

第四章 認同的二元化：從雲南穆斯林到台灣穆斯林

第一節 移民經驗與族群認同

移民是重要的人口地理現象和社會現象，通過人口的不斷遷移，促進人口在地理空間的擴大，促進人類文明的傳播及人種、民族的同化與融合，促進社會經濟文化的快速發展。但移民問題若處理不當，便會造成民族、宗教、文化和人群之間的衝突。¹同時遷移意含社會紐帶和生活狀況的顯著改變，因此遷移指人們在空間或地理位置上的移動，而此種移動具有社會的影響。²

由於商賈往來與躲避戰禍，自明、清時期起雲南籍穆斯林展開了向鄰近國家如泰國與緬甸遷徙的旅程，民國時期以降又因日本侵中、國共內戰之因素陸續向外逃亡，包括扛著反共大旗的雲南反共救國軍部隊的轉進。儘管該族群在當地落戶與發展已有數十年的時間，但是身兼華人與穆斯林身份所遭致的生存困境，以及整體經濟環境的蕭條，雲南籍穆斯林選擇了中華民國作為再度遷徙，尋求較好發展之所在。這樣子的移民經驗，當中所含的歷史記憶與文化意涵，以及遷徙所造成的族群中各個個體心理層面的改變與族群的整體發展，同樣影響了在台雲南籍穆斯林族群認同的內涵。

人類自有史以來就與遷徙這個行為產生直接或間接的關係，相較於史前時期人類因環境或氣候的改變而遷徙，現代的遷移，常起於社會與政治力量之逼迫與個人的動機，旨在逃避政治迫害或宗教與種族歧視，並尋求工作與教育。³此外有人選擇遷移到別的城市，但更有人選擇移往大半個地球以外的不同國家。由此可見遷移的原因與型態千百種，但統整起來可以給遷移下三個定義：(1) 遷移是人在空間上的移動；(2) 遷移是永久性住所的改變；(3) 遷移可以是個人的行動和團體的行動。⁴而人類學、民族學，乃至社會學對於遷移的研究，除了探討其

¹ 周大鳴編著，《人類學導論》，昆明：雲南大學出版社，2007年，頁258。

² 詹火生等編著，《社會學》，台北：國立空中大學，1995年，頁394。

³ Leonard Broom, Charles M. Bonjean, Dorothy H. Broom 合著，張承漢譯，《社會學》，台北：巨流圖書公司，1993年，頁445-446。

⁴ 周大鳴編著，《人類學導論》，頁259。

原因與方式，更重要的是體察其為移入地所帶來的變化與影響，移民者與當地原居住者的互動情況，以及移民者內心群體意識與認同的變遷。

一個族群的大規模人口遷移，無論對自身還是對居住在遷入地的本地族群，都會帶來重大的影響，而最為直接的就是對遷入地自然資源分配、就業機會和未來發展機會的影響。⁵當然還有不同文化藉由遷移而相遇，所造成族群關係的各種模式，畢竟所謂人群的遷移，不單單是人口的流動而已，更代表著一個文化與生活習慣的遷徙。而在一個移民團體移入一個新環境之後，在與當地人群接觸與磨合的過程中，必然會出現適應的問題。

就國際移民而言，遷移者首先必須克服語言的障礙，語言不通將多少影響遷移者的人格，無形中會變得較內向或自卑。此外對於飲食習慣、社會生活、人際關係等也都是遷移者所必須面臨的適應問題。通常原住地與遷入地之社會文化差異愈大，則遷移者的適應過程也就愈困難，而在改變自己去適應當地社會的過程中，遷移者也試著重建過去的舊環境，來自相同地區的遷移者可能就集中群居於一地區，在工作、服飾、住宅或社交圈子都維持舊有的網絡與故鄉的特色。⁶

在世界上許多的民族與人群均擁有遷徙的經驗，包括因為戰爭隨著國民政府遷台的軍民；或因為殖民統治而被強制帶往美洲大陸的非洲裔族群等，而信仰伊斯蘭教的穆斯林族群，無論身處何地同樣擁有遷移的記憶與歷程。伊斯蘭教初興起時，穆斯林便因為躲避麥加當地貴族的迫害而兩次遷徙，在先知穆罕默德率領穆斯林前往麥地那後，穆斯林社群自此建立。往後的日子裡伊斯蘭教藉著帝國的征服以及至各地經商之商人而擴張範圍，愈來愈多的民族與人群信仰伊斯蘭教，在世界各地形成一個個穆斯林社群與國家。

然而仍有許多穆斯林在不同國家中是少數族群的身份，因為宗教的特殊身份在法律與政治上地位低落，遭到當地主體民族排擠與歧視；而又有些穆斯林國家因經濟環境欠佳，穆斯林為尋求更好的生活，無論受到原居住地的推力或外界的

⁵ 馬戎編著，《民族社會學：社會學的族群關係研究》，頁 355。

⁶ 廖正宏著，《人口遷移》，台北：三民書局，1985 年，頁 173。

拉力，便展開遷移至外邦的旅程。當然不僅是穆斯林，世界各地的人群都有類似的現象，而當今世上跨國勞動力的需求與全球化的趨勢，同樣也是造成移民現象的因素。畢竟當前國際政治經濟體系中「相互依存」度的逐漸提昇，不僅拉近國家與國家之間的各種互動關係，更使得不同社會與人民之間的交流互動愈來愈頻繁，勞動力的跨國遷徙有其不可忽視的經濟、政治與社會效應。⁷

此外穆斯林於不同穆斯林國家間的遷移，以及自非穆斯林國家前往伊斯蘭國家工作或定居，亦是經常發生的現象。以筆者於 2006 年初至 2007 年暑假前往沙烏地阿拉伯求學之所見實例，大量的印尼、菲律賓、孟加拉、巴基斯坦等各地穆斯林於當地工作，雖然工作性質與所得不見得優渥，但因為沙烏地當地的宗教環境，穆斯林生活方便，無須擔心飲食或宗教實踐等問題，以及穆斯林對伊斯蘭教兩大聖地—麥加、麥地那所代表的信仰中心的嚮往。因此這種以宗教為標的的我群歸屬感，以及生活上的便利性，造成許多穆斯林前往伊斯蘭氛圍更為濃厚的國家或地區的主因。

而對跨國移民的研究中，許多學者會以「離散」(diaspora)作為遷移現象的解釋體系與概念取向。所謂離散的定義，主要針對羅馬帝國佔領耶路撒冷後，猶太人被迫流落各地，依然思鄉情切，卻無法回歸故土的心境與現象。離散族群代表著一種流散的群體，從原本的核心流向邊陲的過程。而與一般移民團體相比，離散強調的不僅是人口四散的遷徙流動，更著重於移出者與家鄉社會跨越時空界線的連繫。⁸而對於離散，我們要關注的不僅是遷移與邊界的游移，還有離散所帶給離散人群對於來源、移動、返回、鄉愁、記憶等內在表述。離散人群與現居環境的平日互動，會讓他們認為其自身是完全融入當地般居住著，而如此混合現實生活與過去包袱的持續對話，兩者的結合便是構成該群體的認同表述。⁹

⁷ 曹瑜婕著，《從國際勞工遷移觀點分析菲律賓海外移工的移出入》，淡江大學東南亞研究所碩士論文，2007 年，頁 38。

⁸ 翟振孝著，《遷徙、文化與認同：緬華移民的社群建構與跨國網絡》，國立清華大學人類學研究所博士論文，2006 年，頁 7。

⁹ John Clammer, *Diaspora and Identity: The Sociology of Culture in Southeast Asia*, Malaysia: Pelanduk Publications (M) Sdn Bhd, 2002, p.23.

將視野移向中國的穆斯林族群，自唐、宋、元、明等朝代以來，包括阿拉伯、波斯、中亞等地的域外穆斯林，以離散式（diasporic predicament）的遷徙模式定居中土，並在各地形成「大分散、小集中」的聚居分佈型態。¹⁰在所謂的大分散格局中呈現相對聚居，爲了宗教信仰、日常生活的方便，常常在城市自成街道，在農村自成村落，呈明顯的小聚居狀態，其標誌就是大小各異的一個個清真寺和清真寺周圍的典型社區，在城鎮還相應有與之相伴的商業網點。¹¹而回族這樣的分佈型態，西方學界稱之爲「補綴式社群」（patchwork communities），因爲相較於大多居於中國西北的突厥語與印歐語系的其他穆斯林少數民族，說漢語的回族便散佈於整個漢人社會，形成特殊的社群分佈態勢。¹²

此外，在中國大陸回族研究者馬婷的研究中指出，回族族群形成與發展的歷史中經歷了五次移民潮，而這五次移民潮對回族發展的軌跡、心理、文化及未來的走向都產生了極大的影響。而回族這個由外來民族留居中國而形成的中國新民族，在經歷了五次規模不等，又各有特色的移民之後，形成了一個散居於北起黑龍江、南到東南亞、西起中亞帕米爾、東到東海之濱的少數民族。由此這一群體也形成了一個典型的「流散社會」，在這種流散社會中伊斯蘭文化與中華文化融合而成的回族文化，深深地記印著五次移民留下的痕跡。¹³

其實從中國大陸穆斯林族群（尤其是今日中國大陸所識別出的回族）的生成與發展經過，與所謂「離散」的原意或許有些出入，畢竟相較於猶太人本來已是

¹⁰ 張中復著，〈從「蕃客」到「回族」：泉州地區穆斯林族群意識變遷的歷史省察〉，台北：國家與原住民：亞太地區族群歷史研究國際學術研討會論文，2005年，頁2。

¹¹ 馬金寶著，〈回族人口分佈的地域特徵簡析—與其他幾個少數民族的比較〉，收入於《回族研究》2000年第4期（總第40期），寧夏：《回族研究》編輯部，2000年，頁11。

¹² Dru C. Gladney, "The Hui, Islam and state: A Sufi Community in China's Northwest Corner." In Jo-Ann Gross eds., *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Durham and London: Duke University Press, 1992, p.91.

