

客家社群在印尼亞齊的發展： 社群關係、社團組織與當代跨國網絡的形成*

劉堉珊**

摘要

本文試圖從更具區域歷史過程、地方脈絡與人群互動經驗的角度，理解客家社群在印尼亞齊的發展。文章第一部分梳理客家人群在印尼的發展及相關研究著述。第二部分從國家政治與區域發展的脈絡，探討客家與華人社群在亞齊不同階段的生活經歷與地方經驗。第三部分聚焦班達亞齊 (Banda Aceh) 及美倫 (Bireuen)，檢視客家人群在亞齊不同地方的差異歷史經驗、人群關係，及當代的跨群、跨域與跨國連結。最後，本文從客家社群作為「客家」、作為「華人」，以及作為亞齊地方社會與印尼國家社會之一部分，提出「客家」意識在亞齊發展的三個階段，及理解該地客家人群及其身份經驗需關注的視角。

關鍵字：亞齊、客家、社群關係、社團組織、跨國網絡

* 本文之完成，受到非常多來自亞齊友人（及其家人、鄰居、朋友等）的各種協助，包括我於 2019 年夏天到訪時的接待與陪伴，以及疫情期間的許多幫忙。沒有他們在忙碌之餘耐心且熱心的回應，協助我釐清許多問題，這個研究無法如此順利進行。惟文中若仍有謬誤，由作者全權承擔。另外，也非常感謝兩位匿名審查委員的寶貴意見，點出本文書寫論述之盲點，使其更加完善、清晰。最後，承蒙國立暨南國際大學東南亞研究中心移地研究經費的支持，特予感謝。

** 國立暨南國際大學東南亞學系助理教授。

一、印尼客家社群與客家研究

客家社群較密集、顯著地移動至今日印尼的時間，大概可追溯至 18 世紀，他們在西婆羅洲的坤甸一帶及邦加、勿里洞等地投入採礦活動、開墾土地，逐漸形成聚落，並發展出「公司」(*kongsis*) 形式的人群組織 (Heidhues 1991, 1992b, 2003; Yuan, 2000; 張維安、張容嘉, 2009)。隨著礦業發展以及荷蘭東印度公司在邦加、蘇門答臘等地種植園的擴展，大量的勞力需求在 19 至 20 世紀初帶來了更多華南沿海地區的人群，他們多半透過早期人群的牽引，循著相似的移動路徑，也因此，具有相同祖籍及語言背景者，逐漸在早期聚落的基礎上擴展，形成了今日西加里曼丹、邦加、勿里洞以及蘇門答臘島北部亞齊地區，以客家人群為多數的華人聚落 (李偉權、利亮時、林開忠, 2011; 蔡芬芳, 2013、2016)。

遷移至印尼與東南亞其他國家的客家人群，透過其聚居的生活型態及產業生計，展現出與其他華人社群非常不同的適應策略及生活特色。顏清煌 (Yen, 2008: 380-381) 認為，客家人群較團結、群體性較強的性格，使他們在移居海外時能更快速有效地進行組織與合作，這也是為什麼他們在礦業開採上，不論是馬來半島與邦加島的錫礦帶，或西婆羅洲的金礦區，皆佔有顯著的一席之地。礦業開採需要大量人力及有效的組織分工，而這樣的產業特色也反向強化了早期客家移民的社群發展，在坤甸、邦加與勿里洞等地，以礦業活動為核心所形成的聚落 (*mining settlements*)，在 18 世紀後半成為大規模「公司」組織發展與動員的重要基礎 (Heidhues, 2003, 2015; Yuan, 2000; Yen, 2008; 張維安、張容嘉, 2009)。

至於在較晚期 (約 19 世紀中至 20 世紀初) 於蘇門答臘島北部 (今日的班達亞齊及周邊沿岸地帶) 逐漸形成的客家社群，則是呈現出不同於礦區聚落的生計生活與聚落型態。根據部分學者的調查，亞齊地區較早期的華人，許多應是在 19 世紀時，隨著幾個客籍商人在馬六甲周邊區域的貿易拓展及航線開發而移入。如，原籍廣東大埔的張弼士，在 19 世紀後半逐漸將其事業擴展到蘇門答臘及亞齊北岸，先後在亞齊建立了墾殖公司與遠洋輪船公司，加上出身梅縣的張煜南等人在棉蘭逐步建立的墾殖產業與商貿網絡，使亞齊成為連結檳城、新加坡、棉蘭與香港及華南沿海等地的重要港口，也成為馬六甲商貿網絡的重要一環 (陳欣慧

2007: 39-40; 蔡芬芳, 2016: 23-24)。許多客家人即是在這樣的網絡發展中來到亞齊，除了投入農業種植，多數人以商貿維生。港口及其所連結的商業網絡，雖容易聚集人群，往往也是推動人群移動的重要力量，因此，即使以客家人群為主的華人移民逐漸在今日班達亞齊及周邊沿岸港口形成可辨識的聚居區域，其生計特色與較短的居住時間，都讓這些移住者較難以打入地方社會，加上港口及沿岸聚落容易移動的特性，使此地客家與華人社群的流動頻繁且快速，造成其人口數量的增長及聚落擴展，遠不及西加里曼丹與邦加等地。

值得注意的是，雖然客家人群在西加里曼丹、勿里洞、邦加與亞齊地區形成了相當顯著集中的聚落，客語也成為這些區域華人社群共同的生活用語，但針對印尼客家人群的研究與討論，至今仍相當有限，尤其是在客家人群與華人社群相對較少數且政治環境較為動盪的亞齊，相關論著更是屈指可數，且多是在 2005 年亞齊進入較為穩定的政治發展後才展開的研究。

顏清煌在探討東南亞客家研究發展的一文中，將東南亞客家研究視為海外華人／華僑研究的一個分支 (Yen, 2016: 296)；從這樣的觀點，他將與客家人物及社群相關的著述，都歸納在客家研究的範疇裡。他認為，羅香林在 1941 年出版的《羅芳伯所建婆羅洲坤甸蘭芳大總制考》，是東南亞客家研究（應也是印尼客家研究）的起源，帶起了許多研究者對客家社群的好奇，也讓蘭芳伯及蘭芳公司相關的議題，成為研究關注的焦點 (Yen, 2016: 295-299)。然而筆者也發現，受羅香林影響而聚焦西婆羅洲客家社群發展與人群組織的研究著述，似乎僅是曇花一現。許多後繼學者雖然也開始投入探討此地華人社群的生活過程與公司組織的特色（如 Heidhues, 2003, 2015; Yuan, 2000; 曾恕梅, 2004），但多半是以「華人」為其論述對象，將此地的客家社群視為華人的一部分，從客家與其他社群構成一華人整體的角度，探討「華人」在此地人群組織的發展與生活挑戰。雖如此，這些聚焦客家人群聚居區域的研究討論，仍成為今日客家研究者理解印尼客家社群發展的重要文獻。

Heidhues 是當代研究者中較早開始關注印尼客家人群聚居之區域者，從勿里洞的開發歷史 (Heidhues, 1991)、邦加島的華人聚落及產業發展 (Heidhues, 1992a, 1992b)、華人公司組織與會社的討論 (Heidhues,

2015），到西加里曼丹華人社群的歷史過程（Heidhues, 1996, 2003），其著作幾乎囊括了所有客家人群在印尼聚居發展的區域（除了亞齊），對於他們的開墾過程、產業生計、生活型態，以及與當地不同人群的互動，皆有非常詳盡且多面向的討論（見劉堉珊，2020）。然而，雖然客家人群佔據了 Heidhues 筆下「華人」社群的大多數，但她所關心的，還是這些人群的「華人」身份及「華人文化」特色，對她而言，客家人群是華人中的一個分支，客家特質雖有其可區辨性（如語言特色、移動力、耐苦與開拓的精神等），但仍不足以成為可與華人身份分離、單獨有意義的人群團體（Heidhues, 2003: 31-39; 劉堉珊，2020）。

筆者認為，Heidhues 對「客家」與「華人」兩者身份關係的描述，分享且呼應了多數學者將東南亞「華人」視為一個在血緣與文化上具有區別意義之族群團體的觀點，另一方面，也顯現出今日許多研究者仍偏向從當代印尼政治與社會脈絡中的「華人」概念及身份分類，來概括早期客家與其他「華人」社群在印尼的生活過程。這樣的觀點雖然能從建構「華人整體」生活歷史的角度，呈現今日華人概念下這些人群在印尼不同區域的社會發展與地方關係，卻容易忽略更細緻且複雜的社群關係脈絡，以及形塑身份意識多重的參照經驗與互動過程。有鑑於此，本文希望將視角更有意識地聚焦於「客家人群」，從客家作為客家、客家作為華人，以及客家作為亞齊地方社會與印尼國家社會之一部分的角度，理解亞齊客家人群與周邊不同人群互動的歷史過程與生活經歷，從中觀察「客家」意識顯現的不同層面及與多種認同身份交錯的關係脈絡，由此，本文希望從一個更具動態與整體脈絡的視角，檢視「客家」社群意識與社群關係在亞齊地區的發展與現況。

當代研究著作中，有意識地聚焦印尼客家社群及其客家身份者，多是在 2000 年後才逐漸出現，尤其集中在近 15 年。這些著作幾乎都是以中文書寫，研究者也多來自臺灣，包括學位論文、期刊文章、專書文章與專書等類型。這些著作的出現，不但與整個東南亞客家研究的發展有關，更是緊緊扣連在臺灣當代客家研究的脈絡裡。顏清煌針對東南亞客家研究發展的討論，將其區分為早期與當代兩個階段；他認為，當代客家研究的崛起，發生在 1980 年代末與 1990 年代初，首先是臺灣客家菁英於 1988 年客家還我母語運動開始強調客家認同的區辨性與重要性，與

此同時，中國也開始推動「泛客家文化認同」，再加上香港中文大學於1992年舉辦了第一屆「國際客家研討會」，會中許多學者提出「客家學」（Hakkaology）的學術意義與可能性（Yen, 2016: 301-302），這些都成為當代東南亞客家研究成形發展的重要推手。顏清煌雖試圖將當代東南亞客家研究放在一個更大的全球脈絡裡，梳理其關聯的不同區域因素，然而筆者認為，若綜觀當代東南亞客家研究的相關著述，並更細緻地檢視近代跨國客家會議參與學者的背景、議題規劃及許多跨域合作研究計畫推動的過程，即可發現臺灣客家研究的發展及研究者扮演相當重要、甚至主導性的角色（劉堉珊，2016），在印尼客家研究的發展上也是如此，臺灣學者的相關論著佔了大多數。

綜觀當代聚焦印尼客家社群的著述，除了較整體的人群概述（如廖錦梅，2014；曾建元，2015），針對個別地區客家人群的討論，大致包括了亞齊（以班達亞齊為主）（陳欣慧，2007；蔡芬芳，2013、2016；蔡晏霖，2014）、西加里曼丹（黃慧珍，2008；鄭元昇，2009；張維安、張容嘉，2009；黃素珍，2013；蔡芬芳，2015, 2016）、邦加島（李偉權、利亮時、林開忠，2011）與巴厘島（羅素玫，2013）。

其中，關於亞齊客家人群的討論，多半聚焦在2004年海嘯之後的班達亞齊，僅有少部分研究者透過移居棉蘭的客家社群，探討印尼獨立後的1965-1967年間，亞齊以客家為主的華人社群被迫離開亞齊、南遷至棉蘭近郊，在棄置的菸寮中展開新生活的過程（見蔡晏霖，2014；鄭一省、邱少華、李晨媛，2019）。陳欣慧的論文（2007）以海嘯後面臨生活重建的亞齊客家人為核心，從概觀的角度，呈現客家人群到亞齊的歷史脈絡、分佈，以及海嘯後生活重整的過程。蔡芬芳則是聚焦班達亞齊的客家女性，探討他們改宗成為穆斯林的過程與身份經驗表述（蔡芬芳，2013, 2016）。至於針對西加里曼丹客家社群的討論，多數研究者仍是聚焦在早期客家人群的移墾過程與人群組織，尤其是針對羅芳伯與蘭芳公司的考證及意義闡釋（如賴惠真，2008；張維安、張容嘉，2009），僅有少數人聚焦在客語研究（如黃惠珍，2008；黃素珍，2013），以及當代客家人群的改宗（成為穆斯林）與跨族群通婚（見蔡芬芳，2015, 2016）。而關於邦加及巴厘島客家社群的討論，則多還處於開展性的階段，李偉權、利亮時、林開忠（2011）概觀梳理了邦加島客家人群的經濟與社團組織

現況，並提出未來可發展之議題；羅素玫（2013）針對峇里島客家的討論，則是從較具體的社團組織切入，由此探究人數較少的客家人群如何透過社團組織及活動的連結性，展現其相對邊緣但仍努力創造多邊連結與資源的過程。除了聚焦印尼境內的討論，當代亦有研究者從印尼客家人群的跨國移動（如劉振台，2004；利亮時、賴郁如，2012）與跨國婚姻（如謝淑玲 2005；張維安、張翰璧、柯瓊芳、廖經庭，2007；黃圓惠 2012；Hertzman, 2014），探討他們在海外的生活過程與認同經驗。

上述這些有意識地聚焦印尼客家人群與客家議題的論著，呈現出以客家人群為核心的研究視角雖逐漸增加，仍處於相當初步的開展階段。除此，我們亦可發現，西加里曼丹是較多研究關注的區域，議題的發展也較多元，包括了早期客家人群的移墾過程、公司會社組織的發展，以及從當代視角切入的客家意識、客語研究、跨國關係，以及性別、宗教與族群三者關係辯證之討論。除了西加里曼丹，客家人群同樣佔「華人」人口多數的邦加島與亞齊地區，相關的議題討論則相對不足。以本文所聚焦的亞齊為例，僅有陳欣慧與蔡芬芳對此地的客家人群展開研究討論；近期雖也有非華裔的研究者開始關注班達亞齊華人社會文化認同的發展，以及華人與當地穆斯林社群的互動關係（如 Srimulyani, Afriko, Salim and Ichwan, 2018），但其焦點仍僅限於班達亞齊，且似乎也還未注意到該地客家與華人社群近幾年在跨域及跨國網絡上的關係拓展。

