


中国人回少数民族发展研究丛书

族群归属的 自我认同与 社会定义

关于保安族的一项专题研究

■ 菅志翔 著

 民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

族群归属的自我认同与社会定义：关于保安族的一项专题研究 / 菅志翔著. —北京：民族出版社，2006.2

(中国人口较少民族发展研究丛书)

ISBN 7-105-07521-X

I. 族... II. 菅... III. 保安族—民族文化—研究—中国
IV. K283.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 014007 号

民族出版社出版发行

<http://www.e56.com.cn>

(北京市和平里北街 14 号 邮编 100013)

通州排版中心 迪鑫印刷厂印刷

各地新华书店经销

2006 年 3 月第 1 版 2006 年 3 月北京第 1 次印刷

开本：880 毫米×1230 毫米 1/32 印张：15.375 字数：420 千字

印数：0001-1000 册 定价：28.00 元

该书如有印装质量问题，请与本社发行部联系退换

(汉一室电话：64271909；发行部电话：64211734)

给我的父母

并谨以此书纪念我的同学马春芳



一项学者参与决策研究的可喜成果

——《中国人口较少民族发展研究丛书》序

2000年7月，国家民委组织有关专家学者开展了“中国人口较少民族经济和社会发展调查研究”，由这项调查研究引发了政府全面实施扶持人口较少民族发展的工作计划，同时也带动了一些专家学者关注人口较少民族研究工作。这套丛书就是该项研究的成果之一。

为便于读者了解这些研究成果，我们需要对中国人口较少民族的人口状况和特点、人口较少民族研究的意义和过程、中国政府开展的扶持人口较少民族发展工作做一简要介绍。

一、人口较少民族及其特点

由这项研究和政府开展的扶持人口较少民族发展工作，引发了人们比较频繁地使用一个新的概念——中国人口较少民族。应该说明的是，本项调研所提的人口较少民族是个相对性的概念。在中国，55个少数民族虽然有1.05亿人，也仅占全国总人口的8.47%，相对于拥有11亿多人口的汉族来说，他们是少数民族。而在少数民族中，一些民族人口数量更少，有的只有几千人或几万人，相对于那些有几十万人、几百万人乃至上千万人口的少数民族来说，他们是少数中的少数，因此可以称其为人口较少民族。但是人口少到什么程度才可称其为人口较少民族呢？这的确是个见仁见智的问题。这次调研所指的人口较少民族，具体是指那些人口数量在10万人以下的民族，根据1990年人口普查数据，这些民族包括鄂伦春族、赫哲族、塔塔尔族、塔吉克族、保安族、裕固族、撒拉族、阿昌族、德昂族、布朗族、鄂温克族、乌孜别克族、俄罗斯族、怒族、独龙族、普米族、京族、毛南族、门巴族、珞巴族（指我国实际控制地上居住的人口）、基诺族、高山族（仅限于大陆范围内，下同）22个少数民

族。^①需要指出的是，划分人口较少民族的数量标准应该还是比较模糊的，我们把人口较少民族划分为 10 万人以内，是因为在中国来说，这类小民族群体遇到一些因人口数量少而产生的特殊性问题。但从严格的意义讲，10 万人的标准不应该是精确的，因为超出这一标准几百人或几千人的民族与人口较少民族相比，也不一定就能显示出有本质性的差别。但不论从便于研究问题的角度，还是从民族工作分类指导的现实需要来说，确定这种粗线条的划分标准还是很有必要的，否则研究对象的范围就不好确定。

对人口较少民族的人口分布和发展现状进行简要分析，可以发现他们具有以下特点：

第一，人口数量特别少。这些民族成分虽多，但各民族人口加起来仅有 63 万人（2000 年第五次全国人口普查，实际上，我们在启动这个项目时，依据 1990 年的普查结果，总人口还不足 60 万人），约占全国人口总数的 0.05%。其中人口在 1 万人以下的有塔塔尔族、独龙族、鄂伦春族、赫哲族、门巴族、珞巴族、高山族 7 个民族，人口在 5 千人以下的有高山族、塔塔尔族、赫哲族、珞巴族 4 个民族。由于人口总数少，在各方面和各层次的代表人物就相应少一些，在经济总量中所占的比重也较低，有的甚至微乎其微，如果不加注意，这些民族的意见就有可能反映不上来，他们的特点和要求就有可能被忽视。

第二，人口基本分布在边境一带。除毛南族、保安族、裕固族、撒拉族外，其他民族大都分布在边境线附近，绝大部分都与国外相同民族相邻而居。如中国的俄罗斯族、鄂伦春族、鄂温克族、赫哲族、塔塔尔族、乌孜别克族、撒拉族在俄罗斯或中亚五国分别被称为俄罗斯人、奥罗奇人、埃文克人、那乃人、鞑靼人、乌兹别克人、撒鲁尔人；中国的京族与越南主体民族越族为同一民族；中国的德

^① 根据 1990 年全国人口普查数据。据 2000 年第五次全国人口普查资料，毛南族、撒拉族人口均已超过 10 万人。

昂族、独龙族在缅甸被称为崩龙人、日旺人。许多跨界民族在国外分布的人口多于国内。有的民族如京族、乌孜别克族、俄罗斯族等，国外的人口有几千万甚至几亿。这些民族人口虽少，但所处的地理位置和对外影响非常重要。

第三，人口居住分散，但有小片的聚居区域。人口较少民族居住特别分散，大多处于与其他民族混合杂居的状态。这些民族主要分布在内蒙古、黑龙江、福建、广西、贵州、云南、西藏、甘肃、青海、新疆 10 省（区）。其中，俄罗斯族分布在新疆、内蒙古、黑龙江 3 省区；鄂温克族、鄂伦春族分布在内蒙古、黑龙江 2 省区；赫哲族分布在黑龙江省；高山族主要分布在福建省；毛南族分布在广西、贵州 2 省区；京族分布在广西壮族自治区；布朗族、阿昌族、普米族、怒族、德昂族、独龙族和基诺族 7 个民族主要分布在云南省；门巴族和珞巴族分布在西藏自治区；撒拉族分布在青海、甘肃 2 省；保安族和裕固族主要分布在甘肃省；塔吉克族、塔塔尔族、乌孜别克族分布在新疆维吾尔自治区。一个仅有几千人或几万人的民族，有的分布在两三个省区，就是在一个省区，有的也分布在好几个地、县，由此可见这些民族居住是比较分散的。如德昂族在中国仅有 17935 人，但在云南省却横跨 3 个地州 9 个县市，星星点点地分布在 70 余个自然村寨，其人口分布基本处于与其他民族交错杂居的状态。但另一方面，这些民族在局部地区聚居的程度还很高，形成了人口分布面上分散、点上集中的特点。目前他们大都保持着历史上形成的民族分布格局，以自然村、行班村为单位相对聚居，大都有小片的聚居区域。如京族主要居住在广西防城港市的京族三岛；毛南族主要居住在环江毛南族自治县的“三南”（上南、中南、下南）地区；保安族主要聚居在甘肃省积石山保安族东乡族撒拉族自治县的大河家乡、刘集乡以及柳沟乡 3 个乡；赫哲族主要分布在黑龙江省同江市和饶河县的街津口、八岔、四排 3 个赫哲族乡。有的民族村寨集中连片，形成了较大规模的聚居区域，并建立了民族自治地方。目前有鄂温克族、鄂伦春族、毛南族、怒族、独龙族、

普米族、布朗族、保安族、撒拉族、裕固族、塔吉克族 11 个民族单独或与其他民族联合建立了自治县，其他民族也大部分建立了民族乡。在这些民族聚居地方，人口较少民族的人口占有一定比例，有的比例还比较高，如塔什库尔干塔吉克自治县有人口 31276 人，其中塔吉克族 25653 人，占总人口的 82%。再如云南潞西市三台山德昂民族乡有人口 6522 人，其中德昂族 3695 人，占全乡总人口的 56.7%。在这些民族人口比较集中的地方，他们使用本民族语言，保持着传统生活习俗，民族特点比较浓厚。

第四，经济社会总体发展水平相对落后。新中国成立以来，人口较少民族的经济和社会有了很大的发展，但是由于自然、历史等原因，他们的总体发展水平仍处于相对落后状态。如 2001 年国家民委的摸底调查资料显示，这些民族主要分布在云南、新疆等 10 个省（区）中的 86 个县、238 个乡镇、640 个行政村。在人口较少民族聚居的行政村中，有剩余贫困人口 17.5 万人，占总人口比重的 18.4%，而同期全国的贫困发生率为 3.5%。这些民族的贫困率比较高，有的处于整村贫困的状态。由于地处偏远、山川阻隔，这些民族村寨的基础设施条件较差。在这些民族聚居的 640 个行政村中，有人口较少民族相对聚居的自然村寨 2519 个。其中，不通电的自然村占 24.6%；不通电话的自然村占 72.1%；不通邮的自然村占 53.7%；不通公路的自然村占 43.2%；没有有线广播的自然村占 86.3%；不能接收电视节目的自然村占 50.1%；没有安全饮用水的自然村占 67.2%。^①在经济和社会发展中，他们是需要政府帮助的弱势群体。

二、开展人口较少民族研究的意义

开展人口较少民族经济和社会发展研究，首先是民族工作的现实需要。在迈入新世纪的历史时期，中央决定实施西部大开发战略。中国的少数民族主要分布在西部。西部大开发必然带来西部大发展，

^① 《中国民族工作年鉴》编辑委员会：《中国民族工作年鉴 2003》，254 页，北京，《中国民族工作年鉴》编辑委员会出版，2003。

但地区发展不完全等同于民族发展。因为如果在政策上不注意，西部发展可能首先带来这些地方中心城市的大发展，但居住于边远地区的少数民族可能还需要一个较长的时间才能受益，这样就会产生新的社会问题。在西部大开发中，很重要的一点就是要让少数民族从中得到大发展。在 2005 年召开的中央民族工作会议上，胡锦涛总书记进一步强调，支持少数民族和民族地区加快发展，是推进西部大开发的首要任务。因此，要把西部大开发的优惠政策落实到少数民族中去，就需要有合适的工作切入点、有效的形式和载体。近年来，国家民委推动开展了旨在促进边境地区县域经济社会发展的“兴边富民行动”，人口较少民族大多分布在边境地带，自然而然被纳入了这次帮扶行动的范围。我国民族政策的目标是实现各民族共同繁荣，在现代化进程中，不能让每个民族特别是那些比较弱小的民族落伍，这是制定政策者不能逃避的一个问题。而这些民族目前大都处于相对落后状态，需要政府对他们给予帮助。如果找准他们面临的主要困难和问题，明确解决问题的思路，并针对他们存在的问题进行研究和制定特殊政策，对他们加以扶持，这些民族就会很快发展起来。解决了这 22 个民族的发展问题，也就解决了中国近一半少数民族的发展问题，其政治意义非常深远。因此可以说，研究和解决好人口较少民族在发展中存在的突出问题，使他们与其他民族共同走上繁荣富裕的道路，对于巩固和发展平等、团结、互助、和谐的民族关系和全面建设小康社会都具有重要的意义。

对于理论研究工作者来说，对 22 个人口较少民族单独进行研究，并设计专门针对他们的特殊政策，在类型学上具有一定的意义。

一般来说，民族是在相对隔绝的环境下形成的，不同的生态环境决定了人们开发利用自然资源的生计方式，影响着社会组织的建构和运行模式，也孕育了五彩缤纷的民族文化。边疆地区地理环境的封闭性、生态环境的复杂性和生物品种的多样性，是人口较少民族群体得以形成并延续至今的一个重要条件。研究人口较少民族发展面临的问题，如果追根溯源，都与这些民族所处的自然地理环境

和民族特点联系在一起。对此，我们可以从经济、社会、文化三个方面来进行分析。

从经济发展来看，影响人口较少民族发展的因素主要是地理环境制约和传统生计方式影响。中国地域辽阔，边疆地区自然资源丰富，形成了许多独特的经济条件。如，边疆地区生态环境的多样性和生物品种的多样性，导致了依赖当地资源生存的人口较少民族形成了多样的生计方式，有的形成了与民族发展休戚相关的特色产业。像生活在茫茫草原的鄂温克族、哈萨克族擅长畜牧业；生活在深山老林之中的鄂伦春族擅长狩猎业；居住在大江大海之滨的京族、赫哲族以捕鱼为生；一些南方山地民族从事刀耕火种的山地农业，同时以采集、捕鱼、狩猎作为补充手段。这些生计方式的产生和延续，是与小规模人口和一定的环境资源承载力密不可分的。但当人口压力增加和环境资源改变后，人口较少民族的传统生产方式有的就难以以为继，需要进行产业结构调整甚至转产。转产有的意味整个民族要放弃传统的生产方式，转而去经营那些他们非常陌生的新产业。转产也意味着某些传统文化传承的断裂，对一个民族来讲，这无疑是一次历史性的转变。顺利实现这种转变，有诸多问题要从学理上进行研究。

从文化发展来看，制约人口较少民族文化发展的因素主要是人口数量。人口较少民族的文化各具特色，他们都是中华文化宝库的重要组成部分。但在现实生活中，不同民族文化发展遇到的问题有所不同，其发展机遇也不大一样。人口较少民族的文化由于受众面小，缺乏经济实力和现代传媒手段的支持，其发展空间和影响就有限。如国家法律规定各民族都有使用和发展本民族语言文字的自由，但是一个只有几千人或几万人的民族，在使用本民族语言文字进行教学和新闻出版等方面遇到的困难和问题，与有几百万或上千万人口的民族遇到的问题显然是不同的。特别是当文化作为产业化经营的时候，人口较少民族的文化发展往往缺乏经济利益的驱动，面临比人口较多民族更大的困难。在全球化冲击和强势文化影

响下，这些民族的传统文​​化丧失较快，一些民族的语言已成为濒危语言，那些千百年流传下来的传统技艺和口传文化在急剧消失。因此，保护和发展人口较少民族文化对于保护人类文化多样性具有重要意义。

从社会发展来看，一些人口较少民族所处地理环境比较封闭，生产方式落后，社会发育程度低，在 20 世纪中叶，有些民族如独龙族、怒族、布朗族、基诺族、鄂温克族、鄂伦春族、赫哲族等还处在原始社会阶段或保留着浓厚的原始公社残余。门巴族、阿昌族等还保存着封建农奴制的残余。新中国成立后，人口较少民族与其他民族同步进入了社会主义社会，生产关系发生了重大变革，但与过去生产力发展水平和社会形态相适应的观点、习俗等变化起来却不是那么容易，一些落后的思维方式和生产生活习俗仍然制约着他们的发展进程。全球化和现代化意味知识化、专业化、工业化和城市化，意味着社会组织化程度更高，社会结构变得更加复杂。而那些从事原始农业、渔猎业或畜牧业的人口较少民族经济结构和社会结构都比较简单，群体规模小，知识化、专业化、工业化、组织化程度都比较低，比起那些以集约农业为主，或有工业基础和商业基础的民族来说，要适应这种转变更为困难。

以上研究主要集中在人口较少民族的发展方面，属于应用性学术研究的范畴。在人口较少民族研究中，也有偏重纯学术的民族过程研究，这类研究主要集中在民族特性、民族意识、民族交往、民族分化、民族融合以及民族发展趋势等方面。从民族形成和发展看，人口较少民族的形成是与边疆地区封闭的地理环境和多样的生态环境分不开的，但在民族发展过程中，其他一些社会性的因素如战争、历史事件、国界划分、人口迁徙、民族分化或融合、政府政策引导等，对人口较少民族的发展和人口分布都带来一定影响。从民族意识来看，一般来讲，人口较少民族由于群体规模小，社区范围小，社群内部人际关系比较密切。出于互助和自我保护的需要，以及历史上遗留的民族隔阂的影响，这些民族内聚力比较强，有较强的民

族自我认同意识，有的对外界仍有防范心理。从民族特征来看，除了一些所处地理环境比较封闭，民族人口聚居程度高一些的民族还相对完整保持了民族文化形貌外，一些人口分散、城市化程度较高的民族体现本民族特点的外部特征消失得很快。尽管各民族之间的共同性在逐步增加，但他们也都试图通过某种方式来保持本民族的内部认同。

三、人口较少民族研究过程和成果

中国对少数民族包括人口较少民族的研究由来已久，如在新中国成立前，就有凌纯生先生的《松花江下游的赫哲族》问世。新中国成立后，党和国家重视少数民族研究和民族工作，通过 20 世纪 50 年代的民族大调查和民族语言调查，以及近年来对少数民族和民族地区的研究工作，形成了大量有价值的关于人口较少民族文化和经济社会发展的研究成果，但是把人口较少民族作为一个类型集中研究并采取行动措施，则是近几年的事情。

这项研究工作能够开展，与我国著名人类学家、社会学家费孝通教授的积极倡导密不可分。1987 年，费孝通曾到鄂伦春族地区进行调查，后来，他对国家民委领导建议专门研究几个人口较少民族的发展问题，提出：“如鄂伦春族、赫哲族，可先易后难，将这些人口较少民族问题先解决了”^①。1999 年夏，国家民委主任李德洙同志去看望费先生，当时商定，国家民委把开展中国人口较少民族调研问题纳入 2000 年工作计划，同年，由北京大学、中央民族大学和国家民委民族问题研究中心的二十余位专家学者组成课题组，在国家民委领导下开展了“中国人口较少民族经济和社会发展研究”工作。这项研究工作由费孝通教授担任学术指导，课题组的具体工作由北京大学的马戎教授、中央民族大学的杨圣敏教授和时任国家民委民族问题研究中心副总干事的王铁志同志负责。在调研组临行前，

^① 参见《认真研究和解决人口较少民族发展问题——国家民委主任李德洙同志部署人口较少民族调研工作》。

李德洙同志接见调研组成员，对调研工作进行了专门部署。

研究工作分为两个阶段。第一阶段主要为政府扶持人口较少民族发展工作提供决策依据，这项工作从2000年7月开始，到2001年1月结束。这一阶段的田野调查工作是分两批进行的。第一批组成甘肃和青海、云南、新疆、黑龙江和内蒙4个调研组，由马戎、杨圣敏、王铁志、麻国庆同志分别担任组长，对裕固族、保安族、撒拉族、布朗族、德昂族、阿昌族、塔塔尔族、塔吉克族、赫哲族、鄂伦春族10个民族进行了调查研究。首批调研工作从8月初开始，9月底结束，在10月初调研组完成了调研报告初稿，并向国家民委李德洙主任和国务委员司马义·艾买提同志专门作了汇报。原计划其他民族的田野调查在总结经验的基础上第二年再从容展开，但根据领导的指示，要尽快拿出其他民族的调研报告，争取将扶持人口较少民族工作纳入国家“十五”计划的要求，在2000年底，又开展了第二批调研工作。第二批调研仍以原有的调研人员为主，同时吸收了地方社会科学院和高等学校的部分研究人员参加，调研组直接调查了广西的京族、毛南族，云南的怒族、普米族、独龙族，内蒙古的鄂温克族，西藏的门巴族、珞巴族，新疆的乌孜别克族、俄罗斯族，同时委托云南省民委开展基诺族调查，委托福建省民委开展高山族调查，调查范围包括12个民族。两批调研结束后，形成了一份综合调研报告和24份分民族调研报告。这些调研报告，以详细的调查资料，专家学者特有的观察问题视角，对政府决策部门了解人口较少民族的发展状况和存在的问题，制定解决问题的方案和政策起了重要的参考作用。

第一阶段的研究成果对政策制定的影响作用至少有两个方面。一是调研材料支持了扶持人口较少民族发展的必要性。如在调研前，对人口较少民族发展水平的落后程度只是大致判断，但是与当地其他民族相比究竟落后多少，差在哪些方面，人口较少民族之间情况又有哪些不同，人们并不清楚。研究成果以大量数据和第一手资料说明了这些问题，而且分析了制约人口较少民族发展的因素与地理

环境和民族特点密切相关，这些资料使人信服，扶持人口较少民族发展不仅合情也是合理的。二是提供了实施扶持人口较少民族发展计划的可行性。扶持人口较少民族发展的方向确定后，工作的落脚点在哪里？人口较少民族居住比较分散，政府通过什么途径才能把扶持政策落实到这些民族身上？应该说在调研工作开始时，对这些问题的认识还是模糊的。但是经过一段时间调研后，研究者们发现，由于受历史上聚族而居的影响，人口较少民族基本聚居在以本民族为主的自然村寨。如德昂族在云南有 17000 余人，其中有 16000 余人居住在 72 个以德昂族为主的自然村寨，这些村寨的人口占本民族总人口的 90.42%。其他民族有的聚居程度低一些，但也都有以自然村或行政村为单位的小片聚居区域。调研组根据调查资料推算，人口较少民族主要聚居在 600 个左右行政村内，如果解决了这些自然村或行政村的发展问题，也就基本解决了人口较少民族的发展问题，同时可以带动相邻其他民族的发展。这一思路也与国务院扶贫办关于下一阶段扶贫工作重点要从县转移到村，实行“整村推进”的方针相吻合，能与国家的扶贫开发政策相衔接，因此调研组提出了以这些民族聚居的自然村寨为重点，以解决群众最基本的生产生活需要为主要内容，争取用两个五年计划的时间，从根本上解决这些民族整体发展面临的关键性问题的一些政策建议。

在调研资料的基础上，2001 年 2 月，国家民委起草并向国务院报送了《关于建议把 22 个人口较少民族发展问题列入国家“十五”计划的意见》。这项应用研究是近年来在民族研究领域内少有的研究部门、专家学者参与政府决策的成功案例。

第二阶段的研究侧重于学术方面，原计划集中对鄂伦春族、保安族、撒拉族、塔吉克族、德昂族、阿昌族 6 个民族进行重点研究，推出一批有一定学术价值的研究成果。这项工作从 2001 年夏季开始，至今仍在延续。从目前研究成果看，主要研究了人口较少民族的发展状况，制约人口较少民族发展的因素，以及民族特点、民族教育、民族文化、民族语言使用、族际通婚、文化和社会变迁、民

族历史、民族形成和发展、民族认同和民族意识、民族关系等等。这些研究成果，不仅可为制定扶持人口较少民族发展政策提供参考，也可以作为 2008 年在中国召开的世界人类学大会筹备工作的一部分，用来展示我国的民族研究成果，宣传党的民族政策。

由于这次调研是政府决策与学术研究相结合，政府工作人员与专家学者相结合，因此在调研方法上体现了这种结合的特点。座谈会法、统计调查方法、历史文献法、问卷调查法、入户访谈法等在这次调研中得到较多的运用。各调查组共调查了几十个县（旗），走访了上百个自然村寨，召开与省区有关部门以及有关地（州）县、乡、村级干部参加的各种类型座谈会近百次，入户调查近千户，查阅了大量的地方政府报告、规划、统计资料和有关历史文献。通过这些方法，在较短的时间内了解当地的发展规划、正在实施的项目和面临的困难，亲身观察和访谈，详细了解当地农民的具体生产生活情况。了解问题的深入细致程度远远超过一般性调查。另外，参加这次调研的专家学者大都有社会学或人类学的学术背景，因此这次调研主要采用了社会学和人类学研究相结合的方法。如运用社会学研究社会问题的理论和视角，在定性分析的基础上，运用一些定量分析的方法和手段。普遍采用人类学田野调查方法。调查组成员住在少数民族村寨，与当地群众同吃同住，通过房东和村中群众，详细了解当地的生产生活情况和文化习俗等情况，了解在经济结构调整和文化、社会变迁中，这些人口较少民族遇到的特殊问题。在调研活动中调研人员还运用先进的技术手段，拍摄了许多民众住房、服饰、饮食、经济生产和日常活动的照片，获得了宝贵的第一手调查资料。这些内容在调研汇报和研究成果中都得到了充分体现。

四、政府开展的扶持人口较少民族工作

2001 年 8 月，国务院办公厅复函，明确了在执行国家支持少数民族地区经济和社会发展的统一政策下，扶持人口较少民族发展，在实际工作中给予更多的支持和照顾的基本原则，并就基本实现乡村通简易公路、村村通电、村村通广播电视，基本解决人畜饮水困

难,解决人口的基本素质教育,建设基本医疗机构和设施,改造群众住房,增加财政投入 8 个方面提出了具体政策措施。^①在国家的“十五”和“十一五”发展计划以及新修订的《中华人民共和国民族区域自治法》中,都增加了扶持人口较少民族加快发展的内容。目前,扶持人口较少民族发展已成为由国家统一部署、许多部门共同参与的一项重要民族工作。

党和政府一贯重视扶持少数民族发展,对其中的人口较少民族给予了特殊关注。早在 20 世纪 50 年代,就曾帮助鄂伦春族下山定居,并对他们实行免费医疗和免费教育。为了保障人口较少民族的平等权利,1987 年,中共中央和国务院批转的《关于民族工作几个重要问题的报告》提出:“重视未实行民族区域自治的赫哲、俄罗斯、德昂等 11 个民族的工作,这些民族人口很少,更要注意认真贯彻民族平等政策,搞好团结。在经济、教育文化事业上,给予更多的关心和照顾,使他们在民族大家庭中共同发展繁荣。”

2001 年,国务院办公厅在《关于扶持人口较少民族发展问题的复函》中,要求国务院有关部门要帮助人口较少民族改善生产生活、基础设施、文化教育卫生条件,帮助他们彻底摆脱贫困,走上富裕的道路。2004 年上海召开全球扶贫大会,温家宝总理在《中国政府缓解和消除贫困的政策使命》中庄严承诺:“加快 22 个人口较少民族贫困地区脱贫步伐,力争先于其他同类地区实现减贫目标。”同年 11 月,胡锦涛主席、温家宝总理对扶持人口较少民族发展工作做了重要批示,要求国务院有关部门和地方政府加大扶持力度,帮助 22 个人口较少民族加快发展。

几年来,国务院有关部门和有关省区认真贯彻中央政策,使扶持人口较少民族发展工作取得了初步成效。如国家民委和国务院扶

^① 《国务院办公厅关于扶持人口较少民族发展问题的复函》,转引自《民族工作文献选编(1990—2002 年)》,363~365 页,北京,中央文献出版社,2003。

贫办在云南基诺山和布朗山投入 7300 万元，完成基础设施、社会公益事业、安居工程、基本农田建设、生态环境建设、科技培训及产业开发 7 大建设项目、198 项子项目，实现了村村通水、通路、通电，解决了人畜饮水难等关系群众生产生活的基本问题。国家发改委、财政部、教育部、交通部、卫生部、广电总局等部门优先安排人口较少民族聚居地区的基础设施和社会公益性项目。有关省区将扶持人口较少民族发展工作列入政府议事日程，采取“一族一策”、“一族多策”、“一山一策”等特殊措施，积极为人口较少民族办实事。云南省制定专门文件，对本省 7 个人口较少民族发展采取特殊政策措施，帮助他们解决经济社会发展问题。新疆维吾尔自治区组织实施《人口较少民族十五规划》，投入资金 2.3 亿元，安排项目 81 个，帮助人口较少民族改善基础设施条件，发展文教、卫生等社会事业。内蒙古自治区在鄂温克族、鄂伦春族、俄罗斯族聚居县、乡、村安排各类发展项目 233 个，总投资 2.85 亿元。黑龙江省投入资金 4000 多万元，帮助赫哲族群众修路建桥、加固河岸、建设居住小区、接通程控电话和有线电视，从根本上改善了赫哲族群众的生产生活条件。

2005 年 5 月 18 日，温家宝总理主持国务院常务会议，讨论并原则通过了《扶持人口较少民族发展规划（2005—2010 年）》。《规划》明确提出，通过 5 年左右的努力，使人口较少民族聚居的行政村基础设施得到明显改善，群众生产生活存在的突出问题得到有效解决，基本解决现有贫困人口的温饱问题，经济社会发展基本达到当地中等或以上水平。8 月 29 日至 30 日，国务院专门召开“全国扶持人口较少民族发展工作会议”，回良玉副总理在会上发表了重要讲话，对贯彻实施《规划》做了具体的部署和安排。这标志着中国扶持人口较少民族发展工作已进入了全面实施的新阶段。

目前，扶持人口较少民族发展工作已经进入了编制和实施具体建设项目阶段。这些项目要具体到修筑哪些道路，建设哪些学校，扶持哪些生产项目等等，要根据“让人口较少民族直接受益，以改

善群众基本生产生活条件和增加收入为重点，项目直接到村”的原则，一个村一个村地编制规划，一个项目一个项目地具体落实。有关省区都将编制各省区专项建设规划，国务院有关部门也将把扶持项目纳入本部门的“十一五”专项规划和年度计划。此外，还要组织经济较发达的大中城市，采取人员培训、捐资助学、经贸合作、援助基础设施建设等方式，对口支援人口较少民族聚居地区的经济社会发展。规划的项目实施后，人口较少民族将很快摆脱贫困走向小康，这些地区的经济社会面貌将会发生根本性的改变。

五、结语

在 20 世纪 50 年代，根据毛泽东主席关于“抢救落后”的指示，我国曾开展了规模空前的少数民族历史大调查和少数民族语言调查。这项有上千名学者参与的社会调查活动所产生的成果，不仅指导了当时正在进行的民主改革和民族政策制定，也为新中国的少数民族研究奠定了雄厚的基础。在当时调研资料基础上形成的少数民族社会历史调查丛书^①，详细、真实地反映了当时少数民族的经济、文化、社会面貌，是民族研究必备的参考资料，时间越久，其学术价值就显得越加珍贵。应该说，50 年代所开展的这些民族大调研活动，是学术研究与政府决策紧密结合的成功典范。

半个世纪后开展的人口较少民族经济社会发展调研和政府实施的扶持人口较少民族发展规划，堪称是继 50 年代民族社会历史大调查后又一次学者直接参与并形成政府决策的大规模学术调研活动。从政府决策这一层面来看，开展这样的活动意义非常深远。政府决策需要学术研究成果来支持，这样才能有利于决策科学化和民主化。从学术研究发展这一层面来看，这项活动对促进学术繁荣也有重要

^① 当时根据大调查收集的资料，整理了少数民族的《简史》、《简志》和《简史简志合编》“三种丛书”。在 20 世纪 80 年代，以此为基础整理出版了《中国少数民族》、《中国少数民族简史丛书》、《中国少数民族语言简志丛书》、《中国少数民族自治地方概况丛书》和《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》“五种丛书”共四百余部。

意义。因为学术研究只有与实际工作相结合，理论研究为现实工作服务，发展才能充满生机和活力。中国的知识分子历来有经世济民的优秀历史传统，他们参加这项研究活动，不仅能做到以所学知识为社会服务，同时也促进了自身的学术研究工作。因此，不论从政府决策还是从学术研究的角度看，这次调研活动的经验都是值得认真总结的。

《中国人口较少民族发展研究丛书》
编委会

序言

社会学的族群研究领域中有个重要的内容，这就是族群意识的产生与演变。世界上存在多少个人类群体？每个人应当属于哪一个群体？这个群体应当被称作“氏族”、“部落”、“族群”、“民族”还是其他什么？这些意识和相关称谓都不是人们天生就有的，而是在出生之后从社会中得到的。

如果我们按照西方学者的观点，把“族群”看做是有共同祖先、共同历史、共同文化和彼此认同的集合体，当今世界上大多数国家都是多族群国家，而族群成员相互之间的认同，就是族群意识。每一个社会都有自己的结构，这些社会结构规定了人们之间的相互关系。在多族群国家中，“族群”是基本的社会群体单元，族群之间的相互关系是社会结构的重要组成部分。

在族群意识的产生、演变以及如何向下一代传递等方面，西方国家的学者们做了许多研究。美国学者鲁森斯（Eugeen Roosens）认为，“‘族群认同’（ethnic identity）……是一个关系的建构（relational construction）”（Roosens, 1989: 19, 12）。美国社会学家沃伦斯坦（Immanuel Wallerstein）也持同样的观点：“一个族群的成员身份，是一种社会定义（social definition），是成员的自我认定和其他族群对之认定这两者之间的相互作用”（Horowitz, 1975: 113）。埃里克森（Thomas Hylland Eriksen）认为：“族群（the ethnic group）是经由它与其他族群的关系而确定的，并通过它的边界而明显化，但（族群）边界本身即是一种社会的产物，其强调的方面各有不同而随着时间变迁而变化”（Eriksen, 1993: 38）。所以，对于任何个体或群体而言，族群意识不仅是后天产生的，而且是族群在具体交往过程中出现的，反映

了社会结构的性质与特征，因此它也将随着社会结构的变化和族群交往形式内涵的改变而改变。

在人们的“群体”认同阶梯中，常见的有“家族”、“氏族”、“部落”、“族群”、“民族”、“人类”等等。人们不仅可以具有多层次的“群体”认同意识，而且在一定条件下某一个层次将凸显出来，成为关键性带有更多政治意义的核心认同。有时一些在认同层次上原本处于较低层次的群体认同可能会“上升”到官方认可的独立族群的层次，或者使原本比较独立的族群“上升”到独立或半独立的“民族”（政治实体）的程度。所以，对于“民族”、“族群”这些带有社会和文化含义的群体，外界对之的识别、界定，内部成员之间认同意识的形成、加强与发展，必须从多层次结构、动态变化、层次转变（量变引起质变）、内外因素共同发生作用的角度来理解和进行研究。

中国是一个多民族国家，官方认定的“民族”有56个。那么这56个“民族”是什么时候出现的？它们是如何被“识别”、“界定”和“命名”的？我们还记得，20世纪初叶孙中山先生曾经提出“（汉满蒙回藏）五族共和”的口号。那么，这五族是怎么变成56个“民族”的？这56个“民族”是否都具有自己明确清晰的“民族意识”，是否都具有明确可辨的成员边界？是否都把“民族”认同看做是自己的一个重要的认同层面？这56个“民族”在中国社会结构中是否都处于同一个层面上？作为研究中国“族群关系”或“民族问题”的社会学者，是有必要向自己提出这些问题的。

我国20世纪50年代开展的“民族识别”工作是中国民族关系发展史上的大事，正是通过当时的“民族识别”工作，才正式明确了“56个民族”的社会结构，并在中国建立起了制度化的“民族身份”与族群关系的整体性框架。

当时政府决定开展这样一项工作，可能有两个主要考虑。

一是一些边疆地区的族群情况比较复杂，过去对生活在这些地区的族群缺乏长期、科学、系统和深入的调查研究，了解和识别他们是为了进一步增强对他们现时社会组织发展形态的认识，同时这

也是使他们逐步整合进入中国现代社会体制的一个条件。

二是1949年以后,我国参照苏联的做法逐步开始实行严格的户籍管理制度并以此为基础贯彻少数民族优惠政策。在这种政策环境下,如果对现有的各个族群不进行详细识别确认,就无法进一步明确每个人的具体族群成分,而政府关于民族平等、优惠少数民族的各项政策也就无法具体落实。

1995年出版的《中国民族识别》一书系统介绍了当年“民族识别”工作的具体过程,指出“进行民族识别的依据标准主要是民族特征和民族意愿”。在对于“民族特征”的讨论中,介绍了当时对于民族特征内涵的各种歧见、对民族名称历史来源的调查以及“结合中国民族的实际,灵活运用(斯大林)现代民族四个特征”这三个方面的工作,强调了“在尊重民族意愿的前提下,使民族意愿与客观实际相互统一,使民族意愿准确地反映民族特征的科学依据”(黄光学,1995:146)。

从曾经参与“民族识别”工作的老一代人回忆录和他们留下的著作来看,当年的“民族识别”工作有四个特点:第一,当年在收集各类材料以判定群体差别是否可以定义为“民族”差别时,主要的资料是历史、语言文字、服饰习俗等基本上属于文化层面的内容;第二,行政区划和管辖边界等政治层面的内容并不是当时的重点;第三,由于在大多数情况下各群体的体质差异并不明显,所以体质差别也没有成为识别工作的主要内容;第四,在“识别”过程中,对于当地群众的愿望给予特别的重视。所以,在斯大林关于“民族”定义的四条标准中,“共同语言”、“共同文化上的共同心理”这两条主要表现文化层面共性的标准受到了特别的重视,“共同经济生活”和“共同地域”这两条在一些“民族”(如回族、满族等)的识别中是相对淡化的,“共同地域”在应用中实际被解读为“传统居住地”。但即使是这两条,在中国“民族识别”中的运用也不具有很强的政治色彩。在当时,除了西藏一度具有自己的地区政府之外,中国的各个“民族”并不是政治色彩很强、具有清晰的“领土”和人口边

界的群体。所以回顾当年的“民族识别”工作，应当说主要关注点是文化差异和自我认定，而不是政治因素和体质因素。而当年一些群体申报希望成为独立的“民族”，强调的是自己群体的文化特点和历史传统，强调的是希望在各方面得到政府更多的重视，并不是强调自己是具有特殊政治利益和拥有政治独立性（如“民族自决权”）的群体。这一点是我们绝对不应忘记的。

进入 21 世纪，在认识和理解我国今天的族群关系和族群问题时，我们不可能回避 20 世纪 50 年代“民族识别”工作的成果，正是当时的“民族识别”工作，奠定了今天中华民族“56 个民族”的大框架，今天我们涉及族群和族群关系的各项政策，也都必须在这个大框架下来实施。为了开展 21 世纪的中国族群研究，我们需要以客观和科学的态度来重新认识、理解和分析我国 20 世纪 50 年代的“民族识别”工作，了解当时识别过程中对于“民族”的基本定义是如何确立的？不同地区的各个族群是根据什么标准和证据进行识别的？当进行识别和判定时出现了不同意见后，又是如何裁决的？哪些因素对于一些族群的识别和判定起了关键作用？

受国家民委的委托，2001 年我们组织了“中国人口较少民族社会发展研究”课题组，调查研究的对象是 22 个人口不到 10 万人的民族。我本人参加了甘肃、青海两省对保安族、撒拉族的调查工作。在实地调查过程中，上面的这些问题不断地进入到我的思考中，这些在过去被人们习惯地称为“保安回”、“撒拉回”的小族群，没有自己的文字，与周围的回族在宗教和生活习俗上几乎没什么差别，它们是怎么被“识别”为独立的“民族”的？“识别”出来之后，他们的族群意识发生了哪些变化？我认为这几个族群的经历在社会学的族群意识研究中，应当是非常特殊和具有学术意义的案例。

我们的调查组由北京大学社会学人类学研究所、中央民族大学民族学与社会学学院、国家民委民族问题研究中心三个单位的研究人员共同组成。在国家民委民族问题研究中心工作的菅志翔这时正在北京大学学习，也参加了甘肃调查组。在对保安族村落进行社会

经济发展调查时，我们有时也会讨论到这些问题。一年后在讨论她的硕士论文题目时，我建议她重返保安族地区，结合当年“民族识别”工作的有关资料调查分析保安族族群意识的演变过程。

保安族地区的经济发展水平不高，生活条件也比较艰苦，菅志翔在保安族居住地区的实地调查工作持续了三个多月，其中许多时间住在村民家里，先后对三百二十余人进行了访问，还在临夏和黄南等地查阅了当地的大量档案材料。她独自去开展这样大规模和深入的调查工作，需要克服的困难相当多，需要一定的毅力和吃苦精神。但是在学术园地里，辛苦的耕耘一定能够得到回报。她在这次调查基础上完成的硕士论文，主题鲜明，资料丰富，思路清晰，在答辩时得到委员会的一致好评。这本四十多万字的书稿，就是她在硕士论文的基础上进一步加工完成的，可以说是她这次调查工作的最终成果。

与硕士论文相比，这本书稿明显地加强了理论的探索。在论述中涉及了大量学术文献，以努力提高理论讨论的层面，但与此同时仍然能够做到以实地调查素材为基础，用平实朴素的语言、实证研究的态度来刻画、描述、分析保安族民众所具有族群意识的现状与历史演变过程。在抽象的理论讨论与具体调查材料之间保持平衡，努力把两方面真正糅合在一起，这是需要一定学术功力的。

本书从提出问题开始，讨论了与“民族”、“族群”相关的几个根本性概念，特别是对“族群意识”的理解与分析，提出了自己的观点，同时也介绍了自己研究的方法。全书的核心部分是从历史材料入手来解读当年保安族的“民族识别”过程，然后通过大量访谈材料详细地介绍了现在保安人日常生活中的“认同意识”以及政府政策的作用。在书的最后部分，再次讨论有关“族群归属”的自我定义与社会定义，与最初提出的问题相呼应，在理论上进行总结并提出新的命题。

这本书可以说是在 21 世纪新的社会条件下对我国半个世纪前“民族识别”工作进行总结和反思的第一个完整的案例研究，在我

国的族群意识研究中具有开创性的意义。

半个世纪过去了，我们在思想和观念上得到解放，学术理论上也开阔了视野，对于 20 世纪 50 年代“民族识别”工作的再认识，理应成为今后中国族群问题一个重要研究的专题。由于许多当年亲身参与这项工作的人正在陆续离开这个世界，因此对于他们的访谈工作需要加紧进行。民族识别工作尽管是发生在五十多年前的事，今天我们仍然需要思考它之所以发生的道理，而且我们今天依然必须面对它所留下来的各种后果。我们承认历史上的事之所以发生，都有它的原因，同时我们也认为对于事情发生的具体形式、发展轨迹和后果演变，必须进行研究。这些研究成果和获得的知识，无疑将有助于我们认识今后我国族群关系演变的发展趋势，可以指导我们今后的各项实际工作，促进族群之间的交流和共同发展。

本书是“中国人口较少民族社会发展研究”课题的成果之一。人口较少的小族群长期生活在周边人口众多的大族群成员当中，它们独立的语言在社会发展进程中将逐渐退出使用；它们地域的经济活动也不可避免地被融入到更大地域的整体经济中去，有些传统经济活动可能随着生态条件的变化而不得不进行调整；随着它们更广泛地参与到国家政治生活中，它们的公民意识将会增强而族群意识会成为从属层面的认同；随着人口跨地区流动和迁移，它们的成员将散布到更为广泛的地域；随着居住和就业格局的变化，族际通婚也会呈现新的特点；而在所有这些社会、经济、文化、人口的变迁过程中，族群意识和族际关系也都必然会发生变化。当然，不同的小民族由于自身历史、周边环境等方面的差异也会具有各自的特点。在 2001 年我们调查的这 22 个民族当中，各自的发展特点也不完全相同，因此课题组成员以不同族群为对象的研究成果也会呈现出不同的研究重点和写作风格，这恰恰反映出我国族群现象的多样性与丰富多彩。我们相信这些研究成果将有助于了解中国少数民族发展现状和存在的问题，有助于认识中国族群问题的特点。作为一个多族群国家，中国有着几千年的文明史和几千年的族群交往史，今天

又拥有 13 亿人口和蓬勃发展的经济,在中国这样一个国家开展的族群研究,对于人类社会的知识宝库和学术发展无疑具有重大的价值。

我国正处在现代化发展进程的一个重要阶段,在这个历史时期,民族团结和社会稳定是发展科技、繁荣经济、文化创新、推动政治体制改革不可缺少的社会条件,因此社会学的族群关系研究也具有特殊的意义,担负着一定的历史责任。在这个领域中努力耕耘的年轻学者,也必将做出既有学术价值又有重大现实应用意义的出色研究成果。

马 戎

2005 年 5 月 20 日

参考书目:

黄光学主编, 1995, 《中国的民族识别》, 北京: 民族出版社。

Eriksen, Thomas Hylland, 1993, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.

Horowitz, Donald L. 1975, "Ethnic Identity", N. Glazer and D. P. Moynihan, eds., 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press, pp.111-140.

Roosens, Eugene E. 1989, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park: Sage Publications.

目 录

问题·概念·理论·方法

- 1 一个“兄弟”的故事 (3)
- 2 一个“民族”的概说 (8)
- 保安族的人口及其分布 (8)
- 保安族的“民族”特点和特征 (10)
- 视野扩大以后的问题 (11)
- 3 “民族”是什么 (14)
- 中国“民族”概念之由来 (14)
- 斯大林的“民族”定义 (15)
- 当代主要的民族理论 (16)
- “民族”是什么 (19)
- 4 “民族”和族群 (23)
- 谁对谁的“想象” (23)
- 族群是什么 (24)
- 族群是一种社会组织机制 (27)
- 族群具有社会结构功能 (28)
- 自我认同与社会定义：族群演变的机制 (31)
- 同化与分化：族群演变的形式 (35)
- 族群社会的象征理性和实践理性 (37)
- 现代社会的族群与民族 (39)

中国的“民族”	(44)
本项研究的概念	(47)
族群认同与民族意识	(49)
5 关于本研究	(56)
研究保安族的意义	(56)
研究设计	(57)
文献研究	(61)
实地调查	(63)
受访者的基本特征	(65)

成为民族的历史

6 回到历史的源头	(75)
历史地看族群	(75)
关于保安族来源的三种说法	(76)
今人对历史的倒叙式构建	(77)
社会学的族群历史研究	(79)
7 四寨子人	(81)
保安地方的地理位置及建制和人口沿革	(81)
生产方式、社会地位与群体边界	(85)
社会组织方式与群体边界	(87)
权力关系、文化与族群归属	(89)
出逃与归属	(94)
8 “半番子”和保安人	(98)
逃亡的穆斯林：路线与过渡群体	(98)
收容与权利—义务关系	(101)

社会适应中的他人定义·····	(104)
社会流动与族群身份认定·····	(107)
精英的归属意识·····	(113)
冲突与群体界限的表达形式·····	(116)
9 保安族的识别和命名 ·····	(122)
民族识别政策的由来及其执行·····	(122)
保安族的识别·····	(125)
保安族的命名·····	(130)
群体称谓的社会意义·····	(133)
10 自治与自觉 ·····	(136)
民族区域自治·····	(136)
自治：另一种国家构建·····	(139)
地方行政需要与民族政策提供的资源·····	(143)
自治与自觉·····	(148)

日常生活中的身份认同

11 保安族的族群认知方式 ·····	(155)
主位族群认知方式的进入·····	(155)
民间的族群划分：“多数”与“少数”·····	(157)
“回民”与“回族”·····	(166)
“保安人”与“保安族”·····	(172)
“保安族”与“回族”·····	(178)
保安族的群体认知方式·····	(189)
12 日常生活中的身份意识 ·····	(199)
最经常的身份意识·····	(199)

最重要的身份意识·····	(208)
最情境化的身份意识·····	(217)
人们的民族意识·····	(224)
13 宗教信仰与族群边界 ·····	(232)
宗教信仰与族群边界·····	(232)
社会化过程中的族群意识·····	(234)
居住格局中的族群边界·····	(242)
婚姻中的民族因素与教派因素·····	(246)
社会交往中的民族因素与教派因素·····	(259)
14 国家与社会关系中的族群 ·····	(269)
人们的归属意识：穆斯林与中国人·····	(269)
百姓、公民与国家·····	(270)
“国法”与“教法”·····	(274)
国家与社会·····	(277)
国家与社会关系中的族群性·····	(280)
人们理解的政策：宗教与国家·····	(283)

“民族”的“实践”

15 民族意识与优惠政策 ·····	(287)
一种人人受益的身份·····	(288)
社会流动与民族身份选择·····	(293)
民族身份与社会发展机会·····	(300)
人们对民族政策的评价·····	(303)
民族身份的社会意义·····	(311)
社会生活中人们对政策的理解·····	(314)

- 16 “民族”的构建** (318)
- 主要的“民族”历史观..... (319)
 - 历史观的结构特征：谁确定了民族的历史..... (333)
 - 历史构建与现实社会因素..... (339)
 - 谁是真正的“保安三庄”..... (345)
 - 语言是如何成为问题的..... (352)
 - 人们理解的“文化”..... (360)
- 17 仪式和庆典中的社会定义和自我表达**..... (364)
- 民间的仪式和庆典..... (365)
 - 宗教信仰与民俗文化..... (369)
 - 国家政治生活中的仪式和庆典..... (373)
 - 重塑民族独特性：保安族的实践..... (376)
 - 认同与表达的困境..... (379)

进一步的讨论

- 18 族群归属的自我认同与社会定义** (383)
- 族群身份的自我认同和社会定义..... (383)
 - 当下现实中的自我、群体、社会、国家..... (388)
 - 兄弟·民族..... (391)
 - 族群关系政治与族群归属..... (394)
- 19 族群归属的困境与民族的未来** (398)
- 群体关系中身份意识的悖论..... (398)
 - 对同化的担忧及矛盾处境..... (402)
 - 现代性的同一性：族群文化和心理困境的时代因素... (406)
 - 人的位置：传统传承的介质与现实生活的实践者..... (410)

个人·社会·国家····· (413)

附录

附录 5-1: 访谈提纲····· (421)

附录 8-1: 马世恭自传····· (423)

附录 10-1: 甘肃省人民政府临夏区专员公署成立
临夏县保安族自治乡报告····· (427)

附录 11-1: 土改以后民族团结的趋向何在····· (430)

附录 17-1: 保安族传统体育概况····· (433)

附录 17-2: 积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立
20 周年庆祝活动暨第二届保安族艺术节
筹备工作情况的汇报····· (435)

附录 17-3: 在积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立
20 周年庆祝大会暨保安族艺术节开幕式
上的致词····· (441)

参考文献····· (444)

后记····· (455)

问题 · 概念 · 理论 · 方法

1 一个“兄弟”的故事

保安族是从青海同仁迁移到甘肃大河家的移民，信仰伊斯兰教。2000年夏天，我第一次到保安族聚居区作调查，为了说明保安族的来历，一位保安族朋友给我讲了一个他亲身经历的故事。这是当时的谈话记录：

以前老人们说我们大墩人原来是上面的尕沙日，我们走的时候把庄廓、田产都给了邻居，我们在那里还有亲戚。刚解放的时候，保安那里来的马帮还在我们大墩过夜，我们就像过节一样地迎接和招待我们的亲戚。老的们都叫着“保安兄弟”，一个说“来看我们的保安兄弟”，一个说“我们的保安兄弟来了”。客人们拿出珍贵的礼性，阿爷们忙着安顿好牲口，宰羊宰鸡，招呼客人上炕拉肝胆（说话、聊天）；阿妈们唤着媳妇们在灶屋里忙活，把家里最好的吃食端出来；尕娃们在院子里面准备柴火堆，天黑了要唱花儿跳舞哩……

80年代初，也就是1982年吧，积石山县刚成立，县里组织了一班人马，到我们的老根子出来的地方做过调查，为的是把我们保安族的历史整得明明白白、清清楚楚。到了尕沙日，十几个人在庄子里走着，没想到碰上了我们大墩的一个阿嘎（阿姑）。她的阿嘎奶奶病倒了，阿爷要她过来服侍。为了服侍阿姑奶奶，她一个人在院子里生了个尕炉子，带了一个尕铁锅，自己做饭自己吃。已经呆了一个多月了，阿奶的病没有好，还不能回去。

从大墩阿嘎亲戚家出来没有走几步，就听到一起来的个老马叫迎面过来的一个老妇人“阿嘎”。后来才知道那是

他的亲阿嘎(姑姑)。他的声音都颤巍巍的,那个阿奶怔了一会儿,就哭着把老马抱进怀里,用我们的话说:“尕娃啊,你咋来了!”

我们那时候在尕沙日给人家招待的,就像我们的阿爷招待自己的“保安兄弟”。那时候大家都还认的。

故事中提到的尕沙日的那些居民,现在是土族,信仰藏传佛教。他们中的一些人怎么会与信仰伊斯兰教的保安族有“亲戚”关系?这种关系又是怎样直到 20 世纪的 80 年代初还被人们默默地保持着?这位朋友说到“我们的保安兄弟”时,他的表情和语气表现出意味丰富的情绪,让人禁不住想要探究那是一种什么样的“兄弟”关系。

时隔一年多,我又一次到保安族中间为本项研究做实地调查。我的第 51 位访谈对象是一位建国初期就参加工作的 69 岁的退休干部,他对我谈到:

我家的老根子是青海保安城里的。我的外爷逃到阳洼后做活还到同仁去。每年去做七八个月的事情,冬日里回来,带着干肠子、酥油和肉。有一个做买卖的问题,不多说保安话。保安现在还有三个庄子,信佛,是土族。“我们的保安人”的意识都有呢,到现在都还互相叫“兄弟”呢。我小的时候,同仁的人做生意,没有住的地方,就在我们保安人家里住。他们一来,我们都跟过节一样。如果没有关系,绝对不会这么亲近。梅坡人下来以后与上面的人来往多,亲戚都还在上面呢。大墩也有亲戚在上面。要我说,上面的保安人和下面的保安人都是兄弟。

这位老人又勾起了我对“我们的保安兄弟”的好奇。而在我的整个访谈过程中,不少老人在回忆保安族的历史时不由自主地谈到这个话题。这些老人们的话里,都有对另外一部分人的牵挂,甚至是一种包含着亲情的认同。当我在保安族聚居区实地调查的最后一站大墩,问道“保安族的老根子是从哪里来的?”时,几位老人也

很自然地说起了这些故事。

第 268 位受访者是一位 86 岁的农民，他说：

我们是从保安来的，什么缘由迁，我知不道。太爷们来的，我们都是在这里生养的。我们在保安有亲戚，是藏族，（属于）多数^①的，很欢迎我们，吃、喝、住给呢，说是“我们的人来了。”（我家的）亲戚一部分是爷爷的阿妈的家人，是阿舅。爷爷早时候跑些小营生，（有一次）用骡子驮了枣，在郎家沟被抢了，他人跑到阿舅家去了。阿舅传话去，说：“被抢的不是中原人，是我们的外甥，乖乖地把东西还来。”结果骡子和枣子没多少日子就回来了。我们保安人，一半回民，一半藏民，听说别的藏民反了，把回民赶了下来。

第 297 位受访者，一位 74 岁的老人，青壮年时期曾长期在青海同仁谋生。大概是因为刚刚出了穆斯林的斋月，老人的话讲得很谨慎、很犹豫。说起保安的花儿，老人提了一句“在上面，我们唱得很是痛快”，便不多说了。说起老人收藏的小玩意儿，老人说：“那是上面的小花花。”说起一些已经不明白什么意思的保安话，老人感慨很多，说：“十几二十年前，我在上面跟他们说得干散^②得很，啥话都能弄懂它，加些藏话、中原话来说，明白得很是。要是有上面的保安兄弟在这儿，这些都不是个什么事。”访谈做得断断续续，每一个话题都没有展开。老人端坐在炕上，注视着前方，若有所思，我能感觉到老人在回忆着什么，但他就是不理睬我试图打开他的话匣子的努力。最后，老人像要给我一些补偿，说：“你呀，还是去一趟上面吧。去一趟，什么都清楚了。我在这里说，阿拉扒拉（含含糊糊，半懂不懂）地，没有卡码（分寸）。”老人说的上面，就是青

^① 在这位老人的观念中，只有回民、汉民和藏族的区分，老人实际所指的是青海同仁的杂沙日人，不是藏族，而是土族。多数和少数被用来区分穆斯林与非穆斯林。这个现象将是本研究的内容之一。

^② 当地方言，好、精神、能干、流利之意。

海省同仁县。他还介绍了我到同仁后该去找的人。说完后，他长叹一声：“唉——也不知他们咋么着？还在不？那都是我们的兄弟啊！”这一声“我们的兄弟”简直就是一声深情的呼唤，似乎包含了很多的压抑和无奈。

出了保安族聚居区，我在大河家镇还呆了几天。我非常想确定老人们表达出来的那种让人心动的情感在年轻一些的人们中间是否还存在。我与他们讨论这个话题，结果话题总是被扯到回民的认同问题上，他们用各种方式提醒我，他们是回民，我也是回民。在我准备西进黄南的当天中午，一位一直关注着我的访谈的撒拉族阿达，语重心长地提醒我：“他们现在一部分是回民，一部分是多数。保安族是虔诚的穆斯林，女娃呀，扯到他们的老根子，要小心啊！”

十天以后，我到了同仁。到了那里，我才发现，上面根本没有大河家的保安族说的“保安人”，有的是土族、藏族或者回族。而我接触到的土族没有一个人告诉我他们是“保安人”。老人提到的人没有找到，县里的向导带我去了一户正在念尼玛的人家。村里的老人都坐在炕上，会念一些佛经的年轻一些的人们围着地上的炉子坐着，女人们忙着做吃的。

在我向老人们请教保安人来历的时候，围坐在地上的人们断断续续地念着经，使得这次访谈的气氛很特别。问过各村的分支和一些词汇问题之后，话题转到了“下面的保安人”那里。这时，老人们都沉默了。那一刻，年轻的人们也停止了念经，给老人们的沉默增添了一股比较严重的意味。我换着法儿追问，一位老人告诉我这些问题只有他们的鸿保（头人）才可以回答，他们的鸿保在西宁，我应该到西宁去请教他们的头人。我说我只想知道老人们自己知道些什么、怎么想这些事情。沉默了很久，最年长的老人望着我，艰难地寻找着合适的汉语词汇：

你看，我们现在正在念尼玛。……再早以前，我们不念。现在我们要念。我们在别人的地方上，什么都要跟着人家走。……不念不行……

……我们跟了人家。他们下面的跟了回民。……我们不能乱说。……他们来了，我们可以说自己的话。

……马仲英过来杀过很多人，下面的人来上坟，我们现在还害怕着呢。^①

……我们要跟这里的人走，他们要跟下面的人走……要是在其他地方，我们的话说上，或许我们还是一起的……那是……我们的兄弟……

老人的话犹犹豫豫、断断续续，不知什么时候又伴进了念经声。在老人的沉默间，这声音显得随随便便、有气无力。

我注意到老人的目光，在他的脑海里一定放映着很多故事。那时候，他，还有坐在他旁边的其他老人，他们的表情、气质，甚至语气，都几乎和大墩的那些老人一模一样。他们都在说“我们的兄弟”。看着他们，一股深深的感动包围了我。

显然，在一部分老人中间，“上面的保安人”和“下面的保安人”都有着对彼此的认同，都在说“我们的兄弟”这句话。话语间能够体会到他们中间曾经有过的那份亲情，体会到一种古老、质朴而又深沉的认同，体会到某种力量在对这种情感的认同发生作用。

^① 马仲英是西北马家军阀的一股反叛势力，曾扫荡过同仁地区，血洗吴屯。这在当地的老百姓心目中留下了极为恐怖的记忆。

2 一个“民族”的概说

当读者在前一章中看到“保安族”这三个字时，一定会问：“‘保安族’是一个什么样的民族呢？”按照常规，在一本以保安族为研究对象的书里，应该首先回答这个问题。

保安族的人口及其分布

在中华民族大家庭里，保安族是一个人口较少的民族。他们主要聚居在我国西北地区甘肃省西南部的积石山保安族东乡族撒拉族自治县境内（该县的地理位置见图2—1）。

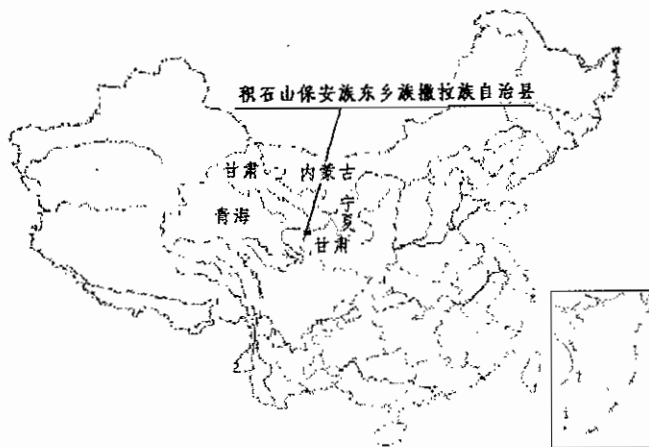


图2—1：积石山保安族东乡族撒拉族自治县地理位置示意图

保安族的族称来源于原居住地青海省同仁县隆务河边的保安

城，一个半世纪前，保安族的先民迁移到今积石山县大河家地区。1949年甘肃全省保安族人口共计4356人。1980年6月成立“积石山保安族东乡族撒拉族自治县”^①，至1984年底，自治县保安族人口共有8201人。其中大河家乡789户，4079人，主要聚居在大墩、梅坡、干河滩^②村；刘集乡447户，2576人，主要聚居高赵李家村、肖家村、大庄；柳沟乡131户，646人，主要居住在斜套村；四堡子乡39户，317人；在乂藏、寨子沟等乡和县城镇吹麻滩也有零星居住（马少青，2001：5~8）。图2—1是根据2001年实地调查绘制的保安族在积石山县的分布情况。

据1982年全国人口普查统计数，甘肃保安族8322人，96.3%聚居临夏回族自治州积石山县。1990年人口普查资料表明，全国保安族12212人，其中甘肃省有11069人，占保安族总人口的90.64%，大部分聚居积石山。这与1949年人口相比较，增长1.5倍（马少青，2001：5~8）。据第五次人口普查数据，2000年我国保安族人口为16505人，主要分布在甘肃省，有15170人（国务院人口普查办公室，2002：285），其中临夏回族自治州14936人（临夏回族自治州人口普查办公室，2001：92）。积石山县第五次人口普查办公室2001年3月30日统计表显示，该县2000年普查保安族人口为14116人，占全国保安族总人口的85.53%。

^① 1980年6月14日，国务院批准设立积石山保安族东乡族撒拉族自治县。8月成立了中国共产党积石山保安族东乡族撒拉族自治县筹备委员会核心小组和积石山保安族东乡族撒拉族自治县筹备委员会。经过一年筹备，于1981年5月20日在吹麻滩镇召开积石山保安族东乡族撒拉族自治县第一届人民代表大会。一般认为积石山县正式成立于1981年。

^② 另外一些文献中又记作“甘河滩”。调查中不少受访者提到这个村名的来历，因为村子建在干涸的河滩上，所以叫“干河滩”。现在人们似乎更倾向于在书面语中选择“甘”字，所以，本书全部使用“甘河滩”这个村名。

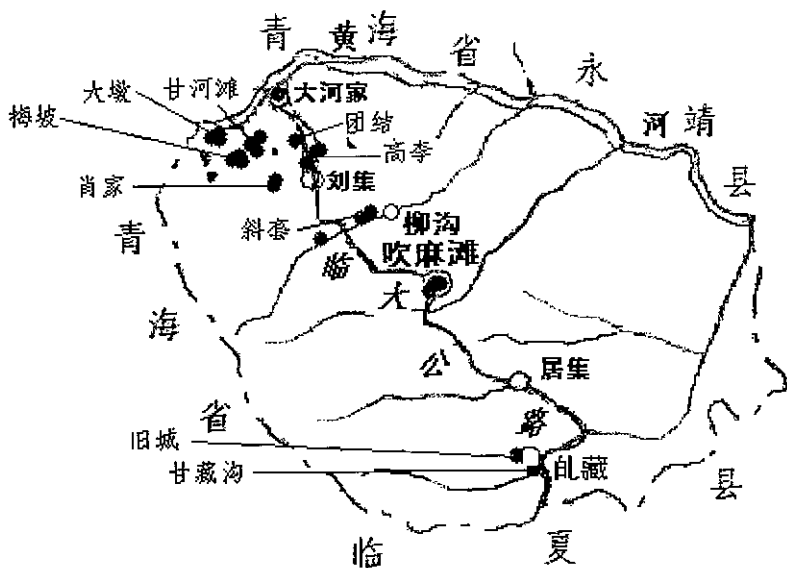


图 2—2: 积石山保安族东乡族撒拉族自治县保安族分布示意图

保安族的“民族”特点和特征

保安族有自己的语言，没有文字。保安语属阿尔泰语系蒙古语族的一支，它与同一语族的蒙古语、达斡尔语和裕固族的恩格尔语有一定的亲属关系；跟土族、东乡族语言比较接近，很多常用词汇基本相同。由于长期同汉族、回族的交往，保安语在语音和语法上也受到汉语的影响，保安语中吸收的汉语借词约占保安语常用词的40%以上，保安族基本通晓汉语，通用汉文（妥进荣，2001：17）。保安族信仰伊斯兰教。主要信奉“崖头”（村名）、“高赵家”（村名）门宦，也有少数群众信仰“华寺门宦”和“伊合瓦尼”（马少青，2001：16）。

伊斯兰教文化特点是保安族文化的最主要特点，这与保安族族

源、形成、发展的历史文化背景有着密切的联系，以致其他文化特点都依附于此。保安族的经济形态及特点是，以农业为主，经营依附于农业生产的各种商业经营和冶铁产业。以伊斯兰文化的传播、渗透相关联的商业经济形态，是保安族经济形态中与农耕经济形态并存且互补的经济形态。由此，形成了本民族特有的手工艺等传统形式，这又与汉族的农耕文化形态有所区别。保安族形成、发展的地理位置，处在牧业与农业接触与过渡地带；这里也是道教、佛教、伊斯兰教等宗教文化相撞相吸的地带。在文化方面保安族处于汉族、藏族、蒙古族和回族等人数众多民族文化的包围之中。在这种特定的文化大氛围中，保安族文化呈现了复合型文化特点（郝苏民，1999：265~312；又见马少青，2001：47~48）。

在有关保安族的文献（马克文、蔡湘，1959；《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》青海省编辑部，1985；《积石山保安族东乡族撒拉族自治县概况》编写组，1986；《临夏回族自治州志》编纂委员会编，1993；《中国保安族》，1999；杨新科等，2000；马少青，2001；妥进荣，2001）以及本项研究所作的访谈中，人们认为，保安族是一个“民族”，因为这个群体具备四个特征，即保安族有共同的地域——保安族主要聚居在甘肃省临夏回族自治州积石山保安族东乡族撒拉族自治县大河家地区；有共同语言——保安语，这种语言因为保安族的使用而被称为“保安语”；有共同的经济生活——全民族维持着一种一致性很高的生计方式；有共同文化——全民信仰伊斯兰教，因而也有建立在共同文化基础上的共同心理素质——诚实、忠厚、团结、互助等。一些受过大学教育的保安族朋友还不经意间直接引用斯大林的民族定义来说明保安族是一个什么样的民族，他们强调的就是这些特征。

视野扩大以后的问题

保安族聚居区所在的甘青地区，是我国黄土高原、青藏高原和

内蒙古高原的交界地带。在分布于这一地区的几个人口规模较大的民族——汉族、回族、蒙古族和藏族之间，生活着一些人口规模远远小于这四个民族的民族，他们是裕固族、土族、撒拉族、东乡族和保安族。历史上，这里是传统的农、牧两大经济集团的交汇之地，丝绸之路、茶马古道纵横其间。在海运发达之前，这里也是欧亚经济文化交流的大动脉。这条动脉上输送的不仅仅是货物，还有毛发肤色不同、语言风习各异的众多族群。这里也曾经是众多族群汇聚的地方，在数千年战争与和平的交替中你来我往、此消彼长，许多曾经威名远扬的族群现在已经没有踪迹可循。组成这些族群的生物体并没有消失，他们只是改变了名称以及标志，属于这些族群的人们在迁徙流动中多数逐渐融入其他那些在这一地区人口居于多数、拥有一定军事和经济实力的族群集团。到了现代，这一地区族群分布的界线基本上与自然地理分界一致。北部内蒙古高原聚居着蒙古族，西南部青藏高原是藏族聚居区，东部黄土高原连续分布着“回回”穆斯林聚居区。而在三大高原的过渡地带河西走廊和甘青交界地带——费孝通教授所讲的“民族走廊”上，在广布的汉族中间点缀着规模较小的其他族群的聚居地。这种分布状况应当说是风云际会的族际交融的一个历史瞬间。

当分析的视野扩大到整个甘青地区时，就会发现，保安语不独是保安族的语言，这门语言正在保安族先民们迁出的那个地方被一些曾经与他们共同生活过而今天已是土族的人们所使用，语言学的研究将其定名为土族语同仁方言，属阿尔泰语系蒙古语族。现在，日常生活中保安语的实际运用已经越来越退缩到老人和家庭妇女中间，并且，保安族中有一部分人从来就没有使用过保安语。在保安族生活的地域里还居住着撒拉族、东乡族、回族、土族、藏族以及汉族，他们的居住分布呈现出大分散小聚居的状态。保安族的生成和发展从来不曾与某一个确定的世居地相联系。在对保安族的实地调查中发现，保安族与当地其他信仰伊斯兰教的民族过着几乎一模一样的日常生活，他们的经济生活并没有区别于这个地域内的经济

活动方式而形成独有的特色。实际上，保安族所具有的所谓共同地域、共同语言以及共同经济生活都是他们与其他群体共享的东西。追溯到元初的保安族的历史也不独是这部分人的历史，具有这种共同历史的大多数人群现在都称为“回族”。如果说到保安族独特的历史经历，那只有同治年间的那次大迁移，而据一些人家流传下来的记忆，当时人们是带着“回去”的情感上路的，其中的一部分人认为他们的故乡就在河州（今临夏），而更多的人认为回归到共同信仰伊斯兰教的群体中就如同回归故里，可以得到犹如家园的安全感。如此说来，所谓的共同心理素质也并非保安族所独有。这就是说，保安族的所谓“四个特征”都是与其他人群共享的东西，并不是她所独具的，因而不能说明保安族的“特点”，不能清楚地将保安族从其他人群中分辨出来。

在这样的背景下，保安族以如此之小的人口规模，能够维持其作为一个“民族”的存在和发展，是一个值得深入研究的现象。这个现象，可以细化为一些问题，例如，是什么力量使这部分人能够聚集为一个群体？他们在观念上如何把本族与其他群体区别开来？这种相互区分的观念是如何随着社会的变迁而变化的？有哪些因素在这个“民族”的生成、维持和发展过程中发挥着重要作用？这些因素又是通过什么机制发挥作用的？总起来说这些问题可以概括为一个问题，就是：保安族何以成为保安族？

3 “民族”是什么

在关于保安族的介绍和疑问中，有一个需要引起注意的问题：人们普遍地把这里所要关注的这个群体看做是“民族”。也就是说，在看待“保安族”这样的群体时，“民族”已经被当做一个无需检验的工具来使用了——人们之所以把“保安族”看做是一个“民族”，是因为人们用“民族”这个概念工具来看待这类群体。如果要回答“保安族何以成之为保安族”这个问题，首先需要弄清楚“民族”是什么。

中国“民族”概念之由来

用民族概念来描述我国社会群体，最早是梁启超先生直接借用日语中的汉字介绍到中国来的，而且与民族主义并用（韩锦春、李毅夫，1985）。在我国影响最大的一直是孙中山先生的民族主义思想，孙先生关于民族概念的解说一直影响到中华人民共和国建国以后（金天明、王庆仁，1981）。建国以后，我国学术界曾根据马列主义民族理论进行民族识别，对我国历史和现实中的民族现象进行学术讨论，取得了丰富成果。但受政治形势的影响，在相当长的一段时间内，一方面对民族概念的理解被统一到斯大林的民族定义上，即将民族视为“历史上形成的具有共同地域、共同语言、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的人们共同体”，使这一概念成为一切有关研究的理论出发点，学术在概念的束缚下日益僵化，成为对已有理论的考据式的复述、修补和引申；另一方面各种文字中含义不尽相同的一系列有关概念被规定统一翻译为“民族”（马寅，1995：144），使之成为一个多义词，易于引起理解的混乱，也影响

学术表达的严谨。据宁骚教授的研究，我国“民族”一词的使用涵盖了从一般意义的人类共同体到民族国家以及小族群的主要层次（宁骚，1995：4~5）。斯大林民族定义在20世纪80年代以来受到学术界的质疑，但至今对我国民族理论的研究仍有很大影响（金炳镐，2000）。

斯大林的“民族”定义

斯大林将“民族”定义为：“人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”。他强调：“……上述任何一个特征单独拿出来作为民族的定义都是不够的。不仅如此，这些特征只要缺少一个，民族就不成其为民族。”他进而指出：“民族不是普通的历史范畴，而是一定时代即资本主义上升时代的范畴”（斯大林，1913）。

民族被用来概括构成现代资本主义国家的人类共同体的特征，实际上是斯大林主要根据俄国民族关系的发展历史与现状并借鉴其他国家国情做出的理论总结，可以看做是地区性“民族模式”之一（马戎，2001：149）。斯大林的民族理论是一种服务于布尔什维克党的国内斗争和建国需要的政治理论。反对沙皇俄国是布尔什维克党的目标之一，而在沙皇俄国的废墟上建立新型的国家是更为重要而又艰巨的目标。在20世纪初的社会历史条件下，如果没有国家这样的政治组织，共同的地域和共同经济生活是无法维持的；而国家组织如果没有一定地域范围内的人口和经济规模也是形同虚设。任何政治组织，任何一个成功的政治领袖，不可能脱离其产生的社会基础而有所作为。他们必须牢牢抓住他们的社会基础并为之服务。就这一点来讲，任何时代的政治都只有永恒的利益，而没有永恒的真。斯大林与之斗争的那些民族主义，不仅涉及理性，也不可避免地涉及利益——正如下文将要论及的，民族或者说那些潜在的民族—国家从来没有与确定数量的人口和明确范围的地域建立过一一

对应、清晰划界的简单关系，正因为如此，有关“民族”的政治理论论争，实际上是如何给“民族”划界的斗争，其背后的动机和真实逻辑是与地域联系在一起某种政治—经济—文化集团的利益。

正因为如此，斯大林的“民族”是一种政治建构，并且是针对19世纪末20世纪初沙皇俄国和欧洲的民族主义运动实际的政治建构。

当代主要的民族理论

民族是当今世界一种普遍的社会现象。伴随着工业革命和资本主义的扩张，民族和民族主义不仅在重塑工业革命和资本主义发祥地的社会文化结构的过程中发育、扩散，成为西欧社会政治制度的核心理念之一，而且在世界范围产生深刻影响，在确定现代世界的面貌方面扮演了极为重要的角色。当今世界的所有重大国际问题，各个国家的基本制度设计以及内部的社会、经济、文化问题，无不在各种程度上与民族和民族主义有瓜葛。东南欧地区的民族冲突、东南亚的分立运动、非洲的政局动荡以及阿拉伯世界的问题一再说明，民族和民族主义是如此重要的范畴，以至于如果对这个范畴没有一定深度的认识，人们就无法深入认识各个国家内部以及国际间社会、政治、经济生活领域出现的很多问题，无法在有关国家性质、国内政治、国际关系等的诸多领域进行有效的研究探讨以及协商和对话，从而影响社会科学的进一步发展，影响社会与社会之间、民族与民族之间以及国家与国家之间、文明与文明之间的沟通和了解，影响世界的和平和人类的进步事业。因此，对民族和民族主义的研究不论在社会科学领域还是在政治实践领域都具有十分重要的意义。

马克思主义的阶级结构分析方法，是最早的社会科学理论之一，至今仍具有深刻影响。马克思主义一直非常重视民族问题，在经典作家的早期著作中就对民族和民族主义问题有所论述。马克思和恩

格斯在创立他们的学说的同时，提出了他们关于民族和民族问题的理论。正因为马克思和恩格斯是在阶级问题、社会问题、社会革命问题的框架内考察和研究民族问题的（金炳镐，1994b），而马克思主义的基本理想是人类社会的全面平等和人的彻底解放，所以在以马克思主义为理论指导的社会运动中，民族和民族问题是不可回避的。马克思主义在欧洲的后继者，如考茨基、鲍威尔、罗莎·卢森堡、列宁、斯大林等对民族和民族问题都有研究。今天所讲的马克思主义民族理论主要是列宁和斯大林的有关论述，尤其是斯大林的民族定义，不仅对前苏联的民族理论和民族政策产生了决定性影响，而且至今仍是我国广泛使用的民族理论的基础。

西方社会科学界在相当长的一个时期中忽略了对民族和民族主义问题的系统研究，直至 20 世纪 60 年代，在世界性的非殖民化和亚非新兴民族国家不断涌现的大背景下，才开始进行系统的专题研究，形成了原生主义、永存主义、现代主义、族群—象征主义和后现代主义等不同的民族理论和学派，其中影响最大的当属现代主义和族群—象征主义（叶江，2002）。有学者认为那些新近的包含再生产和女性主义视角的民族主义理论研究——后现代主义——是一种具有超越性的尝试（Özkırmlı，2000）。

民族和民族主义这一研究领域需要解释的最核心的问题是“民族是什么”和“民族是怎样形成的”，也就是相对静态的民族观念和动态的民族过程问题。这两个问题，涵盖了民族理论的三个方面，即（1）民族的定义，（2）民族意识的产生和传递，（3）民族关系（马戎，2001〔1995〕：45~46）。

马克思主义早期的经典作家论述较多的是民族过程问题。在论述劳动分工、交往和生产力的发展过程时，马克思和恩格斯阐述了古代民族的起源与社会分工的关系。他们认为，“物质劳动和精神劳动的最大一次分工，就是城市和乡村的分离。城乡之间的对立是随着野蛮向文明的过渡、部落制度向国家的过渡、地方局限性向民族的过渡而开始的”。他们指出，民族是不同的部落由于物质关系和利

益结成的，社会经历了从民族、部落、部落联盟到民族国家的发展过程，民族是伴随私有制和国家的出现而出现的（马克思和恩格斯，1972〔1846〕）。根据马克思和恩格斯的论述和俄国的社会现实，列宁和斯大林发展了马克思主义民族理论，他们试图回答“民族是什么”的问题，并通过前苏联和中国的政治实践，成为在当今世界仍具有重要影响的民族理论。

当代西方（主要是欧洲学者）民族理论的原生主义学派认为民族产生于原始的自然状态，是权力、意志和法律的终极源泉（叶江，2002）。以格尔兹的思想为源头的文化论者认为，族群的（ethnic）和民族的（national）的纽带是“被给定”（givenness）的，正如造成人们强烈归属感的话语、宗教、亲属关系等等是自然赋予人类的稳定的特性一样（Özkırıklı，2000：75）。社会生物论者认为族群和民族的归属感源于人类物种生物遗传的“亲族主义”（nepotism），所以，族群和民族现象具有生物遗传基础，并会在人类社会中长期存在（Berghe，1987）。

现代主义民族理论认为民族是由法律上平等的公民组成的拥有疆域和主权的、相互黏合的政治共同体，该理论对民族论述的重点就在于民族的现代性、政治性、市民（公民）性及其缘起的西欧性。这里的现代性是指民族是从18世纪末法国大革命（至多是从美国革命）开始产生的，不具有久远的历史性；政治性是指民族和国家的紧密结合，是国际政治舞台上的主要行为者；市民或公民性是指民族成员具有平等的法权和民族具有对全体成员的动员能力；民族缘起的西欧性是指西欧是民族主义的发源地，民族这一现代历史现象是通过西欧向全世界的扩张才具有全球性的（叶江，2002）。

现代主义认为原生主义和永存主义从民族主义的情绪出发坚持民族的原始性和永久性，对民族的解释不是出于实证的研究和理性的思考。而现代主义由于忽略了民族的族群基础，引起族群一象征主义学派的批评（叶江，2002）。

另外需要专门提及的是美国和中国的民族理论。美国社会科学

界对民族和民族主义问题的研究，受其多族群、多元文化移民国家性质的影响，对内强调族群关系的社会目标研究，为本国的社会稳定和国内政治服务，对外从国家利益和外交政策的需要出发研究民族与族群，具有更多的实用主义取向。美国的民族理论可以说是一种高度现代化的新兴多族群国家的群体关系理论，既包括国家内部的各个层次的社会理论，也包括国际关系和世界文明体系的宏观理论，其代表如戈登的美国族群关系发展的三阶段理论（戈登，1982）和亨廷顿的文明冲突理论（亨廷顿，1996）等等。

与之相对而言，我国的民族理论是一种文明历史悠久的多民族国家的群体关系理论。在 20 世纪 30—40 年代，我国一些学者曾对中国历史上的民族关系做过多侧面的深入探讨，为认识中国民族关系发展的历史特点及其影响提供了丰富的文献资料和研究成果（马戎，2002a）。20 世纪 90 年代以前，我国一直在马克思主义民族理论的框架内认识和研究民族问题。80 年代末 90 年代以来，在坚持马克思主义科学性的基础上，我国学术界的民族研究得到了进一步的丰富和发展，其中费孝通的“中华民族多元一体格局”理论（费孝通，1989）最具代表性。

“民族”是什么

除了斯大林的民族定义，对于“‘民族’是什么”这个问题回答较多的是被归类为现代主义的民族理论。虽然凯杜里、盖尔纳、霍布斯鲍姆、安德森等的学术观点并不一致，但他们仍然可以归入现代主义民族理论的代表人物，因为他们分别从不同角度论证了“民族”为何物这个问题，并且在对这个问题的回答上他们并没有本质上的分歧。

从思想观念史和意识形态研究的角度，凯杜里把民族主义视为一种意识形态，一种讲述一系列有关人类、社会和政治的相互联系的思想观点的理论学说。民族主义认为，人类自然地分成不同民族，

这些不同的民族是而且必须是政治组织的严格单位，政府的惟一合法形式是民族自治政府。民族主义的思想最终体现为对一种政治权力的追求，即民族自决权。这个原则作为一种道德观念在 20 世纪初被明确纳入国际法。因此可以说民族是一种新形式的政治，是资本主义时代个人结合为国家的具有高度同质性的社会组织形式，而这种形式是文化多样性和发展的不平衡性对资本主义政治经济扩张和现代社会一致性的应对方式。但是，某种民族主义的强烈愿望，事实上并非表明，这种意识形态设想的民族实际上的确存在，并能够为民族国家提供社会基础。民族自决权是国际生活中的无序状态，而不是有序状态的主要的制造者。民族与民族主义的关系是：与其说民族主义学说是民族特性的表现，不如说民族特性是民族主义学说的创造（凯杜里，2002）。

英国学者霍布斯鲍姆从社会历史过程角度认为，民族是随着资产阶级的革命而产生的新生事物。资产阶级经济发展利益与相应社会群体的政治、主权和领土要求结合在一起，形成了一定地域内的在语言、宗教信仰、风俗习惯以及经济生活上具有突出同质性的人们共同体单独建立民主国家的民族主义意识形态，在这种意识形态影响下的群体认同发展为民族意识，其核心内涵是建立单一民族的国民经济和政治实体，即民族—国家。民族主义在价值的和实用的、普世的和地方的、阶级的和文化的等一系列只有部分重合甚至是相互矛盾的范畴里寻找契合点，在混沌中创造具有灵活性和变异性的意识形态，成为社会动员和蛊惑民众的凝聚核。所以说，民族是民族主义塑造的，欧洲民族的历史是先有民族意识，而后才形成民族。近代欧洲的资产阶级革命和建国运动正是利用这一思想武器进行社会动员和国家构建的，不仅如此，民族主义的思想武器也被共产主义运动和殖民地解放运动所广泛使用，成为在世界政治中最有影响力的意识形态（霍布斯鲍姆，2000）。

盖尔纳从结构功能主义的视角分析民族和民族主义。民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的。

民族主义的根源在于某种劳动分工，这种劳动分工是复杂的，是不断积累和变化着的。工业化生产打破了传统社会原有的社会结构，工业社会的高度流动性和人口社会化教育的完全社会化，使一种能够适应工业社会要求的“高层次文化”^①限定了人们的生存范围，这种条件下，制约人们的社会流动的最主要的因素是文化——一个人的可雇用性、尊严、安全感和自尊取决于他所受的教育，而他们在其中受教育的文化范围就是他们在道德和职业方面赖以生存的范围。一个以“高层次文化”进行的教育的基础架构对于任何一个组织来说都过于庞大，费用过高，只有最庞大的组织即国家能够承受，并且只有国家有足够的实力控制如此重要和关键的职能。民族主义的影响往往与工业主义带来的其他后果融合在一起，追求“高层次文化”及其教育体系进而追求国家组织，日益成为一种必然的情感反应和生存的政治策略。民族就是人们在这种历史条件下从文化角度自愿组成的一种政治单位。是民族主义造就了民族，而不是相反（盖尔纳，2002）。

上述研究的共同结论是，民族主义造就了民族。安德森用历史社会学和比较研究的方法研究民族是如何被民族主义造就出来的。他认为，民族归属（nationality）或民族的属性（nation-ness），以及民族主义（nationalism），是一种特殊类型的文化人造物。民族是“一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的，同时也享有主权的共同体”（1991：10）。安德森认为，民族本质上是一种现代的形象形式，这种想象成为可能的重要历史条件是：（1）中世纪以来人们理解世界的方式发生根本变化，世界性宗教共同体、王朝、神喻式的时间观念没落，人们开始想象民族这种世俗的、水平的、横断时间的共同体。这是认识论上的先决条件。（2）资本主

^① 在盖尔纳文中指一种有识字能力、由社会化公共培训维持的文化。与之相对的是一种多样化的、受地方局限的、没有识字能力的狭隘的文化和传统（盖尔纳，2002：50）。笔者在这里只是原文引用译著中原作者的提法。

义、印刷科技与人类语言宿命的多样性这三者重合，这三者之间的“半偶然性的”但却“富有爆炸性的”相互作用，促成了拉丁文的没落和方言性的印刷语言的兴起。而以个别的印刷方言为基础形成的特殊主义的方言—世俗语言共同体，就是日后民族的原型。这是想象民族的社会—结构上的先决条件。在美洲殖民地出现的想象中的祖国和民族，以及在时间上可以包括产生深远历史影响的法国大革命，是民族主义的第一波——美洲模式的民族主义，之后，民族主义以语言民族主义、官方民族主义、亚非殖民地民族主义的方式被“盗版”，并一波又一波地扩散。

民族主义背景下的民族意识总是与领土和国家主权结合在一起的，在这个意义上，承认一个社会群体是民族，实际上意味着承认这一群体具有建立独立行政机构、行使主权的可能。吉登斯认为，“民族”是“指居于有明确边界的领土上的集体，此集体隶属于统一的行政机构……民族和民族主义是现代国家的特有属性”（吉登斯，1998a：141）。民族主义作为一种意识形态，它的基本主张是一个族体应享有从自治直到独立的程度不等的权利，而一个现代民族则应享有建立民族国家的权力（宁骚，1995：89）。

