

砂拉越新堯灣周邊客籍華人與達雅族的異族 通婚家庭

林開忠*

國立暨南國際大學東南亞學系副教授

砂拉越古晉省是客家人與達雅族聚集的省分，特別是在內陸的石隆門與倫樂縣；在這些縣分裡，客籍華人占了大宗。本文即是以石隆門縣的新堯灣周遭聚落的客家人與達雅族婦女通婚之家庭為研究對象。過往的文獻中，不乏對砂拉越華人與達雅族婦女通婚的紀錄，特別是擅於執筆抒發個人情感的白人統治者詹姆士布洛克，但他的描述都只是點到為止，且更重要的是他對砂拉越人群的看法深受當時局勢的影響。後來的學者也在這方面有所著墨，但也都只是佔其研究的一小部分，且多以公共慶典活動為主，無法詳細描述與分析私領域的異族通婚家庭生活。基於此，本文透過對客家人與達雅族婦女結合的通婚家庭，來瞭解影響異族通婚的環境因素及他們在宗教與文化上的安排。

關鍵字：異族通婚家庭、達雅族

* E-mail: ktlim@ncnu.edu.tw
投稿日期：2015年7月27日
接受刊登日期：2015年12月9日

Inter-racial Marriages between Hakka and Dayak in Siniawan, Sarawak

Khay Thiong Lim**

Associate Professor, Department of Southeast Asian Studies,

National Chi Nan University

Kuching Division of Sarawak is homeland for Hakka and Dayak population, especially in the interior areas of Bau and Lundu Districts; in these inland counties, Hakka being the majority among the Chinese. This article is based on the investigations of settlements around Siniawan where families of Hakka and Dayak (mainly Bidayuh) families are interviewed. In the previous literature, there were records and descriptions of Chinese and Dayak inter-racial marriages in the interior Sarawak, especially in the writings of first White Rajah, James Brooke, but his descriptions were very sketchy and his viewpoint was deeply influenced by the events happened at that time. Subsequent academic studies of inter-racial marriages in Sarawak tend to regard it as only a small part of the picture of Chinese history, and more emphasis on the public celebrations rather than the private field of family life of these inter-racial marriages. Based on this, the paper will

** Date of Submission: July 27, 2015

Accepted Date: December 9, 2015

discuss the environmental factors of inter-racial marriages and the arrangements of religion and culture in their respective family.

Keywords: Families of Inter-racial Marriage, Dayak, Bidayuh

一、緒論

在 19 世紀中葉之前，西婆羅洲是包含現今的西加里曼丹與目前的砂拉越古晉、西連及三馬拉漢省的地方；當時的人們可以自由移動往來，在族群及文化上也是相通的。一直要到 19 世紀中葉以後，才在大英帝國與荷蘭東印度公司協商下，將這地理文化區域劃分成隸屬於英荷兩個不同殖民政權的領土（Irwin 1967 [1955]），並在獨立後成為馬來西亞與印尼兩個不同國家的疆域。

砂拉越原是一條河的名稱，位於婆羅洲島嶼的西北邊。河的上游與西加里曼丹接壤，是黃金、水銀和錫礦盛產的地方。早在 18 世紀時，從中國招募過來的客家移民就已經在此進行經濟開墾。他們先在西加里曼丹內陸礦區落腳，當客家礦工人口越來越多時，他們開始以股份的方式形成「公司」。到了 18 世紀末 19 世紀初，荷蘭殖民政府鑒於布洛克（James Brooke）受邀平定砂拉越內亂並從衰微的汶萊蘇丹手中取得砂拉越河的治理權而造成的壓力；加上西加里曼丹的客家礦工「公司」組織致力於其獨立自治的特質，使得荷蘭殖民者不得不開始介入西婆羅洲的事務，對這一地區進行政治治理與經濟控制。於是造成西婆羅洲客家礦工「公司」間的爭奪戰；許多敗北的礦工被迫往北移入砂拉越河內陸，繼續從事礦產開採。

在西加里曼丹期間，這些客家移民跟當地達雅土著族通婚頻繁。¹許多來到砂拉越河內陸的華人後裔已是混血的下一代。但這些客家男性

1 基本上，砂拉越土著族的族群分類除了馬來—馬蘭諾（Melanao）穆斯林之外，非穆斯林的土著可以被概分為兩大類：達雅（Dayak）族跟內陸民族（Orang Ulu）。達雅族泛指伊班族（Iban，過去也被稱為海達雅）跟比達友族（Bidayuh，過去也被稱為陸達雅）。本文在行文中除在特定情況下使用伊班、比達友等族名外，也會使用達雅族一詞以泛指兩個族群的統稱。

跟達雅族女性的通婚現象，並沒有產生如馬來半島、菲律賓與爪哇的華人與當地土族通婚般的混合／混血社會（creolized societies）之結果。

在 James Brooke 筆下，這些華人－達雅人混血後裔：「是一支面貌姣好及勤勉的種族，〔他們〕繼承華人多過本地土著的大部分特質」，他進一步說明造成這種現象的原因可能是因為「教育跟早期養成習慣」的緣故；而且在宗教跟習俗上，這些混血後裔主要也是跟隨華人父親的傳統（Keppel 1846: 66）。² 他認為這群混血後裔值得關注，因為他們很可能就是婆羅洲未來主要的居民。可見從西加里曼丹遷移進來的華人基本上有很多已經是跟當地土著混血的下一代，誠如 Ludvig Verner Helms（1882）就提到華人與達雅人通婚的結果產生了一個新的種族；這種族繼承了兩族的優良特質，並強化了華人的影響。

繼承 James Brooke 統治地位的是其外甥 Charles Brooke。基本上，Charles Brooke 對砂拉越華人的看法與他的舅舅沒有太大的差別，他看好不同種族的通婚混種論，雖然他的種族通婚理論主要針對歐洲人跟有色人種的混合，認為這樣的混種是「比徹頭徹尾的歐洲人更有價值與更好的人種」（Brooke 1866: 122），因為他相信純種歐洲人在離開自己所成長的氣候下，他們的身體與心靈會產生退化。這樣的理論用在華人與土著的通婚混血上也一樣，他如此敘述：

2 在這些早期歐洲人留下來的文字書寫裡，大多使用華人（Chinese）這樣的字眼，雖然在礦區裡的礦工絕大多數是各個客家語群。因此，本文在行文討論時，將以這些早期著作的用語為主，惟我們必須記得這些被描述的「華人」，也就是我們現在所認知的「客家人」。

華人與達雅人的混合就是一個對改良兩個種族的直接例子，而達雅人與印度人的混雜會接近於亞利安種。……混雜所產生的半有色人種，及循序漸進下導致的最終改變，因緣際會地是最適應於東方國家的人種。但迄今由於土著跟歐洲居民之間有著太大的差異以至於尚未形成可敬的結合。（Brooke 1866: 123）

對他而言，赤道殖民地的烈日是造成歐洲人身心退化的元凶，因此，歐洲人若要長久定居在這地區，就必須進行混種，就如他對華人與達雅人混血後代的讚賞一樣，以成為最適應於這些地區的新人種。但 Charles Brooke 也跟他同時代的歐洲人一樣，認為只有歐洲人與有色人種的混血後裔才是最優秀，且可以成為統治殖民地的人種。

