

生活情境、歷史記憶與族群認同

——臺灣河婆客家移民的遊移身份

藍清水
中山大學歷史人類學研究中心

摘要

目前臺灣的族群分類，並未考慮福佬、客家、外省、原住民四大族群內部的歧異性，均質化造成扞格現象。戰後由廣東省揭陽縣移民臺灣的河婆移民，兼具外省與客家雙重的族群身份，其居住客家地區者因語言的優勢而取得融入在地社會的捷徑；聚居使語言得以保存，擂茶飲食成為日常交流的媒介，宗親會與同鄉會的運作使移民內部更凝聚，而三山古廟的興建與擲王爺儀式，則使分散各地的河婆移民延續原鄉的習俗與強化歷史記憶，而使族群意識更趨於一致。其他外省人因居住在眷村或公教宿舍中，反而較難融入地方社會而自成一格。在族群認同取向上，河婆移民自認為是客家人而非外省人，是大陸人而非臺灣人，其他外省移民則接受以外省人作為族群自稱，兩者之間有相當大的差異。

關鍵詞：客家移民、族群認同、歷史記憶、在地化

藍清水，中山大學歷史人類學研究中心，廣州市海珠區新港西路135號，郵政編碼：510275，電郵：diamond4104@gmail.com。

本文係以筆者碩士學位論文《被遺忘的外省客家移民——戰後河婆客的集體記憶與認同之分析》（桃園：國立中央大學客家政治經濟研究所未刊碩士學位論文，2011）第四、五章改寫而成，並以〈外省客家人遊移身份的辨析——以戰後河婆客家移民為例〉為題在2011年10月29-30日由臺中市政府客家事務委員會、中央大學客家學院、中央大學客家政治經濟研究所主辦之「2011族群、歷史與文化亞洲聯合論壇：當代客家之全球發展」國際學術研討會上宣讀，今再根據兩位匿名評審專家所給予的精闢意見加以修訂，並依其中一位匿名評審專家意見修改本題目，於此特致上由衷謝忱。

一、前言

目前臺灣在族群的分類上，幾乎都接受閩南、客家、外省以及原住民四大族群的說法。雖然許多學者並不滿意這樣的分類，但是，一時之間也沒有能被大家所共同接受的分類，所以在尚未有新的分類出現之前，無論是官方、民間社會或學術團體，都還是以此作為討論族群問題的分類方式。這種分類方式最為人所詬病的就是均質化了族群中所存在的差異，其中外省人便是存有較多差異的族群。臺灣俗稱的「外省人」，係以民國卅四年（1945）以後由大陸各省市遷入者稱之。^①而來自大陸各省市的所謂外省人群中，有相當多是來自大陸的客家原鄉，^②若以四大族群的分類方式套在這群人身上，便會出現扞格的現象，因為這群人既可被均質化地歸入外省族群，也可以是客家人，在這種具有雙重族群身份的情況下，他們被稱為「外省客人」、「大陸客人」、「唐山新客」。^③

討論外省客家人之前必須先了解臺灣的外省人。臺灣的外省人可以說是歷史的偶然下的產物。而外省人開始被關注與20世紀70年代初期臺灣興起的

① 蔡淑鈴，〈社會地位取得：山地、閩客及外省之比較〉，載楊國樞、瞿海源主編，《變遷中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》，上冊（臺北：中央研究院民族學研究所，1988），頁1-44；王甫昌，《當代臺灣社會的族群想像》（臺北：群學出版有限公司，2003），頁65。

② 《客家雜誌》稱：隨國民政府來臺的外省人中，客家人佔20%。詳見《客家雜誌》編輯部，〈被遺忘的客家人——外省客家人〉，《客家雜誌》，第155期（2003年5月），頁6。若以外省人有100萬人計，便有20萬人是客家人，然行政院客家委員會2001年的調查，在單一認定時大陸客家人為0.8%，是18.4萬人；2008年的調查則只有0.4%，也就是9.2萬人。參見行政院客家委員會編，《93年度全國客家人口基礎資料調查研究報告》及《97年度全國客家人口基礎資料調查研究報告》（臺北：行政院客家委員會，2004、2008）。《客家雜誌》的數字係臆測，行政院客家委員會則以現代統計學方式求得的，顯然較具科學性。行政院客家委員會已於民國一百零一年（2012）一月一日正式改制為客家委員會，成為部會級的行政組織。唯本文所引皆為改制前之資料，故仍沿用行政院客家委員會之舊名。

③ 黃宣範，《語言、社會與族群意識——臺灣語言社會學的研究》（臺北：文鶴出版有限公司，1993）；邱彥貴、吳中杰，《臺灣客家地圖》（臺北：貓頭鷹出版社，2001），頁87；行政院客家委員會編，《97年度全國客家人口基礎資料調查研究報告》。

鄉土文學論戰有關。^④在這場論戰中外省人無端被捲入其中，成為論戰的對應對象，於是與外省人相關的研究才逐漸受到重視，但是，近三、五年漸趨沉寂，已鮮有研究外省人的新作問世，因此既是外省人又是客家人的「外省客家人」研究乏人問津也就不足為奇了。

外省客家人之所以特別，可由同一時期移民臺灣的人群中來自福建或廣東潮汕地區者在臺的族群身份認定上看出端倪。來自福建省或廣東潮汕地區的人群，由於使用的語言與臺灣福佬族群的閩南語系相同或相近，一般都被視為福佬人，^⑤若要進一步區別時則會加上他們的祖籍地，如他是詔安人或汕頭人。至於屬於閩北語系的福州，雖然語言無法相通，亦只稱之為福州人，少有稱之為外省人，更未聞有外省潮汕人或外省福州人的稱謂。

外省客家人在臺灣所處的邊緣地位是顯而易見的。客家籍學者徐正光曾不避諱地直言：「面對鶴佬人的人口優勢時，客家人會把外省客算進來。」^⑥換句話說，外省客家人只有在為了提高臺灣客家人口統計數字時，才會被臺灣客家人^⑦當成客家人看待。專責制定臺灣客家政策與執行的行政院客家委員會則認為，「臺灣客家人與大陸客家人，由於歷史背景的差異，是否能視為一體眾說紛紜」。所以在歷次的《全國客家人口基礎資料調查研究報告》中，並未將大陸客家人納入臺灣客家人口的統計中。^⑧試想連負責全臺客家政策制定與執行的行政院客家委員會，都不知如何為這群戰後客家移民做出定位，則不難理解何以外省客家人長期在學術研究的視野之外了。

如前所述，在臺灣，外省人指的是1945年之後來自大陸各省市的移民。絕大多數的外省人是隨國民政府遷臺的，其人數在一百二十萬上下，數量如

④ 民國六十年代初期，臺灣興起鄉土文學熱，主張文學應該要關注哺育生養的土地，從鄉土中找題材，呈現鄉土的真面貌，可說是臺灣本土化的文學表現，但民國六十六年（1977）四月開始卻引起傳統以大陸為宗的傳統派批評，認為此舉將使文學失去滋養的土壤，且會使文學趨於鄙俗。本來是文學寫作方向的討論後來卻發展成意識形態的論戰。唯此一論戰雙方似乎有默契般地在論戰將近一年後戛然而止。事後論者咸認為對臺灣日後的本土民主運動起了關鍵性的啟發作用。參見陳明成，《陳芳明現象及其國族認同研究》（臺南：國立成功大學歷史研究所未刊碩士學位論文，2002）。

⑤ 福佬人係指臺灣島內以閩南語為母語者。

⑥ 徐正光，〈臺灣的族群關係：以客家人為主體的探討〉，載張炎憲、陳美蓉、黎中光編，《臺灣史與臺灣史料（二）》（臺北：吳三連臺灣史料基金會，1995），頁265。

⑦ 臺灣客家人是相對於大陸客人家的分類，指的是臺灣光復之前即已居住在臺灣，並以客語為母語且認同客家者。

⑧ 行政院客家委員會編，《97年度全國客家人口基礎資料調查研究報告》。

此龐大的移民在短短一年左右的時間內，湧入當時僅有660萬人口的臺灣島，^⑨必然在各個方面都造成相當程度的衝擊，以致臺灣社會至今仍存在着某些難以抹滅的陰影，其影響至深且廣，族群的分類與競爭便是臺灣島內迄今爭論不休的問題。這群因戰爭與政治因素遷臺的人，被歸類為非自願性的政治難民，^⑩而本文研究的對象是來自廣東省揭陽縣河婆墟^⑪的移民，則與俗稱的外省人在遷入的時間點和移民動機上有極大的差別。

河婆人移民臺灣的時間集中在1945年前後到1949年之前，也就是臺灣光復前後至國民政府遷臺之前，因原鄉地方動亂與遭逢大旱，迫於生計及為了尋求更好的出路而移民臺灣，是屬於自願的經濟性移民，與前述絕大部份的外省人在移民屬性上絕然不同。若以移民時段來看，河婆移民在臺灣目前的族群分類應該被歸類為外省族群，但是他們在現實生活中卻自認為是客家人。事實上外省人當中並不是只有河婆人才是自願性的經濟移民，日據時代有3.17萬華僑^⑫常住臺灣，顯見縱使在日本殖民政府時代，兩岸民間的往來亦未嘗中斷過，而臺灣光復後，來臺手續較諸日據時期更加簡便的情況下，可以合理推測由大陸來臺者當較日據時期更多。但是，本文之所以選擇河婆移民為研究對象，除了其具有外省與客家的雙重的族群身份之外，他們集體遷臺後絕大多數聚居在屏東市與竹東鎮，一南一北相隔300公里。在南部主要聚居在福佬人佔絕對優勢的屏東市林仔內方圓一公里之內，北部則集中在純客語區的新竹縣竹東鎮東寧路附近。由於臺灣從清末開始，北部成為行政與商業的重心，因此南北的發展出現相當大的差異，特別是濁水溪以北的現代化程度高過溪南，又由於氣候與土地的利用條件，濁水溪以南多以農業為主，故其社會發展較緩慢，演變成南北的習俗與觀念也都不甚相同。因此，河婆移民在地理上一南一北的分佈，可以觀察在空間的分隔下其發展的異同；其以弱勢群體卻長期居住在閩、客族群強勢區內，在語言、飲食、習俗、信仰與族群認同上是否受到影響，都是值得探討的課題。

