





中山大学博士学位论文

台湾客家形成之研究

The Formation of Hakka in Taiwan

专 业：历史人类学

申请人：蓝清水

导 师：陈春声教授

论文答辩委员会

主 席：王永富

委 员：黄海珊

李新

何如

谢温

中山大学

2013年5月





## 论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者：蓝清水

日期：2013年5月29日

## 学位论文使用授权声明

本人完全了解中山大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版；有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆、院系资料室被查阅；有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索；可以采用复印、缩印或其他方法保存学位论文；可以为存在馆际合作关系的兄弟高校用户提供文献传递服务和交换服务。

保密论文保密期满后，适用本声明。

学位论文作者：蓝清水 导师：陈树

日期：2013年5月29日

日期：2013年5月29日



## 論文摘要

本研究試圖釐清臺灣文獻中「客」(keh)、「客子」(keh-a)、「客仔」(keh-a)這些稱謂在不同歷史背景與語境下的真實意義之外，並探索「客家」在大陸成為族群他稱和自稱，以及「客家」如何被吸納成為臺灣「客人」(Hak-gning)的族群自稱的經過，最後則觀察在1988年「還我母語」大遊行之後，轉化成一連串爭取族群權益，提升族群的地位的客家社會文化運動的影響。

研究發現：一、粵東民人移民的原因，除了遷出地的推力與移入地的拉力之外，會知道選擇臺灣作為移墾地，與清初的遷界與復界政策，促成瀕海與內陸粵東地區資訊交流，官方的招徠政策與臺地荒埔蕪地多，移出地水運便捷以及沿岸小漁港多適宜偷渡有關。二、民變與械鬥雖造成社會的動盪與發展的停滯，以及閩粵人群對立，但是因為對立的關係，使得粵人更加凝聚，並遷到粵人優勢區居住，免去被閩人同化的命運，反而為臺灣客家之形成留下種苗，民變後粵人受封的義民身分與匾額，成為粵人用來作為對抗閩人排擠的保護傘，甚且成為向清廷爭取學額的有利的工具，而學額之爭的成功是粵人在地化的象徵，在地化是台灣客家形成的重要進程。三、「客家」是廣府人對住在周邊說客語的人群的蔑稱，經傳教士與學者註記為Hakka，流布於西方與刊載在文獻上，民初「客家」成為族群的自稱，但是臺灣從清朝統治到日據時期都以語言作為人群分類之依據，而以鄉貫作為行政管理的區分，大陸原鄉在清末民初以「客家」作為族群自稱，臺灣則自稱「客人」(Hak-gning)。四、1970年代開始臺灣工商業發達後，以務農為主的客人(Hak-gning)因社經地位相對低落，為了謀生進入都市者便刻意隱藏族群身分，以至於成為隱形族群。1988年12月28日在《客家風雲雜誌》的倡導下舉辦了「還我母語」大遊行，由於訴求正確獲得空前的成功，有效地凝聚了臺灣各地客人(Hak-gning)群體，形成一股沛然莫之能禦的能量，促使臺灣客家人從隱形族群變成敢於承認客家身分的族群，從邊緣地位成為關鍵的少數，而客家社會文化運動的影響甚且擴及到大陸原鄉和海外客家社會。

臺灣客家的形成是歷史的必然下的偶然建構。是在歷史的不同階段，不同背景之下，由客家菁英順勢推動建構起來的，不過此項工程仍然在變異調整中。換句話說，客家的建構從來就未曾停止過，客家以其特有的包容性繼續吸納不同的構成元素，以不同的風貌呈現且穩健地前進中。

**關鍵字：**客家、族群、遷界、客家社會文化運動





## Abstract

The purpose of this research is to delve into the meaning of Keh (客), Keh-a (客子) and Keh-a (客仔) shown in literature concerning Taiwan in different historical backgrounds and contexts. At the same time, the research also aims to find answers to why this group in mainland China was called Hakka, which was later used by the group to label itself and to find how self-designation of Hak-ngin (客人) was formed in Taiwan. And finally, the research discusses the influence of the Returning My Mother Tongue Parade in 1988, which drove the Hakka culture movement to strive for the interests of the ethnic group and to elevate the Hakka status in Taiwan.

The following conclusions are found in the research:

1) The massive emigration of the people in East Canton Province was not only a result of population growth in Canton and the attraction of Taiwan, but also a result of the Great Clearance and Recovery in early Qing Dynasty.

2) Social unrest caused by civil commotion and armed confrontation developed into open conflicts between the two ethnic groups, Fukienese and Cantonese. With less population, the Canton group became more united and eventually found themselves safer places in remote areas inhabited mostly by themselves to avoid the fate of being assimilated by the Fukien group. As a result, Taiwan Hakka identity was gradually formed.

Because the Canton militias helped the Qing government to quell several uprisings in Taiwan, those who sacrificed themselves in the battles were honored as the Righteous People and thus bestowed a plaque praising their righteous deed by the Emperor. The plaque served as a protection for the Canton group so that they were able to be further bullied by the Fukien group. With this protection, they started to request the government to allocate a fixed number of students to be allowed to take part in screening examination for governmental offices. Their request was finally permitted. The triumph in striving for more of their group members to be admitted to the governmental offices was the sign of localization of the Canton Group, thus playing an important role the formation of Taiwan Hakka identity.

The term Hakka literally means “strangers” in Chinese and was coined

disparagingly by the Cantonese to call the people who speak the Hakka dialect. Unwittingly, foreign missionaries transcribed it into Hakka, and it has been widely used by western scholars in their works about this particular group of people. In the beginning of the Republic of China era, it was used by the Hakka itself to denominate its own people. Under the rule of both Qing dynasty and the Japanese occupation, ethnic groups in Taiwan were defined by languages, and administrative regions were divided according to the native places of the residents. In late Qing dynasty and early Republic of China era, this group of people labeled themselves Hakka in mainland China but Hak ngin in Taiwan.

With the prosperity following the boom of the industry and business in the 1970s socioeconomic status of the Hakka, mostly farmers and laborers, was drastically undermined. As a result, most Hakka who made a living in the cities consciously hid their identity and became an invisible group.

On Dec. 28 1988, a Restore-My-Mother-Tongue campaign parade, organized by the then Hakka Affairs Monthly, saw an unprecedented success because of its proper appeal. Consequently, the Hak-ngin group became tightly united and developed into a formidable power. They no longer concealed their Hakka identity and played well their key minority role. The parade resulted in a series of campaigns aimed to restore the Hakka language and culture, collectively referred as Hakka Culture Movement. This movement has a huge impact on Hakka societies in both mainland China and overseas.

Though a historical necessity, the Taiwan Hakka identify is accidentally formed by the Hakka elites in different periods against different backdrops. But Hakka construction is still under the process of change and adjustment. In other words, this construction has never ceased and the Hakka group, with its unique character of tolerance, is still absorbing various elements and steadily well on its course of construction.

**Keyword: Hakka, ethnic groups, coastal evacuation, Hakka Culture Movement**

## 目錄

論文摘要 .....	I
Abstract .....	III
第一章緒論 .....	1
第一節研究動機與目的 .....	1
第二節研究方法 .....	4
第三節研究範圍與時間斷限 .....	5
第四節名詞定義與寫作體例 .....	6
第五節章節的安排 .....	7
第二章文獻回顧 .....	11
第一節客家源流探討的歷史文獻回顧 .....	11
第二節客家稱謂與臺灣客家意識的形成 .....	13
第三節理論的應用 .....	23
第三章臺灣粵東人群移民社會的形成 .....	29
第一節粵東人移民的原因 .....	29
第二節清初禁海與遷、復界的背景與影響 .....	35
第三節遷、復界與開海禁對粵東人移民臺灣的啟示 .....	44
第四節臺灣粵東移民的墾拓 .....	49
第四章民變、分類械鬥於客家形成的意義 .....	59
第一節臺灣民變對粵人身分的影響 .....	59
第二節閩粵械鬥與族群關係 .....	80
第五章從粵人到客家的嬗變 .....	89
第一節清代方志與士人對粵人的觀點 .....	89
第二節客家稱謂的出現、轉化與傳播 .....	96

第三節日本殖民者觀點下的臺灣粵人 .....	109
第四節客家社會文化運動的興起和影響 .....	114
第六章結論 .....	127
一、臺灣粵東人群移民社會的形成 .....	127
二、民變與閩粵械鬥對臺灣客家形成的意義 .....	128
三、從粵人到客家的嬗變 .....	129
四、客家社會文化運動的興起與影響 .....	131
參考文獻 .....	133
附錄 .....	161
后記 .....	163

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

客家研究近年來成為臺海兩岸學術界的顯學之一，每年所發表的與客家議題相關的論文與二十年前相比，無論是數量或品質都有令人欣慰的成長。但是，施添福 1998 年在臺灣中央大學舉辦的與客家相關的研討會上拋出了「甚麼是客家？」<sup>1</sup>的驚天一問，自此，多年來便一直有一個「甚麼是客家？」的聲音不時地出現。難道現在大家朗朗上口且實質存在的客家，還有必要去求證嗎？事實上，回溯前人的研究，我們知道「客家」顯然不是自始就存在的一個名詞，而且也不是現在我們公認的「客家人」的族群名稱。客家人既然無法如上帝一般可以在面對身分確認的質疑時回答：「I am I！」，那麼證明「客家」是當今的「客家族群」便是無可迴避的議題。因為從學術的角度探討問題必然是先要將前提確定並有了清楚的定義才能論證，否則相關的討論將陷入誤區而失去其意義。

客家論述從清末開始至民初而蔚為風潮，羅香林於 1933 年所撰《客家研究導論》可謂集其大成，而且是將客家議題做系統性學術研究的開山之作，書中關於客家人是北方南遷的貴胄後裔的論點，以及對客家族群特質的歸納，不但是客家人所樂見且被學術或社會廣泛的轉述與引用，而在此之前章太炎、古直、鄒魯等知名學者即曾因順德人黃節於所著《廣東鄉土歷史》中謂「客家非漢種」的謬論，群起撰文駁斥而涉獵客家議題，<sup>2</sup>羅氏扛鼎之作問世之後，頗為客家人士所激賞，然因中日戰爭爆發與一九四九年後臺海兩岸政治環境丕變，致使與客家議題相關的研究在大陸嘎然而止，在臺灣則因許多客家原鄉旅臺同鄉會的成立<sup>3</sup>以及《中原週刊》的出版<sup>4</sup>而得以保存客家相關議題的少許討論。

---

<sup>1</sup>施添福在 1998 年於中央大學客家文化研究中心所舉辦的座談會中，提出「什麼是客家？」的議題。施氏認為客家研究者若各自依自己的見解與想像去從事研究，可能出現老議題未解決，反而引出新的問題，因此必須將「客家」的定義清楚之後，才能確認研究的範疇，才不會走錯路，研究才有意義。詳見施添福（1998），〈從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉，客家文化研究通訊，1998 年創刊號，頁 12-16。

<sup>2</sup>羅香林（1992），《客家研究導論》，頁 6。

<sup>3</sup>國民政府遷臺之後，鼓勵成立同鄉會。詳見鍾豔攸（1999），《政治性移民的互助組織

同鄉會刊物與《中原週刊》以介紹原鄉歷史、鄉賢軼事、風土習俗及客家俗諺為主，較為嚴謹的學術論著卻如鳳毛麟角般難得一見，少數的專書論著則率以羅氏論述為本的探討客家源流之作，<sup>5</sup>未見有新的研究方向或新的見解問世。廿世紀九〇年代開始，大陸新一代的客家研究者，以有別於前輩學者的研究方法，紛紛發表頗富創見的論著，<sup>6</sup>海外以及臺灣的學者也嚐試從不同的視角，運用不同的學科的研究路徑，加入客家研究的行列。其中特別值得一提的是，臺灣的客家人在 1988 年推動「還我母語」的社會文化運動之後，獲得民間與學界熱烈地迴響，因此將客家研究推進到一個全新的階段，二十餘年來無論是從歷史學、人類學、民族學、社會學、語言學、公共政策學等不同學門所獲致的研究成果都是空前的。

檢視上世紀的客家研究中，大多著眼於客家源流的探討、客家諺語、原鄉習俗的民族誌書寫，並已獲致相當豐碩的成果。但是，前人的研究卻發現：社會的發展往往會因為自然地理與空間分佈的差異，而出現不同的社會發展階段且呈現不同的人文現象與經濟活動。<sup>7</sup>臺海兩岸社會、文化、經濟的發展的進程，從臺灣有漢人移民開始，就處於不同的發展階段，加上地理空間的分隔，經過三百多年的演化後出現差異，亦屬必然。從大陸原鄉渡臺墾殖的閩粵移民，其實在臺灣都經歷過一段宗教信仰、儀式傳承等文化模式，傾向「內地化」的過程，<sup>8</sup>最後並從「移民社會」走向「土著社會」的紮根過程，<sup>9</sup>所以呈現的社

---

(1946-1995) — 臺北市之外省同鄉會》，臺北：稻鄉出版社。故臺灣成立了大陸各省縣市同鄉會，同鄉會主要以發行會刊做為聯絡窗口，會刊以報導同鄉動態及介紹原鄉風土民俗為主；其中廣東梅縣同鄉會除了發行會刊之外，並出版叢書介紹原鄉歷史與鄉賢軼事及風土習俗；廣東大埔同鄉會甚至影印出版溫庭敬總纂的《大埔縣志》，可見遷臺的大陸客家人對原鄉的感情與支持心理。

<sup>4</sup>光復後遷居臺灣省苗栗縣的廣東省梅縣人謝樹新於 1964 年 3 月創辦《苗友雜誌》，復於 1965 年 1 月改名《中原月刊》，主要作者均為客籍人士，雜誌內容也以介紹原鄉歷史、鄉賢軼事、風土習俗及客家俗諺為主，1981 年 11 月 2 日改版成報紙型週刊，1998 年 4 月 15 日起再改為半月刊，自 1999 年 1 月 31 日起改刊名為《中原客家雜誌》，目前仍繼續出刊中。

<sup>5</sup>在臺灣探討客家原流之作有鄧迅之 (1982)《客家源流研究》；兩青 (1987)《客家人尋根》；陳運棟 (1989)《客家人》，各書內容均未超越羅香林的論述內容。陳運棟則自謙為：“述而不作”之作。

<sup>6</sup>客家籍學者房學嘉著《客家源流探奧》提出了與羅香林完全相異的客家源流觀點，同是客籍的謝重光則以《客家源流新探》提出客家是文化體的概念，陳支平的《客家源流新論——誰是客家人》以閩客兩籍的族譜，論證從中原南移的族群並非僅限於客家，而是進入客家聚集區的移民便成為客家人，進入福佬區者則成為福佬人，兩者本是同源，非獨客家人是中原移民後裔；王東所著《客家學導論》以地理歷史學的觀點否定房氏論點，認為客家先民確係來自北方中原，是在贛省吸收了南方民族的文化醞釀而成的，最終遍布於贛閩粵形成客家族群，而非南方民族；蔣炳釗則認為客家是漢畬互動之下產生的。各家說法都有相當的支持者。

<sup>7</sup>施添福 (1998)，〈清代臺灣屏東平原的土地拓墾和族群關係〉，平埔族群與臺灣歷史文化研討會，中央研究院歷史語言研究所、臺灣史研究所、語言學研究所、臺灣文獻委員會合辦，1998 年 5 月，頁 1-66；施添福 (2001)，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁 33-112。

<sup>8</sup>詳見李國祁 (1978)，〈清代臺灣社會的轉型〉，中華學報，第 5 卷第 2 期，頁 131-160、李國

會經濟活動與文化現象與大陸原鄉並不完全一致，乃為目前之共識。兩岸客家族群雖然有共同祖源及祖先遷移的集體記憶，而臺灣的客家人也幾乎都是在1945年臺灣光復之前自大陸原鄉遷移而來，可說系出同源。但是，臺灣客家先民在從「移民」到「土著」的歷史過程中，既要面對不可知的未來，又要接受大自然嚴苛的挑戰，且隨時有來自原住民的挑釁，以及要與人數數倍於己的福佬人競爭生存資源，在如此險峻的環境與條件下，臺灣客家先民是以單一佃戶身分面對，還是以血緣、地緣或宗教信仰作為為群聚的依據？或者從起始就以一個族群的身分參與了臺灣的開墾？

回顧臺灣移民歷史，我們發現「客家」在臺灣並不是一開始就被當作一個族群的稱謂。現今所謂的客家人群在臺灣墾殖初期率多以祖籍地或語言作為群體分類與認同的判準，似乎並未以「客家」作為族群的名稱。那麼臺灣的客家族群是在什麼樣的歷史條件與脈絡下將「客家」作為族群自稱的？臺灣的客家意識是在什麼情況下產生以及在哪個階段萌芽？到上世紀末為止，在討論「客家」議題時，幾乎都理所當然地將「客家」視為當今客家族群自始即有的他稱與自稱，不過，事實並非如此。但是，確認「什麼是客家？」，卻是客家研究不容輕忽的議題。目前所見，對於「什麼是客家？」這項基礎工程的建立，不是全然漠視，便是未能作深入的探討，其原因恐與文獻資料的闕如有關。所幸，近年來因為臺灣本土意識抬頭，不乏對於「臺灣客家」之形成的研究問世，其中有以史志文獻分析「客」與「客家」關係者，<sup>10</sup>有從歷史學視角研究臺灣南部客家移民對「客」的意義轉換的，<sup>11</sup>有以人類學為研究視角考察臺灣竹塹地區「客家」論述形成者，<sup>12</sup>有從地理空間與歷史脈絡，考察客家形成歷程者，<sup>13</sup>亦有以社會學觀點認為臺灣客家社會文化運動是促成

---

祁（1996）〈清代臺灣社會的轉型——內地化的解釋〉，歷史月刊，第107期，頁58-66。

<sup>9</sup>詳見陳其南（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，頁91-180。

<sup>10</sup>唐立宗（2002），〈恭敬桑梓：近代廣東志書的編纂活動〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，（臺灣）中央大學客家研究中心主辦，2002年12月24日，頁83-118；林正慧（2005），〈閩粵？福客？清代臺灣漢人族群關係新探〉，國史館學術集刊，第6期，頁1-60；林正慧（2006），〈從客家族群之形塑看清代臺灣史志中之「客」—「客」之書寫與「客家」關係探究〉，國史館學術集刊，第10期，頁1-61；陳南旭（2010），〈再探清代臺灣文獻中的「客」及人群指稱詞〉，《第十屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所主辦，2010年10月24日，頁235-268。

<sup>11</sup>林正慧（2008），《六堆客家與清代屏東平原》，臺北：遠流出版社、曹永和文教基金會；李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，臺北：臺灣大學出版中心。

<sup>12</sup>羅烈師（2006），《臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》，（臺灣）清華大學人類學研究所博士論文，未出版，新竹。

<sup>13</sup>施添福（2011a），〈從「客家」到客家——一個族群稱謂的歷史性與地域性分析〉，第三屆「族群、歷史與地域社會」學術研討會（附錄），中央研究院臺灣史研究所主辦，2011年9月23-24日。

施添福（2011b），〈從「客家」到客家（二）——客家稱謂的出現、傳播與蛻變〉，第三屆「族群、歷史與地域社會」學術研討會（專題演講二），中央研究院臺灣史研究所主辦，2011年9月



客家意識形成者。<sup>14</sup>前輩學者大致上已經釐清歷史上對臺灣客家的不同面貌，但是由於不同學科的訓練，使每位學者關注面向不同而有一定的侷限性，因此筆者將嘗試透過本文，彙整前輩學者的研究成果並以個人研究心得，循歷史與時間的線索將臺灣客家形成的歷史脈絡與在客家在臺灣在地化的過程作全面性地分析。本研究試圖釐清臺灣文獻中「客」(keh)、「客子」(keh-a)、「客仔」(keh-a)這些稱謂在不同歷史背景與語境下的真實意義之外，並探索「客家」在大陸成為族群他稱和自稱，以及「客家」如何被吸納成為臺灣「客人」(Hak-gning)的族群自稱的經過，最後則觀察在1988年「還我母語」大遊行之後，轉化成一連串爭取族群權益，提升族群的地位的客家社會文化運動的影響。

## 第二節 研究方法

本研究係透過歷史發展的脈絡來考察臺灣客家如何形成以及在地化的現象，故主要以文獻分析法及參與觀察法為研究方法。

### 一、文獻分析法

文獻分析法亦稱為內容分析法，是研究者針對志書、契約、官方檔案、古文書、碑刻、私人文集、書信、民間抄本、歷史文獻等文字形式的資料，加以客觀且有系統的耙梳分析後，採擷與研究對象相關的部分予以深度的分析，然後選取對研究具價值的內容並採用之。

### 二、參與觀察法

參與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為，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

---

23-24 日。

<sup>14</sup>張立本(2002)，〈異客：論臺灣客家族群建構過程中的吸納與排斥〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，(臺灣)中央大學客家研究中心主辦，2002年12月24日，頁119-141；林吉洋(2007)，〈敘事與行動：臺灣客家認同的形成〉，(臺灣)清華大學社會學研究所碩士論文，未出版，新竹；張維安(2010)，〈族群記憶與客家意識的形成〉，《客家的形成與變遷》(下冊)，莊英章、簡美玲主編，新竹：交通大學出版社，頁719-744。

生活、工作，可以有近距離的接觸，藉以直接觀察他們的言行，深入瞭解當地的文化現象，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瞭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瞭解，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。<sup>15</sup>

### 第三節 研究範圍與時間斷限

本研究的對象為 1945 年以前即已入住臺灣，曾經被稱為「客」、「客子」、「客仔」而現在自稱是「客家人」的人群。這群人在歷史上主要是從廣東省東北部和少數自福建省西部與東南部遷移到臺灣的，經過二百多年的慘澹經營，在臺灣已經落地生根並將臺灣當成故鄉的臺灣省民。他們的人數占 臺灣 人口的 18.1%，約 419.7 萬人，<sup>16</sup>是臺灣的第二大族群。由於他們不像原住民般與漢人有明顯的種族的差異，也不像「外省人」從字面上就知道是外來的群屬，而在人數上又與福佬人成懸殊比例，因此曾長期隱藏族群身分，近二十多年來才較敢於公開承認族群身分。

本研究係以臺灣客家形成為主題，故以客家先民在臺灣從「移民」到「土著」的過程以及臺灣意識抬頭的歷史場景為考察的重點。

在空間地理的範圍方面，考察將集中在臺灣本島，尤其是著重在現在客家人主要的聚集地區的桃園、新竹、苗栗、臺中市東勢區以及高雄美濃、高樹與屏東高屏溪流域，另外歷史上客家人曾經駐足過現在已經福佬化的區域，如新北市的三芝、石門、淡水，豐原潭子，彰化縣的員林、永靖、田尾、埔心、社頭、大村、芬園等福佬客最集中的區域；此外客家移民曾經活躍過的臺北平原的新莊、五股、泰山以及臺中清水平原都是考察的範圍。

由於客家先民遠自荷據時期即已活躍於臺灣，<sup>17</sup>且尹章義認為明鄭統治官

---

<sup>15</sup>轉引自藍清水（2010），〈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〉，（臺灣）中央大學客家政治經濟研究所碩士論文，未出版，中壢。頁 6。

<sup>16</sup>詳見行政院客家委員會（2011），〈99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究〉。2011/12/22 擷取自 <http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=43944&ctNode=1894&mp=1869&ps=>

<sup>17</sup>詳見戴國輝（2002），〈臺灣客家的認同問題〉，《臺灣結與中國結—畢九理論與自立、共生的構圖》，頁 208。

僚中，劉國軒為福建汀州府人，故其部屬中自有許多汀州子弟。<sup>18</sup>此一推論雖缺乏更確鑿證據，但是，以中國人慣常以血緣與地緣關係作為群聚與認同的紐帶來看，尹氏說法當亦可被接受，然能掌握文獻的證據可能會更具說服力。清朝將臺灣納入版圖之後設一府三縣，因此無論是方志、官方文書、民間抄本、契約、古文書記錄着豐富的可供查考資料。由於臺灣客家的形成有其歷史的背景與脈絡，且迄今為止仍不斷地吸收各種元素繼續形塑中，故本研究的时间斷代將以清領臺灣開始，迄本文寫作當下為止。

## 第四節 名詞定義與寫作體例

### 一、名詞定義

本研究之撰述，係以回顧歷史材料為主要方法，因此文中將採用前人論述，由於時空背景的不同，難免出現時下不宜出現的名詞、論述方式、稱謂等，但是為了忠實反映原作者當時的觀點，本文將以原來的形式出現，其間並無任何主觀的價值判定或貶抑之意，為恐誤會特於此先做說明。同時為了便於在撰述過程中為免因為個人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定義如下：

1. 番或蕃：番係指清領時期對於未納入帝國統治的臺灣原住民的稱呼，蕃則為日據以後的書寫方式，日據後則將住在平地，漢化較深的平埔族登記為熟蕃，而居住於山地尚未漢化的原住民稱為生蕃。
2. 移民：關於「移民」的定義頗為分歧，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為移民；移民空間上又分為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。
3. 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。
4. 閩南人：或稱福佬人，係指由大陸福建省移居臺灣者，其語言則稱閩南語或福佬話。

---

<sup>18</sup>尹章義（2003）推測：因鄭氏「軍中有汀州將領，故應當有相當多的粵東潮州與閩西汀州客家人隨之遷臺。」。見氏著《臺灣客家史研究》，頁8。

5. 外省人：指 1945 年之後由大陸各省市移居臺灣者。
6. 客家人：以「中華民國客家基本法」的定義為準，即指具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者。客家族群指客家人所組成之群體，而其使用的語言稱客語。
7. 臺灣客家人：係指於 1945 年之前即居住於臺灣省的客家人。
8. 外省客家人：或稱大陸客家人、唐山客，係指 1945 年之後由大陸客家原鄉移居臺灣，以客家話為母語且自認為是客家人者。
9. 福佬客：指被福佬人同化的客家人。
10. 「還我母語」運動：係指 1988 年 12 月 28 日以《客家風雲》雜誌社幹部為主幹所發起，蔓延臺灣全島，重要客家社團及數萬名客家人響應的，表達對國民黨在臺灣執政之後，在語言政策上的偏頗和不合理的抗議大遊行。

## 二、寫作體例

1. 因為研究對象主要來自廣東、福建兩省，故寫作時將依行文的方便或慣例，以廣東、福建或直接以簡稱之粵或閩表述之。
2. 本研究中，民國以後之年代均以阿拉伯數字表示，例：1945 年臺灣光復之後；民國之前的年代，則另外加註西元紀元，例：康熙 60 年辛丑（1721），以便查考。
3. 引用他人文字，若筆者認為有強調之必要，將於該文字下加底線，例：惟與土人風俗語言，至今仍未能強而同之。彼土人，以吾之風俗語言未能與同也，故仍稱吾為客人；吾客人，亦因彼之風俗語言未能與吾同也，故仍自稱為客人。客者對土而言。

## 第五節 章節的安排

本論文除第一章緒論說明研究動機及目的、研究方法、研究範圍、時間斷限、名詞定義與寫作體例之外，依歷史時間與促成客家形成的因素或事件，分別作如下的安排：

第二章文獻回顧。臺灣客家之形成與大陸移民渡臺有千絲萬縷的關係，而移民之所以會出現，其實包含許多複雜的因素，移民渡臺之後如何面對自然環

境的挑戰及移民內部的競爭，統治集團對移民的態度，都會影響移民目標是否能夠達成。在人數上處於絕對劣勢的粵東移民運用了那些手段去爭取向上流動的機會與認同？宗教信仰對移民在地化過程之中起過何種作用，粵東移民如何從血緣、地緣集團，最終成為一個客家族群，而他們又是為何長期隱藏族群身分？又在何種情況下以何種形式重新彰顯族群意識與特質？在本章中將回顧前輩學者與上述議題相關的研究成果，擷取其合理的觀點以做為第三章之後論述的基礎，同時也將對其中不合宜的觀點提出批判。

第三章臺灣客家移民社會的形成。探究粵東人移民的因素，特別強調清初的遷界、禁海與復界造成的大規模人群流動所帶來的資訊交流，以至於對聚居山陬僻壤的粵東民人的啟示作用，最後以粵東人渡臺的墾拓歷史過程為經，並以墾民的互動情形作緯，考察墾民的互動關係及分佈聚居的成因以及其隱含的分群意識與意義。

第四章民變、閩粵械鬥於客家形成的意義。以朱一貴與林爽文事件探討閩粵兩族群的競合關係，並藉此觀察朱一貴事件平定之後，官方對粵人態度如何從負面到肯定的轉變，瞭解粵人如何藉官方的肯定為護身符對抗層出不窮的生存資源鬭爭以及在閩粵械鬥時借勢發揮，並檢視粵人向官方爭取入住權以取得墾照與爭取學額成功的過程。透過林爽文事件則觀察粵人以近乎理所當然地招勇抗逆，保衛鄉土家園之舉，事後建廟崇祀戰死族人，所呈現的粵人凝聚現象以及將皇帝敕封之「褒忠」鉤摩成匾，建成褒忠亭做為崇祀的神聖空間，之後且以義民為廟名並高懸「褒忠」匾額以彰顯其正統身分的作法。從多達 51 次的閩粵械鬥的生成原因以及械鬥引發的社會動盪，以及造成社會發展停滯的結果來看，閩粵兩人群隨著移墾社會的發展，閩粵的對立愈來愈尖銳化，卻因為尖銳地對立反而造成粵人內部更強的認同與凝聚力，兩群人因此遷徙到各自的優勢區居住。道光年間發生的幾次閩粵大規模械鬥之後，現在臺灣閩粵族群各自集中居住的分布區域大致底定。因為閩粵分群居住在各自優勢區，使人口數僅占閩人五分之一的粵人，在歷史得洪流中免於被閩人同化的命運，反而為日後的客家在臺灣的形成留下種苗。

第五章從粵人到客家的轉變過程。臺灣自清領到日據為止的二百六十餘年的歷史中，渡臺的閩粵兩個族群以既競爭又合作的態勢存在著，閩人恆以土著自居，視來自廣東的人群為「客」。故本章將從史志與文獻中瞭解清廷官方對粵東移民的態度如何從負面轉為正向，日本殖民政府又以何種觀點看待閩粵兩族，另外兼及自鴉片戰爭後積極到粵東客家原鄉傳教的傳教士對客家人的觀點與稱謂，是否影響日本政府與西洋商旅對粵民的稱呼？而清末臺灣方志《新竹縣采訪冊》中特闢「客莊」條，可見「客」已由相對於「土著」的涵義轉變為指稱一個特定人群，此一論述在日據時代難以見到。臺灣的客家人在進入日據時代之後，閩客的對立，轉換成日本人/臺灣人或內地人/本島人的對應關係。族群意識被掩蓋在臺灣人意識之下，臺灣光復後緊接著國民政府遷臺，面對擁

有行政優勢的外省人以及經濟與人數都屬優勢的福佬人，客家人選擇隱藏族群身分以謀取生存空間。何以現在臺灣客家人敢於表露族群身分，因此將探討 1988 年 12 月 28 日由客家族群所發動的大規模的「還我母語」大遊行及其所造成的影響。

第六章結論。將本研究的結果與發現分為：臺灣客家形成的歷史脈絡、臺灣客家本土化的努力方向與未來臺灣客家研究的期待。





## 第二章 文獻回顧

### 第一節 客家源流探討的歷史文獻回顧

十九世紀中期（1854-1867）在廣東西部所發生的長達 14 年的「土客械鬥」，<sup>19</sup>以及 20 世紀初葉發生的對客家血統、源流歧視性的惡論，激起了客家菁英群起撰文駁斥並積極的探討源流。<sup>20</sup>客裔學者羅香林便是在這個背景下，投入客家源流的研究，並於 1933 年出版《客家研究導論》及 1950 年的《客家源流考》，這兩部論著主要是透過方志、文獻以及分析大量客家人的族譜中所記載的移民歷程與郡望兼以訪問客籍人士，進而對客家人的來源及客家精神、民俗、文化等都做了廣泛深入的考據，並從而提出了客家民系是來自中原的漢裔貴胄的祖源論述。羅氏所提出的「北方漢族南遷說」、「中原衣冠舊族論」、「客家五次遷徙說」不但在當時駁斥了貶抑客家的惡論且普受客家有識之士的贊同，甚至在相當程度上建立了客家知識分子的族群自尊心；更重要的是在這個客家祖源議題的探討過程中，喚起了客家民系的我群意識，並進而強化了客家人的族群認同。

客裔羅香林的開山之作難免有以「客家論客家」的主觀定見而有其偏頗之處，但是卻為客家研究開啟了以系統性研究客家的學術範式，而此一研究範式也廣為學術界所認同與繼承。事實上，當羅香林提出這樣一種符合客家人期待的論述，等於是釐清了自有爭論以來的各種歧論，客家人樂得享受這項研究成果，有關客家源流就此定於一尊，似乎不需要再作討論，更不容許再有其他異議。而對於客家人持有個別觀點的其他族群人士，在隨後而來的八年抗戰浩劫，以及抗戰勝利之後的國共內戰，乃至於一九四九年之後國共隔海對峙的詭譎政治氛圍下，客家議題在大陸乃漸次消沉至無聲無息。而臺灣此時正在日本殖民統治之下，所關注的是漢民族與日本外族之間的對峙，無暇也無心於客家人族源的討論，但是，在國民政府遷臺之後情況卻有了改變。

一九四九年國民黨政權退守臺灣之後，在臺灣的國民政府即以反攻大陸作為所有政治與經濟政策的最高指導原則，在政策的影響下，臺灣許多城市的街

---

<sup>19</sup>賴際熙（1967），《赤溪縣志》/附編/開縣事記，臺北：成文出版社，頁168-192；劉平（2003），《1854-1867 被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究》，北京：商務印書館。

<sup>20</sup>羅香林（1992），《客家研究導論》，頁 7-8。

道被冠以大陸各省市地名之外，<sup>21</sup>更積極鼓勵組織大陸各省市同鄉會。<sup>22</sup>絕大多數的同鄉都發行有會訊之類的刊物，以之作為對外宣傳，對內聯誼的工具，其內容大多是對家鄉風景、習俗、人物介紹與懷舊文字為主。在此同時，來自大陸的外省客家人謝樹新另以創辦《中原周刊》作為對故土的懷念以及對政策的回應。在臺灣解嚴之前出版了多部探討客家源流的書籍，<sup>23</sup>如：1963年郭壽華著《客家源流新志》、陳運棟於1978年出版《客家人》、1982年鄧迅之撰述的《客家源流研究》、兩青在1985年編著了《客家人尋根》等書。但是，這些著作，無論是在立論方面或所使用的研究方法以及寫作範式，幾乎都未能超越羅香林，所以只能算作改寫或新編，屬於「述而不作」並無新意，這個現象一直到二十世紀九十年代才被大陸學者所打破。1994年廣東省梅州市的客裔學者房學嘉以考古材料佐證，提出客家是南方百越土著為主所形成的族群，這項甘冒天下客家大不諱的新論述雖然引起軒然大波，卻也開啟客家研究的新視界，新一代的客家研究者，改以語言音韻、以更豐富的史料與閩、客人的族譜對比方式，甚至以組織抗原、遺傳學等現代科學研究方法，對於客家人來自中原的說法，提出了不同的看法，<sup>24</sup>自此客家研究呈現了百家爭鳴的新面貌。不過大陸學者在客家研究風潮重啟的初始階段，研究視野或繼續停留在對客家源流各家說法的反覆驗證，或是投注在客家民俗的探討，對臺灣客家的研究，或許是礙於兩岸交流的重重限制，以致少有具深度的研究成果。

可能是受到原住民正名運動的啟示，<sup>25</sup>以及當時社會對民主改革的要求日

---

<sup>21</sup>最顯而易見的如臺北市的東北邊有龍江路、興安街、合江街，西南邊則是康定路、桂林路、成都路；西北邊則有哈密街、庫倫街；南邊則是廈門街、同安街等，目的不外是要百姓在生活中即牢記大陸是家鄉，以免時日一久，忘卻重返大陸的心志。

<sup>22</sup>國民政府尚且透國民黨的組織系統，下達「配合政府反攻決策以謀歸家園」的目的，鼓勵成立大陸各省市同鄉會。詳見鍾豔攸（1999），《政治性移民的互助性組織（1946-1995）—臺北市之外省同鄉會》，臺北：稻鄉出版社。

<sup>23</sup>中華民國政府於1949年5月20日宣布臺灣地區戒嚴，道1977年7月15日解嚴，前後長達38年56天，是近代史上最長的戒嚴令，這段期間稱為戒嚴時期。戒嚴時期憲法所保障的四大自由暫時凍結，形成一種近似軍管的模式，剝奪了人民基本的權利，飽受抨擊。

<sup>24</sup>詳見：趙桐茂（1991），〈中國人免疫球蛋白同種異型的研究：中華民族起源的一個假說〉，《遺傳學報》1991年第2期，頁97-108；房學嘉（2002〔1994〕），《客家源流探奧》；謝重光（1999），《客家源流新探》；王東（1998），《客家學導論》、王東（2007），《那方山水那方人：客家源流新說》；陳支平（1998），《客家源流新論：誰是客家人》；杜若甫、蕭春杰（1997），〈從遺傳學探討中華民族的源與流〉，《中國社會科學》1997年第4期，頁139-149；蕭春杰、杜若甫（2000），〈中國人群基因頻率的主成分分析〉，《中國科學C輯》2000年第4期，頁434-442、449。

<sup>25</sup>臺灣原住民在1984年組成「臺灣原住民權利促進會」展開長達11年的「原住民正名」運動，主要的三大訴求是改「山胞」之名為「臺灣原住民族」、恢復傳統姓名、恢復部落山川傳統名稱。詳見 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=11168> 文化部《臺灣大百科全書》網站。臺灣原住民在清代被稱為番；日據時代幾近漢化者被稱為「熟蕃」，未漢化者則稱為「蕃」，或稱為高砂族；國民政府治臺後，前者稱為「平地山胞」，後者則稱為「山地山胞」。又日據時代推行皇民化運動時，原住民全部改為日本名字，國民政府則要求原住民改漢姓，由於當時賦姓極為草率，是由各村里幹事或戶政人員處理，故出現因居住在不同村里，而有同一家族成員卻

益高漲的影響，處於弱勢且長期隱形的臺灣客家族群的知識份子與社會菁英乃於 1987 年 10 月創辦了《客家風雲雜誌》，以「心懷客家、認同本土、放眼天下」為發行宗旨，在極短的時間內便成為客家鄉親普遍關注的焦點，而《客家風雲雜誌》也在時勢的推移之下，不但成為日後「還我母語」<sup>26</sup>大遊行的重要推手，且引領着媒體的報導或討論焦點投注在臺灣的客家人身上，而不再一味地緬懷過去歷史或僅停留在追述大陸原鄉風光與民俗的懷鄉之作。《客家風雲雜誌》創刊之後，臺灣客籍學者紛紛投入心血從事客家研究。陳運棟 1989 年的《臺灣的客家人》、楊國鑫 1993 年出版《臺灣客家》、臺灣客家公共事務協會 1995 年印行的《臺灣客家人新論》、江運貴 1998 年撰的《客家與臺灣》、曾逸昌 2005 年著《客家通論：蛻變中的客家人》、邱彥貴、吳中杰 2004 年合撰的《臺灣客家地圖》，可說都是在這個風潮下的作品。但是，所有的論著仍多屬歷史的追述與族群特質、習俗、信仰、諺語的介紹，並未觸及客家意識如何在臺灣萌芽並形成的議題。這或許是探討客家意識的議題過於抽象不容易著墨，更或是將臺灣客家族群意識以及客家的族群自稱當作是自始即有且理所當然的事實，不須多費精神與筆墨在此議題上。殊不知臺灣客家自稱的成熟以及客家意識的呈現，其實是經過與臺灣開發史幾乎等長的歷史過程，以及戰後特殊的政治、社會環境所孕育出來的，因此研究臺灣客家形成得從臺灣開發史入手。

由於客家人在臺灣的墾拓歷史與臺灣開發史息息相關，故研究客家在臺灣的拓墾史便能還原大部分的臺灣開發史，並掌握拓墾過程中閩粵兩人群的互動關係。臺灣開發史上發生過的朱一貴、林爽文、戴潮春三大民變及大小不斷的閩粵分類械鬥雖造成社會動盪與發展停滯和人群的矛盾對立，但是對於粵人卻另有一層意義存在，故剖析這些歷史事件有利於為後續的討論。

## 第二節 客家稱謂與臺灣客家意識的形成

### 一、客家稱謂出現時間的文獻回顧

羅香林認為「客家」一名始於五代宋初，因為客家先民在此時進行了大規

---

不同姓的現象。

<sup>26</sup>1988 年 12 月 28 日舉行的客家「還我母語」大遊行，主要是對政府語言政策的偏頗，提出抗議與建議修正。此一大遊行，獲得全島南北客家人的熱情回應，從而成為日後一連串的客家權益的爭取和客家意識抬頭的主要動力來源，學界甚至稱是年為「客家元年」，可見其影響之深遠廣大。

模的遷徙，其根據是「客家住地各方志所載其地戶口宋時主客分列」<sup>27</sup>這一史料。但是，謝重光也在考據之後，認為當時的客戶與日後形成的客家毫無關係，所以羅氏觀點雖然影響深遠，其實是不足為據的。目前學界也都與謝氏持相同觀點。那到底客家稱謂是起於何時呢？梁肇廷認為羅香林忽略了北方漢人最大的移民潮是在宋、元交替與稍後的時期，他又根據施堅雅（G. William Skinner）的經濟週期論，認為十三、十四世紀閩粵贛接壤的區域經濟陷入蕭條，住民在此封閉區居住了兩百多年之久，因此形成獨特的文化，後來因為經濟復甦，此區住民往下游核心區移動與其他人群接觸，並在經濟社會與政治上產生競爭，其自覺意識於焉誕生；至於「客家」名稱在何時出現，梁氏則認為大約是在1660-1661年，因來自福建汀州僑寓墾民與博羅土著的械鬥之後才出現「客家」稱謂的。<sup>28</sup>

遠在嘉慶20年（1815），執教於惠州豐湖書院的徐旭曾（1751-1819）即曾應學生之請，對客家源流以及為何自稱為「客人」作了相當完整的解釋。後來這篇由學生筆記，全文千餘字，題為〈豐湖雜記〉，載錄於《徐氏宗譜》總譜·卷二。雖然這是徐旭曾應學生之請所作的說明，但是，上世紀九〇年代客家研究興起後，這篇講詞被稱為「客家宣言」，是研究客家起源與客家名稱由來的重要文獻。是篇雜記除了把客（家）人的特質做了詳盡的介紹，對客（家）人祖先因何遷徙的歷史背景也作了說明，其中最為重要的是宣告了「今日之客人，其先乃宋之中原衣冠舊族，忠義之後也」，這段文字不但成為日後面對貶抑客家的惡論時的還擊工具，也成為客家人是「中原衣冠舊族」的身分證明。另外對於客家名稱的起源與為何成為自稱亦有所說明：

客人語言，雖與內地各行省小有不同，而其讀書之音則甚正。故初離鄉井，行經內地，隨處都可相通。惟與土人風俗語言，至今仍未能強而同之。彼土人，以吾之風俗語言未能與同也，故仍稱吾為客人；吾客人，亦因彼之風俗語言未能與吾同也，故仍自稱為客人。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，恐再千數百年，亦猶諸今日也。<sup>29</sup>

客人或客家最早以文字形式出現卻不是徐氏這篇《豐湖雜記》。近年來學術界對於客家議題的探索面向多元，由於受族群研究興起的影響，逐漸從檢視客家源流，轉向客家形成的探討，相關的研究的成果不少。關於客家形成的原因，劉鎮發的研究認為：「客家」是明末清初遷居異地的客家方言群被當地原住民稱為「客」，日久之後連不曾遷移的「原鄉」居民，也因為族群的文化認

<sup>27</sup>羅香林（1992），《客家研究導論》臺灣一版，臺北：南天書局有限公司，頁18。

<sup>28</sup>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）。

<sup>29</sup>徐旭曾（1815），〈豐湖雜記〉，《徐氏宗譜》，總譜·卷二。

同，而全都被稱為「客家人」；<sup>30</sup>此說獲得劉麗川與謝重光的認同，<sup>31</sup>筆者亦支持此一符合歷史事實的觀點。唯當今有許多論述並未細究現在的客家族群的「客家」兩字出現的時期，把近一百年左右才成為族群自稱「客家」，當成自始便存在，這種以今當古的說法，或者以目前的發展事實錯當成過去現象並以之作論述根據的作法極為普遍，而這正是本文所欲釐清的議題之一。

劉麗川以方志文獻追溯客家名稱出現時間與因素，引康熙《永安縣志》記載，推論此為最早出現「客家」稱謂的時間；並認為「客家」稱謂出現的原因，與清初因「遷海」與「復界」政策而帶動的重返復界區的復界原住民與外來墾民之間的齟齬矛盾有關。客家稱謂最先出現的地域是廣州府、肇慶府、惠州府的沿海地區，是當地操粵語的土著民對來自贛、閩、潮、嘉、惠等地移民咸稱為「客家」；因此，「客家」稱謂最早出現的時間當在康熙二十三年（1684）頒布「復界令」之後，但此說為謝重光所推翻。謝氏在綜合各家觀點之後輔以所耙梳的史料，對客家名稱出現與其轉變的過程與背景作了補充說明，並依據《香山縣志》的記載，提出客家名稱的出現不會晚於明朝嘉靖（1522-1566）年間的新觀點。筆者認為以族群名稱從他稱轉變成自稱，必然經歷一段長時間的醞釀發展，終於成熟而被自然的接受的過程，其歷程可能長達百年甚或更久，若從嘉靖朝往前推則可以與目前學界所共識的南宋時期是客家族群形成的時間點相接軌。故謝氏的推論頗足參考。

梁肇庭是最早將族群（ethnic groups）這個概念介紹到中國來的華裔學者，而他也在1998年以族群理論和施堅雅（G. William Skinner）的區域經濟體系理論，放在明清時期的江西中南部地區觀察在山區從事採菁與挖礦的棚民如何從隔省流寓的身分，經過長期與土著間的鬥爭取得入住權與學額，最終成為客家族群的形成過程，而提出客家族群約在嘉靖年間逐漸醞釀至清中葉終於形成。<sup>32</sup>但是，黃志繁從被稱為客家搖籃的贛南，在1980年代之前，新聞媒體未曾出現過客家一詞，1990年之後才頻繁出現的事實，比對明清時期地方文獻，發現是在土客激烈衝突下，才第一次出現客家這個詞彙，故其意涵並不相同；黃氏認為客家在贛南是受到19世紀末，20世紀初粵東知識份子建構客家的影響，才有了客家意識與族群認同。此一觀點是對羅香林觀點的回應與修正。但是，黃氏的論述僅就贛南地區的當代現象和歷史時期的資料所作推論，忽略了說明為何歷史時期土客衝突之後既已出現客家意識和族群認同，在贛南地區卻

---

<sup>30</sup>劉鎮發（2001），《「客家」－歷史的誤會、誤會的歷史》，廣州：學術研究雜誌社。

<sup>31</sup>劉麗川（2001），〈「客家」的稱謂年代考〉，《北京大學學報》，2001年第2期，頁99-106；謝重光（2007），〈也論客家稱謂正式出現的時間、地域和背景〉，《福建省社會主義學院學報》，2007年第3期（總第64期），頁22-25。唯劉、謝兩位作者都將屈大均的《永安縣志》，誤為《永安縣志》。

<sup>32</sup>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）。

到 1990 年代之後新聞媒體才出現客家一詞的原因，這可能與黃氏專長於明清史研究和視野僅侷限於大陸地區有關。<sup>33</sup>現在的客家研究成為顯學，與 1988 年在臺灣的「客家還我母語」運動成功地推動，所促成臺灣地區長期隱形的客家人集體站出來爭取語言平等權有關，黃氏忽略當代臺灣客家的發展歷史，便無從解釋，何以歷史上出現過客家意識與族群認同，卻沒有客家自稱的怪現象，以及何以 1990 年後客家一詞才出現在贛南地方媒體的現象。陳春聲則以區域歷史為背景，觀察韓江流域人群活動，認為客家源自中原的歷史傳說是口耳相傳的歷史記憶，客家觀念是經過長時間的歷史發展過程，再因人群互動所構築的人群邊界而形成的。<sup>34</sup>上世紀八〇年代之後華人學術圈對族群認同意論討論甚多，以該理論檢視族群關係的著作難以勝數，陳氏文中雖未曾討論現代族群認同意論，但顯然是以該理論為基礎所作的研究。

唐立宗以黃釗（1788-1853）編纂《石窟一徵》對阮元（1764～1849）所編修的《廣東通志》提出「舛錯罣漏，殊不足憑」的評語，又指出藍鼎元稱「粵人在臺灣者多不安分」的觀點，以致造成「後之大吏誤信其說」，成為「鄉曲之論」，而於其著書特闢方言之卷為例，將方志編纂視為客家意識的宣達方式。唐氏以廣東省地方志書在不同階段、不同地域由不同鄉貫者編纂下，所呈現的客家社會相由負面轉向正面的現象，說明話語權的掌握決定了客家在志書中所呈現的意象。<sup>35</sup>筆者認為客家意象正面表述的意義，不但說明了掌握話語權的重要性，也呈現了編纂者的客家意識，而此項轉變肇因於粵人在民變中的角色獲得官方的肯定。

對於客家稱謂作最全面研究的正是提出「客家是甚麼？」驚天一問的施添福教授。施添福在檢視多年來學界對客家名稱的探源之作之後，從客家稱謂的歷史性與地域性作探討的開始，將歷史上出現有「客」字而又與客家族群稱謂可能相關的文獻中，一一加以比對與解釋，同時從發生的地域性探討此「客」與客家的關係，得出至少有三個層次的「客」。一是鄉貫主義下，與土著相對應的「客」，此時的「客」是通稱而非專稱；二是以方言主義下對不同鄉音的區別的操客家語音的「客」，是其他漢族相對立的客家；三是從鄉貫主義向方言主義轉化且仍在進行中的客家。施添福在同一場研討會繼續提出對客家稱謂的傳播與蛻變的研究心得，他認為「客家」稱謂從廣肇地區發生，傳播至附近

<sup>33</sup>黃志繁(2007a)，〈什麼是客家—以羅香林《客家研究導論》為中心〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版），2007年第4期（第22卷），頁90-96；黃志繁(2007b)，〈建構的“客家”與區域社會史：關於贛南客家研究的思考〉，《贛南師範學院學報》，2007年8月第四期，頁7-12。

<sup>34</sup>陳春聲（2006），〈地域認同與族群分類：1640-1940 韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉，《客家研究》，創刊號，頁 1-43；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」的分界為例〉，《汕頭大學學報》（人文社會科學版），第 23 卷第 2 期，頁 73-92。

<sup>35</sup>唐立宗（2002），〈恭敬桑梓：近代廣東志書的編纂活動〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，（臺灣）中央大學客家研究中心主辦，2002 年 12 月 24 日，頁 83-118。

地區，又經過來華傳教的西方傳教士的接納，並依廣府人的發音將客家確定為「Hakka」，經過傳教士對客家族群正面的評價的傳播與文字的書寫，客家成為一個族群固定的他稱，<sup>36</sup>至於「客家」成為自稱則與清末民初溫庭敬、賴際熙等客家菁英所接受並在其著述中以之作為客家人稱謂有關。<sup>37</sup>施氏的研究可說是歷年來將客家定義做了最完整的詮釋，有助於往後的客家研究。

唯以上的研究所討論的場景均侷限在大陸，並無一篇論及臺灣客家之形成者，而臺灣雖然在文化上曾經內地化，但在兩岸分隔數百年後其實已經土著化了，臺灣客家的發展自有臺灣的在地觀點與期望。在討論臺灣客家的形成時必須將在地觀點納入，方能呈現其完整面貌。

## 二、臺灣客家形成論述的文獻回顧

近數年來，臺灣本地學者已意識到大陸客家與臺灣客家雖然同出一源，卻存在著差異，這個差異從歷史學、歷史地理學、社會學、人類學來看都各具意義，加上臺灣本土化運動在解嚴之後，朝深度化邁進，故不同學科的學者各自以自己擅長的學科視角，切入關於臺灣客家形成的原因及過程的研究。其中以地理學者施添福 1998 年認為對於臺灣客家議題研究必須先為「甚麼是客家？」作出定義，才不會造成研究者各自以對「客家」的自我認知作為定義進行研究，則恐會有誤入歧途之慮。此一嚴肅的提問，確實引起學者的熱烈討論，之後陸續有學者從不同學科的研究路徑，試圖對臺灣客家名稱的出現，因何由志書及時人論述中的「客」、「客子」、「客仔」、「客人」、「客家」，最終成為族群自稱的轉化過程，以及客家意識因何萌芽進行研究，其中不乏頗具洞見者。

李豐楙 1994 年在一篇探討「客仔師」的論文中，特別將清代臺灣方志中的「客仔」與「客仔師」提出來討論，他支持連希文「官方為了戶籍管理上的方便，對於廣東、福建地區不同族群的居民加以分類，...中原遷來的漢人稱為『客籍』，類此主客的稱謂...卻有區別族群戶籍的實用性。」，但是他進一步指出「客家」名稱的使用，就客家人的觀點是：客而家焉，自覺地與其他族群區別的稱呼。另外一層意義則是漳、泉籍人士有意的自居為「主」，而稱呼晚至者為「客」。因此，他認為「客家」稱謂是從閩、廣原鄉帶來，不過在臺灣新

---

<sup>36</sup>施添福（2011a），〈從「客家」到客家——一個族群稱謂的歷史性與地域性分析〉，第三屆「族群、歷史與地域社會」學術研討會（附錄），中央研究院臺灣史研究所主辦，2011 年 9 月 23-24 日。

施添福（2011b），〈從「客家」到客家(二)——客家稱謂的出現、傳播與蛻變〉，第三屆「族群、歷史與地域社會」學術研討會（專題演講二），中央研究院臺灣史研究所主辦，2011 年 9 月 23-24 日。

<sup>37</sup>溫廷敬對客家意識在嶺東地區形成有所論說。詳見《嶺東日報》光緒二十九年（1903）11 月 11 日，第 1 版；賴際熙則在其所編纂的《赤溪縣志》對廣東西路土客械鬥的描述中和後來所編纂的《崇正同人系譜》都以「客家」作為族群自稱。詳見賴際熙（1967），《赤溪縣志》，卷二輿地下/方言，頁 50；賴際熙（1995），《崇正同人系譜》。



地方又被賦予新意，即「客仔」是他稱。<sup>38</sup>由於李氏論文主要是著眼於民間信仰派別的探討，因涉及「客仔師」的巫覡，故雖有如上的說明，卻未能做更詳盡的論證，殊為可惜，但是該文至少提供了「客家」是相對於「土著」的概念和這個稱謂是源自於原鄉的線索。

蘇裕玲 1995 年以族群與社群理論用人類學社區研究的方法，選擇臺灣省新竹縣北埔鄉為田野地點，透過日據時代舉行的「大隘北埔開闢百年紀念祭」與 1983 年的「開闢大隘一百五十周年紀念活動」的舉辦，發現當地的居民對跨區的大隘地區呈現強烈的地域認同，證明儀式有凝聚與強化認同的功能；除了跨地域認同之外，該地區居民也受到 1988 年客家社會文化運動的號召的影響之下，客家族群意識亦呈現蓬勃的樣貌，但在比較鄉民與社區菁英對於當地所曾發生的蔡清琳抗日事件，社區菁英將之定位為客家意識的展現，而鄉民卻認為是愚蠢莽撞的行為，證明族群意識可以透過文字書寫的方式加以傳播從而建構並強化，<sup>39</sup>以此觀點，我們不難發現義民信仰在清朝以迄於今日，變成族群運動者操作的工具，而客家族群確實在歷次的建構過程中獲得一定的養分支持，也在過程中不斷地凝聚了人群，最終發展成全島的客家族群所崇尚的獨特信仰，此刻甚且成為臺灣客家認同的圖騰。

羅烈師選擇竹塹地區為考察地點，以人類學與歷史學的路徑，從歷史、地理、宗教、政治、文化等多元面向考察竹塹地區客家社會的形成，認為臺灣在十九世紀中期確認了粵人認同，產生了「客人論述」，與此同時，兩廣則產生「客家論述」。在二十世紀初臺灣粵人進一步將客人（kelang 即 guest people）的他稱轉化成客人（kelang, Hangnging）的自稱。而「客人論述」與「客家論述」在二十世紀中期後，合流產生了「客家人」（kejiaring, Hangnging）概念。<sup>40</sup>惟羅氏並未說明因何「客人」會在二十世紀初轉化成自稱，也未說明何以二十世紀中期後「客人論述」與「客家論述」會合流，且「客家」會成為自稱，這也正是本研究的目的之一。

張立本在研究臺灣客家之在地化時，認為前人的研究均屬於歷史建構性的論述，忽略了客家形成的動態本質，因此臺灣客家聚落必然會形成的特殊性與靜態狀況，假設成「此即為客家的本質」。事實上，由於人群流動的緣故，所以客家族群形成的過程未曾間斷；因此他指出了臺灣客家本土化過程中出現了對「外省客」與「外籍客」的排除現象，且認為在 80 年代客家運動之後的客

---

<sup>38</sup>李豐楙（1994），〈臺灣中部「客仔師」與客家社會——一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉，《客家文化研討會論文集》，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁221。

<sup>39</sup>蘇裕玲（1995），《族群社區與族群書寫——當代臺灣客家意識展現的兩個面向》，臺灣大學人類學研究所碩士論文，未出版，臺北。

<sup>40</sup>羅烈師（2000），〈客家族群與客家社會：臺灣竹塹地區客家社會之形成〉，《第四屆國際客家學術研討會論文集：聚落、宗族與族群關係》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 115-152；羅烈師（2006），《臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》，（臺灣）清華大學人類學研究所博士論文，未出版，新竹，頁 322。

家，有從自然的形成走向建構性的虛構族群的態勢。<sup>41</sup>這便印證了族群建構論的觀點，換句話說，人除了會因文化或血緣的因素，產生族群認同之外，也會依據其所處環境作最適的調整以取得最有利的地位，因此具有相同意識者會相互的取得彼此的認同，而構成一個族群。而這樣的認同會因現代印刷品與媒體的傳播，使不在同一個空間底下，原本不相識的人群產生認同感，進而出現所謂的「想像的共同體」（imagined communities）。<sup>42</sup>

林正慧通過檢視清代的臺灣史志中所有與「客」有關的記載，一一分析其撰寫的語意與背景，發現並非所有的「客」字，指涉的即是現在觀念裡的客家族群。他認為史志中的「客」含義有兩種：一是與臺灣土著民人相對應的「客」，亦即來自閩粵者皆是「客」；另為省籍差異下的「客」。<sup>43</sup>據查：臺灣遲至光緒 11 年（1885）在左宗棠的奏請之下清廷才同意建省，但是，又過了 3 年至光緒 14 年（1888）派劉銘傳為首任巡撫，才算是正式建省。在此之前臺灣是屬於福建省轄下的一個府，因此來自福建漳、泉地區者，便自視為主而視粵民為客了。在這樣的意義下，客其實包含了來自廣東的潮州福佬人和客方言群，而不涵蓋來自福建的客方言群。簡單地說，差別就在於鄉貫，來自廣東的便屬於客，餘則為福建省人也就是土著的意思。這樣細微分析，使我們能更準確地掌握史料中對於「客」、「客仔」、「客人」、「客庄」的意涵，而不再望文生義。陳南旭（2010）也觀察到這種差別，他用相同的材料重新檢視林氏的論點，除了指出林氏未能有效證明客的省籍之說以外，並做了更周延的解釋，認為「客」另有指涉特定文化、風俗的客方言群之意涵。<sup>44</sup>

