

## 一、研究緣起

台灣作為一個變動的移民社會，在人口結構與文化背景上的組成呈現出相當的複雜性。無論客家、閩南、本省、外省，或外勞、原住民；來台或遲或早；停留或長或短，在各自的歷史脈絡與時代洪流的推移衝擊下，如今都在這個時間點上處在這個空間中。

中壢市是台灣客家族群分布密度高的鄉鎮之一，客家人口占全市的 58.7%<sup>1</sup>。然而人們對於這個地方的想像，其實很少察覺到在優勢文化之外的文化豐富性。將中壢描述成爲一個拼貼 (collage) 的城市其實一點也不爲過。百年來客家族群、閩南族群、外省族群在這地方的交會 (intersection)，使得中壢市與其他鄉鎮比較起來，更富有文化上的歧異度與多樣性。

在探究這些族群之間關係與互動，一個很重要的理解面向是「遷移」。客家也好、外省也罷，是經過一個離家、跨界的歷程出現在這個地區。各個不同族群所具有的離散經驗，先後來到中壢，成爲在這裡安身立命的文化背景。這不禁令人好奇，對中壢的客家人來說，文化交雜的社會環境，客家自身的離散經驗對照之後陸陸續續來此不同族群之間的離散過程，她們彼此之間如何看待，她們的相互凝視是如何，這之間又包含了許許多多文化差異的對待與妥協。

若更深入遷移並不只是居住地與人口組成的排列組成，一個高度異質、或各族群混雜居住的社會。它的穩定與成形，也不會是隨機偶然或自然而然出現的。因此移民研究的重要之處就在於瞭解是怎樣的力量，將其間的社會網絡或不同群體的關係串聯起來，透過自我文化的同質與他者間的異質而產生自我身分的定位。

---

<sup>1</sup>客委會 2010 年 4 月的調查，中壢客家人在廣義定義調查下(指祖父母、外祖父母，其中有一人有客家血統，即是客家人)，人口數爲 21 萬 8 千多人；如只有父親是客家人狹義定義，人數是 11 萬 3200 多人。

宗教信仰即是其中一類。在移民社會裡，宗教信仰作為提供社會適應與心靈上的寄託，常常也是團結群體的重要力量之一，其蘊含獨特的文化元素，也是移民社會建構的重要成分。尤其在台灣這樣的社會裡，強烈的流動性與不確定性，對於神靈、宗教等心靈慰藉的追求相形重要。

傳統客家的宗教信仰以三山國王、伯公信仰為主。對於中壢客家社群而言，最主要的信仰中心則是義民爺。在移墾社會中宗教扮演舉足輕重的角色，在早期的閩客械鬥中，這些廟宇成為凝聚地方向心力的中心（如仁海宮），信仰與否變成分辨在地／外地人的指標。然而除此之外，較不為人所知的是，中壢龍岡地區同時也擁有信奉伊斯蘭教的穆斯林分布。這些來自各地的穆斯林，雖然原先天各一方，有著不同的流移背景、不同的遷移經驗，雖然族群性質各異，文化背景也相當不同，卻在中壢龍這裡形成具有相當緊密凝聚力的社群，形成一個社會。

過去研究宗教議題時，較常援引的理論是祭祀圈的概念。祭祀圈的理論對於理解早期漢人社會的構成、掌握區域的特質，皆有一定的解釋力道，這是因為台灣人的集體生活常與祭祀相聯結，無論是地域、家族或職業等團體都和祭祀有關。

然而面對今日複雜多變的社會，是祭祀圈理論的解釋力愈顯薄弱。舉例而言，在中壢地區如上述這樣多元族群、文化、宗教元素雜處之現象極為鮮明，換言之，這個社會呈現極高的異質狀態，實踐的表現也極具各自特色。舉例來說，客家的義民信仰早期做為地區的信仰中心，成為地域社會的構成要素之一，時日推移，經過四處分香傳播與發展後，信徒不再侷限於各地的義民廟，而是跨區域的關係連結，逐漸凝成台灣的客家認同，這是台灣的獨有發展經驗，根植於先民移墾的血淚歷史，為客家原鄉所罕見的。

而清真寺與教親之間的關聯，同樣也可以作為佐證，已不像祭祀圈理論中所說明那般，明顯決定於距離遠近的線性關係。最顯而易見的是中壢的外勞穆斯林，其中有很大部分是在臺北工作，但每個禮拜假日的聚禮時仍捨近求原來到此

處進行聚會。如果僅以宗教的教義、規範、權責、或距離遠近來解釋他們之所以來到中壢，則實在過於薄弱且不合理。因為臺北清真寺地對來說更為鄰近方便，這種捨近求遠、較為不經濟的方式，反映的更應該是一種關係的連結與關係空間 (relational space)，是某種地方認同的表現，而不如祭祀圈所提及那種過於簡化的模式。

前面大略梳理了中壢多元族群互動與、地方關係與宗教信仰角度進行問題意識的發想。接下來進一步談到在中壢龍岡地區，另一個表現出相當值得關注的焦點則是飲食文化。改編自丹麥作家 Isak Dinesen 的同名小說電影《芭比的盛宴》中描述巴黎女廚芭比利用獲得的一筆獎金，烹煮道地的法國盛宴。在筵席散後，原本互有嫌隙、抱怨的村民盡棄前嫌，良辰美景，一切似乎都變得美好。這部電影雖然在描寫美好食物帶給人的愉悅與快樂，但是以小見大，它強烈地傳遞出，飲食是很重要的感官接受，也是精神的療癒慰藉。

換言之，飲食不僅只是肚腹的填滿，更是扮演情感傳遞的角色，也就是說，飲食與其他類的人類行為一樣，都具有實用性與表達性兩面，食物扣除掉滿足飽食、營養等食用意義外，其中蘊含豐富的延伸、象徵及承載的意義，甚至會凌駕於實用面之上（莊英章，2003；轉引自夏惠汶 2010）。回應到中壢地區特色的飲食文化，雜有泰緬料理、清真料理與客家料理。這些食物食材除了喚起心中對家鄉味道的想念與記憶。同時，飲食也有在地化的轉變：選用的食材、調味、配方都有因地制宜的表現，並不是完整不變地複製原本家鄉的一套，而是鑲嵌在地方的關係上的。換言之，飲食文化以及「令人安心的飲食」<sup>2</sup>對於穆斯林來說，除了認同的重構，更有地方鑲嵌的意涵。而客家族群著名的醃漬醬菜訴說著那段辛勞遷徙的歷史，醃漬是為易於保存所研發的技術，體現一種「不穩定生態下的

---

<sup>2</sup> 這裡所指的「令人安心的飲食」，指的是穆斯林可安心食用的飲食。對於穆斯林來說，在教義上的禁忌或規定最為嚴格、最被徹底執行的戒律是飲食這項，除了戒酒、禁食豬肉、貝類之外，一半的肉食皆需要經過念經祝禱後的儀式方可使用。這在台灣飲食環境或飲食習慣中，是很不方便的，變通之法可能就是吃素食以貫徹信仰

一種適應策略，以及儉約的表現」的精神（莊英章，2003；轉引自夏惠汶 2010）。

綜上所述，無論客家族群或穆斯林同樣都經歷過一個離散、流浪的經驗，也同樣是身處於社會邊緣的位置，這在情感上的認同與刻劃，有助於強化彼此之間的凝聚力。換言之，所信仰的宗教、離散與邊緣的身份定位，扣連著這幾群體。儘管原因不同，而今卻在中壢這裡形成一個多元雜處的聚落，那麼「流動」的經驗對這些群體來說，是代表了什麼樣的意義？他們各自產生了怎樣的認同或情感連結？而彼此間看待對方的相互凝視又是如何？

Maoz（2005）認為凝視主體與被凝視者在雙向的關係下，彼此會互為主客體，形成一種反饋的相互凝視（mutual gaze）。互為主體，那麼從周遭客家聚落的人們眼中看這群穆斯林，反覆的辯證中，會產生怎樣的圖像？回到地理學的概念，那又為何會是選擇出現在中壢龍岡這個地方？

