

## 日本客家研究的軌跡： 從日本時代的臺灣調查到後現代主義視角

河合洋尚\*

日本國立民族學博物館研究員

飯島典子

日本廣島市立大學國際學部副教授

19 世紀末以來，日本的學者或者行政官從各種各樣的角度來探討客家這個集團。在一百多年的時間裡，日本的學術界如何看待客家？本文將對其動態性進行學術性回顧。在「二戰之前的客家研究」、「客家起源論」、「客家文化論」的分析架構框架下，本文主要從歷史學與人類學的角度來整理這一百多年的研究成果。此外，本文也將深入討論 1990 年代以來後現代主義的轉換及族群研究的深化。

關鍵字：客家、客家族群、後現代主義、日本

---

\* e-mail: yangshang21@gmail.com

投稿日期：2013 年 8 月 31 日

接受刊登日期：2013 年 10 月 1 日

## **The Trend of Hakka Studies in Japan: Hundred Years**

Hironao Kawai\*

*Research Fellow, National Museum of Ethnology, Japan*

Noriko Iijim

*Associate Professor, Faculty of International Studies,*

*Hiroshima City University*

Japanese scholars have studied the Hakkas, one of the Chinese ethnic groups, since the end of the 19th century. A considerable amount of literature, in particular, from the historical and anthropological studies, has been published, but not yet been reviewed systematically. This article therefore is an attempt to represent and analyze the Japanese literature of the Hakka studies over the past century. It focuses mainly on the historical and anthropological literatures, including the ethnological studies, the research about the Hakka origins, field studies of Hakka cultures, and the post-structuralism studies since the 1990s.

Keywords: Hakka, Guest People, Ethnicity, Postmodernism, Japan

---

\* Date of Submission: August 31, 2013

Accepted Date: October 1, 2013

## 一、前言

在客家人口極少的日本，<sup>1</sup>一直都沒有「客家學」這個學術領域。據我們所知，只有一些對客家人感興趣的學者建構其個人研究網絡，針對客家議題進行研究的學術機構或者研究所在日本一直不存在。可是，沒有「客家學」的學術領域及其相關機構的事實，不意味著日本的客家研究沒有豐富的研究成果。在日本，至少 19 世紀末開始到現在 100 多年，不斷地積累著有關於客家的研究成果。

日本的客家研究從日本時代的臺灣開始，在 1920 年代之前大部份的成果只不過是簡單的記錄或者引用歐洲傳教士的說明。1930 年在日本才開始有比較系統的客家研究，1932 年由日本外務省情報部門第一次出版與客家相關的書——《廣東客家民族的研究》。這本書和 1933 年羅香林出版的《客家研究導論》一樣，將客家看做是「從中原移民過來的優秀漢族」。這個基本觀點在後來受到歷史學家中川學與語言學家橋本萬太郎 (1972) 的批評。另外，在 1970 年代，隨著日本進入高度經濟成長時期，日本開始有人類學家、民俗學家、建築學家<sup>2</sup>等學者在客家地區進行田野考察。1990 年代可以說是日本客家研究的轉型時期，其特色是：一方面有以高木桂藏等新聞工作者出身的學者為首，用「東洋的猶太人」的稱號來稱呼客家人，<sup>3</sup>描述客家所具有的「獨特」的漢族意象；另一方面，歷史學家、人類學家則進行著解構這種客家特殊論

1 根據不完整的統計，客家人在日本約 4,000-5,000 人。日本有東京崇正公會、關東崇正會、名古屋崇正會、關西崇正會以及沖繩崇正會。崇正會的絕大多數會員是從臺灣移民到日本的，特別是東京崇正公會很看重與臺灣的關係。另外，通過留學、結婚、做生意等途徑，也有部份從中國移民的客家人居住在日本，但他們很少參與日本的崇正會。

2 茂木計一郎、片山和俊等東京藝術大學的建築學家從上世紀 80 年代開始探究客家建築（茂木計一郎 1987；東京藝術大學中國民居研究集團 1991）。

3 本來「東洋的猶太人」是 19 世紀泰國國王拉馬六世（1881-1925）警告旅泰華僑對經濟侵略威脅的著書題名。可是，高木桂藏換骨脫胎的運用這個外號，將「猶太人」之否定感（排外）變到肯定感（吃苦），成了客家的稱呼。

而深化族群建構的研究。

在以上的研究發展中，日本的學術界對客家的研究包括歷史學、語言學、建築學、宗教學、民俗學、人類學等不同的方向，目前還有描述客家概況的書以及客家話相關的教材。由於各領域對客家研究的切入點呈現相當大的多樣性，本文無法將所有的研究成果一一介紹。為了避免討論焦點分散，本論文主要關注歷史學、人類學以及民俗學的相關研究。具體來說，本文將以二戰前的民族誌記錄、客家起源論、客家文化論三個架構，來回顧與分析相關研究成果。在結論部分則將指出日本客家研究的最新動態及關注課題。需要注意的是，本論文「日本客家研究」所包括的範圍是日本國籍學者用日、英、中文發表的研究成果，以及非日本國籍學者用日文書寫且在日本出版的研究成果。日文翻譯的漢語書籍則不包括在本文「日本客家研究」的範圍內。

## 二、二次世界大戰前的日本客家研究

學者們通常認為，最早關注「客家」的是廣東的文人。在清朝中期問世的《永安縣志》中，已經出現了「客家」這兩個字。在 19 世紀中期發生「土客械鬥」及太平天國起義之後，歐美人也開始關注「客家」（Hakka），尤其是歐洲傳教會的傳教士，從 19 世紀 60 年代以後發表了不少於客家相關的文章。與此相比，日本人開始關注客家的時期較晚。據我們目前所知，19 世紀 80 年代之前，日本尚無關於客家的記載。不過，隨著 19 世紀末以來日本帝國主義的擴大，日本人開始關注客家人。特別是在 1895 年臺灣成為日本的殖民地之後，一些日本學者開始撰文說明臺灣的「客家」（或者「客民」、「粵人」）到底是什麼樣的民族集團。

### (一) 對臺灣「客家」的記錄

自 1868 年明治維新以後，日本國以成為列強國之一並解除不平等條約為目標，加強了帝國主義的傾向。從 1894 年 2 月到 1895 年 3 月日本政府為了擴大領土，向清朝開戰。在戰爭勝利之後，1895 年 4 月 17 日日本將臺灣納為其殖民地。就是在此時，日本開始了與「客家」的正面接觸。自 1895 年起，日本人開始記錄臺灣的「客家」。日本參謀部門的記載（參謀本部編輯課 1895），成為日本研究臺灣客家的先驅之一，此外還有小川琢治著《臺灣諸島志》的記述（小川琢治 1896）。<sup>4</sup> 首先，日本參謀部門編的《臺灣志》對「客家」的記載如下：

有一種被稱為客家（哈喀）的種族。客家乍一看與支那人<sup>5</sup> 沒什麼不同，然而他是與支那人不同的種族。（參謀本部編輯課 1895：80）

客家在臺灣各地分佈很廣，據說他們與純粹的支那人通常關係不合，因而不斷地發生爭鬥。而客家種族的居住地在於生蕃地和支那人居住地的中間，專門從事農業。支那人普通將他們稱之為「內山之客人」。（參謀本部編輯課 1895：81）

正如以上兩段引文所示，在日本時代初期，日本人認為「客家」與其他漢人不同，認為他們不是純粹的漢人，客家被認為是處於「純粹的支那人」和原住民中間的存在。據歷史學家田上智宜考證，當時的臺灣有「客家」是漢人和原住民的混血一說，因此，我們可以推測上述的說明也許合乎這樣的觀點。

4 本文中關於二戰前日本的臺灣客家研究，特別是對《臺灣志》以及《臺灣諸島志》的引文及其解釋，主要依據田上智宜的研究（田上智宜 2007）。

5 支那人相等於漢人，推測其含義是具體指稱閩南系漢族。

此外，小川琢治的《臺灣諸島志》認為客家的起源在於福建省寧化縣石壁村，並且認為他們的原住地是嘉應州（小川琢治 1896：168）。但是，他的描述不是自己親自調查的結果，而是根據平牧師（Charles Piton）在中國大陸實地考察的研究內容而做出的描述（田上智宜 2007：158）。值得注意的是，《臺灣諸島志》所描述的「客家」有兩處與現在一般被想像的客家意象不同：第一，雖然這本書將客家的源流與寧化石壁村聯繫起來，但是將中原置之度外，因此沒有論述客家從中原南遷的歷史；第二，它指出客家經常發起武裝暴動，是對清朝採取反抗態度的存在（小川琢治 1896：171）。

在這一時期，像這樣不同於今日客家意象的日本研究記述不限於上述兩本書。日本著名人類學家伊能嘉矩於 1928 年出版的《臺灣文化史》對「粵屬」（粵人）所使用的語言和起源地做了如下說明：