本文因此，希望重新梳理客家人群在亞齊的生活面貌及可延伸發展的議題，透過將視角延伸至班達亞齊以外的其他城市，呈現亞齊不同地區差異的歷史過程及人群經驗，以及理解客家社群意識不可忽略的多面向與更細緻的地方人群關係。文中所呈現的第一手觀察資料與談話紀錄，主要是來自筆者 2019 年 8 月到訪班達亞齊及美倫的筆記，以及回臺後於 2020 與 2021 年間持續與相關受訪者談話及討論之紀錄。本研究因 2020 年起席卷世界各地的 Covid-19 疫情，在 2019 年後無法再至亞齊進行後續階段的田野調查，致使一部分的資料蒐集需仰賴與相關受訪者持續的線上討論與談話；¹除此，也因無法跨國移動，部分訪談是以在臺灣

¹ 筆者原規劃於 2020 年與 2021 年再至亞齊進行更長期深入的田野調查，無奈因新冠肺炎疫情的影響必須延後，也導致本文所呈現的許多第一手資料都還相當初步。筆者在撰寫過程中已盡可能透過各種相關資料文獻的搜集，希望能補足第一階段田野及後續談話資料較為不足之處，也希望文中所提出的許多觀察與論述，能在不久的將來透過後續田

工作的亞齊客家人為主。這樣的研究限制，導致本文的資料容易流於片段、瑣碎與缺乏脈絡，對此，筆者透過與各受訪者盡可能多次的談話，深化及延伸討論話題，並藉由不同談話者資料間的交叉比對，多方補足相關脈絡。除此，許多未能在現階段透過田野調查深究的面向，本文也藉由文獻資料的蒐集論述，希望在可及的能力範圍內，盡可能完整化本研究的主題脈絡。本文所呈現的資料面向，部分雖仍相當初步，但作為一個起點，筆者希望一方面突破過往多數研究者僅聚焦在班達亞齊客家與華人社群的視野，另一方面，也從一個更具區域歷史過程、地方脈絡與人群互動經驗的角度，提出客家意識在亞齊發展的不同階段，尤其是在當代脈絡中，跨國關係連結、移動經驗與資源網絡如何影響亞齊客家人群社群意識的展現與身份表述。

本研究聚焦的幾位主要報導人，以年齡介於 30 與 40 歲間者為最多，2004 年海嘯發生時，他們多還在就學階段。相較於他們的上一輩，這一代的亞齊客家／華人，多半擁有學士學位以上的教育程度，許多人在亞齊以外完成大學以上的學業，並有跨域／國工作的經驗；²他們工作的領域也相當多樣，包括了教師、翻譯、獸醫等。³這一群因求學或工作曾移動至或正在亞齊以外的區域生活的年輕世代，對於「亞齊」、「客家」與「華人」，呈現出許多因人群接觸與生活體驗帶來的比較觀點與認同詮釋。筆者認為，這些年輕世代的跨域與跨國經驗，正以許多直接、間接的方式影響著亞齊當地客家與其他華人社群的生活過程與族群文化視野，惟本文受限於無法持續進行實地田野調查，難以呈現更細緻全面的討論，但希望現階段的研究發現，能作為後續田野及相關研究議題發展的基礎。

野調查更進一步深化。

² 在本研究所接觸的這一群年輕世代中，除少數人是在亞齊當地的大學完成大學學位（如文中的 S 與 Z），許多人是在海外（如臺灣）取得學士學位，亦有人是進入棉蘭或雅加達等地的大學就讀。

³ 曾至臺灣就學與工作者，除了母語（客語），皆會相當流利的華語，少數人雖未到過臺灣，但表示是透過電視影劇習得簡單華語。筆者在班達亞齊及美倫接觸的華人社群，不論其世代，多半能以華語對話（僅非常少數表示完全不諳華語），有些人雖表示他們只會講一點點，但多能與筆者進行溝通對話。

二、客家／華人社群在亞齊的現身、歷史過程與當代政治社會處境

為了更完整理解客家與華人社群在亞齊地區的發展過程，本節將從印尼獨立前、後兩個階段，呈現客家與華人社群在此地現身與居住的過程，以及獨立後所經歷的國家政策與區域社會政治的變化。

印尼在 1945 年宣布獨立後，先後進入了蘇卡諾（Soekarno，1945-1966 年）與蘇哈托（Suharto，1966-1998 年）的治理時期。在這個近半世紀的過程中，印尼國家政策從一個由上而下的方式影響著華人社群整體在印尼的歷史經驗與身份處境。而在亞齊地區，於印尼獨立後則是經歷了長期震盪的反抗與獨立運動，伴隨著與國家關係的競合，以及政治、宗教與文化位置的定位協商，尤其在 1976 年自由亞齊運動（Gerakan Aceh Merdeka, GAM）成立後，更進入了長達三十年與政府軍的獨立戰爭。這樣的區域脈絡加之以國家的「華人」政策，從生活的各個細節深刻影響著亞齊地區客家及其他華人社群的社會關係與族群互動。

2004 年 12 月 26 日，海嘯在亞齊北部造成嚴重的災害與傷亡，卻也讓反抗與獨立運動進入新的階段。2005 年 8 月，印尼政府與自由亞齊運動領導者簽訂和平備忘錄（Memorandum of Understanding），隨著亞齊走向更強化的區域自治、獨立運動組織的政黨化（自由亞齊運動先是改名為自由亞齊黨，後又更名為亞齊黨），以及 2006 年底地方政府及首長的選舉，亞齊開始進入了較為穩定的發展階段，這也讓此地的華人社群與其他族群間展開新形式的關係互動。

（一）客家／華人在亞齊的移住過程

客家與華人社群較近期且較大規模在亞齊的現身，可追溯到 19 世紀後半與 20 世紀初（Reid, 2006: 6; 蔡晏霖, 2014: 174），當時中國華南地區因環境災害與戰亂，許多人「下南洋」另謀生路。較早到達蘇門答臘與馬六甲等地的華人，在生活穩定後持續透過親緣與地緣網絡招募家鄉親友來此，也有許多人是經由邦加島移居至今日亞齊。⁴

⁴ 許多契約華工先是被招募到印尼邦加島的錫礦場工作，之後改以種植胡椒、投入漁業或開設商店為生，也有人會再被轉介到亞齊的種植園工作（見 Lev, 2006: 102; 蔡晏霖, 2014: 174）。

當時來到蘇門答臘北部的華人，許多是來自廣東梅縣、惠州與大埔等地，挾著語群優勢，客語成為此地多數華人社群共同的生活用語。這些來到亞齊者，並非只停留在今日的班達亞齊，有不少人居住在東部沿岸一帶，如美倫、怡里 (Ili) 等地 (鄭一省等, 2019: 27-28)。根據鄭一省等人對後來搬遷到棉蘭美達新村之華人的訪談，這些在 19-20 世紀到亞齊的華人中，許多是以契約勞工的身份受僱於荷蘭公司到此修建道路，有些則是以工程師的身份被招募至此 (Srimulyani, et al., 2018: 400-401; 鄭一省等, 2019: 26-30)；除此，也有人受僱於蘇門答臘島上的種植園 (Lev, 2006)。除了契約勞工及投入農作開墾的少數人外，在這個時期來到亞齊的華人不少是經營小本生意，商店種類包括了雜貨店、金飾店、手錶商店等 (鄭一省等, 2019)。

荷蘭從 19 世紀中後開始將勢力擴展至亞齊，其所用的策略之一即是引入更多華人。⁵1870 年代，荷印政府對亞齊的態度轉為積極，提供土地並授與華人經營鴉片貿易的角色，吸引許多華商從檳城等地來到亞齊 (Lev, 2006: 102-103)。荷蘭的勢力擴展，除了引發華人與亞齊當地人的緊張關係與衝突，亞齊蘇丹更從 1873 年起，與荷蘭展開長達 30 年 (1873-1903) 的戰爭。1903 年，亞齊蘇丹投降，亞齊於是被納入荷印政府的治理範圍 (Lev, 2006: 102)。

在荷蘭積極向亞齊擴展勢力、鼓勵華商與華工前往亞齊時，荷蘭也開始從西婆羅洲的坤甸指派可以用客語溝通的「華人」甲必丹 (*kapitein*) 到亞齊，作為荷印政府與亞齊華人社群的中介溝通者。Daniel Lev 在其文中提到，來自坤甸的客家人 Hsieh Yung-kuang (1848-1916) 很可能就是第一個 (或至少相當早期) 被派至亞齊的華人甲必丹 (Lev, 2006: 103)。⁶Lev 針對 Yap Thiam Hien (出生在亞齊的客家人，後來成為有名的人權律師) 家族故事的討論，呈現出 19 世紀前後客家與其他華人社群在西婆羅洲、北蘇門答臘與馬六甲間的移動及往來關係，其中，邦加、西婆羅洲與亞齊三地，由於客家人群的優勢數量，形成以客語為生活語

⁵ 廣東大埔客家人張弼士也是在這個背景中，大約在 1870 年代開始，將其貿易網絡擴展至蘇門答臘，甚至從檳城移入亞齊，在亞齊建立墾殖公司，招募同為客家人的華工至亞齊開墾，後又在亞齊創辦「廣福遠洋輪船公司」(陳欣慧, 2007)。

⁶ Hsieh Yung-kuang 在亞齊經商有成，但後來就將其商業重心從亞齊轉往檳城 (Lev 2006: 103)。

言的特色，且因這樣的親近性，讓這三地人群間的政治、產業經濟、勞力與婚姻網絡發展出密切關係。⁷

根據荷印政府在 1930 年對亞齊華人的普查結果(Reid, 2005: 396; 蔡晏霖, 2014: 175)，當時亞齊的華人總數為 21,795，其中客家人為 8,887（約佔 40.8%），廣府人有 6,045（約佔 27.7%）。在客家人中，因許多人來自廣東梅縣（蔡芬芳, 2013: 70; 蔡晏霖, 2014: 175），這也讓梅縣腔調成為亞齊客語非常重要的特色。⁸整體而言，華人較集中居住之處還是在今日亞齊的首府班達亞齊，除了經營跨域貿易產業的大商人（他們通常也是在社會變化、政局不穩或出現族群衝突時最容易且最快速移出者），多數是經營雜貨店、餐館等小本生意者，或是在種植園中的勞工階級。

（二）印尼獨立後的亞齊客家／華人社群

蘇卡諾在 1945 年 8 月 17 日宣布印度尼西亞共和國獨立，隨後即與荷蘭展開約四年的獨立戰爭，直到 1949 年，荷蘭才正式退出印尼。獨立戰爭期間，荷蘭曾於 1948 年奪取雅加達與日惹的控制權，迫使蘇卡諾離開爪哇，逃亡至亞齊，與亞齊軍政將領 Daud Beureueh 等人商討共同對抗荷蘭、謀求印尼獨立的策略，並允諾給與亞齊完全自治的位置。然而，當荷蘭離開印尼，蘇卡諾政府開始制定國家組織制度時，並沒有遵照承諾給予亞齊獨立自治區的地位，反而在 1950 年將亞齊從省降格，併入北蘇門答臘省，這讓以 Daud Beureueh 為首的亞齊軍政領袖非常不滿，因而在 1953-1959 年間展開為自由獨立亞齊而戰的反抗。1959 年，印尼政府同意給予亞齊特別行政區（Daerah Istimewa）的位置，使其在宗教、文化／習慣法與教育三部分擁有自主的權利。

然而，1966 年蘇哈托執政後，實施更強化的中央集權治理制度，並於 1974 年通過「區域自治基本法」（Regional Autonomy Basic Law），

⁷ 如，除了自西婆羅洲被派駐亞齊的客家華人甲必丹，Lev 所述的 Yap Thiam Hien 家族故事中，居住在邦加、作為勞力承包商的 Yap A Sin（Yap Thiam Hien 的祖父），在娶了亞齊華人甲必丹的女兒（出生在西婆羅洲）後，也舉家搬遷至 Kutaradja（今日的班達亞齊），在此地經營鴉片等商業貿易，逐漸累積家族的政治、經濟與社會資本（Lev, 2006: 103）。

⁸ 除了梅縣，筆者的受訪者中也有人提到祖父輩是來自大埔，或是曾經到大埔尋根，雖如此，他們也會強調自己現在講的是「梅縣話」。

削減地方自治權限，再一次引起亞齊的反彈。除此，印尼政府在 1970 年代引進外國公司（包括美國美孚石油公司 Mobil 與日本公司 Jilco），聯合開採北亞齊司馬威（Lhokseumawe）的石油與天然氣，不成比例的獲利分配（亞齊幾乎沒有獲得任何開採利潤），加上爪哇勞工的引入，都進一步加劇亞齊與雅加達政府間的衝突（McCulloch, 2005; Reid, 2005）。⁹

1976 年 12 月 4 日，Hasan Muhammad di Tiro 發表「亞齊獨立宣言」（Declaration of Independence of Aceh Sumatra），成立「自由亞齊運動」（GAM）組織，展開與政府軍的長期抗爭。雖然 Hasan 後來流亡瑞典，但當 1989 年第二次自由亞齊運動再度展開時，更多的亞齊人加入或支持 GAM，整個運動範圍也從庇地（Pidie）擴大到北亞齊、美倫與東亞齊區域（McCulloch, 2005），居住在這些區域的華人也直接、間接被捲入這些衝突的影響裡。除了自由亞齊運動，印尼政府在獨立後針對「華人」的政策措施，更是以一個近乎強勢的力量，全面影響著亞齊地區所有華人的生活與文化實踐。

Eka Srimulyani 等人（Srimulyani, et al., 2018）將印尼獨立後亞齊華人與地方穆斯林社群的關係發展分為三個階段，分別為武裝衝突前（約在 1945–1970s 間）、武裝衝突時期（尤其聚焦 1998–2005 年間），以及武裝衝突結束與了 2003 年伊斯蘭律法（Shari'a Law）實施後（Srimulyani, et al., 2018: 410–412）。Srimulyani 等人認為，印尼獨立後到 1970 年代期間，亞齊各華人社群生活受到的最大影響主要來自中央政府的政策，尤其是打擊印共的措施及蘇哈托新秩序時期針對華人的各項「同化」及有系統「去華化」之政策，如，禁止華人公開慶祝新年、關閉華校、打壓或禁止華文媒體與華人社團組織等（亦可見 Hoon, 2008）。這一系列的政策在印尼各地引發人群衝突，而在亞齊地區，則是以 1965–1966 年發生的反華衝突最為劇烈（Melvin, 2013）。

