

第五章 多元族群間的接觸、適應與認同

第一節 他者認定與自我認同

一種身份的確定，需要一個明確的自我認同，還需要一個相應的社會定義。¹因此任何一個族群或民族，除了其原生性的生成因素，特殊文化所造成的我群、他群邊界之外，該族群成員的自我認同與我群意識的展現，以及外界對該族群的認定與身份賦予，同樣對於其在社會中的發展與存續，有著舉足輕重的意義。而如同先前對於族群邊界的論述，這樣內部與外部的認定，便又再度牽涉到族群認同的議題。

至於所謂的「民族意識」也包含兩個層次，一是人們對自己歸屬某一人們共同體的意識，也就是族體自我；二是在與不同民族的交往中，人們對本民族存在、發展、權利、榮辱、得失、安危、利益等認同和關切，即社會的自我。前者是淺層的，而後者是深層的民族意識。²而另一方面，族群意識是一個外延寬泛的概念，包括族群的自我意識與歸屬意識，均可以指向國族意識或族群意識。³因此我們可以說，族群意識包含著不同面向的層次性，其一族群成員對我群的認同形成了他們的族群意識，而其在與他群接觸與交往後，往往會造成族群意識的增強；此外族群意識不僅是「我是誰」的問題，亦是「我屬於誰」議題的探究，而族群意識除了其成員自身的態度，對於國族與國家的認同也是參考的指標之一。

不同的國家對於公民的族群身份有各自的界定方式，例如中國利用「民族識別」將域內各民族硬性分化；美國則較為籠統地將族群區分為一些亞文化群體，模糊少數民族的群屬，而法國只強調公民身份在國家中的位階。區分不同的族群反映出不同國家中政治與社會的需要，例如國家需針對少數民族採取特殊的公共政策安排；而有時為了突顯我群、他群的差異，進而增強各族群的內部凝聚力，這樣的區分也就跟著產生。當然若以「建構論」(constructivism)的理論體系加以

¹ 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 33。

² 鄭杭生主編，《民族社會學概論》，北京：中國人民大學出版社，2005 年，頁 312。

³ 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 54。

觀察，除了民族生成的原生性因素外，政府所界定的民族身份似乎可被解讀為被建構出來的。因為對於那些自身族群特性不顯著的族群而言，一旦族群身份被社會承認，就可能建構起來社會成員原本沒有、已經淡化或者原本不一致的族群性，畢竟建構的核心就是要生成或強化成員對群體的歸屬感和身份認同。⁴

以中國大陸回族為例，由於民族識別政策將回族識別為一個少數民族，並追溯到自唐代起陸續來華的阿拉伯、波斯穆斯林與元代時被稱為「回回」的人群為回族的祖先。若順著這樣的論述脈絡，回族這樣具有相似祖源，又以伊斯蘭教為族群文化重要組成要素，以宗教情感凝聚民族意識的群體，便自然發展出群體內部成員自認為是一個共同體，且共同遵守一些共同的規範；同時被外界認為是具有特殊身份的「自認」與「他認」兩者的現象。而這樣「自認」與「他認」中共同的東西，便是維繫該民族的基本要素。⁵

同時當宗教與自我概念相互結合時，就意味著個體的經驗生活中有宗教內容的參與，這種經驗被個體所感知並得到相應的評價，最終納入到自我概念之中，這樣宗教意識就成為了自我概念的一個維度。⁶而正因為回族的「少數民族化」，回族的身份與自我認同感是建立在國家運作的基礎上。國家的主權中，可透過政府來界定、支配民族的邊界所屬以及法律所給予的規範和保障。⁷

但是如同前述部分西方學者並不認同「回族」存在的合理性，全中國各個地區的穆斯林，在官定的民族政策下被整合為同一個民族，甚至共同擁有一部民族史，形塑出回族是個大家庭的氛圍。對此杜磊即認為，信仰伊斯蘭教的人群從「回教徒」到「回族」，這樣民族身份的賦予是國家力量的強制作為，而民族身份就像是一個標籤，可以此認同象徵增強該群體彼此的聯繫互動。而杜磊亦引用安德森（Benedict Anderson）的「想像的共同體」（imagined community）的概念，認

⁴ 關凱著，《族群政治》，頁 48-49。

⁵ 劉成有著，〈淺析宗教信仰中的民族性問題—以甘寧青地區的回族為例〉，收入於牟鍾鑒、劉寶明主編，《宗教與民族 第四輯》，北京：宗教文化出版社，2006 年，頁 84-85。

⁶ 萬明鋼主編，《多元文化視野：價值觀與民族認同研究》，頁 81。

⁷ 張中復著，〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移：論當代中國回族民族屬性中的「少數民族化」問題〉，收入於《政大民族學報》第 24 期，台北：國立政治大學民族學系，2005 年，頁 121。

為所謂的回族就是國家力量主導下能夠增強回族凝聚力的「泛回」(pan-Hui) 互動。⁸

至於另一位學者李普曼 (Jonathan N. Lipman) 也表示，中共以「民族範式」(minzu paradigm) 套用在中國「漢語穆斯林」(Chinese-speaking Muslims) 身上而導致回族的出現，如此以國家意識型態形塑一個民族的生成，並無法真正體現該群體在歷史中的發展脈絡。而李普曼甚至使用「華夏穆斯林」(Sino-Muslim) 作為指稱該群體的名稱，強調其結合使用漢語、漢文化以及伊斯蘭教的特殊文化型態。⁹

對於雲南籍穆斯林而言，無論在僑居地或是今日在台灣，均不是少數民族的身份，而其實該族群也不會自認為是少數民族，該族群並沒有被塑造成一個民族。因此若以「想像的共同體」來檢視其族群屬性，雲南籍穆斯林確實因為相同的祖源、歷史記憶、宗教信仰、社群型態而形成族群化現象及其族群認同指標，但這些要項與指標是真實存在的，並非被建構出來的產物。因此對照西方學界對於回族的質疑，儘管雲南籍穆斯林沒有少數民族的身份，卻不會影響該群體發展的步伐，反而更是值得關注與研究的焦點。

而因為所處環境不同，外界便賦予雲南籍穆斯林不同的社會身份及其相對應的權利、義務劃分。在前面的章節已經提過泰國與緬甸政府對當地華人的態度與政策，基本上不會完全的限制或排斥，但外人的身份仍然造成生活上的困難。泰國政府對於華僑的態度隨著不同政權有所差異，分別採取強制同化、排華，以及溫和同化等不同手段，逐漸放寬華僑入泰籍政策，提高華人地位，使華人在精神與社會參與上都融入於泰國大環境中，泰國皇室在社會、經濟等各領域開始依靠華人的力量。¹⁰

⁸ Dru C. Gladney, *Ethnic Identity in China :The Making of a Muslim Minority Nationality*, Fort Worth : Harcourt Brace College Publishers, 1998, pp.49-50.

⁹ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: University of Washington Press, 1997, pp.xxiv-xxv.至於筆者以華夏穆斯林作為 Sino-Muslim 的譯文，則是參考：張中復著，〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移：論當代中國回族民族屬性中的「少數民族化」問題〉之中的表述。

¹⁰ 中國現代國際關係研究所民族與宗教研究中心編著，《周邊地區民族宗教問題透視》，北京：

而針對「雲南反共救國軍」在國境內的駐紮與軍事行動，緬甸政府最終採取強硬手段不使其在境內生根，造成部分軍民受中華民國政府安排前來台灣，部分則轉入泰國的結果。而基於當時國家內部局勢，泰國政府希望他們成為維持泰北邊區秩序的一個力量，防堵共黨勢力進入。¹¹自此泰國政府給予那些自緬甸移入之軍眷公民的身份，而部分華人只得到難民的身份位階，他們的生存與發展便更為受限，當然數十年下來移居泰國之華人（包含雲南籍穆斯林）在經濟生活上亦漸漸改善，獲得公民身份的人也愈來愈多，有了身份不只是讓百姓生活更加穩定，對當地政府而言也不是壞事，一位雲南籍穆斯林預設泰國政府立場的論述便有其道理：

我政府給了你們身分證，你們人民自然會效忠國家。¹²

然而在緬甸的華僑又面臨著不一樣的處境，1948年緬甸獨立後即頒佈一連串法令，加強對外僑的管理，自此華人的工作權、財產權、受教權等許多權利開始受限。而1962年軍政府上台，對華僑展開更加壓迫之政策，在國籍上加速外僑的歸化，出現擁有緬甸國籍才能就讀某些科系之限制；在經濟上採取國有化，收歸所有企業為國營，這讓華人損失慘重；而在文教上也將華校收歸國有，華人學習中文的機會大大降低。而雖然近廿年政府政策逐漸鬆綁，但入緬甸籍的華人還是無法享受到與當地緬甸人相同的待遇與權利。¹³一旦與當地的融合不是自願的，而被當地賦予的身份又不被重視時，華僑自然也不會對緬甸有所情感上的認同或歸屬。

上述提到的多是針對在僑居地華僑被當地如何看待與對待的整體情況，但雲南籍穆斯林在泰緬的情況亦是大同小異，只是他們又有穆斯林的身份，在僑居地社會中的民族與宗教處境又顯困難。例如緬甸政府並沒有把定居於緬甸的雲南籍穆斯林認定為緬甸的一個「土居民族」，緬政府在法律上雖然也把他們作為歸化

時事出版社，2008年5月第2版，頁363-368。

¹¹ 張雯勤著，〈從難民到移民的跨越—再論泰北前國民黨雲南人遷移模式的轉變〉，頁62-63。

¹² M9先生訪問內容，2009年2月13日於台北市訪問。

¹³ 方雄普著，《朱波散記—緬甸華人社會略影》，頁122-125。

的公民對待，但是在統計時仍然歸為信仰伊斯蘭教的中國人。¹⁴至於在泰國的情況，由於泰國的城鎮和鄉村都有一套完整的社會行政制度，雲南籍穆斯林定居泰國後，不論是難民身份、馬幫商人，還是泰國公民，都按其居住地的行政隸屬關係編入了當地的社會行政網絡之中。包含難民村中亦有村民自治會，交由村民自治會來進行社會治安等的管理。¹⁵

當雲南籍穆斯林來到台灣後，多年來政府的政策以及其他族群對於他們的界定導致該族群在台身份的定位有所改變，進而牽動其族群認定的標準與判斷。自民國七十年代以後，包含中華民國救難總會等半官方與民間組織，開始對流落至泰北的「孤軍」軍眷展開援助，原本代表國軍堅強戰力中一支的反共救國軍，最終竟成為流落異鄉的難民。然而國民黨政府一方面不可能對被認定為「災胞」、「難民」或「被援助者」永遠援助，另一方面又在施恩於他們身上的同時，切斷「孤軍」後裔成為祖國中華民國一員的機會。

那是因為 1986 年以後政策改變，來台求學的孤軍後裔不能輕易獲得中華民國身份，需有泰國護照才能獲准入境，甚至不能申請在台戶籍，如此一來，無形中一方面截斷了大多數無泰國公民身份之泰北華裔難民來台之路；另一方面也重挫有泰國公民身份而想來台換得中華民國身份證者的意志。近年來為該群體爭取權益之組織與相關社會運動的推動，正是面對這個現象所應運而生。¹⁶

