

みんなのポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Ethnic Discourse and Social Space : The Social Production of Hakka Space in Guangxi and Sichuan

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2014-12-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 河合, 洋尚 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002356

族群话语与社会空间
——四川成都、广西玉林客家空间的建构
Ethnic Discourse and Social Space:
The Social Production of Hakka Space in Guangxi and Sichuan

河合 洋尚
KAWAI Hironao

This article aims to explore the concept of ethnic discourse. After the onset of postmodernism, some anthropologists have been paying attention to the concept of discourse, and considered it a kind of utterance that supports social system. In this article, I will define the concept of ethnic discourse as the utterance that maintains an ethnic group's identity and supports governmental control both directly or indirectly.

In the case of the Hakka, an ethnic group of Han nationality, their typical ethnic discourse is as follows: (1) Hakka were inhabitants of the Central Plains and immigrated to the border areas of the Jiangxi, Fujian and Guangdong provinces over several hundred years; (2) therefore, people who are living in the border area or immigrated from the border area are all Hakka; (3) the Hakka live in a closed homestead; (4) the Hakka not only preserve the Central Plain's culture but also have a specific culture; (5) some famous people, such as Zhu xi, Wen Tianxiang, Hong Xiuquan, Sun Yatsen, and Deng Xiaoping, are Hakka. Now these discourses not only maintain the Hakka's identity, but also become expressions of political ideology. For example, in the Hakka districts of Guangxi and Sichuan, governments and enterprises often use these discourses in order to earn money from overseas Chinese or travelers.

This article illuminates how ethnic discourse can transmit beyond the political spaces at the global level, yet at the same time can produce new social spaces at the local level.

1. 序文
2. 客家人和族群话语
3. 四川成都的客家话语和客家空间
4. 广西玉林的客家话语和客家空间
5. 结语 —— 客家与族群话语

1. 序文

本文的目的是以族群话语 (ethnic discourse) 的概念来探讨近年来一些汉族集团变成客家族群的权力过程。具体而言, 本文将四川省成都市和广西壮族自治区玉林市作为研究对象, 讨论地方政府、开发商、旅游公司和商人等在这些地区推广客家话语, 建构客家特色空间的社会现象。

话语 (discourse) 是人文社会科学中意义范畴较大的概念, 指的是用语言表达的所有文本和言语。后现代主义转换以后, 话语概念往往与权力相联, 特别是在目前的人类学中, 通常被解释为包含意识形态和权力的言语体系。关于话语和权力的关系, 上个世纪60年代英国的语言学家柯士甸提倡将记述话语 (constative discourse) 和行事话语 (performative discourse) 概念相互区分的做法, 巩固了话语与权力关系的理论体系。首先, 柯士甸指出记录某人言语的陈述文经常被学者单纯的认为是确认事实的言语的问题。他将这种言语称为记述话语。但根据柯士甸的理论, 言语确认的不仅是事实, 还包含某个社会的规范。比如, 我们说“听说他是同性恋”时, 该言语并不是价值中立的, 而是包含“恋爱是男女之间的事”的社会规范。柯士甸主张, 这种话语目的不单纯在于确认事实, 而是在于实现社会上理想的行为 (Austin 1960)。其次, 福柯进一步探讨了行事话语和社会权利的关系。福柯认为话语代表国家的意识形态。如“恋爱是男女之间的事”这个话语不单纯是确认事实的, 而且是支撑国家的姻体系的行事话语。也就是说, 这种话语将只能够生孩子的婚姻看做“正常”的婚姻, 而将其他婚姻形式被看做“异常”而排斥, 促进了家庭这个国家末端体系的封闭性, 从而使支撑国家的力量增大、稳固国家权力秩序 (Foucault 1976, 1984)¹⁾。

另一方面, 与话语相同, 族群 (ethnic group) 也是应用十分广泛却笼统的概念。按麦克米兰的人类学词典来解释: 族群是指一群人或是自成一体的人群, 可能是从其他群体分离而成的, 他们与其他共存的或交往的群体具有不同的特征, 这些区分的特征是语言的、族种的和文化的 (Seymour-Smith 1986)。韦伯也曾定义过族群的概念: 族群是因体质的或习俗的或对殖民化以及移民的记忆认同的相似, 而对共同血统拥有主观信仰的群体, 这种信仰对非亲属的共同关系具有重要的意义 (Weber 1961: 306)。也就是说, 族群是在体质、语言、文化和认同感上与别的集团有区别的非亲属集团。本文也采用该定义, 但值得注意的是中国的民族情况十分复杂, 学者往往强调民族 (nationality) 和“族群”之间的概念区分: 民族是政治概念, 指中国政府划定的56个群体; “族群”是文化概念, 指民族下面的无数亚种 (徐杰舜 2002)。笔者认为, 虽然从国家的角度来看这种概念区分是有意义的, 但从认同感的角度来看两者都是描述有共同的精神、语言、文化特征的群体的概念。因而, 本文将族群定义为民族和“族群”两者混合的广义概念。

前文中提到, 话语是支撑社会制度和意识形态的语言表达, 人类学在权力论的脉络下关注这一概念, 那么这种话语体系当然能适用于族群。因为族群成员往往在日常生活中言说本群体的精神、语言和文化特征, 从而形成精神支柱, 支撑族群的存在, 同时族群成员的话语被视为政治经济工具, 用来支撑国家的民族体系或者促进地方经济。例如, 本文的研究对象——客家人是汉族的一个亚种, 被认为是在精神上、语言上和文化上与其他汉族不同的族群。下一节笔者将会提到,

