

題目：

移動與定居的經驗：

長治鄉印尼客家移民的生活形態與社會結構

申請人：李允斐

完成年月：中華民國九十四年十二月十五日

本報告係接受行政院客家委員會獎助完成

移動與定居的經驗：長治鄉印尼客家移民的生活形態與社會結構

摘 要

本研究以屏東縣長治鄉印尼客家華僑移民為對象，由成員內部文化生活表現，與外在社會接觸經驗，討論這群聚集在該地的社群，具有何種與族裔特徵相關的文化表現，並據之在環境與社會的變化過程中產生新認同，繼而發展為一族群。其至印尼播遷來台的客家華僑與六堆客家人生活形態原有差異，移民於日常生活中，主觀表達並呈現出不同於客家本地人的文化特色，諸如宗教、飲食、衣飾、語言、空間習慣。他們以這些代表社群的象徵符號，標記著「來自印尼」的共同起源，隱約形成「華僑」的族群感知，構成成員認同體系，引發社群歸屬情感，而與在地文化產生了文化的互動與融合。在這移動與定居的過程中，移動者與定居者是如何看待自己的身份、如何去界定自我、如何去看待我與他者的不同，甚至是從移動者到成為定居者的過程中對於認同的轉換及生活形態的改變與呈現。這群從印尼遷至臺灣的客家華僑是如何看待自己的、認為自己到底是誰，其內涵的文化背景在與臺灣的社會文化產生的反應下；華僑群體其特殊的文化特質是如何呈現。本研究試圖去釐清這移民族群在這移動的經驗裡與定居的概念裡移民族群的生活形態與移民社會的結構組成。

關鍵詞：客家移民、族群認同、印尼華僑

目次

摘要【1.】

目次【2.】

圖次【4.】

表次【4.】

第一章 緒論【5.】

1.1 研究背景【5.】

1.2 研究的意義與價值【8.】

1.3 研究方法【10.】

1.4 研究範圍與限制【13.】

1.5 研究架構【16.】

第二章 相關理論、文獻探討【17.】

2.1 人口遷徙的理論【17.】

2.2 文化核心論的觀點【19.】

2.3 文化接觸的概念【20.】

2.4 移民聚落與物質文化表現【24.】

2.5 相關文獻回顧【26.】

2.6 相關論文研究文獻之評述【29.】

第三章 漂洋過海來作客【35.】

3.1 印尼客家移民的生活面貌【36】

3.2 移民聚落地理與環境背景【37.】

3.3 生活樣貌與文化表徵【46.】

3.3.1 祖先崇拜【47.】

3.3.2 家屋【53.】

3.3.3 飲食【57.】

3.3.4 服飾【61.】

3.3.5 信仰－麵粉教【63.】

3.3.6 移民的社群組織－印尼華僑聯誼會【66.】

第四章 結論

舊習慣的延續與新價值觀的轉變【71.】

參考資料【76.】

表 次

【頁數】表號、表名

- 【40】 表 1、長治鄉德榮村的印尼客家華僑人數。
- 【41】 表 2、長治鄉新潭村單庄仔的印尼客家華僑人數。
- 【41】 表 3、長治鄉新潭村三厝屋的印尼客家華僑人數。
- 【42】 表 4、長治鄉崙上村的印尼客家華僑人數。
- 【43】 表 5、長治鄉下厝村的印尼客家華僑人數。
- 【43】 表 6、屏東市的印尼客家華僑人數。
- 【44】 表 7、民國 53 年長治鄉印尼客家華僑勞動生產人口比例。
- 【45】 表 8、民國 57 年長治鄉印尼客家華僑勞動生產人口比例。
- 【45】 表 9、來台印尼華僑移民在遷居印尼時的歷代關係表。

圖 次

【頁數】圖號、圖名

- 【38】 圖 1、六堆分佈位置
- 【39】 圖 2、長治鄉村莊圖。來源：【長治鄉志】，長治鄉公所出版。
- 【50】 圖 3、德榮村余家家族遺照。
- 【50】 圖 4、新潭村劉家所供奉先人遺照。
- 【51】 圖 5、臨時設置廳內的祖先祭祀。
- 【55】 圖 6、德榮村余氏華僑所住的家屋在印尼時荷蘭人所住的空間形式。
- 【56】 圖 7、新潭村三厝屋巷賴均 X 先生的「華僑屋」。
- 【57】 圖 8、華僑屋中正廳常見的祖先遺像。
- 【60】 圖 9、黃薑
- 【60】 圖 10、俗稱山那的野薑
- 【60】 圖 11、香茅
- 【60】 圖 12、香蘭葉
- 【62】 圖 13、印尼客家華僑所穿的服飾。
- 【62】 圖 14、印尼客家華僑所穿的服飾。
- 【65】 圖 15、新潭村單庄仔的華僑劉家正廳同時供奉的祖先與天主。
- 【71】 圖 16、來台印尼華僑的入境證。

第一章 緒論

1.1研究背景

客家族群是在客家先民的遷徙運動中形成的。在客家遷徙研究中，客家人在歷史上曾經歷多次的遷徙運動；從歷史背景來看，客家人的移動多是中國歷史上因王權變更、農民起義或是邊境民族入主中原所引起的北方漢民族南遷的運動。¹

第一至第四次的客家民系遷移均是以中原「內地遷徙」運動為主；而第五次的客家遷徙則是主要以戰亂、土客械鬥、析家分產以及客家民係所處之地理位置而有「海外遷徙」之影響。是於清朝咸豐、同治年間，由洪秀全率領的太平天國運動及孫中山先生早期領導的各次革命起義。因客家人參與戰事及因戰亂而使客家族群紛紛遷徙，而有「戰亂」而遷移的原因。另於清朝末年於粵（廣東）中地區發生持續十二年客家民系與土著發生「土客械鬥」，清政府為解決此一紛爭，便遂一部份客家集中新劃之台山赤溪地區安置，其餘遷治廣東南路之高、雷、欽、廉各州，並鼓勵客家族系遷移他地，遠者更到海南島與東南亞諸國。清末戰禍連起，客家民系逐世遷徙，所遷之處又與當地土人發生財產與土地上之紛爭；客家民系定居於閩、粵、贛、川等交界山

麓；因客家族群逐漸龐大、子孫漸多，其耕作土地有限析家分產後所得土地已相當稀少甚至已成為共有，種種原因促使客家民系再一次的遷徙甚至飄洋過海向海外移民。

客家民系在南方各省播遷的同時，又因複雜的國內政治、經濟、家族土地與族群關係等原因從南宋以來，各地客家人分別由廈門、汕頭、廣州、海口、虎門、香港、台山赤溪等地乘船出港，飄洋過海遠道至新加坡、緬甸、印尼、馬來西亞、泰國、南北美洲、澳洲。或通過陸路翻山越嶺由雲南、廣西等邊境進入緬甸、泰國等地。至二十世紀中葉以來，部分客家人又由原住國向歐洲、美洲以及大洋洲等世界各地再行遷移，如今客家後裔已遍及世界各洲的國家與地區。

來台的印尼客家移民

清康熙 60 年(西年 1721 年)，朱一貴亂事時，高屏地區客家先

¹客家研究始自羅香林（1933、1950），其以族譜資料說明客家係從漢水以東、潁水以西、淮水以北、北達黃河以至上黨這塊中原地區，經五次遷徙，而落腳於閩粵贛交界山區。

民組織六支民間義勇軍隊，保衛家鄉，抵禦外侮，這六支義勇團隊統稱為「六營」。亂事平定後，六營鄉勇解散，並將各營所在地改稱為「六堆」。

屏東縣長治鄉在過去的聚落分佈中是昔日客家六堆的「上前堆」；而客家六堆的文化更是記載了臺灣移民社會中客家族群長年開墾經營地方移民歷史。

如今，客家學研究在國際間早已成為顯學，而近幾十年來已有許多中外學者對於「客家」的起源、遷徙、語言、風俗習慣、信仰、服飾、空間以及海外客家華人的移民歷史或族群結構做過詳細的調查與研究。在這群海外的客家族群中仍有部分進行了下一次的遷移過程。於民國四十、五十年代於屏東縣長治鄉各村中陸續出現來自印尼的客家華人至此定居。由於當時的印尼政局混亂以及資本社會造成印尼貧富差距所釀成的社會動亂，印尼社會的動亂與排華促使了一股「推力」(push force)影響了當時印尼華人做出再次遷移的打算；而臺灣的政治立場與經濟條件以及南部的六堆客家與印尼當地的客家華僑在母語言及生活方式上多有相似的文化，則形成了一股「拉力」(pull force)；致使這群印尼的客家華人將臺灣的南部六堆客家作為遠離動亂，另一個安身立命的地點。

屏東縣印尼歸國華僑聯誼會在民國五十二年，統計於長治鄉崙上村就有六戶來自印尼的客家華僑、新潭村的單庄仔舊聚落有十三戶、新潭村的三座屋舊聚落有十三戶、德榮村十一戶、下厝村六戶、屏東市約有七戶來自印尼的客家華僑，共有五十六戶約有二百六十七人印尼客家華僑遷至長治鄉各村；而這些移民的組成又多是家族體系，透過人情網絡構成家族式的聚落組織，則透過緊密的家族網絡使得其特殊的文化表徵得以有展現與保存的機會；在如此的遷徙活動使得臺灣的客家文化多了一項複雜的文化遷移過程，且又是一段眾所未聞的移民過程。

在已是四十年後的現在，早已深耕在台灣社會的這群「新」移民，而其所展現的生活文化都有別於在地的客家文化。不僅在語言、居室、飲食、衣飾、信仰、習俗等等文化特色都標記著「來自印尼」的文化表徵，但與六堆的客家族群卻都有著相同的「廣東原鄉」，來自「唐山」的經驗。在這移入族群的生活歷史中因時間的流動已慢慢褪去來自南洋的文化特色而逐漸成為臺灣文化的一份子；但族群過去的移動經驗與定居的過程卻無法從臺灣

的文化年輪中剝奪，在客家華僑中仍然深刻的記憶著這段轉進臺灣的遷移歷史。

1.2 研究的意義與價值

本文探討的這群來自南洋的客家華人在遷移到台灣成為在地客家文化的一份子；雖然有著共同來自廣東原鄉的原居地的故鄉記憶，但與台灣的客家族群卻有著一段不同的移動與定居的經驗。相同的，台灣的客家族群也因地理環境及原鄉的原居地的差異而有文化上的差別，而這群在台灣族群移民史上鮮為人知的客家移民卻驗證了台灣從民國五十年代至今的農業到工業的社會文化發展；但在台灣的歷史脈落中卻不曾被提起，然而這移民族群卻在台灣已辛苦耕耘了四十多年，從僑居印尼的華僑身份，到深耕台灣的住民；除了記載了華僑在台灣的生活轉變與客家人硬頸移民打拼的生活歷程，更是呈現了在地多元文化的多樣表現。

長治鄉印尼客家華人族群在台灣移民史研究中並未顯著探討到該族群任何的生活脈落。其國內外對於該族群也並未出現任何相關的研究情況。在國內的客家學研究中多數探討由中國廣東原鄉遷移到台灣的客家族群遷徙史；或其他跨國客家移民研究中也以僑居國的客家華人的政治、經濟、生活、成就等與僑居國的社會發展史為主要的國家與族群的意識文化研究。而本文以東南亞移民研究為基礎探討台灣客家族群中鮮為人知的印尼客家華人移動與定居的文化轉變。對過去東南亞研究中針對於東南亞各國因政治文化和社會情境所造成的排華運動中促使客家華人再次遷徙的各國族群關係與政治態度的後續研究。

以印尼客家華人因受印尼政府排華運動所造成的族群遷徙為主軸，繼續探討印尼的客家華人為何將台灣做出下一個僑居國的原因以及印尼客家移民的族群構成在台灣本地所展現的生活樣貌。本研究之主軸以在台灣這一多元族群社會中，印尼客家華僑這一客家族群在近五十年來急遽的社會和文化變遷中如何尋求自我身分的定位，在持續客家文化認同的理念下達致對多元社會的文化適應，及其來自印尼移民族群的生活形態與移民社會的結構組成。

1.3 研究方法

本研究嘗試以民族誌的田野調查方式直接深入田野，通過與當

地日常生活結合在一起，體驗與學習研究對象的語言、符號、信仰、飲食、網絡、生活習慣、思考方式等各種層面，透過以親身經驗獲得資料和觀察，以被研究者的觀點與角度來理解、解釋和紀錄移民社會、文化與個體的生活經歷。

（1）文獻探討

本計畫擬將收集文獻資料：

- 1.屏東縣長治鄉都市計畫圖、航照圖、六堆聚落歷史分布位置。
- 2.長治鄉相關歷史資料與地理概況。
- 3.印尼華僑資料彙編。
- 4.移動與定居觀念之相關理論、研究。
- 5.族群認同、聚落空間、民族誌等相關發展理論及文獻研究。
- 6.將田野收集之資訊進行整理、分析、驗證及書寫。

（2）參與式觀察法

參與觀察的方法論幾乎適用所有關乎人類存在的研究。經由參與觀察法，我們可以對發生的事件、參與事件的人或物、事件發生的時間地點、事件發生的歷程、以及事件在特殊情境下發生的原因——至少是從參與者的角度所了解的原因，進行描述。對於有關過程、人群及事件的關係、人群及事件的組織、長時間的連續現象、模式以及人類存在空間的短期性社會文化環境的研究而言，參與觀察的方法論都是優異的選擇。

