

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

Unstable Boundaries : Reflecting on the Hakka
Boundary from the Chaoshan District and
Southern Taiwan <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: 2023-04-04 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 横田, 浩一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00010027

研究ノート Research Note

不穩定的邊界

——從潮汕地區和台灣南部重考客家邊界——

横田浩一*

Unstable Boundaries:
Reflecting on the Hakka Boundary from the Chaoshan District
and Southern Taiwan

Koichi Yokota

本論文の目的は從潮汕の角度出發，探討客家與潮汕之間邊界的不穩定性。目前，對客家和潮州族群的研究成果已經不小。然而，他們的關係往往被先驗地視為不同性質的族群，關於客家和潮汕的邊界是如何在政治、經濟和社會上被建構的，至今尚未有充分的解釋。本論文將針對這一點，指出客家邊界其實含有相當程度的模糊性。本論文以台灣客家為中心，並將其文化與大陸潮汕地區的文化進行比較，基於客家的“名”與文化之間的鬆散關聯可能已轉化為強烈關聯的假設進行討論。討論的事例是韓愈和三山國王信仰、在潮州地區和台灣北部的客家、以及在移民來源和目的地有不同族群性的劉氏家族。從這些事例的分析中可以看出，“名”和文化元素在時間或空間上是無法固定的。換言之，客家人或潮州人的文化元素可能會隨著時間的推移而改變，即使是同名的族群也會因居住地區的不同而改變其文化元素。如果這伴隨著該地區社會群體的社會經驗，就更有可能成為現實，否則就不容易被確立為該地區或群體的“文化”。可是，需要注意的是，有一個潛在的考慮，即客家文化可能是另一個族群的文化。

The purpose of this article is to discuss the unstable boundary between Hakka and Chaozhou ethnicity from the perspective of Chaozhou culture. There has been considerable research on the ethnicity of the Hakka and

*人間文化研究機構，東京都立大學

Key Words : ethnicity, folk religion, Hakka, Chaoshan district, Taiwan

キーワード : 族群, 民俗宗教, 客家, 潮汕地區, 台灣

Chaozhou people. However, the two groups have often been treated a priori as different ethnic groups, and how the boundaries between Hakka and Chaozhou have been constructed politically, economically, and socially has not been sufficiently analyzed. In this article, I would like to address this issue and point out that the boundary between Hakka and Chaozhou is quite ambiguous.

In this article, I will focus mainly on the Hakka in Taiwan and compare them with the Hakka in the Chaoshan region of mainland China based on the hypothesis that their culture has been transformed from a loose relationship with the Hakka name into a strong one. The cases I will discuss are Han Yu beliefs, Sanshan GuoWang beliefs, and the Liu lineage, which has different ethnicities in the source and destination areas such as the Chaozhou people in the Chaoshan district and the Hakka in northern Taiwan. What we can see from the analysis of these cases is that “name” and cultural content cannot be fixed in time or space. In other words, the cultural content of even Hakka and Chaozhou can change over time, and ethnic groups with the same name can have different cultural content depending on the region in which they live. If these cultural contexts are accompanied by social experiences for the social group in the region, they are more likely to contain a sense of reality; if not, they will not be easily established as “culture” for the region or ethnic group. What is important here, however, is that there is an underlying sense that what is considered to be the Hakka culture may be the culture of another ethnic group.

本論文の目的は、客家エスニシティの境界を潮州からの視点で眺めることによって両者の間にある境界の不安定さについて考察を深めることにある。これまで客家と潮州のエスニシティについて少なからぬ研究が蓄積されてきた。しかし、両者の関係性をアプリアリにもともと異なるエスニック集団として扱うことが多く、どのように客家または潮州という境界が政治・経済・社会的に構築されてきたのかについては十分に分析されてこなかった。本論文はこの点を改め、客家の境界が実際には相当程度あいまいさを含んでいることを指摘したい。

本論文では、主として台湾の客家に焦点を当て、大陸の潮汕地域と比較することで彼らの文化が客家という「名」とゆるやかな結びつきを保っていたものが、強固なものへと変換されていったのではないかという仮説に基づき議論を進める。取り上げる事例は韓愈信仰や三山国王信仰、それに潮汕地域では潮州人であり台湾北部では客家と移住元・移住先それぞれで異なったエスニシティを持つ劉氏一族である。これらの事例の分析から分かるのは、「名」と文化要素を時間的にも空間的にも固定することはできないということである。つまり、客家や潮州といってもその文化要素は時間の経過とともに変わる可能性があり、同じ名前を持つエスニック集団であっても居住する地域によって文化要素は変わりうる。これが当該地域の社会集団にとっての社会経験をともなうものであればリアリティを持ちやすく、そうでないならばその地域や集団にとっての「文

化」として容易に定着することはないだろう。だがここで重要なのは、その客家文化は他のエスニック集団の文化かもしれないという配慮が根底に存在することである。

1 導言	4.2 台灣南部屏東縣佳佐的陳氏家族
2 以往的研究和本論文の定位	4.3 佳佐三山王的祭祀活動
3 “還我母語運動”與客家文化	5 從潮汕地區看客家邊界
4 哪種文化資源？	6 分析
4.1 客家文化作為一種文化資源	7 結論

1 導言

本論文の目的は從潮汕の角度出發，探討客家與潮汕之間邊界的不穩定性。下一章將討論的關於客家和潮汕族群的研究已經積累了大量的資料。然而，他們的關係往往被先驗地視為不同性質的族群，關於客家和潮汕的邊界是如何在政治、經濟和社會上被建構的，至今尚未有充分的解釋。本論文將針對這一點，指出客家邊界其實含有相當程度的模糊性。然而，由於目前的族群在政治、經濟、社會等方面都有固化的假設，在研究者之間偶爾會有一些解釋，將某些文化元素歸於其他地方，如“什麼是客家文化（或什麼是潮汕文化）”。本論文為解決這些問題所舉的例子表明，被認為是客家和潮汕特色的文化在這兩個地區都可以找到。