客家人对本族群的精神、语言和文化“特色”进行自主表达,从而形成支撑他们的精神支柱。客家的族群特色通过媒体的宣传而成为世界范围内共享的信息,并且地方政府、开发商、旅游公司、商人、甚至宗族本身都试图利用围绕客家的话语(以下简称为“客家话语”)来追求政治经济利益。因而原本与客家几乎没有关系的地区,在三十多年的客家话语推广过程中,被宣示为客家地区,客家话语开始支撑国家民族体系和地方经济。本文将这种支撑族群精神并且与国家和社会权力相关联的一连串言语定义为族群话语。

本文以客家为例探讨族群话语的可行性。在客家的文化场域中,上述的客家话语就是族群话语。因此,本文首先描述客家人主要生活的中国华南地区及其周围地区客家话语的普及情况(第二节)。其次,以四川成都和广西玉林的个案为例,讨论客家话语在中国南部的传播过程。四川和广西是少数民族较多的地区,改革开放前这些地区被认为不存在纯粹的客家地区。然而随着市场经济的深入,当需要突出民族和地区特色时,成都和玉林引入客家话语并将本行政区划内部的部分区域指定为客家地区。特别是进入21世纪以后,成都和玉林将这些区域内的人、物质以及民俗与客家话语结合,建构出客家人、客家特产和客家民俗。福柯将这种把话语转换成现实权力的区域定义为“空间”(cf. Soja 2005: 293)。因而,本文第三节和第四节探讨通过推广客家话语来建构客家空间的过程。最后,本文在成都和玉林个案的基础上,提出分析族群话语的基本框架。

2. 客家人和族群话语

客家人被公认为汉族的分支族群,除中国大陆外,还分布在香港、澳门、台湾、东南亚诸国、日本、欧美、毛里求斯等世界的华人社会。据不完整统计,客家人在中国大陆约有5200万人口²⁾。其中,多数客家人集中在粤闽赣交界地带,包括梅州、龙岩、宁化、赣州等纯客家地区(图1)。由于绝大部分的港澳台客家同胞和海外客家华人均从这一带移出,因而这一带被称为“客家原乡”。

一般认为客家是从中原地带迁移而来的纯种汉族。虽然上个世纪90年代以后房学嘉(1996)等部分学者怀疑这种观点,但客家人的中原起源说是支撑客家族群的基础,是核心的族群话语。该话语得到中国政府的支持,成为教科书上记载的内容和博物馆中展览的“常识”。在中原起源说的基础上,客家人在日常生活中言说自己的族群特征。2004年11月以来,笔者以客家原乡为主要调查点,在中国江西、福建、广东、香港、台湾以及新加坡、西马(马六甲)、东马(沙巴州)和印尼(瓜哇岛)的客家地区进行过时间或长或短的田野考察³⁾。经过在这些地区的跨境考察,笔者发现通过长年来直接(如面谈)或间接(如媒体)的交流,客家人已共享许多族群话语。笔者在当地收集的客家话语涉及到许多方面,相对而言在较广范围内共享的客家话语有以下几条:

(1) 客家人起源于中原,唐末起经过赣州、宁化、龙岩、梅州等客家原乡,到达中国南方各地或迁居海外华侨华人社会(本文称之为“话语A”)。话语A的基础——中原起源说早在19世纪初便已经存在。1806年自称为“客人”的徐旭曾在《丰湖杂记》中主张自身的起源是中原。19世纪后期到20世纪20年代,欧美的传教士也屡次强调客家人的中原起源说。第一次明确提出客家人



图1 中国华南地区和客家原乡

南迁途径的人是客家学的鼻祖罗香林。罗香林是客家出身的历史学家，1933年他在《客家研究导论》中，利用图片详细说明客家人从中原经过客家原乡到世界各地的具体路线。罗香林不仅是一位学者，而且是广东省政府的官员（程美宝 2006：241-259），同时其学说得到崇正会、客家公会等香港以及东南洋客家团体的支持，如二战前在香港和新加坡做过崇正会会长的胡文虎曾力推《客家研究导论》一书，因而罗香林的学说对客家话语的建构做出了重要贡献。

（2）因为客家人的祖先是经过客家原乡去往世界各地，且客家原乡是纯客家地区，所以族谱上源于客家原乡的一族都被认为是客家人的后裔（本文称之为“话语B”）。关于这种话语几时产生，笔者已在《作为空间概念的客家人》（河合 2013）一文中进行详细说明。简单地说，通过西方传教士的说明和广东客家人本身的主体运动，使得广东省东部的梅州及其周围地区在上个世纪20年代前已被认定为纯客家地区。然而80年代至今一般被认为是客家原乡的龙岩、三明、龙岩的大部分县实际上并不是纯客家地区，连罗香林也说明这些县是“三级客住县”（客家人占30%的县）。正因如此，“客家原乡的所有居民是客家人的话语”是改革开放之后，特别是90年代客家原乡的各地方政府推动客家政策之后才产生的，80年代之前不少客家原乡居民不认为自己是客家人⁴⁾。

（3）客家人将继承的中原文化与移民过程中接受的地方文化结合，创造了独特的客家文化（本文称之为“话语C”）。客家人被认为是中原汉族的后裔，从19世纪开始学者们往往从中原文化的角度来解释他们的语言和习俗⁵⁾。虽然罗香林也在《客家研究导论》中提及客家人的语言和习俗与中原文化相关，但他还强调了在移民过程中客家人与本地民族的交流对于客家文化产生的重要作用。他特别关注自己的出生地广东东部的民俗，并提到围龙屋建筑及其习俗等客家人的“特殊信仰”（罗香林 1992 [1933]：218-230），但罗香林认为客家人信仰妈祖、鬼神等，与其他汉人无异（罗香林 1992 [1933]：216），而还没提及客家人特别崇拜的“客家神”。据笔者所知，

