

【论 文】

泉州回民的穆斯林认同*

范 可¹

本文论证泉州回民的历史经验以及在此基础上所建构的、具有特殊意义的认同表达。在以下的讨论中，笔者首先结合曾经调查过的两个社区，就泉州穆斯林的总体历史作一叙述，以明确当地回民在中国穆斯林史上的特殊地位。继而，本文将深入讨论两个回民社区所具有的不同经历，以及这些经验与不同外在环境差异之间的某种相观性。笔者认为，地理条件虽然不是构成文化多样性之唯一要素，但它的不同却可以使相关社区的历史和人文景观呈现出独特的发展途径。在本研究的第三和第四部分里，我们将看到，中共建政后因应国家营建（state-making）的需要所推出的社会政策及其实践是如何对日后地方上出现的认同政治埋下伏笔；以及，泉州回民社区是如何在国家政治的影响下重新建构认同并赋之以特定的伊斯兰表达形式。文章的讨论与分析支持了笔者的一个基本假设：如果国家没有实施对少数民族的特殊政策，今日中国之民族形貌（ethnic configuration）与表述（ethnic representation）将全然不同。本文无意对此政策进行价值评判，而是期待通过事实的陈述与分析使读者领略社会主义中国的某种现代性实践，及其对民众生活所产生的影响。

泉州穆斯林的历史地位

比之中国其它地区，泉州穆斯林历史可谓相当独特。学界普遍认为，对泉州回民历史的理解应与中古时期之“海路穆斯林”（Maritime Muslims）联系起来考虑，他们的历史与泉州港的兴衰密切相关（Gladney 1998；Fan 2001a, 2003；庄景辉 1993；范可 1990）²。泉州港的勃兴与世界整体历史直接挂钩，作为历史上的一个商埠，泉州主要是在横跨欧亚非大陆的阿拉伯帝国崛起之后，挟日益频繁的海上贸易而发展起来，并因此而扬名于世。然而，就中国国内学界而言，除了地方历史的文化多样性内涵之外，泉州的历史地位还在于当地高度发达的儒家文化。因此，研究泉州的地方穆斯林史必须考虑到这两个看似毫不相干的因素。前者，涉及到泉州回族的先民。他们在这一地区的活动使我们了解到：今天我们称之为“回族”的族群，有一部分人的祖上是通过海路来到中国的。这部分人与随元朝远征军经由欧亚大陆来华的中亚和西亚穆斯林有所不同：他们主要是从事贸易的商人。而构成陆路来华之外国穆斯林的基本职业成份则是士兵或者工匠。他们是今日大部分回族人口的先民。

了解上述这些对理解泉州回民的特殊性十分重要。我们必须考虑到这一点：作为商人或其它贸易从业者，他们的活动更具独立性。同时，当时侨居当地的外国人，彼此间也未必形成具有一定整合程度的群体。这点，与由陆路从军或随军来华的外国穆斯林十分不同。这部分人事实上组成整合程度相当高，以及在某种程度上军事化的社区，并因此而最终形成今天我们常见的回民聚

* 原载于吴天泰（主编）《族群与社会》，台北：五南图书公司 2005 年版，第 203-230 页；并收入范可《他我之间——人类学语境里的“异”与“同”》，北京：中国社会科学出版社 2012 年，第 2-29 页。

¹ 作者为美国华盛顿大学人类学博士，南京大学社会学院人类学研究所所长、教授。

² 其它有关泉州回民渊源的讨论主要见于陈国强等人编的两部论文集（陈国强 1990，1993）。



居区（参见林长宽，1996）。

儒家文化在闽南地区的高度发展则直接刻划了泉州回民的特性，亦即与当地汉族居民互动之紧密性，以及在此基础上的全面汉化。尽管有的学者因其它考虑避免或反对使用“汉化”一词¹，笔者仍然认为，在理解中国历史上族群关系的问题上，这一概念不仅不可避免，而且极具操作性。当然，前提是我们必须将这一概念作中性的理解。虽然，汉族内部存在着巨大的地方性差异和不同方言，我们仍然可以看到各地域汉族之间有着许多共享的东西。陈寅恪（1993）以传统士大夫的价值观延引《白虎通义》，将传统“三纲六纪”当作汉文化的核心内容来理解，这大抵是没有错的。在俗民生活的层面，这一跨地域共享的价值主要通过各种仪式性活动而得以体现。其中，以葬仪为最。华琛（James Watson）甚至将此同所谓的“中国认同”（Chinese identity）和中国性（Chineseness）联系起来考虑（Watson 1988，亦见 Cohen 2005:5）。

事实也证明，历史上许多地方的民众很早就有了某种“汉”文化认同。泉州回民所保存的主要编撰于明、清两代的族谱就有许多涉及回汉关系的文字。当然，与这类概念有关的文字大量地见于谱牒可能与元时的人口等级类别有关。因为时至今日，当地人有关族群性的话语往往会提到元朝。有些泉州回民就有他们的祖先是为皈依伊斯兰教的汉人之说，原因是元时有所谓“汉人不入宫”的条律。换言之，他们的祖先是了科举当官才决定成为穆斯林的。这种说法显然与事实不符。汉人在元代社会地位虽逊于蒙古、“色目”者，但绝非不能为官。这部分回民有此传说恰恰反映了他们的汉化和曾经变更认同的历史事实。

显然，如果以对伊斯兰教的虔信程度来比较不同区域回民的穆斯林特质的话，那么，回民或回族，作为一个族群，在许多方面是很不一致的（Gladney 2003, 1991）。张承志在他的《心灵史》一书中指出：苏非神秘主义（Sufism）之所以能在西北边缘之地弥漫，正是因为那些地方最缺乏传统的儒家士大夫文化氛围（1995：5）。林长宽也指出，回民的汉化程度与儒家文化强盛在地理区域上的分布基本一致。东南乃儒家文化鼎盛之地，故而该地之回民汉化程度较深；而最伊斯兰化者均处西北，那是儒家教化最弱的地区（1996）。

有些对泉州回族历史与文化的专门讨论支持了上述假设（范可 1990，庄景辉 1993，郑振满 1990，Fan 2001b: chapter 3）。通过论证宗族组织的建立和士绅集团在泉州回民社区中的出现，这些研究强调了宗族建构与回民的汉化或转换认同之间的关系。费孝通（Fei 1953）与瞿同祖（Ch'u 1962: 169-75）都认为，获取“功名”在传统中国社会里具有特殊的意义，其价值取向与士绅阶层的形成直接相关。可以这么认为，某地的士绅势力是否强大与当地教育是否普及成正比。我们因此得以理解泉州之地回民社会文化变迁的途径。另外，通过比较同一地区中不同回民社区的历史经验，我们可以进一步确证，即便在泉州境内，回民的文化变迁也存在着不同的类型，它们与相关社区是否在历史上出现过士绅集团或阶层有关（Fan, 2003）。

如前所述，泉州回民这一特殊群体的形成与泉州港有关。当地回民的先民多为来华经商的穆斯林，他们的际遇与后来泉州港所经历的变故息息相关。泉州古时为越地，秦使属闽中郡，汉属闽越国，三国时为建安郡辖地。西晋太康二年（281年），析建安郡南部地区增设晋安郡，泉州属之。南朝末年改建安郡为丰州。隋开皇九年（589年）又把丰州改为泉州，至此才出现“泉州”之名。那时的泉州州治设在今之福州市，所辖之地包括了今福州及闽江流域以南的大部分地区。唐以后，随着福建南部社会经济的发展 and 海外贸易的兴起，泉州的名称和辖地屡有更改。直至唐开元六年（718年），州治才移到今天的泉州，辖地北起莆田，南至龙溪，几乎包括了闽中和闽南地区。泉州的历史沿革说明了当地社会经济的发展和日益重要的政治地位，而这些正是泉州港崛起的必要条件。

唐时，泉州成为与广州、扬州等城市齐名之中国南方最大对外贸易口岸。其时值阿拉伯帝国

¹ 参见何丙棣有关这一问题的讨论及其对否认汉化者的批驳（Ho 1998）。



兴起，阿拉伯人成为东西交通主要沟通者在中国通过海路与外界交往的历史上起了桥梁作用。许多阿拉伯人因经商之故来华。据载，阿拉伯在公元 7 世纪初已派使节来华。到了武后天授年间（690-692 年），住在广州、扬州、泉州诸港的阿拉伯人数以万计（编写组 1982：14）。由于往来的外国客商增加，广州和泉州在历史上曾出现“番坊”。居住在“番坊”内的外国人还享有一定的、类似所谓“治外法权”的权益。除了缴纳政府要求的税收之外，有一定程度的“自治”。在这些番坊内还设有“番长”，作为管理外国侨民宗教和社会生活的执行官员。这些“番长”可以由外国人担任（Ma 1996, Fan 2001a）。中唐以后，侨居泉州的外国人更多了，当时的一些诗文对泉州之五方杂处的景象也有所描写。

