

族群、宗教與認同— 西班牙殖民時期菲律賓華人社會研究

趙啟峰¹

摘要

本文以西班牙殖民時代為背景，研究菲律賓華人社會的發展脈絡，西班牙人對菲律賓華人統治方式，及菲華社會與其他東南亞地區的華人社會的差異性。

西班牙殖民統治菲律賓初期，為了開發及維繫太平洋兩岸的大帆船貿易，對於華人採取封閉式的管理，限制華人在「八連」地區從事商貿與手工業，同時以屠殺和驅逐方式解決華人人口過多的問題。除了高壓的統治外，亦有柔性的宗教傳播，鼓勵華人信奉天主教而允許和土著婦女通婚、自由遷徙等優惠待遇。因此，造就了「兩個華人社會」(即華人天主教徒與非天主教徒)的現象。

至19世紀中葉，西班牙人開放馬尼拉港，進而使菲島全面開發，徹底改變了殖民菲律賓群島的方向。這時的華人社會在殖民政府的鬆綁下，得到了發揮的空間與機會。此時，由於早年華人天主教徒與土著婦女通婚的後代—「華菲混血人(Sangley-Mestizos)」，雖然從經濟活動中退出了，但由於他們普遍接受教育反而在19世紀末的民族運動潮流中，帶領菲島的人民走向革命的道路。

關鍵詞：八連、華菲混血人、馬尼拉華人、比農多

1 國立中正大學歷史研究所博士；國立屏東女子高級中學歷史科教師。

壹、前言

菲律賓的華人與其他東南亞地區的華人社會發展是截然不同的。以英國人在東南亞地區的殖民地擴張為例，從檳榔嶼的開發到新加坡開闢為自由港，對華人的依賴程度很高。在英國殖民初期華人是自由擇地而居，後來英國人才規劃兩個範圍：一為商業區，為富裕的華人區域；一為手工業區，為貧困的華人區域，而令從事開墾的華人居住城外。¹

相較之下，西班牙人雖然在殖民之菲島初期也依賴華人的貿易與手工業，但隨著華人日漸增多，引起西班牙人的疑慮就限制華人必須集中住在王城外的八連(Parián)，所有的商貿活動只能在八連特定的區域內。每當華人口超過殖民當局容忍的底限時，西班牙人就採取了多次的屠殺行動。由上述可知，菲律賓的華人受制於西班牙殖民統治的規範，不如英國統治下的東南亞殖民地的華人擁有充分活動的空間。

此外，西班牙海外殖民過程中非常重視天主教的傳播，以宗教搭配政治的雙軌統治策略。因此，為了鼓勵華人信奉天主教，西班牙人提出多項利多的法令，例如華人天主教徒可享有減稅的優待、與土著婦女通婚、自由行動與居住等等。在西班牙人的傳教行動之下，華人社會就逐漸演變為華人天主教徒與華人非天主教徒(西人又稱為華人非天主教徒)兩大類別。由於，信教的華人可和土著婦女通婚，所繁衍的後代通稱為「華菲混血人(Sangley-Mestizos)，又名「密斯蒂佐」)。在18世紀中期以前，這類的混血人口不多，與土著遵守相同的法令，而不是像華人非天主教徒必須面對重稅、限制居住等政策管理。到了18世中期以後，華菲混血的人口逐漸增多，但他們並不像馬來半島的峇峇與殖民政府建立緊密而良善的關係，反而走上了「菲化」的道路。19世紀中期時，西方

1 吳鳳斌主編，《東南亞華僑通史》(福州：福建人民出版社，1994年)，頁63。

的民族主義思潮衝擊之下，華菲混血的菁英分子帶領著菲島的人民，勇敢反抗西班牙殖民政權，成為菲律賓民族獨立運動具有影響力的靈魂人物。

貳、西班牙統治權的建立與華人社會的形成 (16世紀末~17世紀前期)

一、寶劍與十字架：

西班牙殖民政權與教會組織的建立

據估計，菲律賓群島的人口在西班牙人入侵時約有150萬人，其中呂宋島、米薩揚群島等沿海平原地區約占3/4，這是以血緣基礎所組成的「巴朗蓋」部落。²當16世紀中期西班牙人入侵菲島時，在馬尼拉和周邊地區已出現了以經濟、軍事為基礎的「巴朗蓋」聯盟，這類的聯盟形態已超越血緣為基礎的小型「巴朗蓋」組織。

1565年4月27日，西班牙遠征船隊抵達米薩揚群島(Visayan Island)的宿霧島(Cebu)作為第一個殖民據點。之後，西班牙人陸續征服了班乃島(Panay)以及南方零星島嶼。某日，遠征隊的將軍黎牙實比(M. L. de Legasipi)寫信給美洲總督提到群島擴張的後續問題，他說道：

如果腓力國王仍對摩鹿加群島的香料有興趣，那麼宿霧的殖民據點將會成為西班牙在菲律賓群島的中心。但如果要去中國，就須北上至呂

2 「巴朗蓋(barangay)」一詞源自馬來語，原指帆船之意。源於早期馬來民族的祖先乘船到菲律賓群島，作為紀念航行、移民的歷程。參閱E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Native Peoples and Customs", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.40, p.347. 「巴朗蓋」多集中在沿海或河岸地區，其人民以農耕、漁獵和以物易物的商貿活動為主。他們的規模一般由30~100戶組成，人口約100~500人，最少的只有20~30人。在某些貿易比較發達的地區如馬尼拉(Manila)、班乃島、宿霧等地，則有2,000人的「巴朗蓋」組織。

宋島拓殖，據說那裏有優良的港灣和一個名叫馬尼拉(Manila)的繁榮城鎮。³

由於葡萄牙人已占領摩鹿加群島(香料群島)，已經壟斷了亞洲的香料貿易。此外，西班牙的遠征隊曾兩次南下遭到民答那峨島摩爾人(Moros)強烈抵抗。日後，摩爾人必定時常來犯，對西班牙人而言可說是不勝其擾。基於上述兩個因素，西班牙人決定北上開啟中國和亞洲其它地區的傳教與貿易活動。1571年4月間，黎牙實比率軍北上占領馬尼拉地區，西班牙人從此將殖民統治的重心從宿霧島遷往北方的呂宋島。

隨著西班牙人在呂宋島的馬尼拉建立殖民政權之後，母國的天主教傳教組織也接踵而來。

從16世紀末到17世紀中期，天主教各教團在馬尼拉地區的傳教區域分布概況(參考圖一所示)。⁴

菲島的教會組織是由馬尼拉的主教區和各地方教會的教區、堂區所組成的。16世紀時，西班牙人在馬拉拉地區建立的教區，按照規模大小可分為三種，即初級教區(約5,000人以下)、普通教區(5,000~10,000人)和重點教區(10,000人以上)。每個教區依其規模大小安排人數不等的傳教士與神職人員，這些傳教士不僅負責管理教區的宗教事務，也兼管教區的政治、司法、文化、教育和經濟權力。因此，教區的建立無論對促進天主教的傳播或是維護西班牙殖民統治都具有重要的意義。

3 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Relation of the Island of Luzon", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.3, p.148。馬尼拉雖然日後成了西班牙殖民菲島的行政中心，在城市的規劃上也展現西班牙式的風貌，但始終沿用著古老的地名，其原意為「有尼拉德的地方」，尼拉德是指伊訶拉·馬尼拉(Ixora Manila)——一種生長著白艷花朵的濕地樹，猶如一雙雙亮晶晶的眼睛。參閱 Gregorio F. Zaide, *The Republic of the Philippines (History, Government and Civilization)*, (Manila: Red Book Store, 1963), p.72.

4 依據 Robert R. Reed, *Colonial Manila*, (Los Angeles, Berkeley, University of California Press), p.54, Map10.重畫。

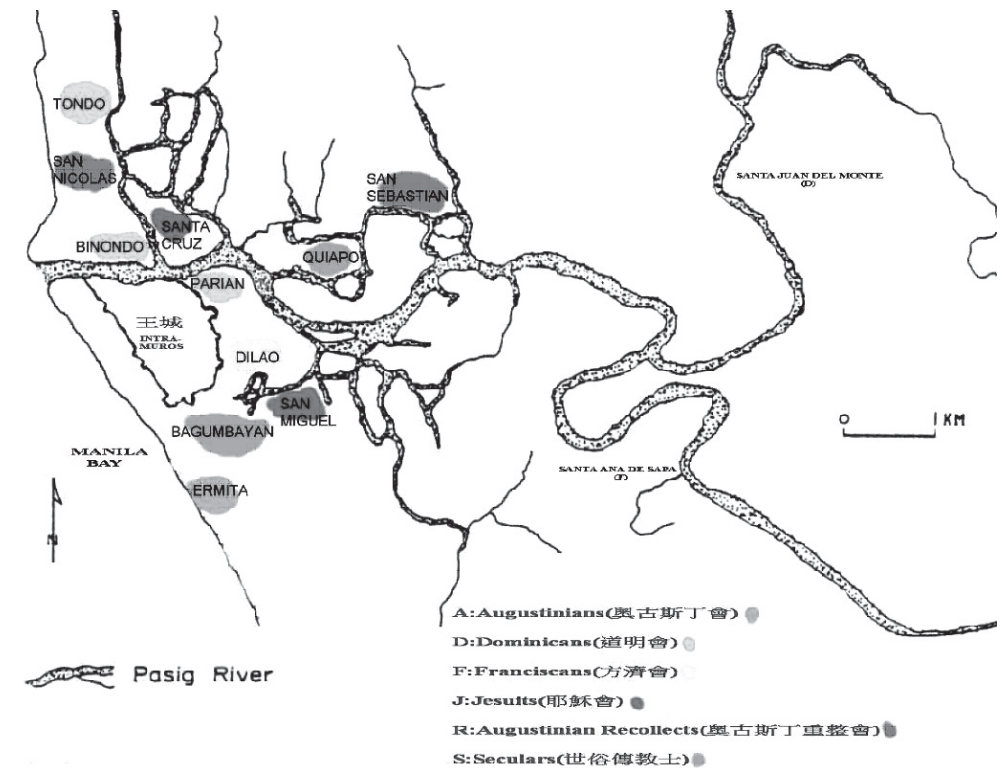


圖1：天主教各支會在馬尼拉及周邊傳教區域分布圖

二、牆內的八連： 華人社會的形成

1571年5月，黎牙實比遠征軍占領馬尼拉時，發現當地已有150名華人。⁵是年，西班牙人建立殖民政權後，首任總督黎牙實比就非常重視華商、獎勵移殖，對來菲的華人商舶與華貨予以特別的保護。因此之故，華人前來菲島的人數逐年增加。1573年6月29日，新任總督拉維薩雷斯(Guido de Lavezares)在寫給西班牙國王腓力二世的書信中提到：

中國的商船在這群島的許多港口貿易，尤其是馬尼拉港。……在我

5 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Conquest of Luzon", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.3, p.172.

們來到這個島嶼的兩年之間，華人的人數和船隻都比以前增加許多，而且比以前來得更早，顯然他們樂於和我們貿易。⁶

起初，華人在馬尼拉地區的商貿活動是自由的，除了在馬尼拉灣沿海地區之外，也可以進入殖民政府的行政中心——王城(Intramuros)之內。但是，到了1574年因為受到中國海盜林鳳事件的影響，西班牙人對華人保持較高的戒心。⁷ 因此之故，1582年佩尼亞洛薩(Gonzalo Ronquillo de Peñalosa)總督規定華人全部移居到王城旁、緊鄰巴石河(Rio de Pasig)的「八連」地區，作為商貿與暫居之地。⁸ 華人從此在馬尼拉地區擁有「專屬」的商貿區域，這是西人充滿疑慮的心態與不能放棄華人帶給菲島充沛物資與生活便利的矛盾心態下形成的。殖民政府規定只有西班牙人、土著可以進入八連，嚴禁華人擅自離開八連。在某種意義上來說，「八連」可說是成了另類「囚禁」華人的區域。

關於八連的設立，中國也有相關的記載。如《明史》：「先是，閩人以其地近且饒富，商販至者數萬人，往往久居不返……」⁹ 許孚遠在萬曆22年(1594年)曾上疏曰：「我民販呂宋，中多無賴之徒，因而流落彼地，不下萬人。番酋築蓋鋪舍，聚扎一街，名為澗內，受彼節制，已非

6 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Affairs after Legazpi's death", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.3, pp.180-181.

7 林鳳是明朝追捕的海盜，為了尋找安身立命之處，帶領追隨者計畫移民至菲島，這是西班牙人在菲島建立殖民政權以來首次面臨的外來挑戰。雙方對峙約5個月之久，最後林鳳放棄率眾突圍而去。雖然這是偶發的事件，但西班牙人深怕日後再有類似的事件發生時，倘若住在馬尼拉城內的華人作為內應，後果將是不堪設想。

8 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "The Chinese and The Pariàn", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.7, p.220；呂士朋著，〈西領時期菲律賓華僑之商業活動(上)〉，載於《大陸雜誌》第13卷第11期，(台北：大陸雜誌社，民國45年11月)，頁385。

9 張其昀監修，《明史》(台北：國防研究院，1963)，卷323，〈外國四·呂宋〉，總頁3701。

一日。」¹⁰

所謂的「澗內」就是指八連地區，當時八連居住的華人已達萬人，儼然在馬尼拉形成了華人社會。

西班牙人之所以將八連設立於巴石河旁，為了讓華人的船舶方便運輸貨物。究竟華船是如何到達八連？當華人的舢舨船進入馬尼拉灣之前，先在馬尼拉對面的馬里貝雷斯(Mariveles)地區停泊(如圖二¹¹所示)，該處有巡守員並設有一座烽火台。當中國商船報關完畢之後，西班牙的駐兵就將火點燃，這是向馬尼拉城的官員報告華船即將進入馬尼拉灣的訊號，也是通知西班牙官員準備對華人載運貨物進行檢查與徵稅的訊號。¹² 徵稅完畢後，華船就順著潮汐緩緩駛入巴石河進入八連(如圖三¹³所示)。

有一位柯巴神父(Father Coba)描述八連：「他們(指華人)住在河的另一邊，那個地方叫做八連，是一個很大的商舖區域，在最中央的位置有一個池塘。他們乘船順著河(指巴石河)來到這個地方，人數日增。」¹⁴ 八連的出口處有一座橫跨巴石河的橋，在羅哈斯(Pedro de Rojars)總督時期建了一座閘門，每天依規定時間開啟與關閉。

華人從中國載運的商品種類繁多，以生絲、絲織品和棉布為大宗。莫加(Antonio de Morga)總督曾描述：「華商載來之貨物除了糧食之外，

10 許孚遠著，〈敬和堂集卷一：疏通海禁疏〉，收入《明經世文編》(北京：中華書局出版社，1962)，卷400，總頁4332。

11 圖片來源：參考Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, p.26之附圖。

12 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Morga's Sucesos", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.16, pp.181; 方真真著，〈還原真相：1684年一位中國海商的案件分析〉，載於《人文及社會科學集刊》第20卷第2期(2008年6月)，頁262。

13 圖片來源：參考方真真著，〈中國、臺灣與菲律賓之間的絲綢貿易(1657-1686)〉，載於湯熙勇主編，《中國海洋發展史論文集》第十輯(台北：中央研究院人文社會科學研究中心，民國97年)，頁268之附圖。

14 Felix. Jr., Alfonso. *The Chinese in the Philippine Vol.1 1570-1770*, p.70.

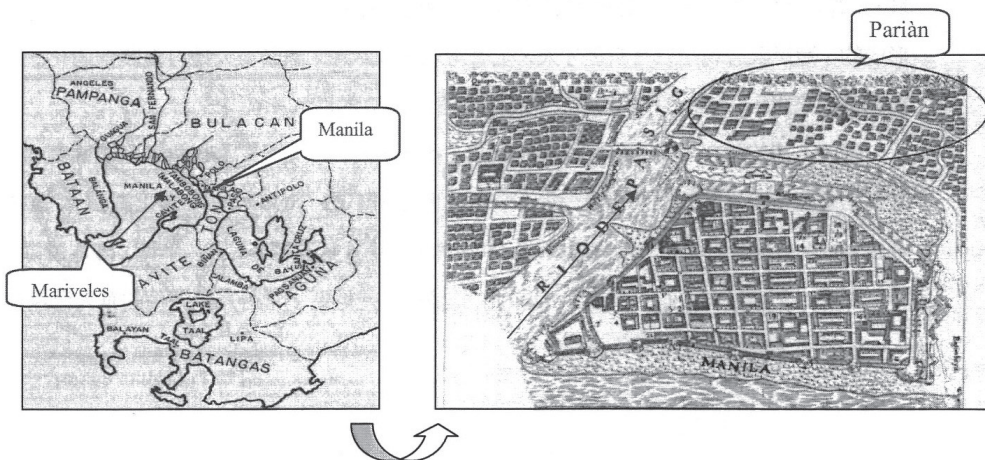


圖2：馬尼拉灣局部放大圖

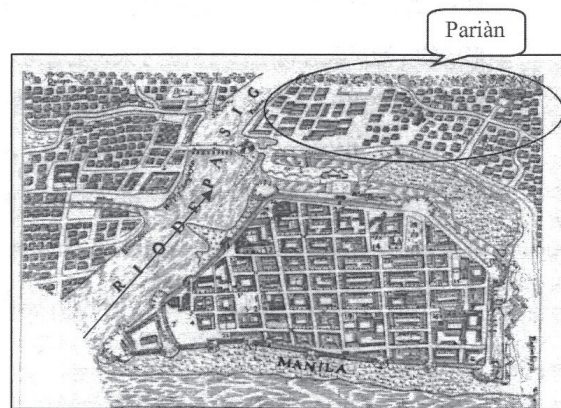


圖3：巴石河沿岸區域圖

大部分為絲織品(花緞、黑色及有花色之錦緞、金銀線織成之錦緞及其他製品)，以及大批白色及黑色的棉衣。¹⁵大量絲貨、棉布運到菲島之後，除了供應當地所需，大都作為大帆船貿易的主要貨源，遠銷到美洲甚至輾轉運回西班牙母國。所以，華人在馬尼拉的商貿活動除了提供殖民政權所需之外，也是維繫太平洋兩端的大帆船貿易命脈。

除了從事大宗的絲綢貿易之外，華人還提供了許多種類的手工業。貝拉(Santiago de Vera)總督曾描述八連的繁榮景象：

八連裏面有許多成衣鋪、修鞋匠、麵包商、木匠、蠟燭匠、糖果鋪、藥鋪、油漆匠、銀匠及其他各種行業。……每日在此有菜市場販售雞肉、豬肉、鴨、野豬、水牛、魚、蔬菜、麵包等其他食品，而且街上也販賣大批中國雜貨。¹⁶

華人的商貿類別中，以從事小資本生意的商販和手工業者占大多數，尤其是小商販有獨到的經營方式，他們不但講求信用又能賒貸給貧困的西班牙人。以麵包商販為例：

許多麵包師以他們自中國運來的大麥和精良的麵粉製作麵包，在店鋪販售或沿路叫賣。……由於他們製作物美價廉的麵包，許多以前不食用麵包的人，現在也食用了。他們是很容易通融的，當某人沒有錢買麵包時，華人商販便賒貸給他，並在賬簿上作記號。¹⁷

可見，華人的商貿活動因八連的設立更加凸顯重要經貿功能，無怪乎薩拉扎主教以讚嘆口吻寫道：「八連點綴了馬尼拉城，無論是在西班牙本國或是這一帶地區(指呂宋島一帶)，再也沒其他的城市能像八連這般擁有豐富又令人喜愛的東西了。」¹⁸

總之，八連成為中國沿海地區海貿的「新天地」，提供西班牙殖民政府豐富的物資以及各式手工業服務，奠定殖民前期的大帆船貿易基礎。

三、兩個華人社會：

華人社會的危機與殖民政府的宗教政策

由於西班牙在菲島殖民地的人數不多，但華人在利之所趨的之下人數日益增加。1588年，某位馬尼拉皇家法院(Audiencia)官員寫信給西王腓力二世提到：

17 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "The Chinese and Parian at Manila", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.7, pp.227-228.

18 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "The Chinese and Parian at Manila", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.7, pp.224-225.

15 Felix, Jr., Alfonso. *The Chinese in the Philippine 1570-1770*, p.43; 陳台民著，《中菲關係與菲律賓華僑》，(香港：朝陽出版社，1985年)，頁145-146。

16 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Vera to Felipe II", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.7, p.84.

華人所帶來的這裏(指馬尼拉)的物資是如此的精緻、實用，他們從自己的國家帶來許多的物品，這些年來已獲得了很多的利潤，有時超過30艘的華船前來，同時載來許多的華人，和其他八連內的華人生活在一起，馬尼拉城的華人已超過一萬人以上了，這還不包括散居各地者。¹⁹

表1：歷次巴連遷徙與重建

次數/年代	重建/ 遷徙原因	設立地區	備註
1/1582~1583	首建	巴石河南岸	
2/1583~1588	火災	巴石河北岸	
3/1588~1593	火災	巴石河南岸	1.潘和五事件所致 2.建材改用磚瓦、水泥及木柱
4/1593~1597	屠殺	巴石河北岸	
5/1597~1603	火災	巴石河南岸	機易山事件所致
6/1603~1606	屠殺	巴石河南岸	
7/1606~1629	火災	巴石河南岸	
8/1629~1639	火災	巴石河南岸	1.卡蘭巴事件所致 2.重建費用全由華人負擔
9/1639~1642	屠殺	拜拜區	鄭成功曉諭西督所致
10/1644~1784	火災	巴石河北岸	丁哥事件

這位殖民地官員雖然讚揚華人所帶來的經濟效益，也透露出華人人數過多的不安心態。所以，當西班牙人面臨經貿利益與華人人數過多的矛盾心態無法取得平衡時，往往藉由某些細故對華人採取激烈的屠殺行動，以化解內心的憂慮。

19 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Audiencia to Filipe II", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.6, p.316.

從表一「歷次八連遷徙與重建」中，除了發生火災外，八連在歷經華人屠殺行動後的數次遷徙與重建的記錄。

除了以屠殺行動減輕華人人數激增所造成的威脅之外，西班牙人也秉持對異教徒傳教的原則，向八連的華人社會傳教。對西班牙人而言，信奉天主教的華人比較值得信任、可靠有助於統治。

西班牙人的傳教在1590年薩拉扎主教給西王的信中看到了成果，他提到在道明會神父的努力之下已有華人開始信教了。²⁰他說：「有100多名華人住在巴石河的另一邊、這城市(指馬尼拉城)的對面。這些華人是已婚者，他們許多人是天主教徒。」在當時八連是非教徒的華人居住的地方，華人教徒因為可和土著婦女通婚組成天主教家庭，就聚集在比農多(Binondo)地區，所以信教與未信教的華人，在居住的區域上已區隔開來(如圖四所示)。²¹

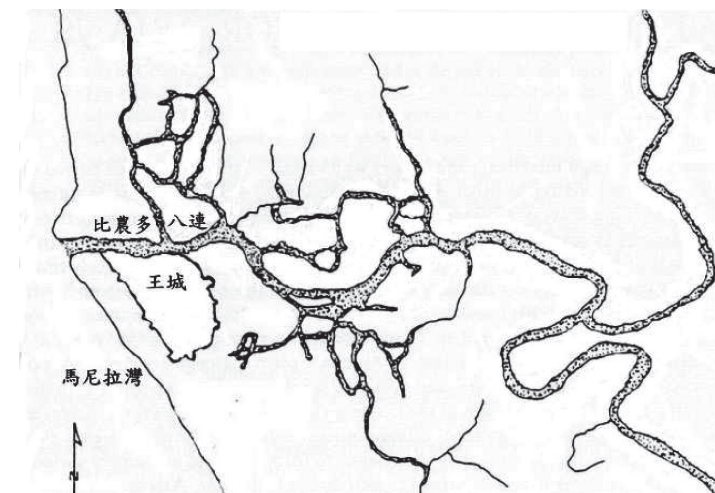


圖4：王城、八連和比農多位置圖

中國的史書也有相關記載，如張燮的《東西洋考》：「華人既多詣

20 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "The Chinese and the Parián", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.7, p.230.

21 此圖係由Robert R. Reed, *Colonial Manila: The Context of Hispanic Urbanism and Process of Morphogenesis*, p.51, map:9作為底圖繪製而成。

呂宋，往往久住不歸，名為壓冬，聚居澗內，漸至數萬，聞有削髮長子孫者。²²《閩書》也寫道：「其地邇閩，閩漳人多往焉，率居其地曰澗內者，其久賈以數萬，間有削髮長子孫。」²³兩者都提到華人「削髮漸長子孫」，這應該是指華人教徒和土著婦女通婚後繁衍的華菲混血後代子女。²⁴

西班牙殖民政府為鼓勵更多的華人信奉天主教，也以多項利多的措施吸引華人：

一、稅收方面：「凡信奉天主教的華人10年內免除所有額外稅收，只需繳納與土著同樣的稅收。」²⁵這顯出西班牙人對華人教徒與非教徒的差別待遇與偏好；二、華人教徒不必列入居留菲島6,000人上限之中；三、華人天主教徒必須居住在比農多地區；四、自由選擇居住地。17世紀20~30年代殖民政府在中呂宋地區積極開發農業，允許華人天主教徒向馬尼拉周邊的各省遷徙，如甲美地省(Cavite)、頓多(Tondò)、布拉干省(Bulacán)、邦板牙省(Pampanga)和巴丹省(Batàn)等(如圖五所示)。²⁶上

22 張燮著，《東西洋考》(台北：台灣商務印書館，1971)，卷5，〈東洋列國考〉，頁57。

23 何喬遠著，《名山藏》(台北：成文出版社，1971)，〈王享記三〉，總頁6205。

24 所謂「華菲混血人(Sangley-Mestizos; Chinese-Mestizos)」原是指華人與菲女通婚所繁衍的後代；後來泛指父親是華人或華菲混血人，也就是其父輩具有華人血統與菲女通婚所生的子女，皆視為華菲混血人。倘若嫁給華人或混血人的混血女，以及她們的子女，皆視為混血人；但與土著結婚的混血女，連同她們的子女，則視為土著。參閱Tan, Antonio S. *The Chinese Mestizos and the Formation of the Filipino Nationality*, Manila:KAISA PARA SA KAUNLARAN, INC. 1994. p.5.

25 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Laws Regarding Sangleys", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.22, p.158; "Decrees Regarding Chinese", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.22, pp.166~167.

26 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Native People and Customs", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.40, p.301;此圖係由Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life 1850~1898* (New Heaven: Yale University Press 1965), p.26之圖作為底圖繪製而成。

述四項政策，使華人信教人數逐漸增加，與土著婦女通婚組成天主教家庭的情況也增多。

因此，西班牙人對華人的宗教政策，使得馬尼拉地區形成兩個華人社會：「八連」一未信教的華人聚居地；「比農多」一信教的華人活動、居住地以及其他少數馬尼拉城附近地區。值得注意的是，這類天主教家庭所繁衍的華菲混血人後裔，將成為日後菲島社會結構與歷史發展重大轉變的關鍵族群。

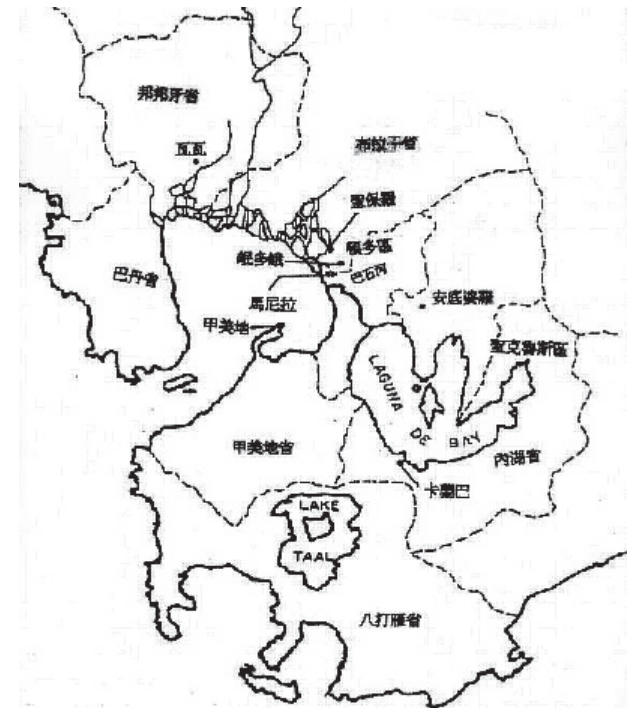


圖5：馬尼拉地區及鄰近省區圖

參、華人活動空間的擴張與華人社會的困境 (17世紀前期~18世紀中期)

一、科奎拉總督的華人政策

1630年代是馬尼拉華人社會發展的重要階段。1644年，法哈多(Diego Fajardo)總督接任之後，依慣例須對前任的科奎拉總督調查其任內的施政作為。²⁷調查案結束後，馬尼拉最高法院檢查官賽巴斯迪·卡巴列

27 繼任的總督對前任總督進行調查案，是西人殖民菲島統治的慣例。這項制度是為了檢視總督在任期間，有無任何不當之行為，也是西王對總督的牽

羅(Sebastian Cavallero)揭露科奎拉在執政期間擅自對華人徵收新稅的濫權行為，他在證詞中寫道：

自1610年起，殖民政府對居住在菲島的華人已訂出8比索5里爾的「居留許可稅」(又稱「一般許可證稅」)。1635年時，科奎拉總督另規定有意離開馬尼拉(指八連地區)至外地商貿、農耕的華人，每年須另繳11里爾(即1比索3里爾)的「特別許可證稅」。如此一來，每名華人每年共繳10比索(即居留許可證加上特別許可證)，使菲島增加了許多稅收。到了1639年，因華人社會發生「卡蘭巴事件」，他為了懲戒華人就下令將居留許可證稅提高為10比索；若是想要離開八連至外地謀生者，另繳交特別許可證稅10比索，總共須繳納20比索，足足增加了一倍的稅收。1643年，他又對華人再加徵6里爾作為建造巴貢巴延(Bagunbaya)防禦工事的經費。²⁸

在指證歷歷的內容中，科奎拉總督分別3次向馬尼拉的華人加徵「特別許可稅」：1635年訂下取得「特別許可稅」的條件，讓華人自行決定，如果有意離開者八連者就必須繳交。1639年發生「卡蘭巴事件」，讓科奎拉找到加徵「特別許可稅」的理由，用懲罰的手段達到加稅的目的；1643年，科奎拉直接表明加稅的目的是為了建造防禦工事。

卡巴列羅嚴厲批評科奎拉擅自對華人加徵「特別許可稅」，經這次調查案後，科奎拉被判處5年監禁以及25,000比索的罰鍰。然而，從科奎拉總督對華人加徵新稅的動機分析，並不如卡巴列羅檢查官所批判的。

首先，菲島的財政問題都是每一位總督所要面對的難題，科奎拉

制。

28 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Fiscal's Report on Sangley Licenses", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.26, pp.185-186.

想到八連內的華人，他懂得華人想要離開八連在菲島各地自由商貿的心態。因此，就以離開八連作為誘因，讓華人自行決定是否要多繳出所規定的新稅。事實證明，這個誘因確實很大。

其次，科奎拉大膽地改變華人不准離開八連的原則，對華人公開加徵「特別許可稅」的條文，讓有意離開八連的華人繳納新稅後，就可正大光明的在各地區從事貿易。科奎拉的新稅措施對華人造成吸引力，一旦太多的華人離開八連，將削弱道明會傳教士對八連內的華人集中式傳教的機會。所以，從傳教的便利性而言，科奎拉與傳教士的緊張、對立是可想而知的。

再者，雖然群島的經濟壓力十分沉重，但科奎拉總督擅自向華人加稅而導致華人離開八連仍是不被認同的。因為，華人和西人的人口比例始終非常懸殊，若不集中管理，倘若再發生華人的暴動，後果將不堪設想。無怪乎，法哈多總督在科奎拉總督的調查案報告中將科奎拉形塑成為一位專擅自恣的總督。所以，卡巴列羅檢查官對科奎拉所提出的批判來看，可視為大部分的西班牙官員們的普遍想法。

就華人社會而言，科奎拉總督是促進擴展活動空間的關鍵人物，他在華人社會中擁有正面的形象。以1635年首次實施加徵新稅為例，當時的八連約有20,000名華人，其他島上已有10,000華人成為中介貨物者，交易的種類繁多，每年固定為馬尼拉殖民政府帶來豐厚的稅收。²⁹類似的記載也談到：「華人在貿易過程中獲利最多；華人能夠付出居留證費用，30,000名華人總共徵收27,000里爾。」³⁰從這些西人對華人所徵收的高額稅收，間接證明了華人對科奎拉總督的新稅政策並無排斥的心態，也反駁了卡巴列羅對科奎拉的激烈批判，以及他擔憂引發華人社會反彈

29 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Grao y Monfalcon's Memorial", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.25, p.49.

30 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Grao y Monfalcon's Memorial", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.25, p.50.

的後遺症等問題。

二、上帝子民的華人教徒

到了1630年代，除了消極隔離華人之外，還以多重的優惠待遇作為鼓勵華菲通婚的誘因。1637年，西人再次重申信教的華人居住在比農多地區，未信教者住在八連地區的規定。³¹至1650年代以後，馬尼拉地區有關華菲通婚後的人口分布，可分為四個區域(如圖六所示)：³²

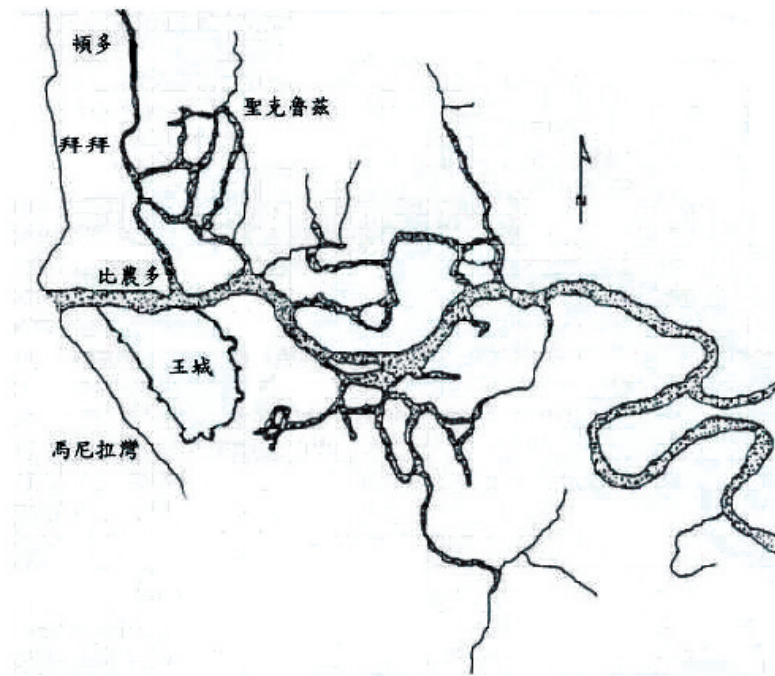


圖6：華菲混血人分布圖

1.頓多：土著和華菲混血人，由奧古斯丁教團管理；2.比農多：幾乎全為華人與華菲混血人組成，與巴石河邊的聖加布里醫院都是道明會

31 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Grau y Monfalcon's Memorial", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.27, p.114

32 此圖係由Robert R. Reed, *Colonial Manila: The Context of Hispanic Urbanism and Process of Morphogenesis*, p.51之圖9作為底圖繪製而成。

所管理；3.聖克魯茲：已婚且信教的華人組成，由耶穌會管理；4.巴石河流域地區：自由遷徙的華人教徒定居。³³其中，聖魯茲地區是在1656年時，華人教徒開始在此地聚集，³⁴可能因比農多地區的空間已經不足，轉而向四周地區擴張所致。

由上述的可知，華人教徒大多分布在巴石河沿岸的比農多、頓多、聖克魯茲、拜拜等地區。在這些地區生活的華人教徒，過著天主教所薰陶的生活。有一則華人天主教徒的事蹟被紀錄著：

一位住在比農多的華人天主教徒，名叫Bartholome Tamban。他和神父生活多年，每日一起禱告、苦修，時時保持聖潔之心、虔敬的懺悔和恭敬的進行聖餐禮。……他死後所遺留下的不僅是一位優良天主教徒的典範，也成為上帝忠實的僕人。³⁵

當這些信教的華人和土著婦女組成天主教家庭後，所繁衍的第二代華菲混血人也就自然的成為天主教徒，這混血的一代接受天主教是極為自然的。眼看著比農多地區的教堂已不敷使用了，需要另建一座大教堂才足以容納日漸增多的華人天主教家庭所繁衍的人口。

在1618~1633年間的紀錄中，有4,752華人信教，其中2,055人是健康的；2,697人是罹病的。這還未包括那些曾在登記簿中不慎被刪除的華人名子，否則應有更多信教人口的記載。³⁶通常，健康的華人信教的意願

33 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Description of the Philippine Islands", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.36, pp.91-92

34 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Justin Missions in 1656", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.28, p.84.

35 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Aduarte's Historia", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.30, pp.225-226.

36 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Aduarte's Historia", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.32, pp.85-86.

較低，多是因親友們生病後，受到神父的感召而一起受洗成為信徒。因此，在聖加布(San Gabriel)里醫院中的華人，很少是在死亡之前還未受洗成為教徒的。

有關17世紀間華菲混血人口的紀錄，1622年比農多有500名，³⁷ 1674年在王城之中有700名。³⁸ 據推論，這些華菲混血人的父輩應是手工業者居多，當他們信教之後就被西班牙的官員召調至王城之中，提供各種手工業的服務。1690年馬尼拉周邊的省區坦朋坡(Tambòbong)和馬拉坡(Malabòng)已有7,500人，³⁹ 所以從華菲混血人的人口紀錄逐漸增加，特別是在1627年取消信教必須剪短髮(辮子)的規定後，華人信教的情況就有明顯的增加，因而促進許多華人天主教的家庭產生。

這些具有特殊血緣的華菲混血人口，繼承父輩所傳下的商貿事業，有些人獲利已達40,000比索。據殖民政府對呂宋島10,500名華菲混血人徵稅的記載，其中8,000人以上是在馬尼拉北部的地區，如頓多、布拉干(Bulacán)、邦邦牙等。⁴⁰ 後來，華菲混血人在這些地區擁有廣大的農場，逐漸在菲島具有重要的社會地位。有一位奧古斯丁修會的傳教士聖安東尼奧(San Antonio)曾在1724年至菲島傳教共歷經15年之久，他是這樣形容華菲混血人的：

他們都是天主教徒，通常擅長手工藝。他們自負的學習歐洲的人、事、物，但也只是模倣而已。……自認為是屬於另外不同的族群。……

37 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Serrano to The King", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.20, p.232.

38 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Philippines About 1650", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.38, p.55.

39 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Native Peoples and Customs", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.40, p.301, note 341.

40 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Native Peoples and Customs", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.40, p.301, note 341.

他們都遺傳了華人極具企圖心的天性，表現勤奮不懈的精神。⁴¹

這段重要的紀錄說明華菲混血人自幼在經營商業或手工業的父輩華人天主教家庭成長，也是在較優渥的環境下接受教育，而且華菲混血人並不自認為是華人或是土著，反倒是因為接受西方的教育而積極地模倣歐洲人的文化特質，刻意地標榜自身屬於另一種特殊的族群。

三、驅逐行動與聖費爾南多市場(Alcaicería of San Fernando)的設置

有一位迪亞茲(Casimiro Diaz)神父提到：

雖然目前許多未信教的華人可和土著一起住在馬尼拉城外，對信仰沒有造成傷害，但他們的眼中只有汲汲追求世俗的利益。這並不是長久之計，因為已有些未信教的華人以自身的經歷傳授土著邪惡的宗派和教義。⁴²

迪亞茲神父建議殖民政府妥善管理這些未信教的華人，防止他們和土著、華人教徒往來，以免造成傳教的困難與負面影響。不難看出，馬尼拉的宗教界對未信教華人的疑慮甚深，不樂於看到他們在各地自由的商貿，尤其是深入偏僻的村落與土著往來，恐怕破壞了努力多時的傳教成果。所以，比拉大主教甚至明白向西班牙國王說：「我們非常樂於見到陛下禁止土著教徒和未信教的華人商貿往來，如此一來，就會愈來愈

41 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Native Peoples and Customs", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.40, p.302.

42 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Augustinians in Philippines", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.42, pp.253~254.

多的未信教的華人離開我們的傳教區了。」⁴³以教會當局而言，華人若無法嚴密管控，任憑四處流動、游走於島上的各地村落，對於宗教的傳播工作將是很大的困擾。

面對來自於宗教界的大聲疾呼，西班牙殖民當局對華人的管理是否也有所因應？1709年，黎薩拉加(Conde de Lizarraga)總督抵菲後，對華人採取的驅逐行動政策。他看到島上有許多令人厭煩又多餘的華人，就強制遣送許多的華人回到中國，但仍有不少華人因購買許可證而居留下來。⁴⁴1734年5月30日，西王再次重申必須在菲律賓群島對華人實施驅逐令。

之後雖然有幾波的驅逐行動，但大都成效不彰。直到1754年9月3日西王又再次發布了華人驅逐令，⁴⁵這時的總督是阿蘭迪亞(Pedro Manuel de Arandia)，他是位認真執行命令的人。由於前述的驅逐令執行不盡理想，讓他深切體悟驅逐令要能夠成功執行，就須有相關的配套措施。那就是在巴石河的北岸建立一座名為「聖費爾南多」的新市場(如圖七所示)。⁴⁶

阿蘭迪亞打算將歷史悠久的華人商貿的「大本營」——八連，徹底廢除以另一處商店與住家兼具的聖費爾南多市場取代，讓華人在馬尼拉有一處全新的商貿地區。⁴⁷由於這座新市場的建立與華人商貿地區的易址，

43 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Condition of Islands", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.44, p.137.

44 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Events of 1701~1715", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.44, p.146.

45 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Events in Filipinas, 1739~1762", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.48, p.180.

46 圖片來源引自李毓中、李鐵生著〈圖像與歷史：西班牙古地圖與古畫呈現的菲律賓華人生活〉，載於劉序楓主編，《中國海洋發展史論文集》第九輯(台北：中央研究院人文社會科學研究中心，94年5月)，頁453，圖五：1763年的馬尼拉城地圖。

47 呂士朋著，〈西領時期菲律賓華僑之商業活動(下)〉載於《大陸雜誌》第13卷第12期，(台北：大陸雜誌社，民國45年12月)，頁398。

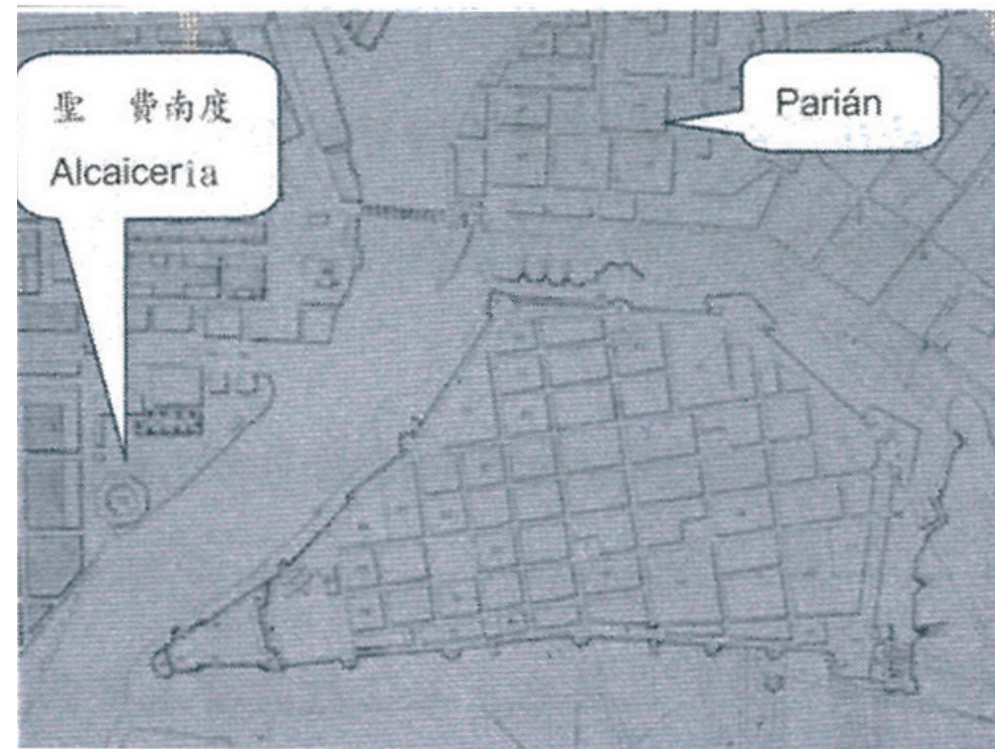


圖7：聖費爾南多與八連位置圖

原來的八連，就逐漸失去荒廢了。

1755年6月30日，驅逐令正式實施。除了華人天主教徒、自願留菲從事農耕者、臨時改信天主教者以及那一千多名主動要求研究基督信仰的華人外，其餘的華人都成為被驅離的對象。同時規定前來菲島商貿的華人不准再到八連，只能暫居在聖費爾南多市場之內，也不可再到菲島各地與土著從事商貿活動。⁴⁸所以，華人前往馬尼拉商貿就只能留在新建立的市場中，待貨物販售完畢後，一律由原船返回中國。因此，華人的經濟活動在18世紀前半期的商貿活動，在殖民政府重建商貿地點、嚴格管控之下受到很大的限制，而華人因驅逐令離開馬尼拉所遺留的商貿空缺，就由華菲混血人取代。

48 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Events in Filipinas, 1739~1762", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.48, p.183.

