

第四章 亞齊地區亞齊族與華族關係的兩個脈絡其二： 通婚與宗教

亞齊華族的婚姻問題在於其對自我的文化認同偏高，在正常情況下只願意與華族婚配，由於亞齊華族數量大約在五千人左右，再加上人口外流等原因，導致當地華族必須與其他民族，尤其是亞齊族通婚改善婚配環境。嫁娶亞齊族的男女必須改信伊斯蘭教成為穆斯林，導致通婚有所障礙。改信伊斯蘭教的華族，一般被稱為華人穆斯林，但是在亞齊卻未見其蹤跡，究竟是通婚的頻率極低；抑或改信的華人從此被逐出華人世界？這些都是本文欲討論的問題。

印度尼西亞在加速華人與當地人通婚方面已經走在馬來西亞前面。在馬來半島，馬來族信仰伊斯蘭教很深，妨礙了與華族之間的通婚，但調查結果表明，在沒有宗教信仰障礙的地方，通婚並不罕見，如砂勞越的內陸地區，華族與達雅克族的通婚。在印尼據推測約有 12% 的華人與當地人通婚，一般來說，這些通婚的眷屬大都來自他們個別社會等級的最高與最低兩種等級，社會地位高的華人可能認為同當地上層人士結婚有相當多的好處，而不去考慮民族地位高低。來自社會底層的華人，在婚姻上的要求是只要能結婚就好了，而脫離華人傳統維護社會地位，不與當地人通婚的習慣。¹早在 13 世紀下半葉伊斯蘭教大規模傳入蘇門答臘以前，印尼早已有華人穆斯林。15 世紀起，這些信仰伊斯蘭教的華人與當地居民的混血程度已非常廣泛。²

《瀛涯勝覽》爪哇條記載：國有三等人，一等回回人，皆是西番各國為商流落此地，衣食諸事皆清致。一等唐人，皆是廣東漳泉等處人竄居此地，食用亦美潔，多有從回回教門，受戒持齋者。³

根據曹云華的研究指出：印尼華人與當地民族通婚的比例卻比新馬兩國要高得多，華人父母親分別有 2.9% 和 5.4% 為當地民族。這是由印度尼西亞華人社會的特殊性所決定的。與其他東南亞國家相比，印尼中下層華人在全部華人口中占的比重較高，尤其是生活在農村地區的華人，與當地民族幾乎是同樣貧困，他們中的許多人沒有能力娶華人女子為妻，一般而言，娶華人女子為妻的費用比較昂貴。二是華人在印度尼西亞定居的時間比較長，有些已經在印度尼西亞定居生活了 10 代或 10 代以上，這些華裔在各方面都已經完全融入了當地社會，有許多華人甚至已經改信了伊斯蘭教，這些華人伊斯蘭

¹ (美) 李·E·威廉斯，前引文，頁 184。

² 孔遠志，前引書，2000，頁 101-103。

³ 馬歡，前引書，頁 11。

教徒與當地婦女通婚幾乎沒有什麼障礙。⁴

在亞齊，第一個理由實現的可能性較高，一般而言，娶華族女子為妻的費用比當地女子較為昂貴。⁵

亞齊華族陳女士表示：在這裡娶亞齊（族）太太便宜很多，還可以住在太太的家裡，華人的話需要請客跟準備房子，所以也有很多窮苦的華人男性沒辦法娶到華人太太。⁶

由於亞齊華族移入的時間較晚，改信伊斯蘭教的華族也較少，第二個理由在亞齊便無從發生。移入亞齊的華族一般來說並非為華人穆斯林，⁷再加上在印尼其他地區與穆斯林通婚較亞齊頻繁的原因在於亞齊的伊斯蘭教較為「純正」，不同於爪哇島上混雜了印度教的伊斯蘭教，⁸亞齊族對伊斯蘭教信仰較為嚴格，能嚴格遵守教規和教義，屬虔誠穆斯林，⁹假如要與其結婚，一定要嚴格遵守穆斯林戒律。爪哇主流社會中，伊斯蘭的學術和宗教理論一直非常薄弱，不僅在伊斯蘭世界沒有地位，也被其他穆斯林所輕視，亞齊的悠久伊斯蘭傳統，與上述的印尼主流歷史形成鮮明對比。亞齊具有非常深厚的伊斯蘭學術遺產，亞齊的伊斯蘭學者很早就和麥加聖地的宗教權威有直接交流，在伊斯蘭世界享有很高的聲譽，和至今尚未完全擺脫「異教」風俗的爪哇社會有極大的差距。¹⁰宗教藩籬的阻隔使得族際間的通婚更加困難。傳統華人宗教在婚姻方面是很寬容的，可以和任何其他信仰的人通婚，除非對方的宗教不允許與教外人士婚姻。傳統華人的宗教包容性使華人更容易適應當地的民間信仰。在馬來西亞和印尼，過去華人與馬來婦女結婚後可以把他們帶回社區，也有為了要與當地婦女結婚，而成為名義上的穆斯林。但僅限於在亞齊以外的其他地區，在爪哇更有一種伊斯蘭教的民間形式，就允許華人在不皈依穆斯林的前提下與穆斯林通婚。¹¹

菩提心曼陀羅基金會的負責人學源法師在訪視亞齊的主要寺廟 Vihara Sakyamuni 時表示：

一般華人與當地穆斯林通婚時，穆斯林常抱持一種往更高階級身份的態度來面對，所以反對的勢力通常是華人家庭，但由於很多社會因素造成通婚的可

⁴ 曹云華，前引書，2001，頁 127。

⁵ 曹云華，〈從族際通婚看泰國華人與當地民族的關係〉，《東南亞研究》，第 1 期，2001，頁 4-13。

⁶ 根據筆者於班達亞齊 2006 年 4 月 25 日的田野調查。

⁷ 同註 19，頁 237。

⁸ 莊禮偉，〈印度尼西亞社會轉型與族群衝突—亞齊民族分離運動個案研究〉，《世界民族》，第 1 期，2005，頁 30-31。

⁹ 范若蘭，前引文，頁 50。

¹⁰ 費言，〈亞齊戰亂和東南亞的回教〉，2003 年 6 月 4 日，檢索日期：2007 年 4 月 16 日，網址：<http://call999.net/cgi-bin/czread.pl?file=212&User=&Pass=&board=luntan&group=3&read=messages/2003/06/21382.html>

