

# 魂歸何處：中印僑民探微

● 黃紹倫

**摘要：**自十九世紀至二十世紀初期，中國和印度的海外移民形成當時全球最龐大的兩股移民潮。這兩股移民潮有何異同？學術界中的比較研究甚少。本文集中探討它們之間的一個主要分別，就是如何處理「孤魂野鬼」的問題。對當時的中國僑民來說，他們最大的恐懼是客死異鄉，孤苦飄零，所以最大的願望是能夠魂歸故里，入土為安。為了達成這個願望，他們費盡心思，群策群力，早作安排。然而對印度僑民來說，終極的恐懼雖然相似，他們應對的辦法卻很不一樣。骸骨對他們來說並不重要，而他們也不急於要魂歸故土。他們的終極追求是靈魂得以淨化，能夠和祖先在神聖的梵天相會。中印僑民的這種文化差異對現實行為有甚麼影響？本文分別比較他們在安撫鬼魂與侍奉祖先、處理金錢與積聚功德、運用地緣與建立網絡等行為上的異同。

**關鍵詞：**中印僑民 喪葬儀式 鬼魂 種姓制度 地緣網絡

十九世紀至二十世紀初，海外移民遷徙大潮中有兩支主要力量，即中國和印度的僑民。他們人數眾多，遍布四海，成員混雜，歷史悠久。他們到底有多少人？各種估算莫衷一是。經濟學家劉易斯(W. Arthur Lewis)粗略估計兩國僑民為5,000多萬人<sup>①</sup>，但恐失之偏高。1934年，國民政府公布的中國海外華人總數接近1,000萬<sup>②</sup>，可到了第二次世界大戰結束時，這個數目肯定要增加幾百萬。印度方面，截至2005年，政府估計海外印僑有2,000萬<sup>③</sup>，如

\* 本文的英文版(“Soul-searching in the Chinese and Indian Diasporas”)為香港社會學學會年會的主題演講，於2015年12月5日在香港樹仁大學宣讀。承蒙孫文彬博士把文章翻譯成中文，又得錢江博士加以潤色修訂，特此致謝。

果考慮到1947年印度獨立和印巴分治後的第二波移居潮，似應減少幾百萬。當然，無論如何估算，這些數字都大得令人咋舌。

印僑無所不在，1980年加爾各答大報《政治家》(*The Statesman*)就聲稱，印度人的足迹幾乎遍布全球各國，只是沒有涉足毛里塔尼亞、北朝鮮、羅馬尼亞、幾內亞比紹和佛得角這五個國家<sup>④</sup>。海外華僑更是如此，上世紀30年代日本學者對海外華人所涉足的地域之廣曾大為讚嘆：「就算華人在當地人口中只佔很小的比例，他們在外僑中卻總是佔多數。例如中國人只佔法屬印度支那總人口的2%，但幾乎那裏所有的外國人都是中國人；而在荷屬東印度群島和菲律賓，80%的外來人口都是中國人。」<sup>⑤</sup>

中印兩國人口外移的歷史雖然久遠，但在十九世紀之前漫長的歲月中，人數皆屬零零星星，像水滴一般。直到十九世紀初歐美奴隸制度的結束，這兩股涓涓細流才逐漸匯成廉價勞工的大潮。從那時起，西方殖民列強開始盯上了中印兩國取之不竭的勞動力，利用這些契約勞工和苦力來開發其在熱帶地區及其他地方不斷擴張的種植園經濟。中印的勞工移民潮，伴隨着英國及其他西方帝國主義國家的殖民擴張，分散到全球各地，推動了劉易斯所稱的新「國際經濟秩序」的形成<sup>⑥</sup>。這些勞工移民人數眾多，成份自然混雜且多元，不僅有反叛者、罪犯、商人、工匠和教師，也有通曉宗教並熟知各種禮俗的人。總的來說，這些人從事繁重的體力勞動，賣命於甘蔗園、橡膠園、錫礦或其他礦廠。在那個歷史時點上，他們實際就是海外苦力。

乍看起來，這兩個龐大的海外僑民群體好像有不少相似之處，但奇怪的是，他們很少被放到一起進行比較。兩國都有很多學者關注各自的海外移民群體，而且研究的題材廣泛、分析深入，以至於近年分別出版了各自的百科全書來展示其成果<sup>⑦</sup>。問題是，這兩大領域的研究很少有交叉之處，既鮮有引用對方的成果，也沒有進行系統的比較。

當然，我們偶爾會看到一些評論和觀察，討論這兩大海外移民群體發展中的差異。這些比較引人遐想，能引發深入的探討。最直觀的比較是，海外華人具有的企業家精神，似乎在印度移民身上卻不常見。這樣的觀察頗為普遍，連印度政客也常拿中印兩國的僑民做對比，曾任馬來西亞印度國民大會黨主席的善班丹(V. T. Sambantan)就是其中的一個例子。1960年在對種植園中的印度勞工講話時，他說：「我們的祖先，像中國人一樣，也是當苦力來到馬來亞的，當時身無分文。但是看看今天的中國人，他們在經濟上取得了巨大的成就，而我們卻還是老樣子，仍舊身無分文。」<sup>⑧</sup>

除了企業家精神的動力不同之外，中印僑民在社會整合上的表現也相差甚遠，曾經長期研究印度裔契約勞工、並就此出版了三部曲的英籍歷史學家廷克(Hugh Tinker)特別強調這一點。他指出：「人數眾多的海外印度人，組織上渙散、雜亂無章，族群文化的特色衰退……不論在哪裏，他們都像一盤散沙，沒人起領頭作用。……和那些比較團結的猶太人和華人社群相比，海外印度人內部分裂，而且不能自立。」<sup>⑨</sup>