而華人跟土著族通婚下的後代，有以下兩種狀況：一，歷史上，很多砂拉越河上游的華人都來自西婆羅洲，在 John Crawfurd 於 1856 年編撰的 *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries* 一書裡有著這樣的紀錄：

〔位於西婆羅洲〕 Montradok 的居民來自中國廣東省，是一群粗俗但勤勞的人，大部分為勞工階層。他們隻身過來，跟原住民結婚，因此，Montradok 都是混血人種。他們保留了母國的習俗、宗教與服飾，同時也維持他們省份的口語，很少人懂得馬來語。（Crawfurd 1856：284）

可見從西婆羅洲移民過來砂拉越的客家礦工，大多為與土著族女性通婚者或他們的後裔。在「公司」所管理的礦場裡生活的他們，由於有著源源不斷的中國新移民加入；加上「公司」組織就是以來自同鄉或相同方言亞群體為主的影響下，客家的社會文化得以被保留下來。而在這地區的客家男性的婚配對象大多數是比達友（Bidayuh，一稱 Land Dayak〔陸達雅〕）的女性。誠如 Daniel Chew 指出的，兩個族群之間的通婚基本上沒有任何宗教障礙，兩個族群也都嗜吃豬肉、飲酒及賭博。這類的通婚比較穩定：華人男性通常會善待其土著族妻子，而後者也相信這樣的婚姻能夠為她們或她們娘家帶來更好的物質生活。在這樣的情況下，他們的後裔絕大部分是以華人身分成長（1990: 28）。

第二種情況是華人男性商人，他們可能是為了生意上的便利而跟伊班（Iban，一稱 Sea Dayak〔海達雅〕）的女性結婚。對伊班女性而言，作為商人的妻子是具有吸引力的，特別是獲得世俗的物質。針對華商與土著族通婚的情形，布洛克當局頗為在意，並立法禁止華商住進伊班人的長屋，以免他們最後成為土著族的一分子。從官方的觀點來看，華商之所以跟土著婦女通婚主要是為了擴展他們在土著社群的生意，所以，為防止華人欺騙或壓榨土著族，布洛克當局規定這類通婚下的土著女性必須跟隨華商先生住在市集裡。他們所生的孩子可以是華人或達雅人，但就是不能成為混種的 Sino-Dayak。

無論是第一種或第二種華人：達雅人通婚的後裔，在布洛克的政權下，他們都被歸類為華人，特別是當他們的父親是華人的時候。

二、文獻評述與研究範圍與方法

研究砂拉越華人的著作大多以華人的社團或鄉團為主。早期的先驅著作如田汝康的 *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure* (Tien 1953) 一書，則是跳脫這種社團研究的窠臼，而是以華人方言群為對象。田汝康一書的目的是探討砂拉越華人社群在面對全新的地理環境、社會與經濟挑戰下如何適應的問題。他認為許多傳統的中國生活方式都必須在新的挑戰下改變。田氏以為海外華人的文化變遷來自「新的地理和經濟環境所施加於〔他們〕身上，以及〔他們〕從他人、土著或外來文化採借」兩種途徑 (Tien 1997: 12)。第一種文化變遷主要是地理條件如氣候所造成的，換言之，新的氣候和地理環境需要新的衛生考量，因而促成文化上的變遷。但他沒有進一步討論文化採借的第二種文化變遷的途徑。

他發現在砂拉越的情境裡，經濟角色的不同常會反映在社會結構上。在鄉村地區的華人移民，其社會經濟關係是透過宗族或擬宗族的社會結構來進行的；而城鎮華人主要是以方言群壟斷或控制特定職業為其特徵 (Tien 1997: 61)。方言關係之所以成為城鎮經濟的基礎，據他的觀察乃是因為城鎮裡的華人若「沒有私人的互信關係下，就沒有公平交易的保證」 (Tien 1997: 96)。換言之，不管是方言、業緣或宗族組織，都滿足了處於不同經濟發展階段的華人之經濟功能。田氏的論點嚴重地忽略了砂拉越鄉區的華人移民乃是被土著族包圍的事實，他們不是移居到一個無人的荒島上。

砂拉越當地寫作者，如劉伯奎（1990）、田英成（田農）（1999）、劉子政（1992）與房漢佳（1992）等人都對砂拉越華人多所著墨，他們的研究大多以華人的移居砂拉越歷史為主，尤其是有關早期華人移民的遷徙過程，唯美中不足的是他們的著作都欠缺有關華人跟土著族比較全面或細緻的互動關係之討論或描述。在一些著述裡偶爾會提到族群互動的結果，比如在撰寫《馬魯帝華人社會的變遷》一文中，田英成就有提及「華族與各族之間一向關係融洽，商賈往來密切，有不少華裔更與土著通婚」（田英成 1999: 61）。但是這樣的論述也只有點到為止，沒有更深一層的分析探討通婚家庭在日常生活中的文化再現問題。

其實研究 18 及 19 世紀移居婆羅洲華人之歷史學者，早已覺察到這些移民跟其週遭的土著族有很密切的關係（Wang 1995；劉伯奎 1990）。西婆羅洲的「公司」由於盤踞該區達世紀之久，因此，華人礦工跟內陸的達雅族之間有著很好的互動關係。西婆羅洲「公司」在 18 世紀晚期已將它們的兄弟情誼（brotherhood）延伸到包含在管轄領域內的所有社群，包括達雅族人。所以到了 19 世紀上半葉，當頭家的勢力滲透到「公司」的管理層，「公司」內的華人—達雅後裔礦工乃結盟起來，進行反抗頭家的行動。不過很顯然的，在他們還來不及展開大規模反抗時，西婆羅洲的「公司」已經逐一被荷蘭人擊破了。華 - 達混血後裔通常是華人移民與當地「達雅」女人通婚的結果，居住在「公司」範圍內的達雅人通常都跟華人礦工有良好的關係。「他們〔達雅人〕通常是透過跟華人的通婚而被邀請為華人宴客的座上賓及因而精通華人的語言」（Wang 1995: 59）。

華人與土著族的關係是晚近研究者關注的課題之一，如房漢佳的

「倫樂華社之今昔」(1992)一文觸及華人的遷移和發展，但除了在討論倫樂(Lundu)的華文學校時，他發現有許多土著族學生就讀外，對於華人與當地土著族的關係並沒有投注更多的注意力。再者，在他後來出版的 *A History of the Development of Rajang Basin in Sarawak* (見 Fong 1996) 的研究中，也嚴重欠缺族群互動的資料。在該書中，他論述到這些不同的族群似乎除了在經濟貿易，物品交換的場合裡才有所接觸(延續了 Furnivall 的 plural society 的觀點)，而且在這些接觸中，華人移民永遠是帶來讓土著社會文化產生變遷的主要因子，至於華人移民似乎還是保有原鄉的傳統文化與習俗，他們跟土著社會文化是沒有交集的。這些蜻蜓點水式的描述對於我們瞭解華人移民跟土著的互動過程幫助並不大，但它們皆點出了婆羅洲多元族群的社會性質。

晚近以華文書寫的砂拉越華人研究當推黃建淳的《砂拉越華人史研究》一書(1999)。此書是華文書寫的砂拉越華人研究中的大部頭著作，全書共 1,132 頁，是作者花了多年時間採訪、田野調查和文獻研究的成果。或許作者所處理的是全砂拉越的華人歷史，所以沒有投注焦點於族群互動上。黃氏一書對土著的描述很少，有的話也是以華人移民的婆羅洲是一片沒有人文的荒地，是華人把文明或文化帶進來。這樣的論調直接杜絕了不同族群互動的文化雙向思考。