在中國大陸的廣東省，有一個被稱為廣東三大民系（廣府、客家、潮汕）的漢族亞民族。這些都是19世紀以後出現的一個概念，主要是基於日常生活中的語言劃分（廣府為講廣東話的人群，客家為講客家話的人群，潮汕為講潮州話的人群），三大民系的共同特點是，他們的祖先和祖先傳承都來源於中原地區，並堅持自己的文化合法性。這種主張自身文化合法性的思想，結合經由日本傳入的西方種族研究為基礎的族群概念，產生了廣東三大族群的概念（程 2001: 395）。

台灣有一個族群叫潮汕人或潮汕後裔，但鮮為人知。台灣本土的潮汕人群體很少，雖然有1945年後到台灣的外省人組織的潮州會館，但大陸潮汕人一直埋藏在閩南族和客家族中，他們的存在並不廣為人知（楊 2009: 136–139）。

在本論文中，潮汕人和客家人的定義如下。潮汕人是指王朝時期潮州府，且講潮州福佬話的人。而客家人則是指講客家話的人，無論他們是來自廣東（潮州府也

有客家人)還是福建。然而,什麼是潮汕人還是客家人並不能很清楚的區分,特別是就客家人的定義而言,因為不同時期的標準是不同的,這一點將在下面的討論中顯示出來。鑒於這些原因,我將在本論文中提供補充解釋。

本論文以台灣客家為中心,並將其文化與大陸潮汕地區的文化進行比較,基於客家的“名”與文化元素之間的鬆散關聯可能已轉化為強烈關聯的假設進行討論。筆者之所以在這裡提出把潮汕地區作為比較對象,首先是因為潮汕地區除了在地理上與廣東省三大民族相鄰,在文化上也與廣東省三大民族相似。其次,明清時期產生了大量的潮汕地區移民到台灣,其中很多人在遷徙後融入了福佬¹⁾和客家族群,在這個過程中,大陸潮汕地區的近代潮汕文化被認為是台灣的客家文化,這與將某一文化歸於某一族群的論點是相悖的。換句話說,從潮汕的角度看,台灣客家的文化元素並不像人們想像的那樣不言自明。

筆者還將討論特刊的主題:客家族群性如何在近代以後的背景下被重新塑造。客家人原型的“客人”一詞,通常指的是一個地方的相對新來者,在台灣的歷史上一般被認為是來自廣東省的人(粵人)(田上 2007;林 2015)。筆者將在討論部分提到客家族群性所涉及的因素,並展望在“客人”與今天的客家人聯繫起來之前,實際上可能包括更多的人群,包括原講福佬潮州話的潮汕移民。正如河合在導言中所說,這是一個與客家人不同的族群,以羅香林為代表的客家人將從中原遷徙而來的人的“歷史”視為自己的歷史(田上 2007;陳 2011)。

接下來的第二章對前人的研究進行了簡單的梳理,並明確本論文的立場,第三章則指出客家運動導致了文化的壟斷。在第四章中,筆者介紹了韓愈和對三山國王的崇拜在潮汕地區被認為是潮汕人的代表性信仰,而它在台灣則被認為是客家的代表性信仰,並討論了這種信仰的相關問題。在第五章中,以潮汕地區的客家為例,表明客家與潮汕人之間的文化元素是非常模糊的。在本論文的最後,指出了將這類族群的“名稱”與文化元素完全掛鉤的問題點。筆者還將研究“客人”這一詞與潮汕人的關係。

2 以往的研究和本論文的定位

在論述潮汕與客家的民族關係時,筆者想對以往關於兩個民族邊界的研究進行梳理,明確本論文的立場。周大鳴等人的論述基於廣東省潮州市東北部的豐順縣

“半山客”的田野調查資料（周 2000, 2003; 宋 2004; 周 2005）。這裡所說的“半山客”，從狹義上講，是指居住在潮汕和客家混合地區和潮汕地區的客家人。他們的族群分為三種類型：（1）潮汕的獨特發展；（2）客家的潮汕化；（3）潮汕的客家化，分析的前提是客家族群的背景受到血緣關係和禮儀等習俗的影響。這些研究的可貴之處在於關注了潮州與客家之間的關係，因為迄今為止，對廣東三大族群（廣府、客家、潮汕）關係的研究都偏重於廣府族群和客家族群。但是，他們往往將族群性本質化，沒有充分考慮到兩者的族群性構建的過程。

另一方面，歷史學家的研究分析了中國大陸和台灣地區客家和潮汕人意識的顯現或潛意識的過程。例如，陳春聲論述了從梅州及其周邊地區客家聚居區遷徙到以潮州話為主的汕頭地區的人，其族群意識的表現過程（陳 2006: 10）。也有研究分析了潮汕地區原住民及其遷徙到台灣的後裔²⁾（黃 2005; 陳 2007）。特別是陳麗華的研究認為，移居到客家聚居區的潮汕移民作為一個族群消失了，因為他們把自己的“粵人³⁾（廣東人）”身份（也包括客家人）作為一種生存策略（陳 2013）。

在研究兩者之間不穩定的邊界時，歷史的觀點是不可或缺的。在本論文中，筆者將參照歷史學家的論點，對同一時期的族群性進行分析。為此，筆者將圍繞關於“名”的論點來討論族群邊界。根據內堀的論點，民族問題最終歸結為“名”的問題（內堀 1989）。這是因為，隨著時間的推移，“血緣”與“血緣”混雜，“價值體系”（文化）發生了變化，而“名”卻不容易改變，是維繫人們身份的重要因素。

Jenkins 同樣關注種族和“名”的問題（Jenkins 1997: 67-168）。Jenkins 認為，族群性可以分為兩部分：名義上的認同（nominal identification）和經驗的虛擬性（virtualities of experience）。這裡的“經驗的虛擬性”指的是語言、飲食、服飾、土地、出身等“文化元素”。比如，一個族群即使“文化元素”發生了變化，也有可能擁有同樣的“名”，反之，也有可能繼承“文化元素”而失去“名”。在這種情況下，一個族群即使失去了“文化元素”，也可以成立，但如果失去了“名”，就不能成立。為此，Jenkins 提出的論點是，對於族群認同來說，“名”比“文化元素”更重要。因此，“名”與構成名的文化元素之間的關係並不總是穩定的。

