

明清时期台湾汉族移民及其族群文化*

广西师范大学社会文化与旅游学院 廖 杨

摘要:台湾汉族移民主要来自福建和广东两省,其中尤以福建为多。台湾汉族在其移民和开发台湾的过程中由于资源竞争和分配关系而设定或改变着各自的族群边界,“分类械斗”和重组历史记忆或遭遇便成为其族群认同的主要方式。明清时期特别是有清一代大规模的闽粤移民将汉文化带到了台湾地区。这种文化在其移植、演化的过程中表现出极强的兼容性和适应性。它一方面通过“吸收、重组”而融合其它族群的文化因素,另一方面又通过“调适”而使移民族群的文化张力在资源竞争和社会分配中找到适其存续社会文化根基。台湾地区与港澳地区一样曾一度处于中国封建行政统治的边缘,封建的自然经济基础薄弱,受封建正统文化的束缚较少,而且早受西方经济、文化的影响;其移民亦早有经商传统,而与大陆同期的重农抑商有较大的不同。这种特殊的社会经济环境,使台湾地区的汉族移民及其后裔与港澳地区的华人族群一样,处于华夏文明的边缘。在这种复杂的社会环境中,台湾汉族移民的族群认同带有根基论和情境论的特点。台湾汉族移民的宗族组织由“唐山祖”向“开山祖”的转变,反映了台湾汉族移民族群认同的根基论与情境论的转换结合,反映了地域组织与宗族组织的力量对比和血缘关系与地缘关系的对立统一。换言之,台湾“边陲社会”宗族组织与地域组织力量的强弱对比,实际上反映了当地闽粤籍移民文化圈中族群文化张力的消长。

关键词: 明清时期 台湾 汉族 移民 族群文化

大陆汉人何时移居台湾地区?史载未明。一般认为,汉民移居台、澎的有关记载,始见于连横《台湾通史》。其《开辟纪》中说:“及唐中叶,施肩吾始率其族迁居澎湖。肩吾汾水人,元和中举进士,隐居不仕,有诗行世。其《题澎湖》一诗,鬼市盐水,足写当时之景象。而终唐之世,竟无与台湾交涉也。历更五代,终极两宋,中原板荡,战争未息,漳、泉边民渐来台湾,而以北港为互市之口”^[1]。林仁川先生等人认为,连氏之说缺乏其他史料佐证而难以令人信服,并认为汉族人民从宋元时期才开始迁居台澎地区^[2]。其根据主要是有关汪大猷和陆藻担任宋代泉州知府的记载。

楼钥《汪大猷行状》中说:“乾道七年(1171年)四月起知泉州,到郡。……郡实濒海,中有沙洲数万亩,号平湖。忽为岛夷号毗舍耶奄至,尽刈所种,他日又登海岸杀略,禽四百余人,歼其渠魁,余分配诸郡”^[3]。周必大《汪大猷神道碑》亦载:“乾道七年……四月起(汪大猷)知泉州,海中大洲号平湖,邦人就植粟、麦、麻,有毗舍耶蛮,扬飘奄至,肌体漆黑,语言不通,种植皆为所获,调兵逐捕,则入水持其舟而已”^[4]。倘若宋代平湖即今之“澎湖”,则当时有汉人移居现今台湾地区则不谬^[5]。

有元一代,前往澎湖捕鱼捞虾的汉人更多,他们结茅为屋,种植胡麻、绿豆,饲养羊群,过着定居的生活。汪大渊《岛夷志略·澎湖》载:“岛分三十有六,巨细相间,坡陇相望,乃有七澳居其间,各得其名。自泉州顺风二昼夜可至。有草无木,土瘠不宜禾稻。泉人结茅为屋居之。”汪大渊曾登台湾本岛峙山观看海潮消长,发现岛民“俗与澎湖差异。水无舟楫,以筏济之。男子妇人拳发,以花布为衫。煮海水为盐,酿蔗浆为酒。知番主酋长之尊,有父子骨肉之义”^[6]。元成宗大德年间(1297—1306年),“澎湖居民日多,已有一千六百余人,贸易至者岁常数十艘,为泉州外府”^[7]。说明当时澎湖的居民主要是泉州移民。

