

# 族群邊界與認同梯度： 雲南省隴川縣老馬寨回族的飲食與族屬\*

桂榕

雲南大學西南邊疆少數民族研究中心  
雲南大學民族學與社會學學院

---

老馬寨回族作為邊疆多民族區域共同體中的一員，是「一對多」回族社區類型的代表，它既具有中國回族內部的同質性，也具有較突出的民族邊緣性和特殊性；這種邊緣性和特殊性，集中體現為邊疆回族與當地多民族基於生存交互性而產生的族群邊界的可穿透性與民族認同的梯度化。筆者以作為回族族屬象徵符號的飲食為切入點，從回族集體族屬的社會表達與個體族屬的梯度表現兩層面，來討論回族飲食與族屬之間的密切聯繫。建構主義為主的民族認同的包容性、生活實踐與「清真」觀念的普遍脫節，是老馬寨回族邊緣性的主要特徵。老馬寨回族認同梯度及民族邊緣性的形成，與其所居多民族邊疆特有的文化生態與國家邊疆體制密切相關，筆者從微觀、中觀、宏觀三個層面就其邊緣性成因進行分析總結。該個案對回族族屬、邊緣族群及邊疆民族關係相關研究可能的理論拓展與反思，主要有兩方面：一是在回族族屬研究方面，可能會帶給我們一些從邊緣反觀中心的思考；二是在理論分析工具與方法論方面，具有一定的創新性。

關鍵詞：邊疆回族，飲食，族屬，族群邊界，認同梯度

---

---

\* 本文受「雲南大學民族學一流學科」(First Class Discipline of Yunnan University of Ethnology) 建設資助(項目編號：2017sy10017)。衷心感謝匿名評審專家提出的寶貴意見，在此謹表謝忱。文責由筆者自負。

目前，關於回族的民族認同（ethnic identity）或族屬（ethnicity）<sup>1</sup>的專門研究主要有兩類，一類以Gladney為代表的對獨立散佈於不同區域的小聚居社區型回族群體的研究；<sup>2</sup>另一類是以丁明俊等為代表，對雜居於其他單一少數民族地區的回族邊緣或特殊族群的研究。<sup>3</sup>前者的研究，側重從回族族群內部闡釋回族認同的主位標準與多元化的族屬表達；而後者的研究，側重從族群邊界、民族互動的角度闡釋其回族認同的流動性與回族身份協商的特點。兩類研究均強調基於地方回族歷史文化脈絡中的回族認同。總體而言，關於回族族屬的研究，主要關注Kirstela所說的，第一種國家話語中的族群性與第二種基於區域範圍內文化同質性基礎之上的族群性。Gladney以「清真」作為理解不同回族社區民族認同的關鍵概念，實際還涉及到Kirstela所說的第三種基於潛在文化模式基礎上的分散型人群的族群性研究。<sup>4</sup>而本個案研究與以上兩類研究有所不同。本個案研究的對象，是處於邊疆少數民族地區被多種民族包圍，且與之有廣泛深入互動的回族小群體，其既不同於內地主流的民族邊界較為清晰的單一族群社區型（mono-ethnic community）回族；也不同於

- 
- 1 ethnicity是一個晚近誕生的英文詞彙，也是當代社會科學族裔群體研究中的重要概念與理論路徑。在中文語境中，楊志明（Harrell 2001）、王希恩（2002）、勞煥強（Fenton 2009）將其譯作「族性」。王明珂譯作「民族本質」（2006）。王銘銘直接使用英文ethnicity，將它視為一種「關於族群性的論述」（2011：513-514）。馬騰嶽（2013）認為，以上這些詞彙雖指涉出ethnicity的某些意涵，但無法顧全ethnicity在英語知識生產與學術脈絡中的多義性。其在對ethnicity相關概念和理論進行系統梳理的基礎上，說明ethnicity涵蓋了「族裔類屬」、「族裔歸屬」與「族裔屬別」三種意義，認為將ethnicity中文譯為「族屬」是一個符合該詞原有英文語意與學術脈絡沿革較為適當的作法。筆者同意其觀點，故此文選擇使用「族屬」一詞。
  - 2 代表性研究，可參見Gladney（1998）、Zang（2007）、Atwill（2003：1079-1108）、馬強（2006）等人的論著。
  - 3 筆者同意大多數學者的觀點，將「族群」視為地方語境中的概念。徐傑舜認為，族群強調的是文化性，而民族強調的是政治性；民族可以包括若干不同的族群（參見徐傑舜 2002：12-18）。可以以此來理解丁明俊等學者所稱的穆斯林邊緣族群或回族特殊族群的概念。當然，所謂回族特殊或邊緣族群的概念，都是基於與回族的民族主體（主流）部分的比較而言的，強調的是民族的地方性文化特點及此群體具有共同的主觀認同。關於回族邊緣或特殊族群的民族認同及族屬的代表性研究，可參見丁明俊（2006）、Fan（2001：309-332）、馮瑜、趙衛東、李紅春（2012）、白志紅（2008：58-65）、劉琪（2013：30-35）等人的論著。
  - 4 Kirstela關於族群性的三種概念，分別是：作為國家意識形態基礎的族群性；作為區域範圍內占主導地位人群的真实或想像的文化同質性基礎之族群性；作為某一分散的人類群體成員們相互認識和建立其潛在文化模式、假設的或作為起因之基礎的族群性。參見Kirstela（1996：32-52）。

族群邊界較為模糊的多族群雜居社區型（multi-ethnic community）回族中的特殊族群（如「蒙回」「藏回」「傣回」「白回」等），而是介乎這兩者之間的類型，其與其他民族之間的族群邊界，雖然有清晰的區隔性象徵符號，卻因族群認同個體化的梯度表現而具有可穿透性。與飲食緊密關聯的民族認同及族屬表現的邊緣性、複雜性，似乎對Kirstela所說的三種族群性均有涉及。筆者隨後會將其置於中國回族研究的脈絡中，對其在地性特點及研究價值進行相關闡釋。此外，如王明珂所言，通過邊緣觀點或邊緣研究，發掘被忽略的邊緣聲音及造成其邊緣地位的歷史過程，能因此讓研究者對自身的典範觀點產生反思性理解（王明珂 2008：3）。該個案能與前兩種類型的研究形成觀照，為我們提供一種從邊緣反觀中心的視角，並在此基礎上豐富和拓展回族族屬及邊緣性的相關研究。

飲食禁忌與穆斯林的「清真」觀念，通婚圈、族際互動及與之密切相關的認同心理、族群邊界等，是我們理解回族族屬的關鍵內容。筆者嘗試綜合巴斯（Fredrik Barth）的族群邊界論與斯科特（James C. Scott）的認同梯度觀念，通過對老馬寨回族這一特殊類型的民族志研究，說明族群邊界與族群自我認同的梯度表現是一對可相互補充與印證的概念，兩者之間存在著複雜的對應關係。Scott在《逃避統治的藝術：東南亞高地的無政府主義歷史》一書中認為，認同的梯度使任何固定的認同邊界顯得過於武斷，相對定位和相互適應在很大程度上是山地政治學的主旋律（2016：414）。雖然他未對認同梯度作單獨的理論總結，但綜觀全書，其有關無國家統治的Zamia山地族群的認同梯度的相關表述，<sup>5</sup>特別強調了族群認同的穿透性、多元性與流動性

5 筆者對認同梯度的概念理解，主要來源於Scott所著《逃避統治的藝術：東南亞高地的無政府主義歷史》的中譯本（王曉毅譯）。由於翻譯的問題，書中「認同梯度」專業術語，只在結語中出現了1次。但書中與認同梯度有關的論述有多處，主要集中在第7章及結語部分。如在第7章「族群形成與進化」部分，斯科特以克倫人跨族群收養及與異族通婚較普遍的案例，來說明「克倫族屬」不是完全排他的民族認同。並借用查理斯·凱斯的說法：「克倫與其他少數族群一樣，在族群上像兩棲動物，自如地在不同認同之間轉換。生活在與其他文化共生的複雜背景中，兩棲族群經常很清楚地知道不同背景所要求的不同表現。」（2016：298）。基於克倫案例，他得出結論：「群體間的界限可以相互滲透，身份認同靈活多變，我們可以預期認同會隨著時間變化，某些會越來越有優勢，有些則相反。」（Scott 2016：308）。他還從政治學角度解釋高地山民：「完全知道自己是誰和不是誰。不像研究人員或政府官員那樣非要找出一套唯

(porosity, plurality, flux)。而巴斯認為「邊界」是研究族群現象的最佳視角。根據其族群邊界說，族群意識的形成，在於主觀上具有區分「我群」與「他群」的族群邊界，族群認同是族群最為基本的特徵；族群邊界的保持，依賴不同文化背景的人們之間的社會交往。族群成員的多樣性認同並不影響族群本身作為一個獨立群體的存在，因為結構性對立一直是族群存在的基礎（徐大慰 2007：66-72）。儘管認同邊界與認同梯度都是族群成員主觀選擇的結果，但較多時候，前者以較穩定的集體性族群意識與文化表徵來體現；而後者更多表現為個體化、層級性的工具理性選擇。也就是說，族群邊界的存在，其實與認同的梯度表現是相關的，族群的梯度認同往往最終造就軟硬不同的族群邊界。中國民族識別之後定名的一部分少數民族，其少數部分（民族分支或較少人口）由於歷史與政治原因一直處於本民族文化上及地理上的

---

一詳盡的分類標準，他們不會被種族的多樣性和隨時間的變化而束縛手腳。相反，這種不明確的多重性和彼此間的滲透性對他們來說是政治資源。」（同上引：301）此外，他還引用了其他學者研究高地山民的一些與認同相關的結論。如，引用郝麗費爾·強森關於泰國北部綿（瑤）人的研究結論：「人們在不同的結構等級間流動，加入或解除某些關係，以此來反復重組他們自身認同、社區和歷史的參數。」（同上引：302）引用Grant Evans關於越南北部泰族地區存在雙重認同及這些認同如何被使用的研究結論：「多重認同的系統結構是由權力和地位關係決定的。」（同上引：314）。在以「認同：滲透性、多重性、流動性」為題的部分，他寫到「研究緬甸的民族志學者和歷史學家已經證實利奇早年的結論，族群之間的界限是易變的、可滲透的，主要是人為的。」並以魯阿／拉瓦族群為例，得出結論「一個人的族群認同是他可能的表演與對應情境的集合。」「另一種認識這些表演者多重認同集合的方法，是像利奇一樣意識到他們同時在幾個不同的社會體制裡有多種地位身份。」「這種多重認同集合中的不同部分能被特定的社會情境所誘發。」「對多種民族認同的掌握相當於一種文化保險政策，一種避險的社會結構，就像變色龍能隨著背景變化改變顏色一樣，模糊和可變的認同具有很大的保護價值，因此，那些固定族群認同有可能帶來災難的團體會積極構建這種模糊可變的族群認同。」（同上引：315-317）在結語部分，他總結到：「有史以來，逃亡的低地人就在充實山地人口。同樣，山地人群也在被同化到谷地國家的社會中。區分谷地和山地人群的本質分界線仍然存在，儘管大量跨越分界線的往來早已存在。認同的梯度使任何固定的認同邊界顯得過於武斷。……相對定位和相互適應在很大程度上是山地政治學的主旋律。」（同上引：414）此外，還有幾處涉及認同的總結性的零星表述。如，在第1章「關於贊米亞的介紹」中，稱「混雜的認同、遷徙和社會流動性是許多邊疆社會的共同特徵。」（同上引：20）在第5章開頭部分，稱「在這個統治鬆散的空間內，認同的衝突、融合和重塑在很大程度上造就了贊米亞的族群複雜性。」（同上引：154）在第6章關於「部落性」的論述中，總結到「懷特所考察的移動和分散的族群地區，與贊米亞有很多共同的特點，其中之一就是認同的多樣性。與其說他們改變了認同，不如說他們只強調貫穿許多潛在認同的文化和語言眾多特徵中的一個方面。認同與社會單元中的模糊性、多元性和可替代性具有政治利益；它們代表了與國家和其他人群之間聯合和脫離的整套技能。」（同上引：258）

邊緣地帶，如本文研究的隴川縣老馬寨回族，就遠離回族中心，長期生活於滇西多民族邊疆地區，不可避免地具有民族邊緣性的一些特點。表面上，老馬寨回族在與邊疆多民族長期密切的互動中逐漸模糊了彼此的邊界，形成了你中有我、我中有你的共同體，跨越族群邊界的行為漸成常態。但即使這樣，老馬寨回族卻依然保持自身與其他族群間的認同邊界，而其族群邊界的軟硬程度及族屬表達的多層次性，均與飲食密切相關。針對這種文化現象，似乎族群邊界理論的解釋顯得較為籠統而缺乏說服力。而斯科特（Scott）的認同梯度說，較多關注了少數族群主體模糊、多變的認同及其在特定社會情境中所具有的自我保護功能，無疑與巴斯（Barth）關注族群社會互動的族群邊界說形成互補的視角。筆者認為，綜合使用這兩種理論分析工具，能幫助我們較為全面地理解和詮釋多民族邊疆所塑造的回族邊緣性。

筆者於2016年1月、5月兩次赴雲南省隴川縣老馬寨，開展人類學田野調查，並對村內外回族及其他民族進行了深入的訪談。訪談採用最大差異的資訊飽和原則，以半結構性為主，穿插結構性訪談、小組訪談，還進行了少量問卷調查。除註明出處，文中報告人所述內容均來自筆者的田野調查。

## 一、老馬寨個案在中國回族研究中的層級脈絡及其價值

回族是以十三世紀遷入的中亞各族人、波斯人和阿拉伯人為主，包括七世紀以來僑居東南沿海商埠的阿拉伯人和波斯商人後裔以及明代大量入駐中原的西域回回，在長期發展中吸收漢、蒙古、維吾爾等族成分逐漸形成的民族（胡振華 1993：1-2）。其形成時間是在明代（14世紀前200年中）（白壽彝 1984：15-28）。歷史上，回族先民為了生存需要，在堅守伊斯蘭宗教信仰的前提下，在哲學、道德倫理觀念等諸多層面，吸收了以儒家文化為核心的中國傳統文化，以漢語言為自己的民族語言。隨著明清以來經堂教育的倡興、漢文譯著活動的開展、教派制度的形成，回族逐漸形成了自己的民族宗教文化體系。回族在宗教上屬於正統的哈乃斐教法學派（Hanafiyah），其內部流派眾多。其中，格底木（Qadim，俗稱老教）是中國伊斯蘭教流傳較

早、傳播最廣、人數最多的一個教派。回族是中國分佈地域最廣泛的少數民族，僅次於漢族（胡振華 1993：3）。中國國家統計局公佈的第六次全國人口普查資料顯示，截至2010年，回族人口為1 058.6萬，占中國穆斯林人口總數的45.74%。（劉曉春 2014：70-76）回族在中國各省均有分佈，主要集中在寧夏、甘肅、新疆、河南、青海、雲南、河北、山東等省份（丁克家，楊景琴 2011：48-56）。其中西北地方（新疆、甘肅、青海、寧夏等地）約525萬，約占回族穆斯林人口總數的49.6%；其它省份，除河南（約96萬）、雲南（約70萬）、河北（約57萬）及山東（約54萬）相對集中外，其餘地區的回族穆斯林人口分佈都比較零散，呈現出「小聚居，大雜居」的分佈格局。<sup>6</sup>聚居型社區是中國回族最為普遍的社會生活基本單位。

雲南回族在族屬基本方面與全國回族大體一致。與人口較為集中的西北及內地相比，有幾個較明顯的地方性特點：一是具有深厚的邊疆歷史政治與經濟文化特色。雲南回族先民的主體，與元明清三代的軍事征伐、屯墾及政府移民戍邊的歷史有關。雲南回族大姓的形成，與元代賽典赤·瞻思丁、納速刺丁等充任地方官員、明清兩代回族將領沐英、哈元生等駐守雲南有關。雲南地處中國西南邊疆，與泰國、緬甸接壤，歷史上，雲南回族的馬幫商貿興盛，在近代雲南邊境貿易中佔有重要地位。二是伊斯蘭教狀況簡單。雲南回族90%以上人口屬於格底木教派，沒有像西北那樣複雜的門宦和蘇菲神秘主義教派。三是與其他少數民族雜居而形成的回族特殊族群相對集中，這與雲南本身少數民族種類及人口眾多有直接關係。歷史上，雲南一小部分回族因經商、躲避朝廷迫害等原因，流落到傣、藏、彝、白、壯等其他少數民族地區，逐漸接受了他族文化，同時又保持著部分伊斯蘭信仰習俗，自我認同為回，被他稱為「傣回」「藏回」「白回」「彝回」等，他們與內蒙古的「蒙回」、青海的「藏回」一樣被認為是回族當中的特殊族群。（Gui 2016：12-13）

老馬寨是雲南省德宏傣族景頗族自治州境內唯一的回族聚居村寨（村民

6 國家統計局：<http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/indexch.htm>

小組），地處隴川縣戶撒阿昌鄉中部。戶撒鄉位於隴川縣西北部，與緬甸接壤，國境線長4.35公里，是一個典型的邊疆山區民族鄉，阿昌族較為集中。州縣少數民族以傣族、景頗族人口相對較多，傈僳族、佤族人口亦不少。各邊境村寨幾乎都有娶緬甸媳婦的，在戶撒打工（建築、農活行業）的緬甸人農忙季節有千餘人。可見，老馬寨處於一個多民族混居的文化生態中。老馬寨現有村民53戶182人，其中回族35戶109人，占全村人口的78%；漢族17戶45人，景頗族1戶4人，其他民族有阿昌族21人，傣族2人，佤族1人。回族有馬姓、蔡姓、柳姓三大家族。清真寺重建於1996年，占地面積1420平方米，是全州唯一的清真寺。<sup>7</sup>除景頗族是因早年在村裡教書而來，其他的阿昌、傣、佤等民族，大多是因與回族通婚而來。