从西方学者对欧美民族主义意识形态和民族这种社会实体的形成、演变、传播和扩散现象的研究看来，斯大林定义的“民族”是一个与英文 nation 对应的中文概念，这个概念比较确切的中文译法应该是“国族”（宁骚，1995：5）——建立有民族—国家的族群或族群集团。斯大林的民族定义是对 nation 这类社会群体现象的一个描述性定义。而现代主义的民族理论所做的是从形成的过程和机制的角度对 nation 现象的分析和解释。在将近一百年以前，马克思主义民族理论描述道“民族”是具备一些要素的人们共同体，而在当代，西方现代主义民族理论则解释说它们其实是些“想象的共同体”。

4 “民族”和族群

实际上，不论是斯大林的民族定义，西方现代主义的民族理论，还是我国的民族概念，所指涉的都是特定历史时期的人类共同体。这一点说明，这些概念所指涉的对象，在各自的社会环境中，是有特定的历史、文化和政治上下文的。因此，在显现的“民族”现象背后可能还有一种更为基本的人类群组形式在发挥作用，这些概念也可能还不是研究人类群体的一个更具有普遍性和抽象性的工具性概念。解释“民族”现象，需要寻找更基本的概念工具和更具有分析能力的理论。

谁对谁的“想象”

当代西方现代主义民族理论认为“民族”是想象的共同体，并且论证了“民族”被想象出来的社会历史条件和具体历史过程。

这种“想象”是一种思维过程，更确切地说是一种社会思潮。如果说“民族”是一种想象的共同体，等于是在说：“一种‘想象’的结果是‘民族’。”那么，就可以问：这些“想象”的主体是谁？被用来“想象”的客体是什么？也就是说：是谁“想象”了“民族”？是谁被“想象”成了“民族”？现代主义民族理论共同忽视了这个问题，使得他们的民族研究缺失了社会行动的主体。

西方学者在研究中一般都会注意清楚地区分民族(nation)与族群(ethnic group)。例如霍布斯鲍姆认为：毕竟族群和社群所面对的实际问题和独立建国大不相同，尤其是当他们面对的是前所未有的社会、经济剧变，而他们的历史传统又无法提供相适应之道时。他们的问题并不像组建新民族时会碰到的问题，反倒更像大批新移民

进入新旧工业国时所面临的问题，即如何在一个由多元族裔构成的社会当中，适应新的世界（2000：183）。

这种区分，一方面使得西方学者的研究具有明确的对象，这是学术的逻辑体系的一个重要前提，增加了他们研究的科学性。但另一方面，这种划分将“民族”现象的历史脉络割断了，使之成为没有祖先、没有前因的后裔。而史密斯专门区分了现代生活场景下的族群性和国民性（史密斯，2002），并且追溯 Nation 的历史，试图赋予对现代社会具有重要意义的 nation 和 nationalism 以真实的历史和社会实体基础。

以史密斯为代表的族群—象征主义正是针对这个问题批判现代主义的。族群—象征主义认为民族的基础是族群，族群的重要成分是族群起源的神话、族群的历史地域等象征性文化因素而不是人种因素，族群植根于悠久的历史文化之中，以族群作为其生物基础的民族和民族主义的存在因此是持久的，研究民族必须从长时段的历史演化着手。该理论注重研究民族的历史性、民族的族群基础及其文化特征，特别强调民族在社会构造中的重要历史地位和持久的生命力（Smith，2000a）。

族群是什么

在我国，收录资料截至 1984 年的《民族词典》尚没有收录相关词汇（陈永龄，1987）。1991 年出版的《人类学辞典》是这样解释“族群”的：“一个由民族或种族自己集聚而结合在一起的群体。这种结合的界限在其成员中是无意识的承认，而外界则认为他们是同一体。也可能是由于语言、种族或文化的特殊而被原来一向有交往或共处的人群所排挤而集居。因此，族群是一个含义极广的概念，它可以用来指社会阶级、都市和工业社会种族群体或少数民族群体，也可以用来区分居民中的不同文化的社会集团。族群概念就这样综合了社会标准和文化标准”（吴泽霖，1991）。显然这是一个直接从

外文翻译而来的解释，这个概念在这里尚没有经过与我国实际结合的讨论。^①

虽然史密斯将其视为“民族”的基础，但族群作为一个学术研究范畴^②，在西方也是一个较新的概念。西方学术界使用这个词汇描述一种类型的社会群体，反映了社会发生的变化。民族主义旗帜下建立的典型的欧洲民族国家在两次世界大战和世界反殖民主义运动的冲击下，其民族主义和种族主义意识形态被瓦解，移民浪潮使得没有一个国家能够维持原本也是“莫许有”的单一民族的纯洁性，原有的 race、nation 一类词汇已经不能准确地描述这种形势下出现的一些社会群体现象。

人们在 20 世纪 50 年代开始使用族群这个概念。Ethnic group 的定义包括其人口在生物学意义上的延续性、共享的文化与价值、构成一个联系和互动的范围、拥有自我认定和他者认定的成员资格 (Barth, 1969: 10~11)。到 70 年代，工具书中收录 ethnicity 这个词条，并定义为：(1) 属于某一特定族群的状态；(2) 族群自豪感。这个词汇的含义在 70 年代已经较 50 年代有很大的区别，并且仍在变化之中 (Glazer and Moynihan, 1975:1)。

族群这一概念是人类学和社会学进行社会结构分析和跨文化比较研究的重要工具，也是许多重要理论，如结构功能理论、符号象征理论等的分析对象。作为人类社会最基本的现象之一，其复杂程度和社会作用可能超出人们的想象，对于这个多面体的认识需要一个长期的过程。

族群概念自开始使用就有多种定义，理论出发点和研究方法不

^① 显然，使用这个概念时我们也将遇到与民族概念一样的问题。这里的定义是社会学研究工业化背景下的西方族群问题时界定的族群概念，与社会人类学在比较民族志基础上概括的族群概念（如 Barth, 1969）是有区别的，后者在理论上比前者更具有普遍性。

^② Ethnic group 指社会实体，而 ethnicity 则是一个抽象概念。由于汉语的实体词汇和抽象词汇在词形上无法区分，有时将后者翻译为族群性。

同，研究的结论也不同。概括起来这些定义包括以下几个方面的含义（Barth, 1969; Glazer and Moynihan, 1975; Isaacs, 1975; Tajfel, 1982; Waters, 1990; 费孝通, 1999; 纳日碧力格, 2000; 马戎, 2001; 周大鸣, 2001):

1. 族群是在较大的文化和社会体系中具有自身文化特质以及体质特征的一种群体，其中最显著的特质就是这一群体的宗教、语言、其成员所具有的对共同起源的信仰，以及共同的群体身份感；随着人口流动和社会分化，人们借以进行族群认同的特征往往是一些符号，具有象征性。

2. 族群是一个由其组成成员认定的范畴，通过强调特定的文化特征来限定我群的“边界”和排斥他人，它不是单独存在的，而是存在于与其他族群的互动关系中，没有“他人”，就没有“我们”；族群的认同是需要与模仿的某种结合，所以，族群是其成员有意识构建的，或者说是共享利益意识的结果，它不是“事物”而是“过程”，“在历史过程中经常有变动”。

3. 不同社会场景下人们的族群认同范围可能会有所不同，所以，族群具有多层次性；从初级族群（basic ethnic group）到次级族群，再到由若干彼此认同的族群组成的族群集团以及更高层次的族群集团，人们的族群认同具有双向传递性。

4. 族群性是社会亲近和亲属制体验的最上限，以此为基础的族群意识和其他群体意识可以用来培养社会成员的世界观、生活观和社会观。族群的用法比较宽泛，不仅指亚群体和少数民族，而且泛

指所有被不同文化或血统^①所造成的、被打上烙印的社会群体。现代社会中的族群认同意识不仅早于民族共同体的出现，而且在族群边界日益消失之后还将长期存在。

5. 族群把利益和情感联系在一起，它在一定程度上是作为一种利益群体而根据利益来加以定义的，在追求群体利益方面比其他利益集团更加有效。在现代社会，族群关系本身极易和民主政治牵扯在一起，族群日益成为一种社会生活组织方式。因此，族群具有原发情感性和工具性特点。

总之，族群性包含了人们之间的原初关系（*primordial relationship*），存在于各种社会之中，并且会因时而变（*Keyes, 1981*）。

族群是一种社会组织机制

首先，族群是一种生物学意义上具有延续性的人类共同体，它是历史、文化与价值的载体。因此，族群是一种社会实体。在史密斯看来，族群正是“民族”得以“想象”的社会主体。同时，族群也是一个具有相互性的社会组织过程及其现实形态，所以，在一些人类学家眼里，它又是社会过程和社会工具（*Eriksen, 1993*）。

^① 血统与血缘在汉语中是同义词，指人类因生育而自然形成的关系（《新华词典》，1988年修订版）。族群身份一般首先是从父母那里继承的。在血缘混杂的社会，个体也许能够选择族群身份，但这种选择也是限制在其继承的各种血缘范围之内的，个体可以强调某一种或几种而忽略其他（*Waters, 1990*）。这是一个我们在日常生活中就能经常观察到的现象，因此，不能忽视血缘在族群形成中的作用。但是，有些族群，如我国的汉族，“其构成的最重要的基础，不是体质特征和血缘基因的同源，而是文化层面的同化”

（*马戎, 2001: 85*），这在我国是一种比较常见的现象。正因为如此，我国学者一般不把血缘作为民族的一个特征。笔者认为，这里既有在一些相互关联的群体之间人们的体质差异程度的问题，也有血缘在人们族群认同中发挥作用的层次的问题，可能越是接近族群的基础层次，血缘的作用越大，而越是指向高层次的族群集团时，血缘的作用越小。血缘在族群认同中的作用，与相应的族群认同的社会意义亦即其功能，可能有一定的关系，认同愈是远离血缘，愈具有工具性。

挪威人类学家巴斯提出了族群的社会互动模型，根据他的这个模型，可以把族群看做是一种社会组织机制。他认为，对自然环境的适应形成族群间的差异，当大量人口迁移使不同文化背景的人们相遇之后，就会形成组织文化差异的社会结构方式。社会互动和相互承认是建立社会系统的基础，文化差异以族群的方式组织起来，人们通过认同和排斥异己的方式使价值差异共存，使社会互动得以持续，从而维持共同社区的社会生产协作和生活交往得以正常进行。“行动者出于互动的目的，以族群身份给自己和他人分类，他们在这种社会组织的意义上构成族群。”

族群通过行动者的认同和归属来分类，并不是仅仅或必须靠占有排外性的地域来维持，也不通过定义他们自己的特征来维持内部团结，族群是通过排斥“陌生人”来维持的，因此它是人们归属和排斥的群体。属于某一个群体意味着作一种特定的人，拥有这种身份便意味着用与这种身份相关联的标准进行自我判断和被他人判断，这种判断构成人们互动的基础，因为这种判断对应着相应的角色规范。如果族群成员普遍地与其他族群互动，就需要一套标准和规则，去决定成员资格和区别外人。群体使用各不相同的标志和记号相互区别，以此划开彼此的界限。这些标志和记号构成一套符号，代表着每一个族群所特有的一整套价值、规范、族群关系模式以及社会地位等级等等，以这些符号为标志，人们采取相应的行为模式互动（Barth, 1969）。

这就是所谓的族群边界。正因为族群是一种社会组织机制，所以，尽管标识边界的文化特征可能会改变，成员的文化特征也可能会转换，个体成员在边界之间的流动可能会很容易，甚至即使群体本身的组织方式也发生了变化，但是，只要群体区分的需要仍然存在，族群边界就会依然存在。

族群具有社会结构功能

巴斯的族群边界理论已经成为西方学界族群研究的基础理论之

一。他的理论把族群现象、族群身份和社会结构理论联系起来，推动了族群研究的深化。边界理论明确了族群关联的性质，不仅回答了个人如何组织成为族群的问题，同时也涉及族群之间关系的本质。正如帕森斯的研究所表明的，只有在具有功能整合意义的社会中才会发生族群现象，如果不存在功能性的结构关系，相互承认和相互区别都是没有意义的（Parsons, 1975）。要理解个人层次上的族群关系，就必须了解族群之间发生关联的社会条件（Eriksen, 1993: 48）。这就是说，族群现象必须放到更大的社会场景中去考察。

族群性（Ethnicity）这个术语，指那些彼此（的成员）都认为是有所区别的群体之间的关系，这些群体在一个社会中可能以阶级的形式相互联系起来。社会阶级理论通常涉及社会等级体系和权力分配，与此相反，族群性不一定与等级有关，这种意义上讲，族群关系可能更倾向于平等主义。尽管如此，一些多族群社会依然按照族群成员资格划分等级，这种划分等级的标准有别于阶级划分：它基于文化差异或“种族”，而不是财产或获致的地位（Eriksen, 1993: 6~7）。

这里可能存在一个群体内与群体外的区分问题，族群内部成员资格也许具有更多的平等主义色彩，但在群体之间，社会用以组织族群之间关系的可能是阶级划分的原则。人们观察到在一些多族群社会，族群边界明显地与社会分工和阶层分化重合（Despres, 1975; Horowitz, 1975）。通常情况下，族群之间的关系总是与社会阶级或曰阶层分化联系在一起。按照族群占有资源的不同状况，族群之间呈现出很强的社会阶层分化性质，这时，族群和阶级具有很高的相关度（Eriksen, 1993: 47）。社会阶级通过族群形成政治、经济、文化权力的生态关系，不同社会的文化和意识形态对阶级现象有不同的解释，在人们的实践领域，阶级与族群的生态关系的表现形态也不同。具有等级关系意味的部落可能利用图腾来表达和解释它们之间的关系（萨林斯，2002）。中世纪的统治集团可能会借助神灵的力量宣布他们对外族的统治（汤因比，1990），形成“神圣帝国”。另一些群体以赐予和供奉、保护和归附的方式处理中心强大族群与

边缘弱小族群的关系(马戎, 2001〔1999、2000〕: 72~129), 形成科层制的文化—象征帝国。而这种形态的现代版本——国家机器以对暴力的垄断对应公民的自由、民主——民族—国家(吉登斯, 1998a), 将本族群与其他族群、西方与非西方的关系型塑为殖民与被殖民、解放自身与奴役他人的资本主义世界图式(萨林斯, 2000), 并以两次世界大战的方式来处理彼此之间的关系问题。

不同时代以不同的文化模式理解和维持一种由于资源占有不同导致了权力不均衡的族群之间的相互关联。在现代社会, 通过社会福利、政治参与等措施的实施, 一度非常尖锐的阶级关系有所缓和, 但由于一些社会的阶层分化以族群界限展开, 人们的教育机会、就业机会、社会地位与族群身份在很大程度上是相关的, 族群取代阶级成为利益群体政治动员的社会基础, 社会冲突往往以族群冲突表现出来, 族群越来越成为政治斗争的工具(Bell, 1975)。由于族群还是历史、文化和价值的载体, 掺杂着丰富的感情和想象, 当社会的阶级分化以族群作为其演绎的场所时, 族群的社会生态关系就会非常复杂。

由此看来, 阶级和族群, 可能是比较基础的人类社会结构方式之一。在人们社会交往的空间范围不断扩大, 社会分工变得复杂以后, 阶级和族群开始成为社会的结构方式。族群就像两性分工、亲属关系、阶层分化一样普遍存在于人类社会, 即中国古人所谓“物以类聚, 人以群分”。现代社会, 尤其当一度也是族群的某个层次或某种形式的氏族、部落、家族等等失去实际社会意义后, 族群和阶级是将单个的人以及组成家庭的人分群的最深刻的经线和纬线。

阶级反映的是一种基于资源占有的生产上的关系, 而族群则反映着文化关系。以族群分人, 为的就是确定“我们”和“他人”, 确定一种社会亲近的范围。在这个范围内, 道德、规范以及互惠关系得以通行, 超出这个范围, 通行的可能就是另一套原则。穆斯林皆兄弟, 而非伊斯兰教徒则可能是“卡非勒”(异教徒、敌人); 19世纪欧洲的殖民者在自己的大陆都是所谓的文明人, 按照文明人的规则行事, 而对印第安人的则是种族灭绝, 对亚非各族群的是巧取豪

夺和奴役；欧洲民族国家的社会福利对公民以外的任何人都无效，即使这些人作为他们社会系统中不可缺少的一部分为他们服务多年。这是一种处理族群关系的通行模式。这种模式可能与哈贝马斯所说的“种族主义的民族观念”（哈贝马斯，2002：22）是一回事。另外可能还有一种模式，虽然也有“我们”与“他人”的界限，但依照一种对主导文化的认同和习得程度的标准，这种界限的边界可能是递进的、模糊的和开放的，我群与他人的边界是模糊的，即使出现冲突，敌我的界限往往不会在族群边界的意义上清晰化。如中国传统的群体关系模式（马戎，2001）。这也许是哈贝马斯所说的“文化主义的民族观念”，按照他的说法，“对于村落和家庭、地域和王朝的忠诚，逐步被普遍化了，这是一个漫长而艰难的过程，到了20世纪，即便在西方，也并非所有古典国家的人民都完成了这样的转型过程”（哈贝马斯，2002：22）。

族群的社会结构功能，伴随着人类历史，并且具有强大的影响力。在阶级分析失效的地方，在文化解释显得不着边际的时候，族群的社会结构功能便显示出其分析价值和解释力。

自我认同与社会定义：族群演变的机制

族群将个人组织为群体，这种社会过程最核心的机制是认同和辨异，即人们的族群身份认同。一个族群，首先具有体质（有形）和文化（语言、宗教、价值观念等）（无形）的客观基础。在这个族群与其他族群接触交往中，通过在这些有形、无形方面异同程度的认识，形成不同层次的“认同”和“认异”，也就是费孝通教授多次提到的在观念上的“in-group”和“out-group”之间的差别。在族群成员们的社会活动中，在这样的客观基础上，会自然地萌发产生“群体意识”（有时借助本族群知识分子在用语上对之“符号化”，如族群称谓，使之稳定下来并相互传递）。这样，一个族群就从“自在”的族群转为一个“自觉”的族群。“族群意识”的认同具有多层次性

(其范围可以从基层社会的家庭社会、族群、地区,直到国家、人种、人类)。因为“族群认同”是在与其他群体接触时才发生的问题,在人们置身于不断扩大的“群体”并与其他“群体”接触时,认同的范围也在不断扩大,国外学者对此有“多叉连续分层系统”的理论假设(马戎,2001〔2000〕:6~7)。

这种经由接触而自然萌发或者经由传播而获得的族群身份意识是一种族群成员关于自己族群身份的自我定义。在通过接触而形成的群体特征的连续统中,用来作为判断标准的有体质特征、血统世系、身体表征、被成员之间认为是显在的判断尺度等。制度的和阶级的因素也纠缠在对具有特定上下文的群体关联序列的感性判断中。在社会生活中,这些用以判断自我和他人族群身份的标准往往发生变动,会使人们对身份的判断变得模糊。需要人们做出判断的刺激越是模棱两可,人们越是倾向于围绕他们的各种观点。这种情况下,他人的观点具有特殊影响力。这种影响力随着他人的声望变化,他人的权力和地位越高,其判断越具有确定作用,等级系统越严格,优越等级的影响越大。这便是他人定义。对于新的身份认同,他人定义往往先于自我定义(Horowitz,1975)。

人们有关族群的意识和观念并不是天生遗传下来的,而是在后天环境中逐渐萌生、明晰、强化和发展的。族群意识是每一个个体认识世界、进入社会的“社会化过程”的重要内容之一。在社会生活和交往中,人们会自然而然地根据具体环境场景和感情、利益关系的亲疏,在周围亲近的人的指导下,学习并接受把周围的社会成员划分为不同性质、不同层次的群组的观念(马戎,2003)。

人们由于社会的影响而经受的变化,从社会学的角度上看,与有组织的社会关系背景有关。在这个意义上,对于某种社会化的社会学构想来说,有着某种“成员资格”成分。“被社会化”就是“属于”。社会化的这种成分在认同的概念中最为明显。认同包括谁的认同和与谁认同两个方面,这两点都指身份问题。谁的认同涉及身份明确,即对于情境中某个人是谁和其他人是谁的决定。与谁认同

则指某人对某个人或某个群体在情绪上和心理上的依恋。与施行社会化的个人或群体的认同使某人对于他们的影响更易于接受，并且愿意按照他们的标准受化。人们正是按照施行社会化的人和代理机构的利益去鼓励受化者与他们的施化者相认同，并使之在该过程中发展适合于该群体的意图与目标的身份。因此，认同是社会化中的关键过程之一，人们经由自己的身份被结构进社会——社会结构普遍地被定义为某个群体中稳定的社会互动模式，也包括群体的其他方面（吉卡斯，1992）。个人在群体中获得身份的社会化过程，正是群体维护自我认同的机制。

族群认同作为社会化的一部分，族群身份的获得同样要解决这些问题。一种身份的确定，需要一个明确的自我认同，还需要一个相应的社会定义。在马克思、韦伯和齐美尔的著作中所反映出来的社会学的古典传统关心的是人类经验的社会结构基础。他们把注意力集中在社会化发生的背景上，尤其是集中在组织和制度的背景上，要求人们特别注意这些情境的社会结构特点，因为这些情境影响社会化过程并因而影响有关的个体们。经典作家所注意的社会化的组织和制度背景，正是他人定义的结构性力量。因此，那个“他人”，可能会是各种各样的社会力量。

任何人都必须在社会中具有一个或数个身份。一个人的民族性特点深深植根于社会结构中，族群身份则是对这些特点的确认。无论从种族—宗教意义上还是从民族主义意义上，身份内在的教义和规定，对拥护者和追随者来说都是不可逃避的生存条件（徐进，1998）。族群性是人的社会化的一部分。安东尼·史密斯认为“民族认同”从根本上来讲是多元的，绝不是由一个因素决定的，在不同的个案中这些特征各有不同的侧重（马戎，2001（2000）：149）。

族群认同可以分解为两部分：一是族群成员个体对自己族群身份的确定和整个群体对自己族群名称和特征的确定，可以称其为族群归属的自我认同（self-identification）；二是相邻的其他族群以及族群所在地方的各种社会力量对该族群的界定（是一种 other-definition），

可以称其为族群归属的社会定义 (social-definition), 指族群关系和政治因素对族群归属的作用。郝瑞认为, 任何地方社会系统中参与界定族群的力量总是由三部分构成, 它们是: (1) 被界定的族群本身; (2) 在地方社会系统中的其他群体, 即被界定族群的邻居; (3) 国家 (郝瑞, 2000)。实际上, 一个具体个人的族群身份的最终确定, 也就是说在这个人社会生活中实际发挥作用的那部分与族群身份有关的角色规范的确立, 是自我认同和社会定义共同发挥作用的结果。如在以 WASP (White Anglo-Saxon Protestant, 盎格鲁—撒克逊裔白人新教徒) 为主导的美国社会中, 黑白混血者很难成为白人——“只要沾上一滴黑人的血就不要想成为白人” (Waters, 1990)。

由于族群既是一种将个人组织为群体的机制, 又是族群之间关系的结构机制, 显然, 族群归属包含个体和群体两个层次。在个人层次上, 认同通常具有多重性, 并且是情境性的。然而认同不仅仅是情境性的, 也可能是普遍性的。在集体的层次上, 发挥作用的并不是个体的选择和感觉, 而是集体联结的本质。集体认同的基本原则——共享的记忆、神话、价值和象征符号——是任何一种能够生存几代的文化群体必然具有的。集体文化认同的建立有两种相反的模式: 第一种把认同视作社会制造出来的人工产品, 积极的干预和计划可以使其形成并定型; 第二种是把文化认同视为一代又一代人共享记忆和经验的沉淀。实际上族群团结往往纯粹是个体或群体利益最大化的理性选择的结果, 特别是与其他重要的个体或群体相关联时更是如此 (史密斯, 2002)。所以, 个体意义上的自我认同可能反映的是传统的族群规范与当下社会现实条件的互动方式, 而集体认同则有可能是一种长期的结构力量的结果。

个体族群归属的自我认同是个体的自我意识, 与之相对应的社会定义包括族群内群体规范、族群关系以及政治因素。可以把这个过程中个体的族群意识看做自我意识与群体内社会定义、群体关系中的社会定义的博弈过程, 这个过程更多地包含在个体社会化的过程中。这个过程既受群体内部结构、族群关系结构的影响, 也受个

体社会特征的影响。

族群认同在个体间具有更多的变动性，语言的转变、宗教信仰的变化以及族际通婚等都可能某种程度上改变个体的族群认同（Horowitz, 1975: 113）。与之相比，群体的族群意识较为稳定。即便如此，族群认同的文化内容及其含义是根据每一个人的理解和态度随着文化、时期、经济和政治环境的变化而变化的，它们从来不是静止固定的。要在这样的认同中寻找“本质”是徒劳的，因为他们总是在变动，往往可以根据需要做出调整，而不变的是他们的社会边界（史密斯，2002：35）。族群关系结构中的个体具有流动性，人们可能会以趋利避害的方式选择自己的族群认同，这样，处于族群关系结构的不同位置的族群的人口规模就会受到影响，地位有利的族群可能吸引更多的成员。族群的总体特征可能也会发生变化，用作标识的符号可能会更换，含义可能会重新诠释，群体称谓可能会改变，甚至群体关系格局也会发生变化。但是，只要群体之间关联的本质没有改变，族群的社会边界就有可能保持稳定。

一个人是谁，想成为什么人，并不是一个完全可以由自己的意愿决定的事情。一个族群，他们是谁，他们和其他的群体具有什么关系，他们想变成什么人，也不是一个可以由群体成员自行决定的事情。族群身份的确定，不仅取决于人们的自我身份意识，而且甚至更多地取决于社会对其身份的定义。正是这种机制决定的人们的族群归属的改变，导致了族群的变迁。

同化与分化：族群演变的形式

尽管集体层面的族群认同较之个体层面的族群身份认同稳定，但是，族群从来不是静止、固定的。族群之间的关联、族群之间认同和辨异的程度以及群体认同的标准，也就是族群边界的变动，主要受到两个因素的影响：一个因素是族群接触到的他人与自己人的差异的程度，另一个因素是族群所处政治单位的规模和重要性。所

以，一些群体在一种情境下可能分为两个彼此互相敌视的族群，而在新的具有更大异质性的情境下可能会被外界认定或者自我认同为一个群体。同时，为适应变化了的族群关系格局，族群文化会做出相应调整，突出某种共性或“差别”。与社会地位的变化、人口的迁移和城市化以及大规模的族际通婚、集体改变宗教信仰等事件相联系，族群之间可能会同化，也可能会分化（Horowitz, 1975）。族群演变的这些方式见表 4—1。

表 4—1 族群融合（fusion）与分裂（fission）的方式

同化 Assimilation		分化 Differentiation	
血缘融合 Amalgamation	并入 Incorporation	分裂 Division	增生 Proliferation
$A+B \rightarrow C$ 两个或多个族群 联合为一个新的 更大的族群	$A+B \rightarrow A$ 一个族群完全与 另一个族群认同	$A \rightarrow B+C$ 一个族群分裂 成两个或多个 组成部分	$A \rightarrow A+B$ $(A+B \rightarrow A+B+C)$ 在一个或多个族 群（一般是两个） 的等级系统中产 生另外一个族群

资料来源：Horowitz, 1975: 116。

在现实的族群识别中，时常可以发现一些群体尚处于这样的演变进程之中，或者是两个族群的融合尚未完成，“融而未合”，或者是一个族群有一部分正处在形成独立的族群意识的过程中，“分而未离”。因此，对于族群的边界与识别，只能以动态、辩证的眼光来分析（马戎，2003）。

可以在这样一个框架里观察两类族群现象。一类是国际政治中常见的民族—国家的分裂和重组，国际关系和政治学对此有较多的研究。另一类是多族群国家内部的族群演变，这方面研究较充分的是美国社会。

社会学家米尔顿·M.戈登从对美国移民社会发生的族群演变的

经验观察出发，总结出同化具有文化的、结构的、婚姻的、认同的、态度接受、行为接受以及世俗的 7 种类型。他认为当不同的人们相遇的时候，都会发生不同程度的同化。文化适应可能是群体移民后发生的第一类同化，即使没有其他任何类型的同化随之发生，少数族群的文化同化或文化适应也有可能发生，并且这种“只发生文化适应”的状况，可能会无限期继续下去。而一旦结构同化（或与文化适应同时，或随其后）发生，所有其他类型的同化将自然地随之发生。正是结构同化，而不是文化同化，才是同化的关键。但这种同化的代价是，一个独立的族群及其独特价值的消失（戈登，1997）。戈登这种理论的问题是，他并没有回答结构同化到什么程度——具体的个人和群体进入一种特定的结构系统以后要获得什么样的位置关系，其他各种类型的同化才得以发生？按照前文关于族群的性质的理论探讨，只要理论意义上的七种类型的同化还没有完全出现，族群边界就有可能保持，而族群边界的保持可能会为群体抵抗同化提供社会心理的和组织的支持。所以，同化的过程可能是漫长的，而且不是必然的。

族群社会的象征理性和实践理性

人类早已摆脱了纯物质的生存状态，人的世界也早已是一个充满了意义和表象的世界。在这个世界里，人既是信息传播的媒介，又是信息的制造者和利用者。

一种象征理性或意义理性理论认为：“人的独特本性在于，他必须生活在物质世界中，生活在他与所有有机体共享的环境中，但却是根据由他自己设定的意义图式来生活的——这是人类独一无二的。因此，这样看来，文化的决定性属性——赋予每种生活方式作为它的特征的某些属性——并不在于，这种文化要无条件地拜伏在物质制约力面前，它是根据一定的象征图式才服从于物质制约力的，这种象征图式从来不是惟一可能的。因而，是文化构造了功利”

（萨林斯，2002：2）。这种从结构功能主义、文化相对主义等的内在矛盾和认识局限性出发的理论，试图超越人类（主要是西方）二元对立或多元对立的思维方式，获得一种综合的、具有相互性和内在和谐的认识人类的视角。人的世界与外在于人的世界的关联——人服从于物质制约力的象征图式，对于族群研究具有重要意义。因为族群是人自身的一种组织方式，人以这种群体的方式结构进社会，当族群异化为一种外在于人的结构性力量时，就像在其他领域所作的那样，人们根据一定的象征图式服从于这种外在的力量，正如上文提及的图腾、神灵、赐予者与受惠者、保护者与归附者等。也就是说，族群对于人、族群关系对于族群，都是具有象征意义的，正是通过这种象征意义，人与族群、族群与族群才能发生社会意义上的关联，族群归属的自我认同和社会定义才能找到发挥作用的媒介。这种视角需要关注族群的象征、符号，以及人们对于自己的族群身份和与之有关的象征体系的自我表达，因为人与人构成族群、族群与族群构成社会，都是在这个基础上以意义理性的方式进行的。

族群身份是一种社会身份，既包含文化意义，有时可能也包含等级意味。社会通过确定人的身份赋予个体确定的社会位置，个体也在通过改变或获取身份来回应。因此，人的族群身份的确定，又遵循一种“实践逻辑”。

社会实践理论认为，“社会并不只由个人所组成，它还体现着个人在其中发现自己的各种联结和关系的总和”。分化了的社会是各个相对自主的“游戏”领域的聚合，这种聚合不可能被压制在一种普遍的社会总体逻辑之下，每个场域都规定了各自特有的价值观，拥有各自特有的调控原则。这些原则界定了一个社会构建的空间。在这样的空间里，行动者根据他们在空间里所占据的位置进行着争夺，以求改变或力图维持其空间的范围或形式。一个场域由附着于某种权力（或资本）形式的各种位置间的一系列客观历史关系所构成，场域是诸种客观力量被调整定型的一个体系，是某种被赋予了特定引力的关系构型，这种引力被强加在所有进入该场域的客体和行动

者身上。而惯习则由“积淀”于个人身体内的一系列历史的关系所构成，其形式是知觉、评判和行动的各种身心图式。惯习是一种结构型塑机制，其运作来自行动者自身内部，尽管惯习既不完全是个人性的，其本身也不是行为的全部决定因素。惯习是“生成策略的原则……能使行动者应付各种未被预见、变动不居的情境……它通过将过去的各种经验结合在一起的方式，每时每刻都作为各种知觉、评判和行动的母体发挥其作用，从而有可能完成无限复杂多样的任务”。作为外在结构内化的结果，惯习以某种大体上连贯一致的系统方式对场域的要求做出回应。惯习是通过体现于身体而实现的集体的个人化，或者是经由社会化而获致的生物性个人的“集体化”，它是理性的运作者，但只是一种实践理性的运作者。这种实践理性是某种社会关系的历史系统内在固有的，并因此超越了个人。场域和惯习只有在彼此的关系之中，方能充分发挥作用（布迪厄、华康德，1998：16~20）。人确认自己的族群身份这样一个社会事件，不能脱离个人与群体、群体与群体关系的场域，也不能脱离个人以及群体自身的一系列历史关系——惯习，必然要受制于实践理性。群体归属的确定，也是一个这样的“实践”过程。

这里可以看到社会世界的三个层面——结构、象征理性和实践理性。实践理性看到了人与结构发生关联的普遍模式，象征理性看到这种关联的具体操演方式。透过这三个层面，可以看到作为主体的人与作为客体的世界以及业已客体化了的自我（身份角色）的生成与作用方式。在这个框架里，个体的族群身份认同、群体的族群归属以及社会定义，可以得到立体的展开和推演，从而看到族群归属这个社会过程是如何进行的，进而理解族群现象的本质。

现代社会的族群与民族

既然“民族”的社会主体是族群，“民族”现象自然也就难以脱离族群性对它的规定性。如果要认清民族现象，就不得不去研究更

基础的族群现象，因为族群认同是民族现象的基础（史密斯，2002）。

族群现象是人类社群分化的一种基本现象，虽然在中世纪普世主义宗教统治下的欧洲和中亚世界里被宗教教义的普遍认同所掩盖，在中国自秦统一以来的数千年王朝统治之下演变为一种以宗族为基本组织单位的地方认同，但是，到了民族主义与自由主义和民主主义合流主宰了人类的意识形态、科技和交流技术打破了横亘在人类中间的空间和文化上的壁垒的现代世界，它获得了媚惑人心的独特魔力。以之为基础的民族和民族主义政治运动影响了当代国家的建构和利益关系格局。如果要回答“是什么有力地决定了我们生活的当今世界的面貌，并继续影响着这个世界的发展趋势”这个问题，就无法回避它。然而，族群现象中主观因素与客观因素混杂，其作用甚至超过了客观因素，以客观标准定义和研究族群现象，遇到例外的数量常常会远远超出所能列举的例证。民族之所以存在，并非由于人口、地理和种族等原因，而是由于其他民族的存在（徐进，1998：9）。集体认同和个人认同这两项主观标准可以跳出“先验”客观标准的局限，并以不同的方式将地域观念纳入“民族”的定义里，对地域的认同可将不同的语系或者其他不同的客观标准，都纳入同一民族的疆界之内，“民族”是源自主观意识的隶属感，并不受特定的“客观标准”所局限（霍布斯鲍姆，1992：7）。

关于现代社会族群与民族的关系，安东尼·D.史密斯认为，理解民族和民族主义作为现代世界普遍现象的关键，主要在于历史文化和族裔纽带的既有框架和持久遗产，而不在于全球性相互依存的影响。作为一种意识，民族主义只有在打动大众心弦，为特定社会集团和阶层所接受并使他们深受鼓舞的时候，才能扎下根来。民族主义力量中一个基本的因素，即变色龙一样的能力，它能够根据不同群体的感觉和需要做出相应调整。以经济变迁为中心对民族和民族主义进行的分析是有缺陷的，因为政体和文化有它们自己的特点和模式，必须从其自身中去发现和分析。民族和民族主义可以看做是连接国家和市民社会的手段，这样形成了公民的民族主义。前

现代族裔联系及情绪的持续意义和力量为民族的形成提供了坚实的基础，族裔的持续力量表现在文化联系和认同上，这些文化联系和认同存在于地方性与区域性共同体中，也就是说存在于低级社会阶层中，例如农民、部族成员、手艺人、劳工，他们通常构成地方民族主义大众动员的社会基础，这是一种族裔的民族主义。族裔民族主义是相对独立于现代性进程的。现代民族是“大众民族”，既是“法律—政治”共同体，也是历史文化共同体，通过普遍使用的意识形态——民族主义——得到合法性，在范围更大的世界国际体系中整个世界被分成了一个独立的民族国家，现代民族具有区域性的特点。史密斯分别定义了公民的民族和族裔的民族。公民的民族为“一个有名称的人类聚居形式，它有共同的神话和记忆，有共同的大众公共文化，有既定的祖国，具有经济统一性，所有成员享有平等的权利和义务”，族裔的民族为“具有共同祖先神话和历史记忆、据有共享文化成分、与历史版图有一定联系、具有一定团结的（至少在精英层是这样的）有名称的人口单元”。只有当族群、族群所拥有的单一文化与这个族群的国家的疆域三者重合时，才可以把这个国家称为民族国家，这种国家为数不多^①，大多数现代国家是多元的，由多个族群组成，充其量只能称为“民族的国家”。因此，现代民族必须同时既是公民的，又是族裔的。他还提出了“多元民族”的概念，在这个概念中，构成国家的族群被视为人们情感寄托与归属的场所。通过国家体制，他们在社会文化生活中被赋予了广泛的权利，并受到鼓励保存他们的文化遗产，但是作为一个整体的民族认同，是通过民族国家及其法律、公共文化和它的创建神话表达出来的。他总结道，在全球化的世界中，民族和民族主义是一种无处不在的力量，人们只有把握它们的族裔—历史（ethno-historical）的基础，把握现代趋势被持续的族裔纽带重新

^① 在当今世界的 180 多个国家中，真正有资格宣称是民族国家的不超过 12 个（霍布斯鲍姆，2000：218）。这份文献的写作时间是 1992 年。

塑造并获得新生的方式，才能对此做出解释（史密斯，2002）。

根据史密斯的分析，现代社会中，族群主要是一种具有一定文化和历史传统的群体，而“民族”则主要是一种具有共同认可的法律与固定地域相联系的政治实体。两者之间“存在着重要的差别，但同时也必须注意到，这两者之间并没有一道不可逾越的鸿沟。有些族群在历史上也曾经据有自己长期居住的土地并建立过独立的政权。在不同的历史时期，由于一定的内部和外部条件的影响，两者之间是可以相互演变的”（马戎，2002b）。

在马克思主义理论中，社会的上层建筑是与物质基础相适应的。现代主义的民族理论认为民族—国家这种上层建筑正是对工业生产这样的物质基础的一种适应方式。如果在民族—国家这个上层建筑中考察社会的族群性和公民性，也许可以讨论这样一种理解：国家（state）是一种社会的政治组织形式，垄断暴力并对社会实施管理（吉登斯，1998a）。民族（nation）是社会的文化组织方式，通过共享法律和公共文化达成社会的整合（史密斯，2002），因而它也是一种用一个国家内部的公民性来整合社会中的族群及族群集团的方式。民族—国家只存在于与其他民族—国家的体系关系之中，“国际关系”与民族—国家同时起源（吉登斯，1998a：5）。需要注意的是，在西方文献中，人们用族群性（ethnicity）描述的那些社会现象，反映的是族群这种古老的社会结构的现代性问题。所以，在某种情况下，族群与民族的相互转化——认同或者分离，反映的是公民性整合族群社会的成与败。

现代社会中，当这个问题的解决方式诉诸于建立独立民族—国家时，族群问题就被完全政治化了，而致力于以社会的高度整合和各种族群文化和谐共处的解决方式则倾向于使族群问题文化化。由于族群的分裂是无止境的，以建立新的民族—国家的方式解决族群冲突问题往往只能使地区局势更加动荡不安，族群冲突更加激化，社会秩序更加失控。因此，当代各国处理国内族群问题时都倾向于将族群问题文化化（马戎，2002b）。

民族主义和民族现象是欧洲资本主义和工业社会发展的伴生物，其产生、传播与扩散无不与资本主义西方的政治经济和文化价值冲击密切相关。在当代全球化浪潮下，没有一个角落、没有一个族群可以幸免于这种冲击，所有的人都被迫卷入了这种西方式的“民族”的实践逻辑。人们既依此来建立民族—国家，又将这种逻辑应用到国内族群关系上；既以此作为自卫的护身符，又以此作为对付敌人的利器；既对自己的民族主义——所谓爱国主义——倍加歌颂，又对别人的民族主义——所谓沙文主义——恨之入骨。这些实际上都是上文提到的第一种族群关系模式的现代版本，反映了族群区别“我群”和“他人”、维护群体利益的自在的、原始的功能。

上文提到的分别代表了马克思主义左派、结构功能主义、思想观念史研究、符号象征主义和比较史学等不同研究取向的现代西方民族理论，它们的研究对象都是欧美社会及其传统文明不发达的殖民地社会，没有或者缺乏针对具有历史连续性的古老文明的深入研究，严格意义上讲，他们的理论都是针对具体社会条件的“民族志”，其适用性尚有待进一步确定。

中国社会，在很早的时期就具备一些“民族”产生或者说“想象”的条件，如中央政权控制下的稳定的疆域，统一的文字、印刷技术和书籍阅读文明，发达的文官系统，边缘通往文明和政治中心的“朝圣之旅”——科举制度，培养统一规格的技术官僚的教育体系，渗透到社会生活各个方面的世俗化的儒家意识形态，国家对社会生产的体系、方式和技术等的高度干预和约束，等等。这些是现代历史条件下中国国家构建和族群关系格局所具有的独特而深厚的历史背景。如果把西方的民族理论与我国的国家历史和族群关系实际相对照，就会发现其西方中心主义和一定程度的历史虚无主义的成分。欧美社会想象“民族”的历史，充其量只有四百多年。而按照他们的学者梳理出来的逻辑，这种“想象”在中国已经持续了两千年。这两千年的“想象”，会生成什么样的族群机制和观念系统，会培育出什么样的社会事实，在对此进行深入的实证研究之前，不

是一件容易想象和理解的事情。这一方面说明西方民族理论的局限性，另一方面也说明，需要为全面的民族和民族主义研究提供传统文明国家历史和现实族群状况的丰富的实证材料和具有真知灼见的科学分析。

中国的“民族”

世界各地出现的民族概念，使用不同语言词汇表达，具有某种相同或相近的含义，这些都与各个地区、各个国家族群形成与发展的历史，与当地社会、经济、文化的发展历史密切相关，作为研究者，应当对来自不同国家的不同的民族定义根据其产生的不同场景、不同文化传统来进行分析（马戎，2001〔2000〕：4）。

在现代背景下，任何一种民族概念和民族主义，当它被使用的时候都会使人们既面临国际问题又面临国内问题。我国引进民族概念和民族主义思想，首先是为了反抗帝国主义的殖民压迫，为建立近代国家进行人口动员。在与我国社会群体具体事实相遇之初，其用法与当时的国际话语是一致的。孙中山先生讲：“用一句简单的话说，民族主义就是国族主义”（孙中山，1981：590）。孙中山先生对三民主义中之民族主义的解释为：“国民党之民族主义，有两方面之意义：一则中国民族自救解放；二则中国境内各民族一律平等”（孙中山，（1924）1981）。这两方面意义，一在于唤醒民众的国民意识，二在于寻求在传统中华帝国领土范围内建立统一新兴国家的政治合法性。所以，“民族”一词在汉语里首先指一国之公民，有学者认为应将“民族”的这一层含义用“国族”一词专指，中华民族可以定义为“国族”，这样便可以与常用的美利坚民族、大和民族等对应（宁骚，1995）。

中国共产党在新民主主义革命时期基本上继承了孙中山先生的民族主义思想。1945年，毛泽东在《论联合政府》中指出，中国共产党完全同意孙中山先生的“中国民族自救解放”、“中国境内各

民族一律平等”、“承认中国以内各民族之自决权，于反对帝国主义及军阀之革命获得胜利以后，当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国”的民族政策。而实际上，中国共产党只继承了孙中山先生将民族主义作为建国武器这一点，在将民族政策具体化的过程中，则更多地吸收了其他方面的营养。按照马戎教授的概括，这些营养主要有两个方面：一是前苏联的民族理论和民族政策，二是中国传统的族群关系政治策略（马戎，2001）。中国共产党的民族理论和民族政策实际上是西方近现代民族主义思潮和中国传统的有机结合。在国家话语体系中使用的“民族”一词，至少出现两个层次的含义：一是指以一个主权国家全体公民的形式出现在国际政治话语中等同于“nation”的社会群体，二是国内政治话语中专指被国家认定为“民族”的社会群体。

我国识别的 56 个民族不仅在法律上享有平等的政治权利，而且各少数民族不论人口规模大小都建有行使民族政治权力地方机构，包括从省级的自治区、地州级的自治州和县级的自治县（旗）三级自治地方以及民族乡。少数民族的政治平等、区域自治以及在社会经济发展中的各种利益只有在中华人民共和国框架内，在中央政府运用行政权力进行调节的前提下，才能得以实现，这种制度安排很大程度上有赖于作为国家人口主体的汉族，在处理与周边相对弱势群体关系时的包容并蓄、相互尊重的态度和共同繁荣、互利双赢的长远眼光。很难想象某一个少数民族脱离中国实现独立之后还能在国际社会中享有这样的平等或优惠权利，获得如此之多的经济、文化实惠。我国国内政治领域使用的“民族”和西方的“nation”在这类社会群体应当享有的政治权利方面有一定共同之处——强调各族群人民个人之间的平等，但“民族”绝不是“nation”。虽然目标都是实现族群间的和全社会的平等，但道路的选择并不一样。中国的民族政策是从中国的具体国情出发的、具有历史延续性的，包含了丰富的人文和政治内涵。中国的“民族”与“nation”有着层次上的区别，与前者对应的是国内的 56 个民族，与后者对

应的是中华民族，脱离了中华民族这个 nation，“民族”包含的许多文化和政治意义也就无从谈起。即使只是简单地从“民”和“族”这两个汉字的含义出发，也可以这样理解：没有国民性，就没有那些基于族群性的政治权利，更不要说那些特殊权利。因此，美国学者郝瑞认为“民族”这个汉语术语与任何西方的范畴都不一样，没有可以与之互译的英语词汇，因而在其著作中直接保留汉语音译“minzu”（郝瑞，2000）。也就是说，特指国内族群群体的“民族”是一个需要充分研究和定义的本土概念。

如果族群性可以被视为族群现象的现代性问题，那么，这种现代性是随着社会的发展而逐步展现的，我们的前人不可能对此具有先见之明。面对“民族”这种中国独特的社会群体现象，应当采取科学求实的态度，既不躺在前人理解的概念上刻舟求剑，也不被一己的感情和好恶所左右失去研究者的客观性和超然态度。

当今世界，人们认同于一种经济原则——市场经济，但却在文化和政治两维上为经济利益而争夺。族群问题被置于这两维之间，在认识到民族主义这个分形之魔的力量之后，许多国家和人民正在致力于把族群问题从民族主义造成的政治化的一端推向文化化的一端，寻找并努力建构各族群和谐互惠的关系模式（马戎，2002b）。在谈到中国的“民族”问题时，需要不断反思和自问的一个问题是：中国处理族群关系的传统模式正是上文提到的第二种模式，这种模式也许正是当今社会的进步力量所努力探寻和建构的。而作为一个后发展的，曾经一度处于劣势，现在也尚不具备均势的发展中国家，我国的建国路线和国际关系战略别无选择地受到“民族主义—民族”的现代实践逻辑的决定性影响。那么，在处理我国国内的族群关系问题时，是否也继续受着这种“民族主义—民族”逻辑的左右，将我国的族群关系导向与传统模式脱离的方向？

本项研究的概念

如果把族群看做是人类社会的一种基础结构形式，那么，族群在不同的历史时期、不同的文化背景以及不同社会条件中会有其具体的表现形态。将摩西的族人、流亡的犹太人，罗马人、意大利人，汉人、契丹人，匈奴人、蒙古人，黑人、黄种人，印第安人、美国人，俄罗斯人、白俄罗斯人，中国人、日本人，魁北克人、维吾尔人、因纽特人、穿青人、花篮瑶，等等，各种各样的群体与本项研究所要关注的“保安族”放到一起来看，就会找到他们之间的共同点，即他们都是族群或族群集团。问题是，有一些族群或族群集团被称民族（nation），有些被称为所谓种族^①，有些被称为“民族”（minzu），而有些只是“××人”。而在所有“人”中间，找不出这些不同的分类的具体客观标准是什么。上文已经提到，族群、与民

^① 种族（race）和种族主义（racism）在一些欧美学者看来也是这一领域的重要概念，指以人类自身的体质特征和人们对祖先和血统谱系在群体维系中的重要作用的公认以及从相关文化为象征资源的概念和意识形态体系。因这一概念和意识形态常被民族主义所利用，因而成为民族研究领域的重要内容（Mosse，1995）。持有这种观点的一些学者从我国汉族注重家谱以及我国的民族识别中注重历史谱系的考察等一些现象出发，认为中国的民族（minzu）应当划入种族（race）范畴（Dikotter，1997；Gillette，2000）。还有一些学者，他们把族群和种族看成是亲属关系的扩展，将与群体成员资格相联系的族群中心主义和种族中心主义情感视为亲属之间密切关系的扩展，并将人类社会这种“亲族主义”（nepotism）看做是社会性动物的一种遗传机制，并据此判断，作为人类的生物属性的族群中心主义和种族中心主义将会继续存在，而这种生物属性在人类的社会生活中就表现为族群性、民族主义（包括爱国主义和沙文主义）以及种族中心主义（Berghe，1987）。另外一些欧美学者认为，“种族”群体的内部变异通常要比两个“种族”群体间的系统变异大得多，种族关系可以看做是族群性的一个特殊例子，区别种族和族群性是一个可疑的问题，因而不对种族关系和族群性进行区分（Eriksen，1993：4）。中国作为一个多民族国家，人们关于“祖先”、“种”等的认识更多的是文化概念（马戎，2001），中国传统文化中也较少种族主义成分，种族和种族主义并非我国民族领域学术研究中广受关注的概念。因此，本项研究中不讨论这两个概念。

族主义相对应的民族和中国的“民族”是三个有着密切联系但内涵和外延各不相同的概念。如果把“保安族何以成之为保安族”这个问题放到这样一个理论框架和世界历史背景中去分析，这些概念在本项研究中的定义就需要事先明确。

族群是一个关于人类基于客观差异和主观认同的群体分化现象的范畴，族群或族群集团除了其自然名称之外，在经历一系列与利益相关的政治运动之后，获得标识其政治权利的命名，从而成为国族（nation）和民族（minzu），而且，并不是成为国族或民族之后，他们原有的族群性就会消失。因此，在本项研究中，前文所述的三类社会群体现象统称为族群现象。建立独立国家的政治实体将被称为国族，即 nation。民族—国家（使用“国族—国家”译法可能更加准确）通过对国内的族群或族群集团命名，赋予他们在国内政治、经济生活中一定的地位和权益，从而形成一类新的族群或族群集团，称为民族。这样，在本项研究中，“民族”实际上是我国族群关系政治中的一个专用名词，对应 minzu。中文中使用的“民族”一词包含上述三个层次的含义，只是人们在行文中一般不做特意区分。从现在开始，如无特别说明，在本项研究中，民族只对应 minzu 这个概念；民族或国族的自然形态将被称为族群或族群集团。而在有关文献回顾及引文中，仍然使用原作者的用词。

由于族群具有层次性，族群的认同既有初级族群群体认同，也有更大范围的族群集团的认同，直到多族群国家的国族认同，甚至还能扩展到以宗教或者文明为边界的认同。所以，在本项研究中，对我国作“国族”之用的“民族”、作为汉语专有词汇的“民族”和族群（在一些译著中也将其译为民族），它们三者之间的关系作这样一种理解：作为一个族群集团，中华民族继承传统国家体制下的版图和人口，建立现代国家形态——民族—国家——中华民国、中华人民共和国，从而形成一个现代化的政治实体——国族（nation）。在当代，中华民族这个国族，由中华人民共和国认定的 56 个民族（minzu）组成。这 56 个民族既有单一的族群，也有族群集团，而

这些族群集团中还包括更基础的族群，这些族群由于客观差异的存在而广泛存在并在社会生活中产生一定影响。一个族群或者一个族群集团被命名并被赋予一定的政治权利，即成为民族，这些民族具有共同的国家意识，共同构成一个国族——中华民族，中华民族是一个在更高层次上相互认同的族群集团。这正是费孝通先生所说的“中华民族多元一体格局”（1989；1999）。中华民族也是一个史密斯所说的“多元民族”。其实，在民族、国家和族群三者的概念和联系问题上，史密斯与费孝通可谓殊途同归。

族群认同与民族意识

本研究的问题是“保安族何以成之为保安族”。这个问题更关注“保安族”成为一种社会事实的过程和这样一个社会事实的具体内涵。用本项研究的理论话语把这个问题转换一下，就是：在确定“保安”这个群体成为一个民族的演变过程中，人们的自我认同和社会定义是如何相互作用的？人们是如何获得和如何看待他们的这种民族身份的？这种身份的社会意义是什么？这些问题，关系族群研究领域中的两个主要问题：族群过程和族群意识。

在上文中，实际上已经讨论了族群过程问题，而在有关的族群理论中应当如何看待民族意识呢？

我国最早进行有关研究的当属梁启超先生。早在1903年，在他介绍的民族概念中就指出除了客观特征之外，认同意识在民族形成中作用重要，在“识与不识之间，且与他族日相阂隔，造成一特别之团体固有之性质，以传诸其子孙，是之谓民族”。他在《中国历史上民族之研究》（1922）一文中指出：“血缘、语言、信仰皆为民族成立之有利条件，然不能以此三者之分野，迳指为民族之分野，民族成立之惟一的要素在‘民族意识’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他而自觉为我。‘彼，日本人；我，中国人’，凡遇一他族而立刻有‘我中国人’之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族之一员

也”。他这样论述民族意识形成的原因：“最初有若干有血缘关系的人，（民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀），根据生理本能，互营共同生活；对于自然的环境，常为共通的反应；而个人与个人之间，又为相互的刺激，相互的反应；心理上之沟通，日益繁富，协力分业之机能的关系，日益致密；乃发明公用之语言，及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，厘然成一特异之‘文化枢系’；与异族相接触，则对他而自觉为我。”在他的民族研究中已经涉及族群认同的层次性：“始焉自结其家族以排他家族。继焉自结其乡族以排他乡族。继焉自结其部族以排他部族。终焉自结其国族以排他国族。此实数千年世界历史经过之阶级。”吴文藻先生认为梁氏有关民族的见解最为圆满（吴文藻，1990：29）。除梁启超先生之外，新中国成立前学术界对民族意识的专题研究较为鲜见。

新中国成立前后我国学者对民族意识进行的研究主要集中在马克思主义民族理论领域，对民族意识的研究更多地是从已有的理论观点出发，针对现实问题进行理论推导。这方面的研究认为，民族意识作为社会意识的一种特殊形式，反映的是民族存在、民族社会存在。概括起来，民族意识是综合反映和认识民族生存、交往和发展及其特点的一种社会集体意识，它是由个体的认识经过综合、过滤、提炼之后形成的，这个过程的基本标准尺度是民族权益（金炳镐，1994a：84~85）。有学者对民族意识研究方面的成果做了综述，认为主要存在两种观点。其中一种观点认为，民族自我意识和民族关系意识相对立，构成民族意识的基本内涵；民族自我意识包括作为基本内涵的对本民族的认同、命运、权益及对其他民族的分界等意识；中华民族自我意识有两重性，即中华民族自我意识和各单一民族自我意识；民族关系意识是在民族交往过程中发展起来的，是民族关系在人们主观认识上的反映，包括民族矛盾、民族剥削、民族歧视、民族奴役、民族斗争、民族战争等意识和民族平等、民族团结、民族互助、民族合作、民族共荣等意识；在社会主义条件下

民族自我意识和民族关系意识相互影响，又相互制约、相互促进。而另一种观点认为，民族意识就是民族自我意识，它包括族籍、族源、民族内婚、民族语言、民族经济、生态环境、民族团结意识和自尊、自强、自信等自我评价意识等；民族意识表现和活动的目的是使自己的民族具有整体性、统一性，并生存发展下去，民族生存发展意识是民族意识的灵魂，民族意识是一种历史意识，在社会主义时期有一些新变化，民族意识增强是民族发展到社会主义时期必然产生和不可避免的趋势（于宝林、华祖根，1997）。

在我国的民族意识研究中，民族意识的概念都是针对其具体内容而言的，说的是这种心理过程所指向的对象，而非这个过程本身。正如前文已经说明的那样，族群是一种极为复杂的社会群体现象，民族意识与民族、民族的社会实践与民族主义（nationalism）意识形态是不可分割的一种事物的不同方面。从内容角度来认识、研究民族意识，虽然在一定程度上可以解决“一个具体民族的民族意识是什么，其内容如何表达”等问题，但这种脱离了民族过程讨论民族意识的方法在提升这一领域的理论意义、推进实证研究方面，具有较大的局限性。

根据上文提及的一些西方学者对民族（nation）和民族主义的研究，民族主义、民族意识和民族三者之间存在发生学上的逻辑关系。先有民族主义，民族主义唤醒了人们的民族意识，民族意识自觉了的人们组成了民族——民族是民族主义的创造物，是人们民族意识的产物。民族主义臆造出民族，构成了精神上、意识上这个共同体的真实存在，使一定地域的、共同享有某些社会文化因素的人们可以认同。在这个意义上说，民族自我意识的觉醒是民族主义意识形态工具的自我表达（徐进，1998：43）。按照安德森对民族现象的解释，当民族主义的第一波扩散开去的时候，民族主义和民族的“盗版”就是这种现象的普遍特征。在那些后起的民族主义的逻辑中，民族是即存的，在其民族意识被唤醒之后会主张民族主义，发动民族运动。不难看出，如果不区分具体的历史时段，不引入对历史过

程中社会身份意识的研究视角，在民族、民族主义、民族意识三个概念之间，难免会产生“鸡生蛋，蛋生鸡”的逻辑循环。

所谓“民族意识”并非一致存在的现象，在不同的地区和不同的社会团体之间，便会出现不同的民族认同。民族认同不仅有地域差异，也有阶级差异（霍布斯鲍姆，1992：12）。形形色色的各种群体，不论是大于还是小于民族，都遵循心照不宣的自我认同原则（盖尔纳，1982：71）。正因为如此，现代主义和族群—象征主义都放弃了对“民族意识”作描述性定义，而是从心理过程和深层的结构、文化因素着手进行有关的研究。

“民族（minzu）实际是因时因地而变化的”（费孝通，1999：9）。族群现象是过程（processes），不应该把它看做事物（things）（Tajfel，1982：482）。安德森和史密斯也将民族（nation）现象和民族意识视为一种进程。1978年费孝通在《关于我国民族的识别问题》一文中指出，“同一民族的人感觉到大家是同属于一个人们共同体的自己人的这种心理”就是“民族意识”，民族意识虽然附着在民族的风俗习惯、社会生活方式、宗教仪式的特点上，但“可能比（形成民族的）其他特征在形成和维持民族这个人们共同体上更见得重要”（费孝通，1988）。从心理方面去看民族意识是怎样形成的，这是费孝通探索中华民族多元一体理论的出发点。人们与非我族类的外人接触时才发生民族的认同，也就是所谓民族意识。“理论上值得进一步论证的是以民族认同意识为民族这个人们共同体的主要特征，进而引申到民族认同意识的多层次性”（费孝通，1999）。

而人们在哪个层次认同为国族，又在哪个层次认同为民族，则取决于复杂的历史文化、政治经济等诸多因素及其变化，没有固定的模式可寻。国族、民族和族群现象都是把人进行分类的现象。

“把人分类的方法之多，根本没有限制。大多数可能的分类方法没有任何意义。不过有些具有重要的社会和政治价值”（盖尔纳，1982：86）。对绝大多数人而言，无法预设他们的民族认同——如果有的话——必定会排斥或优先于其他社会认同。事实上，民族认同通常都

会与其他社会认同结合在一起，即使民族认同的确高于其他团体认同，情况亦复如此。民族认同及其所代表的含义是一种与时俱进的现象，会随着历史进展而嬗变，甚至也可能在极短的时间内发生剧变（霍布斯鲍姆，1992：11）。

由于群体身份认同系指个体自我概念中关于其个人和另一群体及其成员之间行为互动的规范的那一部分，这种自我概念源于个体关于自身社会群体身份的知识，并附带着价值和感情意义（Tajfel, 1982）。它既可以通过个体或一个群体对自我群体身份的认定直接观察到，也可以通过群体间的集体的或者个人的行为方式间接观察。所以，某种程度上可以把族群认同看做是族群意识的操作化定义。这样，“所谓族群意识，即一个人处于各民族相互联系和发生关系的各类场景中时，他如何给自己定位”（马戎，2001：58）。所以，实证的社会科学研究总是将“民族意识”问题放在族群身份认同的范畴里加以研究。

我国民族学、历史学界传统的与族群认同有关的研究主要有民族（minzu）称谓研究。民族称谓研究多数是对现有族群称谓的历史渊源的考证，研究的着眼点在于族群的历史变迁，目的是追本溯源，说明每一族群的来龙去脉（岑家梧，1992），这种研究取向反映了我国独特的族群关系文化。潘光旦先生在土家族的识别研究中指出，族群名称的他称往往可以转化为某一阶段的“自称”，但这种由外力作用引入的名称并不一贯，只有自称是前后一贯的（潘光旦，1995）。民族称谓研究是很有中国特色的，在认识中国族群现象的特殊性时不应忽略。

我国港台学者较早系统开展族群认同方面的研究，翻译出版了大量著作，也对台湾岛内的族群现象进行了田野考察和实证研究。以族群概念为工具对我国大陆社会进行的研究还是近十年来的事情，如南方的一些学者对两广地区汉族社会中的族群现象的研究（徐杰舜等，2001）。

费孝通一直重视民族（minzu）认同在民族形成、发展历史过程

中的重要意义。费孝通总结他的“中华民族多元一体格局”理论的主要论点有三：第一，中华民族是包括中国境内 56 个民族（minzu）的民族实体（nation），并不是把 56 个民族加在一起的总称，因为这些加在一起的 56 个民族已结合成相互依存的、统一而不能分割的整体，在这个民族实体里所有归属的成分都已具有高一层次的民族认同意识，即共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的感情和道义。这个论点引申为民族认同意识的多层次论。第二，在从分散的多元结合成一体的过程中，必须有一个起凝聚作用的核心。汉族就是多元基层中的一元，由于他发挥凝聚作用把多元结合成一体，这一体不再是汉族而成了中华民族，一个高层次认同的民族。第三，高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同，不同层次可以并存不悖，甚至在不同层次的认同基础上可以各自发展原有的特点，形成多语言、多文化的整体。在这种认识里，中华民族、汉族和少数民族都各得其所，分属于不同层次的认同体（费孝通，1999：13）。

前文已经分别讨论了什么是国族、民族和族群，并尝试着界定了它们之间的关系。与族群具有层次性一样，族群意识也具有层次性，人们在社会生活中通过接触不同族群而产生的人我区别意识，就是较为初级的族群意识，这是一种普遍存在的社会意识。只有这种意识与政治动员结合，才出现所谓“民族自觉”。可以把国族和民族视为在族群认同基础上进行的政治运作的结果，这样，国族意识（即国家意识、国民意识或公民意识）、民族意识和族群意识就成为在内涵和外延上有差异的概念。其中，族群意识是一个外延宽泛的概念，可以包括这个族群的自我意识和归属意识，两者均可指向国族意识和民族意识。结合前文对有关概念的分析，笔者在这项研究中把费孝通所说的具有多层次的“民族意识”统称为“族群意识”，“民族意识”一词只用来指我国特有的经过政府识别并命名的 56 个民族其成员对这种身份的认同和理解，而中国公民对于中华民族的国民认同将用“国民意识”、“国家观念”等词表述。

费孝通的这三个论点，可以更抽象地理解为研究我国族群形成、

演变过程的一般理论，这个理论强调族群认同在族群演变过程中的作用。中华民族的 56 个民族，在长期的历史过程中，相互之间在文化、社会、经济、政治上具有密切关联，各个少数民族与汉族、具有社会关联的各少数民族之间都形成了深刻的结构关系。这种结构关系反映在人们的身份认同上，就是费孝通总结的“中华民族多元一体格局”。那么，在这种格局中，一个具体的个人，一个具体的群体究竟是如何处理各个层次上的身份认同，形成一套有效的社会互动规范，相处在一起的呢？回答这个问题，无疑对思考和理解当代中国的民族现象和民族关系具有十分重要的意义。

5 关于本研究

研究保安族的意义

据 1990 年人口普查数据，我国人口在 10 万以下的少数民族有 22 个，到 2000 年，我国还有 20 个民族人口在 10 万以下。虽然这些民族人口总和只占我国 55 个少数民族总人口的 0.3%，但我国少数民族现代化进程中面临的文化、社会、经济适应问题在这些民族中都表现得较为典型。由于人口规模小，人口较少民族的研究的可操作性和完备性相对较好，可以以小见大，以微见著。

保安族处于我国蒙古、藏、回、汉四个人口规模较大民族交汇的边缘。保安族的经济、社会和文化与其中三个少数民族有着密切联系，在不同方面或多或少具有这三个民族的一些特点。这种类似于保安族的，处于两个或者多个人口规模较大、文化相对发达的民族之间，人口规模较小的少数民族占我国少数民族的多数。可以说，保安族的族群身份认同现象具有一定的代表性，其中表现出来的现象可能也具有一定的普遍性。

同时，保安族全民信仰伊斯兰教，有本民族的语言，群体演变的历史脉络与我国西北族群关系演变息息相关，保安族的历史、现实和文化涵盖了族群研究的几乎所有重要领域。以保安族作为具体对象，研究分析我国特定文化、政治、经济条件下的族群演变以及人们在这种演变过程中身份意识的发展变化，自然会涉及宗教信仰、语言、地方政治、族群关系以及国家政策对于族群演变和人们族群身份意识的影响，其理论意义和现实意义都很突出。

研究设计

根据上文对有关理论文献的梳理研究可以推论，保安族的形成，可能不是简单的一个群体通过生物意义上的自然繁衍的过程，而可能是一些人们在特定的社会历史条件下在一定的机制下聚合、分裂的复杂过程。这个群体作为民族，可能是由国家命名而形成的，国家的政治活动赋予人们民族意识，使一个族群成为了民族。作为一项社会学的实证研究，首先要用实证材料检验这个推论是否正确，即符合事实本身。因为，也可能存在相反的情形，即保安族可能本来就是一个民族，数百年的历史上一直具有本民族的始终不变的民族意识，这些与世界的变化没有太大的关联，她生下来就是一个民族。经验材料可能证实也可能证伪，但不论证实或是证伪，都无疑会加深对族群现象的认识。

作这样一个理论检验，需要说清楚“什么人经过一个什么样的具体过程变成了什么人”，也就是人们原先是什么样的？现在又是怎样的？怎么变成现在这样的？回答这些问题要获得三个方面的资料：（1）在不同时期人们族群认同的具体内容——关于族群认同的是什么的问题；（2）人们为什么会认同为一个族群——关于人们的族群认同如何形成的问题；（3）人们的族群认同与人们的社会特征之间的关系以及群体关系的演变对人们族群认同的影响——关于形成这样的族群认同的深层社会机制问题。

这三个方面的问题，既涉及历史，也涉及现实。自我认同和社会定义是两条轴线，可以构成一个观察族群认同的平面。在这个平面上，各种影响因素都可以找到它的投影。处于不同社会位置、不同族群关系情境中的个体的族群认同是有很大差异的，正是这种差异使研究者有可能看到各种政治、经济、文化、社会因素对族群认同的影响，从中找到族群现象的规律性，从而回答人们何以组成族群、民族何以成为民族的问题。既然讨论到因素之间相互影响的作用，就涉及原型与现状的比较问题，需要纵向的历史分析和横向的

结构分析。纵向的历史分析通过有关文献研究，在族群演变的理论框架内分析保安族的“前因”。而结构分析，涉及对人们族群认同特点的分类、具体个案的社会特征类别以及两者的关系，需要进行定量分析。上述两种分析都应当遵守涂尔干等社会学奠基人确定的社会学方法的准则——用社会事实解释社会事实。这样，发现并记录真实的社会事实是进行分析的前提。这是一个综合的视角，需要实地调查和文献研究相结合。

日常生活中，人们的族群意识来自生活中的实践同时也表现在他们的行动之中，不是抽象的，而是经由特定的结构约束构成群体族群认同方式，并与结构因素相互影响。由于族群归属首先是一种心理状态，要了解族群归属的方向、具体的社会意义以及有关的影响因素，必须深度接触研究对象。从方法论的角度讲，这项研究需要从参与族群界定的若干方面的主位（emic）视角出发，去分析它们在族群认同中的作用以及族群之间区别与互动两种关系。这一点决定了这项研究必须在深入研究对象的前提下获得资料，也就是说即使不能够作严格意义上的人类学的深度观察，也需要进行客观陈述式的实地访谈。

一般来讲，客观陈述式访谈得到的是定性资料，这些资料严格意义上讲不能用于定量分析。如果需要进行量化的结构分析，应当作问卷调查（袁方，1997）。结构分析需要获得定量资料，而对于这项研究来讲，它的难点在于：研究者在接触研究对象之前是否能够清楚地知道人们究竟持有一些什么方式来看待自己的族群身份呢？也就是说人们是否用和研究者一样的方式思维？常规的作法是在文献研究和预调查的基础上，设计出尽量不对被观察者产生刺激的系统性问卷，进行具有一定数量规模的调查。这种方法的问题是，假定所有调查对象的思维方式是一致的，学者用来观察和测量人们观念态度的工具本身可以客观地反映出人们的观念和态度。然而这样的工具总体上讲是一种客位（etic）的构建。这个问题的实质是，一项力图通过主位视角进行观察的研究，一开始就使用了在学术的

客位构建的工具来看这个世界了。这样，当研究者的双脚刚刚踏上实地，就遇到了“无世界的主体面对无思想的客体”（萨林斯，2002：3）这个僵局。

那么，能不能找到一种两全的方法呢？在社会学研究方法上，历来存在两种传统，一种是注重直观和切身体验，强调对人和社会的主动理解和阐释的人文学科的研究范式，另一种是强调客观、精确的因果分析的自然科学的研究范式（袁方，1997：45~46）。这两种范式在客观真实是否存在和主观经验是否具有科学价值两个问题上长期争论不休。对于这种实证主义与后现代主义之争，有学者建议“把它们看做是两只不同的箭，各有其用，相互补充”（巴比，2000：69）。

学术研究的观念，例如族群（ethnicity）和民族主义（nationalism），是学者自己的发明，我们不能假设行动者他们自己对于世界的构成也持有相同的观念（Eriksen，1993：16）。在实际社会生活中，尤其是在日常生活中，人们用以进行族群分类的范畴以及人们对相关族群的具体称呼，反映出常人们的族群认知方式。考察这种田野中的族群认知方式，是了解民族现象、族群意识，了解国家的民族关系政策和话语在民间的影响，以及国家与民间的互动的一个比较有效的视角。这个视角，虽然还是存在经过研究者组织构建的成分，但与那种较为纯粹的学者构建相比，它更接近于这项研究所需要的主位。

出于这种考虑，本研究使用的主要是人类学的方法。在实地调查的前一阶段，围绕研究需要，进行了大量的开放式访谈，让每一个或者一组受访者根据自己的经历和理解，按自己的方式讲述自己的故事和见解。由于调查是从大城市开始，逐步深入到乡村的，以这种方式进行的访谈有95例，基本覆盖了保安族具有各种社会特征的人群，占总访谈量的30%。经过这样的深入访谈，研究者在受访者的话语体系中整理出那种“田野中的族群认知方式”，并在此基础上设计了访谈提纲，做了提纲式访谈（访谈提纲见附录5—1）。

这样做的目的，是希望通过实地调查后期的结构式访谈，来获得

可以用于进行定量分析的数据。对于本项研究而言，最重要的是测量与人们民族意识有关的各种身份意识的强度。但是，调查中发现，被调查者对自己的许多判断是非常主观的，这种基于主位的访谈直接反映出来的量化数值有时是没有可比性的。例如一位对自己是穆斯林以外的什么人并不在乎的农民会回答自己的“保安民族意识”很强，但他的民族意识的强度与一个声称自己民族意识不强但时时处处强调保安族作为一个单独的民族的存在的民族干部的民族意识相比显然要弱得多。如果直接按受访者的判断取值，统计分析结果的实际意义就会成为问题。这个问题往往也存在于其他一些结构式访谈中，即调查中受访者出于个人的理解给出的判断在多大程度上具有可比性？这说明，解决工具的效度，并不必然地解决测量的信度。

本项研究试图从两个方面来解决这个问题。一是将研究者工具化，通过对访谈过程中每一位受访者表现出来的态度倾向的总体评价，对一些问题做人为赋值的定序测量；二是从访谈题目中选取几组可以反映人们各种身份意识的指标，通过指标加总的方式赋予每一个案一个具体的数值。例如，对保安族语言、文化的态度，对保安族历史了解的程度以及是否能够和在多大程度上接受被人当作回族对待这一组问题的定序数值之和，被定义为受访者民族意识的量化测量数值。

所以，本项研究所使用的定量分析数据由两部分组成。一部分是直接由受访者的答案得来的分类数据及部分序次数据，另一部分是人为赋值数据。对此，在具体分析过程中将予以说明。

理论上讲，一个通过人类学方法获取的统计数据是相对化的，如果社会学方法力求测到的是华氏温度，好的人类学方法测到的应该是摄氏温度，测量结果的具体意义可能会有不同，测量价值和可比性应该是等效的。测量是社会学实证研究的关键环节，如何对人们的族群身份认同进行测量也是本项研究的难点。本项研究只是这方面的一次初步尝试，测量的信度和效度方面都有需要进一步推敲的地方。从方法论角度看，这种方法还需要特别注意的是资料的一

致性问题。由于调查时间的限制以及调查过程中方法的调整,分析所用的数据相当程度上是研究者根据访谈内容所作的综合主观评价的结果。研究者所能做的,只能是努力使对前一部分个案的事后回顾性评分尽量与整个调查过程中的判断保持一致。虽然研究者的判断尺度是在调查的中期形成的,这对于减小判断误差也许有一些好处,但由于访谈方式的不同,量化数据资料在一定程度上依然存在一致性问题。

文献研究

由于保安族人口非常少,这个群体比较全面地被人们所认识和重视,还是中华人民共和国建立之初将其识别、命名为一个民族以后。所以,在甘青地区的历史文献中,很少有关这个群体的专门记载,只能在有关的方志以及区域历史文献中寻找相关线索。保安族的群体迁移和相关的社会、政治、文化以及经济方面的文献资料主要来源于两个方面,一是甘肃和青海西宁、循化方志资料以及其他涉及甘青地区和相关民族的历史文献,王昱主编的《青海方志资料类编》(1988)对这些史料作了系统的分类整理;二是关于甘青地区新中国成立前的近现代历史资料,这部分资料主要是与西北马家军阀势力的崛起、发展和衰亡有关的历史研究成果,也涉及有关回族的近现代史研究。虽然收集了一些与保安族历史有关的藏文文献,但受作者语言方面的限制,历史文献只能使用汉语文献。这是本研究的一个缺陷。

有关保安族历史的资料较集中、较翔实的还是20世纪50年代我国少数民族社会历史调查资料,包括《保安族简史》(1984)和《保安族社会历史调查》(与东乡族、裕固族合编,1987)。这些资料包括50年代进行的有关保安族的文献调查和实地调查的成果,其中含有比较丰富的民间口述史资料,为结合现实理解历史文献提供了珍贵的线索。马少青主编的《保安族文化形态和古籍文存》(2001)系

统整理收集了有关保安族的文献和历史文化研究的成果，可以从中了解保安族文化和历史概貌。此外，甘肃文史资料选辑《中国保安族》（1999）系统收集了当代保安族对自己的历史、文化以及重要事件的叙述，也很有价值。

新中国成立以后对保安族的学术研究，在语言学、宗教学、民俗学方面成果丰富。对保安族语言的研究始于 50 年代，在苏联专家布·哈·托达叶娃的指导下，布和等参加了保安族语言调查，调查成果主要集中在《保安语简志》中，于 1982 年出版。80 年代，陈乃雄对保安语做了系统研究，出版了《保安语词汇》（1986）、《保安语话语材料》（1987a）和《保安语与蒙古语》（1987b）三部专著。有关保安语研究的重要论文还有在青海同仁对土语同仁方言的研究（布和、陈乃雄，1981；色音额尔敦，1982；席元麟，1986）。

保安族信仰的伊斯兰教分为若干派别，马通在《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》（1995）和《中国伊斯兰教派门宦溯源》（2000）两书中对这些派别的形成与影响的研究具有权威性，高占福的“保安族中的伊斯兰教”（1991：101~112）对保安族宗教信仰状况作了全面分析。

对保安族研究比较充分的是民俗学领域。在郝苏民主编的《甘肃特有民族文化形态研究》（1999）一书中，马少青对保安族的历史、文化、生产方式以及宗教信仰在保安族形成过程中的作用做了归纳、分析。马少青、郝苏民等收集、整理和编辑的保安族民间故事被广泛收录在《中华民族故事大系》、《中国民间故事集成》等大型民俗资料库中，一些学者对保安族民间文学（马自祥，1987；魏泉鸣，1990；马克勋，1993；王沛，1999）和婚俗、服饰等（马瑞，1981；吴肃，1994；韩毅，1999；马文玫，2000）做了有益探索。

有关新中国成立后保安族社会经济发展状况的综合介绍，最早见于 1986 年出版的《积石山保安族东乡族撒拉族自治县概况》。较为新近的系统调查研究保安族现状的成果有杨新科等著《保安族人口》（2000）、菅志翔做的《保安族经济社会发展状况调查报告》（2000）

和妥进荣主编的《保安族经济社会发展研究》(2001)等。此外,还有一些对于了解保安族现状较有价值的论文,从人口、经济、社会、教育、文化等层面对保安族进行研究(马正亮,1985;马亚萍,1995;蔡宝来,1997;杨新科,1998;高占福,1999;马玉倩,1999;孔令熙,1997、2001;廖杨,2001),这些论文为研究保安族提供了宝贵资料。

根据本项研究的设计,保安族成为民族的过程是一段非常重要的历史,但已有的保安族研究很少涉及这方面。为搜集有关第一手资料,笔者系统查阅了甘肃临夏回族自治州、临夏县以及黄南藏族自治州档案馆收藏的有关文献,并到国家档案馆查阅了有关文献。

在文献研究基础上,首先根据历史文献提供的线索进行民间口述史调查,再根据口述史资料回溯历史文献,实际上文献研究与实地调查研究是相辅相成,互为表里,密不可分的。文献研究集中在有关保安族群体演变和民族过程分析中,而对于人们身份认知的状况及其相关因素的分析则主要使用了作者的实地调查资料。

实地调查

(一) 调查的时间、地点和范围 对保安族民族身份认同的实地调查的时间是2001年10月10日——2002年1月20日,为期100天。调查中,共对249名保安族和72名包括汉族、回族、东乡族、撒拉族、土族、蒙古族、藏族等与保安族有关的其他民族人士做了访谈。调查范围包括甘肃省兰州市、临夏市两市,积石山保安族东乡族撒拉族自治县吹麻滩镇(县城镇)、大河家镇两镇,以及卮藏乡的旧城和甘藏沟村,柳沟乡斜套村,刘集乡团结、肖家和高李村,大河家镇大墩、梅坡和甘河滩村9个行政村,还有青海省同仁县和西宁市。以上调查地点大致覆盖了有保安族居住的主要地区,调查的内容涵盖了现实的民族意识、民族关系以及民间口述历史。

由于保安族的城市人口很少，且比较分散，所以，城镇调查对象的选择采用滚雪球法。农村入户访谈分年龄组选择对象，在选择具体访谈对象时听从了向导的安排，受人们社会交往和生产活动的影响，实际上做的是各年龄组的偶遇调查。

（二）研究者的身份 由于研究者是第二次到保安族居住区进行社会调查，已经拥有在当地众所周知的身份——国家民族事务委员会工作人员，回族。从方法论的角度检视这两个身份，有利的因素和不利因素都十分明显。回族身份首先得到保安族受访者的广泛认同，在讨论与宗教有关的题目时相互间都没有理解和信任上的障碍。国家民委在民族地区享有很高威望，与当地人员相比具有超然性，无形中增加了人们的信任度，访谈的质量有保证。不利的因素是，也许由于研究者的准官员身份，受访者在无形中会按国家的话语标准做出反应，这又使一些问题的调查结果或许不能反映人们的一般想法。而在对非穆斯林的访谈中，确知研究者的回族身份的受访者一定会有所警惕，不会轻易表达自己的真实想法，这一点在访谈中表现得非常明显。

有关态度调查的结果的真实性一直是人们关注的问题，根据受访者与调查者的互动情境来看，可以更倾向于把这项调查看做是研究者与研究对象的真实互动，这样，研究者的身份问题就更突出了。这就是需要指出的这项研究的相互性与相对性所在。

（三）实地调查的社会季节 这次对保安族的族群认知方式和民族意识的调查主要是在穆斯林的斋月间进行的。这是一个极其特殊的社会季节。斋月前后，整个社会沉浸在浓厚的宗教气氛中，符合封斋年龄要求的人几乎都在封斋，并恪守时间认真履行每日五拜的宗教功课，清真寺用很大的音量播放诵经的录音，提醒人们按时礼拜、封斋和开斋，所以作息时间也与平日不同。因此，必须强调这是一次具有特殊情境的调查研究。对照 2000 年的调查，并没有很多证据表明人们的宗教意识反映得更为强烈，但是人们如此集中、深入地讨论宗教信仰，可能会给读者造成一些错觉。对于这项研究，

希望读者不要把过多的注意力放在具体的谈话内容上，而是更进一步，大家一起来探讨其中隐含的社会结构因素和族群机制。因为这项研究的意义，建立在这样一个理论预设之上，即具体的对象、情境甚至方法的差异并不妨碍对社会现象的深层结构和机制的认识。

受访者的基本特征

由于本项研究没有采用随机抽样调查，所以样本不能有效推论到总体。这里将简要介绍样本的特征，并在可作比较的指标上与保安族人口的总体特征相对比，以便说明本项研究的代表性，为读者修正本项研究可能存在的偏差提供思考依据。

(一) 性别 接受访谈的保安族女性只有 34 人，占样本总数的 13.7%。其中，中专及以上教育程度者 23 人，占 67.65%，学生和教师 23 人，年龄在 30 岁以下的有 22 人。

这是因为，实地调查是从城市逐步深入到乡村的，在调查的前期比较注意调查对象的性别比例。但随着调查深入，研究者发现保安族社会是一个男性主导的社会，有关族群身份的概念和话题，基本上是男性的话语，没有受过教育的农村妇女对此基本一无所知或不能理解。对农村各个年龄段小学以下文化程度家庭妇女的 11 例调查结果是，她们基本上没有相关的族群身份意识和民族意识，但具有较强的宗教意识和教派区分意识。这很可能是调查中所使用的访谈话语的问题。在团结村和李家村做的两例对保安族老年妇女的访谈中研究者发觉这样一个问题：女性的历史记忆有别于男性，但在有男性在场的情况下，女性的话语没有展开的空间。由于时间限制，不能专门对农村女性的身份意识作深入调查。因此，在调查的后期有意忽略了对女性的访谈。女性的历史记忆和身份意识是一个需要专门进行研究的课题。限于女性样本量很小，本项研究将不讨论相同教育程度及职业背景下民族意识的性别差异。

(二) 年龄 调查采用了分年龄组选择访谈对象的办法，并努

力使每个年龄组的样本数相差不至于太大,以便有足够的样本量来分析每一个年龄组的特征,并进行各年龄组之间的比较。通过这种比较可以看到不同年代的保安族的族群身份意识,考察其时间变化趋势。

接受深入访谈的受访者年龄最小的13岁,最大的98岁。由于民间口述史是本项研究的一个重点,调查注重对老人的访谈,所以,70岁以上年龄组的人数最多。由于访谈基本是以户主为单位选择对象的,加上教育程度与职业对选择对象的影响,31~40岁年龄组的访谈人数也偏多。但各年龄组在样本中所占的百分比相差最大不超过7个百分点。

表5—1反映了样本的年龄构成与保安族人口总体年龄构成的差异,由于保安族人口结构具有年轻型特征,本项研究中反映出的低年龄组的特征可能更能代表保安族未来的发展趋势。

表5—1 受访者样本与总体的年龄分布

年龄组	受访者样本		总体*	
	人数	百分比	人数	百分比
0~12岁	—	—	4863	29.5
13~20岁	35	14.1	2346	14.2
21岁~30岁	32	12.9	3247	19.7
31岁~40岁	43	17.3	2396	14.5
41岁~50岁	29	11.6	1402	8.5
51岁~60岁	33	13.3	1132	6.9
61岁~70岁	32	12.9	737	4.5
70岁以上	45	18.1	382	2.3
总计	249	100.0	16505	100.0

* 资料来源:《中国2000年人口普查资料》,284~286页,为全国保安族人数。

(三)教育 从表 5—2 中可以看到,本项研究样本的教育水平要远远高于保安族人口的总体教育水平。这一方面是由于样本中城镇人口比例高,另一方面可能是由于选择具体访谈对象时向导的选择偏向。他们一般都认为教育程度太低的受访者基本上不会考虑访谈所涉及的绝大多数内容,因而没有什么访谈价值。这一观念也在访谈过程中被证实。教育程度极低、家庭经济状况很差的人并不区分族群,也没有很强的宗教信仰,他们更多地关注社会阶层和生活改善问题,并将访谈涉及的问题统统归因于这两个方面。因此,调查中没有刻意纠正向导的这种选择偏好。在这个意义上讲,民族意识在一定程度上是社会精英的意识形态的说法,在对保安族的实地调查中得到一些证实。

表 5—2 样本与总体的教育程度

教育程度	样本		总体*	
	人数	百分比	人数	百分比
文盲	73	29.3	7199	49.1
小学	50	20.1	4794**	32.7
初中	32	12.9	1517	10.3
高中及中专	60	24.1	930	6.3
大学专科	19	7.6	163	1.1
大学本科及以上	15	6.0	58	0.4
总计	249	100.0	14661	100.0