李文良同樣察覺文獻上與「客」相關的紀錄，其實在不同的階段與歷史背景下，有不同的含義。他透過耙梳臺灣開墾歷史與地方社會變遷與文獻紀錄，觀察「客」字內涵的變化。李文良首先於 2002 年以歷史學的角度檢視臺灣方志與文獻中所呈現的「客民」論述之後，歸納出「客民」的五種社會相：一、「好事輕生」、「健訟樂鬥」，二、聚眾而居，形成大型集村聚落，被特稱為「客莊」，三、出賣勞力維生，即傭工、佃丁，呼朋引類...飢來飽去，行兇竊盜，四、「無家無室」，五、祖籍為廣東潮州府，特別是大埔、程鄉、鎮平等山區縣份。並指出方志上「客民」雖尚非族群名稱，但卻是指涉特定的一群人。此後李氏發表一系列清代臺灣客家的論文，並於 2010 年輯為《清代南臺灣的移墾

<sup>41</sup>張立本（2002），〈異客：論臺灣客家族群建構過程中的吸納與排斥〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，（臺灣）中央大學客家研究中心主辦，2002 年 12 月 24 日，頁 119-141。

<sup>42</sup>詳見吳叡人（譯）（2005），《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》，Benedict Anderson 原著。

<sup>43</sup>詳見林正慧（2006），〈從客家族群之形塑看清代臺灣史志中之「客」—「客」之書寫與「客家」關係探究〉，國史館學術集刊，第 10 期，頁 1-61。

<sup>44</sup>詳見陳南旭（2010），〈再探清代臺灣文獻中的「客」及人群指稱詞〉，《第十屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所主辦，2010 年 10 月 24 日，頁 235-268。

與「客家」社會》一書，將原鄉客家人在臺灣的開墾過程以及如何獲得墾權與學額的過程作了詳盡的說明，對於粵人如何從粵民、客、客仔、客人到客民的他稱，最終成為族群自稱的過程亦有詳盡地闡述。本書可說是目前論述臺灣客家形成的重要著作之一。李氏並認為「臺灣粵民社會的成立與發展，與島內的農墾活動、社會動亂、族群建構息息相關，故研究清代粵人定居史，等於瞭解清代臺灣社會整體發展的歷史。」。<sup>45</sup>

廖經廷以集體記憶與想像共同體的理論，檢視「義民信仰」的傳播與建構，探討臺灣客家族群的意象建構，提出「義民」被建構成客家族群文化的代表，甚至成為劃分臺灣族群邊界的依據，且成為臺灣客家族群區分「我群」與「他群」的參考依據的觀點，頗能解釋現階段臺灣客家知識菁英強化臺灣客家族群意識的手段之一。<sup>46</sup>另外林吉洋以社會學的認同敘事理論比較了「中原客家」和「臺灣客家」兩組同中有異的概念，並借用范振乾提出的：「義民精神」是從中原客家人「認同本土、落地生根」成本土化的臺灣客家的意識呈現。<sup>47</sup>此一論述除呼應了廖氏的觀點並進一步認為「義民信仰」具有臺灣客家本土化的意涵。張維安同樣以社會學視角探討臺灣客家運動的意義，認為以臺灣客家為方法可以認識臺灣，並思考臺灣社會特質與未來的發展；並認為臺灣客家族群意識的覺醒與臺灣本土運動的發展有密切的關係，而族群記憶鑲嵌在臺灣歷史發展脈動之中，使族群記憶不斷創新，臺灣客家意識乃在其中萌芽。<sup>48</sup>前述三位作者是以當代臺灣的現象來說明客家族群邊界的形成和客家意識的覺醒。三

### 三、臺灣民變與閩粵械鬥的文獻回顧

康熙 22 年（1683）施琅領兵攻臺，明鄭政權投降之後，清廷起初並無心經營臺灣，但是經過施琅等官員一再上奏，才於次年（1684）設福建省臺灣府，下設臺灣縣、鳳山縣與諸羅縣三縣，臺灣府治與縣治同署今臺南市，因此初期由大陸渡臺的漳泉墾民集中在臺南府城一帶，粵人則先在城東附近種菜維生，

---

<sup>45</sup>李文良（2003），〈清初臺灣方志的「客家」書寫與社會相〉，《臺大歷史學報》，2003 年 6 月第 31 期，頁 164-167；李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，臺北：臺灣大學出版中心。

<sup>46</sup>廖經廷（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。

<sup>47</sup>林吉洋（2006），〈「臺灣客家」認同的建構與本土化—從敘事認同路徑的發現〉，《第六屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家語文研究所主辦，2006 年 9 月 30 日，頁 79-92。

<sup>48</sup>張維安（2008），〈以客家為方法—客家運動與臺灣社會的思索〉，《多元族群與客家：臺灣客家運動 20 年》，張維安、徐正光、羅烈師主編，新竹：臺灣客家研究學會，頁 403；張維安（2010），〈族群記憶與客家意識的形成〉，《客家的形成與變遷》（下冊），莊英章、簡美玲主編，新竹：交通大學出版社，頁 730-738。

後再轉移到水源豐富的屏東下淡水溪（即今高屏溪）上游，<sup>49</sup>此時清政府的統治勢力僅及於諸羅縣，而墾民的拓墾勢力則集中在半線以南的地區，漳州人、粵東移民與閩西汀州府人開發中部彰化平原一帶，隨者時間的推移，漸次墾拓中部地區，北部則有漳州與汀州人開墾淡水、三芝，臺北、新莊平原則為粵人所開墾，<sup>50</sup>是一種同籍聚居又與他籍合作開墾的模式。這種模式在閩粵械鬥之後出現了變化。粵人在閩粵械鬥後，考量人數居於劣勢為求能夠相互支持，紛紛遷移至粵人優勢區聚居，乃形成現在臺灣客家族群分布的態勢；部分未依附在閩人之鄉，卻逐漸被同化成福佬客了。所以考察民變及分類械鬥，有助於了解臺灣族群之間的互動關係與相同族群集中聚居的原因。由於臺灣民變與分類械鬥頻仍，相關研究頗為豐富。

臺灣向有「三年一小反，五年一大反」的說法，<sup>51</sup>可見臺灣社會的浮動與官方控制力的薄弱，張莢與劉尼玲的研究，認為臺灣民變主要的原因是吏治不良、官逼民反加上桀驁難治的移民特性所致，民變對社會經濟造成侵蝕和破壞，成為社會進步的阻力。<sup>52</sup>民變攻擊目標本是官府，但是朱一貴事件中，賊黨因故內訌，進而轉變成閩粵之間互相拚殺，是為閩粵分類械鬥之蒿矢，<sup>53</sup>而粵人因功獲封義民賞匾額懸於村柵上作為旌獎。林爽文事件又獲皇帝敕頒「褒忠」匾額，粵東民人將義民忠骸並同匾額共同祭祀，成為臺灣獨有的義民信仰，被認為是粵人本土化的象徵。

張莢早在 1974 年便撰文探討清代臺灣頻繁發生分類械鬥的原因。根據張文的觀點，認為械鬥之所以發生的是因為清廷對臺灣的採「分而治之」與「族群分化」的統治方式。但是，若仔細了解之後，將會發現張氏的討論並未將械鬥與民變的認定標準作嚴格的劃分而混為一談，因此，在討論械鬥時卻用民變作案例，以致認為械鬥發生的主因在於清廷政策的走向。<sup>54</sup>與張莢同一年同一個月份，樊信源在《臺灣文獻》發表了民間械鬥研究論文，樊氏將械鬥定義為發生在民間的械鬥，也就是說，官方並非械鬥的要角。<sup>55</sup>

黃秀政的研究除整合前述張、樊兩氏的觀點之外，更細膩地從政治、經濟、社會以及臺灣特有的民風與移民現象，分別舉證論述，頗具說服力。黃氏且依

<sup>49</sup>伊能嘉矩（1991），《臺灣文化志》（漢譯本），下卷，第十四篇，第四章，臺中：臺灣省文獻委員會，頁 142。

<sup>50</sup>劉還月（2001），《臺灣客家族群史·移墾篇》（上），南投：臺灣省文獻委員會，頁1-174。

<sup>51</sup>徐宗幹（1994），〈請籌議積儲〉，《斯未信齋文編》二、官牘，頁 70。

<sup>52</sup>張莢（1970），《清代臺灣民變史研究》，臺灣研究叢刊第104種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，劉妮玲（1983），《清代臺灣民變研究》，國立臺灣師範大學歷史研究所專刊 9，臺北市：國立臺灣師範大學歷史研究所，頁 335。

<sup>53</sup>王瑛曾（1993），《重修鳳山縣志》，卷十一，雜誌·災祥，南投市：臺灣省文獻委員會，頁276。

<sup>54</sup>張莢（1974），〈清代臺灣分類械鬥頻繁之主因〉，《臺灣風物》，1974 年 12 月，第 24 卷第 4 期，頁 75-85。

<sup>55</sup>樊信源（1974），〈清代臺灣民間械鬥歷史之研究〉，《臺灣文獻》，1974 年 12 月，第 25 卷第 4 期，頁 90-111。

據械鬥時間分析其發生的頻率，發現從康熙22年（1683）至乾隆46年（1781）的99年之間僅發生3次分類械鬥，乾隆47年（1782）到同治6年（1867）的86年當中發生33次的分類械鬥，同治7年（1868）到光緒21年（1895）割臺為止的28年僅有2次。另外黃氏又統計械鬥發生的地點，發現大部分發生在北部淡水廳為最多。黃氏的研究提供一個從時間與空間來了解械鬥發生的另一隱含意義，即移民的前期雖有因私人細故所引起的鬥毆，但是並不影響生存，至拓墾中期，無論是漳、泉、粵籍之人都已有繁衍出相當的人數，加上墾地日漸減少，為爭奪水利等生存資源，故而分類械鬥頻仍。到了最後的28年則是已經從豪強仗勢而為的移墾社會進入文治社會，當然械鬥之風漸戢。黃文也指出分類械鬥之後，加深了臺民的畛域之見，造成粵籍墾民大規模的遷徙行動，<sup>56</sup>如原先於臺北平原的新莊、五股、中和與內湖墾拓有成的粵人，紛紛南移到中壢、楊梅一帶聚居。

林偉盛將械鬥成員的背景做了探討，同時觀察到械鬥之所以會蔓延全島的原因，是因為一個地區發生械鬥，鄰近的聚落會產生恐懼，為了自保可會選擇遷移他處避開衝突，也有選擇糾眾藉機復仇或趁亂打劫作為回應，如此便會不斷擴散蔓延開來。但是，林氏認為械鬥是暫時性的，在械鬥平息之後大多數的人會回到原居處，故對社會的居住整合沒有影響。<sup>57</sup>這樣的論點似乎忽略了粵人實際的處境以及械鬥後所採取的遷地為良易地為安策略，便是造成粵人更加集中聚居的主要因素。

李順民的研究將會黨、械鬥與民變放在一起討論，認為三者各有其發生的背景且認為可以反映出清代臺灣的實態，對於後來社會的發展具有其積極的意義，是以正面觀點看待會黨、械鬥與民變的學者。<sup>58</sup>渠對於械鬥的發生與祖籍積習及移墾社會的結構有關，是一種利益在分配的過程。械鬥造成墾民的遷移，形成後來族群集中聚居的現象。

陳世榮透過觀察桃園地區三次閩粵械鬥的後續發展，發現強化了族群的閉鎖性，而社會菁英透過地方公廟使族群更凝固，加速了區域的發展。依陳氏的觀點而言，閩粵械鬥固然造成地方的破壞和族群間的疏離現象，但是卻使各族群因此滋長了族群意識進而產生認同，且因此促進地方社會發展的速度。<sup>59</sup>

曹秀如以道光6年（1826）閩粵械鬥蔓延全島的李通事件為核心的研究

---

<sup>56</sup>黃秀政（1976），〈清代臺灣分類械鬥事件之檢討〉，《臺灣文獻》，1976年12月，第27卷第4期，頁78-86。

<sup>57</sup>林偉盛（1993），《羅漢腳：清代臺灣社會與分類械鬥》，臺北市：自立晚報文化出版部。

<sup>58</sup>李順民（1994），〈清代臺灣會黨與械鬥、民變的交互關係〉，《歷史月刊》，1994年7月，第4期，83-114；李順民（1995），〈由清代臺灣會黨與械鬥、民變之互動看臺灣社會之轉型〉，《慈濟護專學報》，1995年3月，第74期，52-55。

<sup>59</sup>陳世榮（1999），〈近年來國內學者對「械鬥」問題之研究—兼論清代桃園地區械鬥與區域發展之關係〉，《史匯》，1999年4月，頁1-34。

指出，本來只是一樁私人之間的仇鬥，卻因為李通的造謠分類，糾夥焚搶粵庄，引起閩人群起仿效，且清廷對臺灣的治理始終是採取消極態度，官府的控制鬆散，地方班兵又都良莠不齊，沒有戰鬥力等因素，以致兩造之間的私人仇鬥失控轉化成蔓延全島的閩粵分類械鬥。<sup>60</sup>此次分類械鬥使本來就因為原鄉生活方式而選擇丘陵或平原邊緣居住的粵人，更加集中居住以求相互奧援。

許文雄從臺灣的社會結構，分析閩粵兩群人因為在原鄉便處於中心與邊緣的身分地位，促使閩人雖然遷移到臺灣仍以主人自居，以致對粵人產生某種成見與偏見，形成了族群情結，族群情結使兩群人社會距離拉大，但是，粵人卻因為處於劣勢，反而促成其族群意識的強化，在族群情結和族群意識兩股力量的作用下，加上政府控制力的薄弱，雙方乃各自採取集體行動來解決衝突，衝突造成團體內部的認同和凝聚，閩粵兩群人便更加地矛盾。許氏更從宗族組織在 19 世紀中期之後大量興起，再證諸 1850 年之後閩粵械鬥減少，但是同姓或異姓械鬥反而增加，並據此推論宗族意識高過族群意識，故閩粵兩族無意於族群間的力役之爭了，而且閩粵兩族已遷往各自優勢區居住做隔離並自保。<sup>61</sup>

綜上所述，分類中的閩粵械鬥實為分群意識的呈現，也是閩粵人認同的表現，而對於人數僅及閩人五分之一的粵人而言尤具特殊意義。因為閩粵械鬥中潰敗的結果，造成粵人必須放棄辛苦建立的田園蘆舍，搬遷到粵人優勢區聚居，以能夠互相守望，未遷離者則逐漸轉化為福佬客，而臺灣的閩客分布地圖也因此大致底定。

### 第三節 理論的應用

本研究將以族群理論、集體記憶理論以及敘事認同理論，作為檢視現今臺灣客家族群形成的工具。透過上述理論來解釋在何種情況下從漢、番的種族分立意識下閩粵本是協同的合作關係，最終又是如何變成閩客的對立，在長時間的歷史過程中，是如何出現族群意識以及如何接受客、客人、客仔、客家的他稱轉換成為族群自稱。

---

<sup>60</sup>曹秀如（2003），〈初探清代閩粵械鬥及其空間分布與演變〉，《竹塹文獻雜誌》，2003 年 8 月，第 27 期，頁 48-59。

<sup>61</sup>許文雄（1996），〈械鬥和清朝臺灣社會〉，《臺灣社會研究季刊》，1996 年 7 月，第 23 期，頁 1-81；許文雄（2003），〈十八及十九世紀臺灣福佬客家械鬥〉，《國家、市場與脈絡化的族群》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 151-204。

## 一、族群理論

人類學家慣常將族源相同而語言不同的人群稱為方言群，因此方言群成為區分不同群屬的稱謂。早期對東南亞華人的研究，即普遍以方言群將華人分成廣府幫、客幫、潮州幫、福建幫、海南幫；<sup>62</sup>而羅香林為了駁斥「客家非漢種」的謬論，乃著有《客家研究導論》，證明客家人具有漢族血統，並以客家「民系」作為漢族分支的稱謂。不過無論是人類學家慣用的「方言群」或是羅氏所創造的「民系」，都是用來做為人群分類的名稱。

ethnic groups 這個詞彙，直到進入二十世紀六〇年代韋氏大辭典才收錄，在臺灣社會則是 1980 年代末期才開始使用並譯作族群。那麼族群又作何解呢？族群是指一群人擁有共同的血緣或共同的起源，甚或是共同的文化，自認為或他者認為屬於同一群體的人群。<sup>63</sup>一般而言，較弱勢的族群容易產生異己的意識。族群意識之所以形成的原因，依社會學的觀點可分作：差異認知、不公平認知、集體行動必要性認知三個不同的層次。<sup>64</sup>差異的認知可能是來自於歷史經驗的不同，也許是語言的不同，或者是文化上的差異；不公平的認知最容易出現在弱勢群體與主流群體接觸時，主流群體往往不自覺地流露出優越感，而令到弱勢群體感受到被歧視或者是威脅；在經歷了前述兩個階段後，弱勢群體感受到在文化、政治、經濟、社會平等受到不公平的對待時，會傾向於採取集體的行動以爭取其權利。弱勢群體起而抗爭的現象在臺灣極為普遍，上世紀八〇年代之後臺灣的弱勢族群因意識到不公平的存在，且憂心文化可能因之滅絕的危機感，因此原住民族發起了「原住民正名運動」、「恢復傳統姓名」與「恢復部落山川傳統名稱」三大訴求；<sup>65</sup>客家族群則走上街頭，以「還我母語」強調語言與文化延續的危機，爭取在公共領域使用母語的權利。經過長期的抗爭與溝通，終於先後設立了原住民委員會與客家委員會。這便是弱勢族群因與其他群體接觸後，有感於受到不公平的待遇而浮現族群意識，進而凝聚為集體行動的範例。

前述的族群定義中包含了族群形成的兩大理論：根基論者（primordialists）

---

<sup>62</sup>麥留芳（1985），《方言羣認同：早期星馬華人的分類法則》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁95；李亦園（2001），《一個移殖的市鎮—馬來亞華人市鎮生活的調查研究》二刷，臺北：中央研究院民族學研究所，頁56。

<sup>63</sup>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，頁29。

<sup>64</sup>王甫昌（2004），《當代臺灣社會的族群想像》，版二印，臺北：群學出版有限公司，頁14-18。

<sup>65</sup>1984年臺灣原住民族運動團體成立「原住民權利促進委員會」，提出：原住民族正名、恢復傳統姓名與恢復傳統山川名稱三大訴求，經過11年的漫長溝通過程，三項訴求獲得臺灣朝野一致的支持，在1994年通過修憲改「山胞」為「原住民」，1997年再修憲改「原住民」為「原住民族」，並通過法令准予原住民族申請恢復傳統姓名與部落、山川傳統名稱。2012/3/30 擷取自 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=11168>



和工具論者（instrumentalists）或稱情境論者（circumstantialists）。根基論者是以客觀的血緣、體質、語言、生活習慣或文化特徵做為族群的判準，但是有其侷限性，如王明珂在川北羌族的研究中，發現經常有說同一種語言的人群卻互不認同，或是文化特徵遊移在漢藏之間而出現多重認同的現象。研究發現，在現實情況下，人的身分會以最有利於己身利益的方式呈現或加以隱藏，或者以情境的需要而轉換其取向，如許多從大陸遷臺的外省第二代，除家鄉話之外可能嫻熟閩南語或客家話，因此他可以面對同鄉時以家鄉話來拉近彼此距離，也可以在職場上以閩南語或客家話與人溝通，他還可以在大陸遇到臺商時以臺灣人自居。<sup>66</sup>這正是工具論者或情境論者所強調的，族群的認同有其主觀性。

Barth 屬工具論者，認為族群的產生是來自於群體的接觸，弱勢的群體最容易感覺到差異的存在，縱使他們有相同的血緣、體質以及文化，仍然會隱然察覺其中存在著心理的邊界，這種實際存在的心理與社會邊界，使人的「我群」意識凸顯出來，具有相同「我群」意識的人彼此相互地接納，自然與其他群體形成一道無形的邊界，故不但自我產生認同，他群也會認定與這類群體有別，這便是一般族群形成的原因。<sup>67</sup>近代以來，因交通、媒體與資訊的發達，人群之間的往來接觸頻繁，因此族群的認同除了根基論者所強調的客觀指標之外，工具論者所主張的主觀認同，最常被討論以及運用。

Benedict Anderson 在探討當代民族主義的興起與傳播時，從印刷術的發達與流通，觀察到人與人之間的關聯與共識，可以透過印刷媒體而取得相應的連帶關係，由於這些有關聯的人並非因接觸或同處一地才產生關聯性的，而是通過印刷媒體對不同地區的人群有所瞭解，進而對於與自己有相同文化特質或價值觀的人群產生認同，而有了一個同質性接近的想像的社群出現，由於這個社群是透過想像的功能，所以可以不斷地擴大，因此一個民族並不僅限於在同一空間下的一群人的組合，她可以是一個「想像的共同體」（imagined communities）。<sup>68</sup>同樣的理由，族群也能是一個想像共同體。分散在世界各地的客家人，透過媒體傳播與印刷品的流通，縱使在千萬里之外，彼此不認識也不曾見過面，卻能從印刷媒體中共用相同的歷史源流、瞭解彼此有相同的文化特質，因此而產生客家認同，這便是想像共同體的絕佳寫照。

## 二、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

---

<sup>66</sup>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，頁 27-32。

<sup>67</sup>Fredrik Barth, "Introduction" In *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. edited by Fredrik Barth, pp.9-38.

<sup>68</sup>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。

之前可以用筆者自身的經驗作為觀察的例子。筆者於 2008 年負笈本校，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疏離感。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重要驅力之一。<sup>69</sup>

### (一)、集體記憶的意涵

根據 Halbwachs 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，而這項獨特的集體記憶不但提供了該群體凝聚的養分，甚且成為辨別不同群體的依據，客家族群共有的由北方南遷的歷史記憶便是。Coser 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。」，<sup>70</sup>但是，被保存下來的集體記憶有何積極的意義呢？王明珂認為「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。」，<sup>71</sup>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用的歷史記憶，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」，<sup>72</sup>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

---

<sup>69</sup>轉引自藍清水（2011），〈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〉，中央大學客家政治經濟研究所碩士論文。頁 37-38。

<sup>70</sup>轉引自邱澎生（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。

<sup>71</sup>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。

<sup>72</sup>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，頁 82。

斷再現。集體記憶是建立在團體中的個體的記憶，記憶能不斷再現是「因為一個記憶，讓另一些記憶得以重建」。<sup>73</sup>

## (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。<sup>74</sup>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，<sup>75</sup>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會逐漸消失。客家是以文化特徵所形成的跨地域群體，<sup>76</sup>失去文化的象徵意義便形同失去客家認同的基礎。因此，1988 年臺灣客語人群以「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。

家庭是以血緣作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，<sup>77</sup>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鬮分字宗族組織，<sup>78</sup>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

---

<sup>73</sup>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，頁 95。

<sup>74</sup>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，頁 76-205。

<sup>75</sup>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，頁 29。

<sup>76</sup>謝重光（1999），《客家源流新探》，臺一版，臺北：武陵出版有限公司；謝重光（2007），〈也論客家稱謂正式出現的時間、地域和背景〉，《福建省社會主義學院學報》，2007 年第 3 期（總第 64 期），頁 22-25；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》第一版二印，上海：華東師範大學出版社。

<sup>77</sup>劉曉春譯（2000），《中國東南的宗族組織》，Freedman, M. 原著，上海：上海人民出版社。

<sup>78</sup>田井輝雄（戴炎輝）（1995），〈臺灣的家族制度與祖先祭祀團體〉，《臺灣文化論叢》第二輯，臺北：南天書局，頁 231。

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。」。<sup>79</sup>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。<sup>80</sup>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，<sup>81</sup>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 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。<sup>82</sup>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，可以喚起社群共用的集體記憶，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。

---

<sup>79</sup>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，頁 95。

<sup>80</sup>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，頁 8。

<sup>81</sup>王甫昌 (2004)，《當代臺灣社會的族群想像》，版二印，臺北：群學出版有限公司，頁 10；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，頁 25。

<sup>82</sup>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，頁 49-50。

### 第三章 臺灣粵東人群移民社會的形成

臺灣在整個中國歷史上的特殊地位，不單是因為她現在與大陸處於分治的狀態之下，更在於她在納入清朝的版圖之後，成為福建與廣東兩省漢人的主要移墾地，且其移民至今已有三百餘年歷史。現在島上居民有 2,300 餘萬人，被概分成原住民、福佬人、客家人、外省人四大族群。<sup>83</sup>四大族群中，絕大多數都是由大陸移民臺灣的漢人及其後裔，其中福佬族群佔 67.5%、客家族群佔 13.6%、外省人佔 7.1%。<sup>84</sup>因為漢人移民是來自大陸，故我們將從臺灣漢人移民的歷史背景與過程以及閩、粵移民臺灣後在臺灣的墾拓概況以及閩、粵移民在島上的互動關係做些歷史的回顧，以明瞭移民的背景與歷史過程，將有助於後續的討論。

#### 第一節 粵東人移民的原因

康熙 22 年（1683）清廷派施琅（1621—1696）率軍攻臺，鄭克塽投降結束了明鄭對臺灣的統治權，但清廷對於是否將臺灣納入版圖並派員經營卻朝議未決。反對將臺灣納入版圖的有推薦施琅專征之職的內閣大學士李光地（1642—1718）主張「空其地，任夷人居之，而納款通貢，即為賀蘭有，亦聽之。」<sup>85</sup>；也有人認為臺灣「孤懸海外，易藪賊。欲棄之，專守澎湖。」<sup>86</sup>；康熙皇帝則有：「臺灣僅彈丸之地，得之無所加，不得無所損。」<sup>87</sup>之說，由此看來顯然

<sup>83</sup>臺灣在 1980 年代開始，政黨為了爭取群眾的支持，也為了在選舉時方便動員，有人將島上的居民分成原住民、福佬人、客家人與外省人四大族群。其中除原住民係臺灣土著人群，共有十四族。2011 年 11 月底原住民有 519,042 人，占臺灣總人口 23,214,620 人的 2.23%，漢人約佔 95%。其他三個族群都是由大陸遷移過來的，福佬族群來自福建省，福佬話是其主要語言，客家族群則大部分來自廣東省東北部與東部近海區域近山地區，另外則有福建省西部地區與少部分的福建南部的詔安、南靖、平和等地遷移來的，以講客家話為主；外省人則專指 1945 年後由大陸各省市遷移臺灣者。臺灣人口統計 2011/12/30 擷取自 <http://www.stat.gov.tw/mp.asp?mp=4>；原住民人口統計數字 2011/12/30 擷取自 <http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>

<sup>84</sup>四大族群的人口統計係依據客家委員會（2011），《99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究》，頁 172。因其調查進行時間為 2010 年且其定義與取樣均與前註以實際人口登錄不同，故其人口比例略有出入。唯福佬為臺灣第一大族群，客家為人口次多族群殆無疑義。

<sup>85</sup>詳見李光地（2000），〈本朝時事〉，《榕村語錄續集》卷十一，四庫未收書輯刊，肆輯，頁 21-90。

<sup>86</sup>陳壽祺等撰，《福建通志》，中國省志彙編之九，第四冊，卷八十六，頁 1786。

<sup>87</sup>參見《清聖祖實錄選輯·弁言》，文淵閣《四庫全書》電子版，迪志文化出版公司。

皇帝派施琅率兵征臺的目的在於結束明鄭政權，而非佔有臺灣。唯率大軍征臺，親履臺灣斯土，對臺灣有一定程度了解的施琅卻持相反的看法，施琅且為此上奏〈恭陳臺灣棄留疏〉認為：

臺灣地方，北連吳會，南接粵嶠，延袤數千里，山川峻峭，港道迂迴，乃江、浙、閩、粵四省之左護；...臣奉旨征討，親歷其地，備見野沃土膏，物產利薄，耕桑並耦，魚鹽滋生，...實肥饒之區，險阻之域。...臺灣一地，雖屬多島，實關四省之要害。勿謂被中耕種，猶能少資兵食，固當議留；即為不毛荒壤，必藉內地輓運，亦斷斷乎其不可棄。<sup>88</sup>

康熙皇帝經施琅詳為剖析臺灣之戰略重要性之後，終於改變原先的觀點，而認為「臺灣棄取，所關甚大。鎮守之官三年一易，亦非至當之策。若徙其人民，又恐失所；棄而不守，尤為不可。」<sup>89</sup>，於次年（1684）決定將臺灣納為清朝版圖，設臺灣府與臺灣縣、鳳山縣、諸羅縣，此一府三縣隸屬福建省轄下，開始正式統治了臺灣，也開啟了此後長達 212 年的清領時期，漢人則隨著清政府的政策腳步陸續移民臺灣。移民臺灣者絕大多數來自福建省的漳、泉地區以及少部分來自廣東省的粵東北地區。但是，到底有那些原因是促成閩、粵民人冒險渡海赴臺的？

## 一、地理環境與人口壓力

何以漳、泉之人會成為移民臺灣的強勢群體？我們可以從明朝中葉兩位福建巡撫的說法中看出一些端倪。明中葉任福建巡撫的徐學聚曾說：「漳、泉濱海居民，鮮有可耕之地，航海、商、漁，乃其生業。」<sup>90</sup>另一位巡撫許孚遠（1535—1604）也指出：「閩之福、興、泉、漳，襟山帶海，田不足耕，非市舶無以助衣食，其居民恬波濤輕生死，亦其習使然，而漳尤甚。」<sup>91</sup>可見福建省漳、泉之人富有冒險犯難的海洋性格且習於販海為生，加上「鮮有可耕之地」和「田不足耕」。故選擇一海之隔的臺灣為移民目的地，應該是一項符合現實的選擇。以目前漳州移民後裔佔臺灣人口比例最高的事實來看，<sup>92</sup>尤可證「其居民恬波濤輕生死，亦其習使然，而漳尤甚。」所言非假。

<sup>88</sup>施琅（1658），〈恭陳臺灣棄留疏〉，《靖海紀事》，頁 59-62。

<sup>89</sup>臺灣銀行經濟研究室編印（1963），《清聖祖實錄選輯》，頁 131。

<sup>90</sup>徐學聚（1622），〈報取回呂宋囚商疏〉，《徐中丞奏疏》，疏，皇明經世文編第 6 冊，卷之四百三十三，頁 4727。

<sup>91</sup>許孚遠（2004），〈疏通海禁疏〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第一冊，頁 147-148；莊國土、劉文正（2009），《東亞華人社會的形成和發展：華商網絡、移民與一體化趨勢》，頁 126-139。

<sup>92</sup>日本殖民政府為了文化研究的需要，對 1926 年底之前在臺灣設籍的漢人做了鄉貫調查，並在 1928 年出版了「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」，在是項調查中揭露操漳州語者有 120 萬人，泉州語有 110 萬，客家語有 50 萬，其他漢語有 4 萬人。詳見陳漢光（1972），〈日據時期臺灣



至於粵東北地區的實際狀況又是如何？粵東北向有山多田少，有「居地狹小，農產缺乏，故其人每至失業」以及「粵東生齒過繁，久有人滿之患」<sup>93</sup>的說法；相關的研究指出清代的平均常數每人約需 4 畝地方足以維生，而在 1661 年至 1812 年的一百五十年間，福建人口增加了 9 倍之多，但作為生養依賴的耕地卻僅增加 32%，廣東的情況更惡劣，其人口增加 20 倍，耕地則只增加 27%。<sup>94</sup>在如此惡劣的生存條件下，有人鋌而走險淪為賊寇，也有相當多的人冒險渡過黑水溝到臺灣墾拓以謀生。耕地與人口的懸殊比例，隨著人口的不斷增長，到了道光 20 年（1840）廣東人均耕地有 1.3 畝，福建在光緒 13 年（1887）僅得 0.54 畝，<sup>95</sup>到了民國更形惡化，如廣東的「潮州在民國二十年每人平均分得的耕地僅有 0.6 畝，遠低於生存所需的 4 畝地」；<sup>96</sup>清末張振勛更直指「民無生業，瀕海各省之民，散出外洋各埠者，日多一日。……內地更有人滿之患，非真滿也，無生業也。」<sup>97</sup>。在耕地不足以仰給，又無其他生業足以維生的情況下，生活之艱困可想而知。廣東豐順更有諺曰：「唔窮唔過番」<sup>98</sup>，一語道盡粵東北地區生計無著的現實狀況。<sup>99</sup>而整個中國的狀況是「約七分之六的人口必須仰賴中國土地三分之一的可耕種土地維生。」<sup>100</sup>在這種可耕土地與人口懸殊比例之下，民生問題若未能獲得紓解，饑民鋌而走險淪為盜匪也是可以理解的。福建漳、泉與粵東北民人之所以移民臺灣，除因一海之隔的地緣接近性之外，其實從明朝中葉到清乾隆之後，全國人口激增，對於山多田少的閩、粵地區，土地的負載力更是難以負荷，因此往外移民更是迫切之舉。

## 二、地方社會的動盪

粵東與粵東北地區的潮汕一帶從明朝嘉靖年間開始，地方就不斷出現了江洋巨盜，或稱雄海洋上，或嘯聚山林，築寨為營，公然與官府為敵，無視於官府的存在，其囂張之程度已經到了駭人聽聞的地步。茲舉其犖犖大者，以窺其一斑。乾隆 44 年（1779）修的《揭陽縣志》記載：

揭邑，壤地膏腴，輕於從善，而山海之警，代不絕書，則馭之無其術也。明中葉以來，更加倭寇為害益深，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

---

漢族祖籍調查》，《臺灣文獻》，第 23 卷第 1 期，頁 85-104。

<sup>93</sup>詳見羅香林（1992），《客家研究導論》，頁 114。

<sup>94</sup>孫謙（1995），〈清代海外移民的結構與成因〉，《南洋問題研究》，1995 年第 3 期，頁 12。

<sup>95</sup>孫謙（1995），〈清代海外移民的結構與成因〉，《南洋問題研究》，1995 年第 3 期，頁 12。

<sup>96</sup>詳見李道緝（2001），《清末民初潮州人移殖暹羅之研究》，頁 24-27。孫謙（1995），〈清代海外移民的結構與成因〉，《南洋問題研究》，1995 年第 3 期，頁 12。

<sup>97</sup>詳見何如章（1967），〈復粵督張振軒制軍書〉，《茶陽三家文鈔》，卷三，頁 107。

<sup>98</sup>詳見廣東省地方志編纂委員會（1996），《廣東省志·華僑志》，頁 14。

<sup>99</sup>藍清水（2011），〈被遺忘的外省客家人——戰後河婆客的集體記憶與認同之分析〉，頁 4。

<sup>100</sup>詳見薛珣（譯）（2003），《費正清論中國——中國新史》，頁 6-7。

銳，拊循咻噢如奉驕子，然亦何憚而不為也！<sup>101</sup>

上述這段文字，說明了不但有海寇為害，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。也就是說面對違法亂紀、危害鄉里的海寇山賊，唯恐賊寇不悅，官員竟然要低聲下氣地曲意承歡，用餽贈厚禮的方式去伺候醜類，更甚者是把賊寇當成當貴公子一般來服侍。另外嘉靖晚期出沒於閩粵沿海一帶的盜匪許朝光，除了經常肆掠漳、潮地方，還勾結倭寇圖謀大舉，築寨於南澳島上，稱雄東南沿海，儼然為海外夜郎，由於對地方殺掠甚重，官府欲召之入見。許朝光的回應是：

朝光要言曰：能聽朝光即入，不聽不入。朝光入，毋閉諸城門，毋禁不得持兵器。諸城門守者俱用朝光人。入當宴以殊禮，陪以縣佐首領，宴罷即出，毋令謁府道。當事一一許之。迺駕舟數十艘沂流而上。艤老鴉洲，高馬長劍，其黨數百人翼之入城，受宴。于是朝光知官司之莫誰何也，遂為久居計，築寨東湖，分遣頭目，駕巨艦屯牛田洋，劫掠沿海。<sup>102</sup>

海寇山賊勢力大到連官府都必須禮讓三分，必須委屈求全才可相安無事的地步。甚至連出生揭陽曾官至兵部尚書的翁萬達(1498—1552)鄉居時，賊船屢屢經過其家門或者經常見到賊寇白日招搖於市街，亦莫可奈何，只得明哲保身選擇避之為大吉。賊匪不但未將地方官府放在眼裡，氣焰之囂張到連曾衝鋒陷陣掌握過兵權的國家重臣都不放在眼裡，則海寇山賊對地方社會的魚肉及禍害就更不用說了。其殘忍之狀，可謂罄竹難書。乾隆《海豐縣志》〈邑事〉有如下記載：

諸賊破圍時，有戰死者、有被傷者、有盡屠者、有搜山捉獲者、有焚藪而死者、有赴溺於水者、有隕絕於崖者、有割孕婦以視胎、弼嬰兒以飼馬者、有烹其子使母燃火、殺其父使子旁觀者、有斷手足為人齏、剖囊尸而貫胸者。棄襁褓於澗溪滿水而浮，縛孩提於竹梢望空而擲。責報贖則上囊頭，急限期則加斬指，夜杖臂背，書釘兩手，殺人滿野，血流滿川，此皆賊之既至時也。若夫報賊將至，鄉民逃奔之際，有牽牛運穀者、有牽婦拉兒者、扶老攜幼者、有荷鍋負囊夫失其妻、父失其子者、有群奔踐蹂而死、臨橋墮水而沒者、塞路而莫前者、有奪關而隕越者。<sup>103</sup>

這是大海寇曾一本欲窺廣州城時路經海豐，當地民眾受到賊寇以殘酷的手法殺戮的具體描述。總之，史書與方志記載粵東北地區盜寇為害之頻繁，幾乎到了無日無之的地步，加上本地區在清初存在著鄭氏政權的勢力，亦有清朝的

<sup>101</sup>劉業勤（纂修）（1974），《揭陽縣正續志》卷之七，兵燹，頁977。

<sup>102</sup>陳光烈（輯）（2006），《饒平縣志補訂》，頁479-480。

<sup>103</sup>于卜熊（纂修）（1966），〈邑事〉，《海豐縣志》，頁52。



新興勢力以及南明小政權，是個「不清不明」<sup>104</sup>的地方。地方百姓既必須周旋於官匪之間，還要承擔不同政權的賦役。對於以農為業，歲入有限的地方社會百姓，猶如一頭牛得被剝了好幾層皮，使得本已嫌匱乏的錢糧，更是如雪上加霜，窮於應付，因此積蘊了相當大的移民推力，一旦某一地區浮現強大拉力時，敢於冒險者便選擇以移民他處作為逃離苦難的方式了。

官逼民反和生產條件惡劣與產出低於溫飽常數<sup>105</sup>，是盜匪賊寇之所以橫行，以至於造成社會的動盪不安的主要原因。明初施行的里甲制度到了嘉靖年間（1522-1566）已經弊端叢生，老百姓在「日益苛重的賦役徵調的重壓之下紛紛逃亡。...廣東社會終於爆發動亂，引發嚴重的社會危機。」<sup>106</sup>之所以會發生社會動亂，是因為賦役制度窒礙難行，導致不肖胥吏與地方豪強有上下其手的機會。以〈大禮議〉獲嘉靖皇帝賞識的霍韜（1487-1540年）便指出：「夫粟米之出諸廣也，貴賤不相遼絕，然官之徵也乃倍於昔，該覆管糧官究之，則今日糧銀之加，其利安所歸乎？」<sup>107</sup>顯然霍韜對於倍增的糧銀有落入私囊的懷疑。揆諸史實，明中葉以後「從朝廷命官到胥吏里老，無不以侵魚肥己為首務」<sup>108</sup>，上下交征利的結果，受苦的便是下層既無辜且無助的百姓。到了明末清初，粵東北地區在「不清不明」的政治氛圍下，地方百姓若要保命便只得繼續當順民，不然便是落草為寇，正如戚繼光（1528-1588）所言：「民間生業日荒，正斂日急，方諸盜賊，苦樂懸殊，兼以劫於盜賊之積威。諉於官司之無恃，知不從賊，將不免於死亡。於是，去而從賊者日多，賊黨日益盛矣。」<sup>109</sup>，良民迫於無奈而入夥賊黨，成為另一股蹂躪地方的惡勢力，如此社會安得不動蕩呢？

### 三、官方政策的鼓勵

荷據時期為掠奪臺灣島上之農業資源，也曾從福建沿海地區招徠墾民開墾，正是「鴻荒甫闢，土膏憤盈，一歲三熟，厥田惟上上，漳、泉之人，赴之如歸

---

<sup>104</sup>陳春聲稱粵東地區在南明政權與明鄭政權歸附之前為「不清不明」的時期。詳見陳春聲（2001），〈從“倭亂”到“遷海”——明末清初潮州地方動亂與鄉村社會變遷〉，《明清論叢》第2輯，頁73-106。

<sup>105</sup>清代的溫飽比例常數為平均每人4畝地。詳見孫謙（1995），〈清代海外移民的結構與成因〉，《南洋問題研究》，1995年第3期，頁12。

<sup>106</sup>劉志偉（1997），《在國家與社會之間——明清廣東里甲賦役制度研究》，廣州：中山大學出版社，頁95。

<sup>107</sup>霍韜（2005），〈與陶南川都憲〉，《霍文敏公文集》，卷六下。

<sup>108</sup>劉志偉（1997），《在國家與社會之間——明清廣東里甲賦役制度研究》，廣州：中山大學出版社，頁165。

<sup>109</sup>戚繼光，〈經略廣東條陳戡定機宜疏〉，《明經世文編》卷之三百四十六・《戚少保文集》・疏，3730-1。2013年2月22日擷取自中央研究院歷史語言研究所「漢籍電子文獻資料庫」。  
<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw.ezproxy2.lib.nccu.edu.tw/ihpc/hanji?@133^1810845878^802^^^704070030352000100010003@@1203735216>

市」<sup>110</sup>；崇禎年間，福建省遭逢大旱，百姓困於饑荒，巡撫熊文燦（？—1640）問謀於鄭芝龍（1604—1661），「乃招饑民數萬人，人給銀三兩，三人給牛一頭，用海船載至臺灣，令其芟舍開墾荒土為田。」<sup>111</sup>迨鄭氏政權降清之後，清政府為墾闢拋荒田園乃招徠墾民赴臺開墾，但是收效甚微。<sup>112</sup>

臺灣在清朝統治初期，內附的明鄭軍民悉遭內遷，不但人口銳減，原已墾殖之官、私田園，亦因人去而業荒。首任知府蔣毓英見市井蕭條，地廣人稀，瘡痍未復，故作招徠流亡，積極復作之計。當時的諸羅縣令季麒光（？—1685），也稱：「臺灣自偽鄭歸誠以後，難民丁去之，閒散丁去之，官屬兵卒又去之，...南北草地一望荒蕪，得人開墾，可成沃壤。...卑縣設法招徠，...」。<sup>113</sup>也就是在「南北草地一望荒蕪」，且乏人開墾的吸引，加上官方又「設法招徠」的鼓勵之下，啟動了閩之漳、泉與粵東北民人冒生命危險跨渡險峻黑水溝的移民拓墾行動。但是，初期的移民拓墾卻是「重洋間隔，聞多畏阻而不前」，<sup>114</sup>顯然清朝統治臺灣初期，官方的招徠墾民的政策並未達到預期的效果。加以當時臺灣初附，清政府為了防止明鄭餘黨死灰復燃，乃嚴禁閩粵沿海居民不得無照渡臺，<sup>115</sup>則良民既受阻於重洋，偷渡又困難重重的情況下，初期拓墾不如理想乃勢所必然。但是，到了「康熙四十二年（1703），臺、諸民人招汀州屬縣民墾治，自後往來漸眾。」<sup>116</sup>的事實來看，移墾臺灣似乎在閩西與粵東北一帶成為普遍的現象；連橫（1878—1936）則稱「臺灣佃丁皆係漳、泉、惠、潮之客民，因貪地寬，可以私墾，故冒險渡來。」<sup>117</sup>，顯然臺灣「地寬」與「可以私墾」兩項條件，對土地承載力嚴重失衡的閩粵民人具有難以抵擋的吸引力。

上述的地理環境、人口壓力、地方社會不靖與官方招徠政策雖然是閩、粵住民選擇移墾臺灣的外在原因，但是，若是要移民，其實可以選擇遷徙到官方獎勵條件更優渥且可入籍的四川，<sup>118</sup>之所以會選擇移墾臺灣當另有其他因素。清初禁海與遷界所造成的大量人口流動，對於粵東北客家人獲得較多有關沿海地區與臺灣的一手資訊，應該是粵東北客家人移民臺灣的潛在因素之一。

<sup>110</sup>魏源（1967），〈康熙勘定臺灣記〉，《聖武記》，卷八海寇民變兵變，頁 630。

<sup>111</sup>黃宗義（1995），《賜姓始末》，頁 6；連橫（2005），〈田賦志〉，《臺灣通史》，卷八，頁 92。

<sup>112</sup>季麒光（2005），〈條陳臺灣事宜文〉，《臺灣縣志》，頁 292。

<sup>113</sup>季麒光（2005），〈條陳臺灣事宜文〉，《臺灣縣志》，頁 292。

<sup>114</sup>季麒光（2005），〈條陳臺灣事宜文〉，《臺灣縣志》，頁 292。

<sup>115</sup>李祖基（2008），《臺灣歷史研究》，頁 103。李氏指出當時臺灣初附，招徠開墾尚且未及，不可能又有嚴禁渡臺的互相矛盾之舉。認為所禁者係無照偷渡之人，而非合法的有照渡民。

<sup>116</sup>黃叔璥（1957），《臺海使槎錄》，頁 112。

<sup>117</sup>連橫（2005），〈田賦志〉，《臺灣通史》，卷八，頁 93。

<sup>118</sup>清初四川因連年征戰與災荒之故，廣大土地卻乏人耕種，清政府乃有招天下之民入墾四川的優惠政策，粵東北的民人多有受招移墾當地的紀錄。詳見劉正剛（2004），《東渡西進：清代閩粵移民臺灣與四川的比較》，南昌：江西高校出版社，頁 2-10。

## 第二節 清初禁海與遷、復界的背景與影響

清兵於1644年入關建立大清帝國，但是，在東南一帶還有南明政權存在，海上則有鄭芝龍的勢力盤據。順治3年（1646）鄭芝龍接受招降，其子鄭成功接收其餘眾，以廈門為根據地繼續奉明朝正朔進行抗清復明的軍事行動，由於鄭成功勢力遍及大陸沿海一帶，予清廷相當大的壓力與威脅，清廷雖然透過鄭芝龍以父子之情勸降，卻始終未能奏效。因此清廷實施了治標不治本的「禁海令」與慘無人道的「遷界令」，期冀斷絕鄭氏政權的後援，使其不戰自敗。「禁海令」嚴禁沿海居民「片版不許下海」，大型的船具不得出海亦不許製造，僅允許在沿海近處撈捕，但是沿海住民因生存之所需與利益之所趨而陽奉陰違，故對於封鎖鄭成功取得糧食與其他戰略物資的目的難以達成；「遷界令」則是因為禁海令無法達到預期的目的，乃進一步以強制手段盡遷沿海住民，內移三十至五十里不等，以「夷其地，空其人」的方式，阻絕鄭氏政權取得戰略物資，此舉令沿海住民盡失其田園蘆舍，輾轉流離慘不忍睹。事實上，禁海與遷界不但沒有達到預期的目的，反而因此重創了地方社會，其禍害互延達數十年之久。雖然之後因朝臣奏請復界，而於康熙8年（1669）詔令復界，並於康熙22年（1683）鄭氏政權投降而海禁全開，對於閩粵移民拓墾臺灣有其不可忽略的影響性，對於居住在粵東北山區的客家移民尤其具有特殊的意義。以下就禁海與遷界及復界的背景與執行與其影響略作說明。

### 一、禁海

清世祖順治皇帝為了阻絕沿海住民與明鄭政權互通有無，避免鄭氏政權取得各項戰略資源用以來反清復明，乃於順治13年（1656）6月16日頒布禁海敕諭如下：

海逆鄭成功等竄伏海隅，至今尚未剿滅，必有奸人暗通線索，貪圖厚利，貿易往來，資以糧物。若不立法嚴禁，海氛何由廓清。自今以後，各該督、撫、鎮著申飭沿海一帶文武各官，嚴禁商民船隻私自出海。有將一切糧食、貨物等項與賊貿易者，或地方官察出，或被人告發，即將貿易之人，不論官民，俱行奏聞處斬，貨物入官，本犯家產盡給告發之人。其該管文武各官不行盤詰擒緝，皆革職從重治罪。地方保甲通同容隱，不行舉首，皆處死。凡沿海地方，大小賊船可容灣泊登岸口子，各該督、撫、鎮務要嚴飭防守。各官相度形勢，設法攔阻；或築土壩，或樹木柵，處處嚴防，不許片帆入口，一賊登岸。如仍前防守怠玩，致有疏虞，其專汛各官即以軍法從事，各該督、撫、

鎮一併議罪。爾等即遵諭力行。特諭。<sup>119</sup>

清廷因為入關已經十餘年，鄭成功仍活躍於東南沿海，且時有反攻大陸本土之舉，令順治皇帝如芒刺背，而認為「必有奸人暗通線索，貪圖厚利，貿易往來，資以糧物」，因此認為若能斷絕鄭成功背後的支援，則可令其不戰自敗，除去心頭大患，故頒此令人望而生畏的嚴厲敕諭。但是，鄭氏政權依然在東南沿海一帶來去自如，顯然近海地區住民，或基於利益，或者為生活所迫，甚或懷於鄭氏之脅迫，依然暗中與明鄭交通接濟，資以糧物，鄭氏政權乃能馳騁於東南沿海一帶，時時威脅着剛入關取代明朝政權，卻猶未完全穩定的滿清政權。對於這種現象有深入觀察並對熟稔鄭氏用兵之道的鄭氏叛將黃梧（1618—1674）因此於順治14年（1657）向順治皇帝奏言：

鄭成功未即勦滅者，以有福、興等郡為伊接濟淵藪也。南取米於惠、潮，賊糧不可勝食矣；中取貨於興、泉、漳，賊餉不可勝用矣；北取材木於福、溫，賊舟不可勝載矣。今雖禁止沿海接濟，而不得其要領，猶弗禁也。夫賊舟飄忽不常，自福、興距惠、潮乘風破浪，不過兩日；而閩、粵有分疆之隔，水陸無統一之權：此成功所以逋誅也。祈敕沿海督、撫鎮臣與臣商度防海事務，平時共嚴接濟之禁，遇賊備加堵截之防。臣專一整飭馬步、舟師，視賊所向，到處撲勦。至群賊伎倆，臣所熟悉；破賊機宜，臣籌之素矣。抑更有請者，成功之所以稔惡，倚其父芝龍陰通家信，搖惑民心，故逆黨堅未悔禍。誠嚴禁芝龍父子，不許音信往來，成功將立見敗亡也。<sup>120</sup>

由這份奏摺可知，鄭成功是靠着與「其父陰通，搖惑民心，故逆黨堅未悔禍」，而能獲得黨徒之支持，所以要禁絕鄭成功與其父的音信往來，以及斷絕對鄭成功接濟之淵藪，並祈請順治皇帝敕諭「沿海督、撫、鎮臣與臣商度防海事務，平時共嚴接濟之禁，遇賊備加堵截之防。」。但是，從後來的發展來看，此一敕諭收效有限，於是黃梧再進「遷界」之策。

## 二、遷界

關於遷界的倡議者，有黃梧、房星曄、蘇納海、施琅及張雲章等多種說法。然據蕭國健的研究認為首倡者當為黃梧。<sup>121</sup>因禁海並未達到截斷鄭成功取得糧食、鐵器、木材等戰略物資，所以黃梧乃進一步向清廷獻平海五策：

一、遷徙沿海居民于內地，距海三十里，不令人居住。一、言鄭

<sup>119</sup>詳見清世祖〈敕諭沿海督撫鎮申嚴海禁海防事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第四冊，頁239-240。

<sup>120</sup>臺灣銀行經濟研究室（編）（1997），〈澄海公黃梧奏言〉，《清世祖實錄選輯》，順治14年3月24日丁卯，頁129。

<sup>121</sup>蕭國健（1986），《清初遷海前後香港之社會變遷》，頁95-105。

氏祖墳，風水甚美，當令人發掘。一、鄭氏有五大商，在京師、蘇杭、山東等處，經營財貨以濟其用，當察出收拿。一、鄭氏雖居海中，而其田產財賄皆在漳、泉等處，當察出沒官。一、造八槳小船數十隻，無風時出海以取廈門，四面環攻，令比疲於奔命。上然其策，惟遷海一條未行。...遷海之策。施琅復言之。始行。<sup>122</sup>

黃梧果然對鄭成功的動向及所顧忌者瞭若指掌，故所獻平海五策，隨即獲得對鄭氏如芒在背的清朝皇帝的讚許而全數採納，但是不知何故，唯有遷界一條卻未隨即施行。與黃梧有相同的想法的還有蘇納海(?-1666)，他向皇帝題奏的內容如下：

蕞爾兩島得遂猖獗者，實恃沿海居民交通接濟。令將山東、江、浙、閩、廣海濱居民盡遷於內地，設界防守，片板不許下水、粒貨不許越疆，則海上食盡，鳥獸散矣。<sup>123</sup>

當時仍有許多官員與黃梧、蘇納海持類似的觀點。認為不如此難以剿滅鄭氏政權，這是一種只要能殲滅頭號敵人就可以不計後果的戰爭哲學；不過同一時期亦有從下而上，以安民為要的其他觀點。<sup>124</sup>但是，到了清順治18年（1661）8月13日（己未），剛繼位的康熙皇帝<sup>125</sup>還是下了決定，諭敕戶部：

前因江南、浙江、福建、廣東瀕海地方逼近賊巢，海逆不時侵犯，以致生民不獲寧宇；故盡令遷移內地，實為保全民生。今若不速給田地、居屋，小民何以資生？著該督撫詳察酌給，務須親身料理，安插得所，使小民盡沾實惠；不得但委屬員，草率了事！爾部即遵諭速行。<sup>126</sup>

諭敕中皇帝雖然表面上是為了要使百姓免於「海逆不時侵擾」的困擾，故「盡令遷移內地，實為保全民生」，還要求「督撫務須親身料理，安插得所」，看似皇帝體恤百姓的仁政，其實骨子裡卻是畏懼鄭氏勢力坐大，加上順治14年（1657）所頒的海禁令又未達到預期效果，所以改以遷界的方式來枯竭鄭氏在人員與物資方面的奧援，意欲逼使鄭氏政權能不攻而自敗。因此遷界令一旦頒布，乃雷厲風行。康熙皇帝在遷界令實施之後，很快地又下了一道〈嚴禁通

<sup>122</sup>劉獻庭（2007），《廣陽雜記》，頁159。黃梧之平海五策並未見於清代的官方文書，而僅見於私人筆記與文集之中，平海五策內容則首見於《廣陽雜記》。

<sup>123</sup>夏琳（2008），《閩海紀要》，頁58。

<sup>124</sup>湖廣道御史李之芳在遷海初議之始，即上疏力陳遷海七弊，詳見江日昇（1995），《臺灣外記》，頁202-204。

<sup>125</sup>順治十八年（一六六一、辛丑）春正月初七日（丁巳），夜子刻，上崩於養心殿。見臺灣銀行經濟研究室（編）（1997），《清聖祖實錄選輯》，頁188。此道敕諭雖然是順治18年8月13日下的，真正下詔的人是康熙皇帝，因為順治皇帝已於正月初七日崩駕，按制明年才啟用康熙年號。

<sup>126</sup>臺灣銀行經濟研究室（編）（1997），《清聖祖實錄選輯》，頁4。

海敕諭〉：

……今濱海居民已經內遷，防禦稽察，亦屬甚易，不得仍前玩忽。自康熙元年（1662）以後，該地方文武各官痛改前非，務須嚴立保甲之法，不時嚴加稽查。如有前項奸徒通賊興販者，即行擒拿，照通賊叛逆律從重治罪。其保甲十家長若不預行出首，亦照通賊叛逆律治罪。若地方文武各官於所屬地方不遵禁例嚴飭，督、撫、提督，總兵官等不時加稽察，容隱奸徒，致官民、紳衿、商賈船隻如前下海，被旁人首舉，其首舉之人授官賞齎，該管官以知情故縱從重治罪。總督、巡撫、提督、總兵官等亦從重治罪。王公、將軍所屬官兵，若不嚴加禁飭，致有前項弊端發覺，亦罪不宥。<sup>127</sup>

基本上這道敕諭是康熙皇帝對於順治朝所頒的禁海令，未能收到預期效果有所不滿的表示，並且歸咎於負責的督、撫、鎮與地方文武官員未能積極任事嚴加稽查之故，以及紳衿、商賈、百姓未能確實配合的結果。現在皇帝又更進一步將沿海百姓內遷，若還不能達到枯竭鄭氏的目的，便要嚴懲失職官弁。這次康熙以遷界作為達成枯竭鄭氏外來輿援的目標的意志，顯然貫徹到執行命令的各級官員與兵弁的意識中，這可以在鐵腕執行遷界以及後來的再遷與三遷的做法上看出端倪。

《康熙新安縣誌校注》防省志·初遷記載如下：

順治十八年（1661）十二月，總鎮張□沿海看界。

康熙二年（1663）元月，大人科、介行邊立界，邑地遷三之二，三月，差總鎮曹□、總統馬□，督同營兵〔析〕界，驅民遷入內地，民初不知邊界之事，雖有示先出，而民不知徙。及兵至，而棄其資，攜妻挈子以行，野棲露處，有死喪者，有遁入東莞、歸善及流遠方，不計道里者。

康熙二年（1663），大人華□，總督盧□，公府尚□同巡。<sup>128</sup>

宣統《東莞縣志》卷三十二前事略四·國朝一：

康熙元年（1662）春，平南王同副都統科爾坤、侍郎介山等至東莞會勘遷民。先是臺灣投誠官房星海倡遷海之議，奉旨令徙內地五十里，至是科、介二大人審度虎門形勢，畫為邊界。西自圳頭山，東望蓮花峰，中駐蟻公嶺，分插三旗，在旗外者凡八十餘鄉，刻日盡遷於旗內，尋於三旗相對處，路築長塹為防，山列墩臺為守，海樹椿柵為

<sup>127</sup> 臺灣史料編輯委員會（編）（2004），〈嚴禁通海敕諭〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第六冊，頁431。