¹¹ 陳志明，前引文，頁 242。

能，但在穆斯林戒律相對印尼其他地區嚴格的亞齊，困難度較高。¹²

亞齊的華族 Pak Liong 表示：當地保守的華人很多，通婚這件事，在亞齊還是比其他的地方要困難。¹³

由於隨著排華情節逐漸消失，嫁到外地或移居外地的傾向，變成由鄉村到城市的路線，華族情結亦隨之減低。

Asin 說：在新秩序的排華時期中，有很多華人女性嫁到台灣、檳城、新加坡、美國等地，但是現在比較多嫁到棉蘭、雅加達。¹⁴

印華總會副會長張奕隆，目前就讀國立亞齊大學醫學系六年級，他表示：在亞齊當地的華人都到棉蘭或雅加達等大城市發展，留在亞齊的人非常少，最明顯的就是在國立亞齊大學的學生裡，自從兩年前有一名華人畢業之後，就剩下我一個人而已。¹⁵

圖 4— I：印華總會亞齊分會副會長張奕隆與筆者合影



田調資料：Dewina，攝於 2006 年 3 月 9 號，班達亞齊公立醫院。

¹² 根據筆者於班達亞齊 2006 年 3 月 11 日的田野調查。

¹³ 根據筆者於班達亞齊 2006 年 5 月 16 日的田野調查。

¹⁴ 根據筆者於班達亞齊 2006 年 5 月 5 日的田野調查。

¹⁵ 根據筆者於班達亞齊 2006 年 3 月 9 日的田野調查。

第一節 亞齊族與華族的民族關係

從事華人研究的學者對於東南亞華人民族關係的研究多關注於華族所受到的壓迫，華族與當地民族的關係在東南亞國家獨立建國之前和建國之後有很大的不同，可以把東南亞民族國家獨立作為一個分水嶺。建國之前相對而言比較和睦；建國之後東南亞國家實行保護當地民族，對華族採取種族歧視的政策，反華、排華的現象層出不窮，甚至爆發種族衝突和流血事件。當東南亞國家的政局不穩時，政府為了轉移注意力，煽動反華情緒，政客漁翁得利，華族成為「替罪羊」。¹⁶以筆者在亞齊的觀察而言，「排華」的詞彙常被當地華人普遍使用，已經變成指稱「沒有禮貌」的形容詞。

如丘先生所言：郵局的人很「排華」，他們會讓你等很久，繼續聊他們的天。¹⁷

張先生也表示：我不太喜歡香港，因為他們都很「排華」，問店員可不可以看相機，他就說假如沒有要買的話不能看。¹⁸

就華人的立場來理解，「排華」應該是異族由於華人的身份而對其進行一種不合理的態度，華人與華人之間無法用該詞彙來形容態度不佳，但亞齊華族卻擴大了「排華」這個詞彙的用法。

印度尼西亞華人長期存在的種族優越感，看不起原住民，長期以來一直視原住民為「番鬼」。¹⁹在亞齊，用客家話稱亞齊族為「fan kui」或「fan ngin」。

從事教職的Pak Liong在對當地人表示友善的時候也說：其實華人的小孩比「番人」的小孩頑皮的多。

而亞齊族也用印尼話消遣華人：「Orang Khe pilit, Orang Hokkian jorok」。

該句話翻成中文意即「客家人小氣，福建人骯髒」。亞齊華人與當地人對彼此的稱謂比較起來，「番鬼」的蔑視程度較為清楚。耐人尋味的是，不論「Orang Khe」或「Orang Hokkian」還是「Orang Konghu」，全部都是「福建話」的發音，可能的借詞方向為印尼語借入閩南話，當地華人再借用印尼話來指稱不同方言群的華人，而非直接使用客家話。至於 Orang Cina 也是在亞齊族口中經常用來指

¹⁶ 曾少聰，前引書，2004，頁 208。

¹⁷ 筆者於 2006 年 7 月 28 日的田野調查資料。

¹⁸ 筆者於 2006 年 3 月 4 日的田野調查資料。

¹⁹ 曹云華，前引書，2001，頁 113。

稱亞齊華族的詞彙，1967年蘇哈托執政時，通過《印度尼西亞共和國安佩拉內閣主席團通告》第 SE-06/Pres.Kab/6/1967，用法律形式規定禁止使用「中華」（Tionghoa）一詞，而改用「支那」（Cina），²⁰實際「支那」一詞本為一他稱，在《大唐西域記》中就提及印度稱中國為「摩訶支那」；在17世紀的馬來古典文學作品中，如《馬來紀年》也稱中國為「支那」。²¹所以「Cina」這個詞彙沿用至今，但由於印尼政府以操作的手法改變語言習慣，造成當時中國政府與印尼華人的普遍不滿。

一位台灣的吳小姐表示在亞齊曾有過這樣的經驗：一個中午時分，看到和小時候媽媽常買給我的巧克力麵包，我決定要買，剛剛二十歲的May就阻止我，他說這個地方的不新鮮，他要帶我去「其他」的地方，我想這個其他的意思，應該是華人的麵包店吧！我很不高興，就跟他開玩笑，華人總要去華人的地方，丟垃圾也要丟在華人的垃圾桶！²² 由此可見亞齊華族和亞齊族的互動仍存在相當程度的嫌隙。

在班達亞齊 Peunayong 的華族已經形成自己的社會活動範圍，如巡邏、交換工及八月十七日的國慶活動等。巡邏的制度在 Peunayong 是以輪流的方式進行，如果在鄉下成員有人過世或發生意外，他們都能夠自動自發的互相幫忙，在 Laksana 的 Yohanes 說：，每天晚上他都在他居住的範圍附近巡邏，這種睦鄰的行為是大家一起做的，長久以來都非常規律的進行著，沒有人偷懶。國慶日的晚上在 Peunayong 不分亞齊族和華族都一起合作，因為在白天華族需要開店做生意，所以大部分只能參加晚上的活動，亞齊族對此行為可以諒解，所以亞齊族和華族的相處仍相當和諧，在華人聚集的 Peunayong，也和亞齊族雜居，與印尼其他大城市如棉蘭、雅加達等地華人自成一個社區的居住形式非常不同，所以他們對彼此相當熟悉，但是仍然有不同的文化、宗教、民族、身份認同等等。²³

早期華人移居東南亞的狀況大多是單身的青年男子，在移居地與當地女性通婚，族群的接觸也必然引起文化的互動，異族通婚則為其中最直接的涵化之一。進入20世紀後，華人與東南亞當地民族通婚現象有減少的趨勢，這主要由於中國南移的華人婦女逐步增加，華人男女比例已接近平衡，從而有可能實現內部通婚。²⁴ 依據人口資料顯示，今日的班達亞齊地區男女比例為109:101（見表一），當時男女比例懸殊的異族通婚理由已不復存在，何以仍有通婚的情事發生？以下就印尼亞齊華人慈善基金會於2005年統計的班達亞齊的華人人人口資料進行綜合分析：根據亞齊華族陳女士所言：這裡的華人普遍結婚年齡是男三十歲；女

²⁰ 周南京，前引書，頁211。

²¹ 孔遠志，前引書，2000，頁299-301。

²² 筆者於2006年4月9日的田野調查資料。

²³ Oleh A. Rani, op.cit, 2004, pp.376-379.

