

「由苦到安」

——印尼客家華人成為穆斯林的情緒表述

蔡芬芳

臺灣中央大學客家語文暨社會科學學系、客家學院海外客家研究中心

提要

「通婚」確實是成為穆斯林的主因，但易將改宗定格在結婚，而未能將之視為一個長期過程，甚或在非穆斯林華人眼中，可能是因為被下蠱才改宗。然而，不論是通婚，或是遭受巫術，又或是其他原因，如此觀點完全忽略改宗者的生命經驗在宗教信仰改變上所施展的影響力。為凸顯改宗者實有其作為主體的能動性，亦因在研究過程中注意到改宗者的情緒變化，因此本文以情緒作為探究印尼山口洋與班達亞齊的客家華人進入伊斯蘭經驗之出發點，將之視為「意義製造者」，有其改宗的「個人模式」。本篇文章從根植於生活脈絡中的情感表達，理解研究參與者在走向伊斯蘭的道途上所經歷的苦痛與平靜，在「臣服」於阿拉的過程中，改宗者意識到自己今昔差異，重整其意義體系結構，自我認知發生變化。

關鍵詞：印尼客家華人、穆斯林、改宗、情緒

蔡芬芳，臺灣中央大學客家語文暨社會科學學系、客家學院海外客家研究中心，臺灣桃園市中壢區中大路300號，郵政編碼：32001，電郵：tsaiff@gmail.com。

由衷感謝田野中研究參與者的生命經驗分享，以及在地人士的協助，同時感謝本文匿名評審人的寶貴意見與修正建議。

一、前言

威廉·詹姆斯 (William James, 1842-1910) 於1902年出版的《宗教經驗之種種》(The Varieties of Religious Experience)^① 雖然距今已超過一百年，但由於其強調的是個人經驗，特別是特殊的宗教經驗，如皈依 (conversion)、密契主義 (mysticism)。從個人經驗出發，包括個別差異與感受，讓我們更能了解人類心靈。詹姆斯在《宗教經驗之種種》第九章〈皈依〉首先引用斯塔伯克 (E. D. Starbuck) 對於「皈依」的描述，「有一位運動家……有時候會突然領悟到這個比賽的微妙之處，因而感到一種真正的喜悅」，^② 以此作為引文，緊接着在正文中開宗明義對「皈依」下定義：「皈依、新生、蒙恩、體驗宗教、獲得確保等這些詞語，表示某種一向分裂並自覺為卑劣、不快樂的自我，由於比較穩固地堅持宗教的真實，逐漸或突然變成統一、優越而且喜悅的過程。無論我們是否相信某種神的直接作為才能帶來這種精神上的改變，至少這是一般對皈依的定義」。^③ 不論從引文或是定義中，皆可見到與情緒有關的描述，如「喜悅」、「不快樂」，更值得注意的是，不論相信與否，「皈依」係因神的直接作為產生精神上的改變。

詹姆斯針對的是基督宗教的皈依歷程，其研究可說是宗教心理學中重要且為20世紀最具影響力的專著，重視的是個人經驗，尤其是特殊的強烈宗教經驗，然而自詹姆斯時代至今，對於皈依的討論已有極大的變化。由於詹姆斯的皈依係以基督宗教為主要探討，但今日基督宗教的皈依歷程已不再被視為典範，皈依歷程依不同宗教文化而定；此外，詹姆斯的心理學對於宗教的研究並未考量宗教起源、歷史與宗教制度及組織，但社會心理學認為這些會影響個人宗教經驗與自我轉化基礎，須注意不同宗教經驗之差異；詹姆斯以特殊人物與特殊經驗為主，無法了解一般人的經驗，其學生普瑞特 (James B. Pratt) 彌補了這個缺漏。^④ 有別於詹姆斯多以特殊、痛苦，且以基督教為主的宗教經驗，普瑞特則以較為多樣的宗教信仰為題材，並且聚焦於被詹姆斯定

① 威廉·詹姆斯 (William James) 著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》(臺北：立緒文化事業有限公司，2001)。

② 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁234。

③ 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁235。

④ 蔡怡佳、劉宏信，〈宗教與心理學對話的開端〉，載威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁13、17-18。

義為「健康心智」^⑤的宗教經驗，因此他最常提及的改宗類型是清楚自己目標所在的個人，及其所採取有意圖之行為，他們並不滿足於單純的情緒狀態，而是透過改宗獲得新的平靜與滿足之感。^⑥

雖然詹姆斯的論點有上述疏漏與忽略，然而筆者認為前述從情緒的形容、情感的表達，以及精神上的改變定義「皈依」適用於本文研究參與者。此外，詹姆斯認為宗教經驗與心靈苦痛之間有着深刻連結，這更是改宗者生命寫照。他們的情感表達可能是痛苦的、無奈的，然而伊斯蘭帶給他們平靜、快樂與好心情。縱使在成為穆斯林之後，仍有人生的挑戰，以及不可避免的挫敗感，然而伊斯蘭給予他們方向，讓他們有力量繼續在人生的道路上前進。

在既有談到與東南亞華人改信伊斯蘭相關的研究中，^⑦大多為平面靜態的描述，讀者可以了解改宗的原因，但未能聽見改宗者的聲音。況且在一般認知之中，相當容易將伊斯蘭與穆斯林畫上等號，然而兩者有其差異。昔日透過穆斯林的田野經驗研究伊斯蘭的人類學著作^⑧，其關注焦點亦在於了解伊斯蘭，然而人類學家 Gabriele Marranci 提醒我們應該要理解的是身為穆斯林的人之聲音，並非將穆斯林視為其宗教或文化體系的代表，而要了解他們的情緒 (emotions) 與感覺 (feelings)。^⑨ 再加上，筆者在研究過程中，與研究對象數次接觸而觀察到他們明顯變化——不再是苦痛，而是神采奕奕，因之

⑤ 詹姆斯以類型學的觀點，將人的氣質傾向分為健全心態 (healthy-mindedness) 與病態靈魂 (sick soul)，兩種氣質的宗教經驗截然不同。

⑥ James B. Pratt, *The Religious Consciousness* (New York: Hafner, 1971), 140.

⑦ Siau Giap, "Islam and Chinese Assimilation in Indonesia and Malaysia," in *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*, ed. Cheu Hock Tong (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications, 1993), 59-100; Michael Jacobsen, "Islam and Processes of Minorisation among Ethnic Chinese in Indonesia: Oscillating between Faith and Political Economic Expediency," *Asian Ethnicity* 6: 2 (2005): 71-87; 曹雲華, 《變異與保持：東南亞華人的文化適應》(臺北：五南圖書出版股份有限公司, 2010); 黃昆章, 《印尼華僑華人史 (1950至2004年)》(廣州：廣東高等教育出版社, 2005)。

⑧ Clifford Geertz, *Religion of Java* (Chicago: Chicago University Press, 1960); Clifford Geertz, *Islam Observed* (New Haven and London: Yale University Press, 1968); Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995); Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley: University of California Press, 1977); Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⑨ Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam* (London and New York: Berg, 2008), 75.

留下深刻印象。故本文以情緒出發，探究山口洋與班達亞齊客家華人改信伊斯蘭的經驗。為能了解改宗者所處社會，在第二節中透過兩地華人遷移歷史、在地處境，勾勒出研究參與者之生活環境。緊接着第三節則介紹田野場域與研究參與者，以便更加深入改宗者的個人背景以及作者田野經驗。第四節「為何要從情緒出發？」，希望透過情緒的研究視角，凸顯研究參與者的個人聲音以及解構一般對於改宗者與既有客家刻板印象。重要意涵不僅在於凸顯客家內部差異，更揭示客家移民在不同社會中因與周遭族群互動之下的在地化意義。由於本文側重於個人經驗的呈現，故第五節「意義製造者」與「個人模式」可作為「如何理解改宗者？」的答案。改宗涉及自我認知的改變，因為生活中社會與文化實踐的變化，人我關係受到影響，尤其是家人知道他們決定改宗的反應及言語，但是家人之所以如此激烈，實與印尼華人在印尼社會處境有關。由第六節「改宗者為何而苦？」道出，雖然成為穆斯林導致改宗者與家人、親友或與華人社會的關係不佳，甚至決裂，但「臣服」於阿拉帶給他們支撐力量，尤其有助於他們從苦難中解脫而感到「心安」與「平靜」。這個過程涉及改宗者意義體系進行重構，認知發生變化，改宗者如何改變，將在文末分析。

二、西加里曼丹與亞齊客家華人

在19世紀中期華人大量移民之前，早在15世紀，華人就開始透過貿易與印尼群島產生關係。18世紀中期，因為當地酋長或蘇丹招募，來自嘉應州、惠州、潮州客家華人踏上西婆羅洲的土地，開始採礦生涯。他們跨越血緣與地緣結社成立公司(kongsi)^⑩，其中以羅芳伯^⑪集結其他公司創立的蘭芳公司最值得注意，因其除了團結鄉親、增進效率、與馬來統治者進行交涉之外，成員間互助合作，共同管理公共事務，具民主意涵，故有蘭芳共和國(1777-1884)之稱。^⑫由於當地華人留下定居，因此形成「華人區」(Chinese District)，其中

⑩ 「公司」是一種獨立經營礦業的經濟組織。「公司」成員共同承擔開採任務，共同養豬、種菜和冶製工具，年終時均分採出的金沙。巫樂華，《南洋華僑史話》(臺北：臺灣商務印書館，1995)，頁25。

⑪ 羅芳伯(1738-1795)，廣東嘉應州人。清乾隆三十七年(1772)與親朋結伴前來婆羅洲，於坤甸(Potianak)上岸，初期以教書與採金礦為業。

⑫ 張維安、張容嘉，〈客家人的大伯公：蘭芳公司的羅芳伯及其事業〉，《客家研究》，第3卷，第1期(2009年)，頁57-88。然而當時荷印殖民政府認為公司是祕密會社，因此以武力征服。

以客家人居多。^⑬ 此處客家人在艱困異鄉求生存，在面對周圍的馬來人、達雅人時，一方面要維持原來的文化，但另一方面與當地人透過通婚與經濟活動建立關係，^⑭ 他們可說是「邊緣地帶拓荒者」(Borderland Frontiersmen)^⑮，這個特色使得西加里曼丹客家人有別於中國或其他海外地區的客家人。此外，由於客家人多住在內陸鄉村，以務農為主，某種程度上，因其居住環境上的隔絕^⑯ 使客家語言及文化得以保存。

相較於西加里曼丹，亞齊有大量華人進入晚了超過一個世紀。在歷史過程中，華人遭受限制，不得進入(1637-1641)。^⑰ 1684年，大清帝國開放海禁，與亞齊通商，部份人留下，構成當地華人口。1838年到1870年之間，華人因宗教因素被迫離開亞齊^⑱，之後，荷印政府予以華裔土地與鴉片專賣權，利誘華裔移居亞齊。然而，1880年初當地華人遭受攻擊，致使華人遷離。^⑲ 基本上說來，亞齊華人人口並不多，直到1871年英國退出，荷印勢力進入，較具規模的華人社群才開始成形。進入亞齊的華人以客家人最多，其中學者認為最早到亞齊的客家人，是由與荷印政府關係密切的廣東大埔客家人張弼士所引進的。^⑳ 潮州、海豐與陸豐客家人透過「汕頭／香港—新加

^⑬ Mary Somers Heidhues, *Goldiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia* (Ithaca, N. Y.: Cornell University, Southeast Asia Program Publications, 2003), 13; Sharon A. Carstens, *Histories, Cultures, Identities: Studies in Malaysian Chinese Worlds* (Singapore: Singapore University Press, 2006), 89.

^⑭ Mary Somers Heidhues, *Goldiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 12-14.

^⑮ Philip A. Kuhn, *Chinese among Others: Emigration in Modern Times* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2008), 39.

^⑯ 1967年，印尼政府為避免華人與共黨有關，將華人強迫移居至靠近海岸的城市地區。因此不論是在1967年之前或之後，華人皆居住在與其他族群隔絕的環境。Mary Somers Heidhues, *Goldiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 265.