有趣的是有關砂拉越華人跟土著的互動關係，英文著作方面就有比較多的著墨。誠如饒尚東在〈砂勞越華族史研究的回顧與前瞻〉一文所回顧的，作者如 Daniel Chew、Richard Calvin Fidler、Craig Lockard 及 Vinson Sutlive Jr. 等的著作都提及華人與土著的互動關係(饒尚東 1992: 15-17)。這可能是因為這些英文作品都完成於砂拉越與馬來半

島合組成馬來西亞聯邦後的時期，這時期正是砂拉越各族群的屬類意識（ethnicity）風起雲湧，越發增強的時刻。而西方學術界歷經六零年代的黑人運動、學生運動等思潮的衝擊，族群意識的崛起使得族群關係的研究成為主流。更重要的是在布洛克統治砂拉越期間，西方學者「都把精神集中在土著的研究分析上，華族史的研究也[就]被忽略了」（饒尚東 1992：9），所以受英文教育者較使用華文寫作者更容易接觸到有關砂拉越土著研究的資料，這大概是使得他們更能輕易思考族群互動過程的一大利基了。

在砂拉越華人研究裡，Daniel Chew 在他的 *Chinese Pioneers on the Sarawak Frontier, 1841-1941* (1990) 一書中，開宗明義地闡明其宗旨：即研究砂拉越華人在四個領域（礦、商、種植與受薪工人）的 pioneering experiences，透過對這些經驗的瞭解，將有助於釐清「海外華人」史和編年史的兩大主題：華人－土著以及華人－殖民政權的關係（1990：viii）。關於華人－土著關係，Chew 提到了不同族群之間及華人內方言群關係的變化（1990：130），如潮州人跟福建人在商業上的競爭以及馬來商人最終被華商取代的命運就是最好的例子（Chew 1990: 130-134）。商業競爭的結果是造成一些地區華人－馬來人的關係緊張，但對於廣大的伊班及其他的非馬來土著顧客，鄉下的華商就發展出「入鄉隨俗」的特性，以討顧客的歡心。華商入鄉隨俗的特性包括熱誠款待土著顧客、說土著的語言以及娶土著婦女為妻（Chew 1990: 135-138）。Chew 的描述清楚地表明了移居時代的不同及從事不同的行業都會影響華人－土著的族群關係，但是對於那些跟土著關係和諧的華人，Chew 並沒有進一步說明他們的社會文化是否有受到土著的影響？Chew 的論

述預設了在華人—土著互動過程中，華人的那一套商業的理性運作（如賒賬、熱情款待和以小餌吊大魚）及文化邏輯（如華人—土著結婚以隨夫居為主）還是主要的，但他並沒有進一步思考這一套商業運作的理性是否為配合土著的文化邏輯？在他後來的文章裡，Chew (2003) 進一步指出華人跟土著之間存在著社會互補關係（social complementarity），這種關係一方面是相互的經濟依賴，另一方面則是華人涵化當地的風俗與規範。

直接觸及華人跟土著族關係的研究當推鄭八和。鄭文指出在石隆門（Bau）的華人與比達友族的通婚很普遍，雙方的文化障礙很少。他們「沒有宗教信仰的障礙，華人與陸達雅人共具有吃食豬肉、喝酒及嗜賭的社會特質。事實上，華人礦工善待土著妻子也使得這種跨文化婚姻為礦業公司所鼓勵的。對土著婦女而言，嫁給華人也意味在物質上有更好的生活水平，因為華人都以勤奮著稱」（Chang 1998: 94）。但是，這些通婚的後裔一般上都被以華人的方式加以社會化，鄭氏認為這可能是因為「公司」的影響所致，即「公司」保持華人的文化與社會價值以做為政治權力的焦點。如果他的說法可以成立，則我們無法解釋為什麼在 19 世紀中當西婆羅洲的「公司」為頭家人據時，華人 - 達雅混血的礦工為何會被排斥，並自覺地成立自己的秘密兄弟會。鄭氏一文也澄清了華人—達雅互動的一些面向。其中最為表象的是語言的互為採借，不過這在砂拉越是很普遍的現象。比較特殊的是鄭氏亦提到在內陸的新山（Pangkalan Tebang）的比達友人參與當地大伯公廟的祭拜，而當地的華人亦跟比達友人同慶 Gawai 豐收節（Chang 1998: 95-96）。在華人的宗教信仰和祖先崇拜裡，到底有沒有土著族的影響？就不在鄭氏的討論

範圍。

更為晚近的著作如 Caesar Dealwins (年份不詳) 在砂拉越三個都市古晉、美里與詩巫進行印度裔與達雅婦女通婚及其後裔的社會認同研究，他發現這些通婚後裔在家庭成員語言使用、家庭食用食物、慶典、後代的婚配偏好以及社會認同上，大多轉向較大的達雅社群靠攏，但還是保留了若干印度的身分認同以展示其印度性。研究者認為由於印度人在砂拉越為少數民族，因此，他們的後裔會逐漸統合入達雅社群是可以理解的，但是這些混血的印度後裔並沒有完全地同化，他們還是試圖展現自己的雙重文化特性，只是國家在土著與非土著 (Bumiputra vs. Non-Bumiputra) 的本質二分，讓這些混血後裔無法取得國家認可的自己的雙重身分。這項研究主要是以印度人跟土著通婚為例，其場景是在都會區，可能會跟居住在鄉村地區的通婚家庭有所不同，且本文所討論的華人乃是砂拉越第二大的族群，其通婚應會呈現不同的結果。

誠如 Daniel Chew (2013) 在“Hakka Identity in Engkilili and Siniawan, Sarawak”一文中指出，根據他自己在 Engkilili 與 Siniawan 兩地的田調與觀察：馬來西亞官方對族群的劃界，影響了人們界定自己的族群屬性。換句話說，人們大都根據父系原則來界定通婚後裔的族群屬性。他在文章中點到對伊班和比達友配偶而言，她們可以在私底下選擇將自己視為「成為華人」，或「伊班—華人」；惟在日常生活實踐上，她們還是跟自己的娘家保持了家庭與文化的聯繫。在他的研究裡，也發現兩個地區的客家父親決定了孩子學習甚麼語言，通常是客家話與華語，但在家庭用語裡，客家話、伊班話或比達友話、馬來話等混合著對答。客家父親也決定了孩子的學校教育且通常都是華文學校教育。

另外一位砂拉越客家研究者 Elena Gregoria Chai Chin Fern（見 Chai 2013）則將其研究場景搬到客家村落，討論因結婚而移入村落的比達友婦女。她發現就語言的使用上，有的比達友女性會因功利性而使用客家話或華語；有的則堅持對語言的情感而採用比達友語。跟 Daniel Chew 不同的是，Chai 的研究以比達友母親為中心，她發現這些母親們對於孩子的教育並非完全沒有置喙之餘地，相反地，她們也是很理性地判斷，覺得孩子接受華文教育是最有前途的。至於她們如何認同自己，有的比達友婦女有意識地使用華語或客家話，以彰顯她希望被視為華人或客家人；有的則堅持自己的比達友性。

