的媒介。(李明歡，1995：32) 明朝永樂年間在北京出現的蕪湖會館，可能是

中國社團的濫觴，(王日根，2007：3)其後發展出來的各式各樣的會館，最重要的目的就是協助外出的同鄉或同行解決困難，以及對外為內部成員爭取利益，並維護內部成員共同的規範和利益。這與後世的宗親會、同鄉會、嘗會、食會成立的宗旨大同小異。社團成立的原始動機，最初可能是因為倡導人自身有過孤立無援的經驗，他不願後來者也陷入同樣的處境之中，故基於「人同此心，心同此理」的因素創設的。

移民社團便是先期移民基於與上述類似的理由所創立的。因為移民抵達目的地之後，隨即進入一個新的陌生環境，為了適應新環境與新的生活條件，移民勢必要做出相應的調適。由於在原居地有緊密的社會關係，特別是在傳統的農村中，親族關係更是親密，因此移民會在有限的社會資源中尋求協助，他們可能透過血緣的親近性取得認同，也可能尋找地緣關係結合在一起以取得慰藉與協助。譬如普遍存在於海外華人移民社會的各地同鄉會便是明顯的例子，而且這些海外華人移民社團「已經被歷史證明是華人在異國立足、發展有效且有利的組織形式，並仍將在不同層次上繼續發揮其特有的社會功能。」。(李明歡，1994：1)

在大陸對臺灣的移民歷史過程中，移民先是春來秋返的候鳥式墾殖，到渡臺禁令解除，閩、粵移民乃大量湧入臺灣。移民在逐漸安定下來之後，即以興建原鄉神祇廟宇來尋求慰藉，如安溪人建清水祖師廟、同安人崇祀保生大帝、漳州人拜開漳聖王，粵東人建三山國王廟等；也興建會館作為自治、自衛組織，並對同鄉移民提供協助，如臺南市的三山國王廟同時也是潮汕會館、鹿港有金門會館、淡水的艋舺山寺供奉定光古佛同時也是汀洲會館。（林衡道，1985）直到19世紀70年代臺灣的發展基本上已完成了李國祁（1978、1996）所謂的內地化過程，意即臺灣已經從原先的豪強社會進入到與大陸內地在文化傳統上已趨於一致的文治社會。臺灣移民初期因有血緣關係的親族人數較少，故地緣性組織強於血緣性組織，但是中國傳統向來重視的祖先祭祀，則以共同釀資派人返回本籍祭祀的方式進行。臺灣進入文治社會階段後，移民在臺灣的家業更加擴大穩定，家族或宗族成員繁衍昌盛，迨同一血緣的宗族更為枝繁葉茂時，遂有以開臺祖為祭祀對象的鬩分字宗族組織的運作方式，取代唐山祖為共同祭祀對象的合約字宗族組織出現。陳其南（1989：92）稱這是漢人從移民社會走向本地化的土著社會的過程。無論是內地化文治社會階段或是轉向土著社會，移民都會以祭祖作為凝聚的方式，證明宗族組織確實有敬宗收族的功能。

既使在日據時代，大陸與臺灣之間往來不若之前頻繁，限制也較多的情況下，已經土著化視臺灣為家鄉的移民後裔，在日據時代以宗族組織名義或個人與祖籍地的聯繫始終是延續不停的。²⁴另外在1943 年屬於移民社團的臺灣華僑公會館竟有50個之多，且積極發揮其「親睦和相互提攜」的功能。(吳文星， 1991：107) 可見宗族組織或社團對於移民在異鄉生活適應所發揮的積極功能性。

1945年臺灣光復之後，依據鍾豔攸（ 1999 ）的研究則認為：1945-1947年的外省同鄉會以「聯絡鄉誼、互相濟助」為要； 1948 -1956 年成立的外省同鄉會除了「聯繫同鄉情誼」之外，則多了「配合政府反攻決策以謀歸家園」的目的；1957- 1995年的外省同鄉會「聯誼互助仍是同鄉會創設的基本要素」。其中提到河北旅臺同鄉會說：「幾乎成了河北逃難人士的集散地」，是來到臺灣人生地疏唯一的依靠。所以，雖然1949年前後隨國民政府撤退來臺的百萬軍民，在「一年準備、兩年反攻、三年掃蕩、五年成功」的反攻大陸的口號催眠下，幾乎都是以過客的心態在臺灣生活著，並認為反攻大陸必成，復員回家的心

²⁴詳見陳支平（ 2004 a ），〈從碑刻、民間文書等資料看福建與臺灣的鄉族關係〉，《臺灣研究集刊》，2004 年第 1 期，頁 57-66；陳支平（ 2004b ），〈福建向臺灣移民的家族外殖與聯繫〉，《中國社會經濟史研究》，2004年第2期，頁4-19。筆者2008年3月18日與同學彭永淦於竹東聚餐時，席間渠八十餘歲之令叔亦提及，日據時代家族曾派員返大陸祭祖，並有大陸宗親隨同返臺打工之事。

願指日可待。²⁵但是，無論是哪種動機之下的移民，仍然會在抵達目的地之後，想方設法的尋求慰藉與互助，而移民社團便在其中起了相當的安定與移民前期的協助作用。（何炳棣，1966；謝劍，1981；鍾豔攸；1999；蕭新煌，2005：188-191；王日根；2007）反過來，相對於隨國民政府來臺的外省軍民，則勢單力薄的河婆客家移民，又是如何互相支援，彼此慰藉呢？要探討河婆客家移民如何在臺灣互相慰藉、彼此支援之前，我們有必要釐清河婆客家移民的意涵，才能更深入地明白他們是如何在臺灣適應與生存的。

第四節 臺灣的外省人

1945 年臺灣光復，促使大陸與臺灣在分隔五十年之後，除了官方必要的來往接觸之外，民間的互動也逐漸頻繁起來，許多大陸籍民間人士，出於好奇、旅遊、聯誼、訪友、探親、商業的考察或謀生的考

²⁵ 筆者先嚴的際遇與對「反攻大陸」口號的反應，或可對此做一註腳。先嚴於民國 36 年（1947）二二八事件過後不久，隨部隊抵達台灣，民國 39 年（1950）底，以自謀生活名義退伍，筆者記憶所及，只要有機會就會與家人或鄰居聊到大陸家鄉的往事，言談中對於回大陸這件事，從充滿信心與積極表情，漸漸轉變成帶有強烈無奈感的單純回憶敘述，且逢年過節都會眼中泛著淚光自己喃喃低訴。但民國 59 年（1970）農曆年前某日，先嚴忽然在庭院擺起香案對天遙祭之後，以紅紙書「汝南堂藍氏歷代祖先之神位」貼在牆上，開始早晚焚香膜拜，此後即少聽到先嚴主動述說家鄉往事。民國 61 年（1972）筆者尚在大學讀書，某日忽接家書，大意是要筆者儘快找對象結婚，筆者以學業尚未完成為由婉拒，不料先嚴此後每週一信催婚，並說藍家在臺人丁不旺，我們六兄弟姐妹要速速結婚並至少每人生六個小孩，則第三代將有二百餘人，加上親戚則可以在臺灣立足云云。從先嚴的個案或許可以看出一個外省人在心境上的改變以及對臺灣的認同的心路歷程。

量紛紛渡海來臺。²⁶1949 年國民黨政府在國共內戰中澈底潰敗，只得轉進臺灣，更帶來百萬軍民²⁷，臺灣的政治、經濟、社會與族群生態因此出現空前的遽變，而這百萬軍民及其後裔就是當前臺灣社會通稱的外省人。

一、為何被稱為外省人

由於隨國民黨政府來臺的這些軍民，絕大部份是「非志願性的政治難民，也因此，對於故土中國有較強烈的戀眷」；（施正鋒，2002：10）「這些隨國民黨政權來臺的大陸人一直相信能在短期內回到他們的家鄉，這造成了這個族群普遍不願意在臺灣落地生根的結果。」，（田欣，1995：52）然而來自內地的軍民縱使「對故土中國有較強烈的戀眷」、「普遍不願意在臺灣落地生根」，但是，在兩岸敵對的嚴峻政治環境下，兩岸禁絕往來，故鄉成為魂縈夢繫的懷想，「許多人將思念壓抑在內心深處，只有午夜夢迴後的啜泣與長嘆。」。（姜思章，2006：19）這些隨國民黨政府撤退的軍民，從此在臺灣開始了一段外

²⁶ 筆者在近幾年的研究過程中，發現有許多以各式各樣理由旅臺的大陸各省市籍的外省人，最後因大陸淪陷無法返回者。趙彥寧（2001）亦有相同的發現，詳見氏著《帶著草帽到處旅行：性／別、權力、國家》，頁153、201

²⁷ 黃宣範（1993：22）稱：1949-1950年間隨國民政府來臺的外省籍軍民的確實人數，始終是一個謎，不過1956年戶口普查時，外省籍人口為928,279人，由於此以數字並不包含未納入戶籍統計的軍人。筆者認為：以當時號稱有30萬至60萬大軍來看，扣除臺灣籍的充員兵，以及人口的自然增長，上述時間來臺的外省軍民當在一百萬人左右。

人難以體會的有家歸不得、無盡思念的歲月。對於這群人的屬性與際遇，楊聰榮有極為貼切的描述：

在臺灣，有一群人向來令人矚目，學術界對這群人的討論仍是方興未艾，若要對這群人的特質定性，卻仍是莫衷一是。他們在臺灣社會被稱為是「外省人」，這個名稱因特定歷史脈絡而得名，一直沿用至今，儘管有人覺得已經不再合宜，一時之間也還沒有更理想的名稱，即使經過了半個世紀，他們的面容仍然清晰可辨，雖然聚居型態已因社區改建而漸次消散，行為和價值觀仍是以集團的性質被討論，他們仍被視為分享共同價值以及具有相當程度同質性的群體。至於他們的第二代乃至於第三代或第四代，儘管在各種文化表徵已經難以區分，但是仍然很容易被歸為同一類，現在被稱為是臺灣四大族群之一；……將外省人視為外省族群，是一種擬制的用法，是為了比擬在臺灣島上的其他人群分類。而外省族群被視為一個族群，是臺灣的獨特政治環境造成，外省人之中的所謂共同特質，其實是政治議題的族群化而被放大，使得關於這一群人及其後裔的討論，一直和臺灣本地政治議題有高度的關連性。（2004：21-22）

從以上的描述可以清楚地瞭解他們的屬性與無奈的際遇，但是究竟「外省人」這樣的稱呼或區分是怎麼開始的？

翻開臺灣的歷史，有清一代的臺灣住民，向有漳、泉之分，閩、

粵之別。蓋移民在墾拓初期，既要面對大自然嚴峻地考驗，又要時刻提防「番害」，爲了能相互奧援形成力量，而有方言群或祖籍地的認同，(陳其南，1989；陳春聲，1995) 移民藉這種結合來應付環境與對抗「番害」²⁸，然而移民之間爲了生存，相互爭奪土地與水源等自然資源亦時有衝突發生，於是有清一代漳、泉與閩、粵分類械鬥不絕於書，而對抗「番害」與「分類」械鬥，是區分「他者」與「我群」的意識與行爲，是屬於原、漢與大陸祖籍地域的區分。到了日據時期，面對日本異族的殖民統治，「臺灣人民稱自己爲『本島人』、日本人爲『內地人』」；至於「『本省人』的類屬，是臺灣重回中國統治之後才出現的分類。」，那是因爲「臺灣光復以後，國民政府給予臺灣行省的行政地位，『本省』、『本省人』之稱不脛而走，成爲一般人的習慣用語。由大陸其他各省進入臺灣的省外人士，也就自然的被稱爲『外省人』。」；(王甫昌，2004：65) 鍾肇政 (1993：10) 的說法則是：「繼二二八之後不久，復有國府敗退來臺所形成的『難民潮』，隨即展開軍事獨裁統治的白色恐怖時代，綿延近四十年之久的戒嚴令公佈便也下來。好像也是這前後才有『外省人』這種稱呼。」，鍾氏顯然認爲受到政治事件的影響，才出現「外省人」的稱呼。事實

²⁸ 本文沿用「番害」一辭，單純是爲了表明有別於今日的時空背景，並無貶抑之意。

上，中國一向稱非所在地省籍的人爲外省人，它僅僅是區別不同省籍的人的一種說法，而臺灣光復初期對於從大陸來臺的人普遍稱爲「大陸人」。(高格孚，2004：29) 因此，後來出現的「外省人」其實是相對於「本省人」的分類，並不帶有任何其他特殊的政治意涵甚或負面的印記。(張茂桂，2001：234；王甫昌，2003：13-14；高格孚，2004：29-30)

二、外省人與本省人的互動關係

爲了能比較準確地掌握在過去一甲子中，外省人在臺灣的處境，筆者將它分成如下四個階段：(一) 1945 至 1946 年，臺灣光復，國民政府接收並開始治理臺灣時期，(二) 1947 至 1979 年，二二八事件發生至美麗島事件發生前，(三) 1980 至 1987 年，美麗島事件至解嚴之前的時期，(四) 1988 至 2010 年，臺灣地區解嚴至今。筆者之所以會如此分階段，是因爲贊同李廣均 (1996：369) 「外省人群體意識的產生，是他們在臺灣地區近五十年來，和『本省人』互動經驗的結果」的觀點，因爲依筆者的觀察，外省人在這四個時期面對不同的社會環境而隱然出現不同的處境；其中最明顯的部份是在同一群人身上，外省族群身分卻呈現不一樣的印記。以下分別加以說明：

(一) 1945-1946 年，臺灣光復，國民政府接收並開始治理臺灣時期的外省人：這個階段正是在二戰剛結束，日本戰敗投降，島上的臺灣人民在日據時代產生的抽象祖國意識得以實現為可以擁抱的祖國，島民熱烈慶祝臺灣重回祖國的時期；²⁹臺灣歸轄於中華民國政府，新的統治者雖然同文同種，但終究是分隔了五十年，無論在法治觀念、現代化程度或是生活、衛生習慣，臺灣島民都與來自大陸祖國的人有了極大的差異存在。(黃俊傑，2000；王甫昌，2004) 若從歷史的脈絡觀察中國大陸與臺灣的關係，則無論是在清代或者是國民黨政府退據臺灣後，「中國一直是核心、支配者，臺灣則是邊陲與被支配者，兩者是處於不對等的關係之下」，(張茂桂，2001：241) 但是，只聞有如朱一貴、林爽文、戴潮春等官民對抗，或是為了爭取生存資源的閩、粵械鬥，為了爭商業利益的頂下郊鬥，並未聞有臺灣島內人民與大陸同胞的大規模相互排斥對立之情事發生。

然而臺灣甫光復，百廢待興需要強而有力的領導以及齊心協力地

²⁹後來成為台南幫掌門人的吳三連在大陸聽到台灣光復的廣播內心「欣喜若狂」，一位心向祖國的臺灣青年鍾逸人，在八月十五日第一次看到青天白日旗，忍不住內心的興奮而買下旗子，臺灣知識份子葉榮鐘是「衷心的喜悅是脫離日本的桎梏而復歸祖國的懷抱」。詳見黃俊傑（2000），《臺灣意識與臺灣文化》，頁125-126；在臺北北門牌樓上的對聯寫著：「喜離苦雨淒風景，快睹青天白日旗」，南京西路的天馬茶房另有一副對聯：「天下本是中國土，馬上恢復臺灣人」，見黃秀政、張勝彥、吳文星（2003），《臺灣史》，頁224

重建遭受戰爭以及日人刻意破壞的臺灣³⁰，但是國府派來臺灣辦理接收的人員腐化、傲慢，使臺灣人的喜悅和祖國意識很快地幻滅，而逐漸產生臺灣意識。（黃俊傑，2000；張茂桂，2001；王甫昌，2001、2004；蘇嘉宏，2008）雖然大陸來臺接收的人員有許多不如人意的言行或舉止，但是，由於臺灣光復總歸是值得慶賀的一件大事，因此接收人員與自發性遷移臺灣的大陸省民，與臺灣百姓在這個階段尚能相安無事。

（二）1947 至 1979 年，二二八事件發生至美麗島事件發生前的外省人：發生於 1947 年 2 月 27 日，原起因於取締違規販賣私菸，卻因執法過程的疏失加上語言的隔閡，造成圍觀群眾的不滿，次日民眾請願、罷工、包圍行政長官公署，遭駐署警衛攻擊，而造成警民之間的衝突，最後卻蔓延成臺灣全島的本省人與外省人之間的大規模相互攻擊的暴力事件。事件平息之後，本省人與外省人之間的關係出現難以言喻的微妙變化，最後竟然變成一種迄今為止仍或多或少存在於本省人與外省人之間的「省籍情結」，而「省籍情結」主要表現在生活或者是意識上的差異以及相互的排斥現象，關於「省籍情結」的描述，我們可

³⁰據戚嘉林的研究指出：日本人在戰後陰謀放棄物資管制，引爆臺灣經濟大災難；發放超額的貨幣，使臺灣通貨飛騰。詳見戚嘉林（2007），《臺灣二二八大揭祕》，頁 32-34

以在許多學術論述與文學創作中看到。(朱天心，1992；田習如，1996；柴雅珍，1997；齊邦媛，1998；黃俊傑，2000；張茂桂，2001；王甫昌，2001、2004；黃秀政、張勝彥、吳文星，2003；王明珂，2005；戚嘉林，2007；蘇嘉宏，2008) 可見「省籍情結」的確在某段時間或某個特定的空間與情境之下存在著，而且是一種不能視而不見的普遍現象。所幸目前「省籍情結」在臺灣人民的日常生活中幾乎已經不再存在，(張茂桂，1986；蕭新煌，1986a、1986b；黃秀政、張勝彥、吳文星，2003) 不過，上世紀八零年代開始，在政治的操作下，每逢選舉，省籍問題便會被當成議題大肆操弄一番。

在前述鍾肇政的描述裡，似乎認為「外省人」的稱呼與二二八事件、白色恐怖以及戒嚴等政治因素有連帶的關係，換句話說，「外省人」變成某種政治屬性的標記了。其實從史料與學者的研究中，可以發現在光復初期所謂的外省人/本省人只是相對的而非對立的分類，兩者間僅存在文化系統上的差異，因為日據五十年，臺灣已經成為中華民國所有省份最現代化的地方，但是隨後發生的二二八事件，「由於事件發生的原因、過程、處理的方式以及事後的政府出動軍隊鎮壓，在在讓臺灣島民對新的執政者產生不信任感」，(王甫昌，2003) 這次

事件成為本省人與外省人之間的省籍情結的發軔之因。(田習如 ， 1996 ；黃俊傑， 2000；張茂桂，2001；王甫昌， 2001、2004；黃秀政、張勝彥、吳文星 ，2003) 但是，「『二二八事件』雖然造成本省人和外省人的政治鴻溝，本省人自外於『中國』者仍是少數中的少數，大部分本省人仍自許為中國人，努力學習中國文化。」(黃國昌，1992：37)

不過隨著時間的流逝與通婚以及臺灣社會逐漸從農業社會轉型為工商業運作模式，時間撫平了傷口，通婚增進彼此的瞭解，工商活動的快節奏使人忙於追求生活的富庶，社會的轉型讓人民的視野更廣闊，所以外省人與本省人之間的認知漸趨一致，特別是在第一代外省人年華逐漸消逝，第二代外省人漸次成長的上世紀八零年代為止，以省籍分群的現象幾乎難以聽到和看到了。³¹

(三) 1980-1987 年，美麗島事件發生後至解嚴之前的時期。1978 年 3 月 21 日蔣經國當選中華民國總統開啓了蔣經國時代，這個階段臺灣社會在積累了國民黨政府遷臺之後舉國上下努力的經濟成果以及伴之而

³¹黃秀政、張勝彥、吳文星 (2003) 認為：省籍情結直到 1970 年代才逐漸泯除，頁 256；另根據 1992 年中央研究院所進行的「臺灣地區社會意向調查」結果指出：人們在一般生活上感到省籍問題很嚴重的只有 1.7%，但在中央政治上感到嚴重的則有 7.3%，顯然這些族群間的衝突隨著政治因素而提高。(柴雅珍， 1997： 49-50)

來產生的中產階級，加上因國民教育的普及與知識提升民智大開的條件下，臺灣出現改革的呼聲與行動，先有黨外書籍的出版，接著 1979 年 12 月爆發美麗島事件，以及隨之而來的大逮捕以及大審判，均未能遏止黨外民主運動的趨勢，1986 年 9 月民主進步黨衝破藩籬正式創立，這個階段可以被稱為政局大動盪以及臺灣民主開放的前期。臺灣民主運動的興起，本開朝公平、正義與透明的方向前進，但是在選舉勝選的考量下，部份民主運動者操弄族群意識與利用悲情訴求的方式，將國民黨政權定位成是新的外來剝削者³²，並將「反對民進黨者貼上『外省人』、『外來政權』、『中國仔』的標籤加以抹紅、排斥。」，（蘇嘉宏，2008：IX）這使已經幾乎泯滅的省籍情結，成為民粹操弄的訴求，使原本因為通婚、同學、同袍、同事等各種方式融成一體的本省人與外省人，不管願意與否，被擬制性地劃為兩個對立的陣營的成員，一時之間似乎又回到省籍嚴重對立的五零年代，不過在 1987 年底的開放外省人返鄉探親，讓四十年來有家歸不得，日夜思念家鄉的外省人暫時沉醉在返鄉圓夢的盼望中，³³以及在威權象徵的蔣經國有意識地逐

³² 在學術研究與民間非外省人的看法大多數認為外省人在臺灣是政治資源的掌控者，也是社會經濟的優勢群體，唯這樣的論述幾乎都是在 80 年代臺灣民主運動興起之後。詳見邱義仁（1999）、徐瓊仁（2002）、戚嘉林（2007）。筆者認為污名化國民黨政府，指其為「外來政權」並以偏概全地指稱外省人為剝削者，忽略其中大多數缺乏社會支持，生活在底層社會的外省人的艱苦生活事實，這點值得學術界以更開闊視野和持平的觀點進一步探討。

³³ 1987 年 9 月 14 日政府宣布開放大陸探親，初期由中華民國紅十字總會接受申請，位在台北市新生南路三段的狹小的辦公室，一時之間湧入成千急著返鄉的外省人，筆者也是其中之一。由於紅十字會之前沒辦過類似業務，工作人員率都一問三不知，只見心急如焚的外省人擠在有限的空間、

步推動民主化的階段，反對運動較多著墨於社會改革，臺獨訴求亦尚未公開化，所以雖在選舉期間有省籍對立現象出現，卻無統獨對立現象。

(四) 1988-2010 年，臺灣地區解嚴至今。1987 年臺灣地區宣佈解嚴³⁴並於 1988 年 1 月 1 日正式生效之後，各種爭取權益的言論與行動變得更為積極，展現了現代民主社會的多元性。因為「八〇年代之後眾多的黨外人士以及本省籍的文化界人士，逐漸成為臺灣民族主義者。…看到從中國（民族）的到臺灣（民族）的歷史敘事與認同的明顯變化」，（蕭阿勤，2008：340）1991 年民進黨通過臺獨黨綱將統獨問題正式放上檯面，自此臺灣獨立問題成為公、私領域經常碰觸的議題，由於外省人既被與國民黨連在一起，因此也被推定為支持國民黨的統一政策。（陳文俊，1997：7）反對黨陣營以二二八事件、1950 年至 1960 年代的清鄉運動所造成的白色恐怖、美麗島事件作為控訴國民黨

安全梯間、新生南路走廊上或馬路邊，大家彼此交換有限的資訊，也傳遞著錯誤的訊息，旅行社的職員則派發廣告傳單。每天只見前一天來過又再來確認的以及從外地千里迢迢來的，識與不識都熱心地相互解釋或提供消息，那個場景是既混亂、吵雜又充滿了急切地盼望，很是感人。筆者經過幾天的打聽了解，明白不是外省第一代，就不能單獨成行，必須要第一代外省人申請才可同行。但是，先嚴已經等不到返鄉探親就過世了，為了完成先嚴生前念茲在茲的心願，筆者詢問開放前違法去過大陸的大學同學，當時是如何取得大陸簽證的，經他傳授經驗之後，筆者到菲律賓中華人民共和國大使館提出簽證申請，半小時即取得旅行證（非返鄉探親證），於 1988 年 1 月 7 日由菲律賓馬尼拉飛廈門，在人生地不熟的廈門經多方打聽後於 1 月 9 日輾轉返抵先嚴的故鄉——福建省長汀縣濯田鄉藍坊，成為第一個返鄉探親的臺胞。

³⁴臺灣省政府於宣告自 1949 年 5 月 20 日零時起在臺灣省全境（包含臺灣本島、澎湖群島及其它附屬島嶼）實施戒嚴，1987 年 7 月 15 日宣佈解嚴並於 1988 年 1 月 1 日生效。實施戒嚴的這段時間，一般稱為戒嚴時期。

政權的主要訴求，激化了本省人的仇外（省人）情緒。另外，林忠正與林鶴玲（2001）的研究認為「外省人」除了在公部門佔優勢地位之外，其他如教育與經濟地位都屬於優勢，反而是閩南人在家庭收入和房屋的分配與價值上處於劣勢。這樣的研究結果似乎讓反對黨有更強的論據，認為本省人相對於外省人是屬於被剝削的弱勢族群。這項研究結果被廣泛引用，但是，筆者認為林氏若能對不同世代的外省人做進一步的分析而其結果相同時，也許會更具說服力。

1991 年民進黨通過臺獨黨綱之後，激化了在野勢力對國民黨政府的批判，將國民黨政權定調為外來政權，並以各種的方式去中國化，而「對於外省人而言，由於長久地將國民黨當成自己的衣食父母當成是自己的代言人，若是一下子要將國民黨從他們身上除掉的話，很多外省人就將完全失去可以自我認同的對象了。」。（田欣，1995：15-16）法國籍學者高格孚（2004：35）1997 年在進行外省人相關研究時，高雄一位年輕人告訴他說：「那些外省人那麼想統一，他們為什麼不回去呢？」，甚至在 1997 年高雄市長選舉中，他也聽到有人說「中國豬，滾回去」這種攻擊外省人的句子。可見本省人中有相當一部分人，不但沒有將已經在臺灣生活超過半世紀以上的大陸各省市人視為臺灣人，甚至不屑地加以排斥。選舉期間最常見的情況是：「民進黨與本

土同胞經常對外省族群施以口頭的暴力，……老中年外省人普遍有著茫然無所適從以及焦灼不安的心理狀態。」。（楊雨亭，2008：100-101）顯然外省人面臨了更高層次的國家認同議題的抉擇焦慮。