第三個差異則表現在與家鄉的聯繫上。廷克注意到海外印度人中，移民與家鄉的關係疏離，「多數(那些在特立尼達甘蔗園的)印度農村苦力都還記得

父親或祖父來自於印度哪個邦，例如比哈爾邦，也許還能記得家鄉所屬的地區，甚至村莊的名字。不過，自祖父離開家鄉後，與家鄉就基本斷了往來。」<sup>⑩</sup>海外華人對家鄉的態度與印度僑民則大相逕庭，就像帕賽爾 (Victor Purcell) 這位曾在馬來亞任殖民官的歷史學家所觀察的那樣：「幾乎每個海外華人的願望都是……只要攢的錢夠過舒適生活了，就榮歸故里。當然，只有部分人能夠實現這樣的夙願，其他人就留在當地生活，偶爾回鄉探望。」<sup>⑪</sup>

企業家精神的動力、社會整合的表現及對待家鄉的態度這三個因素，彼此相互關聯，似乎顯示着某種行為模式。如果真是這樣，那麼該如何描述這兩大海外僑民群體自十九世紀到二十世紀初不斷演進所形成的不同模式呢？很明顯，對於這樣複雜的大問題，不會有簡單的答案，因為這其中涉及太多的因素。本文將只討論其中的一個因素，即對死亡的關切，特別是這些移民如何面對游魂的問題，筆者認為這是一把開啟中印海外僑民異同關鍵的鑰匙。通過探討他們對死亡的態度，可以破解到底哪些因素構成了中印僑民不同的遷徙體驗。

在深入論述之前須先作說明，當提到中國和印度僑民時，本文作如下的簡單界定：所謂「中國人」，是指那些把儒釋道作為生活中主要信仰的漢人；而「印度人」則包括了十九世紀信奉三大宗教（印度教、伊斯蘭教和錫克教）的信徒<sup>⑫</sup>。本研究所涵蓋的那個歷史階段，那些從印度次大陸遷移的人絕大多數都是印度教的教徒。因此，本文所說的「印度」僑民，主要指印度教徒。

## 一 遺骸與骨灰

對中國移民來說，最害怕的就是孤苦伶仃地客死他鄉，他們最大的夙願就是遺骨和靈魂能夠落葉歸根，安葬在祖先身邊。為達到此目的，多少人竭盡全力、費盡心機。相反，對印度教徒而言，面對同樣的恐懼，他們卻有不同的表現。他們認為，身體的存留本身沒有太大的意義，也就因此沒有無論如何都要把骨灰送回故里的迫切感。他們最在意的是，人死後如何通過宗教儀式來淨化靈魂，使之得以在神聖的梵天與祖先的靈魂相會。對海外華人而言，遺骨本身莊嚴神聖；而印僑卻不這樣認為，他們死後一般是進行火葬，如果有可能，還會把遺骨壓成骨灰，這也像是在體現他們的信仰：萬物皆塵埃。

中印苦力的生活都艱辛難耐，過着非人的日子，更有些人早早就丟了性命。首先，一開始踏上海外旅程本身就充滿了兇險，喪命者眾多。例如，據印度移民的百科全書所載，「1856到1857年間，到西印度群島的十二艘船隻，平均死亡率是17.3%。其中一隻名為『商人』的船，死亡率高達31.2%」<sup>⑬</sup>。這只是記載印度移民悲慘境遇的其中一份記錄。據廷克的研究，華人移民的經歷更為悲慘：「面對海上航行的痛苦和危險，印度人對其社會地位和宿命的認定，竟變為那些窮人應對苦難的力量，他們的反應與中國勞工相差甚遠。那

些簽了契約(其實是被拐騙)的中國苦力,將被運到秘魯欽查群島去開採鳥糞或者到古巴種植甘蔗。華人在船上的死亡率比印度苦力高出許多。」<sup>⑭</sup>

其次,就算到達了目的地,很多華工也很快就死去。「從1891年特立尼達人口統計的數據可以清楚地看出,那些1850到1860年代到來的契約華工,至少60%甚至更多都孤單地客死異鄉,沒有家人在身邊,這個數字還是算上了那些沒有確切數字的普通法婚姻。」<sup>⑮</sup>事實上,印度苦力的情形也好不到哪兒去。專長於印度移民研究的史學家卡特(Marina Carter)分析了大約七千個移民入境時的檔案樣本,發現在毛里求斯的印度移民中,「14%的男性、12%的女性和13%的兒童都活不過頭五年。過了這段時間後,生存率才大幅提升」<sup>⑯</sup>。

中印移民都要面對英年早逝和客死他鄉的嚴酷現實。儘管如此,他們仍堅守着自己的心願,那就是死得要風光,葬禮要體面,儘管實現這一願望並不容易。大多數人在彌留之際,都沒有親人陪伴,只能依賴同鄉或工友代家人為他們操辦後事。更糟糕的是,在他們所移居地方的官員眼中,中印的殯葬習俗實屬異端邪教,普遍嚴遭禁止。

海外華僑的二次拾骨葬就是一例。那些來自廣東的移民有着二次拾骨葬的習俗<sup>⑰</sup>。對此,與這些華僑居住在同一個地區的美國和其他地方的基督徒看在眼裏,深惡痛絕。美國很多小鎮嚴禁華裔移民把他們死去的同伴葬在鎮裏的墓地中,「1878年加利福尼亞州甚至通過了『防止因掘屍或遷遺骨而引發傳染病,保護公共衛生法例』。從此,挖掘屍首必須要先取得當地負責健康官員的掘屍令,而且每挖掘一具屍體的許可費為10美金」<sup>⑱</sup>。其他海外華人散居的地方,也普遍禁止或限制華人類似的喪葬習俗。

試圖得到「善終」的海外印度教徒,同樣遇到極大阻礙。火葬,這個被印度教視為完美的人生終結,在很多地方都受到法律禁止。定居在殖民地的西方人認為,印度人把屍體放在柴堆上露天火葬的習俗簡直太「野蠻」了。斐濟、特立尼達、圭亞那和其他殖民地都嚴厲禁止印度教徒進行火葬<sup>⑲</sup>。