從雲南全省的情況看，位於滇西的德宏州的回族人口及清真寺數量，與雲南其他州市相比，都是相對較少的。隴川縣回族約有四百餘人，除老馬寨回族，其他是內地到隴川工作的職工和商人，以流動人口居多。因為老馬寨規模較小，建寺時間晚近，在史料中幾乎找不到關於它的直接歷史記載。根據相關史料和口述訪談，可初步推斷，老馬寨回族的來源主要與戰事和馬幫商貿有關。據《元史》卷一百三十三〈列傳·怯烈〉記載，至元十八年（1281），回回人納速刺丁所授職或當為建甯路（包括隴川）達魯花赤兼招討使（政協隴川縣文史委員會 1999：212）。可見，元代至元年間，中央王朝就在包括隴川在內的雲南邊地進行軍事討伐與行政建制，納速刺丁、怯烈等回回人作為當地的軍政首領，帶領和派駐回回軍士駐守邊土，應該也在情理之中。可能從這一時期，包括隴川在內的德宏邊疆就開始有了回族先民的足跡。隴川地區，明代屬於麓川。《雲南回族史》記錄：「洪武十八年（1385），自思倫發叛亂後，明王朝曾屢次與麓川交兵。其後，三伐麓川。麓川平定後，又屯江南回、漢兵十二萬於滇西各地，加強戒備。王驥所部江南士兵中的回族，再次落籍于博南古道沿線」（1994：62-63）。由此可見，從元代至元到明代的一百多年間，內地回民已陸續深入西南邊陲。《戶

7 相關資料來源於2016年1月戶撒鄉政府提供資料。

撒史話》記載：「直到明、清時期，才有漢族、傈僳族、回族、傣族、景頗族陸續進入戶撒邊境定居。明代，永樂帝朱祁鎮派兵入西南三征麓川，大量的軍士和隨軍人員留守戶撒、臘撒。」（政協隴川縣文史委、隴川縣史志辦 2002：18）多數學者認為，精湛的阿昌刀生產技術主要是明初沐英征戰麓川時帶來的（同上引：122）。沐英一直被學界認為是明代回回。他所帶領的軍士不排除有相當數量的回回。關於老馬寨回族的確切記載，始于杜文秀起義。《戶撒史話》：「清代鹹豐六年（1856），杜文秀率回民起義，駐隴川杉木籠汛地練兵200餘人（主體為回民）在馬宣海的率領下，舉旗回應，一舉攻佔杉木籠、羅蔔壩尾至戶撒梁子一帶地區。同治三年（1864），回民起義軍攻破幹崖，幹崖土司逃往戶撒躲避。起義軍挺進戶撒。次年，騰越戰爭吃緊，起義軍主力撤回騰沖。騰越回民起義軍失敗後，杉木籠、戶撒地區的回民起義軍相繼失敗，馬宣海領導的部分起義人員，流落到戶撒老馬寨，隱居落戶，以後發展成了幾十戶的回民寨子。」（同上引：56）

結合村民的訪談資料看，老馬寨回族的來源，既有雲南省外征戰邊疆的軍士，亦有省內留居的馬幫商人；清代直至中華人民共和國成立初期，還陸續有回族馬幫留居老馬寨；與老馬寨回族聯繫較多的一直是附近騰沖縣的回族。目前，村寨回族較清晰的來源可追溯到民國時期。調查發現，馬家最早的祖墳在與戶撒相鄰的臘撒，現今每年開齋節阿訇都要去念經。原村長馬天德在追溯馬家歷史時曾說：馬家先祖曾在南京為官，明朝隨軍來到瑞麗（隴川附近）。爺爺那輩趕馬到緬甸八莫做生意，途經老馬寨。當時老馬寨住著阿昌、傈僳、漢、傣等不少民族，人數較少，經常遭土匪強盜襲擊。他們看到回族馬幫有槍，就請他們留了下來。（馬天德，2016年1月19日、2016年5月10日受訪於老馬寨）現年86歲的蔡正方老人所說蔡家的來源，也與趕馬經商有關：蔡家祖上是雲南玉溪人，中華人民共和國成立前趕馬去緬甸，途經老馬寨，被馬家挽留下來當了阿訇。（蔡正方，2016年5月16日受訪於老馬寨）

從以上中國—雲南—滇西老馬寨的簡況描述，我們不難發現，老馬寨回族個案具有較強的雲南邊疆回族歷史文化特色。它雖然規模不大，歷史上卻和通向東南亞的雲南回族馬幫商貿及元明清以來的邊疆歷史政治相連。一般

說來，對邊疆的理解來自兩個方面：其一，邊陲、國家的邊境地區，即「邊地」(borderland)。其二，以柯象峰、徐益棠、吳文藻等學者的看法，邊疆就是文化上的「他者」。至少從「邊政建設」「邊疆研究」那個時代起，直到當下的中國，「邊疆」可以與「少數民族」的概念互為隱喻(范可 2011：1-7)。老馬寨雖然人口不多，卻與漢、景頗、阿昌、傣、傈僳等多個民族雜居共處。基於此，在內地與邊疆的比較視野中，我們可以把老馬寨及「蒙回」、「藏回」、「傣回」、「白回」等特殊回族族群社區，概括為多族群雜居的回族社區類型(multi-ethnic community)，這類社區相對集中在邊疆區域。而與之相對的包括西北在內的中國內地主流的回族聚居型社區，則可概括為單一族群的回族社區類型(mono-ethnic community)。參見圖1所示。當然這不是一個絕對的劃分。一方面，邊疆(border)與內地(inland)的地理與文化的界限事實上是模糊的，歷史上，關於邊疆的界定存在較多標準的劃分，莫衷一是。我們只能憑普遍意義上的經驗常識作大致的區隔(用虛線和灰影表示邊界的模糊與可滲透)；另一方面，以上兩種回族社區類型所分佈地域的劃分，只是依其可能的傾向性和代表性而設定。由此，我們可以看出老馬寨在中國回族研究中的層級脈絡。事實上，多族群雜居的回族社區類型在內地也有分佈；而單一族群的回族社區類型在廣義的邊疆也占較高比例。而處於中國西南邊疆的雲南，是中國目前已知回族特殊族群種類最多的省份。而老馬寨個案的特殊性在於，由於地處多民族雜居的滇西邊境線，其所代表的回族與其他多民族雜居的回族社區類型，與回與其他單一民族雜居類型相比顯得更為複雜：我們可以將其表述為「一對多」的類型(the community of Hui and other multiple ethnic groups)；而其他，諸如「蒙回」、「藏回」「傣回」「彝回」，甚至分佈較廣的「漢回」類型，均可表述為「一對一」的類型(the community of Hui and the other ethnic group)。詳見圖2。老馬寨個案的研究價值，不僅限於特殊的社區類型劃分；更主要的是，基於這樣的社區類型劃分，我們會發現本文所要討論的回族飲食與族屬問題，較之其他所有社區類型可能更為複雜。因為，老馬寨作為滇西多民族共生環境中的人口較少民族，其所處族群關係格局會較之其他社區類型更為複雜，同時邊疆特殊的社會、政治、經濟、歷史文化都會對其產生影響，故

其所遭遇的文化變遷、族群認同與社會適應等方面的困境和挑戰不僅顯而易見，而且還具有較強的邊疆在地性及民族邊緣性特點。這些，對我們繼續深化回族族屬及邊緣性的相關研究，無疑是有價值的。

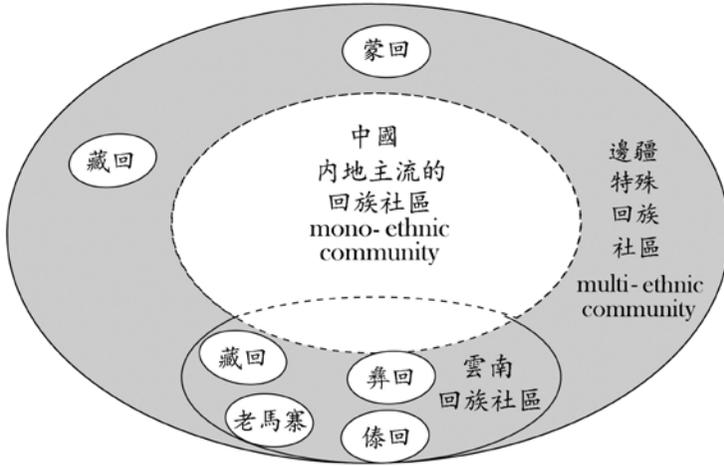


圖1 老馬寨在中國回族研究中的層級脈絡圖（筆者繪）

註：此圖只是大致的示意圖。內地與邊疆的界限使用虛線標註，意在表明對邊疆界定的靈活性及由此造成的邊界模糊性與可穿透性。

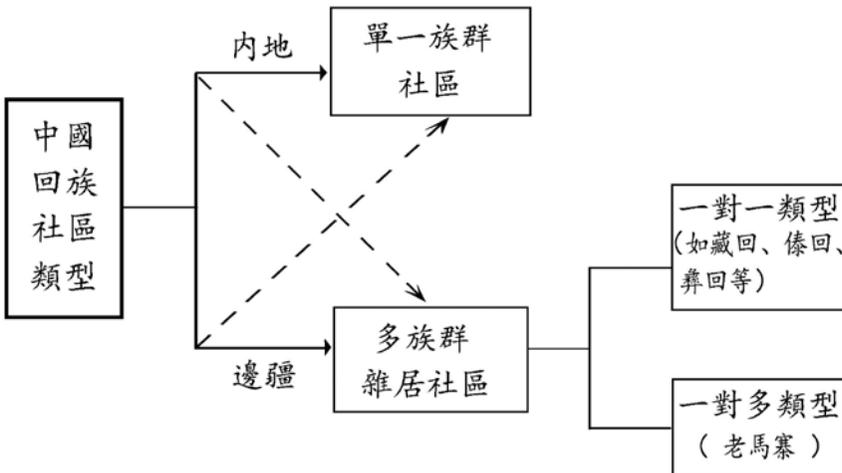


圖2 老馬寨特殊回族社區類型圖（筆者繪）

註：虛線表示該區域亦有此類型存在，但不是該區域最具代表性的。

## 二、老馬寨回族飲食的在地性特徵

### (一) 地域性特點

據村民介紹，老馬寨村民的傳統生計主要依靠農業，以種植稻穀、包穀等糧食作物和養殖牛羊為主。20世紀八九十年代，村裡回民還曾做過戶撒刀具的組裝銷售，1996年之後，因政府對刀具管制嚴格就停業了。1992年，政府開始鼓勵種植經濟作物油菜，2002年扶持種植煙葉。近些年，伴隨回族餐飲業的興起，許多家戶的經濟收入，主要依靠外出開餐館和加工板鵝（臘鵝）。村裡加工好的板鵝，大約有五分之四賣給周邊回族餐館，五分之一賣給漢族餐館。村民年收入普遍在人民幣3至4萬元左右。村中收入比較高的，大多是那些出外開餐館的。老馬寨餐館有14家，主要分佈在縣城及周邊鄉鎮，與周邊其他村寨比較，老馬寨回族的經濟狀況整體較好，但與內地回族比較，又相對貧困。

中國回族的飲食，廣為人知的，莫過於對豬肉與酒的禁忌。由於回族分佈於中國大江南北，基於地域性而形成的文化多樣性，也是飲食文化的一大特色。偏居西南邊陲的老馬寨回族，同樣具有飲食禁忌與地域性這兩個基本的飲食特點。調研期間，筆者對老馬寨回族人的家常菜及代表性回族菜肴進行了專門的瞭解和體驗；也有幸對村民的紅白喜喪事進行了參與觀察，瞭解到部分傳統儀式場合的特殊飲食文化。

老馬寨回族日常主食以米飯為主，通常每天吃三頓，早晚多數人家會吃糯米粑粑。兩頓正餐的時間，往往視勞作情況而定。通常，午飯時間在上午10點半到11點半左右，晚飯時間在下午5點以後。葷菜以牛肉為主，常吃的有牛乾巴、小炒牛肉、牛扒乎、<sup>8</sup>雞鴨鵝肉等。素菜以時鮮蔬菜和節令野菜為主。蔬菜以絲瓜、南瓜、洋芋、青菜為主，野菜主要有蕨菜、象耳菜、野芹菜、野苦瓜及木耳、香信（每年3-5月）、白參（每年3-4月）、雞樅（每年3-10月）、奶漿菌（每年7-8月）、馬皮泡（每年6-10月）等菌類。凡遇婚喪

8 選用牛腳鏈骨、牛胸脯下麵的肉和牛腸等雜碎，先用開水進行漂洗，放少許鹽和適量生薑、大蔥、芹菜、草果、胡椒粉、花椒粉、生辣椒、薄荷後，燉煮。

嫁娶、孩子滿月、為亡人舉行死祭及齋月期間，回民都要念經請客。請客菜肴，多為八菜一湯或十菜一湯，通常是小炒牛肉、牛扒乎、牛肉涼片、<sup>9</sup>酸辣魚、涼雞、<sup>10</sup>八寶飯、涼米線（過手米線）、時鮮蔬菜（菜花、四季豆、洋芋等）、棕包湯（5-11月）或白菜豆腐湯。開齋節時，每家會製作油香散發（俗稱「傳油香」）。老馬寨回族的油香是傳統的油煎白糖糯米餅。正如老馬寨MZS阿訇所說，老馬寨回族的菜，基本能夠體現本地回族的風格特點，老馬寨回族飲食和周邊民族飲食最大的區別就是不吃豬肉、不喝酒。村裡楊姓漢族說起回族的飲食特點，是「一直不吃豬肉，大多數不喝酒。」

牛扒乎、板鵝、<sup>11</sup>牛肉涼片、牛肉乾巴、涼雞、涼拌牛肚等是當地公認的回族特色菜。特別是牛扒乎和板鵝，已成為老馬寨回族餐館的招牌菜，深受各族食客的喜愛。這些回族特色菜還成為周邊民族，特別是當地餐館引進的新菜。來老馬寨上門近十年的楚雄馬阿訇，也開了一個餐館，他對老馬寨回族與內地回族菜品差別的感受更為細緻。他說：

內地回族吃紅燒肉多一些，這邊主要吃牛扒乎。鵝肉是這裡最有代表性的回族食品，通常乾炸著吃。還發展出了鵝油炒飯，很受歡迎。內地吃乾巴，通常是油煎或油淋，這裡火燒乾巴<sup>12</sup>更多一點。烤牛舌<sup>13</sup>也是這裡的特色，內地通常是煮著吃或滷著吃。我家的特色菜是涼拌（牛）肚子，我用檸檬拌，更好吃。我家做的（牛肉）涼片，會用胡蘿蔔來拌，並在上面放一點緬甸洋蔥。這些涼菜，學習了內地的一些做法，利用了這裡的原材料。算我家的創新吧，很受歡迎。（馬阿訇，2016年5月16日受訪於老馬寨）

- 
- 9 通常選用牛腱子肉，醃製一夜後，放生薑片、草果、花椒、幹辣子面，下鍋燉煮。吃時，配以本地芫荽、緬甸芫荽、生大蒜末、芝麻、油辣子、保山梅子醋或自釀米醋混合而成的沾水調料。
  - 10 通常選3斤左右的土雞，宰後洗淨，醃製一夜後，下鍋燉煮至七八分熟即可。以醋泡的洋酸茄為調料。
  - 11 在屠宰之前，先將鵝關養一段時間，每天用蒸熟的玉米麵和碎米搓成短條狀，塞餵催膘。屠宰之後，可用鹽巴醃製成臘鵝。可清燉，亦可油炸食用。
  - 12 選用牛大腿肉，先放辣椒、鹽巴醃制2-3天后，切成小塊，用炭火小火慢烤，烤熟後手撕成條，即可食用。
  - 13 刮去牛舌外皮後醃製數天，用炭火小火烤熟後，切片裝盤，配以調料，即可食用。

從老馬寨回族的菜品可以看出，回族與當地其他民族的飲食文化在長期互動中相互吸收與借鑒。像上面楚雄馬阿訇說的火燒乾巴、烤牛舌，就借鑒了當地傣族的做法。阿昌族的過手米線與傣族的撒苳，是隴川當地少數民族的傳統知名菜品，老馬寨回族吸收借鑒了其烹飪方法，在食材方面做了變通，將豬肉換成了牛肉或雞肉，發明了富有隴川地方特色的回族過手米線<sup>14</sup>和撒苳。<sup>15</sup>據老馬寨村民講，過手米線和撒苳這兩道菜，老馬寨一直都有，而且是請客必備的。可見，不知從何時起，這些外族的特色菜品逐漸為回族借鑒發展為自己的傳統菜肴了。這在一定程度上反映出，老馬寨回族作為外來民族，經過百餘年的文化適應與發展，在戶撒這個阿昌族為主的邊境小鎮上，已逐漸形成適應當地自然生態與文化生態的本民族文化體系。這些傳統菜品的製作，可以說是一方水土養一方人的地方性知識。特別是撒苳，還具有一定的食療效果，充分體現了熱帶邊疆少數民族的養生智慧。

## （二）回族飲食之特別

回族飲食與其他諸多非穆斯林民族飲食的本質區別，體現在其「清真」之內涵。在中國，自宋元以來一直沒有比較恰當的對伊斯蘭（Islam）的固定意譯，直到明清之際，才逐漸採用「清真教」稱呼伊斯蘭教。因此，不妨說「清真」就是伊斯蘭在中國的一種意譯（白壽彝 2003：322），是回族生活中與伊斯蘭宗教信仰實踐密切相關的內容。「清真」二字已為中國社會廣為傳用，並被普遍認為是體現了包括回族在內的中國穆斯林民族特質的文化符號。對於散落於多民族邊疆的老馬寨回族而言，其民族認同、其與內地主

14 過手米線又分牛肉和雞肉兩種，據說牛肉米線借鑒了阿昌族過手米線的做法；雞肉過手米線是跟漢族學來的。通常採用牛外裡脊牛肉和雞大腿肉，要先剁碎，炒熟。主食是米線，調料有豆粉（豌豆），酸湯（蘿蔔酸湯或楊梅酸湯）、蒜末、生辣椒，緬甸芫荽、本地芫荽、香花生米等。傳統的吃法，是把米線放手上，把各種調料放米線上吃。現在普遍用碗筷。

15 回族撒苳的做法，和傣族無異，關鍵是肉與調料的選用不同。分苦撒和檸檬撒兩種，苦撒較為普遍，使用牛苦腸。所謂苦腸，是牛苦膽下面的小腸。要先烘焙炒乾、磨碎成粉待用。製作撒苳時，要用水泡苦膽粉，取用過濾的苦膽汁液。在濾汁中放入剁碎的牛里脊肉（生肉）和小韭菜、魚腥草、香辣柳、馬蹄菜、老緬芫荽、小米辣、胡辣椒、鹽巴味精等調料，攪拌即可，口感香辣，略帶苦味。據說苦腸粉能夠去火，治牙疼、清熱解毒。也可用羊肉和魚苦膽做。檸檬撒則是用檸檬汁取代牛苦膽汁，口感酸辣，健脾開胃。

