

法屬玻里尼西亞客家族群邊界與認同在地化

姜貞吟*

國立中央大學客家語文暨社會科學學系副教授

自 19 世紀中期起，客家人因不同因素移往法屬玻里尼西亞，在長達 3-6 代移居史裡，歷經當地多次族群政策重要變遷以及與當地人群、文化長期互動來往影響下，客家族群邊界與認同已漸朝向在地化表現。大溪地客家族群邊界與族群認同有著內部變化與外部威脅兩種發展歷程，前者主要為「從華人到客家人」、「從苦力到從商」與「從客人到主人」的三種內部變化；後者則是「客家宗姓的法文化」、「華人離散的召喚」與「疆界消失的全球化」的外部威脅。本研究主要收集大溪地客家族群遷移過程、族群認同變化情形，研究發現與先前研究結果已略有不同，因國際政經與當地社會變遷等因素，新世代展現不同的族群與國族認同，並在文化上表現出多元揉雜性。

關鍵字：客家、玻里尼西亞、大溪地、族群邊界、族群認同、揉雜性

* E-mail: chenyin@ncu.edu.tw
投稿日期：2015 年 6 月 3 日
接受刊登日期：2015 年 10 月 5 日

The Localization of Hakka Ethnic Identity and Boundaries in French Polynesia

Chen-yin Chiang*

*Associate Professor, Department of Hakka Language and Social Sciences,
National Central University*

It has been nearly 150 years since the mid-nineteenth century when Hakka people emigrated for various reasons to French Polynesia. During this period, there have been several waves of emigration. The first waves of immigrants mostly cultivated vanilla, sugarcane, and cotton; most of them returned to their original villages. Later immigrants settled long term, with most of them opening small grocery stores or supermarkets or working in the garment or food sectors or in public services; these immigrants already had considerable influence at different levels of Tahitian society. During an emigration history that continued three to five generations and after several critical changes to local policies on ethnicity and the effect of long-term interaction with the local people and culture, Hakka ethnic identity and boundaries were already gradually shifting towards localization. The ethnic identity and boundaries of Hakka people in French Polynesia underwent several courses of internal changes and external threats. The internal changes included transformations,

* Date of Submission: June 3, 2015

Accepted Date: October 5, 2015

adaptations, and localization and mainly entailed changes from Chinese to Hakka, hard laborer to merchant, and guest to host. The external threats included changes regarding customs, diasporas, and globalization and in particular how French has influenced the surnames of Hakka people, the call of overseas chinese, and the disappearing of boundaries through globalization.

Over the past 30 years, Hakka Polynesian people, under the impact of internal and external changes, have been writing about and recording their experiences and re-presenting Hakka ethnic culture. Those of Hakka ethnicity, as social integrators and preservers of their ethnic culture, and the Polynesians have mutually influenced each other, particularly regarding commerce, food culture, and daily habits. This study compiles and studies the Hakka emigration process and the transformation of ethnic and national identity in Tahiti, discovering that, because of factors such as international politics, economics, and social changes, the ethnic identity of the Hakka people in French Polynesia is already slightly different from that indicated in previous studies. The new generation exhibits a different ethnic and national identity and shows cultural hybridity.

Keywords: Hakka, Polynesia, Tahiti, Ethnic Boundary, Ethnic Identity, Hybridity

一、前言

客家族群的遷移探討，不僅是族群與遷移研究等多領域的對話，同時也涉及了其在當地社會、政治、產業經濟、文化、性別、認同等相關議題的探討。長期以來，客家族群的遷移地圖遍及相當多區域，從中國境內的數度遷徙，再到向境外的臺灣、東南亞、南亞、大洋洲、美洲、歐洲、非洲等地的移入移住，客家族群的遷移向來是客家研究中主要的探討議題。正因有眾多遷移地的多元與異質的在地要素，以及身處當代社會全球化快速變遷的鉅觀環境影響，客家族群因而在族群認同與文化、國族身分、族群關係與族群邊界上，有著因時因地而宜的不同內容與變異（variations），也形成了客家族群文化的特異性（cultural specificity）。¹

法國境內客家族群多數群居於大巴黎地區，在海外省份中主要集中在法屬玻里尼西亞（French Polynesia）的大溪地島（Tahiti），人口數量最多，其次為留尼旺（Reunion），再來為法屬圭亞那（French Guiana）。²一般記載華人（含客家人與廣東人）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

1 關於華人移居東南亞、南太平洋等島國的歷史時間相當長，也因不同時期有不同的身分特性。Wang Gungwu (1988) 依民族、社會、政治和經濟層面的不同將過去兩世紀華人移民分為四種模式：第一種是最持久的華商模式，為到國外尋求商業機會者；第二種是華工，出現於19世紀晚期，多數與非華人公司簽訂合約出賣勞動力；第三種是華僑，出現於20世紀前半期之後，常形成穩定的社團並與祖國抱持聯繫，通常包含華商和華工；第四種則是近數十年新形成的華裔，具有中國祖先但不再與祖國具有深度相連性，相對自由地在全球經濟裡移動與就業。

2 本研究調查範圍包含了大溪地島、摩麗雅島（Moorea）跟波拉波拉島（Bora Bora）的客家族群，客家族群主要居住在大溪地島的首都巴比帝（Papeete）。在參酌臺灣語彙使用脈絡跟行文考量，本文主要以「大溪地客家」來指稱居住在法屬玻里尼西亞的客家族群，行文中若需指出因居住島嶼而有的不同觀察，再另行標示出。

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的焦點（Gérard Copphenrath 1967）。近期則有 Bruno Saura（2002[2003]），Ernest Sin Chan（2002, 2004, 2005, 2007），Yannick Fer（2004），Anne-Christine Trémon（2005a, 2005b, 2007, 2010a, 2010b）等學者陸續探討大溪地華人的遷移、認同、離散與宗教等議題。

臺灣學界最早注意到大溪地華人者首推童元昭，其在 90 年代間分別探討了大溪地華人族群性、政治參與、文化再振、歷史敘事與國家認同等，一方面填補了大洋洲人類學研究中欠缺的移民向度，同時也開啟了臺灣對法國華人研究的首頁。前述研究有些是以華人研究為主題，有些已注意到大溪地的華人主要為客家族群，但探討議題並未集中在「客家」，因此，本研究將以客家族群為主要研究對象，也將從客家研究的途徑與視野探討大溪地客家的遷移、族群邊界與族群認同的轉變。本研究認為，大溪地客家族群邊界與族群認同有著內部變化與外部威脅兩種歷程，內部的轉化、適應與在地化的變化，主要為從華人到客家人、從苦力到從商、從客人到主人的內在變化；外部的迷換、離散與全球化的威脅，主要表現在客家宗姓的法文化、華人離散的召喚與疆界消失的全球化，並且在日常生活、語言使用、文化面向表現出多元的揉雜性（hybridity）。³

3 大溪地華人分屬客家與廣東兩種不同語系，在不同時期會有不同的人口比例，早期人口比例約為 1:1，近期約為 9:1。本文將視文脈與歷史時間的需要，以華人、客家人、廣東人來指稱不同的人群分類。

二、大溪地客家遷移史與法國歸化政策之影響

(一) 從「苦力」到「自由」的三波移民浪潮

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，要了解此一變化過程，本節先簡要地追溯三波介於 1865 至 1930 年代的主要遷移潮。第一波即是 1865 年 Atimaono 契約工潮，第二波介於 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。現今大溪地華人社群乃是第二波與第三波移民的後裔 (Trémon 2007)。關於華人遷移紀錄，雖然一般把都 1865 年大溪地 Atimaono 地區引進數千名華人契約工種植棉花，視為華人到此地最早的遷移事件，但另有資料指出，早至 1800 年左右，有位從 Shan Tung 來的年輕華人男性於俄羅斯船上擔任廚師，在前往目的地 Tuamotu 島時遇到船難，後來留在 Anaa 環礁島居住，並與當地土著女性生下數位小孩 (Saura 2003: 14; Tchen 2012: 25)。接著 1851 年，有位從菲律賓馬尼拉來的客家人 Ahsin 也留下來，1856 年也有不少從澳洲出發原要前往美國加州的華人，在途中受大溪地風土吸引而留下來的遷移紀錄 (Saura 2003: 15)。

正式文獻中紀錄的第一波大規模的移居行動始於 1865 年，現有資料多數稱這波跨國性勞動遷移為「Atimaono 契約工潮」。當時已經接手管理玻里尼西亞的法國政府，為讓一家蘇格蘭公司在大溪地島 Atimaono 地區進行跨國投資種植棉花，簽約引進數千名盛行於 19 世紀

與 20 世紀初期國際間的亞洲苦力 (coolies asiatiques)，作為跨國契約農工之用。⁴ 根據當時指揮官留下的報告記載，當時華工主要來自廣東與周邊地區，分別屬於廣東 (Punti, 本地) 與客家 (Kejia) 兩個不同民族語系。之後棉花公司破產，部分華工返回原鄉，其餘則選擇留居大溪地，由於當時島上並無華人女性，不少華工男性與大溪地女性共同生活，生下子嗣。雖然今日大溪地主要華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。但 Trémon (2007) 推估後來陸續新抵達的華人在華人血統系譜考量下，與先前的第二代混血女性通婚的可能性極高。類似的情形也見於 G. Williams Skinner (2007: 188) 對菲律賓、爪哇、馬來亞三個混血化華人的居間社會 (intermediate societies) 的觀察，他指出 19 世紀晚期以前，婦女明確不准離開中國，以致不僅在菲律賓、爪哇和馬來亞，而且在海外任何地方，男性移民無可避免地與當地婦女往來。另一個有力的證據即是，根據法國第 1893 號官方公報 (Bulletin Officiel de 1893) 記載：中國新年將從 2 月 16 至 18 日，在中國人家門口懸掛鞭炮慶祝。同時，華人相關協會也舉辦了歡迎新移工的活動，足見在兩波遷移潮之間有相對的連續性。

第二波 1890 年至 1904 年，移民主體大都是身無分文的客家人，抵達大溪地之後，就開始找各式各樣的工作，例如在港口工作、開設餐廳、買賣日常生活用品、種植香草等，很快就開始累積豐富的財富。⁵ 此時，

4 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。

5 本研究受訪者 B06 現為第三代，外祖父與祖父皆為第一代客家人，與土著女性通婚，父母親跟舅姑姨叔們平時還會以客家話對話。B06 從事機車出租業，日常語言是法語跟大溪地話，無法講客家話。她表示她祖父後來輾轉到 Tahaa 島種香草，此外，平時就是賣熱水、賣生活雜貨給土著。