²⁴ 曹云華，前引書，2001，頁126。

二十五歲。²⁵爲了統計方便，以三十歲(1976年以前出生)爲結婚年齡。²⁶

表4—1：班達亞齊男女比

V1

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	1	.0	.0	.0
1	1585	51.9	51.9	51.9
2	1468	48.1	48.1	100.0
Pr	1	.0	.0	100.0
Total	3055	100.0	100.0	

1=男

2=女

說明：男生 1585 位 51.9% 女生 1468 位 48.1%

表4—2：班達亞齊二十五歲以上女性婚配比率

已婚1 * OLD Crosstabulation

Count		OLD		Total
		11.00	22.00	
已婚1	?	1		1
	0	191	574	765
	1	652	50	702
Total		844	624	1468

11=25歲以上女性

22=25歲以下女性

0=未婚

1=已婚

?=其它

說明：女性25歲以上 844人；女性25歲以下 624人。
 女性25歲以上 已婚 652人；女性25歲以上 未婚 191人。
 女性25歲以下 已婚 50人；女性25歲以下 未婚 574人。

²⁵ 根據筆者於班達亞齊 2006 年 4 月 25 日的田野調查。

²⁶ 內政部統計處2005年5月18日的資料顯示：台灣地區平均初婚年齡新郎爲30.6歲，新娘爲27.4歲。

表 4—3：班達亞齊三十歲以上女性婚配比率

		V3			Total
		?	0	1	
V33	8.00	14	624	104	742
	9.00	41	87	598	726
Total		55	711	702	1468

8=30 歲以下女性

9=30 歲以上女性

0=未婚

1=已婚

?=未填

說明：未婚女性=739 位；已婚女性=702 位。
 女性 30 歲以上 726 位；女性 30 歲以下 742 位；?=其他(亂填、未填)=55 位。
 30 歲以下未婚女性=624 位；30 歲以上已婚女性=104 位
 女性 30 歲以上 已婚 598 人；女性 30 歲以上 未婚 87 人。

表 4—4：班達亞齊三十歲以上男性婚配比率

		V4			Total
		?	0	1	
V33	8.00	13	788	21	822
	9.00	5	179	579	763
Total		18	967	600	1585

8=30 歲以下男性

9=30 歲以上男性

0=未婚

1=已婚

?=未填

說明：男性 30 歲以上 763 位；男性 30 歲以下 822 位。
 男性30歲以上 已婚 579人；男性30歲以上 未婚 179人。

表 4—5：班達亞齊三十歲以上男女已/未婚比例

三十歲以上	男	百分比	女	百分比
已婚	579	75.88%	598	82.37%
未婚	179	23.46%	87	11.98%
未填	5	0.66%	41	5.65%
合計	763	100%	726	100%

說明：30 歲以上男性共 763 人，其中已婚 576 人，佔三十歲以上男性 75.88%，未婚 179 人佔三十歲以上男性 23.46%，未填 5 人。30 歲以上女性共 726 人，30 歲以上未婚女性共 598 人，佔三十歲以上女性 82.37%，30 歲以上已婚女性共 87 人，佔三十歲以上女性 11.98%。

由表五可見，男性未婚比例較女性超過百分之十以上，若男性有意要尋求結婚一途，他們會很自然的採取與當地女性通婚的策略，華人女性少數嫁給較有經濟地位的當地人。²⁷對華族而言，族際通婚的必要性是顯而易見的，一般情況下，那些結婚的人通常是有能力養家餬口的人，尤其是成功的華裔。亞齊族多數是以農業為主的農民，經濟條件並不是很好，而且當地女性希望與經濟條件更好的華族通婚。²⁸

Mitch 是美國洛杉磯的華人，他表示在不只在有伊斯蘭教信仰阻隔的亞齊，美國的華人也面臨通婚的問題，當地的華人按照與主流社會相處的融洽程度可分為兩種：有傳統及較不傳統的兩種，依性別分別進行討論：

傳統男性會和華人女性結婚，華人女性受到主流社會的歡迎，當華人女性市場供給不足時或經濟條件不佳時，會由中國移民的區塊補充。而傳統女性則嫁給華人男性。較不傳統的男性會選擇主流社會中的次文化群，如尚未混血的移民社會或二代移民社會，通常是偏向東亞、南亞及東南亞的亞洲人。較不傳統的女性選擇較為多元，沒有特別的限制。²⁹

在亞齊的穆斯林相當虔誠，嚴格禁止任何不合伊斯蘭教規矩的行為，並於 1998 年建立亞齊達魯薩蘭囊戈省(Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam)後，對省區內的穆斯林行伊斯蘭法，建立伊斯蘭法庭，該法令於 2001 年 8 月 9 日由中央政府批准正式實施。³⁰若穆斯林觸犯伊斯蘭法，當地的警察會加以取締。

²⁷ 莊國土，《華僑華人与中国的關係》，廣東：新華書店，2001，頁 15。

²⁸ 陳志明，前引文，頁 241-2。

²⁹ 根據筆者於班達亞齊 2006 年 3 月 20 日的田野調查。

³⁰ 梁敏和、孔遠志，前引書，頁 43。

亞齊華族 Dewina 表示：就算是華人，³¹在亞齊也不能穿無袖的上衣，亞齊的女生更辛苦了，連手肘都不能露出來，而且還一定要包頭。酒也不能公開的販賣，假如是穆斯林喝酒被抓到的話，會被抓到警察局打。

華人一般無視於改信伊斯蘭教的華人，如果改信伊斯蘭教，將不再被視為華人的一份子，連自己的家人也不再理會他。因為改信伊斯蘭教的華人等於脫離了華人的社會，與穆斯林通婚也等於從此屬於阿拉的子民。無論男性或女性，亞齊的華族很難跟亞齊族通婚，除了宗教信仰之外，意識形態也有相當大的差異，若跟亞齊族結婚將會被自己的家庭孤立。³²除了入教才能通婚的進入障礙之外，被自身的社會排除在外，也使得族際通婚的可能性更加降低。



³¹ 此處指女性。

³² Oleh A. Rani, op.cit, pp.404-409.

