みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

Ethnology and Spatial Classification : Ethnographic Descriptions of “Guest People” and Their Social Influences＜Special Theme : The Re-shaping and Non-shaping of Hakka Ethnicity : Perspectives from Anthropology＞

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2023-04-03 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/10.15021/00010025

国立民族学博物館研究報告 47(2): 223–264 (2023)

民族科學與空間分類
──關於「客人」的民族誌描述及其社會上的影響──

河　合　洋　尚*

Ethnology and Spatial Classification: Ethnographic Descriptions of "Guest People" and Their Social Influences

Hironao Kawai

這十幾年歷史學家開始關注在 19 世紀後半至 20 世紀前半出現客家認同的歷史過程。然而，這些研究很少討論當時文獻所記載的「客人」或「客家人」到底是什麼樣的群體。本論文關注客人和客家人之間的區別。本論文指出，在民間社會裡客人往往指對某個群體來說的異邦人，另一方面客家人指按照西方的民族科學被分類的民族集團。與前者不同，後者可以在地圖上表示其具體分佈範圍。由於有時客人概念和客家概念兩者會重複，不少客家研究把兩者混在一起討論。因此，本論文從人類學視角論述基督教傳教士如何利用民族志的手法，對客家和其他族群──本地人、福佬人──進行區別和分類，並描繪出客家特色。以及客人精英後來如何把它當做新的自我認同。在最後本論文指出19世紀的客家族群範圍與現代的客家族群範圍不一定一致，連20世紀前期粵東的客家概念裡也包含民間社會的客人觀。

For over ten years, historians have focused on how the Hakka ethnic category emerged between the latter part of the 19th century and the early parts of the 20th century. However, their studies only briefly discuss who the "Keren" (客人) or "Hakka" (客家) in the recorded texts of that time actually were. This paper posits that the categories differ because the former are cultural groups considered strangers or "guest people" by the locals while the latter is an ethnic group categorized by outside observers using Western ethnological practices. The latter can be classified spatially on the map. I will

*東京都立大學

Key Words：Hakka, guest people, science, ethnography, space
キーワード：客家，客人，科學，民族誌，空間

attempt to illustrate how Christian missionaries depicted the characteristics of the Hakka people using ethnographic methods and how the Hakka elites accepted this categorization as their own identity. In doing so, I point out that the 19th century categorization of the “Hakka” is different from the Hakka in the contemporary sense, as the former still includes the traditional idea of “Keren” in the local context of East Guangdong.

この十数年間，歴史学者は，客家というエスニック・カテゴリーが 19 世紀後半から 20 世紀前半の間にいかに出現してきたかに焦点を当ててきた。しかしながら，これらの研究は，当時の文献で記載されていた「客人」や「客家」が誰であったのかについてほとんど議論していない。本論文は，客人と客家の間の区別に着目する。客人とは現地の人々にとっての異人（文化集団）を指す一方，客家は西洋の民族科学によって外部の観察者によってカテゴリー化された民族集団である。後者は，地図上でその分布を示すこともできる。本論文は，いかにキリスト教宣教師が民族誌的手法により客家の特徴を描き出してきたのか，そして，そのカテゴリーをいかに客人エリートが自己アイデンティティにとりこんでいったのかを述べる。それにより，19 世紀の客家と現代の客家とではカテゴリーが一致していなかったことを指摘すると同時に，その後も広東省東部の民間社会における客家概念には「客人」としてのニュアンスが内包されてきたことを明るみにする。

1　序文──問題的所在
2　「客人」與客家人之間
2.1　客家人的意象和現實──從田野考察出發
2.2　廣東省的客家人和客人
3　西方傳教士對廣東漢人的民族誌描述
3.1　走到中國的傳教士
3.2　歐德理的民族誌描述以及空間表象
3.3　圍繞客家的學術表象、政治分類
4　客人精英的漢人意識與客家意識
4.1　清末文人的客人表述
4.2　客人的抗議運動與客人範疇的變遷
4.3　羅香林的客家學說及其社會上的影響
5　結語──客家觀念的伸縮

1　序文──問題的所在

近十幾年來，不少客家研究者開始認為，客家這個概念範疇首先出現於 19 世紀的廣東省，並在清末民國期間向外普及。其中，兩位歷史學家程美寶和飯島典子的研究具有先驅性及代表性。程美寶主張，在廣東地區，長期以來廣府人（本論文統一稱之為本地人）掌握著描述他者的話語權力，但隨著清末民國時期客家人社會地

位的提高，一些客家精英開始描述自群體在起源上、文化上的正統性。經過20世紀前半的一系列針對客家抗議運動，當地形成了作為中原漢人的客家意識（程 2001; 2006）。飯島典子也提到客家精英的抗議運動是客家意識得以形成的重要原因之一，但她更加關注19世紀基督教傳教士發明客家概念的過程（飯島 2003; 2007）。其後，不少研究從不同角度説明了19世紀到20世紀前半期間，客家概念的出現和普及的現象（陳 2006; 施 2014; 李 2017; 簡 2016, 2018; 林 2020 等）。

本論文旨在以民族科學[1)]的普及為切入點，重新探討清末民國時期客家概念的生成和普及。具體來說，19世紀中期基督教傳教士以西方的民族科學為基準，劃定客家這個民族範疇的界限，後來客家精英將這一民族範疇作為一種「科學」證據納入到自己的族群認同中。乍看之下本論文的觀點和上述先行研究有所相似，但不同之處在於本論文更加關注客家人與「客人」（以下不用括號表達）這兩個概念之間的差異。誠然，越來越多的歷史研究也開始關注客家這一概念與當地民衆心目中的客人意識不同（蔡 2005; 田上 2007; 施 2013, 2014; 林 2013, 2020 等），但這些研究並沒有更深入地討論「客人是誰」這一問題。在本論文中筆者將詳細說明，在一個特定的地域中，客人指住在周邊地區，有不同語言、習俗或在後期移居而來的人群，是一種民間大衆的用語。其範疇往往包含今日的非客家人（本論文將客人的語言稱之為客語，與今天我們所説的客家話概念進行區分；客語往往與客家話在概念上重疊，但有時也包含粵語、閩南話、潮汕話及部分少數民族的語言）。隨著在中國大陸和台灣進行田野考察的不斷深入，筆者逐漸意識到當地人所説的「客家人」一詞，實際上往往指的是當地語境下的客人概念。由於筆者一直用人類學的角度來研究客家及其社會文化，所以筆者格外關注當地人說的「客家人」與目前我們一般想象中的客家人之間有何不同。

爲了厘清上述概念，在本論文中筆者將區別客家（人）與客人，並在此基礎上進一步探討兩個概念的內涵。本論文強調的是，客家是基督教傳教士基於西方的民族科學所創造的概念，與一開始當地人說的客人概念不同。當然，客家人和客人不能完全區分開，因為西方傳教士在發明客家概念時必然會參考某一地區民衆的客人意識。其後，這樣的客家概念逐漸地出現在客人出身的精英（以下簡稱為客人精英）的自我認同裡，最終將兩個概念混同起來。因此，本論文重在討論，清末民國時期的傳教士們是如何按照西方民族的劃分標準創造客家概念，這一概念又是如何在西方學者以及廣東籍客人精英之間普及開來的。需要强調的是，筆者並不認為這一客

家概念在清末民國期間已經完全普及，因爲上世紀 1930–1940 年代客人精英所說「客家」概念中，仍保有當地的傳統客人觀念。實際上，這種「客家」概念還保留在今天的廣東省的民間社會裡，從未完全消失。本論文的結論之一，即清末民國時期的「客家」概念與現代的（上世紀 1990 年代以後的）客家概念仍沒有達成一致這一點。

那麼，客人到底是什麼，現在的客家概念又是如何？本論文的問題意識源自於筆者在中國南部的田野調查經驗。在系統地梳理清末民國時期的文獻之前，不妨先從筆者的田野調查經驗說起。

2 「客人」與客家人之間

2.1 客家人的意象和現實──從田野考察出發

筆者曾在 2003 年暑假和 2004 年暑假走訪贛閩粵山區交界一帶（以下簡稱為交界區），自那之後，筆者一直以廣東省的客家地區為中心進行田野工作。在深入實地考察之前，筆者在日本閱覽過與客家相關的概況書、專著、論文等各類文獻材料，這些文本培養了筆者對客家人的某種想象。然而，在交界區和廣東省開始進行田野考察還不到三年，筆者便愈加意識到現實中當地人所說的「客家人」和上述概論書中所描述的客家人之間有一定的差距。當然，不同概論書對客家人的描述並不完全一致，但透過對客家語言的描述以及對客家性質的定義來看，這些文本可大致可以總結出如下概況（圖 1）：

- 客家人是起源於中原的漢人[2)]。中原位於中國北部，是中華文明的發源地。客家先民的起源也最早可追溯到公元前，唐末以後，客家先民為了回避戰亂，從中原逐步移居到華南地區的山區，並最終在交界區定居。在適應當地的生態環境及社會環境的過程中，他們形成了獨特的語言（客家話）及文化（客家文化），成爲了今天的客家人。
- 後來，客家人向中國南部各地乃至海外移居，形成了形形色色的華人華僑客家社會。由於客家人住在中國南部和海外各地，無論到了哪裡他們都可以用客家話溝通，基於這一優勢，文天祥、洪秀全、孫中山、鄧小平、李光耀等客家名人輩出。客家人之於中國正如猶太人之於世界，是中國人（漢人、漢族）中的優秀民族。
- 交界區是客家人的大本營。交界區以及廣東的東江流域是純粹的客家居住地，這

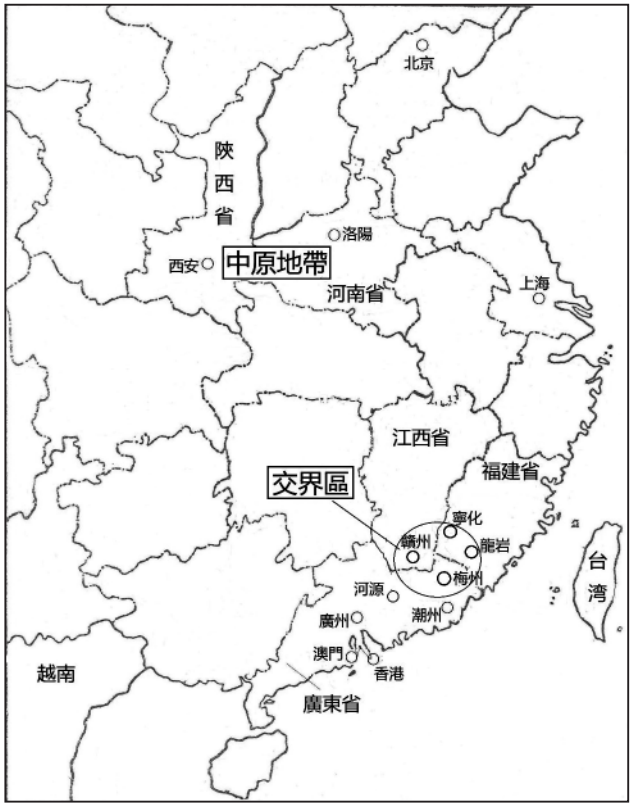


圖 1　交界區在中國版圖的位置（筆者作成）

些行政空間的大部分居民是客家人。此外，歷史上從交界區和東江流域移居到各地的人也是客家人。全世界有不少客家移民集中居住的客家地區。

雖然不少研究反對以上的看法，但目前這一觀點已經成為了某種通說。一般來說──儘管並非都是完全一致──在中國南部社會中政府的官方描述、各類博物館展覽、以及各國的客家概況書經常將上述觀點當做正統的話語。同時不少學者僅僅是出於交界區內也有方言島的原因才認爲交界區不是 100% 的客家居住地，而不是直接質疑這一觀點本身。本論文將交界區的地理範圍定位爲江西的贛州市（贛南）、福建的龍岩市和三明市寧化縣（閩西）、廣東的梅州市（粵東北），其中贛南的市區和信豐縣、閩西的龍岩市區等有不少講官話的群體，而靠近潮州市的梅州市豐順縣有講潮州話和客家話兩種方言的人群。因此，一些概況書認為交界區也有非客家人（參見，胡・莫・董・張 1997 等）。儘管如此，目前絕大部分的學者還是認為，交界

區是客家人佔 90% 以上的客家聚居地。從 21 世紀初開始，交界區的各地政府也開始將自己的行政空間定義為客家地區。

本論文將在學術上、政治上被定義為客家地區的行政空間（市、縣、鎮等）稱之為「客家空間」。「客家空間」是一種在社會上被廣汎宣傳、認知的概念。如果以具體的數字來直觀地定義這一概念，筆者將客家人佔總人口 80% 以上的行政空間定義為「客家空間」，將客家人佔 60% 以上的地區定義為「准客家空間」，其它的都可歸爲「非客家空間」。21 世紀現在，交界區和東江流域的中上流（具體來說是河源市和惠陽縣的範圍）是「客家空間」這一說法已經成為了學術通說及當地的官方話語。

筆者剛開始在交界區進行田野考察時，同樣先入爲主地認定交界區是「客家空間」，大部分當地居民是客家人。雖然筆者知道交界區內部必然有語言和文化上的差異，但和周圍的本地人、潮州人、閩南人及贛人等相比，這個差異應該是“微不足道”的，因此我們可以找到只屬於客家人的共同性。那時候，筆者還在交界區尋找當地客家族群與其它族群之間的差異。可是，筆者在交界區及其周圍地區進行田野調察的時間越久，越是覺得交界區本身沒有什麼語言及文化上的特色：交界區裡的語言和文化有著豐富的多樣性，甚至於交界區的部分語言和文化，反而和附近一些非客家地區的語言及文化非常類似。

首先在語言方面，交界區的各種「客家話」不一定能相互溝通。打個比方說，2003 年暑假和 2004 年暑假期間，筆者在導師渡邊欣雄和客家籍民俗學家蔡文高的陪同下進行了田野考察。蔡教授是福建龍岩市長汀縣的客家人，他的母語是長汀客家話。在長汀縣訪談時他理所當然地使用長汀客家話與當地人溝通，但去交界區的贛南和粵東北時，則改用普通話訪談。對此他解釋道，他只能部分地聽懂贛南北部和粵東北的客家話，這樣不太合適做學術考察。他還告訴筆者，他家鄉的隔壁縣──連城縣的客家話也比較特別，他也不能完全聽懂。在後來筆者又得知，江西的客家話與粵東北梅縣的客家話很難溝通，但卻和一些附近的贛話可相互溝通（cf. 蔡 2005）。

