

## 馬來西亞柔佛客家人的移殖及其族群認同探析

安煥然\*

### 中文摘要

客家社群的認同，既有血緣、地緣、語言和文化上的多重認同。而且認同意識的強化，又與在地社群的歷史情境有關，很多時候是實際狀況的需求，以及社群心理上的認同與想像所致。客家學的區域研究，從外部，也需從客家社群內部問題去探察才會更加深入。柔佛州客家人的認同意識相當複雜，既有客家認同，又有祖籍地緣的認同。海外客家族群意識的打造，有三十年代中期胡文虎推動的客屬公會成立運動。但就柔佛客家人社團組織來看，戰後成立的祖籍地緣性客籍會館在數量上竟比「客家公會」來得多，客家社群的分立，仍然明顯。

我們認為，柔佛客家人的認同危機，主要不是出在外部的挑戰，反而是出現在內部的分立問題上。「團結」不是為了對抗某個外來的幫群或是異族，恰恰相反，柔佛客家人呼籲要「團結」，經常是指向自身族群內部的分立、矛盾、衝突、認同意識的鬆散而為的。

「尋根謁祖」活動，是近十餘年來客家人用以努力凝聚、團結彼等社群的有效文化象徵。從寧化石壁「客家祖地」和「客家母親河」的打造，柔佛客家社團領袖扮演了開先鋒和積極的要角。學界探知這個「客家祖地」縱有值得爭議之處，帶有一定程度上「想像」的象徵意義而已，但做為凝聚客家社群，擴大世界客家人的聯繫網絡，以及對柔佛在地客家人社群領導層的內部重組上，具有很大的現實意義和影響力。

**關鍵字：**馬來西亞、柔佛、客家、認同

---

\* 作者為馬來西亞南方學院中文系系主任。Email：an\_huanran@yahoo.com  
本文收件日期為 2009 年 01 月 20 日，接受刊登日期為 2009 年 04 月 02 日

## *Hakka Community Migration to Johor, Malaysia and their Self-identification*

ONN Huann Jan

### **Abstract**

The self-identification of the Hakka community is affected by many factors, including clans, places of origin, dialects and cultural practices. The strengthening of the Hakka community awareness is related to the historical context of a specific community. Very often such awareness is raised because of practical needs or it is formed by people's attachment to the community and their imagination. When we carry out a regional Hakka studies programme, we have to observe the community objectively and understand its internal problems in order to gain a deeper understanding of it. The development of the self-identification of Hakka community in Johor is complex as they are divided by clans and places of origin. One of the activities to form the overseas Hakka people's ethnic awareness was the campaign to establish Hakka associations initiated by Hu Wenhui in mid-1930. Nevertheless, the total number of Hakka societies based on places of origin which were founded since the post-war period is greater than the number of "Hakka associations". Obviously, the Hakka community is disunited.

In our opinion, the crisis of self-identification of the Hakka community in Johor arose not because of external challenges but its internal disunity. The call for "unity" is not because of the need to resist other ethnic groups or races. Instead, the Hakka in Johor promote the spirit of unity to tackle their internal disunity, conflict, disagreement and weak community awareness.

In recent years, many activities with the aim to trace the roots of the Hakka have been carried out and effectively enhanced the unity and cohesion of the community. Such activities, including the discovery of Ninghua Shibi, which is identified as the "Hakka Native Land", and the creation of "Hakka Mother River," are mainly pioneered and supported by leaders of Hakka

societies in Johor. Although some scholars cast doubts on the “Hakka Native Land” and regard it as an “imaginative homeland for the Hakka” with a given symbolic meaning, it is important and influential to the integration of the Hakka community, the expansion of the communication network of the Hakka around the world, and the realignment of the leading bodies of Hakka community in Johor.

**Keywords:** Malaysia, Johor, Hakka, identification

## 一、問題的提出：客家族群認同、多重與想像

「族群」(ethnicity, 或 ethnic group) 是上世紀 60、70 年代才在西方人類學裡流行開來的關鍵詞。關於「族群」這個術語的定義, 尚多有爭議, 而且其含義不斷變化, 至今仍舊是研究者所關注的課題。(潘蛟 2005: 335-349) 但自 1969 年, Fredrik Barth 提出「族群邊界」(ethnic boundary) 概念以來 (Barth 1969: 9-38), 對後來的「族群研究」產生很大的影響。Fredrik Barth 強調族群構成中, 人們的「主觀意識」, 主張族群研究應該放置在族群間的互動中探察, 從族群的「邊界」去看族群是怎樣組織起來的。這「邊界」不一定是地理上的邊界, 而主要是社會邊界, 是一群人強調特定的文化特徵, 來界定我群的邊界。而自我認定的歸屬 (self-ascription) 和被別人認定的歸屬 (ascription by others) 是族群的最重要區分特徵。在這個意義上, 族群邊界是由「族群認同」生成和維持的, 「族群認同」是族群最基本的構成要素。在彼等學者理論的影響下, 當代人類學的族群研究, 是以族群「建構模式」(constructionist approach) 為主的 (陳志明 2005: 174)。

不論是成員自身的「主觀認同」, 抑或是經由「他者」的認定, 「客家」被當成一個「族群」, 亦理應視為是一個建構中的過程。我們知道, 「客家」族群意識的崛起, 以及對客家族源的探討, 實際上是一個族群認同的問題, 而且其肇始還是「近代」以來之事, 可溯其源自 19 世紀中期兩廣「土、客」械鬥中, 「當地粵人」對「客家」帶歧視性言說中, 「客家人」為自我的認同和尊嚴, 進而為之反擊, 所激發出來的產物。<sup>1</sup>但由此而引伸出來的「純血統」、「中原正統」、「中原土族後裔優良民系」的說法, 亦讓學界頗為質疑。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 「客家」最初是在「他者」帶有歧視性指稱下出現的。19 世紀中期, 以兩廣 (廣東、廣西) 「客家人」為「班底」的太平天國起事持續了十多年; 而廣東西部, 又發生持續 12 年「土、客」間的大械鬥, 「當地人」對「客家」具有侮辱性的稱謂和解釋, 引發丘逢甲、黃遵憲等清季知識分子為「客家」之「正名」, 紛紛呼籲各地客屬人士起而論證「客家」的「漢族源流」。1933 年羅香林撰著《客家研究導論》, 50 年代發表《客家源流考》, 基本上為客家研

我們認為，「溯源式」的探討，以及「血統論」的追究，並不能夠促進真正了解「客家人」。人種「純不純」是一回事，關鍵在於，為何客家人一直以來要那麼強調其「中原性」及「正統性」？這在客家人族群建構中帶有何種文化象徵的意義？我們認為，一個族群的認同意識，其認同的邊界和認同對象往往基於客觀環境和其在地特殊內部複雜因素，不僅會隨社會的需求而有所改變，甚至出現多重認同的現象，而且很多時候是實際狀況的需求，以及社群心理上的認同與想像所致。

而「文化」或其文化象徵，又常是對社群很有「效能」的認同依據。而且，作為「人群範疇」的族群，它是可以跨地域、可拆合，具有「情境性」(situational) 的。暫且避開人類學中對族群建構「原生論」和「工具論」爭論的糾葛，<sup>3</sup>族群邊界的構建，雖言是從參照與自己對峙的「他者」，就自己的身份歸屬而做出一系列地劃分，然而，也應當注意的是，在各個群體的族群邊界劃分中，一個「人」，他可以同時兼有幾個群體的身份。例如一個「客家人」，在不同的情境場景和條件下，依據他自己的方言、語言、出生地、姓氏、國家等各方面的特點，他可以自我認定為是客家人、河婆人、黃姓人、華人、馬來西亞人，族群認同可以相當多元，其指向的位置不同，認同的對象也就不同。其認同的文化象徵符號也是多元的，甚至帶有某種程度上的想像。<sup>4</sup>

