# 臺灣客家宗教的過去與現在— 重返日本人類學家的田野地

文/河合洋尚(日本東京都立大學副教授/日本國立民族學博物館客座研究員) 横田浩一(日本國立民族學博物館研究部外來研究員) 奈良雅史(日本國立民族學博物館研究部副教授)

#### 前言

2019年8月7日-11日間我們造訪了臺灣西部 的客家地區。訪問地區包括了關西鎮、新埔鎮、 苗栗縣的五湖村、銅鑼鄉、桃園市的中壢區、大 園區、屏東縣的東港鄉、竹田鄉、高雄市美濃區。

我們的研究目的是為了重新拜訪1970年代到 80年代在臺灣客家地區進行研究調查的四位日本 人類學家(植松明石、末成道男、渡邊欣雄、堀 江後一,以下稱四位教授)的調查地點。這四位 教授長期在關西鎮、新埔鎮、五湖村、銅鑼鄉、 竹田鄉從事田野調查工作,並且都記錄了臺灣客 家宗教信仰方面的調查結果。我們拜訪可推斷四 位教授曾經造訪過的寺廟與祠堂,確認其調查記 錄並研究後來的變化。

本次還會針對四位教授過去未曾討論的主題 一客家地區以及其附近新出現的伊斯蘭信仰進 行調查。過去有關臺灣的客家研究,都將焦點放 在儒教、道教、佛教等「中國」的宗教信仰上, 或者是儒教、道教、佛教的邊界模糊的民俗宗教 (渡邊 1991)上。臺灣客家絕對是以這些宗教 作為主要信仰。但是我們也不能忽略在近年來, 部份客家人也開始信仰基督教、伊斯蘭教等「外 來」宗教的事實。尤其是隨著來自印尼的移民增 加,今後在客家的信仰體系中,伊斯蘭教的影響 昇高的可能性很大。因此,我們訪問中壢區、 大園區、東港鄉三處的清真寺,收集臺灣伊斯蘭 教現狀的初步資料。

本調查屬於日本國立民族學博物館、臺灣國立陽明交通大學客家文化學院、臺灣客家文化發展中心所簽訂之學術研究交流合作協定的調查計畫之一。無可否認,由於時間很短,因此主要是以廣泛的淺碟式方式檢視現狀,而非深人挖掘單一的調查地點。但是,本次的調查不僅確認了四位教授所留下的珍貴調查記錄,同時也建立了研究伊斯蘭教與客家關係所需的新的資料基礎。在調查現場受到國立陽明交通大學的張維安教授、黃信洋博士、客家文化發展中心的何金樑主任、賴和醋組長、徐國峰、徐芳智、洪登欽、戴正倫

各研究員,以及以特別來賓身分參加的兩天書局 魏德文社長、張翰璧教授、蔡芬芳教授(國立中 央大學)、洪馨蘭教授(國立高雄師範大學)的 照顧。儘管期間甚短,但能在這麼短的期間中走 訪這麼多處調查地點,可說都是因為各位的協助 才能實現。在此先向各位致謝。

#### 一、新竹客家地區

1895年當日本將臺灣納為殖民地後,日本的研究人員也察覺到在臺灣存在客家這個族群,並且在其原鄉的中國南部也一樣。日本的研究人員為了了解「客家到底是何種族群」,從19世紀末就留下有關臺灣客家的各種記錄。不過由於大多數的記錄都只是片段的內容,並非有科學根據的田野調查研究。一直到1970年代的後半日本的研究人員才採用田野科學方式在臺灣進行田野調查。其中最早在臺灣從事田野調查工作的是植松明石。接續植松之後,在晚了將近10年時間的1984年、85年左右,堀江也在同一地區新竹展開調查。