值得注意的是，1965–1966 年的衝突在最一開始並不是因華人而產生，而是政府針對境內印尼共產黨（Partai Komunis Indonesia, PKI）成員展開打擊與拘捕行動而導致。Jess Melvin 將亞齊華人於 1965–1966 年經歷的衝突過程分為三階段（Melvin, 2013: 72–73），在一開始，由

⁹ 部分資料來自筆者田野筆記，2019 年 8 月 12–13 日。

於政府政策打擊的目標為印尼共產黨，因此不論是華人或非華人，只要被認為與印共有關，都會遭到逮捕。¹⁰隨後，由於亞齊的華人組織 Baperki (*Badan Permusyawaratan Kewarganegaraam Indonesia, the Consultative Body for Indonesian Citizenship*) 被認為與印共政黨 (PKI) 關係密切，開始成為政府打擊的目標，許多華人被逮捕、毒打或謀殺。到了衝突的最後階段，亞齊幾乎所有與海外華人協會 (*Asosiasi Huakiao, the Association of Overseas Chinese*) 及親北京團體有關的華人，都成為被整肅的對象。1966 年，亞齊軍事指揮官 Ishak Djuarsa 進一步下令所有非印尼籍華人必須在同年 8 月 17 日前離開亞齊，造成數以千計的亞齊華人離開印尼或南遷至棉蘭 (Melvin, 2013; 蔡晏霖, 2014; 鄭一省等, 2019)。這些遷移至棉蘭、講著客語的華人，被集中安置於廢棄的菸寮 (蔡晏霖, 2014; 鄭一省等, 2019)，許多人因此定居棉蘭，其語言特色與歷史經歷，也為棉蘭華人社群帶入了不一樣的景象。¹¹

1965–1966 年的衝突，導致了亞齊華人數量急劇減少，許多人 (尤其是親新中國／共產黨派) 南遷或離開，僅有少部分華人在 1970 年代情勢趨於穩定後回到亞齊，並申請加入印尼國籍 (Srimulyani, et al., 2018: 410–411)。至於持續居住在亞齊的華人，許多人在日常生活中與當地「亞齊人」的相處也變得更加小心謹慎，甚至有意識地區隔及保持距離，¹²這也使得許多華人在 1970 年代開始的自由亞齊運動中，盡可能地選擇「置身事外」。

1998 年蘇哈托下臺後，繼任的總統阿卜杜拉赫曼·瓦希德 (Abdurrahman Wahid) 廢除禁止公開說華語及展現華人文化傳統的政策，並將華人的農曆新年定為國定假日，這些措施讓亞齊及印尼各地的華人進入了後蘇哈托時期尋找「華人性」(Chineseness) 的文化「復興」與「再華化」(resinicization) 的階段 (Hoon, 2008, 2009, 2019)。然

¹⁰ 而由於亞齊華人在二戰後逐漸區分為親臺灣／國民黨派與親新中國／共產黨派，兩派除了站在不同政治立場，在印尼政府展開打擊與拘捕印共成員時，也進一步加深了華人內部親國民黨與親共兩派的裂痕 (Melvin, 2013; 蔡晏霖, 2014)。

¹¹ 至於那些留在亞齊的華人對於這段歷史的記憶為何，似乎較少有文獻提及。筆者的主要報導人之一 S，則是在談話中提到，當年爺爺決定不要離開，所以他們家與不少人繼續留在班達亞齊，由於年代久遠，僅能猜測 S 的爺爺當時應該已經是印尼籍。

¹² 筆者在班達亞齊的受訪者中，即有人提到，家中長輩回憶 1960 年代的衝突過程時，常會談到曾經熟悉且關係良好的當地居民，在衝突中變得陌生甚至具有敵意，讓他們非常「心灰意冷」，之後便不再與他們往來 (筆者談話筆記，2020 年 5 月 26 日)。

而，2004 年底海嘯的發生，以及 2005 年和平備忘錄的簽訂，都讓亞齊的華人社群再一次經歷生活的重創與重整。而海嘯帶來的生活劇變（班達亞齊尤其劇烈，美倫所受到的影響則較小），以及各國資源、資金的援助與人力進入，也為亞齊華人注入了許多新的網絡與資源，他們與臺灣的社團組織、慈善單位與學術機構，以及印尼其他區域及東南亞各地的華人、客家與宗教社團組織，都展開了比以往更加熱絡或新的連結互動。這些新的網絡與資源，成為海嘯後重組此地客家與華人社群非常重要的力量。另一方面，當亞齊進入了區域與政治較為穩定的發展後，由於伊斯蘭律法的實施，當地華人除了來自國家政策給予的有限社會空間，生活過程中也持續面臨著與印尼其他地方較為不同的身份處境與人群關係互動，展現在教育、文化宗教活動、婚姻與社群組織等面向上（Srimulyani, et al., 2018）。

本文下節將以亞齊首府班達亞齊及東北沿岸的美倫為例，從居住空間、生活互動與社團組織等面向，呈現兩地客家人群關係與社群網絡的發展與現況。班達亞齊與美倫雖然都經歷了自由亞齊運動及 2004 年的海嘯，但兩地因位置及角色的差異，遭遇的影響與過程相當不同，這也展現在兩地客家及華人與其他社群的關係往來上。

三、班達亞齊與美倫的客家／華人社群及其「周邊」

（一）班達亞齊

1. 海嘯前後華人社群間的關係與跨族群互動

（1）居住空間與生活景觀

我爺爺跟奶奶就是從梅縣來的，帶著我爸爸到亞齊。爸爸的哥哥有幾個也是在梅縣出生的。我爺爺帶他們來，他們是做吃的生意。…很多亞齊人都搬走了，因為現在我們有時候會跟印尼人有問題吧。如果說是很久以前的時後，第一次奶奶跟爺爺到的時候，都是華人跟華人鬥，吵架這樣。然後很多人搬走後之後，到我的時候，（華人）就剩下一點而已，就變成跟亞齊人鬥。（Z，2021 年 3 月 20 日）

年近三十歲的 Z，在班達亞齊出生，祖父母一代從梅縣來到亞齊後，在此地開設的餐館一直延續至今。在 Z 的描述中，班達亞齊的華人愈來愈少，除了 1960 年代許多人去了中國，或搬到其他地區，2004 年的海嘯後人又更少了。海嘯時正在衛理公會學校念初中的 Z，海嘯後，因同學中許多人轉學到棉蘭或其他區域，班上人數從七、八十人，變成僅剩三十多人。Z 的祖父母早已不在，無法提供更具體詳細關於早期班達亞齊華人的組成與關係互動，然而其描述已相當清楚呈現出此地華人人數逐漸減少，以及社群關係的粗略變化：從華人與華人的競逐，轉而更強調華人與亞齊人間的對應關係。

1896 年時，班達亞齊（舊稱 Kutaradja）的人口大約有 4800 人，其中華人就佔了近半數，包括了最大多數的客家人、其次的廣府人，以及少數福建與福州人（Lev, 2006: 103-104）。當時經由不同港口上岸的華人，除了對應著不同的祖籍地與方言群，也在班達亞齊形成了各自的居住空間。根據 Eka Srimulyani 等人的調查（Srimulyani, et al., 2018: 401），早期自 Lampulo 港進入班達亞齊者，以客家人（‘Khek group’）人及來自廣東、海南、潮州、興化等地之人群為主；他們沿著港口與河流（Krueng Ache River）南下，逐漸在貨物裝卸之處的 Peunayong 聚居。一直到 2004 年海嘯前，Peunayong 及其周邊的聚落，包括右側的 Gampong Mulia、北面的 Gampong Laksana，以及河流南岸的亞齊市場（Pasar Aceh）與大清真寺（Baiturrahman Grand Mosque）周邊區域，是班達亞齊範圍與規模最大的華人聚居區。在這裏，客語成為各華人社群在公共場域使用的溝通語言，也成為區分他們與當地居民的生活界線之一。除此，Peunayong 獨特的房屋型態——相連並排且縱深的長屋，結合商店與住屋功能（又稱為 shop-house，前半部作商店，後半部為住家），也展現出此地社群與在地亞齊人或其他族群不同的生活文化與族群特色，這樣顯著區隔、具有辨識性的空間景觀與人群面貌，使 Peunayong 又被當地人稱為 Chinezen Wijk（或 China Town，唐人區¹³）（Wardhani, Sudikno and Sari, 2011）。

¹³ 筆者在研究過程中發現，今日許多當地的客家或福建人仍習慣以「唐人」自稱，並表示這個概念與「華人」（當地語言稱為 Tionghoa）同，惟部分在亞齊以外地區（甚至國外）唸書或工作的人（多為四十歲以下的年輕人），口語中似乎較常使用「華人」作為自稱，而非「唐人」。

除了 Lampulo 港，也有部分華人透過亞齊北部的 Ulee Lheu 港上岸，他們多為福建人，在 Krueng Ache 河以南的地區形成了後來稱為 Seutui 的聚落。Seutui 位於 Peunayong 的西南側，以今日 Teuku Umar 與 Seulawah 兩條路的交叉處為核心向外展開，曾經是班達亞齊的主要商業區；其中，沿著當地華人稱之為「大水溝」的水圳一帶，也被稱為 Goheng。Seutui 與 Goheng 兩個名稱據說都是源自於福佬語，Go Heng 為此處早期福建移民的首領之一，Seutui 則是得自於其弟弟的名字——Go Sun Tui (Srimulyani, et al., 2018: 401)。

華人移民在 Peunayong 與 Seutui 形成的聚落，展現出早期不同華人社群移入亞齊的路徑差異及彼此間的區別，而這樣的區別也透過居住空間及日常互動，在生活過程中進一步深化。如，混居在 Peunayong 的各人群，逐漸發展出以較優勢的客語作為公領域生活用語的特色，而在 Seutui 的福建社群，雖然多數因生活需要而習得客語（且直至今日，班達亞齊華人聚集的公共場域中，如市場，主要的溝通語言也仍是客語），但彼此間的溝通（尤其在家庭中）仍然以福佬語為主。¹⁴在 Peunayong 出生、長大的 S，提到小時候居住在 Peunayong 時，他們與 Goheng 的華人間，常會舉辦足球賽，他當時不知道為何要如此區分，後來才漸漸了解生活在這兩個區域的「華人」不大一樣，Peunayong 的華人多為客家人，Goheng 與 Seutui 則是以福建人為多。¹⁵

2004 年 12 月的南亞海嘯，班達亞齊首當其衝，除了居民死傷慘劇，多數房屋都遭到嚴重破壞，許多華人在海嘯後，搬進了由慈濟與中華基金會提供的組合屋 (Perumahan Budha Tzu Chi) (Srimulyani 2017)。在重新安置過程中，許多人陸續移入慈濟規劃的新村落，如班達亞齊南部的 Pante Riek，以及大亞齊省 (Aceh Besar) 東北角的 Neuheun 村。過去福建人聚居的 Seutui，今日僅留存部分華人店家與少數華人住戶，而以客家人為主的 Peunayong，雖然人數也大為減少，但市場 (Pasar Peunayong) 及周邊的商店、餐廳與咖啡廳，至今仍是許多客家人及其

¹⁴ 除了居住空間的區別，Srimulyani 等人的調查還指出了班達亞齊華人間不同的產業技能，如，皮鞋產業多為客家人，腳踏者及相關的店家以興化人為主，潮州與福建人多投入於汽車、藥行、文具等相關產業，至於當代在此處經營飯店者則是以海南人為主 (Srimulyani, et al., 2018: 401)。然而，這樣的區分在近幾年已較為模糊，尤其在海嘯發生後，除了人群的移出與居住空間的重整，許多舊時產業（如皮鞋業）也逐漸沒落。

¹⁵ 筆者談話筆記，2019 年 8 月 15 日、2020 年 5 月 26 日。

他華人社群經營生意、聊天、日常打發時間之所在，多數的佛堂廟宇及社團組織的辦公室（如亞齊客屬基金會）也仍是設置於此。¹⁶

然而，Peunayong 的華人店家與非華人經營之商店及住戶人群，在筆者 2019 年 8 月拜訪時，已不再如過去顯現出清楚的空間及景觀界線。許多房屋在海嘯後重建時不再沿用舊時的設計，加上人口外移帶來的產權易主（不少商店與房屋由當地亞齊人接手）（見 Wardhani, et al., 2011; Srimulyani, et al., 2018），都讓過去透過建築外觀所呈現的族群界線逐漸模糊。今日的 Peunayong，華人與非華人的餐廳及商店相互交錯，雖然在市場及周邊餐飲店內外活動的人群仍以華人面孔為多，彼此間的溝通語言也仍是以客語為主，但生活空間已逐漸走向多族群共構的日常景觀，跨族群接觸互動的機會也比以往（海嘯前）更加頻繁。

（2）通婚「選擇」

今日居住在班達亞齊的華人，彼此間的區分除了根據來源地（祖籍地）與使用的方言母語（如客語及福建語），宗教身份（佛教、天主教、基督教與伊斯蘭信仰等）也是另一個在日常互動中建立連結或區別關係的重要因素，尤其是在婚姻實踐的過程裡。蔡芬芳在其著作（2013、2016）中，非常詳細探討了班達亞齊華人女性與穆斯林通婚的議題，除呈現女性改宗者（成為穆斯林者）擺盪在新、舊宗教與文化間的身份表述與實踐過程，更指出印尼社會及華人社群將伊斯蘭信仰族群化、將族群關係宗教化的現象（如，將伊斯蘭信仰與亞齊人畫上等號、成為穆斯林被稱為「入番教」等，見蔡芬芳，2016）。在蔡芬芳的田野中，班達亞齊多數與穆斯林通婚的華人女性，結婚後與家人及華人社會的連結通常轉趨淡薄，甚至不再往來，也因此，親屬中若有人嫁娶穆斯林，往往即成為不再被提及的隱形人。這個清楚被劃分、連結著族群（亞齊人）與宗教（伊斯蘭信仰）的人群界線，也在筆者與受訪者的對談中清楚呈現。

筆者的受訪者之一 S 提到，從小父親就會不斷警告家中的孩子不准與穆斯林交往，甚至用了非常重的字眼，表示如果要跟穆斯林在一起，就「滾出這個家」。然而，在 S 的親屬中，還是有不少與伊斯蘭信仰者