* 资料来源:《中国 2000 年人口普查资料》,563~567 页,为 6 岁及 6 岁以上全国保安族人口数据。

** 含扫盲班人数。

(四)职业 由于没有保安族人口职业分布的数据资料,无法对样本的职业结构(见表 5—3)相对于总体的偏差程度作出判断。

如果按照农业与非农业人口的口径计算, 1990年保安族社会劳动者中 89.09%从事农业生产。样本中, 属于农业人口的个案不超过 60%, 远远低于总体比例。

表 5—3 样本的职业分布

职业	人数	百分比
农民	134	53.8
学生	32	12.9
教师	19	7.6
行政干部	43	17.3
科技卫生商业管理人员	5	2.0
商人匠人	7	2.8
宗教职业者	6	2.4
工人	3	1.2
总计	249	100.0

保安族的职业分布与人口的受教育程度相关度很高。在本次调查的样本中, 教育程度为初中及以下的受访者中有 95%是农民, 从事非农职业的受访者 85%以上受教育程度为高中或中专及以上(见表 5—4)。

表 5—4 受访者的职业与受教育程度 (人、%)

职业	受教育程度			样本合计	全国保安族*
	初中及以下	高中或中专	大专及以上		
农民	140	7	—	147	—
	95.2%	4.8%	—	59.0%	84.9%
非农职业者	15	53	34	102	—
	14.7%	52.0%	33.3%	41.0%	15.1%
合计	155	60	34	249	—
	62.2%	24.1%	13.7%	100.0%	100.0

*资料来源：《2000 年人口普查中国少数民族人口资料》，218~223 页。

(五) 居住地 被访的保安族中，73.1%是农村人口，明显低于总体比例；17.3%是城市人口，高出总体比例近 4 倍。表面上看，镇人口与总体相当。但根据 2000 年的调查，由于保安族中超过半数的驻镇工作人员将家安在农村，所以，总体统计中保安族的镇人口比例可能高于实际驻镇居民的比例，总体指标反映的是户口分类的性质，并不等于实际的居住和生活状况。斋月期间相当一部分人轮休回家封斋^①，在农村访谈的非农人口多数是这种情况，实际上样本中城镇人口的比例远远高于表 5—5 反映的水平。

^① 在甘肃临夏，回汉公职人员有在工作许可的情况下互相调休节假日的做法。穆斯林斋月期间汉族职工顶岗，春节期间回族、保安族、撒拉族、东乡族职工顶岗。这样，回民职工在斋月可以尽量呆在家里封斋，汉族职工则可以过一个有长假的春节。

表 5—5 样本的居住地分布与保安族人口的城乡分布

居住地	样本		总体 *	
	人数	百分比	人数	百分比
农村聚居区	162	73.1	14129	85.6
农村杂居区	20			
积石山两镇	20	9.6	1639	9.9
其他城镇	4			
临夏市	31	17.3	737	4.5
兰州市	11			
西宁市	1			
总计	249	100.0	16505	100.0

* 资料来源：《中国2000年人口普查资料》，371、458、545页。

(六) 教派 保安族信仰的伊斯兰教派别，主要有高赵家门宦、崖头门宦、格底目^①以及新教。根据调查掌握的各村教派分布情况初步估算，保安族中跟随高赵家门宦的人口可能稍多于其他教派，其次是崖头门宦、格底目，新教人数较少。估计样本的教派分布（详见表 5—6）大致与总体相当。

^① 保安族先民多数属于花寺门宦，在 20 世纪初有一部分人口转随崖头门宦和高赵家门宦。花寺门宦在 20 世纪 70 年代以后已中断了继承人（马通，1996：168~169）。访谈过程中，人们已经基本不说自己是“花寺门宦”了，而是认为自己是老教或格底目。据说格底目是中国最古老的伊斯兰教派，人们以此为荣。

表 5—6 样本的教派分布

教派	人数	百分比
高赵家门宦	91	36.5
崖头门宦	78	31.3
格底目	54	21.7
新教	10	4.0
其他或不明教派者	16	6.4
总计	249	100.0

(七)语言使用情况 使用保安语的人口主要分布在甘河滩、大墩、高赵家三个村，团结、斜套、肖家村的部分保安族人口也使用保安语。聚居区中人口较多的梅坡村不使用保安语，散居的保安族中有相当一部分也已经不使用保安语。根据这些村的人口数量估计，保安族中熟练使用以及仅能听懂保安语的人口大概不到 60%。由于大量的访谈是在保安族聚居区做的，在城镇工作的保安族中也有相当一部分出身于使用保安语的聚居区，样本中使用或能听懂保安语的人数高于总体水平，占到 70.6%（详见表 5—7）。

表 5—7 样本的保安语使用情况

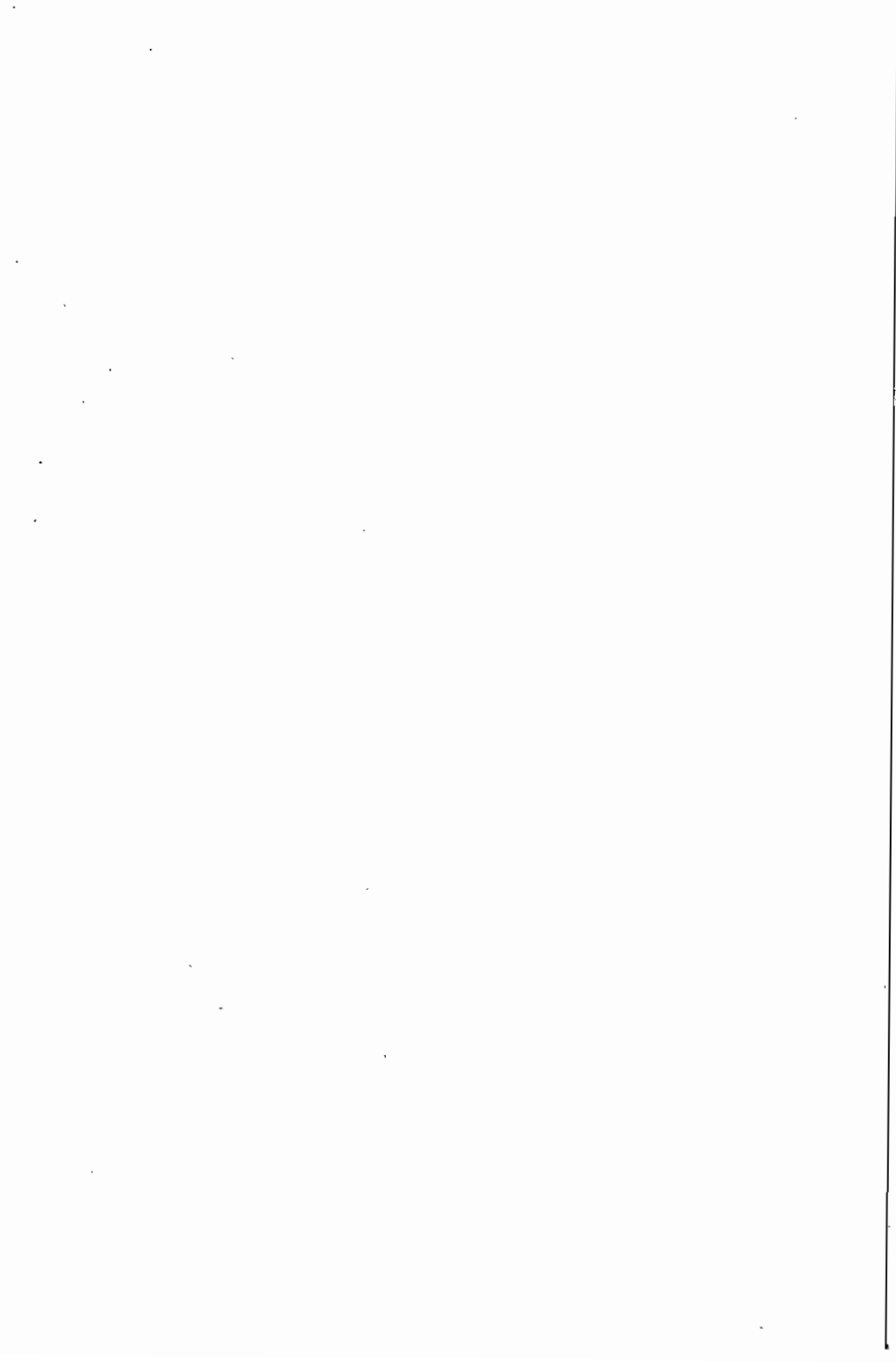
语言使用情况	人数	百分比
精通	148	59.4
听懂	28	11.2
不懂	73	29.3
总计	249	100.0

在有关族群现象的研究中有这样的经验总结，教育水平、人口

的职业构成和城市化水平与人们的族群身份意识有一定的相关关系（马戎，1997），所以，定量分析中，本项研究样本的特征有可能夸大教育水平、人口的职业构成和城乡人口比例与人们民族意识的真实关系，而定性分析则不受这种特征的影响。由于这方面的原因，本项研究的定量分析将限定在较为初级的层次，并且只用来说明样本的状况。

对照总体，就年龄结构、教育水平、职业结构和城乡比例四个因素来讲，样本可能代表了一种现实中的保安族社会发展趋势。如果教育的过程和内容、人们择业的机制和观念以及保安族地区城市化的模式没有实质性的变化，而人口结构的数量特征朝着这个方向迅速变化，那么，本项研究中观察到的一些现象和问题有进一步显现和强化的可能。

成为民族的历史



6 回到历史的源头

“兄弟”分成了两个部分，一个四千多人的群体在各方面都比它强大得多的众多族群的包围中依然能够维持自我认同和族群边界，这一切都是如何发生的？为什么会发生？是在什么程度上发生的？对于今天的保安族来说，这是前因。在回答“保安族何以成之为保安族”的努力中，回答这些问题是厘清历史、理解现实的一个重要环节。所以，关于保安族，还得从源头说起。

历史地看族群

历史是事件通过能动作用和结构之间连续不断的相互作用，在时间和空间中实现的结构化，是日常生活的世俗性与跨越广袤时空的制度形式之间的相互关联（吉登斯，1998b：512）。这是一种基于后现代主义方法论的理解。理论上讲，从族群到民族或国族是一个历史过程，历史上的群体关联状况可能是族群在现代成之为民族或国族的非常重要的先决条件。

按照“我们的同时代人”马克斯·韦伯的说法，因果研究可以有两个（互为补充的）方向，简单地说就是历史学上的因果关系和社会学上的因果关系。第一种因果关系决定导致某一事件发生的独特环境；第二种因果关系则意味着要在两种现象之间确立一种固定的关系。这两种关系的形式不一定是现象 A 必须导致现象 B 的产生，也可以是现象 A 程度不同地有助于现象 B 的发生。历史学上的因果关系指的是各种往事的作用的规定性对某一事件的起因的影响（阿隆，2000：342）。这种因果关系的不确定性在马克思主义中从另外一个视角被概括为内因和外因的辩证关系。

对保安族这样一个具体的案例来讲，在一个因果关系的框架里考察和理解其演变的历史，一方面需要把特定的群体放在特定的对这个群体的演变有直接关系的社会历史情境中，了解其内因；另一方面，也需要把这种演变与更大社会范围内的制度和结构变迁联系起来，了解其外因。

当我们理解到现代社会的族群组织原则相当大的程度上实践的是一种西方式的“民族主义—民族”的逻辑体系时，这种区分的意义就凸现出来。在第一个方面，族群演变的社会历史情境是地方性的，这种演变是在本土社会的自然条件下内生性地展开的，实践的是本土社会自身的结构机制和意义理性，这是一个历史的主位视角，这种视角要求把对象作为历史的主体来看待。在第二个方面，“民族主义—民族”的逻辑在全世界的蔓延是无可逃避的，具体社会的制度和结构变迁方式对地方性的族群关联模式的影响使得决定那种内生性地展开的族群演变的多种因素发生变化，现代化的社会构建渗透到族群演变过程中。这是一个内生机制与外部社会互动的视角，这种视角要求了解那些与对象发生关联的对于对象而言是客体的重要因素，观察以研究对象为中心的主体与客体的互动。正如吉登斯所言，恢复过去的任务无论在概念上还是在方法论上，都与协调在许多共存的文化中出现的各种意义框架这个任务紧密地联系在一起（吉登斯，1998b：505）。这种主体与客体的区分，不仅明确了历史研究中对象与影响对象的重要因素之间的界限，而且有助于让研究者处于一种较为超然的位置。

关于保安族来源的三种说法

保安族的族称来源于原产地青海省同仁县隆务河边的保安城。关于保安族的族源和形成，根据马少青对有关文献的整理归纳，主要有三种说法（2001：5~7）。

一种是蒙古人为主说。一些研究者依据语言和保安族中源于蒙

古人的各种传说认为，“保安族是以蒙古族为主，同当地藏、土、回族融合而形成的”；或者认为，“保安族是信仰伊斯兰教的一部分蒙古人和藏、汉、土、回民族长期交往而形成的”。

第二种是回族为主说。持这种观点的研究者多从保安族与回族有关的传说来看，认为保安族是从四川保宁府或南京等地迁至青海同仁一带的回族，与当地其他民族融合发展而形成的；还有人认为陕西、甘肃临夏等地派驻保安地方屯垦的回、汉“营伍人”，落户定居发展而成为保安族；也有人认为临夏大河家地方的“回回”长期在同仁地方经商，后落户定居发展成为保安族。

第三种是色目人为主说。持这种观点的研究者认为保安族是以信仰伊斯兰教的色目人为主，与回、藏、蒙古、土族长期交往，自然融合而成。这种观点的主要依据是保安族信仰伊斯兰教，可能与签发来内地的“探马赤军”有关；善于经商，这与当年信仰伊斯兰教的色目人中的商人有关；擅长打刀工艺，这与元朝蒙古军队中有西域回回工匠不无关系；制作面食的技术高超，这是西域民族的饮食传统；体格健壮、多胡须、性格强悍、不畏强暴，这显然是信仰伊斯兰教的色目人的遗传。现在保安族的许多代表人物都认为第三种观点比较可信，并且尊重了本民族群众的意愿。

今人对历史的倒叙式构建

在对保安族族源的几种简要叙述中，都使用了一个十分重要但其用法又很值得推敲的概念——民族——来描述历史对象。关于民族概念的问题在前文已经有过充分的讨论。在这类历史叙述中，蒙古族、回族、藏族、土族以及东乡族似乎都是先于保安族以“民族”的形态存在的，并且，这些“民族”与色目人共存于同一时空。

实际上，“回”这种群体概念最早可能出现于唐朝，与“穆斯林”同义，与初创时期的伊斯兰教的传播几乎同步。而“回回”作为一个具有内部认同的被人们广泛知晓的群体最晚可能出现于明朝中期

(和葵, 1984)。将“回回”与“民族”联系在一起讨论是在 20 世纪三四十年代(李维汉, 1940)。再早以前, 社会上并没有“回族”这样一个概念。“回族”纯粹是一个今人的概念, 研究者尚不能明确确定用这样一个概念描述的历史实体与这个概念所代表的现实实体之间的关系, “回回”所涉及的历史上的族群是否一直以与今人一样的观念自我认同和相互定义, 是一个需要认真研究的问题。被提到的其他几个民族也存在这类问题。

对一个历史概念“色目人”的使用也很有疑问。在蒙古人统治时期, 所有的人, 按照他们的地域、文化和政治特征, 被分为四个等级, 即蒙古人、色目人、汉人和南人。其中最复杂的是色目人。他们包括许多生存在强大族群政权夹缝中的弱小族群, 也包括较早被蒙古人征服的较大的族群。实际上色目人指整个大陆北方归顺蒙古人的那些既不是蒙古人, 又不是汉人的各种各样的人们, 由色目人组成的“探马赤军”并不全部是穆斯林(李文实, 2001)。色目人只是对处于同一政治等级的人们的总称, 在蒙古人统治的一百多年里, 其内部并不像蒙古人、汉人和南人那样有一种整体认同。这些色目人的后裔在元以后多数恢复原来的族群称谓或融合到一些大的族群之中, 信仰伊斯兰教的色目人则可能成为今天的回族、东乡族以及新疆的一些信仰伊斯兰教的民族的一部分。所以, 如果没有足够的文献、实物和确有价值的民间口承历史证明保安族源于哪一支色目人, 就根据现代的宗教信仰等因素将保安族的族源追溯为今人所理解的“色目人”这样一个十分笼统的历史群体概念, 并不能说明历史。

因此, 可以说, 上述三种观点所使用的方法, 是因现实的保安族而追溯历史, 以今人关于民族的观念去复制历史, 根据今人的需要建构历史。这种族源的研究可以看做是当代观念对族群历史的倒叙式构建, 其意义不在于研究历史, 而在于映射和建构现实的社会关联。这个问题我们将在第 16 章中专门讨论。

社会学的族群历史研究

历史学研究就是社会研究，反之亦然（吉登斯，1998b：505～506）。任何一种历史性的记叙都是对过去发生的事情有选择的整理。马克斯·韦伯认为应当根据其复杂的性质，把历史现象分析成许多组成部分。因果关系从来不是时间总体 t 和前时总体 $t-1$ 之间的关系，它总是某个历史事件的某些组成因素和先前的某些情况之间的部分关系。他把社会学上的因果关系看做是部分的和可能的关系。由一个组成部分单独地决定整个社会，这种情况是没有的，不管这个组成部分是经济的、政治的还是宗教的（阿隆，2000：340～346）。

社会学把族群放在一个社会整体发展的大背景中，与政治、社会、经济、文化、人口的变迁结合起来研究，在族群关系中研究族群现象，比较注重各种因素的综合研究（马戎，1997：1～30）。族群集团之间历史上的关系，即历史因素，对于族群的边界是具有重要影响的，也可以说，现实的边界是历史关系的延续（Eriksen，1993：79～80）。要回答保安族的形成问题，需要根据有关的文献资料和口述资料，把族群的演变放在具体的地理空间以及历史的社会、文化、政治环境中，对族群归属的社会定义和自我认同做长时段的历史分析。

在族群的演变这样一个理论框架中研究保安族的历史演变过程，我们需要从大量的历史文献和民间口述史中寻找那些与保安族有关的先民们，寻找有关地理环境、人口结构、生产方式、社会结构、政治制度和社会文化的变迁以及各个时期人们的身份观念的资料，并用社会学的理论来建立这些资料之间的逻辑关系。

方法和理论的选择具有多样性，被建构出来的历史就具有多种面貌。用社会学的族群研究和历史研究方法建构保安族的历史，并不是要取代前文提及的“今人的倒叙式历史构建”，而是希望对族群的历史演变现象解释得更多。因为，社会学的目的是使不为人们

所理解的东西在可能的范围内为人们所理解，是阐明活人经历过的事情有哪些尚未为人们所意识到的意义（阿隆，2000：348）。

7 四寨子人

保安族的称呼源自于这些人来自一个叫保安的地方。用人们自己的话来说，“保安人是来自‘保安城’的回回”。有关保安族的历史，文献和民间口述史最早能追溯到现青海同仁保安地方从元初开始的历史。这样，可以从这个特定空间自元以来的族群演变着手，研究保安族的历史。

保安地方的地理位置及建制和人口沿革^①

“保安城”位于今青海省海南藏族自治州同仁县，在黄河以南的隆务河中游河谷地带。从这里循隆务河南行，可达河南蒙古族自治县，向东行可达甘肃甘南藏族自治州的夏河，向西行可达贵德、同德。上述各地都是河曲地区的中心地带，即《王廷仪碑》所云：“南邻捏工莽刺，西接口（必）来归德，北抵果木黄河”。这里地势险要，交通发达，乃九曲咽喉之地，是汉藏政治、经济、文化交流的重要据点。军事上讲，吐蕃如果占据这个咽喉，便可以直指潼关，威胁中原，而中原王朝如果控制这里，不仅可以扼住吐蕃东进的主要路线，而且可以有效控制农牧业经济区之间，尤其对牧业族群来说命运攸关的茶马贸易。吐蕃实力最强盛的时期，哥舒翰曾在这里置振威军，是唐军弧形防御体系的一部分（黎宗华、芑一之，1985：174）。这样的地理位置，在中原王朝势力强盛的时期往往是

^① 由于前文所指出的方法论上的差异，所引证的文献中都存在那种“用今人的民族概念记叙历史”的问题，在本文中尊重原作者的观点，对引文不做修正。

各族群交流的前沿，而在中原王朝势力衰微不能有效控制边疆地区的时候又往往是族群冲突、互相戒备的军事前哨，甚至是中原王朝与地方割据势力拉锯的战场。但不论是和平时期还是冲突时期，这里都是汉文化和藏文化影响的末梢。

自西汉（约公元前 60 年）设河关县以后，历代都于此地附近设官建治，但至元代以前，这里的行政建制随着中原地区的王朝更迭，几经废弛，直到公元 13 世纪 20 年代成吉思汗的蒙古军队攻占甘青地区以后，才稳定下来（黎宗华、芑一之，1985）。史料记载，元中统三年（1262 年），四川和陕西和设一行省，称秦蜀行省。到至元二十二年（1285 年）又分置两行省，“陕西等处行中书省”，省会设在奉元路，即今西安市。该陕西行省辖四路、五府二十七州，河州路属之。河州路辖贵德州和积石州（均系下州），与“吐蕃等处宣慰使司”呈交叉管理状态。保安地方当时设有驿站，称保安站，游牧于此地的夏卜浪（也做“参卜郎”）部落曾因不堪驿站徭役负担而反叛（芑一之，1993：20、35）。明初立河州卫，分兵屯田。永乐四年（1406 年），都指挥使刘钊奏调中左千户一所贵德居住，守备仍隶河州卫，保安其属也。贵德共十屯，保安有其四。这四屯分别是吴屯、季屯、李屯和脱屯，即同仁“四寨子”。保安堡后设于明万历年间，保安城是设堡以后才在原脱（妥）屯堡的旧地新建的。明朝在同仁地方的统治主要依靠降明的地方首领，实行羁縻政策（黎宗华、芑一之，1985）。清雍正乾隆年间，改土归流，设保安营，隶属陕西河州镇，遣回土兵，由内地调兵员驻防。四屯属保安营，保安营隶属循化厅，这种隶属关系一直持续到民国时期。直到 1929 年同仁县成立，四屯归同仁县政府管辖（《黄南藏族自治州概况》，1984）。

此地是古代西羌的居住地，吐谷浑及吐蕃部落在周围游牧。唐中“安史之乱”以后，这里是吐蕃移民屯垦地区之一，藏语称这里是“允戊”，意即“农业区”（李文实，1999）。在这里游牧的部落统称同仁十二族。17 世纪中叶（崇祯到顺治年间），夏日仓·噶丹嘉措在隆务寺建成显宗学院，改宗格鲁派，被认为是西饶尼玛的转世，

开始实行灵童转世制度，以后，夏日仓·噶丹嘉措转世系统成为隆务寺所在的同仁地区十二族政教合一制统治的领导人，总揽政教大权，并得到清廷的认可（《黄南藏族自治州概况》，1984：29）。另据《安多政教史》记载，隆务河流域的喇嘛教在其早期与当地的蒙古王公联系密切，曾结成福田—施主关系（贡却乎丹巴绕吉，1989）。

据 20 世纪 50 年代记录的口碑资料，最早以放牧为主的藏族在这里种庄稼，他们每年二三月开春时来此撒下种子，就不管了，直到当年八九月间回来收割庄稼。后来土族和回回迁居这里，为藏族管理庄稼的同时，开垦了这一地区。随着行政建制的稳定、农业的发展，保安地方逐渐成为汉藏茶马贸易的重要集镇，前来经商和务农的各种人口不断增加（马克文、蔡湘，1959）。这可能是与保安地方人口变迁有关的最早的口碑资料。但从人们提到“回回”这一点看来，这个时间不早于元代。这反映了历史上自发移民的一些情况。

关于保安地方的历史人口，史料记载，明洪武三年（1370 年）五月，明军攻克河州，邓愈率军追元豫王至西黄河，河州以西诸部悉降（见《明史·邓愈传》）。镇西武靖王卜纳刺于六月二十八日在今黄南藏族自治州境内举部归降（芊一之，1993：48）。芊一之教授考证，武靖王降明以后，受到朝廷优待，于第二年迁居都城南京，捏贡川（即允戊地区）再没有蒙古部落。但是，四寨子中的两个寨子季屯——今年都乎、李屯——今郭麻日（上李屯）和尕沙日（下李屯）的人们都自称祖先是霍尔^①。年都乎人说他们是蒙古成吉思汗御下多尔达拉汗四军团中多尔美赤裤勇猛者的后裔。史籍中确有多尔达拉汗其人。《元史》记载，1239 年秋，阔端派部将多尔

^① 据李克郁教授研究，在吐蕃人眼里，霍尔是元代镇守甘青地区的蒙古人，而明正德年间（1506—1521 年）入居青海的蒙古族被称为“苏乎”（李克郁，2000）。另有青海学者考证认为，蒙、藏两种文字中的“霍尔”均通“回纥”，指今维吾尔族先民（才仁巴力，2000）。

达拉汗率军进入乌斯藏。郭麻日人也说他们的祖先来自成吉思汗的军队（索端智，2001）。在笔者所作的访谈中，年都乎村的老人还说他们的祖先是来自西域（新疆）来的蒙古人。也许，明初稳定西陲以后保安地区再没有蒙古王公和大的部落头人是实，而其部众留在当地的可能性还是很大的，因为很难想象明廷能够允许一个蒙古亲王把他的上千部众全部带到京师。明朝为巩固西陲，设卫以戍兵，设府以治民，并有许多羁縻卫，招募土兵（黎宗华、芈一之，1985：174）。保安四寨子中可能有相当一部分人口是蒙古军队的后裔^①，他们的首领得到朝廷重用。

据《西宁府续志》记载，“……屯兵之初，皆自内地拨往，非番人也”（见王昱，1988：1221）。雍正元年，年羹尧奏请“再河州保安应设游击一员，千、把总各一员，兵四百名”（《甘肃新通志》卷46，见王昱，1988：666）。根据各种史料记载，自明初到清朝中期先后从各地派往保安屯垦戍守的有千人左右，口碑资料反映这些人口来自四川、陕西、南京、北京、甘肃河州等地，可能多少都有一定的根据，不会是凭空臆想。所以，保安地方的人口还有一部分主要是以发配边疆、充军戍守这种官方移民的方式迁来的各地军人及其家属。保安堡及所属四屯，当地藏族沿用古称，叫做“加册了俞”，意为“汉四寨子”，这种说法与汉文史料记载的四寨子由中央王朝所建的来历是一致的。

由此可见，保安地方的历史人口主要由四部分组成，当地游牧的吐蕃居民、四寨子的蒙古军人后裔、从各地拨往当兵的官方移民和附近地区的自发移民。由于来源不同，到达保安地方的时间不同，人们自然会拥有不同的文化背景和宗教信仰，形成了一个具有自身

^① 同仁年都乎、郭麻日、祭沙日、吴屯人在中华人民共和国建立后被认定为土族。依据是他们中间有从互助、民和土族聚居区迁来的传说，而且语言相通。李克郁教授考证了互助、民和土族土司家谱之后认为，土族是元代以后留在青海地区的蒙古诸王的后裔及他们的部众（2000），很有说服力。因此，本研究不单独讨论同仁四寨子人中土族的来源问题。

特点的社区。

生产方式、社会地位与群体边界

保安地区即四寨子的人口来源如此多样化，人们生活到一起会发生什么呢？

从人口来源看，四寨子都是移民。最早的移民可能有两种人，一种是蒙古军人，他们是在这个地方具体行使王朝权力的人，军人当兵食粮，他们的家属就地屯垦。另外一种人是自发迁移过来的农民，他们是作为牧业经济的必要补充定居此地的。这两种人与地方原住民的关系，前者是统治与被统治的关系，后者是结构性互补关系，并且自给自足的农业经济与畜牧经济相比有更多的独立性。因此，这些移民不大可能被当地人所同化。而由于当地人的游牧生活方式，他们也不可能被移民所同化。但由于自发移民的生产方式与就地屯垦的蒙古军人的家属一样，他们之间的联系可能非常紧密。这种农牧业生产方式的差异决定了早期移民与当地原住民之间的界线。

而对于元明时期不同时间到达此地的其他移民来讲，这种界线决定了他们的归属。明朝，四屯领之于土千户，总领之于贵德千户所。各屯有一位百户，受命于屯首土千户，土千户是世袭的。到万历二年（1574年）保安建堡，五百土兵，月发官饷。四寨子之人的身份是屯丁，属军户、军籍（黎宗华、聿一之，1985）。土千户住在年都乎，年都乎人现在还说“那是我们的皇上”。人们明确知道姓名的最早的土千户是王廷仪，其名式已经汉化。他的家族是年都乎村的王家措娃，从他开始到现在有19代。王廷仪曾任保安堡中军，职衔当是千总。明朝设卫戍兵，设府治民，王廷仪的身份说明他集当地军政权力于一身，是个朝廷信任的“土皇上”。有明一代派驻的军户和迁移的民户都处于年都乎土千总的管辖之下。

同仁县土族和藏族群众每年夏历六月十九日到二十五日都要举

行盛大的“六月热鲁”祭神歌舞活动，相传起源于元末明初的蒙古军队，据考证是为了纪念镇西武靖王卜纳刺反对战争、争取地方和平，归降明朝（索端智，2001）。20世纪50年代的民族社会历史调查中，年都乎的老人谈到，每年的六月会土把总（即土千户）都要到会讲话，一定要讲：“我们是从东方尖卜落或卡陇来的，是皇帝派我们来这里守边的，别人是归我们管的”云云（黎宗华、聿一之，1985：177）。

这种权力关系下，我们大致可以将保安地方的居民分为三个权力等级，一个等级是蒙古军人的后裔，这一等级显然处于社会阶层等级的最高层；中央王朝派驻保安地方的军户以及与这些人生产方式基本一致的自发移民构成另一个等级，他们处于蒙古军人后裔的影响之下，但也是王朝统治力量的一部分；游牧于捏贡川的番族部落在夏日活怙佛系统形成之前，与这个由各种移民组成的社区保持一种并不紧密的隶属关系，由于生产方式的差异，形成一种相对隔离的状态。

代表王朝力量的蒙古军人后裔讲蒙古语，是职业军人，他们的家眷是农民；而当地番族使用藏语，过着游牧生活。这两种人有着不同的生产方式、职业构成、社会地位和文化。移民到达保安地方，不可避免地要向着社会地位较高或者说人们自认为社会地位较高、在生产方式和职业构成方面有更多一致性的群体，也就是土千总所代表的族群同化。这种情况下，无论结构同化是否发生，文化适应应该是不可避免的。

这一点可以解释四寨子人的语言问题。族群之间最显著的文化差异是语言，如果人们需要交流，首先要解决的就是语言问题。以年都乎为首的四寨子最早的居民是蒙古军人，他们的语言成为当地的通用语是顺理成章的事情。语言学的研究也证明，保安语接近于古蒙古语，语音与14世纪的书面蒙古语有极多相似之处（陈乃雄，

1987)。^①吴屯人由于人口来源不一样,他们的语言在四寨子其他三寨的影响下也向蒙古语方向发展,但是由于这个过程在雍正以后中断了,藏语影响变得非常明显,所以现在吴屯人的语言是一种汉、藏、蒙三语的混合语,是一个反映语言在族群融合过程中变迁情况的案例。

可以设想,土千总忠于明室,对朝廷历次补充前来的兵员自然会完全接纳;而发配充边的一般都是内地社会地位不高或遇到重大变故的人口,他们来到边关,不仅被接纳,而且还获得(起码是社区内部想象的)较高的社会地位,也就自然会认同于土千总,“我们是朝廷的人”这种自我认同的身份意识成为社区最重要的纽带。实际上,“朝廷的人”具有多种族群背景,刚到一起时人们讲的语言并不一样,但这并不妨碍人们相互认同,以区别于邻居的“番族”。长期的这种认同使人们逐渐放弃了各自原有的族群性,融合为一个群体。

社会组织方式与群体边界

在实地调查中,甘肃保安族的一些老人记得原来在同仁四寨子共有9个“马家”,其中4个马家(保安语称“德让马吉”)迁到今甘河滩(原住脱家下庄),两个马家(保安语称“挂日马吉”)在今大墩(原住杂沙日)。为寻找另外三个马家,在同仁调查时,笔者注意询问此事。在对年都乎、郭麻日、杂沙日、下庄4个行政

^① 古代中国社会,不同族群背景的人们语言变化的速度是极为缓慢的。宋元以来入居中原的“汉回”,明嘉靖年间尚有不少仍能熟练地使用自己的母语母文,在从中央到地方的政府机构里担任“通事”,即翻译(和龚,1984: 27注)。在汉文化占绝对优势的中原地区尚且如此,蒙古语在藏语包围中仍能保持数百年应是正常现象。同时也说明,早期四寨子的居民是蒙古人以外的什么人的可能性不大。从语言现象出发,进一步的推论是,四寨子人口中,蒙古人后裔的比例可能很高。另外有一个需要注意的现象,雍正平定罗卜藏丹津以前,蒙古部落占据了青海广大地区,当时,蒙古语在青海与藏语一样是一种通用语。

村做过调查以后，笔者认为，实际上每一个“村”都是一个“措娃”（藏语，部落），内部由若干“谢乃”（当地土族用藏语仍称措娃，有受访者认为类似于汉族的宗族，具体含义都不清楚）之分，各个“谢乃”都各有其名，在部落内部的地位也有所不同，似乎有等级之分。马家“谢乃”称作“马吉么合”，意为“马家军队”，迁走了六个，另在年都乎有一个，郭麻日有一个，还有一个据说在吴屯。

“谢乃”对所属的每个家庭的重要家务和生产活动有很大的支配权，“措娃”对公共事务有很大的决定权。“谢乃”这种社会组织似乎有别于安多地区的藏族社会（参见邢海宁，1994），据初步调查，年都乎、郭麻日、尕沙日、下庄四个行政村的土族中现在还有30个“谢乃”。一位保安族老人说：“四十家一个马吉，原来分下的，大墩有两个马吉，甘河滩有四个马吉。”如果老人说的是对的，“谢乃”也许与成吉思汗的军队组织方式有关，但这只是笔者的推测。李克郁教授证实，“谢乃”这种组织在互助土族中普遍存在，不同于藏族的措娃和汉族的宗族，但至今尚未有人做过研究。

不论“谢乃”是不是四寨子蒙古人中间的一种特殊社会组织方式，后来的移民全部被组织进“谢乃”中去了。从社会组织结构看，内地移民人口完全被吸收到蒙古人后裔的社会中去了，这种现象可以看做是结构同化。20世纪50年代调查的口碑资料里记录四寨子“土人”与移民通婚比较普遍（黎宗华、芑一之，1985；马克文、蔡湘，1959）。

从14世纪70年代到18世纪20年代的三个半世纪中，内地的移民实际上至少已经在语言、结构、婚姻、认同四个方面同化到蒙古人后裔中去了。虽然由于迁移的时间不同，人口的族群背景不同，四寨子人中间还有一定差异，但人们一致认同为“我们是朝廷的人”，而区别于当地的原住民番族。据《循化志》记载，“故今有曰吴屯者，其先盖江南人，余亦多河州人。历年既久，衣服、言语渐染夷风，自认为土人，而官亦目为番民矣。”“保安四屯实内地民人，久居番地，染其习俗，竟指为番人，似误矣”（见王昱，1988：602、

636)。《西宁府续志》载，道光年间，保安营部将在上奏中将保安四屯全部统计为番民（见王昱，1988：1221）。

到清雍正六年（1728年）土千总王喇夫丹被杀、四寨子人的军籍被取消之前，这里发生的是一种后来移民同化到地位等级较高的早期移民中去，而与当地的其他居民隔离的族群现象。移民融合而形成的“四寨子人”自己并不认为他们与周围的吐蕃番族部落一样，而是认同为“朝廷的人”。当地的吐蕃番族也没有把他们认同为自己人，称他们是“汉四寨子”。但汉文文献反映出，汉人并没有将他们与番人区别开来。对于“四寨子人”身份的认定，自我认同与其他两个方向的社会定义一开始就不一致。这个时期，由中央朝廷的委托统治而造就的地方权力关系，也可以说是社会阶层结构以及不同的生产方式和职业构成，决定了四寨子人的族群归属——既不属于“番”，也不属于“汉”，而是“朝廷的人”。由于当地吐蕃人的农业技术也有所发展，并逐渐出现了吐蕃农庄，这种情况下，社会阶层和权力关系就成为族群归属的首要的决定力量。

权力关系、文化与族群归属

明清王朝交替时期，土千户王氏后人仍袭其职。崇祯时，西蒙古进入青海，人多势强。加之“明末流贼猖獗，因无联络，营讯守备脱凡移住口内之双城堡。康熙十一年河协付将陈建惺檄查守备马文广，复以往来游巡驻防，自是辗转相沿，至乾隆三年尚寄居双城堡也”（《循化志》卷二“城池”）。清初，平定西北，西宁卫各家土司照旧承袭，河州边外，鞭长莫及。循化境内的撒拉族首领，直到康熙四十四年（1705年）才被委为外委土司。起台、保安二堡守备不敢到任，寄居双城堡，是情理中事。保安地方，名义上归清，实际上是王氏土千总的“自治地方”。到了雍正元年（1723年），年羹尧平定了罗卜藏丹津事件之后，清廷势力方达青海各地。雍正六年，清军进抵保安，守备莅任，王喇夫丹被“生擒”，大概因为

其蔑视清廷、尾大不掉而被杀，四寨子的武装被解散，四屯人的军人身份丧失，不准再食粮充伍。并且对于四屯屯粮，责令交纳。这样，四屯人成了要向朝廷纳粮的自耕自种的普通农民（黎宗华、半一之，1985：183）。50年代社会历史调查时，有老人记忆：雍正年间，保安地方始设营制，曰“陕西河州镇保安营”，有官兵五百。当时保安城统管着附近的四寨子，有“四寨子是保安城的百姓”的说法（马克文、蔡湘，1959：169）。

四寨子人的社会地位发生了巨大变化，他们不再是中央王朝统治地方的代言人，不再统治别人的同时，他们被别人所统治。有清一代，在保安地方的统治力量中，土千户的地位从原来的军政大权集于一身降为既受命于朝廷的地方命官，又受制于地方藏族政教合一势力的末位。清廷一方面在保安设营驻军，另一方面承认夏日仓活佛转世系统的自治权。王朝的军队驻在保安城，地方自治权力集团驻在隆务寺。在四寨子人之上，存在两种比他们强大的力量，一个是清朝政权的官军，一个是藏传佛教政教合一的统治者。这时候，人们自称“保安城的百姓”，而不认为自己是“夏日仓的百姓”，这实际上是“我们是朝廷的人”的一种隐喻——权力关系的变化使身份认同由原来的直喻变成了隐喻。

清朝平定罗卜藏丹津事件以后对西北的土司进行大力整治，分化、削弱土司的实力，加强了中央政权的直接控制。地方军事中不再使用土兵，而是直接由内地调发。朝廷并没有认可四寨子人是他们自己认同的所谓“朝廷的人”，而视他们为“番人”。由于夏日仓系统的存在，保安城在人们心目中的地位，无论如何也不能与明时土千户管控之下的保安堡同日而语了。“保安营的都司表面上是这一带的最高统治者，但实际统治权掌握在隆务头人的手中”，保安人要同时向隆务寺和保安城交纳税赋（甘肃省编辑组，1987：162）。所以，继续维持这种隐喻式的认同是困难的。而实际上，藏人认定他们是“汉四寨子”，因而不认同他们是“番族”，但他们不认为自己是汉人，并不接受藏人赋予他们的身份定义。那么，他们是什

么人呢？这个时候，他们丧失了族群归属感。没有族群归属就缺乏与他人互动的行为规范，这将使人们陷入困境，于是，人们的族群归属意识发生了变化。

根据有关史料，保安地方早期的蒙古军人可能信仰伊斯兰教。元时驻守在唐兀之地（陕西、四川以及吐蕃部分地区）的安西王阿难答（忽必烈三子忙哥刺之子）“幼受一回教徒之抚养，皈依回教，信之颇笃，因传布回教于唐兀之地。所部士卒十五万人，闻从而信教者居其大半”（多桑，1852：340）。阿难答是当时全国最强大的势力集团之一，曾与元武宗争夺帝位。他失败被杀后这个势力集团还有相当的影响力，中央王朝不得不派出数位蒙古王镇守阿难答之地（鞑一之，1993：32）。降明的镇西武靖王出自河州，其部众是穆斯林的可能性很大。而于文宗至顺元年（1330年）受封的西宁王速来蛮，从名式上看似乎是伊斯兰教徒（鞑一之，1993：30）。元代镇守甘青地区的重要蒙古王许多都是穆斯林。有口碑资料显示，年都乎人早年信仰伊斯兰教（索端智，2001），实地调查中郭麻日和尕沙日人也不否认最早可能都信仰伊斯兰教。吴屯人口主要是内地迁来的南京人、四川人等，以及部分河州人，其中可能只有一小部分信仰伊斯兰教。除此之外，历次征调的兵丁和自发移民中也有不少穆斯林。李克郁教授考证，因为善于养马，青海的蒙古尔人中出现了马姓土司。而在民和有传说马姓蒙古尔人原是回族（李克郁，1993：98~100）。实地调查中，人们也说，“马家”原来都是穆斯林。口碑资料提到的河州移民，尤其是东乡移民之中包括不少穆斯林的可能性也很大。

宗教信仰的维持需要对仪式的不断重演，对教义的不断复述和对圣地的经常性的朝觐，而这一切都需要合格的宗教职业者以及与外界的密切联系。如果没有这些因素对宗教信仰的强化，宗教在社会生活中的影响力将会逐渐降低。保安四寨子人在定居以后，实际上处在一种既与当地的藏人社会隔绝，又与外界隔绝的状态，要不断出现宗教高人、维持宗教仪轨是非常困难的。所以，明朝末期四

寨子的人可能对宗教信仰已经非常淡漠了。对保安族的调查中，有许多老人讲，保安族的先民很早以前就信仰伊斯兰教，但在马来迟阿訇到藏区传教之前已经“不太注重教门了”。

相传，年都乎人在夏日仓二世时（约18世纪初，可能是康熙到雍正年间）改信了佛教，原来的清真寺废弃了（索端智，2001）。社会历史调查资料也记载，五屯（四寨子）人原来不信藏传佛教，是后来隆务寺势力兴盛以后，才信奉的，这是当地各村老人所共同承认的。（黎宗华、芑一之，1985：186）。经过了三百多年，人们在这个时候改变宗教信仰是意味深长的。改变信仰会使人们面临巨大的价值冲突，即使是佛教高僧也不主张人们中途改变宗教信仰，认为这是一种人生苦难（第十二世泰锡度仁波切，1996）。夏日仓系历世活佛对当地伊斯兰教徒的态度总体来说还是较为宽容的，但在活佛更替的时期，情况可能大不一样。世俗的权力关系在这个事件中扮演了比宗教本身更重要的角色，而改信宗教只是表达归属意愿的方式。保安地方与中央王朝的中心不论是元大都北京还是明京城南京、北京，都远隔千山万水，在元明三百多年的历史期间，保安四屯的“土皇上”们没有一个人到过那里，他们一直处于王朝象征力量传递的末梢，人们“我们是朝廷的人”的自我定义纯粹基于一种想象的荣耀。当支撑这种想象的实体轰然倒塌，并且带来实实在在的严峻后果之后，人们必须寻找现实的归属。这种情况下，人们似乎别无选择。

但是，就在人们改变的时候，保安地方来了一个人，他改变了一部分人的认同方向。乾隆二十一年（1756年），在河湟地区声望日隆、“阿林”（学问）高深的马来迟阿訇在青海循化、化隆、贵德等地传教（马通，1995：155~156），虽然遇到伊斯兰教内和教外活佛喇嘛的反对，但很快得到宗教和社会上层的支持，以及化隆卡力岗地区的藏族头面人物的支持。有学者认为，“活佛、头人改变宗教信仰，在信仰喇嘛教的群众中间震动很大，于是大家纷纷随之皈依”（李兴华等，1998：633）。保安地区的部分人口在“花寺

太爷”马来迟的劝教下，皈依了伊斯兰教。今天，同仁和大河家两地的人们还都有“花寺太爷”传教劝化的口碑。传说，“花寺太爷”传教的时候，许多家庭中男人随了“花寺太爷”，女人还笃信佛教，以至于家里的大人忙于宗教，只有孩子在家看门，来人问到父母的去向时，孩子们会说：“阿爸去做拜礼，阿妈去转玛尼。”可见当时马来迟传教的影响之大。四寨子的人们大多在这个时候恢复了伊斯兰教信仰。

四寨子的人从“朝廷的人”变成了“保安城的百姓”，“保安城”在当时又是一种什么样的情况呢？清朝屯兵保安，军士或携带家眷，或与当地人婚配，家属一部分住在城里，大部分在保安城外落户务农，四寨子中脱屯最多。清朝从内地调发的人口有两种族群背景，即汉民和回回。如据 50 年代的调查，有些七八十岁的老人说他们原是四川保宁府（即阆中）人。清雍正年间保安营士兵多半是四川保宁府人，住在保安城内，其家属有的分居在九方头（今保安下庄），后来与河州来的人一起形成了“德让马吉”，即四个马家，与原来的居民“九方头”相对（《黄南藏族自治州概况》编写组，1985：19~20）。这部分人都是回回。

马来迟的传教可能使部分四寨子人的伊斯兰教信仰重新恢复，可以想象，他的影响在雍正以后调发保安的穆斯林中也是同样巨大的。这时候，四寨子人认同的焦点从原来的年都乎，转移到了脱家——下庄。人们传说：“早年回民在此，人多势众，每年土地灌水时，定要先让‘德让马吉’灌溉，然后才准土族灌溉”（马克文、蔡湘，171）。这里反映了一种权力关系，大河家的人们说：“那时候我们是‘营伍人’，在保安地方说了算。”

“德让马吉”后来迁居甘河滩，他们的语言同杂沙日迁去的大墩人有一些差别，而大墩人的话与年都乎、郭麻日的话完全一样。在下庄，一位老人回忆说：“回回迁走之前，我们叫他们‘苏乎家’，他们叫我们‘囊噶’。我们不是‘囊噶’，他们硬要这样叫，我们当然不愿意，怎么能不起矛盾。”这位老人知道，“苏乎家”的意

思就是“蒙古人”，他们用来专指信仰伊斯兰教的蒙古人。但老人不知道“囊噶”具体是什么意思，只知它似乎不是一个褒义词。据陈寅恪先生考证，元旧译“囊家歹”指南人，而北方汉人为“乞塔”，“囊噶”极有可能是“囊家歹”的音转（李文实，2001：109~111）。^①根据李克郁教授的观点，元时进入青海的蒙古称为“霍尔”，明正德以后进入青海的蒙古称为“苏乎”（2000）。现在，年都乎、郭麻日和尕沙日的人们自称“霍尔”，没有被称过“苏乎家”，他们说“苏乎家”都在同治年间迁走了。那么，下庄的“德让马吉”称为“苏乎家”，说明他们可能是明以后才到保安的。他们到保安以后，将那里不同于藏民的居民称作“囊噶”。从人们的反应看，“囊噶”一词的语义与元时尚无太大变化，即指社会地位比较低的人。看来，这部分“苏乎家”依然保持着元代以来的优越感。根据保安地区人口迁移的资料和甘青地方政治历史，这部分人是东乡来的，最有可能。

朝廷派来了管四寨子的军人，这些军人里有相当一部分是回民，而且其中一部分还是与四寨子人讲同一种语言的人，同时，马来迟的传教又使部分人恢复了伊斯兰教信仰，这样，信仰伊斯兰教的人口结合在一起，他们通过部分回民军人在地方争取到了权力。宗教信仰的不同，开始成为人们分群的边界。人们对前一种人有着统一的称呼，即回民或回回，而对后一种人却没有统一名称。这可能是由于这部分人在对待藏传佛教的态度上，还没有得到周围藏民社会的认可。

出逃与归属

由于康熙至乾隆朝对少数民族和各种宗教文化的宽容和安抚政

^① 冯承均先生在《多桑蒙古史》译序中认为“囊家歹”另有所指，并非“南人”之意（冯承均，1933：4）。

策，清前期西北伊斯兰教的传播和宗教组织的发展处在一种扩张动荡时期，门宦制度普遍兴起，穆斯林社会结构发生了重要变化，穆斯林人口被更加紧密地组织起来，宗教职业者与地主经济结合，形成了对穆斯林社会的政教合一的统治机制，并在地方权力和资源争夺中发挥作用。马来迟传播的“花寺门宦”，到其晚年，已经发展成熟（李兴华等，1998；余振贵，1996；杨启辰、杨华，1999；马通，2000）。虽然穆斯林的这种政教合一的社会组织和统治方式没有得到清朝政权的认可，无法与藏传佛教的政教合一方式相提并论，但在保安地方，由于与地方行政权力的部分结合，穆斯林社会可能出现与其他文化、宗教群体的互斥和竞争关系。结果，下庄的非穆斯林投靠了附近的藏族马巴部落，变成了“窝科”^①。

始于道光年间的甘青回民内部教争和针对清朝政权的起义斗争，极大地震撼了清朝在这一地区的统治基础，地方一度不能正常行使职能（崔永红等，1999）。这时，保安地方的穆斯林与非穆斯林之间也发生了一些冲突，但一般认为这些冲突都是经常发生的、正常的社会冲突。但藏民的一些部落为了争夺土地和对社会的支配权，在隆务寺的统治者的支持下，联合保安城里的汉民势力，借战乱之机，在同治年间将同仁地方的回回^②驱逐了出去。

保安族先民被驱逐出同仁的具体时间，有人认为是同治元年（马少青，2001）。《甘肃新通志》中载有同治三年（1864年），“循化厅属街子等上四工撒拉与城内寄居之保安逆回潜行勾结，袭扑厅城”（见王昱，1988：704），可作为这一说法的佐证。也有记录说是同治十三年（1874年）（《黄南藏族自治州概况》编写组，1984）。这种说法的证据是，在笔者的调查中，人们普遍传说保安人在大河

^① 藏语，意为“转向的藏民”或者“围住的藏民”。

^② 直到20世纪50年代进行社会历史调查的时候，关于那段历史，不论是同仁地方的人，还是大河家人，人们都没有“保安族”的概念，而只是说“回回”、“回民”，这一点在有关保安族的社会历史调查资料记录的口述史（甘肃省编辑组，1987；黎宗华、芊一之，1985）中非常明显。

家落户得益于莫尼沟阿訇马占鳌，是他奏请左宗棠订立章程，保安人才得以安置。马占鳌降清是同治十一年初，能顾及到保安人这样一小股移民的安置，说明当时大局已定，应该是一两年之后的事情。也许，前一种说法是就保安人的迁出而言，后一种说法是就保安人的定居而言，这样看来，保安人自迁出保安到落户大河家，前后大约经历了十三个年头，而不是民间口传的三年时间。^①据笔者调查，这个时间正好是五、六世夏日仓活佛交替之时，清除了回回，曾使同仁地方的经济一度陷入困境，在六世夏日仓活佛执政时期，又不得不招揽回回商人入住同仁从事贸易，并为保证这些回民商人的安全采取了一些特殊措施。这说明，历史上同仁地方的各族群之间存在着重要的经济上的生态关系，离开了谁，都会使地方经济蒙受损失。

至此，四寨子人的族群归属沿着宗教这个边界彻底分裂了。50年代的调查记录有老人的回忆：“由于夏日仓在四寨子扩大喇嘛教的势力，年都乎、吴屯、郭麻日的回民，对伊斯兰教的信仰不甚坚定，而随了喇嘛教。尕沙日、下庄的回民对伊斯兰教的信仰坚定，不愿随喇嘛教，所以就迁走了”（马克文、蔡湘，1959：166）。

剩下的四寨子人从此失去了原有的文化和政治依托，开始了向藏文化同化的历程。首先是皈依藏传佛教，紧接着，族群身份的定义发生了变化，四寨子人从原来的“汉四寨子”变成了今天的“窝科”和“甲麻吾”^②。今天，人们的名式已经基本藏化。笔者在同仁调查时接触到的出身“四寨子”的干部，全部使用的是藏族名字，多数进藏语学校，精通藏语文但不一定有同样高水平的汉语文能力和保安语能力。这些人在与笔者的交谈中没有一人主动强调自己是“土族”，人们帮助笔者寻找翻译和向导时也是说，“某某是年

^① 关于这个问题，档案资料中另有记载，见附录10—1。

^② 藏语意为“即不是藏族也不是汉族的人”，指那些在行为方式、文化认同等方面处于非藏人与藏人群体的过渡地带的人。这种称谓表示对这些非藏人的一定程度的承认。

都乎人，某某是下庄人，某某是尕沙日人……”

在年都乎，一些老人谈到自己的族群归属的时候，措辞非常谨慎，说：

这里现在是人家藏族的地盘，我们什么也不是了，政府给了一个“土族”，但没有用的，我们还得按照藏族的方式信教、说话、做人。

笔者在有限的范围内观察到，中青年几乎已经失去了独立的族群认同，对“土族”的认同反应比较淡漠，对“保安人”的话题还有认同反应的基本上全是非常年长的人。一位受访者（324号，50岁左右，大学，黄南州干部）讲到：

从民族服装角度来看，我们四寨子是蒙古族，语言上看很多也是蒙古语。蒙古人称我们是“察汗蒙古人”。我们的庄子叫“窝科”，有老人说是从西藏来的。我们自己叫自己“藏族”，因为祖先是藏族。我们是“白藏族”。真正的藏族叫“哈热台”（记音：haratai），“黑藏族”的意思，我们叫“太昆”（taikun）。

四寨子现在已经发展成为在藏族地区有广泛影响的工艺之乡，形成了驰名中外的热贡佛教艺术，艺人们被藏族普遍认同，以至于一些研究“热贡艺术”的学者强调“热贡艺术”是藏传佛教艺术而不是藏族艺术，因为其创造者按照国家的民族识别是土族。“窝科尔”一词也已经得到藏传佛教文化的重新注解（索端智，2001），与地方山神等神话系统联系起来。

8 “半番子”和保安人

上一章分析了从明初到清同治年间三百多年历史中，保安族的“发源地”保安地方的族群变化。这段历史，可以说，是在权力关系和社会地位等级作用下，移民人口在一个与当地原住民相对隔离的环境中同化、整合，又因为权力关系和社会地位等级发生变化而分裂的历史。通过这一分析，我们可以得到一个比较清晰的“保安人”的概念。实际上，我们不能简单地将“保安人”视为一个地方群体概念，这是一个曾经有过内部认同的社会群体，并且以其历史记忆和文化与其邻居相区别。关于这个群体的名称，有“四屯人”、“四寨子人”、“朝廷的人”、“保安城的百姓”、“汉四寨子”、“保安人”等，它们一致的特征是“约定俗成”，而不是正式命名。也正因为如此，我们可以通过这些自称和他称来分析族群的变迁。

由于本项研究的对象锁定为保安族，也就是“保安人”中迁出保安地方的那一部分。所以，对另一部分“保安人”在发生分裂以后的变化，只做了非常简要的介绍。现在开始，将着力分析“保安人”迁出保安以后的族群历程（为行文方便，下文中的“保安人”仅指这部分人）。

逃亡的穆斯林：路线与过渡群体

首先来关注一下保安人离开保安以后的迁移路线。有关资料记载（马克文、蔡湘，1959；黎宗华、聿一之，1985），回民离开保安城，先在藏人郎加部落住了一年，后又在循化撒拉地方住了三年，之后才进入大河家地区。

关于人们的迁移，一位75岁的老人（259号受访者，农民，没

上过学)说:

下庄和尕沙日可能也是迁到同仁那个地方的,不过他们比我们城里人迁去得早。保安城里有两族人,回民时间长一些,汉人是后来来的,刚来的都是银匠,后来他们的人多一些,汉人和藏民一样。城外的马巴人与回民有矛盾,马巴人与城里的汉民联合了,乘我们没有准备,把我们从保安城里赶了出来。他们原来准备赶尽杀绝的,我们的人从城里逃出来,往西面的烟囱山上去了,是郎加人把我们救了,还护送到了撒拉。郎加是我们的救命恩人,现在我们去上坟的时候还给郎加带礼物呢。先是城里的人走了,剩下下庄和尕沙日的人住不下去,他们干不来了,也跟着走了。我们先到了乜藏,马步芳也是陕西来的人,他的先人把先来的人安置在川里,后来的人安置在山区,乜藏的城还是我们给打的呢。我们在那里闹意见了,就让老人们来看大河家,当地人说南面的山叫烟囱山,老人们说烟囱山是我们的救命山,就住在山下。保安城里的人住在中间,就是现在的梅坡,尕沙日原来在西,就安置在西面的大墩,下庄原来在保安城的下面,就安置在梅坡下面的甘河滩。梅坡是原来旧城的人,李家是原来新城的人,在上面的时候我们的坟是一个。高赵家是嘎斯代人,他们和下庄是一个坟。

为什么同样是藏人部落,马巴要驱逐回回,郎加却保护回回呢?大河家的人们回答不出这个问题。在同仁,人们几乎不假思索地说,“郎加是撒拉的舅舅,一直对回回好着呢。”由于笔者没有时间到郎加藏族和循化撒拉族中作进一步了解,无法知道这个“甥舅”关系到到底是什么时候、什么范围、什么人之间的联姻关系,但郎加部落与撒拉人关系密切是人们公认的。也许,传说中“藏族是撒拉族

的舅舅”^①指的就是郎加等一些藏族部落与撒拉族的联姻关系。

撒拉族先民于元代从中亚迁来，定居于今循化撒拉族自治县，有本族语言，信仰伊斯兰教，与保安人相比，内部具有较高的一致性，并有效保留了传统的社会组织形式，没有受到汉文化的强烈影响，在甘青地区被视为一个非常强悍的民族。郎加与撒拉聚居区紧邻，又存在历史上的通婚关系，对伊斯兰教颇为尊重，对回回网开一面在情理之中。有一位保安族受访者（O15号，50岁，大专，临夏州干部）分析道：

同仁往西全部是藏族，东出尕楞口就是撒拉族，出积石关就是回民。当时还是顺着宗教信仰和生活习惯这条路走，大家都是穆民，藏族的地方坐不成（住不下去），只能回到穆民中间去。

看来，“保安回回”的逃亡路线并非偶然，从郎加部落到撒拉人的聚居区，再到河州回民的势力范围，这实际上为我们勾勒出一条以宗教信仰分界的族群在人口和地理上的自然过渡带。这种过渡性群体的存在是偶然的还是一种社会选择的结果？处于过渡状态的族群是依靠哪些因素同时博取回、藏双方族群集团的接纳并保持其独立性的？那些在对立族群中是互斥的因素为什么在过渡族群社会中却是整合的？人们是怎样进行自我定位并给他人定位的？这种自然过渡带曾经发挥过怎样的功能？在现实的社会经济和政治条件下是否还存在？这些问题仅凭保安族主述的民间口述史是无法给出答案的。但这些问题对于本项研究的意义在于，当人们跨越了这个自然过渡带以后，是否还能够以“回回”而相互认同？如果能够认同，又是在哪些方面和多大程度上认同的？这种认同的实际社会意义是什么？

^① 这种传说与“汉族是回族的舅舅”如出一辙，反映了历史上的通婚关系，现实中未必能举出大量这类亲属关系。

收容与权利—义务关系

保安回回迁移的原因存在于影响他们的经济、政治和社会力量之中，这些因素在人们重新定居的社会中一样存在，只是具体的组合方式、表现形式以及作用的力度不同。虽然人们认为“作为穆斯林，回到穆斯林的社会中去会更安全一些”，但是，此一“穆斯林社会”与人们过去生活于其中的那个社会是否一样呢？他们真的像“回家”一样轻松吗？

由于语言、文化以及政治组织等，并不是相互关联、相互依存的要素，所以，被一种标准限定的群体单位，不会与被另一种标准限定的群体重合。共享语言的人们并不一定共享同一种宗教，信仰同一种宗教的人们也并不一定具有完全相同的生产生活方式和社会组织方式。实际上，所有那些被人们用来彼此区别的标准或标志都不是专有的、排他的（Moerman, 1965）。

“保安人”刚刚到达大河家的时候，他们除了与回民有着共同的宗教信仰之外，其大部分人口在语言、生活方式、生产方式、社会组织方面都不同于当地的回民社会。

现在保安族的聚居地大河家位于积石山保安族东乡族撒拉族自治县西北端，紧邻青海省循化撒拉族自治县和民和回族土族自治县。这里地处甘青交界处，东进的黄河出孟达峡遇积石山改为北上，峡口地势险要，是深入中原腹地的要冲，历代兵家必争之地。黄河东岸的河滩地带土质肥沃，灌溉便利，所以这里又是一个富庶之乡。

据《河州志》清康熙四十六年本卷二载，“中马番族附：珍珠族、弘化族、灵藏族、乜藏族、沙马族、葱滩族、牙塘族、向化族、红崖族、迭古族、老鸦族、川撒族、古都族、端言族、仰化族、撒刺族、打刺族、巴咱族、回回族。以上系现在中马番族。右各族惟撒刺住居积石关外，余尽杂处二十四关之内，去州治或四五十里百余里不等，其珍珠、弘化、灵藏、乜藏、沙马等族承袭国师禅师土会等职事由河州卫，余族头目俱由监督府设委，乃俱听河协辖制。”在

清前期，这个地方还是受中央王朝羁縻统治的“中马番族”的驻地，从地名^①、族名和地方文物遗存来看，可能是蒙古人和藏人较早占据这里，以畜牧为主，向朝廷纳马易茶。当时的人们一部分信仰藏传佛教，一部分信仰伊斯兰教。

这个地方历史上一直隶属河州，为其西乡之西北角。由于战争、移民、屯田和茶马互市等种种历史原因，元明时期，河州已经是一个多族群聚居的地区。到了清代，回民势力逐渐强盛，他们亦农亦商，使河州发展成为甘青交界处的商业中心。清初中期，受中原地区的影响，西北回民社会的地主经济已经非常发达，耕作技术也已经与内地相当。据《平定关陇纪略》卷一载，甘肃回回“盖自乾隆以来，重熙累洽，关陇腹地不睹兵革者近百年。回民以生以息，户口之蕃亦臻极盛”。

由于回民内部教派分歧常与地主的争权夺利结合在一起，自清道光时起，纷争不断，再加上朝廷处置不当、高压严惩，最终在西北地区爆发了针对清朝统治者的大规模的回民起义，并在同治年间达到高峰，先后在宁夏金积堡、甘肃河州、青海西宁、甘肃肃州形成了四个起义中心，致使清朝在西北的地方军政事务陷于瘫痪。清廷派左宗棠前往西北镇压回民起义，除河州回民在马占鳌率领下战胜而降保存了一定实力之外，其他地区皆遭清剿，河西甚至再无回庄。西北回民的反清起义在中国近代史上产生的最有影响的后果之一是马家军阀势力在河州的崛起（高占福，1988）。

保安人正是在这种兵荒马乱的时期进入河州的。当时，河州回民的首领马占鳌刚刚占据大河家，马海晏（马步芳祖父）占据乜藏沟，马千龄（马鸿逵、马鸿宾祖父）占据韩家集（杨效平，1986）。保安人到达大河家以后，一部分人留在了梅坡、甘河滩、大墩，另一部分人到达乜藏，为马海晏修建城堡。一年以后，由于这部分保安人难以管教，马海晏或他的儿子马麟怕后院不宁，将这部分人赶

^① 据李克郁教授考证，“大河家”一名源于“霍尔”或“贺尔”（1993）。

出了乱藏，致使这部分人流落荒野。后在马占鳌奏请左宗棠得到“左公包的章程是一劈两开”的授意之后，将这部分人安置在了高赵李家、朶集斜套等处。这样，保安人全部成了马占鳌及其后人的“子民”。正如一位回族老人（137号受访者，78岁，高小，退休干部）所讲：

解放前，大河家是两军占下的地方。八大家是马步芳的外家，马占鳌的子孙。马占鳌成立西军来到大河家的时候，左宗棠定下了章程，也就是人们说的“左公包的章程是一劈两开”，大河家才有了回回，保安人就是那个时候安置下的。之后回回的势力才越来越大。

实际上，除了出于同是穆斯林的一点点同情心之外，安置保安人的主要动机是利用这部分人口占据和扩大自己的地盘，是出于自身利益的考虑。马海晏看到保安人不好管理，害怕在自己的老巢里留下隐患而驱逐他们，这时可是一点“穆斯林皆兄弟”的情分不念的。保安人的定居，使当地的“汉人”边缘化。高李村和斜套村的汉人的房屋田产分为两半，一半无偿分给保安人。由于种种原因，这些汉人多数迁了出去。这样，马占鳌一毛不拔，既安置了保安人，得到保安人的感激，又排斥了可能威胁其后院安全的异族人，改变了大河家的族群居住格局。

保安人安置下来后，处境怎么样呢？一位老人（183号受访者，71岁，小学，聚居区农民）记得：

从同仁到了大河家以后，马占鳌安排保安人在大河家住下，当时说想住在哪里就住在哪里。老人们怕以后如果再发生争执没有地方跑，就沿山住下了。原来这里是多数（即汉民），他们亡的亡，走的走，现在多数就很少了。我们的根子是异乡人，与本地人不一样，刚来的时候也是受人欺负，日子比多数好不了多少，但毕竟是自己人，再不会被赶杀了。

保安人定居大河家等地，首先进一步开发了当地的荒山荒滩，

扩大了大河家的农业生产规模；其次，他们为当地社会的上层，如“八大家”（马占鳌儿子和孙子共分为八个家族）和宗教上层，提供供养。

保安人一开始就处于大地主的控制之下。而且，这里朝廷的地方管理系统相对完善，税赋负担比处于羁縻状态下的同仁要高出不小。可以说，这是一个新的社会权利结构，保安人必须重新适应这里的组织和制度。

社会适应中的他人定义

保安人在同仁务农，相对于不事农耕的游牧族群，无所谓“不会”种地。但到了大河家，人们发现自己“不会”种地。他们不会选种，不会拌种，不会施肥，还使用早已经被淘汰的直杠犁，把收来的庄稼搭在架子上晾……这些不仅使他们遭到当地农民的耻笑，也使他们的产量无法应付繁重的负担，生活极其艰难。

①保安人是身无分文从家乡逃难出来的，刚到大河家，穿的衣服、盖的房子、背水吃饭都还保持着同仁的做法，与当地人大不一样，而且说的是别人听不懂的“黑话”。

（015号受访者语）

②保安人刚到大河家时，穿的是藏族服装，被人们认作藏族，但信仰又与藏族不一样，生活习惯、言行举止介于番与非番之间，所以被叫了个“半番子”。（017号受访者，35岁，研究生，临夏州干部）

看来，保安人从同仁迁到大河家，也从原来的社会地位降到了当地的最底层，现在人们还记得当时的处境，如一位受访者（117号受访者，67岁，小学，农民）回忆说：

解放前对保安人压制得很厉害。爷爷从青海来，在这里啥都没有，哪个民族的人都可以过来在头上摸一摸、狠一狠。到我是第三代，八九岁时听说保安人没有文化，被

国民党要粮要款折腾得走投无路。我们从藏区来，不懂事，野一些，反抗大，动不动被吊起来打。有时候还有人说：“你们哪来的哪走”。

文化中的和文化间的迁移是一个苦难的过程，移民进入的统治性文化通过文化、制度和个人互动施加那些能导致变化的压力，而刚迁入的移民则反抗这种能导致变化的压力（斯梅尔策，1992）。宗教以外的文化适应是保安人迁移以后遇到的主要障碍。正是这种处境，使人们团结得像一家人。人们认为：

①那时候人们对外来者非常苛刻，什么人都敢在保安人头上摸一把，可以说保安人处处受人欺负。保安人的几个庄子只有团结一心，互相关照，才能生活得好一些。（015号受访者）

②要想生存，就不能把一个人的事情看成他个人的事。如果有人敢欺负一个保安人，其他保安人不管，那人们就敢欺负所有保安人。所以，不管是不是认识，哪怕原来是仇人，当一个保安人被别人欺负的时候，在场的所有保安人都必须站出来保护。（237号受访者，38岁，小学，聚居区农民）

保安人个体之间是这种互相保护的关系，村庄之间也是这样，一个村庄有事，其他村子会联合起来支援。这是一种反抗压力的群体反应，其作用是强化了“我们”与“他人”之间的界限，使内部的团结和认同更加紧密。

“半番子”是一种否定性的社会定义，是对群体的污名化。正是这种否定性的他称，使“保安人”不同于“八坊人”^①、“山西人”、

^① 八坊是20世纪初河州城里最繁华的回民居住区，毁于20年代末冯玉祥征讨西北地方军阀势力时期。八坊的回回善于经商，精明干练，其生计方式、价值观念、行为方式被认为同与之相对的各乡回民有一定区别，常被东乡人（今为东乡族）和西乡人（保安族为西乡人中的一部分）用来比较各自的性格特征，在这次调查中比较普遍地被人们提到。这种区别在一定程度上是城乡差别的表现。

“官厅人”等其他同样以来源地相称的群体称谓，并强化了保安人内部的认同。而且，这种“半番子”的他称，主要是当地的回民使用的。最早，人们把回民分为“中原人”和“半番子”，“半番子”除了保安人还有撒拉人和东乡人。但是，在地方族群关系格局中一直处于劣势的汉民则一般不使用这样的称呼。他们把所有信仰伊斯兰教的人们都叫做“回回”，偶尔称保安人为“尕回回”。实际上与保安人发生各种社会关联的主要是回民，只有在这种情况下，保安人才在回民身份以外产生族群性。倘若保安人定居在汉民或其他并不信仰伊斯兰教的人中间，或者大河家地区存在非常强大的非穆斯林势力，社会对他们的定义可能就只有“回回”了，而回民内部也不可能再有机会强化这种族群性。

社会学的观点认为，社会阶级和族群（广义而言）是分化的根源。如果不考虑到社会经济地位的因素，讨论族群性（ethnicity）将毫无疑问。族群社区（ethnic communities）内部的变化及其差异同社会经济的阶级因素有着密切的联系。族群群体间行为和态度方面的广泛差异反映了这些阶级因素，族群群体的同化、整合和不平等有部分与他们的社会阶级构成及阶级结构的变化有关（科普林、格德沙尔德，1978）。

保安人以回民身份迁居大河家，定居以后被视为“半番子”，处于社会阶层结构的底层，获得空前的内部认同，并明确了与当地回民的边界，在回民内部具有了族群性。这个过程，就是上述观点的一个例证。而四寨子人前期的各种移民的整合又提供了一个反证。

两种社会权力关系和社会阶层结构，出现两种不同的族群变化模式，说明社会权力关系和阶级结构是决定族群过程的根本力量，这种力量既可以抹去人们之间巨大的差异，也可以让细小的差别变成鸿沟。

社会流动与族群身份认定

保安人在迁移到大河家以后的半个世纪中，逐渐适应了河州回民的生产生活方式，并取得了骄人的社会经济成就。到20世纪30年代，保安人在大河家地区的社会经济分层中处于较高地位，在农业、商业和政界的发展已经没有任何障碍。一位受访者（051号，69岁，中专，临夏州退休干部）说：

以前，大河家地区把汉语叫做“中原话”，把讲汉语的回民叫“中原人”，我们叫“保安人”。保安人刚来时很保守，轻易不与中原人通婚。宗教各个教门为了扩大自己的影响，哪个民族的人都吸收，这样起了很强的媒介作用，通婚的界限很快打破了。慢慢地人们交往多了，在各方面都有了共同的特征。宗教生活一样了。从回民那里学来很多东西，有的做得比回民还好。保安人的饭菜就是向回民学的，现在人们都知道保安人的饭菜好，比回民的还好。很早以前保安人穿的与同仁的藏民一样，那边的保安人到现在还没有改变，这边的保安人穿的已经与中原人一样了，“半番子”也不叫了。在快解放那个时候，保安人基本上与回民融合了。保安人在许多地方还领先呢。解放前后人们穿的“西式夹夹”就是保安人从印度带回来的，就是现在回族服装中的那种夹夹。鱼刀^①也是从印度带回来的，甘河滩的陕家宝第一个仿制出来。三四十年代大河家住着一个马全钦，相当重视教育，大河家地区的小学教育普及了，保安人中经济条件好一些的都能上学，保安人那时候开始有文化

^① 鱼刀是保安腰刀的一个品种，长3~5寸，刀身镶牛角，形状似普通的水果刀。刀刃锋利，便于携带，人们常用来削食熟肉和水果，在甘青地区很受欢迎。

了，保安人的尖子还上了黄埔军校。保安人在政治、经济上与中原人一样了。

这一段受访者的话有大量材料可以进一步说明。新中国建立初期对保安自治乡各阶层人口及房屋地亩调查统计记录（见表8—1和8—2）说明在经济方面，保安人在大河家地方已经处于佼佼者。^①

保安人经济地位的改变，得益于两个方面：（1）他们吸取了同仁族群关系破裂的教训，十分注意处理好与当地其他族群的关系，在人们的帮助下，很快掌握了当地较先进的耕作方式，学会了当地人的生活方式；（2）保安人利用他们熟悉、了解藏文化的优势，积极参与甘青地区的贸易，他们的“藏客”^②成为马步芳时期最成功的商人团体之一，利用商业积累的资金，保安人购置了大量房屋田产等，经济上摆脱了群体弱势局面。新中国成立初期，在保安自治乡^③范围内，保安族地主所占户数比例比回族高出近一倍。中农以上户数汉族占48.82%，回族占43.10%，撒拉族占43.24%，保安族占43.60%。从这组数据看，保安族自治乡内各民族经济状况没有显著差异，但保安族的居住质量总体上要好于其他民族。

^① 对于这一问题，受访者中比较普遍的看法是：解放的时候保安人的经济状况并没有比当地的回民好多少，但由于保安人争强好胜，不懂当时的形势，不仅不会像一些富裕家庭那样隐匿财产，而且还作为家庭奋斗的成就，炫耀性地报告给土改调查员，所以，档案里的统计数据 displays 保安人的经济状况是大河家最好的，保安人的阶级成分也因此普遍定得比其他民族高。

^② “藏客”是人们对专门从事进藏贸易的商人的称呼。“藏客”必须有马有枪，一般需武装结队出行，少则十几人，多则上百人。据说，保安人的“藏客”中有极为有效的组织，多数人精通藏语，能与藏族交朋友，他们的武力和内部团结是别的商队无法比敌的，因此，他们具有较高的保险系数和较好的经济效益。

^③ 保安自治乡成立于1952年3月26日，1954年4月2日成立了大河家回族保安族撒拉族土族联合自治区，保安自治乡改为保安民族乡。详见第10章。

表 8—1 新中国建立初保安自治乡各阶层人口统计表

民族	项目	地主	半地主式富农	富农	中农	贫农	雇农	其他	合计	
保安族	户数	23	7	33	237	261	123	4	688	
	人口	男	79	15	113	668	628	244	10	1757
		女	95	26	134	678	687	236	9	1865
		小记	174	41	247	1346	1315	480	19	3622
		%	-	-	-	-	-	-	-	7.29
撒拉族	户数	-	-	-	16	15	6	-	37	
	人口	男	-	-	-	44	36	12	-	92
		女	-	-	-	35	33	16	-	84
		小记	-	-	-	79	69	28	-	176
		%	-	-	-	-	-	-	-	3.54
回族	户数	1	-	-	24	14	17	2	58	
	人口	男	4	-	-	76	44	34	4	162
		女	13	-	-	74	56	36	6	185
		小记	17	-	-	150	100	70	10	347
		%	-	-	-	-	-	-	-	7
东乡族	户数	-	-	-	1	-	-	-	1	
	人口	男	-	-	-	5	-	-	-	5
		女	-	-	-	4	-	-	-	4
		小记	-	-	-	9	-	-	-	9
		%	-	-	-	-	-	-	-	0.02
汉族	户数	-	2	-	60	47	17	1	127	
	人口	男	-	4	-	203	156	41	1	405
		女	-	7	-	204	162	35	-	408
		小记	-	11	-	407	318	76	1	813
		%	-	-	-	-	-	-	-	1.64
合计	户数	24	9	33	338	337	163	7	911	
	人口	男	83	19	113	996	864	331	15	2421
		女	108	33	134	995	938	323	15	2546
		小记	191	52	247	1991	1802	654	30	4967
		%	-	-	-	-	-	-	-	-

资料来源：临夏回族自治州档案馆馆藏资料。制表时间：1952年12月25日。

青海的对外贸易在 20 世纪上半叶被马步芳势力所垄断，并且是马步芳维持其军费开支的主要途径；青海昆仑中学是马步芳培植亲信的摇篮，其军政骨干绝大多数出自该校；作为马步芳的继承人，马继援掌管的八十二军是青马军事力量的精粹所在（亨斯博格，1978）。40 年代，保安人中出现了“保安三杰”，他们分别在马步芳势力的这三个核心部门身任要职。可见，保安人已经完全可以进入新中国成立前甘青回民社会政治、经济和军事核心部门，融入社会上层。一位受访者（161 号，55 岁，高小，聚居区农民）的话很有根据：

到解放的时候，保安族是积石山最先进的一个民族，什么新鲜事物能接受，有一批长期在国外做生意的人，有文化的人也多。

表 8—2 新中国建立初保安自治乡房屋地亩调查表

民族	项目	地主	半地主式富农	富农	中农	贫农	雇农	其他	合计
保安族	土	201	73	486	2675	1892	482	50	5859
	瓦	26	-	30	6	7	24	5	98
	楼	4	-	2	4	-	31	-	41
	小计	231	73	518	2685	1899	537	55	5998
撒拉族	土	-	-	-	150	103	44	-	297
	瓦	-	-	-	-	-	-	-	-
	楼	-	-	-	-	-	-	-	-
回族	土	21	-	-	228	111	70	9	439
	瓦	-	-	-	-	-	-	-	-
	楼	-	-	-	-	-	-	-	-
东乡族	土	-	-	-	-	-	-	-	-
	瓦	-	-	-	-	-	-	-	-
	楼	-	-	-	-	-	-	-	-
汉族	土	-	24	16	567	364	81	9	1061
	瓦	-	-	-	-	-	-	-	-
	楼	-	-	-	-	-	-	-	-
合计	土	222	97	502	3620	2470	777	68	7756
	瓦	26	-	30	6	7	24	5	98
	楼	4	-	2	4	-	31	-	41
水地	985.83亩	-	-	-	-	-	-	-	-
旱地	5564.49亩	-	-	-	-	-	-	-	-
山地	3520.10亩	-	-	-	-	-	-	-	-
总计	10070.42亩	-	-	-	-	-	-	-	-

资料来源：临夏回族自治州档案馆馆藏资料，制表时间：1952年12月25日。

另一位受访者（262号，71岁，高中，积石山县退休干部）提到：

解放前，大概是1945年，马铭骥听说青海修路要占了我们保安人的老祖坟，号召保安人有枪的带枪，有马的骑马，耀武扬威地到保安城去说理，告诫当地人不要动我们的祖坟。

20世纪40年代马铭骥率众到保安去上坟，影响很大。此事发生在马仲英血洗吴屯十几年后，联系那种恐怖的记忆，当地人认为保安人的势力大了，要借助马步芳的势力报仇雪恨，重回保安城，非常恐惧。这种恐惧到现在还表现为一种担忧，保安族偶尔去上坟，当地的土族和藏族都会非常警觉。笔者在同仁调查时，几位老人也曾专门谈及此事，表达了他们的担忧。这个马铭骥是当时的河州城防副司令。

一位受访者（168号，48岁，没上过学，聚居区农民）这样描述保安人新中国成立前夕在大河家地区的社会地位：

保安族做生意，有马有枪，这是必须的。解放前省上来人时，马全钦要通知保安人组织马队迎接省上的客人。当时保安族已经比较先进了，有文化，作贸易，经济实力也有一些。

根据戈登的理论，保安人这时候已经完成了移民群体融入东道主社会的结构同化过程。他总结道：只要结构同化发生，其他方面的同化就会随之自然发生。现在让我们来看看其他方面的情况。

在衣食住行方面，保安人在新中国成立前夕基本上已经与当地回民一样了。在新中国成立时已经成年的老人都还记得当时的情况，如一位受访者（093号，72岁，高小，退休干部）说：

解放初期，保安人穿的与当地的回族一样。解放前后保安人的生活已经与当地的回民没有什么不一样的了。小时候这里（斜套）只有汉民和保安人，经常到甘河滩去。那里叫汉族“汉民”、“囊噶”。汉民叫保安人“老保安”、

“丕回回”，就是回民的意思。

一位 81 岁的汉族老人（090 号受访者，没上过学，农民），50 多年前迁到斜套，他说：

刚迁来时，保安人、回民和汉民穿的都一样，过去人都很穷，穿麻布。

另外一些受访者记得：

①六七十年前，这里的各民族穿的都一样了，生活方式和习惯也都一样。只是穆斯林戴的帽子与现在不一样，那时候都带黑帽子，白帽子是解放以后的事情。（107 号受访者，汉族，80 岁，初小，农民）

②解放的时候，保安人穿的是大襟衣服，与回族一样。冬天穿大襟皮袄，回族也穿。柔拉是藏族的衣服，解放的时候已经不穿了。那时候保安族的生活已经和回族、东乡族和撒拉族一样了。（247 号受访者，84 岁，没上过学，聚居区农民）

这样，文化方面只有最明显的语言还保持活力，其他方面已经没有多大的差别了。这种情况下，对保安人的身份认定发生了变化，“半番子”不再是社会上普遍使用的群体称谓。由于他们的业绩，“保安人”这个称谓的语义也包含进某种社会承认和赞许的意味。而人们的自称，据一位老人讲，除了保安人，就是“回民”，除此之外，再没有别的名称。

精英的归属意识

蒋介石放弃了收缴西北马家军阀势力的做法以后，马家军阀掌握了甘、青、宁的实际控制权。实际上他们也汲取了清朝回汉冲突的教训，极力促进回汉和解，维护地方的安定。这一时期，虽然回汉权力阶层和知识分子互相争夺地方控制权的斗争仍然非常激烈，但民间相对平和得多，三四十年代甘、青、宁地区的现代教育有了

一定的发展（许宪隆，2001）。

实际控制大河家地区的是马占鳌的后代马全钦。他是一位热衷于发展现代教育的开明人士，在大河家创办多所小学和魁峰中学，这使得保安人有机会接受现代教育，并出了几位有名的才子。上文提到的“保安三杰”马建业、马瑛富、马世恭就是其中的佼佼者。

“马建业，字翰卿，笔名马潇潇。生于1918年，回族，青海同仁县人（原籍甘肃临夏县）。南京中央政治学院附设蒙藏学校高中毕业，1943年成都金陵大学英语专修科毕业。曾任青海德兴海商栈驻印度加尔各答经理处经理，1946年任青海实业公司上海分公司经理，1948年兼任南京《西北通讯》社社长，研究西藏问题。”（《青海学人录》，1997）

“马瑛富（1921—1954年），字裕光，笔名中川，回族，甘肃省临夏市人。曾就读于青海省回教促进会立西宁高级中学，重庆边疆学校，1947年毕业于上海复旦大学法律系司法组，获法学学士学位。1947年秋至1949年秋在青海昆仑中学任教导主任，副校长。”（《青海学人录》，1997）

马世恭（1922—1999年），是黄埔第十九期炮科毕业生，曾任马步芳之子马继援的高级参谋，与马继援私交甚笃。

从介绍马建业和马瑛富的文字可以看出，他们都自认为或被认为是回族，并不强调回民以外的族群身份。在马建业的籍贯一项，提到了青海同仁，这是与“保安”最近的信息。这种态度，在新中国成立以后使得人们忽视了他们的“保安族”背景。但保安人都不知道，他们是地地道道的保安人。一位受访者（329号，60多岁，退休教授）告诉笔者：

马建业是我的叔父，他曾在《突厥》月刊上发表了一篇自传性的文章《天伦之战》，文中提到：“父母是蒙古族随了伊斯兰教的后裔”，“保安人也叫‘蒙回’，内地的回族叫‘汉回’”。解放前保安族在大河家独树一帜，回族认为保安族与藏族一样，排斥保安族，保安族也不与

回族通婚，实行民族内部婚。但是，我们家族几乎没有保安族内部婚配的。我的哥哥马世恭前几次令人悲哀的婚姻娶的都不是保安族。

显然，保安人精英的回民归属意识在其身份认同中居于主导地位。精英的认同反映了保安人的社会处境，对于一般民众的影响是巨大的，例如有位受访者（270号，89岁，小学，聚居区农民）记得：

我在解放前给马鸿宾当了两年兵，打过孙殿英。三马的军队里全部是中原人，不让我们说保安话，但也没有欺负保安人的事情。当兵之间只有地域概念，没有民族概念，凡是大河家的都熟悉，互相照顾。

马世恭是“保安三杰”中惟一享尽天年的一位。他身前写作的只有寥寥三千字的“自传”（见附录8—1），虽然不能记录下老人坎坷的一生，但却为我们提供了一些半个多世纪的时间里保安人的社会生活和认同意识的资料。在老人的文字中，看不到“保安人”这样一种单独的身份意识的存在。他几乎没有提到自己的族群身份，即使在记述中华人民共和国成立以后的事情时也是这样，他表达得更多的是作为一名伊斯兰教徒的价值观念。

看来，在身份意识和族群归属方面，在新中国建立以前，保安人都把自己认同为“回民”。正如一位89岁的老人（270号受访者）讲的：

我们从来就是回民。那时候只知道自己是回民。保安民族是解放以后分下的。

保安人在迁入大河家后的半个多世纪里，在生产、生活方式方面适应了当地社会，在结构上实现了与其他族群的同构，在自我意识上表现出与回民的高度认同，而且也在态度和行为两个方面呈现出被回民社会接受的趋势。这种情况下，保安人是否会完成其他方面的同化，逐渐失去内部的群体认同，从而被融合了呢？