參與觀察法的目標，是對紮根於日常存在現實中的人類生命，找出實用及理論性的事實。參與觀察法的重點便是在圈內人

（insider）所認識的人類存在意義（Znaniecki, 1934; Spradley, 1980）。圈內人觀點中的日常生活世界，便是參與觀察法所要描述的基本現實情境。換句話說，參與觀察法便是要揭露人們日常生活中的意義，也就是所謂的「現實」。由於其將日常生活的意義視為第一優先，參與觀察法和其他起源於受理論及假設定義之概念的方法有明顯的差別。

根據Blumer（1969），人類社會是行動者積極參與過程的集合而人的行為是互動的過程。由此在本研究中也將參與客家華僑「生活」的過程中，從旁詳實紀錄其活過程中的文化內涵和意義與當地在地族群所形成的文化互動與融合過程，並嘗試對其所產生之變異賦予意義與解釋，幫助在研究過程中所需的脈絡詮釋與事實的建構作為本研究理論與知識上的實踐。

（3）深入訪談法

訪談，就是研究性交談，是以口頭形式，根據被詢問者的答復搜集客觀的、不帶偏見的事實材料，以準確地說明樣本所要代表的總體的一種方式。尤其是在研究比較複雜的問題時需要向不同類型的人瞭解不同類型的材料，以及做不同向度的交叉提問與訪談以確立事實性。

訪談是民族誌中田野調查重要也是基礎的資料蒐集方式，除了使研究者更真實的體現與觀察生活經驗也能更客觀的獲得研究對象的思考價值觀；並將其對於地方的口述資料記錄與存檔可最為往後研究使用與佐證，及建立移民族群的遷移史。

研究之訪談方式可分為兩種：

1.間接式的日常生活訪談：

本研究最主要的研究方式，透過與移民族群的共同生活與勞動，此時並不設限任何主題與對象，而是透過參與共同的生活經驗與勞動中的平常性對話，直接了解與體驗研究對象的生活情境與價值觀的體現，可作為客觀的研究方式且往往在共同生活中更能發現其所未見的資訊。

2.直接的問卷式訪談：

主要是針對所擬定的問題和研究對象作直接的提問與訪談，將研究中所與建構之資料與問題意識作直接的驗證。其兩種訪談方式並無固定或強烈的分開使用而是視訪談情況可做交叉應用。

本研究所引述之口述資料皆是將報導人所用多族語言翻譯為中文紀述，以方便閱讀者閱讀。其後所標註之訪談資料為（報導人姓名，移民來台第幾代以 I、II、III、IV 為代表數，訪談時間）。以（鍾蘭 X，I，2005-2-20）為案例，則鍾蘭妹為報導人姓名，I 為來台印尼客僑的第一代，訪談時間為 2005 年 2 月 20 號。訪談中部分報導人表示不願私人身份外洩，為維護報導人之隱私本文中所註述之報導人姓名均將名字中最後一個字以 X 標示。文中所引用訪談口述後述之資料及時間均以此為原則。

1.4 研究範圍與限制

研究範圍

本研究的时间範圍界定於民國40年代至今由印尼遷至臺灣屏東縣長治鄉的廣東客家移民。由初步判定當時的客家移民均是因

應印尼當代社會的政治情勢而造成的華人移民潮，其不管是因「排華」所造成的社會動亂或是印尼政府廢華校、入印籍等強迫華人「改宗」的行動所迫使的華人遷徙的移動過程至臺灣六堆定居的客家華僑，其遷台的時間性不定，因印尼政局所造成動亂的時間蔓延性而使印尼客家華僑有逐步離開的行動。至本研究所調查對象的時間均需比對西元1950年代左右印尼當時的社會脈絡做為參考的依據。而研究地點以屏東縣長治鄉各村作為研究範圍。

研究對象

本研究主要以口述歷史調查為主，其研究對象分為兩類，一、是從印尼遷至屏東縣長治鄉的客家移民，二、是居住於客家華僑定居點附近各族群的住民。

1.客家華僑移民

從印尼遷至屏東縣長治鄉的客家移民，其中包括擁有遷移經驗的移民以及在台灣出生的華僑後代。

2.在地的住民

居住於客家華僑定居點附近各族群的住民，即與曾與客家華僑接觸過的在地住民

研究限制

（一）移民身分的尋找

由於遷移至臺灣時間已近五十年，具經歷移民經驗的對象已逐漸消逝，且第二代移民經歷遷徙過程時大多年紀尚幼，對於當時遷移過程已有部分遺忘的可能。且因社會、經濟的變遷移民再做第二次遷徙的可能增加，由南部遷至其他市鎮或遷至其他國家皆有可能。在調查中若要實際將所有印尼客家華僑一一找尋及拜訪尚有困難。

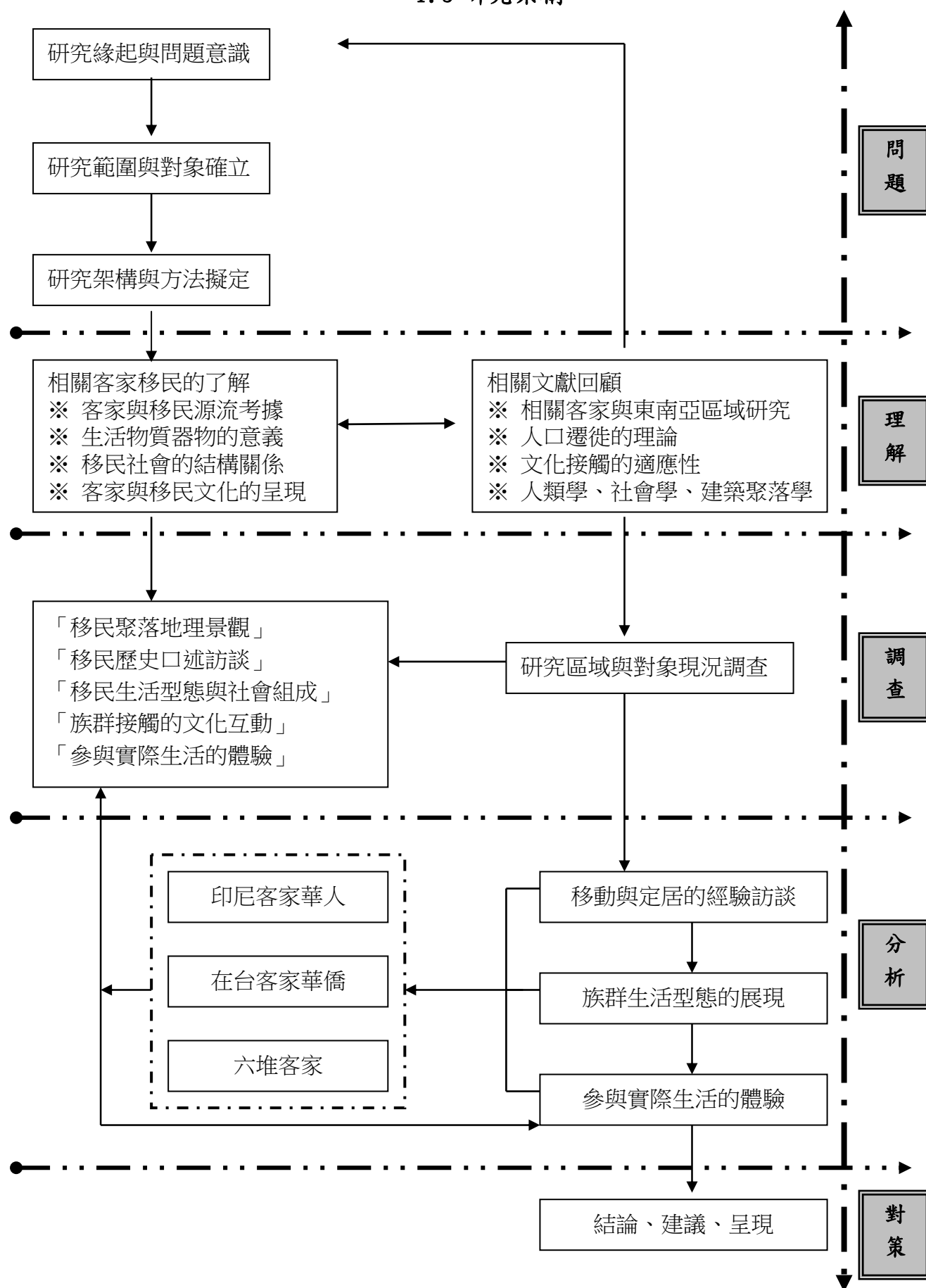
（二）分佈位置確認

由於時代的變遷，華僑居所可能遭之改建或拆除，以及當時接觸移民的附近居民或多以不在，此人口流動的變因與社會變遷，使確定移民落腳位置將有困難。

（三）語言的隔閡

本研究所選取的研究區域與對象大多為客家人，且跨國的東南亞國家的移民，其語言使用豐富且多樣，是以如何突破當地的語言限制而進行，是必須突破之困境。

1.5 研究架構



第二章 相關理論、文獻探討

2.1 人口遷徙的理論

移民的推拉理論 (Push-Pull Theory)

人口遷移必定有其原因促使其離開原居地，而動身的因素即是找到了落腳的地點，吸引其前往。在拉文斯坦 (E.G. Ravenstein) 的遷移法則 (The Laws of Migration)²中，推拉理論認為遷移發生的原因是由原住地的推力或排斥力 (push force)，和遷入地的拉力或吸引力 (pull force) 交互作用而成。

早期國際人口遷移研究注重以推拉 (push-pull) 理論 (Lee, 1969) 作為解釋移動人口從原生社會至接待社會之間的選擇，舉凡戰亂、飢荒、種族隔離及屠殺、經濟蕭條等均為促進移動形成的「推」的要素，而不虞匱乏的食物、工作、良好的教育及生活環境則為「拉」的要素，移動者容易在兩地之間作單向的移動，並且同化 (assimilation) 於接待社會 (Heisler, 2000; Jackson, 1986)。這也是印尼客家移民離開動亂的社會體制來到台灣尋找更優質的生活環境的原因之一，面對優渥的生活環境是其所嚮往且存有想像的。

遷移適應的概念

一般國境內的短距離遷移對遷移者的適應不會有大威脅，國際遷移或不同種族間的遷移則會有較大的適應困難 (謝高橋，1981：25)。對於印尼客家移民而言，遷移不只是居住地點的改變，更重要的是移民必須面對台灣的主流社會情境與規範；因此，遷移者必須調整其文化價值觀念與生活行為模式，以重新適應於不同的社會文化體系中，以找尋一個讓國際遷移者可以接受這相異的生存模式。

蘇威 (Alfred Sauvy, 1966) 認為一個國際遷移者在到達移住地後，需經歷定居 (settlement)、適應 (adaptation) 和完全同化 (total assimilation) 三個階段完成遷移行動³；定居時期是從移動者到達目的地開始，持續的建立起適應當地的生活模式為止，此時為適應的前期，以致同化是經過一段適應期後以能完全融入遷入地的

² 拉文斯坦 (E.G. Ravenstein) 的遷移法則 (The Laws of Migration) 是根據一八八一年英國人口普查有關人口出生地及居住地資料分析、歸納而成；後經過其他的學者不斷修正至李氏 (Everett S. Lee) 提出人口遷移理論 (A Theory of Migration) 對於人口遷徙做出有系統的解釋與分析。Everett S. Lee, "A Theory of Migration" Demography 3 (1), 1996, pp. 45-57.

³ Alfred Sauvy, General Theory of Population. New York: Basic Books, Inc., 1966, pp. 460-461.