---

究奠下了重要的里程碑。羅香林把漢民族視為「多元一體」的構成上升為理論研究，貢獻重大。他採用了「民系」這個概念來表述「客家」的民族屬性，從而認為客家是漢民族的一個民系。這樣的論述，基本上為「客家」的「族籍」問題，提供了一個頗能讓自稱為「客家人」的社群共鳴和（在很多時候是心理上）頗獲認同的定位。但是，這種過於以漢族本位自居，忽視了客家民系的多元性及其與各區域間的互動關係，近來亦頗受學界的質疑和討論。

<sup>2</sup> 嘉應學院的房學嘉，他在《客家源流探奧》中指說：客家是由古越族殘存者與秦以來中原漢人互相混化而成的共同體。詳見房學嘉（1994：155）。

<sup>3</sup> 關於族群原生論和工具論的論述，可參見王明珂（2001：25—60）。

<sup>4</sup> 劉大可就曾指出，從地域人群與區域文化來看客家的群體認同及其文化象徵符號，客家人的認同可以是一個區域或社區人群的認同，也可以是一個跨地域的方言群體認同，此外，還有姓氏群體、行業群體、弱勢群體等的認同。而其群體認同的象徵符號包括方言、姓氏（與群望、堂號）、祖先墳墓、祠堂、傳說、祖居地、神明信仰、飲食、藝能等。而其群體認同符號的特徵，則表現在普遍性、多元性、多層次性、移民性、工具性、虛擬建構性和歷史文化性。詳見劉大可（2007：1—44）。

就以馬來西亞客家人來看，雖言客家人早在 19 世紀已經紛紛建起了彼等的會館社團（吳華 1975—1977；1980），但馬來西亞最早出現的客家人組織，是檳城嘉應會館的前身，1801 年創立的仁和公司，其實它是一個（祖籍）地緣性組織。與之同時期建立的，還有一間廣東暨汀州會館。<sup>5</sup>另，僅以檳城為例，1819 年建有汀州會館，1822 年惠州會館，增龍會館則成立於 1849 年。以上均為客籍人士依據各自祖籍地移民的地緣性會館。而早在 1799 年成立的海珠嶼大伯公廟，後來卻變成了檳城客籍人士的總組織，1899 年前後，客屬五屬人士（惠州、嘉應、大埔、永定、增城）組織了五屬公所。惟，真正的客屬公會，要晚至 1939 年才成立。由此觀之，早期客家人移民馬來亞，其族群認同的邊界是相當多元而且是交錯並置的，既有祖籍地緣認同組織，亦有方言群認同。客家人的認同，是複雜而多重的，間中的分立、交錯、重疊、整合，彼等之間的互動關係，都有待我們進一步考察。

以往的「客家學」研究，在追「根」溯「源」方面做了大量工作，而對於客家在海外的情況關注還不夠，甚至連最基本的資料整理工作尚未臻理想（李定國 1996：329）。因此，客家研究還有待推進到一個更為深入和廣泛的層面，對海外各地客家族群的史料搜集工作，是一項應當正視而且具有意義的研究工作。

2004 年，由馬來西亞柔佛州新山客家公會發起，南方學院與柔佛州的客家公會進行學術合作，開展了「搜集柔佛客家人歷史資料合作計劃」。<sup>6</sup>這項學術合作計劃的進行，從 2004 年 6 月開始，為期三年。<sup>7</sup>柔佛州屬 13 間的客家公會贊助經費馬幣 15 萬令吉，由南方學院華人族群與文化研究所所長鄭良樹教授擔任該計劃的總策劃，研究員暨中文系系主任

<sup>5</sup> 惟，根據吳華的考證，廣東暨汀州公館原是公塚，1927 年始正名為廣東暨汀州會館，其屬下縣會館包括廣州府、客屬和肇慶府、瓊州府、潮州、汀州。詳見吳華（1980：16）。

<sup>6</sup> 2004 年 4 月 21 日，時任新山客家公會會長韓慶祥與南方學院院長祝家華博士，在南院華人族群與文化研究所所長鄭良樹教授的見證下，簽署「搜集柔佛客家人歷史資料合作計劃」意向書。

<sup>7</sup> 該計劃原本預計兩年完成，後延長至三年，並於 2007 年出版專書：安煥然、劉莉晶編撰（2007）。

任安煥然擔任執行主任，帶領南方學院中文系 30 餘位學生，共同參與了這項草根性的研究計劃。主要搜集的史料，包括搜集柔佛州各地的客家人相關文獻、會館特刊，以及進行田野調查和口述歷史訪問。截至 2006 年 6 月，田野調查 60 次，訪問客籍鄉團組織 30 次，口述歷史資料整理 80 餘篇。<sup>8</sup>我們希望通過這項史料的搜集和整理工作，能為本區域的客家歷史研究，盡一份棉力。

本文以該合作計劃的搜集成果，概述客家人在柔佛的移殖與拓墾，並嘗試從柔佛客家人的社團組織成立及其分立和統合的狀況，柔佛客家精英對寧化石壁祖地的積極參與和打造，探析柔佛客家人內部的社群認同問題。

## 二、柔佛客家人移殖史概述

柔佛，又名烏丁礁林（Ujong Tanah），亦即亞洲大陸「南端地極」的意思。它位於馬來半島最南端，是馬來西亞南方門戶，也是新加坡的腹地。

### （一）19 世紀柔佛港主制度時期的華人開拓

在馬來半島的土地上，柔佛王國是最後一個才被英國人全面殖民的馬來邦國。19 世紀中期，柔佛實際統治者天猛公依布拉欣（Temenggong Ibrahim）推行了港主制度，並在其繼承人蘇丹阿武峇卡（Sultan Abu Bakar）掌政時期，在西方殖民勢力多方的窺伺下，勵精圖治，展開了維新自強的現代化之路，致使柔佛一躍成為天府之州，馬來半島最現代化的一個邦國。

19 世紀以前，柔佛還是落後荒涼之地。直至 19 世紀中葉，柔佛馬來統治者開始以一種新型的馬來土邦的姿態出現，開啓了柔佛的開發和現

---

<sup>8</sup> 目前這批完整的口述歷史資料尚置於本合作計劃的電腦存檔中，屬於南方學院中文系「馬來西亞華人史」學生的作業，雖尚未出版成冊，卻開放給學者來南方學院中文系既存檔案中參閱。其部份口述論述經整理，已在多篇論文中被引用。

代化之路。而這種新形態，是以經濟作物的種植和對移殖華人的控制為基礎的。他們在柔佛致力於推行「港主制度」，招引大批華人移殖柔佛，掀起柔佛開墾拓荒之路，廣泛耕種甘蜜和胡椒，至此，柔佛的森林才大舉砍伐，闢為新園地。因而，若說「華人是柔佛開發的大功臣」，是一點也不過分的（Trocki 1979：85-117）。