從福建過來的漢民被稱之為閩屬，俗稱為福佬人，其語言是屬於閩南系統的閩南語。從廣東過來的漢民被稱之為粵屬，俗稱為客人或者客家，其方言是屬於粵語系統的廣東客人話。而如果將這些做出更加詳細的區分，閩屬當中，最多數為泉州府〔包括晉江、同安、南安、惠安、安溪的五個縣〕和漳州府〔包括龍溪、詔安、平和、漳浦、南靖、長泰、海頓的七個縣〕之民，其次是汀州〔包括永定縣〕、興化〔包括莆田、仙遊的兩個縣〕之民。粵屬當中，最多數是惠州府（包括海豐、歸善、博羅、長寧、永安、陸豐、龍川、河源、和平的九個縣）和潮州府〔潮陽、海陽、豐順、揭陽、大埔、惠來、澄海、普寧的九個縣〕之民，其次是嘉應州〔包括鎮平、平遠、興寧、長樂的四個縣〕之民。（伊能嘉矩

1965[1928]: 328)

正如伊能所論述，人們通常認為，「粵屬」（粵人）相等於「客人」或者「客家」的漢民。但我們可以發現，伊能提及的「客家」跟今日我們所想像的客家不一樣。例如，伊能將從汀州府移民過來的人們也放在「閩屬」範圍內，但今日以永定縣為首的汀州府被認為是客家的居住地。從伊能的記錄判斷，他所說的「閩屬」和「粵屬」分別是指源自福建省及廣東省的移民。在這基礎上，後者在當地被稱之為「客人」或者「客家」。可以說，在這一階段，日本的客家研究界尚未提出將客家視為粵閩贛三省邊界地帶出身者的見解。

## （二）對中國「客家」的記錄

在 20 世紀 20 年代之前，日本學者對臺灣「客家」的記述與「從中原南遷的純粹漢族」、「粵閩贛三省邊界地帶出身者」、「常倒向清朝方的義民」等今日的客家意象相差懸殊。同樣的傾向也適用於理解 20 年代之前日本學者對中國大陸「客家」的記錄。

據我們目前的研究，日本人開始記述中國大陸「客家」的時期是 1910 年代，其中，第一次在日本文獻中留下「客家」兩個字紀錄的可能是東亞同文書院的學生。<sup>6</sup> 這個書院第九期的學生在《孤帆雙蹄》提及浙江省麗水一帶的畚族時說：「[畚族婦女]喜歡唱歌，經常高聲吟詠。本地人將它叫做畚客歌。因此，男子被叫做畚客或者客家，女子被叫做畚客或者畚婆」（東亞同文書院第九期生 1912: 305；重點是加上的）。雖然這個描述的對象不是今日的客家本身，有趣的是，在日本文獻中早

6 東亞同文書院是 1901 年在上海成立的日本高等教育機構。1939 年升級為東亞同文書院大學，日本愛知大學的前身。第五期以後的學生受到由日本政府外務部門的資助，為了寫畢業論文到中國各地考察。

期出現的「客家」指的是畚族。日本研究者第一次提及「客家」本身，是1919年日本臺灣銀行研究員對廣西客家的描述（飯島典子2010：10）。他在報告廣西經濟情況時記錄：「客家是舊時從福建移民來的漢族與夷家的混血種：其風俗習慣等與廣東人大致相同，但大部份屬下層窮人」（臺灣銀行調查課1919：77）。另外，1920年代服部宇之吉在《支那的國民性與思想》一書中也提到了客家：

〔客家是〕住在廣東的民眾〔西人模仿廣東話的發音寫作「Hakka」〕，民國以前被看作是身份低微的賤民。他們生活在船上，沒受過教育，不知道歷史，但移住廣東的歷史已經很久了。（服部宇之吉1926：23）

可見，日本對客家的早期研究還存在著不少「誤會」：東亞同文書院的學生將畚族稱作客家；服部所指的客家明顯是水上居民。

然而，1930年以後，這些「沾滿誤解」的客家描述開始接近於現代的客家意象。1930年有兩篇以客家為主題的學術論文在日本刊登，其中一篇是山口縣造的〈客家與中國革命〉，另一篇是彭阿木的〈關於客家的研究〉。兩者都提及前述服部宇之吉的文章，批評將客家視為水上居民這一錯誤（山口縣造1930：75；彭阿木1930：141-142）。兩篇文章並引用傳教士喬治·肯貝爾的研究資料，主張客家是起源於中原的正統漢人（山口縣造1930：76；彭阿木1930：87）。山口縣造和彭阿木都指出了初期日本學者對客家的「誤解」，同時將客家跟中原聯繫起來，促進「正統」的客家理解。此後兩年，日本第一本客家專書《廣東客家民族的研究》（在廣東帝國總領事館編1932）問世。這本書也與山口和彭阿木持同樣的觀點，在「客家是做中原漢人後裔」這個前提



下論述客家。

《廣東客家民族的研究》是不足 30 頁的小冊子，但該說後來被多位日本學者屢次引用。這本書對客家人的起源、人口分佈、特徵、人物等有如下論述：1. 客家人在語言等各方面具有跟其他漢族不同的特徵（序論），2. 客家是從中原南遷的漢族（第一章），3. 客家話保存中原古音（第三章前半），4. 客家人愛祭祀以及歌舞、愛乾淨、樸素勤勞、女性負擔戶外勞動（第三章後半），5. 客家人富有愛國心，在軍部的勢力也大，不少軍人是客家人（第五、六章）。本書所根據的基本資料，是寄送到日本廣東領事館的調查報告，但本書同時引用韓廷敦（Huntington）、黃遵憲、古直、羅香林的研究成果。因此，我們能推測作者受到西方傳教士和客家籍學者的學術影響。該書的基本觀點確實與中國客家學的古典《客家研究導論》一致。

看來自 1930 年代以來，日本學術界已經有從源流、語言、民俗中尋找客家與中原淵源的傾向，客家中原起源說漸成為日本客家研究的「常識」。比方說，西山榮久（1937）論述客家話與中原古音的關聯性，持田利貞（1942）認為客家起源於中原一帶，正如下一節將要詳細論述的內容，二戰以後日本客家學的權威中川學也通過批判性探討繼承了同樣的看法。<sup>7</sup>

---

7 但是，我們要注意的是，1930 年代到 40 年代由日本學者描述的「客家」族群範圍，不一定跟羅香林以及在中國被描述的客家相同。例如，《廣東客家民族的研究》第二章提及的客家人的分佈圖與今日被公認的稍微不同，普寧縣、海豐縣、陸豐縣的居民（今日大多數居民被認為是潮汕人）被分類為「純客住縣」（幾乎所有居民是客家人的縣）。

### 三、客家起源論：從羅香林模式到族群論

第二次世界大戰結束後，羅香林等客家籍學者的看法，也就是說客家是「從中原南遷的漢族」意象得到了中國社會的認同。可是，自1953年以來，除了部份語言研究之外，中國大陸許多領域的社會科學研究被取消，加上文化大革命的影響，使得此地的客家學研究也停滯了，直到20世紀80年代後期。在這個約30多年的時間裡，在世界上開展客家研究的倒是客家人口極少的美國和日本。

我們認為，從20世紀50-80年代，日本的客家研究可以分為兩個方向：一個是依據歷史資料或者語言資料等文獻探討客家起源的研究；另一個是根據田野考察探討客家地區社會文化現象的研究。前者的代表人物有牧野巽（社會學、民族學）、中川學（歷史學）、橋本萬太郎（語言學）、戴國輝（經濟學、華僑研究）等，後者的代表人物有植松明石（民俗學）、周達生、末成道男、渡邊欣雄、堀江俊一、瀨川昌久（皆為人類學）等。當然，兩者不能完全分開，但是前者主要研究的是關於（of）客家的起源或者語言，後者關心的是身處於（in）客家地區的田野考察。但是，後者的民俗學家、人類學家到海外進行田野考察，是在20世紀70年代以後，隨著日本經濟的高速成長，中國大陸和臺灣的政治狀態相對穩定下來時才開始的。因為這個原因，20世紀50-70年代的日本客家研究還是由前者的文獻研究來承擔。下文將提及牧野巽、中川學以來的客家源流研究。

#### （一）對羅香林模式的疑問和批判性繼承

如上文所述，20世紀30年代以來，日本的客家研究也受到將客家定義為「從中原南遷的漢族」的理論模式（本文將它稱之為羅香林模

式)的影響。尤其是羅香林的《客家研究導論》，1942年由有本元翻譯成日語，1977年中川學回顧當時的客家研究時說：「說起客家研究，一開始就將羅香林的著作《客家研究導論》做入門教材的方法成為一種常識」（中川學 1977：435）。如果將中原起源說為中心的羅香林研究稱為羅香林模式，那麼第二次世界大戰之後的日本學者如何繼承且超越這個模式呢？

可以說，第二次世界大戰以後的日本客家研究是從對羅香林模式的質疑開始。如同下文將提及的，中川學基本上繼承羅香林的中原起源說，但 20 世紀 60-80 年代對這種觀點提出了修改意見。進而，在 1985 年，牧野巽對中原起源說也提出質疑。牧野在 1985 年出版的《牧野巽著作集》第 5 卷提出，除了客家之外，南方的漢族都有從北方遷移過來的傳說，不止客家一個主張從中原一帶過來。因此，他認為，從中原經過石壁南遷的移民途徑不是「事實」，要將它作為「傳說」去理解（牧野巽 1985）。<sup>8</sup>