¹⁶ 筆者的受訪者中，就有在海嘯後自 Peunayong 搬進 Pante Riek 者，對他們而言，Peunayong 仍是他們最常聚集之處。而在 Peunayong 南岸的亞齊市場一帶，今日也仍可見到許多華人商店及居民。

通婚的，如其舅舅、兩個表哥及表妹，他們多半是在工作中認識了另一半而結婚，配偶多是當地亞齊人，也有少數來自雅加達者。這些親屬在與伊斯蘭信仰者結婚後，多數與家人及原生社群逐漸疏離，他們也多半不住在班達亞齊，有些生活在亞齊北岸的其他城市，也有因工作移居雅加達者。S 也提到，他一直不知道自己有一個舅舅，是直到外婆過世，母親聯絡了舅舅回來，才發現他當年因與伊斯蘭信仰者結婚，家裡的人幾乎與他斷絕往來，從不曾在生活中提起。對此，S 則表示自己與嫁給穆斯林的表妹還保持聯繫，但也多僅止於臉書上的往來。¹⁷

筆者在談話中也注意到，過去不論是男性或女性，班達亞齊的華人在嫁娶伊斯蘭信仰者後，除了居住空間的改變（離開 **Peunayong**，或甚至離開班達亞齊），多半會讓自己進入以對方家庭為核心的社群網絡。然而，也有受訪者提到，近幾年來在班達亞齊，華人與非華人的當地社群因生活裡的互動增加（如學校或工作場域），彼此間的通婚逐漸增多，客家與其他華人社群對這些通婚者的排斥也不如以往，尤其在海嘯後，**Peunayong** 移入了不少當地非華裔的亞齊居民，因此也有不少華人在與穆斯林結婚後，持續居住於此，並積極參與原生社群的組織與活動（如，亞齊客屬基金會就有成員與當地穆斯林通婚後，持續參與基金會活動）。除了與當地亞齊穆斯林的通婚，也有少數與非亞齊人通婚的案例，如 H 的父母親。H 也是出生在班達亞齊，父親為梅縣客家人移居的第三代，母親則是來自爪哇的「爪哇當地人／原住民」（H 在談話中以此說明母親身份）。H 的母親早年因工作關係來到班達亞齊，在這裡認識 H 的父親而住下來，而因為在班達亞齊生活了許多年，H 的媽媽也會講相當流利的客語。¹⁸

值得注意的是，印尼政府對於通婚者需具有相同信仰的規定，並不限於穆斯林社群，根據法規，不論隸屬哪個宗教，男女雙方在進行結婚

¹⁷ S 也曾在談話中對亞齊及雅加達兩地華人對待與穆斯林通婚者的態度做了一番比較，他以自己朋友的際遇及在雅加達的觀察為例，認為亞齊的客家與華人社會非常防範、甚至嚴格禁止子女與穆斯林通婚，相比而言，雅加達的華人想法較為「開放」，較能接受社群中的人與穆斯林通婚，許多華人在婚姻後也仍然居住在原有的華人社區（筆者談話筆記，2020年5月26日）。

¹⁸ H 並未對母親的宗教身份有進一步說明，但因其表示自己與父親皆屬佛教，推測母親應不是伊斯蘭教信仰者。除此，H 也表示母親在家庭裡與外面（與其他華人社群相處溝通時）皆是以客語溝通。

登記時，都必須擁有相同的宗教身份，¹⁹若雙方具有不同宗教身份，一方必須改變，或兩人需要取得各自所屬的宗教單位之認可，才能進行婚姻登記（Yunisari, 2015）。以 S 為例，其父親是梅縣客家人，身分證上的宗教類別為天主教，母親為福建人，宗教信仰為佛教。S 提到，由於父母認為向宗教單位交涉非常麻煩，因此並沒有進行宗教身份的更改，也沒有向各自的宗教單位申請跨宗教婚姻（interreligious marriage）之許可，兩人因此一直沒有進行正式結婚登記，這也是為什麼在 S 的出生證明上，只有母親的姓名。²⁰

根據文獻及筆者初步的觀察，對多數班達亞齊的華人而言，結婚對象通常只有在對方為伊斯蘭信仰者時，才會較清楚顯現出族群文化身份與認同的挑戰。華人間不同社群的通婚，如客家與福建或海南人之婚姻，除了相當常見，也較不會引起強烈的家人反對或社群內鄰居間的談論。然而即使如此，對許多五十歲以上的世代而言，不同祖籍地或方言群的差異，仍常透過刻板印象的描述，出現在日常談話裡。例如，S 曾提到從小父親就常批評福建人不好、無法信任，讓他覺得作為福建人的母親很可憐。S 的母親雖然是福建人，但除了福建話，其在日常生活最常使用的語言還是客語。在 S 的詮釋中，他認為客家人非常實際、看重金錢且講究輩份禮節，尤其會很在意往來互動時不同輩份彼此間的稱呼及問候用語是否恰當。除此，也有受訪者表示班達亞齊的客家人因「比較窮」，才會給人重視金錢的印象，福建人的經濟狀況則相對「較好」。

筆者目前雖還無法從更多資料深入理解班達亞齊客家與福建及其他華人社群間的關係互動，以及彼此間更多刻板印象的描述，但從幾個受訪者的談話中，可發現至少在海嘯發生前，班達亞齊的客家與福建社群間除了居住空間呈現某種區隔，日常生活中也存在著彼此有別的刻板印

¹⁹ 印尼所有公民在身分證上都必須載明宗教信仰，也因此，不同宗教信仰者若要進行婚姻登記，必須先取得各自宗教的同意，或者其中一方必須進行宗教身份的變更（Yunisari, 2015）。然而，更改宗教身份在印尼也不是件容易的事，不論是更改為哪個宗教，都必須經過「入教」的許多法定程序，取得正式認可文件後才能進行身份更改。根據部分受訪者的說法，因應這樣的規定，有些人會採取策略性的做法，即，選擇「入教」程序及婚前輔導課程較為簡易及快速者。雖如此，欲結婚的雙方如何協商彼此的宗教身份，以及該宗教類別在婚姻儀式及婚後生活中的影響為何，仍值得進一步理解。

²⁰ 至於 S 自己，原先的宗教身份跟著母親為佛教，但他在 17 歲時進行了宗教變更，現為天主教。

象。至於婚姻對象的選擇，不同華人社群間的通婚仍相當常見（彼此屬於可接受的人群範疇），伊斯蘭信仰除外的宗教身份差異（如佛教與天主教）並不是影響彼此婚姻選擇的主因。至於與伊斯蘭信仰者（多為當地亞齊人）的婚姻，對多數班達亞齊的華人而言，則是一個較難以被接受、較難跨越的婚域範疇，雖然這樣的現象在近幾年逐漸有了一些改變。

（3）學校教育與關係變化的感受

我是上 Methodist 的學校，學校是華人的。在我的時候還有一兩個他們印尼人（學生），但老師全部是印尼人... 有穆斯林的，還有基督教的老師。華人老師就算有就是一個，教中文，但有時候沒有。海嘯時候我在初中，我從五歲就在這個學校了，到高中畢業。... 畢業後就念亞齊的大學，我的時候就我一個華人，剛進去時候會覺得很奇怪，但他們人真的很好，我覺得。他們會覺得我們是很特別的人，然後就會對我們很好。... 我覺得海嘯之後他們（亞齊人）有比較開放，以前他們不大喜歡華人，海嘯之後比較好了，因為很多外國人進來吧。（Z，2021 年 1 月 20 日）

還沒有海嘯之前，大家就是寬容的、很和諧這樣子... 就是以前沒有這麼排華啦。像學校好了，以前我們讀書上學，老師就是回教的，政府部門的，可是現在海嘯之後，就是分得很清楚這樣子。以前我們是可以讀國立，可是現在我們要讀國立的話，很多就是被退，被拒絕，就是國立的比較不會接受我們華人。然後我們（衛理教會學校）的老師以前是有回教的，現在是沒有，現在比較多華人的老師，也有很多 Batak 老師。... 現在我們跟那個當地人，就是以前的話比較和諧啦，但現在和諧的方式就是比較多是跟他們互動做活動。像我有個朋友，她家裡經濟比較不好嘛，我們私立學校比較貴，國立的話就是免費的，我那個朋友想讓小孩進國立學校，校長就跟她說，因為很多因素他說，就拒絕她了，就是拒絕我們華人種族的，說因為怕我們的小孩會被欺負這樣。（L，2021 年 2 月 26 日）

Z 與 L 年紀相差不是太遠，皆在三十歲上下，兩人皆認同自己是客家人（但也認為客家人亦為華人）。她們從小都在班達亞齊衛理公會的學校唸書，海嘯發生後，Z 與家人到雅加達投靠親戚，待了幾個月後才回到班達亞齊。Z 後來進入華人相當少數的亞齊大學就讀，現在定居雅加達。L 在海嘯後，則是轉到棉蘭的學校就讀，高中畢業後，與幾個同樣來自亞齊的同學，接受臺灣紅十字會獎學金的資助，到臺灣唸大學。L 在近年辭掉臺灣的工作，回到班達亞齊照顧長輩，並開始在當地教授中文。

在 Z 與 L 的敘述中，可發現海嘯都是兩人區分關係變化的指標，但筆者認為，談話中提及的互動過程之改變，與伊斯蘭律法的實施，以及 2005 年後亞齊進入更有系統、制度化的自治發展，應有相當重要的關聯，這或許也是影響華人學生在部分國立學校之遭遇的主因，²¹只是在多數班達亞齊華人的記憶與經驗感受裡，「海嘯」似乎比隨後發生的自由亞齊運動的政黨化及亞齊地方自治的擴展更為深刻，成為他們概念化生活階段及進行比較最直接、有意義的指標。除此，即使感受不同，但 Z 與 L 在談話中，皆相當清楚地呈現出「我們」（指包含客家人群的「華人」）與「他們」（非華裔的當地其他社群）的區別，顯現至少從當代客家年輕一代的眼中，不論關係如何變化，「華人」與「非華人」的概念都是作為生活裡人群區分及關係敘述的重要基礎。

班達亞齊的客家及華人社群，若於當地就學，多數是進入在地的兩間私立教會學校，一間隸屬於基督教，由美國衛理公會設立的，另一間是由天主教教會設立。這兩間教會學校所招收的學生雖不限於相同信仰者，但學校所教授的宗教會根據教會信仰，以基督教或天主教為主。除了教授的宗教差異，衛理公會的學校亦有提供中文課程。²²而如同 Z 與 L 所提及的，衛理公會學校在過去有不少穆斯林（「回教」）教師，教授科目包括數學、化學等。現在該學校已不再有「回教」教師，現任的教師包括了部分華人，以及許多信仰基督教的 Batak 族群身份者（蘇門答臘島的少數族群之一）。

²¹ 惟更詳細的學校策略施為，還有待進一步田野資料的蒐集，才能更完整理解客家與華人社群在社會變化中經歷的學校教育過程。

²² 本文撰寫當下，在該校任職的中文課程老師，也是出生於班達亞齊的華人，他在臺灣習得中文後，與臺灣籍的配偶一起回到班達亞齊定居。

至於大學階段，許多華人會選擇到有較多華人學生或華校的棉蘭及雅加達就讀（有人甚至在高中階段就離開亞齊），而因 2004 年的海嘯影響，也有不少人透過獎學金的資助而到國外完成大學學位。整體而言，僅有少數的客家或華人學生會留在亞齊讀大學，而在這當中也常有人因適應不良最後選擇中斷學業。²³

有趣的是，Z 與 L 兩人對班達亞齊華人與地方亞齊人關係變化的感受相當不一樣，Z 認為海嘯後當地亞齊人對華人比以前友善，在大學裡的非華裔同學與老師也對她相當好；L 與一同參與談話的另一位友人，則是指出了今日亞齊公立學校有意區隔或排除華人的態度，使他們覺得相較於海嘯前，現在亞齊人比較「排華」。²⁴筆者認為，Z 與 L 的不同感受，與兩人海嘯後差異的就學經驗及畢業後居住與工作的經歷應也有關，即，受到個人生活過程及人群接觸經驗之影響。L 在海嘯後不論是到棉蘭的華校就讀，或是在臺灣唸書與工作，日常生活裡接觸的亞齊人或其他地方的非華裔印尼社群皆不多，直到回到亞齊、開始參與客屬基金會的工作後，與在地亞齊人的互動才變得具體切身。或許是對比於過去就學時老師多為非華裔面孔的記憶與感受，抑或是在棉蘭與臺灣生活經驗的影響，讓 L 回到班達亞齊後，覺得生活裡亞齊人對華人的刻意區隔似乎比以往更加顯著，反而是透過基金會許多慈善救助之活動，才感受到彼此有較多合作、接觸與互動的機會。

至於 Z，則是一直居住在班達亞齊直到大學畢業，且不同於部分友人鄰居在進入亞齊大學後因不適應而中斷學業，Z 在大學裡交到了相當多非華裔的好友，言談間常提到他們的親切友善，彼此也一直保持聯繫。

²³ 本研究的受訪者之一即提到，其友人中有 2-3 人曾進入亞齊大學就讀，但在不到一年的時間內就紛紛離開，轉往其他地區或其他國家繼續學業。對該現象，該受訪者的解釋是，許多「華人」無法適應亞齊的在地學校。筆者受訪者中僅 S 與 Z 在亞齊大學(Syiah Kuala University)完成了大學學位。S 在畢業後，於 2006 年透過亞齊政府獎學金的資助，到臺灣就讀研究所。至於出生在 Peunayong 的 Z，則是在大學畢業後至雅加達工作，目前仍居住在雅加達。對兩人而言，從以華人為主的教會學校，進入華人作為極端少數的亞齊大學就讀，雖然在一開始有許多需要適應的地方，但透過較長期的接觸與相處，他們皆表示，大學過程中認識了許多到現在還持續聯絡的好友及老師。

²⁴ 然而，也有部分受訪者提到類似 Z 的感受，認為海嘯後華人與當地人「比較有往來」，關係比以前「和諧」。關於 L 與朋友所提及的「排華」感受及其所牽涉的面向，筆者認為該用語及概念應具有某種的世代差異，即，對於 Z 與 L 這一代的年輕人而言，「排華」的感受與描述，及其所代表的意義，應與經歷 1960 至 1980 年代的上一代人相當不同。本研究在未來亦將就此進行更細緻深入的探查。