在雲南籍穆斯林之中的年輕一代，也有部分人面臨這種問題，因為非法居留讓他們無法在台灣名正言順地念書或工作；而有些人情況較好得到了居留證，但想要獲得正式的身份證還有很長的路要走。¹⁷其實這也不僅是泰北孤軍後裔有這種困難，而是近廿年政府對華僑政策的縮影，因為那些從緬甸遷徙來台的雲南籍穆斯林，近年來也面臨入境與申請中華民國國籍愈來愈困窘的情況，各種條件更

¹⁴ 吉松久美子撰，涂華忠譯，姚繼德審校，〈雲南回族入緬商路與移居點考—以 19 世紀末至 20 世紀初為中心〉，頁 11。

¹⁵ 姚繼德著，〈泰國北部雲南籍穆斯林的社會與文化〉，頁 419。

¹⁶ 謝世忠著，〈國族—國家的建構、範疇、與質變—中華民國陸軍第九十三師的雲南緬泰台灣半世紀〉，頁 67-68。

¹⁷ M7 先生訪問內容，2008 年 11 月 23 日於台北清真寺訪問。

加苛刻。

根據筆者的訪查，大約在民國八十五年前來台的雲南籍穆斯林，無論是以僑生身份或受已經在台之親人擔保所依親而來，均可以很快地得到中華民國國籍，平均一個星期的時間就可取得。當然這與當時中國國民黨執政有直接關係，對於效忠中華民國的歸國華僑，政府絕對持歡迎態度，況且他們之中部分與所謂泰北孤軍也有關係，來台還得到了「義民」的頭銜。除此之外當時在僑居地的老一輩華僑，政府均有發放華僑證明，憑著該證明來台與入籍手續便更好辦理，然而因為緬甸政府會前往華人家中搜查，僑民時常將華僑證藏匿起來或焚燬掉，因此多少會影響入籍手續之辦理。¹⁸所以政府如此寬待華僑入籍的政策，成為早年來台雲南籍穆斯林容易取得身份的主因，就像一位受訪者所言：

蔣經國總統知道泰緬那邊都是自己人，所以會加以照顧。¹⁹

當然老一輩的人因為對國民黨有所情感依附，嚮往中華民國而前來台灣；但年輕一輩的人卻多是為了尋求好的發展而來，同時因為國民黨政府的優惠政策，會讓更多的僑民想要遷徙來台。但是隨著台灣民主化與本土化路線的抬頭，對於海外華僑不再重視，尤其是近年民進黨執政以後情況更為惡劣，筆者接觸的受訪者紛紛表示相較於過去對華僑政策的寬鬆，民進黨對來台華僑重重設限，光就「孤軍」後裔為例，在當下台灣的政治思想中，維護國民黨舊式大陸中心的中華民國國族—國家，是一件毫無意義的事。²⁰但是換個角度，政府基於經濟發展與政治局勢的考量，包括緬甸的東南亞國家整體發展尚未起飛，面對過多移入者可能造成的社會問題，因此採取嚴格控管的措施。當然這看在雲南籍穆斯林眼中是不公平的，畢竟容許大批外籍人士來台工作與念書，卻不准華人前來，這是無法理解的事。²¹

¹⁸ L 先生與 M8 先生受訪時均有如此表示，L 先生於 2008 年 9 月 2 日於中和市訪問；M8 先生於 2008 年 9 月 25 日於台北清真寺訪問。

¹⁹ M6 先生訪問內容，2008 年 9 月 6 日於中壢龍岡清真寺訪問。

²⁰ 謝世忠著，〈國族—國家的建構、範疇、與質變—中華民國陸軍第九十三師的雲南緬泰台灣半世紀〉，頁 68。

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

在翟振孝對在台緬甸華僑的研究中，她提到緬甸華人大多自認為是華僑，是中國人，或是直接說明祖籍，而對於外人稱呼他們為「緬甸人」很不滿；再者若擁有了中華民國國籍，便會自稱為「中華民國國民」，並認為與台灣本地人無異，甚至同一群體的人會因有無身份而區分你我。

此外緬甸華人移民在自我定位上具有多重的稱名，包括華人、中國人、中華民國國民、緬甸華僑、某一省籍的緬甸華人、緬北或緬南華人、及緬甸某一城市的華人等。他們在台灣社會中會以共享緬甸的生活經驗與記憶，以「緬甸華僑」稱名，與台灣本地人有顯著區分。然而在社群內部便會依情境不同而相互區分。這代表著族群認同是相當具有彈性的，而界線亦非僵滯不變，會隨著情境轉換可大可小地轉換。²²

在第一章的論述中曾談到，雲南籍穆斯林會自稱為回民，但是僑居地當地人群卻分別賦予其「潘塞人」(Panthay) 與「秦和人」(Chin-Ho或Cin-Ho) 這樣的稱呼，而這樣的他稱當然有其背景原因。所謂緬甸人稱呼當地雲南籍穆斯林的「潘塞」，根據中國大陸學者姚繼德的研究，其認為以詞源學的角度切入，「潘塞」跟緬人對來自古代印度的波斯與南亞穆斯林所稱之「潘希」，或是波斯人自稱「法爾西」(Farsi) 兩詞有關；同時緬甸撣邦的撣語中「帕西」，以及雲南西雙版納傣族類似的發音，亦指歷史上從雲南進入緬甸經商和避難的回族穆斯林。²³ 由此可知「潘塞」一詞的用法有其歷史根源，其指攝人群均與穆斯林族群有關，包含因為不同因素而移居緬甸之雲南籍穆斯林。而在筆者的訪查中，受訪者也表示潘塞就是穆斯林的意思，至今緬甸人亦以該稱謂稱呼當地之雲南籍穆斯林。²⁴

至於「秦和」的稱名，因為chin的發音，顧名思義有中國的意涵，而這個詞彙最初是泰族人用北部泰語方言對歷史上因長途馬幫貿易而零星定居和清末迄至 20 世紀 60 年代末陸續遷徙進入泰國北部的回漢兩族人的一個通稱，因後來主宰滇—泰長途馬幫貿易活動的主要是回族，並且從事馬幫經商定居泰國最早，因

²² 翟振孝著，《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》，頁 96-100。

²³ 姚繼德著，〈雲南回族向東南亞的遷徙〉，頁 39。

²⁴ M1 小姐訪問內容，2008 年 8 月 17 日於永和 M1 小姐家中訪問。

此Cin-Ho或Ho人又被主要用於指稱定居泰北的滇籍回族。²⁵而無論是潘塞或是秦和，基本上都是他稱，雲南籍穆斯林對此稱呼並無反感，只是不會這樣稱呼自己，大家均普遍使用穆斯林、回民等作為自我稱名。

然而除了稱名，在台泰緬雲南籍穆斯林是如何認定自己的身份，與翟振孝的研究結果相同，雲南籍穆斯林間對於自我身份的認定亦有所差異，在筆者對於所有受訪者的訪查中，在問到身份認同的問題上，近五成的受訪者表示自己是緬甸華僑或泰國華僑；三成的人則強調自己是雲南人與中國人；認為自己是台灣人的不到一成，而值得注意的是有一成多的人視情況而表述其身份。²⁶

強調自己華僑身份的人主要是突顯對於自我身份的真實還原，受訪者認為自己本就是華僑，不需要有所隱瞞或害羞；²⁷同時也認為相較於大範圍的中國人或雲南人，華僑身份的意涵是更加明確的。至於認為自己是中國人與雲南人的原因，則恰恰與前例相反，認為自己不管到哪裡都是中國人，中國人的身份是跑不掉的；²⁸至於雲南則是祖籍地，強調雲南人的身份便是因為對祖籍地認同的投射。而認為自己是台灣人的受訪者，部分原因是表達出因為擁有中華民國身份證而認同台灣的态度，另外則是反映出年紀較輕的受訪者因從小在台灣生長，自然已認為自己是台灣人了。

至於視情況而表述身份的人，他們不是真的不清楚自己的身份歸屬，而是類似前面章節所論述的多元認同情境，當遇到不同的人群詢問其身份，或是在不同的情景下，就會做出不同的表述。對於這種現象的理解，一方面可以以工具論作為解釋，不同的身份表述可以為自己，或是為群體帶來實質上的利益，例如與台灣社會的交遊中，若對方沒有追問便不會表明自己華僑的身份，藉此容易與台灣本地人打成一片，容易與本地環境融合。

此外在雲南籍穆斯林的身份認同中，確實是多個稱名及其代表的意涵所交織

²⁵ 姚繼德著，〈雲南回族向東南亞的遷徙〉，頁 44。

²⁶ 以上比例之呈現是依照筆者針對本研究所從事之田野調查結果而定，相關問題為詢問受訪者認為自己是哪裡人。

²⁷ M2 女士訪問內容，2008 年 10 月 3 日於新店 M2 女士家中訪問。

²⁸ M5 先生訪問內容，2008 年 9 月 21 日於中壢龍岡清真寺訪問。

而成，若認為自己是雲南人，不可能就把華僑的身份給完全丟棄了；若認為自己是台灣人，也不會就忘了過去僑居地的經驗，因此這只是對自身身份認同的強弱的展現，有人比較強調如僑民這樣實質身份的定位；但也有人的認同取向是地域與文化層面的。於是傾向身份多元認同的人，或許也能夠解讀為其對不同身份仍抱持同樣的重視與認同，在表述上也就如實呈現，只是因為確能造成現實層面的功能與影響，進而導致情境性認同在其中發酵。

然而當我們分析多元認同現象時，不能忽略族群定位的游移，通常也代表著身處大環境中的少數族群，對於其族群歸屬的思考與懷疑。這不是自主性的多元認同，而是因為少數族群在所處環境面臨主體族群或其他族群的同化與影響而產生的認同游移與改變，對於自身族群身份及其文化漸漸忽視與放棄，進而認同自己是所處大環境中自然而然的一員。在雲南籍穆斯林的身份認同中此類現象尚無明顯形成，只是在多位受訪者的敘述中，均表明擔心自己的下一代將會完全認為自己是台灣人，而放棄了自己的族群、文化與宗教，當然面臨大環境中同化的相關討論，在後續章節將持續探討。

除了先前提過雲南籍穆斯林往台灣穆斯林認同的傾斜，體現在該族群參與中華民國朝覲團的過程中，表達自己為台灣穆斯林之外；在身份上認為自己是台灣人，或是強調中華民國國民的定位，均代表一種公民性認同的體現。在現代社會中，公民與國家之間是一種權利與義務的關係，國家有為公民提供服務等義務；相對地公民可享受權利，但也得盡到應盡的義務。一般人對公民義務的認識能反映出人們公民意識的層次。²⁹

在祁進玉的研究中亦指出，多民族雜糅相處的格局，滋生出不同於傳統農村社區的地緣認同意識和民族意識，因為參與廣泛的政治、經濟、社會文化等活動，所以城市社區居民的社會參與意識較強，「公民」身份突顯，國家認同感增強。這種多民族雜處的環境使得族群意識淡化，地域身份意識強化，文化認同出現社