體回族的聯繫及與其他民族的區別，都與「清真」概念的自我認知與表述有關。

就回族飲食之「清真」而言，就是要遵循伊斯蘭教經典《古蘭經》及伊斯蘭教法所明確規定的飲食禁忌與要求。《古蘭經》明確規定：「禁止你們吃自死物、血液、豬肉，以及誦非真主之名而宰殺的、勒死的、捶死的、跌死的、抵死的、野獸吃剩的動物」（5：3）<sup>16</sup>「你們當吃真主所供給你們的合法而佳美的食物」（5：88），<sup>17</sup>「准許他們吃佳美的食物，禁戒他們吃汙穢的食物」（7：157）<sup>18</sup>除此之外，《古蘭經》還明令禁止飲酒。特別是關於肉類食物具體而微的「清真」要求，<sup>19</sup>與回族日常飲食的關連極為緊密。

事實上，在老馬寨回民實際的社會生活與民族交往中，人們關於回族飲食「清真」內涵的認知，普遍停留在豬肉禁忌這一基礎的層面。而且，由於與其他民族通婚普遍及按教法屠宰大型牲畜的條件受限等原因，老馬寨回族飲食表現出兩點與內地回族大不一樣的特別之處：一是豬肉禁忌超越民族身份；二是肉類食物不完全「清真」。

豬肉禁忌超越民族身份，主要體現在兩個方面：一是回族人娶進的非回族媳婦普遍在夫家遵守豬肉禁忌；二是村寨的非回族人請客也統一安排「清真」宴席。

從訪談的情況看，老馬寨回族人與外族通婚（娶進來與嫁出去）的人家約占回族人總數的80%還多。也就是說，大多數老馬寨回族人或多或少都與外族有通婚關係。許多是姑娘嫁出去的情況，這是戶籍資料無法反映的。從2016年5月的戶籍資料看，在老馬寨35戶回族（戶主是回族）中，與阿昌、漢等其他民族通婚（娶妻入戶）的有10戶，其中娶進阿昌族媳婦4人，

16 5：3指《古蘭經》的第5章第3節。文中所涉及《古蘭經》文的出處，均用此法標註。經文內容參見馬堅（漢）譯本《古蘭經》（1981：78）。

17 經文內容參見馬堅（漢）譯本《古蘭經》（1981：88）。

18 經文內容參見馬堅（漢）譯本《古蘭經》（1981：126）。

19 肉類食物的「清真」要求，除遵循《古蘭經》具體規約，還指須按伊斯蘭教法規定的方式進行家畜、家禽的屠宰，由此獲得的肉類方可食用。具體就回族的宰牲傳統而言，是要由有大小淨（清潔身體的洗禮）的阿訇或信仰虔誠的人，面向麥加天房方向，頌念「台斯密」（阿拉伯語，意為以真主的名義），進行屠宰。被屠宰家畜、家禽的動脈血被認為不潔，嚴禁食用。

漢族媳婦4人，傣族與佤族媳婦各1人。訪談中，這些娶進家的外族媳婦，除年紀稍大（50歲左右及以上）的三位表示「已變回族」外，其餘年紀較小的普遍表示，要經常回娘家探望父母，如果「變回族」，生活不方便，但表明等父母去世後會「變回族」。所以，相應地，她們在娘家是吃豬肉的，但在夫家是不吃的。用她們自己的話講，「我們不是回族，我們也和回族吃成一樣」。換言之，所有這些娶進回族人家的外族媳婦，在老馬寨都是遵守豬肉禁忌的；只是年紀較輕的，因為與原生家庭，特別是父母還有著密切聯繫，所以在娘家是不遵守豬肉禁忌的。村民MGY的媳婦就是外村的漢族。他家這種情況較為普遍。他說：

媳婦是漢族，還沒隨教。<sup>20</sup>（我們）就是喜歡上了，父母也不反對。她回家吃豬肉，來這不吃就行了。孩子也不亂吃。媳婦知道一些禁忌。現在不隨教，是因為她爹媽都在，姊妹又多，還是要來往的。（隨教）等以後吧。（MGY，2016年5月16日受訪於老馬寨）

村中的漢族人家但凡有紅白事請客，是絕對禁止豬肉的，同時一定會請村中阿訇幫忙屠宰牛羊雞鴨等，以保證肉食的「清真」。2016年1月20日，筆者調研時，就正好遇上一家楊姓漢族人家招姑爺上門，來幫忙的多是本村的回族婦女。據主人家講，宰了兩頭牛和七八隻雞，是「按回族方式宰牲」，這是村裡的老規矩。可見，老馬寨公共場合的飲食儘量照顧到了占人口比例較大的回族，豬肉禁忌成為村寨層面公共的飲食習俗。

肉類食物不完全「清真」，是指老馬寨回族在肉類食用方面的標準及表現具有多樣性。總體而言，相當一部分村裡的回民所食用的肉類及幾乎全部回族餐館所公開售賣的肉類食品，均沒有在家畜、家禽的屠宰方面嚴格遵照伊斯蘭教法所要求的屠宰方式。

20 隨教也稱入教，指加入伊斯蘭教，是老馬寨村民對成為回族必須舉行的宗教通過儀式的簡略說法。通常由阿訇向欲加入伊斯蘭教的人講解伊斯蘭教基本教義教規，教其念信仰證詞（清真言、作證言），並為其取阿拉伯語的名字（俗稱經名）。

老馬寨回族在肉類食用方面，普遍遵守豬肉禁忌，結合問卷分析來看，大約80%左右的老馬寨回族清楚「清真」的宗教內涵；大約20%的較少部分，主要是那些有部分回族認同，但又沒進教的外族媳婦。她們對「清真」宗教內涵不清楚，普遍認為「只要是回族做的就是清真的」。整體看，老馬寨回族的肉類食用主要有兩個層次的表現：一是嚴格遵照「清真」的伊斯蘭教法要求屠宰與食用肉類。這部分人數不多，主要是幾位去內地清真寺學校學習過的阿訇和一些信仰較為虔誠的老人；二是知道伊斯蘭教法屠宰與食用的「清真」要求，但未嚴格執行。這部分人所占比例較大，情況較為複雜。較常見的情況有：因縣城及村鎮沒有專門的穆斯林家禽屠宰與銷售渠道，會買市場上傣族或漢族屠宰售賣的牛肉來食用；日常所食用的雞鴨鵝等小家禽，常因自身沒有屠宰條件，又覺得找阿訇麻煩，所以不按教法規定屠宰；外出及去非回族親戚家時，食用不按教法規定屠宰的肉食。

因村裡及鄉鎮、縣城都沒有專門的回族屠宰場，日常牛肉來源成為老馬寨回族飲食的一大問題。大多數回族人家會以牛肉乾巴、板鵝為日常主要的肉食。為解決牛肉的飲食需求，通常是每隔數月，幾家回族相約一起買牛，請阿訇宰後，每家分一些，為便於較長時間地存放，他們將牛肉醃制或用火烤成乾巴。

來自楚雄的馬阿訇也感慨：「很多老人連清真言都不會念，更不要說按教法屠宰家禽了。」外出念過中專的XM，接觸過外地的回族，他認為：

我們和內地的回族很不一樣。在學校時，認識大理的回族，他們吃的很講究，不是阿訇宰的肉不吃。村裡人思想已經定型了，只知道不吃豬肉。（與以前相比）現在去街上買牛肉羊肉的不多了，村裡吃雞吃鵝的多。自己在家宰雞的，仍然多數不會念「台斯密」。

（XM，2016年5月15日受訪於老馬寨）

嫁來回族人家多年的阿昌族媳婦XL，也注意到村裡回族在飲食遵行方面的多樣性。她說：

公婆可以吃市場上買來的牛肉，也沒封齋禮拜。老人負擔比較多，不能全心全意（遵行教門）。村裡認真的很少，隨教的也不多。

（不過）隨教的更認真呢，比本來的（回族）都認真。肉食嘛，阿訇宰的，街上買的，普遍都吃。（XL，2016年5月15日受訪於老馬寨）

MGY的母親六十多歲，是村中為數不多的佩戴穆斯林頭巾的老年婦女，算村中宗教遵行較好的。即便是她這樣的，飲食方面也是逐漸回歸的。她說：

不是阿訇宰的，以前也吃呢。2000年MWD阿訇來了以後，就不吃了。現在，只吃阿訇宰的。大家會相約買一整頭牛，阿訇來宰，一般每家都要二三十斤呢。平時，吃鵝肉，我會念「台斯密」，自己宰。出門吃飯，一般都是自己做，或者去回族館子。去了縣城的館子，我們就吃個雞蛋什麼的。媳婦也基本跟著吃回族的呢。我去她家，他父母都跟著我吃「清真」的。（MGY的母親，2016年5月17日受訪於老馬寨）

在家以板鵝加工為主業的MZS阿訇，告訴筆者，即便如此，「現在認真的是越來越多了」。

對於任何一個內地回族而言，發現回族餐館售賣的肉類不「清真」，甚至售賣牛血，無疑會是不小的文化震撼。然而，在隴川，從縣城到村鎮，老馬寨回族開的餐館，所賣牛肉、牛舌、牛雜碎等肉類，絕大多數是從市場上傣族或漢族那裡買來的。對一個認真的內地回族而言，唯一安全的肉類，也許只有板鵝。因為幾乎隴川所有回族飯店的板鵝，都來自老馬寨，均由MZS阿訇屠宰。從調查及訪談的情況看，回族餐館牛肉不「清真」的原因很多，最主要的原因是隴川沒有像附近瑞麗、芒市等地那樣的回民服務站，無固定的阿訇提供宰牲服務，無穩定的牛肉銷售途徑。就德宏傣族景頗族自治州的情況看，老馬寨所在隴川縣是少數沒有回民服務站的縣份；從雲南全省情況

來看，德宏州又是雲南省回族人口和清真寺較少的邊疆少數民族自治州。調查得知，在老馬寨及隴川縣城回民的努力爭取下，政府已在土地問題上提供了一些支持，然而，由於諸多原因，回民服務站和清真屠宰場的建設，目前還是遙遙無期。此外，飯店客源幾乎全是當地及周邊的非穆斯林，也是一大主要原因。筆者僅在一家回族餐館發現賣牛血，這家餐館是老馬寨回族在隴川開的第一家回族餐館，有十餘年了。老闆對飯店牛肉不「清真」，為什麼賣牛血，及自己對「清真」的理解，他這樣解釋：

來吃飯的99%的都是漢族。餐廳裡的血是自己屠宰留下的。附近有糖廠，血可以清肺，工人專門來點牛血吃。現在店裡的牛肉都是在市場上買的，漢族屠宰的。店裡也有回族阿訇屠宰的，備用。選擇漢族賣的肉，是因為阿訇離的太遠。另外餐廳賣煙酒，阿訇不幫忙宰。之前曾經請阿訇來屠宰，但真是不方便，後來就不這樣做了。回族館子要「清真」，就是不吃豬肉，禁酒。接下來還是要改變，要不然回族不像回族，漢族不像漢族。（老闆MTD，2016年5月10日受訪於縣城餐館）

在戶撒鄉開餐館的CSG，對回族餐館牛肉不「清真」的情況，他說得更具體：

主要是沒有阿訇來宰。餐館的需求量很大，一直找阿訇宰，就不現實了。有時，我們幾家約著一起宰牛。但有時候買不到牛。一頭小牛，一個星期就賣完了。大點的，最多維持一個多星期。像現在，就沒空去買。應該在市場上自己弄個屠宰場。但市場上都是傣族在賣，不好進入。再說，也沒人專門去做這個事。（CSG，2016年5月11日受訪於老馬寨）

遇到內地回族怎麼辦？縣城生意最紅火的老馬寨回族餐館老闆說：

餐館開了十年了。牛肉很多是在市場買的。我們沒精力一直找阿訇宰，離的太遠。接觸回族不多，偶爾有外地回族，他們會問是不是阿訇宰的。阿訇宰的只有牛乾巴、板鵝。有時，見著戴蓋頭的回族，我就直接告訴他們了。他們一般會點一些蛋啊什麼的。沒有辦法麼。一年下來，來吃的真正回族只占百分之十吧，百分之九十是漢族和當地其他民族。（老闆MLS，2016年5月19日受訪於縣城餐館）

### 三、飲食與族屬表達

一直以來，「清真」是回族在伊斯蘭教中國本土化歷程中宗教信仰和族群定位的自我文化表達。回族獨特的「清真」飲食習俗，作為民族內部的同質性文化現象，普遍被視作回族跨地域整合的一種文化模式和文化表徵，<sup>21</sup>屬於尼科·基爾斯特拉所說第三種基於潛在文化模式基礎上的分散型人群的族群性研究的重要內容。回族作為「想像的共同體」，由於大分散、小聚集的居住格局及地域性歷史文化差異，存在對「清真」認知與闡釋的地方性差異。Gladney曾關注到牛街、陳埭、納家戶、常營等不同回族社區中回族對「清真」的不同闡釋，並以此作為理解回族認同及族屬表達的核心概念。他認為儘管回族認同具有多樣性，但回族內部的差異無論多大，回族成員都確信他們共用某種東西（Gladney 1998）。Lipman則認為回族（Sino-Muslim）擁有共同的經堂教育、相通的內部宗教和儀式知識，他們出門在外時可以在其他穆斯林社區找到「清真」的食物、熟悉的話語和共同的禮拜場所，他們創造了適應中國社會的新文化（Lipman 1997）。對於那些「蒙回」、青海的托茂人、卡力崗「藏回」及雲南的「傣回」「藏回」「彝回」等邊緣穆斯林族群而言，伊斯蘭教信仰和源於伊斯蘭教法規定的食物禁忌，構成他們的第一道族群邊界，他們的回族穆斯林身份在這一邊界內是較為穩定的，是被主體

21 文化表徵由具社會意義的許多符號所構成，在社會中被人們觀察、閱讀、獲知，而在人們共同的文化概念下對個人產生社會意義。參見王明珂（2016：58）。

回族所認同的（丁明俊 2006：8-16）。可見，作為回族文化表徵的「清真」飲食習俗，對大分散小聚居狀態中的回族及民族互動融合狀態中的回族邊緣族群的民族認同及族屬表達，都是至關重要的，並成為回族與其他民族相區別的一種清晰的硬邊界（hard board）。

從上述有關老馬寨回族飲食的描述來看，豬肉禁忌作為其與其他族群分化的顯性標誌和可分辨性特徵（Barth 2014：6），已然成為老馬寨回族認同和民族邊界維持的一種暗示或結果(implication)（徐大慰 2007：66-72）。無論是作為族屬象徵符號社會表達的老馬寨回族餐館，還是作為“一與多”特殊社區民族認同的個體表達，豬肉禁忌事實上都在很大程度上已經脫離其宗教的教法本源——雖然保持豬肉禁忌，但未嚴格遵循伊斯蘭教法所規定的肉類食用標準。也就是說，對老馬寨大部分回民而言，民族認同與伊斯蘭宗教信仰並無直接、重要的聯繫。訪談中，部分村民強調：「回族就是不吃豬肉」，幾乎不會強調是宗教信仰的原因。即使不吃豬肉，對日常食用家禽的屠宰，很多人也並未遵照教法執行。遍及全縣主要鄉鎮的老馬寨回族所開的餐館，表面上，其清真招牌及環境佈局與內地回族餐館風格無異，但售賣的牛肉不「清真」。可見，遠離回族主流文化中心的老馬寨回族飲食，其實已經遠離「清真」的宗教本質，不再具有內地回族宗教信仰實踐層面的意涵。從主流回族的內部視角看，老馬寨回族已與中國主體回族應有的「清真」生活方式普遍脫節；豬肉禁忌幾乎完全被民族外在的表徵符號所掩蓋。作為族屬象徵符號與族群分化的顯性標誌，飲食是如何在老馬寨這樣一個「一對多」的邊疆特殊社區的內外發揮作用的？筆者將從回族集體族屬的社會表達與個體族屬的梯度表達兩層面進行討論。

### （一）族屬象徵符號：回族餐館對集體族屬的社會表達

社會大眾對這些地方性回族飲食特色乃至民族特性的了解，往往借助回族餐館這面重要的文化視窗。截止2016年5月，老馬寨回族在隴川及周邊縣市共開有14家餐館，除芒市、盈江各2家，瑞麗1家外，其餘9家在隴川縣內，其中縣城3家，另6家分佈在隴川縣的4個鄉鎮。筆者通過走訪發現，在隴川縣內的這9家餐館在售賣肉類食品、菜品方面的情況大體相同。

Vermeulen and Govers在總結族屬與文化的關係時，強調族屬指一群人為區別於其他人羣而對文化任一方面所進行的主觀、符號或象徵的使用。

(1994 : 4) Jenkins評價了Barth自己也感到遺憾的兩個疏漏之處：一是因其過於強調過程及邊界的互動特點，而使邊界無意識的外形 (reification) 趨於被忽略；二是同樣無意識地忽略了文化填充物 (the cultural stuff) 對民族認同的貢獻。(2015 : 14) 在此意義上，老馬寨回族所開餐館，作為老馬寨回族通過飲食文化進行族際互動和通過飲食符號象徵性表達族屬的重要載體 (the cultural stuff) ，與老馬寨回族集體族屬的社會表達密切相關，應該得到重視。

集體認同邊界的本質 (nature) 實際上是模糊的。要使之清楚的解決路徑，在於弄清存在於人們頭腦中的邊界和以某種感覺材料存在的邊界兩者間的區別。事實上，認同邊界存在三重 (三部分) 的區分與聯繫，即：象徵性的邊界 (主觀的) 產生實踐中的邊界 (互動)，實踐中的邊界又產生社會邊界 (客觀的)。(同上引 : 11) Lamont and Molnar對象徵性邊界與社會邊界進行了區分，他們認為，前者是社會行為者為分類而製造的概念性區別；而後者是社會差異性的客體化形式。(2002 : 167-168) 我們可以循此思路，來認識局內人與局外人如何通過回族餐館及飲食文化，進行邊疆回族認同邊界的建構與族屬表達的。

