

自願社團與文化持續

——香港惠州客家社團的個案研究——

謝 劍

香港中文大學

- | | |
|---------------|------------|
| 一、前言 | 四、文化持續及其問題 |
| 二、香港的惠州客家自願社團 | 五、結論。 |
| 三、社團功能與文化持續 | |

一、前 言

在當代人類學的研究中，自願社團 (voluntary association) 或共利社團 (common interest association) 是一個相當重要的主題。戰後的研究，大多集中在新興的都市化過程中，自鄉村遷入的新移民，如何經由自願社團的組織，以適應變化快速的都市社會 (Kerri, 1976; Banton, 1968; Fallers, 1967 Anderson, 1972)。例如 K. Little 在西非的研究，就肯定土著移民在都市中所創立的自願社團，在適應新生活方面所發生的作用。他說：

換言之，這些地方性的社團，當作適應的機械作用，為農村的移民提供了一座文化的橋樑，把他從一種社會環境，過渡到另一種 (Little, 1974: 90)。

雖然 Little 指出這類部落移民組成的社團也重視對原部落的責任和義務，但更重要的是如何幫助進入都市後對新事物驚奇不已的移民，整合到西化的社會中去，以完全浸沉於都市生活，為現代式的成年禮 (Little, 1965: 11)。通過對自願社團活動的參與，教他們如何着裝、玩球、禮節、守時、乃至於進食西餐的規矩，務期行為舉止能像個都市中的歐洲人 (Little, 1965: passim)。

和上述西非土著在都市中創立的自願社團相比較，華人在海外地區組織的自願社

團，主要的都是建立在傳統地緣、血緣、業緣、和語緣的原則上¹。儘管它們是舊瓶新酒，也提供若干適應當地環境的服務，使新來的移民不致產生疏離感，然而最重要的一項功能，還是保持傳統，使本羣人的文化得以持續不絕。換言之，和前述西非土着在都市中創立的自願社團相對比，海外華人則是承襲傳統原則來組織社團，並賦予新的內容，使儘可能維繫華人對本身文化的認同 (Hsieh, 1977: 247-248; 1978: 193)。

本文主旨在探討香港惠州客家羣的自願社團，如何在香港這一特殊環境中運作，使客家文化得以持續。又作為持續文化的一種機械作用，社團正面臨那些問題。全文主要有三部份：首先敘述香港惠州客家社團的一般情況，旁及香港的社會背景；次述這類社團的功能，如何用來持續客家文化；最後從理論上探討在文化持續過程中所遭遇到的問題，亦即是全文的重點。至於全部調查實況，擬另撰一專題報告發表。

其次，就筆者所知，研究香港自願社團的學術性論文並不多見²，尤少針對傳統自願社團的系統性著作。本論文所根據的資料，主要來自作者田野工作蒐集所得，時間集中在一九七八年七月至一九七九年六月。此外還使用了一部份社團出版的刊物、香港政府出版品、報紙、地方誌、及族譜。在方法上作者依賴的還是個別訪問，通過無限制的 (open-ended) 交談，對問題作較深入的了解。雖擬定了少量問卷，但只限於記錄若干基本數據，如社團成立年代及會員人數之類。因作者根據以往研究自願社團的實際經驗，拘於形式的問卷乃至於社團本身的出版物，有時均不足以用來了解真象。此外，作者對社團集會的親自參與和觀察，自認也有益於收集事實。

研究期間蒙各社團負責人的協助，並獲得香港中文大學的資助，謹此一併致謝。

二、香港的惠州客家自願社團

惠州位於廣州正東約 140 公里，地扼東江要衝，據水陸咽喉，位置十分險要。從歷史記載，得知其開發極早，秦時為南海郡地，漢時屬南海郡之博羅縣。³ 清代置惠

1. 一般認為地緣即是語緣，因來自同一地區者必說相同的方言。作者認為此一說法不盡可靠，例如客家方言在中國分佈極廣，反之，一個小地區也可能包括數種方言，惠州即是一例。換言之，「人爲的」行政地區不必與「自然的」語言區域相吻合。

2. 就作者所知，有關香港自願社團的專著尚不多見，僅有 A. K. Wong 對於街坊組織的幾種研究。

3. 均見清代劉湛年撰之惠州府志。

州府，轄有九縣一州，共稱十屬，即民國後之惠陽、博羅、海豐、陸豐、河源、龍川、和平、新豐、紫金、及連平十縣。其中和平、龍川、紫金、河源及連平五縣之居民主要是客家，即一般所謂的「純客住縣」；惠陽、博羅、新豐、海豐、及陸豐五縣因兼有客家、及操廣府語的「本地」人和操潮州語的「福佬」人，故稱之為「非純客住縣」。以陸豐縣為例，據清王之正於乾隆十年（1746）所撰陸豐縣志卷三的記載，明嘉靖四年（1525）「析置潮（州）之惠來縣」為陸豐縣。換言之，濱海之陸豐和海豐兩縣，因地近潮州，境內以接近閩南之潮語系居民為主。這也證明了何以在香港惠州自願社團的發展過程中，部份惠州同鄉往往與潮州及福建同鄉相聯合，組成共同社團的原因。這表示文化和語言上自然而然形成的紐帶關係，往往不是人為的政治上硬性區劃所能限制的。本論文所研究的對象，主要還是以居港惠州客家羣所組織的自願社團為重心。在本章中，作者擬分別就惠州客家人的遷移模式、組織社團的原則、及其社團在香港發展的概況，先加以簡單的討論。

甲、遷移模式

惠州客家大量移居海外，應是比較晚近的事。即以遷移的動機來說，和歷史上外族入侵、土客失和、新舊客失和所引發的大舉遷移也有所不同（羅香林，1933:63-66），現代的外移主要還是由於人口壓力（Chen，1939: 25-26）。

為了證明後一因素，作者曾查閱有關方志，發現惠州人口在明代時停滯不前，且有遞減的趨勢。以元朝末年為例，惠州全境人口總數是 111,462 人；約三百年之後，儘管明代惠州的領域已較元代擴大，但據明末崇禎十五年（1642）的記載，全境人口僅得 63,441 人，較元末減少約 43%。⁴ 其中可能因規避徭賦，有故意少報之處，但可能反映明代末年政治窳劣和大量人口的流失。

其後，經過有清一代的繁榮滋盛，人口急遽增長，今試以惠州境內的河源、龍川、和平、及永安（紫金）四個純客縣為例，用來說明，1572 至 1933 的三百多年間人口增加的情形（見表一）。

4. 此處人口數字之減少，雖可能解釋為當時之統計不實；或人民故意少報，以減輕賦稅負擔。但從人口數字減少之鉅一點看來，似乎反映了明末政治腐敗、民生凋蔽、和社會動亂的情況。