## 二、研究動機

從後結構主義地理學的角度來看，一個社會的成型就是一種關係的建立，在人類學或文化研究中，則關心混雜社會中的認同力量。這種認同的力量將社會網絡或群體間的關係串聯起來，透過自我文化的同質與他者間的異質而產生自我身分的定位。

本研究之重要性在於與過去客家研究或宗教信仰研究之主題與發問上有很大的不同。過去研究對象群體本身多是建立在相同族群與文化背景，在進行發問時即預設了主體的同質性，忽略了內部群體與群體之間所隱含的異質性。

基與過往研究對於方法論建立與問題意識的不足之處，本研究選擇從傳統客家宗教信仰與伊斯蘭信仰這個與台灣傳統漢文化基礎迥異宗教，兩者的對比作為切入的面向，並使用相互凝視、離散、認同等概念的援引，試圖在這個主題的研究尋求更多可能的發展。重點不僅在於歷史的陳述鋪列，而是以宗教在地化過程以及其中扮演混雜群體之間居中扣連的同心圓核心。

如同 1946 年美國人類學家 Ruth Benedict 所著《菊花與劍》這本書，代表的是一種對於異文化理解的渴望（儘管原初是為了戰爭與政治目的），菊花與劍的問世，告訴我們的是擁有對異文化理解能力的重要性，當這能力不復存在，不論是進行決策也好、一般的認知也罷，很多時候會困鎖在象牙塔中而不自知。這種開啓對原本陌生族群認識的視野，亦是本研究的重要內涵。

### 三、研究方法與目標

本研究對象是中壢龍岡地區的客家人的認同形構，以及與其他異文化之間的相互凝視，主軸在於討論兩大社群—客家與穆斯林—如何進行凝視認同部份，選擇了三個主要的部份，作為相互映證、對照的概念，分別為宗教、離散與飲食。雖然是討論不同宗教的對照比較，但最終回應的問題是想要了解移居異地的離散者處於文化異質混雜的社會中，如何藉由離散經驗的交換分享、生存的策略，進而建立身分認同的定位，並在彼此交互關係之下，創造地方的文化地景。本研究以離散與相互凝視作為為主要的理論骨架，據此，本研究計畫處理的研究目的分別如下：

- (一)、中壢地區客家族群與穆斯林族群遷移的背景與歷史脈絡。
- (二)、多元族裔的認同，包括主觀的身份定位，與外顯的地景、食物、服裝上的表現。
- (三)、了解客家族群與其他族群文化之間相互凝視的過程，包括之間的差異、衝突與融合。
- (四)、透過不同文化體在各自宗教信仰上的實踐進行比較，反思過去以祭祀圈這種的文化均質概念理解地表文化的研究取徑進行反思。

本研究主要採質性研究方法，包括深入訪談、參與觀察以及文獻分析，佐以量化數據為輔，進行研究，其安排如下：

- (一) 一級資料收集的資料收集方法是以半結構的深入訪談以及參與觀察等方法，訪談對象包含：
  - 1.客家社群：以平鎮義民廟為實際著手處，訪談廟宇負責人及相關幹部，理解平日廟宇運作與舉辦宗教活動時的情形。
  - 2.穆斯林：中壢市地區、平鎮地區（雲南移民穆斯林、泰緬華僑穆斯林、東

南亞國籍穆斯林)了解清真寺草創之時的現況、離散身分帶來認同的抉擇、相異文化接觸的調適、宗教信仰的傳承、對目前台灣伊斯蘭教的看法。兩者之間的相互凝視，產生了怎樣的想像以及塑造了怎樣的地景。分別進行訪談以了解不同群體的觀點感受，所有受訪對象在報告書撰寫中皆以匿名處理，以維護個人之權益。

(二)在次級資料的收集與文獻回顧部分，包括平日五禮拜、每周聚禮、開齋節、忠孝節與義民節等重大節日、事件的參與，了解社群網絡運作情形，並與文獻資料進行對照。

### (三) 文獻整理

- 1.學術文章整理。包括以客家研究、滇緬華僑、飲食文化、認同、文化地景、調適、社會網絡等為主題之學術論文進行蒐集，了解在這個議題上各學科的發問角度與討論方向。
- 2.背景資料之整理。包括人口統計、報章雜誌、口述歷史等資料撰寫的蒐集。

### (四) 參與觀察

首先，參與平鎮義民廟的相關活動，觀察活動進行與人群互動的情況。其次，參與地方穆斯林與非穆斯林移民的平時活動，比方每周六的雲南打歌、國旗屋周圍的聚會等等。並將參與過程以影音方式進行記錄，以利報告書之撰寫。目的在撰寫相關研究內容如下：

- 1.穆斯林的離散經驗、國族認同以及與客家族群聚落間的互動。
- 2 客家、泰緬等料理對於離散者的認同產生的意義、以及此脈絡下的文化地景形塑。
- 3.客家社群與穆斯林對於宗教與信仰實踐上的相互關係。

## 四、相關文獻回顧

### (一)客家文化在中壢地區發展經驗

#### 1.客家地方社群在中壢地區的發展歷程

在剖析客家地方社群之前，我們應先將客家社群放置進漢人的社會脈絡，理解原始漢人社會構成的基礎，然後再按部就班，一步步探究客家社群在中壢地區的發展歷史。

「差序格局」(1993：24-26)理論是費孝通對於漢人社會的通盤理解，他用一塊石頭丟到水面上所產生的一圈圈的波紋來比喻中國鄉土社會的人際關係，意即每個人都是圓圈的中心，被波紋所推及的就產生聯繫。每個人在某一時間、地點所動用的圓圈是不一定相同的。也就是說，以親屬關係所聯繫而成的社會關係的網絡來說，對每個人而言皆是個別的。以個別的遠近親疏的親屬關係構成的宗族組織，影響了聚落與社會的組成。

宗族的力量既是聯繫人們情感的紐帶，它也是形塑社會秩序的力量之一，湯錦台(2010：300)便指出宗族是唐末北方先民南移以來維繫群體生存延續的根本手段。而在台灣的漢人移墾經驗則指出，祖籍性地緣或移殖性的宗族聚落的形成，在早期不穩定的社會中提供安全庇護的需求(陳其南，1987：125)。經過時間的積累與社會日趨穩定之後，安全的迫切性需求不再如此重要，陳其南(1987：94)便認為移墾社會便會發展出新的地緣團體，例如鑲嵌於本地的祭祀圈、市集社區及宗族組織等。爬梳社會組織性質轉變的歷程，即可了解移墾社會發展至土著化、定著化社會的歷史(陳其南，1987)。

就中壢地區而言，早期移墾社會的分類械鬥在乾隆晚年揭開序幕，主要以閩粵械鬥為主。受到閩粵械鬥的影響，桃園地區在道光年間，逐漸形成閩人集中在



北桃園，粵人集中在南桃園的分類聚居狀況<sup>3</sup>（陳雪娟，2008：15）。這些新遷入中壢地區的粵民與在地粵民，爲了凝聚粵人勢力，透過興建仁海宮（1838）來鞏固力量，促使這一帶的粵人更加團結（陳雪娟，2008：98）。另外，當地士紳爲了追念林爽文事件犧牲的義民，前往新埔枋寮褒忠亭分香，創建平鎮褒忠祠於乾隆五十六年（1791），並成爲第一處向新埔枋寮褒忠亭分香之地（陳雪娟，2008：74）。這兩間廟宇地方信仰的中心，各自向外開拓祭祀圈。大約到了日治時期，由於兩間廟的祭祀圈範圍就已經完全相同，共同涵蓋整個中壢十三庄。

