

臺灣與東南亞客家族群認同的變貌： 延續、斷裂、重組與創新

蕭新煌*

本整合型計畫旨在於勾勒與建構臺灣與東南亞客家族群發展的特色及其族群認同變貌的典範移轉。「族群認同」是需要經歷與外在社會政治文化脈絡接觸互動後，才會形塑並內化的集體族群意識，因此是多面向的建構，是多種「制度性文化生活領域」共同呈現的綜合體，客家認同意識亦如是。本整合型計畫旨在凸顯臺灣客家認同的特色，對照同樣有很多客家移民的東南亞現況，以彰顯臺灣獨特的客家集體意識及其典範形貌。

本比較研究包含兩個層面：第一層，首先進行「制度性文化生活面向展現及架構整合」，本計畫所提出的「制度性文化生活面向」包括語言、族群組織、家庭、宗教信仰和跨國通婚。經由比較對照，可具體呈現臺灣與東南亞的客家認同意識之彰顯程度，以及兩地客家族群社會文化元素的四種可能變貌：延續（continuity）（文化元素的傳承和接續）、斷裂（breakdown）（中斷、消失）、重組（remaking）（調適後的新舊文化元素的組合）和創新（recreation）（新文化元素或傳統的發明或再創造），藉此理出兩地客家族群認同意識展現的差異，並驗證「一種客家、多種認同變貌」的現象。其次，第二層面的「族群認同的綜合面向呈現及其變貌」，分別深化和延伸上述五個客家認同面向再統攝歸納，以進一步刻劃臺灣客家族群發展的特色，與論證臺灣客家族群發展的確已是「自成典範」，既不同原鄉，也有異於他鄉。

本整合型計畫分為五個子題計畫，分別是：客家語言（陳秀琪、黃菊芳¹）、

* 中央研究院社會學研究所特聘研究員

¹ 陳秀琪、黃菊芳，均任職於中央大學客家學院。



客家社會組織和家庭(林開忠²、利亮時³)、客家信仰(林本炫⁴、張維安⁵)、客家通婚(蔡芬芳、王俐容⁶)、總計畫暨客家族群的認同變貌(蕭新煌)，以下分別簡述研究成果。

一、臺灣與馬來西亞客家話的發展與挑戰

臺灣與馬來西亞地區的客家人，具有相同移民來源、族群背景，經歷移民後的語言延續與斷裂，同樣面臨在社會文化變遷的環境下語言再造的危機，以及語言存續創新的挑戰。然而，由於臺灣與馬來西亞地區的客家人，在不同的社會背景和語言環境下發展，臺灣與東南亞地區的客家話，無論在平面語音系統、語音演變規律、詞彙使用習慣，都各別有不同的發展類型。本子計畫透過田野調查進行臺灣與馬來西亞客家話的比較，依循「延續→斷裂→重組→創新」的研究思路，分成三個面向作探討：一、臺灣與馬來西亞客家話的融合與混用：從社會語言學的觀點，觀察臺灣與馬來西亞客家話歷經遷徙所造成的語言「斷裂」現象，分析這兩個地區的客家話在多元族群文化、多語環境下，客家話經重組再造後語言融合與混用的使用現況及發展模式。二、影響臺灣與馬來西亞客家話語言變遷的脈絡因素：從社會結構、經濟產業、婚姻信仰的角度，探討這些不同層面的社會因素對客家話產生的影響。三、復振臺灣客家話的策略：綜觀臺灣和馬來西亞客家話的語言變遷現象，以及語言消長之社會因素，為臺灣客家話在歷經「延續→斷裂→重組」等過程後，尋找「創新」合宜的典範移轉和生存之路。

