

第三章 宗教認同與族群認同的交互作用

第一節 認同心理的構成與分析

所謂的「泰緬雲南籍穆斯林」從他們的形成到今日的分佈與態勢，在現今中國大陸的族群認定下，似乎可稱之為回族人中的一份子，只不過遷徙到異地生活；但在台灣這個環境，他們是廣義的「外省人」中的一支，信奉伊斯蘭教，並沒有少數民族的身份。

儘管這樣的一群人在台灣沒有特殊民族身份，但從其共同的祖源、宗教信仰、歷史記憶、經濟生活，乃至形成社群的聚居化現象中，這些實際的、或精神層面上的現象與心理因素造就了一個「族群」存在的事實。而上述這些造成族群生成的背景，或是體現族群現象的事實，同樣影響著該族群成員對於族群認同的作用程度，間接成為族群認同的指標與構成因素。而認同又可分為內部認同與外部認同，所謂內部認同所提供的，便是群體間如何看待你我是同類，進而成為相互凝聚，對族群產生歸屬感的力量。

當我們關注族群認同議題時，首先需界定何謂族群，巴斯認為除了生物性的一致與持續性、文化價值觀的共享、群體中的聯繫與互動關係，以及內部成員的認同與外界對其的認定等要素，不同族群間邊界的生成與維持更是確認族群存在與建立認同價值的指標。¹換言之，族群是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人。而族群相對於其他團體的認同，最獨特之處，在於它是以強調成員之間的「共同來源」或「共同祖先」，做為區分「我群」與「他群」的標準。

2

而若對比種族與族群的概念，族群更特定地作為在如宗教、國族、性別的文化自我定義中的廣泛原則下，獲得意義與認同的根源，以與其他族群區分。³族

¹ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Prospect Heights: Waveland Press, 1998, pp.10-11.

² 王甫昌著，《當代台灣社會的族群想像》，台北：群學出版有限公司，2003年，頁10。

³ 曼威·柯司特（Manuel Castells）著，夏鑄九、黃麗玲等譯，《認同的力量》，台北：唐山出版

群作為一種社會組織的形式，自我歸屬（self-ascription）與外人賦予的歸屬（ascription by others）是界定族群屬性的重要表徵。⁴因此族群認同的一個重要功能，就是它可以讓人們覺得自己歸屬到一個有傳統且有未來目標的大社群中。而對於團體的歸屬感可以說明為什麼族群作為團體認同，會產生個體為團體奉獻的神聖的驅動力量。⁵同時各民族的身份認同本質上是一種文化認同，各民族往往依據本民族的歷史、語言、宗教、習俗等文化特徵因素來塑造、凝聚其身份認同。⁶

民族認同是指民族成員在民族互動和民族交往的過程中，基於對自己民族身份的反觀和思考而形成的對自民族（內群體）和他民族（外群體）的態度、信念、歸屬感和行為捲入，以及其對民族文化、民族語言和民族歷史等的認同。⁷而民族認同創造了共同的歸屬感，提供了集體認同的基礎，培養了共同的忠誠，給予團體成員以生活在一起的自信，甚至是存在不一致和文化差異所帶來的快樂。⁸

由於對於學科屬性之理解與研究取向的不同，以及政府政策上的劃分，中國大陸與西方學界對於民族與族群的定義存有不同的見解，筆者在此無需界定兩者的差異，雲南籍穆斯林或許只是一群有著相同祖籍、背景的同宗教信仰者，然而就筆者的認知，該群體已呈現出具體的族群化現象，無論在僑居地或今日的台灣社會中是自成一格的群體，且擁有明顯與其他族群區分的認同機制。

就雲南籍穆斯林而言，他們對於自身群體的認同，便來自結合客觀與主觀認定的元素中。無論現今在台的雲南籍穆斯林，從緬甸或是泰國輾轉而來，其祖籍均是中國大陸的雲南，當因為不同原因遷徙到僑居地後，生活習慣卻依然保有家鄉的特色與傳統；而經過再度遷移至台灣，我們從該族群整體生活不同面向的觀

有限公司，2002年，頁61-62。

⁴ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, p.13.

⁵ 王甫昌著，《當代台灣社會的族群想像》，頁45-46。

⁶ 谷禾、譚慶莉著，〈雲南跨境民族多元歷史文化與身份認同〉，收入於《雲南民族大學學報》哲學社會科學版2009年第1期（總第122期），昆明：雲南民族大學，2009年，頁60。

⁷ 萬明鋼主編，《多元文化視野：價值觀與民族認同研究》，北京：民族出版社，2006年，頁4。

⁸ 比庫·派瑞克（Bhikhu Parekh）著，收入於（英）愛德華·莫迪默、羅伯特·法恩主編，劉泓、黃海慧譯，《人民·民族·國家—族性與民族主義的含義》，北京：中央民族大學出版社，2009年，頁94。