^⑰ Anthony Reid, *An Indonesian Frontier: Achenese and Other Histories of Sumatra* (Singapore: Singapore University Press, 2005), 195; 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，《全球客家研究》，第3期（2014年11月），頁174。

^⑱ Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979), 6, 註釋7; 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁174。

^⑲ Daniel Lev, "Yap Thiam Hien and Aceh," *Indonesia* 82 (2006): 102-103; 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁174。

^⑳ Anthony Reid, *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem* (Singapore, Seattle: Singapore University Press in association with University of Washington Press, 2006), 6; 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁174。

坡／檳城—蘇門答臘」間的海峽殖民地人力仲介網絡，進入亞齊，成為種植胡椒的工人^{②①}，或是其他原來在蘇門答臘東岸外海邦加島(Bangka)的礦工到亞齊，抑或是同樣位於邦加島上的門托克(Muntok)經由仲介轉至亞齊^{②②}。此外，亦有多來自廣東梅州的客家人從韓江到汕頭經南海到印尼，或是惠州客家人從香港到印尼。

在荷印時期，西加里曼丹與亞齊之關係因客家人而起。當時荷印政府為了使華人領袖(甲必丹, *kapitein*)能與當地客家工人社群溝通，因此從位於西加里曼丹的坤甸(Potianak)^{②③}徵召同時會說客家話、荷語以及馬來語且具有相關經驗的華人，擔任亞齊早期的華人甲必丹，以擔任殖民者與客家工人之中介溝通角色，並進行有效管理，例如 Hsieh Yung-kuang^{②④} 和 Tjoe Ten Hin。^{②⑤}由於1930年之後，無大規模華人移民荷印地區，因此蔡宴霖認為當時普查結果可作為了解20世紀中葉亞齊客家人口比例之參照值^{②⑥}，即客家人佔四成，廣府人近三成。客家人中以梅縣居多，因此在亞齊至今仍是以梅縣客語作為當地華人通行語。

來自中國不同地區的印尼華人，即便同為操客語者，因祖籍地不同而在語言、信仰、習俗、職業等具有差異。然而印荷政府後來開始改變華人地位，在稅制、居住與通行設下限制；並在20世紀初採用注重土著利益的「倫理政策」^{②⑦}，再加上印尼華人受到當時興起的中國民族主義影響，以及印尼華僑學校在打造泛華人認同上所扮演的角色，這些皆強化了華人認同。印尼華人菁英開始自稱為 Hoa Kiau (華僑) 或 Orang Tionghoa (中華人)^{②⑧}。日本佔領印尼期間，華人被視為同一群體，並且和原住民及歐洲人區隔，^{②⑨}慘遭殺害。再加上，當時日本政府監禁華人領袖，導致多數華人無法與原住民

②① Anthony Reid, *An Indonesian Frontier: Achenese and Other Histories of Sumatra*, 202, 215; 蔡宴霖, 〈「集中營」還是「自由區」? ——亞齊難僑的歷史與敘事〉, 頁174。

②② Daniel Lev, “Yap Thiam Hien and Aceh,” 102-103.

②③ 今為西加里曼丹首府。

②④ Daniel Lev, “Yap Thiam Hien and Aceh,” 103, 註釋10。

②⑤ Daniel Lev, “Yap Thiam Hien and Aceh,” 103.

②⑥ 蔡宴霖, 〈「集中營」還是「自由區」? ——亞齊難僑的歷史與敘事〉, 頁175。

②⑦ Merle Cavin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia, c. 1300 to the Present* (Bloomington: Indiana University Press, Ithaca: Cornell University Press, 1981).

②⑧ 蔡宴霖, 〈「集中營」還是「自由區」? ——亞齊難僑的歷史與敘事〉, 頁172。

②⑨ Hoon, Chang-Yau, *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media* (Brighton: Sussex Academic Press, 2008); 廖建裕, 《印尼原住民、華人與中國》(新加坡: 新加坡青年書局, 2007)。

同舟共濟對抗日本，原住民因此愈加無法信任華人，而且認為這是華人對印尼不忠誠的表現。

1949年，印尼正式獨立，此時荷印華人面臨的問題是必須選擇國籍，因為在此情形下，印尼華人變成新興獨立國家國族架構下的少數族群，處境艱辛。^⑩ 然而，當印尼1965年進入全面與中國共黨為敵的冷戰局面之時，印尼華人完全成為「他者」。尤其是1965年「930事件」以及後續的「排華」政策與事件對全印尼華人產生巨大的衝擊、恐懼與傷害，從雅加達擴散成全國性的「反共」，連許多非共產黨的華人都因此被傷害。亞齊的上萬名客家華人在「排華暴亂」中被迫離開家鄉，成為亞齊難僑。^⑪ 1976年亞齊獨立運動（Gerakan Aceh Merdeka）更加迫使非在地族群離開亞齊，除了華人之外，甚至連同為穆斯林的爪哇人亦必須離開。^⑫ 經過多年的武裝衝突（1976-2005），「亞齊人」（Orang Aceh）與穆斯林被建構為在地認同的情形愈趨強烈，在此之前，華人與當地穆斯林可和平相處。^⑬ 再加上亞齊是印尼唯一實行伊斯蘭律法（Shari'a）的地區，嚴苛的法律亦影響了社會氛圍，非穆斯林華人認為亞齊的伊斯蘭是相當強勢的。

筆者在山口洋所接觸到的研究對象（包括已改宗的穆斯林，以及非穆斯林華人）與亞齊華人同樣有着被迫離開家鄉的經驗，甚至親身經歷1967年發生在西加里曼丹達雅人（Dayak）驅趕屠殺華人事件。^⑭ 例如1934年出生的Arief提到自己的經歷：

就是被趕的時候躲在山裡一個月，就是之後就不敢從大路面前走，繞小路走了兩天兩夜才走到這裡 [指山口洋]。被趕了，太太

^⑩ 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁176。

^⑪ 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁163-212。

^⑫ Eka Srimulyani, “Intersectionality of Religion and Social Identity: The Chinese of Banda Aceh,” 13th June, 2017, <https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/chinese-banda-aceh/>.

^⑬ Eka Srimulyani, “Intersectionality of Religion and Social Identity: The Chinese of Banda Aceh”.

^⑭ 達雅人在村中以傳遞紅碗（*mangkok merah*）作為宣戰的信號。「紅碗」儀式是達雅族以傳統儀式進行的，要先屠殺山豬和雞隻，把上述豬雞鮮血放在一個小碗裡傳遞，紅碗必須在各鄉村傳遞。對達雅人來說，紅碗是號召進行一場戰爭，紅碗要連接傳遞，從這一鄉村必須傳給鄰旁的鄉村，連接不斷。紅碗通常由地區青年傳遞，紅碗經過的村落，村民要接受並落實該項號召。本段落出自長篇報導〈西加華人「失去的一代」〉，係由印尼文記者 Muhlis Suhaeri 撰寫，刊登於坤甸《婆羅洲紀事報》（*Harian Borneo Tribune*），一共19節，刊載時間為2008年2月10日至28日。中文由小豐翻譯，在此感謝印尼林世芳老師提供資料。

就死掉了，五個孩子也死掉了，兩個女兒，三個兒子。^{③⑤}

事實上，在此事件之前，華人與達雅人關係友好。該事件的發生背景同樣與「反共」有關。1960年代初期，沙勞越與北加里曼丹人民反對英國殖民統治以及成立馬來西亞聯邦，但此舉被當時的蘇卡諾總統認為是顛覆印尼之舉，因此喊出「粉碎馬來西亞 (crush/ganyang Malaysia)」的口號，引起印尼人民的戰鬥意志。當時在沙巴、沙勞越和汶萊起義失敗的人們，多越過邊界，逃往印尼西加里曼丹，這些難民多為華人與共產黨員；志願者則來自山口洋、孟加影和印尼其他地區成員，除了華人之外，尚包括印尼的馬來人與達雅人。^{③⑥} 砂拉越人民游擊隊與北加里曼丹人民部隊，接受印尼軍隊在孟加影華莪 (Sanggauledo) 的軍事訓練，以反對馬來西亞，爭取沙巴與沙勞越獨立，^{③⑦} 而華人是受到印尼政府要求進行協助的。^{③⑧}

然而華人的角色在1965年「930事件」以及1966年8月印尼馬來西亞簽署和平協議時大大轉變了。在昔日印馬對抗時，他們被招用和訓練以反抗馬來西亞；到印馬和平相處時，卻遭追捕和通緝。^{③⑨} 1967年7月游擊隊攻擊孟加影華莪的第二空軍基地，雅加達方面派兵支援，不足以摧毀游擊隊，但事實上並非只有華人參與游擊隊，然而軍方卻將矛頭指向華人，將華人從加里曼丹西北部內陸驅離。^{④①} 1967年9月游擊隊開始攻擊達雅人村子，發生燒毀、綁架與殺害事件，印尼軍方則開始分化華人游擊隊與達雅人，開始策動達雅人相信應該要把華人趕出西加里曼丹。^{④②}

綜上，可以了解從印尼華人在其所生活的大環境之中，係因被定位為

③⑤ 訪談筆記：Arief，2011年8月4日，山口洋。本文出自訪談筆記的段落均是研究參與者的敘述原話照錄，特此說明。

③⑥ Muhlís Suhaeri，〈西加華人「失去的一代」〉，《婆羅洲紀事報》，2008年2月10日。

③⑦ Muhlís Suhaeri，〈西加華人「失去的一代」〉，《婆羅洲紀事報》，2008年2月10日。

③⑧ 當時擔任游擊隊翻譯員的董福龍（印尼名為 Tomidi），本身為印尼文教師，通曉華語、荷蘭語及客家話，證實1963年12月底，有31人從馬來西亞沙勞越來到華莪，他們都是沙勞越人民游擊隊要員；Tomidi 翻譯游擊隊員所言，「我們得到印尼政府的同意，爭取沙巴和沙勞越的獨立，政府要求華人協助。如果不是華族，還有誰能支助？」。Muhlís Suhaeri，〈西加華人「失去的一代」〉，《婆羅洲紀事報》，2008年2月11日。

③⑨ Muhlís Suhaeri，〈西加華人「失去的一代」〉，《婆羅洲紀事報》，2008年2月12日。

④① Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 245.

④② Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 245.

「他者」而受苦。除了生命受到威脅之外，華人性亦被抹滅。蘇哈托(Haji Mohammad Suharto, Soeharto)「新秩序」(New Order)時期(1966-1998)，為了國家安全、秩序與穩定，強力推行「建國五原則」(Pancasila)，實行同化政策，抹滅華人性，^{④②}並將華人標示為「華人問題」(Masalah Cina)，嘗試以「解決」的方式來合理化對於華人所採取的歧視或抑制作為，^{④③}包括消滅華人文化的三個支柱，分別是媒體(1965年禁止華文報紙)、組織(1966年禁華人組織)與學校(1966年關閉所有華文學校)。此外，「鼓勵」華人捨棄中文名字而更改為印尼名，限制使用華文與方言，禁止華人公開慶祝傳統與宗教節慶。^{④④}

進入21世紀之後，印尼先後頒佈《印尼公民權法》(2006, Law on Citizenship of Indonesia)及反歧視法令(2008)，在法律上保障與改善華人地位，並且在瓦希德總統(Abdurrahman Wahid, 1940-2009)任內，華人文化開始獲得復興的機會。時至今日，印尼國內局勢雖有改變，尤其是依據2004年第32號法令，2005年開始地方直選之後，華人參政加速^{④⑤}，甚至於2017年在山口洋產生印尼地方政治史上首位女性市長蔡翠梅(Tjhai Chui Mie，客家人)，她也是繼首位華人市長黃少凡(Hasan Karman，客家人，任期2007-2012年)之後的第二位華人市長。^{④⑥}雖然如此，華人的禁止措施也早已解除，但是既有的標籤不易撕下，華人與印尼其他族群之間的藩籬仍不易拆除。筆者

④② Arief Budiman, "Portrait of the Chinese in Post-Soeharto Indonesia," in *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*, eds. Tim Lindsey and Helen Pausacker (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, Clayton: Monash Asia Institute, 2005), 98-99.

④③ 云昌耀，《當代印尼華人的認同：文化、政略與媒體》(臺北：群學出版有限公司，2012)，頁52。

④④ Leo Suryadinata, "Ethnic Relations and State Policies: The Case of Contemporary Indonesian Chinese," in *Demarcating Ethnicity in New Nations: Cases of the Chinese in Singapore, Malaysia, and Indonesia*, ed. Lee Guan Kin (Singapore: Konrad-Adenauer-Stiftung, Singapore Society of Asian Studies, 2006), 213.

④⑤ 如鍾萬學(Basuki Tjahaja Purnama)，被稱為Ahok(鍾萬學為邦加勿理洞出生的客家人，祖先來自廣東梅縣，小名以客語發音為「阿學」)。他是首位擔任雅加達省長的印尼華人，任期為2014到2017年，於2017年被控褻瀆《古蘭經》服刑兩年，於2019年出獄。或如山口洋出生的黃漢山(Christiandy Sanjaya)，曾擔任西加里曼丹副省長(2008-2013)。Kumiawati Hastuti Dewi, "Chinese Indonesian Women in Local Politics: The Political Rise of Tjhai Chui Mie in Singkawang," *Asian Women* 35: 2 (2019): 53-74.

④⑥ Kumiawati Hastuti Dewi, "Chinese Indonesian Women in Local Politics: The Political Rise of Tjhai Chui Mie in Singkawang".