第二節 通婚與改宗

在2005年7月至8月筆者參與台灣亞齊青年工作團時發現有一部分的亞齊媽媽在台灣生活了數十年，依循這條線索，我們找到亞齊華族的婚配習慣，多半仍然在華族的範圍內尋找結婚對象，所以當供需不平衡時，他們找到其他地區的華人，比如棉蘭、雅加達等華人數量較大的城市。更有甚者前往星馬、台灣地區，所以在台灣找尋亞齊的痕跡也並非難事。但當地華族男性卻因種種理由留在亞齊，也自然選擇與「亞齊婆」³³結婚。

印尼亞齊華人慈善基金會老倉民先生說：華人和印尼人通婚不多，如果娶當地的印尼人，他們會要求我們進伊斯蘭教，對於可蘭經允許娶四個老婆，華人大多不能接受，同時又不能吃豬肉，華人對同當地人通婚者也多不表示祝福。³⁴

圖4—II：Peunayoung 華人市場唯一一家販賣豬肉的店鋪



田調資料：陳欣慧，攝於2006年3月1日，班達亞齊 Peunayoung Pasar Cina。

³³ 亞齊華族稱亞齊族的女性為亞齊婆。

³⁴ 根據筆者於班達亞齊2006年5月17日的田野調查。

改信伊斯蘭教的亞齊華族黃先生也說：穆斯林很好，但娶三四個太太的想法不太好。³⁵

根據莊國土的研究指出，多數是有錢或有地位者，³⁶但是在亞齊，則可發現多數是傾向於從小接觸進而自由戀愛結合，並未證明莊國土的說法。

過去也有很多回中國成親的例子，尤其成年男子，以返回擇配偶為常事。間有憑相片娶之而南來者，就地成親者多是「峇峇」。此處指稱的峇峇為與當地出生的華人結婚，而歷史最為悠久的峇峇在馬六甲，他們與主流華人最大的差異是使用峇峇馬來語，在市場馬來話的基礎上形成的峇峇馬來話，除了具有市場馬來話（Bahasa Pasar）的特點外，還大量吸收外來語，特別是荷語與英語，最重要的是福建話³⁷的詞彙以及語法結構的影響。

在爪哇，類似峇峇的群體被當地人稱為 Peranakan，³⁸意味著後裔的，表示在僑居地出生，即僑生，在用法上是土生華人之意，包含峇峇與娘惹，即廣義的峇峇，主要使用之場域在海峽殖民地，包含新加坡、馬六甲、檳榔嶼和受荷蘭控制的爪哇地區，早期定義指移民到東印度群島（Nusantara）的中國福建省籍後裔，也有潮洲和廣府的後裔。³⁹

峇峇使用的峇峇馬來話是馬來語方言，混入很多閩南話，尤其在宗教儀式用語與家屬制度方面的詞彙，是表現 Peranakan 整個文化的最主要特徵，其與 Totok（新客）最大的差異在於峇峇不識華文華語。所以峇峇馬來話是具有大量荷語、英語、福建話等外來語，且具有華語語法結構的馬來話變體。物質生活馬來化，但宗教祭祀禮俗等卻保留僑居地的濃厚中國意識。張木欽的定義為：峇峇意指海峽殖民地僑生華人，有別於其他地區的新客。⁴⁰如曾少聰所言：

在馬來西亞和新加坡的峇峇，他們吃馬來菜，穿馬來沙籠，講馬來話，但信仰佛教、道教和中國的民間信仰。而峇峇的母親卻信仰伊斯蘭教，馬六甲峇峇祖先在不皈伊斯蘭教的情況下卻能與馬來婦女結婚，這是峇峇通婚的一大特色，馬來婦女與中國移民通婚，成功的將馬來語變為家庭的語言，但在宗

³⁵ 根據筆者於 2006 年 3 月 14 日的田野調查。

³⁶ 陳志明，前引文。

³⁷ 此處使用福建話來指稱閩南話，考量到「峇峇」的用法僅在馬來話通行之地區，該處未見「峇峇閩南」話，是故以「峇峇福建話」為標題。

³⁸ 在印尼，peranakan 指當地出生的華裔人士，totok-新客，東南亞第一代移民，在中國出生，一般會講華語，在荷蘭統治時期，僅擁有中國國籍。而混血兒以 campuran 表示。

³⁹ 維基百科全書，峇峇條，筆者自譯，檢索日期：2007 年 4 月 16 日，網址：

<http://en.wikipedia.org/wiki/Peranakan>。

⁴⁰ 張木欽著，葉德明譯，《荷蘭街口夕陽斜-峇峇文化：一次文化統合的奇異經驗》，吉隆坡；大將事業社，2000，頁 27。

教信仰上卻不能同化中國移民。⁴¹

有一可能性為與中國移民通婚的「馬來」婦女，實際上並非為穆斯林的「印度」或「峇里」婦女，但仍為「非華裔」。

中國婦女的出國移居，對華僑定居有較長遠的影響。中國婦女移民的地方，定居現象特別顯著。⁴²中國婦女的出國移居，有助於華人社會的穩定，而且對華人男性和當地女性的通婚趨向起了阻礙作用。其結果是形成了一個仍保留強烈文化特徵的華人社會。隨著定居者的增加，他們就開始安排其宗親的移民。由於中國國內的移出需要，以及定居者解除孤獨感的需求，移民網絡逐漸形成。在亞齊也發現到幾個由於婚配理由移入的中國「老娘」。⁴³

由梅縣前往亞齊的阿雞嫂，現年七十八歲，據她表示，先生的母親是姑婆的女兒，二十歲時來班達亞齊與表哥結婚，後來生了十二個孩子，其中有兩個兒子入伊斯蘭教。

以往中國婦女是不允許出國的，只是在動亂時期，才有些婦女出國。在太平天國革命期間及其後，由於貧困、飢荒和社會的動盪，許多中國女子隨夫來到了新加坡等地。由於越來越多定居海外的華人要安排妻子兒女出國團聚，於是，前往該地區的女性移民人數，到 19 世紀中葉更大量增加。⁴⁴中國婦女的出國移居，有助於華人社會的穩定，而且對華人男性和當地女性的通婚趨向起了阻礙作用。其結果，是形成了一個仍保留華人文化特徵的社會。隨著定居者的增加，他們就開始安排其宗親的移民。由於中國國內的移出需要，以及定居者解除孤獨感的需求，移民網絡逐漸形成。