察便可得知，包括語言的使用與飲食特色等，或許增添了僑居地的影響，但核心卻體現著故鄉的習慣與傳統，雲南人的身份未見消失，以共同祖源所聯繫的紐帶依舊存在。

然而今日許多中年與年輕人認為雲南只是祖先的家鄉，僅留下祖籍的概念。其實這樣對於祖籍的認同與強調，可以解讀為在各個省分中國人均常見的現象，同時華人面臨遷徙，甚至逃亡，所謂「同鄉會」、「宗親會」該類以祖籍與宗族為維繫群體關係的組織便應運而生，對於台灣這個環境而言，這顯現出外省人文化的多元化，而如此不同團體的存在，勢必產生不同的記憶，團體成員藉由參與聚會與活動加深這些記憶的形塑。⁹

部分在台之雲南籍穆斯林，擁有較為強烈的族群意識，認為祖籍的不同便是區分你我的界線，例如某位受訪者 M3 先生便強調自己是一個雲南人，並以雲南美麗的風景、多采多姿的民族文化為傲。而對於宗教與以祖籍為劃分的族群認同的對比，他認為這是兩回事，但可以同時表述，但要排先後的話，伊斯蘭信仰還是會擺第一。而在多數在台之雲南籍穆斯林心中，「雲南籍穆斯林」這樣的稱謂，重點是放在穆斯林三個字，雲南的意義僅為祖籍，以及其廣義的生活習慣與文化的根源。作為族群認同指標中一環的祖籍，無論程度高低依然是構成在台泰緬雲南籍穆斯林族群認同的元素。

再者，由於共同的祖籍地與背景，因此共同的歷史記憶亦成為在台泰緬雲南籍穆斯林族群認同構成因素之一。族群是利用「共同過去」來凝聚的人群，甚至在更基本的血緣團體，如家庭與家族中，造成人群凝聚的「親親性」都賴集體記憶來維持。¹⁰而對於雲南籍穆斯林而言，清末回民事變的歷史事件，是其集體記憶中相當重要的一部分。

因為清廷民族政策的失當，以及回漢族群間的衝突，造成清代咸豐、同治年間起，雲南當地穆斯林展開了一連串的起義抗清運動，甚至於大理成立政權，建

⁹ 高格孚著，《風和日暖：外省人與國家認同轉變》，台北：允晨文化，2004年，頁33。

¹⁰ 王明珂著，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化，1997年，頁52。

立起兼具宗教、政治與軍事力量的組織化抗清力量。當然我們知曉在清廷強力鎮壓下，起義最終失敗，為數眾多的穆斯林遭到屠殺，或是為躲避災禍而逃亡至泰、緬等鄰近國家。

我們看到至今各地的猶太人，仍然對二戰時納粹德國屠殺六百萬猶太人的行徑進行批判與撻伐，同時這樣悲慘的歷史記憶，進而轉化為猶太人民族意識及族群凝聚力的構成與強化力量。而清末雲南回民抗清運動對於後世雲南籍穆斯林的影響亦然，事件造成的不僅是當時雲南穆斯林社會的巨變與當地穆斯林人口的驟減，更重要的是事件對於雲南籍穆斯林所產生的後續影響。

明代以後，穆斯林族群在中國面臨政治頹勢出現等種種困境，雲南籍穆斯林身處「大分散、小集中」的環境裡，自我保護的意識不斷增強，因此在與朝廷以及他族互動中發生，以抗爭達到自我保護的行動和事件的頻率也就逐漸增高。¹¹雲南籍穆斯林藉由事件本身及其影響更加強化群體間的凝聚力，包含心理層面向心力的建構，以及具體上聚居型態，與非穆斯林族群涇渭分明的展現，如此內、外部雙重力量的加成，不僅引發族群意識的提升，進而導致回漢、甚至穆斯林與非穆斯林間的明顯界線劃分。

根據筆者的訪查，遷徙來台，現今中年歲數以上的雲南籍穆斯林，對於那樣的歷史依然保有記憶，但若不是被問起，平常並不會提及，一來不願回憶過往發生的悲劇；再者在今日這個時代，族群間的交融以及社會中多元文化的並存，大家已懂得尊重彼此，不至於再以族群間衝突的過往作為區分你我與過度保護自己的訴求。當然如同 M2 先生所謂心中存有早年雲南回漢衝突的陰影，以致穆斯林藉由聚居型態鞏固自身的力量，但相對而言聚居是穆斯林生活的傳統範式，並不是因受回民事變才產生的應對現象，只是更強化了聚居的意義與作用。

前述提及，經濟生活的面貌同樣是雲南籍穆斯林族群認同的指標之一。從早年往來於蜀身毒道的馬幫商旅，到今日在台雲南籍穆斯林所從事的珠寶、餐飲等

¹¹ 納麒著，《傳承與現代的整合：雲南回族歷史·文化·發展論綱》，昆明：雲南大學出版社，2001年，頁101。

行業，則標示著從業者對宗教所要求的規範，以及自原鄉、僑居地所沿襲下來對文化與傳統職業的認同，同時反映著經濟生活中族群意識的彰顯。

此外，在台泰緬雲南籍穆斯林的族群認同中，亦包括對社群的認同。這裡將社群界定為廣狹兩種含義，一種形同社區，在特定區域中群體成員因共同生活而形成的社群型態，例如在中壢忠貞一帶的雲南籍穆斯林社群聚落；而另一種則較為廣義，即是全台灣穆斯林所形成的廣義穆斯林社群。而本章僅就狹義的社群型態先行探討。