⑨ 黃宣範，《語言、社會與族群意識——臺灣語言社會學的研究》，頁25；林桶法，《1949大撤退》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁323-336。

⑩ 施正鋒，《臺灣人的民族認同》（臺北：前衛出版社，2000），頁10。

⑪ 河婆人在臺灣光復前後移入臺灣時，河婆是廣東省揭陽縣轄下的河婆墟，1965年改隸揭西縣，名為河婆鎮，是揭西縣邑之所在。本文後續的行文中會依不同時期河婆的隸屬以揭陽與揭西表述之。

⑫ 日本稱日本殖民臺灣時期居留在臺灣的漢人為華僑。後來華僑被廣泛用來稱呼僑居之海外之華人。日據時期在臺灣的3.17萬華僑中大部份是「華工」。參見黃宣範，《語言、社會與族群意識——臺灣語言社會學的研究》，頁22。

若用「1945年臺灣光復後，自大陸各省市遷移到臺灣者，稱為外省人」，這種僅僅以時間先後與移出地作為依據的族群分類法來作為「外省人」的定義，則「1945年」之後來自「廣東省揭陽縣」的河婆人絕對應該被歸類為「外省人」。但是，若因此而將河婆移民完全等同於「其他外省人」，進而認為「來自河婆的外省人」與「其他外省人」¹³ 是「分享共同價值以及具有相當程度同質性的群體」，¹⁴ 將模糊河婆移民的真實面貌。那麼到底移民臺灣的河婆移民該用何種族群歸類會是最符合他們的身份，而又是河婆移民最樂於接受的呢？若明白目前「外省人」的稱謂是臺灣的獨特政治環境造成的一種擬制用法，是「政治議題的族群化而被放大」，¹⁵ 因此要呈現河婆客家移民的真實面貌，必須從他們移民的背景、動機以及過去六十餘年在臺灣生活的歷程中去了解。

本研究在「河婆旅臺張姓宗親會」總幹事張武炮以及「河婆旅臺同鄉會」林建中總幹事的協助下，從2008年2月19日至2009年3月20日止共訪談了39位，目前定居於純客縣的新竹縣竹東鎮和閩南人佔絕對多數的屏東市林仔內，以及散居中壢市、平鎮市、新竹市與屏東縣內埔鄉、萬巒鄉及高雄市等地，二戰後來自廣東省揭陽縣河婆鎮的河婆客家移民。探討何以在語言相通的情況下，來自客家原鄉的移民卻被冠以外省、大陸、唐山等非祖籍地的稱謂？這樣的稱謂是否意味着這群移民有別於光復前已居住在臺灣的客家人？是什麼因素或特質讓他們被冠以外省、大陸、唐山客家人之名？而這群人自身的族群認同又如何呢？本文將透過河婆移民在臺灣生活情境，了解其語言的使用情形、飲食習慣的傳承、生活習俗的保留、宗教信仰的傾向，觀察歷史記憶如何保存並強化，以及歷史記憶所起的作用，最後檢視河婆移民自身主觀意識的族群認同取向，並與其他外省人¹⁶ 和臺灣客家人做比較。釐清這些或有助於還原臺灣族群的部份原貌。

¹³ 「其他外省人」主要是強調，1945年臺灣光復後移民臺灣的廣東省揭陽縣河婆墟外省客家人，與其他來自大陸各省市的「外省人」不能等同視之。

¹⁴ 楊聰榮，〈移民與本土化——中國戰後移民在亞太各國的遭遇〉，載廖炳惠等編，《「重建想像共同體——國家、族群、敘述」國際學術研討會論文集》（臺北：行政院文化建設委員會，2004），頁22。

¹⁵ 楊聰榮，〈移民與本土化——中國戰後移民在亞太各國的遭遇〉，頁22。

¹⁶ 本文將1945年至1949年因政治因素遷臺的外省人，概稱為其他外省人，以有別於自願性經濟移民的外省人，雖然這類移民不僅僅是河婆人，但是，卻都不像河婆移民聚居，且雖然南北分隔卻始終保持聯繫，自成一個群體。

二、河婆移民與其他外省人的比較

就筆者觀察所得，河婆移民與其他外省人之間，除了移民臺灣的時間都是在二戰結束、臺灣光復之後，以及同樣來自大陸兩項客觀因素，以及過去六十多年來接受一樣的教育制度，在相同的政治體制下在臺灣生活之外，其他無論是移民之前的歷史記憶、移民的動機、謀生的方式，還是社會支持、在地化過程、族群認同等，都呈現極大的差異。過去的六十多年，河婆移民人不但是被遺忘的外省人，也是被邊緣化的客家人。但是透過以下的討論，可以明白河婆移民與其他外省人之間的差異之所在，並突顯均質化族群分類的不合理性。以下分別就河婆移民與其他外省人的移民背景和動機、社經地位、社會支持、宗教信仰做一比較。

（一）移民的背景和動機

河婆鎮目前是廣東省揭西縣政府所在地。河婆鎮原先隸屬廣東省揭陽縣，1965年劃揭陽縣西部和陸豐縣五雲、上沙另設揭西縣，因其在揭陽縣的西部所以稱為揭西。揭西縣位在廣東省東北部是一個山多田少的地區，有「居地狹小，農產缺乏，故其人每至失業」、「粵東生齒過繁，久有人滿之患」的說法。據統計，同屬粵東的潮州在民國二十年代每人平均分得的耕地僅有0.6畝，遠低於生存所需的四畝地；清末張振勛更直指，「民無生業，頻海各省之民，散出外洋各埠者，日多一日。……內地更有人滿之患，非真滿也，無生業也」。^⑯ 在耕地不足以仰給，又無其他生業足以維生的情況下，生活之艱困可想而知，豐順更有諺曰：「唔窮唔過番」，^⑰ 一語道盡粵東地區生計艱難的現實狀況。因此，本地區在歷史上盜匪層出不窮，造成地方社會的動盪，民眾生活不得安寧，加上天災頻仍，所以這個地方的人為了生存，不得不往外遷移。據云全球的河婆人有30萬人之眾，而現今的河婆鎮

^⑯ 參見羅香林，《客家研究導論》（臺北：南天書局有限公司，1992），頁114；何如璋，〈復粵督張振軒制軍書〉，載溫廷敬輯，《茶陽三家文鈔》（臺北：文海出版社，1967），卷3，頁12；李道緝，《清末民初潮州人移殖暹羅之研究》（臺北：海華文教基金會，2001），頁24-27。

^⑰ 廣東省地方史志編纂委員會編，《廣東省志·華僑志》（廣州：廣東人民出版社，1996），頁179。

人口也不過十三萬餘人，^⑯ 從其外移人口較原鄉多的事實，可以反見此地生活條件的惡劣情況。除了人口壓力是移民因素之外，社會的動盪也是不可輕忽的原因。

史載，粵東地區自明朝中葉嘉靖年間開始，長期有土匪與賊寇為亂，其中較著名且危害較大的有九軍之亂，^⑰ 另外明末清初本區域更是一個「不清不明」的地方，^⑱ 因為此區域內存在打着反清復明旗號的鄭氏政權勢力，又有南明小朝廷，還有奉明朝正朔的未降官員以及清朝的勢力都龐集於此，百姓必須周旋在不同武裝勢力與政權中討生活，無論是物質的貢賦或精神壓力都令百姓難以喘氣。清咸同年間太平天國的最後一股勢力也曾短暫佔有粵東地區；民國之後，國民黨的叛將陳炯明在惠州地區擁有強大的勢力，國民革命軍東征的主要戰場便在粵東地區的河婆、棉陽一帶。抗戰期間沿海港口汕頭為日軍佔據，河婆成為國民政府軍需運輸的重要孔道，曾經帶來短暫的繁榮，但是也因為戰爭財的過於輕易賺得，本地出現奢華之風，加上本地向為廣東著名的鴉片產區，國民政府嚴禁吸食鴉片，故屢次派軍隊到本地剷菸，然本地民性強悍，抗拒剷菸造成軍民衝突亦時有所聞。^⑲ 又，閩粵贛三省接壤之處，是共產黨的重要根據地，因此粵東地區也就成為國共兩黨勢力互有消長的區域，此地百姓再次陷入必須兩面討好、左右為難的窘境。但是真正促使河婆人採取移民行動的還是生業無着，加上民國卅一年（1942）秋至卅

^⑯ 30萬之數為2009年第一屆世界河婆同鄉大會倡議書所載。另據宋明順的說法為：目前（1979）全球河婆人口不過30萬人，移居海外與原鄉人數差不多。參見蘇慶華，〈馬來西亞河婆客家學研究拓展史略：兼談二位河婆籍先驅學人劉伯奎、張肯堂〉，載丘昌泰、蕭新煌主編，《客家族群與在地社會：臺灣與全球的經驗》（臺北：中大出版中心、智勝文化事業有限公司，2007），頁330。若此數可信，則海外河婆人有15萬之多，經過20年的生養，人數當在二十萬左右。然2010年河婆鎮總人口為十三萬餘人，則與1979年宋氏統計之數有相當的大的差距。唯以大陸許多僑鄉人口數遠比海外移民人口少的現象，似可推斷海外河婆人口可能多於原鄉。