* 本文为国家社科基金项目《港澳台族群社会与文化研究》的阶段成果之一,项目编号:01MZC004。

元末明初,澎湖的汉族移民可能已有一定的数量。明代《泉州府志》载:“东出海门,舟行二日程曰澎湖屿,在巨浸中,环岛三十六,如排衙然,昔人多侨寓其上,苫茅为庐,推年大者为长,不蓄妻女,耕鱼为业,牧牛羊,散食山谷间”^[8]。说明当时澎湖已出现移民聚居的现象。明朝建立后,朱元璋为了防止逃亡海上的方国珍、张士诚残余势力卷土重来和倭寇侵扰而在东南沿海实行迁界移民政策,澎湖亦在其列。黄叔瓚《台海使槎录》云:“澎湖,一名彭蠡湖,樵书二编:‘彭蠡湖屿,环岛三十六,洪武五年,以居民叛服不常,遂出大兵,驱其大族,澌置漳泉间’”。但迁界政策并不能阻止福建沿海人民继续移居澎湖的发展态势。林谦光《台湾纪略》谓:“澎湖,旧属同安县,明季因地居海中,人民散处,催科所不及,乃议弃之,后内地苦徭役,往往逃于其中,而同安、漳州之民为多。”

明代中叶以后,台湾本岛已有许多汉族移民。孙承泽《春明梦余录》卷二四云:“在澎湖岛外,水路距漳泉约两日夜,其地广衍高腴,可比一大县。……初,贫民时至其处,不过规鱼猎之利己耳,后见内地兵威不及,往往聚而为盗”。从嘉靖年间开始,中国东南沿海崛起了一批海上武装集团。1625年,郑芝龙承袭颜思齐武装的班底,在台湾建立自己的根据地,并趁福建连年旱灾之机用钱米救济饥民,以吸引大量汉民前往台湾。据1626年一位信仰天主教的中国人说,当时居住在台湾的汉人约有5,000人^[9]。1628年,郑芝龙经福建巡抚熊文灿准许,从闽南募集数万人到台湾进行屯垦。这是中国历史上第一次有组织地向台湾移民活动。“郑芝龙迁民入台,开创了大规模移民台湾之先河”^[10]。

1646年清兵入闽后,福建沿海战乱不已,灾害频繁,大批饥民被迫乘船东渡,台湾汉族人口增长较快,1648年达到20,000人,后因大陆瘟疫缓退又有8,000多人返回故乡^[11]。1650年,台湾汉族人口约为15,000人,1661年时已增至35,000人左右^[12]。到郑氏末期,台湾的汉族人口已达到12万^[13]。有的学者认为,如果加上历年偷渡的闽、粤籍移民,那么,郑氏末期台湾的汉族的总人口可能达到15万人左右^[14]。1683年康熙统一台湾后,台湾与大陆纳入了同一行政体系,由此开启了持续一百余年的大陆汉族移民台湾的浪潮。

但清朝政府在平定台湾之初,为了防止台民反抗和收买人心,除了采取抚绥政策外,还颁布清查台湾无业流民并把他们强制迁回原籍的命令。以致郑氏官兵大量离台,台湾人口有所减少。据估计,康熙二十四年(1685年)台湾汉人约为7万人^[15]。清初迁界海禁虽严,但福建沿海特别是漳州、泉州的闽南人偷渡台湾者仍络绎不绝。例如,康熙二十九年上任的台湾诸罗知县张王尹“见邑治新造,多旷土,招徕垦辟,抚绥有方,流民归之如市”^[16]。靖海将军施琅云:“念弁目之新附未辑也,兆庶之弃业亏课也,则又委参将陈君讳远致者加意钤束之,殫心招徕之”^[17]。1701年(康熙四十年),广东惠、潮之民开始大批涌入台湾。1711年,台湾知府周文元的报告中说:“自数十年以来,土著之生齿日繁,闽粤之梯航日众,综稽簿籍,每岁以十数万计”^[18]。1721年,清代名士蓝鼎元曾详细地勘察了台湾的地理形貌。他说:“国家初设郡县,管辖不过百里,距今四十年,而开垦流移之众延袤二千余里,糖谷之利甲天下,——北至淡水、鸡笼,南尽沙马矶头,皆欣然乐郊,争趋若鹜”^[19]。直到1764年(乾隆二十九年)清政府开放移台禁令后,一般的良民百姓移渡台湾才不存在法律方面的障碍。但仍有禁止所谓“奸民”渡台的禁令。1875年(光绪元年),沈葆楨奏请废除禁止人民渡台及入山垦殖的一切禁令,并于厦门、汕头和香港等地各设招商局,为渡台者免费乘船;官府又给予口粮、耕牛、农具和种籽,鼓励人民入台垦殖。

二

台湾的汉族移民主要来自福建和广东两省，其中尤以福建为多。福建籍移民主要集中在闽南的漳州和泉州两府，因而台湾的福建籍移民习惯上称为闽南人（或福佬人、河洛人）；台湾的广东籍移民习惯上称为“客家人”，主要包括嘉应州四县的“四县客”和惠州府的“海陆客”。值得注意的是，这里的闽南人和客家人并不完全与闽、粤两省的行政区划相对应，台湾的客家人实际上有不少来自福建汀州府，漳州的平和县与诏安县也有客家人；同时，广东省潮州府除饶平县和大埔县有部分客家人外，其余多为闽南人。因此，台湾汉人族群的划分及其族群认同较为复杂，可根据语言、祖籍和宗教、习俗文化等方面进行分析。