肆、從馬尼拉開港至菲島全面開發後的華人社會(18世紀中期~19世紀末)

一、巴斯科(Josè Basco y Vargas)總督的關鍵改革與華人政策的鬆綁

巴斯科接任菲律賓總督是主張開明專制的查理三世所主導的，他有感於歐陸各國無論是在母國或殖民地都實施自由開放的經濟政策，因此派任具有改革理念的愛將——巴斯科前去菲島。

巴斯科總督針對開發菲島的經濟提出「經濟發展總計畫」，開發群島的資源、發展農業生產為目標，使菲島朝向自由貿易發展的方向，徹底改變大帆船貿易所建構的經濟模式。⁴⁹ 他為了加強島上的農耕、手工業和商業的發展，成立名為「國家之友經濟協會」的組織。依據規定，協會所運作的重點如下：菲島自然歷史的紀錄、農業和鄉村經濟、手工業的製造、島內和外國的商業、手工業以及一般教育等等。⁵⁰

實施新經濟政策雖然具有初步成效，但在短期之內仍然無法改善殖民政府沉重的財政負擔，每年還是仰賴墨西哥方面供應白銀。為了解決群島的財政窘境，巴斯科提出大規模種植煙草的計畫，於1780年2月9日公布了煙草專賣令。⁵¹ 巴斯科公布各種稽查煙草的方式，包括教傳士的房子、修道院和大學以及士兵的駐紮地等都不放過，還有其它一系列的稅收供基層的官員們參考。儘管煙草專賣制度公布後受到許多人的強烈反

49 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Events of 1704~1800", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.50, p.47; 金應熙主編,《菲律賓史》(河南:河南大學出版社,1990年4月),頁267。

50 Maria Lourdes Diaz-Terchuelo, *Philippine Economic Development Plans, 1746~1779*, (Manila: Philippines Studies, 12, 1964), pp.23~26.

51 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Events of 1704~1800", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.50, pp.53~54.

對，但是建立此制度的前提是擴充稅收來源、充實國庫。

前述的聖費爾南多市場在1758年啟用不久，因1762年英軍攻陷馬尼拉受到破壞。雖然英人在馬尼拉占領期間實行自由貿易的開放政策，聖費爾南多市場也因此陷入停擺的狀態。

巴斯科深知華人的商貿實力可為群島帶來豐富的物資，於是為了吸引大量的華人重返馬尼拉，就在王城之內另建一座聖荷西市場(Alcariceria de San José) (圖八所示)。⁵² 以供華人進行商業活動與居住之用，原本的八連舊址在經過戰亂的破壞與殖民政府管理華人政策轉變下，變為一片荒地而成為歷史名詞。巴斯科設立聖荷西市場取代八連的想法，正代表著華人商貿活動在政策上已經產生遽變。⁵³

在這個階段中殖民政府華人的管理，可概分為下列兩項：

1. 稅收管理及商業活動限制鬆綁

在人口稅方面，分為土著、華菲混血人和華人三個等級。土著居民每年交納1.75比索(14里爾)，華菲混血人3比索(24里爾)。⁵⁴ 華人的口稅為5比索(40里爾)，⁵⁵ 還必須繳納8比索(64里爾)的居留許可稅和捐出1.5比

52 圖片來源引自李毓中、李鐵生著〈圖像與歷史：西班牙古地圖與古畫呈現的菲律賓華人生活〉，載於劉序楓主編，《中國海洋發展史論文集》第九輯(台北：中央研究院人文社會科學研究中心，94年5月)，頁454，圖五：1785年的馬尼拉城地圖。

53 李毓中、李鐵生著〈圖像與歷史：西班牙古地圖與古畫呈現的菲律賓華人生活〉，載於劉序楓主編，《中國海洋發展史論文集》第九輯，頁455~456。

54 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Remarks on Islands, 1819~22", *The Philippine Islands, 1493~1898*, Vol.51, p.119; Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850~1898*, p.43; 黃滋生、何思兵,《菲律賓華僑史》，頁235。

55 在Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850~1898*, p.9原文寫道：The



圖8：聖荷西市場位置圖

索(12里爾)的華人社區基金，年稅額共116里爾(14.5比索)⁵⁶。其中華人社區基金，是作為華人社會福利費用的支出，但事實上並非全然應用在華人身上，變成另外一種向華人變相徵稅的名目。至於信奉天主教的華人方面，首先是規定十年之內不需繳納8比索的居留許可稅，十年後則比照菲島土著僅需繳交10里爾(1.125比索)的稅，這無非是為了吸引更多的

annual tax of 81 reals, or slightly more than 10 pesos, which the Chinese paid, was made up of 8 pesos for a residence permit, 5 reals for head tax, and a "community chest" contribution of 12 reals.

筆者認為，華人的口稅僅5里爾應是魏安國(Edgar Wickberg)教授的筆誤，主要原因有以下兩點：1.華人的口稅低於土著(14里爾)和華菲混血人(24里爾)，似乎不合常理；2.後來該項稅收調整為6比索，共增加9.6倍，這將引起華人社會極大反彈。故推論華人的口稅應為5比索(40里爾)較為合理，而年稅額應為116里爾(14.5比索)。

56 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, p.9; 黃滋生、何思兵，《菲律賓華僑史》，頁235。

華人信奉天主教。⁵⁷

到了1790年後，華人的居留許可稅廢除了，社區基金調降為6里爾(0.75比索)，人口稅提高為6比索(48里爾)⁵⁸。從1790至1828年，華人在菲島年總納稅額從116里爾(14.5比索)降為54里爾(6.75比索)，其目的是為了吸引更多的中國移民，以彌補18世紀中期驅逐華人所造成某些行業勞動人口的空缺。

2. 華人移民政策和居住的擴展

1778年，殖民政府廢除了1766年所頒布的華人驅逐令，巴斯科的經濟發展計畫以出口經濟作物為重心，放寬對華人移民的限制，主要是為了能得到農業的勞動力人口。⁵⁹從18世紀末到19世紀中期，殖民政府頒布了有關華人移民和居留的法令，是為了將華人限制在農業生產的領域之中。

不過，到了1790年八連衰落完全失去商貿功能時，導致華人散居在頓多省以及進入甲美地省，有許多的未信教的華人來到比農多和聖克魯茲兩地。因此，自1750至1850年之間，隔離未信教的華人與華人天主教徒、土著和西班牙人的政策，已逐漸廢除了。

此外，為了加強對菲島經濟發展的控制，國王查理三世決定成立一家壟斷性質的公司——「菲律賓皇家公司(Royal Philippine Company)」的

57 李毓中，〈《印地亞法典》中的生理人〉，收錄於朱德蘭主編，《中國海洋發展史論文集》第八輯，頁351。

58 Antonio S.Tan, *The Chinese in the Philippines, 1898-1935: A Study of Their National Awakening* (Quezon: P. R. Garcia Pub. Co., 1972), p.27; E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Remarks on Islands, 1819-22", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.51, p.119.

59 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Leroy's Bibliographical Notes", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.52, p.144.

設立。該公司的活動遍佈菲島商業和農業的各個領域。商務方面，公司擁有許多特權、壟斷西班牙和菲島、中國之間的直接貿易。公司的船隻只准許懸掛西班牙的海軍旗幟；公司船隻運船貨物可獲免稅待遇；對公司而言，凡是有關與亞洲國家貿易的禁令和紡織品進口的禁令均全部撤銷。⁶⁰ 在上述這些特權之下，「菲律賓皇家公司」的船隻可直接到菲島貿易。

儘管巴斯科總督具有改革的理想，但是煙草專賣制度在菲島的實施始終達不到預期的成效，加上「國家之友經濟協會」，在「菲律賓皇家公司」建立後，重要性愈趨來愈小。⁶¹ 最後，巴斯科受制於政治對手的攻訐而堅持去辭，煙草專賣制度也因此而中斷了。

二、華菲混血人的商貿地位與族群意識

1750年至1850年間，華菲混血人在菲島的經濟、社會都有顯著提昇的地位，尤其是在馬尼拉的比農多和聖克魯茲是馬尼拉開放前，華菲混血人人口密度較多的地區。

馬尼拉地區的華菲混血人多數從事零售商和手工業者，尤其在1755年和1766年兩次大規模的華人驅逐行動，使華菲混血族群在商業活動的競爭對手減少了，在19世紀初馬尼拉地區已有華菲混血人從事馬車製造業、木匠、印刷業、鞋匠和裁縫等手工業，他們的技術應是承襲華人父輩而來。馬尼拉以外地區者則多是批發商、零售商和地產業。

60 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850~1898*, (New Haven and London, Yale University Press, 1965), pp.20~21; 金應熙主編，《菲律賓史》，頁271。

61 Richard T. Chu, *Chinese and Chinese Mestizos of Manila: Family, Identity, and Culture, 1860s~1930s*, (Boston: Koninklijke Brill NV, 2010), p.62; 金應熙主編，《菲律賓史》，頁269。

據統計，1840年華菲混血族群約有24萬人，占當時菲律賓群島400多萬人口的6%。⁶² 雖然人口比例很低，但是他們掌控了經濟作物種植、加工出口業和零售業。從邦板牙一個地區統計的資料中發現在十九世紀初期至中葉近半個世紀內，出現了31家新的家族中，絕大多數是華菲混血人，他們在當地占有大批的土地和財力已建立了強大的勢力。⁶³ 由於華菲混血人在經濟活動上始終是不受殖民政府所限制，因此開放馬尼拉港時，西方商人來到菲島投資的合作伙伴，多半是華菲混血人與少數富有的土著。

就文化層面而言，華菲混血人是極為特殊的。曾有這樣的評論描述華菲混人：

他們（指華菲混血人）和土著相比，穿著華麗的服飾顯得更優雅、帥氣，婦女確實美麗。但是他們保留許多土著的習俗，在宗教貢獻上也比土著略勝一籌，因為他們有較好的智力。⁶⁴

由於法律上將他們界定為菲律賓人，無需考慮放棄所謂中國人的身分。所以，儘管華菲混血人是西班牙、土著和中國文化三者的混合，但是多數的混血人都講自己居住地的方言，有些富有的混血人會為了誇耀自身的財富也會講西班牙語，只是不管是那一種身分的華菲混血人通常都不講中文，甚至排斥中國的文化。以圖九華菲混血族群婦女的服裝(Mestiza dress)為例，⁶⁵ 華菲混血女子的服裝是混合西班牙式和土著服裝

62 Constantino. Renato., *The Philippines: A Past Revisited*, (Quezon City, 1975), Chap.9; 轉引自金應熙主編，《菲律賓史》，頁315。

63 Larkin. John A., *The Pampangons*, (University of California, 1972), p.54; 轉引自金應熙主編，《菲律賓史》，頁315。

64 Antonio S. Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*, (Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994), p.10.

65 李毓中、李鐵生著〈圖像與歷史：西班牙古地圖與古畫呈現的菲律賓華人

的混合，受到中國服裝的影響可說少之又少。他們在接受西班牙文化方面，由於自幼就是天主教徒所以接觸這個西方的宗教以及西班牙文化可說非常自然毫無困難可言，尤其富有的華菲混血人反而在外貌、身著刻意與西方的樣式為伍，藉以標榜自主的經濟能力。

提到華菲混血人因經濟財富影響了他們的生活方式和提高社會聲望，他們雖然被殖民政府歸類為菲律賓人，但是社會地位又高於一般的土著。「華菲混血人繼承他們祖先的勤奮和冒險精神，因此組成了菲律賓的『中間階級』。」⁶⁶在19世紀中期，他們用富有的豪宅突顯自己的地位，他們的家中總有宏偉雕塑和精美雕刻的傢俱呈現歐式的格調，他們對人展現禮節及教養，完全遵循西方的文化模式。

當馬尼拉成為自由港口接著菲島進入全面開發的階段後，華人重返菲島的經濟版圖逐漸取代華菲混血人的批發業和零售業，迫使華菲混血族群退出商業活動的行列，這並未影響他們在菲島的社會地位，富裕的華菲混血族群在馬尼拉、怡朗省、宿霧省和許多城鎮仍然受到矚目，許多華菲混血家庭栽培子弟接受高等教育，甚至是送往歐洲留學。部分的華菲混血人將轉移重心到農作物的耕種，有的人成為地主、有的人成為醫生、律師、作家或記者、傳教士等許多專業的領域的人才。⁶⁷

生活》，載於劉序楓主編，《中國海洋發展史論文集》第九輯，頁472。

66 Antonio S. Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*, (Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994), p.9.

67 Antonio S. Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*,



圖9：左一為華菲混血婦女

民政府的政策轉變下，反而造就了許多華菲混血知識分子大量出現的黃金時期。

三、活躍的華人經貿與華人民族意識的提昇

在19世紀中期以後，菲島的貿易形態已走向世界貿易體系之中。於是，西班牙殖民政府為了吸引華人前來群島開發經濟作物的種植行業，1850年下令凡是務農的華人即可與土著一樣，每年只有繳納12里爾的稅收。⁶⁸此時由於清廷與外國簽訂條約，已開放華人出洋以及允許歐美商人至中國招納華工出洋開墾，因此形成兩種性質的華人來到馬尼拉，一種是透過已在馬尼拉奠定基礎的華商回鄉引介而來；另一種是由歐美的所招徠的華工。這兩種出洋的形態都使得華人赴菲的人數大增。

依魏安國(Edgar Wickberg)教授的說法，這時的華人經濟活動形態已進入了所謂的「新的華人經濟」階段。⁶⁹其性質包括：一、華人商貿的範圍擴大，群島各偏遠地區的土著經濟和馬尼拉地區由西方國家所建立的經濟體系，經過華人居中的經濟活動影響下已連結起來；二是華人的經濟活動建立「頭家(Cabecilla)—中介商制度」類型。頭家主要是指與外國商行交易進口貨和出口產品的大批發商，他們在馬尼拉設立商貿的大本營，同時在群島各地省區、鄉鎮建立許多由華人中介商所經營的零售商店(又稱為「菜仔店(Tienda de Sari-Sari)」)，進而形成緊密的商貿網絡。華人中介商販售歐美外商自馬尼拉港所進口的商品，同時也收購各地的經濟作物以供頭家批發出售給外國商行。因此，「頭家—中介商」的網路取代華菲混血人的經貿地位。

(Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994), p.9.

68 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, p.58.

69 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, p.62.

當華人在菲島的經濟地位提昇後，馬尼拉的華人社會也企盼透過清廷與西班牙的交涉，得到朝廷應有的保護。這是源自1873年(同治12年八月)，西班牙在古巴殖民地傳出虐待華工情事。⁷⁰ 朝廷派出陳蘭彬與容閔交涉，展現晚清政府運用出使的方式乃至設立領事，保護國外僑民的能力。這對於馬尼拉的華人社會產生了莫大的鼓舞，因此，馬尼拉的華人社會便積極地尋求朝廷的保護。

1880年馬尼拉的僑界第一次具稟向清廷提出設領要求，李鴻章依照處理古巴華工案的模式，先派遣使者調查再設立領事館。於是，他致函美、日、秘大臣陳蘭彬，請他與西班牙政府交涉相關事務，但西班牙政府一再拖延，直到陳蘭彬任滿回國都沒有下文；1881年鄭藻如接任陳蘭彬職務，甫上任就積極與西國交涉菲島設領問題，西國在延宕多時之後，予以嚴正拒絕。⁷¹

設立領事之事一直拖延到1898年美西戰爭爆發後，西班牙政府才同意清廷在菲設立領事館，並同意在新領事到來之前由陳謙善代理之。不久之後，美人占領菲島，美國政府認可清朝在菲設立領事館、廢除甲必丹制度，菲島的華人由清朝領事所管轄。光緒24年(1898)總理衙門奏准總領事一職由陳綱出任，在陳綱未到任以前，由其父陳謙善暫代。次

70 中西兩國於同治三年(1864)簽訂通商條約，此約包括華民有移居西班牙屬地的權利。其中有一條專門提到菲律賓：中國商船無論多寡，均准前往菲律賓，按最惠國之待遇。以後菲當局給予其他國人民的優惠華民一體均霑。從這一條約看來，清廷在談判中已注意到在菲華民的利益，這是第一次在近代外交活動中關注到華僑的利益。可惜當時海禁條例未廢，清朝官員與海外華人也未開始接觸，未能進一步制定有利在菲華民的具體規定。1867年，中西兩國換約，其中並未涉及中國可在西班牙及其屬地設置領事的條款，但根據此約，西班牙得准在中國大量招募華工到其屬地古巴，因此才衍生日後華工在古巴遭虐情事，以及後續的相關調查與交涉案。參閱莊國土，《中國封建政府的華僑政策》(福建：廈門大學，1989年6月)，頁184~185。

71 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850~1898*, pp.214~215.

年，陳綱始到任。⁷²

由上述可知，當菲島進入全面開發的階段後，華人的足跡遍布全島。此時天主教信仰對華人已毫無誘因，宗教早已不再是殖民政府的利多政策。此外，馬尼拉地區已有歐美國家、非天主教的商人，加上來自清廷和其他國家的消息都能夠迅速傳入菲島，使馬尼拉的華人更深切體會西班牙無論是在各種技術或是軍事方面，皆落後經過工業革命洗禮的民族國家，如此積弱的國勢或許有朝一日菲律賓群島將會讓給他國。凡此種種外部環境因素的遽變，導致前述馬尼拉華人社會尋求設領一事，展現華人內部的族群意識。

伍、華菲混血族群的本土化運動(19世紀中晚期)

一、華菲混血族群意識的轉變

隨著馬尼拉港口的開放，西班牙殖民當局積極招攬華人促進菲島經濟的開發。因此，華人移民從1847年6,000人增至1865年18,000人，1876年30,000人，到19世紀80年代已增至10萬人。⁷³ 這時期新來的華人移民住居和行動已不受限制，他們大多聚居在比農多地區，同時也快速地将商貿的網絡擴散到菲島各地，因而取代華菲混血人在批發與零售業的地位，導致華菲混血族群從活躍的商貿地位退出，大多轉向種植出口作

72 莊國土著，《中國封建政府的華僑政策》(福建：廈門大學，1989年6月)，頁90~91；Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850~1898*, p.233; Richard T. Chu, *Chinese and Chinese Mestizos of Manila: Family, Identity, and Culture, 1860s~1930s*, (Boston: Koninklijke Brill NV, 2010), p.81.

73 Vicente P. Valdepenas and Gemilino Bautista, *The Emergence of the Philippine Economy*, (Manila: Depyrus Press, 1977), p.62; Antonio S. Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*, (Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994), p.8.

物或成為地主，另外有的成為醫生、律師、作家或新聞工作者等專業人員，或其他各種職業。⁷⁴由此觀之，華菲混血族群的經濟發展以及社會地位並未受到太多的影響，只是在經濟活動的形態上與19世紀中期以後的馬尼拉華人較為不同。

當馬尼拉逐漸發展成為國際化的城市，周邊的城鎮也邁向城市化之際。華菲混血人在西方民主思想的影響下，灌輸了公平、公正的觀念，漸漸意識到殖民政府將不同的族群作為徵收的標準是不合理的。於是，華菲混血人就強烈要求殖民政府應打破族群的藩籬，改以個人的財富和職業為標準進而改革稅收。面對華菲混血族群排山倒海而來的稅改壓力，西班牙殖民政府最後終於廢除了以族群為稅收標準的規定，改以個人的財產標準制定稅收。⁷⁵從此，由於西班牙殖民政府實行華菲混血族群的稅收修正法案，讓華菲混血人捨棄了族群優越感的外衣，與土著之間的族群鴻溝也逐漸消失了。

由此觀之，殖民政府的稅改政策促進了華菲混血人和土著兩個族群的合作，所以19世紀末在群島各地所展開的民族獨立運動，華菲混血族群都以「菲律賓人(Filipinos)」自居，而非自稱為「華菲混血人」，更沒有自認是華人的。19世紀中晚期華菲混血族群與土著的已經界限模糊，可說是混血兒社會消失的時期。⁷⁶

華菲混血族群之所以成為菲島近現代歷史進程中的關鍵角色，最大的因素是他們多具有某種程度的教育水準。富有的華菲混血家庭較重視後代教育的培養，加上西班牙殖民政府在1863年修改教育法令，允許華

74 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, p.142.

75 關於西班牙殖民政府的稅改措施，早在在1851年間，西班牙殖民政府就曾試圖對華菲混血人徵收兩倍的貢稅而沒有成功，不過當時的稅改還是以族群作為稅收標準的。參閱Edgar Wickberg, *The Chinese Mestizo in Philippine History*, in *Journal of South Asian History* 5, no.1 (East Asian Series, Reprint No.10, International Studies Center for East Asian Studies), p.94 note no.106.

76 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, p.134.

菲混血人和土著可接受高等教育，從此富有的華菲混血人和土著，可到拉特蘭(Latran)、聖荷西(San José)、聖托馬士(Santo Tomas)等學院接受高等教育。在1870年代，許多混血人家庭除了送他們的孩子到馬尼拉、西班牙母國之外，有些人甚至到法國、英國、奧地利和德國等先進的歐洲國家留學，⁷⁷那些在歐洲接受高等教育的華菲混血人與土著，感受西方民族主義的精神、領略了民族主義的真諦，返回菲律賓之後就容易成為從事民族獨立運動的中堅分子。

對西班牙殖民政府而言，當華菲混血族群和土著合而為一時是件令人苦惱的事情，非常不利於菲島的統治，「西班牙人現在總是害怕由混血人領導土著發動一場革命，尤其是他們失去美洲的殖民地之後。」⁷⁸早在1842年，馬斯(Sinibaldo de Mas，西班牙外交官及旅行家)在寫給西王的祕密報告中，他就強烈懷疑華菲混血人未來將是促成土著叛變的潛在因素，並預測有朝一日華菲混血人將掌控菲島的輿論。在民族主義潮流的激盪下，華菲混血人和土著已不再默默承受殖民者的統治，他們開始展開一連串的抗議事件與民族運動，而華菲混血人在民族主義和國家獨立所作的努力與貢獻，將於19世紀下半葉所發生的獨立運動過程中益見明朗。

二、華菲混血族群的革命思想與實踐

一般而言，華菲混血族群在菲律賓的知識分子中占有很高的比例，

77 E. H. Blair & J. A. Robertson ed., "Leroy's bibliographical notes", *The Philippine Islands, 1493-1898*, Vol.52, p.129; Antonio S. Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*, (Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994), p.10.

78 Edgar Wickberg, "The Chinese Mestizo in the Philippine History" *Journal of Southeast Asian History*, Vol.5 (March, 1964), p.88.

他們的身分包括傳教士、教師、醫生、葯劑師、工程師、作家、藝術家等等。其中以傳教士的人數最多(19世紀40年代約2,000人)、文化程度較高,影響菲律賓人民最大。⁷⁹ 這些華菲混血與土著的菁英分子,將西方傳播的自由思想化為行動,進而向殖民政府爭取合理的統治。

西班牙殖民政府與菲律賓人民的衝突,在1872年1月20日「甲美地叛變(Cavite Mutiny)」事件後,正式浮上檯面。這場暴動平定後,殖民政府卻蓄意歸咎事件的起因是荷西·布爾戈斯(Josè Burgos,西、法和華菲混血)、馬利安諾·戈麥茲(Mariano Gomez,父母皆是華菲混血人)和哈新托·薩摩拉(Jacinto Zamora,華菲混血人)三位爭取「教區菲化運動」的神父所煽動的,欲作為打壓自由主義分子的藉口,於是將他們三人逮捕下獄、處以絞刑,同時還有許多土著的傳教士、知識分子、商人被監禁或流放。⁸⁰

「戈—布—薩(Gom-Bur-Za)」三位神父的犧牲,⁸¹喚醒土著和華菲混血人體認到「我們是同一族群」的意識,這時他們有共同的敵人—西班牙殖民者。另一方面,此事件迫使華菲混血人和土著等自由主義分子避走海外,如馬德里(Madrid)、巴黎、倫敦。遠赴西班牙母國求學的年輕一代華菲混血人目睹祖國流亡的分子,在自由思想瀰漫的歐陸上,逐漸形成一股海外菲律賓菁英勢力。⁸²總之,1872年的甲美地事件在菲律賓的

79 Apolinario Mabini, *La revolucion Filipina(con otros documentos de la época)*, (Manila: Bureau of Printing, 1931), pp.74~80; 梁英明等著,《近現代東南亞(1511~1992)》(北京:北京大學出版社,1994年),頁194。

80 Gregorio F.Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.109; Gregorio F. Zaide, *The Republic of the Philippines —History, Government, and Civilization* (Manila: Rex Book Store, 1963), p.169; 梁英明等著,《近現代東南亞(1511~1992)》(北京:北京大學出版社,1994年),頁195。

81 Gregorio F.Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.109.

82 Usha Mahajani, *Philippine Nationalism: External Chalenge and Filipino Response, 1566~1946* (Australia: University Queensland Press, 1971), p.36; From Antonio S.

民族運動過程中,只不過是序曲而已,它所燃起的星星之火將展現燎原之效。

於是,菲島菁英分子展開「宣傳運動(Proganda Movement)」,試圖透過文章、書籍、詩篇以及製造輿論壓力,對殖民政府提出理性、和平的訴求,以改善長期被壓迫的菲律賓人民的福祉。⁸³

1880年宣傳運動最先是在西班牙展開,從事宣傳運動者大多介於20~30歲來自中產階級家庭的男性,他們都具有才華、勇氣和愛國情操。其中來自內湖省的醫生兼小說家荷西·黎薩(Josè Rizal,圖十)⁸⁴以身為馬來人種而自豪,他具有華菲混血人的血統。曾於1880年代在西班牙求學,他發現年輕聰明的土著和華菲混血人學生仍在探索及缺乏有效的領導,於是把他們「不成熟的感情」改造成「未來歲月中民族主義的熱情」。⁸⁵他在他加祿(Tagalog)報以為〈愛國(El Amor Patrio)〉為題發表了第一篇文章,呼籲對菲律賓境況已感到失望的同胞們愛自己的國家,因為這樣做才是「最偉大、最英勇和最無私的行為」。⁸⁶

1892年6月,由於黎薩的父親和妹妹被逐出他們在卡蘭巴道明教團土地上的房舍,他不顧家人的反對堅決回到馬尼拉。7月3日,黎薩在馬尼拉一位華菲混血人Dorrteo Ongjungco的家中秘密創立「菲律賓聯盟(Liga Filipina)」。⁸⁷此聯盟是為了將統一的菲律賓鍛造成更緊密、整體的

Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*, (Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994) p.13.

83 Gregorio F.Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.109; Gregorio F. Zaide, *The Republic of the Philippines —History, Government, and Civilization* (Manila: Rex Book Store, 1963), p.171.

84 圖片來源: <http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E9%BB%8E%E5%89%8E>

85 John Schumacher, S.J., *The Propaganda Movement, 1880~1895*, (Manila: Solidaridad Publishing House, 1973), p.29.

86 John Schumacher, S.J., *The Propaganda Movement, 1880~1895*, (Manila: Solidaridad Publishing House, 1973), pp.33~34.

87 Gregorio F.Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon:

運動團體。黎薩創造出一種民族團結的情感，一種超越階級和地方差異的情感。在這層意義上，他是首位尋求將整個菲律賓群島團結起來，以及宣揚「土著可以成為菲律賓民族成員」的人。

嚴格來說，黎薩並不是一位革命家，更貼切的說他是位具有高度理想化、傳播自由思想，向西班牙人提出漸進改革為訴求的領導者，但殖民政府卻把他當作是革命者對待。誠如歷史學家阿貢西洛(Teodoro A. Agoncillo)所說的：「他和其它改革運動的菲律賓知識分子表達了群眾潛在的情感，在不知不覺中的指出了革命的道路。」⁸⁸「宣傳運動」的瓦解所代表的是民族運動思想層面的終結，隨之而來的，是以推翻西班牙殖民政權為號召的革命行動。

雖然宣傳運動失敗了，但其意義是不可磨滅的。它除了激起菲律賓人民的民族情感，更培養菲律賓獨立運動的人才，有些參與宣傳運動的知識分子後來成為1896年革命運動的重要人物，為菲律賓獨立運動開闢了道路。1892年7月，一個秘密團體「卡蒂普南」在馬尼拉成立。⁸⁹ 這個組織有兩個目標：一是團結所有的菲律賓人；二是為菲律賓獨立而戰。⁹⁰

波尼法秀(Andrés Bonifacio是「卡蒂普南」的創始人，這不僅是個秘密組

All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.111; Antonio S. Tan, *The Chinese Mestizos and the formation of the Filipino Nationality*, (Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran, INC. 1994) p.15.

88 Teodoro A. Agoncillo, Malolos: *The Crisis of the Republic* (Quezon: University of the Philippines, 1960), pp.649~650.

89 這個秘密革命組織全名為 *Kataastaasan Kagalang-galangang Katipunan ng mga Anak ng Bayan*，意思是「最崇高的、最受尊敬的菲律賓兒女協會」，他加祿語簡稱「卡蒂普南(Katipunan)」或「K. K. K.」。Gregorio F. Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.113.

90 Gregorio F. Zaide, *The Republic of the Philippines – History, Government, and Civilization* (Manila: Rex Book Store, 1963), p.180; Gregorio F. Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.113; D. G. E. 霍爾著；中山大學東南亞研究所譯，《東南亞史》下冊(北京：商務印書館，1982年)，頁820。

織，也是個地下政府。換言之，波尼法秀等人密謀推翻西班牙殖民政權而取代之。

卡蒂普南分子召開許多商討推翻殖民政府的會議，1896年4月10日，波尼法秀、哈辛多等人在馬帖歐(San Mateo)山洞集會，他們將自己的名字寫在洞內的壁上，而且喊道：「菲律賓獨立萬歲！(Long live Philippine Independence!)」。⁹¹ 許多卡蒂普南分子害怕戰爭，因為他們沒有充足的人力和武器。在波尼法秀的激勵下，其他人也撕毀了自己的居留證齊聲高喊：「菲律賓萬歲！卡蒂普南萬歲！(Mabuhay ang Philipinas! Mabuhay ang Katipunan!)」⁹² 於是，菲律賓人民的革命行動就在1896年誕生了。

在革命行動中，阿奎納多(Emilio Aguinaldo，父親是中菲混血人)逐漸嶄露頭角。他是革命陣營中少數可以擊敗西班牙殖民政府軍隊的人，雖然他的勝利使這位華菲混血人將軍奠定在「卡蒂普南」的地位，也因此造成日後革命組織內鬥與分裂。波尼法秀自從喊響了革命口號之後，卻因為若干的軍事行動失利導致聲望下跌。他或許對革命運動組織頗為在行，卻是一位驚鈍的作戰指揮者。反觀阿奎納多則是一位手段高明的軍人，在戰場上的勝利累積了較高的人氣。於是兩派勢力互相角力、惡鬥不止。⁹³

1897年3月22日在甲美地的德伊羅斯(Tejeros)會議上，革命分子成立新政府取代「卡蒂普南」，阿奎納多被多數人推舉為新政府的總統。波

91 Gregorio F. Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.114.

92 Gregorio F. Zaide & Sonia M. Zaide, *Philippine History and Government*, (Quezon: All-Nations Publishing Co., INC 2002), p.116; Gregorio F. Zaide, *The Republic of the Philippines —History, Government, and Civilization* (Manila: Rex Book Store, 1963), p.185.

93 Magdiwangs派支持Andrés Bonifacio為領導人，因為他是發動革命的重要人物；Magdalos派支持Emilio Aguinaldo為領導人，因為他在Andrés Bonifacio戰役失敗時仍可贏得勝利。

尼法秀由於不滿這樣的結果，憤而與阿奎納多陣營展開內戰，最後受傷被俘被處以死刑。革命行動在美國的干涉之下，產生了戲劇性的變化，1898年5月1日的「馬尼拉灣戰役(The Battle of Manila Bay)」，美國海軍以優越的軍艦和熟練的炮術，令西班牙人毫無招架之力。這場戰役也正式宣告西班牙殖民菲律賓群島200餘年的光景已經終結了，只不過革命運動的果實在美國的操縱下，很快就被篡奪了，美國人成為菲律賓群島的新主人。

陸、結語

縱觀西班牙殖民統治時期，華人社會經歷了三個階段：即「八連時期」(又稱為「華人住居管控期」)→「巴斯科總督改革期」(又稱為「華人住居鬆綁期」)→「菲島全面開發期」(又稱為「華人自由貿易期」)，從嚴禁華人活動、限制活動區域到完全自由開放，全視西班牙殖民政府的政策而定。與其他同樣是在西方殖民國家控制之下的東南亞地區華人社會相比較，菲律賓華人社會由封閉走向開放的過程，則顯得「遲緩」許多。

除了政治因素之外，宗教因素(天主教的傳播)的影響更能夠凸顯菲律賓華人，有別於其他東南亞地區華人社會發展的樣貌，甚至可說是菲律賓華人社會發展的重要特質。於是，華人社會在宗教因素影響下，發展成為「華人天主教徒」與「華人非天主教徒」兩大族群。在初期，華人天主教徒的人數不多，但是他們與土著婦女通婚而繁衍了「華菲混血人」的後裔，在時間的積累下，經過一代又一代的繁衍逐漸形成另一新興族群。由此可見，宗教因素對於菲律賓的華人社會影響甚鉅。

西班牙殖民政權在統治初期，為了解決華人過多的問題以屠殺方式化解壓力，後來改以驅逐行動，使華菲混血人取代華人所遺留的經濟活

動空缺；但是，隨著馬尼拉開放成自由貿易港以及菲島全面開發的政策轉變，華人來到菲島已不再如前期受到許多的限制，也將華菲混血人的經貿地位取而代之。

華菲混血人雖然失去了經貿的優勢，但此一族群成為社會的中堅分子。當19世紀西方的民族主義潮流瀰漫之際，華菲混血人成為最重要的傳播者，他們走上了菲島本土化(菲化)的道路，自認為是「菲律賓人」。當年由於西班牙殖民政府的宗教因素所塑造的新興族群，到了19世紀中晚期之後，卻帶領著菲律賓的人民進行一連串的民族獨立運動，恐怕是殖民政府始料未及的。

總之，華菲混血人除了血液與「中國」有關之外，大多數似乎看不出有任何中國傳統文化的特徵，反而是在天主教的宗教因素下，明顯表現出西方(歐化)的傾向，進而引介了西方的思潮改變菲律賓近現代的歷史發展。這是西班牙殖民統治的特殊情況，也是菲律賓華人社會的重要特質。

參考文獻

史料

張燮著，《東西洋考》，台北：台灣商務印書館，1971。

何喬遠編撰，《閩書》，福州：福建人民出版社，1995。

吳景宏編，《西班牙時代之菲律賓華僑史料》，新加坡：南洋大學南洋研究所，1959。

中山大學東南亞歷史研究所編，《中國古籍中有關菲律賓資料匯編》，北京：中華書局，1980。

Blair, E. H., & Robertson, J.A. Editors, *The Philippine Islands, 1493-1898*,

1~55vols, Cleveland, 1903.

Wu, Ching-Hong, *References on the Chinese in the Philippines During the Spanish Period Found in Blair & Robertson, The Philippine Islands*, Singapore: NanYang University, 1959.

專書

巴素(H. D. Purcell)著,郭湘章譯,《東南亞之華僑》,台北:正中書局,1966。

霍爾(D. G. E. Hall)著、中山大學東南亞歷史研究所譯,《東南亞史(上、下冊)》,北京:新華出版社,1982。

吳鳳斌主編,《東南亞華僑通史》,福州,福建人民出版社,1994。

金應熙主編,《菲律賓史》,開封:河南大學出版社,1990。

金應熙主編,《菲律賓民族獨立運動史》,開封:河南大學出版社,1989。

莊國土著,《中國封建政府的華僑政策》,福州:廈門大學出版社,1989。

陳台民著,《中菲關係與菲律賓華僑》,香港:朝陽出版社,1985。

陳守國著,吳文煥譯,《華人混血兒與菲律賓民族的形成》,馬尼拉:菲律賓華裔青年聯合會出版,1989。

陳荊和著,《十六世紀之菲律賓華僑》,香港:新亞研究所東南亞研究室,1963。

格雷戈里奧·F. 賽義德(Gregorio F. Zaide)著、吳世昌、溫錫增譯,

《菲律賓共和國—歷史、政府與文明(全二冊)》,北京:新華書店,1979。

魏安國(Edgar Wickberg)著、吳文煥譯,《菲律賓生活中的華人(1850~1898)》,馬尼拉:菲律賓華裔青年聯合會、『世界日報』,1989。

黃滋兵、何思兵著,《菲律賓華僑史》,廣州:廣東高等教育出版社,2009。

周南京著、吳文煥編,《菲律賓與華人》,馬尼拉:菲律賓華裔青年聯合會,1993。

D. F. Doeppers著、吳文煥譯,《十九世紀菲律賓城市華人移民的目的、選擇和流動》,馬尼拉:菲律賓華裔青年聯合會,2002。

洪玉華、吳文煥著,《華人與菲律賓革命》,馬尼拉:菲律賓華裔青年聯合會,1996。

奧諾弗禮·D. 高布斯(Onofre D. Corpuz)著、吳文煥譯,《在我們集體記憶中的菲律賓革命》,馬尼拉:菲律賓華裔青年聯合會,2000。

張鎧著,《中國與西班牙關係史》,鄭州:大象出版社,2003。

方金英著,《東南亞“華人問題”的形成與發展—泰國、菲律賓、馬來西亞、印度尼西亞案例研究》,北京:時事出版社,2001。

施雪琴著,《菲律賓天主教研究:天主教在菲律賓的殖民擴張與文化調適(1565~1898)》,廈門:廈門大學出版社,2007。

Abueva, José V. edited, *The Making of the Filipino Nation and Republic: From Baragays, Tribes, Sultanates, and Colony*, Vol1~2, Quezon City: University of the Philippines Press, 1998.

Agoncillo, Teodoro A. *History of the Filipino People*, Quezon City: R. P. Garcia Publishing Co., 1970.

Bourne, Edward Gaylord. *Discovery, Conquest, And Early History of the Philippine Islands*, Cleveland, The Arthur H. Clark Company, 1907.

Chu, Richard T. *Chinese and Chinese Mestizos of Manila: Family, Identity, and Culture, 1860s~1930s*, Boston: Koninklijke Brill NV, 2010.

Corpuz, O.D. *The Root of the Filipino Nation*, Vol.1~2, Quezon City: The University of the Philippines Press, 1989.

De Vianan Lorelei D. C., *Three Centuries of Binondo architecture 1594~1898, A socio-historical perspective*, Manila: University of Santo Tomas Press, 2001.

Felix, Jr. Alfonso edited. *The Chinese in the Philippines, 1570~1770* vol.1~2, Manila: The Historical Conservation Society, 1966.

Matatag, O.D. Corpuz translated, *History of One of The Initiators Of the Filipino Revolution*, Manila: National History Institute, 1988.

Phelan, John Leddy. *The Hispanization of the Philippines, 1565~1700*, Milwaukee: The University of Wisconsin, 1967.

Reed, Robert R. *Colonial Manila: The Context of Hispanic Urbanism And Process of Morphogenesis*, Berkeley: University of California Press, 1978.

Tan, Antonio S. *The Chinese Mestizos and the Formation of the Filipino Nationality*, Manila: KAISA PARA SA KAUNLARAN, INC. 1994.

Wickberg, Edgar. *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, New Haven and London: Yale University Press, 1965.

Wilson, Andrew R. *Ambition and Identity: Chinese Merchant Elites in Colonial Manila, 1880~1916*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Zaide, Gregorio F. & Zaide, Sonia M. *Philippine History and Government*, Quezon City: All nations Publishing Co., INC, 2002.

論文

何平著，〈西班牙人入侵前菲律賓的巴朗蓋社會〉，雲南省社會科學院東南亞研究所《東南亞》，1996年第1期。

施雪琴著，〈論西班牙天主教在菲律賓傳播的歷史背景〉，廈門大學《南洋問題研究》，2001年第3期。

施雪琴著，〈西班牙天主教語境下的宗教政策—16~18世紀菲律賓華僑皈依天主教研究〉，北京中國華僑歷史學會《華僑華人歷史研究》，2002年第3期。

施雪琴著，〈普世福音與新殖民主義〉，廈門大學《南洋問題研究》，2007年第1期。

施雪琴著，〈16世紀天主教會對西班牙海外管轄權的爭論〉，福建廈門大學《廈門大學歷史學報(哲學社會科學院)》2004年第1期。

施雪琴著，〈中菲混血兒認同觀的形成：歷史與文化的思考〉，廈門大學《南洋問題研究》，2000年第1期。

李毓中著，〈菲律賓近代經濟的肇始：荷西·巴斯克總督及其經濟發展計劃(1778~1787)〉，蕭新煌主編，《東南亞的變貌》，2000年。

李毓中著，〈遺落在東亞的美洲島嶼：西屬菲律賓殖民地的形成與變遷〉，台北歷史月刊編輯部《歷史月刊》，第179期，2002年。

李毓中著，〈虛名不義之戰：菲律賓獨立運動與美西戰爭〉，台北歷史月刊編輯部《歷史月刊》，第207期，2005年。

李毓中著，〈《印地亞法典》中的生理人：試論西班牙統治菲律賓初期有關華人的法律規範〉，中央研究院中山人文社會科學研究所《中國海洋發展史論文集》第8輯，2002年。

李毓中、季鐵生著，〈圖像與歷史：西班牙古地圖與古畫呈現的菲

律賓華人生活》，中央研究院中山人文社會科學研究所《中國海洋發展史論文集》第9輯，2005年。

方真真著，〈還原真相：1684年一位中國海商的案件分析〉，中央研究院人文社會科學研究中心《人文及社會科學集刊》，第20卷第2期，2008年。

黃啟臣著，〈明末在菲律賓的華人經濟〉，北京中國華僑歷史學會《華僑華人歷史研究》，1998年第1期。

曾少聰、林雲著，〈族群認同：菲律賓華人認同的變遷〉，中國社會科學院亞洲太平洋研究所《當代亞太》，2006年第6期。

周東華著，〈黎薩爾與菲律賓現代政治變革模式的形成〉，鄭州河南人民出版社《史學月刊》，2007年第10期。

邱海燕著，〈試析菲律賓新型知識分子的形成與特點——兼論其在民族解放運動中的作用〉，福建師範大學編輯部《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》，第129期，2004年6月。

Richard T. Chu, *The "Chinese" and the "Mestizos" of the Philippines: Towards a New Interpretation*, Manila: Philippines Studies, 50:3, 2002.

Maria Lourdes. Diaz-Terchuelo, *Philippine Economic Development Plans, 1746~1779*, Manila: Philippines Studies, 12, 1964.

Wickberg Edgar, *The Chinese Mestizo in Philippine History*, Manila: International Studies Center for East Asian Studies, Journal of Southeast Asian History 5:1, 1964.

Salvador P. Escoto, *Expulsion of the Chinese and Readmission to the Philippines: 1764~1779*, Manila: Philippines Studies, 47:1, 1999.

Salvador P. Escoto, *A Supplement to the Chinese Expulsion from the Philippines: 1764~1779*, Manila: Philippines Studies, 48:2, 2000.

Ethnic, Religion and Identity – The Philippine Chinese Community during the Spanish Colonial Era

Chao, Chi-Feng

Abstract

This paper aims to research the development of the Philippine Chinese community during the Spanish colonial era, the rule of governance towards Philippine Chinese, and compare with other Chinese community in Southeast Asia.

During the early period of colonialism, the Spain took a constricted policy towards the Chinese, because Spain wanted to maintain the rule of divide and the commercial interest getting from the galleon trade across the Pacific. But unfortunately it happened several massacres and expelled the Chinese from the Philippines to resolve the problems of overpopulation of the Chinese. On the other hand, there were some Chinese converting into a Catholic and married with indigenous women. It increasingly appeared "two Chinese societies", that is, Chinese Catholic and non-Catholic community.

Until the mid-19th century, the Spain opened Manila Port to foreign enterprises; it contributed to the commercial development of the Philippine Islands. At that time, the Spanish government relaxed its policy to Chinese community. And the "Sangley-mestizos" people who received more educations and full of national sentiments, leapt to historic stage of the Philippines, they played an important role in anti-colonial movement in the late 19th century.