規範與行為模式，此時為適應的末期，之後便能適應新環境。

蘇比遷移適應理論中完全同化的論點可以說是一個主觀決定論的觀點，當不同文化相互接觸之後並定會產生持續性的文化互動與融合過程。而所謂完全的同化將是一種強勢文化單向的將其他異文化的消滅與統治，這從殖民時代的社會問題中將可有所解釋。

2.2 文化核心論的觀點

不同文化接觸所產生的變異與保持均是為了保護其文化核心的精神。台灣的客家族群落地台灣從明末清初至今已有三百餘年，而印尼客家華僑離開廣東原鄉不過百餘年。台灣的客家族群透過在地化的文化轉變過程呈現出今日的「台灣客家」，但由於地理環境的位置不同、周圍所處的族群關係也不同以及其原鄉地的生活文化也相異使得台灣客家也有南北文化上的差異。不管是優勢文化、土著文化或是移民文化其必定經過一連續的文化適應的過程，雖然強勢文化對地方文化有必然性的影響，但是地方性的文化必定有一套文化轉變的適應過程轉換或轉化了原本的文化樣貌，而合成出一套異於原本與主流文化的樣貌（潘英海,1994），其即是為了保存原文化的意義。

傳統的客家文化將祖先牌位至於屋室的正中心，視為其家族的源流及家族規範的中心；而渡海至印尼的客家華人出發時並未攜帶其家族的族譜或神主牌位，至第二代之後便會將其逝世第一代之照片掛於居室重要空間之中心牆面將其視為開基主，之後便將後代依序掛上，成為信仰的中心。客家人將「土地伯公」視為守護家族、土地、田產的神祉在各家族裡或土地周邊均會看到土地伯公。但是位於異文化的印尼客家人無法將土地伯公的具體形式呈現出來，必然透過其他的樣貌來呈現，可能是印尼的神祉或是其他形象更甚至改變了其原來土地伯公祭祀的行為與儀式；即把其對於伯公的文化形式轉換了其他的方式呈現，但是對於伯公的神祉意義與守護土地與田產的寄託轉化成了其他的文化形式。

而印尼客家與台灣客家在文化接觸之後必然發生相互影響的過程，族群之間的互動所造成的改變會使其原來的文化樣貌產生變異，但是其改變的性質將不影響其「文化核心」（hard core of cultural）⁴的存在。

⁴ 1965 年拉卡托斯 Lakatos 於英國倫敦，發表了〈否證和科學研究綱領方法論〉內容指出所有科學綱領都可用「硬核」

2.3 文化接觸的概念

不同文化團體的接觸與互動；在人類文明演進的過程中一直是重要的階段。

在台灣的多樣族群社會中，不同族群之間的文化接觸產生不同文化持續相互影響的變異過程。而如此變異的過程則使原本靜態的文化區域產生動態性與變遷性。在早期人類學主流結構功能論裡，學術理論只注意到社會文化功能常態的靜態層面，而人類學家盲目的從土著社會裡「重建」「復原」所謂的土著文化，而忽略文化的動態性與變遷性。

而文化接觸（cultural contact）、涵化（acculturation）、同化（assimilation）則是相類似的概念。涵化與同化之比較是與近代美國人類學界在談不同的文化相互影響所使用的概念；而英國人類學界則是較常使用文化接觸這個概念。在 1920 至 1930 年代歐洲的擴張勢力向外放大；英國、法國、荷蘭等國家都在致力於所屬殖民地間的關係；西方文化與土著文化頻繁接觸；而早期人類學的研究一直實際提供了殖民政策的需要。促使西方世界憑藉著人類學的專業達到有效控制所屬地區的殖民統治；而後來這群人類學所研究的部落因工業所帶來的產業革命迫使「土著」成為了「都市份子」，而「部落」變成了「新興都市」；在都市中的土著文化與西方文化甚至是不同部落間的文化，都會產生不同的社會與殖民政策上的問題。而英國學界則將如此不同文化間相互影響的互動關係稱為文化接觸（cultural contact）。而早期美國人類學界則傾向於將土著社會彼此間的文化接觸視為「文化接觸」，而將西方文化與土著文化接觸後的改變視為涵化（acculturation）（spier,1929）。

涵化的概念幫助我們瞭解一種現象，那是來自不同文化團體的個人，在不斷地第一手的接觸之下，產稱了易於其中一方或兩方團體原來文化模式的變遷。⁵

而涵化與文化接觸在本研究中均可視為相同之概念，均是探討不同文化之間的互動過程，且是一種持續不斷的互動過程「文化接觸，並不是一個因子從一個文化轉換到另一個文化而已，而應

（hard core）來刻畫其特徵。在周圍去發明一些「輔助假設」與中心形成一個保護帶，以致矛頭（modus tollens）只得指向這些假設；正是這保護帶受到檢驗而進行調整、改變、再調整、甚至全部轉換，才使得那個中心的核受到保護。

⁵於 1936 年三位美國人類學家，Redfield、Linton、Herkovits，於美國人類學界《美國人類學家》發表了一篇〈涵化研究備忘錄〉中對於涵化所做的定義。

是不同文化團體互動下的持續過程」(Fortes,1936: 53) 英國人類學者 Fortes 則以此定義強調「涵化」可視為在文化接觸過程中兩個相異文化的互動性、持續性的影響，而非單向性的影響。而文化接觸與涵化則是具體探討人類文明因文化接觸而產生變遷的理論需求。

而涵化研究在過去的歷史脈絡中則是著重於西方世界或是殖民地社會的需求下進行研究。而西方文明或殖民者又常是強勢文化，對於殖民地各方面的統治與影響甚鉅；因此同化

(assimilation) 又可視為一種強勢文化單向影響的現象，一種消滅文化，吞噬的過程。

多元文化的台灣社會，在 1950 年代以來的一黨專政體系下夾帶著政治與意識型態以強勢文化對異文化的「漢化」過程，都是以「同化」的概念下解釋「涵化」的問題。從實施國語制度的語言政策，到九年國民義務教育等等都可視為一種強勢意識型態或權力機制所做的單向影響與操控。然而族群文化的生命力與延展性已不是政治體系所能左右的，文化會透過不同的變異方式來保護核心價值的存在與延續。因此，文化接觸或是涵化所帶來的文化變遷過程絕不是一種結果，是持續不斷的過程。所以文化接觸是一個持續不斷的互動過程，而這種互動過程是雙向的而非單向的；文化接觸的主要機制在於不同文化團體的個人。⁶

然而在現今複雜的社會環境下不同文化團體接觸的過程除了相互之間的互動影響，更需考慮外在大環境的種種變因，都市化、工業化、城鄉關係、全球化、新族群意識等的社會因素來考量。因此本研究將以其涵化的概念表現出在複雜的社會文化下說明印尼客家移民在台灣前堆客家地區的聚居生活如何孕育獨特的南洋移民生活型態與社會結構。在重疊的社會因素下與不斷移動中與其他族群的文化接觸下，印尼客家移民本身又是如何保存、轉化與再現原來的客家文化，而這種特殊的南洋客家文化又如何與整體大社會環境的變化產生互動與融合。在移民聚落中客家移民於生活上所展現的南洋客家風貌與其移民社會運作的組織構成皆是呈現出文化接觸的互動過程；而其印尼客家移民所展現經濟活動、信仰儀式、家屋造型、語言使用、生活習俗與溝通網絡等將是本研究所具體呈現與探討的重點。

⁶潘英海，(1994)，〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化含意〉刊於《台灣與福建社會文化研究論文集》頁 239。

2.4 移民聚落與物質文化表現

一個場所對一個族群裡的群體/個體因生活情感/記憶的積累，無形中自然流露著與生活空間/場所/地方的互動，體現出認同地方情感依附的焦點。因此讓聚落成員在遷徙之中意識到環境場所的精神，「生活空間」才能夠展現其旺盛的生命力，得以伴隨聚落成員的「歷史發展」傳承延續。而空間的本身則不完全意味著硬體的單元而更呈現出促使空間形成不同的元素。是以聚落的形成、遷徙的原因、背景、過程、凝聚的元素、聚落與建築空間、信仰、歷史時間、生活情感、集體記憶、社團組織、語言認同…等彼此互動的關係，與其歷經生活空間的遷徙、適應、演化的過程，瞭解何以導致此華僑社群的形成、背景及其與原客家社群的傳統文化所受時代、政治、權力、經濟、社會秩序、自然環境及文化背景等因素的交互影響下所反應的固守、歸化、馴服、轉化等轉變，及在飲食習慣、生活經營型態、居住空間、語言使用與宗教信仰等，在適應過程中所產生的轉變與抵抗。

在物質成品的背後有社會的組成、運作原則、文化價值與觀念為基礎，需了解其社會脈絡等因素，對物質產品主要形式、性質與關係才有機會被解釋與理解。例如台灣土著族之工藝技術所產生的物質成品，必須置於社會文化脈絡與生活情境中，才有可能理解其意義與功能。(王嵩山，1992)

物質文化成為「揭示、界定及強加諸文化思想中之可辨型態」的意向或象徵。(Marcus and Fischer .1986) 人類的生活經驗靠著物質文化來呈現了歷史實質面向的一個發展脈絡，而生活的構造物更是深刻記載著人類因時因地所產生的不同變化，在人類的歷史發展過程中所留下來的具體遺跡。聚落空間作為物質文化的具體呈現其所標記著不僅僅是該族群的各種行為軌跡，不論是生產的、政治的、還是文化上，更重要的是標記著生存於該生態空間的歷史意義。

在移民聚落中最直接觀察到的移民物質文化的表徵便是建築空間、植栽、語言與衣飾。在長治鄉的客家聚落裡頭，與客傢夥房形式不同的印尼華僑居室，在當地的客家人裡稱為「華僑屋」。空間裡頭看不見傳統夥房的「廳下」、「堂」、「廊」「化胎」等等台灣客家建築的空間元素，但卻來在相同的原鄉過著相似的生活方式，而具有南洋文化的華僑屋中則是將原有的客家生活習慣轉

變成不同的生活空間形式，並又保持著客家人的生活習性，即將原有的客族文化背景與遷移過程中不同的區域文化產生互動的關係，卻也仍與台灣客家族群標示著共同原鄉地的文化傳承與延續，移民族群中客家與印尼的文化表徵透過生活習慣，以致產生複雜的文化互動與融合的表現，似有若無的文化的變異隱藏在生活習慣與空間上，飲食的習慣、居住的習慣、信仰的習慣、穿著的習慣、說話的習慣多有不同程度的轉化與保留，而反映在移民生活中的身體節奏以及思考的價值觀中充分的表現了「客家」與「移民」的文化意涵。

2.5 相關文獻回顧

在台灣泛客家學研究中多數探討台灣客家遷移歷史均由中國廣東、福建原鄉遷移到台灣的客家族群遷徙史；或其他國際客家族群研究中也以僑居國的客家華人的政治、經濟、生活、成就等與僑居國的社會發展史為主要的國家與族群的意識文化研究。而本研究則以東南亞移民研究為基礎，探討台灣客家族群中鮮為人知的印尼客家華人生活型態與移民社會結構。則以積極與詳實的態度對過去東南亞研究中針對於東南亞各國因政治文化和社會情境所造成的排華運動中促使客家華人再次遷徙的各國族群關係與政治態度的後續研究。

以印尼客家華人因受印尼政府排華運動所造成的族群遷徙為主軸，繼續探討印尼的客家華人為何將台灣做出下一個僑居國的原因以其在台灣本地所展現的文化轉變。本研究之主軸以在台灣這一多元族群社會中，印尼客家華僑這一客家族群支系在近五十年來急遽的社會和文化變遷中如何尋求自我身分的定位，在持續客家文化認同的理念下達致對多元社會的文化適應，及其移民族群與再地族群文化表徵的互動與融合。以下為本研究參考的各項相關與類似的研究報告，將回顧與參考其所研究的方法與歷史脈絡，以增進本研究之理論需要。

一、房漢佳，《砂拉越客家社會的歷史現狀》，刊於第四屆國際客家學研討會論文集客家與當代社會篇，（會議時間 1998/11）。

二、曾少聰，《菲律賓華人認同的變遷：從移民社會向定居社會轉變》，刊於社會、民族與文化展演國際研討會論文集，下冊，（會議時間 1999/5）。

三、楊聰榮，2000，《暴動歷史、族群關係與政治變遷：印度尼西亞歷史上的政權轉移與反華暴動》，刊於〈東南亞的變貌〉，蕭新煌主編，中研院東南亞研究。

四、謝劍，2000，《文化融合抑文化內衍？以吉隆坡客家社團的發展為例》，刊於〈東南亞的變貌〉，蕭新煌主編，中研院東南亞研究。

五、陳秀容，2001，《東南亞華人融入所在國主流社會的地域差異：印尼與泰國之比較》，刊於〈第屆世界海外華人國際學術研討會論文集〉，中央研究院學術活動中心。

六、唐潤洲，2001，《印尼在台僑生對印尼華人問題態度之研究》，刊於〈第屆世界海外華人國際學術研討會論文集〉，中央研究院學術活動中心。

七、林崇熙，2001，《誰是客家人？--作為一種意識型態的族群認同》，發表於2001年「第一屆文化山海觀」，雲林科技大學文化資產維護研究所。

八、徐正光，2001，《客家社會生活調查》刊於〈六堆客家社會文化發展與變遷之研究-社會篇〉，財團法人六堆文化教育基金會。

九、楊長鎮，1994，《在民族國家的邊緣—台灣反動政治中「客家問題」意識》，刊於〈客家文化研討會論文集〉，中華民國八十三年度全國文藝季系列活動，行政院文建會。

2.6 相關論文研究文獻之評述

一、柯凱珮，(2002)，《大陳人移民經驗的認同歷程》，國立花蓮師範學院多元文化研究所，碩士論文。

其研究是以花蓮市大陳一村居民們特殊的生命經驗，探討大陳人在一九五五年自反共最北前線跟隨國民政府移民來台灣，並在後天移民情境中逐漸形塑出自身的認同過程。本研究的主軸在於探討第一代大陳居民及第二代兒女在獨特的歷史背景下所面臨

「移民環境新生活」、「兩岸家鄉的情感」及「『台灣－中國』身份認同的意義」這三個層面的認同詮釋，藉著「生命史」的述說方式，讓大陳居民呈現出在移民環境裡他們如何經歷種種來自外在困境的挑戰及詮釋內心世界對於身份認同的細膩轉化。其研究方式主要集中在移民本身的個體生活史，進而放大至族群的認同轉換；但對於外在環境投射於移民生活上的文化情境較少，對於移民以外的族群切身體驗與表達「大陳義胞」的反應與實際生活經驗著墨較弱，並對其族群發展之現況與未來展望未提出新的看法與建議。