清末成书的《安平县杂记》中说，台湾汉族移民籍隶福建漳泉者有十之七八，嘉应、潮州籍者十分之二，其他福建府州及外省籍者仅占百分之一^[20]。据研究，台湾汉族移民的祖籍分布及人口多少与当时大陆各地距离台湾的远近有关。其中，与台湾隔海相望的厦门是大陆渡台的主要港口，因而迁移的人口最多；泉州府各县中以厦门港所在的同安县迁台人口最多，次为安溪和晋江等县。泉州之外，次则漳州。雍正年间台湾知府沈起元在《条陈台湾事宜状》中谈到：“漳、泉内地无籍之民，无田可耕，无工可佣，无食可觅。一到台地，上之可以致富，下之可以温饱，一切农工商贾，以及百艺之末，计工授值，比内地率皆倍蓰。”^[21]施琅平台后，清政府“严禁粤中惠、潮之民，怒许渡台”^[22]，广东籍人迁台受到较多限制，其数量也相对少于福建籍汉民。根据日本殖民者“台湾总督府”1926年的调查资料，台湾汉族移民中约有83.1%来自福建省，15.6%来自广东省，来自大陆其他省份的仅占1.3%；从府县祖籍上看，泉州人最多，占44.8%，其次是漳州人，占35.2%，泉、漳籍与粤籍合占台湾汉族总人口的95.7%，实为台湾汉人族群之主体^[23]。

根据1943年的人口统计，原籍中国大陆各省的台湾人口有5,962,213人，其中确定原籍属于福建省的有4,996,981人，约占全台人口的81%；确定原籍属于广东省的有913,099人，约占全台总人口的15%^①。日据时期，台湾汉族移民中泉州籍占45%，漳州籍占35%，汀州籍占1%，福建省其他地区占2%；来自广东省嘉应、潮州和惠州者约占15.6%^[24]。从汉族移民数量上看，福建泉州和漳州籍人占绝对优势，明显超过粤籍移民，加之泉、漳内部亦形成各自的势力集团，他们在移民和开发台湾的过程中由于资源竞争和分配关系而设定或改变着各自的族群边界，“分类械斗”和重组历史记忆或遭遇便成为其族群认同的主要方式。

台湾移民史上大规模的分类械斗始于康熙末年，终于光绪元年，其中尤以乾隆四十七年（1782年）至同治六年（1867年）间的械斗最为频繁，咸丰年间达其顶峰。大致说来，台湾的分类械斗“随土地开发的进程而有加剧的趋向，越是开发晚近的区域，分类械斗的发生率越高，而在最早开发的台南地区，分类械斗的发生率最低”^[25]。台南地区的分类械斗发生率虽然相对较低，但它却是台湾移民械斗的最初发生地。康熙六十年（1721年）闽人朱一贵的反清事件，导致台湾地区发生了一次较大的社会动乱。凤山县下淡水流域（今屏东地区）的广东客家人助清平乱使这一政治事件转化为在台闽粤籍族群之间的分类械斗。闽人朱一贵领导的反清斗争带有“反清复明”的汉人“家天下”的国家认同的政治诉求，广东客家人助清平乱则表达了他们接受现实政权统治的政治认同，两种不同的政治认同实际上是他们对于族群历史记忆争论与妥协的结果。

从发生械斗的地域上看，以嘉庆十七年增置的噶玛兰厅最为频繁，淡水厅次之，彰化县又次之。从参与械斗的族群上看，清代台湾分类械斗大多发生在福建

^① 当年全台总人口按除去当时旅居台湾的日本人计算。

泉州和漳州移民之间，其次是闽粤两省移民的械斗；同治七年以后，以地缘分类的台湾移民械斗基本停止，但姓氏宗族之间的械斗发展起来。从分类械斗的具体起因上看，有因争地、争水、争生意等利益冲突所致，但有的学者将其根本原因归结为台湾移民社会内部结构的不稳定^[26]。实际上，台湾的分类械斗既是闽粤汉族移民社会结构不稳定的一个重要表现，同时也是其祖籍地缘组合的乡土意识在移民社会冲突层面的强烈表达。