客家人主要工作為貿易、手工藝跟農業，在建立起基本的商業貿易基礎後，有些就陸續回鄉招募家族成員或娶親再回到大溪地做生意，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。至今，他們的後代仍繼續保有大部分首都巴比帝的貿易商店。⁶根據資料顯示當時，廣東人跟客家人的人口數量相差不多，處於平衡狀態（Trémon 2007）。第三波共有 1907 至 1914 年與 1921 至 1928 年兩次遷移，這個時期是華人大溪地最大的一次移民期。在玻里尼西亞的華人開始自己招募中國的勞工，進行開創屬於自己的商業貿易與農業工作。在這段期間內，華人女性也陸續遷移到大溪地，也因此大溪地華人社群約從 1920 年代開始穩定成長與擴大，主要社團也在此時陸續出現，人口主要集中在巴比帝市中心。約在 1930 年代末期，華人大量遷移法屬玻里尼西亞的行動陸續停止，之後轉為零星移民。⁷

（二）法屬玻里尼西亞族群政策的重大影響

雖自 1988 年起，法屬玻里尼西亞已不再於人口普查採用族裔作為分類統計的根據，但在法國海外省等官方權威報告依舊可找到相關的數據資料。根據 L'ITSTAT（l'Institut Territorial de la Statistique）1988 年出版之 1983 年普查資料顯示，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%

6 受訪者 T21 出生於 1942 年，目前經營一家跟車子有關的商店，常與臺灣有貿易往來。他的曾祖父在一百年前抵達大溪地時開的小雜貨店，現在仍由哥哥的兒子負責經營。
7 在 Bruno Saura (2003) 的著作《Tinito》中，對這幾波華人遷移過程有非常詳細的紀錄資料。

(Trémon 2010: 38)。其中原生人群為分屬多不種不同語系的玻里尼西亞人，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。⁸

從 1870 年開始，大溪地華人陸續籌組各項協會跟組織，作為社群自治與群體意識召喚的基礎。Saura (2003: 121) 依其任務不同，將之分為三種類型：介於華人與法國行政管理間的中介類、互助類、社會政治類，例如華人社會安全互助會 (La Societé de Secours Mutuels Chinoise)、信義堂 (Si Ni Tong)、致公堂 (Chee Kong Tong)、國民黨各支部 (Koo Men Tong)、中華會館 (Chung Fa Fui Kon)、身為少數的廣東人建立的南海廣安會 (La Nam Hoi Kon On Woi)、以及後期的 L'Association Wen Fa 等等。此間，國民黨各支部從 1992 年起在不同島嶼間也陸續開設中文學校，期間曾因故中斷，但最後仍持續開設。1960 年代是法屬玻里尼西亞的重要轉變期。隨著法國核子試爆中心遷至此地，引進現代科技並帶起大量的經濟活動，華人商業不論在店家數或規模上都以倍數與多元化成長。⁹ 另一方面，法國推動華人歸化的政策，逐漸將華人納入法國的教育、政治與社經各項系統中。大溪地華人在這個期間的轉變，主要受以下三個政策影響：

1. 法國搬遷核試中心，快速促進華人企業成長：法國將核子試爆中心遷移到 Tuamotu 群島，為了穩固與擴大該計畫，法國大規模的投資基本海陸空建設、學校、醫療設施、增加軍職安全及研究人員，並擴大經貿，新增的軍事及公務人員及家數的高薪和生活需求刺激大

8 2014 年 Institut de la Statistique de la Polynésie Française (<http://www.ispf.pf/themes.aspx>) 資料顯示目前總人口數為 27 萬 1,800 人 (取用日期：2015 年 9 月 21 日)。

9 關於華人商業貿易跟家族形式、同鄉同家網絡間的分析，將於後文再行探討。

溪地的農業生產、房屋租賃及其他商業活動（童元昭 2000：44）。

2. 1964 年中文學校關閉：在 1920-1960 年期間，法屬玻里尼西亞在國籍上採取血緣原則（*jus sanguinis*）而非出生地原則（*jus soli*），對大溪地華人的同化（*assimilation*）與歸化（*naturalization*）政策相當嚴峻，包括法式生活方式、良好的法文教育程度、不會中文、跟法國公民結婚、與法國人多往來，參與法國文化、運動團體等，達到這些國族文化認同門檻，才可能被判定為法國公民（童元昭 2000：44）。1950 年代，大溪地華人多數以客家話為主要溝通語言，因做生意需要講簡易大溪地話（當地稱「土話」），但並不講法文，尤其客家女性比起客家男性更少參與專業活動（Saura 2003: 175）。此時大溪地華人已有現實生活考量，意識到法國學校就讀，接受法語教育、取得相關證照，才能給予孩子更多的教育資源。¹⁰在這個背景下，當時大溪地華人對於學習中文、客家話跟法文之間的取捨，往往充滿矛盾。而法國與中國在 1964 年建交，意外促使大溪地華人社群的整合，跟法國政府達成默契，法政府放鬆對同化歸化嚴峻的解釋，而華人也同意關閉中文學校以換取公民權（童元昭 2000：44）。華人歸化的人數終於大幅增加，由 1964 年的 78 人至次年驟增為 350 人（Saura 2003: 193）。
3. 1973 年新國籍法施行：新國籍法允許採用出生地原則，在當地出生的華人取得公民身份，擁有公民權、參政權、土地繼承權與各項獎

10 法國社會相當重視證照制度所鑑別的專業性，通過教育內容、嚴密考試、證照制度的層層堆疊，緊密地與社會階層流動環環相扣（Bourdieu and Passeron 1970）。本研究受訪者雖未說出「晴耕雨讀」「敬書惜字」這兩個概念，但多位受訪者（T01、T07、T11、T14、T21）以自己或培育下一代出國唸書為例，不斷強調大溪地客家人喜歡讀書，肯定教育具有社會流動的影響力與價值（田野筆記 2014 年 8 月 22 日）。

助學金機會，此後快速融入大溪地與法國社會。1970 年代中期之後，不僅法國人在大溪地人口持續增加，大溪地華人也開始在地方選舉與政治參與中扮演重要角色，例如 Yen Howan（曾任巴比帝市議員）、Michel Law（曾任法屬玻里尼西亞國會議員）、Arthur Chung（曾任法屬玻里尼西亞國會議員）、Charile Ching（推動玻里尼西亞獨立運動）、Oscar M. Temaru（前任總統，原姓氏「陳」）、Gaston Tong Sang（曾任多屆總統，現為 Bora Bora 市長，原姓氏「鍾」，現姓氏為「Tong Sang」）、Michel Buillard（前部長，現為巴比帝市長、議會代表）等。雖然後期不少華人積極參與政治，但他們多數出生時已具有法國國籍，例如 Charile Ching、Oscar M. Temaru、Gaston Tong Sang 與 Michel Buillard 等，由於華人人數少，參政時大多不會強調族裔身分。

三、文獻回顧與探討

（一）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（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。現有文獻對大溪地華人研究有幾個面向，主要含括遷移

史、歷史敘事、經濟生產、政治參與、族群認同、族群關係、國族認同等，其中族群意識、族群認同，以及跟國族關係的討論佔了多數。

早期對大洋洲的研究相當著重在人群分類與認同的探討，主要集中在討論當地住民在現代國家建立之後的傳統的再現與文化認同的轉變，例如 Jocelyn Linnekin (1983) 藉由探討夏威夷城市與鄉下兩個社區的生活，主張「傳統」是對過去生活形式的一種有意識的模式呈現，人們則是藉此來建構認同。Eric Hirsch (1995) 長期關注居住在巴布紐亞新幾內亞中央省份使用 Fuyuge 語言者，研究他們對檳榔的生產與消費，以及他們在當地與都會的文化競爭形式，主張要分析國族文化，必須同時探討國家與地方層級的文化互動，國族文化建構的複雜性才能被理解。這些大洋洲研究的對象主要為當地住民，但這些研究往往忽略了移民人口存在的事實 (童元昭 2000: 42)。

童元昭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差異的行為，一方面拉近跟在地社會的關係，另一方面也持續建構自己的國家認同。她 (2000: 56) 以大溪地華人移民 125 週年紀念碑揭幕與先秀公逝世 121 週年紀念兩起活動為例，說明大溪地華人對移民歷史的觀點，已由著重跟家鄉的聯繫，轉變為著重跟法屬玻里尼西亞的關係。她進一步主張，大溪地華人積極參與建構玻里尼西亞人自治下的社會，努力扭轉其為「多民族」社會，並在大溪地「國族」建立過程中，將國家與 Maohi (大溪地土著) 合一的趨勢，轉變為國家與土地 (人民參與) 的合一，希望藉由對土地的貢獻，而被接受。華人慶祝自身歷史，看似保守的「海外華人」的表現，實則在歷史事件中的選取上，反映出「華

人」現身的兩難與兩可，藉由華工的卑微，凸顯與土著相近的階級經驗，與法國殖民的苦難回憶，藉以超脫華人目前社會經濟階級位置優越的尷尬。

董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？準確地說，他想進一步追問，在什麼情況下，大溪地客家會玻里尼西亞化或西方化？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的訓練，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。他觀察到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。他進而認為，對於族群成員界線的嚴格可能是客家特性，患者需回到族群文化與認同來修復，但由於多數患者對自己姓氏與開基祖的不重視，使得他們就像遊蕩的迷途靈魂，難以癒合與安頓。¹¹

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的客家身分，不如探問，客家族

11 大溪地客家族群文化 (francisation) 對客家宗親氏族發展的衝擊深遠，將於後文再分析。

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，同樣深切關心大溪地作家 Jimmy Ly（2013）是在大溪地出生的第二代客家人，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。¹² 當 Sin Chan 跟 Ly 試圖釐清大溪地客家文化與認同之際，Trémon（2010a）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、民間等多道力量的參與，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，且也無法能像臺灣這樣以國家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、訪談與觀察所收集到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。

12 在臺灣的語彙脈絡下，習慣將移民者自身視為第一代移民，在遷移地出生的子女計為第二代。以臺灣算法，Jimmy Ly 是第三代客家人。

(二) 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。早期，社會學者偏好同化 (assimilation) 模式，來解釋移民者在多族群社會裡會逐漸地、無法迴避地慢慢朝向融合的趨勢。同化是從文化、結構、生物、心理共四個維度，讓兩個以上或小文化的群體成員相遇時可能發生的界線與隔閡縮減的過程 (Yinger 1981: 249)，也是導致更大的社會同質性的過程 (Abramson 1980: 150)。但是從世界各地不斷發生的族群衝突看來，大熔爐 (melting pot) 的文化融合不僅沒有發生，許多地方更因族群文化的差異與相互適應上產生衝突。多元文化的馬賽克 (mosaic) 與沙拉碗 (salad bowl) 取代了同化範式的觀點。多元文化被定義為「產生持續的族群差異和異質性的條件」(Abramson 1980: 150)，換言之，多元化是鼓勵群體多樣化和保持群體界線的一套社會過程和條件。