對此，日本客家研究的權威中川學提出「真實」和「事實」的對立概念。這些概念基本上跟牧野的看法相同。根據中川學的說明，客家從中原向南遷移的見解是客家信奉的神話傳說，它不一定反映事實。可是，這個神話傳說對客家人來說是千真萬確的「真實」，它已經構築了現實。因為這個，中川強調，我們一方面要承認以中原起源說為基礎的「真實」，另一方面通過學術研究探討「事實」（中川學 1980：3）。中川學跟牧野不同的地方是，他基本上將從北方遷移到南方的說明作為「事實」（實在發生的歷史現象）接受，採用修改和加工羅香林模式的方法進行研究。中川特別著重在下面三點批判性的繼承羅香林的學說。

第一，關於客家先民從北方向南方的起源和途徑。根據中川的研

8 最初於 1944 年寫下這些討論，但因戰爭原因而一直都沒機會出版。

究，客家的祖先一般被認為從黃河流域的中原一帶向南方遷移。可是，仔細查看他們的傳說和族譜就會明白，從長安地方關隴一帶下來的幾乎沒有（中川學 1980：52）。在傳說中被稱作客家源流中心地帶的光州確實是中原，但此處「中原」指的是淮河一帶，如同吳氏等族譜所寫，其祖先始於江蘇無錫。從此判斷，中川主張，客家的源流與其說在於華北，不如說在於華中（中川學 1980：52-53）。加上，中川通過檢討萊克勒（Lechler）等西方傳教士的記錄和族譜，他還發現，客家的祖先不少是出身於山東南部。因此，中川主張，客家的起源「在於山東、河南、安徽交界華中地區的山區和平原，並且，如果參考族譜的話，其中心在於山東南部」（中川學 1980：55）。按照這個結論他進一步提出，被秦始皇壓制而從山東南方遷移的儒家就是客家先民，這次移居該是客家先民的「第一次移動」（cf. Eitel 1873-1874）。但是，根據中川的研究，當時他們沒有作為客家的自覺（中川學 1980）。

第二，客家與「客戶」的關聯性。中川學認為，客家民系的成立要追溯到唐朝的住客戶制度。也就是說，唐玄宗政權改變了秦漢以來的極端性本地戶口主義，一方面以本地戶口為主，另一方面在嚴格限制的範圍內承認流動（中川學 1964、1965、1966）。發佈這種制度之後，流動人口作為「客戶」，他們被允許做「主戶」（持有本地戶口者）的佃戶。可是，由於「客戶」的勢力相對來說較弱，所以很難定居，因此有些「客戶」輾轉移居（中川學 1967a），有些「客戶」選擇做農民起義軍的戰士或者躲在山洞裡過自給自足的生活（中川學 1967b）。可是，客家先民作為流動人口，在用這些生存手段不斷南遷的過程中，建構了對抗外人的自衛集團，形成作為客家的自我意識（中川學 1973、1974）。另外，由於「客戶」在一個地點經過三輩定居之後能得到本地戶口，有些人在一個地點開始安居，通過合格科舉而提高自己的地位（中川學 1980：

57)。中川並認為，在辛亥革命後抗日統一戰線的過程中，客家進一步發揚了民族主義，從而形成以中原精神為基礎的客家的「真實」（中川學 1980：7）。

第三，關於將客家視為漢族與土著民混血種的看法。中川主張，「客家就是純粹的漢族」這個觀點是客家社會的「真實」，但「事實」與此不同，客家有可能是父系漢族和母系土著民的融合而形成的民系（中川學 1974）。其論據是關於上咽頭癌（鼻咽癌）發生率的研究。這種癌癥在北方中國漢族、蒙古族、朝鮮族人群中發生率極少，在南方中國人和東南亞各民族的發生率很高。加上，這個癌癥又以由母系垂直感染男子多發的病例為特徵。那麼，上咽頭癌在南方各漢族的發生率如何，中川本人參與的研究課題組發現，在南方漢族中發生率最高是廣東人（廣府人），其次是客家人，然後是福建人。根據這個研究結果，中川對客家民系是純粹北方漢族這個看法提出質疑，並認為即使相信族譜的記載，客家至少在母系方面也有南方民族的血統（中川學 1974）。中川進一步提出，將客家的父系起源追溯到中原的前提也許不對，需要在南方的淮河一帶或在江西到湖南的礦業勞動者中找到客家的起源（中川學 1980：82-83）。

自 20 世紀 60 年代開始，中川關於「客戶」的討論，主要是在將客家視為從北方向南遷移的流動人口，他在這個遷移的假設下進行研究。可是，中川的立場跟羅香林不同，他將中原起源說看作神話傳說之類，為解構中原起源說才關注從北向南遷移的歷史。1977 年中川在文獻回顧中提到羅香林的歷史研究論述：「以羅香林為代表的客家研究是為了使現實為正當化的歷史認知」（中川學 1977：477-478，cf. 周達生 1982）。因此，中川提出將「因依靠族譜記載研究而有可能忽視的事實」（中川學 1980：83）作為今後探討的課題。關於這課題，中川教授在《客

家論的現代構圖》中具體提出了兩個研究方向。第一，關注粵閩贛一帶煙草、藍、竹、紙等特產物的經濟史研究。根據中川的研究，這些特產品在過去維繫了客家在山區的安定生活，但受到近代化的影響，必須與西方的產品競爭，其產生的波動使客家的生活漸趨不穩定，結果使客家參與起義。第二，中川引用施堅雅（William Skinner）的市場社會理論，提出將客家看做是「山民」的觀點。也就是說，由於客家被肥沃的平地排斥而都在山區，不得不充當採礦工人、石匠、鐵匠、流動商人等當時被歧視的非農業工作。中川考慮到這樣的歷史背景，並引用濱下武志的研究論述，認為在資本主義世界經濟體系中談討客家位置的這個經濟史研究，一定會成為今後客家研究的關鍵課題（中川學 1980：75-76）。

中川本人沒有仔細探討以上的客家經濟史研究，可是，正如下文將提及的，中川留下的這些觀點在 20 多年後由他的兩位弟子——蔡驍和飯島典子繼承。同時，中川所主張的，將以中原精神為基礎而建構的精神上、物質上的結晶看作是「真實」而非「虛構」這個觀點，也成為後現代主義客家文化論（詳細在下一節提及）的先驅。

## （二）前語言集團以及客家族群的建構

我們也許可以說，20 世紀 90 年代是日本客家研究的一個轉折期。1991 年，高木桂藏的著作《客家——中國內部的「異邦人」》出版後，成為銷售 20 萬本的暢銷書（緒方修 1998：164）。如前文所述，日本的客家人口極少，現在大多數日本人連客家是什麼都不知道。可是，在李光耀、鄧小平、李登輝等客家人掌握權力的時候，通過這本書，日本的部份知識份子開始關注客家人。在 20 世紀 90 年代到 21 世紀初，根本清、松本一男、緒方修等新聞工作者出身的學者先後出版了關於客家人的一些書籍。可是，他們都在「東洋的猶太人」這個旗號下，為描述

客家人和其他漢族不同的特徵而煞費苦心，且其中大部份的描述都不加批判地接受了羅香林的模式。舉例來說，他們都將客家的血緣、文化上的起源追溯到中原，並認為客家與猶太人一樣，都是因被迫害而離開故鄉之後加強團結精神的優秀民族。

單就這個例子就可知道，20 世紀 90 年代以高木桂藏為代表，出身新聞工作的學者，其宣傳的客家論點，與 20 世紀 30、40 年代的研究水準相比是倒退的。他們似乎將「真實」和「事實」混為一談，與牧野的觀點不同，未將從中原的遷移說看做傳說。再加上他們也沒有參考中川學推進的一系列研究，僅將當地人的文本和話語視之為真。正如下一節將論述的，高木的研究作為文化表象論的一環，在被加以批判之後為後現代主義文化論接受。可是，其研究在客家起源的討論議題上卻未扮演有意義的角色。20 世紀 90 年代後期到 21 世紀初期，在客家起源的議題中貢獻最大的研究，倒是由風響社出版的 3 本書籍。這些書籍都試圖討論作為族群的客家建構的多樣過程，其中扮演先驅角色的，是菊池秀明的大作《廣西移民社會與太平天國》（菊池秀明 1998）。

菊池秀明的這本書分為「本文篇」、「資料篇」兩本，但這些都不是專門針對客家的研究，而是通過探討清末廣西的民族多樣性狀況，描述客家所扮演的角色。菊池首先參考了太平天國起義發生時在廣西流行的民謠，將廣西的社會階層分為「上層」、「中層」、「下層」。根據菊池的說明，「上層」是從外地過來的「客屬」精英（不是客家人），「中層」由從外地移居的新型宗族組成，「下層」由汀州府移居的民眾構成。其中，參與太平天國起義的階層是「下層」的民眾。菊池成功的描述了生存競爭過程中「下層人」如何塑造作為客家的傳統而開始參與太平天國的起義（菊池秀明 1998）。