以下就筆者在班達亞齊有關族際通婚的田調資料作一分析。主要分成兩個類型：1.由婚姻入教；2.非由婚姻入教。第 1 種類型是改變原有信仰的實際族際通婚，分成改信為伊斯蘭教和改信佛教兩項。

1.由婚姻入教

鍾先生，亞齊客家人，目前經營一家藥局，擁有一名佛教徒的妻子和一名穆斯林妻子如絲。⁴⁵如絲現年 36 歲，巴達克族，本在化妝品公司工作，先生的名字是 Suami(華人名 Asun)，談七年戀愛之後於 1999 年結婚，先生在 1998 年入教，卻為名義穆斯林，鮮少上清真寺做禮拜，也不遵守伊斯蘭教規，仍舊吃豬肉、豬血等。一開始男方家人和女方家人都反對這樁婚事，

⁴¹ 曾少聰，前引書，2004，頁 163。

⁴² 黃枝連，《東南亞華族社會發展論》，上海：上海社會科學院，1992，頁 6。

⁴³ 夏曉鵬等，《不要叫我外籍新娘》，台北：左岸文化，2005，頁 13。

⁴⁴ 黃枝連，前引書，頁 6。

⁴⁵ 根據筆者於 2006 年 3 月 31 日的田野調查。

圖 4—III：如絲和其子



田調資料：陳欣慧，攝於 2006 年 3 月 31 日，蘇北省 Dumai。

如絲不顧家人反對，執意與大他十二歲的鍾先生結婚。結婚一年後懷孕，如絲才得知先生已有一名華人太太，並且還育有兩子。2003 年產下兒子 Andre，2005 年十月，在鍾先生原生家庭的要求下，如絲與先生離婚。⁴⁶

如絲的母親表示：當初我就反對如絲跟他（先生）結婚，雖然他說會信我們的教，但依照客家人小氣（*pelit*）的個性，一定不會對如絲全心全意付出，想不到已經跟佛教徒結了婚，真的太過份了。⁴⁷

如絲 17 歲的弟弟表示：只要姊夫入教，就沒有問題，因為他是家人，所以沒有反對，但是好像跟華人結婚還是比較容易出問題。⁴⁸

李先生在 Punayoung 開餐飲店，育有四子，第二和第三個孩子在海嘯時過世，大女兒嫁給 Palembang 的華人穆斯林劉士能（媽媽不是穆斯林，離開亞齊以後，教規不嚴，在此不予討論），最小的兒子十三歲，名叫李麗福。Nisem 是李先生在雅加達工作時認識，1980 年結婚，當時李先生 38 歲，李太太 20 歲，李先生入教時因為父母已亡故，所以沒有家人反對的問題。李

⁴⁶ 根據筆者於 2006 年 3 月 29 日的田野調查。

⁴⁷ 根據筆者於 2006 年 4 月 3 日的田野調查。

⁴⁸ 根據筆者於 2006 年 4 月 3 日的田野調查。

先生的父親從梅縣移入，本人識唐字。現與兒子、女兒、女婿、外孫女及外孫同住，兒子會聽客家話，不會講，太太不會客家話，女兒也會講客家話，但孫輩不會。他表示入教的理由是：妻子若是回教就入回教了。⁴⁹

阿和與爪哇族的阿妮結婚，有三個兒子一個女兒，阿妮的父親是華人，母親是爪哇族，目前住在亞齊省的打根岸。⁵⁰

Anik，45 歲，住在慈濟的永久屋之中，先生在海嘯時過世。原本是泗水的爪哇族穆斯林，1 歲時隨家人搬至美拉霧，1979 年開始到亞齊的汽水工廠工作，1982 年結識當時是同事的先生，年餘後結婚。育有 4 個孩子，老三在台灣讀書，所有的孩子在家都以客家話混入少許印尼話溝通，Anik 本身的客家話也不錯，有了 4 個孩子後才因為一個華人朋友的關係進入天道⁵¹，結婚時是穆斯林，叛教嫁給異教徒。⁵²

圖 4—IV：天道佛堂



田調資料：陳欣慧，攝於 2006 年 8 月 4 日，班達亞齊 Peunayoung。

⁴⁹ 根據筆者於 2006 年 3 月 14 日的田野調查。

⁵⁰ 根據筆者於 2006 年 8 月 2 日的田野調查。

⁵¹ 近似於台灣的一貫道。

⁵² 根據筆者於 2006 年 3 月 5 日的田野調查。

訪問原居於巨港（Palembang）的劉士能，巨港當地有 60% 的客家人，入教的不多，其為華人穆斯林，父母親都是華人穆斯林，父親劉安信在 1965 年「九二零」事件時，發現自己有經由阿拉醫治別人的能力，因而入教，之後才在邦加島（Bangka kecamodanjehus）認識母親林水安，由於兩人不在自己的家鄉，結婚當時並未遭到家人的反對。排行老大，其餘三個兄弟姊妹都是佛教徒，入教時遭到爺爺奶奶等其他家人的反對。成年後一直在藥廠工作，1998 年因為太太在藥房工作而結識，年餘後結婚，本身客語能力不佳，小孩也只會講印尼話。⁵³

亞齊族的 Rose 和阿順（36 歲），現在待產，本有一個出生 35 天的孩子，但是在海嘯時遇難。在同一家化妝品公司工作時認識，戀愛 7 年後在 1999 年結婚，結婚前 1 年入伊斯蘭教，兩人不顧男方家人的反對，在他們不知情的情況下結婚，（21 歲後可自行決定），女方家人一開始也抱持反對態度，但阿順入教後就沒有太多意見。阿順家中有三個兄弟姊妹，排行老么，並不識唐字。阿順的交友圈還是以華人為主，但是現在住在娘家。⁵⁴

住在 Lhong Raya 與亞齊族通婚且會講福建話的 70 歲泰國女性華僑梁女士，先生已過世。在曼谷出生，有兩個姊姊和一個弟弟，父母是從福建（對於福建何處已經不復記憶）移居至曼谷，以賣茶油為生，後來與乾媽搬到檳城，尚未 20 歲時經家人介紹嫁給前來檳城做生意的亞齊穆斯林，本來拜天公，結婚後入教，入教時由於經家人介紹，所以沒有入教後產生的家庭問題。本身會說福建話、馬來話與一點廣府話，與先生溝通的語言是馬來語，婚後才跟先生學講亞齊話，育有一女，女兒使用的語言為福建話、印尼話和英文，嫁至美國，有外孫兒女一對。現與亞齊族的乾兒子、媳婦和兒女一對住在一起，全部都講亞齊話和印尼話，但是孫兒仍稱她阿媽。⁵⁵