1990 年代末期，「跨國社群 (transnational community)」與「跨國狀態 (transnationalism)」成為描述新的國際移民的生活型態。¹³Wimmer and Schiller (2002) 進一步提醒，必須跳脫「方法論上的國族主義」(methodological nationalism) 的分析框架，若是根據單一忠誠、線性同化來界定的狹隘民族認同模式，將無法理解「跨國民」多重、揉雜 (hybrid) 或流動 (fluid) 的認同樣態。然而，把「跨國狀態」跟「同化」視為兩種對立的觀點，其實是誤導的看法，Roger Waldinger 與 David

13 “transnationalism” 在臺灣學界過去多被翻譯為「跨國主義」，本文採藍佩嘉 (2011: 4) 譯法，強調 “ism” 指的應是存在的狀態 (condition of being)，而非思想主張。

Fitzgerald (2004) 主張，「同化」指的不只是族群差異的消失，也指涉國族差異的重新建構，同樣地，「跨國狀態」也沒有超越或消弭族群或國族的差異，與「同化」現象一般，兩者都不是普遍的趨勢，而是歷史化的獨特樣態（藍佩嘉 2011：5）。

藍佩嘉（2011：6-7）進一步主張，「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。不同的移民群體，面對不同的移民政治、公民身分制度，以及與移民國人群的互動，會衍生不同的方式來協商國族或族群的界線或認同。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。

季茱莉（2010）探討大溪地客家族群認同時，採取了動態式的光譜來指認其不同世代的大溪地客家人，因不同的歷史記憶、土地情感、社會關係，有著不同的認同座落位置。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的趨向，其中「偏向玻里尼西亞」的認同是指該認同裡面有客家認同與玻里尼西亞認同，「偏向法國」的認同則是含有客家認同、玻里尼西亞認同與法國的認同，最後的「現今玻里尼西亞本性」則是代表了現在法屬玻里尼西亞客家人認同的揉雜情況。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-hakkaïté)」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族群，不是從光譜的兩端出發，也不是在動態式的光譜中標示明確的位置，而是透過體現在食衣住行、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流動，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、華人離散的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。

四、研究方法與個案說明

從 2013 年 4 月至 2014 年 9 月間，本研究共對 46 位居住在法屬玻里尼西亞的客家人進行訪談，以了解他們的家族遷移歷程、客家記憶、日常生活、族群與國族認同的變化。本調查於 2013 年 9 月與 2014 年 8

月前往大溪地群島進行訪談與田野觀察，主要透過 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。

受訪者的年齡分布為 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。其中只有 6 位受訪者為第一代移民，分別有 3 位來自臺灣（2 位女性皆與當地客家人結婚而遷移，1 位與法國人結婚）、2 位廣東（廣東人與客家人各 1 位）、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，另因家族遷移時代不同，多數為第 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。

五、內部變化：轉化、適應與在地化

客家群體的多樣性或群體內部的差異性，要如何解析？關於這個議題，莊英章（2001）在比較臺灣、大陸與東南亞客家社會與文化時，指出「某一特定族群應該具有一套整合的文化，而這套文化具有不同於其他族群的特質，它包括了族群內部的文化整合性以及外在的族群互動關係。為了瞭解客家本身社會文化的區域性變異，以及客家與其他族群間的涵化互動關係，向來存在傳統論、適應論與互動論三種解釋」（蕭新煌等 2007：564）。莊英章的傳統、適應與互動三種解釋，有助於我們

更加理解大溪地客家族群在遷移、拓墾前後跟不同族群間的互動歷程。大溪地華人首度前往大溪地種植棉花的前後，正值廣東發生多層戰亂之際，其中太平天國運動與土客械鬥正是當時社會環境的整體氛圍。

（一）從華人到客家人：土客矛盾的隨風而逝

1850-1860年華南地區的土客間關係相當緊張（Cohen 1996）。華南地區的宗族械鬥與非宗族性的地域性械鬥，多被稱為鄉族械鬥，其發生大多起因於民間社會的日常糾紛，例如田土水利、角口鬥毆、戶婚名譽等。發生在這段期間的土客械鬥衝突，除了包含鄉族械鬥日常小事引起的爭端，但其內在深層的原因跟客家移民史、土客關係史以及當時社會政治環境有密切關係。土客械鬥起於鶴山，延及開平、恩平、高明、新寧、陽江等，主戰場在開平、恩平、新會、新寧四縣，但影響幾乎遍及廣東區域。當時，人口增長使人均土地佔有比率降低到了危險的標準，促使眾多家庭輾轉而尋找新的生存策略，包括棄農經商和移民海外（劉平 2003：10）。面對人口大量死亡、經濟一蹶不振的情形，與外國公司的契約勞工（contract labor）招工，成千上萬的廣府人與客家人開始踏上到東南亞、夏威夷種鳳梨、斐濟種甘蔗、大溪地種棉花和舊金山淘金礦工、鐵路工的路徑。

依語族不同，大溪地華人主要祖先來源可分為兩類：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、番禺等七處而來（Si Ni Tong 2012: 20）。雖然今日大溪地客家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），但已有百

年歷史的華人社群組織信義堂，至今堂下仍有這七處成員組成的小組織（l'Association Group des 7 Villages），其中些許成員稱自己是 1860 年代間到 Atimaono 種植甘蔗的契約華工的後代。大溪地客家人與廣東人在第二波遷移期間人數曾達到平衡，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的農作勞動，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）。

數量較大的廣東人返回原生母國發生在 1947 年的二戰結束之後，除了經商賺錢榮耀返鄉之外，文獻上最常被引用的理由即是當時大溪地華人缺乏正式的學校教育系統，提供子女傳統文化與學習中文的機會，另一方面，當時也苦無成功入籍為法國公民與進入法國教育機構的機會（Ly 2013: 222）。在歸化政策與新國籍法推動之前，大溪地華人在法國官方註記資料中，僅是一個華人號碼，而非公民身分，大幅降低華人落地生根的意願。到了 1960 年代，Moench（1963: 14；季茱莉 2010: 4）在大溪地進行調查時，提到此地大部分的華人語言主要是客家話，推測在 20 世紀上半期，客家族群影響力逐漸增加，使得客家話轉為此地華人間主要的溝通語言。

今日，大溪地客家人與廣東人的比例約為 9：1（Trémon 2010a: 1034），也有資料顯示為 99：1（季茱莉 2010: 5）。在語言使用上，客家話也已經逐漸取代廣東話，成為當地華人群體普遍的通行語言。受訪者 T33，72 歲，受訪時講著流利的客語，直到筆者詢問他的原鄉村落時，他才表示自己是 Puntí 人，父母是從南海來的廣東人，他同時能

講廣東話、客家話、華文、法文與簡易英文，下一代子女同時也能聽懂廣東話跟客家話，但平時家人都用法語溝通。由於大溪地客家人數的優勢，廣東人今日在大溪地，除了成為隱形群體之外，在族群認同上也趨向揉雜的態度：

廣東人在大溪地越來越少，下一代已經不太記得祖先從哪個村子來，講什麼話，大家都講法文、大溪地話跟客家話，不知道誰是客家人誰是廣東人，要去陰城看墓碑才知道他不是廣東人。（訪談紀錄，T33-20140825）

大溪地華人通用客家話的情形，也在近期的移民者生活中可以看見。本次調查中，共訪談了兩對跨國婚姻的組合，一對是臺灣苗栗客家女性跟越南客家男性華僑結婚，婚後兩人定居大溪地專司務農，至今已有 30 多年時間，另一對則是臺灣外省女性與大溪地客家男性結婚。在數十年的生活實踐下，前對夫妻改變原先的苗栗客語跟越南客語的使用，後者則從不會講客家話至今講得一口流利的大溪地客家話，他們的族群身分也逐漸轉為大溪地客家。¹⁴ 雖然，大溪地客家話成為當地華人共用語言之一，但是本研究也並非樂觀地認為大溪地客家會成為一個同質性的團體。Trémon (2010a: 1034) 的研究提醒我們，大溪地華人難以客家族群意識統一成形來進行自我宣稱，除了缺乏政府等支持力量之外，團體內有相當數量的廣東人的異質性，也是原因之一。

14 大溪地客家話屬四縣腔，依舊保留不少舊時使用詞彙，例如在政府部門上班，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」、一點點是「滴細仔」、打電話是「打喊線、講喊線」、聚餐是「打豆鼓」、女兒是「妹豬」、兒子是「菜豬」、以前是「舊時」。臺灣常用的「承蒙感謝、按仔細」，不在當地使用詞庫中，當地講「多謝」。本研究僅能簡單紀錄幾句大溪地客語，更詳細的大溪地客語研究留待日後客語專家學者進一步的分析與比較。

（二）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。經過百多年時空環境變遷，大溪地契約華工在經濟角色上逐漸向上流動，不少成為企業主或自營商老闆。¹⁵ 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。¹⁶ 根據不同的文獻指出，因年代久遠，沈秀公事件發生原因說法紛雜，有一說法為華工聚賭鬥毆，出了人命，法國政府毫無頭緒，威脅要把所有華工遣送出境，結果沈秀公因在大溪地無妻小等親人，遂挺身而出代罪。說法二，沈秀公因獄卒弄錯中國名字而遭誤殺（童元昭 2000：51）。說法三，沈秀公被指控參與兩個華人敵對氏族的流血鬥毆（Trémon 2007）。時值原鄉土客械鬥的高峰，本研究合理懷疑極有可能是土客械鬥的海外延伸版，但此推測尚需更多史料的佐證。Coppentrath（轉引自童元昭 2000：54）根據法國官方資料，描述編號第 471 號居留證的華工沈秀公事件：「鬥毆造成一死數重傷，四人被判死刑，三人獲特赦，只執行了先秀公的死刑」。此外，Moench（轉引自童元昭 2000：54）指出當時 Atimaono 莊園勞動環境惡劣，也是鬥毆事件不能忽略的外在環境因素。