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》，頁 273。

會適應性、情景性改變，而全球化在某種程度上則加快了此種趨勢。³⁰

呼應前述「自認」與「他認」在中國大陸回族的建構與認同心理體現的作用，胡雲生也認為中國大陸的民族識別政策對回族認同產生了莫大的影響。回族民族宗教政策構建的意義不僅代表國家權力直接向回族認同的延伸滲透，更在於它構建了一個統一的政策體系，代表國家正統文化—漢文化的擴張。而一方面回族作為一個族群集合體在國家對其法律化之後，合法身份得到了國家的承認，回族開始在族群的概念下思考他們自己以及他們相互間的聯繫，回族認同進一步得以加強；另一方面，民族識別又有助於回族民族意識和認同的具體化，使回族歷史上存在著地域差異和鬆散的民族意識在「回族」這個標籤下得以強化和整合。³¹

相較於回族在國家體制下我群認同、國家認同，以及國家所賦予身份相互關係的明確定位與相輔相成，在台灣的雲南籍穆斯林因為身份的多重性、對國家認同意識的強弱，以及政府如何面對該族群國籍與身份的現實問題，影響著該族群的公民性認同。在該族群的自我身份表述中雖然已出現公民性認同的趨勢，同時隨著更多人取得國籍，以及在台灣生活的時間愈長，這樣類似原生性族群認同轉向公民性認同，或是在地化認同的例子將愈來愈多，但當然認同的改變不能只歸因於國家認同與公民認同的增強，包括族群文化的變遷、對宗教意識的改變等因素，均為值得深入探討的重點。

第二節 語言使用與族群認同

語言的最重要的功能是社會交際功能。語言對文化的重要性已有定論，如果要充分了解一個文化，就必須將其語言納入其考察範圍。³²而無論從語言產生的原因和產生之後在人類社會生活中所發揮的功能來說，語言最重要的性質就是它作為紀錄和傳遞信息工具的應用性。³³因此語言除了是人與人交往與溝通的工

³⁰ 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 219-220。

³¹ 胡雲生著，《傳承與認同—河南回族歷史變遷研究》，頁 267、269。

³² 莊孔韶主編，《人類學通論》，頁 194。

³³ 馬戎編著，《民族社會學：社會學的族群關係研究》，頁 358。

具，還是代表不同語言使用者文化的符號與載體，從歷史的演進我們可以發現，儘管許多語言已然消亡，但那些留存下來的，以及曾經存在世上的語言及其文化意涵，均成爲今日不同民族文化的重要標記，一個語言的生成與發展，就代表著該語言使用者，或是某個民族的歷史脈絡。

所謂的民族語言是民族特徵的直接表現，民族的社會特點和生活方式均要透過語言來表現。因此民族語言不僅反映民族經濟、歷史和文化，連表現於共同文化特點上的共同心理素質也要由語言來表達，而且依靠語言來維持內部的聯繫和情感。民族語言是隨著民族的形成而形成，隨著民族的發展而發展，最終將會隨著民族的消亡而消亡。³⁴由此可知語言對一個民族文化而言不僅是溝通交流的工具，更是需要保護與傳承的資產。

而語言除了上述的意涵，更具備民族認同上重要指標的價值。因爲語言是群體加強凝聚力、產生群體自我認同意識的有力工具。某種方言的使用，可以強化個體或群體的地域認同意識，而民族語言的有效運用也可以強化或加強群體認同意識或民族認同感。同時人們往往透過一種民族語言或方言的使用，做出個體或群體的有效區分與識別，進一步透過語言劃分歸屬與身份、我族與他者，從而在社會生活中做出選擇性認同。³⁵

當然今日在台灣的雲南籍穆斯林並非少數民族，沒有特定民族語言，但是他們的彼此溝通多使用母語，也就是漢語系統中的雲南方言，甚至更有大量的泰國與緬甸話，包括家中的孩童也因爲耳濡目染從小也就習得母語的聽說能力，因此這樣的語言使用情況，與該族群的族群意識和族群認同的關係，勢必也是我們必須檢視的地方。

群體間的語音與詞彙的差異是語言變化的重要因素，在語言的多種變化形式中，那些相似程度達到足以相互理解的變體稱爲方言。從技術上講，所有方言都是語言，沒有特殊性與亞語言的區分。有時講一種方言的人無法與講另一種方言

³⁴ 鄭杭生主編，《民族社會學概論》，頁 252。

³⁵ 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 175。

的人進行交流，這種障礙也許是來自心理的、地理的、社會及經濟方面的，但這通常存有方言過渡區域或緩衝地帶，在這類地帶內兩種方言都能見到並可相互理解。³⁶在中國不同的省分，甚至同一省分的不同地區都有不同的方言，相對於少數民族語言，中國各省的方言屬於漢語系統的範疇之中，因為地域的不同而造成漢語在音韻以及部分用字的差異，因此雲南籍穆斯林所使用的雲南方言亦然，非雲南人對於雲南話並非完全聽不懂，因為大部分的詞彙與語法結構與漢語相似，只要抓住其音調與特殊用字遣詞，便能夠加以理解與運用。

中國大陸的回族使用的語言是漢語，也使用漢字作為書寫文字，但是在漢語文的使用上擁有該民族的特點，表現在宗教生活和風俗習慣方面的特殊用語，同時在撒拉、東鄉、保安等民族也會使用這些詞彙。³⁷而作為一個民族，受其宗教信仰、社會歷史等影響，回族在語言使用中必然會呈現出與漢族不同的特殊詞語或詞語相同但義殊的現象。因此雖然漢語作為共同語言，但因為宗教實踐的需要所使用的阿拉伯語和波斯語，在語言的實踐上便形成跨文化傳承的傳統。³⁸而這樣的語言使用在穆斯林之間稱為「經堂語」³⁹，以意涵相近的漢語文詞彙與解釋表述宗教實踐與生活上的用語，例如「歸真」代表過世；「主麻」代表每週五聚禮日等。

在前述章節提及，當雲南籍穆斯林在僑居地生活時，他們仍然不忘中文的教學，雖然宗教上信仰伊斯蘭，但族群上仍是中國人，因此對於中國語文的基本聽說能力不能放棄。平時需要在當地公立學校念書，課餘時間就會學習中文，以 M2 先生為例，其年幼時若在家中講緬甸語，還會被長輩責罵。而當然除了標準國語，雲南籍穆斯林依舊保有聽說母語的能力，所謂母語對他們而言就是雲南

³⁶ 周大鳴編著，《人類學導論》，頁 253。

³⁷ 丁明仁著，《伊斯蘭文化在中國》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 87。

³⁸ 胡雲生著，《傳承與認同—河南回族歷史變遷研究》，頁 241-242。

³⁹ 經堂語意指運用漢語語法規則將漢語、阿拉伯語、波斯語三種不同詞彙或詞組交互組合成句的獨特漢語表達形式。初指中國伊斯蘭教清真寺經堂教育中使用的一種專門語言，在授課過程中解釋伊斯蘭經典時，以漢語直譯阿拉伯文與波斯文原意，並在表述時穿插大量阿、波語詞彙，逐步自成體系，形成一套專門用語。這樣的用語在穆斯林社群中廣泛使用，其中許多詞彙已成為穆斯林世代相傳的日常用語。參考：編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》，頁 263。

話，直到今日遷移至台灣，他們仍多使用雲南話作為溝通的工具；同時因為宗教信仰之因，所謂經堂語或是各種宗教與生活特殊用語的使用，也普遍運用在該族群彼此溝通之間，包含第三代的年輕人也可以掌握基本的雲南話聽說能力，以及對於宗教用語的精確運用。

根據筆者的訪查，每一位雲南籍穆斯林受訪者均擁有國語以及雲南方言的聽說能力；至於僑居地語言方面，部分受訪者對於緬甸語和泰國語均能掌握，但大多數通常僅會自己曾待過國家的語言，所以受訪者們至少擁有三種語言能力，國語、雲南話及緬甸語；或是國語、雲南話與泰國語。據受訪者表示，在家庭、清真寺或是雲南籍穆斯林較多的場合，彼此會以雲南話為溝通工具，或者穿插緬語或泰語，但是在今日的台灣社會，與外界相處卻只能使用國語，因此對於國語的理解與正確運用，便是該族群在台生活必然面對的課題。

其實沒有很複雜的原因，雲南籍穆斯林大多認為彼此溝通會使用母語的因素是方便，因為就像河洛人見面會講河洛話，客家人見面講客家話一般，因為身為某個族群，或是更廣義地說民族，自然會使用其特定語言，儘管現今已在台灣生活多年，但家鄉話的使用就是一種習慣，這種習慣流露出親切感與對自身族群的認同。家中的孩童，因為長輩對於母語，無論是有意的教育或只是無意地當作溝通工具，都讓下一代或多或少擁有雲南話的聽說能力。

換個角度切入，除了溝通的便利性以及該族群的習慣，使用家鄉話還有某些現實與心理因素的影響。據受訪者表示，由於長期使用雲南話，因此表達上便較為實在，相對地因為國語不流利，所以某些用語的表達便不太準確。這是很自然的現象，若能用自己熟悉的言語表達內心想法，當然比使用不熟悉的語言來得精確，但是這只能在雲南人彼此間的溝通中展現，與其他非雲南人還是得講國語。

此外在翟振孝的研究中提到某些緬甸華僑遭台灣人嘲笑或指責，認為他們國語講得不好，⁴⁰這在雲南籍穆斯林的經歷中也有相同例子，不僅被外人笑，同鄉之間也常互相取笑彼此的國語不標準，當然大家都沒有惡意，但基於不想被笑的

⁴⁰ 翟振孝著，《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》，頁 84。

心理，索性就盡量不講國語了。而更進一層，也有受訪者認為大家明明可以使用家鄉話來溝通，為何硬要講國語？似乎認為同鄉之間講國語好像是要顯得自己比較有學問，一位受訪者如是說：

都是自己人，幹嘛講國語？講國語怕會被誤解驕傲。⁴¹

民族語言對民族的發展和進步，具有特別重要的意義。共同語言是構成民族共同體的一個特徵，每一個民族的語言文字又是這個民族的民族文化的形式。⁴²因此對於民族語言的保存與延續，是有其必要性的。當然不僅是民族語言，包括如同雲南話的各地方言，在今日這個地球村的時代，語言的存續問題有其討論的空間，或許有人會認為人與人之間的溝通已無障礙，那些少數族群或即將消亡的語言存不存在均無所謂；但相反的也有人認為語言代表文化，具有保護與延續的價值與必要。

假若世上只剩下這兩種看法，筆者是贊成後者的論述。因為無論是一個民族，或是像在台泰緬雲南籍穆斯林這樣的群體，語言都在其族群文化，甚至族群的歷史與發展上佔有重要的地位。語言的獨特性是區分我群、他群的指標之一，同時使用相同語言的同一人群，會因為對語言的情感而使之延續，同時造就族群意識的凝聚與延續。而所謂的母語教學在台灣推行了這些日子，其目的同樣是希望下一代還會使用自己的母語，進而透過母語保存，或發揚這個語言背後的文化，進而對該族群產生凝聚作用。