二、孫鴻業，(2001)，《污名、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。

本論文藉著深入訪談的過程，企圖藉著對外省第二代受訪者的主觀意識理解，探討外省第二代在政治、社會情境的變遷過程中，他們對自身「外省人」身份的看法與理解，以及他們在「主觀上」賦予了自身「外省人」身份什麼意義，以及採取了什麼樣的認同傾向；另外，當外省第二代可能面臨的因「省籍身份」而引發的社會互動的緊張狀態時，他們將會採取什麼樣的應對方式。所以，具有「外省人」這個身份的個體，他們對自我身份的定義和認同傾向可能不再是單一的中國人或中國認同，也與台灣民族主義論述下被同質化且本質化的「外省人」身份內涵有所不同。

本計畫將參考其研究中對於「先」移民與「後」移民之間的自我意識展現與互動的認同過程，但其研究中其本省與外省兩大族群實際的互動生活情境描述較少，因這將會引發出認同如何產生、在什麼情境下發生、何時不會有認同的問題，而認同什麼只是文化的表徵。

三、施諭靜，(2004)，《此客非彼客？——文化知識建構的網絡行動》，國立雲林科技大學文化資產維護所碩士論文。

其研究將以崙背及二崙地區詔安客家為主要田野對象，在這裡，不易見具“客家”特色的飲食文化或生活習俗，沒有一般人認知的“客家”三山國王信仰，除了語言的差異性，詔安客客家人在面對一般大眾所熟知的“客家文化”，似乎又多了一層疑慮。有種既稱“客家”又不像“客家”的複雜情緒在裡頭，這也是人們對於“族群文化”普遍的狹隘偏見所造成。本文主要探討

大眾文化裡頭形塑「客家」的文化知識是如何形成的，當大眾聽見客家的名詞時即想像藍衫、紙傘、擂茶、薑絲大腸、煙樓、伯公等，作為一種文化的表徵。而本計畫可參考其研究主軸尤其探討形成「客家」的文化知識脈絡下的文化想像關係。

四、施麗雯，(2003)，《從「家」的多重意義分析紅棉新村第一代居民的生命歷程》，東海大學社會學系碩士論文。

此論文主要是以 1950 年跟隨國民黨遷居來台的紅棉新村第一代居民為討論對象。受到戰亂的影響，紅棉新村第一代居民被迫離開「家」(家鄉)，來到臺灣另建自己的「家」。因為家鄉在大陸(廣東)，紅棉新村第一代居民成為相對於臺灣人的外省人。也因其各自所建立的「家」型態不同，使得他們在經濟層面、性別、身體年齡上，在來台生涯上有著不同生命歷程的展現。此論文除了以紅棉新村個別居民的鄰里關係、家務分工、婚姻型態、血親關係等開展出來的「家」的多重意義，解析第一代居民在空間、經濟意義、社會流動、族群認同下所開展的生命歷程。最後，並透過對紅棉新村第一代居民生命歷程的解析，反省當代對「家」界定的侷限。

五、翟振孝，(1995)，《經驗與認同:中和緬華移民的族群構成》，國立台灣大學人類學系碩士論文。

此論文以中和地區緬甸華人移民為對象，由成員內部文化生活表現，與外在社會接觸經驗，討論這群聚集在該地的社群，具有何種與族裔特徵相關的文化表現，並據之在情境變化過程中產生新認同，繼而發展為一族群。

移民進一步由互動經驗與印象中，分別表達自我與其他社群之形象建構而這些均是成員標示我群與他群不同，建構社群邊界，加強自我定位的依據。成員們進而在這個基礎上發展出因應情境需要，而轉換自我認同對象的稱名體系。因此「緬甸華僑」由原先類同族類的概念，而成為近似於一共享祖裔的族群。移民文化生活重現的經驗，與重回緬甸「故鄉」的新經驗。均牽引成員在意識上與來源地緬甸緊密連結。此論文以移民具有在緬甸與台灣兩地生活的社會文化經驗而這項經驗正發揮著維繫並強化成員間歸屬與認同的功能。他們充足的社群表徵具備構成族群的豐厚條件。不過，在追求共同社會利益方面，現階段社群運作力量相當有限，因此，其研究中建議以「形成中的族群」來說明緬華族

群構成的的現象，而已此研究觀點可作為本計畫研究參考之主軸。

六、范玉梅，(1998)，《關於觀音「大潭」：一個聚落的生活空間史的研究》，中原大學室內設計學系碩士論文。

一個場所對一個族群裡的群體/個體因生活情感/記憶的積累，無形中自然流露著與生活空間/場所/地方的互動，體現出認同地方情感依附的焦點。因此，一個聚落的生活空間需要「聚落成員」長期持續不斷的經營，生活才會有意義；唯有讓聚落成員在遷徙之中意識到環境場所的精神，「生活空間」才能夠展現其旺盛的生命力，得以伴隨聚落成員的「歷史發展」傳承延續。

企圖從本身曾經居住過的聚落（桃園縣觀音鄉大潭新村）與其歷經生活空間的遷徙、適應、演化的過程，瞭解何以導致此聚落的形成、背景及其後續發展、居室空間與使用者生活/身體/情感經驗的實踐與具體化關聯之相關課題。主要在探討分析其受時代、政治、權力、經濟、社會秩序、自然環境及文化背景等因素的交互影響下，家庭組織結構、生活經營型態、居住空間、性別化差異以及儀式行為與宗教信仰等，適應過程中變項的指證；對應建築空間形式轉化時，居住空間組成關係、生活習慣與使用方式以及意識型態與價值觀等變因分析。

其論文研究中深刻以一些令人感動的集體記憶/經驗、空間品質與當代生活的紀錄，可作為本計畫中移民族群生活空間史研究的案例參考。

七、楊士範，(1996)，《排灣族城鄉遷移者傳統文化與社會組織之持續與轉變——以平和村台灣北部移民群為例》，東吳大學社會學研究所碩士論文。

本論文以民族誌的方式報導該移民群城鄉遷移經驗與北部都市生活經驗。例如，他們都市生活裡的飲食居住語言使用及宗教信仰、親屬關係網絡等等。主要針對該移民群的傳統文化與社會組織在他們城鄉遷移過程中所發揮的影響力。亦即，焦點擺在排灣族社會文化因子，如何在這群移民客行動者身上持續發生功效，並如何因移居地人文區位因素的介入而有所轉變。

其論文研究除注意個案行動者傳統文化持續與轉變的現象外，也對此移民群泛原住民族意識建構的社會歷史背景與都市互動情境進行探討。進而認為「泛原住民族意識」的累積與建構，是

在原住民異族群間「相互串門子、宴飲、饋贈、聊天開玩笑、生病探訪慰問、參與標會、婚禮等之都市生活細節的交換互利與協調過程中衍生與再生產。換言之，泛原住民意識是在移民者同族同部落、跨部落或跨族群間，透過社會資源交換互利共生的過程逐漸累積與增強。

第三章 漂洋過海來作客

前言：

1950 年代印尼社會持續的政治動亂及大規模的排華動作造成印尼當地華人的生命、財產安全備受威脅，民國 49 僑委會為因應印尼的動亂在國民政府的安排下，大批的印尼華僑在僑委會的遷僑事件中毅然決然的攜家帶眷，飄洋過海的赴台定居；當時政府對這批印尼僑民是採取分散安置的方式，以期使之融入台灣社會，主要被安置在桃園、新竹、苗栗、嘉義、屏東等縣市。

屏東縣印尼歸國華僑聯誼會在民國五十二年，統計於長治鄉崙上村就有六戶來自印尼的客家華僑、新潭村的單庄仔舊聚落有十三戶、新潭村的三座屋舊聚落有十三戶、德榮村十一戶、下厝村六戶、屏東市約有七戶來自印尼的客家華僑，共有五十六戶約有二百六十七人印尼客家華僑遷至長治鄉各村；而這些移民的組成又多是家族體系，透過人情網絡構成家族式的聚落組織，則透過緊密的家族網絡使得其特殊的文化表徵得以有展現與保存的機會；在如此的遷徙活動使得臺灣的客家文化多了一項複雜的文化遷移過程，且又是一段眾所未聞的移民過程。在已是四十年後的現在，早已深耕在台灣社會的這群「新」移民，而其所展現的生活文化都有別於在地的客家文化。

不僅在語言、居室、飲食、衣飾、信仰、習俗等等文化特色都標記著「來自印尼」的文化表徵，但與六堆的客家族群卻都有著相同的「廣東原鄉」，來自「唐山」的經驗。在這移入族群的生活歷史中因時間的流動已慢慢褪去來自南洋的文化特色而逐漸成為臺灣文化的一份子；但族群過去的移動經驗與定居的過程卻無法從臺灣的文化年輪中剝奪，在客家華僑中仍然深刻的記憶著這段轉進臺灣的遷移歷史。

3.1 印尼客家移民的生活面貌

一個場所對一個族群裡的群體/個體因生活情感/記憶的積累，無形中自然流露著與生活空間/場所/地方的互動，體現出認同地方情感依附的焦點。因此讓社群成員在遷徙之中意識到環境場所的精神，「生活空間」與「社會行為」才能夠展現其旺盛的生命力，得以伴隨社群成員的「歷史發展」傳承延續。是以聚落的形成、遷徙的原因、背景、過程、聚落/建築空間一個場所對一

個族群裡的群體/個體因生活情感/記憶的積累，無形中自然流露著與生活空間/場所/地方的互動，體現出認同地方情感依附的焦點。因此讓社群成員在遷徙之中意識到環境場所的精神，「生活空間」與「社會行為」才能夠展現其旺盛的生命力，得以伴隨社群成員的「歷史發展」傳承延續。是以聚落的形成、遷徙的原因、背景、過程、聚落/建築空間、公共空間、歷史時間、生活情感、集體記憶、社團組織、語言認同、宗教信仰、社會聯繫…等彼此互動的關係，與其歷經生活經驗的遷徙、適應、演化的過程，瞭解何以導致此華僑社群的形成、背景及其與原客家社群的傳統文化所受時代、政治、權力、經濟、社會秩序、自然環境及文化背景等因素的交互影響下所反應的歸化、馴服、轉化等轉變，及在適應過程中所產生的互動與融合。

移民聚落地理與環境背景

聚落（聚居社區）是人類的在生態空間的生存標記，其所標記的不僅只是人類的各種行為遺跡，不論是政治的、經濟的、還是文化的；更重要的是標記著生存於該生態空間的歷史事件。歷史事件所指陳的不是人類「行為」的「發生時間」，而是人類「活動」的「發展歷程」。（潘英海，1994，P89）

屏東縣長治鄉位居屏東市東方約四公里，東連內埔鄉，南接麟洛鄉。長治鄉於舊時各庄合為六堆客家聚落中的「上前堆」，與麟洛鄉合為「前堆」。（圖 1）

右 堆：高樹、美濃、六龜、杉林。
前 堆：長治、麟洛。
中 堆：竹田。
後 堆：內埔。
左 堆：新埤、佳冬。
先鋒堆：萬巒。

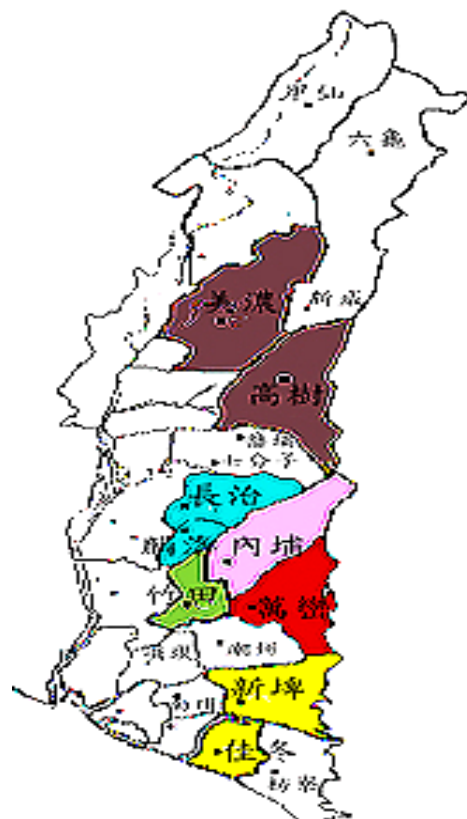


圖 1、六堆分佈位置

舊時長治鄉轄內計有竹葉林、崙上、火燒、新潭頭、舊潭頭、下厝、香楊腳、溪埔、新威、田寮、三座屋等十一庄，其最早開庄之記載是清康熙二十五年，西元 1686 年前後，由邱永鎬率廣東省焦嶺縣、梅縣移民開墾火燒庄開始。於日治時期長治鄉屬阿猴廳管轄，並設長興區役場為行政中心；於日大正九年（民國九年）更改地方制度，隸屬高雄州屏東郡長興庄。民國三十九年十月將行政區改為屏東縣長治鄉，現轄內計有進興村、新潭村、潭頭村、香楊村、長興村、德協村、崙上村、德榮村、復興村、德和村、德成村、繁華村、繁榮村、繁隆村、繁昌村、榮華村等十六個村。各村之行政區域位置如圖 2。