不論在印尼或是在臺灣進行田野調查^{④⑦}，或者因某些場合中遇到印尼華人，最常聽聞的是他們遭受迫害而產生的不安感。雖然這些經歷都已是過去的事情，但是對於這些人來說，已在生命中烙下記憶的刻痕。在描述這些經驗時，他們通常以「印尼人」指稱破壞他們店鋪，或是對他們生命造成威脅的人，或是非華人，通常為穆斯林。雖然現今印尼華人在國籍上為「印尼」，但他們自身會強調自己是華人，與「印尼人」區隔開來。

印尼華人與「印尼人」最為顯著的區分莫過於信仰，然而值得注意的是，在印尼伊斯蘭化的過程中，華人的影響不可小覷。^{④⑧} 例如15世紀鄭和下西洋途經爪哇時，曾傳播伊斯蘭。^{④⑨} 從歷史悠久的清真寺之裝飾^{⑤⑩}、屋頂及雕刻上^{⑤⑪}皆可窺見華人的蹤影。此外，土生華人穆斯林(Peranakan Muslims)在作品與詩作中也留下對印尼伊斯蘭的影響。^{⑤⑫} 但是印尼當代國族論述，特別是在蘇哈托時期，故意對上述影響視而不見，並且排除華人與伊斯蘭之關係。^{⑤⑬} 但是近年來，華人穆斯林傳道者大受歡迎，因為這突破了長久以來華人與伊斯蘭之間堅不可摧的界線。^{⑤⑭} 雖然如此，這並不意味着實質關係的真正改變。一般非穆斯林華人仍將伊斯蘭種族化^{⑤⑮}，亦即認為伊斯蘭是馬來人的信仰。在此背景之下，本文研究參與者在成為穆斯林的過程中，絕大多數承受着苦痛經驗。

④⑦ 筆者因執行科技部計劃「從印尼西加里曼丹到臺灣桃園——客家通婚與族群認同」(項目編號:104-2420-H-008-008-MY2)有機會和與臺灣客家人通婚的印尼客家女性互動並訪談，她們大多來自山口洋或周邊鄉鎮。

④⑧ Taylor, Jean Gelman, "The Chinese and the Early Centuries of Conversion to Islam in Indonesia," in *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*, eds. Tim Lindsey and Helen Pausacker, 148-164.

④⑨ 黃昆章,《印尼華僑華人史(1950至2004年)》,頁273。

⑤⑩ Denys Lombard and Claudine Salmon, "Islam and Chineseness," *Indonesia* 57 (1993): 121-124.

⑤⑪ Jean Gelman Taylor, "The Chinese and the Early Centuries of Conversion to Islam in Indonesia," 148.

⑤⑫ Denys Lombard and Claudine Salmon, "Islam and Chineseness," 124-128.

⑤⑬ Charles A. Coppel, "Introduction: Researching the Margins," in *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*, eds. Tim Lindsey and Helen Pausacker, 1.

⑤⑭ Wai-Weng Hew, "Marketing the Chinese face of Islam," 7th February, 2010, <http://www.insideindonesia.org/marketing-the-chinese-face-of-islam> 2020/01/11.

⑤⑮ 邱炫元,〈改宗與族群認同:印尼華裔穆斯林宣教師對華人的宣教策略〉,《新世紀宗教研究》,2013年,第1期,頁71。

三、田野場域與研究參與者

上述歷史與發展已勾勒出印尼華人在印尼之處境，包括山口洋所在之西加里曼丹以及班達亞齊所在之亞齊。兩地客家人雖有遷移歷史上的差異，然而共同之處皆在於遠離爪哇，各有其跨域網絡，西加里曼丹的經濟活動以砂勞越、新加坡或其他國家為主。據筆者田野觀察，人民不論就醫、購物或打工，都多到砂勞越首府古晉。亞齊更是與爪哇對抗的⁵⁶，在發展過程中，與馬來半島關係密切，在歷史上特別與英屬海峽殖民地之檳城與新加坡多有來往⁵⁷。據筆者田野觀察，至今仍是如此。更甚者，兩地華人在印尼發展歷史上與爪哇華人不同，⁵⁸ 可提供有別於爪哇（特別是雅加達、泗水）的視角。

兩地華人更有着異於一般所認知的富有華人形象，尤其是山口洋多為務農且經濟條件不佳，是「（住在）農村的與貧窮的」（*rural and poor*），在鄉村職業多為農夫與勞工。⁵⁹

經濟拮据亦是改宗者的痛苦根源之一，山口洋客家華人的祖先大多為18世紀到西加里曼丹礦工的後代。但礦業沒落之後，取而代之的是成為商人、小貿易商、商店經營者和農漁民為主。19世紀下半葉，西加里曼丹以出口天然資源與農產品為導向，至今仍然以農產品的輸出以及原料的出口為主。1970到1980年代，以木材業為主，後來以種植柑橘為主，但在1990年代進入尾聲。1990年伐木業遭逢危機，一方面是因為過度砍伐，優良木材不足；另一方面則是因為膠合板壟斷者 Bob Hasan（雅加達商人，亦為蘇哈托總統親

⁵⁶ 1873年，荷印軍廢除亞齊蘇丹並發動長達30年的亞齊戰爭，更使得亞齊人對於以爪哇與世俗文化為中心的荷印帝國產生強烈的反抗意識，埋下日後亞齊分離運動的種子。Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain, 1858-1898* (Kuala Lumpur: University of Malaysia Press, 1969); Anthony Reid, *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, 13-14; 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁173。

⁵⁷ 蔡宴霖，〈「集中營」還是「自由區」？——亞齊難僑的歷史與敘事〉，頁173。

⁵⁸ 1860年，印尼約22萬華人，其中67.6%在爪哇島；到1920年，約80萬華人，爪哇華人佔47.5%，52.5%在其他島嶼，蘇門答臘則有37.6%。爪哇島之外的華人鮮少受到爪哇華人的影響，並且在職業上分佈更多元，包括礦工、種植園工人、農夫、漁夫、自營商店或做生意。Daniel Lev, "Yap Thiam Hien and Aceh," 101-102.

⁵⁹ Mary Somers Heidhues, *Goldiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 37.

信) 膠合板出口的徵稅問題危及印尼在全球市場的價格。^⑥ 至於柑橘業式微則與肥料有關，如一位曾經從事多種職業、後來種柑橘的山口洋客家人所說的：

最後我是做了橘子。種橘子，來收穫橘子一直到外島去。就這個行業做的比較有成績，其他都是隨便的過去，三年一換，一直到這個橘子生意一做就是二十年生意，因為那時候也成家了，在過去還是單身漢嘛，失敗就算了，再找工作，所以沒有一種工作能有成就，那後來就做了這個橘子生意，一做就差不多二十年。……怎麼證明是由那個肥料引起的？因為在那個地方有個地帶，那個地帶人家施這個肥的時候特別容易，一株柑樹施三公斤的肥，可是他樹很旺，莖枝葉很密，可是它得病的快，死得也快，其中這一帶地方施肥量大約一株樹一公斤，可是它死得慢，他沒那麼旺盛，在那一帶施肥量很少，半公斤或1/3公斤，它命很好，長的很久，那所以我們就證明是這肥料的問題，那很多柑園都證明是這肥料的問題。^⑦

李先生所提到的橘子是當時多數西加里曼丹華人種植的農作物。因為華人原本就會種植作物，供自己食用，再加上與容易受到國際市場價格影響的椰子和木材相比，柑橘價格不易波動，因此華人特別喜好種植這項經濟作物。^⑧ 不過1996年因為肥料問題，導致柑樹病變而無法再繼續種植下去。1990年代木材與柑橘產業式微之後，就沒有新的產業出現，不過橡膠始終是西加里曼丹最主要的出口原物料；在這些貿易中，華人佔有關鍵地位，西方人需透過華人方得以將觸角延伸至當地經濟。^⑨ 華人在西加里曼丹經濟中扮演著掌控的角色，這也是西加里曼丹經濟的特色。^⑩ 西加里曼丹華人在當地的優勢除了較為先進的挖礦技術與從商技巧之外，尚因與當地人熟稔，明白

^⑥ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 262.

^⑦ 訪談筆記：李先生，2012年7月26日，山口洋。

^⑧ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 260-261.

^⑨ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 127.

^⑩ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 128.

其需求，而能夠掌握西加里曼丹經濟；不過，華人也因此被認為要承擔起西加里曼丹一般人的收入仍然不如預期的責任，事實上當地的土壤貧瘠，農業潛力、自然資源甚至人口皆並不如想像中豐富。⁶⁵

總體說來，華人在西加里曼丹經濟中舉足輕重，如20世紀八九十年代的伐木、棕櫚油等出口生意的獲利進入來自雅加達的大商人的口袋中，而這些生意人往往與印尼政界有良好關係，西加里曼丹在地人民並未受益。⁶⁶此外，與擁有石油之加里曼丹東部相比較，1980年代，西加里曼丹80%的人口皆以務農維生，雖然農業持續衰退，但只有10%的人從事非農業活動，例如貿易、建築業、金融等。⁶⁷與其他省份相比，西加里曼丹可說是印尼最為貧窮的省份之一，因此從1980年代開始，為數不少的華人離開西加里曼丹，其中絕大部份前往雅加達，尋求新生活。⁶⁸

班達亞齊的客家華人，祖先為種植園工人，不如棉蘭富裕，生活亦有清苦之人，例如從事三輪車車伕、市場賣菜等，多為商店自營者。本文研究參與者的經濟狀況尚可。亞齊的經濟情形受到兩個因素的影響：一為空間上的不平等。與印尼其他地區比較，亞齊相對貧窮，從1980年到2002年間，亞齊貧窮率晉升兩倍，但同時期的印尼全國的貧窮率減半，主因在於當地的區域發展與人力發展無法互相配合。另一為亞齊族群間不平等。當地亞齊人在就業與教育程度方面不如後來移民進入的爪哇人。爪哇人是當地第二大族群，一方面是全印尼的優勢族群，另一方面則是在亞齊掌控了都市產業以及在鄉村持有土地。⁶⁹由於亞齊擁有天然氣與石油，吸引受過教育的非亞齊人進入，這些皆導致當地族群發生衝突。

兩地城市總人口數相差不多，大約在20到22萬之間，然差異在於華人人人口多寡與族群關係。山口洋華人佔四到六成，且是華人民間信仰佔多數的城市，有「千廟之城」稱號，以及每年有元宵節(Cap Go Meh)乩童遊行。然因

⁶⁵ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 128.

⁶⁶ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 264.

⁶⁷ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 262.

⁶⁸ Mary Somers Heidhues, *Golddiggers, Farmers, and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*, 262.

⁶⁹ Mohammad Zulfan Tadjoedin, *Explaining Collective Violence in Contemporary Indonesia: From Conflict to Cooperation* (Hampshire: Palgrave MacMillan, 2014), 36.

為經濟條件不佳，絕大多數研究參與者的生活受到穆斯林的幫助。班達亞齊為亞齊特別行政區（Nanggroe Aceh Darussalam, 或以 Aceh 稱之）首府，而亞齊是印尼唯一施行伊斯蘭律法地區，再加上長期的獨立亞齊運動，導致亞齊人與穆斯林成為主要的在地認同。此外，就歷史而言，亞齊並非特別歡迎華人。^⑩ 在此情形下，跨越宗教界線的改宗者自然感受到來自周遭華人社群的壓力。如此的差異導致筆者在班達亞齊進行的田野調查時，相當不易找到研究參與者。如此的改宗經驗不僅揭示階級在成為穆斯林時所發揮的影響力，客家華人內部的異質性亦因此顯現。Hew 在其2018年出版的 *Chinese Ways of Being Muslim: Negotiating Ethnicity and Religiosity in Indonesia*^⑪ 中明言，若將華人穆斯林視為一個同質群體，將是個非常嚴重的錯誤。

筆者於2011到2016年間，分別在山口洋與班達亞齊進行田野調查，研究方法包括參與觀察與深度訪談，與山口洋研究參與者接觸一到四次不等，與班達亞齊研究參與者則接觸一到三次。每一次到達當地之後，皆會再度聯繫與訪談。在山口洋接觸到28位改信伊斯蘭的客家華人（男性15位，女性13位），在班達亞齊則為6位（男性1位，女性5位），共計34位客家華人穆斯林。雖然山口洋與班達亞齊的客家華人穆斯林有上述差異，但他們共通的情緒與感覺，正說明為何改宗與其生命歷程無法分割。

山口洋的研究參與者男性教育程度一般高於多為小學肄業或沒有讀書的女性，男性多為藍領階級，女性多為家庭主婦，不論男女，絕大多數經濟狀況不佳。在年齡分佈上，以筆者於2011至2012年初次進行訪問的時間計算，男性21至30歲計3位，改信年齡分佈在17到24歲之間，成為穆斯林的時間則為1到10年之間；31至40歲兩位，改信年齡一位是17歲，另外一位則是30歲，前者成為穆斯林的時間為15年，後者8年；41至50歲計7位，改信年齡分佈在10^⑫到35歲之間，成為穆斯林的時間長則30年，最短5年；僅有一位52歲，於28歲時改信，信仰伊斯蘭已有24年時間；另外兩名男性皆超過70歲，一位在62歲時改信，成為穆斯林已有10年，另外一位則在76歲改信，僅一年時間。

山口洋女性研究參與者之中，僅有一位25歲，改信年齡為22歲，成為穆斯林的時間3年；40歲一位，改信年齡19歲，信仰伊斯蘭21年；41至50歲計兩

^⑩ Daniel Lev, "Yap Thiam Hien and Aceh," 102-103.