第一次明确地指出“客家神”存在的是台湾学者陈运栋，他在《客家人》一书中对客家神进行了详细描述。1978年出版的《客家人》具有相当大的社会影响力，引起了上世纪80年代台湾的一连串客家运动。陈运栋在《客家人》一书中重新确认罗香林的观点，并在此基础上指出客家人特别崇拜的“客家神”包括妈祖、三山国王和义民爷等神明（陈运栋 1978：378）。实际上在中国大陆妈祖、三山国王、义民爷也是潮汕人的主要崇拜偶像，但在台湾这些神明被认为是客家人信仰的神明，陈运栋以台湾人的话语为依据，提出存在“客家神”的观点。正如日本学者高木桂藏（1991：126-128）在《客家》一书引用陈运栋观点一样，“客家神”的存在通过文本向世界各地的华人聚居区传播。例如除没有三山国王庙的沙巴州外，近年来西马、砂拉越州、中国华南等有三山国王庙的地区逐渐接受了“三山国王是客家神”的话语（河合 2009）。

（4）因为客家人经历过山区艰苦地移民，所以客家人有勤劳俭约的精神，也有相当强的团结精神（本文称之为“话语D”）。关于客家人的勤劳俭约精神，前文提到的《丰湖杂记》中已有记载，徐旭曾特别强调客家女性的勤劳精神，该话语后来在中国、夏威夷、日本等地反复出现（房、肖、周、宋 2001：167-172；河合 2011）。1950年胡文虎在《香港崇正总会三十周年纪念特集》一书中指出了客家人的精神特色，并且强调了客家人刻苦耐劳、勤劳和团结的精神（高木 1991：100）。围绕客家精神的这种说法，已经成为了崇正总会等海内外客家人团体的精神支柱。无论在中国还是再东南亚，笔者在与客家团体访谈时经常听到客家人自称勤劳、团结，他们爷经常向外人解释土楼、围龙屋等围屋建筑的结构与这些精神相关，围屋是以祖堂为中心一家人居住的建筑，也有对外敌防卫的功能。

（5）客家人是纯粹的汉族，爱国主义精神较强，如朱熹、文天祥、洪秀全、孙中山、邓小平等著名的爱国主义者辈出（本文称之为“话语E”）。日本权威客家学研究中川学曾经指出，19世纪末西方传教士强调客家人是纯粹的汉族，鼓动他们对汉族王朝的爱国心并刺激他们与当时满族王朝的分化（中川 1973）。可见“客家人是纯粹的汉族，有爱国精神”的话语早在100年前就已经产生了。随着20世纪前半期以广东省和香港的客家人逐渐主张作为纯粹汉族身份为开端，客家人开始寻找具体的客家名人。例如，香港崇正总会会长赖际熙在1924年写的《崇正同人系谱》中列举了历代考上科举的客家名人，罗香林在1942年出版的《国父家世源流考》中试图证明国父孙中山是客家人，虽然实际上没有明确的证据证明孙中山等是客家人（濂川 2005），但这些名人是客家人的话语已经在中国国内外普及，成为了支撑客家族群的话语。

笔者在田野考察的过程中发现，各个地区有各种各样的客家话语，上述的五种话语只不过是其中的一部分⁶⁾。然而这些话语不是通过国家途径得到推广的，而是通过介绍客家的书籍、客家博物馆和客家系会馆被客家人熟知。

当然，以上的五种话语不一定适用于所有的客家地区。这二十年间部分学者强调，客家人从中原南迁的历史只不过是客家人本身的传说（房学嘉 1996），并且客家文化具有多样性，被认为是客家“特色”的习俗不仅在客家人地区而且在非客家人地区都有存在（濂川 1993、河合 2010）。客家原乡的大部分地区在改革开放之前不一定是学者认定的客家地区，那里的不少居民也不认为自己是客家人。正因如此，可以怀疑朱熹、文天祥、洪秀全、孙中山、邓小平等所谓“客



照片 1 沙巴州亚庇建设中的土楼性建筑 2012年河合洋尚摄

家名人”是否有作为客家的认同感。笔者目的并非是要说明这些客家话语是不代表现实的虚构，而是要确认这些话语已经成了建构客家族群的现实。笔者认为客家人是共享这些话语的族群，这些话语能够建构客家族群的现实。近年来中国华南的客家地区接受了这些话语重新建构的客家空间。例如，被视为客家大本营的梅州和赣州本来没有圆楼建筑，但却为了表达作为客家原乡的地位而开始建筑仿圆楼型的建筑物，并开始强调客家人的团结精神。近期在台湾、新加坡、沙巴州等国家和地区也出现了为建构客家空间而建设的圆楼型建筑物。梅州的三山国王庙在当地原本被称作公王庙，但为了吸引台湾等海外的游客而开始强调其作为“客家神”庙宇的地位。梅州为了将客家人和勤劳精神、爱国主义精神结合起来重建了孔庙。围绕客家的族群话语而产生的各种行为已经与政治经济利益有了密切的关系。

可见，以上的五种客家话语已经超越国境，并在其普及的地区形成了摆脱国家限制的族群空间。值得注意的是，近十年间这些话语除在中国华南地区外，在少数民族较多的广西、四川等地广泛普及的现象，是地方社会为了追求政治经济利益而主动建构的客家空间。那么，上述客家话语在四川、广西是如何得到普及从而建构客家空间的呢？首先，笔者将探讨四川的例子。

3. 四川成都的客家话语和客家空间

在中国西南部，四川是客家人最多的省份。根据多方资料记载，四川有100多万的客家人口，主要分布在成都市的郊区以及隆昌县、广安县等四川东南部的各个县，如邓小平被认为是广安县的客家人。

至少上个世纪80年代之前四川境内居民并没有客家认同感，现在当地被认为是客家人的广东籍居民自称为“广东人”。他们被当地的其他语言集团称为“土广东人”，他们的语言被称为“土

