

国家政治与泉州回民的穆斯林认同

范可

(南京大学 社会文化人类学研究所, 南京 210093)

摘要:泉州回民在中国回民的社会史上占有特殊的地位。与全国其他地方的回族不同,泉州回民的西亚穆斯林先人主要通过海路而来,其穆斯林认同在历史上的起伏与泉州作为中古时期的重要国际贸易口岸密切相关,同时也与理学在福建的高度发展有一定的关系;随着泉州港的式微,泉州回民渐渐地失去了原有的穆斯林认同。新中国成立之后的国家政治需要有少数民族的参与,泉州的地方历史文化资源引起了地方政府的重视,泉州的回民也因此进入了国家的认同政治过程。对泉州回族的历史过程和他们的近年来的穆斯林认同建构运动的分析与讨论支持了这样的一个假设:如果没有政府的民族政策,中国的民族形貌将与人们今日之所见全然不同。

关键词:泉州回民;穆斯林;认同;国家政治

中图分类号: C912.4 **文献标识码:** A **文章编号:** 1009-8860(2009)01-0069-08

地处东南沿海的福建省泉州市近二十多年来由于地方民众与政府的投入,其穆斯林文化遗产引起国际伊斯兰社会的高度关注。然而,如果没有当地回族民众自改革开放以来的一系列努力,泉州的伊斯兰文化遗产和回民社区不可能达到今天的知名度。实现这一文化成就的历史和文化资源何在?几十年来的国家政治究竟在泉州回民的认同重建过程中如何作用?当地回民又是通过哪些方式建构他们自身所理解的穆斯林认同?笔者期待通过事实的分析与解读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

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。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,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

收稿日期:2008-08-07

作者简介:范可(1957—),男,福建厦门人,南京大学社会学系教授、博士生导师,南京大学社会文化人类学研究所所长,主要研究方向为社会文化人类学、政治人类学。

基金项目:本文为南京大学985工程“宗教与文化创新基地”课题成果之一。

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”的民族,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。泉州回民作为商人或其他贸易从业者,他们的活动更具独立性。同时,当时侨居泉州的外国人,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。这部分人实际上整合程度相当高,而且具有某种程度上的军事化,并因此而最终形成今天我们常见的回民聚居区。

儒家文化,尤其是宋明理学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的紧密互动,以及在此基础上的全面汉化。当然,我们必须对“汉化”这一概念作中性的理解。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。与这类概念有关的文字大量地见诸谱牒可能与元时的人口类别划分有关。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“汉人不入官”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人、色目人,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,如果仅以是否恪守伊斯兰教戒律和虔信程度来比较不同区域的回民,那么,作为一个民族群体,他们在许多方面很不一致。张承志说过,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。^[1]林长宽也认为,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。^[2]

若干对泉州回族的专门讨论支持了上述假设。通过论证宗族组织的建立和土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认同转换之间的关系。费孝通与瞿同祖都认为,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。^[3]可以这么认为,某地的土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土绅集团或阶层有关。

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。许多阿拉伯人和波斯人因经商之故来华。因此,中古时期泉州的外国侨民多有穆斯林。据传,唐武德(618—626)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”。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公元622年穆罕默德率众迁移到麦地那,史称“希吉拉”(hegira)。自此,伊斯兰才真正获得发展的空间。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。

究竟何为“亦思巴奚”,中日学界有一些讨论。其中,以廖大珂之考证最具说服力。廖氏以为,所谓“亦思巴奚”实为清末学者屠寄纠正的“亦思巴夷”。而“亦思巴”则由波斯语 Shahbandar 转译而来,原义为“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。廖大珂:“‘亦思巴奚’初探”,《海交史研究》,(1997)第1期(总第31期)。

中古泉州穆斯林状况许多研究已有提及。笔者也有两篇长文对此有较深入的讨论,恕不复赘。^[4]然而,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。不少人认为,文献记载之发生在元末泉州肆虐达10年之久的“亦思巴奚”之乱,对当时生活于泉州的外国人的命运有着直接的影响。在历经那场由波斯武装商人集团挑起,导致包括外国穆斯林侨民在内之全城生灵涂炭的动乱之后,泉州的外国人聚居区遂不复存在。外国侨民纷纷外逃,而那些已与当地人通婚定居泉州或已历数代者,则只能就近躲避。正是这些人的后裔构成了今日之泉州回族。