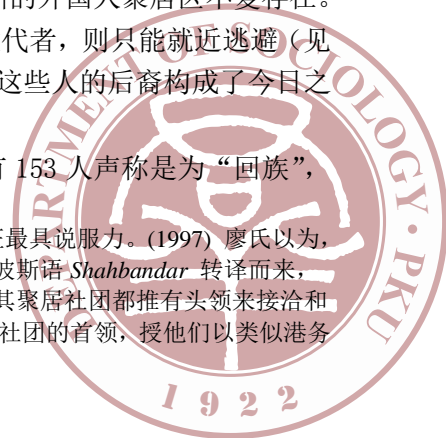
中古时期，侨居泉州的外国人多有信奉伊斯兰教者。据传，唐武德（618-626 年）年间，穆罕默德曾遣弟子四人来华。其中两人分赴广州和扬州，另有两人则到泉州。此二人最终殁于泉州，被葬于东门外之灵山，即今之“圣墓”（何乔远 1995 [1629]）。无论此说可信度如何，所谓武德年间来华之说，在时间上无疑是不可信的。奠定伊斯兰教大发展的历史事件是“希吉拉”（*hegira*）：公元 622 年，穆罕默德率众迁移到麦地那。换言之，唐武德年间正是伊斯兰教建立之初，尚不具向外扩张传教之力。但圣墓的存在无疑说明了伊斯兰教在当地历史上的地位。

穆斯林在泉州活动的确是很早的事情。根据当地出土的一些镌有阿拉伯文的墓碑来看，穆斯林早在 7 世纪中期就已在当地活动。现藏于泉州海外交通史博物馆和厦门大学人类博物馆的数百方宗教碑刻说明，中古时期的泉州确有大量外国人和外国穆斯林生活的定居点（参见吴文良 1957）。泉州港的鼎盛在宋元时期达到顶点。其繁盛除史籍多有描述外，1974 年出土之宋代海船亦可为证。这一时期，泉州港已以“民夷杂处”而著称。外国人在泉州经商、游历、传教者数以万计。有关泉州当时的情形，在中华书局出版的《中西交通史料汇编》所收入的文献中有十分形象的记载。从泉州当地保留的各种传说中，我们也可约略感受到当年的盛况。泉州民间有所谓的“回半城”、“半蒲街”，之说，形容大量外国侨民寄寓之状；另又有“土番”、“半南番”、“五世土番”等说法，说明当时中外通婚已很是常见。的确，当时有大量的外国人定居泉州，并终老于此。以上提及之数百方宗教碑刻均见于墓碑和石制塔式墓盖上。碑铭多有阿拉伯文之《古兰经》经文，而且也记载了死者来自何处。其中，多有阿拉伯人和波斯人。1965 年，在泉州东郊东岳山出土一方石碑，上刻有阿拉伯铭文和汉字。汉文为“蕃客墓”三字，且有错笔。据分析，它是当年泉州曾有外国公墓的明证（编写组 1982：75）。早在上世纪 50 年代初，白寿彝就考定泉州在 12 和 13 世纪时建有阿拉伯人公共墓地（1951：15）。从考古发现和文献记载来看，泉州城南在宋元时期是外国人聚居的“番坊”（廖大珂 1987）。

许多人对大量居住在泉州的外国人为什么在元以后不见记载感到兴趣。的确，数量如此之多的外国侨民从历史记载中顿然消失确有令人费解之处。不少人认为，文献记载的发生元末泉州肆虐长达 10 年的“亦思巴奚”之乱，¹ 对当时生活于泉州的外国人的命运有着直接的影响。有关这一事件的来龙去脉，学者曾有探究，此恕不赘述。总之，在历经那场由波斯武装商人集团挑起的，使包括外国穆斯林侨民在内之全城所有生灵涂炭的动乱之后，泉州的外国人聚居区不复存在。外国侨民纷纷外逃，而那些因与当地通婚成家定居泉州或已历经数代者，则只能就近逃避（见蒋炳钊 1990，庄为玠 1980，朱维干 1979，Fan 2001a）。一般认为，这些人的后裔构成了今日之泉州回族。

然而，有趣的是，根据 20 世纪 50 年代初的一份报告，泉州仅有 153 人声称是为“回族”，

¹ 究竟何为“亦思巴奚”，大陆与日本学界有过一些讨论。其中，以廖大珂之考证最具说服力。（1997）廖氏以为，所谓“亦思巴奚”实为清末学者屡寄纠正的“亦思巴夷”。而“亦思巴”则由波斯语 *Shahbandar* 转译而来，原意为「港务长」，来自于古代波斯的海外商业制度。波斯人因经商到海外，其聚居社团都推有头领来接洽和管理社团的各种对外对内事务。同时，不同国家的统治者也乐于笼络波斯商人社团的首领，授他们以类似港务长之责来代为管理外国侨民社区以促进对外贸易。



他们分布于 33 户人家中。报告撰写者认为，泉州回族之先民有两支，分别来自海路和陆路。当时声称为回族者的 153 人其先尽为元时陆路来华者。显然，早些时候由海路来华的穆斯林的后裔当时已不把自己视为回回或穆斯林。然而，泉州民间却不这么看。这份报告提及，在近郊的陈埭乡还有万余人应为回族，因为他们的先人系元末泉州清净寺的阿訇不鲁罕丁。此外，泉州城内尚有金姓者 200 余也应是回族。¹ 陈埭丁姓之祖为清净寺阿訇之说已被证明有误，然这一信息对于解释当地曾有过的复杂的文化与种族状况仍然有效。² 事实上，尽管丁姓在历史上改变他们的穆斯林认同，有关他们的异族祖先的各种说法却一直在当地流传。职是之故，福建省政府早在全国范围内的民族识别工作开展之前就对他们的族群性予以关注。

政府在对陈埭丁姓的民族历史和来源进行首次调查的同时，也由地方当局派员对位于泉州东北，属于惠安县的百崎郭姓的民族状况作了调查。两份调查报告均建议不应将这两个地方的民众定为回族。主要原因是：大部份受访者均无此意愿。对此，后面将有较具体的叙述。

有学者指出，“回回”认同在明代出现的同时，穆斯林认同在回回人口中正面临衰弱。然而，“经堂教育”的及时出现，为伊斯兰教在中国的绵续和发展注入了生机；它反过来又为回回认同注入了核心的内容（杨启晨、杨华，1999：208-09）。但是，泉州的回族失去了这一机遇。³ 明成祖朱棣迁都北京引起了回回人口的大规模流动，原先明朝军队中大量的回回人口随之迁徙北上，这是为什么长江以南传统上愈往南回回人口愈少的原因。此外，元灭之后，泉州作为国际贸易商埠已完全失去了以往的地位，海上贸易转入民间；加之明朝的海禁政策，泉州失去了对外国商人的吸引力。而陆路交通的困难也使得整个福建在元之后难有大规模的穆斯林或回回人口移入。总之，经堂教育没在福建兴起与这些人口学因素（demographical factors）有一定的关系。这一状况决定了泉州回民在中国的穆斯林社会中的边缘地位。

陈埭与百崎——地方穆斯林史的个案

今天，一提到泉州回族，人们便会联想到居住于晋江陈埭镇和惠安百崎回族乡的丁姓和郭姓者。陈埭镇位于泉州市东南，距市区仅十多分钟车程。百崎则在市区的东北面，隔泉州湾与陈埭相望；隔海可见泉州后渚港。在行政区划上，陈埭隶属县级市晋江；百崎则传统上一直隶属惠安县，但这不妨碍我们将二者视为泉州回民的代表性群体。根据这两个社区流传的说法和族谱记载，我们可以确知它们的存在已有数百年历史。然而，两个社区的社会历史变迁的途径却很不同。兹分述于下。

陈埭，在当地谱牒文字里又称陈江，古为海滩，五代时，南唐观察使陈洪进令军民在当地围滩筑埭，故而得名。元末，丁姓移居至此。在丁姓之前，此处已有陈、倪、周、谢诸姓聚居。据丁氏族谱载，其一世祖由姑苏经商来泉，时间约在北宋末年。苏州地近扬州，扬州亦为中世纪时的大商埠，自唐起就一直有外国商人居住。然而，扬州式微较早，原来已在那儿经商的外国人完全可能迁移到其他地方（见 Fan 2001a）。如是的话，将丁姓之祖理解为由那儿迁徙来泉的穆斯林商人当可接受。