今日大溪地華人社團積極重修跟這段苦力歷史的距離，可從 1990

15 本段落所探討的「百多年來華人經濟角色逐漸向上流動」，指的是百年前華工與現在商人在經濟角色的變遷，並非表示這兩者具有血緣的承接關係，從對照大溪地華人遷移史可知，這兩群人多數無親緣或血緣上的交集。

16 沈秀公（Chim Soo Kung），名先秀，又名秀純，字文惠。大溪地華人尊稱其為「沈秀公」、「先秀公」。

年首都港口華人登陸紀念碑的設立跟 2013 年華人陰城沈秀公紀念墳碑的重修可看出。華人興建登陸紀念碑受到玻里尼西亞文化的影響，在大洋洲島嶼中，時常有關於祖先起源、遷移路線跟移墾情形的傳說。Peter Bellwood (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。¹⁷ 童元昭 (2000: 51) 進一步主張，大溪地華人乃欲藉由華工紀念碑的興建，來繼承華工的苦難與卑微，以強調在法國強權殖民下跟當地土著相近的社會地位，企圖建立跟土著的共通點，強化華人在大溪地社會近兩百年的地方貢獻與生存正當性。

華人登陸紀念碑由今日大溪地華人社團規劃、出資與籌立，在象徵意義上承接了先前華工登陸與開墾的歷史。本研究在 2013 年跟 2014 年的兩次田野期間，幾乎每天都到首都碼頭公園去尋找紀念碑，卻已不見蹤影，走遍碼頭還是找不到。向不同訪談者探尋，得到的答案相當歧異：「還在啊」、「上次經過時，還有看到」、「沒有人注意到，就突然不見了」，當年參與紀念碑揭幕的 T07 提供比較可靠的說法：「在一次的碼頭施工時，被暫時移走了，但是現在不知道放在哪裡 (訪談紀錄，T07-20130910)」。相對於暫時找不到華工登陸紀念碑，沈秀公墓則在信義堂長期管理與妥適維修下，跟其他已故華人長眠於 Arue 華人專屬墓園 (陰城) 的山坡上，靜穆地望向北方大海，成為今日祭拜華工祖先

17 不論是歐洲傳教士或是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 及夏威夷等地的移民歷史、Mahina 有紀念英國船長 Wallis 與 Cook 的蠟像、Hitia'a 有紀念法國 Bougainville 船長下錨處的紀念碑，首都市中心也有 Bougainville 紀念公園等 (童元昭 2000: 50-51)。另外，關於南島語族起源與擴散，Peter Bellwood (1991) 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)。

的重要場址與象徵空間（田野筆記，2013年9月14日）。

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沒有公民權，作點小生意成了生存最佳方法。一開始，有些華人種香草、甘蔗，賺點小農活，累積小資本，1930年代，有些小雜貨店雛形陸續出現，到了60年代法國的大舉興建各項建設的擴大內需，讓華人企業快速成長。探究大溪地華人企業，講究「同鄉、同姓、關係、感情、信用」等傳統華人農村社會特性，讓無法進入法國公民社會的華人自成一派穩定的經濟生活圈。Moench（1963: 120）觀察到華人商店交易行為，經常因為同家同鄉的關係允許賒帳，此種賒帳的經濟行為並不是慷慨的表現，而是商家為了確保長久的定期客戶不會因此而另尋更具競爭性的商品價格，而壞了交易。

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）進一步說明，華人社會有很強的家庭忠誠度，尊敬教育，勤奮工作的態度、勤儉節約、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。大溪地客家企業的成功是世代積累的結果，華人代間關係包含了責任、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：

我是第二代客家人，父母親都是第一代從廣東龍崗來，當時父親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，土地租金的算法是有賺到錢的一半，後來就有賺到錢。差不多 1964 年我們全家搬到大溪地本島，我們全部家族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。有賺錢後，就在餐廳旁開了一家小旅館，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）

客家這種家族企業的合作創業在島上處處可見，每當本研究訪談一個新的案例時，就會發現很多看似獨立的創業商店彼此都有家族或血緣關係，而且相當清楚自己的家族網絡。臺灣客家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。自己是一家旅行社經理人的 T19 隸屬當地一個大家族，她表示整個家族高度的向心力跟合作是她們家族企業的特色，家族傳遞的價值觀、態度、信念更加凝聚家族情感：

我們家族在大溪地差不多是第四代跟第五代（母親端跟父親端），全部有加起來有幾百人，平時我們都很努力工作，每個人每天都拼命工作，要跟美國做生意，也要跟中國做生意，還有澳洲、紐西蘭，但是再如何忙，每年我們都會找一天固定聚餐，大家見面聊天非常開心，每一次見面都是一百多人都來。（訪談紀錄，T19-20130913）

全家勞動人口都投注在家庭事業的經營，凸顯女性在客家家庭角色的擴展，同時也習得創業與貿易往來的技術。已交由下一代經營的服飾

店老闆 T08 陳述她年輕時的創業：

我喜歡裁縫剪裁，年輕時先學做衣服，然後再學批發跟買賣衣服，以前很辛苦，從早上做到晚上，後來賺錢生意穩定後，就買下店面專門賣衣服，現在這些都交給小孩去作。（訪談紀錄，T08-20130910）

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。早期文獻對於舊時客家女性的勞動紀錄偏向細說農村生活與農事勞動，「客家婦女從事耕、保護祖傳土地、維持家庭經濟、防衛村莊、忍受貧窮和抗拒貧窮的能力…」（Blake 1981）。房學嘉（1996：324-325）也指出客家婦女則是「日曦而作，子夜而息」，幾乎沒有一樣農活能離開婦女，一切重活、累活、髒活、細活都是婦女所為。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大環境下，大溪地客家女性很快地投入了市場生產的行列，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，今年已經 91 歲的蕭玉英（Xiao Yu-Ying），是大溪地相當知名的服裝設計師，在市區至今依舊大型服飾店，鼎盛時期成衣工廠擁有超過百人員工，包括她的先生、姊妹、小孩都參與了生產運作（訪談紀錄，T02-20130910）。

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。在探討女性投入家庭企業的分析中，不少研究指出家庭企業的勞動力配置，經常是家庭組織內女性家庭角色的延伸效果，會複製傳統家族文化的性別層級，也是男性企業主建構階層化勞動力的結果（Gates 1987; Greenhalgh 1994）。但不同的是，Yu-Hsia Lu（2001）跟 Scott Simon（2003）特別從女性與經濟賦權的觀點，主張女企業主對於傳統家庭及性別規範的認同與遵循反而能循此達到賦權的結果，女性的從屬性只是一小部分。整體說來，近 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，也同時促成了她們在大溪地經濟發展的重要性。

（三）從客人到主人：日常實踐的多元揉雜

族群認同通過以群體的特定文化為基礎，而與個體的我群意識達到相互映照與結合，在不同的社會環境中即會有不同的內在認知與外在對應行為，往往族群的社會界線是以日常生活與生活文化等差異來呈現與維持。族群在遷移過程中，最容易被觀察到的即是族群文化如何透過跟當地文化互動而產生新的變異，文化同時帶著既有族群印記的特性、態度與價值觀，融入當地居民的觀點與行為方式，形成新的多元文化與社會慣習。童元昭（2000）研究中已經注意到法屬玻里尼西亞客家族群的揉雜文化（hybridity），她從分析法屬政府政策的影響，以及南島土著的世界觀，來理解華人舉辦慶典的在地意義。

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

鮮明的改變，持續在經濟援助上持續依賴法國，但是法國與歐美等國所帶來的現代化、全球化想像，跟傳統的海洋捕魚、採集的生活方式相差甚大，遂於當時有要求法國立即停止核示，宣佈獨立的行動。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）。在這個過程中，玻里尼西亞人重新追求與認識傳統的生活方式，強化了對大溪地語言、生活習俗等的重視。玻里尼西亞人這波政治自治跟社會文化重振，對客家族群重新思考自身文化產生啟發作用，華人不僅積極參與建構玻里尼西亞自治下的社會，並同時努力與土著、法國人一起打造其為「多族群」社會。1979年，L'Association Wen Fa 出書紀錄華僑歷史，該書以整合的概念，取代了同化的概念，強調法屬玻里尼西亞為多族群的社會，也直接宣示了華裔玻里尼西亞人（les Polynésiens d'origine chinoise）的存在（童元昭 2000：45-48）。

在土著重新復振土著文化之際，也刺激了華人社團協會跟華人政治人物對於族群傳統文化活動，不遺餘力的努力推動。最普遍的文化節慶，就是傳統農曆年的慶祝活動。從 1989 年起，L'Association Wen Fa 特地籌劃了 3 個月，歷時 3 天的農曆新年。從此之後，傳統農曆新年的慶祝活動，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，如今也成為大溪地觀光旅遊手冊中的文化活動之一（童元昭 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、信仰、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。

他們也不是真的說有鬼，像腳痛就會說「怎麼腳這邊痛，有鬼喔」

我先生一天到晚就說以前去加拿大讀書，覺得晚上什麼有鬼有鬼，我就說那有那麼多鬼，他就說「你沒有給鬼弄過，你才會笑」。有一次半夜我起來上廁所，從我先生身上跨過去又跨回來，他迷迷糊糊地，看到我的影子竟然大力搖床說：

「有鬼喔！有鬼喔！」。（訪談紀錄，T17-20140822）

日常生活中到處有「鬼」。在認識第二年見面比較熟絡之後，T17 告訴我，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 (2010: 103) 解釋，自稱「唐人 (tong gnin)」盛行於中國東南地區的華人，在當地的觀念中，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 toulokui，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。華人相信人的靈魂會持續輪迴，在死亡後若未進行投胎到下一世也會在陰間繼續生活，

在這種情況下，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，這些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，在這套象徵秩序之下，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，假設了「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」，這就把超自然世界與現實世界連結了起來。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。大溪地客家人承續了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宗親族的掃墓習俗，根據 Trémon（2010：164）觀察大溪地客家人掃墓情況，說明大溪地客家族群的掃墓模式，主要是繼承式宗族跟合同式宗族兩種模式。平時在掃墓時（此地說「kasan，掛山」），主要是「掛私家山（ka suka san）」，祭拜具有血親軸線繼承式宗族關係的親戚，也就是繼承式的宗族活動。此外，不一定具有血親緣的同姓祖先也會舉辦「掛大宗山（ka taitchong san）」祭拜活動，祭祀同始祖的起源與進行社會網絡的維繫與結盟。不少組織規模較大的姓氏宗親會（例如 Wang- 王姓宗親會），會在掃墓期間舉辦同姓氏祖先的祭拜活動。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。帶筆者參訪華人墓園的 T20 說：