異族通婚乃是文化交流的基礎，除此之外，族群的互動歷史過程中也讓彼此的文化烙印在歷史語言中，譬如林青青的研究就告訴我們在伊班的說唱文本中的內容與語詞就有著濃厚的華人文化色彩，而華人的生活用語及日常生活飲食也深受伊班文化的影響。在她的研究中也發現華文教育似乎亦扮演了一個重要的媒介角色（林青青 2005）。

以這些研究為基礎，本文希望能夠進一步了解這些通婚的家庭。其中包括男女雙方認識與結婚的過程、宗教安排、語言的習得、小孩的教育等面向，以豐富這方面的研究。

本研究以砂拉越石隆門縣（Bau）內陸地區為研究區域，包括北歷（Bidi）到新山（Pangkalan Tebang）一帶。這個區域含括在新堯灣內，人口約有 8,000 人，其中以比達友人最多，約 4,800 人；華人（大多為祖籍河婆的客家人）有 2,400 人；馬來人則有約 800 人。從很早開始，這裡的客家男性與土著女性通婚很頻繁，但是到底有多頻繁，我們無法取得可靠的統計數字。在馬來西亞的官方統計數字裡，有關異族通婚並

沒有詳細的統計數字，所有結婚與離婚資料都保存在馬來西亞結婚與離婚登記局，但礙於機密法令及保護個人隱私的理由，研究者這幾乎不可能取得這些原始資料。

本研究透過當地的客家及比達友甲必丹和村長之協助，³ 找尋華人与土著族婦女通婚的家庭共 13 個。以訪談及觀察的研究方法進行。訪談的語言除了華語、客家話外，也使用馬來語，以適應不同受訪者之語言選擇；訪談中不同語言參雜出現乃是正常的。本研究大多選擇在受訪者的家裡進行訪談，同時進行觀察，並做成記錄。

三、資料討論

(一) 誰跟達雅女人結婚？

就像在前述歷史紀錄裡提到的：許多生活在砂拉越內陸的客家華人，他們的父祖輩本身就是混血後裔。在我們所訪談的 13 個家庭中（參考表 1），男性 9 人，女性 4 人。13 人中，父母輩為混血華裔的就佔了 7 個，超過五成。因此這些受訪者的身分大多為混血華裔，除了兩位土著族外，11 位受訪者皆為第一代或第二代的混血華裔。如果說在砂拉越鄉區的客家男性與土著女性通婚很頻繁的話，則我們可以合理地說這些地區混血的客家男性更有可能與土著婦女通婚。

3 甲必丹（Kapitan）是華人行政區域內的官職稱呼。在過去甲必丹是由當地人民依領導能力而選出來的社區領袖，但在 2004 年，砂拉越州議會通過 Community Chiefs and Headmen Ordinance 後，甲必丹的職務不再是選出而是委任的，且其委任權最終落在州政府秘書處（State Secretariat Office）身上。目前古晉省共有 102 個華人社區領袖，包括 4 個 Pemanca，16 個 Penghulu 以及 82 個甲必丹。參考 Chidambar (2013)。

表 1 研究對象一覽表

代號	性別	父祖輩婚配情形	本人身分	配偶族群
PDS	男	父親是河婆客家人，母親則是印尼西加達雅人。	混血華裔	比達友
ZAY	男	祖父從中國來，在西加娶達雅妻子，父親是混血華裔，母親則是比達友人。	混血華裔	比達友
PDY	男	父親是河婆客家人，母親則是印尼西加達雅人。 (與 PDS 兄弟)	混血華裔	加拉必 (Kelabit)
LSH	女	父親是客家人，母親是伊班人。	混血華裔	伊班
CXG	男	父親是客家人，母親是混血華裔。	混血華裔	加央 (Kayan)
MCL	女	父親是比達友人，母親是混血華裔。	比達友	混血華裔
CMX	男	祖父來自中國，在西加娶達雅妻子。父親為混血華裔，母親是比達友族。	混血華裔	比達友
CZG	男	祖父與外祖父是客家人，祖母與外祖母則為比達友人。父母都是混血華裔。	混血華裔	比達友
CGY	男	父親是大埔客家人，母親為達雅人。(與 CMX 為父子)	混血華裔	比達友
BRR	女	祖父是客家人，祖母是伊班人；父親是混血華裔，母親則是比達友人。	混血華裔	比達友
LAJ	男	父親潮州人，母親是比達友人。	混血華裔	比達友
JKB	男	父親客家人，母親是比達友人。	混血華裔	比達友
SIT	女	父母親皆為伊班人。(與 LSH 為母女)	伊班	華人

資料來源：研究者自製。

從表 1 中，我們也可以看到大部分都是客家男性娶土著族女性的通婚型態，只有兩個例子是客家女性婚嫁入土著男性家裡，即 LSH 和 BRR 兩位。這似乎也是從以前到現在出現在砂拉越的華人與土著族通婚的最普遍型態，而根據殖民及後殖民時期對混血後裔的官方界定，基本上就是採取以父系為原則的族群歸屬，因而大部分的華人 - 達雅混血後裔都被視為華人，除非像 LSH 與 BRR 那樣的通婚型態，她們婚生的小孩才有可能成為土著族，譬如伊班或比達友族。這是馬來半島與砂拉越跟沙巴不同的地方：在沙巴，華人與卡達山人所生的後代，可以自稱為 Sino-Kadazan，而這樣的族群類別也獲得州政府的官方認可。

(二) 認識與結婚的過程

我們可以就本研究所蒐集的資料進行城鄉的分析。除了六位長住在目前的村落的受訪者外，大部分的受訪者並非一直以來都居住在鄉村地區，有些人因為工作關係而短暫地在都市居住過。因此，我們可以發現他們認識的場域大多與自己的工作有關。譬如 PDS 就曾在古晉擔任汽車修理廠工人，他就是在那裡認識自己的比達友太太；ZAY 則是在建築工地工作而認識太太的姊夫，經後者介紹而認識太太的；或如 CXG 是在美里工作，有一次到太太的村落 Long Belian 蓋房子而認識加央族的她。至於那些在鄉村地區成長的受訪者，譬如在本研究中的 CMX、CZG、CGY 和 LAJ，他們幾乎都會提到太太跟自己居住地區的土著族家庭有關係而經常往來，經他人介紹而認識；或是同村人因接觸而認識。可見城鄉場域提供了不同的途徑讓異族男女得以認識彼此。但是，在這裡還有一項重要的條件，也就是這些受訪者似乎都具備了對土著族文化或語言的瞭解。舉 LSH 為例，其母親為伊班族的 SIT，SIT 原是詩巫 Tuai Rumah Masan 的伊班人，他們全家之後搬到了美里。SIT 唸到高中畢業後就在美里的一家超級市場當收銀員。SIT 的弟弟則是跟 LSH 的父親一起擔任某工廠的技術人員，經弟弟介紹而相互認識。婚後，他們就跟 SIT 父母同住在美里的家，因此，從小 LSH 就是在伊班家庭與文化下成長，在她三歲時，因父親的工作關係而遷居北歷 (Bidi) 的祖父家。可能是因為這層關係，使得 LSH 在 17 歲時遇到 Lubok Antu 的伊班建築承包商，相戀而結婚。換句話說，混血後裔同時具備了兩個不同族群文化的理解，似有助於她／他們在婚配對象上可以做更多的選擇。