在對老馬寨回族飲食的專題調查中，為較全面掌握老馬寨回族作為局內人主位的觀點與隴川本地其他民族作為局外人客位的觀點，筆者有意選取了老馬寨本村回族14人、隴川本地漢、景頗、傈僳、阿昌、傣等其他民族14人<sup>22</sup>，進行了深度訪談和問卷調查。其中涉及到回族飲食、餐館與族屬表達的6個問題及兩組調查對象較集中的觀點態度，綜括如表1。

22 其他民族14人，都是接觸回族飲食文化較多的人。其中老馬寨周邊鄉鎮及隴川縣城8人，他們是老馬寨回族飯館的常客，或有回族親戚、朋友和同學；另外6人系老馬寨本村人。

表1 老馬寨回族飲食調查表

回答 匯總 調查 對象 類別	問題	1. 你認為回 族與其他民 族不同的標 誌性符號是 (可多選和 補充)	2. 回族飲食最 主要的特色 (與其他民族 的最大差別) 是(可多選和 補充)	3. 你對「清 真」的理解 是(可多選 和補充)	4. 回族飲食 的變化情況	5. 回族飲食 在社會交往 中的作用與 意義	6. 回族餐館 的菜品能否 代表老馬寨 回族菜品的 特點和風格
老馬寨 回族14人	A 飲食 13人(93%) B 宗教信仰 12人(86%) C 服裝 11人(79%)	A 不吃豬肉 14人(100%) B 遵守伊斯蘭 教法 6人(43%) C 吃牛肉 7人(50%) D 乾淨衛生 8人(57%) E 不喝酒 9人(64%)	A 清楚(按伊 斯蘭教法製 作) 11人(79%) B 不清楚 1人(7%) C 回族人做的 1人(7%) D 與豬無關的 1人(7%)	A 更認真、 穆斯林特 點更明顯 9人(64%) B 借鑒吸收 及花樣增 多 8人(57%) C 跟以前一 樣 3人(21%)	A 體現民族 差異、區 別的功能 更強 5人(36%) B 增進交流 理解的功 能更強 6人(43%) C 兩種功能 差不多 3人(21%)	A 可以代表 12人(86%) B 不可以代表 2人(14%) (牛肉不是 阿訇宰的; 沒有油香等 回族特色食 品) C 在繼承傳統 的基礎上 有創新 6人(43%)	
隴川本地 非回族14 人	A 飲食 13人(93%) B 宗教信仰 10人(71%) C 服裝 11人(79%)	A 不吃豬肉 13人(93%) B 遵守伊斯蘭 教法 7人(50%) C 吃牛肉 10人(71%) D 乾淨衛生 6人(43%) E 不喝酒 5人(36%)	A 清楚(按伊 斯蘭教法製 作) 3人(21%) B 不清楚 6人(43%) C 回族人做的 4人(29%) D 與豬無關的 1人(7%)	A 更認真、 穆斯林特 點更明顯 7人(50%) B 借鑒吸收 及花樣增 多 9人(64%) C 跟以前一 樣 4人(29%)	A 體現民族 差異、區 別的功能 更強 2人(14%) B 增進交流 理解的功 能更強 11人(79%) C 兩種功能 差不多 1人(7%)	A 可以代表 14人(100%) B 不可以代表 0人(0%) C 在繼承傳統 的基礎上 有創新 7人(50%)	

註：筆者根據2016年5月8-19日訪談及問卷調查資料整理。

問題1（回族與其他民族不同的標誌性符號）與問題2（回族飲食最主要的特色－與其他民族的最大差別）實際反映了局內人與局外人對回族族屬象徵符號及認同邊界是如何判定的。從調查答案的匯整分析可以看出，飲食被局內人與局外人共同認定是回族與其他民族不同的首個標誌性符號（其他還有宗教活動和服裝等）。問題2實際是問題1的延伸－飲食這一象徵性符號的具體表現是什麼？對於老馬寨回族而言，排在前三位的是：不吃豬肉、不喝

酒、乾淨衛生；對於本地非回族而言，被認為是不吃豬肉、吃牛肉、遵守伊斯蘭教法。可見，不吃豬肉，被認定是回族與其他民族的認同邊界所在，這是局內人與局外人基於生活經驗，對回族認同邊界主觀的認定，是象徵性的邊界。隴川縣城的3家回族餐館一直生意很好，特別是老馬寨回族飯店，每天都是顧客盈門。在隴川人的印象中，說去回族餐館，其實就意味著去吃牛肉。就像在老馬寨生活多年的楚雄馬阿訇所說：「回族牛肉做的精細，而其他民族普遍是煮一鍋牛扒乎，味道肯定不如回族做的。回族的涼拌牛肚、牛肉涼片、鵝油炒飯、板鵝、涼雞等等，都是獨具特色的。這是其他民族無法比的。」可以說，回族餐館已成為老馬寨回族公開表達族屬的一扇窗口，而各種回族特色食品亦被賦予族屬之特點，並成為佔有市場較為有用的手段。

(Verdery 1994 : 52)

問題3（對「清真」的理解）反映了局內人與局外人對回族飲食（餐館）族屬本質或宗教意涵層面的認知情況。作為局內人，大多數（79%）是清楚其宗教信仰意涵的；而局外人普遍不清楚，他們對「清真」的理解，主要綁定在對回族的理解上（只要是回族人做的，就是「清真」的）。老馬寨回族明知道不按教法屠宰的肉類「不清真」，不該在回族餐館出售（在內地回族地區是絕對不允許的），但由於餐館面對的幾乎都是外族顧客，所以也可以理解。與之相關聯的問題4（回族飲食的變化情況），反映出大部分局內人與局外人大體一致的態度：回族飲食一方面借鑒吸收外族飲食文化、花樣有所增多；另一方面，回族的宗教遵行及穆斯林特點都有所加強。這說明，老馬寨回族飲食文化的變化，即是自身宗教信仰觀念提升在族屬意識與表達上的反映，也是在多民族互動實踐中族屬更加包容與開放的體現。菜品的豐富與創新發展，正是飲食象徵性邊界轉化為族群互動邊界的體現。如前所述，具有當地少數民族特色的火燒乾巴、烤牛舌、過手米線、撒苳等菜，被回族借鑒創新后，更是豐富和拓展了這些菜品的食材用料，並被賦予了新的特定的族屬內涵。食物是一種符號性的社會關係（彭兆榮 2013 : 38），由此也反映出回與阿昌、傣等民族基於親密社會交往的多元文化交融。

問題5（回族飲食在社會交往中的作用與意義）主要反映了回族飲食，特別是回族餐館，在民族互動中所產生的社會效應。局外人（79%）普遍認為

回族飲食增進交流理解的功能；而局內人認為體現民族差異（區別）的功能和增進交流理解的功能的比例分別是36%與43%，另外21%的認為，兩種功能相當。可見，局內人與局外人的觀點有一定分歧，局內人在強調飲食的溝通交際作用時，亦強調飲食在族屬上的區辨性。綜合前4個問題觀之，這與回族作為隴川唯一信仰伊斯蘭教的穆斯林民族的自我族屬意識和社會邊界的自我防範意識有著直接的關係。因為在局內人看來，飲食上的獨特，已成為回族與其他所有民族區辨的最重要的象徵符號。結合問題3，可以看出，在絕大多數局外人看來，回族吃牛肉與不吃豬肉是族屬的表現。可見，飲食作為族際互動社會效應所體現的局內人與局外人的差異，實際上是以飲食作為社會邊界，是局內人與局外之間所形成的客觀邊界的差異。對問題6（回族餐館的菜品能否代表老馬寨回族菜品的特點和風格），局內人與局外人的觀點接近：普遍認為回族餐館的菜品可以代表老馬寨回族菜品的特點和風格，而且大概一半的人肯定了老馬寨回族飲食在繼承傳統的基礎上有創新。多位回族餐館的老闆，都講到一些新菜品的誕生，是源於顧客的需要。如因為一些顧客想吃傣族的火燒乾巴、烤牛舌和阿昌族的過手米線，而激發了他們為我所用的改良與創新。鵝油炒飯的發明，同樣也被其他民族餐館學習。可見，當某種飲食習俗被賦予民族文化屬性後，它的社會生命力及本質也隨著族際交往和社會情境變遷而產生變異（王欣 2007：1-21）。伴隨族群互動、社會交往的延展和市場產業化發展，老馬寨回族飲食從最初單純的民族傳統習俗演變為一種供給社會的民族文化產品，其本質被賦予更鮮明的族屬，其社會生命力也呈現出與時俱進、創新發展的動能。由此，我們相信，作為回族族屬象徵符號的飲食，通過餐館這一商業化模式，有力促進了局內人與局外人的互動，在多種文化相互碰撞、借鑒融合的過程中，兩者共同建構、形塑了客觀的集體族屬的社會邊界。而且，老馬寨回族族屬的集體建構與表達，還體現出「一對多」社區特有的多元民族文化交融的特點。

## （二）認同梯度：「一對多」社區民族認同的個體表達

族群邊界研究暗示著一種意識的研究，而意識研究要求關注經驗與個體。（Vermeulen and Govers 1994：5）相對集體層面的民族象徵符號性表達

的單純與明晰，個體層面的民族認同與族屬表達，則因宗教信仰、與外族通婚等方面的差異而顯得複雜。一些村民在保持流動、可變的二元甚或多元的民族認同的同時，還表現出同一民族認同的非斷裂性與不同民族認同的非對立性特點。這種複雜的認同表現，可借用Scott所論說Zomia高地山民的認同梯度概念。

從戶撒派出所戶籍登記的資料看，老馬寨戶主登記為回族的有35戶，民族登記為回族的有109人。根據實際田野調查的情況看，在戶主登記為回族的傳統回族家庭中，妻子登記為漢族和阿昌族的各有4人，均來自隴川縣內。登記為傣族和佤族的各有1人，傣族來自德宏州盈江縣，佤族來自普洱市騰衝縣。子女登記為阿昌族的有12人。在戶主登記為漢族的1戶楊姓4口之家，因其過世的父親是回族，五六年前本人已回歸為回族，其妻是緬甸泰族，未被登記在冊，其子女2人隨父親，已具有明確的回族身份認同。訪談中得知，寨子還有個別回族男子娶緬甸籍景頗女子為妻的情況，未被登記在冊。綜合來看，除去戶籍登記為回族的，因與回族通婚或具有回族血統而涉及回族身份認同的人口，大約有近30人。為便於分析，筆者將這類沒有回族戶籍，但多少具有回族身份認同的人群，統稱為「潛在的回」，他們主要涉及漢、阿昌、傣、佤四種民族；將戶籍登記為回族的人群統稱為「原生的回」。在這兩類人群交疊的家庭中，子女一代的民族認同，有些甚至涉及到三到四種。此外，還有戶籍無法反映的「嫁出的回」這類人群。通過對這三類人群的民族認同及族屬表達的分析，我們將看到，老馬寨作為「一對多」族群格局所衍生和限定的「一對多」的民族認同與族屬表達，遠比「一對一」族群格局的複雜。「潛在的回」作為「一對多」回族社區所特有的衍生物，將是重點討論的對象。

民族認同往往通過民族身份的界定來表達，基本而言，就是通過將自識（self-ascription）和他識（ascription by others）置於符號象徵性意義共同體的背景中以獲得合法化的認可。（Berg and Lukman 2009：83）對老馬寨回族身份的界定，在周邊其他民族及信仰相對淡薄的老馬寨部分回族看來，豬肉禁忌是回族身份最重要的表徵符號；而對於老馬寨那些信仰虔誠的回族而言，豬肉禁忌只是回族身份的一個重要表徵符號，更為重要的是伊斯蘭的宗

教信仰及其生活實踐。老馬寨回族內部的身份界定標準是多重的。對於那些父親是回族的後代，理所當然地被社區認定為回族，包括那些戶籍被登記為阿昌族的後代；而嫁進回族家的外族媳婦和重新回歸回族認同的，必須舉行隨教儀式，方被承認為回族。對於嫁給漢、景頗、阿昌等其他民族的回族女子，判定其是否還是回族的核心標準，則是看其是否還保持豬肉禁忌。老馬寨回族內部的民族認同及身份界定，除受回族社會宗教信仰與民俗傳統的規制，還受族際關係中不同民族主位與客位理解差異的影響。

回族認同與回族身份分離，是「潛在的回」之主要特徵，主要存在於回族與外族通婚的家庭。一種是回族男子娶阿昌族媳婦所生的子女，雖然他們普遍登記為阿昌族，但這些孩子普遍受回族家庭習俗的影響，不吃豬肉，具有明確的回族認同。另一種是父母有一方是回族，早期選擇非回族身份，後來又重新回歸為回族的人。但他們的民族成分仍為最初登記的民族。可見，「潛在的回」之民族認同及身份界定，雖受客觀環境制約，但體現出較強的主體能動性。

從2016年5月8-19日對28位不同類別調查對象的訪談和問卷調查情況看，「飲食特別」和「信仰伊斯蘭教」被認為是區別老馬寨回族與其他民族的最重要的標誌，這也是判斷老馬寨這三類回的族屬與民族認同邊界之所在。對於「原生的回」而言，他們具有相對純潔的回族血統（按父系直系追溯）。雖然如前所述，他們在宗教信仰實踐與豬肉禁忌遵循方面具有回族內部多層次的表現，但就他們的回族認同總體而言，普遍是穩定而持久的。而「潛在的回」和「嫁出的回」絕大多數完全脫離了宗教信仰實踐，用「信仰伊斯蘭教」這個標準來考察他們的民族認同，是沒有任何實際的意義。但他們藉由飲食而呈現出的民族認同的梯度變化，既有建構主義的流動、可變的特性，也有二元甚或多元的包容、混雜、此消彼長的特性，這兩種特性在某些特殊個體的經歷中又會有所交集。

流動、可變的特性，表現個體在人生特定階段對自身民族身份認同的明確選擇，其族屬具有明確的認同根源（血統或婚姻）、相對排他性與穩定性。

老馬寨戶籍登記上顯示10位非回族媳婦，其中50歲以上幾位較年長的漢族、阿昌族、佉族媳婦因為與娘家聯繫較少，幾乎都已「變為回」。當筆者問及：「是不是從今往后就不再是以前的民族，而完全是回族了呢？」她們普遍的回答是：「我以前是什麼族，是父母給的，我自己是改不了的，畢竟我身上還流着父母的血；只是說，嫁雞隨雞，既然嫁到回族人家，就要隨人家的禮性（風俗）。」可見，她們並不否認自己以前族屬的存在，而是認為，在當前的回族家庭中，它不再需要被表達，甚至在很多時候已經被遺忘，但並不代表從此完全消失。而相對較年輕的傣族及另幾位阿昌族、漢族媳婦則表示，對自己所在回族家庭，具有較強的認同歸屬感，會在父母過世後「變」為回。「變為回」也就意味著，其以前的民族認同將從此隱沒，社會公認的回族身份認同，將是其今後顯性的與穩定的族屬表達。在此意義上而言，這些作為「潛在的回」的外族媳婦，她們現在和將來勢必還持有二元的族屬與民族認同，只不過，在回族家庭就意味着自己原生的族屬會被顯性的回族認同所覆蓋。

老馬寨一個三代同堂的回漢泰（傣）家庭，集中體現了這種流動、可變的回族認同。這個家庭的戶主是49歲的YRG，戶籍登記是漢族。母親現年81歲，是本村漢族。據其母YXL介紹，其父是本村的馬姓回族，上門到漢族楊家，所以孩子都姓楊。父親一直堅持不吃豬肉，五六年前，為照顧父親的飲食起居，YRG又「變」回了回族。家中兩個哥哥隨母親，一直保持漢族生活習俗，後來娶親分家出去後，一直由YRG照顧雙親。現在，家中廚房一直有兩套灶具：母親一直吃漢族伙食，自己一家吃回族伙食。他媳婦是緬甸的泰族（傣族），一直未落中國戶籍，生有一雙兒女，均登記為漢族。女兒YH今年14歲，是村裡公認的回族女孩，假期會一直佩戴穆斯林頭巾，參加清真寺的學習班。

YRG在談自己變回族的情況時，說：

我變回族，是為了照顧老爹。緬甸的阿訇給取的經名。我現在是回族，媳婦也隨了我，嫁過來就不吃（豬肉）了。我戶口本上登記的是漢族，因為家裡一直登記成漢族。姑娘（女兒）也登記的是漢

族，她戴蓋頭，也不吃豬肉。我們也算是認祖歸宗，又變回回族了。（YRG，2016年5月15日受訪於老馬寨）

在村民眼中，YRG和女兒YH都是公認遵行較好的回族。YRG家的例子說明，即便是具有回族血統的漢族，也會因為某些人生機緣，重新選擇確立自己的民族身份認同；而這種選擇一旦確定就具有明顯的排他性與穩定性。

二元甚或多元的包容、混雜、此消彼長的特性，在相當程度上意味著族群邊界因此變得模糊及可穿透。表現在個體於不同人生階段對自身民族認同的情境化選擇，回族認同往往與其他民族認同並存，哪一種民族認同更強、更明確，則要視具體場景與利益權衡而定。二元甚或多元的民族認同，在與外族通婚的回族家庭（約占老馬寨回族家庭總數的80%以上）普遍存在。而且，這種多元混雜的民族認同的存在，還與周圍人群，特別是自己所處家庭和民族群體的集體認同，有密切關係。換言之，個體所在集體的民族意識，在相當程度上會喚醒或強化個體潛在的民族認同。主要有以下兩種情形：

第一種情形，存在於那些「嫁出的回」當中。<sup>23</sup>即便其先定的族別身份是固定的，但其回族認同仍然會在特點情境下遭受衝擊而改變，由此可以看出老馬寨回族認同梯度的流動性。那些與外族通婚、嫁出去的回族女子，對回族身份的自我認同，具有明顯的功利取向與情境化特點。對其後代民族身份的選擇，通常從政策優待角度考慮。通常情況，嫁漢族的回族女子的後代被登記為回；而嫁其他少數民族的，則登記為其他少數民族。對於嫁外族的回族姑娘，村裡人普遍認為：「嫁出去的回族姑娘不能算回族，你不能讓人家跟你一起吃麼。」「我們說嫁雞隨雞，嫁出去的，要看她改不改口了。如果改口，就不能算回族了。」