圖 2、長治鄉村莊圖。來源：【長治鄉志】，長治鄉公所出版。

至民國五十二年止，長治鄉的「印尼華僑聯誼會」會長廖建中先生所做的統計，來自印尼的客家華僑，長治鄉崙上村有六戶、新潭村的單庄仔舊聚落有十三戶、新潭村的三座屋舊聚落有十三戶、德榮村十一戶、下厝村六戶、屏東市約有七戶來自印尼的客家華僑，共有 56 戶約有 267 人印尼客家華僑遷至長治鄉各村；以下顯示以民國五十二年止，按照長治鄉客家華僑居住各村列表顯示聚居華僑家戶的姓氏、祖籍、印尼原居地、來台時間、來台

人數。為維護學術倫理，保護田野報導人不願公開私人身份之隱私，家戶代表人主要以「姓」為主，主要顯示華僑同姓社群的結群現象，其名末字則以代號「X」表示。

長治鄉德榮村的印尼客家華僑十一戶共 62 人（如表 1）。五戶余姓華僑為親兄弟，其中 2 位於為民國 47 年底便來到台灣定居，後其他兄弟便商已請來臺兄弟代為在附近購置田產。及其中 2 戶張姓來自雅加達的印尼客家華僑原與余氏兄弟為舊識，民國 49 年來臺時便與其一同前往台灣定居，便形成一個以同家族為主的聚居村。

家戶代表人（姓）	祖籍	印尼原居地	來台時間（民國）	來台人數（人）
1.余來 X	廣東大埔	雅加達	49 年	8
2.余順 X	廣東大埔	雅加達	49 年	6
3.余銘 X	廣東大埔	雅加達	47 年	5
4.余應 X	廣東大埔	雅加達	47 年	4
5.余耿 X	廣東大埔	雅加達	49 年	6
6.余景 X	廣東大埔	雅加達	49 年	7
7. 張烈 X	不明	蘇門答臘	49 年	5
8. 潘得 X	廣東大埔	蘇門答臘	48 年	9
9. 劉亞 X	廣西	蘇門答臘	47 年	5
10.張石 X	廣東梅縣	雅加達	49 年	4
11.張尊 X	福建永定	雅加達	49 年	3

表 1、長治鄉德榮村的印尼客家華僑人數。

長治鄉新潭村單庄仔的印尼客家華僑十三戶共 67 人（如表 2）。其中兩戶劉姓為親兄弟其餘劉姓均為廣東省大埔縣三河鎮同家族人，於印尼時又互有生意上的往來，來臺時便約好居住在同村形成同姓聚集的社群。

家戶代表人（姓）	祖籍	印尼原居地	來台時間（民國）	來台人數（人）
1.劉德 X	廣東大埔	雅加達	49 年	4
2.劉德 X	廣東大埔	雅加達	49 年	8
3.劉清 X	廣東大埔	雅加達	49 年	7
4.劉頌 X	廣東大埔	蘇門答臘	49 年	2
5.劉南 X	廣東大埔	雅加達	49 年	6
6.劉南 X	廣東大埔	雅加達	49 年	3
7.郭育 X	廣西	蘇門答臘	49 年	5
8.廖裕 X	廣東大埔	蘇門答臘	48 年	11
9.余德 X	廣東大埔	雅加達	47 年	6
10.郭文 X	不明	蘇門答臘	49 年	2
11.郭浩 X	廣東梅縣	雅加達	49 年	4
12.郭叔 X	廣東大埔	蘇門答臘	49 年	6
13.張邦 X	不明	雅加達	49 年	3

表 2、長治鄉新潭村單庄仔的印尼客家華僑人數。

長治鄉新潭村三厝屋的印尼客家華僑十三戶共 55 人（如表 3）。三厝屋舊聚落所聚集之華僑多為來臺後於台北受「中華民國印尼歸僑協會」代為安排到屏東縣長治鄉新潭村三厝屋舊聚落。

家戶代表人（姓）	祖籍	印尼原居地	來台時間（民國）	來台人數（人）
1.賴清 X	廣東大埔	雅加達	49 年	5
2.謝英 X	廣東大埔	雅加達	49 年	3
3.張光 X	廣東大埔	雅加達	49 年	3
4.余鳳 X	廣西大新	雅加達	49 年	2
5.廖浪 X	廣東興寧	雅加達	49 年	6
6.吳千 X	福建永定	雅加達	49 年	7
7.房水 X	廣東連平	蘇門答臘	49 年	4
8.戴國 X	不明	蘇門答臘	49 年	5
9.鍾梅 X	廣東蕉嶺	雅加達	49 年	2
10.陳新 X	廣東蕉嶺	蘇門答臘	49 年	8
11.李阿 X	不明	雅加達	49 年	6
12.余其 X	不明	雅加達	49 年	4
13.李新 X	廣東蕉嶺	雅加達	49 年	3

表 3、長治鄉新潭村三厝屋的印尼客家華僑人數。

據田野報導人表示屏東市地價較高，而長治鄉新潭村三厝屋為長治鄉靠近市區之集村，居於此的客家華僑多為不相熟識或僅在台北認識後透過人情介紹便來到此；三厝屋聚落所聚集之華僑為長治鄉客家華僑再次移居率最高的地區目前僅剩三戶繼續居住，其他均移往台北或其他國家居住。

且原本所保留完整七棟華僑家屋所凝聚成的南洋小聚落現僅剩一棟，其他由華僑所種植的椰子樹、印尼香蕉與印尼香料植物全部於民國九十四年初遭建商拆除現正改建成新的集合住宅群。且因地理位置與交通關係，距離市區較近的新潭村三厝屋現多以屏東市移往郊區的人口較多，開發較快；原本居住之客家人早期往都市發展較早，現多以移往他處，現已成為大都市周圍的新興住宅區，僅需不到十分鐘路程就到達屏東市區。

長治鄉崙上村的印尼客家華僑六戶共 25 人（如表 4）。

家戶代表人（姓）	祖籍	印尼原居地	來台時間（民國）	來台人數（人）
1.劉南 X	廣東大埔	雅加達	49 年	6
2.李新 X	廣東蕉嶺	雅加達	49 年	5
3.游光 X	不明	雅加達	49 年	2
4.黃廣 X	廣東興寧	雅加達	49 年	4
5.溫美 X	廣東大埔	雅加達	49 年	5
6.沈帶 X	福建	雅加達	49 年	3

表 4、長治鄉崙上村的印尼客家華僑人數。

長治鄉下厝村的印尼客家華僑六戶共 26 人（如表 5）。

家戶代表人（姓）	祖籍	印尼原居地	來台時間（民國）	來台人數（人）
1.余俊 X	廣東大埔	雅加達	49 年	3
2.廖建 X	廣東大埔	雅加達	49 年	3
3.余連 X	不明	蘇門答臘	48 年	7
4.余長 X	廣東大埔	雅加達	49 年	5
5.劉運 X	廣東大埔	雅加達	49 年	4
6.張廣 X	不明	雅加達	48 年	4

表 5、長治鄉下厝村的印尼客家華僑人數。

屏東市的印尼客家華僑七戶共 32 人（如表 6）。居於屏東市的客家華僑僅羅德 X、吳漢 X、劉仁 X 為至印尼遷台後便定居於屏東市，而其他家戶則是之後再遷居於屏東市。

家戶代表人（姓）	祖籍	印尼原居地	來台時間（民國）	來台人數（人）
1.李棠 X	廣東興寧	雅加達	49 年	4
2.羅德 X	廣東大埔	雅加達	47 年	8
3.吳漢 X	福建永定	蘇門答臘	49 年	6
4.張清 X	廣東梅縣	雅加達	49 年	3
5.張文 X	廣東大埔	雅加達	49 年	4
6.劉仁 X	不明	雅加達	47 年	2
7.溫峰 X	廣東連平	蘇門答臘	49 年	5

表 6、屏東市的印尼客家華僑人數。

以上所列各表顯示了民國五十二年印尼客家華僑來臺的基本情況。但移民來臺後碰上的第一件事就是「吃飯」問題，生存是移民最基本的問題也是最需要馬上解決的問題。從長治鄉在民國 50 年代的產業生產來看最主要的還是以農業生產為主，早期以生產水稻、芭樂、蓮霧為主，並多銷往屏東市。

而從印尼來的客家華僑在印尼時謀生技能幾乎以從商為主；從貨運公司、汽水工廠、攤販、雜貨商等等，累積了幾代的資產使後代的印尼華僑在印尼的生活幾乎可以說是無後顧之憂。到了長治鄉一個以農業為主的鄉鎮，印尼客家華僑無法將印尼的商業網絡複製在長治鄉的土地上，來臺的華僑也無如此龐大的資本可供購置商品成立商店，務農成為移民必須學習的生產技能；按長治鄉「印尼華僑聯誼會」的統計，民國五十二年時來臺移民的勞動人口中有 82% 是從事農業生產， 14% 為商業，服務業為 4% 。其職業類別比例如表 7。

職業種類	男性華僑勞動 人口比例(%)	女性華僑勞動 人口比例(%)
農 業 (82%)：自耕農、幫農	49	33
商 業 (14%)：小販、販賣食物、雜貨店、布商	11	3
服務業 (4%)：裁縫、理髮匠、教會勞務	1	3
民國 53 年長治鄉印尼客僑勞動生產人口：138 人。其中男性：95 人，女性：43 人		

表 7、民國 53 年長治鄉印尼客家華僑勞動生產人口比例。

由表 7 中顯示初來臺移民多以從事多農業生產為主，至民國五十七年由印尼華僑聯誼會的統計，華僑在有能力時多數以轉從事商業為主，而部分第二代華僑也已成爲生產人口，隨著台灣的經濟發展而成為勞工階級；而有的仍以家中的商店作為經濟基礎繼續經營，產生新的勞動比例。如表 8。

職業種類	男性華僑勞動 人口比例(%)	女性華僑勞動 人口比例(%)
農 業 (28%)：自耕農、幫農	19	9
商 業 (56%)：小販、工廠、雜貨店、二盤商	37	19
工 業 (11%)：勞工、技術工	8	3
服務業 (5%)：裁縫、幫傭、社團勞務	2	3
民國 57 年長治鄉印尼客僑勞動生產人口：187 人。其中男性：104 人，女性：83 人		

表 8、民國 57 年長治鄉印尼客家華僑勞動生產人口比例。

來台印尼華僑的祖籍身份上均是廣西、廣東、福建籍的客家人，且大多數為十九世紀末至二十世紀初遷至印尼的華人，由下表可顯示出來台印尼客家華僑中其在遷居印尼時的歷代關係。如表 9。

歷 代 關 係	人 數
移民印尼的第一代華人	15
印尼出生的第二代華人	98
印尼出生的第三代華人	125
五代前已遷居印尼的華人	24
經通婚或認養的印尼人	5
來台定居長治鄉印尼客僑總人數：267 人	

表 9、來台印尼華僑移民在遷居印尼時的歷代關係表。

長治鄉定居的印尼客家華僑 267 人中有 15 人是第一代於中國遷居印尼。有 98 人是印尼出生的第二代華僑，此部分則多數成為來台的第一代印尼客僑而有 23 人為第一代遷居印尼華僑所生的子女，來台後則成為第二代印尼客僑。其中 125 人是在印尼出生的第三代華僑，此部分則成為來台第二代印尼客僑。而有 4 戶共 24 人是已遷居印尼許多世代，之後才又遷居台灣定居。而有 5 人原為印尼人因與華人通婚或華人認養印尼人為子女在移民台灣時一同遷居台灣並入中華民國籍成為台灣人。

3.3 生活樣貌與文化表徵

從移民的角度上來看，「生存」往往是移民族群在遷移的過程與動機最重要的基本因素；不管是因戰亂或是飢荒、不管是政治或是社會理念差異所產生的族群移動，而人們的主體意識主要就是表現在與現實環境的奮鬥，最重要的就是基本生存。而不只是「身份」或「地位」的表現；即使他們從家鄉帶來的神祉或祖先牌位也都是希望保佑他們自身的安全和財產上的保障，甚至集結成社更是組織自身的力量來對抗新環境的種種威脅。而展現這基本生存條件的則是生活樣貌與文化表徵。長治鄉的印尼客家華僑在日常生活中，表現出許多不同於台灣本地族群的文化特色；但因和長治鄉的六堆客家住民擁有相似的祖籍文化，卻又有不同的移動與定居的生活經驗與文化轉變。擁有豐富印尼生活經驗的印尼客家移民，聚集在長治鄉的客家村落中營造出相當特殊印尼的客家文化，並在生活中表現出獨特的社群表徵。

3.3.1 祖先崇拜

祭祀祖先是漢民族重要的傳統習俗，隆重的祭祀祖先，其祖先必定可以庇佑子孫並求得家族的永盛繁榮，而當漢人離開本土移民海外，脫離了祖籍的社會文化脈絡，但「祖先崇拜」卻隨著閩、粵、贛移民飄洋過海也把在原鄉地重視對祖先喪後處理和祭祀的傳統習俗帶到了東南亞。特別是移民族群遠離故土，面對陌生的自然環境和社會文化習俗，更是渴望祖先神靈的庇佑與降福。

在客家信仰裡頭，「祖在祠，神在廟」；祖先是跟家族血脈相連在一起的，因此在客家人的居住空間裡頭最重要的核心位置便是祭祀祖先的地方，祖先的功績與訓示均也是彰顯在此空間裡頭；而對於神靈的信仰或崇拜則是在居住空間以外「廟」的場所。在印尼客家華人的心目中神明是必須有廟、有金身可膜拜的，神靈才會在我們身邊保佑；而祖先崇拜在客家移民身上卻是一種超越地域和文化的，只要有子孫的地方便有祖先的庇佑與保護。（圖 3、圖 4）