(一) 臺灣與馬來西亞客家話的融合與混用

臺灣的客家話有向使用人口較多的優勢腔靠攏的趨勢，馬來西亞則因社會環境不同，經濟產業因素反而形成客家優勢腔更重要的條件。

1. 臺灣的語言使用現況可歸納為三類：

² 任職於暨南國際大學東南亞學系。

³ 任職於高師大客家文化研究所。

⁴ 任職於聯合大學客家研究學院。

⁵ 任職於交通大學客家文化學院。

⁶ 蔡芬芳、王俐容，均任職於中央大學客家學院。

(1) 向四縣客家話靠攏

臺灣客家話以使用人口最多的四縣客家話為優勢腔，他腔的客家話逐漸向四縣客家話靠攏，最後甚至放棄自己的客家話腔調，改說四縣客家話。此發展類型占大多數。

(2) 混合型客家話

此類型是受優勢腔「滲透」而形成的語言變遷，即強勢語言的語言使用習慣進入弱勢語言，使得弱勢語言的語音或詞彙被取代，成為混有其他語言成分的「不道地語言」，以受閩南語詞彙及語法大量滲透的詔安客家話最為經典。

(3) 融合型客家話

四縣客家話與海陸客家話長期接觸，融合成兼具兩種客家話特色的「四海客家話」，例如海陸聲母 + 四縣韻母 + 四縣聲調（食 shiit5）、海陸聲母 + 四縣韻母 + 海陸聲調（針 zhiim53）、四縣聲母 + 海陸韻母 + 四縣聲調（橋 kiau11）等。

2. 馬來西亞客家話的混合

馬來西亞客家人因非華人的政府政策，需自行負責籌措教育、民生等相關費用，與發展經濟來謀生。基於生活上的需要，語言溝通以能聽懂彼此的意思為首要，故能熟悉對方的客家話，久而久之，形成「你中有我、我中有你」的混合型客家話，堪稱是馬來西亞客家話的最大特色，例如霹靂州的金寶河婆客家話混用了梅縣客家話的「雞棲、兩公婆、心白」等詞彙，混用了粵語詞彙「啱啱好、生崽、唔該」，以及馬來語「mak31 sak53 房（廚房）、pa55 sa55（市集）、sa11 wei55（油棕）、ts'on11 lui55（賺錢）」等詞彙。

(二) 影響臺灣與馬來西亞客家話語言變遷的脈絡因素

1. 教育與經濟場域的語言使用
2. 宗教信仰的影響
3. 國家語言政策的影響
4. 廣播媒體的影響
5. 周邊方言的影響
6. 客家話結構的影響



圖一 於黃氏公會進行田野調查的資料照片

（三）復振臺灣客家話的策略

從馬來西亞客家話的現況來看臺灣，其他腔調的客家話向四縣客家話靠攏是必然的趨勢，其他弱勢客家話可能消失，但是從方言研究和文化保存的立場來看，這是非常不樂見的結果，因為一種語言的死亡就代表一種文化的死亡。唯一能扭轉此趨勢的關鍵在於國家政策的積極介入，研擬有效復育弱勢客家話的語言政策，例如先立法將客家話提升為「國家語言」，確立客家話的位階，從教育著手，結合社區、家庭，研擬從幼稚園、小學、國中到大學的客家話相關學習課程，尤其在高等教育成立客家語文學系，並進行政府部門跨部會協調，從各層面訂定各種配套措施。此外，還須借助民間團體的力量，透過各種活動的舉辦來活絡客家、推廣客家。

二、臺灣與馬來西亞客家社團和家庭之比較

本子題計畫目的在於比較臺灣與馬來西亞客家社團組織及家庭在客家文化傳承上的角色，了解兩地客家社團組織如何透過文化或族群的各種活動，來延續／重組客家群體網絡及形塑客家認同？以及客家家庭內對於客家語言、習俗與飲食的文化面向之傳承情形如何？客家文化對於家庭內個人的客家認同有著怎樣的作用？並將這些討論置入兩地的政治經濟脈絡來加以理解。