冲突与群体界限的表达形式

大概在婚姻方面出现了明显的分化。马步芳时期整个西北回民社会的上层倾向于族外婚，回民权贵大多娶了汉族书香门第的小姐，如马全钦的母亲就是汉族。保安人中，上层与外族通婚的比例可能会高一些，但仍然不普遍。一位回族受访者（302号，31岁，高中，乡镇干部）谈到：

叫保安人是“半番子”，主要是因为他们想问题和我们不一样，我们的道理跟他们讲不通，人家们有事自己的道理一说，处理得可好呢。周围那么多回民，教门细致一点的人家绝对不敢娶保安族姑娘，人家背后的人心齐，本来针尖大一点的家务事，姑娘不顺心了，人家的保安话一说，娘家人全来了，厉害得很，婆家根本吃不消。

这说明虽然已经有了生活方式和生产方式上的适应，但保安人与其他回民在日常生活观念和行为方面的差异还相当明显，直接影响着家庭生活，保安人可以娶回民女子，但回民轻易不娶保安女子。这是一种不平衡的通婚模式，会影响通婚的规模。

作为一个外地人群体，他们为适应地方性的社会生活习惯付出一定代价；作为一个向上流动的群体，他们与社会的上层不断发生竞争和冲突。如一位受访者（134号，70岁，高小，退休干部）提到：

解放前，各民族的老百姓都一样，八大家掌握权力，人家说了算，那实际上是阶级关系，不是民族关系。社会地位的区别很明显，房基不能起高了，院子的门都不能随意修，必须比人家的逊色才行。要是超过了或是与人家的平了，就不行，非要给你破坏了不可。

如果保安人的经济适应不成功，人们没有相应的提升自己社会地位的行动，就不可能在这些象征社会地位等级的细节上发生冲突。

社会环境基本是由共同的思想、信仰、习惯和倾向构成的。这

些思想、信仰、习惯和倾向要能影响个人，就必须以某种独立于个人的方式存在。宗教正是这些思想、信仰、习惯和倾向独立于个人存在的方式之一（迪尔凯姆，1996）。当一个社会不能共享一套价值体系的时候，原有的社会环境就会遭到破坏，社会结构和群体关系必然发生大的变迁。从这个意义上看，使得保安人背井离乡的正是他们的宗教信仰。

安东尼·史密斯这样形容宗教对于族群的重要性：“宗教不仅仅是族裔的‘证章’，而且是一种深刻的政治力量。宗教如同徽章，宗教如同墙壁，宗教如同边界，宗教连带族群”（1995：90）。但是，保安人迁到大河家以后出现的族群性，说明“宗教的徽章”并不能囊括一切，它可能仅在不同宗教或者教派之间起作用，并且其作用的方式和强度也会随着其他因素的变化而变化。在同一种宗教背景下，其他因素对于族群性的作用可能会上升。

一位受访者（105号，78岁，中专，退休干部）说：

马占鳌时期安排了保安人，对各民族一样看待，回汉平等对待，大家关系很好。马占鳌的后代马全钦一直没有给国民党干事，人家讲团结，有事先批评回民，这样对回汉两家都好，大河家这个地方在回汉冲突中没有受到什么大的损失，所以我们的村子才叫“团结”。但国民党时候不承认保安族，保安族在政治上没有地位。马步芳把保安族没看在眼里，说是“番子”、“贼娃子”，因为保安人不学文化，看上去野蛮，被看不起。

这位受访者的这段话是有所指的。20世纪20年代，保安人马以黑牙学经的时候自称得了“教门”，开始在保安人中传教。他的这一举动引起当地崖头门宦的不满，并以“邪教”罪名将马以黑牙告到“尕旅长”马全钦处，要求予以镇压。1928年，马全钦派军队包围了高赵家，搜捕马以黑牙等人，并杀害了包括马以黑牙在内的数人（马通，1995：215~217）。马全钦迫于马步芳推行新教、革除教派的压力，为铲除宗教异己大开杀戒，“重又唤起了保安人曾经被杀

的恐惧，这种心理上的伤害又一次加固了保安人的凝聚力”（015号受访者语）。“马以黑牙被害后，王阿布都继任了教主，后来被马步芳以王阿布都与马仲英有勾结的罪名杀害于循化。王阿布都遇难后，其姑母马桃花继任，成为这个门宦第三任传教人，教徒尊称为桃花阿姑。马桃花能言善辩，得到教徒拥护，于1949年逝世，将教权传给马尕以西（马以黑牙的儿媳），成为该门宦的第四任传教人。”在1958年宗教改革以前，“高赵家门宦除遵行《古兰经》和天命圣行外，主要是聚会大点香火，高念‘则可若’。据说念时又跳又哭，遂引起其他教派门宦的斥责。……（宗教仪式）实际上非常粗略简单，宗教活动也比较涣散……对桃花的信任极为坚定”（马通，1995：217）。

新中国成立初期的统计显示，1952年保安自治乡全乡由甘河滩、梅坡、大墩、高赵家李家四个行政村合成，共有18个自然村，有保安族644户，撒拉族37户，回族45户，东乡族1户，汉族131户，五个民族共858户，共计4887人口（男2356人、女2531人）。其下（包括保安、撒拉、回、东乡等四族）老教（格底目）有255户，占总户数51%，高赵家门宦有120户，占17%，崖头门宦有250户，占总户数35%。^①表8—3反映了1955年保安族居住区教派分布情况，高赵家门宦的信徒占保安族居住的教坊教民户数的20.7%，约占保安族总户数的一半。

^① 资料来源：甘肃省临夏回族自治州档案馆馆藏“临夏专员公署民族事务委员会1949年—1956年卷”。

表 8—3 1955 年保安族居住区教派分布情况

寺名	者马提户数	崖头	高赵家	老教	新教
陶家	91	91	-	-	-
沈家坪	55	41	9	-	-
东头村	21	18	3	-	-
刘家村	28	28	-	-	-
康吊	43	1	-	41	-
周家	132	-	4	-	-
尕庄	53	-	9	44	-
尹家山	33	27	1	5	-
梅坡	134	8	26	92	8
甘河滩	147	31	67	49	-
魏嘴	21	5	1	14	1
安民湾	14	3	2	9	-
石家哇	32	28	4	-	-
崖头	36	36	-	-	-
李家	76	27	14	35	-
高赵家	86	12	68	6	-
阳哇	35	14	1	18	-
苟多洛	32	15	1	16	-
石家村	49	-	1	48	-
肖家	70	8	37	25	-
大墩	134	101	28	5	-
斜套	79	13	20	31	-
扎尕山(小关乡)	64	-	3	-	61
小关坪	95	-	20	-	69
吊地哇	50	-	3	43	4
山庄河(居集)	14	-	4	-	-
尕周家(四堡子)	10	-	12	66	-
总计	1634	507	338	547	143

资料来源：中共临夏县委统战部关于临夏县伊斯兰教、教派、门宦情况统计表，1955年，临夏县档案馆馆藏资料。

教派分裂，各立门户，是清中期以来西北穆斯林社会经济、政治发展的一个重要特征，是社会权利资源分配的一种形式。教主一般都拥有封建特权，可以得到束脩赠送，甚至可以强行摊派。因此，不论一个新兴教派的初衷是不是争夺资源，其出现都会产生分散原有教主的教民、削弱或剥夺他们的既得利益的实际效果，进而就会出现争夺利益的斗争。近代以来西北穆斯林社会的动荡总是与这种利益争夺息息相关（李兴华等，1998）。

保安人从20世纪20年代开始，在大河家地区的社会经济地位逐步上升，按照自己的文化背景理解、实践宗教信仰，已经成为人们下意识追求的东西。作为一个具有特殊文化和历史背景的群体，保安人在对社会现象、宗教教义和仪礼上有自己的理解和处理方式，应当说是一个自然而然的现象。

任何人，任何群体都不可能脱离他们原来的背景，在完全空白的立场上去思考和理解，因为，“过去的影响无处不在”（史密斯，2002）。高赵家门宦的一些行为特点反映了保安人的历史与文化积淀。然而，当这种现象触动到既有的社会资源分配格局的时候，就会成为一个社会政治事件，遭到社会强势力量的压制。而西北伊斯兰教又具有越是遭到压制，尤其出现流血事件以后，越会强化教派分裂和群体内部团结，促进新门宦形成的特点。这样，高赵家门宦成为一个具有严密内部团结的教派，并具有自己的独特风格。但在组织形式和社会作用，或曰社会功能上，高赵家门宦则完全是西北回民社会表现在伊斯兰政教方面的结构特征的一次复制。这种复制也可以从意义和价值的角度理解为独特群体在社会适应中的一种自我表达。

高赵家门宦的信徒由于教派原因，在社会声誉、向上流动中，都遭遇到来自其他教派的压力，这种压力与迁移初期个体与群体社会安全的压力结合在一起，进一步固化了保安人的内部凝聚力。但需要注意的是，这时候，只有一半保安人追随了高赵家门宦，处于这种状态下。上文提到的那些成功地实现了向上流动的保安人个体，

据初步调查，他们的教派背景都比较模糊，个人与家族往往不一样，更多地强调信仰的自主性。

保安人迁移到大河家以后半个多世纪中的适应和同化，可以简要概括为这样一个过程：回民社会上层统治者为了自身利益接纳了保安人，宗教信仰为人们提供了社会接触的结合面，通过群体努力，保安人适应了以回民为主导的当地社会生活，并开始向上的社会流动。实际上在新中国成立前夕，保安人的社会经济地位已经与当地其他群体没有差别，人们的自我认同也主要是对“回”的认同，否定性的社会定义只有在个体或群体冲突情况下才会使用。但是，群体的向上流动引起的地方利益格局的变化通过宗教事件，转而发展成为以教派为标志的群体分化，部分保安人因此更加强化了群体认同。而不论是否信仰高赵家门宦，全体保安人总的群体认同依然存在，这种认同继续对全体保安人发挥着保护功能。只要这种情况存在，内部凝聚力在一定程度上得以维持，保安人的族群性就会持续下去。

可见，移民在新的以其他族群为主导的社会里的同化，不是一个简单的过程。即使结构同化发生，其他方面的同化也在进行之中，但只要社会中存在权力关系，并且这种权力关系与族群相关联，族群就有可能按照这个社会的结构方式形成与主导族群的竞争力量。这种情况下，同化的进程也许还在继续，但族群边界将会持续存在。这种边界可能是在真实意义上存在的，也可能是在象征意义上存在的。而无论是真实意义上的存在还是象征意义上的存在，都是社会事实。

9 保安族的识别和命名

时间自然地进入了 20 世纪后半叶，但社会却不是自然状态下进入这个时代的。中国在这个世纪的中心发生了翻天覆地的社会巨变，保安人也不可能置之世外。

从逃亡的穆斯林，到大河家的外地人、“半番子”，到新中国成立前夕的“保安回”，保安人经历了从原来所属族群分裂出来并逐渐融合到新的族群中去的过程。中华人民共和国成立后，保安人被国家正式命名为“保安族”，80 年代初，保安族的自治地方“积石山保安族东乡族撒拉族自治县”成立，由民族命名而产生的一系列政治、文化、经济权利进一步制度化。这两项重大民族政策的实施过程中人们的反应如何，也就是说在保安人族群归属的自我认同和社会定义层面看这些政策的影响是什么，将是现在开始要讨论的问题。

我国的各民族几乎都经历了从这样或者那样的“民”或“人”变为国家正式命名的“民族”的过程。保安族属于 1953 年全国第一次人口普查时已经确定的少数民族，国务院于 1952 年 3 月 25 日正式批准认定保安族为中国的一个少数民族。从“保安人”到“保安族”是一个什么样的过程呢？

民族识别政策的由来及其执行

民族政策是国家为了维护和增进统治阶级的利益而对国内诸族体 (ethnic groups) 采取的措施、办法和制度，它的实施是一个在诸族体间进行价值分配的过程，因此直接规定着族际互动的性质和民族关系的走向 (宁骚, 1995: 4)。新中国在处理族群关系方面面临着与改造传统旧社会一样艰巨的任务，或者说，建构一种全新的族

群关系是新中国建国任务的一个重要组成部分。这方面面临的任务，用西方学者的观点可以概括为以下几个具体问题：如何以集体方式公平地分配国家资源？如何保护少数或者弱势族群免受歧视和排斥？如何扩大这些族群成员的机会并降低不利于他们的因素（霍布斯鲍姆，2000：184）？

新中国成立伊始，首先系统地废除了历史上形成的族群压迫、族群歧视制度和文化，继而建立了以民族平等、民族团结、民族区域自治、各民族共同繁荣为核心的民族政策和政治制度。为顺利实施这些政策和制度，国家还系统地进行了民族识别和命名，使中华人民共和国的每一个公民，除了公民身份之外，同时还具有一种确定的惟一的民族身份，这一切并以法律形式固定下来。

中国共产党自成立之日起就非常重视民族问题，把解决中国民族问题作为自己的历史使命。在中国共产党历次颁布的纲领性文献中，都把解决民族问题列为重要的内容之一。所以在新民主主义革命时期就形成了一系列解决民族问题的纲领政策。这一纲领政策在唤起和动员少数民族人民参加中国共产党领导的新民主主义革命和反对日本帝国主义的民族革命斗争，争取中华民族的解放、少数民族自身的解放和建立新中国的历史进程中发挥了十分重要的作用（金炳镐、王铁志，2002）。与中国人民解放军进驻民族地区同步进行了中国共产党民族政策的大宣传，民族工作是民族地区民主革命斗争的核心内容之一，通过动员少数民族的民族意识使人们接受平等、革命、建设新制度的思想，在此基础上组织群众打破旧社会建立在封建和宗教礼教基础上的结构和制度，建立新的社会运行模式。新中国成立初期的民族工作非常生动地体现了中国共产党解放下层劳苦人民、实现社会公平的政治宗旨。

新中国成立后的民族政策包括政治参与、教育机会等与少数民族个体直接有关的具体优惠措施。为了贯彻政策，首先要解决“哪些人是少数民族”、“这些人是什么少数民族”、“他们应当如何称呼”等问题。尤其是民族区域自治制度，必须明确一定区域范围内什么

民族自治的问题，即在地理边界明确的情况下还要明确民族边界，这项政策才能得以实施。为此，共和国政府在成立之初就系统地组织开展了民族识别和命名工作，对传统上已经确认的和谱系比较清晰的三十多个族群确定了统一正式的名称。

新中国成立初期，民族工作的主要任务是广泛宣传贯彻民族政策，搞好民族关系，加强民族团结，巩固祖国统一，所以对民族名称采取了“名从主人”的原则，认为确定民族名称是这些民族自己的事，不能由别人包办代替，更不能用行政命令的方式强加于人。因此，在1953年第一次全国人口普查中全国自报登记下来的民族名称就有400多种。在此之前，中央派出民族访问团赴各民族地区慰问，就初步接触到民族识别的问题，即长期被压迫的许多少数民族纷纷要求承认他们的民族成分。于是，民族识别工作在1953年正式提到民族工作的日程上来（黄光学，1995：147）。

新中国的成立是一次剧烈而又广泛的社会变革，几乎所有的社会成员都改变了社会身份。如果说阶级身份是在固有的阶级结构基础上重新命名定序（邱泽奇，1996），并没有引入新的身份概念的话，民族身份对许多少数民族和多数汉族普通人来说则是一种新的身份概念。这是一个与人们过去旧有的群体划分方式有关的概念，但同时它又是一个蕴含了一定权利资源的新的概念。自报登记下来的民族名称数目从一个侧面反映了这个概念的社会动员威力。由于族群社会边界的相对性和相互性，群体既可以聚合，也可以分裂。在新中国民族政策的动员下，人们开始在对自己有利的前提下确定认同的边界，这样，许多原来并不曾有过明确族群意识的归属于某个族群或族群集团的群体也要求成为民族。在这种情况下，国家组织了专门的民族识别，并于20世纪80年代，以宪法的形式将我国的民族构成固定下来，就是我们今天所说的56个民族——包括汉族和55个少数民族。

保安族的识别

虽然保安族早在开始进行民族识别以前就已经被命名，但这并不等于说保安族的命名没有经历民族识别的过程。前文已经讨论过，到新中国成立前夕，保安人经过多年的适应，已经基本克服了融合到大河家地方的回民社会中去的重重困难，并获得了自我和他人对其“回民”身份的牢固认同。那么，新中国成立初期，在民族政策的大力宣传中，保安人对自己的身份有什么新的认识？人们是否要求成为民族？保安族的识别是如何进行的呢？

访谈记录显示，人们记忆中，“保安族”的说法是1949年冬大河家地区解放以后才开始有的，如一位受访者（138号受访者，80岁，没上过学，聚居区农民）讲：

刚解放时，1949年，王震过来了。1950年成立了农会，阿爷们说王震当时讲：“你们保安族是少数中的少数”，他在大会上讲的，就在现在的高赵家小学那个地方。后来成立了保安自治乡。保安族的命名是阿爷们、乡干部和县领导们一起做了保安人的社会历史调查以后定下的，我们那时候都不知道。解放前只说我们是回民，再细一些说是“保安人”，说的是从保安地方来的人，相当于说自己是哪里人。别人称我们是“保安人”，还有人因为我们有一半像藏民，祖先与藏民打交道，还叫我们“半番子”。那时候说汉语的回民叫“中原人”，不知道是什么意思。解放后共产党给我们安给了一个“保安族”，因为保安人有土话呢。我自己只有“保安人”的概念。

这是访谈资料中关于“保安族”这个叫法来历的时间最早的故事。第二个比较早的故事说：

1949年冬，刘集逢集的一天，工作组动员大家选乡长，那时候还没有“保安族”的概念，说要选一个回族乡长，一个汉族副乡长，条件是民族关系比较好。结果“尔撒爸”

马登魁被选上了。但他考虑到自己识字不多，文化不高，硬是不当。经工作组反复做工作，他才勉强当了个副乡长。后来，有一次到省上开政协和民族方面的会，初识字的马登魁将籍贯“保安”填在了民族栏里，甘肃的政协会上出来了“保安族”的代表，这下引起了国家的重视，作了调查，才认定了保安族。（008号受访者，60多岁，大学本科，退休干部）

时间再晚一点的故事说：

解放以后，北京、西北派来了工作队。大河家区副区长张复在北京受过培训，一直强调保安人。西北民族学院的马援（记音）写信问张复，“大河家地区的‘保安人’是不是一个什么民族？可以招些人来学习。”张复开会说：“保安人国家要承认为一个民族，你们是保安民族，要踊跃报名上学。”马正云是第一个上中央民族学院的，时间好像是1951年，他就报的是保安族。（052号受访者，69岁，大专，临夏州退休干部）

马正云老人本人记得：

解放初期，在北京的少数民族经常得到毛主席的接见。每次都从各个民族中选代表，回族人多，去一次不容易。我是1950年以回族的身份去的中央民族学院。那时候东乡族、保安族还没有承认，但是我们的语言跟回族不一样，所以就提了意见。那是1950年，我们保安人只有我一个，我直接向李维汉提了意见，当时刘格平也在场。提意见之后，怀仁堂、天安门去了，毛主席也见到了。不然的话，回族多得很，我们可能去不了。

这三个故事反映出：首先，民族这种概念是随着解放军和工作队的到来才开始出现的，最先在领导干部中开始使用，是他们开展工作的一个着眼点。在地方从事具体工作的个体对民族政策的理解和执行情况对保安族的识别和认定也起到一定作用。其次，作为主

体的保安人在这个事件中的反应是被动的、无意识的，即使有意识，其动机也是非常单纯的——为了得到毛主席的接见——这是对当时民族工作政治活动的符合预期的反应。先是外部世界带来了这个概念，赋予人们一种他们自己并不了解的身份，人们在与这种身份有关的社会互动中逐渐意识到这种身份的潜在意义，于是出现了对这种身份的主动要求。这是我们通过民间口述史看到的保安族识别的过程。

我国进行民族识别的依据标准主要是民族特征和民族意愿。民族特征是识别民族的客观依据（黄光学，1995：118）。在保安族这个案例中，我们看到，外界容易地观察到保安这个群体的特征，他们有自己的“土话”，常常会有一些人穿戴得与别人不一样——这时候人们并没有去区分这些不一样的人有没有保安人以外别的什么人，也没有去区别人是不是都不是保安人。所以，所谓的“客观依据”是一些他人观察到的粗浅的东西。而保安族当时的民族意愿如何，除了上述马正云一例，以下几个回忆当时状况的谈话记录可以补充说明。

一位 75 岁的农民（293 号受访者，小学）说：

原先我们是回族，那边的藏族、汉族与我们有了矛盾，我们就下来了，已经有一百多年了。保安族是解放以后统计着叫下的，原先没管民族着，民族的叫法是国家规定的。

一位 70 岁的退休干部（134 号受访者，70 岁，自学高小程度）说：

原来糊里糊涂，不知道（自己是保安族），解放后宣布（我们是）保安族，填表时都填保安族，慢慢才习惯自己是保安族。对自己的保安族身份的看法也有了变化，过去对保安族的来源不懂，现在书上记载，报纸上也能看到，才知道这是一个民族，贵气，好，为自己是保安族骄傲，过去对这些一点也不知道。

一位 80 岁的农民（186 号受访者，没上过学）说：

保安族是极少数，是个大家族，国家给安下了名字，叫“保安族”，这是国家的组织，老百姓不能胡说。1952年我们的一批年轻人参加工作，从那时候叫上了保安族。另一位80岁的农民（202号受访者，没上过学）说：

解放的时候我们叫保安人，解放以后县上、乡上的干部来了，成立了保安民族。

一位87岁的农民（230号受访者，87岁，没上过学）说：

我们保安族，迁到了大河家，形成了“保安三庄”。解放以后，王（思成）县长来了，他把保安人叫成了保安族，根据的是保安人的历史，就着三庄的名字叫的。原来把保安人叫“番子”。

一位68岁的退休干部（256号受访者，初中）说：

1951年我去西北民院的时候就是保安族，是区长张复介绍的，招生来的人姓马，40岁左右。梅坡招了七八个，甘河滩10个左右，一共有31人。保安族叫法的来历不知道，当时的表格是张复填的，我还不会写字，填的是“保安族”，说“这是个保安人”，如果说“这是个保安族”我们还听不懂。

一位75岁的农民（259号受访者）说：

解放的时候我们叫“保安人”，王思成县长在这里工作，历史查了下来就变成“保安族”了。以后成立了保安民族乡，领导说：“你们是保安族，好好组织，好好自治”。

一位65岁的退休干部（181号受访者，大专）说：

民族识别的时候，可能是国家直接任命下来的，我们一直没有听说过保安族中间有人要求认定为一个民族的事情。

这8位受访者，对于保安人如何被识别为一个民族有各自的理解，不论是普通农民，还是较早参加工作的干部，当时他们对“民族”概念的认识都是相当模糊的，离我们所知道的国家所确认的“民

族”概念相去甚远。从他们的记忆中我们可以看到，“民族”这个客位（etic）概念进入我们所关注的主体的世界时，它的主位（emic）含义是：民族是国家的规定，国家把我们保安人组织成了民族，任命了保安族，这样我们变得更贵气，实际上刚开始时我们也不知道保安族是什么意思。可见，“民族”是一个外部世界嵌入保安人社会中的概念，这个概念在保安社会中的主位含义一开始就与它的“标准”定义不同。

当时政府工作的有关记录中也没有反映出保安人要求识别为一个单独的民族的意愿。1950年6月，临夏区公署在提请政府任命的委员名单中，委员的身份有“东乡”、“土族”、“萨拉”、“保安自治区”等填法。1951年8月17日，县委会议研究安排干部轮训事宜时，大河家区的人员记录中还没有出现“保安族”，只有“回民”。1951年10月填写的“临夏专区民族事务委员会委员登记表”上，藏族自填“番”，一些人在“回”之后另外注有“老教”，93位委员中没有一人自填“保安”。^①

这里“东乡”的原意可能同“保安自治区”一样。因为直到1952年，东乡族已经被正式认定为一个单独的少数民族以后，临夏专区民委马子亮委员在发言中还讲：

我是东乡自治区民族，是专区民委委员，我代表我们东乡民族向代表们谈一下。我们东乡人口四万多人，信奉的伊斯兰教，风俗习惯与伊斯兰教是相同的，与其他相近的民族也是相同的，就是语言有些不同，我们的语言认定是蒙古语言。

在他的上下文里，“东乡”更多地指一个地名。

对保安族来说，开始时他们中间没有人知道“民族是什么”、

^① 资料出自甘肃省临夏回族自治州档案馆馆藏档案“临夏专员公署民族事务委员会”卷，收集资料时间为1949年—1956年。下文所提的这段时间的文献资料如无特别说明，均出自此卷。

“为什么要把他们叫做民族”。所以，保安族的识别是一个从上而下的过程，这个过程中，民族身份的设计者和示范者都是政府，是保安社会外部的力量赋予保安人“保安民族”这个概念。

保安族的命名

保安族的命名也反映了这个过程。临夏州档案馆保存的资料中有一段摘引自1954年2月19日召开的一个有关保安族历史的老人座谈会记录的文字：

前清同治以前，在保安地方（现同仁县）约住300年（九辈人），原籍是临夏县龙泉乡杨妥家人。据先辈传说，去保安的杨妥家人姓马，人数不多，与保安十二族之一寨子于乌族（四寨子，蒙族）结了亲戚，语言是从那里带来的土语（蒙语）。信奉伊斯兰教花寺门宦，后与蒙、藏族起了矛盾，曾经械斗，败逃循化撒拉族地方，暂住三年，于同治元年始到河州，毛泥沟阿訇（指马占鳌）安置于此地（指自治乡），今已九十四年。保安族之名称，因地名而固定的。

中国的各少数民族都拥有各自不同的族称，有民族自称、他称和各民族之间的互称。民族名称的提出，既是民族意识的表现，又是一个民族共同心理素质的一种表现，是民族特征的重要标志之一（黄光学，1995：121）。但保安族却是一个例外。

在甘肃大河家的社会文化背景中来讲，“保安人”这个群体名称因地名而来，除此之外，人们没有专门用来称呼这个群体的名称。迁移前的村落名称被迁移后的所取代，保安城里人成了“梅坡人”，尕沙日人成了“大墩人”，下庄人成了“甘河滩人”、“高李人”等。

在保安语中，词汇“menggulikun”（大墩语）或“monikun”（甘河滩语）在读音上与蒙古族的自称很接近，它是不是保安语中保存下来的一个族群自称呢？调查结果，“menggu”有“我们的”之意，

“kun”是“人”，组成一个词，意思是“我们的人”。这个词在使用中只能做宾语，不能作主语和定语。在这次调查中了解到，“menggu”一词只有这一种用法，在保安语中没有其他语义。所以，这个词不可以理解为保安语中人们的自称，还有待有关专家的深入研究。

保安族全体承认的族群名称除了“保安人”之外，就是“回民”。也就是说，从族群称谓的角度讲，保安人这个群体没有独有的自称，也没有独有的他称。人们的自我定义是“回民”、“回回”，社会定义除了“回民”之外，还有否定性的现在已经不再使用的“半番子”。人们使用族群意义上的称谓“回民”、“回回”，表达了族群的自我认同和社会承认。

这一点说明，在保安族识别、命名以前，这样一群来源不同的人们，因为共同信仰了一种宗教的缘故，产生了共同的经历和命运，这种经历和命运使得他们朝着同一个方向发展，这个方向如果从称谓角度来说，就是分别放弃各自原有的群体称谓，获得另外一个群体的称谓——既是自我认同的，也是被社会定义的。

从社会群体心理角度讲，接受另外一个族群的称谓意味着一种主动的融合，允许另外一个群体使用自己的族群名称意味着接纳。在中国，个体失去了原有的族群身份，如果信仰伊斯兰教，则成为“回民”，如果没有什么宗教信仰，则成为“汉民”。从“汉”这个名称的来源分析，它开始也不是一个族群称谓意义上的名称，只是反映了其所指的那部分人口与国家的隶属关系。在这个意义上讲，中国的“汉民”实际上是一个抛弃了族群性之后形成的人们共同体，她的形成恰恰是一种“去族群性”过程，人们对国家的认同是这种“去族群性”的主要机制。而“回民”的族群性也仅仅表现在其宗教信仰方面，这在一定程度上反映出这种“去族群性”机制的文化包容力。在民族识别以前保安人的族群历程多少为我们揭示了中国社会的这种“去族群性”机制。

日常生活中常常可以观察到，一些在各个方面都已经和地道的汉族一样的个体依然坚持声称自己是“某某族”，如一些生长在大都

市中的满族、苗族以及回族个体等。所以，名称往往是族群存在的最后一个象征物。当一群人集体放弃了原有的族称，接受另外一个群体的族称的时候，这群人作为单独一个族群的存在可能即已结束。而保安人作为一个使用异种语言，有共同经历和命运的群体，在新中国建立以前的近一百年中，从未寻求过一个表达自身存在的命名，这个现象应当可以说是典型的部分人口从一个族群或族群集团向另一个族群或族群集团流动的现象。他们是一个方向非常明确的流动中的群体，其名称的选择过程也说明了这种状况。

一位曾经参与过保安族命名工作的老人（266号受访者，75岁，初中，退休干部）回忆说：

为定我们民族的名字，在内蒙古开过会，当时我和马如麟说我们叫“白蒙古”。内蒙古人反对，说：“你们是白蒙古，难道我们是黑蒙古呀？”我们说：“乌兰是红色，呼和是蓝色，你们是蓝蒙古、红蒙古。”最后，中央说：

“‘保安’是保持安定的意思，很好，就叫保安族。”民族的名称就这样定了下来。先成立了“保安民族乡”，叫“保安人”，后来才叫“保安族”。说保安族是查汗蒙古（即白蒙古），当时的根据是我们的前辈们到处做生意，发现肃北的一种蒙古人与我们的话一样样的，他们自称“白蒙古”。这是从语言上的推测，文化上没有可靠证据。语言与信仰有关，与居住的地域有关。我们保安族是信仰伊斯兰教的蒙古人，这是肯定的。

对保安人来说，可供他们找出能与回民区别开来又不与其他族群冲突的族群象征的文化资源、历史资源都极为有限。他们最恰当的名称就是“回民”，再往细说就是“保安来的回民”或叫“保安回”。当把这些人视为一个单独的民族时，他们不可能再叫“回民”，因为回民的主体已经被认定为回族，“回民”在中华人民共和国的公民身份里不具有任何正式意义。一个“回民”，必须是相关的某一个民族的成员，要么是“回族”，要么是“撒拉族”等等，才能获得一种被

承认的族群身份，一些比较特殊的文化行为才能得到政府的保护，与族群身份有关的各项福利和机会才能实现。

人们一开始选择了“白蒙古”，说明当时人们试图从语言和世系方面寻找区别于回族的象征资源，反映出对蒙古族的一定程度上的认同。“白蒙古”这个自我定义被其所指向的认同对象“蒙古”拒绝，即没有得到对方的认同。为了与回族区别而选择蒙古认同，虽然是当时人们的一种无意识活动，但却显示了这样一个人口规模很小的群体在确定自己的族群身份时，首先考虑的是其归属，而不是作为一个单独的民族的独特边界。人们之所以这样考虑，因为事实本身也是如此。这群人的历史和文化本身约束了人们的选择，其语言和世系指向蒙古族，宗教信仰和现实生活方式指向回族，除此之外再没有一种被全体成员共同遵守、认同的文化、信仰或者记忆因素可以拿来作为群体的标志。不是回族，自然就会转向蒙古族，而蒙古族的拒绝说明，语言和世系并不是最强有力的认同纽带，这两个方面相加都不足以让蒙古人和回民之间的边界因为这样一部分人口的存在而发生摆动。

群体称谓的社会意义

把“保安人”叫做“保安族”似乎是顺理成章的事情，但为什么保安人自己没有直接地、主动选择这个族名呢？因为“保安人”这个群体称谓对于新中国成立初期的人们来讲，只是一种特定的地方认同。

地方认同在传统以及现代中国社会都是一种用来建立横向自致性社会关系的认同方式，与族群对共同地域的认同是两回事。一般来讲，人们在其间生存的地域是族群分布的空间边界，可以视为族群这种人们共同体的一般意义，对于族群认同不是一个不重要或浅薄的基础（Horowitz, 1975）。而当人们离开这个地域以后，对于世居地的记忆可能成为族群认同的一个象征符号。但传统中国社会在

村落认同、宗族认同之上发展出来的地方认同是一种与族群认同不一样的认同方式。地方认同在认同的层次上也许与族群认同是一致的，但它是一种超越族群的认同方式，人们在强调地方认同，即互认为是“同乡”的时候一般并不考虑彼此的族群性。访谈中人们普遍谈到，居住在保安地方的人都是“保安人”，是宗教信仰形成的鸿沟使得“保安人”不能认同为一个整体。历史经验告诉人们，必须以信仰为界限相互区分清楚，才能在现在的居住地站稳脚跟。

社会身份的作用是人们借以组成群体，确定自认为或被认为是不同群体成员的人们在多种多样关系中的行为方式（Tajfel, 1982）。一种身份包含着一套相应的角色规范。从“保安族”这个他人定义的民族称谓上既看不出这个群体的文化特征，也看不出这个群体的生物渊源，虽然在名称上完成了民族的“确立”过程，但这个获得命名的群体，其成员资格并不直接就能成为一种有意义的社会身份。这样一个名称，在使用上带来一些问题。

第一，在甘青地区的常识中，“保安”是个地名。以地名命名一个民族，造成了地方认同与民族认同的混淆。人们经常无法弄清楚究竟哪些人是保安族，哪些人不是保安族。在调查中人们热情地向笔者提供在青海省同仁县的“保安族”的线索，这些人都是“保安人”——他们现在还生活在保安那个地方，当然更是地道的“保安人”；而且被人们提到的这些人都是穆斯林，大河家的保安族发自内心地认同他们为本民族的成员，有的甚至还有亲戚关系。但到了同仁县，笔者根据这个名单只找到了一户保安族人家，其他的都自称“回族”——他们并没有自认为是保安族，原因如他们所讲，是因为青海将保安族与回族一视同仁，不实行对保安族的优惠政策。大河家保安族在西宁的亲戚绝大部分也都自称是回族。在大河家人眼里的保安族，到了西宁，几乎全成了回族。在青海，当听到“保安族”时，普通人的第一反应是将这个概念与同仁县保安那个地方的土族对应起来，还有人问笔者“是不是这些人认定为保安族了”。

第二，保安族自己也不常在与其它民族个体的日常人际互动中

使用这个族称。一般人们告知自己的民族身份主要是为了互动的顺利进行。当一个人知道与自己互动的对方的民族身份时一般都能自然地做出相应调整，如遇到了回族要注意饮食、遇到藏族要注意尊重人家的信仰和民族个性等。但很多人知道对方是保安族时还是不知道该怎么办，这时，保安族人只好说自己和回族一样，或者干脆直接就说自己是回民或回族。

“保安族”这样的命名，这样一种社会身份，在相当长的时间里没有形成社会心理的和行为的真实性，是外部世界嵌入到人们生活中的，意义模糊的，所以，一开始并没有被广泛接受为一种自我意识。我们对 77 位 60 岁以上的老人做过访谈，他们在保安族命名时的年龄都在 10 岁以上。他们中绝大多数人认为保安人就是回民，老家在保安。其中有四分之一在 80 年代以后才理解“保安族”的含义并自认为是保安族。

一位受访者（223 号，小学毕业，回族，聚居区农民）说：

刚解放的时候只叫保安人，自治县成立以后才叫了保安族。自治县成立以前是“人”，成立以后是“族”。大框框叫回族，小框框叫保安族，因为人口少。保安族、东乡族和撒拉族是从细节上分出来的，是什么细节上把保安族从回族中分出来了，我也说不清楚。我母亲是保安族，媳妇也是保安族。我们家的亲戚一半回族，一半保安族，大家完全一样。

10 自治与自觉

“保安族”由一个外界送来的概念变成为保安族全体成员自我认同的社会身份，是在1981年积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立以后。也就是说，人们在自治县建立以后才普遍具有了真正意义上的民族意识。为什么自治县的建立对人们的身份意识会产生如此重要的影响呢？

民族区域自治

民族区域自治是中国共产党解决民族问题的基本政策。这一政策体现了民族自治与区域自治的结合，政治因素与经济因素的结合，既维护各民族的共同利益，又维护少数民族管理本民族内部事务的权利。这项政策早在新中国建立前就由中国共产党提出，并在蒙古族、藏族、回族等少数民族聚居区进行了实践，是我国现行的基本政治制度之一。现在全国共建有5个自治区，30个自治州和119个自治县（旗），同时作为民族区域自治的补充形式，还建有1200多个民族乡。我国少数民族聚居区基本都实行了民族区域自治（李德洙，2002）。然而，对于如此重要的一项基本政策，到目前还缺乏对其具体实施过程和社会心理影响的多角度的经验研究。

近代以来，中国社会在西方民族国家的压力、威胁下，不得不做出巨大的适应性调整，急需建立有效的现代国家机制，以保证人口、社会和历史文化的的社会安全。作为对民族主义和民族国家这种国际政治体制的回应，几乎所有重大的社会变革都与国家的重构有关，并且无一例外地是由政治和文化精英发动和传播的。

现代民族国家处理的主要是两种关系：一种是国内公民与社会

的关系，另一种是作为一个整体的国家与外国的关系。处理第一种关系的通行准则是民主与法制，第二种关系的准则曾经一度是国家安全和民族自决，即所有民族(nation)都有独立建国的权利。由于绝大多数国家是多族群社会，所以还有一种极为重要的关系，即族群之间的关系。在民族自决原则的影响下，这种关系总是处于国内政治与国际政治的边缘，处理族群关系的方式不同，国家的政体设置往往也会不同。不论是强调族群性，还是强调地方性^①，主要的国家模式——联邦制和共和制处理的其实是同一性质的问题，即国家内部具有不同特征的群体的利益整合问题。一般来讲，如果一国内部的各个群体能够建立相对公平的、互补互惠的，并且是相依的利益关系，族群问题基本可以限制为国内问题。

民族主义和民族国家的建国运动一般都与社会民主运动相联系，也是社会向现代性转型的具体表现之一。这些运动一般都有一个新兴的利益集团作为主力，通过该集团的文化和政治精英对社会大众的动员，使他们的政治、文化、经济利益要求成为一种社会普遍接受的基本价值。而所有这些运动都可以看做是工业化生产方式对社会的重组过程(盖尔纳，1982)。西方的民族主义和民族国家的构建是与工业化和社会民主动员结合在一起的一种意识形态和社会组织方式，公民性、民主与法制、社会的现代性是民族问题的政治解决方式——共和、联邦、自治或者自决的基础。但是，由于民族主义的扩散并不与生产的工业化和社会的现代化同步，并且绝大多数非西方的民族主义和国家构建都是一种迫于帝国主义侵略压力的自卫反映，加之社会的发展和转型总是具有不平衡性，许多国家处

^① 一定规模的人口总是与某种地域分布和居住模式相对应，所以族群总是与地域联系在一起的。族群与地域的关系取决于经济和政治因素。农业社会和定居生活方式(sedentary life style, 见 Anthony D. Smith, 2000b)中，地域是族群这种人们共同体的一般意义；现代市场和交通的发达，使人们与固定地域的关系趋于淡化。而在国家建构中，地域可能是神圣不可侵犯的领土，也可能是族群遥远的故乡神话。

理民族问题的共和、联邦、自治以及自决方式往往并不具有相应的社会观念基础，是一种自上而下的社会构建。这种原则和背景下的国家构建在许多新兴国家产生了严重的后遗症，独立出来的国家有时在一定条件下难以保持内部统一，仍然有可能会像细胞一样，面临或已经分裂，如我们今天看到的东南欧。

我国实行民族区域自治政策尊重了五个基本事实：（1）从两千多年前的秦朝开始，中国就建立了统一的多民族的中央集权国家，此后历代，虽有战乱和分裂，但统一的多民族国家的格局一直没有改变，“大一统”成为中国的政治传统和历史传统；（2）在长期的历史发展过程中，各民族之间通过政治、经济、文化的交流，在民族人口的分布特点上形成了“中华民族多元一体”的格局，汉族和少数民族以及少数民族之间结成了“三个离不开”的血肉关系；（3）我国 56 个民族在经济社会发展水平和文化风俗习惯上存在多样性和差异性，这也是历史上“和亲”、“羁縻”、“因俗而制”等民族政策制定的出发点；（4）各民族在反对殖民主义、帝国主义侵略的斗争中并肩战斗，结成了深厚的革命情谊，特别是在中国共产党的领导下，为缔造中华人民共和国都做出了自己的巨大贡献；（5）经过民主改革和社会主义改造，我国各民族跨越不同的发展阶段，走上了社会主义道路，结成了平等、团结、互助的社会主义民族关系（牟本理，2002）。

如果把国家管理的理性化、科层化的文官制度和官员的考核录用制、社会生活的世俗化、统一的印刷阅读文化、共同的市场体系、民众对中央政府的普遍认同等，作为民族国家的标志的话，中国在很早以前——最早可以上溯到秦始皇统一中国的时代——就结束了欧洲国家的“前民族”时代以及欧洲当代正在发生的一体化进程，也就是费孝通先生所讲的“战国时代”，开始了拥有多族群和多元文化的“超民族国家”即中华文化大一统的国家政治历程。上述五个基本事实所描述的正是这个“超民族国家”对西方民族国家逻辑主导历史的世界背景的回应。

在一个早已经超越了族群的局限性，具有发达的国家组织形态的社会里重新进行族群的政治动员，重构人们的族群—民族身份，重新塑造社会对文化差异的组织方式，这是当代中国民族问题的独特性所在，尤其当这种重构与社会经济和利益关系的调整、传统价值体系转型结合在一起的时候，考察和研究中国的民族问题对人们的历史想像力和理解力都是一场严峻的考验。

自治：另一种国家构建

保安族在新中国成立初期只有四千多人口，主要聚居在大河家地区的梅坡、甘河滩、大墩、高赵李家等村。保安族建立自治地方的经过，按照我国官方的记载可以表述如下：

①保安自治乡于1952年3月26日成立（即在国务院正式认定保安族的第二天就建立了保安族的自治地方）。1952年，临夏专区民委工作计划中提到：根据分区各民族的要求和广大人民在土改后政治觉悟的逐渐提高，拟在民族聚居的地方建立自治区，其中包括临夏县“保安自治乡”。（保安自治乡的成立经过见附录10—1）

②1954年4月2日，成立了“大河家回族保安族撒拉族土族联合自治区”，保安自治乡改为保安民族乡。1956年10月临夏回族自治州成立，“大河家回族保安族撒拉族土族联合自治区”改为大河家乡，保安民族乡划归大河家乡管理。

③十一届三中全会以后，为了更好地贯彻党的民族政策，体现少数民族当家作主的权利，甘肃省人民政府根据积石山各族群众的愿望和要求，于1979年报请国务院批准成立“积石山保安族东乡族撒拉族自治县”，1980年6月国务院正式批准，1981年5月20日召开了积石山自治县第一届人民代表大会。（《积石山保安族东乡族撒拉族

自治县概况》，1986：64）

对保安人来讲，保安族的民族区域自治是与保安民族的认定同时出现的全新的政治概念，临夏回族自治州档案馆收藏的资料中记录了群众对于建立自治乡的反应：

①政府把我们划到自治乡我们欢迎，若不划，天下农民是一家，都是毛主席的百姓。

②难民湾与甘河滩有个别人有意见，不愿来，经宣传民族平等，区域自治这都是毛主席的政策……认识趋于一致了。

③马登魁说：“我们保安族是一爷六孙这个整包子，蒋介石、马步芳这些匪徒反动家伙跟地主阶级挑拨，分成了两半个，今天我们自治乡成立了，各阶层拿出像贫雇农翻身的情绪，搞好我们的团结，搞得自治乡成为模范乡。”

1952年11月《临夏县关于划分自治区与增划区乡的意见》中有关群众的反映是这样记录的：

关于成立民族自治区的政策尚未向群众进行宣传，故群众现在还不了解。现在所了解到的情况是：只有莫尼沟的群众老人说：自治是好，就是自治以后政府再不帮助，就要落后了，赶不上其他的区了。大河家区保安自治乡的群众不愿成立自治区，回民不愿把自治区叫“保安自治区”，原因是说自治区回民占多数，如叫保安自治区对他们不光荣。

中共临夏县委1956年10月《关于保安族乡问题的处理情况报告》总结道：

在宣传成立临夏回族自治州以及将保安族自治乡划归大河家乡人民委员会领导等工作中暴露很多问题，主要是：一、误解保安自治乡被撤销了，引起了部分干部群众的不满。他们说：“保安自治乡万家欢欣，锣鼓喧天的成立了，可是不知道保安民族犯了错误或落后，不知干部犯了错误

和落后，保安民族自治乡被撤销了。”因此对成立回族自治州也产生了怀疑，认为：“自治乡的下落摆在眼前，成立回族自治州不过也是如此。”二、从上述问题的误解，也带来了其他方面一些思想顾虑和怀疑。如大墩村部分群众说：“清水峡的水利因为我们没有自治了，上面也没管也没修，因为没有自治，崔家峡的水汉民也不给了，汉民要欺负我们。”他们委屈多，呼声大，他们说：“有自治我们向自治提意见，没有自治不知道怎么办。”三、在干部的提拔方面也有很多意见，村子之间、各村干部之间不够团结。主要是甘河滩、梅坡两村对大墩意见多，有些群众把大墩叫做“大墩政府”和“三级大墩”，因为大墩有县长、区长、乡长以及书记。

这些资料反映了当时人们对“民族”概念和有关的政策是非常陌生的，社会生活中“民族”不是一种与普通人的生活密切相关的事物，并没有自主地出现对民族政治权利的要求和实行自治的意愿，人们把成立和加入自治乡看做是毛主席的要求，将自治当成一种荣誉，或者是一种特殊的保护。

保安族的自治问题是人口较少的少数民族中的一种情况，但这种反应并不是个别的、特殊的。人们对于成立临夏回族自治州的态度，据州档案馆资料记载：

少数民族群众担心自治以后“公家”不管他们，说：

“自治是公家推卸责任，自治以后公家就不管了”，“自治不自治，还不都是毛主席的人民”，“自治不自治，我们的生活要紧”。汉族害怕自治以后不要他们，怕“要了也要受气”，“自治是偏爱少数民族，我们是毛主席的后儿子”……认为少数民族没有能力，自治以后也不会搞好工作。

1956年临夏专区民委《民族政策执行情况检查报告》中对自治州建立过程中的一些问题这样记录：

关于解决中国民族问题的基本政策——区域自治政策，过去宣传的不够，因而在成立临夏回族自治州的时候，干部及群众的思想比较混乱，有各种形形色色的思想表现，说什么“成立回族自治州，要破坏既已团结的关系”，主张成立联合自治州，或“团结”、“前进”自治州，而不愿冠以回族名称。

实际上，在民族地方不论是那些属于将要实行自治的主体民族的人们，还是那些不属于自治的主体民族的人们，对民族区域自治的实际政治意涵都没有深入的理解，哪一方都有人认为自治不是一件必要的事情，而那些积极支持实行自治的人们，多半出于对毛主席、党中央的热爱和信任而响应政府的社会动员，自治不是出自主体的内在需要。

一位老人回忆：

我自始至终参加了自治州的筹备工作，在筹委会领导下，和其他成员一起奔赴各县（市）深入城市、农村各个角落，向各族各界广大干部和群众，广泛深入地宣传了党的民族区域自治政策，使成立临夏回族自治州的重大意义家喻户晓，人人皆知。同时与正在筹备成立临夏回族自治州政协委员会的委员、各族各界代表人物、爱国民主人士、党派团体和社会贤达等组织座谈，个别访问，征求意见。各族人民、各界人士一致拥护赞同党的民族区域自治政策，对成立临夏回族自治州的决定“回民高兴，汉族拥护，其他少数民族赞成”。一致认为这是临夏各族人民政治生活中的一件大喜事，并掀起了一个波澜壮阔的迎接自治州成立的生产热潮。（见马如麟未出版的《我人生中几段难忘的记忆》第16~17页）

这位老人的回忆也说明，临夏自治地方的建立，都是自上而下由党和政府推进的。起码在甘肃临夏这个范围内，我们可以说，在50年代实行民族区域自治的时候，社会中并不存在对于自治的要求，

自治也同民族一样，是一种国家构建。这些历史事实有助于全面了解我国民族区域自治政策的历史背景、实际运作过程、社会反映和现实影响。而这些都是我们理解中国的“民族”现象的前提条件。

地方行政需要与民族政策提供的资源

由于受1958年以后极“左”路线的影响，民族工作和民族政策的贯彻落实陷于长期的停滞状态，直到1978年拨乱反正，民族政策重又开始全面落实。积石山保安族东乡族撒拉族自治县的成立就是恢复政策后一次民族政策的实践。由于成立自治县是20年前的事情，人们对此还有非常清晰的记忆，这项研究可以从多种人的立场来观察这个事件。

上文在介绍保安族民族自治地方建立的过程时采用的是官方的视角。按照《积石山保安族东乡族撒拉族自治县概况》的说法，自治县是“根据积石山各民族群众的愿望和要求”建立的。

这一事件的行政参与者记忆中的自治县建立的动因和过程是这样的：

①设县的动议听说在60年代初就向西北局报过，那时候报的是设立一个“大西县”。文革后期，临夏市撤了以后并入临夏县，这个县就大得很了，开展工作困难很多。后来省里商议分县，当时比较重视民族工作，保安族还没有自治地方，老临夏县就向上请求建立保安族自治县。当时保安族的人口不到8000，保安、东乡、撒拉三个民族合起来11%多点，所以设了一个三个民族联合的自治县。上报是1978年的事，正式批下来是在1980年6月。（052号受访者）

②原来的临夏县比较大，分散，牵扯到经济发展的问题比较多。分出一个积石山县，情况好多了。保安族原来自然条件差，经济文化落后，人口发展缓慢，群众生活困

难，在大县里照顾不过来，成立一个县才能顾得上。当时保安族人口只有 8000 人，她的发展是与地方的发展、与其他民族的发展联系在一起，所以成立了三族联合自治县。设立自治县的初衷一是为了集中领导，二是为了地方发展。（053 号受访者，78 岁，回族，临夏州退休干部）

③成立自治县的事情，大概是 1979 年开始运作的。自治县成立的第一个条件是民族原来受压迫，各方面落后。东乡族和撒拉族都有了自治县，保安族没有自治县，因此，临夏县提出成立积石山自治县。1979 年以前打了报告，1979 年开始了解人口数量，调查户口、经济状况、土地分布情况等。因为当时保安族人口少，达不到成立自治县所需要的比例，所以又加上了东乡族和撒拉族。当时，银川、埔川的老百姓不愿意参加自治县，有一定顾虑，西边的人大部分欢迎成立自治县。保安族、东乡族、撒拉族非常欢迎成立自治县，大河家的汉族也欢迎。因为在临夏县里，招工、招干、参军都照顾不到西部，经济上的照顾更谈不到，所以才成立了自治县。自治县成立以后，对银川、埔川比对保安族、东乡族和撒拉族还好，他们按移民对待，计划生育上比自治的几个民族还优惠。成立自治县，全县都受益。从水利上来说，安集三坪电灌汉族受益，四堡子、大河家、韩陕家提灌回族受益；招生上来讲，对保安族偏向一些，因为保安族文化落后，所以对保安族照顾多一些。招工招干上谁有本事谁上，人畜饮水工程上大家一视同仁。积石山保安族东乡族撒拉族自治县是民族团结的模范县。

（291 号受访者，59 岁，扫盲班，聚居区村干部）

设县并不单独为了给保安族落实一个更高级别的自治单位，而首先是因为多年来地方行政中一直有分县的需要，“文化大革命”后恢复民族政策为再议分县事宜提供了由头。这说明，民族政策在具体的行政实践中并不独立于地方行政事务，地方政府负有执行民族

政策的责任，民族政策同时也为地方政府提供政策资源。

为了解自治县成立的经过，笔者仔细翻阅了1977—1980年间临夏县政府和党委的日常工作记录，其中竟然没有一条与民族事务有关。而与自治县建立有关的都是上报或转报文件，没有县级部门独立操作的文件。这四年的政府文件与民族事务有关的只有分县的干部安排和人事任免。在一个多民族杂居的地区，我们不能说一个县级政府的工作里没有民族事务，那么，对于这个现象的解释只有一个：与少数民族有关的事务在县一级地方行政中可能并不总是具有民族性，即并不表现为我们所说的“民族问题”或“民族事务”。而在自治县的文件里，区别在于：（1）在重要职位的任免中强调人员的民族成分，（2）根据需要在我国几乎所有的县级政府机构都要做的一些工作前冠以保安族的名义——事实上这些工作无论以什么名义都是必须完成的。前文引用的第三位受访者的看法说明，“自治”带来的行政资源和经济利益是地方共享的，人们更多地把这样一种政治形式看做促进地方发展的比较实际的政治、经济、文化策略。

地方行政局内的保安族干部普遍将设立自治县视为促进保安族发展的重大历史事件。而身在地方行政局外的保安族精英人士对成立自治县的看法，典型的是一位受访者（008号）的表达：

对于自治县的成立，当时我就有不同看法。保安族人口非常少，现在也只有万把人，国家支持一些资金的话整个民族就起来了。成立自治县以后，这个县所有的贫困问题都背在了保安族身上，对保安族的发展其实并没有什么好处。现在，作为一个自治县的主体民族，保安族的教育还处于后进，这是不应该的。当时只听取地方的意见，并没有来征求我们这些人的意见。

在这位精英看来，国家的民族政策就是要帮助落后的少数民族优先发展，使其尽快地适应和融入社会的现代化发展进程。成立自治县不仅没有加强保安族优先发展的地位，反而把本来应当是属于保安族的资源分散开来，并不是保安族发展的最优选择。

另一个重要的方面普通农民的反应是：

①1981年成立自治县，百姓啥感想都没有。县上州里规划着呢，县上的干部做事呢，百姓啥也没问着。20年来变化大，国家花下的代价大得很，县城建设上也投钱多得很。（148号受访者，79岁，没上过学，聚居区农民）

②成立自治县的事知道，当时还小，以为要在我们这个地方建一座大城市呢，还以为县城在（大河家）这边修呢。（149号受访者，32岁，小学一年级，聚居区农民）

③自治县成立的过程知道。上面号召自治，当时保安族成立自治县人口不够，加上东乡和撒拉人刚刚够，这样才从临夏县分出来成了个积石山县。这是保安族的自治县，县里的领导由我们保安族当，办事方便，老百姓心里高兴。

（177号受访者，66岁，小学，聚居区农民）

-百姓的说法是：“上面号召自治，县上州里规划，干部们具体实施，百姓啥也没问着，心里高兴。”这几位受访者的话与官方的说法——“根据积石山各民族群众的愿望和要求”建立自治县比较，显然，如果“各民族群众”是指农民，他们建立自治县的“愿望”如果说有，那也是上面号召的，至于“要求”，不是这部分群众提出来的，但是，他们“心里高兴”。因此，官方的说法好像也没有什么错误或不实之处。如果根据上述几个方面的反映试着回答“是什么人有建立自治县的意愿和要求”的问题，正确答案可能就是“地方行政的参与者”，而他们正是这里所谓的“官方”。

从国际范围来讲，民族自治一般具有分权性质，自治的实质是资源的重新分配。但由于杂居共处是一种普遍的族群关系模式，人们根本无法在社会、政治、经济以及地域上划出清晰的族群边界，因此，要将来源于某一个民族的那一部分公共权力资源从原有的行政实体中分离出来，交由这一民族的人组成的行政单位来使用，基本上是一厢情愿的想象，往往连带一些既得利益群体的利益丧失，因而总是伴随着重重矛盾甚至冲突。在一个社区内部，一部分人的

权利地位上升必然伴随另一部分人的下降（有绝对意义上的，也有相对意义上的）。但从上述积石山自治县成立这个案例来看，中国的民族区域自治政策在提倡民族在其聚居地实行自治的同时，防止了这种现象的发生，不仅没有在权利的重新分配中产生被剥夺者，而且使所有的人们都能受益，这样就避免了矛盾和冲突的产生和激化。

实际上，国家在这个地区注入了新的权利资源，也就是说，民族区域自治是需要付出成本的——自治县建立的是一个由国家出资来维持的县一级的政府体系。如果一个民族区域自治的政府完全由社会来维持，可能就会出现相反的情况。如果追问国家注入的那部分权利资源是从哪里来的，就必须去研究中国的现代化模式、政府在社会现代化进程中的角色以及国家在处理公民权利问题和效益与公平问题上的基本理念等问题。也就是说，民族和族群关系问题必须放在现代国家构建的高度加以认识。随着改革开放的深入，必须思考国家是否能够保持支付这笔政治成本的能力？中国社会里是不是所有的人都愿意为此付出代价？而实际上可能不会有一个清晰干脆的是或否的答案，问题可能会转化成“我们到底在追求一个什么样的目标”、“我们能够为此付出多少成本”、“我们如何合理地付出”等一些操作性的技术问题。

就积石山保安族东乡族撒拉族自治县这个案例来讲，是国家供养了一个地方政府，这个地方政府又在特殊意义上供养了一个社会。根据州档案馆馆藏资料《临夏县 1978 年干部统计年报》，当年全县共有各类干部 3519 人，其中保安族干部 51 人，占当时保安族人口的 0.6%。2000 年，积石山县共有各类干部近 5000 人，其中保安族近 500 人，干部占该县保安族人口的 3.5%。根据这种不完整的统计，自治县成立前后，保安族干部占人口的比例增加了 5 倍。据笔者 2000 年的调查，这个县每年最低需要 5118 万元来维持正常运转，但该县 1999 年的财政收入只有 510 万元，财政自给率不到 10%。国家补贴 3396 万元，实际财政支付能力为 3906 万元，而需要财政支出的工资总额为 4368 万元，工资缺口 1212 万元。由县财政发工资的人数

占该县总人口的 2.87%，他们的工资总额占该县居民消费额的 35%。除去文教卫生科技人员的工资，行政人员工资总额为 2340 万元，占工资总额的 53.57%。这种吃饭财政反映了这一地区社会发展的一种模式，政府机构本身和由政府推进的现代化社会服务部门，如教育和医疗卫生机构，为人们提供了除从事农业劳动以外最主要的就业机会，人口向这些部门的流动既代表了个人社会地位的上升，也代表群体的发展，代表着人们理解的现代化及其种种好处。

自治与自觉

在人们可以观察到的几十年里，人们将这一切归因于民族政策，即人们认为，自治县带来了这些机会，而正是有了保安族才会有这个自治县。正是一个有工资收入的群体的出现使民族身份与现实社会生活发生了广泛的实实在在的关联。如果有读者对本章开始的那段话有疑问的话，这可以看做是对“为什么人们在自治县成立以后才普遍具有了保安民族的身份意识”这个问题的一种解释。

但这是一种非常简单化的解释，社会生活中意识与现实的关联是非常复杂的，实际利益往往是起决定作用的因素，但社会心理还受实际利益以外的其他一些因素的影响，如人们的安全感、社会地位和声誉的上升感等。

在成立自治县以前，保安人是大河家的外地人，成立自治县以后，作为自治的主体民族之一，保安族成了积石山县的主人。人们对此的感受是与物质利益一样深刻的。如一些受访者说：

①自治县成立，保安族的地位提高了。之前念书的人知道自己是保安族，不念书的人只知道自己是保安人，不知道有保安族。自治县成立之后，人们才普遍知道我们是保安族。自治县成立之前还有人歧视保安族，叫我们“野保安”，现在再也没有人这样叫了，这是我们印象最深的。

（147号受访者，37岁，初中，聚居区农民）

②自治县成立，把保安族宣传出去了；积石山的经济社会发展在80年代以来有了起色，教育、人饮工程、硬件设施方面有很大变化。保安人的生活比以前改善多了，心里也安定了。（050号受访者，39岁，大专，临夏州干部）

③自治县成立以后，改革开放，党的政策好，积石山的经济翻了几番，人民生活提高了，人们的精神状态比以前好多了，本民族的干部也起来了，文化教育事业发展上去了。国家的政策好，他们自己也努力，保安族自信了，硬气了。（053号受访者）

④自治县成立时知道，那时候什么都不懂。自治县成立与自己还是有关系，这是保安族、东乡族、撒拉族的自治县，保安族排在第一位。自治县与自己具体的关系说不上，但我为自己是保安族自豪。（140号受访者，28岁，小学，聚居区农民）

⑤给保安族成立自治县，高兴着哩，自己的事情自己管，县长们保安族放给着呢，整个都好了，政治上保安族有地位了。（162号受访者，72岁，没上过学，聚居区农民）

⑥自治县成立，我们很高兴，保安族是自治县的主体民族，是自治县的主人，国家有什么项目都先在保安三庄上，三庄是全县的龙头了。（182号受访者，66岁，中专，积石山县退休干部）

⑦积石山是保安族自治县，保安族当县长，有一种优越感，人人都认为好像自己也有希望当县长。实际上这些都是心理上的好处，没有什么实际的东西。（217号受访者，33岁，大专，积石山县干部）

⑧自治县成立有利的方面是保安族因为成立了自治县上了一个台阶，参政议政与其他民族一样获得了广泛的机会，国家对保安族的历史、现状都比较重视，整个民族的

精神面貌发生了巨大的变化，这种当家作主人的感觉，对保安人来说，有一番更特别的意义。（218号受访者，24岁，高中，乡镇干部）

⑨人们很羡慕保安族，因为对保安族有优惠政策，可以生三个孩子，升学专门定分数线，招工招干的机会多一些。尽管自己享受的不多，但这仍然是一件好事。（057号受访者，24岁，小学，杂居区农民）

⑩1978年政策落实以后，自治县也成立了，保安族受到了国家的重视，有地位，大家都高兴，心里踏实了，更珍惜自己的保安族了。为自己是保安族感到自豪，“我们是保安人，少惹！”保安族人正、心齐，强悍、团结，这种话不论走到哪里都敢说。（168号受访者）

人们能够得到或看到的实际利益有：（1）教育条件改善；（2）基础设施建设投入增加、迅速改善；（3）招工、招干、招生的机会增多；（4）计划生育中的宽松政策。

对于社会地位变化的感觉，人们主要提到四点：（1）在自治县保安族排第一，是龙头；（2）保安族是主体民族，是主人；（3）保安族当县长；（4）别人羡慕保安族享有的特殊优惠政策。

社会心理的变化体现在人们强调：（1）保安族受到了重视；（2）心里踏实、安定；（3）变得自信、硬气；（4）为自己是保安族而自豪，珍惜保安族的声誉。

人们的谈话反映出与自治县的成立有关的民族意识都是与这些实际利益和社会心理感受密切相关的，人们提到的自治县的种种好处都是强化人们保安族民族意识的具体因素。在接受访谈的保安族中，64%的人认为自治县成立以后自己的民族意识增强了。

保安族的自治从这个民族正式认定起就在实施，保安民族乡一直受到各级政府的高度重视，一些老人至今还认为民族乡的形式对保安族的发展更为有利，对民族乡时期保安族的发展状况非常满意，如受访者说：

①保安民族乡的时候，乡里权力大，提拔快，救济多，团结老百姓，紧跟共产党，人民的生产和生活水平提高很快。自治乡的时候，大干部对保安族关心得多，干群关系好，老百姓得到的救济和帮助比自治县以后要多得多。（258号受访者，62岁，初中，聚居区农民）

②那时候在大临夏县，保安族的自治乡特别受重视，那时候上过学的人少，对民族干部的培养力度很大，有什么事情都把民族这个因素说在前面，当时对保安族的重视程度比现在自治县要强多了。（049号受访者，45岁，高中，临夏州干部）

1955年临夏县组织部统计该县干部的民族构成是：汉族527人，蒙古族1人，回族216人，东乡族10人，土族2人，保安族26人，撒拉族7人。按人口比例估算，当时临夏县干部占人口的比例是0.23%，保安族干部占本民族人口的比例近0.6%。与其他民族相比，保安族的干部人数是非常多的，而且这个比例一直保持到1978年。这说明从新中国建立初期到自治县成立以前，各级政府工作中非常重视保安族。但民族乡却没有像自治县这样对人们的民族意识产生强烈影响。

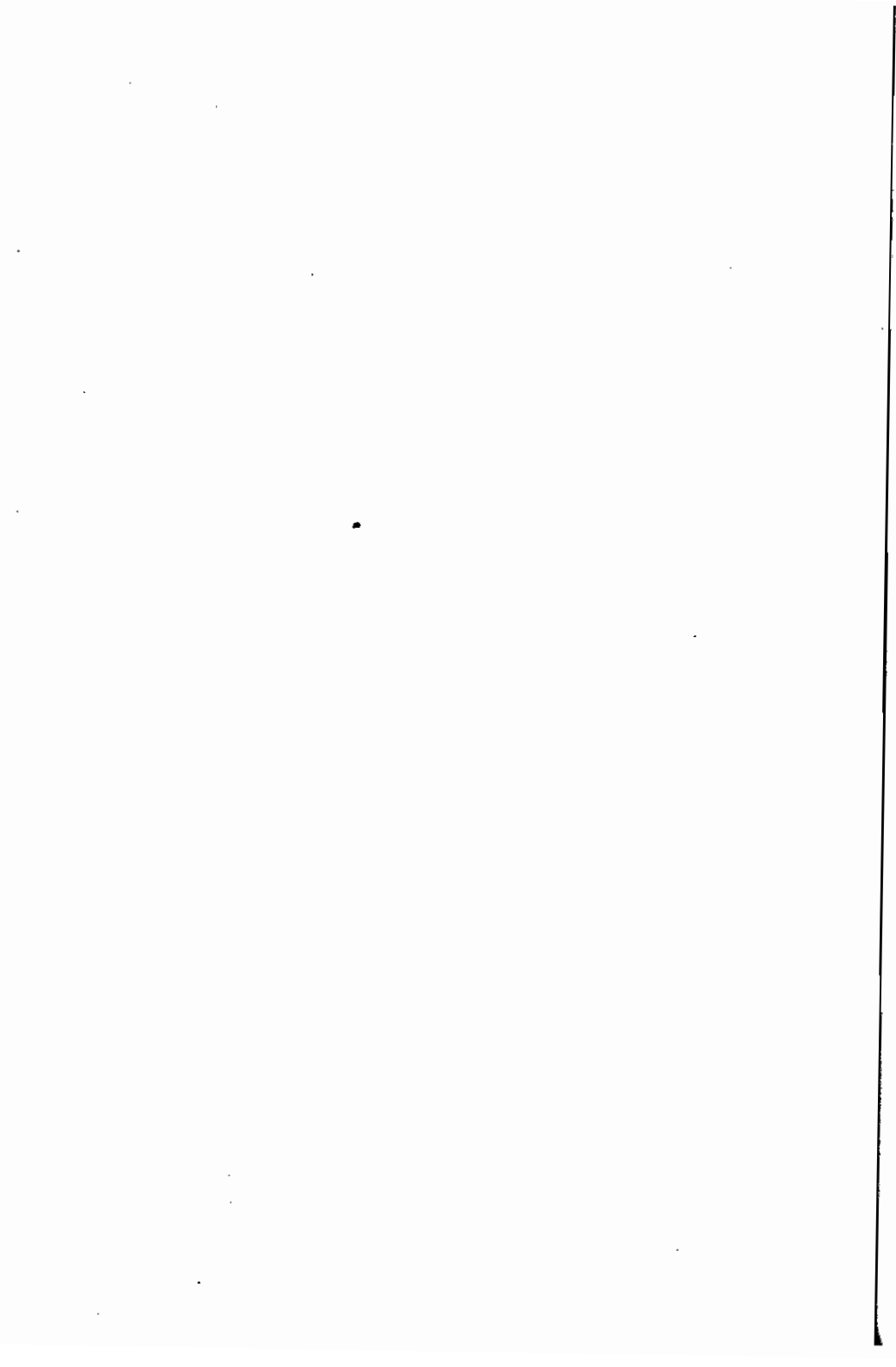
从乡到县，是地域空间的一次拓展，也是社会空间的拓展。这种社会空间是在对地域范围内享有政治权利的前提下产生的，具有合法的形式，使整个保安族社会都得到益处。并且由于国家注入了权利资源，保安族受益而不至于对他人造成冲击，所以这种益处又是非常安全的。人们的民族意识里一般蕴涵着强烈的地域意识，对全体保安人具有特殊意义的正是人与地域的关系的明确。

在中国，县是对地域具有政治经济型塑能力的最低一级政府组织，而我国关于民族区域自治的话语体系将人、地域与政治权利紧密联系在一起，在自治县这一级自治单位中开始具有一套制度化的操作方式，使人、地域与权力的关系合法固化。

生存空间是人的其他权益的基础，因此，最广泛最具影响力的

族群神话总是关于人与土地关系的神圣契约——某种人对一定范围的地域所有权是有神的授权或暗示的 (Smith, 2000b: 67)。这种神话形式表达的自我认同和社会认可为族群提供安全感。撒拉族的白骆驼神话就是一个例子。保安人作为“一股特殊的流民”(015号受访者语),总是缺乏一种“落地生根”的安全感,自治县的建立无疑提供了现实的制度化的契约。

日常生活中的身份认同



11 保安族的族群认知方式

人类的起源在地理方面是多元的,族群之间各个维度不同程度的差异也是客观存在的。判断族群之间的差别和共性并对其进行命名,是人类交往互动的客观需要。在不同的地区和具体的人群中出现群体称谓和相应的族群观念,反映了各种场景中产生的地方性身份认同观念以及这些观念之间的相互交流(马戎,2001〔2000〕:2~3)。

称谓、观念以及与之联系的其他具有社会意义的概念、意识,构成一个社会的族群认知方式。人们通常可以通过传播媒介和书籍了解我们生活于其中的社会所持有的学术的和政治的族群认知方式,这种族群认知方式往往是属于社会意识形态领域的内容,而不一定是人们在日常生活中实际应用的观念和认识。在实际社会生活中,尤其是在日常生活中,人们用以进行族群分类的范畴以及人们对相关族群的具体称谓,反映出常人们的族群认知方式。考察这种族群认知方式,是我们了解民族现象、族群意识,了解国家现代化进程中人们群体身份意识变化的一个比较有效的视角。

主位族群认知方式的进入

定性研究者通常以系统全面的观察开始,然后将源自研究者自身世界观的所有成分抽离出来,保留被观察者或者受访者的世界观。他们的目的在于发掘出这些主体的经验,以及这些主体如何从中获得意义。有学者总结了一种更为实证的定性研究取向,其方法是通过与研究对象的交谈来达到理解的目的。研究对象不但针对专家所准备的问题加以回答,而且在对话中也系统地表达他们生活世界中的观念(巴比,2000〔上〕:355~356)。

这是进入主位的研究方法，本项研究的大部分案例基本遵循这种方法。不同的是，研究者没有机会先从系统地观察研究对象的生活开始。由于这个重大缺陷，这种研究方法在实地调查的初期，应用起来相当困难。

第一位接受访谈的保安族人士对本项研究的有关话题有着深切体会，即使这样，他也被研究者所准备的访谈问题搞得非常别扭，因为研究者只能在文献研究和个人已有经验的基础上设计访谈内容和提问方式，使用的是学者和政府官员习以为常的思维方式和概念体系。讨论到访谈方法时，他给了研究者非常中肯的批评，认为这样的访谈在城市可以勉强进行，到了乡村就会很困难。他的批评使研究者一开始就对自己进行访谈的切入点产生警觉——访谈使用的概念、话语很可能与受访者的思维方式和观念相距甚远。

好在调查从兰州开始，起初的几位受访者与研究者有着大致相同的教育背景，突破是从请他们批评研究者的“客位”立场开始的，他们实际充当了从研究者的“客位”到研究对象的主位的桥梁，因为在研究者看来他们完全可以很好地理解这两种视角。这些桥梁的作用到了临夏市就更为明显了，他们甚至可以说普通话，用方言夹杂着保安语词汇来表达自己的思想——这种说话的方式正是保安族中普遍使用的方式。对于研究者的困惑，他们总是不厌其烦，细心讲解。所以，进入主位的过程，完全是一个研究者与研究对象讨论、向研究对象学习的过程。

在经过一系列这样的访谈之后，研究者发现了一个可以展开受访者族群观念的恰当的话题，那就是请受访者谈他们自己头脑中的保安族历史（具体的问题是：保安族过去的事情，您知道什么？怎么知道的？如果知道，请细讲讲；如果不知道，讲讲父母、祖辈的事情，或者他们讲的故事。对于这些往事，您的看法是什么？）这个话题讲起来一般都比较长，涉及社会记忆和受访者个人的观点，讲述过程中受访者的观念会逐渐清晰地呈现出来。另外一个有效的话题是谈保安族的特点（您觉得保安族现在有什么特点？或者把保

安族与周围的其他民族作比较,看看有什么异同)。这个话题表达出日常生活中人们比较关注些什么,群体间具体的界线和关联是什么。

在这两个话题的谈论中,研究者归纳出三组能够反映人们族群认知方式的概念:“多数”与“少数”、“回民”与“回族”、“保安人”与“保安族”。在人们对这些概念的理解和解说中,身为保安族的受访者对自己可不可以被称为“回族”这个问题的看法则进一步说明人们对“民族”概念的理解,以及在人们的观念世界中“民族”这个身份概念与人们固有的传统族群身份概念之间的关系。

民间的族群划分:“多数”与“少数”

保安族的分布,主要集中在甘青交界处的大河家地区,散居的范围也在以之为中心的方圆数百公里范围内,以临夏回族自治州为主。在这个地区内,我国西北的汉族、回族、藏族和蒙古族都有着重要的历史和现实影响。

临夏,旧称河州。早在隋朝就有行政设置。元代设积石州元帅府,辖地还包括今青海省的部分地区。如今作为甘青省界的积石山元明时期也是一条中央直属行政与土官制度的交界线。进克河州,即可经略西北藏区(崔永红等,1999)。“临夏自秦汉以来,历代统治者在这里驻军移民。同时随着商业的发展、文化和宗教活动的兴起,特别是由于战争的掠夺和兼并,人口发生巨大的迁徙和变化,部分少数民族相继迁入这里定居,与土著人在长期的生产、生活交往中,逐步融合,形成近现代民族。……蒙古汗国时期,西域斡军、工匠、回回色目人等十多万随军屯戍河州,河州成为蒙古军屯兵的重镇和回回色目人活动的主要地方”(《临夏回族自治州志》,1993:187)。据《河州志》记载,历史上河州驻有中马番族十九部,有现代藏、蒙古、回回先民的成分。“明清时代河州24关内外,居住着为数不少的藏族,至今还保留着藏族地名,如白藏、甘藏、深藏、唐藏、唐尕、牛衣、麻巴、尼卜、西番庄等。清末部分藏族向西南迁移,部分融合到临夏各族中,

主要是融合于汉族之中。到 1985 年,居住在临夏的藏族只有 202 人”(《临夏回族自治州志》,1993:1302)。

中华人民共和国成立以后,临夏的族群构成主要有汉族、回族、东乡族、保安族、土族以及少数藏族等(临夏人口的民族构成见表 11—1)。除临夏回族自治州外,在保安族分布的范围内还有甘南藏族自治州、青海省黄南藏族自治州、循化撒拉族自治县、民和土族自治县、化隆回族自治县、河南蒙古族自治县等民族自治地方。在这一局部,各民族大聚居小杂居,在同一个市场体系中,使用一个交通网络,可以收到同样的广播频率和电视频道,以汉语地方方言作为族际共同语,形成水乳交融的状态。

表 11—1 临夏回族自治州人口的民族构成

	1953 年		1964 年		1982 年		1990 年		2000 年	
	万人	%	万人	%	万人	%	万人	%	万人	%
人口总数	80.1	100	89.0	100.0	140.0	100.0	161.5	100.0	182.9	100.0
少数民族	45.1	56.4	44.6	50.1	73.5	52.5	88.4	54.8	104.8	57.3
回族	28.9	36.1	30.1	33.8	48.5	34.7	55.1	34.1	56.6	30.9
东乡族	15.5	19.3	13.7	15.4	23.6	16.8	30.8	19.1	43.6	23.9
保安族	0.5	0.6	0.5	0.6	0.8	0.6	1.0	0.6	1.5	0.8
撒拉族	0.2	0.3	0.3	0.3	0.5	0.3	0.6	0.4	1.1	0.6
汉族	34.9	43.6	41.0	46.1	66.6	47.5	73.0	45.2	78.2	42.7
土族	0.0	0.3	0.1	0.1	0.1	0.1	0.7	0.4	1.3	0.7
藏族	0.0	0.0	—	—	0.0	0.0	0.2	0.1	—	—
“多数”	35.0	43.7	41.1	46.2	66.7	47.6	73.9	45.8	80.2	43.8
“少数”	45.1	56.3	44.5	50.1	73.4	52.4	87.6	54.2	102.8	56.2

资料来源:《甘肃少数民族地区基本统计资料》(1949—1986) 119 页,《临夏回族自治州综合年鉴》(1986—1995) 571 页,《二〇〇〇年第五次全国人口普查临夏回族自治州手工汇总主要数据》89~92 页。

这种状况下人们是怎样相互区分，如何确定互动的角色规范的？调查中，当问到受访者“是什么民族”的时候，许多人不假思索地回答自己是“多数”或者是“少数”。“多数”和“少数”是“多数民族”和“少数民族”的简略说法，调查中没有听到有人把这两个词说完整。

在我国，“多数民族”和“少数民族”有公认的定义：由于汉族占到我国人口的90%左右，其他55个民族人口总和只占全国总人口的10%左右，所以将汉族以外的其他民族统称为“少数民族”，汉族因此就成了“多数民族”。在大多数民族地区，如在云南、贵州和广西，人们以“多数”和“少数”区分汉族和非汉族，表达一种少数民族之间的相互认同，一般情况下不再细问“少数”具体是哪个民族。

在兰州，非穆斯林的少数民族所说的“少数”指非汉族，“多数”就指汉族；而信仰伊斯兰教的民族所说的“少数”指穆斯林，“多数”指非穆斯林。在不接触民族事务的人们中间，“多数”和“少数”的含义一般是后者，但交谈中常常会产生歧义，要做更详细一些的说明。这种情况下，非穆斯林的少数民族会补充说自己是“多数”，或者进一步说自己“是‘多数’中的‘少数’”。

到了临夏回族自治州，“多数”和“少数”严格对应的是非穆斯林和穆斯林，使用的频率高于“回”、“汉”等民族称谓。在青海黄南地区，这种“多数”和“少数”的区分表现在藏、汉族对回等民族的区分中，但不如甘肃使用的那样广泛。当藏族和汉族一起谈到回族等信仰伊斯兰教的民族时，人们会说“我们”如何如何，“他们”如何如何，表现出明显的认同倾向。人们交往中对互动双方“多数”或“少数”身份非常注意，谈论的话题有非常明显的区别，日常生活中的族群划分也仅限于这个层面。这表明在甘青地区，穆斯林与非穆斯林的宗教界线是一个具有实际社会意义的族群分界线。信仰佛教的少数民族和接受佛教的汉族相互认同，而信仰伊斯兰教的各民族相互认同。这是在当地观察到的最广泛、最基本的认同方式。对于甘青地区绝大

多数回民百姓来讲，“少数民族”就是穆斯林，他们与其他少数民族之间并没有大家同为“少数”的那种认同感，只要不信仰伊斯兰教，即使是回族，也不一定得到他们的认同。例如：

一位在临夏市工作的保安族受访者（016号，34岁，大学本科）说：

回民的宗教认同与民族认同是叠加在一起的，宗教信仰应该强于民族感情，高于民族感情，有了宗教意识谈民族才有意义，才能得到承认，否则，不会得到承认。穆斯林认同下的民族区分是建立在宗教信仰之上的对各自风俗、语言、历史差异的区别。

一位大河家的汉族青年教师（222号受访者，21岁，中专）说：

汉族倾向于与汉族交往，这里的土族与汉族一样。保安族、回族等都信仰伊斯兰教，在我们眼中都是少数。朋友一般都不交少数，找对象更不可能，回汉之间的隔阂很难跨越。村里的汉族与保安族也来往，虽然东西互相借、钱财也互相借，但婚丧大事多数人互相不邀请，只有一半户关系特别好的才互相答礼。汉族和保安族的交往都是必要的，更深层次的个人的事情、家里的事情都互不关心。少数与多数的两个朋友很少上彼此家里做客，有事情都约出来。同民族的人交情要深一些。

一位汉族农民（107号受访者）说：

交往中，知道是回还是汉就对了，对回民再没有区分他们的具体民族。他们性格上有一点点不一样，再（其他的）都一样。

一位土族农民（108号受访者，60岁，初中）说：

日常生活中，我们大体分个回民、汉民，对方具体是什么民族根本不区分，回、汉的惟一区别是信仰不同，生活习惯上只有吃东西上有点区别，还是因为信仰不同造成的。

“多数”和“少数”这种称谓方式是新中国成立以后在临夏地

区兴起的。历史上这里的人们分为汉人（或汉民）、回民以及番人。汉人指讲汉语而不信仰伊斯兰教的人，回民指信仰伊斯兰教的人，番人指不讲汉语的人。这三种称谓方式现在在一些读物中还能看到，尤其在甘青地区民族史研究文献中还较为多见。书面语中，汉人、回民和番人是三个用来指称不同群体的中性词，但在方言口语语境中，受历史上的族群关系的影响，这些词带有强烈的感情色彩（参见附录 11—1）。

词汇的变化反映了族群关系的变化，人们互相认知的方式的变化。现在，临夏地区的族群划分由历史上的汉、回、番三分变成“多数”与“少数”两分，族际关系由原来的“三边”变成现在的“双边”。用国家“少数民族”概念的简称“少数”替代传统的“回回”、“回民”，在称谓的语义上似乎可以避免传统称谓具有的感情色彩。这种民间自发的族群划分和称谓方式在一定程度上反映了新中国成立以后国家改善民族关系的努力所取得的成就，以及人们对国家民族关系政策的认同。

随着少数民族政策的落实，更改民族成分的现象比较普遍。这时候人们的民族成分也是沿着一条分界线在变动，汉族改为土族和藏族，回族改为保安族、东乡族和撒拉族。如果有汉族改为保安族、东乡族、撒拉族，会招来很大异议，不仅回民反对，汉民也不会容忍，因为这样会打乱最基本的一条族群界线——宗教信仰。一位受访者（046号，55岁，大专，临夏州干部）提到：

自治县里的 1.4 万保安族，有一部分是改报民族成分的。甚至有汉民报成了保安族。穆斯林报成保安族嘛，还可以接受，只要先人里有一个保安族就能接受，汉民不应该。

从族群构成上看，过去仅有汉、番、回三种明确作为族群称谓的群体名称。在这三种群体名称之下的一些亚族群的民间称谓，其中地方认同的意味要重于族群认同。例如，“东乡”原指临夏八坊以东的乡里人；“保安人”原指青海同仁保安那个地方的人；撒拉族

居住的循化县过去称为“撒拉川”，有学者认为撒拉族名也源自地名（聿一之，1993）。这些群体都自我认同于“回”或者“番”，如东乡人、保安人和撒拉人认同于“回回”，藏、土以及为数很少的蒙古人以前认同于“番”。在多族群交往的情境中对于族群身份一般不会强调亚群体的称谓，而是强调更高层次的归属。现在，这种群体三分的称谓已经被汉族、回族、东乡族、撒拉族、保安族、藏族、土族等一系列国家正式命名的不再表达族群集团归属的称谓所替代，含义笼统的三分的方式被“多数”和“少数”两分所取代，而相邻的那些人们熟悉的“番”的概念消失了，取而代之的是那些清晰的“藏族”、“土族”等概念，这些人由过去的同一地域里的邻人变成了现在不同行政区域的主人。“多数”和“少数”概念的普遍使用，说明社会生活中笼统的族群划分方式以及更高层次的族群归属仍然发挥着重要的作用。“番”这一族群概念的消失，则可能意味着它所反映的那种文化取向和族群认同的边界相对含糊的过渡性质的观念也随之消失了。“番”所指的人类生物群体并不是不存在了，而是变成了一些认同意识相对清晰化了的群体。

变化不仅反映在称谓方面，人口的民族结构也在发生变化。临夏回族自治州人口较少民族所占人口比例有所上升，而汉族、回族的比例则有所下降。2000年回族占该州人口的百分比比1953年下降14%，汉族所占比例下降了2%。东乡族、保安族、撒拉族、土族的变动幅度都很大（详见表11—2）。其中土族占总人口的百分比上升了151%，而在1964年和1982年两次人口普查中，这个数值是大幅度下降的。访谈中人们叙述的经历说明从1958年反右开始到“文化大革命”结束的20年间，一部分土族将民族成分改成了汉族，而恢复民族政策以后，人们又恢复了土族身份，而更多的人因为父辈、祖辈甚至曾祖辈中有“番”的血统或者居住在“番”聚居地，将民族成分改为了土族。这一现象固然受计划生育政策对少数民族适当放宽，人口较少民族的出生率高于其他民族这一因素的影响，但更值得注意的影响因素是在族际通婚后民族成分的选择上，“多数

中的多数倾向于变为多数中的少数，少数中的多数也倾向于变成少数中的少数”（014号受访者，回族，女，35岁，大学本科，临夏州干部）。

在临夏地区，新中国成立前后族群融合的实际社会进程没有改变，但人们融入的方向变得与过去相反了，由原来人们倾向聚合于大的族群群体变为倾向聚合于小的民族，人们处理族际问题的自觉程度和思想观念发生了根本转变。“民族”概念的引入改变了中国社会传统的“去族群性”机制。但是，作为任何社会固有的结构方式和组织机制的族群现象是不会因为概念的引入而改变的，人们处理族群身份问题的动机本质上也不会改变。

表 11—2 临夏州各民族人口占总人口的比例及相对于 1953 年的变动幅度 (%)