^⑪ Hew Wai Weng, *Chinese Ways of being Muslim: Negotiating Ethnicity and Religiosity in Indonesia* (Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2018).

^⑫ 因父母改信，所以這位男性研究參與者在小時候也跟着父母一起成為穆斯林。

位，其中一位在小時候被馬來人收養而改信，另一位則亦在小時候成為穆斯林；51至60歲3位，於28歲到30歲時改信，信仰伊斯蘭已有13至24年的時間；61至70歲5位，在14到30歲之間改信，信仰伊斯蘭時間皆長達30到47年的時間；僅一位超過70歲，成為穆斯林已有50年以上的時間。

班達亞齊的女性研究參與者皆為高中畢業，多自營商店，或受雇於人，經濟狀況尚可。男性一名，大學肄業，開設飲料公司，經濟狀況較佳，改信時年齡31歲。筆者於2013年到他家中訪問時，他剛改信一年。筆者於2011年初次訪問其他5名女性，以當時的年齡計算，分佈在31至40歲三位，改信年齡分佈在25到31歲之間，成為穆斯林的時間則為2到10年之間。

在進行田野調查的過程中，筆者所使用的語言依互動對象而定。筆者本身為操四縣腔的客家人，客語聽力佳，由於在臺北長大，因此說客語的能力尚可。兩個田野地點的客語腔調不同，亞齊的腔調主要以廣東梅縣為主，因此筆者在聽方面較無問題，然而當地客家話用詞與臺灣仍有差異，再加上研究對象通常在言談間相當容易摻雜印尼語，因此筆者為確保溝通無礙，請當地在臺灣留學的客家華人協助翻譯。山口洋客語則以陸豐腔調為主，筆者可以溝通的程度雖不及在亞齊，但仍可溝通，但與亞齊相同，客語摻雜印尼話，亦請曾在臺灣住過數年的當地華人協助，以免無法順暢對話。當然，在兩地進行訪談時皆遇有華語流利的客家華人，或是在亞齊遇有亞齊族，在山口洋遇有馬來族，則以英文作為溝通語言。綜言之，筆者在田野中的語言使用依對象而定，因此本文中描述個人情緒的詞彙，例如「平靜」、「心安」、「焦慮」、「怨恨」，有的以客語表達，若遇有使用華語者，則以華語表達。

除了以改信伊斯蘭的客家華人作為研究對象之外，在班達亞齊進行田野調查時，由於住在當地客家華人家中，因此獲得機會參與其日常生活，其中包括在咖啡廳閒聊或是參與他們與鄰居、朋友的聚會。更能從非穆斯林言談之間，再對應研究參與者的經歷，因而了解成為穆斯林的華人所承受的壓力。與華人改宗有關的閒聊中，筆者印象最為深刻的是其中一位改宗男性，對於他成為穆斯林的看法，不僅可得知於其非穆斯林華人朋友，且得以與其亞齊妻子單獨談話，從而同時獲知雙方觀點，更加了解「成為穆斯林」為何使得研究對象感受改宗的壓力。非穆斯林華人朋友在言談中，反復表示雖然他已經改信，但仍將他視為朋友。這意味着成為穆斯林之後，原來的華人交友圈可能因此縮小。同時他們認為這位男性的改信是受到太太的「勾引」。而這位亞齊妻子則明白指出，先生是自己在青少年時受到伊斯蘭的吸引，成為穆斯林的想法早在心中萌芽。由此觀之，非穆斯林華人將改信原因歸咎於改宗

者的「被動」，甚至認為是受到穆斯林的蠱惑；然而亞齊穆斯林則更強調改宗者的「主動」。在山口洋時，筆者所遇到的住宿家庭的友人，則驚訝於華人成為穆斯林的存在。這些田野經歷讓筆者得以從非穆斯林華人與研究參與者的雙邊視角^⑬，了解身為改宗者在轉變信仰過程中的情緒變化——由痛苦到心靜與心安。這些皆是極為重要的田野觀察，讓筆者能夠更加理解改宗者的情緒表述。

四、為何從情緒出發？

鑲嵌在情緒之中的人生經驗與生命故事，有助於我們較能從心靈深處理解他們為何成為穆斯林？^⑭ 本文從情緒出發的原因有以下三點：首先是田野調查過程中的觀察之外，最主要是來自於非穆斯林華人的觀點引發筆者思考，究竟除了通婚之外，其他改宗原因為何？2011年筆者從雅加達開始，繼而前往山口洋與班達亞齊，踏上探究旅程。在雅加達時，並未真正接觸到改信伊斯蘭的客家華人，僅從非穆斯林的客家華人口中，大致了解宗教信仰改變的原因，獲得的答案幾乎如出一轍——因為與穆斯林結婚，必須改變宗教信仰。關於改宗原因之探究，筆者已經在拙著《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》中提出，雖然有其他因素的影響，但是通婚是最常提到的改宗原因。^⑮ 不可否認，通婚的影響力甚鉅，然而似乎僅將與穆斯林結婚停留在人生中的某一個時刻，事實上這應是一個長期的過程。在此過程中，個人生命經驗扮演著極為重要的角色。由於研究對象的確多因通婚而成為穆斯林，然而當他們在敘說通婚過程與婚姻生活時，情緒與情感透露了他們身處其中的感受或變化。

其次，不論在西方論述中，或是在印尼華人眼中，「穆斯林」相當容易被視為同質「集體」。在西方，尤自2001年「九一一事件」之後，穆斯林等同於恐怖份子；而在印尼，由於近九成人民為穆斯林，華人將穆斯林等同於

^⑬ 當然在研究過程中亦透過互動而獲得印尼馬來人或是亞齊人的觀點，詳細討論見蔡芬芳，《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》（桃園：國立中央大學出版中心、臺北：遠流出版公司，2016）。

^⑭ 筆者於2016年出版的《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》中，當時未能注意到情緒的重要性，因此在本文的處理上，以情緒作為出發點，同時從意義體系結構重整與自我認知變化切入，希冀能更深刻了解研究參與者成為穆斯林的變化。

^⑮ 蔡芬芳，《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》，頁14。

馬來人與印尼政府，長久下來因華人與印尼政府或印尼社會之關係，導致華人對於伊斯蘭持負面觀感，再者，更因改信伊斯蘭意味着背祖忘宗，因此「穆斯林」身份對於華人而言，係族群與宗教交織之下的政治權力與社會位置，而「華人穆斯林」則被排除在「華人」之外。在此觀點之下，穆斯林的聲音很難被聽見，遑論其生命故事與經驗。因此，Marranci 指出，我們應該要理解的是穆斯林的聲音。^⑦ 由於在研究過程中，筆者經由觀察與訪談發現，縱使是因為通婚而改宗，其背後也有許多個人經驗，因此有必要呈現研究參與者自身的想法與觀點。

情緒可以幫助我們了解改宗者的認同。情緒與感覺有助於我們了解研究對象，但在過去的研究與田野工作中無法察覺其重要性。情緒是在人與周遭環境關係互動下的表現，讓人產生情緒的對象除了人之外，引起任何個體感官感覺的事物亦會引發情緒。^⑧ 過去人類學在談認同時，多以社會結構去談，較少從個人出發，^⑨ 再加上長期以來，西方研究穆斯林認同的方法論皆以「差異」為出發點，並認為他們屬於「不同」的文化範疇之中。^⑩ 如此觀點相當容易將穆斯林鎖入「本質化」的桎梏之中。

最後，之所以特別關注到情緒議題，與筆者在田野中的角色與位置相關。由於筆者本身並非穆斯林，因此除了閱讀文獻之外，在田野中的觀察、文化衝擊與反思構成筆者對於穆斯林生活世界的理解觀點。然如研究西方女性成為穆斯林經驗的 Anna McGinty^⑪ 所言，假若研究者同樣具有穆斯林身份，在與研究對象互動時，研究對象會認為研究者應該理解他們的決定，而不需要向研究者說明為何如此，但是假若研究者為非穆斯林，研究對象則無法向研究者表達強烈的宗教感受。^⑫ 依此觀點所延伸出來的考量是，筆者若同樣是穆斯林，會認為研究對象的表現或言論是「理所當然」的，這有損於研究中在詮釋與轉譯「異」文化中所需要的敏感度；假若因為筆者並非穆斯林，導致研究參與者保留其宗教感受的表達，那麼，即使研究參與者表達感受，筆

^⑦ Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*.

^⑧ Kay Milton and Maruška Svássek, *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling* (Oxford, UK and New York, N. Y.: Berg, 2005), 35-36.

^⑨ Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*, 90.

^⑩ Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*, 92.

^⑪ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam* (N. Y.: Palgrave Macmillan, 2006).

^⑫ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 16.

者亦未必能夠真正達到「神入」(empathy)^⑫——理解與神入並進，共同經驗是神入的基礎^⑬。況且，縱使逐漸了解這些與宗教實踐相關的意義，或是研究者與研究參與者之間有共同經驗，然而不可否認，仍如 Rambo 所言，教徒在信仰與精神層面對自己的理解與學者的書寫之間有着不可避免的差距^⑭。筆者認為，解決之道在於 *Anthropology of Islam* 的作者 Gabriele Marranci 所提出的，田野工作者或許無法與研究對象共享相同的情緒類別，亦無必要共有最深沉的感受，但是可以將此情緒與田野工作者自身在人生中所經驗之事連結，如此可以克服前述研究者並非同為穆斯林之困難。^⑮ 由於筆者自身為女性，因此在田野中會不禁注意同為女性的研究對象在敘說婚姻經驗時的情緒表達。尤其是跨族通婚不僅牽涉締結婚姻的兩方及其家庭，更涉及兩方所屬的族群身份。筆者因自身族群身份與夫家不同，雙方父母對彼此族群存有刻板印象，因此在籌備婚事初期需要耐心溝通。雖然筆者的情緒強度遠不及本文研究對象因與異族通婚所承受的痛苦情緒，然而可以理解家庭因跨族通婚所引發的反應。此外，近年來在研究情緒議題時，人類學家注意到研究者本人在進行研究或田野工作時也有情緒，這也會使研究對象與成果受到影響，但也因此讓人類學研究更接近其所宣稱的目標^⑯——「人」，一個有情緒的個體，而不只是死板的、宏觀層面的社會文化制度或結構。^⑰

探尋研究參與者成為穆斯林的過程，係透過他們以敘述的方式表達，無

⑫ 盧蕙馨，〈宗教研究的「神入」〉，《臺灣宗教研究》，2004年，第1期，頁1-47；Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*。

⑬ Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1993)。

⑭ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven & London: Yale University Press, 1993)。

⑮ Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*, 76。

⑯ 這與1980年代後現代理論對於人類學之情緒研究的影響有關。黃應貴在2002年〈關於情緒人類學發展的一些見解：兼評臺灣當前有關情緒與文化的研究〉提出由於本體論上承認過去在經驗論科學觀影響下理性主義與系統理論的限制，強調人本身（特別是研究者與被研究者不可言說的經驗）才是社會文化現象研究上的主要對象，以此觀點，近現代西歐文化中認為是「非理性」之類的情緒因而對於我們在了解社會文化現象上具有重要性以及解釋力。另外一個影響則是強調包括情緒在內的社會文化現象是經由文化所建構，因為在認識論上認為絕對客觀的「真實」是目前無法了解的，因為所有的理解皆透過文化而來。此觀點具有極為強烈反本質傾向。黃應貴，〈關於情緒人類學發展的一些見解：兼評臺灣當前有關情緒與文化的研究〉，《新史學》，2002年，第3期，頁117-148。

⑰ 張珣，〈文化與心理、基本文化分類觀念〉，《人文與社會科學簡訊》，2011年，第3期，頁63。

法對其鑲嵌在宗教信仰改變的生命歷程中的情緒進行觀察，然而可以透過語言與相關事件推測其情緒。⁸⁸此外，我們亦可從「情緒的生活」，抑或是「在生活脈絡下的情緒」的角度切入。⁸⁹對於本文的研究參與者來說，生活脈絡與宗教信仰的變化有關，其感覺經驗包括因為成為穆斯林不被親人諒解、生氣、沮喪、被排擠、難過、無奈，因為有了信仰之後的平靜、寧靜等。因這些感覺經驗而採取的行動亦是值得注意的，如此方能了解情緒的作用。

綜上所述，從情緒出發了解印尼華人成為穆斯林的經驗，將有助於我們從根植於生活脈絡中的情感表達，理解研究參與者在走向伊斯蘭的道途上所經歷的苦痛與平靜——研究參與者大多在成為穆斯林之前的生活充滿挑戰、困頓，在「臣服」(submit to)於真主之後，內心平靜，縱使日後遭遇生命難題，信仰亦給予他們力量。更甚者，以情緒開啟認識印尼華人穆斯林之窗，對於我們了解海外華人移民之信仰有以下貢獻：⁹⁰