在兩廟祭祀範圍相同後，爲了節約經費，十三庄庄民共同舉辦兩廟的祭祀活動，選定兩廟共有的祭典「中元普渡」當作輪流舉辦祭典的節日。到了每年的中元普渡十三庄庄民會以擲筊或指定的方式選擇三到四個庄輪流舉辦兩廟的祭典活動與承擔祭祀費用，於是日治時期中壢十三庄的輪祀網絡宣告成形（陳雪娟，2008：99-100）。現今由中壢仁海宮與平鎮義民廟爲核心的祭祀圈，仍是將其境內信眾區分爲十三庄，七十餘里，編爲七組輪值當爐主，但舉辦時間則改於每年農曆七月二十日義民節時舉辦民俗慶典活動<sup>4</sup>。

## 2.客家飲食文化的發展

因爲早期物資的不足、取得食物的困難，並且需要大量的勞動，因此客家人對主食的選擇是以吃飽爲最大的考量。稻米和蕃薯兩種高澱粉類的食物，能提供客家人較多的熱量，讓客家人久飽不餓，所以在早期是廣受客家人所喜愛的。由於蕃薯比稻米好種許多，稻米的價值也比蕃薯高出許多（稻米除了自用外，也可販賣）。那麼對客家人而言，吃蕃薯是沒辦法中的辦法，是稻米不足或稻米要販賣的情況下的次級選擇，有能力吃米的人就不會吃蕃薯。但有趣的是，近年來蕃薯粥或蕃薯飯等相關客家料理大行其道。簡言之，蕃薯在早期客家社會還是扮演

---

<sup>3</sup>中壢地區是清代北臺灣閩客械鬥最頻繁的地帶，清代時期北臺灣總共發生二十三次械鬥事件，確定發生在中壢的有八次，其中六次是屬於閩客械鬥（陳雪娟，2008：98）。

<sup>4</sup> 參考中壢市公所資料 <http://www.junglicity.gov.tw/tw/intro/dept3/list3.asp> 參閱日期 2011.9.27

極為重要的角色，特別是它不太需要照料便長生長得很好，在旱田便可種植。更重要的是，整株蕃薯都可以派上用場：蕃薯根或蕃薯葉可以作菜，或是作為家畜的主食。

稻米除了作三餐的主食之外，還可以衍生出相當多的「粄食」，客家人的「粄食」，等同於閩南人的「粿」，將米碾或磨成漿，以蒸、攪、烤、煮、炸的方式，再以鹹甜口味，或入餡或捏製成不同成品。其在客家社會流行的主要原因有以下幾點：一是米食較容易飽，用米加工而成的粄當然也有這樣的優點；二是此類加工品較耐放，可以經過較長的時間之後食用，方便上山或下田工作的人攜帶；三是大部份的粄煮熟後，冷熱皆可食用，大大增加其便利性；四是可以當作祭品，祭祀祖先或神明；五是可以當作禮物饋贈親友，實用性高（劉還月，2001）。

傳統的客家菜的口味，明顯偏重鹹、酸、辣、油、香五大特色。這五大特色，與早期的客家人的勞動特性有關（劉還月，2001）。吃較鹹是因為勞動時，會留許多汗，不僅需要補充水份，鹽份的補充也相對重要，像是許多客家料理中，都會放些菜脯。吃酸是因為可以去腥味，又有殺菌的作用。也就是說，原來腥味較重的食材，如動物內臟，加上了大量的酸醋之後，便從難以入口的食物，搖身一變成了美味佳餚，如薑絲炒大腸，或是客家人沾醬首選—桔醬。客家人的辣是指薑或大蒜的辣味，這種薑、蒜是為了配合酸的口感，因而逐漸形成的料理方式，客家料理中不難看到這樣的搭配，如宴客時，酸菜湯、白斬雞加桔醬、炒豬腸等，都是常會搭配在一起的。傳統的油大多是從動物上所取用的動物油。早期客家人，較少大魚大肉的機會，難免會呈現面黃肌瘦的氣色。故在烹飪時加上油的潤飾，多了份順滑的口感，同時也補充客家人不足的熱量，這是缺乏脂肪，不得不用動物油來取代的方式。在做菜時，喜愛加些蔥、蒜、香菜以及九層塔等香辛類的配菜，來增加菜的香味，這也是因為香的東西耐飽。如果是易消化的東西，容易排泄掉，那麼一下就肚子就唱空城計了，吃些不太容易消化的東西，保持較久的飽足感。

隨著勞動條件的改變，經濟水準的提升，國人飲食習慣朝向健康、輕食取向，原先的客家料理也必須作出調整。上述的鹹、酸、辣、油、香五大特色，已與主流健康想法背道而馳。若是要打出客家料理的名聲，就必須要做出改變、調適成現代人所喜愛的、所能接受的。但如果改變過多的話，反而會失去原有的特色，無法與其他料理做出區別。改變、調整或翻新，這中間的拿捏也是門學問。整體看來，客家料理經過商品化的包裝後，確實也展現了不一樣的風貌，增添了台灣多元料理的色彩。

### 3.義民信仰與客家

台灣民間對於鬼魂的祭拜特別虔誠，特別是無人祭拜的、橫死的鬼魂，並相信這些鬼魂因得不到超生或歸宿，便會流落人間為非作歹。為了安撫這些無主鬼魂，就必須建祠供奉，其中最為特殊的便是義民廟（陳運棟，1994）。所謂義民專指那些為保鄉衛民而英勇犧牲的忠烈義士，像是乾隆時期的林爽文事件，便有許多客家人為了保衛家園，而群起抵抗。當地居民認為生前有功於世人其亡靈可升天為神，又為了避免他們流落成無主孤魂，故集體埋葬稱之為「義民爺」，埋葬處為「義民塚」，建祠祭拜是為「義民廟」（陳運棟，1994）。

祭拜義民爺並非為客家人所獨有，閩南人也有類似的信仰，但與客家人不同的是，閩南人並沒有將義民爺列為一般的正神，而是將之類比為「有求必應」的有應公、大眾爺，其祭拜的日期則多為初一、十五或清明、中元等節日祭拜。而客家人則是常定期舉辦公祭，遂演變出客家人獨有的「義民節」及「義民信仰」（陳運棟，1994）。

根據黃漢清（轉引自陳運棟，1994）的調查指出，台灣地區有二十八座義民廟，其分布情形為桃園縣兩座、新竹縣兩座、苗栗縣六座、南投縣六座、彰化縣三座，而雲林縣、嘉義市、高雄縣、高雄市、屏東市各一座。換言之，分析義民廟分布的情況，大致上不是分布在客家人較多地區，就是存在於曾經是客家人分

布的地區。像是彰化地區有供奉客家義民神位，但此地自清朝中葉之後逐漸福佬化，目前幾乎沒有客家話的流通（陳運棟，1994）。寺廟的創建常與村莊的設立有著密不可分的關係，特別是靠捐獻興建的義民廟，便與客家庄的形成有著密切的關連。我們得知械鬥後帶來的人口遷移，多遷往與自己同族群的所在地，加強了族群的集中，隔閡了各族群間的交流。而義民廟是械鬥時期中各義首合力捐建的，慢慢形成客家人自衛自保的組織（陳運棟，1994）。這也可以說明義民廟的分布確與客家人之間有著深厚的地緣關係。

平鎮褒忠祠的創建於乾隆五十六年（1791），當時的廣興庄總理宋廷龍為追念林爽文事件犧牲的義民，前往新埔枋寮褒忠亭分香，並在廣興庄興建此亭，使平鎮成為第一處向新埔枋寮褒忠亭分香之地。平鎮褒忠祠在興建之初充其量只是一處擺放「褒忠」牌匾和分香爐的亭子，難以跟現在的規模相比，而且最初的名字稱做「義民亭」。直到咸豐七年（1857）的修建，才增設前後兩堂，同時也將「義民亭」改稱「褒忠亭」，而到了同治年間，又將褒忠亭正式更名為「褒忠祠」（陳雪娟，2008：74-75）。歷經咸豐年間的整修與1949至1951的重建，形成今日頗具規模的平鎮褒忠祠。