泉州丁姓之祖究竟何人？这一问题对本研究而言并不重要。但是，需要指出的是，丁姓一直流传着一种说法，即其先为元咸阳王赛典赤瞻思丁。赛氏之历史贡献除了基本确立了今日中国之西南疆界之外，还在于掌管云南时的良好吏治。因是之故，赛氏一直被元以后历代政权所推崇。

¹ 见福建省档案馆（138-1-1142）。该报告具体年份不详，但不应迟于 1953 年。由于残缺不全，题目、作者亦未可知。本文提供其卷宗号（138）、目录号（1）、案卷号（1142）以为参考。以下如遇残缺档案，本文将循此例以明出处。

² 根据大量后来收集的陈埭丁姓族谱资料，丁姓祖先系宋代来泉经商的穆斯林。

³ 关于经堂教育的缺如对泉州回民的影响，又见吴幼雄（1993）。



有意思的是，中国大多数回族均认为祖自赛氏。据说，赛氏有几名纳速拉丁，纳氏生有九子，遂拆纳速拉丁和马哈穆德八字外的“白”字为姓，这就是回族几大姓之由来（杨启晨、杨华 1999）。显然，这种说法与一般族谱中常见的攀龙附凤在目的性和内在逻辑上并无二致。

丁氏一世祖丁节斋贾货于泉后，住泉州城南之文山里。前面提到，泉州城南曾为“番坊”，为泉州港衰式微前外国人聚居之街区。丁氏来泉即搬入此处，除了经商方便之外，自然还有个认同的问题。丁姓迁到现居地是元末至正初年的事。至正的后十年，泉州城内爆发了“亦思巴奚”之乱。然丁氏族谱在为何搬迁的问题上对此却未有披露，虽间或也有“因避乱”搬迁的零星字句。关于丁姓为何搬迁最详细的记载见族谱中之“两庄孺人传”。文中有云，四世祖（即陈江开基祖）丁仁庵（1343-1420）妻庄淑懿曾语之曰“丈夫当自营一方，括地力所出以长贻产充贡税，即进不能效古人输助边饷，退亦不能为素封，安能向市厘混贾竖，规规逐微息耶”？据说，丁仁庵“遂从舅氏徙卜陈江”（庄景辉 1996：64）。

丁姓定居陈埭之后，与当地居民互动频繁，这在族谱中多有记载。但这并不是他们伊斯兰信仰日渐淡漠的主要因素。与当地通婚固然是个因素，但如果他们坚持伊斯兰信仰的话，当可如同中国其他地方的穆斯林那样，对入门之非穆斯林媳妇举行一定的皈依仪式。丁姓在历史上似曾有过类似要求。同上揭“两庄孺人传”亦载，庄淑懿婚后，“弃华服而服缟素”，这应可考虑为皈依之举。此虽孤证，然谱牒中多有丁姓先人保持穆斯林习惯，每日沐浴礼拜，资助修复泉州清静寺的相关记载。这些都说明，丁氏搬迁之后，在相当长的时间里一直遵奉伊斯兰教信仰。因此，推论庄淑懿皈依伊斯兰应当是可信的。

丁氏族谱中记载伊斯兰信仰最详者当数“祖教说”和“感纪旧闻”两篇文字，皆出自第十二世孙丁衍夏之手。在这两篇文字里，丁衍夏通过他一生所见，记载了丁氏几代人的伊斯兰信仰实践。而且，从他的文字中可知，他亲眼目睹了伊斯兰信仰如何从他的社区里日渐淡出乃至消失。根据他“稚年”所见，丁氏尚存穆斯林之风：

由其教观之，敦乎上世风气之未开然也。如殓不重衣；殓不以木；葬不过三日，……。
槨以木棉，祀不设主。晨昏见星而食，竟日则枵腹。荐神唯香花，不设酒果，不焚褚帛。诵清经仿所传夷音，不解文义亦不求其晓，吉凶皆用之。牲杀必自其屠而后食，肉食不以豚。恒沐浴，不是不敢以交神明。衣崇木棉不以帛，大率明洁为尚也，……（见庄景辉 1996：29）。

之后，上述习俗急剧变迁。丁衍夏对此有详细的描述，如：“殓加衣也，葬逾时也，槨麻棉半矣，祀用主矣，封用圻矣，祭列品矣……。天多不拜矣，斋则无矣，牲杀不必出自其屠而自杀矣。衣以帛矣，交神不皆沐浴矣”等等。到了丁衍夏的晚年，我们看到，丁氏穆斯林习俗尽失，祭祀祖先时已使用金帛，吉凶用黄冠浮屠，葬择十日并有停殓十余年方下葬者，而且还食用猪肉等等（同上揭书）。

丁衍夏生活于万历年间。我们因此知道，丁氏在这一时期改变了他们的穆斯林认同。当代西方的族群性理论趋向将认同视为一种主观立场（subjective position）（见 Duara 1995:7）。从这个角度而言，我们很难就历史上的人们的认同进行确认。然而，丁氏族谱里的许多文字却能帮我们达到这一点。上述丁衍夏的文字是为证。那么，究竟是什么力量使得丁氏在这段时间发生了认同改变？

族谱资料表明，自明弘治年间（1488-1505）起，丁氏的穆斯林认同就开始受到来自内部一些族人的挑战。丁衍夏的祖父，丁氏十世孙丁仪于 1505 年考取进士，为报谢祖恩，丁仪第一次在丁氏历史上“以士大夫之礼祀于先”。其时，“回教未敢有违”（庄景辉 1996：195）。之后，丁仪的侄子丁自申、丁日近父子接连中榜获进士功名。一门三代进士，自然是轰动一时。但更重要的是，他们的成功直接导致了以祖先崇拜为核心的儒家的说教伦理将原有的伊斯兰信仰挤出了社

区的日常生活。

在此之前，为了加强在地方上的竞争，丁仪的前辈已经意识到功名对家族的地方声望的重要意义。丁氏谱牒中多有他们延请地方文人到他们的社区中任私塾教师，以及这些耆老关注后辈教育的记载。我们可以据此推论，早在丁仪中举之先，丁氏族内已有劝学之风。当地劝学风气之盛与宋以后理学家在那儿的活动有关（参见 Fan 2001b: chapter 3, 傅金星 1994, 程利田 1999）。劝学、科举、入士在当时的中国东南地区形成一种文化氛围。谭其骧曾经指出，宋以后，中国东南地区实际上成为文化最发达的地区。在他的讨论中，谭先生援引了清儒黄六华对明清两代翰林等官员的原籍统计来支持他的观点，原籍福建者所占比例说明了该省当年学风之盛（1985）。另有研究指出，有宋一代总共 35,093 名进士中，来自福建者竟高达 7,607 人（程利田 1999）。元、明、清三代，福建在科举上的表现虽逊略于宋，但仍居全国前列（张品端、张茜 1999）。

丁姓族人在明清两代共出有进士 16 人、举人 21 人、岁贡 15 人（参见范可 1990；庄景辉 1994）。而 16 名进士当中，有明一代者为 9 名。这种成就必然是建立在教育普及的基础之上。因此，有研究指出，至迟在明嘉万年间（1522-1620），丁姓建立了祖坟、祠堂、族谱三大要素的完备的宗族组织，¹ 族人内部形成了士绅集团，这是伊斯兰信仰在这一期间迅速废弛的重要因素（范可 1990，郑振满 1990）。

除此之外，我们注意到，有明一代肆虐东南沿海地区并在嘉靖年间达到高峰的“嘉靖倭患”实际上给了当时已在泉州地区奄奄一息的伊斯兰信仰致命一击。无论是陈埭丁姓或是百崎郭姓，都在族谱上对此有所记载。以下，让我们将目光转到百崎。

百崎²位于福建南部沿海，西南面海与泉州后渚港隔海相望，是福建省唯一的回族民族乡。目前，全乡总面积约 17.6 平方公里。及至上世纪 90 年代中期全乡约有人口 13,000 多人，分布于全乡 13 个自然村合 5 个行政村中。回族人口占全乡总人口 91% 以上，俱姓郭。事实上，郭姓不仅是一个回族社区，而且还是一个大宗族（Fan 2003）。在包括自行车在内的现代交通工具出现以前，由于道路崎岖，丘陵阻隔，交通极为不便，百崎因此而显得较为偏僻和闭塞，尽管它离今日之泉州城并不算太远。关于历史上百崎的陆路交通状况，明万历二年离职的惠安县令叶春及有曰“险厄莫过于此”（1987: 221）。职是之故，海路反为史上当地居民与外界交通之捷径。