Keywords: Pariàn Sangley-Mestizos Chinese of Manila Binondo

「華僑女界」： 早期美國華人女子社會空間之初探

郭任峯¹

摘要

早期華人美國史的研究中，以華人婦女的移民生活為主題者並不多見，探討華人婦女的公共論述或社會空間的作品更少。本文從早期美國華人婦女社會空間的成形、主要意涵、相關團體與論述，來思考美國華人婦女之性別、主體性與現代性的問題。本文從二十世紀初期流通全美國的中文報紙《中西日報》的社論，還有白人女傳教士主導的傳道會所，來檢視這個複雜的性別與種族權力政治過程中催生的關於美國華人女子形象的現代想像。這個現代想像的成形，同時糾結著中國國族運動、文明進步與現代化、以及婦女解放和女權覺醒等重要內涵。

本文透過「華僑女界」的成形與關鍵人事物，來初探美國華人婦女的主體形成過程中，在種族、性別兩個重要分析軸線下多方角力的政治關係。筆者的主要論點是：「華僑女界」所投射的華人女性主體意識與現代性格，其歷史與社會政治的複雜性不僅在於受到中國國族運動與美國新教思維的影響，更因「現代」性格而將中國婦女傳統建構為封建、壓迫、落後。同時，早期美國華人婦女社會空間的催生，更因種族層次的權力政治而使該過程更形複雜。由此觀之，美國華人女子作為一社會主體，其現代想像的論述與形塑過程乃多重權力關係彼此拉扯、競合的複雜過程。

關鍵字：美國華人婦女 華僑女界 中西日報 Chinese YWCA

¹ 中國醫藥大學助理教授、國科會社會科學研究中心博士後研究員。

誌謝：本文前身為研討會論文「華僑女界：從二十世紀初美國華人婦女的社會空間看主體與現代性的問題」，發表於「華族再現：全球華人跨國移民研究」金門大學研討會。筆者特別感謝台灣師範大學王秀惠教授與金門大學戚常卉副教授的批評指教。

壹、前言

1916年10月2日至4日，當時在美國流通最廣的中文報《中西日報》，一連三天於頭版刊登以「論女界青年會」為題、作者署名顯微的社論。這篇社論主要在向美西的中文讀者介紹當時在舊金山華埠甫成立、以服務華人女子為主的女界青年會，也就是YWCA分會。¹該社論以中國社會婦女教育的欠缺破題，對於需要怎樣的婦女教育、美國華僑地區為何需要婦女教育、還有婦女教育對美國華僑的重要性等課題，一一闡述。作者指出，舊金山華僑社區多年來漸成規模並落地生根，卻沒有相應的社會教育管道，更沒有能提供女子教育學習的場所；女界青年會即華埠YWCA的落成，可以解決華人女子的社會教育問題。作者更認為，此舉乃呼應當前世界潮流，讓華僑社區扮演中國與世界交流的海外窗口。簡單來說，這篇社論是藉華埠YWCA的成立，向美國華人讀者引介華人婦女成為現代女性的途徑，並對現代婦女的內涵提出構想。

該社論為美國華人社群推動女性解放乃至華人社會現代化的階段性努力與成果，下了頗佳的註腳。文中使用「華僑女界」一詞，來稱呼美國華人婦女某種帶有社會性格的輿論或公共空間，也使用當時廣為使用的「女學」「女界」等詞，意味著有一種關乎婦女旨趣的集體論述、空間或主體，在二十世紀初逐漸成形。本文以上述社論所討論之「華僑女界」為出發點，探討二十世紀初期美國華人婦女的社會空間之成形，以及此社會空間作為現代產物的內涵與問題。本文將探索下列問題：「華僑女界」如何是現代產物，有何現代之意義與內涵？作為早期美國華人婦女的社會空間的表述形式，「華僑女界」建構的歷史脈絡與過程

1 本文用以描述女性主體的「女子」、「婦女」、「女性」等詞彙，可互換使用。關於這些詞彙在中文語境的使用方式與意義，其特殊性與相互關係，應另文討論。

為何，體現了甚麼關於華人女性的現代想像？這個建構過程反映的，除了美國華人婦女的主體意識與女權的塑造，還有甚麼其他的政治權力關係？本文同時進一步追問，早期美國華人婦女史研究，在不同的分析框架下將如何改變研究本身的重心，將出現哪些問題？而「華僑女界」做為歷史產物與分析概念，又如何刺激我們批判與思考華人全球流動與現代性想像下的認同論述與權力政治？本文除了初探美國華人婦女社會空間的緣起，更以批判性的角度反思美國華人婦女主體論述的分析脈絡，著眼於二十世紀初美國華人婦女社會空間的催生過程中，參與其中的團體與論述之間彼此競合的權力政治關係，以及分析框架乃至於研究者本身的論述脈絡等問題。

貳、早期美國華人女子社會空間之相關論著

本文主要區分為三個部分。首先是對「華僑女界」這些問題的初探，包括二十世紀初以美國舊金山華埠為主的社會團體機構對華人婦女空間的開拓與經營，以及關於華人女子的現代想像。本文隨後探討這個過程中的認同政治與權力關係，例如種族問題還有現代婦女觀的參考框架，如何反映華人女子在美國特有的文化脈絡下的社會政治位置。最後，本文將分析今日時空脈絡以及筆者身處東亞的論述位置與本文的關係，思考筆者身處當代台灣，與百年前身在美國的華人女子，兩者間在思考全球華人流動、現代與現代性及全球華人研究等課題。

以「華僑女界」來概略指稱美國華人婦女某種帶有集體或社會性格的空間，主要是在二十世紀初的美國華人地區逐漸成形。早期美國華人婦女史的研究，特別是十九世紀末的排華運動早期，始終存在缺乏紀錄、可供參考的材料極少的困境，相關研究的進行，往往需要透過口述

記錄、政府資料、文獻檔案、私人日記等材料相互對照，才能拼湊出一個事件或一段歷史的面貌。² 在如此重重艱難下，學術界對於早期美國華人婦女史的研究，仍累積一些成果；但相較之下，針對早期美國華人婦女社會空間的成形或公共論述等主題，至今未能累積顯著的研究成果。本節對相關題材現有的文獻著述，做簡要的整理介紹。

過去二、三十年來，在國內或美國，以早期美國華人婦女史為主題的專著，大多著眼於建立通史論述，如令狐萍(Huping Ling, 1998)或譚碧芳(一說為楊碧芳，Judy Yung, 1995; 1999)者，分別從生活史與社會史的角度從事廣泛的記述。國內對早期美國華人婦女史的相關研究則有陳靜瑜(2002)，針對十九世紀末加州地區盛行的華人娼妓業做簡要的歷史考察，乃類似主題中僅見的專著。這些著作不約而同對華人婦女所遭受的性別壓迫或移民困境，有深入淺出的探討，但相較之下投注較少篇幅處理華人婦女女權意識的啟迪、耕耘、以及社會空間的開拓、乃至於社區或社會組織的創設等課題。³ 譚碧芳(1995)對舊金山地區華人婦女社會史的研究中，比較詳細地介紹二十世紀初幾個由當地華人婦女或以其為主要對象成立的組織，如旅美中國女界自立會、華人YWCA、以及方圓社等。以十九世紀末、二十世紀初的美國華人婦女社會生活或社會活動為主的歷史研究，除了上述作品之外，幾乎再沒有具參考價值的重要學術專書。

其他相關的早期美國華人婦女社會組織或公共論述的著作，則散見於篇章或期刊論文。早期的美國華人社區中，提供女子公共活動空間的社會組織，往往和白種人主持的教會有直接關係。研究早期美國西岸的

女傳教士活動的Peggy Pascoe (1990)，在探討白人女傳教士到舊金山華埠推廣傳教事業時，對華埠內專門收容華人女子、並深深影響舊金山華人女子的長老教會傳道會所，有深入的析論；對於這個傳道會所的討論，也可見於Sarah Refo Mason (1994)。雖然同是探討傳道會所以及白人女傳教士與當地華人女子的關係，這兩位學者的研究目標與論述內容並不相同。Pascoe的研究以白人女傳教士的事業為重心，故著眼於白人女傳教士本身的處境、理念與矛盾，以及其傳教事業在由白人男性主導的美國社會文化中的成就與掙扎。Pascoe對白人女傳教士與華人女子的互動過程中不平等的權力關係略有著墨，然而華人女子在傳道會所的待遇、她們如何看待自己與白人女傳教士的關係和傳道會所的教育等等問題，並非其論述核心。相較之下，Mason則從華人女子在傳道會所中的生活與教育，簡述傳道會所的事業對美國華人女權意識萌芽的貢獻。換言之，Mason認為傳道會所提供的活動、訓練課程與價值觀等，直接誘發與會所往來的華人女子之女性主義思維。關於會所與美國華人婦女的關係與問題，本文將進一步討論。

即使有學者如Mason考掘早期美國華人的女性主義思維，但傳道會所與華人YWCA等組織並非由華人婦女自己所創立。這些組織或許以爭取華人婦女權益與拓展華人婦女的社會參與為主要目標，而當地華人女子也確有可能經由這些組織得到自主意識與女性主義思維的啟發；不過，由於這些組織的主事者與草創者多為白種人，他們的其他社會或政治動機、以及他們與華人婦女的互動，將對華人婦女發展主體性與女性意識等論述造成正負面不一的影響。分析探討這些影響與衝擊在早期美國華人婦女社會生活的意義，是本文主要論證之一。本文將說明，由於種族因素所造成的位階差異，華人女子與白人女傳教士並非處於對等的互動關係；這種不平等的關係將影響華人女子對自主意識等論述的現代

2 Yung (1995)，8-9頁；陳靜瑜，頁1。

3 由於本文探討華人婦女之社會空間與社會組織，故在個人傳記的部分略而不論。若要探討美國華人婦女開發主體性與社會空間的個人自我實踐部分，可參考Judy Tzu-Chun Wu (2005)為Margaret Chung其人其事所撰寫的傳記。

想像，而此不平等關係應納入美國華人女子主體論述的研究考量中。此外，針對早期美國華人婦女社會組織的歷史研究，在期刊論文的部分，應只有Victoria Wong (1994)對方圓社的組織沿革、理念與活動，有較完整的探討。方圓社於1924年在舊金山成立，是美國華人地區最早由華人女子自行籌辦運作的婦女組織之一，也是早期創設的華人婦女組織中極少數至今仍維持運作者。方圓社的歷史重要性與特殊之處，不僅在於它由華人女子草創並持續運作至今，也在於它的草創成員，是一群在美國出生的華人移民第二代女子。在這個意義上，方圓社的性質、成員、還有動機與目的，與旅美中國女界自立會或傳道會所等，又略有不同。本文著眼於《中西日報》之社論〈論女界自立會〉刊出之1910年代，對於方圓社之歷史與事蹟等問題，當留待他時再另作討論。

對於早期美國華人女子公共論述及現代想像的建構，華人地區公共媒體，如本文將進一步討論的《中西日報》，也是論述建構的參與者之一。對於《中西日報》與華人女子和女性主義思維的鼓舞啟發，Judy Yung (1990)有初步的探討，認為該報紙結合舊金山地區的教會團體，對於倡導華人女子的女性覺醒與女權進步，有相當的貢獻。其他關於《中西日報》或早期華人媒體的討論，則有Him Mark Lai (1987)以及Yumei Sun (1998)的著作，惟這兩篇文章與華人女子及其社會空間的發展無涉，故不在本文討論範圍內。本文對於《中西日報》的探討，將集中在該報有關華人女子的論述，以及該報所體現的相關論述立場等問題。

本節簡要整理了早期美國華人婦女的社會史研究相關文獻。美國華人婦女的社會空間，或「華僑女界」，其建構與論述，是不同團體在各自的社會立場、政治旨趣與價值觀等基礎上共同參與、交涉、競合、協調、或共謀的結果。這個建構與論述的過程，反映的是各方參與者之間的政治關係，以及關於華人婦女的不同現代想像的相互角力。從美國華

人婦女的社會空間在二十世紀初的逐漸成形，可以看到當時環繞著美國華人社群的國族、種族、族裔、與性別等認同形式之間交互政治作用的縮影。下一節將討論十九世紀末、二十世紀初美國華人社群中婦女社會生活的歷史，以及其社會空間、相關組織與公共論述成形的脈絡。

參、華人女子社會空間成形的歷史脈絡

美國華人婦女史研究中，早期華人女子社會空間的開拓被視為華人女子邁向現代化、成為具有現代意義之主體的奮鬥過程。譚碧芳、令狐萍、以及Sarah Refo Mason等學者著作中對於美國華人女子追求現代性的意義，都強調個人與集體的進步、開放、解放等自由價值的逐漸體現。因此，在理解性別意義上的現代性內涵時，強調女性意識的覺醒與女權的落實，已成美國華人婦女史的共識；早期美國華人社會空間的開拓，便是耕耘與推廣女性意識與女權的過程。本文考察早期美國華人女性社會空間，要強調並檢視這個歷史過程中的性別、種族、國族等政治關係，也希望透過考察美國華人女性主體意識的現代想像建構，以批判性的角度重新思考美國華人女子主體性與這種現代性觀點。本節從「華僑女界」一詞出現的社會背景與歷史脈絡，來初探二十世紀初期美國華人女性社會空間的樣貌與特性。

「女界」一詞的緣起與使用並沒有明確的歷史，然《中西日報》社論以及當時中文語境下的使用，大體沿自清光緒二十九(1903)年由「愛自由者金一」發表的《女界鐘》。《女界鐘》涉論甚廣，從批判中國的女性傳統，到鼓吹女性教育、婦女革命以求男女平權，是早期中國女權運動、女性意識啟蒙、以及開啟中國女性研究的重要著作。⁴署名「愛自由者金一」的作者金天翮，在書中未對「女界」一詞做明確的定義；不

4 關於《女界鐘》的基本內容、論點、及影響，參見李又寧(1992)。

過，從全書分別探討女子之道德、品行、能力、教育、權利、政治與婚姻等課題來看，「女界」應泛指與女性之知識、價值、思維、活動、組織等範疇有關的各種觀念與經驗。以「女界」來表達統籌女性相關經驗與活動的用法，自此在短時間內被廣為接受。⁵ 本文參考上述使用方式與內涵，將「女界」理解為一種或具體或抽象的空間概念，著重在社會價值、社會組織與行動等集體的意義上，涵蓋具體的社會參與與組織機構，以及抽象層次的教育養成、價值塑造、道德範疇、與思維模式等。

「華僑女界」在《中西日報》社論的時空脈絡下的使用，與《女界鐘》所使用的「女界」概念，兩者在詞語及內涵上，應存在前後參考引用的關係。值此，本文將「華僑女界」理解為海外或特指美國華人女子的社會生活與情境或相關的事務和組織，並以此區分為兩個層次，首先是美國華人女子的生活現況，其次是奠基於某種期許或想像的價值觀、社會組織與行動。本節考察「華僑女界」的第一層涵義，即美國、特別是華人最為集中的舊金山地區之早期移民史中華人女子的社會生活。

舊金山華人區自十九世紀中葉開埠以來，有很長一段時間主要扮演男性移工的短暫寄居地的功能。為了解決這些男性勞工的性需求，從1860年代開始，以誘拐、綁架乃至非法販賣等強迫的方式，從中國引進年輕女子從事娼妓業。加州地區、尤其是舊金山華埠的娼妓活動，在1870年代達到高峰。根據成露茜(Lucie Cheng Hirata, 1979)的資料，當時舊金山市內總數約兩千餘的華人女子中，有高達七成以上的娼妓。⁶ 若以陳靜瑜(2002)所估計同時期整個加州地區華人女子的從業狀況來看，娼妓也占了六成以上。高比例的妓女人口雖然是伴隨大量男性華人移工而生的現象，卻成為十九世紀末美國排華政治的一個主要託辭。美國的華

5 其中一例是1907年由中國女留學生在東京創辦的《中國新女界雜誌》。

6 若單就比例而言，以1860年代的80%妓女比最高，但以1870年代所估算出的一千四百餘名妓女，總數最多。有關舊金山華埠的娼妓業極盛時華人妓女的人口比，參見Hirata，頁23-25。

裔史學者Sucheng Chan(1991)在考察排華運動的興起及蔓延時便認為，針對華人婦女的娼妓刻板印象而起的排擠與打壓，是導致美國社會走向集體攻訐並迫害華人的極關鍵的歷史基礎與政治動力；影響所致，早在1882年美國國會正式通過排華法案之前，加州地區的許多以華人為對象的歧視性立法，多是針對女性而出現的。華人女子等同於娼妓的刻板印象，使得她們在生活中飽受政令及社會觀感的雙重迫害，即使到了二十世紀初、也是排華運動最嚴峻的時期，加州地區的華人娼妓已在多方努力下近乎絕跡，出入美國國境的華人女子，仍往往因這種刻板印象而在海關受到歧視性待遇。⁷

娼妓、奴婢、再加上漢人社會中原有的纏足習俗等三個現象，成為世紀之交的美國社會對中國文化的觀感中華人女子受壓迫禁錮最鮮明的印記。這種負面印象直到二十世紀初尚揮之不去，更在《中西日報》得到呼應，使該報自開辦以來，便將這三種現象視為華人女權發展與女性進步、乃至於中國發展的最大障礙。在《中西日報》的眼中，女界進步與女學——即婦女教育——革新的目標之一，便是要掃除這三個流弊。在〈論女界青年會〉社論刊出前的十年內，且不論其他涉及婦女的時事議題，單單是刊登於《中西日報》頭版的社論，關於放足與廢奴廢娼的討論就至少十篇，並且密集出現在1906至1910的五年間。《中西日報》於這段時期對中國婦女習俗的描述，基本上強調負面評價；由於當時在美國的華人社區中，以婦女教育或女性權益為旨趣的社會組織或服務機構，只有白人女傳教士成立的傳道會所，華人婦女社會現況的革新推動與想像，白人女傳教士的作為與形象便成為重要的參考對象。

華埠內各新教教會資助成立的傳道會所，包括後來成立的YWCA分會，是舊金山華埠中最早出現專以華人女子為服務對象的非官方社

7 關於華人在排華時期出入美國國境受到的歧視性待遇，以及華人的對應策略，可參考Erika Lee (2003)，頁92-100。

會組織。這些主要由白人女傳教士運作管理的組織，隨1870年代美國內部的禁酒運動(Temperance Movement)與社會福音運動(Social Gospel Movement)向西部州郡推進而來到華人社區中。積極參與其中的白人女傳教士在教會的資助下，成立以營救、安置、教養華人女子為主要任務的傳道會所，以信教改宗為最終目標，幫助收容其間的華人女子擇人婚嫁、成立家庭。這些會所中最重要者為衛理教會與長老教會所成立的傳道會所，耕耘最久、影響力也最深遠。會所的早期功能主要在營救華人娼妓與奴婢，提供收容安置與各種閱讀與家務訓練等課程，也提供文化活動與社區服務如節慶聚會。這些傳道會所對早期華人女子的生活極為重要，在美國華人社區毫無為女性設置的公共交流空間之下，直接催生了華人女子得以參與社區活動和公共論述的社會空間。許多華人女子透過會所，得以大量接觸西方文明文化與美國社會的主流價值觀。傳道會所開設的裁縫烹飪、衛生訓練和語言學習等課程，讓華人女子能習得西式飲食文化、西式女裝以及英語等知識技能。而會所提供的美國民俗與宗教節日的慶祝活動，往往是華人女子在社區中唯一的交流場合，也為她們打開通往美國文化的窗口。雖然生活於會所中的華人女子，往往必須接受幾近軍事化管理的嚴格監督，但傳道會所結合新教教會的社區活動及課程，是當時美國華人女子開發社交生活、凝聚集體意識僅有的管道，也因此提供她們對於女性的現代想像最初步、也是極重要的材料。⁸傳道會所也與華人社區中理念相似、有志於改善華人女子境況與社區形象的人士合作，如《中西日報》等與教會親近的華人組織，從華人社群內部發揮輿論與實質影響力。

到了1916年YWCA華埠分會設置時，以新教教會為基礎的場所能提供華人女子使用的服務設施，進一步擴展到游泳體操及鋼琴演講等休閒

8 有關傳道會所的訓練課程與其收留的華人女子生活情形，參見Sarah Refo Mason (1994)。

課程。這些非官方機構對於經營華人女子社會空間的貢獻，在於直接促成華埠女子在家庭環境之外的社會化，幫助她們發展社交與文化活動。這類場所提供的課程活動雖然有限，但與當時中國文化中大門不出二門不邁的婦德傳統相比，已是相當開放多元的女性社會空間。傳道會所與華埠YWCA等社會組織，反映出白人女傳教士對於發展華人女子的生活內容，主要仍是烹飪清潔等家務訓練，具有強烈的維多利亞性格；白人女傳教士的目的，原來在於使華人女子透過學習美國語言和飲食習慣，更容易融入西方生活，並且為往後基督新教形式的家庭主婦生活做準備。(Yung 1995; Pascoe 1990)即使以當時美國的女性主義觀點來看，這種家務訓練已顯得箝制重重，無法滿足新時代女性的各種社會需要；然而，在當時華埠女子選擇極為有限的狀況下，這類場所與活動因為提供一個教育機會，並且讓華人女子得以走出家門、往來活動，而依然具有相當的吸引力。這些與基督新教有直接或間接關係的社會機構，在早期美國華人婦女史的研究者眼中，是推動華人女性現代化、女性解放的先驅，因而傾向於將華人女子與此類機構接觸的過程，放在女性主體意識覺醒與女權進步的脈絡中理解。誠然，在這過程中，華人女子主體意識的抬頭，不免會和居主導地位的白人女傳教士產生摩擦；不過，華人女子的主體性與現代性從中得到關鍵性的啟發，是早期美國華人婦女史論述的主要共識。因為這些組織活動的作用或刺激，華人婦女逐漸成立由自己管理運作的組織，包括1913年設立的旅美中國女界自立會以及1924年成立、至今仍在運作的方圓社。這類組織的出現，象徵美國華人女子社會空間已逐漸脫離由他人主導成形的初始階段，不再以服務白人女傳教士的理念為基礎，而是透過華人婦女自行組織運作，來直接呼應華人婦女的社會文化或政治需求。也由於這類組織有越來越多生長於美國的第二代華人女子的加入，其宗旨漸漸傾向於兼顧兩代之間的差異與各自

的需求，除了讓第一代移民能保持與中國的文化聯繫，也會呼應第二代參與美國社會生活的渴望。

從白人女傳教士主導的YWCA與傳道會所到華人婦女自組自治的社團，展現從運作宗旨到政治訴求的重大轉變。同時，這個過程也展現「華僑女界」的第二層涵義，即華人女子主體性與社會空間的期許或理想之投射。在舊金山華埠中，討論或反映這些議題的主要媒體首推《中西日報》。於1900年在舊金山創刊的《中西日報》，是美國最早的華人報紙之一，也是二十世紀前半葉美國流通最廣、營運最久、社會影響力深遠的華人中文報。⁹ 創辦該報、也是主要編輯的伍盤照先生，同時具有基督教長老教會的牧師身分；基於這種多重身分，他主持下的《中西日報》，除了以推動當時中國救亡圖存的國族運動為主旨，也力求實踐基督教的基本信念。《中西日報》以這樣的出發點來論述華人女子的角色、社會地位、與未來，將華人女子的女性意識覺醒與女權解放，同時呼應中國國族運動與基督教淑世濟世的精神；因此，該報傾向於使用帶有新教救贖色彩的修辭方式，來將華人女子自我地位的提升和中國國族命運串聯。¹⁰ 以《中西日報》在美國華人輿論的影響力，加上伍盤照等男性知識份子或地方領袖領導美國華人社群的社會政治，使該報成為美國華人的男性社會領袖表述意見的管道；因此，《中西日報》所討論的女性課題之觀點，大致反映了美國華人男性的領導階層對女性議題的立場。

綜合以上所述，大抵能歸納出參與「華僑女界」形成的主要社會

9 關於《中西日報》的簡要歷史，參見Him Mark Lai (1987)與Yumei Sun (1998)。

10 關於《中西日報》的事業與華人婦女事務的關係，參見Yung (1990)。關於基督宗教淑世濟世的語彙如何在美國華人婦女的公共論述發揮作用及其中的性別與種族政治，參見Jen-feng Kuo (2010)，頁126-143、157-161。需要注意的是，這裡所稱之「基督宗教」主要是新教各教派；關於天主教對美國華人婦女現代化或公共參與所扮演的角色，其重要性有待探究。

組織或團體有二：具教會背景的社會組織及華人男性領袖主導的輿論媒體。它們分別代表白人女傳教士與美國華人男性社會菁英的政治態度與社會旨趣，在論述及催生華人女子社會空間的過程中，反映兩種社會旨趣既合作又角力的種族與性別政治，在關於怎樣才是華人女子需要的現代形象這個議題上，既共謀又競爭。下一節將從《中西日報》的相關社論，進一步探討該報「華僑女界」論述中的現代性內涵與可能的問題。

肆、《中西日報》與美國華人女子的社會空間

《中西日報》於1916年十月二日至四日連續三天發表在的「論女界青年會」社論，由署名「顯微」的作者發表。文章不以女界青年會破題，而首先批評中國婦女教育不彰。該文認為，歷代以來強調婦女主內持家，不鼓勵女子參與社會或公共事務，使婦女教育出現兩大缺點。而既有的婦女教育僅注重居家事務禮儀，無法呼應世界文明的變化。因此作者以《禮記·內則》篇中婦女事夫持家的規範之陳舊，無法呼應當前家庭教育的需要，來說明傳統女教「無進步之目的」。其次，由於女子無法接受學校教育，對國家大事與智識學問無知。長久以來，中國女界「智識閉塞已久，開通益難」，不能吸收新知，更不可能呼應女子教育的世界趨勢。於是，數千年的中國女子教育原地踏步，對內不能激發女子參與國家大事，對外不能使女子教育跟上世界潮流，導致中國女子似有教育實則無知。作者認為，中國「女界黑暗」，整個國家則不可能強盛興隆。

該文隨即介紹在1844年創立於倫敦的YMCA與隨後設立的YWCA，說明YWCA在推動婦女的社會教育上，在德育、智育、體育等三大方向戮力耕耘，值得華人參考。首先在德育方面，鼓吹女子對家庭、社會、

國家都應盡責任。華人應摒棄傳統中女子無才便是德的想法，培養女子正當的道德觀。在智育方面，女子智識聰明的重要性影響所及，「立身齊家，相夫教子，以及社會上公益」，都需要教育學習，若要能在各層面有所貢獻，則社會必須注重女子教育。至於體育方面則強調衛生及體魄，因為個人衛生條件與身體健康，直接關係到女子自身的身心發展，更影響養育子女和培育國民等。在該文論述的構築下，華人女子的德育智育與體育，三者環環相扣；同時，華人女子的身、心、智健全發展與否，與整個中國國族的存亡緊密相連。該文觀點呼應許多當時討論中國局勢與存亡的論述，將中國女子身心的禁錮與解放，變成國族命運最鮮明直接的象徵。這種將放足或廢奴廢娼等女權色彩的訴求，做為整個中國國家進步或國族解放的象徵與因果關係，是《中西日報》乃至當時中國現代化運動的論述典型。《中西日報》社論即往往持此類立場，或轉載或專文，將廢止纏足蓄婢作為推動女學、女界革新和中國现代化的首要任務之一。如刊登於1906年9月26日之社論〈論中國三大弊漸次革除〉，便將解纏足視為改革中國現況之一大象徵，並於1907年12月9日的社論〈論華旅婦女纏足惡習之宜改〉中，將寸步難行的纏足華人女子與肢體行動不受拘束的美國婦女兩相對比，說明兩國家庭乃至於社會國家的落差，與女性身體之禁錮與否，有直接關聯。此外，在1907年四月連續刊登三日的〈痛哉華人蓄婢之惡俗〉社論，也以同樣的思維，將中國蓄養奴婢的習俗類比於美國的黑人奴隸制，同為人權污點與國家進步的障礙。

社論的第二部份以「華僑區應建設之事業」為副標題，闡述華僑應該發展的婦女社會教育。該文指出，發展華僑地區的女子社會教育，首先是設置能夠教授課程與交流的公共場所，提供華人女子來此閱讀學習與活動。除了提供場所，作者還認為華人社區中女子必須操持家務或工

作貼補家用的現況，以及女子無須或不應受正式教育的觀念，都是「吾國輕女重男之陋習」所致。長年以往，父母因賤惡或溺愛的理由，不願意對女子提供道德才藝等教育，而這些陋俗都需要調整。客觀環境的提供和價值觀的改變，需要兩相配合；作者認為，華僑身處西方社會，見識較為寬廣，更能以最接近最直接的方式接觸外界，觀察吸收「世界教育之趨勢」。以華埠YWCA的成立為模範，「振興華僑女界教育」，正是華僑地區應建設的事業。以「留美華僑均當助資建設」為副標題的第三部份，更以YWCA在華埠內興建會館集資迅速，刺激華人也應有所作為，共同支持。作者再次強調舊金山華僑社區支持華埠YWCA的重要性：「西人女界青年會，抱人道主義、世界主義，已決定年費巨資，助華僑女界之教育。吾人自待，常較外人之待我尤為親切；資助女界青年會，即與自助無異。」同時，華僑支持自己的女子教育，更可進一步作為全美華人的表率，「影響所及，凡美洲華僑女界，將皆漸知教育之重要，以次興起其力學之志。」

作為頗具篇幅與代表性的社論，〈論女界青年會〉為《中西日報》在闡述美國華人推動女性權益與女子教育上，建立起一個論述典型。此典型有兩個彼此關聯的重要環節，本節將一一探討。首先是「女界」這個概念的浮現。上一節曾提到，「女界」同時指涉了具體的公共場所與抽象的社會空間，它幾乎統籌了所有關於女子的事務，舉凡女性道德、女子教育、各種女性角色與任務、身體規範與社會需要等，都可納入「女界」的範圍。更重要的是，透過女界論述，關於女人從內到外的一切，如今都成為公開公共的議題，變成可討論且有必要討論的話題，並和國家社會的發展有直接關聯。女界論述不僅用來理解女子的居家事務如相夫教子、德言容工等，舉凡關乎女性身體如個人衛生與健康、學校教育與知識發展、社區服務與交流、乃至於時事觀察與國家建設，都成

為「女界」觀念的一部分。刊登在1921年10月28日的短文〈新女誠〉，在提議新時代的女性社會倫理時，也在主張平等平權、獨立自立等思維的同時，不忘記提醒讀者，「纏足束胸，於身體發育，並有妨害，理甚明顯」，表明當時對於女性解放的討論，穿透到私領域最內部的角落。有別於中國傳統中以家庭為界限，其生命歷程以家庭與家庭內部活動為核心的女性空間，二十世紀初期的女界對於華人女子來說，不再是侷限在家庭範圍之內的觀念與空間活動，而是要求公共參與和公開討論交流的範疇。諸如纏足束胸這等關乎女性身體隱私的話題，以往多在風俗或俗民觀感等層次討論，如今則成為牽動國家命運的社會政治課題。也就是說，透過女界論述建構的女性空間，為華人女子擴充社會生活，從家庭與家族網絡進入到社區、社會與國家，也同時使所有的女性事務，包括華人女子在私領域的活動與她們自身的女性身體，都變成攸關家國的公共課題。早在1906年二月轉載自《大公報》的社論〈論纏足與女學之關係〉，《中西日報》便表現出這種將女性身體與國族命運兩相緊扣的論述；該社論認為中國女子遭受纏足之千年惡俗，身心禁錮，不能受教育、使女學興，將危及人才教育乃至國家強盛，「而欲強國力，先宏教育；欲宏教育，先興女學；欲興女學，先禁纏足。」¹¹在社論〈痛哉華人蓄婢之惡俗〉中，也是以一樣的論述，將中國蓄養奴婢的女性受壓迫現象，與中國受到歐美強國壓迫的窘境相提並論。而此類論述所建構的「女界」，作為一種空間、概念、公共而集體的主體形式，更相對於「男界」、「西人女界」等範疇共同成形，在現代的華人社會文化脈絡中一起出現。這是「女界」作為現代產物的首要意義，以此和中國傳統

11 嚴格來說，將女學與國家命運串連起來的論述，中國歷史中曾有清朝章學誠與袁枚之間的論爭。不過，當時關於女學的論爭主要在於婦德或文才作為女子教育的核心之辯，並未直接涉及女子教育的社會功能與女性的社會和公共參與等課題。有關章學誠批評袁枚等人與時下「才女」現象的批評論述，可參考Susan Mann (1982)。

脈絡中深植於家庭並以私密的居家環境為主的女性空間觀相區隔。

其次，這樣現代情境下催生的「女界」同時製造出一種二元對立的思維，將中國文化與西方文明以一種對立的關係建構起來。「華僑女界」論述承襲《女界鐘》以降的觀點，將蓄婢、纏足、三從四德等行之千年的中國婦女傳統給予一致的負面評價，等同於落後、壓抑、人權迫害等價值，並與「西人女界」的開放、先進、自由對立起來。換言之，「華僑女界」的論述作為一現代產物，乃伴隨這種二元對立的思維與價值觀一起出現，兩者彼此建構。¹²這種新建立、概略的中國/封閉落後/壓迫女性—歐美西方/開放進步/男女平等的二元對立思維，將中國女性傳統等同於禁錮壓迫與墮落，並同時提供女性的現代想像與西方相疊合的論述基礎，使「華僑女界」建立起一種觀點，讓歐美女子所處的「西人女界」乃至於「英美女界」，以教育啟迪、身心解放、還有公共參與的多重優勢，成為現代表率。社論〈論華旅婦女纏足惡習之宜改〉中，對於舊金山當地的華人與美國婦女所做的比較，為美國婦女「其居家而日事灑掃，無一日之或停者，由婦女之不纏足也。其出門而或司書記，或操傭作者，由婦女之不纏足也。文明國之婦女，幾無有不治事者，未有如華旅纏足之婦女，拘繫於一室，有足不能行，尚須他人之扶持者也。」旅美華人婦女而纏足者，身體禁錮、行動不便、難以就學受教育，則難以在家教育子女、善盡「中國人民之母」的責任。

將「女學」即女子教育和女界聯繫起來，以探討中國與歐美西方的落差，更可以看出此二元對立思維在《中西日報》之女界論述的持續深

12 中國文化中相關婦女傳統在十九世紀前後的評價與歷史論述及其轉變，是極為重要但無法於此詳述的議題，這裡僅以纏足習俗一例作參考。在高彥頤(Dorothy Ko, 1997)對明朝纏足風俗的考察中發現，有別於當今將中國婦女的纏足習俗視為性別壓迫與歧視，在當時，纏足實為帶有某種社會階層優越感與文化教養身分的表徵。Erika Lee也指出，遲至排華時期的美國，其海關對於通關入境的中國女子，也會以纏足與否來做為辨識其身分與社會階層的指標，見頁94。

化。以1909年10月15日發表的社論〈女學之關係於國家說〉為例，以女學與國家興衰之密切關係為前提，來說明女子、家庭、教育、以及中西國力差距的原因：「試觀地球世界中，女學最興盛之歐美，而其國強，女學最缺乏之中國，而其國弱。」刊登在1911年11月4日的社論〈論女學亟宜振興〉，也出現類似對比，認為歐美女權的發達，首先表現在學校教育，「女學校與男學校，林立國中，不相上下；平等自由之風，播揚地極。而英美女界……務必達與男界平權之目的而後已。」相較之下，中國文化重男輕女，輕賤女子影響所及，男女之間無平等自由，「無怪乎泰西人，譏我國為半教野蠻之國也」。簡言之，歐美女子能不受纏足的限制，與男子一般進入學校受正式教育，增長智識開拓視野，並且投入社區事務，乃至參與國家社會，都成為現代的開明進步與國力強盛的象徵。¹³ 相同的中西二元對立論述，在其他與華人女子有關的社論如1909年12月20日之〈論華僑宜興女學〉以及1910年4月4日之〈論興女學即所以強種〉等，於短短數年內反覆複製，強化這種論述思維。

將《中西日報》的女界論述視為當時中國現代化的其中一環，可以概觀中國的相關女性論述，在面臨世紀轉型時的重要線索。本文欲藉《中西日報》建構二十世紀初期美國華人女子社會空間所指出的重要性在於，「女界」論述將西方女性的知識、文化、價值等建構為進步開放自由平等的同義詞，也是現代而可欲的，同時將中國原有的女界女學建構為其對立面，即落後封閉、禁錮壓迫。也就是說，「西人女界」之於現代進步和「中國女界」之封建落後，兩個建構過程同時發生並且互為因果。因此，《中西日報》在敘述歐美女子社會現象的部分時，對當時歐美社會的父權體制或是維多利亞女性意識本身的問題少有著墨；這些

13 游鑑明(2003)在討論民初中國的女子健美論述中，同樣提到了女性身體與國族論述緊密相扣的關係。雖然游文以中國為主要研究對象，但筆者相信該文的觀察可適用於同時期的美國華人女子論述上。

存在歐美社會中男性支配或女性壓抑的社會文化形式，因為這樣的簡化二元思維而被覆蓋或忽視。同理，這類論述也將中國固有的纏足和三從四德等婦女習俗，剔除歷史脈絡與社會內涵而化約成負面的國族符號。值此，如果關於西方女性價值與論述對華人女子有其開放、進步而可欲，是現代性建構下的產物，那麼本文要在此強調的則是，關於中國女性價值與傳統為封閉、落後而不可欲的觀點與論述，同樣也是現代性建構下的產物。

綜合以上兩個關鍵，「女界」論述於是成為旅美華人之間關於中國現代化的國族論述重要場域。「女界」所指涉的整個婦女範疇，在清末民初中國面臨西方入侵、救亡圖存、以及現代化種種壓力下，成為華人社群乃至國族革新的核心議題。整個中國國族的女子身體心智，從個人衛生和身心健全，到教育機會與社會參與，都成為公開而且公共討論的議題。在這樣的思維下，華人女子的未來象徵了整個中國國族的命運，其身體健康、生理衛生、心智能力，如今都和中國在整個世界中的生存密不可分。按此邏輯，中國要成為現代化、進步開放的國族，必須先要有進步開放的現代華人女子。這樣的國族運動，必須訴求女性從閨房廚房的家庭範疇中解放出來，接受學校與社會教育，使身體和心理都有所磨練，才能重回家庭，投入社區社會，成為國族運動的一份子。現代華人女子不再只具有賢妻良母的身分，她也是國民，因投入的家庭或社會事業而成為國族運動與國家建設中主動而積極的參與者及推動者。女界論述的集體與公共特質，其社會文化的簡化二元思維，還有女界論述與國族運動扣合，是整個華人女子社會空間做為一個概念、一組論述、還有實質的社會組織的出現，所表現出來的關鍵。這些特點標誌了華人女子社會空間有別於傳統中國女子生活空間的特色，也凸顯了女界論述作為現代產物的關鍵內涵。

誠然，「女界」論述的出現作為一種現代產物，在美國華人婦女史中，有女性解放與女權進步的歷史意義，也呼應中國婦女運動史在二十世紀初期的重大轉折。這個具有劃時代之創新意義的女性社會空間，體現了我們熟悉的現代性允諾，便是將中國文化脈絡中的婦女從家庭的箝制釋放出來。在這樣的現代性情境下，成為女性主體也就是成為具有能動性的獨立個體，女性不僅有機會透過生產勞動力進入就業市場、在經濟上具有獨立自主的能力，也能在社會中凝聚集體的認同感，更進一步參與國族運動，成為改造重鑄國族的一員。就開發生命的可能性與獨立自主能力來說，這是現代性對華人女子展現的積極面向。

不過，如前所述，《中西日報》論述反映的，是以華人男性社會領袖為出發點的思考位置。它體現的主要是當時論述者眼中推動國族運動的主要關懷，因此也存在以男性中心觀點下對女性角色的成見。例如發表於1908年10月27日的社論〈論中國未可遽行夫婦離婚新律〉，會以女權進展太過急遽可能造成草率氾濫為由，認為應限制新的離婚法範圍；另外，先後刊登在1909年12月8日與10日的〈論興女學宜注重實業說〉，對於女子教育的推動則主張強調技能實業的學科，反對「置生計於不顧」的「高尚學問」。甚至《中西日報》主編伍盤照本人也曾經公開表明，中國婦女即使享有教育和自由戀愛結婚等權利，最終仍應回歸家庭。¹⁴ 換句話說，就《中西日報》的女界論述而言，女子教育確實需要振興，但是在學校教育與範圍較寬廣的社會教育中，教育內容仍是強調以教導兒女、佐夫持家為主的家庭教育，作為女子參與社會活動與國族運動的主要方式。

《中西日報》論述下的華人女性社會空間與女權發展，讓突破父權桎梏的女子享有自由平等人權後，卻是回歸家庭、繼續扮演賢妻良母的角色。如此論述乍看下似乎邏輯前後矛盾，卻實則呼應多種殊途同歸的

¹⁴ 見Yung (1990)引述之伍盤照發言，頁204。

社會政治旨趣。首先，透過女子為國民之母等口號，華人女子的現代社會空間，其形塑仍大抵服膺中國社會中婦女操持家務的主內傳統，並且在華人男子主導輿論之下，投合他們在推動國族運動中投射的女性角色理想。再者，主內持家、相夫教子、順服家父長權威的理想女子形象，也是由白人女傳教士主持的傳道會所多年來主張的維多利亞思維下的女性想像。更確切地說，傳道會所長年以來，正是以維多利亞婦德傳統中恭順純潔的女性典型，作為灌輸華人女子價值觀的信念與依據。這種想像不斷透過傳道會所的教育課程灌輸給華人女子，多年來催生許多以維多利亞式教育為典範的女基督徒和核心家庭。下一節將討論傳道會所等教會機構與白人女傳教士對於催生華人女子社會空間的影響與問題。

伍、白人女傳教士與華人女子社會空間

早期舊金山華埠中的傳道會所與YWCA等社會組織，都是由白人主持的新教教會協助設立。這些機構的主要幹部多是白人單身女子，服務對象皆以華人女子為主，提供的設施與服務活動也大同小異。美國主要的新教教派在華埠都有設置傳道會所，其中以衛理會的Methodist Mission Home與長老教會創辦的Presbyterian Chinese Mission Home投注心力最深，成果最顯著，而兩會所中又以後者尤為重要。長老教會之傳道會所紮根之深，影響之久遠，後來以主持所務最長的金美倫(Donaldina Cameron)之名，持續在舊金山運作至今。¹⁵

創設於1874年的長老會所，初期以營救並安置華埠娼戶中的妓女為主要任務。顧名思義，長老會所與其他教會的傳道會所，其運作以使華人女子接受新教信仰、成為基督徒為核心理念，實務上則對收容的華

¹⁵ 以「傳道會所」來指稱mission home為筆者自行翻譯，特此說明。有關華埠長老會所的組織緣起與架構，參見Pascoe，頁10-17。

人女子提供食宿與教育課程。除了會所內部的教養訓練外，白人女傳教士也在華人社區進行家訪，對華人家庭婦女講解衛生知識、簡單英語、或基督教義。這些會所對於收留的華人女子進行近乎軍事化的管理，嚴格監督每日作息，從灑掃庭除、研讀聖經、到語言與烹飪等訓練，課程安排繁重緊密。會所內的華人女子與外界的聯絡受到白人女傳教士嚴密的管制，不僅書信被事先拆閱，參加教會的禮拜活動，也和一般會眾隔離。(Mason, 1994: 206; Pascoe, 1989: 636; 1990: 79)會所內高度不平衡的權力關係，不僅表現在白人女傳教士與華人女子間的管教訓練，也表現在整個會所的人事部屬及結構上；在長達半世紀的時間裡，會所的管理事務與高階幹部只能由白人女傳教士擔任，華人女子無法在會所中主持任何重要事務或掌握決策權。¹⁶ 根據Pascoe的考察，白人女傳教士採用如此嚴苛的管理方式，雖有保護華人女子的安全考量，主要動機乃是其維多利亞式女性道德的價值觀背景。所內華人女子在這種生活環境中，雖偶有因不適應困苦壓抑的物質環境而逃跑的情形，但也有歸化為基督徒者，並在傳教士主動安排下，一一與華人基督徒男子組成家庭。除了在會所中勞動，從二十世紀初期開始，會所開始派遣收容的華人少女出外打工，賺取的酬勞多貼補經營會所之用，惟有時因疑似勞力剝削而發生爭執。¹⁷ 無論如何，長老會所遏止華埠娼妓業的努力多年有成，到了金美倫開始主持的1900年，華埠內的從娼女子已幾近絕跡，會所轉而投注心力在收容婢女、打擊蓄婢習俗的工作上，繼續營救她們眼中受中國父權暴力迫害、天真無助的華人少女。根據金美倫的兩本傳記，會所對華埠中華人女子的收容照顧，一直持續到二十世紀中期。(Wilson, 1974; Martin, 1986)

16 一直到1930年代、金美倫退休之際，才有以華人接棒主持所務的聲浪。見Pascoe, 頁137、179。

17 Hirata, 頁28。

早期美國華人的社會史中，基督宗教的影響作為推動美國華人女子集體認同與社會文化的主要動力之一，是早期美國華人婦女史研究的共識。(Tseng, 2002; Woo, 1991; Yung, 1995)因為傳道會所的出現，華埠內的女子，無分會所內外，都得以參加會所的課程與禮拜節慶等活動，接觸歐美文化並與其他女子往來。事實上，有很長一段時間，美國的華人社區中沒有任何相關機構，提供能讓女子進行交流或文化活動的場所；換句話說，在美國華人社區成形之初，作為可供女子齊聚一堂、交流往來的具體或抽象意義上的公共空間，並不存在。傳道會所與教會舉辦的活動，是華人女子僅有的社會空間，在《中西日報》的「女界」論述出現之前，為華人女子進行交流與凝聚公共意識及社會主體性的社會空間奠定基礎。白人女傳教士與華人女子的互動，也因此是美國華人與美國主流社會最早的接觸之一。美國華人女性意識與女子社會空間的濫觴，和十九世紀末美國白人女傳教士的社會運動關係密切；也因為華人女子社會空間的成形與其參與者的背景，涉及種族、國族、性別、信仰、社會階層等身分與認同的諸多差異，要認識及分析早期美國華人女子社會空間的社會政治內涵的催生，應注意該過程中交錯複雜的多重權力互動。

在以傳道會所為核心的互動脈絡中的華人女子社會生活，從一開始便充滿複雜而矛盾的性別與種族權力關係。白人女傳教士以基督教的濟世觀點看待會所事業，以拯救者之姿來到華埠，舉凡將妓女從娼戶中搶救出來、或是破門而入營救華人家庭中的奴婢，都以類似的道德優越感和宗教心態，來正當化許多遊走法律邊緣的行動。這些白人女子本身恪守維多利亞式的貞潔與誠敬的女性道德觀，她們也以同等的道德原則來貫徹對華人女子的教育訓練。以《中西日報》刊登於1912年8月13日的報導〈華女有就學機會〉為例，新聞中指出長老教會開設的女子學程，