當伊斯蘭教從阿拉伯半島向外傳播之後，身處於非穆斯林居多的國家中的少數穆斯林，若條件許可，大多選擇群聚而居，在某個地點興建清真寺，進而環繞清真寺居住。伊斯蘭教傳入中國後也是相同的情況，在各個省分與城市都有穆斯林的身影，而他們又在各地形成一個個的小聚落，這就是所謂「大分散、小集中」分佈態勢的寫照。

前述提及穆斯林在進入雲南後，亦於各地形成聚落，擁有自身的特殊生活習慣，自成一格的情勢讓自我文化得以維持，但亦與周遭不同人群產生矛盾與對立。儘管在清末回民抗清運動失敗，回民遭到大規模迫害，但這樣的凝聚感更為提升，而當遷徙至泰、緬等鄰近國家後，雲南籍穆斯林面對宗教、民族、語言都不相同的異國人民與文化，選擇聚居更是理所當然，包括泰國北部、以及緬甸許多城市中，直到現今都留有相當多雲南籍穆斯林所興建之清真寺與鄰寺之聚落。

而雲南籍穆斯林再次遷徙至台灣後，大部分選擇居住於中壢忠貞與台北縣中、永和一帶。忠貞地區有清真寺座落當地，圍寺而居可方便宗教功課的執行，以及增進與其他穆斯林的互動關係；至於在中、永和雖然沒有清真寺，但因為當地已有緬甸華僑與泰國華僑的存在，以及住民彼此的深厚關係，聚落型態漸趨明顯，達到凝聚族群感情與鞏固宗教信仰的功效。

中國大陸學者胡雲生對於回族的研究指出，回族寺坊制度的存在使回回民族意識得以整合和維繫，同時也使其民族文化得以延續和發展。而回族寺坊制度正是通過其傳承的功能把回族群體的心理和認同意識有機地實施於回族寺坊中每

個回族成員，實現了伊斯蘭文化對回族個體成員的塑造，又通過心理傳承和社會整合，把每個回族個體成員的心理意識整合為回回民族的共同心理意識。¹²在中壩以龍岡清真寺為中心所建立的穆斯林社群，便提供如此聚合了當地穆斯林成員心理意識的功能。

當背景與文化相同的人群生活在同一社群中，對社群的認同將更為明顯；換言之，該社群所提供的歸屬感以及對居住成員向心力的凝聚，亦為同等程度的提升。綜觀台灣兩個主要雲南籍穆斯林分佈較集中的社群，我們從社群成員在人群結構、宗教信仰與心理歸屬等向度的一致性，所造成社群的特殊性與發展走向，以及成員們對社群的依存感，在在體現出雲南籍穆斯林對社群的認同，也是其族群認同中不可或缺的區塊。

而一旦一個族群、一個部落信仰了某個宗教，當這個族群或部落的成員與其他宗教的族群或部落交往時，宗教就會成為群體認同的重要組成部分和標誌。在族群的發展過程中，宗教也會成為引發和加強其成員群體意識的媒介，成為族群傳統文化的一部分。¹³宗教在族群認同中發揮著緊密的聚合作用，某種宗教通過向成員提供共同信仰對象、教義信條、禮儀典章、宗教語言、價值取向、生活方式、風俗習慣等，將信仰者聚合成為一個緊密而穩定的社會文化共同體，使民族保持恆久的凝聚力。¹⁴

但相反地，信仰同一個宗教的一群人，也會因宗教所牽動出在文化、生活習慣等的一致性，形塑出因宗教而聚合的族群樣貌，而伊斯蘭教可謂此種型態之最佳例證。穆斯林雖只是伊斯蘭的信仰者，但他們在社會中，尤其是像台灣這種以非穆斯林為主的環境，穆斯林便如同少數民族一般，因為不同的文化與生活方式，而與大部分的主體族群有異，因此宗教信仰，在相當程度上就成為凝聚他們族群意識與認同的重要力量。同樣我們無須置疑宗教認同在雲南籍穆斯林族群認