关于百崎郭姓回族的渊源、历史和社会文化，及其族人在历史上几经起伏的穆斯林认同，已有专文论述（Fan 2003）³。在此，我们需要问的是，郭姓社区的发展与认同表现与当地的自然环境和地方历史是否存在某种相关性？在过去，百崎除了交通不便之外，其它自然条件对经营农业而言也是很不理想。叶春及当年就已观察到，当地人“食海者十之六七”（1987: 221）。显然，历史上长期以来，当地人除务农外，还必须仰仗其它经济来源。百崎之地多山，且以风化花岗岩剥蚀台地为主，因此许多地方植被稀疏，水土流失至为严重。如此之地质地貌必然形成缺水的自然条件，因而不利于农业生产。故而当地人在农业之外还得从事如捕鱼、海上运输、滩涂养殖等以敷日常所需。由于当地盛产花岗岩，故多有石匠。历史上的这种经济结构形成了当地带有性别特点的职业分工。由于农作不足以敷日常所需，男性一般都得外出从事如上所述的行当以补贴家用，女性则在家操持农业。

鉴于上述原因，我们必须考虑到这么一个假设，即：男人经常在外寻找机会挣钱可能会给社区凝聚力带来负面的影响。笔者在田野调查中曾多次向不同的报告人提出这一问题，他们都给予肯定的答复。这种状况实际上一直延续到上世纪 50 年代初的集体化之前。从长远的角度看，一

¹ 关于宗族组织三要素（essential characteristics），见 Freedman (1958:68), Sui and Faure (1995:2)。

² 百崎是回族乡成立后的地名。当地在过去以自然村名“白奇”为地名，而今白奇是为行政村。新行政区划取谐音“百崎”以别乡（镇）、村。

³ 这些讨论主要见陈国强与陈清发（1993）所编之论文集《百崎回族研究》。



个男性成员经常外出的社区肯定对任何需要集体参与方能存在的仪式性活动是不利的。这种情况当然对伊斯兰教在百崎历史上的起伏有所影响，但也同样是宗族组织建立和发展的障碍。如果认可宗族组织的建立直接导致伊斯兰信仰在陈埭丁姓社区全面废弛有积极影响的话（郑振满 1990；Fan 2001b: 66-117, 2003），那么，它的不完善或发育不良不啻是伊斯兰教能在一个理学说教高度发达的区域内坚持下来福音。事实的确如此，尽管几经波折，伊斯兰教直到上世纪 40 年代才从最终退出百崎的历史舞台。然而在仅隔一海湾的同为穆斯林的陈埭丁姓社区，这却是发生在明朝万历年间的事（同上揭文）。

田野和族谱资料证明，百崎郭姓宗族在制度化的程度上，似难以同当地其他相类规模的大族媲美，以上刚提及的陈埭丁姓宗族是为例。这种情形多少同族内没有出现士绅或精英阶层有关。¹ 前已述及丁氏族内劝学之风之盛。相比之下，郭姓在这方面乏善可陈。除了个别秀才外，郭氏在历史上仅在清道光年间出有一名举人（郭家齐、郭国波 1993）。据了解，在历史上，郭氏族人普遍不重视教育。（参见郭家齐 1997）笔者因此认为，百崎郭姓在历史上没有出现过士绅集团。根据社区流传的各种话语，以及族谱的资料来看，其宗族组织制度化程度显然不如陈埭丁姓。郭姓的族谱虽然在涉及伊斯兰信仰方面为我们提供了许多弥足珍贵的资料，但只需略作比较，我们就不难发现，在很多方面，尤其在儒家思想的宣扬和编撰者的文字功力上，它都难以同陈埭丁姓者相提并论。

对于这种状况的形成，我们不能不考虑到与之相关的自然环境条件、在这种条件影响下的生计模式，以及这种模式反过来对每日生活所可能产生的影响。环境阻隔所造成的闭塞，以及人们终日除了为生存而奔忙难以有其它投入的状况，终使百崎成为以儒家式成就为代表的文化中心地区的边陲或边缘地带。然而，也恰恰是这样的条件，伊斯兰教才有可能在“嘉靖倭患”所带来的“掌教失传”的混乱状况之后，一息尚存，因而能在康熙年间得以局部复苏（郭志超 1993，Fan 2003）²。

丁姓社区于 1560 年遭受倭寇袭击，倭寇上岸后并未立即离去，他们在那儿逗留了相当时日。从族谱记载可知，这一事件几使丁氏社区解体。倭寇将房屋尽毁，大部份族人为避祸逃到泉州城内。根据丁衍夏在族谱中的记载，丁氏社区在倭患之后陷入了危机之中，日常生活处于失序状态，更遑论一息尚存的伊斯兰仪式生活（庄景辉 1996：28-29）。郭姓族谱也载，在万历年间，郭姓亦遭“兵燹之灾”并因此而“出教”（郭志超 1991）。

虽然倭寇的袭扰对两个社区业已式微的伊斯兰信仰是致命的，但在其后的社区重建和人们恢复日常生活的过程中，丁姓内部的士绅集团充分利用机会，将所有的仪式活动定于一尊，致使伊斯兰教几无重振之可能。其时，在外地为官的丁自申已退归故里，并俨然以族务掌管者自居主持了丁姓宗祠的修建。万历 28 年，新祠堂落成。在重开祭祖盛典时，丁自申汇集族中耆宿乡绅为祭仪定制，以儒家的“礼”为准绳制定了一些制度。在这一过程中，他们还试图保持一些与伊斯兰有关的固有习惯，但目的仅在于缅怀祖先而已。实际上，由族内乡绅耆宿出面为祭祖定制不啻是公开承认祖宗风习泰半已废的现实。所谓以礼定制其实质是通过族中权威把儒家的伦理信条直接灌输到回民社会生活之中。用儒家的行为准则来框定仪式过程，正是整合社区之有效手段。由是观之，丁姓族内的官僚、乡绅、文人等确是在回民穆斯林认同改变的过程中起了至关重要的作用。郭姓在倭患之后，社区也出现解体，但却没有如丁自申那样的人出面进行社区重建。换言之，儒家大传统的一套无法以此为契机统制郭姓的社会生活，这就为日后伊斯兰教薪火在社区内

¹ 关于士绅或地方精英的定义及其角色、历史地位等见瞿同祖的讨论（Chu 1962: 168-192）。虽然瞿同祖针对的是清代的士绅阶级，但他所下的定义放在明代亦适用。他自己也指出，清政府延续了明朝的科举系统和士绅的结构（同上：169）。

² 百崎最后一位阿訇郭兴发死于上世纪 40 年代中期。自此，伊斯兰崇拜最终退出郭姓的宗教生活。



局部复燃留下一线生机。

地方话语和国家政治中的泉州回族

一般认为，人们彼此谙熟相互间个人乃至家庭的历史，是前工业社会社区生活的一大特点。在中国，乡村一经形成，往往就代际相承地存在下去。换言之，在传统中国，人口过程主要表现为纵向历时的自然更替与变迁，横向的共时性流动并不是一种常态。因此，在地方上，人们往往也对相邻村社的历史有着非同寻常的了解，历史上有关邻里村落、社区的一些传说也因此得以代代相传。记住这一点，对我们理解以丁、郭两姓为代表的泉州回族，其认同的起伏、变化与建构很有意义。

杜磊 (Dru Gladney 1991, 1998) 在他的研究中，对陈埭丁姓历史有所误读。他认为，丁姓的回族身份是经过丁姓族人的「长期斗争」方获政府承认。无疑，杜磊的这一结论来自他的某些报告人的单方面之词。人们在做成一件事后往往喜欢渲染一番，要么易如反掌，要么历尽艰辛。因此，人类学家必须时时与所研究对象保持一定的距离。事实证明，中共掌权之后，政府一开始就考虑将丁与郭定为回族，但遭致他们的拒绝 (福建省民政厅 1953a, 惠安县人民政府民政科 1953)。此外，抗战期间，由白崇禧提供财政支持，时属“中国回教抗日救国会”、专事培养伊斯兰宗教职业者的广西成达师范学校，也分别在丁姓和郭姓中选取可造之才。这说明，尽管两个社区许多人不愿让人视为“另类”，¹ 但由于地方上都知道他们的由来与历史，他们始终受到外来穆斯林及其有关组织的关注。² 也因为这一点，他们在新政府的人口分类体系建构中，一开始就被注意。