結婚的過程也相對單純。有些受訪者，如 PDS、PDY、MCL 及

BRR 都是在教堂舉辦，由牧師證婚，沒有進行華人的婚禮儀式。由於大部分受訪者屬於中下階層，在他們結婚時，事業尚未有成，因此，全都反映根本沒有支付聘金給女方，甚至有的還需要女方家出資幫忙宴客，誠如 CXG 說的：「她爸爸也知道我做這種工，（所以）沒有什麼要求，只要她喜歡就好」。只有 CZG 較為特別，雖然他的比達友太太是天主教徒，但他們沒有上教堂舉行婚禮，而是採取中式的結婚儀式：在自家向長輩奉茶，在自家對面的民眾會堂設宴，以自助餐的方式來招待村子與鄰近村落的親友，席開數十桌，約有三四百人前來向新人獻上祝福。而結婚到伊班家庭的 LSH，其結婚儀式主要在男方的長屋舉行，他們殺了一頭豬來宴請賓客，然後準新人互換戒指，婚禮相當簡單，女方家沒有另外舉行儀式，也沒有跟男方要求聘金。可能是因為這些通婚配對在結婚當下都不在自己的家裡，比較沒有受到華人傳統婚禮儀式的束縛，加上他們的社會經濟條件，而使得他們的婚禮基本上都非常簡單而不龐雜。

（三）語言的使用

在一個客家人與土著族雜處的環境裡，族群之間的接觸頻繁，也使得相互的學習，特別是在語言、飲食料理上有著明顯的交流。在我們的研究對象裡，有的會講土著的語言，譬如 PDS 就樂觀地認為：「這邊的華人全部都會講拉子話」⁴。結婚前，PDS 跟她使用馬來話溝通。生了孩子後，太太就跟他在這裡居住，由於甚少有人跟她以比達友話溝通，因此她被迫學習客家話，因此，「我老婆講客話，我跟太太講客

4 拉子是砂拉越華人對達雅族的稱呼，可能來自 Da'yak 這個字的音節，最後演變為拉子 (La'a) 這樣的音。

話」。他太太不大會講華語，但聽得懂。訪談期間，家裡的電視正放映著中國拍攝的〈雪山飛狐〉影集，她表示聽得懂電視劇裡主角們的對話，雖然看不懂螢幕上的中文字幕。有趣的是，PDS 的比達友岳父也會說客話，只是有著濃濃的達雅腔。他最大的妻舅則會說福建話，因為在古晉做汽機車零件銷售多年，接觸很多福建人之故。雖然村子裡有許多的比達友婚入女性，但彼此之間並沒有定期的聚會，只是偶爾會在市場或路上不期而遇就會聊聊天。可見比達友語在這客家人為主的聚落裡沒有用武之地。

住在北歷的客家人不一定都如 PDS 說的那樣，都能夠說著流利的比達友話。以 ZAY 來說，他對自己的比達友語評估是：必較淺的會說，深一點則沒有辦法，但他在聽力部分就沒有問題。雖然他現在工作的打石場，有八成的比達友工人，來自石隆門、斯里阿曼及美里等地，所以在工作場域使用的語言非常混雜，包含了馬來語、必達友語、華語、福建話跟客家話等。他跟太太談戀愛的時候，溝通語言必須參雜英語，由於太太婚前曾經跟姊姊一家人住在一起，姐夫是客家人，所以多少聽過一些客家話，因此，在他們後期的相處中，逐漸轉為以客話為主。

比起北歷，新山地區的客家人就與比達友族的聚落更為接近了，從 1980 年代起，許多附近的比達友人紛紛遷入新山地區，因此，在這裡更可以看到族群之間頻繁互動的場景。因此，來自新山的通婚家庭案例，可以發現大部分混血客家男性都能夠說得一口流利的比達友話，這也是他們跟自己的太太溝通的主要語言，譬如 CMX 和 CGX 父子就是，他們的比達友妻子也會客話，但是在面對孩子時，父親多使用客話，母親則保留使用比達友話的習慣，小孩子在這樣的環境長大，客語、比達

友語，以及從學校學習得來的華語及馬來語，成為多語多腔調的混血後裔。同樣在新山生活的 CZG 因雜貨店忙碌，就將小女兒交給岳母照顧：早上由太太將小女兒送去娘家，晚上娘家的人再將小孩送回來。娘家就在新山附近的比達友村落，那裡都使用比達友話，因此，小女兒的主要語言當然是比達友話。他們夫妻跟大女兒則用客話、馬來話及比達友話混雜著溝通。CZG 跟爸媽是講客家話，因為父母也都不會華語，跟太太（27 歲）則是講比達友話，跟兩個女兒則是講混雜的客話、比達友話、馬來話與少許的英語。他太太有時候會跟小孩用比達友跟馬來話溝通。

本研究對象之配偶，除了該地區最大宗的比達友族外，還有幾個個例是跟其他少數族群通婚的例子。在這兩個例子中，由於配偶所來自的家鄉距離遙遠，譬如 PDY 的加拉必族（Kelabit）妻子，主要是集中在 Bario 高原上的一支少數民族，雖然晚近這支少數民族的年輕人也開始遷徙到美里都會區，距離她現在婚入的村落，相當遙遠。另外一位 CXG 的妻子，則是加央族人（Kayan），亦是來自遠方的少數族群村落。這些土著族太太，顯然比當地的比達友族女性，更為孤單了。她們的族語，在石隆門內陸地區根本沒有人會講，就連她們的混血丈夫也未必會說或聽她們的族語。因此，就像 PDY 指出的，他的加拉必太太跟他及家裡的兄弟妯娌，都只能用馬來語來溝通，然後她也得開始學習客話以便適應。CXG 與加央妻子，婚後因工作關係住在美里，他們的溝通語言是馬來語，因為 CXG 本身不會講加央話。之後，他們從美里搬到父母在西連（Serian）的家居住，她因不會講客話，只會馬來話跟加央話，而婆婆只會講客家話，因此，兩人剛開始只能靠肢體語言來溝通。她用了五年的時間學會客話，才有辦法進行相互的溝通。

研究個案中的混血客家女性 BRR 所採用的語言策略也跟 CZG 很像：

她在家裡跟小孩是講客話，而先生則是跟小孩講比達友話。先生會聽客話，但不會講。所以當她說客話時，先生會回以比達友話，表示雙方都知道對方在說什麼。小孩則會自動轉換語言符碼，對於這兩種語言都能夠運用自如，對不同語言的人會使用不同的語言。這可能是因為她在婚後還住在新山的緣故。混血華人女性若在結婚後，沒有居住在原家，而是遷入夫家，則在語言的使用上必須進行調整。LSH 就是很好的例子。她在婚後住進夫家的長屋裡，在伊班長屋裡主要的溝通語言是伊班與馬來語，長屋的伊班人不會說客話，她跟先生交流的主要媒介語也是伊班話。她大概用了一年多才學會伊班話，可能她小時候有跟伊班外祖母學習，讓她更有快速習得伊班語的基礎。

從這些語言使用的資料來看，影響客話或比達友話在家庭內的使用不只涉及夫妻之間的語言能力，它可能還會受到所居住社區的影響。在北歷的個案裡，許多婚入的比達友婦女都得多多少少學習客話，畢竟在這個以客家人為主的鄉鎮裡，客話是主要的溝通語言。但在更內陸的新山地區的客家人，由於跟鄰近的比達友聚落往來密切，因此在這裡的通婚家庭的語言採用是比較混雜的，且比達友話在這裡也比較有使用的機會與空間。