客家人自己是掃兩次墓，加上法國的 Toussaint（諸聖節），就 3 次了。第一次是清明、第二次是重陽節，九九重陽要去踏青的，就都是去掃墓，再加上 11 月的 Toussaint，總共 3 次，其實重陽跟 Toussaint 沒有差很久。又去拿花、點蠟燭、信教的。客家加上法國的，全部加起來，一年要掃三次墓。（訪談紀錄，T20-20130914）

一位今年 81 歲的長者 T16，是第三代惠陽的客家移民，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）。

祭祀祖先的 Kasan 活動不分世代。B06 今年 38 歲是一位具有客家血緣的大溪地 Demie，平時在離島經營機車出租。她的祖父和外公皆為客家人，祖母、外婆則是土著。由於父親從小在小離島出生、長大，所以她的生活幾乎也都是在土著文化中度過，平時父母親跟舅叔姨姑都還會講客家話，但 B06 的語言主要為大溪地語跟法文。在她的家庭生活中，最鮮明的客家元素就是持續的 Kasan 祭拜活動：

我祖父和外公都是客家人，祖母、外婆是大溪地人，我爸爸都一直住在很小很小的小島，那裡沒有商店、沒有觀光客、也沒有客家人，所以我的家人、朋友都是大溪地人，吃啊住啊想法啊都是大溪地文化。我認為自己是大溪地人，雖有客家人祖先，但比較像大溪地人，但是每年 *kasan* 時我們都會聚會。（訪談紀錄，B06-20140821）

T16 跟 B06 都是 Demis，父系親緣來自廣東客家人、母系親緣來自當地土著，雖然他們的家族成員很高程度地土著化，但其每年在清明前後經常性的 *kasan* 聚會活動祭拜具有清晰血親緣祖先，顯現其受到華人父系家庭繼承與宗族活動的影響。除了 *kasan* 活動之外，客家、法國與玻里尼西亞人日常生活的族群互動與文化的揉雜也可見於宗教信仰層面。隨著 18 跟 19 世紀英法傳教士陸續抵達大溪地傳教後，大溪地當地信仰主要為新教（45%）、天主教（34%）為主，其次是摩門教（6%）、基督復臨安息日會（4.8%）、Sanito（3.5%）、耶和華見證會（1.5%）等。客家族群也紛紛改信新教與天主教，平時都以參加教會活動為主。早期華工也將關帝公信仰帶到大溪地，自 1860 年代起關帝廟就已矗立在 Mamao 區。關帝廟於 1981 年發生火災毀壞，1987 年重建完成後，經常成為客家人重尋文化象徵的去處。傳統寺廟所給予的華人守護記憶與信仰歸屬，讓不少華人在改宗之後，依舊會在發生重大事件時回到廟所安頓靈魂。舊時關帝廟也辦理了老年男性跟女性的安養院工作，補足社會福利的不足。身為教師的 T17 受訪者說：

關帝廟還是很多人會去，很多客家人平時上教堂唱聖歌什麼的，但是真要有事時，有的還是會扛一頭烤乳

豬去關帝廟問問神明，遇到什麼，也會去叫太公（關公）來驅一驅¹⁸。（訪談紀錄，T17-20130912）

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：¹⁹

要跳唐人舞，我們就講客家話「跳ㄇㄨˇ」，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）

除了語文揉雜之外，飲食也常見揉雜。大溪地土著對米飯跟醬油的熱愛，常出現在受訪者的訪談中，B03 每年在廣東跟大溪地之間來回住半年，平時在華人餐廳工作，他說「我們餐廳賣最好的菜，都是大溪地人中午來外帶便當，最喜歡吃炒飯、炒麵、炸雞跟 Maa Tinito，口味都很鹹」（訪談紀錄，B03-20140820）²⁰。

當地客家飲食也受到玻里尼西亞人海洋文化的影響，喜愛食用各項魚類之外，魚生（poisson cru）則是令筆者印象深刻的一道揉雜餐飲。綜觀餐廳、超市、外賣店跟夜市餐車，大溪地魚生吃法共有四種：唐人魚生（poisson cru à la chinoise）、大溪地魚生（poisson cru à la tahitienne）、法式魚生、日式魚生。不論在大溪地島或其他島的餐廳，唐人魚生跟大溪地魚生這兩道菜很常被推薦給觀光客。唐人魚生是生魚

18 Carrefour Tahiti（大溪地家樂福）可買到一整隻冷凍的烤乳豬。

19 機車是「嘑嘑車」。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」。

20 Maa（吃）Tinito（華人）是根據大溪地土著角度來命名的一道華餐總稱（童元昭 2012：77），以豬肉、紅豆、奶油白菜混炒再勾芡。

片拌上大黃瓜、紅蘿蔔絲、洋蔥絲，跟萊姆汁攪拌，大溪地魚生則是生魚片跟椰奶攪拌。對魚肉烹調保持部分未熟的方式，也見於餐廳的烤魚肉串，僅有表面熟，但裡面的魚肉是生的。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，也常有鰻魚的觀光活動，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，海產公司有賣外銷」（訪談紀錄，B03-20140820）。²¹

另外一道在餐廳找不到的大溪地客家私房菜，即是自釀黃酒煮成的娘酒雞（黃酒雞、雞酒），是大溪地客家人家庭菜餚，是客家人產後食補的經典。雖然很多雜貨店都可以買到從香港或東南亞進口來的料理米酒，但大溪地部分客家婦女依舊喜愛自釀黃酒，女人釀酒的技術似乎成為一種不需特別學習的默會知識。黃酒釀法是用紅麴、米、蘭姆酒一起釀。作法是等米蒸熟了加酵母，再加紅麴、蘭姆酒，差不多等 3 個禮拜發酵過程，就可完成黃酒。等黃酒做好後，可煮成黃酒雞或添加入菜餚。由於混加了甘蔗做成的蘭姆酒，大溪地黃酒雞的味道是甜中帶鹹，別有一番風味。另外客家婦女也自己作紅糟來蒸雞肉。

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

21 不同族群關於鰻魚信仰與禁忌不同，例如臺灣達悟族也不吃鰻魚、青蛙與蛇，認為那是鬼的食物。邵族則從狩獵祭發展出「拜鰻祭」，象徵生命力旺盛與食物豐收。

到。²²

六、外部威脅：迷換、離散與全球化

(一) 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開始在某程度上產生質變的情況。法國殖民政府所頒佈的新國籍法規定，獲得法國國籍的客家人的姓氏，必須採用所謂「法式的客家姓」，名字則使用一個道地的法文字。進一步來說，現在客家人都已開始使用法文字與法式客家姓，比如說，「賴」是客家族群普遍的姓氏，漢語跟客語拼音原為「Lai」，為了要讓姓氏更有法國風格，有人加上後綴字母「le」，「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，變得難以辨認其與華文姓氏的關係，造成原因大約有五種情形：

- (1) 自選法文新姓氏：例如直接改姓 Beaumont、Chonon、Jouen、Loussan。
- (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，例如有些姓楊者，將楊改拼為 Hiongue。
- (3) 登記時誤寫：把「名字」或「姓+名」當成「姓」登記，例如受訪者就以鍾同生（佟生）為例，因為登記有誤，鍾同生現在姓氏為「Tong

22 相同的，客家文化的印記也可在 Demis 大溪地人身上看到，曾祖母是家中唯一的客家人的大溪地人受訪者 B01 表示，雖然家中的客家文化不多，但「我曾祖母教我們要在錢包中藏一點錢，她說這樣錢會越來愈多」、「晚上不把垃圾往外掃」，都是到現在家裡還一直持續的生活習慣（訪談紀錄，B01-20140819）。

Sang」，張平生現在姓「Benson」、「Yaio Thong」跟「Chang Tche」都是一個客家人姓氏，也有原姓「Chung」，卻拼錯為「Tsong」。

(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」分別為「Wang, Vong」、黃為「Huang, Wong」，姚為「Yao, Jau」。

雖然客家族群的姓與名字轉變為具有法國風格的法文姓氏，但若單只看或聽這種法式的客家姓名，有時一時之間難以辨認出其原本姓氏。法國殖民政府推動改姓政策，有助於推動地區與地區之間，甚至是族群與族群間融合措施的順利進行，但是此措施卻可能導致客家認同的減損與失去。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 50 歲退休前在汽車公司工作，退休後接手父親的田繼續種香蕉，他常用語言是客語、法文跟土話，當我詢問他的姓氏「Tchaong」華文的寫法時，因不會華文書寫，所以他無法寫出自己姓氏（訪談紀錄，T34-20140827）。另一種跟女性有關的情形，即是因結婚冠夫姓而改變了自己原生姓氏，這種情形特別彰顯女性在原生家庭與婚姻家庭間姓氏歸屬的困境。根據法國現行民法，婚後女性不需冠夫姓，但傳統的大溪地客家女性長輩在婚後都將自己原生姓氏轉換為先生姓氏，成為夫家成員。例如受訪者 T35 華文原姓「謝」，漢語拼音為 Xie、客語拼音為 Sai，婚後她轉為夫姓「Jouen」（訪談紀錄，T35-20140827）。男性跟家庭、宗族的關係不會因為有了婚姻家庭而有所改變，但女性跟家庭與宗族的關係卻相當複雜、疏離且遙遠。已婚女性通常不被原生姓氏宗族視為內家人，但也不會被婚姻家庭視為是一個獨立存在於夫家的個體，

因其主要角色就是男性宗親的配偶，與男性家族成員維持家庭與共同生養育下一代父系繼承人。

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、親緣與地緣為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。宗親／族組織起源華南農業社會，在臺灣幾百年來也發展出了土生土長、全新有別於華南的宗族組織，莊英章與陳運棟（1982）指出，基本上臺灣宗親／族組織可分為兩個基本類型：一種是以合約字為基礎所組成的「會份嘗」，也就是所謂的大宗族；另一種是以鬮分字為基礎組成的「血食嘗」，也就是所謂的小宗族。宗姓是宗族共同體的標誌，使本來是內在、難以從外部體察到的血緣關係外化，使人能從宗族中體察和辨識其間的血緣關係。姓氏作為血緣關係的象徵符號，成為人們辨別不同宗族的依據，同宗同姓的人集結在一起，便構成一宗姓家族，而宗姓成為家族成員互相認同的基礎。許多遷移到世界各地的華人，若因同宗人口數不多，也會與非同宗之同姓氏組成宗親／族組織，形成社群網絡與鞏固在地聯合同盟關係。