圖1 義民廟

#### (一)新埔

植松田野調查的主要根據地是新埔鎮。在植 松的論文或報告當中,經當出現新埔的地名。

植松自稱是民俗學家,但是在她的論文當中 充滿了社會人類學的理論與觀點。植松原本研究 調查的是日本沖繩與奄美女性的精神信仰,在這 些研究的延伸上,從1976年起展開臺灣客家地區 的調查。她的觀點與方法主要根據的是比較民俗 學,但是也受到著名人類學家馬淵東一(原東京 都立大學教授)的影響,因此也接近社會人類 學。植松以新埔鎮為主進行田野調查,尤其關注 義民信仰、有應公信仰、墳墓與風水。

植松關於新竹客家的研究成果中,最早的是 關於義民廟的論文。這份論文於1980年刊載在日 本民俗學會的會刊《日本民俗學》中。根據魏社 長的介紹,當時植松就住在義民廟附近。因此, 義民廟曾是植松主要調查對象之一。植松參與觀 察了1979年的中元節活動(義民祭),詳細記錄



圖2 義勇廟

<mark>| 專題企劃|</mark>





圖3 雙堂屋(左)與其後側的祖塔

了整個儀式的過程。這份論文也被翻譯成中文(川瀨由高、陳思譯《客家研究輯刊》2011),因此在此不多詳述。該份論文的主要內容簡潔說來,植松報告了①1979年當時的義民廟義民祭是在農曆7月20日,②由15大客庄輪流舉行,③義民祭會準備各種供品,而且還會分發豬肉(植松 1980)。這次在我們的調查中,我們在義民祭的兩星期以前提早來訪。透過訪談,我們確認了今日的禮儀大致與植松在其論文所描述的沒什麼改變。不過,聽說只有祭拜神豬的份量增加等稍有若干變化。在與1980年的論文逐一比較的同時,仔细觀察儀式是今後必要的課題。

另一方面,植松在1980年的論文中也提到了 義勇廟。植松認為義民廟和義勇廟同屬對無緣佛' 的信仰,但是她分別討論了兩者。根據植松的看 法,義勇廟原本屬祭祀無緣佛的有應公信仰,但 後來發展成為義民信仰(植松 1980)。在2019 年參拜信徒的說法依然相同,可以確認這項認知 未曾改變。另外,植松沒談到的是,在義勇廟的 介紹中記載著義民信仰與林爽文事件有關,可確 認現在這裡依然被正式認定屬義民信仰。

但是植松在其晚年的1990年代後半到2000年代前半,陸續發表了當時的調查成果。其中她提出了包含有應公信仰、埋葬、風水、領養、贈與等各類主題,其中她最關注的一個主題是「骨頭的靈力」。本文作者之一(河合)曾經在植松晚年私營的民俗文化研究所擔任理事,受到植松的照顧。植松當時經常談到新竹的客家,但她認為該地所具有的當地客家「特色」就是祖塔。在臺灣客家人的原鄉廣東省東部與福建省西部的客家地區並無祖塔的存在。應該是臺灣北部的客家地區在後來才發展出來的。在植松2001年的論文中有雙堂屋與其後側的祖塔照片。我們也走訪該處,可見到雙堂屋與祖塔的存在。而且我們還獲得一些新的資訊。







第一,雙堂屋的祖塔是在1984年模仿龍頭的 形狀所建造。不過祖塔有各種造型,也有在大型 龜甲型造型的祖塔內安置遺骨的類型等多種形態。而且遺骨不能直接安置在祖塔內,必須先在 人口處放置遺骨,在春祭、秋祭時正式安置到內部。第二,雙堂屋因其結合三合院與四合院的形式命名,整體的建築構造與廣東省梅州的圍龍屋相似。但是居住在此的劉姓家族的原鄉不在梅州,而是廣東饒平的楊康村。1755年第147代的信卿公從饒平移居到位於新竹沿海的香山,之後在第158代學悟公時才來到枋寮這裡。

筆者(河合、横田)曾受植松委託,尋找同一地區曾經照顧她的另一個宗族(張家)的原鄉。張家的祖先與雙堂屋的劉家同樣來自饒平。但是饒平也是一個潮州人與客家人混居的地區。横田的調查結果顯示,劉家與祖先同樣來自饒平的枋寮劉姓宗族都自認是潮州人。現在要得知清代楊康村劉姓家族日常對話採用何種語言十分困難,但是在近代之前的社會裡,語言與自我認同的關係並不緊密,可推測他們可能並無自己是客