如果換成客家族群，作為客家文化元素的東西，很可能會隨著時間的推移而發生變化。因此，在特定的時間和地點，被選為客家文化的文化元素不可能總是依附於客家，這些文化元素被選為客家文化的政治和社會背景將會是下面幾節分析的主題。更重要的是客家人原型的“客人”和客家人之間的延續性。在本論文中，筆者

認為潮州人包括在“客人”之中，而客家人也包括現在的客家群體，他們中的一些人，即知識份子，有作為一個族群的自我意識（陳 2011）。在本論文雖然沒有對這一過程進行深入探討，但指出了從“客人”到“客家”的改名過程，部分是由於這種民族自覺性的湧入。在下一章中，筆者將重點介紹台灣的“還我母語運動”讓固有的不穩定的客家名稱和客家文化的固定化，並考察它給客家文化帶來了什麼。

3 “還我母語運動”與客家文化

自 1987 年解除戒嚴後，客家運動在台灣逐漸興起。在本論文中，筆者想借助田上（2007）的研究，對這一運動進行概述。田上認為，客家意識⁴融入了客家作為中原南遷的族群觀念，80 年代末開始在台灣興起，引發了客家運動。

在此社會背景下，客家人對包括客家話在內的台灣本土語言的壓制性語言政策感到不滿，特別是在客家居民中，隨著民主運動的推進，只有福佬話（閩南話）的語言地位得到了改善，他們對此感到不公平。由此，1988 年客家權益促進會成立，同年該會在臺北舉行了名為“還我母語”運動的遊行。這一運動要求“全面開放客家電視節目，修改《廣播電視法》第二十條，增加保障方言限制的條款，建立多元開放的語言政策”。

1990 年，“台灣客家公共事務協會”成立。該組織積極參與政治活動，其中最為突出的是成立了“陳水扁客家界後援會”，據悉該組織曾支援陳水扁的競選活動。他們之所以支援陳水扁，是因為陳水扁承諾實施五項客家政策。這五項內容是：1、成立客家專線電臺；2、編撰臺北客家發展史；3、在中小學推廣母語教育；4、每年在臺北舉辦客家文化節，提醒人們客家文化的平等地位；5、建立客家博物館。因此，台灣客家公共事務協會全力支持陳水扁（田上 2007: 171-172），田上認為這些基本上都是與語言（方言）問題為主要爭論點，且地域範圍限定在台灣的客家權益擴張運動（田上 2007: 173）。

如上所述，台灣的客家運動受台灣民族主義的影響，形成了一種自我意識，將自我作為台灣人和客家人融合在一起。值得注意的是，台灣的客家運動在堅持自己語言認同的同時，也傾向於發現台灣本土社會的特色文化。這種特色文化一般包括飲食文化和民間宗教。這些特色不僅是台灣社會自我意識的來源，也被視為旅遊開發的文化資源和經濟效益的物件。

此外，這種與“還我母語”運動相聯繫的運動，不僅可以確立客家身份、客家文化的資源化，還可能帶來與周邊族群的文化資源衝突。這是因為，什麼是客家文化、什麼不是客家文化，本身就很不模糊，雖然也有一些文化與相鄰民族鬆散地共用，但這種文化的資源化，明確了它的邊界，就會把“名”和“文化元素”固定下來，讓某些文化元素屬於某個專屬的地方。這可能導致將某些文化元素視為某一特定群體的專有財產，在某些情況下，也可能引起認為該文化屬於自己的其他群體的憤怒和敵意。下面對客家與潮汕地區共同的文化元素進行討論，會發現客家與潮汕在本質上有一個共同的“文化元素”。

4 哪種文化資源？

4.1 客家文化作為一種文化資源

如上所述，潮汕與客家在地理上相鄰，在文化元素上有相似之處。此外，台灣的客家文化與大陸潮汕地區的客家文化在某些方面非常相似。在民間宗教方面，比如上面提到的韓愈和三山國王信仰的這兩個例子。韓愈是唐朝著名的政治家和詩人。在向皇帝提出異議後，他被派往潮州。從潮州有以韓愈名字命名的地方、廟宇、教育機構，如韓江、韓文公祠、韓山書院等可以看出，韓愈被派往潮州做官員，因此潮州的傳統在這裡被解釋為是從中原地帶過來的。尤其是宋代以來，韓愈在位於邊疆的潮汕地區的教化功績得到了認可，他被轉化為一種文化符號（陳 1995: 65）。李賢志指出這背後有三個因素：潮州先賢崇拜神文化、宋代理學（宋明理學）的興盛、以及朝廷對地方祠廟祭祀政策的變化（李 2012）。換句話說，不僅是韓愈，在潮州先賢往往受到崇拜，而韓愈的思想由於宋代以後理學的普及而被重新評價，隨著對宗教的控制鬆動，供奉韓愈的寺廟和紀念他的石碑被建造起來。從而韓愈被尊崇而神化。

三山國王是明山、巾山、獨山三山的信仰，位於廣東省揭陽市揭西縣。雖然關於這種信仰的起源有很多討論，但一般認為，南宋皇帝大敗於元軍，但三山神救了他，使他免於一死。這也是中國大陸關於潮汕地區的主要民間宗教之一，在城市中心和鄉村的很多地方都能看到供奉三山國王的廟宇。同樣的，這種典型的潮汕文化的特點，都可以在台灣的客家文化裡找到影子。為什麼會出現這種情況呢？