莊英章、羅烈師（2007：91-92）指出，家庭通常被認為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。同血親緣之宗族團體要能形成，祖產與族譜是大型宗族組織能夠形成的兩項重要條件，而對小宗的宗族團體能持續下去，世代相傳且紀錄清楚的族譜則是基礎要件。由於姓氏改為法文拼字的選擇性太多加上拼錯的可能性，以及現代西方核心家庭逐漸分家的風潮，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。姓氏拼音化是一般華人姓氏轉為外國姓氏都會遇到的情境，臺灣英文拼音自 2009 年統一為漢語拼音，但仍有不同的歧異用法，主因早期有漢語拼音、通用拼音、羅馬威式拼音、注音二式等不同的方法造成的前後期拼法不同。大溪地客家人姓氏若需轉為外文拼音，對他們來說，主要的困境是專屬客家人而有的文化處境，客語是客家族群最寶貴的文化資產，因此，當一個姓氏要轉為外文拼寫時，究竟要選擇以客家母語發音為主或華文官方發音為準的拼法，就是一個難題。跟華文官方發音比較起來，客語發音的姓氏才是家人代代傳承下來的講法。再來即是法文化與法文習慣的拼法，使其與英文拼法略有出入，增加與全球或其他區域姓氏宗親會認宗與聯繫的困難。這種姓氏登記有誤與拼法不同，若為單一次發生，尚容易還原與對照追源，但大溪地客家人就常發生同一家庭成員內的姓氏法文拼法不同，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，原本強調以姓氏為主的家族、宗親族的祭祀、親屬網絡、祖先崇拜、姓氏認同等活動，可能面臨瓦解與斷裂。

Sin Chan (2007: 6) 在研究中指出，大溪地客家人無法從姓氏 (Siang) 辨別親戚 (tshin-tshik)，加上華人親戚關係與稱謂等被西方概念所取代，產生一些無法確認的親戚網絡，嚴重者可能導致心理創傷。客家族群的凝聚力，除了呈現在商業往來時的網絡關係之外，客家祖譜與家譜的維繫，也詳載了父系家庭繼承成員的血親關係，更是祖先想像與祖先崇拜文化的重要依據。以姓氏為主的家族與宗族活動發展形式近期已經相當多元，以前，主要為古代宗族（族長制）、近代宗族（宗族議會暨議長制），以及現代的宗親會（會員大會暨理監事會制），前

兩者多數具有血親緣關係，後者現代宗親會以想像之姓氏起源祖先為認同對象，重視同姓氏之社會關係不強調血親緣同宗。近來，由於全球移動、交通航線便利與網際網路的發達，原本被視為可能式微的傳統姓氏宗親族活動突然有重新活絡的現象，跨域跟全球的姓氏宗親會活動逐漸密切頻繁。光宗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。

（二）「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）」此一新的範疇，試圖從各種視角探討華人離散社群的經驗、認同取向，以及與在地、原鄉社會關係等議題。離散（diaspora）一詞，早期探討最早沒有回到原居地的巴比倫猶太人成為外來的、不歸屬的猶太人文化人口聚落，是為 *Diaspora*，到近期社會科學與人文學中，泛指「不居在自己家鄉」，卻仍然保有傳統文化與宗教信仰的所有人等，例如 *Chinese Diaspora*、*Irish Diaspora*、*Korean Diaspora* 等，*diaspora* 逐漸成為普遍的概念。由於離散（*diaspora*）被廣泛用在各種離開家鄉的人群描述，使得最初的特殊意義逐漸失去，William Safran（1991）主張離散主要包含六個特質：由中心分散到至少兩個以上邊緣的離家歷史、家鄉神話／記憶的保留、在接待國的疏離與孤立的感受、渴望返回祖先的理想家園、持續支持家鄉，以及因以上種種關係所透露的集體認同。但

是 Safran 強調返回祖先家園與對故鄉的集體認同，受到不同學者的挑戰，例如 James Chifford 對單一中心起源的質疑、Paul Gilroy 的黑色大西洋（Black Atlantic）研究說明黑人的離散有多重中心等等，晚近，不同學者在探討離散時，已有不同的強調。

而華人社群是否構成了華人離散（Chinese Diaspora）現象？王賡武（2001）傾向質疑華人離散（Chinese Diaspora）的用法，他指出海外華人是僑民，為了安身立命取得另一國家國籍與公民身分，其文化認同偏向原鄉，而這個歷程是有明確的政治認同與歸屬之處，並非離散一詞中所蘊含的居無定所、企圖返回祖先家園的狀態。儘管華人離散這個概念被廣泛且矛盾的使用，但其所指的海外華人具有的流動性、跨國性與主觀性，是普遍共通的特點。因此，蔡蘇龍（2006：84）主張可以這樣理解華人離散：在全球化跨國移民活動過程中，將其移居地與自己的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。作為跨國移民，他們講兩種或更多的語言，在兩個或更多的國家擁有直系親屬、社會網絡和事業，持續的與經常性的跨界交往成為他們謀生的重要手段。現在華人離散社群主要有三類：一是再次移民者，即一批從傳統的華人移居地（東南亞）遷至發達國家的早期移民。這些移民在新舊移居地之間形成跨國網絡；二是早期移居海外的華僑華人，因中國的改革開放和經濟發展而與大陸重新建立密切聯繫；三是近年來出現的新移民，包括專業技術移民、家庭團聚移民和非法移民。

大溪地客家人多數經商，長期跟香港、新加坡、東南亞等地維持密

切的貿易往來，中國經濟開放後，跟中國的往來除了已有的原鄉認同、親屬網絡之外，經貿聯繫也更日形密切。海外華人在與中國發展緊密的經濟關係之下，華人認同議題也逐漸浮現，王賡武認為華人認同分為政治認同與文化認同兩大類，有些學者則傾向於將華人認同分為政治認同與族群認同兩大類，族群認同也就是自我認同與表現的華人意識，特別是通過語文與中華文化的認同。大溪地客家人需要面對的華人離散召喚的威脅，主要表現在兩個層面，一個是語文層面，另一個則是認同層面。在語文層面，近年來中國積極在不同國家推動孔子學院，鼓勵外國人跟海外華人學習華文，大溪地的華文教育也因此重新活絡。國民黨支部、中華會館跟玻里尼西亞大學陸續重新開設華文課程。但華文學習的熱潮，卻使得大溪地客語被放在一個二選一的兩難天平上。法文、大溪地話是法屬玻里尼西亞日常生活中兩個主要的語言，再加上英文全球通行無阻與華文學習的風潮，大溪地客家話退出日常生活的速度，快到令人擔憂。年輕一代的客家人在強勢的法文、英文與華文的夾擊之下，學習客語的意願低落。目前 20-40 歲這一代的年輕人多數是在父母同時以客語跟法文交談的家庭環境中成長，日常生活中能聽懂基礎用語但無法以流利客語交談。近年來部分大溪地土著也興起一股確認自己是否具有華人血統的風潮，同時學習華文的人數也不斷增加。一個個走進教室要學習華人語文的人，主要以 Demis（客土、法土跟客法三種 Demis 皆有）居多，他們要學習的是華文，而非客語。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的教材。

Trémon (2010a: 1047) 提及在 2003 年時，首都巴比帝市還有協會

有客家話教學，他也是當時的學生之一。十年之後，本研究再訪，這些課程已陸續改為華文課程，尚未探問到有客語課程。身為教師的受訪者 T17 說：

除了大環境的因素之外，大溪地也沒有客語教材，大家都不知道怎麼教。（訪談紀錄，T17-20130912）

正式與非正式教育系統隨時提供豐沛的華文教育資源。大溪地客家年輕世代除了可在高中、大學學習到華文之外，學校也會安排交換到中國唸書的交流活動，即使後來到法美加等國留學時，不少人也會以交換學生方式前往中國進行交流學習。數位受訪者紛紛提到他們對年輕世代相當一致的期許：「我女兒現在回法國去念大學，她明年就要交換到中國唸書，我也希望她能到中國看看」（訪談紀錄，T07-20130910）。讓小孩能在高中或大學時期交換去中國唸書，重新找回跟中國的關係網絡，是不少現在大溪地華人父母的期望，以便讓他們及早與中國的一切接軌。

另外則是認同層面，究竟是要統稱在龐大的「華人」概念之下，還是彰顯自己的「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、追思祭祖、旅行、做生意、找對象，都是常有耳聞的生活動態。但有些當他們返回原鄉尋根溯源，經由接觸、互動、交流與確認之後，對原鄉逐漸有先後不一致的感受，認同也有了不同的看法：

我是第3代，有去過一次看我曾祖父住的村子，在廣東鄉下，名字不記得，跟以前的照片不一樣，跟我想的不一樣，現在

有比較多新房子，最不方便是我們講法文不講客家話也不講華文，很難溝通，也不知道要講什麼。……後來沒有再過去，現在都去其他城市地方觀光，像上海、北京。（訪談紀錄，T20-20130914）

大溪地客家人紮根大溪地已有百多年時間，跟原鄉社群分隔在兩個不同的經政體制與社會環境，縱使有相同的客家文化與華人身分，但又各有各的社會文化與生活方式，構成熟悉與陌生交雜的場景。T21 在想了想自己跟原鄉的關係後，說：

我們有去廣東，雖然知道在中國還有親戚，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）

就在大溪地客家人面臨華人認同的召喚之際，臺灣客家族群認同也正透過族群復振行動刺激著大溪地客家。臺灣客家族群自 1988 年起由「還我母語運動」所刺激的一連串復振客語與客家文化行動，讓客家族群從隱身到發聲，不斷地重新討論與深思客家認同與客家族群意識，尤其是體現在政府政策、客家研究、地方文史工作與觀光文化等面向。臺灣這波客家族群運動影響深遠，海外其他區域的客家人也陸續受到運動思潮的作用。臺灣客家族群的歸屬認同與客家文化發展，促進大溪地客家重新思考客家、認識客家，並有多次不同的客家行程活動的交流。2014 年數幾十位大溪地客家人特地來到臺灣進行客家文化重點發展區與客庄的參訪：