Z 畢業後就到雅加達工作，至今已將近六、七年。進入亞齊當地大學就讀，以及在雅加達工作的經驗，讓 Z 談論人群關係時，常會從一個跳脫亞齊自身脈絡的角度，描述不同地方人群間的特質與互動。如，她曾談到「比較不喜歡棉蘭人（指棉蘭華人）」，覺得棉蘭華人喜歡自己聚在一起，也比較「驕傲」，尤其是面對來自亞齊的華人或其他印尼人時。除此，Z 也提到她許多亞齊的同學（包括華人與非華人），當他們到棉蘭找工作時，只要是應徵華人公司，面試時常會被詢問父母是不是華人，如果其中之一是，或兩人皆是，似乎就會比較容易被接受，或享受較高的薪水待遇，反之，「如果兩個父母都不是華人，他們就比較不會想要」。²⁵Z 並沒有特別指出棉蘭與亞齊華人的關係互動，是否與社群背景的差異（如福建與客家人的差異）有關，但在描述中清楚呈現出地域或「族群」（受訪者以「種族」指稱）概念在學校生活、求職過程與工作場域裡的作用，以及他們如何反向強化差異的人群形象、特質與關係感受。

2. 社團組織與當代社群網絡的發展

自 19 世紀到印尼獨立前後的過程中，華人在亞齊地區形成的社群組織與大多數東南亞華人聚集之區域相似，即，以祖籍地的地域連結或方言群界線作為人群組織與劃分的基礎，設立結合廟宇信仰及教育、照養功能的會館組織。以班達亞齊為例，早期曾存在的會館包括惠東安會館（客家人為主）、天益社（福建籍人群）、廣肇會館（廣府籍人群），以及海南人的海南會館（陳欣慧，2007: 52; 蔡芬芳，2016: 28），清楚呈現出此地華人移居者的社群區分。

印尼獨立後，1966-1998 年間蘇哈托實施的同化政策迫使許多華人會館關閉，不少華人傳統的寺廟也為了符合官方認可的宗教分類，改名或轉型為佛堂或佛寺（Vihara）（Hoon, 2008），這個過程雖然在某種程度上打散了班達亞齊舊有顯著的華人社群分類，且因政府針對「華人」一體的論述及政策作用，強化了「華人」作為集體身份認同與經驗感知的概念；然而，原本與會館結合或附屬於會館的許多寺廟，並沒有完全消失，它們或由原來會館組織的管理人員持續經營，或在轉型過程中持續維持著運作上顯著的社群身份特色，從較為低調、隱性但又具有某種區

²⁵ 筆者談話筆記，2020 年 11 月 21 日。

辨性的層面，延續著過去班達亞齊華人社群區分與關係連結的界線。如，天益社及海南會館在這個過程中轉為經營寺廟為主的宗教組織或基金會（陳欣慧，2007: 52），至於以客家人群為主的惠東安會館雖已不再，但透過經營佛堂，仍然展現著顯著的邊界意識。²⁶

今日班達亞齊由華人經營的寺廟（當地人稱為「佛堂」）有四（見表 1），皆分布在 Peunayong 及其周邊地區，包括由福建人經營的 Vihara Dharma Bakiti（當地人習慣稱為「大伯公廟」）、海南人主導的 Vihara Dewi Samudera（媽祖廟）、經營者為客家人的 Vihara Buddha Sakyamuni Banda Aceh（當地人多稱為大佛堂），以及 Vihara Maitri Banda Aceh（觀音堂，為棉蘭觀音堂 Vihara Maitri Medan 的分支）（亦可見蔡芬芳，2016: 26–27; Srimulyani, et al., 2018: 405）。

除了傳統廟宇轉型的「佛堂」，天主教與基督教在亞齊也有相當多信眾，尤其是基督教。來自美國的衛理公會，大約從 20 世紀開始來到蘇門答臘宣教，長期經營下，衛理公會發展成為此地最大的基督教教派，轄有近 40 間華語堂與佈道所（蔡維民，2004: 80）。在班達亞齊，「印尼基督教衛理公會大亞齊堂」設有學校，提供華語課程以及幼稚園至高中程度的基本教育（陳欣慧，2007: 48），本文前述所提及的多位受訪者，皆是在該校就讀。亞齊與棉蘭華人社群的關係密切，許多學生在班達亞齊完成教會學校的高中教育後，會前往棉蘭就讀大學。

以今日班達亞齊的多個教會組織為例，雖部分教會有顯著的族群色彩（如，以華人為多的衛理公會及少數天主教會等），但多數教會中除了華人社群，也可見許多在地族群（如 Batak 人）以及從其他區域（如棉蘭、其他印尼地區，甚至其他國家）派駐亞齊的神職人員。教會裡多族群、甚至多語言環境，相較於前述的寺廟與佛寺組織，似乎提供了參與其中的客家及其他華人社群某種程度上更為多元且彈性的人群接觸經

²⁶ 本研究訪談及接觸的多數對象，都是較年輕世代者（年紀約在 30–40 歲間），也因此，他們對蘇哈托「新秩序」時期的記憶多半都相當模糊，無法對該時期華人會館與寺廟所遭受的影響及轉型的過程提供較為具體的說明或經驗感受，加上 2004 年的海嘯導致許多舊有的資料與文件遭到破壞（見陳欣慧，2007），目前實難以對該時期社群組織因應及重組的過程有更詳細的描述。就筆者目前透過訪談接觸者再進一步詢問其周邊鄰居家人所得的資料，許多五、六十歲者也只對仍存在的福建天益社及海南會館有印象，對於已不存在的「惠東安會館」及「廣肇會館」，多數人表示沒有聽過，對此，本研究在後續的發展中，將持續努力，希望能透過較年長世代者的口述敘事，對較早期班達亞齊華人會館與社團組織的轉型發展，有更多了解。

驗與往來關係，²⁷除此，這些教會跨域、跨國之網絡連結，也在 2004 年的海嘯後成為物資與人力進入亞齊的重要管道之一。

2004 年 12 月的海嘯，除了是班達亞齊多數人群生活變化的重要分水嶺，也成為此地華人社團組織發展的另一個關鍵時刻，尤其，海嘯後各種外來組織、資金、資源的進入，許多援助組織透過「華人」或「客家」身份試圖建立與此地社群的連結關係，因而催生了不少以「華人」及「客家」為身份標誌的社團組織，如印華總會亞齊分會、印尼亞齊華人慈善基金會、印華百家姓協會亞齊分會，以及亞齊客屬聯誼會。這些新興、以文化身份作為社群邊界的組織，挾著強大的跨域及跨國資源網絡，將亞齊的客家與華人社群帶入一個更大的國家、區域、甚至全球的脈絡與關係架構裡。亞齊的華人也開始透過跨域活動的參與，感受多種身份界線（如，客家人、華人、亞齊客家人／華人、印尼客家人／華人等）交錯與連結的關係表述，以及社團組織作為資源流動與人群關係連結的重要角色與作用。

值得注意的是，這些新興組織雖致力於以人群文化特色或族群身份建立新的跨域連結與情感、資源的凝聚力，然而，它們也同時面對著華人社群間不同群體的矛盾與利益問題，導致如印華總會亞齊分會、印尼亞齊華人慈善基金會等組織僅維持短暫時間，便面臨解散的命運（蔡芬芳，2016：28-29），印華百家姓協會亞齊分會在幾年前也曾經考慮解散，但因雅加達總會不同意，而勉強維持至今（見表 1）。反而是 2011 年成立的「印尼亞齊客屬聯誼會」，透過以「客」帶「華」的方式連結客家與華人兩種身份認同，除將非客家的華人也納入其成員，並積極建立華人與當地穆斯林社群的關係，逐漸成為今日在班達亞齊可以連結（甚至整合）各社群網絡的重要平臺。

「印尼亞齊客屬聯誼會」是 2009 年底海嘯五週年時，印尼客屬總會到訪亞齊時建議成立的分會組織，²⁸後改名為「亞齊客屬基金會」，仍隸

²⁷ 本研究的受訪者 S，因曾在亞齊大學唸書，生活圈中有不少在地或來自印尼其他區域非華人的朋友，加上曾在天主教教會與外籍神父共事，相較於其周邊的客家或華人同學，有相當不同的人群往來經驗。S 日常生活的語言使用，除了在家及面對華人使用的客語，還包括了印尼語，以及工作上的英語（至於當地亞齊人間使用的亞齊語，S 與少數華人同學雖曾在學校學習過，但因僅有基礎程度而甚少使用）。

²⁸ <https://read01.com/zh-tw/jemy7J.html#.X3lBzy2B00o>（取用日期：2021 年 3 月 6 日）。

屬雅加達總會，並在 2015 年於亞齊西海岸的米拉務（Meulaboh）成立了下屬分會「米拉務客屬基金會」。²⁹「亞齊客屬基金會」的主席古啟祥為客家人，但其幹部與成員並不限於客家身份，³⁰只要是華人皆可入會。筆者也發現，近年來基金會中的部分成員因與當地亞齊人通婚而改宗成為穆斯林，但仍持續參與並協助基金會的許多活動。

「亞齊客屬基金會」在活動舉辦及擴展上相當積極，雖為客家組織，但該基金會也相當強調其作為華人社群的身份，希望透過活動的交流、合作與互助，增進華人與當地族群（如亞齊人、巴達克人等）的互動關係。³¹也因此，基金會近幾年來，幾乎每年都會舉辦多次捐血、發放米糧，以及救濟地方貧困居民的活動。2020 年新冠肺炎疫情影響期間，「亞齊客屬基金會」也曾舉辦廉價午餐的救濟活動，透過將購買的餐點以半價以下的便宜價格出售給有需求者（不限華人），協助生計受疫情影響的商家與在地居民。³²值得注意的是，在該基金會所舉辦的活動中，也常可見在地非華裔的社群以義工身份參與幫忙，在基金會擔任義工的 L 這樣解釋：「活動幫忙的人很多，有空的就來幫忙，不一定是客家人，也有當地人」，這大概也是為什麼 L 在先前曾特別提到，今日班達亞齊的客家或華人，與當地非華裔社群的互動主要展現在一起「做活動」的過程裡。

除了透過慈善與社會服務來強調客家與華人社群貢獻地方社會、作為亞齊一份子的角色，「亞齊客屬基金會」也積極藉由文化活動展現華人與地方文化共存的关系，如，在春節等節慶活動時組織舞獅隊進行表演（'Barongsai'），並在近幾年與亞齊傳統舞蹈（seudati）結合，一起進行表演（Srimulyani, 2017），即是希望能在呈現華人文化的同時，獲得亞齊主流社群的共鳴。³³

²⁹ 「米拉務客屬基金會」隸屬班達亞齊的「亞齊客屬基金會」，必須定期向其報告近況（筆者談話筆記，2021 年 2 月 23、26 日）。

³⁰ 根據蔡芬芳在 2011 年及 2015 年的田野調查（蔡芬芳，2016: 29-30），該組織的會員是以家庭為單位，主席雖為客家人，但其他幹部與成員並非全為客家人。基金會的相關資訊亦可見印尼客屬聯誼總會之網站：<https://hakkaindonesia.com/2019/11/26/cabang-hakka-di-indonesia/>（取用日期：2021 年 3 月 6 日）。

³¹ 亦可見 <https://read01.com/zh-tw/jemy7J.html#.YE3IVi2B0Xp>（取用日期：2021 年 3 月 6 日）。

³² 筆者談話筆記，2021 年 2 月 26 日。

³³ 班達亞齊市長 Mawardi Nurdin 在 2011 年舉辦了大型公開的華人新年慶典，當時的亞齊客屬聯誼會組織了舞龍獅團的表演，吸引許多當地亞齊民眾到 Peunanyong 觀賞。然而，該表演後因地方政府的政策改變而被禁止，直到 2014 年才又重新獲得允許。也

上述這些活動的舉辦，以及從多面向努力拉攏及結合地方各社群的努力，讓「亞齊客屬基金會」成為該地華人社群中相當突出的組織。筆者的受訪者即強調，「亞齊客屬基金會」是受到當地政府認可、有正式登記資料的組織，而當政府部門辦理一些「演講會」時，也常會邀請客屬基金會參加。這樣的互動方式初步呈現了當地政府對該基金會的重視，以及試圖與華人社群建立某種往來關係；另一方面，這似乎也再一次展現了「亞齊客屬基金會」作為連結客家與其他華人社群，以及華人與在地其他社群、甚至公部門的重要角色。

今日「亞齊客屬基金會」的主席，也同時是「印華百家姓協會亞齊分會」的會長，這是現在班達亞齊最主要的兩個華人非宗教性組織（見表 1）。筆者還未進一步比對兩個組織幹部及成員重疊的比例，但從兩會會長皆為同一人，以及「亞齊客屬基金會」相當積極辦理的許多活動，尤其有意識地結合其他人數較少的華人社群、連結在地非華裔社群的運作方式與活動策略，初步可觀察到客家社群在今日的班達亞齊持續具有相當重要的主導位置。然而，不同於過去強調與其他方言群或地域社群的區隔，今日的客家社群（尤其是客家組織的領導者），似乎是以該地較為優勢的客家元素作為推展華人連結的媒介，透過以「客」帶「華」、強調「客」等於「華」，一方面凸顯客家元素（如語言）作為該地華人共同底蘊的特色，另一方面，也藉由華人社群相似文化的展現（如過年習俗及舞龍文化），強化「客」與「華」相互連結、可互為表述的文化與身份關係。而從基金會成員呈現的多元特色（雖以客家為主，但包含不同的華人社群以及多種宗教身份），也可觀察到「亞齊客屬基金會」努力展現出的亞齊客家特色——彈性、多邊的社群關係，以及具有該客家特色的華人意識，並透過以「客」連結或包含其他華人社群的「華人」概念，與跨國的「客家」及「華人」組織進行互動往來。筆者認為，正是這個彈性、具有客家特色又兼具亞齊地方連結的身份意識，讓「亞齊客屬基金會」能夠在當代發展出跨越宗教界限及某種凝聚華人社群的影響力，