這個階段除了政黨每逢選舉便操弄省籍之間的矛盾與對立，使得絕大多數生活於臺灣的外省人出現認同焦慮感；另外 1987 年 9 月 14 日蔣經國政府同意開放外省人返回大陸探親，並於 11 月 2 日開始受理，滯留臺灣四十年的外省人終於「有機會履行文化規範下的家庭義務，為他們當初因戰亂被迫客走他鄉的人生波折寫下一個遺憾中仍有希望的句點。」，（李廣均，2004）但是，才剛圓返鄉夢而充滿喜悅時，外省人因為蔣經國的逝世而出現政治與安全的焦慮。接任總統的李登輝在位 12 年並擔任國民黨黨主席，卸任後即公然應和民進黨的「國民黨是外來政權」的論調；出生在臺灣的外省第二代龍應台則對李登輝「在接受日本採訪時未將外省人歸為臺灣人感到不滿」。（高格孚，2004：44）以一個當過國民黨主席和中華民國總統的人說「國民黨為外來政權」和認為外省人不是臺灣人，對於大部分支持國民黨的外省人等於被徹底否認其正統性與對臺灣的認同。2000 年民進黨取得政權後採漸近的獨臺政策，全面反中立場，並欲以臺灣本體論的本土化訴求達到「去中國化」的目的，讓外省人陷入極大的焦慮以及出現

政治與生存的危機感。(田欣，1995 ；田習如，1996 ；李廣均， 2004 ；楊雨亭：2008 ；戚嘉林，2009)

現階段的外省人正處在臺灣政治轉型，以臺灣為主體的認同情境下。當許多外省人返回大陸探親或觀光之後，卻發現兩岸在分治幾十年之後，那個令人「魂縈夢繫」的故鄉，已經視他為「臺灣同胞」，讓他「午夜夢迴後啜泣與長嘆」的家與親人，已經不再是少小離家時的面貌，現實的對比「造成臺灣人民對大陸人民產生強烈的『異己感』，強化了他們的臺灣人認同。」，(王明珂，2005：387) 對於在臺灣生活幾十年的外省人的矛盾心理與揉雜交錯的認同意識， 蕭新煌 (1986：27) 有如下的分析：「在臺灣土生土長，回顧歷史，他們感到自己是中國人，是中華文化的承續者；他們又與這塊土地有那麼深厚的關係，因此『臺灣結』和『中國結』、『臺灣意識』或『中國意識』，在任何一個生長於臺灣的中國人心中都可能存在。『根』在臺灣，是他們的泉源，一方面又有『中國意識』，個人經驗，卻是『臺灣的』。」。事實上，從「1990 年起後的全體臺灣人變成了一個新的共同體了」。(高格孚，2004：44) 經過二十年，本身是外省第二代的楊雨亭 (2008：99) 有了如下的體會：「留在臺灣的外省人面對不斷的本土化、

去中國化以及懷疑對本土的忠貞，使我們從土地上、信仰上、歷史上漂離起來，精神上與心靈上的不安逐漸強化成為焦慮感與危機意識，使外省人在從中國逃離半個多世紀以後必須嘗試重新建立人生的方向。」。

其實外省人是一個動亂的時代所造成的特殊群體，絕大多數的外省人是在非自願的情況下成為研究者筆下的政治性難民，這些為數龐大被迫漂泊於異鄉臺灣，在戒嚴時期成了「難返故土之魂」，在經過一甲子和臺灣生死與共的歲月之後，已經了悟「埋骨何須歸故里」而「落地生根」的原屬於大陸各省市籍的臺灣居民，卻依然被劃為「外省人」，這樣的分類確實有待商榷。

三、外省人的符碼

隨著政治環境的趨於開放，臺灣在七零年代末期開始，對於外省人的研究進入比較公開的階段，討論的面向也相對多元起來。學術界有蕭新煌（1986a、1986b）、張茂桂（1986）、黃光國（1987）等討論外省人與臺灣人的省籍情結，認為省籍情結因為經濟的發展，已經在日常生活中難以發現，省籍情結只存在於政治與行政層面；蔡淑鈴

(1988) 探討了外省人的社會地位的取得，發現外省人居住在都市或眷村為主，教育程度普遍較其他族群高，因此有較好的社會地位；的在胡台麗 (1990) 則首開以人類學的觀點探討外省人中的「榮民」、原住民與本省人的互動與族群認同，發現榮民傾向於先認同大陸與中國，才認同臺灣；劉益誠 (1997) 則以兩個不同的眷村，觀察居住在村內與村外的外省人的社會適應與族群與國家認同的差異，發現無論是在國家照顧下的眷村外省人或自某生活的村外外省人，都是先認同中國再認同臺灣；柴雅珍 (1997) 以眷村內的外省人作為研究對象，去了解外省人的形塑與變遷的過程以及外省人的國家認同；鍾豔攸 (1999) 以戰後臺北市的外省同鄉會，探討了同鄉組織在移民之間互助、凝聚、認同作用，對於認同問題亦是以大陸認同先於臺灣認同；之後趙彥寧 (2001) 以社會學的觀點看女性外省人的主體性問題；瞿海源、丁庭宇、林正義、蔡明璋 (2000) 調查了外省人返回大陸探親與訪問所造成的影響，也多以認同中國，但卻要定居臺灣；林忠正與林鶴玲 (2001) 的研究則得出外省人屬於經濟、教育與政治優勢的結論；瞿海源、姚麗香 (1986)，曾探討臺灣地區宗教的變遷，認為外省人幾乎都信仰天主教或基督教，但並未進一步說明其原因，而黃克先 (2007)、陳杏枝 (2008) 則分別探討了外省人的宗教變遷狀況，認為

第一代外省人因在臺灣生活方式與流離經驗而無法習得傳統信仰的繁複儀式，而多信仰基督教；李廣均（1996、1997、1999、2004）、施正鋒（2000）、吳乃德（2001）、張茂桂（2001）、王甫昌（2001）、趙彥寧（2002）、高格孚（2004）、王明珂（2005）、潘啓生（2006）、蕭阿勤（2008）等社會學與政治學者各自以學科的觀點探討了外省人的族群認同與國族認同問題，為外省人的研究取得相當豐碩的成果，這些研究成果廣泛地被引用與討論。2008年起在張茂桂的領導下，分別以「外省人」的「國」、第一代「外省人」在臺灣的流亡、外省人的家園（特別是「眷村」）建立與想像、國家制度/權力對於外省男性「成家」的限制以及外省人的職業分布、資源與階層流動等五個主題，比較全面地將外省人研究編輯成五本叢書，目的是「為了讓不同的人能有機會建構與解構、認識、再認識又重新再認識外省人。」。（張茂桂，2010：IV）可見對於已經在臺灣生活一甲子以上的外省人，仍有被探索的空間與意義。

以外省人或眷村為題材所創作的文學作品相當的多，如蘇偉貞的系列作品：《有緣千里》（1985）、《離開同方》（1990）、《沉默之島》（1998）、《時光隧道》（2006）.....等、朱天心（1992）創作的《想我

眷村的弟兄們》，余幸娟（1987）主編的，《離開大陸的那一天》、苦苓（1988）的《外省故鄉》、青夷（1988）選編的《我從眷村來》、楊放（1996）採訪撰述的《落地生根——眷村人物與經驗》、齊邦媛（1998）主編的《霧漸漸散的時候——臺灣文學五十年》...等；另外電影也有以外省人爲題材的，如「香蕉天堂」、「小畢的故事」、「竹籬笆外的春天」、「老莫的第二個春天」，...等，這些文學與電影作品，大部份聚焦在亂世的逃難經驗的回憶、眷村生活百態的描述、懷鄉的無奈、眷村的變化以至消失、黨國機器對眷村的掌控、記憶與感情的交融、族群認同與國家意識的呈現，是大時代的縮影也是外省人的集體記憶。無論是學術研究或是文學作品乃至於電影創作，都會出現戰爭的場景，亂世的逃難經驗敘述，有竹籬笆眷村內大江南北美食的交流，也會有村內南北一家親溫馨場面的呈現，本省媽媽與外省爸爸、老夫少妻、軍人、老兵或榮民經常成爲其中的主角，因此「戰爭」、「眷村」、「竹籬笆」、「美食」、「老兵」、「榮民」這些刻版的印象成爲辨識臺灣外省人的最方便也最明顯的符碼。

第五節 臺灣的客家人

在討論臺灣客家人之前，我們有必要先明白「客家」³⁵這個詞是如何出現以及所具有的意涵？在客家原鄉的粵東潮州地區的潮、客籍人，雖同處一個區域，語言相殊，「有清一代，韓江中下游地方講客家話的人群中，有許多人自稱為『潮州人』。……實際上，一直到20世紀40年代為止，『潮州人』從來沒有作為一個與『客家人』相對應的概念被使用。」，（陳春聲，2007：74）可見斯時潮州人與客人之間彼此亦無互以土、客人稱呼對方之情，那麼「客人」或「客家」又是在何時出現以及何種情況下由他稱變成自稱的？陳春聲進一步指出：

在雍正《揭陽縣誌》的作者看來，「九軍之亂」中對立的雙方是所謂「[刁客]賊」和「平洋人」；在《豐湖雜記》的記載中，嘉慶年間與「客人」發生衝突的講廣府話的人群被稱為「土人」；咸同間廣東西

³⁵目前「客家」一詞，普為流行且視為當然，然據臺灣客家學者如彭欽清與許多耆老稱，往昔客家人都自稱「客人」，同時也是他稱，唯不知何時開始自稱與他稱都變成「客家人」。筆者於2009年秋求教於大陸學者陳春聲，他回答：「廣府人對不同族群的人會在族名之後加一個『家』，如『蜆民』稱為『蜆家』，『客人』稱為『客家』，有鄙視之意。」；Sharon A. Carstens在 *Form and Content in Hakka Malaysian Culture* 一文中也說「客人」是自稱也是他稱，唯特別註明廣府人稱「客人」（Hak Nign）為「客家」（Hakka）。見 *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*. p132

路的“土客大械鬥”，被描述為「客民」與「土民」之間的衝突；黃遵憲《已亥雜詩》中講的也是「客人」與「土人」的區分；到了溫廷敬寫《潮嘉地理大勢論》時，用來表達這兩個方言群體的詞語是「客族」和「土族」。可能是由於「客」這個詞語字面上的涵義十分清楚，在大多數情況下，與之相對的人群就自然而然地被賦予「土」的涵義。（2007：74）

王東（2007：33）的研究則指出：「贛南境內的居民，把明清時期由閩西與粵東北遷入境內的那部份人稱之為『客家人』而稱自己為本土人；閩西的寧化、長汀和連城等地，也是如此。」，另外梁肇廷（1998）在關於客家與棚民的研究中也指出，棚民或客家人縱使作為一個開墾者，對於更晚進入開墾的新移民亦稱之為「客」。我們都知道贛南、閩西和粵東北是「客家人」主要聚居的區域，但是在歷史上居住於此一廣大區域的人群依然有先來後到的區別，先住民看待移入者為「客」，故我們可以看出「客」是與「土」相對應的，顯然這與以語言、血緣、文化等原生特質區分群屬並無關涉。再根據清康熙 26 年（1687）的《永安縣志》卷一《地理五·風俗》載：

古名，寬得，俗本歸善。琴江割自長樂，俗亦因之。……。縣中具五民庶人，在官。近乃長、興、和、埔，遠則江、閩，性獷悍，民率畏之。匹夫匹婦，或有爭言，輒仰藥。知縣郭之藩厲禁乃稍戢。其言如此，

大抵古名士務敦樸，多古處，急公好義，相與以和。寬得人習勤儉，衣食罕缺，無不外柔而內詐。琴江好虛禮，頗事文學。民多貧，散佚逋賦，縣中雅多秀氓，其高曾祖父多自江、閩（三志為「閩、江」——筆者注）、潮、惠諸縣遷徙而至，名曰客家。（轉引自劉麗川，2001：102）

準乎此我們可以較為把握的說：「客家」稱謂最早出現在清初，但是「客家」又是如何由他稱變為自稱的？劉麗川（2001：105）的研究引用了廣東和平籍徐旭曾撰寫於嘉慶 13 年（1808）的《豐湖雜記》中記載：

粵之土人，稱該地之人為客，該地之人亦自稱為客人。……彼土人以吾之風俗語言，未能與彼同也，故乃稱吾為客人，吾客人亦以彼之風俗語言，未能與吾同也，故乃自稱為客人。客者對土而言，土與客之風俗語言不能同，則土自土，客自客，土其所土，客吾所客，恐再閱數百年，亦猶諸今日也。

從上面的敘述，我們可以知道十九世紀初葉，「客人」的自稱已經見諸文字，則在此之前，此一自稱當已廣為民間所慣用，那麼又是什麼原因使他稱轉變成自稱？除了前述的「彼土人以吾之風俗語言，未能與彼同也，故乃稱吾為客人，吾客人亦以彼之風俗語言，未能與吾同也，故乃自稱為客人。」；再細查土、客並立且對應，顯然有時

間上的差異，「客」專指後來者，而所謂後來者就是移入時間較晚的人，所以我們可以瞭解，所謂「客人」或「客家」其實就是因為移民而造成不同群體之間接觸所出現的結果。

一、臺灣客家人的移民歷程

德國史學家 Ludwig Riese 撰於 1897 年的《臺灣島史》中第三章篇名是「客家人怎樣到臺灣——臺灣成為東南亞海盜的巢窟 (1368-1600)」中，對客家人在臺灣擔任荷蘭人與臺灣島酋長交涉的翻譯的情形即有所描述，(轉引自尹章義，2003：6) 由於要熟諳一種語言且能做出翻譯，必須有一定的學習時間，所以客家人出現在臺灣的時期必早於荷據時代，也就是在 16 世紀末 17 世紀初以前。尹章義 (2003：8) 認為到了明鄭時期，因軍中有劉國軒等汀州籍將領，故「東征臺灣時，除了泉、漳兵，北兵北將之外，應當有相當多的粵東潮州與閩西汀州客家人隨之遷臺。」，又據江日昇 (1987：258) 的《臺灣外記》所載：潮陽的海盜「邱輝自踞達濠有年，橫行無忌，官軍無奈之何。所有擄掠婦女，悉係臺灣船隻販買，因而室家日多。……經是之，以為義武鎮。遣人齎印劄到達濠授輝，輝集廣、惠亡命以相助，且善為交通接濟，貨物興販，而臺日盛。」，所以尹氏 (2003：9) 認

爲：「應當也有不少粵東客家婦女到達臺灣」。

清康熙 22 年（1683）施琅平定臺灣，次年（1684）清廷將臺灣正式納入版圖，內地潮、惠人來臺墾殖者日眾，唯渡臺禁令時禁時弛，迨康熙 40 年（1701）禁令鬆弛，終引致「每歲以十數萬計」³⁶的移民熱潮，雖然雍正 10 年（1732），清廷首次允許移民攜眷來臺，之後雖又多次重申禁令，但是東南沿海地區因爲遷海復界所帶來的社會動盪與人口壓力，造成這個區域的人民不得不向外尋找出路，臺灣成爲最近也是最熟悉的移民目的地；到了乾隆 41 年（1776）後，渡臺禁令已形同具文，粵東北僻處山區，經濟落後加上地少人多生齒日繁，臺灣自然成爲耕種謀食之地，正所謂：「居住日久，置有田產，不肯將其父母妻子仍置原籍，搬取同來，亦屬人情之常。若一概禁絕，轉致私渡情弊。請嗣後安分良民情願挈眷來臺灣者，由地方官查實給照，准其渡海。」³⁷，「自此臺灣常住人口遽增」（陳孔立，2003：149）其中客家人的身影隱然可見：如黃叔璥（1957：112）在《臺海使槎錄》卷五〈番俗六考〉北路諸羅番之四：「羅漢內門、外門田，皆大傑巔社地也。康熙 42 年（1703），臺、諸民人招汀州屬縣民墾治，自後往來

³⁶ 見周文元續修《臺灣府志》卷十，藝文志，〈申請嚴禁偷販米穀詳稿〉，臺北：大人物管理顧問公司光碟資料庫，頁 323

³⁷ 見《台灣文獻叢刊》第 55 種〈大學士九卿議覆公中堂福議奏〉，臺北：大人物管理顧問公司光碟資料庫，頁 64

漸眾。」；康熙 56 年（1717）修的《諸羅縣志》〈風俗志漢俗考〉：「自下加冬至斗六門，客莊、漳泉相半……斗六以北客莊愈多……。」；藍鼎元在〈經理臺灣疏〉云：「廣東潮惠人民，在臺種地傭工，謂之客子，所居莊曰客莊。人眾不下數十萬…。」，從這幾段文字可以知道，客家人在臺灣的開墾始終未曾停止過，而人數有數十萬之多，再從「客莊、漳泉相半」觀之，客家人在康熙朝以前與漳泉的人比例各半，到了乾隆 28 年（1763）王瑛曾在《重修鳳山縣志》中說：「按全臺大勢，漳泉之民居十之六七，廣民在三、四之間。」。又日據時代昭和元年（1926）日本臺灣總督府，就臺灣全島街莊的漢人籍貫做調查，並於 1928 年印行《臺灣在籍漢民鄉貫別調查》所統計的漢人有 3,422,600 人，祖籍福建的有 2,795,900 人佔 81.6%，祖籍廣東者有 580,200 人佔 17%。（羅烈師，2006）根據行政院客家委員會〈97 年度全國客家人口基礎資料調查研究報告〉，廣義的客家人有 540.7 萬人佔 23.5%。毋怪乎尹章義（2003：19）會問：「何以客家人或粵人的比例從乾隆中期以後就直線下降？」。目前臺灣福佬人與客家人成為 3：1 的懸殊比例，是另一個值得探討的問題。

目前客家人在臺灣雖然佔有近四分之一的人口，卻因為移民時間

的早與晚，加以客家移民人數比漳、泉籍少，而形成與福佬人之間資源掌握的優劣差異，又因為福佬人對客家人在朱一貴、林爽文事件中所扮演的義民角色的誤解，加上近代社會經濟結構的改變，造成客家人處於弱勢等因素，迫使客家人為了求生存與發展不得不長期在其他族群面前隱藏身分，最終成為一個隱形的族群。(徐正光，2002：4-9；丘昌泰，2005)，有論者甚至認為「客家人無法站出來的真正原因是河洛中心主義使然」(劉紹楨，1993)，也就是說人數較少、社經地位較弱的客家人，在面對佔臺灣四分之三人口數與掌控大部分經濟優勢的福佬人時，為了生存不得不隱藏自我的族群身分以換取優勢群體的接納與認同。³⁸ 但是，1988 年 12 月 28 日由客家風雲雜誌所發起的「還我母語運動」大遊行，引起客家人空前熱烈地參與，之後經過不斷地爭取，政府終於在行政院下設客家委員會，在國立中央大學設立全球第一所客家學院，另外也設立客家電視台、客家廣播電台等等，在公領域上也取得發聲的機會，如乘車、船、飛機等公共交通工具都有客語播音，從此客家族群不但不再是隱形族群，而且成為政黨在選舉時極力爭取的對象。不過在臺灣習於將島上住民分成原住民、閩南、客

³⁸筆者於 1977-1983 年因經營生意，常活動於台北市和平東、西路、師大路、南昌街、詔安街、同安街及青年公園一帶。所往來的廠商有許多客家人，但是卻難得聽到他們以客家話交談或者主動表態，往往是在筆者聽出他們的客家口音並詢問確認後，才會與筆者以客家話交談，問何以不說客家話？大部分都答以：「說客家話會被福佬人看不起，會被欺負！」。至於是否真如所言，抑或僅僅是少數群體為了隱藏自卑心理所發展出來的一種自我保護方式，則有待進一步探討。

家、外省四大族群時，其中有一群人卻同時具有外省與客家兩種身分，他們在過去的六十多年裡，經常被稱為外省人，但是他們又自稱是客家人，正是這種多重的認知使得他們游移在不同族群之間，游移造就了他們尷尬的身份，也使得他們被邊緣化，以致被遺忘在臺灣的某些角落裡。

二、被遺忘的外省客家人

所謂的「外省客家人」就是 1945 年臺灣光復後來自大陸客家原鄉以客家話為母語的外省人稱之。在臺灣目前慣稱的閩南、客家、外省、原住民四大族群中，「外省客家人」似乎既可被歸類為外省族群，也應該算為客家人。但是，到目前為止學術界是以「外省客家人」、「大陸客家人」或「唐山新客」作為他們的族群身分名稱；行政院客家委員會（2008）甚至說：「臺灣客家人與大陸客家人由於歷史背景的差異，是否能視為一體眾說紛云。」，連負責執行客家政策的最權威機構都不敢定調「外省客家人」的族群屬別該如何歸類，那麼究竟該由誰來認定呢？是否單純因為「歷史背景的差異」就不能做歸類嗎？若是如此，那又會是哪些歷史背景差異呢？還是因為：「發現臺灣客家人及大

陸客家人在許多方面存在有較大的差異」，（行政院客家委員會，2008）

那麼「較大的差異」到底是什麼？或者根本不存在差異？

在實際生活中「外省客家人」到底該歸在哪個族群類屬較為恰當，較符合他們本身的自我認知呢？事實上，在現存的文獻中，外省人中的客家人似乎很少被提起，相關的研究也不多見。筆者僅在客家雜誌第 155 期看到過以「被遺忘的客家人——外省客家人」為題的報導，大意是說 38 年以後來臺的外省族群中，有許多客家人，人數占到 20% 以上，並說早期的客家社團、廣播與雜誌，外省客家人占有重要的地位，並對客家文化做出許多卓越的貢獻云云。這是目前為止公開發行的媒體中唯一以外省客家人為題的報導與介紹；其他如黃宣範（1993）的研究中僅是說明眷村外省人會說客家者加註為「外省客家人」，並無對此有更進一步的說明或者論述；王甫昌（2000）則只是以「大陸客家人」作為問卷的選項，同樣沒有更深入的探討，邱彥貴、吳中杰（2004：87）在《臺灣客家地圖》中以「唐山新客與臺客」作標題，也僅僅是輕描淡寫地說：「1949 年來臺的軍民中有閩、粵兩省的客屬，因語言關係，特意定居客庄和當地客屬通婚。」。真正以「外省客家人」為主體的學術論文則僅有國立中央大學客家社會文化研究所彭芊琪

(2005) 以《外省客家人的本土化：以廣東陸豐莊氏宗親會為例》為題的碩士論文而已。

為何1945年臺灣光復後從大陸移民臺灣大陸外省人中又要刻意地區劃出「外省客家人」、「大陸客家人」或「唐山新客」？這樣的劃分是因為他們是來自大陸原鄉的客家人嗎？既然是客家人，那為何要特別用以上三種稱呼呢？客家人之所以特殊，除了形成的歷史、文化的特質外，與客家人跨地域、跨血緣、跨祖籍的歸類方式是否有矛盾？又理應被歸屬於「外省人」的河婆客家移民，與其他的「外省人」之間存在何種的異同？與所謂的「外省客家人」又有哪些關聯與差異？

客家雜誌說外省客家人占外省人的百分之二十以上可能僅是臆測，因為根據民國 97 年（2008）行政院客委會的客家人口調查結果是：「93 年（2004）單一自我認定為大陸客家人者僅有0.8%，97 年（2008）調查則進一步減少至0.4%，人口比例相對而言較低；...。」。

（行政院客家委員會委，2008）所以我們可以得知大陸客家人（即本研究所稱的外省客家人）在單一自我認定下僅有0.4%-0.8%，也就是9.2萬至18.4萬人之間，這樣小的群體又多分散居住在全省各地，加上「臺灣客家人與大陸客家人由於歷史背景的差異，是否能視為一體眾

說紛云；透過本研究的電訪及家戶面訪資料分析，也發現臺灣客家人及大陸客家人在許多方面存在有較大的差異，故本研究之客家民眾相關分析基本上以臺灣客家人為主，暫不考慮大陸客家人。」，（行政院客家委員會委，2008）試想連客家委員會都將大陸客家人摒除在臺灣客家人的分析之外，那麼外省客家人到底處於什麼樣的角色呢？客家學者徐正光（1995：225）如是說：「在面對鶴佬人的人口優勢時，客家人會把外省客算進來」。顯然臺灣客家人只有在有必要時才承認外省客家人的客家身分，則這個實質存在的群體不為他人關注亦屬必然了。不過其中的廣東河婆客家移民來臺一甲子，除了少數幾戶遷居附近鄉鎮，大部分都還居住在新竹縣竹東鎮以及屏東市林仔內大同路、光復路一帶，由於居處的集中，以及宗親關係與民間信仰的維繫，使這群人具有與其他外省人不同的社群特質。維持與保存移民的某些群體共有的特質，則有賴於群體的集體記憶與群體認同的作用，以及透過特定的展演形式以增強記

第三章 河婆客家移民的適應過程

遷移的行為意味著與舊有關係的疏遠，遷移者失去長期以來所建立關係網絡的支持，同時也喪失他所熟悉的社會價值的支持。遷移者到達一個新地方可能受歡迎，也可能被排斥，因此他會因新的威脅及未知的狀況而感到恐懼或不安。在此期間遷移者必須應付一連串突發且不熟悉的事件。凡此種種均可能扭曲他的感覺、態度和應付新環境的能力，增加調適上的困難。（廖正宏 1985：169）

前述廖正宏的看法，提醒了我們移民研究的另一個重要主題是移民的生活適應。遷移不光是居住地的改變，而是一連串近乎冒險的過程所組成，有研究認為遷移會經過至少四個過程，分別是：決定時期、與過去斷絕時期、過渡時期、適應時期，也有認為移民必定會經過定居、適應、完全同化三個階段。³⁹後者是從移民成功之後，在移入地開始新生活談起。事實上，移民真正需要面對的正是往後漫長的歲月，我們都知道移民在初起動機的階段必然經過一番掙扎，最後才會下決定，一旦決定付諸行動也就表示遷移者必須放棄他所熟悉的環境與人

³⁹詳見Alfred Sauvy, *General Theory of Population*. New York: Basic Books, Inc., 1966, pp460-461

際關係以及失去原有的社會支持，開始面對不可知的未來，新的威脅和未知的狀況會讓遷移者感到恐懼與不安，這些因素會直接影響他在新環境的適應，至於適應所需要的期間長短，除了個人所具備的特質之外，社會網絡的支持，宗教信仰的依賴，移入地對新移民的態度...等都會造成影響。

第一節 河婆客家移民定居地的選擇

移民若不是透過親友介紹或安排，則到達目的地之後會面臨食宿安頓與謀生的問題，由於環境陌生以及面對未知的未來，移民會選擇先暫時安頓下來的策略，因此會遷就移入地的環境以及飲食條件與習慣，一旦工作有著落且較穩定之後，便會安排地點適中又比較廉價的居所。一般移民會尋找親戚朋友或移民同伴住在一起，除了互相慰藉，也彼此提供消息以便在新環境中生存下來。(廖正宏 1985：170-171；吳錦超，1991：156、223)

河婆客家移民當年絕大多數是在汕頭搭船渡臺的，當年下船的港口，北是基隆，南是高雄，可是最後卻落腳新竹縣的竹東鎮和屏東市

林仔內兩個地方。若語言的親近性是優先考慮因素，則縱貫鐵路由北至南，離基隆港最近的客家人聚集區是講四縣話爲主的中壢，依次是埔心、然後是四縣、海陸話混雜的楊梅，再往南就是純海陸話的富岡、湖口、新豐，爲何他們沒有在以上幾處停下腳步，卻選擇需要在新竹站換乘內灣支線才能到得了的竹東？什麼因素左右他們的選擇？以下的訪談記錄中或許可以看出端倪：