面對喪葬儀式的種種清規戒律,中印兩國僑民群體的反應迥然不同。海外華人恪守着喪葬傳統,成立了各種社團組織,齊心協力,保證逝去同胞的後事辦得像樣得體。例如,根據美國哥倫比亞大學一位史學家麥基翁(Adam McKeown)的研究:「目前已知在檀香山成立的最早的非商業華人社團,是1854年成立於馬諾阿的聯誼會,該聯誼會負責殯葬儀式和照料那些客死他鄉海外華僑的後事。」<sup>⑳</sup>這些團體或機構不僅建立墓地,安葬逝者,而且也非常重視傳統的原籍歸葬,實行掘墓開棺和二次拾骨葬。掘墓開棺時,他們非常細緻小心,一一撿拾,確保遺骸完整。

這些撿拾起來的遺骸會送回死者的故鄉再次安葬。據估計,「僅1913年就有上萬盒遺骸自美國運送回中國」<sup>㉑</sup>。運輸費用自然不菲,因此僅少數華僑如此幸運,其遺骸能夠完整地返回故土。海外華人的遺骸大多先從世界各地運到香港,之後再送回故里。香港東華醫院因此便成了棲靈返鄉的中轉樞紐站,協助亡者靈魂安歸故里<sup>㉒</sup>。

然而,像海外華人這般將遺骸送返故鄉的習俗,以及華人對傳統喪葬禮儀的堅持,在印度教移民群體中鮮有見到。殖民政府禁止印度火葬傳統後,

印僑只能放棄原來最嚮往的解脫和輪迴方式，採取最現實的喪葬方式。正如人類學家梅耶 (Adrian C. Mayer) 注意到的那樣，「不同於印度一般的習慣，大多數斐濟印度教徒的喪禮都是採用土葬而非火葬」<sup>23</sup>。在特立尼達和其他殖民地，印度教徒也採用了類似的方式。不過，對印度教習俗而言，土葬這種背離傳統的做法並非沒有先例。在印度本土，那些屬「賤民」種姓的人一律採取土葬方式。社會人類學家蘭德里亞 (Shalini Randeria) 在古吉拉特邦看到的情形就是這樣的<sup>24</sup>：

古吉拉特邦的農村，大多數賤民都是以土葬的方式埋葬死者……他們往往被家人或親戚草草地掩埋在一個沒有標誌的墓裏……死者的親屬 (死者的兒子或兄弟的兒子) 從家裏的灶火中帶出火種，碰碰死者的腳趾，然後親屬就把屍首埋了，還在墓上放些石頭，以防動物把屍體刨出來。

那些死在馬來亞橡膠園的印度苦力，葬法也是相同。一個西方種植園的經理在回憶錄中，曾記錄了死於瘧疾的年輕印度媽媽和她的孩子是怎樣下葬的：「二具屍首放在一個擔架上，四個當地的男人把他們掩埋在一個象草地裏事先挖好的淺坑中，入夜後，野豬會把屍首刨出來吃掉——這也是橡膠園苦力一般的結局。」<sup>25</sup>

在相當長的一段時間裏，海外印度教徒因其傳統喪葬禮儀遭到禁限，只能按家鄉下等種姓的做法掩埋逝者，但卻從沒放棄他們最嚮往的儀式和習俗。在散居之地安頓下來、社群慢慢強大起來之後，他們一直希望恢復火葬儀式，不過這可能要耗上經年累月的努力。

## 二 鬼魂與祖先

中印僑民同樣對逝者抱着慎重態度。他們依照禮俗處理後事，生怕逝者的靈魂在往生的路上因為迷失而無法安息，從而變成「厲鬼」。因此他們都竭盡全力守護和指引逝者的靈魂，希望促使其轉變為吉祥的祖先。然而，海外散居的處境往往令他們沒有條件按照自己的心願辦事。很多海外僑民都是孑然一身，離世時都沒有子嗣陪伴左右，很可能無法安息，落得在異地遊蕩、成為孤魂野鬼的悲慘下場。為了安撫這些「飢餓、痛苦、不祥的鬼魂」<sup>26</sup>，海外印度教徒一直遵守着排燈節 (每年印度曆8月的滿月後第十五天) 的習俗。錫蘭裔史學家阿拉薩拉南 (Sinnappah Arasaratnam) 記錄了印度教僑民在馬來亞如何過排燈節的情形<sup>27</sup>：

據說，快到排燈節時，那些游魂就紛紛回到人間，在排燈節當天接受親屬準備好的祭品，然後連夜就回到原漂游處。因此，有時這些祭品像是盛宴，往往都是死者生前最渴望吃到的食物。除美食外，人們還放些其

他禮物。那一排排點亮的油燈，是為了照亮那些接受了祭品的游魂返回的夜路。

海外華人也保留着類似的祭奠習俗，那是在每年農曆七月十五盂蘭節（或稱「鬼節」）。以下詳細記載了馬來亞的海外華人過盂蘭節的情形<sup>28</sup>：

對馬來亞華人而言，不論他們信仰佛教或是道教，盂蘭節是他們祖先靈魂或者那些缺乏照料的無主游魂受到慰藉的日子。相傳在那一天，地獄之門大開，孤魂野鬼從陰間來到人間尋找吃食……在馬來亞，這天的盛宴一般都要包括雞、豬肉、青菜、水果、豆腐和白米飯。這些食物常常擺放在街角或路邊。這明顯地是希望把游魂擋在家外，恐怕它們為禍人間。

印度的排燈節和中國的盂蘭節說明，中印僑民對孤魂野鬼有着同樣的恐懼和擔憂，都會想盡辦法安撫它們。不過，在如何令一些鬼魂輪迴轉世為祖先這個十分令人關切的問題上，二者在如下兩方面表現出顯著的不同：一是冥婚習俗；二是對待祖先的態度。