Ronald（46 歲），本身在 Aceh Relief 從事重建工作，1977 年後搬到萬隆，直到現在。父親是梅縣客家人，名叫楊萬輝，育有 7 子，楊金石先生排行第 6，母親是 Clara 族，基督教徒，父親也因此入教，本是海上貿易商，後來到 Babuya Sorong 後，定居下來，從事買賣海產的工作，在該地開了一家飯館（Restaurant Sorong）。⁵⁶

⁵³ 根據筆者於 2006 年 4 月 11 日的田野調查。

⁵⁴ 根據筆者於 2006 年 5 月 8 日的田野調查。

⁵⁵ 根據筆者於 2006 年 3 月 5 日的田野調查。

⁵⁶ 根據筆者於 2006 年 5 月 8 日的田野調查。

2.非由婚姻入教

第二種類型分別有被收養和自願入教兩個項目。

(1) 被收養

29 歲的華族 EVA，先生是亞齊族，現年 31 歲，住在 Selat Panjang，育有兩子，老大，男，6 歲，老二現在 17 個月，女生。是巴東 (Padang) 大學同校的同學。出生 3 日就被生母的接生婆巴東 (Padang) 人領養，由於巴東人習慣將房子傳給女兒，但一直沒有女兒，所以領養 Eva。先生在亞齊擔任警察的工作，家人很贊成他們的婚姻，在 23 歲時結婚。

Eva：我一心一意不要跟華人結婚，因為這樣小孩會比較聰明。⁵⁷

黃先生從小被客家人收養，他的太太是當地客家人阿雲，現年 26 歲。在 2002 年網咖工作時認識，並於隔年的 12 月結婚，結婚時李月雲父母已雙亡，只剩下黃先生的母親一人擔任家長，目前有一名年僅兩歲的兒子。

此類型在表面上看來是族際通婚，實際上卻是一般的穆斯林與穆斯林、華人佛教徒與華人佛教徒間的族內婚，在訪談的例子中均未遭到家人反對。

(2) 自願入教

阿德的媽媽本住中亞齊的湖畔，爸爸從香港經雅加達到棉蘭後轉入中亞齊，婚後定居中亞齊，一家人都是佛教徒，阿德排行老三，在 20 歲的時候入教，入教十幾年後和 Fauziah 結婚，他們有三個女兒。

他們一直強調：亞齊的民族間相處相當融洽。⁵⁸

Hengky 也因朋友的關係入教，交友情況以穆斯林為多。父親雖然反對但父親死後其他的家人沒有太大的反對，才得以順利入教，婚後未與家人同住。⁵⁹他的太太 Tina 剛剛產下一名女嬰，他們住在穆斯林的社區之中，對於與華人通婚的狀況表示：

假如夫妻雙方都是阿拉的子民，結婚沒有什麼太大的問題。⁶⁰

Wang Chin Khiun，現年 50 歲，已入教 25 年，入教原因是受到天阿公 (阿拉) 的感召，本身具有醫治別人的能力，30 歲時和太太結婚，Rosmaidar

⁵⁷ 根據筆者於 2006 年 3 月 16 日的田野調查。

⁵⁸ 根據筆者於 2006 年 2 月 24 日的田野調查。

⁵⁹ 根據筆者於 2006 年 4 月 22 日的田野調查。

⁶⁰ 根據筆者於 2006 年 4 月 30 日的田野調查。

是黃先生乾爹的下屬的女兒，家住在 Montasik，育有 4 子，最大的 20 歲，老大和老二是警察，全部不會說客家話，黃先生本身也不識漢字，他表示從小愛吃辣，常被家人說以後會娶亞齊女人，家人對其入教沒有太多意見。

61

實際上有多妻狀況的華人在亞齊比較少見，除了經濟狀況比較困難之外，嚴格的伊斯蘭教規也是令當地華人望之卻步的理由，在訪談的例子中多有與印尼其他地區的穆斯林通婚，真正與亞齊族通婚的僅有泰國華僑梁女士、阿順、阿德、Hengky 和 Wang Chin Khiun，其中除了梁女士之外，其餘 4 例都是華人男性與亞齊族女性通婚，而在之中大部分屬於自願入教的類型。所以可以合理的推估，亞齊族的嚴格教條，確實有效隔離了與華人的通婚關係，經由婚姻入教的通婚型式，多半是和非亞齊族的其他穆斯林女性通婚。



⁶¹ 根據筆者於 2006 年 3 月 14 日的田野調查。

第三節 伊斯蘭與華人認同

一般人類學界對「族群 (ethnic group)」一詞的使用主要定義一群社會群體，他們屬於共同的社會、共同的文化，特別是共同的語言且代代相承，形成一個穩定的共同體。⁶²族群也為一群因無意識的承認，而外界則認為他們是同一體。也有可能是由於語言、種族或文化的特殊而被原來一向有交往或共處的人群所排擠而集居；⁶³在雲五社會科學大辭典人類學卷中還提到另一個定義：「此一術語常被應用於任何一個群體，那個群體在形成模式的及社會傳統的生活方式等特點方面，和其他的群體有別，或者是在生活方式或文化的方式有別。」⁶⁴；前者如火腿族 (群)、飆車族 (群)；後者如客家族群、原住民族群。民族學界將這種人群稱為民族 (ethnos)，但考慮「民族」一詞常與帶有政治意味的民族國家 nation 混用，本文為使用上的流通性，所使用之「族群」一詞均為用來指稱這種具有族性 (ethnicity) 的人群。

如何構成一民族，在人類學及民族學界討論者甚多，大略可從語言、地緣及邊緣三個角度來檢視，首先是語言，往往是切割人群最有力的一把刀；接下來的地緣能夠隨著時間的推移將兩群以上的人慢慢重新加以組合，如在中國的畚族百分之九十九以上因為與客家人的長期接觸皆已使用客家話，而放棄畚族語言；邊緣則是將「非我」排除在外，勾勒出「我群」和「他群」之間的輪廓線，以共同的稱號和共同的起源信仰來維繫，畚族以其盤王信仰再從客家人中脫離。而個人意志在族群的構成中的運作，是當前如火如荼的「族群意識」研究討論的範圍，其可泛指一個族群共有的意念或信仰，而且是一個動態的過程，除了當事者的自我認同外，族群內外的他人認同，也包含在內。

「非我族類，其心必異，非蟲即狗。」異族間的戰爭屢見不鮮，和平相處的也有所聞，但為數不多，如諸葛亮對孟獲的七擒七縱，所以傳為佳話。族群形成之後，其命脈主要維繫在族群意識的生命力，意識強則得以繼續，反之則趨於滅族，關於認同，我們可以根據根基論與工具論來討論。而至於族群邊界的遊走，在亞齊發現了語言與通婚兩個變因。

1. 根基論

以 Clifford Geertz 《舊社會與新國家》一書的論點為主，主張各族有其可被辨識的文化特徵，謝劍也視其為適合界定客家的可行辦法。⁶⁵社會人類

⁶² Thomas Barfield, *The Dictionary of ANTHROPOLOGY*. Malden: Blackwell, 1997, p.152.