本計畫擇取了臺灣高雄的四大客庄，也就是臺灣島內的客家再移民所形成的社團組織（同鄉會）（屏東、臺中（東勢）、新桃苗及美濃客屬同鄉會），以及在高雄市的客家家庭；而在馬來西亞部分，本計畫則選擇了吉隆坡的四間客家會館（雪隆嘉應、惠州、茶陽大埔及赤溪會館），以及吉隆坡市區的客



2. 在客家認同方面，我們可以看到高雄的客家人會從其所移出的臺灣北中南各地自稱。這樣的自稱很自然，且沒有完全否定個人或許還是知道其祖先來自中國原鄉，但明顯的是在客家認同上，高雄客家人早已與中國原鄉「斷裂」，並進行「重組」和「創新」。而吉隆坡的客家人，特別是參與會館的活躍份子，基本上無法忍受年輕人只知道自己是居住在不同馬來西亞地方的客家而竟不知道自己原鄉在哪裡者，他們堅持必須保持對中國原鄉的認同，使用中國原鄉的名稱，可說是一種強調「延續」原鄉、而未與在地連結的認同感。

三、臺灣與東南亞客家宗教信仰的比較：義民爺、大伯公與仙師爺

本子題計畫主要是將臺灣的「義民爺」信仰和馬來西亞、印尼這兩個東南亞國家的客家人重要的兩種信仰，即「大伯公」和仙師爺信仰進行比較。這是以前沒有人做過的，也是本子計畫的重要貢獻和創新所在。

臺灣的義民爺為了保衛家園而戰死，並且多為無名英雄，雖然就「史觀」而言，「義民爺」有所爭議，但是就客家人來說，義民爺毫無疑問已經具有神格。從華人社會來說，不斷有新的神格誕生，義民爺是在臺灣誕生的新神格，卻也是傳承華人社會中神格創造的傳統，也就是對於符合「忠孝節義」集體意識者，皆有可能被當作神明崇拜。

在馬來西亞檳榔嶼對「海珠嶼大伯公廟」和在柔佛州新山市對眾多大伯公廟所做的調查，以及參與沙巴州 2015 年「大伯公節」的觀察和調查後發現，「大伯公」雖是傳承中國原鄉華人所信仰的土地神，但卻已有不同而多樣的在地化發展。有關東南亞大伯公神格的爭議，主要有三種見解：一種說法認為大伯公就是華人信仰的土地公，屬於自然神；第二種說法認為，大伯公乃是對於最先開墾南洋當地的前輩和英雄的崇拜，這些前輩可能是有名有姓的，也可能是無名英雄；第三種說法則認為大伯公就是羅芳伯這位婆羅洲拓墾客家英雄。

在馬來西亞上述地區的調查顯示，大伯公在馬來西亞已經完全不具有土地神的性質。由於華人移民來到南洋異地，原來華人的土地神管不到當地的土地，所以華人移民採借了馬來人原來的土地神「拿督公」，作為庇佑土地的神明，而原來的土地神（大伯公）則轉換並提升到具有保佑全家平安的神格性質。



圖三 大伯公廟

華人社會中，有德有功者成神之路有二：一是以新的神格呈現，譬如中國歷史上，以及臺灣、東南亞各地、在不同時間出現的各種新的神明，有人稱此為「造神運動」。二是進入既有的信仰體系，「伯公」即是最常見的型態。

死後成神受人祭祀，並非理所當然就一定會成為正神，神格的提升牽涉到民間的文化邏輯、國家力量的介入、不同的史觀、不同人群的立場。臺灣客家人的義民爺信仰，是臺灣社會新生創造出來的神格，近年透過義民節和遶境等儀式，客家人正逐步提升其神格。馬來西亞近年連續舉辦「大伯公節」，提升大伯公的神格，擺脫中國大陸和臺灣華人社會中，伯公作為土地神的固有性質。臺灣的義民爺和馬來西亞的大伯公，雖各自傳承中國華人社會有德有功為神或者崇拜保衛家園英雄人物的文化邏輯，都「重組」了移墾社會的在地元素，而後經過「創新」，成為臺灣客家人或者東南亞客家人的文化象徵。