家人或潮州人的明確自我認知。因此當他們從楊康移居到臺灣北部的枋寮時,雖然我們無法得知他們當時使用的是哪一種語言,但是在當時,族群認同應該仍然模糊。他們在形成潮州、客家等族群的自我意識以前居住空間已經不同,在各自的居住地,很可能隨著政治、社會動向形成不同的族群認同。

在志賀市子 (2012)的民族誌中清楚指出,在中國大陸的潮州社會裡,祭祀無緣佛十分普遍。義民信仰或與之類似的無緣佛信仰並非客家人的專利。植松的民族誌或許能作為重新解讀客家一潮州人關係時的一個線索。

#### (二)關西

我們於8月7日,在南天書局的魏德文社長的 陪同下,也進行了新竹關西鎮的調查工作。關西 鎮與新埔鎮相鄰。造訪關西鎮是因為這裡是堀江 後一的調查地點。

10

<sup>1</sup> 譯註:無人祭祀之亡者

堀江在東京都立大學期間受到馬淵東一的董 陶,是一位社會人類學家。堀江立志研究臺灣的 客家, 诱禍馬淵的介绍認識了南天書局的雜社 長。據魏社長的解釋,正是他本人建議堀江研究 新竹的闊西鎮。魏社長談到,在堀江計畫展開調 查的1980年代,他已經和Myron Cohen以及渡邊 欣雄在臺灣南部的客家地區推行禍田野調查。因 此他認為應該研究北部的客家地區,而且魏社長 也建議他調查他自己的故鄉關西鎮。堀江蒸禍雜 社長的介紹,居住在關西鎮經營劇院的謝先生家 的三樓,以該處為據點推行田野調查。堀江當時 以關西鎮上為據點,自己前往四處的村落調查。 謝家的家人似乎不太清楚堀江具體有哪些活動。 這次的調查中,我們拜訪了堀江當時居住的公 寓,以及他生前經常前往商店街A先生住家的前 面。

堀江以關西鎮為據點調查了新竹的客家情事,他關注的焦點放在親族關係上。這和1980年 代東京都立大學社會人類學系正處於親族研究的 全盛期有關。堀江尤其對贈與交換以及祖先崇拜 很感興趣。在這次的短期訪問中,實在很難對贈 與調查進行追蹤調查,因此僅前往關西鎮上堀江 當年的調查對象太和宮與三元宮,調查了牌位的 狀況。

堀江在《社會人類學年報》的研究筆記中討論了客家的牌位。這篇論文的主旨包括,客家地區的牌位分成①單一型(一個大型牌位上寫著多個姓名型)以及②多數型(祠堂裡放著多個個人牌位型),在新竹客家地區大多屬於前者。堀江的這項見解與Myron Cohen在另一份論文中所提出、有關在臺灣南部美濃所調查的結果基本上相同,堀江也參照了Cohen的論文。不過,堀江和Cohen皆未因此對主張單一型際位是客家文化的



圖5 新竹客家的牌位。左邊為單一型。右邊多數型的牌位有好幾個。在這次的調查中所見到的以多數型的為多。 右邊的單一型被收藏作為展示品。

特色。但從這兩位學者的報告來看,當時在新竹 與美濃的客家地區,牌位大多數屬於單一型。

這次的調查時間極為有限,所以我們並未調 杏關两鎮所有的牌位。但是根據當地的傳聞, 堀 汀當時調查的關西鎮「仍然還有」 單一型的牌 位。但我們實際觀察到的關西鎮范家與新埔劉家 等的牌位都不是單一型。根據我們在當地的訪 談,得到的答案是客家人未必就會選擇單一型牌 位。 隨著時代的變遷祭祀的祖先人數增加,單一 型牌价無法因應需求。因此,當家族的世代累積 越多,在祭祀對象增加的大家族之間就未必會選 擇單一型。此外,在移居歷史較關西鎮更久遠的 新埔鎮,可見到多數型的牌位呈現較多的傾向。 在筆者實際日睹的牌位當中,也存在製作多個單 一型牌位的形態,以及組合單一型與多數型牌位 的形態。關於這項研究,有待今後調查更多的牌 位來整清,顯然,除了客家/間南的主軸外,也 必須考慮世代累積的數量以及地域的差異等因 素。