當時我們一家五口，先到基隆上岸，我父親用扁擔挑著兩個大籬筐，我母親揹著只有兩三個月大的弟弟，我和哥哥，抱著席子，跟著走。我父親就問人說竹東怎麼去？人家就告訴我父親，我們就買車票，先到新竹，再又轉車到竹東來，那時候，我們到的時候，已經是晚上，所以那個晚上我們就睡在竹東火車站，第二天天亮了，就有人問我們要去哪裡？要找什麼人？因為我爸爸根本沒有認識的人，只是在家鄉聽人說過很多河婆人在竹東，就這樣，就這樣而已。（ A14 ）

剛來的時候是在高雄下船的，因為已經天黑了，人家看到我們挑著籬筐有大人有小孩，就問我們要去哪裡，我們就問哪裡有客家人？他們就告訴我們哪裡有廣東同鄉會，我們就去廣東同鄉會問，他們就告訴我們說新竹那邊有，那一晚我們就幾家人住在高雄的旅社，第二天我們就買車票到了新竹，再問人家，人家說竹東那邊有，我們就再坐車來竹東。（ A28 ）

我們是一家五口來臺灣的，不記得在哪裡下船了，總知道最先是住在火車站好幾天，後來才又坐火車來竹東。（ A12 ）

我是跟父母親一起來臺灣的，是在基隆下船的，人很多，我們下船後就坐火車來到竹東，那時候有人告訴我們，有河婆人在這裡，所以就來竹東了。（A07）

從以上記錄來分析，我們可以肯定的是：河婆客家移民唯一選擇要去的地點就是講客家話的地區，可是他們不是選擇講四縣話的中壢，甚至也不是講海陸話的湖口，而是竹東，顯然在移民來臺灣之前，至少已經知道在臺灣有竹東這麼一個地方，但是他們又為何能夠知道竹東的？陳支平（2004a、2004b）在閩臺的碑刻與契約中發現，大陸與臺灣的移民之間存在著聯繫的網絡；彭文字（2000b）也說閩臺家庭間的聯繫不斷甚至有頻繁的經濟活動，而吳文星（1991）對日據時代在臺「華僑」的研究指出，1943年時，有華僑公會50個，會員有16,000人，華僑則有50,000人之多，又說來臺賺錢的華工十分之一是來自廣東汕頭、潮陽、潮安、饒平、澄海、大埔、普寧等地。河婆所屬的揭陽縣即毗鄰上述地區，筆者在客家學院居住芎林鄉的鄭姓女同學稱其先祖來自河婆，而緊鄰芎林的竹東鎮現在許多彭姓家族都是來自廣東省陸豐縣講客家話的地區，譬如與河婆緊鄰的五雲洞即是彭姓家族聚居地，因此我們可以大膽地推測，河婆客家移民之所以會知道有竹東這個地名與前述原因有關。筆者在田野調查開始前拜訪時任竹東鎮長

機要秘書的彭姓大學同學，席間渠 80 多歲的叔叔，亦向筆者說道，日據時代他們家族都有派人回大陸祭祖，而大陸原鄉有宗親來臺打工云云；報導人 A29 亦向筆者說日據時代有彭木田、彭張舍兩位住竹東的親族返回大陸祭祖，又說有一位阿 va 叔在日據時代整戶搬遷來臺，後來返大陸去玩，並邀渠父親來臺灣看看。可見兩地親朋或宗族之間往來頻繁。

至於落腳屏東市林仔內的河婆客家移民，根據報導人 A19、A17 都不約而同地提到，光復後有一位馮姓河婆同鄉，來臺負責屏東恆春糖廠接收任務並擔任廠長，又聽說臺灣生活較好，就相約來臺灣了。抵達臺灣之後，如 A17 及 A23 報導人便是先到糖廠安頓下來，之後再各自到外面去發展，沒有投靠糖廠的人，就各自尋求安身立命之處。報導人 A19 說，會落腳在林仔內是因為附近是日本人留下來的空宿舍，河婆客家移民先是佔住，後來軍方驅趕，就移到林仔內鐵路邊搭房子住，之後大家經濟情況比較好了才陸續在大同路、光復路一帶蓋房子住下來。

由上述的證據，可以知道南北兩地的河婆客家移民都依賴移民網

絡作為移民落腳地點選擇的資訊來源。

第二節 河婆客家移民的生活適應

Brody認為：移民適應是指遷移者與環境建立或維持相對地穩定而互惠關係之過程。(轉引自廖正宏，1985：171) 遷移者在新環境中，會採取調整自己去適應新環境，也可能是將環境改變成自己所熟悉的型式，但是大多數時候是採取兩者間有的方式，世界各地的唐人街便是明顯的例子，(吳錦超，1991；周敏，1995) 早期移民異國的華人，用唐人街來保存記憶中的生活方式，但也入境隨俗地學習穿著在地國的服飾，或者適應當地的氣候，如南洋一帶的華人移民也如當地土著一樣，都有一日數次沖涼的習慣等等，均是移民在新環境中所做的調適策略。

移民所面臨的問題千頭萬緒，初期要解決食宿問題，接著是找工作謀生，跨國移民可能還要面對不同的語言、飲食習慣、宗教、風俗等挑戰，境內移民的問題則相對少些，但是還是有生活上的其他難題依然層出不窮，如社交、醫療、子女教育、娛樂、社會網絡的支持等。

不過無論是國際移民或是境內移民，若是移出地與移入地文化差異愈大，則移民所面臨的挑戰就愈多，所要適應的時間與過程也就愈長愈困難。但是移民一般較具有接受挑戰的性格特質，所以也都能隨遇而安，甚或克服重重困難終致成就非凡。

河婆客家移民一般都是在廣東汕頭搭船，當年汕頭與臺灣對渡的港口有高雄與基隆港，移民往往是隨機上船，在抵達臺灣時再詢問如何到預訂目的地的，因此許多本來預訂到竹東的，卻在高雄登岸，要到恆春的卻在基隆下船；換句話說，移民對臺灣幾乎完全不了解的狀況下，只要有船開往臺灣，就購票上船，在筆者的訪談中，許多河婆客家移民都表示，當時一心一意就是要來臺灣，一切都以先到臺灣再說，至於如何生活，是否有人可以投靠，所帶的資金是否足以支撐，都沒有去多想，不過沒有親戚朋友可以依靠的移民，就會打聽哪裡是講客家話的地方，然後輾轉落腳在新竹縣竹東鎮與屏東市林仔內，開始一段充滿辛酸血淚卻又充滿盼望的新人生。

移民在抵達目的地初期對於工作的要求一般都會很低，所選擇的可能是在地人不願意做的、臨時性的、粗重的、待遇低的工作，即所謂的 3D（dirty, dangerous, difficult），用日文表達則是 3K（kitanai,

kiden, kitsu) 的工作，（ 蔡繼光譯，2002：34 ）所以移民的失業率反而會比在地人低。無論是在屏東或是竹東的河婆客家移民，移民初期最普遍的工作就是上山砍樹、拉竹子、當礦工或當伙伕、幫傭、做雜工之類出賣勞力的粗活，年紀小的就找放牛、割草餵鴨鵝的工作，另有部份原來在原鄉從事江湖賣藥的，則仍然是走街串巷地謀生。河婆客家移民在生活稍安定之後，開始做起小生意，如賣炒花生、做豆腐、做板條等資金小的生意，其中製作豆腐販賣是屏東與竹東兩地河婆客家移民不約而同發展出來的生意。竹東製做「面帕板」（即板條）販賣的河婆客家移民，他們所聚居的「大林路省中巷」，被竹東當地人稱為「長山街」或者稱之為「板條街」，前者是指出他們來自「唐山」，後者是說明他們的職業類別。⁴⁰

河婆客家移民在初來乍到時，在生活適應上到底如何呢？以下是幾則訪談紀錄：

當時我們一家五口，先到基隆上岸，我父親用扁擔挑著兩個大籬筐，我母親揹著只有兩三個月大的弟弟，我和哥哥，抱著席子，跟著走。我父親就問人說竹東怎麼去？人家就告訴我父親，我們就買車票，先到新

⁴⁰ 「長山」是新竹一帶的客家人對「外省人」的稱呼，「長山」可能是「唐山」的訛音；「板條街」則說明河婆移民的職業屬性，同時也可看出移民的職業同質性很高，以致形成短短一條街幾乎每家都賣板條，竹東當地人因此將之稱為「板條街」，也稱為「長山街」。筆者初聞「長山街」與「板條街」是在 2008 年春，由歷史學者范明煥所告知。

竹，再又轉車到竹東來，那時候，我們到的時候，已經是晚上，所以那個晚上我們就睡在竹東火車站，第二天天亮了，就有人問我們要去哪裡？要找什麼人？因為我爸爸根本沒有認識的人，只是在家鄉聽人說過很多河婆人在竹東，就這樣，就這樣而已。那個人就說，竹東高中神社，以前竹東高中有一個神社，現在拆掉了，沒有了，那裡有一些像我們一樣大陸來的人住在那裡，我們就到竹東高中神社，就住下來了，那時候好像有好幾家人，不過我們住了大概兩年多才搬走了，白天我們都去問人家有沒有工作可以做，我哥哥就去幫人掌牛做長工，我爸爸先是去做礦工，受不了，又去山上拉竹子，也是受不了，因為他在大陸是做文的，沒吃過苦，當然受不了，慢慢的就去幫人家補皮鞋，我們來到臺灣只要有飯可以吃就可以了，什麼都可以做。（A14）

我們是一家五口來臺灣的，不記得在哪裡下船了，總知道最先是住在火車站好幾天，後來才又坐火車來竹東，我到竹東的時候是十歲，大人都出去工作，鄰居看我很乖，就問我要不要去掌牛？我就去掌牛了。頭家對我很好，後來又有人介紹我去芎林幫人家當長工，那個頭家人也是很好，剛開始我年紀小所以都是做輕鬆的是，比如，割草給牛吃啦！掌牛啦！或者是到河邊去掌鵝和掌鴨。每年過年的時候頭家都會給我很多穀，對我很好！臺灣的人都很好啦！比我們那邊的人好！（A12）

我們是來臺灣旅遊的，因為有同鄉和弟弟他們要來臺灣，我們就跟著一起來了。剛來的時候是在高雄下船的，因為已經天黑了，人家看到我們挑著籬筐有大人有小孩，就問我們要去哪裡，我們就問哪裡有客家人？他們就告訴我們哪裡有廣東同鄉會，我們就去廣東同鄉會問，他們就告訴我

們說新竹那邊有，那一晚我們就幾家人住在高雄的旅社，第二天我們就買車票到了新竹，再問人家，人家說竹東那邊有，我們就在坐車來竹東。我們都是住在旅社裡面，我們不像他們，我們有錢，我在河婆是開旅館的，我們還有開店舖，也有房子租人家，所以我們帶了很多錢來臺灣，那時候是帶大陸的錢來，不能用，我們要去臺北換臺幣才能用，那時候是用舊臺幣，舊臺幣你看過嗎？那時候用舊臺幣，我很會換，每次都換比較多錢，有時候也會到新竹去換。住在旅社裡才不到一個多月，船就不開了，就回不去了，我們就在外面找房子住。旅社的老闆對我們都不錯，租房子的人也對我們很好。（ A28 ）

其他報導人對於所遇到的臺灣同胞，都給予正面的評價，認為臺灣人比原鄉的人友善；這可能與河婆客家移民所選擇落腳的地方幾乎都是講客家話的區域有關，加上當時民風純樸，所以河婆客家移民幾乎都得到在地人的協助。那麼客家的族群身分在是否在移民的適應過程中起過積極的作用？

二二八的時候，有一天我的以前的頭家，頭擺他租房子給我住的，他就告訴我說不要亂出去，叫我躲到他那裡去，我就住到他那裡去了！他知道我們是外省人。後來有阿兵哥來搜查，我也叫他住到我哪裡去躲一躲。大家都是客人嘛！（ A09 ）

剛來到竹東的時候，人生地不熟，又沒有工作，很著急，先是打聽哪裡有我們家鄉來的人，就去找，大家一見面，不管認不認識，都很親切，

雖然他們生活也很困難，都會介紹我們新來的人去工作，那時候，不管工作苦不苦，也不管錢多少，只要有工作，有飯吃就好了，這些同鄉也很好，都不怕我們會搶他們的工作，真是互相幫助，都是出外的嘛！本地人也是很好，大家都講客話嘛！吃的習慣也差不多，這裡的惠昌宮又有拜王爺，就是三山國王嘛！跟我們家鄉一樣。（ A10 ）

從上述兩個案例可見河婆客家移民的族群身分在移民初期確實起了積極的作用，雖然剛抵達臺灣時沒有可以接待他們的親朋做爲社會支持，但是族群身分確實讓移民受到一定的禮遇。但是並不是每位河婆客家移民初期都有相同美好的經驗與記憶，下面記述完全不同的說法：

我剛到臺灣的時候，那些本地人，看到我們連住的地方都沒有，又挑著大籬筐，像逃難的難民，對我們這些人就很鄙視，就是很瞧不起的樣子，由於我們會說客家話，所以表面上對我們很客氣，背後就在罵我們，說我們是「長山人」或著是罵我們是「阿山ㄟ」，那很難聽的，你知道嗎？有時候還會罵我們是「豬」，說我們住的地方是「豬嬭寮」，很難聽你知道嗎？（ A12 ）

我來的時候已經十歲，年紀已經比較大了，就去讀小學，我覺得同學對我都很不好，常常會欺負我，所以我沒有跟幾位同學聯絡，有時候走在路上有小孩子會拿石頭丟我，有些大人還會說「你看，那是長山仔」，我知道他們很瞧不起我們。反正，他們本地人會找機會欺負我們就對了！我很

不喜歡。（ A14）

我們本來是住在萬巒，是一個本地的客家人介紹我父親去那邊做生意的，他跟我父親一樣是做接骨的，我父親先來臺灣，兩年後我和我哥哥才跟著我媽媽過來找我爸爸，後來我們就搬到現在住的地方，那時候這裡是一個廢棄的軍人還是警察宿舍，我們就住進來了，附近是空軍眷村再過去就是福佬人住的地方，那些軍人對我們很好，很親切，可是閩南人都用三字經罵我們「阿刷ㄟ」，幸好我們都是住在附近，可以彼此照顧，否則不知道會被欺負多慘！（ A25 ）

落腳屏東的河婆客家移民，能投靠糖廠鄉親的，會受到比較好的照顧可以生活無慮，小部分有親友先來發展的，也能在引介之下比較快安頓下來，其他大部份是自己謀生，由於所在的地方閩南人居多，在日常生活上便出現比較多的差異與歧視。

當時普遍鶴佬人都排斥客家人，我們比較不會被排斥，因為我父親懂漢文又教漢文，剛光復，大家都要學漢文呀。（ A32 ）

我7歲過來，大概三、四個月就可以用鶴佬話與本地孩子溝通。本省人還是會排斥我們，會在言語上說「長山仔」，我會罵他們「鶴佬 gwai 」，但是，平常都很好相處。（ A25 ）

生活上是沒有什麼太大的不適應，大家都是要過日子嘛！沒有心情去管那些，只要有飯吃，就可以了，誰還管那些，但是，有些鶴佬人會欺負

人，比較排斥我們外省人，不過也還好啦，不是很過分，不理他就好了。

(A26)

就筆者本身而言，有不同於河婆客家移民的經驗。筆者先嚴也是來自閩西長汀縣的外省客家人，在臺灣既不是住眷村也沒有住在公教宿舍裡，而是與在地的客家人一起生活，筆者因此通曉四縣與海陸客家話，所以在成長過程中幾乎沒被玩伴或同學當外省人看，反而是在某些衝突場合中被要求一起對付眷村的外省人。雖然他們清楚筆者另外有一個外省人的身分，卻仍把筆者當成同一伙的，相信與不是住在眷村又通曉客家話且日常生活完全在地化有關，所以被歸類為客家族群而非外省人，也可以證明相同的語言與族群身分對於移民初期的適應有一定的幫助。

同化通常是指兩種不同文化的融合，易言之，即移民在新環境的在地化的過程。移民乍到一個新環境時，會自覺或被認為在語言、宗教、外表等不同於當地人，從而出現族群邊界與認同的問題。⁴¹事實上，移民的同化問題牽涉面較廣，從不同的學科看，會有不同的期望，政治學者希望看到移民參與政治的意願之外，更希望移民具有參政的能

⁴¹Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. Waveland Press, Inc., 1998, c1969；中文譯文見高崇（1999），〈族群與邊界〉，廣西民族學院學報（哲學社會科學版），第21卷第1期，1999年1月，頁16-27

力；經濟學者期望移民納入當地的經濟體制內；心理學家則從心理層面看，希望修復移民挫折感與良好的社會價值觀；社會學者期盼移民能完全融入當地的社會事件、心理的態度及使用當地資源。所以從政治、經濟、心理、社會學的角度，都能與在地人如出一轍，即謂之為同化。⁴²

對於國際移民而言，同化與否，曾是移入國所關注的議題，對於無法融入在地國的移民，除了在法律上給予不公平的待遇，當地人民也會有鄙夷歧視的行為，甚至會訴諸暴力，⁴³如早期華人移民在海外幾乎都受到過慘無人道的待遇，因為華人移民自成一個團體與當地社會幾乎不相往來，西方國家甚至出現過「黃禍論」⁴⁴，認為來自東方的黃種人是邪惡並帶有侵略性的，所謂黃種人其實意指當時移民的中國人，西方人並創造了「傅滿州」、「阿馬博都」等虛擬人物，把華人視作邪惡的替身，極盡所能的醜化華人的形象。⁴⁵從前述各學科的觀點

⁴²詳見廖正宏（1985），《人口遷移》、吳錦超（1991），《唐人街：共生與同化》，頁257-273、周敏（1995），《唐人街—深具社會經濟潛質的華人社區》，頁251-269

⁴³詳見劉繼宣、束世澂（1935），《中華民族拓殖南洋史》、鍾廣興（1959），《華僑在印尼》、吳錦超（1991），《唐人街：共生與同化》，頁59-82、周敏（1995），《唐人街—深具社會經濟潛質的華人社區》，頁36-59、譚天星、沈立新（1998），《海外華僑華人文化志》，頁284

⁴⁴「黃禍論」盛行於19世紀末期，是歐洲人對亞洲人，主要是指中國龐大人口可能對西方文明所造成的威脅，以及為了轉移帝國主義內部階級鬥爭焦點和鎮壓中國和其他殖民地所創造出來的藉口。詳見楊瑞松（2010），頁69-108

⁴⁵詳見江智芹（2007），《傅滿州與陳查理：美國大眾文化中的中國形像》；歐陽昱（2000），《表現他者：澳大利亞小說中的中國人1888-1988》。

看，移民要完全同化於在地社會是多麼地不容易，特別是第一代移民幾乎都是成年人，許多人在移出地已經習得完整的社會經驗，對於家鄉的記憶是鮮明的，一旦完全斷絕與原鄉的聯繫，所產生的失落與寂寞和不適應是可想而知的，故會透過各種形式與管道與家鄉保持聯繫。⁴⁶移民都會想成功地建立家業，華人移民尤其想要以衣錦還鄉來光宗耀祖，所以很少有在地生根的念頭，因此其社交網絡全以華人為主、生活起居、風俗習慣都盡可能地遵循原鄉的規矩、甚至將子女送返原鄉接受教育，如此下來同化便遙不可期了。⁴⁷何以西方社會會創造出許多污衊華人的事物與言論來抨擊華人移民？這與美洲的白種人因信仰獨一真神的基督宗教與種族優越感作祟有關，因此排斥或歧視「非我族類」就不難理解了；加上華人頭上拖著一條長辮子，衣著服飾既與西人不同兼又襤褸，而顯得在外觀上有極大的差異，以及不上教堂又不與西人來往，自成一個社會獨樹一幟的生活方式，則西方白人視華人移民為怪物也就不足為奇了。

⁴⁶陳支平在 2004 年連續發表兩篇論文均討論到臺灣移民與大陸原鄉的聯繫，同時也出版《民間文書與臺灣社會經濟史》一書，對於移民與原鄉的互動有精闢的論述。

⁴⁷移民東南亞的華人在上世紀五零年代以前，有許多歷經數代卻依然奉大清正朔或以中華民國為祖國的，其娶妻、子女教育都要會選擇回到原鄉，而且日常生活習俗悉如大陸原鄉者比比皆是。筆者 2006 年 11 月初，在印尼西加里曼丹山口洋市附近大港地區田野調查時，當地華裔小孩稱在地原住民達雅客人為「番仔」，而自稱為「唐人」，族群界線如此明顯，則要同化談何容易。筆者認為衣錦還鄉與落葉歸根的觀念是造成華人移民難以融入在地社會的主因，因為華人移民壓根兒就沒有要落地生根的想法，這與歐美國家移民的目的是追求新的生活天地是完全不同的想法。

其實第一代的移民，初履斯土在人生地不熟的情況下，在奮力求生存都很艱辛的情況下，加上語言又不通，確實難以兼顧與外界的社交活動。研究也指出，第一代的移民適應上較困難，第二、第三代之後就容易得多，⁴⁸因為第一代在原居地生活較久，受當地社會文化薰陶較深，要做改變去適應新的環境與價值觀是較為困難的，故適應得當與否是能否達成在地化的主因之一。語言無法溝通經常會影響移民工作的取得，沒有工作就難以有安定的生活；移民若是在不同文不同種的環境底下，初期可能還會出現飲食、生活習俗、宗教信仰等方面的不適應的現象。(謝淑玲，2005；楊聰榮、藍清水，2006；張翰璧，2007)

透過河婆客家移民的例子，可以發現移民若是擁有較多或較好的社會資源以及語言的優勢，在生活適應上會比較順利，否則移民必須自己在心態上調整，接受新環境所帶來的挑戰，才能有良好的生活適應，則對於往後的移民生涯會有助益。

選擇在語言風俗相同的純客家地區的竹東落腳的河婆客家移民，因此沒有出現像移民到異國者首先會出現的語言溝通障礙。也沒有出現上述飲食、生活習俗、宗教信仰等方面的不適應的現象，所差的僅

⁴⁸詳見廖正宏（1985），《人口遷移》，頁175；筆者在田野調查中所觀察到的現象與前輩學者的論述亦相同。

是對新環境與在謀生方式的熟悉以及社會支持的匱乏，而最不習慣的恐怕是對故鄉人事物的懷念，其中部分的河婆客家移民甚至比在原鄉更如魚得水：

我是與林治平一起約來臺灣的，當時我們是在大陸那邊「ta p'ong gong」的，到處去賣藥，可是常常被共產黨問，又看到有一起做的同行被活埋了，所以林治平約我，我們就一起來了，剛來到竹東的時候，先在竹東跑，後來又到芎林、橫山、竹中、湖口…到處去，主要在客家庄跑，那時候這邊的人聽說我們是「唐山師傅」就很信我們，生意很好，賺很多錢，有時候有些地方久一點沒去，他們還會託話要我們快點去，那時候，我的膏藥賣很貴，因為我剛到臺灣的時候，在基隆港看到別人買香蕉只要五角銀，我去買，他賣我三塊錢，欺負我，現在你要我的藥膏，我就賣貴貴的。（A02）

我們一家五口，跟三叔四口人、滿淑三口人一起來臺灣，在汕頭住了 20 多天，錢用光了，我父親回家去籌錢，我們就先過來了，結果我父親就沒來了。會來臺灣是因為我二叔跟他兩個同事說來臺灣打大鍋來賣，生鐵做的那種，十幾天後就回去，跟我們大家說，臺灣，撿番薯都有得吃，不會餓死的。到高雄的時候，住在火車站，沒好吃，我們就去向一位姓劉的鶴佬人分食（註：乞討），我永遠記得他。因為我有一個堂叔 35 年過來，在鳳林算命，我們就想去投靠他。沒錢，就從高雄走到高屏大橋那裡，人家就救濟番薯給我們吃，我就去河邊幫人家洗石子，老闆看我們很會做事，就請我做長工。大概 3、4 年後就去潮州跟人家學做豆腐，每天挑著豆腐到處去賣，生意還過得去，後來我就到附近的「東 ngeng」營區去賣，

是 81 師，廣東師，會講客話，阿兵哥就出來跟我買，買久了他們就跟我
很熟，最後他們就跟我用訂的，還用黃豆跟我換豆腐，一板豆腐換兩斤黃
豆，每天賣很多，最後他們又要我在營房裡面做豆腐，我就在營房裡面做
豆腐，除了賣給阿兵哥，我還批發，生意做很大，賺錢像賺水一樣。（A30）

在田野調查中發現河婆移民在經過數十年胼手胝足的努力之下，
攜家帶眷來的或者在臺灣成家的至少都有自己的房子，比較富有的甚
至家財萬貫，強過一般在地人許多，其中若是懷有謀生技術來臺灣的，
如跑江湖賣藥的，除了享有比較好的社會聲望，生活也比較富裕，做
小生意如賣豆腐、賣板條、開小雜貨店的都能生活無虞，分布在竹東
的第一代河婆客家移民的口音幾乎已經與臺灣的海陸腔一樣，若不特
別留意已經難以分辨；「在屏東林仔內、內埔或長治一帶的河婆人則仍
保留了河婆特有的口音腔調」，（吳中杰，2008）之所以會有這種差異，
可能與圍繞在竹東鎮附近的鄉鎮是臺灣主要的講海陸客家話的地區有
關，而屏東的河婆客家移民使用客家語的對象幾乎都是移民同鄉爲
多，所以能夠比較完整地保留河婆原鄉的客家話。

至於河婆客家移民歷經一甲子的臺灣生活經驗之後，除了生活上
近乎完全適應之外，在心態上所呈現的面貌是否已經趨同於在地居民
了？以下幾則訪談或許有助於了解河婆客家移民目前的心理趨向：

初時因為在臺灣生活很困難，曾懊惱、後悔來到臺灣。…你說，我講的客家話，你聽得出來與竹東人有不一樣嗎？完全一樣嘛！……現在不會再想回大陸去。（ A 10 ）

小時候，大約十到十五歲中間，常常被人家叫「阿山仔」，但是，後來就很少聽到了，我認為我是大陸人，…我是不可能回大陸去住了，已經是在這裡落地生根了，也算是臺灣人的一份子，不過我不是臺灣人，我是大陸人。（ A 01 ）

四個多月就跟爸爸、媽媽、哥哥、姊姊一起過來臺灣，對河婆一點印象都沒有，從小與鄰居一起玩，不會覺得自己是外省人，一直到小學四年級，有一次在學校打拳，被認為我是外省人。由於家裡開小店，所以常聽河婆鄉親談老故事，等到民國 79 年我養兄返鄉探親回來告訴我，本房還有家族親友，我才想回大陸去看看，在這之前，從沒有想過要回大陸去，現在我有時候一年回一、兩次，有時候住好幾個月才回來，我在河婆有房子租給人家，……我就是河婆客家人。（ A05 ）

我是民國 36 年 5 月 6 日從揭陽出發來臺灣的，來這邊先投靠同寨的人，住在恆春糖廠宿舍，……後來做豆腐，生活還可以。來臺灣是來對了，臺灣生活比我們那裡好很多，…現在都完全沒有想回大陸，子女都講閩南話，變成臺灣人了，住久了也會變的，也算是臺灣人了。（ A17 ）