我們去了客家電視臺、客家大院、客家文化園區，還特地

去了屏東六堆，臺灣的客家有很多豐富的內容，很不錯很好玩，但是跟大溪地客家有些不一樣。（訪談紀錄，T11-20140827）

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。但也不是所有大溪地客家人都受到華人離散召喚的打動或影響，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，雖然是第二代客家移民，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，只有他兩位姊姊常去香港做生意，偶而到中國其他城市旅行，其餘家族成員平時少去中國，比較常去鄰近的夏威夷跟紐澳。住在另一個離島的第三代 Demi 客家人 M02，能說極為簡易的客家話，相當喜愛大溪地群島能上山下海的熱情生活，不願被固定的朝九晚五上班時段束縛，身為長子的他不願繼承父親經營的小商店，將商店留給他弟弟經營。華人離散不僅對他沒有影響，他也無進一步的華人與華文的想像，甚至以為客家話就是華文，他問「客家話跟華文不一樣？客家話不是華文嗎？我以為中國人都講客家話，就是我們大溪地講的這種」（訪談紀錄，M02-20140826）。

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，同時也產生了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。

（三）通婚升學、觀光與貿易：疆界消失的全球化

不論是 Ulrich Beck 的《全球化危機》、大前研一預告的《民族國家的終結》，或是 Paul Hirst 和 Grahame Thomposon 在《全球化迷思》（Globalization Question）質疑全球化是否存在的討論，全球化的現象在日常生活中確實可被觀察到，包括在金融、貿易、市場，與社會文化等方面受到自由化與國際化的開放與衝擊。對大溪地來說，全球化不僅代表著貿易投資的更加流動、文化多元的形成、空間地景的變化，也更加深了內部土著文化流失以及與其他族群貧富差距的巨大矛盾。大溪地的經濟發展以黑珍珠養殖、海鮮產品與椰油香草等農漁加工業為主，國際觀光業更是其主要收入。以經商、觀光業為主的大溪地客家族群，在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成員偏好族內婚的保守，年輕世代

跨族群通婚的比例大為增加。過往，大溪地客家人總被上個世代的長輩殷殷叮嚀「你不要帶鬼嬭（ㄇㄩˇ）、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，不論對方是法國人或玻里尼西亞人。在大溪地，前者所述的禁止異族通婚，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，此種家庭多數維持著較高的內部權威與規範。另外一種很快就融入當地土著家庭的客家人，多數是前幾世代祖先在遷移到大溪地時單來獨往，沒有龐大的家庭網絡跟著來此地發展，期間也未再返回原鄉娶妻者，他們往往會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 年普查資料中有 14% 的玻里尼西亞華人是與大溪地土著混血，主要都是母親為大溪地土著，今日約有 2 萬個玻里尼西亞人有華人祖先與血緣關係，但因為多數已融入土著社群，鮮少被視為華人。

而大溪地客家族群維繫近 2 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，在年輕世代發生了不小的變化，跨族與跨國的戀愛跟通婚成了現代性象徵。跟異族通婚或交往的現象，現在變得相當普遍。年輕世代對婚姻自主性高，多數不希望父母親干涉，本研究幾位年輕的受訪者多數有跟法國人或其他國家的人交往或通婚的經驗。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）。已有兩代 Demie 家庭生活經驗的退休水泥工匠 T16，他的女兒在到紐西蘭念大學後，留在當地工作，隨後與紐西蘭人通婚生子。另一位受訪者現年 80 歲的 T37 在受訪兩天前，才剛剛從夏威夷度假歸來，他前往夏威夷探訪跟美國人結婚的女兒

一家（田野筆記，T37-20140828）。但年長世代的離婚之後呢？已經離婚的受訪者 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，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，也因此跟鄰近國家的互動網絡相當密切。因為地緣與國族因素，大溪地客家人常會直接回到法國當地就讀大學，而鄰近的紐西蘭、澳洲、美國的夏威夷、加州，加拿大等也都是他們常去唸書、就業、通婚、貿易、旅遊的偏好之地。本研究受訪者中曾離開大溪地本地到外地唸書者，高度集中在法國、美國與加拿大等國。大溪地本地的各項資源相當受限，法國跟此地又有 12 小時的航程距離，只有 5、6 小時航程的紐西蘭、澳洲是不少大溪地人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。雖然，大溪地是法國殖民地，但是鄰近諸國諸島都是以英文為主要通行語的區域，加上大溪地以國際觀光業發展聞名，世界各大知名連鎖飯店到處林立海灘上，可以理解的，英文在大溪地人的通用程度以及對英語使用的普及性很高。不少受訪者有著全球化經驗下的英文偏好，

紛紛主動表示他們曾到美、加唸書，跟華文比較起來，處在能以法文與英文通行的地域空間，他們感到自在多了。年約 40 歲的第三代商店老闆 T01 的父母親都是醫生，太太是法國人，主要語言是法文跟英文，他說「因為做生意需要，要常去香港、東南亞，所以我很喜歡講英文，大家都覺得這樣比較能跟世界溝通」（訪談紀錄，T01-20130910）。Lynn Pan（2000: 302）曾指出大溪地客家人語言偏好順序是法文、英文、華文（含客語）、大溪地話。在法文與英文具有通行優勢，以及重拾華文學習潮流的衝擊之下，大溪地客家族群維持母語傳承與使用的難度不斷增高，在世代間形成斷裂與流失。

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。在討論多族群與群體間整合的行情，Milton Gordon（1964: 71）提出了文化適應、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，同時不只將這七個同化視為不同型態，也看成是階段，意味著同化具有同質發展的循序漸進性。Gordon 某種程度上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。但 1970 年代之前，同化理論已失去了主導性，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) 的研究也支持了 Gans 主張的數代移民後的族群認同變化。但是，保衛同化理論模式者，也同意 Sollors (1989) 主張的族群建構與族群的發明 (invention of ethnicity) 觀點對直線同化的修正，但也指出這個觀點過度重視行動者能动性，而忽略結構性脈絡的重要性。

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當地社會，具有相當的影響性 (Touraine 1997)。國家與社會群體能創造出什麼樣的政策空間與文化政策，讓多元文化的差異與肯認，較具實踐可能？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，缺乏了兩個結構性力量，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。而 70 年代之後出生的大溪地客家人，也就是移民第三代，已能進入法國學校就讀，因此在語文學習與應用上主要以法文與大溪地話為主，較少以華文與客家話為學習對象。在 Trémon 研究訪談中，多數大溪地客家人把客家話視為地方方言，無法通行於外地跟到外國旅行，因此紛紛放棄客家話。而中國經濟的發展也增加了大溪地跟中國之間的貿易與投資，現在的大溪地客家社群傾向讓年輕世代學習華文而不是客家話。此外，缺乏國家政策力量的導入，也讓大溪地客家族群難以族群之名擁有國家保護或發展的資源。玻里尼西亞目前依舊是內政高度自治，而軍事與外交委由法國保護的治理狀態。法屬玻里尼西亞在 1843 年歸屬法國保護，1958 年舉行公投決定跟法國的關係，投票結果傾向維持與法國的現行關係，人口約有 75% 集中居住在大溪地島。當時推動「大溪地人的大溪地」獨立運動至今依然活躍。也就是，大溪地在國族文化與在地文化的發展上，跟法國殖民霸權文化對抗的主體是以大溪地土著社群與其相關傳統文化為主。而在法國治理玻里尼西亞的過程中，為了加速整合當地法國化，大溪地客家人陸續獲得政治參政權、受教育權、公民權等，這些政策措施將大溪地客家人所關心的事物從自我熟絡的文化，引導進入了法國政府設定的族群整合的目標，達成法國文化的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的期待，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。

七、結論

筆者站在 Bora Bora 的 Marae²³ 前，回想著大溪地客家人講客家話時的神韻，手勢、表情，甚至是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。

身為在大溪地出生的第二代客家人，Ly 雖然擁有法國國籍，但他認為自己不是法國人，也不是玻里尼西亞人，他從未放棄找尋他的客家淵源，了解自己的族群起源與變遷。正因為多數大溪地客家人在大溪地已有百多年的居住事實，幾乎終其一生都在大溪地出生、成長、就學就

23 Marae 是大溪地土著祭祀神明的聖地、聚會所或祖靈屋。

業與結婚等等，跟大溪地在地的一切已是密不可分的關係。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。這個「玻里尼西亞人」已是一個多元文化的交融體，通過百多年的時間，大溪地客家社群將客家文化鑲嵌入玻里尼西亞社會中，帶著與廣府人在原鄉械鬥的分歧恩怨到今日轉為以客家為主體，使得大溪地客家人成為大溪地華人社群中的優勢群體。同時，在大溪地開發之際，從毫無身分地位的外籍苦力身分，轉變到今日的社會經濟重要角色，維持與遵從家族價值與文化價值，並在日常生活展現中不斷融合玻里尼西亞的與法國的文化元素到客家文化中，體現於各種文化實踐與社會慣習。

來自於外部對客家族群認同的威脅，最主要為客家姓氏的法文化、華人離散的召喚以及全球化下的語文消失、跨族群通婚與國家政策的結構等，都對客家文化與客家族群的社群運作，具有極大的傷害與破壞。數百年來，客家族群依據姓氏所發展而成的家族精神、團體合作、組織運作，乃至於現代的宗親會等，奠基客家族群構建家庭功能、社會網絡與地方事務掌控與參與的向度，向來是地方最重要的傳統社群組織。大溪地客家族群抵達大溪地之後，起初雖人丁單薄，但陸續返回原鄉接待家人與落地生根後的相互結盟，也陸續發展出以家族為基本單位的商家與中小企業型態，但是這些在經歷姓氏法文化的過程後，客家族群間的親戚網絡與起始祖變得難以辨識。對起始祖認同發生斷裂與變遷，對應不上原生姓氏與家族，如同 Sin Chan（2007）所言，找不同自己同類人，就像靈魂徘徊流浪無法癒合。客家姓氏如同圖騰，是永久的，既是神聖

的也是世俗的，承載客家精神與世界觀，並將之傳遞給每一個客家下一代。但是祖先崇拜的信仰在姓氏法文化之後，受到極大挑戰，也使得客家最重要的族群文化發生變化。另外，客家話的流失、跨族群通婚的文化再生產的轉變，以及多元文化主義面對的實然結構困境等，都是當今客家族群的重大威脅。

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，這也影響到了大溪地客家。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，也是指稱語文使用的差異，而今日的大溪地客家，雖然還尚未普遍全面地對大溪地客家人發生作用，但在在地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。由於大溪地客家話快速流失，這使得未來可能會觀察到不一樣的全球客家發展的樣貌，Ly (2013) 強調大溪地客家保留了客家精神，但不是通過語言的，而是從包括家庭與社區的關係、掛山祭祀、祖先崇拜、日常生活等傳統與習俗中體現而出。事實上，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。

Linnekin、Poyer (1990) 提出大洋洲南島語系使用的認同模式，是強調後天特質的「拉馬克模式 (Lamarckian Model)」，而非單單以先天血緣、生物標準出發的「孟德爾模式 (Mendelian Model)」。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「閬」(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) 主張的新的大溪地客家性，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。