海外華人冥婚的習俗相當普遍。他們非常在意死去的人，甚至會為其籌辦冥婚，尤其是夭折的孩子。1950年代人類學家特普麗 (Marjorie Topley) 在新加坡曾參加一場冥婚儀式。那是一對廣東籍父母為兒子辦的冥婚，兒子死時大約十四歲，本來是送到中國去讀書的，突然就死在那裏。母親不久夢到兒子，說想和馬來亞怡保一個剛死去的客家女孩結婚。這對父母請教過通靈的媒人後，就為兒子舉辦了婚禮<sup>29</sup>。

冥婚這個習俗背後的理念是，婚姻是家族延續繁衍最重要的制度。一個在家族中沒有得到確切地位，或者沒有以任何方式融入家族親屬譜系中的成員，既不正常且令人不安，這樣的人死後很可能變成厲鬼。但是，印度教移民並不認同這樣的理念，也沒有為死者聯姻的做法。中印僑民對待死者表現出的習俗上的差異，似是回應了人類學家許烺光的觀察：「在中國，人即便死了，他與家庭的關係也不因此被切斷，依然是大家庭的一個成員。……與此相對照，在印度教家庭中，他與家庭成員的聯繫就幾乎完全斷絕了。」<sup>30</sup>

中印僑民的這種差異對比還表現在二者對待祖宗的態度上。對華人而言，最大的罪過就是遺忘祖宗先人<sup>31</sup>。他們都知曉自己的祖先安息在家鄉的祖墳中，孝敬祖先的觀念也十分強。海外華人死後，仍會載入故鄉的家族譜系，返鄉歸葬並成為家族先人的新成員，從而使得「香火不斷的家族」延綿萬世<sup>32</sup>。印度教徒的看法則完全不同，在經過了正規儀式的葬禮後，死者就變成了精神上的祖先，他們不像華人的祖先被固定在某個地方，印度教徒的祖先不受地域限制，也不會通過融入「香火不斷的家族」而獲得社會意義上的永生。印度教徒追求的是精神上的永生，「通過與偉大的、內在的『梵我』，即不可規範的宇宙之魂融為一體」<sup>33</sup>，靈魂就獲得了解放。

梅耶發現，斐濟的印度教徒會為死者的靈魂舉辦一種名為「信」(Sradha)的祭禮，但在人死了一年後，大多不再舉辦。不僅如此，印度教的祭奠並「沒有出現死者後裔集體祭祀的現象，來的家人也都是迫不得已才參加」<sup>④</sup>。在中國人看來，印度教徒侍奉祖先的方式，實在太不可思議了。

### 三 金錢與功德

海外華人最憂心的事情，就是怠慢了祖先因而失去其在家族中的地位，正所謂「百善孝為先」。在這個意義上，金錢的作用十分重要。有了錢，先人活着的時候能夠保證他們物質上的舒適，死後其亡靈也能得到良好的照料。雖說金錢並非萬能，但至少是子孫修成孝敬功德的必要前提。然而，對海外印度教徒而言，金錢並不是獲取功德的有效工具，他們最懼怕的是自己和祖先失掉了種姓地位，種姓地位以聖潔程度來排列，所以婆羅門這個以宗教為專業的種姓便享有崇高的地位。每個種姓都盡力追求聖潔，避免污染，而金錢在這方面的效用有限。因此，印度僑民並不像我們經常看到的海外華人那樣熱衷於往家鄉匯款，那麼普遍地善於理財<sup>⑤</sup>。

海外華人的僑匯是筆大生意。據估算，1931年僑匯高達4.21億，而當年中國對外貿易逆差也不過是6.55億。也就是說，僑匯的數額可填補中國64%的貿易逆差。到了1936年，僑匯和貿易逆差都有所減少，分別是3.22億和2.35億，僑匯的總額實際上超過了中國的貿易逆差<sup>⑥</sup>。數量和規模都如此巨大的僑匯生意，意味着各式各樣的金融機構的積極參與，以及相當嫺熟的財經技能的運作。一個層層相扣、無遠弗屆的僑匯傳送網絡在華人散居的世界各個角落和他們的家鄉之間由是產生。它由大批代理及機構組成，其中包括眾多的行商和水客、無數的私人郵差、傳統華資的錢莊和銀號，以及不少的西方現代銀行。這些人和機構編織成了一張綿密的金融網絡，把海外華人團體和他們的故鄉村莊連接起來。

在海外華人看來，有錢自然好辦事，不僅現世如此，陰間也得靠錢來疏通運作。人們因此焚燒冥幣——另類的匯款，以供陰間祖先之靈享用。特普麗較詳細地記錄了她對那些僑居在新加坡和馬來亞華人行為的觀察<sup>⑦</sup>：

對中國人而言，亡靈能否適應陰間陌生而複雜的環境，是生活中的頭等大事。從管理的角度看，陰間就像是在地下運作的另一個中國，有着類似而且細緻的獎懲制度，以及亡靈對陰曹地府應承擔的經濟責任。在轉世時，為了保證來生的成功和富足，亡靈也要向陰間的主宰閻王付出贖金；此外，還得給判官饋贈「通融」禮金……若沒有得到人間的經濟支持，那些在陰間的亡靈，其處境必然十分尷尬。