我八歲來臺灣，九歲上小學，從小就沒有被人排斥過，我到現在跟我

的同學都很好，……在家裡擂茶當飯吃，連我的小孩都很愛吃，我二十九歲結婚，是在工廠與丈夫認識的，我先生沒有排斥我，但是婆婆排斥我，認為我是「長山嬭」。……我們一切的習俗都跟竹東客家人一樣，都會拜拜。……你說我是什麼人？我不是臺灣人，我是大陸人。（A04）

年輕的時候想回大陸去看看，但是沒有錢就沒有去，現在生意又忙，等退休了回臺灣來住，（註：報導人目前在阿根廷經營餐廳生意）想去大陸河婆故鄉看看。……我認為我是竹東人，我也是客家人，是臺灣人，不是大陸人。（A36）

六個報導人有說自己是大陸人的，有說自己是臺灣人的，有說自己是大陸人也算是臺灣人的，誠如蕭新煌（1986：27）說的：「任何一個生長在臺灣的中國人，心中都可能有「臺灣結」和「中國結」、「臺灣意識」或「中國意識」。由於「根」在臺灣，卻又有「中國意識」，而個人經驗、體驗卻是「臺灣的」。所以河婆客家移民出現雙重的認同也就不足為奇了。不過無論河婆客家移民如何看待自己的身分，至少都一致認同臺灣這塊土地。

第四章 河婆客家移民的集體記憶 與族群認同

一群人的集體記憶能產生「文化的親親性」(cultural nepotism) 來凝聚人群，並利用群體的力量爭奪社會資源，當環境造成資源競爭與分享關係時，人類會利用「結構性失憶」與重建歷史記憶來界定認同的範圍，移民社會是觀察認同變遷最佳的場域。(王明珂，2005：375) 河婆客家移民正好提供了檢驗以上論述的社群，筆者將從語言的使用、飲食習慣、宗教信仰、宗親、同鄉組織等加以探討。

第一節 河婆客家移民的集體記憶

最早提出集體記憶理論的 Maurice Halbwachs (1992) 說：「除了不自覺的夢境之外，記憶是社會環境的產物，故記憶必然有其『社會架構』(social framework)，人們從社會架構中獲得記憶，加以認知與形塑，並相互喚起記憶，成為集體記憶 (collective memory)。……除了宗教、信仰與理念之外，許多具體的儀式、紀念碑、銅像、地標、

節慶等也都能穩固集體記憶。」。(轉引自汪榮祖 2009：2) 但是，移民群體在陌生環境裡，如何能從個人面臨的生存壓力中抽離出來，而與其他的個體結合成能相互支持的力量，以對付新環境、新事物、新挑戰？凝聚這股力量的是來自於個體所經驗過與留存的集體記憶。移民群體開始在新環境為生活奮鬥的情景與記憶如何起作用？Paul Connerton (2000) 以下的描述可以說明：

所有的開頭都包含回憶因素。當一個社會群體齊心協力地開始另起爐灶時，尤其如此。任何這類重新開頭的企圖，其根本性質中有某種徹底的任意。這開端和任何東西都沒有聯繫；它好像無中生有。一時間，在開始的那一刻，始作俑者似乎廢除了時間順序本身，並且被時間次序拋棄。確實，行動者們經常通過啟用新日曆來表示他們對這個事實的感覺。不過，絕對的新是難以想像的。不僅從全新起家是非常困難的，而且，有太多保守派和舊習俗，阻礙著新事業對舊定制的取代。更重要的是，在所有經驗模式中，我們總是把我們的個別經驗置於先前的脈絡中，以確保它們真的明白易懂；先於任何個別經驗，我們的頭腦已經預置了一個綱要框架和經驗事務的典型面貌。(納日碧力戈譯，2000：1)

正如 Paul Connerton (2000) 的看法，移民在一個新的地方重起爐灶時，一切的人、事、物似乎都與過去斷裂了，可以完全憑一己的意願去重新開始甚至去創造。但，事實卻並非如此，因為既有的經驗與

記憶在移民初期有著指導與制約的作用，而個別的個人經驗與記憶和其他個體的經驗與記憶之間產生交集的部份，成為共享的集體記憶。例如，許多描寫外省人故事的文學作品中，有很大一部分會著墨在戰爭與逃難的場景，或者會描述眷村內南北一家親的生活情景，孤獨的老兵、或者老夫少妻也是經常出現的題材。這類的作品容或場景與人物有所不同，但卻是大部分外省人的共同生活經驗與記憶，也使本來在大陸不同省份的人，卻因為有了這項經驗與記憶而產生「我群」的認同感；或者本來是分居臺灣不同眷村的外省軍民，也常因為談起眷村的生活經驗，而彼此產生交集，進而結合成一股力量的現象。所以集體記憶經常是社群作為成員凝聚或爭取認同的重要訴求。但是，個人與社群又是靠什麼來穩固記憶以及產生社群或族群的認同呢？

一、語言使用與客家認同

語言是公認的文化載體，因為語言是生活經驗、人類外顯活動與內在思維的呈現與溝通的工具，所以有族群語言流失，則族群也會隨之消滅的說法。(黃宣範，1993；曹逢甫、黃雅榆，2002；范振乾：2009)何以語言消失會導致族群滅亡？蓋族群乃是一個擁有共同起源、共同血緣以及共同的語言與文化，且自認為或他人認為的特定群體。(王甫

昌，2004：10）語言是一個族群外顯的特徵之一，也是辨認族群最常用的符碼。臺灣在有清一代發生的大小分類械鬥，除了以地緣分類之外，聲氣是否相通也是類屬劃分的方式，聲氣不通則非我族類，因此有閩、客之間的械鬥，可見語言在族群辨識上所扮演的角色與份量。因此，各自獨立的個體若有了共同的語言，自然產生一種「我群感」，這種感覺能使個別的個體具有認同意識，出現「我群」與「他者」的區別，形成一個與外人有別的群體，進而產生凝聚的力量。所以若是喪失了族群共同的語言，不但會造成彼此溝通的障礙，更會因此而無法用最簡易的方式分享彼此的記憶，也就難以強化彼此共同的集體記憶，則個人記憶與集體記憶會逐漸褪色，終致於完全遺忘，至此地步，群體可能會形同陌路，最後便可能走向解體。所以說，語言若消失，族群便走向滅亡便是這個道理。

在臺灣的墾殖史上，河婆人從未缺席過。這可由座落於彰化縣溪湖鎮荷婆崙的臺灣最古老的三山國王廟肇霖宮得知。據該廟沿革誌載：「...為紀念國王奉旨蒞臺開基，顯化濟世，即以故鄉之名，正式命名此地為『荷婆崙』。亦因故鄉『河婆』與『荷婆』諧音之故。」；（黃榮洛，2002：152；曾國慶，1997、1999）屏東縣長治鄉崙上村原名揭

陽崙，高雄美濃的吉洋，雖然書寫不再用揭陽，但是口語上當地人稱為 ket4 iong5 而非 kit4 iong5，都能證明河婆人在清代即已來到臺灣，不過這些移民現在都沒有保留原初的河婆話。（吳中杰，2008）在體質、風俗、信仰方面，福佬人、外省人與客家人並不存在明顯的差別，假使語言一旦丟失，就很容易為強勢族群所同化，就如在彰化縣溪湖鎮荷婆崙建立臺灣最古老的三山國王廟肇霖宮的客家人幾乎已經全部福佬化了。（彰化縣文化局，2005；吳正龍，2009）但是，觀察 1945 年後移民臺灣的河婆客家移民，無論是居住在福佬地區的屏東市或是在純客家地區的竹東，由於語言的完整保留，使他們都保有客家認同感。如報導人 A 05 雖然襁褓即隨父母兄姊來到臺灣，對河婆原鄉完全沒有記憶，但是卻在言談中屢屢說：「en li『客家人』胞衣跡最重要！」，表現出強烈客家認同。據報導人說，家裡是開小雜貨店的，因此經常有河婆客家鄉親在店裡進出並閒話家常，從小就聽大人們說「老頭擺」的故事，雖然對家鄉沒有一絲印象，卻從父老的口中，對河婆有一定的認識與想像。但是，筆者認為關鍵在於報導人嫻熟客家語言，故在年幼時即能聽懂河婆鄉親閒話家常或談論問題的內容，對於許多與客家文化相關的元素也都有一定的認識，所以如「胞衣跡」這類客家底層的文化語言都能掌握，可見語言於文化承載的重要性。張茂桂

(1986:36) 曾說：「語言既是溝通的必要條件，但是語言更是一種文化表徵，代表一群人曾有共同經營生活、創造共同文化與集體意識的事實。語言（甚至腔調），因此是類別最重要分辨因素，同時也是文化認同的一個重要面向。」，A 05 報導人的例子恰可為此作一個註腳。

二、擂茶與祖籍地和客家認同

飲食是日常生活的主要部份，從飲食中的食物、料理特色、進食的習慣，飲食的場合等等，我們很容易觀察到一個族群的特性。透過這些飲食的文化特質，我們可以進一步地了解該族群社會生活與族群認同的文化要素。而食物的味覺及其他感官特質，更是生活於該文化中的人們，經由代代相傳的日常飲食實踐，內化成爲個人建構自我認同時不可或缺的社群生活記憶。(林淑蓉，2007：152)

根據 Paul Connerton (2000) 的說法：在習慣記憶裡，過去似乎積澱在身體中，因此現在的行動其實是正在重演著過去。所以說，飲食的習慣以及食物材料和製作方法不但呈現了族群的特質，也承載著個人的記憶，而個人記憶卻又與生活息息相關。譬如，臺南人談起吃，

就可能提到虱目魚粥、黑白切等小吃，同時聯想起同學或是朋友；客家人談到喜慶宴客，可能就會想起與親戚一起 ton 糍粑的情景，可見飲食習慣或食材料理，不但是辨識族群的途徑之一，也是記憶透過身體行動實踐的方式。河婆客家移民吃擂茶的飲食習慣，對此有相當合適的詮釋。

河婆客家移民在臺灣幾乎都保留原鄉「吃擂茶」⁴⁹的習慣。但是，擂茶在大陸是否客家人特有的飲食呢？筆者 2008 年 9 月底在廣東揭西縣附近的幾個鄉鎮田野調查時發現，在河婆鎮上賣擂茶的店頗多，但是，靠近汕頭的五經富一帶就沒發現擂茶的店招，這或許可以解釋為五經富是潮、客接觸更頻繁的地區，汕頭講潮州話的人沒有吃擂茶的飲食習慣，吃的人少自然所以街上就看不見擂茶店招了，也可能是筆者的觀察尚不夠全面的原因。不過與粵東北鄰界的湖南省的郴州市有許多客家人居住，當地亦有吃擂茶的習慣，閩西一帶的客家飲食並未發現有吃擂茶的習慣，可見擂茶是流行於粵東北揭陽河婆一帶的特殊客家飲食習慣。現今揭西縣河婆鎮的人仍保留這項飲食習慣，因此能發展成市場經濟的消費商品。那麼河婆人平日是如何吃食與製作擂茶

⁴⁹筆者用「吃擂茶」而非「喝擂茶」是因為，目前臺灣市面流行的擂茶是飲料的一種，而河婆人的擂茶則是一種日常的點心。

呢？根據筆者的觀察與報導人的解說，⁵⁰臺灣河婆客家移民的擂茶吃法與作法以及材料與大陸河婆原鄉可說是完全一樣，但與目前在臺灣北部客家地區流行的擂茶卻有相當的出入。

河婆客家移民吃擂茶的傳統，必須先將茶葉、黑芝麻、香菜、紫蘇、花生、薄荷葉、鹽以及 fulet sim 等材料置於鉢中加少許冷開水，以芭仔樹製成的擂棍研磨至糊狀，然後加入熱開水，即成擂茶湯了。要食用時，先以碗盛擂茶湯，再隨己意將米粳等加入其中，再佐配已經熟炒過的青菜、長豆、菜脯等，若要更加飽食，則可加入米飯，成為湯、飯、菜共一碗的吃法，與臺灣目前市面上的作法與吃法完全不同，河婆客家移民日常所吃的擂茶（圖 4-1）。

⁵⁰筆者生平第一次見到與嚐到河婆擂茶，是到竹東張武炮總幹事府上拜訪，請他協助進行研究時，他們賢伉儷正準備吃擂茶，筆者乃與之共吃擂茶，並經其說明作法。隨後到報導人A28 家中訪問時，又巧遇她們正準備做擂茶喫，筆者即在旁觀察製作過程並聽她說明。其後在屏東做田野調查又蒙林建中總幹事夫婦專程邀請吃擂茶。回到平鎮後又結識以推廣擂茶為志的A 33 報導人，並吃過他所做的擂茶。以筆者吃河婆擂茶經驗可說是：其味鮮美，回味無窮。



圖 4-1：河婆客家移民日常所吃的擂茶（2008/08/10 攝於林建中總幹事府上）

對於河婆正統擂茶的製作材料與吃法，河婆客家移民有他們的堅持與看法：

擂茶一定要放 fulet sim、薄荷和自己炒的米粳，米粳不能去外面買的那種，我們都是自己炒的，炒好用罐子密封起來，下次要用，再拿出來。fulet sim、薄荷我們都是自己種，要吃就去摘。這才是正統的河婆擂茶，我們現在雖然沒有每天吃，但是，三不五時就會做來吃，小孩子也愛吃，這是我媽媽還在的時候就留下來的傳統，以前我父親和母親還在的時候，可以說天天吃。…現在這個擂鉢是去大陸的時候帶回來的，要用這種有紋的才好，擂棍也是在河婆買了帶回來的。（A 05）

擂茶我們是每天都吃，我們河婆人在那邊，大陸那邊，以前每家每戶都吃，去人家家裡，他就請我們吃擂茶，別人來我們家裡也是吃擂茶，一天不知道吃幾次，都是請吃擂茶。這個擂茶的鉢一定要有紋的，剛來臺灣的時候，要吃擂茶都找不到有紋的，後來我頭家，不知去哪裡買了有紋的回來，就很好用，還有，這個擂棍，一定要用芭仔樹做的，才會硬，才好用。這個鉢是我們回大陸的時候帶回來的，一路很小心，怕打破掉啊。那個 fulet sim、薄荷一定要放，對身體很好，米粳我現在都是用買的，年紀大了沒體力自己炒了，不過還是自己炒的好，外面的不像我們的。（ A28 ）

目前臺灣市面販售的擂茶沖泡粉與擂茶從「吃」變為「飲」
擂茶且變成甜的飲料，河婆客家移民有以下的看法：

北埔擂茶根本不是擂茶，臺灣的擂茶只是甜點！（ A01 ）

為了發展我們客家的觀光事業，這個擂茶變成甜的，還有那種作法，完全沒有河婆的影子，根本就是侮辱嘛！你知道嗎，那根本是對河婆擂茶的侮辱。我們河婆正宗的擂茶，每次回大陸去都會吃擂茶，那邊是天天吃！街上還有賣雷茶的店。（ A 05 ）

擂茶這個東西是我們帶來的，教給他們做，他們把它變成這個樣子，

外面的人都不知道原來擂茶的樣子，還有他們以為擂茶是北埔人的特產，想到就氣，我現在就在推廣正統的客家擂茶，十幾年了，賺不到錢，但是就是要繼續做下去，現在，就是有學校或是人家會請，我就去示範，做到 vang gong vang t'oi 賺不到錢。（ A33 ）

我有一次去外面，他們請我喝擂茶，那能吃嗎？那樣隨隨便便就弄一下，根本與我們河婆的擂茶不一樣，那叫擂茶嗎？會 eu！會氣死！但是他們要做生意，會賺錢比較重要，人家也不知道你原來是什麼樣子，唉！也沒辦法啦！（ A22 ）

每次吃擂茶，就會想起以前每天吃擂茶，我們在河婆家鄉，每家每戶每天都有做擂茶來吃，像吃點心一樣，差不多早上十點多，下午兩三點，就要吃擂茶，有時候就當飯吃，假如有親戚或者是朋友來家裡，一定會請他們一起吃。（ A17 ）

從河婆客家移民對於傳統擂茶作法的堅持和看法，我們可以了解到擂茶不但是他們在原鄉的飲食習慣，更是他們共有的生活方式之一；而吃擂茶這項融在生活當中的飲食習慣，便成為他們在臺灣共同保存的集體記憶，同時也成為河婆客家移民之間日常聯誼既方便且實際的媒介。在談起擂茶的吃食習慣與製作方式時，讓我們感覺到為了堅持原汁原味的擂茶滋味，河婆客家移民可以千方百計地去買一個有

刻紋的擂鉢；開放探親之後，甚至還小心翼翼地帶回原鄉的擂鉢和擂棍，這種因飲食的記憶再現，所建構出來的對原鄉的懷想連結，與曩昔有人在遠離家鄉時帶上一把家鄉的泥土以解鄉愁，似乎有異曲同工之妙。河婆客家移民日常生活中保留原鄉吃擂茶的習慣，甚且在兩岸尚未開放探親互訪之前，千方百計地去搜買與記憶中相類似的擂鉢，開放探親後又從原鄉帶回擂鉢和擂棍，正是對祖籍地認同的一種形式。至於河婆客家移民對現今流行的擂茶，嗤之以鼻甚至感到氣憤、污辱的表情，讓我們再次看到展現在飲食上的集體記憶，對移民所起的祖籍地認同與客家認同作用。

第二節 河婆客家移民與三山國王信仰

中國的傳統中多神信仰是普遍存在的，以致宗教信仰呈現出紛雜難以分辨的現象，因此楊慶堃（2007：35）將中國的宗教依其結構分成制度性宗教（institutional religion）和分散性宗教（diffused religion）兩種。前者有自己的神學、儀式和組織體系，獨立於其他俗世社會組織之外；後者的神學、儀式、組織與世俗制度和社會秩序其他方面的觀念和結構密切地聯繫在一起，分散性宗教發揮多種功能，以組織的

方式出現在中國社會生活中，民間傳統信仰便可歸類為分散性宗教。民間傳統信仰是一套已經融入在常民日常生活當中的習俗與常民的心靈活動，其中所呈現的觀念和儀式禮俗雖然看起來複雜，但是卻是一套廣為庶民所接受的信仰體系，能滿足大眾的心理需求，提供安慰，追求與超越的社會生存情境。（鄭志明，1999：175-180）宗教信仰在人類發展的各個階段之所以會出現，主要是因為宗教不但在人類憂慮挫折時提供慰藉與寄託，同時也因為共同的信仰，而促成社會團結或成為人群整合的手段。（李亦園，1985：2；甘滿堂，2007：15；）另有研究指出，民間信仰的社會功能有：「具有族群認同與人群整合的功能，往往成為祖籍原鄉的象徵，發揮重要的族群內及跨族群交往功能，成為原鄉與臺灣之間交流的橋樑和紐帶。」。（劉大可，2004：32-34）

事實上，移民決定目的地之後，在遷移的過程中將面臨許多未知的困難與挑戰。人類若陷於孤助無援時往往會以訴諸神意世界的方式來尋求解脫或安慰，所以許多移民會在離鄉時攜帶原鄉所崇奉的神明香火或雕像，以祈求沿途的平安。移民初期將原鄉帶來的香火或神明安奉在私宅中作為家神祭祀，同鄉或親戚也可能前來祭祀，一旦移民生活逐漸穩定，經濟條件變好時，移民會將家神從私宅移請到公共空間供大家隨時祭祀。此時，由於原先屬於公共神的家神又還原成公共

神，則移民會將記憶中的祭祀儀式再現，儀式的進行除了具有感恩回報的意義，也有藉此凝聚移民情感與認同的功能，(李亦園，1985：2、46-47)，甚至有「公共宣示的作用」⁵¹。因此在移民團體中特別是因為移民初期必然面臨許多共同的困難與挑戰。所以會更強化共同的神明信仰，這樣除了有「祖籍認同」的作用，也有聯絡感情及凝聚的功能。(陳其南，1989；陳春聲，1995；劉大可，2004：32-34)

竹東鎮的張姓河婆客家移民每年都會聯合他姓的河婆鄉親在媽祖誕辰日（陰曆 3 月 23 日）舉行盛大的祭祀儀式及演出酬神戲。A12 報導人說：「我們河婆人，人家都會看不起，會欺負我們，我們每年媽祖生，都會有武術與舞獅團到惠昌宮去打拳和舞獅，讓他們知道我們的實力，不敢隨便欺負我們。」，A14 的女性報導人也說：「每天傍晚就在我家門口的馬路上練拳，就是要讓外面的人不敢欺負我們，演媽祖戲的時候，又去廟前面打。」，可見酬神演戲除了在準備階段，可以發揮凝聚與合作的功能，更可以展現團結的實力，共同克服困難。(劉正剛、黃志堅，2003)

住在屏東市林仔內的河婆客家移民則是在元宵節舉行三山國王遶

⁵¹江溶、魯西奇譯（2005），《漢口：一個中國城市的商業與社會（1796-1889）》，William T. Rowe 原著，頁 354。在筆者的田野調查中，有A12、A07 兩位報導人稱他們之所以舉行大規模公開的祭祀儀式及武術表演，目的之一是讓當地人知道他們這些外來的移民有相當的經濟與防禦實力。顯然具有強烈不容輕侮冒犯的涵義。

境及燃放竹竿炮（圖 4-2），俗稱「擲王爺」的盛大儀式（圖 4-3），斯時分散全省的河婆客家移民不辭辛勞地驅車前往熱情參與。筆者認為這正印證了上述宗教信仰的公開儀式對於集體記憶的增強自不待言，尚有凝聚族群情感，增強族群認同意識以及公開宣示的積極作用。William T. Rowen 在研究漢口的商業組織時，也發現地方商會成員「共同出資辦『燈會』，也是一種公共展示，同樣也起到了強化信仰與自我宣示的作用。」（江溶、魯西奇譯，2005：354）屏東林仔內的三山古廟（圖 4-4），從建廟以來，一直都被附近的居民認為是「外省人」的廟，而河婆客家移民似乎也把廟看為河婆鄉親所共有的，這可以從建廟籌備委員的行動看出來，在倡議建廟之初，經費的籌措目標就指向分散在全省的河婆客家移民，而不是廟址附近的鄰居或鄰近的客家人。所以建廟主任委員韓秋近就拿著建廟倡議書到全省河婆客家移民比較集中的地方向河婆鄉親募款，其中雖然有幾筆捐款是廟址附近的在地人所捐獻，但是絕大部分的建廟款項是由河婆客家移民所奉獻的。⁵²另外在元宵節「擲王爺」的祭祀儀式中，筆者也發現方圓一公里之內的王爺巡境路線上，並非家家戶戶祭拜，甚至廟前兩側的住戶也未參加祭祀，詢問後，她們都表示，那是那些「外省人」、「客家人」

⁵²根據報導人韓秋近的說明然後與廟內牆面上勒碑中的捐款人名字加以比對指認，不是河婆人的僅有兩位，其中一位是當地的村長，另一位是廟址附近的鄰居。

才拜的神⁵³，顯然屏東市林仔內的三山國王信仰不像大陸原鄉是潮、客籍人都祭拜，以及目前臺灣其他的三山國王廟已發展成不分閩南、客家人都祭拜的現象。（洪麗完，1990；尹章義，1991、1997；邱彥貴，1991、1993、1995、2005；藍清水，2010）不過近兩、三年來，在年輕一代河婆客家移民後裔主事之下，三山古廟的管理委員出現了在地人參與，並擔任了副主任委員甚至當上主任委員，這表明了移民第二代，特別是出生在臺灣的第二代或第三代，已經逐漸的融入地方社會，而幾乎專屬河婆人的三山古廟也逐漸地朝村廟的方向演進。⁵⁴ A 05、A 22、A 25 三位報導人認為因為有三山國王信仰與擲王爺祭祀儀式的舉行，可以讓全省河婆鄉親繼續凝聚並傳承下去。

2008 年，在當時擔任市民代表的副主任委員的奔走下，將元宵節已經舉辦過的「擲王爺」祭祀儀式，納入該年十一月屏東市的客家文化節項目，因此「擲王爺」祭祀儀式從兩年舉行一次突然變成一年兩次，且其中一次完全是配合行政單位要求所舉行的表演性的節目，使「擲王爺」祭祀儀式由單純的河婆客家移民的民間信仰活動變為官方

⁵³ 吳中杰（2008）的調查稱：林仔內世居的福佬人稱呼他們為「廣東仔」。可見外省人與客家人這樣的族群分類至少是在河婆移民的時期尚未才出現。

⁵⁴ 甘滿堂認為村廟是社區廟宇，它是具有一定建築面積的公共場所、崇拜的對象為社區神、有相對固定的信仰人群、每年都有定期的集體性信仰活動、有居民自發的管理組織。詳見氏著，《村廟與社區公共生活》，頁 76-97。三山古廟在地方政治人物的領導下，因為「擲王爺」祭祀儀式逐漸享有全國性知名度，附近社區民眾也漸漸地參與崇拜與祭祀，有變成社區神的趨勢。

的文化展演項目，2009 年起更成為行政院客家委員會的客庄十二大節慶之一，這在於河婆客家移民而言既是值得欣慰，因為被遺忘了一甲子，卻因為一部紀錄河婆客家移民的民俗祭祀儀式的紀錄片而引起官方的注意，最後甚至被訂為客家委員會列為客庄十二大節慶的官方活動之一；堪慮的是從此「擲王爺」祭祀儀式不再專屬於河婆客家移民，將來也可能不會再有人記得這項活動最初的發起人以及對河婆客家移民的意義，若主導權換成非河婆客家移民後裔是否還能號召全省河婆客家移民參與並傳承下去呢？但是，這至少證明河婆客家移民努力融入地方社會的努力與成果。



圖 4-2：屏東市林仔內三山國王遶境儀式中燃放竹竿炮的情景（2008/02/21）



圖 4-3：屏東市林仔內三山古廟木坑公王與指揮大使遶境(2008/02/21)



圖 4-4：河婆客家移民興建的屏東市林仔內三山古廟 (2008/08/10)

第三節 河婆客家移民的同鄉與宗親組織

傳統中國社會的特徵之一，是具有高度的血緣性和地緣性。地緣組織實來自於地域觀念，而方言是造成鄉土觀念的主因之一。籍貫的原意是指一個人的職業與生長的地方，現在我們問人籍貫是哪裡？通常是問他的出生地或者是父親的出生地。會有籍貫觀念則是因為儒家「孝」的禮俗和法律、官吏籍貫限制的行政法和科舉制度所造成的，（何炳棣，1966：1-9）而遊宦外地官員為了方便家鄉旅外的官員與家屬暫居，故在各地設置了各邑會館，而廣義的會館指的就是同鄉組織。（王日根，2007：28）由於鄉貫是以生長地作劃分，所以在外地人群集地方，常會出現同籍貫的人為了能出入相友、疾病相憂、患難相助，以及發揮金融融資、職業介紹、身分擔保、排解糾紛、平抑冤屈、娛樂、聯誼功能的同鄉互助團體。（鍾豔攸，1999：1、20；宋鑽友，2009）