¹³ 馬婷著，〈回族歷史上的五次移民潮及其對回族族群的影響〉，收入於《回族研究》2004年第2期（總第54期），寧夏：《回族研究》編輯部，2004年，頁89-90。另其所言之五次移民潮，第一次指的是自唐代起大批西域穆斯林使節、商人、學者經由路上與海上絲綢之路前來中國並定居；第二次則爲蒙古西征後所帶回的阿拉伯、波斯等地之穆斯林，進而於中國各地戍守，並與當地婦女通婚，成爲今日所謂回族的重要族源；而第三次則是明代時大批江南回族進入雲南，而後又有部分轉往西北、內蒙古、東北等地；至於第四次則是在清末西北與雲南相繼發生回民起義事變後，回族被迫逃至其他省分、鄰國，甚至今中亞地區；而第五次移民便是1949年前夕，在國民黨政府與軍隊中任職之回族人士自雲南出境，定居東南亞之泰國、緬甸，以及沙烏地阿拉伯等國家。

一個民族，之後被迫流落各地後，仍以其民族與原鄉意識作為族群認同與凝聚的指標；從上述我們似乎僅發現回族在中國的分佈態勢，具有離散群體的外顯樣貌，但其從「核心」到「邊陲」的歷程，以及該族群對於原鄉的依歸，就不得不讓我們再度重視「天方意識」在回族構建過程與族群認同中的重要性。因為中國穆斯林的祖先多來自西亞、中亞等伊斯蘭中土地區，在經歷於中國的本土化與族群化等現象後慢慢演進成一個獨立民族，儘管事實是如此沒錯，但中國穆斯林這樣對於祖源的重視與認同，在某些地區甚至演變成與阿拉伯祖源牽強攀附之傳說，當然這也是穆斯林來華定居發展到一定階段之後，一種基於強化自身宗教信仰意識、與凝聚我群認同的特殊文化情結（cultural complex）的展現。¹⁴而這就像東南沿海地區的回族，除了因強調祖先的阿拉伯身份而認同自己的民族成分外，在社會生活中幾乎與伊斯蘭教失去了任何聯繫。但他們的民族身份不僅為其群體所認可，也被國家制度化與合法化。¹⁵

對照今日在台灣的大多數雲南籍穆斯林，或許不見得均是因為戰爭或災禍而導致其流離失所，進而漂流異鄉，但是在部分中年與老一輩穆斯林的記憶中，仍然留存因為環境的迫使造成穆斯林流散外邦的過往，在僑居地雖然建立了新環境，卻依然無法割捨對原鄉文化的依戀之情。而經過一個世代，或許已漸漸習慣僑居地生活，卻再一次面臨遷徙，來台後更顯對陌生環境的難以適應以及心靈的匱乏，而因為外界的不安因素，當我群中仍然保有固有的群體間網絡與社群型態時，雲南籍穆斯林自然會轉向尋求我群的慰藉，進而與外界產生隔閡。

今日在台雲南籍穆斯林的遷徙經驗中，包括從中國大陸遷移到泰國與緬甸，或是從泰緬移居來台這樣兩階段的遷徙歷程，因此在他們的整體文化脈絡，以及族群意識與認同的建構，必然都與移民經驗有關。如前述所提，雲南籍穆斯林一部分是因戰事而來台；而也有更多是因為求學、工作、依親等別的目的而來，因此這樣不同的遷徙原因與過程，勢必同樣造成在認同心理上的差異。

¹⁴ 張中復著，〈從「蕃客」到「回族」：泉州地區穆斯林族群意識變遷的歷史省察〉，頁 13-14。

¹⁵ 丁宏著，〈從回族的文化認同看伊斯蘭教與中國社會相適應問題〉，收入於《西北民族研究》2005 年第 2 期（總第 45 期），蘭州：《西北民族研究》編輯部，2005 年，頁 73。

遑論當年因為躲避戰事而前往泰國或緬甸的先人，民國五十年遷台的早一批雲南籍穆斯林現今多已凋零，而根據幾位年紀較長的受訪者表示，無論那些逃難前往泰緬的人；還是曾在滇緬邊區作戰，之後受政府安排遷台的人，戰爭所給予的最大影響便是不安與困頓，原本已經是赤手空拳，再被迫經歷環境的改變，當然便感到愈加茫然。對於那群孤軍及其眷屬而言，雖然對國家的認同與效忠是其遷徙的動力與緣由，但宗教依然成為聚合他們的力量，或許有朝一日會反攻大陸，但今日對於信仰的堅持與對宗教實踐場域的需求，讓先輩們建起了清真寺，並在當地落腳，成為今日中壢穆斯林社群的起始點。歲月雖然已慢慢沖淡遷移的記憶，但對於今日的影響卻始終存在。

伊斯蘭教鼓勵以合法的手段經商以獲取利潤，穆斯林為商業經營的利益和謀生的優越條件所誘惑，常常以一個相對穩定的居住地為基礎，不斷地向條件更為優越、更有利於經營的地域進行探索和冒險，一旦獲得成功便出現由小到大的逐步遷移。¹⁶雲南籍穆斯林同樣會為尋求更好的發展，而向外界遷移，因此台灣便成為他們的選擇，自民國七十年代前後展開了他們的遷徙之路。

而這些前來台灣念書或工作的雲南籍穆斯林，其中一部分亦有國家認同的成分。這樣的國家認同，筆者認為除了當時代表中華民國的國民黨政府與該族群的淵源，更重要的是台灣的政治民主化與經濟起飛，對比出僑居地的專制政權與經濟落後，尤其是緬甸。因此在那個對華僑較為寬鬆的年代，他們大多懷抱希望前來求學，在取得身份後繼續留在台灣工作，甚至陸續將家人接來。前述曾談到這樣的遷徙自願性的成分居多，因此相較於經歷過流離失所的人，其對於我群意識的依賴便淡薄不少，但當然長久以來建立起的親屬紐帶與穆斯林社群的凝聚功能亦從未在其族群認同中消散。

巴斯對於遷徙與族群認同的關係曾表示：

遷徙與征服在人口的再分配與改變其關係上扮演著間歇性的角

¹⁶ 張瑩、馬京著，〈遷移者的文化適應與社會調適：一個昆明回族移民「城中村」的研究〉，收入於周大鳴、馬建釗主編，《城市化進程中的民族問題研究》，北京：民族出版社，2005年，頁179。

色，而其中最重要的是對於個人或群體認同所造成的改變。¹⁷

遷徙所造成的心境與現實生活的轉變，以及從原居地到現居地不同文化的交互影響，累積而成今日在台雲南籍穆斯林內部心理素質與外在情勢的整體面貌。換言之，不同的遷徙過程與經驗，對於該族群的文化面貌以及認同心理，均給予了不同層面的增添與改變。而在遷移之後面對新環境的挑戰，宗教信仰對穆斯林族群所造成的凝聚力與認同意識，再度成為支撐該族群生存與發展的力量，不僅是與台灣大環境的碰撞，亦可在與不同背景的本地其他穆斯林的互動中找尋軌跡。

第二節 宗教活動、實踐與傳承中的自我認同與社群意識

我們從幾個關於宗教活動、實踐與傳承的例子切入，比較雲南籍穆斯林與本地 1949 年後隨國民政府遷台的穆斯林，便可以區分一個宗教群體中，對宗教信仰的態度與認同上的差異。包括對於宗教教育與宗教文化延續的重視，婚禮與喪禮等活動舉辦的模式，甚至於宗教節日與活動（如聖紀¹⁸）的舉辦與參與情況，也與雙方傳統觀念的不同、清真寺的教務推動等息息相關。

以筆者的親身經驗，我曾於 2007 年暑假期間於台北清真寺參與教學工作，暑假期間不僅是週日班，也特別針對孩童放假的時段，開設月餘較密集的課程，家長與孩童參與的情況如同週日班，參加的都是所謂「原班人馬」，雲南籍穆斯林居多，包括龍岡清真寺的經學班也是同樣的情況，他們不僅將下一代送到清真寺學習，許多家長們還會留下來一同聽課，以及協助打理午餐的烹煮與環境清潔。而所謂本地穆斯林平時或許會參加週五的聚眾禮拜，但對於將自己的下一代送至清真寺學習宗教的意願卻顯得低落。

¹⁷ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, p.21.