## （二）晚近中壢地區多元族裔的流浪背景之構成

上述已先對客家族群在中壢地區發展的歷程有了初步的描寫，而本節將探討1945年後中壢地區多元族裔的構成以及穆斯林族群的文化內涵。在台灣，伊斯蘭教一直處於被忽視、不被認知、不被熟悉或甚至不被友善對待的情況。平日在報章雜誌中，亦時常聽聞雇主虐待穆斯林外勞的案例，比方2011年5月29日的中國時報中，提到外雇主逼迫信奉伊斯蘭教的印傭吃豬肉、炸豬排這樣的事件<sup>5</sup>，全因人們對於異文化的一種陌生與誤解。一般人常常在提及伊斯蘭教（或一般口語稱回教），直接浮現的圖像不外乎是戴頭巾蒙面紗的女性、中東阿拉伯式的風

---

<sup>5</sup> 新聞來源：2011-5-29 中國時報【呂妍庭】：回教印傭被逼炸豬排 有苦無處訴 移工訴訟非易事

格服裝，便是神秘、不食豬肉甚或是恐懼害怕的感受。殊不知在東南亞地區、華人的社會都有伊斯蘭教的信仰。同樣的，在相關的研究上也較為有限，學術上的發問大多僅止於描述與歷史記錄（蘇怡文，2002、高念慈，2007）、或是宗教教義與藝術上的探究。至於這群獨特信仰者的社會互動與社群關係的討論，目前尙付之闕如。

中壢穆斯林人口的組成大體來說可以分成第一階段的雲南游擊撤退老兵（；第二階段是泰緬遷移華僑；以及第三階段因全球化影響下外籍勞工、外配等東南亞伊斯蘭信仰的進入。（參閱下表）

時間	來台穆斯林	情形
1953、1954 年	中國滇緬邊境由及部隊撤退來台之穆斯林	主要分佈於龍岡忠貞新村
1960~1980	泰國緬甸華僑	祖父輩原為雲南籍，後遷至泰國緬甸定居，輾轉來台。多分佈于中壢、中和。南投、花蓮亦有分佈
1980 以後	東南亞外籍勞工穆斯林	工業區開發，引進大量外籍勞工。外勞成爲新的穆斯林組成

表一、中壢龍岡地區穆斯林組成來源(本研究自行整理)

西元 1949 年以來，隨著國民政府遷至台灣，一大批來自中國大陸各省籍的部隊、軍眷及自行移民者陸陸續續隨之進入台灣，其中不乏信仰伊斯蘭之人口，這些人也成爲了目前台灣伊斯蘭發展之始。

隨著時日推移，1960-1980 年代，中壢地區也陸陸續續有許多的泰國緬甸華僑穆斯林在此聚居，溯其淵源，這些華僑絕大部分是雲南籍華人的後裔，經過更爲波折的歷程，聚居泰緬，再輾轉到台灣。他們或爲求學、或爲工作、或爲依親，逐漸形成今日龍岡穆斯林聚落的主體，這是第二階段主要來台的穆斯林人口。

此外在第三階段，東南亞外籍勞工、國外留學生或商人等群體的逗留，也成為龍岡地區穆斯林文化另一股注入的新力量。談及到東南亞籍穆斯林，人數比例最高的當屬印尼外勞。適逢例假日在清真寺內多可見到東南亞籍穆斯林的身影，中壢的清真寺內為此甚至特地設置東南亞籍穆斯林的聚會所，明顯可以看出他們佔有一定的影響力。

### （三）中壢地區的祭祀圈與宗教

當我們使用祭祀圈的概念來界定一個區域的範圍，以及使用祭祀圈做為漢人地方社會結構骨幹時（羅烈師，2000：119），值得我們深思的是當整體時空環境不同，適用於理解早期相對穩定、固著與封閉社會的祭祀圈理論，在現今社會高度流動性，人們的組成及認同的相對複雜性高之際，祭祀圈理論還能有多少的解釋力道？或者是在理論的根本假設上就出現不適用的情況下，我們是否能超脫出祭祀圈的圈圍，繼而構築新的理論框架，提供學術界知識生產的可能性？像是李丁讚與吳介民（2005）對於新竹市一間公廟的研究，給予我們一個新的剖析視角。李丁讚與吳介民的研究指出當祭祀圈面臨到都市人口高度移動的特性時，公廟的主要收入—丁口錢—便會有徵收不到的情形。危機就是轉機，公廟為了求生存的轉型策略，成功吸引了非本地的信徒，換言之，跨區域流動的新信徒迥異於依附且固著在地方的信眾，打破了祭祀圈的基本理論假設。對於中壢地區而言，都市的高度發展與人員的移動，以及多元宗教文化的拼貼，對於至今尚在舉行的十三庄的輪祀活動形成的影響與衝擊，我們若是以祭祀圈理論來剖析這項宗教活動，是難以窺探其全貌，本研究則試圖以相互凝視作為主要理論框架進行研究，從而理解中壢地區不同族群、宗教社群的互動模式。

#### （四）離散（Diaspora）

本研究在此處使用「離散」這個概念來處理來這些遷移的客家族群與穆斯林而非用「移民」一詞，目的在於更加強調在遷移過程中，群體（group）在移居地形成有別於其他文化體的社群（community）。這個社群如何展現自我的主體性，以及社群內部的認同及相關的社會網絡。

離散（diaspora）主要是後殖民研究的理論論述（Hall, 1990）。傳統是用來描述猶太人與亞美尼亞人的放逐（exile）經驗，目前文化研究的潮流則被廣泛用來討論移民、難民、客工等群體的跨國網絡，以及文學作品中離散意識的解讀與認同的詮釋。但在台灣的研究文獻中，離散概念的探討與理論使用的相關研究主題

「離散」一詞的使用在研究上雖顯示出各種不同的強調，但主要還是用來處理跨越邊界離散社群的議題。在後現代的話語下，更用邊緣、差異、流動與抵抗的概念，來反思現代性的單一性與中心性。如同 Gilroy（1994）與 Peters（1999）的主張，離散帶給我們的，並不僅是強調對舊有國族或故土的依附及認同，而應是在脈絡過程中塑造出新的認同、新的空間與新的共同體，在跨界背景下理解文化間的連結與多重的身分。而 Brah（1996）在討論離散時，也援引一種跨越國族國家邊界的離散空間，她不是思考一種離散化社群及離散文化生產都貼著國族國家來運作的空間（Brah, 1996）也就是說，離散空間並非依賴單一國家國族的主流論述來強化自身的主體性。

將這個概念延伸用來檢視中壢地區客家族群與穆斯林族群，文化互動與地景的議題，各群體的異質交錯，遷移的歷程經驗與地方的互動方式，所產生的離散空間以及原本居住的族群之間產生的關係在這個過程中，社群得以建立、維持，進而創造出鑲嵌在之上的文化地景。例如飲食文化，作為認同或論述建立的工具或手段（Racoum, 2005），除了區別出離散者於其他地方群體之間的差異外，菜

式表現與食材選用的挪用、甚至融合轉化，展現出地方鑲嵌與意識形態的建構。如同 Gilroy (1994) 在其《黑色大西洋》一書中，討論黑人音樂的離散脈絡，利用藍調、雷鬼、爵士、饒舌等各種音樂形式的連結與融合進行理解。這種在地方生成的獨特意義與經驗，是使用離散這個概念來解釋中壢龍岡具有獨特文化地景的重要內涵。

### (五) 認同與認同形構 (Identity and Identity Construction)

群體的跨界移動與社群的凝聚過程，比方在龍岡地區泰緬穆斯林追尋家鄉口味的飲食；雲南籍移民穆斯林在顛沛流離的軍旅生活中國族的記憶與自小擁有的伊斯蘭信仰。對於客家族群而言，嘴巴吃著醃漬醬菜便憶起年幼時腳踩芥菜的鹹酸記憶；或是廟宇建醮輪到自己庄頭時，比賽神豬及遊街的過往。這都牽涉到群體辨識出內部與外部差異以及對於自我認同的過程。