相較於馬來亞其他地區的馬來土邦，早期華人之移入柔佛拓殖的幫群結構有所不同。因為柔佛王朝統治者當年推行的港主制度，招引華人之移入柔佛拓墾，主要是靠新加坡義興公司黨徒之移殖。1844年，陳開順響應柔佛天猛公依布拉欣的號召，取得了柔佛第二張港契，從新加坡率眾前來，在新山地不佬河墾荒，開發陳厝港。陳開順是潮安東鳳鄉人士，他也是新加坡義興公司的首領（舒慶祥 2000：15—18）。1846年，另一名潮籍義興頭目陳德海亦率領大約四千名胡椒甘蜜種植者離開新加坡，到柔佛尋找新天地。很明顯的，早期移入柔佛拓墾的這批義興公司黨徒，主要是以潮幫為主。事實上，新加坡義興公司與潮州天地會有密切淵源（田仲一成 1993：43—58），而當年從新加坡移入柔佛從事種植的義興首領和會眾亦多為潮籍人士，這在很大程度上影響了早期柔佛華人社會的幫群格局。也因而，柔佛港主制度之推行，沿柔佛各河系水道之開拓的一百多條港之中，潮州籍人士港主佔了十之八九。柔佛州之首府新山，昔時有「小汕頭」之稱，可窺其潮幫勢力之大（鄭良樹 2004；安煥然 2003：417—457）。其次則為廣肇府粵籍人士和閩籍人士。

根據我們的考察，自 19 世紀中葉柔佛港主制度之肇始，至 1917 年港主制度的廢除，在這一段柔佛港主制度時代，並無客家籍的港主出現。19 世紀港主時代，柔佛的開墾以潮州人為主，客家人的表現，尚未突出。

然而，早期柔佛華人幫群結構的形成，又制約（或受惠）於柔佛王朝統治者的「對華政策」。19 世紀中期，以新加坡潮幫為主的義興公司領袖從新加坡率眾大量移入柔佛，他們不僅開拓柔佛有功，而且還會協助平定麻坡內亂，促成殿下成為柔佛實際的統治者。因此，義興公司在柔佛的活動，與在新加坡、檳城等其他地方的命運不同（彼等在 19 世紀

未遭受英國殖民政府的禁壓，判定為非法的秘密會社）。在柔佛，1916年以前，義興公司不僅沒有受到打壓，甚至還受到柔佛馬來統治者的善待，獲准公開活動。

阿武峇卡繼位後，1873年頒布《柔佛統制港主法令》，其第13條，更明文規定「港主應遵守先王所頒布之命令，不得於『義興』之外另立會黨」。這無疑是間接承認了義興公司在柔佛的「合法」地位。在華巫合作之下，配合港主制度的推行，義興是受到馬來統治者認可推崇的唯一合法華人組織，同時也是早期華人社會凝聚力的核心。

或許是基於此項「獨尊義興」法令的制約，早期移入柔佛之華人，雖以潮州幫為主，但其他幫群的移入，均需納入義興旗幟之下，它在一定程度之上減緩了華人幫群間的內部矛盾，沒有諸如同時期中、北馬其他地區華人幫群結合會黨為資源爭奪而發生大規模的騷亂和械鬥事件，相對來說，柔佛華人「五幫」<sup>9</sup>之間的相處，是相對來得和諧的，樹立了非常獨特的「獨尊義興、五幫共和」的歷史傳統（安煥然 2008：35—51）。歷史探索中，柔佛甚少出現福建與廣粵、客家幫械鬥、衝突的事例。

一個明顯的「五幫共和」文化象徵，呈現在柔佛首府新山市區，一間具有百年歷史的柔佛古廟的民間信仰與華人社會幫群的整合上。柔佛古廟是華人宗教活動的焦點，也是新山華人精神寄託、華社團結的象徵。古廟內供奉有：元天上帝、洪仙大帝、感天大帝、華光大帝和趙大元帥。這五尊神，分別由「五幫」：潮、福、客、廣肇及海南幫來共同奉祀。每年的柔佛古廟游神，萬人空巷、鼓樂喧天，是為新山華社一大盛事（安煥然 2008：35—51）。

這間古廟，根據其建築格式、民間傳說和神緣追索，最初都主要是與潮幫的移神有關，但在1873年以後（這一年也正好是《柔佛港主統制

<sup>9</sup> 俗稱之五幫，是指潮州幫、福建幫、客家幫、廣肇府幫和瓊幫（海南幫）。

法令》頒布，宣告「獨尊義興」之同一年），潮幫以外的其餘四幫也相續敬贈匾額懸掛於柔佛古廟之內。其中有「同治十三年」（1874）由「客社眾信等敬立」之牌匾「極德咸沾」。我們由此可以推知，在一百三十年前，柔佛已經有「客家社群」了。只是就目前資料的掌握，我們對 19 世紀柔佛客家幫群的史跡，所知還相當稀少，幫群力量也並不見顯著。此時期客家人的歷史非常模糊，實際情況仍待考。

## （二）20 世紀初中期客家人的大量移殖柔佛

相較於海峽殖民地和馬來亞「四州府」，客家人之開始大量移殖柔佛，年代則稍晚，主要是在 20 世紀 20 年代前後。

除了因為家鄉生活貧困，生活所迫而「出走」，經「水客」之引路，帶引同鄉「新客」出洋之外，<sup>10</sup>根據我們的田野考察和口述訪問，發現柔佛客家人的移民源流主要是「多次遷徙」的移殖。客家前輩由中國南來，除從新加坡轉進柔佛，不少是從柔佛以北的「四州府」客家人較多的地區（例如雪蘭莪、吉隆坡、森美蘭），以及馬六甲的南下移民。此外，早期印尼勿里洞有不少從事開採錫礦的客家人，後來彼等一些也相續移殖柔佛南部（安煥然、劉莉晶 2007）。

1911 年至 1921 年，移殖柔佛的客家人顯著增加。至 1931 年，客家人已佔柔佛華人各方言群人口的 20.2%，排居第二位。應當留意柔佛客家人在這 20 世紀初中期的增長發展，它是客家人大規模深入移殖和扎根柔佛的關鍵時期。

1931 年至 2000 年，雪蘭莪和吉隆坡是馬來半島客家人最集中的地區，馬來半島近四成的客家人都集中於此。然而其他州屬，除柔佛州，客家人口的比重都下降了。尤其是曾經主宰錫礦業的霹靂州，從擁有最多客家人口的一州掉到第三位。而柔佛竟躍升至第二位。根據文平強的

<sup>10</sup> 一個實例：曾任新山客屬同源社社長（新山客家公會前身）的劉偉民，祖籍梅縣。劉氏於 1920 年從事水客之業。1922 年更於汕頭組織「南洋水客聯合會」，號召同業，共謀福利。爾後事業有成，1929 年於柔佛新山直律街創設萬春棧藥行，旋又兼營種植樹膠實業。見余克光（1957：67）。

統計，1931年柔佛客家人佔西馬客家人的11.24%，至2000年高達17.86%（文平強 2005：163）。

20世紀初中期移殖柔佛的客家人，與其多次遷移中之祖籍地緣同鄉社群的牽引有關，相應地也影響彼等的行業從事，這種現象主要反應在柔佛的「城市客家人」與「鄉區客家人」的移殖差異上。

我們發現，此時期移住柔佛西海岸較發達地區沿海城鎮，例如新山、峇株巴轄、麻坡等地的客家人，主要是來自祖籍大埔和嘉應州（梅縣）的客家人。他們主要是從新加坡移入的，而且在這些已開發的城市，較強勢的行業（如雜貨、土產收購、九八行等）早已被潮、閩籍人士佔據了。對於移入較晚的這批大埔、嘉應的客家人，相對來說，人數較少、勢力小，一般上僅集中在市區的幾條街道，從事小資本的小本生意，其傳統行業大抵不離洋貨、布疋、打白鐵、打黑鐵、當舖、藥材業等。這些行業，也是當時新加坡華人社會中，屬於相對弱勢的客家人（主要亦是大埔和梅縣客）的傳統行業，有其同源性。其貨源網絡常受制於人，洋貨之批發生意主要是掌握在新加坡閩籍人士手中。