圖 3、



圖 4、

懷舊念祖的印尼客家人，即使飄洋過海來台，重要節日均不忘返老家祭祖。新潭村的劉氏家族返廣東大埔三河鎮老家。新潭村劉永通先生提供。

李亦園教授在《宗教與神話論集》中曾提出：藉祖先崇拜的儀式，不但使家系綿延不斷，而且使親屬關係和諧均衡，這就是數千年來中國人最重要的價值重心之所寄。．．．．所以作為子孫的人，對祖先首要的任務就是祭祀祂，使祭拜的香火不斷。（李亦園 1998：173）在移民社會裡往往也是透過「祖先崇拜」，將來自祖籍地緣、姓氏血緣、行業公會等移民社團，來團結社群和加強（或規範）社群成員對社團的認同感。

在印尼的時候，我們廣東人都會習慣在住的地方掛上父母親或祖父母的照片，或是供奉自家祖先的牌位；祖先很辛苦來到印尼打拼我們不可以忘本。

在繼續詢問報導人：那廣東過去的移民都沒有在拜神嗎？有著很有趣的回答。

神明在唐山（中國大陸）怎麼飛得過來，這裡也有印尼神，兩種神會打架。我們比較沒有拜神，有也只有初二會去外面拜伯公（土地神）。但是祖先不能不拜，祖先是一定會保佑子孫，就好像爸爸一定會保護孩子的。尤其在排華的時候，不可以說客語、寫漢字，更不可以有唐人的活動，可是那時候大家更是會祭拜祖先保佑我們渡過去。像我們家，我就把祖先牌位藏在天花板的木頭上，晚上的時候再拿出來給孩子們看；那是我回唐山時叫人訂做再帶過來的，上面有寫我們家的地址跟堂號，還是請我叔公幫我寫的；就是要他們知道我們老家在哪裡，不要忘本了。（余德 X，I，2005-03-11）

在田野的調查中發現祖先祭祀是印尼客家移民在遷移入新居地時，組織移民社群和移民心靈寄託上重要的憑藉。祖先的祭拜除了先人墳墓的祭祀外在生活空間裡便是以祖先牌位（圖 5）與先人遺照作為祭祖儀式所指向的標的。



圖 5、崙上村的余氏家族至今仍然祭拜從印尼帶過來的祖先牌位。本研究翻攝於崙上村余家。



圖 6、印尼雅加達客家華人家中仍有祭拜神明與祖先的信仰。
德榮村余氏家族提供。

而印尼客家華人因深受印尼社會動亂與排華事件之苦，中華文化的象徵往往都是被隱藏的，而祭祀祖先是漢民族的傳統習俗，尤其印尼的客家華人族群便靠著祖先祭祀的儀式、組織和社會功能來凝聚在外地鬆散的族群認同；但在 1960 年代的印尼彰顯自身華人的身份將會招來更多的災禍與麻煩。因此特殊的祭祀祖先的儀式和隱藏神祖牌位的方式成為身處印尼的客家移民在當時代躲避災禍所發展的祖先祭祀信仰，一直到移民僑遷至長治鄉的六堆客家聚落時，仍保留著如此的祭祀行為。

台灣傳統的客家民居在正廳中是以祭祀祖先的家祠或稱為公媽廳，設置祖先牌位及香案，兩旁有書寫著祖訓或家族源由的「棟對」，來彰顯及傳頌家族的精神。在田野的調查中發現，印尼客家移民所居住的生活空間裡頭，正廳也是中心的所在，而祭祀祖先的空間被時間性所取代，而神祖牌位的功能也被暫時性的轉化到，懸掛牆上的父母或先人遺照。如圖 7、8。



圖 7、德榮村余家家族遺照。本研究翻攝於崙上村余家。



圖 8、新潭村劉家所供奉先人遺照。本研究翻攝於新潭村劉家。

祖先的祭祀儀式只有在清明與年節時才舉行。有的移民家戶會祭祀祖先遺像或祭祀神祖牌位或同時祭祀遺像與牌位。遺像懸掛在牆上而神祖牌位平時則收藏起來；每逢清明與春節祭祖之時才重新取出並設置香案祭拜。祭祖香案所設置位置在其家中正廳，將牌位面像大門朝外放置，並將大門敞開。（如圖 9）另一種方式則是將祭祖香案設置在戶外、庭院，將香案位置朝向大陸祖籍地之方向。



圖 9、臨時設置廳內的祖先祭祀。本研究攝於崙上村余家。

清明或春節祭祖均是在早上時間，不管香案設置何處，其第一步驟便是請家中最年長者或輩份較高者代表（均是以男性為代表）出外至可見天的地方向祖籍地方，捻香禱告，呼請祖籍地名和堂號，以及自家姓氏列位先祖前來現所在地後世子孫所設置的香案，享用供品。便把香分別插在門外與所設香爐之內。其後便由長者率晚輩子孫依序排列上香祭拜，感念先祖庇佑子孫一切平安，並祈求來年豐收、平安。最後祭祀完畢燒化金紙後必須再由同一長輩持香默禱祭祀儀式完成，恭送諸位先祖歸位後才可將祖先牌位重新收藏。若是祭祀遺照則在燒化金紙後向先祖默禱祭祖儀式結束便可將香案撤除，結束祭祖。

在長治鄉的德榮村，來自印尼雅加達的客家人第二代余先生口述了由父親傳下來祭祖儀式的方法；

祭祖儀式是有規矩的，這也是父親傳下來的，我們做晚輩的前一個禮拜就要先通知叔叔長輩他們，這是禮數。尤其是供桌上的學問更講究；供桌一定要設在祖父母遺照之下，最先是神祖牌位後來要按照一句口訣（客語）：「祖、爐、香、茶、酒、果、粿（粿）、肉、糖」這是我父親傳下來的；依序將神祖牌位、香爐、一杯清茶、三杯酒、五樣水果、發粿和艾草粿、三牲、左右兩旁放置餅乾糖果。（如圖 10）祭祖前要先到外面請余家列祖列宗前來；要敬茶、酒過三巡之後才可以燒化金紙，之後才算結束，神祖牌位才可以收起來。

父親過世之後我就用筆把父親的名字「二十世祖考 余公來相」寫上去，寫字也是有技術的一定要按照「生、老、病、死」的四個字數去算寫上去的總字數是「生」字才行。以後我的名字也會寫上，後世子孫會一直拜下去。這個習慣（收神祖牌位）從在印尼時就有了，這樣拜也比較方便，以前在印尼是為了怕有人會抓，祖先牌位不能拿出來拜，那時候華僑都說祖先是放在心裡面的；現在到台灣來父親也是如此，之後就繼續這樣拜了。（余鎮 X，II，2005-04-05）



圖 10、余氏華僑祭祀收藏的神祖牌，並按祖傳的口訣擺放供品。本研究攝。

祭祖是來臺客家移民重要的傳統習俗。不僅在生活不順遂時向先祖祈求平安及渡過難關。生活安定時更豐富準備供品以感念祖先的庇佑。祭祖成為了移民心靈上重要的寄託。在長治鄉的印尼客家移民祭祖儀式上，傳統的宗祠或家祠空間只展現在特定清明與春節祭祖的儀式上，平時對於祖先與家鄉之情則寄託在牆上的先人遺照上；平時的空間則是為日常生活之用。祭祀祖籍先人牌位的情形往往建立在第一代華僑與祖籍地較為親密的情況下；而第二代子弟往往在台灣成長時間較久，對於祖籍地甚至是對於印尼情感較為薄弱，但對於移民初期父母辛苦打拼的過程卻是歷歷在目，因此常將第一代父母視為來臺的開基祖。

在田野中對於第二代移民子弟的生活調查中發現，對於所謂的印尼經驗往往是父母口中排華與動亂的過去；甚至由於台灣都市化與工業化的影響，年輕一代多出外奮鬥甚至在外成家立業，對於在地社會文化影響較深；而由原來移民社會的祖籍地認同逐漸轉換成對於在地的客家文化認同。由於認同的轉換在家人死後的喪後處理與祭祀也多以台灣南部客家習俗為主。祭祖信仰在第二代移民以後的轉變則以清明祭掃父母之墓來替代祭拜家鄉祖先的儀式；而漸漸將初期移民社會遙祭（圖 11、12）原鄉祖先的儀式省略。



圖 11、民國 60 年代德榮村印客僑余家以「遙祭」的方式，圍著圈燒化金紙來祭祀在印尼去世的家族長輩。本研究翻攝於崙上村余家。



圖 12、民國 60 年代德榮村印客僑余家在家中設置的靈堂遙祭在印尼過世的長輩。本研

究翻攝於崙上村余家。

3.3.2 家屋

長治鄉的印尼客家移民在來到台灣後並無屬於自己的「家」或獨立的生活空間往往都是在臨時居所或暫住其他地方，待「家」的空間構成後才有屬於自己家戶的獨立生活空間。來台後新生活空間的空間形式則往往是複製於過去印尼的生活空間，原因是由於來臺華僑多是以戶為單位，多是以小家庭遷移來台灣，而且來台第一代華僑大多是在印尼出生，對於印尼的生活方式印象極深，遷台後的家屋空間往往是以過去的生活空間為藍圖重新複製建造。

田野中的第一代華僑報導人回憶起廣東的生活空間指出對於原鄉廣東的居住形式大多是大家族的群聚建築形式，包括土樓、大型的合院建築群等等聚集建築，每一戶所生活的空間往往只是其中一個單位，全部的單位又聚集成一個家族結構。但移民均是以個人的方式遷移，到印尼後又重新建立起新的家戶，大多數的報導人在建立家屋空間的考量因生活水準與資本上都有較寬裕的力量，因此十九世紀末後才遷入印尼的客家人大多是居住新建建築或購置、承租殖民政權所遺留下的建築空間。在田野的訪談中少數報導人曾居住過印尼當地的傳統民居，並將用茅草與木頭搭建並與牲畜同住的印尼「杆欄式」建築的高架房屋視為落後或髒亂的生活空間，只有迫不得已或臨時性才會居住。

剛來的時候我們是先住在我叔叔家，後來我們買了一塊地，要蓋房子，我父親就想蓋跟以前一樣的房子，因為我們想之後想做生意，以前的房子做生意跟住都很好用，而且是習慣了，就照著以前的樣式重蓋，房間都一模一樣。我們在印尼住的房子還是荷蘭人住過的；後來荷蘭人被趕走印尼政府就接管全部的荷蘭屋，後來要出租我父親就把他租了下來做生意，我們現在長治的房子就是那種荷蘭屋。（如圖 13）（余振 X，II，2005-02-19）



圖 13、德榮村余氏華僑所住的家屋是在印尼時荷蘭人所住的空間形式。
本研究翻攝於新潭村余家。

來台後的建築式樣大多則是以印尼原居住樣式為參考重新新建，對於長治鄉的傳統客家民居空間大部分的印尼客僑多抱持著陌生或不適用的心態。

這邊的三合院跟我們老家（中國廣東）的樣式是有一點點類似，之前有回去看過。但是住不習慣，而且我們也沒有這麼多人，就想蓋跟隔壁的賴先生一樣而已，我們在印尼住的房子也比較像這樣。（李新 X，II，2005-03-11）（圖 14）



圖 14、印尼客僑李先生回到廣東梅縣老家的照片。本研究翻攝

於德榮村劉家。

三厝屋舊聚落所聚集之華僑多為來臺後於台北受「中華民國印尼歸僑協會」代為安排到屏東縣長治鄉新潭村三厝屋舊聚落。其中一戶較為大戶的賴清寓先生，親自將過去居住的印尼房舍會製成簡單的圖面並請建築工人照此空間分配依樣建築，而後比鄰而居的其他客家華僑共有六戶便照此樣式建築家屋。

我以前住的房子是父親蓋的，那時候在印尼有用水泥蓋房子的幾乎都是有錢人，只是習慣了到台灣來也就照以前的樣式住比較習慣；隔壁鄰居也都是華僑他們看我住的房子不錯也想蓋跟我的一樣，我都還把以前的圖借給他們，只是蓋起來沒有我的大就是了。後來大家蓋的多一樣我們又有種一些香蕉、椰子、香料之類的看起來很像在印尼一樣。這邊的人都說我們家是「華僑屋」、「南洋屋」。我這邊的朋友都說來到這裡就好像去到印尼一樣。（如圖 15、16）（賴均 X，I，2005-03-11）



圖 15、新潭村三厝屋巷賴均 X 先生的「華僑屋」。已無使用。



圖 16、賴先生家隔壁的華僑屋樣式。入口由山牆面

進入。已無使用。

「華僑屋」之建築全為在地匠師興築而成，其被當地長治鄉客家人稱為華僑屋，原因多為是印尼客家華僑所居住之房子，且其空間形式與機能與在地過去的傳統合院式建築不相同，且庭院所種植之植栽有來自印尼的香料或飲食植物，與其建築物搭配常常被當地人稱為一華僑屋。(圖、17、18、19)