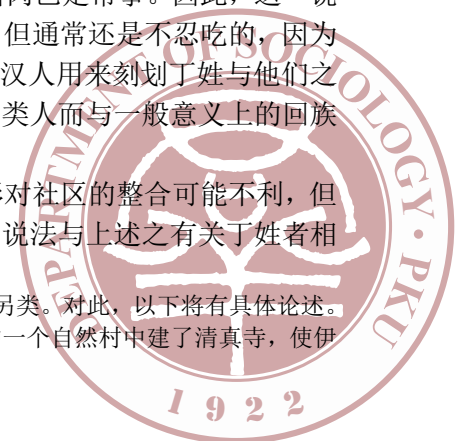
有关丁、郭两姓历史及其由来的地方话语其实很简单。在涉及你我之别的历史记忆里，被擷取留下者往往是某些象征或过去所经受的磨难 (如果曾经有过的话)。在民族识别之前，丁姓与郭姓回民与当地汉人之间的关系很难用族群关系 (interethnic relation) 一语概之。他们从一开始就与当地的许多汉人有婚姻关系。从郭姓的族谱记载看，至迟在清朝年间，他们虽然在婚姻安排上仍可能首先考虑那些泉州当地人认为是外来穆斯林后代的群体 (参见 Fan 2003)，但与当地汉人通婚已相当普遍。丁姓则似乎从未有类似的优先考虑，尽管他们早先似要求嫁入者皈依伊斯兰教。当地的汉人也从未因丁与郭为外国人之后而排斥他们。丁姓虽在过去常与周围其他宗族发生械斗，但无一可归为“民族冲突”者，而是因为争夺水、滩涂等资源。总而言之，当地汉人并未将他们看作另类，而是视为来自不同种族的同类。笔者在紧挨丁姓社区之明代大书法家张瑞图的乡里——湖中村所做的访谈支持了这一假设。湖中的张姓长者告诉我，他们自小就知道丁姓是“回回”，因为传说他们的祖上是“逃番” (这倒在一定程度上反映了元明易代时的某种史实)。据说丁姓也知道他们自己是“回回”，但对此从未在意。在他们看来，那是祖上的事，反正现在他们与周围的人们并无不同。几位张姓受访者都承认，要是没有民族政策，丁姓与他们没有什么不一样。

除了祖上是回回的传说之外，丁和郭却也有某些被当地汉人认为“特别”的东西。例如，泉州就有“不吃牛肉不是陈埭丁”的说法。从语气来看，这一说法应是丁姓的某种认同表达。从前文所引之丁衍夏的文字可知，至迟到了明万历年间，丁姓族人食用猪肉已是常事。因此，这一说法显然是强调牛肉对于丁姓的重要意涵。闽南汉人虽不忌食用牛肉，但通常还是不忍吃的，因为在他们看来，牛是生产上的重要帮手。从而，“吃牛肉”遂成为当地汉人用来刻划丁姓与他们之别的常用语，而当他们说，“丁姓也吃猪肉”，则又有丁姓与他们是同类人而与一般意义上的回族有所不同之意。

以上讨论已指出，郭姓在历史上从未出现过士绅集团。这种情形对社区的整合可能不利，但在某种程度上却是有助于穆斯林文化的绵续。地方上有关郭姓的各种说法与上述之有关丁姓者相

¹ 根据地方政府 1953 年民族调查报告中所记，当时他们的反应就是觉得被视为另类。对此，以下将有具体论述。

² 以百崎为例，清康熙年间就有外来穆斯林的多次造访，并最终在郭姓社区内的一个自然村中建了清真寺，使伊斯兰教在历经倭患「掌教失传」后得以一定程度的复苏 (Fan 2003, 2005a)。



类，但也有一点不同，这就是强调郭姓“葬不择日”。其实，这也是一般郭姓成员在来访者面前最常用的自我陈述，因此具有象征意义。由于宗族组织在郭姓社区未能得到足够的发育，伊斯兰教因此而能在百崎之地几经起伏，并留下了多方面的文化遗产，而这些文化遗产大多是丁姓社区所厥如的。这可能是为什么国家在郭姓村民拒绝被视为“回族”之后，仍在四年以后将他们列为少数民族的原因。

那么，新政府为何要自找麻烦地对人口加以分类并进行民族身份的确认呢？对此，因意识形态的原因，国内学界多为一面之词，而西方学界也少有秉持客观态度者。在他们看来，中共进行民族识别用意明显：通过人口的分类将中国境内的不同民族按所谓的社会发展阶段排列，并结合某种优惠的社会政策以达到对民族地区的控制。在笔者看来，政府以确认民族身份为特点的人口分类体现了国家之恩威两面（benevolence and authority）。科尔内（Janos Kornai）指出，共产党人相信他们要建立的社会主义制度是最优越的，这一制度注定要解救人类。这种信仰成为他们革命的初衷（original intention），也是他们给人民的承诺。这种弥赛亚式的信念（the Messianic belief）使得共产党人将所进行的革命视为慈善事业并自视为世界的救赎者（deliverer）（Kornai 1992: 50-51）。正是这种初衷，使中国共产党人认定少数民族的地位最为悲惨，因此必须给予特殊的解救。因此，无论其他目的如何，也无论施行民族政策之结果是否达到当初的预期，对少数民族奉行特殊的社会政策主要的体现了国家慈悲的面相。当然，我们也应当看到，长征途中共产党人切身体会到少数民族在中国版图内的位置及其复杂性，因此能否处理好少数民族民族将对国家政权的稳定具有重要的意义（亦见 Gladney 1998）。毋庸讳言，对少数民族实施特定的优惠政策也是出于政治控制的需要。

正是由于上述缘由，新政权建立后必须作出姿态兑现承诺。各级人民代表大会制度的建立不仅是兑现方式之一，同时也是国家政权建设的重要组成部分。顾名思义，人民代表大会必然要体现政权的人民性，在理论上，所有的人民都要分享权力。这样，中国境内到底有多少民族群体就必须弄清楚，如此，方能解决代表大会的席位问题。

然而，在一开始，当局似有另外一种设想。以福建省为例，从现存于档案部门的 1950 年代初军管时期的华东局政府文件来看，当年，国家有在取消军事管制之前在地方上建立“民族民主联合政府”的意图。¹ 这一意图的实践在许多地方可能在中华人民共和国建立前后就已开始，但在福建，这一实践主要的是在 1952 年 5 月 10 日中央人民政府下达有关“民族区域自治实施纲要”、“中央人民政府关于地方民族民主联合政府实施办法的决定”、“中央人民政府政务院关于保障一切散居的少数民族政府享有民族平等权利的决定”，以及“各级人民政府民族事务委员会施行组织通则”四个文件之后开始的（华东军政委员会民政部，1952）。

根据当时的文件，华东局政府计划在福建建立各级自治政府 77-88 个，民族民主联合政府 125-144 个。据说，这些数目是根据当时福建省有少数民族（包括后来在民族识别中拒绝被定为少数民族的蛋民）16 万余人，及其聚居、杂居的状况而计划的（同上揭文）。这一专断的计划显然引起了地方当局的紧张，也导致了福建省政府在 1953 年新政权建立后的全国第一次人口普查之前，就率先在省内进行了民族调查识别工作。根据一份 1953 年 3 月的政府文件，福建省民政厅当时派出了调查组前往陈埭进行调查以确定丁姓居民的民族成分，而且还计划在陈埭建立回族自治政府以为试点，目的在于“取得经验，逐步推广全省”。这一份文件还指出，必须督促各个县政府“亲自掌握，创造条件”，这样方能在当年(1953)完成上述计划的自治政府数额之 20-25% 和民族民主联合政府数额之 30%（福建省民政厅，1953b）。

在同一份文献里，当时的福建省政府似乎对不少少数民族群众缺乏民族自我意识、不愿承认自己是少数民族感到为难；对如何说服这些人使他们改变想法有点不知所措。在提到陈埭回民之前，该报告有云：福建省民政部门“对生活习惯已经演化而本身又不愿承认为少数民族的尚无解

¹ 这一建制在 1955 年年底取消（周恩来 1955a）。与此同时，国务院总理周恩来发布了有关建立民族乡的指示（周恩来 1955b）。



决的办法”，接着又提及晋江陈埭乡之回民“不再信奉回教，并废除一切宗教仪式而全部‘汉化’”云云（同上揭文）。

兹上说明，少数民族政策的实施是政府试图兑现其革命之时对社会所做的承诺，同时也是中国社会主义国家营建（state-making）的组成部分。泉州丰富的民族文化历史资源也因此引起当局的重视。然而，在整个决策过程中所形成的机制却十分有趣。我们看到，地方当局发掘所辖之地之民族、历史及文化资源的动力来自于新政权进行国家营建的压力。