然而，與柔佛西海岸城市完全呈現不同光景的是，往柔佛內陸開芭拓荒的客家人，則多是來自祖籍地為揭西河婆、惠州、豐順的客家人，鶴山客也有一些。這些往柔佛內陸郊區移墾的客家人，尤其集中在今行政區劃上包括士乃、沙令、泗隆、加拉巴沙威、士年納、亞逸文滿、武吉峇都等地的古來轄區，以及柔佛中部內部的居鑾縣屬之拉央拉央、令金和新邦令金等地。

古來和居鑾這兩個內部地區，與外界溝通的渠道，主要是靠內陸河流和甫於20世紀初新建之鐵路。柔佛內陸地區客家人，他們不靠海吃飯，其最初移入，就是沿著內陸河流和火車鐵道兩旁向周圍地區的漸次開墾。古來一些地區，有者甚至儼然成為「客家村」，成為客家人的天下，並多以務農為生，從事割橡膠、栽種鳳梨、養豬和種菜為業。

必須注意的是，這批移殖柔佛內陸地區的所謂「客家人」，他們各自的祖籍地緣認同相當強烈，而且成份多元複雜。「客家人」雖是這些

內陸地區重要甚至是主要的幫群，但是他們之中又分爲河婆客、惠州客、豐順客，反而是城市地區較多的大埔客，甚少往內陸移墾（安煥然 2006：29—52）。這些客家移民，除從新加坡移入之外，主要是從中馬的雪蘭莪、吉隆坡、森美蘭，以及印尼勿里洞等地原本從事礦務的礦工和務農者，同個祖籍地緣的鄉親之相續率眾，輾轉移入的，例如在古來士乃的開埠，其河婆客之移入，主要是來自印尼勿里洞河婆客黃炳南和黃子松的牽引，但在其附近的泗隆園則是吉隆坡以曾姓爲主的惠州客之相續移墾。民風粗獷，而且又因務農對土地資源之渴求和爭奪，以及社群利益等問題，雖同是客家人，但是彼此之間的械鬥亦時有發生。早期古來的惠州客與河婆客之對抗，是爲顯例（Lee 1964：287）。當然，若比起北馬和中馬的幫群械鬥，柔佛還算是較爲小規模的。但是，柔佛客家人的械鬥和衝突，並不突顯在客家與其他四幫群間的矛盾，反而是出現在客家人內部「次幫群」之間的資源爭奪上，而且還是出現在客家人比較集中的柔佛內陸地區。這是研究柔佛客家社群問題上，應要特別留意的特殊現象。

柔佛客家人的這種帶有祖籍地緣性質的移殖，直接制約了在地客家人的認同邊界。隨著客家社群的對外及對內的整合與互動，客家社群內部實「分中有合」，「合中有分」，這多少反映在柔佛客家的社群認同和社群整合上。

### 三、柔佛客家人的社團組織

#### （一）戰前地緣性的客籍社團組織

在柔佛客家人的社團組織方面，最初仍是以祖籍地緣性客籍會館爲主。例如 1917 年峇株巴轄成立茶陽會館，1925 年茶陽會館也於麻坡創立。由此可見，柔佛最初的客籍會館，是以祖籍地緣性（例如茶陽大埔）籍人爲認同邊界的。此外，二次大戰前，柔佛成立的地緣客家組織尚有 1936 年在居鑾成立的惠僑公所（惠州會館前身），以及 1941 年，在古來成立的（以客人爲主）的鶴山同鄉會。

於新山客家公會的前身，則是以同源俱樂部的形式出現，創立於 1926 年。其成員最初也是以大埔、嘉應籍客家人居多，而且與新加坡的同籍幫群有親密往來。這可以從新山客家公會至今還保存有 1928 年同源俱樂部開幕典禮時獲贈的兩件文物得以證明。一幅是以「星洲應和會館、應新學校」聯名贈送給「同源俱樂部開幕之盛」的橫匾「同系之光」，另一幅則是新加坡茶陽會館和啓發學校聯名贈送的對聯：「閑坐自多容膝地，交談盡是息肩人」。同是為「柔佛 同源俱樂部開幕紀念」的賀禮。

應和會館是 1822 年由新加坡嘉應五屬人士所創。而其於 1905 年所創立的應新學校，則是首開新加坡華文學校之先河，當年校址就設於應和會館樓上。<sup>11</sup>至於新加坡茶陽會館，創立於 1857 年。1906 年邑人創辦啓發學校。上述橫匾和對聯的相贈，說明 20 年代的新山客家社群與海峽彼岸的新加坡嘉應、大埔客籍人士有友好的往來關係。

## （二）客屬公會的成立

如同前述，柔佛客家人社團組織的成立，最初不是建立在廣義的「客家」認同意識上，而僅是局限在彼等各自的祖籍地緣會館。容納全體「客家人」的會館組織，要晚至 30 年代中期，新馬各地「客屬公會」的相續成立，才見其「客家人」的統合力量。

柔佛的客屬公會成立，主要集中在 30 年代中期，這主要是與當年胡文虎南洋客屬總會的推動有關。據考察，柔佛各地區於 30 年代成立的客屬公會計有 12 間之多。包括令金客屬公會（1936）、昔加末客屬公會（1936）、古來客屬公會（1937）、居鑾客屬公會（1937）、東甲客屬公會（1939）、麻坡客屬公會（1939）、笨珍客屬公會（1939）、邊佳蘭客屬公會（30 年代）、豐盛港客屬公會（30 年代）、文律客屬公會

<sup>11</sup> 應和會館是新加坡第一個客屬團體，也是新加坡歷史最久的華族社團之一。參見李奕志（1975：179）、謝品鋒（1965：15）。

(30年代)、新山客屬公會(30年代)，以及峇株巴轄客屬公會(30年代)。

當年胡文虎之所以推動本區域各地成立客屬公會，主要是基於「天下客屬本一家，都是同聲同氣同風俗，實不該因畛域的區別而疏遠」的目的，從而欲打破客家地緣的疆界，藉以團結、壯大客家人。當時正值抗日籌賑時期，胡文虎結合自身的經濟財勢，利用中國現代複雜的歷史環境和客家在海外的特殊境況，運用「社會資本」參與的客家運動，塑造客家的「族群意識」(張侃 2005: 43-76)。

欲塑造一個族群的認同意識，從根基論的立場看，它需要有一些文化象徵系統的建構。客家人大遷徙生命史的集體記憶，成為其文化淵源「原生情感」重要的凝聚紐帶。事實上，胡文虎曾資助羅香林等人創立「客家學」，並在南洋客屬總會成立後不久，在號召新馬各地倡組建分會之時，就以宣傳客家文化為其基點。特別是羅香林《客家研究導論》出版後，胡文虎更是以此書之關於「客家族源」的基本立論來宣揚客家族群意識，催促同仁在往赴各地倡組客屬公會時，推銷羅香林的《客家研究導論》，並乘機宣傳和督促(張侃 2005: 43-76)。

而若從族群建構的「工具論」看，客屬公會的倡建以及客家意識的強調，可讓原本鬆散而意識薄弱，祖籍地緣認同較強且分立的客家社群，通過「客家文化特性」的認同意識建構，為之整合，壯大客家人的勢力。這在當時之抗日籌賑時期，強調「團結」意念下，是頗有其現實意識的。當然，亦不可忽略的是，當時意氣風發的胡文虎，他與另一位抗日籌賑領袖，福幫之陳嘉庚之間的矛盾問題。客屬公會的倡建以及對客家意識的強調，對胡文虎個人社會地位、個人名望的提升，以及擴大其商業資本網絡，無疑是頗有助益的。畢竟，胡文虎的人氣和其財勢之崛起，善於搞創意的宣傳是他拿手的經營策略。