祖籍地缘组合是清代前期台湾移民社会较为普遍的现象。台湾汉人移民在其渡台垦殖的过程中，基本上是按祖籍乡域来聚居的。例如，从大的范围来看，闽南人早期开发了府城一带，客家人则集中到下淡水流域从事拓垦。若就府县祖籍而言，其畛域似乎也较为明显。同安人王世杰曾率同乡开垦竹塹埔，泉州人施世榜招募乡邻开拓彰化地区，潮州大埔人张达京、漳州漳浦人林秀俊则分别招徕乡党开垦台中岸里社平地 and 台北板桥一带草原。现今台湾地区的许多地名与其移民原籍州县地名相同^[27]。除了搬用原籍的地名外，台湾的许多小地名还采用移民者的姓氏命名，如彰化县的顶粘村和厦（下）粘村便是福建晋江县粘厝埔的粘氏兄弟在乾隆年间到台湾去奠基的。这类地名还有陈厝、林厝、刘厝、许厝、何厝、廖厝、钱厝坑和胡厝寮等等，其数量可能与其原籍地名相去不远^[28]。

由于台湾汉人移民往往按照同一祖籍的乡土地缘关系来组建其迁入地的村落，因此，由本村村民所供奉的他们原本信仰的乡土保护神便成为其共有的村庙神灵，甚至可由一聚落所供祀之神明而判断其居民之祖籍。例如，福建漳州人供奉开漳圣王，同安人供奉保生大帝，安溪人供奉清水祖师，南安人供奉广泽尊王，惠安人供奉灵安尊王，粤东的客家人和福佬人则供奉三山国王。这样，台湾汉族移民社会中的村庙就成了同一祖籍村落的一个标识，它不仅是一个祭祀单位，而且也是同乡聚会的重要场所；它对内团结和凝聚着同籍移民，对外却强化着祖籍分类意识，助长着当时台湾汉人移民“分类械斗”的升级。不同祖籍的族群在械斗发生时分别抬出自己的神明香火，以表达神明在天“斗法”和信徒在人间“斗力”的神灵护佑心理。从某种意义上说，村落的地理边界就与居住于其中的族群的地域边界相重合，村庙的祭祀范围也相当于迁居该村落的族群的社会边界。祭祀原籍的乡土神明是移居台湾的汉族移民重组其历史记忆的重要途径，“分类械斗”的共同遭遇亦为其族群边界的设定提供了现实条件。正是在这种社会历史条件下，集体记忆和共同遭遇强化着族群意识和族群认同。

分类械斗往往引起较大的社会流动和人口迁移，并使得整个台湾地区的汉族人口在蒞机分布上更加趋于集中。现今台湾各籍人口的分布，基本上是清代各籍移民分类械斗后重新迁移定居的结果。例如，嘉义地区的北港街（旧名笨港）原为漳、泉移民杂居之处，乾隆四十七年（1782年）漳、泉分类械斗，漳州人避难迁至东面，后来另立新港街；道光三十年（1850年）漳、泉移民再次发生械斗，北港街的漳州人大多移居新港街，而新港街的泉州人则移往北港街。所谓“稍有乱变，则漳泉必分域而居，莫不按剑相待。泉庄中有一漳人，则必乘夜遁去矣。漳庄中有一泉人，亦即逃命不遑矣”^[29]，实为当时台湾漳、泉分类械斗之生动写照。再如道光六年（1826年）彰化闽粤籍移民械斗，员林一带的客家人纷纷迁入大埔新及关帝厅等“客庄”。台北盆地自康熙末年以来已有许多客家人入垦，但经道光十四年和道光二十年两次械斗之后，该地的客家人退至客家人集聚的桃园中坜一带，使得台北盆地几乎成了闽人的天下。咸丰年间，台湾地区的汉族移民基本上形成了以北部桃园、新竹、苗栗地区及南部高屏地区为中心的客家人聚居区和福佬人主导其余地区的相对稳定的分布格局。