¹² 胡雲生著，《傳承與認同—河南回族歷史變遷研究》，銀川：寧夏人民出版社，2007年，頁223-225。所謂寺坊，即是穆斯林圍繞清真寺而居所形成的社區。

¹³ 馬戎編著，《民族社會學：社會學的族群關係研究》，北京：北京大學出版社，2004年，頁628。

¹⁴ 徐紅霞著，〈略論宗教的族群認同和族群排斥功能〉，收入於《前沿》2005年第9期，呼和浩特：內蒙古社會科學聯合會，2005年，頁242。

同中的位階。

因為對於宗教信仰的堅信與認同，即使生活在以非穆斯林為主的環境，雲南籍穆斯林依舊保有虔誠信仰，力行宗教功課，重視宗教教育與傳承，乃至維繫穆斯林之間情誼，從他們在僑居地，到今日遷徙來台始終如一。宗教信仰已與族群的傳統及習慣融合在一起，其為族群文化與心理素質的明顯組成部分，而對宗教的認同成為身份認同的重要標準，信教與否，或是是否遵循教規，成為衡量是否為「自己人」，信徒內部相互認同的標的。¹⁵

就如同中國大陸的回族，其維繫民族傳承的力量便是伊斯蘭，由於族群身份的保障，讓伊斯蘭信仰的延續更為持久；同樣因為宗教的普遍深入，讓回族的族群認同更為確定。伊斯蘭教色彩貫穿於回族的這種民族感悟、特定的文化特徵始終。伊斯蘭教是回族遺產的一個重要的，不可否認的部分。在回族內部，共同的伊斯蘭教信仰是一種強大的文化聚合力，也是回族認同中作為區分依據的重要因素。¹⁶伊斯蘭教的共同信仰不僅成了民族共同體相互聯結的重要紐帶，而且也是產生民族共同感情的源泉。¹⁷

綜合以上雲南籍穆斯林族群認同的構成指標，包括共同祖源、歷史記憶、經濟生活，社群認同、宗教信仰等不同面向，存在著相互影響與牽動的關係，而我們也可以明顯發現，各個指標均與宗教認同有關。雲南籍穆斯林因宗教而聚合，並可追溯至伊斯蘭教在雲南之發展脈絡；而清末因為宗教與民族對立所引發的回民事變，至今留存於雲南籍穆斯林之歷史記憶中。同時由於宗教的規範，讓該族群對於經濟生活的選擇與從業中亦有所依據與堅持；而又因宗教對族群的凝聚力，穆斯林以更有力之支撐體現對社群的認同。

簡單地說，族群認同是個人將自身定位在社會某一群體之中，同時對該群體懷有心理上的歸屬感。¹⁸雖然雲南籍穆斯林對於伊斯蘭教的信仰與穆斯林社群的

¹⁵ 谷禾、譚慶莉著，〈雲南跨境民族多元歷史文化與身份認同〉，頁 62。

¹⁶ 胡雲生著，〈傳承與認同—河南回族歷史變遷研究〉，頁 262。

¹⁷ 馬維良著，〈雲南回族歷史與文化研究〉，頁 56。

¹⁸ 吳乃德著，〈省籍意識、政治支持和國家認同—台灣族群政治理論的初探〉，收入於張茂桂等

歸屬構成其生成的基本內涵，但我們不能武斷地說該群體的族群認同就是宗教認同，而之所以能稱爲一個族群，以及建構出族群認同的心理意識，必然包括不同的組成成分與指標，只能以影響程度之差異來評斷各項指標的重要性。因此若採取較爲客觀的論點表述，在雲南籍穆斯林的族群認同中，對於宗教的認同是較爲明顯且重要的指標，同時對於其他的認同指標都有著影響的作用。

第二節 社群凝聚中的宗教力量

既然宗教認同在雲南籍穆斯林的族群認同中佔有重要位階，因此我們便以實際例證的呈現，探討宗教信仰與文化對該族群凝聚力的作用。當提到穆斯林對於宗教活動的投入時，參與宗教慶典亦是其範疇之一，然而宗教慶典有別於一般活動，因爲其包含相關儀式的進行、對於節慶根源的了解與信仰，以及對節慶意義的體會與思考等。

前述提及雲南籍穆斯林於每年開齋節時均有一特殊傳統活動—「拜爾德」，於開齋節當天起至往後三天，前往穆斯林親友家中拜訪、祝賀，每個家庭也會慎重以對，熱情招待來訪客人。我們可以發現一個有趣的現象，例如開齋節當日下午某個家庭是眾人拜訪的對象，該家庭成員便會在家準備餐點招呼，而到了傍晚人潮稍歇，該家庭成員便起身至別的家庭拜訪，大家彷彿建立了良好的默契。以實際情況而言，居住於中壠與中和這樣不同區域的雲南籍穆斯林，便會約好互訪的時間；甚至在中壠當地，由於忠貞一帶以及山仔頂地區分別有較多穆斯林居住，兩地居民也會分批地互相到對方居住地進行拜訪。

筆者有幸於 2008 年（伊斯蘭曆 1429 年）與朋友一同參與「拜爾德」，從近中午時分到傍晚，一共拜訪了八戶雲南籍穆斯林，祝賀佳節吉慶，無論熟識程度如何，每個家庭均以豐盛佳餚招待，讓我著實體驗到雲南籍穆斯林對於「拜爾德」活動的重視與熱情，雖然這算是一種傳統文化的延續，並非必然要做到的事，但