年份	1953 年		1964 年		1982 年		1990 年		2000 年	
	比例	幅度	比例	幅度	比例	幅度	比例	幅度	比例	幅度
少数民族	56.4		50.1	-11	52.5	-6	54.8	-2	57.3	1
回族	36.1		33.8	-6	34.7	-3	34.1	-5	30.9	-14
东乡族	19.3		15.4	-20	16.8	-12	19.1	-1	23.9	23
保安族	0.6		0.6	-8	0.6	-8	0.6	-1	0.8	32
撒拉族	0.3		0.3	11	0.3	13	0.4	31	0.6	106
汉族	43.6		46.1	5	47.5	8	45.2	3	42.7	-2
土族	0.3		0.1	-74	0.1	-77	0.4	51	0.7	151
“多数”	43.7		46.2	5	47.6	9	45.8	4	43.8	0.4
“少数”	56.3		50.1	-11	52.4	-7	54.2	-4	56.2	-0.3

资料来源：《甘肃少数民族地区基本统计资料》（1949—1986）119页，《临夏回族自治州综合年鉴》（1986—1995）571页，《二〇〇〇年第五次全国人口普查临夏回族自治州手工汇总表主要数据》89~92页。

地域范围内的族群界线在于宗教，人们以是否信仰伊斯兰教而两分。保安族是当地所谓的“少数”中的一部分。临夏的“少数”除了保安族和回族，还有东乡族和撒拉族。“少数”中间又是怎样区分的呢？笔者调查了在一般意义上人们是否做进一步的细分以及如何细分。

一位在临夏民族学校任教的回族教师（012号受访者，38岁，大学本科）说道：

保安族、东乡族、撒拉族，还有回族，四个民族都自认为是穆斯林，是回回。这是主流。过去没有“族”的概念，讲“保安”、“东乡”、“撒拉”更多是强调地域，就像临夏“八坊人”一样。

一位东乡族干部（058号受访者，40岁左右，大专）说：

保安族、东乡族、撒拉族和回族之间没有民族区分，只有教派之分。通婚要教门相投，根本不问是什么民族。交往中，少数民族内部区分教门，范围再大一些，区分是不是少数民族、穆斯林，这些主要都是风俗习惯的考虑。

一位撒拉族教师（298号受访者，27岁，女，中专）说：

经常意识到自己是穆斯林，一般想不到自己具体是撒拉族，只有在专门谈到民族话题时才会意识到撒拉族、保安族、东乡族的存在。

一位回族乡镇干部（302号受访者，31岁，高中）说：

地方交往中，回族是个大概念，大家都承认是回族，保安族、东乡族、撒拉族是回族中的细分。保安族的民族概念也很强，但最强的是穆斯林的概念。

一位保安族退休干部（187号受访者，65岁，初中）说：

因为都信仰伊斯兰教，把我们说成是回族，也可以吧。我们人是保安族，和回族一样，都是回民，叫成个回族没有什么事情。如果被说成是汉族，绝对不行。是生人的话，我们还会解释，保安族是回民，回民和汉民不一样，回民

信的是伊斯兰教，信仰与汉族不一样，不能乱叫。要是明明知道的人故意说我们是汉民，那会打架的。

一个信奉新教的保安族农民的儿子（057号受访者）说：

我们不区分什么民族。天下的穆斯林是一家，这是真主的教义。区分民族不是穆斯林的事情，是国家、干部们的事情，老百姓如果不念学校、不参加工作，与民族没有关系。

一位杂居区的农民（121号受访者，35岁，初中）说：

以前对自己民族的历史知道得很少，只知道再早是从青海同仁来的，父亲辈从甘河滩迁上来。保安话不会说，交往中也没有感觉保安族对于保安族有多么重要。肖家这个地方多数多，我们少数都一样，遇事多数向着多数，少数向着少数，谁也没有再去区分你是保安，他是东乡，我是撒拉还是回族。

一位汉族教师（078号受访者，40多岁，大学本科）说：

我观察“少数”的人们之间宗教信仰的区别大一些，民族之间的区别没有，各自的特征不明显。

一位保安族农民（170号受访者，39岁，小学）说：

在外面遇到事情的时候考虑的是我们的信仰，我们是回民，考虑我是一个保安族的机会没有。

另一位保安族农民（167号受访者，32岁，初中）说：

头脑中第一反应是自己是一个穆斯林，穆斯林代表回民，保安族代表民族，前者更重要一些，有矛盾的时候当然要放弃保安族身份，顾全所有回民的利益。

据临夏州民族学校、临夏师范学校和临夏一中的老师们观察，穆斯林各民族学生之间平时感觉不出有什么不一样的，同学们的心目中没有区分民族的意识，只有信仰上的认同。

在区分族群身份时，大多数人往往不自觉地首先将自己放在“少数”中间，先把自己同“多数”区分开。“少数”中的民族界

限并不清晰，民族身份在“少数”的日常社会交往中不具有实际意义。在保安族中间，人们最常用、最警觉的一对概念是“多数”和“少数”，非常注意是否被陌生人当成了“多数”，即汉族。这与访谈中接触到的回族、东乡族和撒拉族没有任何区别。

根据整个访谈过程中人们区分民族的方式，每一位受访者都被赋予一个数值，可以按照国家的民族识别区分有关人群的受访者赋值为 1，只用“多数”和“少数”以及“回民”和“汉民”区分人群的赋值为 0。统计结果是，155 人知道当地国家识别的各民族，占受访者总数的 62.2%，另外 94 位受访者在访谈中始终没有使用各个“民族”来进行分类，而只是区分“多数”和“少数”、“回民”和“汉民”。

“回民”与“回族”

调查发现，在人们对自己族群观念的表述中，有一对使用频率最高的词汇：“回民”和“回族”。所有的受访者在关于保安族历史的谈话中都自动涉及这两个词或者其中的一个。这一现象说明“回”是一个与保安族的族群身份意识有着密切关系的概念。

在开放式访谈中，当讨论到保安族与“少数”各民族的关系时，一些人在谈话中不区分“回民”、“回回”、“回族”，另外一些人则会做出非常清晰的区分。显然，不同的人对这两个概念的理解不同，是否区分这两个概念在观察人们的族群认知方式方面能说明一些问题。于是，笔者在提纲式访谈中设计了这样一个题目：“您认为‘回民’和‘回族’的意思是不是一样的？为什么？”

对于这个问题，接受访谈的 249 位保安族人士在谈话中表现出来的和明确答复的结果是：196 人认为含义相同，53 人认为含义不同。认为“回民”和“回族”的含义一样的人共举出以下 9 种具有代表性的理由：

- ① 回族和回民的意思一样，回回也是一个意思，都是

指穆斯林，说来说去实际上都是一个意思。(207号受访者，45岁，高中生，甘河滩人)

②少数就是回民。回民和回族是对一个事物的两种叫法。(057号受访者)

③回回、回民、回族实质上没有大的区别，回回说的比较随便，回民更严肃一些，回族则指特定的民族。(065号受访者，30岁，大专，积石山县干部)

④回族代表一伙人，回民代表一个人。(211号受访者，44岁，小学毕业，聚居区农民)

⑤回族和回民的意思一样，回族代表一个民族，回民就是这个民族里的人民，回族是书面语，回民是土语，是方言。(215号受访者，25岁，小学毕业，务工、做生意，梅坡村农民)

⑥回民和回族两个词，实际上指的是一回事，但由于每个人的认识不一样，用法也不一样。在这个地区不区分这两个词。回民绝大多数人用来指信仰伊斯兰教的人，不去区分其中的民族。(279号受访者，29岁，大专，大河家镇教师)

⑦回族和回民是一个概念，都是国家的百姓，信仰伊斯兰教。信仰和民族之间，信仰更重要。保安族也是穆斯林，这是大方向，不说我们是保安族只说我们是穆斯林也行。穆斯林是相同的，一说是穆斯林大家都知道，说是保安族，谁知道？(172号受访者，66岁，小学，聚居区农民)

⑧保安族和东乡族、撒拉族、回族都一样，是回民都要按阿訇讲的行事，不分民族。回民就是回族，被说是回族，当然可以，保安族是国家安给的名字，我们本来就是回族。我们都是回族，但保安族是保安族，东乡族是东乡族，各是各的民族，这不能乱答应。(259号受访者，75岁，

没上过学，聚居区农民)

⑨回民和回族的意思一样。还有叫回回，也是一个意思。保安族信仰伊斯兰教，是回民，但说起民族来，我们是保安族，回族是回族，民族不一样。(189号受访者，55岁，初中，大墩村农民)

虽然明确表示“回民”与“回族”的含义一样，但从具体的表达方式上我们还是能够区分出三种层次：第一个层次是，人们认为这两个概念含义一样，区别是文法上的，如①至⑤。第二个层次是，人们认为两个概念的含义一样，主要表达了对穆斯林的认同，“回”是他们最重要的身份标识，如⑥和⑦。第三个层次是，人们用“回”表达了共同的身份认同，但又指出这种认同之外的民族身份，说明“保安族”是一个比“回”身份低一级的亚群体身份，如⑧和⑨。但不论处于哪个层次，人们判断问题的出发点都是宗教信仰。这反映了社会生活中一种普遍的自我身份意识。一位受访者(066号受访者，47岁，大专，积石山县干部)提到：“登记户籍的时候，没有民族知识的老人都说自己是回民，民族成分弄错的不少”。可见，甚至是在户籍登记这样重要的事情中，许多保安族把自己与“回民”或“回族”划了等号。

认为两个词含义不一样的人解释说：

①西北信仰伊斯兰教的都称回民。回族是穆斯林中的一个分支。回族是与其他民族结合而形成的，人们常说：“汉族是回族的阿舅”。民族划分是依据语言、地域、风俗，划成什么民族就是什么民族。这是两个不一样的概念。(217号受访者，33岁，大专，积石山县干部)

②回族和回民的意思不一样。信仰伊斯兰教的都可以称为回民，回族只是回民里面的一个民族，是一部分。(218号受访者)

③回族和回民不一样，回族是一个民族，回民指全部穆斯林，东乡族、撒拉族、保安族和回族全都是回民。但

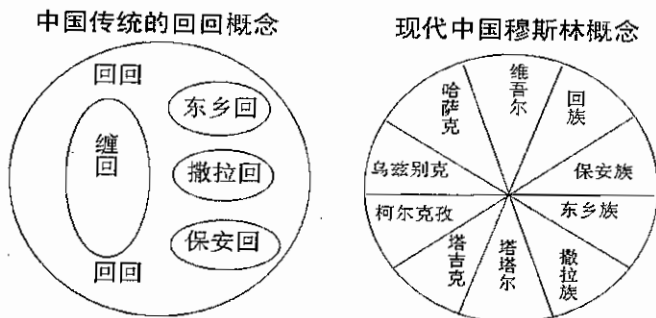
说起民族，各是各的民族。（286号受访者，37岁，初中，大墩村农民）

④我理解，回民指我国信仰伊斯兰教的10个民族，回族是一个区域性的群体。穆斯林是个天，民族是块地，各穆斯林民族宗教文化一样，感情上能认同。（017号受访者，35岁，研究生，临夏州干部）

他们认为这是两个内涵和外延不一样的概念，“回民”泛指穆斯林，“回族”指一个具体的民族。正如106号受访者（撒拉族，37岁，宗教职业者）所言：“回族是民族，穆斯林是宗教，人们用‘回民’来表达穆斯林的认同。”

不论认为这对概念的含义相同还是不同，人们的共同点是大家都认同为“回民”，即不管“回民”与“回族”是不是一回事，人们都没有否认自己与“回”的认同关系。

“回回”，作为族称，有多重含义。历史上曾指唐以来的回纥，“回回”是其音转和俗写；也泛指葱岭东西信仰伊斯兰教的民族、国家或地区。元时指迁居中国境内信仰伊斯兰教的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人，即现在回族的先民。明清时指回回民族，简称“回民”、“回人”。晚清时泛指信仰伊斯兰教的民族（陈永龄，1987：419）。民族识别以前，信仰伊斯兰教的人在民间统称“回民”，新疆维吾尔等民族称“缠回”，东乡族被称为“东乡回”，保安族称“保安回”，撒拉族称“撒拉回”，但没有“回族”的概念。“回回”的用法基本上是一个“类”的概念，以中原地区信仰伊斯兰教的人们为主体，凡是信仰伊斯兰教的群体，先将他们全部归入“回回”，然后再在前面冠一限定词，形成一系列包含于“类”中的亚类，可以用图形来表示民族识别前后“回回”概念的区别：



通过对保安族的调查可以看到，传统“回回”概念更符合人们日常生活中的族群概念和族群关系模式——传统概念是一种从俗记录的方式，而现代民族概念使原来的包容关系变为界限清晰的并列关系。但是，传统的族群关系概念并没有完全被现代概念替代，现实生活中，两套概念系统并存，产生了一种既区别于传统，又不同于现代的族群认知方式，本项研究中将其称为“田野中的族群认知方式”。在这种方式中，“回民”的内涵发生变化，回族、保安族、东乡族、撒拉族认同于“回民”，而新疆诸穆斯林民族不再认同于“回民”这个概念，因为人们往往把“回族”等同于“回民”。

一位受访者（102号，女，58岁，聚居区农民）在新疆生活多年，与维吾尔族、哈萨克族和俄罗斯族等民族都有交往，她说：

在新疆只有回族，我们说自己是保安族没有人知道，所以在新疆我们就是回族。我们说维吾尔族、哈萨克族和回族都是回民，他们不承认，说国家的民族里没有回民。

180号受访者（65岁，大专，积石山县退休干部）谈到：

回民、回回、回族都是一个概念，保安族是回民，东乡族、撒拉族也是。中国信仰伊斯兰教的就是回民。但这么说新疆的6个民族可能不会接受。

另一位受访者（001号受访者，50岁，大专，行政干部，在兰州工作）概括了这种变化：

回民都是信仰伊斯兰教的民族，各个民族的宗教信仰和生活习惯是一样的。在我们看来，新疆的穆斯林也是回民，但人家是不是也这样认为，就不知道了。我们这里的保安族、东乡族、撒拉族和回族一样，都认为自己是回民。对于从事民族工作和研究的人来说，回族指特定的一个民族，是回民的一部分，是构成回民的主体，但在许多普通老百姓脑子里，回民和回族的意思是一样的。

为表达方便，我们暂且近似地把认为“回民”和“回族”两个词含义相同的人的族群概念看做是传统型的，把认为这两个概念含义不一样的人看做是族群观念现代型的。被调查者中 78.3% 具有传统型的族群概念。

分年龄组统计结果是，在所有年龄组传统型的比例都高于现代型。传统型比例最高的是 71 岁以上组，这个组 90% 以上的人认为“回民”和“回族”是一回事。可以看到，现代型比例最高的年龄组是 21~30 岁，随着年龄段的提高现代型的比例呈下降趋势，但 61~70 岁组现代型的比例仅次于 21~30 岁组。将 61~70 岁年龄组作职业分类，32 人中有 10 人是教师或行政干部，在认为两个概念不同的 9 人中，有 7 人是行政干部或教师。

教育程度分组观察的结果是，教育程度越高，现代型比例越高，大专以上教育程度受访者中现代型超过半数。反常的是初中组现代型的比例高于高中和中专组，且与职业、年龄、居住地等没有显著相关。

按职业分组比较，行政干部的现代型比例最高，然后依次是学生组、教师组、科技卫生和经济管理人员，其他职业组中现代型的比例很低。

从居住地类型看，农村聚居区现代型的比例高于杂居区，大城市高于小城镇。农村杂居区的受访者传统型的比例最高；说明在农村社区，与回族接触越多，人们越倾向于认为回民、回回、回族是一回事，并且自己也更认同于这种身份（详见表 11—3）。

表 11—3 对“回民”和“回族”理解方式的年龄、教育、职业和居住地分布

类 别		人数	其中认为含义不同者的%	类 别		人数	其中认为含义不同者的%
合计		249	21.7				
年 龄	20岁以下	35	17.1	职 业	农民	134	11.2
	21—30岁	32	34.4		学生	32	28.1
	31—40岁	43	25.6		教师	19	26.3
	41—50岁	29	27.6		行政干部	43	53.5
	51—60岁	33	15.2		科卫经管	5	20.0
	61—70岁	32	28.1		商人匠人	7	0.0
	71岁以上	45	8.9		宗教职业	6	16.7
	工人	3	0.0				
教 育	文盲	73	4.1	居 住 地	农村聚居区	162	18.5
	小学	50	10.0		农村杂居区	20	5.0
	初中	32	21.9		临夏州城镇	20	15.0
	高中和中专	60	25.0		临夏市	31	25.8
	大专	19	57.9		兰州西宁	12	91.7
	本科及以上	15	86.7		其他城镇	4	25.0

“保安人”与“保安族”

中华人民共和国成立以前，在大河家，人们一直以“保安人”称呼自己，访谈中人们也较多地使用“保安人”一词。同样的一群人，既叫做“保安人”，又叫做“保安族”，这两个名称的含义是不是完全一样呢？在访谈过程中，可以明显感觉到当人们清楚地说“保

安族”的时候是有一定的潜台词的。这说明“保安人”与“保安族”也是一对反映人们族群认知方式的概念。那么，他们是怎么看待这个问题，是怎样理解这对概念的呢？

关于“保安族”这个他赋的身份概念的来历，一些受访者记得：

①小时候，老人们保安民族的概念没有，对其他民族也没有概念，只区分回民和汉民。（146号受访者，52岁，高中毕业，聚居区干部）

②解放以后，族分出来了，解放前都没管着。解放以后保安、东乡、回族分着，保安族分出来了。这是国家分的，这里的人都差不多，国家分成民族了，区别对待着呢。（246号受访者，78岁，文盲，聚居区农民）

③解放前，人们不分什么民族，解放以后，在人口普查的时候才细致地知道我们是保安族。当时无所谓，不知道这个民族分出来有啥用，实际上这个民族原来没有，解放以后才叫出来的，解放以前只是说“这些人是保安人”，我们从保安来，大家都是回回。（134号受访者，70岁，自学高小程度，农村聚居区退休干部）

④解放以前都认为保安人野蛮，低贱，共产党对保安人看得起，所以给加了一个“族”，大家都平等。从小就知道自己是保安人，解放以后也一直知道自己是保安族，感觉“保安族”和“保安人”的意思一样。共产党把保安人与回民分开了，不然的话，我们都信仰伊斯兰教，都是回民。保安族最重要的是信仰。（141号受访者，62岁，小学，聚居区农民）

⑤解放前保安人当番子对待，叫“保安人”，受压迫。解放以后，把满、汉、回、蒙、藏细分下来，民族多了。我们保安民族人数少，是个家族，所以叫了“保安族”。“保安人”是按地方叫的，“保安族”是一个民族，是从保安那个地方来的家族。（142号受访者，72岁，初中，聚居区农

民)

⑥把我们认定为保安族，正式加入 56 个民族，这是国家给予的政治待遇。(262 号受访者，71 岁，高中，聚居区退休干部)

⑦解放以前没有“族”的概念，解放以后才叫成保安族了，这是上面领导叫起来的，我们自己叫的是“保安人”，自己把自己当回族，旧社会里保安人与回族一样。(257 号受访者，67 岁，没上过学，退休工人)

“保安族”是大河家地区解放以后才有的概念。这个概念不是从人们的实际社会生活中自然产生的，是新旧政权更替过程中与社会结构的巨变同时注入到人们生活中的。从上面七位受访者的话中可以看出，人们总是试图在过去的经验和观念中理解这样一个新生事物：人们自称是“回民”或者“回族”，“民族”是国家为了提高保安人的地位、区别对待区分出来的，是一种政治待遇，在成为民族的时候，人们只是把自己的群体看做一个“家族”之类的群体，一个从保安那个地方来的“家族”。

即使是共和国成立 50 年后，人们对这个概念的理解也还是五花八门。归结起来，主要有两种认识，一种认为这两个概念含义一样，另一种认为它们的含义不一样。认为“保安人”与“保安族”这两个词含义一样的说法有：

①保安人与保安族的意思没有区别，保安人指从保安那个地方来的人，保安族指我们从保安那个地方下来以后形成的民族。(148 号受访者，79 岁，没上过学，聚居区农民)

②保安族和保安人的称呼含义一样。“保安”这个名字来自青海那个地方，解放以后把“保安人”叫了个“保安族”，解放了嘛。(162 号受访者，72 岁，没上过学，聚居区农民)

③保安人与保安族的叫法，一个意思，就相当于“开

门来”和“门开来”。(184号受访者, 80岁, 聚居区农民, 文盲)

④保安人与保安族的含义一样, 口头上叫保安人, 写到文字上就叫保安族了。这是文俗之别。(187号受访者, 65岁, 初中, 退休干部)

⑤保安族和保安人的意思是一样的, “族”代表一群人, “人”代表个人。比如说, 他的民族是保安族, 他个人叫保安人。(211号受访者, 44岁, 小学毕业, 聚居区农民)

⑥“保安人”与“保安族”概念上实际一样。保安人是过去没有认定民族的所谓的延续, 人们习惯上更多使用保安人的说法, 概念上没有区别。(217号受访者, 33岁, 大专, 积石山县干部)

⑦保安族和保安人一样的话。按照穆斯林的话来说, 保安族是一个小地名。(284号受访者, 46岁, 小学, 农民)

⑧保安族和保安人一个话, 回族和回民一个话, 回族和保安族一个话, 都是穆斯林。这些说法, 就像是“吃饭了”、“饭吃了”、“吃了饭”, 怎么说, 意思一样。(242号受访者, 35岁, 文盲, 农民)

认为“保安人”和“保安族”含义不一样的说法是:

①系统地说保安族和保安人意思不一样。保安人指个人, 保安族指一个民族。一般大体上不分, 用法都一样。过去都说是保安人, 社会上没有民族的概念, 解放以后划分民族了才有这个概念。(164号受访者, 51岁, 高中, 农民)

②“保安人”和“保安族”不是一回事情。“保安人”的说法简单一些, 民族代表着文化呢。“人”是代表个人, “族”代表一个整体, 民族^①着呢。(172号受访者, 66岁,

① “民族”一词在这里被用作了动词。

小学，聚居区农民)

③“保安族”和“保安人”有区别，保安族说的是一个民族，保安人指其中的个人。(175号受访者，24岁，高中，教师)

④保安人指会说保安话的人，一个庄子全都说保安话，这些人全都是保安人。保安族包括不说保安话的人。保安族包括保安人，但保安族不一定是保安人。(178号受访者，22岁，中专，待业)

⑤保安人与保安族是不一样的两个概念。保安人指保安那个地方的人，有土族，有回民，保安族仅指这一部分回民。(254号受访者，52岁，高中，积石山县干部)

从上面摘录的13位受访者的话语里可以看到，同样的理由，可以被人们用来支持相反的两种态度。

从访谈中笔者看到，人们一般是从传统的、民间通行的概念入手考虑问题的，即人们是在“人”的基础上来理解“民族”的。人们注意到“保安族”和“保安人”两个概念含义不同，说明人们意识到“民族”与“人”的区别，除了极个别的受访者认为“保安人”和“保安族”所指的具体人群不同(如认为两个概念含义不同的④和⑤)，其他人都自觉不自觉地注意到了“民族”具有比“人”更高的文化意涵或政治地位。

调查发现，一般生活环境相对封闭、观念比较传统的人更倾向于认为这两个概念含义一样，如71岁以上年龄组93.3%的受访者认为两个概念一样。这些老人在保安族识别和命名的时候已经有了比较稳定的自我概念。在西北穆斯林社会中，年过六十以后就不再积极参与社会生产和交往活动，转而专心信奉宗教。这些因素使得这个年龄组的人受社会定义的族群身份的影响较小。

认为两个概念含义不同的人对族群现象的理解和观察处在另一个层面，他们注意到“保安族”这个称谓中蕴含的社会政治意味，受国家政治话语和政策的影响更大。所以，可以用这对概念来观察

国家的民族政策对人们族群观念的影响。

从表 11—4 可以看到统计数据反映出来的总体规律。四分之三的保安族对自我族群身份的认识延续了中国历史上的族群关系概念，身份概念受国家民族话语影响较大的人不到五分之一。总体来讲，有 16.9% 的人受国家话语和民族政策影响较大。不同年龄组的人们对这对概念的理解，21~30 岁年龄组是受影响最大的人群，其次是 61~70 岁年龄组，受影响最小的是 71 岁以上年龄组。不同职业组，行政干部是受影响最大的一组，其次是学生组、教师组、科技卫生和经营管理人员，他们都是非农人口。农村中不从事农业的受访者这一比例也相对较高。受教育程度方面，教育程度越高，受影响越大。文盲组到小学组增加幅度不大，初中组与高中和中专组比例相当，受高等教育的人口受影响最大。居住地与受影响程度的关系是，越到大城市受影响越大，小城镇大于农村聚居区，农村聚居区大于农村散杂居区。

在上文所列受访者的话语中，“保安人”是一种自我认同的身份，是人们的自称，而“保安族”是国家命名的因而是一种社会定义的身份。对这一组概念的理解实际上也可以反映人们对这种社会定义的身份的接受程度，以及人们如何整合自我认同的族群身份与这种社会定义。从最后摘录的两位年龄相差 30 岁的受访者的谈话中可以看到，历史上的族群关系对人们身份认同观念的影响已经逐渐远去，年轻一代注意到的是另外一些东西，这些东西在他们的前辈的视野里也许是族群内部的“小差异”，而在他们自己的眼里，“小差异”可能会具有群体区分的价值。

表 11—4 对“保安族”与“保安人”含义的理解与年龄、职业、教育和居住地

类别		组合计 (人)	认为含义不同 的百分比 (%)	类别	组合计 (人)	认为含义不同 的百分比 (%)	
合计		249	16.9				
年 龄	20岁以下	35	17.1	职 业	农民	134	3.0
	21~30岁	32	31.3		学生	32	28.1
	31~40岁	43	11.6		教师	19	26.3
	41~50岁	29	17.2		行政干部	43	48.8
年 龄	51~60岁	33	12.1	职 业	科卫经管	5	20.0
	61~70岁	32	28.1		商人匠人	7	14.3
	71岁以上	45	6.7		宗教职业	6	16.7
					工人	3	0.0
教 育	文盲	73	2.7	居 住 地	农村聚居区	162	11.1
	小学	50	4.0		农村杂居区	20	0.0
	初中	32	9.4		临夏州城镇	20	20.0
	高中和中专	60	21.7		临夏市	31	22.6
	大专	19	52.6		兰州西宁	12	91.7
	本科及以上	15	80.0		其他	4	50.0

“保安族”与“回族”

保安人在历史上曾经是一个与“番”(蒙古、藏)、回、汉等有着广泛社会关联的群体,但迁移到大河家以后,尤其到共和国建立后,在国家的民族政策的影响下,与保安族的身份认同密切关联的群体其实只有一个,那就是“回”,用现今通行的称谓准确地讲是“回族”。

人们对“回民”与“回族”这对概念的比较和解说反映了保安族的外部认同——实际上是一种宗教认同。所有人在群体身份问题上都不认同同样信仰伊斯兰教的东乡族和撒拉族，认为保安族、东乡族、撒拉族是同一个层次的，彼此之间不存在归属关系。例如：

①被叫成回族，没有问题。因为保安族是回民，回族也是回民，都是一样的。如果叫成汉族的话，不能答应。但被叫成撒拉、东乡也不行，保安、撒拉、东乡各有各的话，不一样，都是回民下面的。回族就是回民。（177号受访者，66岁，小学，聚居区农民）

②被说成是回族，接受，回族就是回民的意思，回族就指穆斯林，我们就是回族。被说是东乡族、撒拉族不行，说东乡话的是东乡族，说撒拉话的是撒拉族，我们保安人说的是保安话，不是一回事，我们是保安族。（274号受访者，56岁，没上过学，聚居区农民）

③被说成是回族，接受。只要叫成回族就行，因为都信仰伊斯兰教。但叫成东乡族、撒拉族不行。回族和回民一个话，我们是回族里面的保安族，不是东乡或撒拉。（224号受访者，55岁，没上过学，聚居区农民）

④被叫成回族，成着呢。回族和保安族是一个民族，怎么叫都成。保安族是回族，其他的民族不是，不能叫东乡、撒拉。宗教和民族是一回事情，保安族是回族，回族也是回族，只要是回族，再不分民族了。（229号受访者，80岁，没上过学，聚居区农民）

保安族的上一级认同所指向的群体是回。是否与回认同，与上几节讨论过的“多数”与“少数”、“回民”与“回族”、“保安族”与“保安人”三组概念一起，可以考察人们族群意识、民族意识的自觉程度和整合程度。因此，在访谈中提出了这样一个问题：“如果您被说成是回族，答应不答应？”

根据受访者对这个问题的回答，大致可以把保安族与回族的认

同情况归为三类：完全认同、部分认同和不认同。

一、完全认同：

①在外常被人说是回族，没有什么感觉，一个话，因为信仰一样，都是老回回，是一个民族。（141号受访者，62岁，小学，聚居区农民）

②保安族就是回民，说我是“回族”，能够接受，为什么不接受？对我们来说，回族就是保安族，保安族就是回族，两者没有什么区别。（167号受访者，32岁，初中，聚居区农民）

③保安族因为是从保安那个地方来的，才叫了这么个名字，其实都信仰伊斯兰教，与中原族^①是一个话。我们这个姓，老根子是撒拉人，在这里住久了，什么都随着保安人走，现在就成保安族了。为什么？都是回民呗，我们与中原族一个话。（148号受访者，79岁，没有上过学，聚居区农民）

④保安人首先承认自己是回民，回民下来之后才是保安族，走到哪里，直接说自己是回民，不说自己是保安族。把自己叫成回族，一样高兴，保安族就是回族。（169号受访者，71岁，没上过学，聚居区农民）

⑤别人把我说成是回族，能够接受。因为保安族和回族一样信仰伊斯兰教，可以把保安族说成是回族。（172号受访者，66岁，小学，聚居区农民）

⑥能够接受别人说自己是回族，因为回族和回民是一回事，就像你刚才问我的“保安族”和“保安人”一样。（176号受访者，女，22岁，中专，教师）

⑦被说是回族能接受，保安族戴帽子、戴盖头，请阿

^① 保安族有将讲汉语的穆斯林称为“中原人”、“中原族”的叫法，汉语被称为“中原话”。但人们一般不会用这个词指汉族。

句念经，这些都与回族一样。保安族就说的话与回族不一样，其他的与回族没有什么不同，吃的、穿的、用的、宗教上的事情都是统一的。（179号受访者，80岁，小学二三年级，聚居区农民）

⑧被说是回族；能接受。穆斯林全部是回族，保安族是穆斯林中的一个小民族，保安族属于回族。回族和回民的意思是一样的。平时在脑子里把保安族、东乡族和撒拉族都当成回族，别人问的时候先说自己是回族。（201号受访者，37岁，小学毕业，聚居区农民）

⑨保安族、东乡族、撒拉族和回族没有什么区别，都是回民。我接受把我认成回族的说法，本身就是回族，都是穆斯林，如果说是汉族就不能接受。我的朋友中的东乡族、撒拉族都当成回族，大家也都是这样做的。南方人只知道回族，再不问细节，光知道是回族就够了，自己也不主动介绍自己是保安族，没有意义，人家也不懂。（149号受访者32岁，小学一年级，聚居区农民）

⑩能接受外人说自己是回族或者是回民，因为保安族人口太少了，不知道保安族的人很多，说保安族别人不知道你是怎么回事，倒不如说是回族，人家一听就知道了。

（161号受访者，55岁，高小，聚居区农民）

⑪被叫成回族的话，应该答应——本身就是回族，有什么不能答应的。回族和回民一个意思。对穆斯林来讲，信仰是关键，信仰伊斯兰就是一家人，讲民族是旁门左道。

（203号受访者，80岁，文盲，聚居区农民）

⑫被说成是回民的话，答应呗。我们的长辈们全部是回族，不答应不行。（212号受访者，30岁，小学，聚居区农民）

⑬被说成是回族，能接受。只要是信仰伊斯兰教的，都是回族，不要说成是汉族就行了。我们直到1966年都还

说自己是回族，没想着保安族和回族有什么不一样。(227号受访者，50岁，初中，聚居区村干部)

⑭被叫成回族，不答应的不是。我们都是回民，从来路上讲，老根子在青海保安，所以我们叫了个“保安人”、“保安族”。教门上说，都信的是伊斯兰，都是回族，也叫回民。回民里有保安族，保安族是回族。从民族上讲，我们就是保安族。(230号受访者，87岁，文盲，聚居区农民)

⑮被说成是回族，接受。保安族历史上就是回族，往前保安族对自己是一个民族都不知道，就认为自己是回族。保安族与回族一样。因为是穆斯林，才产生了保安族。(231号受访者，42岁，文盲，聚居区农民)

⑯保安族实际上就是回族，只不过叫了另外一个名字。(237号受访者，38岁，小学，聚居区村干部)

⑰被说成是回族，当然答应。解放以前蒋介石连回族都不承认，解放了，国家的民族政策好，我们保安人也有了一个民族的待遇，但是我们的总的根子是回族，“回回念的是一本经”嘛。(62号受访者，61岁，中专，聚居区干部)

⑱被说成是回族，答应。回族是对穆斯林的统称，这样答应是为了说明自己的宗教信仰，不再争执自己是保安族，因为回族和保安族的差别不大，我们就是回族，编屁谎不行。说自己不是回族，是汉族、藏族就不符合经典，没有伊玛尼(信仰)。(267号受访者，52岁，高中，小学高级教师)

⑲被说是回族，要答应，因为我们既是保安族，又是回族。回族就是少数民族的意思，回民和回族一个话。(282号受访者，38岁，没上过学，聚居区农民)

由于宗教信仰的缘故，族群身份认同的实用性——标识作用——只要达到别人对穆斯林身份的认知，就足以完成这种身份在社会交

往中的意义了。人们也正是这样认识自己的族群身份的。认同于回族的人们把保安族看成是回族中的一部分。保安族是一种新身份，人们把这种身份叠加在回族身份之上，并不否定传统的身份意识，他们一般都认为“回民”、“回族”是一回事，“保安族”是“回族”的一部分。在全部受访者中，有166人完全认同于回族，占总数的66.7%。

二、部分认同：

①对我来讲，民族意识和宗教意识没有区别，民族概念的意义在宗教上，宗教感情更浓。（016号受访者，34岁，大学本科，临夏州干部）

②虽然被别人说成是回族很介意，但在别人根本不了解保安族的时候只好承认自己是回族，有时为了方便也自己填回族，免得在生活习惯问题上多费口舌。（017号受访者，36岁，研究生，临夏州行政干部）

③不了解保安族的人将保安族称为回回，这时候这个词的含义主要指宗教方面，指“穆斯林”。把保安人说成是回族也能接受，还是从宗教方面考虑。（065号受访者，30岁，大专，积石山县干部）

④保安族是回民，但不是回族。如果被人说成是回族，能够接受，因为保安族与回族一样信仰伊斯兰教，保安族是穆斯林的一部分，我们穆斯林的意识更突出一些，很少情况下——也只是在学校的时候能意识到自己是保安族。（175号受访者，女，24岁，高中毕业，聚居区社请教员）

⑤如果被视为汉民，要耐心地解释。我们是保安族，多的不说，在本地这样说人家就知道我是穆斯林。被视为回族，感情上能接受，这同样是误解，会解释。保安族可以说是回族中的一个民族，回族和回民是一个意思，就像保安族和保安人是一个意思一样。（190号受访者，46岁，初中，积石山县行政干部）

⑥被叫成回族，可以接受，因为我们信仰伊斯兰教。中国信仰伊斯兰教的民族有8个^①。我们的风俗习惯、信仰与回族一样，但我们有自己的语言，我们也坚持自己是保安族。在外面，别人不了解保安族是怎么回事，所以经常写成回族，但写成其他民族，我们不能接受。（205号受访者，50岁，初中毕业，积石山县行政干部）

⑦被说成是回族，也接受，因为回族全都信仰伊斯兰教。说成汉族不行。回族和回民的意思一样，保安族和回族啥关系都没有。（208号受访者，25岁，小学，聚居区农民）

⑧被说成是回族的话，在别的地方随口就答应了，在个人的地方上会回答“我是保安族”。回族和保安族没有什么关系，只是到了远处别人不知道保安族。（210号受访者，54岁，小学三年级，聚居区农民）

⑨别人不知道保安族的时候，就把自己说成是回族。（221号受访者，女，18岁，初中毕业，聚居区社请教师）

⑩被说成是回族，在大地方，勉强可以，如果是与汉族交往的话。不过，我要解释我是保安族，是少数中的少数，语言不同，民族凝聚力强、自尊心强、自豪感强，容不得别人欺负。必须这样做，否则，民族就会易于被同化、汉化了。（305号受访者，37岁，大学本科，中学校长）

部分认同于回族的保安族，都认为保安族和回族是两个民族，他们有清晰的区分民族的观念，有保安族的民族意识。但由于社会交往中，“保安族”的身份不具有族群区分功能，在说明自己的时候人们只能借助于回族身份。这一部分人也具有较强的宗教意识，他

^① 我国信仰伊斯兰教的民族有回族、保安族、东乡族、撒拉族、维吾尔族、哈萨克族、塔吉克族、塔塔尔族、柯尔克孜族、乌孜别克族，共有10个。此处为受访者的原话。

们之所以保留对回族的认同只是出于宗教认同。最后这位受访者的话实际上在说：“如果我认可被称为‘回族’，保安族就不存在了，所以我有保留”。部分认同回族的有40人，占全部受访者的16.1%。

三、不认同：

①保安族是少数民族，不能说是回族，保安族是人口很少的民族，与回族不是一回事。请。（153号受访者，女，37岁，初中毕业，聚居区农民）

②如果别人说我是回族，不能接受。我们一直是保安族，把自己的民族说成是别的，不能接受。信仰伊斯兰教的统称为回民，回民下面还有很多民族，回族和保安族并不是一个民族。（164号受访者，51岁，高中，干部）

③被说成是回族，不接受。个人的民族作为一个单独的民族，为什么要说是回族呢？被说是回民，能接受。信仰伊斯兰教的都是回民。（178号受访者，22岁，中专毕业，待业）

④被说成是回族，不能接受。因为这涉及种族问题，一个民族和一个民族有一定的区别和不同，不能把保安族说成是回族。被说成是回民的话，能接受。（234号受访者，22岁，高中，复转军人）

⑤被说成是回族，不能接受，但保安族的老根子是回族，都信仰伊斯兰教。（206号受访者，43岁，初中毕业，聚居区农民）

⑥被叫成回族，不答应，因为我是保安族。回族就是回族，回民的范围要大得多，但回民不一定是穆斯林，用回民来表示穆斯林不对。（275号受访者，27岁，“没上汉语学校，念经10年，相当于高中程度”，家住聚居区，现在兰州学经）

⑦被说成是回族，不答应。只读过小学的人才会答应。保安族和回族是两个民族。（279号受访者，29岁，大专，中学教师）

⑧被说是回族，心里会很不舒服。感到很遗憾，希望有一天我们能有自己的服饰，别人一眼就可以看出我是保安族。如果有保安族服装，我会第一个穿。我不是回族。

(292号受访者，22岁，高中毕业，聚居区农民)

⑨被说成是回族，不接受。保安族的语言和风俗习惯与回族不同，只是信仰相同。被说成是回民的话，接受。大家的观念中，回族和回民是一个意思。但是我个人的想法是，回民指中国信仰伊斯兰教的人们，而回族是一个民族，汉化比较严重，其中有非穆斯林的成分，而且比较多，我们保安族中间就没有这种情况。这是我不认同回族的原因。回族和保安族是截然不同的两个民族，这种区别主要是从宗教信仰上分辨出来的。在我们当地，回族就指信仰伊斯兰教的人，我们保安族不会说我们不是回族。保安族最早称呼的是“保安回”，意思就是保安地区居住的回回。

(313号受访者，34岁，大专，乡镇干部)

明确表示自己不认同于回族的人，主要是因为他们已经具有强烈的民族意识，民族身份否定了对同样为民族身份的回族的认同。也有人从是否整齐划一地信仰伊斯兰教出发来考虑这个问题，把全民信仰伊斯兰教作为保安族区别于回族的标志（如⑨）。在这个个案中，传统的族群归属意识并没有被强烈的民族意识所否定，而是被用来作为族群划界的标准。明确表示不认同于回族的有43人，占全部受访者的17.3%。

与回族认同是因为伊斯兰教，不认同也是因为伊斯兰教，区别在于后者从信仰的虔诚程度来区分。民族意识与宗教意识可能是一种相互渗透的复杂关系，民族意识强烈可以否定对回族的认同，但丝毫不影响对宗教的认同。这也说明，宗教作为准则和标识，并不具有绝对意义。人们的出发点不同，同样的准则和标识既可以用来与一个族群区别，也可以用来与同一个族群认同。实际上，所有被人们用来区分族群的工具都是相对的，没有一种具有绝对的区别意义。

通过量化分析来看,调查样本与回族认同的总体特征为:从分教育程度的比例变化看,与回族认同的程度与受教育程度具有明显的负相关,这一因素也影响了与回族认同程度的年龄、职业和居住地分布。与回族的认同基本上随着年龄的增长而提高,一定程度上也可以说随着时间的推移而下降。认同程度低于总体水平的职业组依次是学生组、行政干部组、工人组、教师组和科技卫生及经营管理人员组,即非农职业者的认同比例低于总体水平,农业人口认同比例高于总体水平。居住模式与对回族的认同关系是农村和城镇人口的认同程度高,城市保安族与回族的认同程度较低。这主要是因为城市保安族的教育程度很高。这里值得注意的是城镇人口与回族认同的比例高于农村人口,如果控制教育程度对与回族认同程度的影响,有一定把握推断人们与回族认同的程度与社会活动空间有关,社会活动空间越大,与回族的认同程度越高。分教派观察,追随门宦和无教派的人对回族的认同低于总体水平,老教和新教认同程度高。这一点也反映出保安族信仰中的教派区分具有族群因素(详见表 11—5)。

表 11—5 回族认同与年龄、教育、职业、居住地和教派的关系

类别		认同	部分认同	不认同	合计	认同者%
年龄	20岁以下	19	5	11	35	54.3
	21~30岁	20	4	8	32	62.5
	31~40岁	24	10	9	43	55.8
	41~50岁	19	6	4	29	65.5
	51~60岁	24	5	4	33	72.7
	61~70岁	25	5	2	32	78.1
	71岁以上	35	5	5	45	77.8
教育程度	文盲	65	2	6	73	89.0
	小学	37	9	4	50	74.0

续表

	类别	认同	部分认同	不认同	合计	认同者%
教育程度	初中	23	3	6	32	71.9
	高中和中专	31	13	16	60	51.7
	大专	7	8	4	19	36.8
	本科及以上	3	5	7	15	20.0
职业	农民	106	12	16	134	79.1
	学生	13	4	15	32	40.6
	教师	11	5	3	19	57.9
	行政干部	20	16	7	43	46.5
	科卫经管	3	2	—	5	60.0
	商人匠人	7	—	—	7	100.0
	宗教职业	5	—	1	6	83.3
	工人	1	1	1	3	33.3
居住地	农村聚居区	119	15	28	162	73.5
	农村杂居区	15	5	0	20	75.0
	城镇	18	4	2	24	75.0
	临夏市	12	12	7	31	38.7
	兰州、西宁市	2	4	6	12	16.7
教派	高赵家门宦	60	13	18	91	65.9
	崖头门宦	45	16	17	78	57.7
	格底目	44	6	4	54	81.5
	新教	9	1	—	10	90.0
	其他	2	—	—	2	100.0
	无	6	5	3	14	42.9
合计		166	40	43	249	66.7

保安族的群体认知方式

人们用“多数”和“少数”区分日常生活中的群体，确定交往的程度。是否知道所有的民族并使用“民族”这种工具来区分人群，在保安族的社会生活中并不是一件很有实用价值和实际规范意义的事情，而是一个反映人们当代社会政治常识的标志。对于“回民”和“回族”、“保安人”和“保安族”这两对概念的理解和分析反映了人们认识与自己的生活有关的族群的基本方式，前者反映了人们的归属意识，后者反映了人们的自我族群意识。对“回族”与“保安族”关系的看法则反映了人们的民族意识和外部认同，以及归属意识和自我意识的关系。因此，从受访者回答有关四个问题的谈话内容可以判断他们的族群认知方式。

研究者给在访谈中始终只使用“多数”和“少数”以及回汉两分法区分族群的受访者赋值为 0，使用各民族称谓区分族群的受访者赋值为 1；认为“回民”与“回族”、“保安人”与“保安族”含义一样的受访者赋值为 0，不一样者赋值为 1；完全或部分同意被称为“回族”的受访者赋值为 0，不同意者赋值为 1。通过计算受访者这一组问题的得分值，将受访者的族群认知方式分为 5 种类型。由于“民族”概念以及“保安族”这种身份意识主要是外部社会赋予的，使用这类概念区分族群的方式在一定程度上可以看做是一种他者赋予的方式。与此相对应的是保安族社会传统的认知方式，这种方式具有更多的传统社会的自在的身份意识色彩。我们用传统型和他赋型这两个概念来区分人们的族群认知方式，五种族群认知方式分别称为：典型传统型、相对传统型、中间型、相对他赋型以及典型他赋型。

在接受访谈的保安族中，按照较为传统的族群认知方式看待族群边界和族群身份的人占到 71.9%，持有典型他赋型族群认知方式的人不到持有典型传统方式的五分之一（详见表 11—6）。

表 11—6 族群认知方式五种类型的分布

族群认知方式类型	人数	百分比
典型传统型	81	32.5
相对传统型	98	39.4
中间型	29	11.6
相对他赋型	26	10.4
典型他赋型	15	6.0
总计	249	100.0

从表 11—7 可以看到,各年龄组中,持有典型传统型族群认知方式的受访者所占的比例都比较高,比例最高的是 70 岁以上年龄组,其次是 21 岁以下年龄组。这与其他年龄组数据反映出来的年龄越轻越倾向于他赋型族群认知方式的趋势不符。这种年龄分布某种程度上反映了生活状态对人们观念的影响——这两个年龄组都属于社会负担人群,他们的观念可能在某种程度上映射着完整的现实社会生活中的观念特征——包括女性的视角。

表 11—7 族群认知方式与年龄

年龄	族群认知方式				
	典型传统型	相对传统型	中间型	相对他赋型	典型他赋型
21岁以下	17人	8人	4人	1人	5人
	48.6%	22.9%	11.4%	2.9%	14.3%
21~30岁	9	10	4	3	6
	28.1%	31.3%	12.5%	9.4%	18.8%
31~40岁	10	19	6	6	2
	23.3%	44.2%	14.0%	14.0%	4.7%
41~50岁	7	13	4	4	1
	24.1%	44.8%	13.8%	13.8%	3.4%
51~60岁	7	19	3	3	1
	21.2%	57.6%	9.1%	9.1%	3.0%
61~70岁	8	13	4	7	—
	25.0%	40.6%	12.5%	21.9%	—
70岁以上	23	16	4	2	—
	51.1%	35.6%	8.9%	4.4%	—
总计	81	98	29	26	15
	32.5%	39.4%	11.6%	10.4%	6.0%

对持有典型传统型和相对传统型族群认知方式受访者年龄与居住地分布的分析发现，城乡之间出现相反的变化趋势。居住在农村的受访者年龄越大越倾向于传统型，年龄越轻越倾向于他赋型，而居住在城镇的受访者则可能有年龄越轻越趋向于传统型族群认知方式的倾向（详见表11—8）。

接受访谈的21岁以上的城镇保安族大多数是第一代城镇居民。21岁以下的保安族城镇居民多数是第二代城镇居民，他们生长在城

镇环境中，多数正在接受高中、中专以及大学教育。

表 11—8 持有传统型族群认知方式的受访者的年龄与城乡居住分布

年龄	居住地		年龄	居住地	
	农村	城镇		农村	城镇
21岁以下	6人	19人	51~60岁	24	2
	24.0%	76.0%		92.3%	7.7%
21~30岁	15	4	61~70岁	20	1
	78.9%	21.1%		95.2%	4.8%
31~40岁	21	8	70岁以上	37	2
	72.4%	27.6%		94.9%	5.1%
41~50岁	18	2	合计	141	38
	90.0%	10.0%		78.8%	21.2%

他们族群认知方式总体倾向于传统型这一现象也许反映了一种发展趋势，城市环境里成长起来的保安族可能会具有另外一种不同于我们所列各种类型的族群认知方式。由于他们的社会交往范围大，受教育程度高，生活环境又远离保安族的聚居区和自治地方，受地方政治和民族政策的影响相对较小，他们的族群身份意识可能因此具有较高的自觉性、自主性、客观性和反思性，与传统型和他赋型比较更具有自省性，更能够反映新的社会经济条件下人们的族群意识的变化状况。所以，他们族群认知方式随年龄增长和社会生活参与程度提高的变化是一个值得进一步关注的课题。

族群认知方式具有明显的城乡差异，这种差异主要表现在相对传统型和他赋型的两种类别上。农村受访者典型传统型和中间型的比例都与城镇受访者的相当，并接近于总体分布。相对传统型、相

对他赋型和典型他赋型的受访者中城乡差异较大。农村受访者更倾向于相对传统型，而城镇受访者则更倾向于两种他赋型（详见表11—9）。总体来讲，在本项研究实地调查期间，农村居民族群认知方式更倾向于传统型，城镇居民则更倾向于他赋型。

表 11—9 族群认知方式与城乡居住

族群认知方式	城乡居住		
	农村	城镇	行总计
典型传统型	61	20	81
	33.5%	29.9%	32.5%
相对传统型	80	18	98
	44.0%	26.9%	39.4%
中间型	22	7	29
	12.1%	10.4%	11.6%
相对他赋型	12	14	26
	6.6%	20.9%	10.4%
典型他赋型	7	8	15
	3.8%	11.9%	6.0%
列总计	182	67	249
	73.1%	26.9%	100.0%

族群认知方式与人们的受教育程度有关。62.2%的受访者教育程度在初中及以下，他们占持有典型传统型族群认知方式受访者的72.8%，相对传统型的75.5%。而具有大专及以上学历的受访者持有这两种族群认知方式的只占2.5%和5.1%。相反，这一组占持有典型他赋型族群认知方式的受访者的46.7%，相对他赋型的53.5%，而初中及以下教育程度的受访者只占这两组的6.7%和19.2%。教育程度为高中或中专的受访者持有各种族群认知方式的比例没有上述两组那么大的差异（详见表11—10）。

表 11—10 族群认知方式与受教育程度

族群认知方式	受教育程度		
	初中及以下	高中及中专	大专及以上
典型传统型	59	20	2
	72.8%	24.7%	2.5%
相对传统性	74	19	5
	75.5%	19.4%	5.1%
中间型	16	7	6
	55.2%	24.1%	20.7%
相对他赋型	5	7	14
	19.2%	26.9%	53.8%
典型他赋型	1*	7	7
	6.7%	46.7%	46.7%
合计	155	60	34
	62.2%	24.1%	13.7%

* 受教育程度被赋值初中及以下又持有典型他赋型族群认知方式的这位受访者接受过10年的经堂教育，自述汉语文程度相当于初中毕业，正在兰州的清真寺学习。如果按受教育年限计算他的受教育程度，他应当归入高中及中专组。与其他接受宗教教育的受访者相比，这是一个比较特殊的个案，突出的差异是他的社会交往范围和大城市环境里学习这两点。访谈中接触的其他民族的在国外接受宗教教育的宗教职业者也存在类似状况。

传统型和他赋型认知方式受访者的教育程度分布与总体分布差异较大，中间型受访者各种教育程度的分布与总体分布差异不大。这组数据说明受教育程度低的受访者主要持有传统型的族群认知方式，教育程度高的受访者倾向于他赋型的族群认知方式，教育程度与人们的族群认知方式存在相关关系，这一点可能暗示，他赋型族群认知方式的获得与教育之间存在某种方式的联系。

将受访者的职业大致分为农民(含拥有农村户口的宗教职业者、手工艺匠人和商人)和非农职业者(包括学生、教师、行政干部以及科技卫生和工商管理人員等)两类,职业与族群认知方式的关系为:农民更倾向于传统型,非农职业者更倾向于他赋型。换句话说就是,具有传统型族群认知方式的受访者主要是农民,他赋型的主要是非农职业者,中间型的职业分布近似于总体分布(详见表11—11)。

表 11—11 族群认知方式与职业

族群认知方式	职业	
	农民	非农职业者
典型传统型	55	26
	67.9%	32.1%
相对传统型	70	28
	71.4%	28.6%
中间型	16	13
	55.2%	44.8%
相对他赋型	4	22
	15.4%	84.6%
典型他赋型	2	13
	13.3%	86.7%
合计	147	102
	59.0%	41.0%

保安族社会中“民族”概念出现的历史过程告诉我们,民族概念是随着国家民族政策的贯彻落实逐步进入到人们的观念世界中

的，他赋型的族群认知方式因而是外生的、嵌入的，与从民间社会生活中产生的、自发的传统型的族群认知方式之间存在着一定的继替关系。两种族群观念出现在同一个社会中，如果不是对立的，就需要人们将它们整合起来，以维持族群边界以及群体关系观念世界的稳定性和连续性，满足族群区分的社会功能，为社会互动提供依据。调查显示，受访者都认为保安族是回民。那么，回答“回民”与“回族”含义一样而不能接受自己被称为回族，和回答“回民”与“回族”含义不一样而又同意被称为回族，都存在逻辑问题。这些逻辑问题显示了人们观念整合的理解过程和解释障碍。

例 1:

研究者：如果有人说是回族，答应不答应？

241号受访者（32岁，没上过学，聚居区农民）：被说成是回族，不行，因为我们是保安族，虽然我们人口少，但我们一样是一个民族。

.....

研究者：您最好的朋友都是什么民族？

受访者：都是回族，是我们保安族。

研究者：别人叫您回族，答应不答应？

受访者：所有信仰伊斯兰教的都是回族，能接受呗。

回民和回族一个话。

例 2:

研究者：如果您被说成是回族，答应不答应？

246号受访者（78岁，没上过学，聚居区农民）：被说成回族的话，不答应。我们是保安族。说成是回民的话，答应。没叫汉民嘛，回民不答应着，怎么办呢（怎么能行呢）。

研究者：那您说回民和回族的意思一样不一样？

受访者：回民和回族的意思……一样。

例 3:

研究者: 如果您被叫成回族, 答应不答应?

299 号受访者 (35 岁, 高中毕业, 小学一级教师, 聚居区居住): 答应是答应, 但心里会认为这个人不懂民族。

研究者: 如果您被叫成回民, 答应不答应?

受访者: 被说成是回民的话, 答应, 因为都信仰伊斯兰教。

研究者: 那您认为“回民”和“回族”的含义一样不一样?

受访者: 回民和回族的意思一样。回族是从回回演变过来的, 回民属于回族中的一员。以前认为保安族是回族, 现在主要从语言和生活方式上区别保安族。主要的区别还是保安族信仰门宦。

这3个例子中都存在第一类逻辑问题: 保安族是回民, 回民与回族的意思一样, 保安族不是回族。出现这种认识悖论的受访者有 17 人, 农村 10 人, 城镇 7 人, 初中及以下教育程度 8 人, 高中或中专教育程度 7, 大专程度 2 人。

例 4:

016 号受访者 (34 岁, 大学本科, 临夏州干部): 保安族是一个民族, 与回族不是一个民族, 是平等的。“回民”与“回族”不是一回事。中国信仰伊斯兰教的都可以称为回民, 回族只是其中的一部分。我被人说成是回族, 无所谓。

例 5:

048 号受访者 (50 岁, 大专, 临夏州行政干部): 回民指中国信伊斯兰教的人, 回族是一个民族, 只是其中的一部分。因为从保安那个地方来才有了保安族的叫法, 不然, 我们就是回族。我不管别人叫我是保安族还是回族, 都一样, 是少数就行了。

例4和例5存在第二种逻辑错误：如果回民与回族的含义不一样，那么保安族既是回民又是回族就不能成立。这两位受访者的话语似乎在说“保安族就是回族”。这依然反映着一个逻辑悖论：保安族是一个民族，这些人就不能同时又是另外一个民族。有9位受访者出现这个问题，农村5位，城镇4位；初中及以下教育程度3位，高中或中专2位，大专及以上4位。

访谈过程中可以观察到，如果受访者对自己的回答不做逻辑分析，只凭日常生活中的直觉回答问题，出现这种问题的人数会更多。一些受访者在回答其他问题时会表现出这种认识悖论。虽然在回答本章所讨论的四个问题过程中只有10.44%的受访者出现这种问题^①，但不能轻易认为这只是一个受访者的逻辑思维能力的问题，这里也许隐含着保安族族群身份认同的一种现实状态。

从保安族的族群认知方式与城乡居住、教育和职业的关系中可以看到，国家定义的“保安族”这种身份概念的影响主要表现在受教育水平较高、从事非农职业、居住在城镇的受访者中间，在农村人口中仍然比较普遍地延续传统的族群认知方式。保安族的族群身份认知方式存在明显的城乡二元结构。

^① 在测量族群认知方式的四个指标全部采用两分法分类的数据中，排除存在逻辑问题的个案之后，指标的內部一致性 α 值由原来的 0.6633 上升为 0.7174。

12

日常生活中的身份意识

在人们区分族群的方式中，可以看到一些与保安族群体身份意识密切相关的身份观念，其中涉及宗教信仰和民族意识等，并与人们的年龄、受教育程度、职业、居住地、教派等因素有关。那么，在日常生活中，人们最常意识到的身份是什么？人们认为最重要的身份是什么？保安族这样一种身份在人们的身份意识中处于什么位置、具有什么特点呢？

最经常的身份意识

为回答“人们最经常意识到的身份是什么”这个问题，访谈后期设计了这样一个问题：您在日常生活中一般认为自己是什么人？您最经常的身份意识是什么？（提示：您最常想到自己是一个农民、一个穆斯林、一个甘河滩人、一个保安族，还是一个别的什么人？）

人们最经常的身份意识集中在宗教、职业和民族三个方面。根据访谈记录人为赋值以及接受提纲式访谈的全部249位受访者中，有171人最经常的身份意识是回民或穆斯林，占总数的68.7%（详见表12—1）。

表 12—1 最经常的身份意识

最经常的身份意识	人数	百分比
穆斯林（回民、回族）	171	68.7
民族	21	8.4
职业	57	22.9
合计	249	100.0

接受提纲式访谈的保安族共181人，其中，86.7%的受访者回答自己最经常的身份意识是回民，即穆斯林（详见表12—2）。

表 12—2 提纲式访谈受访者最经常的身份意识

身份意识	人数	百分比
穆斯林	157	86.7
民族	17	9.4
职业	7	3.9
合计	181	100.0

以下是一些具有代表性的访谈记录：

①最常意识到的是自己的工作。如果工作不涉及民族的话，一般意识不到自己的民族身份。工作中意识到的是职责，生活中意识到的是自己是穆斯林，吃饭喝水要注意。从事民族工作就会常常意识到自己的民族身份，不然的话，除非在一些特别的场合，一般没有那么明确的民族意识。

（001号受访者，50岁，大专，行政干部，在兰州市工作）

②如果不论职业，常意识到的身份意识是穆斯林。这是一种信仰。可能主要是由于生活环境决定的，看见清真寺，遇到阿訇，听到清真寺播出的邦克声，外出吃饭喝水，都会想到自己是穆斯林。其他身份，哪有这么频繁的刺激？在学校学生会叫老师，这时除了职业，意识不到别的身份。离开学校，就是穆斯林。农民很少有别的身份意识。

（305号受访者，37岁，大学本科，中学校长）

③要说最经常意识到的身份，应该是职业。只要离开家，谁都以我的职业身份来与我打交道，不需要自己意识，别人总在提醒你是干什么的。（311号受访者，37岁，中专，镇领导干部）

④脑子里常思谋的是“我们是回族，信仰伊斯兰教”。信仰重要，除了信仰，保安族没有别的讲头。“保安族”啥不是，用的范围不宽呗。(268号受访者，76岁，没上过学，聚居区农民)

⑤我常想到自己是少数。我们是穆斯林，在穆斯林中间我们又是一个少数，是保安族。外出打工，强调民族，我们回民要团结。(245号受访者，22岁，小学三年级，聚居区农民)

⑥经常想自己是穆斯林。保安族是老的们传下来的，自己的诚信是伊斯兰，说自己的民族就是在强调信仰。(240号受访者，30岁，没上学，聚居区农民)

⑦常想的是穆斯林，这是一个根本问题。(291号受访者，59岁，扫盲班，聚居区村干部)

⑧要说我经常想的自己是什么人，穆斯林多一点吧。穆斯林和汉民都是中国人，到别的国家里我们是中国人，回到个人的国家我们是穆斯林，在临夏州，我们是大河家的保安族。中国队与沙特队打篮球，我给中国队加油，这是个人国家的队，沙特队虽然是穆斯林，但是别的国家的。临夏的回民和大河家的汉民比赛，我当然给自己地方的人加油，这时候地方观念强。民族是一般的事情，与日常生活关系不大。(187号受访者，65岁，初中，退休干部，聚居区居住)

这8位受访者的回答提示了与人们最经常的身份意识有关的条件：刺激。身份意识是人们在互动中随着社会情境的刺激而产生的自我角色意识，特定的刺激产生特定的身份意识。保安族社会生活中最普遍、最经常的刺激来自于宗教活动，所以人们最经常的身份意识是穆斯林、回民（回族）。而频率最高的刺激来源于职业角色的人，最经常的身份意识是职业。

回答保安族身份是最经常的身份意识的人，一再强调保安族身

份的重要性，反映出他们具有很强的民族意识。例如：

①常能意识到的身份是自己是保安族。因为我是保安族，所以才信仰了伊斯兰教，这是从长辈那里继承下来的。

(292号受访者，22岁，高中，聚居区农民)

②在外面常意识到自己是保安族。穆斯林包括的多，有回族、保安族等。在头脑中，保安族的意识比宗教意识强。(210号受访者，54岁，小学三年级，聚居区农民)

从表12—3可以看到，最经常意识到的身份意识是宗教信仰的多数是居住在农村的人，最经常意识到的身份是职业的人多数居住在城镇，最经常意识到的身份是民族身份的人只占总数的8.4%，且在居住地上没有明显的城乡差异。

表 12—3 最经常的身份意识与城乡居住

居住地	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
乡村	160	16	6	182
	87.9%	8.8%	3.3%	73.1%
城镇	11	5	51	67
	16.4%	7.5%	76.1%	25.3%
合计	171	21	57	249
	68.7%	8.4%	22.9%	100.0%

从最经常的身份意识的职业分布(见表12—4)可以看到，保安族农民没有职业意识，94%的人的身份意识是宗教信仰，而在非农职业者中间，最经常的身份意识表现得多元化一些。

表 12—4 最经常的身份意识与职业

职业	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
农民	138	9	—	147
	93.9%	6.1%	—	59.04%
非农职业者	33	12	57	102
	32.4%	11.8%	55.9%	40.96%
合计	171	21	57	249
	68.7%	8.4%	22.9%	100.0%

保安族所处农村的生产、社会分工很不发达，农村生活中不需要以职业等身份角色相互区别。在对汉族的访谈中，农民回答这个问题的答案只能是“农民呗，还能是什么人？”受访者不仅找不出别的答案，而且在这个问题面前表现出挫折感。与汉族不同的是，保安族受访者没有表现出多少挫折感，而且可以有所选择。有一位没有上过学的年轻农民在被问到这个问题时有点害羞地摸着自己的后脑勺说：“我是农民呗。”旁边的向导马上解释说：“人家问你最经常意识到自己是什么人，没有问你是干什么的。”小伙子连忙改口说：“噢，我最常想的是我是穆斯林。”这种差异反映出，“农民”身份在现实社会生活中不仅是一种太不规范的职业身份，而且还蕴含有一些负面的社会意义。也许，因为是穆斯林，人们有一个身份可以替代“农民”这两个字，所以，在访谈中，没有人回答自己最经常意识到的是农民身份。

受访者指出，宗教仪式、宗教行为和价值观念渗透在日常生活的方方面面，随时随地刺激着人们的身份意识，在塑造日常生活的样式的同时，强化宗教意识、塑造穆斯林身份意识。在农村的社会

生活中还没有分化出更具有实际意义的身份角色，提供更经常的刺激，以使人们在相互区别的同时分工合作，赢得更高的社会生产组织和经营效率。这种状况，只能产生宗教这样一种单向的身份意识塑造力量在社区生活中的自我强化效应。非农职业者最经常身份意识的城乡居住分布（见表12—5）反映出这种身份塑造力量的强大，足以在乡土社会生活中取代人们已经具有的职业身份。居住在乡村的非农职业者中最经常的身份意识是穆斯林，其比例比城镇非农职业高出8倍还多，民族意识的比例比城镇组高出一倍多，而职业意识比例只有城镇组的六分之一。这些数据也提示出宗教因素与民族因素的相互关系。

表 12—5 非农职业者最经常身份意识的城乡居住分布

居住地	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
乡村	28	7	6	41
	68.3%	17.1%	14.6%	40.2%
城镇	5	5	51	61
	8.3%	8.2%	83.6%	59.8%
合计	33	12	57	102
	32.4%	11.8%	55.9%	100.0%

人们最经常的身份意识与受教育程度的关系，从表12—6来看，似乎是受教育程度越高越倾向于职业身份。在受教育程度为大专及以上组，最经常的身份意识是宗教身份意识的比例与民族意识比例大体相当，都比职业意识低40多个百分点，但最经常意识到的是民族身份的比例是其他两组的两倍多。

表 12—6 最经常的身份意识与受教育程度

受教育程度	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
初中及以下	142	10	3	155
	91.6%	6.5%	1.9%	62.25%
高中和中专	22	5	33	60
	36.7%	8.3%	55.0%	24.10%
大专及以上	7	6	21	34
	20.6%	17.6%	61.8%	13.65%
合计	171	21	57	249
	68.7%	8.4%	22.9%	100.0%

在非农职业组中，这一比例没有变化（见表12—7），受教育程度对人们最经常的身份意识的影响主要通过职业反映出来。访谈数据显示，接受过大专及以上教育的非农职业者中有更多的人最经常地意识到自己的民族身份。这两组数据也说明职业对人们最经常的身份意识的影响大于受教育程度的影响，这种影响主要表现在人们的宗教意识和职业意识的变化上。随着职业身份意识的增强，宗教意识在人们最经常的身份意识中所占的比例下降。

表 12-7 非农职业者的受教育程度与最经常的身份意识

受教育程度	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
初中及以下	11	1	3	15
	73.3%	6.7%	20.0%	100.0%
高中和中专	15	5	33	53
	28.3%	9.4%	62.3%	100.0%
大专及以上	7	6	21	34
	20.6%	17.6%	61.8%	100.0%
合计	33	12	57	102
	32.4%	11.8%	55.9%	100.0%

人们最经常的身份意识与教派有关（见表12-8）。认为自己最经常意识到的身份是“保安族”这个民族身份的受访者90%追随门宦。声称无教派的人除一部分由于生活环境脱离教派影响之外，其他多数是由于教派内部矛盾。实际上，回答最经常的身份意识是“保安族”的受访者全部都有门宦背景。

表 12—8 教派与最经常的身份意识

教派	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
高赵家门宦	58人	14人	19人	91人
	63.7%	15.4%	20.9%	36.6%
崖头门宦	57	5	16	78
	73.1%	6.4%	20.5%	31.3%
格底目	44	—	10	54
	81.5%	—	18.5%	21.7%
新教	8	—	2	10
	80%	—	20.0%	4.0%
其他	—	—	2	2
	—	—	100%	0.8%
无教派	4	2	8	14
	28.6%	14.3%	57.1%	5.6%
合计	171	21	57	249
	68.7%	8.4%	22.9%	100.0%

表12—9反映了人们最经常的身份意识与他们的族群认知方式的关系。越是倾向于传统型族群认知方式的受访者，越倾向于认为自己最经常的身份意识是穆斯林，相反，越是倾向于他赋型族群认知方式的受访者，越倾向于认为自己最经常的身份意识是职业和民族。这也说明，穆斯林身份意识是人们传统的族群归属和群体身份意识。这种身份意识在保安族社会中的一致性也是最高的。无论最

经常的身份意识是不是穆斯林，人们都以某种方式宣称自己是穆斯林。

表 12—9 最经常的身份意识与族群认知方式

族群认知方式	最经常的身份意识			合计
	穆斯林	民族	职业	
典型传统型	59	4	18	81
	72.8%	4.9%	22.2%	100.0%
相对传统型	79	7	12	98
	80.6%	7.1%	12.2%	100.0%
中间型	17	6	6	29
	58.6%	20.7%	20.7%	100.0%
相对他赋型	14	—	12	26
	53.8%	—	46.2%	100.0%
典型他赋型	2	4	9	15
	13.3%	26.7%	60.0%	100.0%
合计	171	21	57	249
	68.7%	8.4%	22.9%	100.0%

最重要的身份意识

多数受访者回答，他们最经常地意识到自己是穆斯林，是因为对他们来讲，信仰是最重要的事情，是根本。对这个问题的回答出

现频率最高的三个答案是穆斯林、职业身份和民族身份。日常生活中人们还有其他身份意识，但不如这三种身份意识经常。

民族身份是国家赋予的一种身份。这种身份显示了在中国社会，国家允许人们具有国民身份以外的族群身份。穆斯林是人们因为信仰伊斯兰教而得到的一种身份，人们普遍声称自己最经常的身份意识是穆斯林，表明在现实社会生活中族群文化确实得到了承认和尊重。伊斯兰教是一种普世主义宗教，其价值观念中一向缺乏或者抵制民族国家意识(亨廷顿,1996;霍布斯鲍姆,1992)。那么，在保安族中间，民族身份、宗教意识与国民身份的关系怎样呢？

访谈中，研究者请受访者对自己的宗教意识、民族意识和国民意识的重要性排序。电视在保安族农家已经基本普及，这个问题先从看电视谈起：您喜欢看什么节目？看不看新闻？最关心哪一类新闻？最关心哪些国家的新闻？转播体育比赛的时候您给哪个国家的代表队加油？……几乎所有的受访者都看新闻，最关心国内新闻，为中国的成就骄傲。谈完电视节目以后，研究者提问：“您看，您是一个中国人。您还是一个保安族。您又是一个穆斯林。在您看来，您的这三种身份哪一种最重要？然后是哪一种？”

在计入统计的249人中有140人的排序是经过仔细思考之后回答的，其他是笔者根据谈话中反映的倾向估计的。统计的结果是：177人认为自己“中国人”的身份最重要，占总数的71.1%，认为自己“穆斯林”身份最重要的有63人，占25.3%。认为“保安族”这个民族身份最重要的只有9人，占3.6%，其中农村居民8人，农民7人，小学及以下教育程度者7人。如果用这个指标代表人们各种身份意识的强度，在国民意识强的人中，宗教意识比民族意识强烈的人的比例高54.3%。在宗教意识强的人中，国家意识强烈的人比民族意识强的人的比例高5.3%（详见表12—10）。

表 12—10 身份重要性排序

身份重要性排序	人数	百分比
民族宗教国家	6	2.4
民族国家宗教	3	1.2
宗教民族国家	25	10.0
宗教国家民族	38	15.3
国家民族宗教	21	8.4
国家宗教民族	156	62.7
合计	249	100.0

在不涉及国民身份意识时,有 21 人回答自己在日常生活中最经常意识到的身份是民族,在他们的话语里,民族的重要性显然比宗教信仰要强。而多数受访者认为宗教信仰是日常生活中最经常意识到的事情,是非常重要的。但当把国家、民族、宗教(中国人、保安族、穆斯林)三种身份放在一起比较时,虽然一些受访者也说明自己一般并不想着自己是中国人,但人们仍然把国民身份看得最重要。认为民族身份最重要的受访者不到自述最经常的身份意识是民族的受访者的一半。他们中间有一位中专程度的乡镇行政干部、一位初中毕业的社请教师,其他全部是教育程度在初中以下的居住在农村的农民。他们全部认为“保安人”和“保安族”、“回民”和“回族”的含义一样,除了那位行政干部完全不认同于回族之外,其他都完全与回族认同。这 9 位受访者全部跟随门宦(8 位高赵家门宦,1 位崖头门宦)。这些信息似乎在暗示,除了那位行政干部之外,我们很难认为他们具有强烈的民族意识。其他 8 位受访者在民族、国家、宗教信仰的排序中强调民族,其中可能更多地包含着对宗派派别和地方性身份的重视。

以下是几例人们对自己的身份重要性排序的解释：

①对我来说，首要的身份是保安族。民族、宗教、生活习惯是三个事情。我们的宗教意识比民族意识强，宗教信仰是神圣不可侵犯的。民族可以说是保安族，也可以说是回族，但宗教不能乱说，这也包括教门。但不管怎么说，我们是中国人，这是大前提，然后分多数和少数，少数就是穆斯林，再下来才分民族。三种身份的顺序嘛，首先是中国人，然后才是多数和少数的区分，少数就代表我们信仰伊斯兰教。（180号受访者，65岁，大专，退休干部，聚居区居住）

②我们首要的身份是穆斯林。穆斯林就是回民，保安族也是回民，教门上都一样。与我生活有关的首先是宗教，然后是家庭、国家、地方，最后才是民族。首先，回民信仰伊斯兰教，这个观念很强，什么时候脑子里都有，回民要关心宗教。然后是家庭，有父母、孩子，要负责任，这是压力。过来是国家，我们的国家平安富强，老百姓才会有好日子过。如果地方不平安，有个什么天灾人祸，我们的生活也没有着落。民族是最一般的事情，与日常生活关系不大，叫回民也行，叫保安族也行，我们自己知道自己是保安人就行了。（187号受访者，65岁，初中，退休干部，聚居区居住）

③在我的一生中，不单是个保安族，而且是一名虔诚的穆斯林，不但要坚持自己的民族，而且也要坚持自己的信仰。这两个方面我都坚持。宗教意识更强一些，但民族我也不放弃。穆斯林是全世界公认的，民族是地方性的概念。我喜欢看新闻，最关心国家大事，爱看焦点访谈等节目，也看“中国民族”。这个节目是对少数民族的关心。外国的新闻也看，关心全世界的局势是不是安定，国际新闻中比较关心伊斯兰国家，因为我们是一个民族，对伊斯兰

国家有些同情。首先关心中国，因为自己是中国公民，言行要按照自己政府的决定走。(205号受访者，50岁，初中毕业，聚居区农民)

④头脑中更经常意识到自己是保安族。在外面作自我介绍的时候我说：“我是甘肃临夏积石山县大河家甘河滩人，是保安族，有自己的语言没有文字。”吃饭的时候遇到不能吃的不吃，有人问的话才说自己是穆斯林。中国人最重要，然后是宗教信仰，最后才是民族。走遍天下，我都是中国人，问到信仰了，我才说自己是穆斯林。(215号受访者，25岁，小学毕业，聚居区农民)

⑤宗教意识最强，因为它深入到人们生活的各个角落，做什么事情都不能回避宗教信仰的问题。国家意识也比较强，因为国家的事情与日常生活也有关。民族意识最弱，民族观念只在小范围内强，出了积石山县民族观念实际上没有任何用处。设立自治县强化了民族意识，否则，出了聚居区可能就没有民族观念了。(217号受访者，33岁，大专，积石山县干部，聚居区居住)

⑥自己是穆斯林，又是保安族，两个都想着呢。看新闻，最关心焦点访谈，因为这个节目实话实说。国际上，现在最关心阿富汗，因为都信仰伊斯兰教，很关心。全世界所有的国家，包括中国在内，全都平等，没有一个特别关心的国家。因为人都是一样的。最重要的是伊斯兰教，中国人和保安族也重要，两个差不多。国家和民族没啥区别，关键是自己做人，宗教与自己做人直接有关。(216号受访者，28岁，小学毕业，聚居区农民)

⑦处在现在的环境中，宗教意识最强。如果环境改变了，哪种意识强些，也说不上来。与生活有关的首先是宗教，然后是地方，然后是民族，国家离的好像遥远一些。(218号受访者，24岁，高中毕业，乡镇干部，聚居区居

住)

⑧最常想到的是“我是穆斯林”。宗教意识比民族意识强得多。现在国家的宗教政策好得很，在我们心目中，宗教意识与国家意识一样，国家允许信教，保护信教自由，教法和国法是一致的，做一个好穆斯林，才算是一个好老百姓。教门不好，做别的没有资格。(243号受访者，36岁，小学毕业，聚居区农民)

⑨按照(伊斯兰的)经典，我们叫穆斯林；按照国法，我们叫保安族；外面人问时，我的回答是回族。这么着来的三种身份。非要排出个顺序嘛，宗教最重要，这是毫不动摇的，第二是国家，然后才是民族。(249号受访者，53岁，小学四年级，聚居区农民)

⑩信仰是自己的事情。宗教和国家同样重要，有国才有教，国家平安了才能干宗教，不管信仰什么，必须先保卫国家。保安民族这种观念的层次太低了，与国家和宗教相比，相差太远了，不应当相提并论。我是中国人，这个身份最重要，然后是宗教。(275号受访者，27岁，宗教职业者)

⑪上学工作中填表多，所以常意识到自己是保安族，这是除了职业身份意识以外最强的身份意识。因为工作，不太重视教门，学生和同事在生活中的分量更大一些。要在国家、宗教、民族身份中排顺序，最重要的是国家，没有国家哪里来的穆斯林？然后是宗教，然后是民族。(279号受访者，29岁，大专，聚居区中学教师)

⑫我排出的身份顺序是民族、职业、穆斯林、中国人。在国内，穆斯林占人口比例相当少，少数民族才占6%，更何况穆斯林和保安族，比例更小。这么大的国家里，穆斯林生活在其间感到很温暖。近几年宗教政策、开放政策使广大穆斯林可以按自己的宗教意识开展宗教活动，受法

律保护，是国家对穆斯林的极大支持。保安族是56个民族中的一员，尤其是稀有的少数民族，只有在大河家这个地方才有，作为保安族的一员，应该把保安族作为自己个人的民族，热爱自己的民族，时刻想着自己是保安族，是自己首要的身份。（311号受访者，37岁，中专，乡镇干部）

⑬我是中国人，这一点最重要。有了国家，才有民族，民族第二重要。宗教是第三位的，如果我不是保安族，我信宗教干啥？（263号受访者，72岁，大学程度，退休干部，聚居区居住）

⑭原则上来说，国家最重要，我们是国家的公民；民族方面来说，回族身份最重要，保安族是从一些小细节上分出来的，大框框叫回族，小框框叫保安族；宗教是小圈子里的事情，与这两个比，不算重要。（223号受访者，65岁，小学毕业，退休工人）

⑮保安族是国家照顾着给下的名字，宗教是个人的遵行，我的思想上思谋着的是我的信仰，是回族，要虔诚，不做坏事，不编屁谎。保安族是在学生培养上考虑前途时才说的。（293号受访者，75岁，小学，聚居区农民）

⑯我是中国人。如果不知道自己是中国人，就不是人了。别的国家里也有穆斯林，中国的穆斯林稀贵些。在做中国的百姓的前提下，穆斯林才重要。如果到了国外，当然中国是最重要的。（203号受访者，80岁，没念过书，聚居区农民）

⑰我的民族意识强于宗教意识。民族意识和宗教意识是重合的，因为高赵家门宦就是我们保安族自己的教门。（189号受访者，55岁，初中，聚居区农民）

虽然上文摘列的 17 位受访者的谈话中有各种身份重要性排序，但不论在人们的言辞中哪一种身份最重要，他们都理解到，在这三种身份中国民身份的重要性，表达出国家是其他两种身份的决定力量这样一种看法。从这一点来看，可以认为，虽然国民意识并不是人们最经常意识到的身份，但只要这种身份被人们意识到，它对人们来说就是最重要的。因为人们知道，不论自己认为民族身份重要还是宗教信仰重要，都必须首先做一个爱国、守法的公民，离开了国家对地方经济、治安的维护，安居乐业、诚信宗教都是奢谈；如果触犯国家法律，信教自由和民族身份的意义就无从谈起。正如一位老人（251 号受访者，91 岁，小学，聚居区农民）说的：

共产党来了以后，把一草一木的责任都负起来了，我们这个地方上才安定了。要不然的话，日本人也打来了，回民汉民也打起来了，穆斯林也好，保安族也好，都做不安生。国家当然是最重要的，我要做不好中国人，怎么做回民？怎么做保安族？

最重要的身份意识与族群认知方式的关系，越是倾向于他赋型的族群认知方式的受访者，越倾向于认为国民身份是他们最重要的身份，中间型则倾向于强调穆斯林身份，而强调民族身份的是相对传统型的受访者（见表 12—11）。这组数据可能暗示了，在人们的身份观念处于由传统向现代转变的初期，民族身份有可能成为最强烈、最重要的身份。

表 12—11 最重要的身份与族群认知方式

族群认知方式	最重要的身份			合计
	民族	宗教	国民	
典型传统型	2	24	55	81
	2.5%	29.6%	67.9%	100.0%
相对传统型	6	24	68	98
	6.1%	24.5%	69.4%	100.0%
中间型	1	10	18	29
	3.4%	34.5%	62.1%	100.0%
相对他赋型	—	5	21	26
	—	19.2%	80.8%	100.0%
典型他赋型	—	—	15	15
	—	—	100.0%	100.0%
合计	9	63	177	249
	3.6%	25.3%	71.1%	100.0%

在对人们族群认知方式的分析和定义中，甚至可以假设：越倾向于他赋型认知方式的受访者，越会倾向于强调他们的民族身份，并且也会强调他们的国民身份。但对身份重要性排序的结果却与这种假设不符，他们更多地强调国民身份，与民族身份相比较，人们更强调宗教信仰。这是不是说明，国家的民族政策所产生的族群身份的社会定义力量，并没有主要作用在人们的民族身份意识上，而是更多地作用在人们的国民意识，以及“回民”身份意识也就是宗教信仰方面了？

最情境化的身份意识

就总体来说，保安族最经常的身份意识是穆斯林，即回民；最重要的身份意识是中国人。那么，人们在什么时候会意识到保安族这种身份？这种身份对人们社会生活的意义是什么？

研究者进行访谈的问题是：“您一般在什么情况下意识到自己是保安族？您觉得做一个保安族，对您的生活有什么作用和影响？”

（提示：在您意识到自己是保安族的时候，您是感到自豪还是自卑？做一个保安族有没有给您带来什么方便或者不方便？有没有人会因为您是保安族而对您怎么样？是一个保安族对您有什么好处或是坏处？……）

综合人们的回答，有六种具体情境。它们是：（1）不论有民族意识还是没有民族意识，什么情况下的民族意识都是一样的（占受访者总数的3.6%）；（2）离开家到外乡的时候（占3.2%）；（3）在工作场所（占12.4%）；（4）在学校里（占9.6%）；（5）在一些特殊的情境中，如使用保安语、填表、对保安族有特殊政策、接受研究保安族的调查访谈、有人辱骂保安族、专门谈论保安族的长顿时（占63.9%）；（6）在宗教场合（占7.2%）。

比较典型的访谈记录如下：

①父母都说保安话，从开始说话就知道自己是保安族，因为其他民族这种语言不说。不管在什么场合都为自己是保安族感到骄傲，因为不管走到哪里，穆斯林都很少，保安族更少。（098号受访者，50岁，大专，积石山县行政干部）

②不做民族工作时，民族身份没有什么意义。从事民族工作，对民族身份强调一些。但不管做什么，开展工作时与民族身份没有关系。（001号受访者，50岁，大专，行政干部，兰州市居住）

③在学校里要填各种表格时，就意识到自己是保安族

了，保安族学生有优待，大家都特别注意。（004号受访者，21岁，大学生，在兰州就读）

④上学报名，写了保安族，才知道自己是保安族。保安族是保、东、撒、回中间一个特殊的民族，是整个国家中人口较少的一个民族，在考学上能被照顾一下。子女考学期间自己的民族意识特别强，其他时间，没有什么特别的感觉，若不说起保安族的话，想都不会想自己是一个保安族。相比较，穆斯林的意识很强，民族意识很淡。（111号受访者，53岁，中专，聚居区小学校长）

⑤外面去别人不知道保安族，只有问民族的时候我们才说自己是保安族，在其他方面都说自己是回民。（188号受访者，80岁，没上过学，聚居区农民）

⑥出门在外，介绍自己是甘肃省临夏州大河家的人，问民族的时候说自己是保安族，问生活习惯的时候说自己是回民。说自己是保安族的机会多一些，因为我们说保安话，别人很好奇，总要问我们是什么人。在脑子里，穆斯林的意识更强，首先在饮食方面，因为天天都要吃饭喝水，作为穆斯林这方面考虑的多一些。保安族是下一步的问题。（201号受访者，37岁，小学，聚居区农民）

⑦我的民族意识比宗教意识强，经常想到的是自己是保安族。这是在地方上说的，在自己的地方上我坚持自己是保安族。在外面时，别人不知道保安族，那我只讲我是穆斯林，是回民。（210号受访者，54岁，小学三年级，聚居区农民）

⑧查民族的时候才说自己是保安族，平时只是想自己是少数，是穆斯林。我们就是回族，出门打工回民要团结，我们都是一个民族。（245号受访者，22岁，小学三年级，聚居区农民）

⑨过去信仰伊斯兰教的全部是回族，现在把我叫成是

回族也无所谓。民族只在选干部、选代表时抓得紧，平时无所谓。(264号受访者，70岁，初中，退休干部，聚居区居住)

⑩在个人出门、孩子上学，需要分民族的时候，想到自己是保安族。平时只有穆斯林的意识。(287号受访者，41岁，初中，聚居区农民)

⑪平常只意识到自己是穆斯林，宗教是民族的根本利益。现在只有在选举的时候意识到自己是保安族，选举上必须维护保安人。(291号受访者，59岁，扫盲班，聚居区村干部)

⑫常意识到自己是穆斯林。民族杂居、谈论民族、听到相似的口音时，会意识到自己是保安族。(299号受访者，35岁，高中毕业，小学一级教师，聚居区居住)

⑬有优惠政策的时候才意识到自己是保安族。(300号受访者，24岁，高中毕业，乡镇干部，聚居区居住)