筆者訪談過一個在縣城工作後嫁漢族的回，她自己也這樣看。她認為，保持與夫家不一樣的飲食習慣，會覺得與婆家的人不夠親密，有距離感，不吃豬肉的飲食習慣，只是回族的一個標籤，沒有實際的意義。所以，她並不

23 從目前看，嫁外族的老馬寨回族女子，主要集中在40歲以內這個年齡段。四十歲以上的女子，也就是大約在十多二十年前結婚的，普遍嫁了騰衝和盈江的回族。

是很嚴格地遵守豬肉禁忌。她有一個五歲的女兒，雖然登記為回族，他自認為實際與漢族無異。對她而言，回族身份認同在婆家有時是模糊、隱匿甚至是消失的；但回到自己娘家時，固有的文化傳統和民族意識又會變的很清晰、明確。（MXL，2016年5月10日受訪於縣城）

同在縣城工作的MSJ的情況有一些不同。她丈夫是景頗族。在婆家，她堅持不吃豬肉，覺得生活中並不存在什麼特別的麻煩，只是自己的飲食習慣特殊一些而已。但並不排斥對景頗族的文化認同，與景頗族大家庭接觸久了，加之孩子也登記為景頗族，會不自覺地會產生認同。（MSJ，2016年5月19日受訪於老馬寨）

綜合看，這些「嫁出的回」，不論她們是否保持豬肉禁忌這一民族象徵符號，她們的民族認同都會發生遷移，並與夫家的民族認同產生一種包容、混雜、此消彼長的關係。將族屬定位<sup>24</sup>於觀察者／分析者頭腦的視角（Banks 2005：182-184）進行分析時，我們會基於她們具體的生活情境與她們真實的想法，綜合考慮其心中的族屬（原生的族屬）與頭腦中的族屬（工具性的族屬）的相互影響。從以上案例看，「嫁出的回」的民族認同並不一定會與是否嚴格遵守豬肉禁忌產生必然的聯繫；基於回族血統而承繼的原生性認同，並非永存不變，也並非會被婆家的他族認同（如漢族、景頗、傣等）完全取代；而回族認同在她們的子女一代則可能會完全消失，即使他們被登記為回族，因為他們已經完全脫離了回族原生家庭的文化氛圍。她們自認為，產生變化的原因，是因為自己生活的環境發生了改變。可能每個人的情況不一樣，但她們都強調：最重要的是要過好自己的日子，登記什麼民族和有什麼樣的民族認同，首先考慮的是孩子能否享受國家對少數民族的優待政策，其次才是自己和家庭的民族情感需要。從學術角度看，她們作為夫家族群的

24 Banks曾提出族屬定位（location of ethnicity）的三種視角：族屬在主體／行動者的心中（ethnicity in the heart of subject/actor）、族屬在主體／行動者的頭腦中（ethnicity in the head of subject/actor）、族屬在觀察者／分析者的頭腦中（ethnicity in the head of analyst/observer），並認為，將族屬定位於觀察者／分析者頭腦中的視角在某些方面包含了前兩個視角，其有益之處在於，由觀察者決定族屬是否對理解行動者的行為有用，並能達到智力上的誠信與準確。參見Banks（2005：182-184）。

新成員，在族屬分類上是被歸併而非獨立的，她們子女這一代的血統更是明確歸屬於夫家族群的。同時，結合老馬寨回族飲食禁忌存在的根源及普遍狀況來看，所謂豬肉禁忌已普遍與宗教信仰及伊斯蘭生活方式脫離，對大多數回族而言，只是純粹的飲食習慣或民族風俗。這也就很容易理解，為什麼那些不再遵守豬肉禁忌的女子回到娘家，又能自覺而習慣地遵守豬肉禁忌。從這個意義上講，這部分「嫁出的回」的回族認同幾乎是工具性與情境化的。她們雖然具有回族身份、民族情感和文化親近性，但其心中的族屬（原生的族屬）已隨夫家的外族生活習俗而逐漸減弱；而頭腦中的族屬（工具性的族屬）卻因和娘家親屬譜系、情感聯繫的存在及夫家與娘家兩大族群文化差異的刺激而始終存在。當然，不排除這種流動性的民族認同將會在未來由於自己與娘家父輩、己輩親屬關係的中斷或完結（因死亡等原因）而最終消亡的可能。

三元或多元的民族認同，在「嫁出的回」當中相對多見。由於回族對娶進家的新成員普遍有飲食及宗教信仰方面的特殊要求，實際上願意與回族聯姻的其他民族總體還是有限的。而其他民族間跨族群聯姻的情況，在滇西邊境地區則非常普遍。筆者訪談過幾位生活在戶撒周邊「嫁出的回」，其夫家大多數都有三種以上的民族成分，不少家庭還有緬甸籍的少數民族親戚。當她們隨自己的外族丈夫在各族親戚中走動，特別是參加民族節慶活動和家族宗教儀式時，她們經常會游離於不同的民族角色中。因為阿昌、傈僳、景頗、漢、傣等各族都有祭祖或拜佛的宗教性活動，在長久以來的這些日常多族文化交融的狀態中，已慢慢淡化了她們本來的回族認同，用她們自己的話講，「逐漸接受了自己所在大家庭中其他各種民族成分」。外嫁多年的回族女子，不少在邊疆多元民族文化的大熔爐中，被鍛造出雜合的族群認同。

「嫁出的回」所具有的這種多元、複合的民族認同，說明回族認同的流動性、非斷裂性及其與其他民族認同之間的非對立性，亦是老馬寨回族認同梯度的一種表現。

第二種情形，主要存在於娶外族媳婦的回族家庭中。那些嫁進回族家的外族媳婦，對於獲取回族身份、融入回族家庭，總體是積極的。就像前面提到的，多數是考慮到回娘家探親時飲食不便而暫時沒有「變回族」。這些

外族媳婦在明確隨教「變回族」之前，在家中也是遵循豬肉禁忌的，如果帶著丈夫、孩子或婆家人回娘家時，往往在飲食上也扮演「回族」角色。訪談中，沒有隨教的外族媳婦都表示：「我們在婆家都不吃豬肉，其實跟回族也差不多呢。」「我們嫁來回族家，村裡的人都把我們當回族呢。」這表明，即便沒隨教正式成為回族的這部分外族媳婦，無形中也具有相當程度的回族認同。此外，這些外族媳婦所生孩子，大部分會選擇登記為阿昌族，這些孩子同樣會面臨雙重民族認同的困擾及族別歸屬的彈性選擇。巴斯（Barth）等人的研究亦曾表明：族群邊界的作用並不在於隔絕人們的交往互動，而是在於組織、溝通、結構和規範人們之間的互動。族群成員的多樣性認同並不影響族群本身作為一個獨立群體的存在（徐大慰 2007：66-72）。儘管人們通過邊界不斷流動，邊界仍然得以維持。穩定、持續、極其重要的社會關係仍能穿越這些邊界而得以維持，並且往往建立在族群地位二元性的基礎之上（Barth 2014：10）。

27歲的阿昌族媳婦LCQ的事例，非常有代表性。她嫁來老馬寨回族家庭8年了，她就經歷了從阿昌「變」回，又「變」回阿昌的民族認同變化。她的兒子登記為阿昌族，在學校享受相關待遇，沒有任何人會質疑他的阿昌族身份，但孩子懂事後，已表達了明確的回族認同。她談「變」回族的經歷和目前的認同時，說：

結婚頭一天，阿訇來給我講了清真言，取了經名，入了教。後來胃不舒服，吃牛肉不好消化，就沒有隨教了。但老公跟我回娘家，我也跟著他不吃豬肉呢。阿昌族信佛教，每年有個日子要回娘家，準備些東西供在桌子上，磕頭拜拜。現在，我在婆家倒也不吃豬肉，老了還是會隨教變回族的。現在，孩子6歲多了，登記成阿昌族，是老公主動要登記成阿昌族的，上學有補貼嘛。登記成什麼民族，不重要，孩子會遵循回族的習慣。孩子小時候回娘家，他吃（豬肉）呢。現在懂事了，跟阿婆（外婆）說：「我是回族，不吃豬肉。」

（LCQ，2016年5月16日受訪於老馬寨）

像她家這樣回族後代登記為阿昌族的情況，村裡的觀點明顯分為兩派：教門遵行較好的中老年回族，基本持否定態度。村長CSG說：

以前，祖上定有寨規，不能找外族。找了的話，結婚不准擺宴席，村裡人也不去幫忙。後來慢慢就變了。從我們孩子（90後）這一輩，和外族通婚多起來，阿昌族最多，幾乎有百分之九十。現在村裡男的多、女的少，沒有回族姑娘了，好的姑娘也不好討。老一輩和騰沖回族結親的比較多。現在人家姑娘看不上來這了，這裡經濟條件差一些。現在，這些年輕的（媳婦）不隨教。村子裡很多孩子都登記為阿昌族。這個不好，老爹一死，剩下全家都是阿昌族了。要我說，那你就沒有資格在老馬寨待著了。（CSG，2016年5月17日受訪於老馬寨）

而年輕的村民普遍認可，並強調回族認同與登記的民族成分無關，關鍵在於自己、家庭及村裡回族認同就行。換言之，他們覺得阿昌族身份能換來實際的利益，對自己的回族生活習俗沒有影響。即使是外出念過經的MGH，也認為：

我們這裡是阿昌鄉，阿昌族有很多優惠政策。阿昌族和僛僛族的待遇好，在學校有伙食補貼，一年有幾百呢，吃飯也不用交錢。別的民族就要交錢，包括回族。所以，阿昌族嫁村裡回族的，他們的子女一般都登記成阿昌族。但實際上他們還是忌口的，還是回族呢。我家裡孩子也報的阿昌族。為孩子的教育和待遇著想嘛。只要他不吃豬肉，姓馬就行。周圍人對回族的認識，也就是不吃豬肉嘛。

（MGH，2016年5月17日受訪於老馬寨）

綜合看，老馬寨回族認同既有傳統回族家庭的原生性認同，也有因和外族通婚以後存在的以享受優惠政策、適應姻親族際交往等實際利益為基礎的工具性認同；基於根骨情節的原生民族意識與基於現實利益的理性選擇間

的博弈始終存在。對於「潛在的回」和「嫁出的回」而言，情境化的認同特點最為突出。難怪，Verdery（1994：54）認為，Barth提出的「認同是情境化的」之反本質主義的洞見，在今天其重要性仍然大於它的侷限性。老馬寨個案再次證明，回族內部的族群認同及族屬表達，不必然是集體均質的，在多族群共生的「一對多」回族社區的內外，回族認同與其他民族的認同不必然具有涇渭分明的邊界。從個體的角度看，不同人生階段或不同情境下的認同選擇及族群邊界，是相對清晰的。從回族群體的角度看，與阿昌、傣、漢、景頗等民族在長期的交往互動中已經形成了你中有我、我中有你的區域共同體，跨越族群邊界的行為已漸成常態，當民族認同隨時間、地點、角色、情境的變化而異動時，族群邊界會因此變得模糊、可穿透。而族群邊界在清晰與模糊之間不同程度的變化，取決於族群成員主觀民族認同的強弱。往往回族認同的歸屬感越強，族群邊界就越清晰。例如，那些宗教信仰虔誠的阿訇和少數中老年回族，他們堅守「清真」生活方式並以此與其他民族涇渭分明；而大多數回族家庭成員因為與外族通婚等原因，其回族認同不可避免地被弱化，族群邊界亦隨時間、情境而變得模糊。正是這種橫斷於不同民族文化界線中的梯度認同與邊緣身份，使他們的主體能動性顯得靈活而強烈。正如斯科特（Scott 2016：315-317）關於認同梯度的評論所言：「一個人的族群認同是他可能展演與對應情境的集合，而認識這些展演者多重認同集合的方法，是像利奇一樣意識到他們同時在幾個不同的社會體制裡有多種地位身份。這種多重認同集合中的不同部分，能被特定的社會情境所誘發。對多種民族認同的掌握相當於一種文化保險政策，一種避險的社會結構，就像變色龍能隨著背景變化改變顏色一樣，模糊和可變的認同具有很大的保護價值。」「一對多」社區特殊的多族際通婚，使得老馬寨回族不僅限於單純的二元民族認同的碰撞和族屬博弈，特別是那些處於多民族大家庭中「潛在的回」和「嫁出的回」，還會涉及到多元民族認同的調適問題。這種基於個人、家庭、族群社會歷史經驗的建構性認同，最終造成老馬寨回族在中國回族層面的邊緣性與特殊性。

## 四、回族邊緣性及其成因

### (一) 飲食與回族邊緣性特徵

在多層次的族群認同中，民族是一般性的、最大範圍的「族群」（王明珂 2006：44）。在此意義上，老馬寨回族在邊疆多民族地區被其他民族辨識為回；而對於內地主流回族而言，則屬於邊緣性族群。結合Kirstela關於族群性的三種概念的觀點，可幫助我們更理解老馬寨回族通過飲食及相關民族認同所反映的回族邊緣性。

就「作為國家意識形態基礎的族群性」而言，回族體現了作為國家民族識別及其後所確立的民族制度體系中的少數民族應有的政治地位與民族宗教權益。即使在遙遠的雲南邊陲，僅有百餘人的老馬寨回族，仍然可以在戶撒阿昌族自治鄉及整個德宏傣族景頗族自治州內，享有作為邊疆少數民族的政府幫扶項目；作為全州唯一的清真寺所在地，享有和周邊穆斯林共同開展宗教活動的民族宗教信仰自由。而對於回民日常飲食極為重要的「清真」屠宰及服務場所的缺失，及與此相關的民族文化復興意識與主體能動性、凝聚力的欠缺，體現出邊疆回族在這一層面的邊緣性。

就「作為區域範圍內占主導地位的人群的真實的或想像的文化同質性基礎的族群性」而言，老馬寨回族確實體現了與甘青寧新等中國主體回族及雲南省內主體回族極為不同的內部異質性與區域性特點。在一般情況下，族群性只是一種歸屬於某個特殊的亞文化類型的局部性經驗（Kirstela 1996：32-52）。基於歷史的地方（place）獨特性會成為民族認同建構的基石（Fan 2001：309-332）。就偏居雲南邊陲的老馬寨回族社會的經驗而言，最突出的，就是給內地回族以文化震撼的飲食之特別及與其密切相關的民族認同的梯度表達。這種與內地主流回族相對而言的邊緣性，是內地數代離散回族或回族移民適應邊疆多民族文化生態與自然生態的一種地方性知識的體現。作為雲南邊疆回族邊緣族群類型的代表，無論是目前居住在老馬寨的回族，還是因上學、工作、結婚等原因離開老馬寨的回族，都已成為隴川本土回族的標籤，體現這一特定區域的族群性。族群的本質，由共同的祖源記憶來界定和維繫（王明珂 2006：4）。從前述的老馬寨回族來源及歷史可知，幾大回族

家族的族源記憶是非常明晰的。自明清以來，相對孤立、人數較少的老馬寨回族，歷經數百年而未被周邊強勢民族所同化，也說明其作為紮根隴川的內地離散回族，具有強大的文化適應與自我發展的能力。其在族群互動中形成的回族認同與族群文化差異，被周圍多民族普遍理解為豬肉禁忌。對部分老馬寨回族而言，豬肉禁忌已與伊斯蘭宗教信仰的日常實踐無必然而緊密的關聯，實際生活中更多被強調是一種民俗傳統。日常生活中的家族譜系、家庭關係與親情互動等歷史族群—象徵主義所強調的主觀因素與族群的內部世界（Smith 2006：59-61），在民族認同方面似乎起到了更為重要的作用。

就「作為某一分散了的人類群體的成員們相互認識和建立其潛在文化模式的、假設的或作為起因之基礎的族群性」而言，豬肉禁忌文化模式集中體現了中國回族最廣泛和公共的族屬。豬肉禁忌可以說是被社會定型化了的回族與非穆斯林民族最重要的「差異」。定型化使「差異」簡化、本質化和固定化（Hall 2013：38），豬肉禁忌因此成為回族內部同質性及與非穆斯林民族異質性的標誌性符號。在此基礎上，如Smith所言，共同的公共文化是民族的關鍵特徵，而族群不必擁有公共文化，只擁有某些共同的文化因素（2006：14）。作為邊疆多民族混居地區的人口較少民族，老馬寨回族與內地主流回族一樣，保持著明確的豬肉禁忌、民族自我認同及基本的伊斯蘭民俗文化傳統；但在日常生活中，又不普遍具有內地主流回族那種以伊斯蘭教信仰為基礎的「清真」生活方式，而逐漸形成自己的文化模式。嚴格來講，老馬寨回族社會中的豬肉禁忌因普遍缺乏宗教教法所規約的信仰實踐，只能算是中國回族內部共同的某些文化因素而已。

## （二）回族邊緣性成因分析

以上，筆者從作為回族族屬象徵符號與族群邊界的飲食的視角，較細緻地探討了飲食對老馬寨回族的認同梯度及民族邊緣性形成的重要影響。事實上，任何民族的族屬建構與表達，都離不開具體而複雜的社會環境。老馬寨回族認同梯度與民族邊緣性的形成，與其所居多民族邊疆特有的文化生態與國家邊疆體制密切相關。Barth在對其提出族群邊界理論近三十年後的反思論文中，提出微觀、中觀、宏觀三個闡釋分析層面。（1994：21）筆者認為，

微觀、中觀和宏觀三個層面所呈現的相互交織的合力，或許能彌補飲食視角所帶來的片面與局限，較全面地揭示老馬寨回族的邊緣性成因。

### 1. 個體微觀層面：信仰觀念、血統與婚姻

在Vermeulen and Govers主編的書中，針對Barth的「族群與邊界」研究的專題研討論文提出，族屬與文化的關係可以被看作是三重的：族屬指（族群）文化的意識、文化的使用，同時它又是文化的一部分。族群認同是分類、歸屬與自我歸屬的產物，並與血統觀念聯繫在一起。從這點看，族屬研究是和意識形態及認知系統的研究相關的。（1994：3-4）就回族的民族認同與族屬而言，勢必與伊斯蘭信仰觀念有著內在的直接聯繫；而血統觀念是任何一個族群在認同方面必須要考慮的。