著，《族群關係與國家認同》，台北：業強出版社，1993 年，頁 39。

藉由宗教節慶中的拜訪活動，鞏固了彼此間情感與凝聚力，同時在歡樂、溫馨氣氛中將宗教信仰與傳統文化透過家庭的橋樑加以延續。

相對於雲南籍穆斯林於節慶中相互拜訪的盛況，在台灣的其他穆斯林便沒有這項特別節目。在宗教節日中互訪並非節日中必須實行的，但各地的穆斯林或多或少會前往親友家中拜訪，代表穆斯林之間相互慶賀與聯絡感情的展現，因此不僅是雲南人，中國各地的穆斯林同樣會藉由節慶的機會增進教親之間的情感。然而在移居台灣後，過去的聚居型態瓦解，穆斯林居住分散，彼此因為宗教一致而形成的連帶關係逐漸淡化，形成一個個穆斯林家庭在大環境中獨自發展的情況，當然有人能夠保持對信仰的堅持，但愈來愈多的例子呈現，穆斯林自身對於宗教也已不那麼注重，甚至出現懷疑與不認同的心理；同時無論在求學、工作等與台灣社會相處與融合的過程中，因為接觸宗教生活與穆斯林群體的機會減少，使得對於宗教觀念漸趨模糊，甚至放棄信仰。

若我們以最極端的言論表達，連最基本的信仰都產生動搖危機的時候，更遑論宗教慶典相互拜訪的形式與意義了，當然這不能一言以蔽之地指摘台灣其他穆斯林，而宗教節日拜訪活動的參與也不是評斷穆斯林虔誠與否的指標。只是作為一個具有認同符號意義的「拜爾德」活動，至少是表達雲南籍穆斯林因為認同自身的宗教與族群，繼續維繫教親與親屬間緊密關係的具體呈現，甚至從年輕一輩穆斯林與孩童也重視節慶相互拜訪的事實中，亦可觀察到宗教文化的傳承與延續藉由「拜爾德」活動加以實踐與深化。但根據部分受訪者的描述，已有年輕人對此已不感興趣，失去參與的動機。

由於來自泰緬的雲南籍穆斯林自幼生長於伊斯蘭氛圍中，早已將宗教慶典的參與視為對宗教信仰的一項認同標的，同時持續在今日台灣的生活環境中發酵，尤其是「拜爾德」，雲南籍穆斯林多以這項特有傳統自豪，不僅可視其為建立該族群間互動關係的一條紐帶，並無形中成為與其他本地穆斯林區隔的一條隱形的線，而隨著時間的演進，這項傳統的延續與否也檢視著未來在台泰緬雲南籍穆斯林對於自身社群的依存度，以及對宗教認同與實踐的續航力。

再者，我們在雲南籍穆斯林的婚禮與喪禮過程中，可發現因為堅持信仰，而在儀式與流程中符合宗教規範而為，同時穆斯林踴躍參與的現象，亦顯示該類婚喪喜慶活動對於凝聚族群之功效，相對地因為對宗教的認同，這些被視為平常無奇的婚喪喜慶活動，成為該族群始終重視與積極參與的人生大事。而一位受訪者認為雲南籍穆斯林在婚、喪禮中能保持現況已相當不錯，但是在台灣這種環境，對於宗教觀念的強化與傳承仍須加強。

伊斯蘭教是入世的宗教，其教義鼓勵穆斯林到了適當年齡便應當步入婚姻生活、建立家庭，《古蘭經》中有云：「他的一種跡象是：他從你們的同類中為你們創造配偶，以便你們依戀她們，並且使你們互相愛悅，互相憐恤。」¹⁹而穆斯林的婚姻必須建立在共同信仰的基礎上，只要信仰一致，穆斯林可以和任何種族的人結婚。因此如果雙方信仰不同可以通過入教的方式，使雙方信仰一致，然後就允許結成婚姻關係。²⁰

當然穆斯林的婚禮儀式有其宗教上的規範，但隨著伊斯蘭傳至世界各地，在沒有違背教義的情況下，也會結合不同的文化。以早年雲南回民婚禮為例，他們一般經過親友介紹，男方到女方提親，雙方認識、同意，後經父母同意後，舉行結婚儀式，男方村子的阿訇、介紹人、家中長輩等均會前往女方家中，餽贈點心、首飾等禮品，在伍梭念喜經、撒喜果後，即算正式結婚了。²¹

在台灣雲南籍穆斯林，根據筆者的觀察，在婚禮的舉辦上大多依然按照伊斯蘭的規範辦理，在婚配對象上尋找同為穆斯林的另一半，若為非穆斯林的對象，在結婚前亦會先行歸信伊斯蘭教。至於在婚禮儀式上同樣遵守教規，男方贈送女方聘禮、由清真寺教長為新人念「尼卡哈」（主持婚禮儀式），並在清真寺宴請親友等，時至今日年輕一輩的穆斯林男女，在婚禮舉辦的細節上還是多所注意，不論是否為長輩所要求，至少代表其對於宗教規範堅持到一定程度。