清代台湾汉族移民之间不仅存在着由于族群械斗引起的再次迁移聚居,而且也存在着留居族群在械斗平息后为了适应生存环境而改变和重新设定族群边界,重组其历史记忆。经过雍正至道光年间移民内部各种力量长时间的相互冲突和磨合,台湾汉族移民社会逐步进入到一个较为稳定的整合期,亦即逐渐转型为一个均衡、有序的定居社会。这一转型大致在1860年完成^[30]。在定居社会转型的过程中,以往各分畛域的祖籍地缘关系组合逐渐淡出,而建立在对新居住地普遍认同基础之上的新的超祖籍的地缘关系与传统血缘关系的结合,则日渐成为转型社会结合的主要纽带。随着汉族移民在台居住时间的日益长久及其繁衍换代,他们的祖籍地缘观念渐趋淡薄,并逐渐认同于其现住地域和社区,逐渐由原来的“唐山”、“漳州人”、“泉州人”和“同安人”等地缘认同转移到“台湾人”、“下港人”、“南部人”和“宜兰人”等地域认同上来^[31]。与此相适应,他们原有的单一祖籍信祀的村庙神明也逐渐变成居住在同一社区不同祖籍居民共同信奉的守护神。例如,彰化平原的漳州人与客家人曾在道光年间透过互相祭祀对方的乡土神而将两个不同祖籍的族群联合成为一个社群。再如台北树林原来居住着来自泉、漳等不同祖籍的族群,他们原先各拜奉其村庙香火。乾隆五十三年(1788年)海山庄大业户张必荣倡议修建供奉保生大帝的济安宫,得到了人民的捐资响应。该宫后来成为海山庄8个村落不同祖籍社群共同的信仰中心,起到了凝聚不同祖籍居民的作用。此外,鹿港、淡水、新庄、彰化及台南等地的一些三山国王庙原由客家人建立供奉,后来客家人另迁别处,但三山国王庙仍保留在福佬人的聚落中^[38]。尽管其神像已被闽籍移民(福佬人)改换为刘备、关帝和张飞^[32],但这种“换神不换庙”的做法亦表明了他们试图通过重组历史记忆来改变和重新设定族群边界。

从方言分区的角度看,现今的彰化平原一带已属于闽南方语区,“他们在语言方面已经统一普遍使用闽南话”^[33],但该地事实上居住着许多广东籍的客家人。这可能是漳州人与客家人械斗结束后,大部分客家人迁徙他乡,“留下了大量的客家地名和三山国王庙,而留居的客家则被迫放弃了对自己祖籍、原方言的认同和坚持,完全模仿成了闽南人”^[34]。若此不谬,则宗教信仰和语言习俗的改变,构成了彰化汉族移民重组记忆和重设族群边界的基础。

三

在中国传统乡土社会中,血缘关系与地缘关系的结合是村落社区的调控运行的基本方式。费孝通先生指出:“血缘是稳定的力量。在稳定的社会中,地缘不过是血缘的投影,不分离的。……地域上的靠近可以说是血缘上亲疏的一种反映,区位是社会化了的空间。在人口不流动的社会中,自足自给的乡土社会的人口是不需要流动的,家族这个社群包含着地域的涵义。村落这个概念可以说是多余的。……血缘和地缘的合一是社区的原始状态”^[35]。但在流动的社会中,人口的迁移就不能不使虽保留有血缘联系的社群在区位上出现分裂。“如果分出去的细胞能在荒地上开垦,另外繁殖成个村落,它和原来的乡村还是保持着血缘的联系,甚至用原来地名来称这新地方,那是说否定了空间的分离”^[36]。闽粤籍移民迁台特别是经过分类械斗所带来的分化组合后,也形成了一些同宗族成员组成的村落,但其亲属体系由于宗族成员迁台的随机性而呈现出松散的宗族结构。同时,在祖籍分类意识强烈的情况下,这种宗族体系大多笼罩在祖籍地缘组合的网络之中^[37]。

这种相对松散的台湾汉族移民宗族被有的学者称为“合约字宗族”。与“照

房分”的“树”状宗族组织的自然生成过程相反，它由来自大陆祖籍地的同一宗族移民按照丁份均等出资或按照股份认股的方式，共同集资购置田产，建立起祭祀公业而组成^[38]。谱系关系对“合约字宗族”不一定完全重要，因为它的宗族成员对是否加入该宗族有选择的权利，其范围只限于出资认股的成员。有的唐山祖宗族成员并没有共同的血缘谱系结构，他们仅仅是基于同姓或祭祀远古的共同祖先^[39]。竹山镇社寮的庄招富、庄招贵堂和林圯埔崇本堂，以及宜兰地区的林氏追远堂等等，均属此类。

随着大陆宗族成员的汇聚特别是台湾汉人宗族成员的繁衍，19世纪中期的台湾汉人移民社会已具备了建立中国传统的“照房分”的宗族体系条件。台湾学者把这种宗族组织称为“阉分字宗族”，即其祭祀公业阉分家产时抽出部分财产而形成。“阉分字宗族”亦称小宗族或“开台祖宗族”，它祭祀的祖先多为年代较近的“开台祖先”。该宗族的成员一般都是这位开台祖先的后裔，各成员之间有较为明确的谱系关系和权利划分^[40]。台湾汉族移民的“开台祖宗族”出现后，逐渐取代先前的唐山祖宗族而成为台湾宗族组织的主要形态，促进或巩固着台湾汉族移民后裔血缘关系与其地缘关系的结合。此后，台湾移民社会逐渐转入定居社会，原先的民间分类械斗趋于分散、缩小，其对正常社会秩序的冲击亦明显减弱。这可以从咸丰十年（1860年）至光绪二十年（1894年）的台湾民间械斗事件趋于减少的事实反映出来^[41]。