事實上，回族人不等於就是回族穆斯林，在當代中國，回族身份與伊斯蘭宗教信仰所對應的穆斯林身份並不完全對應同一。雖然民族身份在國家制度框架和民族文化傳統中具有既定身份符號的本質主義特徵和同質化傾向，但在後天的社會生活中，回族認同表現出多層次、情境化、地方多樣性的建構性特徵。回族認同的種族群身份歸屬，與伊斯蘭宗教信仰和宗教認同是緊密相關。明代以後，回族內部就已經出現分化：一部分人（特別是東南沿海地區回族）或者為環境所迫，或者由於本人的地位和思想的變化，開始主要以維護儒家思想為己任，對伊斯蘭教多不認真遵守，與教義日益疏遠，甚至隱瞞自己的穆斯林身份；另一部分人（特別是西北聚居區回族）對回族文化中的伊斯蘭文化大力彰顯，並將其作為抵制同化、保持民族個性的工具。以上這種分化進一步導致了不同地區、不同個體回族之間文化認同的差異性。而且隨著時間的延續，這種差異有加大的趨勢（丁宏 2005：69-77）。如果僅以是否恪守伊斯蘭教戒律和虔信程度來比較不同區域的回民，那麼，作為一個民族群體，他們在許多方面是很不一致（范可 2009：69-76）。如Gladney當時調查福建東南沿海地區的回族，除了強調祖先的阿拉伯人身份而認同自己的回族身份外，在社會生活中幾乎與伊斯蘭教失去了任何聯繫。回族內部不同程度的認同分化，主要表現在三個層面：最廣泛的民族認同是對回族身份符號的認同，這表現在毫無實質意義的國家戶籍登記制度中的家庭民族成分繼承式登記。其次是對生活習俗（特別是飲食習慣）的認同，這主要體現

為遵守豬肉禁忌，但不一定與伊斯蘭信仰有必然聯繫。較深層的民族認同，體現為宗教信仰的認同，即對伊斯蘭教義的知行合一。從小生活在傳統回族社區的回民，大多數人的宗教觀念是通過家庭和社區的宗教社會化而獲得的。而散雜居於漢及其他民族當中的回，往往同漢族或當地主體民族關係密切，可能保留了回族的一些生活習慣，也有相當的民族感情，但不具備伊斯蘭教信仰和宗教體驗，其家庭生活更趨同於漢族或當地主體民族文化。但，他們中的相當一部分人會在年紀較大或退休後，又重新回歸伊斯蘭，去清真寺學習宗教知識、參加禮拜，履行伊斯蘭教所規定的各項宗教功課。可見，回族的民族認同與伊斯蘭宗教信仰觀念是回族認同中兩個既分離又交融的重要部分，回族認同並不一定與伊斯蘭宗教觀念與實踐產生必然的關係，但伊斯蘭教信仰與認同實踐卻往往成為判定和維持回族邊界的重要標誌和象徵符號。（Gui 2016：20-24）

結合老馬寨的情況看，老馬寨大部分回族的民族認同，實際上是停留在生活習俗（特別是飲食習慣）層面；真正具有伊斯蘭宗教信仰觀念並知行合一的，以阿訇和老人為主，人數大約在30人左右。族群象徵主義者認為，一方面，可以通過研究社區族群普遍的情緒、信仰、品味和行為，去理解其背後的民族意涵；另一方面，在對社區歷史背景與文化環境較為寬泛的分析之內，關注社區獨特的價值觀、記憶與傳統是可行的策略。（Smith 2009：135）通過訪談得知，在「文化大革命」之前，村裡還有清真寺和阿訇，回民一直保持著伊斯蘭老教（格底木）習俗。原有的清真寺於1967年被強制拆除。現有的清真寺是1996年新建的。在沒有清真寺和正式專職阿訇的近三十年時間裡，婚喪宗教儀式由蔡家一位會念經的阿訇和臨時請來的阿訇主持；村裡逐漸沒人禮拜了；很多人家在牛羊雞鴨鵝等家禽的食用方面都不再遵循伊斯蘭教法。直到2000年，瑞麗的阿訇介紹楚雄經文學校畢業的MWD阿訇來了之後，在他的勸說帶動下，部分老人開始禮拜和只吃阿訇宰的肉食。在MWD阿訇之後，2003年，村裡又另聘請了一位專職的甘肅阿訇MXJ，他帶著老人念經禮拜，搞清真寺的翻新建設。2007年，MXJ阿訇去了瑞麗回民服務站，村裡至今沒有專職的阿訇。目前，村裡被認為是阿訇的念經人有4位，除MWD阿訇是外地上門的，本村還有3位，都是在雲南著名回族社區的清真

寺學校上過學的。平時，村裡婚喪嫁娶所涉及的宰牲、念經等宗教事務，主要由在家從事板鵝加工的MZS阿訇負責，其餘3位阿訇都在外開餐館。在一般回族社區，每天五次禮拜時間，清真寺都有人大聲宣禮，每到週五聚禮（主麻），男子都會集中到清真寺集體禮拜。而在老馬寨清真寺，則非常冷清，主麻時通常男女各有兩三位。有時會有幾位在縣城經商及從瑞麗等地專程趕來的外國穆斯林。本村堅持禮拜、封齋的，主要是幾位阿訇和老年婦女。村民多數解釋：「要幹活，沒時間按時禮拜，如果封齋了就沒力氣幹活」。村裡宗教氛圍最濃的時候，當屬每年的齋月。禮拜和封齋的人家會有十幾戶，人數也會多到幾十人，主要還是老人為主。他們在禮拜寺集體吃封齋飯，開齋飯由全村30多戶人家輪流請。齋月的飲食，會得到大家特別的重視。為過好吉慶而尊貴的齋月，凡經濟條件允許的人家，都會相約一起宰牛，做好牛肉的儲備；而羊及雞鴨鵝等小家禽，一般在輪到自家請客時，才請阿訇屠宰。這樣做的目的，意在通過合乎教法的飲食和齋月的善功（請客被視作出散錢財、施捨救濟的善功），來表達自己信仰的虔誠，以獲得真主豐厚的回賜（齋月善功的回賜被認為大大高於平常）。因為開齋節被認為是回族最主要的節日，一般在外的村民都會回來。開齋會禮時，周邊及縣城的回族也會來，加上外地來的穆斯林，會有一百多人禮拜。會禮結束後，幾位阿訇會分頭去幾大家族的墳山念經。除開齋節，村裡有時過宰牲節。主要是在隴川及附近縣市經商的外地穆斯林來老馬寨宰牲，按宗教規定修善功。村民解釋：「主要是大家經濟能力較弱，也沒有人專門組織。」齋月最重要的活動，是請阿訇念經。楚雄來的MWD阿訇感慨：「當地除了知道念經，其他什麼都不知道了。」

2016年5月15日，筆者調研期間，時逢一家老馬寨回族為過世3年的外婆做死祭（死者週年祭）。與內地多數回族地方請阿訇來家中念經不同，老馬寨的兩位阿訇是在死者的墳上，站對墓碑，誦念古蘭經的。念經結束後，家屬將帶到墳地的油香和水果，分發給在場的人。據阿訇講，以前有些亡人家屬會把亡人生前愛吃的飯菜擺放到墳頭。2014年之後，這種疑似漢族獻祭的行為被嚴格禁止。喪葬方面的習俗，與內地回族地區差不多。凡是舉行過隨教儀式、被承認是回族的外族人，也按老馬寨回族傳統的喪葬規程操作。

這也是那些娶進來的外族媳婦強調，將來（年紀大了）一定會隨教的一大原因。如果沒有隨教就去世的，阿訇和回族村民是沒有義務也不能為她舉行伊斯蘭教葬禮的。老馬寨就出現過這種情況。由此看，「潛在的回」，特別是其中「娶進的回」的民族認同與喪葬有一定關聯。相對而言，「嫁出的回」的民族認同，很少與喪葬產生關聯。通常，她們按照夫家的習俗安葬。只有那些一直保持強烈回族認同的少數，會選擇依照回族伊斯蘭教方式安葬。

血統與婚姻是也影響回族民族認同的主要因素之一。在傳統回族社區，族群邊界的維繫與娶進嫁出的通婚規則密切相關。《古蘭經》規定：「你們不要娶以物配主的婦女，直到她們信道。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。」（2：221）<sup>25</sup>基於此，回族通常盛行族內婚。由於婦女是繁衍後代、維繫民族人口發展的重要載體，在回族社會普遍形成「只能娶進，不能嫁出」的跨民族通婚原則。從主觀上看，與回族「種」的延續、宗教信仰恪守與鞏固的文化心理等有關。從客觀上看，族內婚對維護和鞏固回族文化邊界起了相當的作用。然而，由於老馬寨特殊的環境，回族傳統族內婚的神話被徹底擊毀。

整體而言，與外族通婚是導致老馬寨回族宗教信仰意識淡薄、民族認同與「清真」生活方式普遍脫節的關鍵原因。就訪談調查情況看，80%以上的回族家庭存在族外婚。族群通婚是衡量族群關係及社會整合的重要指標，老馬寨回族的高外族通婚率，反映出其民族關係之和諧及多民族邊疆地區民族高度融合之特點。你中有我、我中有你的族際聯姻，必然會造成民族邊界模糊、原生民族認同弱化或消解，而導致建構性及工具性較強的多元或兩棲民族認同。與單一少數民族雜居的回族特殊族群的研究也顯示，族際通婚對邊緣化回族穆斯林的形成起了主導作用（丁明俊 2006：14）。

調查中，村民普遍認為，族外婚盛行及民族宗教意識淡薄的原因，主要還是寨子裡回族太少。幾大回族家族可明確追溯的第一代老祖的時代，應該是在中華人民共和國成立前。現今七八十歲的老人應是第二代，五十歲左

25 經文內容參見馬堅（漢）譯本《古蘭經》（1981：25）。

右的應是第三代，三十歲左右的當屬第四代。86歲的蔡正方老人說：「祖上和周圍民族關係好。就我們這代人太少。記得小時候寨子裡和漢族通婚很普遍。」（蔡正方，2016年5月16日受訪於老馬寨）81歲的YRG的母親也說：「我們那時候，幾乎都討騰沖回族媳婦，和漢族通婚的很多，討別的民族的很少。」（YRG之母，2016年5月15日受訪於老馬寨）48歲的CSG說：「老一輩和漢族通婚很多，也有和傈僳族、景頗族、緬甸的民族通婚。老一輩的基本都隨教了。現在跟阿昌族通婚最多，年輕的好多都沒隨教。」（CSG，2016年5月17日受訪於老馬寨）嫁回族的阿昌族媳婦LBL有三個已到婚齡的兒子，其中兩個娶了阿昌族媳婦。她說：「我嫁過來兩年後就隨教了。現在討的兩個（兒媳）都沒隨教。」（LBL，2016年5月15日受訪於老馬寨）據來上門的楚雄阿訇MWD說：「我媳婦柳家和漢族、景頗族、阿昌族通婚的有7對，有的嫁來幾年都不隨教。」（MWD，2016年5月15日受訪於老馬寨）據MZS阿訇介紹，騰沖縣的芒棒、古東、尚雲等村鎮是和老馬寨通婚比較多的。自他母親那一輩到現在，和騰沖回族通婚的，全村大概有三十多個。（MZS，2016年5月9日受訪於老馬寨）在過去的半個多世紀，這兩地已形成一定規模的婚姻對流圈，親友網路在回族通婚圈的建構過程中發揮了重要的作用。

綜合以上訪談和對村中回族人口較多的馬、蔡兩家的族際通婚譜系的考察（詳見圖3、圖4），可以初步推斷，老馬寨回族第一代及其後的二三代人，其家庭首選的通婚對象主要還是回族（騰沖回族及本村）；族外婚的主要對象是漢族，與其他民族也有通婚，但不多；總體上外族媳婦普遍進教，遵循回族宗教習俗。從第四代開始，和阿昌族、漢族等非回族通婚的比例明顯提高，繼續與騰沖回族保持通婚傳統的人家越來越少；外族隨教及遵循回族宗教習俗的較少。主要原因是老馬寨地理位置偏遠、村子規模小，族內通婚圈僅限於附近騰沖縣的幾個回族村，加之本身經濟條件較差，很難吸引內地回族來。目前，其族外婚範圍已從漢族擴展到其他少數民族，包括緬甸的一些民族，有增無減的多民族聯姻，勢必造成民族認同及多元文化的混雜，回族認同及傳統伊斯蘭教信仰的削弱成為必然。

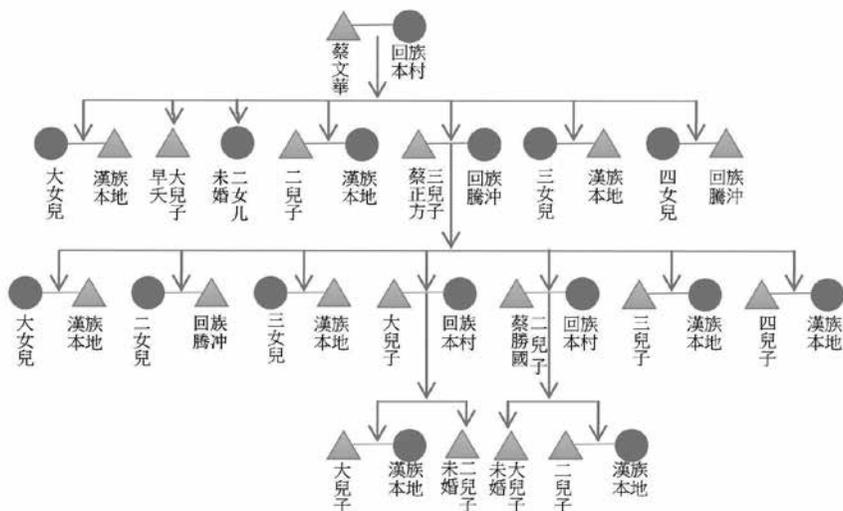


圖3 蔡家四代通婚譜系圖

註：筆者根據2016年5月8-19日與蔡正方、蔡勝國父子及柳家族人訪談資料製圖。本地指隴川縣內。

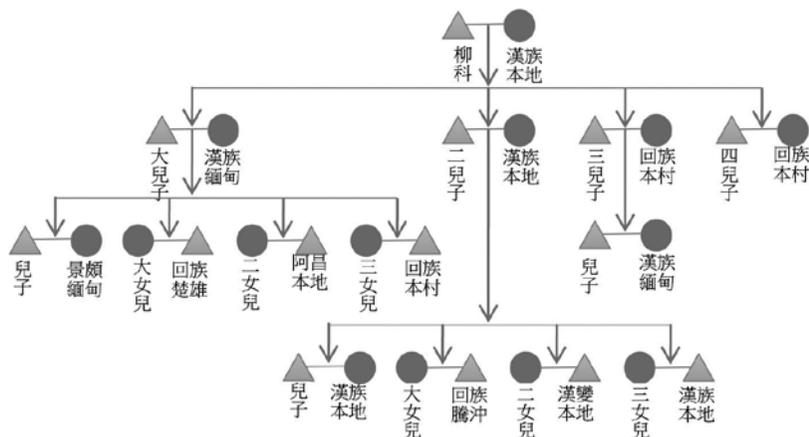


圖4 柳家三代通婚譜系圖

註：筆者根據2016年5月8-19日訪談資料製圖。本地指隴川縣內。

## 2. 村寨集體中觀層面：阿訇與信仰習俗的「文化修復」

格爾茲 (Clifford Geertz) 對摩洛哥和印尼的伊斯蘭文化表達進行了一些關鍵的綜合性象徵及其特定社會歷史的分析，他認為每個社會的特定條件為伊斯蘭意義的發展變化設置了限制；這些地方性的伊斯蘭，都適應各自的社

會秩序，也有各自不同文化的伊斯蘭經驗（el-Zein 1977：27-254）。即使在中國西南偏僻的邊疆回族小寨，這裡的回民，在自清代有文獻記載以來的百餘年間，形成了適應了當地特定社會歷史文化的自我伊斯蘭文化表達。除受國家政治運動、周邊民族文化、經濟條件等客觀條件的影響與制約外，老馬寨回族的伊斯蘭文化傳承及清真寺管理等方面還存在諸多主觀因素的影響。

楚雄來的阿訇說：「在內地，日子比這苦的很多，但是人家教門好，這還不是經濟方面的問題。」訪談過的阿訇和村民普遍認為，宗教信仰薄弱的原因，「關鍵是大家對宗教的認識不足，說到底是因為缺阿訇。」也有村民反映：「清真寺沒有成立管理委員會，村裡宗教事務與村政事務的管理沒有分開，比較混亂。」「以前嫁漢族的是不能待客的。現在，討外族的也沒人管了。」綜合看，老馬寨民間宗教事務管理與民族文化傳承機制的缺失，是根源所在。因為沒有專門管理宗教事務的機構和制度，所以相應的內地一般回族社區所必備的專職阿訇的聘請、清真寺伊斯蘭文化的教育傳承、清真屠宰及村規民約的維護等，都得不到保障。對雲南典型回族社區的研究表明，回族民間的伊斯蘭文化教育對回族穆斯林主體性成長及其宗教實踐、地方性文化建構有著深刻影響。（桂榕 2016：111）回族伊斯蘭宗教意識賴以維繫和鞏固的民間伊斯蘭文化教育的缺失，亦是導致回族傳統宗教習俗不斷弱化的主要原因。

同樣處於其他民族的包圍之中，雲南西雙版納傣族自治州勐海縣曼巒回、曼賽回兩個「傣回」村的情況就大不一樣。兩村均有三四百人，寺管會負責全村宗教事務的管理。雖然阿訇隊伍、清真寺教育也相對薄弱，但其針對與外族（主要是傣族）通婚卻有嚴格的規約：凡與傣族通婚的回族家庭，要交納保證金，讓通婚的傣族在充分瞭解回族伊斯蘭文化後再確定進教。如其不能順利進教，則保證金充公，不准落戶本村，回族鄰居也不再往來。通過這種民間規制，自清代以來數百年間，村子回族在傣族文化的包圍中始終能保持明確的回族認同及伊斯蘭教的純潔。從之前關於飲食與族屬的分析，我們可以看出，老馬寨「一對多」社區所面臨的族群格局及其所造成的族群認同困境，遠比「一對一」社區複雜。當然，這與其規模小、與其他回族地區相對隔離等客觀條件也有關。但村民所反映的專職阿訇缺位、限制族外婚