菊池的研究論述了清代後期廣西社會中客家族群認同萌芽的歷史過

程，這突破了以往的觀點。在此同時，跨世紀的中國大陸和臺灣學者也對帶著本質主義味道的「民系」概念進行了反思，並開始關注作為社會建構物的概念（黃向春 1999；程美寶 2001、2006；陳春聲 2006；cf. 莊英章、高怡萍 2009）。菊池在這段討論潮流的早期就提出將客家族群視為社會建構的概念，這一點應該被給予很高的評價。但是，由於菊池的研究目的在解讀清代廣西移民社會的情況，他並沒有關注在粵閩贛交界地帶以及東南亞的客家族群之建構過程。幾年後補充這個不足的，是一橋大學中川學教授的兩位學生：蔡驍和飯島典子，她們討論了粵閩贛交界地帶以及東南亞客家族群的建構過程，並且針對中川學在《客家論的現代構圖》提出的區域經濟史與「山民」的問題，追問了近現代客家的歷史建構過程。

蔡驍和飯島都關注礦業在客家族群建構中所扮演的角色，其中蔡驍特別關注福建汀州府的區域經濟。根據蔡驍的研究，宋代以來汀州府的礦業以及造紙業非常出名，許多流動人口移居到汀江流域。蔡驍在《汀江流域的區域社會與客家》一書中，在關注水渠網絡扮演的重大角色時指出，汀江的水渠網絡促進了外來工的頻繁交流並產生所謂汀江話這個共同語言（蔡驍 2004：212）。接著，她在提及包括粵東的各地客家，大部份都起源於汀江流域此一事實之後，將作為共同語的汀州話看做客家話的原型。蔡驍還將以汀州話為基礎的集團定義為客家的「前語言集團」，研究作為客家的認同感如何由此產生（蔡驍 2004）。她在探討客家認同產生的過程時，與瀨川昌久的「族群邊界論」一樣，論述了「山客（san-hak）」——客家——畚族之間族群邊界的流動性。

關於客家族群的產生，蔡驍參考了瀨川昌久（1993：91-93）在河源等地的調查報告，主張「客家」意味著「山民」（蔡驍 2004：106）。關於普通的「山客」如何變成客家這個問題，她指出了如下兩



個原因（蔡驥 2004：312-313）。其一，與明代以來汀江流域經濟——文化上的繁榮有關。根據蔡驥的說明，明代以來汀州流域的區域經濟通過木材、紙、煙草的生產和流通，與潮汕一帶的海洋經濟開始一體化，從而促進了汀江一帶的經濟繁榮、流動人口定居以及因科舉而提升的文化水準。在這個過程中，汀江流域的居民將自己跟瑤民等「山客」有意識地進行差異化。第二，與清代中期以後此地居民作為「上層人」，移居廣州、汕頭、上海等大都市及海外的社會背景相關。特別是，由於土客械鬥使客家被官僚和外國人描述為野蠻人，晚清以來，以大埔人為中心的知識份子開始主張客家是中原的衣冠士族，並認為客家話就是唐代中原官話。通過這一系列的過程，蔡驥指出客家開始跟作為非客家的「山民」完全背離。另外，蔡驥在討論不能夠作為客家的「山客」時，也提及畚族，並用詳細的事例分析客家、畚族之間族群邊界的互動（蔡驥 2004：291-316）。

蔡驥雖然提出了明代到晚清、民國時期客家認同建構的原因，但她並沒有用具體的事例詳細解釋其建構過程。從客家的「他稱」和「自稱」為切入點補充這個不足的，是飯島典子的《近代客家社會的形成》一書（飯島典子 2007）。飯島在該書的第一個貢獻，是關於「他稱」這個觀點，她重新整理 19 世紀以來西方在華傳教的報告內容及其對客家的稱呼。她特別注意 19 世紀前半期活躍的郭士立（Gutzlaff）和用德語或英語的西洋人傳教士、巴色傳教會留下的記錄。她指出郭士立在記錄 19 世紀 30 年代西方傳教士時還沒用客家（Hakka）的稱呼，但他屢次提到關於「客」（kea）的記載。根據飯島的研究，「客」是出身於潮州府，在東南亞從事礦業的勞動者，當時郭士立還沒有對「客」給予讚美或具有偏見的價值觀（飯島典子 2007：46-48）。可是，飯島在檢視英語文獻時發現，19 世紀 60 年代以來，巴色傳教會及其相關的傳教士

逐漸開始使用「客家」(Hakka)這個稱呼。<sup>9</sup>其中,飯島特別關注曾經屬於巴色傳教會、倫敦傳教會的傳教士——艾特爾(Eitel)所扮演的角色。根據飯島的研究,1866年1月,艾特爾從博羅寄出的私信中已經有客家(Hakka)兩個字。後來客家(Hakka)這個稱呼,通過巴色傳教會在英語使用區域的教團中漸漸普及(飯島典子 2007:62-64)。此外,飯島主張,由於客家兩個字首次出現在1898年(光緒24年)的《嘉應州志》,<sup>10</sup>從他稱這個觀點來看的話,「客家」一詞在廣府人和客家人的混居地帶出現的時間比作為客家聚居地的粵東還早(飯島典子 2007:229)。

飯島在該書也分析客家的「自稱」,飯島提及19世紀初徐旭曾寫的《豐湖雜誌》。可是,飯島判斷徐旭曾寫的自稱不是「客家」,而是「客人」,她認為,作為自稱的客家,出現在晚清以來客家知識份子的自我主張運動中。其中,飯島還關注廣州嘉屬會館和香港崇正會的成立過程,並指出,這些會館落成時,引起不少東南亞華僑關注而捐款(飯島典子 2007:198-201)。《近代客家社會的形成》對今日客家研究的第二貢獻,可能是將中國大陸、香港、東南亞客家連接起來的宏觀性視角。飯島引用馬來西亞檳城的調查報告確認,東南亞從1909年(宣統元年)已經有作為客家性質的民間活動,並論述東南亞的這些活動與崇正總會的成立、擴大有所關聯(飯島典子 2007:221)。由於1924年(民國13年)香港崇正總會自己編《崇正同人系譜》炫耀客家人的存在,所以飯島強調客家認同建構的過程中,東南亞和香港的客家影響了嘉應州的客家建構(飯島典子 2007:218-221)。

9 郭士立使用的“kea”(客)或者“kea-lan”(客人)這個發音明顯是潮汕話還是閩南話。另一方面,“Hakka”的發音類似於廣東話或者梅縣客家話。

10 當然,雍正《永安縣志》的客家記載比《嘉應州志》早,但是我們還不能保證當時記載的「客家」是否跟現在意義上的客家(Hakka)相同。就像東亞同文書院的報告(1912),少數民族在當地有時也被叫做客家。

再整理第二次世界大戰後日本學術界對客家起源論的動向。雖然日本的客家研究論述從繼承羅香林的模式開始，但這些研究者多半將以中原精神為基礎的客家起源論看做「真實」，在這個基礎上再進而探討追求「事實」。特別是菊池、蔡麟、飯島等歷史學家都認為，作為族群的客家形成於明清以後。目前，日本幾乎沒有重新檢討從中原向南遷移途徑的研究。他們所關注的是，通過礦業勞動等在南方形成的語言集團，特別是從晚清以來如何變成持有客家認同的族群。當然，由蔡麟和飯島提出的以上觀點，以後需要用更多的史料旁證。比方說，蔡麟提及從事礦業、造紙業的汀州府外來工形成了作為共同語言的汀州話，但是她沒有用史料旁證其形成過程。另一方面，飯島查明清代粵閩贛的經濟史論述，了解到礦業工人到各地（特別是粵中）的移居情形，她還沒提及這些地區的民眾如何開始主張作為客家的身份。飯島在客家族群的建構過程中重視東南亞 → 香港 → 粵中 → 粵東的反饋過程，但是粵中老百姓得知自己的客家身份往往是這幾十年的事情（cf. 瀨川昌久 1993：91-92）。因此，現在日本的客家起源論至少還有兩項需要專心從事的課題：1. 圍繞華南地區的經濟史和共同語言形成的仔細檢討；2. 對於大眾（不是精英）客家認同的近現代研究。關於後者，這幾年在歷史學家和人類學家的合作下，已經展開以「創生」和「再創生」為關鍵字的新的研究方向（請見下一節）。

#### 四、客家文化論：人類學研究

正如前文提到的，20世紀50-80年代的日本客家研究大致有兩個方向。其中，在第二節已經梳理了根據歷史資料等探討客家源流的研究論述。接下來，本節將探討以田野考察為中心的客家社會文化研究。如

上前所述，20 世紀 50-70 年代的日本客家研究以族譜、史料、語言資料為文本分析的基礎，這個研究方向的重點在論證客家的起源。在這一時期，由於特殊的政治環境，日本人類學家很難進入中國大陸做田野考察。又，除了被捲入文化大革命漩渦中的中國大陸，在施行戒嚴令的臺灣以及被英國統治的香港，直到 20 世紀 70 年代，日本人也還很難直接在這兩地進行田野考察。再加上，戰敗後的二、三十年，日本剛好是重建國家經濟時期，從事海外社會文化研究的文化人類學家因經費等問題，只能在沖繩等「異社會」進行田野考察。<sup>11</sup> 日本的人類學家開始在海外積極進行田野考察的時期，是經濟高度成長、漸入佳境的 20 世紀 70 年代。尤其，在 70 年代後期以後，日本的部份人類學家（也包括民俗學等相關學科）開始在臺灣和香港從事田野考察。由於當時的人類學家喜歡選擇相對偏僻的農村或者山區做為田野地點，而居住在這些地點的不少漢族是客家人，因此這個時期的日本人類學家在臺灣和香港從事漢族研究時，以客家地區作為田野地點也就理所當然了。因為這個原因，從事漢族研究的日本人類學家權威——植松明石、末成道男、渡邊欣雄、瀨川昌久等「也」都有在客家地區進行田野考察的經歷。