對華人女學生提供的專門教育，除了「初等格致」的基礎課程外，主要就是「理家裁縫顧繡琴樂等」。會所提供的家庭勞務課程雖然使華人女子具備進入基礎勞動市場的技能，主要目的實是為了讓華人女子成為恪守基督教義的家庭主婦。會所內部對華人女子採用的軍事化管理與嚴格監控，也是為了讓女傳教士眼中天真無邪、無辜又無助的華人女子，能夠免於男性主導的社會下各種敗德邪淫的誘惑與箝制。根據Pascoe的考察，這些女傳教士相信，在十九世紀末進入工業社會轉型、男子普遍因酒色而導致風氣敗壞的美國社會中，成為高度自律的維多利亞式婦女是道德優越的表現。因此，他們眼中的理想婦女應具備貞潔誠敬的品德，才是能拯救美國頹靡歪風的真正的女人。¹⁸

不論白人女傳教士動機如何高尚純正，或是多少華人女子因而得到新生，這兩組女子之間不平衡的權力政治令人難以忽視，在歷史中也引發世代歧見。首先，到了二十世紀初，女傳教士視為濟世志業的維多利亞道德觀與信念，在美國越來越不受歡迎；第一波女性主義的興起，直接挑戰了她們抱持多年的想法。那種堅守貞潔誠敬的維多利亞道德觀，被女性主義者視為內化父權思維的表現，不但無助於女性意識覺醒與女權伸張，反而是對女性身體的禁錮與女性角色的限制。¹⁹同時，由於美國出生的第二代華人女子對於文化活動有更強烈與多元的需求，各會所也必須因應這些轉變而開始提供其他休閒或娛樂課程。1916年設置的YWCA所提供的休閒閱讀、鋼琴與游泳池等設施，就是這個趨勢的產物；1924年由第二代華人女子於舊金山華埠成立的方圓社，以及其他由華人女子陸續自行創立的婦女社會組織，更能表現傳道會所在二十世紀初面臨的衝擊。至於種族政治的問題，則表現在白人與華人女子之間長

18 有關Pascoe (1990)對十九世紀末美國白人女傳教士的維多利亞道德信念、優越感與相關宗教及社會運動之討論，見頁3-7。

19 Pascoe發現，遍布美國西岸的許多傳道會所，到了二十世紀初都因財務或女性主義政治等不同原因，遇到經營危機，見頁177-207。

期存在的不平等權力關係。之前提到女傳教士的拯救者之姿與會所管理上對華人女子的諸多限制，暴露這兩群體女子間位階的不平等，是種族意義上的不平等關係。在會所內的互動中，白人女傳教士面對華人女子總是以母職自居，視華人女子為天真無知、單純脆弱的孩童，意味一為拯救者、一為有待拯救者，而華人女子即後者，永遠需要白人女傳教士的保護；相較之下，白人女傳教士則始終自居女性典型，擁有完整成熟的心志與人格。這種將基督宗教的語彙與管理教育結合、並用以理解跨種族交流的心態，屢見於傳道會所早期活動的相關論述。而這種偏見所呈現兩組女性的對比，往往也表現白人女傳教士以基督信仰的思維，對中國文化做出帶有種族歧視色彩的論斷。Pascoe摘錄到1879年長老會所的年度報告中對華人女子的一段描述，很可以表達這種偏見：「女人在中國這些異教徒中的低落地位，還有他們買賣婦女和女嬰的習俗，是由於他們的宗教體系賦予女人的地位，使她們成為生活低賤的生物。」²⁰在長老會所1904年對教會的年度報告中，金美倫也以類似的態度，表達她對中國人與中國社會對女性迫害不斷的負面觀感，認為中國人不可能放棄那些對於女人充滿忿恨的買賣惡習，因為那是根深蒂固於整個民族的血液筋骨之中，甚至得到中國政府的認可。²¹

這種帶有歧視意味甚至殖民色彩的偏狹思維，體現了一種將社會文明和文化價值嵌入種族範疇的論述建構，使得各社會文化也和不同人種一樣，有了優劣互見的高下之別。這種思維也片面解釋了會所長年以來沒有華人幹部的現象，顯示華人女子最終無法在會所內部的人事制度上與白人女傳教士平起平坐，可能來自種族偏見。更重要的是，將此種種族政治和性別政治兩相交叉，暴露出傳道會所內部的問題：由於白人女

20 譯自Pascoe，頁54。

21 金美倫上述的激烈評語或許只是偶然的情緒爆發，至少就Pascoe的觀察，這類惡評不足以與她長年不間斷對華人女子移民所做的貢獻相提並論。參見頁121。

子始終以長者自居，視華人女子為脆弱的、需要指導教育的對象，使得這兩組女性團體間存在位階不平等的政治權力關係，而以種族為基礎將她們隔開的這條界線，是一道難以跨越的鴻溝。我們或可如此思考：華人女子與白種女子有相同的生理性別(sex)，不足以掩蓋兩者在社會性別(gender)層次上分別從屬於「有色人種女性」與「白種女性」之範疇的根本歧異。批判性種族理論學者Kimberlé Crenshaw在研究美國司法系統下有色人種女性受到的待遇時指出，當代女性主義研究與少數族裔研究的主流，傾向於使用單一分析範疇，或將性別種族等範疇分開檢視、個別分析。這類研究方法的盲點，在於未能充分呼應實際社會政治情境的複雜狀況，並且簡化了各種認同形式、生命經驗、與社會政治作用交錯運作的可能性。她提出結合種族與性別兩個分析範疇的必要，主張應該在這兩個範疇的交點上，進行少數族群女性的性別/種族研究，才能看到少數族群、即有色人種女性在社會生活與論述建構上所受的雙重壓迫。(Crenshaw, 1995)雖然華人女子在美國的處境與歷史與非裔拉丁裔等有色人種女子並不全然相似，但Crenshaw指出的研究途徑，能讓我們在檢視白人女傳教士對待華人女子以及投射理想女性的形象時，著眼於其言論上與實踐上的矛盾。將這種前後不一致放在美國社會與歷史中特有的種族政治脈絡中檢視，能幫助我們理解華人女子與白人女傳教士的跨種族交會，如何影響美國華人婦女特有的社會經歷，還有她們之間不平衡的政治關係。這是我們在討論華人的跨國流動和女性社會空間的生成與流變時需要留意之處；這種現象也能刺激我們思考，美國華人研究需要怎樣的理論或觀點，才能更細膩地考察其女性與女權論述的生成過程中之種族與性別政治。

即使傳道會所對華人女子其性別角色的開拓存在諸多矛盾，它提供給華人女子的活動空間和女性角色的現代想像，仍對華人女子思考社

會參與、理想形象的塑造、以及開發生命的可能性等，有根本的助益與啟發。首先，白人女傳教士基於對華人男子的普遍不信任，大多排斥男性、尤其是名聲不佳的華人男子進入會所或參與所務，確實因此為華人女子爭取到喘息生長的空間，使她們除了能夠免於綁架與人口販賣的威脅之外，也得以發展家庭場所之外的社交活動。就當時的華埠內缺乏以文化活動為主要功能的社區組織來看，華人女子能參加會所舉辦的課程與活動，進行交流，聯絡感情與訊息，本身便表現出一個社會空間的成形和社會性主體意識的凝聚。其次，會所提供的裁縫、清潔、以及西式烹飪等家務課程，確實將維多利亞式的居家婦女理想與女性道德觀嵌入華人女子的性別觀，卻也因為華人女子透過此類課程習得的謀生技能，讓她們具備能夠進入勞動市場的謀生能力。譚碧芳便指出，當時許多華人家庭中，因為女性成員也對家中經濟有所貢獻，直接提昇女子在家中的地位，而與男主人共有家中事務的決定權。²²到了YWCA在華人社區出現的年代，華人女子已經能夠發展家務技術之外的廣泛社交活動與知識，參與華人社區事務、美國的大眾文化活動，甚至以直接或間接的方式投入遠在太平洋彼端的中國國族運動。

陸、結語：「華僑女界」之現代性格與全球華人研究

本文以二十世紀初之舊金山華人社區為例，從媒體論述如《中西日報》、以及傳道會所與白人女傳教士的傳道事業，探討華人女子社會空間的之成形的現代性格。作為一現代產物，華人女子的社會空間之開拓，為美國華人女性主義與女權意識萌生處，乃早期華人婦女社會史研究的一致論點；本文則指出，早期美國華人女子社會空間的現代性格，
22 關於華人女子投入職場生產的狀況，參見Yung (1995)，頁133-146。

除了表現在女性主義啟蒙上，更包括中國國族運動、二元思維史觀、以及傳道會所的種族政治等不同權力關係的角力。

這些權力關係的運作，使早期美國華人的女界論述表現出複雜的現代性格。中國國族運動的動員力量與情感號召力，使華人女子社會空間的開拓，以服務國族需要為優先目的，因而在使華人女子能參與建國救國行列的同時，也使她們的身體、情感、知識等個人甚至隱私的範疇，全部在公共論述下一覽無遺，更隨中國國族運動左右。由於對祖國救亡圖存之迫切，二十世紀初期的美國華人女界論述也在媒體如《中西日報》的主導下，複製了將中國與歐美西方對立起來的二元思維，特別表現在婦女傳統與女性現代生活的想像中，塑造出中國等於落後封建、歐美西方等於進步開放的價值觀。而在傳道會所的脈絡下，白人女傳教士對華人女子的不平等待遇與其灌輸的維多利亞式道德觀，也進一步以種族政治的錯綜複雜和結合中國國族運動的保守女性角色訴求，使得華人女子社會空間的雛形，充滿不同社會政治旨趣的相互拉扯、競爭、媒合等糾結。這是華人女子後來開始自行籌組社會組織、開拓自己理想之社會空間時所面對的政治關係多重覆蓋下的掙扎。因此，在華人移民第二代女性的社會組織如1924創辦的方圓社成立之初，必須在中國國族運動訴求與融入西方主流文化的不同時代選擇之間，不斷自我調適，同時協商她們自己的世代需求。因此，用以描述美國華人婦女現代性格的「華僑女界」，表現出華人男性主導的《中西日報》、白人女傳教士、還有華人女子三個社會群體間既媒合又互相矛盾的關係。就拓展女性公共空間、促進女性自主意識來說，三個群體互通聲氣、目標一致。但是，白人女傳教士狹隘的道德觀，還有《中西日報》忽視美國生活經驗的成見，都對華人婦女社會空間的特定面向有所偏廢，也刺激華人婦女更進一步以自己的方式去表述她們想要的「女界」樣貌。在「華僑女界」是

誰的女界這個問題上，我們可以看到種族、國族、還有性別三種認同政治的角力。

本文檢視二十世紀初美國華人女子社會空間與主體論述的現代性格，以當時的《中西日報》與傳道會所為主要的考察脈絡，主要的用意之一在於強調該社會空間與主體論述形塑過程的複雜性，來自於根植亞洲的中國國族運動以及萌芽於美國社會的維多利亞思維與種族政治的雙重作用。《中西日報》所使用的「華僑」一詞，投射的是一種身分也是一種認同，它反映出美國第一代甚或第二代華人的客居經驗與心態。這種經驗與心態無可避免地反映出一種基本的論述立場，也是其「華僑女界」論述的原點。這個論述原點所假定的是，於海外或美國華人的生活與社會經驗，對華人文化根源聯繫或華人文化四處散布的興趣，多於對華人在當地落地生根、文化交融、認同轉型的深刻認識。這種客居、離散他方的論述原點，無法關照美國華人女子、特別是美國出生的移民第二代以降，其特定的文化關懷與社會需求；²³這種以客居為基礎的論述，更在學界受到嚴正的批判。美國亞裔研究史學者Ronald Takaki (1998)，便強烈批評以客居或僑居身分來描述亞裔族群，認為“sojourner”的觀念在美國的主流社會論述與種族政治中，往往被操作為對比於移民觀念(settler)，以此突顯亞裔族群無法在美國社會落地生根、也無能或不願意融入美國主流文化。²⁴換言之，「華僑」或“sojourner”的觀念，都不足以反映以美國社會文化為立足點的主體思維，也無法體認到，華裔或亞裔族群的認同論述主要是要表達自己不可切割、不應簡化的主體性，並

23 根據Yung的資料，到了二十世紀開始，美國華人婦女在美國出生的比例，佔所有美國華人女性的一半以上並且穩定上升，到1940年達到高峰，全美國共兩萬餘的華人女子中，有72%在美國出生。有趣的是，同時期的全美國華人總人口中，出生於美國的比例始終不足三成。相關統計數字見Yung，頁303。

24 有關Takaki對“sojourner”一詞之種族政治指涉的批判，見頁10-14。

試圖與美國社會開啟對話。至少，美國華人女子多元交融的複雜主體性質，不能也不應以「華僑」的概念切分、化約或覆蓋。這是從二十世紀中期開始，在美國華人社群中漸趨重要的世代課題；以方圓社的活動來說，其策略與訴求也表現出極力在中國文化與美國社會之間尋找平衡點的努力。也因此，美國華人婦女的女性主體論述與美國二十世紀初期女性主義發展的關係，其重要性不亞於該主體論述與中國女性主義和女權運動的關係。這是從事早期華裔美國婦女史研究需要持續關注與探究之處。

從二十世紀初的「華僑女界」論述所反映的這種論述原點，是否也可能出現在今日的相關研究中，而使當代學人也忽視在世界各地落地生根的華人之在地文化與主體論述，是筆者藉本文拋出的最後提問。今日以較中立的詞彙如「全球華人」來理解華人在全球流動與落地生根的社會文化經驗，或能強調全球化的特有歷史與空間脈絡，並建立一種更開闊的歷史、人文地理與研究視野。然而，隱藏在這個語詞或作為一個研究領域的「華人研究」之下的，是否仍是一種以族裔為核心的文化政治與論述原點，值得我們注意。換句話說，從「華僑」到「華人」，從強調僑居到強調流動，或許使人文地理政治的論述原點改變了，但是以族裔文化政治為核心、為中心的論述原點，是否尚未受到質疑、挑戰？對於這些社群來說，華裔的身分與華人文化有何獨特意涵，對他們的生活經驗是否有根本或深刻的重要性？保持與華人文化的聯繫，對他們來說有甚麼樣的意義？

這些提問並不是要否定華僑或華人研究所累積的成果與價值。如「全球華人」等概念有助於我們將在世界各地開枝散葉的華人與華人文化串聯起來，建立社會觀察與理論分析上的共同模式。而這些提問是要在反思之餘，積極建立一種領域、分析脈絡、理論框架、以及論述

主體之間對話的可能性。坐落在亞洲的華人社會中、並以華人的全球流動與移民經驗為主要關懷的研究，應與華裔美國人研究等各地的在地華裔研究連結，參考其落地生根、並衍生出性質各異而有機獨特的在地「華裔」文化認同與社會活動形式。就這點來說，如何讓《中西日報》的「華僑女界」和方圓社或華裔女子眼中的“Chinese American women's space”兩者間的距離，成為一種對話的可能性而不是斷裂，是當代華人全球流動研究至關重要的課題。華人以全球的規模從事移民或移工活動，並以華人或華裔自居，其中投射出的兩種認同形式，是過去一個多世紀以來才出現的現象。這是我們思考「華僑」或「華人」研究可能性之處：伴隨全球華人流動而出現的這兩個觀念，指涉的同時是全球性還有在地化的活動和認同形塑過程。在這個脈絡中探索地方上的「華人」社會文化，就能警覺到以華人史觀為核心的成見，進而期許在關照兩岸三地的華人與「海外華人」兩種主體思維的差異性之下，去尋找我們能互相對話與了解的方式。

參考文獻

中文專書

- 〈女學之關係於國家說〉，《中西日報》1909年10月15日。
- 〈華女有就學機會〉，《中西日報》1912年8月13日。
- 〈痛哉華人蓄婢之惡俗〉，《中西日報》1907年4月2日，3日，5日。
- 〈論女界青年會〉，《中西日報》1916年10月2日，3日，4日。
- 〈論中國三大弊漸次革除〉，《中西日報》1906年9月26日。

〈論華旅婦女纏足惡習之宜改〉，《中西日報》，1907年，12月9日。

〈論纏足與女學之關係〉，《中西日報》1906年2月13日，14日。

李又寧 (1992)，〈《女界鐘》與中華女性的現代化〉，《近世家族與政治比較歷史論文集》，頁1055-1082。

金天翮 (2003)，《女界鐘》。

游鑑明 (2003)，〈近代中國女子健美的論述 (1920-1940年代)〉，《無聲之聲 (II)：近代中國的婦女與社會 (1600-1950)》，頁 141-172。

陳靜瑜 (2002)，《十九世紀美國加州華人移民娼妓史析探》。

英文專書

Chan, Sucheng (1991), "The Exclusion of Chinese Women, 1870-1943." *Entry Denied: Exclusion and the Chinese Community in America, 1882-1943*, pp. 94-146.

Crenshaw, Kimberlé (1995), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color," *Critical Race Theory: the Key Writings that Formed the Movement*, pp. 357-384.

Hirata, Lucie Cheng (1979), "Free, Indentured, Enslaved: Chinese Prostitutes in Nineteenth-Century America." *Signs*, Vol. 5, No. 1, pp. 3-29.

Ko, Dorothy (1997), "The Body as Attire: The Shifting Meanings of Footbinding in Seventeenth-Century China," *Journal of Women's History*, Vol. 8, No. 4, pp. 8-27.

Kuo, Jen-feng (2010), *Chinese American Women in the Early Twentieth Century and the Question of Modernity/Coloniality*, Ph.D. dissertation, Binghamton

University.

Lai, H. M. (1987), "The Chinese-American Press," *The Ethnic Press in the United States: A Historical Analysis and Handbook*, pp. 27-43.

Lee, Erika (2003), *At America's Gates: Chinese Immigration during the Exclusion Era, 1882-1943*.

Ling, Huping (1998), *Surviving on the Gold Mountain: A History of Chinese American Women and Their Lives*.

Lugones, María (2007), "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System," *Hypatia*, Vol. 22, No. 1, pp. 186-209.

Mann, Susan (1982), "Classical Revival and the Gender Question: China's First Querelles Des Femmes," *近世家族與政治比較歷史論文集*，pp. 379-411。

Martin, Mildred Crowl (1986), *Chinatown's Angry Angel: the Story of Donaldina Cameron*. First paperback edition.

Mason, Sarah Refo (1994), "Social Christianity, American Feminism and Chinese Prostitutes: The History of the Presbyterian Mission Home, San Francisco, 1874-1935," *Women and Chinese Patriarchy*, pp. 198-220.

Pascoe, Peggy (1989), "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939," *Journal of Social History*, Vol. 22, No. 4, pp. 631-652.

Pascoe, Peggy (1990), *Relations of Rescue: The Search for Female Moral Authority in the American West, 1874-1939*.

Sun, Yumei (1998), "San Francisco's Chung Sai Yat Po and the Transformation of Chinese Consciousness, 1900-1920," *Print Culture in a Diverse America*, pp. 85-97.

Takaki, Ronald (1998), *Strangers From a Different Shore: A History of Asian*

Americans.

Tseng, Timothy (2002), “*Unbinding Their Souls: Chinese Protestant Women in Twentieth-Century America*,” *Women and Twentieth-Century Protestantism*, pp. 136-163.

Wilson, Carol Green (1931), *Chinatown Quest: The Life Adventures of Donaldina Cameron*.

Wilson, Carol Green (1974), *Chinatown Quest: One Hundred Years of Donaldina Cameron House 1874-1974*. Revised edition.

Wong, Victoria (1994), “*Square and Circle Club: Women in the Public Sphere*.” *Chinese America: History and Perspectives*, Vol. 8, pp. 127-153.

Woo, Wesley (1991), “*Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area*,” *Entry Denied: Exclusion and the Chinese Community in America, 1882-1943*, pp. 213-245.

Wu, Judy Tzu-Chun (2005), *Doctor Mom Chung of the Fair-Haired Bastards: The Life of a Wartime Celebrity*.

Yung, Judy (1990), “*The Social Awakening of Chinese American Women as Reported in Chung Sai Yat Po, 1900-1911*,” *Unequal Sisters: A Multicultural Reader in U.S. Women's History*, pp.195-207.

Yung, Judy (1995) *Unbound Feet: A Social History of Chinese Women in San Francisco*.

Yung, Judy (1999) *Unbound Voices: A Documentary History of Chinese Women in San Francisco*.

The Formation of Social Space of Chinese American Women in the Early Twentieth Century

Jen-feng Kuo

Abstract

The life of Chinese women in the U.S. has rarely been a subject in the early Chinese American historic study. This essay explores the formation of social space of the Chinese American women in the early twentieth century in relation to the questions of gender, subjectivity, and modernity. It discusses the construction in which the social space of the Chinese American women as well as their public image was projected as a modern subject. Through the examination of *Chung Sai Yat Po*, the most popular Chinese newspaper in the early twentieth-century in the U.S., and the Missionary House hold by female white Protestants, this paper will discuss the image-shaping of the *nü jie* in the Chinese American community under the complex historical and socio-political process.

The main theme of this paper is that the modern character of subjectivity of Chinese woman was affected by the Chinese nationalist movement, modernization, particular perceptions of progress, and women's emancipation and empowerment. By contrast this modern element the tradition of the Chinese women was regarded as backward, oppressive, and out of mode. Under the process of the complex socio-political relations, the social space of “Chinese American women” was formulating in the early twentieth century.

Keywords: Chinese American women Chinese women in the U.S. *Chung Sai Yat Po* Chinese YWCA

國民政府對戰後印尼獨立運動時期 的華僑處境之肆應（1945-1949）

林志晟¹

摘要

在二次世界大戰結束後，印尼華僑因為處於印尼共和國軍隊與荷蘭殖民政府軍隊之戰爭夾縫中，致陷入生活恐懼。中國國民政府基於保護僑民之考慮，特派遣時任古巴公使李迪俊為宣慰荷屬東印度華僑專使，前往印尼慰問與關心僑民，且在為期兩月的期間內，積極與荷、印雙方當局溝通與協商。時駐雅加達總領事蔣家棟以及駐巨港領事館也迭次向荷蘭及印尼共和國爭取設置華僑保衛隊，獲得荷蘭政府首肯同意設置，蘇卡諾亦承諾將加強護僑作為。本文擬據此歷史背景，探討國民政府於文登慘案發生後，如何開展撫慰僑民之工作以及與荷蘭和印尼共和國交涉之經緯。

關鍵詞：國民政府 印尼華僑 文登慘案

1 國立政治大學歷史學系研究部博士生

壹、前言

華僑的散佈是世界性的，世界上任何角落，都可以看到或多或少的華僑。有人說，凡有海水的地方，就有華僑。實則位處內陸，海水流不到的地方，像巴黎、柏林、馬德里、芝加哥、多倫多、……何嘗沒有華僑……那東南亞的華僑人數，占全世界華僑百分之九十以上……東南亞實為世界華僑問題的中心。¹

陳烈甫

散居各國並被清初中國政府視為「天朝棄民」的華僑，²運用其政治與經濟實力，對於原鄉作出積極貢獻，改變了原鄉的生活風貌與思想觀念，牽連近代中國的歷史運轉軌跡，遂使近代華僑史的發展，成為理解近代中國社會時一個不可忽視的重要問題。而知名學者陳烈甫(1909-?)在其大作《東南亞洲的華僑、華人與華裔》一書中，亦明白揭示了華僑問題的重要性，並進一步指出位處東南亞地區的華僑，不僅人數眾多，為各地華僑人數之冠，在東南亞各國經濟事業上的成就更是輝煌，深為各國政府所敬重。因此，東南亞華僑史之演變，尤值得吾人詳加注意與理解。

散居世界各地的華僑不僅慷慨捐輸積極支持清末的革命行動，推

翻大清王朝，亦於中國參加第二次世界大戰的戰火中出錢出力，鼓勵捐獻，並組織慰勞團或回國投效參與抗日行動。1945年8月15日，日本裕仁天皇(1901-1989)公告《終戰詔書》，正式宣佈向盟國無條件投降，結束了第二次世界大戰，是為苦撐中國政府取得戰勝的重要關鍵之一，可謂居功厥偉。但戰爭結束後，身處印尼的華僑卻無暇與各地華人一起迎接遲來且慘烈的勝利。揆其原因，乃因第二次世界大戰結束後，蘇卡諾(Sukarno, 1901-1970)等人領導印尼獨立運動，試圖脫離荷蘭殖民統治。而其爭取獨立的過程中，在印僑民因處於印尼、荷蘭兩造軍事衝突的夾縫中，深受其害，成為最大的「輸」家，其中如1945年5月的文登慘案(Benteng, 其後又名當格朗Tangerang, 亦被譯為坦其隆，而當地華僑稱為文登者居多)，對當地華人所造成的嚴重衝擊與損害，即為顯例。

然而這段在印華僑於印尼獨立運動中所遭遇之艱難處境，雖有相關研究成果予以考察，卻因未能使用一手檔案資料，以致無法還原全貌，所述內容或顯模糊，或互有出入，尚可商榷。尤以文登慘案之傷亡統計數字最為明顯，丘正歐認為華人住宅於文登慘案時被焚者1,300間，許天堂指出應有1,268間，徐競先記載為1,296間，鄭學稼亦是1,296間。李盈慧則採取保留態度，僅云1,000多間，溫廣益則以轉引自David Whel的著作，以房屋大部分被焚燬之方式說明，並未舉出具體數據。³唯上述研究均言引自雅加達養生院紅十字會所呈之報告，但未註明資料出處，亦未說明文登慘案所涵蓋之地理範圍，以及各地區傷亡情形，而李恩涵則並

3 由華僑志編纂委員會所編之《印尼華僑志》亦採1,296間房屋被燒毀之說法。參見丘正歐，《蘇加諾時代印尼排華史實》（台北：中央研究院近代史研究所，1995），頁5；許天堂，《政治漩渦中的華人》（香港：香港社會科學出版社，2004），頁529-530；徐競先，《印尼十年》（椰嘉達：星期日報社，1953），頁100；鄭學稼，《印度尼西亞史》（臺北：黎明文化出版，1976），頁85-86；李盈慧，《華僑政策與海外民族主義（一九一二～一九四九）》，頁289；華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁53；溫廣益主編《“二戰”後東南亞華僑華人史》（廣州：中山大學出版社，2000），頁83。

1 陳烈甫，《東南亞洲的華僑、華人與華裔》（臺北：正中書局，1983），參-伍。
2 華僑該詞所指涉之對象，並非單一群體，而是複雜的人群。而針對此詞彙之定義，包括劉土木、徐之圭、邱漢平、王賡武、陳烈甫、莊國土等華僑史專家各有說法，且爭論始終存在。本文則採李盈慧之界定，將有中國血統在政治上和文化上認同中國的所有海外華人，均視為華僑。李長傳，《中國殖民史》（臺北：商務印書館，1990），頁171；李盈慧，《華僑政策與海外民族主義（一九一二～一九四九）》（臺北：國史館，1997），頁11-14。

未提及該次慘案。⁴而上述諸文不僅未考察文登慘案後的善後過程，而國府與荷、印雙方的交涉經過，乃至於其後所爆發的巨港事件之來龍去脈，也未見相關研究者多加剖析，在在顯示此段史實仍有廓清之必要。

職是之故，本文擬利用皮藏於國史館、中央研究院近代史研究所檔案館內之官方檔案，輔以報章雜誌與時人著述等文獻資料，互為引證，除冀能重新建構印尼獨立建國時期，華僑所面對的困境與難題，期能填補華僑史一段空白；亦嘗試詳加考察中華民國政府對於印尼爭取獨立運動期間的實際僑務作為，試圖給予此段史實更公平的歷史評價和定位。唯因史料及篇幅限制，本文未能針對國民政府（為行文便利，以下簡稱國府）就經濟援助之部分予以耙梳，期日後能另文探討。

貳、印尼獨立浪潮下的華僑處境

一、二次大戰前後的印尼發展概況

位在赤道線上的印度尼西亞共和國（Republic of Indonesia）為群島國家，簡稱印尼，是二次大戰結束後，於1949年12月27日正式宣佈獨立的新興共和國。全國由17,508個島嶼所組成，總面積為1,940,304平方公里。⁵主要島嶼可分為蘇門答臘（Sumatra）、爪哇島（Java）、加里曼丹（Kalimantan）、蘇拉威西（Sulawesi）和西巴布亞（West Papua），以及東南群島（Nusa Tenggara）、摩鹿加群島（Maluku Islands）兩個主要群島，和六個小群島，散佈於安達曼海（Andaman Sea）以東、大洋洲以西、婆羅洲（Borneo）以南、澳洲以北的區域，橫跨東經94度至141度、南緯11度到北緯6度，東西長度達5,120公里，南北則為1,760公里。

4 李恩涵，《東南亞華人史》（臺北：五南出版社，2003），頁321-336。

5 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁2。

其中僅有6,000個島有人居住。⁶

印尼古稱Nusantara，亦即島嶼海峽國家之意，⁷又被描寫為「散佈在赤道周圍的一翡翠帶」（girdle of emerald），映射出印尼風景秀麗的特色。⁸由於群島均位在熱帶地區，常年均溫在25°C-27°C，僅因地形高低之變化，氣溫略有差異。而印尼群島受海洋調節所影響，使得高溫、多雨、微風、濕度高，成為印尼氣候之四大特徵，尤以雨量最受影響，素有「常年似夏，一雨成秋」之稱，⁹反映出印尼全年雨量可略分為乾季與濕季的特色。¹⁰其土地肥沃，物產豐饒，主要經濟作物有稻米、橡膠、蔗糖、花生、大豆、茶、棕櫚油、可可、咖啡、樹薯、香料。礦物資源則是石油、天然氣、錫、煤、鐵、鎳、金、鋁、銅、錳等。¹¹尤以全國除爪哇島外，森林面積佔國土面積甚廣，故印尼林業亦頗發達。¹²

位處熱帶地區的印尼群島，因盛產珍貴的香料，可帶來廣大商貿利益。特別是西方世界自15世紀後掀起「地理大發現」熱潮，歐洲各國船隊出現於世界各地的海洋上，積極覓尋新的原料與貿易網絡，各國開始對擁有豐庶原料的印尼投以高度重視與關心。¹³因此，荷蘭乃於1602年籌組「聯合東印度公司」（United East India Company, Vereenigde Oost-Indische Compagnie，簡稱VOC），藉此統一管理印尼群島的開發經營與治理，並對抗歐洲各強國對於印尼的覬覦，冀能力保荷蘭對於印尼的

6 陳鴻瑜，《印度尼西亞史》（臺北：國立編譯館，2008），頁1。

7 鄭資約，《東南亞地理誌略》（臺北：國立編譯館，1972），頁24。

8 J. S. Furnivall著、周憲文譯，《印尼經濟史》（臺北：台灣銀行，1979），頁1；鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁1。

9 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁5。

10 劉鳳文編輯，《印尼的經濟》（臺北：非洲及拉丁美洲資料中心，1968），頁2。

11 陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，頁1。

12 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁8。

13 鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁14。

獨佔貿易之權力，確立荷蘭霸權的地位。¹⁴ 此後，荷蘭開展了對印尼為期三百餘年的殖民統治時期。¹⁵

由於印尼位處中國及印度兩大古國之間，連接亞洲與澳洲，跨越印度洋和太平洋，就國際關係及地緣政治上而言，佔有極為重要的地位，¹⁶ 所以自古以來，印尼即為各方民族移動往來的重要匯集地。¹⁷ 陳烈甫即曾指出印尼雖較中國與其他東南亞國家距離為遠，但因往來東南亞地區的華人或華商，到達新加坡後，可渡海至印尼，遂使得中國與印尼甚早就建立通商關係。¹⁸ 李學民亦認為中國自古便與東南亞往來頻繁，而印尼出現華僑的歷程，更可上溯自漢代，可視為印尼華僑史之序幕。¹⁹ 李氏之語不僅呼應了陳氏所言之意味，也反應出中、印兩方早已建立往來的重要史實。

尤其晚近中國因政治動亂以及天災人禍的情形連綿不斷，導致以農立國的中國農村經濟漸趨蕭條，民生困苦；加以透過商貿往來，將南洋商品互通有無，能夠迅速致富，脫離貧困等諸多複雜因素，均促使中國

華南閩、粵地區居民大量南移至東南亞地區，形成近代中國人民移往海外的一股重要推力。²⁰ 在上述錯綜複雜的歷史脈絡下，擁有豐富資源的印尼，遂成為近代中國華南地區華人出洋時的重要選擇地之一。因此，移居印尼之華人日漸增多，漸趨成為印尼的主要民族之一。

然而世居印尼的華僑由於具有傳統華人刻苦耐勞，長於買賣的特質，故財富積累甚快，且自成社會，以致漸為荷人所側目。荷人雖因開發需要，曾與華人有所往來，但因利益問題，已迭次與華僑產生磨擦。荷蘭官方亦認為如果不加以改變華人此種情形，將對荷人支配地位構成強大威脅，²¹ 遂採行各種排華措施與行動，以壓制華人發展，確保荷人在印尼之利益。其中，最著名者，莫過於1740年10月9日在巴達維亞所發生的「紅溪慘案」，造成當地華僑傷亡慘重，財產損失更難以估計。此事不僅震驚了中國與歐洲各界，甚有論者表示「也許是全世界所經歷過的最恐怖之一夜」，²² 而陳烈甫更強烈指責此事當為荷蘭統治印尼的污點。²³ 不過，在荷蘭統治印尼期間，受害者並非只有散居於印尼各處的華僑，原始定居於印尼的其他種族，也飽受荷人殖民苛政之苦。針對此種情形，陳鴻瑜即曾明白表示在荷人的「強迫種植制」下，土著農民經濟受到剝削，反抗聲四起，農村社會普遍不安，²⁴ 埋下了日後印尼當地人民醞釀反對荷蘭殖民，爭取民族獨立的遠因。²⁵

20 李恩涵，《東南亞華人史》，頁1-31；陳以令以為鄭和出訪東南亞，不僅促進中印之間的貿易往來，更帶動華僑移殖熱潮。對此，陳烈甫也持有相似的觀點。可參見陳以令，《印尼華僑概況》（臺北：正中書局，1989），頁20；陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁358-359。

21 J. S. Furnivall 著、周憲文譯，《印尼經濟史》，頁48；華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁8；陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁361；李恩涵，《東南亞華人史》，頁314-315。

22 李學民、黃昆章，《印尼華僑史》，頁151。

23 陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁361。

24 陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，頁283。

25 鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁22-31。

14 陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，179-188；J. S. Furnivall 著、周憲文譯，《印尼經濟史》，頁26。另葡正民在其膾炙人口的大作—《維梅爾的帽子：從一幅畫看17世紀全球貿易》一書中極為詳盡且完整的耙梳與指陳，正是考察此段令人神迷目眩的歷史浪潮的最佳論述，提供我們嶄新且深入的思維視野，進一步理解當時全球貿易網絡之形成模式與發展概況。關於VOC貿易問題論者甚眾，然因非本文主旨，此處不詳舉，詳參見Brook, Timothy, *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global* New York: Bloomsbury press, c2008。

15 聯合東印度公司於1799年解散後，由荷蘭政府接管其全部財產，並承擔其債務。然於此段期間內，印尼曾一度為英國所佔領，迄1816年，荷蘭始重返印尼。其發展史實，可參見吳俊才，《東南亞史》（臺北：中華文化會，1956），頁75-77；陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，頁231-237。

16 鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁1。

17 鄭資約，《東南亞地理誌略》，頁24。

18 陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁353-358。

19 李學民、黃昆章，《印尼華僑史》（廣東：廣東高等教育出版社，1987），頁7-16。

誠如前述，荷人於17世紀初期開始統治印尼後，由於採行殖民措施，致使印尼當地民眾已有獨立自治的想法，且採取籌組團體組織之方式，積極推動民族運動。²⁶ 其後日軍入印時，雖禁止印尼政黨活動及民族獨立運動，但為求活用印尼戰爭資源，遂主動扶植與攏絡印尼人民，²⁷ 讓被荷人壓抑已久的印尼文化擁有復甦的機會。而深受荷蘭及日本奴役之苦的印尼民族運動領袖人士，如選擇與日本合作的蘇卡諾，以及從事地下反日活動的蘇卡尼(Sukarni, 1916-1971)等，在面對日人統治下的肅殺氛圍下，兩者採取了截然不同的回應方式與態度。²⁸ 其中，以蘇卡諾為首的相關人士，則竭力鼓勵印尼青年保鄉衛土，以作為獨立運動之準備。²⁹

1945年8月15日，日本裕仁天皇（1901-1989）公告《終戰詔書》，正式宣佈向盟國無條件投降，結束了第二次世界大戰。依據吳俊才的研究指出，日本軍隊在天皇承認戰敗後，印尼各島呈現一片混亂的局面，遂使得籌備獨立已久的蘇卡諾等人得以乘時崛起，³⁰ 並於日本投降後的兩天（8月17日），在其住家門口對少數群眾宣讀印尼獨立宣言：

我們，印尼人民，在此宣佈印尼獨立，關於權力之轉移，等等問題，將以理性的態度以及儘可能快速地執行。1945年8月17日，於雅加達。以印尼人民之名。³¹

這段宣言雖然象徵印尼走向獨立自治的一個重要里程碑，表示受荷蘭統治達三百餘年的印尼，總算得以籌組以印尼人民為主的獨立政府，

26 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁23-24。

27 徐競先，《印尼十年》，頁69。

28 陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，頁344-346；馬樹禮，《印尼獨立運動史》（臺北：正中書局，1977），頁76-77。

29 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁24-25。

30 吳俊才，《東南亞史》，頁142-143。

31 陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，頁359。

應屬佳事。唯對於日本統治印尼期間依舊受到諸多排斥與迫害的華僑而言，³² 雖與各國華僑有著相同的心態，以為第二次大戰結束後，黑夜終將過去，黎明已經來臨，因此無不歡欣鼓舞，期待著勝利的曙光到來。但他們並不曉得面對隨即而來的印尼獨立運動浪潮，卻令其處境反倒更加艱險，成為另一波的受難者。

二、印尼獨立運動下的華僑處境

由蘇卡諾擔任總統、哈達(Mohammad Hatta, 1902-1980)為副總統的印尼共和國，雖在二次大戰甫畢後，逕自宣佈獨立，並組成中央政府，其下分設8個省，希望能有效控制印尼全國，³³ 並藉由成立中央國民委員會(Komite Nasional Indonesia Pusat, 簡稱KNIP)，積極向國際社會表示獨立的印尼政府業已獲得全民一致支持，以提高該政府的合法性與權威性。³⁴ 不過此舉並未得到荷蘭的同意與承認。1945年9月，由英國與印度組成的聯合軍隊，奉盟國聯軍總部之命前進爪哇各地，負責接收日軍的投降與繳械。11月，荷軍進入印尼，英國及印度聯軍隨即將受降地區的行政權悉數移交荷軍，但引起印尼獨立軍激烈不滿，形勢更加嚴峻。此後，印尼軍與荷軍陸續產生軍事衝突，英、印聯軍也受到印尼軍攻擊，

32 第二次世界大戰期間的日本軍隊，於1941年年末至1942年年初，對印尼採取一連串的軍事行動，隨後也成為印尼的有效掌權者，並對在印華僑採取各項打擊的行為。可參見陳鴻瑜，《印度尼西亞史》，頁341-357；陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁364-366；李恩涵，《東南亞華人史》，頁332-336；鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁57-69；李學民、黃昆章，《印尼華僑史》，頁411-427；戴鴻琪，《印尼華僑經濟》（臺北：海外出版社，1956），頁30-31。尤以時人徐競先描繪最詳，可參見氏著，《印尼十年》，頁19-80。

33 鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁70-71。

34 馬樹禮，《印尼獨立運動史》，頁118-119。

遂替為期數年的印尼獨立戰爭揭開序幕！³⁵

陳烈甫指陳在印華僑於印尼爭取獨立建國的期間，係採取超然及不介入之態度。究其原因，乃因華僑於荷蘭治下並未受到公平待遇，而印尼獨立後國家民族主義方熾，華僑地位是否得以改善，猶有疑義，故當地華僑遂採取此種應對方法，避免池魚之殃。³⁶ 素富盛名的東南亞研究專家巴素(Victor Purcell, 1896-1965)，亦持相似看法，同意陳氏提出華僑採取「中立態度」的觀點，並進一步指出由於印尼人希望華僑對荷蘭施行經濟絕交，但事實之呈現與其期許有所落差，華僑未能協助印人執行封鎖政策，其中立態度未能使印尼人滿意。而荷蘭人也懷疑華僑偏袒印尼人，引起荷人不滿。在雙方均未能充滿諒解的狀態下，華僑成為共同的仇視對象。³⁷ 戴鴻琪更直言華僑的中立對策對印、荷雙方均不討好，也就是說仍不免受到雙方的怨恨。³⁸

在此種盤根錯節的歷史背景下，處於荷、印兩造夾縫中的華僑變成最大的受害者，先後遭到數次殘酷的屠殺，損失慘重。³⁹ 其中，發生於1946年5月的文登屠殺，不僅被巴素認為是在荷、印衝突下第一個真正嚴重的問題，⁴⁰ 為18世紀後所罕見的華僑重大傷亡事件，更有「第二次紅溪慘案」之稱。⁴¹ 此事肇因於1946年2月底英軍開始撤退，荷軍陸續接防印尼各地。為保證駐防於雅加達的荷蘭軍隊糧食供應無虞，荷軍遂逐步

國民政府對戰後印尼獨立運動時期的華僑處境之肆應（1945-1949） 93

推進並擴大佔領區。⁴² 然駐紮文登（離雅加達西方約30公里處）之印尼軍隊，因不欲將文登地區交付荷人接管，乃於5月28日擬定「神聖戰爭計畫」（即焦土政策），以對付荷軍即將進攻的軍事行動。翌日，荷軍佔領該地，但止於芝沙丹尼(Tjisadani)河東岸。⁴³ 不過，位處芝沙丹尼西岸的印軍仍依照原訂「神聖戰爭」之議，自6月2日晚間開始對居住於文登地區四週之華僑燒殺擄掠，無所不為，男女老幼，少有倖免。⁴⁴

而中國國民黨中央執行委員會海外部（以下簡稱海外部）駐荷印三寶壟直屬支部則對此次事件的慘狀，提出極其詳盡清楚的記載，提供後人理解當時發生經過之重要依據：

本月六日，聯軍當局進駐文登市區。時印尼共和軍稍抗即退，故文登市損失甚輕。而郊外四圍之鄉間，即已開始從事殺人放火之工作。據逃出之難民報告，印尼暴民分隊進行。入屋無分老幼，逢人便殺，見物便搶，或將吾僑閉置室內而縱火焚燒，屍橫遍地，慘不忍睹。又據救出被集中之婦孺口述，十歲以上之男子盡被帶走，不知何往，生死未卜。而且印尼人還將乾柴堆置屋外，聲言行將放火，幸早營救，免於難。其後續被營救者，或云被其集中待遇比俘虜或囚犯為尤甚；或云集中後財產即被洗劫一空。

文登慘案爆發後，國民政府駐巴達維亞的總領事蔣家棟鑒於事態嚴重，曾於事件未久後，迅即敦請盟軍總部派遣軍事救護隊前往營救當地華僑。但盟軍考量救僑行動除已超出盟軍的管制範圍外，又必須派出大量飛機、裝甲車輛及坦克車等軍事裝備，深怕刺激印尼當地居民對華

35 陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁366-367。

36 陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁367。

37 巴素（Victor Purcell）著、郭湘章譯，《東南亞之華僑》（下冊）（臺北：正中書局，1968），頁806-808。

38 戴鴻琪，《印尼華僑經濟》，頁32。

39 李盈慧，《華僑政策與海外民族主義（一九一二～一九四九）》，頁289。

40 巴素（Victor Purcell）著、郭湘章譯，《東南亞之華僑》（下冊），頁806-808。

41 陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁367-368；戴鴻琪，《印尼華僑經濟》，頁33。

42 徐競先，《印尼十年》，頁99-100。

43 鄭學稼，《印度尼西亞史》，頁85。

44 戴鴻琪，《印尼華僑經濟》，頁32-33；華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁206。

僑做出再度報復的行為，實百害而無一利，因此並未接受蔣氏之提議。⁴⁵ 值得注意的是，該次慘案雖係由印尼共和軍隊所發起，且荷蘭軍隊曾於文登南方10英里處營救千餘名華僑人質，並交由華僑紅十字會運輸回該地，⁴⁶ 但我外交部認為文登慘案發生時，荷軍佔領該地，故荷蘭政府應負起保護華僑之責任。不過荷軍參謀長認為該軍雖駐紮於當地，可是慘案地點在芝沙尼河對岸，位於盟軍防區外，依照盟軍與印尼當局之協議，荷軍不得渡河，並堅決否認荷軍中有華人在內，強調印尼當局對於大屠殺之結果，應該秉公懲處兇手。⁴⁷

然而久居於印尼各地的僑民，對於政府未能在第一時間內表現具體護僑作為感到滿腹委屈，遂由國民大會東印度區僑民代表王尚志、吳慎機、溫菊朋等人聯名致電時任外交部部長王世杰(1891-1981)，表示：「抗戰期間僑胞激於愛國熱忱，曾出錢出力，協助抗戰，以致敵寇南侵後，各地僑胞終被殘害，以洩其忿。」但「自坦其隆慘案至今，時逾一月，猶未聞政府有何宣示。迭接海外來書，僑情惶惑。群詢是否因國中多故，遂無暇顧及耶？抑距離過遠，痛癢無關耶？甚或大事化小，小事化無，將聽其自生自滅耶？」⁴⁸ 又云：