談到對於母語的延續，雲南籍穆斯林基本上均是抱持正面的態度，尤其是對年長的人而言，語言就是文化的一部分，對於語言的使用，包含在對自身族群的認同，也體現出不忘本的態度與精神。儘管以實際面而言，大家說同樣的語言只不過是方便，有親切感，但背後卻透露出整個民族文化的價值。而到了第三代，由於大環境的影響與時空因素的必然，若離開家庭生活，或者未來的嫁娶對象為非雲南籍，這樣母語的延續就出現危機了，但就今日的現象觀察，對於母語普遍

⁴¹ M10 先生訪問內容，2008 年 9 月 26 日於台北清真寺訪問。

⁴² 鄭杭生主編，《民族社會學概論》，頁 262。

地還是抱持需要延續的態度。因此從小讓孩童在家庭生活中自然地習得母語，訓練聽說能力，是最直接且有效的方式。況且誠如L女士所言，多懂得一種語言，出門在外就多點方便。⁴³因此基於情感層面與實用性雙重因素考量，雲南籍穆斯林不會輕易放棄家鄉話的使用與延續。

受訪者 C1 先生雖然年輕，但對於母語的保存依舊重視，但他也點出僑居地語言存續的問題，他認為：

面對大環境的同化，雲南方言有繼續存在的必要，但是緬甸話就可有可無，除非要回去緬甸發展，不然因為較少接觸已漸漸淡忘與淘汰了。⁴⁴

同樣地 C1 先生的表述也代表多位受訪者的心聲，雲南籍穆斯林中老一輩與第二代的成員，大多仍擁有僑居地語言聽說讀寫的能力，但小時候即來台灣，甚至在台灣出生的新生代，便跟緬語或泰語沾不上關係了，加上家庭中成員們使用雲南話，在學校或社會上又使用國語，聽聞與學習的機會與環境都是欠缺的；同時緬語或泰語本就不是他們的語言，只是受環境所限而必須習得的溝通工具。因此所謂的語言延續，對該族群而言就是母語雲南話的延續，那代表著族群文化與凝聚重要指標的家鄉話。

若每一種語言都是歷久不衰的，我們便不需要談語言的保存與延續問題，但事實上當一個身處在多民族共存，或是擁有一個主體族群的社會中的少數群體，自然會面臨語言存續的危機。以中國大陸為例，由於大部分少數民族中，幾乎都有一部分人因與漢族雜居或在漢族地區生活，以致他們只會講漢語而不會講本民族語了。此外因為生存環境，少數民族改用其他民族之語言，或是視對象與情境而改變語言運用的例子也經常出現。⁴⁵

這在中國大陸學者梁茂春對廣西大瑤山的瑤族的研究中即可發現，當地的漢語方言（桂柳話）相對於瑤族方言，前者的強勢地位愈加明顯，而後者已日益呈

⁴³ L 女士訪問內容，2008 年 8 月 27 日於永和 L 女士家中訪問。

⁴⁴ C1 先生訪問內容，2009 年 1 月 16 日於台北市訪問。

⁴⁵ 鄭杭生主編，《民族社會學概論》，頁 256。

現出弱勢語言的特徵。主流語言很自然地排斥了其他少數族群語言的生存空間，少數族群成員不可避免地需要通過學習強勢語言以求生存，或避免其他族群的偏見。而在這種情況下，如果缺乏對少數族群語言良好的保護機制，將來它們的使用程度勢必不斷削減，甚至「失傳」的情況都有可能出現。⁴⁶

在滇緬軍眷的社區裡，第一代軍人至第三代之間均以雲南話溝通，而情景中若有外人在場，他們，尤其是第二代成員，也能很自然地在國語和雲南話間轉換使用。⁴⁷今日的雲南籍穆斯林也有上述兩種情況產生，雖然他們仍然使用家鄉話，但身處台灣這個環境，除了在親屬與同鄉相處的過程，其他周圍人群，包括清真寺、學校、工作環境等公領域中，均以國語為主要使用之語言（此處先不論使用河洛語和客語之人群），因此必然需要透過國語與他人溝通。而在國語使用頻率的日益增加下，必然擠壓到家鄉話的使用機會，而隨著時間的演進，在年輕一代的身上將更容易看到母語使用的斷層。或許母語能力對學識、財富，甚至社會地位沒有幫助，但堅持母語，以及自身族群之語言，確實是一個族群成員對於族群情感凝聚的表現，也是延續文化與族群特色之途徑之一。

在台灣雲南籍穆斯林藉由母語的使用，讓他們的族群凝聚更為堅強，同時加深認同感，或許不至於因為語言而與他族產生隔閡，但至少藉由相同的語言而團結族群內部；相對而言，因為社群力量的穩固，相互密切的依存與互助關係，也讓母語不致流失，在家庭生活，乃至整個社區或群體成員之間，普遍地以母語溝通。今日台灣的環境雖然不利母語的延續，事實上也確有傳承的危機，但該族群依然重視家鄉話的使用，並從年輕一代從小灌輸，使之學習母語，以期在未來的日子中，雲南籍穆斯林的生活氛圍中仍聽得到雲南話作為相互溝通，以及凝聚感情的重要憑藉。

⁴⁶ 梁茂春著，《跨越族群邊界：社會學視野下的大瑤山族群關係》，北京：社會科學文獻出版社，2008年，頁101-102。

⁴⁷ 謝世忠著，〈「隔世」中的生活－在台滇緬軍眷移民社區形貌〉，頁387。

第三節 通婚與族群認同

婚姻是由兩個異性個體所組成，結婚雙方及有關血緣親屬共同組成家庭，而家庭是人類社會的基本組成單元，也是分析研究社會變遷的重要切入點。而族際通婚所涉及的不僅僅是兩個異性個體之間的關係，而且隱含著這兩個人所代表的各自族群的文化和社會背景。⁴⁸因此通婚便是可以觀察族群接觸和認同的另一種現象，主要呈現在婚姻對象族群屬性的選擇。而族際通婚是族際交往的結果，反過來又會影響族際交往。族際通婚有時受到社會、家庭及親朋的壓力容易出現裂痕，少數不成功的案例會加深兩個民族，尤其是弱小民族的成員對族外婚的排斥心理，甚至上升為對其他民族的排斥心理，從而影響民族的交往。⁴⁹

民族內婚姻制度是保證一個民族在文化傳統特徵上有別於其他民族的重要因素之一。這種婚姻制度維護著民族內部家庭、社區的文化單一性，從而保持了該民族的有代表性的文化特點的世代繼承性。⁵⁰同時族群間的文化認同，經常強調共同的繼嗣和血緣，這是因為具有共同祖先和血緣的族群容易溝通與交流。⁵¹因此對於少數族群而言，族群內部的婚姻是確保族群得以延續的一種途徑，因為在與不同族群通婚的過程中，無法預估自身族群文化是否就會被對方所拉走，若在族際通婚中尚能保持自身文化倒也無妨，但當一個群體中與他族通婚的比例愈高，便代表強調血緣與家族紐帶的族群邊界愈容易解構。包含民族語言使用上的流失，以及族群傳統文化的拋棄等均會發生。⁵²但是身處在多元族群共處的環境，相互的通婚是必然的現象，畢竟不同族群或民族一有了接觸，便會產生互相學習、互相通婚、互相融合、互相同化的現象。⁵³

在前述章節已略微敘述伊斯蘭教對於婚姻的規範，《古蘭經》中提到：「你們

⁴⁸ 馬戎編著，《民族社會學：社會學的族群關係研究》，頁 433。

⁴⁹ 薩仁娜著，〈西部民族城市族際通婚調查研究—以德令海市蒙、藏、回、漢四族為例〉，收入於周大鳴主編，《中國田野大調查（第一輯）》，北京：社會科學文獻出版社，2009 年，頁 100。

⁵⁰ 馬平著，〈回族民族內婚姻制度探析〉，頁 41。

⁵¹ 馬建春著，〈淺析族群關係中的文化認同—以河湟地區族群為例〉，收入於《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2005 年第 4 期，蘭州：西北民族大學，2005 年，頁 123。

⁵² 薩仁娜著，〈西部民族城市族際通婚調查研究—以德令海市蒙、藏、回、漢四族為例〉，頁 98-99。

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 129。

不要娶以物配主的婦女，直到她們信道。已信道的奴婢，的確勝過以物配主的婦女，即使她使你們愛慕她。你們不要把自己的女兒嫁給以物配主的男人，直到他們信道。已信道的奴僕，的確勝過以物配主的男人，即使他使你們愛慕他。」⁵⁴ 由此我們可以知道，伊斯蘭的婚姻規範中，民族，甚至種族的差異並不構成雙方結合的阻礙，重點是教內婚姻制度，僅允許同為穆斯林的男女雙方婚配，若穆斯林欲與非穆斯林結婚，非穆斯林那一方必須先行改信伊斯蘭教。

雖然這是經典上所明訂的規矩，信仰一致的人才能結為夫妻，但這在家庭生活與宗教文化傳承上，確有其道理存在。在家庭生活，或是親屬間的相處中，因為相同的宗教信仰，彼此間的感情與凝聚力會更加緊密。同時家庭是子女民族文化、宗教情感教育的最初場所，亦是生活方式、生產技巧、倫理道德、價值觀念的培訓基地。⁵⁵ 因此若父母親，乃至雙方家族都是相同宗教的信仰者，以伊斯蘭教在生活中各個層面實踐的特點，食衣住行都離不開宗教的依歸，宗教的延續與傳承將更容易獲得落實。就像中國大陸回族在「大分散」的居住格局中，依靠民族內婚姻的方式，把各地散居回族緊密地聯結在一起，使得通婚聯姻成為維繫回回民族共同體成員的重要手段。⁵⁶

追溯穆斯林在中國的落戶與往後族群化現象的發展脈絡，阿拉伯人、波斯人，乃至元代東來的色目人，在前來華夏中土之後，均與當地女子通婚，繁衍後代，才造就了所謂穆斯林族群於中國存在的事實。當然這樣的說法不是為回漢通婚的正當性背書，僅是強調穆斯林與非穆斯林本就存有通婚的空間，只是非穆斯林一方婚前必須完成歸信的步驟。進而對比今日中國大陸的穆斯林族群，在「大分散、小集中」的分佈態勢下，例如西北地區穆斯林聚集的區域，穆斯林之間的婚配尚屬容易；但當穆斯林族群身處散雜居民族地區⁵⁷，擇偶的條件便困難得多。

⁵⁴ 《古蘭經》第 2 章第 221 節，參考自馬堅譯，《中文譯解古蘭經》，頁 35。

⁵⁵ 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〉，頁 42。

⁵⁶ 馬平著，〈回族民族內婚姻制度探析〉，頁 45。

⁵⁷ 所謂散雜居民族地區，乃相對於民族聚居區而言的概念。目前中國大陸散雜居少數民族約兩千三百多萬人，佔少數民族總人口的四分之一，主要分佈於各類城市，以及建立民族鄉的地方和零散於廣大農村。參考：王樹理著，《散雜居民族工作研究》，銀川：寧夏人民出版社，2001 年，