表一：廣東河源、龍川、和平及永安四縣的人口 (1572-1933)⁵

年 代	河 源	龍 川	和 平	永安 (紫金)	四 縣 總 計
1572	5,200	10,246	3,776	4,907	24,129
1582	6,402	18,025	3,776	4,507	32,710
1592	7,065	10,825	3,903	3,160	24,953
1642	5,624	7,402	1,994	4,138	19,158
1933	270,402	304,490	176,490	186,269	937,300

換言之，如果以明末崇禎十五年(1642)為基數，約三百年間，這四縣的人口增長竟達四十八倍！⁶ 先不談人口增加的原因，在土地面積固定和生產方式不變的情況之下，解除人口壓力的唯一方法就是大量人口的外移。而向海外遷移的風氣，則以近幾十年來最為顯着（羅香林，1933：63）。除香港這通都大邑之外，據一項較近的估計，移居外洋的惠州客家人，其數當在一百多萬（HTSCT, 1978：4；CCCHS, 1950：F, 1）。

至於客家人的移居香港，最早可上溯至十七世紀末葉，主要分佈於今之新界一帶（CCCHS, 1950：H, 1）。早期的客家移民必包括若干原籍是惠州的，例如作者在新界掃管笏村收集的李氏族譜，記載「十四世祖鼎漢公、鼎元公……移新安掃管笏居住」，時在清朝嘉慶（1769-1821）年間⁷。譜牒上還特別註明前述二人之弟鼎祚、鼎略二人及「子孫在歸善（作者按：即今惠陽）獨松」。

惠州客家人的大量移來香港，應是在香港開埠之後，迄二次大戰爆發之前。一九四九年之後，因大陸局勢改變，絡繹來港者更多。這三個不同的階段，呈現出三種不同的遷移模式。

以開埠前移來今新界一帶的客籍移民來說，因當時的廣州府新安縣（包括今天的新界和港九）曾受清初嚴密海防的「遷界」政策之影響，一度變得相當荒涼。客家的遷入毋寧是得到清政府鼓勵的，⁸ 因此他們能携同財物，舉家遷移。又定居之後，雖

5. 資料出處：前四個年代的人口數字引自劉淮年撰惠州府志，卷十四。1933年的數字引自該年二月十五日之廣州民國日報。

6. 此一數字極有意義，說明了清代人口之急速膨脹，但原因何在，值得進一步探討。

7. 見作者所收集的李氏族譜，係一九五七年李世棠的手抄本。

8. 詳見羅香林著，「客家源流考」，頁29。收入崇正總會三十週年紀念特刊。

有土客失和或新舊客之間的問題存在，畢竟都是在同一政治制度和文化背景之下。

其次，開埠之後及二次大戰前來港或經由香港前往外洋的客籍人士，在遷移的過程中雖無森嚴的政治壁壘，但多是從鄉村進入都市，或多或少帶有一些冒險的心情。因此舉家甚或像清代時的舉族遷移，理論和事實上都很困難。最可能的方式是等到在外地稍有成就之後，再把家小接出。亦即是經由親屬紐帶關係，彼此攀沿依附，作者稱這一型的移民為「鏈式移民」(chain-migration)。如以居港的惠州客籍人士來說，因港、惠近在咫尺，當時歸留均不構成一項重大的問題。即使留居香港，也能和故鄉保持密切關係。

可是一九四九年之後從內地來港的人就不同了。以惠州客家社團的領袖為例，據作者調查所得，497位領袖中有474位是在中國大陸出生（佔95%強），四九年之後來到香港。他們遷移的性質和前兩類斷然有別，和故鄉的關係幾乎完全中斷。這些特徵，構成了另一型的移民模式，也直接決定了他們所領導的社團之性質。作者認為這一移民模式非常重要，所以特別提出來加以說明。

乙、組織原則

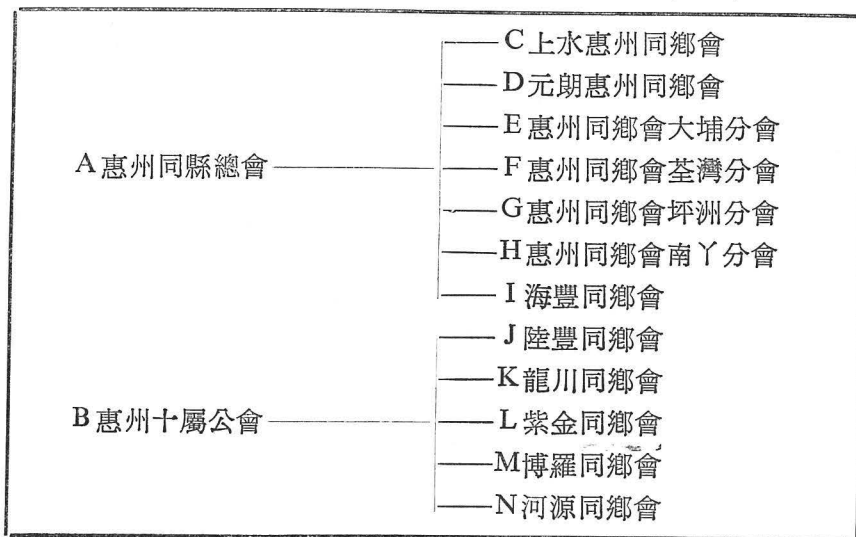
從作者調查所得，香港共有四十九個由惠州人或部份由惠州人組成的社團，大致上可以作如下的劃分：

1. 由惠州客家羣組成者共三十個。
2. 由惠州邊際羣組成者共十九個，其中又可分潮語系和粵語系的兩個亞羣，分別與別的羣體聯合，組成諸如「海陸豐」、「福(建)潮(州)惠(州)」、「惠(州)潮(州)嘉(應州)」、「惠(州)東(莞)寶(安)」之類的社團，計共有十九個。

這四十九個社團的組織原則，除了基於傳統的血緣、業緣、地緣或語緣之外，還有少數文化性的社團，如體育會及教育基金會之類。本文將集中討論十四個理論上可以概括全部居港惠州同鄉的地緣性社團，其中兩個代表全部惠州同鄉，九個屬於惠州主體的客家羣、另三個屬於惠州邊際羣中潮語系的福佬。它們的隸屬和語緣關係可參看圖一。本文重點，則集中於客籍社團的探討。