昔德國因其僑華之教士被害，而大興問罪之師。今我國僑民被害之眾，數千倍於德教士，至今未見政府有何保僑之上策。似此東印度之華僑，將無矣噍類？況星星之火可以燎原，深恐效尤者多。南洋各地排華

45 〈爪哇坦其隆鎮附近我僑胞遭浩劫印度尼西亞人極蹂躪能事我請盟軍速派軍前往營救〉，《中央日報》，1946年6月5日，第3版。

46 〈荷巡邏隊援救華僑脫險者數千人越境僑胞均能安居樂業〉，《中央日報》，1946年6月13日，第3版。

47 〈荷印軍參謀長談坦其隆慘案責任認印尼應秉公懲處兇手〉，《中央日報》，1946年6月15日，第3版。

48 《外交部檔案》，國史館藏，〈印尼坦其隆華僑慘案〉，典藏號：020-010807-0010。

事件層出不窮，則千萬華僑將步東印度之後塵，而遭同樣之厄運矣。⁴⁹

言語中除了激烈質疑政府無力或無心護僑外，亦強調華僑對於中國的重要性，並藉由德國護僑之例，重申政府如未能妥善護僑，則日後相同事件必層出不窮，以致釀成巨災！其後，在印尼爭取獨立的期間內，處於印、荷兩軍夾縫的華僑，依然成為苦難的受害者。井里汶(Cheribon)、巴領旁(Palembang)等地所仍陸續傳出的華僑被害事件，顯示虐華問題層出不窮，終未停止，映證了王尚志等人的觀察甚有遠見，所言不假。⁵⁰

至於該次慘案傷亡人數之慘重，從現存於國史館之《外交部檔案》中可獲知梗概。依照外交部所進行的華僑損失調查報告指出，文登慘案時(包括茅渥Maoek、朱鹿Tjoeroeg、不拉拉夜Blaradja等區域)被無辜殺害之華僑共有653人，其中婦女136人，孩童36人；被擄去者，共有403人，內有孩童45名；房屋被焚1,269間，被悉數毀壞者236間，⁵¹ 倉皇逃至雅加達者更高達2萬餘人。⁵² 不過，該報告中尚有囿限於各項因素未及納入確切統計者，故實際死傷者應遠高於此數。(見圖1至圖3) 然就以1939年該地區華僑人數約42,000人而言，僅登記在案的受難者便達千餘人之多，誠可謂傷亡重大！

該報告不僅詳細記載了事發經過與傷亡數據，彌補了歷來研究對於此段史實敘述之空白處，⁵³ 而報告中所陳述的慘案發生原由，諸如取下印

49 《外交部檔案》，國史館藏，〈印尼坦其隆華僑慘案〉，典藏號：020-010807-0010。

50 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁206；戴鴻琪，《印尼華僑經濟》，頁33。

51 《外交部檔案》，國史館藏，〈華僑損失調查〉，典藏號：020-990100-0068。

52 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁206。

53 依據國史館藏《外交部檔案》中的〈華僑損失調查〉記載，房屋被焚毀者乃為1,269座，本文從其說。徐競先、鄭學稼等人之1,296間之說法，或為1,269間數字之誤植。

尼國旗、槍擊印尼小孩、當荷軍之華人行搶、華人充當尼加間諜、華人對印尼人之諷刺、火燒牙締(Djati)民房等因素，以致於印人對於文登華僑甚感憤怒，成為引發慘案之近因，⁵⁴亦對於研究文登慘案僅用荷印衝突的片面解釋大有裨益。

1565 文登慘案華僑房屋被焚燒者 (由一九四六年五月廿日起至十月廿六日)			
區域	屬轄區	被燒之房屋	被燬壞之房屋
文登 (TANGERANG)	Tangerang	97	28
	Tjengkareng	215	9
	Teloeknaga	50	28
	Serpong	18	3
茅渥 (MAOEK)	Maoek	78	22
	Sepatan	369	37
	Radjeg	273	29
朱鹿 (TJOEROEG)	Tjoeroeg	72	40
	Tjikoepa	83	28
	Legok	7	2
不拉拉夜 (BLARADJA)	Blaradja G.	7	10
	Kresek @	-	-
	Tigaraksa @	-	-
總計		1269	236

註：G=多數未曾報告者
@=未得有正式情報

圖1：文登慘案華僑房屋被焚燒統計表

資料來源：《外交部檔案》，國史館藏，〈華僑損失調查〉，典藏號：020-990100-0068。

文登事變華僑被殺及被擄表 (由一九四六年五月廿日起至十月廿六日)					
區域	屬轄區	被殺害者			
		成人		小孩	
		男	女	男	女
文登	Tangerang	1	-	-	-
	Tjengkareng	11	1	-	-
	Teloeknaga	23	-	-	-
	Serpong	-	-	-	-
		35	1	-	-
茅渥	Maoek	57	5	1	-
	Sepatan	235	100	10	5
	Radjeg	75	10	3	1
		367	115	14	6
朱鹿	Tjoeroeg	39	15	5	3
	Tjikoepah	16	3	1	3
	Legok	8	-	-	-
		63	18	6	6
不拉拉夜	Blaradja	16	2	1	3
總計		617		36	

圖2：文登事變華僑被殺統計表

資料來源：《外交部檔案》，國史館藏，〈華僑損失調查〉，典藏號：020-990100-0068。

54 《外交部檔案》，國史館藏，〈華僑損失調查〉，典藏號：020-990100-0068。

區域	屬轄區	被 擄 者			
		成 人		小 孩	
		男	女	男	女
文 登	Tangerang	—	—	—	—
	Tjengkarang	—	1	—	—
	Telocknaga	—	—	—	—
	Serpong	3	—	—	—
		3	1		
茅 屋	Maoek	138	14	10	3
	Sepatan	137	3	17	—
	Radjeg	23	10	5	1
		298	27	32	4
朱 鹿	Tjoerweg	6	5	1	—
	Tjikoepah	9	5	5	3
	Legok	3	1	—	—
		18	11	6	3
不拉拉夜	Blaradja	—	—	—	—
總 計		358		45	

圖3：文登事變華僑被擄統計表

資料來源：《外交部檔案》，國史館藏，〈華僑損失調查〉，典藏號：020-990100-0068。

參、國民政府對文登慘案的具體作為

一、指派李迪俊赴印宣慰

1946年6月，文登慘案發生後，外交部積極謀籌對策，極力調解制止印、荷雙方的軍事衝突，並擬由我國單獨或聯合英、美、澳共同向印、荷雙方提出交涉，以保護在印僑民之生活安危。⁵⁵此外，國民黨海外部所屬各支部亦陸續來函，敦促政府當立即採取有效措施，撫慰僑民情緒，例如駐日果直屬支部即曾召集所屬重要華僑團體進行聯席會議，並議決三點要項，包括：一、電呈中央政府向聯軍當局嚴重抗議；二、請中央政府在可能範圍派兵護僑；三、請中央政府轉飭中央社及各大報社儘量發表文登事件真相，並著論抨擊英、荷、印尼各當局處置無方；南洋荷屬打板努里直屬支部則建請政府應一面加派大員南來，一面派遣大隊空軍或艦隊南來荷屬各島訪問，藉以震懾印尼民眾，保護僑胞安全，並宣示中央愛護僑胞之意；⁵⁶駐坤甸直屬支部也期盼政府能採取有效行動，切實護僑。⁵⁷旅荷華僑李載陽亦基於同仇敵愾的情形下，屢屢致函蔣中正（1887-1975），細數歷次在印華僑所遭受之慘狀與不公平待遇，並希望政府能儘速派遣護僑隊，拯救在印百萬僑胞的生命財產。⁵⁸

爪哇地區著名的華僑黃恩世亦曾將其觀察所見之印尼僑情致電政府。他指出排華之不幸事件，實係少數極端派印尼人所為，而非該共和

55 《國民政府檔案》，國史館藏，〈中荷及荷屬糾紛交涉〉，典藏號：001-062001-0007。

56 《國民政府檔案》，國史館藏，〈中荷及荷屬糾紛交涉〉，典藏號：001-062001-0007。

57 《國民政府檔案》，國史館藏，〈中荷及荷屬糾紛交涉〉，典藏號：001-062001-0007。

58 《國民政府檔案》，國史館藏，〈中荷及荷屬糾紛交涉〉，典藏號：001-062001-0007。

政府之本意。尤以印尼人民長期以來受到殖民統治的壓迫，民智閉塞，自知人才缺乏，故想利用華僑之智慧，供其臂助之力。此外，黃氏也認為荷方自憊無力控制印尼，遂想利用僑胞予以掣肘，並從中挑撥，使得中、尼雙方交惡，利於荷方統治。為求保全僑胞之生命財產安全，恢復昔日安居樂業之榮景。他進一步向政府建言，希望政府可以提出積極作為，使華僑經濟可立於不敗之根基。其具體之建議有三項：

第一步，從速遴派大員前往南洋，分別向荷印政府及印尼領袖交涉，請其切實尊重我僑胞生命財產，並慰問各地僑胞，曉示政府關顧德意。第二步，准由華僑集資籌設中尼銀行，促使僑資集中內移，……第三步，或由國營或准商辦從速開闢我國至南洋間海運、空運航線，俾僑胞往返便利，並藉以收入輕重工業原料，如橡膠錫礦等。⁵⁹

然而外交部對於黃氏建請政府從速遴派大員前往南洋，分別向荷印政府及印尼領袖交涉保僑一事甚為認同，遂向行政院呈請核准該議。行政院亦同意此案，並在9月24日行政院第760次會議中，通過指定是時返國述職的古巴公使李迪俊為「中華民國國民政府宣慰荷屬東印度華僑專使」⁶⁰，率同顧問二人、秘書二人，前赴該地宣慰，⁶¹希望李氏代表國府宣達政府護僑、愛僑之意，並考察當地情形，以便提出具體救濟辦法。李氏於獲得行政院任命後接受記者訪問時，即清楚說明了此次宣慰荷印之目的與任務：一、抗戰期間，荷印華僑對祖國貢獻良多，代表政府前

59 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0062。

60 政院特派李迪俊赴荷印宣慰僑胞例會通過任命事項》，《中央日報》，1946年9月25日，第3版。

61 陳鴻瑜，《中華民國與東南亞各國外交關係史（1912~2000）》（台北：鼎文書局，2004），頁432。《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0062。

往嘉勉；二、荷印華僑因該地政局影響，生命財產，均遭受重大損失，蔣主席甚表關懷，謹代表前往慰問；三、調查荷印華僑之損失及如何救濟呈報政府，以為統籌救濟之法。⁶²而國府於10月2日正式同意由李迪俊擔任宣慰專使一事，⁶³蔣中正也隨即召見李氏，對其代表政府往赴荷印宣慰一事給予若干指示。⁶⁴

李迪俊雖於面對記者時，曾對如何進行宣慰僑胞一事有所闡述，但如進一步觀察李氏親擬之《中華民國國民政府宣慰東印華僑代表團計畫大綱》，可更清楚理解了李迪俊此行的任務及職責：

- 一、對東印華僑在抗戰期中之出財出力，宣達國府嘉勉之德意。
- 二、對東印華僑近一年來遭受之重大損害，表示國府之深切關懷與慰問。
- 三、散發救濟金美金五百萬元，此款將來即於一千五百萬元之華僑復業貸款下扣除。
- 四、調查東印華僑之損失
- 五、訪問並聯絡荷印政府及印度尼西亞領袖，促其注意保護華僑之生命財產。
- 六、促進印度尼西亞土人與華僑間之了解與友誼。

該大綱不僅詳細交代李氏此行之目的，除表達政府關心，懷柔在印華僑之外，另一重要目的則是促進與荷蘭及印尼各領袖之相互理解，

62 〈荷印僑胞宣慰使李迪俊下月首途〉，《中央日報》，1946年9月26日，第3版。

63 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0063。

64 〈蔣主席關懷荷印僑胞召見李迪俊指示宣慰〉，《中央日報》，1946年10月3日，第3版。

以達成保護華僑之最終目的，並暫擬以六星期的時間為限，訪問當時印尼各島重要城市能「安全抵達」者。其宣慰所需經費則由外交部統籌辦理。⁶⁵

在準備好訪問印尼的各項前置工作後，李迪俊隨即於10月7日率領顧問郭威白，秘書吳建勛、丘守愚搭乘蔣介石專機飛往香港，接著轉乘英國BOAG公司，行經曼谷往新加坡。⁶⁶ 16日，李氏一行飛抵雅加達，開始進行宣慰工作，不僅受到華僑團體熱烈歡迎，印尼各方要人亦高度重視。⁶⁷ 其訪問行程以雅加達為始，先慰問該地難僑，並陸續於雅加達教師公會及旅巴僑胞歡迎宴發表演講，其後轉往巡視文登，並陸續前往宣慰萬龍、三寶壟、泗水、錫江、峇塘、爪哇、婆羅洲、勿里洞、邦加、蘇島、巨港、馬辰等地，所到之處均受到僑胞熱烈歡迎。李氏於12月11日返抵雅加達，宣慰工作暫告一段落。⁶⁸

在為期兩個月的宣慰行程中，李氏除用專使身份對當地僑民積極慰問，以示政府重視僑民的決心外，更努力落實其在《中華民國國民政府宣慰東印華僑代表團計畫大綱》所擬定之目標，廣與荷、印各界要人進行會晤，試圖化解各方對於華僑的錯誤認知，並進一步建立正確的觀念與作法。例如李氏在宣慰雅加達僑民的期間內，即曾於12月13日及16日，分別向荷印副總督樊穆克提出包括政治、經濟、教育、日本戰犯、懸案等18點內容，以及印尼內閣總理夏里爾內閣作出11點要求，雙方均

允作善意考慮，逐漸辦理。⁶⁹

而李迪俊於結束任務返國後，也立即提出了《宣慰東印華僑報告書》，對於李氏遠赴印尼宣慰之歷程，做出極其詳盡的紀錄。尤以該報告書中針對此行所得之結果以及改善僑務部分之觀察與建言，可謂極其完善與周全。

首先，李迪俊對於宣慰團此行之成果，認為可就華僑、荷印及印尼三方面分別論之。就中國華僑而言，李氏指出宣慰團此行使華僑增加對政府的團結心理，並解決華僑困難問題，也提高華僑地位，且促進華僑與當地情感，亦進一步使華僑本身團結，讓華僑得知政府重視僑民之意，令僑領不至於與政府意見相左，致而影響僑務政策之推行；至於荷政府知道中國政府極為重視華僑利益、消除雙方之誤會、開始進行消除不平等待遇之交涉，以及印尼方面也表示擬派訪問團來華，藉以消弭誤解，增進彼此認識，均為宣慰團此行的實際成果。⁷⁰

其次，李氏也具體指出六大項推行僑務工作要點，包括撥匯款項救濟難僑、褒揚被日軍屠殺及拘禁之華僑志士、增設領事館並充實現有領館陣容、派遣教育專員設辦事處於巴城指導監督僑教事宜、派遣經濟專員設辦事處於雅加達指導華僑經濟方針並促進中印商務、歡迎華僑工商訪問團回國等項。其建議要點之目的與順序，乃希望政府先就華僑救災撫慰為優先，對華僑宣示政府之德意，亦使印尼各界人士得以理解政府關懷華僑之福利，不為一紙空言；次則擴充使館素質與陣容，並指導僑民教育與經濟方針，藉此促進中印雙方之商務關係；最後則是希望華僑團體能返回中國考察實業與投資機會，藉此將其所遭遇之經濟問題向國

65 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0062。

66 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0063；〈李迪俊今日可抵巴城〉，《中央日報》，1946年10月16日，第3版。

67 〈李專使抵巴達維亞華僑團體熱烈歡迎蔣主席對僑胞文告將在歡迎會上宣讀〉，《中央日報》，1946年10月18日，第3版。

68 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0063。

69 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0063。

70 《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0063。

其後，厲氏會同華僑總會相關人員組織難民收容所兩處，共收容難民2,800餘人，並在槍林彈雨中組織救濟傷隊及搜集食糧，更四度往見印尼軍政要人，要求立刻制止搶殺及綁架行為。至5日，荷、印雙方和平談判成功，但地方局勢仍未穩定。⁷⁵

6日，厲鼎元隨同僱員往見荷蘭當局官員，並針對巨港戰事提出四項口頭質問，其內容包括：荷方何以未先通知該館，且未派員聯繫，是為藐視華人的生命財產，遂造成當地華僑死傷與損失重大；對於事件中的傷者及難民，是否提供醫藥及救濟；荷、印雙方談判內容為何？事態有無繼續發生之可能；此次華僑之損失，將保留賠償損失及撫卹的權力等四點。而荷方則回應因印尼調集大軍擬攻擊荷方，為求自衛給予迎頭痛擊，以致未能即時通知，殊感歉意；日內亦將會同中國醫生醫治傷病者；此次印荷衝突為正式戰爭，大約數日內可以完全恢復原狀；至於損失方面，則請從速告知數目，由中國政府依照外交途徑向荷蘭政府商洽。⁷⁶

巨港事變發生後，巨港旅星華僑籌賑巨港受難同胞會除致函外交部，懇請政府妥籌有效對策，切實保護僑民，並應迅即向荷蘭與印尼提出交涉要求賠償外，⁷⁷亦擬有《巨港旅星華僑籌賑巨港受難同胞委員會向各界呼籲書》，以強烈筆吻譴責荷印暴行：

僑胞乎，巨港慘案實與南洋全體華僑生存利益有關之大事，吾人決不能置身事外，吾人應認此為自己之事件而共同抗議，共同追究事件發

75 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港華僑慘案〉，檔號：063.1/0002。

76 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港華僑慘案〉，檔號：063.1/0002。

77 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

生之負責者，而向其要求賠償損害，共同磋商辦法，以徹底消滅此種危害之再臨，共同向我國政府，要求切實護僑，立即採取斷然手段！⁷⁸

因此，外交部也隨即向該會覆函，說明政府於事件發生後，業已對印、荷當局表示抗議，且要求雙方速謀有效之保僑措施。為求積極保護荷印各地僑胞起見，中樞更向荷、印當局提議在印尼各地華僑聚集處，新設立安全區，並由華僑自行組織保安隊。⁷⁹同時並分電新加坡領事館，請其協助僑領載運米糧至巨港賑災。⁸⁰而此事之重大，亦引起蔣中正之重視與關注，遂電告外交部部長王世杰，令其應採取實施有效護僑辦法。⁸¹

而巨港領事陳元屏於巨港亂事後送交外交部的交涉救濟及損失統計報告，內容十分具體，成為補充我們了解當時戰亂實況及當地領館第一時間回應的最佳素材。陳元屏在該報告中指出，印、荷雙方於1947年元旦發生戰爭後，因荷方未曾協助該館進行疏散華僑，致使戰區內華僑損失慘重，傷亡人數幾數倍於印、荷之總和。其後，荷方於致中方函件中，除以「未先充分通知」掩飾其毫無通知之錯誤，極力撇清荷方責任；復以交通斷絕，以致未能通知為由，試圖劃清責任；更重要的，是荷方提出發動戰爭係為保存市民利益以及死傷者甚少之說法，但均遭到陳元屏提出具體回應，予以一一駁斥。⁸²此外，該領館亦鉅細靡遺地記錄該館的善後辦法及受災統計。

78 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

79 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

80 〈巨港華僑損失慘重外部設法補救〉，《中央日報》，1947年1月20日，第3版。

81 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

82 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

依照該報告之記載，駐巨港領事館之救濟情形，可分為收容難僑、救護難民、醫治傷病、荷方收容難僑及捐贈救濟品、籌辦賑糧、救濟捐款等項。其中，該館在協同華僑總會商組難民收容所兩處後，先後在中華學校收容500餘名僑胞，又在華僑平民醫院及毗鄰之中華中學校收容2,300餘名，共計收容了2,800餘名僑胞；自戰事爆發後的4天內，共醫治了傷者139人，內有華僑66人，重傷不治死亡者27人中有華僑13人。⁸³

以傷亡人數而言，依據該館之統計，死於荷軍之手者101人，印方為80人，共計181人；被印尼軍警逮捕及綁架未釋放者293人，中彈受傷以致殘廢者2人，重傷者112人，共114人；被印方強暴者有詳細姓名者6人，姓名不詳者7人，總計601人受到程度不一的傷害。⁸⁴不過該館所統計之死者數額，係為有姓名可考或覓得屍體者，不包括於河中未及打撈者，亦有數十具，兩者加總約為250餘人。失蹤人數293人部分，亦同樣指有姓名可考但仍無下落者，所以印方先前釋放之115人及全家失蹤或無親友報告者亦未列入，合計當在600人以上。受傷人數則是經過醫院治療者，微傷自行醫治者近千人，也未列入。⁸⁵如依照僑務委員會推定1940年的巨港華僑約為18,000人而言，⁸⁶巨港事變華僑傷亡可謂十分慘重。

至於財產損失部分，為該館自事件爆發後迄4月15日之統計總和。其中，被認為屬於印尼責任者且已據報告者，包括被印尼軍警及人民搶劫、放火焚燒、死亡、失蹤及被捕釋放之華僑損失，還有印尼軍民強行借取物品之損失部分，合計為6,915,101.71叻幣；為荷蘭所需承擔者，涵

83 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

84 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

85 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

86 《一般檔案》，中國國民黨黨史館藏，〈十年僑務〉，檔號：505.1/42.3。

蓋死於戰火下之華僑、華僑財產被荷兵劫掠、華僑房屋及屋內財產為荷軍砲擊與放火焚燒等，共1,749,094.10叻幣。印尼及荷蘭雙方合計造成華僑損失數額為8,664,195.81叻幣。領事館及其員工損失則為8,043.50叻幣。⁸⁷

除此之外，駐巨港領事館對於如何保護僑民，也有極為具體的籌劃辦法，例如由蔣家棟及陳元屏一面通電印尼當局切令要求保護僑胞，並至印尼各地視察；也撤退印尼各地華僑，計有男子57人，婦孺55人，共112人等；以及劃定華僑安全區等，並允許華僑武裝自衛，意在積極確保華僑安全，使僑民得有主動應變之能力。但因涉及軍事問題，荷方諸多為難。⁸⁸

蔣家棟於獲悉巨港亂事後，隨即在20日前往荷印副總督官署會見巨港荷軍司令及相關官員，冀能透過外交途徑，尋求解決之道。雙方在晤談過程中，荷方首先表示荷軍於此次亂事之行動純屬自衛警告，一切責任應由印尼負責。但蔣家棟並不認同此種說法，當場做出嚴正抗議，認為中國領館在荷軍區內有辦事處，何以不通知？此外，荷軍既屬自衛行動，在戰事發生前何以不用空軍散發傳單警告？荷方回應因此次戰事屬軍事行動，需遵守秘密，荷軍佔領區內之中國領館亦未必能與印尼區互通訊息。至於傳單一事，乃因當時並無印刷工具，亦無時間。且如非荷軍積極行動，恐華僑將遭受更嚴重之損失。而荷印副總督樊穆克之顧問Boon亦向蔣家棟提出問題，表示此次亂事係為印尼所致，何以中國政府專向荷蘭政府提出抗議？蔣氏則答覆中國與荷蘭有邦交關係，故華僑應受荷蘭政府之保護，中國政府亦視荷方為負責保護者。至於賠償問題，

87 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

88 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

得留待請示外交部及相關部會後而定。⁸⁹

由於蔣家棟對巨港事變之瞭解，係依據巨港領事館之報告，遂認為該次亂事之僑民受害者多為印尼所致，故蔣氏在會見完荷方代表後，立即於23日前往晤見印尼內閣總理夏里爾，並向外交部電呈與印尼內閣交涉經過。其內容除說明蔣氏向夏里爾聲明印尼軍民對華僑所造成之各項損失，應由印尼政府悉數負責外，並應即刻下令派遣急救隊前往巨港市印尼控制區營救華僑，防止當地人民繼續殘害或搶殺華僑。而夏里爾亦表示道歉，並允諾當即洽詢主管當局辦理此事。而該電文中亦提及安全區域內之華人當擁有武裝，始有實力自衛之議，然夏里爾則表示須待下次續商。⁹⁰嗣後外交部雖數度主動與荷印雙方討論設立安全區及華僑保安隊一事，以利華僑自衛，惜交涉成效未彰。⁹¹

對於巨港事件的爆發，不僅駐地領館積極應對，東南亞各大重要華文報刊如《南僑日報》等，亦連日刊載巨港事變的相關訊息，分從不同角度提供各界人士瞭解事變經過的資訊渠道，如《南僑日報》即對事件發生經過描述甚詳：並以「巨港已呈廢墟」、「生命財產損失慘重」的嚴肅筆觸，籲請政府嚴重抗議；⁹²《天聲日報》亦指出文登慘案已震撼世界。李迪俊之南行不僅為文登事件而來，亦期能與荷印雙方直接折衝，俾使在印僑民生活獲得切實保障。而此次浩劫較文登事件有過之而無不及！為求確保日後華僑的權益，該報建議政府除進行緊急呼籲，應將印荷衝突向聯合國安全理事會提出討論，使雙方知所警惕，保證華僑

89 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港華僑慘案〉，檔號：063.1/0002。

90 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港華僑慘案〉，檔號：063.1/0002。

91 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

92 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

不受侵擾。⁹³《星洲公報》則是載有厲鼎元針對至1月30日止華僑罹難之統計，包括死亡350人、傷者600人、失蹤者1,200人，被火焚燒之房屋約250間。⁹⁴《星洲日報》社論，更是清楚道出巨港亂事在厲鼎元扮演魯仲連，調和鼎鼐的情況下，雖然亂象暫時獲得彌平，但大家仍有一個疑問：戰事還會發生嗎？說明當地華僑對於和平的渴望與急切！⁹⁵象徵政府言論風向球的《中央日報》也發表評論，譴責荷蘭未能先行通知我國領事館，也批評印尼追求獨立，不該肆意暴亂。⁹⁶上述諸言在在顯示雖然巨港領事館已竭盡努力救災，提供當地僑民協助，不過傷害業已造成，華僑生活大受影響。

然而政府倡言設立華僑安全區及擁有武裝一事，直至1947年下半年方始露出轉機曙光。由於1947年7月20日，荷蘭發動「警衛行動」，荷、印再度爆發軍事衝突，局勢又告惡化，華僑生活復遭困頓。對此，時任外交部次長的葉公超(1904-1981)於29日發表對荷、印局勢之聲明，促請雙方重視華僑安全。陳鴻瑜認為此次之聲明可能是中國歷來官方對於海外華人遭受迫害所發佈的文告中最為強硬者。8月10日，印尼政府雖表示願意賠償華僑被損毀之財產，唯印尼軍隊仍持續殺害在印華僑。⁹⁷不過，同月25日，雅加達中華總會召集東印各地華僑代表開會，通過組織保安隊相關事宜，並獲得荷蘭當局於9月6日發出批准令同意設立。蔣

93 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

94 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001；陳鴻瑜，《中華民國與東南亞各國外交關係史（1912~2000）》，頁432。

95 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001。

96 〈巨港荷印兩軍混戰華僑受害慘重〉，《中央日報》，1947年2月4日，第9版。

97 陳鴻瑜，《中華民國與東南亞各國外交關係史（1912 ~2000）》，頁432-435。

家棟雖在9月曾向印尼再度建議於印尼區華僑組織設置華僑保安隊，唯仍遭印方拒絕。⁹⁸

依據雅加達總領事館對於雅加達設置華僑保安隊概況之報告中指出，保安隊設立之目的，乃在於保會華僑生命財產安全。為避免不必要之紛擾，保安隊應守中立。而全爪哇的保安總隊則設於雅加達，並由賴錫禧擔任正主席、黃金生為副主席兼任技術主任，萬隆、三寶壟、泗水、井里汶等地亦陸續成立分會響應，唯行動須受總部指揮。華僑保安隊之任務乃為保衛華僑所屬的商店、住宅、倉庫、工廠、收容所、建築物等。各地分隊應與當地駐軍、憲兵或民政當局洽商保衛步驟及防守地區，絕不可參加軍事行動。此外，就隊員遴選資格，只要華僑青年身體強健而自願擔任者皆可，但不領薪俸，且須嚴守該會所擬定之25條紀律。至於工作內容及經費等，亦有相當明確之規定。特別是當中最早成立的棉蘭保安委員會，對於保護蘇東華僑安全有極其明顯成效。因此，荷軍總司令甚至頒發獎狀，感謝保安隊對於維護華僑之貢獻。⁹⁹而荷軍對於華僑保安隊的頒獎一事，恰恰正是見證這段動盪不安的時代的最佳說明！

肆、結語

1945年8月15日，日本宣佈無條件投降後，各國無不歡欣以對。然對於中國得以戰勝良有貢獻的華僑，尤其欣喜。但在印華僑卻未能與各國華僑一同慶祝勝利的到來，反因處於印尼獨立運動及荷蘭殖民統治之夾縫中，陷入生活恐懼。面對在印華僑的權益受害，國民政府雖處兵荒馬亂，戰火方熾的局面，依然試圖有所作為，隨即於文登慘案發生後，

98 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

99 《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002。

派遣時任古巴公使的李迪俊為中華民國國民政府宣慰荷屬東印度華僑專使，前往印尼地區代表政府表達慰問與關心之意，且在為期兩月的期間內，積極與荷、印雙方當局溝通與協商，並促使蘇卡諾向宣慰團致歉，承諾將加強護僑作為，以表示印尼政府之歉意，可視為政府護僑舉措的具體實踐及成效。

但禍不單行，在經濟、政治、民族主義等多重因素的交互影響下，印尼政府對於華人早已有排斥心理¹⁰⁰。因此，在李迪俊甫結束宣慰行程後，印方於荷、印再度爆發軍事衝突時，趁機劫掠華僑，導致巨港地區華僑生命財產遭受嚴重打擊，原以為可重新開展新生活的華僑，復又陷入恐慌及夢魘的生活中。但駐巨港領事館則在此次動亂中作出積極回應，藉由各種方式力求保護僑民安危，不僅主動與中華總會合作收容難僑與賑災，並對荷、印雙方政府提出賠償及安全維護辦法。而駐雅加達的總領事蔣家棟也迭次向荷蘭及印尼爭取設置華僑保衛隊，且獲得荷蘭政府首肯同意設置，得以保障僑民人身及財產安全，亦為政府實際之成就。惜因中國方時內戰不斷，處於經濟崩潰，兵燹蔓延之際，政府自顧不暇，僅能集中心力於國內事務¹⁰¹。唯在此種背景下，國府對爭取僑民權益以及保護華僑等問題上依然嘗試積極回應與努力，此點仍值得我們加以肯定。

依據事後統計，自1945年9月，迄1949年9月止，印尼華僑於此段期間內死傷達3500人，失蹤1,631人，財產損失達荷幣5億多，叻幣800餘萬元¹⁰²。中國派赴南洋各地視察的戴愧生(1892-1979)亦認為南洋各地中印尼

華僑損害最大的言論，即說明在印華僑的苦難¹⁰³。而徐競先對於此段歷程的記載，更是生動地描繪出在印華僑的無奈與辛酸，不僅為這段充滿血淚的歷史提供最真實的寫照，也隱約道出國民政府未能給予在印華僑強而有力庇護的要因：

日本天皇在一九四五年八月十四日的廣播，是對以中美英蘇四國為首的盟國投降，中華民國當時的國際地位，是公認為世界四強之一。若干年來做了「海外孤兒」的華僑，欣聞祖國獲得「最後勝利」，莫不慶幸數十年來為祖國出錢出力的心願，今天已如願以償了。滿懷希望今後能在海外做個大國民，享受一等國民的平等待遇。當時的情勢，確也曾如此表現過，一面青天白日滿地紅的國旗，貼在住宅門前，等於一個平安符，可以不受驚擾的安居樂業，可見國家的國際地位高低，影響僑民地位的尊卑，是如何的密切了。可惜的是，華僑這種崇高的地位，沒有多久，就隨祖國政局的紊亂而趨破滅了！¹⁰⁴

1949年12月27日，荷人正式將政權移交於印尼獨立政府，並由日惹遷都雅加達。雖印尼政府駐日惹時期，中華民國總領事乃駐於雅加達，仍派有領事代表政府常駐日惹，經常與印尼政府保持溝通，並於印尼政府遷都時，派遣吳鐵城(1888-1953)為使節前往祝賀。唯1950年4月，印尼政府與中華人民共和國建立邦交，並互換使節，中華民國駐雅加達總領事館，及泗水、孟加錫、巨港、棉蘭、坤甸等領事館均下旗歸國，我國官方對於印尼僑務工作，遂暫告一段落¹⁰⁵。嗣由印尼中華商會聯合會、

100 馬樹禮，《印尼的變與亂》（台北：海外出版社，1953），頁166-174。

101 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁53-54；李盈慧，《華僑政策與海外民族主義（一九一二～一九四九）》，頁284；陳烈甫，《東南亞的華僑、華人與華裔》，頁368。

102 華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁53-54。

103 李盈慧，《華僑政策與海外民族主義（一九一二～一九四九）》，頁289。

104 徐競先，《印尼十年》，頁99-100。

105 丘正歐，《蘇加諾時代印尼排華史實》，頁5；華僑志編纂委員會，《印尼華僑志》，頁54-55。

雅加達中華總會等團體賡續政府未竟之功，擔任保護僑民之要務，中、印之間對於僑務問題的發展，也走向新的階段！

參考文獻

檔案

《一般檔案》，中國國民黨黨史館藏，〈十年僑務〉，檔號：505.1/42.3。

《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港事變華僑蒙受損失交涉賠償案〉，檔號：063.1/0001

《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈巨港華僑慘案〉，檔號：

《外交部檔案》，中央研究院近代史研究所檔案館藏，〈我與荷印及印尼政府協議

建立安全區及華僑保安隊問題〉，檔號：063/0002

《外交部檔案》，國史館藏，〈印尼坦其隆華僑慘案〉，典藏號：020-010807-0010。

《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0062。

《外交部檔案》，國史館藏，〈李迪俊宣慰專使荷印僑胞〉，典藏號：020-010807-0063。

《外交部檔案》，國史館藏，〈華僑損失調查〉，典藏號：020-990100-0068。

《國民政府檔案》，國史館藏，〈中荷及荷屬糾紛交涉〉，典藏

號：01-062001-0007。063.1/0002

報紙

《中央日報》，1946年6月至1947年2月。

中文專書

J. S. Furnivall著、周憲文譯，《印尼經濟史》，臺北：台灣銀行，1979。

巴素（Victor Purcell）著、郭湘章譯，《東南亞之華僑》（下冊），臺北：正中書

局，1968。

丘正歐，《蘇加諾時代印尼排華史實》，台北：中央研究院近代史研究所，1995。

陳鴻瑜，《中華民國與東南亞各國外交關係史（1912~2000）》，臺北：鼎文書局，2004。

李長傳，《中國殖民史》，臺北：商務印書館，1990。

李盈慧，《華僑政策與海外民族主義（一九一二~一九四九）》，臺北：國史館，1997。

李恩涵，《東南亞華人史》，臺北：五南出版社，2003。

李學民、黃昆章，《印尼華僑史》，廣東：廣東高等教育出版社，1987。

徐競先，《印尼十年》，椰嘉達：星期日報社，1953。

馬樹禮，《印尼獨立運動史》，臺北：正中書局，1977。

The Response of the Republic of China's Government to Overseas Chinese during Indonesia Independent Campaign(1945-1949)

Lin, Chih-Cheng

Abstract

The Overseas Chinese of Indonesia suffered from war disaster which was happened between the Republic of Indonesia and Dutch government troops since the end of WWII. Based on the consideration of protection of the Overseas Chinese, ROC's government sent envoy, Ambassador Lee De-chium, to visit on Indonesia in order to console and take care of the overseas Chinese. He positively negotiated with both the authorities of Indonesia and Dutch, and asked them to protect Overseas Chinese against ill-regulated soldiers. The Chinese consuls of Jakarta and Palembang also made their efforts to negotiate with the authorities of Indonesia and Dutch. The purpose of this paper is to explore the Chinese policy towards Overseas Chinese and its process of negotiation.

Key words : National Government Indonesian Chinese Benteng massacre

大馬華文教育的新景觀— 華小非華裔學生現況分析

王康進¹

摘要

大馬華小是馬來西亞國家教育系統內的子系統，早期許多論述指出在政府單元化教育政策種種衝擊下華文教育將在本區域出現危機及困境，然而華小發展至今仍充分展現強韌的適應力。有為數不少的非華裔家長選擇將子女送入華小學習華語。本文擬研究從1990年代至今，大馬華小在學生族裔結構及校園文化所產生的變化及現況。

本研究將透過訪談教總、全馬各地區華小校長、沙巴州亞庇區中華學校師生、家長、曾在華小就讀的非華裔成人，藉以瞭解北、中、南、東馬地區各華小面臨的問題及其異同處。從而說明因為華裔學生的回流及非華裔學生的加入，而使得華小發展成為多元文化交流之場域。

關鍵詞：華文小學 馬來西亞華文教育 涵化 非華裔

1 國立臺灣師範大學華語文教學研究所僑教與海外華人研究組研究生

前言

馬來西亞位於東南亞，在1963年9月16日獨立，由馬來亞、新加坡、沙巴及砂拉越組成（新加坡在1965年8月9日脫離馬來西亞而成獨立國）。馬來西亞是由十三州和三個聯邦直轄區組成的聯邦體制國家，採取君主立憲制，政府體制採取議會內閣制，權力掌握在內閣首相手裡。¹ 國土共分為兩大部分，即位於馬來半島的西馬和位於婆羅洲的東馬，東西馬之間隔著南中國海。根據國家統計局的資料，2010年馬來西亞總人口為2890萬人，其中土著占62.2%、華人22.5%、印度人6.8%、其它族群1.2%以及外籍人士7.3%。²

大馬華小是馬來西亞國家教育系統內的子系統，早期許多論述指出在政府單元化教育政策種種衝擊下，華文教育將在本區域出現危機及困境，然而華小發展至今仍充分展現強韌的適應力。³ 其中1983年馬來亞大學教育學院三位教授向教育部提呈的報告書更預言時至2000年（也就是18年後，趨近於新一代子女）國民型華文小學及淡米爾文小學將會銳減，因為各族家長的大馬意識增強，以馬來文為媒介語的國民小學必然

- 1 陳鴻瑜：〈馬來西亞的政治發展〉，《東南亞各國政府與政治》，臺北：翰蘆圖書，2006年，頁542。
- 2 土著的定義包含占多數的馬來族及東馬的伊班族（Iban）、卡達山族（Kadan）、杜順族（Dusun）、帝穆恩族（Temuan）、本南族（Penan）等數十個少數族裔；某些時候政府也會為了某些「方便」把馬來族分開來「安排」。
- 3 處境艱難的觀點見梁英明：《東南亞華人研究—新世紀新視野》，香港：香港社會科學出版社，2008年，頁143；高崇雲：〈東南亞各國華人教育問題的研究〉，《僑民教育研究論文集》，臺北：玄奘大學海外華人研究中心，2005年，頁62；高偉濃：〈對海外華文教育的歷史變化與因應之道的若干思考〉，《僑民教育研究論文集》，臺北：玄奘大學海外華人研究中心，2005年，頁51；廖小健：〈戰後馬來西亞華文教育的發展變化〉轉載自陳偉汶：〈馬來西亞華文教育研究的回顧與展望〉，《八桂僑刊》，2002年第1期，頁8。

成為各族子女就讀的首選。⁴ 如今的事實是—各族的大馬意識加強了，卻未削弱華小及淡小的發展。華小除教育發展欣欣向榮外，更受到非華裔家長的肯定，紛紛把子女送入華小就讀，看到的景觀是非華裔學生和華裔學生一起接受華裔的「母語教育」現象。⁵

近年來學者及華社對華小非華裔子女就讀的現象也開始在媒體上發表種種看法，然而針對非華裔學生在接受六年華小教育後所受到的涵化現象則鮮少涉及，本研究欲呈現90年代至今大馬華小在學生族裔結構及校園文化的兩個面向所產生的變化及現況，並親自前往沙巴州亞庇區中華學校實地訪問及觀察求證。⁶

本研究以訪談教總、全馬各地區華小校長、沙巴州亞庇區中華學校師生、家長、曾在華小就讀的非華裔成人、問卷及歷史文獻進行分析，討論北、中、南、東馬地區各華小面臨的問題之異同處，並以沙巴州亞庇區中華學校的現況佐證答案。第一部分觀察就讀華小的非華裔學生成為華小生的生活習慣有否改變，和華裔學生的互動如何等問題，提出文

- 4 Leong Yin Ching, Rahimah Haji Ahmad, Ishak Haron, A Study of the Probable Futures of Malaysian Society in the Year 2000 and the Implications for Education (Kuala Lumpur: Faculty of Education University of Malaya, February 1983), pp59-60.
- 5 有關「華裔」與「非華裔」的定義是根據沙巴州華小的分類方式：「華裔」是指父母皆為華裔及父或母某一方為華裔並保留姓氏的族裔；「非華裔」是指父母皆為非華裔及父或母某一方為華裔但不保留姓氏的族裔。本研究統稱的「華裔」和通稱的華族、華人的定義基本無太大差異。
- 6 亞庇區中華小學創立於1917年，創辦人為胡孝德等，前身為閩僑私塾，設於亞庇市區噴水池附近。1942年日軍南侵，校務被迫停頓4年，1946年中華商會開始重建之路，學生人數到1954年時已達796人，1967年學生人數達2207人，成為全馬小學人數之冠，1970年課程開始依照政府新課程綱要實施；學生人數激增，董事會在1973年開始籌建裡卡士分校，1977年啟用時學生人數更2817人；1986年達到4525人。1992年起兩校正式成為兩所獨立自主的完整小學。1996年起由現任校長黃天良掌校，2004年更被沙巴州教育局頒選為最佳潛能學校和最具安全學校二個大獎。亞庇區中華小學也成為海內外各學術單位到訪沙巴時必參訪的學校之一。本校史整理自亞庇中華學校2009-2010年畢業刊。

化涵化現象確實出現在非華裔學生身上的觀點；第二部分則是族裔結構的明顯變化如何影響各地區校務、文化及教育的推行，並以華裔學生1600餘人與非華裔學生700餘人的亞庇區中華學校的實地訪談佐證。⁷

本文試圖說明大馬華小在國家單元教育政策下並未弱化其文化立場。華裔的回流與非華裔的加入，現今的華小已發展成為在華人文化基礎下的多元文化交流場域。

壹、馬來西亞小學教育發展概況

馬來亞獨立初期教育制度的演變皆以《拉薩報告書》(Abdul Razak Report 1956)息息相關，馬來亞聯合邦獨立後的《1957年教育法令》就是以《拉薩報告書》為藍本執行國家教育政策。⁸

1957年馬來西亞獨立後的隔年，原本由華社全權負責的大部分華文小學、印裔所負責的淡米爾小學及以華裔和印裔為大宗並以英語為教學媒介語的英校被納入國家教育體系成為標準型小學，接受政府的津貼，成為國家體制內的學校。華文小學及淡米爾小學的教學課程必須根據國家課程綱要指導，並符合國家教育政策，就可保留母語為教學媒介語，國家則負責學校的教師薪津和必要的行政支出；只要課程綱要一致，華社和印社可在學校保留和使用母語教育各自的族裔，如此便形成馬來裔在國民小學、華裔在華文小學、印裔在淡米爾小學及華、印裔混合的英文小學上課的情景，各族裔在各自的族裔學校使用母語學習同一種課

7 亞庇區中華學校學生人數近10年皆保持在2300餘人，黃校長表示中華學校學額有限，華裔和非華裔學生人數一直保持在7比3的比例，華裔子女皆保證入學，非華裔學生則每年約有100餘位無法在中華學校就讀。

8 法令第二條闡明國家教育政策是「旨在建立一個能為全體人民所受，並滿足人民一切需要的國家教育制度，促進人民本身的文化、經濟、和政治的發展，以達致一個以馬來文為本邦的國語，同時維護扶助本國境內定居的其他族群的語文和文化」。

程綱要；同時華小和淡小也必須在課程中多安排國家語言--馬來語的學習，所以在語文學習的部分，華小和淡小就必須學習三語：國語、英語及母語，國民小學和英文小學則學習國語和英語兩種。

然而，1960年政府成立教育檢討委員會，逐出台《拉曼達立報告書》(Abdul Raman Report 1960)，國會接納後而制訂《1961年教育法令》，法令其中一項第21(2)條深受華社關注和擔憂，法令闡明「任何一個時候，只要教育部長認為某一間國民型小學已適當轉變為國民小學時，他可以直接命令有關學校改制為國民學校」。⁹華社認為「這無異給華小頸上架上了一把刀，華小隨時都有斷頭的危機」，華小教育的發展雖受到牽制，但在董教總竭力維護下，華校及學生人數依然穩定成長。¹⁰

獨立後的華小及淡小雖已成為政府津貼的國民型小學，且享有免費的教育地位，但國民型小學一直面對撥款、師資、硬體設備、學校不足的困境。1967年國會通過《國語法案》，使馬來文成為唯一的官方語文，三個五年計劃的教育政策逐步落實，馬來文成為主要教學媒介語。1971年，大馬文化青年體育部在馬來亞大學召開「國家文化大會」，為國家文化政策制定了三個指導原則：一、國家文化應以土著文化為核心；二、其他文化元素，如果適當及合理，可被接受為國家文化的一部份；三、回教必須成為國家文化重要的一環。它特別強調第二原則是在遵守第一及第三原則的大前提下始能被接受。許多官員根據狹義的詮釋去推行這個單元文化政策，例如干涉學校的文化表演、限制建築物的外觀及規定招牌用字的大小等，從此以後，馬來文化成了馬來西亞的國家