实际上，在职场、学校和特殊情境中，都包含有良性刺激因素。职场中的保安族多数有自治县的主人的心理状态，学校中的学生由于升学等方面的优惠政策而具有一种颇为自豪的民族身份意识，特殊情境都是直接点明了“保安族”或“保安人”的情境，虽然有人提到在有人辱骂保安族的时候民族意识会特别强，但其中没有一位受访者认为自己有过因为是保安族而受到歧视的经历。上列受访者⑦出门在外时只有穆斯林的身份意识，而回到家乡，就总能意识到自己的保安族身份，可能就是在积石山这样一个以保安族为主的少数民族自治地方，与民族政策有关的良性刺激更为常见。受访者⑬更是直截了当地回答：“有优惠政策的时候才意识到自己是保安族。”这三种情境占到受访者总数的86%。居于第二位的刺激是宗教因素，虽然只有7.2%，但也超过其他两种情境的总和（详见表12—12）。

表 12—12 民族身份意识的首要情境与年龄

年龄	民族身份意识的首要情境					
	无情境影响	外乡	职场	学校	特定场合	宗教
21岁以下	5	1	1	18	9	1
	14.3%	2.9%	2.9%	51.4%	25.7%	2.9%
21~30岁	1	1	1	4	24	1
	3.1%	3.1%	3.1%	12.5%	75.0%	3.1%
31~40岁	—	1	9	1	32	—
	—	2.3%	20.9%	2.3%	74.4%	—
41~50岁	—	1	7	—	18	3
	—	3.4%	24.1%	—	62.1%	10.3%
51~60岁	—	2	3	1	24	3
	—	6.1%	9.1%	3.0%	72.7%	9.1%
61~70岁	2	1	8	—	18	3
	6.3%	3.1%	25.0%	—	56.3%	9.4%
70岁以上	1	1	2	—	34	7
	2.2%	2.2%	4.4%	—	75.6%	15.6%
合计	9	8	31	24	159	18
	3.6%	3.2%	12.4%	9.6%	63.9%	7.2%

各种情境在不同年龄组的分布也见表12—12。认为自己的民族身份意识与情境无关的受访者主要分布在30岁以下年龄组和60岁以上年龄组。认为身在异乡时民族身份意识会突出的受访者在各年龄

组的分布是各种情境中与总体差异最小的。认为自己意识到保安族身份最多的是在职业场所的受访者，他们集中在30岁到70岁之间。认为学校是自己民族意识的首要情境的受访者主要在30岁以下。除21岁以下组之外，其他各组在特定情景下意识到自己保安族身份的受访者都占很大比例。而在宗教场合意识到自己的民族身份的受访者主要分布在41岁以上的人中间。上列各种情境在一定程度上反映的是社会生产生活的参与方式，分年龄数据则反映出，不同年龄组的社会参与方式和参与程度不同，他们意识到自己民族身份的具体情境也会不同。

受教育程度与民族身份意识的首要情境的关系也支持上述判断：教育程度越低，意识到民族身份的首要情境越集中在宗教场合、外乡和特殊情境，而教育程度越高则越集中在职场和学校（见表12—13）。

表 12—13 民族身份意识的首要情境与受教育程度

教育程度	民族身份意识的首要情境					
	无情境影响	在外乡	职场	学校	特殊情境	宗教场合
初中及以下	5	7	4	1	121	17
	55.6%	87.5%	12.9%	4.2%	76.1%	94.4%
高中或中专	4	—	10	18	27	1
	44.4%	—	32.3%	75.0%	17.0%	5.6%
大专及以上	—	1	17	5	11	—
	—	12.5%	54.8%	20.8%	6.9%	—

民族身份意识的首要情境的城乡分布也与受教育程度的分布类似，乡村受访者集中在宗教场合、外乡和特殊情境，城镇受访者集中在职场和学校（见表12—14）。职业分布也与之相似（见表12—15）。

表 12—14 民族身份意识的首要情境与城乡居住

居住地	民族身份意识的首要情境						
	无情境影响	在外乡	职场	学校	特殊情境	宗教场合	合计
乡村	4	7	15	7	133	16	182
	2.2%	3.8%	8.2%	3.8%	73.1%	8.8%	73.1%
城镇	5	1	16	17	26	2	67
	7.5%	1.5%	23.9%	25.4%	38.8%	3.0%	26.9%

表 12—15 民族身份意识的首要情境与职业

职业	民族身份意识的首要情境						
	无情境影响	在外乡	职场	学校	特殊情境	宗教场合	合计
农民	4	7	1	1	118	16	147
	2.7%	4.8%	0.7%	0.7%	80.3%	10.9%	59.0%
非农职业者	5	1	30	23	41	2	102
	4.9%	1.0%	29.4%	22.5%	40.2%	2.0%	41.0%

回答民族身份意识的首要情境是宗教场合的受访者主要分布在高赵家门宦，说明高赵家门宦的受访者是把这个门宦作为保安族特有的宗教派别对待的（见表12—16）。这说明，民族意识与宗教信仰有着某种密切的关系。

人们保安族身份意识的首要情境在年龄、受教育程度、城乡居住与职业四个变量上的分布说明，受教育程度高、从事非农职业者并且居住在城镇的受访者的民族身份意识的刺激主要来源于教育和职业场域，而特征与之相反的人们的民族身份意识的来源主要是社

会生活中与“保安族”有关的随机刺激因素。除此之外，宗教活动也是一种值得注意的刺激因素。这些提示出在研究保安族民族意识的形成机制时，需要注意教育和就业两个方面，而保安族在这两方面的特点自然将研究的眼光引向相关政策，这些将分别在第13和15章中讨论。

表 12—16 民族身份意识的首要情境与教派

首要情境	教 派				合 计
	高赵家门宦	崖头门宦	格底目	新教及其他	
无情境影响	1	—	4	4	9
	11.1%	—	44.4%	44.4%	3.6%
在外乡	4	4	—	—	8
	50.0%	50.0%	—	—	3.2%
职场	9	13	6	3	31
	29.0%	41.9%	19.4%	9.7%	12.4%
学校	10	6	4	4	24
	41.7%	25.0%	16.7%	16.7%	9.6%
特殊情境	50	54	40	15	159
	31.4%	34.0%	25.2%	9.4%	63.9%
宗教场合	17	1	—	—	18
	94.4%	5.6%	—	—	7.2%
合 计	91	78	54	26	249
	36.5%	31.3%	21.7%	10.4%	100.0%

通过分析人们对“在什么情况下能意识到自己的保安族身份”这

个问题的回答，可以得出这样一个初步结论，在大多数情况下，“保安族”不是人们最经常的身份意识，只有在特定的情境下人们才意识到自己是保安族，而这些情境主要与保安族的族群文化特征和国家的民族政策有关。受访者提到的主要的族群文化特征有两个：一个是语言，另一个是以保安族为教民主体的高赵家门宦。政策则主要涉及与人们的生存和发展有密切关系的教育和就业两个方面。总之，“保安族”这种身份对人们来讲，是最富有情境性的一种身份。

人们的民族意识

以上介绍了保安族这样一种身份在人们日常生活中的位置和受访者对自己的保安族身份的看法。从中可以看到，只有少数人具有明显的民族身份意识并认为民族身份很重要。对于大多数受访者来说，他们主要的身份意识是回民或者说是穆斯林，人们认为最重要的一种身份是国民身份。那么，是否能得出结论说保安族并没有广泛的、清晰的民族意识呢？现在好像还不能这样下结论。

实际上，上文一直在分析受访者的主体意识。保安族作为一个社会实体，它的存在是外在于每一个个体的。每一个保安族个体都对自己的民族有一套知识，这套知识是人们对自己所属的民族的客户体的看法，是人们对自己所处社会情境的自主认知，不存在对错深浅的问题。如果人们是基于这样一套知识来判断民族身份的意义的话，那么，就不能说保安族中没有广泛而清晰的民族意识——不论这种民族意识的实际含义是什么。

本项研究设计了三个可以反映人们如何客体化地认识自己所属民族的问题。

第一个问题是：您会说保安话吗？您外出的时候还发现别的什么人与保安族讲一样的话？您认为保安话是一种什么语言？

受访者一共给出了四种答案：蒙古语方言、可能是土族语、可能是藏语的一个什么分支、只有保安族使用的一种独特的语言。除

此之外，有近60%的受访者表示不知道保安语是一种什么语言，或者无法回答这个问题（详见表12—17）。

表 12—17 受访者对保安族语言的认识

保安语	人数	百分比
一种独特的语言	10	4.0
土族语	12	4.8
藏语方言	5	2.0
蒙古语方言	74	29.7
不知道	148	59.4
合计	249	100.0

第二个问题是：您觉得保安族现在有什么特点？或者请比较一下保安族与周围其他民族有什么不一样的地方。

对这个问题的回答，概括起来有三种答案：

一、保安族与回族一样或差不多。例如：

一位高级知识分子（003号受访者，64岁）说：

保安族心强、手大，花钱不在乎，好客、互助。在与其他民族的接触中，看不出保安族与其他民族的区别。保安族的民族特点不太明显，接近于回族。除了宗教信仰以外，其他区别不开。

一位91岁的老人（251号受访者，小学，聚居区农民）说：

保安族跟回族一样样的，跟汉民不一样。在回民中间再区别不出什么特点来。

二、保安族在历史上很有特点，但现在正在变得与回族差不多。

例如：

一位曾经在新疆生活过多年的农民（116号受访者，53岁，小学）

说:

保安族独特的风俗习惯现在基本上已经没有什么了,原来保安人的婚宴热闹,现在大家的都差不多了。原来保安语说得狠,大墩人都不懂汉语,现在保安语只在日常生活中,在家里说。保安族要参与社会生活,必须接受社会文化,这不是某一个民族的文化,而是我们中国的现代文化。保安族现在已经很好地适应了,不再感觉自己的民族性格与社会文化有冲突。

三、强调保安族的独特性。例如:

一位大学生(004号受访者,21岁,在兰州就读)说:

保安族的特点在于语言,感觉跟蒙古语有点像,保安语是从蒙古语中分出来的,但现在大概有近一半的保安族不说保安语。日常生活中人们穿的、用的、吃的基本上与回族一样,一般都不议论这些话题,相互区别的意识也没有。自己对保安族了解不够多,不知道保安族的特点,但保安族肯定有它的特点,因为每一个民族都有自己的特点,一个民族不可能没有自己的特点。

一位在临夏工作的中年人(050号受访者)这样总结保安族的特点:

保安族与回族、东乡族等民族的区别,最主要的是性格上。保安族剽悍、忠厚、老实,刚正不阿,待人坦诚,热情好客,出手大方,团结互助,正直守法。

认为保安族与回族一样或者差不多的受访者占70.3%,回答这个问题时特别强调保安族的独特性的受访者只有12.4%(详见表12—18)。几乎所有的受访者在谈到保安族的特点时都强调保安族的性格品行,给研究者留下深刻印象。在接受访谈的大多数人的观念里,学者们重视的民族语言、独特风俗习惯等民族特点并没有很重的分量,人们更看重的是作为一个集体的保安族的道德行为表现,并以此为荣。

表 12—18 受访者对保安族特点的认识

保安族的特点	人数	百分比
与回族相同或者差不多	175	70.3
历史上很有特点但现在与回族差不多	43	17.3
是一个独特的民族	31	12.4
合计	249	100.0

第三个问题是：您对保安族文化是如何判断的？对它的发展持什么态度？（提示：过去的老套子现在还行不行？保安话以后会怎样？您怎么看这些问题？）

从人们对这个问题的回答可以概括出四种态度：

一、强调要想方设法保持保安族的民族文化和民族特点，尤其是语言。例如：

一位干部（001号受访者）说：

语言是这个民族最明显的特点，应该保持。我对孩子在语言方面的要求是说保安语，学好普通话，双语对孩子们的语言能力没有影响。作为一个保安族，保安语要作为一种知识和文化来学习，不一定作为工具，不然，会是一种缺陷。

一位在校大学生（005号受访者，20岁）说：

中华民族中既然有一个保安族，作为保安族，我们就有责任让她发扬光大，而不能让她消失。

二、保安族作为一个民族，不能没有任何特点，所以要有一些象征性的特点保留下来。例如：

一位受访者（015号受访者）说：

保安族人口少，必须团结发奋，也要极力协调好与各民族的关系，吸收各民族的文化，适应现代社会的发展。

语言作为一种认同和礼貌的标识存在，从实用的角度看，必然会为汉语所取代。既然是保安族，就要维护民族文化的传承，如宗教信仰、语言以及人格品性。

还有一位受访者（052号受访者）认为：

保安族语言时间不长将会被汉语取代，我希望能搞一本保安语辞典，因为语言代表本民族特点。但要发展，必须适应大文化，学好汉语，书不念下就没有办法发展，必须要出高素质的人才。

三、保安族文化应当顺应社会发展的需要，这包括语言和宗教信仰。例如：

一位37岁，大学本科学历，在兰州市工作的受访者（010号受访者）说：

保安族作为人口很少的一个民族，强调自己与别人这不一样那不一样，没有任何实际意义，而且对本民族的发展没有任何好处，应当顺应社会发展的需要，积极地适应社会。

一位高级知识分子（003号受访者）说：

对于传统与发展的关系，应当看到传统总是过去的，社会在发展，文化也在发展。人们的生活条件、生活方式以及居住环境改变了，传统的东西自然会改变。生活习惯、价值观念、信仰、文化是会改变的。

四、对此无所谓或者从来没有考虑过这个问题。受访者中70%的人不关心这个问题，在受到询问时回答无所谓或不想这个问题、没想过这个问题（详见表12—19）。

表 12—19 受访者对保安族文化的态度

对保安族文化的态度	人数	百分比
强调保持文化特点	24	9.6
象征性地保留一些特点	8	3.2
顺应社会发展需要	43	17.3
无所谓或没有考虑过	174	69.9
合计	249	100.0

被调查的249人中,对保安族的历史、语言、生活习惯以及现状有比较系统了解的有94人,占37.8%;知道保安族的来历和过去曾具有的一些特点的有36人,占14.5%;知道保安族来自青海保安地方、讲保安话、信仰几种教派的有64人,占25.7%;仅知道自己是保安族、信仰伊斯兰教的有55人,占22.1%。有关保安族知识的来源,160人来自家庭影响,占64.3%;57人来自社会接触,占22.9%;来自书本阅读的32人,占12.8%。

实际上访谈内容涉及了人们日常理解的民族特点的主要方面。上列三个问题的访谈结果与前文已经做过的人们身份意识的分析结果是一致的。当人们客体化地对自己所属的民族持这样一种看法的时候,回答最经常的身份意识是回民、最重要的身份是中国公民,其实反映的就是人们最真实的身份意识和对民族身份的看法。

可以先做一个初步的结论:根据这项研究,保安族中大概有超过70%的人在实际社会生活中不重视保安民族意识或者不强调自己的民族身份,而有较强民族意识的人不到30%。

那么,是什么人的民族意识较强呢?对保安族的客体化的知识与高中以上教育程度有很高的相关度。其中,完成中等教育的受访者对保安族的知识更局限于常识和简单的身份意识,而受高等教育的受访者一般具有较为系统化的本民族知识。对保安族文化的态度

也与受教育程度密切相关，教育程度越高，越倾向于强调保安族的独特性，强调保持民族文化的独特性，而这些人多数远离聚居区或农村社会，在日常生活中实践民族特殊文化的机会并不多。

假设强调保安族文化的独特性、强调保持保安族文化独特性的受访者具有很强的民族意识，他们能够代表这部分人的特征。统计结果是，这样的受访者有 18 位，他们中间有 16 位出生在保安族聚居区，高中或中专以上教育程度者 16 位，学生和行政干部 13 位，追随门宦的 14 位，精通保安语的 12 位。

一位受访者（011 号，20 岁，大学在校生）是这样表达自己的民族意识的：

五年级转到临夏上小学以后，开始清楚地意识到自己是保安族。在老家宗教意识更强，同学间是穆斯林与非穆斯林的区分，而不是民族区分。到了临夏以后，班里只有一个汉族同学，其他穆斯林同学间的民族区分很明显。同学都特别淘气，一起摔跤，我能把所有同学都摔倒，他们就叫我“野保安”。那时候我曾经想过，是不是野蛮的人就是保安人？后来认识到这种说法是有偏见的，保安族的这种所谓的“野蛮”是在特定的环境中形成的。初中汉族同学多了，又回到汉回区别中。与回族同学在一起时，一直在努力寻找保安族的味道，许多时候与同学在民族民俗的细节上争论，硬要找出不同的东西，有时还会编一些出来。上高中以后，班里各民族同学都有，起初很新鲜，那时候的民族意识特别强——如果谁说不知道保安族，会几天不与他说话，后来会从族源、语言、特产方面给同学介绍保安族。现在脑子里也没有保安族的具体特征，书中总结的比较虚，不够具体，不够分量。其实我也不知道真正的保安族是什么样的感觉，在人群中从言行举止上分辨不出保安族来，但为了表明自己是保安族，特意要做的不一样。上了民族学院后，民族意识趋于成熟了。以前故意将自己

置于与别人不一样的位置，现在觉得保安族只是一个民族而已，只是有一些独特的东西，与别的民族是平等的，没有另类的感觉，自己身为保安族是一件很普通、很具体的事情。在宗教上可以与回族一致，如果有民族特点，也不能在学校里施展。我的民族意识比一般同学强，虽然自己的民族知识不是很系统，思考也很浅显，但我要理清保安族的历史，表达自己的文化，说出自己的个性，这是一个个人理想，这个目标与民族意识是并列的。人应该有自信，这样才能做成自己想做的事情。如果有人说“保安回”，我会很生气。现在希望通过学习民俗学，把自己的民族放在明显的位置。我有发展保安族的强烈愿望，是因为保安族现在很弱小。有一本书曾介绍保安族的来源，一看作者是东乡族，心里特别不是滋味，感到不平——做保安族研究的都是别的民族。这给我的感觉甚至是一种打击。

这是一位刚在大学里生活了一年的学生，是所有受访者中民族意识表现最强的。按照他的成长历程，民族意识简直就是塑造其人格的中心力量——学习要第一，这样才是保安族；摔跤要第一，这样才是保安族；待人要坦诚，这样才是保安族……总之，积极向上的因素都归因于“保安族”这个身份。他的这种要强、向上的性格，很容易让人联想到，保安人从同仁迁移到大河家以后，必须保持群体团结以自卫、事事争强好胜以尽快适应新环境的心理状态，这位受访者的话有助于理解接受访谈的许多人认为保安民族最突出的特点是其性格品性这一点。

一种心理定势可以在不同的环境中有不同的表现，但集体人格的生命或许很长，族群现象更深层的社会心理机制也许就像深深扎在土里的根，到现在，也只看了看地面上的东西。

13 宗教信仰与族群边界

保安族全体认同于回民。回民指信仰伊斯兰教的中国人，人们强调自己的回民身份，实际上是在强调伊斯兰教徒这种身份。保安族对回民身份的全体认同，表达的是一种以宗教信仰为核心的社会认同心理。那么，宗教在人们的群体区分和身份认同过程中究竟扮演了什么角色呢？

宗教信仰与族群边界

虽然人们普遍首先注意到国民身份的重要性，而且人们也普遍知道“保安族”这个身份，但在实际社会生活中，保安族自我认同的核心是穆斯林身份意识。正如一位受访者（010号）所言：

宗教是回族、保安族、东乡族、撒拉族这几个民族认同的最重要的东西。保安族、东乡族和撒拉族都有自己的语言，但是保安族本民族的认同感不强。同门宦认同，不同门宦形同路人，这也是这几个民族的通病。在穆斯林民族认同的前提下，宗教门宦认同强，民族认同差。

宗教信仰，尤其是普世主义宗教，是产生广泛价值差异的主要原因。所以，宗教往往是认同意识的核心（Armstrong, 1982）。伊斯兰教为型塑信徒的思想和行为提供了一个范畴体系，宗教价值观的内化、追求终极真实性的意愿以及践行宗教操守的约束，都可能成为作为移民的穆斯林抵制被迁入地主导文化所同化的卫士。崇尚宗教价值和参与宗教机构，不仅强化宗教意识和教内团结，而且为对抗各种疏离力量提供了载体（küçükcan, 1999: 35）。我国回族及伊斯兰教研究学界一致认为，我国的伊斯兰教，在经历了数百年的

文化交融之后，形成了自己的特点，是一种“儒化”的伊斯兰教。近二十年来，随着民族宗教政策的进一步落实，对外开放的力度不断加大，我国穆斯林社会与阿拉伯世界的联系通过朝觐、留学等渠道也不断密切。这样，我国的伊斯兰教不可避免地与世界伊斯兰教的发展趋势产生或多或少的联系，并受其影响。这些影响反映在教派的继续分化、宗教思想观念的微妙变化以及行为的模仿等方面。伊斯兰教的“儒化”是否还在继续，在一些地区是一个需要探讨的问题。这是在思考保安族宗教意识时需要注意的背景。

宗教价值体系是一道深刻的社会边界，这在前文的访谈资料中已有所表达。正是沿着这道社会边界，甘青地区出现“少数”和“多数”的特殊划分方式。也正是这道边界，使界限内部的“少数”出现了相互叠加的族群身份认同。而且这道社会边界既分割了族群背景相同但信仰不同的人们，又使边界内部的族群界限变得模糊。现在开始考察现实社会中的族群边界，以便说明族群过程的社会机制。

前文曾提到，我国信仰伊斯兰教的诸民族，在历史上统称在“回回”概念之下，“回”的宗教性包容了族群性（严谨一些说，这是一种历史文献中反映出来的族群概念）。而在共和国成立后，民族识别使历史上的概念包容关系变成为并列关系，回民分成了回族、保安族、东乡族、撒拉族四个并立的民族，甚至有可能更多（如果历史上新疆的穆斯林也认同于“回民”的话）。人们的族群身份意识由民族、宗教群体和国家三个层次叠加而成。那么，在这个由宗教提供互动关联体系的族群集团中，这三种身份意识是由基础到高级简单重叠的呢，还是复杂地相互交错的呢？这里将要分析这种叠加的结构方式，也就是民族意识与宗教信仰的交互作用。

社会学从居住格局、族际通婚、社会交往等几个方面来测量族群关系的性质和程度（马戎，1997）。在对保安族的居住格局、婚姻、社会交往作基本调查后发现，不论在传统的村落社会，还是在不断城市化的人口中，这三个方面的社会活动的轴心依然是宗教。在日常生活的实质性进入方面，宗教的界限是深刻的，不仅透过居住格

局反映出穆斯林与非穆斯林之间的界限，而且透过通婚模式反映出教派之间的区隔。宗教通过为族群互动提供角色规范，如规定饮食习惯和穿戴标准，成为社会用以定义族群的基础文本，并通过团体和宗教机构的力量使社会定义的约束力进一步加强。因此，宗教是定义保安民族族群归属的最重要的社会力量之一。

社会化过程中的族群意识

族群意识是人们后天形成的，是社会化过程的重要内容（马戎，2003）。使个体获得身份并懂得与这些身份相关的角色规范，是人的社会化的主要目标。社会化的基本功能之一，是再生产社会组织 and 意识形态的现存形式。许多童年期社会化都致力于灌输社会的价值、规范和恰当的社会角色，以便使每一代后来人都将完成群体目标（布什和西蒙斯，1992）。只要成为群体的一分子，和群体生活在一起，就会受到群体的影响。当这种力量十分强大时，当这种力量产生的环境时常出现时，这种力量还可以给个人的素质打上很深的烙印，产生某种相当活跃的心理状态，这种心理状态一旦形成，便会和本能的自发性一道起作用（迪尔凯姆，1996：298）。

儿童的爱好是通过接触前几代人留下的具有民族风格的纪念物才形成的。有时候这些纪念物甚至消失并被遗忘数百年，后来，在创造这些纪念物的民族也消失数百年之后，这些纪念物又重见天日，并且在新的社会里重新开始新的存在。社会生活好像沉淀在某些事物中并且潜伏很久以后又突然重新活跃起来；而且改变那些没有参与形成这种社会生活的人的思想和道德倾向（迪尔凯姆，1996：293~294）。儿童的社会化是社会记忆的主要方式和社会塑造的重要途径，人们不仅在儿童身上操演现行的价值、生活方式和民族风格，而且，也在儿童社会化的过程中构建和重构民族历史和文化。

某些研究表明，家庭经历所产生的较深的人格倾向和态度最为持久（斯梅尔策，1992）。作为一个机构，家庭在大多数社会中的主

要功能是儿童的社会化和照顾抚养。人们这样做时有两个目标和参考框架：为了使儿童获得家庭群体中的成员资格，以及为了使其获得较大社会中的成员资格。家庭中的关系是密切的、强烈的、相对持久的、专注的和渗透于一切的。这就是为什么发生在这儿的社會化往往是渗透性最强的并对个体最具效果的原因(卡吉斯, 1992)。

社会化是贯穿人的一生的过程，对人具有决定性影响的是早期社会化，其最重要的场所是家庭和学校。因此在研究保安族的民族意识的时候，需要关注保安族的家庭教育，以确定民族意识是否是一种代际传递的社会意识，如果不是，家庭中传递的是一种什么样的族群认同意义上的社会意识？学校在现代社会是由国家控制的专业化和高度标准化的社会化场所，人们通过学校传授和学习在现代社会生存所必需的知识、规范和技能，因此，传统社会中现代学校对个体社会化的作用不亚于家庭。那么，在保安族个体的社会化过程中，其民族意识的获得是否与学校教育有关？如果有关，又是一种什么关系？

从人们对个人成长经历的描述来看，在保安族的家庭教育中，民族——保安族、族群——保安人、宗教——回民或穆斯林三种身份分量不同，家庭教育的核心内容是宗教。

对于“保安”这个身份意识的获得，是一种自然状态下互动的结果，如一些受访者说：

①从小就说保安语，父亲是保安族，自己自然也是，周围的人也叫“保安娃”。这是再自然不过的事情，它本身就是这样。(094号受访者，53岁，小学，柳沟乡工人)

②祖辈们一直就是保安人，一老就是(总是)，多没想，自己就是保安人呗。(135号受访者，73岁，没上过学，杂居区农民)

可见，受访者所讲的是一种传统群体称谓得以延续的状况。而宗教意识，被认为是“与生俱来的”，民族意识是成长过程中“逐渐意识到和理解的”。例如：

一对正在吹麻滩镇读中学的姐妹（079、080号受访者）说：

父母在家庭教育中要求我们讲礼貌、爱干净，吃东西要挑食、讲究清真。没有教过宗教方面的东西，也没有说过民族方面的事情。

一位在兰州上大学的小伙子（005号受访者）说：

家庭教育中，风俗习惯的教育多一些，主要是宗教方面的。家庭教育灌输的宗教意识强，首先是穆斯林，上学以后才知道是保安族。自己是一个穆斯林，很小的时候就知道。信仰是与生俱来的，从来就没有想过为什么。而民族感情是在成长过程中逐渐意识到和理解的。

2001年刚上大学的一位受访者（007号，20岁），她出生在农村杂居区，父母都是保安族，父亲是一位医生。她对研究者说：

小时候父母教育自己洗的时候要念，吃饭的时候要念，不能吃汉民的东西。他们一直没有讲过保安族的事情，上小学期间自己一直都还报的是回族。上初中以后父亲才发现，他说：“我们是保安族，保安族是保安族，回族是回族，保安族和回族都是回民里的一部分。”除此之外，自己对保安族一无所知，只是从那以后看到保安人、听到保安话会觉得很亲切。

这位受访者的同学都不知道她是保安族，只是通过她从不与大家一起吃饭、洗澡这些举动看出她是回族。

一位小学校长（070号受访者，31岁，女，大专）说：

少数民族共有的特点是让孩子自己发展，对孩子的学习抓得很紧的不多见。保安族家庭和一般的家庭一样，家教中看不出明显灌输民族意识的情况，要求孩子从小团结互助的特点很突出。如果父母有民族之间的竞争意识，会要求自己的孩子为保安族争气。这里的少数都一样，汉族也都变成藏族或者土族了，哪个民族也没有自己的特点，所以家庭里一般没有民族方面的教育，学校里更没有。孩

子们没有民族意识，只知道“吃大肉的都是汉民，不吃大肉的都是回族”，只是有一种“我是回族，我不能吃大肉”的淡淡的意识，这种意识还谈不上是宗教意识。

临夏师范学校的8位保安族学生都说：“家里教育我们主要是要求我们爱宗教，强调宗教操守，不会专门讲保安族的东西。”3位会说保安语的同学说他们因为语言很小就知道自己是保安族，其他同学是上学报名的时候知道自己是保安族的。来自“保安三庄”的4位同学说他们上初中以后长辈开始讲一些保安族的故事。

临夏中学10位被访的保安族同学都说，家庭教育中首先强调穆斯林教育，要求在饮食、穿着、宗教功课方面注意自己的言行。有9位同学说家长曾经提到过保安族的重要性，都是上中学以后。因为升学中对保安族有优惠政策，只有上到中学以后，“保安族”这个身份才显现了它的重要性。

许多家庭中并不是直接对孩子进行宗教灌输，而是通过塑造生活方式，培养一种区别意识：“吃东西要挑食，讲究清真。”约束饮食习惯对于孩子的意义，与其说是对教义的严格遵守，不如说是为了一种区隔，家庭教育中，饮食成为一个标志，一个进行区分的工具。而当孩子长大一些后，教育的内容变为培养宗教感情——“要爱宗教”。

一位年轻的银行行长（065号受访者）是为数不多的几位提到早期家庭教育中有关“民族”内容的人之一，他说：

小时候老人们常讲保安族的故事，从小就知道大墩人原来住在青海同仁的尕沙日，老人提到的最多的是“咱们的老祖坟还在上面呢”。小时候受的教育是：“汉民娃的东西不能吃”，“不能欺负人家汉民娃、不能骂人家”。

多数人，尤其是40岁以下的人不记得家庭中有专门的关于“保安人”或“保安民族”的教育，他们中的一些人也不认为老人讲的过去的故事是一些与“保安族”有关系的事情。

一位出生在聚居区，成长在兰州的受访者（010号）谈到：

小时候父母在风俗习惯方面抓得非常紧，一般把自己当回族。作为回回，饮食讲究是最基本的条件。父亲在一个有上万职工的工厂工作，除了饮食，别的方面跟大家都一样。父母做人好，很受人尊敬，邻里、同学对民族风俗习惯很尊重。作为“少数”，不严格要求自己，不自强，别人就会不尊重，有的“少数”不注意饮食，连“多数”都认为他们“脏”^①。别人也认为回回讲究饮食是自尊和干净的表现，不干净就不是回回了。

这位受访者的话也提供了日常生活中，社会定义对维持人的早期社会化结果的作用。迪尔凯姆认为在社会化过程中，“重要的不仅是使人看到一个时期的习惯后来何以不被忘记，而且要使人看到这些习惯何以保留着它们的权威性，并继续起作用。新一代可能单纯通过个人之间的传授知道他们先辈的所作所为，他们并不因此也要这样做。那么，是谁来强迫他们这样做的呢？是对习俗和祖先的权威的尊重吗？但是这种连续性的原因不再是作为思想或行为载体的个人，而是这种完美的精神状态，这种集体精神状态在这样的民族中使祖先成为特别受尊重的对象，而且这种精神状态使个人敬服”（迪尔凯姆，1996：287）。本项研究调查的甘青地区，家庭中早期社会化的宗教内容——主要是饮食禁忌等，在从学校到职场的几乎所有社会互动场所中，都具有社会定义的权威性，这就不难理解宗教信仰的强度和连续性。在“少数”和“多数”之间，真正具有社会关联意义的族群规范都来自于宗教，民族关系的良性发展似乎也必然要强化宗教信仰，这与历史上民族关系严重冲突时宗教意识的强化，其社会机制完全不同，但从宗教意识强化的角度来讲，结果是一样的。

上过学的人，一般都是在报名的时候非常清楚地知道自己是保安族。没有进过学校的人，说保安话的在知道比较周围人之间异同

^① 西北方言中，“脏”也有嘴馋、好吃、不注意食德和饮食禁忌的意思。

的时候就意识到自己是保安人。有两种启发民族意识的因素：一是民族语言，二是进入学校时的民族身份登记。

但是，学校教育中到底有多少民族内容呢？研究者对甘河滩、大墩、梅坡、高李、肖家5村的小学四、五年级学生作了调查。除了上学报名，学生生活中几乎再没有什么与民族有关的内容了。在肖家、高李和甘河滩，笔者按估计人数多少的顺序问学生的民族身份，先问了保安族，依次问了其他民族，没有什么特别的发现。但在大墩小学五年级，笔者口误，先说了“回族同学请举手”，结果齐刷刷全班都举手了，笔者还被吓得一怔。在聚居区，尽管有入学身份登记，小学生并不知道“回民”或“回族”以外的族群身份的实际意义，他们不知道什么是穆斯林、伊斯兰，但知道信教封斋和家庭所属的具体教门，宗教身份就是以“回族”表达的。在保安中学初一年级的一个班里，笔者故伎重演，学生的第一反应也是如数举手，但在笔者沉默十几秒钟之后，就有学生仍然举着手问：“老师，我们中间还有保东撒，你还问不问？”“是不是少数都举手？”当笔者在黑板上写下“回民”和“回族”两个词以后，同学之间为“该不该把自己作为回族举手”争得不亦乐乎，他们很自然地争论“回民”和“回族”的意思是不是一样，全班50人，认为一位同学提出的“保安族、东乡族和撒拉族是回族的一部分”正确的有35人，错误的有9人，错的地方是“保东撒回是四种民族”，全班认为这个说法正确的有11人。还有8人认为回民和回族含义一样。当笔者问到“回民指哪些人”的时候，12人认为回民指全世界的穆斯林，16人认为只有中国的穆斯林是回民，9人认为只有保东撒回是回民。但这些学生的宗教知识并不比小学生丰富多少。

实际上，学校教育中没有任何关涉宗教的内容，而与民族意识有关的，也只有学生管理中的民族身份登记。在调查了5所小学和3所中学后，笔者的初步结论是：从教学内容和教学方式方面来看，初、中级教育中没有与民族、宗教有关的内容，学生对与公民、国家、法制有关的问题的反映比对宗教、民族方面问题的反映要活跃、

敏感得多。但与学生管理有关的一些制度安排，如报名时的民族身份登记、升学中的优惠政策等，使学生尤其是中学生具有明确的民族意识。一位小学校长（070号受访者）说：

学生上学报名时必须填报民族成分，一是上面有要求，二是工作中要掌握少数民族的入学和学习情况。汉族家庭生活中比少数民族要重视教育，少数民族家庭则不然。如果看到自己学校里少数民族学生的入学（率）、巩固（率）和学习成绩都很好，很有一种成就感，会感到自己的民族很有希望。但在教学中，作为一个教师，必须对所有的同学一视同仁，我们不会让孩子们看到老师对待他们有任何民族倾向性。

研究者调查的时候正值斋月，临夏地区的穆斯林只要达到伊斯兰教规定年龄的人都在封斋。学校为了适应回民社会对宗教活动的要求，允许学生学期中间封斋，虽然初衷是为更好地尊重少数民族的风俗习惯，使教育更好地适应乡土文化，促进回民地区现代教育的发展。但这种做法在收到显著效果的同时，也在学生中产生了宗教意识蔓延甚至强化的实际效果，并且多少影响了教学质量。这是一个多年来一直困扰当地学校教育的两难处境。

小学生中的民族意识，即使有，也是人际互动中出现族群差异时的反映，例如：

一位受访者（001号）回忆说：

上小学是在临夏市的一所学校，因为离开了聚居区，一到学校就有很强的自己是保安民族的意识。但上学时对此无所谓，只有偶尔谈起保安族时，自己是保安族这一点才具有重要性。那种时候，尤其是与其他民族在一起的时候，保安族的意识会很强烈，这种意识旨在强调保安族的存在，宣传保安族。但在别人不理解时，也说自己是回族。五位吹麻滩镇的小学教师谈到：

上学报名的时候才知道自己是保安族，什么感觉都没

有，身为保安族没有什么明确的意义，只是记得上学的时候用保安话的习惯作文，写出来的句子主谓宾的顺序不对，老师让读出来会惹得全班同学发笑，受到的批评多一些。

到了中学，学生的民族意识就有所发展了。例如：

一位在兰州就读的大学生（004号）说：

自己的同学中有保安族、回族、东乡族、撒拉族和土族、汉族。初中时期接触同学时没有区别民族的意识，只分回汉。初中以前只知道自己是保安人，不太懂这是什么意思。上高中以后才开始分民族，有民族意识，了解风俗、语言方面的知识，在学校里知道保安族升学有优惠政策。父亲则常教育自己不要以为有了优惠政策就可以满足现状，要把眼光放远一些等等。

在临夏市工作的一位受访者（016号）说：

上小学时自己是什么民族还不知道，上了初中以后才知道自己是保安族。

一位刚毕业的中专生（178号受访者）说：

上小学的时候，家里人登了保安族，才知道自己是保安族。小学里老师们没有提过有关民族的东西，同学之间只分回民和汉民，其余的不分。初三考试的时候才开始分民族，有些民族照顾一些分数。上初中我们班里只有四五个保安族，我们在一起说保安话，一直只是想着自己是保安族。上中专以后，全校只有我一个保安族，民族意识强了。同学们对保安族都很感兴趣，对我相当看得起，说话、各方面尊重得很。

一位出生在聚居区、在北京等大城市接受教育、在临夏工作的受访者（017号）说：

文革中间大家只填回族，自己知道是保安族，有自己的语言和风俗，但都说自己是回族，1976年民族政策落实以后又填成保安族。真正为自己是保安族感到高兴是被录

取到中央民族学院附中。后来在另一个大城市读大学，常作为当地特有民族成分的代表参加各种活动，感受到自己的保安族身份很特别，非常自豪。

通过检视宗教意识和民族意识的社会化过程，可以更进一步理解人们的“回回”认同情结。如果从社会化的角度来理解，保安人正在用宗教的价值观念塑造自己的后代，而强烈的宗教认同必然导致穆斯林认同。通过分析人们的民族意识，可以进一步看到，保安族的民族意识是一种他人赋予的身份意识，在这种身份意识与传统的身份意识——回民和“保安人”——调适的过程中，国家倡导平等团结的民族关系、尊重风俗习惯和提供教育优惠等民族政策是重要的刺激因素，经过这些因素的刺激，民族意识也进入了社会化的过程。

居住格局中的族群边界

本研究共调查了大墩、梅坡、甘河滩、高赵李家、团结、肖家、斜套 7 个行政村的民族居住格局。其中回汉交错居住的有团结和肖家两个村，其他 5 个村回民、汉民在居住空间上以小队为单位有明确的空间间隔，即使有回汉混合小队，居住上也一样有空间间隔。而在回民内部则没有民族的区分。从以下两位受访者的谈话里，可以看到这种村落居住格局的来历。

①团结村原来是回汉杂居。解放以前住的庄廓^①大部分是自己买的，买在哪里算哪里，根本没有管周围是什么民族。咱们这个庄子历史上回汉团结就很好，所以解放以后不叫“崖头”叫“团结”了。文革中分生产队的时候把回汉给分开了，地盘分了，各在各地盘上打庄廓，才形成了现在这样的住法。（095号受访者，47岁，小学，村干部，

^① 方言，指单独一户农家的房舍和院落。

保安族)

②解放前肖家九社有 30 来户，现在 52 户。原来是纯汉族，现在还是纯汉族，都是弟兄们另出来的。与回民交道一直有，来来往往，说说笑笑，一般不去家里，婚丧大事上不来往，关系特别好的才去吃宴席。(114 号受访者，69 岁，小学四年级，汉族)

在调查的地区，过去曾经像团结村那样具有良好的族群关系、回汉杂居的状况就不多见，共和国成立后曾走过一段以民族分队的极左路线，这进一步固化了居住空间上的回汉隔离倾向。当下社会生活中的宗教气氛也在强化这种空间隔离。

研究者调查了人们选择邻居的意向，一般都倾向于与回民为邻而不愿与“多数”为邻。具体访谈记录如下：

①选择邻居还是要考虑生活习惯，住楼房，对门、楼上无所谓，楼下一定要是穆斯林。现在单位分房，不把少数和多数分在一个单元，也就不需要自己费神挑邻居了。

(013 号受访者，44 岁，大专，州政府干部)

②不愿意与汉民作邻居，因为他们养猪，不喜欢。(187 号受访者，65 岁，初中，聚居区退休干部)

③不与汉族作邻居，生活习惯不一样，借个东西什么的都不行，不方便。(207 号受访者，45 岁，高中，聚居区农民)

④如果回民汉民分开的话，我还是愿意与回民作邻居。邻居在生活上的交往多一些，回民住到一起方便。(217 号受访者，33 岁，大专，积石山县政府干部，聚居区居住)

⑤只要有回民，无论如何，都要与回民作邻居。(294 号受访者，28 岁，小学，聚居区农民)

⑥在这个地方没有选择的余地。十个回回的空间里一个汉民住不下，十个汉民的空间里一个回回也住不下。马步芳的时候把汉民做下得太苦了，一直影响到现在。(302

号受访者，31岁，高中，大河家镇干部，回族)

⑦最愿意与保安族作邻居。其他民族也都可以，选邻居最主要要看人品，这样不出矛盾，只要人品好，哪个民族的人都好处。(208号受访者，25岁，小学，聚居区农民)

⑧我在外地有自己的小房子，邻居是藏族。选择邻居看自己的条件，交通、面积、各方面方便不方便。不管别人是什么人，只要自己合适就行。(209号受访者，55岁，没上过学，聚居区农民)

⑨现在单独和本民族的人住在一起已经不可能了，都是杂居的。所以选邻居要看居住的条件，至于邻居是谁，不考虑。(210号受访者，54岁，小学三年级，聚居区农民)

⑩如果要选邻居，我要选为人忠诚老实、易于相处的，不管他是什么民族。(211号受访者，44岁，小学毕业，聚居区农民)

⑪邻居最主要的是他们的文化程度和人品，经常与邻居打交道，他们的文化程度高对我们有帮助。无所谓什么民族。(215号受访者，25岁，小学毕业，聚居区农民)

根据人们的回答，择邻的倾向可以分为三种：(1)选择本民族，(2)必须在穆斯林内部，(3)无所谓。247人中倾向第一种有16人，占6.5%；第二种有142人，占57.5%；第三种有89人，占36.0%。

受教育程度与择邻倾向的关系是，教育程度越高，择邻时越无所谓邻居是不是穆斯林。但高中及中专组有些反常，他们的择邻倾向比大专组还要开放一些。而即使是受过高等教育的受访者，也有近一半希望与穆斯林为邻(详见表13—1)。

表 13—1 教育程度与择邻倾向

教育程度	本民族①	穆斯林内部②	无所谓③	合计	(①+②)%
文盲	11	45	17	73	76.7
小学	3	29	18	50	64.0
初中	—	19	11	30	63.3
高中及中专	—	32	28	60	53.3
大专	2	10	7	19	63.2
本科	—	7	8	15	46.7
合计	16	142	89	247	64.0

另一个具有显著影响的因素是语言，它与择邻倾向的关系是：不懂保安语的人更注意选择穆斯林作邻居，而精通保安语的人倾向于与非本民族的人为邻，无所谓邻民族的比例也最高（详见表 13—2）。这一组数据反映出，保安族中使用民族语言的人比不使用民族语言的人有更强的开放性。他们与其他非穆斯林民族——主要是藏族——交往的机会可能多一些，这一点在择邻倾向上的反映就是他们中无所谓邻民族身份的比例较高。

表 13—2 语言使用情况与择邻倾向

语言使用情况	本民族①	穆斯林内部②	无所谓③	合计	(①+②)%
精通	9	82	57	148	61.5
听懂	2	17	9	28	67.9
不懂	5	43	23	71	67.6
合计	16	142	89	247	64.0

与择邻倾向相关度最高的因素是教派（见表 13—3）。可以把教派的择邻倾向近似地看做是它的内聚能力，则新教（伊赫瓦尼）具有最强的内聚力，其次是高赵家门宦，然后是格底目和崖头门宦。实际上，所有这几个教派的信徒都是跨民族的，是不是如一些受访者所言，教派的内聚力越强，民族之间的认同感越淡呢？希望与本民族为邻的 16 位受访者中有 13 位是高赵家门宦的信徒，说明这个教派的内聚力和民族认同感都很强。

表 13—3 教派与择邻倾向

教派	本民族①	穆斯林内部②	无所谓③	合计	(①+②)%
高赵家门宦	13	47	29	89	67.4
崖头门宦	—	48	30	78	61.5
格底目	2	34	18	54	66.7
伊赫瓦尼	1	9	—	10	100.0
其他	—	—	2	2	0.0
无	—	4	10	14	28.6
合计	16	142	89	247	64.0

婚姻中的民族因素与教派因素

婚姻使两个异性组合成家庭，形成人类社会的基本组成单元，是研究社会变迁的重要切入点。族际通婚所涉及的不仅仅是两个异性的关系，而且隐含着两个人所代表的社会背景和族群文化的关系。族际通婚可以深刻地反映族群关系深层次的状况，这是因为族群之间的基本差异深植于人们的群体认同观念之中，从而使人们把周围的人群区分为“同族”与“异族”两类。而每一个人只有在感情上

和心理上都认为另一个人“可以接受”和感到十分亲近的时候，才能考虑到缔结婚姻的问题。在族际通婚的情况下，这样的婚姻也标志着把一个“异族人”收进了本族的群体。正因为如此，族际通婚常常并不被本族群认为仅仅是通婚者个人的私事，在许多场景下，这种族际认同观念和相应的凝聚力会使本族的父母、亲属、家族、社区对于子女、族人的跨民族婚姻表示他们赞同或者反对的意见。两族成员之间的通婚愿望，是得到本族人群体的支持还是反对，在某种意义上被视作体现两族关系总体水平的重要标志之一（马戎，2001：161~224）。

由于婚姻是人们与家庭以外的人结成的最为紧密的关系，结婚对象的选择可以反映出人们区别“同族”与“异族”的真实分界，而这个分界线上的态度差异可以反映出族群认同和认异的质的分界点。以下是人们典型婚姻观念的访谈记录：

①爱人是回族。家里要求找一个穆斯林。自己找一个什么人是次要的，重要的是生活，要考虑大家的生活，生活习惯相近的人在一起生活会容易一些。（009号受访者，33岁，大学本科，甘肃省政府干部）

②爱人是东乡族。过去没有考虑宗教、民族的意识，刚开始谈恋爱时也没有什么想法，与汉族也谈过。后来姐姐找了一个汉族，家里为此闹得天翻地覆，父母痛不欲生。做儿子的，看到父母这么痛苦，以孝为重，就给自己规定一定要找一个穆斯林。回汉通婚的问题很大，年轻的时候不觉的，随着年龄的增长矛盾也越来越多，同学朋友中找汉民的过得好的不多。（010号受访者，35岁，大学本科，兰州市政府干部）

③宗教上应该有限制。如果自己有自由，要找一个不是保安族的穆斯林，通过婚姻让更多的人加入保安族，扩大我们的民族。（011号受访者，20岁，大学在校生）

④对孩子的婚姻，希望他们念好书后凭自己的眼光去

找，尽量让家长少操心。不一定要找保安族，非穆斯林也可以，但必须皈依伊斯兰教。女孩子找非穆斯林绝对不行。（013号受访者，44岁，大专，临夏州政府干部）

⑤我反对与非穆斯林通婚。汉族媳妇给孩子灌输的是非穆斯林意识，并不认真履行穆斯林的规定。婚姻问题上应顾全大民族——穆斯林的感，而不应该只顾及自己的感。通婚的门宦、教派区别大于穆斯林之间的民族区别。临夏州回族与保安、东乡、撒拉通婚，孩子的民族成分一定会填保、东、撒。都以为这样可以在计划生育、招生和工作上得到优惠。（016号受访者，34岁，大学本科，临夏州银行管理人员）

⑥娶汉族，是接受教育以后宗教意识淡化的结果，并没有淡化民族意识。（017号受访者，35岁，大学本科，临夏州政府干部）

被调查的青年学生在谈到择偶问题时，有一半认为宗教考虑重要，一半认为应以感情为重，只要是穆斯林就行，都不考虑具体的民族。个别人认为找汉族也可以，但必须征得父母同意，对方必须皈依伊斯兰教。

①我的爱人是回族，大女儿结婚了，女婿是东乡族。对于孩子的婚事，尊重他们自己的意愿，但决不允许找个非穆斯林，只要是回民，教派、民族都无所谓。这个地方找非穆斯林的可能性不大，也有，那是家教不好。（046号受访者，53岁，大专，临夏州政府干部）

②自己的爱人是回族。其实自己倾向于找保安族，因为家庭需要，遵父命娶了回族。希望自己的儿子中能有一个保安族媳妇——都与别的民族通婚的话，保安族就融合了。如果他们要找个非穆斯林，皈依伊斯兰教是前提。不是穆斯林，上了年纪以后会出危机，穆斯林最讲究的是饮食，但还不止这些，从实际考虑，我还是不主张与非穆斯

林通婚。(049号受访者,47岁,高中,临夏州银行管理人员)

③保安族局限在很小的地域中,通婚的范围很窄,总感觉到走不出来。一般情况下跨越宗教界线很困难,家里有人找了汉族,到现在都觉得很别扭。信仰伊斯兰教的民族之间没有问题,希望人们尽量扩大通婚范围,这样才能提高后代的素质。(050号受访者,39岁,大专,临夏州政府干部)

④孩子们都找的是回民。五个儿媳妇里有回族、撒拉族和维吾尔族。从宗教上说,女孩子跟汉族绝对不行,跟进来可以。现在农村回汉通婚的少,城里的多一些,只有汉民随回民的。教义上讲念了讨白随上回民就可以通婚,但生活中问题很多,做起来不现实。(051号受访者,69岁,中专,临夏州政府退休干部)

⑤婚姻上不主张分民族。本民族的门槛不打开的话,后代不行。非穆斯林只要随了教就可以接受,旧社会的达官都要娶汉族,可能就是因为文化和后代的考虑。(052号受访者,69岁,大专,临夏州政府退休干部)

⑥孩子的婚姻选择范围尽量广一些,保安族同姓绝对不成。大儿子说的是回族,小儿子希望他把书读成,自己去找,什么民族都成,只要让随上就行。(061号受访者,45岁,高中毕业,杂居区乡干部)

⑦在这里,婚姻上双方是什么教门是最重要的,对是什么民族甚至连问都不问。反正都是回民,在一个地方嘛,习惯什么的都一样。(070号受访者,31岁,大专,积石山县小学教师)

⑧就一个儿子,媳妇是回族。这里的回民都一样,教门相投就行,不然亲戚关系不好做。(089号受访者,64岁,没上过学,杂居区农民,回族)

⑨寻亲的时候专门要问教门，教门不一样，宗教事情参加的话关系不好处，日常生活上倒不影响啥。（092号受访者，69岁，念过三年书，杂居区农民，撒拉族）

⑩民族之间通婚是这几年的变化，与信仰、门宦有一定的关系。前些年不讲究，保安族内部通婚的多一些，现在讲究了，门宦的界线分明了，要求门宦相投，民族通婚的多了。（098号受访者，50岁，大专，积石山县政府干部）

⑪说媳妇，教门必须问，民族不限，汉民只要人家随上就行。原来教门不细致，现在政策开放了，教门发达了，要求也高了，婚姻上也挑教门了。不挑不行，宗教上的事情办起来不顺畅，一家人为这些闹矛盾可不行。（104号受访者，43岁，初中毕业，聚居区农民）

⑫寻亲的时候民族可以放得很宽，但教门一定要相投。村子里一个家庭两种教门的有，夫妻两个各干各的，但总是闹出一些矛盾，生活上不方便。（170号受访者，39岁，小学五年级，聚居区农民）

⑬结婚应该找保安族，找自己教门的人家。都找别的民族，过几代以后不就没有保安族了吗？（179号受访者，80岁，小学二三年级，聚居区农民）

⑭我们希望孩子们尽量找同一门宦的穆斯林，这样家庭不起矛盾。万一找了别的门宦，也行，但宗教上一定要相互尊重，不互相干涉。我们能接受孩子们找汉族，但前提是对方必须随了伊斯兰教。（180号受访者，65岁，大专，积石山县退休技术干部，聚居区居住）

⑮找对象，本民族、本教门这是最基本的原则。万一不听父母的话，那也只有放宽了。教门不一样有时候麻烦事比找个“多数”还多，找个“多数”嘛，亲戚之间走动起来不好办。孩子们也都知道这些情况。（181号受访者，65岁，大专，积石山县退休干部，聚居区居住）

⑮孩子们的配偶都是保安族，都是我们一个教门的。寻亲首先要教门相投，民族上回族、撒拉族都可以。我不赞同找汉民，如果随上伊斯兰教，也可以。（187号受访者，65岁，初中，积石山县退休干部，聚居区居住）

⑯婚事上不计较教门，也不计较民族，汉族也行。从门宦上说，汉族随了教比其他门宦还好一些。我们的孩子长大以后，问孩子谁谁谁家的孩子给你说亲，同意不同意，孩子同意亲事就成了。首选的范围在本教门内。（193号受访者，53岁，没上过学，聚居区农民）

⑰自己的媳妇是东乡族，也不是一个教门的。自己找的对象，家里人勉强同意，谈恋爱时的前提是她要随上我们的教门。娘家人很痛快地就同意了。教门不同，就是串亲戚、念盂亲的时候不方便，其他方面没有什么不同。到了娘家那边我也得随着人家的教门走。这桩婚事我的父母事先征求过我们老人家^①的意见，完婚以后我们也去拜见了老人家。（204号受访者，27岁，高中毕业，聚居区乡干部）

⑱结亲本教门好一些，什么民族都可以，男孩找了汉族随了伊斯兰教也可以。孩子找了不同教门的，我说不行，人家要成，我也没有办法。（206号受访者，43岁，初中毕业，聚居区农民）

⑲结亲要找本门宦的，否则矛盾大。民族上不要求，但汉族一般不行，通婚的很少，女的随进来还可以，嫁出去绝对不行，对方随不随伊斯兰教都不行。我还是希望孩子找保安族，一个民族说一个语言，好一些。（207号受访者，45岁，高中毕业，聚居区农民）

⑳我的观点，只要是信仰伊斯兰教的人都可以结婚，如

^① 指人们所追随门宦的教长。

果汉民加入伊斯兰教的话也一样可以接受。(208号受访者, 25岁, 小学, 聚居区农民)

②结亲, 最理想的是本教门本民族。保安族找汉族不可能, 找其他民族还可以。(210号受访者, 54岁, 小学三年级, 聚居区农民)

③择亲时要求本教本族。教门不同也能接受, 一般不能接受汉族, 回族嘛, 什么民族都可以。(211号受访者, 44岁, 小学毕业, 聚居区农民)

④我们农民, 结亲必须要本教门相投。工作的人可以找什么民族都成, 但要随上教门。(214号受访者, 28岁, 小学三年级, 聚居区农民)

⑤婚姻上两个人好过就行, 教门和民族都不考虑。现在是21世纪, 都改革开放了, 不再像过去那样, 非要是本民族本教门。(215号受访者, 25岁, 小学毕业, 聚居区农民)

⑥婚姻最好是同一教派, 因为生活细节性问题上全部与教派有关, 家里办事情对本教门的人什么都能说, 什么事情也好办。如果是两个教派, 互相不跟, 在农村随时随地都会遇到矛盾, 困难大。自己年轻时父母强调这一点, 现在自己也希望下一代重视这一点, 尽量接受这种观念, 因为这直接影响到婚姻质量和家庭和睦。民族之间什么关系都没有, 汉族随过来也好。(217号受访者, 33岁, 大专, 积石山县政府干部, 聚居区居住)

⑦我现在认为不是本教门的绝对不行, 是本教门的什么民族都成。与找个其他教门的人相比, 汉族随上的还好一些。(218号受访者, 24岁, 高中毕业, 乡镇干部, 聚居区居住)

⑧穆斯林民族之间只有教门影响通婚。不同教门不通婚, 互相之间都带有门户偏见, 老百姓一般不考虑民族。

(262号受访者, 71岁, 高中, 积石山县退休干部, 聚居区居住)

②教门的发展对保安族有影响, 不同教门相互之间都不通婚, 念盍亲都相互不叫, 在群众中间教门的隔阂大得很。(263号受访者, 72岁, 大学, 积石山县退休干部, 聚居区居住)

③结亲一般要同一个教门, 因为念的不同, 信仰不同。现在门宦分化, 互相对立、互相攻击, 这些东西弄到家里头更讨厌。不看民族。汉族随上伊斯兰教就可以。保安族、东乡族、撒拉族、回族, 只要信仰同一个教门就可以通婚。(264号受访者, 70岁, 初中, 积石山县退休干部, 聚居区居住)

④结亲教门相投好一些, 没有是非。生活上一个门宦的好。不看民族, 只要是一个门宦。汉族也行, 只要能随上我们, 汉族随过来了还是好事。(293号受访者, 75岁, 小学, 聚居区农民)

⑤结亲必须教门相投, 这样后代做事容易一些。民族不看。汉族行, 但必须随上。一般汉族不随, 所以汉民不找。有的人随上以后, 半路又不成了, 这个麻烦得很, 较亲的人在宗教上的责任大得很, 这样的罪是承受不起的。

(301号受访者, 26岁, 小学, 在大河家镇做生意)

首先来分析民族通婚。在访谈的249位保安族中, 已婚者207人, 其中配偶是保安族的有159人, 占已婚人数的76.8%, 配偶是保安族以外其他穆斯林民族的有47人, 占22.7%, 与汉族通婚的只有1例。

从分年龄组配偶选择情况看, 人们的择偶行为正趋向于穆斯林民族之间的通婚(见表13—4)。

表 13—4 年龄与配偶选择

年龄	保安族		其他穆斯林		汉族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
21~30岁	14	56.0	11	44.0	—	—	25	12.1
31~40岁	31	72.1	11	25.6	1	2.3	43	20.8
41~50岁	22	75.9	7	24.1	—	—	29	14.0
51~60岁	26	78.8	7	21.2	—	—	33	15.9
61~70岁	25	78.1	7	21.9	—	—	32	15.5
70岁以上	41	91.1	4	8.9	—	—	45	21.7
合计	159	76.8	47	22.7	1	0.5	207	100.0

分教育组择偶情况显示,教育程度越高,越倾向于穆斯林内族际通婚,大学本科以上教育程度者没有一例保安族内部通婚的(见表 13—5)。

表 13—5 教育程度与配偶选择

教育程度	保安族		其他穆斯林		汉族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
文盲	62	84.9	11	15.1	—	—	73	35.3
小学	42	87.5	6	12.5	—	—	48	23.2
初中	22	84.6	4	15.4	—	—	26	12.6
高中和中专	19	61.3	12	38.7	—	—	31	15.0
大专	14	73.7	5	26.3	—	—	19	9.2
本科及以上	0	0.0	9	90.0	1	10.0	10	4.8
合计	159	76.8	47	22.7	1	0.5	207	100.0

分居住地的择偶情况是：城市化程度越高，族际通婚比例越高，但能够突破回汉界限的婚姻只有极个别的特例，族际通婚主要是各穆斯林民族之间的通婚（见表 13—6）。

表 13—6 居住地与配偶选择

居住地	保安族		其他穆斯林		汉族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
农村聚居区	131	87.9	18	12.1	—	—	148	72.0
农村杂居区	11	55.0	9	45.0	—	—	20	9.7
城镇	8	55.3	7	44.7	—	—	15	7.2
临夏市	6	46.2	6	46.2	1	7.7	13	6.3
兰州市	2	33.3	4	66.7	—	—	6	2.9
其他	1	25.0	3	75.0	—	—	4	1.9
合计	159	76.8	47	22.7	1	0.5	207	100.0

分教派统计，老教（包括门宦和格底目）倾向于保安族内部通婚，新教倾向于穆斯林族际通婚（见表 13—7）。

表 13—7 教派与配偶选择

教派	保安族		其他穆斯林		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%
高赵家门宦	66	90.4	7	9.6	73	35.4
崖头门宦	52	74.3	18	25.7	70	34.0
格底目	32	74.4	11	25.6	43	20.9
新教	4	40.0	6	60.0	10	4.9
无	5	50.0	5	50.0	10	4.9
合计	159	77.2	47	22.8	206	100.0

精通保安族语言的绝大多数是族内婚姻，只能听懂已经不能用保安语表达的人，他们的族际通婚比例最高（见表 13—8）。语言的变迁与族际通婚有着十分密切的关系，族际通婚家庭的后代一般不再使用保安语，他们可能也更倾向于族际通婚。语言与配偶的关系同语言与择邻的关系相反，这说明使用保安语的保安族既有很强的内聚力，又有较开放的社会交往观念。

表 13—8 语言使用情况与配偶选择

语言使用情况	保安族		其他穆斯林		汉族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
精通	110	84.0	21	16.0	—	—	131	63.3
听懂	16	64.0	9	36.0	—	—	25	12.1
不懂	33	64.7	17	33.3	1	2.0	51	24.6
合计	159	76.8	47	22.7	1	0.5	207	100.0

分职业组来看，穆斯林内部族际通婚比例最高的职业是教师，其次是工人、商人和工匠、科卫经管人员、行政干部（见表 13—9）。

教派之间的通婚规模小于民族之间的规模，也就是说人们倾向于教派内部婚姻。除与汉族通婚的 1 例外，206 人中配偶是同一教派的有 180 人，占总数的 87.4%。教派之间通婚的比例只有民族之间通婚比例的 54.3%。其中完全教内婚的是新教派别，高赵家门宦教内婚的比例也高达 90.4%。门宦之间，即高赵家门宦与崖头门宦通婚的仅 2 例。而门宦与老教（格底目）通婚的共计 12 例，占调查总数的 5.8%、教派之间通婚总数的 46.2%（见表 13—10）。

表 13—9 职业与配偶选择

职业	保安族		其他穆斯林		汉族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
农民	115	87.1	17	12.9	—	—	132	63.8
教师	3	21.4	11	78.6	—	—	14	6.8
行政干部	29	67.4	13	30.2	1	2.3	43	20.8
科卫经管	3	60.0	2	40.0	—	—	5	2.4
商人匠人	4	57.1	3	42.9	—	—	7	3.4
宗教职业	3	100.0	—	—	—	—	3	1.4
工人	1	50.0	1	50.0	—	—	2	1.0
其他	1	100.0	—	—	—	—	1	0.5
合计	159	76.8	47	22.7	1	0.5	207	100.0

表 13—10 教派间通婚情况

本人教派	配偶教派						合计	教内通婚%
	高赵家门宦	崖头门宦	格底目	新教	其他	无		
高赵家门宦	66	—	4	—	1	2	73	90.4
崖头门宦	2	57	8	1	—	2	70	81.4
格底目	—	1	38	2	1	1	43	88.4
新教	—	—	—	10	—	—	10	100.0
无	—	—	1	1	—	8	10	80.0
合计	69	58	51	14	2	13	206	87.4

教内婚比族内婚高 10.6 个百分点，教内族外婚的比例比族内教外婚的比例高 10.2 个百分点。看来，人们的观察是对的，即教派内聚力越强，民族内部的认同感越弱。反映在婚姻中的群体边界，宗教派别的界限要比民族界限深刻。

对于调查时间里人们的婚姻观念，也从这两个方面来考察。对所有受访者本人或他们对子女的婚姻意向，研究者询问了“是不是限制民族”、“是不是限制教派”两个问题。族际通婚方面，倾向于族内婚的有 59 人，占受访者总数的 23.9%；倾向于穆斯林各民族之间通婚的 171 人，占 69.2%；倾向于没有限制可以跨越宗教界限通婚的 17 人，占 6.9%。教派方面，倾向于本教派内部的有 58 人，占 23.5%；本教派与老教（格底目）的有 71 人，占 28.7%；无所谓教派的有 118 人，占 47.8%。倾向于教内婚的比例与倾向于族内婚的比例相当，而倾向于穆斯林民族内部通婚的比例比教派之间通婚比例高 21.4%。

在已婚者的范围内，倾向于族内婚姻的只有实际族内婚人数的 32.3%，倾向于穆斯林各民族间通婚的是实际穆斯林内民族间通婚者的 3 倍，认为择偶不应限制民族的有 12 人，他们表示可以接受汉族，而实际与汉族通婚的只有一人。对于教派的选择，主张要双方是同一教门的只有实际同教门者的 27.8%，倾向于门宦与老教通婚的人数是实际通婚者的 5 倍多，无所谓哪个具体教门的有 91 人，占被访已婚者的 40.0%。

观念中人们跨民族、跨教派的通婚倾向比实际上的通婚状况强得多。教派之间的区隔主要存在于门宦之间以及所有的老教派别与新教之间。但民族间通婚倾向的强度比教派间（无所谓教派者）通婚倾向要高近一倍。对于这个现象，可以从两个方面来理解。第一，由于大家考虑的都是未来的虚拟中的婚姻，许多非常现实的社会因素没有发挥作用，所以，这是一个简单考虑婚姻中的族群和教派因素的理想型。从这个角度讲，观念中的婚姻选择可以真实地反映宗教在族群交往中的作用——正是教派的区隔促进了民族间的通婚，

也就是说，教派在产生一道新的社会边界的同时，正在模糊族群的边界。第二，不论谈话者的年龄分布如何，讨论的对象都指向未来的婚姻，这就是说，人们的婚姻观念正在发生变化，正在趋向更加开放的婚姻模式。

从民族与教派选择交互表（表 13—11）可以清楚地看到，变动中的择偶倾向沿着同一条界限——宗教，即使是在观念上，能够跨越宗教界限的人也是非常少的。由于这 17 人本人或者谈论的婚姻对象都是低年龄组的，这在某种程度上反映了人们择偶观念有突破宗教边界的倾向，但是这种倾向只是观念中的，最终能够突破强大的社会压力的个体的数量是微乎其微的。调查中接触到 3 位这样的个体，其中 2 位与研究者交谈过的，1 位是受访者作为例子讲给研究者的。研究者从中感到，当地社会有一套明确的规范回汉互动的行为规则，回汉双方都严格遵守伊斯兰教的价值，个体要突破这道边界，需要承受来自双方的巨大压力。在这里可以看到，身份的社会定义是如何通过角色规范来约束个体的流动、维持族群边界的。

表 13—11 观念中族际和教派间通婚情况

教派	民族			合计
	本民族	穆斯林各民族	无所谓	
教内	56	2	—	58
与老教	3	68	—	71
无所谓	—	101	17	118
合计	59	171	17	247

社会交往中的民族因素与教派因素

到现在，从已经做过的分析可以看到，人们社会生活中具有互

动关联的群体边界主要有两条：一条是宗教，它区隔了回与汉，即人们所谓的“少数”与“多数”；另一条是教派，它的区隔作用使得民族边界变得模糊。那么，宗教是如何规范人们的互动的呢？来看社会交往中的宗教意识和族群认同。

①自己家随的是崖头门宦。虽然都是保安族，不同门宦的感觉还是不太一样，对自己门宦感觉亲切一些。但对本教门中的其他民族，感觉他们非常遥远。朋友都是回族，最好的也是回族。从懂事起，有自己独立的想法起，接触的都是回族，交往与宗教信仰有关。我不能容忍穆斯林随了汉族。我感觉在穆斯林聚居区，宗教是第一位的，如果分散出去，民族意识就会上升。（011号受访者，20岁，在校大学生）

②在聚居区保安族有大家本是一家人的认同，交往范围越小，民族认同越强，交往范围扩大以后，就只有穆斯林认同了。宗教信仰涵盖了人们的民族性。（017号受访者，大学毕业后在临夏州政府工作）

③初中在刘集中学上的，同学中根本不相互区别民族，学习好的与学习好的交往多一些，那时候最好的朋友是汉族，后来改成了土族。高中在临夏中学，刚开始有民族班，后来打散了，一个班里各个民族都有，与回族、东乡族交往的多些，最好的朋友是回族和汉族。（009号受访者，大学毕业后在兰州工作）

④中学时最要好的朋友都是汉族。本民族中间只有亲戚，没有朋友。现在也是，朋友不多，都是汉族。朋友对自己的生活习惯很清楚，从小一起长大，语言、行为、价值观念上没有区别，生活习惯只是自己的一种癖好，自己不觉得有什么不好，别人也不在意。（010号受访者，在兰州长大，大学毕业后在兰州工作）

⑤儿女的婚事按照保安族的习俗举行，不分民族，亲

朋好友都请来做客。斋月里各民族的朋友也都来着呢，汉族朋友来给我们开斋^①，拿的是烟和酒，虽然我们哭笑不得，但心里还是高兴，会一样热情招待。（015号受访者，50岁，大专，临夏州工作）

⑥交往的主要是回民，最好的朋友是保安族。与汉民打交道就会觉得隔了一层，这种感觉很明显。找少数民族领导说话不拘束，在汉民领导那里就会觉得不自在。（046号受访者，55岁，大专，临夏州政府干部）

⑦我最好的朋友还是保安族。以前交朋友没有界限，知识性的朋友多，基本上都是高中以上程度，是有共同志趣的同龄人。同学之间不分民族，也不是很介意与汉民同宿舍，只是在斋月的时候感到自己影响汉族同学的休息，不太方便。（049号受访者，临夏市银行部门工作）

⑧我的结交面很广，各民族都有，最好的朋友都是汉族。我们上中学的时候，只在饮食上有些注意，其他什么民族、宗教的区别都没有。倒是近几年大家分的越来越清楚了。现在在工作中会形成一个一个小圈圈，保安族很难进到圈圈里面。（050号受访者，从事政府接待工作）

⑨朋友中什么民族都有，都是“少数”。父亲是哈志，不让自己与汉民交往。自己只与汉族中不抽烟、不喝酒的交往。与“少数”交朋友，吃饭什么的都方便，“多数”就不方便，到人家不吃不喝、人家来了不招待吃喝，都说不过去，但心里别扭。去过新疆、拉萨，别人不了解保安族，也不提自己是保安族。在外也不戴号帽，因为做生意不方便。吃饭的时候都会问“少数还是多数”，有“少数”

^① 穆斯林有在斋月里给长辈和好友开斋的习惯，一般带些糖、茶，还有鸡、羊肉等清真营养补品等。斋月里人们的言行比平时要谨慎得多，封斋的人戒烟禁酒。

就都吃清真。(057号受访者,24岁,杂居区农民,经常外出做生意)

⑩交往中主要区别穆斯林和非穆斯林,到汉民朋友那里吃东西小心一些;穆斯林中间也要注意教门之间的区别,说话要注意点,不能议论教门上的事情。别的,没有什么。(061号受访者,杂居区乡干部)

⑪大墩和郭家原来关系很亲密,父辈人都很熟悉,现在好像有些疏远了。公社时期生产都在一起,现在生产上单家独户,老一辈在家呆的时间多,晚辈们又多出外谋生,大家交往的机会少了。信仰上不同对交往有影响。回族、东乡族、撒拉族和保安族的生活习惯都一样,都信仰伊斯兰教,都按照宗教要求规范自己的行为,交往起来轻松,没有什么界限。工作以后交往的范围比较广,各民族都有,没有区别民族的意识,最好的朋友是回族。从大的方面讲,保安族、东乡族、撒拉族和回族容易沟通一些,与汉族的竞争意识强一些;如果只是保、东、撒、回在一起,他们三个民族好沟通一些,保安族就会孤立一些。因为自治县成立的时候对保安族的倾斜比较大。(065号受访者,积石山县银行工作人员)

⑫与人相处没有各民族有什么不同的感觉。交往范围很广,什么民族都有,最好的朋友有保安族,也有汉族。农村的邻里关系方面有回汉的区别,工作中没有这些区别。(066号受访者,积石山县干部)

⑬我们这个地方的民族,全部都像呢,啥区别没有,在庄子里大家都与保安人一样,只有开玩笑的时候说说回民如何、汉民如何,东乡人如何,我们“少数”的信仰是相同的,大家都一样。(144号受访者,58岁,没上过学,聚居区农民,东乡族)

⑭我们交往中不分民族。与汉族话说着呢,家里不去。

婚宴上都来着呢，汉民宰牛、宰羊都请阿訇，人家们吃得也清真着呢，有时候吃的也叫回民的媳妇们去做。（148号受访者，聚居区的老农民）

⑮民族不影响交往。交往是生活问题，为了生计，什么人都要一起做事。穆斯林是信仰问题，只要不妨碍信仰，可以交往。（172号受访者，聚居区颇有威望的老人）

⑯社会圈子不一样，交友也不一样。工作中最好的朋友是汉族，生活上最好的是保安族。（217号受访者，积石山县政府干部）

⑰社会交往不分民族。但是有自己的语言，说一样话的人沟通好，所以好朋友都是保安族。（218号受访者，大河家镇政府干部）

⑱我观察保安族、东乡族、撒拉族和回族没有什么区别，与他们打交道都一样，说话很注意分寸，但不用区分他们具体是什么民族，而且尽量避免说到民族之间的区别。长期在他们中间生活，已经养成这种习惯了。这是对人家民族的尊重，就像我们汉族不养猪、生活习惯都随着保安族走一样，都是对人家的尊重。（220号受访者，41岁，高中，汉族，聚居区小学教师）

以上摘录的是一些人们社会交往情况的访谈资料。根据人们的谈话，可以把人们的交往范围分为民族内部、穆斯林各民族之间、当地人之间和更大范围四等，统计结果是：

60岁以下的人社会交往的范围较大，只有31~40岁年龄组略高于总体水平。61岁以上的人，按照我国穆斯林的传统习惯，已经基本上不再参与具有生产意义的社会活动，专心居家信奉宗教，老人的社会交往局限在穆斯林各民族内部，而且主要局限在本教坊内。

社会交往与受教育程度成正比，受教育越多，交往范围越大，这与一般规律一致。农民的社会交往局限性大一些，穆斯林内部交

往的比例高于总体水平 10 多个百分点。但交往范围最窄的是宗教职业者, 6 人中有 5 人只与穆斯林结交。一般认为讲民族语言的人汉语表达能力会稍微差一点, 因而他们的社会交往会受到一些限制, 但是在保安族中, 精通保安语的人社会交往的范围比只讲汉语的人要广得多。虽然在族际通婚上, 门宦的内婚倾向更大, 但社会交往中, 门宦的交往范围却更广。新教完全的教内婚, 加上极高的穆斯林内部交往, 看来是一个相当自我封闭的群体。除了老年人口, 只有农村人口才存在只在穆斯林内部交往的现象 (详见表 13—12)。

表 13—12 年龄、教育、职业、语言使用情况、教派及居住地与社会交往

因素	分组	保安族内部	穆斯林各族之间	当地人之间	范围更大	合计	穆斯林内部交往%
年龄	20岁以下	—	3	17	15	35	8.6
	21~30岁	2	4	4	22	32	18.8
	31~40岁	5	5	8	25	43	23.3
	41~50岁	1	2	5	21	29	10.3
	51~60岁	5	—	4	24	33	15.2
	61~70岁	3	5	3	21	32	25.0
	71岁以上	10	13	3	19	45	51.1
教育	文盲	20	17	4	32	73	50.7
	小学	4	9	8	29	50	26.0
	初中	2	3	3	24	32	15.6
	高中和中专	—	1	24	35	60	1.7
	大专	—	1	3	15	19	5.3
	本科及以上	—	1	2	12	15	6.7

续表

因素	分组	保安族内部	穆斯林各族之间	当地人之间	范围更大	合计	穆斯林内部交往%
职业	农民	26	24	12	72	134	37.3
	学生	—	—	16	16	32	0.0
	教师	—	—	7	12	19	0.0
	行政干部	—	2	6	35	43	4.7
	科卫经管	—	—	1	4	5	0.0
	商人匠人	—	1	1	5	7	14.3
	宗教职业	—	5	—	1	6	83.3
语言	工人	—	—	1	2	3	0.0
	精通	10	17	14	107	148	18.2
	听懂	5	4	7	12	28	32.1
教派	不懂	11	11	23	28	73	30.1
	高赵家门宦	11	8	14	58	91	20.9
	崖头门宦	5	9	14	50	78	17.9
	格底目	10	8	13	23	54	33.3
	新教	—	7	1	2	10	70.0
居住地	其他及无	—	—	2	14	16	0.0
	农村聚居区	26	26	14	96	162	32.1
	农村杂居区	—	5	4	11	20	25.0
	城镇	—	—	8	16	24	0.0
合计	城市	—	1	18	24	43	2.3
		26	32	44	147	249	23.3

以上是一般性的社会交往的状况。研究者还通过询问受访者“最亲密的朋友是什么民族”来测量深度社会交往的情况，结果是（详见表 13—13）：有 92.8%、共 231 位受访者深交的朋友是保安族、回族和汉族三个民族的人，其中 112 人最好的朋友是保安族，占 48.5%；64 人最好的朋友是回族，占 27.7%；55 人最好的朋友是汉族，占 23.8%。保安族与回族和汉族深度交往的比例相当。

表 13—13 年龄、教育、职业、语言使用情况、教派及居住地与深度社会交往

因素	分组	密友民族			组人数	汉族%
		保安族	回族	汉族		
年龄	20岁以下	5	13	15	35	42.9
	21~30岁	17	9	4	32	12.5
	31~40岁	22	12	8	43	18.6
	41~50岁	10	9	7	29	24.1
	51~60岁	13	6	11	33	33.3
	61~70岁	14	6	7	32	21.9
	71岁以上	31	9	3	45	6.7
教育	文盲	45	18	5	73	6.8
	小学	27	9	10	50	20.0
	初中	15	9	4	32	12.5
	高中和中专	19	15	23	60	38.3
	大专	5	7	7	19	36.8
	本科及以上	1	6	6	15	40.0
职业	农民	77	29	16	134	11.9
	学生	4	10	15	32	46.9
	教师	6	5	6	19	31.6
	行政干部	16	10	16	43	37.2
	科卫经管	0	3	2	5	40.0
	其他	9	7	0	16	0.0

续表

因素	分组	密友民族			组人数	汉族%
		保安族	回族	汉族		
语言使用 情况	精通	73	31	29	148	19.6
	听懂	15	7	6	28	21.4
	不懂	24	26	20	73	27.4
教派	高赵家门宦	49	13	17	91	18.7
	崖头门宦	33	26	14	78	17.9
	格底目	27	16	10	54	18.5
	新教	2	6	2	10	20.0
	其他	1	3	12	16	75.0
居住地	农村聚居区	100	28	20	162	12.3
	农村杂居区	4	7	8	20	40.0
	城镇	5	11	7	24	35.0
	城市	3	18	20	43	46.5
合计		112	64	55	849	23.8

分年龄组看,与汉族深交比例最高的是20岁以下年龄组。这个组以学生为主,一方面他们在学校里接触的汉族比其他年龄组多而且也集中,另一方面他们还没有广泛接触社会生活,所以这个组的高比例只能反映学生之间的交往。从21岁到60岁各组,与汉族深交的比例稳定上升,这说明随着社会阅历的丰富,人们选择朋友倾向于汉族,这与这些年龄组一般社会交往范围不太一致。61岁以后,随着人们逐渐退出社会生活,与非穆斯林朋友的交情也逐渐淡薄了。访谈中,老人们普遍提到这个问题,似乎社会中有这样的观念,年轻力壮、主持家庭生计的时候要广泛交游,而到了老年,只有专事宗教生活才是正当的,维持过去的友情似乎与此相矛盾,与过去的老朋友的交往也就渐渐断了。分年龄组反映出的深度交往状况也可

能说明另外一种情况：如果把分年龄组数据也看做是纵向时间段数据的话，那么，21~60岁之间年龄越轻与汉族结交密友的比例越低，这说明，近50年来，保安族与汉族的深度交往呈下降趋势。这是在研究民族关系时需要引起注意的现象。

从深度交往的统计数字看，只有高中以上教育程度才能明显地跨越传统的族群边界，与非穆斯林深交，这也许与学校的所在地、教师和学生的民族构成随着教育程度的提高发生很大变化有关。从职业方面看，深度交往的差异主要在于农民与非农民之间，农民只有11.9%的人与汉族深交，而非农职业从业者与汉族深交的比例都远远高于总体水平。这种差异也反映在居住模式差别上，农村聚居区的人与汉族深度交往的比例很低，只有12.3%，其他几种类型都远远高于总体水平。对保安族来说，受教育程度和人们的职业、居住地三个变量之间存在高度相关，这三个变量实际上反映的是生计方式和社会交往条件对择友的影响。

在深度交往方面，语言和教派因素出现反转现象。语言方面虽然各组差别不大，但精通保安语的人与汉族深交的比例要比不懂保安语的人低7.8个百分点，与汉族交往的比例最低，而这一组一般社会交往的范围明显较大。这也许说明，语言在深度交往中还是一个重要的影响因素，在文化价值观念存在较大差异的情况下，必须要有良好的语言沟通才能使交往深化。以教派分组，一般社会交往中，门宦家要比格底目和新教交往范围广一些，而在深度交往上，门宦家与格底目和新教相当，只有那些没有明确教派归属的人主要与汉族交往。

在社会交往中，虽然能够突破宗教界线进行深度交往的受访者只有23.8%，但一般性的交往局限在宗教界线内部的个体不是很多，他们只占总数的23.3%，不到接受访谈者的四分之一。也就是说，76.7%的人日常生活的社会交往并不受宗教界线的限制。这说明，在以宗教为区分的族群关联中，还存在另外一些重要的因素，而正是这些因素才使得族群可以相处共生。也许，那种使得人们相互依存、离开了彼便没有了此的相互性因素更具有实际意义，更值得注意。

14 国家与社会关系中的族群

访谈结果显示，在农村社区生活的人们，有很强的宗教意识，有地方认同——乡土意识，有族群观念和民族意识，但一般意识不到自己的国民身份。而在被问到宗教信仰、民族身份和国民身份哪一种更重要时，这种平时不被意识到的身份在人们的回答中却是最重要的身份。这样的答案多少有点出乎意料。

从人们的谈话中可以看到，对保安族的社会生活影响最大的、人们最看重的身份是“回民”。在西北，“回民”实际上是伊斯兰教徒穆斯林这样一种宗教身份的本土化称谓。70%的人们最经常地意识到自己是“回民”，但是，其中也有70%的人认为最重要的身份不是穆斯林，而是“中国人”。他们中间95%居住在乡村，82%的受教育程度为初中及以下，77%是农民。所以，这种身份认识主要代表着保安族农村人口的特征。

最看重宗教信仰的人们为什么没有回答宗教身份才是他们最重要的身份呢？“中国人”又是如何成为人们最重要的身份的？人们的这种“中国人”的意识是不是以及在多大程度上是通常所说的“国民意识”呢？为什么农村人口具有这样的身份认同特征？

人们的归属意识：穆斯林和中国人

人们对于“少数”身份的强调，反映出传统的身份意识依然延续着生命力。即人们对“回”这样一个社会群体的归属意识并没有因为“回”已经成为一个与保安族平等的民族而有所改变。人们更多地将这种身份意识解释为，“宗教信仰是最重要的事情，是根本”，这说明，宗教身份的作用是广泛而有力的。

民族身份是国家赋予的一种身份。这种身份显示，在中国社会，国家允许人们具有国民身份以外的族群身份。穆斯林是人们因为信仰伊斯兰教而得到的一种身份，人们普遍声称自己最经常的身份意识是穆斯林，表明在现实社会生活中族群文化确实得到了承认和尊重。伊斯兰教是一种普世主义宗教，其价值观念中一向缺乏或者抵制民族—国家意识（亨廷顿，1996；霍布斯鲍姆，1992）。那么，在保安族中间，民族身份、宗教意识与国民身份的关系怎样呢？

当这三种身份并列，并被要求排出重要性次序的时候，人们（70%多的受访者）认为自己最重要的身份是中国人。在对自己的选择做解释时，人们表达出“国家是其他两种身份的决定力量”这样一种看法。一部分人认为，虽然国民意识并不是人们最经常意识到的身份，但只要这种身份被意识到，它就是最重要的。因为不论自己更看重哪种身份，都必须首先做一个爱国、守法的公民，离开了国家对地方经济、治安的维护，安居乐业、诚信宗教都是奢谈；如果触犯国家法律，信教自由和民族身份的意义就无从谈起。还有一部分人认为爱国是做人的本分，中国人当然是最重要的身份，“我们是中国的穆斯林”，“民族”与中国人和穆斯林这两种身份相比，太狭隘了，因此谈不上什么重要性。

最经常的身份和最重要的身份这两个问题说明，在保安族的社会生活中，人们的归属感总是系于比“民族”更高层次的群体，认同于以共同宗教信仰为纽带的族群集团和掌控公共权力、提供社会安全保障的国家。即使在个体层次上，“保安族”这种身份也没有为绝大多数人提供归属感。

百姓、公民与国家

调查中，在受访者给宗教、民族、国民三种身份的重要性排出顺序之后，对多数受访者研究者还追问了他们排序的理由。

一位老人（251号受访者，91岁，小学，聚居区农民）不假思

索地解释：

我是中国人最重要。……那是当然的嘛，我是中国的百姓，是共产党、政府的百姓呗，那还用问？

“百姓”在中国社会，是一种古老的身份，战国以后就泛指平民。这种身份之存在，主要是因为与之关联的统治实体的存在。皇帝之臣民，国家之百姓，反映的是人们的身份隶属关系。

在我国传统的村民社会里，存在国家、士绅、庶民之间的复杂的三角关系（黄宗智，2000：229~258）。百姓服从国家，交粮纳税一直被人们认为是分内的事情（曹锦清，2000），国家则负有保护平民的道义和责任，这种保护针对的主要是天灾和士绅大户的兼并、盘剥。而在国家的官僚集团、士绅大户和庶民之间，一直存在社会流动的机制，社会对国家具有高度的认同（黄仁宇，1997）。这说明中国社会中存在一种与西方民族—国家不同的社会与国家的关系模式^①，百姓对于国家的认同和效忠，具有久远的历史，但二者之间的关系不同于现代民族—国家中的公民与国家的关系。