¹⁸ 聖紀，阿拉伯語 Mawlid al-Nabiy 之意譯，意指伊斯蘭教先知穆罕默德誕辰紀念日。據史籍記載，穆罕默德的生日與忌日均在伊斯蘭曆三月，因此穆斯林便將兩個日子結合統稱為「聖紀」或「聖忌」。而約西元十世紀時什葉派的法蒂瑪朝（Fatimah Dynasty）首先於埃及舉行紀念活動，自此之後許多穆斯林均會做類似之活動，他們會在清真寺裡誦經祈禱，讚誦先知，講述先知事蹟並設宴紀念。參考：編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》，頁 500。

先不論龍岡受到地緣環境影響，台北地區是台灣穆斯林居住最為密集的區域，然而家長對於將孩子送至清真寺學習的意識卻普遍低落，雖說信仰是超越省籍的，但相對於雲南籍穆斯林，其他所謂本地穆斯林因為來自不同省分，因而在族群歸屬感上的凝聚力便弱得多，甚至因為省分的差異也會造成對立。此外，本地穆斯林缺乏類似中壢忠貞，或是中和華新街等聚居環境，當初隨政府遷台後大家就打散了，之後也沒有因為各清真寺的落成而形成環寺而居的社群型態，在彼此缺乏聯繫與凝聚力的情況下，穆斯林便漸漸放棄自己的宗教生活，以宗教作為主要符號的族群邊界，也會出現向一般主體族群游移，甚至解構的情況產生。

同時，台灣是個具備相當發展程度的環境，多元文化充斥其中，對於世俗生活的追求，穆斯林族群或許不是自願放棄自身文化，而是在被動的情況下逐漸脫離自身文化，而向主體文化靠近，因此就對宗教事務漸漸冷漠。雖然求學與工作壓力讓孩子與家長都無暇再抽空接近宗教生活，但其實雲南籍穆斯林何嘗不是，他們同樣要為生活奔波；為升學頭痛，更何況台灣對他們而言是個新環境，需要付出更多努力來面對競爭，卻依然保有宗教生活，因為在他們心中依舊保有對宗教的認同與執著，對於宗教的教導身體力行，在如此複雜多元的環境，盡可能地堅持自身的信仰與文化。

以上陳述代表這幾年在台灣穆斯林社群中類似現象之一，甚至可謂顯而易見。相較於所謂本地穆斯林，雲南籍穆斯林對於宗教信仰較為堅持，生活中亦較為依循伊斯蘭的規範而為。當然不能說所有的本地穆斯林都已經對信仰疏忽，依然有許多人堅持宗教規範，只是以比例而言，雲南籍穆斯林流失的情況還沒那麼明顯，這可以受大環境影響的深淺來解釋，自從 1949 年至今六十年，穆斯林受到外界的同化已深，不見得是刻意違背宗教規範，只是根本不知道什麼是宗教所要求的，長輩沒有交代，年輕人又如何遵循呢？然而雲南籍穆斯林遷徙來台是近廿年內的事，對於宗教依然保有以往的堅持，而且社群的所形成的凝聚力以及所造就的歸屬感，更是本地穆斯林所欠缺的，宗教的傳承僅是一個面向，我們在穆斯林婚禮與喪禮的舉辦中在在能得到相同的印證。

雖說伊斯蘭是個融入生活的宗教，穆斯林必須依照教義規範過生活，但因為對信仰的忽略或不了解，在行為上便會出現與教規有所落差的情況，以婚禮為例，對穆斯林而言請不請客倒是其次，最主要是舉行符合宗教的結婚儀式，由近幾年來的觀察與實際訪查，從穆斯林在婚禮的舉辦即可看出其對宗教重視之程度。有人能夠堅持完成宗教儀式，若要宴客也會在清真寺中進行；再者亦有人尚會在清真寺請教長主持結婚儀式，但宴客時卻選擇一般非清真飯店，在菜色上要求合乎伊斯蘭規範；甚至我們也發現在許多人的婚禮中，已經完全沒有伊斯蘭的色彩了。

西方長期研究中國穆斯林少數民族的學者杜磊對於中國穆斯林將伊斯蘭信仰內涵與宗教實踐稱為「清真」的概念進行分析，他認為這呈現出中國穆斯林社群對於伊斯蘭的兩種面向的自我理解：代表宗教儀式的潔淨與道德品行的「清」（純淨）；與宗教的真實與正統的「真」（真實）。而對於清真的廣泛意涵就如同阿拉伯語*halal*之含意，主要涉及食物的準備與處理需依照伊斯蘭教對於飲食的規範。而清真的概念對於回民的認同提供了重要的依據：伊斯蘭道德的純淨與該族群血統、生活方式與傳統上的確實性。¹⁹換句話說，基於「清真」一詞是回族等穆斯林民族族性認同的話語，它本質所指仍是對伊斯蘭教信仰的真實性、純潔性和合法性，在此基礎上，人們逐漸將「清真」看作伊斯蘭教的代名詞。²⁰因此對於清真飲食的注重，自然也是對信仰的堅持與認同的明確表徵。

若以雲南籍穆斯林與其他本地穆斯林結合上述的情境，在此可以很寫實地說，本地穆斯林在選擇飯店、酒樓宴客的同時，雲南籍穆斯林卻依然在清真寺舉行合乎伊斯蘭規範的結婚儀式，在清真寺宴請賓客，而且只要一吆喝，親友們都會投入準備與協助工作，這在龍岡清真寺是經常可見的景象。當然許多人是迫於無奈，台灣沒有適合宴客的清真餐廳，因此只能在一般餐廳宴客時對其菜色提出

¹⁹ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese*. p.13.另 *halal* 為阿拉伯語，意為合法的，在此便指合乎伊斯蘭教規範與宗教法之事務，飲食只是其中一個區塊。

²⁰ 李自然著，〈淺談清真食品的界定〉，收入於《回族研究》2004年第4期（總第56期），寧夏：《回族研究》編輯部，2004年，頁78。

要求；同時若擁有許多非穆斯林的朋友，在清真寺宴客也不是那麼方便。

這是很常見的解釋說法，或許有人會說這是藉口，但這確實是今日台灣穆斯林面臨的問題，仍有宗教意識的人便會在行為中體現出信仰的規範，盡量尋求符合教義的方式過生活；而那些對信仰無所謂，或是從小就沒有受到宗教薰陶與教育的人，自然便不會遵循教規而為。雖然雲南籍穆斯林目前能夠堅持宗教信仰，但在未來的日子裡誰也不敢預言會如何，端視該族群在與台灣環境的融合過程中如何做好宗教的傳承與維繫。

而喪禮方面，現在往往會看到很悲涼的情景，老人家去世了，家屬將遺體送到清真寺處理，然而除了那位亡人，其他的家族成員根本沒有宗教概念，甚至已經脫離了伊斯蘭信仰，在清真寺裡顯得格格不入。反觀雲南籍穆斯林之中有人歸真，除了依宗教規範辦理殯禮，同樣前來參加殯禮或協助家屬的親友亦十分踴躍，更何況信仰是跨越族群的，就算不是雲南人去世，雲南籍穆斯林也會傾全力協助辦理相關事宜。

中國人有慎終追遠的傳統，而穆斯林也有其對先人的紀念方式，由於伊斯蘭禁止偶像崇拜，因此不會像一般人有祭祖、掃墓的形式，僅會在平日做禮拜時為先人向安拉祈禱，前往墓地也是為亡人祈禱，甚至更重要的意義是提醒在世的人須為死亡做準備。然而在今日台北六張犁「回教公墓」中，經常可見墳頭前擺有鮮花、水果與香爐，甚至筆者遇過向墳墓鞠躬、上香的人，這樣的人在宗教上嚴格來說已不算穆斯林了，或許因為不了解，因此他們認為自己的行為沒有錯，但以自身接觸與聽聞的例子，許多這樣的人僅認為自己是「名義上」的穆斯林，或宣稱：「我的父親是回教徒，但我已經不信了」。

對於前述殯禮時的悲涼景況，以及有人在墓地祭祖這樣的作為，筆者接觸過的雲南籍穆斯林受訪者除了感到匪夷所思，更有深深的惋惜與遺憾。伊斯蘭教傳入中國一千四百年，儘管中華文化與漢人風俗融入了穆斯林生活，但也不至於造成信仰上的轉變。事實上雲南籍穆斯林紀念先人的方式，與中國各地穆斯林大同小異，除了平日為先人祈禱，家中若有剛歸真的人，親人會為其「過日子」，意

思是在其去世之第七日、四十日、百日等日子，以及往後每年的忌日，做食物分送教親、唸誦古蘭經文等，以作為紀念先人，並希冀安拉保佑與寬恕先人之舉。

而這樣的傳統其實也不是宗教規範中本來存在的，同樣受到漢文化重視忌日之影響，伊斯蘭教對於人的忌日並沒有要求要如何舉辦，教長也會不時宣導不宜繼續這類行為，畢竟家人在平日的祈禱才是最重要的。姑且不論這樣的作為有無違反教義，或是這是否也只是「被發明的傳統」，所謂的傳統當然可以被質疑，只是這裡要強調的，經過實際案例的分析與討論，雲南籍穆斯林在婚喪喜慶活動的舉辦中，至今依舊有所堅持；反之其他本地穆斯林，愈來愈多的例子表明他們已被大環境所同化，對宗教的信仰與認同漸漸流失，這當然不僅代表著雲南籍穆斯林的信仰虔誠，更與他們長久以來因宗教所建立起的社群意識以及族群認同機制有所關連。

從婚禮宴客場合與儀式的選擇，以及喪葬事宜的辦理，讓我們自然聯想到前述提及穆斯林於代表其宗教與族群文化，所謂飲食、婚姻與喪葬三道防線中的攻防意義。就民族學的意涵而言，三道防線代表著穆斯林族群鞏固族群文化與認同的重要屏障，因為雖然這三道防線的宗教性意義較為濃厚，但是無論中國的穆斯林少數民族，還是世界上其他的穆斯林族群，宗教信仰都是構成其族群生成、發展與延續的重要成分。相同民族的認同關係表現於民族內部的語言使用（交際語言中大量使用源於波斯、阿拉伯語的詞彙）、清真飲食、共同的宗教禮儀生活、婚姻、喪葬、節日習俗等方面。²¹當產生對這些規範的不重視或不遵循，或許不影響其族群身份，但必將導致其族群意識與認同價值的動搖。

而對於宗教生活與穆斯林自身而言，三道防線的攻防主要便代表信仰該如何堅持與延續，以及穆斯林群體於非穆斯林社會中的發展情勢與所處位階。其實無論伊斯蘭教在中國、台灣，還是其他非穆斯林國家中的發展，只要在不違反教規的情形下，穆斯林還是可以與四周非穆斯林的人群與社會進行互動。當然對於清

²¹ 南文淵著，〈青海高原上的穆斯林城鎮社區〉，收入於《回族研究》1994年第4期（總第16期），寧夏：《回族研究》編輯部，1994年，頁72。

真飲食的選擇與堅持，具有穆斯林族群與非穆斯林區分彼此的標識功能，同時維繫了宗教信仰，恪守飲食禁忌以防止自己的信仰被破壞。²²但若真的遇到困難與不方便，例如在清真餐廳欠缺的情況下，有人便會找尋素食餐廳作為替代，或是從食材選擇、烹煮過程等方面對一般餐廳提出要求。