具血緣性的宗族組織有敬宗收族之效，因為傳統中國的地方社會以農耕為業，而耕地與人口比例懸殊⁵⁵，因此需要大量的勞動力，故在中國一向注重家庭與宗族的發展，以團結力量；尤其華南一帶水利便利，使水稻耕作相對普遍，經濟較為活躍，人口也比較密集，形成資

⁵⁵ 中國約有全世界可耕地的 7%，但必須餵飽約佔全世界 23%的人口。見費正清、戈德曼（2003），頁 6。

源的爭奪與地方勢力的對抗，因此宗族組織較諸其他地區更加發達。
(Freedman, 1966; 莊英章, 1987; 陳其南, 1989; 李亦園, 2001) 中國傳統的宗族組織對內具有「有無相恤，患難相顧，有恩禮以相待」、「設義塚以葬家族之無地者，立義祠以祭宗族之無後者，置義田以贍宗族之無養者」，對外則「族人之罹外侮者，公同出力，若分心異視，通族摒棄之」，(陳支平, 2004c: 127-128) 族人在這種宗族制度底下，獲得必要的照顧和保護，對於強化內聚力有一定的助益。

河婆客家移民來到臺灣之後馬上面臨謀職找工作與生活適應的問題。部分有親戚在臺灣的，則會馬上獲得積極的協助，可暫時免於露宿街頭或茫然無助之感，但也都僅限於短暫的接濟或工作的介紹，故長期而言，河婆客家移民仍然會選擇與同鄉移民群聚一處，因為大家的條件與處境一致，彼此的需求能相互了解，進而互相援助。因此，縱使在經濟依然拮据的情況下，河婆客家移民與移民他國的華人移民一樣，把華人所開設的商店作為聚集之地，除了互訴衷情獲取慰藉，也互相打聽工作消息，或者相互提供協助，或者探詢家鄉景況，(吳錦超, 1991; 周敏, 1995; 時麗娜譯, 2008: 28) 等到人數逐漸增多，生活日益安定，經濟基礎也建立起來後，宗親組織與同鄉組織變應運

而生了。在過去這六十年中，河婆客家移民籌組了「屏東縣揭陽河婆同鄉會」（其實是全省河婆旅臺同鄉會）和「張姓娘媽生食會」（後來轉型為「河婆旅臺張姓宗親會」）兩個聯絡情誼與互助的組織。

一、河婆旅臺張姓媽祖會

所謂宗親會，應該就是一般研究中國社會的外國學者所說的 Surname association；地區性宗親會則近似所謂 lineage。宗親會是包括所有的同姓人在一起，其性質較為開放，而地區性宗親會則限定某區域內的宗親才能參加。（李亦園，2001：103-104）

河婆客家移民在臺灣經過初期的各自努力後，生活逐漸進入較為穩定的階段，竹東地區的張姓的河婆客家移民在民國 48 年（1959）成立了「張姓娘媽生食會」，這是專以張姓宗族為成員的食會組織。為何張姓河婆客家移民會設立以「娘媽」為名的組織呢？這與張姓宗族內的傳說有關，據說張姓三世祖樂業公之獨子南江公因與軍屯爭水，擊斃軍人，肇基公三個兒子慮南江公被斬則樂業公將無後，欲義氣代罪相救，三人爭執不下，經拈鬮決定，結果由東溪公頂罪，先後二次臨刑均蒙神明託夢解救，由於是天后聖母拯救東溪公，張姓人士引為再

生父母，故於祖龕神位中崇祀之，並於每年 3 月 23 日聖母誕辰日，演戲酬謝。(張肯堂，1976：140-141；張武炮，2008 訪談紀錄)

因此「張姓娘媽生食會」將張姓河婆客家移民全部納入其成員之中，雖然其主要的功能是每年農曆 3 月 23 日籌辦媽祖誕辰慶祝，但是，因為參加者限定張姓親族，看似非宗親組織實際是宗親組織，其性質近於 lineage。不過，「張姓娘媽生食會」並沒有照中國宗族組織的嚴格規定，將宗族以大、小宗來分，並依大、小宗分開祭拜祖先。它只是將旅臺的張姓河婆客家移民納入其中，並不像正式宗組織那樣是一種義務性，強制性的參加，所以與合約字的宗族組織類似，然而他們並沒有以一位唐山祖做為共同祭祀的祖先，而是張氏祖先東溪公的救命神明—媽祖做為共同祭祀的對象，而且它運作的方式是每一成員繳一定金額為會費，作為「張姓娘媽生食會」的運作基金，款項作為媽祖誕辰慶祝之用，每年媽祖誕辰慶祝儀式結束之後，會員及家屬共同聚餐同樂，並選出下次輪值者，這種運作的方式又與臺灣的神明會頗為相似。可以看出這是河婆客家移民在新環境中，為了達到移民之間彼此凝聚、互助以共渡時艱，所做的彈性回應。

華人的移民組織中向來就有急難救助的功能，(謝劍，1981；鍾豔

攸，1999) 筆者在張武炮先生所借閱的「張姓娘媽生食會」帳簿中，除了看到詳載每年收支之外，其中曾連續數年有會員借款、還款以及利息收入的紀錄，這說明竹東河婆客家移民之間有金錢互助的行為，這可以解釋為移民彼此之間的社會支持行為，這種互助方式對於協助移民順利適應移民生活與環境具有一定的正面功能。(廣田康生，2005)

近年來，第二代的河婆客家移民張武炮鑑於「第一代移民相繼逝世，或年歲已大，參與人數愈來愈少，唯恐辜負前人創會之目的，乃於 85 年 5、7 月間召開籌備會議」，成立「廣東河婆張姓旅臺宗親會」。

「約定每年農曆三月二十二日，召集宗親藉此機會聚在一起，聊聊往事、談談近況，開展未來。」，(廣東河婆旅臺張姓宗親會，2008) 從發起緣由上說「藉此機會聚在一起」，目的是「聊聊往事、談談近況，開展未來」，可以說仍脫離不了互相聯誼以強化集體記憶進而互相支持的範圍，這正是宗族組織所強調敬宗收族的認同作用。

二、河婆客家移民的同鄉組織

明永樂年間在在北京設置的蕪湖會館是會館的濫觴，最初會館乃

是專供旅外的同邑官員或家屬暫居之處，後爲商人所仿效而出現以營商販賈爲對象的各邑會館林立於京城，後漸次流行於全國各地。（王日根，2007）會館即是同鄉會的前身。中國人向來又注重地緣關係，因此同鄉會組織遍立全國各地，其目的就是爲旅外的同鄉提供各式的協助。

河婆客家移民以張姓、蔡姓、韓姓、黃姓、劉姓爲多，其中人數最多者當推張姓，因此張姓河婆客家移民在民國48年（1959）先創設了既是宗親組織又有同鄉組織功能的「張姓娘媽生食會」。當時，倡設者之一的張重蒼在今竹東鎮大林路三號現址經營小雜貨店生意，因此成爲河婆客家移民經常聚集、走動之處。但是全臺的「鄉親很少有大規模的連絡聯誼，六十九年三月間有新、馬河婆僑領在馬來西亞河婆同鄉聯合會張錦疋秘書長領隊之下，嘗分別至台北、桃園、高雄、花蓮、屏東各地訪問鄉親。一時掀起鄉人同根意識，促進同胞團結熱潮。三月一日團聚於屏東市子琪飯店，餐後組成臺灣河婆同鄉會臨時籌備會，公推張子璐爲主席，...年來經韓妙會、林治平、張子璐等熱心奔走，礙於政府法令，只能以屏東縣揭陽河婆同鄉會名義申請，其他縣市鄉親概以贊助會員身份納入組織。於七十年（1981）二月十八日召

開首次會員大會。」。⁵⁶雖然，同鄉會登記為「屏東縣揭陽河婆同鄉會」，但實際運作時他們都自稱「河婆旅臺同鄉會」。

從「河婆旅臺同鄉會」的發起緣由，可以發現，河婆客家移民在歷經20餘年的生聚經營之後，生活可說已經穩定，有餘力作全省的串聯了。據報導人A10說：「此時適巧有河婆客家移民與其嫁在馬來西亞的姑姑聯繫，姑姑乃將情告訴馬來西亞河婆鄉親，引起馬來西亞河婆鄉親欲探究竟的想法，經過多方聯繫，終於促成了馬來西亞河婆同鄉來臺灣訪問。」。從此臺灣的河婆客家移民與馬來西亞的河婆同鄉會建立了跨國的網絡。

可惜此一同鄉組織在運作五年餘後，因為內部領導幹部對於購地建會館的地點與日後功能的看法出現相當大的歧見，造成幾乎互不往來的地步。近年更因為第一代移民漸次凋零，或年歲已長，第二、第三代又缺乏對河婆原鄉的歷史記憶，情感上都缺乏熱情，心態自然不夠積極，故目前「河婆旅臺同鄉會」幾乎已停止運作，⁵⁷但是，從小看著父親林治平奔走河婆客家移民事務的林建中總幹事，認為兩岸開放探親之後，同鄉會已經失去它的作用，要延續河婆客家移民的凝聚與

⁵⁶本段文字係根據屏東市三山古廟林建中總幹事所贈送予筆者的「屏東揭陽河婆同鄉會」成立大會手冊、第一屆第二、三次大會手冊及74年度大會手冊影印本內容整理而成。

⁵⁷依據筆者田野所採錄的訪談，整合的部份原因。

感情，唯有透過三山國王信仰的傳承。

第五章 河婆客家移民的意涵

若用「1945 年臺灣光復後，自大陸各省遷移到臺灣者，稱為外省人。」，這種僅僅以時間先後與空間作為依據的族群分類法來作為「外省人」的定義，則「1945 年」之後來自「廣東揭陽」的河婆人絕對應該被歸類為「外省人」。但是，若因此而將河婆客家移民完全等同「其他的外省人」視之，進而認為「來自河婆的外省人」與「其他外省人」⁵⁸是「分享共同價值以及具有相當程度同質性的群體。」，（楊聰榮，2004）將模糊了河婆客家移民的真實面貌。那麼到底移民臺灣的河婆客家移民該用何種族群歸類會是最符合他們的身分，而又是河婆客家移民最樂於見到的呢？要呈現河婆客家移民的真實面貌，必須從他們移民的背景、動機以及過去一甲子在臺灣生活的歷程中去了解。

⁵⁸在「外省人」之前加上「其他」而成為「其他外省人」主要是，強調 1945 年臺灣光復後移民臺灣的廣東省揭陽縣河婆墟外省客家人，與其他來自大陸各省的「外省人」不能等同視之。

第一節 河婆客家移民與其他外省人的異同

若明白目前「外省人」的稱謂「是一種擬制的用法，...是臺灣的獨特政治環境造成。...是政治議題的族群化而被放大，...。」，（楊聰榮，2004）則假若我們能還原河婆客家移民的遷移動機與過程以及後來在臺灣的生活適應情況，進而瞭解他們的族群認同甚或國家認同，就會明白何以河婆人不但是被遺忘的外省人，也是被邊緣化的客家人了。

就筆者觀察所得，河婆移客家民與其他外省人之間，除了移民臺灣的時間都是在二戰結束，臺灣光復之後，以及同樣來自中國大陸兩項客觀因素，還有過去一甲子來接受一樣的教育制度，在相同的政治體制下，一樣地在臺灣生活之外，其他無論是移民之前的歷史、集體記憶、移民的動機、謀生的方式，社會支持、在地化過程、族群認同等，都出現極大的差異，以下將分別討論。

一、河婆客家移民動機與背景與其他外省人不同

粵東地區因為臨海，故「潮汕地區自明嘉靖以來，因為東南海上商業資本集團興起，而明政府卻又厲行閉關鎖國政策，因此走私猖獗，明末清初鄭氏集團亦縱橫東南沿海，鴉片戰爭之後清政府不敢再提禁煙，而列強又礙於販賣鴉片的不良名聲，乃縱容鴉片販子自行運銷毒品；第二次鴉片戰爭以後，鴉片貿易合法化，成為潮汕地區最大宗的進口商品與最重要的走私貨品，據 1931 年潮海關的總結，潮汕沿海一帶走私出口的貨品以鴉片、毒品特別引人注目。」，（連心豪，1996：51-53）河婆由於鄰近汕頭的地緣關係以及經濟的需求⁵⁹，因此農村幾乎家家戶戶在山區種植罌粟製造鴉片販賣。河婆鴉片販賣的氾濫程度，可由葉春生、施愛東（2005：348）編的《廣東民俗大典》單獨闢「河婆鴉片」子目來介紹即可見一斑；馬來西亞河婆華人張肯堂（2008：118-122）則描述種罌粟的親身經歷後說：「那個時代，河婆人都會種煙，也賣過買過鴉片，“蟾蜍”笑不得“蜚蜚”，大家一般糗呀！」。但是，國民政府厲行禁煙毒，多次派軍隊進入河婆地區掃蕩鏟煙，雖然負責執行的軍隊曾遭受鴉片農戶頑強的抵抗死傷頗重，⁶⁰但這是一項

⁵⁹詳見張肯堂（2008）《風雨九十年：一個馬來西亞河婆老華人滄桑錄》，頁 118-122

⁶⁰據《民國廣東大事紀》載：民國36年1月3日揭陽良田鄉拒鏟菸田，在作戰中，縣兵死傷20餘人，…

既定政策，故農村百姓雖屢鏟屢種，但是在不確定的狀態下，人人均有朝不保夕的恐慌與危機感。

二戰結束之後，在中國大陸仍繼續進行著國共內戰。由於粵東北地處山區，一向是共黨盤踞之地，國共兩黨在這個區域的實力時有消長，故粵東北一帶的百姓經常必須周旋於兩黨之間，而國共兩黨為充實戰鬥人力，經常在該地區拉壯丁⁶¹，這項舉措對需要大量勞動力且生活艱困的粵東北鄉村社會而言，不啻雪上加霜，乃至於在農村走街串巷的小生意人，更是稍有不慎即有殺身之禍降臨，⁶²當地百姓可說是生活在恐懼之中。

揭陽縣在 1943 年間曾發生大飢荒⁶³「以河婆受害最慘。…河婆死

民國36年1月7日揭陽某村又拒鏟菸田，打傷縣兵十六七人。頁822-823

⁶¹抗戰兵興至國共內戰期間，國共兩黨部隊為補充兵源，經常強徵家中有年滿十八或二十以上男丁者需抽派一人當兵，富裕者可以用錢打發或請人頂替，貧困者則只有順從，如此則家中失去可供勞動的人口，更陷入困境。閩粵贛接壤地區，國共勢力時有消長，故國共部隊輪番徵兵，所以兄弟分屬國共兩黨者是常有之事，另外則是不同駐紮部隊也會強徵。筆者先嚴即是在屢屢花錢請人頂替，終致於無力負擔的情況下志願從軍的；而筆者堂叔年僅十六歲則是在福建長汀中學宿舍遭路過之胡璉兵團強擄從軍來臺的。

⁶²在田野調查中多位報導人（A12, A15）表示，之所以會到臺灣是因為跑江湖是一村一村、一鄉一鄉的移動，常常是在這村被國民黨軍隊盤查，到下一地點又碰到同一部隊，因此被懷疑是為共產黨蒐集情報的。或者是先是在國民黨的勢力範圍內，後來下一村已變成共產黨所據，則共產黨也會懷疑他們是國民黨派來打聽消息的，所以極度困擾，又因為見過同行被槍斃或活埋，更是心生恐懼，因此在聽說有同鄉到臺灣謀生，比原鄉「好賺食」，幾個同行就一起渡臺了。

⁶³據《揭西縣志》載：一九四三年大旱。一九四二年十月下旬至次年五月十七日止，除三月下旬下過雨外，其他時間均無下雨，旱情極為嚴重。又據劉天干（2003：168）：1943年全縣（指揭陽縣，河婆在1965年揭西建縣以前屬揭陽縣，筆者注）餓死68,366人，逃荒24,215人，賣兒女2,233人。張肯堂（1976：124-126）：是年旱災，粵東以河婆受害最慘。…河婆死亡者共

亡者共達三千餘人」，(張肯堂 1976：124-126) 在飢荒開始時期因為日軍已佔領汕頭等沿海地區，阻絕了災民往南洋投親、逃荒之路，而轉往內陸的湘、贛、閩遷移；(夏明方，2000：108) 河婆地區雖然同樣受災慘重，但是，可能是因為河婆地處戰時資源運補的交通中心，以及種植鴉片獲利頗豐⁶⁴，(張肯堂 1976、2008) 之故，因此河婆地區並沒有在大旱初起即大規模移民。但是，這個區域終究是連年兵燹，社會動盪不安，謀生本已不易，⁶⁵而能帶來較豐厚收入的鴉片又遭嚴厲禁止並剷除罌粟，又逢大旱侵襲，民不聊生；在生命受威脅，生計又困難的處境下，廣東省揭陽縣與陸、海豐縣一帶的客家人，終於在二戰結束海路通暢之後，開始了個別或家族的跨境遷徙行動，其中有往南洋發展的，另有一部分人在國民政府大規模撤退之前，先一步遷移到臺灣，河婆客家移民即在此遷徙行列中，並從此展開有別於「其他外省人」與「臺灣客家人」⁶⁶的生命歷程。

從河婆客家移民的原鄉社會背景、地理環境、移民的歷史以及促使

達三千餘人，…災情之可怕，此河婆互古所未有也。

⁶⁴販賣鴉片的利潤到底有多高呢？據A24 報導人說：他們一家三口是賣了兩罐鴉片當船錢，A34 稱：賣一杯鴉片，可以做一個月子。其他河婆客家移民，卻需要賣田賣地籌款。另有A29 報導人稱：我父親是坐飛機來臺灣的，但是因為夾帶鴉片被逮捕。可見鴉片利潤之一斑。

⁶⁵在本研究田野調查的訪談中，報導人幾乎異口同聲地表示移民臺灣是為了逃避共產黨以及追求更好的生活。

⁶⁶「其他客家人」是指在 1945 年以前已經居住在臺灣，且自認為有別於河婆客家移民的臺灣籍客家人。

他們採取移民行動的決定因素來看，似乎是迫於生活環境與謀生條件的惡化而不得不以遷移來轉換機會。就此而論，似乎應歸類為非自願性的移民，但是，最終是否採取移民行動以及移民地點的選擇、家庭移民人口等等的決策，卻是個人意識的展現，則歸類為經濟因素的自願性移民殆無疑義。至於為何沒有選擇前往河婆移民人口最多，成就最大的馬來西亞？報導人 A11 稱是「因為手續太麻煩」，A15 稱是「聯絡不到當地親人」，A35 稱「整個家族十幾口，船錢不夠」。若是船資足夠，或者是當地有親人可以依靠，顯然河婆客家移民可能會選擇移民到有直接社會支持網絡的地區。

反觀其他外省人，除了少數人是個人的自願行為之外，其中大多數的公教人員，（張茂桂：2001：246）是在國民政府的安排下，不得不的決定；至若占外省人數過半的 60 萬軍人（胡台麗：2001：280）恐怕連考慮的機會都沒有，必須完全聽命地隨部隊撤退，就此而論，其他外省人可算是「政治難民」（施正鋒，2004）式的移民。

二、河婆客家移民在臺灣的社經地位與其他外省人不同

1945 年臺灣光復後大陸各省籍的人，有因經商、求學、旅遊、考察等不同的理由來到臺灣的，也有是公務人員或公營事業員工等身份，奉國民政府命令來臺灣辦理接收的，這群人最終都與 1949 年前後隨國民政府撤退來臺的大陸各省籍大約 100 萬左右的軍民，成為現在臺灣俗稱的「外省人」。

隨國民政府撤退來臺的軍民中約有 60 萬是軍人，其他的則為公教人員，在政府部門工作。無論是軍人或公教人員，政府在幾年內興建了大量的眷村、公教宿舍以安置他們與眷屬，另外也興建了榮民之家安頓年老傷殘的退除役官兵。雖然現在看來眷村顯得簡陋、矮小、擁擠，公教宿舍也不是樣樣具備，但是以國民政府倉皇遷臺，在既缺乏資源又朝不保夕的當時，總比初到臺灣或露宿街頭，或借宿學校、廟宇的狼狽狀要強的多，甚或後來陸續退役的單身外省籍軍人，政府在全省各地都興建有公頤養天年的榮民之家。除此之外，按月發餉並配糧，使軍公教人員能維持基本的溫飽。根據林忠正，林鶴玲（2001）的研究指出：外省人在產業部門行業上以服務業居多，在公部門外省人

佔 40.5%，且佔 10-14 職等高級文官的 57.8%，佔 6-9 職等中級文官的 39.1%；經濟地位外省人亦佔優勢，主觀階級認定上外省人也居於中、上階層。若林忠正與林鶴玲的研究反應的是隨國民政府來臺的外省人的情況，那麼自行來臺的河婆客家移民與這些外省人相比，河婆客家移民顯然沒有這樣的社經的優勢地位。通常河婆客家移民必須靠自己賺取生活的所需，而且是以勞力換取的居多，因此就顯得更加地弱勢，其中的心酸苦楚可由下面的訪談記錄略窺一二：

我是 37 年 4 月 4 日到高雄下船的，在高雄火車站住了大約十天，沒錢吃飯，媽媽就帶我們出去分食（筆者按：乞食），一位姓劉的鶴佬人給我們吃，…我們又去縣政府取鍋巴吃，…從高雄火車站走到高屏大橋，在橋下住了三、四晚，附近的人拿蕃薯救濟我們。（A30）

我爸爸根本沒有認識的人，只是在家鄉聽人說過很多河婆人在竹東，……我們就到竹東高中神社，就住下來了，……住了大概快兩年多才搬走了，白天我們都去問人家有沒有工作可以做，我哥哥就去幫人掌牛，我爸爸先是去做礦工，受不了，又去山上拉竹子，也是受不了，因為他在大陸是做文的，沒吃過苦，當然受不了，最後我父親找了很久的工作都不適合，他就去補皮鞋，生意也是不好，那個時候很窮，哪有什麼人穿鞋子？以後就有什麼可以做，就去做，生活一直都很苦，現在這個房子原來是人家的菜園，我們就用竹子在旁邊隨便搭一搭，能住，不會漏水就好了，這樣可以省房租啊。（A14）

我們一家人七個人來臺灣，只有我媽媽是女的，我父母帶我們五個兄弟來，剛來的時候，人生地不熟，住也沒有地方住，在竹東火車站住了好幾天。每天都去問人家有沒有工作，後來就有同鄉說，要不要去山上砍竹子，一開始只有我父親去做，砍竹仔當然很苦啦！要上山上去，要把竹仔砍好，從山上拉下來，很重，不是一根一根拉，是捆成一大把，很重，要從山上拉下來，在轉彎的地方很危險，不小心就會被拉下去！但是，能有工作就好啦！總比我們那裡好吧？工錢雖然不多，但是我們一家六個男的都做，加起來也不少錢，當時一天賺的錢，可以買一包米，很不錯的。（筆者問：那你們家一下子就發財啦！）……！也沒有啦！不是天天都有工作的，有時候下雨，一下就好幾天，就沒有工作做了！可是比我們那邊好多了！（A11）

我是跟我媽媽一起過來的，也是坐船來的，不過我還小，我記不得怎麼坐船的，來到這裡，就是去做粗工嘛！我媽媽去做，我們孤兒寡母兩個人，一開始也是住在車站，神社那裡住了好幾個月，後來人家不給我們住了，趕我們走，我媽媽就學別人，也是在人家的菜園邊搭竹寮子住，很辛苦啦！工作很辛苦，也不是每天都有，來到臺灣，只要有工作就做。（A06）

我來臺灣的時候還很小，沒有什麼工作可以給我做，又沒有上學，可是家裡有沒錢，我父親也是到處給人家打零工，住，就住在前面那裡，那裏以前有日本人的宿舍，我們就去住，常常會有人來趕，零工也不是天天有，日子過的很辛苦，我就去戲班應頭路，他們就叫我舉旗子，我每天賺了錢就存起來，我每天有兩角銀。我是小孩子，比較不知道什麼事，大人比較苦啦！（A14）

我父親是與韓勇波他們一起來的，剛來的時候是在竹東，住在旅社裡面，每天就四處出去賣藥，就是「ta p'ong gong」⁶⁷，大概來了一年多，他曾經回去，買了 200 個鋁鍋、200 支酒瓶帶回去賣，還買了鋼琴送給那邊的美國傳教士，那邊的姚宣德神父（筆者註：疑為傳教士之誤）對我父親很好，教我父親吹口琴，很照顧他。後來我父親又再回來台灣，繼續賣藥。他的人比較開朗，比較不計較，有什麼都與人家分享，河婆鄉親有什麼事都會找他解決，我們家以前整天都開伙的，只要有鄉親來，沒有吃飯的，就自己去廚房弄來吃，每天都很多人。（A22）

我們可以從河婆客家移民的敘述中了解，他們謀生方式都是自己主動去打聽或請鄉親介紹，沒有工作無以為生時靠的是乞食或他人救濟渡日，縱使有了工作也以做粗工為多，而且不是很穩定，住的地方也是僅求能遮風避雨而已，間或有賣藥、做小生意的，初期也是走街串巷頗為辛苦；生活不但艱苦，還相當地不穩定，不像其他外省人至少不需要為吃、住等基本的民生問題發愁。柴雅珍（1997：91）的研究說：「在財力拮据的情形下，軍方仍然從各方籌款以解決軍眷生活困苦的問題」。若有突發的狀況發生，其他外省人則有服務單位作為後盾，如眷村中房屋修繕、環境衛生、子女教育、糾紛調處等大大小小的事情都會有相應的單位負責或協助處理。（劉益誠，1997：22-25；

⁶⁷筆者註：「p'ong gong」係以約 60 公分粗竹，截去其節於其上鋪以經處理成薄膜並曬乾的豬肚並紮緊以防脫落，於行走時以手或竹片擊之，即發出p'ong、p'ong聲響，以招徠顧客的器具，為粵東北一帶之江湖賣藥者必備工具。

胡台麗，2001：295-296）而河婆客家移民雖然可以找移民同鄉幫忙，但是，移民同鄉在自身都難保的情況下，大多時候只能靠自己解決，可見其他外省人與河婆客家移民兩者所獲得的社會支持截然不同。

三、河婆客家移民在臺灣的社交活動與其他外省人不同

在臺灣，上世紀七〇年代開始醞釀的政治與文化變遷，成為八〇年代政治上激變的重大因素，（蕭阿勤，2008）正是在這樣的政治氛圍下，許多原本忌諱的社會現象與問題，紛紛浮出檯面，關於外省人的討論也多了起來，有用小說表現的，如朱天心（1998）的《想我眷村的弟兄們》、苦苓（1988）的《外省故鄉》，有用散文書寫的如余幸娟（1987）編的《離開大陸的那一天》，齊邦媛（1998）的《霧漸漸散的時候——臺灣文學五十年》...等等，用電影表達的則有：牯嶺街少年殺人事件、老莫的第二個春天、竹籬笆外的春天...等，主題圍繞在探討外省眷村、外省老兵、外省第二代的許許多多問題。