和地緣或語緣性的自願社團相對照，居港惠州客家同鄉組成的血緣性及業緣性社

圖一：港九十四個主要惠州社團系統關係（1979）



團少之又少，這和作者在新加坡從事的研究構或強列對比 (Hsieh, 1977; 1978)。⁹

究其原因，就血緣而言，一九四九年之後來港的新移民幾乎都是孑然一身，難得有親屬同行，因此在港的親屬網絡極為有限。何況他們到港之後，散處港九各地，不像清代時遷入今新界一帶的客家，聚居構或單姓村落。甚至同一單姓村之中，不同的支系均能自建祠堂。¹⁰ 其次，在香港急遽的都市化過程中，社會縱向及橫向的流動性都很大，親屬關係的疏遠在所難免。儘管客家人重視傳統，但往往只能組成超地域、基於親屬概念而非血緣譜系的姓氏社團。¹¹ 業緣作為一種組織原則，在高度工業化的香港社會更難與血緣或地緣緊密相結合，產生中國傳統中那種二合一甚至三合一的組織（何炳棣，1966: 101; Gamble, 1929: 168）。儘管香港的客家社團中，像作者調查的惠州紫金同鄉會就具有相當的業緣性，該會四十一位理事中竟有十九位從事建築業，但它畢竟是同鄉會而不是業緣性的行會。總之，在高度專業化的社會裏，各種專業團體和職工會有如雨後春筍，已經不是地緣和血緣兩個因素能加以範疇的了。

9. 由惠州人或由惠州人聯合其他羣體組成的，基於親屬原則的自願社團僅得六個。同性質的社團，一九七五年全新加坡華人社團有 185 個之多 (Hsieh, 1978: 197)。

10. 以新界掃管笏村的李姓為例，大、二房各建有祠堂一所。此種情況在新界極為普遍。

11. 如惠潮嘉會氏宗親會、海陸豐劉氏宗親會聯誼會等。前者已於一九七四年易名為世界會氏宗親總會九龍分會，規定會員不分畛域。一九七九年度的 41 名理事之中，分屬於惠州客家 12 人，惠州福佬 25 人，嘉應客家 2 人，福建福佬 1 人，及花縣客家 1 人。

換言之，對居港的惠州同鄉來說，傳統上基於地緣的同鄉會，仍舊是最為普遍的自願社團。不過因前述語緣的不同，作為主體多數的客家羣和作為邊際少數的福佬羣，其間稍有差別。影響所及，凡冠以「惠州」的總團體，大多是以客家人為主。

地域觀念作為一種組織原則，實來自國人根深蒂固之籍貫觀念。籍貫雖非如姓氏之不可改變，但我國傳統上對籍貫的改變極為嚴格，非單純的出生地或短暫的居留期即可決定。¹² 形成此種重視籍貫觀念的原因，史學家認為儒家講究孝道的禮俗和法律、官府對籍貫限制的行政法、及長期的科舉制度都是原因（何炳棣，1966:1~9）。從人類學的觀點看來，除方言因素之外，國人重視親屬關係，及由此而形成的地域化世系羣(localized lineage)傳統，和籍貫觀念的形或應是互為因果。值得注意的是，現代人類學家有的認為在快速的都市化過程中，來自同一地域的同鄉觀念常被現在的共同居處原則(principle of common residence)所取代。換言之，原籍並不重要，所以要組織自願社團，是因為現在同居某一地區，有共同的利害關係及問題需要解決(Kerri, 1976: 23)。本文作者認為這一看法並不能概括所有海外的華人社會，以新加坡為例，固然有街坊性的組織，但有更多基於原籍觀念的同鄉會(Hsieh, 1977: 197)，香港情形亦復如此。這幾乎構成了華人在國外都市中聚居的一個特點(Crissman, 1967: 185; Weiss, 1974: 148-155)。

丙、發展概況

惠州籍的客家人在香港從事自願社團的組織，在戰前已見端倪，例如一九二〇年在香港締造崇正總會——超地域性的客家總團體——領袖之一的廖新基氏，即來自惠陽(CCCHS, 1950: H, 16)，但就作者所知，當時並無獨立的惠州客屬社團。據現有文獻，香港最早的惠州客屬社團當推戰後一九四六年六月成立的東江體育會。次年因會員日增，體育會的功能已不能滿足會眾需要，遂改名為惠州工商互助社，宗旨已不限體育，擴大到興學育才、協助就業、及舉辦醫療福利等各類業務。到了一九四八年三月，因受大陸局勢的影響，來港同鄉更多，乃有僑港惠州十屬同鄉會的組成，以之

12. 明、清兩代對籍貫的規定限制極嚴。例如清順治二年(1645)即定「生童有籍貫假冒者，盡行褫革，仍將廩保懲處；如祖父入籍在二十年以上，墳墓田宅俱有據的，方准入試」(參看何炳棣，1966: 8)。換言之，一個人的籍貫必須其祖在當地入籍二十年以上方可決定。

取代原有的惠州工商互助社 (HTSCT, 1978: 58-59)。到了一九五六年，更改稱為僑港惠州同鄉總會。

二十多年來，作為居港惠州同鄉的一個核心社團，它先後發展或立有上水 (1956)、大埔 (1956)、元朗 (1956)、荃灣 (1965)、坪洲 (1966)、及南丫 (1977) 等六個分會，及惠州音樂社等附屬機構。此外，也先後或立了紫金同鄉會 (1948)、龍川同鄉會 (1954)、博羅同鄉會 (1954)、河源同鄉會 (1963)、惠陽商會 (成立年代不詳) 等五個主要由客家組成的縣級同鄉會¹³。屬於惠州少數羣的福佬人，因方言及傳統關係，除組成陸豐同鄉會 (1967) 和海豐同鄉會 (1968) 兩個縣級同鄉會之外，並尋求和惠州以外，與他們有語緣關係的羣體組成超地域的社團，如僑港福(建)潮(州)惠(州)同鄉聯誼會之類。是即在惠州這一名稱之下，實際上主要存在着兩個方言羣（即主體的客家羣和邊際的福佬羣）所組成的社團。

到了一九七二年，惠州同鄉總會部份領導人因意見不合，出而另行組織名義上代表惠州十屬的香港惠州十屬公會，與原來的惠州同鄉總會相對立。這一領導層的分裂，對居港惠州客家羣的內部結構，無疑已產生若干影響。其中最明顯的一點即是兩個領導中心對次級惠州自願社團的爭取，形成不同的社團羣。換言之，在惠州這一共同的地域名稱之下，作為主體的客家有兩個社團羣，分別由惠州同鄉總會及惠州十屬公會為核心；居於少數的邊際羣福佬人則以海豐及陸豐兩個縣級同鄉會為主，自成集團。¹⁴可以說是共有三個不同的社團羣，彼此關係錯綜複雜，領導層且有部份重疊的現象，唯有經由對理事職位相互關聯 (interlocking) 的分析，¹⁵ 找出不同社團領導重疊的程度，才能知其大略。因領袖結構的分析不在本文範圍之內，作者當於另文中發表。

三、社團功能與文化持續

13. 據一九七九年元旦香港星島日報第一版所載社團聯合廣告，列名者之中包括新豐、連平、及和平三個縣級同鄉會，但遍查社團註冊檔案及訪問其他惠州社團，均無法證實。

14. 由海陸豐福佬人組成者十個，由海陸豐福佬人聯絡潮州、嘉應州、及福建之福佬人組成者七個。計共十七個社團。

15. 「理事關聯」或「理事重疊」是指兩個以上的社團委任同一人為理事。經由此類社團領袖職位關聯的研究，可以找出社團的羣集現象 (clustering)。此法首由 W. G. Skinner 用來研究泰國的華人社會 (參看 Skinner, 1958: 180)。