另外在婚姻方面，所謂「只許娶進不許嫁出」的規定，在中國穆斯林族群中已成為約定成俗的民族習慣法，在廣大穆斯林心中已根深蒂固，進而視其為信仰的標誌。²³當然這是宗教的規範使然，不過因為對於婚姻對象的限制，也達到了維繫穆斯林族群凝聚力量的功效。但是誠如中國大陸穆斯林學者楊志娟所言，回族群眾對於傳統婚姻觀念所做的調整，對宗教在婚姻生活中地位的重新審視，「我是回族，但我不信仰伊斯蘭教」問題的提出，反映出以伊斯蘭教為中心的回族文化在婚姻價值取向中的地位發生了很大變化。²⁴同樣的這在台灣的穆斯林社群中亦為如此，包括今日的雲南籍穆斯林在婚姻上也面臨這樣的問題，在後續章節中將持續加以探討。

至於在殯禮的辦理以及穆斯林對其的參與，以宗教方式進行相關儀式代表對宗教信仰的堅守；而從社會功能來說，穆斯林的葬禮「關注社會群體組織方面，將悼念去世的親人的行為作為再次確認社會價值、強化社會群體成員穩定性的手段」。因為這不僅代表亡人個人或家庭的私事，穆斯林的殯禮形式還能夠發揮整合穆斯林社會網絡系統的功能。²⁵尤其身處於非穆斯林社會環境中的穆斯林少數族群，更容易跟隨大環境的習俗而隨波逐流。相對於個人就能把持住的飲食規範，對於婚姻與喪葬的堅持與否，更明顯牽動著穆斯林社群的發展情勢。

中國大陸穆斯林學者馬強對於廣州穆斯林進行了深入研究，對穆斯林社群中

²² 哈正利著，〈回族飲食禁忌論〉，收入於《回族研究》2000年第4期（總第40期），寧夏：《回族研究》編輯部，2000年，頁75。

²³ 馬平著，〈回族民族內婚姻制度探析〉，收入於《回族研究》1995年第3期（總第19期），寧夏：《回族研究》編輯部，1995年，頁42。

²⁴ 楊志娟著，〈寧夏城市回族通婚現狀調查研究—以銀川、吳忠、靈武為例〉，收入於《回族研究》2002年第1期（總第45期），寧夏：《回族研究》編輯部，2001年，頁45。

²⁵ 馬平著，〈西北地區回族穆斯林的社會網絡系統〉，收入於馬宗保主編，《中國回族研究論集 第一卷》，北京：民族出版社，2005年，頁314。

世居回族與外來回族進行比較，主要目的是反映和測定不同群體的宗教性，由此展現廣州不同的穆斯林族群對於宗教儀式、民俗禮儀的理解和認識，從而探討不同群體與哲瑪提的關係，以及未來哲瑪提中的主流群體和他們的行為價值取向。而結果反映出外來者的宗教性很強，而世居者宗教性弱，這是經由許多關於信仰、宗教功課實踐等問卷結果的判定而得知。而宗教性的強弱導致了宗教認同差異，是否決定宗教認同直接決定著各種哲瑪提的建立與否。²⁶

從台灣例子，再比較廣州穆斯林做參考，似乎可以得出一些結論，相較於所謂本地穆斯林，雲南籍穆斯林為何仍較為依循伊斯蘭的規範而為？首先，他們在原鄉，或是僑居地所受的教育，以及在宗教生活的傳統規範，在雲南籍穆斯林心中，乃至生活中還依然堅持，而家庭觀念的濃厚，也對宗教傳承產生正面的作用。這並不表示本地穆斯林，或是那些其他省分的穆斯林沒有好的宗教傳統，而是牽涉到第二項因素，因為彼此分散，在缺乏凝聚力的情況下宗教也就慢慢流失了。

1949 年政府遷台，在顛沛流離中眼前的問題只想先安頓下來，穆斯林在中國大陸就是所謂「大分散，小集中」的分佈態勢，穆斯林雖有自己的聚落，但整體而言還是分散的。穆斯林遷徙到台灣之後，時空背景的因素欠缺，無法形成穆斯林聚落，以致大家散居各地，在周圍都是非穆斯林的情況下，若家中的長輩不堅持，信仰與宗教生活就逐步流失了。而雲南籍穆斯林大致保持著自己的生活圈，在彼此照顧與幫助的同時，也凝聚了向心力與宗教情感，進而產生對社群與宗教意識的建立，認同機制也就應運而生。

而除了對比雲南籍穆斯林與其他穆斯林，藉由台灣各清真寺對於「聖紀」活動的舉辦，以及穆斯林對於聖紀的看法，即可看出各清真寺對於教務推動之差異，以及雲南籍穆斯林在其中的角色扮演與定位。

由於先知穆罕默德的生日與忌日經推算都是在伊斯蘭曆的三月份，因此自西

²⁶ 馬強著，《流動的精神社區－人類學視野下的廣州穆斯林哲瑪提研究》，北京：中國社會科學出版社，2006 年，頁 309。另哲瑪提，阿拉伯語 jamaat 之音譯，意指社區型態之社群。

元十世紀起，埃及的穆斯林為紀念真主的使者，便開啓了相關紀念活動，而聖紀的舉辦亦流傳至中國，還成為中國穆斯林傳統認知中，僅次於忠孝節與開齋節的伊斯蘭教第三大節日。在雲南的穆斯林對此同樣重視，聖紀該日，穆斯林會前去清真寺集體頌經，讚頌先知穆罕默德，講解穆罕默德的歷史及其偉大功績，宣揚其高尚的品格等，藉此表達懷念穆聖之情，以及學習穆聖之品德與操守。²⁷而在相關儀式與講演結束後，穆斯林多半會留下聚餐，場面即與慶典無異。

然而在《古蘭經》與先知的訓示中，均沒有要求穆斯林要為穆罕默德使者舉行誕辰與忌日紀念儀式，純粹是後輩穆斯林為表達對先知的懷念所自發的行為，雖然他們的立意與初衷是好的，但此舉在許多學者眼中，便被歸類為異端行為，因為任何不在《古蘭經》與聖訓中提及，而是被後人所創造出來的宗教思想與儀式，均是所謂的異端。²⁸1949年中國各省的穆斯林隨政府遷台後，於各地興建清真寺，對於舉不舉辦聖紀始終有所爭論，這點我們在美國學者白培莉（Barbara Pillsbury）針對1970年代台灣穆斯林所做的研究中亦可得知，為此而成為北部兩個清真寺與其相關組織之對立因素之一。²⁹

時至今日，台灣六座清真寺對此仍然有所分歧，雖然各個清真寺的教長的說法幾乎一致，均表明伊斯蘭教只有兩大節日－忠孝節與開齋節，聖紀是沒有必要，也是不被允許的，然而就像前述所提人們對於傳統的堅持，許多穆斯林認為，千百年來長輩就是這樣做，為何到了今天過聖紀成了異端？因此今日除了台北清真寺，包括龍岡、台中、高雄清真寺，每年依然舉辦「穆聖行誼演講會」，或是「伊斯蘭文化交流活動」，同時會錯開穆罕默德誕生或歸真之日以避嫌，各寺寺方漸漸以類似性質，但僅強調教義宣導與聯絡教親感情之活動取代舊有之聖紀形式。

筆者於2008年與2009年均參加了龍岡清真寺的「穆聖行誼講座」與「伊斯

²⁷ 馬開能、李榮昆著，《雲南伊斯蘭教》，頁135-137。

²⁸ 這裡專指宗教中的事物，包括思想概念與儀式行為，至於非宗教的發明與創新，例如汽車或行動電話的使用，即不在此論述範圍中。

²⁹ Barbara Linné Kroll Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, dissertation of Columbia University, 1973, p.179.

蘭文化交流活動」，兩年下來該日活動內容並無顯著差距，寺方安排經學班小朋友念誦古蘭經文與讚頌先知的讚詞，其次由蒞會之貴賓致詞，再請教長發表專題演講，而在中午禮拜與午餐後活動便告落幕。除了中壢當地的穆斯林，從台北、台中與高雄的穆斯林，都是包下遊覽車前往，整個清真寺湧進至少五百位中外穆斯林參與活動，前來協助烹飪的女教親始終在廚房辛勞，當地的年輕人亦投入服務與整理場地之工作，從寺方到當地穆斯林幾乎全員出動地舉辦這個活動。

在活動現場，筆者聽聞部分參與穆斯林口中，仍然以「聖節」稱呼當日之活動，表示其參與的心態依舊保有對傳統聖紀活動的留存，以參與的踴躍度亦可發現，由於台北已沒有舉辦類似活動，因此有大批穆斯林自台北前往龍岡清真寺參與。儘管活動性質只是一場教義講座，進而增進穆斯林間情誼，但是部分參與者的心中依然會視其為對於宗教傳統之認同，藉由宗教活動與儀式的參與，達到自身對信仰有形的宣示意義與認同態度，以及無形的心靈上的安慰與依存感。

根據筆者的訪查，雲南籍穆斯林表示聖紀的舉辦在原鄉以及僑居地都行之有年，不僅是在泰國與緬甸的雲南籍穆斯林會過，包括印度裔與當地穆斯林也都慎重以對。今日在台灣，由於自伊斯蘭國家留學歸國的年輕一輩教長們帶來與所謂傳統不同的「新觀念」，儘管這樣的理念是正確、有所根據的，但對於一般穆斯林仍有困惑與適應的空間與歷程，需要經過一段時間才能接受與既有認知相異的觀念。一位年輕雲南籍穆斯林就這樣表示：

