

みんなくりポジトリ

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

The Localization of Borders and Identity of Hakka Ethnic Groups in French Polynesia

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2020-03-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 姜, 貞吟 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00009535

法屬玻里尼西亞客家族群邊界與認同在地化¹⁾

The Localization of Borders and Identity of Hakka Ethnic Groups in French Polynesia

姜 貞吟

CHIANG Chen-Yin

Abstract: Since the mid-19th century, Hakka people have migrated to French Polynesia for different reasons. In the history of 3 to 6 generations of immigration, Hakka people's borders and identity have gradually become localized under the influence of many important changes in local ethnic policy and long-term interaction with local people and cultures. The borders and identity of the Hakka ethnic groups in Tahiti have two development courses, namely, internal change and external threat. The former mainly includes three internal changes: "from Chinese people to Hakka people", "from coolies to businessmen", and "from guests to hosts". The latter are the external threats of "the Francization of Hakka clan names", "the call of the Chinese diaspora" and "the Globalization of the disappearance of the frontiers". This research mainly collects the migration process and the change of ethnic identity of the Hakka in Tahiti. The result of this research is slightly different from the previous research results. Due to the factors of international politics and economy and local social changes, the new generation of Hakka have shown their different ethnic and national identities, and the diverse and mixed nature of their culture.

1 前言

一般記載華人前往大溪地始於1865年，期間歷經多波遷移後，已長期居住在當地，參與當地社會、經濟生產與政治甚深。西方研究很早就注意到華人在大溪地群島的存在，專長埃及與華人經濟組織與社會理論研究的經濟人類學者 Richard U. Moench 在1963年探討大溪地群島上的華人經濟關係，1865至1966年間大溪地華人對同化的抗拒也是常討論議題 (Coppphenrath 2003[1967])。近期則有 Bruno Saura (2003[2002])，Ernest SinChan (2002；2004；2005；2007)，Yannick Fer (2004)，Anne-Christine Trémon (2005a；2005b；2007；2010a；2010b) 等學者陸續探討遷移、認同、離散等議題。臺灣學界最早注意到大溪地華人首推童元昭，其在90年代間分別探討大溪地華人族群性、政治參與、文化再振、歷史敘事與國家認同等，一方面填補大洋洲人類學研究中欠缺的移民向度，同時也開啟臺灣對法國華人研究首頁²⁾。華人遷移大溪地的身分標示，是從「苦力 (coolies)」到「自由 (libre)」的轉變歷程，第一波即是1865年 Atimaono 亞洲苦力 (coolies asiatiques) 契約工潮，第二



照片 1 法國大洋洲機構 (les Établissements français d'Océanie, EFO) 早期登錄的大溪地華人資料 (2013年 9 月, 筆者攝影)

波介於1890年到1904年間數百位華人陸續抵達大溪地，第三波主要介於1904至1914年與1918至1928年間，共達數千位移民 (照片 1)。現今大溪地華人社群乃是第二、三波移民後裔 (Trémou 2007)³。第二波移民主體大都是身無分文的華人，抵達大溪地後，就開始在港口工作、開設餐廳、買賣日常生活用品、種植香草等，很快就開始建立基本的商業貿易基礎。之後陸續回鄉招募家族成員或娶親再回大溪地，漸漸形成以貿易為主的商業家族體系，也是今日大溪地貿易商店的雛形。根據資料顯示，當時廣東跟客家人口數量相差不多，處於平衡狀態 (Trémou 2007)。大溪地華人社群約從1920年代開始穩定成長與擴大，主要社團陸續出現，人口集中在巴比帝 (Papeete) 市中心。約1930年代末期，大量遷移行動漸停止，之後轉為零星移民。

自1988年起，法屬玻里尼西亞不再採用族裔作為人口普查分類統計的根據。根據 L'ITSTAT (l'Institut Territorial de la Statistique) 資料顯示，1983年時法屬玻里尼西亞主要人口組成可簡分為四大社群，以當時19萬總人口數來說，玻里尼西亞人占65%、以歐洲與玻里尼西亞為主的混血 (當地稱 Demi) 占16%、亞裔人 5 %、歐洲人12% (Trémou 2010b: 38)。其中亞洲人 (華人為主) 與歐洲人 (法國人為主) 都是近一至兩百年的外來移民⁴。大溪地華人在60至70年代受到法國搬遷核試中心、中文學校關閉、新國籍法施行等三個政策影響甚深，陸續取得公民身份，擁有公民權、參政權、土地繼承權與各項獎助學金機會，此後快速融入大溪地與法國社會，並開始在地方選舉與政治參與中扮演重要角色。

2 文獻回顧與探討

2.1 大溪地客家與族群認同

族群認同與族群邊界的討論，向來是族群研究探討的重點。族群理論特別強調族群意識，認為需有共同的同類或我群的概念，方能顯示群體連帶性 (solidarity)，以構成同祖先或血緣起源等想像的共同體社群。而 Fredrik Barth (1998[1969]) 的邊界理論提供一個新的探討族群的角度，他主張族群是由其本身組成成員認定的範疇所組成，造成族群最主要的是邊界，不一定是語言、文化或血緣等內涵，也不一定是地理的邊界，而是社會邊界。童元昭 (2000 : 42) 觀察到大溪地華人作為移民，在南島語族人群分類的三個標準 (血緣、社會行為與政治意識) 下，追溯歷史敘事來超越眼前的差異，一方面拉近跟在地社會關係，同時也建構自己的國家認同。

童元昭將分析重點放在華人積極參與大溪地土著「國族國家」雛形的打造關係上，分析華人如何藉由重塑歷史敘事與活動來強化華人共同參與大溪地社會的構築與發展。Ernest Sin Chan (2007 : 5-9) 對大溪地客家人的華人性 (sinité) 與客家性 (hakkaïté) 相當關切，他將大溪地客家人定位在與玻里尼西亞社會、領土、法國、中國與臺灣的政治與經濟交互關係之中，探討大溪地客家人的身分認同演變究竟會成為玻里尼西亞人？還是法國人？會跟自己族群起源斷裂嗎？面對如此對立的提問，Sin Chan 依循族群精神病學 (Ethnopsychiatry) 理論，採取臨床心理學與人類學兩個跨領域訓練，探討大溪地客家精神病患在跨文化間的精神狀態與精神疾病的表現來回答這些提問。他觀察大溪地客家族群三種「被嚇到 (hak tao)、敬畏祖先、詛咒姓氏」病因，跟傳統文化有密切關係。

最後，Sin Chan 主張認同演變是動態的，與其問客家族群如何在變動、遷移、同化、過渡中維持一個共同客家身分，不如探問，客家族群如何在缺乏固定回落點之下，能夠持續在漂泊遊蕩中不斷前進？顯然，Sin Chan 以大溪地客家文化與認同的例子，提醒我們「單一的、固著的、本質性的客家認同實踐難以回應複雜的、多層次的社會事實」。此外，大溪地作家 Jimmy Ly (2013) 在面對大溪地客家文化可能即將快速消失的困境下，他認為內部認同的我群意識，將會是認同的唯一判準。Trémon (2010a) 則將大溪地客家跟臺灣客家，放置在歷史、政治與全球化處境下進行比較。她認為相較於臺灣客家發展有政府、學界、民間等多道力量參與，大溪地客家需面對的是跟中國連結的海外華人認同的離散召喚，且也無法像臺灣以政策力量來統合大溪地客家文化與認同的發展。