⁶³ 吳澤霖主編譯，《人類學辭典》，上海：上海辭書，1991，頁 308。

⁶⁴ 芮逸夫主編，《雲五社會科學大辭典·人類學卷》，台北：商務，2000，頁 212-3。

⁶⁵ 謝劍，〈從人類學視野試析客家族群的特徵〉，《華南客家族群追尋與文化印象》，合肥：黃山

學與社會學者在族群研究上的共識為：族群並不是單獨存在的，它存在於與其他族群的互動關係中。沒有「異族意識」就沒有「本族意識」；沒有「族群邊緣」就沒有「族群核心」。人們對族群的描述常限制在「體質與文化特徵」中，但在王明珂研究羌族的例子中，不論在語言、民族服飾、宗教都處於一個漢族與藏族中間的過渡地帶，屬於客觀特徵論的困境。Fredrik Barth 在《Ethnic Groups and Boundaries》中提及「族群」是由其本身組成份子認定的範疇，造成族群最主要的是它的「社會邊界」，更何況，在語言學家與體質人類學家認定語種與人種之際，也無法完全脫離主觀意識的運作。

2. 工具論

根基論的學者認為：族群認同主要是從根基性的情感聯繫，強調主觀的文化因素，而非生物或客觀文化特徵來定義族群。工具論者的學者認為：將族群視為一政治、社會或經濟現象，以政治與經濟資源的競爭與分配來解釋族群的形成、維持與變遷，強調族群認同的多重性，視情況而定成為某種人群。我們可以將根基論視為族群內部份子間的聯繫與傳承；而將工具論視為族群認同的維持與變遷。

3. 共同的歷史記憶

結構性/譜系性失憶—忘記或虛構祖先以重新整合族群範圍，在人類社會中是相當普遍的現象。集體/社會記憶：記憶為一種集體社會行為，強調人類心靈的社會歷史背景，基礎的記憶是一種自然記憶的方式，成人的記憶依賴作為文化現象的工具，如語言文字來傳遞。Bartlett：個人的心理構圖深受社會群體影響，我們的記憶必須與此架構配合，對於過去發生的事實而言，記憶常是扭曲的或錯誤的，因為它是一種以組構過去使當前印象合理化的手段。過去的經驗是回憶部分的過去，用來為現實的需要服務。

王賡武表示：華人從未有過認同這一概念，而只有華人屬性(Chineseness)的概念。⁶⁶意即我與非我之間的意念，左傳·成公四年：「史佚之志有之曰：『非我族類，其心必異。』楚雖大，非吾族也，其肯字我乎？公乃止。」晉書·卷五十六·江統傳：「非我族類，其心必異，戎狄志態，不與華同。」華族屬性緊扣著傳統，即一部份研究指出的歷史認同，文化作為一種認同，主要是和文化個體歸屬的民族聯繫在一起，正如國家不能等同於民族，則政治認同也絕不能取代文化認同。⁶⁷清朝時期大部分的華人仍然多具有落葉歸根的意識形態，僅有唯一的中國認同。海外華人在東南亞各國還沒獨立之

書社，2005，頁8。

⁶⁶ 王賡武，前引書，1994，頁233-262。

⁶⁷ 代帆、張秀三，〈論海外華僑華人的認同〉，《嘉應大學學報（哲學社會科學）》，第2期，2002，頁21-24。

前，都相處融洽，華人的活動受到的限制也不大。但是在東南亞各國獨立後，對於華人的下一代，中國人（Orang Tionghua）必須決定自己的行為受到中國或當地國家的規範，各國也進行同化政策，使得華人養成排外的習慣。⁶⁸而華人的下一代（Warga Negara keturunan），實際上是印尼人對於華人不表認同的稱呼，其身份介於中國人與印尼人或印尼華人之間，也可以稱為「前印尼華人」，與台灣近年來使用的「外籍新娘」一樣將他們隔離在土地之外的半空中，在新秩序之後，雖然政府對華人的限制減少，但並不足以消除各種形式的歧視。A.Rani也表達了一個「異己」對華人的觀察：

海外華人在印尼已有幾百年甚至千年的歷史，當時他們還未被成認為印尼的一份子，華人也將印尼這塊土地放入自身的地域認同之中，有人覺得他們也是中國人也是印尼人。在他們出外時，必須以印尼語來溝通，此即為印尼華人表達其印尼認同之所在。印尼的認同是從政治上的認同來發展，政治影響華人生活至關重要，他們也有參與選舉活動。本土認同和國家認同對華人而言，從政府機關或其他的社會團體來看，他們華人的身份從護照和身份證可以讓他們對印尼有深切的認同。本土或國家的認同已深植華人的觀念之中，也適應生活周遭，所以華族在亞齊的適應並未產生太大的問題。因為印尼華人很守法，才在兩個異文化間求生存。不管在哪裡，華族有兩個認同；第一他們是中國人；第二他們是印尼人。因為資訊發展與經濟全球化，華族產生兩個認同：第一，海外華人很維護自己的中國認同，他們同時也要適應自己所處的國家，所以華人下一代與當地人之間具有相同的義務，東南亞的國家獨立之後，各個國家的政府規定海外華人必須認同所在的國家，實際上，中國政府對海外華人的嚴格規定由於當時政局混亂的因素無法實行。⁶⁹

由於戰後複雜的政局使得部分印尼華人成為無國籍人，因此，印尼華人在打不進當地社會和回不了中國的情況下，只好產生了多重認同，一邊入籍印尼，一邊還保有華人的文化認同，其中，族內婚是保有華人文化認同的重要辦法，即使異族通婚的下一代也仍可被接納，重要的是必須在華人環境中長大成人，如Anik的孩子們，仍操有流利的客家話，並未脫離當地華人社會的文化圈。

4. 伊斯蘭與華人認同

所謂「認同」，是指個人（即行為的主體）和個人以外的對象（即客體，包括個人、團體、觀念、理想及事物）之間，產生心理上、感情上的結合關

⁶⁸ Oleh A. Rani, op.cit, pp.469-488.