¹⁹ 《古蘭經》第 30 章第 21 節，參考自馬堅譯，《中文譯解古蘭經》，頁 406。

²⁰ 從恩霖著，《伊斯蘭教與穆斯林生活》，香港：藍月出版社，2007 年，頁 164。

²¹ 雲南省編輯組編，《雲南回族社會歷史調查（三）》，頁 66-67。另伍梭即為阿訇之意，乃雲南人將阿拉伯語 ustath（老師）的簡化表述。而在婚禮儀式上，除了本文中敘述之內容，仍須由阿訇詢問女方家長以及新人雙方對此婚姻同意與否。

以筆者實地參與及觀察的經驗，當雲南籍穆斯林舉辦婚禮時，依然會選擇前往清真寺進行，包括在清真寺舉行結婚儀式以及宴請賓客，從迎娶、宴席的準備、場地的招呼，不僅親朋好友投入準備與協助工作，每位穆斯林都會重視，彷彿自己家裡人舉辦婚禮般喜悅。²²

除了婚姻，喪葬是人生中另一件大事，雖然人死後已不能為自己做些什麼，但活著的人便會為歸真²³之人舉辦葬禮，甚至在日後持續表達追思之情。死亡是每個人都將面對的歸宿，在伊斯蘭教的信仰要義中，強調人類的今世生活是短暫的，而死後的後世生活才是永久的；鼓勵人們以積極的態度面對生命，每個人都難逃一死，對於死亡的到來應有所準備，在活著時必須多做正確且有意義的事，而非設想自己的葬禮要如何大張旗鼓地舉辦。

由此可知伊斯蘭對於喪葬事宜的處置是不講究鋪張浪費的，穆斯林死後須三天內下葬，同時並無繁文縟節，僅由親人或穆斯林為亡故之人清洗遺體後，由清真寺教長帶領穆斯林為其做「殯禮」²⁴，隨即埋葬。先知穆罕默德的訓示曾提及，為穆斯林送葬是穆斯林間的一項義務，因此每當有亡人送到清真寺舉行殯禮，除了喪家親友，會有許多穆斯林前往參與，除了表達對該位穆斯林的情誼，對於喪家各項事務亦予以協助；而以宗教層面而言，參加殯禮對自身有提醒與參悟的作用，同時藉由參與及協助相關事務，希冀得到真主的恩典。

當雲南籍穆斯林中有人過世，藉由親友間的網絡，消息迅速傳至其他穆斯林的耳中，接下來便前去協助喪家，前往清真寺參與殯禮儀式，最終將遺體送到墓地埋葬。這一連串的儀式與過程，同樣依照宗教規範進行，參與的不只是亡人的家屬，有更多的穆斯林教親參與其中，當然宗教不侷限於族群，不論亡人祖籍或

²² 筆者於 2008 年 2 月 5 日於中壩龍岡清真寺訪問時，便碰巧遇到為籌備喜宴而商議的一群阿姨們。另於 2008 年 12 月 21 日亦從新郎迎娶新娘、結婚儀式至婚宴，從頭至尾參與了一次雲南籍穆斯林的婚禮。

²³ 歸真意指死亡，為中國穆斯林特有之用語，有時穆斯林亦以「無常」一詞表達死亡，代表人類為真主所創造，人死後回歸到真主那裡之概念。參考：編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》，頁 589-590。

²⁴ 殯禮，阿拉伯語 janazah 之意譯，意指穆斯林亡故後，其他穆斯林為其做的宗教儀式。首先需要清洗亡人，再由清潔之白布包裹，由教長帶領穆斯林做殯禮，為其向真主祈禱，之後即下葬，不用棺木，也不允許火葬。參考：編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》，頁 736-737。

身份，只要是聽聞穆斯林歸真的消息，便有參與其殯禮的義務。

雲南籍穆斯林對於婚喪喜慶的參與及重視，除了代表他們相互認識、甚至互為親屬關係，體現該族群成員之間的感情與團結之外，更重要的是之所以有這樣的力量，乃是對於宗教的堅信與認同所導致。「穆斯林皆為兄弟」是在《古蘭經》中明確提及的概念，由此也衍生出中國穆斯林口中的「天下回回是一家」，因此宗教作為一種認同機制，通過共同的儀式活動，通過共同的希望與恐懼，通過對事件的共同關注，社會群體中的不同個體暫時地或永久地聯繫在一起。²⁵

穆斯林常用教胞或教親這樣的稱謂，來稱呼同為穆斯林的兄弟姊妹，表達彼此的情誼，同時藉由相互協助與活動的參與，體現實際人際交往中更密切的互動。宗教透過節日或喜慶，實現其成為社會重新肯定它的某些基本價值的焦點與象徵，在儀式中，穆斯林更能感受到平日在主流社會中所接收到與非穆斯林婚喪儀式兩者之間的歧異，得以確認我群與他群之分。²⁶