有学者指出,“回回”认同在明代出现的同时,穆斯林认同其实在回回人口中已趋衰弱。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。^[5](PP208-209)但是,泉州的回族失去了这一机遇。^[6](PP100-114)明成祖朱棣迁都北京引发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,这就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,海上贸易转入民间走私;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元以后的整个福建难有大规模的穆斯林或回回人口移入。显然,经堂教育没在福建兴起与这些人口学因素有一定的关系。这一状况决定了历史上泉州回民在中国的穆斯林社会中的边缘地位。

地方穆斯林史

泉州回族的代表是居住于晋江陈埭镇和惠安百崎回族乡的丁姓和郭姓社区。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;百崎则行政上一直隶属惠安县,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是不同。

陈埭,谱牒文字又称陈江,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。据族谱载,丁氏一世祖丁节斋贾货于泉后,住泉州城南之文山里。泉州城南曾为“番坊”,为泉州港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“人以群分”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之“两庄孺人传”一文。文中有云,四世祖(即陈埭丁姓社区的开基祖)丁仁庵(1343—1420)妻庄淑懿曾语之曰“丈夫当自营一方,括地力所出以长货产充贡税,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”^[7]。丁仁庵“遂从舅氏徙卜陈江”^[7](P64)。

定居陈埭之后,丁姓与当地居民互动频繁。但这并不是他们伊斯兰信仰日渐淡漠的主要因素。与当地人通婚固然是个因素,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,资助修复泉州清净寺的相关记载。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”两篇文章,皆出自第十二世孙丁衍夏之手。在这两篇文章里,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,^[8](P29)之后,上述习俗急剧变迁。^[7]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。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”而“回教未敢有违”。^{[81](P195)}之后,丁仪的侄子丁自申、丁日近父子接连中榜获进士功名。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建立家族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。闽南之地劝学风气之盛与宋以降理学家在那儿的活动有关。劝学、科举、入士在当地形成一种文化氛围。丁姓族人在明清两代共出有进士16人、举人21人、岁贡15人。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,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。

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。

百崎位于福建南部沿海,西南面海与泉州后渚港隔海相望,是福建省惟一的回族民族乡。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1.3万多人,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(Fan2003)。在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”。因此,长期以来当地居民与外界的交通多通过海路。

由于交通不便和土地的极端贫瘠,百崎居民单靠农业的话,生计必遭受影响。因此当地历史上形成了女性务农,男性则常通过从事海上运输、捕鱼,或做石匠,来赚些钱补贴家用的两性分工。从长远的角度看,男性成员经常外出,肯定不利于任何需要集体参与方能存在的社区仪式性活动。因此,百崎郭姓长期以来的分工状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。如果我们接受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这么一种说法,那么,宗族组织的不完善或发育不良不啻是伊斯兰能在一个理学说教高度发达的区域内坚持下来的福音。事实的确如此,尽管几经波折,伊斯兰教直到上世纪40年代才最终退出百崎的历史舞台。然而,这在隔海相望的陈埭丁姓社区,却是发生在明朝历年间的事。

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。美国人类学家罗德斯(Lars Rodseh)认为,地理环境的差异有时对族群性的产生和发展具有决定性的作用。^{[91](PP83-110)}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他投入的状况,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。

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。^[4]郭氏族谱也载,在万历年间,郭姓亦遭“兵燹之灾”并因此而“出教”。^{[10](PP58-74)}

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,但目的仅在缅怀祖先。事实上,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。所谓以礼定制的实质正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

美国学者杜磊认为,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。^[11]然而,事实却证明,新中国成立之后,福建省政府一开始就考虑将丁与郭定为回族,但遭到他们的拒绝。^[12]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”,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。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。

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类,但也有一点不同,这就是强调郭姓“葬不择日”。这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阙如的。这可能是为什么政府在郭姓村民拒绝被视为“回族”之后,仍坚持将他们列为少数民族的原因。

那么,新政府为何要对人口加以分类并进行民族身份的确认呢?对此,在西方学者看来,中国政府进行民族识别用意明显:通过人口的分类型将中国境内的不同民族按所谓的社会发展阶段排序,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)。匈牙利经济学家科尔内(Janos Komai)指出,共产党人相信他们要建立的社会主义制度有着超然的优越性,它注定解放全人类。这种信仰既是他们革命的初衷,也是给予人民的承诺。这种弥赛亚式的信念(the Messianic belief)使共产党人将所进行的革命视为慈善事业并将自己视为世界的救贖者(deliverer)。^[13]

基于上述缘由,新中国成立后,政府遂着手兑现承诺。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,因此,在理论上,所有的民族群体都要分享权力。这样,究竟中国境内有多少少数民族群体就必须清楚。惟有此,方能解决代表大会的席位问题。