⁶⁹ Oleh A. Rani, op.cit, pp.460-464.

係，亦即通過心理的內攝作用（Introjection）將外界的對象，包攝在自我之中，成為自我的一部份。結果在潛意識中，將自己視為對象的一部份，並作為該對象的一部份而行動。⁷⁰

「國族」有異於「民族」。「民族」指的是人們在歷史上以血統、生活、語言、宗教、風俗習慣等相同而結合的人們共同體。「國族」則是指一個國家（State）的成員（由單元或多元民族組成），在經全民動員後（不論是通過強制或自然的手段）對國家範疇以內的政治、經濟、文化、教育與宗教等達到一個「共識」後所建構（Construct）起來的社會共同體。有鑑於此，「國族認同」並非以某個種族作為依據。共同種族、語言、宗教並非必要條件，最重要的是各族間能夠求同存異。再者，華人的恰當定義首先不是取決於種族的、法律的、或文化的標準。而是取決於社會的認同。在印尼，做為華人社會的成員而起作用，並與這個社會融為一體的華裔，就是華人。⁷¹1999年上任的印尼總統瓦希德曾說：如果你是華人，你首先應該是文化意義上的華人。⁷²

兩個文化由於長期移民的關係，從而接觸，並改變彼此原有的文化內涵，總在歷史上令人津津樂道，比如十字軍東征、蒙古西征等，去除掉國家機構的文化事項，則為人類學界所關心的市民社會，峇峇的例子正代表著這樣的文化變遷過程，涵化意指兩個以上的族群，因持續的直接接觸，產生一方或雙方原有文化模式的變遷現象。但是峇峇的例子更顯著的印証了涵化的過程，文化上受到馬來族或其他非華族所影響的華人次群體，以華族自居，從講華語的華人移民到學習馬來話與當地馬來族通婚，由於華人男性移民大量的原因，從而產生了峇峇這個新的族群，也提供了後來的新客對當地文化適應的階梯，在文學上也曾將中國的通俗小說轉譯成馬來文，形成「峇峇文學」，讓馬來世界注入華語文學的新血。亞齊華族則與峇峇不同，其主要信仰仍以佛教和道教為主，若欲與穆斯林結婚，必須按照伊斯蘭教的教條改信伊斯蘭教，造成通婚的進入障礙。明顯地，他們在亞齊大部分選擇進入穆斯林社會，很難從華人社會中得知與亞齊族通婚的消息，通常也不願提及與穆斯林通婚的家人，甚至如絲的前夫家庭還將兒子從穆斯林社會中「搶救」回來。華族與亞齊族的通婚還不很普遍，所以表面上還很容易分辨出華人的特徵。假如華族跟亞齊族結婚或交朋友，華族本身的認同就漸漸淡薄了，因為他們會將使用的語言改變為印尼話，在亞齊華族社會中，大部分只表明自己是華人，而非客家人、福建人或海南人。另一方面與亞齊族通婚的華族，他們必須適應伊斯蘭的宗教習慣，他們對華人認同漸漸喪失記憶。若華族已經很習慣與亞齊族互動，或是外地來亞齊省居住的人，他們可以比較容易隱藏自己的華人身

⁷⁰ 崔貴強，《星馬華人國家認同的轉向 1945-1959》，廈門大學，1989，頁 1。

⁷¹ 史金納，前引文，頁 273。

⁷² 香港《印尼焦點》季刊，2000年10月31日，總第5-6期，頁2。

份。⁷³印尼政府本身也並未統計華人穆斯林的人數，由於許多皈依伊斯蘭教的華人不願意再被視同華人。⁷⁴



⁷³ Oleh A. Rani, *op.cit*, pp.460-464.

⁷⁴ 廖建裕，《印尼華人文化與社會》，新加坡：新加坡亞洲研究學會，1993，頁 115。

小結

印尼學者 A.Rani 指出：本來華人與當地人的關係不錯，由於蘇哈托管理三十三年下，對華人、華文等進行不合理的排擠，使得華族和亞齊族彼此產生不信任感，也從而產生距離，舊有的通婚等融洽關係也告終結。⁷⁵ 在此我們可以合理的推估通婚後的華人會從此消失在華人社會的理由。亞齊華人的宗教信仰，筆者自印尼亞齊華人慈善基金會所調查的人口資料之中做一統計，伊斯蘭教徒僅有 127 位，佔班達亞齊華人人口的 4.2%。換句話說，在亞齊省 4,560,000 人口中，非穆斯林人口佔 1.89%，有 86,184 人，其中華人的比例為 3.39%。⁷⁶ 由於宗教信仰不同，還有很多華人恥於和亞齊族通婚，也是因為亞齊的穆斯林社會不讓一個家庭中有兩個宗教的風俗習慣所致。⁷⁷

據報載，1966 年亞齊有 2,000 名華人入教。⁷⁸ 現今對於他們的消息已經很難找到，至於他們銷聲匿跡的原因，很大的可能性是他們已經變成穆斯林社會的一份子，很難從當地華人社會中再探得他們的消息。

實際上，可以簡單將亞齊華人由通婚與否分成兩個部分，不與亞齊族通婚的華人基本上仍和亞齊主流社會有相當大的距離，雖然他們已經認同自己是印尼國家的一份子，也明白不可能回去中國，或是根本沒有去的打算，即使其擁有許多亞齊族朋友、擅長講亞齊話等，他們的認同仍然是 *tong ngin* (唐人，意即中國人)。與亞齊族和其他當地民族通婚的華人則成為亞齊穆斯林社會的一份子，不論其交友情形、人際往來關係等，幾乎都以亞齊穆斯林為主。通婚後改信伊斯蘭教的客家人與穆斯林通婚的家庭，根據調查顯示，大部分的通婚者幾乎改信伊斯蘭教，而其家族也多與穆斯林社會接觸，通婚第一代通常操有流利客家話，但是第二代的客語使用能力不強。脫離伊斯蘭教入佛教者僅有一例，且其第二代之客語能力強，此為筆者最大的發現。

⁷⁵ Oleh A. Rani, op.cit, pp.243-4.

⁷⁶ 華人中非穆斯林的比例佔全亞齊非穆斯林總數的百分比。

⁷⁷ Oleh A. Rani, op.cit, pp.501.

⁷⁸ 雅加達，《印度尼西亞日報》，1966 年 12 月 30 日。