人類學家 M. Banton (1968: XVI, 360-361) 在論及自願社團在新興都市中所擔負的功能時，認為主要是組織移民，追求新的目的，諸如累積資金、規定物價、及提供勞務等。因此，他認為都市中的自願社團「僅是用來代替經已失去聯繫的傳統制度」。此一看法，作者認為過於偏狹，亦難以用來解釋海外華人自願社團的主要功能 (Hsieh, 1977: 247~248)。以香港惠州客家社團來說，最主要的還是通過社團的各種不同功能，以之維繫客家文化的傳統，使其能持續不絕。在本章中，作者擬討論圍繞此一主題的各種功能。

甲、社會功能

在香港這一特殊環境中，自願社團提供了一套社會關係的網絡，有助於寄居當地的人發展人際關係，這對新從內地來到香港而又舉目無親的人，尤為真切。以香港的惠州客家社團來說，很多都把接待「同鄉難胞」列為一大要務 (CHTPT, 1973: 9; CHTCT, 1970: 69)。但這類社團不止是救濟站或聯絡感情的交誼俱樂部，同時也提供了多方面的社會功能。

功能之一是發展社會福利，從救濟難民、災民、孤老，到資助生育、照顧喪家、代辦喪事、接洽義診、乃至於營建公墓，都屬於這一範圍。這些項目雖未必都能見之於每一社團，但稍具規模的社團多能辦到前幾項。以照顧喪家來說，設有福利會或福壽會的社團，於會員去世之後必能支付自五百至一千元左右的「帛金」。¹⁶

其次是社交活動。作為社交中心，自願社團提供了場地，除定期性的聯歡大會、會員大會、敬老會、及週年紀念等活動之外，平常也是洽談業務、交換商情、和閒話家常的地方。又因為社團一般都供應書報刊物及運動和娛樂器材，會員及其眷屬多能加以利用，藉以維繫同鄉之間的情誼。

社團作為社交場所，有兩種功能特別值得加以討論。其一是職業介紹，另一是利用社團建立起來的現成的人事關係，於紅白喜事時分發帖子。就前者而言，紫金同鄉會就是一個具體的例子，據報導人說，介紹同鄉從事建築行業已經成了該會的一項重要業務。雇主和雇工都不必繳交佣金，因為雇主均是社團中的體面人物，社團的維持

16. 「帛金」制度跟一種零存整付的儲蓄。受益人於加入福利會或福壽會時，每月須繳納三數元會費，去世時由其家屬領取帛金。因會員眾多，如有會友亡故，每人須奉獻少量款項，並提取部份福利基金，構成帛金之全部。以此次調查為例，最高者可領得一千五百港元（如海陸豐劉氏家族聯誼會），普通在千元左右。

還得有賴於他們的捐獻。其次，因為國人重視鄉誼，招請一位同鄉總比雇用一位陌生人來得好。如此相互援引，使得紫金同鄉會具有部份業緣性——約半數左右的會員從事建築行業。至於代發請帖，是因為社團的交際網比個人所有的大得多，經濟情況較差的會員，常能於慶典時利用這一通道，請社團秘書代為分發帖子，徵集賀儀。

另一社會功能是排解會員之間的糾紛。由於目前香港正式社會控制之有效和普遍，重要事件可訴之於法院及警察的仲裁，社團能排解的糾紛極為有限，主要集中於銀錢軋轢及家庭糾紛之類。因為國人有畏訟的傳統，加上愛好面子，有事不願張揚，在有聲望的社團領袖斡旋之下，多能大事化小，小事化無，¹⁷ 不過一般報導人多認為接受社團調解的事件已經愈來愈少。

乙、經濟功能

經濟功能之一是舉辦義會 (yì huì)，調劑資金，並從中收取些許佣金，以之彌補社團經費。因為義會這一措施，在無擔保、無抵押，僅憑同鄉或同宗的情誼和互信之下，使急需資金週轉的會員取得款項。純粹從經濟觀點而言，受益者不止是急需款項標得義會的當事人，作為公證人和聯絡人的社團一方，同時也可以收取佣金，而有餘資入會的會員，可藉此儲蓄投資，賺取利息。因此，社團之經辦義會，可以說是一舉三得。從作者所收集的資料顯示，以上水惠州同鄉會舉辦的義會最多，市區的河源同鄉會次之，但如惠州同鄉會大埔分會，因義會帶來許多糾紛，目前已停止辦理。

其次，少數惠州社團雖是地緣性組織，但兼有業緣的行會性質。一般來說，由於香港社會的流動性大，地緣和業緣已不能緊相結合形成封閉的『幫』，亦即是造成同鄉會即是同業公會的現象。但大體上惠州客家羣還是能保持某些行業的優勢，例如紫金縣的人在建築業的影響力，就是一個具體的例證。換言之，僑港紫金同鄉會通過廣招同鄉子弟加入建築業，及同鄉會員對建築行情的交換，使同鄉會頗能發揮部份行會的功能。

此外，以『有限公司』名義註冊的自願社團，按照香港法律，不僅可以接受他人之財產贈與，用來作為基金，並且可以動用現有資金，從事合法投資或經營商業

17. 事實上香港已樹立有效的社會控制，法院和警察的權威已能深入基層，自願社團所能排解的糾紛只能在不與香港法律抵觸下為之。

(HSKCCT, 1973: 57), 乃至於從事抵押貸款, 收取利息 (SSHTTL, 1978: 45-46)。¹⁸

丙、政治功能

傳統的中國社會, 政府組織的權威性可以延伸到基層, 如一九四九年前的保甲制度即是一種建構化的組織, 有助於政令的貫徹。

目前香港的政治地位極為特殊, 既不同於中國本土, 也不同於戰前南洋地區由殖民者、華人、及土著所組成的『三重結構』, 華人社會往往置於殖民者的間接統治 (Hsieh, 1977: 78)。反之, 目前英人在香港是實行直接統治, 並雇用為數約十一萬的華人公務員以為輔助 (Hong Kong Government, 1977: 220~221; 1978: 229~230)。但基層行政工作, 畢竟有力不從心之處, 論者往往以為作為自願社團之一種的街坊組織, 即因此產生, 有與傳統保甲制度功能相同之處 (Wong, 1972: 18-19)。