1、呈現個人聲音

華人改信伊斯蘭研究在探究華人為何成為穆斯林的原因時多以外部因素解釋，即由於印尼或馬來西亞華人受到歧視與不公待遇，因此欲透過投入主流信仰改善處境，係所謂因追求利益之「外生改宗」，希冀藉此獲得安全感並被主流社會接受。⁹¹在這些研究中，未見個人聲音與內在情感，無法了解改宗歷程中所遭受的親人反對以及自己如何面對的生命轉折。有別於上述研究，鄭月里⁹²在其2012年出版的專著《華人穆斯林在馬來西亞》中，以田野資料歸納出馬來西亞華人改信伊斯蘭的原因，計有：自己研究或研讀《古蘭經》深受吸引、婚姻、經濟、真主召喚與夢中啟示、朋友影響、同儕或同事

⁸⁸ 張珣，〈文化與心理、基本文化分類觀念〉，頁63。

⁸⁹ 張珣，〈文化與心理、基本文化分類觀念〉，頁63。

⁹⁰ 此處思考參閱黃應貴，〈關於情緒人類學發展的一些見解：兼評臺灣當前有關情緒與文化的研究〉，頁122。黃應貴認為，情緒人類學之所以能在21世紀的人類學逐漸發展成一個分支，且能在情緒與文化研究領域佔有一席之地，源於其三個主要貢獻：1. 對於以往研究的課題與成果提出新的觀點與解釋；2. 更能突顯出被研究社會文化的特性；3. 了解與掌握研究主題本身獨特性，有可能挑戰人類學已有的社會文化理論而有助於人類學知識本身的發展。

⁹¹ Siau Giap, "Islam and Chinese Assimilation in Indonesia and Malaysia"; Michael Jacobsen, "Islam and Processes of Minorisation among Ethnic Chinese in Indonesia: Oscillating between Faith and Political Economic Expediency"; 曹雲華，《變異與保持：東南亞華人的文化適應》；黃昆章，《印尼華僑華人史（1950至2004年）》。

⁹² 鄭月里，《華人穆斯林在馬來西亞》（臺北：文史哲出版社，2012）。

影響、親戚影響、兄弟姊妹影響、感覺（自己喜歡）以及其他因素，例如追隨家人皈依、拜神花錢且不會保佑。⁹³ 鄭月里已經較為細緻地羅列出改宗原因，然而筆者認為，她雖然將婚姻視為華人皈依伊斯蘭的重要原因之一，但是將婚姻定位為達到目的之手段，即是為了達到與特定對象結婚之目的而改信，之後再脫教。⁹⁴ 鄭未能觀察到通婚的其他面向，例如情感層面，況且通婚牽涉的是一段長時間的生命過程，並非僅停格於結婚時間點上。因此本研究透過研究參與者個人生命歷程，從情感表達，可讓個人聲音被聽見。

2、凸顯印尼客家華人與其他華人關係

自1910年代起，因為中國本身政治動盪與文化變動對海外華人在語言、教育上所產生的影響，以及中國民族主義的傳播，致使華僑/華人成為東南亞客家華人涵蓋性的認同。⁹⁵ 再加上在移入國（例如印尼）當地民族主義使然，東南亞客家人從早期的「方言群認同」的差異認知，轉變為以華人作為整體性認同的標誌。⁹⁶ 然而，在研究過程中，筆者發現事實上華人內部方言群的區分依然存在。例如在班達亞齊的研究參與者談到客家人與福建人、潮州人之區分，提到客家人移民亞齊的原因，是因為家鄉貧困。亞齊客家人的原鄉為廣東梅縣，環境困苦造就客家人習慣艱苦生活，同時延伸出客家女性不纏足進行勞動的現象。但當客家人移民到亞齊之後，因能讀書識字，可擔任「財政、簿記」的工作；相形之下，福建人與潮州人「敢做」，且「鬼頭」⁹⁷，但不識字。⁹⁸

另一位研究參與者提到，在2004年海嘯之前，婆婆與福建人的鄰居是不相往來的，海嘯之後，大家才開始打招呼。⁹⁹ 而在山口洋的情形則是：

⁹³ 鄭月里，《華人穆斯林在馬來西亞》，頁140-155。

⁹⁴ 鄭月里，《華人穆斯林在馬來西亞》，頁143-144。

⁹⁵ 林開忠、李美賢，〈東南亞客家人的認同層次〉，《客家研究》，2006年，第1期，頁219-227。

⁹⁶ 蕭新煌、林開忠、張維安，〈東南亞客家篇〉，載徐正光編，《臺灣客家研究概論》（臺北：行政院客家委員會、臺灣客家研究學會，2007），頁569。

⁹⁷ 「鬼頭」是非穆斯林客家人陳先生的用詞，陳先生的祖先來自廣東梅縣。本文所有研究參與者姓名皆經過變更，以保護隱私並符合研究倫理規範。此外，由於本文的研究參與者與筆者於2016年所出版的《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》相同，因此本文中研究參與者之姓名與該書相同。

⁹⁸ 訪談筆記：陳先生，2011年11月17日，班達亞齊大亞齊佛學社內。

⁹⁹ 在班達亞齊進行田野調查時，2004年12月26日發生的南亞大海嘯是相當容易從當地人口中聽到的時間分界點。海嘯奪去親人生命，或造成生還者精神上的創傷，但也同時在某些程度上改善當地族群關係以及華人內部方言群關係。

我們這裡的客家人擅於做裁縫還有種植，飼養魚蝦，個性上比較勤儉，潮州人比客家人更勤儉，過去在山口洋車店都是掌握在潮州人手裡。我聽說他們很節儉，早上吃粥，配菜只有蘿蔔乾，吃完一碗後，蘿蔔乾還在，客家人則沒有這種省法，我從這裡，覺得潮州人或福州人比客家人省。而且在六七十年以前^⑩，福州人很少跟客家人有政治上的來往，尤其是通婚更不可談，以前比較老思想，不願意與他族通婚的，因為那時候開車店做生意的都是潮州人，客家人都是做裁縫種菜的，因為潮州人或福州人為了做華人的生意，慢慢地就學會要跟我們客家人來往，態度比較親善一些，慢慢就有發生通婚的事情了。^⑪

由上述可知，班達亞齊和山口洋的客家人與其他方言群的區分要素，包括原鄉環境、性格、從事行業差別，並凸顯客家人的教育程度高於福建人與潮州人。過去的區別使得華人內部通婚不易，時至今日雖然界線已趨模糊，再加上兩地華人溝通語言皆為客家話，但是當遇有族群組織時，方言群的區別則再次出現。例如山口洋於2015年成立的客家公會曾經想找一位積極參與當地事務的人士加入公會，但後來知道他是潮州人而作罷。^⑫

3、「新伊斯蘭人類學」

John R. Bowen 於2012年出版的 *A New Anthropology of Islam*^⑬ 中提到，以新的角度來理解伊斯蘭的重點，在於堅持從個人掌握住文本詮釋資源的努力以及以有意義的方式形塑實踐來進行分析。^⑭ 分析策略有二：（1）「往內聚焦」（focusing inward）——通常投注大量注意力在個人見證與歷史，深化我們了解與實踐有關的意圖、理解與情緒；（2）「向外敞開」（opening outward）——宗教實踐的社會意涵與條件，通常我們以此了解為何想法與實

^⑩ 約1950到1960年代。

^⑪ 訪談筆記：李先生（非穆斯林客家人，祖先來自廣東揭西河婆），2012年7月26日，李先生山口洋所開設的華文補習所內。

^⑫ 訪談筆記：張先生（非穆斯林潮州人，可以流利以客家話溝通），2016年2月24日，山口洋張先生家內。

^⑬ John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

^⑭ John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*, 3.

踐在這個社會是以這樣的形式出現，卻在另一個社會以那樣的形式出現。^⑩

前述為何要從情緒了解改宗者以及上述貢獻，已說明了本文「往內聚焦」的策略；^⑪至於「向外敞開」策略，係伊斯蘭之在地適應情形，亦是為何本文強調在地社會脈絡之原因。Bowen 認為，穆斯林會在日常生活中，從伊斯蘭中獲得所需要的對於生活的幫助，例如念經文以治癒孩子的疾病。以此觀之，不同地區的穆斯林會依照在地價值與限制調和日常生活中的伊斯蘭實踐。^⑫以本文山口洋與班達亞齊為例，則可清楚改宗者依在地情境不同而有各自理解伊斯蘭之於他們的意義。例如，山口洋多數改宗者係因受到穆斯林幫助而入教，且經濟情況有所改善，亦獲得遮風避雨之居所，或是因為伊斯蘭而療癒疾病。班達亞齊的改宗者則雖多因通婚而成為穆斯林，但是由於教育程度較高，經濟條件較佳，因此他們較能透過比較之前所信奉的佛教與後來進入的伊斯蘭，而重新調整其意義體系，並且明白伊斯蘭帶給他們的個人意義，從而更加堅定其信仰。山口洋與班達亞齊在地社會脈絡差異說明了「印尼伊斯蘭」(Indonesian Islam)絕非均質，而有許多區域差異。例如亞齊的伊斯蘭，由於反抗荷蘭與印尼中央的統治，以追求獨立為目標，因此其在地特色即以剽悍與清樸簡約的民族集體記憶作為基調。^⑬「印尼伊斯蘭」是一個複雜且持續發展的概念，不僅有別於中土伊斯蘭，而且兼具伊斯蘭與地方文化傳統，以及須考慮到不同的因素，如經濟成長、社會流動與文化擴張。^⑭社群內部的多樣性亦是印尼伊斯蘭的主要特徵——「印尼伊斯蘭並非如同《古蘭經》所描述的一個『聯合統一的社群』(ummatan wahidah)」^⑮，當中包括政治、文化與伊斯蘭律法詮釋之差異而有傳統主義與現代主義之分。^⑯

^⑩ John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*, 3-4.

^⑪ John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*, 3-4.

^⑫ John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*, 5.

^⑬ Jacqueline Aquino Siapno, *Gender, Islam, Nationalism and the State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation and Resistance* (London: Routledge Curzon, 2002).

^⑭ Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Reading the Qu'ran in Indonesia* (Urbana: University of Illinois Press, 2006), 28.

^⑮ 此言出自具領導地位之穆斯林知識份子，見 Jalaluddin Rakhmat, Rizal Sukma and Clara Joewono, "Mapping Islamic Thought and Movements in Contemporary Indonesia," in *Islamic Thought and Movements in Contemporary Indonesia*, eds. Rizal Sukma and Clara Joewono (Washington, D. C.: Centre for Strategic and International Studies, 2007), 8。

^⑯ Sukma and Joewono, "Mapping Islamic Thought and Movements in Contemporary Indonesia," 8.

五、如何理解改宗者？

由於前述已闡明呈現改宗者個人聲音的重要性，因此本文採用 Anna Mansson McGinty 在其2006年出版的著作 *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam* 所提出的人類學定義，將改宗者視為「意義製造者」(meaning-makers)——改宗者透過他們覺知與詮釋的行動以使得外在的世界成為自己的世界，「做」(doing)是了解他們如何賦予改變宗教信仰意義的核心，意義產生的過程發生在認知與感受以及論述之間。^⑩ 如此側重於改宗者的能動性之觀點，有別於過去社會心理學所認為的改宗是受到「洗腦」所致，因為在此意義下，改宗者完全是被動的客體。

至於為何改宗，有的學者提出是因為在進入伊斯蘭之前遭受生命困境與生活危機。^⑪ 此外，「關係改宗」(relational conversions)與「理性改宗」(rational conversions)亦可說明原因。前者可區分為工具性——通常為穆斯林女性與歐洲男性的婚姻關係，但歐洲男性不見得會成為穆斯林；非工具性——因與穆斯林透過婚姻、家庭、移民及旅行建立關係而發生的改宗行為。後者則是因為追尋知識而走向伊斯蘭，與人際接觸無關。^⑫ 然而筆者認為，這些分類無法體現改宗行為事實上可能同時含括不同原因與過程，而並非只從單一角度認定或歸類。例如遭受生命困境與生活危機是改宗原因，但可能尚有如山口洋改宗者因為夢境^⑬ 而強化改宗決定，抑或是即便是因為通婚所產生的改宗，但如班達亞齊的改宗者事實上也因受鄰里影響或是受到伊斯蘭經文的吸引，而早已埋下成為穆斯林的種子。以此觀之，改宗主要是因為特定個人信仰、要求與渴望使然，成為穆斯林者係因伊斯蘭教義與宗教理念符合改宗者某種需求以及原本存在的想法，在前往「未知」(the unknown)的路上，改宗者從伊斯蘭獲得「認知認可」(cognitive recognition)而走上成為

^⑩ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 9.

^⑪ A. Köse, *Conversion to Islam: A study of Native Converts* (London and New York: Kegan Paul International, 1996), 轉引自 Karin van Nieuwkerk, "Introduction," in *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, ed. Karin van Nieuwkerk (Austin, TX: University of Texas Press, 2006), 3。

^⑫ Karin van Nieuwkerk, "Introduction," 3; Stefano Allievi, "The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and Other Issues," in *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, 120-152.