圖 17、民國 53 年印尼客僑崙上村余家的華僑屋。入口處是由山牆的部份進入。本研究翻攝於崙上村余家。



圖 18、印尼客僑新潭村劉德 X 的華僑屋。尚在使用。

本研究攝。



圖 19、印尼客僑三座屋余家華僑屋。民國 60 年代改為「余家商店」經營雜貨店至今。本研究攝。

華僑家屋內部所陳設的的重心是在正廳均會看到家族長輩或父母親的照片或遺照，（如圖 20）照片排列的方式會依照輩份順序排列，而有的會設置香案供奉照片。華僑屋的祖先遺照轉化了漢民族民居裡頭的祖先牌位，特殊的祖先祭祀更取代了固定的宗祠空間，表現出印尼客家移民因應環境而產生的空間與儀式性的文化轉變。



圖 20、華僑屋中正廳常見的祖先遺像。本

研究攝。

印尼客家華人在當地居住建築形式也多以中國南方傳統建築元素作為構築的要素。(圖 21、22、23)



圖 21



圖 22



圖 23

圖 21、22、23 為印尼雅加達市華人聚居區域的華人住宅。照片為本研究調查收集資料。2005 年攝於雅加達市。

3.3.3 飲食

酸、甜、辣是印尼客家華僑飲食上至今仍然無法忘記的味道。
圖 24



圖 24、辣椒、酸果子，是印尼料理重要的調味料。本研究攝於德榮村余家。

田野中幾乎所有報導人來台最不能適應的就是飲食習慣。而差別就在於「香料」；台灣當地的飲食中，多以蔥、薑、蒜、辣椒等辛香料少許用油爆香後提味再加入主菜；且六堆客家菜以「醃製菜」和「油膩」著稱，為了因應食物的長時間儲存和農業勞動而必許提供更高熱量的食物為動力。而位於在赤道上的東南亞各國，炎熱的氣候使人胃口不好，更容易造成細菌與微生物的傳染，「辣」與大量的「香料」則成為南洋食物的特色。(圖 25)



圖 24、印尼的料理裡頭充滿著各式各樣的天然植物香料。照片為本研究調查收集資料。2005 年攝於雅加達市。

以印尼客家華僑最常吃的印尼咖哩為例，其中光是天然植物香料便多達六種以上。所以當印尼客家華僑來台後對無香料的食物，視之食而無味，只好用「辣」來替代。來台第二代的印尼客家華僑報導人多數指出在居住印尼時雖也吃廣東菜色，但因應當地環境其料理方式多以改變，且只有在特殊節慶之時才會食用。

剛來台灣最痛苦的就是吃的東西，小時候我只要吃到這邊的東西就一定會拉肚子，實在是太油了。我們在印尼時就連炒菜也要放香料（一種以蝦米與香料醃製成的蝦醬）跟辣椒，吃起來很有味道。後來我們自己有種些香料的時候才吃得到印尼菜。我記得讀初中時中午吃便當的時候，我一打開便當盒周圍的同學通通跑開，他們都覺得很臭，看起來又很像餿水，五顏六色的，其中的滋味只有我們（印尼客僑）知道。圖 25、26。（劉芳 X，II，2005-03-09）



圖 25、來台的印尼客家華僑最難忘的還是五顏六色的印尼料理。本研究攝於德榮村余家。



圖 26、只有印尼客家華僑才享受得到的「印尼滋味」。本研究攝於德榮村余家。

印尼的糕餅點心，可以說是本地人最能接受食物，由於台灣南部盛產椰子與香蕉提供了印尼的糕點主要材料來源。德榮村的郭吉妹阿婆和新潭村單庄仔的鍾蘭妹阿婆從印尼來台後並以製作印尼糕點販賣為主，其糕點包括「印尼糕餅」和「客家版」；其口味新穎也包括許多是當地常食用的口味特製而成，當地每逢重要節慶或嫁娶都會像兩位阿婆訂製糕點。據報導人指出雖然糕點作法相同但由於椰子的品種不同食物產生的味道與口感也不相同。

印尼的椰子有好幾種品種，有的拿來喝、有的拿來做油；台灣的椰子油比較少沒那麼香，有些香料都是台灣的，這邊的人才吃的慣。這邊的客家版有很多種類，我們在印尼時也有吃只是口味不同，有甜、有鹹。我把版改變一下適合這邊的口味，還有印尼千層糕都是這邊當地人愛吃的口味。現在年紀大了交給我女兒在做，市場（長治鄉長興村傳統市場）上都還看得到我們的糕餅。（郭吉 X，I，2005-03-11）圖 27、28。



圖 27、製作印尼料理必備的廚房工具。石杵與石臼。



圖 28、印尼的椰子千層糕，其口味特殊是傳統市場裡頗受大家喜愛與接受的印尼糕點。本研究攝於長興村傳統市場。

印尼客家華僑第一次再回印尼時除了旅行探親之外，最重要的就是「走私」香料回台灣，在田野間所有報導人家屋附近一定會出現幾種特殊香料。印尼客僑帶回來許多香料與水果植物，但台灣的土質差異與氣候潮濕多雨多數無法生長或結果，能存活的種類不多，其中包括製作咖哩的「黃薑」(圖 29)、香料「野薑」(圖 30) 中藥名為「山那」、香草植物有「香茅」(圖 31)、「香蘭葉」(圖 32)、「印尼羅勒」。早期更有台北的印尼客家華僑曾南下蒐購香料，但數量不多。長治鄉的印尼客家移民族群也常以食物作為餽贈與交換的物件，贈與其他華僑，由於印尼料理繁複且材料不易取得之下，贈送一道印尼料理常是長治鄉印尼客家華僑之間最重要的禮物。



圖 29、黃薑。本研究攝於新潭村劉家。



圖 30、俗稱山那的野薑。本研究攝於新潭村劉家。



圖 31、香茅。本研究攝於新潭村劉家。

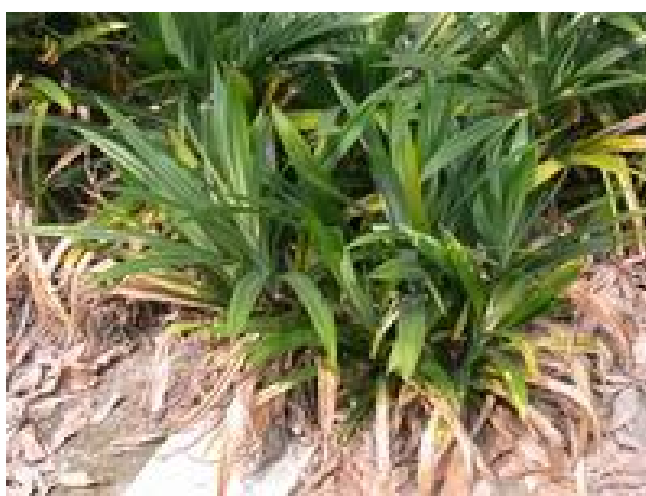


圖 32、香蘭葉。本研究攝於新潭村劉家。

3.3.4 服飾

印尼客家華僑在服飾上有別於當地客家人的樸素，常穿著印尼帶過來的衣服，其中以花布拼貼的樣式最為顯著，而身上所散發出來的香水味，常是當地客家人最容意識別華僑身份的要素。如圖、33。



圖 33、1980 年代印尼客家華人的穿著；來自廣東大埔余家後生輩的穿著。2005 年本研究翻攝於印尼雅加達余氏家族。

我印象最深的是只要聞到一股濃濃古龍水的味道，他一定就是華僑（專指男性華僑）。他們穿的衣服都很體面像是大戶人家一樣，不像我們這邊做農的；她們穿的衣服都是套裝一套一套的，像洋裝一樣，男的都穿襯衫；看起來都像是作大事業的一樣。聽說他們以前在印尼都是老闆，都是做生意的，現在來到這裡剛開始也是做農，後來又都做生意比較多，所以更常常看到他們穿印尼衣服，尤其是過年節的時候，他們就穿得很體面，很花。（如圖 34）（邱偉 X，新潭村三厝屋客家人，2005-03-22）



圖 34、民國 48 年印尼雅加達余來相先生一家來台於印尼的合照。本研究翻攝於德榮村余家。

由當地報導人指出的華僑服飾，大多是指第一代來台的華僑穿著，而第二代華僑因大多是學生身份，不容易常穿著其他服飾。而華僑的印尼服飾常是從印尼帶過來，且當時在印尼較優渥的條件下其所穿著較為體面；而相較於長治鄉以農業為主的本地客家人，老一輩其所穿著都為客家傳統服飾，其他對於衣飾上皆不是特別講究，而且許多家戶並不是優渥的生活環境，衣服、鞋子常是縫縫補補繼續穿著。因此對於穿著體面的印尼華僑常是抱著有錢人的眼光。與第一代來台的華僑有接觸過的本地客家人指出，由於華僑穿著的印尼服飾與濃濃的香水味，被辨別出有別於本地人的符號，由於他們來自印尼，初來台灣時常也被當地人稱為是「番仔」。圖 35。



圖 35、印尼的親人來台探望台灣的家人，一同合照所穿著的服飾。本研究翻攝於德榮村余家。

印尼客家華人繼承了中國的文化思想；在德榮村的郭女士保留了在印尼就留下來的傳統客家婦女的唐裝服飾（圖 36）以及在印尼所穿著的花布衫（圖 37），從以下圖片可以看到東南亞的客家華人身上承載了移民生活上不同的文化轉變，而衣飾文化即是一種立即性的文化表徵，從服裝上即可看到文化在人身上的呈現。



圖 36、郭女士穿著客家婦女的傳統服飾。據郭女士表示，其母在印尼定居時，為了傳統一定穿著，「藍衫黑褲」（圖 38）。照片由崙上村郭女士提供。



圖 37、來台後郭女士穿著花布衫的照片。照片由崙上村郭女士提供。



圖 38、崙上村郭女士提供的母親在印尼雅加達所穿著的「藍衫黑褲」的照片，其手上還拿著佛珠。

3.3.5 信仰－麵粉教

印尼客家華僑來台時，有的家戶經濟能力不足，生活清苦。而在長治鄉長興村的天主教堂因接受美援物資以及國際天主教的資助發放給來做禮拜、望彌撒的教徒。當時經濟能力不足的華僑家戶往往為了能領到教會發送的奶粉、奶油、麵粉等援助品紛紛加入長興村的天主教信仰；由於部分第一代華僑早期信奉天主教而第二代華僑也因父母的關係從小加入教會，並且受洗，參加禮拜成為天主教徒。長興村的天主教堂附設有一間托兒所，據報導人指出當初加入教會的家庭，年幼的子女便可免費進入托兒所。種種的優惠與援助使得部分印尼客家華僑加入長興村的天主教教會。圖 39。



圖 39、位於長治鄉中心長興村的天主堂，長治聖明道堂。本研究攝於長興村。

我們家算比較窮的，剛來的時候只是到處去幫人做農、打打雜工。後來聽說只要去參加禮拜就可以拿麵粉和奶粉我就去了，我們都叫做是「麵粉教」，都說是去拜麵粉的；那時候很多華僑也都去參加「麵粉教」，反正去打瞌睡以後就可以拿麵粉了。那時候神父對我們華僑很好，還讓我在教會裡工作，讓我跟另外幾個華僑婦女在裡面打掃、煮飯，剩的東西還可以讓我們帶回去，很多小孩子也都去參加，還參加他們的唱詩班。圖 40、41、42（鍾蘭 X，1，2005-03-24）。



圖 40、德榮村鍾女士（最後排左邊第一位）提供照片；民國 50 年，初來台加入教會與其妹妹與子女同德國籍神父攝於長治聖明道堂前。



圖 41、領洗留念卡正面。

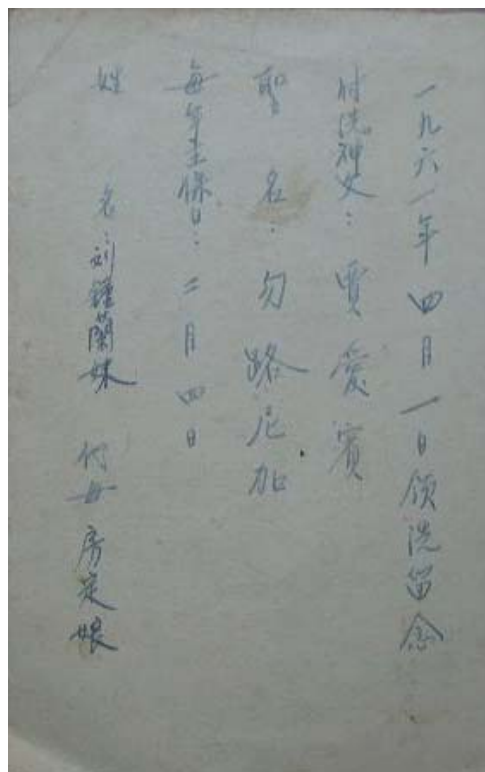


圖 42 領洗留念卡反面。

圖 41 與圖 42 為德榮村鍾女士提供在 1961 年 4 月 1 日領洗時所發的領洗留念卡；上面更記載了鍾女士所口述對華僑很好的德國籍的賈愛賓神父。至今此卡鍾女士仍保存完好。