广东话”，不存在客家人、客家话的说法。四川的地方志也没有关于客家的记录，他们一般被认为是“粤人”（崔荣昌 1996：139）。中国社会科学院的语言学家黄雪贞也曾指出四川的客家人本来没有客家认同感。上世纪80年代她为了研究客家话到成都调查附近是否有客家人时，当地人都说从未听说过客家人这个名词，在她打算放弃研究四川的客家话时却听到小卖部的老板在说客家话，但当时他们并不认为自己的语言是客家话，也没有客家的概念（黄雪贞 1986）。随后黄雪贞在《四川成都龙潭寺的客家话》一书中将当地人的语言称为四川客家话，可以说这是“土广东话”第一次作为客家话被学者发现。虽然罗香林曾提到四川客家人，但他在《客家研究导论》中提出四川没有纯客住县、只有10个非纯客住县的观点（罗香林 1992 [1933]：123）⁷⁾。上世纪90年代崔昌荣指出四川（包括重庆）能讲客家话的人约有100万，他们分布在四川的52各县，清朝康熙中期到乾隆后期约100年间，大量的客家人迁入四川（崔荣昌 1996）。如此，四川的客家原乡移民逐渐地被学者定义为客家人，他们的部分文化也已成为客家文化产业的重要资源。在四川，成都郊外东山一带的地方政府、学者和商人等是利用客家及其话语推动地区经济最积极的行为主体。

龙泉山距离成都市区十几公里，因宋代诗人将此地称为东山而得此俗称。现在东山归成都市龙泉驿区管辖，全区共有45万人，其中25万人是客家人。龙泉驿区中客家人主要集中在洛带、十陵、义和和西河等十多个乡镇，形成约500平方公里的客家方言区。近年来地方政府将这个方言区规划为客家地区，将该地居民宣传为“东山客家”（中共成都龙泉驿区委宣传部 2003：59）。但与四川其他地区相同，东山客家人原来不认为自己是客家人，他们自己是“广东人”，所建的会馆是广东会馆，他们是在改革开放后才得知自己的客家人身份。这里的部分居民去广东工作，接触与自己说同样语言的人时，才知道自己是客家人；部分居民是从华南地区听说或在介绍客家的书籍和网站中得知客家话语这一概念，了解自己是中原汉族的后裔，是邓小平、朱德等名人辈出的优秀族群——四川客家人的一员（与“话语E”相关联）；部分居民通过查看族谱得知自己的祖先是客家乡原移民过来的，根据“话语B”的原理慢慢就产生了客家人认同。

不久，四川地方政府也了解到客家这一族群，特别是上世纪90年代末期以后，在与学术圈的合作下，政府开始推动以客家为主题的旅游开发项目。值得注意的是，在地方政府开始推动以客家为主题的旅游开发项目前，早在1996年就有归侨联系四川海外联谊会等组织，用客家品牌经营环南中国海地区的社交网络，并将海内外相关人士接到位于龙泉驿区洛带镇的广东会馆做活动。1999年四川客家研究中心在洛带镇成立之后，洛带镇成为旅游项目的主要开发地。同年四川客家研究中心制定了将洛带镇打造为“中国西部客家第一镇”的旅游发展规划。在这一年洛带镇政府推行以客家作为文化资源进行旅游开发而发展策略，省委书记谢世杰和副省长李达昌参考四川客家研究中心写的《四川招商引资应重视打造“客家牌”》一文，于8月发表利用客家品牌进行旅游开发来招商引资的政策。2000年2月李达昌和相关部门的领导们一起视察洛带镇，并提出利用客家文化和移民文化扩张投资网络，促进地区经济发展的思想（中共成都龙泉驿区委宣传部 2003：60-61）。

根据中共龙泉驿区委宣传部的报告，第一次用政府的名义推动客家文化发展而举办的活动是



照片 2 中国西部客家第一镇洛带镇 2012年河合洋尚摄

2000年春天在洛带镇举行的“客家火龙节”（中共成都龙泉驿区委宣传部 2003：60）。该活动由洛带镇政府和四川客家研究中心共同规划，力图将洛带镇刘氏族人传承的“刘家龙”纳入客家文化的框架，作为旅游资源来推广的活动。根据《刘氏族谱》记载，洛带镇宝胜村刘氏族人的祖籍地是赣南宁都县，他们的祖先传承了龙文化和龙舞的技术（梁音 2008：91、潭、王 2007：65）。尽管刘氏子孙以前没有客家认同感，但由于他们的祖先是客家原乡移民，故而他们被视为客家人。如前所述，从前学者认为赣南宁都县是客家人较少的地区（河合 2003：204-205、229-230），而且洛带镇居民从不认为是自己是客家人，但由于现在宁都县被认为是客家原乡，按照“话语 B”的原理洛带镇居民的民俗也被认定为客家民俗。“刘家龙”既是客家特色的民俗又是代表团结精神的传统活动，这还合适于“话语 C”和“话语 D”的原理。2002年 3 月龙泉驿区政府举办成都国际桃花节暨客家亲情联谊会，活动期间开展客家火龙节等与客家文化相关的活动。同年 7 月洛带镇政府与学术界、传媒界共同推出“客家水龙节”⁸⁾庆典吸引了许多游客。此后，洛带镇每年举办“客家火龙节”和“客家水龙节”庆典，这两个活动成为四川客家文化的象征。2005年10月四川省政府在洛带镇举办第20节世界客属恳亲大会⁹⁾向海内外相关人士强调东山是客家人的聚居地。

现在洛带镇是成都郊区较为有名的客家古镇。根据笔者2011年 8 月的考察，洛带镇在后街兴建了客家土楼型建筑物，从根本上强调本地的客家属性。圆形土楼原本是只存在于福建西部的传统民居，但洛带镇政府受到“话语 D”的影响，兴建模仿圆形土楼的近代建筑。客家话语在被政府和学术界利用的同时，也被在洛带镇做生意的商人用来牟利。例如餐厅经营的杨明（非客家人）发明了四川客家特色的饮食——伤心凉粉。这种辣味凉粉在四川是很普遍的饮食，而在中国华南的客家地区却并不存在。那么伤心凉粉是什么呢？这是一种比普通的四川凉粉还辣的凉粉，这种凉粉辣到让人流眼泪。杨明将它跟“客家人流着眼泪辛苦地移民”的话语结合起来，建构为传统的客家菜肴（赵一 2007：64）。不言自明，这种建构是与“话语 A”或“话语 D”的联系。