雖然在回族的發展歷史上因為部分人在幾代人連續的族際通婚中失去了伊斯蘭文化屬性，但大多數人都通過要求對方歸信伊斯蘭教的方式保持了自身的文化符號和特徵。因此對於穆斯林少數民族而言，他們所強調與遵行的是「教內婚」而不是「族內婚」，以回族為例，他們與信仰伊斯蘭教的各個民族都可以通婚，例如回族與東鄉族、撒拉族、保安族、維吾爾族等均有大量的通婚例證。⁵⁸而在菅志翔對保安族的研究中也發現到，將近七成的保安族受訪者對於穆斯林少數民族間的通婚是贊成的，說明宗教信仰的一致是超越族群差異的。但弔詭的是，在中國西北地區，教派門宦的差異反而會影響同一穆斯林民族間的婚配。⁵⁹

相對於回漢因為宗教不同而無法通婚，為何相同的宗教下，只因教派不同就不能相結合呢？因為對於不同教派門宦的依附，代表對於該教派門宦在教義教理，以及情感上的認同與依賴，每個人都認為自己所屬的教派或門宦是最好的，進而排斥與否定他派之思想，因此在婚配對象上也會從相同的範圍中選取。而這樣教派門宦內部高度的認同，導致了各教派門宦較高的內婚比率，同時自然導致各穆斯林民族之間的族際通婚，淡化了穆斯林內部對於民族邊界的區分。⁶⁰因為教派門宦間所呈現的差異，是價值趨向更大的邊界所在。

但我們暫時不論教派門宦因素，所謂的族際通婚，或是穆斯林與非穆斯林的婚配，必然對於穆斯林族群的發展產生影響。馬強認為，對於一個信仰群體而言，族際通婚的結果具有兩面性。一方面，歸信伊斯蘭教的婚姻一方如果信仰虔誠，重視子女的信仰教育，則能夠擴大哲瑪提的成員隊伍，增強文化涵化中伊斯蘭教的抵抗力度；另一方面，如果歸信方只是表面上的遵守，內心並沒有誠信，這樣很有可能導致其子女在信仰方面的欠缺，削弱延續伊斯蘭文化的自覺度。⁶¹

當然談到宗教的差異性對於婚姻生活以及教養後代的影響，飲食問題似乎更

頁 1。

⁵⁸ 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 354。

⁵⁹ 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 258-263。

⁶⁰ 丁宏主編，《回族、東鄉族、撒拉族、保安族民族關係研究》，北京：中央民族大學出版社，2006 年，頁 413-414。

⁶¹ 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 355。

可以作為解釋的依據。因為眾所周知伊斯蘭教對於飲食有其明確的規範，若穆斯林家庭中成員對於這些規範不理解或是故意不遵循，便會直接影響其個人與家庭之宗教生活，但端視每個人重視與虔誠與否，有些人或許無所謂，但也可能因此產生成員彼此的對立與衝突。白培莉對於 1970 年代的台灣穆斯林的調查中，如同今日台灣穆斯林所擔心的問題，當時的受訪者對於婚姻問題便憂心忡忡，因為相較於中國大陸，台灣的穆斯林人口更少，對象更難尋覓；同時若與周邊非穆斯林通婚，在飲食上就是最大的難題，要一個人在改變信仰後立刻放棄吃豬肉（當然還有其他規範）不是那麼容易，而假使身為穆斯林的一方本來就不是那麼注重宗教，那對於最基本的飲食規範都不一定堅持得住。⁶²

在前面的章節已不乏對在台泰緬雲南籍穆斯林的婚姻情況的介紹，包括結婚儀式、場地的選擇與對於其中宗教規範的重視等，在這裡便更進一步地闡述在今日台灣環境中，雲南籍穆斯林在婚姻對象的選擇的現實面向，以及對此議題之看法。根據筆者的訪查與親身的接觸與觀察中，該族群中年長一輩以及第二代的嫁娶對象幾乎都是相同背景，也就是雲南籍穆斯林，因為他們許多在僑居地，甚至原鄉便已完婚，因為時空環境因素的完備，擁有同樣的信仰、祖籍，以及聚居如此先天與後天兼具的條件，因此在選擇對象上便較為容易，同時因為背景相同，在結為連理，乃至形成更大的親屬網絡結構之後，對於群體的感情與向心力也更為強烈。

至於年輕一代，大約三十歲左右的該族群成員，在婚姻對象的選擇上，便面臨較為複雜的景況。有些人從小就來到台灣，在學校或工作環境中認識了異性朋友，在發展出感情後便可能將步入婚姻，但是因為宗教的不同，不見得都能順年輕人的意，因為這不僅是兩個人的事，他們的父母、親屬、朋友、社群，都會對於這樣的婚配產生意見。不過據筆者所接觸，若在婚前已歸信伊斯蘭教，對於相關宗教規範能夠遵循，雲南籍穆斯林家長多能同意自己的子女與非穆斯林背景的人結婚。而筆者曾參與過的幾次雲南籍穆斯林的婚禮，其中便有雲南籍穆斯林男

⁶² Barbara Linné Kroll Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, pp.134-136.

子娶非穆斯林女子，以及雲南籍穆斯林女子嫁給非穆斯林男子的情況，當然在結婚前非穆斯林的一方均已歸信伊斯蘭教。⁶³

目前最常見到的雲南籍穆斯林的婚配情形，還是該族群之間的相互嫁娶。由於來台雲南籍穆斯林的人數漸多，加上該族群呈現明顯的聚居型態，彼此相互熟識，年輕一輩到了適婚年齡，家長們往往希望能為下一代覓得適合對象，由於宗教信仰、族群文化與風俗習慣的一致性，自然就是嫁娶的最佳選擇。除此之外，因為在清真寺以及宗教活動的接觸，雲南籍穆斯林與台灣本地其他穆斯林也有認識與交往的機會，因此在今日台灣穆斯林社群中，包含年輕一代與中生代族群中，均有雲南籍穆斯林與本地穆斯林婚配的例子，而據筆者了解，這樣的結合並不會因為雙方文化背景的差異而產生矛盾，他們反而都是值得其他穆斯林學習的模範家庭。

當然還有不同的婚配對象選擇的事例，例如在台灣雲南籍穆斯林與仍然身處僑居地的雲南籍穆斯林結婚。那多是因為親屬與朋友的介紹，或是在僑居地時便與對方家族相識，雙方便有了結合的機會。在筆者的雲南籍朋友之中便有如此的情況，在結婚之後還幫另一半辦理了來台入籍手續。而這樣的現象並不是說在台灣找不到對象，而還是跟信仰以及生活背景的一致性與相容性有關。

筆者曾針對對於子女或自身婚配對象的選擇與受訪者們交換意見，筆者以「雲南籍穆斯林」、「非雲南籍一般穆斯林」以及「非穆斯林入教」三個選項提供受訪者們選擇，而在訪問的結果中，八成以上的雲南籍穆斯林均僅注重信仰上的一致，而不在乎祖籍的因素，因此只要是穆斯林，在宗教信仰上一致，婚姻不需以族群作為考量。而少數受訪者因為族群意識較為強烈，且自認為較保守，因此堅持將來孩子的嫁娶對象依然得是雲南籍穆斯林，當然受訪者也透露因為台灣其他穆斯林對信仰已漸漸不注重了。⁶⁴

⁶³ 在 2008 年筆者參與過三次雲南籍穆斯林的婚禮中，有兩次均是穆斯林男子娶歸信後的女子，兩次婚禮均在中壢龍岡清真寺舉辦，依照伊斯蘭教規範辦理相關婚姻儀式。至於多年前筆者於台北清真寺也參加過一次雲南籍穆斯林女子與歸信之男子結婚之婚禮。

⁶⁴ M3 先生訪問內容，2008 年 2 月 9 日於台北市訪問。

至於也有部分受訪者認為宗教信仰固然重要，但若真的沒有辦法找到穆斯林對象，只能接受與非穆斯林改宗的人結婚。但也有受訪者表示，入教的人也是穆斯林，重點是能否影響另一半，使之同樣堅信宗教。⁶⁵而若以年齡層的差異與受訪者所回答進行交叉對比，四、五十歲以上的中生代與更年長一輩的受訪者，絕大多數主張子女必須與同樣身為穆斯林的人結婚，無論祖籍是否為雲南。至於抱持接受不同宗教信仰者婚配的受訪者，或許有人會認為應該是年輕人所言，畢竟到了第三代，與台灣大環境融合的結果，可能連宗教的規範都已不注重，僅為了完成長輩的期望而要求對方於結婚前歸信伊斯蘭教就好。

但這樣的推論卻是大大相反，筆者所接觸年齡在三十歲以下的雲南籍穆斯林受訪者，對於婚配的對象均依然堅持選擇穆斯林，但不侷限於同鄉，當然筆者所接觸的那幾位年輕人，平時即對宗教功課有所實踐，對宗教活動亦積極參與，因此有如此的回答並不令人意外，但無論如何還是反映出因為雲南籍穆斯林在信仰上對下一代從小的教導，即使今日身處民風自由的台灣，對於婚姻所應該注重的規範依舊能夠堅持。

只是現實的景象並不全然如此地理想，雖然如先前章節所提雲南籍穆斯林在婚禮的舉辦上仍依循宗教規範，或是非穆斯林的嫁娶對象會先使其入教，但從其嫁娶對象以及婚後的生活中有無落實宗教信仰，便可以衡量其認同心理的強弱了。身處台灣這種以非穆斯林居多的環境，對於婚配對象的挑選，範圍本就狹窄的多，筆者在此也並非要對入教穆斯林的虔誠度產生質疑，畢竟許多歸信者對於宗教的堅持遠超過自幼即信仰伊斯蘭的穆斯林；況且我們也沒有資格與權力評斷他人的信仰。

此時再度以馬強的研究為例，他似乎對於穆斯林族群的族際通婚抱持正面態度，他認為族際通婚的直接後果有兩個方面，一是穆斯林融入非穆斯林中，尤其是在代際傳承中族群成員的文化認同會產生根本性的轉變；另一種情況是非穆斯林進入穆斯林群體，成為哲瑪提中新的族群成員。一般而言，強勢文化總是比弱

⁶⁵ W2 先生訪問內容，2008 年 9 月 6 日於中壢龍岡清真寺訪問。

勢文化更加容易涵化族際通婚中的個體，家庭成員中的交往圈和哲瑪提之間的聯繫頻率，是婚姻中的穆斯林在涵化中保持優勢地位的基本保證。⁶⁶

雖然馬強的論述不無道理，然而在筆者的訪查以及觀察過程中，除非如馬強所言通婚中的個體與社群與家屬間存有經常往來與聯繫的關係；或是家中長輩與另一半的徹底堅持與身體力行，讓剛加入伊斯蘭信仰與這個家庭的新成員能受到宗教氣氛的薰陶與影響，在心理與實踐上做到知行合一，否則在語言（不懂雲南話）、生活習慣已有隔閡，均得學習與適應的情況下，對於宗教就無暇，或是無心主動接觸了。而從上述這些例證，我們可以說對於婚配對象的選擇，雖然與宗教認同的強弱較有關係，但對於雲南籍穆斯林而言，就像先前探討族際通婚對族群發展的影響，穆斯林族群的內部聯姻，最重要的價值所在便是宗教信仰的延續與族群傳統文化的傳承。

無論中外，早年穆斯林與非穆斯林的通婚，結果是穆斯林的人數不斷增加，因為非穆斯林的一方必須改宗；然而今日卻可能出現相反的情況，穆斯林少數族群因為被周遭非穆斯林族群同化與影響，經過婚配加速其對宗教的疏遠與放棄，在穆斯林少數族群婚姻防線的攻防中無意識，或是故意地被打敗。中國大陸的民族識別政策，使得穆斯林族群在民族與宗教兩者中存在著相輔相成的功效，就像杜磊的研究提到回族與漢族的通婚以及族群認定的問題，一個回族女子與漢族男子的通婚雖不見得會被親友或社群所接受，但改宗後的漢族還是漢族，並不會因此變成回族；然而一個回族就算做了違反教規的事，也只會被他人稱為「壞回回」，但不可能因此喪失民族身份。⁶⁷

然而台灣的穆斯林沒有族群身份的加成，缺乏一個民族身份來保障自身的發展與權益，缺乏族群與宗教可互為凝聚與增強力量的相對力。而在這種情勢之下，宗教的信仰與否便是一翻兩瞪眼的事，穆斯林在大環境中如同一艘艘小船，各自在汪洋中載浮載沈。但是雲南籍穆斯林卻擁有較為優勢的條件，在實質與心

⁶⁶ 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 417。

⁶⁷ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese*, p.245.