### （一）20 世紀 70-90 年代的微觀經驗主義研究

第二次世界大戰後首先在客家地區進行田野考察的日本學者之一，是比較民俗學家植松明石。她跟瀨川清子一樣，均屬早期著名的女性民俗學家。植松原本主要從事沖繩、奄美等日本西南諸島的民俗研究，後來才開始在臺灣從事田野考察。1980 年，植松發表的論文《臺灣漢人

<sup>11</sup> 由於沖繩在第二次世界大戰後到 1972 年屬於美國的領土，嚴格來說，這段時期的沖繩研究算是海外研究。但是，長年以來沖繩在日本本土和中國的影響下孕育了獨特的琉球文化。

（客家人）的中元節》，<sup>12</sup>是第二次世界大戰後最早用「客家」兩個字的考察報告之一。植松在晚年繼續寫 20 世紀 70-80 年代她在臺灣北部的客家村考察的調查研究成果。其中，植松特別關注二次葬的葬禮儀式（植松明石 1996、2001、2003），以及有應公和義民爺信仰（植松明石 2001；cf. 植松明石 1980）。<sup>13</sup>

植松發表《臺灣漢人（客家人）的中元節》的前一年，渡邊欣雄用短文的方式發表〈客家人的飲食習慣〉一文。渡邊在著名人類學家馬淵東一等任教的東京都立大學攻讀社會人類學，他在沖繩從事田野考察之後，到臺灣的六堆地區進行田野考察。除了飲食方面的研究，渡邊還從事親屬結構、宗教信仰等多方面的研究。就這樣，到 20 世紀 80 年代，日本對客家社會文化方面的研究慢慢展開。此時倡導客家文化論必要性的代表性論文，是 1982 年國立民族學博物館周達生教授發表的〈客家文化考〉。周達生在〈客家文化考〉一文中提倡客家文化研究在漢族研究中的理論位置。他指出：「除了客家山歌編入民間歌曲的一部份，客家話編入方言研究等特殊情況之外，好像沒有全體性的客家文化研究」（周達生 1982：64）。他並主張：「客家雖然是漢族的一部份，漢族內部一方面有漢族共同的文化，另一方面也有各個地方特有的文化，因此客家文化研究可以成立」（周達生 1982：70）。接著，周達生在論文中探討了客家的服飾、飲食、建築、山歌，試圖將在客家文化研究的框架下說明這些項目。

事實上，在周達生發表《客家文化考》後，在日本，關於客家社會文化方面的研究增長已經成為不能否定的事實。僅看 1983-1989 年這七

12 中文版刊登於嘉應學院客家研究所的《客家研究輯刊》（川瀨由高、陳思譯）2011 年第 2 期，71-87 頁。

13 關於植松明石的葬禮儀式、有應公、義民爺研究，河合洋尚先生用中文介紹過（河合洋尚 2008a）。

年，就有茂木計一郎（1987）、末成道男（1985、1989）、堀江俊一（1985、1987）、瀨川昌久（1986）等學者，根據他們在 20 世紀 80 年代進行的田野考察成果先後發表學術論文。但是，除了建築學家茂木計一郎之外，末成、渡邊、堀江、瀨川等人類學家的研究目的都不在解讀與提出客家「特色」的社會文化現象。雖然周達生在上述論考中倡導研究作為「各個地方特有的文化」之客家文化，但末成、渡邊、堀江三位人類學家並沒有將客家從「地方特色」或者「族群特色」的觀點來把握，倒是將客家文化看做漢族文化的典型「個案」去研究。例如，末成道男的主要研究目的，在解讀祖先崇拜以及祭祀圈的問題（末成道男 1989）。至於渡邊欣雄，他有意不用「客家」兩個字，經常用「漢族」兩個字代替。根據渡邊的說法，若用客家或客家文化，容易使人對其具有特殊性的聯想，因此，爲了避免誤會，他儘量迴避用客家這個詞語。<sup>14</sup>

對於客家族群以及客家文化的「特殊論」開始正面批判的學者，是上述的瀨川昌久。根據 20 世紀 80 年代在香港新界進行的田野考察，瀨川發表了〈客家與本地〉（1986）一文，對客家人和本地人之間的族群邊界進行了先驅性討論。根據瀨川的說明，香港新界有講「圍頭話」的居民，他們有時持有客家人和本地人的雙重認同。「圍頭話」被認為是跟惠州話或東莞話接近的語言，講這種話的人當時說，他們是從外面遷移過來的，從這個意義上說他們是客家人，但是他們後來定居下來，也就成了本地人。這就如同香港五大族<sup>15</sup>之一的彭氏，雖然他們平時在香港社會被認為是本地人的代表，但其祖先也是跟客家一樣從閩西經過粵

14 渡邊欣雄講過，他決定少用「客家」兩個字的原因歸於周達生的批判。渡邊說，由於 20 世紀 70 年代後期他在臺灣六堆地區考察時，經常聽當地人說功夫茶是客家的文化特色，1979 年渡邊用《客家人的飲食習慣》這個題目介紹了他們的功夫茶習俗。可是，當時瞭解中國大陸文化的周達生對此反駁說，功夫茶不是客家文化，而是潮汕文化。從此，渡邊開始對使用「客家」兩個字及其內涵嚴加注意。

15 英國殖民香港時當地已經有不少有勢力的宗族。其中，最有勢力的宗族（原居民）被稱之為五大族。五大族由鄧、文、何、廖、彭五個宗族構成。

東遷移過來的。另外，瀨川用細緻的個案說明，在同一個宗族內，有時也會因內部權力鬥爭的需要而分為客家人和本地人兩個族群。瀨川由此主張，客家人和本地人無論在認同還是在文化方面都不能明確地區分，兩者的族群邊界會根據社會情況靈活地變動（瀨川昌久 1986；cf. 瀨川昌久 1993）。

正如下文將提到的，瀨川提倡的這個觀點後來成為了日本客家研究的基礎。換句話說，在日本的客家研究當中，將客家文化視為「特色」漢族文化的研究模式，並不被後來的人類學家所重視，甚至可以說，迴避或者批判客家文化特殊論的研究立場早在 20 世紀 80 年代就已經出現。不過，進入 20 世紀 90 年代之後，前文所述的高木桂藏、緒方修等反而強調作為「特色」的客家文化。下面，我們將論述由他們開展的客家文化特殊論，以及因批判此而出現的後現代主義客家文化論。

## （二）從客家文化特殊論到後現代主義客家文化論

如前文所述，高木桂藏、根本清、松本一男、緒方修等新聞工作者出身的學者從 20 世紀 90 年代開始用「東洋的猶太人」、「中國內部的異邦人」等名稱描述客家如何具有跟其他漢族不同的優秀精神和燦爛文化。他們從這樣的立場提出具有「特色」的客家文化，從而突出其與其他漢族文化的差異性。比方說，高木桂藏在他的暢銷書《客家——中國內部的異邦人》第三章「客家的文化」中，對客家文化做如下描述：

由於客家一直生活在跟其他民族隔絕的山嶽地帶，他們還在純粹地保留著其獨特文化：客家使用在中原已經消失的宋代中原音這個事實代表客家文化的特徵。本章將論述這個持有特色的客家文化。（高木桂藏 1991：102；重點是加上的）

接下來，高木在第三章提出唐裝、涼帽（以上服飾文化）、釀豆腐（飲食文化）、圍樓等圍屋建築（建築文化）、勤勞的女性（性別文化）、二次葬、媽祖信仰、三山國王信仰、義民信仰（以上為民間信仰）等作為客家的文化特色，並說明這些特色與中原文化的高度關聯性（高木桂藏 1991：102-136）。另外，高木還認為，風水是「保留古代傳統的客家文化特色之一」（高木桂藏 1991：107）。同樣，緒方修在指出沖繩文化和客家文化類似性時，將二次葬、媽祖信仰、風水等看做客家文化的特色，並在沖繩尋找同樣的文化因素（緒方修 1998：135）。

然而，高木桂藏和緒方修的客家文化論含有不少問題。高木沒注意到，即使同樣被稱為客家話，但廣東的客家話與福建的客家話也難以溝通。另外，如同蔡文高在著作《洗骨改葬的比較民俗學研究》中所提及的，二次葬的習俗不僅限於客家地區，其在世界各地都有（蔡文高 2004）。再者，也不只客家一個族群相信媽祖和風水。因為這些原因，瀨川昌久將以高木為首的客家文化論形容為「特殊論」，而在 1993 年出版的《客家——華南漢族的族群性及其邊界》繼續解構客家文化「特殊論」的討論（瀨川昌久 1993：22）。瀨川在談及被高木列舉為客家文化特色的涼帽、圍屋、客家婦女、客家話等文化因素時指出，這些文化因素不僅在本地人等族群中能看到，客家文化之內部也存在著多樣性（瀨川昌久 1993：25-28）。另外，瀨川用客家與畬族族群邊界的個案重新主張，我們不能將客家的文化和認同看做固定的存在，而要將它視為對應他者關係而靈活變動的流動性存在（瀨川昌久 1993）。