然而，如火如荼的客屬公會成立運動，沒過幾年就因日本入侵馬來亞而中斷。根據我們的田野調查了解，戰後至少有 5 間（即邊佳蘭、豐盛港、文律、新山以及峇株巴轄）客屬公會未能復辦。<sup>12</sup>而在峇株巴轄，戰後很長一段時期客人社群仍是由茶陽會館領航。柔佛州首府新山則是以同源社為客家社團的代表。柔佛客家組織仍然處在廣義上之「客屬」認同，與祖籍地緣認同並立的狀況。<sup>13</sup>30 年代中期，胡文虎推動的客家運動，似乎未臻完滿，「客家意識」還需更深層的打造和建構。戰後，柔佛客家人意識仍然渙散，這亦反映在戰後柔佛客家人社團組織之成立上。

### （三）戰後的柔佛客家人社團組織

值得注意的是，戰後成立之柔佛客家人組織，祖籍地緣性客籍會館在數量上，竟然是比「客家公會」還要來得多。而且這些客家人的地緣性會館，比較多是建立在柔佛客家人較聚居的地區，反倒是一些客家人較少和勢弱的城鎮，其客籍會館比較單純，就只一間客家公會。換言之，愈多客家人聚居的城鎮，其客家社群的內部分立愈發顯著。

戰後成立之祖籍地緣性客籍會館，計有古來惠州會館（1946）、東甲惠潮公會（1953）、柔佛州嘉應會館（1956，於居鑾成立）、居鑾大埔同鄉會（1957）、東甲惠州會館（1959）、柔佛豐順會館（1965，於古來成立）、麻坡嘉應同鄉會（1968）、柔佛州河婆同鄉會（1977，於古來成立）和烏魯地南鶴山同鄉會（1983），共 9 間之多。

<sup>12</sup> 筆者和研究助理劉莉晶在 2007 年編撰之《柔佛客家人的移殖與拓墾》中以為戰後柔佛共有四間客屬公會未能復辦，並且還在哥打丁宜的邊佳蘭做田野時意外的發現一面擱置於後巷的「客屬公會」木牌匾（頁 109）。而該書出版後的後續之追索和調查，我們又發現，戰前新山實際上也曾成立客屬公會，只是當時的活動並不活躍，戰後，新山客家人社群較集中在客屬同源社，客屬公會並沒有復辦。

<sup>13</sup> 關於戰前 30 年代中期的客屬公會成立運動，其實際的影響力或許我們也要謹慎看待。筆者在哥打丁宜邊佳蘭進行實地考察時，雖意外發現了戰前「客屬公會」之牌匾以及其會所的遺址。但是根據當地父老的追記，他們對胡文虎的倡組事宜和作風，似乎頗有意見，以致會館開幕之時，胡文虎並沒有出席。或許這僅是一「個案」，筆者亦不敢妄下斷論，以偏概全，僅記述存檔，供後續學者更進一步的研究。

而戰後成立之客家公會，只有三合港客屬公會（1958）、烏魯地南客家公會（1978）、哥打丁宜客家公會（1978）、新山客家公會（大馬花園）（1989）、豐盛港客家公會（1997）、峇株巴轄客家公會（2006）等 6 間，而且彼等之成立多是近三十年來之事。其中，新山客家公會（大馬花園）之成立，一般被認為是與 80 年代末至 90 年代初，新山客屬同源社內部分裂後的產物，至今兩會之間仍紛爭不斷。

柔佛客籍會館組織之分立，亦突顯在古來和居鑾這兩個客家人比較多聚居的縣屬。以古來為例，1954 年，客家人佔該地華人人口的 70%，但是，其客籍會館的分立也相當明顯，除古來客家公會之外，迄今古來尚有 4 間客家人組織，亦即古來鶴山同鄉會（1941）、古來惠州會館（1946）、柔佛豐順會館（1965）、柔佛河婆同鄉會（1977）。

而且，古來以客人為主的血緣性組織也不少，計有柔佛士乃江廈互助會（1947）、蔡氏濟陽堂（1963）、柔佛劉氏公會（1966）、柔佛劉關張趙古城會（1967）、柔南黃氏公會（1974）、柔佛莊氏公會（1974）、古來李氏公會（1983）、柔佛戴氏公會（1995）、柔南曾氏宗親會（1996）、柔南彭氏宗親會（1996）、柔南張氏公會（1996）。值得注意的是，這些血緣性的宗親組織全是戰後才成立。而且很多是以「柔佛」、「柔南」等州級性的性質存在。反映的是當代柔佛客家人認同的多重，以及客家社群的分立。

同樣是內陸地區，客家人也較聚集的居鑾，雖然在 1923 年已有一間容納客籍人士的中原俱樂部，惟其成員多為嘉應和惠州客籍人士。戰後，客屬人士又因各鄉派已成立各自的同鄉會和會館，中原俱樂部也因而沉寂下來。

今天，居鑾的客家人社團組織有 6 間之多。分別是居鑾客家公會（1937）、柔佛州惠州會館（1938）、柔佛州嘉應會館（1956）、居鑾大埔同鄉會（1957）、令金鄞江公會、令金客家公會（1936）等。

而且，居鑾客屬公會雖由嘉應客人卓泗等人倡建於戰前，惟設立不久即逢日軍南侵，會務停頓。戰後雖復辦並借用中原俱樂部為臨時辦公處，但據了解，居鑾客屬公會的會務曾有一段「冬眠」時期，直到大埔

籍人士姚永芳和惠州籍的戴光等人於 1964 年倡議復興，其會務才始有所進展。

情況正好相反，居鑾其他客語系的祖籍地緣性鄉團組織則相當活躍。1938 年居鑾已成立了惠僑公所。戰後戴光等人復辦，並於 1956 年改名為柔佛州惠州會館。1974 年會員多達九百人。次者，1956 年嘉應州人士在居鑾倡組柔佛州嘉應會館，並公推居鑾地方聞人卓泗為籌委會主席。

再者，1957 年居鑾大埔鄉閩人姚永芳（即姚美良、姚森良的父親）等人倡建大埔同鄉會。其在 90 年代初永久會員雖然只有 120 人，普通會員 270 人，但是會務活動一直都非常有活力。1965 年該會就在居鑾峇株路中華義山建了一座先賢總墳，而同鄉會的獎學金頒發和捐獻華文學校的公益款項頻頻。其會長姚森良也被推舉為第廿一屆馬來西亞大埔社團聯合會總會的會長。

此外，1959 年成立的居鑾潮州會館，潮語系和客語系人士各居一半。其「客語系人」乃指祖籍地緣上原屬潮州之河婆人。居鑾潮州會館多屆會長或副會長，乃是由河婆客籍人士擔任。因而居鑾潮州會館也可算是「半間」客家人組織了（安煥然、李文輝 2002：183—201）。

綜上所述，柔佛客家人的認同邊界是相當複雜而多重的。既有地緣、血緣，又有方言群認同和文化認同的邊界，而且相互交錯。這些客家人社團組織雖互有交流，執事也有重疊，但其分立之多，除傳統上的祖籍地緣認同邊界，也有因客家社群內部本身的紛爭有關。客家社群間的「內部」團結問題，一直是柔佛客家社群領袖所在意之事；而客家人的分裂，也一直是柔佛客家人頗感蒙羞之事。