這與歷史背景有關。正如第二節所討論的那樣，潮汕地區產生了許多移民到台灣的人。不過，除了少量的外省人以外，如今台灣並沒有講潮州話的大陸人群體。對此，陳麗華從歷史的角度進行了分析（陳 2013）。她認為，台灣南部的潮汕移民在客家居多的地區，利用自己“粵”的身份，用生存策略接近客家，歸於客家的保護。後來，清朝在戶籍上將他們登記為“粵”字，他們因此被隱藏起來，說明他們可能被客家人收留了。此外，在日治期間，許多粵籍講福佬方言的人被迫轉換為“福（福建）”的身份，這也促成了從“粵”到“福”的轉變過程中，作為潮汕人的潛意識。由此可見，台灣南部的潮汕移民融入了客家，因此，大陸的潮汕地方文化元素也被客家共用。然而，需要注意的是在清末和日治時期，有可能並不存在潮汕這個類別。韓愈和三山國王有可能不是潮汕人的信仰，而是潮汕地區的共同信仰。因此，我們應該謹慎對待這些屬於潮汕族群信仰範圍的觀點。

在台灣南部的屏東縣，韓愈被認為是客家文化的象徵，台灣唯一一座供奉韓愈的廟宇就在屏東縣內埔鄉。因其出生地河北昌黎而得名昌黎祠，成為內埔代表性的文化資源之一（劉 2009: 95）。自 2002 年起，每年農曆九月九日舉行“韓愈季”，慶祝韓愈生日，吸引眾多的人前來參加，已成為社區的一大盛事。

昌黎廟作為客語方言群體的聯盟組織；六堆⁵的一項教育工程，以“文宣王祭祀禮儀”為名，於 1761 年由廣東鎮平徐溪舉人何元廉創辦，1803 年⁶主要由文宣王祭祀禮儀成員支援，促成了昌黎祠的建設。據說，昌黎以儒家學說為基礎，具有祭祀韓愈、教育六堆一帶的子弟、鼓勵他們參加科舉考試的功能（吳 2011: 329）。

隨後，隨著人們對客家意識的增強，出現了通過舉辦“韓愈季”活動來振興地方經濟的運動（吳 2011: 330）。此活動強調昌黎祠是台灣唯一供奉韓愈的廟宇，與韓愈一樣，客家也非常重視教育。具備了民族象徵意義的“韓愈季”引起了台灣地方政府的重視。自第二屆客家文化節以來，屏東縣政府的客家事務辦公室逐步介入，對活動本身進行補助，同時舉行“詩詞朗誦”和“書畫展”。近年來，配合城市重建的計畫，“韓愈季”從民間自發舉辦的活動，逐漸變成了客家秘書處組織的大型客家專案的一部分。許多學生會到韓愈祠祈求考研成功。也就是說，在內埔，“韓愈季”是當地政府和客家組織新創設的，是一種表達當地客家文化特色的信仰。

4.2 台灣南部屏東縣佳佐的陳氏家族

筆者在潮州市饒平縣新墟鎮 C 村進行了實地調查。筆者開始田野調查時，C 村

的人正在和台灣的親戚一起整理族譜（C 鄉（吳）陳氏族譜編修組編 2009; 2011）。

族譜分為“原鄉”和“台灣”兩部分，其中，台灣南部屏東縣人陳 S（截至 2015 年，現居上海，第 20 代祖），其祖先從 C 村移民到台灣（第 12 代祖），是撰寫該族譜的主要人物。祖籍為 C 村陳氏移民到台灣的人，居住在屏東縣佳佐一帶及附近。

這裡值得注意的是，在台灣版的下冊族譜中，他們特意加了一章，題目是“台灣潮州府人並非客家人”，這一章用了 13 頁紙主張自己不是客家人⁷⁾。他們的說法依據是，他們不會說客家話，也不是現今大陸客家地區的人。下面，筆者將參照邱坤宇對台灣陳氏居住的萬巒鄉的歷史研究，對他們在族譜中的說法進行考察。

據族譜記載，1701 年，C 村第一代移民的陳繼青遷至今台灣屏東縣萬巒鄉。1726 年，陳氏五兄弟遷居台灣，逐漸向台灣南部內陸地區遷移，先在崁頂鄉居住，後到潮州鎮，最後到萬巒鄉加走（圖 1）⁸⁾（邱 2009: 93）。

屏東縣的陳氏家族是現在佳佐地區佳興路的主要居民。萬巒鎮的佳佐地區是一個複雜的地區，有很多不同的民族，有閩南人、客家人、潮州人，甚至還有原住民（邱 2009: 161）。這一帶又稱附堆，是隸屬於六堆的一個村子。附堆組織的起源可以追溯到清朝末年，往往與客家村落密切相關，有的甚至被納入六堆的保護範圍（陳 2013: 178）。

在屏東的移民社會，有兩個群體：福佬和客家。然而，無論這兩個群體使用何種語言，清朝都將來自廣東的人歸為“粵”，來自福建的人歸為“閩”。這一類“粵”的自稱與被稱是“客人”（林 2015: 194–195）。這些分類使我們很難對來自潮州府的潮汕人進行分類。因為儘管他們來自廣東，被官認識為“粵”，但他們在語言上被歸類為福佬，這意味著在日常生活中他們與閩南地區的語言使用者有密切的關係（林 2005）。這種背景是使潮汕人在台灣社會難以被認識為是一個獨特群體的因素之一。日佔時期的戶籍制度也使得潮汕人成為一個無法辨認的族群。日本殖民政府引入的家庭登記制度受到西方種族觀念的影響，其基礎想法是語言和種族密切相關，因此福佬人被登記為“福建”，客家人被登記為“廣東”。然而，即使某一個人的祖籍在福建，並不一定意味著他是講福佬話的人，這其中也有講客家話的人。同樣，即使一個人的祖籍在廣東省，也並不意味著他是講客家話的人，也有講福佬話的（包括潮州福佬話）。由於這些政策的原因，許多廣東福佬的後裔不得不放棄他們的廣東祖籍，將他們的身份改為福建人（陳 2013: 191）。

十八世紀初，C 村人在此定居時，福佬人與客家人因土地問題經常發生衝突。

家人，所以陳氏家族之間的意見不一定一致（邱 2009：4）。雖然存在例外，但可以看出，陳氏家族自認是福佬後裔，在遷徙過程中，與客家經常發生衝突，導致與客家對立至今。不過，福佬和客家之間的邊界有可能不像以前那麼清晰和牢固，因為他們中有一部分人認為自己的祖先是客家¹⁰。