不論是 Sin Chan、Ly 或 Trémon 從自己大溪地客家為主體位置出發，體認到大溪地客家族群在法屬玻里尼西亞的政治與社會發展脈絡下，對大溪地客家文化與認同的未來，都充滿高度的焦慮與擔憂。雖本文也不贊同認同僅為單一、固著、本質性的特性，但是，如果沒有一個或多個 (或非線性式的、立體的、結構面的) 特定歷史脈絡下的固著點，那何以客家能被宣稱為客家，而非其他？現多數研究採信，認同是流動與轉變 (becoming) 的動態歷程，那我們面對暫時性動態軌跡的落點，究竟要如何標示／畫出此一變化，以作為

與其他固著點的區隔？本研究僅就以兩次田野調查、訪談與觀察所收集的資料進行分析與討論，試圖描繪與解釋大溪地客家在族群文化與認同的動態軌跡以及可能涵蓋的畫界範圍。

2.2 遷移與認同形構

除了從族群文化與認同來標示族群的動態位置之外，分析遷移經驗如何影響影響認同的形構 (formation) 與轉變 (transformation)，是遷移社會學關注的焦點。藍佩嘉 (藍、吳 2011 : 6-7) 在對旅中台生的研究中指出，「跨國狀態」或「同化」都不是普遍的趨勢，而是歷史化的獨特樣態。她主張以光譜的方式來看待遷移者如何看待自我／我群與移民國人群之間的族群或國族差異，一端是同化 (assimilation)，傾向融入、淡化差異，另一端是分化 (differentiation)，傾向區分、凸顯界線，中間則是以不同程度和方式協商我群和他群之間差異的揉雜認同或流動認同。那麼，要如何深入探討國族認同的轉變與協商？在探討旅中臺生的認同研究中，藍佩嘉透過指認 (identification) 與畫界 (boundary work) 等理論概念，避免把認同化約為靜態的身分範疇，而是轉為分析「指認」的歷史動態過程。近來文化研究與社會學文獻為了避免將具有本質主義或自然主義蘊含的「認同」(identity) 化約為靜態的身分範疇，轉為分析「指認」(identification) 的歷史動態過程，以呈現其在特定的脈絡與情境中，自我與他者之間關係性的差異 (藍、吳 2011 : 11)。

季茱莉探討大溪地客家族群認同時，採取動態式光譜來指認其不同世代的大溪地客家人，她提出「客家本性→偏向客家→偏向玻里尼西亞→偏向法國→現今玻里尼西亞本性」這條線性光譜來描述大溪地客家認同趨向⁵⁾。季茱莉的研究相當程度地回應了 Sin Chan (2007) 主張的大溪地客家已經發展出一個「新客家 (néo-hakkaïcité)」認同，他們在玻里尼西亞文化與法國西方文化社會中，持續保持跟祖先的關係，轉化、適應、重構客家文化與當地社會。

綜合以上觀點，本研究主張探究大溪地客家，不是從光譜兩端出發，也不是在直線式光譜中標示明確位置，而是透過體現在衣食住行、語言、空間、社會交往、族群互動等日常生活人群互動的不同層面，來指認差異與劃分界線。大溪地新客家性不能僅當作分析範疇來用，更要從實踐範疇來指認。本文將從「內部變化」跟「外部威脅」兩個歷程來分析大溪地客家的認同型構，第一、內部的適應、轉變與在地化的變化：將分析大溪地客家族群從華人到客家人、從苦力到從商、從客人到主人的地位轉換，第二、外部的迷換、離散與全球化的威脅：將探討大溪地客家在宗姓改變祖先迷換、華人離散召喚與疆界消失的全球化環境下，所型構出的大溪地新客家性。大溪地客家族群遷移者之間的異質性，使得族群認同的指認與辨識，得以依循動態的軌跡來找到相對應的固著點，但是，這些固著點並非是同化或分化的兩端，而是多元、揉雜與轉變的認同歷程。

從2013年4月至2014年9月間，本研究共訪談46位居住在法屬玻里尼西亞的華人，了解其家族遷移歷程、客家記憶、日常生活、族群與國族認同的變化。本調查透過2位報導

人以滾雪球方式尋找受訪者，其中居住在大溪地島37人、摩麗雅島2人、波拉波拉島7人。受訪者年齡分布為20-40歲者6人、40-60歲者16人、60-80歲者17人、80歲以上者7人，其中22位為女性，24位為男性。其中有6位受訪者為第一代移民，3位來自臺灣、2位廣東、1位越南客家華僑，其餘40位皆為當地出生的客家人、廣東人，以及近2世紀直系親屬具有華人血緣關係者，多為第3至6代移民。職業包括商店經理與股東、超市經理、咖啡店經營者、市場菜販、農場經營者、教師、旅行社經理、旅館與餐廳股東、自行車店經營者、加油站經營者、退休水泥工、廚師、機車出租業者、飯店員工、廟宇業務、計程車司機、家管等。

3 內部變化——轉化、適應與在地化

3.1 從華人到客家人——土客矛盾的隨風而逝

已有百年歷史的華人互助組織信義堂 (Si Ni Tong)，整理了大溪地早期華人來的來源地，依據語族不同，分為：一、客家人多數來自龍崗、惠陽、東莞與寶安地區；二、廣東人 (Punti 本地人) 主要從中山、花縣、南海、增城、鶴山、四邑、番禺 (番禺) 等七處而來 (Si Ni Tong 2012 : 20)。這些來源地名具有歷史時間軸的脈絡。由於華人抵達大溪地有不同時期，對於他們對原鄉聚落的記憶，多保留自己或祖先當時原鄉地名而來，並未隨著今日行政地名進行更新。例如對大溪地華人來說，他們會說從龍崗來，也會說從惠陽來，或說自己從寶安來，但他們不會說自己從深圳來。雖然今日大溪地客家人社群多數不認為自己跟第一代 Atimaono 苦力華工有血緣關係的可能 (Trémon 2010b : 59)，但也有居民稱自己是1860年代間到 Atimaono 種植甘蔗的契約華工後代。大溪地客家人與廣東人在第二波遷移期間人數曾達平衡，但在第三波的遷移人數，客家人比廣東人多出兩倍之多。學者推測當時在原鄉多為貧困農民的客家人一方面缺乏經商經驗，比廣東人更有意願投入到海外農作勞動，另一方面也更常投入當時原鄉的政治反抗運動，因而使他們更容易移居海外 (Trémon 2007)。

大部分廣東人在1947年二戰結束後返回原鄉定居，主要還是考慮到子女在大溪地無法接受完整的中文教育，當時也沒有成為法國公民的渠道。早期大溪地法國官方所註記的資料，華人僅由一個號碼代表，也使得華人在70年代法國推動歸化政策之前，定居意願低。這個時期，廣東人因無法歸化與子女教育因素，大幅回到中國，客家人影響力逐漸提高，也使得客語逐漸成為此地華人通行語 (Moench 1963 : 14)。這個情況延續至今，根據 Trémon (2010a : 1034) 研究指出，今天大溪地客家人跟廣東人比例約為 9 : 1。在語言使用上，客家話也已經逐漸取代廣東話，成為當地華人群體主要通行語言⁶⁾。

受訪者 T33，72歲，受訪時講著流利的客語，直到詢問其原鄉村落時，他才表示自己是 Punti 人，父母是從南海的廣東人，同時能講廣東話、客家話、華文、法文與簡易英文，下一代子女也能聽懂廣東話跟客家話，平時家人都用法語溝通。家裡講客家話或廣東話的