仙師爺信仰則是華人社會中，人變成神的一種信仰。

仙師爺、四師爺信仰主角盛明利，是一個客家族群在馬來西亞的英雄，後來成為仙師爺（四師爺另有其人，稍後會討論），被廣大的華人所共同信仰，屬於客家族群在東南亞的在地神信仰。仙師爺信仰在西部馬來西亞是一個非常特別的現象：首先，是目前看起來大部分的華人都是信仰一般華人共



同的神，或故鄉的神，或在地周邊族群的神。以盛明利為對象的仙師爺信仰，隨著客家籍，特別是惠州客家籍的礦工，在馬來西亞的分廟最少 15 個，近年來陸續發現多達 22 個之多。⁷

在論述盛明利成為神（仙師爺）的脈絡中，我們發現許多關於他出身不凡的論述。⁸ 以下是他成神的一段描述：作為華人的甲必丹，38 歲那一年，芙蓉發生了沙亞土人和加攬土人械鬥的事件。盛公挺身為雙方調解，被尊稱為領袖。此後，盛公經常調解地方上的恩怨，而成為雙溪烏戎（Sungai Ujong）的華人甲必丹。1860 年芙蓉兩位土酋，為了爭奪華人的錫米稅和保護費，華人也隨著錫礦地主，分成兩個集團，不幸被介入戰爭漩渦之中，導致戰爭的爆發，盛公一方非常不幸，軍事失利，在撤退到蘆骨（Likud）的過程中壯烈犧牲，時年 39 歲（1860.8.26）。盛明利被尊稱為神，除了生前的美名之外，最重要的是據說他在遇害的時候，所流出來的血是白色的，許多人都嘖嘖稱奇（陳立瑜，頁 3）。

在吉隆坡的茨廠街（Petaling Street）附近，有一間歷史悠久的仙四師爺（sin size si ya temple），粉紅色和黃色外牆搭配著中國式建築的屋頂，坐落在高樓林立的現代化建築之中，顯得相當的特別。2001 年立的「吉隆坡仙四師爺廟」說明牌記載著：「吉隆坡仙四師爺廟是葉亞來於 1864 年（清同治 3 年農曆 9 月 26 日）創建，奉祀仙師爺和四師爺。仙四師爺顯靈協助葉亞來（葉德來）平定內戰，光復吉隆坡。1881 年（清光緒七年），葉亞來獻地重建此廟，故有今日之宏偉壯麗」。說明牌上面說明是「重建此廟」，也就是說本廟不是新建，既然地是葉亞來捐獻的，也就是本地原來沒有廟，被重建的廟可能是千古廟，相傳是最早的仙師爺廟。從廟裡所陳設的「肅靜」牌來看，仙四師爺廟奉祀的神是兩位：仙師爺和四師爺。神桌上也有兩尊神像，面對神像右邊是仙師爺，左邊是四師爺，神像後面另外立有說明的牌子。兩尊神像的前下方有一個神牌：「玉封仙四師爺神位」。其中仙師爺的是農曆十月三日，廟中陳列有光緒十九年造的「仙師爺鑾遊神轎」（sin sze ya's sedan chair）。四師爺的生日則是七月初七日。