如今，台灣陳氏主張自己並不是客家人，但他們在族譜中也不說“我們是潮州人”，而認為自己是“福佬”。這可能是由於他們在日佔時期被登記為“福”，從而意識到“福佬”這一族群類別。然而，如上所述，可以假設陳氏家族早就意識到他們不是客家人，但無法確定他們在哪個階段意識到自己是“福佬”。此外，當台灣陳氏和大陸 C 村陳氏在打電話交談時，他們不使用潮州話或台語，而是使用標準中文。這表明他們意識到自己被納入了更廣泛的福佬族群，其中包括講潮州話和台語的人群。

4.3 佳佐三山王的祭祀活動

在中國大陸，對三山國王的崇拜是潮汕人的代表性信仰（陳 1995：62），但屏東縣內埔鄉的三山國王廟也象徵著當地居民的重要文化傳統（劉 2009：95）。在台灣，與大陸不同的是，三山國王大多受客家人祭祀，有三山國王廟宇在的地方往往被視為客家村落¹¹。

屏東有三山國王廟 32 座，陳氏居住的萬巒鄉有 4 座三山國王廟。在六堆的兩座三山國王廟裡有一個傳說，三山國王從附近的客家村娶了一個媳婦。但在佳佐的陳氏家族中並沒有這樣的傳統，在佳佐一帶，與客家的關係也不統一。

對他們來說，最重要的廟宇是供奉在佳和宮的三山國王（照片 1）。三山國王像原供奉在 1873 年張氏所建的寺廟內，但在昭和年間日治時期，作為政府實施的道路改善計畫的一部分被拆除，移至現在的位置。在遷到這個地方之前，曾舉行過一場戲劇和一場祭祀，有跡象表明它是當地的代表神靈（邱 2009：156）。在台灣社會，三山國王廟的存在往往被認為是客家村落（施 1973），如上所述，陳氏家族在族譜中對此進行了反駁。此外，位於台灣南部屏東的三山國王廟，據說在清初，三山國王娶了一位客家媳婦，成為講客家話的人和講潮州話的人合作的文化象徵（陳 2013：185）。然而，大多數佳佐陳氏族人並不認同這樣的傳說，他們對被認為是客家或被福佬化的客家感到反感。



照片 1 屏東縣佳佐佳和宮（2017 年 3 月，筆者攝）

5 從潮汕地區看客家邊界

潮州市位於廣東省東部，由市區和潮安縣、饒平縣兩縣組成。潮州的居民大多講潮州話，而饒平縣北部則居住著自稱是講客家話的人。由於沒有單獨的客家人口統計，準確的數字難以確定，但以講客家話的人居多的鎮其人口約有 20 多萬，占饒平縣人口的 22%（客家網）。

筆者在饒平縣新豐鎮進行了田野考察¹²⁾。新豐鎮是潮州人和客家人的混居地（圖 2）。這裡是南方潮州話地區和北方客家話地區的中間地帶，講兩種語言的人並不少見。

筆者在 2010 年春節之際，在新豐縣楊康村進行了訪談並參與考察。楊康村是饒平縣北部的經濟富集區，有陶器廠和溫泉。從新豐鎮中心騎摩托車去楊康村（照片 2），大約 10 幾分鐘路程。楊康村人口約 6,000 人，由 17 個自然村組成，大部分為劉姓。他們日常說潮州話，用潮州話交流，但據說也有少數人會說客家話。

在《楊康·劉氏族譜》中記載，寧化石壁是寄寓地。作為證明自己是客家人的寄寓地，寧化石壁在客家地區廣為人知，說它是他們自我認同為客家人的核心部分也不為過（小林 2019: 30-33）。因此，他們有可能會說潮州話，但有客家認同。但



圖 2 潮州市饒平縣地圖及文中提到的地名（筆者作成）



照片 2 楊康村的建築物“寨”（2010年2月，河合洋尚攝）

他們也有可能自認是潮汕人。當問及其原因時，他們說是因為他們在日常生活中講潮州話。

楊康劉氏家族也輩出了許多移民台灣的人。楊康劉氏第 11 代開始移民台灣，劉氏第 12 代世祖劉瑞堅之妻詹氏于 1755 年（乾隆二十年）攜家眷移民到台灣，長子、三子、四子隨行，1781 年（乾隆四十六年）長子於枋寮開基立業。隨後，劉氏家族從第 11 代到第 13 代，包括其他房的 23 名成員陸續移民到台灣。此外，此後劉家與大陸和台灣一直保持著密切的關係，彼此保持著聯繫。他們將自己的後代在台灣的繁衍狀況記錄下來。雖然日治時期聯繫變得不便，但仍有人情往來（陳 2010: 79）。2019 年筆者走訪枋寮時，他們稱 3 年前，即 2016 年曾到過楊康村，至今仍與該村保持著密切的關係。

關於楊康劉氏的情況有趣的是，他們現在自認是潮州人，而新埔枋寮的劉氏則自認是客家人。劉瑞閣的長子劉延轉在枋寮形成經濟基礎後，於 1781 年修建了世豪院祠堂，據說他們是仿照家鄉的民居風格修建的。因其分為前廳和後廳，故名“雙堂屋”。如三合院、四合院等，宗祠周圍的子孫圍繞著宗祠居住的形式是客家建築的特點之一¹³⁾。由此可見，他們意識到自己的客家身份，這與他們的定居地潮州市饒平縣新豐鎮楊康村劉氏目前的認識是不相符的。這意味著什麼？

清代楊康村劉氏家族在日常對話中使用的語言是什麼，已經很難知道。也可以認為，在前近代社會，語言和身份並不是緊密聯繫在一起的，他們可能沒有明確的自我認同是客家人或潮汕人。因此，無法得知他們從楊康遷徙到台灣北部的枋寮時使用的是哪種語言，他們的族群身份很可能在此時並沒有凸顯出來。