本文所討論的惠州社團, 主要是基於傳統的地緣或血緣觀念而組成, 與上述因共同居處而形成的街坊團體有性質上的差異。在另一方面, 它們和傳統中國社會的同鄉會、祠堂或家廟也有分別。例如以舊日的同鄉會來說, 京師都邑會館最初只是同鄉仕宦公餘聚會之所, 以後逐漸轉變為試館, 京師以外者則多屬同鄉工商組合的性質 (何炳棣, 1966: 11)。但香港惠州社團的成員絕大多數都是一九四九年之後來港, 和家鄉的關係經已斷絕, 社團因之成為精神寄託之所。又因其成員在港分佈廣泛, 不像街坊組織之限於某一區域, 故其影響力似在後者之上, 隱然成為政府壓力團體之一。其表現於政治上的重要功能, 可分為下列三點:

第一、代表會眾向政府爭取權益。具體事例如惠州同鄉總會代表十屬同鄉, 向香港政府申請市郊和合石惠州義塚墓地, 使同鄉死者得有安葬之所。¹⁹又如離島坪洲久已存在原居民與新移民之間的紛爭, 惠州同鄉總會坪洲分會一再代表惠州籍的新移民, 向香港政府請求修改坪洲鄉事委員會的組織章程, 以便補選鄉事委員會代表時能提出適當人選, 取得在該會的發言權。換言之, 這類自願社團具有橋樑作用, 使港府和人民之間得以溝通。

第二、協助港府施政。由於這類社團中絕大多數會員的經歷, 他們和故鄉之間的

18. 以「有限公司」名義註冊的自願社團, 係法可以從事是類業務, 但在調查過程中作者未能找到實例。

19. 按「惠州十屬義塚由鵝籠環遷和合石碑」記載, 義塚原址在今瑪麗醫院地, 後遷鵝籠環, 再遷和合石, 即今址。

聯繫既已斷絕，自然把香港看作第二故鄉，全力在此生根立業，任何可能危及到他們生存的事，自必竭力反對。基於此點，往往能響應港府號召，如發動救災之類(HTSCT, 1978: 75)，期能維持社會安定，發展個人事業。

第三、提供追求名位的通道。對任何一個個體而言，政治權力雖非與生俱來，但對任何一個社會而言，政治權力或多或少却必然存在(Balandier, 1970: 34-35)。此處作者無意辯論一項人類學中久已存在的問題——人類是否天生就有追求政治權力和名位的性格。但必須指出的是，在高度分化的社會中，權力的追求毋寧是一項普遍存在的事實，香港社會當然也不例外。就香港目前所存在的政治制度來看，權力的通道對這類社團的構成份子而言，幾乎是接近封閉。此點可以從作者所調查的惠州社團領袖之出生地、年齡、及教育程度等獲得充分證實。其中尤以教育程度一項最具意義，在所獲 497 位領袖資料中，僅 33 人受過專上教育，約佔總數的百分之六強，並且無一例外，都是出身於內地的大專學校，與香港的英式教育體制相異。這一背景，無疑使得他們在社會流動中和現存的政治通道疏遠，甚至要進入像東華三院這類半官方組織都很困難²⁰。

然而自願社團是獨立於政治實體之外的一種組織，它提供了一條另外的通道，可以滿足於有心追求名位，但卻無力插足現有政治體系的人。在另一方面，因為國人傳統上重視鄉誼和族誼，對一個在事業上能有成就的同鄉或同族，即使未在港府擔任一官半職，仍抱有尊敬之意，也樂於選舉其出任社團的領袖。這也是何以一位社團領袖即使沒有強制性的權力，但仍能一言九鼎為會眾排難解紛，贏得擁護的原因。換言之，這實在是中國紳權傳統的持續和變異，此點對於社區中擁有『太平紳士』之類頭銜的領袖尤為真實。²¹

丁、宗教功能

在人類學的研究中，多認為鄉土社會(folk society)在走向都市社會(urban

20. 以甲寅年(一九七四~一九七五)為例，東華三院二十名總理之中(包括主席及副主席)，有博士學位者三人，學士學位者八人，皆香港及歐美大學畢業，無一例外。其他總理類多經營國際性之大企業，在商界中很有地位(參看東華三院甲寅年院務報告)。

21. 此一情況，人類學家 W. E. Willmott 戲稱之為權力的聲望(prestige of power)，而非聲望的權力(power of prestige)(見 W. E. Willmott, 1970: 170)。

society) 的過程時，其特徵之一是宗教的世俗化 (Pelto and Pelto, 1976: 487)。按楊慶堃氏的意見，中國原本是普化宗教 (diffused religion) 的社會 (楊慶堃，1976: 338-339)，其表現於傳統社團的，即是崇奉各種不同的神祇，如行會之祀行神。儘管香港社會都市化的速度異常快速，但傳統自願社團的宗教面並未因此完全世俗化，仍然具有許多宗教方面的功能：

第一、祭祖拜山，加強認同。就宗親會而言，祖先崇拜固為主要活動之一。藉此加強同宗之間的凝聚力；即使像基於地緣原則組成的同鄉會，也可以通過春秋兩季的上山祭拜，增強同鄉之間的認同。以代表全惠州的惠州同鄉總會為例，重陽至和合石惠州義塚拜山，為每年重要會務活動之一。

第二、迎神打醮，尋求整合。和加強認同並行的，是入境隨俗，積極參與本地人主辦的迎神和打醮等宗教活動，使自身整合於本地的社會之中。就加強認同和尋求整合相對照，看似矛盾，實則二者可以並行不悖。因認同可以使惠州同鄉不致喪失自我，鬆弛團結；經過宗教上的綜攝作用 (syncretism)，糅合當地人信仰的神祇，則可和本地人打成一片，不致被孤立。例如元朗惠州同鄉會主要是由惠州客籍人士組成，但該會附設有『花炮會』，積極參與每年三月二十三日（陰曆）當地人主辦的天后誕辰迎神會；又如惠州邊際羣，主要是操福佬語的福潮惠同鄉聯誼會，却視鴨脷洲當地的地方神洪聖爺為地方神，並且配合當地的祭拜，他們還建立起經營錫箔金銀紙的小型事業。反之，隨着宗教綜攝的結果，惠州新移民也失去了部份原有的信仰，例如被奉為惠州當地地方神的譚公爺已變得很陌生，有些較年輕的報導人甚至不知道譚公爺是什麼，遑論香港筲箕灣的譚公廟及其歷史了。²²

第三、奉祀靈主，維持團結。死後窀穸之所固為國人所重視，並且死者的靈主在喪家供奉一段時間之後，必移至祠堂或家廟，長期奉祀。香港因環境特殊，除早期遷來新界的客家人多建有祠堂之外，一九四九年之後來港者多因居處分散，親屬關係的網絡較小，不可能在寸土寸金的港九地區建立祠堂。折衷的辦法是把先人靈主寄奉於宗親會之類組織所設的神龕，並付一定數目的燈油費，由該會雇人負責奉祀。例如旅

22. 神話中的譚公爺是歸善（今惠陽）人，生於唐代，後因修行得道成仙，深得民間信仰。清咸豐時敕封為襄濟將軍，被視為惠州地方之保護神（參看劉淮年，惠州府志卷一；CHTH, 1964: 105）。香港筲箕灣之譚公廟建於一九〇五年，香火極盛，本地人視作醫藥驅疫之神（參看 Savidge, 1977: 64-71）。

港海陸豐劉氏家族聯誼會就有這一設施，按靈主在神龕中所佔位置的高低左右，分別收取八百、六百、四百、及兩百港幣的牌位費，另按月付燈油費若干。這對寄託靈位者而言，可以免除遷移時無法奉祀的麻煩；對社團而言，也可以增加社團收入。更重要的是，這一措施加強了會員和社團之間的聯繫，使會員以社團為中心團結起來。

戊、文化與教育功能

這方面的功能最為廣泛，影響也比較深遠。具體事實可以分作下列幾個項目來討論：

第一、設立學校，培育同羣子弟。惠州客家羣在這方面表現得最為積極，理由之一是客家自認秉承中華正統文化，強調學術上的成就，而近代惠州文風鼎盛，也直接影響了社團興學育才的計劃。

迄至作者調查時為止，由香港各惠州社團所創立的學校計有葵涌惠州公學、上水惠州公學及幼稚園、大埔惠州公學、和元朗惠州公學及幼稚園。唯因限於財力，還未能開辦中學，僅辦到小學為止。其中以葵涌惠州公學最具規模，上下午各有二十四班，共有學童兩千一百多人。因各校均接受港府補助，按規定招生時不能有籍貫限制。僅上水惠州公學所收惠州籍學童較多，因為該區惠州同鄉比較集中之故。

第二、和辦學校相關的，是給會員子女獎學金或助學金，以資獎勵後進。以紫金和博羅兩個同鄉會為例，一九七八年發給就讀中、小學前三名的會員子女的獎學金，分別是港幣三百、兩百、和一百元，博羅同鄉會還另設有教育基金，供就讀專上學校的會員子女申請。²³ 此類獎學金的頒發往往藉新年聯歡會等場合，與敬老活動同時舉行，招待筵宴。通過這一社會化的過程，使年輕人獲得獎勵和啓示，擔負起承先啓後的責任。

第三、提供各種文化和娛樂活動。這方面的範圍較為廣泛，小至報紙、雜誌、棋類、乃至賭具的供應，大到成立音樂社、戲劇社、武術館、瑞獅館、書畫社、體育會等，均可包括在內。例如僑港惠州同鄉總會附設有音樂社 (HTSCT, 1978: 82)；荳灣分會設有健身院，自組麒麟隊、足球隊、籃球隊等，積極參與當地的體育活動 (CHTCT, 1970: 39-44)。又如紫金同鄉會的會員中有精於繪事者，不僅設班傳授同鄉

23. 一九七八年度該會發放之獎學金數達五千元港幣，另設有專上學校助學金，視個別需要處理。

畫藝，並且常於該會慶典時舉行義賣，以所得支持會務。總之，這類文化和娛樂活動不只是消極的聯絡會員感情，其積極的一面還是在建立認同，增強團體意識，使文化傳統得以持續。

四、文化持續及其問題

本章中作者擬集中討論兩個彼此密切相關的問題：其一是從本文研究的結果，來檢討都市中自願社團的性質；其二是檢討居港惠州籍的新移民，如何通過自願社團來持續其文化，尤其是客家羣的獨特文化，以及所遭遇到的問題。

在上文中，作者曾分別引用人類學家 Little 及 Banton 二氏，對自願社團在都市化過程中所扮演角色的看法。其他學者也有類似意見，即強調自願社團對都市中新移民在適應方面的幫助，不過有着重點的差異。例如 L. A. Fallers (1967: 12) 着重新移民在當地統治者和土著居民之間的尷尬處境，缺乏某種可靠和令人滿意的精神聯繫，因此不得不成立自願社團以滿足社會生活中的需要；M. Freedman (1960: 35; 1961: 479) 也有類似的看法，但他採取積極的進化觀點，並以砂勞越和新加坡的華人社會作為兩個極端，說明當社會的複雜性增加時，自願社團將呈發散式 (divergent) 的演變，大社團會分裂成許多功能不同的小社團，一如新加坡社會所發展者，以適應都市社會的需要。

從本研究所發現的事實，作者認為前述諸家的說法有三點值得商榷：

一、文化是一連續體，和西非土著的創立自願社團以迎合歐化相對比，²⁴ 惠州人在香港組織的社團，多建立在傳統的組織原則上，以之持續和發揚傳統文化；另一方面，在功能上也使這類社團多樣化，以適應急遽改變的都市社會。此一傳統或文化連續性的強調，實際上也是許多海外華人社團的共同特徵 (Crissman, 1967: 200)。因此，上引 Little 等根據少數地區對自願社團所作的推論，有很大的局限性，不能用來解釋海外華人的自願社團。

二、任何一個由移民所構成的社會，從外地整鄉整族引入新移民的可能性都不太

24. 例如人類學家 K. Little (1965: 11) 在描述西非城鄉差距時，認為鄉村移民以能沾染都市色彩為榮，因此自願社團的主要任務在迎合此輩移民的西化。

高。加上現代都市社會快速變遷的結果，使移民中僅餘的血緣和地緣紐帶關係都會因之減弱。就這一點來說，人類學家 J. M. Kerri (1976: 23-24) 的觀察是對的。但 Kerri 忽略了血緣和地緣的抽象觀念與血緣和地緣的實質關係有別。對華人來說，虛擬的親屬關係固可結成社團，而久客異鄉，或根本不會到過「原籍」的人，也可能參加以此原籍組成的同鄉會。換言之，此類組織只是基於某種抽象的概念，會員之間未必具有任何實質的關係。以本文所調查的香港惠州社團的例，地緣和血緣仍是最重要的組織原則，但參加的會眾未必具有實質的關係。

三、以 Freedman 擴散式的演化模式證之於香港的惠州社團，固然有這一類型的發展，即從一個社團衍生出若干性質不同的社團，以適應都市社會的需要；但他忽視了輻合式的 (convergent) 發展，即若干社團因適應社會情勢，結合成一個大社團。例如世界曾氏宗親總會九龍分會，即是由原惠州、潮州、和嘉應州三屬的曾氏宗親會合併而成。這一發展反映着社會因素的消長，因為都市中社會的流動性大，親屬關係減弱，基於地域的宗親社團，必須聯合起來，擺脫地域，尋求發展。

澄清了上述概念之後，當可集中討論惠州自願社團和文化持續之間的關係。就香港的惠州人來說，作為主體羣的客家和作為邊際羣的福佬，雖來自同一行政區域，但靠山近海的些微差異，加上長期歷史經驗的累積，也形成了各自意識中「文化構成的行為環境」(culturally constituted behavioral environment)。²⁵ 這不僅反映在經濟生計和社會生活之中，同時也表現於信仰中各自所重視的神祇。對刻苦耐勞和久經憂患的客家羣來說，他們秉承了華路檻樓以啓山林的傳統，一切從實際着手，來港之後大量投入務農和建築等體力勞動的工作，形成惠州客家羣在新界及離島農場和港九建築行業中的舉足輕重之勢；反之，作為惠州邊際羣的福佬則是海濶天空、遨遊四海，但他們頗能隨遇而安，在港從事諸如海員、船工、和小商販等行業。而這兩羣人在自願社團方面的發展，也和上述情況緊相配合，例如上水惠州同鄉會是新界客籍農場工作者聚集的中心；城區的紫金同鄉會近似地緣和業緣相結合的建築公會；惠州同鄉總會南丫分會實是南丫島菜農的組織；而鴨脷洲福佬的福潮惠同鄉聯誼會已成為船工、海

25. 以 Zair 某一森林地區為例，同一地理環境，兩個羣體因為居處的些微差異及歷史傳統的不同，孕育出各自意識中不同的「文化所構成的行為環境」(cultural constituted behavioral environment)；採取不同的適應方式（參看 E. Bourguignon, 1977: 68-72）。

員、和小商販的俱樂部。這類最具代表性的基層組織表明了一項事實：當方言和地域分工的因素仍然存在時，這類傳統的自願社團必有其生命力，也將繼續存在，用來維持凝聚力、持續文化、和保護本羣人的利益。換言之，這種羣中有羣和地域分工的現象，看似分裂，實則相輔相成，各能施展長處。縱使各羣之間因利害關係造成經濟利益的不均，但亦未必引起衝突 (Willmott, 1967: 96)。退一步言，即或有相互頤頤和衝突之處，從人類學的觀點看來，也有正面的功能 (Weiss, 1974: 253)，如促使改革和加強團結等。

從另一角度看，一九四九年之後來港的惠州新移民，由於他們的社會背景，和故鄉難能取得聯繫。在長期有家歸不得的心情之下，也助長了他們組織傳統的自願社團，尋求心理認同的作用。但隨着時日的遷移，他們在香港已漸漸具有事業基礎，因此社團不再只是聊寄鄉愁之所，並且對他們在事業上也有幫助。

當然，傳統自願社團作為維繫文化的機械作用，也遭遇着極為不利的一面。經常為社團報導人提到的是年輕人對社團的疏離、領袖人物的老化、會員人數未能隨人口數普遍增加等等。在作者看來，這些都只是表面現象，並未觸及問題的根本。須知中國的傳統自願社團從來就不是年輕人的組織，何況隨着社會的繁複，新式社團必然吸引去大批青年人。要之，作者認為以居港惠州客家羣為例，要以自願社團來持續其文化，至少面臨以下的問題：

一、歷史上客家的遷移有一特點，即是定居之後，必形成聚落（羅香林，1975: 65），²⁶ 像清代時遷來今新界的客家單姓村落即是實例。但一九四九年之後來港的惠州客家人大都是形單影隻，散處於港九各地。親屬的網絡既小，更不可能建立新界客家的那種單姓村。這一情況，構成了參與社團生活的最大障礙。換言之，從一開始，他們的遷移模式和居住形態就影響着社會生活。廣泛而非密集式的分佈，使會員和社團之間的聯繫非常不便，加上香港社會因工作調動等導致的橫向流動也很大，更令原已存在的聯繫變得不穩定。

二、以往客家人所以能維繫其獨特文化，使用客家方言應是因素之一。在香港這

26. 客家人遷移時不僅舉族共行止，自成聚落，有時甚至負祖先遺骸同行（羅香林，1975: 65）。要之，長期的顛簸流離，產生了客家人強烈的團體意識。

一環境中，客家人和廣府人在文化上的差異，遠不如客家人和福佬人之間的來得大 (Skinner, 1960: 87)，何況香港社會既無新加坡華人社會閩、粵、潮、客等各羣鼎立的幫權 (Freedman, 1960: 26)，後者甚至反映在早期各羣分區而居的居處形態上 (Hsieh, 1977: 69-70)；亦無菲律賓社會佔絕對多數的土族對華人社會所構成的強大壓力，使得華人孜孜於保存自己的文化，並使其精緻化，形成施振民氏 (1976: 119~206) 所說的文化內衍 (cultural involution) 的現象。²⁷反之，作為漢族一支的居港惠州客家人，是散處在以廣府語為主的漢人社會，他們較少或沒有上述社會任何一型的壓力。生息與共，時日既久，在意識形態中作為本羣人認同的「直接模式」(immediate model) 將因客家方言的消失而消失。²⁸上文提到的惠州同鄉會元朗分會主動成立花炮會，積極參與本地人的祭祀活動；又如各惠州公學因接受港府補助，不僅不可用客家方言施教，且對非惠屬學童須一視同仁；再從作者個人調查惠州客屬社團的經驗，在港出生的第二代能操客家方言的已經不多，更不必論第三代。這一趨勢的發展，必將加速本地化的來臨。

三、使客家文化以往能延綿不斷的另一因素是內婚制度 (endogamy)，即客家人和客家人相婚姻。以作者在新界掃管笏村收集的客家李氏族譜為例，其中二十一世祖世傳、二十二世祖德毛、木有、及二十四世祖振堃均娶鄰村簡姓之女。報導人告以過去幾個鄰近的客家單姓村常彼此互為婚姻，變成了一種常態。但新近來港的客家人，由於遷移模式和居住形態迥異於往昔，加上其他的社會因素，很難保持內婚制度。儘管有些社團挖空心思，吸收本屬的青年男女參加社團活動，然而收效既少，更不可能期待這些客籍青年男女就此結為連理。按人類學家 G. W. Skinner 在印度尼西亞的研究，當地閩籍華人有的甚至能追溯十二代的譜系；但泰國華人最多僅得四代，之後即因與土著通婚而融入主體社會之中 (Skinner, 1960: 86)。作為第一代，於一九四九年之後絡繹來港的惠州客家人，在擇偶上已無選擇餘地，又豈能希望其後嗣保持客籍

27. 此處所引施振民所謂的「文化內衍」(cultural involution)，是說菲律賓華人在土族強大壓力之下，怯於對抗，但却使自己的文化趨向復古，以求自我安慰 (施振民，1976: 181-190)。按 C. Geertz 最早提出 agricultural involution 一詞，原義似與施氏所使用者有出入，可參看 C. Geertz, 1963, Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia. Berkeley: Univ. of California Press.