然而，對印度教移民來講，金錢在現世和另一個世界遠非那麼重要。他們最畏懼的是失掉種姓地位的惡運，在這一點上，財富幾乎起不到任何救贖

的作用。與海外華人靠匯款來維持或提高家族在家鄉的地位不同，印度僑民無法用金錢來恢復在家鄉裏原有的種姓地位。即便是少數幾個人如此幸運地做到了，代價也相當高昂。一位名為桂森 (George A. Grierson) 的殖民官記錄過兩個印度契約勞工在拓荒時代獲得成功的例子，這兩個人都是返鄉的苦力，要花掉五分之一的財富才能恢復他們的種姓<sup>⑳</sup>。不過，從印度聖雄甘地的遭遇我們就能想像，恢復種姓是件多麼困難的事情。1888年，甘地到倫敦讀法律，「離家去國的長途跋涉被當成是污穢的事情，而且在旅途中，不得已吃那些非婆羅門煮的食品，還很可能是當着英國人的面吃飯。為了取悅他媽媽，甘地發誓在英期間禁酒、禁欲和禁食肉。儘管如此，種姓中的長老還是把他逐出了種姓團體。即便他回國後曾舉行淨化儀式，在他家鄉那些正統族人眼中，他仍未能贖回地位」<sup>㉑</sup>。

因此，總體而言，金錢在應對失去種姓地位的問題上作用有限。不過也有特例，就是「齊提」(chettiar/chettiar)——這個特殊的種姓，主要從事開設錢莊和放貸等生意。對他們而言，成功放貸、擴大生意可以強化該種姓的地位。他們跟着移民同胞外移，但不屬契約勞工，而是以提供財經服務為專長，從而在海外保持着特殊身份。海外華人理財的技能在其群體中廣為普及流行，而齊提在海外印度教徒移民社會中卻逐漸成為專門經營放貸生意的副種姓。「無論到了哪裏，那些齊提人都有雙重地方屬性，也就是在移居的國家設立機構並購置房產，同時也在老家擁有永久的居所。」<sup>㉒</sup>

齊提人經營放貸生意為海外印度教移民提供金融服務，在協助同胞往家鄉匯款上起着不可或缺的重要作用<sup>㉓</sup>。與華人匯款的情況相比，印度教徒的僑匯在數額上明顯要小，在組織上也弱很多。目前已經很難找到印僑匯款的檔案，沒有匯款信件的記錄，也沒有款項匯到家鄉後的收據。因此在印度很難找到僑民帶來財富的顯著證據，不像中國華南的碉樓，那些靠僑匯建成的具防禦性的建築，處處都在表現着經濟上的實力<sup>㉔</sup>。

有幾個原因解釋了為甚麼印度的僑匯數額少而組織弱。首先，最主要的是這些匯款在保持僑民與家鄉的聯繫上起不到作用；其次，這些僑匯也無法洗去他們因漂洋過海(由於海上兇險，為了阻止人們漂洋過海，印度民間有所謂的「黑水」禁忌)或者與其他種姓及信徒混雜在一起時所沾染的污穢。無論如何努力，他們也不能輕易恢復在家鄉的種姓地位。也就是說，華人通過僑匯與家鄉成功建立起的移民「走廊」<sup>㉕</sup>，卻沒有在印僑與家鄉之間搭建起來。1922年，長期關注印度的傳教士和教育家安德魯斯(Charles F. Andrews)這樣記載了斐濟印僑返回鄉間故里的經歷<sup>㉖</sup>：

村裏的族親並不歡迎他們，沒人願意把自己的孩子許配給他們的兒子或女兒。為免遭玷污，甚至村裏的水井也不讓他們使用(這是最可憐的事情了)，或不許他們晚間在公共場所吸煙。他們以往好夥伴的一舉一動、一言一行都一致地表達着這樣的意思：躲開，別和我們在一起，回到斐濟去。

如此，我們也就不難理解 1931 年有人這樣形容那些印度教移民：「他帶着自己所有的一切離開，到新地方去闖蕩。」<sup>45</sup>金錢和財富對他們及其家庭意義不大。

另一方面，那些好像在社會和精神層面都斷了牽掛的印度僑民，給他們散居所在地的殖民管治者帶來不少麻煩。為了把印度苦力固定在種植園，殖民統治者專門訂立了管理印僑遊蕩和棄逃的法律規定。就像 1851 年特立尼達的移民長官彌晨 (Henry Mitchell) 對當地印僑所寫報告中描述的那樣<sup>46</sup>：

除非受到控制，不然那些亞洲人一被送到政府指派的莊園，普遍都會離開，找個他自己選擇的地方住下。他們挑選地方也沒甚麼固定的標準，因為這些人在哪裏也呆不長。以最典型的苦力為例，他們已經在全島所有莊園都轉遍了，很少有人不是這樣。

#### 四 地緣與網絡

印度教徒不僅在特立尼達島內遊走，甚至去到更遠的地方：「那些在留尼汪島完成契約的勞工又去了毛里求斯，而在毛里求斯的老移民則遷到納塔爾和馬達加斯加；西印度群島的印僑則在群島之間穿梭往返；一些海外印度人甚至從毛里求斯長途跋涉到巴西和中國。」<sup>47</sup>乍看之下，海外印僑的遷移和海外華人好像非常相似，「很多早期到達毛里求斯的華僑，都是從中國以外的港口城市和沿海殖民定居點——印尼、新加坡、加爾各答等——輾轉而去的；還有些人在中國和毛里求斯之間多次往返，跑生意。為了尋找生機或生意夥伴，這些在印度洋上飄來蕩去的人，讓人覺得對他們而言，這些旅程並非如此令人心寒和畏懼」<sup>48</sup>。在契約勞工盛行的那段時期，中印僑民好像表現出相似的傾向，即都喜歡在印度洋上來來往往。然而，仔細觀察的結果表明，實際上在一個很關鍵的問題上，他們非常不同。正如卡特等人指出的那樣，這個關鍵「就是移民中網絡的作用，特別是那些以家庭和親戚為基礎構成的網絡」<sup>49</sup>。

散居在海外的華人本質上都是旅居者，「旅居在外依靠着與祖國經常的聯繫，或至少經常能收到家鄉的消息和物品」<sup>50</sup>。無論他們在外漂流到了何處，都不會忘掉地緣和血緣關係。旅居者的最大願望是生要衣錦還鄉，死要魂歸故里。為了確保回歸的走廊通暢，他們對社會網絡的構建非常重視，加以苦心經營。相反，印度教移民本質上就是流浪者，與家鄉的關係很淡薄，甚至斷絕往來也是常有的事情。我們幾乎看不到他們與家鄉的地緣和血緣關係，他們自己也很少提起來。流浪者的最大願望是生要尋覓聖境，死要魂返梵天。他們沒有強烈的回歸渴求，構建社會網絡的需求因此變得較為次要。