<sup>128</sup> 張一兵（2006），《康熙新安縣誌校注》防省志·初遷，頁376。

關，居民片帆不許出海，違者罪至死。時靖康場所屬盡遷，副將曹志會同總統都兵驅迫，遷民野棲露處，艱苦萬狀，有司雖日事安插，死者仍相枕藉。<sup>129</sup>

上述材料說明為了遷界令的執行，先是派員沿海勘界，之後又由大人確定界線，最後以武力為後盾派營兵強驅界外住民遷入內地。由於住民未能察覺皇帝對遷界令的堅決心意，稍有猶豫，等兵至強驅時方倉皇離去，以至於野棲露處而且多有死喪者或遠遷者。試想一個地方有三分之二的住民，一夕之間成為界外遷民，田園廬舍瞬間化為烏有，對遷民個人以及對地方社會所造成的衝擊何其之大。至於遷界帶來的負面效果，由於清朝興文字獄的關係，所以保留的史料並不多，不過，還是能從僅存的有限材料中，了解執行遷界的手段和其影響。有嶺南三大家之譽的屈大均（1630—1696）在《廣東新語》中對於遷界帶給人民之苦難，有相當詳盡的描述：

歲壬寅（康熙元年，1662）二月，忽有遷民之令，滿洲科爾坤、介山二大人者，親行邊徼，令濱海民悉徙內地五十里，以絕接濟臺灣之患。於是麾兵折界，期三日盡夷其地，空其人民，棄資携累，倉卒奔逃，野處露棲。死亡載道者，以數十萬計。明年癸卯（康熙2年，1663）華大人來巡邊界，再遷其民。其八月，伊、呂二大人復來巡界。明年甲辰（康熙3年，1664）三月，特大人又來巡界，遑遑然以海邊為事，民未盡空為慮，皆以臺灣未平故也。先是，人民被遷者以為不久即歸，尚不忍捨離骨肉。至是飄零日久，養生無計，於是父子夫妻相棄，痛哭分携，斗粟一兒，百錢一女，豪民大賈，致有不損錙銖，不煩粒米，而得人全室以歸者。其丁壯者去為兵，老弱者輾轉溝壑，或合家飲毒，或盡帑投河。有司視如螻蟻，無安插之恩，親戚視如泥沙，無周全之誼。于是八郡之民，死者又以數十萬計。民既盡遷，於是毀屋廬以作長城，掘墳塋而為深塹，五里一墩，十里一臺，東起大虎門，西迄防城，地方三千餘里，以為大界。民有闌出咫尺者，執而誅戮，而民之以誤出牆外死者，又不知幾何萬矣。自有粵東以來，生靈之禍，莫慘于此。<sup>130</sup>

康熙朝名宦鈕琇（？—1704）對於遷界的執行手段，在其所著《觚賸》的筆記中有如下記載：

甲寅（康熙13年，1674）春月，續遷番禺、順德、新會、東莞、香山五縣沿海之民。先畫一界，而以繩直之。期間多有一宅而半棄者，有一室而中斷者，濬以深溝，別為內外，稍踰跬步，死即隨之，遷者委居捐產，流離失所，而周、李餘黨，乘機剽掠，巡撫王公來任

<sup>129</sup>陳伯陶（1968），《宣統東莞縣志》第三冊，卷三十二，前事略四·國朝一，頁1098。

<sup>130</sup>詳見屈大均（1997），《廣東新語》上冊，頁57-58。括弧內之字係筆者所加註。

安插賑濟，存活甚眾。公以病卒於粵，遺書極言其狀，始得復界，流民乃有寧宇。<sup>131</sup>

由上引兩則筆記的描述，我們可以瞭解到遷界令一出，三日便須「盡夷其地，空其人民」，試想有甚麼人是可以預想得到皇帝會下遷界令而預為準備的，又能有幾個人可以捨棄田園蘆舍、祖宗墳塋，毫無牽掛地遠走他鄉的？然而君令難違，畫為界外之民，只得「棄資携累，倉卒奔逃，野處露棲」，儼然如臨大敵地出逃，再又遷界民人最初以為此係暫時性的遷移，乃全戶一同出逃，萬萬沒想到卻是歸期無定，「飄零日久，養生無計」，於是有夫妻分離者，有賣兒鬻女者，有骨肉乖離以求活命者，有淪為乞丐者，有全家服毒而亡以全名節者，此毋寧是人世間最悲慘的人倫慘劇。

遷界並非只有一次，而是從康熙元年（1662）至康熙3年（1664）連續三年均有遷界之舉。史志記載所在多有，今擇其要者略作描述。

《康熙新安縣誌校注》卷十一〈防省志·再遷〉有如下記載：

（康熙2年，1663）大人伊、石再看粵疆，續立界，邑地將盡邊焉，總督盧以邑地初遷已多，會疏免續遷，止遷東、西二路共二十四鄉。

康熙三年（1664）三月，城守蔣弘閏、知縣張璞，逐東、西二路二十四鄉入界，以後每年，大人四季巡界。<sup>132</sup>

宣統《東莞縣志》記載：

（康熙2年，1663）八月再立邊界，東莞復遷入三十里。時伊、石二大人臨閱，駐饗唐山，西自大涌口、沙塘坊，東至大山下、白頭山，各插一旗，不遠指彭峒山，命插一旗。越數日，知縣鄭向親閱插旗處所，造冊報遷。謂：大涌口當在遷例，將砂糖坊旗改插涌口墟石山頂上。於是涌口、劉家坑、宅尾、坑尾、橋頭、斗涌皆在界外；惟橋頭以直繩引之，尚留一半。先是，海南柵鄉以近虎門寨，留為護衛，至是亦遷。

（康熙）三年（1664）三月，東莞遷民，有觀望未及入界者，副將曹志盡執殺之。…五月，續遷近海居民。先畫一界，以繩直之，其間多有一宅而半棄者，有一室而中斷者，濬以深溝，別為內外，稍踰跬步，死即隨之。總督盧崇峻至橋頭鄉，諭令照界半存，不用遷徙。<sup>133</sup>

<sup>131</sup>詳見鈕琇（1982），〈徙民〉，《觚賸》，頁141。括弧內之字係筆者所加註。

<sup>132</sup>張一兵（2006），《康熙新安縣誌校注》防省志·再遷，頁375。

<sup>133</sup>陳伯陶（編纂）（1968），《東莞縣志》，第三冊，卷32，前事略四·國朝一，頁1099，1101-1102。



《海豐縣誌》〈邑事〉記載：

康熙元年（1662）正月，科、介二大人抵豐遷界（時只遷鵝埠嶺、琵琶寨等數處），三月巡撫督院盧，臨縣踏勘邊界並賑濟初遷戶。

……二年（1663）…秋八月伊召二大人抵豐續定邊界（時以河內鹿境山為界，離海六十里，離縣十里）。三年（1664）…四月初六日奉旨遷界（大路下為界。縣治之東，以葉家寮塔為界，縣治之西，以西田庵為界，離城僅里許）。按豐邑沿邊界限，東自惠來縣吊旗山起，西至歸善縣老熊坑止。計墩臺四十六，塚目三個共四十九座，河樁九處。其謝道山一樁，因在界外，波潮漂沒難以看守，前令阮士鵬，詳，准移在近臺烏船灣處釘樁。<sup>134</sup>

遷界的執行看似到康熙3年（1664）便停止了，事實上遷界施行時，部分福建沿海地區，尚在鄭氏政權控制之下而未能有效執行。因此一旦征服福建全地，便隨即進行再遷界的行動。《閩海紀要》有如下描述：

（康熙17年，1678）十二月，再遷界。

甲寅之變，閩省居民遷入內地者，悉還故土。丙辰冬，八閩歸順，復令遷界；康親王奏言遷界累民，罷之。至是，督撫請遷，報可；會破海澄、圍泉州，事暫停；及泉州圍解，遂行遷界之令。上自福州、福寧，下至詔安，沿海築寨、置兵守之；仍築界牆以截內外，濱海數千里無復人煙。<sup>135</sup>

直接受到遷界令之害的是居住在沿海三十里至五十里的住民。由於令出三日便要將田園蘆舍夷為平地，所有的人都必須遷空，居民稍有猶豫便有殺身之禍，所以畫為界外的住民只得收拾細軟匆匆外遷。當地人民飽受荼毒之情形，在《康熙新安縣誌》有頗為深刻的描述：

先是初遷，民多望歸，尚不忍離妻、子，及流離日久，養生無計，爰有夫棄其妻，父別其子，兄別其弟。且為夫者哭而送其妻，曰：「汝且跟他人為婢以免死」；為父及兄者，泣而命其子若弟曰：「汝且傭工於他族，以養汝生。」時豪民富客，常有不用貲買，而拾養遷民子女者，奚啻千百焉。

至於壯年之民，散投各營，以圖養口；其餘乞食於異鄉者，沿途皆是；輾轉於道旁者，何處蔑有！又間有重廉恥者，行乞不忍，而又計無復出，遂自取毒草研水，舉家同飲而沒。時上臺及縣長官，俱日

<sup>134</sup>于卜熊（纂修）（1966），〈邑事〉，《海豐縣誌》，頁54。

<sup>135</sup>夏琳（2008），《閩海紀要》，頁116-117。

謀安插，但遷民多，而界內地少，卒莫能救。<sup>136</sup>

廣東省新安縣的被遷之民，因遷界以致無養生之計而被迫賣兒鬻女，妻離子散的四處求活，也有淪為乞丐以求生者，不願拋頭露面行乞維生之家，甚至有舉家服毒而死的人倫悲劇發生，但是由於遷界之民太多，縱使有司想做安插亦莫可奈何，可見當時被遷之民的處境是何等悲慘。那麼界內之民是否就能高枕無憂呢？非也。

今概于海瀕之鄉，一遷再遷，流離數十萬之民，歲棄三千餘之賦。且地遷矣，又在在設重兵以守，築墩樓，樹椿柵，歲必修葺，所費不貲，錢糧工力，悉出閭閻，其遷者已苦仳離，未遷者又愁科派。民之所存，尚能有十之三四乎？<sup>137</sup>

從上述屈大均的筆記中所反映的情況，我們可以瞭解到界內之民除了要在政府的要求之下協助與安插遷民，將原本自己所擁有的有限資源提供出來之外，遷界後的沉重科派更是讓界內人民難以承受。

李龍潛、李東珠對於遷界對於當時廣東社會所造成影響做了研究，認為至少在以下幾個方面有重大影響：「一、破壞了農業生產力，造成米價騰貴，二、破壞了手工業的經營，特別是鹽業和製香業，三、與外洋的通商貿易受阻，使當時民間持有的番銀難以流通，四、政府稅收減少，五、加重界內居民的賦役負擔。」<sup>138</sup>可見受到遷界事件影響的不光是被畫為界外的居民，連界內住民也受到波及，甚至於還造成廣東往後數十年社會、經濟、貿易、教育等發展的停滯。

### 三、復界

由於遷界造成基層社會的浮動並且對社會發展、經濟活動與農業生產力帶來難以估計的破壞，卻又無損於鄭氏政權的存在，所以懇求展界或復界成為當時的一種普遍的心理。在這樣的氛圍下，當過兩廣總督的李率泰（1608—1666）於康熙5年（1666）遺疏為民請允展界，<sup>139</sup>曾任廣東巡撫的王來任（？—1668）同樣遺疏請求復界，<sup>140</sup>廣東省陸豐縣進士出身的黃易（1631—1677）隨後也上奏康熙皇帝恩請復邊，<sup>141</sup>遷界之民流離他鄉多年，故「是時，遷民歸志甚急，

<sup>136</sup>張一兵（2006），《康熙新安縣誌校注》防省志·再遷，頁376。

<sup>137</sup>屈大均（1997），《廣東新語》上冊，頁57-58。

<sup>138</sup>詳見李潛龍、李東朱（1999），〈清初“遷海”對廣東社會經濟的影響〉，《暨南學報》（哲學社會科學），1999年7月，第21卷第4期，頁47-57。

<sup>139</sup>李桓（1970），《國朝耆獻類徵·初編》卷之一，宰輔一·國史館本傳·李率泰，頁2166。

<sup>140</sup>江日昇（1995），《臺灣外記》，臺灣文獻叢刊第60種，頁247-250。

<sup>141</sup>黃易（1966），〈奏開界疏〉，《陸豐縣志》，卷十二，藝文，頁165-167。以奏文中有「應照該撫所請」字句，故推斷其時間為王來任上疏之後，廣東開界之前。

聞疏亦喜。」。<sup>142</sup>此時康熙皇帝似乎亦查覺縱使遷界也無以枯竭鄭氏政權的後勤支援，乃於康熙 7 年（1668）諭敕兩廣總督周有德（？—1680）查勘沿海邊界，之後康熙皇帝下詔准許遷民展界復業，遷民無不額手稱慶，感涕於皇恩之浩蕩，試舉數則當時記載：

康熙八年己酉（1669）（附稱永曆二十三年）二月，奉旨展界，民賴復業。<sup>143</sup>

（康熙）八年（1669）展界，議以海邊為界，修復廢毀諸營，聽民出田界外。<sup>144</sup>

沿海居民群集跪迎，皆云：『我等離舊土二十餘年，已無歸鄉之望，幸皇上威德，削平寇盜，海波不揚，今得還故土，保有家室，各安生業，永戴皇仁於世世矣！』<sup>145</sup>

展界許民歸禁，不願者，聽民。踴躍而歸，如獲新生。<sup>146</sup>

時，倒懸立解，老稚歡呼，其頌王、周二公仁政云。<sup>147</sup>

復界之詔，對於遷民而言不啻如大旱之降甘霖，不過是否一切都如預期順利呢？事實上，康熙 22 年（1683）奉命巡視粵閩復界情況的杜臻（1633-1703）在《粵閩巡視紀略》中卻說：「邊界稍拓，然亦未能如舊」<sup>148</sup>，為何初聞復界令時「老稚歡呼」、「如獲新生」，實際情況卻是復界令頒行十五年之後，「邊民之復業者，尤寥寥僅見也」<sup>149</sup>？皇帝的仁政何以未能獲得百姓支持的真正原因，杜氏並未進一步說明，也許是礙於官方代表的身份不便完全將實情上奏，但是《香港龍躍頭溫氏族譜》的記載，卻可以讓我們了解部分的實情。在溫氏族譜〈復界記〉中記載如下：

村之移也，拆房屋，荒田地，流亡八載，饑死過半。界之復也，復田而不復海；無片瓦、無寸木，蓋茅屋與昔年瓦屋無異。新安邑抵大洋，無舢船通濟載運貨物，賣粟百物皆貴，惟穀特賤，以其無通濟也。<sup>150</sup>

同樣是紀錄復界的文字，官方書寫的便呈現百姓無不歡欣鼓舞，似乎一旦

<sup>142</sup>張一兵（2006），《康熙新安縣誌校注》防省志·復〔遷〕，頁 376。

<sup>143</sup>江日昇（1995），《臺灣外記》，臺灣文獻叢刊第 60 種，頁 251。

<sup>144</sup>杜臻（1973），《閩粵巡視紀略》，頁 13。

<sup>145</sup>陳伯陶（編纂）（1968），《東莞縣志》，第三冊，卷 32，前事略四國一，頁 1111-1112。

<sup>146</sup>張一兵（2006），《康熙新安縣誌校注》防省志·復〔遷〕，頁 376。

<sup>147</sup>陳伯陶（編纂）（1968），《東莞縣志》，第三冊，卷 32，前事略四國一，頁 1111。

<sup>148</sup>杜臻（1973），《閩粵巡視紀略》，頁 13。

<sup>149</sup>杜臻（1973），《閩粵巡視紀略》，頁 13。

<sup>150</sup>轉引自蕭健國（1986），《清初遷海前後香港之社會變遷》，頁 150。

復界，界內、外居民倒懸之苦便可迎刃而解，殊不知遷界時居民已盡失其有，而七、八年的流亡生活，已人事全非。實際的狀況是，流離之民難以在如此短暫的時間裡累積足夠的貲財來重建家園。若以移民研究的觀點來看，復界之民除了環境熟悉與語言無殊之外，與困於生計而移民者相比，在新移入地同樣需要凡事從頭建立起，並無法做到一旦復界便能如往昔般的順利生活。況且濱海居民率多以捕鮮煮鹽為業，而謀生所需之船隻、漁具概無著落，且雖復界而未解除海禁，故瀕海復界之民依然難以維生，所以才會出現杜臻所說的「邊民復業者，寥寥僅見」的現象。至於海禁之未解，最主要的原因便是清廷的頭號敵人鄭氏政權仍雄踞於臺灣及東南沿海，鄭氏政權一日未除，威脅就依然存在。所以真正完全解除復界與禁海之令是在康熙 22 年（1683）5 月鄭克塽投降，清政府攻佔臺灣之後。

### 第三節 遷、復界與開海禁對粵東人移民臺灣的啟示

正如前述康熙 8 年（1669）雖然施行復界，然因囿於客觀條件的不足，復界之民並不踴躍，而沿海之盜許多是被遷之民，因生計無著鋌而走險之輩，加上鄭氏政權依然頑抗之時，亦迭有官員兵弁叛鄭降清，對於這些向清廷投誠者，清政府勢必要加以妥善安頓，否則容易變成盜匪，若分散各地屯墾，則鑒於吳三桂（1612—1678）之變，各省屯墾之兵亦起而為盜的經驗，所以福建總督姚啟聖（1624—1683）曾於康熙 19 年（1680）4 月 1 日上奏「請將界外田地給與投誠官兵屯墾」，<sup>151</sup>但是福建陸路提督楊捷（1617-1690）在 4 月 20 日的移諮文中持反對意見，他認為「賊首雖遯，餘孽尚未禁滅，邊界既展，延袤數千里，賊踪處處可以登犯，奸民在在可以溝通」。<sup>152</sup>康熙 20 年（1681）10 月 22 日姚啟聖再度上奏，但是由於姚、楊兩員意見相左但各有千秋，康熙皇帝似乎有所顧慮，故依然未作出決定。

全面的復界與開海禁，一直到康熙 22 年（1683）7 月 29 日，鄭克塽投降清朝之後，姚啟聖於 8 月 17 日及 27 日十天之內，兩次上奏恩請復五省遷界及開六省海禁。<sup>153</sup>姚啟聖這兩次的上奏很快就得到康熙皇帝的回應，同年（1683）10 月 22 日下旨開界，而且康熙皇帝可能基於補償心理，還要求「開界地畝，

<sup>151</sup>姚啟聖（2004），〈為請將界外田地給與投誠官兵屯墾事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第八冊，頁248-249。

<sup>152</sup>姚啟聖（2004），〈為請將界外田地給與投誠官兵屯墾事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第八冊，頁 257。

<sup>153</sup>姚啟聖（2004），〈為請復五省遷界以利民生事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第八冊，頁 413-414；〈為請速開六省海禁事〉，見同書，頁 415。

務求原主授之」。<sup>154</sup>但是真實的情況卻是界外遷民經過二十多年的流離，許多田主或業已亡故，或已在他鄉建立新的家業等因素，所以真正還遷故土的「已不得一二」了。<sup>155</sup>此時有司便招徠情願開墾無主的拋荒田地者，給予墾荒之地三年後才起科，以及承佃之後，子孫可以世世享有的優惠。<sup>156</sup>除此之外官府尚且提供穀種等減輕墾民的負擔，以提高墾民意願，甚至還按墾荒的面積大小給與不同的獎勵，在這種優渥的條件下，吸引了不少粵東北地區的客家人來到沿海復界地區墾荒。<sup>157</sup>故清末新安縣舉人何肇椿說：「新安僻處海隅，而籍有土、客，...緣，國初，土廣人稀，招墾軍田，客民由江西、福建及惠、潮、嘉等處，負耒橫經，相率而至」。<sup>158</sup>民國九年（1920）賴際熙在所纂的《赤溪縣志》亦有雷同的描述：

邊界雖復，而各縣被遷內徙之民，能回鄉居者已不得一二，沿海地多寬曠，粵吏遂奏請移民墾闢以實之。於是惠、潮、嘉即：清惠州、潮州、嘉應州郡名及閩、贛人民挈家赴墾於廣州府屬之新寧今改臺山，肇慶府屬之鶴山、高明、開平、恩平、陽春、陽江等州縣，多與土著雜居，以其來自異鄉，聲音一致，俱與土音不同，故概以客民視之，遂謂之客家云。<sup>159</sup>

由此可以明白復界確實吸引了相當數量的粵東北地區的住民，而這群人因來自異鄉語音又與土著不同，被當作是外來客民，被稱之為客家。但是，何以住在粵東北山區的人會想要移民到沿海一帶呢？這可以從以下幾條線索加以探討。

## 一、遷界與復界促成山陬與海隅住民的互動

閩、粵、贛接壤之處自古即屬山多平原少的區域，有「八山一水一分田」之說，可見耕地面積相當有限，而中國從明朝中葉之後，人口開始大幅度成長，逐漸出現耕地不敷使用的現象。加上明清時期設立衛所引進了大量的人口，此

<sup>154</sup>杜臻（1973），《閩粵巡視紀略》，頁5。

<sup>155</sup>賴際熙（纂）（1967），〈赤溪開縣事紀〉，《廣東省赤溪縣志》，卷八，附篇，頁165。

<sup>156</sup>杜臻（1973），《閩粵巡視紀略》，頁11。

<sup>157</sup>曾祥委（2011），〈清初新安遷海復界後的客家移民潮〉，2012/04/08 擷取自 [http://www.szyuanzhumin.com/a/culture/local\\_focus/history/2011/0818/5222.html](http://www.szyuanzhumin.com/a/culture/local_focus/history/2011/0818/5222.html)；賴際熙（纂）（1967），〈赤溪開縣事紀〉，《廣東省赤溪縣志》，卷八，附篇，開縣事紀，頁165。

<sup>158</sup>何肇椿撰〈新安縣土客合辦官立高等小學堂例案序〉，轉引自羅香林（1989），《客家源流考》，頁29。

<sup>159</sup>賴際熙（纂）（1967），〈赤溪開縣事紀〉，《廣東省赤溪縣志》，卷八，附篇，頁165。這些因復界接受招徠移墾於廣東省西南沿海復界地區的粵東北、閩、贛的民人，原與土著相安，但卻因資源爭奪而在一百多年後激發成廣東西路的土客大械鬥。關於土客大械鬥的過程及所造成的影響，可參考劉平（2003），《1854-1867 被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究》一書。

時又不斷有新的人口從他省遷入本區域，閩粵邊地區的鐵、煤、銀等各種礦產，吸引了許多各省的流民、逃軍、逃囚與逋民，對地方的安定造成某種程度的不良影響，所以本地區之民向外部流動亦習以為常。<sup>160</sup>而沿海地區住民向與臺灣有千絲萬縷的聯繫，又擅長海上生活，間或因貿易之故與島上原住民有接觸亦載於史冊，或因風浪及補給之需要，而在臺灣島上停留者則所在多有。但是，粵東北的地理環境屬崇山峻嶺之中，大部分的住民以農耕為業，與外界絕少來往，若無特殊原因也大都是世代代生、死於斯，少有離鄉他去者，故對千里之遙的瀕海之地應該所知有限。但是，因遷界之令導致界外之民必須限期遷移到內地，粵東北的程鄉與惠州均有安插遷民，原本幾乎可說老死不相來往的兩群人很自然地有了接觸與交往，因此之故，獲得大量瀕海地區甚至一海之隔的臺灣的相關訊息亦是可能的。我們透過下述的材料可以證明兩群人確實因遷界而有了交集。

《澄海縣志》卷十六〈義行〉記載：「陳尚瑾字握瑜，蘇灣人，性樂善。甲辰（1664）遷斥，移家興寧，聞澄海建學宮，捐銀六十兩，並倡建文昌祠於澄洋岡。」<sup>161</sup>所描述的是因遷界而移徙興寧的澄海蘇灣人，因心懷故鄉，捐建學宮與倡建文昌廟義舉的紀錄，而興寧正是臺灣四縣客家人的主要原鄉之一。另據乾隆《嘉應州志》〈人物·懿行〉記載：「李椅字其韻，...會斥海遷民，雲集求濟，給銀米全活甚多...」，則是記錄了嘉應州人李椅接濟過許多遷民，亦表示山居住民與瀕海民人有了接觸；「黃輔臣字寅菴，原籍澄海，...會遷界，擇程鄉家焉。...先是庚寅（康熙49年，1710）澄海饑，念故鄉族鄰必有乏食者，親返舊居，傾所儲穀散之，全活無數。」；「許家光字爾受，原澄海諸生，...無何，斥地之令，濱海一帶多僦居程鄉。...」。<sup>162</sup>黃輔臣與許家光則是從瀕海界外內徙至粵東北的程鄉落戶，程鄉即後來的嘉應州，也是現在被稱為世界客都的廣東省梅州市，臺灣客家人約有七成是來自梅州轄下的縣份。上述三個案例中，程鄉人李椅救濟了許多因遷界而移徙至程鄉的界外難民，相信這絕非唯一的個案，當時在粵東北地區應該還有類似對遷民伸出援手的案例，這群本來無交集可能的瀕海與山陬之民，因歷史的偶然而聚居一處，在長期共同生活的情況下，界外遷民將瀕海的資訊帶給內地居民亦屬常情。因此，迨沿海復界之令大開，且官府積極招徠墾民時，就有許多廣東程鄉的住民接受招墾而移民到復界地區，最後並成為當地所謂的「客民」。<sup>163</sup>而地處崇山僻隅的程鄉之民乃至於閩西民人，會接受招墾而移民到瀕海地區，其中一部分原因應該就是與遷界所引發的大規模人口流動所帶來的資訊交流有關。

<sup>160</sup>周雪香（2007），《明清閩粵邊客家地區的社會經濟變遷》，頁84-122。

<sup>161</sup>李書吉等（修）（1967），〈義行〉《廣東省澄海縣志》，卷十九，頁207。

<sup>162</sup>詳見《嘉應州志》，頁1600、1633-1634。又，康熙《連城縣志》：「（康熙4年，1665）自二月至七月，四方饑民、漳、泉移民就食。」。

<sup>163</sup>詳見陳伯陶（編纂）（1968），《東莞縣志》，第三冊，卷32，前事略四國一，頁1111。張一兵（2006），《康熙新安縣誌校注》防省志·復「遷」，頁376。

大規模的遷徙不單是對移民本身是重大的衝擊，對接受地區亦會造成沉重的人口、經濟、居住與生活壓力，但是，卻同時為雙方帶來交流的機會；許家光與黃輔臣都是澄海縣人，也是因為遷界而僑居於程鄉，黃輔臣甚且在遷界數十年之後，仍然顧念家鄉的親人與鄰居，而在荒年時返回故里救濟親朋。黃氏雖因遷界僑居程鄉，之後並未復界返鄉，但是卻未嘗與復界返回故園的親朋中斷聯繫，否則四十幾年的光景，難保不人事全非，無從救濟起了。從上述例子，可以發現遠僻山區的粵東北民人，因遷界之民僑居其地而產生交流，從而對界外情況有了一定程度的了解，這可能是他們何以會在復界時敢於接受招墾，千里迢迢移居復界區墾荒的原因之一，而對於來自於遷界住民所提供的界外訊息的掌握，極可能是粵東北客家人捨四川而就臺灣的潛在因素。

上述這類的事實，對於粵東北山區及閩南沿海地區之民，理應有來自先人對於臺灣風土民情的口述傳說之類的集體記憶，僻處山陬的粵東北客家人則或因接納界外遷民，或因復界接受招徠移墾界外的緣故，在日常生活接觸中可能因此而得知與臺灣相關的訊息。相信是這種遷移開墾的歷史經驗與記憶，使從明朝中葉之後飽受地方動盪與人口壓力之苦的粵東北民人，在海禁全開之後，敢於渡越黑水溝到臺灣開墾的原因。但是，若缺乏便捷的交通路線與價廉的運輸條件，粵東北民人不太可能大規模地渡海墾殖，那麼是否存在這樣的一條移民路線呢？

## 二、便捷價廉的水路運輸

曾隨藍庭珍（1664—1729）渡臺平定朱一貴之亂的藍鼎元（1680—1733）對於粵東北民人最初的渡臺目的，有如下的描述：「廣東惠、潮人民在臺種地傭工，...人眾不下數十萬，...其志在力田謀生，...皆於歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以為常。」<sup>164</sup>這段文字說明了粵東北民人是為了生計而從事短期的種地傭工，所以才會如候鳥般的「歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺」。但是，若從地理區位與環境而言，粵東北地區不但距離出海港口甚遠，且其間更是關山阻隔，在距今三百多年前仍以人力與獸力為主的運輸方式下，若缺乏便捷又價廉且相對陸路而言較安全的交通運輸條件，要粵東種地傭工每年往返一趟，恐怕不是那麼容易。若以種地傭工推算其收入，應該不會太多，況且千里迢迢跨海以傭工為業，縱使所得豐厚，粵東傭工應該不會將辛苦所得耗在旅費上，而當會儉用以便「置產贍家」。若以陸路交通與水路運輸兩相比較，以粵東北的地理環境與條件，陸路顯然是既耗時又費錢且有盜匪劫掠的風險，而水路因運輸量大，且以天然的水力為主，不但較便捷且價廉。因此若能選擇，粵東傭工必然會選擇便捷與價廉的水路。問題是，有這麼一條水路嗎？

以現在臺灣客家人而言，其先祖來自屬粵東北的鎮平（今名蕉嶺）、興寧、

---

<sup>164</sup>藍鼎元（1997），〈粵中風聞臺灣事論〉，《平臺紀略》，頁 63。

長樂（今名五華）、平遠等四個縣份者最多，粵東近海的饒平、海豐、陸豐次之，閩西汀州府與閩西南的詔安、平和、南靖等地者最少。粵東北與閩西汀州府之人欲「往臺灣者，例由本籍縣官給照，至泉州、廈門海防同知驗放，方准渡海，然盤費過多，貧不能措者，往往在潮州樟林徑渡臺灣。」<sup>165</sup>若照官府規定申辦許可證照，必須通過層層關卡，居住粵東北者則需要千里迢迢到廈門查驗後才能渡臺，如此一番折騰則所需盤費更多，由於大多數墾民是礙於生計之困乏才忍受離鄉背井之苦出外謀生的，因此選擇便捷價廉的偷渡方式渡臺者為多，所以樟林港附近的小漁村也就成為偷渡港口，而汕頭就是其中之一。為何汕頭會成為這樣一個渡口呢？汕頭原本只是一個小漁港，但卻是韓江的出海口。韓江的上游分別是發源於贛南的梅江與發源於閩西的汀江以及發源於粵東北的梅潭河。三條江河於大埔縣三河壩匯成一股，便形成了韓江，向南流經潮州，最終在汕頭出海。無論是作為韓江上游的梅江、汀江或梅潭河都是客家主要形成區與聚居地區，而三江匯成韓江之後南流所經過的區域，若非客家主要聚居地，也是潮、客混居的區域。換言之，這幾條江河的流域包含了前述臺灣客家人最主要移出地的粵東北的鎮平、興寧、長樂、平遠等四縣以及粵東近海的饒平、海豐、陸豐和閩西汀州府這幾個地方。正是因為有如此便利的江河水運，使粵東北民人在清朝統治初期，能夠週期性地以歲終返鄉，來年春天再次渡臺的方式從事種地傭工。

筆者認為便捷、價廉與運輸量大的水運絕對是促成康熙中期到乾隆中期，粵東北民人大規模渡臺拓墾的主要原因之一。而前人渡臺成功的經驗成為困在崇山峻嶺中，生活難以為繼或想追求新生活者的借鑑，至於前輩移民慣常行走的移民路線與方式，則恰可作為後繼者的參考指南。故，終有清一代粵東北民人移民臺灣的行動未嘗中斷過，而粵東北移民與祖籍地的來往聯繫更是超乎想像的頻繁。<sup>166</sup>至於粵東的海豐、陸豐、饒平、揭陽等地區因近海，且小漁港遍布，住民有此便利條件，故選擇一衣帶水之隔的臺灣作為開拓新生活之地，當然要比千里迢迢移民到四川有利得多。

### 三、小結

清初為了枯竭鄭氏政權獲取物資後援，先頒布了禁海令，嚴禁瀕海居民「片版不許下海，粒貨不許越疆」，因其效果不彰，便改以堅壁清野的作法，盡遷沿海住民內徙三十或五十里，且一遷、再遷、三遷，總認為遷其民、空其地，便可達到讓鄭氏政權，不戰自敗的目的。結果是禁海與遷界非但沒有達成預期目的，反陷沿海百姓於萬劫不復之境，後來雖欲以復界手段，還界外遷民生業，

<sup>165</sup>黃釗（1970），《石窟一徵》，頁116。

<sup>166</sup>賴雨桐（1999），〈移居臺灣的蕉嶺客家人〉，《廣東史志》，1999年第3期，頁11-15；彭文宇（2000），〈清代閩臺家庭與家族交往〉，《福建論壇》（文史哲版），2000年第5期，頁76-79；劉正剛（2008），〈清代臺灣北部客家移民探析〉，《羅香林研究》，頁389-400。



卻因遷民或已亡故，或已另立基業不欲遷還，甚或重返故土卻乏貲以重建房舍或置辦生財器具，以致界雖復，卻陷入無足夠人力與財力重建家園與開墾荒蕪的窘境。這對於被迫遷移內地的界外住民而言，是一樁無法言喻的災難，對於接納遷民的粵東北居民，反而因此有機會與千里之遙的瀕海住民有了交往，使內地居民接觸到沿海界外地區的相關資訊。粵東北居民累積了這種對界外的了解，成為復界後，官府招徠墾民時，粵東北人敢於赴墾的重要原因。迨海禁全開之後，更敢於越渡黑水溝赴臺種地傭工之舉。循正規管道取得官府准照者經由廈門與泉州渡臺，旅費盤纏不足者，則利用粵東北地區的三條江河再循韓江南流最後在汕頭及附近的小漁港偷渡出海。便捷且價廉的水運系統，提供粵東北民人實現移民臺灣意願的可能性。

公共行政學及管理學都認為：「政策與制度影響人的行為」。若留心觀察周遭的人與事的運作亦可證之不爽。既然政策與制度對人有如此大的影響力，則大規模的移民除了推力與拉力的原因之外，政策與制度顯然必須列為重要的參數。政策與制度雖有即時性的效果，但是某些影響性卻也可能潛藏一段時間之後才浮現。禁海與遷界便是顯例。

筆者試圖突破以現象解釋事件，易於陷入以結果看問題的盲點。故從長時段的歷史背景以及國家政策對人民行為的影響作為觀察的重點，並兼以粵東北客家主要聚居地的地理環境與移入地之間的交通運輸條件，來強化說明粵東北客家人選擇移民臺灣的因素。筆者認為：最初的粵東北客家移民之所以選擇臺灣作為移民目的地，除了移出地的推力與移入地的吸力之外，更與清初遷界所造成的大規模人口流動，促成內地居民與界外住民的密切交流，及因此而獲得界外瀕海地帶以及臺灣的資訊有關，而粵東北地區連結到出海口的便捷與價廉的水路運輸條件，則進一步將粵東北民人移民臺灣的意願激化成行動。證明政策與環境條件確實是影響粵東北民人選擇臺灣為移民目的地的潛在因子。

#### 第四節 臺灣粵東移民的墾拓

清代臺灣的開墾，大致是延續荷據與明鄭時期墾成的臺灣縣為中心，向南北展開。臺灣西部沿海平原，大約在乾隆末期已經墾盡，嘉慶初期開始向丘陵與山區續墾。東北角的宜蘭即始墾於嘉慶初期，至道光末期已經墾成，東部後山臺東一帶在清朝末期進行開墾，到日治時期終於底成。粵東移民作為臺灣第二大族群，其在臺灣墾拓歷程有必要作一背景的描述，以便在本論文中能有一個清楚的輪廓與概念

## 一、清代粵東移民在臺灣南部的拓墾

清領臺灣之後，沿襲明鄭之設，將明鄭的承天府改為臺灣府，屬福建省，原來的天興與萬年縣則分設臺灣縣（管轄範圍約在北港溪與二仁溪之間，縣治與府治均設在今臺南市）、鳳山縣、諸羅縣。而當時諸羅縣轄界與墾民活動的範圍又是如何呢？據《諸羅縣志》載：

諸羅自蔦松、新港至斗六門一百八十餘里，...自斗六門至雞籠山後八百餘里，溪澗崖谷，既險且遠。當設縣之始，縣治草萊，文武各官僑居佳里興；流移開墾之眾，極遠不過斗六門。北路防汛至半線、牛罵而止，皆在縣治二百里之內；於時當事即有臺北添兵之議（見「郡志」）。然虎尾、大肚，人已視為畏途；過此，則鮮有知其地理之險易者。<sup>167</sup>

因為官方所設的北路防汛僅止於半線、牛罵，表示官方對於北界尚無積極治理或墾拓的意願，而過此不但缺乏官方武裝力量的保護，又有溪澗崖谷的險阻，因此清朝統治臺灣初期的墾民視北過斗六門為畏途，所以墾殖範圍以諸羅縣（今名嘉義）以南到鳳山縣（今屬高雄及屏東）下淡水河（今名：高屏溪）流域較為活躍，由於對斗六門以北地理所知有限，所以康熙 37 年（1698）來臺採硫的郁永河（1645 年 — ?）欲往雞籠、淡水時，郡守靳公和司馬齊公都對他說：

君不聞雞籠、淡水水土之惡乎？人至即病，病輒死。凡隸役聞雞籠、淡水之遣，皆歎悲嘆，如使絕域；水師例春秋更戍，以得生還為幸。彼健兒役隸且然，君奚堪此？曷令僕役往，君留郡城遙制之何如？<sup>168</sup>

可知時人簡直是將雞籠、淡水視若鬼域，能不去最好，若非去不可則差僕役前去，免得自身因此患病而亡。但是，郁永河還是決定親自探勘，他在《裨海紀遊》留下如下的紀錄：

自竹塹迄南崁八九十里，不見一人一屋，求一樹就蔭不得；掘土窟，置瓦釜為炊，就烈日下，以澗水沃之，各飽一餐。途中遇麋、鹿、麀、麀逐隊行，甚夥，驅獫、獬、獠獲三鹿。既至南崁，入深箐中，披荊度莽，冠履俱敗，直狐貉之窟，非人類所宜至也。<sup>169</sup>

雖然《裨海紀遊》所記俱為郁永河親身經歷，但是這並不代表臺灣的拓墾活動是在南部地區墾成之後才向北部地區推進，而是同時南北均有墾民的足跡，

<sup>167</sup>周鍾瑄（1993），《諸羅縣志》，卷七，兵防志·總論，頁 110。

<sup>168</sup>郁永河（1996），《裨海紀遊》，頁 16。

<sup>169</sup>郁永河（1996），《裨海紀遊》，頁 22。

蓋移民依其自由意志選擇登陸地點與墾拓地點，且墾拓行為係一理性的抉擇，墾民一旦發現該地不適合便會遷移他處繼續開墾，所以臺灣開發的先後是根據人文與地理條件的結果。<sup>170</sup>唯南部臺灣因從荷據時代以迄明鄭時期甚至清朝統治初期都是行政中心之所在，而墾民為了方便取得各種資訊以及獲得開墾所需的各項資源和官方的協助，在開墾伊始墾民一般都會圍繞在行政中心四周及附近進行墾拓。<sup>171</sup>所以南部臺灣的拓墾活動會較北部集中且興盛乃勢所必然，這種現象根據史料的記載，到了康熙 40 年（1701）之後出現了較大的變化。

康熙 35 年（1696）也就是清朝統治臺灣第十三年便發生第一椿抗清的吳球事件，五年之後的康熙 40 年（1701）又有劉卻事件發生，由於兩者都是諸羅縣人，<sup>172</sup>事件也都發生在北路，因此清廷不得不調整其行政布局，以便更有效地治理臺灣，於是在康熙 43 年（1704）將僑寓佳興里的秩官、營汛全部歸治，同時擬議將半線以北另置一縣，其土地則任民隨意開墾。<sup>173</sup>此議雖遲至雍正元年（1723）才正式「分諸羅中間百餘里之地，南截虎尾，北抵大甲，設彰化縣治，而彰化之建置自此始。」；<sup>174</sup>若從從設置縣治此一事實來看，當時顯然已經有墾民越過斗六門進行開墾了，且人數亦必然相當多，否則便無設置縣治的必要。縣治一旦設置又會促成墾民的聚集，墾務亦會隨之推展，也就是說，行政中心的設置會吸引人口集中，移民人數一多又必須有新的行政單位來提供服務，新設置的行政機構又吸引移民聚集在其附近而促成該區的繁榮，形成了一個良性的循環。我們再從同年（1723）「設淡水分防廳，置同知掌捕盜事宜。」，便可以推知臺灣大甲溪以北的廣大區域中已經有相當多的墾拓活動進行着，人群的互動也必然甚為活絡，否則何須「置同知掌捕盜事宜」？<sup>175</sup>迨雍正 9 年（1731）「割大甲刑名、錢穀諸務歸淡水同知，淡水廳遂成為屬廳，廳治設於竹塹，掌管大甲溪起至三貂嶺下之遠望坑止約 170 餘公里的地區。」。<sup>176</sup>則更進一步說明僅僅經過 9 年，淡水廳的墾拓活動與移民人數已多到必須將刑名司法權和錢穀的徵稅事務另外統歸同知掌理，則此區域的日常事務已非廳治初設時的淺淺捕盜小事了。換句話說，這個區域裡的人口與活動已從昔日三兩墾民的單獨行為，變成規模大到必須由專屬的部門來掌理了。

這些越過斗六門冒險開墾的到底是來自大陸哪一個地區的人呢？從後來

---

<sup>170</sup>尹章義（1999），《臺灣開發史研究》，頁 11。

<sup>171</sup>施添福（1999）的研究指出人口移動會先向行政中心靠攏，以方便取得相關資源與協助。詳見氏著《臺灣的人口移動和雙元性服務部門》，南投市：臺灣省文獻委員會。

<sup>172</sup>連橫（2005）〈吳球、劉卻列傳〉，《臺灣通史》，卷三十，列傳二，南寧：廣西人民出版社，頁 412。

<sup>173</sup>周鍾瑄（1993），《諸羅縣志》，卷七，兵防志·總論，頁 11。

<sup>174</sup>周璽（1987），《彰化縣志》，卷一，封域志·建置沿革，頁 2。

<sup>175</sup>2012/6/17 擷取自 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=1346>。（行政院）文化部所建置「臺灣大百科全書網站」。

<sup>176</sup>2012/6/17 擷取自 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=1346>。（行政院）文化部所建置「臺灣大百科全書網站」。

歷史的發展事實來看，這些人極可能是臺灣客家人的祖輩。第一任巡臺御史黃淑璫（1682—1758）在康熙 61 年（1722）所著《臺海使槎錄》中的記載透露了部分的線索：「康熙四十二年（1703），臺、諸民人招汀州屬縣民墾治，自後往來漸眾。」<sup>177</sup>說明當時臺灣縣與諸羅縣為了發展墾務，曾招墾至今仍屬純客縣的福建省汀洲府屬縣的人來墾拓，且「自後往來漸眾」，才有了雍正元年（1723）正式「分諸羅中間百餘里之地，南截虎尾，北抵大甲，設彰化縣治。」的舉措。康熙 56 年（1717）纂修的《諸羅縣志》稱：「自下加冬至斗六門，客莊、漳泉人相半，稍失之野，然近縣，故畏法。斗六以北客莊愈多，雜諸番而各自為俗。」<sup>178</sup>下加冬即現在臺南縣後壁鄉，斗六門則是雲林斗六鎮一帶，這個範圍佔了嘉南平原的三分之二，<sup>179</sup>再佐以現在嘉義、雲林、彰化地區聚集最多福佬客的事實來看，這些冒險往北墾拓的人大多數應該是客家移墾先民。在同一個時間南部下淡水地區也開始進入墾拓的上升期。李文良在研究臺灣南部下淡水流域的墾佃關係時，所收集到的古文書或田契，出現大量康熙 40 年（1701）之後者，因此他推斷墾民應該是在這段時間之後才大量進入下淡水河流域。<sup>180</sup>再若以時間之積累來看，從康熙 23 年（1684）海禁大開，官方又積極招徠墾民渡臺開墾的情況下，以當時下淡水河流域水源豐富土地肥沃的絕好先天條件，原本就已吸引許多粵東北民人墾拓於此，先期墾民復再返回原鄉拉親引朋，如此歷經十餘年的墾拓，不但成績可觀，聚居的人數也相當的多，這可證之於康熙 60 年（1721）朱一貴事件爆發後，下淡水粵庄在短時間內即可集結十三大庄，六十四小庄內共計一萬二千多的義民抗拒起事反清的賊眾的事實，<sup>181</sup>可以推知當時下淡水粵庄總人口應當更多於此數。粵東墾民在南部臺灣的墾拓範圍大致如上述，至於北部臺灣的粵東北墾民的拓墾情況又是如何呢？

## 二、清代粵東移民在臺灣北部的拓墾

北部臺灣雖然在荷西時期即有漢人在雞籠、淡水一帶墾荒，<sup>182</sup>但是在荷蘭勢力被鄭成功逐出臺灣之後，由於臺北平原的原住民排拒外來之人，時有襲殺漢人的現象，<sup>183</sup>而南部宜墾之地尚廣大，加上墾荒人力有限，鄭氏政權乃將雞籠、淡水作為「投罪人」之地，清廷則視臺灣為「內外一家，不虞他寇，防守漸弛」，<sup>184</sup>以致「日久荒蕪」成了「入者輒死」之地，<sup>185</sup>因此在清朝統治臺灣

<sup>177</sup> 見黃淑璫（1957），《臺海使槎錄》，頁 112。

<sup>178</sup> 周鍾瑄主修（2005），《諸羅縣志》，詹雅能點校，卷八風俗志·漢俗，頁 137-138。

<sup>179</sup> 尹章義（2003），〈臺灣移民開發史上與客家人相關的幾個謎題〉，《臺灣客家史研究》，頁 14。

<sup>180</sup> 李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 24-26。

<sup>181</sup> 張莉（1988），〈臺灣朱一貴抗清史料（上）〉，《歷史檔案》，頁 20。

<sup>182</sup> 曹永和（1985），〈荷據時期臺灣開發史略〉，《臺灣早期歷史研究》，頁 64。

<sup>183</sup> 郁永河（2009），《裨海紀遊》，許俊雅校釋，頁 151-152。

<sup>184</sup> 郁永河（2009），《裨海紀遊》，許俊雅校釋，頁 171。

<sup>185</sup> 郁永河（2009），《裨海紀遊》，許俊雅校釋，頁 172。

初期，北部臺灣的墾拓不若南臺灣之熱絡，但是，此時大陸內地卻是「近者，海內恆苦貧，斗米百錢，民多飢色，賈人責負聲日沸騰，臺郡獨似富庶，市中百物價倍，購者無愀色，貿易之肆，期約不愆，傭人計日百錢，趙趙不應召，...茲地自鄭氏竊據至今，民間積貯有年矣。」。<sup>186</sup>在內地米價騰貴生活艱困，而臺地工作機會多且生活富庶的情況下，雖然北臺灣是「入者輒死」之地，仍有不畏艱苦的墾民敢於冒生命危險在臺灣北部進行墾拓活動。漢人在清廷的鼓勵之下，在北部臺灣的墾拓到了康熙 60 年（1721）朱一貴事件前後，已經相當活絡且成績斐然。藍鼎元在《東征集》的〈覆制軍臺疆經理書〉對於這項成果有如下描述：

國家初設郡縣，管轄不過百里，距今未四十年，而開墾流移之眾，延袤二千餘里，糖穀之利甲天下。過此再四、五十年，連內山山後野番不到之境，皆將為良田美宅，萬萬不可遏抑。今乃欲令現成村社廢為墟，厲禁不能；...今北至淡水、雞籠，南盡沙馬磯頭，皆欣然樂郊，爭趨若鶩，雖欲限之，惡得而限之。<sup>187</sup>

經過四十年的拓墾其成果已經是「延袤二千餘里，糖穀之利甲天下」，且在康熙 37 年（1698）被郁永河認為「入者輒死」之地的淡水、雞籠也已開墾成「欣然樂郊」，且形成「爭趨若鶩」的風潮，以至於到了「雖欲限之，惡得而限之」的地步。臺北平原與桃園南崁附近也在這個時期有相當多的移民入墾，且都獲致良好的成果。

### 三、臺灣閩粵移民的互動關係

漢人移墾臺灣除了要面對大自然嚴峻的挑戰和與原住民之間的對抗之外，主要還是漢人之間的互動，由於開發初期，土曠人稀，而農耕需要一定的技術及大量的勞動人力，所以閩粵兩籍民人大都是雜居共處且協力開發，<sup>188</sup>而粵東民人渡臺則以傭佃方式謀生者居多。藍鼎元（1680—1733）的觀察如下：

廣東惠、潮人民在臺種地傭工，謂之『客子』，所居庄曰『客庄』；人眾不下數十萬，皆無妻孥，時聞強悍。然其志在力田謀生，不敢稍萌異念。往年渡禁稍寬，皆於歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以為常。<sup>189</sup>

由上引資料可知：在渡禁嚴峻的時期，粵人渡臺方式可能以偷渡者居多，到渡禁稍寬，就成為「歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺」的候鳥型短

<sup>186</sup>郁永河（2009），《裨海紀遊》，許俊雅校釋，頁 174。

<sup>187</sup>藍鼎元（1997），〈覆制軍臺疆經理書〉，《東征集》，頁 34。

<sup>188</sup>尹章義（1999），〈臺灣開發史的階段論和類型論—代序〉，《臺灣開發史研究》，頁 13。

<sup>189</sup>藍鼎元（1997），〈粵中風聞臺灣事論〉，《平臺紀略》，頁 63。

期傭工，並無長期移民定居的計畫。但是，其墾佃傭工所在的下淡水流域不但是土曠人稀，且是水源豐富土壤肥沃之地，而官府為了擴大稅收以便能應付日常支應，乃在政策上鼓勵閩粵民人渡臺墾荒，當然形成一股誘人的吸引力，而當時墾民的原鄉因土地承載力嚴重失衡，在耕種所得不足以維生的情況下，則成為強勁的推力，兩股力量一旦結合，閩粵民人乃爭相渡臺拓墾，其墾佃有成者尚且返鄉邀集親友同行，在臺聚族同居一處，逐漸出現日久他鄉即故鄉的心理，則粵東傭工最終選擇在臺灣落戶生根亦屬人之常情。

墾首制是造成臺灣墾拓初期閩粵之間形成「業主」與「佃戶」關係的重要原因。因為開發一個荒蕪的土地，除了人力之外，尚需要農具、牛隻、穀種等大量工本，加上要申墾荒地須向官府請照獲得核准之後才能招墾，其所需的龐大工本斷非貧困的墾民所能負擔，與官府打交道更非一般小民所擅長。而且終清一代鄉貫主義盛行，支配了許多人際關係建立的管道與資源分配的原則；<sup>190</sup>當時臺灣府屬福建省，福建沿海一帶之民渡海來臺，便以土著自居，與官府頗有往來，故當時的墾荒業主率多閩人，來自廣東省的移民則被視為隔省流寓，在資源分配上當然處於劣勢，若欲開墾土地或耕作田園都必須向擁有墾照或土地的業主租佃。閩粵移民乃多建立在這種「業主」與「佃戶」的關係上。<sup>191</sup>從租佃關係而言，閩粵民人是屬於合作共墾關係。但是，這樣的合作關係卻在粵民逐漸可以安定下來，且人數多到足以聚居成莊時出現了變化。康熙 56 年（1717）修纂的《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗/雜俗〉有如下記載：

各莊佃丁，山客十居七、八，靡有室家；漳、泉人稱之曰客仔。客稱莊主，曰頭家。頭家始藉其力以墾草地，招而來之；漸乃引類呼朋、連千累百，饑來飽去，行兇竊盜，頭家不得過而問矣。田之轉移交兌，頭家拱手以聽，權盡出於佃丁。

初，臺人以客莊盛，盜漸多，各鑄鐵烙牛，以其字為號，便於識別。盜得牛，更鑄錢，取字之相似者覆以亂之。牛入客莊，即不得問。或易其牛，反縛牛主為盜；故臺屬竊盜之訟，偷牛者十居七、八。<sup>192</sup>

這段文字說客仔「飢來飽去，行兇竊盜，頭家不得過問」，是品德低劣，蠻橫無理的無賴行徑；又說「牛入客莊，即不得問。或易其牛，反縛牛主為盜；

<sup>190</sup>中國的籍貫觀念是舉世特有的，到清代達到極點，在此觀念底下所建立的會館和同鄉制度，發揮了聯誼、救濟和保薦的功能，進而影響了人際關係的親疏。參見何炳棣（1966），《中國會館史論》，頁 1-9。

<sup>191</sup>陳秋坤（2001），〈清初屏東平原土地佔墾、租佃關係與聚落社會秩序（1690-1770—以施世榜家族為中心）〉，《契約文書與社會生活（1600-1900）》，頁 11-46、陳秋坤（2004），〈清代臺灣地權分配與客家產權—以屏東平原為例（1700-1900）〉，《歷史人類學學刊》，2004 年 10 月，第 2 卷第 2 期，頁 11-46、陳秋坤（2009），〈帝國邊區的客家聚落—以屏東平原為中心（1700-18900）〉，《臺灣史研究》，2009 年 3 月，第 16 卷第 1 期，頁 1-28；李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 23-36。

<sup>192</sup>周鍾瑄主修（2005），〈風俗志·漢俗/雜俗〉，《諸羅縣志》，詹雅能點校，頁 230。

故臺屬竊盜之訟，偷牛者十居七、八。」，是進一步指摘這群山客其行徑簡直無法無天，是竊盜案的主角。這是以土著的角度對隔省流寓的粵人的評述，其作出如此負面的描述也是意料中之事。但是從「田之轉移交兌，頭家拱手以聽，權盡出於佃丁。」的現象，也說明了因為時間的積累，逐漸出現「久佃成業」反客為主的現象，原本和諧的業佃關係因此出現嫌隙，最終發生抗租、強占、告官的舉動。為何原本和諧的共墾關係會趨惡呢？這與臺地移民渡海的動機是基於經濟利益的追求有關，且高拱乾重修之《臺灣府志》曾對臺灣民人之習性作如下之描述：

其自內地來居此者，始而不知禮義，再而方知禮義，三而習知禮義，...與我商人貿易，凡涉險阻而來者，倍蓰、什佰、千萬之利，在所必爭。夫但知爭，安知禮義哉？<sup>193</sup>

墾民的祖籍地大都是窮山惡水之鄉，俗云：「窮山惡水出刁民」，因此民風自然較為剽悍，而且墾民大多是鄉野文盲以及逋逃罪犯、遊手無賴所組成，初履斯地在官府控制力薄弱和無宗族力量牽制的情況下，面臨墾拓艱辛與生存壓力，縱使熟知禮義，亦可能暫時擱置一邊。社會發展有其一定的過程，三百多年前的臺灣，尚處於榛莽之地，不若大陸內地文明已經高度發展成熟，熟諳禮義。移墾社會階段的墾民心態必然趨向豪強之爭，非如後期進入文治社會階段之較為敦厚純樸之民情風俗所可比擬，因此在爭奪土地與水利資源的矛盾之下，業佃關係惡化亦屬必然現象。業佃關係的變化與粵人渡臺人數激增亦有相當關聯性。

藍鼎元在《平臺記略》中寫道：「往年渡禁稍寬，皆於歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以為常。」，在這個階段藍鼎元是僅就所見現象描述事實並無褒貶之意。但他後來又說：「廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。每村落聚居千人或數百人，謂之客莊。客莊居民朋比為黨。」，可見在長期觀察下，粵東人已從「歲終還粵，春初復之臺」的模式，變成數百或數千人聚居成「客莊」的長期定居型態。在藍鼎元眼中「客子」已經形成一股力量，可以「朋比為黨」矣；最後他說：「廣東潮、惠人民，在臺種地傭工，謂之客子。所居莊曰客莊。人眾不下數萬人，皆無妻孥，時聞強悍。」，到此時，藍鼎元不但認為潮惠人民因為「皆無妻孥」而了無牽掛，言外之意甚至暗指「人眾不下數萬人」的粵東民人可能會變成構成威脅的「時聞強悍」之民了。<sup>194</sup>《諸羅縣志》〈風俗志〉對來自粵東的潮人也有類似的看法：

佃田者，多內地依山之獷悍、無賴、下貧、觸法、亡命，潮人尤多，厥名曰『客』；多者千人，少亦數百，號曰『客莊』。朋比齊力，

<sup>193</sup>高拱乾（1960）《臺灣府志》，頁185-186。

<sup>194</sup>藍鼎元（1991），《平臺記略》，頁63。

而自護小故，則譁然以起，毆而殺人，毀匿其屍。先時，鄭氏法峻密，竊盜以殺人論，牛羊露宿緣也不設圍。國家政尚寬簡，法網疏闊；自流移人多，乃漸有鼠竊為盜者。及客莊盛，盜益滋。莊主多僑居郡治，借客之力以共其租；猝有事，皆左袒。<sup>195</sup>

由上述記載，可見人數多寡對於互動關係的影響。而群體的觀念也會在互動中逐漸呈現聚合現象以及產生排外的情緒，特別是在移墾社會裡，移民所追求的既非情感的聯繫也非禮儀的造就，而是生存資源的爭奪與經濟利益的最大化，這期間因利益衝突所出現的業主與佃戶互控案，<sup>196</sup>也為後來的閩粵械鬥埋下伏筆。

#### 四、臺灣閩粵移民的分佈區域

清代閩粵兩省移民，開發初期主要以府為單位做分類，即福建省漳州府、泉州府與廣東省潮州府和惠州府，這是一種以祖籍地為分類的方式，而移民也都以同血緣和同籍者聚居為主，此為古今中外所有移民所慣行的法則，蓋移民初期要面對許多不可知的挑戰，孤軍奮戰總不如協力合作來得有能力且容易成功。開臺早期，籍屬福建省漳、泉者集中在臺灣府城（即今臺南市），粵人則先是在城東種菜，後聞說下淡水流域水源豐富宜於農墾，乃南下開拓屏東下淡水流域（現今的高屏溪），漳、泉人及閩西汀州府人則開發斗六門以北地區，即現在的彰化平原一帶，北部則有漳州與汀州人開墾淡水、三芝，臺北、新莊平原則為閩粵人所共同開墾，是一種同籍聚居又與他籍合作開墾的模式。這種模式在閩粵械鬥之後出現了變化。

臺灣目前的閩粵人後裔聚居之處，有族群相對集中的現象，這種現象在墾拓初期並非如此。誠如上節所說的，起初因為資源的不對等，所以閩粵兩族採取互利共生的合作模式。後來因為日久粵佃逐漸在地方生根，家族勢力也愈來愈壯大，乃起而爭奪資源，既不知禮義，何來遵守禮義之心，爭逐利益乃勢所必然，因此逐漸演變成分類械鬥，初期是生存與利益之鬥，繼而雖睚眦小事亦起而互鬥。故械鬥在起初並不分族群，只要牽涉利害關係便容易醞釀成分類械鬥。如王瑛曾所重修《鳳山縣志》載「市肆之間，漳、泉二郡常犄角不相下；官司導之不能止。」；福康安在乾隆 52 年（1787）〈奏報臺灣剿匪情形摺〉稱：「查招集之義民，籍隸漳泉粵東者，各分畛域，互相猜嫌，即晉江與同安之人，同屬泉州一府，亦復不能和睦。」；<sup>197</sup>朱一貴事件之後閩粵對立的械鬥逐漸增多，論者咸以朱一貴為漳人，杜君英係粵人，因內哄後互相殘殺攻擊，種下日

<sup>195</sup>鍾瑄（主修）（2005），〈風俗志〉，《諸羅縣志》，詹雅能點校，頁 216。

<sup>196</sup>李文良（2011），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 97-126。

<sup>197</sup>福康安（1997），〈奏報臺灣剿匪情形摺〉，《清高宗實錄選輯》，選輯（三）乾隆五十二年，南投市：臺灣省文獻委員會。



後閩粵械鬥之因，筆者認為閩粵械鬥雖有族群之爭因素，相信亦有其他因素存在，其中最主要的是雙方在臺定居人數增多，許多械鬥初看似乎是斥罵、互毆、偷竊等小事所引起，但是為了爭取資源引起互鬥才是真正的潛在因素。但是無論如何，臺灣閩粵民人確實因為雙方的械鬥，而出現各自聚居的現象。



## 第四章 民變、分類械鬥於客家形成的意義

清代臺灣所發生的民變與械鬥，於社會的安定絕對是一種破壞力量，於臺灣客家之形成卻因此意外地種下了起源的幼苗，以及提供了必要的養分。清代臺灣墾拓初期閩粵民人原是雜居共處，協力共墾的合作關係，但是隨著移墾人口的增加，雙方因爭奪資源與利益而逐漸轉化成相互競爭的模式。競爭難免產生嫌隙，日久便積累成宿怨。一旦，出現新的引爆事件，便容易為有心人慫恿與利用，很容易從私人間的衝突變成群體之間的鬥爭，最顯著的例子是朱一貴事件。清代臺灣社會動亂頻繁，有所謂「三年一小反，五年一大反」<sup>198</sup>之說。有清一代臺灣共發生過 73 次的大小民變。<sup>199</sup>若以清領臺灣 212 年，則平均每三年就有一次民變，無論其規模大小或時間短暫，每次民變都造成某種程度的破壞，對地方社會的安寧形成威脅，以致民心惶恐不安。其中朱一貴（1690-1722）、林爽文（1756-1788）與戴潮春（?-1864）是三次規模較大的民變，除了反映了當時社會民心的向背而有其特定的社會意義之外，對於粵籍墾民尤其特殊意義，其對粵人族群意識的強固與爭取入住權和在地化有關鍵性的影響。

為了免於混淆，本文將與官府為敵的抗官戰鬥行動統稱為民變，有組織的民間武裝私鬥稱為分類械鬥。分類械鬥又分為閩粵械鬥、分籍械鬥、頂下郊拚、同業械鬥、異姓械鬥、同姓械鬥等六類。民變與分類械鬥對社會帶來相當大的破壞力，造成社會發展的停滯。但是，閩粵械鬥卻喚醒粵籍民人的認同意識並使粵人更加凝聚。道光 6 年（1826）至道光 14 年（1834）之間發生的閩粵械鬥對於後來客家族群集中在桃園、新竹、苗栗三縣、臺中市近山地區與屏東縣六堆一帶、高雄市南端的分佈狀態起了一定的作用，甚至於對後來臺灣客家的形成更有關鍵性的影響。以下將分別論述之。

### 第一節 臺灣民變對粵人身分的影響

臺灣的動亂之所以發生，與天災荒年幾乎都連不上關係，反而是起於人民

---

<sup>198</sup>見徐宗幹（1994），〈請籌議積儲〉，《斯未信齋文編；斯未信齋雜錄》，頁 70。

<sup>199</sup>劉妮玲（1983），《清代臺灣民變研究》，頁 109。

與官府之間的矛盾者居多。民變雖然多達 73 次，但是，規模大小、時間久暫不同，發生在康熙 60 年（1721）的朱一貴事件是首宗民變，若不算朱一貴被捕後之餘波，這個事件前後歷時不滿兩個月，卻波及全臺灣，<sup>200</sup>影響極大，又由於主謀朱一貴是福建漳州人，另一位頭人杜君英（1667-1721）則是廣東潮陽人，兩人於襲擊官府成功後卻因細故生嫌，兩人所部開始相互擊殺。<sup>201</sup>由於閩粵民人因爭奪墾拓資源難免互有嫌隙發生，平日僅積怨在心，未敢做出非分的舉動，如今朱一貴所屬為閩人與杜君英所率粵人，各自為營並藉機報復，故有漳人襲擊粵莊，粵人攻閩村的分類性質的械鬥出現，而也在這場動亂平定之後，清廷褒揚粵人協助官府之義舉，頒懷忠里匾懸於村口柵門並敕給粵人「義民」筭付，<sup>202</sup>埋下往後閩粵兩組人群之間出現尖銳對立的因子。乾隆 51 年（1787）11 月爆發的林爽文事件，前後經過一年三個月，亂事擴及到全島，參加的人數有數十萬人，<sup>203</sup>是臺灣規模最大的民變，在竹塹地區的粵莊仍循前例組織鄉勇奮勇對抗，事後獲乾隆皇帝敕封「褒忠」匾，粵東民人視此為無上榮譽且在閩粵之爭中將之祭為大纛，所搜拾的忠義孤骨予以合葬，並建褒忠亭祭祀，後來發展成粵人獨有的義民信仰，於粵人的群體認同產生擴散與凝固的作用；發生於同治元年（1862）戴潮春事件，前後歷時三年，粵東民人亦組織鄉勇保鄉衛土，並協助官兵平亂，事後褒忠義民亭也循例將戰死義民軍的孤骨撿拾合葬，褒忠義民亭再度受到多位官員頒匾，此舉被粵人視為正當身分獲得官方再次確認的證據。

這三次民變各自在臺灣客家形成的不同階段起了關鍵性的作用。朱一貴事件讓閩、粵民人之間的關係從私人的角逐，提升到閩、粵人兩個人群的對立，甚至於以有組織性的械鬥來解決衝突，更因為粵人協助官兵剿賊，獲得官方的旌獎，粵人將之解讀為官方公開認同粵人在臺灣的正當身分的表徵，日後並因此發展出粵人認同意識。林爽文事件之後粵東民人更將乾隆皇帝所頒的「褒忠」題字摹刻後建亭崇祀，又將戰死忠義孤骨撿拾合葬，奉為義民爺膜拜，不但在當時成為北臺灣粵東民人崇祀的神祇，起了凝聚粵東民人的積極作用，日後且發展成臺灣客家人特有的義民爺信仰，在 1988 年客家「還我母語」大遊行之後更成為客家人的精神圖騰。戴潮春事件則延續了道光 6 年（1826）閩粵械鬥之後，閩粵兩族群遷移到各自優勢地區的風潮，不但，確定了閩粵人群各自聚居的現象，且更加深粵人的認同意識與凝聚力。由於臺灣客家的形成是先經歷過粵人認同的階段，才漸次發展成當今的客家，故以下就粵人如何技巧性地操作這三個事件的結果，將之轉化成無形的社會資本，並將此社會資本作為粵人

<sup>200</sup>清朝統治臺灣初期的康熙 60 年（1721），臺灣僅設臺灣府和鳳山、臺灣、諸羅三縣。諸羅縣統管北臺灣，唯是時北臺灣的開墾不若南臺灣的踴躍故土曠人稀。

<sup>201</sup>藍鼎元（1997），《平臺紀略》，頁 9-10。

<sup>202</sup>覺羅滿保（1993），〈題義民效力議敘疏〉，《重修鳳山縣志》，卷十二上藝文志(上)/奏疏/，頁 343-346。

<sup>203</sup>陳孔立（2003），《清代臺灣移民社會研究》增訂本，頁 230。

向強勢的閩人群體抗爭的工具，以及提升社經地位與凝聚群體意識的過程作一討論。

## 一、朱一貴事件對族群關係的影響

康熙 60 年（1721）發生的朱一貴事件是臺灣第一樁民變，雖然歷時僅兩個月，卻漫延到當時清政府所治理的全部範圍，估計約有 30 萬人參與，<sup>204</sup>幾乎與當時的丁口數相當，<sup>205</sup>由於代表官方最高權力的臺灣府都被攻陷，對於清朝的統治政權，構成甚大的傷害與威脅。這場變亂的主角朱一貴，根據問審供詞記載，是福建省長泰縣人，以養鴨維生的底層民眾，因不滿官府的顛預與貪汙，且一再騷擾百姓，乃糾人豎旗，此事件的另一主角杜君英為廣東海陽縣人，前者被捕時仍是無產業的單身漢，後者攜子佃田耕種，亦無恆產，因涉嫌盜砍林木被官府通緝，而「附和倡亂之徒，皆椎豬、屠狗、盜牛、攘雞等輩，以及堡長、甲頭、管事、各衙門吏胥、班役。」<sup>206</sup>或是種地傭工客民，<sup>207</sup>其中大多數為底層窮苦無告的百姓。

藍鼎元在《平臺紀略》中對朱一貴的性格及起事前的日常生活有鮮活的描述。說朱一貴對朋友甚為慷慨：「輒款延，烹鴨具饌，務盡歡。」，為了塑造率眾起事的領袖形象，因他以養鴨為業所以說：「其鴨旦暮編隊出入，愚眈惑焉。」，至於起事之原因，藍鼎元則認為是當時「承平日久，守土恬熙，絕不以吏治民生為意，防範疏闊，一貴心易之。」，<sup>208</sup>可見從官員的角度觀察臺灣，都認為吏治腐敗與防務鬆散。朱一貴自己供詞則稱：「去年知府王珍攝理鳳山縣事務，他不曾去，令伊次子...（向民）問要糧，...眾人具含怨。...不給銀即算私牛，不許使喚，...騷擾民間。」，<sup>209</sup>可見官吏貪墨無狀才引起民怨。故康熙 60 年（1721）友人與朱一貴商議「今地方官長但知沉湎樗櫟耳，種種不堪，兵民瓦解，欲舉大事，此其時乎！」，<sup>210</sup>於是聚集了一千多人準備起事，是時杜君英來約，其聲勢更加壯大了，同時「遠近賊黨借兵番殺掠為辭，鼓煽沿途村莊，迫脅居民，分授以職，由是各鄉紛紛響應，」。<sup>211</sup>平日飽受吏胥淫威壓迫的底層民眾，在受到煽惑與脅迫之下，極短時間內便聚嘯攻陷府城，朱一貴即登基

<sup>204</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1964），《臺案彙錄己集》，第一冊，臺灣文獻叢刊 191 種，頁 12。  
藍鼎元（1997），〈與施提軍論止殺書〉，《治臺必告錄》，卷一/鹿洲文集/，頁 6。

<sup>205</sup>成書於乾隆 4 年（1739）之前的《臺灣志略》，〈民風土俗〉記載當時漢民男女丁口為 454,872，距康熙 60 年（1721）近 20 年，則其丁口數當更少，若朱一貴事件參與人數達 30 萬，實已接近是時全臺丁口數。詳見尹士俚（2003），〈民風土俗〉，《臺灣志略》，頁 43-49。

<sup>206</sup>丁日健（1997），《治臺必告錄》卷一/鹿洲文集/檄臺灣民人，頁 7。

<sup>207</sup>臺灣銀行經濟研究室編輯（1997），《臺案彙錄己集》，頁 3-30。

<sup>208</sup>藍鼎元（1997），《平臺紀略》，頁 1。

<sup>209</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1964），《臺案彙錄己集》，第一冊，臺灣文獻叢刊 191 種，頁 2。

<sup>210</sup>藍鼎元（1997），《平臺紀略》，頁 1-2。

<sup>211</sup>藍鼎元（1997），《平臺紀略》，頁 3。

稱王，後來因為與杜君英因細故而內訌，杜君英率眾北走，力量分散，此時下淡水兩岸粵莊居民又組鄉勇保家衛莊，且豎大清旗與之對抗。清廷聞臺灣驟變，於康熙 60 年（1721）6 月初派大兵渡臺平亂，潤 6 月 7 日朱一貴就縛，杜君英亦隨即被捕，亂事乃平。

事件中的另一主角杜君英是康熙 46 年（1707）才從廣東省潮州府海陽縣渡臺，初以佃田謀生，間以採薪幫補家計，<sup>212</sup>他所居住與活動的地點即現今的屏東縣內埔鄉豐田村附近。<sup>213</sup>這個地區從清代開始便是粵東移民最集中的區域，居民至今仍是以講客語的客家族群佔絕對多數。我們可以從杜君英在起事初期所招募的同夥都是粵東「種地傭工」，便知他是以相同祖籍地作為糾合群眾的考慮因素，而在供詞中又把所糾集的人分成「我處」（廣東）、福建、臺灣府民三類，<sup>214</sup>可知當時鄉貫是人群分類的主要準則。迨內訌之後漳籍追殺粵籍，粵籍攬掠閩莊，埋下日後長期閩粵之爭的種子。「辛丑變後（按：即朱一貴事件），客民（閩人呼粵人曰客仔）與閩人不相和協」，<sup>215</sup>後人咸認為這是「閩粵分類所由始也」。<sup>216</sup>事件平定之後閩浙總督覺羅滿保（1673-1729）對於下淡水地區粵莊助官軍剿賊之舉給予高度的褒舉。<sup>217</sup>又於康熙 61 年（1722）12 月初一日的〈請議敘鎮壓朱一貴部之鄉勇事題本〉將事變經過與粵莊義民效忠義舉再度題奏如下：

查六十年四月二十四日，賊犯杜君英等在南淡水招夥豎旗，義民李直三等密謀起義。五月初一日，府治失陷，各義民隨糾集十三大莊、六十四小莊共一萬二千餘名，分設七營排列淡水河岸，又以八莊倉穀遣劉懷道等帶領鄉莊社番固守。六月十二日，朱一貴遣賊目賊人二萬餘隔河結營。十八日從西港口偷渡。十九日鍾沐華等三面合攻，大敗賊眾。臣隨將為首給以委牌，製懷忠里匾額，旌其里民。此南路下淡水義民效力之實績。當大兵攻進鹿耳門，克復安平鎮，即有西港尾生員郭步青、方大成，義民吳光等三十三人，招鄉壯一千三百餘名引兵登岸，並留男婦老幼為質，在蘇厝甲打仗出力，克復府治。又有安平鎮義民顏平等，亦帶領鄉壯八百餘人，在崑身隨大兵殺賊。臣隨表西港尾為向忠里，安平鎮為效忠里，俱給以匾額，將為首給以委牌，此中路義民效力之實績。賊首朱一貴戰敗逃往北路，有溝尾莊義民楊旭等，糾合七莊鄉壯六百餘人，計擒朱一貴、李勇、翁飛虎、張阿三、吳外、陳印。臣隨將為首各人給以委牌，製興忠里匾額懸掛里門。此北路溝

<sup>212</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1964），《臺案彙錄己集》，第一冊，臺灣文獻叢刊 191 種，頁 18。

<sup>213</sup>李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 148。

<sup>214</sup>李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 148-152。

<sup>215</sup>黃淑璫（1996），《臺海使槎錄》，頁 93。

<sup>216</sup>林師聖（1957），〈閩粵分類〉，《臺灣採訪冊》，臺灣研究叢刊第 55 種，頁 34。

<sup>217</sup>覺羅滿保（1993），〈題義民效力議敘疏〉，《重修鳳山縣志》，卷十二上藝文志（上）/奏疏/，頁 343-346。

朱一貴事件在當時雖然造成社會的動盪與發展的停滯，但是，卻在無意中為客家在臺灣的形成埋下一顆種子。因為朱一貴事件之前，閩粵之間所爭的土地與水利等自然資源，屬於私人之間的鬥爭。事件之後，閩粵兩群人的競爭則升級到社會、經濟與政治地位等社會資本的爭奪戰，雙方關係逐漸從和諧共利轉化成競爭對立的態勢，而競爭使人群產生「他者」與「我群」意識。一般來說，居於弱勢者於己身在群體中的處境會較敏感，所以一旦意識到其他群體與自身的差異，便會生出前述的「他者」與「我群」意識，若果感覺到兩群之間的不平等，弱勢的個體便會凝聚起來以對抗強勢群體所給予的壓迫或剝削，最終便會以各種行動來爭取平等與權益。<sup>219</sup>準此，若衡諸當年粵東人群在臺灣的處境，便可明白何以在朱一貴事件中粵人會藉機攻擊閩莊了。但是，攻擊僅只是粵東民人的報復手段，如何取得與閩人平等的地位才是最終的目的，朱一貴事件既激起粵東民人的粵人意識，官方的旌獎更成為粵東人群翻轉負面評價的工具。

#### (一) 官方的旌獎是粵東民人的社會資本

在鄉貫主義盛行的清代，臺灣的粵東民人在以土著自居的漳、泉人眼中，是屬於侵蝕土著權益的隔省流寓，而雙方在墾拓的過程中因爭奪資源難免存在着怨懟心理，在這種情況下自然不會予粵人好的評價。最早將粵人註記為客民的是第一任巡臺御史黃淑璫，在康熙 40 年（1701）蒞臺赴任後就其觀察所得撰成《臺海使槎錄》一書中說：「辛丑變後（按：即朱一貴事件），客民（閩人呼粵人曰客仔）與閩人不相和協」。<sup>220</sup>雖然只有寥寥數語，但是我們可以推斷閩人早在康熙 40 年以前，便稱呼粵人為「客仔」。嫻熟於閩南語的人大概都明白「仔」字，發音如普通話的「二」，而在閩南語中名詞後面加上「仔」時，含有輕蔑的意味，這正透露出當時的閩籍人群對粵人群的態度，帶有成見和偏見，傾向於歧視、排斥。再看纂修於康熙 56 年（1717）的《諸羅縣志》的記載：

佃田者，多內地依山之獷悍、無賴、下貧、觸法、亡命，潮人尤多，厥名曰「客」；多者千人，少亦數百，號曰「客莊」。朋比齊力，而自護小故，輒譁然以起，毆而殺人，毀匿其屍。先時，鄭氏法峻密，竊盜以殺人論，牛羊露宿原野不設圍。國家政尚寬簡，法網疏闊；自流移人多，乃漸有鼠竊為盜者。及客莊盛，盜益滋。莊主多僑居郡治，借客之力以共；其狙猝有事，皆左袒。長吏或遷就苟且，陰受其私，

<sup>218</sup>張莉（1988），〈臺灣朱一貴抗清史料（上）〉，《歷史檔案》，1988 年 2 月，第二期，頁 20。

<sup>219</sup>王甫昌（2002），《當代臺灣社會的族群想像》，頁 14-18。

<sup>220</sup>黃淑璫（1996），《臺海使槎錄》，頁 93。

長此安窮乎？<sup>221</sup>

與黃淑璫首次記錄粵人被稱為「客仔」，僅相隔十六年，在官方或編纂者的認知中，當時被稱為潮人<sup>222</sup>的這群人，平日竊盜殺人，朋比為奸，率多是無賴、亡命之徒。因為方志是官修的，所以內中記載的負面評價，尤其能代表當時閩人對粵人的刻板印象。人稱「籌臺宗匠」的藍鼎元對粵人的習性有如下看法：

廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。每村落聚居千人或數百人，謂之客莊。客莊居民朋比為黨。睚眦小故，輒嘩然起爭，或毆殺人匿滅其屍。健訟，多盜竊，白晝掠人牛鑄鐵印重烙以亂其號。（臺牛皆烙號以防盜竊，買賣有牛契，將號樣註明）。凡牛入客莊，莫敢向問；問則縛牛主為盜，易己牛赴官以實之。官莫能辨，多墮其計。此不可不知也。客莊居民，從無眷屬。合各府、各縣數十萬之傾側，無賴遊手群萃其中，無室家宗族之係累，欲其無不逞也難矣。<sup>223</sup>

臺民素無土著，皆內地作奸逋逃之輩，群聚閭處，半閩、半粵。粵民全無妻室，佃耕行傭，謂之「客子」，每村落聚居千人、百人，謂之「客莊」。客莊居民，結黨尚爭，好訟樂鬥，或毆殺人，匿滅跡，白晝掠人牛，莫敢過問，由來舊矣。<sup>224</sup>

藍鼎元於朱一貴起事時隨藍廷珍（1664-1729）東征臺灣，對臺灣的人情風俗、社會價值都有一定程度的了解。他對粵人的印象是：成群結黨經常因為小事而起爭執，甚至於互毆致死，殺人之後還會匿滅其屍，並且還好事興訟，常有偷竊之行為，行徑如刁民、如惡棍、如宵小，總括而言就是「結黨尚爭、好訟樂鬥」之徒，這種絕對負面的觀點，對於後來方志修纂者和文士的影響頗深。臺灣的粵人與閩人在人數上向來比例懸殊，<sup>225</sup>人少的粵人不但在資源競爭上處於劣勢，還成為閩人鄙夷的對象和官方眼中的無賴和亡命之徒。<sup>226</sup>但是朱一貴事件之後官方的旌獎，粵人除了將旌獎當成護身符之外，粵人還將之作為

<sup>221</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗考·漢俗〉，頁 217-218。

<sup>222</sup>潮州在廣東省，目前臺灣客家人口最多的是平遠、鎮平、長樂、興寧等四個縣份移民的後裔，此四縣原屬於潮州府，雍正 11 年（1733）將惠州府興寧、長樂二縣和潮州府程鄉、平遠、鎮平三縣改置嘉應州，故是時潮人指的正是現在廣東省梅州市的人群。

<sup>223</sup>藍鼎元（1997），〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，《平臺紀略》，頁 51-52。

<sup>224</sup>藍鼎元（1997），〈經理臺灣疏〉，《平臺紀略》，頁 67。

<sup>225</sup>到了乾隆年間漳泉移民佔十分之六七，粵籍佔十分之三四。詳見陳孔立（2003），《清代臺灣移民社會研究》增訂本，頁 177。

<sup>226</sup>王禮（主修）（2005），〈風俗·雜俗〉，《臺灣縣志》，頁 122；李丕煜（主修）（2005），〈風土志·漢俗〉，《鳳山縣志》，頁 147；周鍾瑄（主修）（2005），〈風俗志·漢俗〉，《諸羅縣志》，頁 217-218。



翻轉這種負面標籤的堂皇理由。

朱一貴在康熙 60 年（1721）4 月 23 日與官兵正面交鋒，短短十天之內，便把象徵皇權的臺灣府城攻陷，官弁紛紛潰走澎湖，全臺隨之陷落，消息內傳之後，清廷隨即於 6 月初先派兵一千七百餘名兵丁救援，同時又命南澳總兵藍廷珍、水都提師施世驃（1667-1721）再率一萬八千餘名兵壯赴臺平亂，亂事很快地被平定了。但是若非下淡水地區的粵莊民人迅速地集結十三大莊、六十四小莊共一萬二千餘名鄉壯，在清廷大軍渡臺之前固守鄉莊，並有效地牽制朱部的攻勢，則可能在官軍抵達之前，下淡水地區粵莊已遭脅迫而附賊了，也就不會有在剿賊大軍未到之前，就出現大敗賊眾的戰果，其後又有義民招鄉壯克復府治，以及之後集官軍之力，迅速將賊黨殲滅的事。對於粵東民人在此事件中的忠義之舉，頗受時任閩浙總督覺羅滿保所激賞，不但頒製懷忠里匾額給下淡水粵莊以示旌獎之外，<sup>227</sup>且改西港里為向忠里、安平鎮為效忠里、製興中里匾額懸掛於北路溝尾莊里門等。而粵民則被封為義民，頒給義民劄付以為憑。<sup>228</sup>這些有形與無形的旌獎，對於一向被視為隔省流寓而長期處於劣勢的粵東民人而言，不啻是一項高度的榮譽和肯定，而粵東人在日後與閩人的權益之爭中，也巧妙地將這項獎賞轉化成可資利用的社會資本。

官方在朱一貴事件之後對客民的態度，被粵民解讀成是官府公開認同了粵民身分的正當性，否則豈會有旌獎之舉呢？其實官府這些舉措是對有功人員例行的獎賞之舉，所以閩人雖在同一事件上也獲得義民劄付和頒匾的旌獎，卻未拿這些獎賞做為爭取權益的社會資本。但是，在長期被貼上隔省流寓身分飽受歧視且被污名化的粵民眼裡，恰可資用為爭取身分認同的理由與工具。粵民不但將所賜里名懸於鄉莊柵門上，更建忠義亭崇祀，尤其「義民」既是一項榮譽更是自官方賦予的合法身分。而官方文書或私人紀錄對粵民的負面標記，在粵民獲得這些獎賞之後轉為正面且肯定的評價，其中值得注意的是藍鼎元在雍正壬子年（10 年，1732）〈粵中風聞臺灣事論〉說：

連日風聞臺灣復有小警。北路土番作孽，南路客子豎旗同謀，拒敵官兵。此異事也。...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，皆無妻孥，時聞強悍。然其志在力田謀生，不敢稍萌異念。...辛丑朱一貴作亂，南路客子團結鄉社，奉大清皇帝萬歲牌與賊拒戰，蒙賜義民銀兩，功加職銜。墨瀋未乾，豈肯自為叛亂？<sup>229</sup>

連一向將粵人批評得一無是處的藍鼎元都開始為粵人辯駁，認為倡亂的不

<sup>227</sup>王英增（編纂）（2006），〈題議民效力議敘疏〉，《重修鳳山縣志》下冊，卷十二上，藝文志奏疏，頁 345。

<sup>228</sup>張莉（1988a），〈臺灣朱一貴抗清史料（上）〉，《歷史檔案》，1988 年第 2 期，頁 20。

<sup>229</sup>藍鼎元（1997），〈粵中風聞臺灣事論書〉，《平臺紀略》，頁 63。

可能是「蒙賜義民銀兩，功加職銜」的「南路客子」會做的事；他另外在處裡一件閩人因故仇殺粵籍賴姓義民的案子時說：「賴君奏等建立大清旗號以拒朱一貴諸賊，乃朝廷義民，非聚眾為盜者比。鄭章擅殺義民，律以國法，罪在不赦。」<sup>230</sup>顯然義民不但是效忠皇帝的子民，還是願意為皇帝捨身抗賊的人，與尋常百姓當然要有差別待遇了，可見「義民」這種身分確實發揮了保護傘的作用，這又為日後在爭取學額成功埋下伏筆。

## (二) 學額與土著化

中國自隋朝開科取士之後，於官方則為選拔人才和換取知識分子對政權效忠的手段，於人民則是社會階層向上流動最便捷的管道。依例科舉名額係隨戶口錢糧的多寡以及文化水平等諸多因素來決定，由於粥少僧多，競爭激烈，所以歷史上曾發生各種光怪陸離的弊案，其中以冒籍和佔籍最為常見，<sup>231</sup>因此各地方無不謹慎從事，以免自身權益遭受侵蝕。學額之爭並非臺灣特有的問題，檢視前人的相關研究可以發現只要外省流寓在經過一段相當的時間之後，其經濟條件將會相對提高，可能在當地已經置有產業，而人口也逐漸增加，則會發展成聚族而居的現象，一旦成長到某個程度，勢必會想爭取享有與本地人（土著）相同的權利，<sup>232</sup>粵東民人初來之時僅是「歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以為常。」的種地傭工，<sup>233</sup>隨著時間的發展，當然也要爭取入住權與學額等攸關日後發展的權益。

在福建省籍民人的眼中臺灣府屬福建省管轄，則從漳、泉州府移民臺灣府，仍算在省境之內，而移居臺灣的漳、泉之人確實也以土著自居。清代是鄉貫主義盛行的年代，具有某地鄉貫便表示擁有了該地的入住權，一個人一旦擁有了入住權便就享有與土著相同的權利，且受到政府法律的保障，其中科舉學額是各省土著民人所看重的權益之一。科舉時代各省配有一定的學額，因此在地土著民人對於流寓學子是否冒籍或佔籍應考極為關注，因為參加科舉考試是當

<sup>230</sup>藍鼎元（1997），〈諭閩粵民人〉，《東征集》，卷五，頁81。

<sup>231</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1966），〈嚴禁冒籍應考條例碑記（乾隆二十年）〉，《臺灣南部碑文集成》，頁384-385。李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680-1790）》，臺北：臺灣大學出版中心，頁255。

<sup>232</sup>Sow-Theng Leong, (1998), "Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbor" 臺一版，臺北：南天書局；尹章義（1999），〈臺灣←→福建←→京師—「科舉社群」對於臺灣開發以及臺灣與大陸關係之影響〉，《臺灣開發史研究》，頁527-583；黃志繁（2002），〈國家認同與土客衝突—明清時期贛南的族群關係〉，《中山大學學報（社會科學版）》，2002年第4期，第42卷（總第178期），頁44-51；梁洪生（2003），〈從「異民」到「懷遠」—以「懷遠文獻」為重心考察雍正二年寧州移民要求入籍和土著罷考事件〉，《歷史人類學學刊》，2003年4月，第2卷第1期，頁29-66；王東（2005），〈清代客家棚民的入籍問題及其教育問題〉，《義民信仰與客家社會》，頁307-328；鄭銳達（2009），《移民、戶籍與宗族：清代至民國期間江西袁州府地區研究》；李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁229-250。

<sup>233</sup>藍鼎元（1997），〈粵中風聞臺灣事論書〉，《平臺紀略》，頁63。

時庶民向上流動以及士宦之家延續權勢的主要管道，若他省流寓以冒籍或佔籍方式應考，則權益將遭受嚴重的侵蝕，因此土著對於流寓人民因居住日久而欲以土著身分參加科舉考試，無不百般阻撓。<sup>234</sup>故當時居住在臺灣的福建省漳、泉人都把粵人視為隔省流寓人民，稱之為「客」，但是，粵人則想盡辦法要由「客」變「土」。

由於科舉名額係依戶口錢糧的多寡以及文化水平等諸多因素來決定，臺灣在初闢時並無設學校、行考校，便與錢糧無徵有關，但是，墾民並未因此而輕忽子弟的教育，是故建學校與參加科考是民之所盼，首任（康熙 23-25 年）福建分巡臺灣廈門兵備道周昌（？-？）有見於此特奏疏：

從來經國之要，莫重於收人心；而致治之機，莫先於鼓士氣，臺灣既入版圖，萬年起化之源，正在今日。此移風易俗，厚生與正德相維為用。臺灣錢糧無徵，係因人民凋殘；而一時又以士子焚膏繼晷，設立學校上請，切恐錢糧終不能免，益知學校先不得興，...建學校、行考校，誠審乎教養之根本，為海天第一要務也。況今自設立郡縣以來，憲臺與道憲月課、季考獎勵生童，與夫卑縣等按季分題課業，士子蔚然興起，燦然有文章之可觀矣。亟須乘時設官考試，以培養海國之人才。府、縣各學，請照內地定例，各設教官二員；歲、科兩試，文武童生府學考入二十名。此一定之例，原無分於府分之大小也。臺、鳳、諸三學，應請酌定上、中、小縣分取入名數，生員亦考定廩、增、附註冊；廩生按年出貢，三歲大比一例科舉。但兩隔海洋，學憲兩考斷不能飛舫涉險；請就臺廈道憲兼行試事。此陝西之延安、廣東之瓊州皆有成例，應候詳請題覆，酌垂永久者也。<sup>235</sup>

在奏疏中，周昌特別說明錢糧無徵是因為臺灣初附人去業荒之故，縱使條件如此惡劣，百姓仍然重視子弟的教育，卻也明白眼前因為免徵錢糧，所以無法設立學校，不過錢糧之稅終不能免，而子弟讀書求學卻又是迫在眼前的事，況且現在生童在獎勵之下都積極向學，實在有必要設官考試，一則生童有一出路，再則可為國家培養人才。周昌在奏疏中更進一步建議比照內地取額之定例取文、武生童二十名，並考慮學憲渡海主考的不便，可由臺廈道憲兼行試事。

<sup>234</sup>Sow-Theng Leong(1998),“ Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbor”; 尹章義 (1999),〈臺灣←→福建←→京師—「科舉社群」對於臺灣開發以及臺灣與大陸關係之影響〉,《臺灣開發史研究》,頁 527-583;黃志繁 (2002),〈國家認同與土客衝突—明清時期贛南的族群關係〉,中山大學學報 (社會科學版),2002 年第 4 期,第 42 卷 (總第 178 期),頁 44-51;梁洪生 (2003),〈從「異民」到「懷遠」—以「懷遠文獻」為重心考察雍正二年寧州移民要求入籍和土著罷考事件〉,歷史人類學學刊,2003 年 4 月,第 2 卷第 1 期,頁 29-66;王東 (2005),〈清代客家棚民的入籍問題及其教育問題〉,《義民信仰與客家社會》,頁 307-328;鄭銳達 (2009),《移民、戶籍與宗族：清代至民國期間江西袁州府地區研究》;李文良 (2010),《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》,頁 229-250。

<sup>235</sup>周昌 (1960),〈詳請開科考試文〉,《臺灣府志》,高拱乾纂修,卷十藝文志/公移,頁 235-240。

這道情詞懇切又具說理的奏疏，在經過一番周折之後得到康熙皇帝善意的回應。臺灣從康熙 25 年（1686）題准開科的學額是：

入學定額：康熙二十五年（1686），題定歲進文、武童各十二名，科進文童十二名、廩膳十名，增廣如之；歲貢二年貢一人。<sup>236</sup>

當時考試多有冒籍與占籍應考的情事，臺灣寄籍者甚多，但是基於「寄籍不必杜，藉其博雅宏通，為土著之切磋可也」的理念，<sup>237</sup>加上應試之人多係屬福建省籍的漳、泉各處之人，所以也就無人深究了。不過朱一貴事件的爆發，讓清政府警覺到臺灣吏治有整頓的必要，寄籍問題亦有必要予以匡正，否則難保矛盾不會逐漸加深，而激發新的變亂。於是雍正 5 年（1727）浙閩總督高其倬（1676—1738）題奏：

臺灣府、縣各學，所有生童，歲、科二試，歷來俱係臺灣道考試，往日因臺地新闢，讀書者少，多係漳、泉各處之人應試，進學之後仍歸本處居住，應試之時渡海而往，試畢復回，每人帶小廝一名，給照前往，日久弊生，所帶小廝多係收攬偷渡之人，歲科應考週流不絕，實滋弊竇。...請嗣後歲、科兩試，應令道、府各縣，查明現住臺地有田、有產入籍既定之人，方准與考...其漳、泉各處寄籍之人，一概不許冒濫。<sup>238</sup>

這份奏摺至少傳達出三個與本文相關的訊息。其一是，漳、泉人是臺灣主要的應試者，且進學後仍在本處居住，也就是說這些應考的人，就是住在臺灣而非漳、泉州府的祖籍地，其土著身分是得到官方認可的，相對而言，粵人並非土著；其二，在此之前應該有不少人冒籍應考，才必須強調「漳、泉各處寄籍之人，一概不許冒濫。」；其三，文中無一字提到粵籍考生該如何處理，顯然在鄉貫主義的影響下以及行政管理的方便性上，官員不願特別為隔省流寓的粵人說話以免節外生枝，這種嚴重的漠視與差別待遇，當然不是粵人所樂見的結果，這便埋下日後粵人一再試圖突破規定爭取粵同學額的行動。在科舉學額有限的情況下，競爭必然激烈，因此自居為土著的漳、泉籍民更會強烈排斥隔省的粵民應考。<sup>239</sup>在閩人強烈的排擠之下，粵籍移民甚至於都已經在臺灣居住數十年了，到了乾隆初年，卻依然無法在臺灣考試，必須回到大陸原籍地應考，而原籍地又以該員移遷臺灣多時而無籍不予應試，這使得粵籍考生常常陷入進退維谷的窘境。到了乾隆四年（1739）又逢三年一次的歲試，但是粵籍生童仍不得在臺灣應試，粵籍移民便向當時的巡臺御史兼理臺灣學政楊二酉

<sup>236</sup>劉良璧（1977），《重修臺灣府志》，卷八學校/學宮/，頁 272。

<sup>237</sup>陳培桂（纂）（1993），《淡水廳志》，卷八(下) 表二/選舉表/文/孝廉方正，頁 251。

<sup>238</sup>高其倬（1778），〈臺灣各學寄籍諸生宜歸本籍事〉，《宮中檔雍正朝奏摺》第八輯，頁 475-476。

<sup>239</sup>乾隆五年（1740），巡視臺灣御史兼提督學政楊二酉奏准：粵民流寓在臺年久入籍者，臺屬四邑均有戶冊可稽；緣係隔省流寓，恐占閩童地步，是以攻擊維嚴。詳見范咸（1993），《重修臺灣府志》，卷八學校/學宮/臺灣縣儒學，臺灣文獻叢刊第 105 種，頁 272。

(1705-1780) 申訴冤曲。楊二酉在了解粵民不平之鳴的原委之後，將臺灣粵民的處境向乾隆皇帝題奏，禮部在皇帝交辦後，因茲事體大，所以建議先查明臺灣粵籍考生人數之後再議：

查，更定籍貫，以及編號、加額、入學、取中等事，俱關考試大典，理宜詳慎。今粵民入籍臺郡，應先將見在居住臺郡例合考試者確查人數多寡，並與該處士子是否彼此相安，不致將來有滋事之處，逐一查核，據實題明，始可將應否另編字號及廩、增、鄉試如何酌定之處，分晰定議，未便於未經查明之先，遽為議覆。應令該督撫會同該御史確查定議，具題到日再議可也。...據臺灣府詳稱：遵即轉飭臺、鳳、諸、彰四縣確查去後。茲據臺灣縣考送粵童共一百一十七名，鳳山縣考送粵童共四百四十四名，諸羅縣考送粵童共五十三名，彰化縣考送粵童共九十八名。...攝理臺灣府事臺灣道副使劉良璧查得：粵民流寓在臺，年久入籍者，臺屬四邑，均有戶冊可稽。其父兄雖祇事耕耘，而子弟多有志誦讀。是以俊秀之子，堪以應試者，實繁有徒。但溯其本源，究屬隔省流寓，此臺童所以攻揭惟嚴，不容與考，奮進末由，誠堪軫惜。<sup>240</sup>

由於學額之爭非臺灣一地獨有，因此禮部基於既往的處理經驗，知道學額之爭常造成地方社會人群關係的惡化，<sup>241</sup>所以要求負責的官員除了調查粵童人數之外，還要注意閩粵生童之間是否和諧相處，以免因為考試競爭而起衝突。經過各級地方官員詳查之後，查出粵人「子弟多有志誦讀」的人數多達七百一十二名，<sup>242</sup>無怪乎「臺童所以攻揭惟嚴，不容與考」。站在官方的立場當然不樂意見到閩粵民人因為學額之爭而升高矛盾，況且參與調查的官員劉良璧認為粵民雖流寓在臺，但是經過多年其中有些已經入籍且有戶冊可以查核，父老雖然以耕種維生，子弟勤於誦讀可以應試的頗多，言外之意，便是應該予以應試資格，對於臺地粵童受到排擠的情形語帶同情。因此乾隆 6 年（1741）皇帝終於「准其另編為新字號應試。其取進額數照小學例，四邑通校，共取進八名，

<sup>240</sup>臺灣銀行經濟研究室編輯（1997），〈閩浙總督德沛題本〉，《臺案彙錄丙集》，卷六，臺灣研究叢刊第 176 種，頁 210。

<sup>241</sup>Sow-Theng Leong（1998），“Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbor”；尹章義（1999），〈臺灣←→福建←→京師—「科舉社群」對於臺灣開發以及臺灣與大陸關係之影響〉，《臺灣開發史研究》，頁 527-583；黃志繁（2002），〈國家認同與土客衝突—明清時期贛南的族群關係〉，中山大學學報（社會科學版），2002 年第 4 期，第 42 卷（總第 178 期），頁 44-51；梁洪生（2003），〈從「異民」到「懷遠」—以「懷遠文獻」為重心考察雍正二年寧州移民要求入籍和土著罷考事件〉，《歷史人類學學刊》，2003 年 4 月，第 2 卷第 1 期，頁 29-66；王東（2005），〈清代客家棚民的人籍問題及其教育問題〉，《義民信仰與客家社會》，頁 307-328；鄭銳達（2009），《移民、戶籍與宗族：清代至民國期間江西袁州府地區研究》；李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 229-250。

<sup>242</sup>臺灣銀行經濟研究室編輯（1997），〈閩浙總督德沛題本〉，《臺案彙錄丙集》，卷六，臺灣研究叢刊第 176 種，頁 211。

附入府學。」。<sup>243</sup>經過近一甲子的努力，粵人終於在爭取學額上取得了重大的突破。

學額之爭的成功，具有幾項關乎臺灣客家形成的特殊意義。第一、學額之爭的獲勝可以看成粵人已具備「類土著」的身分，也就是說，屬於隔省流寓身分的粵人，卻享受必須是土著身分才有的科舉學額，等於向轉化成土著身分跨出了第一步，這對於日後「臺灣」客家的形成具有開創性的意義。第二、學額之爭的成功，使粵人在往後與閩人之間的利益糾葛上，可以有機會比照閩粵分理的模式進行，這不但是對粵人土著身分的一種默認，也是粵人地位獲得提升的象徵。第三、臺灣粵籍學額的存在，雖然解決了粵人向上流動的問題，因此而產生的閩粵分理的模式，亦象徵著閩粵是分立的不同群屬，對日後的閩粵械鬥頗有暗示性的影響。第四、學額之爭突破的同時，粵人便必須面臨一個認同遙遠的祖籍地的問題。這是說居住在臺灣的粵人，雖然擁有了等同土著的身分，理應以居住地作為認同的對象，卻還得要強迫自己去認同遙不可及的先人在廣東的祖籍地，形成了在臺粵人雙重的認同。這樣一方面對於粵人的在地化形成一道無形的梗阻，另一方面卻強固了粵人的歷史記憶和凝聚，恰恰成為日後「臺灣」客家形成的基礎之一。

移民特有的冒險性格與奮鬥精神，是粵人能逐步實現理想的元素。因為冒險性格使粵人敢於與占絕對優勢的閩人抗衡，奮鬥精神使粵人可以對自身權益的爭取毫不退縮。粵人在臺灣的發展歷史，既與閩人存在着唇齒相依的關係，卻也不時受到閩人的歧視與排擠，但是隨著墾拓基業的擴大與人口的增生，粵人選擇在臺灣落地生根既是理想的實現，也是現實的無奈，而學額的爭取便是粵人在地化的重要進程之一。乾隆 6 年（1741）如願取得學額可看作粵人在地化的重大成就，也為二十世紀能成功形塑臺灣客家埋下一顆種子，沒有在地化就表示沒有落地生根，當然也就沒有探討臺灣客家形成的議題了。

在學額爭取成功後近半個世紀的乾隆 51 年（1786）爆發的林爽文事件，則為全臺灣粵東民人提供了一個凝聚與認同機會。因為事平之後，臺灣北部竹塹地區的粵人藉乾隆皇帝頒給聖旨、敕封「褒忠」的機會，不斷地加以發揮，不但創造了臺灣本土的義民信仰，1988 年臺灣客家社會文化運動興起之後，客家菁英高舉義民爺作為集體行動的大纛，目前儼然已成為臺灣客家族群首要的精神圖騰。

## 二、宗教信仰與粵人的在地化

中國的宗教信仰依其結構可以分成制度性宗教（institutional religion）和分散性宗教（diffused religion），前者係有嚴密的神學教義、儀式及組織體系，

---

<sup>243</sup>詳見劉良璧（1977），《重修臺灣府志》，卷八學校/學宮/，頁 272。

獨立於社會俗世組織之外，後者則缺乏系統性的神學教義，亦無嚴謹的儀式與組織，與俗世觀念和社會秩序緊密聯繫。<sup>244</sup>漢人社會中常見的民間信仰即屬於分散性宗教。所謂民間信仰便是一套已經融入常民日常生活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，但卻是一套已經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。<sup>245</sup>宗教信仰在人類遭受挫折或憂慮時可以提供慰藉與寄託，而人類也經常透過共同的信仰來促成社會的團結或作為人群的整合工具。<sup>246</sup>

移民在遷徙的過程中會面臨許多未知的挑戰和風險，而人類在陷入孤助無援的狀況時，常會以訴諸神意的方式來求得平安或解脫。因此，移民以攜帶原鄉所崇奉的神明香火或塑像，作為精神慰藉。臺灣的經驗是，這類來自原鄉的神明，起初一般都供奉在私宅內，除了當作家神崇祀之外，也允許同鄉親友祭拜，一旦移民生活安定下來，經濟條件轉好時，神明經常會從私宅移到公共空間供大家膜拜，此時，家神又恢復成公共神。為了表示對神明的崇敬之意，移民會盡可能地將記憶中的各種規矩與儀式再現。儀式除了對神明的感恩崇敬之意，還有強化集體記憶的作用，集體記憶可凝聚群體的情感，並增強彼此的認同感，當然也會有公共宣示的作用。<sup>247</sup>

明末清初以來，漢人開始集體且有計畫地遷移臺灣，閩粵民間信仰亦隨移民傳入臺灣，由於移民率多以同籍聚居為多，乃形成地緣性的社群，這些社群一般都以祖籍地的神祇為社群的守護神。如泉州移民拜廣澤尊王，漳州人奉開漳聖王，汀洲府人崇拜定光佛，粵東人則是三山國王，嘉應州移民奉慚愧祖師，另外還有安溪縣人拜清水祖師，同安人奉保生大帝等都是。這種同籍人聚居一處又共同祭拜同一神祇的現象，說明漢人習慣以宗教作為社會聯結（social solidarity）的媒介，因此宗教活動不但是漢人生活的常態，也是漢人凝聚情感甚至是社會動員的手段之一。

清代臺灣通稱的粵人，其實包含了福建省長汀府和福建西南部分縣份說客語的人。長汀人的守護神是定光古佛，因此汀洲府屬的移民，大都攜帶定光古佛來臺崇祀。汀洲移民人數較多且主要聚居地為現今新北市淡水和緊鄰的三芝區，以及彰化縣、市一帶。臺灣僅存的兩座主祀定光古佛的鄞山寺和定光廟便座落在淡水區和彰化市，但是，這兩座古廟香火都不盛，其最主要的原因是信徒遷移到客語優勢區聚居，留在當地者卻又已經被同化成不具原鄉意識和客家

---

<sup>244</sup>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，頁35。

<sup>245</sup>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，頁175-180，轉引自藍清水（2011），《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》，中央大學客家政治經濟研究所碩士論文，未出版，頁107。

<sup>246</sup>李亦園（1985），《信仰與文化》，頁2；甘滿堂（2007），《村廟宇社區公共生活》，頁15。

<sup>247</sup>李亦園（1985），《信仰與文化》，頁2、46-47；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。

認同的福佬客。現實的情況是，若未特意說明，一般群眾或客家人都不甚了解定光古佛的來源，因此，要以定光古佛作為客家族群凝聚感情或者作為社會動員的號召，便如緣木求魚之難。隨粵東人傳入臺灣的神祇則以慚愧祖師和三山國王較為知名，在臺灣有十七座慚愧祖師廟，集中於南投縣的魚池鄉與鹿谷鄉一帶，其他地區並未發現有慚愧祖師的崇拜，從現在臺灣福佬人與客家人分佈的區域而言，慚愧祖師廟座落的地區為福佬優勢區，而該地客家人所占比例甚少，所以目前幾乎已經全數福佬化至無一絲客家意識與客家認同感，故目前了解慚愧祖師信仰是來自粵東的人屈指可數，因此同樣不具凝聚客家族群情感和社會動員的效用。

三山國王信仰在粵東地區甚為普遍，其分布地區主要的語言是潮州話和客家話。鄭昌時(1769-?)在《韓江聞見錄》中說：「三山國王，潮，福神也。城市鄉村莫不祀之，有如古者之立社。」。<sup>248</sup>據查，三山國王信仰主要存在於整個韓江流域和韓江三角洲以西的沿海丘陵地區，以雍正11年(1733)以後的行政區劃，大致包括潮州府、嘉應州的全部和惠州府的海豐、陸豐二縣，另外福建的汀洲府和廣東的惠東、東莞、新安(包括香港)等縣也有零星的三山國王廟。<sup>249</sup>故粵東移民將三山國王信仰帶到臺灣是其來有自。在臺灣三山國王被稱為是「客家守護神」，<sup>250</sup>就目前所見文獻，林衡道可能是較早將三山國王說成是「客家神」的人。林氏對於臺灣古蹟、民間傳說、信仰與習俗瞭如指掌，素有「臺灣史蹟活字典」的美譽。由於日據時代，粵人(廣東人)另一層意義便是指稱說客語的人群。因為三山國王廟祖廟在今天的粵東地區的揭西縣河婆鎮，興建三山國王廟的也正是粵東地區的移民，因此，林氏在介紹三山國王廟時，便稱之為「客人廟」，廟中所賜之神明，也就變成「客家守護神」了。<sup>251</sup>

<sup>248</sup>鄭昌時(1980)，《韓江聞見錄》，潮州文獻叢刊之四，原書刊於道光甲申年(1824)，香港：香港潮州會館董事會

<sup>249</sup>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》，第53期，1995年第80期，頁62。

<sup>250</sup>指稱三山國王是客家守護神的至少有：林衡道(1985)，《鯤島探源》，第一冊，頁89；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知興衰為例〉，頁63；黃榮洛(1991)，〈客家人移墾臺灣的守護神—三山國王和陰那山慚愧祖師〉，《客家雜誌》，1991年第18期，頁14-20；楊國鑫(1993)，《臺灣客家》，頁93；曾慶國(1997)，《臺灣省彰化縣三山國王廟》，彰化市：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；劉還月(2002)，〈臺灣的客家民俗〉，《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》，頁86；黃子堯(2004)，《族群、歷史與文化變遷—臺灣客家三山國王信仰的探討與論述》，臺北：行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫；黃子堯(2005)，《臺灣客家與三山國王信仰—族群、歷史與文化變遷》，臺北：客家臺灣文史工作室；黃子堯(2006)，〈三山國王信仰與臺灣客家區域開發〉，《臺灣客家民間信仰研討會論文彙編》，臺北：臺北縣客家文化園區，頁17-43；陳俞君(2005)，《臺灣的三山國王信仰與傳說探討》，臺北大學民俗藝術研究所碩士論文。

<sup>251</sup>現今新北市新莊區有由粵人所建之廣福宮主祀三山國王，因道咸年間分類械鬥，粵人外遷宜蘭與桃園、中壢、楊梅之後，廟漸荒蕪，新莊當地人稱為「客人廟」。見林衡道(1985)，《鯤島探源》，第一冊，頁89。



三山國王信仰從民國10年（1921）至民國70年（1981）前後6次的廟宇主祀神調查都一直位居前十名以內，<sup>252</sup>目前分布在全臺灣而以三山國王為主、配祀神的廟宇多達229座，<sup>253</sup>但是，座落在客家地區者約僅占三分之一，<sup>254</sup>臺灣甚至有三山國王是「客家守護神」的說法，但是在客家人口占臺灣客家人口近半的桃園、新竹、苗栗三縣，卻只有30座三山國王廟，僅占全臺灣的13.21%，反而是客家人口僅7.6萬人佔全縣人口16.49%的宜蘭縣，卻有40座三山國王廟，由統計數字來看，三山國王是「客家守護神」的說法顯然有待商榷。這可證之於2008年續修的《新竹縣志》的記載，其宗教篇中將土地公信仰、義民信仰、灶君信仰列為客家人的代表信仰，被稱為「客家守護神」的三山國王並不在其中，可見臺灣北部客家人並未特別重視三山國王信仰。<sup>255</sup>可是，三山國王廟的存在，特別是建於清代的101座三山國王廟，<sup>256</sup>對於探索粵東民人的墾拓腳蹤而言是相當可靠的線索。

以往論者大多認為粵東人便是客家人，而一般人也都接受這種說法，近年來的研究則指出，判定粵東移民是否為客家人，不能僅以大區域地名作判斷，而必須以鄉或村來判定，因為粵東有許多地區是同時會說潮州話與和客語的雙語區，所以粵東移民可能是講潮州話的粵人而不是粵籍的客家人，如在臺灣有史以來最大的金廣福墾隘，其業主姜氏家族一向被認為是廣東陸豐客家人，其家族後裔也自認是客家人，但是，依照其族譜記載之地址，到原鄉實地調查之後，發現留在原鄉的家族成員俱都講潮州話，然河對岸則講客語，<sup>257</sup>故討論粵東地區移民是否客家人時必須特別留意，特別是海豐、陸豐、饒平等雙語地區。證諸粵東原鄉的事實之後，可知三山國王信仰除了純客語縣份之外，許多具備雙語能力的人也崇祀。前述的《韓江聞見錄》是刊於道光4年（1824），說明至少在此之前，三山國王信仰已經是潮州一帶普遍的信仰，且其性質如地方社神，故粵東人渡臺後在臺灣建立三山國王廟應該是原鄉日常信仰的重現罷了。現在

---

<sup>252</sup>劉萬枝（1960），〈臺灣寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉，《臺灣文獻》1960年，第11卷第2期，頁37-86；余光弘（1982），〈臺灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，1982年，第53期，頁67-103；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》，第53期，1995年第80期，頁61-114。

<sup>253</sup>藍清水（2012），〈三山國王信仰對當代臺灣客家族群的意義—以竹塹地區為例〉，《新竹文獻》，2012年第50期，頁24-43。

<sup>254</sup>黃子堯（2004），《族群、歷史與文化變遷—臺灣客家三山國王信仰的探討與論述》，客家委員會獎助客家學術研究計畫

<sup>255</sup>藍清水（2012），〈三山國王信仰對當代臺灣客家族群的意義—以竹塹地區為例〉，《新竹文獻》，2012年第50期，頁36。

<sup>256</sup>依據陳春聲〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，表一「臺灣的三山國王廟」，扣除年代不詳及民國以後所建的三山國王廟統計所得。詳見陳春聲（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》，第53期，1995年第80期，頁61-114。

<sup>257</sup>韋煙灶（2012），〈清代竹塹地區粵東客家移民的遷徙與語言重整歷程之探討〉，「客家文化多樣性與客家學理論體系建構」國際學術會議，家應學院客家文化研究院主辦，2012年12月6-10日。

臺灣最古老的四個行政都市：臺南、鳳山、嘉義、彰化都存有三山國王廟，<sup>258</sup>清代臺南三山國王廟且用作為潮州會館，可提供移民必要的協助及住宿，可見三山國王廟在昔時不但是粵東移民的信仰中心，也是祖籍地認同的標誌。如今，因為閩粵族群集中在各自的優勢地區，建於清代的101座三山國王廟僅有27間在目前的客家地區，其餘大部分都在福佬優勢區，因此，當年許多粵東民人或遷移他處，或被福佬同化，已不具客家意識或認同，自然三山國王廟也就不再具有昔時作為粵東人信仰中心與認同的標誌，則更不會是粵籍客家人的守護神了，對於臺灣客家之形成也就不具積極意義了，反而是後來在臺灣產生的義民信仰成為臺灣客家形成的重要推進器。

### 三、義民信仰強化粵人認同意識

義民信仰是臺灣特有的民間信仰，現今被視為臺灣客家人的守護神，也被客家族群拿來作為動員的精神圖騰。義民信仰的產生，其直接的成因與林爽文事件有關。林爽文事件發生在乾隆 51 年（1786），起因是諸羅縣境內的會黨成員發生爭產糾紛相互攻擊，部分成員藏匿在大里杙，彰化官府查緝甚緊，並牽連到該地的天地會，此時曾於乾隆 48 年（1783）因漳州同鄉嚴煙介紹而糾集多人入會的福建漳州平和縣人林爽文為了自保，乃另與黨人謀議起事，招集大里杙各莊人抗拒官兵，並攻擊彰化縣城，<sup>259</sup>亂事很快地擴大到諸羅、臺灣府城以及鳳山的下淡水河流域，<sup>260</sup>由於林爽文黨徒為「烏合之眾，...皆以劫掠為事」<sup>261</sup>向北路漫延，唯「閩、粵各莊團結義民，堅壁清野，賊無所掠。」<sup>262</sup>，竹塹地區係由陳資雲、林先坤、劉朝珍等地方鄉紳頭人號召團練鄉勇，沿途截擊逆民，平定苗栗、大安溪、大甲溪之戰事。乾隆 53 年（1788），林爽文被捕，亂事平定。<sup>263</sup>由於漳、泉及粵莊的助關奮勇殺賊，因此獲得了皇帝的勸勵與旌獎。乾隆 53 年 3 月 12 日上諭：

此次勦捕臺灣逆匪，泉州、粵東各莊義民隨同官軍打仗殺賊，甚為出力，業經降旨賞給「褒忠」、「旌義」里名匾額。其漳州民人有幫同殺賊者，亦經賞給「思義村」名，以示勸勵矣。因思該處熟番協同官軍搜勦賊匪，俱屬急公奮勉。而生番等自逆首窮蹙逃竄之後，經福康安明白曉諭，各社生番咸知順逆，幫同官兵、義民分路堵截，賊匪

<sup>258</sup>林衡道（1985），《鯤島探源》，第三冊，頁 1035-1038。邱彥貴、吳中杰（2004），《臺灣客家地圖》，初版八刷，臺北：貓頭鷹出版社，頁 101。

<sup>259</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1972），《明清史料戊篇》，南投：臺灣省文獻委員會，頁 276。

<sup>260</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1997），〈附錄紀莊大田之亂〉，《臺案彙錄甲集》，南投：臺灣省文獻委員會，頁 233-251。

<sup>261</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1997），《平臺紀事本末》，南投：臺灣省文獻委員會，頁 13。

<sup>262</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1997），《平臺紀事本末》，頁 13。

<sup>263</sup>賴玉玲（2005），《褒忠義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，頁 36-37。

林爽文、莊大田無處逃匿。現在二逆首俱已先後就擒，所有打仗出力之熟番等，著賞給「效順」匾額，交福康安仿照各村莊義民之例，於所居番社，一體頒賞，以示旌獎。<sup>264</sup>

我們知道在平定一椿謀逆後，官方論功行賞其實可以說是例行公事。朱一貴事件爆發之時，閩浙總督覺羅滿保在戰事進行中即獎賞出力者，事平之後康熙皇帝更是無分閩、粵莊民一律論功行賞。同樣受到旌獎，漳、泉民人並未就此大事張揚，反觀粵人自此以後即以義民自居，而閩人亦咸視粵人為義民，<sup>265</sup>何故？若從粵人在臺灣的處境去了解，也許可以一探究竟。

在清領臺灣初期，粵人大都以佃田傭工為業，在社會階層上本來就處於弱勢，現實中，粵東民人的人口數與漳、泉人呈現懸殊之比，受到漳泉強勢群體的鄙夷甚或是欺凌在所難免。其實人類若自覺處於劣勢，而有機會獲得來自權威者的肯定或褒揚，又或者得到一個可供展示的器物或圖記，基於驕其鄰里的補償心態，將褒揚掛在口中或著透過儀式做公共宣示是常有的舉動，至於因旌獎而獲得的器物通常被陳設於紀念館以便可以經常性地展示，圖記則配掛在身上以便隨時展示。粵人在朱一貴事件後獲得官府的褒賞，便基於補償心理而緊抓著義民的身分期盼藉此提高社會地位，並希望能獲得漳泉人同等的待遇，另外則以官府旌獎當保護傘。但是，現實的發展似乎不如粵人所期盼。因為閩粵兩族不但人口比例依然懸殊，在臺灣落地生根的意願愈來愈高，換句話說，粵人可能由佃田傭工的角色轉變成業戶，這在移墾社會尚處於豪強階段時，閩粵雙方極可能因資源的爭奪而爆發衝突，後來閩粵械鬥迭有所聞當與此有關。

到了林爽文事件爆發，竹塹地區的粵莊頭人陳資雲（1735-1817）、林先坤（1725～1806）、劉朝珍（1759-1828）等組織鄉壯保衛莊園並協助官軍剿賊，官方同樣於亂平之後，依例敘獎。在上引乾隆的上諭中，無論其鄉貫，只要平亂有功者均一體旌獎。粵莊義民獲頒「褒忠」，泉人獲頒「旌義」，熟番則頒予「效順」匾額，賜給漳州人「思義」莊名，<sup>266</sup>乾隆皇帝並沒有獨厚粵人，但唯獨粵東民人將皇帝褒賞當作資源加以運用。竹塹地區的粵東人在林爽文事件平定，獲得乾隆皇帝頒賜「褒忠」匾額後，粵東人進行了幾件後續性的行動，根據褒忠亭的古文書記載：

我義民募勇，幫官殺賊，志切同仇。捐軀殉難者不少，血戰疆場，屍骸拋露各處，夜更深，常聞鬼哭，各庄人民寤寐難安，蒙 制憲以粵民報效有功，上奏京都，聖主封以褒忠二字，時有王廷昌自備銀項，

<sup>264</sup> 臺灣銀行經濟研究室編（1997），《臺案彙錄庚集》（下），頁 793-794。

<sup>265</sup> 斯時獲得旌獎的有向忠里粵人獲得旌獎之懷忠里名，歷經數百年，雖經整修過，迄今仍懸之於屏東縣內埔鄉新北勢東柵門額，可見粵人對此之重視。而獲頒向忠里的閩人西港尾村則已蕩然無存，甚且無復記憶。

<sup>266</sup> 臺灣銀行經濟研究室（1997），《欽定平定臺灣紀略》，卷五十六，三月初一日至十七日，南投市：臺灣文獻委員會，頁 888。

請出鄧五得為首，各處收骸，欲設塚廟。相有地基，立買成就。遂即設席請得義首林先坤、黃宗旺、吳立貴等，合眾商議。痛此義民死者，淒青靈於墨夜，暴白骨於黃沙，營理忠骸於青塚，以免陰靈怨哭如他鄉。呈請制憲大人，蒙批准：該義首王廷昌、黃宗旺、吳立貴、林先坤協同粵庄眾殷紳等立塚建廟。戊申冬平基，己酉年創造，至庚戌年冬，廟宇完峻。<sup>267</sup>

從這份古文書中我們知道是由王廷昌者自備銀項，請鄧五得從各處收拾骨骸，欲建塚廟，乃邀義首林先坤等眾人商議，後又呈請制憲批准，於乾隆 53 年( 1788 ) 奠基立塚建廟，乾隆 55 年 ( 1790 ) 竣工。整個立塚建廟的過程只是基於人情與習俗的普通行動，並無特別之處。但是，到了後來流行於民間的便是充滿神奇的故事了。〈褒忠義民廟歷史沿革〉有如下記載：

當義民軍奮勇擊退林爽文的軍隊，打道回鄉時，沿途看到臂上綁有黑布的犧牲者，即抬上牛車一起運回，並預定安葬在大窩口（今湖口鄉鳳山寺附近）。當車行過鳳山溪來到枋寮義民廟現址時，牛竟離奇的停頓不前，不管如何厲聲斥喝就是不走。由於似有靈犀，一行人決定焚香祭拜並「跌筭」探問原委，是否犧牲的義民挑選安葬此地，經過三次聖筭始確定，並請同為義軍首的石壁潭大地理師陳資雲勘察地理風水。陳指出此地乃「雄牛睺地穴」，相傳為清朝贛州名地理師曹天中來臺時，於鳳山溪所勘中的臺灣三大名穴之一，是一處吉地乃無庸置疑。<sup>268</sup>

這則材料雖然同樣是說明撿拾戰死忠骸及擇地埋葬過程，但是卻增添了許多神奇傳說，目的仍然是讓事情更具正當性與權威性。漢人社會向來對於在某些重大事件中立功者，都不免編織一些生動傳奇的故事，一則以彰顯事件主角異於常人之處，再則以增強事件處理的正當性與權威性。首先是先確定以「臂上綁有黑布」作為辨認義民軍的身分的方式，這是表明所埋葬的不是路倒、水流之類的無名屍骸，而是一起出征，為了剿賊犧牲的有功戰士；再來便是因公犧牲生命的義民顯靈透過牛隻選擇葬地，這主要是彰顯義民的神奇性，強調的是義民異於常人之處，以增添其神秘感；最後以找來既是義民首又是大地理師的陳資雲來證明，犧牲義民為自己選擇埋葬之處是臺灣三大名穴之一的「雄牛睺地穴」，這是以訴諸權威的手法建立事件的正當性和權威性。義民信仰的建立，便是從這個充滿神奇的傳說開始的。至於建廟奉祀忠骸與「褒忠」聖旨的經過，根據乾隆 53 年 ( 1788 ) 11 月的合議字古文書：

<sup>267</sup>轉引自范明煥 ( 2012 )，〈新埔義民爺祭典的文化內涵、演變與特色〉，《新竹文獻》，2012 年第 50 期，頁 88-89。

<sup>268</sup>吳聲森 ( 2012 )，〈褒忠義民廟歷史沿革〉，《慶祝建國一百年新竹縣褒忠亭義民節大茅聯庄祭典專輯》，吳家勳總編輯，新竹：慶祝建國一百年新竹縣褒忠亭義民節大茅埔聯庄祭典委員會，頁 16。

全立合議字粵東總理林先坤、姜安，首事梁元魁、鐘金烙、賴元麟、徐英鵬、林興茲因塹屬地方陣亡義友骨骸暴露兩載，乏地安葬，惟有戴禮成、戴拔成、戴才成兄弟仗義，為人喜施情殷。先年憑價承買彭榮宗兄弟枋寮庄舊社空地一所，併帶竹園、菜園地基，直至門前車路為界...四址分明，即日邀粵眾到踏看，堪作安塚立祠，卜云其吉絡焉，元□其地係禮成兄弟允愿發心，樂施公塚，任坤等擇吉安葬立祠，地基禮成兄弟承買物業...義祠工竣，進火安香之日，眾皆樂迎戴府甫元玖公祿位陞牌登立龕位，福享千秋。<sup>269</sup>

這份訂於林爽文事件平定之後的古契約，說的是「陣亡義友骨骸暴露兩載，乏地安葬」的事。粵東總理林先坤等人基於作為義首，為死難弟兄尋求合宜的安葬之地既是職責也是人情義理。民間則另有一套將建褒忠亭（義民廟）是為了恭奉皇帝敕頒的「褒忠」聖旨的說法：

乾隆皇帝有感於義軍之忠勇衛士精神，特頒御筆親書「褒忠」敕旨。林先坤於清廷官員抵達紅毛港（今新豐鄉紅毛港）時，搭建榕樹門樓恭迎敕旨，迎回後，於六張犁莊恭建聖旨樓安置。因此義民廟又名褒忠亭，現存的褒忠牌匾即為按乾隆聖旨墨寶打造。之後，林先坤倡議建廟崇祀，邀請劉朝珍、錢茂祖、王廷昌、黃宗旺、吳立貴等共襄盛舉，是年（乾隆 53 年，1788）冬於墓前奠基動土。迄乾隆五十五年（1790）冬，褒忠廟竣工落成。<sup>270</sup>

建「褒忠亭」崇祀皇帝聖旨，以至於建廟將聖旨與義民共同崇祀的過程，是居於弱勢的粵人再度藉皇帝至高無上的權威，將「褒忠」聖旨以搭樓、建亭甚至建廟的方式崇祀，是一種以公共宣示來彰顯粵人義民身分合法性的作法，這與在廳堂懸掛名人字畫或匾額是一樣的心理。倒是建廟過程中出面倡導者除了是一些剛剛興起的竹塹地區地方頭人之外，尚有「番頭家」錢茂祖<sup>271</sup>，可見至遲到乾隆五十年代，漢番兩個族群的關係已經相當融洽，而族群關係和諧對於粵東移民的在地化是相當重要的基礎。

「義」是「為其所當為」，義民便是在亂時「為其所當為」之民。本無可特加表彰者。但是，清政府卻在臺灣歷次的民變後，大肆封賞，其攏絡民心之

<sup>269</sup>轉引自賴玉玲（2005），《褒忠義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，頁 39。

<sup>270</sup>吳聲森（2012），〈褒忠義民廟歷史沿革〉，《慶祝建國一百年新竹縣褒忠亭義民節大茅聯庄祭典專輯》，吳家勳總編輯，新竹：慶祝建國一百年新竹縣褒忠亭義民節大茅埔聯庄祭典委員會，頁 16。

<sup>271</sup>錢茂祖為平埔族竹塹社之番業主。清代臺灣為防止漢人侵界開墾，造成漢番之間的對立，特意在漢人與未化番之間以平埔族熟番加以區隔，後來因「番黎不諳耕作」，乃大量釋出土地租與漢人耕作，是為番業戶，俗稱「番頭家」。

<sup>272</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1997），《欽定平臺紀略》，卷四十二，頁 665。

用意昭然若揭。試看乾隆 52 年（1787）11 月初一日的上諭：

至臺灣義民甚多，而廣東、泉州二處民人尤為急公，隨同官兵打仗殺賊，屢經出力。自康熙年間，廣東莊義民勦賊有功，經總督滿保賞給懷忠、效忠等匾額，是以民人等咸知嚮義，踴躍自效。但前次匾祇係總督所給，伊等已如此感激奮勵，今將廣東莊、泉州莊義民，朕特皆賜匾額，用旌義勇，伊等自必加倍鼓舞，奮力抒忠。但該處莊居甚多，難以遍行頒賜，著福康安接到匾額後，即遵照鈎摹，擇其大莊郡居處所，普加賞給懸設。並傳旨曉諭，以伊等義勇素著，出力可嘉，是以欽頒匾額賞賜，以示優獎。俾該民人等益加感奮，竭力圖效，以堅其向義之心。<sup>272</sup>

上引資料說明乾隆皇帝擅長掌握人民的心理，由於獎賞職銜或翎頂僅能及於少數人，不若賜匾懸於「大莊郡居處所」來得功效大。但假若是「因事以為功，且必有所為而後動焉，又安得謂之義也哉？」，<sup>273</sup>因此，帶有目的去做本來就該做的事，便不能稱為義。事實上，倡義之民可能是藉剿賊之名，行報私仇之實。翟灝在《臺陽筆記》的〈粵莊義民記〉中，對此現象有清楚的描述：

臺地素無土著，皆漳、泉、廣三郡之人徙居焉。地分南北，廣人實居其南，別以主客之名，而莊以立（漳泉人呼粵莊曰客莊）。此疆彼界，判然畛域。故往往有漳人作亂而泉人攻之者，泉人謀逆而漳人揭之者。若漳、泉合謀不軌，則粵民必倡義以誅之，未有不成功者。<sup>274</sup>

這種假義民之名對付其他人群的作法，其源頭在於族群間長期的矛盾。由於義民身分既可以提高地位，又是頗為管用的護身符，<sup>275</sup>所以冒用義民身分的也很多，其所造成許多對粵人的負面書寫，正反映出其背後的族群分類意識。<sup>276</sup>既然義民經常在械鬥時會被當作分類的工具，<sup>277</sup>則義民信仰便可能成為平日閩粵分類的標誌。

義民信仰是目前所知由臺灣本土產生而廣為客家人所崇祀的神明，其具有的在地性是無庸置疑的。但是，一個新興的宗教信仰不會只是立塚建廟就成事的，由於民間信仰屬於分散式宗教（diffusion religion），其特質就是在神學、教義、儀式和組織體系必須與世俗制度、社會秩序和觀念等相結合，而義民信仰恰循著上述的規則一步步建構。為義民立塚建廟便是義民信仰一連串建構的

<sup>272</sup>臺灣銀行經濟研究室編（1997），《欽定平臺紀略》，卷四十二，頁 665。

<sup>273</sup>翟灝（1996），〈漳泉義民論〉，《臺陽筆記》，頁 17。

<sup>274</sup>翟灝（1996），〈粵莊義民記〉，《臺陽筆記》，頁 3。

<sup>275</sup>沈茂蔭（1962），《苗栗縣志》，卷十六，志餘/紀人，頁 250。

<sup>276</sup>盧德嘉（1993），《鳳山縣采訪冊》，庚部/列傳/義民，附錄，頁 274；癸部/藝文二/兵事下，頁 430。

<sup>277</sup>陳淑均（1993），《噶瑪蘭廳志》，卷五(上) 風俗(上)/民風/附考，頁 193-194。

開始，由於無論任何宗教信仰都需要有神蹟作養分，因此牛隻選擇「雄牛睷地穴」看似神奇卻符合民間傳統觀念的傳說便是另一波的工程建構，乾隆 55 年（1790）廟宇建成之後，將皇帝敕頒的「褒忠」匾額高懸於褒忠義民爺神位上方，其用意不外乎對外宣示，義民爺雖不是經過皇帝敕封的神明，但是卻是受皇帝褒獎的義民忠魂，其正當性是不容以淫祀對待的。從道光 3 年（1821）5 月福建巡撫提督徐宗幹（1796-1866）到光緒 13 年（1887）冬，欽差督辦臺灣防務巡撫劉銘傳（1836-1896）共有五位官員在廟中懸匾，<sup>278</sup>又從第一位在廟中懸匾的是官拜福建巡撫的徐宗幹，顯示官方並未將義民信仰視為淫祀，否則豈會帶頭懸匾呢？顯然粵東菁英的意圖發揮了預期的效果。義民信仰在臺灣不獨在清代受到官方的眷顧，縱使在 1895 年日本人據臺灣時褒忠亭受到兵燹毀壞並面臨日軍占用的危機，<sup>279</sup>在地方仕紳傅任、彭錦球、蔡昆松等赴日陳情後獲得保留，<sup>280</sup>到了寺廟整理運動民間神佛升天不得在奉祀中國神明時，亦因「褒忠亭十四庄信眾推舉之協議會委員代表，在昭和十五年（1940）向日本政府力爭並赴日陳情」，<sup>281</sup>而獲得完整保留。其實日本殖民統治者從大正年間（1912-1926）便有新竹州知事古木章光道褒忠亭義民廟掛匾，此後陸續有四位新竹州知事和日本拓務大臣秋田清和臺灣總督長谷川清懸匾於廟中，可見日本官員對義民信仰另眼看待的態度。之所以會獲得清政府的眷顧應該是與皇帝敕頒褒忠匾額和義民封號有關，而日本官員給予義民廟特殊禮遇則與義民廟產在日據時代為全臺第一以及信徒眾多有關。但是，這一切最為關鍵的其實還是在地方仕紳積極的作為。義民信仰在接連幾代的地方仕紳與頭人的運作之下，不但新竹縣枋寮義民廟發展出十五大庄祭祀圈，平鎮市義民廟有十三庄祭祀圈，其他如苗栗、屏東義民廟都有各自的祭祀圈，另外隨著客家人在島內的二次獲多次移民在全省建立了數十個分香廟，住家離義民廟較遠無法每日上香祭拜的信徒則在家崇祀義民黑令旗，形成臺灣特有的義民信仰，其每年農曆七月二十日的義民祭祀儀式，不斷強調「粵東」義民的保鄉衛國的忠義精神，<sup>282</sup>目前也是客家族群的精神圖騰。

綜上所論，筆者認為義民信仰不但是臺灣特有的民間信仰，也對於凝聚粵

---

<sup>278</sup>新竹縣文獻委員會編（1983），《新竹文獻通訊》，第九號，據民國 42 年刊本影印，臺北：成文出版社，頁 11。另抄錄新埔義民廟內懸匾。

<sup>279</sup>褒忠亭明治二十八年（1895）因遭遇兵燹而「廟宇一時廢絕」。見褒忠亭《寺廟臺帳》，時間不詳。

<sup>280</sup>林光華（1989），〈褒忠義民廟之沿革〉，《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》，頁 7。

<sup>281</sup>張秋滿（1989），〈義民廟大事記〉，《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》，頁 26。

<sup>282</sup>黃清漢（1987），《新埔義民廟祭祀圈結構之研究》，（臺灣）中國文化學院地學研究所地理組碩士論文；謝宏武（1994），《清代臺灣義民之研究》，（臺灣）臺灣師範大學歷史研究所碩士論文；江金瑞（1998），《清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動》，（臺灣）中興大學歷史研究所碩士論文；賴玉玲（2005），《褒忠義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯莊為例》，竹北：新竹縣文化局；張正田（2010），《從群關係看清代臺灣桃竹苗地區義民信仰區域差異—以清代苗栗堡為觀察中心》，（臺灣）政治大學歷史研究所博士論文。

人的情感與強化粵人認同發揮了積極的作用，粵人認同感愈強便表示對閩人的排他意識愈高漲，則對於粵人免於被閩人同化愈具免疫力，若連粵人意識與認同都蕩然無存，則臺灣可能僅剩下閩人與原住民，也就不會出現後來的客家建構運動，當然也就不存在客家形成的議題了。義民信仰的傳佈使南北分隔的粵人有了一個作為聯合的媒介，使客家的想像共同體得以擴大，而義民信仰是臺灣獨有的事實彰顯了另一意涵，那就義民信仰是粵人在臺灣本土化的一項進程，本土化對於「臺灣」客家之形成是不可缺的一環。

## 第二節 閩粵械鬥與族群關係

以往論者率多以宏觀的視角討論閩粵械鬥對社會的發展以及族群關係的影響，若從粵人的角度來看，閩粵械鬥其實另有特殊的意義。蓋閩粵械鬥的結果必然是使原已存在的「他者」與「我群」意識會強化之外，對立當然也會更加尖銳。一般居於弱勢移民群體，為了尋求生存與發展的機會，選擇與強勢群體合作或妥協、依附是經常採取的策略。凡是一個語族在社會經濟地位、人口、制度支持上佔盡優勢，必然擁有絕對的活力，則其語言也會最具活力，反之，活力低的語族，其語言會逐漸衰亡。<sup>283</sup>其原因在於兩群體若長期和諧相處，弱勢族群為了更方便取得各項資源，會傾向學習強勢者的語言，然後漸次成為雙語使用者，並會慢慢放棄自己的母語，改用強勢語言為溝通工具，最終並以強勢語言作為母語。此種語言遷就現象，便是認同的改變，也是被同化的開始。<sup>284</sup>但是，有清一代在臺灣發生過多次大小不等的閩粵械鬥，使閩粵兩群人不但在心理上格格不入，居處也集中在各自的優勢地區，這反而使人口僅是閩人五分之一的粵人免於被同化的厄運，也為日後客家論述保留了其一脈相承的歷史脈絡及主體性。

分類械鬥是清代臺灣社會的特殊現象，所謂分類械鬥是指有組織的民間武裝私鬥，又分為閩粵械鬥、分籍械鬥、頂下郊拚、同業械鬥、異姓械鬥、同姓械鬥等六類。大規模的分類械鬥往往造成社會發展的停滯，於社會的和諧甚為不利。在清領臺灣的212年之中，共發生分類械鬥達131次，其中閩粵械鬥便達51次之多。<sup>285</sup>分類械鬥發生的主要原因有：原鄉風氣之延續、資源的爭奪、語

---

<sup>283</sup> 黃宣範（1993），《語言、社會與族群意識—臺灣語言社會學的研究》，頁152。

<sup>284</sup> 黃宣範（1993），《語言、社會與族群意識—臺灣語言社會學的研究》，頁290-293。

<sup>285</sup> 許文雄（2003），〈十八及十九世紀臺灣福佬客家戰鬥〉，《國家、市場與脈絡化的族群》，頁151。



言習俗之差異、吏治窳陋、豪強風氣盛、成見與偏見的擴張等。<sup>286</sup>在清代粵東地區便是一個械鬥不斷的地區，<sup>287</sup>清初的福建東南之漳州、泉州、興化等地，也是鄉族械鬥的多發地區，流風所及，臺灣與粵東地區都受到影響。<sup>288</sup>墾拓初期的臺灣社會由於移民政策嚴禁攜眷渡臺，故臺灣社會男女性比例極度懸殊，經常是「男多於女，有村莊數百人而無一眷口者」，<sup>289</sup>或是「客庄居民，從無眷屬，合各府各縣數十萬之傾側，無賴遊手群萃其中，無室家宗族之係累，欲其無不逞也難矣。」<sup>290</sup>由於男女比例嚴重失衡，而男性多年輕力壯者，又無家室之累，在社會心理浮動的情況下，因細故啟衅乃常有之事，正是「欲其無不逞也難矣。」。渡臺墾民或以地緣，或以血緣聚居一處，則群體之間或因資源的爭奪，或因語言習俗之差異而產生矛盾和衝突時，容易醞釀成械鬥的形式解決。在現實生活中，一個群體與他群接觸後，弱勢的一方會有被威脅的感覺，甚至被壓迫的不平等感覺，則不但會使弱勢群體從而產生內聚力和認同感，有了認同感群體會更加凝聚與團結，最後會以集體行動來對抗帶來差異感的群體。<sup>291</sup>

閩粵兩群人在原鄉時即因血緣、地緣、習俗、語言及信仰的相同，各自發展出特有的「原本情懷」(primordial attachments)，這種情懷會讓人產生認同、忠誠和榮譽感；「原本情懷」使移民在不同的空間、歷史情境和生活經驗下發展出社會關係與族群的特質。<sup>292</sup>不同人群在生活空間和社會的互動中所產生的社會邊界，使族群各自產生族群意識和族群認同，<sup>293</sup>加上語言的相異，更使雙方在溝通上產生隔閡，而生出族群情結。族群情結會讓族群對外產生排斥感，族群意識則使族群產生內聚力。在族群情結的作用之下很容易對其他族群產生成見與偏見，康熙年間閩人對粵人普遍的觀點如下：

佃田者，多內地依山之獷悍、無賴、下貧、觸法、亡命，潮人尤多，厥名曰「客」；多者千人，少亦數百，號曰「客莊」。朋比齊力，而自護小故，輒譁然以起，毆而殺人，毀匿其屍。先時，鄭氏法峻密，竊盜以殺人論，牛羊露宿原野不設圍。國家政尚寬簡，法網疏闊；自

<sup>286</sup>黃秀政(1976)，〈清代臺灣分類械鬥事件之檢討〉，《臺灣文獻》，1976年12月，第27卷4期，頁78-86；樊信源(1974)，〈清代臺灣民間械鬥歷史之研究〉，《臺灣文獻》，1974年12月，第25卷第4期，頁90-111。

<sup>287</sup>擎霄(1935)，〈清代粵東械鬥史實〉，《嶺南學報》，1935年4月，第4卷第2期，頁103-151。

<sup>288</sup>鄭振滿(1998)，〈清代閩南鄉族械鬥的演變〉，《中國社會經濟史研究》，1998年第1期，頁16-23。

<sup>289</sup>周鍾瑄(1993)，《諸羅縣志》，卷十二/雜記志/外紀，頁292。

<sup>290</sup>藍鼎元(1997)，〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，《平臺紀略》，頁52。

<sup>291</sup>王甫昌(2004)，〈當代臺灣社會的族群想像〉，頁14-18。

<sup>292</sup>許文雄(2003)，〈十八及十九世紀臺灣福佬客家戰鬥〉，《國家、市場與脈絡化的族群》，頁152。

<sup>293</sup>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.

流移人多，乃漸有鼠竊為盜者。及客莊盛，盜益滋。莊主多僑居郡治，借客之力以共；其狙猝有事，皆左袒。長吏或遷就苟且，陰受其私，長此安窮乎？<sup>294</sup>

廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。每村落聚居千人或數百人，謂之客莊。客莊居民朋比為黨。睚眦小故，輒嘩然起爭，或毆殺人匿滅其屍。健訟，多盜竊，白晝掠人牛鑄鐵印重烙以亂其號。（臺牛皆烙號以防盜竊，買賣有牛契，將號樣註明）。凡牛入客莊，莫敢向問；問則縛牛主為盜，易己牛赴官以實之。官莫能辨，多墮其計。此不可不知也。客莊居民，從無眷屬。合各府、各縣數十萬之傾側，無賴遊手群萃其中，無室家宗族之係累，欲其無不逞也難矣。<sup>295</sup>

臺民素無土著，皆內地作奸遁逃之輩，群聚閭處，半閩、半粵。粵民全無妻室，佃耕行傭，謂之「客子」，每村落聚居千人、百人，謂之「客莊」。客莊居民，結黨尚爭，好訟樂鬥，或毆殺人，匿滅跡，白晝掠人牛，莫敢過問，由來舊矣。<sup>296</sup>

上述的記載分別出現在被稱為「漳浦集團」<sup>297</sup>成員的陳夢林纂修的《諸羅縣志》及藍鼎元的〈經理臺灣疏〉。縣志的修纂必是博訪周諮，其結果反映的是社會普遍認同的觀點，而藍鼎元對於臺灣民間的習俗與社會動態的掌握相信是相當準確，否則豈會被譽為「籌臺宗匠」。這些描述，可以說是在臺閩人對粵人的刻板觀點，閩人是帶著定見與偏見與粵人互動的，長期積累的結果容易形成矛盾，矛盾若未獲得化解往往會因細故而衝突。閩粵械鬥很大一部分的起因，便在於族群情結和族群意識相互作用的結果。而義民的出現被認為是閩粵分類之始。《臺灣采訪錄》作如下記載：

康熙六十年（1721），朱一貴之亂，有偽封國公杜君英者，粵之潮洲人也。其旗賊眾最雄，閩之賊俱忿恨之。於是，合眾攻君英。諺有云：十八國公滅杜是也。殺人盈城，屍首填塞街路，福安街下流水盡赤。君英敗死，粵籍奔竄南路，合眾藏匿一莊，曰「蠻蠻」。聞大兵至，起義旗，協攻閩賊有功。蒙賞頂戴纓纓，遂構聖恩亭於莊中。此閩粵分類之所由始也。

嗣後地方安靖，閩每欺粵，凡渡船、旅舍、中途多方搜索錢文。

<sup>294</sup> 周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗考·漢俗〉，頁217-218。

<sup>295</sup> 藍鼎元（1997），《平臺紀略》，附錄目次/與吳觀察論治臺灣事宜書甲辰，頁51-52。

<sup>296</sup> 藍鼎元（1997），《平臺紀略》，附錄目次/經理臺灣疏，頁67。

<sup>297</sup> 李文良以藍鼎元、陳夢林等漳浦地方官紳素有交往，華南百姓大規模移住臺後，他們也關注治臺政策，積極發表建言，甚至涉入臺灣事務的這群人稱之為「漳浦集團」。詳見李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁5。

粵人積恨難忘，逢叛亂，粵合鄰莊聚類蓄糧，聞警即藉義出莊擾亂閩之街市村莊，焚搶虜掠閩人妻女及耕牛、農具、衣服、錢銀無算，擁為己有，仇怨益深。吳福生反時，閩受粵之報復已慘，至黃教之亂，荼毒閩人尤甚。粵大莊多種刺竹數重，培植茂盛，嚴禁剪伐，極其牢密。凡鳥鎗、竹箭無所施，外復深溝高壘，莊有隘門二，豎木為之。又用吊橋，有警即輓起固守，欲出門則平置，歸仍輓起。其完固甲於當時之郡城矣。林爽文反，南路粵人蹂躪莊市尤甚。賊首莊大田、莊錫舍等，合眾力攻粵莊不得入，閩人被粵人擒殺極多。父母凍餓，兄、弟、妻、子離散，不計其數。迨賊平，蒙大憲奏賜粵人職銜頂戴更盛。泊乎蔡牽、朱濆等賊船竄入臺界，無論近而琅嶠、東港、鹿耳門，遠而鹿港、後壠、中港、雞籠、艋舺、蘇澳等處，南路粵人聞風，登即多市海鹽、抗租閉糴，云豫備軍糧。迨賊船去，亦即交通、貿易、納粟如故。此南路閩粵之大概也。

道光六年（1826），彰邑饒平厝莊黃文潤因失二小豚兒起釁，閩粵互相械鬥，沿及嘉淡，日形猖獗，不可救止。水提許帶內地官兵彈壓不靖，淡水賴、金門鎮陳迅速追捕，彰賴鹿港廳主陞憲鄧，嘉賴邑主陞憲王，或捕或撫，寬猛相濟，閩浙制憲孫到臺統轄節制，始得安戢。當是之時，人多料其必移禍於鳳山，幸鳳邑主陞憲杜善為安戢，地方晏然。淡屬隔遠，械鬥顛末，耳目不能遍及，惟在其地者，乃能詳悉。

竊論臺地閩人多而粵人少，閩人散而粵人聚，閩人貪而愚，粵人狠而狡，故粵人常得逞志於閩人焉。每叛亂，多屬閩人，而粵人每據上游，藉義肆毒生靈，甚於叛賊。且粵莊既多，儲糧聚眾，以竹為城，以圳為池，磐石之安，孰逾於此。閩人攻且退，復放耕牛、農具、衣服等物，散佈於路以餌之。而伏人於僻近榛莽間，閩人利其有，大肆搶奪，伏起殺之。故閩人多死焉。其禍自朱逆叛亂以至於今，仇日以結，怨日以深，治時閩欺粵，亂時粵侮閩，率以為常，冤冤相報無已時。可勝道哉！甚冀當事者，留心調劑，防患未然，庶幾無貽後禍耳！（道光九年（1829）十一月初十日恩貢生林師聖報）<sup>298</sup>

這篇〈閩粵分類〉是在道光9年（1829）完成的，作者認為朱一貴與杜君英的內鬨種下了閩粵仇隙的種子，也是閩粵分類之始。事實上在朱一貴事件之後，藍鼎元就曾因為閩粵的不和諧而寫過一篇情詞懇切的〈諭閩粵民人〉說：

鄭章歐死賴君奏、賴以槐，按問抵償。聞汝等漳、泉百姓以鄭章兄弟眷屬被殺、被辱，復仇為義，鄉情繾綣，共憐其死。本鎮豈非漳人，豈無桑梓之念？道、府為民父母公祖，豈忍鄭章無辜受屈？但賴

<sup>298</sup>林師聖（1959），〈閩粵分類〉，《臺灣採訪冊》，紀事/（三），頁34-35。

君奏、賴以槐果有殺害鄭章兄弟家屬，應告官究償，無擅自撲殺之理。乃文武衙門未見鄭章片紙告愬，而賴家兩命忽遭兇手；雖欲以復仇之義相寬，不可得已。況賴君奏等建立「大清」旗號以抗拒朱一貴諸賊，乃朝廷義民，非聚眾為盜者比；鄭章擅殺義民，律以國法，罪在不赦。

汝等漳、泉百姓，但知漳、泉是親；客莊居民，又但知客民是親。自本鎮、道、府視，則均是臺灣百姓，均是治下子民；有善必賞，有惡必誅，未嘗有輕重厚薄之異。即在汝等客民與漳、泉各處之人，同自內地出來，同屬天涯海外離鄉背井之客，為貧所驅，彼此同病。幸得同居一郡，正宜相愛相親，何苦無故妄生嫌隙，以致相仇相怨，互相戕賊？本鎮每念及此，輒為汝等寒心。

今與汝民約，從前之事盡付逝流，一概勿論，以後不許再分黨羽，再尋仇讐，宜各釋前怨，共敦新好，為盛世之良民。漳、泉、海豐、三陽之人經過客莊，客民經過漳、泉村落，或有言語爭競，則投明鄉保、耆老，據理勸息，庶幾興仁興讓之風。敢有攘奪鬥毆，負隅肆橫，本鎮執法創懲，絕不一毫假借！其或操戈動眾相攻殺者，以謀逆罪論；鄉保、耆老、管事人等，一併從重究處。汝等縱無良心，寧不畏刑戮？本鎮以殺止殺，無非為汝等綏靖地方，使各安生樂業，各宜凜遵，無貽後悔！<sup>299</sup>

這篇論文是藍鼎元在漳州籍的鄭章打死粵籍義民賴君奏、賴以槐，被按問償命之後，見漳籍與粵籍之人仍有私報仇恨之念頭，站在地方官的角色，將事情發生的經過及處置的合法性以及復仇的不當性，先作了一番法理的說明，表明自己無私的立場；接著，便是對閩粵兩籍人民動之以情，說之以理，說大家都是因貧困不得不自內地渡臺，同屬天涯海外背井離鄉之客，理當有同理心互相忍讓、互相扶持，不該為些許細故而生嫌隙進而互相毆殺，最後再重申閩粵民人要守鄉約，要尊法律，否則依法論處，不稍寬貸。其情辭懇切，諄諄教誨，是一篇軟中帶硬的論文。閩粵人民是否就因此完全接受他的勸戒呢？現在看來產生的勸戒作用甚為有限。

因為距離朱一貴事件發生的康熙 60 年（1721）已經過了一百多年，林師聖詳細記錄下曾經在臺灣發生過的南北閩粵械鬥雙方的攻防之法，其手段之殘忍不亞於正式的戰爭，可見雙方矛盾之大，仇恨之深。但是，至少藍鼎元這篇論文中可以發現幾個現象：第一，民間私鬥之風盛行，其背後便說明官方執法力量的薄弱，這對於保持社會之安定，顯然不利；第二，閩粵分類意識強烈，兩組人群處於劍拔弩張的態勢，易受挑釁而互鬥；第三，閩粵兩族分莊居住的事實，顯然是因朱一貴事件從反清轉變成閩粵互鬥，而兩籍民人為尋求自保的方法之一；第四、義民封號的合法身分，使前此對粵人有成見的藍鼎元反諭令

<sup>299</sup>藍鼎元（1997），〈諭閩粵人民〉，《東征集》，卷五，頁 80-82。

閩人以義民待之。第四項尤其值得注意，在此之後義民隱然成為人群分類的方式之一，並成為粵人的護身符。<sup>300</sup>何以閩粵械鬥會延續這長的時間？閩粵械鬥是否影響日後臺灣客家的形成？

討論臺灣的閩粵械鬥必須回顧移民初期的歷史背景與社會條件。臺灣的第一樁民變是康熙 60 年（1721）爆發的朱一貴事件，閩粵分類也是由此開始的。為何事件爆發在這個時間點？這要從臺灣的墾拓史談起。臺灣的墾拓是從康熙 23 年（1684）納入清版圖開始的，這個階段的墾拓大多是以「閩主粵佃」模式進行，<sup>301</sup>到了康熙 40 年（1761）左右已經有大量的粵籍墾民移入下淡水流域從事墾佃，<sup>302</sup>由於粵東人數逐漸增加，墾拓的方式也逐漸從「閩主粵佃」轉變成粵人向官府請墾，當起業戶來，甚至還有粵人從原鄉招徠親友渡臺佃耕，更有些宗族以參股投資的方式委託親友在臺灣從事土地開發，<sup>303</sup>由於粵人在墾拓事業上的積極態度，難免會與本來掌握土地資源的閩人勢力產生扞格，加上從康熙 25 年（1686）臺灣科舉學額將粵籍生童排除在外，前者是生存資源的爭奪戰，後者是社會向上流動的管道受阻，雙重的矛盾累積到康熙 60 年（1721）已達到其爆發的臨界點，所以朱一貴與杜君英內鬩時，剛好兩位頭人分屬閩粵兩籍，便出現閩粵人互相追殺和兩籍義民假藉剿賊之名公報私仇的事情發生，並成為閩粵分類的蒿矢。從事件中閩莊與粵莊分立的事實，可以知道當時閩粵兩籍人群是以祖籍地認同而聚居一處，另外從覺羅滿保於事件平定後所上的〈題議民效力議敘疏〉奏疏中，也可以看出閩粵兩群人似乎已發展出以語言分類的族群認同現象：

查臺灣鳳山縣屬之南路淡水，歷有漳、泉、汀、潮四府之人，墾田居住。潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。<sup>304</sup>

從行政區劃而言漳、泉、汀屬於福建省，潮則屬於廣東省。清代是鄉貫主義極度發達的時期，除了科舉學額分鄉貫，從京師以迄州府縣地方會館林立之外，官吏銓選尚且有迴避五百里的規定。<sup>305</sup>閩粵兩籍民人理應各以鄉貫為聚居和來往對象的依據，但是，在這裡我們看到的是：廣東省籍的潮陽、海陽、揭

<sup>300</sup>陳春聲（2006a），〈國家意識與清末臺灣移民社會—以「義民」的研究為中心〉，《義民信仰與客家社會》，賴澤涵、傅寶玉（主編），頁 92-96。

<sup>301</sup>李文良（2011），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 23-36。

<sup>302</sup>李文良在研究清代下淡水地區的墾拓時，發現大量康熙 40 年左右的古契約。詳見李文良（2011），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 24。

<sup>303</sup>林正慧（2008），《六堆客家與清代屏東平原》，臺北：遠流出版社、曹永和文教基金會，頁 123-124。

<sup>304</sup>王瑛璵（編纂）（2006），〈題義民效力議敘疏〉，《重修鳳山縣志》下冊，卷十二上，藝文志奏疏，頁 345。

<sup>305</sup>何炳棣（1966），《中國會館史論》，頁 2-21。

陽、饒平數縣的人因為語言聲氣與漳、泉之人相通，而跨越鄉貫的界線自成一個群體；而廣東省潮州籍的鎮平、平遠、程鄉三縣的人卻又有與福建省汀州府的人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。這種現象明顯是以族群原生論所主張的以血緣、語言、風俗等客觀條件所形成的族群認同現象。族群認同意識愈強烈，彼此之間的關係會愈緊密，凝聚力欲強則相對地排他性就愈高，而弱小的族群又常以集體行動爭取平等地位與權益，<sup>306</sup>所以隨著時間的積累與可供開墾的土地資源不斷縮減，閩粵兩籍的矛盾也就愈加擴大。陳盛韶的《問俗錄》對於閩粵械鬥有相當精確的觀察，節錄如下：

閩粵分類之禍，皆起於匪人。其始小有不平，一閩人出，眾閩人從之；一粵人出，眾粵人和之，不過交界處擄禁爭狠。而閩、粵頭家即通信於同鄉，備豫不虞，於是臺南械鬥傳聞淡北，遂有一日千里之勢。匪人乘此撥為風謠，鼓動全臺，閩人曰：粵人至矣。粵人曰：閩人至矣。結黨成群，塞隘門，嚴竹圍，道路不通，紛紛搬徙。匪人即乘此焚其廬舍，搶其家資。哭聲遍野，火光燭天，互相鬥殺，肝腦塗地。文武會營調停，兩面猖獗愈滋。<sup>307</sup>

何以臺灣閩粵之人會有如此輕率之舉呢？蓋臺灣有許多是「內地游手無賴之徒，重罪逋逃之犯，溷跡雜沓而並至。有業者十無二、三，地力、人工不足以養群，相聚而為盜賊。」<sup>308</sup>的羅漢腳，試想這類素行不良的「無賴之徒與重罪逋逃之犯」，在臺灣終日無所事事到處遊蕩，要不惹事生非也難，所以閩粵人群稍有嫌隙輒鼓譟附和，以藉機在閩粵雙方械鬥時，竊占村莊財務。在祖籍地與語言相通的認同作用之下，因此「臺之民不以族分，而以府為氣類；漳人黨漳，泉人黨泉，粵人黨粵，潮雖粵而亦黨漳，眾輒數十萬計。匪類相聚，至千百人，則足以為亂。」<sup>309</sup>到這裡，我們大概可以歸納出清代臺灣的人群分類以語言為依據者多，而由前引資料也可以了解到所謂的閩粵其實指的是兩群語言聲氣相異的人，各自以聲氣相通者產生認同而彼此分類，由於這兩群人的鄉貫雖分屬福建與廣東省，但是閩南語系的以福建省漳、泉府的人占多數，所以也就將同語系人數較少的廣東省潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣的人，統以閩人稱之；反之，操客語但是鄉貫屬於廣東省潮州府的鎮平、平遠、程鄉三縣最多，所以便將同語系的福建省汀州府的人劃為粵人。

這種自然形成的人群分類方式，歷經數百年依然未改變，其實是拜閩粵械鬥之賜，因為有清一代的 51 次大小閩粵械鬥，不但使粵人的認同意識愈來愈強烈，也使粵人的居住地愈來愈集中，尤其是從道光 6 年（1826）至道光 20 年（1830）之間所發生的幾次大規模的閩粵械鬥，使人數較少的群屬遷移他處，

<sup>306</sup>王甫昌（2002），《當代臺灣社會的族群想像》，頁 19、24。

<sup>307</sup>陳盛韶（1997），〈分類械鬥〉，《問俗錄》，頁 88。

<sup>308</sup>姚瑩（1984），〈答李信齋論臺灣治事書〉，《東槎紀略》，卷四，頁 111。

<sup>309</sup>姚瑩（1984），〈答李信齋論臺灣治事書〉，《東槎紀略》，卷四，頁 111。

大部分臺北平原的粵人遷往粵人優勢區的桃園、中壢、楊梅一帶，<sup>310</sup>少部分遷往宜蘭，中部水平平原的粵人往臺中石岡、東勢遷移，<sup>311</sup>彰化平原的粵人遷到苗栗，<sup>312</sup>南部高屏地區的粵人則因屬優勢區，所以少有大規模遷移的行動。縱使閩粵人群在道光朝已經遷居到各自優勢區內，雙方在隔離狀態下，理應不該再有械鬥，但是，同治元年（1862）發生的戴潮春事件本來是抗清的事件，卻變質成全島的分類械鬥。<sup>313</sup>天主教道明會的良方濟神父在給會長的信中說：

鄰近的地區，械鬥不已，我們的頭上，常懸着爭鬥、搶劫和謀殺的烏雲。本地人所談論的，無非是他們如何的厭惡客家人，恨不得把客家人一舉消滅。從上個月以來，幾乎天天都有爭吵和傷亡，沒有一日安寧。本地人恨客家人，客家人亦以迫害本地人為樂。<sup>314</sup>

這封信是 1867 年 7 月 15 日寫的，距離戴潮春事件結束，已經有三年多了，在屏東萬丹鄉地區卻仍紛擾不已，「本地人」厭惡「客家人」到了恨不得消滅對方的地步，反之客家人亦然。這封信雖然說的是閩粵的仇恨和械鬥，但是良方濟神父用本地人和客家人作為兩組人的分群稱謂，很明顯本地人指的是閩人，而客家人（原文是 Hakkas）便是粵人，連傳教士都接受閩人為本地人的說法，可見在當時仍然停留在閩粵的人群分類方式。事實上，戴潮春事件之後粵人和閩人大概都已經呈現當今臺灣閩粵兩人群後裔的分布狀態，可見人群之間的成見與仇恨並不會因空間的隔離而消泯。當年亦有部分粵人未遷移而留居在閩人優勢區內，經過近二百年的時間，留居在閩人優勢區內的粵人幾乎已經完全不會說客語，也不具粵人意識與粵人認同，變成所謂的「福佬客」，<sup>315</sup>而集中居住在粵人優勢區內的粵人，則得以完整保留客語使用習慣，因此也將風俗、信仰傳承下來，而免於淪入被同化的命運。

---

<sup>310</sup>林衡道（1985），《鯤島探源》，第一冊，頁 134。

<sup>311</sup>伊能嘉矩（1909），《臺灣舊地名辭書》，第三，臺灣，頁 85 及附錄五。

<sup>312</sup>周璽（1983），《彰化縣志》，卷十一雜識志/兵燹，頁 383。

<sup>313</sup>戴潮春起事後，到處攻佔搶掠，其所為近乎綠林行徑，再加上夾雜有分類械鬥之仇，十分不清是對敵官兵抑或互相尋仇。見劉妮玲（1983），《清代臺灣民變研究》，頁 149。

<sup>314</sup>黃德寬（譯）（2003），《天主教在臺開教紀—道明會世的百年耕耘》，初版二刷，臺北：光啟文化事業有限公司，頁79。

<sup>315</sup>林衡道（1985），《鯤島探源》，第二冊，頁 455-477。





## 第五章 從粵人到客家的嬗變

當今臺灣的客家人幾乎都是粵人的後裔，除了少部分是在 1945 年臺灣光復後自行移民者，以及 1949 年隨國民黨政府遷移到臺灣的，其餘都是清代移民臺灣的粵人的後裔。粵人在臺灣的墾拓過程長期面臨與人數多四倍的閩人競爭，其艱辛已如前述。閩粵兩籍移墾先民，先是因血緣、地緣聚居一處，其目的不外是協力開發與共同防禦，隨著臺灣墾拓的進展，閩粵人數不斷增加，因土地與水利資源之爭也就不斷浮現，兩籍人又都帶著定見與偏見看待對方，雙方時有矛盾產生，當爭奪生存資源提升到社經地位之爭時，便形成大規模衝突，此時閩粵人群已發展到以語言為分類的族群認同了，但是在清領臺灣的 212 年之中，人群的認同還僅僅是粵人的認同，還未發展成目前的客家認同，那客家認同是在甚麼時期以何種情況出現的，粵人又如何將之作為自稱的？

許多論述都以為現今的客家自稱，是自始即有的。羅香林在客家研究的開山之作中稱：「客家先民的遷移運動在五代或宋初是一種極其顯著的事象，『客家』一名必起於是時。」，<sup>316</sup>這便是先在心中存有「客家」兩個字的印象，再從外找證明的作法，後來許多的研究都對此提出不同的意見，但是客家終究成為臺灣粵人後裔共同接受的自稱，其實是經過建構生成的，而非自然的發展。但是一件事要將之建構起來，必須要有得以建構的條件，然後釐清各種條件中有那些是適合作為建構材料之用的。以下讓我們從現存的歷史材料來檢視「客家」兩字何時出現，又如何成為粵人的族群自稱的。

### 第一節 清代方志與士人對粵人的觀點

#### 一、話語權的力量

擁有話語權等於掌握了輿論的走向，而輿論經常是引導社會發展方向或觀念形成的重要推手。哪些人會是最常掌握話語權的人？在傳統中國社會，話語權掌握在識字的士大夫與鄉紳手中。他們透過對文字的操控能力，作為晉陞的手段，一般以成為政府的官員為志，一旦科舉上榜受官之後，則成為國家機器

---

<sup>316</sup>羅香林（1992），《客家研究導論》，臺灣一版，頁 18。

的代言人和國家意志的執行者，其話語的權威性較難以挑戰；生活在鄉村社會裡的鄉紳則是國家機器與鄉民之間的磨合者，大至國家政令的解釋與執行，小到鄉民之間的細故紛爭都會有他們的影子，因此輿論的醞釀與形成也非他們莫屬。在媒體不是那麼發達的時代，地方的方志和文士的詩作、文集經常成為某些觀念形成的源頭，由於方志是官方文書的一種形式，代表官方觀點殆無疑義，至於官員的奏疏或私人的書信文集等，所呈現的則是個人或同一群體的觀點。因此方志編纂者或文士的意識形態與生活經驗，可能左右文字的表述方法與意涵。而這些紀錄卻往往成為當時的一種價值觀，後來的讀者在未細查的情況下，也就難免誤加引用，於是以訛傳訛，成為定論。在臺灣其中因為某種特殊的背景與原因，粵人經常被視為資源的攫奪者或麻煩的製造者。如臺灣刻印最早的縣志《諸羅縣志》其中〈風俗志·漢俗考·雜俗〉說：

各莊佃丁，山客十居七八，靡有室家；漳、泉人稱之曰「客仔」。客稱莊主曰「頭家」。頭家始藉其力以墾草地，招而來之；漸乃引類呼朋，連千累百，饑來飽去，行兇竊盜，頭家不得過而問矣。由之轉移交兌，頭家拱手以聽，權盡出於佃丁。…初，臺人以客莊盛，盜漸多，各鑄鐵烙牛，以其字為號，便於識別。盜得牛，更鑄鐵，取字之相似者覆以亂之。牛入客莊，即不得問。或易其牛，反縛牛主為盜；故臺屬竊盜之訟，偷牛者十居七八。<sup>317</sup>

這裡所說的「山客」、「客仔」指的都是與漳、泉人不同省籍的廣東移民。用「客」來稱不同鄉貫的粵人，至少有三種意涵：其一，隔省流域以劃分主客，其二、蔑稱，其三，資源掠奪和麻煩製造者。難道閩人便都是安分守己，敦厚純樸之輩嗎？其實漳、泉人在原鄉也有如下的評價：朕聞閩省漳、泉地方，民俗強悍，好勇鬥狠，而族大丁繁之家，往往恃其人力強盛，欺壓單寒偶因雀角小故動輒糾黨械鬥，釀成大案。及至官司捕治，又復逃匿抗拒，目無國憲。乾隆皇帝也認為：「漳、泉等府民人，凡遇爭奪田土、集場及口爭等事，輒率多人，執持器械，以決勝負。大姓欺凌小姓，小姓不甘，又復糾集多人，復仇報怨。」<sup>318</sup>那為何獨對粵人作此負面批評呢？這便與來自「漳浦集團」的陳孟林出任總纂有關。該集團成員在閩東南地區便對地方事務涉入甚深，既受邀總纂方志，便難免將漳、泉地區對「客」的負面印象，投射在臺灣也算跨省流寓的粵人身上。再看一段成書於道光年間的《臺灣採訪冊》的記載：

嗣後地方安靖，閩每欺粵，凡渡船、旅舍、中途多方搜索錢文。粵人積恨難忘，逢叛亂，粵合鄰莊聚類蓄糧，聞警即藉義出莊擾亂閩之街市村莊，焚搶虜掠閩人妻女及耕牛、農具、衣服、錢銀無算，擁為己有，仇怨益深。吳福生反時，閩受粵之報復已慘，至黃教之亂，

<sup>317</sup>周鍾瑄主修（2005），《諸羅縣志》，詹雅能點校，頁230。

<sup>318</sup>轉引自鄭振滿（1998），〈清代閩南鄉族械鬥的演變〉，《中國社會經濟史研究》，1998年第1期，頁16。

荼毒閩人尤甚。粵大莊多種刺竹數重，培植茂盛，嚴禁剪伐，極其牢密。凡鳥鎗、竹箭無所施，外復深溝高壘，莊有隘門二，豎木為之。又用吊橋，有警即輓起固守，欲出門則平置，歸仍輓起。其完固甲於當時之郡城矣。林爽文反，南路粵人蹂躪莊市尤甚。賊首莊大田、莊錫舍等，合眾力攻粵莊不得入，閩人被粵人擒殺極多。父母凍餓，兄、弟、妻、子離散，不計其數。...竊論臺地閩人多而粵人少，閩人散而粵人聚，閩人貪而愚，粵人狠而狡，故粵人常得逞志於閩人焉。<sup>319</sup>

若從上引文字所描述的現象，會發現在方志纂修者筆下閩人雖然也有劣行，不過僅止於「閩每欺粵，凡渡船、旅舍、中途多方搜索錢文」，而閩人個性「貪而愚」，就是說閩人雖然有貪念但是並不狡猾，對待粵人不過是勒索一點錢銀罷了；不像粵人「狠而狡」常藉故蹂躪閩莊荼毒閩人。下面轉錄一首作於嘉慶14年，題為〈入呈臺灣貓霧棟被閩人遭害以功救粵冤事〉的客語歌詞，看看粵人對閩人及官吏又是如何理解的：

一哀兮貴漳泉，漳泉二府真發癲，淡水爭姦因口角，嘉彰兩邑皆相通。  
二哀兮淚淋淋，漳泉械鬥害粵人，仇衅只因爽文反，當初不該作義民。  
三哀兮真慘罪，奸首王松老賊匪，錢賄巡司來押令，銀擺知縣印蓋旗。  
四哀兮病肝腸，十八可憐四大庄，局殺幾多青頭子，趕殺幾多讀書郎。  
五哀兮無天理，三四十日來驗屍，開窖驗屍四五百，行文敢報三十餘。  
六哀兮死不甘，臺灣官員真埋冤，貪官汙吏不公奏，橫云海外竟無天。  
七哀兮不認忠，楊汪分府甚是濃，良民把作賊來辦，這等膿官天不容。  
八哀兮係受虧，粵人在臺真難居，從得賊來又忘義，不從賊來被賊欺。  
九哀兮來轉庄，回頭不見家爺娘，兄弟妻兒俱殺盡，抱等膝頭斷肝腸。  
十哀兮淚哀哀，望星望月清官來，冤屈無伸終不願，未知何日天眼開。

嘉慶十四年十月卅日，貓霧粵人入呈<sup>320</sup>

這是保存在民間的手抄歌詞，其時間是嘉慶十四年，是臺灣墾拓進入高峰期，也正是閩粵械鬥頻發的時代，歌詞主要是因為漳泉械鬥波及粵人，粵人被迫選邊站，卻因此帶來家破人亡的悲慘後果，由於官府偏袒以及貪墨無狀，使粵人陷於投訴無門的困境，只得將無處發洩的情緒透過歌唱發抒。在這首歌詞中粵人是一個受害者，加害者正是其他文獻中受盡粵人欺侮迫害的漳泉

<sup>319</sup>林師聖（1959），〈閩粵分類〉，《臺灣採訪冊》，紀事/（三），頁34-35。

<sup>320</sup>黃榮洛（2000），〈臺灣客家人和文學〉，《臺灣客家民俗文集》，頁215。

籍人，這樣的表述似乎與大部分文獻的描述正好相反，可見一個問題的探討，從不同的人用不同的角度解釋，便會產生完全相反的意義。由於方志紀錄影響深且遠，若不能廣泛了解其背景並深入剖析其寓意，便容易陷入誤區而不自知。

幸好對粵人負面書寫的現象在朱一貴事件平定之後，有了正面的轉變，主要是因為粵莊庄民為保衛家園兼以助官討逆而被封為義民，取得了由官方頒賜的榮譽身分之故。但是，這些編纂志書的人鮮少是粵籍者，所以雖然因粵人擁有義民身分，而在下筆之時不能又出現與其義民身分不相符的形象描述，但也沒有太多優點的著墨。反觀在廣東原鄉有黃釗撰《石窟一徵》、曾仲和（1849-1904）纂修的《嘉應州志》、賴際熙（1865-1937）的《赤溪縣志》便是用客家人的觀點看問題，凡是牽涉客家人的部分，當然是用正面表述，如賴際熙對於廣東西路土客械鬥的起因與過程都做了詳盡且正面的描述，其他縣志則俱稱客家人為「客賊」，認為鬥禍是客賊挑起來的，另外如溫廷敬（1869-1954）在《嶺東日報》發表文章議論客家之優良特質與傳統，宋湘（1756-1826）、黃遵憲（1848-1905）則以詩作或論說表述客家的源流與傳統文化的優秀，此不但扭轉此前的刻板負面印象，對於後世的客家族群無異是增添族群自信心的來源，日後羅香林在撰述《客家研究導論》時亦頗受啟發。這樣的書寫也影響到進入客家地區傳教的西方傳教士對客家族群的印象，如Compbell便認為客家人是一個勤儉堅強的民族。<sup>321</sup>

## 二、清代臺灣方志中的粵人書寫

康熙 22 年（1683）明鄭投降，在經過一番爭論之後，臺灣終於在次年（1684）正式納入清朝版圖，設臺灣府及臺灣、諸羅、鳳山三縣。很快地在康熙 34 年（1695）就出版了第一部《臺灣府志》，<sup>322</sup>在有清一代成書的地方志加上清末未完成的採訪冊總數有四十餘種，為我們留下可觀的史料，其中有「客」、「客子」、「客人」、「客莊」的記載不少，許多研究者或引述者未細查其義涵，一概等同於現在所通稱的「客家」看待，殊不知其中含意與書寫時代背景與對象有關，必須細察其前後文脈絡與書寫動機才可以明白其所指為何？

清代臺灣刊行的方志以高拱乾（?-?）的《臺灣府志》為第一部，縣志的編纂則是康熙 50 年（1715）以後才開始，其中周鍾瑄（1671-1763）主修的

---

<sup>321</sup> Compbell, George, 1912 "Origin and Migrations of the Hakkas" *The Chinese Recorder* 43(8):473-480。

<sup>322</sup> 學著根據《諸羅縣志》〈秩官志〉「列傳」所記載的「人知《臺郡志》自拱乾始，而不知始於麒光也。」的材料，進行考據，因都未見到原稿，而不敢下結論，最終因在上海圖書館發現一部刊本，1985 年北京中華書局景印出版後，就更方便研究的進行，目前已知蔣毓英的「臺灣府誌」修纂時間比高拱乾的早，但刻印成書則在康熙 46 年（1707）之後。詳見陳捷先（清代臺灣方志研究），頁 15-28。

《諸羅縣志》、王禮（?-1721）的《臺灣縣志》及李丕煜（?-?）的《鳳山縣志》三部縣志裡都提到被稱為「客」的人群，直到清末的方志或文獻也都還有「客」字的記載，是甚麼樣的人群會被方志的編修人用「客」來稱呼，並以作為與其他人群的區別呢？是在甚麼情況下或那種邏輯之下才會以此相稱？

文字撰述者的背景與與文字的駕馭能力以及生活經驗，都難免會使撰述者在下筆時出現主觀的意識，而不自覺地流露出來。前述三部縣志中刊行最早的是康熙 56 年（1717）纂修的《諸羅縣志》。主修周鍾瑄認為之前所修府志對於諸羅縣著墨不多且有錯誤，乃興起修志念頭，延聘曾經參與編修「漳州與漳浦郡縣兩志」的陳夢林總纂。<sup>323</sup>這項經驗對於陳夢林在總纂《諸羅縣志》時應該是有相當的參考價值，相信陳夢林在漳浦修志時期，亦觀察到當時地方社會的風俗與習尚，知道閩東南一帶械鬥之風熾盛，<sup>324</sup>而當時土著對於外來移民概以「客」稱之，<sup>325</sup>顯然此「客」是相對於土著而言，是屬於鄉貫主義之下的說法。<sup>326</sup>因此我們在《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉看到了以下的記載：

佃田者，多內地依山之獷悍、無賴、下貧、觸法、亡命，潮人尤多，厥名曰「客」；多者千人，少亦數百，號曰「客莊」。…及客莊盛，盜益滋。莊主多僑居郡治，借客之力以共其狙；猝有事，皆左袒。長吏或遷就苟且，陰受其私，長此安窮乎？<sup>327</sup>

諸羅自急流溪以下，距郡治不遠，俗頗與臺灣同。自下加冬至門六門，客莊、漳泉人相半，稍失之野，然近縣故畏法。門六以北客莊愈多，雜諸番而各自為俗，風景亦殊鄣以下矣。<sup>328</sup>

從佃田的人以廣東潮州人比較多，平時被稱為「客」，而其數百人以至於千餘人居住的村莊則被叫作「客莊」；從福建省人的觀點而言，將廣東省潮州府人稱之為「客」，是一個極為普遍的稱呼，這正如某個省的人稱跨省而來的人為外省人是相同的道理，僅僅是區分本地土著與外地人的稱呼，是用鄉貫為區別準則所作的稱謂，也就是本地人對跨省移民的慣稱，<sup>329</sup>與後來的「客家人」其意涵並不相同。再從「客莊、漳泉人相半」的分類方式，更加證明，方志撰述者心中是以行政區域作為人群分類的方式，這是基於行政管理的方便的區分，

<sup>323</sup>見周鍾瑄主修（2005），〈諸羅縣志序〉，《諸羅縣志》，頁 25-26。

<sup>324</sup>鄭振滿（1998），〈清代閩南鄉族械鬥的演變〉，《中國社會經濟史研究》，1998 年第 1 期，頁 16-23。

<sup>325</sup>李豐楙（1994），〈臺灣中部「客仔師」與客家社會——一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉，《客家文化研討會論文集》，頁 221。

<sup>326</sup>中國的籍貫觀念與地緣組織之極度發達有直接的因果關係，清代鄉貫主義盛行，對於非同一鄉貫者往往會有意無意地加以排擠。詳見何炳棣（1966），《中國會館史論》，頁 1-21。

<sup>327</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉，頁 217-218。

<sup>328</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉，頁 218。

<sup>329</sup>饒偉新（2005），〈區域社會史視野下的“客家”稱謂由來考論——以清代以來贛南的“客佃”、“客籍”與“客家”為例〉，《民族研究》，2005 年第 6 期，頁 92-110。

並不牽涉族群分類。我們可以再引述兩段出自《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉與「客」有關的文字來試著進一步瞭解時人的觀點：

凡流寓，客莊最多，漳、泉次之，興化、福州又次之。<sup>330</sup>

各莊佃丁，山客十居七八，靡有室家；漳、泉人稱之曰「客仔」。客稱莊主曰「頭家」。頭家始藉其力以墾草地，招而來之；漸乃引類呼朋，連千累百，饑來飽去，行兇竊盜，頭家不得過而問矣。由之轉移交兌，頭家拱手以聽，權盡出於佃丁。<sup>331</sup>

這裡說「凡流寓，客莊最多」，從語意來看撰述者的心理，也就前述的「漳浦集團」成員，完全是以主人自居，說這些居住在客莊的是一班跨省的流民，他們是些甚麼人呢？十之七八是一些住在山裡的流民，這些人我們漳、泉人叫他們「客仔」。在福佬話中這是帶有貶抑的稱呼方式。所以此處的「客莊」、「山客」、「客仔」指的是跨省的墾民，因為同為流寓，對於及屬福建省的漳、泉、興化、福州人等，都直接指出其地名，這正如我們不會在日常談話中稱同一鄉貫的某個小地方的人說他是「客」或住的村莊為「客莊」，我們會說他是某某地方人，這便看出撰述者心中將漳、泉、興化、福州人視為本地自家人的另一層意涵。「客」或「外省人」，只有在面對不同鄉貫的其他省人時才會使用。所以這些稱謂都是他稱，並且可以確定這種他稱並非現代觀念下的族群的他稱，當然與當今臺灣的「客家」指稱的意義不同。

### 三、清代臺灣士人觀點下的粵人

朱一貴事件是閩粵人群分類的開始。對於居住在下淡水流域，組織鄉勇保衛家園，又豎「大清旗」協助官軍討逆的粵莊民人，事件平定之後，總理臺灣事務的閩浙總督覺羅滿保在〈題議民效力議效疏〉奏疏中說：

查臺灣鳳山縣屬之南路淡水，歷有漳、泉、汀、潮四府之人，墾田居住。潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。（康熙）六十年（1721）四月二十二日，賊犯杜君英等在南路淡水檳榔林招夥豎旗搶劫新園，北渡淡水溪侵犯南路營，多係潮之三陽及漳、泉人同夥作亂。而鎮平、程鄉、平遠三縣之民，並無入夥。三縣義民內有李直三、侯觀德、涂文煊、邱永月、黃思禮、劉魁材、林英泰、鍾國和、林文彥、賴君奏等謀密起義，誓不從賊；糾集十三大莊、六十四小莊，合鎮平、程鄉、平遠、永定、武平、大埔、上杭各縣之人，共一萬二千餘名於萬丹社，拜叩天地豎旗，

<sup>330</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉，頁227。

<sup>331</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉，頁230。

立「大清」旗號，供奉皇上萬歲聖旨牌。<sup>332</sup>

從「潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。」的說法，表示覺羅滿保清楚地知道義民之中，有兩群人，他們使用着不同的語言，並且這兩群人中，語言相通者「自相守望」，而和語言不相同者不「同夥混雜」，這種以語言的異同來分群的方式，已經符合現代意義的族群認同要素，但是，這個階段並未發展出族群的概念與稱謂。在這裡另外透露一個重要訊息，那就是題奏此疏的覺羅滿保是閩浙總督，他並不是駐守在臺灣的父母官，但是他在奏疏中卻能以語言的異同，將臺灣的義民準確地分辨出兩組人群，可能的原因只有一個，就是有嫻熟臺灣民情的人參與其中。作法有二：若奏疏有文書先代為擬稿，那麼可能就是擬稿的文書，嫻熟臺灣民情；再不然就是有人事先將臺灣的民情詳細向覺羅滿保做了分析報告，然後覺羅滿保自己擬稿題奏。然，不管哪種方法，都表示以語言分類的現象，早在朱一貴事件之前就已經存在，而且普為這兩群人所接受與採行，而且成為官方辨別人群的方式，想必在處理墾民日常事務上會作為參考依據。隨同藍廷珍（1664—1729）來臺參贊軍務，後來嫻熟臺灣風土民情的藍鼎元，對臺灣人群的分類觀念又是如何呢？他在《平臺紀略》有如下描述：

南路賊首杜君英於是日遣楊來、顏子京率其眾百人之一貴所，稱君英在下淡水檳榔林招集 粵東種地傭工客民，與陳福壽、劉國基議共掠臺灣府庫。<sup>333</sup>

藍鼎元另有〈諭閩粵民人〉：

汝等漳、泉百姓，但知漳、泉是親；客莊居民，又但知客民是親。自本鎮、道、府視，則均是臺灣百姓，均是治下子民；有善必賞，有惡必誅，未嘗有輕重厚薄之異。即在汝等客民與漳、泉各處之人，同自內地出來，同屬天涯海外離鄉背井之客，為貧所驅，彼此同病。幸得同居一郡，正宜相愛相親，何苦無故妄生嫌隙，以致相仇相怨，互相戕賊？本鎮每念及此，輒為汝等寒心。<sup>334</sup>

從兩份為不同目的所寫的文件，對於來自廣東東部的移民稱以「粵東種地傭工客民」，是居住在客莊的居民，前面我們已經說明，廣東（粵）人在當時與「客」、「客仔」是同一類人群的稱謂，這是在鄉貫主義為中心所衍生出來的觀點；藍鼎元對相互戕賊的人群卻是用了客民、漳、泉的分類法，筆者認為可以解釋成藍鼎元鄉貫觀念較為發達，所以對人群的分類，習慣以祖籍地為依據，

<sup>332</sup>王英增（編纂）（2006），〈題議民效力議效疏〉，《重修鳳山縣志》下冊，卷十二上，藝文志奏疏，頁486-489。

<sup>333</sup>藍鼎元（1997），《平臺紀略》，康熙六十年四月，頁2-3。

<sup>334</sup>藍鼎元（1997），〈諭閩粵民人〉，《東征集》卷五，頁80-81。

同時也說明在這個階段族群的觀念還未成形，尚停留在以地緣、以鄉貫分別人群的階段，在這個階段清廷對於治下人群只有「在籍」與「化外」之分，是站在管理與控制的角度，並未發展出照顧少數群體的觀念，自然不會太在意籍貫之外的人群差異性。

族群意識的出現，其實與移民有相當的關係，因為外來人群與土著人群接觸後，發現彼此之間的差異，因而產生「他者」與「我群」的概念，才逐漸出現人群分類現象。現代意義下的族群可以用體質、血緣等生物特質或者以語言、文化、宗教信仰等客觀的條件作為認同的判準，也可以依情境的改變或者目的的導向而用主觀的方式認定。但是不管是客觀或主觀認定所產生的族群，其群體的人數必定要達到某種程度，才會引起強勢群體特別的注意，而弱勢者在人數沒有達到可以形成一定力量時，大多數是選擇隱忍依附或接受同化。所以，我們可以在朱一貴事件中推測粵東和閩西汀州人及漳州講客語的人群，其人數之眾或者勢力已經成長到說福佬話的漳、泉人都必須另眼看待的地步。只是粵東人和閩籍說客語的人，似乎還只是停留在聲氣相通而互相守望的階段，並沒有浮現當代意義的族群意識。當代意義的族群現象是，弱勢者會在適當時機採取集體行動對抗強勢群體以爭取平等待遇與族群權益，從整個事件的發展結果來看，閩粵雙方上只停留在藉機公報私仇的層次，並不是為了提升族群的地位而戰。

清代臺灣既以鄉貫區分人群，所分的便是閩、粵兩組人群，籍貫便最普遍的他稱和自稱，因此不需要另外發明任何的稱謂來作為彼此身分的標籤。終有清一代，臺灣的粵人都未嘗出現「粵人」或「客人」之外的自稱，換句話說，清代方志或士人文書中所出現的與「客」相關的記載，並不是當代意義的「客家」。

## 第二節 客家稱謂的出現、轉化與傳播

長期以來「鄉貫觀念的客家」與「族群意義的客家」，被混淆着使用，以致常常誤解歷史文獻的原本意義，對研究者而言，便是犯了以正確的論證方式，證明錯誤的前提的謬論。所以將客家稱謂的出現、轉化與傳播過程作完整的呈現，將有助於本研究的論述。

### 一、客家稱謂的出現

客家民系的源流的說法至少有五種以上，最知名且被客家族群普遍接受的



首推羅香林氏的「中原衣冠舊族說」，次為房學嘉的「南方越族說」、再來是謝重光氏的「客家是文化體說」、蔣炳釗氏的「漢畬互動說」以及羅肇錦氏的「漢族源起南方說」，每個論點都有支持者，但目前較為學術界所接受的是南方民族為主體結合北方民族所形成的新民系的說法。<sup>335</sup>不過，幾位前輩學者忽略了說明「客家」稱謂來源與意涵的重要性，都將「客家」的他稱或自稱視為當然存在的。在探討當代客家族群稱謂在何時出現之前，先就文獻中曾經出現的「客」、「客人」、「客家」的定義作一了解，以方便後續的討論。

在文獻上較早出現「客家」兩字的是康熙戊辰年（26年，1687）屈大均編修的《永安縣志》：

古名、寬得，俗本歸善，琴江割自長樂（即今五華），俗亦因之。寬得、古名，寬緩訾麻，好氣而足智；琴江之民也，詩書仕宦惟數大家，餘皆力農。...近乃長、興、和、埔，遠則江、閩，性獷悍，民率畏之。...縣中雅多秀氓，其高、曾祖父多自江、閩、潮、惠諸縣遷徙而至，名曰客家。比屋誦讀，勤會文。<sup>336</sup>

上述古名、寬得、琴江其實是分屬歸善和長樂，後來三者合一成為永安縣，原先寬得、古名這兩個地方的人，遠的是由浙江、福建遷來的，近的則由潮州和惠州遷過來，而這些遷移進來的人被稱為「客家」。謝重光氏在引用本條資料時，佐以「阮元《廣東通志》引《長寧縣志》有如下記述：方言有二，一水源音，一客家音，相傳建邑時，人自福建來此者為客家，自江右來者為水源。」，因為來自福建的人也被稱為「客家」，其使用的方言為「客家音」，而在福建原鄉的畬、獠、獯便被稱為「客家」，所以此處的「客家」是一個如「畬客」、「山客」般的貶抑詞，不是主、客之分的「客家」。<sup>337</sup>類似的分類我們可以從《康熙平和縣志》卷十二，獯獯：

獯人，獯種。...本盤瓠之後，自結婚，不與外人通也。隨山散處，...楚粵多有之，閩省凡深山窮古之處，每多此種，錯處汀、潮接壤之間。...亦有能通華文者，與土人交有所不合或侵負之，則出而罵毆訟理，一人訟，則眾人隨之；一山訟，則眾山隨之。土人稱之曰客，比稱土人曰河老。<sup>338</sup>

上引文字主要說明有一種住在深山窮谷中的人群，被「土人」稱之為「客」，

<sup>335</sup>詳見羅香林（1992），《客家研究導論》、房學嘉（2002），《客家源流探奧》、謝重光（1999），《客家源流新探》、蔣炳釗（1995），〈試論客家的形成及其與畬族的關係〉，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（二），臺北市：中央研究院民族學研究所，頁285-298。

<sup>336</sup>屈大均（1996），〈永安縣志〉，《屈大均全集》，歐初、王貫忱主編，北京：人民文學出版社，頁86。

<sup>337</sup>謝重光（2007），〈也論客家稱謂正式出現的時間、地域和背景〉，《福建省社會主義學院學報》，2007年第3期（總第64期），頁22-25。

<sup>338</sup>游宗亨等纂（2000），《康熙平和縣志》，卷十二，獯獯，上海：上海書局出版社，頁251。

而「客」稱土人為「河老」，假若我們將「河老」以客語發音，其音正如臺灣現在稱說閩南語的人為「福佬」相同，所以「河老」應該是記音時採字的差異，所以此處的「客」和「土人」，是兩種群屬的分類方式，不是土客之分的概念，不過在這裡分類的方式是以人種的生物性差別，而不像謝氏前面所引的語音分類，不過這是與現代族群分類概念是相符的。我們再檢視幾段刊載於方志的有關「客」字的紀錄：

各莊佃丁，山客十居七、八，靡有室家；漳、泉人稱之曰客仔。客稱莊主，曰頭家。...初，臺人以客莊盛，盜漸多，...盜得牛，更鑄錢，取字之相似者覆以亂之。牛入客莊，即不得問。<sup>339</sup>

佃田者，多內地依山之獷悍、無賴、下貧、觸法、亡命，潮人尤多，厥名曰「客」；多者千人，少亦數百，號曰「客莊」。...及客莊盛，盜益滋。<sup>340</sup>

臺無客莊(客莊，潮人所居之莊也。北路自諸羅山以上、南路自淡水溪而下，類皆潮人聚集以耕，名曰客人，故莊亦稱客莊。每莊至數百人，少者亦百餘，漳、泉之人不與焉，以其不同類也)，比戶而居者，非泉人、則漳人也；盡力於南畝之間。暇則入山伐雜木，車至邑中，價多者盈千、少者不下數百。無生事、無非為，俗之厚也，風斯隆矣！<sup>341</sup>

三段方志中描述臺灣粵人身分的文字，是從福建省漳、泉人的角度出發，因此自外省遷入的粵人就屬於隔省流寓，自然是「客」、「客人」，與廣東新安縣對外省遷入的人稱之為「客家」其義相同。可見「客」或「客家」只是當時區別土著與對外來者的慣常稱呼。這裡有一個值得注意的差別，即閩人稱外來移民為「客」、「客子」、「客仔」，而廣府人稱自外遷入者為「客家」，日後說客語的人群以此為族群自稱與此有關。

## 二、客家稱謂意涵的轉化

客家稱謂從作為鄉貫的分類，到了康熙時期開始出現轉化的現象，覺羅滿保在〈題義民效力議敘疏〉記載了有別於前述的人群分類方式：

查臺灣鳳山縣屬之南路淡水，歷有漳、泉、汀、潮四府之人，墾田居住。潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不

<sup>339</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉，頁148-149。

<sup>340</sup>周鍾瑄（2005），《諸羅縣志》〈風俗志·漢俗·雜俗〉，頁217-218。

<sup>341</sup>王禮（主修）（2005），《臺灣縣志》，輿地志一/風俗/雜俗，頁122。

與漳、泉之人同夥相雜。<sup>342</sup>

一份近年在臺灣屏東六堆地區出土的文件，是「下淡水客民」在朱一貴事件之後撰寫的稟文，內容節錄如下：

臺屬居民有土著、客民之別。但取其語音相符，聯屬一誼。福屬則永定、武平、上杭，廣屬則程鄉、鎮平、平遠，江右則會昌、瑞金。此數縣之民來臺則為客民。若興化、漳、泉之民來臺則為土著。即廣之饒平、海豐、海陽、揭陽、潮陽之民，語音相符，來臺亦算土著。何為土著。其所來之人，俱帶家眷，生齒日繁。所闢之土，或倚傍紳衿，或仗勢衙門。承一墾戶，動稱業主。紳衿衙門，悉屬漳泉。此土著之所由來也。客民，父母□□具在內地，一分一錢寄回家中救急，是以確守耕種，並無過犯，無紳衿衙門之勢依仗，此客民支撐由來也。<sup>343</sup>

這份粵人撰寫的稟文，具體說明土著之人都帶了家眷故生齒日繁，享有天倫之樂，是有衙門之勢可仗的業主，而客民俱為單身且無可仗勢，故都是安分耕種的人。本稟文也說明臺灣土著與客民的區別不在籍貫，而是以語音是否相符作為「聯屬一誼」的方式，呼應了覺羅滿保的以語言聲氣人群分類法。顯然在康熙時期，臺灣已經普遍以語言來作人群分類的方式，不過似乎沒有發展成具有族群意識的認同，因為臺灣粵人仍是以鄉貫作為認同的指標，但是粵人卻稱自己使用的語言為「客語」，會出現這種現象與國家機器的運作有密切的關係，因為國家意志的傳遞，行政管理的需要，以及制度的規定，都是以籍與貫為本，在臺灣這種初闢之地，用鄉貫區分人群才是管理之鑰，但是鄉民日常交流仍會以語音為分群的依據。

第一位提出符合現代族群定義的「客人」稱謂的是廣東省和平縣人徐旭曾（1751-1819）。遠在嘉慶 20 年（1815），執教於惠州豐湖書院的徐旭曾即曾應學生之請，對客家源流以及為何自稱為「客人」作了相當完整的解釋。<sup>344</sup>後來這篇由學生筆記，全文千餘字，題為〈豐湖雜記〉，載錄於《徐氏宗譜》：

博羅、東莞某鄉，近因小故，激成土客鬥案，經兩縣會營彈壓，由紳耆調解，始息。院內諸生詢餘何謂土與客？答以客者對土而言，寄居該地之謂也。吾祖宗以來，世居數百年，何以仍稱為客？余口述，博羅韓生以筆記之。（嘉慶乙亥五月念日）

今日之客人，其先乃宋之中原衣冠舊族，忠義之後也。…宋帝輾轉播遷，南來嶺表，不但故家世胄，即百姓亦多舉族相隨。有由贛而閩、沿海至粵者；有由湘、贛逾嶺至粵者。…一因風俗語言之不同，

<sup>342</sup>王瑛璵（編纂）（2006），〈題議民效力議敘疏〉，《重修鳳山縣志》下冊，卷十二上，藝文志奏疏，頁 345。

<sup>343</sup>轉引自李文良（2011），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，頁 169。

<sup>344</sup>羅香林（1992），《客家研究導論》，頁 2。

而煙瘴潮濕，又多生疾病，雅不欲與土人混處，欲擇距內省稍近之地而居之；一因同屬患難餘生，不應東離西散，應同居一地，聲氣既無隔閡，休戚始可相關，...粵之土人，稱該地之人為客；該地之人，也自稱為客人。...惟與土人風俗語言，至今仍未能強而同之。彼土人，以吾之風俗語言未能與同也，故仍稱吾為客人；吾客人，亦因彼之風俗語言未能與吾同也，故仍自稱為客人。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，恐再千數百年，亦猶諸今日也。<sup>345</sup>

用現代族群的定義，以血緣、語言、習俗、宗教信仰等客觀條件作為族群判準的稱為原生論者（*primordialists*），以情境或目的等客觀因素決定族群的稱為工具論者（*instrumentalists*）。徐旭曾在論述時強調了「客人」的祖源及遷移的歷史記憶，又以語言和風俗與土人相異，而說「土自土，客自客」，縱使經過千百年依然「土其所土，客其所客」，仍舊是不相屬的兩群人。這裡說的「土」、「客」已經不再是土著和外來者兩個相對應的稱謂，但這卻符合以語言和風俗作為族群判準的現代族群概念了。在鄉貫主義盛行的年代，族群概念注定被排擠，而華南地區發達的宗族組織，也壓抑了族群意識的擴張，所以徐旭曾具有現代意義的「客人」並沒有發展成族群的稱謂。

### 三、客家稱謂的傳播

傳教士對於客家自稱的形成具有關鍵性的影響。<sup>346</sup>何以傳教士會對客家自稱能有如此重大的影響？這是因為十八世紀中期開放五口通商之後，傳教士開始在口岸附近傳教，第二次鴉片戰爭簽訂天津條約允許深入到內陸地區傳教，其中來自德國、瑞士、法國交界的基督教巴色會（*Basel Mission*）是以華南客家地區作為主要宣教區，<sup>347</sup>傳教士 D. MacIver, M.A. 甚至還編輯了《客英大辭典》（*A CHINESE-ENGLISH DICTIONARY*）作為在客語地區傳教的傳教士學習客語之用<sup>348</sup>。這本出版於 1905 年的辭典，除了可供語言學習之用外，同時也記錄了一百年前粵東客家地區民情與習俗，頗具研究的價值。前面曾提到用「客家」兩字作為外來人群他稱者，唯有廣府人。廣府人對人群的蔑稱習慣加

<sup>345</sup>2012 年 10 月 20 日擷取自 <http://tieba.baidu.com/p/1268994736>

<sup>346</sup>詳見施添福（2011a），〈從「客家」到客家——一個族群稱謂的歷史性與地域性分析〉；施添福（2011b），〈從「客家」到客家（二）——客家稱謂的出現、傳播與蛻變〉。施氏是第一位提出「客家是甚麼？」質疑的學者，十多年來相關的研究頗多，角度雖然不同，也解決了部分疑問，但是卻仍缺乏全面的討論客家稱謂來源與定義者，上述兩篇論文可以說施添福對自己提問的自答也是對已出現的客家稱謂研究的總和與回應。

<sup>347</sup>湯泳詩（2002），《一個華南客家教會的研究——從巴色會到香港崇真會》，香港：基督教中國宗教文化研究社，頁 3。

<sup>348</sup>D. MACIVER, "A CHINESE-ENGLISH DICTIONARY", Taipei: SMC Publishing, Inc., 2007（臺北：南天書局有限公司，臺一版 3 刷）

上「家」字尾，<sup>349</sup>如「蜚家」便是。傳教士開始在廣東地區活動時，正是太平天國橫掃中國東南的時期，太平天國運動對地方社會造成的動盪與破壞，當時在中國活動的西方傳教士、學者、商旅應該都會受到影響。由於太平天國組成分子以講客語的人群為主，又高舉基督宗教大轟動員群眾。同一時間在廣東西南部也正進行着一場為期達 13 年之久，蔓延 17 縣的土客械鬥，犧牲的人數達 100 萬之多，這是典型的土著排擠客民的械鬥。有清一代在臺灣的閩粵械鬥有蔓延全島的，但是為期都很短，死傷的人數也沒有那麼多，可見廣東西路土客雙方積怨之深與利益衝突之大，這場史上歷時最久，傷亡最多的械鬥，是在官方強力介入並撥地移置客民才結束。<sup>350</sup>而客家問題勢必引起在中國活動的西方人的關注，<sup>351</sup>「客家」可能是在某些場合中聽到土著（講廣府話的人）對客民的稱謂，於是乎加以引用，並註記為 Hakka。到底 Hakka 這個字在甚麼時候出現呢？我們透過傳教士的活動及著作可依探知其端倪。以下引述施添福的說法：

郭士立（Karl F.A. Gutzlaff）原先在 1826 年受荷蘭傳道會差派到印尼，隨即學習閩南語和官話，1828 年到曼谷，1829 年為實現在中國傳教的願望，辭掉荷蘭傳道會職務，變成一個自由傳道人。1931 年在曼谷，他在潮州人的引介下第一次聽到客人的稱謂：

The natives of China come from in great numbers from Chaou-chow-foo, the most eastern part of CantonProvince. They are mostly agriculturists, while another Canton tribe, called the Kih or Ka, consists chiefly of artisans.

1838 年郭士立在所著的書《開放的中國》稱客家為「kea Jin people」並稱他們說的話很接近官話：

Amongst the Kwang-tung emigrants, we number also the Kea-jin people, who speak a dialect similar to Mandarin, excel as mechanics and farms, but seldom, if ever, engage in mercantile, enterprises. They inhabit the interior of Formosa, are the Dutch settlement, Pontianak.

同年美國傳教士的〈婆羅洲遊記〉中記載，多次遇到客家，稱他們為 kheh（閩音），遊記中清楚記錄遇到客家（kheh）、福老（Hok-lo）和福建（Fuhkeen），其中客家自稱是廣東人，但講的是客方言。<sup>352</sup>

<sup>349</sup>Sow-Theng Leong, “Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbor” edited by Tim Wright, Taipei: SMC Publishing Inc., 1998。

<sup>350</sup>劉平（2003），《1854-1867 被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究》，北京：商務印書館。

<sup>351</sup>羅香林（1992），《客家研究導論》，頁 5。

<sup>352</sup>施添福（2011b），〈從「客家」到客家(二)客家稱謂的出現、傳播與蛻變〉，頁 7-9。

從以上的資料，我們知道 1840 年之前 Hakka 這個字尚未出現，無論是在中國本土或是南洋地區，都還是以 kkeh、Kih、Ka 或 kea Jin 稱呼客家人，同一個時期臺灣則以客人稱呼粵人。而且南洋和臺灣講客語的人群，都自稱是廣東人（粵人），但是說客話。證明祖籍地認同仍然強過客人認同。

美國浸禮會傳教士羅孝全（I. J. Roberts）於 1843 年 1 月 1 日的報告中稱客家為 keh 和 Hak-kah。<sup>353</sup>香港的人口普查官員 Samuel Fearon 在報告中出現以 Hakka 稱客人，這是文獻首次出現 Hakka 一詞。<sup>354</sup>1858 年傳教士賓威廉在汕頭碰到一位從南洋回來的大埔客家青年，他稱那位客家人為 Hakka，並指出廣府人稱客家為 Hakka。但是，Hakka 如何變成客家兩字呢？1860 年瑞士巴色會的傳教士黎力基（Rudolf Lechler, 1824-1908）在出版的以羅馬字拼音客語翻譯的《馬太傳福音書》，德文標題稱客語為 Hakka-Chinesen 並扉頁上以漢字註明是「客家俗語」。<sup>355</sup>此後巴色會固定將客家翻譯為 Hakka。此後在西方的期刊中經常有各種討論客家的論文，都以 Hakka 稱呼客家人。但是，說客話的人群仍然以「客人」自稱，幾乎未曾以「客家人」作為自稱。

最早出現以「客家」兩字作為說客語的人群稱謂來討論問題的是廣東大埔人林達泉（1830-1878）。他在同治 5 年（1866）所著的《客說》中說：

楚南、江、閩、粵、滇、黔之間，黎族而居，有所謂客家者。其稱客，越疆無殊，其為語，易地如一。...客始產於北，繼僑於南，故謂之客也。客之對為主人，主人者土人也，故今之言土客，猶世之言主客，主客之分，即土客之分也，是為客之名。...客為唐虞三代之遠，避亂而南，而大江以南，因有客家。<sup>356</sup>

上文是林達泉鑑於廣東西路土客械鬥，客人受土著之誣捏有感而發之作，雖然在這裡用了客家來指稱說客語的人群，但是他仍然是鄉貫主義者，只是他強調了客人對語言的堅持與特殊的遷移歷史，兩者是後來客家族群認同的主要依據，語言則是辨識客家的外顯特徵。至今，在臺灣客家社會仍以是否會說客家話，作為該人是否客家人的重要指標。

溫仲和（1849-1904）於光緒 24 年（1898）所纂修的《嘉應州志》中說：

嘉應州及所屬興寧、長樂、平遠、鎮平四縣，並潮州府屬之大埔、豐順二縣，惠州府屬之永安、龍川、河源、連平、長寧、和平、歸善、博羅一州七縣，其土因大致皆可相通。...廣州之人謂以上各州縣人為客家，謂其話為客話。由以上各州縣人遷移他州縣者，所在多有，大

<sup>353</sup>Eitel, Ernest J. "Ethnographical Sketchs of the Hakka Chinese", The China Review or Notes and Queries on the Far East vol. XX 1892-93, Hong Kong

<sup>354</sup>施添福（2011b），〈從「客家」到客家（二）—客家稱謂的出現、傳播與蛻變〉，頁 10。

<sup>355</sup>Lechler, Rudolf "The Hak-kas", The Presbyterian Messenger 1:11-12, 1879

<sup>356</sup>林達泉（1967），〈客說〉，《茶陽三家文鈔》，卷四，頁 131-135。

江以南各省皆占籍焉，而兩廣最多，土著皆以客稱之，以其皆客話也。<sup>357</sup>

溫仲和在此指出客家是來自廣州人對其他州縣遷來的人的他稱，而廣州人是因為這個群體說客話才稱之為客家。溫仲和可能沒有接受客家作為自稱，因為清末發生的客家謬論，激使他與一班客族菁英挺身出來辯論，後來還創辦了《嶺東日報》，並以此為平臺發「客家意識」建構運動。<sup>358</sup>光緒 29 年（1903）11 月 11 日《嶺東日報》第一版刊登了如下文章：

...潮、嘉民族，分為土、客二族，嘉應全屬，皆為客族；澄、普二縣，皆為土族；海、潮、揭、惠，亦屬土族，惟山谷之間，頗有一二客族錯處；饒平、豐順，則土、客各居其半；大埔亦客族，惟有一支自福建來者，尚守其土音不改，然實寥寥不足數。要之則山谷內陸，為客族根據地；海濱廣斥，為土族根據地。...<sup>359</sup>

這是「客家意識」建構集團成員之一的溫廷敬以訥庵筆名發表的〈潮嘉地理大勢論〉，討論有關民族的部分中，是以客族作為說客話人群的稱謂，大概成員之一的溫仲和應該也是相同的觀點吧！雖然菁英分子一直避免用客家作為自稱，其實在咸豐 7 年（1857）的一份出國華工口供中就有自稱客家者。

朱甲先供：年四十一歲，廣東新寧縣人，我是客家，耕田為業，被本地人欺負，把我拿出賣與大西洋人，是澳門豬仔館，...咸豐 7 年（1857）2 月開船。<sup>360</sup>

從「我是客家，...被本地人欺負」的陳述來看，這位朱甲先可能是廣東西路土客械鬥的受害者之一，因為這場土客械鬥是從 1854 年持續到 1867 年才結束，而廣東新寧縣正是主戰場之一。<sup>361</sup>朱甲先以耕田為業的人而自稱客家，可見當時以客家自稱應該已經有一段時間了，至少在新寧這個地區以客家自稱是普遍的現象，否則不會在供詞一開始就表明其客家身分。同樣在同治 11 年（1872）在祕魯招工案有如下的調查口供和調查報告：

陸亞綾供，新安縣人，年二十五歲，父母俱在，兄弟兩人，小的居次，種田度日。因有豬仔頭新安人，客家李呵四騙小的到澳門上船

<sup>357</sup>溫仲和纂（1968），《嘉應州志》，卷七，風俗，據光緒二十四年刊本影印，臺北：成文出版社，頁 121。

<sup>358</sup>陳春聲（2005b），〈清末民初潮嘉民眾關於“客家”的觀念——以《嶺東日報》的研究為中心〉，《華南客家族群追尋與文化印象》，合肥：黃山書社，頁 49-64。

<sup>359</sup>訥庵（溫廷敬）《嶺東日報》，光緒 29 年（1903）11 月 11 日，第 1 版。

<sup>360</sup>陳翰笙（1980），《華工出國史料彙編》第 1 冊，北京：新華出版社。

<sup>361</sup>劉平（2003），《1854-1867 被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究》，頁 146-180。

去做工。<sup>362</sup>

具訴苦情懇救殘生事。切廣東各州府縣客籍人等，由咸豐元年自澳門騙招來吡魯國者，約有數萬餘人，總共民籍有十餘萬人，而其來歷非拐而來，即被招而至。...查得一客家人梁阿元因瀉痢而又受重刑於監內自刎而死，如此類者難以盡言，雖非一概而論，然亦十居其八九。<sup>363</sup>

陸亞綾在口供中稱是新安縣人，就目前的資料而言新安縣民有許多是清初復界時從粵東地區移墾當地的說客語的人，<sup>364</sup>所以供詞中說豬仔頭李呵四是客家人，而撰寫調查報告的官員則說「廣州各州府縣客籍人有數萬餘人，總共民籍有十餘萬人」，這是將「客籍」和其他籍的人分開計算，說明當時「客籍」確實是被當成一個特殊的群體看待，又在陳述梁阿元的死因時說他是客家人，可見在1872年客家已經是新安縣當地很普遍的他稱與自稱，從新寧與新安都自稱客家來看，此時「客家」不單是他稱，可能在整個客語地區的人群都已經將之用為族群自稱了。那麼這個現象是否也在同一時期傳播到臺灣呢？

## 四、客家稱謂在臺灣的傳播

### （一）西方傳教士的觀點

咸豐8年（1858）清廷開放安平港對外通商，接著開放淡水、基隆和打狗（高雄），西方教會也獲得機會進入臺灣，既然西方傳教士在大陸原鄉發明了Hakka來稱呼客家人，那麼臺灣是否會因為傳教士之間的訊息傳遞，也將Hakka帶進臺灣？

最早回到臺灣傳教的是天主教道明會，神職人員在1859年5月18日抵達打狗港。在《天主教在臺開教記—道明會士的百年耕耘》一書，是將1859年到1959年一百年間，在臺灣傳教的道明會的神父與修士的與他們會長之間通信的信件彙整而成的，信中多次提到客家人對傳教工作的抵制和破壞。在1866年7月15日的一封信上提到：「客家人是臺灣老百姓中最大膽無禮的，也是我們的致命對頭，他們捏造各種謠言，說服臺南的官吏，公布了一道法令，使我們傳教工作陷入極大困境，可以說是全島基督徒的喪鐘。」，<sup>365</sup>另一封信提到「郭神父是被一幫客家人挾持，那些暴徒綁架郭神父而索取贖金。」，在談到臺灣的械鬥時，信中的原文是以Hakka稱呼客家人，顯見Hakka在西洋傳教士之間確實普及。另外一生奉獻在臺灣的傳教士馬偕醫生（George Leslie Mackay, 1844

<sup>362</sup>陳湛綺（2008），《清季華工檔案》第一冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，頁163。

<sup>363</sup>陳湛綺（2008），《清季華工檔案》第一冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，頁470-477。

<sup>364</sup>賴際熙（1967），《赤溪縣志》，附編/開縣事記，臺北：成文出版社，頁165。

<sup>365</sup>黃德寬（譯）（2003），《天主教在臺開教記—道明會士的百年耕耘》，初版二刷。



—1901) 對臺灣客家人的觀感，他說：

客家，係自此遷居福建後，再遷廣東的移民，在北部臺灣約有十萬人，他們勇敢而強壯，而臺灣和廣東的都很勤奮和努力。客家女子並不纏足，因此他們都幫助丈夫的農事，以及所有戶外工作，且非常勤勉。因此，在福佬失敗的地方，以及蕃人陷入飢餓的地方，客家即能繁榮致富，客家多半在新竹、苗栗一帶的市鎮及鄉村，他們是漢人與蕃人境界地的先驅者。他們都說 客家話，然而青年多學會福佬話，將來 客家 可能被福佬同化而消失。<sup>366</sup>

以上這段話是馬偕在臺灣傳教時所寫的，其時間大約在 1875 年左右。馬偕為了傳教的需要，深入北部臺灣村莊部落，親身接觸了各種人群，在這本他過世後根據他的日記整理出版的書中，對客家人的觀點是如此的正面，與許多外國人介紹的客家人形象一致。不過我們需要留意的是馬偕在原文中是用 Hakka 這個字，來稱呼當時尚在清廷統治之下被稱為粵人的人群。這可能是因為馬偕曾在汕頭與《客英大辭典》編撰者 Maclver 交往有關。<sup>367</sup>重要的是 Hakka 這個字，在傳教士的觀念裡面指的就是說客語的人群的通稱，不因為他的居住地區而有所分別。這在某種意義上，其實已經指稱現代意義的族群了。只是族群的概念在當時並未發達起來，而且在客語優勢地區中並沒有進行族群認同的必要，與地方主義相比較，顯然地域認同更符合人們的利益，因此鄉貫觀念發達。

## (二) 商旅、學者的經驗

清代的臺灣除了傳教士的傳教活動，還有旅行家、商人、記者等西洋人在臺灣進出，他們也都留下一些紀錄，其中提到客家人的部分著墨不多，可能是他們是短暫的旅行，而難以在外觀上區別何者是福佬與客家，加上客家人數不是那麼多，若不是在客家莊旅行，可能難得遇見客家人，因此並沒有引起他們關注，若是在書中提到客家人，其觀點與描述大致與馬偕相同或與方志說法一致，顯然他們的論點是來自於二手傳播者較多，<sup>368</sup>但是，其中 1863 年就來臺灣的任職於海關和洋行的畢麒麟 (William Alexander Pickering, 1840—1907)，在臺灣生活六、七年，走遍全島，對臺灣算是有深入了解的洋人，在他的著作中也只有寥寥幾行字提到客家，<sup>369</sup>回頭看他生活在臺灣的年代，最後一次的民

<sup>366</sup>林耀南 (譯) (1959)，《臺灣遙寄》，George Leslie Mackay 原著，頁 84。

<sup>367</sup>林昌華等 (譯) (2012)，《馬偕日記》第一冊，馬偕 (George Leslie Mackay) 原著，頁 403。

<sup>368</sup>見 James W. Davidson, *The Island of Formosa: historical view from 1430 to 1900*, London ; New York : Macmillan ; Yokohama ; Kelly & Walsh, 1903; 陳逸君 (譯) (2000)，《歷險福爾摩沙》，W. A. Pickering 原著，臺北：原民文化事業有限公司。

<sup>369</sup>陳逸君 (譯) (2000)，《歷險福爾摩沙》，W. A. Pickering 原著，臺北：原民文化事業有限公司，頁 74-76、105、110。

變—戴潮春事件已經平定，此後臺灣自此進入土著社會，<sup>370</sup>之後也不再有大規模的械鬥發生。此時臺灣在全球化影響下，成為樟腦與茶葉主要的輸出地，因此粵人以種植茶葉與生產樟腦來供應閩人貿易商的需求，<sup>371</sup>雙方從對立抗爭又恢復到拓墾初期的合作型態。西方人對於一個人數這麼少的人群，他們同樣能指認出與閩人之間的差異而稱之為 **Hakka**，可見他的訊息的來源應該是在西方出版的出版物或者與朋友之間交談獲得的常識。

### (三) 客語人群的自稱

這個階段臺灣說客話的人群是如何自稱的呢？一份保存在新竹縣湖口鄉羅家的古文書可以作為民間的回應樣本：

為懇懸日月以照全淡粵冤事……四月，嘉漳兩邑賊匪焚搶粵莊，聲言滅粵。煽及中港街頭人，……于五月初五、初六、初七，疊攻打中港田寮粵莊。……田寮人危在旦夕，自揣必亡。九日又復來攻……十二日，淡北以上，漳泉烽然而起，數日之間攻破粵人七十餘庄，被殺不計其數。所存新埔九芎林，堵禦而已。而閩人反報地方官：粵人有患窺伺塹城之意。……似此通淡滋擾，俱係漳泉起事，而粵人實不得已而禦之者…今乃謂淡屬客人為嘉彰兩邑報復，是誠全淡粵人所仰天搥心泣盡而縊之以血者。<sup>372</sup>

這是一份道光 14 年（1834）臺灣發生大規模閩粵械鬥之後，因為閩人向制憲誣告粵人是事件的禍首，一位住在新竹縣湖口鄉（客莊）的粵人（客人）為澄清原委的上稟文書底稿，全文皆自稱粵、粵人、粵莊，甚至於閩人誣指淡屬「客人」為嘉彰兩邑報復，文書中仍馬上說「誠全淡『粵人』所仰天搥心泣盡而縊之以血者」。可見客人兩字是閩人對說客話的人群的他稱，粵（廣東）人才是這個群屬的自稱。

另外一份可能是在上個世紀初創作的唱詞，是由自稱新竹縣北埔人<sup>373</sup>所作的〈姜紹祖抗日歌〉，可能是目前流傳下來字數最多的有關乙未年（1895）臺灣割讓予日本，臺灣客家人抗日的歌謠。這篇多達 5,992 字詳述姜紹祖參加乙未戰爭的過程的說唱歌本，卻仍然稱不願投降的人為「廣東義民」，茲節錄如下：

自從鄭王開臺灣，開平臺灣幾百年，鄭王交過清朝官，管下子民千千万；

<sup>370</sup>陳其南（1989），《臺灣的傳統中國社會》，訂正版，頁 151-180。

<sup>371</sup>林滿紅（2008），《茶、糖、樟腦業與臺灣之社會經濟變遷：1860-1895》，初版八刷，臺北市：聯經圖書出版公司

<sup>372</sup>黃榮洛（1990），〈有關清代閩粵械鬥的一件民間古文書〉，《臺灣風物》，1990 年 12 月，頁 139-143。

<sup>373</sup>新竹縣北埔鄉至今仍為純客語區，檢視本唱詞確實以客語創作的，所以可以推測作者應該也是一位客家人。

丟下閑文休要唱，且唱臺灣人受難，六十甲子轉了轉，轉到光緒乙未年；  
乙未年來就反亂，日本就來爭臺灣，日本住在東洋府，就來基隆港口邊；  
清朝撥有唐道別，撥出兵馬兩三千，撥有三千河南兵，皮就扶人骨扶番；  
不久唐道生奸計，想帶庫銀轉唐山，不覺唐道就走去，兵馬無主就著散；

.....

不久請來到新竹，滿城子民喜歡歡，今日番官來安民，通城百姓盡安然；  
不久番官到枋寮，廣東義民不降番，廣東子民來商議，商議金膽同佢戰；  
三丁抽一五抽二，單丁獨子必愛行，不唱子民來赴義，回文又唱大隘人；

北埔有個姜紹祖，紹祖頭家姜統領，就團五百義民勇，五百兵馬敢字營；  
點便兵馬就起身，去同日本來交戰，壹程來到犁頭嘴，兵馬紮在犁頭山；

五月初二對一陣，番頭犀倒馬又牽，殺到番頭多歡喜，歡歡喜喜笑連連；  
今日得勝回轉營，滿街老幼都來迎，紹祖騎馬新埔過，男婦老幼說一篇。<sup>374</sup>

姜紹祖是臺灣有史以來最大的金廣福墾隘的少主，乙未（1895）抗日戰爭時率家丁鄉勇，以必死之心與日軍周旋作戰，初被執，得義僕杜姜挺身冒名頂替，紹祖知不能免，翌日吞服鴉片膏就義，時年二十一，廿日後遺腹子振鏤出世。乙未戰爭發生時，臺灣已經建省十年了，以鄉貫主義發達的清代而言，臺灣的粵人的地緣認同應該轉化成臺灣才對，換句話說，不管是閩人或粵人，都該自稱臺灣人才符合鄉貫的分類。但是，這篇唱詞其中有「廣東義民不降番」和「廣東子民來商議」之句，可見粵人（廣東人）認同仍然是主要的分類方式。不過「客人」的自稱應該已經是很普遍了，試看約三十年前出土的民間文獻「渡臺悲歌」中的記載：

勸君切莫過臺灣，臺灣恰似鬼門關，千個人去無人轉，知生知死都是難。

就是窖場也敢去，臺灣所在滅人山，臺灣本係福建省，一半漳州一半泉。

一半廣東人居住，一半生番併熟番，生番住在山林內，專殺人頭帶入山。

.....

臺灣蕃薯食一月，多過唐山食一年，頭餐食了不肯捨，又想留來第二餐。

火油炒菜喊享福，想食鹹魚等過年，總有臭餛飩鹹菜，每日三餐兩大盤。

.....

客人之家還靠得，學老頭家正是難，一年到暗無水洗，要尋浴堂就是難。

---

<sup>374</sup>黃榮洛編著（2002），〈介紹姜紹祖抗日歌〉，《臺灣傳統山歌詞》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，頁 65-74。

生成禽獸無異樣，若係人身都會？，所挑擔千兩尺半，竹棍圓圓架在肩。

又要大條又併硬，水牛洗軛一般般，天下耕田用腳踏，臺灣耕牛用手爬。

.....

真係臺灣人好巧，何用唐山人可憐，皆因前生有罪過，今世天差來跪田。

若用頭顱去撞田，一年割谷當三年，耕田頭家若不曉，水牛洗角一般般。

試得幾年若是好，又要奇巧好相傳，臺灣之人好辛苦，唐山牛隻好清閑。

切呀切時天呀天，不該信人過臺灣，一時聽信客頭話，走到東都鬼打顛。

.....

心中愛轉無盤費，增加一年又一年，家中父母年已老，朝晚悲哭淚連連。

每年來信火燒死，歸心如箭一般般，若然父母凍餓死，賺銀百萬也閑情。

又係百般微末處，那見有人賺錢還，人想賺錢三五百，再加一年都還難。

歸家說及臺灣好，就係花娘婁子言，叮嚀叔侄併親戚，切莫信人過臺灣。

每有子弟愛來者，打死連棍丟外邊，一紙書音句句實，併無一句是虛言。

〈渡臺悲歌〉是 1986 年黃榮洛受贈於一位買賣古物的朋友，是以客家山歌體寫在十一張粗布上，據推測其創作的年代大約在道光年間或者是日據時代，目的是將客家人渡臺的悲慘辛酸過程記錄下來，作為採茶戲（三腳戲）的戲本，這件戲本並沒有戲名，黃榮洛根據其內容將之命名為〈渡臺悲歌〉。<sup>375</sup>〈渡臺悲歌〉生動地將移民的點滴記錄下來，對於研究清代臺灣移民的心理、生活、民俗、社會相等現象頗具參考價值的民間文獻，由於非本文探討的範圍，故不贅述。但是其中「客人之家還靠得，學老頭家正是難」兩句卻可作為本小節的註腳，在這裡，我們看到「客人」和「學老」兩個對應的名詞，與上節《康熙平和縣志》中所引的「獠獍」條下的「客」和「河老」是同一概念。學老與河老是客語發音的福佬之意。河老指的是說福建平和縣說閩南語的人群，學老指的則是臺灣說閩南語的人，可見在大陸原鄉說客語的人群指稱說閩南語的人為河老、學老或福佬是很普遍的，在臺灣福佬甚且是說閩南語的人群的自稱，在這種語境下，我們已經可以嗅出現代族群分類的味道了，問題是接着而來的日

---

<sup>375</sup>臺灣的客家戲，一般通稱作為「採茶戲」，而源自大陸客家原鄉的「採茶戲」，最早在臺灣發展就是一丑二旦的「三腳採茶戲」。從「三腳採茶」之後，所有的客家戲從音樂、劇情，到舞臺技術各方面，基本上都是從這種客家三腳採茶戲的基礎，進一步再去發展出來的。2013/04/14 擷取自客家委員會網站 <http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=8521&ctNode=1843&mp=1828>；黃榮洛（1997），〈勸君切莫過臺灣—「渡臺悲歌」的發現與研究〉，《渡臺悲歌—臺灣的開拓與抗爭史話》，一版六刷，臺北：臺原出版社，頁 22-51。

本殖民統治者又是以何種態度對待臺灣的閩粵人群呢？

### 第三節 日本殖民者觀點下的臺灣粵人

日本殖民政府於 1895 年 11 月 17 日宣告「全島悉予平定」，正式進入殖民統治，對於臺灣的態度分三種：漸進主義、內地延長主義、皇民化主義。經參考西方各國殖民經驗後，採用放任主義為初期策略，最終目的是朝同化主義邁進。故對於臺灣吸食鴉片、纏足、辮髮雖視為陋習，並未即時取締，而採漸進政策即是一例。但是，殖民統治需要許多的資源，在日本國內無法提供充足財源支援的情況下，擁有立法獨立權的臺灣總督府，乃進行一連串的國勢調查，清查人口、建立戶籍，清丈土地、建立土地登記制度，調查山林、漁牧、礦產資源等等，都在很短時間之內著手進行，為了瞭解臺灣島民的風俗民情等資訊，以便於殖民政權統治的進行，日人動員大量的人力翻譯方志與西方的論述，至於對於島內漢人種族的研究主要是閩族和粵族兩類人群，而對廣東族、粵族或客家的認識就是來自於方志和西洋人的論述，以及基層員警與公務員的直接經驗。

#### 一、日本殖民政府戶口調查

日本為了有效控制新佔領的臺灣，從明治 28 年（1895）便開始在臺灣進行人口的調查，<sup>376</sup>明治 29 年（1896）1 月開始，為了配合搜查武器，戶口調查便與警察機關配合進行，<sup>377</sup>此後發展出行政機關的「戶籍簿」和警察機關的「戶口調查簿」兩套制度。<sup>378</sup>目前臺灣的戶籍登記仍然沿用日據時代的作法，在 1987 年 7 月 15 日解嚴之前，管區派出所仍會不定時地到家戶作戶口調查，唯目前已經不再實施，但每戶仍須在家中置放戶口名簿。日本殖民政府稱臺灣人民為本島人，而稱日本本土人民為內地人，本島人中又區分為漢人和熟蕃、蕃。蕃分九族，漢則以福建和廣東為主要兩大分類，廣東與福建之外的大陸省籍概稱為外省人。<sup>379</sup>而在戶籍調查時日本殖民政府對調查員有過基礎的培訓，也有周延的問題解答，以便調查員在進行調查時，遇見調查所得的資料模擬兩可時，能有一個遵循的依據。<sup>380</sup>日本殖民政府雖然在戶口調查的統計中，將臺灣漢人

<sup>376</sup>臺灣總督府（1897），《臺灣總督府民政事務成績提要（一）》，臺北：成文出版社，頁 39-40。

<sup>377</sup>臺灣總督府（1897），《臺灣總督府民政事務成績提要（一）》，臺北：成文出版社，頁 40。

<sup>378</sup>臺灣總督府（1897），《臺灣總督府民政事務成績提要（八）》，臺北：成文出版社，頁 159。

<sup>379</sup>陳漢光（1972），〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，1972 年 3 月，第 23 卷第 1 期，頁 85-104。

<sup>380</sup>羅濟立（2008），《統治初期の日本人による臺灣客家語音韻・語彙の學習：“廣東語”臺灣土語

分成福建與廣東兩大類，但是在以日本員警為主要的地方控制機構下，員警是直接與島民接觸的。<sup>381</sup>為了便於統治的溝通，日本員警必須學習管區內的語言，被劃為廣東籍的島民所操的語言並非現在通稱的廣東話（廣府話、廣州話、白話），於是在機構中辦理廣東語（客家語）講習訓練。<sup>382</sup>再檢視日據 1904 年 1 月 23 日《臺灣慣習記事》第 4 卷第 1 冊卷首的「臺灣民族分佈圖」及其解說，我們可以知道當時全臺人口有 2,842,378 人，其中閩族 2,280,349 人，粵族 388,325 人，兩族人口之比為 100:17，<sup>383</sup>以如此懸殊的人口比率，加上閩人掌握了主要的財經與社會資源，粵族為了自保選擇隱藏身分是一種常態現象。在 1988 年客家社會文化運動興起之前，臺灣的客家族群曾被稱為「隱形的族群」。

或許有人認為日本殖民政府是沿襲了清朝的鄉貫主義，以占漢人絕大多數的福建與廣東省人作為種族區分的準則。但是，從《臺灣慣習記事》的「臺灣民族分佈圖」，另劃外省人為一類的作法，可以知道日本殖民政府對於臺灣漢人的民族分類另有一套邏輯，即鄉貫屬於福建與廣東省的人群是沿襲了清政府的以語言作分類標準，否則不會另外劃出其他省籍的人為外省人一類，這樣的分類與臺灣目前自然形成並被定名為福佬、客家、原住民和外省人的族群分類，頗為類似，即福佬、客家與原住民以客觀的原生血緣、語言和風俗習慣作為分類依據，外省人則是將前三項之外的大陸各省縣市級的人群的總稱。

由於此項調查是以受調查者的主觀認定為要，所以也有其族譜上祖籍為廣東者，卻註記為福建者，<sup>384</sup>會出現這種現象其實由來有自，也就是覺羅滿保在朱一貴事件之後奏疏中提到的「潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。」，<sup>385</sup>以語言聲氣相通作為人群分類的依據，而這些人在歷經一百七十年之後，原先具雙語能力的人可見被同化成福佬人，又或者因為既屬弱勢則為了謀生存而向強勢群體傾斜亦是人之常情，故在調查時不自覺地將自己的族群歸屬說成福建省，亦不足為怪，也可能是因為官方的調查必須註記在戶籍資料上而刻意說自己是福建人，以藉此永遠更換鄉貫。從上述

---

叢誌"。"廣東語會話篇"を手がかりに》。

<sup>381</sup>日據時代無論是收稅、出公差、奉獻、動員都是由管區警察執行，警察擁有行政與司法權，臺灣民眾遇見警察甚至要立正鞠躬口呼「大人」。見吳濁流（1995），《臺灣連翹》，臺北：草根出版社，頁 22。

<sup>382</sup>詳見羅濟立（2008），《統治初期の日本人による臺灣客家語音韻・語彙の学習："廣東語""臺灣土語叢誌"。"廣東語會話篇"を手がかりに》；陳俊安（2010），〈日治時期新竹州《警友》雜誌之「客語」研究〉，《第十屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，頁 183-217。

<sup>383</sup>臺灣省文獻委員會編譯（1990），《臺灣慣習記事》（中譯本），第四卷第一冊，卷首。

<sup>384</sup>見陳麗華（2011），〈談泛臺灣客家認同—1860-1980 年代臺灣「客家」族群的塑造〉，《臺大歷史學報》，2011 年 12 月，頁 1-49。

<sup>385</sup>覺羅滿保（1993），〈題義民效力議敘疏〉，《重修鳳山縣志》，卷十二上藝文志(上)/奏疏/，頁 343-346。

的例子，我們知道日據時期漢人已經有以語言分類群屬的意識，但是在異族統治之下族群意識，被漢人意識和臺灣人意識所取代，換句話說，客家意識並未能趁勢發展起來，不過將意識隱藏起來卻是一個有意識的行為，而且隱藏並不是消失，所以會在是當的時機湧現出來，1988年的客家「還我母語」大遊行及後續發展起來的客家社會文化運動，便是這股潛伏的意識破殼而出的呈現。

## 二、日本對臺灣粵人的印象

現在我們可以看到日據時期的日人著作中，對於現在稱為客家族群的人群，有時候是以廣東人視之，有時又稱為粵人，或者也會用客家稱之。為何會出現如此不一致的稱謂呢？這與日本初入主臺灣，為了能夠在臺灣殖民順利，當然必須要用最快的方式了解臺灣的一切。這時候具有百科全書功能的臺灣府、縣方志，或是流通於民間的各種詩稿、文集便成了了解臺灣的途徑之一，另外則是從西方的文獻中來發現臺灣。

我們按年代將日本據臺後最初十年出版的著作中，對廣東人群直接以客家稱謂書寫的臚列出來：最早提到客家的是參謀本部編纂於1895年出版的《臺灣誌》、1896年小川琢治的《臺灣諸嶋誌》、1898年吉國藤吉譯的《臺灣島史》，<sup>386</sup>這幾部著作中都直接使用漢字「客家」，間或加註Hakka的方式來指稱廣東人或是說客話的人群。尤其日人佔據臺灣第一年參謀本部就編纂出版了《臺灣誌》，特別介紹了「客家」（又稱哈喀）是漢人中的特殊種族，並說客家是從元朝末年由山東逐漸南移的種族，分布在廣東，是化外之民，臺灣客家人住在漢人和生番之間以耕種維生，漢人稱之為內山「客人」，<sup>387</sup>為何出現對客家祖源與遷移史和對客家人種分類的謬誤呢？那是因為日本佔據臺灣第二個月的七月就出版了《臺灣誌》，其倉促可想而知。與本研究相關的是《臺灣誌》的撰述者提出了三類人種概念，第一是生番、熟番等原住民，第二將「客家」視為漢人的異種，屬化外民，第三是漢人。1899年村上玉吉的《臺灣紀要》，除了也將臺灣種族分成前述三種之外，另外也特別說明粵人來到臺灣時間較福建人晚，又住在進山的丘陵地，所以被認為是住在內山的客人，也被稱為客仔；<sup>388</sup>1904年石阪莊作編的《臺嶋踏查實記》分台灣住民為先住民即蕃族、閩族（福建省）粵族（廣東省）三種民族，認為閩族先到台灣故稱粵族為客人其部落為客庄。<sup>389</sup>我們都知道當時臺灣人群的分布是，瀕海平原為漳、

<sup>386</sup>參謀本部編纂（1895），《臺灣誌》，頁84；小川琢治（1896），《臺灣諸嶋誌》頁24、168；吉國藤吉譯（1898），《臺灣島史》。

<sup>387</sup>參謀本部編纂（1895），《臺灣誌》，據日本明治二十八年排印本影印，臺北：成文出版社，頁80-81。

<sup>388</sup>村上玉吉（1899）《臺灣紀要》，頁94。

<sup>389</sup>石阪莊作（1904），《臺嶋踏查實記》，頁192-193。

泉人，丘陵為粵東人，丘陵與高山之間為熟蕃，深山則是蕃界。但是，從客家生活介於漢人和熟、生番之間的現象，可以推知撰述者將福建漳泉人當作漢人，所以才會有漢人稱住在內山的人為「客人」。從以上的論述，我們可以發現《臺灣誌》、《臺灣諸島誌》的撰述者，分別從西方文獻取得了客家的族源和「客家」稱謂，《臺灣島史》則是譯自德國學者的演講，故也直接以客家作為廣東人的稱謂，而《臺灣紀要》和《臺島踏查實記》的作者主要是從方志上得到「客人」的稱謂而予以借用，事實上，「客人」、「客仔」、「粵人」這幾個名詞在日據時代一直被混着使用，但是，在隨後出版的書中對於漢人的分類又回到清代以福建和廣東來區分，所以「客家」、「客人」的稱謂沒有被承襲下來。

但是從上述諸書的文義上看，日人對於「客家」的認識應該是：一個有自己語言、習俗與文化的人群，而這群人大部分來自中國的廣東省，所以在行文中經常以廣東人來指稱，在提到這個人群的語言使用或習俗時則往往會以客家稱之，顯然日人了解本質屬廣東的人群當中講潮州話的人，是與說客家話的廣東人群不相同的，甚至於可能也明白福建籍的人當中也有與福建漳、泉人不相屬的。因此日人雖然指稱說客話的人群為廣東族，或稱為客家，顯然已經跳脫以鄉貫作為人群分類的方式，客家當然就不是清代方志或士人文集中的「客」、「客子」、「客仔」，也不是粵人群自稱的「客人」，而是一個族群的他稱。至於為何日人沒有採用粵人所接受的客人他稱來指涉說客話的人群，而用客家或Hakka，這證明了日人對客家的稱謂是直接來自於西方文獻的Hakka。至於其後的著作大多是參考前人著作，也是廣東、粵族、客家混用，顯然也是與他們取得的資訊來源有關。