然而,在建国之初,政府似有另一种设想。从现存于档案部门的20世纪50年代初军管时期的华东局政府文件来看,当年,国家计划在取消军事管制之前在地方上建立“民族民主联合政府”。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,贯彻这一意图主要是在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”等四个文件之后开始的。^[14]

根据当时的文件,华东局政府计划在福建设立各级自治政府 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 16 万余人,及其聚居、杂居的状况而计划的。这一计划显然引起了地方政府的紧张,也导致了福建省政府在 1953 年全国第一次人口普查之前率先在省内进行民族调查识别工作。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”。

在同一份档案里,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’”。

以上说明,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政权建设的组成部分。泉州丰富的民族文化历史资源也因此引起政府的重视。然而,在整个决策过程中所形成的机制却十分有趣。地方政府发掘所辖之地的民族、历史及文化资源的动力最初竟来自于新的国家政府进行政权建设带来的压力。

根据上述省民政厅 1953 年 3 月的陈埭调查和惠安县人民政府同年 4 月进行的百崎调查的报告看,不仅附近的人未将这两部分居民当作回民看待,而且他们本身也不承认自己是回民,“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。报告中最令人印象深刻之处莫过于丁姓族人对自己历史和“民族”的理解了。当时的一些老者强调他们的祖先是信奉回教的汉人。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……抱着无所谓的态度”。

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。笔者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,相邻的东园乡那么多“吃教的”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”。

鉴于此,两份报告都建议放弃将陈埭和百崎的丁姓和郭姓居民定为回族的想法。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”。然而,自此以后直到 1979 年,虽然政府部门从未就丁姓的民族成分问题给予正式答复,但据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》和每年数千元少数民族专项拨款。显然,政府仍然希望陈埭丁姓能有朝一日成为地方上民族多样性的代表。

上级部门虽未对百崎调查以予直接答复,但上述国家民委的回复同时被福建省民政厅下达到惠安县。然而,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。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),这正是建构民族表现所需要的(a need of constructing ethnic representation)。

穆斯林认同建构

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了批准。从 1953 年到 1979 年,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所言,他的确感受到成为少数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。

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,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体现出来。我们看到,在对陈埭回族历史和文化的解说中,丁姓的穆斯林历史、移居和发展过程与代表权威观点的《回族简史》^[15]的历史表述相契合,从而将丁氏家族史嵌入有关中华民族的话语框架里,形成一种程序化和有着特定意涵之“独白”(monologic)或“线性的(linear)历史表述”。^[7]对此,笔者在其他地方对此已有讨论。^[4]

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伊斯兰化的迹象,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。团员多是来自世界各地的伊斯兰国家。在1991年的访问之前,该团向福建省有关方面提出他们团里的穆斯林希望能在泉州进行礼拜。然而,泉州地区其时惟有宋元所遗之清静寺遗址,但已

无礼拜。于是,丁姓社区欣然接受了与外国穆斯林一起礼拜的任务,并在一年内建起了一座西亚阿拉伯风格的清真寺,并动员社区成员学习如何礼拜,终于很好地完成了与访问团外国穆斯林一起礼拜的任务。

虽然建构认同意味着建构他者,但在泉州,穆斯林认同建构却带有某种表演的性质,所以并没有引起相邻汉族居民的不安,尽管开始时也出现过一些非议。两处回族社区的其他穆斯林认同建构还体现在兴建带有西亚伊斯兰风格的公共建筑。例如百崎民族乡的乡政府大楼、医院、学校,都尽量在这方面进行表现。当地还建起了一条商业街,名曰“伊斯兰商业街”。而丁姓则于上个世纪90年代中期把元明清时期主要先人的墓葬迁到泉州灵山之麓,并以每年扫墓为契机,发明新的祭祖仪式,以之取代了传统宗族春冬二祭。