(四) 宗教信仰的安排

底下是進入受訪者家時的觀察紀錄：

PDS 家是一間磚屋，建物約 37 坪。抵達的時候，男主人過來迎接。映入眼簾的是正前方的牆壁上懸掛著一個小神龕，神龕上頭掛著耶穌誕生的照片，神龕上擺放著左右各一支白

色蠟燭，中間則放著一個個玻璃油燈，可見這家人是天主教徒。（林開忠 2014）⁵

迎接我們的是 ZAY 的 20 來歲兒子。上了梯子到入口就是家裡的客廳。客廳擺了一幅沙發，還有電視等。在客廳正面的牆壁上掛了一個木製的十字架，耶穌被釘死在十字架上，旁邊還有耶穌的彩色照片等，可見這家人是天主教徒的家庭。（林開忠 2014）

若從家庭客廳擺設，我們大概會推論 PDS 及 ZAY 都是天主教徒，但在深入了解後，才發現通婚家庭也有著複雜的宗教信仰之安排。以 PDS 而言，他父親留下一塊農耕地，目前這塊地是他的兄長們在耕作。可能也還未分家的緣故，所以，他們的老家還供奉著祖先牌位，也因此在他自己現在居住的家裡，就完全沒有祖先牌位的痕跡。PDS 是民間信仰者，但目前家裡的裝飾以天主教為主。「這是我老婆（信的宗教），我也跟著她，（但）我也照樣燒香……哪裡有神廟，我照樣去燒（香）。」PDS 說基本上他太太不會跟他去進行這些民間信仰的儀式，但他會跟太太到教堂，尤其是每年的六月一日（Gawai）及十二月廿五日（聖誕節），他們都會回去太太的 kampung（村落），此時就會上教堂。孩子的宗教信仰都跟隨母親，所以都是天主教徒。若要祭拜祖先，他們會回去老家

5 比達友人傳統上是泛靈信仰者，雖然這信仰的痕跡依然存在。在布洛克統治時代引進了基督傳教士，從 1848 年開始，傳教士以現代教育與醫學為媒介，吸引比達友族改宗基督教。絕大多數在比達友區域傳教的是天主教會。本研究的石隆門地區的比達友人則主要為天主教徒。根據 2010 年人口與家戶普查，比達友族的宗教信仰如下：基督教（81.43%）、民間宗教／泛靈信仰（11.6%）、其他宗教（4.09%）、伊斯蘭（2.39%）、無宗教／不詳（0.54%）。參考 Wikipedia (2015a)。

拜。農曆七月半或清明就回老家祭拜祖先。太太通常也會跟去，也會拿香祭拜，拜過祖先的食物也照樣進食。ZAY 以前也是民間信仰者，因為跟天主教的太太結婚而成為教徒。但是他「什麼都拜」。加上他現在做為石場的監工，拜拜是免不了的，他說在石場至少有好幾個神明需要祭拜的。目前石場裡有神廟一間，裡面祭拜大伯公、石公、土地公、拿督公、大伯爺，這些都是需要祭拜的，尤其是要動土或者神明誕的時候。雖然身為天主教徒，但在華人節慶拜祖先，他太太也跟著拜，他也會跟太太到教堂做禮拜。「我們除了馬來人、印度人的節慶外，華人跟比達友的全部（節慶）都過」。這樣的宗教妥協策略也可以從婚入客家家庭的伊班婦女 SIT 的身上看出來：她是基督教，先生則是拜大伯公及祖先崇拜的民間信仰者。同樣的，SIT 只有在返回娘家時才會去教堂做禮拜或在自家 *sembahyang*（禱告），如果夫婿在場，亦會陪同；在夫家的時候，SIT 就會跟隨夫家中的長輩燒香拜大伯公與祖先，所以她說「（當在夫家時）我（的信仰）改成 Buddha（民間信仰的意思）」。

有的時候，婚入客家家庭的土著婦女之所以無法實踐其宗教信仰，乃是因為在本研究的北歷地區沒有相關的基督教教堂，譬如 PDY 的加拉必太太是婆羅洲福音教會（SIB）信徒，⁶若要參加教會活動，得跑到古晉，因此，他太太很少會上教堂。可能是剛結婚不久，尚在適應的緣

6 砂拉越婆羅洲福音教會（Borneo Evangelical Mission [BEM]）創立於 1928 年下旬，意識到他們若到城市裡傳教將面臨很大的挑戰，因此，一開始其先驅傳教士就將他們的傳教活動集中在中央婆羅洲，尤其是林夢（Limbang）內陸鄉區的 Lun Bawang 部族，並成功地在 Lun Bawang 間傳開來。1939 年，傳教士進入加拉必高地傳教。惟不久，二次世界大戰爆發，滯留在砂拉越的歐洲人（包含傳教士）都遭到日軍拘禁，傳教活動由土著族擔當。戰後當歐洲傳教士重回加拉必高地時，發現 Lun Bawang 教會倖存下來，且大量的加拉必族人也已皈依了福音教會。1948 年，BEM 在 Lawas 設立了聖經學校，以培訓教師和執事，並將聖經翻譯成 Lun Bawang 及加拉必語言。1958 年，為因應加拉必族向外移民到美里尋找工作 and 接受教育，教會開始培訓已婚夫婦進行傳教任務，並將其名稱改為馬來語的 Sidang Injil Borneo（SIB，即婆羅洲福音大會），象徵了教會的本土化。SIB 教徒大多為土著族。參考 Wikipedia (2015b)。

故，去年她才開始出席 PDY 家族的清明節掃墓活動，但她不拿香祭拜，就只站在一旁，讓祖先知道她有出席。SIT 也一樣無法在北歷找到自己所信仰的教會，若要參加禮拜就得去道羅港（Krokong）或石隆門。

當然也有擁有共同宗教信仰的夫妻。LSH 本身就是基督徒，她的伊班夫家也是基督徒，因此在長屋期間，她會跟夫家人一起上教堂禱告。但當她回到娘家時，則會隨自己家人拜伯公與祖先。「不然你沒尊重他們的宗教也很不好」。在華人農曆新年期間，伊班夫婿會來到北歷與娘家共渡佳節，在面對娘家的華人祭拜儀式時，伊班夫婿也會入鄉隨俗地雙手合十祭拜，只是不能拈香。有的時候，相同的基督徒卻有著不同的教派，像 MCL 就是。在信仰方面，MCL 是天主教徒，她的比達友婆婆也是天主教徒，但她的混血華裔先生則是 SIB 信徒。所以，婚後，星期天做禮拜時，MCL 有時會隨先生去 SIB 教會，該教堂在佈道時是用伊班話，她先生聽得懂這個語言。有時婆婆的天主教會的人會到家裡來講道，「我也會去聽」，她說。另外一個夫妻都有共同信仰者是 BRR，他們都是天主教徒。BRR 表示，她只要有空就會去教堂禮拜。夫婿家慶祝 Gawai 與聖誕節，她們一家都會過去夫婿家同歡共慶。華人節慶時，夫婿的家人也會前來祝賀。中秋節的時候，她自己的媽媽會做粽子過來給她們。清明拜山是在倫樂，因為她父親葬在那裡。自己的前夫則埋葬在新山，所以她也會到他墳前點蠟燭放鮮花。七月半盂蘭節時，新山會舉辦儀式，跟各個家庭收取費用，她們家也會繳費參加，盂蘭節的舉辦當局會將基督教徒跟民間信仰者分開，大家在公司山（墳場）那邊進行儀式。