照片2 華人陰城裡的墓碑記載著原鄉地名（2013年9月，筆者攝影）

差別，需由當事者揭露之外，也可從華人陰城中的墓碑來判斷他的原鄉脈絡，導覽已定居大溪地第三代的T20一邊導覽陰城，一邊說：

現在大家都講法文、客家話跟大溪地話，很少聽到廣東話。很多人沒有回去以前爺爺奶奶來的地方，年輕人也不記得這些地名，跟他們現在的生活沒有關係，要知道祖先從哪裡來，要來陰城看墓碑上面寫的祖籍才會知道。（訪談紀錄，T20-20130914）

雖然廣東人在大溪地逐漸隱形，但對60歲以上的年長世代，能清楚地說出自己的原鄉村落，並藉由遷移記憶傳承給下一代，常是心之所念的老家根源。從早期土客矛盾到「老一代廣東人因生活互動之需，講著流利客語」此一現象的轉變有著複雜的歷史過程，不能將此一揉雜、難以言說的認同歷程，簡單化約詮釋為廣東人轉變為客家人。Trémon (2010a: 1034) 指出，大溪地華人先前甚少以客家族群意識進行認同與辨識，除了有大溪地原住民獨立運動的政治結構之外，政府也沒有相關政策支持，另外，華人社會內的廣東社群差異存有，也是必須考慮的因素。

3.2 從苦力到從商——經濟角色的向上流動

契約華工苦力與客家商業社群，是大溪地華人兩個鮮明的身分記憶。在契約華工的苦力史中，1869年的沈秀公 (Chim Soo Kung) 事件成為法國海外殖民地第一個上斷頭臺的



照片3 早期大溪地華人家庭生活照（2014年8月，筆者攝影）

人，沈秀公是一再被提及的移工史血淚史傷痛的記憶，也是數篇大溪地華人研究常討論的主題之一。大溪地華人社團近期分別設立港口華人登陸紀念碑跟重修沈秀公紀念墳碑，乃受到玻里尼西亞文化的影響，在大洋洲島嶼中，常有關於祖先起源、遷移路線跟移墾的傳說。Peter Bellwood (2006[1996] : 25) 指出這是南島語族所共有的祖先記憶 (founder-focused ideology)，依彰顯社會階層與創始祖先地位等相關，因而能享有土地、勞動力、儀式方面的特權⁷⁾。兩個修建工程除受到玻里尼西亞文化的影響之外，也有將華人今日在大溪地的經濟優勢重新銜接回遠洋重渡、苦難、遷移與登陸等的歷程之意。

經過百年努力，大溪地苦難華工的經濟地位不少逐漸轉變為企業主或自營商，不論是首都巴比帝市中心街道兩旁的商店、汽車代理、石油進口、銀行業、珍珠養殖業、飯店、餐飲、超市、雜貨店等各式各樣的商店，約有七至八成皆有華人身影。在歸化與取得法國公民身分之前，華人在大溪地無法購買土地也無公民權，作點小生意成了生存最佳方法。重視社會網絡與關係的華人，憑靠著「同鄉、同姓、關係、感情、信用」的特性，讓華人小生意之間的賒帳往來成為可能，Moench (1963) 指出，華人商店因同家同鄉關係允許賒帳的交易行為，也確保長久的定期客戶，讓無法進入法國公民社會的華人自成一圈穩定的經濟生活圈。

Stevan (1985) 則指出持久努力、安全與團體取向是華人家族企業成功三要素。Carol C. Fan (2000 : 142) 說明，華人社會有很強的家庭忠誠度、尊敬教育、勤奮工作、勤儉節



照片 4 大溪地華人墓園，中間為沈秀公紀念墓（2013年 9 月，筆者攝影）

約、強調階層，傾向維持團體的關係，家庭企業成功往往遠比個人成就還重要。大溪地客家企業成功是世代積累的結果，華人代間關係包含責任、義務、資源與傳統的傳遞。現在身為飯店、餐廳與多家商場、土地股東的受訪者 T29 解釋他的家族何以能變成大企業：

我父母親是第一代從廣東龍崗來，當時跟三兄弟一起到大溪地來，他 19 歲左右先到 Tahaa 島種香草，後來自己租地種，有好幾十甲地。差不多 1964 年我們全家搬到大溪地島，全部的人一起開一個小餐廳，每週工作七天完全不休息，只有下午休息一下，非常辛苦。賺錢後，就在餐廳旁開一家小旅館，再來又賺錢，又再開店、買地這樣，都是大家一起作。（訪談紀錄，T29-20140823）

本研究在大溪地商街進行田野資料收集時，常訝異於每當訪談到一個新的對象時，就會發現看似獨立創業的商店彼此之間都有著家族或相近的血緣關係。在臺灣，許多企業集團之間也有著密切的親屬網絡（李 2007；2011），而臺灣客家大型家族關係的表現型態，可在宗祠家廟，或更大的嘗會、祭祀公業或宗親會等特定歷史下的組織中看出，大溪地客家家族網絡則是跟企業發展習習相關。

當家庭事業的經營需要全家勞動力投入之際，大溪地客家女性在家庭與社會上的角色也因而擴展到商業經營、管理，甚至是創業，女性自營管理咖啡廳、飯店、餐館、旅行公司等都是常態。受訪者 T33 自己經營一家唱片行，指著隔壁街上的古董店跟健康食品店說：

那是我太太開的店，她對健康管理很有興趣，就自己開一家店（訪談紀錄，T33-20140825）。

大溪地客家女性跟商業貿易的緊密連結，有別於先前文獻探討客家女性在農村辛勤勞動的樣貌。早期大溪地缺乏資源，商業發展尚未達飽和，在這種人人作點小生意的環境下，女性很快地投入市場生產的行列，客家女性勞動的身影特別表現商物買賣、中小型加工廠與家族企業經營中。從60年代起，很多小商店紛紛從糕點製作改賣服飾、成衣、沙灘巾跟古玩等商品，這些中小型工廠多數是由客家女性持有與管理。學者已注意到客家女性跟企業經濟發展的關係，Fan (2000) 探討了族群、階級與性別作為一個相互作用的體系，如何影響大溪地華人的家庭關係、勞動經驗與價值體系，尤其，他特別提出客家文化價值協助客家女性參與家庭經濟，相當程度地維持海外華人企業精神的運作與互動。整體說來，近



照片 5 大溪地早期街道照片 (2014年 8 月，筆者翻攝自受訪者珍藏)



照片 6 大溪地首都巴比蒂商店街現況 (2013年 9 月，筆者攝影)



照片 7 大溪地首都巴比帝商店街現況 (2013年 9月, 筆者攝影)



照片 8 大溪地首都巴比帝港口現況 (2014年 8月, 筆者攝影)

2 世紀大溪地華人在經濟地位的變遷，主要是從以男性華工為主的苦力開始，進而轉為以全數家庭成員投入或家族企業的商貿往來，其中引人注目的是客家女性家庭角色在協助家庭經濟之餘，也同時促成她們在大溪地經濟發展的重要性。