福建省民政厅于 1953 年 3 月底分别派出调查组前往调查陈埭丁姓，惠安县人民政府亦同时派员到百崎调查郭姓，并于 4 月上旬分别完成调查报告。从所见之陈埭报告看，不仅附近的人未将这两部分居民当作回民看待，而且他们本身亦不承认自己是回民，“并以汉族自称感觉切情合理”。因此，报告建议不应再将他们视为回民，理由是丁姓“在数百年的演化过程中，由于政治上的接触与经济上的交流，文化生活、婚姻来往，已与当地汉族相容并汇，实质上已经变化”（福建省民政厅 1953a）。

在上引报告里，最令人印象深刻者莫过于丁姓族人对自己历史和所谓“民族”的理解了。当时丁姓中的一些老者强调他们的祖先是汉人但信奉回教。报告有云，当调查者向村民“提出他们的民族问题时，群众都感到奇怪。经参阅他们的族谱、访问前辈，把他们的祖先历史情况调查了解以后，群众还是抱着无所谓的态度”。更为有趣的是，当时的村干部和一些年轻人说，“解放后在毛主席的领导下，人人平等，不管是什么民族，大家都是一样”，又说“就算祖先是回民，母亲老婆总不能算数，家庭之中又来分民族，更是不好”（福建省民政厅 1953a）。

在百崎的调查也同样如此。郭姓乡民纷纷强调，他们并非与汉族不同，只不过祖先信奉了伊斯兰教（惠安县人民政府民政科 1953）。笔者 1997 年春从事田野工作时曾问当地耆老有关 1953 年调查的事。这些老人告诉说，当时他们根本不知道“回族”所指为何。调查者解释说是“信回教”。所以，当时有人反问道：那么，隔壁的东园乡那么多“吃教的”¹ 又该是什么族？老人们说，当时，他们只知道有“回回”、“回教人”这类称呼。他们自己则称信奉伊斯兰教为“信大教”。

鉴于这种情况，两份报告都建议放弃将陈埭和百崎的丁姓和郭姓居民考虑为回族。然而，当时的上级领导部门显然不是这么看的。有关陈埭的调查呈递到国家民族事务委员会后，很快便得到了回复。其中有云：关于如何处理陈埭丁姓的民族归属，“我们的意见，现在可不着急确定其就是汉族或回族。应在其群众中和上层人物中进行民族政策的宣传教育，使其了解中央民族政策的精神，后再根据他们中大多数人和代表人物的意愿处理较妥”（福建省民政厅 1953a）²。然而，自此以后直到 1979 年，政府部门从未就丁姓的民族成分问题给予正式答复。但笔者的田野报告人称，在集体化时期，丁姓所属的陈埭人民公社每月都收到民政部门寄来的《民族画报》并每年有数千元的少数民族专项拨款。显然，政府仍然希望陈埭丁姓能有着一日成为地方的民族表达（ethnic representation）。

对于有关郭姓的调查报告，上级部门虽未予直接答复，但我们发现，上述国家民委的回复同时被福建省民政厅下达到惠安县，算是对其报告的回复。但是，尽管大多数郭姓居民不愿被视为回族，政府还是在 1957 年将他们的民族身份正式确定为回族。³ 之所以如此，显然是考虑到郭姓社会生活中大量的穆斯林文化子遗已足以成为某种“民族印记”（ethnic marks），这正是民族表达建构（the construction of ethnic representation）所需要的。

近年来泉州回族的认同建构及表述

陈埭的丁姓直到 1979 年才向上级政府提出“恢复原有回族身份”。他们的这一要求很快得到

¹ 闽南乡间对信基督教者之俗称。

² 国家民委的复件亦存于同一案卷。

³ 直到 1958 年，在惠安县民政部门在百崎进行的一次调查座谈会上，六十多位与会的郭姓居民中仍有近半数的人坚持否认回族身份，强调他们为唐中兴名将郭子仪之后，但先人信了回教（见联调组 1983: 5）。



了批准。从 1953 到 1979，相隔整整 26 年。显然，这样的光阴足以使当地人知道政府的少数民族政策体现的是“恩惠”。据当年提出民族身份诉求的主要召集人之一的丁国标所言，他的确感受到成为少数民族民族将能给整个社区带来益处。当时，集体化还在，但经济已经放开，政策鼓励社员集资办企业。他时任陈埭人民公社工商组组长，负责办理各种乡镇企业业主的营业执照。由于工作之需，他得看各种有关文件，因此也就知道了中央对农村少数民族集资办企业有特殊的政策支持，如贷款上的优惠和若干年的免税等等。

丁国标所言固然合理，可是，我们可能还应将当事人浓厚的宗族意识考虑进去。当时，由于对政府的民族政策理解并不全面，丁姓的草根政治家们相信，一旦成为回族，他们将有“自治”之权利。事实上，在获得回族身份之后，丁姓确也在一定程度上享有他们自己所理解的“自治”之权。“民族活动”于是乎成为不同形式的社区宗族活动复苏的代名词（见 Fan 2005b）。

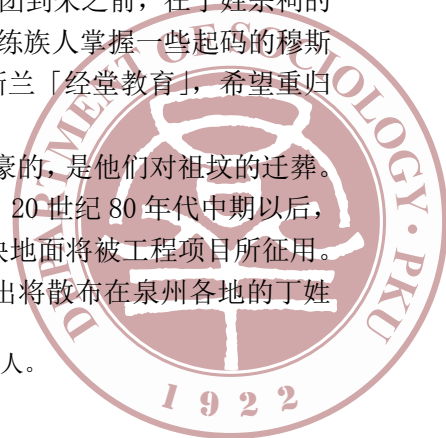
与此同时，如何使外界对他们的回族身份少有微词并对之认可，也成了摆在丁姓精英面前的任务。他们相信，改变已历数百年的习俗回到穆斯林祖先的时代已不可能，因此，与其树立公众中那种“熟悉的陌生人”的回族形象（Lipman 1997），还不如自成一格，以确立某种历史族群性（historical ethnicity）来强调他们之回族身份的正当性。他们在这方面的努力主要通过建立陈埭回族历史陈列馆的动机和文物的布置及解说上体现出来。我们看到，在所陈列的陈埭回族表述中，设计者寻求的是将丁姓的穆斯林历史、移居和发展过程与官方认可之以《回族简史》（编写组 1978）为代表的历史表述相契合，从而将丁氏家族史嵌入到官方之中华民族话语框架里，形成一种程式化和有着特定意涵之“独白”（monologic）或“线性”的（linear）历史表述（Watson 1994, Duara 1995），笔者在其它地方对此已有讨论，恕不复赘（Fan 2005b）。

大概自上世纪 90 年代起，陈埭回族的认同建构在某些层面上出现了穆斯林化的迹象，这与全球化过程中旅游业在世界范围内的兴起有着直接的关系。首先，空间已不再成为阻隔人们往来的屏障。泉州丰富的地方文化和伊斯兰文化遗产引起了外界的注目，前来泉州的国内外穆斯林多了起来。其次，与旅游业不无关联的是，联合国教科文组织（UNESCO）开始了对世界文化遗产的关注。泉州，传说中的先知穆罕默德两位弟子来华传教并终老之所，以及它所蕴含的丰富的伊斯兰和穆斯林文化遗存，自然吸引了该组织。从 1991 年起到 1994 年的三年间，该组织两次组团以“世界文化发展调查团”或“海上丝绸之路访问团”的名义来泉州考察。团员多来自世界各地的伊斯兰国家。

如何因应这种状况？如何使自己的社区体现回族或穆斯林特色？丁姓社区内部为此曾有过一些不同的建议甚至争执。这些不同的声音实际上反映了社区历史上留下的裂隙。但是，由于受外界的关注被视为整个丁姓社区的荣耀，因此，在许多重要的问题上，社区内的不同派别往往可以达成一致。所以，当上级部门通知他们联合国教科文组织所派出的“世界文化发展调查团”指定要到陈埭同当地的穆斯林一起进行星期五礼拜时，丁姓精英所集中的“陈埭回族事务委员会”遂保证说愿意接受代表团的来访，并能保证完成任务云云。其时为 1990 年春，当时，丁姓社区实际上没人进行伊斯兰礼拜，根本没有礼拜的场所，而时距代表团的来访日期仅一年左右。为解决这些问题，社区内部协同一致，有钱出钱，有力出力。不仅在代表团到来之前，在丁姓宗祠的边上盖起了一座阿拉伯风格的清真寺，而且还到内蒙聘请了阿訇，训练族人掌握一些起码的穆斯林举止规范。同时，他们还在族内选拔了一些青少年到外地接受伊斯兰「经堂教育」，希望重归伊斯兰从年轻的一代做起。¹