# 二、苗栗客家地區

2019年8月8日我們以苗栗的五湖村為中心進行拜訪,同時也拜訪了四湖村和銅鑼鄉的部份地區。五湖村是前東京大學教授未成道男的調查地點。五湖村距離苗栗的客家文化發展中心距離並不遠。

末成道男從調查研究臺灣阿美族出發,之後 調查了臺灣客家、韓國、越南,出版了許多書籍 與論文。此外,1988年末成教授和瀨川昌久、川 崎有三兩位人類學家也造訪了五湖村客家人的原 鄉梅縣。

末成的年紀較前述的堀汀俊一大,但由於原 本調查的是阿美族的地區,所以在五湖村的調查 與堀汀差不多同一時期推行。 這次在五湖村的調 查中,我們有機會拜訪了末成曾經居住禍的住 室,據當地居民的說法,末成在1980年代中期曾 經在那裡住了2~3年時間推行調查。末成在五湖 村的主要調查焦點是民俗宗教。末成在1988年的 論文中,詳細記載了他調查過的廟宇的成立年 份、主神、副神、建築樣式等的細節。而且在該 論文當中, 也記載了調查過的廟字地址。 這次我 們根據這些地址的線索,走訪了五湖村的3座廳 廟字以及銅鑼鄉的2座廟字(表1)。我們調查了 末成所記錄的廟宇主神與副神是否出現一些變 化。不過,誘過調查我們確認了,即使在大約40 年後的今天,各個廟宇祭祀的神祇幾乎未發生變 化。主神完全一樣,副神則有若干的新增,有些 神像重新製作得更大一些,只有一些的改變而 已。這些具體的資料如上表所示。有底線的部份 是末成記錄裡未曾記載的神祇。

#### 表 1 末成調查過的五湖村廟宇。此外,廟名按照末成論文內容使用假名表示。

五龍宮	主神:關帝 副神:五谷大帝、關平、觀音、開臺聖王、釋迦、福德、媽祖、公司、 齋天大王、福佑帝君
五虎宮	主神:關帝 副神:觀音、哪吒、五谷大帝、孫醫直人、至聖元帥、 齋天大帝〔*原文為孫仙〕、張仙大帝〔*原文為八卦祖師〕、 玄天上帝、開臺聖王、楊太公〔*原文為楊臺祖師〕、 南極仙翁、九天玄女、太上老君
五獅宮	主神:關帝 副神:王天君、觀音、媽祖、城隍、神農、周倉、五府十倉、哪吒、 地藏王、 <u>財神、龍神</u> *王天君在1991年重新裝修成巨大的神像
十雲宮	主神:三恩公 副神:堪忍、關平、周大將軍、三官大帝
十德宮	主神: 五谷大帝 副神: 媽祖、三恩主、三官大帝







另一方面,末成也描述了在1980年代中期, 五湖村的居民紛紛移居到都市,他們人雖不在村 子裡但依然對村落的神祇虔誠信仰,會捐款等維 護信仰的延續。從這一點,末成對於信仰屬概念 認為以寺廟為中心、以當地範圍作為信仰範圍的 定義投下疑問,重新提出了信徒圈的概念(末成 1988)。所謂的信徒圈是指,信仰的範圍定義並 非村落以及其周邊地區,也包括了都市在內的網 路的一個概念。正如末成所提出的,在五湖村的 廟宇捐款人名單中,可以看到移居到臺灣各地的 村民們捐款維護村落信仰的情形。2019年已經距 離當時末成進行調查的時期有35年的時間。雖然 時間流逝,未見信仰的大框架出現什麼變化,這 一點也值得關注。