本廟的陪祀神之一處，掛著「佛光普照」橫聯的布置，神桌上擺滿了各

⁷ 這與主祀神或陪祀神的地位區別有關。

⁸ 陳立瑜（清華大學人文學院），無年代，〈從吉隆坡仙四師爺廟之仙師爺盛明利談起〉。手稿。

式各樣的佛像，有觀音菩薩、花粉夫人，還有各種吊掛式的佛像。另外一邊的陪祀神，中間是華光大帝，華光大帝（就是五顯公）是道教的神。右邊有一個比較值得注意神的是「譚公仙師」，是一尊惠州人的鄉土神。因為我們也發現一個很特別的神位：「皇清義勇列位先靈神位」。在本廟旁邊設立「義勇祠」的精神，和臺灣義民廟或忠勇公祠倒有幾分相似。流行於東南亞的聚寶堂，奉祀五方五土龍神、唐番地主財神，旁邊還有「土能生白玉，地可出黃金」的對聯。神桌的下方，據說過年期間有許多信徒會從神桌下面爬過去，祈求神的保佑。在管理員的辦公室裡，有個很大的「道」字，彷彿宣示了管理員心中信仰的精神。也看出東南亞一般華人信仰的特質。

四、從印尼西加里曼丹到臺灣桃園：客家通婚與族群認同

本子題計畫主要從跨國婚姻與族群通婚對族群認同之影響的角度出發，探討在跨國婚姻架構下，以透過婚姻移民方式來臺的印尼客家女性為研究對象，檢視其族群認同在跨國移民過程中所受到的影響與變化，並且從其日常生活觀察客家文化如何延續、斷裂、重組及創新。在介紹研究成果之前，實有必要介紹印尼客家女性母國環境，期以理解構成她們與臺灣客家關係之形貌的背景。

由於印尼華人在歷史的進程中，經過了荷蘭殖民、二戰時日本占領、印尼革命、蘇卡諾「舊秩序」，以及蘇哈托「新秩序」時期，華人皆被視為「他者」，尤其蘇哈托時期，華人雖有某些經濟特權，然文化生活受限最多，尤以宗教、教育、媒體為甚。因此，一般印尼華人與當地原住民（pribumi）並未建立良好關係。對於本子題計畫之研究參與者及其家人來說，臺灣是個「安全」的華人環境。雖然研究參與者無法接受印尼排華氛圍，但是研究參與者在移民的脈絡下，以印尼與華人為首要認同。至於客家對其而言，係屬原生情感上的「素樸文化認同」（許維德，2013），以血緣、語言為主。

由於篇幅限制，在此以語言為例，說明跨國通婚與族群認同之關係。語言及文化的相似是臺印跨國通婚形成的主因，從研究發現，印尼客家女性在最明顯的族群客觀特徵——語言上的展現與臺灣夫家環境有關。假若夫家是客家人，研究參與者基本上會以客家話作為與夫家的溝通語言，如此的確符合「文化親近性」的觀點。然而，需要注意的是，部分研究參與者與夫家間並



非可以毫無問題以「客語」溝通，因為臺印客語有腔調與用法之別，如此情形亦出現在研究參與者對外互動時，由於印尼原鄉的客家口音阻礙溝通，因而寧願使用華語或是閩南語。再加上，假若夫家家庭為閩南，或是閩客通婚家庭，印尼客家女性在家庭中並無客語環境。此外，值得思考的是，對於研究參與者來說，因其移民身分，故學習華語是其在臺灣融入社會與生存的首要之道。因此，以客語為主的語言使用可能是延續的，但也可能是斷裂的。

至於認同是否經歷重組的過程，研究發現認為這與研究參與者受到歧視的經驗有關。印尼客家女性因為其「外籍配偶」的身分遭受到外人的質疑時，「客語」的口音可以變成反擊的策略，例如研究參與者因為尚未能夠標準地使用華語而被質疑不是臺灣人時，「我是客家人，客家人因為有一個腔」（2015年12月26日訪談）的回答意謂著「自己是臺灣人，有口音是因為我是客家人、說客家話」，此時，「客語」成為研究參與者在其因為是婚姻移民的脈絡下「重組」認同的要素。在「創新」部分，「印尼客家人」的認同出現亦是因為研究參與者持續面對夫家親戚認定她是「印尼人」而有歧視意味，因此強調自己是「印尼客家人」，與夫家親戚共享「客語」溝通基礎，否則對於研究參與者來說，「華人」（還）是他們最常出現的自我認同。