聖紀是傳統文化的遺留，是為加強穆斯林間聯繫而形成。³⁰

以龍岡清真寺寺方與各清真寺教長的立場言之，這樣的活動是傳統沒錯，但必須進一步強調教法中並沒有要求舉辦，穆斯林每天做禮拜時都會讚頌穆聖，只是藉由大家聚會的機會彼此交流，而演講之外不做其他儀式，在演講中必須宣導正確的概念。此外就現實面的考量，一位受訪者說到：

穆斯林在參與各類活動的同時，亦會對清真寺有所捐獻，清真寺的收入增加，便可利用所得做更多的事。³¹

³⁰ C1 先生訪問內容，2009年1月16日於台北市訪問。

許多穆斯林與清真寺中的工作人員亦有相同的想法，清真寺與穆斯林本就是互相依存的关系，清真寺提供穆斯林宗教實踐與聯絡情感的場域，相對地穆斯林們也有義務維持清真寺的永續經營。因此簡言之，現今舉辦的「穆聖行誼演講會」，主要的目的便是藉由演講讓穆斯林學習宗教知識，同時提供穆斯林聚會、交流與增進彼此情感的機會，而令人驚訝的是，在白培莉的調查中點出三十年前的穆斯林對此已抱持相同的論述，認為聖紀這樣好的習俗是提供穆斯林聚在一起的絕佳機會。³²對照今日的情景，活動對於凝聚群體向心力以及為清真寺增加收入的現實面的功能，似乎已超過活動本身的原始意義。

第三節 同屬族群間的接觸與適應

白培莉於其博士論文 *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority* 中，針對 1970 年代的台灣穆斯林其所處背景、社區凝結、社團的分裂、穆斯林社群的內部問題、族群邊界的維持等相關議題進行調查與研究，其中主要探討的便是早年穆斯林之間因為組織間的矛盾、對某些宗教觀念與實踐上的差異等因素，所產生的一些糾紛與對立。這說明雖然大家都是穆斯林，生活在同一塊土地上，但畢竟只要是人都都有自己的想法、立場，甚至私慾，當與其他人不同時，就會形成派系，進而產生對立與不合。

在宗教信仰一致性的框架下，可將雲南籍穆斯林與 1949 年隨政府遷台的其他所謂本地穆斯林，這兩群人稱為「同屬族群」，因為宗教生活與對宗教的認同心理，建立起同屬於他們的穆斯林社群（*Ummah* 烏瑪）³³，現今雙方已漸為一體，雲南籍穆斯林也已充分參與宗教事務，但在接觸與互動的過程中，雙方必然

³¹ L 女士訪問內容，2008 年 8 月 27 日於永和 L 女士家中訪問。

³² Barbara Linné Kroll Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, p.179.

³³ 烏瑪，阿拉伯語 al-Ummah 的音譯，原意為民族、社團、公社等，又指伊斯蘭教興起初期穆罕默德及其弟子所建立的以麥地那為中心的穆斯林社群（公社），此外在《古蘭經》中亦提到：「我這樣以你們為中立的民族，以便你們作證世人，而使者作證你們。」（第 2 章第 143 節），因此更廣義的解釋即為以伊斯蘭信仰為核心所建立起的整體穆斯林社群。參考：編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》，頁 587。

都出現了適應上的問題，以及如同上一節所述在宗教實踐上的差異，因此這裡我們便要討論其接觸與適應的過程為何，以及因為接觸，或在不同情境下，雲南籍穆斯林認同的二元化，甚至多元化現象。

穆斯林平時的接觸與相處，最主要的場所便是清真寺，在其中實踐宗教功課、學習宗教知識，以及參與婚喪喜慶與慶典活動等，穆斯林在清真寺裡不會是各自獨立的個體，因為親屬的紐帶，以及穆斯林相互視為教親的情誼，藉由相遇的時分必然有所互動與聯繫。對於早年初來乍到的雲南籍穆斯林而言，清真寺更是成為該族群寄託心靈與投入情感的勝境，在清真寺裡不但能夠實現宗教生活，更可因為結識本地其他穆斯林，希望能夠早日融入台灣穆斯林社群，以及熟悉台灣整個大環境。

在雲南籍穆斯林分佈較多的台北與中壢地區，便理所當然地選擇前往位於當地的清真寺，在中壢進而發展出圍繞龍岡清真寺的穆斯林社群聚落。就人口結構而言，除了近年來移入的外籍穆斯林，中壢地區的穆斯林大多均為雲南籍，從建寺初期至今變化的僅為人口的增加，以及因當年隨政府來台以及受政府安排遷台之雲南人逐漸凋零，近年來泰緬華僑的取而代之，所造成人群結構的變化，但整體而言大家的祖籍均為雲南，無論在清真寺裡或是街頭巷尾，總是能聽到以雲南話彼此交談的人們。

至於在台北，由於位居首都，工商業興盛，1949年來台的穆斯林中之軍、公、教人士因地利之便而居於台北，更何況許多原本居住於中南部的人亦北上求學與工作，因此台北在這五十年來均為台灣穆斯林分佈最多之地區。居住於中、永和的雲南籍穆斯林，一來因為當地已有該族群（包括非穆斯林之泰緬華僑）落腳，再來便是地處大台北地區，工作機會較多的情況便可有較好的發展。因此當雲南籍穆斯林前往台北清真寺做禮拜，或是參與其他宗教活動，也就自然會與那些非雲南籍的穆斯林們接觸與交流。

其實同為穆斯林，不同省籍的人在宗教實踐與儀式上理應不該有所歧異，況

且台灣沒有如中國大陸存有複雜的教派門宦問題。³⁴但是畢竟現今在台之雲南籍穆斯林，絕大多數擁有曾在僑居地生活的背景，當那樣的背景及其蘊含深刻特殊性的文化表徵，投射或落實在宗教生活與活動中，便會顯得與其他人有所差別，而身為較早遷入台灣，人數也較多之所謂本地穆斯林，對於這樣的差異即會投以異樣的眼光，甚至加以排斥。

2009年（伊斯蘭曆1430年）的忠孝節，節日會禮後許多的穆斯林帶著食物前往位於台北清真寺對面之大安森林公園，彷彿舉辦小型之聚會與慶祝活動，但為何不就清真寺裡既有的空間，大家以美食會友呢？根據筆者的訪查，部分雲南籍穆斯林受訪者均語帶不滿地表示，以前在僑居地過節都很熱鬧，來到台灣後大家準備點心想來清真寺歡度節日，結果卻被阻止，就像被潑了桶冷水。M1先生直接了當地說：

以前過節時大家禮完拜就走，沒有留下用餐的習慣，但參與的教親眾多，又有許多外籍人士，為解決肚子問題，某一年開始發起每個家庭做幾個便當送來清真寺，所幸當時的台北清真寺總幹事也予以支持，等到後來幾年清真寺遇到過節時也會提供餐飲了。但有時我們的熱心表現，卻感覺到被排擠；自發性地為清真寺粉刷、打掃，不求名利，卻被誤認為要求清真寺裡的職位，我感到很無奈。³⁵

此外，包括中國回教協會理、監事會，以及台北清真寺董、監事會的運作，早年並無雲南籍穆斯林的參與，因此例如上述雲南籍穆斯林的提議被拒絕；意見

³⁴ 伊斯蘭教在中國，分別有三大教派與四大門宦，三大教派分別為格底目、伊赫瓦尼與西道堂，格底目依循當初伊斯蘭傳入中國之傳統，遵循先知及其弟子時代之教法教律，因此又被稱為「遵古派」；伊赫瓦尼則被認為是瓦哈比思想在中國的移植，強調遵經革俗，嚴禁任何異端學說；至於西道堂又被稱為「漢學派」，因為其思想體系深受明清時期精通伊斯蘭與儒家思想學者之影響。至於四大門宦為哲赫忍耶、虎夫耶、嘎德林耶與庫布忍耶，所謂門宦意指蘇非思想在中國形成特有宗教制度之通稱，各蘇非教團之領導人（教主），在各自門宦系統中的宗教與政治地位均相當崇高。然而不同的教派與門宦因為對教義理解與詮釋的差異，加上對現實教眾資源之爭取，彼此間多有對立與衝突之事，不僅是教派與門宦的對立，不同的門宦之間亦多所矛盾。參考：馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，銀川：寧夏人民出版社，2000年4月第3版第4次印刷，頁72-78。

³⁵ M1先生訪問內容，2008年2月3日於中和M1先生家中訪問。

被忽視這樣的情況，以及所謂因祖籍或文化不同而造成意見相左這種表面的原因，便與宗教組織主事者及內部工作人員的結構有關，從事組織運作的人與雲南籍並無相同的概念，並不認為他們的要求與建議是必要的，而當缺乏相互協調與理性了解的情況下，就會產生許多不必要的誤會與對立。若換個角度思考，社會上每個組織與機關都會面臨相同的問題，當領導人做了更動，不同的形式風格與執著便會牽動不同的走向，若今後雲南籍穆斯林擔任了台灣穆斯林組織的重要人物，上述這些問題是否就化解了呢？其實這也是值得思索的方向。

前述提及 1949 年隨政府來台的穆斯林們，從事軍、公、教、商的人為數眾多，許多出身名望世家，而那些於政府機關擔任要職，或是民意代表的穆斯林，同時執掌著當時的中國回教協會，因此整體而言穆斯林在社會中多處中上位階，在穆斯林群體中並沒有出現社會底層化現象。至於自泰緬遷台的雲南籍穆斯林，經過多次輾轉遷徙，大多數均擁有著戰爭，或是作客異鄉的共同記憶，從僑居地到台灣，放棄原有的生活，一切等於從頭開始，再加上在僑居地時不見得有機會接受教育，因此這些穆斯林來台時大多白手起家，相較於 1949 年隨政府遷台的其他所謂本地穆斯林，他們的社經地位略顯低落，許多人靠打零工過活，等到有了經濟基礎，才具備自行創業，甚至將舉家遷來台灣的能力。因此某些雲南籍穆斯林的記憶裡，便有著被排斥與歧視的不愉快經歷，而筆者的觀察發現，時至今日仍有穆斯林對雲南人抱持輕視的既定偏見，儘管他們已在台灣有了一定程度的發展。