# 三、六堆客家地區

8月10日-11日我們前往竹田鄉和美濃。臺 灣南部是客家人最早移居的地區,又稱作「六 堆」。其中竹田為中堆,美濃是右堆。竹田鄉有 今日被稱作客家精神支柱的忠義祠與三山國王 廟。竹田鄉是渡邊欣雄的主要調查地點。渡邊就 是以竹田鄉作為根據地,調查了美濃等六堆的客 家地區。

渡邊和植松明石為前同事,是堀江後一的研究所(東京都立大學社會人類學系)學長,同時也是筆者(河合、横田)等人的指導教授。渡邊透過植松的介紹,從1978年開始調查六堆客家地區,也很快地發表了他的研究成果。他書寫報告了許多有關1970年代末六堆客家服飾與飲食的文章,尤其是當時六堆客家的工夫茶在當地人口中被描述為是客家特有的茶文化。不過渡邊最關注的是六堆客家地區的民間信仰。渡邊將之稱作「民俗宗教」,記載了玉皇大帝與三山國王等的情形。在渡邊的著作《漢民族的宗教》、《風水 氣的景觀地理學》等當中所敘述的臺灣案例,儘管很少正面使用客家此一說法,但是所敘述的其實都是源自六堆客家地區的調查內容。







渡邊在《漢民族的宗教》(1991年)中詳細描述了漢民族地區的神-鬼-祖先的動態關係,以及以玉皇大帝為最高神祇、存在眾神的萬神殿(Pantheon)。在這次的調查當中,我們在竹田鄉的三山國王廟以及玉清宮也檢視了相關情形。另一方面,筆者(河合)曾經向渡邊本人詢問有關他對忠義亭的關注,而獲贈一本二戰以前的著作《嗚呼、忠義亭》。這次調查的訪問期間甚短,但是在現場調查中仍可確認到神-鬼-祖先的系統未有改變,仍然深植在當地。例如三山國王廟雖然會舉行中元節的祭祀,但是儀式是在廟外舉行。因為廟是一個神明的世界,鬼必須在廟外供養。另外,祖先若未獲得祭拜就可能變成鬼,危害人們。這種觀念不僅存在臺灣,也深深根賴於中國大陸的漢族社會中。

透過這次的再度造訪,再度提醒了我們,渡 邊在深入關注神-鬼-祖先的性質以及人們在對 此關係的信仰當中,對於寺廟以及寺廟與政治性 的相關記述相對篇輻較少。渡邊本人告訴我, 1970年代末客家人對於客家的意識已經大幅提升,三山國王廟與忠義亭已經被定位為客家人的精神支柱。相較於《嗚呼、忠義亭》中幾乎未曾出現客家兩個字,1970年代末的狀況已經出現大幅轉變。透過本次的調查,我們獲得有關三山國王廟以及忠義亭的資訊如下。

第一,竹田的三山國王廟是1586年從梅州蕉 續遷移而來的張姓與李姓家族所興建,與彰化的 國王廟(稱作肇霖宮)並列為臺灣最古老的國王 廟。從臺灣的客家人大多是在康熙~乾隆年間( 1661-1795)來臺,這個時候還是明朝,時期非 常早。順帶一提,美濃的三山國王廟始於隨鄭成 功而來的水軍郭姓軍人,他帶著三山國王來臺, 始於明末(17世紀後半)(但是國王神像一直保 存在郭家宗祠中,廟是在1910年建造)。在竹田 人們的認知中,一方面認為臺灣的國王廟是從彰 化分散到各地,但同時也將國王廟視為是六堆客 家文化歷史悠久的精神支柱。



圖8 忠義亭的匾額(左)與牌位(右)