9 這項法令最終在新的《1996年教育法令》下取消。

10 董總：《華光永耀：1219華教盛會華教史料展滙編》，吉隆坡：董總，2000年，頁9。

文化主流。¹¹ 華小及淡小教育成了「非主流」，處處受制。¹² 發展只能靠華社和印社熱心支援、無私承擔。百年樹人的教育事業仍保持著1300及500餘所學校的規模。

1979年由時任副首相的馬哈迪組成的教育檢討委員會提出了《1979內閣報告書》，對大馬教育史產生了深遠的影響，其中3M教育及小學新課程(KBSR)遂成為全國學校辦學方針。¹³ 小六須參加一項總結式的評審測驗(UPSR)，著重考查學生的讀、寫、算三個基本技能。華社與印社皆認為這是華小和淡小變質的前奏，從此媒介語問題就成了華小及淡小教育揮之不去的惡夢，華印社會在重重壓力下，也只能發揮「逆境求存、自力自強」的精神了。¹⁴

貳、馬來西亞華文小學現況

經過70年代和80年代的重重紛爭後，90年代馬哈迪政府的《2020宏願》而導致〈教育宏願和工作目標〉的制定，再加上國內外的政治及經濟變化，政府採取了寬大容忍的態度，華小教育得到了平穩的發展。¹⁵ 華小的基礎建設、師資水平、成績表現皆開始進入穩定、進步的狀態，

11 國家文化政策內容轉載自駱靜山著：〈國家文化與華人文化〉，《知識份子與社會文化》，孝恩文化基金會，2002年。<http://www.xiao-en.org/cultural/library.asp?cat=23&loc=zh&id=102>。

12 第一個五年計劃始於1966年，1963至1965年為《1961年教育法令》執行期。

13 3M：Membaca(讀)、Menulis(寫)、Mengira(算)；KBSR：Kurikulum Baru Sekolah Rendah，1994年Baru 改為Bersepadu（小學綜合課程）。

14 如集會及課外活動使用馬來語、綜合學校計劃、高職事件、升中一要求等企圖改變華校本質的不間斷挑戰，甚至最終發生了政府援引內安法，以「茅草行動」名稱逮捕多名華教人士及各族民權運動者。

15 顏清煌：〈一百年來馬來西亞華社所走過的道路（1903—2003）〉，《海外華人的社會變革與商業成長》，廈門，廈門大學出版社，2005年，頁230-231。

在全國各源流小學的競賽中成績標青，前首相馬哈迪醫生甚至在1999年8月30日公開讚揚華小辦學認真、著重學生學業、成績表現輝煌，因此有很多的馬來家長寧願把孩子送進華小就讀；¹⁶ 非華裔學生進入華小就讀就是在這段時期出現明顯增加。¹⁷ 本文即以此歷史背景闡述華小的現況。

一、國家教育體制內的華小

馬來西亞現行教育體制內的小學教育，分為國民小學(SRK)、國民型華文小學(SJK)及國民型淡米爾小學(SJC)。小學六年級時需參加小六檢定考試(UPSR)以作為入學參考；到中學階段，國民小學及國民型淡米爾小學畢業的學生會進入國民中學就讀，華小除了國民中學外，還可選擇國民型中學或獨立中學就讀，馬來西亞國家教育體制請見圖1所示。

16 莫順生：《馬來西亞教育史1400-1999》，吉隆坡：教總，2000年，頁279。

17 非華裔學生數量統計見表5。

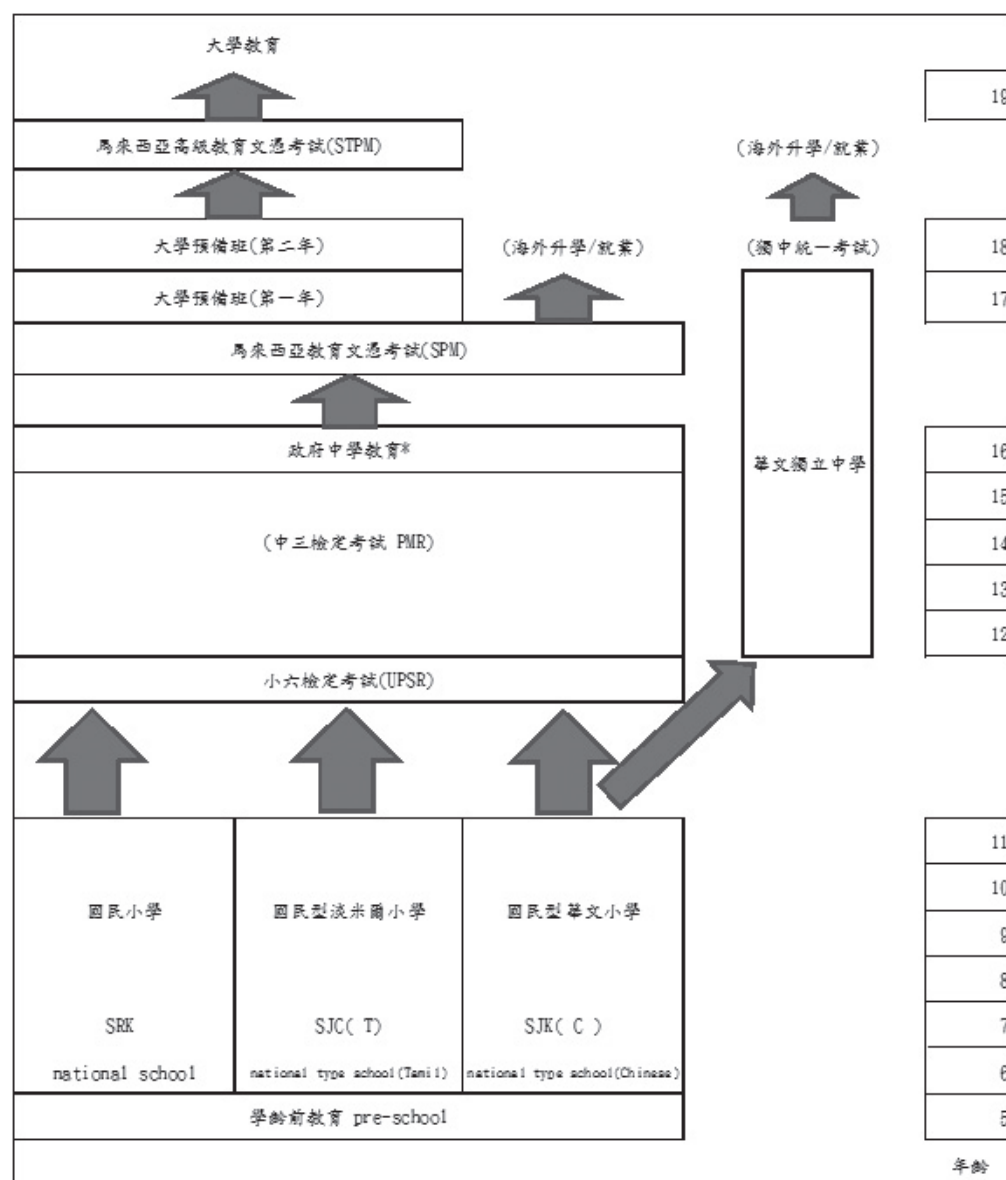


圖1：馬來西亞國家教育體制

資料來源：整理自馬來西亞教育部網站 (<http://www.moe.gov.my>)

據官方統計，截至2010年1月共有1291所國民型華文小學。國民型華文小學按經費取得來源分為全津貼國民型華文小學及半津貼國民型華文小學；全津貼國民型華文小學的薪資、校務行政等費用由政府出資，半津貼國民型華文小學之薪津行政費用由政府撥款，而硬體設施則由校方及董事自行籌措費用。目前大部分華文小學為半津貼華文小學，因此在籌措經費方面的責任落在董事部及家教協會身上。

在各州學校分佈數量方面，以砂拉越州、柔佛州、霹靂州、雪蘭莪州華小間數最多，此四州屬華小皆超過百間以上；在學生人數方面，則以雪蘭莪州居冠，其次為柔佛州，此二州屬華小人數皆超過10萬人以上。華小間數占全國小學總間數之17%，然而華小人數占全國小學生人數之20.2%，因此單純以華小總間數相較於學生總人數並不足夠。然其間存在著各州屬間之差異極大。2009年馬來西亞各州各源流小學學校數目及學生人數請見下表1所示。

18 馬來西亞中學系統計有：國民中學SMK／國民型中學SMJK／工藝中學SMT／職業中學S MV／宗教學校SMA／全寄宿中學SMAP／特殊中學SMPK，華文獨中則為另一獨立體系。

表1：2009年馬來西亞各州各源流小學學校數目及學生人數
資料來源：教總：華小建校、遷校和微型華小資料集

州屬	國民小學		華文小學		淡米爾小學	
	學校數目	學生人數	學校數目	學生人數	學校數目	學生人數
柔佛	600	251,201	215	115,227	70	14,810
馬六甲	137	66,863	65	20,297	21	3,405
森美蘭	199	82,187	82	23,724	61	11,363
雪蘭莪	429	382,614	108	123,737	97	35,446
吉隆坡	139	91,362	41	51,141	15	3,908
霹靂	520	185,475	186	64,201	134	18,010
檳城	146	93,758	90	55,794	28	6,857
吉打	378	200,257	90	27,502	58	11,038
玻璃市	58	24,296	10	2,369	1	136
吉蘭丹	398	215,770	14	6,567	1	29
登嘉樓	334	142,481	10	2,911		
彭亨	412	144,820	75	24,063	37	4,084
砂拉越	1,040	217,811	221	73,286		
沙巴	979	255,398	83	35,642		
納閩	15	7,030	2	1,238		
布城	11	7,239				
總計	5,795	2,368,562	1,292	627,699	523	109,086
百分比*	0.761	0.763	0.170	0.202	0.069	0.035
*（1）學校數目百分比：各源流學校數目／全國小學總數						
*（2）學生人數百分比：各源流學生人數／全國小學生總數						

二、華裔人口的移動與城市化

自獨立以來，大馬華裔人口的分佈已經起了很大的變化。根據大馬統計局的資料，大馬華裔人口的增長出現了明顯地往城市集中的現象，最明顯的區域分別是北馬：檳城州、中馬：雪蘭莪州及吉隆坡聯邦直轄區、南馬：柔佛州及東馬：沙巴州、砂拉越州。比方說雪隆地區自

1970—2002年共增長了近111萬人，同一時期在靠近雪隆區的霹靂州、彭亨州、森美蘭州只分別成長了6萬人、6萬7千餘人及3萬8千人左右；同樣的情形也出現在華裔人口占多數的檳城州(增長17萬8千人)及柔佛州(增長45萬餘人)，二者鄰近州屬也出現增長緩慢的現象；而東馬的沙巴、砂拉越華裔人口則各成長一倍，華裔總人口分別達到28萬人及57萬人。¹⁹ 馬來亞大學人口學副教授鄭乃萍表示，隨著經濟發展，大馬的城市化步伐加快，2011年已有71%的人口居住在城市，相對於十年前，城市人口占總人口的62%，而在1957年獨立時期，城市人口只有30%。新紀元學院馬來西亞與區域研究所所長文平強表示，華人的城市化過程比其他種族快，由於謀生及創業的考慮，大部分華裔皆居住在城市地區，尤其是經濟最發達的吉隆坡聯邦直轄區與周邊地區的巴生河流域。他估計約有三分之一的華裔居住在巴生河流域。²⁰ 以下為表2 1970-2002年華裔人口統計。

19 見董教總網站：<http://www.djz.edu.my>：〈1970-2002年全國各州華裔人口增長趨勢〉。

20 林友順：〈大馬華裔人口下滑敲警鐘〉，亞洲週刊，25卷33期(2011-08-21)

表2：1970-2002年華裔人口統計
資料來源：馬來西亞統計局

州屬	1970-2002 年華裔人口					1970-2002 年 華裔人口增長
	1970	1980	1991	2000	2002	
玻璃市	19,900	23,765	23,167	20,794	21,600	1,700
吉打	184,700	208,428	225,882	241,444	250,400	65,700
檳城	436,700	521,455	551,129	588,693	614,900	178,200
霹靂	666,400	737,234	706,504	643,129	672,400	6,000
雪蘭莪	382,000	567,474	758,397	1,230,271	1,266,000	884,000
吉隆坡	373,900	507,487	556,518	560,153	594,900	221,000
森美蘭	183,600	209,743	211,071	211,914	221,500	37,900
馬六甲	160,300	176,673	176,128	178,277	186,700	26,400
吉蘭丹	38,700	47,911	54,421	49,067	51,100	12,400
登嘉樓	22,600	26,693	28,887	24,295	25,400	2,800
彭亨	158,300	209,631	199,681	218,338	225,700	67,400
柔佛	504,200	628,937	759,184	916,704	954,900	450,700
沙巴	139,200	163,996	218,233	271,599	277,800	138,600
砂拉越	293,900	385,161	475,752	537,230	556,900	263,000
總數	3,564,400	4,414,588	4,944,954	5,691,908	5,920,200	2,355,800

根據統計局「2010 年人口普查報告」，於2000年至2010年人口增加最高的州屬為：吉隆坡聯邦直轄區（17.8%）、雪蘭莪州（2.7%）、馬六甲州（2.6%）及沙巴州（2.1%）。人口增長率最低的州屬為：登嘉樓州（1.4%）、霹靂州（1.4%）、納閩聯邦直轄區（1.3%）及玻璃市州（1.2%）。除了吉隆坡和布城達到100%的城市化之外，其餘高城市化的州屬有雪蘭莪州和檳城州，分別達到91.4%和90.8%。城市化最低的州

屬則是吉蘭丹州、彭亨州和玻璃市州，分別為42.4%、50.5%和51.4%，馬來西亞各州城市化的演變和華裔人口移往城市的情形可以說是一致的。²¹ 以下為華裔人口增長的圖2示意圖：

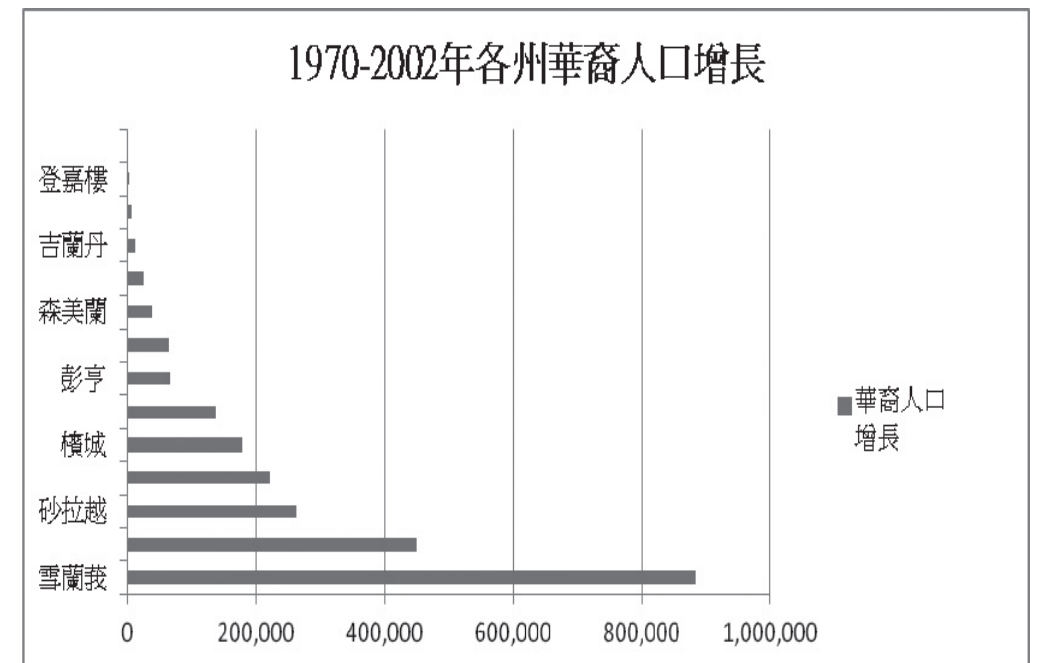


圖2：各州華裔人口增長圖

參、全馬華小共同面對的問題

一、華文小學的建校與遷校

由於政府推行單元化教育的目標不變，華社在面對華小超額招生及招生不足的情形向政府要求建校和遷校的申請都無法獲得成功。資料顯

21 馬來西亞統計局「2010 年人口普查報告」，參考自 http://www.malaysiaeconomy.net/my_economy/my_population1/race_population/2011-07-30/11615.html

示，獨立前創辦的華小數目為907所（91.99%），獨立後的建設只有73所（7.4%）。²² 很顯然，獨立前的華裔人口分佈而建設的華小已經因為華裔人口的自然增長及移動出現了不平均的分配，以吉隆坡為例，華裔人口達60萬人，卻只有41間華小，吉隆坡10所人數最多的小學當中，華小就占了9所，而每班學生人數則高達46至50人，而沙巴州華裔人口27萬人，華小間數則達83間，德里望國華小學全校75人，每班人數僅11、12人，班級人數落差是相對明顯的。²³

總的來說，華裔人口密集區面對華小嚴重不足，而偏遠地區或郊區華小則默默經營或因沒有學生來源而停辦。²⁴ 華裔人口由1970年的356餘萬人到2010年的650餘萬人增加了近300萬人，成長82.5%，但華小間數反而由1325所間減少到1291間，負成長2.6%，可預見的未來是華裔人口往城市移動的比例再增加，市區的華小大爆滿，郊區的華小則需要汲汲經營。

可是在政府的單元文化教育政策下，建校、遷校成了難以成功的夢想，所以華小出現了以上兩種超額招生及苦無學生來源的學校。²⁵ 華裔人口與華小間數的此消彼長可由以下列表3清楚顯示：

22 教總：《華小建校、遷校和微型華小資料集》，吉隆坡：教總，2009年，頁20。

23 教總：《吉隆坡各源流小學統計資料分析與簡報》，吉隆坡：教總，2004年，頁9。

24 教總2010年11月14日《微型華小調查報告》：「在全國1291所華小當中，少於150名學生的微型華小占了540所或41.8%，其中13所學生人數少過10人」。

25 也就是《1961年教育法令》單元文化政策，詳見註8。

表3：華裔人口與華小間數比較

資料來源：整理自教總及教育部統計數字/*華小間數為1974年數據

年份	華裔人口數	華小間數
1970	3,564,000	*1325
1980	4,420,000	1312
1991	4,950,000	1289
2000	5,760,000	1284
2005	6,150,000	1287
2010	6,520,000	1291

二、硬體設備不足

由於政府對華小的津貼主要是在師資，軟體資源，而硬體設備大如校舍、大禮堂，小至桌椅、風扇等全由董事、華社籌募經費解決。使用方法基本一致：如文化義演、千人宴、義跑、義賣、懇親晚會、華社紅白事及神廟捐款等。以下是三則不時會在大馬華文報章登出的相似新聞稿：

（雪蘭莪·蒲種10日訊）為了籌募興建一座多元用途禮堂，蒲種新明華小定於本月13日（星期六）晚上7時，在學校舉辦盛大的慈善籌款晚宴，預計筵開230席，希望能夠達到今年籌集150萬令吉的目標。“禮堂將提供學生良好的室內活動空間，也提供一個適合舉行大型活動的場所，一旦建成後，新明華小將能在現今的4層教學與行政樓中，騰出空間改為10間課室以容納更多的學生”²⁶

（吉隆坡10日訊）歌藝、武藝、鼓藝“三藝齊飆”，為吉隆坡陸佑路中國華小籌募建校基金。...有鑑於中國華小籌建新禮堂經費仍不敷200萬令吉，校方促請各界熱愛華教人士踴躍支持響應，以讓晚宴達到所定下的100萬令吉籌款

26 [http://search.sinchew-i.com/node/656413?k\(2010.11.11閱讀\)](http://search.sinchew-i.com/node/656413?k(2010.11.11閱讀))

目標。²⁷

（柔佛・加拉巴沙威8日訊）古來亞依文滿大伯公廟慶祝寶誕千秋，在該廟舞臺廣場設聯歡福宴。廟方也在會上移交2千令吉的捐款予該村萬邦華小，由董事長岑麒平接領。²⁸

校舍及課桌椅老舊是華小普遍現象，大部分校長都表示向教育部申請桌椅或設備通常是石沉大海、沒有消息。教總主席王超群(以下簡稱王主席)就敘述他曾和學校同仁到國小校外把國小淘汰的「舊」課桌椅搬到華小，再稍加整理就成了華小「新」課桌椅，南馬一華小校長也曾把教育部分給A校的五百張桌椅直接分一半到B校的經驗。總之校長們和董事部都會想方設法解決設備不足的問題。

三、經費的籌募不間斷

華小在硬體需要華社籌募經費解決的原因主要是因為政府的教育撥款不均，2010年度占全國小學生數量達21%的華小，僅獲得政府總教育發展撥款的3.6%，華小的發展經費成了大馬華人的責任，一般估計華社捐獻給華文教育的款項每年高達逾億馬幣，華教籌款也因而被形容為華社的第二個稅收局；2011年8月更有馬來西亞14位知名華裔及印度裔企業家聯合行動，以21億馬幣（一美元兌三馬幣）的價格，收購博彩公司大馬彩，並以此博彩公司的盈利，資助華文及印度淡米爾文學校。這項仿效香港馬會設立公益金資助社會的行動由雲頂集團的林國泰主導，參與者包括豐隆銀行的郭令燦、金獅集團的鍾廷森、泗海棧控股的張泗清、完美集團的古潤金、華聯集團的鄭金炎、蔡僑友、劉楚群、饒文

27 [http://search.sinchew-i.com/node/656387?k\(2010.11.11閱讀\)](http://search.sinchew-i.com/node/656387?k(2010.11.11閱讀))。
28 [http://search.sinchew-i.com/node/654987?k\(2010.11.12閱讀\)](http://search.sinchew-i.com/node/654987?k(2010.11.12閱讀))。

傑、陳志明及黃嚴慶等企業家及一名新加坡印度裔企業家也參與行動。²⁹政府對各源流小學的撥款統計如表4：

表4：第六至第九大馬計畫（1991- 2010年）下各源流小學發展撥款統計³⁰

學校源流		國小	華小	淡小	撥款總額
1991 – 1995 第六大馬計畫	撥款(RM)	1,133,076,000 (89.72%)	102,726,000 (8.14%)	27,042,000 (2.14%)	1,262,844,000 (100%)
	學生人數 (1991)	1,845,400 (72.98%)	583,218 (23.07%)	99,876 (3.95%)	2,528,494 (100%)
	應得撥款	921,623,551.20	291,338,110.80	49,882,338	1,262,844,000
1996 – 2000 第七大馬計畫	撥款(RM)	1,027,167,000 (96.54%)	25,970,000 (2.44%)	10,902,000 (1.02%)	1,064,039,000 (100%)
	學生人數 (1996)	2,128,227 (75.30%)	595,451 (21.07%)	102,679 (3.63%)	2,826,357 (100%)
	應得撥款	801,221,367	224,193,017.30	38,624,615.70	1,064,039,000
2001 – 2005 第八大馬計畫	撥款(RM)	4,708,800,000 (96.09%)	133,600,000 (2.73%)	57,600,000 (1.18%)	4,900,000,000 (100%)
	學生人數 (2001)	2,236,428 (76.04%)	615,688 (20.93%)	89,040 (3.03%)	2,941,156 (100%)
	應得撥款	3,725,960,000	1,025,570,000	148,470,000	4,900,000,000
2006 – 2010 第九大馬計畫	撥款(RM)	4,598,120,000 (95.06%)	174,340,000 (3.60%)	64,840,000 (1.34%)	4,837,300,000 (100%)
	學生人數 (2006)	2,298,808 (75.74%)	636,124 (20.96%)	100,142 (3.30%)	3,035,074 (100%)
	應得撥款	3,663,771,020	1,013,898,080	159,630,900	4,837,300,000

29 林友順：〈大馬華企收購博彩業救教育〉，亞洲週刊。25卷34期(2011-08-28)。
30 資料來源：教總調查研究及資訊組整理自：(1)第六大馬計畫及第七大馬計畫發展撥款資料來源自前教育部長納吉於1996年11月5日書面回答前馬六甲市國會議員林冠英在國會的提問。(2)第八大馬計畫發展撥款資料來源自教育部長希山慕丁於2005年3月31日書面回答蕉賴區國會議員陳國偉在國會的提問。(3)第九大馬計畫小學發展撥款總額是48億3千730萬令吉，副教育部長諾奧馬於2006年4月13日書面回答丹絨區國會議員曹觀友在國會的提問時表示華小及淡小的撥款分別是1億7千434萬令吉及6千4百84萬令吉，因此其餘的45億9千812萬令吉是國小的發展撥款。

肆、華小新成員：非華裔學生入學

一、非華裔學生入學的歷史

非華裔生就讀華小的較久遠的歷史數據不可考，主要的原因在於各校校史的闡述鮮少提及非華裔學生的入學歷史，統計不完整，再加上沒有中央的組織參與此類課題研究，收集資料就增添困難；目前就筆者現有資料中有紀錄在校史的是沙巴州下南南益南華小，1939年何佚奇掌校時期，全校學生人數30餘人中有半數為土著；³¹ 其他考據則是依各特刊中各年度畢業生名單中判斷是否是非華裔學生，所看見的脈絡大約都是1975年左右的畢業生中出現一、二名非華裔名字。³² 據筆者的就學經驗而言，學校內偶有一、二位非華裔生，這只能算是華小極少數的部分，其中部分就讀的非華裔生實為華裔父母領養的子女，與現今非華裔家長送子女來就讀的情況是明顯不同的。

東馬和西馬的非華裔學生入學的歷史分野也不同，東馬的非華裔學生人數自1980年前後就已占華小學生人數的三分之一強，約一萬餘人，所以1989年前後的非華裔學生統計可說大部分為東馬的華小；之後更明顯增加的西馬非華裔學生人數，由教育部的統計來看，自90年起全馬的非華裔學生每年增加1千餘人，94年起非華裔學生增加的數量開始達到每年數千人，而非華裔學生就讀華小在西馬的明顯增加才引起了學者及華社的注意。表5整理自教總調查研究及資訊組提供的非華裔學生人數統計：

31 沙巴州下南南：《益南華小80週年紀念特刊》2009年，頁13。

32 如善牧華小：1977年華加利（Zakarias Kota）、1979年阿斯末（Asmat Bin Abdul），國華華小：1974年莫尼羅、1975年馬丟羅，益南華小：1973年Salamat Bte Amin、1974年Morida等。

表5：1989年-1999年就讀華小的非華裔生人數統計

年份	非華裔生人數	占學生人數百分比
1989	17,309	3.0%
1990	18,379	3.2%
1991	19,488	3.4%
1992	20,559	3.5%
1993	21,508	3.7%
1994	32,203	5.5%
1995	32,734	5.5%
1996	37,519	6.4%
1997	49,639	8.2%
1998	52,043	8.7%
1999	65,000	10.7%

1999年以後教育部就不再公佈華小的非華裔學生人數，原因也只能推測為非華裔生的增加和政府的單元化教育政策目標不符，顯然非華裔家長有些新的考量而選擇讓子女進入「非主流」的華小就讀。爾後只有二次提出相關課題：其一、2002年教育部所成立的種族分班事件獨立調查委員會的報告指出，華小共有24000位馬來裔學生；其二、2005年教育部長希山慕丁向媒體指出，馬來裔學生占華小總人數的7%，也就是約44000人。2002年至2005年間馬來裔學生是否增加了20000人以及2005年至今之非華裔學生人數則尚待進一步查證。

非華裔學生人數在各區的比例明顯不同，根據與各地區校長訪談中得知：³³ 中馬及南馬的非華裔生比例較少，比例約是1%至5%，主要原因

33 筆者共進行三場焦點訪談，訪談地點及時間分別是臺灣師範大學推廣中心302室（2010.10.31）、305室（2010.11.01）、大廳（2010.11.05）；對象為：馬來西亞教師總會常務理事及中馬、東馬、南馬及北馬區共計16位校長參與訪談。

是華裔人口多集中在此，華小本身已嚴重超額招生，無法再容納非華裔生就讀，本區只有少部分華小的非華裔生超過10%；³⁴北馬的非華裔生則在10%至40%之間，非華裔學生以泰裔學生為大宗；³⁵東馬的非華裔生最多，比例高達35%至80%之間，非華裔學生以卡達山裔及伊班裔學生為大宗。³⁶

二、非華裔學生的族裔結構

非華裔學生的族裔結構其實有些複雜，就筆者走訪沙巴中華學校為例，非華裔學生的結構就多達30餘種，連來自英國和非洲的學生也有。有部分族裔名稱暫時沒找到中文翻譯，現分例如下：

父母同族裔的有：Bisaya、Murut、Bajau、Cocos、Sungai、Kadazan、Bugis、Melayu、Dusun、Indai、Bumiputera、Rungus、Jawa、Brunei、Lunbawang、Nigeria、Sikha、Iban 等；

父母不同族裔的混血：bajau-brunei、brunei-kadazan、lunbawang-dusun、kadazan-dusun、dusun-kadazan、nigeria-kadazan、melayu-kadazan、melayu-jipun、england-kadazan、indai-kadazan等；

父親或母親為華裔的混血：Sino-Kadazan Sino-Melayu Sino-Dusun Sino-Kadazandusun等。

三、讀華小的原因

34 教總：《吉隆坡各源流小學統計資料分析與簡報》，吉隆坡：教總，2004年，頁10。

35 如吉打州雙溪加拉岸華民華小占37%(郊區)、浮羅交怡中華華小占14%(小島)、檳城韓江華小占10%(市區)，資訊由各校校長提供。

36 如沙巴州亞庇中華華小占35%、砂拉越成邦江中華華小占35%，資訊由各校校長提供；根據沙巴國民型華校董聯會在2008年3月調查，該州83所華小當中，42所華小有一半或以上的學生為非華裔生。

是什麼原因促使非華裔生進入華小就讀，而不是選擇進入設備與師資相對完善的國民小學呢？校長們的說法是：「華小已是非華裔家長讓子女就讀的首選」、「懂華語可以增值」、「我們的辦學受到肯定」、「華小的數學教得比較好」、「華文的國際地位提升」、「華小生比較有紀律、有禮貌」、「中國崛起，華文更有價值」等等。非華裔家長的想法又如何呢？這裡引述星洲日報專題《獨中系列》，也許有助瞭解非華裔家長為何把子女送進華小就讀：

波德申中華中學花拉：父母認為多學一種語文，前途更有保障，才決定把她和弟弟都送往華校。

巴生興華中學麗努卡：父母希望孩子可以學多一種語言，加強孩子的競爭能力，而把孩子送入華小就讀。

芙蓉中華中學克文達：爸爸叫我要學華人賺錢的方法。

吉華中學諾再麗妮：父母親想讓她學習華文，所以當初把她送到華小。

檳華中學花拉娜莎：父母親為了讓她和弟弟掌握更多語文，所以把他們送進華小。

尊孔中學諾阿米如：雙親覺得學習華文非常重要，所以他在幼稚園就開始學習華文，然後再送他進華小。

尊孔中學拉古華然：父親在工作上和很多華人接觸，覺得華語非常重要，所以自幼稚園就讓我學習華文。

吉華中學哈齊齊：父母喜愛華人文化風俗。³⁷

由上述內容分析：「學習華文前途更有保障，就業時更具競爭
37 [http://www.sinchew-i.com/sciWWW/taxonomy/term/517\(2010.04.04閱讀\)](http://www.sinchew-i.com/sciWWW/taxonomy/term/517(2010.04.04閱讀))。

力」，可能是非華裔父母把子女送進華小的最初也最根本的原因；而他們另一個共同點是兄弟姐妹都進入華小，其中馬來裔生花拉的表兄弟也因為她們的表現而加入華小的大家庭，也可以看出家長是滿意華小的辦學能力和成績表現的。專訪中反而看不出「華文國際地位提升」或「中國崛起」等外部因素。

筆者在亞庇中華學校的訪談之際，與數位在學校食堂陪小孩用餐的非華裔家長交談及60份非華裔家長問卷統計顯示，他們為何選擇讓小孩讀亞庇中華學校時，「未來找工作有幫助」、「華小教育辦得好」及「華語越來越重要」三個選項幾乎是大部份家長讓子女就讀華小的原因，更值得注意的是第2選項「中國崛起」，是完全沒有一位家長勾選的。³⁸由前述統計而言，筆者認為，促使非華裔家長選擇送子女進華小的最可能元素，應是與非華裔家長的工作場域與華裔有廣泛接觸而感受到華語的重要性是比較相關的。

除了上述原因外，某些地區也可能是因為方便就學才把子女送入華小，不完全是家長重視華文的價值。比方說彭亨州北根港口育華華小就是全馬來裔學生的華小，家長看來並不在乎子女的學習，可能只是為了方便。黃彩蓮副校長就表示：

「由於學生們都是來自漁民家庭，父母對孩子的學業表現甚少督促，再加上校內沒有華裔學生與他們交流，因此在學習上形成了一個隔膜，成績表現並不理想。如今，即使要求六年級的學生來造一段完整的

38 問卷第17題：您讓子女讀華小的原因是（可複選）：☐1.未來找工作有幫助 ☐2.中國崛起 ☐3.華小教育辦得好 ☐4.華小管得比較嚴 ☐5.親戚朋友的小孩在華小就讀 ☐6.華語越來越重要 ☐7.離家較近 ☐8.華人比較會賺錢 ☐9.對華人文化有興趣 ☐10.本身也是華小畢業生。本問卷為馬來文版本，此處是為方便讀者改成中文版。

句子都會感到困難。」³⁹

四、涵化現象

涵化(acculturation)是指兩個或兩個以上的文化持續地接觸，形成一個文化接受其他文化的歷程和結果。文化涵化可能是單向的，也可能是交互影響。在文化涵化中，受影響之一方的反應有樂意而自然地接受，也有迫不得已地接受，主動調適地吸收或排斥抗拒。⁴⁰而教育機構主要在傳授知識但是還有其它課程也會在不知不覺中教給學生。因此「教育」可定義為將價值觀、技能和知識，從一個人或一個團體傳輸給另一人或另一個團體的正式管道。⁴¹馬來西亞華文教育發展是除中國和台灣以外水準最高的區域，它不僅僅是作為商業語言來學習，更是中華文化的載體。非華裔生在華小就讀，等於是置身在一個中華文化的氛圍中生活，非華裔生每天必須留在學校若干小時，每星期5天，每年10個月，然後維持6年。學生一天的大部分時間內活動、學習等行為都在老師和學校當權機構的控制之中。大部分學生都接受由學校灌輸的價值觀和其他習慣和文化。在校園內，族裔接觸的機會遠比其它場域來得多更多，它所伴隨而來的是文化接觸所產生的接收和選擇的過程，而非華裔生在華小受教是一個6年的過程。無論是哪一個族裔在華小，他所接受的是中華文化載體下的中華文化教育，中華文化的涵化是自然的、漸進的過程。

這樣的環境對他的影響到底有多深？這需要經過更多質性訪談、量化研究、田野調查及一手史料的分析才能理解，這裡僅初步透過校長、

39 <http://tech.sinchew-i.com/cp/node/134979?tid=1>(2009.10.20閱讀)。

40 國立編譯館主編，張鎧焜著：《教育大辭書七》，臺北市：文景出版，2000年，頁383-384。

41 Neil J.Smelser著，陳光中、秦文力、周憐嫻合譯：《社會學》，臺北：桂冠出版，1992年，頁444。

學生訪談及筆者的實地觀察瞭解箇中出現的變化。

校長們的觀察是：「女學生學習華裔女生綁辮子」、「我的馬來文秘書穿著和華裔同事沒有差別」、「只要宗教師不在，她們就不包頭巾」、「他們變得很有禮貌，都會跟老師問好」、「他們在這裡感到很自在，和華裔生打成一片」、「他們也很喜歡我們的節日呀」等等。⁴²

學生訪談的想法整理如下：

花拉坦言，接受華文教育，所學的不只是華文，如今她對中華文化的瞭解更甚於馬來文化，因為可從書中學習許多中華經典故事和節日，而且也漸漸聽懂廣東話和福建話。

「怒發衝冠，憑欄處、瀟瀟雨歇……」岳飛的〈滿江紅〉，是麗努卡特別喜愛的一首古典詩詞，喜歡詞中慷慨激昂的愛國情懷。她特別喜歡朗誦詩歌，對中國詩詞有一種說不出的感覺。麗努卡也自嘲，她居住的環境也以華人為多，她的華語還好過淡米爾語。

佳美、戴啟慎「從小到大都在華校唸書，讓我們更懂得孝順父母並感恩師長。」兩姐弟對華族傳統文化和習俗深感好奇。佳美會趁著農曆新年到華裔同學家拜年，並與朋友一起賞月、吃月餅過中秋。

然占、拉吉斯兄弟都在菩提學校接受教育，雖然本身是興都教徒，不過，從踏入學校那天開始，他們也專心上佛學課，甚至是在佛學試卷中，考獲佳績。

茲如在學校裡參加舞蹈團，和同學們一起學習各族的傳統舞蹈，感染中華文化。其實從小到大都在華校唸書，和華裔同學及老師日夜相處，她的生活方式就如華人孩子一般。貼心的母親，在農曆新年時還會買應節的過年糕餅，讓她也一起感受新年氣氛。中秋節來臨時，她和同

42 宗教師：向穆斯林宣講教義的老師；頭巾：穆斯林婦女用品，用以掩蓋頭髮、耳朵、脖子，只露臉部。

學們一起參加學校的中秋活動，製作燈籠。

諾阿米如說，他已無法以流利的馬來話與馬來朋友溝通。「我會被馬來朋友取笑，不過，當我告訴他們，我會講華語時，他們就會對我投來羨慕的眼神。」「得比失多」卻是他的肺腑之言。

拉古華然說，他最喜歡中華文化的底蘊和哲學思想，而在眾多名句之中，他最喜歡「學不可以已。青取之於藍，而勝於藍。」這名句對我有一定的影響，我希望自己也可以青出於藍而勝於藍。「他自稱自己已是80%的華人，因為他的左鄰右舍都是華人，所以我覺得自己跟華人也沒有甚麼不一樣，大家都是平等的。」

哈齊齊從小到大都是和華人朋友在一起生活。父母親喜愛華人文化風俗，配合農曆新年，就會買年糕給哈齊齊及家人分享，中秋節則會買月餅給他們吃。農曆新年時，哈齊齊跟一大班華裔朋友逐戶拜年拿紅包，感染新春氣氛；中秋節時，他和朋友自製環保燈籠，共度過年過節的歡樂氣氛。開齋節時，華人朋友也上門和他分享節慶的熱鬧。⁴³

校長的觀察為華小非華裔學生，而記者的訪談則是獨中的非華裔學生，後者的涵化程度較前者更高，但不影響二者的觀察發現。⁴⁴ 筆者在亞庇中華的學生焦點訪談中，提問若有機會轉學到國民小學時是否考慮轉學，學生皆不約而同地回答「不要」，再進一步追問原因時，答案則如下：「那裡沒有華人」、「那裡沒人講華語」、「那裡只有馬來人」等類似華裔才會回答的答案；最好的朋友多為班上同學，一般都會一起參

43 <http://www.sinchew-i.com/sciWWW/taxonomy/term/517>(2010.04閱讀)。

44 筆者在沙巴州的田野觀察時和3位曾在華小就讀的卡達山族裔和印尼裔成人訪談，其中2位中學時期亦在獨中就讀，若不看族裔，他們的舉止和華裔幾乎沒有差別，另一位在華語表達上則偶爾會詞窮，3人目前生活圈亦是九成華裔。

與下午的課外活動，好朋友也多是華裔。⁴⁵ 另外在校園內，筆者也注意到非華裔生在食堂使用筷子的比例頗高，各族裔在一起玩樂時也能非常流利地使用華語交談。筆者就田野實地的初步觀察，認為非華裔生在校內和華裔生接觸，在校外的社交活動也是與華裔為主，在思考方式和行為上，文化涵化是頗明顯的，影響的層面已擴及思想行為和生活方式。而且能在一個國家內讓非華裔全面瞭解中華文化的人數上，馬來西亞應該是全世界最特出的地方。⁴⁶

五、校務發展與校園文化的改變

非華裔生的加入是否影響了校務發展和校園文化呢？華小的確實出現了變化。因為族裔和宗教信仰的不同，校園都增加了宗教師及祈禱室，方便進行宗教祈禱和上宗教課，所以華小課程中會在穆斯林上宗教課時，會安排其他學生上道德課。⁴⁷ 食堂的食品也因穆斯林的加入使得各區域的華小則出現不同程度的改變，北馬區校長們都會為非華裔生(主要是為穆斯林)安排食堂「特區」，但不提供清真食品，學生必須自己帶食物到學校食用，其中吉打州浮羅交怡中華華小的食堂就不賣含豬肉食物。⁴⁸ 東馬的黃校長則不特別建立「特區」，他認為在非華裔來華小就要跟著華小的規則進行，既使他的校園內有700餘位非華裔生。

校務方面，筆者也在學校看到了一些變化，如益南小學校內的佈告

45 焦點訪談分兩場：7月24日四年級生共8人；7月25日五年級生共11人，地點皆在亞庇中華小學圖書館。

46 以華校保守估計10.7%的非華裔生來計算，此現象已持續了20餘年，所以至少有20萬的非華裔能自然且無困難地用華語和華裔溝通。以筆者的經驗來說，你可以在街道上隨時遇到會說華語的非華裔。

47 政府規定校園內有超過五位以上的穆斯林，宗教局就得提供宗教師進入學校服務。

48 因為學校位在旅遊區，食堂也提供食物供給遊客。

欄皆使用馬來文、華商小學課室外的班級學生名單使用的也是馬來文，但亞庇中華學校則是處處中文字，筆者的初步判斷可能和非華裔學生的比例有關，前二校的非華裔學生分別占學生總人數的68%和50%，而後者則占30%，給低年級非華裔學生和家長方便閱讀可能是主要原因。較特殊的是中馬的黎明華小及南益華小，學校家長會有許多非華裔家長加入，校長們表示黎明華小及南益華小的非華裔學生家長學歷以專業人士為主，對自身的權益較其他地區的非華裔家長更為重視，而且影響力也不容忽視。他們開始要求在校園佈告欄及家長回條和通知單必須要附上馬來文版本，基本上已影響了華小應有的特質，而這現象就筆者所知只出現在吉隆坡地區。⁴⁹

另一個影響層面較大的是學習成績，各地區的校長皆表示，非華裔生的成績普遍不佳，拉低了學校的整體表現。⁵⁰ 可能是因為華小是以華語教學，非華裔小一入學時大部分是沒有任何華語基礎的情況，又要直接和華裔生一起上課造成學習困難，程度跟不上華裔學生有關。所以大部分華小多已針對非華裔生在放學以後設立補習課加強華語文能力，而且是免費或低收費的。⁵¹

伍、結論

馬來西亞獨立至今，政府的單元化教育政策始終衝擊著華小教育的發展。歷年來學者皆認為大馬的華小教育處境艱難，華小教育將在本區域出現危機及困境，可是大馬華小在經過了一連串的挑戰下仍充分展現

49 黎明華小和南益華小的非華裔小生分別占30%和20%，資訊由吉隆坡甲洞華小李金樺校長及中華女校李毅強校長提供。

50 黃校長以UPSR考試為例，若全以華裔考生統計，及格率約95%，加入非華裔生後統計就變成70%。

51 補習課也是華小很特別的景觀，但這可能需要另外專章討論。

強韌的適應力，在全國各地綻放出令世人驚嘆的成就，吸引越來越多的非華裔生就讀就是一個明證。

教總王主席表示非華裔加入華小的大家庭，我們沒有理由拒絕，但是華小是華社出錢出力維持下的教育城堡，6萬餘人的數量的確是很大的負擔，他認為政府必須正視這一課題，至少要多建60餘所小學才能補足華小的名額；黃校長則認為非華裔生的加入，證明瞭華小的辦學能力，我們不僅保存了中華文化，還把它發揚光大，這種成就是海外華人的光榮。

如果非華裔學生逐年增加，又會不會相對地減少華裔生的機會呢？又是不是因為華裔生減少進入華小就讀，才造成非華裔生的比例增加呢？二者都是否定的，王主席堅定地說無論任何一間華小的校長絕對會最優先讓華裔子弟就讀；教總葉翰傑執行長則說自80年代以來，華裔生就讀華小的比例也由80%增長到現在的95%，這也證明華裔本身對華小的肯定，華裔生的增長與回流雖無法由政府統計局得到正確資料，但筆者身邊的好友就是一個很好的例子：他家三兄弟自小在國民小學就讀，中文程度只會寫自己的名字，他們現在都已有小孩（共8位），而小孩全被他們送進華小就讀；華裔生的回流及非華裔的加入就讀才是現今華小的景觀。

華小的非華裔學生人數的增加，代表了幾個意義，它使得種族主義者在指責華校的存在是破壞各族和諧相處的根源的言論失去了著力點，因為各族的子女都在華小愉快地一起學習；當非華裔瞭解華裔文化的人數越來越多的時刻來臨，對華裔的立場會得到更大的諒解；非華裔的加入也讓華裔子女更瞭解對方，誤解也將減到最低；大量非華裔生的加入已是華小將要面對的課題，華社必須更有智慧地理解在華人文化基礎下的多元文化交流場域的華小會出現怎樣的改變；政府更要明白當越來越

多的非華裔家長選擇讓子女加入華小代表的又是什麼意義。

法國經濟學家、哲學家Yan Moulier Boutangy指出：「蜜蜂的經濟效用不是蜂蜜，而是傳播花粉」，而蜜蜂經過傳播花粉所帶來的經濟效用是蜂蜜的350倍；筆者也相信「華小的教育效用不僅是知識，更是傳播中華文化。」認真地培育非華裔子弟成人、成才，他們的回饋也將是無可限量。

參考文獻

專書

陳鴻瑜：《東南亞各國政府與政治》，臺北：翰蘆圖書，2006年。

鄭良樹：《馬來西亞華文教育發展史》第一分冊，吉隆坡：教總，1998年。

顏清煌：《海外華人的社會變革與商業成長》，廈門：廈門大學出版社，2005年。

莫順生：《馬來西亞教育史1400-1999》，吉隆坡：教總，2000年。

董總：《華光永耀：1219華教盛會華教史料展匯編》，吉隆坡：董總，2000年。

教總：《華小建校、遷校和微型華小資料集》，吉隆坡：教總，2009年。

教總：《吉隆坡各源流小學統計資料分析與簡報》，吉隆坡：教總，2004年。

梁英明：《東南亞華人研究——新世紀新視野》，香港：香港社會

科學出版社，2008年。

夏誠華：《僑民教育研究論文集》，臺北：玄奘大學海外華人研究中心，2005年。

Neil J.Smelser著，陳光中、秦文力、周憐嫻合譯：《社會學》，臺北：桂冠出版，1992年。

駱靜山：〈國家文化與華人文化〉，《知識份子與社會文化》，孝恩文化基金會，2002年。

國立編譯館主編，張錫焜著：《教育大辭書七》，臺北市：文景出版，2000年。

13.Leong Yin Ching, Rahimah Haji Ahmad, Ishak Haron, *A Study of the Probable Futures of Malaysian Society in the Year 2000 and the Implications for Education* (Kuala Lumpur: Faculty of Education University of Malaya, February 1983)

期刊論文

陳偉汶：〈馬來西亞華文教育研究的回顧與展望〉，《八桂僑刊》，2002年第1期。

林友順：〈大馬華裔人口下滑敲警鐘〉，亞洲週刊，25卷33期(2011-08-21)

林友順：〈大馬華企收購博彩業救教育〉，亞洲週刊。25卷34期(2011-08-28)。

《亞庇中華學校2009-2010年畢業刊》2010年。

《益南華小80週年紀念特刊》2009年。

《善牧華小80週年紀念特刊》2007年。

《華商華小校舍落成慶典紀念特刊》2001年。

《國華國民華小新校舍開幕暨創校60周年紀念特刊》1990年。

網路資訊

<http://www.djz.edu.my>董教總

<http://donglian.com.my>沙巴州國民型華校董聯會

<http://www.moe.gov.my>馬來西亞教育部網站

<http://www.malaysiaeconomy.net>大馬經濟網

<http://www.sinchew-i.com>星洲日報

<http://www.xiao-en.org>孝恩文化基金會

<http://www.statistics.gov.my>馬來西亞統計局

Prospect of Chinese Education in Malaysia – A Case Study on Non-Chinese in Chinese Primary School

Wong Kong-Chin

Abstract

In Malaysia, Chinese primary school system is a sub-system within compulsory education system. There are some discussions indicating that the Chinese education in Malaysia would suffer from the difficulties under the government's modular educational policy. But it successfully survives until now. Nowadays, there are many non-Chinese students enrolled in Chinese schools in order to study Chinese. This article tries to use interview data on some of the institutes and persons, such as, UCSTAM, principals, teachers, to analyze and compare the problems faced by the Chinese schools. It further wants to explain the reason why the Chinese school drives to grow up and to be a place of cultural exchange among different ethnic groups.