台湾汉族移民由唐山祖宗族向“开台祖宗族”转变的宗族组织形态的变化，不仅表现着移民后裔血缘关系与其地缘关系的结合，而且反映着台湾汉族移民士绅阶层的兴起。台湾开发初期，汉人的目的在于寻求经济发展，带有较强的纯经济功利主义倾向。他们致力于农垦等经济活动，不太关心教育，因而出现“学校不振，文风日衰”、“富户不重修脯延师教读，惟思侥幸弋获，贫人谋生又势不能学”的现象^[42]，读书应试者少，科举考试名额常常被漳泉两府的学子所顶替，以致台湾人士中举者甚少。科举取士是封建王朝培养、选拔所需人才的重要手段，也是平民百姓和文人士子向上流动的主要渠道。因此，科举教育体现着封建政府对其社会精英的甄选和教化功能，成为稳定社会的重要机制。台郑时期已移植了大陆的文教制度并开科取士，奠定了台湾科举教育的基础。清廷治台之初，也十分重视在台兴学育人。首任台厦兵备道兼学政周昌就曾以建学校、行考核为“海天第一要务”。

随着台湾科举之风的盛行和科举及第者的飞黄腾达，许多台湾垦户逐渐由原来的土地角力转向科场较智。嘉庆以后，张士籍等士绅兼业户家庭率先步入科举阶层；台北板桥漳州籍大垦户林氏家族在林国芳与其侄林维让于咸丰九年（1859年）同科中举取得功名后，亦跻身进入士绅行列；台北盆地大龙峒同安籍富商陈逊言家，因有多人于道光年间相继获得科举功名而改换门庭；漳州籍雾峰林家本为近山习武之家，后在光绪初年弃武从文，其间林文钦中举，后来其子纷纷考中秀才，该家族便由“武质家族”转变为“文质士绅家族”。道光咸丰年间，身居士绅阶层的漳、泉籍有识之士逐步认识到分类械斗的危害，共同呼吁各方放弃狭隘的祖籍地缘观念。其中倡导最力者是道光三年进士的同安籍竹塹人郑用锡，他提倡以现在居住地的认同跨过大陆祖籍的界限。台北板桥林维源及林维让等人也力主团结，台北陈维英一面劝解停息械斗，一面设帐授徒，以彻底杜绝武斗之风^[43]。在一个流动的社会中，地域空间上的横向水平位移对一个人的身份认同影响较小，而社会地位上的纵向或垂直升降对其身份认同的影响则很大。出身于台湾汉族移民社区的地方精英——士绅，利用他们所拥有的特权重组和诠释着他们祖

辈的历史记忆或遭遇，成为他们先前所在社区的代言人。台湾汉族移民的族群边界，便在这些士绅精英的“在场”及“文化解释”中变动和重新设定。

总的看来，明清时期特别是有清一代大规模的闽粤移民将汉文化带到了台湾地区。文化是一种历史积淀，在官方文化与平民文化的相互作用中，作为“小传统”的平民文化在乡土社会中显得更有强韧性和延续性。这种文化在其移植、演化的过程中表现出极强的兼容性和适应性。它一方面通过“吸收、重组”而融合其它族群的文化因素，另一方面又通过“调适”而使移民族群的文化张力在资源竞争和社会分配中找到适其存续社会文化根基。从历史上看，台湾地区与港澳地区一样曾一度处于中国封建行政统治的边陲，封建的自然经济基础薄弱，受封建正统文化的束缚较少，而且早受西方经济、文化的影响；其移民亦早有经商传统，而与大陆同期的重农抑商有较大的不同。这种特殊的社会经济环境，使台湾地区的汉族移民及其后裔与港澳地区的华人族群一样，处于华夏文明的边缘。

“边陲”概念的提出，与弗里德曼关于中国东南地区的宗族研究有关。弗里德曼的初衷是运用中国东南地区的例子去反驳埃文思—普里查德和福忒思研究非洲社会时所强调的“越是没有中央集权的社会就越可能以裂变式的形态构造社会秩序”的宗族研究范式。在1958年和1966年发表的论著中，弗里德曼反复强调宗族与边陲状态、水利网络及稻作生产三变项之间的关系^[44]。他认为，广东和福建处于中华帝国的“边陲”地区，从中原迁移到“边陲状态”的汉人带来了发展或重构宗族组织的父权意识形态，稻作农业所创造出来的共有地产为宗族的法权、政治及其防卫功能提供了发展基础，水利网络又在稻作农业中发挥重要作用。