認同 (identity) 在文化研究中，是備受關注的議題，它具有非常強烈的貫穿性，性別、族群、階級、情慾特質甚至是次文化 (Brooker, 2003)，都會討論認同這個主題，構連起社會、社群成形的核心力量。但這也使得這個概念產生一些危機，尤其是在後現代的思考中，認同更強調其流動性，這使得這個詞彙變得非常不確定。原先被視為固定、不變的事物開始被視作模糊、不穩定。從典範的趨演來看，這有一種顛覆現有強勢或霸權的暗示。

在檢視國內文獻時，認同一詞被廣泛地使用，諸如族群認同、文化認同、政治認同等等。適用於表達同一性或相似性 (sameness)，像是說同樣的話、做同樣的事，比方客家認同。霍爾 (1992) 在梳理文化認同的意涵時，是將之劃分成啓蒙的主體、社會學主體與後現代主體，透過主體立場來建構認同的實踐。值得思考的是，主體性建立的過程，是何種的機制促使，或是結構的力量、意識形態的宰製或是自我的能動主導？人在這個過程中經驗內、外產生的衝突競爭要如何處理？換言之，認同的概念不僅止於外顯狀態的均一類同，主體的定位以及與同



儕之間的關係界定更形重要。在精神分析中，個人是在進入語言或象徵秩序時，獲得了人類主體的認同。人處於何種的主體位置，這個發問更值得去思考。

#### (六) 凝視 (gaze) 相互凝視 (mutual gaze)

要理解相互凝視 (mutual gaze) 的意涵必須先從凝視 (gaze) 一詞進行理解。凝視所隱含的是一種觀看的權力，強調觀看者與被看者之間權力的不對等，與單方向的運作關係。Foucault 在其規訓與懲罰中，有相關概念的論述。Urry 在 Foucault 的基礎之上，提出了所謂的觀光客的凝視 (tourist gaze) 的觀點，說明透過觀光凝視這種目光投射的過程，遊客收集符號與消費而建構出意義。

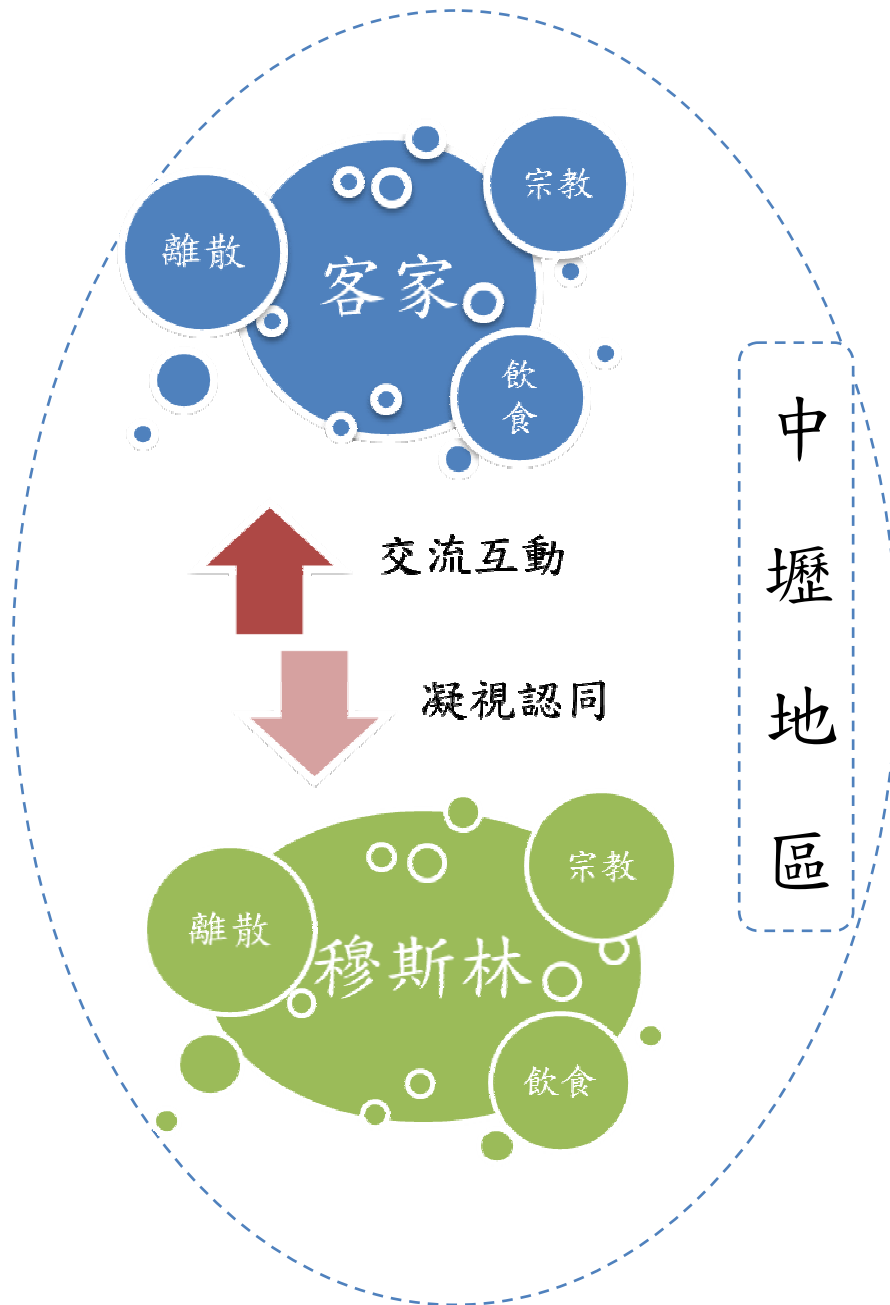
而 Maoz (2005) 更進一步指出相互凝視 (mutual gaze) 的意涵，認為凝視主體與被凝視者在雙向的關係下，彼此會互為主客體，形成一種反饋。換言之，從凝視到相互凝視的過程中，被凝視對象的主體性被突顯出來，主體與客體的相遇甚至會產生相互影響，而在這樣的互動中，創造出或建構出的意義應更為貼近真實的關係。mutual gaze 的學術意涵在於提供多向度的理解方式，強調意義的建構的多種可能性與互為主體性。映照在中壢地區客家族群與穆斯林關係的解讀，破除單一立場的偏見，企圖用更為全面的方式理解彼此印象的呈現。

#### (七)、研究概念

前面幾個小節回顧了在討論穆斯林聚落社會網絡與地方關係等核心議題上，可運用的幾個概念，以釐清這個研究希望達成的定位。本研究討論在一個移民背景以及多元族群組構的社會中，異質群體如何形成一個社會網絡或社會。

本研究的兩大社群—客家社群與穆斯林族群，各自有著離散的經驗、信仰的宗教與宗教儀式，以及獨特的飲食文化，共同生存、紮根於中壢地區。這兩大社群自身的文化調適、演進的歷程，而且在這多元族群的沃土上彼此交流互動、凝視認同，編織成獨有的中壢地方特色。上述這些研究概念簡易圖一如下所示，客

家與穆斯林社會鑲嵌於中壢之上，並採用離散、宗教與飲食作為主要討論概念。由於皆發生在中壢地區，相互凝視、看待對方的方式，成為理解他者與構成自身的認同的方式。



圖一、本研究概念示意圖

## 五、研究範圍

對於客家社會而言，從宗教及生活市街方向著手調查，既涵蓋了離散的經驗，也可以部份地觀照到飲食文化。另外，平鎮義民廟作為一個訪談的起始點，以滾雪球的方式請求研究對象推薦適合人選，逐步地展開研究計畫。