Key words : primary Chinese school/Malaysia Chinese education/
acculturation/ ethnic structure/non-Chinese student

台灣客家族群的跨國認同與文化建構： 以泰國台灣客家同鄉會為例

陳瑞珠¹

摘要

泰國台灣客家同鄉會」與台灣客委會建立密切的往來關係，並把台灣客家文化與認同想像的內涵帶到泰國，影響「泰國客家」的建構。

本研究將以「泰國台灣客家同鄉會」的經驗出發，探索他們的跨國認同與文化建構情形，重點在「泰國台灣客家同鄉會」與泰國當地老客、泰國政府、中國政府與台灣政府的互動；台灣客家文化與泰國當地客家的互動如何形成台灣客家跨國文化與認同？如何應用客委會的客家文化政策推廣泰國客家文化的發展？「泰國台灣客家同鄉會」的跨國文化活動如何影響泰國客家族群的認同或對客家文化的瞭解。

從泰國台灣客家的認同，可發現台灣客家的雙重認同：一方面，他們強調客家族群的認同；另一方面，他們也強調台灣國族認同。泰國當地客家受到跨國新台灣客家文化傳承的影響，也開始推動客家文化的傳承。

關鍵詞：跨國文化 客家社團 客家研究 泰國研究 族群認同

1 國立中央大學客家社會文化研究所碩士

壹、問題意識與研究目的

自台灣行政院客家委員會(簡稱客委會)於2001年6月24日成立以來,不斷促進、推廣台灣客家的特殊文化,積極舉辦和推動創造台灣客家獨有的文化意涵。客委會成立後,為強化師生對客語之認同及提升使用客語之意願與能力,使客語在校園生活中廣受接納及使用,並讓客語從邊陲回歸主流地位。客委會不斷推動和建構台灣客家文化,復甦客家語「四海大平安」,建立客語無障礙環境。而產生台灣客家族群獨有的文化:義民廟、桐花季、客家擂茶等,形塑了台灣客家族群的文化想像和意義。

同時,客委會在海外客家的推廣方面,於2004年8月5日客會綜字第0930006507號函,訂定為鼓勵客家青年參與國際性之志工服務、研習、進修、觀摩、訪問,吸收新知,精進專業知能,拓展國際視野,以帶動客家發展。2010年2月26日客委會綜字第0990002331號令修正,為推展海內外客家事務交流合作,促進海外客家的活動,則請海外客家社團參與、協助舉辦:一、參觀訪問客家地區及社團為主要目的之活動。二、有關客家藝文展演及學術交流合作等活動。三、有關弘揚客家文化,促進海內外客家事務交流合作之各項活動。並對海外所舉辦的客家文化活動,提出補助,提升客家文化的傳承,弘揚台灣的名譽。

東南亞華人和客家研究者,劉宏(2000)指出1949年前,客家社團與所有海外華人社團的共同性,是他們建立起廣泛的跨國網路,會館成為促進海外華人與僑鄉的聯繫,初期移民者的可靠支持。1949年後,中國政策改變,導致海外移民與僑鄉關係減弱或中斷,華人的認同感由僑居轉化為當地定居的意識,會館的角色是籌辦成員之間的聯歡聚會,聯絡感情、救災恤難、關懷災民、補助華文教學金,以及經濟與文化關係

等,成為華人與當地人互動的代表組織。自從1980年代初期以來,海外華人與僑鄉的聯繫網路被重建和擴展。在這時期,海外華人會館的角色不僅是原鄉的橋梁,同時成為文化發展的目標。

台灣客家研究者,丘昌泰(2009)則指出台灣客家社團類型,過去大都以同鄉會、宗親會為主,近年來則以客家文化為主軸。以客家文化為成立宗旨之社團中,過去主要是以語言復甦為主,目前則涵蓋音樂、語言、藝術表演等。

本論文以「泰國台灣客家同鄉會」為研究對象,研究的意識來自三個問題:一、泰國客家研究資料的缺乏,原因有三:(一)、研究海外華人的焦點集中在中國華人移民史,探討中國華人往海外移民為多。(二)、許多學者將泰國華人研究集中於1910-1949年泰國同化政策與華人認同的問題。(三)、探討華人社群研究,以早期華人會館與政策(中國政治)和經濟的關係為多。客家族群儘管是泰國華人研究的部分,泰國台灣人的研究資料也很稀少。二、國族主義:「政治認同」與「文化認同」的衝突。三、泰國客家對客家文化傳承的不同觀點。

本研究將從「泰國台灣客家同鄉會」的經驗出發,探索泰國台灣客家同鄉會對台灣客家文化如何再現,並思考「泰國客家」的認同建構情形。台灣的客家文化政策、台灣意識與台灣客家想像如何影響其認同?是否已經發展為跨國性的族群認同?泰國的台灣客家族群如何遊走於不同國家、族群、經濟、政治和文化的邊界,來發展自己的族群文化與認同?如何經由同鄉會來形塑語言與文化認同?傳承族群文化?

因此,本論文將「泰國台灣客家同鄉會」作為主要研究對象,從政治、經濟和文化認同三方面進行探討,並將問題意識的探討設為三大題目:

一、「泰國台灣客家同鄉會」的成立,與其他組織的互動,主要是

它與泰國當地老客、泰國政府、中國政府與台灣政府的互動是如何？

二、台灣客家文化與泰國當地客家的互動如何形成台灣客家跨國文化與認同？如何應用行政客家委會的客家文化政策來推廣泰國客家文化的發展？

三、「泰國台灣客家同鄉會」的跨國文化活動對泰國客家族群的影響是如何？客家認同是否上升？是否增加更多客家文化的瞭解？

本論文的研究目的，希望先進行「泰國台灣客家同鄉會」的研究，釐清台灣客家人在泰國與台灣原鄉不同的調適，台灣客家文化的跨國展現如何影響族群認同的建構，與泰國當地客家的互動形成何種客家族群？如何經由同鄉會來形塑台灣客家跨國認同與文化建構？另外，從「泰國台灣客家同鄉會」的研究，企圖解釋泰國客家族群的樣貌，並提出相關建議，同時希望本研究在豐富泰國客家研究的資料上有相當貢獻。

貳、泰國客家族群的背景

泰國位於東南亞，古稱暹羅 (Siam, the land of smiles) 也是微笑國家之稱，早期是君主制度的國家，公元1932年改為民主制，實行君主憲法制度。1939年至1945年改稱泰國，1945年又改稱暹羅，1949年再更名泰國。從歷史初期以來，泰國是個多元族群、多元文化的國家，境內民族達30 多個，當今有三大族群：以泰族為主，占總人口40%；泰國人的寮族居次，占總人口35%；泰國華人第三，占總人口12%；其餘是少數族群。

根據學者的記錄，泰國華人人口統計，有多種不同來源。美國加州大學斯金網教授（G. William Skinner）曾對1950年東南亞各地區華人方言群人數做了調查。然後，1957年，斯金網教授再次對泰國華

人做全國調查和修整。泰國華人研究者，仍將斯金網教授的1957年泰國華人人口調查作為標準，例如：1998年，泰國學者迪沙鵬·詹勢力（Disaphol Chansiri, 2008）和他所調查者有相同的比率，認為泰國華人的正確人口占2,315,000人，潮州人(當地稱Teochew 或是Teochiu)最多，占56%為1,297,000人；客家人(Chin Kea)第二，占16%為370,000人；海南(Hainanese)第三，占12%為278,000人；廣東人(Cantonese)和福建人(Hokkien)，各占7%為各162,000人；其他小部份來自雲南、台灣、上海和其他族群等，占2%為46,000人(G.William Skinner, 1957著，Pannee Chatpolrak 等譯泰文版，1986：215；Sawaeng Rattanamongkolmas, 1966：15)（如表1）。

表1：泰國中國華人統計（1909年-1998年）
筆者整理：資料來源李恩涵2003：8-9; 387-389；Skinner,1957:215。
*此比率成為後來學者用來預算泰國華人的比率

年	泰國華人 總數	潮州人	福建人	廣東人	海南人	客家人	備註
1909	162,505	53.1% (86, 298)	13.7% (22,190)	18.5% (30,129)	8.0% (13,068)	6.7% (10,820)	曼谷華人 地區
1950	2,910,000	60% (1,800,000)	3% (90,000)	10% (300,000)	12% (360,000)	12% (360,000)	斯金網統計
1957	2,315,000	56% (1,297,000)	7% (162,000)	7% (162,000)	12% (278,000)	16% (370,000)	* 斯金網 統計
1978	6.6% (3,000,000+)	50% (1,500,000)	--	--	12% (360,000)	15% (450,000)	Far Eastern Economic Review
1998	12% (8,090,000)	56% (4,530,400)	7% (56,630)	7% (56,630)	12% (970,800)	16% (1,294,400)	總泰國人 數 6,074 萬

據1890-1935年間，中國內政混亂，大量中國逃亡到海外者，廣東人較其他省為多。中國人流入暹羅的事實，不只來自海上，陸路方面也發生過大舉流入的現象（楊建成，1986：7）。泰國學者Wimonrat (2003) 的〈Chang in Thai- Chinese Identity of Ethnic Chinese in The Context of Chinese Civil Society Organizations: A Case Study of Organizations in Ubonratchathani Province〉對泰國東北華人的研究指出，來自中國的華人移民有兩條道路：一、海路，從中國坐船到東南亞，沿著太平洋，經過越南、寮國、柬埔寨和泰國。二、走路，從邊界走到其他國家，以前還沒清楚指定國家邊界，讓華人輕易地以走路的方式進出各國，例如：移民到越南、寮國和泰國。泰國記者吳繼岳 (2010：420，Panadda Lestlumumpai 譯泰文版) 指出1945年代第二次世界大戰時間，中國大陸移民在東南亞到泰國只能以走路方式，從香港到湖州廣西、到越南河內、到泰國至新加坡。

第二次世界大戰結束後，鐵路工作和錫礦的承包也結束，華人勞工不想回原鄉，開始當農業勞工，與泰女通婚，留在泰國落地生根。目前素叻他尼府的華人與泰人的生活歷史很久遠，現在他們的生活方式類似泰南人。華人的生活方式和文化可分為兩種：生活文化與傳統文化，他們重視教育，特別是中文和英文。對傳統文化，華人子孫還嚴謹的保留華人傳統祖先和神仙的祭拜，例如：春節、清明節、九皇齋節等。¹

目前在華人族群當中，華人可以分為多種族群，斯金網（G.

1 九皇齋節：是泰國華人傳統節日之一，在每年農曆九月初一至九月初九舉辦，一連慶祝九天。起源于十九世紀的福建閩南移民，在泰國南部的普吉島。一直流傳至今，九皇齋節不再是專屬漢人移民的節日，越來越多泰國人，也相信吃齋對身體是有益處的（小乘佛教不吃齋），在九皇齋節這段時間，也跟隨漢人的道教信仰，一起吃齋拜拜，這個文化也擴及至全泰國，一起歡度九皇齋節。泰國人吃齋和台灣人吃素不同，吃齋不食一切眾生肉，亦不得食五辛：有大蒜、荖蔥、慈蔥、蘭蔥、興渠的食物，也不吃蛋。

William Skinner, 1957)指出早期泰國華人有五大族群：潮州、客家、福建、廣東與海南人。1975年後，福建、廣東與海南人變少；雲南人與台灣人增加。泰國人以整體稱中國人為Jek 或是Kon Chin，泰國官方稱為Chin Siam，也是泰國華人的意思；稱雲南人為Chin Ho；稱台灣人為Kon Taiwan。這顯示在泰國對華人、雲南人和台灣人有不同的認知。

據資料的記載，最早1882年就有台灣人到暹羅開拓台茶市場(泰國台灣會館：2003-2005年活動特刊，2005：18)。但真正的台灣意識在泰國出現於1910年間，台灣人以日本身分移民。第二次世界大戰日本投降結束後，1946年台灣行政院公佈台灣人恢復為中華民國國籍，台灣人在泰國成立「台灣同鄉會」，在認同台灣的基礎上，成為台灣人內聚之基礎(湯熙勇，2005b：393-437；2007：15)。

泰國台灣社團群體當中，「泰國台灣會館」最早，已有60餘年歷史，是團結泰國台灣人的最大台灣會館，在泰國是屬於華人九屬會館的代表之一。成員由包括台灣同鄉會、台商聯誼會、台灣宗親會等組成，協助鄉親解決商務，僑居、旅遊事物，貢獻甚多。對於推動中泰文化藝術交流不遺餘力，十分重視台灣本土文化的傳承，期盼台灣文化依然能夠在泰國紮根(泰國台灣會館：2003-2005年活動特刊，2005：45)。最大的台灣人社團，「泰國臺灣商會聯合總會」於1992年成立，屬下還有15個在泰國各地的分會館。

台灣人對泰國社會有相當高的貢獻，因深感皇恩浩蕩，對泰國社會做相應回饋，頗受社會讚揚與泰國政府肯定，更於1996年榮獲國務院長班漢·信拉巴阿差(Banharn Silpa-archa)² 親頒全國社會慈善楷模獎盾褒揚，乃全體台灣鄉親之殊榮，亦是善行累積之成果(泰國台灣會館：2003-2005年活動特刊，2005：18)。

泰國有多少台灣人？有多少台灣的客家人？根據1945年在泰國的台
2 中文譯名翻譯為挽限，是泰國第21任總理兼內政部長(1995-1996)。

灣人調查統計：1941年，台灣移民居住泰國有35人。1947年時，於留居泰國的台灣人542人中，除了139人之職業別不清楚外，有353人，其職業別為商品負責人或民間主人、店員，以來自台北及台南者為最多（湯熙勇，2005：無頁碼）。在1987年台商大量在泰國投資，但是泰國有多少人數並沒有正確數字。依據2002年至2008年泰國移民署統計資料，在7年之內有台灣旅泰3,363,119人，總出3,238,313人，約有124,806位居住泰國的台灣人，其中29,848位有永久居留證，企業類有62,362，剩餘是其他（如表2）。

表2：台灣人旅泰總數（2002-2008）
筆者整理：資料來源自泰國移民署資料（20090816）
http://www.immigration.go.th/nov2004/base.php?page=stat

題目 年	1. 旅行	2. 居留				3.轉機 停留	4.官方 和其他	總入	總出
		永久居留證 (NON-QUOTA)	入境 (NON-RE)	企業家 和其他 (NON)	總數				
2002	577,164	3,906	22,160	8,658	34,724	2,441	233	614,562	499,336
2003	470,188	4,163	18,716	8,748	31,627	4,134	1,261	507,210	505,746
2004	494,645	5,909	25,734	15,636	47,279	2,699	664	545,287	544,319
2005	330,809	5,313	24,347	9,026	38,686	1,510	775	371,780	379,745
2006	電腦系統故障無法顯示詳細資料							484,712	472,235
2007	354,183	5,527	26,774	10,071	42,372	35,104	1,251	432,910	431,992
2008	362,093	5,030	26,105	10,223	41,358	2,376	831	406,658	404,940
Total	2,589,082	29,848	143,836	62,362	236,046	48,264	5,015	3,363,119	3,238,313

目前泰國的台灣商人，累積到今日，頗有成就，他們建有泰國台灣會館、台灣商會、暹羅代天宮、中華國家學校和泰國台灣客家同鄉會等。最有勢力的社團，可分為三個組織：其一、「台灣會館」，歷史長達60多年，是台灣族群在泰國的核心組織；其次，「泰國台灣商會聯合總會」，不僅是泰國台商最大的社會組織，有高達1,200家的公司會員，³更是泰台商與世界台商的主要網絡；其三，「泰國台灣客家同鄉會」，強調客家族群的認同，也強化台灣客家文化，將台灣客家文化帶到泰國當地社會，帶動當地泰國客家族群的認同。

泰國客家人口依1950年統計，客家族群僅次於潮州族群，為泰國華人的第二大方言群。但在泰國華人群體，客家仍保有獨特的族群認同，以各種社團或會館凝聚其族群內部的認同、傳承語言文化、增加彼此的互動等等。至今泰國的客家族群本身即有多元且複雜的特色。

泰國客家移民又可分為兩種：第一為「老客」，意指自1945之前自中國大陸移出的客家族群，目前已經到第三代，1980年代之後，還有中國大陸客家移居泰國，也是歸為這類族群。泰國大多數客家移民來自廣東梅縣(今稱為梅州)為多，⁴從廈門、廣州、香港、汕頭四大港出航，其他較小的港口則有福州、海口等。他們之間還分為兩種客家腔調：深山客和半山客。「深山客」是在山區地帶的客家族群，主要是來自廣東梅縣的客家人，也是梅縣的客家話，稱為嘉應腔，而梅縣話是客家方言的「標準語」。因此，在泰國客家族群中，將梅縣客家話為「標準語」。泰國學者灣笛·勝他瑪財(Wandee Saengtummachai, 2003)對泰國客家語與梅縣客家語比較，發現泰國客家「老客」還保留的客家腔調與中國梅縣客家腔很接近。

3 泰國台灣商會聯合總會http://www.ttba.or.th/TTBA_Chn/other/chat.html

4 清雍正十一年(1733年)成立的直隸嘉應州，1911年改稱梅縣，1988年改稱梅州市。

「半山客」則是在梅縣週圍的客家話，稱為興華腔。原鄉居住靠近臨海潮州和汕頭地區的客家族群，例如：來自廣東豐順的客家人。半山客被認為是潮州人混血混語言，因此客家話受到潮州話混合的影響，但是與潮州話也不能溝通，又與客家話比較接近，因此屬於客家話的一支(利德森，2001：63；《泰國半山客會館成立卅周年紀念特刊》2008:173)。

第二為「新客」，意指自台灣移至泰國的客家移民，多數在1980年代移入的客籍台商，前後的台客移民也歸為新台灣客家人。台灣客家海外移民，不像早期的中國華人移民，他們於1960-1970年代跟台灣人往外移民，以技術員、台商企業家的身分，根據泰國政府的邀請往海外投資，沒有受到泰國政府的同化政策影響。雖然他們長期在泰國生活，會講很流利的泰國話，但是與台灣國族並沒有斷交。他們屬於跨國企業家，不僅與台灣有密切的親戚關係，台灣政府也極為重視他們的國籍政治認同，還充滿國族原鄉的認同，強調自己是台灣人。同時，他們融入泰國當地社會，建構社會關係。

「泰國台灣客家同鄉會」成立於2000年，透過旅泰台商客家鄉親的聚集聯誼和密集會議關係形成。今日的「泰國台灣客家同鄉會」會員，而且是第一代泰國台灣客家移民，對台灣還有深刻的台灣國族主義，亦有台灣認同的內涵。雖然泰國台灣客家同鄉會在泰國組織的歷史只有十多年，是小規模的組織，但是他們專注於客家文化上的表現，因此則受到當地客家的矚目。

參、文獻回顧探討

一、客家族群與理論

英文字母的「ethnic group」和「ethnicity」，中文的翻譯為「族群」。這兩個英文詞彙出現於1950-1960年代左右。「Ethnic」的英文字是來自希臘文「ethnos」，源起於「ethnikos」字，原意是指異教徒或無宗教信仰者。從14世紀中期到19世紀中期，英語的意思才逐漸指為「種族」(Race) 的意思。Claire Jean Kim(2004)指出種族的概念層次有兩個嚴重的缺點：概念化和政治化。首先，概念化是單一的垂直排序掩蓋不同層面的集團化的種族。另一部分是使用在一個高度政治化剝奪的獨特方式：移民不斷被塑造成外國人，並進行相應的對待 (Claire Jean Kim, 2004: 998)。

第二次世界大戰左右，美國研究者開始使用「ethnos」，指猶太人(Jews)、義大利(Italians)、愛爾蘭(Irish)和其他人，階級地位低於主導團體的主要是英國後裔(Nathan Glazer and Daniel Moynihan, 1975:1)。自1960年代始，族群「ethnic groups」和「ethnicity」成為英語國家社會人類學的常用詞。社會科學家將「族群」(ethnicity) 一詞變得越來越重要，主要用以表示去殖民化者的團結，像許多非洲和亞洲新創建的民族國家。

Chris Barker (2004, 許夢芸譯，2007：83) 提出族群「Ethnicity」的概念，是指不同人類團體間文化界線的形構，這些團體已經被論述性地建構成具有共享的價值、規範、實踐、象徵與工藝技術，且不論其自身或其他人都是如此地看待他們。族群的概念與種族的概念有關，但是在內涵上更具有文化的意涵。

Mike Cole (2003) 認為「族群」是自我選擇(self-selection)的必然性，分為三個理由：首先，是文化層面的需要，為集體自我認同的理由。「族群」的確可以讓人在文化上彼此認同，聯繫到宗教、語言、飲食和音樂等。其次，是種族社會，為了有關一群人自我定義的客觀描述

成為可能，文化的族群亦屬必要。這是為了糾正不平衡的現象。第三，「族群」的需要是為了瞭解「族群衝突」。我們需要分析為什麼自我選擇的族群團體，意識到其他群體的人（無論是否自選認定為族群團體）為「族群的問題」或／和作為威脅或／和作為敵人。

一般研究者對族群的定義是：「族群」是指一群因為擁有共同的來源，或者是被其他的人認為構成一個獨特社群的一群人。Montserrat Guibernau and John Rex (2003) 認為「族群是屬於一個文化集團的正面感受」，族群往往具有雙重性質。一方面，該團體的成員以他們自己所要求和所感覺，建立起族群的特質。此外，還有某些族群的特質，是因為他人將某些屬性歸之於他們。還有更複雜的可能是，族群所要求和所感覺的特質，是經由他人歸之於他們的特質所建立起來的(Montserrat Guibernau and John Rex, 2003:1;8; 33)。

「族群」這個詞彙在台灣社會中，是在1980年代末期才開始使用的。最初是由人類學者與社會學者把英文的「ethnic groups」翻譯成「族群」，「族群」有一個最引入注意與其他團體最不一樣的地方是：族群對於成員凝聚力的要求，以及對於成員行為的影響非常大。王甫昌教授(2003) 認為「族群認同」，不僅是這群人擁有共同文化或是共同祖先與來源，同時也必須得到其他人的認可。「族群」是相對性的群體認同。當人們界定「我們是誰」的時候，很清楚地是以「他們是誰」做對比，「族群」是一群人為了要採取集體行動改變自身所處不利地位，才透過新詮釋史及建構新的認同而產生的人群分類方式(王甫昌，2003：10-18)。

族群認同的一個重要功能，就是讓人們覺得自己歸屬到一個有傳統且有未來目標的大社會。「族群認同」界定出一個規模相當大的團體。在族群認同的邊界上，泰國人類學者差瑜灣·芭濁模(Chawiwat

Prachuapmo, 2004)。從Bath的族群認同觀點指出，同族群的人們即使生活在不同國家，適應不同國家生活環境所產生的文化差異性，並不會讓該族群產生不同的認同，往往還以重要族群文化為族群認同的標準(Chawiwat, 2004：16-18)。以客家族群為例，移民到不同區域的客家族群(如大陸、香港、台灣、日本、或東南亞各國)，經過不同政治、經濟、歷史產生文化的差異性，卻依然可以透過文化共同體的想像認同他們都是客家的一體，呈現全球客家的認同。

李道緝(1999)在《泰國華人國家認同問題(1910-1945)》認為「認同」問題牽涉範圍非常廣泛，諸如青少年的偶像認同、社區文化的社區認同、語言族群的方言群認同、種族的認同，文化的認同，乃至國家認同，都屬其研究的領域。對「國家認同」而言，「建構」與「認同」是一體的兩面，國家會運用日益強勢的政府機器，來灌輸國民應有的國家意識，特別是透過教育體系，來傳播國族的意象與傳統，要求人民認同國家及所有代表國家的象徵(李道緝，1999: 4)

總之，族群認同不僅是「內在」族群的共同文化歷史來源，最主要族群認同必須「對外」表現，再現自我文化於別不同。

二、跨國理論

「跨國」被視為與移民和全球化有密切關係的概念。跨國文化理論從第二次世界大戰以後開始，在此之前，多用離散(diaspora)的概念 (Jeff Lewis 著，邱誌勇、許夢芸，2005：445)。「離散」的概念來自英文字(diaspora)一詞，原本用來指猶太民族的四處離散，在現在已經成為更普遍的詞，學者在討論diaspora的時候常有不同的強調。郭佳佳(2008)認為離散理論即是同時描述「離散」與「歸家」(homing)兩者之間的流動

關係 (郭佳佳, 2008: 13)。劉阿榮(2010)指出在離散、遷移的過程中，悲歡離合、生活調適，是移民社會最艱苦、也是最重要的問題。Chris Barker (2004) 指出離散的構成，是由跨國的認同所組成的網絡，這些跨國認同包含有「想像的」共同體，也常常與記憶和追念的政治、社會動態性相關。但是離散的概念也意指著異化、錯置的個人、漫遊者以及那些受到脅迫與被迫驅離的人等等。

王宏仁、郭佩宜(2009) 指出離散族群的移動與活動，許多都是跨國界的，這些跨國活動，與特定的族群或想像有關係(origin of ethnicity)。王秀惠(2008) 則指出「離散」該詞將原居地視為一種共同記憶或想像情懷，比較適用於第三、四代以後，落地生根日久的族裔。但「跨國」對於第一、第二代移民而言，原居地母國仍然保有支配或掌控力量。近來學界常用的跨國主義(Transnationalism)宣稱可以更加全面的觀察移民活動，連結種族、階級、族裔和民族主義等面相，重視移民自我調適與認同變化，以及他們超越國界、種界限制的努力成果。跨國主義理論其實並非單一體系，各有重心和宗旨 (王秀惠, 2008: 3-5)。

Linda Basch 等人(1994:11)認為「跨國」是一種流程，由移民建立和維持多線的社會關係，將他們的原鄉和定居的社會連結。移民所謂「家」(Home) 是指他們起源的社會，即使當他們顯然也取得了在他國定居的一個家；將居住的他國視為「東道國／移住國」(host)。這樣的術語雖是簡潔和方便，卻隱含無保證的暗示，對移民顯示「歡迎」(welcome)和「遊客」(visitor)的內涵。所以移民被視為暫時居住的外來者、旅遊客，他們與原鄉還保有密切的關係。

Basch和Schiller從跨國主義(transnationalism) 認為跨國移民是居住在雙重國家的環境，面對兩個國家的生活方式，不同的文化環境。移民被視為永久破裂的想像，放棄自己舊的社會環境，進入學習新的文化和新

的語言。另一方面，移民被視為短暫的構想，他們只是暫時來工作和就讀，在一段時間就回去或再移民。在過去十年中「跨國」移民的定義更擴散，包括多種現象的思鄉祖國和政黨跨越兩個國家。David Fitzgerald (2004) 指出跨國主義被視為多種多樣的現象，是懷舊祖國原鄉之情，也是跨兩國的政治。

跨國文化，由跨國移民在居住國家所建構，許多作者指出，在廣泛的人口之間的跨國聯繫，並不是一個新現象，但是最近在交通和通訊技術的進展，已經成倍增加全球跨國流動的速度、規模和類型(Sharon A. Carstens, 2003:321)。鄧建邦(2009) 對台商跨越台灣/中國的地理邊界，生活在兩個社會中的研究，發現複雜的國家認同的形態。台商的現象挑戰了單一國族主義的認同觀，國家在這些越界者的中心並非不存在，他們透過跨界移動與生活形式建構非單一的認同。

總言之，跨國主義者通常會被視為跨國企業家，因為超界跨國，又常回家，又長居住他國，因此，跨國主義被視為多種多樣現象、多重認同，他們帶動原鄉文化到居住國家，產生新跨國文化的建構。

三、台灣客家文化的建構

所謂「台灣人」就是今天台灣的「四大族群的認識」，⁵ 除了原住民之外，基本上是以漢人為主種族的社會，今天所謂福佬人、客家人和外省人都是來自中國大陸的漢族 (謝政論, 2007: 151; 施正鋒, 2004: 33)。早期台灣漢人移墾是閩、粵兩族群，「粵民」就字面意義而言，是指來自廣東操客語的客籍居民。另一方面，移民台灣的客籍人士，亦非全部來自粵東，其中有一部分來自閩省的汀洲府（施添福，

5 雖然有些學者將外籍配偶視為台灣的第五族群，因為實際上外籍配偶還受到台灣法律上的限制，因此本論文不將外籍配偶視為台灣正式的族群。

1987: 5)。

現在台灣客家人數約有四、五百萬人口，是台灣第二大族群。台灣客家族群的集體認同被視為是建構出來了，它來自客家文化的運動(王甫昌，2003：133)。從客家社團組織的啟發到客家人民的行動，建構客家族群的認同。1974年「世界客屬總會」在台北成立後，世界各地先後成立各國分會外，也引起台灣島內相關縣市成立各縣市的客屬分會，算是台灣客家人第一次以客家社團為啟發的運動(陳妍容，2006：27；彭欽清，2002：139)。

真正使用「台灣客家」二字為名的第一個客家組織，則於1990年以「台灣客家公共事務協會」的名義出現。協會提出「新介客家人」之理念積極進行攸關社會改造、民主運動的相關活動，同時主導成立客家公益媒體「寶島客家廣播電台」，成為全球第一家專業的客語頻道(黃靖嵐，2008：73)。至於2001年6月24日客委會的成立，其主要在營造客家文化空間，復甦客家語言，為保存發揚客家文化舉辦各項活動；更為了架構客家知識體系舞台，提升客家學術研究，而獎助各大學院校成立客家學院及相關系所。結合文化、農業、觀光，共同推動客家文化特色加值產業發展，重新詮釋客家文化的豐富內涵，並有效凝聚不同族群之情感；跨越族群認同，增進國際多元文化交流。

客委會著力於促進台灣客家文化，積極保存並推廣客家文化，創造台灣客家獨有的文化意涵。讓客家人在媒體方面能展現客家之音，不僅反映族群的需求、認知，而是一種塑造文化認同的表現，培養客家文化的傳承，客家八音、客家三腳採茶戲、傳統客家藍布衫、花布、客家美食等。在宗教信仰上，有三山國王、公王、社官、土地伯公等地靈信仰，除此之外，純客庄的義民爺是最具特色的宗教信仰，同時也信奉關帝爺和五穀爺(陳運棟，2003：32)。這些台灣客家文化的復甦和文化

發展，由台灣客委會推動，將台灣客家文化與客委會所促進舉辦的客家活動連結，創造台灣客家獨有的客家文化的內涵。

總之，「新台灣客家」的族群建構，以三方面團體的關係來構成，即客家社團、民間的動力和政府的支持，重新創立「新台灣客家」的內涵。台灣政府政策，由客委會推動台灣地區的文化特質而建構出來，創造台灣客家文化的內涵，與眾不同。

四、「會館」的重要性

泰國學者指出「會館」的英文字Association是指有共同利益及目標聚集在一起的一群人，他們有共同規矩和規定的限制，因此Association包含會館、公所、政治組織和慈善會等(Pradtana Komen, 1990:3)。王日根(2007)認為會館是一種結構性的社會組織。首先，會館是明清社會政治、經濟、文化變遷的特定產物。其次，在社會功能上，會館最初是做為同籍在京之人聚集之所而出現的，其後在不斷發展過程中，功能日益增加並規範化，祀神、合樂、義舉、公約，是其基本功能。其表現形式多種多樣(王日根，2007: 28-30)。

「會館」是華人在移民海外成立的特殊社群團體，讓他們在異鄉謀生遭遇問題時能夠彼此扶持。早期暹羅華人建立會館為連絡感情、交換知識、照顧同鄉，沒有政治內涵。1907年孫中山到暹羅之後，將會館轉為革命組織的秘密聯絡，才有政治內涵，而成為海外華人與原鄉的橋樑。Richard J. Coughlin(1960)的雙重認同(Double Identity)一書，指出泰國華人社群的建構在會館的組織，它攸關一個社會的利益。

泰國華人研究者莎汪·菴達蒙控馬(Sawaeng Rattanamongkolmas, 1966)將華人會館分為四大類：一、宗親會館，會館的建構由同姓參加

成為會員，讓同姓人交流和團結。二、宗教會館的成立，基於華人的宗教信仰：例如大乘佛教、道教和儒教。宗教會館沒有限制會員的規定，開放給所有人入會。三、職業會館和商會，概括各類別華人的職業，例如：商業、做生意、勞工。四、地方和語言會館，以同方言為主要成立的基礎。方言會館通常建有祭拜的神廟或是寺廟，包含醫院、社會慈善組織、教育組織等。這些會館會與其他組織合作交流 (Sawaeng Rattanamongkolmas, 1966：31-35)。因此，可以發現各種會館都為彼此的利益和外面的組織有互動關係，同時也受到國內外資源的支持。

泰國華人社團，依據地方和語言會館層次關係的排列，並依其對泰國華人影響程度，而出現「泰國九屬會館」的名稱。它們同時是當地華人歸為最大的省級會館，即：潮州會館、客家總會、廣肇會館、海南會館、福建會館、江浙會館、台灣會館、雲南會館和廣西會館。這是以華人移民的地緣族群所建立的泰國華人傳統網絡，同時表現泰國華人的團結。其中，「潮州會館」在泰國華人組織的社團中，佔有極重要的地位。「台灣會館」與其他會館最大的不同，在於必須擁有中華民國護照才有資格入會成為會員。「客家總會」是惟一不是地方性，而是方言族群的會館，顯示客家族群在泰國也被視為一個重要的族群。

泰國客家會館團體，有九個客家會館，各會館獨立經營，「泰國客家總會」是泰國客家族群成立最久者，組織最大；而「泰國台灣客家同鄉會」則是最新成立 (如表3)。

以上的前五個會館：泰國客家總會、泰國客屬商會、泰國大埔會館、泰國豐順會館和泰國興寧會館，歷史比較早，執行委員大多數是70歲以上，目前組織在曼谷建有會館大廈辦公室，並在泰國各部區建有會館聯絡辦事處，與同鄉會員聯絡感情。

後面三個會館：泰國半山客、泰國梅縣會館和泰國曼谷惠州會館。

表3：泰國客家會館明細
資料來源：筆者整理自泰國客家會館資料。

會館名稱	成立年
泰國客家總會	1867 年 成立「集賢館」 1908 年 成為「暹羅客屬會所」 1926 年 正式向泰國註冊
泰國客屬商會	1910 年
泰國大埔會館	1946 年
泰國豐順會館	1963 年
泰國興寧會館	1969 年正式註冊
泰國半山客會館	1976 年
泰國梅縣會館	1980 年
泰國曼谷惠州會館	1991 年
泰國台灣客家同鄉會	2000 年

屬於第二、第三代的客家後裔，執行委員的年紀大多數是65歲以下，屬小型組織。泰國半山客會館，由居住在泰國南部合艾的半山客組成；泰國梅縣會館和泰國曼谷惠州會館，由第二代和第三代在泰國南部出生的客家人，因往曼谷謀生和發展，於1991年在曼谷成立。

「泰國台灣客家同鄉會」於2000年11月在曼谷市成立，原名為「旅泰台灣客屬聯誼會」，由台灣移民到泰國謀生約有20-30多年，且是第一代移民者成立，多是商人、技術人和職業管理者。同鄉會的歷史近10週年，可分為三個階段：創立時期、融入當地客家時期和台灣客家文化跨國興盛時期 (如表4)。

表4：「泰國台灣客家同鄉會」歷史時期
資料來源：筆者整理自泰國客家會館資料

年 間	屆 序	備 註
2000-2001	第一屆理事會	創立時期
2003-2004	第二屆理事會	
2005-2006	第三屆理事會	融入當地客家時期
2007-2008	第四屆理事會	
2009-2010	第五屆理事會	台灣客家文化跨國興盛時期

2005年「泰國台灣客家同鄉會」成為泰國客家社團8個首領聯誼會的一員，他們的層次被視為是縣級會館，「泰國客家總會」為當地客家的領導代表，而「泰國台灣客家同鄉會」為台灣的代表（如圖1）。

此事不僅改變在泰中國客家移民與台灣客家移民的關係，也促使泰國各客家社團融合為一體。泰國客家社團的核心是在聯絡感情、促進團結、交流會務、共謀發展，為弘揚客家精神，傳承客家文化和泰華社會公益事業作出貢獻(賴錦庭，2006：237)。

肆、泰國台灣客家同鄉會」的跨國連結與發展

「泰國台灣客家同鄉會」於2000年在泰國成立，全體會員是透過旅泰客籍台商的積極聯誼和密集會議關係成立了組織。組織規定凡旅居泰國的台灣人都可以申請為會員(黃員教，2001：13-20)。根據莊錦華（2006）參加「泰國台灣客家同鄉會」會長交接典禮指出：泰國的台灣客家人預估有250到300位。陳錦和(2009)則指出目前旅居泰國的台灣客

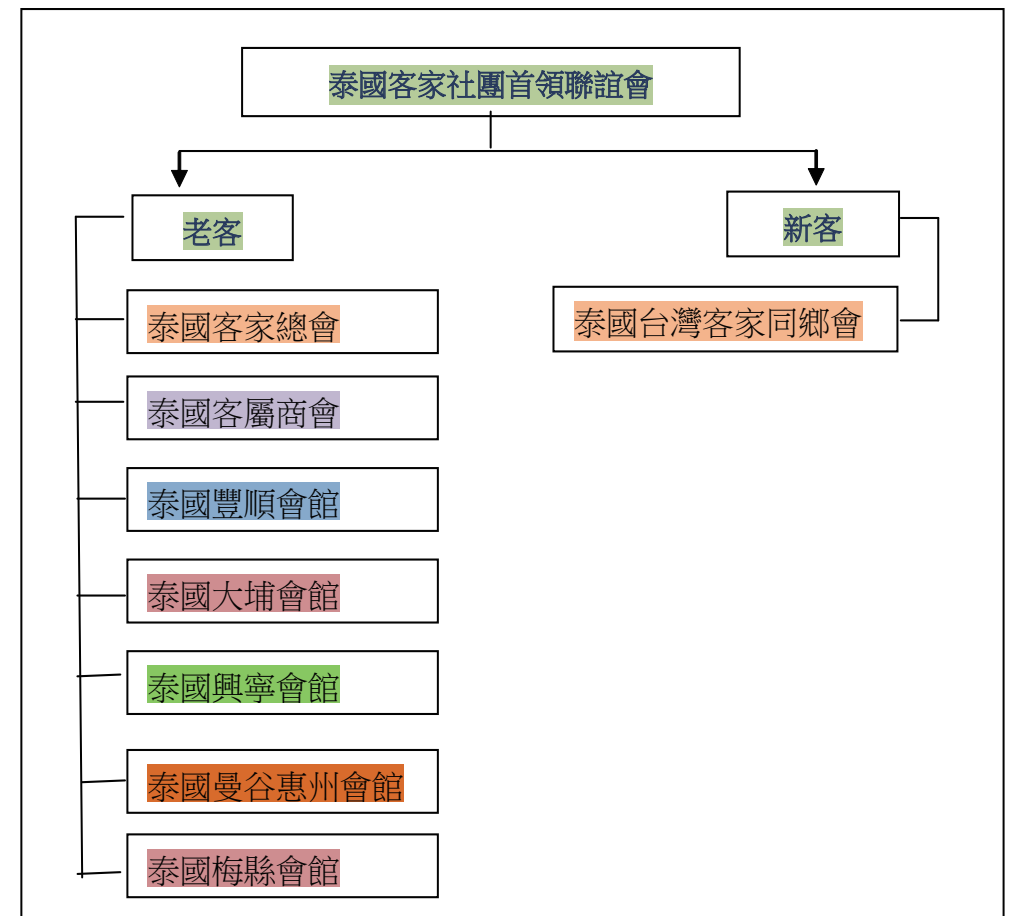


圖1：泰國客家社團首長聯誼會的建構

資料來源：筆者自行繪製於2006年《泰國客家人成立80周年會慶特刊》

家人包含親屬約有 5千人，大多數從事工商業，有工業氣體、印刷、包裝、快遞、瓷器、機械、五金、運動器材、紡織、電子等。

王甫昌(2003)指出「族群」是弱勢者的「族群意識」，族群意識的內容通常會指出自己與別的群體在文化、祖先來源或歷史經驗上有差異，「族群」往往是一群為了要採取集體行動改變自身所處不利的

地位，才透過重新詮釋歷史及建構新的認同而產生的人群分類方式。TWH-03認為在泰國台灣客家都沒有自己的組織，就好像一個弱勢者。而TWH-02指出他們的共識認為要成立屬於自己的客家組織。

在成立的過程就是說大家有一個共識就是說，我們在這裡好像當時客家人有一點好像：第一個在外面看起來，好像那裡都有，就沒有一個組織，那就好像我們變成是一個弱勢的團體嘛。(TWH-03：86－86)

那時候，台灣在泰國很多什麼各地方聯誼會在成立，那我就想說，那這樣的話我們是不是應該成立一個客家同鄉會，讓我們的鄉親聚在一起。(TWH-02：366－366)

會館建立的意義就在於它能让不同階層的人們在籍貫的旗幟下聚集在一起，樹立起會館的威信，同時又可做為人們向上發展與落魄無歸的依恃，因而就具有較強的穩定性，從而發揮其內部整合作用(王日根，2007: 304)。泰國台灣客家同鄉會會員 TWH-04 指出參加會館是一種展現個人菁英的名義，當台灣人正在參加台灣會館和台灣總商會，客家人也必須有組織來展現客家菁英的能力，而閩南人也不會參加客家同鄉會會員。

對！那是屬於大社團，因為他們有錢的人，想要出名的人，結果他就要非得要走這兩條路，台灣會館一條路，總商會一條路，啊！我們客家人才走這一條路，因為我們是屬於族群，閩南人他不會來參加的。(TWH-04：16－17)

泰國台灣客家同鄉會成立後，組織不斷擴大，2004年成立泰國台灣客家同鄉慈善基金會，為了協助遭遇各種天災人禍的災民，就可以利

用這筆基金作為即時的救災用途。2006年為了增進會員間的感情與對外交流和吸收會員，成立泰國台灣客家高爾夫球隊。2009年為發揚客家文化，與國立中央大學合辦泰國台灣客家書院 (如表5)。

表5：泰國台灣客家同鄉會組織的擴大
資料來源：筆者整理自2001-2010年《泰國台灣客家同鄉會會刊》和相關資料。

年	組 織 的 發 展 與 擴 大	備 註
2004	泰國台灣客家同鄉慈善基金會	回饋社會、救災
2005	泰國客家首領聯誼會	8個泰國客家首領聯誼會的一員
2006	泰國台灣客家高爾夫球	為台灣客家同鄉會聯絡感情
2009	泰國台灣客家書院	與國立中央大學合辦，為研究和發展客家文教事業。