弗氏的“边陲社会论”遭到了不少学者的质疑和批评。帕斯特奈克以他1964年和1969年在台湾屏东和台南两个社区的田野考察辉映了弗里德曼关于中国东南宗族研究范式的局限与不足。他认为，台湾的移民开发是中国边陲社会发展的一个最为典型的例子，早期移民为了抵御外来或外在的危险，往往以同乡而不同宗的关系为族群认同的纽带，建构起跨宗族的地域性的联庄防卫系统；在“边陲地区”基本稳定以后，这种大的地域性的联庄防卫系统逐渐失去其原有的功能，区域内部的利益冲突不断出现，此时宗族组织才成为族群认同的纽带并被发展为社会组织的基本框架。换言之，帕斯特奈克认为他所考察的屏东社区的地域组织强于宗族组织，属于“边陲社会”的早期形态；台南社区的地域组织弱于宗族组织，属于“边陲社会”的晚期类型^[45]。

近几十年来的台湾本土文化研究证明帕斯特奈克对弗里德曼的宗族研究范式批评有许多合理之处。李亦园认为，汉人的父系宗族制度在许多情况下可能会被非父系的异祖异宗的崇拜模式和非父权的“招赘婚姻”所改装^[46]。庄英章认为，在台湾的早期开发中，汉族移民为了防御需要而使宗族组织让步于“唐山祖”的超宗族组织^[47]。陈其南则进一步指出，台湾的汉人宗族远远不如祖籍认同和地域化的分类组织重要^[48]。王崧兴亦认为，台湾的聚落形态以地缘为基础，并在此基础上发展起血缘的宗族组织^[49]。林美容则强调，台湾社会组织的建构方式是超宗族的祭祀圈和信仰圈，而不是宗族^[50]。尽管波特试图在他的广东研究中证明弗里德曼关于“边陲地区”宗族理论的正确性，但他仍然无法否认单姓宗族村与多姓村并存于中国的东南地区^[51]。王铭铭在福建美法村、塘东村及台湾石碇村的田野考察亦证明了宗族村是较大的地区性的一个组成部分，而不是一种孤立的血缘宗族社会^{[52][53][54][55][56]}。

既然明清时期整个台湾地区与福建、广东地区一样，同属于中华帝国的“边陲地区”，但为什么区域内部的社会结构差异却如此彰显？其实，闽粤籍移民渡

台开发过程中所遇到的情境与他们在故乡时有所不同。清廷治台以前,已有不少闽粤汉人渡台垦殖。颜思齐部据台后,荷兰、西班牙人相继入侵台湾。不同族群入居台湾,开展对台湾地区各种资源的竞争或争夺,这在台湾汉族移民故乡实为少见;明清政府的海禁迁界和开海复界时有反复,迁台汉人的眷属家庭与其故乡大宗族家庭有所不同。尽管外国殖民者先后被逐出台湾,但国内外族群势力的长期较量以及闽粤籍之间或其内部的长期械斗使其防卫系统更为复杂。

在这种复杂的社会环境中,台湾汉族移民的族群认同带有根基论和情境论的特点。一方面,台湾闽粤籍族群虽分畛域,但他们的血缘、语言、宗教、习俗及情感归属来自亲属传承的既定资赋;另一方面,每一特定的族群成员都会根据其所处的族际、族内环境而以自我为中心在不同的层次上选择其认同。这种情境性或工具性的族群认同,显然正是资源竞争和利益分配调整的必然结果。台湾汉族移民的宗族组织由“唐山祖”向“开山祖”的转变,实际上反映了台湾汉族移民族群认同的根基论与情境论的转换结合,反映了地域组织与宗族组织的力量对比,以及血缘关系与地缘关系的对立统一。换言之,台湾“边陲社会”宗族组织与地域组织力量的强弱对比,实际上反映了当地闽粤籍移民文化圈中族群文化张力的消长。