最後，還有一種情況是改變婚入配偶的宗教信仰。這發生在 CMX

的比達友太太身上。CMX 信仰一貫道（新山村子裡有設佛堂，拜彌勒祖師），其妻原是天主教徒，後來也隨他信仰一貫道，上佛堂聽點傳師講道，講道的語言是華語跟客話。LAJ 是另外一位從民間信仰者改宗為天主教徒的例子。

從研究個案身上可以看出人們對宗教信仰所保持的彈性，以策略性地處理不同宗教信仰者相處的問題。大部分的受訪者都能夠遊走於不同宗教信仰之間，他／她們能夠在不同的場合扮演不同宗教信仰者角色，且也大部分能夠在相互體諒的情況下和平共存。除了少數的兩個改宗的例子，其餘的受訪者都堅持著自己的宗教信仰，而能夠在不同的場域裡進行其宗教實踐而不會產生衝突。

（五）小孩的教育

從受訪者中發現她／她們本身或自己的孩子都是或曾經在大段（Taiton）中華公學唸書，大段中華公學是距離北歷及新山最近的一間華文小學。雖然只有區區 6 年的小學教育，⁷但顯然所有混血後裔都非常重視這項教育。有的人認為家裡並不使用華語溝通，因此只要 6 年的小學教育就足夠了（PDS）；有的則以為孩子有了 6 年的華文教育，將有利於他們未來出社會的工作（ZAY），因為在砂拉越，幾乎商家絕大多數是華人，所以懂得華語有利於找工作（MCL）；還有的因自己不懂華語而產生自卑，因而希望自己的下一代能夠重拾華語：「唐人要讀唐人書，……我們自己是唐人，卻不識唐人書」（CZG），或「我要給他

7 到了中學以後，有繼續深造者就進入石隆門的湖濱中學（Lake School），那是以馬來西亞國語為教學媒介語的中學；若要繼續在華文中學深造，則必須到更遠的古晉，且還得自費。因此，在距離與經濟的考量下，很少人能夠接受 12 年的華文教育。

們讀唐人書，因為未來做工（也好）；（還有）我交拉仔（指跟土著結婚），我不希望（我孩子的）Chinese的東西唔見」（BRR）。

這些不論是從功利或情感出發的對華文教育之態度，使得我們可以發現大段中華公學裡的學生，一個班級裡，有超過一半以上的混血後裔就讀，這個現象是值得進一步探討的。

四、結論

本研究場域為比較偏遠鄉鎮如北壠、燕窩山（Jambusan）、新山（Pangkalan Tebang）等地方的客家人與土著族通婚家庭為主。在當地甲必丹的帶領下，我們以滾雪球的方式在這廣大的地區尋找適合本研究的參與者。總共有十三個家庭接受了本研究之訪談。在這十三個家庭中，包括了兩大類的異族通婚現象：即，一是客家男性跟土著女性結婚的家庭；一是客家女性跟土著男性結婚的家庭。後者有兩例；其餘都是第一種情況。之所以有如此個案數量的差異，可能是因為：一、大部分客家女性跟土著男性通婚者，女性就會前往男性土著家裡或長屋居住；以及，二、客家女性跟土著男性通婚後，有很多都居住在城市裡。因此，我們在偏遠鄉鎮比較難找到她們的蹤影。

從這十三個家庭中，我們可以發現以下幾個重點或特色：

1. 大部分與土著族通婚者幾乎都非第一代，他／她們的上一代或／和上上一代，可能是母方或父方，已經是通婚的情形，因此，通婚似乎對於他／她們而言是再普通不過的事情。有的在家庭內多個兄弟姊妹都有異族通婚的現象。因此，我們可以合理地推論，在通婚家庭內長大

的小孩，其或其家庭對於另外一半的異族太太或先生比較可能接受。

2. 在這十三個家庭裡，除了有來自本研究區域最為多數的土著族—比達友族外，有的甚至跟伊班族、加央族（Kayan）以及加拉畢族（Kelabit）通婚。可惜我們沒有官方的統計資料來說明整體的華人跟各個土著族的通婚比例，但這顯示了人的移動所帶來的結果之一，使得即便是非常遙遠的加拉必高地上的族群也有機會跟下游城鎮的華人接觸，進而促成通婚的機會。

3. 異族通婚的條件之一就是兩個族群之間有著密切接觸或往來。在許多偏遠鄉鎮的確擁有如此的地理接近性（geographical proximity）。譬如在新山地區的研究參與者，就會因為這種機緣而展開異族的認識及交往。有的參與者則是透過親戚的介紹而相互認識，這樣的通婚家庭就佔了本研究參與者的一半。除了地理接近性的因素之外，很多的異族戀愛都是在第三地開始的，特別是在第三地工作而認識彼此。

4. 教育機構或場域提供了不同族群的互動與相互瞭解。在比較年輕世代的通婚家庭裡，我們可以發現學校是提供族群互動的重要的場域。在本研究區域裡，大段中華公學是經常掛在研究參與者的話語裡，因為絕大部分的華人家長都會將孩子送到這間以華文為主的小學上 6 年的華語教育，甚至連最偏遠的新山地區（除了華人，尚包括部分的土著族家長）都會不辭辛勞地將她們的孩子送去華小接受教育，即便那意味著家長們每個月需要額外支付孩子學校家裡來回的交通費用。有了這樣的場域，的確讓不同族群的小孩有接觸彼此的機會。到了中學階段，由於這區域沒有設立中學，要繼續中學教育者，就必須前往石隆門的政府中學，在那裡，不同族群青少年更有機會進一步交往。

5. 跟一般以西馬（即馬來半島）的族群關係及認同的討論不同的是（Tong 2010: 98-102），在砂拉越，宗教與食物並不構成華人跟土著通婚的障礙。⁸ 換句話說，對異族通婚的而言，宗教信仰是可以協商或相互妥協的。兩者間並非互斥關係，反而是在實踐上可以因地制宜，也許就是這種對宗教的可協商性及彈性，使得研究裡的華人與非穆斯林土著族的通婚沒有像對穆斯林那樣的障礙重重。

6. 大部分的研究參與者對於成為土著身分並沒有特別的感受，對於他們的混血後裔，幾乎所有的異族通婚家庭都選擇讓他們保有華人性，或決議讓下一代接受華文教育，即便是那些被官方界定為土著族的後代也一樣。從他們的論述中，可以知道華文教育的功利價值，也就是可以增加土著族在就業市場上的競爭力。那有誰在意自己的孩子是否具有土著的身分呢？根據我們所訪談的研究參與者，只有因官方界定的個人身分與自身的自我文化及族群認同有所衝突時，是讓個人在乎自己的土著身分的其中一種情況。除此之外，當涉及土著習俗地（類似臺灣的原住民保留地）或其他的土著財產繼承的時候，也會讓當事者在乎自己的土著身分。