當審視中印兩國僑民建立起的橫貫大陸的移民網絡時，美國社會學家蒂利 (Charles Tilly) 對向外移民網絡 (sending networks) 和接納移民網絡 (receiving

networks) 的區分，有助於我們對此問題的認識：「在起始點形成的那些人們之間聯繫的網絡，就構成了向外移民網絡；而那些在目的地形成的人際關係，就是接納移民網絡。而把起始點和目的地兩個網絡勾連在一起就創造出了新的網絡。」<sup>⑤</sup>我們權且稱這個新構建的網絡為「銜接網絡」(bridging networks)。如果我們從這三個不同網絡的角度來分析中印僑民，就能看出為甚麼對華人而言，地緣關係是那樣地充滿生機，而對印度僑民來說卻無足輕重。

海外華人的向外移民網絡有兩個錨，很牢固地栓在兩個家鄉的組織：一個是華南建諸於父系血統關係的宗族結構<sup>⑥</sup>；另一個是由不同層級農村集市所產生的商業活動以及形成的地域性的群體<sup>⑦</sup>。雖然兩者分別是血緣關係和地緣聯繫的基礎，但它們也是相輔相成的：倘若某人是某個宗族的成員，那麼他就可以在宗族那裏獲得在農村集市中進行交易的信用；他從市場交易中獲得的利潤又回饋給宗族，成為宗族的信託基金。

與海外華僑不同，印僑的向外移民網絡只有一個錨，只能栓在種姓制度之上，其與地緣和血緣的聯繫相對弱得多。種姓是個等級制度，由同種姓內婚姻和自給自足的社會團體組成。不同種姓或副種姓依據禮儀上的純潔程度排列等級<sup>⑧</sup>。這個制度的特點是不平等和單向依賴。當然，它也有其內在的活力，就如許煥光指出的那樣，在這樣的制度中，個人決不會滿足於現狀，「他們或者想改變自己種姓的名稱，或者想發明新的種姓，或者從混沌不清的神話、民間故事、聖典中尋找提高自己種姓地位的根據」<sup>⑨</sup>。但是，由於種姓內婚姻已設定了明確的邊界，因此他們不會依靠親屬來構建靈活的社會關係網以網羅族親，也不會動員地緣關係。印度教徒認為，地域是「變動不居和脆弱的社會建構」，其中充斥着各個副種姓為了提升和競爭地位而結下的怨懟<sup>⑩</sup>。

上述表明，從向外移民網絡來看，地緣關係對海外華人起着重要的作用，但在印僑那裏卻是無足輕重。如果我們換用銜接網絡的角度來分析，地緣聯繫在兩組僑民中所起的不同作用就更為明顯。這是因為，對海外華人而言，銜接網絡是自我構建的，而印僑的銜接網絡都是「國家出資和國家支持」的<sup>⑪</sup>。根據華僑史專家田汝康的研究，「到海外去闖蕩的華人都風險自負，並沒有官方的保護」，因此，「他們只能依靠自己，靠着自己的能力組織起來保護自己的利益」<sup>⑫</sup>。他們中的大多數人都要為籌措盤纏而借貸，經常是找鄰居和同鄉幫忙。在到達目的地的路途上，他們所需的各種援助和支持，也都靠動員地緣關係來得到滿足<sup>⑬</sup>。

印度僑民的情形完全不同，作為契約勞工，他們出國的旅程都由官方管理和指導。印度政府在出航港口專門任命了「移民機構」，在不同的殖民地目的地還設立了「移民保護員」。所有的船隻都要取得政府發放的牌照，符合政府制訂的標準<sup>⑭</sup>。此外，勞工的基本待遇和條件也經官方准許才寫入契約<sup>⑮</sup>。印僑不用自己安排到海外的行程，也不需找鄰居和同鄉幫忙，他們像是從本村的種姓中直接被連根「拔」起般送往海外。在這個過程中，他們與其他不同種姓的同胞混在一起，不得不忍受各種各樣的玷污。在到達目的地後，他們

已經被污染得體無完膚，其在家鄉種姓制度中建立起來的社會歸屬和安穩感，已完全支離破碎了。

不論是海外印僑還是華僑，到達目的地後，都要與接納移民網絡建立起聯繫，這些網絡很少能直接從家鄉移植過來。考慮到目的地不同的社會背景，他們很難按照在家鄉環境下建立向外移民網絡的經驗去搭建在海外社會的接納移民網絡。這時，他們就需要從其文化工具箱中挑選合適的文化元素來想辦法了。海外華僑對於創造性地重構其關係網絡非常在行。這裏筆者僅引用一個例子來展示華人的這個特點，就是血緣和地緣關係的靈活性。田汝康記錄了沙撈越兩個田姓家族是如何構建關係網絡的。這兩個家族雖然同姓，卻來自中國廣東兩個不同的地方，一個是惠來，一個是潮安。來自惠來的田家希望能與富裕且有影響力的潮安田家結盟，但是他們不是源於一個共同的祖先。不過，「困難不是不可逾越的。1925年他們在潮安墓地建立了一個特殊的衣冠塚，當然其中沒有屍骨。墓碑上專門提到了中國田姓家族的起源，並表達了『所有在此祭拜祖先和於1923年農曆七月二十五日在此立碑的人』對家族持續興旺發達的期望」<sup>62</sup>。

海外華人到達目的地後，能夠迅速地重建網絡關係，是因為他們的文化工具箱並未因長途跋涉而受到破壞。相反，海外印僑在到達新的地方後，很難重建其社會關係。這是因為通往海外旅程本身，在文化層面已極具破壞性，令他們原有的社會關係分解和斷裂。與此同時，他們也無法輕易選擇回到家鄉去。因此他們不得不撿拾那些損毀和散亂的文化工具，希望它們還能起一點作用。但是，事實表明，重建社會關係是件曲折和耗時的工作。萬不得已的時候，只能從本國龐大豐富的神話資源來尋求安慰和動力。因此，他們在重建社會關係時表現出頗為自相矛盾的特點：家鄉聯繫的弱化和國族神話的強化。

以圭亞那的印僑為例，可以充分說明這種自相矛盾的狀況。當十年契約勞動期滿時，雖然回鄉的旅程是免費的，但在圭亞那的印僑卻很少人選擇回鄉<sup>63</sup>。因此，那裏的印度移民和印度本土幾乎就再無聯繫，正如史學家席查然 (Clem Seecharan) 所觀察的那樣：「因為留下來的人已經失去了和印度的直接聯繫，他們對印度的理解更多訴諸於傳說的成份：那些英雄的、縹緲的、田園的雅利安—印度的印度教史詩般的黃金時代，深深地印在印度—圭亞那人的心靈裏。在那個幾乎沒有人膽敢挑戰歐洲人定下的生存條件的社會裏，一個神聖的、夢一般的印度為海外印僑提供了自我保護和種族尊嚴的強大和好用的工具。」<sup>64</sup>從對印度想像中汲取的力量，令在圭亞那的印度教徒能夠再造他們的宗教傳統。學者楊格 (Paul Younger) 指出，「新的傳統雖然在內容上以祖國的神話為基礎，但在宗教團體的結構上卻是全新的，完全以所在地相關的社會分類來確定」<sup>65</sup>。新的宗教團體仍需要婆羅門來運作，隨着時間的推移，圭亞那婆羅門的人數迅速增長，「很多出生時不是婆羅門種姓的人，也取得了這樣的稱號，因為這個社會需要他們」<sup>66</sup>。這些婆羅門組成了專家委員會，從而能夠主持有法律效力的婚禮。最後，他們還說服圭亞那殖民政府允許火葬，不過那已經是1920年代的事情了<sup>67</sup>。

## 五 結語

散居在世界各地的華人和印度教徒無時無刻不在經歷死亡，他們面對死亡和辦理喪事的不同方式，帶出了很不一樣的再生模式——海外華人重視魂歸故里，追求的是社會層面的永續；印度僑民盼望魂歸梵天，尋覓的是精神層面的永生。這兩個模式之間的分歧如此之大，以至於掩蓋了這樣一個事實，即十九世紀初這兩大群體還在家鄉時，他們曾擁有很多共同的特徵。牛津大學學者寇恩 (Robin Cohen) 在其對全球僑民的綜述中，曾將國際移民分為不同的類型。在該分類中，首先區分的就是勞工和商貿的僑民。論及勞工僑民時，寇恩給出的典型案例是「自 1830 年代到 1920 年期間運到英屬、荷屬和法屬殖民地熱帶種植園的〔印度〕契約勞工」<sup>⑥</sup>。然而，他並沒有把同期的海外華人也放到這個案例中，而是把華人和黎巴嫩人等一起放到商貿類的僑民中。他是這樣解釋的：「我特意把華人放到商貿僑民類，但歷史事實是，華人移民可以被分成完全不同的三類移民：契約勞工（即「苦力」）、自由工匠和生意人。」<sup>⑦</sup>

寇恩認為，若從理想類型來推演，中印僑民各自表現出了不同的發展潛力。但是，二十世紀中葉的歷史事件猝然打斷他們的發展路向。1947 年印度次大陸的印巴分治和 1949 年中共的奪取政權打亂了兩國與其海外僑民的關係。如此的斷裂，對這兩大僑民群體而言，其生存與死亡的意義與之前變得大為不同。到底有哪些不同，那就留待後續研究了。

孫文彬 譯

## 註釋

① W. Arthur Lewis, *The Evolution of the International Economic Order* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), 14.

②⑤⑥ 參見 George L. Hicks, *Overseas Chinese Remittances from Southeast Asia* (Singapore: Select Books, 1993), 121-22; 124; 173。

③④⑬⑭ Brij V. Lal, ed., *The Encyclopedia of the Indian Diaspora* (Singapore: Editions Didier Millet in association with National University of Singapore, 2006), 10; 10; 49; 48.

⑥ W. Arthur Lewis, *The Evolution of the International Economic Order*.

⑦ 參見 *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*; Lynn Pan, ed., *The Encyclopedia of the Chinese Overseas* (Surrey, England: Curzon Press, 1999)。

⑧ 引自 Hugh Tinker, *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan, and Bangladesh* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 112。

⑨ Hugh Tinker, *Separate and Unequal: India and the Indians in the British Commonwealth, 1920-1950* (London: C. Hurst, 1976), 8. 除了這部著作外，廷克的「三部曲」還包括 *The Banyan Tree* 以及 *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920* (London: Oxford University Press, 1974)。

⑩ Hugh Tinker, *The Banyan Tree*, 94.

⑪ Victor Purcell, *The Chinese in Malaya* (London: Geoffrey Cumberlege; Oxford University Press, 1948), 85.

⑫⑬⑭ Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction* (London: Routledge, 2008), 80; 61; 89.

⑮⑯ Hugh Tinker, *A New System of Slavery*, 168; 268.

⑰⑱ 參見 Walton Look Lai, *Indentured Labor, Caribbean Sugar: Chinese and Indian Migrants to the British West Indies, 1838-1918* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993), 210; 112。

⑲⑳ Marina Carter, *Voices from Indenture: Experiences of Indian Migrants in the British Empire* (London and New York: Leicester University Press, 1996), 51; 56.