3.3 從客人到主人——日常實踐的多元揉雜

法屬玻里尼西亞人的我群意識在法國政府設立核子試爆中心後，有鮮明改變，雖持續依賴法國經濟援助，但歐美等國所帶來的現代化、全球化想像，跟傳統海洋捕魚、採集的生活方式相差甚大，遂要求法國立即停止核試。玻里尼西亞人宣稱寧可忍受較低的生活水平，但要換取「有尊嚴，符合文化傳統的『大洋洲』的生活方式」(Henningham 1992 : 138)。在土著重新復振土著文化之際，也刺激華人社團協會跟政治人物推動傳統文化活動。從1989年起，L'Association Wen Fa 特籌劃歷時 3 天的農曆新年，此後，每年以舞獅繞行市中心市場周圍商店，成為華人傳統節慶的展示與慶祝行動，也是觀光旅遊手冊中的

文化活動之一 (童 2000 : 48)。大溪地客家族群在日常生活的多元文化揉雜，特別在傳統鬼神、掃墓、語文混用與飲食本地化方面表現鮮明，說明如下：

對繼承傳統文化較多的世代，日常生活中的鬼神依舊存在，不僅日常生活中時常出現「鬼 (kui)」一詞，甚至還保有著家中出現「黑貓」代表著去世親人回來的觀念，或者親人過世後可以聽到腳步聲回來等等的說法，受訪者 T17 說：

這邊客家人還是很忌諱，像我們去陰城掃墓，撞到樹枝，我婆婆就會說「哀啊，你會有運氣不好的」，就要我幹嘛幹嘛的…。經常聽我婆婆講，看到什麼就這邊有鬼啊，那邊有鬼啊，我先生也是一樣。(訪談紀錄，T17-20140822)

日常生活中到處有「鬼」。受訪者 T17 說，這裡「鬼」常被用在語言裡：神父跟修女，分別是長毛鬼、長毛婆。法國人是法蘭西鬼，洋人還有紅毛鬼、花旗鬼、蕃鬼。當地土著則是「土佬鬼、土佬嬭、鬼佬、鬼嬭」。Trémon (2010b : 103) 解釋，自稱「唐人 (tong gnin)」盛行於中國東南地區的華人，在當地觀念中，其餘的都是 Kui，也就是鬼或惡魔，而大溪地土著不被稱為大溪地鬼，而發音為 touloukui，跟 toutzai (兔子) 的 tou 音節有關，華人以「diable de chaud lapin」暗喻大溪地土著的性關係豐富。神、鬼、祖先三個超自然的範疇，象徵華人的世界觀與社會秩序象徵的架構。華人相信靈魂會持續輪迴，亡後若未進行投胎到下一世也會在陰間繼續生活，如果其父系世系的後代子孫沒有進行祭拜，提供衣物用品、金錢等生活所需，靈魂就會成為孤魂野鬼或作惡鬼，到處進行破壞與騷擾。丁人傑 (2013 : 131) 指出，根據這套象徵秩序，不難看出漢人「父系社會結構」與「超自然系統」之間的「相互定義」與「相互再生產」原則，也就是這一套世界觀，在相信「人的靈魂不滅」的前提下，假設「人死後進入超自然界，會轉會成某些狀態，這些狀態又會影響人的現實世界」，就把超自然世界與現實世界連結起來。現實世界，以父系繼嗣原則，定義出一個人是屬於「結構」還是「非結構」，這種性質會延續到死後世界，屬於「結構」的，自然成為「祖先」；屬於「非結構」的，就會變成「鬼」。

神跟祖先是象徵有結構的社會秩序，鬼則是沒有信徒或後裔子孫祭拜的飄蕩遊魂，是混沌無序的狀態。大溪地客家人承續漢人的超自然秩序與世界觀，在日常生活中敬畏鬼神，不僅持續對神與祖先祭祀與崇拜，也對「鬼」的敬畏恐懼心理，衍生出各種神祕、禁忌與恐懼的生活經驗。而在祖先祭祀與崇拜的部份，大溪地客家人至今維持對宗族的掃墓習俗，根據 Trémon (2010b : 163-164) 觀察大溪地客家人掃墓情況，主要有繼承式宗族跟合同式宗族兩種模式，包括「掛私家山 (ka suka san)」，與祭拜同姓祖先的「掛大宗山 (ka tai-tchong san)」。對大溪地客家人來說，kasan 不只是祖先祭祀與崇拜的表現，也經由同宗祖先的確認與認同進行持續的關係網絡，更是漢人世界觀與超自然系統的持續再生產。帶筆者參訪陰城的 T20 說：

客家人是掃兩次墓，加上法國 Toussaint (諸聖節)，就 3 次。第一次是清明、第二次是重陽節，九九重陽要去踏青，都是去掃墓，再加上 11 月 Toussaint，總共 3 次，其實重陽跟 Toussaint 沒有差很久。(訪談紀錄，T20-20130914)

一位今年 81 歲長者 T16，是第三代惠陽客家移民，父系親緣的家人數不多，不論是祖父母或父親在大溪地的兄弟手足都只有一兩位，他們都跟土著女性通婚，進入土著生活網絡。T16 的母親是 Demie 的「半唐番」，自己也跟同為 Demie 的「半唐番」太太結婚，全家原本在 Moorea 島種香草，後來搬到大溪地島，從事水泥工匠工作。他日常生活語言是客家話跟大溪地語，不會華文與法文，跟子女溝通都以大溪地語為主。說到 kasan，他強調「雖然我女兒不會講客家話，我還是會帶她們去 kasan」。(訪談紀錄，T16-20130912)

此外，大溪地華人接受法國教育後，宗教普遍以天主教、基督教為主，但依舊有部分華人親近華人傳統信仰，以關帝廟為主要信仰中心(照片 9)。T9 是年輕的廟宇工作者，第四代的客家人，母親是原住民，平時就在原住民、華人與法國文化中涵養長大，特別是鍾愛華人信仰，他說，「我很喜歡廟宇，有特殊的氣氛，感覺可以跟中國文化很親近」(T9-20130911)。語文揉雜也是常發生的情形，上一世代的大溪地客家人講話常是客家話夾雜法文，再混上大溪地話跟英文，年輕世代則是幾乎都以法文為主。除了混用之外，有些語詞也是因應當地情境而生，例如⁸⁾：

要跳唐人舞，我們就講客家話「跳 fú，如果講跳土人的舞要扭屁股就講「nio-si-fa」，如果是去飯店跳華爾滋，恰恰就說「跳 dancing」，我們一聽就知道是要跳哪一種舞。(訪談紀錄，T23-20140823)

文化的日常揉雜不只有文化本身交融與變化，參與者的多元性也正是行動者作為行動主體對文化的再創造。中華會館常提供華人文化相關課程，包括華語文、書法、武術功夫等，



照片 9 大溪地關帝廟 (2013年 9 月，筆者攝影)



照片10 中華會館前練著武術的小朋友們，他們的樣子就像一幅名為「多元文化之美」的畫（2013年9月，筆者攝影）

一群有著不同膚色、不同性別、眼睛顏色也不一樣的小朋友們，正坐在中華會館前，等待著功夫課程的到來。

此外，玻里尼西亞女神信仰（Hina）起源跟傳說，都跟鰻魚（eels）有關，所以當地居民不吃鰻魚，也常有鰻魚觀光活動，廚師B03跟B04週末時常去釣魚，訝異且尊重當地信仰「那個鰻魚很肥很大，但是大溪人不吃，我們也不敢抓」（訪談紀錄，B03-20140820）⁹⁾。日常生活的文化揉雜也表現在大溪地客家人對待自己身體的關係上。一般大溪地當地男性在在8、9歲左右（15歲之前）會進行割包皮儀式，而大溪地客家男性受到在地觀念與社會壓力影響，也都會在成年之前完成割包皮。除了認同割包皮儀式之外，常見於南島族群中，為了區別家族身分與成年象徵的圖騰紋身文化，也可在大溪地客家人身上看到。