對於瀨川昌久的見解，蔡麟提出修改意見說，瀨川將客家和畬族看做原來存在的民族集團，而根據蔡麟的研究，兩者被建構的時期是明清以後，蔡麟因此認為：「原來有畬族，原來有作為漢族集團之一的客家，兩者相遇到的事實在歷史上並不存在」（蔡麟 2004：29-30）。其



實，蔡麟的意見與人類學家對巴特（Barth）「族群邊界論（the theory of ethnic boundary）」的批判相似。瀨川一方面從本質主義的眼光來看客家和畬族的歷史存在及其邊界變動。另一方面，由於瀨川的討論對現在的族群研究仍然發揮作用，研究現代族群時，學者仍繼續引用瀨川提出的基本視角。例如，2009年8月，渡邊欣雄、志賀市子等課題組<sup>16</sup>在潮汕和梅州進行田野考察發現，三山國王、義民爺信仰等不少被認為是臺灣典型的客家文化，在潮汕地區反而比梅州地區更廣泛普遍（cf. 志賀市子 2009）。同時，根據汕頭地區收集的資料，清代從汕頭移民臺灣的不少潮汕人，在遷臺後變成了客家人。同一個家族根據社會情況的不同而分為不同族群的現象也存在，這跟瀨川從前在香港新界提供的例案相同。根據這一次的考察成果，河合洋尚和橫田浩一重新提出客家文化內部的多樣性或者客家——潮汕族群邊界的流動性（Kawai 2011；橫田浩一、河合洋尚 2013）。

顯然，以上批評族群文化邊界的固定性而揭示族群文化內部多樣性的討論，與後現代主義文化論的觀點相同。後現代主義文化論，除了針對文化多樣性和模糊性的討論，還有針對本質性與固定性族群文化建構過程的研究視角。進入 21 世紀之後，日本的客家文化論逐漸採用後者視角進行相關研究。在這個研究論述中占中心位置的概念應該就是「表像（representation）」。「表像」原來指心理表層，是物質的對立概念。可是，人文社會界受後現代主義影響後，在表像的概念中加強了「代表他者聲音／現象」的意義。也就是說，將世界存在的多樣聲音或現象表現的行為，用表像這個概念來表達（Foucault 1972）。換句話說，學者、

16 此處所指為一項日本的國家課題，其名稱是「中國宗教的象徵資本化及近代化」（佐佐木伸一代表）。渡邊欣雄和志賀市子為此課題參加者，河合洋尚為課題協力者。這次考察組由渡邊欣雄（原日本文化人類學會會長）、志賀市子（茨城基督教大學教授）、河合洋尚、橫田浩一（當時韓山師範學院外國籍研究員）組成。

藝術家、媒體、地方政府等外部觀察者在「文化」的名義下，如何從在客家地區存在的多樣現象或者物質中挑選部份事實來塑造客家文化，日本人類學家用表像一詞開始關注這個過程。

第一次如此關注表像問題並論述客家文化建構過程的，是在東京都立大學渡邊欣雄門下受人類學專業訓練的河合洋尚和小林宏至。渡邊教授在河合和小林開展後現代客家文化論之前提出了「民族真構論」<sup>17</sup>說，後現代主義的討論常將民族（包括族群）看做在近現代過程中被建構的「虛構」存在。但這個看法不正確，因為，每個民族都有在近現代過程中被建構的一面，如果用「虛構」這個概念，世界的民族就不存在了。由此，渡邊提倡，將在近現代過程中被建構的民族看做真實，並要用「真構」這個正面性概念表達（渡邊欣雄 2003）。顯然，渡邊的以上見解與中川學將中原精神為基礎的客家意象看做「真實」的立場相似。受到這些早期見解的影響，河合和小林特別從風水與民間信仰等角度探討，被外部觀察者（指地方政府、學者、媒體、開發商、旅遊公司等）塑造的客家文化如何變成「真實」。

2007年河合洋尚在《社會人類學年報》發表的論考〈客家風水的表像與實踐知〉一文，可以說是這種討論的先鋒。如前所述，由於有客家文化保存古代中原文化這個早期觀點，風水被學者看做典型的客家文化。因此，從風水觀作為客家文化特色的觀點，學者經常從本地的多樣性風水實踐中挑選陰陽五行說、天人合一或者形式學派（楊筠松從中原帶來的風水學派）等跟中原相關聯的部份現象。雖然客家地區的風水確實與中原的文化現象有關，但是不能忽視每項風水知識在本地脈絡中與各地民間信仰或者生命觀相關聯的實踐。<sup>18</sup>客家地區的風水也不

17 渡邊教授用日語表達「民族假構築論」。可是，在漢語方面，「假構」跟「虛構」的語感差異並不大，所以我們再次用「真構」這個新單詞表達。

18 我們認為，這個學術表像的背景可能有對於「風水」的概念上差異。正如不少中日的人類學家和風水學家已經明確表示，隨著各地的傳播，風水實踐開始跟當地的民間信仰或者生命觀發生結合與變化。可是，客家研究者很少承認這些風水的多樣性存在，

例外，有些當地人重視的風水是將文本風水與他們的生命觀、「合生老」等當地的實踐方法結合起來的（河合洋尚 2007：79-84；cf. 河合洋尚 2008b）。然而，學術界不顧客家風水的這些多樣性實踐，只挑出跟中原相關聯的部份「事實」，從而在客家文化的框架下塑造了作為客家族群的「真實」。這一點，客家風水可以說是在客家文化的名義下被學術塑造的文化表像（河合洋尚 2007：77-78）。並且，河合進一步關注被學術塑造的客家風水意象，如何透過文本與網絡等在民間普及與影響的過程（河合洋尚 2007：84-87），並提出如何從人類學的角度，解讀以中原精神為基礎的客家文化成為「真實」的相關過程（cf. Kawai 2011）。

接下來，小林宏至用表像概念關注被聯合國教科文組織（簡稱為 UNESCO）指定為世界文化遺產的土樓。土樓成為視覺上代表客家文化特殊性的存在，但是土樓的分佈範圍只限於以福建西部為中心的局部地區，有時也有漳州人或者潮汕人居住其中（瀨川昌久 1993：27-28；cf. 河合洋尚 2010：3）。然而，學術界在媒體上經常將土樓描述為客家的代表性建築，並宣傳其具有八卦，風水以及祠堂（儒家觀念）等中原文化特色（小林宏至 2009a）。可是，根據小林在福建永定的考察，雖然土樓內含著八卦、風水等因素，但是，與學術和遺產委員會的表述不同的是，至少現代的土樓居民不將土樓中間的建築物看做祠堂（小林宏至 2009a：551）。由此，小林探討原本跟客家及其文化因素不一定相關聯的土樓，如何透過表像變成客家代表性建築的權力過程。

無論是河合還是小林，說明作為「真實」的客家文化，建構時依靠的理論往往是後現代結構主義符號論。例如，就像河合解釋的，文化表像在「科學」的話語下能夠將所指（土樓、風水等物質或者現象）與能

---

也忽略文本記載的風水及其在當地的傳播間的變異性。

指（中原及客家等文化意義）集合起來（河合洋尚 2013a）。關於兩者的結合並不是先驗（a-priori）的，而是與權力關係和意識形態相關聯的事實，河合透過重新探討文化的概念對此加以說明。也就是說，客家文化往往非常模糊地被認為是反映客家在生活當中形成的物質或者精神結晶，但是，就像上述的土樓那樣，被視為代表性客家文化的，其實不一定跟客家的生活方式相關聯。於是，最近日本的一些學者開始關注，在什麼樣的社會經濟情況下，外部觀察者將所指和能指結合起來，建構作為「真實」的客家文化的過程。

根據以上的研究情況，如上所述，最近日本的客家研究在歷史學和人類學的合作下開始關注「創生」和「再創生」的概念：「創生」指清末民國時期客家族群被建構的過程，此一時期主要由西方傳教士以及客家精英形成客家概念；「再創生」指近三十年客家概念和客家文化觀念在民間社會徹底普及（有時被外人喚起客家認同意識）的過程。其中，人類學家以如下的三個過程為切入點用中國大陸的個案進行「再創生」的研究。

1. 這二、三十年客家及其文化不僅被一部份的精英分子，而且被地方政府、媒體、開發商、旅遊公司、民間宗族等多樣的主體重新創造（也就是「再創生」）。他們利用客家的主要目的是獲得經濟利益，特別是地方政府將客家作為特色資源，試圖促進地方開發（河合洋尚 2010；Kawai 2011）。

2. 爲了達到這樣底目的，地方政府將自己的行政區定義為客家地區，學術、媒體、旅遊公司等將其地區內的特殊性物質、民俗（所指）與客家（能指）結合起來，產生符號連鎖（河合洋尚 2007、2010；小林宏至 2009b、2010；田中孝枝 2013）。就這樣，一些客家地區變成爲充滿著客家文化符號的想像共同體——客家空間。同時，通過客家文