因為這樣，為了避免再度被禁止，近幾年來客屬基金會將舞龍獅團的表演與地方亞齊舞（*seudati*）結合，以兩者並置的方式（*seudati* 舞者圍繞在龍身周邊進行舞蹈）（見 Srimulyani, 2017），除了呈現兩種文化和諧共榮的景象，也試圖讓地方非華裔社群一起感受華人新年慶祝活動的氛圍。<https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/chinese-banda-aceh/>（取用日期：2021 年 3 月 6 日）。

相較於其他宗教性社團或海嘯後出現的華人組織更能有效連結地方社會的不同社群。

表 1、班達亞齊華人組織與佛堂（Vihara）現況資料表

2021.03.23

名稱	成立時間	經營者與成員身份	備註
亞齊客屬基金會 (Yayasan Hakka Aceh)	2011 年 11 月 15 日	主席：古啟祥（客家人） 成員：客家人為主，但還包括其他華人（如福建人）	1.原名「亞齊客屬聯誼會」（Perkumpulan Hakka Indonesia (Aceh)），為避免其產權私人化，於 2013 年 9 月 28 日改名為「亞齊客屬基金會」 2.2015 年在 Meulaboh 成立分會——「米拉務客屬基金會」
印華百家姓協會 亞齊分會		現任會長：古啟祥（客家人）	幾年前一度面臨解散，但因雅加達總會不同意，只好繼續維持
Vihara Dharma Bhakti 大伯公廟	1878 年建造，1936 年搬遷至現址	經營者：福建人組成之基金會（天益社） 信仰者：華人各社群皆有	1.當地人習慣稱「大伯公廟」 2.1878 年建造時是在別處，1936 年才搬遷到現址 3.祭拜的神祇：天神、玉皇大帝、大伯公、釋迦牟尼、觀音、媽祖、太歲爺、關聖帝君、地基主、白虎神、青龍神、四面佛
Vihara Dewi Samudera 天后宮／媽祖廟	1948 年設立	經營者：Yayasan Dewi Samudera（媽祖基金會） 信仰者：華人（海南、福建、客家、潮州人等）、印度人	1.當地人去該佛堂時，仍習慣稱要去「海南會館」 2.祭拜的神祇：釋迦牟尼、觀音、媽祖、土地公、地基主、家庭祭祀的神明（應為人群搬遷後移至該寺廟祭拜）
Vihara Buddha Sakyamuni Banda Aceh 大佛堂	1968 年設立	經營者：客家人組成之基金會 信仰者：華人各社群皆有	1.當地人多稱為「大佛堂」 2.祭拜的神祇：釋迦牟尼、彌勒佛、觀音
Vihara Maitri Banda Aceh 觀音佛堂		私人（個人家戶）經營 信仰者：華人各社群皆有	1.現在的經營者為一客家女性（原來由其母親經營）

註：本資料表之完成，非常感謝在班達亞齊的友人 Yenni Yap（葉順妮）協助詢問相當多人，進行資料的確認與資訊補充。

(二) 美倫

美倫為美倫縣（Bireuen Regency）的首府，位於亞齊特別行政區的東北岸，距離班達亞齊大約 4-6 小時的車程。2006 年當新協定的亞齊特別行政區自治法實施後，經地方選舉而成為首任新政府首長的 Irwandi Yusuf，即是出生於美倫，³⁴美倫在自由亞齊運動期間及當代亞齊政治的發展過程中，也一直佔據著相當重要的角色。

美倫在過去曾是貨物轉運的中繼站，也是各種物產集散與出口處，北蘇門答臘內陸山區出產的松脂（如 Jarnang resin）、菸草與咖啡等，多是經由此處再加工後，外銷各地。除作為物資集散與轉運站，被稱為亞齊軍事中心的美倫，也曾在印尼獨立的過程中佔據重要角色，蘇卡諾於 1948 年 6 月流亡亞齊時，即曾在美倫居住過，與亞齊的軍事將領商討抵抗荷蘭入侵的策略，並向此地民眾發表演說。³⁵然而，當蘇卡諾回到爪哇重攬大權，並沒有遵守給予亞齊特殊自治區地位的承諾，反而藉由強化中央集權、制度化國家各階層的體制秩序，將亞齊從省的位置進一步矮化，併入北蘇門答臘省，引起亞齊的反彈（見本文第二節）。除此，石油與天然氣資源的競逐，也是導致印尼獨立後亞齊與印尼政府衝突的主要原因之一（McCulloch, 2005）。1971 年，美國美孚石油公司（Mobil）在美倫附近的司馬威發現石油與天然氣，於是與印尼國營的石油公司 Pertamina 及日本公司 Jilco 簽訂聯合開採的合約（Reid, 2005: 347-348）。由於印尼政府的壟斷，作為主要生產地的亞齊，幾乎沒有在開採與買賣的過程中取得任何利益，加上這些廠區雇用的人力幾乎都是外地（爪哇）勞工，本地亞齊人無法從中獲得工作機會，使得亞齊對中央政府的怨懟在 1970 年代進一步升高。

印尼中央政府的行政區域重整，加上透過政治、教育、自然與經濟資源分配等政策不斷強化對亞齊的國家治理，終於催生了自由亞齊運動（GAM），也讓亞齊進入長達三十年的抗爭（McCulloch, 2005; Melvin, 2013）。1990-1998 年間，印尼政府將亞齊劃入軍事區，派遣大量軍隊進入此地鎮壓治理。在這個衝突過程中，美倫及其周邊區域，因是自由亞

³⁴ Irwandi Yusuf 在 2012 年選舉失敗後，又於 2017 年重新成為亞齊特別行政區首長。

³⁵ 1948 年當荷蘭陸續攻佔雅加達與日惹，蘇卡諾逃往亞齊，並於 1948 年 6 月 17 日抵達美倫，見 <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2020/06/18/sejarah-hari-ini-18-juni-1948-pidato-politik-sukarno-di-bireuen>（取用日期：2021 年 3 月 7 日）。

齊運動最核心的活動區域，也成為受影響最深的地方(Melvin, 2013: 45)。

筆者在美倫期間，曾與駐點學校(Sekolah Sukma Bangsa Bireuen)的一位伊斯蘭宗教老師至司馬威，走訪印尼政府國營的 Pertamina 石油公司園區。該園區附近的部分工廠似乎還在運作，但園區內多數的員工宿舍已成空屋，過去設置給園區內員工的學校也已改為地方醫院；然而，從整個園區的規模，及其所遺留的生活相關設施(如學校、診所、休閒遊樂設施等)，仍可窺見過去此地自成一個生活泡圈、置外於亞齊地方社會的景象。一路上，這位宗教老師解釋著過去在自由亞齊運動與雅加達政府的衝突期間，美倫與司馬威居民的生活經歷。她提到，當時此地的一般人民是禁止踏足海邊的，靠海的區域一部分由自由亞齊運動的反抗軍佔領，一部分由政府軍控制，兩者交火衝突不斷，也因此，對大部分的一般百姓而言，盡可能待在家裡與村子的範圍內，是最安全的選擇。除此，在那個時期，道路上隨處可見軍隊的檢查哨，許多周邊村落的村民，都因遭指控協助自由亞齊運動而被政府軍殺害，「很多人因此到現在都還非常痛恨印尼政府」，這位宗教老師說。³⁶這段談話雖沒有直接觸及區域內的華人社群，但從一個更為整體的地方脈絡，展現美倫與司馬威兩地及周邊區域在三十多年的武裝衝突過程中多數居民的生活概況，以及當地居民對雅加達政府的態度。

美倫與司馬威一帶居於長期衝突的核心位置，也導致兩地即使在 2005 年自由亞齊運動與印尼政府簽署「和平備忘錄」後，仍不時發生小規模的攻擊與衝突事件(Melvin, 2013)，且在幾次事件中，生活在此的非穆斯林社群，尤其如華人的教會、佛堂等，都成為攻擊者針對的對象。如，2016 年 11 月 6 日，司馬威的華人佛寺 Vihara Buddha Tirta 前，即因發現自製炸彈而引起信徒及周邊居民的恐慌；³⁷而就在隔天(11 月 7 日)，美倫的衛理公會分堂(「美倫以便以謝堂」)外，也發現了一枚自製炸彈，³⁸所幸兩者都在被發現後，由軍警人員移除。這幾次的事件讓居住在美倫及其周邊城市的少數客家與華人社群，在生活以及與當地人群

³⁶ 筆者田野筆記，2019 年 8 月 13 日。

³⁷ <https://buaindonesia.co.id/aceh/vihara-buddha-tirta-lhokseumawe-diteror-bom/> (取用日期：2021 年 3 月 7 日)。

³⁸ <https://waspada.co.id/2016/11/gereja-methodist-bireuen-diteror-bom/> (取用日期：2021 年 3 月 7 日)。

的互動中更趨低調、隱性，少數的幾個宗教組織（如教會、佛堂）成為該地華人社交與活動的核心。另一方面，由於美倫距離班達亞齊與棉蘭皆不遠，透過教育、商業貿易或社團組織的往來，美倫的客家與華人社群與這兩地的關係反而更為密切。以下將從生活空間及社團組織呈現美倫客家與華人社群的初步概況。

1. 客家／華人在美倫的居住空間與地方關係

整體而言，目前居住在美倫的華人社群人數並不多，但因較為集中地開設商店與居住，在美倫市區形成了一個空間上可以大致辨別的區域，³⁹除了到訪店家的人與經營者呈現的華人外觀，該區域也因匯聚了較密集手機、汽車零件與 3C 電器等產品的販售商店，成為容易被當地人區別的地方特色。⁴⁰

美倫地區華人的宗教信仰主要為佛教及基督教（亦有少數天主教徒），筆者的受訪者中有人表示，此地客家人的數量應不如福建人多，但因彼此皆是以客語溝通，⁴¹加上華人人數少，祖籍或方言背景的區分反而相當不顯著。因美倫在地並無華人學校，此地華人社群在學校教育的選擇上，除了公立學校，許多人會將孩子送到棉蘭就學。除此，也有部分家庭（多為衛理公會成員）的孩子是進入美倫當地的私立學校 Sekolah Sukma Bangsa Bireuen 就讀。⁴²Sekolah Sukma Bangsa 是在 2004 年海嘯後創建的一所私立學校，於 2006 年開始營運，分別在美倫、庇地與司馬威設有分校，學制包含了國小、國中與高中部，以美倫分校為例，校中學生除了當地的亞齊穆斯林外，還包含相當少數的華裔（多為基督教信仰者）及印度裔學生。⁴³

美倫在近幾年吸引了不少「外地人」移居，任職於 Sekolah Sukma Bangsa Bireuen 的 M 即提到，由於美倫地價很便宜，近年有許多來自亞

³⁹ 大致是在市區新設立的購物中心 Suzuya Mall Bireuen 後方一帶。

⁴⁰ 筆者由於與實習同學們駐點在美倫的私立學校 Sekolah Sukma Bangsa Bireuen，一開始就已從該校執行長的介紹中得知，華人在美倫市區聚集的區域，即是此地電子產品商店最密集之處。

⁴¹ 筆者相當初步的發現是，此地的客語中會夾雜一些福佬化的用語（如謝謝），經詢問班達亞齊的客家人是否也使用相同用語，似乎不然；對此，有班達亞齊的客家人即指出了美倫福建人較多，應是福佬化的客家用語。

⁴² 筆者田野筆記，2019 年 8 月 8-10 日。

⁴³ 筆者田野筆記，2019 年 8 月 8-10 日。

齊其他地區政府官員、醫生等「有錢人」(‘rich people’)到此買地蓋房子，在市區外常可見到一棟棟多樓層的「豪華」房屋，美倫當地人則多居住在比較低矮、僅有一層的房子中。⁴⁴至於華人在上述聚集區的房屋，則多半如同班達亞齊 Peunayong 等地，為商店及住家結合的建築型態。除此，在美倫市區外，近年也出現了幾間較大規模、多樓層的旅店，這些在當地非華裔社群眼中「較昂貴」的旅館，經營者多為華人。除了經營手機與電器用品的商店，美倫多數的華人是經營小吃店、咖啡店與雜貨店維生，對一些非華裔的在地人而言，也由於「華人」多半都在做生意，常被認為是「比較有錢的」。⁴⁵

2. 社團組織與當代社群網絡的發展

不同於班達亞齊在海嘯後出現了以華人及客家等強調文化身份與跨域社群連結的新興組織，美倫今日華人的社群組織還是以宗教性的基金會(佛堂)及教會分堂為主，如「美倫區佛教寺廟基金會」(Yayasan Vihara Buddha Bireuen)、⁴⁶衛理公會設立的「美倫以便以謝堂」(GMI Bireuen)。由於人數遠不如班達亞齊，這兩個組織並無顯著方言群或祖籍地背景的區分，但多數時候華人間的談話還是以客語為主。

「美倫區佛教寺廟基金會」設有委員會，成立至今已至少 40 年，除了設有假日學校，其主要活動包括了拜佛、講經、放生、新年慶祝與慈善救助，如同班達亞齊的佛堂與客屬基金會，美倫佛堂在舉辦慈善救助的活動時，其對象通常不限於華人，這也是他們與地方社群建立友善互動關係的重要場域。該基金會與其他地區(如棉蘭)的華人佛教組織、甚至跨國的南傳佛教組織都有相當密切的往來，常可見跨域或跨國信眾及僧侶到訪。⁴⁷

⁴⁴ 筆者田野筆記，2019 年 8 月 12 日。

⁴⁵ 筆者田野筆記，2019 年 8 月 12 日。筆者在 2019 年 8 月到訪美倫時，由於駐點在該地的私立學校 Sekolah Sukma Bangsa Bireuen，出外多由校內女性教職員陪同，因此對美倫地區華人社群的了解，除了與衛理教會成員的談話外，也透過許多與在地非華裔社群，或來自印尼其他地區、長期在此工作者之交談，從另一個視角理解該地華人與地方社群的關係互動。

⁴⁶ <https://www.facebook.com/Vihara-Buddha-Bireuen-373597079461760> (取用日期：2021 年 3 月 7 日)。