劉宏(2000)指出1949年前，客家社團與所有海外華人社團的共同點，是客家社團與華人社團建立廣泛的跨國網路，促進海外華人及他們與僑鄉之間的聯繫，發揮了不可忽視的作用，會館成為初期移民者的依靠。1949年後，中國政策改變，導致海外移民與僑鄉關係減弱或中斷，華人的認同感由僑居轉化為當地定居的意願。會館的角色是組織成員的聯歡聚會，聯絡感情、救災恤難、關懷災民、補助華文教學金，還有經濟與文化關係等；是華人與當地人互動的代表組織。

TWH-01指出泰國台灣客家同鄉會不僅是純粹聯誼聚餐，還擁有客家文化傳承的使命。客家文化的活動是透過親子活動，讓全家共同參與，讓下一代的孩子有機會接觸，培養客家文化。

我們就透過活動，像親子活動，歡迎全家來參加，歡迎小孩子，郊遊比賽這些，讓他們認識我們接觸我們客家。所以像年輕一輩陳會長他女兒，還當司儀，他兒子也來幫忙。他們就接觸到了，他們就會去研習，透過這些活動讓他們了解，我們客家有些什麼文化這樣。(TWH-01：338－338)

可見泰國台灣客家同鄉會在傳承客家文化上，不僅積極推動客家文化，還積極的養成下一代的對客家的認知。

泰國台灣客家同鄉會在成立的過程中，與泰國當地客家人有了互動，TWH-04 指出為了能更深入瞭解泰國當地客家族群，當時先去拜訪「泰國客家總會」和「泰國客家商會」。「泰國客家總會」是泰國當地客家的領導；「泰國客家商會」是當地客家人商會的領導。這也顯示，他們為了能在泰國社會當中生存，首先由當地客家的領導，教導他們要深入了解泰國的風俗習慣。

因為我們盡量是要跟老僑他們，能夠就是說老雞帶小雞這樣來跟我們帶大，不然，我們其實會有很多不懂，這個在泰國的各種習俗都會不懂，包括我們要怎麼註冊，也不知道，那麼我也透過客家總會，其他的各個會館提供的意見。(TWH-04：12－12)

Gregory Stone (1962) 提出，認同不是個人所有權，而是社會的屬性關係，其基礎在雙方同意的角色被制定。換句話說，族群認同來自互動的關係。從2005年第三屆鄧子亮會長推動之後，「泰國台灣客家同鄉會」與泰國當地的「老客」成立泰國客家首領聯誼會，由泰國客家社團8個兄弟會首長密切連結。泰國台灣客家同鄉會 TWH-03指出當時希望台

灣客家能融入泰國當地客家社會，將原本沒有接觸的泰國客家各會館團結一起，成為客家的核心。

是這樣的，因為我那個時候有參加他們的泰國客家總會，那時候我也當他們的榮譽會長，那麼他就是跟我們的台灣客家同鄉會根本就跟他們沒有什麼有接觸，我當了理事長以後呢，那我就想說我們台灣同鄉會，如果說沒有趁個機會把他拉攏，到了時候有一次開會，那我就提議跟客家總會的那個時候叫賴錦庭理事長，那我就說，那不然我們來成立這個客屬總會的兄弟會。(TWH-03：123－124)

泰國台灣客家同鄉會融入當地社會團體，協助台商在泰國的經濟發展，TWH-03 指出融入當地社會團體也是一種協助台灣客家在泰國投資的方式，讓台灣客家能有更多的機會，台灣客家人就不像被拋棄在泰國社會。

對啊！我也希望說，不要被人好像在那邊好像說被孤立的，應該我們要跨出去的，這樣子不要被孤立，這樣的話可能對我們在那邊投資的會有幫助。(TWH-03：217－218)

族群認同，Steve Fenton (2003) 指出是團體和個人表達「我們的人民，我們的起源」的認同理念，而強度與感覺的表達顯然有不同的層次，其中一個是社會建設的祖先；其次，是文化和文化建設的標記明顯差異。TWH-01 指出客家文化是一種展現客家文化認同，「我」和「他們」有何不同，在族群互動的關係上，泰國台灣客家同鄉會舉辦大型活動時，都會邀請雙方。台商參加當地客家社團活動，讓台灣客家與老客

的感情關係，越來越親近。

也沒有啦，早期也沒有特別跟台灣怎麼樣，就是說，我們自己成立這個會，自己辦這些活動，當然會請台商來參加大型的活動，後來再加上本地的。後來當然是跟客家的比較親近。(TWH-01：217－217)

「泰國台灣客家同鄉會」的跨國連結，David Fitzgerald (2004) 指出跨國主義被視為多種多樣現象，是懷舊祖國原鄉之情，也是跨兩國的政治。1975年前，泰國政府以「同化」政策來對待泰國華人；1975年後，泰國政府與中共建交，實行「一個中國」政策，泰國又與台灣有經濟貿易關係，泰國政府讓台商在泰國自由舉辦文化活動。2001年台灣行政院客家委員會成立後，客委會不斷的對海外客家推廣客家文化政策，泰國台灣客家同鄉會與客委會有密切聯絡關係。另外，1992年泰國政府開放中文之後，中國文化成為泰國華人的熱門，泰國老僑與中國政府也有密切關係。2005年泰國台灣客家人融入當地客家社團，泰國台灣客家受到政治的影響不是來自泰國政策的影響，大部分是台灣政府的支持，小部分則是受到中國政府對泰國華人的政策影響。

Stuart Hall (1991) 指出新認同的概念起於當地文化政治，泰國文化政策於1986年的「國家文化政策暨保存、促進與發揚文化的方向」政策，允許各族群可以保存和保留自己族群的文化，由中央政府、各府政府和當地政府實行各當地的文化保留與傳承。但是對泰國華人或是方言華人族群，包含台灣和客家族群的文化，泰國政府沒有特別文化政策的協助經費，也沒有文化禁止(或排斥)政策的問題。泰國台灣客家同鄉會 TWH-03 指出泰國社會不會特別排斥外國人，是一個自由貿易國家，但是泰國政府沒有特別針對泰國華人的文化政策，包含沒有協助泰國台商

跨國文化經費的政策，他認為在泰國的台商沒有作違規的事情，他們只是生意人，基本上就是沒有必要擔心。

是，他們(泰國)不會特別的排斥你，他就是比較自由貿易，他是自由貿易的國家，所以說很多的我們台商有的出去到其他的國外，你想到了澳洲，你想在那邊做生意就很困難，那你到其他東南亞的國家，幾乎都是台商都有做生意嘛，那很多台灣的信仰、工業都遷移到其他東南亞國家。(TWH-03：429－429)

泰國台灣客家同鄉會舉辦活動的經費，TWH-01 指出泰國政府沒有特別經費的協助，他們舉辦活動的經費都以認桌或認錢捐款。舉辦活動的目的希望年輕人和老一輩的人都有機會接觸客家文化。

沒有，我們都自己籌辦活動，都一萬兩萬的認捐，或認桌。
(TWH-01：317－318)

2001年客委會成立後，不斷到海外推廣文化政策，舉辦客家文化活動。泰國台灣客家同鄉會所舉辦的活動，TWH-01指出每年與台灣行政院客家委員會申請一次大型文化活動的補助費，TWH-02指出泰國台灣客家同鄉會與客委會申請，是依文化活動來申請經費補助。

我們基本的活動是一年三次，辦比較大型的，端午節一次，中秋節沒有。一年大概一次，向他(行政客家委員會)申請比較大型的。
(TWH-01：3－4)

他是申請補助，台灣客家同鄉會啊!他(客委會)就是補助你這個文化

日啊!客家活動，他就去和你補助這樣子。(TWH-02：654－654)

泰國台灣客家同鄉會運用客委會的補助，可分為：一，在泰國舉辦客語文化的經費補助；二，回台灣參加客灣客家文化的活動。台灣客家同鄉在泰國所舉辦的活動：每年舉辦的節慶日活動，分為三次：春節、端午節及中秋節等，其中會舉辦一年一次比較大型的活動，並邀請「老客」及非客家人士共同參加。泰國台灣客家同鄉會有舉辦客家文化活動，初期這些活動只是在泰國台灣客家人之間舉辦，2005年「泰國台灣客家同鄉會」接觸老客社團之後，可以算是新客家文化融入泰國當地華人社會的時期，同時也是台灣客家文化在泰國當地華人社區開始發展並傳承的重要階段。

跨國文化由跨國移民在居住國家所建構，在廣泛的人口之間跨國聯繫，並不是一個新現象，但是最近在交通和通訊技術的進展，已經成倍增加全球跨國流動的速度、規模和類型(Sharon A. Carstens，2003:321)。TWH-02指出台灣現在客家表演藝術團體非常的多，在泰國的台灣客家文化表演都透過他的選擇，他希望能把台灣客家文化發揚出去，而政府補助活動的動力，讓他更能帶動台灣客家文化到泰國展現。

非常多，他們很願意來，他現在有一個叫做屏東客家，他有拿資料給我看，美濃的，他也有拿給我看，我也看過了，希望可以來我這邊表演，那我們那個介紹的人，他怕說水準太低，來了以後，表演的不好，他就叫我先看過，看好了以後，覺得ok，我再請他們來，只是那天我很忙，我電腦開一下，就沒再看了……他很希望說來我這邊作表演，因為他們來的話，他們可以有公費可以申請，那我們也可以省一筆開銷，然後，我們又可以把這個客家文化發揚出去，我很喜歡做這種事情。

(TWH-02：510－511)

泰國台灣客家同鄉會不只帶動台灣客家文化跨國到泰國扮演，也帶動泰國當地客家社團參觀台灣客家原鄉。2009年11月13-17日行政院客家委員會舉辦「全球客家文化會議」，一方面，海外客家有機會接觸到台灣客家文化，讓客家族群對自己的文化有更深入的瞭解，對自己族群的認同也更加強。另一方面，在台灣島的客家人也有機會知道海外客家人的狀況。參加此次活動者達500位，海外客家人有342位，「泰國台灣客家同鄉會」帶領全泰客家族群，包括「老客」及「新客」同時約有110位參加活動。當時台灣客籍鄉親也提及這次所舉辦的活動對於泰國當地僑社的影響。TWH-01指出客委會每兩年舉辦一次全球客家文化會議，他已參加兩次，第一屆跟這一屆，這次來自泰國的客家最多，聲勢最浩大；而他也帶泰國老客進入瞭解台灣客家，通常他們都到中國。

我覺得是效果很好啦!譬如說像這一次350個海外的人員，我們泰國就101個。那聲勢最浩大，而且過去泰國的傳統僑生我們也把他帶進來。本來他們都是跑大陸，對台灣沒有認識，很隔閡!所以說這個國民外交是重要。(TWH-01：6－10)

總而言之，泰國台灣客家同鄉會的跨國文化，透過客委會的支持，將台灣客家文化帶到泰國，讓台灣客家文化能在泰國發揚，提升台灣客家的名譽。台灣政府的協助扮演重要的角色，促進台灣客家文化在海外播揚。

伍、泰國台灣客家跨國文化與族群認同的建構

依據客委會促進台灣客家文化發展的目標，2010年2月26客會綜字第0990002331號令修正，為推展海內外客家事務交流合作活動，弘揚客家文化及精神，特訂定本要點。對海外部分：海外辦理有關客家事務之社團：一、參觀訪問客家地區及社團為主要目的之活動。二、有關客家藝文展演及學術交流合作等活動。三、有關弘揚客家文化，促進海內外客家事務交流合作之各項活動。

王秀惠(2008)指出跨國主義理論其實並非單一體系，各有中心和宗旨。台灣客家同鄉會一年舉辦三次節慶日活動，最大的活動會跟客委會申請補助費，而在舉辦活動各種文化，邀請台灣客籍藝術團體演員至泰國表演，以及台灣學者至當地做學術文化交流。另一方面，客委會推動海外客家回台灣參加台灣客家文化，同鄉會也於2009年11月13-17日和2010年4月12-16日到台灣參觀台灣客家文化，見識台灣在保存與傳承客家文化、客語、提升客家莊的經濟力、發展生態旅遊方面，並參訪台灣高級政府機關，會見馬英九總統、黃玉振主委等人。這是新客在泰國的驕傲，是新客在泰國發揮台灣客家文化的傳承。

台灣客家同鄉會在跨國台灣客家文化的發展上，希望客委會能將台灣客家文化帶到泰國，或是邀請他們到台灣參觀，讓他們能接觸到台灣客家的文化。台灣客家電視台是唯一他們想要客委會支持帶到泰國的方式，認為最好的方法就是客委會將節目做成DVD，在同鄉會不公開播放。或是固定在某個時間播放，父母和小孩子可以同時一起看客家節目，大家就也可以互相學習客語。TWH-02指出一方面希望客家同鄉會可以成為客語學習的好地方，另一方面客委會也可以透過客家電視台，對泰國客家族群宣傳，在台灣有舉辦客家文化活動。

那個客家電視台，你客委會很多政策也可以透過這個客家電視台來宣導，像你現在桐花祭啊！在台灣有很多桐花祭，苗栗縣你在辦桐花祭是苗栗縣的事情，對不對？但是你客委會可以發這些邀請函給我們，(通知)你台灣人有沒有人要參加我們的桐花祭，你可以像客委會報名或者是直些向某某地方報名，費用是多少錢，辦這些費用，我們自己支出嘛！(TWH-02：704－704)

Linda Basch 等人(1994:11) 在世界體系理論的全球觀點上，建立跨國主義的理論，認為「跨國」是一種流程，由移民建立和維持多線的社會關係，將他們的原鄉和定居的社會連結。台灣客家人長期20-30年居住泰國謀生，他們認為維持居住兩個國家，也是一個最好的選擇。TWH-03 因為雙邊都有生意，對兩邊國家都適應。

其實都可以啦！沒有什麼特別，台灣這邊也有很多客戶，在泰國那邊也有很多客戶，就是說兩邊都可以適應。(TWH-03：117－118)

鄧建邦(2009)指出當距離可以透過科技去克服，而且不需花費很大成本時，距離就不再是阻礙(鄧建邦，2009：142)。換言之，當交通工具發達，交通時間又縮短又方便，他們對「家」與「居住國」的距離感也親近。泰國與台灣的通航距離約有三半個小時，與在台灣台北坐車到高雄，或是在泰國曼谷開車到北部清邁相近。雖然，泰國台灣人長期居住泰國，移民所謂「家」(Home) 是指他們起源的社會，即使當他們顯然也取得了在他國定居的一個家；將居住的他國視為「居住國」(host)，他們能輕易跨界流動。關於泰國台灣客家移民和台灣家鄉的聯繫關係，TWH-02指出自己每年最少回台灣三、四次，因為在台灣還有親戚、朋

友和資產；TWH-03因為在台灣還有公司，幾乎每個月都會回台灣。

我父親還在台灣，親戚還在台灣，只有我太太和小孩過來這邊，其他都在台灣，那我們房子在台灣還有啊。(TWH-02：332－334)

我幾乎每個月都有回來。(TWH-03：433－434)

TWH-02 指出自己的念頭也想回台灣居住，但是孩子都在泰國讀書，在台灣的朋友也已經斷交。這也顯示他想回台灣居住，但因為孩子都深入泰國社會環境，而他在台灣的連結關係也很少，未來也可能會長期居住泰國為多。

小孩都在這邊念書，但我可能是人家講落葉歸根，有時候可能就會回到台灣，但是在台灣又沒有什麼朋友，已經斷掉了。(TWH-02：342－342)

張維安(2004)以泰國客家人認同的研究作為延伸，2005年泰國客家組織還未聯合成立「泰國客家社團首長聯誼會」前，泰國「老客」的認同是：首先認為是泰國人、華裔泰人；其次認為自己是華人；再其次才會說自己是客家人(張維安等人，2004：200)。張嘉倫 (2008)〈泰國曼谷華人的台灣意識——以台灣會館為例〉，探討泰國台灣人的認同，發現台灣人強調台灣國族的認同。據泰國台灣客家同鄉會的族群認同調查，發現台灣客家同鄉會的族群認同高達 44位(89.8%)，同時有多重族群認同分別是：台灣認同29位(59.2%)；華人認同為 9位(18.4%)；泰國認同為0位(如表6)。

表6：泰國台灣客家同鄉會的族群認同

族群	是	否
客家人	44 人 (89.8%)	5 人 (10.2%)
台灣人	29 人 (59.2%)	20 人 (40.8%)
華人	9 人 (18.4%)	40 人 (81.6%)
泰人	0 人 (0%)	49 人 (100%)

泰國台灣客家族群認同，顯示個人有多重認同，相對「政治認同」與「文化認同」，發現「族群認同」自認為客家人，和「國家認同」自認為台灣人，比例偏高，顯示他們是客家人，又是台灣移民的第一代，與台灣往來依然密切。相對「泰國認同」，雖然他們長期在泰國謀生，也融入泰國客家社團，但他們並不認同自己是泰國人。對「華人」認同也偏低。

在泰國台灣客家同鄉會所舉辦的活動與客家認同的關係上，其中44位參加者喜歡同鄉會有客家傳統文化表演高達 84.1%，喜歡有學者演講 65.9%，但是從客家美食產生客家認同只有25.0% (如表7)

表7：泰國台灣客家同鄉會的跨國文化與客家認同度

活動類別	喜歡度	自認為客家人		Total
		是	否	
學者演講	是	29 人 (65.9%)	2 人 (4.5%)	44 人(100%)
	否	11 人 (25.0%)	2 人 (4.5%)	
客家傳統文化表演	是	37 人 (84.1%)	3 人 (6.8%)	44 人(100%)
	否	3 人 (6.8%)	1 人 (2.3%)	
客家美食	是	11 人 (25.0%)	0 人 (0%)	44 人(100%)
	否	29 人(65.9%)	4 人(9.1%)	

在台灣客家跨國化的活動上，大多數喜歡有客家文化的表演；在客家美食方面，因為泰國華人社區通常以潮州菜為主，因此無法顯示客家美食為客家文化的特徵。泰國有特殊的泰式美食，TWH-03 指出泰國老客的美食都是吃泰國菜。因此台灣客家也會帶動台灣客家美食到泰國，TWH-01指出在活動聚餐的過程，有時也會增加台灣客家美食，而將食譜譯為泰文版。

他們泰國的客家人，他都吃一般的泰國菜這一類而已。沒有像我們台灣有做麻糬這一類就很少。(TWH-03：193 – 194)

像客家美食的那個部份，你像要廚房這些。今年中秋節我們很特別，我們晚上在海鮮餐廳，本來要跟他換兩三道客家菜，他說不能換，只能加，所以我們先加二道菜。我們去試吃了告訴他，我們把食譜印出來，還找我媳婦把它翻成泰文，找人解釋給他，材料不夠，我們還找材料給他。我們還去試吃過，他做了不道地，我們還告訴他怎麼調整。(TWH-01：48 – 50)

泰國台灣客家同鄉的成員與非成員參加活動之後，發現增加客家認同感高達89.6% (如表8)

表8：參加泰國台灣客家同鄉會活動能增加客家認同感

泰國台灣客家同鄉會	成員	非成員	Total
是	40 人 (83.3%)	3 人 (6.3%)	43 人(89.6%)
否	4 人 (8.3%)	1 人 (2.1%)	5 人 (10.4%)
Total	44 人(91.7%)	4 人(8.3%)	48 人(100%)

參加泰國台灣客家同鄉會明顯增加客家認同感，表示泰國台灣客家同鄉會對客家認同的重要性。

總體發現，客家族群認同讓他們能漸漸的融入泰國社會。在生活適應方面，他們不僅調整文化認同，與老客相似，也帶動台灣客家文化到泰國展現，讓老客對台灣文化有認知並逐漸熟悉。因此，老客也開始受到新客文化傳承的影響，他們也開始推動客家文化的復興，轉變客家族群的語言認同，開始推動客家文化的傳承。

陸、結論

泰國台灣客家同鄉會的建構，來自族群「弱勢」的自覺，他們成立同鄉會之後，為了展現組織的存在，他們不斷與當地老客互動。從「政治認同」與「文化認同」的觀點，顯示泰國台灣客家族群的跨國認同與文化建構，有兩個因素：第一，泰國台灣客家的跨國文化，是受到台灣行政院客家委會促進台灣客家文化發展的影響，而跨國至泰國展現。第二，泰國台灣客家的認同，是與老客互動的結果，他們調整、適應影響，呈現泰國台灣客家同鄉會是泰國與台灣文化橋梁的重要角色。

泰國台灣客家的認同，可發現台灣客家的雙重認同：一方面，他們強調客家族群的認同；另一方面，他們也強調台灣國族認同。因為常常回台灣，讓他們所謂的「家」還是以台灣為祖國。他們長期10-20多年的時間在泰國生活，客家族群認同讓他們能漸漸的融入泰國社會。在生活適應方式上，他們不僅調整文化認同與老客有些相似，他們也帶動台灣客家文化到泰國展現，讓老客瞭解台灣文化。

泰國當地客家受到跨國新台灣客文化傳承的影響，他們也開始推動客家文化的復興，在泰國舉辦客家文化活動，而古柏生先生甚至在泰國

成立「泰國客家學研究會」，擔任會長，完全自籌經費，赴泰國各府演講客家文化的來歷，推廣客家的認同，轉變客家族群的漢語語言認同，開始推動客家文化的傳承。

參考文獻

中文資料

牛震，2002，《第三中華：海外華人的歷史・現在・未來》。臺北：字磨坊文化事業。

王日根，2007，《中國會館史》。上海：東方出版中心。

王秀惠，2008，《跨國移動的困境：美國華日兩族的族群關係，1885-1937》。臺北：臺灣學生。

王明珂，1994，〈過去、集體記憶與族群認同：臺灣的族群經驗〉，收於《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》，第249-274頁。臺北：中央研究院。

王雯君，2005，〈從網際網路看客家想像社群的建構〉，收於《資訊社會研究》，2005年7月，第155-184頁。

王雲東，2007，《社會研究方法》。臺北：威仕曼文化事業。

王賡武，1989，〈同化、歸化與華僑史〉，收於吳倫霓霞、鄭赤琰編，1989，《兩次世界大戰期間在亞洲之海外華人》第11-23頁。香港：中文大學。

史麗珠（George Argurous著）、林莉華編譯，2004，《統計學—社會與健康科學研究》。臺北：學富文化。

戎撫天，1977，《泰國華人同化問題研究》。臺北：私立中國文化

學院民族與華僑研究所碩士論文。

江明修、丘昌泰，2009，《客家族群與文化再現》。桃園：國立中央大學客家學院。

行政院客家委員會，2009，《2009全球客家文化會議》。臺北：行政院客家委員會。

何鳳嬌，1999，《東南亞華僑資料彙編》。臺北：國史館。

吳明龍，2007，《SPSS統計應用學習實務：問卷分析與應用統計》。臺北：家樺國際。

吳迪者，陳禮頌譯，1947，《暹羅史》。臺北：臺灣商務印書館。

巫秋玉，2008，〈論「世界客屬懇親大會」與中國客家僑鄉〉，收於《華僑華人歷史研究》2008年1期，第46-58頁。

李恩涵，2003，《東南亞華人史》。臺北：五南。

李國卿，1988，《泰國華人經濟的演變與前膽》。臺北：世華經濟。

李道緝，1999，《泰國華人國家認同問題(1910-1945)》。臺北：國立政治大學歷史研究所博士論文。

周建新，2002，《中越中老跨國民族及其族群關係研究》。北京：民族出版社。

林文琪譯 (Kathryn Woodward, 1997著)，2006，《認同與差異》。臺北：韋伯文化國際。

林吉祥，2007，《敘事與行動：台灣客家認同的形成》。新竹：國立清華大學社會學研究所碩士論文。

林炯烈，2005，《泰國台灣會館2003-2005活動特刊》。曼谷：泰國台灣會館。

邱天助，2004，《布爾迪厄文化再製理論》。臺北：桂冠圖書。

邱彥貴、吳中杰，2001，《臺灣客家地圖》。臺北：貓頭鷹。

哈洛德·伊薩克（Harold R. Isaacs著）、鄧伯宸譯，2004，《族群》。臺北：立緒。

姜如珮，(2003)，《台灣電視中之客家意象：公視「客家新聞雜誌」之個案研究》。中國文化大學新聞研究所：碩士論文。

施正鋒，1998，《族群與民族主義—集體認同的政治分析》。臺北：前衛。

_____，2006，《台灣客家族群政治與政策》。臺中：新新台灣文教基金會出版。

_____，2000，《台灣人的民族認同》。高雄：國立中山大學台灣研究中心。

施建生等，1977，《國際經濟論文集》。臺北：正中書局。

施添福，1987，《清代在臺漢人的祖籍分部和原鄉生活方式》。台北：國立台灣師範大學地理學系研究。

洪林、黎道綱，2006，《泰國華僑華人研究》。香港：香港社會科學。

洪喜美，1999，《東南亞華僑資料彙編》。臺北：久裕電腦排版。

科塔克，2008，《文化人類學：文化多樣性的探索》。臺北：巨流。

胡曉明，2008，《文化的認同》。合肥：安徽教育。

范佐勤，2008，《中壢客家的福佬化現象語客家認同之研究》。桃園：國立中央大學客家政治經濟研究所碩士論文。

張 意，2005，《文化與符號權力》。北京：中國社會科學。

張芬全，2008，《問卷就是要這樣編》。臺北：心理。

張奕善，1982，《東南亞洲史》。臺北：國立編譯館。

張奕華、許正妹，2010《質化資料得分析》。臺北：心理。

張家誠，2009，《桐花意象對產品加值影響之研究》。彰化：大葉大學設計暨藝術學院碩士班碩士論文。

張峰豪，2009，〈泰國的商情資訊〉，第九屆第一期，2009年9月。曼谷：泰國臺灣商會聯合總會。

張嘉倫，2008，〈泰國曼谷華人的臺灣意識—以台灣會館為例〉。發表於臺灣的東南亞區域研究年度論文研討會，亞洲大學國際企業學系、亞洲大學東南亞企業研究中心、中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心主辦，2008年4月25-26日。

張維安、謝士忠，2004，《經濟轉化與傳統再造：竹苗臺三線客家鄉鎮文化產業》。臺北市：客委會。

張維安、徐正光、羅烈師，2008，《多元族群與客家：台灣客家運動20年》。臺北：南天書局。

梁純菁，1998，〈客屬會館是創業者的溫床〉，論文原發表於第四屆國際客家學術研討會，中央研究院民族學研究所主辦，1998年11月4-7日。

莊國土等，2003，《二戰以後東南亞華族社會地位的變化》。中國：廈門大學。

莊錦華，2006，〈參加泰國台灣客家同鄉會會長交接典禮暨會員大會與參訪泰國OTOP（一村一特色）產業報告〉。行政院所屬各機關出國報告書，出國日期於2006年11月25日至28日，報告日期2006年2月28日，行政院行政院客家委員會。

郭佳佳，2008，《離散者的中國民族主義：華裔學者肇穗生，鄭永年面對中國的身分策略》。臺北：臺大政治系中國中心。

陳妍容，2006，《想像與實踐吉安鄉客家文化之再現》。花蓮：國

立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

陳定銘，2006，〈客家桐花祭的政策視窗與政策企業家析探〉收於江明修、丘昌泰主編，2009，《客家族群與文化再現》，第25-48頁。桃園：國立中央大學客家學院。

陳東升、周素卿，2002，〈泰國台商企業組織網絡互動機制的轉變與組織知識學習〉，收於蕭新煌、王宏仁、龔宜君主編，2002，《台商在東南亞：網路、認同與全球化》頁95-136台北：中央研究院亞太研究計劃。

陳虹宇，2004，《中小企業台商投資模式與經營策略之研究—以泰國台商為例》。南投：國立暨南國際大學東南亞研究所碩士論文

陳展祥，2008，《泰國台灣客家同鄉會第四屆會刊》。曼谷：泰國台灣客家同鄉會。

陳超雄，2009，《跨國企業與海外投資》。臺北：宜達。

陳鴻瑜，2004，《中華民國與東南亞各國外交關係史(1912-2000)》。臺北：鼎文書局。

彭欽清，2002，〈臺灣客家社團之發展〉收於徐正光《臺灣客家族群史》第118-184頁。南投：國史館台灣文獻館。

曾喜城，1999，《臺灣客家文化研究》。台北：國立中央圖書館台灣分館。

湯昌文，2003，《客家母語教學中族群意識與文化認同之研究》。花蓮：國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

湯熙勇，2005a，〈集中營、審判及遣返：臺灣人在東南亞(1945-48)〉，發表於2005年3月中央研究院人文社會科學研究中心海洋史專題中心之學術討論會。

_____，2005b，〈恢復國籍的爭議：戰後旅外台灣人的復籍問題

(1945-47)〉，收於《人文及社會科學集刊》，2005年6月，第十七卷第二期(94-6)，第393-437頁，中央研究院人文社會科學研究中心。

_____，2007，〈烽火後的同鄉情：戰後東亞台灣同鄉會的成立、轉變與角色(1945-48)〉，收於《人文及社會科學集刊》，2007年3月，第十九卷第一期(96/3)，第1-49頁，中央研究院人文社會科學研究中心。

黃永達，2004《台灣客家讀本：台灣客家史地、語文、社會、曲藝、建築》。臺北：全威創意媒體。

黃俊傑，2000，《臺灣意識與臺灣文化》。臺北：正中。

黃倩玉，2009，〈宗教跨國·跨國宗教：台灣慈濟的跨國主譯初探〉，收於王宏仁、郭佩宜主編，2009，《流轉跨界：跨國的台灣·台灣的跨國》第73-104頁。台北：中央研究院人文社會科學研究中心。

黃員教，2001，《旅泰台灣客屬聯誼會創會會刊》。曼谷：旅泰台灣客屬聯誼會。

黃筠軒，2007，《苗栗造橋客家八音樂師蘇添富之研究》。國立臺北藝術大學音樂學院音樂學系研究所碩士在職專班：碩士論文

黃靖嵐，2008，《東部客家？花蓮玉里二個客家社區的族群關係與認同之研究》。桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

楊建成，1986a，《泰國的華僑》。臺北：中華學術院南洋研究所。

_____，1986b，《泰國農民與華僑》。臺北：中華學術院南洋研究所。

楊善華，2003，《當代社會學理論》。臺北：五南。

葉金銘，2004，《泰國台灣客家同鄉會第二屆會刊》。曼谷：泰國台灣客家同鄉會。

翟本瑞，1999，《社會理論與比較文化》臺北：洪葉文化事業。

翟振孝，2001，《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》。臺北：財團法人海華文教基金會。

劉必權，1981，《東南亞列國誌》。臺北：川流。

劉永斌，2002，〈赴泰國曼谷訪問並加旅泰台灣客屬聯誼會會長交接典禮暨會員大會報告〉。行政院所屬各機關出國報告書，出國日期於2002年11月17日，報告日期2002年12月31日，行政院行政院客家委員會。

劉宏，2000，〈東南亞華人社團與跨國社會和商業網路：兼論客屬與非客屬之異同〉，收錄於徐正光，2000，《第四屆國際客家學研討會論文集：歷史與社會經濟》第379-399頁。臺北：中央研究院民族學研究所。

劉宏、張慧梅，2006，〈原生性認同、祖籍地聯繫與跨國網路的建構：二戰後新馬客家人與潮州人社群之比較研究〉，收於《台灣東南亞學刊》，2007年，第4卷1期，第65-90頁。

劉宏、黃堅立，2002《海外華人研究的大視野與新方向：王賡武教授論文選》。美國：八方文化(USA: Global Publishing)。

劉阿榮，2006，《多元文化與族群關係》。臺北：揚智文化。

_____，2010，〈族群離散與宗教傳佈－以台灣的客家信仰為例〉收於2010年12月10日《國立臺北大學客家文化學術研討會大會手冊》第1-10頁。台北：國立臺北大學舉辦。

劉青山，2006，〈潮汕半山客華僑華人〉，收集洪林、黎道綱，2006，《泰國華僑華人研究》，第38-51頁。香港：香港社會科學。

鄭資約，1972，《東南亞地理誌略》。臺北：國立編譯館。

鄧子亮，2006，《泰國台灣客家同鄉會第三屆會刊》。曼谷：泰國台灣客家同鄉會。

鄧建邦，2009，〈跨界流動下中國大陸台商認同〉，收於王宏仁，郭佩宜主編，2009，《流轉跨界：跨國的台灣·台灣的跨國》第133-162頁。台北：中央研究院人文社會科學研究中心。

黎錦昌，2005，《新竹地區客家八音之研究－以葉金河為例》。國立新竹師範學院進修暨推廣部教師在職進修教育研究所：音樂教學碩士班碩士論文。

蕭新煌等，2000，《東南亞的變貌》。臺北：中央研究院東南亞區域研究計劃。

蕭新煌、張維安等，2005，〈東南亞的客家會館：歷史與功能的探討〉，收於《亞太研究論壇》第二十八期 2005年 6月。

賴玉玲，2002，〈清代咸菜甕地區的經濟發展與客家的拓墾〉，收集賴澤涵，《客家文化學術研究討論文集》2002年12月行政院客委會。

賴錦廷，2006，《泰國客家總會成立80周年會慶特刊》。曼谷：泰國客家總會。

霍布斯邦等 (Eric Hobsbawn)、陳思文譯，2001，《被發明的傳統》。臺北：貓頭鷹。

龍德賽 (Sardesai, D. R.著)、蔡百銓譯，2001，《東南亞史》。臺北：麥田。

謝政論，2007，《文化、國家與認同：打造兩岸「族群新肚臍」》。臺北：幼獅。

謝重光，1999，《客家源流新探》。台北：武陵。

羅世宏釋，2005，《文化研究：理論與實踐》。臺北：五南。

鷺津京子(Kyoko Washizu)，2001，《泰國政府對華文教育政策之研究(1911-1949)》。臺北：國立政治大學歷史學系碩士論文。

英文資料

Alison Brysk and Gershon Shafir. (2004). *People out of place: Globalization, Human rights, and the Citizenship*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Anna De Fina, Deborah Schiffrin and Michael Bamberg. (2006). *Discourse and Identity*. New York: Cambridge University Press.

Anthony D. King. (1991). *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representaion of Identity*. Binghamton: Department of Art and Art History State University of New York at Binghamton.

Anthony H. Richmond. (2002). *Globalization: implications for immigrants and refugees*. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 25 No. 5 September 2002 pp. 707–727.

Bhatt, Chetan and Mukta, Parita. (2000). *Hindutva in the West: mapping the antinomies of diaspora nationalism*. *Ethnic and racial studies*, Vol.23 no.3. pp. 407-441.

Charles F. Keyes. (1997). *Cultural Diversity and National Identity in Thailand*. In Michael E. Brown and Sumit Ganguly. (1997). *Governnemt policies and ethnic relations in Asia and the Pacific*. Massachusetts: Cambridge. pp197-231.

Claire Jean Kim. (2004). *Imagining race and nation in multiculturalist America*. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 27 No. 6 November 2004 pp. 987-1005.

David Fitzgerald. (2004). *Beyond ‘transnationalism’: Mexican hometown politics at an American labour union*. In *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 27 No. 2 March 2004 pp. 228–247.

Disaphol Chansiri. (2008). *The Chinese Émigrés of Thailand in the Twentieth Century*. New York. Youngstown : Cambria Press.

G.William Skinner. (1957, Fed). *Chinese Assimilation and Thai Politics*. *The Journal of Asian Studies*. Vol.16 No. 2 pp. 237-250.

George De Vos and Lola Romanucci-Ross. (1982). *Ethnic Identity: Cultural Conltinuities and Change*. London: The University of Chicago Press.

Hsin-Huang Michael HSIAO, LIM Khay Thiong. (2006). *The Formation and Limitation of Hakka Identity in Southeast Asia*. In *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 4 No.1 April 2007 pp. 3-28 .

James Y. Nazroo and Saffron Karlsen. (2003). *Patterns of identity among ethnic minority people: Diversity and commonality*. In *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 26 No. 5 September 2003 pp. 902–930.

Jose Itzigsohn. (2007). *Migration and Transnaitonal Citizenship in Latin America: The Cases of Mexico and the Dominican Republic*. In Thomas Faist and Peter kivisto (2007). *Dual Citizwnship in Global Perspective: From Unitary to Multiple Citizenship*. New York:Palgrave Machillan. pp113-134.

Kristine J. Ajrouch and Abdi M. Kusow. (2007). *Racial and religious contexts: Situational identities among Lebanese and Somali Muslim immigrants*. In *Ethnic and Racial Studies* Vol. 30 No. 1 January 2007 pp. 72-94.

Linda Basch, Nina Glick Schiller and Cristina Szanton Blanc. (2003). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nations-States*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Lola Romanucci-Ross and George A. De Vos. (1995). *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. USA: Altamira Press.

Mark-Anthoym Falzon. (2003). *‘Bombay, Our Cultural Heart’: Rethinking the relation between homeland and diaspora*. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 26 No. 4 July 2003 pp. 662–683.

Mike Cole. (2003). *Ethnicity, ‘status groups’ and racialization: A contribution to a debate on national identity in Britain*. In *Ethnic and Racial Studies* Vol. 26 No. 5

September 2003 pp. 962–969.

Montserrat Guibernau and John Rex. (2003). *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*. USA: Blackwell Publishing.

Nicole Constable. (1996). *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*. USA : University of Washington Press.

Peter Kivisto and Thomas Faist. (2007). *Citizenship: Discourse, Theory, and Transnational Prospects*. USA: Blackwell Publishing.

Richard J. Coughlin. (1960). *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong : Hong Kong University.

Sharon A. Carstens(2003) *Constructing transnational identities? Mass media and the Malaysian Chinese audience*. in *Ethnic and Racial Studies* Vol. 26 No. 2 March 2003 pp. 321–344.

Stephen Cornell and Douglas Hartmann. (1998). *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. USA: Pine Forge Press.

Stephen Spencer. (2006). *Race and Ethnicity: Culture, identity and representation*. New York: Routledge.

Stuart Hall, David Held and Tony McGrew. (1992). *Modernity and its futures*. Cambridge : Polity Press. pp274-316.

Tan Chee-Beng. (2004). *Chinese Overseas Comparative Cultural Issues*. Hong Kong : Hong Kong University Press.

Thomas Faist and Peter Kivisto. (2007). *Dual Citizenship in Global Perspective: From Unitary to Multiple Citizenship*. New York: Palgrave Macmillan.

Vered Kahani-Hopkins and Nick Hopkins.(2002). *Representing' British Muslims: the strategic dimension to identity construction*. In *Ethnic and Racial Studies* Vol. 25 No. 2 March 2002 pp. 288–309.

Wandee Saengtummachai. (2003). *A Phonological Study of The Meixian Hakkadialect in Bangkok, Thailand, in Comparison with Hashimoto's Study of The Meixian Hakka Dialect in China*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of The Requirements for The Degree of Master of Arts (Linguistics) Faculty. Thailand : Mahidol University.

William Haller and Patricia Landolt. (2005). *The transnational dimensions of identity formation: Adult children of immigrants in Miami*. In *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 28 No. 6 November 2005 pp. 1182-1214.

泰文資料

謝光，2003，《泰國華僑的政治活動(公元1906-1939)》。曼谷：泰國朱拉隆功大學亞洲研究所中國研究中心。(雙語書)

吳繼岳，(2003著)、Panadda Lestlumumpai 泰譯，(2010)，《六十年海外見聞錄》。泰國曼谷：POST PUBLISHING。Artit Wong-a-thitikul. (2006). *Stateless Hill People and Identity : A Case Study of Akha Ethnic Group In Bann Phaya Phrailaoma Village, Chiang Rai Province*. A thesis for the Degree of Master of Arts Program in Anthropology Department of Sociology and Anthropology Faculty of Political Science. Thailand Bangkok : Chulalongkorn University)

Chawiwat Prachuapmo [et al.]. (2004). *Tob Tuan Neaw Thang kansuesachatpan Khamyu samaikabkansuesanaisangkomthai*. In *Waduai naeothang kansueksa chatphan*. pp.1-126. Thailand Bangkok : Princess Mahk Chakei Sirindhorn Anthropology Center. (台灣中央研究院亞太中心圖書室，中文(筆著譯)：差瑜灣·芭濁模等，2004，〈重探族群研究取向與跨

時代的泰國社會教育〉收於《族群研究的取向探討》第1-126頁。泰國曼谷：詩琳通公主人類學中心)。

Chuan Phetchkhaew. (2006). *The research of Thai Chinese in Suratthani province*. Thailand : Suratthani University.

G. William Skinner. (1957). *Chinese Society in Thailand : An Analytical History*. Cornell University Press. Charnvit Kasetsiri. (1986 Thai Language Editor,) *Chinese Society in Thailand : An Analytical History*. Thailand Bangkok : Toyota Foundation.

Mekkapad Itsarasongkeam. (2005). *The Development of Taiwanese Nationalism, 1895-2004*. Thesis of Masters Degree in History, the Faculty of Liberal Arts. Thailand Bangkok : Thammasat University Thailand.

Murashima Eiji and Vorasak Mahatthanobol. (1996). Sino-Siamese Politics Political Movement of the Overseas Chinese in Thailand from 1924-1941. Thailand. Bangkok : Chinese Studies Center, Institute of Asian studies, Chulalongkorn University Press

Pornparn Terrutgissakul (1993). The Development of Bangkok Chinese Associations Role Towards Ethnic Chinese (A.D.1942-1992). Thesis for Master Of Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University.

Pradtana Komen (1990). *Chinese Association in Bangkok, 1897-1945*. Thesis for Master degree of Arts Department of History. Thailand Bangkok : Chulalongkorn University.

Sawaeng Ratanamongkolmas. (1966). *Administration of Overseas Chinese Association Affairs: A Case Study of the Tae Chew Association in Thailand*. National Institute of Development Administration. School of Public Administration. Thesis for Master Of Public Administration Program. Thailand: National

Institute of Development Administration (NIDA).

Supang Chantavanich. (1999). *Nationalism and Identity of Siam-Chinese in the first of 20 Century*. In Pratumporn Watcharasatien and Chaiwat Khamchoo (Editors). (1999). *China in Changing World*. pp.425-463. Thailand Bangkok : Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University.

Vikrom Kromadit. (2006). *Be a Better Man*. Thailand. Bangkok : Amata Foundation Press.

Vorasakdi Mahatdhanobol. 2001. *Keu Hakka Keu Chin Kea*. Bangkok : Matichon.) , (中文：利德森，2001，《泰國華人和客家人》(作著譯)。曼谷：瑪替春。)

Wimonrat Taveesit. (2003). *Change in Thai- Chinese Identity of Ethnic Chinese in The Context of Chinese Civil Society Organizations: A Case Study of Organizations in Ubonratchathani Province*. A Thesis for the Degree of Master of Arts in Anthropology Department of Sociology and Anthropology Faculty of Political Science. Thailand Bangkok : Chulalongkorn University.

Yupin Khlaimon. (1993) *A Study of the Influence of Chinese Culture upon Thai*. Bangkok : Thammasat University.

網站 (20100331最後檢索)

行政院客家委員會:

<http://www.hakka.gov.tw/mp.asp?mp=1>

<http://www.hakka.gov.tw/lp.asp?CtNode=2102&CtUnit=49&BaseDSD=7&mp=2013&ps=>

客家基本法：<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=64037&ctNode=2>

123&mp=2013

泰國台灣客家同鄉會:

<http://global.ihakka.net/taiwan/association/index.php?g=94>

2009全球客家文化會議:

<http://www.ihakka.net/hakka2009/>

泰國客家總會介紹:

<http://www.hakkathailand.com/>

http://www.hakkathailand.com/home/listnames_Thai.php

泰國移民署: <http://bangkok.immigration.go.th/base.php>

泰國投資促進局(BOI): <http://www.boi.go.th/english/>

世界客屬總會: <http://www.worldhakka.com/default.asp>

Transnational Identity and Cultural Construction of Taiwan Hakka Ethnicity: A Case Study of Taiwan Hakka Association in Thailand

Buppha Rungratpisanchai

Abstract

The Taiwan Hakka Association in Thailand has established a close relationship with the Taiwan Hakka Affairs Commission. It is also responsible for bringing the Taiwan Hakka culture and its identity to Thailand including the promotion of the Hakka culture in Thailand.

This study is based on the experience of the Taiwan Hakka Association in Thailand. It analyzes the transnational identity and cultural construction of the Taiwan Hakka Association in Thailand. The aims of the study are as follows. Firstly, interaction of the Taiwan Hakka Association in Thailand and other organizations, especially local Hakka people in Thailand, the Thai government, the PRC government and the Taiwanese government. Secondly, how does the relationship between the Taiwan Hakka culture and the local Hakka people in Thailand affect the formation of the culture and transnational identity of the Taiwan Hakka in Thailand? How can the Hakka cultural policy of the Taiwan Hakka Affairs Commission be applied to promote and develop the Hakka culture in Thailand? Thirdly, how did the cross-cultural activities of the Taiwan Hakka Association in Thailand affect the Hakka community in Thailand? Has the Hakka identity developed in Thailand? Does Hakka people in Thailand understand more about the Hakka culture?

The research findings derived from two observations, one is that the Taiwan Hakka Association in Thailand emphasized on their cultural identification; another they also emphasize their Taiwan national identity. The local Hakka people in Thailand are influenced by the new cross-culture of the Taiwan Hakka. They also begin to promote Hakka culture in Thailand.

Key words : Transnational Culture Hakka Organizations Hakka Study
Thailand Study Ethnic Identity