28. 此處「直接模式」(immediate model) 一詞採自人類學家 B. Ward 的著作，意指某一羣體中的人對自己的社會及文化體系的看法 (參看 Ward, 1965: 135)。

內婚的傳統？和上述印尼及泰國的華人相比較，唯一不同之點是作為漢民族一小支的惠州客籍新移民，將融入以廣府話為主的香港華人社會。

既面臨上述三個問題，是不是表示在香港這一特定環境之中，客家文化既難於持續，這類自願社團也行將消失？當然不是。社會制度是人所創作，也只有人才是制度的主宰。以本研究為例，基於傳統組織原則的自願社團既能在某一範圍之內發生轉換，改變其結構與內涵，以適應香港華人社會的特殊需要。展望未來，它們依然是一種重要的適應工具，問題只是在如何演變而已。

五、結 論

從以上的分析，可以歸納成以下的幾點結論：

一、一九四九年之後來港的客家新移民，因其遷移模式和來港後的居住形態均迥異於清代移殖新界聚族而居的舊客，或戰前來港並向外洋經營工商業的客家商人。這不止是決定了他們在經濟和社會上的處境，同時也決定了他們所組自願社團的性質及發展策略。

二、和某些人類學家在西非等地都市中觀察到的土著自願社團不同，居港惠州客家社團主要仍是建立在傳統的組織原則上，目的不只是在適應都市生活，更重要的是藉社團在社會、經濟、政治、宗教、及教育與文化等方面的功能，用來維繫其獨特的客家文化。從社團的組織原則分析，由於前述的遷移模式、居住形態及都市中較大的社會流動性，基於親屬原則的社團已經擺脫了譜系的實質關係，擴大基礎，形成超地域或多地區的姓氏團體，因此較具彈性，更能選出優異的領袖人材。惟地緣性的同鄉會則有繁衍 (proliferation) 的現象，少數且含有業緣成份，形成地域分工的傾向。

三、作為維繫文化的機械作用，香港惠州客家人的自願社團也正遭遇着許多問題。由於擴散而非集中的居住形態，方言的逐漸消失，及客家內婚的難於保持，將使這一羣人迅速消融於以廣府話為主的本地社會。但因地域分工——如惠州客家在香港建築等行業的優勢——等因素的持續存在，與之有關的自願社團亦必能繼續發揮作用，但將變得更加世俗化和商業化而已。

參考書目

A. 中文

王之正

1946 陸豐縣志。臺北：成文出版社。

李世棠筆錄

1957 元朗掃管笏李氏族譜。(手抄本)

何炳棣

1966 中國會館史論。臺北：學生書店。

東華三院編

1974-1975 東華三院院務報告書(甲寅年)，香港：東華三院。

施振民

1976 『菲律賓華人文化的持續。』中央研究院民族學研究所集刊，42:119-206。

崇正總會編 (CCCHS)

1950 香港崇正總會三十週年紀念特刊。

惠州十屬公會編 (HSKCCT)

1973 惠州十屬公會成立紀念特刊。

新界上水惠州同鄉會編 (SSHTTL)

1978 新界上水惠州同鄉會第二屆理監事就職典禮特刊。

楊慶堃

1976 『儒家思想與中國宗教之間的功能關係。』段昌國等譯，中國思想與制度論集。臺北：聯經。

僑港惠州同鄉總會坪洲分會編 (CHTPC)

1973 僑港惠州同鄉總會坪洲分會特刊。

僑港惠州同鄉會荃灣分會編 (CHTCT)

1970 僑港惠州同鄉會荃灣分會特刊。

僑港惠州同鄉總會編 (CHTH)

1964 香港惠州同鄉總會會刊。

僑港惠州同鄉總會編輯委員會編 (HTSCT)

1978 惠州同鄉總會三十週年紀念特刊。

劉淮年

1881 惠州府志。臺北：成文出版社。

羅香林

1975 (1933) 客家研究導論。臺北：古亭書屋。

1965 客家史料匯篇。香港：中國學社。

B. English

Anderson, Robert T.

1971 "Voluntary Associations in History." *American Anthropologist*, 73(1): 209-222.

Balandier, G.

1970 *Political Anthropology*, New York: Random House.

Banton, M.

1968 "Voluntary Associations: Anthropological Aspects." In D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 16, pp. 358-379. New York: Macmillan and Press.

Bourguignon, B.

1979 *Psychological Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Ch'en, T.

1939 *Emigrant Communities in South China*. Shanghai: Kelly & Walsh.

Crissman, L. W.

1967 "The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities." *Man*, 2(2): 185-204.

Fallers, L. A. (ed.)

1967 *Immigrants and Associations*. The Hague: Mouton.

Freedman, M.

1960 "Immigrants and Associations: Chinese in Nineteenth Century Singapore." *Comparative Study in Society and History*, 3(1): 25-49.

1961 "Overseas Chinese Association: A Comment." *Comparative Study in Society and History*. 3(3): 478.

Gamble, S. D.

1929 *Peking: A Social Survey*. New York: G. H. Doran.

Geertz, C.

1963 *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

Hong Kong Government

1977 *Hong Kong 1977: A Review of 1976*. Hong Kong: The Government Printer.

1978 *Hong Kong 1978: A Review of 1977*. Hong Kong: The Government Printer.

Hsieh, J.

1977 *Internal Structure and Socio-cultural Change: A Chinese Case in the Multi-Ethnic Society of Singapore*. Ph. D. dissertation, University of Pittsburgh, U. S. A.

1978 "The Chinese Community in Singapore: The Internal Structure and Its Basic Constituents." In Peter S. J. Chen and Hans-Dieter Evers (eds.), *Studies in Asean Sociology*. Singapore: Chopmen.

Kerri, J. N.

1976 "Studying Voluntary Associations as Adaptive Mechanisms: A Review of Anthropological Perspectives." *Current Anthropology*, 17(1): 23-49.

Little, K.

1965 *West African Urbanization: A Study of Voluntary Associations in Social Change*. Cambridge: The University Press.

1974 *Urbanization as a Social Process*. London: Routledge & Kegan Paul.

Pelto, G. H. and P. J. Pelto

1976 *Human Adventure: An Introduction to Anthropology*. New York: Macmillan.

Savidge, J.

- 1977 This is Hong Kong: Temples. Hong Kong: Government Information Services.

Skinner, G. W.

- 1958 Leadership and Power Structure in the Chinese Community of Thailand. Ithaca: Cornell University Press.
- 1960 "Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java." Journal of the South Seas Society, 16(1-2): 82-100.

Ward, B. E.

- 1965 "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China." In M. Banton (ed.), The Relevance of Models for Social Anthropology London: Tavistock.

Weiss, M. S.

- 1974 Valley City: A Chinese Community in American. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Willmott, W. E.

- 1967 The Chinese in Cambodia. Vancouver: Publications Center of UBC.

Wong, A. K.

- 1968 "A Preliminary Report on the Kaifong Study." United College Journal, 7: 27-48.
- 1972 The Kaifong Association and the Society of Hong Kong. Taipei: The Orient Cultural Service.