照片3 洛带镇的圆形土楼建筑 2012年河合洋尚摄

可见，以洛带镇为中心的东山一带本来与客家没有关系，而是90年代以后随着市场经济的深入，客家话语在地方政府和学者的支持下开始在这里普及而形成的客家地区。通过一连串的文化政策，洛带镇的经济水平大幅提高。根据官方统计，1999年洛带镇的工商收入是256万元、投资资金是1010万元，2001年的工商收入和投资资金比两年前增多了三倍（中共成都龙泉驿区委宣传部 2003：61）。2006年的元宵节结束后来访洛带镇的旅客超过100万人（陈世松 2006：104），该镇名符其实变成了“西部客家第一镇”。现在，这地区的天鹅卵、衣服、钢琴、熊猫娃娃等都以“客家”或“客家风情”的名义贩卖。也就是说，东山已成为族群话语的现实价值通用的空间，为了达到经济目的，这里的人、物质、民俗都跟客家相结合。

4. 广西玉林的客家话语和客家空间

广西是壮族自治区，但区内有不少客家人居住。广西的客家人人口有约350万人、约460万人或约560万人等几种说法，在客家人口数量上是仅次于广东和江西两省的第三大客家人聚居的省份（王琳 2008：673）。广西全省都有客家人分布，但较为集中在广西东部。广西大部分客家人的祖先，是明清两代从粤闽赣交界地区迁到广西境内的，但迁徙的具体时间和地点各不相同。一般来说粤东移民主要集中在广西东部、闽西移民主要集中在广西南部、赣南移民则较为分散（黄、王 2006：90）。虽然认定广西生活着上百万的客家人，但与四川的例子相同，大部分的广西客家人在改革开放前并不知道自己是客家。他们被广西当地人称为“来人”、“麻介人”等，嘉应（梅州）方言在广西当地被称为“新民话”、“麻介话”、“艾话”等（刘镇发 2001：45-46、94-94）。有些广西客家人跟其他汉族或少数民族同化，在语言、生活习俗和宗教信仰上与别的族群几乎没有区别，他们主要依靠族谱的记载来判断自己是否是客家人，如果自己的祖先是来自粤闽赣交界地区迁徙而来，按“话语B”的原理，他们就认为自己是客家人。例如：黄震指出，他在桂林灵



图2 广西地区

川考察时，这里的黄氏子孙世代在漓江从事水上运输的工作并且讲“船上话”（水上居民的语言），但是却认为自己是客家人。因为黄氏彝族相信他们的祖先从粤东的和平县迁徙而来，他们亲自到和平县寻根并确认自己是客家人（黄震 2009：12）。在广西因自己的祖先从粤闽赣交界地区迁徙而来而变成客家人的例子不胜枚举。

在此过程中，近几年来广西部分地方政府也开始关注客家品牌，并推行客家文化政策，如广西玉林市、贺州市、北海市等地区均出现了相关活动。其中，玉林市十分重视以客家文化为中心推动地区经济发展的政策。玉林市位于广西东南部，现辖玉州区、富锦管理区、玉东新区、北流市、容县、兴业县、博白县、陆川县等地，客家人较为集中的地区是南部与广东毗邻的博白和陆川。博白是广西最大的客家人聚居地，其客家人人口占约广西客家总人口的五分之一。根据统计，博白县约170万的人口65%是客家人。近年来博白县政府推行客家文化政策，例如2006年11月以来每年举办博白客家文化节等。陆川县也是客家人相当多的地方，陆川县约90万的人口69%是客家人。近年来陆川县政府也开始关注客家，推行客家文化政策。根据2012年3月笔者在玉林进行的田野考察¹⁰⁾，近几年政府推动客家文化政策之前，居民已经慢慢接受客家话语，并认为自己是客家人。地方政府积极推行客家文化政策后，玉林的部分区域变成了客家空间。下面，笔者根据在田野考察收集的第一手资料，围绕博白和陆川的个案展开讨论。

【个案1】博白的朱氏、王氏宗族

博白约有170万人，可以划分为当地人和客家人两个族群，现在一般认为客家人占约65%（钟文典 2011：75）。然而在博白当地要判断谁是客家人并不容易。罗香林在1933年出版的《客家研究导论》中认为，客家人只占博白人口的30%左右（罗香林 1992 [1933]：128）。改革开放后一些博白居民开始自称客家人，使得当地客家人不断增多。当地人认为这是民族界限变动造成的结果。他们说，在90年代之前，没有地佬和客家人的区别，只有“讲地佬话的人”和“讲艾话的人”

的区别。学者们认为地佬话属于广府话,但较难与讲广州、香港的广府话的人沟通。艾话被学者认为属于客家话,与梅州方言接近。相对来说,讲地佬话的人主要分布在博白的北部,讲艾话的人主要分布在博白的南部。由于博白县城及其周围区域位于北部,80年代之前这里的主要方言是地佬话。一位40多岁的客家男性说,80年代时他为了读书住在博白县城。那时博白县城主要的语言是地佬话,外来的人都将地佬话当做城市语言来学习。随着90年代南部的“讲艾话的人”进县城而当做高官或者豪商后,这里的语言状况出现了变化。本来讲地佬话的县城居民开始学习艾话,艾话在县城及其周围的北部地区变成了优势语言。90年代后博白不少居民对客家身份产生了认同,根据笔者目前的考察,该转变可分为两种模式。