眷村所衍生的問題，引起社會的關注，也成為學術界討論的議題，而眷村實體存在於全省各地，眷村和公教宿舍解決了遷臺之後外省人

的居住問題，使外省軍民免於餐風露宿之苦，榮民之家則安頓了年老傷殘的退役官兵；雖然眷村、公教宿舍、榮民之家自成一個世界，免受遷臺初期與本省人接觸時可能因語言難以溝通或生活習慣不同所帶來的困擾以及紛華社會的干擾，卻也因為與外面缺乏互動，而形成與地方社會嚴重的隔閡。柴雅珍（1997）、劉益誠（1997）在他們的碩士論文中提到「眷村是一個與外界隔離的世界，與外界的互動比較弱」，而在文學作品裡也有眷村內與眷村外是兩個不同的世界的描述。（苦苓，1988；青夷，1988；朱天心，1998；齊邦媛，1998；楊雨亭，2008）

但是，近年因為社會環境與經濟的改變，政府決定將老舊眷村⁶⁸全部改建，眷村議題再度引起關注；一些已經搬空無人居住的眷村，如中壢的馬祖新村就被文化局以「桃園縣文化暫訂古蹟」的名義，而得以暫時保留，甚至連續幾年舉辦了熱鬧的「眷村文化節」活動。但是以筆者所曾參加過的 2007、2008 年「桃園縣眷村文化節」活動而言，活動現場除了破落的場景與一用再用的泛黃海報之外，在現場負責的解說員俱是外來者，眷村於他們的意義與參觀者差別不大，因此整個

⁶⁸國軍老舊眷村改建條例(民國 98 年 05 月 27 日修正)第 3 條：國軍老舊眷村，係指於中華民國六十九年十二月三十一日以前興建完成之軍眷住宅。2010/12/19 擷取自

<http://db.lawbank.com.tw/FLAW/FLAWDAT0202.asp>

活動除了場地在眷村，其他並無任何足以令人懷想的意念與美感，不過眷村確實是許多人外省人的集體記憶，是在那裡「出生與成長的第二代、甚或第三代，真實的『家園』，以及懷舊的對象、堪可歸屬的『故鄉』」。（張茂桂，2010：v）

前述的文學作品與電影，提供了關於外省軍民日常生活與社群互動的傳神描述與若干見解，間接印證了王偉忠的「小眷村是個大中國」的說法；但是，卻可能出現：「人爲地『創造』的『移民社區』，也許在當時可以達到穩定移民的目的，但從長遠來看，也造成了他們與地方社會的隔膜，不利於他們的共同發展。」（劉朝暉，2003：164）的結果。雖然眷村或公教宿舍的存在造成了外省人與地方社會的相互認識、溝通與了解的障礙，卻另外發展出眷村特有的集體記憶以及強烈的認同感。（劉益誠，1997；柴雅珍，1997；青夷，1988）相對的，河婆客家移民在初履斯土時，他們不像其他外省族群能有來自國家機器的照顧，（苦苓，1988；劉益誠，1997；柴雅珍，1997；朱天心，1998；楊雨亭，2008）除了各自分散居住，還必須與本地人處在相同的環境之下做生存的競爭，因此免不了要與外界做各式各樣的接觸，這便是「自發式移民較快能融入地方社會」（劉朝暉，2003：164）的原因，

這也是促使河婆客家移民在後來的適應與認同上能比較順利的眾多因素之一。

四、河婆客家移民在臺灣宗教信仰接受方式與其他外省人不同

宗教是人類爲了尋求心靈慰藉所發明出來的。中國的民間宗教信仰極爲發達，幾乎到了萬事萬物都有神靈的地步，所以歷朝歷代，無論是生活於鄉村或城市，日常生活幾乎都離不開民間信仰神明的照護。除了平日要祭祀，在神明誕辰或特殊意義的日子，更會舉辦各式各樣，大小不一的祭祀儀式，而每個區域的地方神明更是當地民眾所最爲虔誠信仰的對象。因此移民在要遷移到一個新的地方時，一般都會隨身攜帶家鄉神明的塑像或是香火袋予以供奉祭祀，以作爲在異鄉的心靈慰藉，移民初期塑像或是香火袋都會供奉在私人家中，俟生活安定下來，經濟也較寬裕的時候，就會有建廟崇祀的舉動。建廟崇祀這樣的作法，在移民社群中起了很大的安定與凝聚以及聯絡情感的作用。(李亦園，1985；王銘銘，1997；杜雨蓀，2007) 而在現實社會裡，民間信仰往往成爲祖籍原鄉的象徵，也確實發揮了族群認同與人群整合甚至跨族群交往的功能。(劉大可，2004 ：32-34)

河婆客家移民在屏東市林仔內建有「三山古廟」崇祀三山國王，這可能是第一座由河婆客家移民自力興建的三山國王廟，也可能是外省人在臺灣獨力建立的第一座廟宇。這座廟宇的興建過程是因韓姓河婆客家移民自揭陽縣河婆墟的「霖田祖廟」⁶⁹承領三山國王香火，帶到臺灣來，初期在家中崇拜，後來因為三山國王非常靈顯，河婆同鄉紛紛來拜，因地方狹窄，乃移到蔡姓同鄉家中供奉，之後又再恭塑三山國王金身，並覓得一空地搭建簡陋之棚子，並將三山國王金身移置其中，繼續供大家膜拜，後因棚子年久失修恐有傾圮之虞，第二代河婆客家移民韓秋近乃倡議重建，並與熱心同鄉奔波全省向河婆鄉親募款，終於1988年落成，即目前之「三山古廟」。現在每年元宵節當日，全省各地河婆客家移民（主要居住在新竹縣竹東鎮、屏東市林仔內以及小部分居住在臺東縣池上、鹿野、關山和花蓮縣鳳林鎮一帶）會趕赴屏東林仔內三山古廟上香，並與鄉親一起舉行三山國王巡境以及「擲王爺」燃放竹竿炮的民俗儀式，會後則聚餐並選舉各地區次年爐主等相關輪值人員。住在新竹縣竹東鎮的河婆客家移民，在屏東市林仔內三山古廟未興建前，每年亦會醵資聘請戲班於竹東鎮內的惠昌宮演戲

⁶⁹臺灣的三山國王信仰源自大陸廣東省揭陽縣河婆墟，三山國王祖廟人稱「霖田祖廟」，當地人則稱為「大廟」。

酬神。⁷⁰三山國王信仰不但延續了原鄉的信仰傳統，也促進河婆客家移民之間的凝聚與認同以及與地方社會互動關係。

反觀其他外省人，在宗教信仰上就顯得與地方社會缺乏互動，換句話說，其他外省人可能是因為大部分住在與在地社會隔離的眷村、公教宿舍與榮民之家等較封閉的社區內，因此與外界少有往來，自然不會，也沒機會接受傳統的民間宗教信仰；再加上傳統民間信仰的儀式繁複，必須經過長期的浸淫與學習才可能熟悉，而大部分的外省人要不是戎馬倥傯，就是在戰爭中流離失所，不容易有向長輩學習的機會，來到臺灣之後，因為初期都是過客心態，也就無心學習或追求信仰。（黃克先，2005：92-102）不過若是外省人的女性配偶是本省人時，比較容易接受臺灣傳統的民間信仰，也比較容易融入地方社會。（陳杏枝，2008：124）

檢視河婆客家移民在三山國王信仰上的積極作為，發現河婆客家移民與在地的福佬人或是臺灣客家人的界線因傳統信仰的關係而變得模糊，近幾年在河婆客家移民第二、三代後裔的積極推動下，甚至已經跨越閩、客以及與在地客家人之間的界線；而其他外省人卻因為傳

⁷⁰屏東市林仔內三山古廟的興建過程係根據 2008/8/13 韓秋近口述，再佐以廟內碑刻整理而成，竹東地區祭祀三山國王的儀式與作法，則根據 2008/5/31 張武炮的說明。

統民間信仰的接受度低，而顯得與本地人出現更大的差距。唯外省人接受臺灣傳統信仰的情況，已因外省第二代甚至第三代與本省人之間的通婚，以及八〇年代之後臺灣社會趨於開放民主而逐漸普遍。（陳杏枝，2008）

第二節 河婆客家移民與臺灣客家人異同

來自大陸廣東省東北部揭陽縣河婆墟的客家移民，在過往幾次臺灣的外省人統計中似乎未曾被列入，而行政院客家委員會於 2004 年與 2008 年兩次的「全國客家人口基礎資料研究調查」中，對於大陸省籍的客家人並未列為臺灣客家人口，而另以大陸客家人口統計。⁷¹顯然在官方或者負責客家人口基礎資料研究調查的學者，也默認了外省客家人確實有別於 1945 年之前即已居住在臺灣的客家人，則河婆客家人的身分亦當做另外的解讀。到底河婆客家移民與「臺灣客家人」有什麼區別呢？

⁷¹詳見行政院客家委員會（2008），〈九十七年度全國客家人口基礎資料調查研究〉。筆者認為將生活於臺灣的客家人以大陸與本省客家人分開統計殊為不當，蓋「客家」向來就是跨區域的概念，既非以血緣也非以地緣作為人群分類的依據，而是以語言及文化特質與其他族群區別，故本項調查所做的分類有待商榷。

1945 年以前居住在臺灣的客家人，幾乎都是在日據以前就移民到臺灣的，遠的可能已經在臺灣有三、四百年歷史，短的也可能有一百年左右。無論是李國祁以大陸內地觀點看臺灣的社會發展階段，認為 1860 年前後的一段時間，臺灣的發展已經完成了內地化的過程，或者是陳其南用臺灣本土觀點看，認為臺灣已經本土化了，並進入了土著化社會時期，兩者觀點雖有分歧，但是，對大陸移民開始以臺灣為故鄉的看法卻是一致的。基於這種論點，居住在臺灣的移民後裔統通稱為臺灣人應該是可以被接受的。日本據臺之後，臺灣意識開始出現，不過這時候的臺灣人是相對於日本人而言，不是八〇年代臺灣政治改革後出現的與中國人相對的臺灣人。（黃俊傑，2000）

光復後，由於臺灣成為中華民國獨立的一省，因此大家都能接受所有來自大陸其他各省的人都算是外省人的說法，則 1945 年後的河婆客家移民算是外省人亦屬合理。但是，回到客家人形成的歷史上看，我們會發現「客家認同」是超地域的一種認同。所以客家人在海外如泰國、馬來西亞、印尼、巴西等國家，幾乎都有跨地緣關係的「客屬總會」設立，卻不見有「閩南總會」或「福佬總會」等以語言或族群屬性而設立的移民社團，可見客家人確實有異於其他族群的特質，而

這些特質就是客家族群認同的基準。(Nicole Constable, 1994: 75-89)

換句話說，客家族群在海外或外省先是出現地緣的認同，所以會有嘉應會館、大埔會館、汀洲會館等，以地緣做為區隔的客家人的會館，這類會館比較傾向於同鄉會館的性質，但也會有前述的以族群屬性為訴求的客家會館，所以無論是臺灣客家人、外省客家人、大陸客家人、唐山新客或河婆客家移民，強調的是「客家人」的離散（diaspora）歷史記憶以及內在的文化特質和客家認同意涵，正如亞裔美國人（Asian-American）或是非裔美國人（Africa-American），只是表明這些人的祖先來自何處，而美國才是被強調重點與認同的元素。所以河婆客家移民與臺灣客家人都是生活在「臺灣」的客家人。但是，為何行政院客家委員會的《97 年度全國客家人口基礎資料調查研究報告》會將大陸客家人排除在臺灣客家人的統計之外，調查研究報告所說的差異，是真的無法將大陸客家人納入臺灣客家人的原因嗎？兩者之間到底有哪些差別存在呢？

最能分辨臺灣客家人與河婆客家移民的是來臺時間點的不同，由於兩岸客家各自發展數百年後，雖然屏東市林仔內的河婆客家移民在語言用詞上有將「水板」稱為「碗板」，「面帕板」稱為「水板」等或

是腔調口音有些微的差異，在生活習慣、語言表達、飲食方式以及衣著等方面則大致相同；時至今日，居住在竹東鎮的河婆客家移民幾乎已完全「海陸化」⁷²了，特別是第二、第三代。臺灣客家人與河婆客家移民最大的差異在於他們彼此有不同的歷史記憶與社會記憶。臺灣客家人有從移民祖先傳承下來的移民拓墾歷史記憶，其中有爲了保鄉衛土對抗朱一貴、林爽文、戴潮春的義民歷史記憶，有乙未抗日戰爭的戰鬥記憶，有日據時代被異族殖民的殖民地記憶，有關刀山大地震家園毀壞的記憶，有二二八事件所引起的創傷記憶；河婆客家移民則有海寇盜賊侵擾的記憶，有清初遷界復界，家園盡毀的記憶，到了近百年則有鴉片戰爭、民國建立、國民革命軍東征、對日抗戰、國共內戰等戰爭記憶，有種植鴉片販賣獲利以及軍隊鏟菸的痛苦記憶，有大旱逃荒餓殍遍野的悲慘集體記憶，有賣盡家產田園，籌錢渡臺的記憶以及對家園親族的記憶。不同的集體記憶影響他們的凝聚，並形成不同的認同意識。

由於河婆客家移民大部分生活在社會的底層，當然不容易引起官方的關注，學術界對他們也不夠瞭解。⁷³但是，這一群已經在臺灣生活

⁷² 臺灣目前通行的客家話主要分為四縣、海陸、大埔、饒平、詔安以及少部分的永定腔，新竹縣竹東鎮一帶是海陸話主要分布區，故該地區海陸客家話屬強勢，在原鄉河婆緊臨海豐、陸豐，其語言已極為相近，故移民臺灣新竹縣竹東鎮的河婆客家移民，其平日所講的客家話已聽不到河婆腔調，故筆者將之稱為「海陸化」。

⁷³ 目前僅見彭芊琪（2006）以《外省客家人的本土化：以廣東陸豐莊氏宗親會為例》為題的碩士

超過一甲子以上的河婆客家移民，若以近年來所謂的新臺灣人⁷⁴的論述，他們可謂當之無愧，但是，在言談中，這些移民既自認為是臺灣人⁷⁵，但卻具有強烈的祖籍地認同和大中國意識⁷⁶。至於河婆客家移民為何會自認為是臺灣人卻又有強烈的祖籍地認同以及大中國意識，多重認同是否在生活上造成困擾，而他們又是如何去調適的，留待下節討論。

第三節 河婆客家移民的族群與國家認同

無論是國家、民族、宗族或是家庭的歷史，存在許多相關事件發生的過程，除了文本的紀錄之外，還有許多未被文字記載的事實在鄉野的故事中流傳著，在民間的戲曲中被搬演著，或呈現在祀典儀式中，或保留在庶民的生活中，這些始終存在的事實，填補了歷史的空白之處，而產生填補作用的正是集體記憶。（王明珂，1993；王汎森，1993；

論文。論文的主要研究對象是 1945-1950 年期間來自廣東陸豐的莊姓外省客家人，這段期間來臺的外省人不但很少被討論到，遑論是具客家身分的外省人。

⁷⁴徐博東（1999）指出：「新臺灣人」一詞最早由高希均、關中等所提出，另外在 1998 年臺北市長選舉時李登輝也曾提出「新臺灣人論」；但是徐博東認為「新臺灣人論」的源頭是蔣經國，因為蔣經國晚年曾公開表示像他這樣從大陸來的「外省人」已經在臺灣生活、工作了幾十年，「吃臺灣米、喝臺灣水」應該也是「臺灣人」，不能再被視為「外省人」，大家應該消除隔閡，不應該彼此再有矛盾。

⁷⁵本研究所指的「臺灣人」是泛指長期居住在臺灣，工作、生活、求學於此且認同臺灣這片土地者均稱之。

⁷⁶本研究所謂的「大中國意識」是一種超越「中華民國」和「中華人民共和國」兩個政治實體，以華夏民族為依歸的中國意識或者也可以「文化中國」視之。

畢然、郭金華譯，2002）個體透過不同的話語或器物激發記憶進而產生聯想，但是個人的記憶在不同的群體中無從顯現共同的特質，若能透過共同的活動如運動會、音樂會、讀書會甚至是共同的祭祀儀式，則個人記憶會與之產生彼此相關的聯結的某種特質，這種連結與特質的呈現，既顯現了個體在群體中存在的事實，同時群體的共同記憶也呈現出來，並且可以透過儀式或活動得到強化記憶的作用，進而促使群體產生認同意識。（王明珂，1993；王汎森，1993；畢然、郭金華譯，2002）所以無論是語言、飲食、儀式都起了強化歷史記憶的功能，也就達到建構認同的目的，但是經過一甲子的歲月，河婆客家移民因此產生哪些認同呢？《辭海》（1981）對「旅」字的解釋是：寄客也，羈旅也。那麼是否可以從「廣東河婆旅臺張姓宗親會」與「河婆旅臺同鄉會」中「旅臺」兩字，看出張姓或者是分散在臺灣各地的河婆客家移民內在心理世界的認同趨向嗎？河婆客家移民在臺灣已經一甲子了，是繼續羈旅當寄客嗎？還是在「中國人」、「臺灣人」、「客家人」的認同紛擾中已經有了定見？

一、 中國認同與臺灣認同

河婆客家移民在官方的分類上既然被排除在臺灣客家人之外，相對於「臺灣客家人」的是「大陸客家人」，而很長一段時間「臺灣」是「本省」的同義詞，「大陸」則對應於「外省」。這樣的分類在上世紀 80 年代興起的臺灣政治改革運動之前，並不會產生其他的歧義。但是，1991 年民進黨通過臺獨黨綱之後，與「臺灣」對應的詞變成了「中國」，這樣的變化，讓許許多多「外省人」出現了認同的困惑。因為在絕大部分的外省人心中，(吳乃德，2001：47) 臺灣與大陸本來就是屬於中華民國的領土，臺灣與中國是一體的，認同臺灣就是認同中國，而中國就是中華民國，沒有加以分開認同的必要；(胡台麗，2001：322) 現在卻出現了認同中國成了認同另外一個政治實體的問題。面對這突如其來的變化，外省人雖然百般抗拒，但迫於時勢，還是得在現實中面對這個問題。兼具「外省」與「客家」双重身分的河婆客家移民自然也無法迴避這個敏感、尷尬的問題。

與 1949 年之前從中國大陸移居世界各地的大部分海外華人一樣，幾乎都存著一個衣錦還鄉的共同心願，在河婆客家移民心中同樣存著

這個夢。當移民身在異鄉而心懷故土時，可以想見的是，移民必然對故鄉的人、景、事、物都日思夜想，為能讓這份魂牽夢縈的思念稍得抒解，移民便想方設法地將記憶中的家鄉景物在異鄉予以重現，採用保留原鄉的生活方式便是最根本的作法，再來就是將原鄉的風俗、習慣照常搬演，最積極且帶有公共宣示的作法則是重現祭祀儀式，對於移民而言這是與原鄉最原始也是最容易的聯結，然而所有這些雖然強固了族群的認同意識，相對的就是與他人畫界。族群認同的理論，除了根基論者依據生物性特質與外顯的文化特徵作為族群劃界的方式，而工具論者或情境論者用工具性的考量隨情境變化而主觀地認定來作族群的區別方式之外，Barth（1969：9-38）認為，人群的流動與隔絕、文化的接觸等，其實都會出現一種無形的社會邊界，而這邊界正是族群之所以區別的界線，但是這條界線會因著社會環境的變化而變動，變動是因為認同所產生的作用。

1987 年開放兩岸探親之後，許多外省人迫不及待地返回魂牽夢縈的中國大陸故鄉，大部分的外省人並沒有選擇華人傳統的落葉歸根想法而留在大陸故鄉，反而是選擇返回自以為「客居」的臺灣；事實上是選擇了苦苓的「外省故鄉」，一個在原鄉以外省份的故鄉。為何外省

人會出現這樣的現象？是「異己感」起了作用。當返鄉探親或觀光的大陸籍民在臺灣被稱為外省人（大陸人），在大陸家鄉又被當成臺灣同胞（外省人），才猛然發現記憶中朝思暮想的故鄉已經不再是當年的故鄉了，強烈的「異己感」讓他們回到生活近半世紀的地方。（柴雅珍，1997：128；王明珂，2005：387）這些少小離鄉，鬢角已衰的大陸各省市人，回到家鄉見到至親的家人，本該有落葉歸根的感覺，本該與家人除親情的交流之外，應該要有強烈的認同感，卻發現被當成「熟悉的陌生人」看待，可見原生論、工具論、情境論對於族群認同的解釋並不完備，Barth 的族群邊界正好補其不足。在訪談中，幾乎每位河婆客家移民都有返鄉探親或到大陸觀光的經驗，經濟條件佳、體力好的河婆客家移民甚至有一年回鄉兩次的，那麼他們的認同又是如何呢？

我是中國人，我不是臺灣人，想回大陸去住，但是，下一代不想，很無奈！（A15）

我不是臺灣人，我是大陸人，我要住在臺灣，臺灣很好。為什麼要分臺灣人和大陸人呢？都是中國人嘛！（A04）

我在臺灣自認為是臺灣人，到了大陸，我自認為是大陸人，…我完全

不會想大陸，我的家，房子、田啊，都沒有了，變成水庫了！（ A06 ）

回去河婆三、四次，年紀太大了，體力不好，還有在那邊生活不習慣，不會回去住，所謂日久他鄉是故鄉，（ 那你現在是什麼人呢？ ）當然是大陸人，我不是臺灣人。（ A24 ）

我是河婆人，我的胞衣跡在那裡，也是中國人！不是臺灣人（A19 ）

我是大陸人，不是臺灣人，我死了要埋在臺灣！身體不好，但是很想回大陸去看看，現在又沒錢，只有死在臺灣了！（ A09 ）

在胡台麗（ 2001：322 ）的研究中發現，榮民面對國家認同問題時，在省籍認同上可以轉化為「臺灣人」，國家認同上很難自視為「臺灣人」。本研究中河婆客家移民在碰觸到國家認同問題時，幾乎都傾向於不直接回應是「中國人」或是「臺灣人」，而是強調他們的出生地的祖籍地認同。A15 的報導人在臺灣當過兩任八年的村長，也是附近寺廟的主要管理者，有一個雙店面的房子，賣雜貨與建材，在地方上算得上是頭面人物，強調他是大陸人，但是要住在臺灣。其他幾位河婆客家移民都表示他不是臺灣人，是大陸人，反應出國家認同的困擾，因為若說是認同中國，會被看成認同中華人民共和國，但是他們內心

裡的中國就是中華民國而不是中華人民共和國，所以用大陸人來替代中國認同；其中一位自稱既是臺灣人也是大陸人，可以解釋為：河婆客家移民為了取得個人最佳的互動位置，出現了游移的認同的方式，正是工具性或情境性族群認同的典型。其他在外省人的國家認同的相關研究中，也呈現與河婆客家移民相同的結果。換句話說，在大陸認同與臺灣認同之間，先是大陸認同才是臺灣認同，（柴雅珍，1997；劉益誠，1997；鍾豔攸，1999；張茂桂，2001；胡台麗，2001；王明珂，2005）但是，也有像擔任高階公務員與大學教授的外省人作如下的表式：

親身經歷過二二八事件的外省籍官員汪彝定在回憶錄中說：

臺灣已是我的故鄉，我每次出國回來，飛機到了臺灣上空就止不住急於返鄉的渴望。這片土地，這些人民是我深愛著的。但這裡族群分裂，卻將像我這樣熱愛這片土地、這些人民，而且對大陸根本早就無認同感情的「外省人」，置於一種特殊環境下，而這個環境，到我的孫兒女時或許才會消失。（1991：73）

另一位在臺灣生活超過半個世紀主張臺獨的外省籍大學教授，在平面媒體上這麼寫道：

多少年來對台灣，我自認無法成為內人，在外省人的圈子中，我因為沒有身世背景，感受不到平等的親情關懷，自覺像個外人，但在本省人圈中，又因為省籍的隔閡，而感受到自己是個外人，究竟如何使自己成為內人，幾乎是我一直在思考的問題。」，…在經歷了「在意識形態上，從大中國的、故鄉的情感，轉而寄託到這塊土地和所有生活在這塊土地的人，對這塊土地的認同。」（廖中山，1993：66、68）

另外1992年8月23日主要由「外省第二代」（事實上也包括再大陸出生的第一代）在臺北成立的「外省人」臺灣獨立協進會，是否代表了部份的外省人已經意識到必須積極認同臺灣，要成為臺灣人？目前仍強烈認同大陸、中國的其他外省人或是河婆客家移民，都表示會在臺灣繼續居住甚至終老，這是否是另一種的臺灣人認同表達呢？誠如李廣均（2004：87-88）說的：認同形成需要時間，改變或忘掉一個認同也需要時間，所需的時間甚至更長，這是外省人「認同經驗」不可承受之重。所以，當故土的呼喚日漸遙遠，當「埋骨何須歸故里」時，當先人廬墓在此，當家業根基都在此地，當兒孫後代以臺灣為本

時，⁷⁷河婆客家移民會繼續吟唱「講到割燒⁷⁸我又難，擔竿tep tet過臺灣，三年兩年我會回，騎馬坐轎轉唐山。」(A 01)，或是繼續游移在臺灣人與大陸人或中國人的認同之間？

二、外省認同與客家認同

分居南北兩地的河婆客家移民，民國六、七十年代以前，透過每日傍晚集中在同鄉韓豪光與張重蒼住家門口習練武術，除了展現移民的團結與實力之外，同時將客家尚武的族群文化元素保留下來，在飲食習慣上幾乎每家都保留了「吃擂茶」的習慣，而且完全保留原鄉的作法和吃法，與我們目前在市面上看到與喝到的是截然不同。⁷⁹「吃擂茶」的習慣，可能是河婆客家移民唯一在過去的一甲子裡，隨時可以與原鄉產生連結的一種生活方式甚至可以看作一種紀念儀式，在第一代河婆客家移民之間最常進行的便是請吃「擂茶」；住在竹東的河婆客家移民以「張姓娘媽生食會」的名義，每年在惠昌宮請戲班演戲，不都是對河婆原鄉記憶與記憶祖先的回應嗎？

⁷⁷ 大清律例：取得鄉貫必須至少在當地居住生活廿年以上，必須在當地有家業，父母祖先廬墓在當地，若以此標準看河婆客家移民，絕對算是臺灣人。

⁷⁸ 「割燒」在河婆客家話意指檢柴火。

⁷⁹ 對於市售的擂茶被改成甜的，幾乎所有的報導人都不以為意，有認為這是對正統擂茶的錯誤示範，言外之意甚至有污辱了河婆人之意。

但是，河婆客家移民這些歷史與社會、文化記憶與其他外省人的抗戰、剿匪、眷村歷史記憶的差異，使他們連在事情的敘述上都用了不同的說法：譬如，其他外省人在自稱時會用「我這樣的...外省青年」(柴雅珍，1997：61)、「怎能怪我這個『外省孩子』不把臺灣當回事呢？」(龍應台，1987：44-45)；而河婆客家移民卻說：「二二八的時候，...我也叫他住到我哪裡去躲一躲。大家都是客人嘛！」(A09)、「爲了發展我們客家的觀光事業，這個擂茶變成甜的，...」(A05)、「擂茶這個東西是我們河婆人帶來的」(A33)、「我是河婆人，我的胞衣跡在那裡」(A19)；很明顯的，其他外省人已經將「他稱」變成「自稱」，表示他已經完全接受「外省人」這樣的族群分類與身份，河婆客家移民卻是以祖籍地或以客家的身分表述。