第三節 宗教認同與族群邊界的建構

民族文化認同是在與其他民族的接觸與交往中進行文化的相互吸收、借鑒，並逐漸形成自己的文化特色，從而對本民族文化與其他民族文化有了清楚的區分，認同意識便應然而生。²⁷因此相對於族群的內部認同，外部認同代表著外界如何看待某個族群，形成我群與他群的區分，這也就是所謂「族群邊界」的構成。族群邊界並不受限於地域或空間上的界線，亦包括時間軸線中與不同群體互動關係的影響。

對於特定民族的個體成員來說，其民族身份有兩個來源，一方面為內在的自我認同意識，無論是原生的還是工具主義的，產生於血緣、家庭、語言、價值觀

²⁵ 羅惠翹著，《伊斯蘭教社會功能研究—以幾個穆斯林社區的對比調查為例》，頁 184。

²⁶ 馬欣著，〈龍岡清真寺穆斯林社群田野報告〉，收入於《中國回教》雙月刊第 316 期，台北：中國回教協會，2009 年，頁 34。

²⁷ 祁進玉著，《群體身份與多元認同：基於三個土族社區的人類學對比研究》，北京：社會科學文獻出版社，2008 年，頁 185。

以及社區環境和集群行為的影響之中；另一方面為外部認同，族群的外部認同來源於非群體成員對族群成員社會差異的感知，這種差異主要是在文化上，包括語言、習俗、觀念與價值取向、生活方式等。²⁸因此族群歸屬的自我認同就是族群成員個體對自己族群身份的確立和整個群體對自己族群名稱和特徵的確定；而族群歸屬的社會定義則是相鄰的其他族群以及族群所在地方的各種社會力量對該族群的界定。²⁹

而無論是自我認同還是外部認同，族群認同的主要特徵是群體性的共同的心理感受，這種感受或者稱之為感情，能夠把本群體和其他群體區分開來。而族群認同最大的特點就是只有在族群成員和外部社會發生關係時才出現，換句話說，族群之間的差異需要來自於比較，如果失去了「他者」的對照，「自我」也就失去意義了。³⁰也因此對於族群認同的研究，往往伴隨著族群關係議題，無論一個族群的認同心理會增強或是減弱，都與其和他族相處的過程與影響有著必然的關係。當我們以菅志翔對於族群的自我認同與社會定義的完整說明為參考依據，似乎便可更清楚理解所謂族群內部與外部認同的差異與相互關係：

個體族群歸屬的自我認同是個體自我意識，與之相對應的社會定義包括族群內群體規範、族群關係與政治因素。可以把這個過程中個體的族群意識看做自我意識與群體內社會定義、群體關係中的社會定義的博弈過程，這個過程更多地包含在個體社會化的過程中。這個過程既受群體內部結構、族群關係結構的影響，也受個體社會特徵的影響。³¹

而由於族群是一種社會組織機制，所以儘管標示邊界的文化特徵可能會改變，成員的文化特徵也可能會轉換，個體成員在邊界之間的流動可能會很容易，甚至即使群體本身的組織方式也發生了變化，但是，只要群體區分的需要仍然存在

²⁸ 關凱著，《族群政治》，北京：中央民族大學出版社，2007年，頁46-47。

²⁹ 菅志翔著，《族群歸屬的自我認同與社會定義：關於保安族的一項專題研究》，北京：民族出版社，2006年，頁33-34。

³⁰ 關凱著，《族群政治》，頁47。

³¹ 菅志翔著，《族群歸屬的自我認同與社會定義：關於保安族的一項專題研究》，頁34-35。

在，族群邊界就會依然存在。³²然而當群體區分的需要與社會環境的同化相碰撞，其所牽引的我群認同與族群邊界便會產生改變，造成更加穩固或因而消弱這樣完全相反的走向的可能性。

對於穆斯林族群而言，族群邊界的形成或許不是刻意建構出來的，然而信仰造成在生活、文化等各層面與大環境的差異與特殊，便會成為我群與他群的區分。在穆斯林國家沒有族群邊界的問題；而在穆斯林具有聚居區的非穆斯林國家，藉由社群有形的凝聚與邊形塑造功能，穆斯林族群屬性得以有所歸屬。至於分散於社會不同角落的散居穆斯林，要建立邊界與外界區分已屬不易，邊界建立後便必須面對維繫的問題。

分析中壠與中、永和的環境，除了雲南籍穆斯林，仍有許多非穆斯林，但背景相仿的人群居住其中。以廣義的忠貞社區及其周圍而言，居住著許多包括不同遷台背景與來源的雲南人，但不見得是穆斯林；至於在中和緬甸街，顧名思義當地有著大量的緬甸華僑居住，但不見得都是雲南裔，而其中的穆斯林當然又更少了。這樣的情況說明著，即使族群邊界並不侷限於地域上的劃分，但當一個社群環境已提供了一個建構族群邊界的氛圍，族群間的界線與差異似乎會更明顯地呈現，儘管某些形成族群身份的指標有所重疊，但最重要的認同意識與文化的特殊性仍是建構族群邊界之最有力基柱。