這種差異可能與在新埔枋寮等多地留下深深傷痕的“林爽文事件”以及後來的邊疆屯墾史有關：1786 年，天地會領袖林爽文¹⁴⁾起義，但被義民軍和官軍鎮壓。清朝政府表彰各村義士的功績，給廣東庄義士頒發“褒獎”匾額。後來，人們為戰死者的屍體修建了墓穴，並在墓穴上展示了“褒忠”的字。以這座墓為祭祀的聖物，建了一座寺廟，信仰由此而生。這就是義民廟。陵墓以“嘗會¹⁵⁾”為組織，是祭祀神靈的共同財產組織，陵墓的收入用於購買新的土地投資，使廟宇的規模不斷擴大。在這一過程中，商人和地方紳士紛紛參與到廟的經營中來，義民的信仰在更大範圍內被傳播，提高了廟的地位和聲望（志賀 2012: 286-287）。雖然不清楚他們在什麼階段作為客家人產生了強烈的自我意識，但由於劉氏居住的枋寮在 1835 年加入了聯庄¹⁶⁾，這可能是他們同時作為廣東庄人（粵人）和客家人獲得強烈自我意識的契機。

不知道楊康是在哪個歷史時期開始講潮州話的。也不知道在什麼時候，他作為一個潮汕人的自我意識變得清晰起來。與台灣不同，楊康村劉氏沒有顛沛流離的歷史，也沒有客家運動的經歷，因此可能沒有什麼契機能夠形成強烈的族群意識。換句話說，這一個案例研究表明，雙方可能在沒有潮汕或客家族群意識之前，就已經通過遷徙分割了自己的生活空間，他們的族群認同可能因各自居住地的政治和社會趨勢而產生了分支。

如今，台灣劉氏對自己的客家身份毫不懷疑。這從他們把自己的歷史歸類在上述的客家歷史中，並認識到自己的建築是客家特有的這些事實中可以看出。此外，台灣劉氏並不特別質疑大陸楊康劉氏講潮州話的事實。楊康劉氏也似乎並不覺得他的台灣親戚說客家話有什麼奇怪的。這可能是因為當地人並沒有僵化的民族觀念，認為同村的人在台灣應該有相同的語言。

筆者在饒平縣廣泛考察時，發現除新豐鎮楊康村外，還有幾個潮州裔地區說：“我們是客家人的後裔”。具體來說，在饒平縣中部地區的新豐鎮南部，發現了三饒鎮四方堂村的黃氏家族和浮濱鎮夏校村的劉氏家族。在大多數情況下，作為客家人後裔的依據，他們經饒平縣北部的現客家地區搬遷到現居住地，這在族譜中也有提及（陳 2010: 11）。然而，即使是那些說自己是客家後裔的人，當被問及他們現在的認同時，也說自己是潮汕人。他們大多以自己現在使用的語言為理由：“因為我講潮州話”。如此，當受訪者被問及自己的族群認同時，以自己使用的語言作為認同依據的情況非常常見。

在饒平縣進行大範圍的調查中，除非筆者用：“什麼是客家？”“什麼是潮汕？”這些特定的語句問他們，否則他們並沒有意識到族群性，比如“客家”或“潮汕”。從某種意義上來說，這並不奇怪，因為族群性是一種通過與外來的他者相遇而表現出來的屬性。在饒平縣北部，“潮汕”和“客家”的類別在飲食、建築等文化元素方面可以說是非常模糊的（橫田 2012）。

6 分析

從台灣南部屏東縣陳氏宗族的情況來看，某些信仰，如三山國王的信仰，被認為是客家文化，陳氏宗族對此表示反對。這裡面包含福佬與客家之間關係複雜的歷史背景，也有對於將某些文化元素完全與客家聯繫在一起的舉動的不滿。因為把他

們所信仰的“三山國王”看作是一種獨特的客家文化的話，會讓人誤以為他們是歷史上一直處於敵對關係的客家人，這是陳氏家族最想避免的。

另一方面，在潮汕地區，所謂的潮汕文化元素和客家文化元素之間的邊界被認為是不明確的。兩者在地理上是相鄰的，其文化元素不能分離，不能為一方所有。此外，與台灣不同的是，中國大陸的潮州與客家的關係並不涉及客家運動這樣的族群認同運動，所以兩者的文化元素至今仍不明確。由此可見，不僅是客家，潮汕等地名及其文化特徵也不一定是固定的，而是不穩定的。

在日常生活中，有時我們會不自覺地執著於“名”和“文化元素”。也就是我們常說的“a 是 A 的傳統文化”。但是，正如對“名”和“文化元素”的討論所表明的那樣，即使“名”不變，但文化元素卻可以隨著時間的推移而改變。此外，從本論文例子中可以瞭解到，國家層面的政治和社會趨勢會改變“名”與“文化元素”的關係。

客家和潮州在地理上相鄰，在大陸和台灣都有很多歷史上的關係，“名”和“文化元素”的組合並不限於上述例子，其他組合也是可以的。另外，這種對“名”與“文化元素”的固守，似乎與海外華資的湧入和台灣客家的政治形勢有著深刻的關係。

從這些對潮汕與客家關係的分析中，筆者在下面討論從“客人”重塑客家的問題。首先，我們通常可以認為，台灣南部的佳佐陳氏和北部的新埔枋寮劉氏是來自廣東省的移民，在該地區被定位為“客人”的相對新來者。然而，雖然佳佐陳氏沒有繼承“客家人”的意識，但劉氏卻有作為客家人的自我意識。這種差異從何而來？

由於佳佐陳氏在他的家族史中主張自己並不是客家人，他們中的許多人與客家人爭鬥，直到最近他們之間出現了斷裂。此外，在語言方面，他們不講客家話。在此期間，劉氏參加了粵人的義民祭祀組織“聯庄”，並在某一階段獲得了作為粵人或“客人”的自我意識。這樣，那些通過與周圍社會群體建立良好關係並參與祭祀組織而被同化的人，與那些在衝突過程中獲得了與周圍人不同的族群自我意識，就有了區別。這與台灣南部客家人的歷史背景不同有關，他們形成了六堆，客語方言群體的聯盟組織；而台灣北部則形成了以義民廟為中心，形成了粵人聯盟（陳 2011: 4）。