⁴⁷ 就筆者初步觀察，美倫的佛教信徒(含傳統寺廟信仰)應多於基督教信仰者。

「衛理公會美倫以便以謝堂」(Gereja Methodist Indonesia Jemaat Eben Haezer Bireuen, 常簡稱為 GMI Bireuen) 隸屬「印尼華人基督教會聯會」,⁴⁸位在華人聚集區較邊緣的位置。根據教友們的說法,該教會已存在 60 年,大家雖然在日常生活中都是以客語交談,但在進行禮拜的宣講時,則會以印尼語及華語雙語並行。教會中也並非每個人都是客家人,如某位教友提到自己是海南人,過世的先生為福建人。至於此地的客家人多來自哪裡,筆者詢問當下,多數的客家教友皆無法清楚回答,只表示各處都有,亦有人強調他們是「混合的」。筆者到訪美倫期間,在該教會中遇到了一位正在臺灣唸大學、回到美倫過暑假的學生,除了她,教會中也還有另一位剛從臺灣的大學畢業的年輕人。對於讓孩子到臺灣就學,教友們表示,除了希望孩子能精進「華語」,主要也是認為(或聽說)「臺灣的教育比這裡(亞齊)好」。⁴⁹如同班達亞齊,這些在近十多年來逐漸增多的跨國就學之移動(其中又以到臺灣就學者為多),一方面成為新世代尋求新的生涯機會(如工作)的重要管道,另一方面,也似乎成為該地客家與華人社群強化自身文化資本(如學習華語、追求「更好」的教育)、開展跨國社群連結與資源網絡非常重要的方式。

如前所述,「衛理公會美倫以便以謝堂」的成員中,有不少年輕一代就讀於該地的私立學校——Sekolah Sukma Bangsa Bireuen,這也使得教會成員與在地非華裔社群的部分往來是建立在學校的網絡上。⁵⁰如,該教會中某家庭在美倫市區(非華人聚集區)經營了一家咖啡簡餐店,其較為新穎現代的裝潢,以及非常多樣、獨特的飲料與甜點供應,吸引學校中許多教職員前往,成為他們平日與友人小聚常會光顧的店家。

然而,除了透過學校、宗教組織的慈善活動或日常的消費往來所建立的在地互動,美倫當地多數華人生活裡的社會關係還是與班達亞齊或棉蘭的客家或其他華人社群較為直接密切,如,有些人會到班達亞齊做

⁴⁸ 見 <https://pgti.co.id/page/10/-structure> (取用日期:2021年3月7日)

⁴⁹ 這樣的現象在美倫及班達亞齊的華人社群中都見到,如,前述在班達亞齊出生的幾位受訪者,都曾在(或正在)臺灣就學與工作,他們在回到亞齊後,有人成為學校的華語教師,也有人(如前述的 L)在當地想學華語者(包括華人與非華裔的亞齊人)的請託下,以家教的形式教授中文。

⁵⁰ 2018 與 2019 年臺灣國立暨南國際大學東南亞學系皆有同學至該私立學校進行為期約一個月的華語教學實習,實習間同學們也多次獲邀至「以便以謝華語堂」參與聚會或敬拜活動。

生意，或是因通婚而移動至班達亞齊或棉蘭，再如，筆者拜訪「美倫以便以謝堂」時，其駐堂牧師即是從棉蘭被派駐於此。透過這些宗教組織的網絡、生計貿易，或因教育及婚姻而建立的關係，美倫、班達亞齊及棉蘭的客家與華人社群，彼此間常是相互熟悉或認識者。⁵¹

四、結論：「客家」意識在亞齊的發展、社群關係與當代網絡

印尼亞齊的客家人群，作為該區域華人群體中語言及人數皆較優勢者，使其許多文化元素在發展過程中成為此地「華人」身份文化展現的重要基礎。這樣的背景，也使得此地的客家人群，在日常生活中較無需要刻意強調其客家身份的場域，導致其認同意識與身份識別的展現乍看之下似乎較並不顯著，而人數較少且在語言展現上具有顯著差別的福建人，則相對顯得較會主動強調其差異的身份認同。⁵²

然而，這並不表示亞齊的客家人沒有客家意識，而是因為在亞齊的日常生活中，客語作為華人間主要溝通用語、客家人群作為優勢主體的情境脈絡，讓客家身份並不需要太刻意被強調與述說。許多文中的受訪者，在離開亞齊到外地唸書或工作時（如 S 與 L 到臺灣唸書，或如 Z 到雅加達工作），接觸到其他地方的客家人或華人社群，才對自己作為「亞齊的客家人」之身份，包括如客家的語言及文化特質、亞齊客語的特色，以及亞齊以外其他地方客家與華人社群的特性，有更多認識與體會。如，Z 提到在雅加達或是印尼其他地方旅行移動時，也會遇到來自邦加或加里曼丹的客家人，彼此間雖可用客語交談，「可是他們的客家話有一點不一樣」。又如，L 曾提到自己在臺灣唸書與工作時，有朋友是客家人，但不會講客語，所以每次看到她與在亞齊的媽媽用客語溝通時，都會很羨慕，L 並以此強調在亞齊的客家人直到今天還保留著自己的「母語」。除此，對於在臺灣時的「客家」經驗，L 也表示她覺得楊梅那邊的客語她比

⁵¹ 筆者拜訪期間，以便以謝堂中的媽媽們得知筆者將在幾天後拜訪班達亞齊的朋友，即追問是哪一家，雖然他們並不認識筆者所提及的較年輕一代，但在詢問了該友人長輩家開什麼店後，馬上即表示認識。

⁵² 筆者有幾次在談話中，若對方為福建人，常會特別主動指出自己的身份，或是詢問筆者臺灣是不是福建人群很多、大家都講福建話。雖如此，筆者認為這部分的論述仍需要更仔細日常脈絡與生活過程的觀察，本研究未來進行下一階段的田野調查時，也期待對此有更細緻的補充及討論。

較聽得懂，反而苗栗的客語不是非常懂。這些在亞齊以外的其他地方旅遊及生活過程中，不斷體會到的片段、瑣碎的差異「客家」經驗及其與自我「客家」身份的比較，都讓許多當代的亞齊客家年輕人開始對自己作為「客家人」或「亞齊客家人」的身份，有了比以往更多因比較而顯得具體且深刻的陳述。

筆者因此認為，要理解亞齊客家人群社群意識的發展與呈現，應該從一個包含多種人群互動關係與社會環境脈絡的視角，才能較全面且細緻地理解作為「客家」、作為「華人」，以及亞齊地方社會、印尼國家政策、乃至於跨國網絡連結在社群意識形塑中的角色與意義。以本文所呈現的經驗材料及既有文獻資料為基礎，筆者認為亞齊客家人群之社群意識發展，可大分為三個階段，對應著不同的歷史脈絡與社群關係，分別為印尼獨立前、印尼獨立後至 2004 年海嘯發生前後，以及 2006 年亞齊特別行政區自治法實施、新的地方政府成立後。

首先，在印尼獨立前，我們可觀察到亞齊的客家人群主要是透過地域性的連結關係與會館組織，呈現或維持其不同於福建、海南及廣東其他地方來源者的界線，而不是透過如客家在其他地區較容易展現其身份獨特性的語言界線。然而，以會館組織為基礎的地域性分群概念，在印尼獨立後，先後經歷了新秩序時期的去華化政策，以及 2004 年海嘯所帶來的空間重整與人群重組。在新秩序時期（1965–1998 年），亞齊華人舊有的分群概念，隨著蘇哈托政府的同化政策逐漸模糊及隱形化，雖然透過生活空間的區分（如 *Peunayong vs. Seutui* 的空間區隔）與宗教化的組織形式（如廟宇組織的持續運作），仍維持著生活日常裡可感知的界線關係，然而，共同的「華人」身份經歷在新秩序的過程中逐漸強化作為「華人」的認同意識，並在海嘯後透過新的社團組織，如印華總會亞齊分會、印尼亞齊華人慈善基金會，一度成為連結與凝聚亞齊華人的重要力量。在這樣的過程中，客家意識逐漸隱身於華人認同，當日常生活中已不再有清楚區辨的地域性組織維持著差異的社群界線，而作為「華人」的身份成為生活裡更深刻感受的區分概念，「華人先行」的認同表述即逐漸凌駕（甚至取代）作為「客家」的身份意識。

2004 年的海嘯幾乎將班達亞齊夷為平地，也打散了原有社群分隔的居住空間，在華人新入住的社區中（如 *Gampong Pante Riek* 與 *Ganpong*

Neuheun)，原有的分群界線已不再如過去顯著，然而，華人社群的往來間與公共場域中，客語仍是主要的溝通用語，客家人群也仍然是華人社群中最多數者。另一方面，海嘯後外來新資源的挹注，增加了許多亞齊客家與其他華人向外移動及求學工作的機會，也強化了亞齊華人社群與跨區域、跨國組織的連結。⁵³在本研究的觀察中，離開亞齊到外地就學或工作者所建立的新的跨國網絡與資源（包括了串連、延伸的人際關係，以及資訊、人脈與各式生活資源的交流），逐漸成為當代亞齊客家社群日常生活的重要經驗。

這些新一代的跨國移動者，成為當代亞齊客家社群拓展跨國關係與網絡資源的重要基礎，而他們在亞齊以外「華人」社會生活與工作的經驗，似乎也成為許多新一代年輕人感受、論述、甚至推廣自我「客家」／「華人」文化及身份非常重要的參照脈絡。在本研究觸及的人群範圍中，許多到臺灣就學、習得華語者，回到亞齊後都成為華語的教授者，不論是作為教會學校的華語教師，或擔任私人家教。至於回到亞齊後參與客屬基金會工作者，也因能以華語溝通，往往成為協助基金會與海外華人社團組織聯繫及往來的主要媒介。除此，由於亞齊華人的人數不多，如同本文中的 Z 曾經形容的：「亞齊是一個很小的地方，所以你做什麼別人都知道」，⁵⁴海外就學或工作者與留在亞齊的親友、同學及鄰居間，彼此的網絡聯繫仍非常密切，許多跨國活動的合作與往來都是靠著這樣的人

⁵³ 至於海外就學及深造的選擇，就目前田野資料所得，有不少人來到臺灣，本文的受訪者中，即包含了正在臺灣工作者、在臺灣就學與工作後回到亞齊者，以及有家人正在臺灣就學或工作者。如前文所指出，部分受訪者表示到臺灣可以「學華語」，也有人的父母表示「聽說臺灣的教育比較好」。這個現象一方面來自於海嘯後臺灣許多援助團體提供資金與就學機會，另一方面，筆者認為也與亞齊政府近幾年提供境內申請者海外進修之獎學金有關。近十多年間，許多亞齊的「華人」（如 S）與非華裔人群（如本研究擔任 Sekolah Sukma Bangsa Bireuen 執行長的 M，及其在亞齊西南岸大學任職的友人），都是透過亞齊政府的獎學金到臺灣完成碩士或博士學位。這些較早（2010 年前）到臺灣者，也會透過輾轉告知，牽引更多親戚友伴到臺灣就學深造。而在完成學業回到亞齊工作或定居後，不論是否為華人，不少人即開始投入於建立或拓展其工作單位（如學校）或社區與臺灣的關係，如在任職的系所中引入短期華語文課程、與臺灣大專院校建立互訪或跨文化服務實習等合作關係。本文雖聚焦亞齊的客家與華人社群，但也深刻理解不能忽視更大脈絡下亞齊及印尼整體近幾年來在教育、產業等面向的跨國網絡。

⁵⁴ 對此，Z 也更進一步解釋：「在亞齊我們看來看去都是一樣的人…我都知道他的爺爺、奶奶是誰，他爸爸媽媽是誰，他結婚跟誰，他的孩子是多少個，是女的還是男的，在亞齊我們都很知道。…平常如果是他們結婚了，在亞齊別的地方，我們在班達亞齊有時候也會知道，因為亞齊華人真的很少」（談話紀錄，2021 年 3 月 20 日），這樣的描述非常深刻呈現出亞齊華人社群緊密且深刻連結的關係網絡。

際網絡而產生連結。這些看似個人，既緊密又跨域、跨國運動的人群關係與互動往來，即成為社群組織拓展連結非常重要的基礎，也是筆者認為「跨國網絡」在今日亞齊客家與其他華人社群生活中逐漸扮演重要角色的原因。⁵⁵

2004 年的海嘯後，以「華人」為共同連結之組織的出現，加上亞齊朝向更強化的區域自治、更強調伊斯蘭律法的發展，都使華人作為差異的少數族群之身份更加突顯，⁵⁶也使「華人性」更進一步成為此地各華人社群整合與連結，愈發重要的身份區別。在這個過程中，「華人」的概念及此地仍相當顯著的「客家」元素（如客語作為華人主要溝通用語、優勢的客家人群），都成為新興社團組織發展的依據。然而，如同蔡芬芳（2016: 28-29）所觀察到的，華人間舊有的人群組織及社群區分，仍具有不可忽視的作用，導致以「華人」為整合目標的新組織面臨解散命運。同時，我們也發現，以客家為主體的組織（亞齊客屬基金會）則逐漸站穩腳步，相較於難以發揮整合力量的華人組織，以客家為號召的亞齊客屬基金會，藉由客家人群在亞齊具有的人數與文化優勢，反而成為較能整合最大多數華人社群、展現一定影響力的新興組織。

以這樣的優勢，亞齊客屬基金會的經營階層也相當努力拓展在地不同社群及跨域的連結，如以華人整體及當地所有華裔與非華裔居民為對

⁵⁵ 遺憾的是，由於疫情影響，筆者還未就這些現象進行更仔細的訪查與探究，目前僅能提出初步觀察所見的當代跨國網絡形成與關係互動的現象，期待後續田野能對此有更多理解。