第二,忠義祠是在較晚的1721年興建,但是 同樣被定位為客家的精神支柱。這與18世紀後 半,客家的六隊(堆)團結一致保護十地的朱一 貴之亂有關,因為忠義祠祭祀的是當時殉死的客 家烈士。忠義祠原本的名稱為忠義亭,被視為是 當地的「陰廟」(鎮「鬼」的廟宇)。但是當時 有一位將軍(陸軍上將)羅卓英是梅州大埔出身 的客家人(外省人),非常重視此事,呼籲當時 總統府的政治領袖們重建忠義亭。於是在1957年 12月, 忠義亭被定位為撫慰烈士先人的全國性祠 堂而非「陰廟」,名稱也改稱忠義祠。目前的忠 義亭,其建築構浩與牌位基本上就在當時建立。 後來, 忠義祠又從祭祀列十的愛國基地象徵, 逐 漸轉型為一個客家文仆的中心地。尤其在2012年 起,在客家委員會的資金奧援之下重新大規模的 整修,此時也將祭祀的對象忠義公改稱忠義大 王,這意味著忠義公是神明界的神。接著在2015 年建浩了牌坊,2016年又建浩了柱子,2017年重 新整理了牌位。同時, 這裡也附設了客家文物

館。這裡不像新竹的義民廟在中元節會舉行大型 儀式,主要舉行的是春祭與秋祭。但是相對於北 部的義民廟,南部的忠義河現在已成為表現客家 精神的地點之一。這也很明顯地呈現出忠義亭/ 祠意味著不同的政治關注。

另外,位於屏東市內內埔的韓愈廟並未被定位為客家精神的中心地。韓愈是眾所周知的潮州府知名儒家學者。源自廣東東部(屬潮州府管轄下)的客家人在移居到臺灣以後,將努力提升學問的韓愈當作象徵祭祀。區額上的「嶺南師表」意味著韓愈是嶺南地區的老師典範。韓愈廟過去曾經被當作私塾使用。根據這裡的涂姓管理人員表示,韓愈廟已經不是一座只有客家人參拜的廟宇。現在通婚很普遍,是否是客家人這種觀念日益淡薄,而且韓愈也不只關照客家人而已。韓愈被定位為學問的神祇,早已跨越地域獲得年輕人們的支持。

### 四、桃園與屏東的清直寺

在此之前,我們的調查針對的都是四位教 授,主要以儒教、佛教、道教以及在民間很難說 屬於何種宗派的民俗宗教為對象。這些主題到了 今天仍然是客家宗教研究的主要對象。同時,在 折年來,針對基督教的客家研究也日益增加。但 是在另一方面,過去伊斯蘭教幾乎未曾獲得客家 研究的關注。撇開藝芬芳(2016) 等對印尼的客 家人穆斯林的若干研究外, 目前在客家研究當 中,伊斯蘭教相關的研究幾乎遭到忽視。在客家 研究當中,伊斯蘭教之所以能見度極低,一個原 因應該說,在臺灣與中國大陸信仰伊斯蘭教的客 家人數尚少。四位教授完全未考量到伊斯蘭教 的原因,大概源自於在他們推行調查的時代裡, 臺灣客家地區幾乎沒有伊斯蘭教信徒。但是今日 的臺灣已經有信仰伊斯蘭教的客家人。尤其在有 越來越多來白印尼的移居老, 诵婚的情形越來越 普遍當中,今後,在客家研究當中有關伊斯蘭教 的研究需求將逐漸升高。我們為了推行前導性的 調查,走訪了客家人較多的桃園、中壢的清真 寺,以及靠近客家地區的桃園大園與屏東東港的 清真寺,收集基本資料。

在臺灣,擁有臺灣國籍的穆斯林人口推斷不 到一萬人(根據龍崗清直寺馬珥事長的介紹)。 這個數日當中還包含了緬甸華僑團體的人數。在 臺灣整體穆斯林人口當中, 客家人的佔比有多少 日前仍然不明, 但是推測人數應該不多。從整體 來看,在2019年目前的臺灣客家地區,民間的伊 斯蘭教影響力仍然相當微弱。清直寺是信仰伊斯 蘭的華人以及東南亞人等外來人口所聚集的「 特別」精神共同體。例如在屏東的東港清真寺, 主要成員是漁船靠港東港的印尼籍漁夫。1988 年當時以漁民為業的Muksin是這座清直寺的創 始人。2018年2月, 這裡被公認為臺灣第八座 的清直寺。根據清直寺管理員的說明,在星期 五的禮拜中,約有100名信徒來參加禮拜,但其 中超過一半都是來自印尼、臨時靠港在此的成年 男性,當地居民只有30~40名來參與。居民中有