的傳統規約被破壞等等，都說明村寨集體層面缺乏強烈的民族危機感、民間自主管理與發展伊斯蘭文化教育的集體共識與建制缺失。

作為回族宗教知識份子的阿訇階層，通常在族屬意識培育與形象建構方面具有關鍵性作用。Barth認為，中觀層面就是創業者、領導與修辭的領域。在此層面，族群印象被建立，集體性在動議中被設置，族群邊界的一些方面及族屬的分裂被塑成型。認同通過努力動員群體參與政治活動的民族創業者的行為，因而得到鍛造或調節（1994：21）族群象徵主義者在談及精英與民眾訴求時，更願意關注民族是如何通過精英提議與民眾主體回應之間的相互作用而被塑造。（Smith 2009：31）他們兩位都不約而同地強調精英階層對族屬塑造所起到的關鍵作用。從前述老馬寨伊斯蘭文化傳承的歷史看，自「文化大革命」到1996年新建清真寺之間近三十年的時間裡，是沒有宗教教職人員和宗教活動場所的。村裡重要的婚喪儀式臨時由一些曾經念過經、有宗教知識的非正式阿訇勉強支撐。這兩代人近三十年的文化斷層，對回族伊斯蘭宗教文化的傳承，無疑是影響深遠。老馬寨目前還能保持基本的伊斯蘭宗教習俗，主要得益於兩位專職阿訇和村里幾位去內地清真寺學習過的業餘阿訇的服務與奉獻。由此，也反映出，作為中國回族社區網路關鍵點的阿訇，具有流動性及跨區域溝通的重要效能。他們在一定程度上，是中國回族這一層面的族屬維護者與建設者，是回族伊斯蘭文化傳統的傳承者。族屬作為一種文化元素，蘊含著意識的差異。在一般情況下，文化差異趨向於被標示並在族際關係中相對穩定：人們接受先前所在的差異，幾乎不會反思和有族群觀念的發聲，更不要說族群運動。而另一種極端，是發生在互動增長時懼怕失去他們文化獨特性的地方。在此過程中，他們「逐漸意識」到他們的文化，並開始「修復」文化和要求文化權益。（Vermeulen and Govers 1994：4）從老馬寨回族日常宗教生活的表現看，絕大多數回族是沒有強烈文化自覺的，而阿訇階層作為文化自覺的先行者，他們一直在努力進行著伊斯蘭信仰習俗的「文化修復」。在阿訇等宗教知識精英的主導與努力下，飲食、宗教信仰、服裝（穆斯林頭巾與白帽）等公共文化，正逐漸成為老馬寨回族族屬的標誌，而為外界廣為認知。

根據調查組2016年5月8-19日對28位調查對象深度訪談與問卷調查的資料看，本村14位回族中，有10位（佔比71%）自認為老馬寨回族虔誠的人越來越多；有6位（佔比42%）認為目前老馬寨回族多數是虔誠的。關於老馬寨與其他地方的回族比較，14位回族中，除1位表示不清楚外，其餘有8位（佔比57%）表示完全一樣（認為都信仰伊斯蘭教）；有3位（佔比21%）表示有些不一樣（主要指遵守豬肉和酒的禁忌之嚴格程度與內地回族不同）；有2位（佔比14%）表示完全不一樣（這兩位在雲南內地的清真寺學習過，對內地傳統回族文化有深度體驗，認為老馬寨回族對真主的認識在信仰層面普遍較低）。本村（6人）和外村（隴川縣內8人）的14位非回族中，有10位（佔比71%）認為：老馬寨回族多數是虔誠的，與其他地方的回族大體一樣。綜合看，老馬寨目前的宗教信仰和族屬普遍得到外界的認可；而在村寨回族內部，宗教信仰提升的趨勢亦得到普遍認同。

在族群集體層面，阿訇們一直力圖通過恢復伊斯蘭信仰和宣導穆斯林飲食習慣等日常生活方式的改變，進行族群文化重建與族群邊界重塑；而在個體層面，村民回族認同的強度與忠誠度又是有差異的。村民普遍基於對自身社會經濟利益、現實生活便利、生存環境、民族關係等各方面的考慮，存在多種個體化的理性選擇，而導致跨越族群邊界的認同流動或兩棲現象普遍存在。結合老馬寨回族從伊斯蘭信仰習俗中斷到現今不停努力恢復的歷史背景，我們不難看出，其不斷被村民認同與明確的族屬正處在一個恢復與重建的過程。正是這些宗教知識精英與村民之間相互作用的博弈過程（阿訇的宣導、示範與村民情境化的自主選擇），創造了老馬寨回族在多民族共生環境中獨特的回族邊緣性。

### 3. 國家與國際宏觀層面：國家政策與外國穆斯林的影響

在國家政策的宏觀層面，意識形態被明確有力地表達和強置，尤其是民族主義觀念，經常巧妙地調換了源於族屬的一些認同。（Barth 1994：21-22）凝聚各種族類共同體，是多民族國家民族整合的核心問題（朱軍、高永久 2009：17-21）。中華人民共和國成立后，為實現多民族國家的族群整合，政府選擇實施「民族區域自治」（馬戎 2005：245-246）。為在各級權力機關

裡體現民族平等、決定在各級人民代表大會裡不同民族的代表人數、在民族聚居區實行民族區域自治、建立民族自治地方（費孝通 1980：147-162），20世紀50年代開始了大規模民族識別工作。中國民族識別的現實依據，以有利於民族團結和民族自身發展、民族特點點和地域相近為原則（王希恩 2010：1-15）。為從理論上解決少數民族認同與國家認同之間的矛盾，學者費孝通提出「中華民族多元一體格局」，強調中華民族國家認同相對於作為社會成員的民族認同而言，是更高層次的民族認同意識（費孝通 2004：163）。這些民族政策與觀念，雖然在一定程度上受馬克思主義民族理論的影響，但體現出中國立足現實、為保證實現「各民族當家作主」的政治權益而進行的積極探索和創新。中國共產黨十一屆三中全會後，明確提出各民族宗教信仰自由。各級政府按〈宗教事務條例〉進行宗教政策宣傳與宗教活動管理。即使遠離中國主流回族群體、偏居邊境地區的老馬寨，依然因為回族少數民族身份與伊斯蘭教信仰的存在，而受到各級政府的關注。

對回族社區而言，國家政治、現代化、全球化等政治經濟因素與歷史文化因素，對回族文化復振產生了重要影響；自中華民族國家建立以來，前者的影響甚至強過後者。（桂榕 2016：111）據老村長介紹，近十餘年，省政協民宗委、省伊斯蘭教協會的領導幹部也曾到訪考察，幫助解決清真寺建設與生活設施建設的一些問題。作為德宏傣族景頗族自治州內人口較少民族和全州唯一的清真寺所在地，2012年老馬寨清真寺翻建，從德宏州政府到基層的戶撒鄉政府，都給予了經費補助。縣政府啟動了「阿昌族整鄉推進整族幫扶脫貧發展規劃」煙草公司專項資金扶持項目。戶撒鄉黨委已為老馬寨人畜飲水工程、道路硬化、核桃種植、家畜養殖、文化場地建設等項目投入資金數十萬元。鄉政府利用老馬寨是全州唯一回族村寨的優勢，目前扶持成立了老馬寨養鵝專業合作社，正展開打造板鵝品牌的建設項目。<sup>26</sup>2016年5月8日，在戶撒鄉阿昌族最盛大的阿露窩羅節開幕式上，筆者看到全鄉各民族身著民族服裝進行了形象展演，就連平日不大穿民族服裝的老馬寨回族男女也戴上了

26 根據戶撒鄉政府2016年1月提供資料整理。

白帽和穆斯林頭巾。客觀上，20世紀80年代以來地方政府所主導的邊疆民族社會發展各項事業的建設，為老馬寨回族社會經濟文化的發展起到重要的助推作用。

在另一方面，官方政策可能會有意無意地提升了文化差異和加強了族群邊界（Roosens 1989）中國戶籍管理制度中的民族身份登記，實際造就了個體單一固定的族群身份認同，遮蔽了像老馬寨這樣因族際通婚，後代民族身份多元與民族認同混雜的社會現實。

從國際層面看，中國西南與東南亞接壤的邊境地帶，自古以來就是重要的商貿通道與各種文化彙集交融的地帶。有學者稱，在整個東南亞北部大陸，山地族群受平地族群影響之大，不僅限於由平地族群主導的政治經濟體系，實則存在著許多共通之處。造就此類共通之處的，除了中央王朝、西方殖民勢力及民族國家的各式「文明化工程」外，更為重要的是基於貿易這一更具影響而無孔不入的力量之上的族群互動（參見何翠萍、魏捷茲、黃淑莉 2011：77-100；鐘鷺藝 2015：101-132）。位於邊境地帶的老馬寨回族，所受外界伊斯蘭文化的影響，主要源於德宏州芒市、瑞麗等城市經商的東南亞穆斯林（以經營珠寶生意的緬甸羅興伽人和巴基斯坦穆斯林為主）、國內回族商人和回民服務站的阿訇，甚至東南亞穆斯林的影響更大更持久。訪談瞭解的大致情況是：20世紀80年代，老馬寨和芒市回民服務站聯繫較多，芒市的緬甸穆斯林及國內回族商人開始到訪老馬寨。每逢開齋節、古爾邦節和聖紀節，老馬寨會組織村民去芒市清真寺。近七八年，與瑞麗、盈江的穆斯林聯繫較多。現任瑞麗回族服務站阿訇的MXJ，曾在老馬寨當過五年的專職阿訇。通過他的引薦，瑞麗的穆斯林商人經常會通過節慶捐助、走訪等形式關心幫助老馬寨回民。現在，每月都有瑞麗回民服務站的穆斯林到訪，通常七八人至十餘人不等。通常，他們在老馬寨清真寺禮拜，部分人會到回民家走訪交流，普及宗教基本常識。古爾邦節時，會在老馬寨宰牛，把肉分給村民。平時，生意上有盈利，他們也會捐贈部分給老馬寨清真寺。老馬寨阿訇的培養及清真寺開辦學習班的相關費用，也由這些穆斯林商人捐助。村民普遍評價「他們信仰虔誠，對這邊有點影響，但影響不大。村裡人還是各自忙討生活。」「這些緬甸穆斯林來了20多年了。村裡虔誠的人越來越多了。」

筆者同時也瞭解到，國內回族，僅有甘肅的來過少許；即使是雲南省內的回族，也來的很少，更不要說經濟幫扶。村裡唯一組織過的交流活動，是去雲南通海縣的納家營回族村參觀。

可見，在認同意識方面，老馬寨回族與經常來村裡的東南亞穆斯林，由於語言、人種及文化差異，相互的認同感並不強；但在集群互動方面，與東南亞穆斯林的交往互動，又明顯勝於與國內主流回族。這是老馬寨邊疆回族在全球化背景下疏離於內地回族主體、具有回族邊緣性特點的一大表現。

## 五、結論與反思

老馬寨回族作為邊疆多民族區域共同體中的一員，是「一對多」回族社區類型的代表，它既具有中國回族內部的同質性，也具有較突出的民族邊緣性和特殊性；這種邊緣性和特殊性，集中體現為邊疆回族與當地多民族基於生存交互性（mutuality of being）<sup>27</sup>而產生的可穿透的族群邊界與民族認同的梯度表現。筆者以作為回族族屬象徵符號與族群分化顯性標誌的飲食為切入點，從回族集體族屬的社會表達與個體族屬的梯度表達兩層面，討論了回族飲食與族屬之間的密切聯繫。回族族屬的集體建構與表達，具有多元民族文化交融的特點。相對集體族屬通過象徵符號性表達的單純與明晰，個體層面的民族認同與族屬表達，則因宗教意識、血統與外族通婚等方面的差異而顯得複雜多元。「潛在的回」和「嫁出的回」在保持流動、可變的或二元、兩栖甚或多元的民族認同的同時，還表現出同一民族認同的非斷裂性與不同民族認同間的非對立性等特點。建構主義為主的包容性民族認同和生活實踐與「清真」觀念普遍脫節的族屬表達，是老馬寨回族邊緣性的主要特徵。老馬寨回族認同梯度與民族邊緣性的形成，與其所居多民族邊疆特有的文化生態與國家邊疆體制密切相關，微觀層面的個體信仰觀念、血統與婚姻，中觀層面的阿訇與信仰習俗的「文化修復」，及宏觀層面的國家政策與外國穆斯林

27 生存交互性概念由薩林斯最早提出。納日碧力戈認為，其是人與社會、人與自然的存在形式，也是全球陷入風險時代之後的新古典主義的生態反思。參見納日碧力戈（2014：61-63）。

的影響等，較為全面地展現了其民族邊緣性的成因。

該個案對回族族屬、邊緣族群及邊疆民族關係相關研究可能的理論拓展與反思，主要有以下兩方面：

一是在回族族屬研究方面，可能會帶給我們一些從邊緣反觀中心的思考。作為遠離本民族主體而與多民族雜居的人數較少的回，其民族認同與宗教認同在很多情境中是截然分開的，即使在與國際穆斯林的接觸遠遠多於內地本民族的全球化背景下，其仍具有清晰的民族認同，但卻不必然具有清晰的宗教認知和穆斯林身份認同。這說明，根基於邊疆多民族親密互動關係及具體地方性歷史文化脈絡中的回，得到更多強調的是其具有區辨性的族屬，而不是伊斯蘭宗教意涵。Atwill通過研究19世紀杜文秀領導的潘泰起義與伊斯蘭認同、回民族屬的關係，認識到19世紀，信仰伊斯蘭只是回的身份認同諸多因素之一；人們是以更加寬泛的民族標誌、傳統和職業傾向等意義來定義回，而不是簡單地定義為具有伊斯蘭教信仰的人群（2003：1079-1108）。Gldaney通過對當代中國多個回族社區的田野調查，發現「在回族中存在廣泛的族群性和宗教的多樣性」（1991：26），他論述了回的認同中的一系列非穆斯林因素，並指出伊斯蘭教信仰不再是中國回民身份認定的唯一特徵，而「僅僅是一種身份的標識」（同上引：323）。這些研究結論，均與當前以中國回族主體為主的中心研究大有不同。關於回族族屬的中心研究，往往將回的民族認同與宗教信仰實踐緊密連接。筆者想強調的是，相對一直以來以中國回族主體為主的單一族群回族社區類型（mono-ethnic community）的中心研究，多族群雜居回族社區類型（multi-ethnic community），特別是像老馬寨這種「一對多」特殊類型的邊緣研究，可以為中國回族的族屬研究提供更多豐富而獨特的內容。此外，像老馬寨這種「一對多」特殊類型的邊緣研究，是否在一定程度上折射或印證了回族早期廣泛散佈於中國大地，與當地多民族融合共生的邊緣性民族自我認同與族屬表達呢？張中復指出，無論是回—穆斯林族群或是回族，其與華夏社會或漢族長久以來互動共生下所涵蓋的範圍，是沒有其他任何一個非華夏人群所能企及的，回族能提供其他族群較難呈現的「邊緣華夏」的族群性特質（張中復 2013：9-17）。所以，類似老馬寨這樣的邊緣研究是必要的，也是重要的。

二是在理論分析工具與方法論方面，可能具有一定的價值。族群邊界與認同梯度，可以成為一對相互補充與印證的概念，特別是對邊疆地區雜居型族群的文化變遷、社會調適、認同心理與民族關係等方面的研究，可提供理論工具性幫助。以族群邊界與認同梯度來分析，可以清晰地看出，老馬寨回族的民族認同及族屬表達，不必然是集體均質的，它與其他民族的認同也不必然具有涇渭分明的邊界。認同的梯度變化，既表示流變、不穩定、複雜、模糊，也意味著靈活及強烈的主體能動性。族群邊界與認同梯度還可以反映出民族認同心理與民族互動關係的融合度。老馬寨個案表明，族群邊界的硬度、清晰度與民族自我認同的強度相對應，兩者又與民族互動的融合度呈反向對應。從方法論角度看，老馬寨「一對多」回族社區類型所呈現的「生存交互性」，對於理解和研究多民族邊疆具有的一定的學術參考價值。從歷史來看，邊疆始終是多族群、多文化的交融之地。對分散型或邊緣化的民族分支或族群的研究，在以民族整體觀開展主體與邊緣的比較研究同時，還應紮根研究對象所處區域，關注多民族互動關係中的生存交互性及其認知行為模式。

## 參考書目

丁宏 Ding, Hong

- 2005 從回族的文化認同看伊斯蘭教與中國社會相適應問題 cong huizu de wenhuarentong kan yisilanjiao yu zhongguoshehui xiangshiying wenti [Issue on mutual adaptation of islamic religion and China's society: from the perspective of cultural identy of Hui]。西北民族研究 xibei minzu yanjiu [Journal of NorthWest Nationalities Studies] 2: 69-77。

丁克家，楊景琴 Ding, Ke-jia and Yang, Jing-qin

- 2011 中國內地回族等四個穆斯林民族人口狀況分析 zhongguo neidi huizu deng sige musulin minzu renkou zhuangkuang fenxi [A population analysis of the Hui and other Muslim ethnic groups in Mainland China]，北方民族大學學報（哲學社會科學版） beifang minzudaxue xuebao (shehui kexue ban) [Journal of the Second Northwest University for Nationalities (Philosophy and Social Sciences)] 1: 48-56。

丁明俊 Ding, Ming-jun

- 2006 中國邊緣穆斯林族群的人類學考察 zhongguo bianyuan musilin zuqun de renleixue kaocha [Anthropological investigation of marginal ethnic groups of Chinese Muslim], 銀川：寧夏人民出版社 yinchuan: ningxia minzu chubanshe [Yinchuan: Ningxia Minzu Press]。

王希恩 Wang, Xi-en

- 2002 全球化與族性認同 quanqiu hua yu zuxing rentong [The globalization and ethnic identity]. 西北師大學報 (社會科學版) xibeishida xuebao (shehui kexue ban) [Journal of Northwest Normal University (Social Sciences)] 39(5): 1-7。
- 2010 中國民族識別的依據 zhongguo minzu shibie de yiju [Basis for ethnic identification in China]. 民族研究 minzu yanjiu [Journal of Studies on Nationalities] (5): 1-15。

王欣 Wang, Xin

- 2007 飲食習俗與族群邊界——新疆飲食文化中的例子 yinshi xisu yu zuqun bianjie [Dietary customs and the boundaries of ethnic groups]. 中國飲食文化 zhongguo yinshi wenhua [Journal of Chinese Dietary Culture] 3 (2): 1-21。