再者，有著相同背景來源與習慣的人，便會自然地打成一片，在台灣雲南籍穆斯林當他們還在僑居地時感情就好，甚至互為親屬關係，而來到台灣這個人生地不熟的环境，必然還是脫離不了「自己人」的社交範圍，彼此都是熱情以對，同時群居的型態更能體現人情味的濃厚。而在面對台灣的其他穆斯林時，既有的不熟識與文化差異，加上雲南籍穆斯林感受到的對方的冷漠，隨之而來的便是雙方之間的隔閡。一位從泰國遷徙來台的雲南籍穆斯林說到：

泰國人比較溫和與熱情，但跟台灣人的相處就不容易融合，彼

此間有隔閡存在。³⁶

至於 L 女士的敘述則更為寫實：

這裡的穆斯林對人較冷淡，不熱情，有些人在需要你的時候就

叫一聲，不需要你的時候只看一眼，讓人覺得很勢利。³⁷

當然這只是一個個案，但經過筆者從旁的觀察，在這樣同屬族群架構下的兩個次群體，確實存有隔閡，這隔閡源自背景、生活習慣，乃至與人相處模式的差異，以及對於台灣穆斯林忽略宗教的無法認同等因素，而這樣的差異與隔閡，再度形塑出雲南籍穆斯林更窄化的族群認同，所謂的祖源、歷史記憶與對我群的歸屬感，即會在此時被突顯出來，形成與其他穆斯林有所區分之界線，對於所謂台灣穆斯林的整體性框架便失去認同。就像馬強的研究中所指，從中國大陸西北及其他穆斯林較為集中省分前去廣州的回族，他們多源自農村地區，對城市生活陌生，存在著不同程度的適應問題。而多年來穆斯林聚居的農村哲瑪提中的社區文化已經塑造了他們對伊斯蘭文化的親切感和認同，在文化認同中與城市分散社區中的回族有一定的差距，而且對世居者的「教門」持有保留意見。³⁸

然而經過長時間與其他本地穆斯林的相處與互動，以及因為在台灣社會與更多人群接觸的經驗，雲南籍穆斯林已漸漸適應台灣的穆斯林社群與生態。多位雲南籍穆斯林表示，雖然確實有不愉快的過往存在，但以其自身經驗而言，與他人相處的過程中並沒有產生矛盾與不合，在相互包容與尊重下，彼此間均處得來，對於台灣的穆斯林社群環境亦逐漸習慣，在相同的信仰下不需要區分你我，甚至有位受訪者還認為許多人掉入劃地自限的漩渦中：

有些人認為自己被其他人看不起，自卑感很大，便與其他人接

觸漸少。³⁹

這樣的看法或許代表著雲南籍穆斯林應該自我檢討，過度的自我保護與我群

³⁶ M4 先生訪問內容，2008 年 9 月 22 日於台北清真寺訪問。

³⁷ L 女士訪問內容，2008 年 8 月 27 日於永和 L 女士家中訪問。

³⁸ 馬強著，《流動的精神社區－人類學視野下的廣州穆斯林哲瑪提研究》，頁 283。

³⁹ M5 先生訪問內容，2008 年 9 月 21 日於中壠龍岡清真寺訪問。

意識所造成的族群邊界，會造成在他人與其交往期，該群體已築起一道高牆。就筆者的觀察，由於每個人的親身經歷與立場不同，進而導致觀念上的迥異，這點從不同個體在清真寺與宗教組織中的身份與位階；職業類別，以及其所處地的不同加以分析，便可以得到印證。

在筆者詢問幾位目前在台灣各清真寺擔任教長或副教長的雲南籍穆斯林，關於與那些非雲南籍穆斯林的互動過程的相關議題，教長們的答案相當一致，穆斯林常會詢問教長各類宗教問題，或是偶爾教長對於某些不符合教義的作為進行導正，畢竟在台灣這樣以非穆斯林居多的環境，教長們通常需要付出更多的耐心與關心來面對一般穆斯林，提供解決疑惑與問題之道，教長們與穆斯林之間並沒有因為祖籍或背景不同而產生相處上的矛盾。

此外，無論在古今中外，穆斯林對於學者均十分尊重，尤其是具有宗教學識的人，無論在品格與學識，他們往往是穆斯林學習與效法的對象。在台灣各個清真寺雖然均社團化，一般業務由董、監事會與相關行政人員執行，但是教長代表的仍是當地穆斯林社群中，對宗教教義與規範最為熟稔之人，在詮釋宗教意涵上擁有相當程度之話語權。因此若以較現實的眼光解讀，雖然伊斯蘭教主張人人平等，但當一個穆斯林達到了某種的高度，無論是社會地位或宗教身份，自然會獲得他人的尊重以及另眼相看。在教長本身的功能性及其得到穆斯林敬重的情形下，便較少聽聞那些雲南籍阿訇在與台灣其他穆斯林相處與適應上的問題了，甚至連教長的親屬亦有所感，某位教長的親屬在筆者詢問時即坦言：

或許因為教長的關係，在我與台灣穆斯林的互動過程中，並沒有產生任何問題，相處十分融洽。⁴⁰

而職業別的不同又造成什麼樣的差異呢？筆者訪問了幾位開設清真餐廳的雲南籍穆斯林，他們紛紛表示從僑居地宗教氣氛濃厚的環境轉移到台灣的生活的確需要一段適應期，但是在台灣這些年與本地穆斯林相處的過程沒有問題。筆者所接觸的這幾位餐廳老闆，並沒有初至台灣即展開餐廳經營的工作，不過至今平

⁴⁰ C1 先生訪問內容，2009年1月16日於台北市訪問。

均已有十年的時間。雲南以及泰緬口味的菜色，確實吸引許多同鄉上門，然而無論基於嚐鮮或對於清真飲食的要求，這些餐廳同樣是許多本地穆斯林固定前往消費之地，久而久之一般穆斯林消費者與餐廳經營者漸漸熟識，雙方便建立起良好的互動關係；相對地餐廳經營屬於一種服務業，除了菜色，有時經營者所體現的態度與熱忱，更是消費者再度前往與否，甚至與經營者結為朋友之關鍵所在。

至於所謂所處地不同對於與其他穆斯林相處觀感之影響，呼應著前文對於雲南籍穆斯林分佈態勢的敘述，常年生活於中壢的雲南籍穆斯林，先不論與周遭非穆斯林的相處，平時接觸的多是當地同樣背景的穆斯林，也就是祖籍亦為雲南的人，或是那些居住於中、永和的其他雲南籍穆斯林的拜訪與各類活動上的參與。至於與其他非雲南籍穆斯林相處的機會便相對微小，通常面對的僅是前來龍岡清真寺參與婚喪喜慶，或者寺辦活動的人，彼此可能只有那麼一面之緣。但是反觀居住於大台北地區的雲南籍穆斯林，由於地利之便，其宗教活動範圍多為台北清真寺，以一位每週都去台北清真寺參加主麻聚禮的雲南籍穆斯林而言，等於至少每週都會與其他穆斯林見上一面，更遑論其他宗教活動的參與，如此一來無論正面與負面的情境，彼此相處與互動機會的增多是無庸置疑的。

這樣的現象與筆者的訪查相互佐證，相對於在台北生活的雲南籍穆斯林，位處中壢地區的雲南籍穆斯林因為接觸其他穆斯林的機會較為有限，加上每每遇到的是前來龍岡清真寺作客與參加活動的人，大家都帶著輕鬆的心情前往駐足片刻，當然不會有所爭端產生。然而在台北的情況便有所不同，面對一個活動該如何舉辦，或是不同文化所呈現的差異性，種種的問題都會造成意見相左的引爆點。當然由於同為穆斯林的情誼，因為族群文化的差異或刻意歧視而導致的矛盾已漸漸看不見，雙方都以更為尊重與包容的穆斯林手足之情相待，而在雲南籍穆斯林已於中國回教協會與台北、龍岡清真寺擔任要職的今後，這樣的兩群同屬族群間的互動，值得持續地觀察與研究。

第四節 認同的在地化與改變

伊斯蘭教成爲世界性宗教，與它在創立與傳播過程中不斷克服部落、種族、血緣、膚色、語言、地域、民俗等限制性因素的影響是分不開的。在伊斯蘭教的地方化（localization）進程中，伊斯蘭教在與所傳播地區在世俗文化與民族文化的相互滲透與補充中始終保持其宗教信仰的本質屬性，保持其宗教精神價值的超越性、權威性及影響性。當然其自身也成爲一個具有開放性、包容性及超越性的信仰體系，爲不同文化的人群所接受。至於伊斯蘭教在中國的發展亦然，在其與中國傳統宗教文化和倫理、哲學的相互碰撞、衝突、融合中逐步轉型，日趨中國化，從某種程度上形成了中國化的伊斯蘭教。⁴¹

而伴隨伊斯蘭教中國化這一共性進程的推移，在中國信仰伊斯蘭教的各個民族中，又由於不同的民族歷史、民族文化、民族個體及教派因素的直接參與，使得伊斯蘭教的中國化呈現出民族的多樣性特點。若以伊斯蘭教的回族化切入，便是指伊斯蘭文化作爲異國的一種宗教文化傳入中國後，在與中國主流文化（漢文化）的猛烈碰撞中，不斷吸收漢文化的因素，實現自身的再造，使之獲得在中國存在和發展的根據和條件，而回族便是在這樣的脈絡下形成與發展出來的。⁴²當然我們也不能忽視，爲了適應中國社會大一統的社會結構和皇權主宰一切的政治需要，明代以後的回族學者在漢文譯著活動中提出了「二元忠誠」的觀念，即提倡「忠主忠君」，實現了伊斯蘭教在中國從「一元忠誠」到「二元忠誠」的變革，邁出了伊斯蘭教儒學化以進一步適應中國社會的最大一步。⁴³