第一代的華僑表示子女往往比父母「虔誠」，父母往往必須承擔家庭生計的問題，而去參加麵粉教，子女則參加種種宗教活動與儀式漸漸信仰「天主教」。而第一代華僑則以物質需求的生計信仰「麵粉教」。許多第一代報導人在回應信仰問題時皆會擔心在後代信仰天主教後，「死後無人拜」的祖先祭祀問題。以下第二代華僑余小姐的訪談故事，除了顯示出華僑信仰「麵粉教」是有階層或貧富之分外更表露出第一代華僑希望自己過往之後，子孫能遵照傳統的祖先祭祀的信仰，仍希望以中國祭祀祖先的方式祭祖；即使長興村的天主教教會仍會舉行先人的追思彌撒，但第一代華僑仍覺得「禮數」不足或祖先無法透過天主教的宗教儀式收到後世子孫的孝心與供品。圖 43。

會去拜麵粉教的其實家庭經濟狀況比較差，我們村子裡的華僑大部分以前在印尼雅加達生意都做的比較大，就很少有去拜麵粉的。而新潭村那邊的華僑大部分都是蘇門答臘來的，那邊不像雅加達是首都經濟情況比較好；來到台灣他們的經濟也比較差。後來我嫁到新潭村單庄仔的劉家；我們家是華僑一直都有在拜祖先我嫁過去時他們全家都是信麵粉教的，有孩子出生都會帶去受洗。可是直到有一天家隔壁華僑的一位「唐山伯母」過世了也是用天主教的喪後禮儀，我公公看到了覺得很擔心怕自己死後也是這樣，最後被放到教會裡就沒人理了就開始會拜祖先了，每逢清明、年節都會在祖先遺照下祭拜祖先，剛開始子女都會反對，可是我公公很堅持，因為他怕死後沒人祭拜他。最後他還囑咐我以後死後要拜他，要不然他死後會沒東西吃，到現在我婆婆也開始在擔心這個問題了。(余麗 X，II，2005-03-24)。



圖 43、印尼客僑第一代劉永通先生提供反廣東大埔原鄉老家祭祀祖先的照片。至今在第一代來台華僑的心中祭祖仍是重要的習俗。

以上的訪談故事顯示出第一代華僑仍以傳統信仰的儀式為精神信仰，而第二代華僑在融入當地社會後隨著不同的地方情境與脈絡開始改變原有的文化習慣，而產生一個過渡的過程，一個正在融合與接觸的過程，直到新的認同重新產生；圖 44，為新潭村單庄仔的華僑劉家正廳，我們可以看到除了天主神像外還有祖先遺照共同「供奉」而顯示出兩種不同的文化或信仰正在融合與影響的演變過程。圖 45。



圖 44、新潭村單庄仔的華僑劉家正廳同時供奉的祖先與天主。本研究攝。



圖 45、印尼雅加達郭氏家族中牆上仍留著信仰（天主教）與祖先崇拜（郭子儀肖像）的共同痕跡。照片為本研究調查收集資料。2005 年攝於雅加達市。

第四章 結論

舊習慣的延續與新價值觀的轉變

恐懼，幾乎是渡海來台的印尼客家華僑的心情寫照。而期待，更是在遠離印尼來到台灣時的一種盼望，盼望著一個安定與安全的生活。在民國 49 年來台的印尼客家華僑對於台灣也可說是一個陌生的國度，有的報導人指出當初來到台灣時對台灣的地理位置毫無了解，只是國民政府提供了幾個地點並有軍車接送到你想到的地方，直到下了車才第一次見到「長治鄉」，後來被安排到學校校舍及公共宿舍暫住或有的住在已遷來台華僑家人的居所。而如圖 46，由當時國防部核准的『臺灣省入境證』，見證了印尼客家華僑來台的證明，更由這張入境證開始了印尼客家華僑來台的新生活。



圖 46、來台印尼華僑的入境證。本研究翻攝於崙上村余家。

而這群自稱為「華僑」的社群，在經過台灣四十多年的生活，由過去在印尼面對著印尼人與其他華僑族群，廣府人、福建人等等不同身份上的認同，逐漸的在台灣長治鄉的客家族群裡建立起新的認同意識。在面對印尼人時所用的「唐人」的身份以及在面

對其他華僑族群所用的「廣東人」的身份甚至更細緻的以姓氏的血緣關係、祖籍地的地緣關係和產業所聚集的業緣關係等不同身份上的認同與各種不同的結群。而與長治鄉的本地客家族群裡「華僑」找到了與他們身份上最為「相似」的認同情感，相似的祖籍地緣、相似的信仰習慣、能溝通的語言甚至是可追塑到血緣關係的同姓族人，種種關係使華僑將在地的客家族群視為「我群」，尤其在經歷了悲痛的印尼排華生活，所有非印尼籍的身份都必須隱藏甚至消失，這對初來印尼的新中國移民必須強迫忘記自己是誰且必須完全以另一種面貌生活下去，心中充滿閉鎖著的痛苦心情；「移民」便是一種期待安定生活外另一種尋求自我文化上的釋放的渴望，而長治鄉便是這群印尼移民從新釋放自己的一個居所，在此的客家族群更是一個讓他們可「依靠」的族群及文化。圖 47。



圖 47、來台第一代客僑德榮村余先生提供的相片族譜。用照片排列著來台後的家族族譜。本研究翻攝於德榮村余家。

移民在新居地所展現的文化形式並非是中華文化的本質，而只是表現出文化本質的表現方式但卻不得不依靠傳統民俗活動或信仰儀式的舉行來維繫海外移民對自我中華民族、文化的屬性。第二代移民鍾先生以「解放」的字眼來形容華僑社群能夠展現自身的文化習慣。

我們在印尼跟家人都說客家話，來到台灣遇到這裡的客家人發現祖籍、語言跟習俗都跟我們一樣。在排華的時候自己的文化是不可以顯出來的，華僑心中都很苦悶，就好像該做的事沒有做。到了這裡發現跟我們一樣的族群，華僑很放心的去做自己習慣的事情，不用害怕被排擠，有一種偷偷摸摸被壓抑很久的情緒被解放。(鍾漢 X，II，2005-03-11)

許多像鍾先生這樣的客家華僑都表示，能夠重新拿香拜拜，過年的時候可以慶祝、清明的時候可以祭祖、在路上可以說自己的母語，是一種解放的情緒。中華文化加諸在海外華僑身上的一種束縛的力量其實是讓海外華僑不至於忘卻自己從何而來，藉由儀式與符號來形成某種社群的象徵。尤其在華僑初到新居地以信仰的儀式來庇佑身家的平安與心靈上的安慰。

印尼客家華僑居於印尼時為因應排華時所產生將神祖牌位收藏的祭祀習慣以及初來到台灣藉由血緣與地緣關係發展出祭祀共祖的祖先信仰皆是移民社群過去在印尼所處的社會環境所產生的文化演變。促成一種文化轉變的主觀與客觀、外在與內在的因素甚多，這並不是說海外移民並非是中國文化的正統，因為，何謂「正統」或根本沒有所謂中國文化的「純正性」，如此反而證明了文化的變遷性；在當地不同的脈絡下所產生的文化適應。

移民族群與當地族群融合是一種歷史發展的必然趨勢。這是一個非常漫長和艱辛的歷史過程。而這種融合的程度和速度受到當時的歷史脈絡和地域條件等社會、地理主觀條件因素的制約。融合包括了對所在社會、文化的認同以及保有移民攜帶過來文化之間的關係，這是最難適應的一種調整。這絕不是一方消滅一方適者生存的特性，而是在傳承和發揚族群優良傳統的同時互相吸收族群的長處。

一群新移民遷移到一個新居地容易聚居成一個新的社群，形成社會中的社會。就如同印尼客家華僑所構成的移民社會便形成在長治鄉的客家社會中，這樣的移民社群在不斷的與在地社群接觸和適應下自然發生影響與互動，由兩者所接觸的境況、環境、媒介等因素形成文化接觸上的代換、附加、創新、抵抗的情形發生。在印尼客家華僑已逐漸融入台灣社會，對於自我身份的新認同下，「客家」將構成影響移民社群的新力量，印尼客家華僑文化的轉變不是結束，而是一種新的延續，是移民社群看待台灣社會追求本土化的一個漸進過程。而在未來不同的時空脈絡裡將會有新的轉變與延續，文化的接觸與融合將會是一個持續的過程。

而印尼客家華僑在居住台灣將近五十年的時間裡，對於「家」的意義的詮釋著重在後天辛苦奮鬥所建立的家園，在台灣土地生活的情感比原鄉或印尼家鄉的回憶更具有其實質意義，客家華僑生命中的社會網絡、事業、成就、親屬關係等主要也在台灣的家園裡奠定下來，無論第一代、第二代的華僑移民都非常珍惜今天

安定的日子，並對於來到台灣後辛苦打拼所創造出來的成果感到自豪，這是印尼客家華僑的成就沒有人能夠剝奪。歷經移民遷徙經驗的印尼客家華僑對於家的認同可看出隨著時間與生活情境的變遷而有轉變的過程；台灣的家對華僑移民而言，其實質意義已經重於原鄉情節，這無非是印尼客僑移民至台灣後對於生活環境感情的影響所致。



祖籍廣東大埔縣崑崙村新安堂，來自印尼雅加達的余來相先生一家。

攝於民國 52 年屏東縣長治鄉德榮村。

本研究翻攝於余家。

參考資料

- 牛震，2002，《第三中華》，磨坊文化事業，台北。
- 王明珂，1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，允晨出版，台北。
- 王甫昌，2001，〈台灣族群接觸機會與族群關係〉，刊於《台灣族群關係的社會基礎（二）：差異、認同與階級化 研討會論文集》，中研院社會所，南港。
- 古鴻廷，1994，《東南亞華僑的認同問題》，聯經出版，臺北市。
- 伍德華(Kathryn Woodward)編/林文祺譯，2004，《身體認同：同一與差異》，韋伯文化，臺北永和市。
- 朱沅源，1996，〈印尼華人的宗教團體〉，刊於《東南亞季刊》，第一卷第三期，暨南大學東南亞研究中心，南投。
- 李威宜，1999，《新加坡華人遊移變異的我群觀》，唐山出版，台北。
- 李恩涵，2003，《東南亞華人史》，五南出版，台北市。
- 李亦園，1970，《一個移植的市鎮：馬來亞華人市鎮生活的調查研究》，中研院民族所出版，台北。
- 宋光宇，1991，《人類學導論》，桂冠出版，台北。
- 邱正歐，1995，《蘇加諾時代印尼排華史實》，中研院近代史研究所，台北。
- 何鳳嬌，1999，《東南亞華僑資料彙編》，國史館，臺北縣。
- 吳叡人，《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》（台北：時報出版，1999）
- 吳劍雄，1993，《海外移民與華人社會》，允晨文化出版，臺北市。
- 孟樊，2001，《後現代的認同政治》，揚智出版，台北。
- 孫鴻業，2002，《污名、自我、與歷史：台灣外省人第二代的身份與認同》，清華大學社會學研究所，碩士論文。
- 高敬文，1996，《質化研究方法論》，師大書苑，台北。
- 柯凱珮，2002，《大陳人移民經驗的認同歷程》，國立花蓮師範學院多元文化研究所，碩士論文。
- 張茂桂著，1993，《族群關係與國家認同》，業強出版，臺北市。
- 陳文德，2002，《社群研究的省思》，中研院民族所出版，台北。
- 陳其南，1987，《臺灣的傳統中國社會研究》，允晨文化，台北。
- 陳宗淵，2002，〈砂拉越的客屬族群－社團組織與政治參與〉，刊於第《四屆客家研究研究生學術論文研討會論文集》，中央大學客家語文研究所，桃園。
- 陳志明，1996，〈從馬來西亞的族群談族群與族群認同研究〉，刊於《東南亞季刊》，第一卷第四期，暨南大學東南亞研究中心，南投。
- 曹云華，2001，《變異與保持-東南亞華人的文化適應》，中國華僑出版，北京市。
- 黃宣範，1991，《語言、社會與族群意識－台灣語言社會學研究》，文鶴，台北。
- 曾少聰，2001，〈菲律賓華人認同的變遷：從移民社會向定居社會轉變〉，刊於《社會、民族與文化展演國際研討會論文集，下冊》，漢學研究中心，台北市。
- 曾少聰，1998，《東洋航路移民》，江西高校出版社，江西省。

- 楊士範，1996，《排灣族城鄉遷移者傳統文化與社會組織之持續與轉變—以平和村台灣北部移民群為例》，東吳大學社會學研究所，碩士論文。
- 鄭赤琰，2002，《客家與東南亞》，三聯書店，香港。
- 翟振孝，1995，《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》，國立台灣大學人類學系，碩士論文。
- 蕭新煌，2000，《東南亞的變貌》，中研院東南亞研究，臺北市。
- 潘英海，1994，〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化含意〉，刊於《台灣與福建社會文化研究論文集》，中研院民族所，台北。
- 蔡英文，1997，〈認同與政治—一種理論性之反省〉，刊於《政治科學論叢之八》。
- 蔣勳，1992，《祝福》，東潤出版，台北。
- 廖建裕，1996，〈對印度尼西亞華人的分析〉，刊於《印度尼西亞華人同化問題資料匯編》，北京大學亞太研究中心，北京。
- 羅英祥，2003，《飄洋過海的客家人》，第三版，河南大學出版社，開封。