^⑰ 九軍之亂長達13年，其盜賊囂張程度到了官府不但不敢出剿，有司尚且「反或溫言以博其懼，厚賚以養其銳，拊循咻喥如奉驕子」的地步，其魚肉鄉民、危害地方社會的程度可想而知，而其主要活動地域便是在粵東地區的潮州府的揭陽一帶。詳見乾隆《揭陽縣志》（臺北：成文出版社，1974年影印）卷7，〈兵燹〉。

^⑱ 詳見陳春聲，〈從「倭亂」到「遷海」——明末清初潮州地方動亂與鄉村社會變遷〉，載朱誠如、王天有主編，《明清論叢》，第2輯（北京：紫禁城出版社，2001），頁73-106。

^⑲ 詳見張肯堂編著，《風雨九十年：一個馬來西亞河婆老華人滄桑錄》（吉隆坡：智慧城有限公司，2008），頁118-122；廣東省立中山圖書館編纂，《民國廣東大事記》（廣州：羊城晚報出版社，2002），頁822-823。

二年（1943）夏當地遭逢大旱，除了沒有收成之外，尚且造成大飢荒，據官方統計：1943年全縣餓死68,366人，逃荒24,215人，少女、幼嬰拐賣22,333人。^㉓ 戰爭向來促使人口移動，災荒是另一項重要因素，兩項因素同時出現，則大規模的移民便勢所難免。

河婆移民是典型的鏈式移民(Chain Migration)模式。Peter Stalker 的研究指出：「移民對遷徙目的地的選擇，也受到移民網絡的強烈影響。移民多傾向於選擇那些較可能得到接納，而且有同胞及親朋好友幫助的地方，充分利用早期開路先鋒所建立的跨國聯繫和合適移民的聚落。」^㉔ 在報導人A09、A11、A35、A29、A01的訪談中，都提到在南洋或臺灣有親友與鄰舍，可見河婆移民網絡相當綿密。A12報導人則稱：「他們回去說，臺灣河邊每天都有鳴蛋可以撿，很好賺食」，A31報導人的說法更生動：「臺灣好賺食，豬肉nut nut 動，白飯tu 鼻孔」，意即臺灣容易賺錢謀生，吃飯有豬肉佐食，碗中的米飯則多到會堵到鼻子了。在親朋這般誘人的描述與勸說下，對於長期處於戰亂與剛歷經大旱的河婆人，毋寧是命運的轉機之地，故選擇走上移民臺灣似乎並非偶然。歷史上大陸對臺灣的移民活動從未停止過。^㉕ 從河婆與臺灣兩地之間未嘗停止過的聯繫與移民事實，我們也發現，除了1949年中共建政至1988年臺灣開放返鄉探親之前的這段期間之外，大陸對臺灣移民未曾間斷過。可見移民是一種動態且持續進行中的人類共有的行為。

河婆人在臺灣和南洋都存在着千絲萬縷的關係，若以臺灣與南洋（特別是馬來西亞）相比較，南洋的河婆移民人數不但多於臺灣，其成就也遠遠勝過臺灣。換句話說，若是移民南洋所能獲得的社會支持應該會遠勝過移民臺灣，但是，為何河婆移民卻選擇遷移到臺灣呢？考其原因約有下列數端：

（一）手續簡便：臺灣在1945年光復後，重回中華民國統轄，原先日本殖民政府對兩岸互渡的相關規定解除，兩岸隨及恢復了往昔往來對渡的辦法，手續簡便。（二）航程短風險小：臺灣與大陸僅一水之隔，無論是在航行風

^㉓ 揭西縣地方志編纂委員會編，《揭西縣志》（廣州：廣東人民出版社，1994），頁21。

^㉔ Peter Stalker 著，蔡繼光譯，《國際遷徙與移民：解讀「離國出走」》（臺北：書林出版有限公司，2002），頁63。

^㉕ 彭文字，〈清代閩臺家庭與家族交往〉，《福建論壇》（文史哲版），2000年，第5期，頁76-79；彭文字，〈臺灣移民社會的家庭形態〉，《中共福建省委黨校學報》，2000年，第7期，頁57-61；陳支平，〈從碑刻、民間文書等資料看福建與臺灣的鄉族關係〉，《臺灣研究集刊》，2004年，第1期，頁57-66；陳支平，〈福建向臺灣移民的家庭外植與聯繫〉，《中國社會經濟史研究》，2004年，第2期，頁4-19。

險、航程時間都比前往南洋安全和方便。（三）移民型態不同：早期的華人移民，大多是單身的男性，旅費的負擔較輕，航程上也較無家累的牽掛，1945年前後遷移到臺灣的河婆移民，幾乎都是舉家移民，少則二人，多則一家十數口，不但拖家帶眷的相當不便，而且旅費負擔沉重。

基於上述因素，河婆移民因此選擇離開家園，以既有的社會網絡，奔向一個未可知卻充滿希望的新天地——臺灣，並從此展開有別於「其他外省人」與「臺灣客家人」的生命歷程。

從河婆客家移民採取移民行動的決定因素來看，應是迫於生活環境與謀生條件的惡化，而不得不以遷移來謀取機會。就此而論，似乎應歸類為非自願性的移民，但是，最終是否採取移民行動，以及移民地點的選擇、家庭移民人口等等的決策，卻是理性的抉擇，則歸類為經濟因素的自願性移民殆無疑義。至於為何沒有選擇前往河婆移民人口最多、成就最大的馬來西亞，報導人A11稱是「因為手續太麻煩」，A15稱是「聯絡不到當地親人」，A35稱「整個家族十幾口，船錢不夠」。若是船資足夠，或者是當地有親人可以依靠，顯然河婆移民會選擇移民到有足夠社會支持網絡的地區。

反觀其他外省人，除了少數人是個人的自願行為之外，其中大多數是公教人員，²⁰是在國民政府的安排下，不得不如此的決定；至若佔外省人數過半的60萬軍人²¹恐怕連考慮的機會都沒有，必須完全聽部隊命令撤退，就此而論，其他外省人可算是非「自願性的政治難民」性質的移民。

（二）社經地位

1945年臺灣光復後大陸各省籍的人，有因經商、求學、旅遊、考察等不同的理由來到臺灣的，也有以公務人員或公營事業員工等身份，奉國民政府命令來臺灣辦理接收工作的，這群人最終都與1949年前後隨國民政府撤退來臺的大陸各省籍大約一百二十萬左右的軍民，成為現在臺灣四大族群中的「外省人」。表面上看起來自願性經濟移民享有較大的自由度，得以隨個人所好發揮，應該會有較好的經濟條件，從而取得較優的社會地位；隨國民政府遷臺的非自願性的政治難民，應該是處於較劣勢的生活環境，或較差的經

²⁰ 張茂桂，〈省籍問題與民族主義〉，載《族群關係與國家認同》（臺北：業強出版社，1993），頁233-278。

²¹ 胡台麗，〈芋仔與番薯——臺灣「榮民」的族群關係與認同〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第69期（1990年春季），頁107-131。

濟條件，甚至社會地位都可能會不如前者。事實上，在移民後的前十幾年期間內，自願性移民的生活條件與社會支持遠不如後者。

隨國民政府撤退來臺的一百二十多萬人中，若非軍人便是公教人員以及眷屬。國民政府為了安置他們與眷屬，在幾年內興建了近千個眷村²⁸ 和公教宿舍以安置他們與眷屬，另外也興建了榮民之家安頓年老傷殘的退役官兵。雖然現在看來眷村顯得簡陋、矮小、擁擠，公教宿舍也不是樣樣具備，但是以國民政府倉皇遷臺，在既缺乏資源又朝不保夕的當時，總比初到臺灣或露宿街頭，或借宿學校、廟宇的狼狽狀要強得多，甚或後來陸續退役的單身外省籍軍人，政府在全省各地都興建可供頤養天年的榮民之家。除此之外，按月發餉並配糧，使軍公教人員能維持基本的溫飽。研究指出：外省人在產業部門行業中以服務業居多，在公部門外省人佔40.5%，且佔10-14職等高級文官的57.8%，佔6-9職等中級文官的39.1%；經濟地位外省人亦佔優勢，主觀階級認定上外省人也居於中、上階層。²⁹ 事實上，在公部門任職者在一百二十多萬的外省人中究屬少數，絕大部份的外省人在軍中或公部門是屬於低階者，不過仍獲有國家機器庇護。

若林忠正與林鶴玲的研究反映了部份隨國民政府來臺的外省人的情況，那麼自行來臺的河婆移民與這些外省人相比，河婆移民顯然沒有同樣的優勢社會地位。通常河婆移民必須靠自己賺取生活的所需，而且是以勞力者居多，因此就顯得更加地弱勢，其中的心酸苦楚可由下面的訪談記錄略窺一二：

我是（民國）37年4月4日到高雄下船的，在高雄火車站住了大約十天，沒錢吃飯，媽媽就帶我們出去「分食」（筆者按：乞食），一位姓劉的鶴佬人給我們吃……我們又去縣政府取鍋巴吃……從高雄火車站走到高屏大橋，在橋下住了三、四晚，附近的人拿蕃薯救濟我們。（A30）