杜磊對於中國西北門宦於當地所謂聖墓或教主墳墓崇拜現象表示，那些當地的墳墓或關於其的傳說，展現在當地教眾共同的、社會經濟上的關注，便是回族

⁴¹ 楊啓辰、楊華主編，《中國伊斯蘭教的歷史發展和現狀》，銀川：寧夏人民出版社，1999年，頁65。

⁴² 納麒著，〈從回族角度談伊斯蘭教的中國化〉，收入於《回族研究》1999年第4期（總第36期），寧夏：《回族研究》編輯部，1999年，頁29-30。

⁴³ 所謂一元忠誠意指穆斯林對造物主安拉的唯一忠誠；而演變至二元忠誠，便指穆斯林既認同伊斯蘭文化，也認同中國傳統文化的雙重認同，並不是指對真主安拉的崇拜轉移對中國各朝代皇權體系的尊崇。參考：丁宏著，〈從回族的文化認同看伊斯蘭教與中國社會相適應問題〉，頁75-76。

在對不足的資源的競爭上所尋求認同的在地化。⁴⁴而這與前述所提中國東南沿海（福建）仍強調阿拉伯祖源的回族的案例有著異曲同工之妙，那某些福建的回族儘管對伊斯蘭信仰已不堅持，近乎完全地在地化，但在這樣在地化的過程中依然無法拋棄對祖源依附的心理；至於杜磊所提之例子，則代表雖然墳墓中所埋葬的人或許來自域外，但其在華的傳教事業與影響，已被當地居民形塑成結合伊斯蘭原鄉與本土化的精神象徵，甚至在地化意識的投射更為強烈。因此這呈現出一種弔詭的現象，全世界穆斯林的朝向均為麥加，全球化與跨國化的力量反常地造成了不同種類的在地化。⁴⁵

因此我們可以說，一個宗教或文化的生根與在地化，會讓新一代的人更加接受它，也轉變著他們的認同心理。從泰緬遷移來的穆斯林，經過幾十年的生根與發展，在台灣大環境的框架中，該族群在某種程度已融入台灣穆斯林社群中，而不僅與台灣本地其他穆斯林，亦與週遭所有台灣人交往漸深。畢竟在伊斯蘭之下，所有穆斯林都是兄弟姐妹，不應該因為族群不同而產生分歧。但儘管宗教所體現的精神是如此，但人們還是會因為生活背景、教育程度等不同因素來區分你我。同時因為宗教實踐的差異、融入的深淺等，讓他們不見得會認同「台灣穆斯林」這個稱謂。

今日在雲南籍穆斯林的第二代與第三代身上，似乎漸漸看不到因為族群、或祖籍的不同而區分你我的現象，因為大家都在這裡求學、工作，而這與所謂外省人的在地認同有異曲同工之處。在筆者的訪查中，年輕一代穆斯林因為在年紀甚小時即遷徙來台，一來對僑居地的記憶並不深刻，再者由於接受台灣的教育體系，日常生活已充分融入台灣的環境，因此在他們的觀念中並不強調族群的差異，儘管自己的祖籍為雲南，但仍自視為台灣穆斯林，甚至是台灣人的一份子。

至於這群年輕一代的父執輩，也就是大約 1970-80 年代左右來台，現今五十歲上下的雲南籍穆斯林，對於在地化以及自我族群歸屬的立場就出現差異，而差

⁴⁴ Dru C. Gladney, *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and other Subaltern Subjects*, London : C. Hurst, c2004, p.147.

⁴⁵ Dru C. Gladney, *Dislocating China*, p.4.

異的因素部分來自外界的賦予與認知；部分則是自己所處的時空背景。所謂外界的影響便是前述所謂與本地其他穆斯林的相處問題，以及對台灣整體環境的難以習慣，當一群少數群體認為自己被主體族群以偏見相待，甚至排斥的時候，自然不會對主體族群產生認同心理，由於在過去的記憶與經驗中，部分雲南籍穆斯林遭受過被排擠的日子，他們提出的意見不被採納，台灣的穆斯林社群生態與雲南籍穆斯林間或多或少產生隔閡；加上該族群所形成的我群意識與相互親切感，導致雲南籍穆斯林不認同自己是台灣穆斯林框架中的一份子。

此外，雙方對於宗教的實踐與堅持的差異也有關係，相較於雲南籍穆斯林對信仰的重視，本地穆斯林在許多地方就不再注重，甚至放棄了信仰，對此雲南籍穆斯林除了深覺訝異與惋惜，也希望憑藉自身與本地穆斯林的不同，加深宗教能繼續延續的因子。馬強在廣州包含外來與本地穆斯林的社群中便發現，除了清真寺扮演著固定宗教儀式的履行場所外，現實中其他各種類型的哲瑪提的功能主要是滿足日常的宗教活動需求，偏重於感情和信息的交流，負擔不了伊斯蘭文化傳承的作用。而許多外來穆斯林表示，等賺了錢還是要回到生養過自己的鄉土社區。⁴⁶而有幾位雲南籍穆斯林受訪者亦有如此過客心態的表示，無論是宗教或整體大環境，若無法適應下去，等到在此地有了經濟基礎，便將返回僑居地生活。

這樣子的過客心態，或是過客所呈現「流動群體」的樣貌，對於當前所處環境與其中之固有族群必然產生影響。以穆斯林族群為例，大城市中的生活環境比起家鄉就缺乏宗教氛圍和條件，在陌生人社會中，人們的行動缺少了熟人社會的約束；此外城市經濟生活具有較強的時間約束性，不若鄉村能自由支配自己的時間；況且大城市中清真寺較少，因此清真寺的相對距離便遠得多，部分打工的年輕人為了省交通費就不去禮拜了。⁴⁷同時在流動群體內部也將面臨文化認同的分裂，例如對於傳統文化與世俗生活間的矛盾與適應；穆斯林一方面想融合新環

⁴⁶ 馬強著，《流動的精神社區－人類學視野下的廣州穆斯林哲瑪提研究》，頁 446。

⁴⁷ 白友濤、陳贊暢著，〈流動穆斯林與大城市回族社區〉，收入於《回族研究》2007 年第 4 期（總第 68 期），寧夏：《回族研究》編輯部，2007 年，頁 84。

境，一方面卻怕顧此失彼而對宗教疏遠。⁴⁸

當然這群就算抱持著過客心態的穆斯林流動群體，對所在地穆斯林社群仍然有其正面影響，該族群對於下一代教育的重視、落實於日常生活中的宗教規範、穆斯林之間的情誼等有形與無形的表現，將會使當地穆斯林社群的宗教氣氛提高。或許成效有限，但一定會有當地穆斯林起而效尤，在這樣相互學習與影響的過程中，兩個群體間的關係也將更為密切。

在今日台灣穆斯林族群之中，筆者認為同屬族群間的隔閡或差異儘管依然存在，但因為宗教的凝聚，認同的在地化將更容易進行，而事實上雲南籍穆斯林的在地認同已開始形成，自我族群歸屬的立場也開始改變。而根據筆者的調查，雲南籍穆斯林對於認同自己為台灣穆斯林的一份子與否，總歸三種不同的看法，大部分的人認為自己已是台灣穆斯林的一份子；再者還堅持自己是雲南人的比重最少；其餘還有人表達地域觀念根本不重要的立場。

抱持認同自我身份在地化的雲南籍穆斯林，包括一些早年就來台的雲南籍穆斯林，就像人們常在討論的外省人認同問題，因為在台灣生活久了，工作、結婚，甚至死後依然於此下葬，這是生長的土地，自然會予以認同，認同自己是台灣穆斯林。此外，即便是近廿年才來的雲南籍穆斯林，也因為在台灣已經落戶，發展自己的事業，取得中華民國國民的身份，甚至第三代都已在台灣出世，因此不會區分彼此，同樣都是台灣穆斯林的一員。一位自泰國遷台的 M6 先生說到：

過去在泰國那麼久都沒有身份，但今天剛來到台灣就拿到身份

證，當然對這塊土地便會認同！⁴⁹

至於堅持自己是雲南人的雲南籍穆斯林，筆者發現一有趣的現象，相較於老一輩的人已認同台灣，抱持這種想法的人反而是年齡在五十歲左右的族群。他們強調祖籍是不會變的，同時就算拿到了中華民國身份證，自己的語言（家鄉話）、風俗習慣與其他人還是有差距，同時表明自己雖然仍以雲南人自居，但到了下一

⁴⁸ 馬強著，《流動的精神社區－人類學視野下的廣州穆斯林哲瑪提研究》，頁 448。

⁴⁹ M6 先生訪問內容，2008 年 9 月 6 日於中壢龍岡清真寺訪問。

代應該就都說自己是台灣人了。這樣對於祖籍的堅持，筆者認為是祖籍概念中的文化性取向與受僑居地生活影響的交互作用。這群人之中多於僑居地出生，在當地至少生活三、四十年，原鄉文化融入僑居地的生活習慣，加上伊斯蘭思想更加深親屬關係與穆斯林社群間的緊密結合，因此傳統觀念延續至今，也轉化為與台灣（包含本地穆斯林與整體環境）有所區隔的指標。

而不在乎地域區分，不認為有劃分族群所屬必要的雲南籍穆斯林，大多秉持信仰跨越族群的概念，祖籍與背景並不重要，到哪裡都是穆斯林，宗教信仰的一致性超越族群的差異。此外，部分雲南籍穆斯林還表示，無論自己身在何處，就會融入當地，與哪裡的人相處都一樣，並不會因為親屬與鄉親紐帶而影響其選擇族群歸屬的依歸。