化符號的視覺化，在民間社會喚起客家認同感，在草根社會徹底形成客家族群（河合洋尚 2010）。

3. 客家的文化符號往往先在香港、臺灣、東南亞等華人社會產生，後來反饋到中國大陸。例如，將特色性建築物（土樓、圍龍屋等）與中原文化（祖先崇拜、天人合一、風水等）結合起來產生客家文化符號的過程，或者將特色性信仰（三山國王信仰、義民爺信仰等）與客家連起來的過程，早期都與香港、臺灣、東南亞華人社會等「外面」的社會脈絡相關連（小林宏至 2009b）。

日本的客家研究這幾年才開始關注以上的分析框架，2012年由瀨川昌久和飯島典子編輯出版的論文集《客家的創生和再創生——從歷史與空間的綜合性檢討》，明確提及「創生」和「再創生」的研究視角，同時用廣東、福建、臺灣等個案深化研究。

### （三）最近的微觀經驗主義研究

21世紀以來，日本的客家文化論開始帶有後現代主義文化論的色彩，但20世紀90年代之前占主流位置的微觀經驗主義研究仍繼續到現在。比方說，雖然蔡文高博士的著作《洗骨改葬的比較民俗學研究》書名沒有客家兩個字，但該書基本上是關於他的故鄉福建省長汀縣的民俗誌。透過與沖繩等非客家地區的比較研究，蔡文高仔細地描述了客家地區的二次葬習俗（蔡文高 2004）。另外，在臺灣的客家研究方面，橫田祥子關注受全球化影響後客家地區出現的新現象——客家男性和東南亞女性的國際婚姻現象（橫田祥子 2008a；橫田祥子 2008b）。顯然，上述的瀨川、河合、小林是基於華南地區的微觀經驗考察，他們也留下了關於現代社會文化的不少記錄（瀨川昌久 1986、1996；小林宏至 2004、2006、2010；河合洋尚 2007、2008b、2009）。

可見，日本的客家文化研究從上個世紀 80 年代開始已經積累了不少研究成果。但是，目前為止，其大部份的研究對象集中於臺灣、香港、廣東、福建等華南地區，相對而言，關於江西、湖南、廣西、四川、雲南等中國中西南地區，以及東南亞、南亞、歐美等海外華僑華人地區社會文化方面的研究不多。尤其，日本學者除了點水式的介紹之外，幾乎尚未系統地研究日本國內的客家人。不過，這兩三年來這種情況逐漸發生改變，日本的一些人類學家研究的範圍慢慢擴張。例如，在廣西客家研究方面，日本宇都宮大學的博士生金裕美開始研究三江侗族自治縣的客家人（麻介人），介紹當地客家人與六甲人、侗族之間的關係（金裕美 2010、2012）。又，星野麗子開始在贛州進行田野考察，主要探討當地的文化標誌、景觀、認同感等（星野麗子 2013）。河合洋尚以 2013 年在玉林市進行的田野考察為基礎，介紹當地客家人和客家歸僑的概況、文化標誌與族群認同。另外，在東南亞客家研究方面，橫田祥子開始在印尼加里曼丹進行田野考察，從臺灣和東南亞兩邊深化上述的國際婚姻研究。除此，有鑒於日本人類學家對海外客家華僑研究的不足，這兩年河合也開始到新加坡、馬來西亞、越南、印尼以及澳大利亞、斐濟進行一兩個星期左右的短期考察，瞭解當地大致的情況（河合洋尚 2013b）。

早期的日本客家文化研究，主要是在一個地點進行深入的田野考察，書寫客家地區的社會文化現象。可是，客家人的社會文化現象不一定限於一個地點，他們經過移民已經形成了超越國境的資訊網絡。因此，日本學者除了在一個地點做深入的「田野考察（field work）」之外，也開始關注客家人跨國境的網路連結進行「多地點的考察（multi-site work）」。我們估計，不管是人類學研究還是歷史學研究，根據多地點考察的客家社會文化研究在不久的將來會越來越重要。

## 五、結語：走向「客」——客家關係的研究

本文主要從歷史學和人類學的角度來論述一百多年來在日本開展的客家研究。正如我們已經看到的，歷史學家主要關注客家起源論，人類學家主要關注客家文化論，但是 20 世紀 90 年代以後，兩者對族群議題發生了興趣。客家學的開山鼻祖羅香林用「民系」的概念，主張客家是從中原經過偏僻的山區向南遷移的漢族，從而保留了純粹的中原文化。可是，20 世紀 90 年代以來，中日學者透過「族群」的概念，開始認為客家的認同和文化是現代建構的產物。

但是，我們需要注意到，日本的歷史學家和人類學家開展的客家族群論不只限於單純的建構主義（工具論）。也就是說，就像蔡驊和飯島的研究那樣，有些學者關注客家作為族群形成之前的集團。根據蔡驊和飯島的研究，這個前集團不是從中原向南遷移的客家先民，而是以礦業工人為主的流動人口。蔡驊進一步將這集團看做客家的前語言集團（講汀州話的集團），並指出，這個語言集團被底部居民稱之為「山客」的觀點是富有啓發的。

正如中國的客家研究最近指出的，過去從事客家研究的不少歷史學家一旦在歷史文獻上看到「客」字就認為是客家人（饒偉新 2005）。這個研究發現也許也適用於理解將「客」和「客戶」混在一起討論的中川學。近年，日本的歷史學家甘利弘樹也指出，在康熙《永安縣誌》中，早就出現客家兩個字（甘利弘樹 2007：104），但即使文獻上有「客家」兩個字，立刻將它與今日的客家等同看待的態度是有危險性的。因為，如同 20 世紀 10 年代東亞同文書院的學生記述的，在以前「客家」，有時是作為山民的「客」（畬族）的別稱。

我們已經說過，蔡驊提出作為山民的「客」轉變成客家的視角。值

得注意的是，最近的日本客家研究越來越關注「客」跟客家之間的差異傾向。我們不能將在歷史文獻上記載的「漢」簡單地視為今日的漢族，也不能將在歷史文獻上記載的「回」簡單地視為今日的回族，當然，在歷史文獻上記載的「客」也不能和今日的客家被等同看待。在這個前提下，關注「客」和客家之間差異性的人類學研究出現了。例如，瀨川昌久透過海南島的研究發現，在海南島被叫做「客」的集團和被叫做客家的集團根本不同，前者指後來移民過來的閩南人（瀨川昌久 2006）。由此，瀨川認為，「客」所指的是晚一點移民過來的集團，他的觀點跟蔡驍的「客」觀念不同。如前文所述，蔡驍將「客」或者「客民」看做山民（少數民族）。可是，不管怎麼樣，他們都提出將「客」和客家分來來討論，並關注「客」本身的意義。

我們在廣東考察時發現，有些人指的「客」是地理上遠，並語言上不通的「異民族」；如潮汕人將廣府人稱為「白話客」等。由於「客」的稱呼可能因地區與時代而不同，現在的日本客家研究還沒進入到可以明確回答「客是什麼」的階段。正因為如此，今後需要加強針對「客」本身進行解讀的民族誌研究。關於「客」的研究，在日本已經開始進入萌芽階段了。由於最近橫田浩一在潮汕地區開始從事「半山客」的研究，金裕美在廣西開始從事「客」（六甲人）與「客家」（麻介人）之間族群關係的研究，我們能期待今後圍繞「客」的民族誌研究進一步發展。另外，關於從「客」轉變成「客家」的過程，最近歷史學家田上智直（2007）用臺灣的個案進行了仔細探討，同時也積累更加廣泛的研究成果。再者，通過積累「客」的研究成果，我們也許能夠解讀為什麼 20 世紀 20 年代之前的日本學者「誤讀」客家。

我們通過回顧日本客家研究提出了幾個課題和展望。我們希望今後通過收集更多的材料和進行國際交流解決和深化這些研究課題。



## 參考文獻

- 山口縣造，1930，〈客家と支那革命〉。《東洋》33(10)〔日本國會圖書館 microfilm〕。
- 小川琢治，1896，《臺灣諸嶋誌》。東京：東京地学協会。
- 小林宏至，2004，《客家土樓における風水理論の再考》。東京：東京學芸大學卒業論文。
- \_\_\_\_\_，2006，〈「械闘」の歴史からみる客家土樓と地域社会〉。《民俗文化研究》8: 169-182。
- \_\_\_\_\_，2009a，〈再次考慮「福建土樓」的學術表徵——關於「福建土樓」和「祠堂」的學說分析〉。收錄於《解讀客家歷史與文化：文化人類學視野》國際人類學與民族學聯合會16屆世界大會論文集下冊。梅州：嘉應學院。
- \_\_\_\_\_，2009b，〈客家地區社會知識生產和消費——福建省永定縣的客家土樓與風水話語〉。《客家研究輯刊》35: 159-165。
- \_\_\_\_\_，2010，〈從族譜看客家社會與風水話語〉。《贛南師範學院學報》31(2): 14-20。
- 中川學，1964，〈唐代の逃戸、浮客、客戸に関する覚書〉。《一橋論叢》50(3): 339-345。
- \_\_\_\_\_，1965，〈唐代の客戸による逃棄田の保有〉。《一橋論叢》53(1): 72-90。
- \_\_\_\_\_，1966，〈華南客家史研究序説〉。《一橋論叢》57(6): 778-784。
- \_\_\_\_\_，1967a，〈唐代の『流庸』について〉。《東洋史研究》6(2): 1-19。