4 外部威脅——迷換、離散與全球化

4.1 姓氏改變，祖先迷換——客家宗姓的法文化

1970年代開始，大溪地客家族群文化的內涵經由外在環境的影響而產生質變的情況。法國殖民政府頒佈的新國籍法規定，獲得法國籍的華人必須採用所謂「法式客家姓」與法文名字。比如，「賴」是客家族群常見姓氏，漢語跟客語拼音原為「Lai」，為了要讓姓氏更有法國風格，「賴」轉換為「Laille」，成為一個全新的法式客家姓。大溪地客家族群的姓氏在法文化（francisation）後，難以辨認其與華文姓氏的關係，造成原因約有五種情形：

- (1) 自選法文新姓氏：例如直接改姓 Beaumont、Chonon、Jouen。
- (2) 拼音加綴字：在原華文姓氏拼音字母加上前綴或後綴字，使其聽起來像法文姓氏，例如「楊」改拼為 Hiongue。
- (3) 登記時誤寫：把「名字」或「姓+名」當成「姓」登記，例如受訪者以鍾同生（佟

生) 爲例, 因登記有誤, 鍾同生的姓氏爲「Tong Sang」、張平生現在姓「Benson」、
「Yaio Thong」跟「Chang Tche」都是姓氏。

- (4) 拼音多元: 姓黃者若採客語發音的拼法有 Won, Wong; 姓吳者則有拼成 Mou, Moug
或 Moufa, 又跟客語發音的 Ng, Ou 有所不同。
- (5) 漢語與客語拼音不同: 「王」分別爲「Wang, Vong」、黃爲「Huang, Wong」、姚爲
「Yao, Jau」。

法國殖民政府推動改姓政策, 有助於推動地區之間或族群之間融合措施的進行, 但是
此舉卻可能導致客家認同的減損。受訪者 T34 是大溪地第四代客家人, 曾祖父從廣東來大
溪地種田, 他常用語言是客語、法文跟土話, 當我詢問其姓氏「Tchaong」華文寫法時, 因
不會華文書寫, 所以無法寫出華文姓氏 (訪談紀錄, T34-20140827)。另一種情況則是女
性結婚冠夫姓, 特別彰顯女性在原生家庭與婚姻家庭間姓氏歸屬困境。根據法國現行民法,
婚後女性不需冠夫姓, 但傳統大溪地客家女性長輩在婚後都將自己原生姓氏轉換爲先生姓
氏, 成爲夫家成員。

姓氏對客家人或華人來說, 不只是繼承父親姓氏而已, 此種起源於血緣、親緣與地緣
爲主所形成的社群團體, 向來是人們起源歸屬與祖先崇拜重要的依據。姓氏所組成的宗親
／族組織在不同歷史時序上, 一直是相當重要的社群組織與文化象徵符號。莊英章、羅烈
師 (2007: 91-92) 指出, 家庭通常被認爲是社會群體中最基本和最重要的一個單位, 而
世系與親屬制度的延續更是家族與宗族能持續發展的基礎。大溪地客家人在姓氏法文化,
可能造成族譜與家庭成員記載有誤或遺漏, 對宗親族團體與相關活動最大的影響即是「父
系繼嗣的混淆與斷裂」的可能。大溪地客家人姓氏的主要困境是要以客家母語拼音或華文
官方拼音、法文與英文拼法也略有差異。大溪地客家人常發生同一家庭成員的姓氏拼法不
同, 等同一個家庭內有超過一個以上的不同姓氏, 持續幾代下去, 原本強調以姓氏爲主的
家族、宗親族祭祀、親屬網絡、祖先崇拜、姓氏認同等活動, 可能面臨瓦解與斷裂。光宗



照片11 部分大溪地客家人至今仍編撰姓氏族譜 (2013年9月, 筆者攝影)

耀祖跟宗親網絡對客家族群來說，是相當重要的傳統，許多區域的宗親組織正在積極進行在地與跨區域的全球結盟與聯繫，但大溪地客家姓氏法文化卻增添父系繼嗣的宗姓與親屬辨識困難、祖先的祭祀與溯源迷換，舊有宗親關係網絡崩解的可能，對大溪地客家家族文化形成莫大挑戰。

4.2 「生」為客家人？「身」為華人？——華人離散的召喚

近年來，不少學者提出「華人離散社群 (Chinese diaporic communities)」新範疇，試圖從各種視角探討華人離散社群經驗、認同取向，以及與在地、原鄉社會關係等議題。華人社群是否構成了華人離散 (Chinese Diaspora) 現象？蔡蘇龍 (2006 : 84) 主張可這樣理解華人離散：在全球化跨國移民活動過程中，將其移居地與自己出生地和原有的族群連繫起來，並維繫著多重關係的居住在中國境外的移民群體。他們的社會場景是以跨越地理、文化和政治的界線為特徵，流動性、主觀性、跨國性是其突出的特點。大溪地客家人需要面對華人離散召喚的威脅，主要表現在兩個層面，分別為語文與認同層面。在語文層面，近年華文學習熱潮使得大溪地客語被放在兩難的天平上。年輕世代在強勢的法文、英文與華文的夾擊之下，學習客語意願低落。目前20-40歲者多數在日常生活中能聽懂基礎客語，但無法流利交談。近年來部分大溪地土著也興起確認是否具華人血統風潮，學習華文人數不斷增加。學習客語的另外一個困境，就是客語教材編輯與取得的困難，大溪地客家欠缺一份專屬大溪地客語教學專用教材。

另外則是認同層面，究竟是要統稱在龐大的「華人」概念之下，還是彰顯「客家人」身分？客家身分認同是否需要被置放在華人概念之下？有先祖出生的原鄉土地情感與海外華人的回鄉情不斷召喚著他們，是一種對原鄉土地、祖先歸屬的想像情感，也是華人離散的文化認同。返回中國探親祭祖、旅行、做生意，都是常耳聞的生活動態。曾祖父在百多年前開的商店，至今仍由T21家族經營著，家中收藏著早期家族長輩回到中國原鄉的許多老照片，T21指著照片說，「這就是我們的故鄉」。T21跟中國、台灣都有貿易往來，常往返中國、台灣跟大溪地，雖然知道在龍崗有親戚，但平時沒有往來互動的基礎，要返回原鄉尋根溯源，都有著難以言喻的不知所措：

我們有去廣東，雖然還有親戚，但都不認識，就沒有去龍崗。我們去了一些城市，去了之後，覺得跟中國人不一樣……那是我祖先來的地方……。我想我的國籍是法國，但我是玻里尼西亞人。(訪談紀錄，T21-20140822)

華人身分認同與客家族群意識同時召喚著大溪地客家族群，在維繫大溪地客家族群性與華人身分之間，中國是客體而非主體，是他者而非我群意識，如此，大溪地客家族群在玻里尼西亞文化與法國文化下的本土化方能可能。並非所有大溪地客家人都受到華人離散召喚的影響，65歲的受訪者B05平時住在離島，主要經營加油站跟小商店生意，雖是第二

代客家移民，但「卻對中國一點想像也沒有，不會想要去中國旅行，也不會想要回去父親出生的地方找家族親戚……。我只想留在這裡」（訪談紀錄，B05-20140820）B05提到他們家族在大溪地現在約有50多位家族成員，只有姊姊們常去香港出差，偶而到其他城市旅行，其餘成員平時少去中國，比較常去夏威夷跟紐澳。