由此可知，河婆客家移民在族群的認同上，比較傾向於認同客家族群而非外省人認同，不過在國家認同上與其他外省人接近，傾向於先認同大陸人或中國人之後才會認同臺灣人。

三、河婆客家移民的多重流動認同

族群認同的原生論、工具論、情境論三大理論，向爲學界所採用，

若將研究對象以均質看待，也頗能解決研究上的需要。但是，群體之內必然存在着差異，若這種差異是普遍的現象，如河婆客家移民這樣的群體，便顯現出與其他外省人與臺灣客家人不同的特質，這個時候若單以客觀的結構性因素，譬如用河婆客家移民的教育程度、性別、經濟條件、通婚等去理解認同的選擇，便會出現顧此失彼，無法圓滿詮釋的現象。對於外省人研究，特別是族群認同的探討，若能參考研究對象的生命經驗或能更宏觀卻又細緻地進行探索，對於研究有多重社群身分的河婆客家移民更是如此。與河婆客家移民有相似多重族群認同是在2007年1月17日成為中華民國政府官方承認第13個臺灣原住民族的撒奇拉雅族。

在撒奇拉雅族正名成功之前，原先被認為是阿美族。因撒奇拉雅正名運動所造成的族群認同困惑與混亂現象，便是族群出現多重認同所造成的。王佳涵（2010）研究發現，因為1878年的達固湖灣事件而逃離故鄉，被阿美族人包容接納的撒奇拉雅族人，百年來除了保存本族群的歷史記憶與少部分的語詞之外，長期隱身於以阿美族之內，並自認為是阿美族人。在族名正名運動興起之後，撒奇拉雅族裔便出現族群感情的拉扯，在面對不同的情境與對象，撒奇拉雅族裔會以不同

的族稱自稱，有一部分人也出現不願面對選邊站的現象，或者說自己既是阿美族也是撒奇拉雅族。這種多重流動的混雜認同，雖然起因於正名運動的必要選擇，卻在某種程度上化解了族群認同選擇下的矛盾甚至衝突。這項研究的結果，可以借用來解釋河婆客家移民因多重身分所面臨的族群與國家認同的矛盾。

1991 年民進黨通過臺獨黨綱後，出現的統獨之爭或者「中國人」和「臺灣人」認同的論爭，成為臺灣島上住民無法迴避的議題。關於「中國人」和「臺灣人」的認同，相關的研究指出：地方菁英中主張臺灣獨立者，閩南地方菁英占 24.5%，客家菁英占 7.2%，大陸各省市菁英、原住民掛零。（陳文俊，1997：172）吳乃德（2001：33-47）的研究有類似的結果：外省籍有 62.5% 是中國國家認同者，且幾乎沒有反對中國統一；反之，臺灣省籍者則幾乎全部是臺灣國家認同者。由於吳氏認為「中國人」和「臺灣人」有時候是指族群認同，有時候則是指國家認同。按照這種邏輯，閩南、客家與原住民屬本省人，也就是臺灣人，來自大陸各省的人就是外省人，也就是中國人。所以河婆客家移民便既是臺灣人也是外省人。兩種相互對應的身分揉雜（hybridity）在一起，形成了在族群認同上，河婆客家移民自認為是客

家人，但不是本省人；在國家認同上自認為是大陸人，是中國人，但不是目前國際上簡稱的中國；是臺灣人但卻不是臺灣「國」人，是屬於對生長滋養的土地的認同，呼應了陳其南（1989：114）：臺灣漢人移民社會經過相當的時間後，會逐漸拋棄祖籍觀念，以現居地作為其生活單位。這是移民從過客（sojourner）變成本地人（native）的必經過程。

第六章 結論

就客家研究而言，客家學界長期漠視移民問題的研究，這主要還是因為移民研究難度高，執行不易。從事客家移民研究，必須全面地了解不同地區的社會、文化、語言、歷史，才容易取得成果。二戰之後國民政府帶領一百萬左右的軍民撤退到臺灣來，其中有相當多來自大陸客家原鄉閩、粵、贛接壤地區說客家話的軍民，在過往的省籍統計中，並未將客家當作一種身分來處理，所以這群為數不少的客家人被無意識地隱藏起來或者被當成外省人來計算。他們是否像河婆客家移民保有客家語言？客家文化元素？以及客家認同呢？他們是否像其他外省人有一樣的族群認同與國家認同呢？在目前的外省人或客家研究，均偏向將研究對象均質化的情況下，顯然無法回應這類提問。

外省人或客家研究則長期忽略了像河婆客家移民這類為數不少具有特色的次群體，因此，研究結果無法圓滿解釋現存的現象，是研究上的一種缺失與遺憾。本研究以河婆客家移民透過集體記憶與認同，所呈現出來的現象與其他外省人和臺灣客家人作了異同的比較，研究

結果凸顯了目前研究的缺失，並期望能為後續的研究者提供參考的方向。

從本研究的討論中，我們發現臺灣目前四大族群的分類有其限制性。目前以語言或出現在臺灣的時間的久暫、前後做為擬制性的分類，是一種忽略內部歧異性粗糙的族群分類方式，將族群以均質性看待，而忽略次群體的個別差異，以及個體或群體生命經驗與歷程的探討，當然無法完整的解釋既存的族群現象。

在兼具多重身分的情況下，這些河婆客家移民因為族群的身分以及選擇落腳的地方是客家地區，所以在生活適應上起了相當大的作用。原鄉的擂茶飲食習慣的保留，不但為臺灣的客家產業創造了新的商品，也為臺灣客家增多了一項族群的印記；屏東市林仔內三山古廟的創建，不但圓滿了河婆客家移民信仰的需求，也達成河婆客家移民在臺灣凝聚與傳承族群認同的功能，更為所有移民到臺灣的外省人創下一個自力建廟的歷史紀錄；每年的「擲王爺」儀式活動，鮮活了移民原鄉文化的歷史記憶，對河婆移民的聯誼與凝聚取得相當的效果。透過觀察河婆客家移民這群幾乎被遺忘的外省客家人時，筆者認為有以下幾項值得省思的初步結論：

一、集體記憶有利於族群的凝聚與認同的強化

在河婆客家移民的例子中，我們再次印證集體記憶對於社群的凝聚和文化的傳承以及族群認同的作用。也觀察到集體記憶如何透過身體的實踐與儀式的展演來保存和強化。

河婆客家移民藉由媽祖對張氏祖先有救命之恩的傳說，在臺灣成立「張姓娘媽生食會」，並且每年的農曆3月23日媽祖誕辰日在竹東鎮的三山國王廟惠昌宮表演國術、舞獅並演戲酬神。「張姓娘媽生食會」最後並發展成「廣東河婆張氏旅臺宗親會」，這便是透過對祖先的集體記憶強化了宗親的凝聚力，而國術表演，舞獅可視為身體實踐記憶的方式，以演戲酬神祭實現公開宣示的意圖，儀式的展演是進一步強化記憶的作法，因此，雖然移民已歷時一甲子，張姓河婆客家移民仍能每年定期聚集，並與他姓河婆客家移民共同組團南下屏東市林仔內參加三山國王遶境的擲王爺儀式。不若其他外省人的同鄉會在開放大陸探親後頓失功能以及眷村改建分居四處後出現難以再聚的現象。

二、族群或國家認同會因爲個人的生命歷程出現多重認同

河婆客家移民同時具有外省人和客家人身分，同時又是移民。多重身分除了凸顯目前族群歸類的粗糙與不足，也顯示出外省人與客家人研究所忽略的區塊。

族群向來以原生論、工具論和情境論作爲認同的依據，卻無法完全說明群體之內仍有「我群」與「他者」存在的現象，族群邊界說補足前面三個理論的不足，因移民所產生的族群認同現況最足以說明族群邊界現象。具有外省人身分的河婆客家移民在族群認同上呈現異於其他外省人的強烈客家族群認同，在國家認同上又呈現出有別於本省人的中國認同，以及對臺灣土地的認同，如此揉雜交錯的認同意識，是因爲河婆客家移民的集體記憶與生活經驗和生命歷程所造成的多重認同。

三、語言的保留有利於族群文化的傳承與認同意識的強化

語言既是溝通的重要媒介，同時也是文化重要的載體之一，故語言的保存便成爲一個族群必須特別關注的項目。客家族群有：「寧賣

祖宗田，不忘祖宗言；寧賣祖宗坑，不忘祖宗聲」的諺語，可見客家族群在歷史遷徙過程中對於族群凝聚最便利的工具的語言保存具有先見之明。語言也承載記憶，語言獲得保存可以增進溝通並強化集體記憶，最終可以凝聚群體，增進認同。

河婆客家移民在移民地點的選擇上，刻意地聚居於純客家地區，除了生活適應上的考量，也為客家語言的保存與延續提供了的優渥環境，這樣的決定為河婆客家移民在面對新環境種種嚴苛挑戰的時候，特別是不像其他外省人有來自官方的協助與庇護時，不致於孤掌難鳴。

四、吃擂茶助於感情聯絡並且是客家文化的符碼

吃擂茶是河婆原鄉日常生活的重要部分，每家每戶每天都會準備，既作為自家吃食也是招待客人的點心，所以擂茶具有濃厚的地方色彩，也是深具客家特色的族群飲食。由於河婆人習於吃擂茶，所以吃擂茶也是河婆及鄰近地區，人群聯誼的形式與工具之一。

河婆客家移民在臺灣家家戶戶仍沿襲原鄉吃擂茶的傳統，雖然在臺灣部份食材與工具不容易取得，河婆客家移民仍設法克服並堅持傳

統的作法與吃法，成為河婆客家移民一致的特色，每家每日都吃擂茶，擂茶成為客家河婆移民之間對原鄉記憶強化與情感鏈結的實踐方式。對外請吃擂茶則可作為社交聯誼的媒介。吃擂茶既將客家特殊的飲食文化傳給後代，也延續了河婆客家移民與原鄉的情感與認同的連結。這項特殊的飲食習慣既是河婆客家移民的重要符碼，也是辨識臺灣客家族群的符碼之一。

五、宗親與同鄉組織有助於移民的成功與認同的強化

宗親組織向為中國傳統所重視，蓋因其具有強宗收族的功能，除了透過祭祀祖先凝聚族人之外，在傳統鄉村社會，農耕需要大量勞動力，透過宗族組織對內可結合力量共同協作，在農作歉收時可由宗族濟助以及對貧弱的族人提供義學，對外則可團結一致對抗來自外部的威脅與競爭。同鄉組織是以地緣關係作為結合的基礎，除了不祭祀祖先之外，同鄉組織提供與宗親組織類似的功能。

旅臺張姓河婆客家移民以「張姓娘媽生食會」作為祖先來源以及原鄉記憶的重現，並藉此組織凝聚宗親並兼及同鄉，也提供如宗親會的濟助工作及金錢週轉的功能，後來發展成「廣東河婆張氏旅臺宗親

會」更加證明宗親會對移民社群的必要性。屏東市的河婆客家移民，以祭拜原鄉帶來的三山國王作為信仰的中心，也以三山國王信仰連結全省的河婆客家移民並成立「臺灣省屏東縣河婆同鄉會」，除做常態性的聯誼之外，發揮凝聚全省河婆客家移民的功能，更與馬來西亞的河婆移民建立跨國網絡。

六、宗教信仰具凝聚功能，儀式展演利於融入在地社會

民間宗教信仰對於人類心靈慰藉有其積極作用。移民在抵達目的地的初期，面對陌生與艱苦的環境，尤其需要心靈的支持，因此宗教信仰經常是協助移民走過低潮的重要支柱。

河婆客家移民透過三山國王信仰的崇拜，在移民過程中消除個人心理的憂慮，也成為河婆客家移民共同信仰的中心。散居全省的河婆客家移民在每年到屏東市林仔內三山古廟進香時，成為凝聚、聯誼、展示移民實力的機會。三山國王的座前大使與木坑公王遶境的擲王爺儀式，深化了移民的集體記憶，並且成為與地方互動與融入地方的最佳策略。擲王爺儀式進行中的燃放竹竿炮，除了將河婆客家移民對三山國王的崇祀情懷以及對原鄉的感情和集體記憶，藉竹竿炮的燃放與

以昇華並強化。擲王爺儀式與竹竿炮成爲河婆客家移民的印記，也是辨識臺灣客家族群的另一項符碼。

七、河婆客家移民的族群身分有利於在地化

河婆客家移民是自行來臺的自願性經濟移民，有別於其他外省人的政治難民型移民。河婆客家移民在臺灣依靠自力救濟方式與移民社團的協助完成定居、適應、融入的移民三部曲，有別於其他外省人接受政府的庇護。

客家族群身分在河婆客家移民的過程中起了積極的作用，特別是語言方面，相同的客家話使河婆客家移民並沒有遇到移民常見的語言障礙，使河婆客家移民在抵臺初期能迅速地獲得食宿的安頓與媒介工作等協助，良好的移民生活適應，奠定日後移民的成功。客家族群身分甚至在二二八事件中成爲河婆客家移民與臺灣客家族群的互助的媒介。

八、結語

透過觀察河婆客家移民的日常生活與回溯移民歷程，看到他們如

何透過集體記憶的實踐完整地保存了客家文化，看到他們如何努力地維持宗族的傳統與記憶於不墜，如何運作宗親、同鄉組織以凝聚並強化認同意識，如何以宗教信仰尋求慰藉與支持，如何透過建廟活動凝聚分散全省的鄉親，如何以宗教儀式展演的方式作公開的宣示，如何藉由寺廟信仰與在地人整合，並企圖藉此進一步本土化，如何在多重身分中找尋自己的定位，並試圖在族群與國家認同紛擾中脫身。河婆客家移民呈現了移民社會方方面面的樣貌，至少提供了移民研究與外省族群以及客家族群研究不同的視角，同時河婆客家移民也替自己留下兩項紀念，並為臺灣客家族群提供兩項新的辨識符碼——「擂茶」與「竹竿炮」。

附錄一：訪談大綱

- 一、 受訪人基本資料：出生、學歷、目前職業、婚姻、宗教、家庭人口數
- 二、 來臺原因、過程、時間、家庭人口數、同行人數、原鄉職業、原鄉居地、社會網絡
- 三、 抵台後的生活情況：謀生方式、居住情形、人際網絡、宗教信仰、飲食、習俗
- 四、 生活適應情況：與本地人的互動情形、與河婆客家移民之間的互動情形、開放大陸探親後的情形
- 五、 三山國王信仰：是否參與建廟活動？是否參加過元宵節擲王爺儀式？三山國王信仰對河婆人的意涵
- 六、 張姓媽娘會：是否有參加？對張氏宗親的意義？
- 七、 認同問題：客家認同、外省認同、臺灣人認同、中國人認同

附錄二：報導人受訪時間地點簡表

編號	居住地	受訪地點	受訪時間	編號	居住地	受訪地點	受訪時間
A01	新竹縣竹東鎮	A12 宅	2008/7/23	A21	屏東市	自宅	2008/8/10
A02	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/24	A22	屏東市	自宅	2008/8/10
A03	新竹市	自宅	2008/6/19	A23	屏東市	自宅	2008/8/12
A04	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/30	A24	屏東市	自宅	2008/8/12
A05	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/5/31	A25	屏東市	自宅	2008/8/12
A06	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/7/2	A26	屏東市	自宅	2008/8/13
A07	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/15	A27	桃園縣平鎮市	自宅	2007/8/27
A08	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/2/17	A28	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/12
A09	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/30	A29	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/26
A10	新竹縣竹東鎮	A05 宅	2008/7/2	A30	屏東縣內埔鄉	自宅	2008/8/11
A11	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/7/2	A31	屏東市	自宅	2008/8/10
A12	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/25	A32	屏東市	自宅	2008/8/11
A13	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/26	A33	桃園縣平鎮市	自宅	2008/7/25
A14	新竹市	自宅	2008/6/17	A34	桃園縣中壢市	自宅	2008/8/15
A15	桃園縣平鎮市	自宅	2008/7/25	A35	屏東縣內埔鄉	自宅	2008/8/11
A16	桃園縣中壢市	自宅	2008/8/15	A36	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/26
A17	屏東市	A21 宅	2008/8/10	A37	桃園縣平鎮市	自宅	2007/8/27
A18	屏東市	自宅	2008/8/10	A38	屏東縣內埔鄉	自宅	2008/8/11
A19	屏東市	自宅	2008/8/10	A39	屏東市	A22 宅	2008/8/11
A20	屏東市	自宅	2008/8/10	A40			

參考書目

中央研究院歷史語言研究所 (校勘) (1968) , 《明太祖實錄》, 二版 ,

臺北市 : 中央研究院歷史語言研究所

尹章義 (1991) , 〈臺灣移民開發史上與客家人相關的幾問題〉, 吳劍

雄主編《中國海洋發展史論文集》第四輯, 臺北 : 中央研究院中

山人文社會科學研究所, 頁 257-280

尹章義 (1997) , 〈臺灣客家史研究的回顧與展望〉, 《臺灣文獻》第

48 卷第 2 期, 頁 1-13

尹章義 (1999) , 《臺灣開發史研究》, 初版第三刷, 臺北 : 聯經出版

事業公司

尹章義 (2003) , 《臺灣客家史研究》, 臺北 : 臺北市政府客家事務委

員會

王日根 (2007) , 《中國會館史》, 上海 : 東方出版中心

王汎森 (1993) , 〈歷史記憶與歷史〉, 當代雜誌, 1993 年 11 月, 第 91

期, 頁 40-49

王甫昌 (2000) , 《臺灣族群關係的社會基礎調查計劃執行報告》, 臺

北 : 中央研究院社會學研究所

王甫昌 (2004), 《當代臺灣的族群想像》, 一版 2 印, 臺北: 群學出版有限公司

王甫昌 (2005), 〈由「中國省籍」到「臺灣族群」: 戶口普查籍別類屬轉變之分析〉, 《臺灣社會學》第 9 期, 2005 年 6 月, 頁 59-117

王佳涵 (2010), 《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》, 臺東市: 東臺灣研究會

王明珂 (1993), 〈集體歷史記憶與族群認同〉, 當代, 1993 年 11 月, 第 91 期, 頁 6-14

王明珂 (1999), 〈根基歷史: 羌族的弟兄故事〉, 《時間、歷史與記憶》, 黃應貴主編, 臺北: 中央研究院民族學研究所, 頁 283-341

王明珂 (2005), 《華夏邊緣: 歷史記憶與族群認同》, 初版四刷, 臺北: 允晨文化實業股份有限公司

王東 (1998), 《客家學導論》, 臺北: 南天書局有限公司

王東 (2007), 《那方山水那方人: 客家源流新說》, 第一版二刷, 上海: 華東師範大學出版社

王斑 (2004), 《歷史與記憶——全球現代性的質疑》, 香港: Oxford University Press (China) Ltd

王銘銘 (1997), 《山街的記憶——一個臺灣社區的信仰與人生》, 上海: 上海文藝出版社

- 王學泰 (2007),《游民文化與中國社會：增修版》，北京：同心出版社
- 丘昌泰 (2006),〈臺灣客家族群的自我隱形化行爲：顯性與隱性客家
人的語言使用與族群認同〉，《客家研究》，2006年 6 月第 1卷，
頁45-96
- 甘滿堂 (2007),《村廟與社區公共生活》，北京：社會科學文獻出版社
- 田欣 (1995),《臺灣，我唯一的祖國》，臺北：前衛出版社
- 田習如 (1996),〈省籍情結五十年——四大族群進入大和解時代〉，財
訊雜誌，1996 年 3 月，第 168 期，頁 142、144、147-8、150-1
- 朱天心 (1992),《想我眷村的弟兄們》，臺北：麥田出版股份有限公司
- 江日昇 (1987),《臺灣外記》，方豪點校，臺北：大通書局
- 江智芹 (2007),《傅滿州與陳查理：美國大眾文化中的中國形像》，南
京：南京大學出版社
- 江溶、魯西奇 (譯) (2005),《漢口：一個中國城市的商業與社會
(1796-1889)》，William T. Rowe 原著，北京：中國人民大學出版
社
- 行政院客家委員會(編) (2008),《97 年度全國客家人口基礎資料
調查研究報告》，臺北：行政院客家委員會
- 何炳棣 (1966),《中國會館史論》，臺北：臺灣學生書局

余幸娟（主編）（1987），《離開大陸的那一天》，王大空等著，臺北：

久大文化股份有限公司

吳乃德（1993），〈省籍意識、政治支持與國家認同〉，《族群關係

與國家認同》，臺北：業強出版社，頁 42

吳中杰（2008），〈屏東市林仔內的揭陽河婆客家話：兼論海陸客語聲

調類型的起源〉，《2007年客家社會與文化學術研討會論文集》，

高雄師大客家文化研究所編輯委員會編，臺北：文津出版社，頁

53-77

吳文星（1991），《日據時期在臺「華僑」研究》，臺北：臺灣學生書局

吳正龍（2009），〈員林福佬客祖籍與客家意識的調查研究〉，客家文化

研究通訊，第 10 期，2009 年 10 月，頁 106-144

吳晗（2010），《朱元璋傳》，第一版第 5 刷，西安：陝西師範大學出版

社

吳錦超（1991），《唐人街：共生與同化》，筑生譯，天津：天津人民出

版社

吳叡人（譯）（2005），《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》，

Benedict Anderson 原著，上海：上海人民出版社

宋鑽友（2009），《同鄉組織與上海都市生活的適應》，上海：上海世紀

出版股份有限公司、上海辭書出版社

- 李亦園 (1985) ,《信仰與文化》一版四印，臺北：巨流圖書公司
- 李亦園 (2001) ,《一個移植的市鎮：馬來亞華入市鎮生活的調查研究》,一版二刷，臺北：中央研究院民族學研究所
- 李亦園 (2002) ,《李亦園自選集》，上海：上海世紀出版集團、上海教育出版社
- 李明歡 (1994) ,〈當代海外華人社團發展之前瞻〉,八桂僑史雜誌,1994 年，第 4 期，頁 1-4
- 李明歡 (1995) ,〈構築華人族群與當地國大社會溝通的橋梁——試論當代海外華人社團的社會功能〉,華僑華人歷史研究,1995 年，第 2 期，頁 32-40
- 李國祁 (1978) ,〈清代臺灣社會的轉型〉,《中華學報》,1978 年 7 月，第 5 卷第 2 期，頁 131-160
- 李國祁 (1996) ,〈清代臺灣社會的轉型——內地化的解釋〉,歷史月刊,1996 年 12 月，第 107 期，頁 58-66
- 李喬 (1991) ,〈客家人在臺灣社會的發展〉,《新个客家人》,臺北：臺原出版社，頁33-41
- 李道緝 (2001) ,《清末明初潮州人移植暹羅之研究》，臺北：財團法人海華文教基金會

- 李廣均 (1996) ,〈從過客到定居者——戰後臺灣「外省族群」形成與轉變的境況分析〉,《中央大學社會文化學報》,第 3 期,頁 367-390
- 李廣均 (1997) ,〈社群、民族國家和集體記憶——一九九五臺北市「終戰事件」的初步思考〉,《中央大學社會文化學報》,第 4 期,頁 247-278
- 李廣均 (1999) ,〈什麼是族群身分?——三個不同取徑的提出與討論〉,《中央大學社會文化學報》,第 9 期,頁 67-94
- 李廣均 (2004) ,〈透視三個世代外省人——臺灣和中國都是外省人的「母親」〉,財訊雜誌, 2004 年 5 月號,頁 86-88、90、92
- 李龍潛 (2002) ,〈明初遷徙富戶考釋〉,《明清經濟探微初編》,臺北:稻鄉出版社,頁 385-408
- 杜雨蓓 (2007) ,《廟會與社團的社會網絡建構之研究—以大溪普濟堂與社頭為例》,國立新竹教育大學區域人文社會學系碩士論文,未出版,新竹
- 沈筱綺 (2010) ,〈故土與家園:探索「外省人」國家認同的兩個內涵〉,《國家與認同:一些外省人的觀點》,張茂桂 (主編) ,臺北:群學出版社,頁 111-146
- 汪榮祖 (2009) ,〈記憶與歷史:葉赫那拉氏個案論述〉,《中央研究院

近代史研究所集刊》，第 64 期，頁 1-39

汪彝定（1991），《走過關鍵年代》，臺北：商周文化事業股份有限公司

周大鳴（2005a），〈族群互動中的族群認——動盪中的客家族群與族群意識〉，《華南客家族群追尋與文化印象》，合肥：黃山書社，頁 203-216

周大鳴（2005b），〈移民文化——一個假設？〉，《江蘇社會科學》，2005 年第5期，頁18-21

周文元（續修），〈申請嚴禁偷販米穀詳稿〉，《臺灣府志》卷十，藝文志，臺北：大人物管理顧問公司光碟資料庫，頁 323

周敏（1995），《唐人街——深具社會經濟潛質的華人社區》，鮑靄斌（譯），北京：商務印書館

周碩勳（纂修），《潮州府志》上、下冊，乾隆27年，潮州：潮州市地方志辦公室、潮州市檔案館

周曉虹、周怡（譯）（1987），《文化與承諾》，瑪格麗特·米德原著，河北：河北人民出版社

尙道明（2010），〈眷村居民的國家認同〉，《國家與認同：一些外省人的觀點》，張茂桂（主編），臺北：群學出版社，頁 3-30

林平（2009），〈情感因素對人口遷移的影響：以居住在東莞與上海地

區的外省臺灣人為例》，東亞研究，2009 年 7 月，第 40 卷第 2 期，
頁 99-140

林本炫（ 1999 ），〈社會網絡在個人宗教信仰變遷中的作用〉，思
與言雜誌，1999 年 6 月，第 37 卷第 2 期，頁 173-208

林忠正、林鶴玲（ 2001 ），〈臺灣地區各族群的經濟差異〉，《族群關係
與國家認同》，臺北：業強出版社，頁 101-155

林美容（ 1993 ），《臺灣人的社會與信仰》，臺北：自立晚報文化出版部

林國平（ 2003 ），《閩臺民間信仰源流》，福州：福建人民出版社

林淑蓉（ 2007 ），〈第二部分社會與文化：飲食文化篇〉，《臺灣客
家研究概論》，徐正光（主編），臺北：行政院客家委員會、
臺灣客家研究學會，頁 152-178