在调查中，许多老人提到“国家的百姓”这个概念。在他们的话语中，表达出一种受惠者对施恩者的感激之情，俨然反映的是一种“臣民”观念。

但是研究者注意到农村人口中更年轻、教育程度更高一些的受访者对这种身份认识的解释反映出更多的现代因素。例如：

①当然“中国人”最重要，中国是自己的国家，虽然是穆斯林，到了国外怎么说我都是中国人。（057号受访者，24岁，小学毕业，聚居区农民）

②最重要的是我是中国人，是中华民族的一员，这一点毫不含糊。（267号受访者，52岁，高中，聚居区小学教师）

^① 有关西方民族—国家社会与国家的关系，参见吉登斯 1998a 和邓正来 1997。

③宗教和国家一样重要。但有国才有教，国家平安才能干宗教。所以必须保卫国家。(275号受访者，27岁，宗教职业者)

④首先我自己是中国人，然后我是中国的穆斯林。(284号受访者，46岁，小学四年级，聚居区农民)

上列四位受访者的话表明，他们将“中国人”作为自己最重要的身份来看待主要是出于爱国主义情感。

爱国主义是国族主义(nationalism)塑造的公民意识的一个重要方面，是现代民族—国家兴起的重要社会心理基础(安德森，1991；霍布斯鲍姆，1992)。“我是中国人”和“我是中国的百姓”显然反映着两种有一定区别的观念。

爱国主义情感主要是通过学校教育培养的。研究者对保安族地区的学校作了调查，孩子们在学校里受到爱国主义和公民意识的启蒙教育。在课堂这种情境下，孩子们表现出很强的国民意识、法律意识，而对宗教信仰方面的知识却知之甚少。当被问及有关宗教生活方面的问题时，他们感觉很好笑，奇怪这种“家务事”怎么可以拿到课堂上讨论。他们只知道回民、清真寺、封斋、不能吃猪肉、戴白帽子等，甚至不知道伊斯兰教与回民的关系，不懂“穆斯林”是什么意思。

孩子们的反应说明，在保安族社会，宗教信仰只是一种世代沿袭的惯习，是地道的传统民俗。伊斯兰教义的解释权和相关宗教知识一直被少数精英垄断，信教的普通民众并不一定真正理解自己信仰的是什么，他们中的很多人也没有更多地理解宗教的想法。与之相比，经过课堂获得的关于国家、公民的知识要系统得多，生动得多。

小学教育普及了人们的国民身份意识，公民、国家、法律的概念深入人心。但是，在人们的日常生活中，“国家很遥远”，而影响无处不在的是宗教。这种经由小学教育获得的公民意识只是初步的，甚至仅仅停留在爱国主义的层面。

爱国主义带有很强的感情色彩,而公民意识则有更多理性成分。现代社会中,公民与国家之间是一种权利和义务的关系。简单地看,国家有为公民提供公共服务等义务,有征税和垄断武力等权力,公民有享受高质量的公共服务、知情、参政议政等权利,有纳税和完成义务教育、遵守法律法规、服兵役等义务。再进一步,可以说公民与国家的关系是一个国家社会健康发展的基石。对公民义务的认识更能反映人们公民意识的层次。实地调查中可以观察到,保安族地区的社会生活中,真正意义上涉及履行公民义务的事情只有一件,那就是义务教育。因为那里到2002年初征收的一直是各种“费”,人们没有多少关于“税”的概念;法律往往在社会道德不能容忍的时候才适用,社会生活中还没有出现多少需要用民法来调节的事项;参军与其说是义务不如说是一种社会发展机会。

与义务教育这项公民义务相比,在保安族农村社会中更具有强制力的是宗教义务。对比当地的回民家庭和汉族家庭,回民家庭首先保障的是宗教义务,也就是向清真寺交学粮、向门宦的老人家以及更穷的人家交出粮、凑份钱、完成基本的家庭宗教活动。对那些人均年收入为300~1000元的家庭来说,与宗教有关的支出占到年支出的20%~25%。支付必要的宗教费用,是一个家庭维护其社会信誉和地位、在村民社会网络中获得生活保障的必要手段。这些家庭一般都感到保证孩子的教育费用是件很困难的事情,小学阶段因家庭经济困难而辍学、失学的比例较高(菅志翔,2000)。而在经济条件相当的汉族家庭,父母会努力给孩子创造好的受教育环境,提供物质方面的保障,甚至尽力挑选好的学校,一般都要让孩子初中毕业。

汉族历来比回民更重视教育,这是一个比较复杂的历史、社会以及文化价值问题,所以这种现象不能说明汉族的国民意识胜于回民。这里想要表达的是,同样的家庭经济条件下,存在着履行公民义务和履行宗教义务的矛盾,两者相侵,人们所取的正是人们真正重视的。

从这一点可以看出，虽然人们认为最重要的身份是“中国人”，但人们的公民意识还停留在较为粗浅的层面。这种身份的内涵更多的是情感，而不是理性。

“国法”与“教法”

保安族这样一种身份，是国家赋予的，显示着国家在塑造人们身份意识方面的强大影响力。是不是因为这种影响力，国民身份才被人们认为是最重要的呢？有趣的是，民族意识强的人，他们中没有把国民身份排在第一位的比例反倒较高。这说明，对于占人口多数的农民来说，国家的影响力可能不是通过塑造民族身份实现的。

以下是一些受访者对为什么自己的“中国人”这样一种身份最重要的解释：

①国家是汉族，我们是回族。教法大不过国法，完全按教法处理问题不行。教法没权，国法处理得与教法像呢，没什么不好。我就拥护国法管教法。（257号受访者，67岁，没上过学，聚居区农民）

②当前的事情国家拿着呢，国家的领导重要，党的政策重要。政策和教法百分之九十九相投，政策合适的与教条也相投着呢，教条对的话政策也允许呢。（259号受访者，75岁，没上过学，聚居区农民）

③是国家的好处才有了好的生活，才自由了，所以国家最重要。（250号受访者，48岁，没上过学，聚居区农民）

④中国是“以国治教”，教法大不过国法。“心为做主”，什么时候都在心内坚信自己是穆斯林。宗教政策宽容，人们的信仰自由。今天的国法和教法，内容也相等，重要性也相当。国家的政策是“一切为了人民”，教法也是“一切为了人民”。现在的政策好、社会好，我们心里喜欢不尽、感激不尽。（255号受访者，62岁，小学四年级，聚居区农

民)

⑤国家是各民族的领导人，说话算话，伊斯兰教只管着回民，回民都要听国家的。(76岁，没上过学，聚居区农民)

⑥伊斯兰的教法，是在道德上约束人。违反教法了，没有办法惩罚。国法就不一样了，如果不能做个好人，国法有办法收拾他，人都更害怕国法。现在国法与教法相合着呢，按国法做好了也符合教法。教法如果不符合国法，也不能行，必须符合国法。没有教法违犯国法的时候。还是要有国法管着才行，要不然派性闹得厉害，那么着也不能虔信真主，说到底不符合教法。穆斯林是一家嘛，国法不准闹分裂，根本上是为了教法。(251号受访者，91岁，小学，聚居区农民)

原来，在普通农民的心目中，对国民身份的看法反映了对国家的重要性的认识。人们正是通过在现实社会生活中，国家对于宗教信仰的强大影响力，认识到了国家的力量。人们信仰宗教，多数在潜意识里是因为对一种可以支配一切的超自然力的敬畏。但在实际社会生活中，宗教作为一种社会构成，更多地以价值观念、舆论和组织的形态存在。价值观念对人们思想行为的约束力、舆论构成的社会压力以及宗教组织的社会影响力，使人们时时处处感受到宗教的力量。当这种力量并不能与国家对人们信仰的影响力抗衡时，国家这种现实的力量显得比那种超自然的力量更有力。甚至在一些虔诚的老人心目中，国家的政策法律正是达成信仰的保障。

因此，人们强调国民身份最重要，对一部分受访者来说，实际上反映的是他们对国家强制力的敬畏。以下几例受访者的谈话可以进一步说明这一点。

①文革期间教门薄弱得很。落实政策以后，这些概念才精通了，什么“清真、清洁”，“大教、小教”，“大众、清真”，原来都弄不清楚。文革中的年轻人对教门中的知识

几乎没有。当时国家的政策是破旧立新，宗教全被废除，立新要跟着社会走。那时候老人为了宗教受苦大了。但这是政策，工作要做，形势要跟，因为贫下中农是最崇高的人，政策上的话一定要说。清真寺拆了，还是我们自己动手拆的，这能怪谁？谁也不能怪。这是天命，注定的。我们少数对邓小平崇拜得很，没有邓小平的政策，教门都被取消了，所以邓小平是圣人。（138号受访者，80岁，文盲，杂居区农民）

②文革中看起来民族没有了，我们整个的信仰都没有了。邓小平上台以后大平反了。现在国家的政策特别宽大，信仰自由政策落实了，老百姓认为这是共产党的成就，旧社会还达不到这种程度，那时候还有教派矛盾、互相压制的问题，现在多好。国家允许信教，才会有教门。（141号受访者，62岁，小学，聚居区农民）

③是不是民族，允不允许信教都由国家掌控着呢。文革中不讲民族，废除宗教，信教的事情就谈不上了，教门也废了。所以说，国法是个天，教法是块地，教法再大大不过天。（253号受访者，75岁，小学，聚居区农民）

前文已经分析了，在保安族社会中，最主要的社会意识是宗教意识，伊斯兰教的价值观和行为方式影响着人们对社会现象的认识。新中国成立初期的30年间，新的国家力量与传统的社会力量的较量，在西北穆斯林的社会记忆中主要反映为国家对宗教活动、宗教信仰的控制，用人们的话来说就是“国法”与“教法”的较量，其结果如受访者所说是“国法大于教法”。不论如何评价1958年的极“左”和“文化大革命”，都不应忽视这段历史对人们思想观念的巨大影响以及这种影响的深远意义。在人们的身份意识方面，这段历史对保安族，也可以说是西北农村穆斯林社会的影响，就是使人们认识到国家的强大力量，这一点在一定程度上强化了人们的国家意识，这对于进一步普及和深化人们的国民意识具有重要意义。

国家与社会

当代社会科学更加注意社会的整体性和相互性。“所有的社会都既是社会系统，又同时由多重复合的社会系统交织构成。这种多重复合的系统既可能完全‘内在于’社会，又可能跨越社会的‘内部’与‘外部’，在社会总体和跨社会系统之间形成多种可能有的关联形态”（吉登斯，1998b：275）。在人们使用“社会”这个概念时，它往往是一个囊括剩余物的工具。如在本项研究中，就将保安族社会以外的社会系统对这一群体族群身份的定义称为“社会定义”。而当注意力聚焦到保安族以外的社会系统中国家这个子系统时，“社会”就指国家子系统以外的其他系统，“社会定义”就分解为“国家定义”和剩余的“社会定义”两部分。

“国家”有时指政府机构或权力机器，有时却又指归这种政府或权力所支配的整个社会系统。对现代西方民族—国家的研究认为国家是这样一种政治组织：它的统治在地域上是有章可循的，而且还能动员暴力工具来维护这种统治。自启蒙运动以来，学者们从不同角度，将国家范畴“以外的”那一部分空间界定为“市民社会”（civil society）。“市民社会”作为资产阶级社会，实质上由（现代）国家创建而成；或者更准确地说，是这二者在相互交织中共同产生的。政治中心缺乏程式化地型构其公民之日常生活的能力，从本质上正意味着，尽管阶级分化社会中的国家机器已经开始形成，但社会的大量领域仍保有自己的独立性（吉登斯，1998a：18~23）。

实际上在我国，对所谓“市民社会”的研究是一项构建社会“应当如何”的理想型的工作，很难进行深入的实证研究。因为与之有关的概念工具是舶来品，不是中国社会的本土概念。中国社会如果说有“市民社会”，那也只能说刚刚出现其雏形。但是，这种国家与社会具有相互培育关系的分析思路对于认识中国社会是富有启发性的。如果按照这种思维方法来看我国的国家与社会关系，可以在一定程度上说：传统中国具有历史悠久的成熟的国家形态，国家与社会在

相互培育中形成了“官吏社会”、“绅士社会”和“村民社会”三个甚至更多的各具特点而又相互交错、密切关联的系统。^①当代中国社会转型中发生变化最多、最本质的可能是原来的“绅士社会”，它是孕育中国“市民社会”的母体。“官吏社会”和“村民社会”究竟发生了多少实质性的变化，它们朝着什么方向演变，更需要在这个框架中深入研究。

在国家与社会关系的研究中，社会学和政治学者更注意国家与社会发生关系的具体机制。经验观察中受重视较多的是政策、精英和传媒三个领域。正是通过社会资源分配政策，精英的参与和流动，以及精英集团通过传播利用象征符号的群体构建和群体认同进行社会动员从而形成压力集团这三种主要途径，族群性进入国家政治领域（Brown, 1989）。

国家与保安族社会发生关联的政策，在前文中已经涉及一部分，如民族的识别与命名、民族区域自治等，这些政策实际上正是身份资源和地方政治资源配置政策。

保安族中依靠工资生存的群体构成“非村民社会”。由于他们绝大多数受过较好的教育，直接管理或参与具体社会事务，因而，他们无疑是保安族社会精英的一个重要组成部分，他们的总体特征可能比较接近于“官吏社会”，用西北农民的概念还有一种更确切的叫法——“公家人社会”，因为“公家人”在新中国成立以后包括了所有吃供应粮的人。

在乡村，国家具体化为县、乡以及村镇。村是我国政府权力体

^① 关于中国绅士的研究参阅了张仲礼的《中国绅士》一书（1991），尤其是该书“导言”部分对这一研究领域的评述。绅士概念随着中国社会的转型有变化，这种变化之一是在处理官绅关系方面。在有关传统中国社会结构的讨论中，“吏”这个集团往往被人忽视。在村民和乡绅之上，存在一个由流官和土吏构成的官吏集团。过去西北地区的农民常以“公家人”来称呼“吏”，“吏”与“官”有明确的区分。官主要来源于绅，吏则大部分来源于民，因此，官吏、绅士和村民之间并不是简单的层级关系。

系延伸的末梢，村委会和村级党组织掌握着最基层的行政权力。研究者还注意到，在乡村社会存在另外一套权力体系，就是与宗教有关的清真寺管理组织和教派门宦组织。村干部和宗教系统中的掌权者构成保安族村民社会的精英集团，这个集团构成的系统可能较接近“乡绅社会”。这种精英结构反映了乡村社会的权力来源：“国法”和“教法”。

实地调查中观察到，保安族的日常生活里存在三种语境。第一种语境存在于人们春耕秋收、衣食住行等日常生活之中，遵循着社会交往和地方政治原则，是最普遍的一种语境，这种语境通行于我国各个乡村。第二种语境存在于人们的宗教生活之中，受伊斯兰价值观念和我国西北农村宗教活动组织方式的约束。第三种语境存在于大众传媒之中，在保安族乡村主要通过电视进入人们的生活，除了反映国家政治活动之外，其中充斥着市民生活的琐细和时尚的流沙。

第一种语境实实在在地作用于人们的日常生活当中，已经如同空气和水一样深入到人们的潜意识当中，无需人们去“注意”；第二种语境左右着人们的道德观念、价值判断和社会敬畏，是乡村社会发挥直接现实作用的上层建筑和意识形态。而第三种语境，从村民们喜爱的节目中就可以知道，除了了解时事和歌舞娱乐之外，大多数节目在村民们的眼里显得不可理解、荒诞不经。一些节目，如历史和城市题材的电视剧，村民们根本不看——说是看不懂，而一些笔者表现出极大兴趣的节目，如谈话、科技探索、生活服务类节目，人们会表现出不理解甚至不接受，上了年纪的人会不容忍这样的节目转播给全村。^①第三种语境的状况并不简单地是一个收看电视节目

^① 村民收看电视通过村里的卫星电视天线。天线和转播设备一般放在村长或村支书家里，看什么频道、选什么节目由其家人决定，村里有影响的人、清真寺的阿訇等有时也会对节目问题发表意见。

观念、审美情趣和生活方式，对保安族乡村这类社会的影响力极其微弱。人们对这些内容的拒斥可能显示我国社会发展过程中已经存在着某种断裂状态。如果说传媒映射着外部更大范围的国家社会的话，这种现象可以部分说明受访者提到的“国家很遥远”的问题。

三种语境的关系在某种意义上反映了国家对人们日常生活的控制力。“国法”的作用在社会生活的物质层面和基层社会的精英身上，而“教法”则作用在人们的精神层面，并通过对精神层面的控制获得社会资源。

保安族信仰的伊斯兰教，主要有高赵家、崖头两个门宦和格底目。崖头门宦的教长是撒拉族，但这个门宦全称“兰州文泉堂崖头门宦”，在回族中也有一定影响力，并没有很强的族群色彩。作为我国最古老的伊斯兰教派，格底目更可以说是回族中最普遍的教派之一。在观察了人们的宗教行为、教派的演变和宗教信仰在群体边界演变过程中的作用之后，可以说，并没有一种单独属于保安族的教派势力，“教法”这种传统的力量更多地反映着当下回族社会对保安族的影响。

国家与社会关系中的族群性

在保安族的身份认同问题上，国家与社会关系的影响主要表现在国家定义的“保安族”身份与回回社会定义的“回民”身份的相互作用上。

身份，在传统社会是一种反映社会地位等级和权力关系的概念，传统中国的普通农民是没有身份的人。与身份概念近似的是“角色”。在现代社会，身份概念本身包含着角色以及角色之间的相互关系（Tajfel, 1982），个体的角色多样化并相互分离，人的社会身份越来越具有情境性并常常处于分裂状态（吉登斯，1998c）。通过人们对自己的“保安族”身份的认识可以看到，身份意识在保安族中间更多地表现为传统的那种反映地位和权力关系的概念。

在民族识别、命名以前，保安人是一个认同于“回民”的群体，而且除了“回民”身份之外，人们并没有寻求别的族群身份。民族识别和命名以后，保安族和回族一样，在国家 56 个民族构成的大家庭里享有平等的地位。但这并没有改变人们传统的认同方向，处于族群集团层次的回族对保安族社会的影响力依然存在。“保安族”身份在国家的民族政策语境中表现为对人们地位体系的正向作用，如受访者提到的“贵气”、“国家更看得起一些”等等。但是在地方族群关系和日常生活语境中，这种正向作用变得不明显了，甚至由于保安族的移民历史留下了一些与回族社会不同的习惯和品性，在宗教体系中往往处于被监控、被谏议的地位。尽管“保安族”和“回民”两种身份之间存在张力，但人们仍然高度认同于“回民”。而将保安族限制在这个族群集团内的纽带正是宗教信仰。这种张力的大小，取决于国家定义的“保安族”身份的影响力。到 21 世纪之初，还没有观察到任何可以使保安族社会从回族社会的强大监控和同化力中逃逸出来的力量。在这个意义上讲，国家确实有些遥远。

保安族中有不到 5% 的人口属于“公家人社会”。在我国“公家人”的社会里，能力向来不是人们向上流动的惟一决定性因素，在具有更多传统色彩的保安族地区更是如此。在极为有限的观察时间和范围里，研究者注意到，在自治县，对流动有较大影响的因素有亲属关系、同学关系、与教派核心圈子的关系以及民族身份。而到自治州，教派的影响可能小一些，民族的影响可能相对大一些。如一位在临夏市工作的受访者（046 号）谈到：

与少数的领导在一起，就像自家人，心情放松些，共同语言多些，说话、办事方便许多。和多数领导总像隔着一层，毕竟不是一家人。

可见，教派和民族是人们社会关系网的一个组成部分。在人们构建这种关系网的时候，宗教因素和民族身份很自然地参与到地方政治当中。

前文提到的传统国家与社会关系中的其他两种社会——“绅士

社会”和“村民社会”构成保安族的乡村社会。“绅士”集团显然是乡村社会的精英。当注意个体的社会特征时，研究者发现，权力资源来源于政府的村干部群体具有这样的特征：首先，他们在村民社会要有声望。而评定其声望的一个主要指标是教门上的遵行，最有影响的评价来源于阿訇、教派中的核心人物以及负责管理清真寺的学董们，实际上也正是这些人控制着乡村社会的舆论。其次，他们必须具备相当的经济实力。因为担任村干部的收益不多但却要消耗许多精力，影响家庭经济收入，并且要时不时地因职务的缘故在迎来送往中掏自己的腰包。再者，他们必须有能量。在村里众多能人之中，所谓能量就指他们的社会关系，包括与政府要人的关系、与教门里的关系等等。在村子里，站出来与各级政府、与各种各样的包括研究者在内的外来人打交道的，对着村民们大声说话的是村干部，但他们往往不是村里真正的掌权者。那些控制着舆论、享用着人们的宗教义务的人一直带着神秘的面纱，很难进入他们的圈子。虽然他们说话的声音很小，有时甚至什么也不说，但他们的影响力决不仅限于村庄，包括那些以民族身份出任各种重要职务的人，在相当程度上也受到他们的掣肘，因为他们可以用整个民族的名义说话。实际上，民族身份正是他们影响政治的媒介。

自治县建立二十多年以来，在县一级的权力机构，即人们常说的四套班子里，按民族分配各种职务的做法正趋于制度化，甚至一些普通的村民都知道积石山县里县长一定是保安族，近些年来书记一定是回族，一定要有东乡族和撒拉族的副县长，等等。特定行政职务任职者的民族身份，成为国家政治体系中民族关系政策的象征，也正因为这种象征功能，任职者的民族代表性成为一个可以被评议的话题，这为最强大的社会力量的影响力达致基层政府的执政者，提供了一条有效途径。“在人们强调族群性的时候，问题的实质往往并不在于族群性”（Brown, 1989）。

人们理解的政策：宗教与国家

宗教信仰自由是我国公民得到政府保障的一项基本权利。穆斯林的宗教信仰在新中国成立以来一直是被当作这些民族的文化传统来对待的，对穆斯林宗教信仰和与宗教信仰有关的生活习惯的尊重也是放在尊重少数民族风俗习惯的整体政策框架中来宣传和执行的。

保安族的族群认同，在国家、宗教、民族三个层次上具有不同的强度，人们普遍认为国民身份是最重要的，而与现实生活关系最密切的、影响最深刻的则是宗教认同意识，民族意识只是情境性的，甚至按一部分受访者的观点是特定的一部分人的（具体访谈资料见第15章）。保安族的民族意识从头开始就是一种国家的构建，这个过程中始终伴随着对保安民族“传统文化”的褒扬。现实生活中人们最直接可以感受到并参与其中的“传统文化”恰恰就是宗教信仰。结果，在普通百姓中间，国家关于尊重少数民族风俗习惯的政策就被理解成了“教门里面的事情是国家尊重的，我们一定要把教门干好才对得起国家”。国家对少数民族传统文化的价值肯定也被理解为“宗教的信条是天经地义的，因为国家都认可”。这样，国家的威望成为一种强化作为“民族传统文化”的宗教信仰的力量，在普通百姓中产生影响。不仅如此，这些观念构成了巨大的社会压力，进一步的影响是在临夏地区产生了这样一种普遍的社会观念：民族干部首先应当是一个优秀的民族成员，而一个优秀的民族成员在道德和行为上应该首先得到本民族人们的认可。

如一位受访者（048号）在谈到孩子的婚事的时候提到：

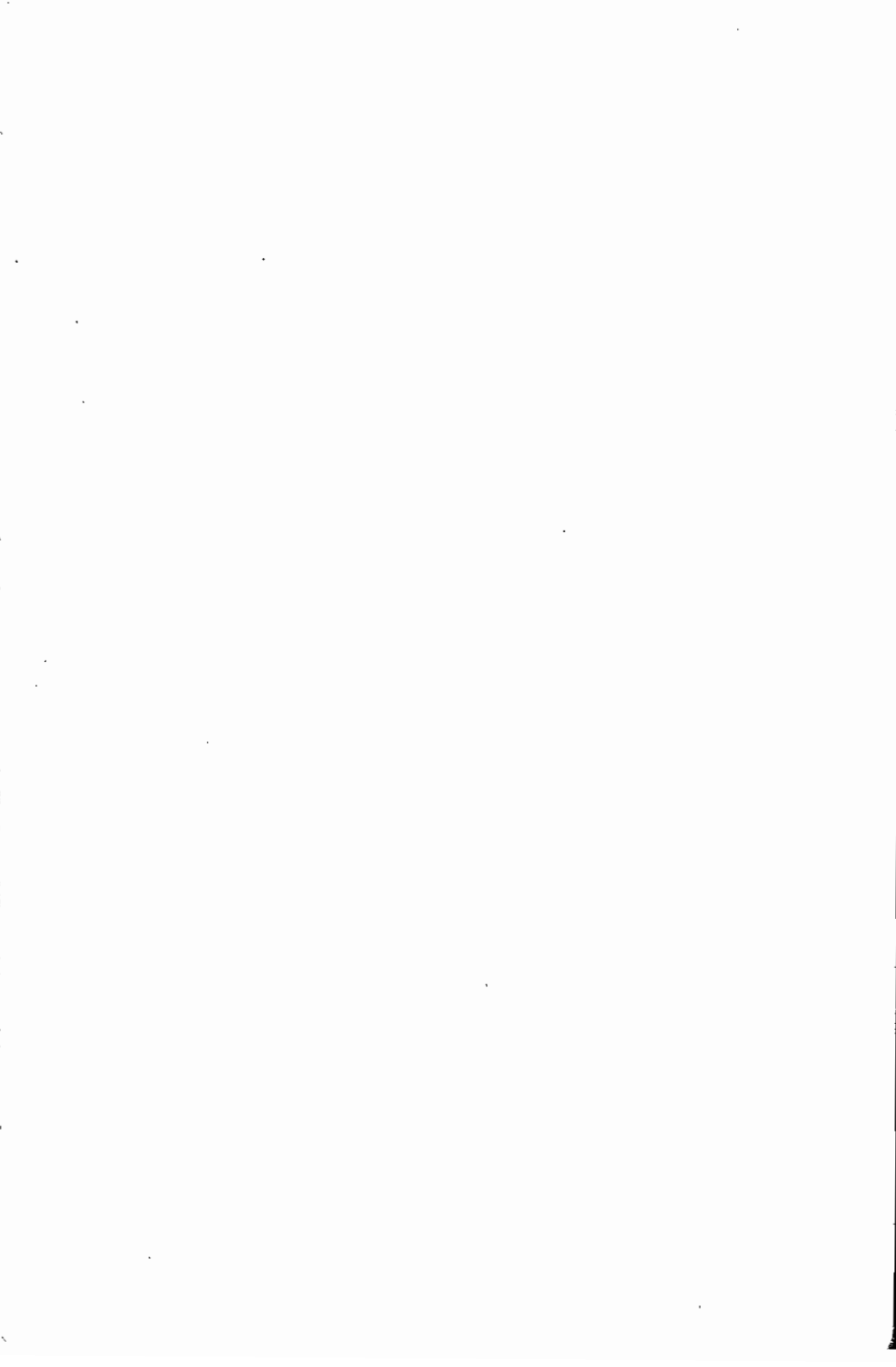
我认为孩子们找非穆斯林也行，只要人家尊重穆斯林的
习惯就行。这样其实对孩子未来的发展还是利大于弊，
毕竟他们的眼界会更开阔一些，适应能力会更强一些。但
老婆不行，怕别人笑话，说“还当官呢，个人的娃娃都管
不住”。

似乎，如果做父母的不是政府官员，他们的孩子自由选择的余地会稍大一点，可能承受的社会压力会小一些。因为政府官员有“为民表率”的义务。

保安族的三种身份认同是一种叠加关系，新出现的民族意识通过政策机制进入人们的观念世界，而族群意识的主要内容是宗教意识。在这里可以窥见现实生活中三种身份意识的互动关系。如果把族群归属的自我认同和社会定义看做是一种观念的生态系统的话，前文所描述的调查时间里的身份意识结构是不是一种稳定的平衡态，还需要深入的研究。

族群现象是人类社会中最千奇百怪的现象了，无法完全了解一个族群进入现代化进程的初始条件，也无法预设人们进入这个进程以后会按照什么规律受制于什么机制发生观念、文化和行为上的反应，甚至也无法对这些现象做出超越价值立场的客观评价。在一个普世主义宗教主导日常生活价值的社会里，可以看到的是宗教信仰和民族政策所代表的两种价值的合并和整合。实际上，在这项总的来说还嫌浅薄的研究中，根本无法为睿智的人们勾画出这种合并和整合生产下来的新生儿的轮廓。

“民族”的“实践”



15 民族意识与优惠政策

在保安族的自我身份认同中，民族身份是叠加在回民——宗教意识与中国人——国家公民意识之外的一种附加的身份，对人们日常生活的重要性是这三种身份里最小的。在对族群归属的自我认同的结构分析中可以看到，在农民与非农民、乡村与城镇之间存在着显著的差异，一般来讲，城镇人口和非农人口的民族意识比农村人口强，他们对民族概念的理解更接近于国家的话语体系，而这一点并不影响他们具有与农村人口完全相同或极为近似的宗教意识以及更强的国家意识。

从城镇人口的职业结构来看，保安族非农人口主要由行政干部及少数专业管理干部、教师和学生构成。这样简单的职业结构说明，严格意义上讲，保安族中尚未发育出完整的城镇人口类型。现有保安族城镇人口主要有以下三种来源：一是 1949 年至 70 年代期间参加工作 and 入选上学的民族干部；二是 80 年代自治县成立以后招干招工招生而产生的具有城镇户口的人群；三是以上这两批非农人口的后代，他们中完全出生、成长在城市环境中的还不多。

这一点使人注意到，结构因素以及决定保安族这种社会结构特征的更为广泛的社会、政治、经济因素对人们的身份意识的影响。从保安族非农人口的发育方式看来，其中最主要的影响因素是国家的民族政策。

将保安人识别为一个民族，建立保安族的自治地方，这些也都是贯彻执行我国民族政策的结果。民族政策，是针对少数民族的特殊情况制定的特殊政策，旨在使少数民族的政治、社会、经济、文化的发展和变迁与整个国家的现代化进程相适应，减少和避免文化冲突以及边缘化。总体来说，民族政策可以分为三个部分：一是国

家处理民族关系的基本原则，包括民族识别政策、民族区域自治政策、民族平等政策、民族发展政策、民族语言政策等等。二是针对少数民族的特殊情况制定的特殊政策，是国家具体政策措施在民族地区和少数民族人口中的变通。所谓的特殊性就是指其变通性，特殊政策并不等于优惠政策。三是为了解决少数民族与汉族的历史差距，保证合理的社会参与，而给予少数民族的优惠政策。只有当享受政策的人在机会、权利等方面优于其他同等条件的人群时，才能称其为优惠政策。我国实行的民族贸易政策、民族出版政策、少数民族的双语教育政策等是一系列特殊政策，但并不是优惠政策。而少数民族在升学、就业方面的特殊待遇，如制定专门的分数线、同等条件下优先录取、按人口比例分配名额、计划生育中放宽限制等则被绝大多数人认为是优惠政策。因此，可以说民族优惠政策只是民族政策的一个组成部分，国家处理民族关系的原则和有关的特殊政策，是民族政策更重要的组成部分。

一种人人受益的身份

社会上流行的群体称谓，有不带褒贬之意的中性的，有表达尊重和敬意的正向褒扬的，也有带有贬斥和歧视意味的侮辱性的。历史上对保安族的称呼，有中性的“保安回”以及贬义的“半番子”。由于悲惨的群体迁移历史在人们心灵中留下了难以愈合的创伤、作为外地人的不安定感以及现实社会中适应和流动的竞争压力，使人们对贬义的群体称谓非常敏感，一种受到歧视和压制的心理感受在将近一个世纪的时间里伴随着人们。

共和国成立以后，对所有的社会群体称谓都进行了“正名”运动，废除了带有歧视性的族群称谓，消除了有关的实物、语汇、文字等等，对人们的群体身份的社会含义进行了彻底的整肃。保安人也因此而摆脱了历史阴影，获得了新的族群身份。而自治县的建立，又给了人们实实在在的由外地人转变为主人的感受。人们对于这种

身份的感觉，如一些受访者所言：

①保安族、东乡族、撒拉族都是国家封的，老百姓们中间，我们都说是回族，回族和回民一个意思。在自治县，按照国家来说我们保安族最看得上，别的民族看得下一些。我们跟别的民族团结得好，对老百姓来说都一样。（249号受访者，53岁，小学四年级，聚居区农民）

②保安族是解放以后说的话，是新社会提出来的一个民族，原来叫保安人，没有保安族。保安族、东乡族、撒拉族、回族这些民族是国家提出来的，把我们都从回民中分出来，是为了给我们优待，因为我们保安人特别少，没有其他的事情。有一个自治县，就把这个民族代表了，不然，说是组织了保安族，保安族在哪里？有了自治县，保安族的地位就明显了。（259号受访者，75岁，没上过学，聚居区农民）

③自治县成立以后才知道自己是保安族，做个保安族很好。（097号受访者，女，52岁，没上过学，聚居区农民）

因为民族政策的执行，“保安族”成为一种有声望的社会身份。这一点，对每一位保安人都有意义。临夏师范学校的一位老师说：

保安族学生与其他同学相比，有优越感，是民族优惠政策培养出的优越感，认为自己的民族比别的民族贵气一些。这种优越感在县里表现得非常突出，但到了大的环境中就会减弱，并会产生自卑感，认识到本民族还比较闭塞、落后，历史也很短。保安族学生个人并没有这种自卑感，只有谈到民族的时候，才会表现出这种自卑感。保安族学生不能接受将他们混同于回族。

临夏中学的老师也观察到：

保安族同学在心理上有一种优越感，因为是主体民族。教学中要求他们打消这种优越感，凭自己的实力争取更好的发展机会。

孩子们普遍具有优越感，说明在他们成长的环境里，这是一种普遍的社会心理。可以说，这是“保安族”这个身份给人们带来的社会心理上的好处。

实际上，更为重要的是一些人们能够看得到的好处。

①自治县成立以后发展很快。从我们本县来看，发展得好。不分县的话国家照顾不过来，自治县成立以后国家扶持得多。投资项目都是从一个县的角度给的，比例大，力度大，原来给10元，现在可能就是10万元。保安族现在生活改善了，教育发展得也很快。（263号受访者，72岁，大专，退休干部，居住在聚居区）

②积石山县成立当年从临夏县财政里拨出来72万元，第二年为62万元。如果不成立的话，大西地区只能得到14万元。建设县城第一年就给了150万元，第二年100万，第三年50万。自治县对大西的好处人人都清楚。（052号受访者，69岁，大专，退休干部，居住在临夏市）

③自治县成立，保安族自己的事自己管着呢，好处多。上面投资多，兴办学校，教育发展了，孩子们上学免费，招生专门定分数线，男孩女孩都上学了，上学的人多，当干部的人也多。考试分数线照顾是最大的好处。生产、文化、水利上的好处多得很，一下说不全。好处全县都有，我们大队里汉族队与保安族一样享受，上面照顾下来我们没有区分汉族和保安族，都一样给着呢。（138号受访者，80岁，没上过学，聚居区农民）

④自治县成立对保安族的发展作用明显得很，第一，原来大部分人不上学，没有文化，自治县成立以后开始上学，接受教育，现在家庭经济再困难都要上学。第二，保安族的思想比过去开放，行为比过去文明，进步大。第三，男女都平等了，工作的人男的女的都很多，保安族自己的干部多了。第四，基础设施发展得好，各村都通了汽车，

水地多了，(本村的)保安人全部都是水浇地，下面川道里实现了提灌。(172号受访者，66岁，小学四年级，聚居区农民)

农业生产上，有了自治县，保安族村落里的灌溉设施、供电设施得到迅速改善，这些都是人们看得见享受得到的。基础设施方面，公路修到了村里，电灯、电话拉到了家里，人们也在心里自问，“如果不是保安族，处在甘肃省最偏远的地区之一，会有这样快的进展吗？”日常生活上，政府优先让保安族用上了太阳能热水灶，人畜饮水工程改善了水源，人们的健康水平提高了，“现在的生活已经好得不能再好了，宣传共产主义的时候不就是说‘楼上楼下，电灯电话’吗？过去能够想象的最好的生活也比不上现在的生活好”(一位退休干部语)。学校教育方面，保安族自己的小学、中学都有了，原来不上学，现在上了学有了文化出了大学生，可以做大事了。这些都是人们历数的做一个保安族的好处，而对所有的人都极有意义的一大好处是一位受访者所说的，“自治县成立以后，保安族得到的实惠主要是可以生两二胎，在计划生育上。”

另一位受访者(207号，45岁，高中，聚居区农民)说：

成立自治县的事情我知道，非常拥护。自己民族有自治权力，很高兴。保安族有了发言权，有了自己的人民代表，这一点与自己有关。虽然我自己身上没有得到直接的支持，但对集体有支持，在自来水、电力、水利以及学校教育方面都有支持。对保安族特别的优惠政策是在计划生育方面，保安族可以生三胎，其他方面与其他民族都一样。生三胎的政策对保安族不好也不坏，可以多生，自己的选择余地大一些，但孩子多了地又不会长，供学会很困难。其实要我说，政策上一视同仁对保安族的发展还好一些。

对于计划生育政策，访谈中人们议论得比较多，具有倾向性的观点是：能生三个孩子对个人对家庭未必是一件好事，但是，保安族有生三个孩子的机会，有选择的自由，这是最重要的。一位第三

个孩子不到半岁的村民在与笔者讨论这个话题时说：

实际上生这第三个孩子根本没有细想，大家都生够三个，自己也跟着生，好像不生，计划生育上的优惠政策不享受，自己吃了多大的亏似的。现在一想这个老三要上学、要娶媳妇、要砌庄廓、要分地，心里就毛躁得不得了。本来生活还算过得去，可以无忧无虑，现在不得不再多拼些命来养活孩子了……

实际上，自治县是一种使县里所有的人都受益的政策，如一位在自治县农业部门工作的受访者说：

自治县成立以后保安族的社会经济发生很大变化。原来在临夏县，这里是大西乡，发展最慢，上面投资少，倾斜少，分县以后20年变化很大。基础教育抓上去了，交通改善了，基础设施发展较快，全县都受益，特别是汉族受益，机构多，需要的人员多，机会多。真正的保安族没有得到多大的实惠，保安族聚居区国家投入得少，自治县成立以后反倒没有给保安族投入多少，因为虽然国家在保安族头上投入得不少，但是全县均摊了，优惠政策体现不出来了。

这正是民族政策能够深入人心、得到贯彻落实的一个原因。因为，一方面对保安族有一些专门的优惠政策，这使得保安族对自己的民族身份感到满意和自豪；另一方面，整个地方都得到了实惠，汉族和其他少数民族因此支持对保安族的优惠政策。

“保安族”这种他人定义，不仅在心理感受上，而且在实际利益上，使这个群体中人人都能受益。这是这种身份的一个非常重要的特征。而这，也正是全部保安人都具有了“民族”这种身份意识的社会机制。

社会流动与民族身份选择

对保安族聚居的大墩、梅坡、甘河滩三个行政村，亦即“保安三庄”的户籍资料的统计结果是：三村共有 1560 对夫妇，异族通婚 162 对，占总数的 10.4%，其中穆斯林民族之间通婚 145 对，占民族通婚对数的 89.5%，穆斯林民族与非穆斯林民族通婚的仅有一例——一位保安族青年在西藏谋生时娶了一户撒拉族人家领养的藏族孤女。保安族与回、撒拉、东乡族通婚的 134 对，是保安族族内婚的 11.9%（详见表 15—1）。

表 15—1 大墩、梅坡、甘河滩三村族际通婚状况

	保安族	回族	撒拉族	东乡族	土族	藏族	汉族
保安族	1129	—	—	—	—	—	—
回族	65	14	—	—	—	—	—
撒拉族	64	8	28	—	—	—	—
东乡族	5	2	1	2	—	—	—
土族	0	0	0	0	3	—	—
藏族	1	0	0	0	0	0	—
汉族	0	0	0	0	13	3	222

各户填报的出生地详略不一，在填至村级地方的人中，保安族通婚的范围基本是在附近方圆十多里，娶嫁主要在大墩、梅坡、甘河滩、高李四个村之间。填至乡一级的，总和起来，大河家乡和刘集乡（高李属于刘集乡）占了 82%。当地其他民族的通婚也基本在同样范围内本民族内部。这种婚姻模式反映了人们的族群认同，在穆斯林族群中异族通婚的比例较高，且通婚的个人没有遭遇认同的冲突，身份选择也比较自由。当地的非穆斯林民族以汉族为主，汉

族与土族、藏族通婚的比例不及保安族与其他穆斯林民族的通婚比例，仅 7.2%，且这种家庭的孩子多数选择少数民族身份。

调查中也遇到这种现象，女子出嫁后，原有的民族成分也随了丈夫。这里使用的是当地公安系统 1997 年重新登记注册的户籍资料，如果家庭成员的资料多数由家长口述，那么这种情况就会反映在户籍资料中，使上表反应的穆斯林民族之间的通婚比例低于实际水平。大墩、梅坡、甘河滩是保安族居住最为集中的地区，按照一般的常识判断，聚居区人们外族婚的比例可能会小于散杂居地区。

而实地调查的结果是，在接受访谈的人们中间，保安族与其他穆斯林民族通婚的比例是 23.2%。农村聚居地区穆斯林民族间通婚的比例是 11.8%，与“三庄”总体 10.7% 的比例相当。而杂居区的这一比例为 42.9%，是聚居区的近 4 倍。如果我们把大墩、梅坡、甘河滩、高赵李家和斜套五个行政村的保安族算作聚居人口，那么，这部分人口占保安族总人口的 44.6%。这样看来，保安族实际与其他穆斯林民族的通婚比例还是相当高的。

不同民族的人们结成家庭，一个需要直接面对的问题是：“孩子是什么民族？”而这里还关心另外一个问题：人们为什么会为孩子选择这个民族而不是那个民族？

我国农村传统的习惯是孩子的姓氏和族群身份随父亲，保安族一般也按照这一传统行事。如一些受访者说：

①我们这里报民族都随父亲。（055 号受访者，女，56 岁，没有上过学，散居区农民）

②民族是从祖上遗留下来的，信仰也一样，我们就像继承父亲的姓氏一样继承民族和信仰。（056 号受访者，45 岁，高中，乡村邮递员，居住在散居区）

③父亲是保安族，母亲是陕西的汉族，母亲随了父亲。因为父亲是保安族，自己就是保安族，这是历史认定的，从来没有想过有别的可能。迁到外地，我们与当地的回族一样，当地人也不知道我们是保安族。当地的东乡、撒拉

族也统称回族。我的叔叔们就填成回族了，后来民族政策上比较关心保安族，他们才又想方设法改了过来。有优惠、有好处才改了过来，不然谁打这个麻烦干什么。户籍上，没有民族知识的老人都说自己是回民，民族成分弄错的不少。（066号受访者，47岁，大专，积石山县政府干部）

④民族成分随着父亲走，我母亲是保安族，父亲是东乡族，我又招给了保安族，孩子们可能定下的是保安族，有两个儿子和一个女儿工作了。（144号受访者，58岁，没有上过学，聚居区农民，自称保安族和东乡族都可以）但实际上并不完全按照习惯行事，还有一些受访者说：

①实际上，除了语言，保安族、东乡族、撒拉族和回族都一样。现在宗教的影响特别大，民族之间的区别老百姓其实并不考虑，只分多数和少数。但干部不一样，少数之中的少数在招生、招工、招干、计划生育上都有优惠，所以都往小少数里转。（014号受访者，女，35岁，回族，大学本科，临夏州政府干部）

②我的妻子是回族，两个儿媳妇、两个女婿也都是回族，孩子们都报的是保安族，因为保安族在计划生育上有照顾，可以多生孩子，所以才报保安族。保安族与其他民族没有什么区别，我们这里平时不议论民族的事情，偶尔开玩笑，会有人说：“你们是假保安，大河家那边房子国家修给着呢，你们怎么没修给？”（060号受访者，68岁，没有上过学，散居区农民）

③我的母亲是梅坡的保安族，父亲是循化的回族。再往上追，祖母是街子的撒拉族，爷爷的爷爷还是汉族，爷爷的父亲转成了回族。文革中父亲去了新疆，我在新疆出生，那里只要是说汉语的穆斯林，一律是回族。所以别人说我是什么民族都可以。10岁时回到梅坡读书，报名时要填民族成分，老师说在父母的民族中报任何一个都可以，

我看同学们都是保安族，我也报了保安族。民族政策优惠，大家都在改民族成分。孩子上学的时候，父母已经把孩子的民族成分选好了，都是从实惠的角度考虑问题。对于家长来说，的确是有选择民族成分的问题。（070号受访者，女，31岁，大专，小学教师）

④我的太爷爷是回族，太奶奶是撒拉族，爷爷是撒拉族，奶奶是撒拉族，母亲是保安族。积石山成立自治县时，家里能随上保安族的都让随上保安族，因为保安族人口少，尽量往保安族里报，可以增加这个民族的人口规模，上面允许，自己就这么定的。保安族稀贵一些，自治县里保安族的地位高一些，对子女的考学、工作机会多一些，有优惠政策。（095号受访者，47岁，初中，聚居区农民）

⑤保安族与其他民族通婚，只要有一点保安族的成分，就都登上保安族了。因为自治县成立以后，对保安、东乡、撒拉在分数上有优惠。（105号受访者，78岁，上过民族学院干训班，退休干部，居住在聚居区）

⑥前几年成立自治县，很多回民都变成了保安、东乡和撒拉族。因为保、东、撒和回族相互通婚，多少有一些关系的都变了。民族成分的选择是因为利益，上学、计划生育、提拔干部对保安族影响很大，对其他民族关系不太大。（109号受访者，54岁，撒拉族，小学，聚居区农民）

⑦我们庄子里姓韩的原来多数是撒拉族，根子是撒拉，各民族住在一起，通婚几代，现在多数都随上了保安族，成了保安族了。（148号受访者，79岁，没上学，聚居区农民）

⑧这个地方，具体是什么民族人们都不关心，民族通婚很普遍，哪个民族都不会感到有什么不好的，相反，保安族还受喜欢些，比如招生，回族招3个，保安族可能要招10个，这样，人们都喜欢保安族。（149号受访者，32

岁，小学一年级，聚居区农民)

⑨父亲是撒拉族，母亲是保安族。我出生在新疆，上初中时落实政策才回到老家。舅舅家是保安族，知道自己的母亲是保安族以后，我自己倾向于做保安族，家里也倾向于我们兄弟姐妹都做保安族。因为保安族人口少，希望能在保安族中间出个人才。(305号受访者，37岁，大学本科，中学教师)

“三庄”户籍资料中的那些通婚夫妇的孩子的民族成分选择很有意思，一家的孩子填报两种民族成分的比例较高。还有的夫妇两个人都不是保安族，但孩子却填的是保安族。

显然，几乎所有与保安族通婚的家庭，孩子的民族成分都选择了保安族，因为保安族招生有优惠，招工招干有照顾，计划生育可以多生孩子，在自治县里的地位高一些等等理由。这样，优惠政策成为一个促进保安族人口增长的因素，如190号受访者(46岁，初中，积石山干部)说：

保安族人口在分县的时候是八千多，现在一万六千多。其中有一些是为了工作等利益转过来的，这些人大概有25%。

转报民族成分的这种利益驱动更明显。一些受访者坦言：

①我的父亲是回族，母亲是保安族，小时候没有觉得保安族与回族有什么区别，自治县成立以后，招生的时候保安族比回族优越得多，这时才意识到不一样，上初中以后改为保安族了。改民族是为了招生。(016号受访者，35岁，大学本科，临夏州干部)

②改民族成分的人很多，这主要是因为自治县成立以后实行了一系列民族优惠政策。1981年第一次招干90人，是按各民族的人口比例取的。1982年招70人，如果按成绩取的话，除了州里定的14个汉族，土族可以取50人。建县时我记得土族人口是400人，到了1982年招干的时候

光在土的族学生就有 200 人。原来的许多回族也成了保安族、东乡族、撒拉族了。只要有优惠政策，保安族人口还会增加。这是个好事儿，就这样发展吧。这样对人口的素质有所提高，对后代的发展也有好处。（052 号受访者，69 岁，大专，临夏州退休干部，居住在临夏市）

临夏州民族学校的教师们认为：

招生政策的影响，在学生们身上表现得更多一些，也波及到家长，人们观念上普遍接受了对少数民族的照顾，转变民族成分的现象很普遍，汉族只要三代以内与少数民族有血亲关系，一般都改成了土族或者藏族、蒙古族。回族与少数中的少数有亲戚，一般也都改。信仰是个前提，只要大前提不违背，没有什么人会有意见。现在管理严格了，不那么好改了，对孩子的民族成分一开始就要选好。改民族纯粹是为了就业的需要，这些个人根本没有什么民族意识。

临夏中学的一位校长说：

我国的民族政策是在各州县的各种考试中优先照顾少数民族学生，这使得学生学习的积极性发挥出来，在一些家庭中形成了良性循环。在招生、招干以及征兵中照顾少数民族学生，使得保安族公职人员的比重增加，受教育程度高，重视家庭教育，通过学习知识改变命运的意识强，对孩子的学习抓得紧，离开本地到发达地区求学的积极性高。

实际上，经过了二十年，人们已经普遍意识到教育可以改变人的社会地位，是人们向上流动的前提条件，因此，民族身份的选择首先从教育机会的角度着眼，随着时间的推移，具体的选择方向也会发生变化。

80 年代初，为了刺激人们上学，四堡子中学（现为保安中学）上初中的学生每月补助 10 元，少数民族补助 15

元，这样才培养了一批人才，现在的县科级干部都是那时候培养的。（052号受访者）

吹麻滩中学的老师讲：

保安族学生的优越感，原来有，现在慢慢地没有了。因为现在的高考只有个别院校降分录取，范围非常小，升学中的优先政策几乎体现不出来，大家要靠实力平等竞争。一位自治县的原县长说：

当县长时，经常有人来告状，说谁谁谁原来是其他族，现在改成了保安族。招生、招干中有“真保安”和“假保安”的竞争。原来汉族是一块，少数民族是一块，后来制定了政策，保安族、东乡族、撒拉族、回族、土族和汉族各占各的名额，照顾大家的利益。积石山是保安族自治县，保安族人口太少，未达到人口比例，才成立了保安、东乡、撒拉三族联合自治县，保安族认为自己是自治县的主体民族。自治条例规定保安、东乡、撒拉是主体民族，首先保证对保安族的优惠政策。经过20年的发展，保安族已经可以与其他民族平等竞争了，现在保安族又变其他民族了，保安族变回族的，因为县里回族的教育落后，分数线低一些。现在还是有人告状，说“假回族”占了“真回族”的名额。

这种在受教育机会上按民族分配比例的做法，导致了个体在民族边界上的大规模流动，甚至对人们婚姻的族群选择模式也产生了一定影响，回民中间喜欢找信仰伊斯兰教的“少少数”，汉民中则喜欢找非穆斯林的少数民族。一方面，政策在强化人们的民族身份，另一方面，现实的利益又驱动人们积极选择族际通婚。这种互动的必然结果是，对于这些人来说，所谓“民族意识”，可能不再是关于历史、祖先、文化和民族特点的荣耀感和自尊心，而是一种实实在在的机会意识，“民族身份”可能是一种工具。对此，在本书的结论部分还将进一步讨论。

民族身份与社会发展机会

机会是指一种可能性,社会机会就是人们改变自己的教育程度、社会地位、谋生方式等的可能性。按照积石山保安族东乡族撒拉族自治县的条例,自治县实行自治的主体民族是保安族,然后是东乡族和撒拉族。因此,这三个民族在干部选拔任用、升学招干上享有优先权,并配有较高名额分配比例。这样,一个人的民族身份与他的就业机会便有了直接关系,由于族群身份是一种先赋身份,这种联系也就成为一种先赋因素。

①自治县了,保安族招生多,参加工作的多,我们村里有两百多人工作,保安族学生考出去了一部分,吸收了一部分。如果没有对保安族的优惠政策,工作的人没有这么多。(168号受访者,48岁,没上过学,聚居区农民)

②过去不识字,汉语也说得不够灵便,还是民族的威力,工作人员里才能去,才会有领导地位,才会给退休待遇,不然的话不可能的。(134号受访者,70岁,自学高小程度,退休干部;居住在聚居区)

③保安族是国家认定的,自己生下来就是保安族。上小学报名的时候知道自己是保安族。参军以前只将自己看做穆斯林,到军队以后,部队对保安族很重视,才对保安族身份有了明确感受。军队单独设了一个少数民族班,对少数民族的关怀比地方还要明显,那时候为自己是保安族非常自豪,形成了自信心和责任感。(059号受访者,45岁,高中,临夏州干部)

④在许多场合感受到了各民族的平等,这对自己的民族意识影响很大。自己这么年轻就走上领导岗位,与对保安族干部的培养是分不开的。当然个人努力也是重要的方面,民族身份有利的多一些。(084号受访者,35岁,大专,积石山县干部)

⑤从一个识字不多的农民提拔到领导岗位上，个人能力的作用占 20%，工作踏实占 50%，30%是因为民族政策。民族身份没有什么负面作用。（052 号受访者）

⑥自治县成立以后作用相当大，民族干部、各行各业的人员、人才出来不少，考试、提拔上保安族近水楼台先得月，原来在临夏县根本照顾不上。（267 号受访者，52 岁，高中，聚居区小学教师）

对于优惠政策，人们也有自己的议论。一位村支书（291 受访者）说：

当时成立自治县是特大的喜事。现在说自治起码要保安族当书记。我们的人把自己的孩子，小学、中学还没有毕业就安排个工作，根本没有培养人才的想法，孩子们都被耽误了，保安族中间像样的大学生都没有几个，像样的高中生也没有多少。有些人参加工作后混上个文凭，但拿不出计划、写不出东西，文凭可以买，本事脑子里买不下，这样的人当了官还能办什么事？结果现在书记、大学生都是外面派来的。自治体现了国家对少数民族的重视，但到了地方，当官的、工作的人得到好处，对群众没有多大的意义。

一位大学毕业的年轻的中学教师（279 号受访者）说：

从个人成长看，国家的优惠政策首先落实到了保安族头上，这是最明显的好处。保安族的民族干部多，得益于自治县，否则很多人会失去工作机会。这一点，不利的方面也很明显，民族小，选择余地小，眼光狭隘，也影响发展。

五位接受访谈的小学教师（071~075 号受访者）提到：

民族成分的好处有，我们为自己是保安族感到骄傲。但当我们考上学以后，别人会说我们是照顾的。尤其是当学习中感到有压力的时候，心里也会很难过。但是，不知

道如果不是保安族又会怎么样。

人们自己已经看到了问题：眼前的机会倒是把握住了，但为此付出了放弃进一步受教育的机会的代价，使保安族在未来社会中的发展空间变得狭小了。实际上，积石山县执行的民族优惠政策带来的社会发展机会空间非常小，局限在地方行政和地方教育体系之内，就业机会的总量是非常有限的。而分配这些机会的方式却成为少数民族教育以及就业选择的一种导向，无形中限制了人们的视野，引导人们忽视了经济、技术、服务领域内更加广泛的发展机会。

①真正的保安民族的意识，干部比老百姓强，其中隐藏着利益关系，干部要代表个人、民族和地方利益，民族意识的自觉程度高，而老百姓的民族意识处于自在状态。老百姓没有区分民族的意识。父辈们说解放前就不存在民族意识，解放初贯彻民族政策特别认真，但以后就走样了。只要不否定宗教信仰自由，老百姓并不在意你说他是保安族、东乡族、撒拉族还是回族。（008号受访者，60多岁，大学本科，兰州市退休干部）

②同学都说我是回族。我一直没有特意去说自己是保安族，因为别人不了解，习惯与回族又没有差异，都认为我是回族，回族就回族吧。工作的人，对他们来说，民族成分是一种政治资本，如果只被当作回回，他的重要性就会下降，所以他们很重视自己的保安族身份。而普通老百姓就很随便。（010号受访者，36岁，大学本科，兰州市干部）

我们知道，行政人员占到保安族非农产业从业人口的将近一半。这些人中的绝大多数分布在党委、政府、人大、政协等政府、政治机构中，是以“政治”为生的。民族干部的民族意识强，是因为他们的机会相当一部分来自于民族身份，在民族身份中隐含着个人和群体的利益。这样，对他们来讲，民族身份不完全是前文分析的那种为人们提供互动规范的一般的社会身份，而是一种政治身份。这就是所谓的民族身份政治化。在保安族的这个案例中，这种变化的

机制是机会和利益，而正是民族优惠政策提供了这种机会和利益。

人们对民族政策的评价

直到现在，我国民族政策的实行依然需要有具体的地方行政单位作为依托。对保安族的优惠政策执行最充分的是在保安族的自治县。然而，人们对于发展的需要不会仅仅局限在本民族的自治范围之内。在现行制度框架内，超出自治县范围之后，对保安族继续执行与自治县内同样的优惠政策，显然失去了可行性。虽然我国政府在全国范围内提倡给予少数民族机会上的优先，并一直得到有效贯彻执行，但这种全国范围内的优惠比起自治地方的优惠，显然是没有那么充分的。现代社会是一个具有高度流动性的社会，这种流动不仅仅是人口在地理空间上的流动，而且还包括职业变换以及社会地位的升降等等重要的社会层面。当人们离开自治地方以后，情况又会如何呢？

保安族离开自治县，发展到州、省一级的城市和机构中，他们能够享受到的优惠政策显然发生了变化，机会不像在自治县里那样来得容易，而个人教育背景、实际能力以及社会资源方面的竞争却要激烈得多。

积石山保安族东乡族撒拉族自治县是临夏回族自治州内的一个自治地方，出了积石山县，制定政策的规则并没有改变，但规则所要优惠的对象发生了变化——临夏州是回族自治，自治的主体民族是回族，享有优先权的是回族。这与隶属于非民族自治地方的自治县的处境有一些微妙的差异——在那种情况下，除了自治县的少数民族之外没有其他需要优惠的群体，不会出现政策机会的竞争。在自治州，不仅优惠的主体不是保安族，而且自治州与自治县还有一层行政上的上下级关系。并没有规定可以把保安族在自治县内享有的优惠如数扩展到自治州范围，而理论上自治州的权力可以渗透到自治县。这意味着当人们的就业范围扩大到自治州甚至更远的地方

时，保安族的机会环境发生了变化。

人们在对社会现象作价值判断的时候往往总是以自我为中心，当形势对自己有利的时候一般避免道德反省，而当形势对自己不利的时候又会以普遍道德为标准来衡量自己的处境。这种用双重标准衡量问题的做法反映了大众社会心理的规律性特点。

以下是一些受访者的体会：

①保安族迁来以后团体弱小，内部团结。父辈有很强的互助意识，但缺乏竞争意识，这一点很不适应市场经济。现在在经济生活中人们的民族意识很淡，宗教生活中又反对民族意识。竞争中个人的成分多些，民族的竞争不是没有，在政治方面有一定表现。只是在民族之间有竞争的时候人们才有民族意识，一般也都在干部中。（065号受访者，30岁，大专，积石山县干部）

②从仕途上说，自己确实沾了民族政策的光，曾经提拔很快。但是现在看来，成也萧何，败也萧何。如果平等竞争的话，保安族干部并不比其他民族的干部差，但我们都是“高山上的孛老汉树，长不大”。小民族干部在使用上总是受其人口比例的限制，这实际上是没有平等对待，也没有创造平等竞争的环境。人口多、人口少，不能说明什么，要看人的素质和能力。（015号受访者，50岁，大专，临夏州干部）

③民族身份有好处，也有坏处。好处是升学、工作中对民族干部的优惠政策，自己是这些政策的受益者。不好的地方是从小就觉得其他民族不能完全接受保安族，融入大家庭中有一定障碍。首先一说是保安族，别人都会以惊奇的眼光看我；其次是语言表达一直有些障碍，在与各民族干部打交道时常感到交流困难；还有就是个性方面，保安族太耿直、豪爽，不太适应小圈圈活动，感觉自己一直被隔在外头。（050号受访者，39岁，大专，临夏州

干部)

④自己上大学、毕业分配可能是受民族身份的益处了，但是，“成也萧何，败也萧何”，现在的发展可以说受到这种身份的影响了。如果是公平、公开竞争的话，自己不应该在现在这个职位上。(047号受访者，38岁，大学本科，临夏州干部)

按照经济学理论的假设，社会人是理性的，即人们总是根据自己的需要和现实的机会环境选择可以使自己的利益最大化的行为方式。因此，在族群关系问题上不能一厢情愿地把理论和政策的根基压在人们的“觉悟”和政府的说服教育上。

保安族处在特定的地理、族群关系格局中，他们的身份认同中民族意识在社会的文化价值系统中的重要性比较小，宗教认同和国家认同居于主导地位，在对待进入更大社会范围的机会问题上，即使上列几位受访者也都能用一种现实的、理性的态度对待，如048号受访者(50岁，大专，临夏州干部)说：

从上学到工作，一直在外，与各民族打交道，关键是要踏实、实在，不能纠缠自己是什么民族就要怎么样被照顾一下。要在民族大家庭中找准自己的位置，摆正角度，为民族和地方的发展多做实事。

以上是一个由于民族政策的执行而产生的社会群体对政策的评价，那么另一部分人又是如何评价政策的呢？

①自治县成立以后好处不太大，农民享受不大，干部们享受了，社会上干部发达了，上面的项目根本落不到农民身上，农民的负担反而重了。(141号受访者，62岁，小学，聚居区农民)

②我们是平头百姓，对民族有什么感情的必要没有。我们不同于县上的干部，老百姓嘛，各个民族都一样。(170号受访者，39岁，小学五年级，聚居区农民)

③作为保安族，干部们得到的实惠多一些，我们农民，

脑子里只知道自己是穆斯林，遇事情的第一反应是我是穆斯林，民族身份对我没有什么影响，是什么民族都一样。

(171号受访者，35岁，高中毕业，聚居区农民)

④就我自己的观察，自治县对我们农民来说就是办事方便一些，找领导方便。对干部更好些，干部录用得多，调动方便。其他方面有什么好处，不知道。(167号受访者，32岁，初中，聚居区农民)

⑤成立自治县，大县划小，好管理。我们不识字，国家的政策享受不上，当不上干部，什么好处都沾不上，靠自己下苦吃饭。(225号受访者，52岁，没有上过学，聚居区农民)

⑥自治县成立我们高兴得很，感觉我们保安族有前途。总的来说，我们是农民，用双手劳动，自治县与农民没有直接的关系。自治县是全国数得上的穷光蛋，大锅饭分到了小锅里，要自己动手努力起来。整个自治县发展非常快，第一是开放政策好。地方的发展与建立的是不是自治县没有关系，只要分出来一个县，就和现在发展得一样。(193号受访者，53岁，没上过学，聚居区农民)

⑦给保安族成立自治县，是国家对这个小小的民族看得起，自治以后国家对保安族的扶持多一些，自治县的权利大一点，保安族个人能够决策。但说到老百姓现在日子过得好，是国家整个政策都好，并不是自治了以后才好的，自治县本身对老百姓有什么帮助，有什么好处，我说不清楚，不知道。(164号受访者，51岁，高中，聚居区农民)

⑧庄稼人个人扑腾着吃饭，年景好收成好日子就好过，与自治县有啥关系？工作的人拿工资，才有关系呢。优惠政策也到不了我们这些不识字的老百姓头上。(289号受访者，58岁，没上过学，聚居区农民)

看来，与民族身份有关的机会在保安族社会里的分布并不是均等的，在一定范围内，受益多的人会继续受益，当上“干部”的人要比农民受益多。而在“干部”中，受益不会是无止境的，一些人已经体会到所谓“天花板”的存在。于是，人们得出这样的结论：农民们说，“民族”是干部们的事情，而“干部”们说，“成也萧何，败也萧何”，一些旁观者（杂居区的汉族农民）还说，“好事未必是好事。”

本项研究对人们如何看待自治县的成立作了调查。访谈中设计了三个问题：第一个问题是自治县成立对个人“民族意识”的影响，分加强、没有影响和弱化三个测量等级；第二个问题是个人有无从中直接受益，分为有、无两个测量等级；第三个问题是个人对成立自治县这件事情的主观评价，从评价最高到评价最低分为五个测量等级。

统计分析的结果是，在 249 位保安族受访者中（有一部分是研究者的人为赋值），认为自治县的成立使自己的民族意识变强了的有 117 人，占受访者总数的 47.0%。分年龄比较，71 岁以上组只有 22.2% 的人认为自己的民族意识变强了，而 20 岁以下组有 68.6% 的人认为自己的民族意识变强。其他 5 个年龄族的差异最大不到 13 个百分点。从受教育程度方面看，随着受教育水平的提高，民族意识变强的比例直线上升，大专组达到最高值 94.7%，但大学本科组则又有所下降。从职业方面看，农业人口只有四分之一强认为民族意识变强了，而非农人口的 74.5% 民族意识变强了。从居住地看，农村聚居地区民族意识变强的比例较低，散居在临夏州以外城镇的人变强的比例也较低（详见表 15—2）。

表 15—2 自治县成立与民族意识变化(人)

因素	分组	淡化	强化	无影响	合计	民族意识强化%
年龄	20岁以下	—	24	11	35	68.6
	21~30岁	1	13	18	32	40.6
	31~40岁	3	23	17	43	53.5
	41~50岁	—	15	14	29	51.7
	51~60岁	1	15	17	33	45.5
	61~70岁	2	17	13	32	53.1
	71岁以上	—	10	35	45	22.2
教育	文盲	—	15	58	73	20.5
	小学	—	15	35	50	30.0
	初中	1	15	16	32	46.9
	高中和中专	3	42	15	60	70.0
	大专	1	18	—	19	94.7
	本科及以上	2	12	1	15	80.0
职业	农民	—	40	94	134	29.9
	学生	—	25	7	32	78.1
	教师	—	15	4	19	78.9
	行政干部	6	30	7	43	69.8
	科卫经管	—	4	1	5	80.0
	商人匠人	—	—	7	7	0.0
	宗教职业	1	1	4	6	16.7
	工人	—	2	1	3	66.7

续表

因素	分组	淡化	强化	无影响	合计	民族意识强化%
居住地	农村聚居区	—	60	102	162	37.0
	农村杂居区	—	11	9	20	55.0
	临夏州城镇	—	14	6	20	70.0
	临夏市	5	21	5	31	67.7
	兰州西宁	2	10	0	12	83.3
	其他城镇	—	1	3	4	25.0
合计		7	117	125	249	47.0

自我感觉从自治县成立中受益的有 117 人，占受访者总数的 47.0%，这个变量在年龄、教育、职业以及居住地上的分布基本上与自治县对民族意识的影响这个变量一致（详见表 15—3）。

对自治县作用的主观评价，179 人（71.9%）认为自治县的作用是好的，43 人（17.3%）认为不好也不坏，而认为自治县没有什么好作用的只有 1 人，另外还有 17 人（6.8%）没有做出评价。

总的来说，有 47.0% 的人从自治县的成立这个事件中强化了自己的民族意识，根据访谈资料，其中一部分人还是从此获得了民族意识。有 71.9% 的人认为成立自治县很好，人们主要是从社会声望和心理安定感等方面的感受出发作如此判断的。认为自己从自治县这种制度安排中获益的人有 47.0%，与对自治县作用的主观评价相差 24.9 个百分点。而在访谈中，每一个人都起码知道一点在自治县实行的对保安族的优惠政策——计划生育。

表 15—3 个人对自己是否从自治县成立中受益的评价

因素	分组	没受益	受益	合计	受益者%
年龄	20岁以下	14	21	35	60.0
	21~30岁	14	18	32	56.3
	3~40岁	25	18	43	41.9
	41~50岁	16	13	29	44.8
	51~60岁	16	17	33	51.5
	61~70岁	15	17	32	53.1
	71岁以上	32	13	45	28.9
教育	文盲	56	17	73	23.3
	小学	33	17	50	34.0
	初中	19	13	32	40.6
	高中和中专	15	45	60	75.0
	大专	2	17	19	89.5
	本科及以上	7	8	15	53.3
职业	农民	98	36	134	26.9
	学生	9	23	32	71.9
	教师	4	15	19	78.9
	行政干部	8	35	43	81.4
	科卫经管	1	4	5	80.0
	商人匠人	6	1	7	14.3
	宗教职业	5	1	6	16.7
	工人	1	2	3	66.7

续表

因素	分组	没受益	受益	合计	受益者%
居住地	农村聚居区	96	66	162	40.7
	农村杂居区	12	8	20	40.0
	临夏州城镇	5	15	20	75.0
	临夏市	9	22	31	71.0
	兰州、西宁	6	6	12	50.0
	其他城镇	4	—	4	0.0
合计		132	117	249	47.0

上述三个问题，都是主观评价问题，其中一个是有关个人利益的。统计结果说明，当不涉及个人利益的时候，人们对政策的评价较高，而当涉及个人利益的时候，所有组的主观评价分值都变低了。可能人们并不觉得每一个人都能得到的优惠还是什么优惠，也可能是因为人们认为政策优惠的东西随着一种与生俱来的身份而来，是先赋的、应该得到的，因而不是什么优惠，还有一种可能就是与受益最多的人比较谁都觉得自己没有得到应得的——这些都是社会心理规律，其实并不是保安族所独有的。这里有一个需要注意的问题，一方面，对政策的总体评价较高，另一方面对个人收益的主观判断较低，而在同样的政策下却有较大比例的人主述自己的民族意识变强了。

民族身份的社会意义

族群身份的社会意义是为来自不同群体的人们社会互动提供一整套角色规范 (Barth, 1969)。那么，在保安人当中观察到的“保安族”这个由国家赋予的身份在人们的实际社会生活当中是否也起着角色规范的作用呢？民族身份到底是一种什么样的社会身份呢？

实地调查的结果是：当前，在人们的日常社会交往中，整个西北地区，能够广泛起到族群互动的角色规范作用的族群边界是宗教，也就是说，不论是回族、保安族、东乡族，还是撒拉族，他们与其他人——不仅是汉族，还包括藏族、蒙古族、土族等民族——互动时，都共同遵守一套标准，使用相同的标记，教派的分界作用远较民族之间的区分广泛得多、明显得多、深刻得多。保安族、撒拉族和东乡族都有自己的民族语言，但语言差异并不影响同一教门的人们相互认同，在保安族中间，对本教门认同远甚于对本民族的认同。这说明，民族身份并不提供日常生活中社会互动的角色规范。

一种身份，如果不具有提供社会互动规范的功能，它的社会意义会体现在什么地方？

保安族命名至今，已有 50 年的历史。50 年间，这种身份的社会意义实际上已经发生了变化。一方面，当地尚残存的歧视性称呼被一扫而光，移民保安人在当地的定居得到国家的确认；另一方面，土地制度改革、社会进步以及自治区（乡）的建立总是在“保安族”这个特定语境中展开，仿佛人们社会地位的改变——各种阶级成分的人们的相对位置的变化——都是因为国家认定了“保安族”。这两方面的影响加在一起，使大部分保安族“翻身做主人”的感受特别深刻。那个时期，不仅是民族干部，在积极参与社会变革的普通的“贫下中农”中间，“保安族”的意识也很强。

共和国成立初期，民族身份的这种社会影响仅仅持续了短短不到 6 年时间。从 1958 年到 1978 年，20 年时间里，保安族的民族身份没有继续上述作用。一些受访者提到，他们在这段时间里，几乎“忘记”了自己是“保安族”，对“回民”也很淡漠了。

一位 1957 年出生的受访者（O13 号，44 岁，大专，临夏州干部）谈到：

我上小学的时候，同学中汉族不少，同学们之间没有区别，很合得来。平时生活中也没有隔阂，文革期间宗教方面的观念很淡，上学的时候同学中间馍馍都互相吃着呢。

这位受访者回忆的情景，在回汉界线已经变得泾渭分明的今天的临夏，那是绝对不可以接受的。另一位受访者（017号，大学本科，临夏州干部）谈到：

我是文革中后期开始上学的。开始时，民族身份一直报的是回族，知道自己是保安族，报不报保安族没有什么意思，大家都是回族做起事来还轻省些。民族是在自治县成立的时候改正过来的。那时候民族成分抓得紧，不改过来在村子里都没法做人，说是“忘本了”。

从1978年拨乱反正全面恢复执行民族政策，到1981年积石山保安族东乡族撒拉族自治县建立，在人们中产生了“人以稀为贵”的观念——人口越少的民族国家越重视，越显得“贵气”。自治县成立的头些年里，“保安族”身份的社会意义仍然主要体现在社会心理方面，帮助人们从极“左”和“文化大革命”的创伤中恢复过来。

调查中发现，自治县建立初期带来的整个保安族社会的兴奋感，很快发生了分化。1978年以后，我国普遍实行了土地联产承包责任制，所有的农民，在一个非常公平的起点上，开始为新生活奋斗，没有用多少年，农村社会就出现了新一轮分化——在农民生活水平普遍提高的同时，家庭之间的相对差距扩大了。一些家庭致富了，而更多一些的家庭则处于只能应付生产生活需要的境地，甚至还有一些陷于贫困。到2000年，保安族中有75%的农村家庭属于后两种情况（菅志翔，2000）。1981年自治县建立以后，保安族人口中还出现了所谓的城乡分化，大约5%的人口通过升学、招工、招干脱离了农民身份。对家庭经济状况与身份意识的关系分析发现，有工资收入的家庭以及属于第一种情况的农民家庭，人们的国民意识和民族意识都较强，而家庭经济属于后两种情况的受访者更关心宗教。可以把前一节摘录的那些农民受访者评价政策的话转换成社会学的术语来讲，就是：民族是那些可以“拿工资”的人们的事情；民族身份意味着一些机会；民族身份是可以拿来运作的政治资源；民族是精英进入更大范围社会政治生活时使用的一种符号，是社会上层

的专利。而对那些不是农民的受访者来讲，民族身份既提供了机会，也限制了他们的发展——它是一种让人们以为可以带来一些发展机会而有时并非如此的身份——因此开始有些令人失望。

在一些工作场域，民族身份的分界作用和角色规范作用有所显示。人们谈到，在近几年的民主测评中，考虑问题的重点不是一个干部的个人才干问题，而是他的民族身份，因为在积石山自治县内干部的名额分配甚至于领导干部的职数分配都与民族身份有关，本民族的干部在评议中被淘汰，可能意味着这个民族失去一个干部名额或领导职位。所以大家心照不宣地“维护本民族的利益”——投本民族同事和领导的赞成票逐渐成为一种行为规范，一种由民族身份确定的互动规则。

对于那些在社会生活中处于不同位置的人来讲，民族身份的社会意义显然是有很大区别的。这一点不同于族群身份。因为族群身份提供了群体之间全面的社会互动规范，所以它对社会阶层具有穿透力，能够获得成员的普遍认同。而保安族的这个案例说明，民族身份只能在一部分特定的人口产生社会行为规范作用。这种规范作用的范围和程度及其影响的性质，是一个需要进一步研究的课题。

社会生活中人们对政策的理解

“教门里面的事情是国家尊重的，我们一定要把教门干好才对得起国家。”具有西北穆斯林社会生活经验的人，从这句话里一定能够品出另一番味道。在局外人眼里，讲到回民的宗教信仰时，只有伊斯兰教。而在西北穆斯林社会，在每一个具体的信仰者眼里，信仰就是追随一个确定的教门。因为教门不一样，封斋和开斋的日子、宗教仪式的做法等等都不一样，在这些根本无法验证对错与否、标准与否的神圣象征领域，各尊各的，是最明智的选择。

当人们被认定为“民族”的时候，人们经历过的重要事件都会成为“民族”的记忆。在马通所著《中国伊斯兰教派与门宦制度史

略》一书中，高赵家门宦只是一个派别，在教派斗争中逐渐发展成形成。而在许多保安族眼里，教派的遭遇，就是保安族独特的苦难历史。访谈中总能听到高赵家门宦创始人马以黑牙以身殉教的故事，以及追随高赵家门宦的保安族将宗教活动隐秘起来的艰辛和压抑。这是一段在人们心中比大迁移更鲜活的历史。早期的苦难是为了加入穆斯林这个族群集团，而后来的苦难却是缘于分化。

高赵家门宦因为第一任教主的殉教而赢得了一批坚定的追随者。作为一个伊斯兰教的小派别，要维持其存在，一方面它必须不断调整自己，以得到整个穆斯林社会的认可；另一方面，它必须保持自己的特点，以维持其边界，以免自己被淹没在大的派系之中。所有的宗教派别，几乎都通过强调不同的教条、以不同的顺序解释教义、在宗教仪式中设置一些小的区别、建立自己的宗教圣地等等来相互区别。高赵家门宦也不例外。除此之外，调查中还发现，教主和绝大部分追随者的保安族身份对其也有特殊意义。由于时间的限制，研究者没有去探究究竟是些什么人追随了高赵家门宦，是特定的“谢乃”，还是特定的阶层，或者两种因素都有。从回忆“藏客”和保安人在三四十年代适应回族社会的成就的人们都属于高赵家门宦这一点看来，这个教派分化出来，可能是族群之间社会竞争的结果，因此，它具有较强的族群色彩。这一点，在民族意识与教派的关系上已经得到证实。有受访者说：“高赵家门宦是我们保安族自己的教门。”在这一部分受访者眼里，教门的利益几乎等于“民族”的利益。

其他教派的人们呢？在他们的思想中，“教门”与“民族”的关系是怎样的呢？

“民族”并不简单地是一个概念。它也是一个关于传统的、“隐性的”族群身份如何进入建构中的民族—国家并与现代社会的公民身份和谐相处，关于重塑族群关系、规定族群互动规范、引导族群发展方向的意识形态。而与这套意识形态相匹配的还有一整套政策体系。当这套意识形态和政策体系进入社会的时候，社会并不是真

空。旧有的意识形态、价值观念和行为方式不会自然而然地完全让位于新到的客人。当新的东西到来的时候，旧的东西起码是人们用来理解和解释新东西的工具——如果没有发生严重冲突的话，而这种理解和解释是与新观念有关的行动的前提。所以，今天通过保安族看到的社会事实，是社会旧有的东西与这套“民族”体系相互影响、相互作用的结果。

在我国，无论是人口众多的汉族，还是人口很少的各少数民族，作为国家的公民，每个人的社会权益是同等的。在这个层次上说，不管是汉族，还是回族，抑或是保安族，人们的民族身份是等效的。也就是说，就其社会权益来讲，“保安族”身份与“回族”身份是等效的。而在现实的地方社会语境中，这两种身份的关系并不如此简单、清晰。“回”是保安族向上认同所指向的目标，是群体归属的对象，按照人们的解释，因为“回”是当下社会中信仰伊斯兰教的宗教共同体，信仰伊斯兰教，当然要与这个群体认同。由于“回”的人口主体是“回族”，在甘青地区并不区分“回民”和“回族”的语义差别的地方语境中，如果受访者说“保安族就是回族”，那他所表达的绝对不是国家话语体系中的“两个民族等同”的含义，而是一种宗教认同。

正如人们已经议论到的，“回民”现在是一种什么身份呢？有人说：“56个民族中间没有‘回民’。”传统的“回民”概念所指的社会实体已经被命名为“回族”等若干个民族。然而，传统的族群归属感并没有改变，改变了的是人们归属的那个群体的性质——一个族群集团成为一个与它所包含的族群具有同等政治地位的民族。

作为一种有关联的社会事实，这一点对于人们理解“民族”这个概念具有重要意义：人们因为信仰同一种宗教而结成一个共同体——就其内部存在的各种差异而言，信仰一种宗教是这个集团惟一重要的纽带。这个宗教共同体成为了民族，那么，“民族”这个新东西就等于“以宗教信仰而认同的共同体”。在这种西北穆斯林社会的理解和解释逻辑中，应该不难理解，为什么，在谈到宗教与民族的

关系时会反复听到人们说这样一句话：“民族最根本的利益是宗教”。一位退休的老人观察的结果是：“宗教信仰是首要的。这一点，几十年来没有什么变化。”一位大学生观察到：“实际生活中，宗教性超过民族性。教门之间的区别主要在仪式上。”

新的意识形态和政策赋予族群的特征和社会能量，在象征理性的场域里普遍地被人们用到了宗教信仰方面，这也是一种“民族”的实践。可以试着想象一下：不论人们对政策的理解和评价如何，当人们将这种可能蕴涵着社会权利资源的世俗世界的社会实践用来为人们对其怀有神圣情感的信仰体系和宗教社团服务时，会产生怎样的相互作用？

16 “民族”的构建

一般认为，民族划分和族群名称一旦形成和确立，即会产生一定的固定形象和符号象征意义，成为人们相互认同和进行社会动员的工具。即使各个族群之间在体质、文化（语言、宗教等）、经济活动、生活习俗方面的差别逐步消失之后，“民族”的象征意义仍有可能借助其他工具（古代传说、圣迹、英雄人物等）来得到维系，甚至再创造（马戎，2001：3~4）。史密斯认为，族群的核心是神话—象征符号，当族群的社会边界确定、互动的接合规则确定的时候，任何一种神话—象征因素都可以拿来作为族群特征的表达（Smith，2000）。

民族过程通常有两个同时并存而又互相对立的基本方面，即分解过程和结合过程（宁骚，1995：4）。保安族的历程可以概括为结合—分解—结合—再分解的过程。人们由各方的移民结合成一个具有内部认同的群体——“朝廷的人”，在中央王朝更替、地方权力结构发生变化以后分裂为两部分。其中一部分迁移到大河家，在近一个世纪的时间里基本适应了当地回民社会，并具有了回民的自我认同和社会定义，已经逐步结合进回民社会。而在共和国建立以后，保安族被国家识别为一个和回族并立的民族，具有了独立的民族身份，再一次从一个较大的群体中分离出来。

历史上的族群过程，在人们的身份认同中都留下了痕迹，过去的身份意识不可能简单地被现在新生的族群身份所取代，往往形成一种更为复杂的因具体情境而不断变化的混合式认同（Horowitz，1975）。保安族的族群归属正是这样一种混合式的认同模式。前文已经分析了它的具体含义、结构和形成机制，那么，现代的具有这种混合式认同模式的保安族是如何表达自己的呢？

主要的“民族”历史观

对于每个民族的历史，我国政府主张尊重本民族的意愿，学术研究不能超越本民族心理承受的限度。这样，每一个民族的简史基本上都是以本民族的写作力量为主体，并在本民族内部广泛征求意见的结果。

本项研究的第二部分已经分析了保安族的族群过程。那是一种社会学的历史分析，结合了20世纪50年代和笔者2001年的实地调查，以及有关甘青民族研究的新进展。这样建构的历史与国家正式认可的保安族的历史不完全一致。保安族的历史，在50年代的简史简志里，记录有四种说法，而到最新近的保安族简介中就只有一种——来源于色目人的说法了。这种变化反映了族群历史构建的变化过程。据说，人们的认识统一到色目人之说上了。那么，在分析了保安族族群归属意识之后，再来看民族的历史是如何构建的、是谁构建的、人们为什么要这样而不是那样构建自己的历史。

民间对历史的记忆和解释是五花八门的。民间口述的民族的历史来源，有色目人说、蒙古人说、藏族说，还有阿拉伯、巴基斯坦之说。每一位个体都根据自己的知识、经历、想象和需要来构建自己家族或族群的历史。其中的极致如这一位受访者讲述的：

我们保安人是从阿拉伯来的。成吉思汗西征后回来时，我们的部落一同过来了。原来住在青海，当地伊斯兰教与喇嘛教发生了冲突，信伊斯兰教的人少，住不下去了，才来到了甘肃。

保安族的语言属阿尔泰语系蒙古语族。从时间上来说，它的语法结构保持得非常严谨，蒙古语里消失了的词法保安语中还有。民族人口少，濒于消亡，所以内部团结、互相保护的意识非常强，这是语言得以保留的一个原因，信仰伊斯兰教也是一个原因，保安语里的一些名词像阿拉伯语和波斯语。原来保安族在吃、穿方面很有特色，服饰接

近于蒙古族，但不是蒙古族的，也不是藏族的；生活细节上全部接近于蒙古人，只是信仰不一样。因而保安族的传统文化是独特的。

那种说保安族是几个民族融合而形成的观点，绝对不对。《元密史》中有积石关一人当关万人莫及的记载，其他民族怎么可能聚到一起？如果是各个民族融合的话，语言就不存在了。现在我们的小孩说的话听上去像保安语，但细听不是保安语。

我们保安族的眼睛是深灰色，有颜色，我们的掌纹与别人也不一样，所以我们是色目人。解放前我们的姑娘绝对不外嫁，藏族姑娘可以娶，与回族、汉族都不结亲。现在与回族结亲的多，慢慢才改变了，色目没有了。我看到的中文、阿文图书，中间有突厥人、色目人的说法。

《钢铁是怎样炼成的》上提到一个地方，叫“黑拉霍特”，意思是指非常遥远的、居住着异教徒的地方，那个地方简直就是天地的尽头，这个地名的汉语意思是“黑城”。在青海化隆、尖扎、同仁有好几个“黑堡子”，都是穆斯林的遗迹。我们在同仁的时候，在胭脂沟有二三十个坟，在开斋节时要去上坟，这说明保安族的先民是到处流浪和迁移的。尕沙日下面有一个“彦古尔拱北”，有两百多年的历史，埋的是什么人不知道，民国十七年立的碑上只有3个字“中致和”。我们在沙特的部落有40个人在唐朝的时候来到中国，他们与我们的到处流浪有关。尕沙日和下庄人是沿着丝绸之路从新疆下来的。

我们在尕沙日的坟与现在大墩的坟规模差不多，那时候人口少，推下来我们在同仁住了两百多年。我们这个家族^①下来以后只有三代人的时间，人口发展得非常快。我

^① 保安语称“谢乃”（记音：xiennai）。

们的历史，到现在大概有三百多年，从生活习惯、宗教信仰和这个时间来推断，我们保安族来自沙特阿拉伯。

我们原来在同仁的时候信仰的是老格底目，这是四大圣人之后就产生的教门，从内地发展了格底目派，之后又发展出苏菲派，格底目就有三百年左右的历史。《归真要道》、《天房新礼》、《清真指南》都是托洛盖提的书，我的关于保安族历史来源的说法，是一种宗教上的解说。很早以前有一种传说，说我们是花寺太爷渡过来的。这种说法不可靠。当时我们是伊斯兰教的老格底目，到这里来了三四辈人以后才产生了门宦。