在跨國婚姻的脈絡下，印尼客家女性的族群認同語言的延續和斷裂、認同意識的重組及創新在與臺灣客家、與臺灣整體環境遭逢下都展現出各異的面貌。

五、結論：臺灣與馬印客家認同的變貌

經由上述整理，以下將臺灣與馬來西亞、印尼客家族群認同的構成社會文化制度內涵，即客家語言、族群組織、家庭、宗教信仰、跨國通婚等各面向呈現的變貌樣態，表列圖示出來，以作為進一步比較研究的現階段經驗研究基礎：

地點/人物	語言		族群組織		家庭		宗教信仰		跨國通婚	綜合族群認同	
	臺	馬	臺	馬	臺	馬	臺	馬、印尼	印尼客家通婚婦女	臺	馬
延續	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓ (語言)	✓	✓
斷裂	✓	✓	✓	✓	?	?	?	?	✓ (語言)	✓	✓
重組	✓	✓	✓	✓			✓	✓	✓ (意識)	✓	?
創新			✓	✓			✓	✓	✓ (意識)	✓	?

說明：「✓」表示明顯呈現的變貌；「？」表示不確定的變貌。

(一) 語言

從臺灣和馬來西亞各方面的展現而言，臺灣和馬來西亞的客語大致「延續」原鄉的語音系統；但依然受強勢語言或強勢客家次方言影響，產生了融合與混用「重組」現象；而臺灣「福佬客」的出現及馬來西亞的客家話受馬來語（官方語言）、華語及周遭方言的排擠、壓抑形成斷層，已明顯出現「斷裂」的後果。

(二) 族群組織

臺灣高雄客家社團與馬來西亞客家社團都「延續」了華人移民會館傳統的聯誼互助之功能；唯一不同的是，臺灣的客家社團因客家運動已使客家公共議題提升到公領域，而被其他客家社會運動團體所主導，以致其所扮演的只是「單純」的聯誼互助角色。馬來西亞的客家族群因受當地政經局勢以及華人運動旨在提升華人整體意識而壓抑客家意識，使客家社團逐漸向「多功能」的社會組織邁進。雖然兩地的客家社團發展趨勢不同，但皆已與傳統會館的功能有所「斷裂」，並各自依其國家的社會脈絡「重組」及「創新」。

(三) 家庭

雖然臺灣和馬來西亞的客家家庭均因通婚、孩子的社會化主導對象以及學校教育缺乏客家文化元素等因素而逐漸削弱其撐起傳承（延續）客家文化的重大功能，但現階段家庭仍是「延續」客家文化的重要場域。

兩地的「客家認同」有相當不同的發展方向，高雄的客家人早以臺灣內部二次移民時的「移出地」（如東勢）作為認同身分，與源古的中國大陸原鄉認同已「斷裂」，並「重組」、「創新」了臺灣在地化的新認同，而吉隆坡的客家人似乎仍堅持「延續」其源自中國大陸的原鄉認同意識。

(四) 宗教信仰

義民爺是在臺灣傳承（延續）華人社會創造神格的傳統所誕生（創新）的新神格；馬來西亞的大伯公雖然傳承中國原鄉的土地神信仰（延續），然而其神格已經完全不具有掌管土地的性質（斷裂），其神格性質已轉換提升為先賢崇拜和保佑全家平安。而仙師爺則是由客家英雄——盛明利（人）變成神的信仰，屬於在地「創新」的神。

臺灣的義民爺和馬來西亞的大伯公信仰內涵，都「重組」了移民在地的文化元素，近年並分別舉辦了義民節和大伯公節，提升兩者的神格，「創新」地躍升為臺灣客家人或東南亞客家人的文化象徵，可謂是兩地客家人都創造