林語堂（ 2008 ），《吾國與吾民》，黃嘉德(譯)，第一版第二刷，西
安：西安師範大學出版社

林衡道（ 1985 ），《鯤島探源，第一至四冊》，再版，臺北：青年戰士
報

河婆張姓旅臺宗親會籌備會（ 1991 ），《河婆張姓宗親會籌備會會議紀
錄》，影印本

邱彥貴 (1993)，〈粵東三山國王信仰的分佈與信仰的族群——從三山國王是臺灣客屬的特有信仰論起〉，《東方宗教研究》新 3 期，頁 109- 164

邱彥貴 (1995)，〈嘉義廣寧宮二百年史 (1752—1952) 勾勒——一座三山國王廟的社會史面貌初探〉，《臺灣史料研究》第 6 號，頁 69-89

邱彥貴 (2005)，〈新街三山國王與五十三庄：管窺北港溪流域中游的一個福佬客信仰組織〉，《臺灣宗教研究》，第 3 卷第 2 期，頁 1- 56

邱彥貴 (2006)，《發現客家——宜蘭地區客家移民的研究》，臺灣客家族群史，專題研究 2-1，台北：行政院客家委員會、國史館臺灣文獻館

邱彥貴、吳中杰 (2004)，《臺灣客家地圖》，初版八刷，台北：貓頭鷹出版社

邱義仁 (1999)，〈好東西不要搞爛掉——邱義仁論新臺灣人、本省人、外省人〉，財訊雜誌編輯部，財訊雜誌，1999 年 1 月，第 202 期，頁 96-100

邱澎生 (譯) (1993)，〈阿伯瓦克與集體記憶〉，Lewis A Coser 原著，當代雜誌，1993 年 11 月，第 91 期，頁 20-39

金澤、何其敏 (譯)(2004),《宗教人類學導論》, Fiona Bowei 原著,

北京: 中國人民大學出版社

阿修伯 (1995),〈外省人臺民化〉, 客家雜誌, 1995 年 1 月, 第 56 期,

頁 42-43

阿修伯 (2003),〈二二八: 外省人的共業原罪〉, 海峽評論月刊, 2003

年 4 月, 第 148 期, 頁 53-4

青夷 (選編)(1988), 《我從眷村來》, 臺北: 希代書版有限公司

姜思章 (等著)(2006),《流離記憶: 無法寄達的家書》, 外省臺灣人

協會策劃, 中和: INK 印刻出版有限公司

客家雜誌編輯部 (2003),〈被遺忘的客家人——外省客家人〉, 客家

雜誌, 155 期, 2003 年 5 月, 頁 6

施正鋒 (2000),《臺灣人的民族認同》, 臺北: 前衛出版社

施正鋒 (2004),《臺灣客家族群政治與政策》, 臺中: 財團法人新新

臺灣文化教育基金會

施惟達、胡華生 (譯)(1989),《文化變遷》, 克萊德·伍茲原著, 昆

明: 雲南教育出版社

洪麗完 (1990),〈清代臺中地方福客關係初探——兼以清水平原三山

國王廟之興衰為例〉,《臺灣文獻》第 41 卷第 2 期, 頁 63-91

- 胡台麗 (1990) , 〈芋仔與番薯——臺灣「榮民」的族群關係與認同〉 ,
中央研究院民族學研究所集刊 , 第 69 期 , 臺北 : 中央研
究院 , 頁 107-131
- 范玉春 (2005) , 《移民與中國文化》 , 桂林 : 廣西師範大學出版社
- 范振乾 (2009) , 《客裔族群生態之深層解析 : 歷史記憶與未來》 , 臺
北 : 南天書局有限公司
- 苦苓 (1988) , 《外省故鄉》 , 臺北 : 希代書版有限公司
- 夏明方 (2000) , 《民國時期自然災害與鄉村社會》 , 北京 : 中華書局
- 孫潔茹 (2004) , 〈外省第二代的認同歷程——以朱天心及其小說爲
例〉 , 「文化研究月報」 , 第三十九期 , 2009/10/25 擷取自
http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/39/journal_park320.htm
- 孫鴻業 (2010) , 〈「外省人」第二代的國家認同〉 , 《國家與認同 : 一些
外省人的觀點》 , 張茂桂 (主編) , 臺北 : 群學出版社 , 頁 31-74
- 徐正光 (1995) , 〈臺灣的族群關係 : 以客家人爲主體的探討〉 , 《臺灣
史與臺灣史料(二)》 , 張炎憲、陳美蓉、黎光中編 , 臺北 : 吳三連臺
灣史料基金會 , 頁 241-280
- 徐正光 (2002) , 〈序——塑造臺灣新秩序〉 , 《徘徊於族群與現實之間 :
客家社會與文化》第三版 , 臺北 : 正中書局 , 頁 4-9

徐博東 (1999)，〈新臺灣人不應是新臺獨主義：評李登輝的「新臺灣人主義」〉，海峽評論，1999年2月，98期，頁40-41

時麗娜 (譯) (2008)，《兄弟並不平等：華南的階級和親族關係》，(Rubie S. Watson 原著)，上海：上海譯文出版社

柴雅珍 (1997)，《戰後臺灣「外省人」的塑造與變遷 (一九四五 ~ 一九八七)》，私立東海大學歷史學研究所碩士論文，未出版，臺中

納日碧力戈 (譯) (2000)，《社會如何記憶》，Paul Connerton 原著，上海：上海人民出版社

高格孚 (2004)，《風和日暖：外省人與國家認同轉變》，臺北：允晨文化實業有限公司

高崇 (譯) (1999)，〈族群與邊界〉，廣西民族學院學報 (哲學社會科學版)，第21卷第1期，1999年 1月，頁16-27

張友雲 (譯) (2000)，《身處歐美的波蘭農民》，William Isaac Thomas & Florian Znaniecki 原著，南京：譯林出版社

張武炮，《屏東三山國王出巡竹東各界捐贈名冊》，張武炮提供

張武炮，《屏東三山國王出巡竹東各界贊助名單 (中華民國八十五年二月二十日)》，張武炮提供

張炎憲、陳美蓉、黎中光 (1995),《臺灣史與臺灣史料 (二)》,臺北:

財團法人祐生研究基金會

張肯堂 (1976),《河婆風土誌》,Kuala Lumpur: 作者自印

張肯堂 (2001),《河婆鄉土情》,Kuala Lumpur: 作者自印

張肯堂 (2008),《風雨九十年:一個馬來西亞河婆老華人滄桑錄》,

Kuala Lumpur: 智慧城有限公司

張茂桂 (1986),〈「省籍」類屬的社會意義〉,中國論壇,1986 年第 266

期,頁 34-39

張茂桂 (2010),〈序:「我們的國家」與我〉,《國家與認同:一些外省

人的觀點》,張茂桂 (主編),臺北:群學出版社,頁IX-X X VIII

張茂桂 (主編)(2010),《國家與認同:一些外省人的觀點》,臺北:

群學出版社

張茂桂 等著 (2001),《族群關係與國家認同》,初版 5 刷,臺北:

業強出版社,

張素玢 (2004),〈移民、環境與疾病——以臺灣花蓮港廳日本

移民村為例(1909-1917)〉,《淡江史學》,2004 年 6 月第 15

期,頁 169-196

張瑞靜 (2008),〈抗日戰爭時期災荒狀況及其對人口遷移的影響〉,《綏

化學院學報》，2008年第1期，頁137-138

張翰璧（2007），《東南亞女性移民與臺灣客家社會》，臺北：中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域專題研究中心

張應斌（1999），〈「三山國王」的文化淵源和歷史過程——兼論客家在客居情景中的文化認同〉，《嘉應大學學報》（哲學社會科學），1999年第4期，頁110-116

戚嘉林（2007），《臺灣二二八大揭祕》，臺北：海峽學術出版社

戚嘉林（2009），《臺灣六十年》，臺北：海峽學術出版社

曹逢甫、黃雅榆（2002），〈客語危機以及客家人對客語和政府語言政策的態度〉，客家公共政策研討會，頁 2-1~3-3

梅慧玉（2006），〈社會記憶的書寫與實踐：一個地方版廟誌的產生〉，民俗曲藝，2006年12月，第154期，頁77-131

畢然、郭金華（譯）（2002），《論集體記憶》，Halbwachs, M. 原著，上海：上海人民出版社

莊英章（1997），《林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》，第三版，臺北：中央研究院民族學研究所

連心豪（1996），〈近代潮汕地區的走私問題〉，《中國社會經濟史研究》，1996年第1期，頁51-57

- 郭秀文 (2007) , 〈近現代廣東人口遷移的特點 (1840 -1949) 〉,《廣州社會主義學院學報》, 2007 年第1 期 (總第16 期) , 頁71-74
- 陳小沖 (2005) ,《日本殖民統治臺灣五十年史》, 北京: 社會科學文獻出版社
- 陳孔立 (2003) ,《清代臺灣移民社會研究》增訂本, 北京: 九州出版社
- 陳支平 (2004a) , 〈從碑刻、民間文書等資料看福建與臺灣的鄉族關係〉,《臺灣研究集刊》, 2004 年第 1 期, 頁 57-66
- 陳支平 (2004b) ,〈福建向臺灣移民的家族外殖與聯繫〉,《中國社會經濟史研究》, 2004年第2期, 頁4-19
- 陳支平 (2004c) ,《五百年來福建的家族與社會》, 臺北: 揚智文化事業股份有限公司
- 陳支平 (2004d) ,《民間文書與臺灣社會經濟史》, 長沙: 岳麓書社
- 陳支平、周雪香 (主編) (2005) ,《華南客家族群追尋與文化印象》, 合肥: 黃山書社
- 陳文俊 (1997) ,《臺灣的族群政治》, 修正再版, 香港: 香港社會科學出版社
- 陳仲丹 (譯) (2006) ,《中國大眾宗教》, Stephen C. Averill原著,

南京：江蘇人民出版社

陳向明 (2004) ,《質的研究方法與社會科學研究》, 1 版第 5 次印刷 ,

北京：教育科學出版社

陳杏枝 (2008) ,〈外省人宗教信仰變遷初探——1984 年至 2004 年臺

灣地區社會變遷基本調查資料分析〉,《東吳社會學報》, 2008 年 3

月, 第 23 期, 頁 107-138

陳其南 (1989) ,《臺灣的傳統中國社會》, 訂正版, 臺北：允晨文化出

版事業有限公司

陳春聲 (1995) ,〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉,《中央研究院民

族學研究所集刊》, 1995 年第 80 期, 頁 61-114

陳春聲 (2005a) ,〈民間信仰與宋元以來韓江中下游地方社會的變

遷〉, 東吳歷史學報, 2005 年 12 月, 第 14 期, 頁 37-75

陳春聲 (2005b) ,〈清末民初潮嘉民眾關於“客家”的觀念——以《嶺東

日報》的研究爲中心〉,《華南客家族群追尋與文化印象》, 合肥：

黃山書社, 頁 49-64

陳春聲 (2007) ,〈地域社會史研究中的族群問題——以「潮州人」與

「客家人」的分界爲例〉, 汕頭大學學報, 第 23 卷第 2 期, 2007 ,

頁 73-77

陳康宏 (2003) , 〈被遺忘的客家——臺灣外省客家人及社團〉, 客家雜誌, 155 期, 2003 年 5 月, 頁 24-26

陳傳仁 (2007) , 《海外華人的力量：移民的歷史和現狀》, 北京：世界知識出版社

陳樹鴻 (1989) , 〈臺灣意識——黨外民主運動的基石〉, 《臺灣意識論戰選集》, 施敏輝 (編) , 臺灣版第 2 刷, 臺北：前衛出版社, 頁 191-205

麥留芳 (1985) , 《方言群認同——早期星馬華人的分類法則》, 臺北：中央研究院民族學研究所

彭文字 (2000a) , 〈臺灣移民社會的家庭型態〉, 《中共福建省委黨校學報》, 2000 年第 7 期, 頁 57-61

彭文字 (2000b) , 〈清代閩臺家庭與家族交往〉, 《福建論壇》 (人文社會科學版) , 2000 年第 5 期, 頁 76-79

彭芊琪 (2006) , 《外省客家人的本土化：以廣東陸豐莊氏宗親會為例》, 國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文, 未出版, 中壢

彭恒禮 (2005) , 〈民間節日中的集體記憶與身份認同——以廣西壯族族群為例〉, 《大連民族學院學報》, 2005 年 3 月, 第 7 卷第 2 期, 頁 14-17

揭西縣地志辦公室 編 (1994) , 《揭西縣志》, 廣州：廣東人民出版社

- 揭陽縣志編纂委員會 (1993) , 《揭陽縣志》, 廣東: 廣東人民出版社
- 曾純純、黎鴻彥 (2007) , 《「客」隱於市: 屏東市的客家移民社會》, 行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫
- 曾慶國 (1997) , 《臺灣省彰化縣三山國王廟》, 彰化: 彰化縣立文化中心
- 曾慶國 (1999) , 《彰化縣三山國王廟》, 南投市: 臺灣省文獻委員會
- 費孝通 (1938) , 《鄉土中國》, 上海: 觀察社
- 黃子降 (1981) , 〈臺灣屏東河婆同鄉會沿起〉, 屏東縣揭陽河婆同鄉會第一屆大會手冊, 頁36-39
- 黃光國 (1987) , 〈「臺灣結」與「中國結」: 對抗與出路〉, 中國評論, 1987 年 10 月, 第 289 期, 頁 1-21
- 黃克先 (2007) , 《原鄉·居地與天地: 外省第一代的流亡經濟與改宗歷程》, 臺北: 稻鄉出版社
- 黃秀政、張勝彥、吳文星 (2003) , 《臺灣史》, 初版六刷, 臺北: 五南圖書出版股份有限公司
- 黃叔璥 (1957) , 《臺海使槎錄》, 臺北: 臺灣銀行經濟研究室
- 黃俊傑 (2000) , 《臺灣意識與台灣文化》, 臺北: 正中書局
- 黃宣範 (1993) , 《語言、社會與族群意識——臺灣語言社會學的研

究》，臺北：文鶴出版有限公司

黃國昌（1992），《「中國意識」與「臺灣意識」》，臺北：五南圖書出版有限公司

黃毅志、章英華（2005），〈臺灣地區族群交友界限之變遷：1970年與1997年的比較〉，《臺灣社會學刊》，2005年12月，第35期，頁127-179

楊文山（2004）《全國客家人口基礎資料調查研究》，臺北：行政院客家委員會

楊放（採訪）（1996），《落地生根——眷村人物與經驗》，李怡慧主編，臺北：允晨文化實業股份有限公司

楊雨亭（2008），《上校的兒子：外省人，你要去哪兒？》，臺北：華岩出版社

楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦園（2002），《社會及行為科學研究法》，十三版十刷，臺北：臺灣東華書局股份有限公司

楊國樞、黃曬莉（1986），〈大學生人生觀的變遷：二十年後〉，《臺灣社會與文化變遷》，中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號，臺北：中央研究院民族學研究所，頁443-477

楊照（1996），〈臺灣人的悲哀——外省人所不了解的臺灣人〉，財訊

- 雜誌，1996 年 3 月，第 168 期，頁 164、166、168、170、172-3
- 楊慶堃（2007），《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》，范麗珠等譯，上海：上海人民出版社
- 楊聰榮（2004），〈移民與本土化——中國戰後移民在亞太各國的遭遇〉，《「重建想像共同體—國家、族群、敘述」國際學術研討會論文集》，臺北：行政院文化建設委員會，頁 21-22
- 楊聰榮、藍清水（2006），《印尼客家臺灣人研究計劃結案報告》，中壢：中央大學客家學院
- 葉春生、施愛東（主編）（2005），《廣東民俗大典》，廣州：廣東高等教育出版社
- 廖中山（1993），〈有愛的地方必有美〉，《外省人·臺灣心》，「外省人」臺灣獨立協會編，臺北：「外省人」臺灣獨立協會，頁 66、68
- 廖正宏（1985），《人口遷移》，臺北：三民書局
- 廖經庭（2007），《家族記憶與族群邊界：以臺灣彭姓祭祖儀式為例》，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，未出版，中壢
- 彰化縣文化局（2005），《彰化縣客家族群調查》，彰化：彰化縣文化局
- 漢禎（1998），〈是族群問題，不是省籍問題〉，中原客家雜誌，1998

年，改版第002期，總期1056期，頁17-19

熊鈍生（主編）（1981），《最新增訂本辭海》，中冊，臺北：中華書局股份有限公司

臺灣客家公共事務協會（主編）（1998），《新个客家人》，臺北：臺原出版社

臺灣省屏東縣河婆同鄉會（1981），《臺灣屏東河婆同鄉會成立大會手冊》，臺灣省屏東縣河婆同鄉會自印

臺灣省屏東縣河婆同鄉會（1982），《臺灣屏東河婆同鄉會第一屆第二次大會會員手冊》，臺灣省屏東縣河婆同鄉會自印

臺灣省屏東縣河婆同鄉會（1983），《臺灣屏東河婆同鄉會第一屆第三次大會會員手冊》，臺灣省屏東縣河婆同鄉會自印

臺灣省屏東縣河婆同鄉會（1985），《臺灣屏東河婆同鄉會第二屆第一次大會會員手冊》，臺灣省屏東縣河婆同鄉會自印

臺灣總督關防調查課（編）（1928），《台灣在籍漢民鄉貫別調查》，臺北：臺灣時報發行所

趙矢元（1981），〈丁戌奇荒述略〉，學術月刊，1981年 第 2期，頁 65-68

趙彥寧（2001），《戴著草帽到處旅行：性/別、權力、國家》，臺北：

巨流出版社

趙彥寧 (2002) ,〈國家與言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性〉, 臺灣社會研究季刊, 2002 年 6 月, 第 46 期, 頁 45-85

齊邦媛 (1998) ,《霧漸漸散的時候——臺灣文學五十年》, 臺北：九歌出版社

劉大可 (2004) ,《閩臺地域社會與族群文化新探》, 北京：方志出版社

劉天干 (2003) ,〈癸未六十週年憶〉,《藝海一粟》, 作者自印, 頁168-169

劉正剛、黃志堅 (2003) ,〈清代臺灣移民社會演戲探析〉, 廣州社會主義學院學報, 2003 年 9 月, 第 2 期, 頁 57-60

劉宏、張慧梅 (2007) ,〈原生性認同、祖籍地聯繫與跨國網路的建構〉,《客家族群與在地社會：臺灣與全球經驗》, 丘昌泰、蕭新煌主編, 臺北：中大出版中心、智勝文化事業有限公司, 頁307-328

劉軍 (2006) ,《法村社會支持網——一個整體研究的視角》, 北京：社會科學文獻出版社

劉益誠 (1997) ,《竹籬笆內外的老鄉們——外省人的兩個社區比較》, 國立清華大學社會人類學研究所碩士論文, 未出版, 新竹

劉紹楨 (1993) ,〈河洛沙文主義與隱形的客家人〉, 客家雜誌, 1993 年

7 月，第 38 期，頁 54-55

劉朝暉（2003），〈移民的地域認同與地方融入——以廈門松坪華僑農場為例〉，《僑鄉移民與地方社會》，周大鳴、柯群英主編，北京：民族出版社，頁149-165

劉業勤（纂修），《揭陽縣正續志》卷之七，兵燹，民國二十六年重刊本，臺北：成文出版社

劉曉春（譯）（2000），《中國東南的宗族組織》，Maurice Freedman 原著，上海：上海人民出版社

劉繼宣、束世澂（1935），《中華民族拓殖南洋史》，南京：國立編譯館

廣田康生（2005），《城市和移民》，馬銘（譯），北京：商務印書館

廣東河婆張氏旅臺宗親會，《娘媽生食會記錄（民國五十二年至民國九十七年）》，張武炮提供

廣東河婆張姓旅臺宗親會（1991），《廣東河婆張姓旅臺宗親會成立大會手冊》，廣東河婆張姓旅臺宗親會自印

廣東河婆張姓旅臺宗親會（2003），《廣東河婆張姓旅臺宗親會第五屆第二次會員大會手冊》，廣東河婆張姓旅臺宗親會自印

廣東河婆張姓旅臺宗親會（2008），《廣東河婆張姓旅臺宗親會第六屆第二次會員大會手冊》，廣東河婆張姓旅臺宗親會自印

廣東省立中山圖書館（2002），《民國廣東大事紀》，廣州：羊城晚報

出版社

歐陽昱 (2000) ,《表現他者：澳大利亞小說中的中國人 1888-1988》,

北京：新華出版社

潘啓生 (2006) ,〈變動政局中臺灣外省人的認同處境：以 2004 年總統

選舉為觀察基點〉, 東亞論壇季刊, 2006 年, 第 451 期, 頁 11-34

蔡淑鈴 (1988) ,〈社會地位取得：山地、閩客及外省之比較〉,《變遷

中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》, 上冊, 楊

國樞、瞿海源 (編) , 臺北：中央研究院民族學研究所, 頁：1-44

蔡繼光 (譯) (2002) ,《國際遷徙與移民：解讀「離國出走」》, Peter

Stalker 原著, 臺北：書林出版有限公司

鄭志明 (1999) ,《臺灣新興宗教現象——傳統信仰篇》, 嘉義：南華管

理學院

鄭振滿 (1992) ,《明清福建家族組織與社會變遷》, 長沙：湖南教育出

版社

鄭振滿 (2010) ,〈湄州祖廟與度尾龍井宮：興化民間媽祖崇拜的建

構〉, 民俗曲藝, 2010 年 3 月, 第 167 期, 頁 123-150

鄭振滿、陳春聲 (編) (2003) ,《民間信仰與社會空間》, 福州：福建

人民出版社

鄭凱中 (2010) ,〈蚊子的悲哀：一個「另類」外省二代的心路歷程〉,

- 《國家與認同：一些外省人的觀點》，臺北：群學出版社，頁 75-110
- 鄭鴻生（2006），《百年離亂——兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，臺北：
臺灣社會研究季刊社
- 蕭友山、徐瓊二（2002），《臺灣光復後的回顧與現狀》，陳平景譯，臺北：
海峽學術出版社
- 蕭阿勤（1997），〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀點〉，思與言季刊，1997 年 3 月，第 35 卷第 1 期，頁 247-296
- 蕭阿勤（2008），《回歸現實：臺灣 1970 年代後的戰後世代與文化政治變遷》，臺北：中央研究院社會學研究所
- 蕭新煌（1986a），〈解開當前意識形態紛爭的結〉，中國論壇，1986 年
第 253 期，頁 27-29
- 蕭新煌（1986b），〈當代知識份子的「鄉土意識」——社會學的考察〉，
中國論壇，1986 年第 265 期，頁 56-67
- 蕭新煌、張維安、范振乾、林開忠、李美賢、張翰璧（2005），〈東南亞客家會館：歷史與功能的探討〉，《亞太研究論壇》，2005 年第
28 期，頁 185-219
- 賴嘉佩（譯）（2008），《移民——流離的年代》，Stephen Castles, Mark J. Miller 原著，臺北：五南圖書出版股份有限公司

龍應台 (1987) ,《野火集外集》,二十版,臺北:圓神出版社

戴康生、彭耀 (編) (2007) ,《宗教社會學》,第二版,北京:社會科學文獻出版社

薛絢 (譯) (2003) ,《費正清論中國》,費正清、戈德曼原著,臺北:正中書局股份有限公司

薛藝兵 (2003) ,《神聖的娛樂:中國民間祭祀儀式及其音樂的人類學研究》,北京:宗教文化出版社

謝重光 (1999) ,《客家源流新探》,臺北:武陵出版有限公司

謝重光 (2008) ,《客家文化論述》,北京:社會科學出版社

謝淑玲 (2005) ,《在臺客籍「印尼」與「大陸」配偶之客家認同比較研究》,國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文,未出版,中壢

謝劍 (1981) ,《香港的惠州社團:從人類學看客家文化的持續》,香港:香港中文大學出版社

鍾肇政 (1993) ,〈向寬容之道邁進——「外省人臺灣獨立協進會」成立有感〉,《外省人·臺灣心》,「外省人」臺灣獨立協會編,臺北:「外省人」臺灣獨立協會,頁 9-14

鍾豔攸 (1999) , 《政治性移民的互助組織 (1946-1995)——臺北市之外省同鄉會》, 臺北: 稻鄉出版社

瞿海源、丁庭宇、林正義、蔡明璋 (2000) , 《大陸探親與訪問的影響》, 臺北: 業強出版社

簡炯仁 (2001) , 《臺灣開發與族群》第一版三刷, 臺北: 前衛出版社

藍清水 (2010) , 〈三山國王信仰在當代臺灣客家族群的意義——以竹塹地區為例〉, 「慶祝福昌宮建廟225週年『三山國王信仰』學術研討會」, 客家臺灣文化學會、大華技術學院、福昌宮管理委員會合辦, 2010年11月8日

藍鼎元 (1733) , 〈經理臺灣疏〉, 臺灣叢刊第十四種, 《平臺記略》, 頁67

羅香林 (1992) , 《客家研究導論》, 臺灣一版, 臺北: 南天書局有限公司

羅烈師 (2006) , 《臺灣客家之形成: 以竹塹地區為核心的觀察》, 國立清華大學人類學研究所博士論文, 未出版, 新竹

羅肇錦 (1996) , 〈客家人心事一籬筐——客家人最應該獨立?〉, 財訊雜誌, 1996年3月, 第168期, 頁174-8

譚天星、沈立新 (1998) , 《海外華僑華人文化志》, 上海: 上海人民出

版社

蘇偉貞 (1985) , 《有緣千里》, 臺北: 洪範出版社

蘇偉貞 (1990) , 《離開同方》, 臺北: 聯經出版事業股份有限公司

蘇偉貞 (1998) , 《沉默之島》, 臺北: 時報文化出版社

蘇偉貞 (2006) , 《時光隧道》, 臺北: Ink印刻出版公司

蘇嘉宏 (2008) , 《我們都是外省人——大陸移民渡海來臺四百年》, 臺北: 臺灣東華書局股份有限公司

蘇慶華 (2007) , 〈馬來西亞河婆客家學研究拓展史略——兼談二位河婆籍先驅學人劉伯奎、張肯堂〉, 《客家族群與在地社會: 臺灣與全球的經驗》, 頁: 329-345

Alfred Sauvy, *General Theory of Population*. New York: Basic Books, Inc., 1966, pp460-461

Andrew P. Davidson & Kuah-Pearce Khun Eng, “Introduction: Diaspora Memories and Identities” In *At Home in The Chinese Diaspora: Memories, Identities and Belongings*. edited by Kuah-Pearce Khun Eng & Andrew P. Davidson, 1-11. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2008

Bourdieu Pierre, *The logic of Practice*, translated by Richard Nice Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990: 52-65

Fredrik Barth, "Introduction" In *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. edited by Fredrik Barth, pp.9-38. Boston: Little, Brown, 1969.

Mary S. Erbaugh, "The Hakka Paradox in the People's Republic of China: Exile, Eminence, and Public Silence." In *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*. edited by Nicole Constable, 196-231. Seattle: University of Washington Press, 1996

Nicole Constable, "History and The Construction of Hakka Identity" In *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical and Cultural Perspectives*. edited by Chen chung-min, Chuang ying-chang, Huang shu-min, 75-89. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sincia. 1994

S. Bradley, " Calcutta's Chinatown " , Cornhill, M.57 (1924), 277-78

Sharon A. Carstens, "Form and Content in Hakka Malaysian Culture" In *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*. edited by Nicole Constable, 124-148. Seattle: University of Washington Press, 1996

Sjaastad, Larry A., "The Costs and Returns of Human Migration." *The Journal of Political Economy*, 1962, 70(5): 80-93.

Sow-Theng Leong, " *Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas*,

Pengmin, and Their Neighbor” edited by Tim Wright, Taipei: SMC

Publishing Inc.,1998 (南天書局有限公司，臺一版一刷)