伊斯蘭不僅是宗教信仰，亦是一種生活方式與規範，因此從其教義與文化衍生出生活各個面向的儀則，其中婚姻、飲食與喪葬便是穆斯林在一般社會中，檢視與非穆斯林族群差異的最佳範例，而前幾年筆者於中國大陸聽聞現今中國伊斯蘭教經學院副院長高占福先生表示，作為穆斯林宗教與族群文化三道防線的婚姻、飲食與喪葬，在中國大陸正逐漸瓦解中，這樣的一席話不禁讓筆者增添對此現象的觀察與理解的企圖與動力。

如同前述所提，穆斯林在婚姻與喪葬禮儀中體現了宗教所要求的規範，同時具有凝聚教親的附加價值。有沒有依照教規舉辦婚喪喜慶的概念與意願，是檢視

³² 同上註，頁 28。

穆斯林宗教認同與實踐的途徑之一，若選擇遵循教規，基本上代表對宗教的認同，以及釐清與非穆斯林的差異。在飲食方面亦然，沒有別人會監督自己每餐吃什麼，那是每個人自我要求的問題，當選擇合乎伊斯蘭規範的飲食，同樣是認同宗教信仰的作為，並更為突顯與他人不同的表徵。

而宗教信仰及其認同作為族群邊界建立與維持的要素，其功效與作用便在於當穆斯林與人相處，其所處環境無論在學校、工作單位等公領域，或是私人場合與聚會，都有一套標準得以應對。我們可以很簡單地說因為某某人很虔誠，所以他(她)在與社會的接觸過程中始終能夠遵守宗教規範；然而以不同的理解切入，這即是宗教認同所造就的族群邊界發揮了區分彼此的效用。

然而族群邊界的作用並非在於隔絕人們的交往互動，而是在於組織、溝通、規範群體間的互動。³³藉由互動關係更加強化對自我的認同，進而鞏固族群力量，連帶讓族群成員更為重視我群傳統與文化的傳承。而胡雲生的研究亦指出，現實中的回族認同，其界定在很大程度上不僅僅依據其內部共同的血系與共享的文化，更多的是依據其外部與其他族群的關係和與國家的關係。³⁴

所謂與外部的關係，便象徵著族群邊界的作用，因為人群的互動使得社會中不同族群的建構，並且產生對於自身群體的認同。中國大陸學者楊文炯對於回族的民族認同便指出，民族的發生和民族認同的強弱與民族交往互動的對比度、互動頻度、交往形式、交往的廣泛程度密切相關，族群間的對比度愈大，互動頻度愈高，交往的範圍愈廣，交往程度愈深，民族認同愈易發生，而其強度也會愈大，反之則愈小。³⁵

而在族群關係之中，一旦以某種主觀標準界定了族群邊緣，族群內部的人不用經常強調自己的文化內涵；反而是在族群邊緣，族群特徵被強調出來。³⁶因此無論有形或無形的邊界，身處在邊緣的人群為求突顯自身文化，以及保持文化的

³³ 祁進玉著，《群體身份與多元認同：基於三個土族社區的人類學對比研究》，頁 300。

³⁴ 胡雲生著，《傳承與認同—河南回族歷史變遷研究》，頁 260。

³⁵ 楊文炯著，《互動 調適與重構：西北城市回族社區及其文化變遷研究》，頁 206。

³⁶ 王明珂著，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁 77。

延續，便會更加注重邊界的維繫。

族群邊界是所謂的社會邊界，意指族群間因為接觸與互動，彼此不同的認同意識與文化背景所塑造出來的區隔線，而不同的族群所造成的對立性與文化的獨特性，區分了不同族群的人，而這樣的族群邊界依賴族群成員的認同所維持，而隨著與不同人群交往的同時，邊界亦會出現游移與變動。³⁷因為族群在與外界的互動過程中，其認同邊界有時會更加鞏固，但產生弱化，甚至消散的情況更比比皆是。

而因為擁有對於宗教明確的認知與認同、結構完整的社群型態，以及穩固的我群意識，雲南籍穆斯林在僑居地能夠始終保持信仰以及自身社群的發展與延續，並維持族群間的邊界。然而在遷台之後，今日對於該族群的觀察，過往的有利條件一一弱化，與大環境的差異漸漸縮小，甚至產生與宗教生活疏離的景況。所謂的族群邊界出現游移與模糊，短短廿年間，穆斯林對自身的認同已不再堅持，這種情形在近年來愈來愈普遍，當然除了環境的同化，還有許多因素相互影響，值得我們深入檢驗與分析。

³⁷ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, pp.15-16.



圖 3-1 參加開齋節「拜爾德」之雲南籍穆斯林青年
(資料來源：筆者攝於中和市華新街)



圖 3-2 雲南籍穆斯林家庭為「拜爾德」準備之佳餚
(資料來源：筆者攝於中和市興南路)