在 Moorea 島出生的 M02，平時以開計程為生，他父親曾有一家商店要讓他繼承，但他喜歡不受拘束，對管理跟經營沒有興趣。M02自己是第三代，太太是原住民，平時講法語跟大溪地話，幾乎不會講客家話，對他而言，原鄉離散是幾乎不存在的現象。M02說，「對的，我的祖先從中國來，但那是很久很久以前的事情了，我在這裡生活的很好，從來沒有想要去中國，那不是我生活中會想到的事情...」（訪談紀錄，20140826）。

海外華人離散社群本身就具有身分高度多元性與流動性的特性。在通往新世界主義新身分的認同下，處於接待國的疏離與孤立等無以為家的感受轉為處處為家，不再堅持返回原鄉與單一認同。不斷的跨國實踐與全球流動下，促成多元認同與全球意識的興起，然而，在這種多族群、跨國界、與多元認同互動中，不斷的建構新身分來適應流動的現代性，同時也產生全球化時代的認同困境。對大溪地客家人來說，華人認同與客家認同，在認同層面或許能相互協商而不衝突與牴觸，但在行動層面，尤其是語文的學習與實踐，卻處在競爭的位置。而大溪地的地理位置、經濟發展、政治環境，加上觀光資源，無可避免站處在多語言、多國族、多文化的全球化與跨界狀態中，大溪地客家人要經歷的不只是客家話與華文選擇的兩難，更大的外在威脅是這兩者跟法英文的競爭關係，也就是疆界消失的全球化趨向。

4.3 通婚升學、觀光與貿易——疆界消失的全球化

以經商、觀光業為主的大溪地客家族群，因全球化而加速引起的威脅，主要是跨族群通婚普遍、語文流失與文化多元主義發展的三方面對客家群體與文化的挑戰。首先，對應於前幾代大溪地客家偏好族內婚的保守，年輕世代跨族群通婚的比例大增。過往，大溪地客家人總被上個世代的長輩殷殷叮嚀「不要帶鬼嬭、鬼佬回來」，身為少數族群的大溪地客家族群偏好族內婚（endogamy），與其他族群來往通婚意願低落。此種禁止異族通婚，較常見於家庭成員眾多與家族網絡緊密的傳統客家家庭中，家庭維持著較高的內部權威與規範。另外一種融入當地土著家庭的客家人，多數是前幾世代男性祖先沒有家庭網絡也未回原鄉娶妻，常跟當地土著往來通婚生子，形成 Demie 家庭進入土著社群。Lynn Pan（2000：301）指出，1988年普查中有14%的玻里尼西亞華人是與土著混血，今日約有2萬個玻里尼西亞人有華人血緣關係，多數融入土著社群，鮮少被視為華人。

大溪地客家族群維繫近21世紀的族內婚慣習，遇上疆界消失的全球化遷移與交流互動，在年輕世代發生不小變化，跨族與跨國的戀愛跟通婚成了現代性象徵。年輕世代對婚姻自主性高，多數不希望父母親干涉。子女跟外國人結婚的 T21說「只要我說不要跟外國人結婚，他們就說我「種族歧視」！」（訪談紀錄，T21-20140822）。年長世代的離婚之後

呢？已離婚的受訪者 T18 說：「大溪地客家人跟客家人離婚後，大部分會跟法國人、土人交往，九成以上不會再跟客家人談戀愛」（訪談紀錄，T18-20130913）華人社群規模小，避免日後尷尬與麻煩，也使得離婚後年長世代的親密關係逐漸跨越族群界線。跨族群婚姻與家庭的文化再生產充滿協商跟挑戰，以大溪地客家族群現在所處的環境來說，法國的、土著的或其他族群的文化不斷跟客家文化互動與揉雜，使得內部成員組成、文化傳承、語言使用、飲食習慣、生活慣行等，都具有高度的異質與多元傾向。

再來就是客家語文快速流失的威脅。除了跨族與跨國婚戀的日漸普及，鄰近國家在教育升學、就業、貿易、觀光旅遊與醫療等資源，向來是大溪地客家族群日常生活中常依賴運用的重要來源地。因地緣與國族因素，大溪地客家人常回法國就讀大學，澳紐美加等也都是常去唸書、就業、通婚、貿易、旅遊的偏好之地。大溪地資源相當受限，法國跟此地又有 12 小時的航程距離，只有 5、6 小時航程的澳紐是大溪地重大與緊急醫療的首要後送點，提供日常生活實質的效益與幫助。雖大溪地是法國殖民地，但鄰近諸國島都以英文為主要通行語，加上以國際觀光業聞名，英文在大溪地人的通用普及性很高。

最後，全球化對大溪地客家族群的另一個威脅則是多元文化主義遇到實然困境。Milton Gordon (1964 : 71) 提出文化適應、結構性的、婚姻上的、認同上的、態度接納的、行為接納的、公民等的七種同化型態，既是型態也是階段。他把文化多元主義放置在同化理論之下，這跟其他學者將文化多元主義視為是同化主義對立面的看法不甚相同。1970 年代之前，同化理論已失去主導性，由文化多元主義取而代之。然而後來，有越來越多學者重新提出同化理論並未消失殆盡，並有重新復甦趨勢，Ewa Morawska (1994) 主張同化理論對於探討族群團體如何融入社會的層次與模式，是一個具有實用的理論框架，她把同化視為是一種過程，具有延宕、停止或逆轉等多種可能，不應把同化視為是一種線性而無可迴避的過程。而 Herbert Gans (1979) 在其對美國族群研究與觀察中，發現族群的力道、影響力與顯著程度，都有逐漸削弱的趨勢，尤其在第三代之後，族群在個人認同上扮演的角色將越來越不重要。Richard Alba (1990) 與 Mary Waters (1990) 的研究也支持 Gans 主張的數代移民後的族群認同變化。

對少數族群與在地社會互動的結構性力量，影響甚鉅的即是國家政策。由國家政策力量與霸權團體所掌握的權力，對少數族群如何與能否融入社會，具有相當影響 (Touraine 1997)。多元文化主義著重行動者元素，特指經由國家、集體行動與個人行為，開啟更多不同的文化多樣與存續發展的可能性，對群體文化的期待也指向了應然與實然發展的多種混合。尋著 Taylor (1994) 提出的肯認政治 (politics of recognition) 讓不同族群團體力圖維繫自我的、特殊的族群認同之要求下，Peter Kivisto (2002) 主張不同的群體，要能維持抽象性的族群認同，也需要在公民身分下找到一種相抗性的認同 (countervailing identity)，如此才能將不同群體結合在同一個政體之下。大溪地客家族群跟臺灣客家族群發展的相較之下，缺乏兩個結構性力量，一個是來自內部的族群認同的高度再現，另一個則是由國家力量所主導的客家族群政策。