理面向中均有具體族群化現象的表徵，因此當論及這樣的一個族群在台灣的存在與適應時，婚姻，或是更明確地說是通婚，在該族群的發展過程中，以及對族群認同的作用，便當有所討論的空間與價值。

今日雲南籍穆斯林中的年輕人無論嫁娶已漸漸往教外人（非穆斯林）尋找對象，當然婚前會入教，而這樣的例子也還不多，但多位受訪者，包括筆者對此已產生擔憂，雲南籍穆斯林這個大框架，是由「雲南」以及「穆斯林」兩者結合而成，實則還有其他元素，由此可知與不同族群的人通婚，除了信仰需要保護，所有自原鄉至僑居地所累積的文化與生活習慣在時空的更迭中將逐漸解構，對自身族群的認同也就隨之游移與改變，這便是我們探討通婚與族群認同的核心目的。

雖然就該族群自身而言，也許不認為婚姻對象的選擇會牽涉到族群認同如此深刻影響族群生存與發展的嚴肅問題，但事實已慢慢開始說話，大環境的同化讓不同信仰間的通婚愈來愈多；相對地這類現象也就直接造成穆斯林族群人口的外流與下降。當然我們沒有必要看壞一個族群；也不會一味地反對族際通婚的一再產生，畢竟這都是每個族群都將面臨的處境。雲南籍穆斯林在今日台灣所面對的通婚問題，在整個群體中雖然尚未蔓延，但其背後代表的我群意識的轉弱以及認同的轉變，卻足以改變該族群的未來發展情況。與其放任不管，還是該有所因應，因為若當一個信仰與文化面臨存亡關頭，才開始想挽救它，只怕為時已晚。這需要雲南籍穆斯林本身，以及所有在台灣穆斯林的一同努力，當然這不能光靠嘴巴說說，需要從教育、穆斯林生存環境的改善、信仰與價值觀的重新建立等各個面向採取實際的作為與行動。

第四節 游移中的族群邊界

包括不同的族群、宗教信仰、語言等交互的接觸與影響，造成在今日社會多元文化並存的樣貌。而不同族群間的交往，或多或少會使各自的文化與心理意識產生變化，尤其當少數民族面對所處環境主體民族文化的強勢，會更容易遭到同

化，而族群邊界亦會產生變動。雖然雲南籍穆斯林有著自己的生活圈，但畢竟在整個大環境中，他們是少數中的少數，在不斷地衝突與適應中，我們可以試圖檢視該族群之宗教信仰與文化該如何延續：族群邊界模糊與否，以及自我認同與族群意識是否也有逐漸消散的危機。

人類社會自始至今歷經一連串的變遷過程，而所謂的社會變遷（social change）包括不同人群的行動、社會的規模、組成等社會結構，以及社會關係功能運行中的變遷等。⁶⁸而在社會變遷之中，不同的文化也會因為時空背景、社會結構等各方面的改變而產生變異。文化變遷就是文化在不斷累積、傳播、整合過程中出現的新文化。由於文化是由後天習得的行為和觀念模式所構成，隨著人類需要的變化，人類既可以放棄舊的文化，也可以再次習得新的文化。當一個社會的群體與另外一個比自己大的群體接觸時，弱小的群體常常會被迫從支配者當中獲得新文化，用以改變自己的舊文化，吸收別人的新文化，這就是人類的文化變遷。⁶⁹

在廿一世紀的今日，各地面臨城市化、現代化，以及全球化的不同挑戰與適應變遷的過程。原本並非處於城市中的少數民族，在進入城市生活後，因為經濟生活、社會結構、居住環境，乃至親屬聯繫等均發生變化；同時需要適應城市中的生存環境與外界對於自身可能的偏見與排擠。而城市化表徵的現代化激流必定要把人們淹沒在一個人海茫茫卻無一相識的陌生世界。這似乎是傳統社會尤其發展滯後的弱勢群體或小民族邁向現代社會，人們注定要經歷的心靈體驗，甚至是文化震撼。以中國大陸回族為例，許多地區的穆斯林因為人口流動，或是原居社區歷經拆遷，導致聚居模式瓦解，形成各自散居的型態，而社區結構及其功能一消散，其中居民的聚合力，以及人們共同遵守的行為準則和價值標準對社區成員進行控制的文化控制力，也將大幅度減弱，而體現在回族身上的，便是伊斯蘭的

⁶⁸（美）史蒂文·瓦格（Steven Vago）著，王曉黎等譯，《社會變遷》，北京：北京大學出版社，2007年，頁6-7。

⁶⁹ 虎有澤著，《張家川回族的社會變遷研究》，北京：民族出版社，2005年，頁247。

宗教生活與文化。⁷⁰

在少數民族進入城市化過程後，還得面臨人際交往模式的變遷。人們脫離舊有的交際範圍，而認識並深入新的群體與組織中，在這樣融入的過程中，以正面角度視之，少數民族可以增加人際關係，包括與不同族群身份的人交往。但是相對地，民族內部的相互聯絡與交往卻會因城市化而解構，彼此的互動頻率將降低，而不同民族的持續混居與融合，最終便會促成超越族群界線的認同心理、歸屬感和現代市民社會意識的生成。⁷¹

而我們再度回到對回族的論述，儘管其所處生態環境、政府政策、社會生產方式，乃至民族價值觀念，都會影響一個民族的社會變遷與文化適應，⁷²但筆者認為外部對於族群的衝擊，以及該族群以如何的態度來面對，是影響族群面臨社會變遷的最主要因素。伊斯蘭信仰對回族的文化、生活習慣有了一套鮮明的制約，然而在今日社會，人與人的頻繁互動會漸漸使那些制約動搖，體現在對飲食、婚姻規範的忽略；對宗教功課實踐的散漫等。同時青少年在進入社會化過程後，亦將逐漸脫離原有社區與對傳統文化認同的消散，因此顯而易見的是愈來愈多的年輕人對宗教規範漸漸不注重，甚至喪失其文化歸屬感了。⁷³

此外，當時代不斷演進，每個社會均從傳統型態至現代化過程轉變。而現代化對於當今人類社會是一種歷史的必然，也是一種不可抗拒的歷史選擇，一切民族都將不可避免地走向現代化。⁷⁴在現代化的過程中，包括經濟型態、政治制度、傳統社會結構等都將產生變化，但其實現代化的概念是來自西方國家的，今天人們口中無論的現代化與全球化，在事實的體現與概念的理解均是所謂「西化」的移植。因此面對這些根本性與整體性的變化與挑戰，各地的少數民族，通常會經歷文化的重構、心理的失落、人格的衝突、感情的危機、生存的追求和價值的突

⁷⁰ 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 504-508。

⁷¹ 馬宗保著，〈城市化進程中的回族社會文化變遷—以寧夏銀川市為例〉，收入於寧夏大學回族研究中心編，《中國回族學（第3卷）》，銀川：寧夏人民出版社，2008年，頁131-132。

⁷² 虎有澤著，《張家川回族的社會變遷研究》，頁258-260。

⁷³ 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510-515。

⁷⁴ 馬壽榮著，〈都市回族社區的文化變遷—以昆明市順城街回族社區為例〉，收入於《回族研究》2003年第4期（總第52期），寧夏：《回族研究》編輯部，2003年，頁37。

變等。⁷⁵

伊斯蘭教傳入中國千餘年，其信仰者在傳統中國社會中也逐步發展出一套自成一格的適應體系，而民族文化的邊陲性格亦使得回民一向多以較隱性的角色與漢族社會間保持著雙軌式的並存關係。⁷⁶此外，傳統文化不見得都會消散於現代化的衝擊中，傳統在社會變革的推動下，以自身改造的方式予以回應；另一方面，傳統在改造自身之後，又在新的框架中為社會變革提供合法性論證，並保證社會在變革中朝著良性方向發展，而不會出現「失範」狀態。因此傳統在現代化過程中絕非只是一味的被動適應或迅速消逝，而是在傳統的框架內，發揮傳統的主動性，利用傳統提供的資源，才能逐步建立起適應現代社會要求的新體系。⁷⁷

所以除了少數民族必須面臨傳統文化與現代化相衝突與相適應的問題，宗教信仰亦然。以伊斯蘭教為例，自從拿破崙於西元 1798 年攻入埃及，西方的科技技術、經濟體制與政治思想隨之進入伊斯蘭世界。直到今天，許多穆斯林依然認為他們的宗教、語言與價值觀被西方文化所威脅，所謂世俗化的現代性與伊斯蘭信仰不斷地進行調和與衝突。⁷⁸但當然伊斯蘭教具有與各地文化與思想相適應的特點與彈性，只要在不違背信仰核心與教義規範的情形下，伊斯蘭在各地的在地化及其與現代化的適應是被允許的。而我們在中國大陸多位學者的研究中可以發現，伊斯蘭教與穆斯林民族於中國的發展脈絡，體現出其與中國文化、社會環境以及現代化的適應過程。⁷⁹但筆者認為類似如此的論述架構，與中國當前強調少數民族文化與所謂社會主義中國社會相適應的論述有關。

而所謂全球化（globalization）對於族群文化的延續以及認同亦有影響。全球化通常是指在全球範圍的經濟、文化交流日益發展的過程中，世界各國之間的影响、互動也日益加強，任何單個民族國家如果離開了全球而封閉起來就難以發

⁷⁵ 虎有澤著，《張家川回族的社會變遷研究》，頁 268。

⁷⁶ 張中復著，《清代西北回民事變：社會文化適應與民族認同的省思》，台北：聯經出版事業公司，2001 年，頁 3。

⁷⁷ 馬克林著，《回族傳統法文化研究》，北京：中國社會科學出版社，2006 年，頁 317。

⁷⁸ Wade Jacoby and Hakan Yavuz, "Modernization, Identity and Integration: An Introduction to the Special Issue on Islam in Europe." *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28(1), 2008, p.3.