#### 四、客家祖地的打造與柔佛客家人

如何整合客家社群？事實證明，客家社群雖然有其方言認同的依據，但其內部存在的祖籍地緣認同，以及戰後（虛擬）血緣宗親認同，也相當明顯的紛紛建構起來，更使柔佛客家社群內部的整合存在更大的

難度。惟，我們倒是看到了一個現象：從「尋根謁祖」和「客家祖地」的積極打造活動，是近十餘年來客家人用以努力凝聚、團結彼等社群的有效文化象徵符號。

90年代，中國閩西寧化石壁被塑造成為「世界客屬朝聖中心」，「客家公祠」、「客家祖地」、「客家母親河」（汀江），成為海外各地客家人尋根謁祖的「原鄉」。從1995年始，每年都舉行客屬懇親大會石壁祭祖大典。

這樣一個「客家祖地」的建構，對客家人的「認祖歸宗」，凝聚客家社群，強化和擴大世界客家人的網絡，具有很大的影響力及貢獻。但是在學術界，關於寧化石壁「客家祖地」的探討卻有不同的論見。畢竟若從具體史實的考察，漢人之南遷形成客家，武夷山脈南段的贛閩通道也有多處，不止（寧化）站嶺隘一處而已。（謝重光 1995：84—102）有學者更是指出，若追溯客家公祠的建立，其實是在1991年才提出的。而且其行動肇基，「寧化地方文化人與地方政府建構客家公祠的原初目的只是想發展地方經濟」。「事實上，建立客家公祠的主觀願望是想通過客家公祠的建立，吸引海外客家人來寧化尋根、謁祖、旅遊乃至投資，以便推動和促進寧化地方經濟的騰飛與持續發展。」（石奕龍 2000：145—153）。

陳支平在《歷史學的困惑》一書中更是感慨地指出，寧化石壁客家祖地是在所謂的「文化搭台，經濟唱戲」的模式底下打造出來的，「這本來只是一種族群的精神認同而已，嚴肅的學者們並不認為確有其事。」（陳支平 2004：89）。

謝重光則認為，這種以寧化石壁為客家祖地的認同塑造，與一元論的民族起源觀點和中原正統觀念有關。一個族群，需要榮譽感和認同感，尤其在惡劣和不斷遷移的現實環境中需要增強群體的凝聚力，因而「共祖」的塑造就成了必需的手段。客家人這種以寧化石壁為「祖地」自居，通過文化認同來達到強化民系凝聚力、增強中華文化之向心力的作用，雖然未必是歷史事實，卻都包含著極其深刻的文化意蘊（謝重光 2005：53—54）。

客家祖地的歷史建構，在文化認同與歷史事實之間，治史者不可不察。然而，有一項事實是可以確認的，對閩西汀江「客家母親河」的推崇，寧化石壁村「客家祖地」的塑造，世界客屬祭祖大典的展開，為此「客家祖地」而「發揚光大」者，其初始和推動最力者都與柔佛客家社團領導人有關。其中以新山的拿督蕭光麟，居鑾的姚森良，以及其弟南源永芳集團前董事長，中國政協委員姚美良局紳，推動最力。

1993 年以前，馬來西亞的客家社群對寧化石壁的認識，其實還是相當陌生的。不少客家人甚至還不知道：原來在「福建也有客家人」。這個「根」在寧化石壁的「客家祖地」認同意識，是在什麼時候擴大普及的呢？

客家公祠的建設，是於 1992 年開始動工，並於該年年底舉辦了一個「92 寧化首屆客家民俗文化節」，並在石壁村進行了祭祖儀式和公祠奠基儀式。然而，據說當時海外人士的參與只有 23 人。

海外客家人之「介入」石壁「客家公祠」，以 1993 年時任馬來西亞客家聯合會會長，新山客家公會（原新山客屬同源社）會長拿督蕭光麟一行五人受邀來到石壁的「馬來西亞客家尋根謁祖團」為最早。<sup>14</sup>（許福昌 2002：4；安煥然、劉莉晶 2007：17-20）

1995 年 5 月馬來西亞客聯總會又以拿督蕭光麟為團長，並以姚美良局紳為顧問，組織了一支 145 人的「馬來西亞客家文化尋根訪問團」前來寧化石壁，更是加強了眾人對此「客家祖地」的印象與認同意識。該團成員的隨團記者，多為柔佛州的文化工作者（如蔡詩河和何克忠等人），事後並出版了一本《客鄉赤子情—歷史性的旅程，追溯祖先的足跡》。拿督蕭光麟在該書的序言指說：「（當時）鄉老告知，我們是第

<sup>14</sup> 根據拿督蕭光麟自己的說法，他的「尋根」活動，是從 1989 年開始，但當時「只在尋找自己的出生地方」（拿督蕭祖籍大埔）。直至 1993 年，尋根到石壁村，還是他們的「第一次」。文見許福昌等編（2002：4）《祭祖石壁村情繫母親河—客家朝聖之路》之蕭光麟獻詞。安煥然、劉莉晶（2007：17-20）。

一支海外回去尋根的客家人。言下之意，即使是中國人也少來問津。」（蔡詩河 1995）。

5 月 24 日，該團參加了石壁客家公祠的祭祖大典，主祭人是拿督蕭光麟和姚美良局紳，並由拿督蕭光麟宣讀祭文。當時客家公祠尚未建好，祭祖儀式就在未建好的公祠舉行，當地學校特此放假一天，讓學生來迎接遠方的客人，整個村莊的人民都來參加祭祖，參與者不少過兩萬人。根據當地村委說，這是石壁村有史以來，最盛大的祭祖典禮。隨後，蕭光麟向大會宣布：馬來西亞客聯會和尋根團團員捐獻二十多萬人民幣給客家百姓公祠建委會，而寧化客家聯合會也宣布，委任團長拿督蕭光麟、顧問姚美良局紳、副團長藍武昌和黃拔祥為永遠名譽顧問。（蔡詩河 1995：56—57）。

10 月，姚美良等一行九人二度來到長汀，捐款 15 萬元建「客家母親」塑像，並為客家母親園奠基。同年 11 月，又組團參加石壁客家公祠落成暨世界客屬祭祖大典，姚美良以主祭人身份，率領馬來西亞等代表團，公祭「客家母親河」儀式。

從 1993-1999 年，蕭光麟曾先後四次，姚美良九次，姚森良六次率團或隨隊參與石壁客家祖地尋根祭祖活動，是參與該祭祖活動的海外客社聞人中表現最積極者。姚美良過世後，其兄，居鑾客家公會會長姚森良繼續扮演要角，此後，馬來西亞客家之寧化石壁祭祖團，團長之職多由姚森良擔任（李木生 2005：56—87）。

閩西客家人在馬來西亞，主要集中在北馬，而南部的柔佛為數不多。但「尋根謁祖」到閩西，把寧化石壁打造成「客家祖地」，柔佛客家賢達和客家團體卻是表現得最為積極。前述 1993 年新山客家公會拿督蕭光麟的受邀來到石壁祭祖，95 年姚美良的介入，以及其後姚氏兄弟的大力推動，把石壁客家公祠塑造成「客家朝聖之路」，帶動馬來西亞客家社群尋根祭祖的熱潮，其積極參與與認同，相信是當初始料未及的。

寧化石壁「客家祖地」和「客家母親河」的打造，柔佛客家領袖扮演了開先鋒和積極的發揚要角，其初始和推動最力者皆與柔佛客家社團

領導人有關。學界對這個「客家祖地」縱有可爭議之處，但做為凝聚客家社群，擴大世界客家人的聯繫網絡，以及對柔佛地區客人社群領導層的重組上，具有很大的現實意義和影響力。探析柔佛客家社群組織與其社群整合的問題，可窺其想像認同意識的背後另一些內在因素。