這兩個因素相當程度的阻礙大溪地客家人發展客家族群認同。Trémon (2010a) 指出，大溪地華人夾在歐洲人與大溪地人之間，比較常跟「Chineseness」連結，甚少以客家來進行辨識，這也是跟中國文化資本與經濟資本持續擴張的銜接策略。法屬玻里尼西亞在1843年歸屬法國保護，自1950年代推動「大溪地人的大溪地」獨立運動至今依然活躍。法國為加速整合當地法國化，華人陸續獲得各種權益，引導進入政府設定的族群整合目標，達成法國文化涵化與各移民群體的去文化 (deculturation)。現今，多元文化主義有著與直線同化模式對抗的應然期許，法國、玻里尼西亞政府與各界都對多元文化有著高度期待，也將多元文化主義視為是族群延續的重要原則，紛紛在教育與文化等政策重新置入多元文化元素，然而，結構的、現實的實然，依舊持續干擾多元文化的實踐。而大溪地客家人是否能在玻里尼西亞土著意識跟全球世界主義的公民身分中，站在既有的客家文化與元素之上，發展出有別於前者的對抗性認同，需要進一步持續觀察。

5 結論

筆者站在 Bora Bora 的 Marae 前，回想著大溪地客家人講客家話時的神韻，手勢、表情，及他們爽朗的海洋笑容，就像看到一個人身上同時有法國的、客家的、土著的、華人的文化印記。大溪地客家擁有至少三種不同來源的族群文化影響，首先是客家族群的，第二是玻里尼西亞人的，第三則是法國的，彼此之間不斷在語言、身體對待、日常生活中的飲食、信仰等相互作用，這些象徵族群文化的內容進行實質的互動與涵化效果，足以使得族群文化的內容產生變遷。雖然，大溪地社會此種融合法國的、土著的、客家的多元文化多元並立的族群特性狀似調和與交融，但對身處在揉雜文化與族群認同中的大溪地客家人來說，自問自己究竟「比起像中國人，更像大溪地人」(plus tahitien que chinois) 或「比起像大溪地人，更像中國人」(plus chinois que tahitien) 的疑惑經常發生。

Ly (2013 : 220) 指出今日大溪地客家社群的族群認同，傾向高度認同自己跟玻里尼西亞之間的緊密關係，80%的人認同自己是玻里尼西亞人或半玻里尼西亞人、認同自己是白人的有13%，僅有7%認同自己是中國人或半中國人。從臺灣客家族群運動擴散到海外，不斷刺激全球客家人重新理解與思考何謂客家、如何客家，這也影響了大溪地客家。在大溪地，先前的客家是一種對應於廣府人的人群分類概念，也是語文的差異。今日的大溪地客家，雖尚未普遍全面地對大溪地客家人發生作用，但在重要團體與人士的推動與討論之下，客家逐漸成為辨識族群身分的標誌。然而，大溪地客家可能尚未充分認識到自己的客家身分，社群內部很少討論客家文化的問題，也沒有把客家文化的流失視為急需挽救與全面保存。同時，當地多數人也並未意識到客家族群認同與華人離散召喚，是兩個相互競爭資源的文化爭奪。跟保存、再現與再製客家文化的行動相比較起來，他們對經濟危機以及可能引發的效應反而可能更先採取積極作為。

移民經驗中有某種曖昧中介特性，是強調與常態斷裂的中介階段 (in-between periods)

或「閹」(limnality)，這個中介階段不必然導致整合納入，可能是長期的，也可能不具有任何儀式的性質。客家認同是一種持續性的動態歷程，穿透時間與空間，也是相對性的。而 Sin Chan (2007) 主張新的大溪地客家性，是一種能站在永續保存客家起源與客家身分的基礎上，根據現代性與多元性，與現代元素相互銘刻與融入，持續發展客家社群與新的祖先，如此，新的客家性才能得以發展起來。但是，不論是身分認同、政治認同與文化認同上，都有著高度的異質性與多元性，大溪地客家族群在實質的本土化認同建構下，具體化、活生生的肉身存在 (embodiment and the lived body) 與真實處境，才是日常生活認同的核心起點。

總結來說，本文至少有兩個研究限制與不足，值得進一步探討與思考，首先，本研究焦點在梳理客家人群在大溪地的適應歷史，著重在「移民記憶」在日常實作中的呈現，尚無法深入地探討此地客家人群與其他非華人的往來、相處經驗，以及世代差異在教育背景、職業選擇、移動經驗等的呈現。另外，當從世界不同區域所觀看的客家文化的認同與邊界，是同中有異、異中有同，全球的客家正在創造新的海外客家、全球客家的認同與意識，然而這個客家認同究竟會是單數或複數？同質或異質？在指出這些客家發展現象時，也會帶出更多不同問題，包括跟「海外華人」間的關係，又會是如何？是階序？對比？重疊？如何區隔？探問前述種種的問題，讓客家不斷的反思自己，同時也不斷地在指認自己的軌跡動線與主體位置。甚至，我們可進一步追問，近幾年崛起於臺灣、東南亞與中國的客家研究，乃至於本文的玻里尼西亞客家研究，這些發展在某種程度上，是否也正在形成一種對大溪地「客家」人群認同的召喚？如果不是，為什麼能免於召喚以及如何免於召喚？如果是，那召喚了什麼？而究竟雙方在什麼樣的基礎下，進行召喚與被召喚？

- 本文主要以《全球客家研究》的文章 (姜 2015) 為基礎，增加新的資料討論。



照片12 法國 Bougainville 船長登陸紀念公園 (2013年9月，筆者攝影)

註

- 1) 本文研究場域為法屬玻里尼西亞 (French Polynesia) 的客家人。法屬玻里尼西亞是法國在南太平洋的自治國，由數組玻里尼西亞群島組成，其中最大島為大溪地島 (Tahiti)，也是首都巴比帝 (Papeete) 所在處。一般通用語習慣以「大溪地」代表法屬玻里尼西亞，本文也沿用此一口語邏輯，在文章標題使用國家全名「法屬玻里尼西亞」，在內文為行文方便，以大溪地代表整個研究場域。行文間，若有需要特地標示出大溪地島，則另行說明。
- 2) 大溪地華人分屬客家與廣東兩種語群，早期人口比例約為 1 : 1，近期約為 9 : 1。本文將視行文脈絡，以華人、客家人、廣東人來指稱不同人群分類。
- 3) Bill Willmott (2008: 167) 指出，亞洲苦力盛行於當時，在1865年時法屬玻里尼西亞的大溪地和 Marquesas 地區引進很大數量的契約華工，1891年將華工引進到德屬新幾內亞，1903年引到德屬薩摩亞，1906年引到瑙魯和巴哈馬島。其中到大溪地的華工主要是客家人，首先是在汕頭招收的，然後是香港。而到新幾內亞的華工則是從新加坡、澳門和汕頭招收，可能包括客家人和廣東人。
- 4) 2019年 Institut de la Statistique de la Polynésie Française (<http://www.ispf.pf/themes.aspx>) 資料顯示，2015年底總人口數為27萬2,800人 (取用日期：2019年3月21日)。
- 5) 參見，季茱莉 (Julie Couderc) 在「客家學與客家發展」國際客家學研討會 (2010年11月20日。主辦單位：臺灣大學客家研究中心) 的發表〈論法國客家族群認同與族群關係：以法屬波利尼西亞地區為例〉。
- 6) 大溪地客家話保留不少舊時使用詞彙，例如在公部門上班，當地人說「在衙門工作」、關門是「栓門」、上夜校是「打夜學」、掃墓是「kasan、掛山」、打電話是「打喊線、講喊線」、聚餐是「打豆鼓」、女兒跟兒子是「妹豬」「菜豬」、以前是「舊時」。臺灣常用的「承蒙感謝、按仔細」，不在當地詞庫中，當地講「多謝」。本研究僅簡單紀錄幾句大溪地客語，詳細的大溪地客語研究留待日後語言專家進一步分析比較。
- 7) 不論是歐洲傳教士或玻里尼西亞都有登陸或出發的相關紀念活動：Papeari 是幾千年前玻里尼西亞人登陸大溪地地點、Moorea 島教會舉辦抵達 Matabai Bay 紀念活動、1995年 Raiatea 島舉辦土著出發前往大溪地島、Marquesas 及夏威夷等地移民歷史、Mahina 有紀念英國船長 Wallis 與 Cook 蠟像、Hitia'a 有紀念法國 Bougainville 船長下錨處的紀念碑 (照片 12)，首都市中心也有 Bougainville 紀念公園等 (童 2000 : 50-51)。另外，關於南島語族起源與擴散，Peter Bellwood (2006[1996]) 與 Robert Blust (1999) 結合考古學與語言學的證據，提出「臺灣原鄉論」(Out of Taiwan Hypothesis)。
- 8) 機車是「咄咄車」。汽車是「電車」。看電影是「看皮帶」。形容沒有聲音，則是受到大溪地人語言影響，是「maniania」。
- 9) 不同族群關於鯪魚信仰與禁忌不同，例如臺灣達悟族也不吃鯪魚、青蛙與蛇，認為那是鬼的食物。邵族則從狩獵祭發展出「拜變祭」，象徵生命力旺盛與食物豐收。