- \_\_\_\_\_, 1967b, 〈唐末梁初華南の客戸と客家盧氏〉。《社會經濟史學》33(5): 441-460。
- \_\_\_\_\_, 1973, 〈中国・東南アジアにおける客家の歴史的位罫について〉。《一橋論叢》69(4): 355-369。
- \_\_\_\_\_, 1974, 〈華南の上咽頭癌と客家母系の關係〉。《朝日新聞(夕刊)》, 6月15日。
- \_\_\_\_\_, 1977, 〈中国客家史研究の新動向〉。《一橋論叢》77(4): 435-337。
- \_\_\_\_\_, 1980, 《客家論の現代的構図》。東京: アジア政経学会。
- 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〉。《日本臺灣學會報》9: 155-176。
- 田中孝枝, 2013, 〈福建土樓的有意説明方式——以日企旅行社的包價旅遊生産過程為例〉。《客家研究輯刊》42: 12-24。
- 末成道男, 1985, 〈村境と村廟——臺灣客家集落の事例から〉。255-260, 収録於《文化人類学②》。東京: アカデミア出版。
- \_\_\_\_\_, 1989, 〈祭祀圈與信徒圈〉。《聖心女子大學論叢》73: 23-57。
- 甘利弘樹, 2007, 〈書評 客家史研究の展望——最近刊行された二書の書評を通して〉。《華僑華人研究》4: 99-105。
- 西山榮久, 1937, 〈客家語の由来とその分布〉。《支那》30(8)。
- 伊能嘉矩, 1963, 《臺灣文化志》。刀江書店。
- 在廣東帝國總領事館編, 1932, 《廣東客家民族的研究》。外務省情報部。
- 志賀市子, 2009, 《中国粵東地域における無縁の死者祭祀の偏差・伝播・歴史的変遷に関する民俗学的研究》。2006-2008年度文部

省科學研究費補助金成果報告、基盤研究 C。

周達生，1982，〈客家文化考〉。《國立民族博物館研究報告》7(1): 58-138。

金裕美，2010，〈侗族與客家的繡花鞋變化比較研究——以三江侗族自治縣民族旅遊活動為背景〉。《贛南師範學院學報》31(2): 21-25。

\_\_\_\_\_，2012，〈少數族自治県の漢族〉。頁 189-192，收錄於瀨川昌久、飯島典子編，《客家の創生と再創生》。東京：風響社。

東亞同文書院第九期生，1912，《孤帆雙蹄》。愛知大學。

東京藝術大學中國民居研究集團東京芸術大学中国民居研究集團篇，2002（1991），《中国民居の空間を探索 群居類住——「光・水・土」中国東南部の住空間》。東京：建築資料研究社。

河合洋尚，2007，〈客家風水の表象と実践知——広東省梅州市の囲龍屋を例として〉。《社會人類學年報》33: 65-94，引文堂。

\_\_\_\_\_，2008a，〈對於日本客家民間信仰研究的我見〉。《贛南師範學院學報》29(1): 6-12。

\_\_\_\_\_，2008b，〈客家地區的風水與環境觀〉。《客家研究輯刊》32: 171-181。

\_\_\_\_\_，2009，〈中国梅州市における公王信仰と将軍信仰〉。志贺市子（編）《中国粵東地域における無縁の死者祭祀の偏差・伝播・歴史の変遷に関する民俗学的研究》。2006-2008 年度文部省科學研究費補助金成果報告、基盤研究 C。

\_\_\_\_\_，2010，〈客家文化重考——全球時代下空間和景觀的社會生產〉。《贛南師範學院學報》31(2): 3-9。

\_\_\_\_\_，2013a，《景觀人類学の課題》。東京：風響社。

- \_\_\_\_\_，2013b，〈馬來西亞沙巴州的客家人——關於移民、認同感、文化標誌的初步報告〉。《客家研究輯刊》42: 134-144。
- 牧野巽，1985，《牧野巽著作集(5)——中国の移住伝説・広東原住民考》。東京：御茶ノ水書房。
- 服部宇之吉，1926，《支那の国民性と思想》。東京：京文社。
- 茂木計一郎，1987，〈客家土樓〉。《季刊民族學》11(4): 114-122。
- 持田利貞，1942，〈客家民族の研究〉。《南方》，南支調査會，第4號。
- 星野麗子，2013，〈作為「硬性文化」的「客家文化」——以江西省贛州「五鳳客家風情園」為例〉。《客家研究輯刊》42: 25-34。
- 高木桂藏，1991，《客家——中国の内なる異邦人》。東京：講談社現代新書。
- 莊英章、高怡萍，2009，〈全球視野中的客家研究〉。《客家學刊》創刊號: 94-103。
- 陳春聲，2006，〈地域認同與族群分類——1960-1940年韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉。《客家研究》創刊號: 1-43。
- 參謀本部編輯課編，1895，《臺灣誌》。參謀本部。
- 堀江俊一，1985，〈臺灣北部客家の位牌〉。《社會人類學年報》11: 183-194。
- \_\_\_\_\_，1987，〈「母の与え手」と「妻の与え手」〉。《民族学研究》52(3): 199-220。
- 黃向春，1999，〈客家界定中的概念操控——民系・族群・文化認同〉。《廣西民族研究》3: 21-23。
- 彭阿木，1930，〈客家の研究〉。《支那研究》21: 77-217。
- 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〉。頁387-417，收錄於楊念群編《空間、記憶、社會轉

- 型》。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、新知三聯出版社。
- 菊池秀明，1998，《広西移民社会と太平天国》。東京：風響社。
- 植松明石，1980，〈臺灣漢人（客家人）の中元節〉。《日本民俗学》129：60-81。
- \_\_\_\_\_，1996，〈臺灣北部客家村の死者儀礼〉。《國立民俗博物館研究報告》68：161-185。
- \_\_\_\_\_，2001，〈骨の靈力——臺灣の事例から〉。《民俗文化研究》2: 23-54。
- \_\_\_\_\_，2003，〈葬儀における贈与と返礼——臺灣北部客家村の場合〉。《民俗文化研究》4: 48-78。
- 渡邊欣雄，1979，〈客家人の飲茶習慣〉。《談交》7: 44-45。
- \_\_\_\_\_，2003，〈沖繩文化の創造〉。《アジア遊学》53: 2-13。
- 飯島典子，2007，《近代客家社会の形成——「自称」と「他称」のはざままで》。東京：風響社。
- \_\_\_\_\_，2010，〈臺灣客家文化之創造和再創造〉。《贛南師範學院學報》31(2): 10-13。
- 蔡驩，2004，《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。
- 蔡文高，2004，《洗骨改葬の比較民俗学的研究》。東京：岩田書院。
- 緒方修，1998，《客家見聞録》。東京：現代書館。
- 臺灣銀行調査課，1919，《広東、広西両省出張出差報告概要》。
- 横田浩一、河合洋尚，2013，〈客家文化的人類學民俗學研究〉。收錄於河合洋尚編，《日本客家研究的視角與方法——百年的軌

跡》。北京：社會科學文獻出版社。

横田祥子，2008a，《臺灣・国際結婚移住者をめぐる社会人類学的研究——臺中県東勢鎮の事例から臺灣・東南アジア系移民の今日と多文化主義の行方》。財団法人交流協會日臺研究支援事業成果報告書。

\_\_\_\_\_, 2008b, 〈グローバル・ハイパーガミー? —— 臺越国際結婚にみる女性の移動から〉。《異文化コミュニケーション研究》20: 70-110。

橋本萬太郎，1972，《客家語基礎語彙集》。東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。

瀨川昌久，1986，〈本地と客家〉。《民族学研究》51(2): 110-140。

\_\_\_\_\_, 1993，《客家——華南漢族のエスニシティとその境界》。東京：風響社。

\_\_\_\_\_, 1996，《族譜——華南漢族の宗族・風水・移住》。東京：風響社。

\_\_\_\_\_, 2006，〈「客」概念と「客家」——海南島佬州・臨高地区におけるエスニシティの重層構造〉。《中国21》25: 137-158。

瀨川昌久、飯島典子編，2012，《客家の創生と再創生》。東京：風響社。

饒偉新，2005，〈區域社會史視野下的「客家」稱謂由來考論——以清代以來贛南的「客佃」、「客籍」與「客家」為例〉。《民族研究》6: 92-100。

Eitel, Eeneet, 1873-4, "Ethnographical Sketches of the Hakka Chinese." *The China Review or Notes and Queries on the Far East*, Vol. XX. Hong Kong.

Foucault, Michael, 1972 , *The Archaeology of Knowledge*. London:  
Tavistock.

Kawai, Hironao, 2011, “The Making of the Hakka Culture: The Social  
Production of Space and Landscape in Global Era.” *Asian Culture*  
(Singapore) 35: 50-68.