從上述可以看出，“客人”範疇在台灣意味著相對來晚的人，他們通常來自廣東省。然而，那些來自廣東省且來自潮汕地區的人則根據情況成為客家人或福佬（表 1）。現代台灣的客家人是拋棄了來自潮汕地區但是沒有成為客家的人（佳佐陳氏）。這種分歧的主要原因可能是他們在當地衝突中站在哪一邊的社會經驗。此外，該地區的

表 1 台灣的人群意涵與範疇

	客人	閩	粵	福建	廣東	客家	福佬
朝代	清代, 日治	清代	清代	日治	日治	戰後	清代以後
意涵	新來者	省籍	省籍	方言	方言	方言	方言
範疇	大部分是後來的粵, 包括部分當時的福佬	來自福建的人群	來自廣東的人群	講福建話的人。但包括來自廣東講潮州話的人	講廣東話的人。但包括來自福建講客家話的人	講客家話的人群	講福佬話的人群 (潮汕人, 閩南人)

筆者編寫 (林 2015: 389)

宗教信仰在後期被歸屬的族群類別也是一個重要因素。在台灣, 自客家文化運動以來, 某些文化元素與客家之間的關係被追溯到與社會經驗有關或無關, 這也是一種是否為客家文化的分歧。

7 結論

本論文從潮州族群和潮汕地區的角度出發, 通過對客家族群邊界的考察, 探討了兩者之間邊界的不穩定性。“還我母語運動”之後的客家運動, 是將一種特定的民俗宗教或飲食文化作為客家文化進行宣傳和推廣 (田上 2010)。然而, 這種對客家文化的宣傳和弘揚, 必然導致文化的壟斷。換句話說, 當人們說什麼是客家文化的時候, 就排除了與某一特定族群共用的可能性, 而變成了“只屬於客家文化”的認知。不過, 從屏東縣佳佐的情況看, 台灣對三山國王的崇拜並非客家獨有。如果我們把目光轉移到大陸的潮汕地區, 就會發現在潮汕人當中就有客家的寄寓地、建築等文化符號, 反之亦然。大陸講潮州話的楊康村劉氏的後裔在台灣有客家認同。這些例子更多的是說明兩個群體之間邊界的模糊性, 而不是他們之間的文化差異。

關於這個不穩定的邊界, 如上所述, 模稜兩可的是哪個文化元素屬於哪個, 在本論文中是語言或民間宗教。造成這種不穩定的原因是, 民間宗教可以同時與其他群體分享, 而語言可以隨著時間的推移改變其日常使用。因此, “名”和文化元素之間的關係本質上是不穩定的, 在與其他社會群體的關係中, 這種關係的模糊性是可以容忍的。可是, 台灣的客家文化運動推動了固定“名”和文化元素的趨勢。此外, 中國最近出現了積極登錄非物質文化遺產的趨勢, 也導致了某些地區和群體的“名”和文化元素的固定化。正如本論文的案例研究所提示, 民間宗教不僅是一種共用的

可能性，而且隨著民族的界限越來越清晰，它也可能成為衝突的根源。如上所述，不僅是語言和民俗宗教，還有可作為文化資源的文化元素，在未來將繼續與“名”相關。諷刺的是，這種文化元素的固定化也可能導致群體間關係的不穩定。

有一些文化長期依附在客家人身上，這些文化可能與擁有客家之“名”的人的邊界不謀而合。也有可能存在目前為止幾乎不為人知的客家文化，這些客家文化得到宣傳和弘揚，被許多客家人接受成為現實，並被廣泛接受為客家文化。如果這是該地區社會群體的社會經驗，它就更有可能具有現實意義，否則它就不容易成為該地區或群體的“文化”。但筆者認為，這裡值得注意的是，這些客家文化有可能基於其他族群文化。

註

- 1) 也有拼寫為鶴佬、河洛、Holo。福佬是一個比“閩南人”更廣泛的範疇，它指的是福建南部和廣東東部的潮汕地區和海南島的居民，以及從這些地區遷徙過來的居民。但是，這個福佬只作為一種自稱或他稱，只對客家話者和粵語者起作用，歷史上，它在整個華南地區並不具備與“福佬人”相關的統一性。
- 2) 河合洋尚也報告說，從汕頭經澎湖島移民到台南的人，在當地講的是客家話（河合 2011: 585-586）。
- 3) 這裡的“粵人（廣東人）”是指包括客家話和潮州話在內的一類。
- 4) 直到 20 世紀 20 年代，客家作為一個民族的觀念才得以普及。關於客家概念的形，參見飯島（2007）。
- 5) 六堆是台灣南部客家的自衛組織，它起源於一個幫助清政府鎮壓福佬叛軍的組織。
- 6) 有碑文稱其成立於 1827 年，雖然成立時間不詳，但似乎可以確定其成立於 19 世紀上半葉。
- 7) 這篇十三頁的文章討論了閩粵分類械鬥的歷史、屏東縣竹田鄉義民廟碑刻中義民祖籍的多樣性，以及將“閩”、“粵”等地理概念視為方言群體的概念謬誤。接著，他認為潮州府雖然有講客家話的人，但陳氏雖然來自潮州，卻不是客家人。
- 8) 當時寫成了“加走”。現在寫成“佳佐”。
- 9) 王先生介紹，台灣總督府對福佬和客家人居住的行政區進行了細緻的劃分。因此，他指出，福佬和客家的劃分對人們的生活具有重要的社會意義，福佬和客家之間很少有日常的交往和交融（王 2014: 103）。
- 10) 邱先生譴責那些自認為是客家人的人，說他們“只是人云亦云自以為是「客家人」（邱 2009: 252）。而佳佐地區的部份陳氏，雖然筆者沒有採訪過佳佐陳氏家族中的“客家人”，不知道詳細情況，但如果陳氏的後人與客家人建立起良好的關係，並因身邊有客家人而意識到自己的客家身份，也就不足為奇了。
- 11) 2009 年筆者在客家文化研討會上發言時，主要從族群方面介紹了潮州人與三山國王崇拜的關係，很多專門從事客家研究的人都說不知道潮州人崇拜三山國王。
- 12) 雖然筆者曾多次到過新豐鎮，但本章的描述主要是基於與河合洋尚博士（東京都立大學）合作研究專案（2010 年 2 月）所收集的資料。對饒平縣的廣泛考察資料也是通過與陳漢元的聯合調查獲得的（2009 年 10-11 月）。
- 13) （劉氏雙屋堂）<https://twinhall.wordpress.com/%e5%bb%ba%e7%af%89%e9%a2%a8%e6%a0%bc/>
- 14) 林爽文是漳州人。他是台灣秘密結社天地會的有力領導人，領導了一場反抗政府鎮壓的叛亂。
- 15) 嘗會指的是管理粵人移民社會的祖先和神明祭祀的共同財產的組織。
- 16) 聯庄指的是輪流負責義民廟的日常祭祀活動和中元節祭祀活動的地區。它一般由幾個自然村組成。