^⑬ 關於夢境討論參閱蔡芬芳在《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》的討論。

穆斯林的道途。^⑩

在往伊斯蘭前進的路途中，改宗者對自己的改宗行為是有意識的，並具有反思性，而且並非被動接受宗教信仰，而有能動性，並與外在社會與文化環境有所互動。改宗者同時調和(reconcile)新舊觀念，這些皆反映出意義產生的過程。^⑪此定義呼應上述將改宗者視為「意義製造者」的意涵。「個人模式」(personal models)更有助於我們理解改宗之意義生產過程——此概念來自心理／認知人類學，意指思想與感受的內部結構，人們因此得以了解並組織自己與所處世界。^⑫改宗者透過特定的認知模式信仰並理解伊斯蘭，而自己亦因此重組。認知模式與之前和外在環境互動所產生的心智結構相關，心智結構係「了然於心、內化的思想感受模式，其調和了持續不斷的經驗的詮釋以及記憶的重構」。^⑬宗教信仰改變使得改宗者原有的認知架構發生改變，尤其是當改宗者需要調和伊斯蘭的概念與原有認知時，則會產生「認知調和」(cognitive reconciliation)，這對於意義產生的過程是重要的。

改宗經驗帶有情緒與存在意義^⑭，觸發關乎自己的深刻問題，這些問題不僅強化關於過去、現在的自己是誰的意識與省思，同時亦需思考未來究竟何去何從。人類學將改宗視為認知與文化現象，認同以及人們如何透過改宗理解生活改變的意義則是核心問題。^⑮對於改宗者來說，成為穆斯林的個人意義究竟為何？伊斯蘭之於他們的意義何在？如何將伊斯蘭整合至個人認同之中？與改宗經驗相關的情緒與記憶為何？改宗者如何理解不同的文化與宗教概念？^⑯這些問題將有助於我們理解本文成為穆斯林的印尼客家華人。我們需先行了解與改宗經驗首要相關的情緒——苦，以勾勒出本文研究參與者所在社會情境，其認同則在此過程中逐漸構築而成。

六、改宗者為何而苦？

雖然山口洋與班達亞齊的研究對象個人的社會屬性（包括性別、階級、

^⑩ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 9.

^⑪ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 9.

^⑫ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 9.

^⑬ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 9-10.

^⑭ 參閱 Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*，其中提到她的研究參與者（包括瑞典與美國穆斯林）。

^⑮ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*.

^⑯ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 6-8.

教育程度、世代等)以及所處的社會脈絡與班達亞齊的研究對象不同,但大多在生活上遭遇困境與痛苦,因此當他們成為穆斯林之後,情緒上獲得紓解,生活較為順心,這是新的宗教帶來的情緒健康與順遂,對改宗者有正面影響,然而對有些人而言,改宗可能會增加沮喪、焦慮或其他心理層面的變化^⑫,尤其當他們決定成為穆斯林時,當中大部份的人要取得父母的同意並成全與穆斯林的婚姻,面對的是整體華人社會的異樣眼光與家人的反對壓力,如此境況使得他們不僅要去解釋自己的選擇,還要承受因為華人對於伊斯蘭教義與穆斯林社群的不解與誤解所帶來的無奈。

雖然本節主要探討改宗者究竟為何而苦,然而筆者認為,印尼華人長期以來亦處於受苦狀態。雖然普遍的認知是印尼華人掌握經濟權力,但如在第二節所述,印尼華人歷經荷蘭統治、日本佔領、印尼獨立以及「新秩序」等政策與制度的改變,筆者所到之山口洋與班達亞齊,並非如雅加達或其他大城市的華人,過着富裕生活,而較多是社會底層,經濟狀況不佳,或者至多為小康家庭,因此,非穆斯林華人亦同樣有「受苦」(suffering)經驗——因為人與人之間的某種經驗,使得人們陷入困境,因為在當中所承受的折磨與困惑而出現沮喪、焦慮、內疚、恥辱、怨恨等情感,這是一種具有被剝奪、痛苦、悲慘和損失感受所構成的生命經驗,有時會伴隨着「無意義」、「失敗」和「缺乏道德目的」的主觀意識。^⑬值得注意的是,受苦有其社會結構因素,再加上有政治、經濟與制度權力作用於人們,例如貧窮困苦、社會不公、政治壓迫等,因此綜觀言之,受苦經驗實為社會性和關係性的經驗。^⑭

雖然對於本研究的研究參與者來說,並非所有人皆親身經歷「排華」,但這是身為印尼華人的集體記憶,對他們已產生影響。筆者認為,除了被排斥於主流社會之外且生命受到威脅的處境構成印尼華人的集體記憶之外,華人在如此政治與社會氛圍中,在與馬來人或其他在地主流族群(例如在亞齊

^⑫ Suangsuda Charoenwong, Siriporn Chirawatkul and Lenore Manderson, “Emotional Well-Being Following Religious Conversion Among Women in Northeast Thailand,” *Journal of Religion and Health* 56 (2017): 118-129.

^⑬ 龔宜君,〈格格不入:來臺越南女性婚姻移民的雙重缺場〉,《臺灣社會學刊》,第65期(2019年6月),頁69-125。蔡友月,《達悟族的精神失序:現代性、變遷與受苦的社會根源》(臺北:聯經出版事業股份有限公司,2009)。蔡友月以Kleinman觀點說明病痛經驗與社會結構關係,以此剖析臺灣蘭嶼達悟族為何精神失序,然本文則借重於「受苦」概念中的社會性與關係性,以此說明印尼華人因為社會結構而受苦。

^⑭ 龔宜君,〈格格不入:來臺越南女性婚姻移民的雙重缺場〉;蔡友月,《達悟族的精神失序:現代性、變遷與受苦的社會根源》。

的主要族群為亞齊人) 相比較之下, 自我觀感形成, 包括意識(conscious) 與無意識(unconscious) 的思維與情感(emotions, 或稱為情緒), 這些思維與情感構成印尼華人對於「我們是誰」的判斷與感受(feelings), 由此帶來自身在文化中各種認同的位置。^⑫

在日常生活中, 族群界線仍然清晰可見。例如筆者在山口洋觀察到, 華人只到華人的商店消費, 與口中的「番人」保持距離, 甚至有些未能完成學業的華人, 因不想讀「番人書」而輟學。^⑬ 尤其因蘇哈托時代長達32年禁止華文教育, 對於沒有讀中文, 但亦未學習印尼文的客家華人來說, 客家話是其最主要的語言, 在某種程度上對外互動受到限制。例如去公家機關辦事, 一方面受限於語言能力, 另一方面是由於印尼官僚體系與公家單位的態度, 因此華人改信伊斯蘭。他們認為因為與公務員同屬穆斯林, 較受尊敬, 辦事較為便利。在班達亞齊, 多數華人與亞齊人保持距離, 除了因前述被驅趕的經驗使然之外, 也因為亞齊人的暴力形象經過「謠言」或是「閒話」的作用在華人心中滋長, 例如「不要去讀亞齊大學, 很多華人說, 不要去, 不要去, 會被打」。^⑭ 班達亞齊華人因着「恐懼」、「不安」的情緒與感受築起與亞齊人隔離的高牆, 不願與之來往。^⑮

不論是山口洋, 或是班達亞齊, 普遍可見華人與印尼當地人(「原住民」, *pribumi*) 之間的距離, 在此距離中, 華人的自我觀感於焉形成, 認同產生。保持距離的表現在意識與無意識的思維與情感之間依情境擺盪。筆者認為, 原先是基於政府的公民政策和制定有利於當地人的經濟政策, 以及後來的「排華」與蘇哈托時代長達32年的「同化」政策導致華人有意識與當地人保持距離, 而後在日常生活中逐漸成為無意識的「自然」反應, 最多在市場買賣上進行交易, 但是否進一步成為朋友則另當別論, 遑論通婚。因為跨族通婚係觀察族群關係之重要指標^⑯, 而「種族」與「宗教」在相當程度上

^⑫ Kathryn Woodward 編, 林文琪譯, 《認同與差異》(臺北: 韋伯文化國際出版有限公司, 2006), 65。

^⑬ 研究發現來自於筆者所執行的科技部計劃「從印尼西加里曼丹到臺灣桃園——客家通婚與族群認同」。

^⑭ 蔡芬芳, 《走向伊斯蘭: 印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》, 頁124。

^⑮ 蔡芬芳, 〈性別、族群與宗教之交織: 印尼亞齊客家女性改信伊斯蘭教經驗與過程之初探〉, 載張維安編, 《客家族群及其周邊》(桃園: 國立中央大學出版中心、臺北: 遠流出版公司, 2013), 頁104。

^⑯ 王甫昌, 〈族群通婚的後果: 省籍通婚對於族群同化的影響〉, 《人文及社會科學集刊》, 第6卷, 第1期(1993年), 頁231-267。

影響着婚配對象的選擇¹³¹。

因此，華人成為穆斯林意味着不僅逾越族群之間的界線，打破距離，在信仰上亦跨界，走向華人心中與馬來人或與亞齊人畫上等號的伊斯蘭。特別是家人的反應最為激烈，改宗者須承受來自家人的壓力，以及外界親戚、朋友、鄰居以及整體華人社會的異樣眼光。這是大部份研究對象所承受的痛苦來源。家人的反應不脫斥責，通常父母的反應最為強烈，反對的首要原因是改信之後，忘記父母，愧對祖先，班達亞齊的 Lintang 的阿姨知道她要改信伊斯蘭，將她已過世的父母搬出來，認為做出如此決定是完全未將父母考慮在內。Lintang 的阿姨的指責意味着與亞齊人結婚會讓父母沒面子，而且成為穆斯林會成為大家說閒話的對象。山口洋的 Ahmad 的母親反對他改變信仰的原因是對自己祖先不好。¹³² 相形之下，Ahmad 的弟弟改信基督教，事實上也不祭拜祖先，但是他的母親卻完全不覺得問題。可見其背後更深沉的原因在於，在華人眼中，印尼當地人地位低下，有研究參與者直言，「其實是因為我們是華人，所以比較不願意跟他們（交往），因為覺得他們（地位）比較……低一點，所以比較不願意」¹³³。

通常改宗者所遭受的言語指責，在在意謂着與「番人」結婚以及成為穆斯林是不理智、不正常的選擇。諸如「怎麼這麼笨，偏偏要娶一個番人，還進入他們的教」¹³⁴；「爸媽說什麼都不可以，為什麼要去信回教？這樣很笨」¹³⁵。1997年與丈夫結婚的 Ayu 提到，新婚時，夫家的人對於她是華人卻要改信提出疑問，此外，「有一堆華人會說我為什麼要改信，一直說，在我的背後講壞話，不過因為我是開朗的人，所以我不去管他們。他們說我精神有問題，發瘋了」。¹³⁶ 改宗者被斥責為「笨」、「精神有問題」、「發瘋」，意味着華人成為穆斯林是「不正常」的行為，且無法理性思考，反之，「正常」的表現應是各自在族群與宗教對應的界線之內，亦即華人對應於佛、道或孔教，印尼當地人對應於伊斯蘭。當這界線被跨越，原被視為族群與宗教對應的「秩序」就受到破壞。其中值得注意的是，印尼當地穆斯林雖然希望華人改信伊斯蘭，但事實上與華人一樣，同樣將信仰族群化。例如上述 Ayu

¹³¹ 王甫昌，〈族群通婚的後果：省籍通婚對於族群同化的影響〉。

¹³² 訪談筆記：Ahmad，2011年8月3日，山口洋。

¹³³ 訪談筆記：Rustan，2012年7月17日，山口洋。

¹³⁴ 訪談筆記：Bayu，2012年7月19日，山口洋。

¹³⁵ 訪談筆記：Rioki，2012年7月23日，山口洋。

¹³⁶ 訪談筆記：Ayu，2011年11月13日，班達亞齊。

提到，她的夫家在她新婚之際對她是華人卻改信的做法提出疑問。類似的情形也出現在班達亞齊一名被客家華人收養的亞齊人身上，他的亞齊人朋友見他祭拜土地神覺得意外，認為他膚色黝黑，應該信仰伊斯蘭，而非華人信仰。可見不論是華人或是亞齊人，皆有將信仰族群化現象發生。此外，指責改宗的言語揭露了在非穆斯林華人眼中，易將改宗者視為被動的受害者，例如在班達亞齊多認為是因「被勾引、下蠱、作法、巫術」而與穆斯林結婚，並改變宗教信仰。^⑬ 再則，非華人穆斯林認為，華人男性是因經濟情況不佳與亞齊女性結婚，因為可以住進女方家中節省花費。^⑭ 上述說法，完全否認改宗者的能動性，而將之視為被動客體，亦忽略改宗者的感受與情感表達。雖說婚姻具社會聯合之意，然而締結婚姻雙方之情感係不可忽略的面向。

華人改宗者需要面臨的問題是認同上雙重的困境。正如 Mak Lau-Fong 指出，華人改宗者必須同時與自身原來所屬華人社群以及後來改信的穆斯林社群，為自身認同進行協商。^⑮ 一方面受到原生家庭與華人社群的排拒，另一方面未必為穆斯林社群真正接受。^⑯ 本文參與研究者中，有人因父親強烈反對，連結婚時家人都不知道^⑰，與父親斷絕往來10年；^⑱ 有人與家人關係決裂，導致姊妹傷心不已，雖然小孩四、五歲時，家人已經不再責罵，願意接受孩子，但仍希望她離開穆斯林丈夫，甚至提議幫她照顧孩子，希望她到臺灣再嫁。^⑲ 另一個改宗者的例子是於1987年出生的 Denny。他從坤甸 (Potianank) 到山口洋，並非因為通婚而改信，而是因為疾病被治癒，因此從基督徒轉變為穆斯林。但是他的母親認為他從小就受基督教教育，進教堂，不理解為何他到25歲之後卻轉向伊斯蘭，她以相當強烈的語氣表明，治癒他的並非阿拉而是耶穌，而且到她生命結束的那一天都不會接受他進入伊斯

⑬ 蔡芬芳，《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》。

⑭ 訪談筆記：Farah，2013年8月28日，班達亞齊。

⑮ Mak Lau-Fong, 2002, *Islamization in Southeast Asia* (Taipei: Asia-Pacific Research Program, 2002), 51.