⁷⁹ 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 76。

展甚至難以生存。另一種解釋，全球化亦指人類從孤立的地域國家或民族國家走向國際社會的進程和狀態。而無論如何，全球化指的是社會交往的洲際流動和互動在規模上的擴大、在廣度上的增加、在速度上的遞增，以及影響力的深入。當然因為全球化的趨勢可能會讓不同族群的差異縮小，認同向度轉為一致，但不可否認全球化的出現也會造成「反全球化」思維的起而對抗，地緣觀念與族群意識的升高，民族文化的自覺與復振，反而仍讓各族群保持自身的特殊文化、我群意識以及族群認同。⁸⁰

台灣是一個擁有多元文化的環境，不同族群、宗教文化、使用不同語言的人在這裡一起生活，在互相影響的同時，當然也需要互相適應，而適應之後在不同個體或整個族群中又會產生不同的變化。簡單地說，多元化（pluralism）是鼓勵群體多樣化和保持群體界限的一套社會過程和條件。⁸¹無論在政治或經濟權力上是否平等，在社會中的每個族群，能夠依其生活習慣與文化特徵來生存，同時因為多元，不同的聲音都可以表達出來，不同族群能夠尊重彼此的特有文化。

至於同化（assimilation）是多元化的相對面，意即一群人在經過接觸或經驗分享，與另一群人在情感與文化層面上的融合，通常會出現在社會中的少數族群，被主體族群所融合。而同化可以分為四個相互關連但又不同的層次：文化、結構、生物與心理。所謂文化同化意味著一個族群採取別的族群的文化特徵—語言、宗教、飲食等，而文化同化通常被稱為涵化（acculturation）；此外結構同化指的是不同族群之間社會交往程度的加深；再者生物同化意指生物上的融合，例如通婚；最後心理同化則是深入心理層面的認同，包括自我認同以及他者認同的改變。⁸²

更深入地闡釋，涵化意指不同文化之個人組成的群體，因持久地相互集中的接觸，兩者相互適應、借用，結果造成一方或雙方原有的文化模式發生大規模的

⁸⁰ 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 244-257。

⁸¹ Martin N. Marger，祖力亞提·司馬義譯，《族群社會學》，北京：華夏出版社，2007 年，頁 105。

⁸² 同上註，頁 95-97。

變遷。⁸³因此涵化包括族群間在語言、宗教、風俗習慣等方面的融合與同化過程，而文化的深層內容是人們的價值體系和行為規範，它是人與人之間行為互動的關係準則。所以文化的同化也蘊含著行為準則的相互認同。⁸⁴簡言之，涵化是一種由文化間各種不同程度的趨同引起的變遷形式，造成變遷的速度很快，而通常會讓人容易接受。⁸⁵而一般民族之間因持續接觸而發生涵化的過程，都有一個文化間的由拒斥、適應到接受的歷史，而在這一歷史過程中，民族間的文化適應階段尤為重要。⁸⁶

胡雲生即認為，中國大陸回族在與漢族的交往過程中沒有出現民族認同消失的同化現象，而以涵化的概念加以解釋較為適合，因為回族在社會文化中對漢文化的調適，並非回族摒棄自己的文化而去迎合漢文化，而是回族在一定的歷史條件下為求自身利益而採取的應對措施。而回族對自身文化中的宗教成分抱持強化的態度，從而使之與漢族等非穆斯林民族的區別程度遽增。⁸⁷畢竟任何一種文化系統中都蘊含著某種抵抗異質文化的要素，這種要素反映到文化負載群體中時就是對我族文化的維護意識。而回族學習和吸收漢文化的起步階段就已經有了可供參照和維護的本位文化，這就是以宗教信仰和相應風俗習慣為核心內容的伊斯蘭文化。⁸⁸

長期以來，回族內部的凝聚力，以及共同抵禦外部干擾的力量就來源於對伊斯蘭教信仰、價值體系的強烈認同。而共同生活習俗、行為方式的需要和便利，又成為相對聚居、自然社區的必然。如此文化認同與相對聚居便是回族文化經久不衰的原因。而因為如此，加上回族伊斯蘭文化所具有的核心價值觀並未過時，同時以其適應性融入中華文化之中，造成雖然回族文化的認同危機，與相對聚居

⁸³ 周大鳴編著，《人類學導論》，頁 283。

⁸⁴ 馬戎編著，《民族社會學：社會學的族群關係研究》，頁 203-204。

⁸⁵ (美) 史蒂文·瓦格 (Steven Vago) 著，王曉黎等譯，《社會變遷》，頁 6-7。

⁸⁶ 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 175-176。

⁸⁷ 胡雲生著，《傳承與認同—河南回族歷史變遷研究》，頁 263-265。

⁸⁸ 馬宗保著，〈求同存異 和而不同—論回族歷史上的文化適應〉，收入於《回族研究》2001 年第 3 期 (總第 43 期)，寧夏：《回族研究》編輯部，2001 年，頁 16。

型態的消散兩者同時出現，但回族文化的傳承不致終結。⁸⁹

在台灣生活的雲南籍穆斯林，大致在政治與經濟權力上沒有受到剝奪，然而在文化與生活習慣上仍然受到所謂漢文化，或是主體族群所同化與影響。相較於僑居地的生活，台灣的环境明顯複雜許多。在僑居地的處境雖然困難，但至少生活圈單純，甚至穆斯林自成一格，平常甚少與非穆斯林族群接觸。此外在僑居地對於時間的掌握比較自由，但在台灣時間被求學與工作控制，因此無暇多接觸宗教。⁹⁰尤其是在新環境能取得工作不容易，有時為了工作連過節都無法請假。台灣對比泰緬，當然是自由、開放得多，但有利就有弊，因為環境多元讓伊斯蘭容易被外界了解，獲得別人尊重；但相反的自己也可能會禁不起周遭的誘惑，在受到被同化的影響下漸漸脫離了固有的宗教與文化。⁹¹

在僑居地雲南籍穆斯林以聚落型態生活，家庭觀念深厚，年輕一輩從小就能接受完整的宗教教育，當他們來到台灣後想極力維持當時的傳統，但生活在絕大多數為非穆斯林的國度，還是有許多困難存在。學校生活中同學多少會投以好奇的眼光，有時會針對宗教開玩笑，或是因為一般社會對伊斯蘭的誤解而影響，連老師都會解釋錯誤，甚至小朋友回家哭訴遭到同學惡作劇。⁹²而據筆者觀察，有些家長會從小灌輸孩子宗教知識，小朋友到了學校會主動表明身份，使自己的特殊狀況讓同學與師長知道；但有些小朋友或許因為家長與本身都沒有概念，被人誤解了也無從解釋與辯駁，惡性循環下反而讓小朋友產生排斥宗教的心理，因為這是導致他被排擠或欺負的因素。

至於在工作場域也是如此，有時會因為宗教的特殊而遭非議或不方便，要請假前去禮「主麻」拜或兩大節日會禮都有困難。但以大部分受訪者表示，自己在工作環境中並沒有因為宗教的差異與他人產生衝突，同樣若先行告知他人，自然會受到對方的尊重。他們不會隱藏宗教身份，反而很勇敢地承認，或是灌輸下一

⁸⁹ 張成、米壽江著，〈南京回族社區的消失與回族文化傳承的思考〉，收入於《回族研究》2006年第4期（總第64期），寧夏：《回族研究》編輯部，2006年，頁57。

⁹⁰ W2先生訪問內容，2008年9月6日於中壢龍岡清真寺訪問。

⁹¹ W女士訪問內容，2008年2月2日於台北清真寺訪問。

⁹² C2先生訪問內容，2008年9月5日於中壢龍岡清真寺訪問。

代，無論在什麼環境，仍然以自身的伊斯蘭信仰為榮。因此相對於年輕一輩，成年人對於自身宗教身份與他人相處的拿捏，以及如何適應大環境，是有較好的掌握，筆者認為這是因為年長一輩擁有深刻的宗教教育背景以及對於宗教的認同與情感的長期累積，在今日台灣缺乏宗教氛圍與對自身族群凝聚力的時空環境中，為使下一代能繼續堅持信仰，最簡單，但也最重要的手段便是教育，惟有從根本的教育著手，讓年輕人從小就在宗教氣氛中成長，在成年之後，儘管面對環境的挑戰，至少有更多的本錢與意志與之相抗衡。

然而雖說雲南籍穆斯林在宗教與族群文化的保存與延續上依然堅持，但從幾個實際情況的呈現，筆者已發覺該族群成員出現對宗教生活漸趨冷漠的態勢。在先前章節曾談到雲南籍穆斯林於宗教功課的執行情況，雖然大致上仍能恪守五項基本功課，但以筆者的觀察與探訪過程中，卻已發現部分穆斯林因為求學或工作，無暇從事宗教功課，包括無法按時完成每日的五次禮拜、齋戒月時因為工作繁重無體力封齋；因為對天課制度的不熟悉而索性不繳天課等。當然因為現實環境這是可以理解的，在非穆斯林居多的環境，穆斯林執行宗教功課的條件有限，此外為了營生，便得犧牲了宗教實踐的時間；但這樣的情形也可以解讀為穆斯林在今日的社會中，已逐漸被其他人群與文化同化，對宗教漸漸漠視，進而放棄自身的信仰以及族群文化。

此外，對於齋月夜晚間歇拜的敘述中，筆者曾提及無論在台北與中壢龍岡清真寺，前去一起吃開齋飯的人很多，但是留下禮拜的人卻有限；而在龍岡清真寺「穆聖行誼講座」活動中，筆者也發現當教長在演講，以及中午「晌禮」時分，許多穆斯林沒有去聽講，也不做禮拜，反而已早早坐在餐桌上，或許不是等吃飯那麼誇張，但至少是在閒話家常。當然宗教活動的一項重要功能即是增進信徒間的感情，但當天活動時間其實不短，大家有得是時間交談，而當最基本的禮拜都會放棄的話，似乎說明著雲南籍穆斯林對於宗教是否真的已出現無所謂的態度呢？對此一位年輕受訪者很憂心地表示：

看起來大家在宗教上還很熱絡，但這只是表面的現象，儘管過

去對宗教很堅持，但今天已不再注重了。⁹³

當然這位受訪者並未說出為什麼，只不過最根本的原因已經呼之欲出。在僑居地的穆斯林社群型態、宗教教育上的落實，以及對宗教功課的力行，在雲南籍穆斯林遷徙到台灣後，遭逢接二連三的挫折與挑戰。首先在僑居地穆斯林多圍寺而居形成聚落，在具有相互照顧與監督之機制下，凝聚出對自身群體的向心力；然而在台灣雖然保有一定程度的聚居態勢，但因為社群成員於公領域與外界的廣泛接觸，以及台灣相對於泰緬環境的開放性與自由流動性，造成固有社區（社群）在結構上與功能上的逐漸解構。這也像當今中國大陸城市中的回族，傳統回族教坊社區依靠宗教文化來維持其延續性和獨立性的傳統組織模式，在改革開放、市場經濟、全球化等浪潮的衝擊下，喪失了它原有的穩定結構。因此隨著社區自然邊界的消失和各種非伊斯蘭文化的衝擊，回族伊斯蘭教傳統和文化的存續面臨明顯的危機。⁹⁴