了自己的神祇作為族群宗教信仰的認同對象。

(五) 跨國通婚

印尼客家婦女以其嫁入臺灣的家庭性質和夫家的客語腔調、用法，決定其客家話的「延續」或「斷裂」，但主要還是以學習華語為其融入臺灣社會與生存的首要途徑，並以「華人」作為自我認同身分；透過語言的溝通，當以外配身分而被歧視其華語腔調時，會以帶有「臺灣認同」的客家認同自稱為客家人，此為認同意識的「重組」現象；而當其印尼人的身分受歧視時，會以與夫家共享的客語溝通基礎的成分，強調自己是「印尼客家人」，此為認同意識「創新」的展現。

綜觀上述，臺灣客家族群認同的浮現與上揚，是因臺灣整體社會民主運動和臺灣意識興起而起，是客家族群運動建構的結果。臺灣客家族群認同的集結、凝聚和提升，以及在不同文化生活領域的自覺，是經由民間認同意識和客家族群運動，使客家性（Hakkaness）提升至族群層次和公領域，並有國家政策介入、協助傳承、維護客家族群的生存與發展，因此臺灣客家族群認同是全國性的，並有助於國家意識一體化，族群意識多元化的發展。因此，臺灣客家族群早已經「去離散化」，而成為以「臺灣的客家」自居的臺灣族群之一，其華人／漢人的族群性已經為國民／公民性所超越，認同層次也超越了個人／家庭／客家庄（社區）而提升至國家認同。反觀東南亞各國的客家族群，從戰後迄今，從未發生過客家族群運動，至多是上一層的華人族群（教育、語言、文化）運動，但華文教育運動無助於當地客家族群意識的凝聚，反而是造成對其壓抑和壓縮的作用。也因為東南亞的客家族群上有華人認同覆蓋，外有馬來和印尼主流優勢族群壓抑，且沒有國家力量的介入與協助傳承或復振，而顯得一再隱形化，其客家族群認同乃退居或受限為對中國原鄉的歷史移民認同，他們仍然以「離散族群」來自處或自居，而因此始終無法超越和突破華人的族群認同，並沒有獨立自主的客家族群認同，只有東南亞集體華人認同下的一個「亞族群／次群體」認同，而沒有轉型提升為「東南亞的客家人」。

總而言之，經由臺灣與東南亞兩地的比較後，可印證客家族群認同意識的確呈現「一種客家、多種認同變貌」的現象。而臺灣的客家族群已將臺灣各地的地方社會作為自己客家認同的歸屬，成為「本土化」的客家族群，其認同也已超越原鄉認同為「在地化」的客家認同，其歷史背景與政治發展脈絡是臺

灣獨有的特色，臺灣的客家認同的確是全球在地化客家認同的新典範。

參考文獻

- 李如龍(1999)。<〈馬來西亞華人的語言及其歷史背景〉，《東南亞華人語言研究》，頁 1-5，北京：北京語言文化大學出版社。
- 吳詩興(2014)。<《傳承與延續：福德正神的傳說與信仰研究——以馬來西亞華人社會為例》，砂拉越詩巫永安亭大伯公廟出版。
- 許維德(2013)。<《族群與國族認同的形成：臺灣客家、原住民與臺美人的研究》，桃園：中央大學出版中心，臺北：遠流出版社。
- 陳波生、利亮時(2012)。<〈客家人與大伯公的關係——以新馬為例〉。收錄於徐雨村主編，《族群遷移與宗教轉化——福德正神與大伯公的跨國研究》，頁 23-31，新竹：國立清華大學人文社會學院。
- 跨國通婚子題計畫訪談逐字稿，2015 年 12 月 26 日。
- 蕭新煌(2016)。<〈臺灣與東南亞客家意識的浮現〉。收錄於蕭新煌等撰，邱榮舉主編《2015 桃園市乙未·客家紀念活動暨國際學術研討會論文集》，頁 35-46，桃園：桃園市政府客家事務局。
- 蕭新煌主編(2011)。<《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》，臺北：中央研究院——亞太區域研究專題中心出版。