參照文獻

〈中文〉

陳春聲

- 1995 「三山國王信仰與台灣移民社會」『中央研究院民族學研究所集刊』80: 61-114。
2006 「論一六四〇——一九四〇年韓江流域民眾『客家概念』的演變」『客家研究輯刊』2006(2): 1-14。
2007 「地域社會史研究中的族群問題——以『潮汕人』與『客家人』的分界為例」『汕頭大學學報』23(2): 73-77。

陳麗華

- 2011 「談泛臺灣客家認同——1860-1980年代臺灣『客家』族群的塑造」『臺大歷史學報』48: 1-49。
2013 「『消失』的族群？南台灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同」『台灣史研究』20(1): 169-199。

陳漢元

- 2010 「明清時期饒平客家人遷台及兩地互動研究」南昌大學碩士論文。

程美寶

- 2001 「地域文化與國家認同——晚清以來『廣府文化』觀的形成」楊念群編『空間·記憶·社會轉型——新社會史研究論文精選集』pp. 387-417, 上海: 上海人民出版社。

黃挺

- 2005 「潮客關係簡論——以潮汕地區為例」『韓山師範學院學報』26(1): 1-7。

河合洋尚

- 2011 「有關兩岸潮客文化關係的初步思考——從日籍人類學家在客家地區的田野經驗談起」『第九屆潮學國際研討會論文集』pp. 579-589。

橫田浩一

- 2012 「潮州市饒平縣的春節與元宵節——潮州人與客家人族群互動關係的初步考察」房學嘉·宋德建·夏遠鳴·蕭文評·鐘晉蘭編『多元視角下的客家地域文化』pp. 216-229, 廣州: 華南理工大學出版社。

李志賢

- 2012 「唐人宋神——韓愈在潮州的神話與神化」『陝西師範大學學報 哲學社會科學版』41(2): 166-171。

林正慧

- 2015 『臺灣客家的形塑與歷程——清代至戰後的追索』臺北: 國立臺灣大學出版中心。

邱坤玉

- 2009 『屏東萬巒鄉佳佐地區漢人開墾之研究——以陳超家族為例』高雄師範大學客家文化研究所碩士論文。

施振民

- 1973 「祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討」『中央研究院民族學研究所集刊』36: 191-208。

宋德劍

- 2004 「潮客族群互動與文化認同——豐順縣留隍鎮九河村的實証分析」『汕頭大學學報』20(4): 71-80。

吳煬和

- 2011 「信仰與族群認同——以臺灣六堆客家韓愈信仰轉化為例」『第九屆潮學國際研討會論文集』pp. 324-332。

楊彥傑

- 2009 「有關臺灣客家研究的兩點想法」『客家學刊』1: 136-139。

周大鳴

- 2005 「動盪中的客家族群與族群意識——粵東地區潮客村落的比較研究」『廣西民族學院學報』27(5): 13-20。

周建新

- 2000 「族群視野中的宗族社會——廣東豐順潮客村落個案分析」『客家研究輯刊』2000(1): 22-30。
2003 「宗族文化與族群認同——以豐順縣留隍鎮溪北村為例」周大鳴編『當代華南的宗族與社會』pp. 187-216, 哈爾濱: 黑龍江人民出版社。

〈英文〉

Jenkins, R.

- 1997 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.

〈日文〉

飯島典子

- 2007 『近代客家社会の形成——「他称」と「自称」のはざままで』東京: 風響社。

内堀基光

- 1989 「民族論メモランダム」田辺繁治編『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』pp. 27-48, 東京: 同文館出版。

王甫昌

- 2014 『族群——現代台湾のエスニック・イマジネーション』松葉隼・洪郁如訳, 東京: 東方書店。

小林宏至

- 2019 「客家祖地 寧化・石壁」飯島典子・河合洋尚・小林宏至著『客家——歴史・文化・イメージ』pp. 30-33, 東京: 現代書館。

志賀市子

- 2012 『〈神〉と〈鬼〉の間——中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』東京: 風響社。

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。
2010 「客家基本法からみるエスニシティ概念の変化——象徴的エスニシティの積極的承認」『アジア地域文化研究』7: 45-60。

劉梅玲

- 2009 「台湾客家の地域再編——南部地方都市を事例として」『社会学雑誌』（神戸大学社会学研究会）26: 92-104。

林淑美

- 2005 「清代台湾移民社会の『客』と『土着』」『史学』74(1-2): 103-129。

〈網站〉

客家網

- 「饒平客家人的基本情況」
<https://www.hakka.com/article-1255-1.html> (2020年12月8日查看)

劉氏雙屋堂

- 「建築風格」
<https://twinhall.wordpress.com/%e5%bb%ba%e7%af%89%e9%a2%a8%e6%a0%bc/> (2020年12月8日查看)

〈資料〉

C 郷 (呉) 陳氏族譜編修組編

- 2009 『兩岸 C 郷 (呉) 陳氏族譜史志彙集 (徵求意見稿)』。
2011 『C 郷 (呉) 陳氏族譜』。