在文化實踐過程中，寧化客家祖地的打造，中國大陸的政府、海外客屬社團領袖和地方文化精英（學者）扮演了相當重要的角色，而且各別有自己的利益和需求考量。但在海外客人社團領袖方面，除了核心人物姚美良或有利用創建「傳統文化」的客家公祭儀式來獲得自己既定利益和權力聲望等個人因素之外，<sup>15</sup>必須留意的是，90年代的馬來西亞客家，特別是柔佛客家社團領袖所扮演的積極角色。

對海外客家人之「尋根謁祖熱」原由的探討，有認為此乃海外華人保留的「傳統文化」使然，是海外客家人「情濃」使然。但這恐怕僅是一些局外人很概念化的解讀表象。為何傳統文化之「情濃」偏偏只比較突顯在客家社群身上，東南亞的其他華人社群就少有這些傳統文化的基因嗎？而且為何在一開始的時候，是以祖籍閩西比較少的柔佛客家社團領袖最先及表現得尤為積極的參與其盛呢？若沒有柔佛客家社群的熱衷與共鳴，相信單憑姚美良一人之力，也是難以成事的。

把問題的視點回返到馬華，特別是柔佛客家社群的特殊歷史情境，從其內部看問題，我們會得到不同的解讀。如前所述，最初到寧化客家祖地的馬來西亞客家社團領袖是拿督蕭光麟。他是當時馬來西亞客聯總會會長，也是新山客家公會（原名為客屬同源社）的會長。但80年代末至90年代初，正是新山客家公會「分裂」尤烈之際，乃至出現了客家公會「鬧雙胞」的紛爭。這兩間同是新山「客家」的公會的執事至今仍是

---

<sup>15</sup> 姚美良是柔佛居鑾大埔客家人姚永芳的公子。在他十一歲時，父親把他送回中國大陸家鄉求學，其後在香港發跡，成為香港南源永芳集團董事長，也曾擔任中國政協委員，南洋客屬總會和香港崇正總會的名譽會長。在對寧化客家祖地的開發上投資至少一百多萬元，更把寧化客家祖地與海外客家人的關係上，構搭牽線橋梁上，成扮演關鍵角色。關於「姚美良現象」，可參見彭兆榮（2006：228-231）。

爭執不休。「團結」與「分裂」誠是在地客家人非常在意之事。如何整合在地的客家社群？要以什麼才能有效地領導在地的客家社群？

寧化客家祖地的建構，正好迎合了重新整合柔佛客家社群的心理需求。客家社群內部社團的林立，甚至分立，乃至紛爭，一直是柔佛客家社群存在的問題，尤其是 80 年代末以來柔佛首府新山客家公會的「分裂」問題，柔佛客家社群領導權也隨之出現需要重組的狀態。一個能超越客家社群祖籍地緣、血緣，又能回避社團內部權力爭執的集體認同，即使它帶有某種程度上認同的「想像」，在學術上縱有爭議，寧化「客家祖地」的打造，其客家文化象徵性，對柔佛客家社群和社團領導人來說，卻是別具意義的。

我們發現，一些紛爭或分立的客家社團執事之間平時縱有心結，但在「尋根謁祖」的文化認同上，卻是趨同的（李木生 2005：56—60）。新山客家公會（大馬花園）和居鑾客家公會前幾年在彼等會所先後設立了客家文物館，「寧化客家祖地」資料的展示都是文物館重要的組成部份，而新山（同源社）客家公會的領導層對客家祖地的「尋根謁祖」活動，亦是大力支持。

此外，柔佛居鑾縣屬小鎮令金的華人義山，有座 1932 年修建的「鄞江總墳」。令金這座原本「默默無聞」的「鄞江總墳」，近來成爲全柔性的客家祭祀虛擬共祖的象徵，那亦是自 2003 年以來，在居鑾客籍聞人姚森良局紳的致力推動下，連續數年舉辦了令金鄞江同僑義總墳秋季大典活動，更是在整合柔佛林立的客籍組織上，具有一定的象徵客家人「大團結」的宣示。其客家文化認同的催化和象徵意義與打造寧化石壁客家祖地的手法同出一轍，藉以重新整合柔佛客家社團。參與公祭的柔佛客家人社團（即使有的彼此間內部存有紛爭或分立），在「客家共祖」的文化認同意識之下，都會共同參與「祭祖」（即使在很大層次上那是「虛擬」的「共祖」）。

綜上所述，近十餘年來「客家祖地」的打造，是族群的建構，主觀自認爲是「客家人」之在情感上文化認同系譜中集體性記憶的重要象徵符號。客家祖地的打造，姚美良扮演的核心角色必須肯定，但當年新山

客家公會拿督蕭光麟的首倡，之後居鑾客家公會姚森良（姚美良之兄）的積極跟進，除了熱愛「傳統文化」、「尋根情濃」之外，也不應忽略了柔佛客家社群間內部的紛爭與整合問題，以及在地客家社群領導權力重組的特殊因由。「尋根謁祖」的客家認同，其「工具性」是存在的，而且是多重複雜，各有因由。

## 五、結語

20 世紀初中期是柔佛客家人大量移殖的時期，而且其移殖路向主要是從馬來半島中部境內，以及從新加坡和印尼多次輾轉遷徙的結果。

柔佛客家人之分布，有其特殊性。沿海城市客家人以大埔、梅縣客爲主，初時從事小本經營的客家人傳統行業，與新加坡客家人的格局相當一致。但是，在柔佛內部地區的客家人移殖，則以河婆客、惠州客和豐順客爲主，而且是從中馬雪隆、森美蘭地區和印尼勿里洞等地不同祖籍地緣鄉民的相續牽引之再次遷徙有關。他們多以務農爲生，而且基於土地資源的爭奪，和地緣認同邊界的不同，在早期之開墾時期，已時有矛盾衝突。之所以有如此的分布格局，一來與彼等原在新馬所從事的行業有關，<sup>16</sup>二來是因柔佛內陸地區的開發還是較爲晚近之事，也可能是與河婆客、惠州客和豐順客等社群之較慢移殖有關。

由於移民結構的特殊，柔佛客家人的社團組織，既有廣義上的客家認同的客屬公會，也有以彼等各自祖籍地緣認同爲依歸的茶陽（大埔）會館、嘉應會館、惠州會館、豐順會館、鶴山會館、河婆同鄉會等的並立。而且，就這些客籍會館來看，以祖籍地緣性會館爲最早；戰後所創立的客家人組織，也是以祖籍地緣性會館爲多，柔佛客家社群的祖籍地緣認同非常明顯。而且這種客家社群內部分立的現象，主要更是反映在

<sup>16</sup> 由於柔佛的大埔和梅縣客多由新加坡移入。新加坡原是個商業城市，而且本已有其小本經營的客家傳統行業網絡，並亦以大埔和梅縣居多，河婆、惠州、豐順客較少。

客家人比較集中的地區，這些地區甚至在戰後出現了很多以姓氏血緣成立的宗親會。

基於柔佛的歷史傳統，相對來說，柔佛華人幫群（指五幫）之間的矛盾和衝突，並不突顯。我們認為，客家人的認同危機，不是出在外部的挑戰，反而是出現在內部的分立問題上。「團結」不是為了對抗某個外來的幫群或是異族，恰恰相反，柔佛客家人呼籲要「團結」，經常是指向自身族群的分立、矛盾、衝突、認同意識的鬆散所為的。雖同是客家，同是操客家話，但地方口音、祖籍地緣認同和情感上仍有不同之處，而且這其中又有既得利益，資源爭奪，乃至個人財富、名位之爭執，相當複雜，非三言兩語所能概括，但從其社群認同和客籍社團組織的探析中，我們可以探知，柔佛客家人強調的所謂「團結」，是對其自身內部的分立矛盾問題而言的。