最后,我们需要对两个社区近二十多年来穆斯林认同建构的意涵(meanings)稍加讨论。认同通过对非我的排斥得以体现。族群性之所以在“二战”以后成为国际学界、政界的话题,就在于在主观上它必然通过认同来彰显,而这种张扬往往带有对抗主流社会或者民族国家的性质。但是,当我们在特定的社会语境里讨论族群性时,最好要摆脱这种定位。因为在全球化和商业化大行其道的当下,族群性与地方传统一样,可以成为获取资本和资源再分配的有效工具。换言之,地方上的民族认同建构可以被视为获取象征资本(symbolic capital)的一种途径,因为这种建构可以成为地方的名片,从而具有某种与广告相同的效应,可以有效地在全球化语境里让地方为外界所知。按布尔迪厄(Pierre Bourdieu)的说法,为人所知或外来的认可(recognition)是一种“象征资本”——一种以某些合理要求的形式表现出来,而让人难以觉察到的权力。这些要求是他人的欣赏、尊重、敬意,以及提供其他服务。^[16](pp112-121)所以,近些年来泉州回民的穆斯林认同建构运动是在地方政府的鼓励下,通过建构一个当地汉文化之“他者”的形象来获取外界对地方的关注,其实质是在全球化的条件下,通过积累象征资本来为当地获取商机和各种其他资源的行为,从而

与常规意义上所理解的族群性全然无关。

参考文献:

- [1] 张承志. 心灵史 [M]. 海口:海南出版社, 1995.
- [2] 林长宽. 中国回教之发展及其运动 [M]. 台北:“中华民国 阿拉伯文化经济协会”, 1996.
- [3] Fei Hsiao-tung (Xiaotong). *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*. Chicago: University of Chicago Press (1953); Ch'u, Tung-tsu 1962 *Local Government in China Under the Ch'ing*, Stanford: Stanford University Press
- [4] Fan Ke. "Maritime Muslims and Hui identity: a south Fujian case" in *Journal of Muslim Minority Affairs* (2001), Vol 21 (2); "Ups and downs: local Muslim history in south China" in *Journal of Muslim Minority Affairs* (2003), Vol 23 (1).
- [5] 杨启晨, 杨华. 中国伊斯兰教的历史发展与现状 [M]. 银川:宁夏人民出版社, 1999.
- [6] 吴幼雄. 百崎郭姓渊源与经堂教育 [A]. 陈国强, 陈清发. 百崎回族研究 [C]. 厦门:厦门大学出版社, 1993.
- [7] 庄景辉. 陈埭丁氏回族宗谱 [Z]. 香港:绿叶出版社, 1996.
- [8] Fan Ke. "Maritime Muslims and Hui identity: a south Fujian case" in *Journal of Muslim Minority Affairs* (2001), Vol 21 (2).
- [9] Lars Rodseth. "The fragmentary frontier: Expansion and ethnogenesis in the Himalayas," in Bradley J. Parker and Lars Rodseth, (eds), *Untaming the Frontier in Anthropology, Archaeology and History*. Tucson: University of Arizona Press (2005).
- [10] 郭志超. 百崎郭氏谱牒资料辑说 [A]. 惠安方志通讯:第 6、7 合集, 1991.
- [11] Dru Gladney. *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Harcourt Brace College Publishers (1998); *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge Mass and London: Harvard University Press (1991).
- [12] 惠安县人民政府民政科. 惠安县少数民族情况调查报告 [Z]. 福建省档案馆 (1953), 卷宗 138, 目录 1, 案卷 1140; 福建省民政厅. 福建省一九五二年民族工作总结与一九五三年工作意见 [Z]. 福建省档案馆 (1953), 卷宗号 178, 目录号 1, 案卷 144.
- [13] Janos Komai. *The Socialist System: The Political Economy of Communism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- [14] 华东军政委员会民政部. 华东军政委员会民政部通报 [Z]. 福建省档案馆 (1952), 卷宗 138, 目录 2, 案卷 239.
- [15] 编写组. 回族简史 [M]. 银川:宁夏人民出版社, 1978.
- [16] Pierre Bourdieu. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

责任编辑 周文彬

National Politics and Muslim Identification of the Huis in Quanzhou

FAN Ke

(Institute of Social Culture and Anthropology, Nanjing University, Nanjing 210093, China)

Abstract: The Huis in Quanzhou occupies a special place in the history of Chinese Hui people. Different from the Huis in other places, the pioneers of the Huis in Quanzhou, i.e., Muslims in the western Asia, came mainly through the sea. The up and downs of their Muslim identification was closely related to the key place of Quanzhou as an important international trade port in the middle ancient times and to the high development of idealist philosophy in Fujian. With the decline of Quanzhou port, the Huis there gradually lost their original Muslim identification. After the founding of the PRC, since national politics demanded for the participation of minority nationalities, local historical and cultural resources in Quanzhou drew the attention of local government and therefore, the Huis entered national identification politics. The analysis of and discussion about their historical process and their Muslim identification construction supports the hypothesis that without national policies, national features of China will be totally different from what we see today.

Key Words: The Huis in Quanzhou; Muslim; Identification; National Politics