前述不斷提及今日雲南籍穆斯林對於中國回教協會，以及台北與龍岡清真寺組織運作的紛紛投入參與，同時中國回教協會、各清真寺所舉辦的活動，也見雲南籍穆斯林積極參加，以及參與規劃與主辦事宜。中國回教協會不是雲南籍穆斯林協會，或雲南同鄉會，而是跨越省籍與族群，為台灣的全體穆斯林服務，與代表台灣伊斯蘭對外往來之組織，當雲南籍穆斯林願意投身「回協」，便代表著該族群所注重的不僅是雲南籍穆斯林在台灣的情況，更包括伊斯蘭在台灣的整体發展，為身處台灣的每一位穆斯林貢獻心力，而這也就象徵對台灣穆斯林社群的認同與歸屬感。

楊文炯以 *Ummah* 與 *Jamaat* 兩種概念解釋中國穆斯林民族的族群屬性與認同結構，*Ummah* 代表大範圍的穆斯林社群，或是共同體的概念，例如國家體制中全體穆斯林所形成的社群，或是更大範圍全球的穆斯林都屬於因宗教而結合的同一社群；至於 *Jamaat* 則代表類似社區的人群結構，例如某地的一個穆斯林聚落。楊文炯說到：

Ummah 在伊斯蘭文化語境下其特定的內涵是基於共同的信仰

一根植於伊斯蘭信仰之中的具有文化親親性的人們共同體即

穆斯林共同體，它跨越了國家、種族、民族、部族、氏族、族

群等邊界。...在與「他民族」的差別顯著的互動中，這種 *Ummah* 的觀念得以強化與提升，使「回回」群體內部的差異性讓位於共享的 *Ummah* 認同，...因而，我們說「*Ummah*」的觀念構成了 *Jamaat* 的精神原點。或者說，*Ummah* 是無形的，*Jamaat* 是其有形的表達。*Jamaat* 正是「*Ummah*」這個精神原型在中國社會中的複製與投射，並生成為「*Ummah*」的實體性社會結構和操演、傳承的社會空間。⁵⁰

這就像《古蘭經》中提到：「眾人啊！我確已從一男一女創造你們，我使你們成為許多民族和宗教，以便你們互相認識」⁵¹，穆斯林認為全人類是同一個根源的，不同的族群與宗教，真主是讓大家相互了解與認識，而不是對立與衝突。因此相同的觀念反映在今日在台雲南籍穆斯林的族群認同中，固然對於自己的群體，或是具有聚居型態的社群結構有著堅定的認同，然而正如楊文炯所言，穆斯林群體中縱使存在差異，無論文化背景或地域上的區分，均會在 *Ummah* 所提供的整體性認同氛圍下被稀釋，進而對更具備囊括意涵的廣義穆斯林社群產生認同。因此在雲南籍穆斯林一路走來對於台灣穆斯林社群的適應化過程，儘管有所顛簸與崎嶇，但隨著所有穆斯林彷彿與身俱來對於「大我」的我群意識的發酵，及連帶產生的認同心理，一切卻又變得理所當然了。

對於族群的界定或族群認同的研究，人類學界常用工具論（*instrumentalism*）或情境論（*circumstantialism*）的理論體系解釋，認為族籍並不是什麼原生的、不可取代的身份，在追逐、優化利益的過程中，跟隨互動場景的變換，事實上不時被職業、階級、鄉籍、性別等身份替換，從而它是具有情景商榷性（*situational and negotiable*）的。⁵²然而所謂的利益取向，並不一定是經濟或地位上的優越，對於對方的認同，有時是族群互動間促進和諧發展，以及增進彼此了解的必要手段。中國大陸學者祁進玉以在北京求學的土族大學生為例，由於該民族沒有文

⁵⁰ 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 198。

⁵¹ 《古蘭經》第 49 章第 13 節，參考自馬堅譯，《中文譯解古蘭經》，頁 517。

⁵² 莊孔韶主編，《人類學通論》，頁 350。

字，某些土族人從小便經常使用漢語；而居住於藏族地區的人在對外交流上便多使用藏語文，並兼具漢語。在如此多民族交往與互動中，認同會隨不同情境變化，而當在一些特定的場合或情景中，需要彰顯族屬身份或族群意識時，民族認同才會突顯。⁵³

而在雲南籍穆斯林的認同表述中，同樣可以發現對於在地域、文化、族群生成等均不同的雲南與台灣的雙重認同，以及認同上的游移性。當為彰顯因某些觀念或行為而造成的我群、他群之分，我群意識獲得強化之時，即便已融入台灣穆斯林社群體系中，雲南籍穆斯林仍然會強調其對於自身族群的認同，例如在宗教實踐與對宗教的堅持等。然而當遇到代表整個台灣的穆斯林社群的整體利益或集體事務時，便會有所轉變，這裡便以對於中華民國朝覲團的參與為例。

生活在台灣，只要擁有中華民國國籍，即可報名參加每年前往麥加朝覲的朝覲團，這也可謂之國家代表團，除了完成朝覲功課，亦代表這個國家的穆斯林與他國穆斯林產生互動。因此如同前述，雲南籍穆斯林當然有著相同的權益，近年來報名參與中華民國朝覲團的人逐年增加，除了護照上與沙國當地所發的名牌上寫著中華民國與台灣的字樣，心理上同樣承認自己是屬於所在國中的穆斯林。幾位依然堅持自身雲南人身份的雲南籍穆斯林，他們都參加過朝覲團，面對這樣的情境，反而認為穆斯林之間沒有什麼族群上的區分，因為大家都生活在這塊土地上，認同心理出現游移現象：

參加中華民國朝覲團，就代表是台灣的穆斯林，別人問起來就

說是台灣穆斯林，不會再特別強調雲南。⁵⁴

對於這樣的多元認同，祁進玉表示，作為一種社會關係建構的族群身份認同，在其現實性操作中有著多樣性和多層次性特徵。也就是說，認同意識隨著情景的變化而顯示出不同。⁵⁵此外，個體與群體角色的多重化和身份的隨情景變化

⁵³ 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 211。

⁵⁴ M2 先生訪問內容，2008 年 2 月 5 日於中壢龍岡清真寺訪問。在此僅就該受訪者之言論加以呈現，實則擁有相同想法之雲南籍穆斯林不止一位。

⁵⁵ 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 266。

而不同轉換，是全球化時代認同的特點。人們因為遷移而改變生活方式，面對的不僅是居住環境、工作、生活用品和食物的變化等實際問題，還有關於「我是誰？」、「我為何而生活？」等問題，需要一種使其滿意的、完整一致的意義解釋，以便接受和平衡因情境性轉變所帶來的預期風險，使自我和不斷變化著的環境的有效聯繫得以重建，避免主體存在感的失落。⁵⁶

因此相同的道理，雲南籍穆斯林來到台灣後建立了新生活，面對社交圈、文化、語言等均有所改變的環境，儘管能一味地堅持我群意識，但生活方式的改變與調適卻是不爭的事實，無論適應的歷程有多艱辛，認同的轉變已是愈來愈明顯的現象。而所謂我群意識的堅持，在雲南籍穆斯林與其他本地穆斯林之間已漸漸淡薄之時，作為區分穆斯林與非穆斯林的界線，即象徵該族群區分符號的重要指標的宗教信仰與認同，假若亦隨著認同的在地化般而產生解構，那就像被一層層剝開的洋蔥，在該族群身上將看不到與他人區隔的最主要分野了。

中國大陸學者菅志翔對於保安族認同心理的研究中，許多保安族人認為與回族同為信仰伊斯蘭教的少數民族，因此雙方有相似性，即使被他人稱為回族亦無所謂；但亦有部分保安族人認為許多回族人的信仰已不虔誠，因此不接受外人將其與回族劃上等號。此外民族意識的強烈也會加深與回族的區分，強調兩個民族的各自獨立性，進而否定對回族的認同，當然這便與宗教信仰無關。⁵⁷兩者會因宗教的一致而產生認同，但又會因對宗教的虔誠度不同而拒絕認同，更重要的是民族意識有時反而會凌駕宗教，成為區分我群、他群的關鍵指標。

雲南籍穆斯林原本對於台灣穆斯林社群的不適應，就像保安族與回族的例子，儘管同為一個宗教的信仰者，但包括雙方的文化差異、各自對於宗教的態度與實踐的落差，乃至族群意識的催化等因素，導致彼此隔閡的出現，多年下來身處同樣的環境中，但似乎是融而未合。當然隨著時間的演進，雲南籍穆斯林逐漸適應台灣的生活，與其他本地穆斯林的交往業已更加融洽，進而參與台灣伊斯蘭

⁵⁶ 同上註，頁 303-304。

⁵⁷ 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 186。

事務的推動，這樣的歷程與結果代表雲南籍穆斯林對於台灣穆斯林社群的認同已慢慢浮現，而該族群的自身歸屬與認同定位，也隨之產生在地化現象與二元認同如此情境上的改變，依照不同的情景有著不同的認知與表述。

而認同在地化的最終點，無論自覺與否，雲南籍穆斯林也正慢慢地步向它前進，只是在到達終點的過程中，是否能夠維繫住該族群認同中最重要指標—宗教；相對地若往在地認同傾斜的代價，是必須對宗教得做出取捨，信仰、傳統、世俗化，還是在地化？雖然不見得有所衝突，但這不僅是今日在台的雲南籍穆斯林所面臨的考驗，亦為當今每個少數族群必須處理的難題。



圖 4-1 龍岡清真寺 2008 年「伊斯蘭文化交流活動」(一)
(資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺)



圖 4-2 龍岡清真寺 2008 年「伊斯蘭文化交流活動」(二)
(資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺)



圖 4-3 龍岡清真寺 2009 年「伊斯蘭文化交流活動」(一)
(資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺)



圖 4-4 龍岡清真寺 2009 年「伊斯蘭文化交流活動」(二)
(資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺)