

民族國家、族群意識與歷史解釋的互動意義

—以海峽兩岸「回族」認定為例的探討

國立政治大學民族學系 張中復

收入：余敏玲主編，《兩岸分治：學術建制、圖像宣傳與族群政治（1945—2000）》，台北：中央研究院近代史研究所，2012年7月，頁395-428。

摘要：

自清末以來，以民族主義（nationalism）為中心思想的民族國家（nation-state，或稱族國），已成為現代中國在建構其國家體制與多元化民族觀的結合過程中的基礎論述。從民國時期的「五族共和論」，到中共建政後以五十六個「民族」為基調的「多民族統一國家論」，都顯示出在族國體制的範疇內，藉由「漢」與「非漢」人群的區隔與共生關係，來形塑出中國自古到今在族群文化意涵下就已存在的多樣性與異質性。一九四九年之後，因意識形態的差異，此一形塑過程及其結果，在海峽兩岸亦呈現出不同的解讀。其中，對於使用漢語的回—穆斯林人群的族群認定及其歷史解釋，雙方呈現出來的歧異性最為明顯。在中國大陸，法定少數民族化的「回族」及其認定，不但與其他說突厥語、伊朗語和蒙古語的穆斯林人群共同識別、劃分在十個「穆斯林少數民族」的範圍中，同時也讓「回」的族群意識及其歷史解讀自此與「華夏觀」切割。然而在台灣，延續著民國以來「回以名教、非以名族」的意識，以及制憲過程中出現的「內地生活習慣特殊之國民」的權宜性身份，「回」或「回教徒」的人群屬性不僅未與「華夏觀」脫離，同時其宗教性意義更明顯地取代族群性意義。本文即想就此一差異，以歷史學與民族學的觀點，來探討海峽兩岸族國體制與少數民族族群意識形塑的互動意義及其影響。

關鍵詞：民族國家、民族主義、回族、中國穆斯林

前言

近一個世紀以來，有關民族國家（nation-state，或稱族國）的論述已呈現出許多不同的認知內容。但不可否認的，其已成為現代中國在建構其國家體制與多元化民族觀的結合過程中的基礎論述。對於 nation（民族、國族）與民族國家的構成，以及民族主義（nationalism）在此過程中所呈現的意義，當代西方學界的解讀中，較常見到的是從國家統治權力與行政支配等角度為主的觀察。¹ 但是在現代中國，民族國家體制下的民族觀，似乎更能看出「國家」存在意義下對於其內部的族群（ethnic group）存在現象的一種認知態度。從民國時期的「五族共和論」，到中共建政後以五十六個「民族」為基調的「多民族統一國家論」，都顯示出在族國體制的範疇內，藉由「漢」與「非漢」的區隔與共生關係，來形塑出中國自古到今在族群文化意涵下就已存在的多樣性（pluralism）與異質性

（heterogeneity）。一九四九年之後，因意識形態的差異，加上中共以國家力量推動「民族識別」使之成為其少數民族政策的基礎，使得此一形塑過程及其結果，在海峽兩岸亦呈現出不同的解讀。其中，對於使用漢語的「回—穆斯林」人群的族群認定及其歷史解釋，雙方呈現出來的歧異性最為明顯。在中國大陸，自上世紀五〇年代起，法定少數民族化的「回族」² 及其認定，不但與其他說突厥語、伊朗語和蒙古語的穆斯林人群一同識別、劃分在十個「穆斯林少數民族」的範圍中，同時也讓「回」的族群意識及其歷史解讀，自此與傳統華夏觀中的「漢族」切割。然而在台灣，延續著民國以來「回以名教、非以名族」的意識，以及制憲

¹ 有關此一方面的論述，可參考：安東尼·紀登斯（Anthony Giddens）著，胡宗澤、趙立濤譯，《民族-國家與暴力》（*The Nation-State and Violence*）（台北：左岸文化事業有限公司，2002），頁126-131。

² 本文中所使用的回族一詞，主要是用來指稱現今中國大陸族國體制中，使用漢語並以法定少數民族身份加以識別的穆斯林人群。依據二〇〇〇年大陸第五次人口普查數據，回族現有九百六十多萬人，總數僅次於壯族、滿族。然而，「回族」此一當代概念是否能全面涵蓋歷史上華夏社會中所有被指稱為「回」的人群，中外學界仍有不少爭議，這些都將在本文中繼續討論。本文中涉及當代中國「回」族群屬性的議題，其人群稱謂儘量以「回民」、「回族」、「回教徒」等多樣化方式呈現，但行文間涉及歷史上相關部份時，仍暫以「回族」一詞概括之。

有關此一議題的討論，可參看：張中復，〈「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」〉，《國立政治大學民族學報》，第24期（2005），頁115-147；謝世忠，〈根本賦予認同與族群政治：中國「漢語穆斯林」的例子〉，收入《陳奇祿院士七秩榮慶論文集》，台北：聯經出版事業公司，民81，頁199-220。Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 21-26; Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. xvii-xxxvi.

過程中出現的「內地生活習慣特殊之國民」的權宜性身份，「回」或「回教徒」的人群屬性不僅未與「漢族」脫離，同時其宗教性意義更明顯地取代族群性意義。本文即想就此一差異，企圖以歷史學與民族學等學科的觀點，在一般觸及海峽兩岸民族國家體制，及其影響少數族群意識認同的討論中，提供「回—穆斯林」這個一般研究者較少討論到的特殊案例。同時，對於當代中共主導國家內政化的族群觀的出現及其影響，就「回族」的例子來呈現其族群認同「建構」過程中的複雜性與不確定性。而台灣的回教徒在伊斯蘭宗教社會基礎不斷流失的情況下，如何藉由強化宗教意識，而非傳統族國化的族群意識來維繫我群的認同機制，這一點也是本文的探討重點之一。

一、中國穆斯林族群在當代民族國家體制論述中的意義與特色

當我們在使用「中國的穆斯林族群」這個概念來解讀歷史或理解當代現象時，其複雜性與歧異性常常超出一般人的想像。伊斯蘭教傳入中國的一千四百年的過程中，穆斯林「族群化」(ethnicization)是其重要的結果之一。³ 這之所以和其他外來宗教所產生的結果不同，應與蒙元時期大批說阿拉伯語、波斯語和突厥語的西域穆斯林遷徙來華定居、繁衍的歷史背景有著密切的關係。⁴ 這種在元朝具有一定制度保障意義下的多源性外來穆斯林宗教屬性移民，其在中國集體性的存續發展，以及日後與華夏社會難以分割的互動關係，亦有人將之與離散(diaspora)的概念相提並論。⁵ 不過，一般在論及離散的歷史概念時，與中國

³ 在此處族群化概念的使用，若以「回族」為例，應涵蓋包括歷史發展過程與當代面向等兩種範疇。對於穆斯林而言，無論是歷史上在華夏社會中所形成具有特殊宗教與文化屬性的族群(ethnic group)，或是當代被視為法定少數民族的身份(如「回族」)，其藉由我群認同所型塑出特有族性(ethnicity)的過程，都可視為族群化的概念。在一般人類學研究中國少數民族的著作中，像是美國的杜磊(Dru C. Gladney)，即使用「族群化」、「民俗化」(folklorization)、「本土化」(indigenization)、「社會化」(socialization)與「政治化」(politicization)等概念來做為檢視當代中國少數民族「族性」現象的指標之一。杜磊使用「族群化」這個概念及其討論，主要集中在對於當代「回族」法定少數民族身份的質疑。參看：Dru C. Gladney, *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), pp. 99-367；張中復，〈從「蕃客」到「回族」：泉州地區穆斯林族群意識變遷的歷史省察〉，「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，台北：中央研究院台灣史研究所主辦，2005年11月，頁1。

⁴ 有關這方面的討論，可參看：張中復，〈論元朝在當代回族形成過程中的地位—以民族史建構為中心的探討〉，「海峽兩岸蒙元史研討會」論文，台北：國立清華大學歷史研究所主辦，1994年4月。收入，蕭啟慶主編，《蒙元的歷史與文化：蒙元史學術研討會論文集》，台北：學生書局，2001年，下冊，頁833-865。

⁵ Gladney, *Dislocating China*, pp. 110-113.

有關的討論指的是海外華人的例子，歷史上域外穆斯林遷移入中國並形成「族群化」的情況反而鮮少被論及。⁶ 但不可否認的是，來到中土的穆斯林為求在華夏社會中取得適應性的延續發展，「華化」就成為不可避免的趨勢。早在上世紀初，專研中西交通史的陳垣（援庵），其名著《元西域人華化考》即是闡述此一概念的代表。⁷ 這種無論是在文化上的重新選擇（如語言漢化、採取漢姓），或是社會參與和階層的流動（如科舉功名），其實都有很大的彈性與適應空間。但其中唯一不與主體社會妥協的我群認同意識，是對伊斯蘭教信仰與穆斯林身份的堅持。另一方面，隨著元代以後說漢語的穆斯林的不斷繁衍與遷徙，使得有著「回」屬性的人群在華夏社會中逐漸形成「大分散、小集中」的聚居形態。在西方學者眼中，這種回—穆斯林在中土內地所出現的「補綴式的社群」（*patchwork communities*），⁸ 是在理解傳統與現代中國社會「族群」概念時一個不可分割的事實。

因此，自明、清以降，傳統嚴夷夏之防的華夏社會中，原本應以「漢人」族群為主要展現特徵的內部結構，卻夾雜著族群屬性界於華、夷之間的回回、回民或回族這類世居性「異類」人群的存在事實。回民的先民大多是非漢人的域外穆斯林，經過長時期的世居化後，其「我群—他群」觀互動下的族群屬性，往往會陷入「血胤」與「文化」的認知爭議中。在中國華夷交往頻繁的歷史上，華夏或漢人的概念，原本就是多元族群觀下的邊緣游移的結果。「以夷變夏」的文化認同的選擇機制與現實情境，原本就超越血胤溯源的模糊意義。在這方面，回民的西域祖先歷史記憶式外來根源，不一定就是其成為「夷種」的唯一認知依據。反而回民在文化取捨過程中，仍堅持以穆斯林互相嫁娶的內婚制（*endogamy*）—「只進不出」來鞏固其宗教群體的邊界。因此，從這一點可以合理的認知，華夏或漢人的血胤在宗教皈依的前提下，必然成為中國「回」人群中的重要組成部份之一。即使如此，可是在文化觀上，回民與漢文化雖互動頻繁，但現實中伊斯蘭教外來宗教的背景以及與漢文化內容殊異的異質性，卻成為華夏認定回民必為

⁶ 目前討論離散的概念大多集中在猶太人、非洲裔族群（*people of African Origin*）、巴勒斯坦人（*Palestinians*）與海外華人等四個主要範疇。參看：Stéphane Dufoux, trans. by William Rodarmor, *Diaspora* (Berkeley: University of California Press, 2008), pp. 19-25.

⁷ 陳氏言：「華化之意義，則以後天所獲，華人所獨者為斷。故忠義孝友、政治事功之屬，或出於先天所賦，或本為人類所同，均不得謂之華化。」參見：《元西域人華化考》，收入氏著，《元史研究》，台北：九思出版社，1977，頁3。

⁸ Dru C. Gladney, "The Hui, Islam, and the State: A Sufi Community in China's North-west Corner." In Jo-Ann Gross ed., *Muslim in Central Asia* (Durham: Duke University Press, 1992), p. 91.

「異類」人群的主要依據。即使像士大夫階層中顧炎武這樣的名儒，在他的認知裡，回民不僅是唐代回紇的後裔，是「自守國俗」的夷狄之屬，同時也對於回民宗教文化中「殺牛為膳」的飲食習慣十分反感。歸根究底，這些都與回民與生俱來便與華夏文化格格不入的「頑獷之習」有著密切的關係。⁹

上述這種回民即使身處於華夏社會，但一定程度上與漢文化靠攏、結合的適應過程，其族群身份的屬性，在大部份漢族眼中卻仍擺盪在半虛擬的「外來血胤」與事實存在的「異族文化」之間。這種「非我族類」的認知矛盾及其產生的負面影響，在中國歷史上所得到的寬容與理解其實是很有限的。雖然以色列學者伊斯利（Raphael Israeli）認為回—穆斯林人群在華夏社會的發展，應同時注意「華夏的伊斯蘭化」（Chinese Islamizing）與「穆斯林的漢化」（Muslim Sinicizing）兩種視野的研究取向，以避免用單一傳統的夷夏觀來將「回」所代表的文化與族群屬性，在「非夷即夏」或「非夏即夷」的情境中強加認知或區隔。¹⁰ 可是自近代以來，尤其是在清代，新疆與內地雲南、陝甘等地的穆斯林又因為複雜的歷史因素進而演變成為多次抗清事件的主要發起者。¹¹ 這種涉及民變與族群衝突的史實及其影響，不僅讓原本在內地穩定發展的回—穆斯林社會遭遇前所未有的衝擊，¹² 同時也加深漢人社會對於「回」所代表的族群與文化意義的負面認知。

雖然這種穆斯林與非穆斯林之間激烈的族群衝突，在整體中國回—穆斯林與漢族共生的版圖中只是局部現象，但這種歷史延續性的矛盾，對於大部份形式上

⁹ 除「殺牛為膳」外，顧氏尚言：「惟自守其國俗，終不肯變。結成黨夥，為暴閭閻。以累朝之德化，而不能馴其頑獷之習。所謂鐵中錚錚，庸中佼佼者乎？」參看：（清）顧炎武，《原抄本日知錄》，台北：文史出版社，民 68，卷二十九，〈吐蕃回紇〉，頁 845。

¹⁰ Raphael Israeli, "Established Islam and Marginal Islam in China from Eclecticism to Syncrism," *Journal of Economic and Social History of Orient* 21: 1 (1978), p. 99.

¹¹ 在清代近五十部有關平定內部動亂與對外武功的方略、紀略中，其中涉及穆斯林與伊斯蘭的部份就佔了十一部，幾乎超過全數的五分之一。在這十一部書是，《欽定平定準噶爾方略》、《欽定蘭州紀略》、《欽定石峰堡紀略》、《欽定平定回疆剿擒逆裔方略》、《欽定平定陝甘新疆回匪方略》、《欽定平定雲南回匪方略》、《湘軍記》、《平定關隴紀略》、《平回志》、《戡定新疆紀》、《秦隴回務紀略》。參看：馮爾康，《清史史料學》，台北：台灣商務印書館，民 82，頁 385-387；張中復，《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，頁 3。

¹² 在回漢雜處地區，漢民所受到的衝擊一樣嚴重。十九世紀末較有系統研究中國伊斯蘭教的美國學者布魯姆霍爾（Marshall Broomhall），就曾引述過英國人貝爾上校（Col. Mark Bell）的估記，經過同治回變，甘肅人口從原來的一千五百萬銳減到一百萬，其中每十個漢人中就有九人遇難，每三個穆斯林中就有二人喪命。布氏雖然認為這些數據可能有些誇大，但他也不可否認這是貝爾上校在事變過後，親自走訪殘破不堪的甘肅地區後所獲致的結論。參看：Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem* (London: Margan & Scott Ltd., 1910), p. 155; 張中復，《清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思》，頁 96。

早已「華化」的回民而言，其是否能成為華夏社會回、漢族群關係中一股穩定勢力的疑問與猜忌卻一直存在著。而這種刻板印象式的觀點，即使在民國時期仍時有所聞。例如西北地區的漢人，還誤認甘肅回民「性情粗暴、頭腦簡單，最易受人之挑撥利用，且迷信印象甚深，而竟視殺漢人成上天堂之階梯矣。」或「回匪作亂之原因，大非他匪之專求解決生活問題者可比，其中含有一種妙不可測之怪異政治意味。因平日受愚魯阿訇用一種誤解教義之辭，謂有回無漢、有漢無回，殺漢人愈多者，愈有功於教主，死後即上天堂等宣傳之麻醉，逐漸造成仇視漢人、與漢人不共戴天之心理，及好殺輕死之性情。」¹³ 而當地漢人在此陰影下，甚至還流傳出「禮義生於富足，窮苦恆多厭世，人無尚武精神，終受回種壓迫」的民諺。¹⁴ 這些都說明，在清代傳統華夷「順—逆」史觀的驅使下，加上伊斯蘭教文化與族群認知上的異類屬性，「回亂」、「回匪」所代表的就是「蠻夷猾夏」的歷史循環，因此要以「犁庭掃穴」的傳統模式使之澈底臣服。主導鎮壓西北回民抗清運動的左宗棠就曾指出，回民抗清的基本原因就是因為他們是「叛服不定」的夷狄。非但如此，就連未參與抗清的中原、江南等地區回民，左氏亦將其毫無例外地視為等同意義的夷狄。¹⁵

如同人類學家李區（Edmund Leach）研究緬甸高地的克欽人（Kachins）與掸人（Shans）的案例中所得到的結論，族群認同意識的形成，有時會與其他人群產生權力對立與衝突的過程有關，因而使得原本單一性質的我群—他群意識出現「族群式」的認知轉變。這種「抗爭式的族群」（competing ethnic groups）的認同思維，在理解近代中國少數族群的族群觀的建構過程也具有一定的意義。¹⁶ 按此一脈絡固然也可以用來觀察近代回—穆斯林人群的族群認同形塑的不同面向，可是清代回民事變的持續出現，對於區域性的回—穆斯林族群認同意識的強化雖有一定的效應，¹⁷ 但卻不能避免地會出現前述漢人社會對其「異類」族群

¹³ 桑丹桂修，陳國棟纂，《〈甘肅省〉隆德縣志》，台北：成文出版社，民 65，卷一，〈民族·文化〉，頁 56-57。

¹⁴ 桑丹桂修，陳國棟纂，《〈甘肅省〉隆德縣志》，卷二，〈食貨志〉，頁 29。

¹⁵ 左宗棠以春秋之山戎為直隸回教，驪戎為陝西回教，徐戎為江南回教，陸渾之戎為河南回教。參看趙鍾奇，〈中國回教之來歷〉，《醒回篇》第一號（1908）。收入：余振貴、楊懷中主編，《醒回篇·伊斯蘭》（中國伊斯蘭歷史報刊萃編第一輯），銀川：寧夏人民出版社，1992，頁 61。

¹⁶ Dru C. Gladney, "Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC." in Dru C. Gladney ed., *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 120; Gladney, *Dislocating China*, pp. 219-220.

¹⁷ 這種回變中穆斯林族群意識的提升與強化，本質上還是以伊斯蘭教宗教意識來抵抗漢人或清廷「異教徒」壓迫者的基本心態為憑藉。參看：David G. Atwill, *The Chinese Sultanate: Islam,*

與文化屬性幾近於污名化（stigma）式的曲解和認知的結果。這些因素，對於近代回—穆斯林人群在華夏社會中的自我定位與延續發展而言都不啻為一種負面的趨勢。可是，此一趨勢卻隨著辛亥革命後，新的民族國家概念下「五族共和」的定論，及其相關的中華民族論述不斷地展現與討論而出現轉機。其結果不但使得回—穆斯林人群的定位，從傳統天朝內部的邊緣異類，開始改變為民族國家構建內涵中不可或缺的組成板塊。同時，回—穆斯林的族群屬性和現代國家體制的互動與形塑關係，從此也進入到另一個新的發展階段之中。

如同凱斯（Charles Keyes）所言，現代民族國家體制的確立，必須做到對其內部族群觀的再整合。¹⁸ 在此意義下，「五族共和」雖然提出回—穆斯林與華夏社會在新的民族國家體制中重新定位的思考意義，可是內在的論述矛盾與事實之間曖昧不明的認知差異卻不容忽視。這其中有來自前述的清朝對於回民和伊斯蘭污名化認知的延續，也有「回」在「五族共和」論述下必須加以釐清的一些重要概念及其思辯。首先，「五族共和」中的「回」，其表面意義仍應是延續清代的論述，即中國境內所有的穆斯林人群，包括關內與關外的新疆。但與漢、滿、蒙、藏不同的是，「回」既有族群屬性的意義，同時也具有宗教文化的意涵。就族群屬性而言，如果對象是關外新疆「回部」的「纏回」（即說突厥語或印歐語的新疆穆斯林，以現今的維吾爾族為主），則此「回」的意義與滿、蒙、藏等「邊族」的位階是一致的。且其形式上與「漢」一樣，都是民族國家內部的組成單位—nationalities，只是一為華夏的主體，其餘則為非華夏的集團。但如果此一「回」也包含關內的「漢回」，即本文中的回—穆斯林、回族等人群，則其特有的族群性（ethnicity）的自我認知與屬性位階就會重疊在「漢」與「非漢」之間。這在前述的凱斯提到民族國家整合內在族群觀的意義上來說，就是一種錯置或偏差。而這也就說明自清末以來，回—穆斯林知識份子對於「民族」一詞用在自我族群認知的過程上會特別謹慎、或者會出現某些爭議的癥結所在。事實上，已有學者提到，清末至民初中國的知識界借用日語漢字形式的「民族」來解讀西方 nation 一詞，甚至還將之運用到對於民族國家內部族群的細分與理解上時，其所衍生的

Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873 (Stanford: Stanford University Press, 2005), p. 47.

¹⁸ Charles Keyes, "The Basis of Ethnic Group Relations in Modern Nation-States." In V. I. Kozlov ed., *Ethnic Process in the USA and USSR: Material of Soviet American Symposium*. Moscow: INION, Academic Sciences (1984), p. 15. 間引自：Gladney, "Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC.", p. 119.

誤解與認知混亂是非常明顯的。¹⁹ 至於「回」的族群屬性，尤其是說漢語的回—穆斯林人群，其在共和體制下應該是一個什麼樣的「民族」，以及究竟應與漢族與傳統邊族之間做到什麼情況下的整合或區隔，這在有關「五族共合」的論述中始終很難找到一個完全沒有爭議性的解釋觀點。

對於這樣的爭議，我們或許可以從清末穆斯林知識份子的自覺中加以觀察。例如黃鎮磐就意識到無論是穆斯林或非穆斯林，會把共和體制下「回」的意義混淆，主要是因為「族、教不分」，因此他主張「回以名教、非以名族也」。「嘗見時人論政，輒以漢滿蒙回藏苗竝稱，儼然以六大民族標榜之…。所謂回者，廁列其間，相安無事。聞知父老有所謂爭教不爭國者，殆即回回入中國傳教之宗旨也耶。近人不察，每以回民目之，且有所謂為回族者，則是滿漢之外，又樹一民族之敵。吾恐同種相殘，相互吞噬…。」²⁰ 這種觀點，固然只是想把內地「華化」的回—穆斯林人群的「異類」族群屬性淡化，且將共和體制下「回」的意義與伊斯蘭的宗教本質意義合而為一。但須注意的是，宗教性人群的概念並不能與族國體制內的「民族」劃上等號，更何況無論是外來宗教或本土宗教，只有伊斯蘭在中國的存續事實，是建立在族群與社會文化這兩種互為表裡的基礎現象之上的。而這也是當代族國體制內「回」的意涵，必須兼顧「名教」與「名族」這種兩元屬性的基本理由之一。另一方面，與「五族共和」相關的中華民族論、以黃帝或炎黃為起始的「中國民族起源」的歷史，也難以說明為何此國族論述中包括「回」在內的非華夏民族。²¹ 這些都說明了自民國以來，民族國家中傳統的內地回—穆斯林人群，在共和體制中新的「回」的定位下，所必須面對的不是單純的族、教意識的切割或整合問題，而是如何去建構「合理的異類屬性」，以有別於過去天朝意識中強加其上的污名化的夷狄觀。在此前題下，清末民初有關「回教民族」概念的出現及其討論，便格外地引人注目。

二、華夷之辯：清末民初「回教民族」論述及其爭議

清末民初，隨著時局的劇變與各種思潮的衝擊，以及共和體制民族國家觀的

¹⁹ 王柯，《20世紀中国の国家建設と「民族」》，東京：東京大學出版會，2006，頁63-66。

²⁰ 黃鎮磐，〈論回民〉，《醒回篇》第一號（1908）。收入：余振貴、楊懷中主編，《醒回篇·伊斯蘭》（中國伊斯蘭歷史報刊萃編第一輯），銀川：寧夏人民出版社，1992，頁58-60。

²¹ 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族—根基歷史的文本與情境》，台北：允晨文化實業股份有限公司，2006，頁15。

影響下，知識界對於回—穆斯林人群的宗教特質與族類意識的問題，已逐漸出現較為積極和自覺的解釋觀點。尤其是在國內外民族主義的激盪下，中國回—穆斯林亦開始自覺地思索傳統觀點下的「回民」應為一特定「民族」的事實。這其中有關「回教民族」這個概念的論述則相當值得重視。例如首開中國回教史研究之例的金吉堂，他便在〈回教民族說〉一文中提出「回族者，回教教義所支配而構成之民族」的觀點。²² 這與前述黃鎮磐「回以名教、非以名族」的說法明顯不同，是典型的「以教論族」觀。而王日蔚更直接指出：「回教一名源出回族，回族一名非出回教。近世多不知察，本末倒置，至謂回族不是一個種族。回教教徒之忽於史實者，亦臆解回回為回復本尊之意。於是回族回教二詞愈益混淆，淵源本象莫得而明。」²³ 依王氏所言，回回或回族已非僅具穆斯林意涵的代稱，而是類似於金吉堂所說，是具有伊斯蘭文化內涵的特定民族（王氏甚至使用更積極的「種族」一詞）。²⁴ 這裡可以看出，金吉堂以「回教民族」的觀點來詮釋傳統「回族」的概念，是為了避免自清代以來將回回、回紇、回教這些名稱混而一談所產生的「指鹿為馬、以訛傳訛，實為中國回教史之一大癥結所在」²⁵ 現象，且必須依附在民族國家觀這個前提下，重新釐清「回」的族群性一種自我解讀。換句話說，這是試圖強調伊斯蘭宗教屬性下所凝聚成的特別人群觀，來淡化、甚至區隔一切提到「回」就必然與回紇等邊族產生一定關聯的可能性。當時中國穆斯林的知識份子希望透過這類討論，來轉變傳統華夏社會中「回」被夷狄化與污名化所產生各種負面意義和影響。而在整個中國伊斯蘭教的歷史上，過去從未出現過這種來自內部的族群論述意識。

另一方面，「回教民族」似乎還可以擴大解釋為全世界穆斯林群體的一種集合式概念，以提供將中國回—穆斯林的存在事實「嵌入」到「伊斯蘭世界」(*Dar ul-Islam*)²⁶ 版圖內的合理解釋。像是「回教民族四個字，是把世界上許多信回教的各個民族，拉攏在一起，而給它特立的一個假定的名詞。」²⁷ 或是「(全世

²² 金吉堂，〈回教民族說〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期（回教與回族專號）（民 25），頁 29。

²³ 王日蔚，〈回族回教辯〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期（回教與回族專號）（民 25），頁 41。

²⁴ 張中復，〈清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思〉，頁 17。

²⁵ 金吉堂，《中國回教史研究》，台北：珪庭出版社，民 60，頁 1。

²⁶ 其原意為「伊斯蘭境域」(*abode of Islam*)，之後衍生為以穆斯林為主體的伊斯蘭主權國家，或其所形成的「核心」範圍。就內容而言，這其中還包括在伊斯蘭國家中受穆斯林體制支配的非穆斯林，以及在非伊斯蘭國家中的穆斯林人群。而後者一般稱之為穆斯林少數族群(*Muslim ethnic minority*)，中國的回族等十個穆斯林少數民族即歸入此一範圍之內。參看，H. A. R. Gibb and J. H. Kramers ed., *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1995. p. 69.

²⁷ 振武，〈「回教民族」四個字的釋義〉，《月華》第十五期（民國 18 年 12 月 15 日），收入：余

界)」弱小民族的總數是十二萬萬五千萬，在這個數目之中，中華民族佔去了四萬萬強，回教民族佔去了三萬萬，而中華民族中的回教民族有六千萬。」²⁸ 而陳捷的《回族民族運動史》，基本上就是一部中國人眼光下的世界伊斯蘭教史。²⁹ 可見「回教民族」這個概念的解讀，無論是對內還是對外，其所重視的是將回—穆斯林人群在族國體制內尋求一個適時的「民族」定位，像是「我們既是把許多信回教民族的血統、生活、語言、宗教、風俗習慣都認為相同，那麼，這些民族，似乎都可以算是一個民族。」³⁰ 這裡可以看出，嚴格說來「回教民族」並不是一種在心理與族群文化認同意義下具有嚴謹「我群—他群」的認知意義，以及建立在完整歷史記憶架構下的一個「國族」或「民族」的概念。它似乎是在泛伊斯蘭宗教情感下的一種「放之四海皆準」的群體性假設。「回教民族」很明顯的是為了因應民族國家體制下回—穆斯林人群必須取得「民族」位階、並以宗教屬性取代族群屬性的一種權宜性的過渡概念。但問題的癥結是，只是經由民族國家體制「五族共和」中「回」的單向詮釋，且訴諸於泛伊斯蘭宗教意識並企圖將之擴大為泛族群概念的「回教民族」觀，其本身不僅無法將傳統「回」在華夏社會中存在的族、教「異質性」(heterogeneity)就此淡化，同時也不能取得與漢族相對認知上就此便具有「同質性」(homogeneity)意義的結果。

此外，「回教民族」論是否能成為民族國家中具有凝聚我群集體歷史記憶，以做為強化族群認同的論述主體，則是值得懷疑的。王明珂先生曾指出，近代國族的特色之一是：明確的「國族邊界」取代了模糊的「帝國邊疆」。面對帝國主義列強積極爭奪「邊疆」的情形下，合「華夏」與「四裔」而為「中華民族」，逐漸成為晚清與民國初年許多中國知識份子心目中的國族藍圖。在此國族藍圖下，近代中國知識份子的重要學術使命之一便為書寫「國民歷史」或「民族史」，將過去被華夏視為「蠻夷」之族群納入國族與國民範疇之內。³¹ 可是很諷刺的是，民國時期幾本著名的《中國民族史》中，回—穆斯林的「民族」歷史與族群

振貴、楊懷中主編，《月華》(中國伊斯蘭歷史報刊萃編第二輯)，第一冊·一至二卷，銀川：寧夏人民出版社，1993，頁71。

²⁸ 夢揚，〈回教與中國〉，《月華》創刊號(民國18年11月5日)，收入：余振貴、楊懷中主編，《月華》(中國伊斯蘭歷史報刊萃編第二輯)，第一冊·一至二卷，銀川：寧夏人民出版社，1993，頁55。

²⁹ 其第一章即為〈回教民族之興起及其分佈〉，參看：陳捷，《回族民族運動史》，民國22年商務印書館刊本，頁2-10。

³⁰ 振武，〈「回教民族」四個字的釋義〉，頁71。

³¹ 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族—根基歷史的文本與情境》，頁256。

屬性的描述不是付之闕如（如呂思勉），就是混淆不清。在王桐齡的書中，清代內地的「回族」就是唐代漠北的回紇，³² 這是延續清代關、內外回民不分族源，但一律視為突厥回紇後裔的錯誤認知。而具有文化人類學背景的林惠祥，其有關「突厥系回族」的論述，也與王桐齡的認知差異不大。³³ 事實上，這種「民族史」的書寫，不但未將隱沒於華夏社會中的回—穆斯林人群賦予「民族的歷史」或「國民歷史」的解釋定位，同時也很難看出伊斯蘭教在中國形成族群化發展的歷史脈絡。另一方面，與王桐齡等人同時期的穆斯林知識份子，如前述的金吉堂、馬以愚與傳統先等人，其所關心與論著的主題反而是「回教史」，而不是「回族史」或「回教民族史」。這一點，固然是為了避免因論及到族類議題而陷入夷夏之辨的歷史爭議之中，但多少也是受到明、清以來，中國穆斯林學者中如王岱輿、劉智、馬注等人致力於「以儒詮經」的學術傳統的影響。這種以儒家學說闡釋伊斯蘭宗教原典的精義，同時將中國穆斯林與天房阿拉伯之間透過「經典認同」（*literati identity*），來合理解釋中國伊斯蘭源出正統伊斯蘭世界的離散本質（*Diasporicity*）³⁴，其展現的最合理型態就是以宗教為依歸的「文化史」，而非以「回教民族」為導向的「族群史」。

由此可見，民初「回教民族」的觀點確實是欠缺學理與歷史經驗論述的基礎，其影響所及，未必能使伊斯蘭在中國的族群與文化本質在新興民族國家體制中得到合理的詮釋空間。然而，對於清代以來「回」所代表的族群性意涵，穆斯林內部亦有人堅持提出與「回教民族」截然不同的思索方向。從清末開始，接受新式教育的穆斯林知識份子中就有人從全然不同的觀點，來檢證傳統「回回民族」、「回族」這類民族觀的意義。其基本的思維，就是完全否認回—穆斯林人群是有任何的民族意涵。例如前述提到「回以名教、非以名族也」的黃鎮磐，以及和他同屬「留東清真教育會」的成員。³⁵ 該會成員普遍否認回民為一個獨立的民族，

³² 王桐齡，《中國民族史》，台北：華世出版社，1977，頁 653-654，670。

³³ 林惠祥，《中國民族史》，台北：台灣商務印書館，1983，上冊，頁 13；下冊，頁 1-2。

³⁴ Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (Harvard: Harvard University Asia Center, 2005), pp. 12-20.

³⁵ 一九〇七年七月，由十一位具有回民身份的中國留學生在東京成立「留東清真教育會」。該會是中国近代史上最早的穆斯林民間團體，其以「聯絡同教情誼，提倡教育普及宗教改良為本旨」（該會章程第一條），提出了中國近代穆斯林新文化運動的主要精神，所以被認為是中国近代穆斯林新文化運動的先驅。依據該會後來的名錄，知第三次全體大會後，已網羅在日的全部回民留學生，總數為三十六人，其中女性一人，具有阿訇資格者一人，分別來自中國十四個省。該會並發行會刊《醒回篇》，其為中國穆斯林有史以來的第一本雜誌。該雜誌雖然僅出刊一期，但因多為骨幹會員投稿，其中內容足以說明該會的思想。參看：王柯，〈「祖國」的發現與民族、宗教、傳統文化的再認識—中國穆斯林的五四與新文化運動〉，「五四運動八十週年學術研討會」論文，

在他們看來，回民只是一個宗教性的人群的集團。這是因為他們反對從種族上來區別於漢人與回民，同時也力圖從伊斯蘭教傳入中國的歷史上證明，所謂的「回回民族」或「回教民族」僅是一個虛構的當代概念。換言之，回—穆斯林就是信仰伊斯蘭教的華夏子民，其和佛教徒一樣是不具有任何族群性的群體。其實，很明顯的這種論述也是建立在另一個當代主觀意識上的理由：區別民族，只能使中國內部不和，不僅妨礙統一的國民意識的形成，更不利於抵禦外敵。因此他們不僅反對他人視回民為「異族」，而且批評回民自身存在的「自外」思想。³⁶事實上，這類將回、漢視為僅僅是宗教信仰方式不同的人群的看法，在民國時期漢族學者眼中更容易形成定論。只是漢族學者的出發點不是中國內部的夷夏觀或伊斯蘭教的族群屬性，而是與「留東清真教育會」的成員一樣，中國的民族主義與民族國家體制必須有能力抵抗帝國主義的侵略。在此前提下，凡是涉及將「種族」視為科學性的分類概念都要揚棄，以免弱化內耗民族國家的實力。³⁷

不過，像黃鎮磐這種帶有向華夏同化傾向的觀點，形式上是穆斯林企圖以伊斯蘭宗教感情為人群凝聚的紐帶，並在模糊避談「回」的族群屬性的前提下，藉此「融入」以漢族為主體的中國社會中的一種妥協思想。這其中有一個相當關鍵的因素，那就是在民族國家體制的醞釀下，穆斯林藉由新興的「祖國意識」及其認同，以「國家」存續的意義，來取得得「國民身份」的正當性，進而擺脫傳統「華夷之辯」中「回」終究會被視為次等的夷狄或異類的刻板心理。事實上，辛亥革命前後，中國民族主義思潮的高漲，把久已存在於回民中間的草根性質的種族認同提升到一個前所未有的政治意識的層面。³⁸只是在如何面對傳統中國社

台北：國立政治大學文學院等主辦，1999年4月，頁9。

³⁶ 王柯，〈「祖國」的發現與民族、宗教、傳統文化的再認識—中國穆斯林的五四與新文化運動〉，頁13-14。並參考：黃鎮磐，〈論回民〉、〈宗教與教育之關係〉；保廷梁，〈勸同人負興教育責任說〉，《醒回篇·伊斯蘭》，頁48-50、11-31；40-48。在非「留東清真教育會」成員言論方面，又如尹伯清所言：「內地居民盡漢族也，而儒、道、佛、耶、回諸教並行，何以不稱儒族、道族、佛族、耶族乎？獨於奉回教者而別稱回族，於理有未合，於義有未通，實惑之甚也。」參見氏著，〈回教與回族辯〉，《中國回教學會會刊》，第一卷第五號（未註年月），收入：李興華、馮今源編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編，1911-1949》，銀川：寧夏人民出版社，1985，上冊，頁263。

³⁷ 這方面的漢族學者可以齊思和為代表。齊氏曾撰〈民族與種族〉一文，發表在《禹貢》第8卷第1至3期（1937）。他強調應揚棄「種族」這一不科學的概念，非漢人群與漢族的界線早已模糊淡化，如強調其具有單一民族的屬性，則必然會被日本帝國主義所操作，成為侵略中國的工具。在美國學者杜贊奇（Presanjit Duara）眼中，齊思和的這個觀點，展現了反帝國主義論述對於過時的社會達爾文主義的一種抨擊。參看：Presanjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 143-144.

³⁸ 姚大力，〈「回回祖國」與回族認同的歷史變遷〉，收入氏著，《北方民族史十論》，桂林：廣西師範大學出版社，2007，頁103。

會中根深柢固的夷夏觀時，「回教民族」論者是以穆斯林世界普同意識下接近於半虛擬的族類隱喻 (ethnic metaphor)，來與漢人一華夏社群勢力在民族國家體制中取得等同性的位階。而「留東清真教育會」的成員，則是在國家意識的驅使下，透過愛國心與宗教改良的具體實踐，³⁹ 來淡化、甚至褪去回—伊斯蘭教在中國的「異類」屬性，前提是穆斯林在中國社會中的自我定位，其對於「國家」所產生的認同意識，是必須超過傳統或當代的「民族」意涵。

然而，「留東清真教育會」成員這種「棄族認國」的定位觀，對於像尋求「回教民族」這類認同意識的穆斯林而言仍是不能接受的。在「回教民族」的泛論思潮下，亦有穆斯林學者如薛文波等人，強調「中國的回族，是世界上信回教的民族之一」。在族國意識的驅使下，傳統回民是透過國家才取得了「回族」的地位，而不是以「回教」二字來取得「回族」的地位。⁴⁰ 換言之，內地回—穆斯林人羣的族群身份，雖然仍冠以「回」的他族名稱，但共和體制中一律等同的公民意識，卻讓漢文化普遍存在於穆斯林社會的事實，繼續成為新的「回族」族群文化內涵中合理存在、且未必會被視為非漢族「異類」的發展機制。在這方面，前述的以色列學者伊斯利，即把清末中國因應西力挑戰的「中學為體，西學為用」論，用來解釋穆斯林在和傳統中國社會文化之間涵化 (acculturation) 式的互動模式。他認為，中國穆斯林以伊斯蘭文化為「體」，在無法成為伊斯蘭國家的前提下，以接受傳統中國社會的漢文化為「用」的適應事實。⁴¹ 只是這「用」的方面的實踐，一旦碰觸到「民族」的自我定位這個當代議題時，則不可避免的仍然會導入以下這種相當特殊的適應情境：即在民族國家體制內，一方面以宗教身份來凝聚我群意識，另一方面則用國家觀來強調平等的公民身份的發展脈絡固然明確，可是當必須展現基本的族群意識時，還是不會立即在「漢」與「非漢」之間做二分式的抉擇，進而產生像是「內地生活習慣特殊之國民」這種特別的我群認同觀。⁴² 這種在國家認同的前提下，無論是回—穆斯林還是「回族」，其公民身份及其在當代民族國家體制中的定位，將毫無保留地會受到政府與國家主權運作的干預，

³⁹ 王柯，《20世紀中国的国家建設と「民族」》，頁129-132。

⁴⁰ 薛文波，〈中國回族的地位和本身應有的認識〉，《月華》創刊號（民國18年11月5日），收入：余振貴、楊懷中主編，《月華》（中國伊斯蘭歷史報刊萃編第二輯），第三冊·第四卷，銀川：寧夏人民出版社，2004，頁292。

⁴¹ Raphael Israeli, *Muslim in China: A Study in Cultural Confrontation* (London: Curzon Press, 1978), pp. 31-36.

⁴² 有關「內地生活習慣特殊之國民」說，將在第四節中再詳述之。

而使之內政化。⁴³ 而在一九四九年以後，伊斯蘭在中國的族群與文化內涵，將進入到當代民族國家政治意識形態運作與內政化措施互動下的新的形塑時期。

三、誰是「熟悉的陌生人」：中共少數民族化體制下的「回族」

清末到民國時期，回—穆斯林人群在民族國家體制內所產生的「回」是否為一個特定民族的爭議，到了一九四九年中共建政後始成定案。在中共少數民族政策的推動下，「回族」以及其他九個穆斯林少數民族的識別結果，意味著自此「回」在中國族群版圖中已確定為屬於非華夏範疇的人群。法定意涵下的少數民族化身份，讓民國時期擺盪在「華」、「夷」認定之間的回—穆斯林人群，最終被新的民族國家體制賦予前所未有的「少數民族」的身份。而這種近半個世紀以來的少數民族化過程，不僅讓「回族」這個概念及其所涵蓋的歷史、宗教、文化、族群與政治等層面的「事實」，成為解讀「中國穆斯林」(Chinese Muslims)或「穆斯林中國人」(Muslim Chinese)這些容易混淆的名詞過程中最有爭議性的一個部份，⁴⁴ 同時它更成為中國大陸以外的東、西方學界用來批判中共以意識形態與歷史隱喻 (historical metaphor) 建構當代「民族」(nationality、*minzu*)⁴⁵ 及其內容欠缺嚴謹性的一個常見的案例。

回族做為具有法定少數民族身份的事實，在中共早期民族理論與政策的制定過程中，是明顯具有指標性與代表性的例子。早在延安時期，民族問題研究會所編的《回回民族問題》一書，其中在第七章正式接襲「回回是民族，回回問題是民族問題」的理念，可以說是中共正式將回族定位為少數民族的濫觴。⁴⁶ 而這也可以看作是民國時期回—穆斯林人群在尋求「民族」定位過程中的另一個選

⁴³ Gladney, "Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC", p. 119.

⁴⁴ Atwill, *The Chinese Sultanate*, pp. 36-38.

⁴⁵ Stevan Harrell, "Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to them." In Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Seattle: University of Washington Press, 1995), pp. 3-36.

⁴⁶ 事實上該書主要的執筆人為李維漢與劉春。相關內容可參看：民族問題研究會編，《回回民族問題》，北京，民族出版社，1982，頁96-113。事實上，中共在三〇年代初「長征」結束前後，即針對西北回民問題提出相關的具體政策，例如〈中國工農紅軍總政治部關於回民工作的指示〉(1936.6.25)、〈中華蘇維埃中央政府對回族人民的宣言〉(1936.5.26)等。關於這類文獻可參考：中共中央統戰部編，《民族問題文獻匯編：1921.7—1949.9》，北京，中共中央黨校出版社，1991，頁362-365、366-367、518-521、522-523、528-532、829-840。

擇，只是此時已成為共產主義政治意識形態支配國族概念下的案例。而這其中多少都受到當時蘇聯民族政策及其相關思維的影響。此外，該書同時也是延安政府解讀歷史上與當代中國伊斯蘭教現象的代表性著作，其罕見地提到門宦制度（即西北蘇非主義教團）與新舊爭教等議題，這也反映清代回變的歷史意識對於形塑當代「回族」歷史記憶的重要性。⁴⁷基本上，回族的「少數民族化」就是「國家主權化」，即民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（boundaries）所屬以及法律所給予的規範和保障。其中像是人類學中所論及的民族—族群邊界的認定（或民族學中的民族成份的識別），無論是從文化、血緣為主導的根基論（primordialism），或是基於現實利益考量為依歸的工具論（instrumentalism）為著眼點，國家—政府是具有一定的主導性與支配性，而非任由社會文化機制使之自然化或模糊化。⁴⁸

不過，大陸在改革開放以後，讓當代西方學界對於中國穆斯林的研究，從傳統文獻材料的解讀，進入到有限度的田野參與觀察。這種情形雖然可以做到理論與現實環境的結合，但在實際研究中，其對於當代少數民族化的「回族」的出現及其與「中國穆斯林社會」之間的界定與必然的等同關係，則是有部份的保留和質疑。這種現象的出現，多少和當代中國少數民族的概念與西方社會中以多元主義為導向的少數民族（族裔）觀之間存有本質上的差異，以及中國以「國家主權化」或「意識形態化」來規範少數民族識別與定位的結果，是否符合西方式的科學性思維的存疑有關。簡言之，當代中國式的「民族」概念的落實—尤其像回族這種與漢族關係密切的群體，在西方觀點的檢證下，的確為族群社會基本的存在特徵與機制提供出了廣泛的討論空間。⁴⁹這其中杜磊與李普曼（Jonathan N. Lipman）兩人的觀點特別值得注意。

杜磊就人類學的視野來觀察以回族為主體的中國穆斯林社會，便曾提到少數民族化的回族，是中國從傳統帝國邁向民族國家化過程中的產物。他認為傳統中

⁴⁷ 民族問題研究會編，《回回民族問題》，頁 53-66。有關大陸五、六〇年代「回民起義」史觀對於當代回族史內容建構以及回族歷史認同意識形塑等方面的影響，參看：張中復，《清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思》，頁 263-300。

⁴⁸ 張中復，〈「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」〉，頁 121。

⁴⁹ 張中復，〈「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」〉，頁 123。

國回回或回民的認同關係是建立在穆斯林式的宗教社群觀上，當代的「回族」身份，是國家重新具體化（objectify）傳統回民的族群屬性與認同意識下的結果。其實，杜氏對於中國回族社群重點式的田野經驗，加上人類學的訓練以及西方民族主義理論的影響，使其對於回族少數民族化的事實尚能以較客觀的角度來分析。事實上，杜氏採用美國學者安德生（Benedict Anderson）詮釋民族和民族主義的「想像的共同體」（imagined community）的概念，以近代西方民族意識的起源與民族化（nationalization）的模式來比對當代回族的出現，同時承認此一民族化的過程是有助於回族的「標籤化」（label Hui），使其能在國家主導下擴大泛回式（pan-Hui）的互動，進而促成回族的內部凝聚力和強化政治覺醒的意識。⁵⁰ 從學理的角度看來，安德生對近代西方民族意識的起源與民族化的解釋，基本上還是以近代西方文明經驗中民族和國家塑型的互動關係為依歸。⁵¹ 只是類似的這種模式在當代中國真正具體化地出現時，其外部層面所呈現的是以國家主義為導向的民族主義；至於內部層面，則包括對少數民族法定身份和認同的「國家主權化」或「意識形態化」的規範與落實。這一點，對杜磊這類西方學者在認知上而言確實是較陌生的。⁵²

不同於杜磊以人類學為主的思考模式，另一位美國學者李普曼，則擅長於從歷史發展的縱深關係，來探討中國穆斯林社會的形成及其特色。他甚至還以「熟悉的陌生人」（familiar strangers）的觀點，來說明「回」在華夏社會中定位關係的曖昧性。在李普曼以西北穆斯林社會史為重心的研究中，不時可以發現他對於「回族」（*Hui minzu*）一詞使用上的謹慎界定與質疑。李氏認為當代中國法定化與意識形態化的「民族」只是一種人為的「範式」（paradigm）。他甚至批評大陸對「民族」的定義及其依此對人群進行族屬界分的結果是「強制性的制約化」（Procrustean rigidity）。同時，傳統用來指稱中國穆斯林的「回」字，在中共建政後，已成為排除其他九個在語言和族源上與漢族明顯有別的民族之外，另一個具

⁵⁰ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge: Harvard University, 1991), pp. 96-98.

⁵¹ 安德生認為，民族（nation）的定義是：「一個想像的政治共同體；這種想像在本質上是有限的，同時也是具有主權的共同體。」（It is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign）。參考：Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), pp. 5-6, 46.

⁵² 張中復，〈「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」〉，頁 124。

有明確族群屬性界線的穆斯林群體。因此，以「回」或「回族」來做為具有漢文化特徵的中國穆斯林的集體族稱，其並不具有真正反映從傳統到現代穆斯林在中國形成特定社群的代表性，而應改為較中性的「漢語穆斯林」(Chinese – speaking Muslims)。⁵³

李普曼採用「漢語穆斯林」這類中性化的定義與用語，來做為研究中國穆斯林社會現象的切入點，目的是在企圖「客觀化」回族身份認定中「國家主權化」所呈現的特殊性。雖然亦有台灣的人類學家贊成以「漢語穆斯林」來取代「回族」的族稱，是較符合歷史與現況之間中國穆斯林社群的發展延續關係。⁵⁴ 但李普曼也承認，「漢語穆斯林」一詞並不會被當前已識別為少數民族的回族所接受。⁵⁵ 不過，回族從原本民國時期界於漢與非漢的游移身份，進而被認定為法定的少數民族，這個案例說明了「少數民族化」已是當代中國民族國家體制中的主要特徵。儘管這個特徵是典型的「族群政治」(ethnic politics)運作下的結果。此外，除了「中國穆斯林」或「漢語穆斯林」等西方學界所常用的詞彙之外，李普曼始終對於「漢語穆斯林」一詞的概念仍有顧慮，所以在十年前他重新提出「華夏穆斯林」(Sino – Muslim) 這個新名詞，企圖來做為最能兼顧各種現象和學理的整合性概念。按「華夏穆斯林」這個特殊並具有爭議性的名稱，是李普曼嘗試將中國穆斯林—回族予以「外裔—細分化」(hyphenated)的產物。他強調，中國境內的人群，如依地緣或族裔屬性，也可以用像西方式的這類「外裔—細分化」的名稱，如猶太裔美國人 (Jewish - Americans)、亞裔美國人 (Asian - Americans) 或華裔馬來西亞人 (Chinese -Malaysians) 等「結合式認同」(combined identities) 的概念來予以區分。因此，所謂的中國人，亦可分為滿族中國人、廣州中國人、……以及「華夏穆斯林」等千百種不同的認同組合。⁵⁶ 李普曼用「華夏的」(Sino – 按該詞有時亦包括「中國的」、「廣義漢族的」等聯結意義在內，本處暫譯為華夏)來取代「漢語的」穆斯林，主要是因為穆斯林是伊斯蘭教信仰者的統稱，此一宗教現象在當代中國往往是與民族屬性有一定的關係。在面對文化特徵、人數與分佈均與漢族關係密切的回回、回族，以「華夏」一詞來做為與穆斯林概念的結合，既可符合

⁵³ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. xx-xxv; “Hyphenated Chinese: Sino – Muslim Identity in Modern China”, in Gail Hershatler etc. ed., *Remapping China: Fissures in Historical Terrain* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 97-99.

⁵⁴ 參考：謝世忠，〈根本賦予認同與族群政治：中國「漢語穆斯林」的例子〉，頁 200。

⁵⁵ Lipman, *Familiar Strangers*, p. xxiii.

⁵⁶ Lipman, “Hyphenated Chinese”, pp. 98.

「漢語穆斯林」說漢語以及接受漢族物質文化的事實，並且也可避免使用像是「中國的」或「漢族的」這類詞義過於含混或狹隘的稱謂。同時，「華夏穆斯林」與其他民族中信仰伊斯蘭教的人群，如藏族穆斯林、傣族穆斯林或白族穆斯林等同樣是具有「外裔－細分化」、「結合式認同」等意義之下的共存事實。⁵⁷

李普曼以「華夏穆斯林」概念，來擴大解釋當代回族的屬性範疇，並強調其族屬血緣意識的本質納入到回族的「民族範式」(*minzu paradigm*)之中，是當代中國的民族國家主權意識型態化下的結果，而不是導源於過去傳統王朝時期的因素。⁵⁸ 綜觀此一「華夏穆斯林」概念的建構，李普曼認為，當代中國「回族」這種國家意識所主導的少數民族化的身份，對於其本身的族屬、文化、宗教和國家觀念等多方面認同的建立而言並不是一種常態，所以主張將回族回歸到多元屬性的穆斯林身份是較為妥當和「客觀的」。其實，中國內地的穆斯林並不只是單純的宗教性質人群，就歷史與現狀看來，其與漢族之間兼具同質性與異質性的民族或族群屬性，在大陸將非漢民族少數民族化的同時，「回族」則已包含並延續了傳統回回、回民、漢回、東干、穆民、「漢語穆斯林」等這些名稱和族屬身份，及其在當代中國重新定型的事實。換言之，少數民族化的回族的出現，應視為中國穆斯林在當代民族國家體制中一種泛政治意義下適應化的結果。⁵⁹

嚴格說來，無論是杜磊或是李普曼，其對於當代「回族」概念的懷疑，最主要的根源還是與民國時期回－穆斯林人群尋求「民族」地位的思考分歧性質十分接近，那就是一九五〇年代獲得中共政府的確認之前，回－穆斯林人群並不是現代意義上的民族。就像中國境內其他非華夏的人群一樣，「回族」只是在中華帝國向族國轉變的時期才開始出現。⁶⁰ 另一方面，中國大陸學界一向都以中華人民共和國漢族與五十五個少數民族共存的當代範式，來做為解讀中國歷史上所有多元化的族群互動現象的衍生藍本。在此前提下，「回族史」就必須從唐代伊斯蘭教傳入中國講起，歷史上的回－穆斯林人群與當代的回族不僅是一脈相承，同時這種論述早已定型，是沒有必要去深思「回族」這個可以貫通古今的概念的正確性。這種以當代政治性來重新建構民族國家內部的族群單位與身份，同時以「造

⁵⁷ Lipman, *Familiar Strangers*, pp. xxiv-xxv.

⁵⁸ Lipman, *Familiar Strangers*, pp. xxv.

⁵⁹ 張中復，〈「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」〉，頁 125-127。

⁶⁰ 姚大力，〈「回回祖國」與回族認同的歷史變遷〉，頁 65。

史」(making histories)的方式來型塑少數民族歷史記憶與認同觀的做法，⁶¹一向是李普曼這類西方學者批判中共的民族史觀或國族論述的重點之一。然而，從清代、民國時期到中華人民共和國，形式上是「國族邊界」取代了模糊的「帝國邊疆」，而像是蒙古族、藏族這些典型的邊族也只是以另一種當代同質性的身份「停格」在中國的民族版圖中。可是回—穆斯林卻不同，中共界定下的「回族」，其不僅是從華夏漢人社會中割裂出來，同時更將之重新「嵌入」當代國族化的民族版圖之中。而這一點，也確實提供了中外學界思考中國族群認同現象與歷史建構問題時的一個相當特別的案例。可是，這種現代回—穆斯林人群在民族國家體制中「割裂—嵌入」的發展模式中，卻在一九四九年之後出現了另一個值得觀察的「反向」，那就是當代台灣的回—穆斯林的「族群」定位問題。

四、「內地生活習慣特殊之國民」：當代台灣穆斯林的「族群」定位

雖然在台灣早期的歷史上，來自福建泉州的移民中有當地陳埭、百崎的穆斯林人群，其並定居在彰化鹿港與雲林台西等地。但到日據時期，這些穆斯林移民及其後裔基本上都已全面漢化。⁶²因此，一九四九年前後隨著政府遷台的外省人集團中，有不少是來自大陸各省的回教徒，這使得台灣再度出現一定人數的穆斯林群體。

從地緣與歷史淵源的脈絡看來，台灣穆斯林的族、教意識是延續民國時期中國穆斯林的相關概念。這裡的「族」，應該是指民族國家體制下廣義的民族觀，而非狹隘的「非華夏意義」的族群觀。由於海峽兩岸的分治以及意識形態的對立，因此一九五〇年代中共民族識別政策以及對少數民族化「回族」的界定，基本上都沒有影響到台灣穆斯林我群認同觀的改變。相較於已明顯與漢族切割、並取得「回族」身份的鄉親同胞，台灣穆斯林依然以漢族—華夏思維為依歸，其宗教性人群的屬性仍然是其我群認同意識中的核心。直到今日，台灣穆斯林人口的官方統計資料，還是以內政部宗教登記的相關內容為主。⁶³不僅如此，民國時期「回

⁶¹ Ralph A. Litzger, "Making History: Contending Conceptions of the Yao Past", in Stevant Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier* (Seattle: University of Washington Press, 1955), pp. 137-149.

⁶² 有關台灣總都府的檔案或調查報告中，在宗教或民間信仰的部份，目前尚未出現關於對伊斯蘭教或穆斯林的記錄。

⁶³ 參考：內政部編印，《中華民國八十年台灣地區宗教團體調查報告》，台北：行政院內政部統計處，1992年，頁13。

教民族」或「回族」的國族屬性的討論在台灣穆斯林的論述中都幾乎看不到。這種情況，固然與台灣沒有實行中國大陸式的民族識別或少數民族政策有關，但在冷戰對立的氣氛下，從台灣穆斯林的宗教上層人士積極反共的國家觀中可以看出，中共識別「回族」及其相關管控伊斯蘭教的政策，是與台灣穆斯林「吾國」與「吾教」的認同意識明顯有所抵觸的。⁶⁴ 因為對台灣的穆斯林而言，在「國」、「教」之外，任何「族」的意義就是非華夏、非漢族的同義語，其所代表的就是等而次之的「異類」。

其實在民國三十六年南京國民政府制憲時，就有穆斯林代表提出以「內地生活習慣特殊之國民」來指稱「內地回民」及「居住各處之回民」。依孫繩武所言，此一說法為其個人所創，並將之納入國民大會代表選舉罷免法實施條例第五十二條中。此因「矧在黨與政兩方面傳統的認識上，向不承認內地回教同胞為回族」。⁶⁵ 可見「族」原本也是可以尋求定位的選擇之一，但最終還是以「內地生活習慣特殊之國民」來做為妥協。按此說不僅意義含混，也使回民（回教徒）的身份在憲政結構下，出現徘徊於「一般國民」與「邊疆民族」之間的窘境。⁶⁶ 不過，即使是像「內地生活習慣特殊之國民」這樣的概念確有其爭議性，但其並未違背台灣穆斯林延續民國時期「爭教不爭族」的基本原則，因此並未受到抵制。這其中多少都意味著，過度著重於「族」的思維有可能會影響「教」的發展。對於像台灣穆斯林這種非伊斯蘭國家內的穆斯林少數人群而言，宗教所代表的實質文化意義及其重要性，是遠遠超過「族群」的身份的刻意界定及其結果。上世紀八〇年代初，杜磊在研究泉州地區漢化卻保有回族身份的社群案例時，特別會以未進行民族識別的台灣穆斯林的文化變遷與社會適應來做為對照現象，以強調「回族」的民族身份，在當代中國穆斯林認同意識建構過程中所展現的脆弱性與爭亦議性。⁶⁷ 同樣也是屬於人類學背景的李蓓莉（Barbara L. K. Pillsbury），當她於上世紀七〇年代初來台灣進行穆斯林社會的研究時，宗教事務的派系之爭以及牽動信仰延續的機制乃成為她觀察的重點。至於回教在台灣的社会文化屬性、相關族群關係以及認同邊緣的維持，是宗教性的還是種族（race）性的認知，在她看來並

⁶⁴ 這類文獻資料，可參看：孫繩武，《回教論叢》，台北：中國文化出版事業社，民 52；定中明，《雪泥鴻爪》，台北：作者自印，民 81。

⁶⁵ 孫繩武，〈「內地生活習慣特殊之國民」的釋名〉，收入氏著，《回教論叢》，頁 141-144。

⁶⁶ 張中復，《清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思》，頁 278。

⁶⁷ Gladney, *Muslim Chinese*, pp. 279-283.

不是一個迫切性的議題。⁶⁸ 不過，前面已提到，包括台灣在內的整體中國穆斯林社會今後所面臨的最大挑戰，不是單純的「族群身份」及其認定問題，而是世俗性的宗教信仰基礎的逐漸流失，以及包括漢化、西化等廣義的現代化、全球化趨勢，對於穆斯林我群認同與宗教實踐所產生的衝擊和影響。像「回族」這類民族國家體制所賦予的民族身份，在此一挑戰中能否成為凝聚並鞏固宗信仰的憑藉，則是相當值得注意的現象。

結論

觀察伊斯蘭教在中國的發展延續，社會—族群與宗教—文化的二元性是不可或缺視角。由此所形成的回—穆斯林人群，其在華夏社會中所形成的適應機制，一方面在「華化」的歷史脈絡下與漢文化共同呈現出同質性的互動意義；另一方面又因伊斯蘭外來宗教的屬性以及半虛擬性的西域祖源，使得「回」及其相關概念又具備著異質性的解讀空間。先天的宗教文化差異所產生的誤解，加上清代回變所引發族群關係的激化，這種異質性甚至成為「異類」、「夷狄」等污名化意涵下的同義語。而清末「五族共和」的民族國家體制中「回」的定位與「民族」位階的思考，無論是「名教非以名族」以回歸宗教人群的本質面，還是提倡「回教民族」來與伊斯蘭世界中穆斯林的普同認同意識接軌，族群意識形塑的正當性似乎成為當代回—穆斯林人群與國家認同觀互動過程中不可或缺的一個重要議題。一九四九年之後，中共將「回」少數民族化，並將之認定為具有法律與國家體制單位意義的「回族」。而這不僅引發海峽兩岸對於當代中國族群內涵認知上最大的分歧，同時也成為西方學界檢證中共民族政策及其民族觀型塑是否合理的重要討論案例

西方學者對於當代「回族」概念的懷疑，最主要的根源還是與民國時期回—穆斯林人群尋求「民族」地位的思考分歧性質十分接近，那就是一九五〇年代獲得中共政府的確認之前，回—穆斯林人群並不是現代意義上的民族。就像中國境內其他非華夏的人群一樣，「回族」只是在中華帝國向族國轉變的時期才開始出現。另一方面，台灣穆斯林「爭教不爭族」的自我認知，使得像「內地生活習慣特殊之國民」這類的過渡性概念，依然取代一般的族群意涵，成為台灣穆斯林建

⁶⁸ Barbara L. K. Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*. Ph.D. dissertation, Columbia University, 1973, pp. 255-263.

構我群—他群觀的認知基調。不過，在理解海峽兩岸族群認同意識的過程中，應注意包括台灣在內的整體中國穆斯林社會今後所面臨的最大挑戰，不是單純的「族群身份」及其認定問題，而是世俗性的宗教信仰基礎的逐漸流失，以及包括漢化、西化等廣義的現代化、全球化趨勢，對於穆斯林我群認同與宗教實踐所產生的衝擊和影響。像「回族」這類族國體制所賦予的民族身份，在此一挑戰中能否成為凝聚並鞏固宗信仰的憑藉，則是相當值得注意的現象。