日本人對臺灣粵人的印象直接受到前述方志與西洋文獻的影響，其中方志的影響恐更勝於外國文獻，因為一百多年前的日文中所夾雜的漢字較諸今天為多，日人接受漢學者亦較多，所以能通漢文者當亦不少，在資料取得容易且閱讀障礙較低的情況下，捨洋文而就漢文應該是普遍的選擇吧。誠如筆者在本章第一節所討論的，朱一貴事件平定前後，粵人的社會相有了截然不同的轉變，日人在選取資料時作了何種選擇仍然與他所獲得資料來源有關。以上所論是日人眼中的粵人的族群分類方法，甚至在 1899 年由日人與祖籍泉州的蔡國琳（1843～1909）纂修的《臺南縣志》有如下記載：

粵族又稱客家族，其莊稱為粵莊或客莊，移民自南中國廣東，是鳳山原野上的一大種族，具有特殊的風俗習慣。<sup>390</sup>

日人以外來民族的觀點來看閩粵兩群人時，為了管理的方便將之視為兩個種族，因此粵人在這裡成為粵族，對於村莊的分類又回到清朝的歸類方式，

---

<sup>390</sup>臺南縣廳編纂（1985），《臺南廳志》，據臺南廳明治32年版影印，第4篇，縣治沿革，臺北：成文出版社，頁19。



即以鄉貫作基礎稱為粵莊，或沿用閩人的觀點稱之為客莊，至於將粵人稱為粵族之外又稱為客家族，顯然這是受到西方文獻的影響，但是，從後來的發展來看，似乎日人並不在乎說客話的人群是否一定要用客家族作為這群人的他稱，日人繼續沿用清朝的以鄉貫註記戶籍的人群管理的方式，而以語言和習俗作為區分族群的方式。在日本人這種態度之下，粵人顯然在日據時期並未接受客家的他稱也未拿來作為自稱。

一個族群的內聚力越強，認同感就愈高，排他性也相對會強烈。但是，羅烈師認為戴潮春事件後新竹縣新埔鎮枋寮義民廟一次獲得四方官員所賜匾額，挽救了義民廟經營的危機，同時建立了地方與官府的關係，更讓義民信仰趨向成熟，也強固了粵人的論述。<sup>391</sup>筆者認為義民信仰的成熟，其背後的意義是促使粵東民人更為凝聚，認同感更強。粵人認同感愈強就表示對於其他的認同選擇愈低，因此終日據時期，臺灣的粵人並未發展出「客人」或「客家」作為族群自稱。

部分的論者曾為臺灣客家的形成找出其發展脈絡，認為先是發展出粵人論述才成就後來的客家論述，言下之意，似乎認為粵籍先民能未卜先知的預知到日後會出現客家論述，所以刻意地建構起粵人論述，以便銜接後來的客家論述。<sup>392</sup>這種以結果找答案是一種強作解釋的論述方式，有悖於歷史的發展事實的。筆者認為從徐旭曾發表〈豐湖雜記〉到清末民初，客家惡論出現之前的有關客族源流的論述，都只是當時已存在現象的說明而已，較嚴謹或正式的客家論述一直要到羅香林的《客家研究導論》出版之後，才算是有了第一階段的客家建構工程。但是，因日寇入侵的影響以及後來兩岸對峙的詭譎氛圍，客家議題的討論僅臺灣有少量述而不作之作，大陸地區則全然停擺。這現象一直到 1988 年客家「還我母語」大遊行之後，客家議題才又逐漸熱門起來，而臺灣學術界有系統地投入客家研究則是在 1993 年中央大學客家研究中心成立之後，此一風潮更在 2004 年中央大學客家學院設立後延續之今，客家研究儼然已經成為兩岸三地以及東南亞地區的顯學之一。

從現存的文獻或考察現況，筆者認為臺灣在日據以前，從未出現過客家論述，因為，縱使如閩粵械鬥促成閩粵人群集中遷居到各自優勢區的現象，都是歷史發展的必然現象。由於粵人大面積聚居之故，自不必向強勢的閩人傾斜，因此得以將語言、習俗、信仰完整地保存下來，況且向來同化除非是有政治力的介入，一般都是不自覺的情況下進行，又或者是粵東民人因為不忍見已經戰死兩年的義民忠骸繼續暴露在外，予以撿拾合葬乃基於民間之習俗，並非為了建構出臺灣特有的義民信仰而鋪陳出來的，所有現在看起來似乎是人為刻意的

---

<sup>391</sup>羅烈師（2006），《臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》，（臺灣）清華大學人類學研究所博士論文，頁 225-282。

<sup>392</sup>羅烈師在其博士論文中，認為文獻上所有從「客」、「客子」、「客仔」、「粵人」、「客人」的轉變，是粵東民人一系列有意識的建構過程，而發展出所謂的「粵人」、「客人」論述。

舉措，其實是歷史進程下的必然反應，是沒有人能刻意地去操作這項看起來單純且直線進行的歷史進程，目前所呈現的一切現象都是歷史長河中的偶然。至於真正的客家論述是出現在臺灣解嚴之後的客家社會文化運動中浮現的，而「客家」也就在一群說客話的菁英份子的引導下，透過活動、儀式與媒體不斷地報導乃逐漸成為說客話的人群共同的認識。以下將就客家社會文化運動如何建構客家作一個討論。

#### 第四節 客家社會文化運動的興起和影響

臺灣新文學之父賴和（1894-1943）曾賦詩感嘆未能說母語：「我本客屬人，鄉言更自忘。感然傷懷抱，數典愧祖宗。」，<sup>393</sup> 這首詩雖然是賴和為了無法說母語而覺得有愧祖宗的感嘆，其實反映了兩個現象，一是客家人的認同很大一部分是來自相同的語言，甚至有諺：「寧賣祖宗田，不忘祖宗言；寧賣祖宗坑，不忘祖宗聲」，故賴和才會覺得愧對祖宗的感嘆；另外便是客家人福老化的事實，閩粵械鬥後一部分操雙語者，並未遷移到粵人優勢區，基於生存的需要便漸次向強勢語言傾斜，最終便放棄弱勢的母語而被同化了，賴和所住的嘉義正是臺灣福佬化最明顯的地區之一。<sup>394</sup>

終有清一代，臺灣的粵人並未發展出真正現代族群定義的客家族群自稱。1895年臺灣割讓給日本，此時的臺灣漢人尚在由閩、粵祖籍地認同轉成把臺灣作為籍貫認同的過程中，霎時必須接受異民族的殖民統治，臺灣島內的閩、粵兩族，不但要拋棄原先的閩、粵認同概念，也無心再進行閩、粵的對抗，反而是合流成臺灣人的認同，以共同面對異民族的統治。在抗爭提升到漢民族與大和民族的情況下，粵人便更沒有心情去處理閩、粵兩族群宿怨的事，因此發生在清末民初的幾次客家論戰，大陸客家菁英因反駁客家惡論所進行的客家意識建構運動，也不見臺灣的粵人參與，可見此時臺灣粵人所關注的不是族群的認同問題，而是種族之間的互動關係，或者說是被統治者如何在新統治者的制度下生存的問題。雖然客家的族群認同未能與大陸原鄉同步發展起來，但是以客語作為人群認同的方法是始終存在的。在缺乏環境與養分的情況下，臺灣的客家又如何形成的呢？

<sup>393</sup> 賴和（2000），《賴和全集》，彰化市：賴和文教基金會，頁36。

<sup>394</sup> 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（1998），〈試掘舊嘉義縣（1723～1887）下平原客蹤〉，《客家文化研究通訊》，1998年10月，創刊號，頁91-97；邱彥貴（2005），〈新街三山國王與五十三莊：管窺北港溪流域中遊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。

討論臺灣客家的認同或論述的議題，若離開後來被定調為「臺灣客家社會文化運動」<sup>395</sup>的 1988 年的客家「還我母語」大遊行，將會出現嚴重的斷層。但是，不將「臺灣客家社會文化運動」放在臺灣的歷史脈絡中來討論，也難以明白其始末。我們都知道一個思潮不會忽然間冒出來，他必定有一個醞釀期，而導引他的必然與當時或更早的社會現象有關。所以筆者將在本節中從臺灣意識的出現談起，接著討論客家「還我母語」運動的緣起與影響。

## 一、臺灣意識與族群意識

臺灣歷史不但是一部移民墾拓史，也是支配者與被支配者之間複雜地互動關係史。清領臺灣時期，閩粵兩族在官方刻意的制衡策略下，粵人以義民身分獲取了官方所承認的身分，因此而能滿足於官方的政策與安排，反觀歷次民變都是漳、泉人引發的，粵民因此常獲得官方支持或默許。因為歷史發展的必然，閩粵移民逐漸放棄祖籍地認同而以臺灣這塊土地作為認同的對象，特別是 1885 臺灣建省之後，閩粵兩籍民人的鄉貫改為臺灣省，雙方角力了二百多年的主題剎時不見了，馬上面臨的是臺灣認同的新議題，不過這個新認同尚在熟悉與習慣的轉變過程中卻因為 1895 年割讓臺灣予日本而嘎然而止。面對日本殖民統治者，臺灣住民激化出本島人和內地人的新認同模式，臺灣意識也因此萌芽了。<sup>396</sup>

1895 年的乙未抗日戰爭是官員與仕紳結合，以民族主義為號召的武裝抗日運動，粵人在這場戰爭中死傷慘重，所展現的民族氣節至今猶令人感佩。<sup>397</sup>此後仍陸續發生大小不一的類似於清朝民變的反抗殖民政府武裝抗日活動，1915 年發生的西來庵事件則是乙未抗日戰爭之後，最大規模的武裝抗日活動，犧牲人數達數千人，是一場臺灣漢人與日本殖民者爭奪生存權的抗日運動。<sup>398</sup>綜觀乙未之後的十三起抗日活動，有陰謀階段就被破獲的，有起事後被殲滅的，雖然都與爭生存權有關，也或多或少流露出民族意識，所以這個階段可說是中國對抗日後的後續發展。<sup>399</sup>

1920 年以後日本基於世界糖價高漲故強力推動蔗糖業的生產，由於糖業完全轉移到日人手上，蔗農成為單純的原料供應者，而日人又將收購價格壓低到

<sup>395</sup>徐正光（2002），〈書寫臺灣客家運動史〉，《存在才有希望》，頁 5。

<sup>396</sup>黃俊傑（2000），《臺灣意識與臺灣文化》，臺北：正中書局。

<sup>397</sup>蕭新煌、黃世明（2001），《臺灣客家族群史·政治篇》（上），頁 123-135。

<sup>398</sup>西來庵事件係由余清芳、江定等領導，1915 年 8 月 2 日率三百餘人，襲擊日警噍吧哖支廳支南庄派出所，至 6 日敗退入山谷，因日警傷亡甚重，乃遷怒瘋狂屠殺無辜百姓數千人，是乙未抗日戰爭之後死傷最多的武裝抗日活動。見林衡道主編（1975），《余清芳抗日革命案全檔》，第 1-4 輯共 8 冊；臺南市南化區「噍吧哖起義抗日烈士紀念碑碑記」。

<sup>399</sup>1907 年北埔蔡清琳案，稱中國兵將登陸收復臺灣；1913 年羅福星隱謀案，圖謀將臺灣收入中國版圖；1915 年西來庵案有主張將臺灣恢復為中國版圖者。詳見翁仕杰（1994），《臺灣民變的轉型：歷史宿命與超越》，頁 101-102。

無利潤的地步，會社蔗農的地位，矢內原忠雄稱為：比自由勞動者的不自由還不自由。<sup>400</sup>1925 年的二林蔗農組合爭議事件反映的正是日本的剝削的不合理。<sup>401</sup>因為日本殖民政策將臺灣本島人與內地日本人種種制度都有差別待遇，頗引起島內人民的不滿，但是憚於日本員警的嚴厲控制，只能敢怒不敢言。<sup>402</sup>隨後留日返臺的學生帶回許多現代新的觀念，積極提倡新文藝與新文化，創辦臺灣青年、臺灣、臺灣民報等刊物，介紹近代思潮，討論臺灣政治、經濟與社會問題，由於對傳統制度提出批判，喚起臺灣人的自主性意識，鼓吹爭取正當的權利，形成了對殖民者支配角色的不滿與反抗，這從抗官的型態進步到合理爭取平等的文鬥型態。這個階段另外起了一個啟迪臺灣本體意識的作用，這個意識的興起主要是對抗日本殖民政府。1927 年臺灣文化協會因為路線主張不同而分裂，協會由左派分子控制，協會原始創辦人蔣渭水另組「臺灣民眾黨」，林獻堂、蔡培火則組「臺灣地方自治聯盟」，1929 年「臺灣共產黨」成立，吸納「農民組合」為外圍組織，到 1937 年日本發動侵華戰爭，停止臺灣一切政治活動。這個階段已經具有現代社會的民主雛形出現，對於透過組織與政黨爭取權利及為所屬群體發聲的模式，已經有了初步的學習，對於日後臺灣民主改革運動有一定的啟蒙作用。

在日據臺灣的五十年裡，臺灣島上住民在殖民政府高壓統治之下，殖民初期發展出的是漢人精神，<sup>403</sup>進行的是種族之間的鬥爭，殖民中後期則逐漸發展出本島人意識以對抗內地人，後期則以臺灣人意識對抗日本人。粵人雖然在乙未抗日戰爭扮演了關鍵的角色，是漢人精神的代言人，但是並未發展任何族群的意識。

## 二、臺灣光復前後客家稱謂的傳播

在日據時代的後中後期，特別是在 1920 年代左右，臺灣有一批客家青年曾負笈日本，其中因乙未抗日失敗，由臺灣返回中國大陸的丘逢甲的哲嗣丘念臺（1894—1967）也在其中。他在自傳中提到：

民國八九年間，我進東京帝大不久，便依照自己的預定計畫，進行組織臺籍學生的工作，目的在使他們和國內發生聯繫作用，因為我當時不懂閩南語，所以第一步聯絡對象為客籍臺灣青年，其次才是閩南籍青年。最初聯絡的人物，現在臺省為人所熟知的，如鄭昌英、陳尚文、翁瑞淡（即翁鈐）、翁瑞國、鄭松筠、蕭秀利等是。後來決定

<sup>400</sup>周憲文（譯）（1985），《日本帝國主義下之臺灣》，矢內原忠雄原著，頁 199-209。

<sup>401</sup>翁仕杰（1994），《臺灣民變的轉型：歷史宿命與超越》，頁 110-112。

<sup>402</sup>吳濁流（1993），《臺灣連翹》，頁 18-20。

<sup>403</sup>在吳濁流與賴和的作品中，處處流露漢人意識的描述，以及對殖民政府高壓統治的不滿，吳濁流作品漢人意識尤其強烈。見賴和（2000），《賴和全集》；吳濁流（1993）《無花果》、吳濁流（1995），《臺灣連翹》。

名稱是「東寧學會」，因為臺灣在明末鄭氏時曾稱東寧府，所以借用「東寧」以隱「臺灣」。<sup>404</sup>

丘念臺負笈日本時成立了一個名為東寧學會的組織，目的是要讓臺籍青年與國內聯絡，這是一種民族意識的作用，連絡客籍青年是為了方便進行工作，不過上述的這些留日的客籍青年，有許多人在戰前轉往大陸工作，戰後率多成為臺灣接收工作的重要幹部。這些有大陸工作或求學經驗的人被稱為「半山」，意即臺灣出生，在大陸生活工作過的人。這些人在民族意識高漲的三〇年代，除了參與了國內的工作，應該也接觸到當時的思潮。羅香林的《客家研究導論》便是出版於 1933 年，從南洋地區很快地便熱烈響應，成立客屬會館的情況來看，<sup>405</sup>而這些臺籍青年與丘念臺過從甚密，而丘逢甲返回大陸之後便與溫仲和、黃遵憲、鄒魯（1885—1954）等客籍知識分子時相往來，在客家惡論出現時，丘逢甲且曾為鄒魯與張煊合著的《漢族客福考》作序，<sup>406</sup>所以丘念臺在這樣的環境與背景下應該也會對此事有所聽聞才對，所以臺籍客家青年也許有機會討論到羅香林著作中的論述。但是，筆者認為這群臺灣客家青年，對於族群意識的發展應該不會像大陸那麼熱衷，也不會像南洋那麼積極，因為事情發生在大陸，且客家稱謂並不是當時臺灣所流行的，在感受上不會那麼強烈，也不像南洋地區有長期寄人籬下的無助感等原因，不過對於「客家」這個稱謂後來傳播到臺灣或著在臺灣的傳播應該起過作用的。客家耆老黃榮洛（1926-）以個人的經驗說：「臺灣光復前，大家都說，我們是『客人』，所說的是『客話』。和我們在臺灣土地上生活的學老人（鶴老人），也稱呼我們為『客人』或『客話』。...臺灣光復，大陸人來臺後，從大陸帶來『客家人』、『客家語』之詞彙，之後臺灣人才漸漸熟悉這種稱呼。」<sup>407</sup>林衡道（1915-1997）也稱：客家兩個字是光復後，才從大陸傳過來的，至於「客家」因何又變成「客家人」？林衡道解釋說：客家的「家」字，本來就是「人」的意思，就好像作戲時，女人自稱奴家，皇后自稱哀家，太監稱為咱家一樣，但是日本人不懂得中國人的字義及語意，就在客家這兩個字底下，加了一個人字。「客家人」的叫法也就沿用到今天了。<sup>408</sup>林衡道畢業於日本東北大學精通漢文與日文，是臺灣知名的歷史學家，且熟諳臺灣掌故、民俗與史蹟，故所言應該有相當的可信度。日本人雖然在據臺五十年期間未將西方的客家 Hakka 發展成台灣粵人的族群稱謂，卻反而在錯誤中為客語族群創造了一個新的稱謂，此毋寧是歷史的偶然的又一例證。

其實從臺灣光復後便為數不少的粵東地區如揭陽縣河婆墟或陸豐縣五雲洞、上砂、下砂地區的客家移民渡臺謀生，這些被稱為外省客家人、唐山客

<sup>404</sup> 丘念臺（1962），《嶺海微綱》，臺北：中華日報社，頁 99。

<sup>405</sup> 胡文虎在《客家研究導論》出版後曾積極推廣，到處奔走成立客屬會館。見元一（1995），〈客屬海外個團體之組織與發展〉，《香港崇正總會三十周年特刊》，香港：崇正總會，頁 3。

<sup>406</sup> 羅香林（1992），《客家研究導論》，頁 6。

<sup>407</sup> 黃榮洛（2005），〈客人、人客〉，《臺灣客家詞彙、傳說、俗諺由來文集》，頁 9。

<sup>408</sup> 林衡道（1985），《鯤島探源》，第三冊，頁 1036。

或大陸客家人的移民，<sup>409</sup>以及 1949 年隨國民政府從中國大陸遷移到臺灣的亦不乏客家人，可能也在客家稱謂的傳播上起過作用。外省客家人甚至創辦對外發行的《中原周刊》，<sup>410</sup>內容主要是介紹大陸客鄉風光、習俗、俗諺，在撰述的文章裡，大多以「客家」兩字代替了被作為自稱的「客人」，故「客家」稱謂的被廣泛傳播以至於成為族群自稱，可能與此有關。不過觀察臺灣客家社會的實際情形，有許多年長者自稱時說「eng li hak ɲing」（我們客人），而不會說「eng li hak-gaa ɲing」（我們客家人），但是向其他族群的人介紹自己族群時，會說：「ɲai hei hak-gaa ɲing」（我是客家人）。如筆者 85 歲的老母親即是一例。而約在 1960 年代初期，位於新竹市的中國廣播公司新竹分臺在傍晚五、六點時分都會播送一個名為「客家夜話」的客語節目，<sup>411</sup>所以我們可以推測在臺灣，「客人」這個族群自稱，應該是在「客家」族群自稱出現之前就已經存在，且是普遍流行在客家社會裡的，至於「客家」這個族群自稱，應該是在客家菁英分子之間流傳，然後，因為媒體的傳播才漸漸成為現在大家所熟知的客家族群自稱。<sup>412</sup>但是，臺灣的客家人卻並不是一直都感於大聲且無懼的自稱客家人，有很長一段時間生活在都市裡的客家人選擇隱藏族群身分的現象，之所以會作此充滿矛盾的選擇其來有自。

### 三、隱形的臺灣客家人

在第四章械鬥中所提到的，現在作為臺灣客家族群的來自粵東與閩西長汀及閩南少部分的說客語的人群，在經歷過有清一代多達 51 次的閩粵械鬥之後，逐漸遷移到粵人優勢地區居住，終於在道光年間形成現在臺灣閩客兩族群的聚居區域的分布態勢。<sup>413</sup>若沒有這種因歷史的必然所產生的偶然結果，以粵人人口僅占閩籍人口數 17% 的絕對劣勢的情況下，粵人為了生存的需要可能會向強勢的閩人群體傾斜，首先是學習強勢族群語言，成為雙語使用者，最終會失掉自己的母語。語言的使用是一種有意識的行為，是一種認同的表現形式，所以母語的使用有利於族群意識的保存與族群認同的強固，但是族群意識會隨着母語的流失程度漸次減弱以至於消失，沒有族群意識當然也不會有族群認同，最

<sup>409</sup>彭芊琪（2006），《外省客家人的本土化：以廣東陸豐莊氏宗親為例》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所碩士論文；藍清水（2010），《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》，（臺灣）中央大學客家政治經濟研究所碩士論文。

<sup>410</sup>廣東省梅縣人謝樹新於 1964 年 3 月創辦《苗友雜誌》，復於 1965 年 1 月改名《中原月刊》，主要作者均為客籍人士，雜誌內容內也以介紹原鄉歷史、鄉賢軼事、風土習俗及客家俗諺為主。

<sup>411</sup>斯時筆者約十歲左右，距今約五十年，每日傍晚都會聽這個節目，故印象深刻。

<sup>412</sup>范振乾認為國民政府推行國語之後，因國語中用詞中的客人，為了免於與指稱講客話的特定人群的客人混淆，於是叫教科書、文獻和媒體就改特定族群意義的客人為客家人，但是今日講客話的族群大都仍以客人自稱，而不稱客家。見范振乾（2002），〈客家源流新論〉，《存在才有希望—臺灣族群生態客家篇》，頁 11。

<sup>413</sup>詳見許文雄（2003），〈十八及十九世紀臺灣福佬客家戰鬥〉，《國家、市場與脈絡化的族群》，頁 151-204。

後很難不被同化。<sup>414</sup>現在臺灣彰化平原、宜蘭平原、雲林、嘉義、臺南部分地區的福佬客，<sup>415</sup>就是在閩粵或漳泉械鬥之後沒有遷移到粵人優勢區，而選擇繼續居住在福佬優勢區卻被同化成福佬客的，雖然近年因為客家意識高漲，以及客家委員會不斷地鼓勵福佬客地區舉辦各式各樣的以客家為主題的活動，使少部分原來已經完全福佬化至不知祖先的客家身分的客家後裔，開始有了尋根的舉措，但對於大多數已經完全失去客語能力，且自認為是福佬人的客家後裔，是否尋回客家認同，並不是他們所關心的議題，充其量在談論到這個議題時回應一句「聽說我也是客底的」<sup>416</sup>罷了。

大約在 1970 年代開始，臺灣說客語的人群卻普遍出現不說母語及刻意隱藏身分的現象。客家文學大老鍾肇政、語言學教授羅肇錦和人類學者徐正光談論臺灣客家人的特性時，都提到客家人不願意說客語和不願意暴露自己的客家人身分的傾向：

在臺灣客家人不僅是「隱藏的一群」、「無聲的一群」，並且也是「談論的巨人，行動的侏儒」。...若論客家危機，以當今而言，恐莫過於母語之流失。自來，客家人即有外出者慣常不敢說母語，隱藏客家人身分。近一、二十年來情形變本加厲，即在自己的鄉鎮內，說母語的越來越少，祖孫之間無法交談的情形司空見慣。一般年輕人甚且以只能說客語的上一代為鄙，而以說國語為傲。「寧賣祖宗田，不忘祖宗言；寧賣祖宗坑，不忘祖宗聲」的客家傳統庭訓被棄如敝屣！近來屢屢有人提起客語不出幾十年功夫即可能消失的說法。...客語的消失，也意味客家人的消失。這件事極堪憂慮，且已到了燃眉之急了。<sup>417</sup>—鍾肇政

都會裡以說福佬話和北京話為主，所以到都會的客家人，完全沒有自己的聲音，有的甚至怕人知道自己是客家人，所以在都會裡，縱然有客家人，但是你看不見。<sup>418</sup>—羅肇錦

在臺灣，客家人常被稱為社會中的隱形人。他們在一般的公共生活中可以很流利的使用北京話或閩南話，但很少和避免使用自己的母語；在社會和政治運動上，他們較少參與，或即使積極的參與，他們

---

<sup>414</sup>黃宣範（1993），〈中部客家方言島的消失〉，《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，頁 294-313。

<sup>415</sup>詳見邱彥貴（1998），〈試掘舊嘉義縣（1723~1887）下平原客蹤〉，《客家文化研究通訊》，1998 年 10 月，創刊號，頁 91-97。

<sup>416</sup>所謂「客底」是指祖上原先是客家人，現在不再是客家人的意思。

<sup>417</sup>鍾肇政（1991），〈我們不是「隱藏」人〉，《中國時報》，1991 年 3 月 15 日，第 27 版人間副刊。

<sup>418</sup>羅肇錦（1995），〈看不見的族群—只能做隱忍維生的弱勢人民嗎？〉，《臺灣客家人新論》，頁 33。



也儘可能不凸顯作為一個族群的客家人身分。這樣的一種現象，不只表現在普通的客家人的行為上，即使是在國民黨和民進黨裡佔有重要地位的客家人，以很少有例外。換言之，在很多人的印象裡，客家人是一個不具備自主的族群意識的一群人。<sup>419</sup>—徐正光

這幾位頗富代表性的臺灣客家菁英不約而同地認為臺灣客家人是「隱藏」、「無聲」、「看不見」的「隱形人」。可是我們回顧從朱一貴事件出現閩粵分類現象以來，一直到說客語的人群被稱為客家並以客家作為自稱為止，這群人不但不是無聲、隱藏、看不見的隱形人，甚且是敢於為了權益挺身力爭的，何以在近幾十年出現了不被上述客家菁英肯定的現象？人為了某種目的，必須學習強勢群體的語言，以便作為彼此溝通的工具，而逐漸成為雙語使用者並無可厚非。由於語言是族群辨識的外顯特徵之一，故不說母語的目的就是想隱藏族群身分，隱藏自己母語這種有意識的行為反應的卻是一個人的心態，可見語言的使用是一種態度問題。

在移墾階段是一個豪強出頭的社會，慣常選擇以武力解決問題，但是，進入土著社會階段，開始朝文治社會邁進，此時臺灣又因米糖貿易而經濟蓬勃，<sup>420</sup>故 1855 年之後便沒有再發生過大規模閩粵械鬥。<sup>421</sup>但是，客家族群因地緣與生活技能的關係大多以農耕採伐維生，佃耕傭工的身分居多，所以經濟上必須與業主和貿易商合作，自然會自願屈身以業主為尊。到了日據時代面對的是日本異族統治，粵人只得與福佬人共同以臺灣人的身分與之對抗，1945 年國民政府敗退臺灣，在政府強勢的語言政策要求之下，說母語成為一種禁忌甚至被認為是次等語言的情況下，<sup>422</sup>體質特徵與福佬人相同，人數僅及閩人四分之一左右，本來就屬於少數的粵人群體便更顯弱勢。人為了某種目的，必須學習強勢群體的語言，以便作為彼此溝通的工具，而逐漸成為雙語使用者並無可厚非。由於閩人在原鄉居住地瀕海與外洋通商的傳統，加上粵人多聚居在丘陵以農耕維生的生活型態，造成臺灣閩人經濟實力普遍優於粵人的現象，因此在國民政府遷臺之後，發展工商業時，閩人以其充沛的經濟實力，而成為政府扶持的對象，從而掌握了臺灣大部分的工商業。當六〇年代初期，由農村進入都市求學或者是求職的客語人群，選擇隱藏族群身分變成在工商社會中謀生的一種不得不的屈辱手段。由於語言是族群辨識的外顯特徵之一，故不說母語的目的就是想隱藏族群身分，隱藏自己母語這種有意識的行為反應的卻是一個人的心態，

<sup>419</sup>徐正光（2002），〈序—塑造臺灣社會新秩序〉，《徘徊於族群和現實之間》，一版三刷，頁4。

<sup>420</sup>林滿紅（2008），《茶、糖、樟腦業與臺灣之社會經濟變遷：1860-1895》，初版八刷，臺北市：聯經圖書出版公司

<sup>421</sup>詳見許文雄（2003），〈十八及十九世紀臺灣福佬客家戰鬥〉，《國家、市場與脈絡化的族群》，頁168。

<sup>422</sup>國民政府在 1946 年 4 月設立國語推行委員會推行說國語，1956 年開始嚴禁在學校、機關與公共場所說方言，對於臺灣各族群母語的傳承造成難以彌補的傷害。見曹逢甫（1997），《族群語言政策》，臺北：文鶴出版社，頁 51。



可見語言的使用是一種態度問題。因此，隱藏族群身分的另外一個意義就是具有族群意識，否則豈需要刻意隱藏，那些被閩人同化的福佬客，因為自認為是福佬人，當然就不需要隱藏了。隱藏族群身分既然表示具有族群意識，則愈刻意隱藏，反而造成心理學所謂的自我強化作用。凡是弱勢群體，在經過一段時間，積累了一定的能量之後，大多會採取集體行動來爭取群體的權益，這也就是在 1988 年客家菁英趁勢發動客家「還我母語」大遊行，以及後續發展成「客家社會文化運動」的潛在原因。

#### 四、臺灣客家意識的凸顯

臺灣政府在 1987 年 7 月 15 日零時起宣佈解嚴，這個長達 38 年的桎梏一旦解除，原已蠢蠢欲動的社會改革動能便如洪流般地爆發開來，客家菁英也在這種的氛圍下，在 1987 年 10 月 25 日創辦了《客家風雲雜誌》，長期隱藏不敢發聲的客家人終於站出來表達意見了。《客家風雲雜誌》揭橥的目標是：提升客家人族群意識，促進客家人的溝通與了解，團結客家人的力量，提升客家人的政治、經濟、社會和文化上的地位功能。<sup>423</sup>前面我們曾經提過，客家人長期隱形化背後的意涵是表示有一個客家意識存在，否則豈需要隱藏。族群意識的彰顯有利於認同的擴大與強固，因此《客家風雲雜誌》明白地揭示客家族群意識的提升是第一要務。而雜誌創辦的動機從發刊詞可以窺知：

客家人從中原輾轉遷徙來臺，先祖筚路藍縷而今子孫繁衍，人才輩出，對國家鄉土屢有貢獻，對促進臺灣多元性的現代發展，亦將扮演更重要的角色。目前臺灣客家人人口約四百萬，無疑是臺灣邁向多元化、開放民主社會極重要的一環，然而未充分獲得政治、經濟、社會或文化上應有的地位和尊嚴。原因何在？或許是我們客家人本性善良，容忍成習，總是苦水往肚子吞，所以別人也就忽略了我們；或許是因為我們客家人歷來以農立家，刻苦耐勞成性，不爭不求，所以未積極去追求應有的權益；或許是因為我們客家人祇會顧自己，不重視公益，太不團結，所以不能形成集體性力量。無論如何，我們不能再坐視客家人被忽視；我們不能再忍受客家人在社會上被人看輕；我們更不能安於一盤散沙，無法團結一致。為提昇客家人的地位和尊嚴，並在臺灣多元組合、多元融和發展的過程中作出更多的貢獻，實有必要團結客家，主動發揮客家尊重少數，包容多數的固有精神，全力推動社會共同的福祉。因此，身上流著客家人血液，滿懷奉獻精神的客家後生，聚集在一起，決定創辦這本《客家風雲雜誌》。<sup>424</sup>

<sup>423</sup>陳康宏（2009），〈以內容分析法論《客家風雲雜誌》在臺灣客家運動之重要性〉，臺灣大學社會科學院客家中心主辦，2009 年 12 月 6 日，頁 215-241。

<sup>424</sup>客家風雲雜誌社（1987），〈發刊詞〉，《客家風雲雜誌》，1987 年 10 月，頁 1。

發刊詞說明了臺灣客家人的祖源，追溯祖源是客家認同很重要的一環，這樣便能使所要建構的族群認同有一個共同的檢視標準，然後說明客家族群在臺灣社會扮演了關鍵角色，但是卻被長期忽略，原因是否客家人過於含蓄，或者是因為缺乏團結性，為了提升地位和尊嚴所以創辦了雜誌。這呼應了筆者在前面所說的一個弱勢被邊緣化的族群，一旦意識到不平等後，在適當的時機便會採取抗爭的集體行動。《客家風雲雜誌》的創辦群，不但將客家族群意識透過雜誌的文字來做公共宣示，還呼籲客家人不要隱忍，要集體行動來爭取權益，以提升地位。集體記憶對於群體的認同有增強的效果，而儀式或文字的重複出現則是強化個人記憶的有效方式，也是一種公共宣示的工具，所以雜誌的出刊可以滿足這些需要，更重要的是掌握了話語權，便可以透過敘事的方式達到特定的目的，所以創辦《客家風雲雜誌》不但是臺灣客家從隱形走出來的正確的第一步，對於後續臺灣客家的形成，也起了火車頭的功能。

「客家」能被整個臺灣社會所接受與重視，與 1987 年《客家風雲雜誌》的創刊和 1988 年「還我母語」大遊行的發動有密切的關係。《客家風雲雜誌》的發行成為傳播「客家族群意識」的工具，但是文字的傳播終究是限制在識字階層，難以深入底層，不過「還我母語」大遊行正好補強了這一塊。「還我母語」大遊行及之後的一連串訴求行動，被稱為臺灣「客家社會文化運動」。若說臺灣客家社會文化運動的出現與發展，成就了當今臺灣的客家，相信會得到大多數臺灣客家人的同意。若清末民初因客家惡論所引發客家菁英的種種客家溯源與正名的舉動，當作客家意識的第一次建構運動，那麼從《客家風雲雜誌》的創辦到「還我母語」大遊行以及迄今仍在熱烈進行中的種種與客家議題相關的政策制訂或活動，可說是客家意識與認同建構的第二波。這一波發源於臺灣的客家意識建構運動其所形成的風潮，隨著兩岸的開放首先回流到大陸原鄉，將沉寂達半個多世紀的客家研究議題重新回到學術界和社會的視野中，甚至世界各地研究華人移民的也聚焦在客家議題上。何以臺灣會出現「客家社會文化運動」？這與臺灣說客語的人群長期處於邊緣地位，以及八〇年代末期的臺灣社會環境有密切關係。

臺灣客家菁英對於客家語言因為國民政府不當的語言政策而大量流失的情況，顯露出極端的焦慮，因為語言是文化重要的載體，經常是族群語言消失，族群文化也隨之不見，文化一旦不存在則族群也近乎滅絕了。<sup>425</sup>隨著政治禁忌的鬆綁，《客家風雲雜誌》在 1988 年 12 月 28 日進一步舉辦了以「還我母語」為訴求的大遊行。以「開放客語廣播、電視節目，實行雙語教育、建立平等語言政策，修改廣電法二十條對方言的限制條款為保障條款」三大主題的訴求，

---

<sup>425</sup>黃宣範（1993），〈中部客家方言島的消失〉，《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，頁294-313；曹逢甫（1997），《族群語言政策》，臺北：文鶴出版社，頁51；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論文集》，頁2-1~3-3。

號召全臺灣客家鄉親走上街頭宣揚理念。這場遊行有效地引起臺灣客家人的關注與參與，又由於是遊行目的是追求「建立平等的語言政策」的無私訴求，所以獲得其他方言族群的呼應，因此，不但遊行人數超過預期數倍之多，還引起各種媒體注意，連續地作深入的報導與探討，在外在環境有利於客家訴求的情況下，臺灣的客家菁英便趁勢籌組客語電臺，<sup>426</sup>客家菁英無償地輪番上陣將理念與訴求傳播給廣大的隱形客家人。因為活動空前成功，所以有人認為 1988 年「還我母語」大遊行是臺灣客家運動元年。<sup>427</sup>而臺灣客家人在這場大遊行後，所展現的熱情與積極奉獻，促成了後續許多政策的制定，甚至催生了〈客家基本法〉，<sup>428</sup>將「客家族群」納入法律的保護層次，不但大大保障了臺灣客家族群的權益，也使隱形多年的客家族群敢於大聲的表明族群身分。客家族群從隱形到浮現檯面，經過二十多年的努力，能獲得如此成果，在族群運動史上確實是一項重大的成功，而「客家研究」不但成為顯學，更朝「客家學」推進中，<sup>429</sup>這毋寧是這一波客家意識與認同建構運動中意外的收穫，也更落實了「客家社會文化運動」之名。

## 五、本土化—臺灣客家形成的新起點

這裡所謂的本土化運動，是以過去當基礎，深化現在，而不是拋棄過去一切，重新打造。行百里半九十。客家社會文化運動出現後，基本上臺灣客家已經算完成了九十以上的工程，最後的一段路就是本土化。臺灣客家有必要強調本土化嗎？事實上，臺灣從移民社會進展到土著社會時，來自閩粵的人群的後裔便無意識、不自覺地進行着本土認同的舉動，其中粵人在學額的爭取是無意識之下的本土化行為，義民信仰的建立則是本土化的另一形式的表現，而臺灣本土化的最明顯的例子便是由同姓共同祭拜唐山遠祖的合約字宗族組織，轉變成以血緣為基礎，祭祀來臺祖的鬮分字宗族組織的出現，對於重視祖先祭祀的漢人而言，這是一項還原大陸原鄉的祭祀共同血緣祖先的原則，但是強調的是來臺祖。雖然在祖先祭祀上強調來臺祖，但是漢人並沒有忘記自己祖源，這又表現在族譜的編修上，各家各姓的族譜必定將始祖以降的祖先述明，以表示木有本水有源的不忘祖精神。當然也有人主張完全甩開過去的包袱當個全新的客家人，客裔的楊長鎮便認為族群的建構最快的方法是與過去歷史一刀切，這也是臺獨分子極力要去中國化的原因及操作手法。民進黨執政時期將中國歷史與地理放在世界史和世界地理課本中，便是要在教育中先去中國化，但是，卻又

---

<sup>426</sup>臺灣現在有客家電視臺、寶島客家電臺、新客家電臺等完全以客語播音的專屬電臺。

<sup>427</sup>張維安(2008)，〈以客家為方法—客家運動與臺灣社會的思索〉，《多元族群與客家：臺灣客家運動 20 年》，張維安、徐正光、羅烈師主編，新竹：臺灣客家研究學會，頁 402。

<sup>428</sup>客家基本法於 2010 年 27 日公布實施，將族群的權利寫在法律中，將永遠受到保障，這可說是客家社會文化運動最值得一提的成果之一。

<sup>429</sup>邱榮舉、謝欣如(2008)，〈台灣客家運動與客家發展〉，《多元族群與客家：臺灣客家運動 20 年》，頁 131。

不能不提到文化的傳承，一旦正本溯源之後反而使自己陷入以子之矛攻子之盾的泥沼之中。其實鍾肇政、李喬、徐正光等客家大老雖然在政治主張上傾向民進黨，但是對於建立新的客家卻並不急進，鍾肇政在「新个客家人」提出以下的主張：

莫再過講頭擺，客家人怎般偉大；莫再過唸頭擺，客家人怎般優秀，俾大家就係新个客家人。寫不完个苦難和艱辛，長山過海來臺灣，流不盡个目汁和鮮血，開山打林立根基，俾大家就係新个客家人。莫嫌這塊土地凭細，俾个命脈就在這，莫嫌這塊土地凭瘦，俾个希望就在這，俾大家就係新个客家人，用俾个硬頸爭自由，再造客家精神，用俾个熱血爭民主，再創客家光輝，俾大家就係新个客家人。<sup>430</sup>

這是鍾肇政用客語以新詩形式寫下對客家人的期盼。強調不要緬懷客家先人的豐功偉績，但是要記住祖先的艱辛，更要認同臺灣這塊土地，積極開創新機，是一篇充滿繼往開來使命感與宣示意味濃厚的告白，並不是如楊長鎮般要將過去完全斬斷，要不帶一絲牽掛像新生嬰兒般開始，但是任何文化，絕不可能憑空產生，一定得經過相當的醞釀才能形成。客家本來就是一個文化體的概念，強調祖源、語言與習俗的一致性，因此客家認同經常是跨地域甚至跨文化的。本土化原意是強調在地文化與主體意識，本是一個中性的定義，就如同土著社會是相同意思。其實，臺灣粵人的本土化運動，早在康熙 25 年（1686）設立府學與科舉學額，而粵人爭取學額的種種抗爭舉動便是要取得在臺灣參加科舉的資格，若從深一層的意義來解讀，可以看作是粵人土著化的開始。另外清代層出不窮的械鬥，看似人群之間的鬥爭，其實隱含着紮根本地的意涵，因為若粵人仍維持拓墾初期的春來秋返的傭工模式，閩人自然不會有任何特別的反應，但是，康熙 40 年（1701）之後，粵人成群湧進臺灣拓墾且集聚成庄，在人數逐漸增多，形成一股不容小覷的力量，粵人且有長期定居於臺灣的態勢，當然與本來即擁有土地及社會資源的閩籍地主產生資源競爭的矛盾，以至於日後引發閩粵械鬥，就是為爭取在地化的鬥爭行為，否則粵人大可回復到春來秋返的模式。臺灣的社會發展便是歷經了文化的內地化，使臺灣從豪強社會得以在內地文化的涵養之下，轉化成具有儒家價值觀為體的文治社會，是屬於文化與精神的認同，<sup>431</sup>同時也是從移墾社會進入到土著社會，是將祖籍地認同轉化成認同臺灣，是一種土地的認同。<sup>432</sup>這種在地化的觀點不但沒有負面作用，反而會因為認同臺灣而讓客家族群可以作更長遠的計畫。現代的族群認同有許多是主觀的工具性操作下的結果，正是因為族群認同可以主觀認定，所以也能很快地轉換族群身分，這恰可以看出主觀認定的不穩定性。客家族群的形成主要

<sup>430</sup>鍾肇政（1998），〈新个客家人〉，《新个客家人》，頁 83。

<sup>431</sup>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。

<sup>432</sup>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

是語言與文化，還有共同祖源的歷史記憶，去掉其中任何一項，相信客家族群都難以接受。客家族群之所以能夠跨越地域的限制產生認同，靠的正是這些亙古不變的語言、文化及歷史記憶。

事實上，在臺灣客家「還我母語」大遊行之後，因為運動的路線產生分歧，以及政黨介入而出現分裂。但是，主張凸顯與深化臺灣客家主體性的觀點，卻獲得臺灣客家族群的共同支持。試看「臺灣客家公共事務協會」其成立宣言：

史冊上曾經輝煌光耀的我們客族，曾幾何時成了弱勢的族群，或曰「隱藏的族群」，或曰「冷漠退縮」，譏誚詆毀，無所不至。而目睹客家語言之瀕臨流失，客家尊嚴之幾近潰散，能不臨慄慄於懷而瞿然心驚？

新个客家人之出現，此其時矣！

我們雖未敢以此自許，然而我們卻不願徒然陶醉於過去創造歷史的萬丈光芒中，更不願自滿於已往英才輩出並管領風騷，我們所深信不疑者，厥為客家潛力至今猶存。在此世局詭譎、社會擾攘、新的人文景觀亟待建立之際，我們願意為尋回我們的尊嚴，再創我們的光輝而努力，更願為其他族群，不論福佬、各省抑原住民各族攜手同心，為我們大家的光明未來而戮力以赴！<sup>433</sup>

事實上「臺灣客家公共事務協會」主要成員，在政治主張上是偏綠的，但是成立宣言所展現的是「包容福佬、各省抑原住民各族」，其中「各省」所指的是外省族群，而外省族群正是綠營操弄民粹時主要的攻擊對象，但是，在本土化的過程中，仍然必須將臺灣四大族群全部涵蓋在內，可見本土化是臺灣社會面臨的不可迴避的嚴肅議題，臺灣客家當然也必須在場。

所謂深化臺灣客家主體性其實就是臺灣客家本土化。正如閩粵移民在經過幾百年的在地化過程後，既有內地化的文化涵養，又發展出與內地不同的在地文化，若還以福建人或廣東人視之，則失之謬矣。同樣地，臺灣的客家族群在與原鄉分隔三百年之後，其實除了祖源的歷史記憶相同，語言相通之外，許多生活的習俗甚至價值觀都與原鄉大不相同。正如不能一見到華人就認為是中國人。同樣的道理，英國人也不會認為澳洲、新西蘭或美國人是英國人。因此有主體性，也就是在地的認同是一個族群延續的重要條件。臺灣客家之形成必須完成本土化的工程，而本土化正是臺灣客家形成新的起點。

---

<sup>433</sup>臺灣客家公共事務協會（主編）（1998），〈臺灣客家公共事務協會成立宣言〉，《新个客家人》，頁79。



## 第六章結論

已往論者常常將客家視為自始即已存在的現象來討論，或者將文獻上的「客」、「客子」、「客仔」統通視為同一個意思，以致在討論時混淆不清。羅香林的《客家研究導論》開啟了以學術的系統性為客家研究立下典範，近代的客家研究站在這樣的基礎上，成果已經斐然可觀。但是某些根基性的問題若不能釐清，則後續的討論便很容易陷入誤區。譬如：客家的定義，客家的源流與形成因素也常常莫衷一是、混淆不清。常令研究者為難的是，光要分辨土客之分的「客」，特定人群的「客」，族群意義上的「客」，方一著手就如墜霧五里霧中，至於「客人」或「客家」為何會從他稱變成自稱也是莫衷一是，本文便是在試圖釐清這些概念的動機下進行的。

臺灣的客家人源自大陸殆無疑義，但是因為臺灣特殊的歷史背景、社會環境與條件，使臺灣的客家形成有別於大陸原鄉。本研究從臺灣客家移民社會的形成、民變、分類械鬥於客家形成的意義、從粵人到客家的轉變，是從頭將移民的背景交代清楚，並述明不同的歷史背景與社會環境對移民的影響，再論到粵人因何轉變成客家的過程都做了探討。本研究對於粵人移民臺灣的原因，提出新的補充理由，對於民變、械鬥負面評價的討論延伸到對臺灣客家形成的積極意義，對於客家稱謂的出現、轉化與傳播作出條理的說明，提出臺灣客家形成是一個新的族群建構工程的觀點。研究之結論如下：

### 一、臺灣粵東移民社會的形成

清代臺灣歷經荷蘭與明鄭王朝短暫的統治，在康熙 23 年（1684）納入清朝版圖，設臺灣府、臺灣、鳳山、諸羅三縣，起初因為田園荒蕪，臺灣縣乃招徠汀州府籍民人來此開墾，但是因為重洋阻隔，都望洋畏阻故成效有限，隨後便陸續有粵民渡過黑水溝來到府城東門外種菜，後風聞鳳山縣下淡水地區水草豐美、土地肥沃乃相偕南下開墾，此時因為渡禁森嚴，粵人來此都是春來秋返的模式以種田傭工維生，在「閩主粵佃」階段，閩粵人群是協力互助的關係。到了康熙 40 年（1701）之後因渡禁鬆弛，粵人大量擁入下淡水地區，因土地與水源等資源的爭奪乃漸與原業戶啟衅，種下日後朱一貴事件由反清轉變成閩粵內鬥的原因。

粵東地區自明朝中期開始，因為吏治的腐敗，人口增加以致土地的承載力不足仰給，因此海寇山賊蜂起，對地方社會造成很大的破壞力，此地且是一個

災荒連連的地方，所以民性剽悍。到了明末清初，鄭成功並未隨其父投降，反而高掛反清復明旗幟與清政府對峙，康熙皇帝見之前禁海令未生效果，乃接受鄭成功叛將黃梧建議行遷界令，從康熙元年至三年（1662-1664）連續三次下令沿海居民內遷三十至五十里不等，想用斷絕鄭成功後援的方式，讓鄭氏不戰自敗。由於遷界令下三日就要空其地毀其屋，所以造成界外居民倉皇出走，本來以為短時間就可復返，不料卻遙無歸期，以致妻離子散或乞討維生，顧面子的甚至服毒自殺。遷界不但對界外居民造成無法弭補的傷害，對於界內接受安插的內地民人，也因忽然擁來如此多人，亦造成極大的壓力。由於鄭成功勢力並未因此而減弱，仍然繼續活躍於東南沿海，儼然海上霸主，在預期目的沒有達到，卻反而造成遷民巨大的傷害，於是李率泰、王來任先後上疏請開海復界，終於在康熙8年（1669）諭允復界。界外遷民初聞復界消息都額手稱慶，不料康熙22年（1683）奉皇帝命令巡視復界情況的杜臻，所見情形卻是「邊界稍拓，然亦未能如舊」，其原因居然是雖復界卻無資財可恢復田園廬舍。

不過遷界卻為粵東民人打開一條通往外界的渠道，蓋大凡移民的原因不外乎：地理環境惡劣，人口過多，耕地不足、地方社會動盪、官方招徠等，但是，卻無法解釋粵東人民為何能知道要移民臺灣，本研究認為遷界使瀕海居民遷移到內陸地區，使住在山陬的粵東北民人能因此而獲取瀕海地區資訊，在復界時因許多遷民或因亡故，或因已久居內地不欲再重返界外，以致界外荒蕪之地甚多，所以粵東民人在官方招徠時便移遷界外墾荒。等到臺灣內附，海禁大開，內陸山陬之地因已先獲有臺灣資訊，加上韓江水運便捷，韓江出海口附近小漁港甚多便於偷渡，使欲遷之民能以價廉方式出海。以上是吸引住在內陸山區的粵東人捨四川而選擇渡臺佃田傭工的原因。

## 二、民變與閩粵械鬥對臺灣客家形成的意義

臺灣素有「三年一小反，五年一大反」的說法。蓋臺灣墾民率多內地逋逃無賴、亡命之徒，且又單身，因此經常飢來飽去，群聚遊蕩，社會呈現浮動的狀態，加上吏治腐敗官方控制力鬆軟，於是臺民稍受煽惑便易鬧事生變。朱一貴、林爽文和戴潮春三次民變，造成社會的動盪不安以及經濟發展的停滯對整個臺灣社會而言是破壞力極大的社會事件，但是，若從臺灣客家的視角來看，三次民變卻恰恰為今日臺灣客家形成帶來不可或缺的契機。

康熙六十年（1721）發生的朱一貴事件是首樁民變。粵民糾集十三大莊，六十四小莊共一萬二千餘人的鄉壯，保衛鄉莊並且有效牽制賊勢，因此獲賞賜懷忠里匾額懸於村莊柵門上，又獲賜義民之旌獎，不但提高了身分地位，尚且使粵民從隔省流寓有了正當性，對於日後在學額爭取上，能以義民身分發言，成功地獲得另編字號的學額八名，這是粵人土著化的重要進程，土著化又是取的一切權益基礎。在朱一貴事件之前，官修方志或士人文書把粵人看成無賴、



亡命之徒，是麻煩製造者，都賦以負面之評價，事件之後則以義民稱之，成為粵民之護身符。朱一貴事件是閩粵分類的蒿矢，人群分類本就不利於社會和諧，但卻使粵人更加排外造就了內部的凝聚與認同意識。皇帝所旌獎的里名匾額粵人將之高懸村莊柵門，既作為一項榮譽，也當成公共宣示，公共宣示可以強化集體記憶，增進認同意識；義民封號則讓屬於隔省流寓的粵人，在身分上有了正當性，在隨後的學額爭取又獲得另立粵字號八名的學額，這項成功不但讓粵人取得向上流動之鑰，也使粵人在土著化上邁出關鍵的第一步。

乾隆五十一年（1786）爆發了蔓延到全臺的林爽文事件，南北粵人仍依例組鄉勇保衛家園，並助官殺賊，事件平定之後粵人獲得乾隆皇帝敕賜褒忠兩字，並獲頒義民旌獎。來自官方的各種賞賜和旌獎，是國家機器有效掌控人民的手段之一。至於事後粵人將褒忠字摩刻建亭崇祀，並撿拾暴露於外兩年的義民忠骸，以牛車載運，至今新埔枋寮義民廟現址時，因牛隻不聽驅策，經跌筓後則以此穴埋之，後建廟與褒忠聖旨一同祭祀。這一連串的行動，對居於上層的地方菁英，是用來與國家機器聯結，以提升個人在地方社會的份量，對地方社會而言，以義民的名義建廟，除了對其他人群有公共宣示的效用，對內可以凝聚粵東民人，而宗教儀式更是強化集體記憶和公共宣示的有效手段，集體記憶與公共宣示都可用來強化認同意識。後來發展出臺灣特有的義民爺信仰，更促進粵東人的在地化深度，透過分香廟的建立與在家崇祀義民令旗，使粵東客家人跨越空間的限制，成為信仰文化上的共同體，擴大了臺灣客家人的認同意識，義民信仰並因此成為日後客家社會文化運動的精神圖騰。

戴潮春事件粵人循例組義民軍抗賊，一樣獲得官方的旌賞，死難義民忠骸葬於義民廟後為附塚，此一事件後來變質成閩粵械鬥，蔓延全臺，事平後便不再有大規模的民變或械鬥發生了，但是閩粵的對立情結依然存在，不過卻再度深化了粵人的內聚與認同，有利於日後臺灣客家的發展與形成。

有清一代在臺灣共發生大小 51 次的閩粵械鬥，每一次閩粵械鬥提升雙方的對立與仇恨，但是卻更激發粵人的同仇敵愾的心理，道光六年（1826）至道光十四年（1834）之間所發生的閩粵械鬥，促使臺灣的閩粵人群遷移到各自的優勢地區居住，形成現今的閩粵分布態勢，粵人集中居住的結果是免於被閩人同化的命運，日後才有臺灣客家形成的可能，所以以現在臺灣客家人的視角，閩粵械鬥在無意中為客家的形成保存了必要的種苗，正是歷史的必然中的偶然。

### 三、從粵人到客家的嬗變

話語權的掌握可以引導輿論，而輿論又經常左右社會發展的方向。傳統中國的話語權一般掌握在官員和仕紳手上，清領臺灣初期纂修方志的人和官員幕僚大多是漳浦集團的成員，因此他們便將在閩東南地區的經驗與觀點移植到臺

灣來，所以在早期的方志或士人的文書裡，對於屬於隔省流寓的粵人，都稱之為「客」、「客子」、「客仔」所居之村莊則稱為「客莊」。「客仔」大多是單身被描述成無賴或亡命之徒，喜愛興訟，爭強鬥狠，是麻煩的製造者。

在這個階段裡閩人對人群的分類是以鄉貫為依據，只要不是福建省漳、泉之人都被稱為「客」、「客子」、「客仔」，此時的「客」是與「土」對應的，也就是外來客與土著的對應稱呼。到了朱一貴事件之後，官方對人群的分類從鄉貫變成以語音相同作為分類的依據，不過在行政管理的區分上仍以鄉貫為本，是兩套分類同時混用，必須謹慎分辨，否則極容易陷入迷思。

到了嘉慶 20 年（1815）徐旭曾在回答學生有關客家源流的筆記〈豐湖雜記〉，是第一篇以語言和風俗來作為人群分類的紀錄，在文中稱「土自土，客自客」說的不是土著與隔省流寓的客，而是土著與風俗不同的說客話的客的區別，這種判準已經具備現代意義的族群分類方式，可惜在當時鄉貫主義發達，而文字是記錄在徐氏族譜中，難以傳佈，以致這個觀念並沒有普及，當然也就沒有發展成現代意義的族群稱為了。

客家這兩個字作為人群的他稱是從廣府人開始的，但僅限於與廣府人接觸的那群講客話的人，而不是指稱所有的說客話的人群。1840 年代開始西方傳教士在沿海港口傳教，1856 年之後可以深入山區傳教，此時瑞士的巴色會深入客家地區宣教，他們在廣府人以及潮州人那裡聽到稱講客話的人為 **Hakka** 或 **keh** 這類的指稱也就加以引用，不過大約可以確定在 1840 年以前並沒有 **Hakka** 的說法，指稱說客語的人群為 **Hakka** 是在此之後才出現的。但是，這個用法似乎僅僅在西方人之間傳播，並未被說客話的人群所接受，說客話的人群的自稱是「客人」而不是「客家人」，同一個時期到臺灣的傳教士或商旅雖然也用 **Hakka** 指稱說客話的人群，不過因為鄉貫主義發達的關係，人群仍然以語音分類，但為了行政管理方便卻以閩粵來區分。到 1885 年臺灣建省，閩粵兩群人從原先的福建與廣東轉換成臺灣省籍，但是，尚未對此認同產生感情便又遭逢乙未割臺，臺灣淪為日本殖民地的命運，所以臺灣鄉貫的認同尚未完成便嘎然而止。

1895 年日本殖民臺灣，島內的漢人成為日本籍，所以閩粵兩人群合流以漢人來對應日本民族，此時鄉貫與族群的色彩減弱，日本殖民者為了迅速掌控臺灣，所以便從有百科全書功能的清代方志和西方文獻入手，所以他既承襲了清代的那套以語言作種族分類，以鄉貫作為行政管理的人群分類方法，同時又引進西方的客家稱謂，不過客家 **Hakka** 的指稱，日本人很快就放棄，而繼續使用清朝的人群分類法。所以日據時期粵人仍然自稱粵人，不過這個階段也有些說粵語的福建人會自稱是廣東人，顯然當時語言分類的方式已經深入閩粵人群。

臺灣光復之後，一批在大陸工作的客家人回到臺灣擔任接收的幹部，他們與丘念臺有的是在日本留學就熟稔，有的是在大陸共事，丘念臺的尊翁丘逢甲曾參與過民初的客家源流探討與辯論，丘念臺或許受到過一些影響，不過在那

個民族主義高漲的時代，民族意識必然高過族群意識，所以不會旁及於族群問題的討論。這群人在大陸工作的時候，羅香林的《客家研究導論》正好出版，以胡文虎到南洋大力推介此書的情況來看，在廣東工作的丘念臺應該也有接觸，所以臺灣光復後將「客家」的他稱帶進來是極有可能的，另外 1949 年隨國民黨政府撤退到臺灣的 120 萬人已有不少是說客話的外省客家人，其中謝姓外省客家人在苗栗縣創辦《中原周刊》專門介紹客家習俗、諺語和大陸鄉情風景，這時已經有許多人以客家指稱說客話的人群，但是說客語的人卻自稱「客人」，唯近年來大多改「客家」為自稱了。

#### 四、客家社會文化運動的興起與影響

從清代開始閩粵人群的人口數便呈現懸殊的比例，面對粵人始終是絕對的少數，因此在清代粵人透過義民身分，透過學額爭取，為的就是要取得平等的地位或待遇，目的不外乎提升社經地位。無論他稱從粵人、客、客人到現在的客家，相同的問題仍然存在。客家人在長期社經地位低下的情況下，為了生存面對其他族群的人都會隱藏自己的語言和族群身分，成為隱形的族群。