第一种模式是原来操“艾话”的人产生客家认同的模式。在访谈过程中,笔者了解到朱氏族属于这种情况。朱氏族人说他们一直自称“讲艾话的人”或“自家人”,90年代县政府开展普及普通话运动时告诉他们,“艾话”是客家话,“讲艾话人”是客家人,他们才开始接触客家人这一身份划分,并慢慢产生了客家认同。朱氏族谱上记载,其祖先是被认定为客家人的朱熹¹¹⁾,相传朱氏13世祖先是江西赣州安远县迁徙到博白的,并且在朱氏一位教授的“考证”基础上,确认朱氏6世祖先从福建迁徙至梅州,9世祖先从梅州迁徙至安远县¹²⁾。朱氏将他们的围屋建筑作为客家建筑保护,并将他们祖先从客家原乡迁徙到本地的途径进行展览说明。就这样,朱氏接受“话语A、B、D、E”,并主动展示作为客家人的地位。目前,朱氏出身一些商人认为博白就是客家强区,并试图将这里的土产品冠以客家商品的名头贩卖。第二是本来“讲地佬话的人”产生客家认同的模式。王氏子孙属于该模式。虽然王氏自称为客家人,但他们平时主要讲地佬话,他们的祖先也使用地佬话。王氏只知道他们的祖先从安徽来,与客家原乡的粤闽赣交界地区没有关系。王氏族人近几年才产生客家意识的。那么,王氏为什么强调自身的客家身份呢?原因在于他们最近接受了新的话语——“博白是客家强区,其大部分居民是客家人”。

不管是原来“讲地佬话的人”还是“讲艾话的人”,现在都可以使用两种语言,但在政府推动客家文化政策的情况下,使用客家话的人比较有利,就连县城各个小餐馆的服务员都选择用客家话招呼客人。博白县周围的地区也是如此,例如位于博白县城郊区的中国著名语言学家王力的故乡是地佬话为主要流通语言的地区,但由于地方政府推动客家品牌,王力及其他故乡的居民被作为客家人宣传,客家空间在博白越来越扩张。但另一方面不管是地佬或者是客家人,一般认为相互之间在文化上的差别几乎没有。笔者访谈的地佬人说:“客家人是很聪明,很狡猾,但习俗、风情上跟我们差不多”。而客家人也说:“地佬人小气,但习俗、风情上没有很大的不同,唯一不同的是我们在每个季节举行的做社仪式比较隆重”。笔者在田野考察的过程中发现朱氏有义民庙,是祭拜在太平天国起义时牺牲的客家勇士的庙宇¹³⁾。如果是在台湾或者中国华南地区,这座庙按“话语C”的原则应被判断为非客家文化,但在当地却是重要的客家文化资源。

【个案2】陆川陈氏、吴氏宗族

陆川约有100万人,主要包括白话佬和客家人两个族群。白话佬与地佬相同,是讲广府话系的族群,但在陆川基本没有“地佬”这一说法。陆川是广西省内客家人比率最高的县,客家人约占当地总人口的69%(钟文典 2011:76)。然而陆川的客家人人口比率也与博白同样不稳定。罗



照片 4 博白的义民庙内部 2012年河合洋尚摄

香林认为，陆川的客家人只占全县人口的30%左右（罗香林 1992 [1933]: 128），仅为目前比率的一半以下。根据笔者的考察，目前有一些讲白话的居民也开始产生客家认同。90年自称“新民”的陆川陈氏族人现在认为自己是客家人，其原因是90年代后陈氏族人得知自身使用的“新民话”属于客家话，自己的祖先由福建龙岩上杭县迁徙而来，按“话语B”的原理相信自己是客家人。吴氏族人也认为自己是客家人，但他们与陈氏族人不同，从没使用过“新民话”。吴氏族人世代使用属于广府话的玉林方言，他们称自己的语言为“白话”，并且从族谱来看，吴氏源于江西省吉安府的珠玑巷，其祖先经过广西梧州迁徙到陆川。按照学术上的划定标准，从吴氏族人的语言和祖源来看，他们明显为广府人的后裔。那么吴氏族人为什么认为自己是客家人呢？他们自己的回答如下：（1）吴氏住在围屋建筑里，近年来在政府的宣传下得知自家的围屋就是客家民居；（2）吴氏族人因迁到陆川的时间较晚而被当地人称为“客人”，“客人”正是媒体中所说的客家人。近几年陆川县政府试图将吴氏围屋作为客家建筑进行旅游开发，“话语D”通过政府在民间社会施加影响。虽然“客人”本来指较晚到达当地的移民，与客家人的含义不同，但却因为受到客家文化政策的影响，而将吴氏族人误定为客家人。

近年来陆川县政府推行客家文化政策，将这个行政地区逐渐变成客家空间，目前一旦进入陆川境内，明显可以感受到当地人、物质、民俗等被解释地方政府、旅游公司、商人解释为客家的倾向。例如陆川县乌石镇的谢鲁山庄被导游解说成富有客家文化的休闲地，但附近的居民不一定是客家人，也有不少白话佬。不论如何在谢鲁山庄门口的招牌中写明这里是客家文化代表，并给本地特产冠以客家名义宣传和出售（参见照片5）。笔者在陆川看到，这里的商人将蛇酒、锅等特产冠以客家产品贩卖，一般在广东被认为粤菜的牛杂和白切鸡也被作为客家菜提供。反而在广东、香港、新加坡、马来西亚等一般被认为是客家菜的酿豆腐、梅菜扣肉、盐焗鸡和娘酒却没有在当地作为客家菜销售。上述情况是玉林地区的普遍情况，也就是说玉林在文化方面还没受到全球性客家话语的影响，而是彻底根据当地的生活文化塑造的客家话语推进客家文化产业。在玉林，



照片 5 谢鲁山庄门口的招牌 2012年河合洋尚摄

小商贩仅仅利用客家文化这个名牌提高自家土特产品的销售力。

5. 结语——客家与族群话语

四川成都和广西玉林是非传统客家人聚居地区受到客家族群话语影响而发生地方文化变迁、建构客家空间的典型案例。部分客家族群话语，超越地理空间的限制，在空间内部塑造客家认同和文化。值得注意的是客家话语在某个地区普及时，会产生不同的反应。例如，由于在成都地方政府和学者直接推行客家文化政策，除建构地方客家认同感外，其建构的客家文化比较符合在全球范围内普及的相关话语（如“客家火龙节”代表客家原乡的文化持续、团结精神）。而在开发商、旅游公司、商人和宗族的推动下，大部分玉林居民产生了客家认同，当其认同较多源自适合当地原有文化的客家话语。通过将外部世界的客家话语和本地的客家话语结合，玉林产生了与其他客家地区不同的客家文化，该文化被视为“特色文化”而作为政治经济资源使用。正如在本文开头所述，话语是支撑政治经济体系的言语，本文提及的客家话语明显成为追求区域经济或者民族秩序的实践主体利用的资源¹⁴⁾¹⁵⁾。

本文的个案表明，族群话语可以在某个空间产生社会事实。这个过程不仅体现在成都和玉林而且在世界各个客家地区都有所表现。例如，梅州有较多女性靠骑三轮车赚钱，很容易让人联想到“客家女性很勤劳”的话语，但经过访谈后笔者得知，这些女性大多是从江西、湖南、广西等地移民而来，并非梅州本地的客家人。一些女性三轮车师傅告诉笔者，她们听说在潮州没有人愿意乘坐女性骑的三轮车，因而她们选择在梅州而不是潮州做生意。可以看出，族群话语不一定是虚构的，也可能是在当地现实文化的基础上产生的。

综上所述，族群话语并非价值中立的言语，它具有建构族群的作用。即使族群话语本来不反映现实，也会通过谈话、共享而重新建构族群世界，使其成为现实。特别在全球化时代，族群话

语已成为重新建构族群的动力之一。因而，人类学家需要更加关注族群话语如何产生、被使用、与社会权力的关系，以及话语如何产生新的族群实践。为了更加深入讨论族群话语的概念，除了客家之外，还要与中国的其他族群，甚至与世界的其他族群进行比较研究。本文以客家的例子讨论了族群话语的概念及其分析手段，而如何将族群话语概念应用于其他族群问题的分析与解释是今后需要探讨的课题。

附记：本文是基于2012年11月25日在国立民族学博物馆举办的机关研究国际研讨会《中国的民族与社会》上发表的原稿修改而成的。非常感谢评论人小长谷有纪老师、濑川昌久老师、秦兆雄老师等各位老师的宝贵意见，以及综合研究大学院大学进修生边清音同学给本文的中文表达提出的修正意见。特此感谢！

参考文献

(中文)

陈 世松

2006 “论客家文化资源的开发与利用”，《成都大学学报（社科版）》5。

陈 运栋

1983 《客家人》联亚出版社（原本：1978）。

程 美宝

2006 《地域文化与国家认同——晚清以来“广东文化”观的形成》生活·读书·新知三联书店。

崔荣昌

1996 『四川方言与巴蜀文化』成都：四川大学出版社。

房学嘉

1996 《客家源流探奥》台北：武陵出版社。

房学嘉、肖文评、周建新、宋德剑

2001 《客家文化导论》梅州：嘉应大学客家研究所。

河合洋尚

2010 「客家文化重考」，『赣南师范学院学报』31-2。

黄雪贞

1986 「成都市郊潭龍寺的客家話」『方言』2:116-122。

黄 震

2009 “族谱、历史记忆和族群认同——以广西陆川县客家人为例”，《华人族群关系与区域比较研究学术研讨会会议论文》新加坡国立大学。

黄震、王荷珣

2006 “福建客家人移民广西陆川的历史考察”，《玉林师范学院学报》27-6。

赖 际熙

1924 崇正同仁系谱[M] 香港崇正总会

梁 音

2008 “社会记忆的文化资本化——以洛带客家社会记忆资源的旅游开发为例”，《成都大学学报》4。

刘 镇发

2001 《“客家”——误会的历史、历史的误会》学术研究丛书。

罗 香林

1992 《客家研究导论》上海文艺出版社（原版1933年）。

丘 恒兴

2011 《客家人与客家文化》中国国际广播出版社。

譚志蓉、王麗

2007 「立足客家文化、發展休閒旅遊——洛帶古鎮旅遊調查報告」『成都大学学报（社科版）』2:65-67。

肖 卫东

2009 “喧嚣後的静寂——洛带客家文化产业群体现状研究”，《商场现代化》1:244-245。

徐 杰舜

2002 “论族群与民族”，《民族研究》1。

赵 一

2007 “伤心凉粉、开心赚钱”，《新西部》6。

中共成都市龙泉驿区委宣传部、四川客家研究中心、中共成都市龙泉驿区委党校

2003 “挖掘客家文化丰富资源、促进社会经济全面发展——龙泉驿区开发利用客家文化资源的实践和思考”，《中共成都市委党校学报》2。

鐘文典

2011 『広西客家』桂林：広西師範大学出版社。

（日文）

河合洋尚

2009 「中国梅州市における公王信仰と將軍信仰（中国粤東地区的公王信仰与将军信仰）」，志賀市子（編）『中国粵東地域における無縁の死者祭祀の偏差・伝播・歴史的変遷に関する民俗学的研究』2006～2008年度文部省科学研究費補助金成果報告、基盤研究C，2009年）。

2013 「空間概念としての客家——「客家の故郷」建設活動をめぐって（作为空间概念的客家——围绕客家原乡建设活动）」，『国立民族学博物館研究報告』37（2）：199-245。

瀬川昌久

1993 『客家——華南漢族のエスニシティとその境界（客家——华南汉族的族群极其边界）』風響社。

2005 「客家アイデンティティー形成過程の研究——中華民国初期の著名政治家・軍人の出自をめぐる議論を中心に（客家认同形成过程的研究——围绕以中华民国初期著名政治家和军人的自己问题为中心）」，『東方アジア研究』9。

2010 「中国、台湾、日本の学術書ならびに一般書における「客家」のイメージ形成過程の研究（中国、台湾、日本の学术专著以及一般书中‘客家’意象的形成过程研究）」，『東北アジア研究』14:97-121

高木桂藏

1991 『客家——中国の内なる異邦人（客家——中国内部的异邦人）』講談社現代新書。

中川 学

1973 「中国・東南アジアにおける客家の歴史的位置について（客家在中国和东南亚的历史位置）」，『一橋論叢』69（4）。

(英文)

Austin, J. L.

1960 *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.

Fairclough, N.

1989 *Language and Power*. Longman

Foucault, M

1976 *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, Volume 1)*, Paris: Gallimard.

1984 *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, Volume 2)*, Paris: Gallimard.

Kawai H.

2011 “The Making of the Hakka Culture: The Social Production of Space and Landscape in Global Era.” In *Asian Culture*, No. 35, Singapore Society of Asian Studies, pp. 50-68.

Seymour-Smith, C.

1986 *Dictionary of Anthropology*. London and Basingstoke: Macmillan.

Soja, E.

1996 *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Basil Blackwell.

Van Dijk, T.

1985 “Introduction: Discourse as a New Cross-discipline.” In *Handbook of Discourse Analysis: Discipline of Discourse* / edited by T. van Dijk. New York: Academic Press pp. 1-47.

Weber, M.

1961 “The ethnic Group”, In *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory* / edited by T. Parson, E. Shils, Kaspar D. Naegle, and Jesse R. Pitts. New York: Free Press p. 306.

注

- 1) 人类学是采访与记录当地人言语的学科，话语和权力之间的关系更加不可忽视。因而，近年来人类学家受到福柯的影响后，开始将行事话语（performative discourse）定义为狭义上的话语，并探讨话语的内容与社会权利的关联性（Van Dijk 1985; Fairclough 1989, etc.）。
- 2) 详见丘恒兴的《客家人与客家文化》。他认为包括台湾客家人460万、香港120万、澳门10万，中国共有5795万左右的客家人。海外客家人约为700万，全球大约有6495万客家人（丘恒兴 2011：7）。但由于无法以准确的方法统计客家人口，这些数字仅为概数。
- 3) 2004年11月笔者跟随导师渡边欣雄和客家籍博士蔡文高一起在江西赣州、福建龙岩进行短期的田野考察。2005年9月笔者到广州的中山大学人类学系留学后，到梅州进行十几次短期的田野考察。2008年3月我在梅州的嘉应大学工作后，一边在客家原乡进行田野考察，同时到东南亚研究客家及其文化。
- 4) 但是中国大陆与东南亚的华人社会在关于客家原乡具体位置的问题上稍有分歧。东南亚的客家人大部分是原籍广东和福建龙岩移民，不少华人认为江西赣州以及福建三明不算是客家原乡。根据笔者的考察，在新加坡、马来西亚、印尼的客家人也认为赣州和三明的纯客家地区较少，仅有部分精英强调赣州和三明是纯客家地区。
- 5) 《丰富杂记》、《石窟一征》、《嘉应州志》等19世纪问世的书籍已经有关于“客人”语言、习俗继承中原古风的记载。
- 6) 关于其他客家话语，请参考：濂川昌久的论文（2010）。
- 7) 根据罗香林，四川的非纯客住区是涪陵、巴县、荣昌、隆昌、泸县、内江、资中、新都、广汉、成都（罗

香林 1992 [1933]: 123)。

- 8) 客家水龙节本来不是刘氏族人的传统仪式，它是为了开放旅游，根据客家火龙节而创造的客家仪式。根据笔者2011年8月的考察，客家水龙节是与云南德宏傣族景颇族自治州共同举办的。
- 9) 世界客属恳亲大会是世界各地客家人的聚会，主要进行文化、经济和学术上的交流，其举办的日期不固定，多为一、两年一次。自从1971年在香港举办第一节大会以来，基本每两年在台湾、泰国、新加坡、日本、美国等地区轮流举行。1994年在中国大陆（梅州）第一次举行大会后，地方政府将其视为区域经济开发的重要途径，给予了高度关注，并以大陆为中心，每年举办世界客属恳亲大会。
- 10) 2012年3月笔者在玉林师范学院的陈碧博士和徐天河教授的陪同下与渡边欣雄教授一起进行关于玉林族群文化的田野考察。
- 11) 在玉林的城区也能看到类似的案例。玉州区的文氏族人主要讲广府话系的玉林话，他们的祖先也从江西吉安迁徙到玉林的，在学术上被划分为广府人。但文氏族人认为自己的祖先是客家名人文天祥，并在近年来产生了客家人认同。
- 12) 朱氏的旧族谱没有记载他们祖先经过梅州去安远的路线，然而“新的”路线已经被朱氏族人认可，并在其围屋中展出。
- 13) 根据朱氏族人的说明，义民庙曾祭祀在天地会抗争中死亡的勇士和朱氏族人以外的骨灰，但现在只祭拜天地会之抗争和太平天国起义时牺牲的朱氏祖先。
- 14) 我们在田野考察过程中听见的族群话语中当然也有与政治经济利益不直接相关的部分。但正如福柯指出的，话语也会随着时代的变化而变化。即使表面上与权力无关的话语，也有可能随着时间的推移而将权力卷入其中，这种动态过程是今后需要深入探讨的问题。