最後，是否砂拉越客家人有較高的比例與當地土著族通婚，是很難取得確切的統計資料來加以證實的。但是，如果情況真是如此的話，也是可以理解的：鄉區的華人中，客家人由於過去多從事礦業或農業而成為鄉區華人的大宗，而鄉區也是原住民分布的地區，兩個族群互動交流的機率比較頻繁。隨著歷史變遷，人口越來越往都市地區集中後，也使

8 在西馬地區，由於大部分的土著指的是馬來穆斯林，且在馬來西亞聯邦憲法裡也界定了馬來人與伊斯蘭教的全等關係，因此，宗教做為族群標誌變得很重要。而隨宗教而來的飲食禁忌，也讓食物（可蘭經允許的 *halal* 與不允許的 *haram*）成為界定馬來人與非馬來人的指標。

得族群間的遭遇、互動的情境更為廣大，這些都有利於砂拉越客家人跟土著族的通婚和文化的交流。

誠如過往研究所揭示的，砂拉越客家人跟土著族有著非常深的歷史交流經驗，這些族群的經驗是奠基在一種社會—經濟的互補關係上，因此是相對和諧的。從本文所蒐集到的有關通婚家庭的資料，我們則可以在這個基礎上更清楚地說明他們在語言、宗教與教育選擇上的狀況。除了這幾個議題外，尚有很多其他的議題值得進一步探討的，譬如城鄉間通婚家庭的差別、混血孩子的社會化過程等等，是需要更多深入的探究來加以釐清的。

謝誌：本研究承蒙行政院科技部二年期研究計畫「論成為華人或非華人：砂勞越華人—達雅族混血兒的探討」（NSC 101-2410-H-260-021-MY2）的補助，而得以完成在砂拉越的資料蒐集與研究。同時感謝《全球客家研究》匿名審查人之寶貴意見，使本文內容更加嚴謹與完整。

參考文獻

- 田汝康，1999，〈砂拉越華人三十年來的變遷〉。頁 163-186，收錄於田英成著，《砂拉越華人社會的變遷》。詩巫：砂拉越華族文化協會。
- 田英成，1999，《砂拉越華人社會的變遷》。詩巫：砂拉越華族文化協會。
- 房漢佳，1992，〈倫樂華社之今昔〉。頁 75-91，收錄於饒尚東、田英成編，《砂勞越華族研究論文集》。詩巫：砂勞越華族文化協會。
- 林青青，2005，《砂拉越伊班族的民俗、說唱藝術及其華族文化色彩》。

詩巫：砂拉越華族文化協會。

林開忠，2014，〈北歷通婚家庭日記〉（未出版田野筆記）。新堯灣：
北歷，1月22日。

黃建淳，1999，《砂拉越華人史研究》。臺北：東大圖書股份有限公司。

劉子政，1992，《砂羅越五十年代史事探微》。詩巫：砂羅越華族文化
協會。

——，1992，〈詩巫廣東芭壟場發展史〉。頁30-51，收錄於饒尚東
及田英成合編，《砂勞越華族研究論文集》。詩巫：砂勞越華
族文化協會。

劉伯奎，1990，《十九世紀砂勞越華工公司興亡史》。古晉：出版社不詳。

饒尚東，1992，〈砂勞越華族史研究的回顧與前瞻〉。頁1-20，收錄於
饒尚東及田英成合編，《砂勞越華族研究論文集》。詩巫：砂
勞越華族文化協會。

Brooke, Charles, 1866, *Ten Years in Sarawak, Vol. 2*. London: Tinsley Brothers..

Brooke, James, 1842, *Letter from Borneo: with Notices of the Country and
Its inhabitants. Addressed to James Gardner, ESQ.* London: L & G
Seeley.

Chai, Elena Gregoria Chin Fern, 2013, "Being Hakka Brides: A Case Study
of Bidayuh Women in a Hakka Village, Sarawak, Malaysia." 頁226-
240，收錄於林開忠編，《客居他鄉：東南亞客家族群的生活與
文化》。苗栗：客家委員會客家文化發展中心。

Chang Pat Foh, 1998, "The racial relationship and influence of Chinese

Hakka in Sarawak, Malaysia.” 《東南亞區域研究通訊》6: 77-107。

Chew, Daniel, 1990, *Chinese Pioneers on the Sarawak Frontier, 1841-1941*. Singapore: Oxford University Press.

———, 2003, “Chinese-Indigenous Relations in Sarawak: A Historical Perspectives.” 頁 503-517，收錄於蔣斌、何翠萍主編，《國家、市場與脈絡化的族群》。臺北：中央研究院民族學研究所。

Chidambar, Anna, 2013, "Sarawak Making a Real Mess in Appointments of 'Kapitan!'" In *theantdaily.com*, 22 November. <http://www.theantdaily.com/Main/Sarawak-making-a-real-mess-in-appointments-of-Kapitan> (Date visited: March 27, 2016).

Crawfurd, John, 1856, *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries*. London: Bradbury and Evans.

Dealwins, Caesar, 年份不詳, "Exogamous Marriages Between Migrant Indian," (Date Visited: October 18, 2015).

Fong Hon Kah, 1996, *A History of the Development of Rajang Basin in Sarawak*. Sibul: The Cultural Heritage Committee, Dewan Suarah.

Helms, Ludvig Verner, 1882, *Pioneering in the Far East, and Journeys to California in 1849 and to the White Sea in 1878*. London: W. H. Allen & Co.

Irwin, Graham, 1967[1955], *Nineteenth Century Borneo: A Study in Diplomatic Rivalry*. Singapore: Donald Moore Books.

Jacob, Gertrude L., 1876, *The Raja of Sarawak: Anaccount of Sir James*

- Brooke, K.C.B., L. L. D., *Given Chiefly Through Letters and Journals*.
Vol. 1. London: Macmillan & Co.
- Keppel, Henry Sir, 1846, *The Expedition to Borneo of H.M.S. Dido for the
Suppression of Piracy, Vol. 1: With Extracts from the Journal of
James Brooke, esp. of Sarawak*, 2nd ed. London: Chapman and Hall.
- Mundy, Rodney, 1848, *Narrative of Events in Borneo and Celebes, Down
to The Occupation of Labuan: From the Journal of James Brooke*,
ESQ. Vol. I-II. London: John Murray.
- Templer, John C. (comp.), 1853, *The Private Letters of Sir James Brooke,
K.C.B. Rajah of Sarawak, Narrating The Events of His Life from
1838 to The Present Time*. Vol. I-III. London: Richard Bentley.
- Tien Ju-Kang, 1953, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*.
London: Dept. of Anthropology, London School of Economics and
Political Sciences.
- , 1997, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*. Kuching,
Sarawak: Research and Resource Centre Committee, Supp.
Headquarters.
- Tong Chee Kiong, 2010, *Identity and Ethnic Relations in Southeast Asia:
Racializing Chineseness*. London and New York: Springer.
- Wang Tai Peng, 1995, *The Origins of Chinese Kongsi*. Petaling Jaya, Selan-
gor Darul Ehsan, Malaysia: Pelanduk Publications.
- Wikipedia, 2015a, “Bidayuh.” In *Wikipedia, the Free Encyclopedia*, 12 July.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Bidayuh> (Date visited: July 15, 2015).

——, 2015b, “Borneo Evangelical Church.” In *Wikipedia, the Free Encyclopedia*, 5 April. https://en.wikipedia.org/wiki/Borneo_Evangelical_Church (Date visited: April 5, 2015).