⑯ Eka Srimulyani, "Intersectionality of Religion and Social Identity: The Chinese of Banda Aceh".

⑰ 訪談筆記：Rioki，2012年7月23日，山口洋。

⑱ 訪談筆記：Nulgana，2012年7月17日，山口洋。

⑲ 訪談筆記：Salina，2012年7月20日，山口洋。山口洋客家女性多與臺灣客家男性通婚，參閱蔡芬芳，〈「差不多……又不一樣！」：臺灣與印尼客家通婚之文化經驗〉，載蕭新煌編，《臺灣與東南亞客家認同的比較：延續、斷裂、重組與創新》（桃園：國立中央大學出版中心、臺北：遠流出版公司，2017），頁287-316。

蘭。這位年輕男性為了不讓母親傷心，大多留在山口洋而少回坤甸。

由上述可知，家人對於研究參與者成為穆斯林的情緒是錯愕驚嚇、不解、強烈反對、傷心，而研究參與者則須忍受與家人斷絕關係、受到指責的痛苦，當然還有不被了解的折磨，或對伊斯蘭的誤解，尤其是認為信仰伊斯蘭愧對祖先與遺忘父母，但伊斯蘭強調的是如《尼薩義聖訓集》第四章第36節中所言「天堂在母親的腳下」以及《古蘭經》中提到「要崇拜安拉，不以任何物配主，要孝順父母」。在這樣的過程中，遭受嚴重反對的研究參與者，在面對家人的質疑與決裂或是一般華人的閒言閒語，他們反而會更強調自己身為華人的認同，甚至區分族群文化與宗教之差異，例如將華人春節視為其文化的展現，而並非宗教，因此不違背自己的信仰，並提出在中國亦有穆斯林，卻無損於他們作為中國人的身份。

七、由受苦到心安與平靜

宗教核心問題在於嘗試回答神聖與社會秩序之關係，特別是當遭受苦難 (sufferings) 時，宗教有助於將被破壞的世界恢復應有的秩序。對於改宗者來說，個人生活中的秩序因為宗教經歷了破壞與重組的過程。在印尼將信仰族群化的現象之下，導致成為穆斯林的華人原先在人際關係中的秩序——與父母家人之間的關係，甚或是與周遭華人社群之關係因為進入伊斯蘭而破壞。然而追求人際關係和諧為漢族宇宙觀層次之一：人際關係的系統，係人與人關係之間的系統，即為社會。¹⁴⁴ 因此在原來秩序變動的過程中，需要經過個人將原有認知與伊斯蘭概念進行調和，自我才能產生意義，此即前述第三節中 Anna Mansson McGinty 所提出的「個人模式」之展現。改宗者本身即為創造意義之行動者，因特殊改宗經驗及記憶讓他們重新思考過去的行為並賦予新的實踐意義，在此過程中，認知、感受與情緒亦包含在內。¹⁴⁵ 如此過程涉及改宗者意義體系或意義模式的轉變，但需要注意的是，舊有的宗教並非完

¹⁴⁴ 另外兩個層次為自然系統的層次：人跟自然的關係，此為對天的看法，分為時間與空間兩個系統；人的個體、有機體，人對他自己內部生物體的一種看法，對「人」存在的看法。傳統的漢族假設個人這個生物體為一個小宇宙，與大宇宙一樣要維持平衡。分為內在與外在的均衡。因傳統漢人將人、宇宙與超自然視為一體，若三者能達和諧與均衡，才會認為這個世界是最合理的世界。李亦園，《宇宙觀、信仰與民間文化》（臺北：稻鄉出版社，1999），頁7。

¹⁴⁵ Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, 10.

全被新的取代，而是改宗使得原來的結構重整。^⑭

如上所述，改宗者首要面對的是來自家人的責備與反對，如此的抉擇破壞與家人之間的關係，再加上，整體華人社會對穆斯林的接受程度不高，以及改宗者尚需面對的是與穆斯林社群的互動以及是否被接受的問題。當然，改宗者尚有各自生命難題。此外，改宗受到社會環境與人際互動的影響，雖然看似宗教信仰發生變化，然而影響甚會擴及日常生活層面，將會導致社會與文化面向發生實質上轉變，同時，改宗亦與身體實踐有關，例如祈禱、齋戒、飲食；名字與衣着等與認同相關的鮮明標記亦因信仰改變而有所不同；發生變化的還包括社會與文化實踐，這通常關乎於節慶或者和異性接觸。^⑮所有的個體需要自我調整以適應上述改宗後的變化，最重要的是和他人的關係會受到影響，這些會在心智健康、生命意義與自我認同上發生作用。^⑯在自我調整的過程中，意義體系進行重整，尤其是從舊有宗教信仰轉變至伊斯蘭時的情緒變化，以及如何理解生命意義或是自我認同，是值得注意的面向。在本文中，研究參與者的宗教信仰大多由佛教或民間信仰轉變為伊斯蘭，少數從基督徒轉變為穆斯林。^⑰然而，不論是從佛教、民間信仰或是基督教轉變信仰者，「心安」、「心靜」是他們在宗教改變後的情緒狀態，由表層觀察是與念經或禱告有關，然涉及意義體系結構重整、認知發生變化，當然還有伊斯蘭滿足了生活所需，因此即便改宗之後，生活依舊遇有難題，但信仰給予他們極大力量面對生命挑戰。

在班達亞齊所接觸到的客家華人穆斯林，原來的信仰皆為「拜神」、「拜佛」，其中 Maya、Farah、Ayu 更是經常前往「佛堂」（大亞齊佛學社，Vihara Buddha Sakyamuni Banda Aceh）。在改信之後，研究參與者發現佛教與伊斯蘭最大的相異之處在於佛教無法提供教義或讓人明白道理，僅能不知所以地跟着念經，相形之下，伊斯蘭解釋教義，知曉為何而拜。另一個差異之處在於佛教無法給人得以依靠的堅實後盾，而伊斯蘭讓改宗者感到內心平靜，舉凡任何事情，包括半夜驚醒、無法入睡皆可禱告。

^⑭ Gabriele Hofmann, *Muslim Werden: Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam* (Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, 1997), 27-28.

^⑮ Karin van Nieuwkerk, "Introduction," 4.

^⑯ Suangsuda Charoenwong, Siriporn Chirawatkul and Lenore Manderson, "Emotional Well-Being Following Religious Conversion Among Women in Northeast Thailand," 118-129.

^⑰ 班達亞齊六位研究參與者全數原為佛教信仰，山口洋28位中有五位是從基督宗教（包括天主教與基督新教）轉為伊斯蘭教。

有些研究參與者在進入伊斯蘭之前，除了「拜神」，尚接觸其他宗教信仰。例如，有一位改宗者 Ayu 就讀天主教高中，因為學校內的宗教課而接觸到天主教，但只是學校課程，沒有深入了解的意願，而與伊斯蘭的接觸源於她成長過程中的鄰里環境，她跟鄰居學習《古蘭經》並了解其意。^⑮ 在三種信仰之下，Ayu 明白自己傾向於伊斯蘭，雖然她是在25歲（生於1969年）時經過思考才決定成為穆斯林。她強調伊斯蘭讓她心安，有困難時會向阿拉禱告，而且教長扮演着引導角色，幫助她面對困難。另一名研究參與者亦就讀天主教高中，家中拜佛，但亦如 Ayu 選擇伊斯蘭。佛教或是拜神無法讓人一明究理，然伊斯蘭經文提供意義，因為理解其意而明白，心因此安定。再則，拜神佛徒有拜拜與燒金紙形式，或是其他如化解冤親債主儀式，但都無法真正滿足研究參與者的心靈需求。伊斯蘭對於研究參與者的重要之處尚有教長扮演的解惑引導或念誦經文的角色，而佛教或是其他民間信仰則缺乏類似伊斯蘭教長的角色，原因之一係2004年海嘯奪走許多華人生命，能夠傳遞經文知識的師父有限，例如僅單純奉祀釋迦摩尼的「大亞齊佛學社」須從棉蘭或是澳洲請師父來講經，在此情形之下，平常少有機會了解佛教意涵。

值得注意的是，由上觀之，佛教或是華人民間信仰無法提供改宗者意義，相形之下，與伊斯蘭同為制度性宗教的基督宗教（包括天主教與基督新教）理應可以透過聖經提供改宗者了解教義的機會，但是對於本文原本就是基督教的改宗者來說，伊斯蘭卻較可以讓他們感到心安。例如山口洋一位年輕人 Denny 在父母重視的基督教價值觀下長大，從小虔信基督教並積極參與教會活動，但是對他來說，祈禱時說「耶穌、耶穌」起不了任何作用，但是伊斯蘭卻讓他內心平靜。^⑯ 同樣也是山口洋的基督徒 Supatno，亦因為伊斯蘭讓他感到心寬而認為伊斯蘭較好。^⑰ 此外，原為天主教徒的 Suharai 本來因為認為伊斯蘭限制多而未對其有正面印象，但後來認為伊斯蘭不需要透過任何媒介，只需念經，即可感受到真主存在，但天主教拜耶穌，有人形存在。^⑱ 由於伊斯蘭的信仰核心為「萬物非主，唯有真主；穆罕默德是主的使者」，其為一神信仰，禁止崇拜偶像，尊崇唯一真神，禁止任何偶像崇拜，或是實體之物。

⑮ 訪談筆記：Ayu，2011年11月13日，班達亞齊。

⑯ 訪談筆記：Denny，2012年7月20日，山口洋。

⑰ 訪談筆記：Supatno，2014年8月8日，山口洋。

⑱ 訪談筆記：Suharai，2012年7月20日，山口洋。

綜觀上述，意義體系重構主要來自於改宗者與之前舊有信仰相較之下，發現伊斯蘭教義可以為改宗者指引明路，且有教長解惑，給予改宗者心理支撐力量。再加上，雖然基督宗教與伊斯蘭皆有教義、禮拜，但伊斯蘭不需透過任何媒介或偶像，僅需透過語言，即可接近阿拉。

改宗亦使個人認知發生變化與重構，尤其是對於原先為佛教徒或民間信仰者而言，因為「臣服」於真主，使其更能夠思考過去行為，進而確認信仰的重要性。例如山口洋的 **Suharai** 雖然信仰天主教，但會起乩，然而成為穆斯林之後，就不會再發生起乩現象，這讓他更加堅定信仰伊斯蘭。^⑮ 另一位山口洋的研究參與者 **Bayu**，同樣也在改信伊斯蘭之前會起乩，但他相當不喜歡這樣的現象，因為別人會要求他預測彩票的號碼。因為伊斯蘭讓他脫離這樣生活，所以他不只信仰堅定，後來甚至成為念經老師。^⑯

班達亞齊的 **Maya** 因為與穆斯林結婚而進入伊斯蘭，但她剛進入的第一年，尚不熟稔伊斯蘭，亦無進行禮拜。但是她已經入了伊斯蘭，所以也不可能回頭拜神。此時的她可說是處在信仰的真空狀態之下，遭遇許多不順遂。她的母親提醒她，因為她既沒有拜神，也沒有通過禮拜與真主阿拉溝通，因此生活無法順利。在聽了母親一席話之後，她開始念《古蘭經》與禮拜，生活逐漸如意。^⑰ 但後來因為對她家暴的丈夫失業與生病，除了在華人商店工作支撐家計之外，**Maya** 還在家門口養雞販售，以增加收入。在此情形下，**Maya** 更是藉由念經平靜心情，她的伊斯蘭信仰也因而更加穩固，未來希望去麥加朝聖，完成朝功(Haji)。

筆者於2011年11月首次與當時31歲的 **Litang** 見面，在向其說明因研究訪問來意之後，她開始緩緩道出自己的生命故事。她以第一段婚姻做為開端：

⑮ 訪談筆記：Suharai，2012年7月20日，山口洋。

⑯ 訪談筆記：Bayu，2012年7月19日，山口洋。在改信之前會起乩的現象值得後續研究繼續深入。值得注意的是，山口洋的乩童並不限於華人，亦有馬來人與達雅人。除了在元宵節遊行中看到馬來與達雅的乩童之外，筆者2016年2月在山口洋中央大伯公廟宇內進行田野觀察時，遇到一位馬來穆斯林女性進入廟裡，洽詢廟方人員，她的弟弟以前是乩童，因太久沒跳而生病，她進廟裡詢問是否有解決辦法。山口洋大部份的乩童為華人，有兩個協會，分別為 *Majelis Tao Indonesia* 和 *Tridharma* 乩童協會，成員有重疊現象。前者共700名乩童，當中20名達雅人，七名馬來人；後者400名，10名達雅人，三名馬來人。Margaret Chan, "The Spirit-mediums of Singkawang: Performing 'Peoplehood'," in *Chinese Indonesians Reassessed: History, Religion and Belonging*, eds. Siew-Min Sai and Chang-Yau Hoon (London and New York: Routledge, 2014), 144.