王明珂 Wang, Ming-ke

- 2006 華夏邊緣：歷史記憶與族群認同 huaxia bianyuan: lishi jiyi yu zuqun rentong [The edge of huaxia: historical memory and ethnic identity], 北京：社會科學文獻出版社 beijing: shehui kexue chubanshe [Beijing: Social Sciences Press]。
- 2008 羌在漢藏之間 qiang zai han zang zhijian [Qiang between the Han and Tibetan]. 北京：中華書局 beijing: zhonghuashuju [Beijing: Chung Hwa Book Co.]。
- 2016 反思史學與史學反思 fansi shixue yu shixue fansi [Reflections on historiography and the historical reflection]. 上海：上海人民出版社 shanghai: shanghai renmin chubanshe [Shanghai: Shanghai People's Publishing House]。

王銘銘 Wang, Ming-ming

- 2011 人類學講義稿 renleixue jiangyi gao [Anthropology lecture notes]. 北京：世界圖書出版公司 beijing: shijie tushu chubangongsi [Beijing: The World Publishing Co.]。

白志紅 Bai, Zhi-hong

- 2008 藏彝走廊中「藏回」的民族認同及其主體性：以雲南省迪慶藏族自治州香格里拉縣「藏回」為例 zangyi zoulang zhong zanghui de minzu rentong jiqi zhutixing: yi yunnansheng diqing zangzu zizhizhou

xiangelilaxian zanghui weili [The ethnic identity and subjectivity of Tibet-Hui in the corridor of Tibetan-Yi — a example of Tibet-Hui in Shangri-la county, Diqing Tibetan autonomous prefecture of Yunnan province]。民族研究 minzu yanjiu [Journal of Minzu Studies] (4): 58-65。

白壽彝 Bai, Shou-yi

1984 回回民族的形成與初步發展 huihui minzu de xingcheng yu chubu fazhan [Formation and primary development of Huihui nationality]。刊於[In]回族史論集 huizu shilunji [Collected essays on the history of Hui nationality]，回族史組編 huizu shilunzu bian [The history of Hui nationality Team, ed.]，頁15-28 [Pp.15-28]。銀川：寧夏人民出版社 yinchuan: ningxia minzu chubanshe [Yinchuan: Ningxia People's Publishing House]。

2003 中國回回民族史 zhongguo huihui minzushi [History of Chinese Hui Muslims]。北京：中華書局 beijing: zhonghua shuju [Beijing: China Book Bureau]。

朱軍、高永久 Zhu, Jun and Gao, Yong-jiu

2009 「分」與「合」：多民族國家民族整合的邏輯 fen yu he: duo minzu guojia zhenghe de luoji [Segregation and integration: the logic of the ethnic integration in multinational country]。廣西民族研究 guangxi minzu yanjiu [Journal of Guangxi Nationalities Studies] 3: 17-21。

何翠萍 Ho, Ts'ui-p'ing、魏捷茲 James R. Wilkerson、黃淑莉 Huang, Shu-Li

2011 論James Scott高地東南亞新命名Zomia的意義與未來 lun James Scott gaodi dongnanya xin mingming Zomia de yiyi yu weilai [Discussion the significance and future about the newly named Zomia of highlands southeast asia by James Scott]。歷史人類學學刊 lishi renleixue xuekan [Journal of History and Anthropology] 9(1): 77-100。

范可 Fan, Ke

2011 邊疆發展「獻疑」 bianjiang fazhan xianyi [Discussion on frontier development]。中南民族大學學報（人文社會科學版）zhongnan minzu daxue xuebao (renwen shehui kexue ban) [Journal Of Central South Nationalities University] (Humanities And Social Science Edition) 31(1): 1-7。

2009 國家政治與泉州回民的穆斯林認同 guojia zhengzhi yu quanzhou huiming de musilin rentong [National politics and Muslim identity of the Huis in Quanzhou]。江蘇行政學院學報 jiangsu xingzhengxueyuan xuebao [Journal of Jiangsu Administration Institute] (1): 69-76。

政協隴川縣文史委、隴川縣史志辦 The Cultural and Historical Records Committee

of Cppcc and Historical Annals Office in Longchuan County, eds.

2002 戶撒史話 *husa shihua* [Historical narrative of Husa], 昆明：雲南民族出版社 *kunming: Yunnan minzu chubanshe* [Kunming: Yunnan Minzu Press]。

政協隴川縣文史委員會 The Cultural and Historical Records Committee of Cppcc in Longchuan County, ed.

1999 隴川縣文史資料選輯（五） *longchuanxian wenshiziliao* (5) [Selections of cultural and historical material of longchuan County Vol.5], 芒市：德宏民族出版社 *mangshi: dehong minzu chubanshe* [Mangshi: Dehong Minzu Press]。

馬戎 Ma, Rong

2005 民族社會學導論 *minzu shehuixue daolun* [A Guide to Ethnosociology]。北京：北京大學出版社 *beijing: beijingdaxue chubanshe* [Beijing: Peking University Press]。

胡振華 Hu, Zhen-hua

1993 中國回族 *zhongguo huizu* [Chinese Hui Muslims]。銀川：寧夏人民出版社 *xinchuan: ningxia renmin chubanshe* [Yinchuan: Ningxia People's Publishing House]。

馬堅（漢譯）Ma, Jian, trans.

1981 古蘭經 *gulanjing* [The Quran]。北京：中國社會科學出版社 *beijing: zhongguo shehui kexue chubanshe* [Beijing: China Social Science Publishing Co.]。

馬強 Ma, Qiang

2006 流動的精神社區：人類學視野下的廣州穆斯林哲瑪提研究 *liudong de jingshen shequ: renleixue shiyexia de Guangzhou musulin zhemati yanjiu* [The flowing spiritual community: the study of the Muslim Jammāt in Guangzhou from the perspective of anthropology]。北京：中國社會科學出版社 *beijing: zhongguo shehui kexue chubanshe* [Beijing: China Social Science Publishing Co.]。

馬騰嶽 Ma, Teng-yue

2013 ethnicity（族屬）：概念界說、理論脈絡與中文譯名 *zushu: gainian jieshuo lilun liupai yu zhongwen yiming* [Ethnicity: conceptual theory, theoretical context and translated Chinese term]。民族研究 *minzu yanjiu* [Journal of Minzu Studies] (4):13-25。

徐大慰 Xu, Da-wei

2007 巴特的族群理論述評 *bate de zuqun lilun pingshu* [The review of Barth's ethnic theory]。貴州民族研究 *guizhou minzu yanjiu* [Guizhou Minzu Studies] 27(6): 66-72。

納日碧力戈 Nari, Bi-li-ge

- 2014 生存交互性：邊疆中國的另一種解釋 shengcun jiaohuxing: bianjiang zhongguo de lingyizhong jieshi [Mutuality of being: another explanation of frontier China]。學術月刊 xueshu yuekan [Academic Monthly] 41(8): 61-63。

徐傑舜 Xun, Jie-shun

- 2002 論族群與民族 lun zuqun yu minzu [Discussion on ethnic groups and nationalities]。民族研究 minzu yanjiu [Journal of Minzu Studies](1): 12-18。

桂榕 Gui, Rong

- 2016 回族穆斯林民間教育的歷史轉向 huizu musulmin minjian jiaoyu de lishi zhuanxiang [Historical Transformation of Nongovernmental Education in Hui Muslim Community]。(台灣)民族學界 minzuxuejie [(Taiwan) Journal of Ethnologia] (37): 67-112。

張中復 Zhang, Zhong-fu

- 2013 我群意識的建構與解構：「華夏邊緣」論述與回族族群性研究 woqun yishi de jiangou yu jiegou: huaxia bianyuan lunshu yu huizu zuqunxing yanjiu [Construction and deconstruction about we-group consciousness: the discussion of Huaxia borderlands and study on ethnicity of Hui nationality]。回族研究 huizu yanjiu [Journal of Hui Muslim Minority Studies] (2): 9-17。

馮瑜 Feng, Yu、趙衛東 Zhao, Wei-dong、李紅春 Li, Hong-chun

- 2012 地方性的嘗試：雲南回族特殊族群民族認同、族群關係及社會文化變遷研究 difangxing de changshi: yunnan huizu teshu zuqun minzu rentong, zuqun guanxi ji shehui wenhua bianqian yanjiu [Research on national identity, ethnic relations and social-cultural change of Hui ethnic group in Yunnan]。北京：知識產權出版社 beijing: zhishi chanquan chubanshe [Beijing: Intellectual Property Publishing House]。

彭兆榮 Peng, Zhao-rong

- 2013 飲食人類學 yinshi renleixue [Diet anthropology]。北京：北京大學出版社 beijing: Beijing daxue chubanshe [Beijing: Peking University Press]。

費孝通 Fei, Xiao-tong

- 1980 關於我國民族的識別問題 guanyu woguo minzu shibie wenti [Issues about ethnic identification in China]。中國社會科學 zhongguo shehui kexue [Journal of Social Sciences in China] 27(1): 147-162。
- 2004 論人類學與文化自覺 lun renleixue yu wenhuazijue [On Anthropology and Cultural Consciousness]，北京：華夏出版社 beijing: huaxia

chubanshe [Beijing: Huaxia Publishing House]。

楊兆鈞 Yang, Zhao-jun

1994 雲南回族史（修訂本） yunnan huizu shi (xiu ding ben) [History of Chinese Muslims in yunnan(revised)]. 昆明：雲南民族出版社 kunming: yunnan minzu chubanshe [Kunming: Yunnan Minzu Press]。

劉琪 Liu, Qi

2013 族群歸屬與社區生活：對一個雲南小鎮「藏回」群體的人類學研究 zuqun guishu yu shequ shenghuo: dui yige yunnan xiaozheng “zanghui” qunti de renleixue yanjiu [Ethnic belonging and community life: an anthropology research on Tibetan-Hui Group in a Town of Yunnan]. 青海民族研究 qinghai minzu yanjiu [Qinghai Minzu Studies] (1): 30-35。

劉曉春 Liu, Xiao-chun

2014 基於人口普查的中國穆斯林人口特徵分析 jiyu renkoupuocha de zhongguo musulin renkou tezheng fenxi [Analysis on the characteristics of Chinese Muslims based on population census]. 回族研究 huizu yanjiu [Journal of Hui Muslim Minority Studies] (1): 70-76。

鐘鷺藝 Zhong, Lu-yi

2015 「流動」於高地間：中央王朝邊政影響下滇西南花傈僳的遷徙與分佈 (1735-1911) liudong yu gaodi jian: zhongyang wangchao bianzheng yingxiangxia dianxi hualisu de qianyi yu fenbu [Flowing in the highlands: The migration and distribution of lisu in southwestern yunnan under the influence of the central dynasty] (1735-1911)。臺灣人類學刊 taiwan renleixue xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 13(2): 101-132。

Bath, Fredrik, ed. 巴斯

2014 族群與邊界：文化差異下的社會組織， zuqun yu bianjie: wenhua chayi xia de shehui zuzhi [Ethnic groups and boundaries: social organization based on cultural differences], 李麗琴、馬成俊譯校 liliqin machengjun yi [Translated by Li, Li-qin and Ma, Cheng-jun]。北京：北京商務印書館 beijing: beijing shangwu yinshuguan [Beijing: Beijing Commercial Press]。

Berg, Peter and Thomas Lukman 伯格、盧克曼

2009 現實的社會構建 xianshi de shehui jiangou [The social construction of reality], 汪湧譯 Wangyong yi [Translated by Wang, Yong]。北京：北京大學出版社 beijing: Peking University chubanshe [Beijing: Peking University Press]。

Fenton, Steve 芬頓

2009 族性 zuxing [Ehthnity]。勞煥強譯 lao huanqiang yi [Translated by Lao , Huan-qiang]。北京：中央民族大學出版社 beijing: zhongyang minzu

- daxue chubanshe [Beijing: China Minzu University Press].
- Hall, Stuart, ed. 霍爾編  
 2013 表徵：文化表徵與意指實踐 biao zheng: wenhua biao zheng yu yizhi shijian [Representation: cultural representation and meaning practice], 徐亮、陸興華譯 xuliang luxinghua yi [Translated by Xu, Liang and Lu, Xing-hua]。北京：商務印書館 beijing: shangwuyinshuguan [Beijing: the Commercial Press].
- Harrell, Stenvan 郝瑞  
 2001 論一些人類學專門術語的歷史和翻譯 lun yixie renleixue zhuanmen shuyu de lishi he fanyi [Discussion on the history and translation of some anthropological terminology word nationalities], 楊志明譯 yangzhiming yi [Translated by Yang, Zhi-ming]。世界民族 shijie minzu [World Nationalities Studies] (4): 65-72.
- Kirstela, Nico 基爾斯特拉  
 1996 關於族群性的三種概念 guanyu zuqunxing de sanzong gainian [Three concepts of ethnicity], 高原譯 gaoyuan yi [Translated by Gao, Yuan]。世界民族 shijie minzu [World Nationalities Studies] (4): 32-52.
- Scott, James C. 斯科特  
 2016 逃避統治的藝術：東南亞高地的無政府主義歷史 taobi tongzhi de yishu: dongnanya gaodi de wuzhengfu zhuyi lishi [The art of escaping domination: anarchist history of the highlands of southeast Asia], 王曉毅譯 wang xiaoyi yi [Translated by Wang, Xiao-yi]。北京：生活·讀書·新知三聯書店 beijing: shenghuo dushu xinzhishi sanlian shudian [Beijing: Sdxjoint Publishing Company].
- Smith, Anthony 史密斯  
 2006 民族主義：理論，意識形態，歷史 minzu zuyi: lilun, yishixingtai, lishi [Nationalism: theory, ideology, history], 葉江譯, Yejiang yi [Translated by Ye, Jiang]。上海：上海人民出版社 shanghai: shanghai renmin chubanshe [Shanghai: Shanghai People's Publishing House].
- Atwill, David G.  
 2003 Linkered Visions: Islamic Identity, Hui Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873. *The Journal of Asian Studies* 62(4): 1079-1108.
- Banks, Marcus  
 2005 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Taylor and Francis e-library: Routledge.
- Barth, Fredrik  
 1994 Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity. *In* The

Anthropology of Etnnicity: Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”.  
Hans Vermeulen and Cora Govers, eds. Pp.11-32. Amsterdam: Het  
Spinhuis Publishers.

el-Zein, Abdul Hamid

1977 Beyond Ideology and Theology: The Search for the anthropology of  
Islam. *Annual Review of Anthropology* 6: 227-254.

Fan, Ke

2001 Maritime Muslims and Hui Identity: A South Fujian Case. *Journal  
Muslim Minority Affairs* 21(2): 309-332.

Gladney, Dru C.

1991 Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People’s Republic.  
Cambridge: Council on East Asia Studies, Harvard University Press.

1998 Ethnic Identity in China: the Making of a Muslim Minority. Orlando:  
Harcourt Brace & Company.

Gui, Rong

2016 Identity, Interaction and Islamic Practice. *In Hui-Muslims in China.*  
Gui Rong, Hacer Zekiye G, and Zhang Xiaoyan, eds. Pp.9-29. Leuven  
University Press.

Jenkins, Richard

2015 Boundaries and Borders. *In Nationalism, Ethnicity and Boundary:  
Conceptualism and Understanding Identity through Boundary  
Approaches.* Jennifer Jackson and Lina Molokotos-Liederman, eds.  
Pp.11-27. 2ParkSquare, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN:  
Routledge.

Lamont, M. and V.Molnar

2002 The Study of Boundaries in Social Sciences. *Annual Review of Sociology*  
28: 167-195.

Lipman, Jonathan N.

1997 Familiar strangers: A History of Muslim in Northwest China. University  
of Washington Press.

Roosens, Eugeen E.

1989 Creating Ethnicity. The rocess of Ethnogenesis. Newbury Park: Sage  
Publications.

Smith, Antony D.

2009 Ethno-Symbolish and Nationalism: A Cultural Approach. Taylor and  
Francis E-library.

Vermeulen, Hans and Cora Govers

1994 Intruduction. *In The Anthropology of Etnnicity: Beyond “Ethnic*

Groups and Boundaries”. Hans Vermeulen and Cora Govers, eds. Pp.4.  
Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.

Verdery, Katherine

1994 Ethnicity, Nationalism, and State-making: Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future. *In* The Anthropology of Ethnicity: Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”. Hans Vermeulen and Cora Govers, eds. Pp.33-58. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.

Zang, Xiaowei

2007 Ethnicity and Urban Life in China: A Comparative Study of Hui Muslims and Han Chinese. Oxon: Routledge.

桂榕

雲南大學西南邊疆少數民族研究中心

雲南大學民族學與社會學學院

中國雲南省昆明市翠湖北路2號

1768098483@qq.com

# Ethnic Boundaries and the Identity Gradient:

Diet And Ethnicity of the Hui Ethnic Group in Laoma Village, Longchuan  
County, Yunnan

Rong Gui

*National Centre for Borderlands Ethnic Studies in Southwest China, Yunnan University  
Ethnology and Sociology College of Yunnan University*

---

Laoma village is part of the community of the borderland multi-ethnic region. It is representative of communities which consist of the Hui plus multiple other ethnic groups. It has the internal homogeneity of the Chinese Hui nationality, and as well as national marginality and particularity, which is manifest in the permeable ethnic boundaries and gradiated ethnic identities which are based in the interactions between the Hui and other local nationalities. Focusing on the diet of Hui village people, which plays a symbolic role of Hui ethnicity, the author discusses the close relationship between diet and ethnicity from both collective and individual perspectives. An important feature of Hui marginality is that ethnic identity is primarily based on constructivism and on the living practices which are commonly disjointed from the concept of Halal. The formation of the identity gradient among the Hui of Laoma village is closely related to the particular cultural ecology and the national frontier system of the multi-ethnic borderland in western Yunnan. The author analyzes the factors in this formation from the microscopic, middle view, and macroscopic perspectives. The possible theoretical contributions and reflections on Hui ethnicity, marginalized ethnic groups, and frontier ethnic relationships lie in two aspects: firstly, in terms of the study of Hui nationality this case provides some reflection on the center from the position of marginality; secondly, in terms of theoretical analysis tools and methodology, this case study has a certain value.

Keywords: Hui ethnic group in the borderland, diet, ethnicity, ethnic boundary, identity gradient

---