除此之外，在建构穆斯林认同的过程中，最让丁姓精英们感到自豪的，是他们对祖坟的迁葬。这件事发生在 1994。在此之前，丁姓的十数封祖坟分布在泉州各地。20 世纪 80 年代中期以后，泉州地区经济获得飞速发展。由于建设的需要，原理有丁姓先人的几块地面将被工程项目所征用。以上提及之陈埭回族事务委员会遂代表丁姓回族出面向地方政府提出将散布在泉州各地的丁姓

¹ 据刚了解到的情况，陈埭社区里已经有了虔诚的穆斯林，而且这些人均为年轻人。



祖坟迁到灵山，葬在“圣墓”脚下。

回族事务委员会呈递给地方政府的迁墓议案包括了发展地方文化旅游以吸引国内外穆斯林，以及推动地方经济发展的内容，很好地将穆斯林认同建构与国家的需要结合在一起，因此而得到了地方政府的支持，并因此得以在灵山上建起了占地 5 亩见方的穆斯林祖墓群，建有自南宋末年到明朝末年的祖先坟茔十多座，而且在型制上皆表现为阿拉伯式石墓。

近些年来发生在陈埭回民社区内的回族和穆斯林认同建构运动是复杂的。在这一过程中，社区内部既有团结一致也有分化对立的情况发生。事实上，对当事者而言，认同的表现形式并不重要，重要的是谁来操纵认同的表达和所选择的表达形式，以及所决定的形式是否有助于整个社区在全球化的语境中积累“象征资本”（symbolic capital），按布尔迪厄（Pierre Bourdieu 1990），此即所谓“来自外界的认可”（recognition）。由是，选取的认同表达（identity representation）遂超越了地方乃至国家的界限，与整个伊斯兰世界联系起来。¹

陈埭如此，百崎又当如何？笔者 1997 年春在当地从事田野时，感受到一个十分有趣的现象，几乎所有的郭姓报告人都对陈埭丁氏回民社区近年来因角逐民族表达（contest for ethnic representation）而名声大噪颇不以为然。一位老者对我说：“陈埭所表现的回族的的东西简直是无中生有。可是人家有钱，这是人家的本事”。显然，郭姓已完全接受他们的回族身份并认为他们的回族族群性比之于丁姓者更为正当。在经济发达，人民生活富裕的闽南地区，百崎的发展相对滞后，加之相对闭塞，信息渠道不是十分通畅。在这些因素的综合作用下，百崎在与陈埭争夺“民族牌”的认同政治上居于下风。对此，一些郭姓族人心情颇为复杂。但就大多数民众而言，他们往往将这种「落败」归咎于他们的乡政府。而且，对陈埭的民族认同建构的不敬之词往往同上世纪 90 年代中期以后出现在百崎地面上的一些“公共建筑”（public buildings）（Habermas 1989:1-2）联系在一起，使人觉得那些带有异域风情能体现所谓“民族风格”的表现不过是当地村民对当时的乡政府行政当局的一些措施和行事作风不满的迁怒对象；其实质是国家与社会关系（the state-society relation）在对方上的一种不协调状况（范可 2005）。

百崎在郭姓 1957 年被政府定为回族之后，在行政上区划上仍从属于东园，即集体化时期的东园人民公社和后集体化时期的东园镇；直到 1990 年 4 月政府授意成立回族乡之后方从东园析出，成为独立的行政单位。村民原想这是好事，没曾想却出现了一些意想不到的结果。乡政府厉精图治一心一意致力于提高当地经济总量的一些措施不仅得不到民众的响应和欣赏，反倒遭致抱怨；乡政府为“宣传百崎”的需要而建立的一些意在突显所谓百崎回族之民族特色的东西，如城镇的都市规划设计、新建的乡政府行政大楼、乡民族中学的建筑，等等尤成为当地群众发泄不满情绪的迁怒对象。据了解，这种情况的出现完全是当年的乡政府无视民意、缺乏与当地村民沟通的意愿，以及长官意志的行事作风所造成的；乡政府为地方谋取“象征资本”的努力无法得到所辖民众的理解，反倒被指责为“不办实事，哗众取宠”。

笔者在一篇长文里，对 1990 年代以来出现在百崎回民社区带有所谓阿拉伯设计风格的公共建筑及其意涵有详尽的分析，并批评了乡政府利用权力，在都市规划过程中贱价购入土地，然却高价放出令当地人认购街市店面用地的不公平交易（同上揭文）。除了种种不合理现象存在于百崎乡政府所谓的“民族风格”建构的整体规划和过程，最令人感到意味深长的是那些矗立在百崎地面上的、在社会上常见“伊斯兰想象”的基础上起建的，意在强调百崎的民族特色然却有些不伦不类的公共建筑；以及呈现在名为“伊斯兰商业街”设计蓝图上那种被格式化了的，完全没有个性的所谓阿拉伯风格。所有的这些无非是在门窗框架的洋葱形线条，以及屋顶上的穹顶，外加一些与伊斯兰无关的鲜艳色调。乡政府行政大楼是这种古怪建筑表现（architectural representation）的集中体现。在外观上，该建筑看似西亚风格的清真寺，然色彩却光怪陆离。此外，乡政府为了

¹ 笔者在其它文字里对丁姓的回族和穆斯林认同建构及其话语表述有较为详细的讨论；另外，关于谁来操纵认同表达的问题则涉及到社区内部的政治（参见 Fan 2001b: 275-365）。

保证那条商业街所有的建筑在所谓伊斯兰文化风格下的整齐划一，竟然要求认购店面者在认购合同上签字接受统一的建筑设计，如未能履行合同条款者必须接受处罚。有人因没有完全按照图纸的要求盖店面被罚款逾万，并被勒令拆掉“违章”部分按图纸规定重建。

显然，当地政府和民众之沟通不善及其任意专断的行政作风，使百崎回民无法接受各种刻意表现的“民族风格”。当地人都说，“乡政府弄出来的那些东西与我们无关，那是做出来给外人看的”。他们指出，他们本来就有足够的东西来证明他们是回族。的确，除了百崎地面留有的许多阿拉伯石墓型制的明清墓葬外，在他们的日常生活里，不少伊斯兰文化遗产还体现在一些如涂尔干所说的（Durkheim 1966:53-55），强调“俗”（profane）与“圣”（sacred）之别的风俗和惯习上，尤其在尊重祖先和对待、处理死亡（归真）的态度和做法上。所有的郭姓族人都仔细收藏有另一套食具。这些东西平常都用塑料仔细包好，只在祖先忌日和祭祖时才使用。这些东西是绝对“清真”，从未接触过“油”（与猪肉有关的一切）。所有报告人都不讳言郭氏早已汉化，以及日常食猪肉的事实，但都一致强调，他们是“生不清真死清真”。不仅不能用猪肉祭祖，也不能用猪油烹制祭品，而且许多人自认为大限将至时开始自觉“禁油”——停止食用猪肉以及有关食物，大量饮茶，意在涤洗脏腑，期以明洁之身面见祖宗。六十多年前，不少村民还有为死者请阿訇的习俗，并按伊斯兰习惯处理尸体和速葬。后来，由于伊斯兰教在泉州全面废弛，许多习俗亦不复存在。然而，有一点却绝不含糊，那就是举凡丧事必须“请经”：丧家去藏有《古兰经》的族人家中借来经卷，敬奉于灵前；葬不择日，并在送葬时由一男孩捧经走在出殡队伍最前面，等等。所有的这些在过去从未被当地人用来表达他们之与众不同，村民们只将它们当成是对祖先的缅怀和记忆之一种方式。今天，它们已融入当地回民的认同，并通过叙说和展现它们来表明他们与代表他们的乡政府对“民族特色”的不同表达；两种表达的分歧实质上反映了当地政府和民众之间的某种紧张关系。

结 语

本文从历史人类学的角度探讨和追溯泉州回族的历史变迁。在具体的讨论中，笔者力图通过对有关文字材料的解读和所研究社区当中的人们及其邻人的话语，来揭示泉州的回民对自身主体意义的一些关怀与思考，以及这些思考与关怀是在什么条件下突显，而这些突显在一定的政治经济语境里又有什么样的意义与意涵。我认为，泉州回民的认同在历史上的变迁在一定程度上反映了隐藏在中国传统文化中的某种机制，此即如何丙棣所言之从未停止的汉化过程（Ho 1998）。诚如何先生所言，汉化并不意味着非得改变认同。换言之，生活方式或在文化的其它方面与汉人一致者，仍可以自认为不是汉人。故汉化者有认同于或不认同于汉者。泉州的丁姓和郭姓在历史上的汉化，至少就他们当中的许多人而言，应归于前者。然而，由于他们自身保留的族谱记载和地方上的历史记忆与传说，他们总是能或多或少地为外来穆斯林所认可。因此，当国家需要通过表现民族多元性来体现政权性质时，泉州的回民就在第一时间被考虑为福建地区的当然代表。