而在穆斯林族群的調查部分，目前台灣僅有清真寺六座，由於宗教信仰的特性與規範，穆斯林多盡量選擇以靠近清真寺的地方居住，然而在台灣以工商業為主以及現代社會組織的時間管理，其實與伊斯蘭信仰的實踐多有扞格。然而在進行這方面研究，仍以清真寺附近的穆斯林社群，或是清真寺內週期性的教親聚集，或節日活動作為研究進行的方式最為合適。

本計畫擬將選擇這兩所宗教信仰中心為研究進行的對象，以及周遭聚落作為主要的訪談、研究主體。（參閱下圖二）



圖二、本計畫研究區示意圖

參考資料：Google map 底圖，本研究區自行繪製

## 六、研究發現

### 一、中壢穆斯林的遷移史

台灣穆斯林的發展紀錄，最早在西元 1683 年是施琅平台後，建立第一座清真寺於鹿港。國民政府來台後興建的清真寺則是 1947 年於台北的麗水街，1958 年政府爲了接待中東回教國家的元首或政要來台訪問，爲拓展外交的目的而成立清真大寺。中壢的清真寺不若台北清真寺宏大與外交目的，興建者們爲了凝聚穆斯林信仰興建的動機，猶如一部近代尋根與扎根歷史。

中壢清真寺位於龍岡地區，位於中壢市近郊。附近居民主要以客家民族爲主，但與市中心相較地處偏遠早年爲農地與墓地爲主要用途。西元 1949 年國共內戰，國民政府失去對雲南的統治權，李彌率第九十三軍因雲南主席盧漢宣布投降共黨使其頓時依靠，在滇緬邊界組織反共志願軍繼續打著游擊戰，終至 1953 年這群孤軍退至台灣，其部隊與眷屬安置中壢龍岡，原本位滇緬邊區的游擊隊番號，成爲眷村名「忠貞」意爲忠貞不二、忠黨愛國情操。

這群顛沛流離的雲南游擊隊因非正規、亦屬少數，所以國民政府對於當時軍隊的定位、補助、定居後的生活相對也較不重視。且軍隊生活主要以平等、紀律嚴明要求爲主，這等於是將軍隊中每個個體的文化、信仰、生活也隱沒於其中，經過數十載的流離與動盪，定居台灣的雲南籍老兵首重適應台灣的新生活，物資匱乏的年代，爲了貼補家用較低軍階的家庭中，許多新生活在拾荒與生活窮困中度過，信仰成爲心靈的支持，透過禮拜這也是穆斯林們間相互支持的時刻，所以清真寺則是共同記憶與支持的空間。

早期位於台北的清真大寺是這群穆斯林做禮拜的地方，但交通不便以及舟車勞頓下，讓眾人興起在中壢地區建造一座清真寺的希望，遂於 1963 年由退役軍人馬興之、王文中及軍眷馬美鳳、薩李如桂，以及忠貞眷村內十多戶教親共同商

議，透過中國回教協會向各地教親募捐，成功在中壢購買土地 392 坪，建造可容納 150 人的禮拜殿一間，讓當地教胞有「唸經」、「禮拜」及宗教活動的場所。主要在影響文化調適以及穆斯林的凝聚力。有別於傳統回教的政教合一以及信仰藉生活等模式，龍岡清真寺寺方沒有絕對強制力，龍岡穆斯林也不再將生活完全融入信仰中，甚至隱沒身分屈服於現實壓力中。

現實中雲南撤軍已經因年老凋零信仰者僅剩十人不到，如今主要的信仰者以 1970 年泰緬華僑為第二批的組成份子，隨著台灣經濟起飛，初期來台的泰緬華僑主要以改善自身經濟、尋求較好發展為主，早期並非以龍岡為居住地，而是四處輾轉，溯其根源發現多數屬雲南籍，跟早期龍岡移民本屬同源且語言溝通方便，族裔關係形成一張網狀的社會連結，使得龍岡穆斯林的族群改變也逐漸壯大，另一原因則是空間階級的排除作用，雖多數人居住在台北縣，但因台北清真寺的信仰族群多為上層社會階層，且規模及目的皆以推展全國回教教義為主，使其空間隱含階級意識，使得龍岡清真寺相對親近也更聚集因信仰而集結的穆斯林。

全球化下的台灣，擁有來自印尼、馬來西亞、泰國等地的外籍勞工，因多數勞工以工時以排班為主，且多數的工作地點以及時間並沒有自主權力，但是清真寺扮演連結外勞群體關係的角色，並成為外勞訊息流通以及信仰實踐的場所，目前龍岡的清真寺主要以北部地區的外籍勞工為主，也會為了這群外籍勞工提供專為印尼的講經活動，也提供與印尼清真寺的聯繫或是傳遞台灣生活的生存法則，透過許多的活動與分享，強化這群外籍工作者的社群網絡。



## 二、客家庄內的異文化，相互凝視與族群地景

桃園中壢地區傳統而言是台灣客家人最密集之處，也是刻板印象中的客家莊，充滿了客家意象中的客家地景。在中壢龍岡地區這樣的景象卻並非如此，中壢龍岡地區的地景有著多元的族群象徵，客家意象在龍岡地區反而不甚明顯，本地的客家人甚至說「客家人是隱形的」。龍岡地區有幾處大軍營，本地的地景自然包含了許多軍事地景，例如：營區、標語、圍牆、軍事堡壘、哨所或廢棄的教練場與展示的戰車、坦克等等。除此之外與居民生活、營生的軍用品店與充滿軍人的餐廳、小吃或其他的休閒場所，也都形成了理解地方的重要文化地景。然而這些因素不足以解釋理應存在的客家意象與客家文化地景，何以成為隱形，在此地居住的客家族群與文化地景何以成為隱形的？



圖三 龍岡圓環雕像



圖四 龍岡大操場標語和坦克車

圖三、四為龍岡地區地景印象

資料來源：本研究攝影

軍事地景是龍岡地區的文化地景，早期的軍人形成此地豐富的文化與族群意象。如前所述，早期隨著國民政府軍來台，駐紮與調動到此地的軍隊有相當強的地方色彩，部隊中的軍人都有著同壹籍貫，來自相同的家鄉，為著歷史的原因與管理的便利，這些早年來台的軍人到台灣後縱使部隊的移防與個人的調動，基本上維持著部隊與地方的連結關係。而這些部隊與軍人最後在不同的地方長久駐紮

與軍人陸續的退伍、成家，就形成一個集體的遷移與離散的過程。過去國民政府遷移到台灣之後，一般百姓隨著政府來台，在台灣各地生活發展西式在台灣各地被他者化成為「外省人」，也不易形成具文化地景的族群空間，外省族群相較於客家人，成為更後期的大批移民，他們分散於台灣各處，主要在都市或市鎮中，空間聚集的狀況不明顯。

另一批外省移民具有軍人或軍眷的身份，來台之後隨著軍隊駐地落腳或移防，這些軍人與其眷屬有的是共同來台，有的是來台之後才成家，居住在軍營附近或政府配置的住宅，形成所謂的眷村。在台灣的主要軍事基地或營區附件，都有眷村的分佈。然而這些具有歷史或文化特色的眷村，住著是被他者化的「外省人」，族群間的差異既不明顯，也不被強調。眷村本身擁有豐富的多元文化與意向，也是特定時空下的產物。不過，多數的眷村被視為大熔爐，居住者被搭者化為外省人，其內部的差異被忽視，只有對照閩南、客家族群才出現認識的意義。

相較於台灣其他的眷村或是外省聚落，龍岡地區的外省聚落出現一個較為集中的族群氛圍，這種族群氛圍反映在地景與各項文化的元素之上。龍岡地區的外省聚落集中為大陸雲南地區近泰緬等地的族群，他們是外省中的邊陲，可以說是外省中的外省，落腳在客家聚落，可以說是遷移後的遷移。