⑰ 訪談筆記：Maya，2013年8月20日，班達亞齊。

我有三個小孩，兩個兒子，還有個女兒。跟前夫生兩個，一個大兒子，老二是女兒，離婚後女兒是跟先生。我以前的丈夫會打人。第一任丈夫把我當女傭，才剛生完第二個小孩三個月，先生把我當作女傭。早上開店，下午要睡午覺休息一下（之前的公婆叫她顧店顧到晚上）。我自己累了，加上前夫心情不好，叫我，我沒有任何反應，就踢我脊椎，那時沒有辦法站，我都是用爬的上樓。那時娘家的人來看我，問我：「他是不是又打你了？」我說：「沒有。」我不敢講，不願意娘家知道。我只剩阿姨，沒有爸媽了。[問：什麼時候開始打你？]剛結婚時，還跟他爸媽同住，在店裡，說我頂嘴。前夫是很情緒化的，我自己也是情緒化的。第一次被打，這樣離婚好了（Litang 這時候哭了，筆者急忙拿衛生紙給她，她說不要緊）。我到阿姨那邊，他也沒跟我道歉，他應該要來跟我道歉，要來接我，跟我們（包括娘家的人）道歉，他都不來，我也不回來，兩個孩子都跟我。一盾錢也不給你，也不管老婆小孩在外，有吃與否，既然如此，就離婚好了。後來帶小孩回家了。丈夫打過第一次，就會打第二次，他和我搶女兒，打大兒子，自己也心情不好也煩惱。打耳光。沒緣。疼女兒是寶貝。女兒的奶奶教她不要找媽媽。以前婆婆告訴女兒，媽媽改嫁了。小孩知道什麼？[Litang 的語氣是生氣的][Litang 回溯自己為何與第一任丈夫結婚]那時我媽媽生病很嚴重，如果可以看女兒出嫁，她會開心，我那時候戀愛才八個月，媽媽也沒反對，因為我是老大。媽媽還沒過世的時候結婚，送日子¹⁵⁷那天晚上還大吵。¹⁵⁸

Litang 與第一任丈夫的婚姻充滿爭吵，當她在描述過去遭受家暴情境時，不禁落淚，也夾帶着生氣，因為前婆婆並未告訴跟着前夫的女兒真實情形，卻告訴孩子「媽媽改嫁了」。之所以會有第一段婚姻，是希望讓生病的母親看到生為老大的她有所歸宿，讓母親放心，背後實為孝順觀念使然。第一段婚姻帶給她的是悲傷、氣憤與些許無奈，甚至是希望結束生命。然而，當她開始描述與第二任丈夫（為華人與亞齊人混血）婚姻時，語氣與神情變得不同，尤其她相當肯定現任丈夫可以為了不是親生的大兒子生病，在半夜

¹⁵⁷ 送日子為訂婚禮俗之一，指男方在決定好舉行婚期的日子之後，送至女方家中告知。

¹⁵⁸ 訪談筆記：Litang，2011年11月14日，班達亞齊。

起床向阿拉祈求，希望能夠讓大兒子恢復健康，這讓她感動不已。雖然 Litang 是因為通婚而成為穆斯林，但事實上，她在改宗之前即已明白自己對伊斯蘭的偏好，因為經過與到過教堂的比較之後，她發覺自己排斥教堂中讚頌耶和華聲響，而伊斯蘭念經聲使她感動。她與丈夫在市場的生意不佳時，向阿拉祈求，獲得回應。Litang 的生命經歷讓她以堅若磐石的態度看待伊斯蘭。

研究參與者從伊斯蘭獲得正面的力量，與過去的自己相比，成為穆斯林之後「脾氣變好，不容易生氣」、「心靜」、「心安」是最常聽到的變化。這一切的變化與信仰有關，遇到事情時，念經有助於心情穩定，因此是研究參與者在情緒上感到心靜與心安的來源。但真正的原因是在改宗後意義體系重整以及認知發生變化，成為穆斯林的意義因而產生。除了前述的具體例證之外，對於大多數的山口洋的研究參與者來說，身體健康與經濟改善是改宗之後的變化。他們生活的不順遂大多與經濟、健康有關。

在筆者的田野觀察中，山口洋研究參與者的經濟條件大多不佳，家中內部幾無裝潢，家徒四壁，木板隔間，或是位在雜草叢生之處。在山口洋，筆者所接觸到的研究參與者，大多住在華人與原住民（馬來人）混居的村子，例如位於山口洋中區（Singkawang Tengah）的 Roban，山口洋北區（Singkawang Utara）的 Sungai Rasau（Sei Rasau），山口洋南區（Singkawang Selatan）的 Sedau。^⑤ 僅有兩戶的家庭經濟情形較為良好，家中有沙發茶几，其中一戶甚至有抽水馬桶，並非如其他家庭都是要用勺子舀水，或是廁所在屋外的果園中。大部份家庭因為經濟問題，需要靠人捐助物資或金錢度日。因此，在穆斯林的幫助之下，不僅有可以棲身之處^⑥，生活狀況也因此改善。

有的研究參與者因生病所苦。如年輕男性 Denny 為腦瘤所苦，常會昏倒，一位長者給他念伊斯蘭經文，他聽了之後感到身體舒暢。Denny 自2011年入教，但因為伊斯蘭的力量，他不需動手術、服用藥物就可以控制病情，而且信奉伊斯蘭讓他心情平靜。^⑦ 另外一名與 Denny 同樣年紀的男孩 Suharai，在17歲時在路邊昏倒，一位無法辨識臉孔的白衣男人入夢，這位男人抱起

^⑤ 山口洋不同族群各有其較為集中的居住區域，馬來人住在山口洋中區與北區，達雅人住在東區，華人則集中在西區與南區。Elena Chai, *Of Temple and Tatung Tradition in Singkawang* (Sarawak: UNIMAS Publisher, 2017), 10. 本文中已成為穆斯林的研究參與者所住區域大致符合該市族群居住分佈。

^⑥ 有兩位研究參與者現在所居住的房子是穆斯林提供的。

^⑦ 訪談筆記：Denny，2012年7月20日，山口洋。

Suharai，告訴他只要念經就會痊癒。當時的他尚末能夠接受伊斯蘭，但是成為穆斯林之後，喜愛伊斯蘭。¹⁰²

八、結論

情緒鑲嵌在生命經驗與記憶當中，透過言語或是淚水表達，研究參與者的個人聲音因而得以呈現。他們之所以走向伊斯蘭的路途，無非單純歸類或化約為某一種典型，而是將之視為一個過程，可回溯到從小成長環境中與穆斯林鄰居的接觸，或是原本即受到伊斯蘭的念經聲吸引，抑或是可能因為夢境治癒疾病使然等。因此，縱使是因通婚而改宗，事實上從研究參與者的生命經驗中發現，尚有其他因素導致宗教變化的發生。

研究參與者成為穆斯林之後，精神上產生變化，由原來的痛苦，轉變為心安、心靜。痛苦源於不被家人接受，亦遭受周圍非穆斯林華人的質疑，當然痛苦也與個人的經濟拮据或是身體健康有關，抑或是婚姻生活中的齟齬與暴力讓研究參與者呈現負面的情緒。然而，「臣服」於阿拉讓他們意識到過去與現在的自己之差異，重整其意義體系結構，這個差異來自於新舊宗教的比較及自我認知的變化。由於感受到伊斯蘭帶給他們的力量與變化，因而對於伊斯蘭的信仰更加堅定。

從研究參與者所處社會脈絡理解他們為何而苦，整體印尼華人社會因長期以來的政策制度導致其亦在受苦當中，而華人與穆斯林通婚並成為穆斯林之舉不僅打破原來的「人」（華人與印尼當地人）與「神」（華人信仰到伊斯蘭）的界線，更破壞根深蒂固存於人們心中「族群相等於宗教」的秩序，但研究參與者在遭逢這些反對或是質疑聲音時，能夠因為明瞭伊斯蘭教義或是經典，從而將伊斯蘭整合至個人認同之中，例如穆斯林並未忘記父母，抑未用宗教區分族群，即認為華人的身份不因宗教而改變。

過去的相關研究絕大多數為佛、道或民間信仰，以成為穆斯林的客家華人作為研究對象，可挖掘出東南亞客家華人鮮少被注意到的圖像。再者，本研究透過山口洋與班達亞齊兩地的社會脈絡凸顯客家華人移民後代在地化的過程。移民是客家文化的特徵與標記，客家認同因移民而形塑以及再形

¹⁰² 訪談筆記：Suharai，2012年7月20日，山口洋。

塑。^{①⑤} 客家人的移民歷史構成中國移民歷史的一部份，客家人的移動可說是最為頻繁的，除了原鄉環境因素之外，位居巨觀經濟的邊緣亦促成移動的發生。^{①⑥} 客家人從中國移出到世界各地即是在19、20世紀全球資本主義浪潮下所產生的現象，此波遷徙將來自各地的契約勞工帶到熱帶地區規模日益擴增的礦場和大農場，除了中國的勞工之外，尚有印度勞工的遷徙，或是意大利勞工到巴西種植咖啡等。在19、20世紀移民至海外的客家人，遠渡重洋到異鄉大多從事勞動工作。然因客家原籍的差異，如包括嘉應、永定、惠州、大埔、增城、揭陽等，或移入地的不同，例如東南亞、北美洲、非洲、大洋洲，因與在地其他族群互動而發展出可能相似但亦可能相異的生活樣貌。當然，移入國的政治、經濟與社會條件亦影響客家移民在當地的生存與社會地位。在移入他國時，客家移民所遭逢的他者亦可能導致其文化與宗教變遷，他者可能是操其他方言的華人、在地的原住民或多數主流族群，抑或是後來移入者。選擇以情緒作為出發點探究山口洋與班達亞齊客家華人之改宗經驗，不僅讓我們理解改宗者個人聲音，凸顯在地社會脈絡，且作為客家移民在地化過程的例證之一，以此擴展海外華人移民研究視角。

（責任編輯：唐金英）

①⑤ Jessica Leo, *Global Hakka: Hakka Identity in the Remaking* (Leiden and Boston: Brill, 2015), 85.

①⑥ Leong, Sow-Theng, *Migration and Ethnicity in a Chinese History: Hakka, Pengmin and Their Neighbors* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

“From Suffering to Peace of Mind” : Emotional Expressions of the Indonesian Hakka in the Process of Becoming Muslim

Fen-fang TSAI

Department of Hakka Language and Social Sciences

Center for Overseas Hakka Studies

Central University, Taiwan

Abstract

Intermarriage is the main reason for Indonesian Hakka people to become Muslim. The common view that the conversion happened at a specific point of time-getting married to a Muslim, however, can be problematic. Becoming a Muslim is a long-term process. The non-Muslim Chinese often consider those who convert to Islam lacking agency and even see the conversion as a result of being enchanted. In conducting her research, the author has noticed that those Indonesian Hakka who converted to Islam have undergone changes emotionally. This article takes their emotion as the point of departure to explore their experiences in embracing Islam, showing their acting agency. The author sees those people as “meaning-makers” who have their “personal models” in conversion. This article aims to uncover the suffering and peace of mind embedded in the converts’ lives when they were on the road to embracing Islam. In this process, those who become Muslims are aware that their current selves are different from the past. They reconstruct the meaning system of their existence, and their self-recognition is thus changed.

Keywords: Hakka in Indonesia, Islam, conversion, emotion

Fen-fang TSAI, Department of Hakka Language and Social Sciences, Center for Overseas Hakka Studies, Central University, Taiwan, No. 300, Jhongda Road, Jhongli District, Taoyuan City, Taiwan, R. O. C. Email: tsaiff@gmail.com.