其次，柔佛各地客屬公會的成立，主要創建於 20 世紀之 30 年代，此乃與胡文虎推動的客家運動有關。然而這股創辦客屬公會的熱潮，其實際的成效和功能運作如何，還是一個有待探索的課題。戰後有多間地方性的客屬公會未能復辦，有者復辦又一度處於活動冬眠。柔佛客家人社團的分立仍然明顯。

90 年代中期，中國寧化石壁「客家祖地」的打造，姚美良等推動的「新客家運動」，相當迎合了柔佛客家社群的心理認同。我們知道，對祭祖活動的重視，一方面固然是出自於客家人對其集體記憶的原生情感和文化基因，<sup>17</sup>另一方面也與其工具性的主觀認同意識有關。而這種認同意識的強化，又與在地社群內部的歷史情境有關。

關於客家學研究，以往多偏向「溯源式」來探客家，這種分析方法常常會忽略了不同地區的客家社會的本質和構成。莊英章就曾呼籲應該

---

<sup>17</sup> 葛文清說，客家民系的形成，應理解為一種「文化心理」的形成。這種心理認同不是一種政治體認，而是一種文化體認。客家文化/客家人之所以成爲一個生命共同體，有著長期飽受遷徙，一種謀求安居樂業，耕讀傳家的體認。見葛文清（2000：43）。

從族群互動、認同和文化實作的視野來從事客家研究，更應從事區域性的比較研究，以建構更完善的客家學（莊英章 2002：40—43）。

誠然近來的客家運動，其操作實踐必須動用可以利用的資源。但解讀海外客家社群之所以熱衷於對客家祖地之文化認同的現象，並非單純僅以海外客家人對傳統文化的強調與重視等東南亞華人社會的文化內衍化（彭兆榮 2006：276—277）所能解釋。外在客觀因素（例如遭其他族群的逼迫）對客家社群的存在固然構成認同危機，但客家社群內部的分立、矛盾和整合亦是一個現實和迫切的問題。客家學的區域比較研究，要從外部，也需從區域客家社群內部問題去探察才會更加深入。寧化客家祖地的打造和推廣，柔佛客家社群表現得尤其積極，若從柔佛客家社群和社團領袖的內部問題去探察，對客家人多重和帶有想像的文化認同意識，會有新的解讀視點。

## 參考文獻

### 中文部分：

- 王明珂（2001）《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨。
- 安煥然、李文輝（2002）〈柔佛居鑾潮客社群認同與潮人的開拓〉。《亞洲文化》。新加坡亞洲研究學會。26：183-201。
- \_\_\_\_\_（2003）〈馬來西亞柔佛潮人的開墾與拓殖：以「搜集柔佛潮人史料合作計劃」成果論述〉。載於李志賢主編《海外潮人的移民經驗》。新加坡潮州八邑會館、八方文化企業公司。頁 417—457。
- \_\_\_\_\_（2006）〈柔佛客家人的移殖與拓墾：以「搜集柔佛客家人史料合作計劃」成果論述〉。見《南方學院學報》2：29—52。
- \_\_\_\_\_、劉莉晶(2007)〈蕭光麟倡導寧化石壁祭祖〉。《柔佛客家人的移殖與拓墾》。新山：新山客家公會、南方學院出版社聯合出版。頁 17—20。
- \_\_\_\_\_（2008）〈柔佛古廟及其游神傳統的演變〉。《南洋學報》。新加坡南洋學會。62：35—51。

- 田仲一成（1993）〈新加坡五虎祠義士考：潮州天地會會黨與新加坡義興公司的關係〉。載於《慶祝饒宗熙教授七十五歲論文集》。香港：香港中文大學。頁 43—58。
- 石奕龍（2000）〈寧化石壁客家公祠的建構與象征意義〉。載於張恩庭、劉善群主編《石壁與客家》。北京：中國華僑出版社。頁 143—153。
- 余克光（1957）《柔佛州華人工商業指南》。新加坡：交通出版社。
- 李定國（1996）〈客家文化在海外華人中的繼承與發展〉。潘明智編《華人社會與宗鄉會館》。新加坡：玲子大眾傳播中心。頁 329—339。
- 李奕志（1975）〈第一個客屬團體應和館〉。林孝勝等合著《石叻古蹟》。新加坡：南洋學會。頁 179—186。
- 李木生（2005）《客家探源》。新山：柔佛州客家文化研究協會。
- 吳華（1975-1977）《新加坡華族會館志》（共三冊）。新加坡：新加坡東南亞研究所。
- \_\_\_\_\_（1980）《馬來西亞華族會館史略》。新加坡：新加坡東南亞研究所。
- 房學嘉（1994）《客家源流探奧》。廣州：廣東高等教育出版社。
- 莊英章（2002）〈試論客家學的建構：族群互動、認同與文化實作〉。《廣西民族學院學報》4：40—43。
- 陳支平（2004）《歷史學的困惑》。北京：中華書局。
- 文平強（2005）〈略論馬來西亞客家人的環境適應性與經濟活動的變遷〉。見陳世松主編《移民與客家文化國際學術研討會論文集》。桂林：廣西師範大學出版社。頁 155—166。
- 許福昌等編（2002）《祭祖石壁村情繫母親河：客家朝聖之路》。居鑾：馬來西亞柔佛州居鑾客家公會。
- 陳志明（2005）〈從費孝通先生的觀點看中國的人類學族群研究〉。喬健、李沛良、馬戎主編《文化、族群與社會的反思》。北京：北京大學出版社。頁 174-188。
- 舒慶祥（2000）《走過歷史》。新山：彩虹出版有限公司。
- 張侃（2005）〈胡文虎與馬來西亞客家社團關係初探〉。載於林金樹主編《中華心·客家情：第一屆客家學研討會論文集》。吉隆坡：馬來西亞客家學研究會。頁 43—76。
- 彭兆榮（2006）《邊際族群：遠離帝國庇佑的客人》。合肥：黃山書社。
- 葛文清（2000）《全球化、現代化視角中的客家與閩西》。北京：燕山出版社。
- 劉大可（2007）《田野中的地域社會與文化》。北京：民族出版社。

蔡詩河（1995）《客鄉赤子情：歷史性的旅程，追溯祖先的足跡》。吉隆坡：馬來西亞客家聯合會。

潘蛟（2005）〈「族群」及相關概念在西方的流變〉。莊孔韶主編《匯聚學術情緣：林耀華先生紀念文集》。北京：民族出版社。頁 335-349。

鄭良樹（2004）《柔佛州潮人拓殖與發展史稿》。新山：南方學院出版社。

謝品鋒（1965）〈應新學校史略〉。見《星洲應和會館一百四十一周年紀念特刊》。新加坡：應和會館。頁 15—16。

謝重光（1995）《客家源流新探》。福州：福建教育出版社。

\_\_\_\_\_（2005）《福建客家》。桂林：廣西師範大學出版社。

### 西文部分：

Trocki, Carl A. (1979) *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore 1784-1885*. Singapore: Singapore University Press.

Barth, Fredrik (1969) "Introduction," in Fredrik Barth (ed.) *Ethnic Group and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company. pp. 9-38.

Lee, F. (1964) "Chinese Settlement in the Kulai Sub-district of Johore, Malaysia," in R. W. Steel & R. M. Prothero (eds.) *Geographers and the Tropics: Liverpool Essays*. London: Longman. pp. 277-296.