再者，雖然雲南籍穆斯林的年輕一輩構成了今日台北與龍岡清真寺兒童經學班的中堅力量，但就筆者對當前台灣伊斯蘭宗教教育的描繪仍可得知，一來小朋友為了學校課業，對學習阿拉伯語和宗教知識無法以全心吸收，而孩子們本身的意願也是問題；此外經學班每週僅一次，若回家又沒複習，成效當然有限。白培莉曾提到，台灣沒有正規的伊斯蘭宗教學校，無法像中國大陸經堂教育般培育自身宗教人才。⁹⁵當然三十年來問題仍未解決，我們也不會怨天尤人，當現有的機制能夠有所發揮，但穆斯林卻沒有妥善運用，宗教文化若出現更快的消散，徒表後悔也只怕於事無補了。而在宗教功課的實踐上也如前述，一方面台灣的生存環境讓穆斯林執行功課困難；而面對這些困難，穆斯林卻又無法克服，甚至直接選擇投降。

在筆者與一位同樣關心台灣穆斯林發展的長輩談話的過程中，他提供了一種

⁹³ M2 小姐訪問內容，2009 年 4 月 5 日於中壢龍岡清真寺訪問。

⁹⁴ 張建芳、王麗宏著，〈城市化進程中回族伊斯蘭文化的調適與發展－以寧夏回族自治區吳忠市為例〉，收入於《回族研究》2007 年第 1 期（總第 65 期），寧夏：《回族研究》編輯部，2007 年，頁 63。

⁹⁵ Barbara Linné Kroll Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, p.253.

觀察穆斯林對宗教漠視原因的切入點，那就是今日社會中阿訇與家長權威的低落。無論在中國傳統穆斯林社會，還是雲南籍穆斯林在僑居地的生活，擁有宗教知識的阿訇的教導與規勸往往是一呼百諾的，一般穆斯林不會質疑學者們的權威性。但是在台灣，穆斯林漸漸習慣民主自由，加上更多世俗生活等著要忙，因此對於阿訇的話就不那麼聽了，社會氣氛與環境挑戰了穆斯林對宗教學者應有的尊重。⁹⁶相同的道理家長的地位亦然，因為自我意識的升高，老人家已管不動年輕人，對於下一代若沒有從小要求，長大後很難再要求他們改變；另外從年輕人婚配對象的選擇也可發現，就算家長表達出不滿情緒，但最後仍會無奈接受孩子與宗教背景不同之對方完婚。

族群認同是一種複雜的心理過程，它主要表現在表層文化特徵與深層的共同心理兩大因素中，而表層文化特徵因社會文化等情境因素易於出現變遷趨勢。⁹⁷至於族群邊界維繫在族群單位之間，而它是以有限的文化特徵所保持，而這樣的單位的維持亦是依靠文化差異性的維持。⁹⁸因為族群的邊界主要是文化差異造成的，文化中的精神部分而不是物質層面是族群邊界賴以維持的主因。族群邊界正是個體出於文化自覺對自我身份的確定，從而產生的文化歸屬感，以及周圍群體基於文化的異質性形成的「他者」觀念。⁹⁹

而巴斯又認為社會中複雜的多元族群系統，明顯包含了廣泛的有意義的價值差異的存在，以及地位結合與社會參與的多種制約，而在這種系統中，族群邊界的機制將有效地運作。¹⁰⁰但是不可諱言，各個族群之間可能在凝聚力的強弱程度、成員邊界的清晰程度以及對其他族群的排斥程度上存在差異，而這些因素都可能影響其成員個體或群體改變族群身份。¹⁰¹族群邊界的確會因每個族群文化的差異性而突顯，但同樣會因為人群的接觸，彼此的學習、同化與影響，造成文化

⁹⁶ M11 先生談話內容，2009 年 4 月 20 日於台北市與 M11 先生談話過程中之發現。

⁹⁷ 明躍玲著，〈論族群認同的情境性－瓦鄉人族群認同變遷的田野調查〉，收入於《雲南社會科學》2007 年第 3 期，昆明：雲南省社會科學院，2007 年，頁 92。

⁹⁸ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, p38.

⁹⁹ 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 465-466。

¹⁰⁰ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, p19.

¹⁰¹ 馬戎編著，〈民族社會學：社會學的族群關係研究〉，頁 77。

差異性的降低，族群邊界便因此改變。

因此由上述對族群邊界的界定，族群邊界的搖擺與改變，通常便是由於外顯的族群文化的改變，以及內部認同心理與族群意識的變遷所導致。當人們對自身文化的放棄，便會使其認同心理解構，同時讓族群邊界開始游移，進而模糊，最終完全融入另一個文化系統中。以穆斯林族群為例，當一個穆斯林從生活上的基本要求開始忽略、放棄宗教功課的執行，甚至否定自己的穆斯林身份時，便代表他已從一個信仰者離開宗教而變成一個不信者了，而外界也會這樣認定他。

有些研究者還認為，族群邊界的改變不僅因為文化差異以及族群成員在職業上改變等結構性差異的縮小，也包括社區差異性和族內異質性的增加。¹⁰²這代表了族群內部在族群意識與認同態度上，以及對於該族群特殊文化的實踐與傳承方面產生了分歧的觀念與作為。例如某些緬甸華僑，認為他們已經融入台灣，認為自己是台灣人了；但相對地還是有人會堅持自己的移民身份。¹⁰³

而在雲南籍穆斯林之中，若以職業別、居住地等明確的不同指標來測試內部認同的差異，可能無法有具體的結果，因為就筆者的觀察，該族群內部的差異僅體現於某些成員對於宗教相關規範與要求的執行程度，而每個人不同的教育、生長及其與社會交往的背景與過程，均造成不同個體間或多或少的差異。當然年齡愈輕的人愈會遭到周圍誘因以及朋友同儕所影響，因為大部分的時間與宗教生活脫離，在身邊沒有同為穆斯林的「自己人」隨時提醒與幫助下，便容易在大環境中隨波逐流。然而儘管宗教生活與認同意識的改變是個人的，但每一個個體的改變，卻會漸漸影響整個群體，原本尚能堅持的人，卻因為其他群體成員的鬆懈，連帶就產生猶豫和搖擺不定的心態了。

在對岸的穆斯林，在城市地區呈現愈來愈世俗化的情況，僅有少數人穿著穆斯林應該穿著的衣物，甚至有人吃豬肉（年輕人之間），而他們卻也漸漸被忽視，

¹⁰² 梁茂春著，《跨越族群邊界：社會學視野下的大瑤山族群關係》，頁 298。

¹⁰³ 翟振孝著，《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》，頁 88-90。

並在社會中消失。¹⁰⁴在雲南籍穆斯林之中，尙未聽聞有這樣的例子，但從該族群對家鄉話使用的漸漸陌生、婚姻對象選擇的開放，乃至族群文化與宗教意識的逐漸變遷、適應與消散過程，讓我們看到一個移民族群，在文化與認同心理等面向在地化的更加顯著，而這樣的變化，也就導致族群邊界的游移與改變。或許穆斯林族群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，向主體文化靠近。而雖然宗教與族群文化延續的危機目前仍未明顯浮現，但事實上因為同化而產生的影響卻是愈來愈深。在筆者一次訪談中，受訪者L小姐的一句話道破了同化在雲南籍穆斯林，尤其是年輕一代的影響：

對於宗教不允許做的事，剛開始時覺得不太對，但做久了就無所謂，會去尋求其合理的解釋。¹⁰⁵

當一個族群能夠認識自己的文化，以及理解其所接觸的多種文化，才能有條件在這個正在形成中的多元文化世界裡確立自己的位置，經過自主的適應，和其他文化一起截長補短，建立一個有共同認可的基本秩序和一套與各種文化能和平共處、和諧發展的共處守則。¹⁰⁶這是一個很理想化的狀態，但所謂的適應與和平共處，對於相對弱勢族群的文化與發展必然會產生影響，而這個影響往往是負面的。因為就算理解了自身與他者的文化意涵，還必須確保它的延續性與特殊性，一旦如此重要的元素瓦解，或許真的與社會融合了，但原本的自我卻已喪失。

如同前述所提，雖然穆斯林在中國與主體環境以及漢文化有著大致和諧與共存的情勢，穆斯林本身亦能有所適應，但回民與伊斯蘭教長久以來在傳統中國社會中，與漢族與儒教文化如此民族與文化上的接觸，卻依舊是「融而未合」，而且「同而未化」的。¹⁰⁷穆斯林與非穆斯林之間因為宗教所連帶影響的價值觀、生活習慣、社群架構等不同層面的差異，的確是一道相當穩固的邊界。而雲南籍穆斯林及他族（這裡指的是周圍的非穆斯林族群）之間的族群邊界，目前因為家族

¹⁰⁴ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese*, p.227.

¹⁰⁵ L小姐訪問內容，2008年1月28日於中和市華新街訪問。

¹⁰⁶ 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〉，頁186。

¹⁰⁷ 張中復著，《清代西北回民事變：社會文化適應與民族認同的省思》，頁224-225。

觀念、社群意識、聚落型態，以及宗教信仰等力量的維繫，還維持相當程度的顯著性，因而讓雲南籍穆斯林仍然保有其傳統的宗教與族群特有文化的生活。然而從他們的口中，或是現實面的呈現，均出現對宗教信仰與族群文化漸漸漠視，以及被台灣大環境所同化之現象。

當「回」之中將自己的認同改變至「漢」的人，已佔所有「回」人口中的大部分，那麼「回」與「漢」之間的邊界便將破碎與消失。¹⁰⁸這是白培莉對近三十年前台灣穆斯林與非穆斯林的描繪。時至今日問題更加嚴重，遑論已在台生活六十年的穆斯林們，來台僅一、二十年的雲南籍穆斯林，均得面臨信仰與族群文化的流失這種迫在眉睫的問題。在台灣如此信仰自由、生活便利的環境，如果沒有有所堅持，沒有對教育投注更多心力，而讓同化現象繼續順其自然，不但外顯的行為將會變質，心理層面的認同也會逐漸消散，當然這包括宗教認同與自我族群的認同都將解構。一個族群遷移到另外一個地方，他們的本土化或是落地生根，不代表就必須被這塊土地上的主體族群所同化，或許仍然可以保留其特有文化，甚至反過來影響主體民族，其實無論大環境是如何，還是要端視那個族群自身的堅持與意志。

¹⁰⁸ Barbara Linné Kroll Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, p.272.



圖 5-1 雲南籍穆斯林婚禮情況（一）
（資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺）



圖 5-2 雲南籍穆斯林婚禮情況（二）
（資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺）



圖 5-3 台北清真寺開齋節盛況
(資料來源：筆者攝於台北清真寺)



圖 5-4 龍岡清真寺穆斯林們於齋月享用「開齋飯」
(資料來源：筆者攝於中壢龍岡清真寺)