其次在文化方面，交界區不同地域的習俗及物質文化都有很大不同。客家文化中最出名的莫過於圓形土樓。可是，交界區并沒有傳統的圓形土樓，僅在福建和廣東交界処才有。同時，粵東北、贛南在歷史上也從來沒有過圓形土樓，反而在福建南部和廣東東部有類似的建築，而且它們的居民多是閩南人或潮州人（瀨川 1993; 横田 2012: 204–205; 河合 2013a: 109–110 等）。大部分的概論書都將「圍繞型（周圍

都有墻壁）」的建築形態當作是客家居住文化的特徵。可是，實際上「圍繞型」建築廣汎分佈於中國各地，反而交界區的大多傳統住居是沒有圍墻的平房。例如，說起贛南的傳統建築我們容易聯想到贛南南部的圍屋建築，可實際上贛南最普遍的傳統建築是被叫做「三間屋」的平房。另外，交界區的飲食──雖然並不都被認為是客家菜──實際上也種類繁多。2007 年暑假，筆者曾與粵東北梅縣的老一代的訪談者們一起去贛南的贛縣、瑞金等地旅遊。筆者發現他們難以與贛南的當地人溝通，同時對贛南的客家菜也吃的很不習慣。他們說「贛南人的飲食太辣了，吃不下」，還說「他們贛南人的語言、習俗與我們客家人不同」。

交界區訪談時經常讓筆者迷惑的是，筆者往往不太能理解當地人說的「客家人」到底是什麼意思。按目前的通說，交界區的絕大部分居民都是客家人，那麼贛南和閩西的居民也應算為客家人。可是，筆者在粵東北的梅縣進行長期考察時發現，當地人──特別是老一代的人們──口中的「客家人」往往不包括贛南或者閩西人。隨著旅遊開發的進行，21 世紀以來，在客家地區建設圓形土樓形態公共設施（如博物館、體育館等）的現象越來越普遍。筆者訪談過的不少人都對這類建築表示不滿，並說道，「為什麼用客家文化的名義破壞我們客家人的建築，反而建設閩西人的建築？」（cf. 河合 2016; 2017: 205–206）。

2008–2009 年間筆者在梅縣居住時，特別留意當地客家人所說的「客家人」具體指的是什麼樣的範圍。通過兩年的觀察，筆者發現梅縣客家人口中的「客家人」不一定指交界區或東江流域的居民，而是與自己的語言、文化接近的群體。換句話說，他們以自己的群體為中心進行判斷，認為與自己相同的群體是客家人，與自己的語言、文化差異太大的群體是非客家人。因此，誰是「客家人」的標準根據個人的不同而稍有區別，但筆者訪談過的大部分梅縣客家人認為，贛南和閩西的大部分範圍（特別是距粵東北有一定距離的各個縣）都不是客家人居住的地方，住在這些地方的很多人是「非客家人」[3]。一些老一代知識人還告訴筆者，「客家人」又被稱呼為「客人」，其相對的概念是「學佬人」；前者講客語、後者的方言類似於閩南話的福佬話。他們認為，粵東北（梅州市範圍）的客人及其附近各縣各鎮的居民、以及從粵東北移居到各地的後裔才是「客家人」。也就是說，不少梅縣居民想象中的「客家人」就是他們在當地習慣稱呼的客人。客人和客家人的概念不同。前者是學佬人等按照「主觀」所認定的擁有不同語言、習俗的群體，大部分的贛南、閩西居民不包含在內。後者是按照「客觀科學」的標準，認定擁有同一語言、文化、源流的

群體，包含交界區接近全部的居民。為了更加了解客人和客家人之間的關係，筆者接下來說明全體廣東省的概況。

2.2　廣東省的客家人和客人

廣東的 98% 以上人口是漢族。按照現在的通說，廣東漢族被分類為本地人、潮州人、客家人，這三大廣東漢族的特徵如下：

- 本地人（廣府人）：以粵語為母語。主要分佈在廣東省中部的珠江三角洲一帶以及西部各地。本地人的祖先源自中國北部，經廣東北部的珠璣巷等地移居到廣東各地。
- 潮州人（潮汕人）：以閩南系的潮汕話（福佬話）為母語。主要分佈在廣東省東部的潮州市、汕頭市及周邊地區。一般來說，潮州人的祖先從中國北部經福建省莆田等地來到廣東。廣東西部的雷州半島及其附近地區也有講福佬話的群體（福佬人）。
- 客家人：以客家話為母語。主要分佈在粵東北（梅州市範圍）、東江流域（河源市和惠陽縣範圍）以及廣東省北部的山區。在珠江三角洲、廣東東部和西部等地，客家人作爲少數群體與潮州人及本地人等混住（其分佈情況參見圖 2）。上述說明主要是清代末期以後的族群分佈狀況[4]。

廣東客家人的大本營位於粵東北的梅州市。現在，梅州市除了市區，還管轄梅縣、蕉嶺縣、平遠縣、五華縣、興寧縣（縣級市）、大埔縣及豐順縣這幾個縣城。明清時代，這裡的大部分地區都屬於潮州府。從明初到清雍正 11 年（1733）爲止，潮州府曾管轄海陽（今潮州）、潮陽、揭陽、澄海、饒平、普寧、惠來、大埔、程鄉（今梅縣）、鎮平（今蕉嶺）、平遠這 11 個縣。雍正 11 年，原潮州府的程鄉縣、鎮平縣、平遠縣、原惠州府的長樂縣（今五華）及興寧縣合併為嘉應州（又被稱為嘉應五屬）。嘉應州成立後，潮州府共轄八縣（海陽、潮陽、揭陽、澄海、饒平、普寧、惠來、大埔）以及新設立的豐順縣（圖 3）。清末時期，潮州府和嘉應五屬的地理範圍內有兩類人群──客人和學佬人。客人主要分佈在北部的山區，具體來說是現在的梅縣、蕉嶺縣、平遠縣、五華縣、興寧縣、大埔縣及豐順縣；而學佬人主要分佈在南部的平原區，具體來說是現在的潮州、汕頭、揭陽、澄海、饒平、普寧、惠來各縣市。也就是說，現在的梅州市範圍正是原來的客人主要分佈地。

現在舊嘉應州範圍之所以被認作客家人的大本營，主要是因為歷史上不少廣東

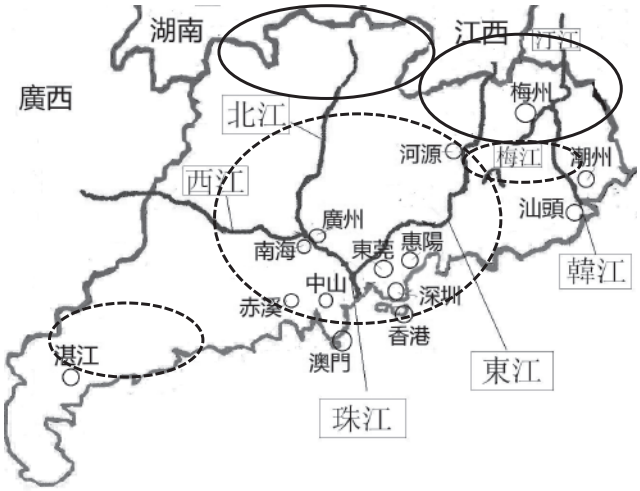


圖 2　根據21世紀初的通說繪製的廣東省客家分佈圖。實線為客家人佔 80% 以上的「客家空間」，點線為客家人在當地作爲少數群體的地區（筆者作成）。



圖 3　清末的粵東地區（筆者作成）

省客家人都是從這裡向外移居的。明末以來，潮州府的人口大量增多，北部的山區也不例外，部分粵東北客人開始向廣東省內的其他地域以及省外的各地移居（Leong 1997: 58）。特別是在清朝解除遷界令的 1683 年到 19 世紀初之間，很多粵東北的客人移居到珠江三角洲以及廣東省西部的山區（上田 2020: 164–166）。例如，位於珠江三角洲一帶的花縣（今屬於廣州市）和寶安縣（毗鄰深圳、香港）等地有不少客人來自於嘉應州。雖然嘉應客家話、花縣客家話、寶安客家話之間在音調上稍有差異，但基本上能夠溝通。因此，目前普遍被認作是客家人的群體，實際上是粵東（潮州府以及嘉應州範圍）的客人。

但我們在此要注意兩點。

其一，粵東的客人是客家人最主要的成員之一，但是粵東的客人並不代表所有的客家人。因為廣東各地的所有客家人並非都是由粵東移居的客人，其中也有來自於贛南等地的客人。例如，位於東江流域的河源市（除市區外還管轄東源縣、紫金縣、連平縣、龍川縣）的漢族，目前普遍被認作是客家人，但在歷史上，這裡至少存在兩種語言體系──客語與水源話。雖然一些客語與水源話相似，但根據地方社會認識上的差異，兩種語言往往被民衆視為不同的語言（蔡 2005: 53）。以至於到 21 世紀初，語言學界還在討論水源話到底是客家話還是粵語這一問題（河合 2012: 140）。水源話又被稱「蛇話」，說客語的群體將說「蛇話」的群體稱之為「蛇人」。從 19 世紀後期傳教士留下的記錄來看，當時「蛇人」往往被客人認為是本地人[5]。水源話也主要分佈在粵北地區。

其二，「誰是客人」是一個非常複雜的問題。因為客人的概念會因各地社會語境的不同而有所差異。筆者 2012 年在廣東西部湛江市（舊廣州灣地區）進行田野調查時發現，被稱為客人的群體實際上是現在我們所說的本地人或福佬人。湛江地區也有講類似於嘉應客家話的群體，但他們自稱為艾人，且當時他們中的絕大部分中老年人都沒有作爲客家的自我認同。反而是本地人或福佬人有時自稱為「客家人」。因為他們在當地一直被人們說成是客人。至少在當時的湛江地區，客人主要意味著相比其它群體更晚移居於此的群體[6]。由於一些本地人或福佬人是當地的客人，他們也在後來獲得了作爲客家人的認同。根據訪談資料和文獻資料，這種客人觀念至少在民國時期便已經存在。1939 年，陳玉潛用日語說明當地的民族概況時也曾提及，在湛江地區，黎語和福佬話被稱為土話，而廣東話被稱為客語（陳 1939: 3）。

在今天，我們透過重讀民國時期的幾篇日語文獻可以得知，當時的日本人（或

者說是受過日本教育的中國人；陳玉潛也是其中之一）總是會犯同樣的「錯誤」。據筆者所知，描述中國大陸客家的最早的日語記錄，是在 1912 年東亞同文書院的第九期生的日記中。其描繪的是浙江省的狀況。東亞同文書院的學生對當地進行觀察並說明，浙江省有「客家人」，他們的姓是藍、雷、鐘、盤，并且信仰盤古。根據現在的通說，浙江省沒有客家村，從對這個群體的描述來看，他們說的明顯是畲族。東亞同文書院又說，在當地被稱之為「客家人」的群體，實際上是當地的少數民族[7]。1926 年著名中國研究者服部宇之吉[8] 也提及「客家人」，但他對客家的描述也是與目前的客家概念相去甚遠。服部教授指出「住在廣東的民眾之一客家（西人模仿廣東話的發音，寫作“Hakka”）…生活在船上而不在陸上營生」（服部 1926：23）。他所說的「客家人」實際上是現在我們所說的水上居民。

我們該如何解釋這種「錯誤」呢？實際上，這些日語文獻提及的「客家人」正是在當地脈絡中的客人。舉例而言，筆者在日本的橫濱唐人街進行考察時，聽小時候生活在在珠江三角洲中山市的老婦人（本地人）說，民國時期中山市也有不少「客家人」，他們一直在船上生活，喜歡唱鹹水歌[9]。有趣的是，她對「客家人」的說明與服部宇之吉相同。筆者在東江流域所聽說過的客人，往往也基於同一種觀念，即客人是語言、習慣不同的「異人」。古希臘人習慣將住在周邊的不同群體稱爲「外邦人（Barbaroi）」，意味著語言、習慣不同的「異人」。筆者覺得客人的概念與古希臘的「外邦人」有相同之處。「外邦人」一詞，不僅區分出自己群體與他者群體，還潛藏著將他者群體視為野蠻人的含義。客人也是一樣，客人觀念裡包含著與周圍他者群體的比較，並試圖在價值觀上分辨出自身的優勢和他者的劣勢。無論說哪一種語

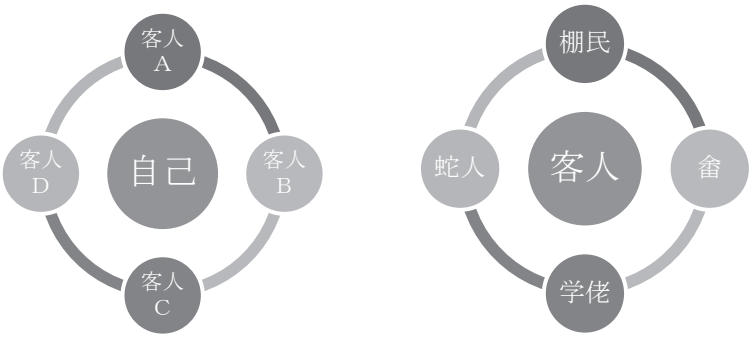


圖 4　以客人為中心的世界觀。左圖示為將客人作為他稱（尚未被文明化的他者）的狀況，右圖則是將客人作為自稱（自認爲已經開化的自己）（筆者作成）。

言，客人總是住在自己群體周圍的他者。如圖 4（左圖）所示，居住在自己群體周圍的、擁有不同語言、習俗的其他集團 A ～ D 都是客人。假如自己群體是潮汕人（說潮汕話）的話，客人 A 便有可能是現在我們所說的客家人，但水上居民（客人 B），本地人（客人 C），畲族（客人 D）等他者也同樣在客人的範圍之內。從以上的客人觀念我們可以理解，為什麼 20 世紀前半的日本人（或華人）口中的「客家人」實際上指本地人、福佬人、水上居民或者畲族等少數民族。

這一現象在今天的粵東地區仍然存在。大約 2010 年左右，普寧市的一些年輕潮州人（福佬人）跟筆者說，「我們對客家人的印象是住在山區的，稍微樸素、貧困的人們。他們說客家話，大概住在梅州」。在他們的眼中贛南的人們不是客家人，而是江西人。令筆者驚訝的是，普寧市的老一代認為說白話的廣府人是客人[10]。像這樣，普寧潮汕人想象中的客人（或是他們口中的「客家人」）與今天在概況書裡提及的客家人有很大差異。這種差異在其它地區也不勝枚舉。例如，在江西省南部的贛州地區（贛南），歷史上曾有從廣東省、福建省移民於此，居住在簡樸房屋的少數集團──棚民。雖然現在贛南被視為是純粹的客家地區，但在改革開放之前，仍有多樣的認同集團：包含贛語系的「本地人」以及被「本地人」稱之為客人的棚民（Leong 1997; 劉 2001: 94）。然而，這些多樣的認同集體在改革開放之後，被學者、官員等一律看作是同樣的客家人（河合 2013c）。

此外，葉少玲指出，雲南省麗江市永勝縣有不少自稱為「客家人」的人群。可是，她到現地考察之後發現，他們的起源、語言和習俗上也和客家人相去甚遠。永勝縣的「客家人」不是今日通識意義上的客家人，而是當地的客人。我們需要留意的是，即便在當地自稱、或被他者稱為「客家人」，但很可能這些群體不是今天意義上的客家人，往往是指在基於當時社會語境下的客人概念。因此，某些和客人概念混淆的「客家人」實際是今天我們所說的其它漢人（潮汕人、閩南人、廣府人、贛人等）或者少數民族。台灣也有類似現象。舉例而言，新竹市新浦鎮的劉氏宗族現在被視為是「客家人」，但他們起源於廣東省饒平市楊康村的劉氏宗族。根據在楊康村進行田野考察的橫田浩一所說，這座村落的楊氏宗族在歷史上是說潮汕話的潮汕人（參見，本特輯的橫田論文）。可以說，他們移居台灣之後便成為了客人，並通過與周圍人群的溝通交流、學習，形成了今日的客家話與客家認同。

在這裏需要强調的是，客人不是固定的民族概念。也就是說，從某一族群的角度來看，其他族群是客人，但換另一個族群的角度來看，同一人群並不一定同是客

人。東江流域的觀念也類似。在香港進行長期田野考察的瀨川昌久指出，一般東江流域的人被視為客家人，但上世紀 1987 年他到東江流域的惠州市進行考察時，發現當地人認為自己不是客家人，客家人住在偏僻的山區。但到了山區之後，當地人又說不知道自己是客家人（瀨川 1993: 91）。由此可見，客人的概念不能在地圖上固定下來。

值得注意的是，客人往往會變為自稱。粵東的客人觀念是其典型的代表。如圖 4 右圖所示，某一族群自認爲客人，並認爲自己是文明程度（漢語語境下往往稱爲「文化程度」）較高的漢人。然後，他們將與自己的語言、習俗不同的其他群體稱之為學佬人、蛇人、畲族等。在今日的族群分類上，蛇人（蛇語使用者）屬於客家人，但在粵東的客家人的觀念中，他們就是非客家的其他群體（cf. 溫 2003）。同樣，雖然在族群分類上如今贛南人被歸爲客家人，但粵東的老人家不認為與自己的語言、習俗不同的贛南人同屬於客人。基於同樣的理由，棚民也往往不被粵東的老人家視為是客人（如上所述，以往他們被贛南的「本地人」叫做客人）。可以見得，客人從不是某種被固定的群體，客人概念的內涵在不同社會脈絡中表現也不盡相同。

透過上述的說明我們可以得知客人和客家人的概念在根本上不同。誰是客人是根據當地生活者的「主觀」來判斷的。在廣東省的不少地方，與自己的語言、習俗、源流不同的群體才是客人。而有時客人會變成為自我認同──如粵東北的狀況那樣。此時，客人認為與自己群體的語言、習俗及源流「大致」相同的群體同樣是客人。由於這一標準是主觀的，對於客人的判斷往往根據個人或時代有所不同。例如，雖然同為潮州府區內的客人，嘉應州和大埔縣的客語並非完全相同。筆者在馬來西亞的沙巴州也曾聽說，以前在沙巴華人社會中大埔人不被認為是客家人，大埔人成為客家人的成員是後來的事情。又如粵東客人若是認為和某個群體語言不通、習俗不同，就不會將他們稱呼為同樣的客人。因此，傳統觀念中粵東北的客人往往不認為閩西、贛南的多數民衆屬於自己所在的客人群體。但如後所述，客家人的概念與客人不同。客家人（Hakka）是，外部觀察人按照民族科學這個「客觀」因素而界定的民族範疇。即便兩個群體之間的語言不通、習俗不同、甚至互相認為彼此是不同群體，但外部觀察者往往基於民族、語言、文化等科學證據，將他們劃定為同一民族──客家人。儘管交界區和東江流域有不少語言、習俗不同的群體，但外部觀察者按照民族科學的分類方法，將這些空間範圍的不同漢族群體視爲同樣的客家人。

筆者的問題意識是，為什麼語言、習俗及自我認同上如此多樣的群體，後來會

被統一為客家這個單一的民族範疇裡？為什麼在民間社會中的傳統「客家人」話語與現在的概況書所說的客家概念不一定相同？為了回答這個問題，我們需要在將客人的觀念和客家的概念分開的前提下，進一步探討客家概念在當地的精英和老百姓之間普及的過程。根據本論文即將提及的各種理由，筆者認為，不同客人觀念在廣東社會的底層一直存在著，直到現在仍未完全消失。然而，當作為民族概念的客家範疇出現後，客家概念逐漸地在中國內外普及，有時取代了客人概念，有時與傳統的客人觀念重疊。那麼，是「誰」在「什麼時候」創造了作為民族概念的客家人呢？筆者的回答是，19 世紀中期基督教傳教士，基於西方的民族科學分類，開始構建、界定客家人的民族範疇。這一點筆者將在下一節詳細討論。

3　西方傳教士對廣東漢人的民族誌描述

3.1　走到中國的傳教士

19 世紀以來，基督教傳教士在中國進行傳教工作。他們的工作不僅限於傳播基督教，為了傳教的方便也同時對當地進行民族調查。

據說首位在中國的民間社會進行傳教活動的基督新教傳教士，是倫敦傳道會的羅伯特 · 馬禮遜（Robert Morrison; 1782–1834）。1807 年他到達廣州，開始在廣東省傳道。在 1842 年鴉片戰爭結束，英國殖民香港之前，歐美的傳教士在中國大陸傳播基督教是件很不容易的工作。因此，當時傳教士多在東南亞的華人社會進行傳教工作。根據飯島典子所述，最早記錄客人存在的傳教士是郭士立（Karl Gützlaff; 1803–1851）[11]。他在 1832 年的著作中提及從廣東省的嘉應州移居到東南亞的「客（Ke）」或者「客人（Ke Jin）」（飯島 2003: 101; 2007: 46–47）。他對客人的記錄是基於潮州話的發音，估計這是潮州府的學佬對客人的稱呼。當時，郭士立還沒用客家（Hakka）一詞，而且也還沒將當地的漢人分類為幾個不同的次級民族群體（ethnic sub-category），也沒有描述客家人的民族特徵和空間分佈（Gützlaff 1832; 1838）。

然而，進入 19 世紀中期後，逐漸出現了傳教士對客家（Hakka）的稱呼並對其特徵進行系統描述。其核心人物是巴色會（Basel Mission）的傳教士。19 世紀前半，正值英國、中國及東南亞的華人社會之間的關係發生巨變之時。1826 年，英國將新加坡收為海峽殖民地，在鴉片戰爭結束後的 1842 年殖民香港。此後 19 世紀中期，

歐洲不少國家的傳教會都以香港為起點向中國大陸進行傳教活動。其主要傳教地區是毗鄰香港的廣東省。早在 1831 年就已經在中國東南沿海地域開始傳教的郭士立，協助巴色會到中國傳教。巴色會是在瑞士巴色成立的一個基督教派，1828 年在非洲、1834 年在印度傳教。以郭士立為中介，1847 年巴色會首次派兩位傳教士──韓明山（Theodore Hamberg; 1819–1854）和黎力基（Rudolph Lechler; 1824–1908）──來到香港。經過郭士立的安排，兩位巴色會的傳教士分別在廣東省的客家人居住地和潮州人居住地進行傳教活動。但是，黎力基在潮州人居住地的傳教工作不是很順利，1852 年他被潮州府趕走，與韓明山和新來的巴色會傳教士一起在客家人的居住地繼續傳教（李 1994; 劉 2001: 54）。此後，巴色會在中國成為了以客家居住地為中心傳教的當地「客家教會」（湯 2002）。

目前我們很難斷言傳教士具體在什麼時候開始使用客家這個概念。根據目前的資料判斷，至少在 19 世紀中期，傳教士之間已經共享客家（Hakka）這一說法[12]。根據基督教研究者湯詠詩的說法，韓明山和黎力基到達香港時，郭士立已經將廣東省分類為四個傳教區域：兩個本地人區域、一個客家人區域和一個潮州人區域。由於有其它教派的傳教士們已經在本地人的兩處地區傳教，郭士立便讓韓明山和黎力基分別在客家人區域以及潮州人區域傳播福音（湯 2002: 16–17）。不用說，湯詠詩是基於現代的廣東漢族觀念來描述當時的情況，從這個資料筆者無法判斷，當時郭士立是否真的將廣東漢人分類為本地人、潮州人及客家人。目前筆者只能指出，1854 年在韓明山寫的一本書中明確了本地人（Punti）和客家人（Hakka）之間的區別（Hamberg 1854: 4）。

韓明山著手編輯英語──客家話詞典一事尤爲值得關注。遺憾的是，在 1854 年韓明山因病逝世後，這一編輯工作被迫暫停。如前所述，即便同是廣東客家人（客人），其內部語言也有很大差異。例如，現在同被認爲是客家話的嘉應客家話和水源話（蛇話）之間就很難溝通。那麼，韓明山是以何種客人語言為基礎，試圖編輯客家話詞典呢？現在我們無法得知韓明山是在哪裡收集的客家話資料，以及他試圖出版怎樣的詞典。萬幸的是，1905 年麥愛華（Donald Maclver）出版的《客英大辭典》活用了韓明山收集的資料，我們得以從這本詞典中推測當時韓明山的部分編輯內容。根據麥愛華所說，巴色會和歐德理等早期的傳教士主要參考了新安縣的寶安客家話（Maclver 1926; cf. Lamarre 2002: 83）[13]。後來，麥愛華出版用羅馬拼音表示的客家話詞典時，已經認為嘉應州梅縣松口鎮的客家話是最「標準」的客家話

（Maclver 1926）。雖然《客英大辭典》裡的客家話發音與現在的嘉應客家話有不同之處，但整體而言，這本詞典的拼音與嘉應客家話非常接近，也包含部分寶安客家話的要素。

這一結論不足爲奇，因為巴色會的傳教中心就在寶安地區和嘉應州。當時，巴色會分爲南會和北會：前者以寶安縣為基地，後者以嘉應州的五華縣樟村為中心進行傳教（湯 2002: 17），而寶安客家話與嘉應客家話是能彼此交流的。也就是說，巴色會將他們傳教地點的客語作為「標準」的客家話，通過羅馬拼音將其發音標準化，進而塑造標準客家話的意象。那麼，為什麼麥愛華認為最「標準」的客家話不是五華縣樟村的客語而是梅縣松口鎮的客語？這一點值得我們未來進一步探討。但筆者想要指出的其中一種可能，即「嘉應州」的行政中心在梅縣，而松口恰是嘉應州的客人到東南亞移居的港口。

3.2　歐德理的民族誌描述以及空間表象

如上所述，19 世紀中期，從歐洲來的傳教士開始使用客家（Hakka）這個概念。傳教士之所以關注客家和本地人之間關係，與當時珠江三角洲地區兩個群體之間經常發生矛盾這一社會背景息息相關。18 世紀以來，嘉應州的客人移居到珠江三角洲各地，客家和原本住在當地的本地人之間小矛盾接連不斷，進入 19 世紀之後，則發展為大規模的流血衝突及死亡事件。史稱「土客械鬥」的一系列事件在當時成為嚴重的社會問題。另外，1850 年末興起的太平天國運動，也正是以客人為核心成員。領袖洪秀全本身也是廣州市花縣的客人（菊池 1998）。在中國剛開始傳教的西方基督教徒看到這一系列鬥爭，自然地聯想到了他們故鄉也曾出現過的民族對立，進而開始用人種（race；今日的民族）概念將客家（Hakka）和本地人（Punti）進行分別。韓明山提及客家和本地人差別的上述書籍，正是專門講述太平天國運動的。可是，韓明山和黎力基等尚未將廣東省的漢人分類為客家人、本地人、潮州人的三類。據筆者所知，首次將廣東漢人分為三類，並系統描述各自的民族特色和空間分佈的人物，應是歐德理（Ernest J. Eitel; 1838–1908）。

歐德理出生于德国，於德國圖賓根大學畢業之後在巴色會當傳教士。1862 年，24 歲的歐德理前往香港，在新安縣（舊寶安縣的一個區域，即目前的香港和深圳）的客家居住地開始傳教。後來，由於黎力基等人反對他和一位英國女性結婚，以此爲契機歐德理離開巴色會，轉到倫敦傳教會當傳教士。之後，他持續在東江流域的

博羅縣開展傳教工作，直到 1870 年回到香港的教會。

歐德理在今天的客家研究者之間十分出名，因為他在 1873 年發表的一篇文章《客家史概略》（An outline History of Hakka）裡，提出了客家人是從中國北部移居到南方的漢人這一看法。這可以說是現在的客家通說──「客家中原起源說」的先驅性見解。但筆者更想關注的是，他在博羅縣時撰寫的《客家的民族誌素描》（Ethnological Sketches of Hakka Chinese）（Eitel 1867a; 1867b; 1867c; 1867d; 1867e; 1867f; 1867g; cf. Eitel 1893）一文。在此論文中，他基於西方民族科學的方法論將廣東漢人分類為客家人、本地人、潮州人三類，並描述出各個民族的特徵。那麼，他這篇自詡為民族誌的論文，是如何描述客家及其它兩個民族的特徵和差異的呢？這篇論文的哪些地方，與現代民族科學（人類學、民族學）具有共同之處呢？

首先，歐德理認為客家人、本地人、潮州人就像英國的三種不同民族──撒克遜人、丹麥人、諾曼人一樣，是不同民族概念。因此，客家人，本地人，潮州人也自然有不同民族特色。在這一前提下，他具體地指出了三種不同廣東民族在語言、習俗及性格上的差異性。具體請參見表 1。

歐德理認為客家人、本地人和潮州人都是漢人的一支，有作為漢人的共同性。與此同時，他還強調他們在語言、習俗、性格上的差異。特別是他將客家人描述為「擁有」與本地人、潮州人相比獨樹一幟的民族性格。這種民族特色的對比在現在也依然存在。筆者在其它的文章中曾指出，20 世紀末的民族科學仍然採用這種對比的方法論：一方面指出客家人、本地人、潮州人都是漢人（漢族）的下屬民族範疇，另一方面強調各自的語言、文化上的特色（河合 2013d: 107; cf. 河合 2010; Kawai 2011）。當然，歐德理對廣東三大民族的描述與現在的民族表象有許多不同。舉例來說，目前一般認為客家人是愛乾淨、信仰三山國王的群體，而潮州人的形象也並非那麼可怕。但有趣的是，對客家人的描述大致上與現在的形象接近。上個世紀末以來，許多客家的概論書都指出，客家人重視農業、愛吃乾飯、女性在外面勞動、愛唱山歌和採茶歌、重視祖先崇拜和土地崇拜、勤勞、樸素、重視教育等等（cf. 飯島・河合・小林 2019）。

筆者想在此強調的是，實際上歐德理的「民族誌」具有濃厚的文化相對主義（cultural relativism）色彩。文化相對主義是美國人類學家法蘭茲・鮑亞士（Franz Boas; 1858–1942）及其學生們非常重視的觀點。文化相對主義的本意，在於強調自己群體與他者群體的文化不同，各個群體有自己的文化價值觀，這些不同文化之間

表 1　歐德理對廣東三大民族（漢人）的描述

	客家人	本地人	潮州人（福佬人）
所屬民族	純粹的漢人	漢人	漢人
語言	漢語。與官話較接近	最古老的漢語。客家人將它稱呼為蛇語	漢語。一些詞語比粵語還古老
經濟、生計	依賴農業，較貧困。主要生產大米	從事各種行業。也生產大米、茶、紡織品	從事農業、漁業、商業
飲食	喜食乾飯，不愛喝粥。習慣將蔬菜、土豆、番薯一起煮食。愛喝黃酒	經常喝粥。常用米醋。愛吃湯圓、米粉、用糖製作的油角	經常喝粥。喝白色的酒。由於很多人從事甘蔗生產，會喝用糖製作的酒
婚姻生活・女性的地位	女性在外面勞動，少有纏足。有一夫多妻的習俗。表面上女性的地位低，但實際上地位較好	纏足，一夫多妻的習俗較多。女性多數時候呆在家裡，待遇比客家人好	纏足、一夫多妻的習俗比本地人少。其它地方與本地人相似
殺嬰習俗	有殺女嬰的習俗。本地人視之為野蠻	幾乎沒有	早期有過
民謠	愛唱山歌、採茶歌。14 歲以上都會唱歌	有民謠。但沒有客家人流行	
宗教・信仰	重視祖先崇拜、社公及社母崇拜。不太通曉神明的名字。佛教不太流行	信仰神佛。一些人深信道教，但佛教比道教流行	比起佛教更信道教。信仰客家人沒聽說過的雙忠爺、三山國王等
民族性格	勤勞、重視教育。不愛打扮。不愛乾淨	女性時尚，在學校不太認真學習	大膽、粗野、殘忍。客家人、本地人害怕他們

資料來源：參考 Eitel（1867a; 1867b; 1867c; 1867d; 1867e; 1867f; 1867g），筆者整理。

沒有優劣之分。後來人類學者反思這個概念時指出，人類學家、民族學家往往通過田野考察，挑選當地的部分事實從而塑造出各個民族的不同文化。在民族誌書寫的過程中往往忽視了不同民族之間的共同性，導致其描述出不同民族像，具有完全不同的文化特色（Marcus and Fischer 1986; Clifford and Marcus eds. 1986）。當然，歐德理並沒有使用文化這一概念，還提及了作為漢人的共同點，因此嚴格來說，他的研究方法與傳統的文化相對主義並不一致。但我們需要注意的是，現在同被認作客家人的群體（不同客人），其內部也有相當大的多樣性。歐德理的傳教及調查範圍僅限於珠江三角洲和東江流域的部分客家居住地，他在「民族誌」裡並未提及客家人的多樣性，只是簡單地概括出了全體客家人的民族特性。這一點，歐德理與現代的人類學家或民族學家（特別是文化相對主義的支持者們）同樣，通過廣東省中部的調查，挑選當地的部分事實來塑造客家人形象。可以說，歐德理在 1860 年代已經打下了現代客家形象的基礎。

我們還要關注的是，歐德理的客家形象與目前的通說之間的差異性。由於他觀察過的客家地區有限，對廣東省的客家大本營嘉應州，以及其他省份的客家居住地沒有進一步進行實地調查。透過表 1 可以知道，當時在東江流域博羅縣傳教的歐德理所認為的本地人就是說「蛇語」的群體。如前所述，東江流域的「蛇語」還包含水源話。因此可以推知，歐德理所認爲的本地人範疇應該還包含講水源話的群體（現在被視為是客家人）。我們在他對客家人空間分佈的描述裡能看到這一點（參見表 2）。

如表 2 所示，歐德理認為粵東北是客家人最集中的地域，具體來說，他視嘉應州的五個縣和潮州府的大埔縣是純粹的「客家空間」。另一方面，在歐德理的心目中，東江流域中上游和花縣、從化之外的珠江三角洲各個地域，是客家人與其他民族（特別是本地人）的雜居區。關於粵西的情況，他則完全沒有提及。讀者應該已經發現，這個觀念和現在對客家分佈的通說有所不同。現在東江流域的河源區域（河源、東源、紫金、連平、龍川縣）被認爲是純粹的「客家空間」，但從歐德理的敘述來看他並不這麼認為。甚至他認為洪秀全的故鄉花縣及其隔壁的從化縣也是純粹的「客家空間」。估計歐德理通過他自身的觀察，結合傳教士的傳聞，進而想象出了客家人的分佈情況。值得注意的是，雖然他在東江流域傳教，但他仍然認為東江流域是客家人和本地人的雜居區。有可能他不把東江流域講蛇話（水源話）的群體算在客家概念的範疇內。

無論如何，歐德理的客家概念明顯與在上一節提及的客人觀念不同。第一，歐德理將廣東漢人系統地分類為三種，描述各自的特色。雖然他沒有將之上升到文化的概念，但實際上他已然描述出不同民族的文化特色。第二，歐德理從宏觀角度，劃出廣東省內客家人在地圖上的空間分佈。第三，在他提及客家人、本地人及潮州

表 2　歐德理所描寫的廣東客家分佈情況

層次	粵西	粵中、粵北	粵東、東江流域
幾乎所有人都是客家人的縣		花県、從化	梅縣、蕉嶺、平遠、五華、興寧、大埔
雜居區。客家人占多數的縣			河源、紫金、連平、龍川、和平、博羅、新豐
雜居區。客家人占少數的縣		龍門、增城、番禺、新安、香山、新寧	

資料來源：參考 Eitel（1867a; 1867b; 1867c; 1867d; 1867e; 1867f; 1867g; cf. 1873），筆者整理。已被改成現在的地名。

人時，盡量以「客觀」的標準來描述各自的特色，很少做出哪個民族的文化是優秀的，或者哪個民族的文明程度較高等價值判斷。雖然他說客家人是起源於華北（中原）的純粹漢人，但也指出本地人和潮州人的語言更加古老。如前所述，客人的觀念是在當地的社會脈絡中呈現的，它不是基於西方的民族科學基準而被分類的存在。換句話說，客家人是可數的民族，因爲客家人的概念是一套民族科學的分類體系（廣東漢人）下的一支，但客人是不可數的群體，因爲不同地區的客人觀念會依照當地語境的特殊性而有所不同，根據不同群體的立場可以無數地劃出不同的客人範疇。所以，根本不可能將客人的分佈在地圖上明示。因為按照這一邏輯，每個縣都有不同性質，不同內容的客人。總而言之，客家人是用近代西方的民族文化（culture）概念進行區分的範疇，而客人是與中國傳統的「文化（wenhua）」關係密切的概念，其概念隱含對中華（中原）文明的接納程度的價值判斷。對於誰是客人這一問題，人們通常用有沒有「文化」（受到正統的中原 = 中華文明）這個「主觀」性標準進行衡量。

現代人類學往往將傳教士留下的記錄視為缺乏理論思考的「偽科学（Pseudo-science）」（Stocking 1987; 杉本 2002）。但筆者認爲有必要突破這一偏見，因爲實際上基督教傳教士往往活用當時的科學基準來書寫「民族誌」[14]。特別是歐德理對客家的描述中隱藏著文化相對主義的先驅性方法。1873 年，他在母校德國圖賓根大學獲得了博士學位，其論文正是基於《客家的民族誌素描》寫成的（Lo 1963: 32; cf. 中野 1999: 160–163）[15]。

3.3　圍繞客家的學術表象、政治分類

19 世紀後期，歐德理的客家論遭受到了其他傳教士的質疑。出生於瑞士的傳教士查理 · 畢安（Charles Piton）便是其中之一。畢安在 1874 年的論文中徹底批判了歐德理的看法。畢安以嘉應州為中心，在廣東客家居住地傳教了七年。他根據自己的經驗和調查指出，由於所有的漢人都從中國北部移居過來，所以將客家人視為特殊的民族是錯誤的。他還說道，確實許多客家老百姓說他們的祖先從閩西的寧化縣石壁鄉（以下簡稱為寧化石壁）移居而來，但這麼多姓氏的宗族原本同住在同一個小村落明顯是不自然的。因此他指出，將寧化石壁作爲客家源流的說法不是事實，而是神話或傳說之類（Piton 1874）。我們可以看出，畢安的討論實際上也同樣批判過於強調客家特色的文化相對主義。無獨有偶，在畢安提出這個見解的約 70 年之

後，日本著名民族學家牧野巽也提出幾乎同樣的見解（牧野 1985）。

可是，畢安的觀點似乎被後續的學者所遺忘。19 世紀後期到 20 世紀前半之間不少傳教士和學者傾向於支持歐德理的客家學說（夏 2011: 22）。例如，德國的傳教士何必烈（Friedrich Hubring; 1840–1892）在 1879 年發表的論文裡，描述廣東客家人的移居、習俗、居住地，其基本上沿襲了歐德理的看法（簡 2018: 173–189）。英國的傳教士喬治 · 肯貝爾（Champbell 1912）主張客家人是愛乾淨的民族，但基本上接受了歐德理的中原起源說。類似例子不勝枚舉。

綜上所述，從西方遠道而來的基督教傳教士在中國的傳教第一站是廣東省。因此，19 世紀中期以來傳教士對客家人的描述以廣東省為主。而隨著時間的推移，一些傳教士開始提及廣東省以外的客家人分佈。上述的何必烈便是其中之一。他除了沿襲歐德理的客家論之外，還指出福建省、江西省、廣西省、浙江省、台灣也有不少客家人（簡 2018: 9）。此後，波及耶（James Dyer Ball; 1847–1919）在 1892 年出版的中國辭典中，專門設置了「客家」項目，提及客家人在中國的分佈情況：

> 「客家人」是在廣東省人口數量第三（其次於本地人、潮州人）的居民，但他們的居住地不限於廣東省，江西省、福建省、浙江省等地也有廣泛分佈。江西省的大部分居民是客家人，其省會南昌市的居民講的語言也是客家話
>
> （Dyer Ball 1892, 强調符號及括號內容是筆者的補充）

值得關注的是，波及耶說的客家人分佈範圍也與現在的通說不同。根據今天的通説，位於江西省南端的贛南（贛州市）是純粹的「客家空間」，同省的其他客家人散居於修水、銅鑼、萬載等縣。以南昌為首的江西省內的大部分漢人，是講贛語的漢人。浙江省也有少數的客家人，但沒有客家人的集聚地（飯島 · 河合 · 小林 2019: 18–19）。因此從今日的通說來講，波及耶的客家認知仍有「錯誤」[16]。

那麼，波及耶是否只是一位對客家瞭解不深的西洋人？由於上述的文章刊於中國辭典，我們可以認爲，這一觀點在當時西方知識分子之間有一定共識。當時的西方人對廣東省以外地區的理解是否也是差不多的程度？據筆者所知，到現在為止客家學者們幾乎沒有討論這個問題。我們查閱波及耶的經歷就能得知，他對漢人南方語言造詣極深，更是粵語、客家話方面的專家。波及耶的父親是一位美國的傳教士，1843 年到廣東省傳教，1848 年曾提及潮州府有講不同語言的客人（飯島 2003: 109）。波及耶在 1847 年出生於廣東省，除了英語之外還精通於普通話、粵語及客家

話。由於語言上的優勢，1875 年他擔任了香港殖民政府法庭的翻譯者和書員，也在後來陸續出版各種關於粵語的書籍，於 1896 年出版了客家話教材[17]。

那麼為什麼，如此精通中國南方社會情況的波及耶會「誤會」江西省南昌及其周圍地區的居民是客家人呢？我們在此需要進一步考慮的是，什麼是客家話這一問題。如前反復説到的，同為客家話，其內部也有多樣性，有時甚至難以溝通。另一方面，江西省的部分客家話與附近的贛話能相互交流。事實上，在 1987 年之前，漢語方言研究往往不明確區分兩者，一起將其稱之為客贛方言（蔡 2005: 209）。不管當地人之間是否能夠溝通，語言科學有著自己獨特的「科學」方法，可以對形形色色的語言進行系統分類。而用什麼樣的標準對各民族語言進行分類，又是隨著其方法的「發展」，或者在立場上的差異而有所不同。筆者推測，正是由於波及耶時期的民族語言學與現在的標準不同，所以他沒有將客家話與贛話分開。

如上所述，雖然 19 世紀後期到 20 世紀初，來自歐美的觀察者發明和使用了客家概念，但他們對客家的認知也在不斷變化。儘管如此，當時已經有將廣東的漢人分類為客家人、本地人以及潮州人的傳統。在這裡我們必須進一步關注的是，當時西方傳教士和殖民地政府之間有十分密切的關係這一點。幫助巴色會在廣東省傳教的郭士立兼任香港殖民地政府的中文秘書；黎力基擔任香港考試委員（Bord of examination）（湯 2002: 20–21），還幫助殖民地政府派客家人信徒移民去馬來西亞（河合 2018a）；歐德理後來搖身一變，成為香港殖民地政府的官員，在 20 年間歷任了教育行政官相關的各種職位（Lo 1963: 32–33）；身為官員兼學者的波及耶又正是傳教士之子。

至少 19 世紀末之前，歐洲的官員和學者之間已經共享了客家（Hakka）的概念，正式將廣東漢人分類為客家人、本地人、潮州人等。當時，英國的殖民地香港和新加坡的統計資料和調查記錄中，已經出現將當地華人分類為客家人及其他幾個民族的習慣（cf. Lockhart 1899: 68; Hong Kong Government 1911: 13）[18]。1887 年法國正式殖民越南和柬埔寨的四年後，地方政府制定法律將當地的中國居民分類為本地人、潮州人、客家人、海南人以及福建人五種（長野 1928: 58）。從以上資料可以看出，在 19 世紀末到 20 世紀初之間，作為民族分類範疇的客家人在政治話語上已經取得了正統地位[19]。

4　客人精英的漢人意識與客家意識

4.1　清末文人的客人表述

在上一節，筆者論述了19世紀中期以來，從歐美來的傳教士發明客家概念的過程，但不少客家學者強調中國的文人對客家人的研究和描述更早。一些學者指出，中國的史料中首次出現「客家人」這個單詞是在清康熙26年（1687）的《永安縣次誌》裡，即中國文人對客家人的第一次描述。如果基於現在通説的族群概念來判斷的話確實如此，因為目前東江流域的永安縣（今紫金縣）被視為純粹的「客家空間」。可是，東江流域本身有不同族群認同，《永安縣次誌》提及的「客家人」有可能被本地人稱之爲客家的群體。此外，本書對「客家人」一詞也沒有進一步的說明。文人頻繁書寫「客人」或「客家人」是19世紀中期以後的事情。現在我們很難判斷他們口中的客家群體是否與現在的客家概念相同（飯島 2003: 108）。基於上述理由，一些學者將首次從事「客家研究」的人物定位於清末文人徐旭曾。

徐旭曾（1751–1819）出生於今日的廣東省河源市和平縣，成為進士後，在福建省和四川省當官。1799年他再次回到廣東，於惠州府城的豐湖書院任教。由於此時廣東省頻繁發生土客械鬥，作為客人的他在1812年撰寫的《豐湖雜誌》中說明了自己群體的特徵。據徐旭曾記載，客人在語言上、習俗上與「土人」（本地人）不同。因為客人是從中原移民來的漢人，其語言繼承了更加正統的中原漢語（cf. 羅 2010: 299; 飯島 2007: 195–196）。

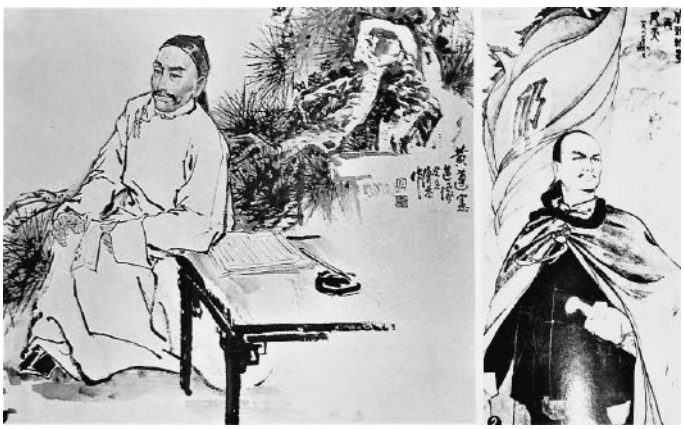
徐旭曾的「中原起源説」確實比歐德理早約半個世紀。可是，徐旭曾的論點不過是伸張自我群體的優越性，即強調自己所屬的客人是起源於中原的正統漢人。正如房學嘉指出的，徐旭曾所說的客人是──與潮州府的客人和學佬一樣──將自己和他者進行區別的群體意識，不同於客家人、本地人、潮州人那樣的民族分類（房 2009: 168）。如上所説，客家人是按照民族科學的基準，對廣東漢人進行分類而成立的概念。因此即使當地人認為語言不通、習俗不同，但依舊可以根據某些科學證據描述出客家全體的特色。

19世紀中期以後，中國文人對珠三角地區客人的描述增多。值得關注的是，19世紀後期，粵東（特別是原潮州府的梅縣、蕉嶺縣、大埔縣等）的客人精英也開始強調自己群體的正統性和優越性。他們與徐旭曾一樣，屢次強調客人不是未開化的

非漢人，而是起源於中原的正統漢人。其中的代表人物有林達泉和黃遵憲。

林達泉和黃遵憲都是留過洋、在海外做過官的客人。林達泉（1829–1878）出生於潮州府大埔縣，是洋務運動的中心人物之一丁日昌（1823–1882; 潮州府豐順人）的幕僚。1876 年，林達泉受丁日昌的任命，歷任了台灣府淡水撫民同知、台灣府知府，是清末台灣的重要官員。他在晚年撰寫的《客說》中強調了客人的源流在中原，客人是從中原移民的正統漢人的說法（林 1967）。另一方面，黃遵憲（1848–1905; 照片 1）出生於梅縣，1877 年作為初代駐日大使何如璋（1838–1891; 潮州府大埔人）的參讚來到日本，在異鄉度過了四年歲月。此後，他歷任了美國舊金山總領事、英國、新加坡的總領事。黃遵憲也是位詩人，他在日本時期與許多日本知識人有所交流，出版了《日本國志》[20]。他在《日本國志》中所寫的內容，不單是日本的政治經濟，對於日本人的生活習俗也有所涉獵。黃遵憲的描述對象不僅僅是日本人，還有自己的群體──客人。根據嘉應學院的張應斌和謝友祥所述，黃遵憲對客人的最早描述見於 1866 年在他妹妹出嫁時所作的詩《送女弟》裡。他在這首詩中提及了客人的源流在中原，從江西省經過福建省移居到梅縣，並贊美客人樸素的習慣及客人女性的勤勞。黃遵憲在 1899 年寫的《已亥雜詩》裡也重複了同一看法，他還強調了客語和中原漢語之間有類似性。黃遵憲的客人觀念和林達泉的一致（張・謝 2000: 78）。

張應斌和謝友祥還指出，由於林達泉和何如璋是同鄉的熟人，黃遵憲是通過何如璋接受了林達泉的看法的（張・謝 2000: 79）。雖然梅縣和大埔縣的客語也有差



照片 1　黃遵憲（左）和丘逢甲（右）。資料來源：《梅縣地區》

異，但對海外經驗豐富的他們來說，相比其它語言，這種差異也許是微不足道的，也在可以溝通的範圍之內。林達泉與黃遵憲的客人論，對當時粵東客人精英也有不少影響。19 世紀末，粵東客人精英們論述的客人或者客家概念基本上採取了同樣的看法。當時的代表人物有溫仲和、梁居實、丘逢甲（1864–1912; 照片 1）等。

溫仲和、梁居實、丘逢甲都是與黃遵憲關係密切的粵東客人精英。溫仲和（1849–1904）是黃遵憲的朋友，梁居實（1843–1911）和黃遵憲有姻親關係。1898 年溫仲和和梁居實等編輯了《光緒嘉應州誌》。這本書是粵東地區最早出現「客家」二字的史料，其思想主要源自於林達泉和黃遵憲（張・謝 2000: 80–82; cf. 李 2017: 45）。梁居實曾在日本長崎領事館工作過，與丘逢甲（1864–1912）也有姻親關係。丘逢甲出生於台灣苗栗縣，但他的祖籍地在嘉應州的蕉嶺縣。1895 年渡廣東省後，歷任廣東省教育總會會長、廣東咨議局副議長等職，參與了孫中山的革命活動。1905 年黃遵憲、丘逢甲等一起組織了客家研究會，試圖證明客人是起源於中原的正統漢人（萬 2009: 107）。反過來說，這一研究會的創立目的又間接地說明了，當時有不少人視客人為未開化的非漢人。

4.2　客人的抗議運動與客人範疇的變遷

如 1898 年出版的《光緒嘉應州誌》中所描述的那樣，從 19 世紀末到 20 世紀初，客人精英有時會使用「客家」、「客族」等單詞。筆者尚不能確定，當時的客人精英是否受到西方民族概念的影響。但可以判斷的是，當時客人精英對「客家」、「客族」的表達，與歐德理和波及耶等基督教傳教士不同，更多的是強調自身作為中原漢人的自我主張。其主張裡沒有將廣東漢人或中國漢人分類為幾個具有不同特色的群體，並將客人定義爲其中一支這樣的視角與方法。至少 1920 年之前，客人精英對客人的表述基本上延續了徐旭曾──林達泉──黃遵憲等的客人概念。筆者認為，當時基督教的客家概念和客人精英的客人論之間的差異，明顯體現於兩者對客家分佈的說明上。基督教傳教士按照「客觀」的西方民族科學，將廣東省乃至中國南部的民族進行分類，從宏觀視角在地圖上劃了其分佈情況。對傳教士來說，不管客人精英在內的當地人怎麼想，根據「科學」證據將他們分類成不同的民族範圍是首要目的。也就是說，即使不同群體──就像講客語的群體和講水源話、贛話的群體──之間的語言不通，傳教士也能將他們統一為擁有共同特質的客家民族。但對客人精英來說，客人是共享同樣語言、習俗的自己人。例如，林達泉《客說》提及客家人分

佈時說，與自己的語言相通的客人分佈在福建、江西、湖南、廣西、雲南、貴州等各省（李 2017: 46–47）。林達泉對客人的表達明顯與傳教士不同，他以粵東客語為標準判斷誰是客人。筆者在本論文中，將這種粵東客人精英的判斷標準稱為「粵東中心主義」。粵東中心主義的重點是，依靠當事人的「主觀」判斷來區別我族或非我族。

20 世紀以來，粵東中心主義的客人觀念逐漸地傳播擴張。客人或「客家人」變為潮州府客人和嘉應州客人的代名詞。最爲重要的是，客人或「客家人」的概念範圍不是固定的，而是伴隨著粵東客人精英與其他群體的交流不斷地擴大。至少 1930 年代之前，廣東省西部（包含現在的廣西南部和海南島）、江西省、福建省等講類似語言的部分精英，也自認爲、或者被粵東的客人視爲客人、「客家人」[21]。1907 年到 1930 年代之間，以經歷三次大型風波為契機，以廣東省、香港、東南亞華人社會為中心的粵東中心主義客人觀念逐漸向外擴張。程美寶（2006）、飯島典子（2007）等不少歷史學家說明了在這段時期，客人精英開展自我主張運動的過程。筆者簡要地將上述研究的概況整理如下。

第一次風波，在光緒 33 年（1907），黃節出版《廣東鄉土地理教科書》後發生。黃節是出生於廣東省順德縣的本地人（後任北京大學文學院教授），他在這本教科書中說客家族不是漢人。對此，丘逢甲聯合他的夥伴鐘用和（1863–1923）、以及後來任廣東中山大學初代校長的鄒魯（1885–1954）等客人精英，對這一表述開展了抗議運動。鐘用和和鄒魯都是潮州府大埔人，他們以大埔縣的勸學所為中心，與廣東各地的勸學所聯繫，向政府提出聯合抗議聲明。清朝政府擔心這一爭論最終會演變成民族對立，於是在第二年再版《廣東鄉土地理教科書》時，將客人相關的部分刪除（程 2006: 82–87）。民國元年（1912），粵東的客人精英自己編寫的《最新梅縣鄉土教科書》中，明確指出客人是來自中原的漢人。此時，客人精英一直以來支持的中原漢人起源說，正式成為了被納入制度中的知識（李 2017: 69）。

第二波的開端，以 1920 年上海商務印書館發行烏爾葛（R. D. Wolcott）英文版《世界地理》一書為契機。針對烏爾葛關於廣東省的「山區多野蠻的部落、退化的人民，如客等等便是」的表述（Wolcott 1920），客人精英為之震怒，在上海和廣州組織了客屬大同會抗議。此時參與這個抗議運動的客人達數千人，其中的一位領導人物饒芙裳（1857–1941）是黃遵憲的熟人，他本人經常與東南亞打交道（舒 2008: 14）。他們向廣東省省長抗議，要求停售《世界地理》，最終商務印書館發出通告認

錯，改出新版。通過這個事件，客人精英感受到了成立客人的聯誼會的必要性，1921 年 9 月 29 日，在香港島成立了旅港崇正工商總會（1926 年 6 月改名為香港崇正總會；為方便起見，本論文統一稱之為香港崇正總會）。之所以他們選擇香港，是因為香港毗鄰與廣東省，且與海外的聯繫較方便。在香港大力推進這個客屬團體的人物有黃茂林、李瑞琴、廖新基、賴際熙等。黃茂林是香港崇正總會的發起人之一，李瑞琴和廖新基是成功的商人，為這個客屬團體的成立提供大量資金。賴際熙是香港大學中文系的教授，被任命為香港崇正總會的初代會長（黃 1992: 380–394; 鄭編 2002: 694）。

第三波是 1930 年 7 月，李振芳的論文在廣東省政府建設廳所編的《建設週報》37 期上刊登時開始的。該文說明，廣東省的客家有大種小種，「大種語言啁啾，不甚開花，小種語言文化，取法本地人」。這一次的抗議活動逐步發酵成了重大的社會事件。日本學者持田利貞描述了當時的情況：

> 當時，在廣東省的學界、政治界、軍事界等各方面活躍的客家人們，讀這篇文章後鬧得很厲害。大埔縣的饒靖中寄信給廣東省主席，要求停刊。…8 月 27 號，省政府的陳銘樞召集了雙方的負責人，在廣州東山的退思園討論如何解決這個問題，責令調停。《建設週報》的編輯也因此事件左遷，並表達改過自新、衷心表示遺憾之意。
>
> （持田 1942: 42）

這三次事件中，客人精英屢次強調自己群體是起源於中原的正統漢人，其語言文化相比其他民族更加類似於中原漢人的看法，這個看法後來逐漸地被社會廣汎承認。實際上在 1910 年代之後，客家人是從中原移居的純粹漢人這一話語，已經在粵東梅縣的族譜以及教科書中出現（這些文本往往將客家人稱之為「客族」，也就是說作為民族的客家人）（夏 2011: 57–60）。特別是在 1930 年期間，廣東省的掌權者，國民黨的陳濟棠將軍（1890–1954）及其盟友廣東省主席陳銘樞（1889–1965）認可客人（這一段時期客人精英開始常用「客家」、「客族」這個民族概念）是正統的中原漢人這個說法，即這一說法在當時被廣東省的最高權力者所接受[22]。

值得關注的是，推動這一系列運動的主體以粵東的客人精英為主，特別是嘉應五洲和大埔縣的客人精英扮演了至關重要的角色。根據現在的通說，福建、江西、廣西、湖南、四川、台灣等也有不少客家居住地。但是，除了丘逢甲等活躍於廣東省部分客人精英之外，這些地區的絕大部分客人精英，僅僅是隔岸觀火，並未參與

這25年之間的抗議運動。除廣東省和香港之外，積極參與這個抗議運動的主要群體還包括東南亞的客人精英，特別是從粵東移民到新加坡、馬來西亞、印尼的華僑。舉例而言，1921 年香港崇正總會成立時，賴際熙會長最先開始到東南亞各國宣傳和募款（鄭編 2002: 694）。客人精英將客人團體的本部設置在香港的原因，也是考慮到與東南亞之間的關係。另外，在第三波抗議運動時給廣東省主席寄信的饒靖中，是出版過《海外埔人工商概覽》的客人精英，精通大埔客人的海外狀況。飯島典子還指出，1930 年的事件中，鄧彥華這一人物也參與其中，他本人也經常往來於香港和新加坡（飯島 2007: 207）。

那麼，為什麼東南亞的客人精英──與福建、江西、廣西、湖南、四川、台灣等地不同──會積極參與廣東省和香港的抗議活動呢？華人移居到東南亞的歷史悠久，但從交界區和東江流域開始大量移民的時期是 19 世紀到 20 世紀之間。自 1801 年，在馬來西亞成立檳榔嶼仁和會館以來，整個 19 世紀，東南亞各地陸續成立了仁和會館、人和會館、應和會館、嘉應會館（以上都是嘉應州移民的聯誼會）、茶陽會館（大埔人的聯誼會）、豐順會館、惠州會館、鵝城會館（鵝城指惠州城區）、汀州會館等。雖然現在的學者認為它們都是客家人的會館，但顯而易見的是，這些會館的名稱中沒有「客家」這個單詞，多是以祖籍地來命名的。然而，由於講不同方言的群體同擠在狹窄的東南亞華人社會謀求生存，至少在 19 世紀前期，東南亞的華人社會就有客人──非客人的區分。我們從前述的基督教傳教士郭士立的描述就能知道這一點。如郭士立所述，當時在東南亞被稱為客人的群體往往是嘉應州人。例如，19 世紀中期，在檳城被稱為客人的群體實際上是從嘉應州及其周圍地區來的移民（Vaughan 1854: 14）。也就是說，原來東南亞的客人也是以粵東為中心的，由此我們可以看到粵東中心主義的客人觀念。

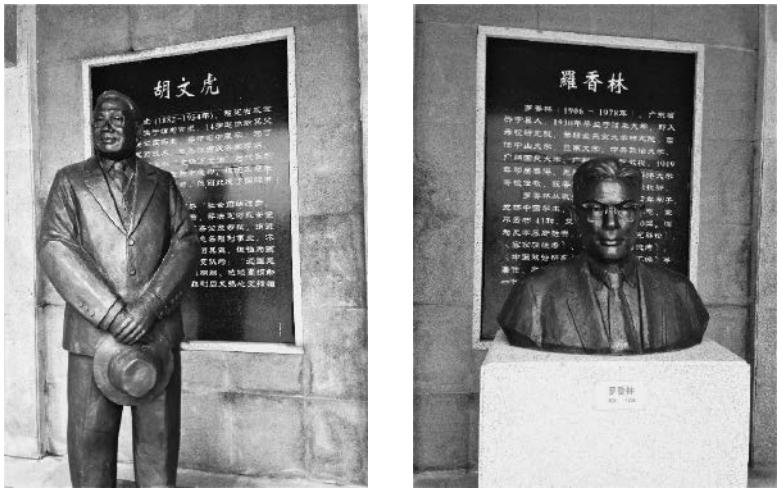
可是，隨著時間的推移，在東南亞地區被視為客人的範圍逐漸擴大。例如，由於語言習俗上的差異相對較小，廣東大埔人和福建永定人──在他們的原鄉，大埔和永定是臨縣──在東南亞有時會合併成立同一個會館。如此一來，永定人也慢慢被納入為粵東中心主義的客人範疇裡。尤其是隨著世代的交替，不同語言之間的差異也愈發減少，彼此之間開始可以聽懂對方的方言，並用粵語、普通話、當地話等溝通。於是，粵東以外的人也開始逐漸自稱為客人了（飯島・河合・小林 2019: 198–201）。

我們在香港和東南亞可以看到，各個地區的不同客人開始交流聯誼，共同稱呼彼此為客人或者客家人。就這樣，慢慢脫離了粵東中心主義的客人觀念。

1921 年香港崇正總會成立之前，香港已經有於 1896 年設立的，以粵東勞動者為中心組織的義安會館（今香港梅州聯會）、1912 年成立的惠州工商總會，以及 1914 年以嘉應州的商人為中心組織的香港嘉應商會（今香港梅州總商會）（飯島・河合 2019）。其中後兩者的行業類型相同，但依據地區分別成立。這意味著至少在 1910 年代，各個區域的客人還沒能聯手組織同一個團體。與此不同，香港崇正總會的成員超越當時的行政地區，涵蓋了粵東、東江流域一帶等各地的客人。另一方面，香港的惠州工商總會成立後，卻遭遇反復停滯並最終解散。在這一背景下，香港崇正總會的成員裡也吸納了不少東江流域的移民，創辦人之一廖新基正是出身於惠州府惠陽縣的客人（藤原 1998: 110–111）。1925 年，賴際熙會長親自編輯《崇正同人係譜》，強調客人是正統的中原漢人，甚至追溯到古代，羅列各類知名客人精英。賴際熙在這本書中明確說明，在東江流域講水源話的群體也是客家人，在列舉客人精英時還提到了廣東省各地以及湖南省和四川省出身的人物（賴 1995[1924]）。香港崇正總會在剛成立時已認為，從粵東和東江流域移民到各地的人們就是「客家人」。可以說，香港崇正總會說的客人（《崇正同人系譜》中常使用的詞語是「客族」）概念，已經超出了傳統的客人概念。因為它跨越了不同客人之間的語言上、習俗上的差異。此時，這個團體的客族話語已經開始接近於現在的通說。但是，《崇正同人系譜》中，雖論述了贛南是客家人的主要移居途徑，但沒有具體提及贛南客人精英的名號。我們可以發現，當時香港崇正總會的客人觀念仍然局限於粵東—東江中心主義的範疇內。

但是，香港崇正總會開始將客家人的範圍推向閩西（飯島 2007: 201）。或許是因爲部分東南亞的閩西籍客人協助了香港崇正總會的成立和發展。胡文虎（1882–1954; 照片 2）是其中的代表人物。胡文虎是在緬甸出生的閩西永定籍商人，因虎標萬金油等生意獲得商業上的成功。胡文虎在年輕時到新加坡、香港等做生意。根據梁純箐（2002: 269–270）的說法，他在做生意時積極活用了客家人的國際網絡，重視成立客家人的團體。在香港，胡文虎協助香港崇正總會的建立和發展，並在 1928 年擔任會長。此後，他回到新加坡，於 1929 年 8 月 23 日成立新加坡南洋客屬總會，擔任了初代會長。1930 年代以來，他以新加坡南洋客屬總會為中心，組織起了東南亞的客家團體網絡。

如前所述，馬來西亞雖然有按照行政地區組織的客人團體，但還沒有形成跨地區的客家人團體，團體名稱上也還沒有用客家兩個字。可是，1930 年代之後，馬來



照片 2　在福建省寧化石壁客家祖地展示的客家名人銅像。左為胡文虎，右為羅香林。與洪秀全、丁日昌、孫中山等一起被列為客家偉人（2015 年 8 月，筆者攝）。

西亞各地陸續成立了冠以當地地名──而非中國的祖籍地名──的客家公會：新山客家公會（柔佛州新山、1926 年）、砂拉越古晉客家公會（砂拉越州、1933 年）、霹靂客家公會（霹靂州怡寶、1935 年）、馬六甲客家公會（馬六甲、1938 年）、吉打客家公會（吉打州、1938 年）、笨珍客家公會（柔佛州笨珍、1939 年）、檳榔嶼客家公會（檳榔嶼、1939 年）、亞庇客家公會（沙巴州亞庇、1940 年）等（cf. 楊 2002; 飯島 2007: 41; 安 2009: 8 等）。這些會館裡也包含不同祖籍地的客人。隨著時間的經過，源自於不同地方的客人們開始共用一套語言。例如，在當地華人中客家人佔多數的沙巴州，原來有嘉應州、東江流域、珠三角地區的多類客人，他們的語言、習俗也有差異。可是，由於在沙巴州、珠三角寶安地區的客人佔多數，從而寶安客家話發展爲當地的通用語言，其它客家話逐漸式微。筆者在沙巴州進行田野考察時得知，出生於 1930 年代～1950 年代的沙巴客家人已經聽不懂、或說不出自己祖籍地的方言。一些從東江流域移民到沙巴客家人也以寶安客家話為主，他們回東江流域的祖籍地時很難跟親戚溝通。不管他們的祖籍地在哪裡，沙巴客家人已經以寶安方言為其共同語言，並藉此表現出他們的客家認同感（河合 2018a）。不難估計，在其它的東南亞地方也已經出現跨地域的、以某類方言為基準形成的客家人意識。

可見，在香港和東南亞出現的客家人概念，已經超越筆者在第二節所說的傳統

意義上的客人概念。客人和客家人之間的差異，不僅是名字上的差異，後者更是超越各個客人之間差異的概念，換而言之，是包含不同認同群體的、更廣泛的概念。這一點，與基督教傳教士所說的客家人概念反而有共同之處。雖然香港和東南亞的客家團體的組織是由部分精英、富商牽頭的，但他們也是在本土長大的客人。因而我們可以看出，香港和東南亞（尤其是新加坡和馬來西亞）的部分居民已然開始接受客家概念。美國的人類學家郭嘉思指出，1920 年代，西方傳教士的客家概念已經在香港的民間社會中逐漸普及，這些旅居香港的人們告訴梅縣的親戚，自己原來屬於客家這個族群（Constable 1996: 12）。因此筆者推測，在當時，當地的民衆──特別是在香港和東南亞──已經有了接受客家民族概念的基礎。限於筆者已有的資料，暫時無法證明在 1920 年代之前，香港、東南亞及廣東省的客人精英們，是否直接看過基督教傳教士留下的文獻，或直接接受西方人的客家概念。但可以斷言的是，至少 1930 年以後受過西方教育的客人精英，特別是以羅香林（照片 2）為代表的客家學者們，接受了基督教傳教士創造的客家概念。

4.3　羅香林的客家學說及其社會上的影響

讀者應該已經可以理解，基督教傳教士提倡的客家概念和客人精英強調的客人觀念之間的差異。簡單而言，客家概念是按照西方民族科學分類的概念，其目的是對當地民族進行分類並描述出各自的民族特性。對基督教傳教士來說，個別民族的開化或野蠻並不重要，因爲他們的目的是為了傳教的方便，盡可能地去理解當地的語言文化狀況。而客人精英的目的與基督教傳教士明顯不同，他們強調的是自己的群體（客人）不是未開化的野蠻人，而是起源於中原的正統漢人這一點。對客人精英來說，自己群體是否比他者群體優秀是更重要的問題。誰是客人這一標準與文化相對主義的觀點相悖，因爲區別不同群體之間的語言是否能溝通、習俗上是否有共同點的主觀性中，往往暗含不同群體之間的優劣判斷。可是，基督教傳教士提倡的客家概念與此不同，能超越語言、習俗上的差異。我們已經看到，至少於 1920 年代開始，客人的觀念逐漸發生變化，尤其在香港和東南亞，客人與客家的概念逐漸接近。這個現象在廣東省也能看到。特別是一位客人精英羅香林，引進傳教士的客家概念，試圖將客人和客家概念重疊，鞏固了現在客家認知的基礎。

羅香林（1906–1978）出生於廣東省嘉應州興寧縣，1926 年在清華大學攻讀了歷史學和人類學，師從史禄國（Sergei Shirokogoroff）。史禄國是來自俄羅斯的著名

人類學家，也做過廣東民族的自然人類學研究。他在 1925 年出版的英語書《東南中國和廣東省的人類學》已提及客家（Hakka）這個概念，還引用歐德理的《客家史概略》和《客家的民族誌素描》（Shirokogoroff 1925）。羅香林受到父親羅幼山的影響，從本科開始從事客家研究（羅 2008）。他畢業之後在廣州的中山大學任職，其後歷任重慶的國民黨專門委員、廣東省政府委員兼省立文理學院等職業。1949 年移民香港，在新亞書院（今香港中文大學）及香港大學任教，去世後埋葬於巴色會的主要分佈地點之一的崇謙堂村（cf. Constable 1989: 104–105）。

羅香林對客家學的研究相當豐富（蕭編 2008），但筆者想更加關注的是他的身份。羅香林在粵東客人精英家庭出生，也是巴色會的基督教徒（劉 2001: 56）。羅香林的客家研究受到基督教傳教士──特別是歐德理──的很大影響。他在 1933 年出版的《客家研究導論》裡引用傳教士對客家人的見解，同時將漢人的下屬群體定義為「民系」，認為廣東的民系有客家人、本地人、潮州人三種。根據羅香林的說法，客家人是起源於中原的漢人，與其他民系有共同點。但是，客家人在移居到南方的過程中，通過適應當地的生態環境和社會環境，形成了與其他民系不同的特色。如客家人住在圍繞型民居中，重視信仰風水等（羅 2010[1933]）。羅香林的客家論與歐德理的客家論有一定的共同點：兩者都試圖將廣東漢人進行類型化和範疇化，也嘗試描繪出客家人和其他民系的共同性和差異性。很明顯，羅香林按照西方民族的思考模式論述了客家人的民族特性。

可是，筆者需要指出，羅香林同時也繼承了歷代客人精英傳下來的看法。受過人類學訓練的羅香林，在分析客家習俗時用的不是來自西方的文化（culture）概念，而是「文教」概念。「文教」的概念相當於中國傳統語境下的「文化（wenhua）」一詞。羅香林用「文教」一詞試圖強調客家人不是沒「文化」的野蠻人，而是起源於中原的「文化」人。可見，羅香林的客家概念裡還存有粵東客人精英留下的客人觀念。羅香林的粵東中心主義客人觀念在他對客家空間分佈的說明（請參考表 3）中明顯地表現出來。

羅香林通過中國南方各個縣的客家人分佈情況，分類、定義了純客住縣（客家人佔近 100% 的縣）、一級客住縣（客家人佔約 80% 的縣）、二級客住縣（客家人佔約 30% 的縣）和三級客住縣（客家人佔約 10% 的縣）。按照本論文的定義，純客住縣和一級客住縣是「客家空間」，二級客住縣和三級客住縣則是「非客家空間」。首先，關於廣東省，羅香林提出的客家分佈圖與歐德理的較接近，但也有差異：羅香

表 3　針對羅香林的描寫所整理的客家分佈情況

省、區	層次	客家居住縣
廣東	純客住縣	梅縣、蕉嶺、平遠、五華、興寧、大埔、豐順、和平、龍川、紫金、河源、連平、始興、英德、翁源、仁化、赤溪
	一級客住縣	連県、惠陽、南雄、曲江、樂昌、乳源、新豐
	二級客住縣	揭陽、寶安、花縣、增城、博羅、龍門、佛岡、清遠、連山、陽山、防城、合浦、欽縣
	三級客住縣	饒平、潮陽、海豐、陸豐、惠來、東莞、番禺、中山、三水、開平、從化、陽春、信宜、徐聞、羅定、化州、広寧、臨高、儋県、崖県、陵水、澄邁、定安、萬寧
福建	純客住縣	上杭、武平、永定、長汀、寧化
	二級客住縣	連城、龍岩、清流、明溪
江西	純客住縣	信豐、安遠、尋烏、定南、龍南、全南、南康、大余、崇義、上猶
	二級客住縣	贛縣、于都、會昌、寧都、興國、石城、瑞金、広昌、永豐、萬安、遂川、吉安、萬載、萍鄉、修水、吉水、泰和
廣西	二級客住縣	武宜、馬平、柳城、藤縣、桂平、平南、貴縣、博白、玉林、陸川、北流、賀縣、象縣
湖南	二級客住縣	郴州、汝城
	三級客住縣	瀏陽、平江
四川	一級客住縣	隆昌、榮昌
	二級客住縣	成都、新都、資中、内江、涪陵、巴縣、瀘縣、廣漢

資料來源：參考（羅 2010[1933]: 93–98），筆者整理。已被改成現在的地名。

林認為東江流域的各縣（河源、紫金、連平、龍川、和平、博羅、新豐）是純客住縣，但將花縣視為三級客住縣。可見他的認知與現在的通說（參見圖 2）更加接近。值得關注的是，羅香林並不認為全交界區是純粹的「客家空間」。具體來說，他將閩西的連城縣、龍岩市區、贛南的贛縣、于都縣、會昌縣、寧都縣、興國縣、石城縣、瑞金縣都視為客家人較少的地區。龍岩市區和贛州市區有不少講官話（非客家人）的居民，但其它各縣，如今都被公認為是客家人佔比例近 100% 的客住縣（純粹的「客家空間」）。由此可見，當時羅香林的見解與現在的通說還沒能完全達成一致。

那麼，羅香林為什麼認為閩西、贛南的九個縣不是「客家空間」呢？是羅香林對當地的調查研究不足，他對當地的客家人還不足夠了解的原因嗎？筆者雖然不反對這個見解，但筆者同時發現這九個縣有一個共同點：這些地區與羅香林所在的粵東（特別是嘉應）客家話很難溝通，大部分的居民也沒有客家認同。對粵東的客人來說，連城的方言比長汀和永定的方言更難溝通。1980 年代之前的贛南，只把毗鄰

嘉應州的三南（定南、龍南、全南）及源自嘉應州的移民叫做客人，其他的贛南居民不認為自己是客人（河合 2013c）。也就是說，羅香林對客人的認知，很可能同樣帶有粵東中心主義的客人觀念的色彩，以自己群體為標準來判斷誰是客家人（客人）。無論如何，羅香林的客家概念與現在的客家觀念不同這一點，是被很多客家研究者疏漏掉的事實。

我們分析羅香林的客家學時還需要關注他的學說在社會上的影響力。特別是在 1930 年代，羅香林的客家學說超越了學術圈，在各界的客人精英之間普及。羅香林學說傳播方向之一，便是構建了羅卓英等國民黨的客人精英的自我意識（程 2006: 241–259）[23]。另一個方向則是影響了香港和東南亞的客家團體。羅香林一直以來與香港崇正總會有聯繫，1949 年移民到香港後，成為了該會的重要成員。前述的胡文虎是羅香林的支持者。胡文虎在香港和東南亞建構客家網路時，依據的客家思想正是羅香林的學說，他將《客家研究導論》一書賣給了東南亞的各個客家公會（張 2004: 75）。

5　結語──客家觀念的伸縮

就這樣，以客人精英羅香林為中介，19 世紀中期以來由基督教傳教士按照西方民族科學創出的客家（Hakka）概念，逐漸地推向學術界和華人世界。但這只不過是客家概念擴散的開端，因為羅香林的客家學說和現在的通說還有一定的差異。從另一角度來說，羅香林的客家概念實際上──直接地或間接地──沿襲了粵東客人精英的粵東中心主義客人觀念。如第二節提及的，原來在中國南部指的客人指是語言、習俗不同的他者，但 19 世紀後期以來，粵東客人精英逐漸地將客人這個稱呼轉換為繼承中原「文化」的，也就是說比其他民系更優秀的群體。出身於粵東精英家庭的羅香林，在這一客人概念的基礎上借用傳教士（特別是歐德理）的民族科學分類系統證明了這一點。可是至少在 20 世紀前半，客家一詞指的範圍仍然是以粵東和東江流域為中心，而後逐漸它的範圍擴大到當時的部分粵西客人精英、閩西籍東南亞華僑。需要再次重申，交界區的閩西、贛南以及廣西、湖南、四川、台灣等省／地區的客人精英幾乎不參與粵東出身客人的抗議運動。實際上，這段時期的客家概念大概指粵東及其相關的客人，還未能包括目前被視為客家人的更多群體（各地的不同客人等）。這個粵東中心主義的客人（客家觀念）演變爲現在的交界區中心主義──

將交界區的幾乎所有居民及其移民，都一律視為客家人的今日的通說──的時期是，1978 年 12 月的改革開放之後。改革開放後，大陸的地方社會與華僑等海外人士的交流增多，逐漸形成了交界區中心主義的客家概念（河合 2013c）。但是，傳統的粵東中心主義客人觀念直到現在，在粵東北的民間社會仍然存在著。

因此，筆者要強調的是，客家這個概念範圍不是靜態的，甚至現在也在逐漸地變化。根據社會經濟條件，其民族範圍會不時地伸縮。本論文基本上同意歷史學的建構主義視角，但筆者不認為只分析清末民國時期的客家概念的生成過程就能解決客家起源問題。先行研究提及的主要是粵東中心主義的客家（客人）概念。如今看來，這只是客家概念生成的初期階段。為了更加明確地把握現在的客家範圍，我們還要關注改革開放後各地的客人（包含歷代講粵語、閩南話的群體）獲得客家認同，變成為客家人的過程（河合 2012; 2013c; 2014）。甚至於我們還要進一步探討台灣的客人變成客家人的過程（參見，本特輯的橫田論文和洪論文）。另一方面，我們還需要關注，為什麼到現在爲止，仍有一些客人不主張自己是客家人，以及為什麼同爲講客家話的群體、從交界區移民的群體有些卻不被認為是客家人。我們不能忘記，一些西南少數民族是在族譜上、傳說上同樣是從交界區遷出的（金 2012）。按照今日的客家觀念，假如交界區是純粹的客家地區，其居民基本上也都是客家人的話，從交界區遷出的漢族和少數民族也應該都是客家人。可是，一些從閩西移居過來的侗族或者六甲人（在當地往往被叫做客人）不主張自己是客家人。本特輯的飯島論文也表示，從交界區的贛南以及其他江西省的客家居住地移居到雲南的人群，目前仍不被認爲是客家人。這些差異究竟從何而來？筆者想再次強調，客人和客家人的概念在根本上不同。客人是否變成為客家人是根據各地的社會脈絡決定的。可以說，一些客人（包含今日的潮汕人、閩南人、廣府人等）因爲某種契機，接受客家這個民族概念之後，才成為客家，但其他客人群體因沒能接受客家概念而變成為非客家人。可是，前者實際上參與塑造、甚至强化了同質性的客家人這個民族範圍。同時，學者、媒體、政府等外部觀察者往往忽視了客家人內部的多元性。通過上述分析，我們才能夠理解客家的起源不是單一的，客家人是由原本不同的群體、不同客人所構成的。本論文正是這種客家多元起源論的序曲。

附　　記

非常感謝飯島典子教授對本論文提出修改意見，以及日本慶應大學博士生邢光大先生對本論文的中文表達和內容提出寶貴的建議。

註

1）本論文將根據田野考察，描述、分類出他者的文化、語言、身體特徵，並且對不同族群的文化差異，不去進行優劣判斷的做法稱之為近代民族科學。美國文化相對主義和英國功能主義的思路和方法論是其典型。但如本論文中所說，這一做法實際上在部分傳教士的描述中已經出現。雖然本特輯主要關心在於客家研究的脈絡，但本論文也間接指出，人類學重新關注傳教士及其民族科學之必要性。

2）筆者在本論文將漢族和漢人進行區別：漢族是新中國以後被劃分的 56 個民族之一；漢人是被開化（繼承中華文明）的群體。

3）筆者在別的論文（河合 2013c）系統指出過，在上世紀 80 年代之前，閩西和贛南的不少當地人不知道自己是客家人。一些人還認為，自己不是客家人，客家人是別的群體。

4）但是，1978 年 12 月中國政府採用改革開放政策以來，隨著人口流動不斷增多，廣東人也在省內外頻繁移動。不少潮州人和客家人移居到珠三角的城市。

5）關於傳教士歐德理對「蛇話」的描述，請參考本論文的表 1。另外，德國的傳教士何必烈也認為「蛇話」是粵語。

6）瀨川昌久指出，在海南島被稱呼為「客家人」的群體不是現在我們普遍認識中的客家人，而是閩南人（瀨川 2006）。

7）畲族是中國 55 個少數民族之一。主要分佈在浙省江、福建省、廣東省等。與瑤族同樣，畲族將盤古（狗神）視為自己民族的祖先。大部分畲族的姓為藍、雷、鐘、盤（東亜同文書院第 9 期生 1912）。

8）服部宇之吉（1868–1939）是著名的中國哲學研究者，歷任東京帝國大學教授、美國哈佛大學教授、韓國京城大學校長、日本國學院大學校長等。

9）2008 年 1 月筆者在日本橫濱的唐人街訪談了這位年邁的婦女。按照目前的觀念，中山市的客家人主要集中在五桂山及其附近區域，不在海邊。這位婦女卻認為，住在五桂山附近的不是客家人。也許是因爲她離開中國很久，因此沒受到過中國的客家觀念的影響，至今仍保留著傳統的客人觀念。

10）普寧的老人家（潮汕人）往往將珠三角的本地人（今日的廣府人）稱之為「外省人」。儘管潮汕人和廣府人都住在廣東，在普寧老人家的觀念上仍然把本地人視爲他者。其次，以伊能嘉矩爲代表的 20 世紀前半的日本學者，往往傾向於將普寧視為純粹的客家人地區（河合 2013a: 6–7），但現在的大部分普寧人（除了雲落鎮的居民等一部分之外）都自稱為潮汕人。考慮到近 100 年來，普寧沒有過大型族群移動這一點，當時的普寧人有可能是被外面的群體視為是客人。

11）郭士立出生於現在的德國，1828 年作為荷蘭傳道會的傳教士被派遣去雅加達開展傳道工作。在日本，他作為首位將聖典翻譯成日文的傳教士而聞名遐邇。

12）據拉馬爾所述，1845 年之前歐洲人還不知道客家話的存在（Lamarre 2002: 74）。另外，歷史學家陳麗華（2011: 6–7）指出，1845 年，英國的一位香港殖民地官僚 Samuel Fearon 認為香港的原居民裡有很多客家人（Hakkas），其語言、習俗、性格與其他群體不同，形成了獨具特色的民族（race）。或許今後，我們還能找到比 1845 年更早的基督教傳教士和殖民地官員對客家人（Hakka）的文字記載記錄。期待歷史學家等今後進一步的的史料解讀。

13）台灣苗栗的客家文化發展中心收藏有麥愛華《客英大辭典》的初版（1905 年）。2012 年，寶安客家話（別稱為：惠東寶客家音）的修訂版在荷蘭出版，2014 年由天馬出版有限公司於香港出版。

14）當然，歐德理沒有直接受到文化相對主義的影響。歐德理比法蘭茲 · 鮑亞士早 20 年出生。鮑亞士倡導文化相對主義，是 19 世紀末他移民到美國並確立現代人類學之後的事情。但文化相對主義的起源是赫爾德（Johann Gottfried von Herder; 1744–1803）的文化多元論。赫爾德是德國

的哲學家、神學家，因此，歐德理有可能受到赫爾德哲學的影響。同時，鮑亞士是在德國受過學術訓練的德國移民，他受到赫爾德的文化多元論的影響，在文化人類學界的地位舉足輕重。然而人類學，重視鮑亞士的同時卻輕視了同受到赫爾德哲學影響的傳教士的調查研究，並將傳教士的研究和後來的文化相對主義及功能主義進行區別。也許我們需要重新檢討，傳教士的民族科學與文化相對主義和功能主義之間存在的連續性。

15） 1873 年，歐德理出版了關於風水的論著（日語版於 1999 年出版）。由於歐德理將風水視為擬似科學，後來被許多人類學家所批判。但歐德理對風水研究的動機，源自於對中國居民的異文化理解。

16） 根據黎力基的記載，江西省的主要人口是客家人，並且在南昌府也有使用客家話的人，這一點郭士立也已經說過。黎力基還說，客家人也在廣西、福建、台灣（Lechler 1878; cf. 簡 2018: 161）。或許波及耶也多少參考了黎力基的文章。

17） 這本教科書實際上是針對初學者的客家話對話集。我們從這本書可以看出，波及耶是如何精通客家話的（Dyer-Ball 1896）。

18） 據說 1849 年，在新加坡的統計資料上出現客人、潮州人、本地人的分類。這剛好是西方傳教士在中國廣東省開始傳教的時期（姚 1933: 75）。雖然當時還沒用客家（Hakka）這個單詞，但也許可以說，這是作爲民族的客家範疇出現的前兆。由於筆者未能入手第一手資料。關於傳教士的客家概念如何影響到殖民地政府，仍需要今後進一步探討。

19） 關於傳教士在閩西的活動，請參考衛英士（2017）。

20） 黃遵憲在 1887 年寫完《日本國志》，於 1895 年出版。筆者認為，《日本國志》同樣具有民族誌的性質。

21） 筆者想在此強調，這只不過是客人精英之間的現象，並不涵蓋大部分的民眾。現在在福建、江西、廣西等中國南部被視為客家人的民眾，至少 1978 年開始改革開放之前，並沒有什麼作爲客家人的認同，不少人甚至直接否定自己是客人（河合 2013c; 2014）。

22） 20 世紀前半，潮汕人和本地人之間沒發生過類似客家人一般的族群運動。因為 19 世紀末、20 世紀前半時潮汕人和本地人已掌握話語權，他們往往將客家人描述為野蠻的非漢人，客家精英分子對此抗議（程 2006）。1930 年代，羅香林已鞏固了客家學的基礎，而中國大陸出現潮汕學這個一學科潮流，則是在 1990 年代。這一動向與 1990 年代在香港出現的潮汕文化運動相關。詳細請參見志賀市子編《潮汕人》（志賀編 2018; cf. 河合 2018b: 162）。

23） 1940 年代末張發奎移民到香港、羅卓英和薛岳移民到台灣。他們在台灣和香港身居政府高位，直接推動了客家意識的發展，並於 1970 年代一起組織了世界客家大會。這一點，今後筆者打算在別的論文中詳細提及。

參照文獻

〈中文〉

安煥然
2009 「馬来西亜柔佛客家人的移植形態及其認同意識」庄英章・簡美玲編『客家的形成与変遷（下冊）』pp. 887–910，新竹：国立交通大学出版社。

陳春聲
2006 「論 1640–1940 韓江流域民眾『客家觀念』的演變」『客家研究輯刊』2006(2): 1–17。

陳麗華
2011 「談泛台灣客家認同──1860 ～ 1980 年代台灣『客家』族群的塑造」『台大歷史學報』48: 1–49。

程美寶
2001 「地域文化與國家認同──晚晴以來『廣東文化』觀的形成」楊念群編『空間・記憶・社會轉型』pp. 387–417，上海：上海人民出版社。
2006 『地域文化與國家認同──晚晴以來「廣東文化」觀的形成』北京：生活・讀書・新知三聯書店。

房学嘉
2009 「『客家古邑・萬綠河源』的歷史人類學考察」『客家研究輯刊』34: 166–177。

河合洋尚
2010「客家文化重考」『贛南師範學院學報』31(2): 3–9。
2013a「“二戰” 前的客家民族理解研究」河合洋尚編『日本客家研究的視角與方法──百年的軌跡』pp. 3–19，北京：社會科學文獻出版社。
2014「族群話語與社會空間──四川成都、廣西玉林客家空間的建構」韓敏・末成道男編『中國社會的家族・民族・國家的話語及其動態──東亞人類學者的理論探索』（Senri Ethnological Studies 90）pp. 115–131，大阪：國立民族學博物館。
2018a「馬來西亞沙巴州的客家人──關於移民、認同感、文化標誌的多地點考察」韓敏・色音編『人類學視野下的歷史・文化與博物館──當代日本與中國的理論實踐』（Senri Ethnological Studies 97）pp. 265–280，大阪：國立民族學博物館。
胡希張・莫日芬・董励・張維耿編
1997『客家風華』廣州：廣東人民出版社。
黃石華
1992「香港崇正會史略」丘權政編『中國客家民係研究』pp. 378–403，北京：中國工人出版社。
簡宏逸
2016「歐德理與他的傳教士民族誌──客家研究的德意志起源」『全球客家研究』7: 1–40。
2018『製造客家人──19 世紀傳教士的客家民族誌』新北：城邦印書股份有限公司。
李玲
2017「晚清客家中心区的『客家中原論』──以嘉應菁英的族群論述為中心」『全球客家研究』8: 41–76。
李志剛
1994「香港客家教會（巴色会）之設立及其在廣東與北婆羅州之傳播」謝剑・鄭赤琰編『國際客家學研討會論文集』pp. 241–252，香港：香港中文大学。
梁纯箐
2002「新加坡的族群創業者」鄭赤琰編『客家與東南亞』pp. 263–276，香港：三聯書店。
林達泉
1967「客説」温廷敬編『茶陽三家文抄』pp. 131–135，台北：文海出版社。
林正慧
2013「華南客家形塑歷程之探求」『全球客家研究』1: 57–112。
2020「當史學遇到客家──解構後的重新認識」『全球客家研究』14: 149–196。
劉鎮發
2001『「客家」──誤解的歷史、歷史的誤解』香港：學術研究雜誌社。
羅文
2008「羅香林教授撰著《客家研究導論》的過程」蕭文評編『羅香林研究』pp. 3–15，廣州；華南理工大學出版社。
羅香林
2010[1933]『客家研究導論』（第二版）台北：南天書局（原版 1933 年）。
施添福
2013「從『客家』到客家（一）──中國歷史上本質主義戶籍制度下的『客家』」『全球客家研究』1: 1–55。
2014「從『客家』到客家（二）──客家稱謂的出現、傳播與蛻變」『全球客家研究』2: 1–114。
舒聖祺
2008「新馬客属人的教育事業網絡　1904–1919」『新加坡客家文化与社群』pp. 1–26，新加坡：新加坡國立大学中文系。
湯詠詩
2002『一個華南客家教會的研究』香港：基督教中國文化出版社。
萬建中
2009「客家族群制造的神話叙事」『客家學刊』1: 104–111。
衛英士（Frank J. Wiens）
2017『華南客家十五年』丁立隆訳，廈門：廈門大學出版社。
温昌衍
2003「略論粵中客家地区『蛇語』的性質及得名緣由」『客家研究輯刊』23: 28–29。

夏遠鳴
2011 「試論『中國評論』中両篇關於客家源流的文章」『嘉應學院學報（哲学社会科學）』29(12): 20–23。
蕭文評編
2008 『羅香林研究』廣州：華南理工大學出版社。
姚蔚生
1933 「英屬新加坡歷屆人口統計中之華僑地位」王雲五・李聖五編『南洋華僑』上海：商務印書館。
楊鶴書
2002 「客家人適應方式轉變與他們對馬來西亞早期開發的貢獻」鄭赤琰編『客家與東南亞』pp. 183–197，香港：三聯書店。
張侃
2004 「從社會資本到族群意識──以胡文虎與客家運動為例」『福建論壇（人文社會科學版）』1: 73–77。
張應斌・謝友祥
2000 「黃遵憲的客家源流觀」『汕頭大學學報（人文社會版）』16(1): 77–94。
鄭赤琰編
2002 『客家與東南亞』香港：三聯書店。

〈英文〉

Campbell, G.
1912 Origin and Migration of the Hakkas. *China Recorder* XVIII.
Clifford, J. and G. Marcus（eds.）
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnology*. Berkeley: University of California Press.
Constable, N.
1989 *The Village of Humble Worship: Religion and Ethnicity in a Hakka Protestant Community in Hong Kong*（UMI Dissertation Series）. Berkley: University of California.
1996 Introduction. In N. Constable（ed.）*Guest People-Hakka Identity in China and Abroad*, pp. 1–35. Seattle and London: University of Washington Press.
Dyer-Ball, J.
1892 *Things Chinese: Being Notes on Various Subjects Connected with China.* London: Sampson Low, Marston and Company, Hong Kong: Kelly & Walsh.
1896 *Easy Sentences in the Hakka: With a Vocabulary.* Hong Kong: Kelly & Walsh.
Eitel, E. J.
1867a The Difference Races Inhabiting the Canton Province. *Notes and Queries on China and Japan* 1(5): 49–50.
1867b The Hakka Dialect Compared with the Dialects of the Other Races Inhabiting the Canton Province. *Notes and Queries on China and Japan* 1(6): 65–67.
1867c Character, Customs, and Manners of the Hakkas, Compared with Those of the Other Races Inhabiting Canton Province. *Notes and Queries on China and Japan* 1(7): 818–83.
1867d Character, Customs, and Manners of the Hakkas, Compared with Those of the Other Races Inhabiting Canton Province. *Notes and Queries on China and Japan* 1(8): 97–99.
1867e Popular Songs of the Hakkas. *Notes and Queries on China and Japan* 1(9): 129–130.
1867f Popular Songs of the Hakkas（Continued）. *Notes and Queries on China and Japan* 1(10): 113–114.
1867g The Religion of Hakka. *Notes and Queries on China and Japan* 1(12): 161–163.
1873 An Outline History of the Hakkas. *China Review* 2(3): 160–164.
1893 Ethnographic Sketches of the Hakka Chinese. *The China Review* 20(4): 263–267.
Gützlaff, K.
1832 *The Journal of Two Voyages along the Coarst of China in 1831–1832*. New York: John P. Haven.
1838 *China Opened: Or Display of the Topography, History, Customs, Manners, Arts, Manufactures,*

Commerce, Literature, Religion, Jurisprudences, etc. of the Chinese Rmpire. Revised by the Rev. Andrew Reed, D. D. London: Smith Elder and Co. 65.

Hamberg, T.
1854 *The Visions of Hung-Siu-Tsheun and Origin of the Kwan-si Insurrection*. Hong Kong: Cina Mail office.

Hong Kong Government
1911 *Sessional Papers* 1911.

Kawai, H.
2011 The Making of the Hakka Culture: The Social Production of Space and Landscape in Global Era. *Asian Culture* 35: 39–56.

Lamarre, C.
2002 Early Hakka Corpora Held by the Basel Mission Library: An Introduction. *Cahiers de Linguistique Asie Orientale* 31(1): 71–104.

Lechler, R.
1878 The Hakka Chinese. *The Chinese Recorder* 9(5): 352–359.

Leong, S. T.
1997 *Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbors*. Stanford: Stanford University Press.

Lo, H.-L.
1963 *Hong Kong and Western Cultures*. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies.

Lockhart, S.
1899 *Report on the New Territories of Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong Government.

MacIver, D. M. A.
1926 *A Chinese-English Dictionary Hakka Dialect as Spoken in Kwang-Tung Province*. Shanghai: Presbyterian Mission Press.

Marcus, G. and M. Fischer.
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Piton, C.
1874 On the Origin and History of the Hakkas. *The China Review* 2(4): 222–226.

Shirokogoroff, S. M.
1925 *Anthropology of Eastern China and Kwangtung Province*. Shanghai: Commercial Press.

Stocking, G. W., Jr.
1987 *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.

Wolcott, R. D.
1920 *Geography of the World*. Shanghai: Commercial Press.

Vaughan, D.
1854 Notes on the Chinese in Pinang. *Journal of Indian Archipelago and Eastern Asia*, Vol. 8.

〈日文〉

飯島典子
2003 「十九世紀宣教師文書から見た客家（Hakka）」『一橋論叢』130(2): 99–114。
2007 『近代客家社会の形成──「他称」と「自称」のはざまで』東京：風響社。

飯島典子・河合洋尚
2019 「第 29 回世界客家大会の会議参加報告」『華南研究』5: 89–95。

飯島典子・河合洋尚・小林宏至
2019 『客家──歴史・文化・イメージ』東京：現代書館。

上田信
2020 『人口の中国史──先史時代から 19 世紀まで』東京：岩波書店。

河合洋尚
2012 「東江客家文化の創出と景観建設──広東省河源市を事例として」瀬川昌久・飯島典子編『客家の創出と再創出──歴史と空間からの総合的再検討』pp. 135–166，東京：風

響社。
2013c「空間概念としての客家──『客家の故郷』建設活動をめぐって」『国立民族学博物館研究報告』37(2): 199–244。
2013d『景観人類学の課題──中国広州における都市環境の表象と再生』東京：風響社。
2016「景観の競合と相律──『客家の故郷』における一考察」『文化人類学』（日本文化人類学会）81(1): 26–43。
2017「創造される文化景観──客家地域の集合住宅をめぐる文化遺産実践」飯田卓編『文明史のなかの文化遺産』pp. 151–176，京都：臨川書店。
2018b「潮州人と客家──差異と連続」志賀市子編『潮州人──華人移民のエスニシティと文化をめぐる歴史人類学』pp. 155–168，東京：風響社。
菊池秀明
1998『広西移民社会と太平天国　本文編』東京：風響社。
金裕美
2012「少数民族自治県の漢族──広西チワン族自治区三江トン族自治県を例に」瀬川昌久・飯島典子編『客家の創生と再創生──歴史と空間からの総合的再検討』pp. 189–192，東京：風響社。
蔡驎
2005『汀江流域の地域文化と客家──漢族の多様性と一体性に関する一考察』東京：風響社。
志賀市子編
2018『潮州人──華人移民のエスニシティと文化をめぐる歴史人類学』東京：風響社。
杉本良男
2002「帝国の夢、国家の軛──福音と文明化のパラドクス」杉本良男編『文明と福音の人類学的研究』（国立民族学博物館調査報告 31）pp. 13–53，大阪：国立民族学博物館。
瀬川昌久
1993『客家──華南漢族のエスニシティーとその境界』東京：風響社。
2006「『客』概念と『客家』──海南島タン州・臨高地区におけるエスニシティーの重層構造」『中国 21』25: 137–158。
田上智宜
2007「客人から客家へ──エスニック・アイデンティティの形成と変容」『日本台湾学会報』9: 155–176。
陳玉潜
1939『広州湾（佛国租借地）事情』朝鮮銀行調査課。
東亜同文書院第 9 期生
1912『孤帆双蹄』名古屋：愛知大学。
長野朗
1928『華僑──支那民族の海外発展』東京：支那問題研究所。
中野美代子
1999「解説」E. アイテル著『風水──欲望のランドスケープ』中野美代子・中嶋健訳，pp. 160–179，東京：青土社。
服部宇之吉
1926『支那の国民性と思想』東京：京文社。
藤原正樹
1998「客家社団にみるネットワークの構造──香港と恵州を例に」『アジア文化研究』5: 107–121。
牧野巽
1985『牧野巽著作集⑤　中国の移住伝説　広東原住民族考』東京：御茶ノ水書房。
持田利貞
1942「客家民族の研究」『南方』（南支調査会）4(10): 39–47。
横田浩一
2012「潮汕の視点から見る客家文化の表象」瀬川昌久・飯島典子編『客家の創生と再創生──歴史と空間からの総合的再検討』pp. 203–210，東京：風響社。

〈地方資料〉

『光緒嘉應州誌』光緒 24[1898] 年
『永安縣次誌』康熙 26[1687] 年
黃遵憲『日本國志』（日本國立民族學博物館圖書館收藏）
賴際熙『崇正同人系譜』香港崇正總會（1995[1924]）。
徐旭曾『豐湖雜誌』（1812 年）（全文：《客家研究輯刊》2021 年第 2 期，pp. 162–163）。