臺灣解嚴之後，社會改革動能如洪流般爆發，1987 年 10 月 25 日客家菁英創辦了《客家風雲雜誌》揭槩：「提升客家人族群意識，促進客家人的溝通與了解，團結客家人的力量，提升客家人的政治、經濟、社會和文化上的地位功能。」的目標，並於 1988 年 12 月 28 日，發動了「還我母語」大遊行，由於訴求主題高遠無私，不但激發了全省客家鄉親的認同意識，引起老幼婦孺齊上街頭宣達訴求與理念的行動，其他族群的人也都附和參與，媒體更是連續大篇幅的報導，是一場前所未有並空前的社會文化運動。之後透過《客家雜誌》與自設的客家電臺不斷地提出訴求，終於使客語在公領域全面曝光，族群地位獲得大幅的提升，尤其 2010 年通過了〈客家基本法〉，載明客家族群的定義、權利與義務，使客家族群受到法律的保障，這是客家社會文化運動推動至今最值得一提的成果之一。臺灣的客家社會文化運動影響深遠，現在客家議題不但在臺灣成為顯學，所鼓動的風潮尚且回流到大陸原鄉，使客家成為閩粵贛接壤地區共同的族群自稱，海外客家華人亦附和，客家成為跨區域和文化的想像共同體。

綜合以上的論述，我們可以大膽地說：臺灣的客家仍在形成中，它是在一個歷史的必然下，卻偶然奠定的基礎上，逐步建構中的工程。它是在歷史上不同的階段，不同的背景之下，由客家的知識菁英所推動建構起來的，且其仍然在變異調整中。換句話說，客家的建構從來就未曾停止過，在不同的階段與背景中，客家以其特有的包容性繼續吸納不同的構成元素，呈現不同的風貌，繼續茁壯與穩健地前進中，臺灣客家的本土化，事實上就是臺灣客家形成的新起點。



## 參考文獻

- 丁日健 (1997),《治臺必告錄》,臺灣文獻叢刊第17種,南投市:臺灣省文獻委員會
- 十一世渡臺祖姜朝鳳公派下族系譜編修委員會(編)(2003),《天水堂十一世渡臺祖姜朝鳳公派下族系譜》,臺北:祭祀公業姜朝鳳
- 于卜熊(纂修)(1966),《海豐縣志》,據乾隆十五年刊本影印,臺北:成文出版社
- 小川琢治(1985),《臺灣諸嶋志》,據明治29年東京地學協會版影印,臺北:成文出版社
- 山根勇藏(1930),《臺灣民族性百談》,臺北:杉田書店
- 山根勇藏(1989),《臺灣民俗風物雜記》,臺北:武陵出版社
- 川口長孺(1995),《臺灣鄭氏紀事》,臺灣文獻叢刊第五種,臺灣銀行經濟研究室編輯,南投市:臺灣省文獻委員會
- 六堆客家鄉土誌編纂委員會(編),《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》,屏東:六堆文化教育基金會
- 尹士俚(2003),《臺灣志略》,李祖基點校,北京:九州出版社
- 尹章義(1991),〈臺灣移民開發史上與客家人相關的幾個問題〉,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),〈臺灣移民開發史上與客家人相關的幾個謎題〉,《臺灣客家史研究》,臺北市:臺北市政府客家事務委員會
- 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
- 王之正(修)(1966),《陸豐縣志》,據清乾隆十年刊本影印,臺北市:成文出版社

- 王日根 (2007),《中國會館史》,上海:東方出版中心
- 王必昌 (總輯)(2005),《臺灣縣志》,上、下冊,王志楣點校,臺北:(行政院)文化建設委員會
- 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(1998),〈光復後臺灣族群意識的形成〉,《歷史月刊》,第131期,1998年12月,頁30-40
- 王甫昌(2004),《當代臺灣社會的族群想像》,版二印,臺北:群學出版有限公司
- 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(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(2005),〈清代客家棚民的入籍問題及其教育問題〉,《義民信仰與客家社會》,賴澤涵、傅寶玉(主編),臺北:南天書局,頁307-328
- 王東(2007),《那方山水那方人:客家源流新說》第一版二印,上海:華東師範大學出版社
- 王英增(編纂)(2006),《重修鳳山縣志》,上、下冊,詹雅能點校,臺北:(行政院)文化建設委員會
- 王瑛曾(1993),《重修鳳山縣志》,南投市:臺灣省文獻委員會
- 王禮(主修)(2005),《臺灣縣志》,王志楣點校,臺北:(行政院)文化建設委員會
- 丘念臺(1962),《嶺海微飆》,臺北:中華日報
- 丘昌泰(2006),〈臺灣客家族群的自我隱形化行為: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
- 丘逢甲(1994),《嶺雲海日樓詩鈔》,南投:臺灣省文獻委員會
- 末成道男(編)(2003),《池田敏雄臺灣民俗著作集》,東京:綠蔭書房
- 甘滿堂(2007),《村廟與社區公共生活》,北京:社會科學文獻出版社

- 田井輝雄（戴炎輝）（1995），〈臺灣の家族制度と祖先祭祀團體〉，《臺灣文化論叢》第二輯，臺北：南天書局，頁181-264
- 石阪莊作（編）（1904），《臺灣紀要》，基隆：石阪莊作編
- 石萬壽（1986），〈乾隆以前臺灣南部客家人的墾殖〉，《臺灣文獻》，1986年12月，第37卷第4期，頁69-84
- 伊能嘉矩（1909），《臺灣舊地名辭書》，東京：富山房會社
- 伊能嘉矩（1928），《臺灣文化志》中冊，東京：刀江書院
- 伊能嘉矩（1974），《臺灣志》上、下冊，臺一版，據日本明治三十五年排印本影印，臺北：古亭書屋
- 伊能嘉矩（1991），《臺灣文化志》（漢譯本），下卷，第十四篇，第四章，臺中：臺灣省文獻委員會，頁 142。
- 吉國藤吉（1898），《臺灣島志史》，東京：富山房
- 江日昇（1987），《臺灣外記》，方豪點校，臺北：大通書局
- 江日昇（1995），《臺灣外記》，臺灣文獻叢刊第60種，臺灣銀行經濟研究室編輯，南投市：臺灣省文獻委員會
- 江金瑞（1998），《清代臺灣義民爺信仰與下淡水六堆移墾活動》，（臺灣）中興大學歷史研究所碩士論文，未出版，臺中
- 江運貴（1998），《客家與臺灣》，第一版第二刷，徐漢彬譯，臺北：常民文化事業股份有限公司
- 何如璋（1967），〈復粵督張振軒制軍書〉，《茶陽三家文鈔》，卷三，臺北：文海出版社，頁131-135
- 何炳棣（1966），《中國會館史論》，臺北：學生書局
- 何炳棣（2000），《明初以降人口及其相關問題：1368-1953》，葛劍雄譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店
- 余光弘（1982），〈臺灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第53期，1982年4月，頁67-103
- 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：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
- 吳學明（1998），《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》，新竹縣竹北市：新竹縣立文化中心
- 吳學明（2000），《金廣福墾隘研究》上、下冊，新竹縣竹北市：新竹縣立文化中心
- 吳濁流（1993），《無花果》，臺北：前衛出版社
- 吳濁流（1995），《臺灣連翹》，臺北：草根出版社
- 吳聲淼（2012），〈褒忠義民廟歷史沿革〉，《慶祝建國一百年新竹縣褒忠亭義民節大茅聯庄祭典專輯》，吳家勳總編輯，新竹：慶祝建國一百年新竹縣褒忠亭義民節大茅埔聯庄祭典委員會，頁16-22
- 李文良（2003），〈清初臺灣方志的「客家」書寫與社會相〉，《臺大歷史學報》，2003年6月第31期，頁164-167
- 李文良（2010），《清代南臺灣的移墾與「客家」社會》，臺北：臺灣大學出版中心
- 李丕煜（主修）（2005），《鳳山縣志》，詹雅能點校，臺北：（行政院）文化建設委員會
- 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），《一個移殖的市鎮—馬來亞華人市鎮生活的調查研究》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
- 李光地（2000），《榕村語錄續集》，四庫未收書輯刊第肆輯，四庫未收書輯刊編纂委員會編，北京：北京出版社
- 李書吉等（修）（1967），《廣東省澄海縣志》，據嘉慶二十年刊本影印，臺北市：成文出版社
- 李祖基（2008），《臺灣歷史研究》，臺北：海峽學術出版社
- 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〉，《新個客家人》，臺北：臺原出版社，頁33-41

李棟明（1970），〈居臺外省籍人口之組成與分佈〉，《臺北文獻》，直字第11,12期合刊，1970年6月，頁62-86

李順民（1994），〈清代臺灣會黨與械鬥、民變的交互關係〉，《歷史月刊》，1994年7月，第4期，頁83-114

李順民（1995），〈由清代臺灣會黨與械鬥、民變之互動看臺灣社會之轉型〉，《慈濟護專學報》，1995年3月，第74期，頁52-55

李道緝（2001），《清末明初潮州人移植暹邏之研究》，臺北：財團法人海華文教基金會

李潛龍、李東珠（1999），〈清初“遷海”對廣東社會經濟的影響〉，《暨南學報》（哲學社會科學），1999年7月，第21卷第4期，頁47-57

李鉉、王柏（編修）（1967），《福建省平和縣志》，據康熙58年修，光緒15年重刊本影印，臺北市：成文出版社

李豐楙（1994），〈臺灣中部「客仔師」與客家社會——一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉，《客家文化研討會論文集》，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁217-242

村上玉吉（1899），《臺灣紀要》，東京：警眼社

杜若甫、蕭春杰（1997），〈從遺傳學探討中華民族的源與流〉，《中國社會科學》，1997年第4期，頁139-149

杜臻（1973），《閩粵巡視紀略》六卷，四庫全書珍本四集，臺北市：臺灣商務印書館

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

沈茂蔭（1962），《苗栗縣志》，卷十六，志餘/紀人，臺北：臺灣銀行經濟研究室

沈雲（1995），《臺灣鄭氏始末》六卷，南投市：臺灣省文獻委員會

- 周大鳴 (2005a),〈族群互動中的族群認同——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
- 周雪香 (2007),《明清閩粵邊客家地區的社會經濟變遷》,福州市:福建人民出版社
- 周碩勳 (纂修),《潮州府志》上、下冊,乾隆27年,潮州:潮州市地方誌辦公室、潮州市檔案館
- 周蔚 (譯)(2001),《語言的死亡》,David Crystal 原著,臺北:貓頭鷹出版社
- 周憲文 (譯)(1985),《日本帝國主義下之臺灣》,矢內原忠雄原著,臺北:帕米爾書店
- 周鍾瑄 (1993),《諸羅縣志》,卷十二 / 雜記志/外紀,南投市:臺灣省文獻委員會,頁292。
- 周鍾瑄 (主修)(2005),《諸羅縣志》,詹雅能點校,臺北:(行政院)文化建設委員會
- 周璽 (1983),《彰化縣志》,臺北:成文出版社
- 季麒光 (2005),《臺灣縣志》,王禮主修,臺灣史料集成編輯委員會編輯,臺北:(行政院)文化建設委員會
- 屈大均 (1997),《廣東新語》上、下冊,北京市:中華書局
- 屈大均(1996),〈永安縣次志〉,《屈大均全集》,歐初、王貫忱主編,北京:人民文學出版社,頁 86
- 房學嘉 (2002),《客家源流探奧》初版二刷,臺北:武陵出版有限公司
- 東方孝義 (1974),《臺灣習俗》,據1942年版影本,臺北:古亭書屋
- 松崎仁三郎 (2011),《嗚呼忠義亭》中譯本,鍾孝上翻譯,屏東市:社團法人屏東縣六堆文化研究學會
- 林正慧 (2005),〈閩粵?福客?清代臺灣漢人族群關係新探〉,國史館學術集刊,第6期,頁1-60

- 林正慧（2006），〈從客家族群之形塑看清代臺灣史志中之「客」—「客」之書寫與「客家」關係探究〉，國史館學術集刊，第10期，頁1-61
- 林正慧（2008），《六堆客家與清代屏東平原》，臺北：遠流出版社、曹永和文教基金會
- 林光華（1989），〈褒忠義民廟之沿革〉，《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》，褒忠義民廟創建兩百年紀念慶典籌備委員會編印，頁7。
- 林吉洋（2006），〈“臺灣客家”認同的建構與本土化—從敘事認同路徑的發現〉，《第六屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家語文研究所主辦，2006年9月30日，頁79-92
- 林吉洋（2007），《敘事與行動：臺灣客家認同的形成》，（臺灣）清華大學社會學研究所碩士論文，未出版，新竹
- 林昌華等（譯）（2012），《馬偕日記》全三冊，馬偕（George Leslie Mackay）作，臺北市：玉山社出版事業股份有限公司
- 林美容（1993），《臺灣人的社會與信仰》，臺北：自立晚報文化出版部
- 林師聖（1957），《臺灣采訪冊》，臺灣研究叢刊第55種，臺北：臺灣銀行經濟研究室
- 林師聖（1959），〈閩粵分類〉，《臺灣采訪冊》，紀事/（三），臺北：臺灣銀行經濟研究室，頁34-35。
- 林桂玲（2005），《家族與寺廟：底竹北林家與枋寮義民廟為例（1749-1895）》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局
- 林偉盛（1993），《羅漢腳：清代臺灣社會與分類械鬥》，臺北市：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
- 林淑鈴（2010），《臺灣客家族群關係研究—以屏東縣內埔鄉與萬巒鄉為例》，臺北：（行政院）客家委員會、國史館臺灣文獻館
- 林達泉（1967），〈客說〉，《茶陽三家文鈔：何如璋、林達泉、邱晉昕》，卷四，溫廷敬輯，臺北：文海出版社，頁131-135。
- 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》，第一冊，臺北市：青年戰士報社，頁87-90

- 林衡道（1985），《鯤島探源》，第二冊，臺北市：青年戰士報社，頁454-478
- 林衡道（1985），《鯤島探源》，第三冊，臺北市：青年戰士報社，頁1035-1038
- 林衡道主編（1975），《余清芳抗日革命案全檔》，第1-4輯共8冊，臺中市：台灣省文獻委員會
- 林耀南（譯）（1959），《臺灣遙寄》，George Leslie Mackay原著，臺北：台灣省文獻委員會
- 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（1998），〈試掘舊嘉義縣（1723～1887）下平原客蹤〉，《客家文化研究通訊》，1998年10月，創刊號，頁91-97。
- 邱彥貴（2005），〈新街三山國王與五十三莊：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、吳中杰（2004），《臺灣客家地圖》，初版八刷，臺北：貓頭鷹出版社
- 邱榮舉、謝欣如（2008），〈台灣客家運動與客家發展〉，《多元族群與客家：臺灣客家運動20年》，新竹市：臺灣客家研究學會，頁95-132
- 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
- 姚瑩（1957），《東槎紀略》，臺灣研究叢刊第7種，臺北：臺灣銀行經濟研究室
- 姚瑩（1994），《中復堂選集》，南投：臺灣省文獻委員會
- 姚瑩（1997），《東溟奏稿》，南投：臺灣省文獻委員會
- 客家委員會（2011），《99年至100年全國客家人口基礎資料調查研究》，  
<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=43944&ctNode=1894&mp=1869&ps=2011/12/22>擷取
- 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：客家委員會
- 客家風雲雜誌社（1987），〈發刊詞〉，《客家風雲雜誌》，1987年10月，頁1。
- 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
- 施添福（1987），《清代在臺漢人的祖籍分佈和原鄉生活》，地理研究叢書第15號，臺北：臺灣師範大學地理學系
- 施添福（1998a），〈清代臺灣屏東平原的土地拓墾和族群關係〉，平埔族群與臺灣歷史文化研討會，中央研究院歷史語言研究所、臺灣史研究所、語言學研究所、臺灣文獻委員會合辦，1998年5月，頁1-66
- 施添福（1998b），〈從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉，客家文化研究通訊，1998年10月，創刊號，頁12-16
- 施添福（1999），《臺灣的人口移動和雙元性服務部門》，南投：臺灣省文獻委員會
- 施添福（2001），〈國家與地域社會—以清代臺灣屏東平原為例〉，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海編，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，頁33-112
- 施添福（2003），〈客家研究：族群關係的再思考〉，《客家文化研究通訊》，2003年10月，第6輯，頁45-50
- 施添福（2011a），〈從「客家」到客家——一個族群稱謂的歷史性與地域性分析〉，第三屆「族群、歷史與地域社會」學術研討會（附錄），中央研究院臺灣史研究所主辦，2011年9月23-24日
- 施添福（2011b），〈從「客家」到客家(二)—客家稱謂的出現、傳播與蛻變〉，第三屆「族群、歷史與地域社會」學術研討會（專題演講二），中央研究院臺灣史研究所主辦，2011年9月23-24日
- 施琅（1958），〈恭陳臺灣棄留疏〉，《靖海紀事》，臺灣文獻叢刊第十三種，臺北：臺灣銀行經濟研究室編印，頁59-62。
- 柯志明（2001），《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，臺北：中央研究院社會學研究
- 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知興衰為例〉，《臺灣文獻》，1990年6月，第41卷第2期，頁63-93

- 范明煥（2012），〈新埔義民爺祭典的文化內涵、演變與特色〉，《新竹文獻》，2012年第50期，頁85-108
- 范咸纂修（1993），《重修臺灣府志》，卷八學校/學宮/臺灣縣儒學，臺灣文獻叢刊第105種，南投市：臺灣省文獻委員會，頁272。
- 范振乾（2002），〈客家源流新論〉，《存在才有希望—臺灣族群生態客家篇》，臺北：前衛出版社，頁10-19。
- 郝永河（2009），《裨海紀遊》，許俊雅校釋，臺北市：國立編譯館
- 郎擎霄（1933），〈中國南方械鬥之原因及其組織〉，《東方雜誌》，1933年，第30卷第19期，頁81-96
- 韋煙灶（2012），〈清代竹塹地區粵東客家移民的遷徙與語言重整歷程之探討〉，「客家文化多樣性與客家學理論體系建構」國際學術會議，嘉應學院客家文化研究院主辦，2012年12月6-10日
- 唐立宗（2002），〈恭敬桑梓：近代廣東志書的編纂活動〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，（臺灣）中央大學客家研究中心主辦，2002年12月24日，頁83-118
- 夏明方（2000），《民國時期自然災害與鄉村社會》，北京：中華書局
- 夏琳（2008），《閩海紀要》，林大志校注，福州：福建人民出版社
- 孫謙（1995），〈清代海外移民的結構與成因〉，《南洋問題研究》，1995年第3期，頁9-16。
- 徐正光（1995），〈臺灣的族群關係：以客家人為主體的探討〉，《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
- 徐正光（2002），〈書寫臺灣客家運動史〉，《存在才有希望—臺灣族群生態客家篇》，臺北：前衛出版社，頁3-8。
- 徐宗幹（1958），〈請籌議積儲〉，《斯未信齋文編》，臺北市：臺灣銀行經濟研究室
- 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
- 翁仕傑（1994），《臺灣民變的轉型：歷史宿命與超越》，臺北：自立晚報文化

出版部

- 高其倬（1978），〈臺灣各學寄籍諸生宜歸本籍事〉，《宮中檔雍正朝奏摺》第八輯，台北：國立故宮博物院頁，475-476
- 高怡萍（2002），〈迴旋於他鄉與故鄉之境：多重發聲的客家原鄉論述〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，（臺灣）中央大學客家研究中心主辦，2002年12月24日，頁143-159
- 高拱乾（重修）（1960），《臺灣府志》二冊，臺灣研究叢刊第62種，臺北：臺灣銀行經濟研究室
- 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
- 參謀本部（編）（1895），《臺灣誌》，1985年3月，據明治二十八年排印本影印，臺一版，臺北：成文出版社
- 國分直一（1930），《臺灣の民俗》，三版，東京：岩崎美術社
- 張正田（2010），《從群群關係看清代臺灣桃竹苗地區義民信仰區域差異—以清代苗栗寶為觀察中心》，（臺灣）政治大學歷史研究所博士論文，未出版，臺北
- 張立本（2002），〈異客：論臺灣客家族群建構過程中的吸納與排斥〉，第二屆「客家研究」研究生學術論文研討會—族群建構與論述，（臺灣）中央大學客家研究中心主辦，2002年12月24日，頁119-141
- 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
- 張秋滿（1989），〈義民廟大事記〉，《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》，褒忠義民廟創建兩百年紀念慶典籌備委員會編印，頁 26。
- 張茂桂等（2001），《族群關係與國家認同》，初版5刷，臺北：業強出版社，
- 張莉（1988a），〈臺灣朱一貴抗清史料（上）〉，歷史檔案，1988年2月，第2期，頁19-30,18
- 張莉（1988b），〈臺灣朱一貴抗清史料（中）〉，歷史檔案，1988年3月，第3期，頁12-15,52
- 張莉（1988c），〈臺灣朱一貴抗清史料（下）〉，歷史檔案，1988年4月，第4期，頁14-19,13
- 張莖（1970），《清代臺灣民變史研究》，臺灣研究叢刊第104種，臺北：臺灣銀

- 張莢（1974），〈清代臺灣分類械鬥頻繁之主因〉，《臺灣風物》，1974年12月，第24卷第4期，頁75-85
- 張維安（2008），〈以客家為方法—客家運動與臺灣社會的思索〉，《多元族群與客家：臺灣客家運動20年》，張維安、徐正光、羅烈師主編，新竹：臺灣客家研究學會，頁401-418
- 張維安（2010），〈族群記憶與客家意識的形成〉，《客家的形成與變遷》（下冊），莊英章、簡美玲主編，新竹：交通大學出版社，頁719-744
- 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
- 戚繼光，〈經略廣東條陳戡定機宜疏〉，《明經世文編》卷之三百四十六・《戚少保文集》・疏，3730-1。2013年2月22日擷取自中央研究院歷史語言研究所「漢籍電子文獻資料庫」。  
<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ezproxy2.lib.nccu.edu.tw/ihpc/hanji?@133^1810845878^802^^704070030352000100010003@@1203735216>
- 曹永和（1985），《臺灣早期歷史研究》，臺北市：聯經出版社
- 曹秀如（2003），〈初探清代閩粵械鬥及其空間分布與演變〉，《竹塹文獻雜誌》，2003年8月，第27期，頁48-59
- 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論文集》，頁2-1~3-3
- 曹曉佩（2008），〈從三山國王信仰看潮汕歷史上的族群關係〉，《臺灣源流》，2008年秋季刊，第44期，頁142-149
- 梁洪生（2003），〈從「異民」到「懷遠」—以「懷遠文獻」為重心考察雍正二年寧州移民要求入籍和土著罷考事件〉，《歷史人類學學刊》，2003年4月，第2卷第1期，頁29-66
- 梁肇廷（1982），〈客家歷史新探〉，《中國社會經濟史研究》，1982年第1期，頁101-105
- 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



- 莊吉發（2002），〈筆路藍縷：從檔案資料看清代臺灣粵籍客民的拓墾過程與社區發展〉，《客家文化學術研討會論文集》，賴澤涵主編，臺北：客家委員會，頁263-286
- 莊英章（1989），〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，《第二屆國際漢學會會議論文集（民俗與文化組）》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁223-240
- 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
- 莊英章、周靈芝（1984），〈唐山到臺灣：一個客家宗族移民的研究〉，《中國海洋發展史論文集》1，中國海洋發展史論文集編輯委員會（主編），臺北：中央研究院三民主義研究所，頁297-333
- 莊英章、羅烈師（2010），《客家書寫—方志、展演與認同》，竹北：臺灣客家研究學會出版
- 莊國土、劉文正（2009），《東亞華人社會的形成和發展：華商網絡、移民與一體化趨勢》，廈門：廈門大學出版社
- 訥庵（溫廷敬），〈潮嘉地理大勢論〉，《嶺東日報》，光緒29年（1903）11月11日，第1版
- 許文雄（1996），〈械鬥和清朝臺灣社會〉，《臺灣社會研究季刊》，1996年7月，第23期，頁1-81
- 許文雄（2003），〈十八及十九世紀臺灣福佬客家械鬥〉，《國家、市場與脈絡化的族群》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁151-204
- 許孚遠（2004），〈疏通海禁疏〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第一冊，臺灣史料集成編輯委員會編，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁147-148
- 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
- 連希文（1971），〈客家人入墾臺灣地區考〉，《臺灣文獻》，1971年9月，第22卷第3期，頁1-25
- 連橫（2005），《臺灣通史》，南寧：廣西人民出版社
- 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
- 陳乃蘖（1960），〈各縣市日據時期「社寺廟臺帳」存留情形表〉，《臺灣文獻》，

第9卷第4期，1958年12月，頁127-133

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（1998），《客家源流新論：誰是客家人》，臺北：臺原出版社

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（2004d），《民間文書與臺灣社會經濟史》，長沙：嶽麓書社

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

陳世榮（1999），〈近年來國內學者對「械鬥」問題之研究—兼論清代桃園地區械鬥與區域發展之關係〉，《史匯》，1999年4月，頁1-34

陳亦榮（1991），《清代漢人在臺灣地區遷徙之研究》，臺北：東吳大學中國學術著作獎助委員會

陳光烈（輯）（2006），《饒平縣志補訂》，潮州市：印行《饒平縣志補訂》編纂委員會、饒平縣地方志編纂委員會辦公室

陳伯陶（編纂）（1968），《東莞縣志》，臺北市：臺灣學生書局

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

陳宗仁（1996），《從草地到街市—十八世紀新莊街的研究》，板橋：稻鄉出版社

陳忠華（1968），〈閩人移殖臺灣史略〉，《臺北文獻》，直字第1,2,3,4期合刊，1968年7月，頁69-81

陳明裕（2011），《臺灣客家認同之研究：以《客家風雲雜誌》和《客家雜誌》為探討中心》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所碩士論文，未出版，中壢

陳俊安（2010），〈日治時期新竹州《警友》雜誌之「客語」研究〉，《第十屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所主辦，2010年10月24日，頁183-217

- 陳俊安（2011），〈日治時期日人對臺灣客家社會印象之探究〉，《第十一屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所主辦，2011年10月15日，頁167-194
- 陳俞君（2005），《臺灣的三山國王信仰與傳說探討》，臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，臺北，未出版。
- 陳南旭（2010），〈再探清代臺灣文獻中的「客」及人群指稱詞〉，《第十屆「客家研究」研究生學術論文研討會論文集》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所主辦，2010年10月24日，頁235-268
- 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》的研究為中心〉，《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（2006），〈地域認同與族群分類：1640-1940韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉，《客家研究》，創刊號，頁1-43
- 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」的分界為例〉，《汕頭大學學報》（人文社會科學版），第23卷第2期，頁73-92
- 陳秋坤（2001），〈清初屏東平原土地佔墾、租佃關係與聚落社會秩序（1690-1770—以施世榜家族為中心）〉，《契約文書與社會生活（1600-1900）》，陳秋坤、洪麗完主編，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，頁11-46
- 陳秋坤（2004），〈清代臺灣地權分配與客家產權—以屏東平原為例（1700-1900）〉，《歷史人類學學刊》，2004年10月，第2卷第2期，頁11-46
- 陳秋坤（2009），〈帝國邊區的客家聚落—以屏東平原為中心（1700-18900）〉，《臺灣史研究》，2009年3月，第16卷第1期，頁1-28
- 陳培桂（纂）（1993），《淡水廳志》，卷八（下）表二 /選舉表/文/孝廉方正，南投市：臺灣省文獻委員會，頁251。
- 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
- 陳康宏（2009），〈以內容分析法論《客家風雲雜誌》再臺灣客家運動之重要性〉，臺灣大學社會科學院客家中心主辦，2009年12月6日，頁215-241。

- 陳捷先（1996），《清代臺灣方志研究》，臺北：學生書局
- 陳淑均（1993），《噶瑪蘭廳志》，卷五（上）風俗（上）/民風/附考，南投市：臺灣省文獻委員會，頁193-194。
- 陳盛韶（1997），《文俗錄》，南投市：臺灣省文獻委員會
- 陳朝龍（1999），《合校足本新竹采訪冊》，南投：臺灣省文獻委員會
- 陳湛綺（2008），《清季華工檔案》第一冊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，頁163。
- 陳逸君（譯）（2000），《歷險福爾摩沙》，W. A. Pickering原著，臺北：原民文化事業有限公司
- 陳運棟（1989），《臺灣的客家人》，臺北：臺原出版社
- 陳運棟（1994），〈從歷史與族群觀點看義民信仰〉，《客家文化研討會論文集》，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁193-203
- 陳運棟（1998），〈客家研究的歷史課題〉，《客家文化研究通訊》，1998年10月，創刊號，頁7-11。
- 陳壽祺等撰，《福建通志》，中國省志彙編之九，第四冊，卷八十六，
- 陳漢光（1972），〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，1972年3月，第23卷第1期，頁85-104
- 陳歷明編校（1998），《明清實錄潮州事輯》，香港：藝苑出版社，頁191
- 陳翰笙（1980），《華工出國史料彙編》第1冊，北京：新華出版社，頁。
- 陳徽言（1988），〈潮州械鬥〉，《南越遊記》卷二，叢書集成續編第236冊，臺北市：新文豐出版社，頁290-291
- 陳麗華（2011），〈談泛臺灣客家認同—1860-1980年代臺灣「客家」族群的塑造〉，《臺大歷史學報》，2011年12月，頁1-49
- 麥留芳（1985），《方言羣認同：早期星馬華人的分類法則》，臺北：中央研究院民族學研究所
- 麥應榮（1985），〈廣州五縣遷海事略〉，《廣州文物》，卷六：史地交通門，據民國30年香港中國文化協進會初版本影印，臺北市：天一出版社，頁78-87
- 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為例》，（臺灣）中央大學客家社會文化研究所碩士論文，未出版，中壢

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

曾金玉（2000），《臺灣客家運動之研究（1987-2000）》，臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文，未出版，臺北

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

曾祥委（2011），〈清初新安迁海复界后的客家移民潮〉，2012/04/08擷取自  
[http://www.szyuanzhumin.com/a/culture/local\\_focus/history/2011/0818/5222.html](http://www.szyuanzhumin.com/a/culture/local_focus/history/2011/0818/5222.html)

曾慶國（1997），《臺灣省彰化縣三山國王廟》；彰化市：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

曾慶國（2011），《彰化縣三山國王廟—客家與福佬客的故事》，臺北：臺灣書房出版有限公司

游宗亨等纂（2000），《康熙平和縣志》，卷十二，獠獠，上海：上海書局出版社，頁251。

湯泳詩（2002），《一個華南客家教會的研究—從巴色會到香港崇真會》，香港：基督教中國宗教文化研究社，頁3。

程美寶（2001），〈地域文化與國家認同—晚清以來「廣東文化觀的形成」〉，《空間·記憶·社會轉型—「新社會史」研究論文精選集》，楊念群主編，上海：上海人民出版社，頁387-417

舒懋官（編修）（1974），《廣東省新安縣志》一、二冊，據嘉慶25年刊本影印，臺北市：成文出版社

鈕琇（1982），《觚賸》，近代中國史料叢刊續篇第94輯，臺北市：文海出版有限公司

飯島典子（2007），《近代客家社會の形成："他稱"と"自稱"のはざまで》，東京：風響社

黃子堯（2004），《族群、歷史與文化變遷—臺灣客家三山國王信仰的探討與論述》，臺北：行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫

- 黃子堯 (2005),《臺灣客家與三山國王信仰—族群、歷史與文化變遷》,臺北:客家臺灣文史工作室
- 黃子堯 (2006),〈三山國王信仰與臺灣客家區域開發〉,《臺灣客家民間信仰研討會論文彙編》,臺北:臺北縣客家文化園區,頁17-43
- 黃子堯 (主持)(2003),《文化、權力與族群菁英—臺灣客家運動史的研究與論述成果報告書》,客家委員會獎助完成
- 黃向春 (1999),〈客家界定中的概念操控:民系、族群、文化、認同〉,《廣西民族研究》,1999年第3期,頁21-23
- 黃志繁 (2002),〈國家認同與土客衝突—明清時期贛南的族群關係〉,《中山大學學報》(社會科學版),2002年第4期,第42卷(總第178期),頁44-51
- 黃志繁 (2006),《「賊」「民」之間—12-18世紀贛南地域社會》,北京:三聯書店
- 黃志繁 (2007a),〈什麼是客家—以羅香林《客家研究導論》為中心〉,《清華大學學報》(哲學社會科學版),2007年第4期(第22卷),頁90-96
- 黃志繁 (2007b),〈建構的“客家”與區域社會史:關於贛南客家研究的思考〉,《贛南師範學院學報》,2007年8月第四期,頁7-12
- 黃秀政 (1976),〈清代臺灣分類械鬥事件之檢討〉,《臺灣文獻》,1976年12月,第27卷第4期,頁78-86
- 黃卓權 (2004),《跨時代的貨殖家:黃南球先生年譜(1840-1919)》,臺北縣中和市:國立中央圖書館臺灣分館
- 黃卓權 (2008),〈義民廟早期歷史的原貌、傳說與記載:歷史文本與歷史敘述的探討〉,《臺灣文獻》,2008年9月,第59卷第3期,頁89-128
- 黃叔璥 (1957),《臺海使槎錄》,臺北:臺灣銀行經濟研究室
- 黃宗義 (1995),《賜姓始末》,南投市:臺灣省文獻委員會
- 黃俊傑 (2000),《臺灣意識與臺灣文化》,臺北:正中書局
- 黃宜範 (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
- 黃釗 (1970),《石窟一徵》,臺北:臺灣學生書局
- 黃淑璥 (1996),《臺海使槎錄》,南投:臺灣省文獻委員會
- 黃清漢 (1987),《新埔義民廟祭祀圈結構之研究》,(臺灣)中國文化學院地

- 學研究所地理組碩士論文，未出版，臺北
- 黃榮洛（1990），〈有關清代閩粵械鬥的一件民間古文書〉，《臺灣風物》，1990年12月，第40卷第4期，頁139-143
- 黃榮洛（1997），〈勸君切莫過臺灣—「渡臺悲歌」的發現與研究〉，《渡臺悲歌—臺灣的開拓與抗爭史話》，一版六刷，臺北：臺原出版社，頁22-51。
- 黃榮洛（2000），〈臺灣客家人和文學〉，《臺灣客家民俗文集》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，頁209-225
- 黃榮洛（2005），〈客人、人客〉，《臺灣客家詞彙、傳說、俗諺由來文集》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，頁9
- 黃榮洛編著（2002），〈介紹姜紹祖抗日歌〉，《臺灣傳統山歌詞》，新竹縣竹北市：新竹縣文化局，頁65-74
- 黃德寬（譯）（2003），《天主教在臺開教紀—道明會世的百年耕耘》，初版二刷，臺北：光啟文化事業有限公司
- 黃賢強（2009），〈國家、族群與客家商紳：以新馬兩地新式學校的創建為中心〉，《客家研究》，第3卷第1期，頁1-33
- 黃瓊慧（2010），〈清代臺灣南路客家文獻紀略—六堆之《臺南東粵義民誌》，與《六堆忠義文獻》〉，《臺大歷史系學術通訊》，2010年5月，頁41-45
- 新竹縣文獻委員會編（1983），《新竹文獻通訊》，第九號，據民國42年刊本影印，臺北：成文出版社
- 楊國鑫（1993），《臺灣客家》，臺北：唐山出版社
- 楊照（1991），《流離觀點》，臺北：自立晚報文化出版部
- 楊熙（1983），《清代臺灣：政策與社會變遷》，臺北：天工書局
- 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》，範麗珠等譯，上海：上海人民出版社
- 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
- 楊鏡汀（2005），〈金廣福大隘保鄉禦侮研究回顧〉，《北埔姜阿新故宅學研討會論文集》，財團法人金廣福文教基金會、國立中央大學客家社會文化研究所主辦，2005年10月24、25日，頁1-16
- 溫仲和纂（1968），《嘉應州志》，卷七，風俗，據光緒二十四年刊本影印，臺北：成文出版社，頁121。

- 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（編）（2005），《彰化縣客家族群分布調查》，彰化：彰化縣文化局
- 福康安（1760），〈奏報臺灣剿匪情形摺〉
- 翟灝（1996），〈粵莊義民記〉，《臺陽筆記》，南投：臺灣省文獻委員會，頁3。
- 翟灝（1996），〈漳泉義民論〉，《臺陽筆記》，南投：臺灣省文獻委員會，頁17。
- 臺南縣廳編纂（1985），《臺南廳志》，據臺南廳明治32年版影印，第4篇，縣治沿革，臺北：成文出版社，頁19。
- 臺灣史料集成編輯委員會編（2004），〈為請將界外田地給與投誠官兵屯墾事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第八冊，臺灣史料集成編輯委員會編，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁248-249
- 臺灣史料集成編輯委員會編（2004），〈為謹陳平海善後十策永奠海疆事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第八冊，臺灣史料集成編輯委員會編，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁256-259
- 臺灣史料集成編輯委員會編（2004），〈敕諭沿海督撫鎮申嚴海禁海防事〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第八冊，臺灣史料集成編輯委員會編，臺北：（行政院）文化建設委員會，頁239-240
- 臺灣史料編輯委員會（編）（2004），〈嚴禁通海敕諭〉，《明清臺灣檔案彙編》，第一輯第六冊，臺北市：（行政院）文化建設委員會，頁430-431
- 臺灣客家公共事務協會（1995），《臺灣客家人新論》，第一版第二刷，臺北：臺原出版社
- 臺灣客家公共事務協會（主編）（1998），〈臺灣客家公共事務協會成立宣言〉，《新个客家人》，臺北：臺原出版社，頁79。
- 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
- 臺灣省文獻委員會（譯編）（1984），《臺灣慣習記事》，4卷共8冊，臺灣慣習研究會原著，臺中：臺灣省文獻委員會
- 臺灣銀行經濟研究室（1997），《欽定平定臺灣紀略》，卷五十六，三月初一日至十七日，南投市：臺灣文獻委員會，頁888



- 臺灣銀行經濟研究室 編 (1994),〈請籌議積儲〉,《斯未信齋文編》二、官牘, 南投市: 臺灣省 文 獻委員會, 頁 66-71。
- 臺灣銀行經濟研究室編 (1964),《臺案匯錄己集》,第一冊,臺灣文獻叢刊 191 種,臺北市: 臺灣銀行經濟研究室
- 臺灣銀行經濟研究室編 (1966),〈嚴禁冒籍應考條例碑記 ( 乾隆二十年 )〉,《臺灣南部碑文集成》,頁384-385
- 臺灣銀行經濟研究室 ( 編 )(1997),《清世祖實錄選輯》,臺灣銀行臺灣文獻叢刊第158種,南投市: 臺灣省文獻委員會
- 臺灣銀行經濟研究室 ( 編 )(1997),《清聖祖實錄選輯》,臺灣銀行臺灣文獻叢刊第165種,南投市: 臺灣省文獻委員會
- 臺灣銀行經濟研究室編 (1972),《明清史料戊篇》,南投: 臺灣省文獻委員會, 頁276
- 臺灣銀行經濟研究室編 (1997),〈附錄紀莊大田之亂〉,《臺案彙錄甲集》,南投: 臺灣省文獻委員會, 頁233-251
- 臺灣銀行經濟研究室編 (1997),《欽定平臺紀略》,南投: 臺灣省文獻委員會, 頁665
- 臺灣銀行經濟研究室編輯 (1997),《平臺紀事本末》,南投: 臺灣省文獻委員會
- 臺灣銀行經濟研究室編輯 (1997),《臺案彙錄己集》,臺灣研究叢刊第191種, 南投市: 臺灣省文獻委員會
- 臺灣銀行經濟研究室編輯 (1997),《臺案彙錄丙集》,臺灣研究叢刊第176種, 南投市: 臺灣省文獻委員會
- 臺灣銀行經濟研究室編輯 (1997),《臺案彙錄庚集》,臺灣文獻叢刊第200種, 南投: 臺灣省文獻委員會
- 臺灣總督府編著 (1919),《臺灣宗教調查報告書》,臺北: 臺灣總督府
- 臺灣總督府警務局 ( 纂 )(1933),《臺灣總督府員警沿革誌》1-4冊,臺北: 臺灣總督府警務局
- 臺灣總督關防調查課 (1928),《臺灣在籍漢民鄉貫別調查》,臺北: 臺灣時報發行所
- 趙桐茂 (1991),〈中國人免疫球蛋白同種異型的研究: 中華民族起源的一個假說〉,《遺傳學報》,1991年第2期, 頁97-108

- 劉大可（2004），《閩臺地域社會與族群文化新探》，北京：方志出版社
- 劉平（2003），《1854-1867 被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究》，北京：商務印書館
- 劉正剛（2004），《東渡西進：清代閩粵移民臺灣與四川的比較》，南昌：江西高校出版社，頁2-10。
- 劉正剛（2008），〈清代臺灣北部客家移民探析〉，《羅香林研究》，蕭文評（主編），廣州：華南理工大學出版社，頁389-400
- 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
- 劉志偉（1997），《在國家與社會之間——明清廣東里甲賦役制度研究》，廣州：中山大學出版社。
- 劉妮玲（1983），《清代臺灣民變研究》，臺灣師範大學歷史研究所專刊（9），臺北：臺灣師範大學歷史研究所
- 劉枝萬（1960），〈臺灣寺廟教堂調查〉，《臺灣文獻》，1960年6月，第11卷第2期，頁37-236
- 劉業勤（纂修）（1974），《揭陽縣正續志》，據民國二十六年重刊本影印，臺北：成文出版社
- 劉萬枝（1960），〈臺灣寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉，《臺灣文獻》1960年，第11卷第2期，頁37-86
- 劉曉春譯（2000），《中國東南的宗族組織》，Freedman.M. 原著，上海：上海人民出版社
- 劉錫濤（2007），〈閩西客家遷臺路線及分佈〉，《臺灣源流》，2007年冬季刊，第41期，頁83-87
- 劉還月（2000），《臺灣的客家人》，臺北：常民文化事業股份有限公司
- 劉還月（2001），《臺灣客家族群史·移墾篇》（上），南投：臺灣省文獻委員會，頁1-174。
- 劉還月（2002），〈臺灣的客家民俗〉，《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》，頁86-101

- 劉鎮發（2001），《「客家」－歷史的誤會、誤會的歷史》，廣州：學術研究雜誌社
- 劉麗川（2001），〈「客家」的稱謂年代考〉，《北京大學學報》，2001年第2期，頁99-106
- 劉獻庭（2007），《廣陽雜記》，第四次印刷，北京：中華書局
- 廣東省地方史志編纂委員（1996），《廣東省志·華僑志》，廣州：廣東人民出版社
- 樊信源（1974），〈清代臺灣民間械鬥歷史之研究〉，《臺灣文獻》，1974年12月，第25卷第4期，頁90-111
- 潘英（1987），《同宗同鄉關係與臺灣人口之祖籍及姓氏分佈的研究》，南投：臺灣省政府印刷廠
- 潘英（1992），《臺灣拓殖史及其族姓分佈研究》，臺北：自立晚報
- 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
- 蔡淵契（1986），〈清代的臺灣移墾社會〉，《中央研究院民族研究所專刊乙種之16》，1986年6月，頁45-67
- 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
- 蔣炳釗（1995），〈試論客家的形成及其與畚族的關係〉，《臺灣與福建社會文化》，
- 褒忠亭《寺廟臺帳》，時間不詳
- 鄧光瀛（纂）（1975），《福建省連城縣志》三十二卷，據民國二十七年石印本影印，臺北市：成文出版社
- 鄭光策（1997），〈上福節相論臺事書〉，《清經世文編選錄》，臺灣文獻叢刊229種，南投市：臺灣省文獻委員會
- 鄭昌時（1980），《韓江聞見錄》，潮州文獻叢刊之四，原書刊於道光甲申年（1824），香港：香港潮州會館董事會
- 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（1998），〈清代閩南鄉族械鬥的演變〉，《中國社會經濟史研究》，1998

年第1期，頁16-23。

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

鄭銳達（2009），《移民、戶籍與宗族：清代至民國期間江西袁州府地區研究》，北京：生活讀書新知三聯書店

盧德嘉（1993），《鳳山縣採訪冊》，庚部/列傳/義民，附錄，南投市：臺灣省文獻委員會，頁274。

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

蕭文評（2011），〈“客家”稱謂之始與永安社會—以清初屈大均《永安縣志》為中心〉，《嘉應學院學報(哲學社會科學)》，2011年7月，第29卷第7期，頁15-21。

蕭文評（主編）（2008），《羅香林研究》，廣州：華南理工大學出版社

蕭春杰、杜若甫（2000），〈中國人群基因頻率的主成分分析〉，《中國科學》C輯，2000年第4期，頁434-442、449。

蕭國健（1986），《清初遷海前後香港之社會變遷》，臺北市：臺灣商務印書館股份有限公司

蕭新煌、黃世明（2001），《臺灣客家族群史·政治篇》（上），南投市：臺灣省文獻委員會

賴玉玲（2005），《褒忠義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯莊為例》，竹北：新竹縣文化局

賴和（2000），《賴和全集》四，《漢詩卷》（上），林瑞明編，臺北市：前衛出版社

賴阿龍（1944），〈客家の婦人〉，《民俗臺灣》，1944年9月，第4卷第9期，頁39-43

賴際熙（1967），《赤溪縣志》，中國方志叢書華南地方第56號，據民國九年刊本影印，臺北：成文出版社

霍韜（2005），《霍文敏公文集》，北京：線裝書局

龍應臺（1987），《野火集外集》，二十版，臺北：圓神出版社

- 戴炎輝(1979)，《清代臺灣之鄉治》，臺北：聯經出版股份有限公司
- 戴國輝（2002），〈臺灣客家的認同問題〉，《臺灣結與中國結—畢九理論與自立、共生的構圖》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，頁179-222
- 擎霄（1935），〈清代粵東械鬥史實〉，《嶺南學報》，1935年4月，第4卷第2期，頁103-151
- 薛珣（譯）（2003），《費正清論中國—中國新史》，John King Fairbank, Merle Goldman 著，臺北：正中書局
- 謝友祥、張應斌（2000），〈黃遵憲的客家史觀〉，《客家研究輯刊》，2010年卷1期（總第16期），頁117-121
- 謝宏武（1994），《清代臺灣義民之研究》，（臺灣）臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，未出版，臺北
- 謝重光（1999），《客家源流新探》，臺一版，臺北：武陵出版有限公司
- 謝重光（2007），〈也論客家稱謂正式出現的時間、地域和背景〉，《福建省社會主義學院學報》，2007年第3期（總第64期），頁22-25
- 鍾肇政（1991），〈我們不是「隱藏」人〉，《中國時報》，1991年3月15日，第27版人間副刊。
- 鍾肇政（1998），〈新个客家人〉，《新个客家人》，一版四刷，臺北市：臺原出版社，頁16-18。
- 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
- 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（2011），《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》，（臺灣）中央大學客家政治經濟研究所碩士論文，未出版，中壢
- 藍清水（2012），〈三山國王信仰對當代臺灣客家族群的意義—以竹塹地區為例〉，《新竹文獻》，2012年第50期，頁24-43
- 藍鼎元（1977），《鹿洲公案》，近代中國史料叢刊續編第四十一輯，臺北：文海出版社
- 藍鼎元（1991），《平臺記略》，北京：中華書局
- 藍鼎元（1997），《平臺紀略》，臺灣研究叢刊第14種，南投市：臺灣省文獻委員會

- 藍鼎元（1997），《東征集》，南投市：臺灣省文獻委員會
- 魏源（1967），《聖武記》，近代中國史料叢刊第11輯 102冊，臺北縣：文海出版社
- 羅香林（1992），《客家研究導論》臺灣一版，臺北：南天書局有限公司
- 羅香林（主編）（1995），《崇正總會三十週年紀念特刊》，香港：香港崇正總會
- 羅烈師（2000），〈客家族群與客家社會：臺灣竹塹地區客家社會之形成〉，《第四屆國際客家學術研討會論文集：聚落、宗族與族群關係》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁115-152
- 羅烈師（2006），《臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》，（臺灣）清華大學人類學研究所博士論文，未出版，新竹
- 羅肇錦（1995），〈看不見的族群—只能做隱忍維生的弱勢人民嗎？〉，《臺灣客家人新論》，一版二刷，臺灣客家公共事務協會編，臺北：臺原出版社，頁31-36。
- 羅肇錦（1998），〈「漳泉門」的閩客情結初探〉，《臺灣文獻》，1998年12月，第49卷第4期，頁173-185
- 羅肇錦（2003），〈漳泉門的閩客情結再探〉，《臺灣文獻》，2003年3月，第54卷第1期，頁105-132
- 羅濟立（2008），《統治初期の日本人による臺灣客家語音韻・語彙の學習：“廣東語”、“臺灣土語叢誌”、“廣東語會話篇”を手がかりに》，臺北：致良出版社
- 蘇梅芳（1978），〈清初遷界事件之研究〉，《成功大學歷史系歷史學報》，1978年7月，第五期，頁367-425
- 蘇裕玲（1995），《族群社區與族群書寫—當代臺灣客家意識展現的兩個面向》，臺灣大學人類學研究所碩士論文，未出版，臺北
- 饒偉新（2005），〈區域社會史視野下的“客家”稱謂由來考論——以清代以來贛南的“客佃”、“客籍”與“客家”為例〉，《民族研究》，2005年第6期，頁92-110
- Bourdieu Pierre, *The logic of Practice*, translated by Richard Nice Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990: 52-65
- Compbell, George, “Origin and Migrations of the Hakkas” *The Chinese Recorder* 43(8):473-480, 1912

Eitel, Ernest J. “*Ethnographical Sketchs of the Hakka Chinese* ” ,The China Review or Notes and Queries on the Far East vol.XX 1892-93, Hong Kong

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.

George Leslie Mackay, “ From Far Formosa: The Island, Its People and Mission” edited by The Rev.J. A. Macdonald, Taipei: SMC Publishing Inc.,1991 ( 南天書局有限公司，臺一版一刷 )

James W. Davidson, *The Island of Formosa: historial view from 1430 to 1900*, London ; New York : Macmillan ; Yokohama ; Kelly & Walsh, 1903 ( 南天書局有限公司，臺一版一刷 )

Joseph Beal Steere, “ Formosa and Its Inhabitants”, edited by Paul Jen-kuei Li, Taipei: Institute of Taiwan History ( preparatory office ) Academia Sinica,2002

Lechler, Rudolf “*The Hak-kas* ” ,The Presbyterian Messenger 1:11-12,1879

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

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 )





## 附錄

### 發表過期刊論文：

- 1.藍清水 (2012),〈生活情境、歷史記憶與族群認同：臺灣河婆客家移民的游移身份〉,《歷史人類學學刊》,2012 年 10 月,第 10 卷第 2 期,頁 129-158( THCI Core )
- 2.藍清水 (2012),〈三山國王信仰對當代台灣客家族群的意義—以竹塹地區為例〉,《新竹文獻》,2012 年 8 月,第 50 期,頁 24-43

### 發表過會議論文：

- 1.藍清水 (2012)〈清初遷界對客家人移民臺灣的影響〉,「2012 年第三屆客家文化傳承與發展學術研討會」,桃園縣政府客家事務局、新生醫護管理專科學校主辦,2012 年 6 月 2 日
- 2.藍清水(2011),〈外省客家人遊移身份的辨析—以戰後河婆客家移民為例〉,2011 年族群、歷史與文化亞洲聯合論壇,台中市政府客家事務局、中央大學客家學院、中央大學客家政治經濟研究所主辦,2011 年 10 月 29、30 日
- 3.藍清水(2011),〈被遺忘的外省客家人—戰後河婆客的集體記憶與認同之分析〉,「第十一屆研究生客家學術論文研討會」,中央大學客家政治經濟研究所及臺灣客家研究學會主辦,2011 年 10 月 15 日( 獲優秀論文獎 )
- 4.藍清水(2011),〈兩岸客家意識的當下觀察 —以臺灣中壢市與廣東梅州市為中心〉,第五屆海峽兩岸客家高峰論壇,廣東省梅州市政府、嘉應學院客家研究院主辦,2011 年 6 月 20-24 日
- 5.藍清水(2011),〈客家？福佬？從《客英大辭典》談臺灣福佬客研究〉,2011 年第二屆「客家文化傳承與發展」學術研討會,桃園縣政府客家事務局、新生醫護管理專科學校主辦,2011年5月23日
- 6.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〉,三山國王信仰學術研討會,客家臺灣學會、大華技術學院客家研究中心主辦,2010 年 10 月 9 日



## 后記

2005 年因為想一探客家究竟，便到中央大學客家學院打聽可有博士班可供研讀，斯時中央大學客家學院僅設碩士班，但是在丘昌泰院長的鼓吹下，我以第一名考入客家政治經濟研究所，開始了第二個碩士的學習生涯，也開啟了我的客家研究之路。2006 年夏天，中央大學與中山大學和嘉應客家學院合辦客家夏令營，行前丘院長特別敦請陳春聲、劉志偉、鄭振滿、科大衛四位教授到中央大學為我們講授華南地方社會的歷史與文化，這是第一次接觸到華南學派的師長。2007 年春天，丘昌泰院長特別敦聘陳春聲教授到中央大學客座一學期。從 3 月 2 日到 6 月 27 日整整十八週的課程，陳教授以其豐富的學識和幽默的講學方式，讓選課的同學深深佩服。2008 年同時考上政治大學民族系和本校歷史系博士班，為了能再度親炙陳老師的教誨，選擇渡海到廣州學習，如此便又開始了五年的博士生學習生涯。

由於之前所學的是企業管理，所以對歷史和人類學近乎無知，中央大學客家學院雖然有歷史和人類學的課程，但僅屬入門，為了補不足，乃大量閱讀相關文獻，但是畢竟不是從頭開始的基礎訓練，所以到了本校之後才發現與同學的程度有一大段的距離，這更讓我驚覺到若不更努力，很難與同學對話。由於生性好奇，所以只要看到有興趣的文獻就拿來讀，如此囫圇吞棗亂讀一通，倒也看了幾部書。不過仍難望同學之向背。到如今，也只得寄望在未來的歲月中能把歷史的基礎功補足。

博士論文的寫作當然不同於碩士論文，由於我捨棄了原先的研究計畫，但又沒有找到感興趣的題目，所以前三年幾乎都是聽到某個議題具吸引力，便去找相關的書籍來讀，往往剛讀完一堆書，又發現新的議題，就又去找書來了解，如此一再更換研究方向，終於陷入茫然不知所措的狀態，只得求助於導師，陳老師認為我有臺灣在地的優勢，因此建議作與臺灣相關的題目，幾經波折才有了現在這個題目。題目有了，但是我陷入另一個新的考驗，因為導師給的方向是要從三山國王信仰切入，且要從日據時代的寺廟臺帳入手，面對日文資料我束手無策，於是找到能協助我解讀日文的老師或同學，進行了幾個月之後，由於資料太過龐大，實在不好意思一再麻煩人家，一度想放棄這個題目，但是，中央大學的楊聰榮教授提醒我，這個題目對於大陸的學術界可能更具有參考的價值，所以就繼續尋找其他的途徑來完成這個題目。現在論文寫作告一段落了，感謝師長們的指導和寬容，才能讓本來不堪卒讀的論文能有一個最低標準的樣貌出現。此刻，我對博導陳春聲老師最感到愧疚，因為老師一念之仁收了一

個臺灣學生，沒想到卻壞了他一世英名。但願日後能交出幾篇像樣的研究論文，以補此前的疏懶。

在撰寫論文的過程中，得到大學的學長臺灣史專家黃卓權先生提供了數十部私人收藏的客家地區族譜及兩巨冊正在校對中的《古文書解讀和研究》，又讓我影印《褒忠亭義民廟祭祀典簿》和《六家林氏古文書》；熟諳臺灣北部客家歷史的高中同學范明煥教授，也將正在校對尚未出版的《金廣福大隘姜氏家族史》的大作讓我先參考，雖然兩位前輩提供的資料在這次的論文中沒有用上，但是卻醞釀出一個新的研究題目可在日後探討；長期關心我、指導我的政治大學西語系彭欽清教授，替我修訂了本論文的英文摘要；政治大學民族系的同學許瑛玳為我解讀日文資料；歷史人類學專業同學杜樹海、康欣平、黃素娟、王傳武、劉玲不時地隔海為我打氣，使論文的寫作能不至於落後太多，素娟更是常常在 qq 上通知人在臺灣的我各種訊息，並幫我適時地完成學校規定的相關手續，替我免費打印答辯論文；唐金英、段雪玉、陳珮師姐、李曉龍、毛帥、申斌同學等則常提供所需的電子檔資料；當我人在臺灣時，像個秘書般地幫我處理大小事務的是徐靖捷，李鎮則幾度在半夜為我製作論文目錄，又幫我將開題報告複印裝訂成冊還不肯收錢；侯娟不但一手替我完成開題報告的後續資料的填寫，在田野調查時還經常購買當地的民間工藝品送我；每當投稿的論文需要英文摘要時，都是近代史的陳哲老師代為操刀的。吳慧英老師、黃曉玲老師、黃欣老師，經常隔海指導我填寫各種表格，近代史的陳明、黃劍、曾榮、趙虎、彭新蓮則是經常一起運動、泡茶、聊天的忘年之交。沒有這些師長的協助與指導，這本論文是不可能完成的，沒有同學的支持，這五年的學習生活也將黯然。

來到本校，住在優美的校園中，卻回到四十年前讀大學時的生活條件與方式，剛開始最不能適應的就是出門必須走路和搭公交車，前者讓我的小腿每日疼痛不已，但卻養成了我日後慢走運動的習慣，後者讓我學會耐心等候公車和把生活的節奏放慢。現在走路和搭乘公共交通工具這兩件小事卻是我回到臺灣後執行得最徹底的生活方式。當然，飯堂中不怎麼可口的食物和燠熱多蚊蟲的宿舍生活，令我從逐漸驕奢的生活意識中覺醒。這是比博士學位更重要的收穫。大明清史師長對學生的關懷以及如家人般的互動模式，讓我重溫了大學時代才有的溫馨的師生關係，這點應該是除了老師們學養俱佳的吸引力之外的另一項對我而言致命的吸引力。

以年近耳順的年齡回到校園當老學生，乃人生一大樂事，唯掛慮會把同學嚇著了，一般年輕人遇見老傢伙都會避而遠之，但是中大的同學頂多感到詫異和好奇，沒有人把我當老怪物，歷史系的師長與同學願意接納我這個老人，使我能優游其間，這是最感激的事。2011 年六月下旬，內子在中大生活了十餘天，她發現年輕同學都很友善以及對老人近乎仁慈的接納，同樣感動不已。謝謝了！同學們。

感謝的話永遠不嫌多，需要感謝的人永遠多於已經致過意的人。在過去的五年裡，所得到的幫助和諒解與寬容，是再多的言語與文字都難以表述的，不過還是不能不藉此對所有協助過我、包容過我的師長和同學致上最誠摯的謝忱。當然，沒有內子夏卿芳女士和尚義吾兒全力的支持是不可能內渡求學的，尤其內子自年輕至今對我百般的容忍和對我選擇在五十歲離開職場的無怨的支持，促成我近十多年來的重返校園學習和學術的生涯，那份深情豈是一個謝字了得！因此也必須記上一筆。

許多同學與朋友難免問起博士學位拿到之後的計畫，其實學位於我而言只是我曾在一個學術規範下接受過系統訓練的證明。在有生之年將繼續追隨前賢的腳步從事學術研究，因為這既是一條艱辛的獨樂之旅，也是一樁與同好分享的美事。獨樂與眾樂兼而有之，不亦快哉！

藍清水謹誌  
2013 年 5 月 30 日