参考文献

- [1][7]连横.台湾通史[M](上册)卷三(经营纪).北京:商务印书馆(第2版),1983:5、7、45.
- [2][8]林仁川,黄福才.台湾社会经济史研究[M].厦门:厦门大学出版社,2001:5、8.
- [3]楼钥.攻媿集[M]卷八八(汪大猷行状).
- [4]周必大.文忠集[M]卷六七(汪大猷神道碑).
- [5]曹永和.早期台湾的开发与经营[A].曹永和.台湾早期历史研究[C].台北:台湾联经出版事业公司,1979:99.
- [6][元]汪大渊.岛夷志略校释[M].苏继庠校释.北京:中华书局,1981:13、17.
- [9]郑成功研究论丛[C].福州:福建教育出版社,1984:248.
- [10][14][24][25][34]曹树基.中国移民史[M]第六卷(清民国时期).福州:福建人民出版社,1997:319、320、323、332、351、355.
- [11]陈绍馨.台湾的人口变迁和社会变迁[M].台北:台湾联经出版事业公司,1979:29.
- [12][13][15]陈孔立.台湾历史纲要[M].北京:九州图书出版社,1996:47、89、140.
- [16](康熙)诸罗县志[M]卷三(秩官志).
- [17]高拱干.台湾府志[M]卷十(靖海将军侯施公功德碑记),台湾文献资料丛刊第65种.
- [18]周文元.重修台湾府志[M]卷十(申请严禁偷贩米谷详稿),台湾文献资料丛刊第65种.
- [19]蓝鼎元.东征集[M]卷三(覆制军台疆经理书),台湾文献资料丛刊第12种.
- [20]安平县杂记·住民生活[M].台湾文献丛刊第52种.
- [21]皇朝经世文编[M]卷八四(兵政).
- [22](乾隆)续修台湾府志[M]卷一一(武备).
- [23]吴壮达.台湾地理[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1957:62.
- [26][41]陈孔立.台湾历史与两岸关系[M].北京:台海出版社,1999:123-124、127-128.
- [27]福建省炎黄文化研究会.同祖同根,源远流长[M].海峡文艺出版社,1993:312.
- [28]周振鹤,游汝杰.方言与中国文化[M].上海:上海人民出版社,1986:167.
- [29](道光)彰化县志[M]卷一一(杂识志).
- [30][37][38][40][48]陈其南.台湾的传统中国社会[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,1988:158、140、149、143、127-152.
- [31]尹章义.台湾开发史研究[M].台北:联经出版社事业公司,1989:17、552.
- [32]李桂玲.台港澳宗教概况[M].北京:东方出版社,1996:78.
- [33]吴壮达.台湾地理[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1957:63.
- [35][36]费孝通.乡土中国·生育制度[M].北京:北京大学出版社,1998:70、71.
- [39]钱杭.血缘与地缘之间:中国历史上的联宗与联宗组织[M].上海:上海社会科学院出版社,2001:280-385.
- [42]陈盛韶.问俗录[M].北京:书目文献出版社,1983:120.

- [43]林再复. 台湾开发史[M]. 台北:三民书局, 1994:154-155.
- [44]Freedman, Maurice. 1958, *Lineage Organization in Southeast China*[M]. London: Athlone Press; Freedman, Maurice. 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* [M]. London: Athlone Press.
- [45]Pasternak, Burton. 1972, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*[M]. Stanford: Stanford University Press, PP.136-149.
- [46]李亦园. 台湾汉人家族的传统与现代化适应[A]. 李亦园. 文化的图象[C]. 台北:允晨丛刊, 1992:241-272.
- [47]庄英章. 台湾汉人宗族发展若干问题[J]. 中央研究院民族学研究所集刊, 1973 (36):75-92.
- [49]王崧兴. 汉学与中国人类学[A]. 陈国强. 建设中国人类学[C], 北京:中国社会科学出版社, 1992:75-92.
- [50]林美蓉. 台湾人的社会与信仰. 台北:自立晚报出版社, 1992:171-152.
- [51]Potter, Jack. 1970, "Land and Lineage in Traditional China" [A]. in Maurice Freedman ed., *Family and Kinship in Chinese Society*[C]. Stanford: Stanford University Press, PP.121-138.
- [52]王铭铭. 村落视野中的文化与权力——闽台三村五论[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1997:1-330.
- [53]王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]附录 2. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1997::277-319.
- [54]王铭铭. 村落视野中的家族、国家与社会——福建美发村的社区史[A]. 王铭铭, 王斯福. 乡土社会的秩序、公正与权威[C]. 北京:中国政法大学出版社, 1997:20-122.
- [55]王铭铭. 民间权威、生活史与群体动力——台湾省石碇村的信仰与人生[A]. 王铭铭, 王斯福. 乡土社会的秩序、公正与权威[C]. 北京:中国政法大学出版社, 1997:258-315.
- [56]王铭铭. 山街的记忆——一个台湾社区的信仰与人生[M]. 上海:上海文艺出版社, 1997.

作者: 廖 杨 (1972—), 男(壮族), 民族学博士, 广西师范大学社会文化与旅游学院副院长、副教授, 硕士生导师, 主要从事民族学、人类学研究。电话: 0773—5825306 (家), 2804422 (办), E-mail:mrly@mail.china.com 地址: 桂林市王城内 广西师范大学社会文化与旅游学院 邮编: 541001

(会议论文, 原文印发, 文中用语和观点系作者个人意见。)