■10 東港清真寺的外觀(左)以及三樓的禮拜堂(右)







圖11 龍崗清真寺(左)以及其入口附近。左邊為客家的豬腳店(右)

部份是嫁來東港的印尼華僑女性,但是是否屬於 客家人在本次的調查中仍然不明。東港是位於六 堆以外的閩南地區,竹田與美濃感覺上仍然未受 穆斯林的影響。

但是在桃園的兩座清真寺就有客家人改信伊斯蘭教。在桃園,有位於中壢區龍東路216號的龍崗清真寺以及位於大園區自立一街8-2號的大園清真寺。前者位於客家人口數較多的地區,後者則有約三分之一人口為客家人。兩者雖然都是清直寺,但是性質大不相同。

首先是龍崗清真寺,這裡是1954年由曾經 參與雲南、緬甸的游擊隊軍人以及其家人所設 立。1962年在提出興建清真寺的提案後開始募 資,在1964年2月清真寺落成。之後經歷修建改 建,於1989年11月完成現在的禮拜場所。也因 為這段歷史背景,這裡的信徒主要是來自雲南或 緬甸出身的穆斯林(木村 2016)。而且這裡也 有印尼人和泰國人信徒,是其他來自國外穆斯林 的精神托付之處。但聽說印尼華僑大部分不是穆

斯林,所以不太會來龍崗清真寺。考量到這座清 直寺所在的中壢區是客家人的區域,因此清直寺 基本上是以雲南人為主流的非客家集會所, 這裡 與周邊的客家社區應該是一個在心理上存在隔 閡的地點。不過聚集在龍崗清真寺的穆斯林與 其周邊的客家社區看來並無對立的現象。例如, 在龍崗清直寺人口旁有屏東的客家豬腳店(圖 11)。對穆斯林來說豬肉是一種禁忌,但是龍崗 清直寺的信徒卻未強列排斥 信家豬腳店, 反而呈 現出一種在臺灣共存所需的寬容態度。此外,龍 崗清直寺似乎也未與外部的客家社區完全斷絕。 舉一個例子,B女十是雲南籍的穆斯林,她的先 生(C先生)本身是印尼客家人,結婚以後改信 伊斯蘭教。C先生並未積極地前來清真寺做禮 拜,但是對於豬肉與酒就一概不碰。C先生的父 母親也能理解伊斯蘭教的狀況。

談到大園清真寺,這裡的創始人黃金來本身 有客家血統。根據他的說明,他出生在桃園市的 大溪,父親是閩南人,母親是客家人。黃先生本 身原本也非穆斯林,但是在2004年他在工廠工 | <mark>專題企劃|</mark>





圖12 大國清真寺的外觀 [左]以及一樓的禮拜堂 [右]

作時,與相識的印尼籍女性結婚,就在那時候改信伊斯蘭教。黃先生經營印尼的料理店(自助餐)與雜貨店,他一點一滴累積積蓄,加上募款所得,於是先興建了禱告室。然後在2013年6月興建了今日的清真寺。此外,黃先生也兼任支援印尼穆斯林的臺灣穆斯林輔導協會理事長一職。大國清真寺的性質講起來與東港清真寺比較接近。信徒大半是印尼人還有泰國人、巴基斯坦人等等。根據黃先生的說明,有些與印尼人結婚而改宗的臺灣人會到這座清真寺做禮拜,其中也有客家人。要與穆斯林結婚的前提本身必須成為穆斯林,隨著臺灣印尼移民人口的增加,與印尼人戀愛、結婚,改信伊斯蘭教的客家人似乎也在逐漸增加中(cf.小洗 2017)。

## 五、結語

前文已經提過數次,這次的田野調查天數有 限,期間很短,當然今後必須深入進行各項調查 的研究工作。但是,在文章開頭也提過,主要有 兩個點是我們今後推動新研究的契機。