⁵⁶ 亞齊於 2003 年開始伊斯蘭律法，並於 2014 年通過更趨嚴格的刑事法規（<https://www.abc.net.au/news/2015-10-24/indonesian-aceh-province-enacts-islamic-sharia-criminal-code/6882346>（取用日期：2021 年 5 月 8 日）。對此，由於本研究所聚焦的對象為非伊斯蘭信仰的客家及華人社群，不少人即表示伊斯蘭律法的規範與限制並不會擴及非屬信仰者的多數華人。然而，筆者也在一些談話片段感受到伊斯蘭律法對亞齊華人生活的影響。如，本研究中的 S，有次傳來訊息告訴筆者亞齊的華人在海邊釣魚、玩水時，被宗教警察（Wilayatul Hisbah）要求要穿長褲（指男性）與戴 kerudung（頭巾，針對女性），過程並被錄製下來上傳在客家社群的網站中，當地許多華人相當生氣，要求宗教警察解釋。該事件後來因雙方和解，影片也已刪除，但在談論該爭議時，S 提到了他過去穿短褲去海邊時，也曾被攔下來過，要求穿上長褲。對此 S 解釋，不論是在海邊或踢球，根據伊斯蘭律法都需要穿上長褲。然而，該律法並沒有擴及華人，S 表示，有時候可能是因為警察認錯人（誤把華人認為是當地伊斯蘭信仰者），但的確也有當地亞齊人認為，不論是否為穆斯林，所有生活在亞齊的人都應該尊重亞齊的法律，即使華人也應在服裝上符合律法的期待（筆者談話紀錄，2021 年 4 月 5 日）。前述的事件爭議，顯現出在伊斯蘭律法的實施下，即使並沒有強制規定非伊斯蘭信仰者必須遵守，但生活在亞齊的華人也直接、間接受到該律法規範的影響。

象的慈善救濟行動，或如在米拉務設立分會，將觸角擴及亞齊其他地區的客家與華人社群。除此，亞齊客屬基金會也相當積極參與跨域、跨國的活動（除雅加達客聯總會之聚會，也會派員參加如懇親大會等國際客家社團的活動）。而從亞齊客屬基金會成員招募與管理者的多種社群身份，觀察到該組織除了強調客家人群間的連結，也努力展現其作為該地華人社群代表、與地方其他族群及穆斯林信仰者建立友善、良好互動關係的角色。以今日的亞齊客屬基金會為例，筆者認為，「客家」意識在亞齊的發展已不再強調與其他地域性社群的區別，或是將「客家」隱身於「華人」認同之中，反而逐漸發展出具有「亞齊客家」特色或以「客家」認同為基礎的「華人」概念，強調客家文化元素（如語言、舞龍獅等）作為亞齊華人社會生活的特色，並以這個具有客家特色的華人文化作為其連結在地與跨域資源及各社群網絡的重要基礎。⁵⁷

整體而言，亞齊客家人群的社群意識在過去雖是透過與地方其他人群（如福建人、廣府人、海南人等）的互動而展現，但隨著華人整體人數減少，以及亞齊政治社會環境的發展，客家意識一方面逐漸與「華人」概念整合，另一方面，也發展出以客家語言及文化特色作為載體的亞齊華人經驗論述。在今日印尼亞齊的華人社群中，雖較難以觀察到顯現於日常生活的客家意識與客家身份的表述，但透過較大的互動脈絡，如海外經驗的述說，或與其他地方客家人群與客家社團的往來，即能觀察到此地客家意識展現的層面與特性。本文認為，亞齊客家人群社群意識的展現，是一個在長程的歷史發展中，與周邊人群及大環境脈絡（包括地

⁵⁷ 此處所述具有「客家」特色或以「客家」認同為基礎的「華人」概念，以及客家文化元素作為亞齊華人社會生活特色的現象，主要是由於筆者觀察到亞齊的客家人群，許多人會將自身不同於「非華裔」社群的生活文化特色，很大略地稱為「我們華／唐人」之文化特色，當筆者細問時，才會進一步說明有些習俗「好像」或「可能」也是客家的特色，如家常菜「釀豆腐」，但隨即會表示，在亞齊，因多數人都是客家人，通常不會特別強調哪些文化習慣屬於「客家」，尤其客家的東西有時也變成是大家（華人）的習慣。這樣的現象顯現多數在地的客家人群通常不會刻意區分「客家」與「華人」文化的區別，但會很自然地將自己的文化習慣視為「華人」文化，因而展現出以客家文化為基底，將其他少數華人社群納入的「華人」文化闡述方式，即，「客家化」的「亞齊華人」文化。有趣的是，雖不會刻意凸顯何者為「客家」特色，但在生活中的食物用語中則會不時看到關於特定地區少數華人社群的區別，如廣東粽、福建板條等之稱呼。關於這樣的區別，受訪者表示這是因為這些食物有獨特的食材或味道，與大部分人（指他們自己／客家人）平常吃的不一樣。這個現象也展現出客家人作為亞齊華人社群中人數與文化的優勢者，在生活裡較不需時刻進行自我標示（但會對差異的「他者」進行辨別）。

區、國家與全球)往來互動,透過相互區別或建立連結,持續產生意義且不斷修正、調整其邊界定義與特色表述的過程,它不但是變動、彈性的,也常會因個人經驗、際遇,或因情境、對象而產生時而凸顯、時而隱沒不顯之現象。因此,要理解亞齊當代客家意識的展現,必不能忽略跨國網絡所形塑的連結關係與互動脈絡,而在這些互動中,客家身份也不是唯一被強調的認同意識,而是參雜著華人身份的表述,以及亞齊、蘇門答臘、印尼身份與跨國生活經驗的連結,這些都是今日亞齊客家意識獲取意義的多重脈絡,無法被分開單獨理解及看待。

參考文獻

- 利亮時、賴郁如。2012。〈臺灣印尼客僑的歸屬經驗〉。《亞太研究論壇》,9(2): 109-131。
- 李偉權、利亮時、林開忠。2011。〈聚焦印尼邊陲:邦加客家人的經濟與文化活動初探〉。《亞太研究論壇》,51: 126-136。
- 張婷婷、張翰璧。2008。〈東南亞女性婚姻移民與客家文化傳承:越南與印尼籍女性的飲食烹調策略〉。《臺灣東南亞學刊》,5(1): 93-145。
- 張維安、張容嘉。2009。〈客家人的大伯公:蘭芳公司的羅芳伯及其事業〉。《客家研究》,3(1): 57-88。
- 張維安、張翰璧、柯瓊芳、廖經庭。2007。〈印尼客家社會探析:以桃園地區客語印尼配偶為例〉。發表於中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心、實踐大學高雄校區國貿系暨東亞研究中心主辦「2007年臺灣的東南亞區域研究年度論文研討會」,4月26-27日。
- 陳欣慧。2007。《印尼亞齊客家人之研究》。臺北:國立政治大學民族學系碩士論文。
- 曾建元。2015。〈走訪印尼客家〉。《新社會政策》,37: 29-51。
- 曾恕梅。2004。〈西婆羅洲「華人公司」的組織與運作〉。《雄工學報》,8: 1-26。
- 黃素珍。2013。《印尼坤甸客家話研究》。桃園:國立中央大學客家語文研究所碩士論文。
- 黃惠珍。2008。《印尼山口洋客家話研究》。桃園:國立中央大學客家語文研究所碩士論文。

- 黃圓惠。2012。《移動在兩個家庭之間：北臺灣印尼客家女性的認同與情感民族誌》。新竹：國立交通大學客家文化學院社會與文化學程碩士論文。
- 廖錦梅。2014。《1930年代梅州客家人移民海外歷史印記—以印尼客屬華僑華人際遇為例》。桃園：國立中央大學客家研究在職專班碩士論文。
- 劉堉珊。2016。〈臺灣客家研究中的東南亞視野〉。《民俗曲藝》，194: 155-207。
- 。2020。〈未被書寫的歷史：Mary Somers Heidhues 歷史民族誌對當代印尼客家研究的啟發〉。《臺灣東南亞學刊》，15(2): 155-192。
- 劉振台。2004。《一個消失中的田野：長治鄉印尼客僑的族群構成》。雲林：雲林科技大學文化資產維護系碩士論文。
- 蔡芬芳。2013。〈性別、族群與宗教之交織：印尼亞齊客家女性改信伊斯蘭教的經驗與過程之初探〉。張維安主編：《東南亞客家及其周邊》，頁 67-103。臺北：遠流。
- 。2015。〈「命」——印尼山口洋客家華人宇宙觀初探〉。張維安編：《客家文化、認同與信仰：東南亞與臺港澳》，頁 161-185。臺北：遠流。
- 。2016。《走向伊斯蘭：印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》。臺北：遠流。
- 蔡晏霖。2014。〈「集中營」還是「自由區」？亞齊難僑的歷史與敘事〉。《全球客家研究》，3: 163-212。
- 蔡維民。2004。〈印尼華人基督教會宣教初探—以蘇門答臘為例〉。《亞太研究論壇》，23: 71-98。
- 鄭一省、邱少華、李晨媛。2019。《印尼美達村華人》。北京：中國社會科學出版社。
- 鄭元昇。2009。《十八、十九世紀婆羅洲客家華人研究》。臺中：東海大學歷史學系碩士論文。
- 賴惠真。2008。《印尼山口洋客家話研究》。桃園：國立中央大學客家語文研究所碩士論文。

- 謝淑玲。2005。《在臺客籍「印尼」與「大陸」配偶之客家認同比較研究》。桃園：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 羅素玫。2013。〈印尼峇里島華人族群現象：以客家社團組織為核心的探討〉。林開忠主編：《東南亞客家族群的生活與文化》，頁 132-155。苗栗：客家委員會客家文化發展中心。
- Heidhues, Mary Somers. 1991. Company Island: A Note on the History of Belitung. *Indonesia*, 51: 1-20.
- _____. 1992a. From Orang Gunung to Orang Bangka: Changes in Bangka's Landscape in the 19th Century. Pp. 63-73 in Bernhard Dahm, ed., *Regions and Regional Developments in the Malay-Indonesian World*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- _____. 1992b. *Bangka Tin and Mentok Pepper: Chinese Settlement on an Indonesian Island*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. 1996. Little China in the Tropics: The Chinese in West Kalimantan to 1942. Pp. 131-138 in L. M. Douw and P. Post, eds., *South China: State, Culture and Social Change during the 20th Century*. Amsterdam: North-Holland for Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- _____. 2003. *Golddiggers, Farmers and Traders in the "Chinese Districts" of West Kalimantan, Indonesia*. New York: Columbia University Southeast Asia Program Publications.
- _____. 2015[1993]. Chinese Organizations in West Borneo and Bangka: *Kongsi and Hui*. Pp. 68-88 in David Ownby and Mary Somers Heidhues, eds., *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. London and New York: Routledge.
- Hertzman, Emily. 2014. Returning to the *Kampung Halaman*: Limitations of Cosmopolitan Transnational Aspirations among Hakka Chinese Indonesians Overseas. *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 7(2): 147-164.

- Hoon, Chang-Yau. 2008. *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media*. Sussex: Sussex Academic Press.
- _____. 2009. More Than A Cultural Celebration: The Politics of Chinese New Year in Post-Suharto Indonesia. *Chinese Southern Diaspora Studies*, 3: 90–105.
- _____. 2019. Continuity and Change: The Dynamics of Chineseness in Indonesia. *South East Asia: A Multidisciplinary Journal*, 19: 1–13.
- Lev, Daniel. 2006. Yap Thiam Hien and Aceh. *Indonesia* 82: 97–113.
- McCulloch, Lesley. 2005. Aceh: Then and Now. <https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-136-Aceh-Then-and-Now.pdf> (accessed March 25, 2021)
- Melvin, Jess. 2013. Why not Genocide? Anti-Chinese Violence in Aceh, 1965-1966. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 32(3): 63–91.
- Reid, Anthony. 2005. *An Indonesian Frontier: Achenese and Other Histories of Sumatra*. Singapore: Singapore University Press.
- _____. 2006. *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*. Singapore. Seattle: Singapore University Press in association with University of Washington Press.
- Srimulyani, Eka. 2017. Intersectionality of Religion and Social Identity: the Chinese of Banda Aceh. <https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/chinese-banda-aceh/> (accessed March 25, 2021)
- Srimulyani, Eka, Marzi Afriko, M. Arskal Salim and Moch. Nur Ichwan. 2018. Diasporic Chinese Community in Post-conflict Aceh: Socio-cultural Identities and Social Relations with the Acehnese Muslim Majority. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 56(2): 395–420.
- Wardhani, Dian Kusuma, Antariksa Sudikno and Nanda Indira Sari. 2011. Peunayong Chinatown Banda Aceh Post-Earthquake and Tsunami as Cultural Heritage District. *Journal of Basic and Applied Scientific Research*, 1(4): 275–282.

- Yen, Ching-hwang. 2008. Hakka Chinese in Southeast Asian History. Pp. 379–396 in *The Chinese in Southeast Asia and beyond: Socioeconomic and Political Dimensions*. Singapore: World Scientific Publishing.
- _____. 2016. Southeast Asian Hakka Studies: A Southeast Asian Perspective. Pp. 295–311 in *Ethnicities, Personalities and Politics in the Ethnic Chinese Worlds*. Singapore: World Scientific Publishing.
- Yuan, Bingling. 2000. *Chinese Democracies: A Study of the Kongsis of West Borneo (1776-1884)*. Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, CNWS, Universiteit Leiden.
- Yunisari, Tri. 2015. Bentuk Perlindungan Terhadap Anak Akibat Perkawinan Beda Agama Yang Tidak Dicatat (Studi Dalam Perspektif Pasal 2 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan). Sarjana thesis, Universitas Brawijaya.

The Development of Hakka Communities in Aceh, Indonesia: Community Relations, Social Organizations and Transnational Connections

Yu-Shan Liu

Assistant Professor, Department of Southeast Asian Studies,
National Chi Nan University

Abstract

This article attempts to understand the formation of Hakka communities in Aceh, Indonesia. It is divided into four parts. The first part focuses on the development of Hakka studies in Indonesia, and the characteristics, regional concerns, and relatively neglected issues and perspectives of the contemporary literature. The second part discusses the appearance of Hakka and other Chinese communities in Aceh and their life experiences in different historical periods. In the third part, the focuses are on the Hakka and other Chinese communities in Banda Aceh and Bireuen. By focusing on the aspects of living space, social relations and social organizations, this part tries to understand the various connections (locally, regionally and internationally) the Hakka and other Chinese communities have developed with different 'others,' and how these networks have helped to shape the identity of being Hakka, being Chinese, and being a part of Aceh and Indonesian societies today. The article concludes by proposing the three-stages of development of Hakka identity in Aceh. It is found that the development of Hakka identity is in fact a process of continuous interactions between the Hakka and the various surrounding people. In this process, what it means to be Hakka and be Chinese in Aceh, and how these identities are related to each other, have been constantly

modified, redefined, and reproduced, in terms of different personal experiences and immediate social contexts.

Key words: Aceh, Hakka, Community Relations, Social Organization, Transnational Connection