參照文獻

〈中文文獻〉

丁人傑

2013 《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》台北：聯經。

姜貞吟

2015 法屬玻里尼西亞客家族群邊界與認同在地化《全球客家研究》5: 85-148。

李宗榮

2007 在國家與家族之間——企業控制與臺灣大型企業間網絡再探《台灣社會學》13: 173-242。

2011 台灣企業集團間親屬網絡的影響成因《台灣社會學刊》46: 115-166。

莊英章、羅烈師

2007 家族與宗族篇，徐正光（主編）《台灣客家研究概論》pp. 91-110，台北：行政院客家委員會、台灣客家研究學會。

童元昭

2000 大溪地華人的歷史敘事與「國家」認同《國立臺灣大學考古人類學刊》54: 41-62。

蔡蘇龍

2006 全球化進程中的華人離散社群問題探討《東南亞研究》5: 83-87。

藍佩嘉、吳伊凡

2011 在「祖國」與「外國」之間——旅中台生的認同與畫界《台灣社會學》22: 1-57。

〈歐文文獻〉

Alba, R.

1990 *Ethnic Identity: The Transformation of White American*. New Haven, CT: Yale University Press.

Barth, F.

1998[1969] *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, IL: Waveland Press.

Bellwood, P.

2006[1996] Hierarchy, Founder Ideology and Austronesian Expansion. In C. Sather and J. J. Fox (eds.) *Origins, Ancestry and Alliance Explorations in Austronesian Ethnography*, pp. 19-42. ANU E Press.

Blust, R.

1999 Subgrouping, Circularity and Extinction: Some Issues in Austronesian Comparative Linguistics. In E. Zeitoun and P. J. K. Li (eds.) *Selected papers from the Eighth International Conference on Austronesian Linguistics, Institute of Linguistics*, pp. 31-94. Taipei: Academia Sinica.

Coppenrath, G.

2003[1967] *Les Chinois de Tahiti: de l'Aversion à l'Assimilation 1865-1966*. Société des Océanistes (ed.) Paris: Musée de l'Homme.

Fan, C. C.

2000 Transmigration and Transformation: The Chinese in Tahiti. In C. Franklin, R. Hsu, and S. Kosanke (eds.) *Navigating Islands and Continents: Conversations and Contestations in and around the Pacific*. Selected Essays Volume 17, pp. 143-156. Honolulu: University of Hawaii.

Fer, Y.

2004 L'Essor du Pentecôtisme en Polynésie Française: une Histoire Hakka. *Perspectives Chinoises* 86. Electronic document, <https://reurl.cc/qn5vR> (Accessed Oct. 11, 2010)

- Gans, H.
 1979 Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in American. *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.
- Gordon, M.
 1964 *Assimilation and American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Henningham, S.
 1992 *France and South Pacific: A Contemporary History*. Honolulu: University of Hawaii Press. Institut de la Statistique de la Polynésie Française, <http://www.ispf.pf/>. (Date visited: Oct. 25, 2014)
- Kivisto, P.
 2002 *Multiculturalism in a Global Society*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ly, J.
 2013 The Hakka in Tahiti. *Global Hakka Studies* 1: 215-234.
- Moench, R. U.
 1963 Economic Relations of the Chinese in the Society Islands. Ph. D. dissertation, Harvard University.
- Morawska, E.
 1994 In Defense of the Assimilation Model. *Journal of American Ethnic History* 13(2): 76-87.
- Pan, L.
 2000 *Encyclopédie de la Diaspora Chinoise*. Les Edition du Pacifique.
- Saura, B.
 2003[2002] *Tinito, La Communauté Chinoise de Tahiti: Installation, Structuration, Intégration*. Polynésie Française: Au Vent des Iles.
- Sin Chan, E.
 2002 Psychopathologie et Identité des Hakkas de Polynésie française. Thèse de doctorat en Psychologie. Université de Vincennes-Saint-Denis.
 2004 Identité Hakka à Tahiti: Histoire, Rites et Logiques (Tome 1). Polynésie Française: Teite.
 2005 Identité hakka à Tahiti: Ruptures, Désordres et Fabrication (Tome 2). Polynésie Française: Teite.
 2007 Repenser la Sinité/Hakkaéité des Chinois Hakkas de Polynésie Française. IMASIE 3^e Congrès du Réseau Asie Paris. Electronic <http://www.reseau-asie.com/> (Date visited: Nov. 1, 2010)
- Si Ni Tong
 2012 *Special Centenaire 1911-2011*. Tahiti: Association Si Ni Tong.
- Stevan, H.
 1985 Why Do the Chinese Work so Hard? *Modern China* 11: 203-226.
- Taylor, C. et al.
 1994 *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Touraine, A.

- 1997 *What is Democracy*. Boulder, CO: Westview Press.
- Trémon, A.-C.
- 2005a *Les Chinois en Polynésie Française. Configuration d'un Champ des Identifications*. Paris: EHESS.
- 2005b Credit and Gambling Relations: The Articulation of Different Rationalities between Tahiti Chinese and Raiatean Tahitians. *Taiwan Journal of Anthropology* 3(2): 23-34.
- 2007 Mémoire d'Immigrés et Malemort: Controverses Autour du Passé Coolie chez les Chinois de Tahiti. *Cahiers du Framespa* 2. Paris: EHESS. Electronic document.
http://w3.framespa.univ-tlse2.fr/revue/articles_fiche.php?id=263 (Accessed Nov. 1, 2013)
- 2010a Global Configurations, Uncertain Sites: Claiming or Unclaiming "Hakkaness" in Northern Taiwan and in French Polynesia. In Z. Ying-zhang and C. Mei-Ling (eds.) *Formation and Transformation of the Hakka*, pp. 1027-1056. HsinChu: Jiaotong University Press.
- 2010b *Chinois en Polynésie Française: Migration, Métissage, Diaspora*. Nanterre: La Société d'Ethnologie.
- Waters, M.
- 1990 *Ethnic Options: Choosing Identities in American*. Berkeley: University of California Press.
- Willmott, B.
- 2008 南太平洋島國華人的不同經驗. *Chinese Southern Diaspora Studies* 2: 167-171.