㉑ J. J. M. De Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions*, vol. 3 (Taipei: SMC Publishing Inc., 2011), 1057-71; James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988); Sue Fawn Chung and Priscilla Wegars, eds., *Chinese American Death Rituals: Respecting the Ancestors* (Lanham, MD: AltaMira Press, 2005).

㉒ Wendy L. Rouse, “‘What We Didn't Understand’: A History of Chinese Death Ritual in China and California”, in *Chinese American Death Rituals*, 38.

㉓ 參見 Adrian C. Mayer, *Peasants in the Pacific: A Study of Fiji Indian Rural Society*, 2d ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 81; Steven Vertovec, *Hindu Trinidad: Religion, Ethnicity and Socio-economic Change* (London: Macmillan Caribbean, 1992), 227; Paul Younger, *New Homelands: Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2010), 80; C. Kondapi, *Indians Overseas 1838-1949* (New Delhi: Indian Council of World Affairs, 1951), 382-83。

㉔ Adam McKeown, “Conceptualizing the Chinese Diaspora, 1842 to 1949”, paper presented at the Association of Asian Studies Conference (Washington, DC, 1998)。

類似的記錄還可參見 Claudine Salmon, “Ancestral Halls, Funeral Associations, and Attempts at Resinicization in Nineteenth-Century Netherlands India”, in *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, ed. Anthony Reid (Sydney: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin, 1996), 183-202。

㉕ 引自 Roberta S. Greenwood, “Old Rituals in New Lands: Bringing the Ancestors to America”, in *Chinese American Death Rituals*, 245。

㉖ 參見 Elizabeth Sinn, *Pacific Crossing: California Gold, Chinese Migration, and the Making of Hong Kong* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013); 葉漢明編著：《東華義莊與寰球慈善網絡：檔案文獻資料的印證與啟示》（香港：三聯書店，2009）。

㉗⑲ Adrian C. Mayer, *Peasants in the Pacific*, 81; 82, 97.

㉘⑳ Shalini Randeria, “Mourning, Mortuary Exchange and Memorialization: The Creation of Local Communities among Delits in Gujarat”, in *Ways of Dying: Death and Its Meanings in South Asia*, ed. Elisabeth Schombucher and Claus P. Zoller (New Dehli: Manohar, 1999), 90-91; 104.

㉙㉚ 引自 Shanthini Pillai, *Colonial Visions, Postcolonial Revisions: Images of the Indian Diaspora in Malaysia* (Newcastle: Cambridge Scholars, 2007), 66; 74-75。

㉛ 引自 Steven Vertovec, *Hindu Trinidad*, 9.

㉜ Sinnappah Arasaratnam, *Indian Festivals in Malaya* (Kuala Lumpur: Department of Indian Studies, University of Malaya, 1966), 39.

㉝ Dorothy Lo and Leon Comber, *Chinese Festivals in Malaya* (Singapore: Eastern Universities Press, 1958), 34-35, 40.

- ②⑨③⑦ Marjorie Topley, *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money*, ed. Jean DeBernardi (Hong Kong: Hong Kong University Press; Singapore: NUS Press, 2011), 101-103; 57.
- ④⑩⑤⑥ 許焯光著，薛剛譯：《宗族·種姓·俱樂部》（北京：華夏出版社，1990），頁44：193。
- ③①⑥⑩ Wang Gungwu, *The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 69; 51.
- ③② Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 34.
- ③③ Francis L. K. Hsu, *Clan, Caste, and Club* (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1963), 44.
- ③⑤ Maurice Freedman, "The Handling of Money: A Note on the Background to the Economic Sophistication of Overseas Chinese", in *The Study of Chinese Society: Essays* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1979), 22-26.
- ③⑨ 引自 Lizzie Collingham, *Curry: A Tale of Cooks and Conquerors* (London: Vintage Books, 2006), 178。
- ④⑩ Sinnappah Arasaratnam, *Indians in Malaysia and Singapore*, rev. ed. (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979), 82.
- ④① 參見 Takeshi Hamashita, "A Comparison of the Home Remittance Systems of Indian and Chinese Migrants in Southeast Asia: Nineteenth and Twentieth Centuries", in *Indian and Chinese Immigrant Communities: Comparative Perspectives*, ed. Jayati Bhattacharya and Coonoor Kripalani (London and New York: Institute of Southeast Asian Studies; Anthem Press, 2015), 55-75。
- ④② 參見樊炎冰編著：《開平碉樓與村落》（北京：中國建築工業出版社，2008）。
- ④③ 參見 Philip A. Kuhn, *Chinese among Others: Emigration in Modern Times* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2008)。
- ④④ 引自 Marina Carter, *Voices from Indenture*, 207-208。
- ④⑤ 引自 Sinnappah Arasaratnam, *Indians in Malaysia and Singapore*, 65。
- ④⑧④⑨ Marina Carter and James Ng Foong Kwong, *Abacus and Mah Jong: Sino-Mauritian Settlement and Economic Consolidation* (Leiden and Boston: Brill, 2009), 120; 7.
- ⑤① Charles Tilly, "Transplanted Networks", in *Immigration Reconsidered: History, Sociology and Politics*, ed. Virginia Yans-McLaughlin (New York and Oxford: Oxford University Press, 1990), 87.
- ⑤② 參見 Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: Athlone Press, University of London, 1958)。
- ⑤③ 參見 G. William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China: Part 1", *Journal of Asian Studies* 24, no.1 (1964): 3-43。
- ⑤④ 參見 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, trans. Mark Sainsbury (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970)。
- ⑤⑦⑥① 引自 Robin Cohen, *Global Diasporas*, 85; 64。
- ⑤⑧⑥② Ju-K'ang T'ien, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure* (London: Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, 1953), 5; 25-26.
- ⑤⑨ Adam McKeown, "Conceptualizing the Chinese Diaspora, 1842 to 1949", 18.
- ⑥③⑥⑤⑥⑦ Paul Younger, *New Homelands*, 58; 8; 77; 80.