第一,四位教授在臺灣的客家地區進行田野 調查是在1970年代後半到1980年代之間,距離 2019年當下已經過了30~40年的歲月。四位教授 特別針對民俗宗教留下了詳細的資料,也成為目 前珍貴的參考資料。我們看到了臺灣客家地區的 宗教實踐,基本上在這30~40年間並未出現大幅 改變,但是依然存在變化。從人類學的觀點來 看,我們在推行田野調查時,經常面臨一項難 題,就是很難追溯目前所得資料的歷史變化細 節。例如,觀察某一種儀式,這套儀式目前是 如何進行雖然一目瞭然可以掌握,但是30~40年 前是何種樣貌,也只能信任當地人們模糊的記憶 。雖然地方居民常常說「和以前一樣」,但是那 只是當下所見到的表象。華人圈是個文字社會, 30~40年前的相關史料並非完全沒有,但是那些 史料與我們人類學家在田野調查中所收集到的資 料性質不同。不過,如果存在30~40年前田野調 查的詳細記錄的話,情形就不同了。以植松的義 民廟研究為例,只要一一檢視她在1979年記錄 的資料狀況,就能詳細掌握某一觀念或行為是否 出現了/未出現何種變化。尤其是近年的人類 學,極度關注當環境改變,人類的行為或觀念是 如何偶發性地變化。在這個情況下,我們不僅可 以看到宗教實踐的變化,對於未發生變化的層 面,也能透過不同時間點的比較研究加以釐清。

第二是,本研究不單只是追逐四位教授的足跡,也探詢了對於先前客家研究的觀點與方法本身進行重新思考的可能性。四位教授的研究中,有一個共通點就是把焦點放在記錄、分析當時客家地區的各種現象,而非一股腦地敘述客家文化的特色。就連渡邊教授都意識到很難透過田野調查明確斷言客家文化與閩南文化的差別,他在研究的期間,甚至幾乎不太使用客家兩個字。細節姑且不談,筆者等(河合、横田)曾經在2010年與渡邊教授前往廣東省進行調查,當時渡邊說六

堆客家的生活習俗與宗教信仰反而與潮州地區比 較接折, 這段話仍然言猶在耳。後來隨著我們也 在臺灣南部客家地區推行調查, 就更實際感受到 渡邊說過的這段話不能輕忽。在這次的調查當 中,有關潮州的資料再三出現應該也證明了這一 點。客家研究的缺點就是只著眼於「研究人員以 為是客家的狀況」上。儘管百姓的生活活動超越 了客家這個框架,但是研究人員卻刻意地以其所 認知的「客家」框架,從混合各種因素的狀況中 裁切出客家的部份。這種客家研究人員的認知論 (epistemology),已經實際顯現在將伊斯蘭教 這種「非客家性」要素排除在外的情況上。儘管 信仰伊斯蘭教的客家人人數尚少,但是目前也不 至於到零的程度,今後可預見人數將會更為增 加。客家研究人員應該已經推入另一個階段,必 須反省自己的認知論,放大研究領域。本調查也 是基於這樣的研究角度所出發。

註)所有照片都是在2019年由筆者(河合)拍攝

21

#### 參考文獻

<日文>

小池誠・2017、〈異郷に「ホーム」を作る:台湾におけるインドネシア人ムスリムの活動〉。 (桃山学院大学総合研究所紀要) 43 (1): 213.235。

木村自、2016、《雲南ムスリム・ディアスポラの民族誌》。風響社。

末成道男,1988,〈祭祀圈与信者圈—基於台湾苗栗県客家村的事例〉。《聖心女子大学論叢》73。

志賀市子・2012、《〈神〉と〈鬼〉の間―中国東南部における無縁死者の埋葬と》。風響社。

植松明石、1980、〈台湾漢人 (客家村)の中元節―祖霊祭祀に関する予備的報告〉。《日本民俗学》129号。

渡邊欣雄、1991、《漢民族の宗教---社会人類学的研究》。第一書房。

<中立>

蔡芬芳,2016、《走向伊斯蘭一印尼客家華人成為穆斯林之經驗與過程》。國立中央大學出版中心。

20