這群隨軍來台的後期移民多為雲南籍，飲食、服飾上與傳統的漢人、客家人迥異，並且在宗教信仰上是台灣極為少數的穆斯林教徒。這群早期隨著軍隊遷台的穆斯林信徒，是龍岡地區最早的穆斯林，隨後陸續有泰、緬華僑的加入，近年來有眾多的外籍勞工穆斯林加入，一到假日做禮拜的時候，北部地區甚至台中地區的外籍穆斯林信徒卻會來到龍岡地區參與禮拜。



圖五 隱藏在馬路上的清真寺

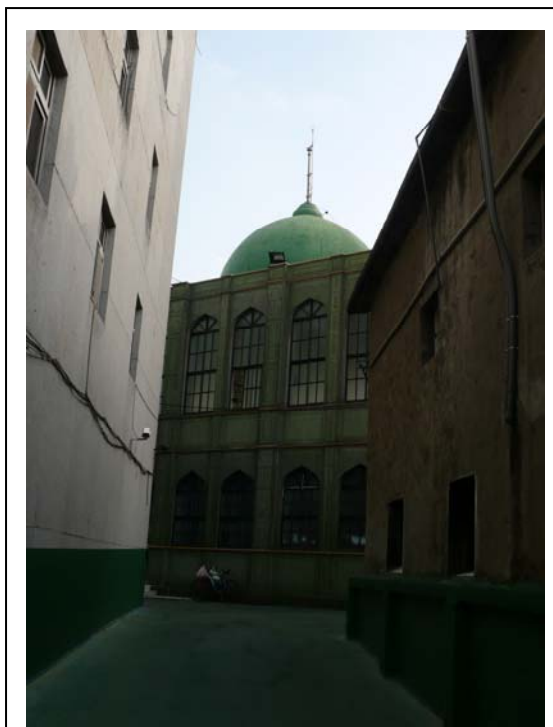


圖六 龍岡清真寺

資料來源：本研究者攝影

龍岡地區的穆斯林清真寺吸引台灣北部的穆斯林至中壢龍岡地區禮拜，形成獨特的地景。龍岡穆斯林清真寺位於龍岡主要的幹道龍東路上，不過清真寺不明顯，主體建築隱身在兩旁建物後，狹小的通道容一台車進出，轉折後才見到清真寺大殿。清真寺的不明顯與隱蔽固然有著教友自力興建與募款資金不裕的歷史背景（如圖五、六）。但隱蔽的入口也形成與門口兩側熱鬧的市場截然不同的區隔，除了有宗教與俗世的差別外，也有著兩個地方不同地方敢的差異。清真寺建築有明顯的空間符號：圓頂、月亮裝飾以及他處不易見到的阿拉伯文。（如圖七、八）





圖七 圓頂建物



圖八 清真寺的大門與月亮標誌

資料來源：本研究者攝影

除了建築物本身以外，穆斯林們的身體也構成了移動的地景。一般而言，穆斯林們的男性戴小帽，或有的留鬍鬚，女性或戴頭巾。華人的穆斯林外貌尚不明顯，而外籍的穆斯林則多數著長袍戴頭巾，隨著近期外籍勞工至龍岡清真寺做禮拜，龍岡地區的宗教地景也隨著族群的多元而豐富起來。同時外籍勞工的穆斯林也有較多印尼籍的女性，她們多是東南亞穆斯林國家至台灣從事看護與幫傭的女性。

穆斯林的獨特飲食風俗也構成獨特的地方文化地景。一般人至多理解穆斯林不吃豬肉，這代表著一般人對穆斯林的凝視，是之為飲食上的限制。但是穆斯林本身對飲食的要求不僅於此。肉食要求潔淨，必須由教士誦經放血之後的反芻類牲畜肉類，禁用酒、兩棲及冷血類食物。為便利穆斯林信徒辨識潔淨食物，穆斯林可食的食物有清真的證明。龍岡地區的多數雲南餐廳由穆斯林經營，標示清真的證明。由於穆斯林早期移民者多為雲南籍，龍岡地區也形成台灣少數強調雲南

菜的地方。雲南菜，穆斯林清真寺與龍岡已經形成一緊密相連的意象。就如當地的地方領袖指出，在龍岡反而吃不到客家菜，主要是以雲南菜為主，外地的觀光客來龍岡也主要是品嚐道地的雲南菜。龍岡地區的清真雲南餐廳有於禁用豬肉與飲酒，在宴客的菜色上與傳統以豬肉為主要肉食來源的本省人士有明顯的區隔，造就出雲南清真菜的獨特性，也形成地方的特殊性，成為號召觀光的壟斷租，而針對外籍人士，清真館的清真認證又成為潔淨食物的共同特徵，便利外籍不識中文的穆斯林飲食的指引。清真館的文化地景在此成為對不同族群提出特性與共性的獨特號召力量。



圖九雲南風味小吃

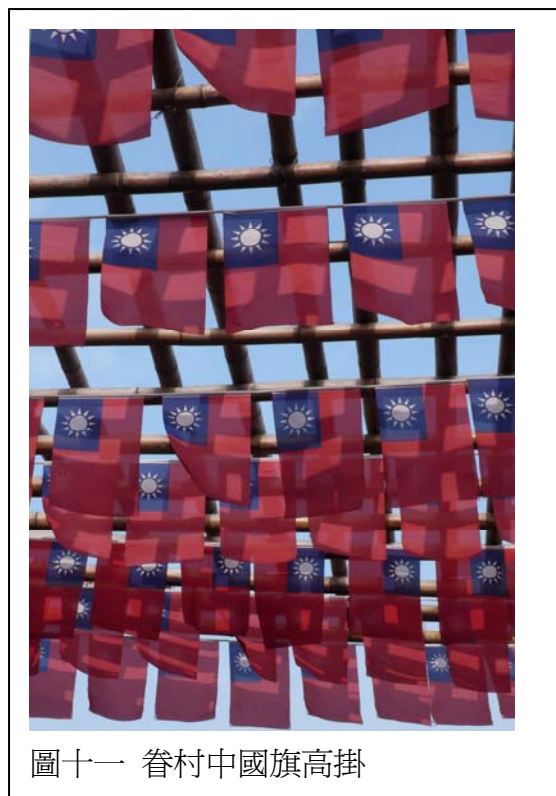


圖十 清真寺與滇緬料理

資料來源：本研究者攝影

龍岡地區的穆斯林歷經了離散的過程在地化的影響逐漸發生，年輕的世代對穆斯林信仰的強度不若年長的世代。老一輩的第一代雲南老兵對國族認同也飯影在地景之上，著名的國旗屋與升旗儀式及為本地的一項重要地標。傳統的國籍族認同與宗教認同隨著世代的傳承，漸漸的不明顯。在穆斯林較重愈來愈多是外籍勞工後，本地及穆斯林在比例上也隨之降低，在穆斯林教眾中亦出現一個日益明

顯的族群地景，象徵這種比例上的消長而這種現象也使得穆斯林清真寺由服務本地教眾的功能轉向到服務外籍教眾的功能。因此，龍岡的宗教與文化地景的消長也成爲反映人口流動的全球化的一項有意義的參考。



資料來源：本研究攝影

相對於本地穆斯林明顯的地景，客家的意義在龍岡並未隨著軍事地景、眷村改建與眷村的消失，以及穆斯林文化地景轉向全球化而明顯，本地人看待穆斯林社群爲隱形與封閉的，客家文化地景亦呈現隱形的態勢。本地的客家意象不明顯，首先是隨著都市化與工業化造成傳統聚落解體，年輕人至外地工作；其次是語言能力的消失，年輕族群在家時間減少，能掌握母語聽說能力的比重降低。本地的里長即指出，母語課程未能得到年輕世代的重視，年輕人主要以國語溝通，再加以社會對英語能力的重視，與英語能力低落的焦慮，造成了客家文化的隱性特色。

## 七、結論

客家傳統上對客家人的印象是一個遷移的族群，有著異地離散的經驗。同時客家遷移的過程中不僅帶著文化移動，建構地景。離散的過程也銘印在客家文化上，產生離散銘刻空間的獨特地景。聚落因此呈現獨特的文化風格而成爲文化象徵的文化地景。