显然，新政权在 1950 年代开始施行的以民族政策对中国社会影响是巨大的。它不仅带来了在客观上与过去全然不同的民族构成形貌，而且也导致了人们自身群体认同的重新塑造。当这种由国家开锣的认同政治进入当今之全球化时代之后，遂出现了以争夺和积累象征资本为目标的追求民族风格和“再地方化”（relocalization）的建构运动，其背后之政治经济学逻辑不言而喻（范可 2005）。然而，陈埭和百崎的例子似乎告诉我们，这种追求一旦是政府行为，那么，它的表现可能会成为当地民众“迁怒”的对象，如果政府与民众沟通不善的话。这种“迁怒”未见于陈埭，当与当地的这类活动多为本社区的草根政治家所为有关；这些人无论再有城府，也无论自己内部有何冲突，在地方政治和认同政治里，首先考虑到的是本社区民众的切身利益。在百崎，乡政府成了追求民族风格之演示的主角，其所为除了对地方的宣传之外，还在于政绩，为此，它可以对民众真正关心的问题不闻不问。这种沟通上的困难使得乡政府在民众的日常话语中成为抨击的对

象。从而，百崎民众对认同不同的叙述和展现在事实上具有某种“抵抗”的意义。

参考文献:

- 白寿彝 1951《回回民族的新生》，上海：东方书社。
- 编写组 1982《泉州港与古代海外交通》，北京：文物出版社。
- 编写组（《回族简史》编写组）1978《回族简史》，银川：宁夏人民出版社。
- 陈国强（主编）1990《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社。
- 陈国强、陈清发（主编）1993《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社。
- 陈寅恪 1993“王观堂先生挽词”，沈云龙（主编）《王静安（国维）先生纪念号》（近代中国史料续编第八十三辑），台北：文海出版社，页 237。
- 程利田 1999“宋代杨、罗、李、朱理学与闽文化的发展”，福建省炎黄文化研究会（编），《闽文化源流与近代福建文化变迁》，福州：海峡文艺出版社，页 55-71。
- 范可 2005“‘再地方化’与象征资本——一个闽南回族社区近年来的建筑表现”，《开放时代》，第 2 期（总 176 期），页 43-61。
- 范可 1990“关于陈埭回族的若干历史问题”，陈国强（主编）《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社，页 55-75。
- 傅金星 1994《泉贤著作述评》，厦门：鹭江出版社。
- 郭家齐 1997《百崎回族的文化教育》，未出版手稿。
- 郭家齐、郭国波 1993“郭姓迁居百崎与发展的原因”，陈国强、陈清发（主编）《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社，页 123-133。
- 郭志超 1993“伊斯兰教在百崎回族文化变迁中的地位”，陈国强、陈清发（主编）《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社，页 183-195。
- 郭志超 1991“百崎郭氏谱牒资料辑说”，《惠安方志通讯》第 6、7 合集，页 58-74。
- 何乔远 1995 [1629]《闽书》，厦门：厦门大学出版社。
- 华东军政委员会民政部 1952“华东军政委员会民政部通报”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 2，案卷 239。
- 惠安县人民政府民政科 1953“惠安县少数民族情况调查报告”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 1140。
- 福建省民政厅 1953a“福建省一九五二年民族工作总结与一九五三年工作意见”，福建省档案馆，卷宗号 178，目录号 1，案卷 144。
- 福建省民政厅 1953b“福建省晋江县陈埭少数民族情况调查报告”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 1139。
- 蒋炳钊 1990“试论泉州回族的来源与形成”，陈国强（主编）《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社，页 76-85。
- 联调组（联合调查组）1983《福建省惠安县白奇回族调查报告》厦门大学人类博物馆打印稿。
- 廖大珂 1997“‘亦思巴奚’初探”，《海交史研究》，第 1 期（总第 31 期），页 75-81。
- 廖大珂 1987“谈泉州番坊及其有关问题”，《海交史研究》，第 1 期（总第 13 期），页 77-89。
- 林长宽 1996《中国回教之发展及其运动》，台北：中华民国阿拉伯文化经济协会。
- 谭其骧 1985“中国文化的时代差异与地区差异”，复旦大学历史系（编）《中国传统文化再估计》，上海：上海人民出版社，页 23-42。
- 吴文良 1957《泉州宗教石刻》，北京：文物出版社。
- 吴幼雄 1993“百崎郭姓渊源与经堂教育”，陈国强、陈清发（主编）《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社，页 100-114。
- 杨启晨、杨华 1999《中国伊斯兰教的历史发展与现状》，银川：宁夏人民出版社。
- 张承志 1995《心灵史》，海口：海南出版社。
- 张品端、张茜 1999“略论朱熹与福建文化”，福建省炎黄文化研究会（编），《闽文化源流与近代福建文化变迁》，福州：海峡文艺出版社，页 72-85。
- 叶春及 1987[明]《惠安政书》，福州：福建人民出版社。
- 郑振满 1990“明代陈江丁氏回族的宗族组织的建立与汉化过程”，陈国强（主编）《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社，页 247-257。
- 朱维干 1979“元末蹂躏兴泉的伊思法杭兵乱”，《泉州文史》，第 1 期。
- 庄景辉（编校）1996《陈埭丁氏回族宗谱》，香港：绿叶出版社。



- 庄景辉 1993 “陈埭丁氏回族汉化的研究”，《海交史研究》，第 2 期(总 24 期) ， 页 93-108。
- 庄为矶 1980 “元末外族叛乱与泉州港的衰弱”，《泉州文史》，第 4 期。
- 周恩来 1955a “中华人民共和国关于建立民族乡若干问题的指示”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 449。
- 周恩来 1955b “中华人民共和国国务院关于改变地方民族民主联合政府的指示”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 449。
- Bourdieu, Pierre 1990 *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Ch'u, Tung-tsu 1962 *Local Government in China Under the Ch'ing*, Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, Myron 2005 *Kinship, Contract, Community, and State: Anthropological Perspective on China*. Stanford: Stanford University Press.
- Duara, Prasenjit 1995 *Rescuing History from the Nation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile 1966[1915] *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Swain. New York: The Free Press.
- Fan, Ke 2005a “Ethnic evolvement in a south Fujian Hui community” in *Berliner China-Hefte*, issue 28, forthcoming.
- Fan, Ke 2005b “Traditionalism and identity politics among the Ding Hui community in southern Fujian” in Tan Chee-Beng (ed.) *Southern Fujian: Reproduction of Traditions in Post-Mao China*. Hong Kong: The Chinese University Press. Pp.36-67.
- Fan, Ke 2003 “Ups and downs: local Muslim history in south China” in *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.23(1): 64-87.
- Fan, Ke 2001a “Maritime Muslims and Hui identity: a south Fujian case” in *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.21(2): 309-333.
- Fan, Ke 2001b *Identity Politics in South Fujian Hui Communities*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Seattle: University of Washington.
- Fei Hsiao-tung(Xiaotong) 1953 *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freedman, Maurice 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press
- Gladney, Dru 2003 “Lessons (un)learned: ten reflections on twenty years of fieldwork in the People's Republic of China.” Working paper.No.60 (ISSN 1615-4568). Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Gladney, Dru 1998 *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Harcourt Brace College Publishers.
- Gladney, Dru 1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press.
- Habermas, Jurgen 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ho, Ping-Ti 1998 [Defense of Sinicization: a rebuttal of Evelyn Rawski's “Reenvisioning in the Qing”] in *Journal of Asian Studies*. Vol.57(1):123-155.
- Kornai, Janos 1992 *The Socialist System: The Political Economy of Communism*. Princeton: Princeton University Press.
- Lipman, Jonathan 1997 *The Familiar Stranger*. Seattle: University of Washington Press.
- Ma, Jianzhao 1996 “The role of Islam in the formation of the culture and economy of the Hui community in Guangzhou” in *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.16(1): 31-39.
- Siu, Helen and David Faure(eds.) 1995 *Down to Earth*. Stanford: Stanford University Press.
- Watson, James 1988 “The structure of Chinese funerary rites: elementary forms, ritual sequence, and the primacy of performance” in Watson, James and Evelyn Rawski (eds.): *Death Ritual in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.
- Watson, Rubie 1994 “Memory, history, and opposition under state socialism: an introduction” in Rubie Watson (ed.): *Memory, History, and Opposition under State Socialism*. Seattle: University of Washington Press. Pp. 1-20.