1980 年代末期，客家社群在大量歸化法國籍、上法文學校、考法國證照等族群政策下，快速意識到客家文化的快速消失，Ernest Sin Chan 甚至描述到客家認同的問題是：「文化的漸弱與客家家族與社會組織結構的分裂……」(Sin Chan 2007: 2)。本研究提出內部變化的轉化、適應與在地化以及外部威脅的迷換、離散與全球化兩個層面，來理解大溪地客家如何在內在經歷了從華人到客家人、從苦力到從商、從客人到主人的動態歷程軌跡，以及在面對外在的客家宗姓的法文化、華人離散的召喚與疆界消失的全球化威脅下，如何理解與畫界自己。總結來說，在本文現有架構下，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在日常生活中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、移動經驗與認同表述等的呈現。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，也會帶出更多的不同問題，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，我們可更進一步深入追問，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族群研究，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？

謝誌：本文曾於 2014 年第三屆臺灣客家研究國際研討會「全球客家的形成與變遷：跨域研究的視野（Formation and Transformation of Global Hakka: Trans-regional and cross-disciplinary studies）」進行發表，感謝馬來亞大學黃子堅教授寶貴的建議。此外，也相當感謝兩位審查委員對本文的精闢指正與研究限制等諸多討論與建議，一切文責由作者自負，也盼未來能有更多人投入大溪地客家與海外客家研究，進行更多的激盪與交流。

參考文獻

- 丁人傑，2013，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經。
- 王賡武，2001，〈海外華人的民族主義〉。新加坡聯合早報。2001年3月22日。
- 季茱莉（Julie Couderc），2010，〈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〉。發表於2010年「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。
- 房學嘉，1996，〈客家婦女與客家源流〉。頁297-338，收錄於房學嘉著，《客家源流與探》。臺北：武陵。
- 莊英章、陳運棟，1982，〈清代頭份的宗族與社會發展史〉。發表於「歷史與中國社會變遷（中國社會史）」研討會論文集。中央研究院《三民主義研究所叢刊》8:333-370。臺北：中央研究院三民主義研究所。
- 莊英章、羅烈師，2007，〈家族與宗族篇〉。頁91-110，收錄於徐正光主編，《臺灣客家研究概論》。臺北：行政院客家委員會、臺灣客家研究學會。
- 童元昭，1993，*The Changing Chinese Ethnicity in French Polynesia*（變遷中的法屬波利尼西亞華人族性）。Diss. Southern Methodist University.
- _____，1994，“The Political Participation of the Chinese in French Polynesia（法屬玻里尼西亞華人之政治參與）。”《國立臺灣大學

文史哲學報》41：252-267。

_____，1996，“Tahitian Politics and Chinese Ethnic Revival.”（大溪地政治與當地華人的文化再振）。《國立臺灣大學考古人類學刊》51：73-82。

_____，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。

_____，2012，〈大溪地唐餐 / Maa Tinito 的在地性〉。《中國飲食文化》8(2)：71-102。

黃萍瑛、鍾晉蘭，2006，〈人類學視野下的客家與客家研究——勞格文（John Lagerwey）教授訪談錄〉。《客家文化研究通訊》8。

劉平，2003，《被遺忘的戰爭：咸豐同治年間廣東土客大械鬥研究 1854-1867（The Hakka-Punti war）》。北京：商務。

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。

蕭新煌、林開忠、張維安，2007，〈東南亞客家篇〉。頁 563-581，收錄於徐正光主編，《臺灣客家研究概論》。臺北：客委會、臺灣客家研究學會。

藍佩嘉、吳伊凡，2011，〈在「祖國」與「外國」之間：旅中臺生的認同與畫界〉。《臺灣社會學》22：1-57。

Si Ni Tong（信義堂），2012, *Special Centenaire 1911-2011*（百年紀念專刊）。Tahiti: Association Si Ni Tong.

Abramson, Harold, 1980, “Assimilation and Pluralism”. Pp. 150-160 in *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, edited by Stephan

- Thernstrom. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Alba, Richard, 1990, *Ethnic Identity: The Transformation of White American*.
New Harven, CT: Yale University Press.
- Bellwood, Peter, 1991, "The Austronesian Dispersal and the Origins of
Languages." *Scientific American* July: 88-93.
- Bellwood, Peter, 1996[2006], "Hierarchy, Founder Ideology and Austronesian
Expansion." Pp. 19-42 in *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in
Austronesian Ethnography*, edited by Clifford Sather and James J. Fox.
Canberra: Australian National University Press.
- Blake, C. Fred, 1981, *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market
Town*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Blust, R., 1999, "Subgrouping, Circularity and Extinction: Some Issues in
Austronesian Comparative Linguistics." Pp. 31-94 in *Selected papers
from the Eighth International Conference on Austronesian Linguistics,
Institute of Linguistics*, edited by E. Zeitoun and P.J.K Li. Taipei:
Academia Sinica.
- Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron, 1970, *La Reproduction. Éléments
pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Éditions de
Minuit.
- Cohen, Myron, L., 1996, "The Hakka or 'Guest People': Dialect as a
Sociocultural Variable in Southeast China." Pp.36-79 in *Guest, People,
Hakka Identity in China and Abroad*, edited by N. Constable dir.. Seattle:
University of Washington Press.

- Fan, Carol C., 2000, "Transmigration and Transformation: The Chinese in Tahiti." *Navigating Islands and Continents: Conversations and Contestations in and around the Pacific* 17: 143-156.
- Fer, Yannick, 2004, "L'Essor du Pentecôtisme en Polynésie Française: une Histoire Hakka." *Perspectives Chinoises* 86: 2-12.
- Gans, Herbert, 1979, "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in American." *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.
- Gates, Hill, 1987, "Money for the Gods." *Modern China* 13: 259-277.
- Gordon, Milton, 1964, *Assimilation and American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Greenhalgh, Susan, 1994, "De-Orientalizing the Chinese Family Firm." *American Ethnologist* 21(4): 746-775.
- Henningham, Stephen, 1992, *France and South Pacific: A Contemporary History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hirsch, Eric, 1995, "Local Persons, Metropolitan Names: Contending Forms of Simultaneity among the Fuyuge, Papua New Guinea." Pp. 185-206 in *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, edited by Robert Foster. Ann Arbor: The university of Michigan Press.
<http://perspectiveschinoises.revues.org/document708.html>
(Date visited: October 11, 2010.)
- Institut de la Statistique de la Polynésie Française, <http://www.ispf.pf/>. (Date visited: October 25, 2014.)
- Kivisto, Peter, 2002, *Multiculturalism in a Global Society*. Oxford: Blackwell

Publishers.

- Linnekin, Jocelyn & Lin Poyer, 1990, "Introduction." Pp. 1-16 in *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, edited by Jocelyn Linnekin and Lin Poyer. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Linnekin, Jocelyn, 1983, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity." *American Ethnologist* 10: 241-252.
- Lu, Yu-Hsia (呂玉瑕), 2001, "The 'Boss's Wife' and Taiwanese Small Family Business." Pp. 263-297 in *Women's Working Lives in East Asia*, edited by Mary Brinton. Standford, Calif: Standford University Press.
- Ly, Jimmy (李元生), 2013, "The Hakka in Tahiti." *Global Hakka Studies* 1: 215-234。
- Moench, Richard U., 1963, *Economic Relations of the Chinese in the Society Islands*. Diss. Harvard University.
- Morawska, Ewa, 1994, "In Defense of the Assimilation Model." *Journal of American Ethnic History* 13(2): 76-87.
- Ngan, Lucille, 2008, "Living In-Between: Hybrid Identities among LongEstablished Australian-Born Chinese in Sydney." *Chinese Southern Diaspora Studies* 2: 127-135.
- Pan, Lynn, 2000, *Encyclopédie de la Diaspora Chinoise*. Paris: Les Edition du Pacifique.
- Safran, William, 1991, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1(1): 83-99.
- Saura, Bruno, 2003(2nd ed.), *Tinito, La Communauté Chinoise de Tahiti*:

Installation, Structuration, Intégration. Polynésie Française: Au Vent des Iles.

Simon, Scott, 2003, *Sweet and Sour: Life-Worlds of Taipei Women Entrepreneurs*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Sin Chan, Ernest, 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. http://www.reseau-asie.com/cgi-bin/prog/gateway.cgi?langue=fr&password=&email=&dir=myfile_colloque&type=jhg54gfd98gfd4fgd4fgd4fgd&id=443&telecharge_now=1&file=a20_sin_chan_ernest.pdf (Date visited: November 1, 2010.)

Sollors, Werner, ed., 1989, *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.

Stevan, Harrell, 1985, “Why Do the Chinese Work so Hard ?” *Modern China* 11: 203-226.

_____, 1987, “The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology.” *Modern China* 13: 90-109.

- Taylor, Charles et al., 1994, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Tchen, Mike, 2012, *Les Chinois de Polynésie Française: Entre Permanence et Transformation Identitaire*. L'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti (No 12), Polynésie Française: Tahiti Graphics Sarl.
- Touraine, Alain, 1997, *What is Democracy*. Boulder. CO: Westview.
- Trémon, Anne-Christine, 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 (Date visited: November 1, 2013.)
- _____, 2010a, "Global Configurations, Uncertain Sites: Claiming or Unclaiming 'Hakkaness' in Northern Taiwan and in French Polynesia." Pp. 1027-1056 in *The Hakka: Formation and Transformation* 《客家的形成與變遷》, edited by Zhuang Ying-zhang (莊英章) and Chien Mei-Ling (簡美玲). HsinChu: Jiaotong University Press.
- _____, 2010b, *Chinois en Polynésie Française: Migration, Métissage, Diaspora*. Nanterre: La Société d'Ethnologie.

- Wang, Gungwu, 1988, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia." Pp. 1-21 in *Changing Identities of the Southeast Chinese since War II*, edited by Jennifer W. Cushman and Gungwu Wang. HK: Hong Kong University Press.
- Waters, Mary, 1990, *Ethnic Options: Choosing Identities in American*. Berkeley: University of California Press.
- Willmott, Bill, 2008, "南太平洋島國華人的不同經驗." *Chinese Southern Diaspora Studies* 2: 167-171.
- Wimmer, Andreas, and Nina Glick Schiller, 2002, "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Science." *Global Network* 2(4): 301-334.
- Yinger, J. Milton, 1981, "Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation." *Ethnic and Racial Studies* 4: 249-264.