桃園中壢爲台灣傳統的客家聚落，居民大多數爲客家人。在中壢市龍岡附近出現一個多元族群的空間，除了客家族群之外，有閩北的馬祖人聚落，也有外省眷村，而最有特色的則是龍岡地區有種獨特的雲南裔居民，這些雲南裔的居民不僅在族群上有別於傳統的在地客家族群，在宗教上也是台灣少數的穆斯林信徒，這些穆斯林社群在客家族群中生活呈現出一個雖少數而聚集，雖差異卻顯性的文化與社會。

龍岡穆斯林社區隨著國民政府遷台，部隊調動而在中壢龍岡地居，不像其他的軍人、軍眷被他者化泛稱爲外省人或外省眷村，雲南裔的軍人與眷屬展現出明顯的主體性，在外省之外，雲南裔的標識與認同明顯清楚。這些雲南裔的社群因宗教上的穆斯林身份有獨特的主體性，同時也在客家聚落中展現出特有的識別與認同形成特有的文化地景。

龍岡的穆斯林設群有三波的移民與離散過程，由早期隨軍遷台到泰、緬華僑因文化宗教因素加入，到近年來台工作的外籍穆斯林勞工的加入。中壢龍岡穆斯林聚落因全球化而逐漸形成一個外籍穆斯林聚集的場所，反映出台灣近年來的社會變遷。不過，外籍穆斯林信徒因爲在台時間有限與工作流動，在地化的過程並不明顯，穆斯林社群主要的文化地景仍由早期移民的生活的產業所組成。

龍岡地方的客家人與客家文化在地方上因為穆斯林移民早期鑲嵌在軍隊的強勢文化上而顯得較不明顯，甚至被視為隱性的，而客家人與穆斯林的互動也相當有限，客籍人士也視穆斯林為封閉與隱性的，他們彼此的相互凝視有限，僅透過有限的地方商業做交流。龍岡豐富的族群地景與文化之間的交流與互動有限。

## 附件：參考文獻

- Brah, A. (1996) *Cartographies of Diaspora : Contesting Identities*. London : Routledge.
- Brooker, P. (2003) *A Glossary of Cultural Theory 2nd Edition.*, USA: Bloomsbury.
- Callon, M. (1986) *Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay*. in Law, J. ed. *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge.*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Clifford, J. (1994) *Diaspora.*, *Cultural Anthropology*, 9(3): 302-338.
- Cosgrove, D. (1998) *Social Formation and Symbolic Landscape.*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Hall, S. (1990) *Cultural identity and diaspora.*, *Identity: Community, Culture, Difference.*, London, Lawrence and Wishart, 222-237.
- Hall, S. (1992) *Questions of Cultural Identity*. in Hall, S. and Held, D. and McGrew, T. eds. *Modernity and Its Future.*, Cambridge: Polity Press.
- Lewis, N., Moran, W., Perrier-Cornet, P. et al. (2002) *Territoriality, enterprise and relementation in industry governance*. *Progress in Human Geography*, 26 (4) ,433-462.
- Maoz, D. (2006) *The mutual gaze.*, *Annals of Tourism Research*,33(1): 221-239
- Murdoch, J. (1998) *The Space of Actor-Network Theory.*, *Geoforum*, 29(4): 357-374
- Myria Georgiou (2006) *Diaspora, Identity and the Media : Diasporic Transnationalism and Mediated Spatialities.*, Cresskill: Hampton Press.
- Raeoum, Y. (2005) *Authenticity and representation: cuisines and identities in Korean-American diaspora.*, *Postcolonial Studies*, 8(1): 109-125.
- Storper, M. & Salais, R. (1997) *Worlds of production*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

中壢市公所網站，<http://www.junglicity.gov.tw/tw/intro/dept3/list3.asp>，參閱日期 2011.9.27

王宏仁、郭佩宜編：《流轉跨界：跨國的臺灣・臺灣的跨國》。臺北，中央研究院亞太區域研究專題中心。

李丁讚、吳介民，2005，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，*台灣社會研究季刊*，59：143-183。

李承嘉，2005，*行動者網絡理論應用於鄉村發展之研究：以九份聚落 1895-1945年發展為例*，*地理學報*，39：1-30。

尙道明，1995：〈眷村居民的生命歷程和國家認同〉。清華大學社會人類學研究所碩士論文。

於嘉明，2008：〈在台泰緬雲南籍穆斯林的族群認同〉。國立政治大學民族研究所碩士論文。



- 林長寬，1996：《中國回教之發展及其運動》。臺北，中華民國阿拉伯文化經濟協會。
- 林漢嶽，2008：〈國際遷移的另一種視野：東南亞籍男性婚姻移民來臺灣之生活適應〉，臺灣師範大學社會工作學研究所碩士論文。
- 柯凱佩，2003：〈大陳人移民經驗的認同歷程〉。花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。
- 夏惠汶，2010〈開啓美味與記憶的瓶：探索客家醃漬醬菜對一位客家子弟的意義〉。收錄於焦桐主編，《飯碗中的雷聲：「客家飲食文學與文化國際學術研討會」論文集》。臺北：二魚文化。
- 孫立梅，2001：〈外省人的「家」：多義的記憶與移動的認同〉。新竹清華大學人類學研究所碩士論文
- 孫鴻業，2002：〈汙名、自我、與歷史：臺灣外省人第二代的身分與認同〉。國立清華大學社會學研究所碩士論文。
- 馬名正。1992。〈臺北清真大寺簡介〉。收于《中華民國高雄、台中、龍岡清真寺落成紀念專輯》。臺北：中國回教協會。
- 高念慈，2007：〈中壢龍岡清真寺的建立與發展〉。國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文。
- 梁炳琨，2004，地理學的文化經濟與地方再現，中國地理學報，35：81-99。
- 陳其南，1987：《臺灣的傳統中國社會》。臺北：允晨。
- 陳雪娟，2008：〈中壢十三庄輪祀網絡之研究(1826~1945)〉。國立中央大學歷史學系碩士論文
- 陳運棟，1994：〈從歷史與族群觀點看義民信仰〉。收錄於徐正光、彭欽清、羅肇錦主編，《客家文化研討會論文集》。臺北：雨虹文化。
- 游惠晴，2009：〈中和華新街緬華族裔經濟社區形成與發展之研究〉，世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 湯錦台，2010：《千年客家》。臺北：如果。
- 黃淑俐，2008：〈再現·流亡的孤軍——桃園縣忠貞新村集體生活聚落瓦解過程〉。中原大學建築學系碩士論文。
- 楊雅儒，2010〈紀實。存在。硬頸精神：論李喬小說的飲食書寫〉。收錄於焦桐主編，《飯碗中的雷聲：「客家飲食文學與文化國際學術研討會」論文集》。臺北：二魚文化。
- 賈福康，2005：《臺灣回教史》。臺北：中國回教協會（二版）。
- 劉秀淑，2006：〈易地的金枝——緬華文化調適與認同〉。華梵大學建築學系碩士論文。
- 劉還月，2001：《臺灣客家族群史·民俗篇》。南投市：臺灣省文獻委員會。
- 賴佳楓譯；Castles, Stephen; Miller, Mark J，2008：《移民:流離的年代》(The Age of Migration—International Population Movements in the Modern World, Third edition)。臺北，五南出版社。
- 羅苡榛，2010〈臺灣苗栗地域社會之構成：以「芎中石隆興」為例〉。國立交通

大學客家社會與文化碩士在職專班碩士論文。

羅烈師，2000：〈客家族群與客家社會〉。收錄於徐正光主編，《第四屆國際客家研討會論文集：聚落、宗族與族群關係》。臺北：中研院民族所。

蘇怡文，2002：〈伊斯蘭教在臺灣的發展與變遷〉。國立政治大學民族學系碩士論文