²⁸ 眷村是國民政府為安置撤退來臺的軍人眷屬所興建的簡易狹窄的住房，眷村大小不一，少者幾十戶成一村，多者達千戶，對於遷臺初期的社會安定起了相當良好的作用。眷村中聚居者雖來自大江南北，但是基於都是天涯淪落人的同理心，村中不分省籍，發揮急難相助、有福同享的精神，幾十年下來，發展出臺灣特有的眷村文化。唯眷村在都市改造的計劃下，已經全部遷空改建大廈，僅保留有限的幾個眷村供人憑弔。

²⁹ 參見林忠正、林鶴玲，〈臺灣地區各族群的經濟差異〉，載《族群關係與國家認同》，頁101-160。

我爸爸根本沒有認識的人，只是在家鄉聽人說過很多河婆人在竹東……我們就到竹東高中神社，就住下來了……住了大概快兩年多才搬走了，白天我們都去問人家有沒有工作可以做，我哥哥就去幫人掌牛，我爸爸先是去做礦工，受不了，又去山上拉竹子，也是受不了，因為他在大陸是做文的，沒吃過苦，當然受不了；最後我父親找了很久的工作都不適合，他就去補皮鞋，生意也是不好，那個時候很窮，哪有什麼人穿鞋子？以後就有什麼可以做，就去做，生活一直都很苦，現在這個房子原來是人家的菜園，我們就用竹子在旁邊隨便搭一搭，能住，不會漏水就好了，這樣可以省房租啊。

(A14)

我們一家人七個人來臺灣，只有我媽媽是女的，我父母帶我們五個兄弟來，剛來的時候，人生地不熟，住也沒有地方住，在竹東火車站住了好幾天。每天都去問人家有沒有工作，後來就有同鄉說，要不要去山上砍竹子，一開始只有我父親去做，砍竹子當然很苦啦！要上山上去，要把竹仔砍好，從山上拉下來，很重，不是一根一根拉，是捆成一大把，很重，要從山上拉下來，在轉彎的地方很危險，不小心就會被拉下去！但是，能有工作就好啦！總比我們那裡好吧？工錢雖然不多，但是我們一家六個男的都做，加起來也不少錢，當時一天賺的錢，可以買一包米，很不錯的。（筆者問：那你們家一下子就發財啦！）……也沒有啦！不是天天都有工作的，有時候下雨，一下就好幾天，就沒有工作做了！可是比我們那邊好多了！(A11)

我是跟我媽媽一起過來的，也是坐船來的，不過我還小，我記不得怎麼坐船的，來到這裡，就是去做粗工嘛！我媽媽去做，我們孤兒寡母兩個人，一開始也是住在車站，神社那裡住了好幾個月，後來人家不給我們住了，趕我們走，我媽媽就學別人，也是在人家的菜園邊搭竹寮子住，很辛苦啦！工作很辛苦，也不是每天都有，來到臺灣，只要有工作就做。(A06)

我來臺灣的時候還很小，沒有什麼工作可以給我做，又沒有上

學，可是家裡沒有錢，我父親也是到處給人家打零工。住，就住在前面那裡，那裡以前有日本人的宿舍，我們就去住，常常會有人來趕，零工也不是天天有，日子過得很辛苦，我就去戲班應頭路，他們就叫我舉旗子，我每天賺了錢就存起來，我每天有兩角銀。我是小孩子，比較不知道什麼事，大人比較苦啦！（A14）

我們可以從河婆移民的敘述中了解，他們的謀生方式都是自己主動去打聽或請鄉親介紹，沒有工作無以為生時靠的是乞食或他人救濟度日，縱使有了工作也以做粗工為多，而且不是很穩定，住的地方也是僅求能遮風避雨而已，間或有賣藥、做小生意的，初期也是走街串巷頗為辛苦；生活不但艱苦，還相當地不穩定，不像其他外省人至少不需要為吃、住等基本的民生問題發愁。柴雅珍的研究指出：「在財力拮据的情形下，軍方仍然從各方籌款以解決軍眷生活困苦的問題」。^⑩若是出現突發的狀況，其他外省人則有服務單位作為後盾，如眷村中房屋修繕、環境衛生、子女教育、糾紛調處等大大小小的事情都會有相應的單位負責或協助處理。^⑪而河婆移民雖然可以找移民同鄉幫忙，然而，在移民同鄉自身都難保的情況下，大多時候只能靠自己解決。但是，較弱的社會支持網絡，反使河婆移民與在地社會的互動關係上贏過其他外省人。

（三）移民在地化

在臺灣，上世紀70年代開始醞釀的政治與文化變遷，成為80年代政治上激變的重大因素。^⑫正是在這樣的政治氛圍下，許多原本存在忌諱的社會現象與問題，紛紛浮出檯面，關於外省人的討論也多了起來。有用小說表現的，如朱天心的《想我眷村的兄弟們》、苦苓的《外省故鄉》等；有用散文書寫的，如王大空等著的《離開大陸的那一天》、齊邦媛的《霧漸漸散的時候——臺灣文學五十年》等；用電影表達的，則有牯嶺街少年殺人事件、老

^⑩ 參見柴雅珍，《戰後臺灣「外省人」的塑造與變遷（1945-1987）》（臺中：東海大學歷史學研究所未刊碩士學位論文，1997），頁91。

^⑪ 參見劉益誠，《竹籬笆內外的老鄉們——外省人的兩個社區比較》（新竹：國立清華大學社會人類學研究所未刊碩士學位論文，1997），頁22-25；胡台麗，〈芋仔與番薯——臺灣「榮民」的族群關係與認同〉，載《族群關係與國家認同》，頁295-296。

^⑫ 詳見蕭阿勤，《回歸現實：臺灣1970年代的戰後世代與文化政治變遷》（臺北：中央研究院社會學研究所，2008）。

莫的第二個春天、竹籬笆外的春天等，主題圍繞在探討外省眷村、外省老兵、外省第二代的許許多問題。^{③3}

眷村所衍生的問題，引起社會的關注，也成為學術界討論的議題，而眷村實體存在於全省各地，眷村和公教宿舍解決了遷臺之後外省人的居住問題，使外省軍民免於餐風露宿之苦，榮民之家則安頓了年老傷殘的退役官兵；雖然眷村、公教宿舍、榮民之家自成一個世界，免受遷臺初期與本省人接觸時可能因語言難以溝通或生活習慣不同所帶來的困擾以及繁華社會的干擾，卻也因為與眷村外面缺乏互動，而形成與地方社會嚴重的隔閡。柴雅珍、劉益誠在他們1997年的碩士學位論文中提到，「眷村是一個與外界隔離的世界，與外界的互動比較弱」，而在文學作品裡也有眷村內與眷村外是兩個不同的世界的描述。^{③4} 眷村確實是許多外省人的集體記憶，是在那裡「出生與成長的第二代甚或第三代，真實的『家園』，以及懷舊的對象、堪可歸屬的『故鄉』」。^{③5} 前述的文學作品與電影，提供了關於外省軍民日常生活與社群互動的傳神描述與若干見解，間接印證了王偉忠的「小眷村是個大中國」的說法；^{③6} 但是，卻可能出現「人為地『創造』的『移民社區』」，也許在當時可以達到穩定移民的目的，但從長遠來看，也造成了他們與地方社會的隔膜，不利於他們的共同發展」^{③7} 的結果。雖然眷村或公教宿舍的存在造成了外省人參與地方社會，相互認識、溝通與了解的障礙，卻另外發展出眷村特有的集體記憶以及強烈的認同感。^{③8} 相對而言，河婆移民在初履斯土

^{③3} 詳見朱天心，《想我眷村的兄弟們》（臺北：麥田出版股份有限公司，1992）；苦苓，《外省故鄉》（臺北：希代書版有限公司，1988）；王大空等著，《離開大陸的那一天》（臺北：久大文化股份有限公司，1987）；齊邦媛，《霧漸漸散的時候——臺灣文學五十年》（臺北：九歌出版社，1998）。

^{③4} 同前注，並參見青夷選編，《我從眷村來》（臺北：希代書版有限公司，1986）；李怡慧主編，楊放整理採訪，《落地生根——眷村人物與經驗》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1996）；楊雨亭，《上校的兒子：外省人，你要去哪兒？》（臺北：華岩出版有限公司，2008）。

^{③5} 張茂桂，〈序〉，載張茂桂主編，《國家與認同：一些外省人的觀點》（臺北：群學出版有限公司，2010），頁v。

^{③6} 王偉忠是臺灣知名媒體製作人，因眷村拆遷而拍攝他所曾居住過的眷村紀錄片，因為一個眷村經常住着來自大陸各地的移民，所以說「小眷村是個大中國」的縮影。

^{③7} 劉朝暉，〈移民的地域認同與地方融入——以廈門松坪華僑農場為例〉，載周大鳴、柯群英主編，《僑鄉移民與地方社會》（北京：民族出版社，2003），頁149-165。

^{③8} 見劉益誠，《竹籬笆內外的老鄉們——外省人的兩個社區比較》；柴雅珍，《戰後臺灣「外省人」的塑造與變遷（1945-1987）》；青夷選編，《我從眷村來》。

時，不像其他外省人能有來自國家機器的照顧，^⑨除了各自分散居住，還必須與本地人處在相同的環境之下做生存的競爭，因此免不了要與外界做各式各樣的接觸，這便是「自發性的移民能較快地融入地方社會」^⑩的原因。語言是族群的外顯特徵，雙方能無礙地溝通便很容易取得認同，河婆移民初期確實起過積極作用。

二二八的時候，以前的頭家，叫我不要亂出去，叫我躲到他那裡去，我就住到他那裡去了！他知道我是外省人。後來有阿兵哥來搜查，我也叫他住到我那裡去躲一躲。大家都是客家人嘛！（A09）

本地人也是很好，大家都講客家話嘛！吃的習慣也差不多，這裡的惠昌宮又有拜王爺，就是三山國王嘛！跟我們家鄉一樣。（A10）

顯然族群母語是他們輕易跨過移民初期障礙的有力工具，族群身份的優勢也適時地發揮社會支持的功能，祖籍地神明信仰使移民獲得更進一步的安慰與認同感，這些都是河婆移民於在地化過程中比其他外省人順利的原因。

（四）宗教信仰

宗教是人類為了尋求心靈慰藉所發明出來的。中國的民間宗教信仰極為發達，幾乎到了萬事萬物都有神靈的地步，所以歷朝歷代，無論是生活於鄉村或城市，日常生活幾乎都離不開民間信仰神明的照護。除了平日要祭祀，在神明誕辰或有特殊意義的日子，更會舉辦各式各樣、大小不一的祭祀儀式，而每個區域的地方神明更是當地民眾所最為虔誠信仰的對象。因此，移民在進行遷移時，一般都會攜帶家鄉神明的塑像或是香火袋來供奉祭祀，以作為在異鄉的心靈慰藉。移民初期神明的塑像或是香火袋都會供奉在私人家中，俟生活安定下來，經濟也較寬裕的時候，就會有建廟崇祀的舉動。建廟

^⑨ 李亦園，《田野圖像——我的人類學研究生涯》（濟南：山東畫報出版社，1999），頁261-264；劉大可，《閩臺地域社會與族群文化新探》（北京：方志出版社，2004），頁32-34。

^⑩ 劉朝暉，〈移民的地域認同與地方融入——以廈門松坪華僑農場為例〉，頁164。

崇祀這樣的作法，在移民社群中起了很大的安定與凝聚以及聯絡情感的作用。^⑪而在現實社會裡，民間信仰往往成為祖籍原鄉的象徵，也確實發揮了族群認同與人群整合甚至跨族群交往的功能。^⑫

河婆移民在屏東市林仔內建有「三山古廟」崇祀三山國王，這是第一座由河婆移民自力興建的三山國王廟，也可能是外省人在臺灣獨力建立的第一座廟宇。這座廟宇的興建過程是因初代河婆移民韓毫光自揭陽縣河婆墟的「霖田祖廟」^⑬承領三山國王香火，帶到臺灣來，初期在自己家中祭拜，後來因為三山國王非常靈顯，河婆同鄉紛紛來祭拜，因地方狹窄，乃移到蔡姓同鄉家中供奉，之後又再恭塑三山國王金身，並覓得一空地搭建簡陋之棚子，並將三山國王金身移置其中，繼續供大家膜拜，後因棚子年久失修恐有傾圮之虞，第二代河婆移民韓秋近乃倡議重建，並與熱心同鄉奔波全省向河婆鄉親募款，終於在1988年落成，即目前之「三山古廟」。

自廟建成後，全省各地鄉親便不遠千里地來參拜，並藉此聯誼。頭幾年竹東河婆同鄉們會在元宵節當日組團南下屏東三山古廟祭祀，隔年則改由屏東鄉親組團北上與竹東河婆同鄉共同到竹東惠昌宮祭祀三山國王，後來因為竹東河婆鄉親感覺接待工作負擔都相當沉重，乃停止互訪之舉。但到目前為止，每年元宵節當日，竹東河婆鄉親仍會組團南下，與其他分散在全省各地的河婆鄉親一起參與三山國王巡境以及「擲王爺」燃放竹竿砲的民俗儀式，會後則聚餐並選舉竹東地區次年爐主等相關輪值人員。住在新竹縣竹東鎮的河婆移民，在屏東市林仔內三山古廟未興建前，每年亦會醵資聘請戲班於竹東鎮內的惠昌宮演戲酬神，與在地居民同樂，並組舞獅團與國術表演藉以展示河婆移民的力量。^⑭三山國王信仰不但延續了原鄉的信仰傳統，也促進河婆移民之間的凝聚與認同以及與地方社會的互動關係。

反觀其他外省人，在宗教信仰上就顯得與地方社會缺乏互動。換句話說，其他外省人可能是因為大部份住在與在地社會隔離的眷村、公教宿舍與榮民之家等較封閉的社區內，因此與外界少有往來，自然不會也沒機會接受傳統的民間宗教信仰；再加上傳統民間信仰的儀式繁複，必須經過長期的浸

^⑪ 李亦園，《田野圖像——我的人類學研究生涯》，頁261-264。

^⑫ 劉大可，《閩臺地域社會與族群文化新探》，頁32-34。

^⑬ 臺灣的三山國王信仰源自大陸廣東省揭陽縣河婆墟，三山國王祖廟人稱「霖田祖廟」，當地人則稱為「大廟」。

^⑭ 屏東市林仔內三山古廟的興建過程係根據2008年8月13日韓秋近口述，再佐以廟內碑刻整理而成，竹東地區祭祀三山國王的儀式與作法則根據2008年5月31日張武炮的說明。

淫與學習才可能熟悉，而大部份的外省人要不是戎馬倥偬，就是在戰爭中流離失所，不容易有向長輩學習信仰祭祀儀式的機會，來到臺灣之後，因為初期都是過客心態，也就無心學習或追求信仰。^⑮因此，大部份的外省人少有祭拜神明的習慣。不過若是外省人的女性配偶是本省人時，比較容易接受臺灣傳統的民間信仰，也比較容易融入地方社會。^⑯但是眷村近乎封閉且自成一格的社會體系特性，使其他外省人的本省籍配偶也失去祭拜神明的氛圍，從而失去許多與在地人互動的機會。

檢視河婆客家移民在三山國王信仰上的積極作為，特別是在屏東市林仔內三山古廟在元宵節擲王爺的遶境與燃放竹竿砲的儀式中，極少數部份鄰近的商家或住戶會循禮祭拜，但是多數居民並不會設案祭拜。在筆者的田野調查中，當地未設案祭拜的居民回答說那是客家人才拜的，或說那是他們外省人才有拜。顯然屏東林仔內地區的河婆移民，在移民六十餘年後仍然被當作外人看待，這或許與他們移民初期便集中居住，容易被貼上標籤有關，又或許與三山古廟的興建過程中沒有在地人參與有關。不過近幾年在河婆移民第二、三代後裔的積極推動下，已經使河婆移民與福佬人或是臺灣客家人的界線因傳統信仰的高同質性而變得模糊，甚至已經跨越族群界線而由在地人擔任廟宇的主任委員；^⑰而其他外省人卻因為對傳統民間信仰的接受度低，而顯得與本地人有較大的疏離感。唯外省人接受臺灣傳統信仰的情況，已因外省第二代甚至第三代與本省人之間的通婚，以及20世紀80年代之後臺灣社會趨於民主開放而逐漸普遍。^⑱

三、河婆移民與臺灣客家人的異同

來自大陸廣東省揭陽縣河婆墟的客家移民，在過往幾次臺灣的外省人統計中似乎未曾被列入。而行政院客家委員會於2004年與2008年進行的兩次「全國客家人口基礎資料研究調查」中，並未將來自客家原鄉的移民列為臺

^⑮ 黃克先，《原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經驗與改宗歷程》（臺北：稻鄉出版社，2007），頁92-102。

^⑯ 陳杏枝，〈外省人宗教信仰變遷初探——1984年至2004年臺灣地區社會變遷基本調查資料分析〉，《東吳社會學報》，第23期（2008年3月），頁124。

^⑰ 2008年三山古廟管理委員會林姓主任委員即非河婆移民，這項突破可看作林仔內河婆移民在地化的指標之一。

^⑱ 陳杏枝，〈外省人宗教信仰變遷初探——1984年至2004年臺灣地區社會變遷基本調查資料分析〉，頁107-138。

灣客家人口，而另以大陸客家人口統計。顯然官方與主持調查的學者，也默認了外省客家人確實有別於1945年之前即已居住在臺灣的客家人，則河婆移民的身份便需要做另外的解讀。到底河婆客家移民與「臺灣客家人」有什麼區別呢？

1945年以前居住在臺灣的客家人，幾乎都是在日據以前就移民到臺灣的，遠的可能已經在臺灣有三、四百年歷史，短的也可能有一百年左右。無論是李國祁以文化發展與傳承的觀點看臺灣的社會發展階段，認為1860年前後的一段時間，臺灣的發展已經從豪強社會進入到文治社會，且完成了內地化的過程，或者是陳其南用臺灣本土觀點，認為臺灣已經本土化了，並由移民社會(*immigrant society*)走向土著化(*indigenization*)變成土著社會(*native society*)的過程，兩者觀點雖有分歧，但是，對移民臺灣的閩粵兩籍移民後裔開始以臺灣為故鄉的看法卻是一致的。^{④9} 基於這種論點，居住在臺灣的移民後裔統稱為臺灣人應該是可以被接受的。

無論是臺灣客家人、外省客家人、大陸客家人、唐山新客或河婆客家移民，強調的是「客家人」的離散(*diaspora*)歷史記憶以及內在的文化特質構成客家認同，^{⑤0} 正如亞裔美國人(*Asian-American*)或是非裔美國人(*African-American*)，只是表明這些人的祖先來自何處，而美國才是被強調的重點與認同的元素。所以河婆移民與臺灣客家人都是生活在「臺灣」的客家人。但是，臺灣客家人是如何看待河婆移民的呢？

本地人也是很好，大家都講客家話嘛！吃的習慣也差不多，這裡的惠昌宮又有拜王爺，就是三山國王嘛！跟我們家鄉一樣。（A10）

我剛到臺灣時，那些本地人，看到我們連住的地方都沒有，又挑着大籮筐，像逃難的難民，對我們這些人很鄙視，就是很瞧不起

^{④9} 李國祁，〈清代臺灣社會的轉型〉，《中華學報》，第5卷，第2期（1978年7月），頁131-159；李國祁，〈清代臺灣社會的轉型——內地化的解釋〉，《歷史月刊》，第107期（1996年12月），頁58-66；陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987），頁92。

^{⑤0} Nicole Constable, “History and the Construction of Hakka Identity,” in *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives*, eds. Chen Chung-min, Chuang Ying-chang and Huang shu-min (Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1994), 75-89.

的樣子，由於我們會說客家話，所以表面上對我們很客氣，背後就在罵我們，說我們是「長山人」或者是罵我們是「阿山」，很難聽的，你知道嗎？有時候還會罵我們是「豬」，說我們住的地方是「豬廝寮」，^⑤很難聽你知道嗎？（A12）

二二八的時候，以前的頭家，叫我不要亂出去，叫我躲到他那裡去，我就住到他那裡去了！他知道我是外省人。後來有阿兵哥來搜查，我也叫他住到我那裡去躲一躲。大家都是客家人嘛！（A09）

我來的時候已經十歲……我覺得同學對我都很不好，常常欺負我……有時候走在路上有小孩子會拿石頭丟我，有些大人還會說，「你看，那是長山仔」，我知道他們很瞧不起我們。（A25）

我八歲來臺灣，九歲上小學，從小就沒有被排斥過……但是我婆婆排斥我，認為我是「長山嬈」。（A04）

從訪談中我們發現說法兩極化，可能與所處環境或者是與報導人本身的個性有關，不過在20世紀70年代之前的臺灣社會普遍存在對外省人的排斥感是一個事實。之所以會出現對外省人的惡感有其歷史因素，由於牽涉範圍極廣且原因複雜，非本文所能討論，故不再贅述。

第一個可以區別臺灣客家人與河婆移民的是來臺時間點的不同，又由於兩岸客家各自發展數百年後，雖然屏東市林仔內的河婆移民在語言用詞上有將「水粄」稱為「碗粄」，「面帕粄」稱為「水粄」等，或是腔調口音有些微的差異，在生活習慣、語言表達、飲食方式以及衣着等方面則大致相同；時至今日，居住在竹東鎮的河婆移民幾乎已完全「海陸化」^②了，特別是在臺灣出生的第二、第三代，因第一代河婆移民的凋零而逐漸失去學習河婆母

^⑤ 「長山人」與「阿山」是臺灣福佬與客家人對於外省人的鄙稱。「豬廝寮」意指豬圈，這些帶有鄙夷的稱謂與侮辱性批評在20世紀70年代以前的臺灣社會甚為普遍。

^② 臺灣目前通行的客家話主要分為四縣、海陸、大埔、饒平、詔安以及少部份的永定腔，新竹縣竹東鎮及鄰近鄉鎮是海陸話主要分佈區，故該地區海陸客家話屬強勢，在原鄉河婆緊臨海豐、陸豐，其語言已極為相近，故移民臺灣新竹縣竹東鎮的河婆客家移民，其平日所講的客家話已聽不到河婆腔調，故筆者將之稱為「海陸化」。

語的機會，能說河婆客家話的寥寥無幾之故，語言的轉化成強勢語言是融入在地社會的必經過程。

臺灣客家人與河婆移民最大的差異可能在於他們彼此有不同的歷史記憶與社會生活經驗。臺灣客家人有從祖先傳承下來的移民拓墾歷史記憶，其中有為了保鄉衛土對抗朱一貴、林爽文、戴潮春的義民歷史記憶，有乙未抗日的戰爭記憶，有日據時代被異族殖民的殖民地次等國民記憶，有關刀山大地震家園毀壞的記憶，有二二八事件所引起的創傷記憶；河婆客家移民則有海寇盜賊侵擾的記憶，有清初遷界復界、家園盡毀的記憶，到了近百年則有鴉片戰爭、民國建立、國民革命軍東征、對日抗戰、國共內戰等戰爭記憶，有種植鴉片販賣獲利以及軍隊剷菸的痛苦記憶，有大旱餓殍遍野逃荒的悲慘歷史記憶，有賣盡家產田園、籌錢渡臺的記憶以及對家園親族的記憶。不同的歷史記憶直接影響他們的凝聚，並形成不同的認同意識。

由於河婆移民大部份生活在社會的底層，當然不容易引起官方的關注，學術界對他們也不夠了解。但是，這一群已經在臺灣生活超過六十年的人群，若準之以近年來所謂的新臺灣人^③的論述，他們可謂當之無愧，但是，在言談中，這些移民既自認為是臺灣人，^④但卻具有強烈的祖籍地認同和大中國意識。^⑤河婆移民為何會自認為是臺灣人卻又有強烈的祖籍地認同？多重認同是否在生活上造成困擾？而他們又是如何去調適的？這些問題留待下節討論。

四、河婆移民的遊移認同

學術界對於族群認同，早期是以血緣、體質、語言、文化等原生條件作為客觀標準，雖然大部份的族群以根基論(primordialists)的原則即可簡單地

^③ 徐博東指出，「新臺灣人」一詞最早由高希均、關中等所提出，另外在1998年臺北市長選舉時李登輝也曾提出「新臺灣人論」；但是徐博東認為「新臺灣人論」的源頭是蔣經國，因為蔣經國晚年曾公開表示像他這樣從大陸來的「外省人」已經在臺灣生活、工作幾十年，「吃臺灣米、喝臺灣水」，應該也是「臺灣人」，不能再被視為「外省人」，大家應該消除隔閡，不應該彼此再有矛盾。徐博東，〈新臺灣人不應是新臺獨主義：評李登輝的「新臺灣人主義」〉，《海峽評論》，第98期（1999年2月），頁40-41。

^④ 本研究所指的「臺灣人」，是泛指長期居住在臺灣，工作、生活、求學於此且認同臺灣這片土地者。

^⑤ 本研究所謂的「大中國意識」，是一種超越「中華民國」和「中華人民共和國」兩個政治實體，以華夏民族為依歸的中國意識，或者也可以「文化中國」視之。

作出識別，卻無法解釋事實存在着的許多以根基論的客觀法則無法涵蓋的現象，如愛爾蘭在受英國統治七百多年後，大多數人已經不會說蓋爾語 (Gaelic) 而以英語為母語，但是對於愛爾蘭的民族認同卻未嘗消失；⁵⁶ 或如臺灣屏東縣納瑪夏鄉係原住民鄉，聚居一群有強烈客家認同，卻只會說布農族語的客家移民後裔。⁵⁷ 原生論的局限性到了 Fredrik Barth 提出族群邊界理論才獲得解決。Fredrik Barth 認為人群在互動過程中會出現一道存在於彼此意識中的無形社會邊界，而這道界線會隨情境改變，換句話說，族群除了原生條件的客觀認定之外，尚可以有主觀意識的選擇，於是發展出依情境或需求做出主觀選擇的情境論 (circumstantialists) 和工具論 (instrumentalists)，目前反成為討論族群認同的主要理論。⁵⁸ 但是單一個體對群體要做出認同選擇，除了原生條件之外，所牽涉的因素既複雜且處於一種動態多變的狀態。其中存在於獨立個體記憶中而彼此產生交集的歷史記憶，便是促使個體凝聚成群並進而產生認同感的主要因素。研究指出，移民能迅速適應新環境，除了靠先期移民所提供的社會支持網絡之外，源於原鄉的個人生活經驗的歷史記憶，是使移民得以長期保存原鄉意識與習俗的關鍵，而歷史記憶恰是群體凝聚的最原始與自然的方式之一。歷史記憶透過紀念活動、宗教儀式等途徑而得以強化並長存。⁵⁹

無論是國家、民族、宗族或是家庭的歷史，存在許多相關事件發生的過程，除了文本的紀錄之外，還有許多未被文字記載的事實在鄉野的故事中流傳着，在民間的戲曲中被搬演着，或呈現在祀典儀式中，或保留在庶民的生活中，這些始終存在的事實，填補了歷史的空白之處，而產生填補作用的正是歷史記憶。個體透過不同的話語或器物激發記憶進而產生聯想，但是個人

⁵⁶ 著名愛爾蘭詩人葉慈 (William Butler Yeats, 1865-1939)，不認為蓋爾語是塑造民族意識的唯一基礎，而認為以英語為語言也能建立在精神上無損於愛爾蘭特色的民族文學。參見黃宣範，《語言、社會與族群意識——臺灣語言社會學的研究》，頁173-174。

⁵⁷ 臺灣屏東縣那瑪夏鄉係一原住民鄉，其中達卡努瓦村、瑪雅村、南沙魯村三個村聚居着佔全鄉人口三分之一的客家移民後裔，這群人以布農語為母語，而遺忘了客語，但是卻仍遵循客家敬天祭祖的習俗，對於祖先的源流亦能歷歷細數，且強烈認同客家並以客家人自居。

⁵⁸ Fredrik Barth, “Introduction,” in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, edited by Fredrik Barth (Boston: Little, Brown, 1969), 9-38.

⁵⁹ 莫里斯·哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 著，畢然、郭金華譯，《論集體記憶》(上海：上海人民出版社，2002)；保羅·康納頓 (Paul Connerton) 著，納日碧力戈譯，《社會如何記憶》(上海：上海人民出版社，2000)，頁1。

的記憶在不同的群體中無從顯現共同的特質，若能透過共同的活動如運動會、音樂會、讀書會，甚至是共同的祭祀儀式，則個人記憶會與之產生彼此相關的聯結的某種特質，這種聯結與特質的呈現，既顯現了個體在群體中存在的事實，同時群體的共同記憶也呈現出來，並且可以透過儀式或活動得到強化記憶的作用，進而促使群體產生認同意識。^{⑥0}

所以，無論是語言、飲食、儀式都起了強化歷史記憶的功能，也就達到建構認同的目的，但是經過六十餘年的歲月，河婆移民因此產生哪些認同呢？在竹東地區的河婆移民組織了「廣東河婆旅臺張姓宗親會」，作為張姓宗親的聯誼與互助之用；屏東地區的河婆鄉親則發起組織了「河婆旅臺同鄉會」聯絡全臺鄉親情感。1981年版《辭海》對「旅」字的解釋是：寄客也，羈旅也。那麼是否可以從兩個組織中的「旅臺」兩字，看出張姓或者是分散在臺灣各地的河婆移民內在心理世界的認同趨向呢？河婆客家移民在臺灣已經六十餘年了，是繼續羈旅當過客嗎？還是在「外省人」、「臺灣人」、「客家人」的認同紛擾中已經有了定見？

(一) 大陸認同與臺灣認同

族群認同的理論，除了根基論者依據生物性特質與外顯的文化特徵作為族群標準的方式，而工具論者或情境論者，則用工具性的考量隨情境變化而主觀地認定來作族群的區別方式之外，Fredrik Barth 認為，人群的流動與隔絕、文化的接觸等，其實都會出現一種無形的社會邊界，而這邊界正是族群之所以區別的界線，但是這條界線會因着社會環境的變化而改變，而主觀的認同也會隨之改變。河婆移民在官方的分類上既然被排除在臺灣客家人之外，相對於「臺灣客家人」的是「大陸客家人」，而很長一段時間「臺灣」是「本省」的同義詞，「大陸」則對應於「外省」。那麼河婆移民的認同是什麼呢？

與1949年之前從大陸移居世界各地的大部份海外華人一樣，幾乎都存着一個衣錦還鄉的共同心願，在河婆移民心中同樣存着這個夢。當移民身在異鄉而心懷故土時，可以想見的是，移民必然對故鄉的人、景、事、物都日思夜想，為能讓這份魂牽夢縈的思念稍得抒解，移民便想方設法地將記憶中的

^{⑥0} 王明珂，〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》，第91期（1993年11月），頁6-19；王汎森，〈歷史記憶與歷史——中國近世史事為例〉，《當代》，第91期，頁40-49；莫里斯·哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)著，畢然、郭金華譯，《論集體記憶》。

家鄉景物在異鄉予以重現，採用保留原鄉的生活方式便是最根本的作法，再就是將原鄉的風俗、習慣照常搬演，最積極且帶有公共宣示的作法則是重現祭祀儀式，對於移民而言這是與原鄉最原始也是最便捷的聯結，然而所有這些作為，雖然強固了族群的認同意識，相對的就是與他人劃界。

1987年開放兩岸探親之後，許多外省人迫不及待地返回魂牽夢縈的大陸故鄉，大部份的外省人並沒有選擇華人傳統的落葉歸根想法而留在大陸故鄉，反而是選擇返回自以為「客居」的臺灣；事實上是選擇了苦苓所謂的「外省故鄉」，一個在原鄉以外省份的故鄉。為何外省人在故鄉的認同上會出現這樣的現象？是「異己感」起了作用。當在臺灣被稱為外省人（大陸人）的大陸籍民返鄉探親或觀光後，發現在大陸又被當成臺灣同胞（外省人），才猛然省覺記憶中朝思暮想的故鄉，已經不再是當年的故鄉了，強烈的「異己感」讓他們又回到生活超過半個世紀的臺灣。^{⑥1} 這些少小離鄉、鬢毛已衰的大陸各省市人，回到家鄉見到至親的家人，本該有落葉歸根的感覺，本該與家人除親情的交流之外，應該要有強烈的認同感，卻發現被當成「熟悉的陌生人」看待，可見根基論對於族群認同的局限性，工具論者 Fredrik Barth 的族群邊界說法正好補其不足。在訪談中，除了體弱生病者，幾乎每位河婆移民都有返鄉探親或到大陸觀光的經驗，經濟條件佳、體力好的河婆移民甚至有一年回鄉兩次的，那麼他們對兩岸的認同又如何呢？

我是中國人，我不是臺灣人，想回大陸去住，但是，下一代不想，很無奈！（A15）

我不是臺灣人，我是大陸人，我要住在臺灣，臺灣很好。為什麼要分臺灣人和大陸人呢？都是中國人嘛！（A04）

我在臺灣自認為是臺灣人，到了大陸，我自認為是大陸人……我完全不會想大陸，我的家，房子、田啊，都沒有了，變成水庫了！（A06）

^{⑥1} 柴雅珍，《戰後臺灣「外省人」的塑造與變遷（1945-1987）》，頁128；王明珂，《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁387。

回去河婆三、四次，年紀太大了，體力不好，還有在那邊生活不習慣，不會回去住，所謂日久他鄉是故鄉。（筆者問：那你現在是什麼人呢？）當然是大陸人，我不是臺灣人。（A24）

我是河婆人，我的胞衣跡（筆者按：埋胞胎之處，意即出生地）在那裡，不是臺灣人，但是，日久便成臺灣人了。（A19）

我是大陸人，不是臺灣人，我死了要埋在臺灣！身體不好，但是很想回大陸去看看，現在又沒錢，只有死在臺灣了！（A09）

河婆移民在訪談中技巧地避開敏感的兩岸認同問題，比較強調他們的出生地的祖籍地認同。A15的報導人在臺灣當過兩任八年的村長，也是附近寺廟的主要管理者，有一個雙店面的房子，賣雜貨與建材，在地方上算得上是頭面人物，強調他是大陸人，但是若論到居住則要住在臺灣。其他幾位河婆移民都表示他不是臺灣人，是大陸人；其中一位自稱既是臺灣人也是大陸人，可以解釋為：河婆移民為了取得個人最佳的適應策略，出現了遊移的認同的方式，這正是工具性或情境論的典型。

目前仍強烈認同大陸的其他外省人或是河婆移民，都表示會在臺灣繼續居住甚至終老，這是否是另一種的臺灣人認同意涵呢？誠如李廣均說的：認同形成需要時間，改變或忘掉一個認同也需要時間，所需的時間甚至更長，這是外省人「認同經驗」不可承受之重。^⑫所以，當故土的呼喚日漸遙遠，當「埋骨何須歸故里」時，當先人廬墓在此，當家業根基都在此地，當兒孫後代以臺灣為本時，^⑬河婆移民會繼續吟唱「講到割燒^⑭ 我又難，擔竿tep tet（筆者按：丟掉）過臺灣。三年兩年我會回，騎馬坐轎轉唐山」（A01），或是繼續遊移在臺灣人與大陸人的認同之間？

（二）外省認同與客家認同

分居南北兩地的河婆移民，在民國六、七十年代以前，透過每日傍晚集

^⑫ 李廣均，〈透視三個世代外省人——臺灣和中國都是外省人的「母親」〉，《財訊》，第266期（2004年5月），頁86-88、90、92。

^⑬ 據《大清律例》，取得鄉貫必須至少在當地居住生活廿年以上，必須在當地有家業，父母祖先廬墓在當地。若以此標準看河婆移民，絕對算是臺灣人。

^⑭ 河婆話「割燒」意指檢柴火。

中在同鄉韓豪光與張重蒼住家門口習練武術，除了展現移民的團結與實力之外，同時將客家尚武的族群文化元素保留下來，在飲食習慣上幾乎每家都保留了「吃擂茶」的習慣，而且完全保留原鄉的作法和吃法，與我們目前在市面上看到與喝到的截然不同。^⑯

每次吃擂茶，就會想起以前每天吃擂茶，我們河婆家鄉，每家每戶每天都有做擂茶來吃，像吃點心一樣，差不多早上十點多，下午兩三點，就要吃擂茶，有時候就當飯吃，假如有親戚或者是朋友來家裡，一定會請他們一起吃。（A17）

擂茶我們是每天都吃，我們河婆人在那邊，大陸那邊，以前每家每戶都吃，去人家家裡，他就請我們吃擂茶，別人來我們家裡也是吃擂茶，一天不知道吃幾次，都是請吃擂茶。（A28）

「吃擂茶」的習慣，可能是河婆移民唯一在過去的六十餘年裡，隨時可以與原鄉產生聯結的一種生活方式，甚至可以看作一種紀念儀式，在第一代河婆移民之間最常進行的便是請吃「擂茶」，為由於擂茶製作費工，現在已經不是天天吃了；住在竹東的河婆移民以「張姓娘媽生食會」^⑰的名義，甚至每年在惠昌宮請戲班演戲，便是對河婆原鄉記憶與紀念祖先的回應。

但是，河婆移民這些歷史、社會與文化記憶和其他外省人的抗戰、剿匪、眷村歷史記憶的差異，使他們連在事情的敘述上都用了不同的說法。譬如，其他外省人在自稱時會用「我這樣的……外省青年」、^⑱「怎能怪我這個『外省孩子』不把臺灣當回事呢」；^⑲而河婆移民卻說：「二二八的時候……我也叫他住到我那裡去躲一躲。大家都是客人嘛」（A09）、「為了發展我們客家的觀光事業，這個擂茶變成甜的」（A05）、「擂茶這個東西是我們河婆人帶來的」（A33）、「我是河婆人，我的胞衣跡在那裡」

^⑯ 對於市售的擂茶被改成甜的，A01、A05、A22、A33等幾位報導人都不以為然，認為這是對正統擂茶的錯誤示範，言外之意是此舉甚至有污辱河婆人之意。

^⑰ 據河婆張氏家族流傳的故事說，娘媽（即媽祖）曾顯靈拯救過張氏祖先，故將娘媽也放在祖先牌位上一起供奉。

^⑱ 柴雅珍，《戰後臺灣「外省人」的塑造與變遷（1945-1987）》，頁61。

^⑲ 龍應台，《野火集外集》（臺北：圓神出版社，1987），頁44-45。

(A19)；^⑨很明顯的，其他外省人已經將「他稱」變成「自稱」，表示已經完全接受「外省人」這樣的族群分類與身份，河婆移民卻是以祖籍地或以客家的身份表述。

由上可知，河婆移民在族群的認同上，比較傾向於認同客家而非認同外省人，且傾向於先做出大陸認同之後才會認同臺灣，這與其他外省人的認同研究如出一轍。^⑩

（三）河婆移民的遊移認同

河婆移民具有客家人也是外省人的雙重身份。身份的揉雜(hybridity)形成了河婆移民自認為是客家人，不是外省人；自認為是大陸人，不是臺灣人，甚或自認為既是臺灣人也是大陸人的認同意識。從認同的遊移轉換，我們可以了解河婆移民在族群認同的心理狀態是隨情境轉換所作出的工具性選擇。但是當河婆移民說自己是臺灣人時，其涵意是對土地的認同，呼應了陳其南的土著化觀點：臺灣漢人移民社會經過相當的時間後，會逐漸拋棄祖籍觀念，以現居地作為其生活單位。^⑪這是移民從過客(sojourner)變成本地人(native)的必經過程。以此而論，河婆移民似乎已經完成其本土化的過程，成為道地的臺灣人，也是臺灣客家人了。

五、結語

本研究發現：適應新的環境對於河婆移民來說是第一個必須打開的鎖，而在客家地區相同的語言與族群身份便成為河婆移民開鎖的鑰匙，卻也是河婆鄉音「海陸化」的推手；河婆移民在福佬地區因群聚的緣故，反而因此保有語言的純度；家鄉吃擂茶飲食習慣的延續，成為河婆移民在異鄉聯繫情感最佳的媒介；河婆移民擁有相對於其他外省人較弱的社會支持，反成為河婆移民得以加速融入在地社會的契機；崇祀三山國王不但撫慰移民在異鄉拚鬥時無助的心理，建廟過程也使分散臺灣各地的河婆移民得以交流與凝聚並強化認同意識；每年舉辦的擲王爺遶境與燃放竹竿砲的民俗宗教儀式，則成為

^⑨ 文字底線係筆者所加。

^⑩ 胡台麗，〈芋仔與番薯——臺灣「榮民」的族群關係與認同〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第69期，頁107-131。

^⑪ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁114。

河婆移民之間固定的交流聯誼機會；透過廟宇管理委員會的運作，使聚居閩南區的河婆移民得以與在地社會有互動的管道；宗親會與同鄉會的組成則是河婆移民以常設組織，以達相互扶助的目的。移民們透過對原鄉飲食、習俗、信仰、祭祀儀式的歷史記憶的重現，不但成功地保存了自身的語言和文化，更成為移民之間凝聚的有效途徑，歷史記憶的不斷重現，不但強化了歷史記憶，更強固了記憶個體的認同意識，進而發展成族群認同意識。移民群體無論透過何種途徑或手段去完成任務，若加以仔細檢視，其所有的作為不外乎完成定居、適應與同化的移民三部曲，也就是人類為求生存與發展的不同型態的呈現。

本文記錄了一個兼具客家與外省族群身份的移民群體，過去六十餘年在臺灣經歷了移民必經的定居、適應、同化的過程。呈現的結果至少可以看出外省客家人與外省人之間的異同，突顯了臺灣當今均質化族群分類的缺失以及其局限性。而臺灣客家人與大陸客家人之分，也反映出因為移民時段的不同，雖然係出同源卻又出現先來後到的主客意識，而這種主客意識正是歷史上客家形成的主因之一，恰可印証移民行為是萌生族群意識的因子的說法。

族群認同的根基論、工具論、情境論三大理論，向為學界所採用，若將研究對象一視同仁地以均質看待，也頗能解決研究上的需要。但是，群體之內必然存在着差異，若這種差異是普遍的現象，如河婆移民這樣的群體，便顯現出與其他外省人和外省客家人的差異，以及與臺灣客家人不同的特質，這個時候若單以客觀的結構性因素，譬如用移民的教育程度、性別、經濟條件、通婚等去理解認同的選擇，便會出現顧此失彼、無法圓滿詮釋的現象。對於族群認同的探討，若能參考研究對象的生命經驗，或許能更宏觀卻又細緻地進行探索，對於研究有多重族群身份的外省客家人更是如此。

（責任編輯：周驚濤）

附錄1：訪談大綱

- 一、受訪人基本資料：出生、學歷、目前職業、婚姻、宗教、家庭人口數；
- 二、來臺原因、過程、時間、家庭人口數、同行人數、原鄉職業、原鄉居住地、社會網絡；
- 三、抵臺後的生活情況：謀生方式、居住情形、人際網絡、宗教信仰、飲食、習俗；
- 四、生活適應情況：與本地人的互動情形、與河婆客家移民之間的互動情形、開放大陸探親後的情形；
- 五、三山國王信仰：是否參與建廟活動？是否參加過元宵節擲王爺儀式？三山國王信仰對河婆人的意涵；
- 六、張姓媽娘會：是否有參加？對張氏宗親的意義；
- 七、認同問題：客家認同、外省認同、臺灣人認同、中國人認同。

附錄2：報導人受訪時間地點簡表

編號	居住地	受訪 地點	受訪 時間	編號	居住地	受訪 地點	受訪 時間
A01	新竹縣竹東鎮	A12宅	2008/7/23	A21	屏東市	自宅	2008/8/10
A02	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/24	A22	屏東市	自宅	2008/8/10
A03	新竹市	自宅	2008/6/19	A23	屏東市	自宅	2008/8/12
A04	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/30	A24	屏東市	自宅	2008/8/12
A05	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/5/31	A25	屏東市	自宅	2008/8/12
A06	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/7/2	A26	屏東市	自宅	2008/8/13
A07	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/15	A27	桃園縣平鎮市	自宅	2007/8/27
A08	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/2/17	A28	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/12
A09	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/30	A29	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/26
A10	新竹縣竹東鎮	A05宅	2008/7/2	A30	屏東縣內埔鄉	自宅	2008/8/11
A11	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/7/2	A31	屏東市	自宅	2008/8/10
A12	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/25	A32	屏東市	自宅	2008/8/11
A13	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/26	A33	桃園縣平鎮市	自宅	2008/7/25
A14	新竹市	自宅	2008/6/17	A34	桃園縣中壢市	自宅	2008/815
A15	桃園縣平鎮市	自宅	2008/7/25	A35	屏東縣內埔鄉	自宅	2008/8/11
A16	桃園縣中壢市	自宅	2008/8/15	A36	新竹縣竹東鎮	自宅	2008/6/26
A17	屏東市	A21宅	2008/8/10	A37	桃園縣平鎮市	自宅	2007/8/27
A18	屏東市	自宅	2008/8/10	A38	屏東縣內埔鄉	自宅	2008/8/11
A19	屏東市	自宅	2008/8/10	A39	屏東市	A22宅	2008/8/11
A20	屏東市	自宅	2008/8/10				

Life Context, Collective Memory and Group Identification: The Immigrant Identity of Hepo-Hakkas in Taiwan

Ching-shui LAN

The Centre for Historical Anthropology

Sun Yat-sen University

Abstract

The predominant system of ethnic classification in Taiwan today consists of four main groups, Fulao, Hakka, mainlanders (*waishengren*) and indigenous peoples, and ignores internal differentiation within each group. Having immigrated from Jieyang county in Guangdong in the period 1945-1949, the Hepo possess a double identity as both Hakka and mainlanders. Those who settled in Hakka areas found a shortcut to integrate into local society because of their common language and customs. Residential concentration enabled them to preserve their language; their common diet and custom of drinking “pounded tea” (*leicha*) served as media for interaction. Clan and territorial associations promoted the internal cohesion of the migrant community. The construction of temples to the cult of the Kings of the Three Mountains and rituals of the Kingly Lord (*wangye*) encourage the Hepo who have dispersed elsewhere to maintain their traditional customs and strengthen their historical consciousness, further promoting the maintenance of a distinct identity. Other immigrants from the mainland who lived in villages for military dependents (*juancun*) or in housing for public

Ching-shui LAN, The Centre for Historical Anthropology, Sun Yat-sen University, No. 135 Xingang Xi Road, Haizhu District, Guangzhou, 510275, Guangdong Province, P. R. China.
E-mail: diamond4104@gmail.com.

employees found it more difficult to integrate into local society. The Hepo see themselves as Hakka rather than mainlanders, but also as mainlanders rather than as Taiwanese. Their self identity is thus profoundly different from other mainlanders, for whom migration from the mainland is constitutive of ethnic identity.

Keywords: Hakka immigrants, ethnic group identification, historical memory, localization