这种逻辑混乱、随意荒诞的联系和想象，甚至与受访者自己对亲历的一些历史事件的回忆都相互冲突，让人从中多少可以体会到民间神话的生成规则。这位退休老人的“历史”反映了一种融合各种传说和各种人们对历史的愿望的企图。这种企图既不想否认某些公认的历史联系，又想为人们心愿中的历史找到合理的依据和解释。这个“历史”可以说汇集了各种人的“历史”。

先来看农民们的历史表达：

①原来保安那个地方有“保安十二族”，分土房六族和帐房六族。我们尕沙日、保安、妥家、苏呼家四庄子是回族。他们赶着不叫住，大河家的“公保”（鸿保）把我们安置下了。当时土房六族的回族全被赶出来了，一户都没有留。保安人原来一直就在青海住着，不是从外面迁来的。信仰伊斯兰是传过来的，我爷爷的太爷时有一个大阿訇传过来的。在大阿訇传教之前信什么教不知道。从保安出来以后，是土房一族郎加保护了保安人，把我们的人护送到撒拉人那里。郎加人是保安人的救命恩人，是我们的“阿旺仓”。（088号受访者，86岁，杂居区农民，没上过学）

②我们周刘家（即甘河滩）的太爷，刚5岁的时候让人给撵跑了，是郎加人保护着才过来的。保安人的根子从前

是西番人，保安话叫“阿劳”，太爷辈里已经是穆斯林了，信教几百年了，是从了花寺太爷信上教的。后来同仁的藏族头人要求我们的人，要留下来就当西番人，要当回民就离开。结果，一半人说我们当西番人，留了下来，一半人说我们当回民，迁走了。我们迁到这里也已经一百多年了。我从来没有听说过我们保安人是从中亚来的，说中亚来的，就是花喇刺莫、波斯之类的地方吧，从没有听说过，老人们没有说过。（101号受访者，87岁，聚居区农民，没有上过学）

③我们再早是保安城的年都乎人，和西番人有矛盾，被追出来，到这里来了。梅坡是城里人，说中原话；大墩是尕沙日人，都说保安话。年都乎人的老根子番人不是番人，回民不是回民，蒙古人不是蒙古人。（103号受访者，79岁，聚居区农民，没上过学）

④我们这个庄子（团结）的老人都认为保安族是从花寺太爷那里接过伊斯兰教的，具体我们的先人来自哪里无所谓，重要的是我们改信伊斯兰教以后，信仰比别人还要坚定。（112号受访者，47岁，聚居区农民，没上过学）

⑤听老人说，我们保安人的根子是蒙古人，祖先充军到同仁县，到现在已经有17或者18代人了，后来随了伊斯兰教，我们成了回族。那里是藏族人管事，我们人少，被欺负着住不下去，就出来了。先在循化住了几年，最后被马全钦的爷爷安置在大河家。我们的村子原来叫尕沙日，甘滩叫妥加，梅坡人住在保安城里。小时候青海的藏族与我们有亲戚，还走动。（117号受访者，67岁，小学，聚居区农民）

⑥有人记得老根子是从河州招上去给藏民当女婿的，一个么两个阿爷是这样招上去的。在马来迟阿訇到藏区传教之前就信仰伊斯兰教了，花寺太爷劝说信教的是那里的藏民，不是保安人的先人。（138号受访者，80岁，聚居区

农民，没上过学)

⑦我们再早的根子是藏民。说的是保安话，藏民的话也不是。我们来到这个地方以后随成了回民，刚来的时候都叫我们“番子”。在同仁因为草地、灌水等问题，因为我们说的不是藏话，被藏民赶了出来。我们的太爷是嘎富荣、嘎德仁，下来之后还上去报仇呢。我们住的这个地方，回民多，姓马的回民多，姓马好一些，所以才姓的马，从爷爷开始的。我们家是吴屯的。我14岁的时候，同仁修寺还去贺喜，我们驮了果子作礼物，还见了夏吾鸿保，那是人家们选的头人。有个阿舅背着褡裢贩大烟，烟被藏民抢了，30块钱的褡裢款交不上，躲到同仁去了。(142号受访者，72岁，聚居区农民，小学)

⑧保安这个名字是从地名来的。有说保安族是色目人，有说保安族是蒙古人。说是蒙古人，因为(根据)保安族是从成吉思汗时代过来的，从蒙古过来的，可能是开路先锋，保安话就是一种蒙古话。说是色目人，是因为(根据)从伊朗上到蒙古做生意，被成吉思汗俘虏了，保安族历来是铁匠，给蒙古人开路的多是色目人的能工巧匠。这些都是爷爷们议论下的。(161号受访者，55岁，高小，聚居区农民)

⑨保安族的来源，传说是成吉思汗东征时遗留下来的工匠，过去的老人们都这么说呢，现在保安人里工匠也多，这种说法比较可靠一点，可能性大一些。(164号受访者，51岁，高中，聚居区农民)

⑩老人们说花寺太爷去那个地方时，当地都是藏族，花寺太爷传教以后有一部分藏族信仰了伊斯兰教，就变成了回民，当地的回民还有一些别的成分。那里回民少，汉民多，两家起了矛盾，回民被打了出来，保安族就是这部分被打出来的人。(177号受访者，66岁，小学，聚居区农民)

①保安族的老根子是从阿拉伯来的，在保安城住了一个时期，与藏民发生冲突，下来之后，左公包的章程一劈两开，在大河家住下了。两三代人以前从阿拉伯下来的。

(179号受访者，80岁，小学三年级，聚居区农民)

②我们保安族老根子是从成吉思汗光阴里来的。那时候，成吉思汗的势力最大，我们是阿拉伯人，成吉思汗大量招工匠，我们被招来在保安城居住，工匠兼军人，在保安时与当地入结婚，耕种土地。住了几代人之后，与当地的土族和藏族发生矛盾，就从上面下来了。我们的先人好像是阿拉伯半岛的“卡伊夫”(记音)人。(189号受访者，55岁，初中，聚居区农民)

③我听说保安族原来的根子是藏族，花寺太爷到那个地方去传教，在他老人家的劝说下随成了回民，已经有年成了。那个地方当时随了花寺太爷的人多。(183号受访者，71岁，小学，聚居区农民)

④保安族的根源是西藏的鞑子。我们原来住在青海同仁的保安，有几百年了。花寺太爷传教去的时候随成了回民，就是保安回族。原来有人叫我们“保安鞑子”、“保安回”。(186号受访者，80岁，聚居区农民，没上过学)

⑤我们保安民族，原来是蒙古人，被追到东乡了，又从东乡到了同仁，我们说的是蒙古话，与东乡话有些相投。在大河家，我们的语言与其他人不一样，所以才成为保安族。我们的习惯都是按藏民的做的，我们的信仰是伊斯兰教。(188号受访者，80岁，聚居区农民，没上过学)

⑥保安族是从同仁来的，听说那里的回族和藏族在农业生产上起了矛盾，就迁到这里来了，有一百多年了。听老人们说保安回族的老根子在今天的巴基斯坦。(211号受访者，44岁，小学毕业，聚居区农民)

⑦听父亲、爷爷说，保安族是从青海同仁保安城来的，

以前那里民族多，语言不同，被人欺负，逃了出来。在保安的时候不是回民，到了大河家以后这里都是回民，我们就随上了。（212号受访者，30岁，小学，聚居区农民）

⑱我们原来是四川保定府的人，迁到保安打了个城住下了，那个城就叫保安城。后来，花寺太爷上去传教门，尕沙日、下庄、大庄、郭麻日的藏民都随成了回民。出了矛盾，回民都迁到这里了。尕沙日是蒙古人。（230号受访者，87岁，没上过学，聚居区农民）

⑲我们的老根子是蒙古人，是蒙古回民。尕沙日原来都是蒙古人，一半人走了，一半人没有走就当藏族，改信了佛教，大家说的话一样，他们原来不养猪，解放前也不吃猪肉。（270号受访者，89岁，上过两年学，聚居区农民）

⑳保安族是从同仁来的，听说是成吉思汗时到同仁地方的蒙古人，我们的语言与蒙古话相投着呢。传教的人从阿拉伯过来，所以信了伊斯兰教。（294号受访者，28岁，小学，聚居区农民）

上列20段谈话记录覆盖了所有能对自己的“历史”说出一二的农民受访者。从中我们可以区分出记忆、传说和想象这三种不同的叙事方式。与民间普通农民的“历史”相比，行政干部以及教师的“历史”要条理化了许多，可大致归为六类：

第一类：不深究历史。例如：

①保安族原来是同仁的穆斯林，因为人少，发生冲突以后被赶了出来，那时候也不是保安族，矛盾发生后逃到现在这个地方，离现在有一百四十多年的历史。当时说的语言与当地人不一样，一直被叫了个保安人，因为原来的地名而得了族名。保安族没有文字，现在追述历史只能道听途说，其实就是发生了个矛盾这么回事。我对民族的根源不追不问，没啥意思。如果非要追的话，可能是回、撒拉或者其他民族派生出来的。现在保安族和东乡族都认为

自己是信仰伊斯兰教的色目人，东乡族因地名命名，有人想改族名，和中亚的哪个民族靠上，这也影响到保安族中的一些人。（048号受访者，50岁，高中，临夏州干部）

②保安族的历史，只能说从青海同仁迁移过来的，再往上追，恐怕没有多少有力证据。这与东乡族有相似之处，更早可能都与回族一样来源于色目人。历史对保安族的民族性格、心理素质影响很大，这是保安族最重要的地方。至于我们最早的先人是从哪里来的，对于现在并不重要。

（047号受访者，40岁，大学本科，临夏州干部）

第二类：保安族来源于蒙古人。例如：

①保安族的族源惟一有说服力的证据是语言。保安语属于蒙古语族，自称“蒙古”（menggul），保安话一直用蒙古族的自称指自己人，只有“我们”这一个意思。（016号受访者，36岁，大学本科，临夏州干部）

②小时候听父母讲保安族从青海同仁迁来，村里的老人们说保安族和东乡族一样，是蒙古人落在最后头的几个部落，到处挨打，所以流落到了这里。（098号受访者，50岁，大专，积石山县干部）

③我们的老根子是青海黄南保安人，原是成吉思汗蒙古人的后裔，蒙古人失败了以后到保安住下的。我们的语言与藏族不一样，是蒙古语。我们只知道忽必烈，我们可能是忽必烈的散兵。分出去的裕固族、东乡族和保安族都一样。我们后来随了回回，有156年。在同仁随上的，当地的藏族头人不答应，我们跑到了郎加部落，他们把我们解救到撒拉人那里。保安人随教，是花寺太爷，一个好老人家，劝下的。当地头人说信仰伊斯兰教不行，是把先人卖过的行为，坚决不答应，还杀得不行。说我们保安人是色目人，我不能接受。我们是成吉思汗的后代，英雄的后代，这是毫无疑问的。我们是蒙古人，我们信了伊斯兰，

当了回族，我们的先人为了信仰被人杀过，我们更加自豪，因为我们的信仰坚定。我们信仰的伊斯兰教是从中亚那边传过来的，但我们人不是中亚人。中国的回回，都是随下的，哪一个不是？撒拉人是从中亚过来的，是撒马尔罕人，征发到这里来的。不承认自己是蒙古人的后代，人家有人家的原因，但不管怎么，说老实话，这是“老的没了，小的不孝”。（105号受访者，78岁，民族学院干训部，积石山县退休干部）

④从语言上看保安族可能是从蒙古族里分出来的回族，这种可能性最大。不同意这种说法主要是因为宗教的原因，因为蒙古族不信仰伊斯兰教，并没有历史根据。（180号受访者，65岁，大专，积石山县退休干部）

⑤说保安族来源于西亚或者中亚的色目人，恐怕要对青海同仁地方的民族变动历史文献作深入细致研究，能拿出真正有力的证据才行。保安族就是改信伊斯兰教的蒙古族，那又怎么样？这也是完全可以接受的历史，中国的穆斯林有几个不是改信伊斯兰教的？为什么非要把自己认定为色目人的后代？（050号受访者，39岁，大专，临夏州干部）

⑥关于保安族的来源问题，说法不一。一说是东乡族，一说是阿拉伯的色目人，一说是蒙古人。我的看法，根据各方面的因素，保安族是成吉思汗西征之后又向南征时带来的蒙古人。当时在东乡、同仁等地都有留下来的。蒙古人当中可能也混有极个别的阿拉伯人。因为保安族穿的衣服、包头、系腰、摔跤等都与蒙古人一样，我们的语言也与蒙古语一样。在同仁呆的时间长，染上了藏民的习惯。我不同意前面两种说法。色目人说出于民族狭隘观，蒙古族信仰佛教，而色目人是正统的穆斯林。其实蒙古人也有两部分，其中一部分就是穆斯林。在上面的时候随的是铁老教，过去说“花寺太爷是惟一的神”，不叫“胡大”叫“啊，

花寺太爷”。现在只颂安拉。现在认为保安族来源于蒙古人的是少数，多数人认为保安族来源于色目人。但我坚持自己的看法，色目人的说法没有依据，是本县的一些人的想象。（264号受访者，70岁，初中，积石山县退休干部）

①关于保安族的来源，说法多得很，我看保安族各方面都像蒙古人。对于民族历史，应当尊重历史，实事求是。但一些领导干部考虑到宗教问题，认为承认蒙古或者藏族源就是叛教，他们自己说不出个名堂，但又限制别人来讨论研究，他们笼统地说是色目人，听起来有点对，但根本经不起推敲。语言上为什么我们说蒙古语？生活习惯上为什么那么像蒙古人？保安族信仰伊斯兰教是后来的事情，大概不上200年，我们的爷爷们都说过，是花寺太爷教化的。这种说法非常确定，是毫无疑问的。现在有些半大老人否认（这一点）是死要面子，说保安族是半路信教的不好，信教的历史长一些就越正统一些，越有面子。（267号受访者，52岁，高中，聚居区小学高级教师）

第三类：色目人说。例如：

①从语言上看，保安语属阿尔泰语系，与东乡语、蒙古语同属一个语系。人是从青海同仁来的，在那里因为保安族信仰伊斯兰教，与当地的藏族发生了冲突，被赶了出来。青海同仁过去的保安三庄的藏民说的话与保安族没有一点区别，前几年听说他们要求改为保安族。因为保安族从同仁来，刚来的时候穿的、用的、做事情的方法都挺像藏民，所以有些人说保安族是藏民改信伊斯兰教以后形成的。总的祖籍还不在于同仁，都是从外面来的，西亚嘛什么地方，保安族不是从藏民中来的。关于杨妥家的说法，我没有听说过，我听说的就是从外面来的，从西亚来的。保安族历史的问题主要是因为没有文字，东西没有保留下来。（046号受访者，55岁，大专，临夏州干部）

②保安族史志中的各种观点都不专业，保安族就是中亚的穆斯林。成吉思汗打到叙利亚、中亚，队伍中有一条政策，妇女和工匠不杀。保安族就是这批人。蒙古人把这些人放到队伍中，这些人接触的是蒙古人，被他们统治，为他们服务，在这个过程中学会了蒙古语。这些人的伊斯兰教信仰非常牢固，所以一直没有被蒙古人同化。保安族居住在临夏这么个小地方，但保安腰刀却那么驰名，这就是这种工匠的遗存。炼铁、加钢到20世纪初还是技术性很强的活，这种技术一直不对外传。撒拉族、土族和保安族住在一起，他们为什么不做铁匠活？要说经济上保安族一直并不比他们差。回族的冶铁技术是向保安人学的，但他们的加钢技术不行。如果说保安族的技术是向别的民族学的，那与保安族生活在一起的民族哪一个的技术比保安族强？那种说保安族是从哪个民族分化蜕变过来的说法纯粹是想当然。保安族妇女戴的帽子是中亚、中东地区的样式，90年代我在沙特还见到过。过去保安族穿的牛皮做的靴子“罗踢”也是中亚的东西。保安族所以形成一个单一的民族，是因为语言。但语言是变动的，没有纯粹的语言。各种社会活动中交流的需要使语言互相吸收，发生变化。保安族在同仁与藏族共处几百年，语言中有大量藏语借词，有一些人对藏族有亲切感，这是正常的。但据此说保安族与藏族有渊源关系，这是不能同意的。任何一个会说保安话的保安人放到蒙古、土、东乡、达斡尔族中间，用不了多长时间，他们之间就能通话。但放到藏族中就决没有这回事情。保安族中只有极个别的生意人会说藏语。保安族与藏族是一个经济共同体，与回族、东乡族、撒拉族是一个宗教共同体，与蒙古族、土族、东乡族、达斡尔族是一个语言共同体。人与人之间的关系是多样化的，民

族之间也一样，不能用一句话简单地概括。就像一棵树，在生长过程中嫁接了许多其他树枝，结的果子肯定要变味。保安族就是在这样的场景中形成的。可以这么说，保安族是以中亚穆斯林被驱赶到蒙古大军中进行后勤服务的这些人为主，为了生存和交流学会了蒙古语，依然保留了伊斯兰教信仰（因为在蒙古军营中伊斯兰的生活习惯与蒙古士兵的没有什么冲突），安定下来以后通过婚姻吸收了其他民族的成分，发展壮大而形成的。（008号受访者，60多岁，大学本科，退休干部，居住在兰州市）

③《保安族简史》很简单，不完整、不全面，需要下功夫搞出一个比较完整、大家都能接受的历史。听老人们讲，“保安”是个地方，大概起源于蒙古进犯西亚后返回来时，保安是个军事要地，蒙古人的军队和他们的俘虏就驻扎在那里，形成了移民。那里有三个庄子说保安话，其他村子说藏话。移民和当地人结合了以后形成了保安语言，属于蒙古语系。保安语为什么和东乡语一样属于蒙古语系？保安语和东乡语算数一模一样，原因就是他们都是色目人的后代。我们李家和梅坡人是城里的人，城里人不说保安话，因为城里人参与各种手工业，有的打马刀，有的做生意，多数都是军匠，为讲汉语的军匠服务，保安话不多说，慢慢的就不说了。城里的军匠是保安族那么弱小却能生存下来的主要原因，保安族在同仁的时候可以制作火枪等当时很先进的武器。之后民族内部有了分化，我的堂兄叫马登魁，他说我们下来的主要原因是曾经有一位临夏去的大阿訇马来迟到同仁呆了很久，在他的劝诫下，有一部分人随了伊斯兰教，有一部分人仍然信佛，原来在同仁，穿红裤子的人都是一样的。在马来迟阿訇传教之前，当地人的教门有没有形成还不好说，活佛是有了。我们逃出来的人按照“左公包的章程一劈两半”，被安置在了大河家。

甘河滩住的是郭麻日人，大墩住的是尕沙日人，高李住的是年都乎人，这是保安三庄。三庄应原样套上，改了就不是历史了。（051号受访者，69岁，民族学院干训部，临夏州退休干部）

④关于保安族的历史，听老人们说过一半句，从书上也看了一些。保安族的祖先在阿拉伯国家，因为战争，有的参军，有的做生意，分布到了青海，与其他民族通婚，形成了保安族。后来在青海同仁定居，期间由于民族矛盾迁徙到积石山县，在保安三庄和刘集的高李、肖家以及乱藏、柳沟乡的一些地方定居。（190号受访者，46岁，初中，积石山县干部）

⑤保安族的来源其实很复杂。有一部分就源于回族，他们也可大致分为三部分，一部分是河州的王姓，经商到同仁，久住以后娶了当地的女子，另外两部分分别来自陕西和四川，可能都是当兵的。保安族里蒙古人的成分不是主要的，因为当时蒙古人的自我意识很浓，一般不与外族通婚。语言只是组成民族的因素之一，但不是最主要的。人口的主体不是蒙古人，所以才没有被蒙古人同化。保安人的色目人的体质特点比较明显。保安人到同仁的时候，统治者是蒙古人，保安人是匠人，为统治者服务，内部事务基本自治。而被统治者是藏族。保安人实际上是蒙古人统治藏族的工具。保安人在蒙古人和藏族的包围之中没有被同化，一是由于宗教信仰，二是由于保安人是一个职业集团——军匠。（086号受访者，42岁，大学本科，积石山县干部）

第四类：来源于藏族说。例如：

①保安族原先是藏族。是花寺太爷教育过来的。这种说法是1955年上面来人与甘河滩的老人们座谈时听到的，当时我参加了座谈会。老人们当时谈到伊斯兰教在中国的

传播历史，保安人信仰伊斯兰教到现在大概有三百来年的历史吧。(093号受访者，72岁，高小，积石山县退休干部)

②旧时间老人们传说，保安人是从青海保安来的，原来是藏民，一部分人信了伊斯兰教，与其他人起了矛盾，才迁到这里来的。因为是从保安城里来的，所以成了保安人。(134号受访者，70岁，高小，积石山县退休干部)

第五类：来源于土族说。例如：

保安人信仰伊斯兰教是从同仁开始的。忽必烈的队伍里有一部分蒙古人信仰伊斯兰教，还有部分回族、汉族到了同仁，当地的人在花寺太爷等传教的时候随上信了伊斯兰教。这些是保安族的前身。我们从同仁出来的时候是从土族中间出来的，不是从回族中迁过来的，本来我们是土族，因了个地名叫“保安人”，从而形成了保安族。也可以说保安族是信仰伊斯兰教的土族。(263号受访者，72岁，大学，积石山县退休干部)

第六类：综合说。例如：

小时候根本没有听老人说起过保安族的历史。我对保安族历史的认识都来自书本，关于保安族的历史，有关书籍中已经写的比较清楚了。保安族可能是成吉思汗从中亚带来的色目人，在青海那个地方与当地的各民族融合以后形成的。人们说的几种来源都有可能。保安族的形成是一个各种人混合的过程，可能不是单一的什么人传下来的。各个民族都是这样。(217号受访者，35岁，大专，积石山县干部)

实际上，关于民族的历史，总的来说只有两种观点：一种认为保安族是正统的穆斯林，与其他民族没有什么渊源关系；另一种认为保安族与别的民族有渊源关系，可能与蒙古族的关系最大，信仰伊斯兰教是宗教传播到传统的居住地以后的事情。第一种观点的特点是广征博引，力图自圆其说，使色目人之说成为定论，而第二种

观点的特点是力图用最浅显的事实说话；在分析第一种观点的漏洞及其产生的社会原因时进一步推论历史的可能。

历史观的结构特征：谁确定了民族的历史

在访谈中，受访者提到的保安族可能的来源共有 7 种，包括中亚穆斯林——色目人、蒙古人、土族、藏族、东乡族、回族、各民族混合。有相当多的受访者表示对本民族的来源不关心，或者不知道这方面的事情，这部分受访者占总数的一半以上（详见表 16—1）。在谈到自己对民族来源的看法的 119 位受访者中，认为保安族来源于蒙古人的最多，有 33 人，占 27.7%；其次是色目人，有 26 人，占 21.8%；回族，23 人，占 19.3%；藏族，18 人，占 15.1%。

表 16—1 受访者认为的保安族几种历史来源的分布

民族来源	人数	百分比
中亚穆斯林	26	10.4
蒙古人	33	13.3
土族	5	2.0
藏族	18	7.2
东乡族	3	1.2
回族	23	9.2
各族混合	11	4.4
不关心或者不知道	130	52.2
合计	249	100.0

认为保安族来源于色目人的受访者集中在 31~70 岁四个年龄段，比例最高的是 41~50 岁年龄组。认为保安族源于蒙古人和回族的受访者在 50 岁以上三个年龄组的比例都较高。这种年龄分布说

明,对“民族历史”的关注程度与人们的社会参与程度有关。更深入地参与社会生活的受访者,他们中间认为保安族可能来源于色目人或者蒙古人、回族的比例较高(详见表16—2)。从人们对本民族来源的知识或态度与年龄的关系可以看到,年龄越轻的受访者越不关心保安“民族”的历史,或对保安族的历史知之甚少。但人们显然不是对所有的历史都不感兴趣,比如对国家的历史、对教派的历史,人们知道得可能更多。这在另一个角度也可能说明,随着时间的推移,人们越来越不关心本人所属的这个处于基础层次的群体的历史。但同时数据也暗示了另一种可能性,随着年龄的增长和社会参与程度的提高,人们对历史的关注点可能会从广泛的社会层面转移到非常具体的一个群体的范围,因为人们在现实生活中可以感受到历史与现实的某种关联。

表16—2 族源观与年龄(人)

族源	年 龄							合计
	①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	
中亚 穆斯林	1	1	5	8	4	5	2	26
	2.9%	3.1%	11.6%	27.6%	12.1%	15.6%	4.4%	10.4%
蒙古人	—	3	6	3	7	7	7	33
	—	9.4%	14.0%	10.3%	21.2%	21.9%	15.6%	13.3%
土族	—	—	—	1	2	—	2	5
	—	—	—	3.4%	6.1%	—	4.4%	2.0%
藏族	—	1	5	2	1	2	7	18
	—	3.1%	11.6%	6.9%	3.0%	6.3%	15.6%	7.2%
东乡族	—	1	—	—	—	—	2	3
	—	3.1%	—	—	—	—	4.4%	1.2%
回族	—	—	3	1	5	6	8	23
	—	—	7.0%	3.4%	15.2%	18.8%	17.8%	9.2%

续表

族源	年 龄							合计
	①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	
混合	—	1	4	—	2	3	1	11
	—	3.1%	9.3%	—	6.1%	9.4%	2.2%	4.4%
不知道 不关心	34	25	20	14	12	9	16	130
	97.1%	78.1%	46.5%	48.3%	36.4%	28.1%	35.6%	52.2%
合计	35	32	43	29	33	32	45	249
	14.1%	12.9%	17.3%	11.6%	13.3%	12.9%	18.1%	100.0%

说明：①21岁以下；②21~30岁；③31~40岁；④41岁~50岁；⑤51~60岁；⑥61~70岁；⑦71岁以上。

不同职业者对民族来源的看法的分歧主要表现在色目人、蒙古人、藏族和回族四种可能的族源上。农民认为保安族来源于藏族和回族的比例较高，非农职业者认为保安族来源于色目人、蒙古人的比例较高（详见表 16—3）。数据说明，农民更多地从实际社会接触的角度分析民族的来源，他们脑海中的民族历史都不久远。非农职业者则能够从更广的历史、社会范围中去寻找问题的答案，在他们中间持色目人族源观的受访者与持蒙古人观念的比例相当，而前者的年龄分布更年轻一些——他们中间更多的人最近十年间在职业生涯中发挥作用，更有能力影响民族历史的写作和定论。

表 16—3 族源观与职业

族源	职业		合计
	农民	非农职业者	
中亚 穆斯林	10	16	26
	6.8%	15.7%	10.4%
蒙古人	17	16	33
	11.6%	15.7%	13.3%
土族	4	1	5
	2.7%	1.0%	2.0%
藏族	14	4	18
	9.5%	3.9%	7.2%
东乡族	3	—	3
	2.0%	—	1.2%
回族	20	3	23
	13.6%	2.9%	9.2%
混合	5	6	11
	3.4%	5.9%	4.4%
不知道 或不关心	74	56	130
	50.3%	54.9%	52.2%
合计	147	102	249
	59.0%	41.0%	100.0%

教育程度在大专及以上学历的受访者更多地认为保安族来源于色目人、蒙古人以及各有关民族的融合；高中和中专组不关心或不知道本民族来源的比例最高；受教育程度在初中及以下的受访者认为保

安族来源于回族和藏族的比例较高（详见表 16—4）。

表 16—4 族源观与受教育程度

族源	受教育程度			合计
	初中及以下	高中或中专	大专及以上	
中亚 穆斯林	12	4	10	26
	7.7%	6.7%	29.4%	10.4%
蒙古人	18	7	8	33
	11.6%	11.7%	23.5%	13.3%
土族	4	—	1	5
	2.6%	—	2.9%	2.0%
藏族	16	2	—	18
	10.3%	3.3%	—	7.2%
东乡族	3	—	—	3
	1.9%	—	—	1.2%
回族	21	1	1	23
	13.5%	1.7%	2.9%	9.2%
混合	5	3	3	11
	3.2%	5.0%	8.8%	4.4%
不知道 或不关心	76	43	11	130
	49.0%	71.7%	32.4%	52.2%
合计	155	60	34	249
	62.2%	24.1%	13.7%	100.0%

根据数据可以推断，对占人口绝大多数的受教育程度较低的人

们来说,族源反映了人们的认同,现实的社会、经济活动和家庭口述史对人们的观念影响很大,但他们的观念不会影响“正式”的历史文本。高中和中专组的受访者总体上来说最不关心本民族历史来源,从这部分受访者的职业地位分布来看,他们的主体既不属于农民,也不属于那些可以对本民族的事务发表看法的层次。相比之下,大专以上教育程度者对民族的历史几乎都有一套自己的认识。所以,对于民族来源的看法的分歧主要存在于受教育程度在大专及以上的受访者中间,即色目人说和蒙古人说的分歧。这样看来,民族历史的研究和写作,主要是保安族知识分子的事情。他们的喜好,他们的史学素养,他们的眼光和见地,决定着民族的历史。

族源观念与教派的关系是,认为保安族源于色目人的受访者在高赵家门宦中的比例最高,来源于蒙古人的比例在崖头门宦中比例最高,来源于回族及不关心或不知道民族历史的受访者在格底目中的比例最高(详见表16—5)。这种分布状况说明,格底目对回族的认同程度非常高。保安族中的格底目主要是梅坡人。前文曾经注意到保安族中间的门宦具有较强的族群色彩,在对本民族来源的看法上,也反映了这种族群色彩。两个门宦对于族源的这种分歧,具有丰富的意味。

表 16—5 族源观与教派

族源	教派				合计
	高赵家门宦	崖头门宦	格底目	新教及其他	
中亚 穆斯林	15	6	2	3	26
	16.5%	7.7%	3.7%	11.5%	10.4%
蒙古人	9	20	1	3	33
	9.9%	25.6%	1.9%	11.5%	13.3%
土族	—	4	—	1	5
	—	5.1%	—	3.8%	2.0%

续表

族源	教派				合计
	高赵家门宦	崖头门宦	格底目	新教及其他	
藏族	9	2	6	1	18
	9.9%	2.6%	11.1%	3.8%	7.2%
东乡族	2	1	—	—	3
	2.2%	1.3%	—	—	1.2%
回族	5	6	10	2	23
	5.5%	7.7%	18.5%	7.7%	9.2%
混合	1	6	3	1	11
	1.1%	7.7%	5.6%	3.8%	4.4%
不知道或不关心	50	33	32	15	130
	54.9%	42.3%	59.3%	57.7%	52.2%
合计	91	78	54	26	249
	36.5%	31.3%	21.7%	10.4%	100.0%

显然，在接受访谈的人们中间，认为保安族来源于色目人的比例并不是很高，但这种历史观却写进了有关保安族的文献中。

历史构建与现实社会因素

访谈中，一位受访者讲到了这样一个故事：

有一位汉族学者研究蒙古语，根据他的语言调查，保安语是一种保留了很多规范的古蒙古语的语言。他非常高兴，因为这说明，保安族可能曾经是蒙古人，这无疑对解决保安族的来源问题很有帮助。在庆祝他的语言调查顺利完成的宴会上，他非常兴奋地讲出了自己的收获。可是，

令所有在场的人都吃惊不小的是，一位向来支持这种语言研究的保安族领导却对此大发雷霆，用非常厉害的方言当面质问这位学者，凭什么说保安族是蒙古人的后裔！之后不久，在一些出版物中，保安族的历史来源改写成了中亚的色目人。

那么，人们为什么要这样表述自己民族的历史呢？以下几位受访者的话代表了人们对这个问题的回答。

①50年代研究保安语属于阿尔泰语系蒙古语族，词汇对照蒙古语、东乡语、保安语、达斡尔语基本相似的词汇在1000以上。有蒙古族学者据此认为保安族是蒙古族的一个部落。这种说法除过语言之外，保安族的经营活动、生活习惯、保安腰刀、宗教信仰、住房等等什么都不同，与蒙古族根本不像，保安族普遍接受不了。我国的政策是民族的历史要由本民族接受才行。光有语言说明不了问题。

《概况》中关于族源的说法是我当县长时主持讨论定下的。为此曾作过大量的调查研究。大墩是原来的朶沙日，甘河滩是原来的妥加（下庄），梅坡是原来的城里人。梅坡人现在还叫“营伍人”，他们的来源复杂。保安人中真正的色目人也不多，与其他杂姓融合后姓氏多了，正宗的保安人姓马。假如蒙古族也是信仰伊斯兰教的话，也许大家能够接受保安族源于蒙古的说法。（052号受访者，69岁，大专，临夏州退休干部）

②色目人是当时的少数民族，保安族可能是色目人与当地人、蒙古人融合以后形成的。蒙古族不是少数民族，说保安族来源于蒙古族，就抹杀了保安族最重要的民族特点，所以保安族不能接受。（084号受访者，35岁，大专，积石山县干部）

③我们的祖先，可能跟东北的鲜卑有一定的联系，也就是说可能与蒙古族同源。一些人一直从东北辗转流落到

青海，多少年不土不藏，后来信仰上发生了分歧。这是我自己自己的想法。县里和我们保安族的一部分学者认可的是色目人说，元朝的时候人分四等，亲军、探马花赤那都是贵族。现在看这种观点是站不住脚的。忽必烈实行的是屯兵制，元朝皇室有一个王子信仰了伊斯兰教，发动过政变，东乡族和保安族是一个来源。我们的先人，说蒙古话，穿蒙古袍，缠头不是台斯达尔而是蒙古人的缠法，我认为我们就是信仰伊斯兰教的一部分蒙古人的后代。先人停在同仁，与边民等，与当地的人联姻，生活上留下了各个民族的痕迹。蒙古势力衰弱以后，一部分人信了伊斯兰教，一部分人随了藏族。我们民族离开了故土，民族的文化没有历史记载，现在能说上的最远只有三四百年。民族历史，何源何流随自己，保安族的简史是经过老人和官方认可的。不认可我们来源于蒙古人是虚荣心在作怪。因为现在门宦、教派之间有竞争，说自己来源于色目人好像自己就是正宗的穆斯林，这是在往自己脸上贴金，害怕遭人歧视。保安族现在的文化处境就是藏族不是藏族，土族不是土族，又不敢承认自己与蒙古族的关系，又不愿意放弃作为一个民族要有文化特点的观念。（262号受访者，70岁，高中，积石山县退休干部）

④我同意真正的语言学家调查之后得出的结论，保安族就是信仰伊斯兰教的蒙古人。历史不能编造，人们认为蒙古族信仰佛教，一说我们来源于蒙古人，脸上不光彩。保安族和色目人没有关系。东乡族的历史由原来的蒙古人写成了色目人，保安族中的一部分领导干部也信了自己是色目人的后代。《简志》初稿中认为保安族是蒙古族、藏族、回族和汉族混合而形成的，审稿的时候就要改成色目人一说。当时我不同意，他们还专门来劝过我，说保安人来源于色目人这种说法说明我们保安族是正宗的回回。其实并

没有什么压力，人们只是为了争一个穆斯林的正统。(263号受访者，72岁，大学，积石山县退休干部)

⑤保安族的来源可以说是回族、蒙古族、藏族通婚后形成的，但不能说保安族是从蒙古族来的，这是因为从宗教信仰的角度讲人们在感情上接受不了。宗教信仰是最古老的事情，比民族早，比语言也早。(313号受访者，34岁，大专，积石山县干部)

作为旁观者，一位当地土族说：

同仁的隆务有我们土族，那个地方的人很杂，有藏族、蒙古族以及中原过去的许多汉人。后来，回教传教过去了，一部分土族随了回民。回民造反的时候，当地的头人们联合起来把那里的回回都给赶走了，我们那一部分随了回民的人与一部分回回一起来到了大河家，成了现在的保安人。他们现在不愿意提到与土族的关系，原因有两个，一个是宗教的原因，为了表示信仰虔诚、正统；另一个是可能害怕当地穆斯林的歧视。移民到了穆斯林地区，汉民都得跟着回民走，何况他们随了教的人。现在保安族的族源、历史已经基本定型了，只有服装还没有定型，他们内部穿的就 不一致，几个人大代表穿几种样式。为此县里决定在征集的基础上重新设计，让保安族的服装也定型。

另一位旁观者，一位撒拉族阿訇说：

回族与伊斯兰教融合，人们把宗教关系同血缘关系混到一起去了。伊斯兰教只认可造物主，认识穆罕默德的使命，不能局限于民族、国家。但论到血缘上，穆斯林可能超越它相互认同，也可能彼此区分得很清楚。人们对自己的血缘找不到满意的答案，就把血缘往宗教上面引，认为说自己的祖先是阿拉伯人、中亚人，心理上有一种荣誉感、高贵感。这只是一部分人的心理吧。

甘青地区的穆斯林社会，是一个以伊斯兰教为中心的社会，日

常生活中的群体地位不仅取决于政治、经济实力，有时也会受其与核心宗教理念的的距离的影响。例如在新教派为主导的社区，“教门粗”的个人和群体是不会享有很高社会地位的。甘青地区穆斯林的主体是回族，对于回族的来源，现在在本民族内部比较公认的说法是自唐朝开始的阿拉伯移民以及更大量的随蒙古军队的征服而遍布东亚大陆的色目人与各地的当地人融合而坚持信仰伊斯兰教的人，这种部分血统来源于色目人的民族建构因为回族在穆斯林社会中的绝对多数地位逐渐成为一种代表“正统血缘”的观念，而与色目人没有直接关系的族群在人们的观念中显然是“半道来的”、“不正宗的”穆斯林。塑造一种能够说明自己是正统穆斯林的历史，是具有社会声望价值的。人们真正在表达的其实是一种宗教认同。

在实地调查中观察到，甘青地区回族、东乡族、保安族、撒拉族四个穆斯林民族之间的关系是非常融洽的。如果说本项研究所描述的保安族与回族等民族的关系还不具有推论到各个民族中去的价值的话，起码，在保安族的民族关系方面，调查中观察到的是一种平等、团结、水乳交融的相互关系。但是，在这一地区教派之间的关系可能不是那么融洽的。教派之间的纠纷最表面化的症结是在为“谁才在宗教修持上是最正确的”而争斗，这种“说事”的由头自然指向与宗教正统有关的族群身份问题，涉及血缘身份的正统性问题。也就是说，如果社会中存在对一些群体的“区别对待”现象的话，造成这种区别对待的价值判断标准是宗教，区别的对象是教派而不是民族。当一种教派具有鲜明的族群背景的时候，族群身份可能是要承受社会压力的。高赵家门宦的受访者更多地认为保安族源于色目人，相反，崖头门宦的受访者更多地认为保安族源于蒙古人。

关于保安族源于蒙古人的说法，上面提到的不少人参照的是新中国成立前保安人的社会精英如马建业、马铭骥等人的解释，这不禁令人产生这样一个疑问：为什么新中国成立前社会政治条件下人们并不注意是不是“正统”，而共和国成立以后争个“正统”的名分变得重要了呢？

以下两位受访者的话反映了一种现实的心理逻辑：

①保安族的语言形成是不容易的，需要很长时间，那种据此认为保安族是回、汉、蒙古和藏族混合而成的观点，保安族接受不了。我倾向于那种保安族、回族、东乡族和撒拉族同时形成的观点，虽然没有有关的文献记录，也没有听到过有关的民间传说，我还是相信保安族具有独特的历史和来源。（003号受访者，64岁，大学本科，教师）

②关于保安人来源于色目人的说法，我同意。这实际上与回族、东乡族的说法一样。关于历史，不论怎么说，首先要本民族接受。有关保安族来源于蒙古人的说法，本民族不能接受，原因很简单，宗教。人们为什么接受色目人的说法，原因也很简单，关键是宗教。（069号受访者，50多岁，高中，积石山县干部）

任何历史都是现代史。在分析保安族的历史表达的时候，可以更深刻地体会到这一点。在现实的民族关系中，虽然在族群归属上多数保安族认同于回族，但保安族与人口规模比它大得多、社会经济政治实力比它雄厚得多的回族是政治上平等的并立关系。这种现实民族关系对历史建构的映射就是如上列两位受访者所说的，保安族在形成的源头和时间上与回族是一样的——潜台词是：“我们不仅在现实中的地位是一样的，我们在历史的形成上也是一样的，甚至具有更多的代表性——因而更独特。现在，惟一不同的是我们的人口规模小一点”。看来，“民族”为人们证明自己提供了话语资源和言说的场域。现实生活中的平等对应了民族历史的同构。

回答上面的问题，需要考虑族群政治环境与社会心理的关系问题。在一个具有族群和文化多样性的社会中，还需要认真甄别在群体演变过程中哪些东西是灵魂，哪些东西是工具，工具是怎样被人们运用的。

关于族群关系的基本理念，新中国成立前只有主导与从属的概念，虽然存在族群界线，但社会生活中没有将这些界线清晰化的氛

围，人们在每一个特定的层次都以适当的族群身份活动，身份完全取决于具体的情境。新中国成立以后，这一切发生了深刻的变化，族群身份固定化了，在这个变化过程中各民族一律平等的理念深入人心。首先是平等已经成为了一种实实在在的社会现实，然后才有这种社会现实对民族历史的映射。这种历史建构现象在我国各民族中是普遍存在的。面对这种现象，真正需要关心的不单是这种被构建的历史本身，更要关心这种历史得以构建的深层社会原因，它被构建出来以后的社会心理效果，它与现实社会生活的互动，这种互动中可能的再构建……换一句话说就是，应该知道“历史”能说什么、“历史”是如何说话的，而且还要学会去听“历史”在说什么。

谁是真正的“保安三庄”

从保安族人口的分布状况就可以看出，保安族主要聚居在四个行政村：大河家镇的大墩、梅坡、甘河滩和刘集乡的高李。另外，柳沟乡的斜套村也是一个保安族比较集中的地方。

在许多介绍保安族的文献中，以“保安三庄”来称呼保安族的聚居地，这三庄指大墩、梅坡和甘河滩。“保安三庄”对于保安族来说，是一个说明其地域特征的象征符号。在以共同地域、共同经济生活、共同语言和建立在共同文化基础上的共同心理素质四个缺一不可的要素来定义“民族”这种群体的语境中，其重要性显而易见。正因为这一点，有关保安族的许多文化、经济活动都在“保安三庄”这个具体的地理空间展开。

“保安三庄”这个叫法的使用，也是一个典型的“他人定义”。一位老人（093号受访者）回忆说：

原来的县长王思成1954年搞水利建设，下了决心，“要把干河滩变成水河滩，把保安三庄都变成水浇地。”三庄的提法这么来的。

如同保安族的识别和命名是从外面来的同时也是从上面来的人

们推动的一样，“保安三庄”的说法也源自外人。但是，外人不是凭空乱说的。在讨论族群的历史时曾经摘出过一段一位住在斜套的75岁的老人（259号受访者，农民，没上过学）的话：

老人们来看大河家，当地的人说南面的山叫烟囱山，老人们说烟囱山是我们的救命山，就住在山下。保安城里的人住在中间，就是现在的梅坡，尕沙日原来在西，就安置在西面的大墩，下庄原来在保安城的下面，就安置在梅坡下面的甘河滩。

如果老人的话是真实的，人们从保安迁移到大河家以后确实是以大墩、梅坡和甘河滩三个村庄为中心定居下来的。而且在老人的话里可以听出，那个时候，三庄的核心是梅坡。

但是在访谈中，“保安三庄”究竟是哪三个村庄，却成了一个问题。如：

①解放以前每年都上去感谢郎加部落，召集30户、甘河滩100户、大墩80户摊钱粮上去慰问，那时的“保安三庄”是这三庄。当时为什么没有算高李，不知道。梅坡是城里头的，咱们是城外的，梅坡人说“大众话”^①，咱们说保安话。保安话还有两种，大墩话和甘河滩、高李、斜套的不一样。现在的“保安三庄”与原来的不一样。（093号受访者，72岁，小学二年级，退休干部）

②梅坡人是原来保安城里杂居的人，有生意人、吃粮当兵的人，到处来的都有。发生矛盾的时候大家集中到了保安城，出逃的时候他们也就跟出来了。他们一直不说保安话，所以这一点是很明显的。保安三庄原来也有，尕沙日即今天的大墩，下庄是甘河滩，高李是郭么日或者是年图乎。梅坡

^① 即汉语。当地还有“中原话”的叫法，也有少数受访者称汉语为“中央话”。甘青地区的多数人使用这些词汇时，“大众”是与清真相对应的概念，“中原”、“中央”是与边疆、方言相对应的概念。

人实际上不是过去三庄里的。现在的保安三庄是解放的时候为了行政的方便定下的，实际的保安三庄应该是大墩、甘河滩、高李。（172号受访者，66岁，小学四年级，农民）

看来，问题主要出在梅坡算不算“保安三庄”上。探讨这个问题时，人们提到保安族内部的差异。例如：

①保安人迁移的时候就有两部分，一部分是城里说汉语的“营伍人”，他们的后裔是梅坡人和高李的李家人；另一部分是保安城外下庄和尕沙日村讲保安话的人，下庄人的后裔一部分形成了甘河滩、魏嘴、斜套、安民湾、阳洼、石家洼、肖家七个自然村，还有一部分到大河家后又继续向乜藏迁移，半年后被马麟赶了出来，历经艰辛才在高赵家落了户。尕沙日人后来形成了大墩、上五家、尹家山、燕麦墩四个自然村。（015号受访者，50岁，大专，临夏州干部）

②梅坡人是从中原上去的，原来是回民。我们尕沙日、年图乎、下庄人是藏民随上的，我们原来肯定是藏民。两部分人的来源不一样。（268号受访者，76岁，没上过学，农民）

③梅坡他们不是保安族，他们不懂保安话，他们是从保安下来的回族。（165号受访者，70岁，小学四年级，农民）

如果想重新确定“保安三庄”，最有力的理由是梅坡人不算是真正的“保安人”。这实际上是一个移民群体的内部区分问题。这个问题将观察的视野带入族群演变的现代时空。

首先来看梅坡人到底有什么特别之处。上述几位受访者已经指出了，梅坡人不说保安语。这是人们注意到的第一点主要区别。梅坡人原来是回民，是杂姓，来源复杂，跟“我们”不是一个老根子。这是人们注意到的第二个区别。另外有一个区别较少被受访者提到，即258号受访者（62岁，高中，农民作家）所说：

在我们保安族的村子里，一般都有好几个教门，但各个村子的比例不一样。大墩主要是崖头，其次是高赵家，老教和新教都很少。甘河滩绝大多数是高赵家，其他教门的很

少。高李主要是高赵家和崖头，格底目和新派少得很。梅坡和甘河滩像呢，但主要是格底目，其他教门的少。门宦家联系密切得很，走动多、亲戚多，有事照应得也多。格底目就不一样，除了上寺，修五功，没有别的事情，大家的联系淡一些。现在因为教门的缘故，甘河滩、高李还有大墩走动得多一些，人们觉得那三个庄子更亲密，更像是一家人。

据有些老人回忆，保安人刚刚迁到大河家的时候，只有梅坡人能讲流利的汉语，他们对当地的“规矩”知道得多一些、理解得透一些，保安人那时候出头露面、与外人打交道时都离不开梅坡人。所以梅坡在三个村子里处于核心地位。在 20 世纪 80 年代以前，人们一直紧密地认同在一起。如一位受访者（257 号受访者，67 岁，没上过学，念过几年经，农民）说：

我们梅坡人是不说保安话，但是大家的处境都是一样的，我们保安人也好，大墩人也好，甘河滩人也好，我们与西番一起住了，野性大，个性强，全番子不是也是个半番子。保安话我能听懂七八成，但说不上来。

过去将人们紧紧联系在一起的纽带是共同的经历和现实处境。这种纽带在今天发生了变化。保安人普遍掌握了汉语，熟悉并且已经进入到当地的社会生活中去了。社会生活中，身为保安族必须动用整个族群的力量来保护自己的需要已经不复存在了。这样，梅坡人的核心地位也就失去了。由于教门的差别，梅坡人与其他村庄之间缺少一种更经常、更普遍化的联系渠道，自然会离其他保安族远一些。但是，这种变化本身并不会引起人们对于这些区别的重视。

区别渐渐浮出水面，主要的决定因素来自两个方面。保安族聚居区是干旱、半干旱地区，水资源紧缺。新中国成立以后，在政府的大力扶持下，人们投入了艰苦的劳动，以保安族固有的群体协作精神修建了从峡谷引水灌溉的渠道，大大提高了农作物产量的稳定性。20 世纪 80 年代以来，农村的生产组织方式发生了变化，集体分解为单个的家庭，能否得到灌溉，直接影响着人们的生活水准。

而随着积石山植被遭到持续的人为破坏，生态环境恶化了，使土地得以滋润的峡水从股股涓流变成了大山的泪滴，争水成了每年的生产过程中最紧张的事情，“三庄的感情在争水的事情上伤下了。这有点像我们的先人在上面时跟人家争水呢。”这是由于自然生态决定的一个方面。而另一个方面，则是社会的。

①解放以后，我们是保安族，但没有按保安族对待。

保安三庄里面没有高李，可能是因为梅坡的干部多。现在我们要求把我们算成保安三庄，保安三庄应该是甘河滩、高李和大墩。（165号受访者，70岁，小学四年级，农民）

②自治县成立以后给保安族修路、修渠、压自来水，但是我们高李从三庄里除过了，没有享受三庄的待遇。我们高李可是真正的保安人啊。（177号受访者，66岁，小学，农民）

“保安三庄”作为保安族聚居地域的象征，对政府的行政是有影响的，人们明显感觉到“保安三庄”的保安族与不是“保安三庄”的保安族的区别，这给人们造成的心理感受是“保安三庄”的保安族才是正宗的，具有更多享受国家给予保安族优惠待遇的合法性。这当然不是一个无足轻重的小问题。

对于“谁才是真正的，或者说正统的保安人”这个问题，在80年代初曾经作为一个没有明说的问题，由自治县派出的一个专门班子到青海同仁做过调查。

①保安三庄，过去一直就说的是大墩、梅坡和甘河滩。高李是两个村子，从1949年到60年代人口一直很少，高李的李家人是原来保安城里的，高赵家人是从甘河滩分出去的，他们都是原来下庄的人。在保安的时候根本就没有保安三庄的说法，将上面的村庄与下面的对应来讲都是半个文人的附会，没有根据。没有迁移的话，根本就不叫保安人，更不可能形成保安族。说梅坡人不是保安族，是大墩、甘河滩、高李那些会说保安话的人说出来的玩笑话，没有拿到桌面上。如果这样说的话，我也可以说，“我们梅

坡人是真正的保安人，你们不是保安人，你们是尕沙日人、下庄人。”我们迁到大河家以后，把同仁地方的保安城、尕沙日、下庄统称为保安地区，在同仁当地没有这个概念，各庄叫各庄的名字，保安就是原来保安城在的地方，分的非常清楚。民族命名之前，保安人中没有这种以语言来区别的事情，这都是近几年项目投入中存在竞争闹出来的事情。（254号受访者，52岁，高中，积石山县干部）

②梅坡人因原来坐在（住在）城里，不说保安话。其他人当地住在一起，与当地的民族融合了，说起当地的语言了。如果不是梅坡人住在保安城里，迁过来的人也不会被叫做保安人了。因为有保安三庄的说法才有了后来的保安族。（048号受访者，50岁，大专，临夏州干部）

③在大墩、梅坡人的玩笑中常常有人说：“梅坡人不是真正的保安族。”但是，梅坡人过去占下了保安城，如果不是有他们，我们还是尕沙日人、妥加人呢，也就不会有今天的保安族。（050号受访者，39岁，大专，临夏州干部）

④梅坡人是原来保安城里的人，当时城里的人就不说保安话。城里的人才是真正的保安人，城外的人还不一样，分起明细来还很有意思，我们尕沙日人原来可能是藏族，后来接受伊斯兰教转过来的。（223号受访者，65岁，小学，退休干部）

追寻民族的来源，弄清楚谁的民族身份更正宗一些，竟然细致到这种程度。保安族识别和命名的时候只有4千多人口，到现在虽然增长了3倍，也不过1.6万人口。在如此有限的社会空间里演绎“民族”这样宏大的国家话语，不可能不落到这些细枝末节上。而且可以发现，细枝末节的意义和影响也可能会很大。

“谁才是真正的保安三庄”这个问题，在那些真正参与过事情的确定过程的干部们头脑里，可能如他们所言是“一个玩笑话”。但是，在普通农民的心理上可不是无所谓的。让研究者觉得这是一个

需要关注的问题的原因，正是梅坡人在访谈中的反应。没有任何其他的暗示，当访谈一开始说到“老根子”和“什么时候意识到自己是保安族”这样的问题时，几乎所有梅坡人都自动强调自己保安族身份的正当性。这与其他几个村形成鲜明对照。

①我们梅坡人是原来保安城里住的，是真正的保安人。到大河家以后，梅坡80家、甘河滩120家、大墩80家的回回都叫保安人。（224号受访者，55岁，没上过学，农民）

②五六岁开始懂语言的时候就知道自己是保安族。我们梅坡人是保安城里的人，我们是地地道道的保安族。（228号受访者，38岁，小学，农民）

③县里有人说梅坡人不说保安话，不是保安族。结果派人去调查，梅坡人是地地道道的保安人，大墩、甘河滩、高赵家他们说的是保安城外面土族人的话，是后来随上回民的，那以后再没有人说了。梅坡工作的人少，大墩、甘河滩、高赵家工作的人多，他们认为那才是真正的保安三庄，梅坡人不应该算在里面。（237号受访者，38岁，初中，农民）

④原来我们是保安城里的，我们正是城里的。真正的保安人就是城里的人，我的意思是再的人都是城外四乡里的人，他们原来不叫保安人，说的是土语。（246号受访者，78岁，没上过学，农民）

在对其他一些问题的访谈和分析中，可以看到格底目的保安族与其他教门的人相比较，民族意识相对淡一些。但是，在开始访谈的时刻，“保安族”这个身份对梅坡人的刺激显然与其他村庄的人们不一样。因为“保安三庄”的问题，梅坡人的“保安族”的意识被强化了，人们对与这一身份有关的话题变得警觉了。

也许，处在“民族”这样一个场域中，无论个体的社会文化特征如何，也无论他的心理状态如何，人们都在被推到民族意识变强这同一个方向上。不管有多少“特征”，不管大家“像”或是“不像”，保安族就是保安族。

语言是如何成为问题的

传统的民族研究认为，语言是族类共同体最牢固、最有活力的联系纽带。它既表明同一族体的人民的一致性，也表明他们的连续性，因而是民族的可靠标志。一般地说，民族的自然分界线就是语言的分界线。语言反映了整个民族物质生活和精神生活的历史，通过它把一个民族生存与发展的全部经历变成思想、形象和声音。共同的语言是同一族体内部得以形成统一的沟通网络，进行社会交往、经济交往和其他一切交往的工具，是传播与保存民族历史和民族文化的基本手段（宁骚，1995：17）。

不同的观点认为，民族语言基本上是为人为构建出来的，就像现代的希伯来语一样，都是后来才创造出来的。实际上，民族语言的真正内涵，和民族神话所宣称的说法根本就大相径庭，比方说，民族神话常说民族语言富涵民族文化或民族情操等等。然而事实上，民族语言却只是从各种不同的通行语言之中，精炼出一套标准化的对话方式，然后再把所有的通行语言降格为方言。在这种构建的过程中，最重要的问题是：应该选哪一种方言作为民族标准语言的基础（霍布斯鲍姆，2000：63）。

除非人们耳边出现了不同的语言，否则，人们平日所说的语言不具备区分不同族群的作用。决定人们对某种方言是否认同的因素，并不在于他对语言本身的认识，而在于其他变数。语言乃至语系都不是民众生活的重要成分，人们说什么语言不取决于他是什么族群而是取决于他所居住的地区的通行语言是什么，区别民族的标准是他们所扮演的角色而非语言。语言只不过是决定认同的诸多要素之一罢了（同上：66~68）。语言的重要性，主要是通过农业社会向工业化转型过程中对于标准化表达和教育的需要（盖尔纳，2002），地方性的印刷资本主义的发展（安德森，1999），以及民族主义的知识分子的意识形态动员（霍布斯鲍姆，2000）彰显出来的。在这个过程中，体现族群文化的真实性和尊严的最著名、最重要的是语言，

因为它可以很清楚地把说这种语言和不说这种语言的人区分开，又因为在共同语言者中可以唤起一种直截了当的富于表现的亲切感，因此，语言是真实性证明和本土动员的一个重要象征领域，一些族裔自治运动甚至关注一种即将死亡的语言（史密斯，2002）。

随着来自不同地区的人们接触日益频繁，加上乡村自给自足体系逐渐崩解，因此，亟须找出一种共同的沟通语言，而最简单的解决之道，就是努力学习国语。在这点上，小学和军队的贡献最大，它们把国语带入每一位国民的家中。只局限在小地方或少数社交场合才使用的语言，一定无法同通行各地的语言进行对抗。而至今也没有任何证据显示：一般民众曾起而抵抗语言随着时代变迁所做出的调整或适应。在这两种语言之间，会说通行较广泛的语言，一定可享有压倒优势，而且不会有明显的坏处，只要该语言不要影响到只会说单一语言的人民使用其母语的权利（霍布斯鲍姆，2000：136）。

在现代社会中，或者说对一个要适应现代化的族群社会，最严重的问题倒不是应当选择哪一种语言作为传递文化的共同语，而是哪一种语文最适合用于高等教育或有利于现代科技、经济的沟通（霍布斯鲍姆，2000：65）。

这是语言问题的社会真实性所在。因为，“一种语言的前景如何，人们最终选择哪种语言，这些都取决于语言的实用性特质。在一个现代民族国家形成和发展的历史阶段，在这个国家内，一种最通用的语言将不可避免地成为该国的正式‘国语’或非正式的‘族际共同语’。不仅如此，在世界市场迅速发展的历史时期，在世界上或全球化发展较快的地区也会出现一种最通用的语言，作为非正式的国际共同语在发挥其实用性功能。这是语言发展的大趋势，许多头脑清醒的政治家或民族领袖都以顺应的态度对待之”（马戎，2001：17）。

语言问题对于一个国家或者民族内部的不同成员不一定同等重要，对不同的国家或民族亦然。民族语言并非民族意识的基础，而是民族意识的“文化加工品”。当语言的象征意义大于实际用途时，语言在建构新社会的工程中，角色就愈显吃重。语言背后隐含的是

权力、地位、政治和意识形态，国家在对语言的操作中扮演举足轻重的角色。无论民族情感赋予语言什么样的象征意义，语言还是具有多种实用及社会功能，而在确定官方语言时对这些功能所采取的态度，也会导致不同的结果（霍布斯鲍姆，2000：131~134）。

在被卷入现代化进程之前，语言本来是不成其为问题的。人们使用什么语言，就像人们走到哪里就不得不在哪里寻找当地产出的食物来吃一样，是一个相对比较单纯的工具理性问题。但是在以四个特征构建民族的过程中，少数民族的语言普遍地成为一个复杂的问题。保安族也不例外。

当深入到族群内部之后就发现，保安族并没有一种全体共同使用的独特语言。历史上，梅坡人一直主要使用汉语；由于社会生活的需要，使用保安语的人有相当大的一部分兼通汉语；而不论是否使用保安语，还有一些人精通藏语。这就是说，作为一个群体，保安人一直处于多语状态。人们使用什么语言，取决于生存的需要，语言是由人的生物属性决定的与生活相伴随的一种自然而然的工具，不曾成为一个问题。

现在作为保安族的特征之一的保安语，在语言学的分类中叫做“阿尔泰语系蒙古语族土族语同仁方言”，也就相当于“汉藏语系汉语族北方方言山西话”。这种语言在保安族被命名以后成为“保安语”，阿尔泰语系蒙古语族土族语同仁方言就成为一种“民族语言”，即构成一个民族的四个要件之一。

现在，保安民族的语言成为一个有些人担心的问题。

在一部分人看来，保安语是保安族作为一个民族最重要的标志。例如：

①保安族所以形成单一的民族，是因为语言。（008号受访者，60多岁，大学本科，退休干部）

②现在的人，外表看上去都差不多，只有说自己民族语言时才能分出谁是哪一个民族。（009号受访者，33岁，大学本科，大城市干部）

而在实际生活中，人们使用的语言正在发生变化。

在校大学生谈到：

①我自己能够说一口流利的保安语，虽然表达可能会复杂、麻烦一些，但完全可以用保安语说清楚自己的复杂思想。保安人遇到一起时，只要能讲保安语都会说保安话，因为是母语，自然而然，在处理人际关系上、在表达宗教仪式和感受方面，保安语也方便一些。保安语的使用会逐渐退到家庭里面。（002号受访者）

②用保安语交谈没有问题。在临夏的家里，很少说保安话，在街上为方便自家人交谈时才说，比如商量东西的价格、质量，议论个什么事情等。回到老家去就都说保安话。（011号受访者）

出生在聚居区、大学毕业后在兰州工作的受访者说：

①大墩人的保安语讲的比高李地道些，自己讲的保安话很多都是直接翻译的汉语，或干脆用汉语词汇。思考问题只能用汉语，现在连日常表达都要借用汉语。（009号受访者）

②大墩、梅坡、高李说河州话多些，甘河滩都说本民族语言，这样民族的文化保持得好一些，但对教育发展不利。我六岁时在甘河滩上小学，上了两个月，一句都没听懂，一个字不会写，因为那时候听不懂河州话。这种情况下父亲坚决把我转到了兰州上学。自己听没有问题，但说得结结巴巴。母亲在家里说保安语，她使用保安语思维，汉语听没有问题，说得没有保安语那么自然。（010号受访者）

在临夏市工作、生活的受访者谈到：

①（大墩）小学同学中有汉族，一进学校就讲汉语。上学以前就会说汉语。保安语交流范围很小，同事聚到一起很少说保安语，只在保安族单独在一起时才说，有别的民族在场时也不说保安语——感到那样对别人不尊重。

(013号受访者)

②父母的家住在吹麻滩镇，在家都不说保安话，只有回老家见到长辈才说保安话。(031号受访者，女，15岁，临夏师范学校学生)

积石山县一所小学的一位女教师(071号受访者)说：

在自己的家里不说保安话，因为不想教孩子们说保安话，说保安话的孩子，刚上学时会很困难，作文中的倒装句特别多。我们上学的时候老师用汉语讲课还有些听不懂，现在的孩子们不存在这个问题，但我们也担心孩子从小说保安话会影响他们的学习。现在保安族和其他民族通婚的多了，只要家庭中父母有一人不说保安话，孩子也都不讲保安话。多数人还是认为让孩子们能说些保安话好，有些人议论：“孩子们保安话不给说是，保安人的本忘给呢吗？”现在发现，保安语学下的孩子学习英语有优势。

一位积石山县工作的干部(217号受访者)说：

我们上学的时候说汉语，回家(甘河滩)以后都说保安话。到梅坡上中学以后，同学们都说汉语，自己说话比较费力，尤其不敢同女生讲话，上高中以后这种语言上的障碍再没有了。现在自己的孩子全都说汉语，再没有教他们说保安话，继续说保安话不仅没有好处反而有害。孩子们能听懂保安话，小孩之间也能说几句，在家里只讲汉语。居住在农村聚居区的一些受访者说：

①我们这个村庄(斜套)，再过一代人，保安话都不说了。刚参加工作的时候我的汉语还有些困难呢，那时候我们在家里、外面都说保安话，现在汉语说的和保安话一样了。(093号受访者，72岁，退休干部)

②现在孩子们的语言能力退化了，我的妹妹们都说汉语，保安话只能听懂。家里只要有一个妇女说汉语，孩子们就不说保安话，他们能听懂但是不说。保安话不说的话，

保安族大的个特点没有。交流多了，汉话就说开了，若干年以后保安话消失呢（石家洼）。（098号受访者，50岁，大专，积石山县干部）

③这里（高李）保安话说的少了，有些家里说的都是汉话，心里感到遗憾但也无法挽回，社会发展到这种程度了，大家都汉化了。（164号受访者，51岁，高中，农民）

④我们小时会说汉话的没有，上学以后才懂得汉话，现在保安族的语言变了，年轻人都说汉话，保安话不会说了。保安族现在和回族一模一样了。我们思想上知道自己是保安族，出到外面去感觉自己跟回族一样。（177号受访者，66岁，小学，高李农民）

⑤保安语的变化太大了。原来多数人根本不懂汉语，保安语说得很纯。现在我这辈大墩人说的保安话里面已经有30%多的汉语，小辈们已经有一半左右汉语借词了。（267号受访者，52岁，高中，教师）

受访者的话说明，除了甘河滩村之外，保安语已经退缩到家庭生活中，甚至在一些家庭中，由于考虑到孩子上学以后的语言适应问题，人们也尽量避免使用保安语。保安语正在成为一种礼仪性的语言，表达晚辈对长辈的敬重，仪式性地在人们表达认同情感时发挥作用。多数受访者谈到语言问题时，都是一种就事论事的态度，没有明显的感情反应。在个体的经历中，这是一个毋庸置疑的问题，因为如果不是用汉语，人们就无法参与进他们生活于其中的那个社会，无法在这个社会中取得更好的发展机会。尽管这个社会对他们讲什么语言没有构成任何有意识的人为限制。

一位在吹麻滩做小买卖的回族（083号受访者）说：

保安人说话幽默，会团结人；保安腰刀做得好，保安人能做买卖；保安人是少数中的少数，教门好，爱劳动，爱发展，爱装饰房屋，爱穿传统服装，爱娱乐。生活习惯都一样。老人们讲他们是从青海过来的，刚过来的时候他

们内部不一致，一个地方一个习惯，各有特长，像一个部落一个部落的。那时候的习惯也像青海循化那边的。现在嘛，不说保安话的话，谁都一样了。

一些接受访谈的其他民族的干部在谈到保安族的特点时提到语言，他们说：

保安族聚到一起时都说保安话。非常亲近、热闹。一开始有些不适应，总觉得被他们冷落到一边了，甚至有时候怀疑他们在说自己的坏话。时间久了，适应了，会觉得自己这样想很无聊。保安族很好相处，没有这个问题。人家的语言当然要在自己人中间讲，自己听不懂不能怪人家。这是保安族的权利，应当得到尊重。关系很好的保安族会把他们说的东西翻译给我们听。有时候通过几个知道的词汇大致能猜到他们谈论的主题。在工作场合，保安族说保安语不会有任何压力，大家都认为那样理所当然。

所以，对于广大个体来说，语言是一个由他们自主决定的生存的工具问题，而不是情感问题，更不是道德问题。

但是，也有一些受访者对语言的现状非常担忧，认为人们的语言选择是个问题。如 046 号受访者（55 岁，大专，临夏州干部）说：

如果不上学的话，汉语都不会说。那时候（50 年代）小孩都是上了小学以后才慢慢学会说汉语的。教学中要先用保安、汉语双语教学，慢慢过渡到全汉语教学。现在散居的村子比较多了，通婚的范围比原来也广了，散居的保安族小孩大部分不说保安话，语言上同化了。保安语没有文字，在发展过程中不注意的话，就会把本民族的语言丢掉。一部分后人缺乏民族自尊心，认为保安语没有用处，说保安语还不好意思。本民族的语言不能丢掉！自己感觉现在说汉语还有一定困难，这有它不足的一面，但追求汉语实际上不知不觉间就被同化了。现在的年轻人已经说不上地道的保安话了。

问题是，为什么在说汉语有困难而且又明知其不足时还要坚持让孩子使用保安语呢？一位受访者（001号受访者，50岁，大专，兰州居民，行政干部）是这样看待这个问题的：

孩子们在家尽量要求他们说保安语。对他们来说，民族语言是一个明显的特点，应该保持，要求他们说保安语，学好普通话，这对他们的语言能力不仅没有影响而且还有一定好处。保安语只能做一种知识和文化来学习，不一定作交际工具。不然，身为保安族这是一种缺陷。

他的观点是希望孩子们在不影响社会发展的前提下把保安语当做一个身为保安族的证明来对待，否则是一种人生缺陷。他的这种看法也是基于保安语是保安族最明显的特征这样一种认识。另一位受访者（052号受访者，69岁，大专，临夏州退休干部）谈到：

小孙子10岁以前保安话说得很流利，上学以后不说了，现在只能听懂。保安族的语言在与汉语同化，时间不长语言会同化掉。语言存在代表了民族的特点，但要发展必须要适应大文化，学好汉语。

说完这些话，这位受访者提到了他的一个愿望，希望有人能为保安语编一本辞典，好让这种语言永远保留下来。

这些长辈们的愿望，在西北民族学院的保安族大学生身上，表现为一种明显的焦虑。他们亲历了语言的变迁，自然而然地从保安语过渡到汉语，两种语言在他们的生活中各居其所。但进入大学之后，他们忽然发现，原来保安语对于保安民族那么重要，是他们认为的保安族独具的特征，而这个特征正在消失，并且他们也正在抛弃着“民族语言”。如果这个特征消失了，保安族也就消失了……在民族感情被培养出来的个体看来，这在感情上是不可以接受的，他们对此负有道德责任。在保持本民族的重要特征、重复父辈的老路和适应现代社会、更好地发挥个人才干之间，他们陷于困惑。

其中的一位（002号受访者，23岁，兰州某高校在校生）这样说：

在临夏上学时明显感到保安族与回族不一样，因为同学中临夏八坊的回族最多，这些回族又是回族中最精明的一部分，他们与保安族的质朴谦和形成很大反差。东乡人给人的印象是比保安人要强悍，他们更有闯劲。上大学后知道保安族人口特别少，活动区域小，被人了解得不多，自己身为保安族的意识加强。新生入学时由于同学们多数都不知道保安族是一个什么样的民族，曾给同学们作报告介绍保安族，这件事对自己的民族意识有很大影响。保安族这样一种身份对自己来讲是一种责任，要维系、发展自己的民族。

但是，他们怎样才能负起自己的责任，维系和发展自己的民族呢？面对语言发展的趋势，他们感到自己无能为力。实际上，他们没有办法判断怎样做才算对得起自己的民族身份。只说保安语，他们不可能对保安族的社会、经济发展有所作为；积极投入到广阔的社会空间中去谋求发展，他们自己的行动就是在“抛弃”自己的“民族语言”……

问题就这样出现了：我们是保安族，语言是我们最重要的特点。但是现在，人们都不说保安语了，那样，民族的特点岂不就没有了？我们是保安族，所以我们不应当听任事情在这个方向上继续发展。然而，是谁不让说保安话了？是谁要保卫“民族语言”？保卫“民族语言”的人自己用得着为“民族语言”承受生存的压力吗？究竟什么是“民族语言”？

人们理解的“文化”

文化是一个内涵和外延都不易定义的概念，对这个词汇没有统一的用法。由于“任何文化要素都可以充当民族的区别标志或者象征——虽然在特定环境中它可能产生很大的差异”（史密斯，2002：181），所以，在讨论民族意识和族群身份时，“文化”往往是人们用

来说事的工具。在斯大林的民族定义中，民族文化是民族共同心理特征的基础。

在谈到保安族的特点的时候，大多数受访者都提及保安族的传统文化及其变迁，都谈到了自己的感受。例如：

①教育发展，科学发展了，人们的观念会变，除了宗教信仰外，其他的区别不开了。宗教信仰是个根本的东西，作为个人自由，只能顺其自然。服饰等文化是过去的标志，对于发展中的民族来讲不是必要的，那是表面的，不是实质的东西。几十年之后，信仰会存在，其他方面的特点会消失。传统总是过去的，社会在发展，文化也要发展。保留落后的东西就不适应时代，应该跟着时代走，跟着社会走。（003号受访者，64岁，大学本科，教授）

②保安人突出的特点是待人诚实，忠厚老实，易于相处，在与兄弟民族相处时心胸开阔。保安族中有藏族的成分，所以对为人诚实非常看重。虽然在语言上与蒙古语联系密切，对蒙古族的认同感在五六十年代有一些，但现在不认同，认为自己是成吉思汗队伍中信仰伊斯兰教的色目人。这种变化的原因可能是在于宗教信仰，如果蒙古族信仰的是伊斯兰教，保安族会与蒙古族认同。实际上，保安族在形成过程中与蒙古族没有联系，而与藏族在经济和文化上有密切联系，人们对藏族有亲切感，保安语中也有五分之一到四分之一的藏语成分。

保安族与回族、撒拉族、东乡族在宗教信仰和生活习惯上基本一样，这是这几个民族相同的方面。保安族的不同之处在于：风俗不一样。表现在待人接物上，如待客时，东乡族即使是年事已高的老人也要站在一旁招待客人吃喝，保安族对老人就重视一些，待客时自家老人也上坐。保安族的婚礼与其他民族也有不同，如娘家人要惩罚迎亲的人，送亲时要放炮，结婚时要贴红对子等。语言不

同。这是一个民族最为明显的特点。

与当地信仰伊斯兰教的其他民族不同，保安族一个独特的习惯是五月初五要浪山，届时人畜都要清洁，人们举家外出野餐。这个节日活动与藏族的雪顿节有些相似。

日常生活中，现代化的影响是巨大的，能够反映和保持民族特色的东西都被实用、方便的现代化产品所取代。近年来宗教对民族文化的冲击也很大，宗教使信仰伊斯兰教的各个民族之间的差别越来越小，但教派门宦之间的区别却在加强。当地宗教教派太复杂，各个支派都强调各自的特性，影响了民族文化的发展空间，许多很有民族特色的东西被宗教活动代替了。保安族主要信仰两个教派，宗教的凝聚力要强于民族凝聚力，同教派的人们之间的认同感强于同民族的认同感，但这也取决于具体的情境。（001号受访者）

③保安族的存在一是由于它的聚居，二是由于它的历史。除了民族语言这个突出的特点之外，在所有的节庆礼仪中始终能感觉到民族的东西，虽然大多数仪式都一样，但气氛不一样。诚实忠厚是保安族的一种普遍人格，是保安族的传统——包括宗教传统、礼仪节庆和日常生活塑造出来的，能够感受到的那种民族的独特气氛大都源于这种普遍人格，因此可以作为保安族的民族特点来看待。对保安族有亲切感，回到故乡就要遵守老规矩，也会有些拘束感。在同学中间感觉更自由自在。（002号受访者）

在这三位受访者的言语中，“保安族文化”就是那些保安人特有的事项，体现着保安民族的特点。在这些受访者看来，“文化”还指更多的东西，如一位曾在新疆生活了许多年的杂居区农民（116号受访者，53岁，小学）说：

保安族独特的习俗现在基本上都没有了。这是社会发展的结果。保安族没有文字，必须学习汉文；社会发展了，

保安语只用在生活上家庭里，要参与社会生活必须学会汉语，必须接受社会文化，不是哪一个民族的文化，是中国现代的文化。

在这位受访者眼里，文化就是人们适应环境的生活方式，“保安族文化”就是保安族适应环境的特殊方式，这种特殊方式在现代社会将会逐渐被一种普遍的适应方式所取代，人要主动地去适应中国社会的现代文化。这是一种对于“文化”的理解。

但也有一些受访者没有使用“民族文化”这个概念。这种情况下，访谈中特意追问了保安族文化的问题，结果发现，他们对“文化”有另一种理解。一位受访者（051号受访者，69岁，西北民院干训部初中教育程度，临夏州退休干部）在谈到保安族的“文化”时，说了这样一番话：

大河家出来一个马占鳌，历史地评价应该算是一个杂军事家。在他的后人的统治下，保安人受到了影响。马全钦相当重视教育，三四十年代大河家普及了小学，梅坡、刘集、高赵家、阳洼都有小学。保安族中间经济条件稍微好一些的人家都能让孩子上学，保安族从此开始有了文化。解放后使用的多数识字的干部都是他建的学校培养的。解放前保安族中间培养了几个人才，马世恭就是保安族中的人尖尖，上过黄埔，是马继援的作战参谋。现在保安族中还没有培养出拔尖的人才呢。

还有一位退休的保安族领导干部在“保安族的文化会怎样？”这个问题下谈了保安族的教育、人才培养、干部和发展问题，而没有提及传统的东西。这说明，这位受访者对“保安族文化”的理解与上面那位是一样的。

显然，这两位受访者所理解的“文化”指的是现代教育水平，也就是人们常说的“某某人文化程度如何”里的“文化”。

在农村，农民受访者基本上都以这种方式理解“文化”。当被要求介绍一下保安族的“文化”时，有人的反应是“我没有文化”！

17 仪式和庆典中的社会定义和自我表达

族群最显著的特质就是这一类群体的宗教、语言、其成员所具有的对共同起源的信仰，以及共同的群体身份感。但所有这些特质都必须经由社会记忆才能世代相传。

过去的形象一般会使现在的社会秩序合法化，这里隐含的规则是任何社会秩序下的参与者必须具有一个共同的记忆。社会正是通过纪念仪式和控制人们的身体记忆过去的。社会生活中的仪式、仪礼、服装、特殊的食物等等，都是社会记忆的方式。社会记忆的反面是结构式遗忘，人们根据当前的需要对过去事件的重要性进行重组（康纳顿，2000）。因此，社会记忆了什么、遗忘了什么，反映了一个族群的变迁状态。

仪式是一种符号和意义的复杂体系，为人们提供了一种特殊的体验，他们试图由此创造或者再创造他们的理想世界。仪式过程使时间和空间得到重新界定和控制（金光亿，1997）。因此，不仅在民间社会仪式是建构和维持社会体系的重要手段，而且在国家社会生活中，仪式也是社会建构和维系的手段，国家通过仪式和庆典构筑或维持共同体。

在保安族社会，一方面，传统的族群身份——对回民身份的认同和保安族群的自我意识——通过民间的仪式和庆典被记忆和重塑；另一方面，国家的政治操演也在塑造人们的身份意识，民族身份普遍得到人们的认同。在人们参与其中的仪式和庆典中，社会和国家对身份的定义力量发挥作用，而人们也通过这种参与表达自己的身份认同。

民间的仪式和庆典

保安族民间的仪式，与多数群体一样，主要是围绕人们的生命周期进行的，从出生到死亡，有一系列仪式。除此之外，日常生活中的仪式都与宗教有关。保安族的节日也以宗教节日为主，近年来甚至有只有宗教节日才被人们庆祝的趋势。

根据马少青的整理，保安族民间的仪式和节日庆典主要有以下几种：（1）婚礼。传统的婚礼过程包括说亲认亲、下聘礼、婚礼仪式等步骤。保安族的婚礼一般进行三天。第一天先在女方家举行“尼卡哈”^①仪式，接新娘之后在男方家里举行婚宴，晚上年轻人在新郎家院中架篝火以歌舞庆祝。第二天男方宴请女方家族中的重要亲属。第三天新娘回门，女方家庭设宴接待男方客人。新娘到新郎家以后，一般三天不吃男方家的饭，而由娘家送饭，表示父母对女儿的关怀。回门之后，婚礼才算结束。（2）生育。婴儿出生后的几天内，请阿訇或年老者到家中，对着婴儿耳朵小声念经，所念经典章节中第一次出现的圣人的名字就是婴儿的经名。在家庭和村落以及以穆斯林为主的其他社会环境中，人们普遍以经名相称呼，上学和工作场所才使用一般由老师给取的学名。（3）葬礼。保安族的丧葬按照伊斯兰教教规实行土葬，丧葬仪式简单而快速，一般朝亡暮葬，“以亡人入土为安”。保安族村庄中，无论谁家有事，大家都去帮忙，从不雇人，体现了团结互助的集体精神（郝苏民，1999：278~295）。

除了这些正式的文献记录之外，访谈中人们也涉及民间仪式方面的内容。如：

①过去，人生病以后，如果久治不愈，保安族会请土族苯教的萨满来搞些仪式活动，而这是回、撒拉、东乡族

^① 阿拉伯语音译，意为“结合”、“婚姻”。穆斯林传统的结婚仪式，由阿訇念颂《古兰经》选段。由于地区和教派的不同，念尼卡哈的风俗也不尽相同（《中国回族大辞典》：367）。

的大忌。(001号受访者)

②保安族的丧事和回族的一模一样。保安族的婚礼，有与回族不一样的地方。我记得原来保安族在婚礼上爱吹豆子，小伙子们衣兜里装满豌豆，用木管把豆子吹到新娘身上，也对着送亲和凑热闹的人吹。粮食紧张以后，保安族再不吹豆子了。吃宴席也不一样。临夏男女客人要分开设宴，保安人不分。保安人炸的油果果“酥食”大，一个相当于回族的三个。客人走的时候要带份子，三块酥食再加一份肉叫做一个份子。娘家没请到的客人要用大背斗把份子带上，漏掉的人每一个都要补上。人都说“保安人的宴席太野道”。(052号受访者)

从这些记录中可以看出，在婚丧嫁娶、生老病死的过程中，保安族最主要的做法与回族一样。至于上面提到的一些区别，一位受访者(046号受访者，55岁，大专，临夏州干部)谈了自己的看法：

每个民族都有不同的方面，但大的方面，信仰伊斯兰教的民族比较统一。保安族的知识分子注意挖掘保留民族文化，但我观察，信伊斯兰教各民族的文化总的来说是相同的。细节上的区别有一些，比如婚事方面。但“十里一个习惯，八里一个乡俗”，保安族聚居区以外两三里穆斯林的习俗就不一样，这些细节上的东西是民族的还是地域的，不好说。

一位大河家的回族说：

回族的婚事简化了一些，由原来的三天改成两天，有些只办一天。这些主要是从临夏那边传过来的，城市人变化快，有工作的人在时间上耗不起。我们大河家的回族有时也随着临夏人，把婚事办得简化一些，有时候也按老套子行事。老套子麻烦大些，但礼数周全一些。这些都因人而异了，老人当家的、家道细致、光景好的，可能会按老套子走。我看保安人的婚事办得与我们差不多。保安人好

强，什么都要做到最好，人心也齐，互相帮衬着，宴席做得野道。

还有一些区别，细心的读者可能已经发现，人们在叙述它们的时候，都加上了时间限定词“过去”。说到婚丧嫁娶中的习俗，一位东乡族谈到：

一方面，保、东、撒随了回族的习俗走，另一方面，回族也在随着保、东、撒的习惯走。在所有的地方都是哪个民族的人多跟着哪个民族走，入乡随俗。礼数上的差异，既有民族的，也有地方的，现在谁都说不清楚自己民族的做法到底应该是什么样子。大家变得越来越一样了。

一些保安族受访者也持这样的看法，例如 066 号受访者（47 岁，大专，积石山县干部）说：

保安族最独特的地方是语言，其他方面的特点已经看不出来了。保安族的服装服饰也失传了，真正的保安族只会说保安话。保安族、东乡族、撒拉族和回族都信仰伊斯兰教，生活习惯大同小异，一个地方与一个地方不一样，也说不好的东西就是民族上的差别。

一位在 60 年代嫁入保安族家庭的回族妇女（055 号受访者，56 岁，文盲，白藏乡农民）谈到：

1962 年嫁给保安人，娘家是回族。刚嫁过来的时候，生活很困难，穿的、用的、做饭办事，婆家跟娘家都一样。那个时候，我们老教的姑娘不嫁新教，新教的也不嫁老教，民族嘛，都没管着。这里的人都一样，经常住在一起，所有的习惯都一样。住在哪里就跟着哪里，生活习惯都一样。

在这位妇女的眼中，民族之间没有什么不一样的东西，倒是教门之间区分得清清楚楚。当然，这位妇女居住在杂居区，也许那里的保安族本身已经变得与回族一样了。

在高李，访谈中遇到了一位不到 20 岁的媳妇，她是东乡族，吹麻滩人。对于访谈的话题，她的回答一律是“不清楚”或者“不

懂”，只有在“娘家与婆家过日子方面有什么不一样的地方”、“婚事办得与东乡族有什么不一样的地方”这两个问题上，她回答“都一样的”。

看来，在婚丧嫁娶这类仪式上，人们很难肯定地找出，哪些东西是保安族所独有的。有一位受访者说：“没有见过一次书上说的地地道道的保安族婚礼。”这也就是说，在仍然被人们实践着的各种民间仪式中，并没有什么东西可以表达保安族作为一个群体的独特性。人们在日常生活中实践着的，都是一方水土上各种各样的人们相互学习、相互调适之后形成的共同的习俗，各个民族都是“你中有我，我中有你”，没有谁可以坚定地说“我就是我”、“我只是我”。

保安族的传统节日以宗教节日为主，有尔德节、古尔邦节和圣忌日。最欢乐、最愉快的节日是尔德节，即开斋节。在古尔邦节人们根据自己的经济实力献牲。保安族群众在圣忌日里进行集体纪念活动，宰牛宰羊，诵读《古兰经》赞颂穆罕默德。过去保安族有“大年初一，老马欢迎”之说，也过春节。保安人过去还有五月端午过浪山节的习惯（郝苏民，1999：278~295）。

谈到宗教节日，人们能够列举的都是教派之间的区别，例如开斋节的具体日子、宰牲的标准等等，这些社会场合没有民族的区分。如果有人把某个教派的做法说成是全民族的特点，其他教派的人们会反对。而那些宗教以外的节日，都成为过去的事情，人们忌讳谈论这些，或者说，“那些是人家汉民的东西，我们回民使不得”。

保安族日常生活中最常见的宗教仪式是为纪念亡人而举行的“盍亲”^①。一些生活在保安族聚居区的汉族老人观察：

保安族、东乡族、撒拉族和回族，他们是一家，我们汉民是一家。最早的时候，他们都一样。回民给亡人过日

^① 也就是为亡人过“乜贴”。“乜贴”是阿拉伯语音译，意为“意图”、“立意”、“心愿”。“乜贴”适用于许多宗教场合，其中，穆斯林为纪念亡亲故友而举行的仪式也叫“过乜帖”，亦叫“过尔麦里”（《中国回族大辞典》：20）。这种“乜贴”在临夏称为“盍亲”（记音）。

子，都要请阿訇念经。后来保安人中间分出了教门，他们做的与别的回民不一样，他们不请阿訇，全庄子的老人都去念经，其他人也都要去跪着一道念，这一点，保安族与别的回民不一样。

这位汉族农民看到的只是保安族中的一个教派的习惯。实际上，念“盍亲”的仪式因教派而有一些细微的差别，与民族没有关系。

可以明显地观察到，人们渐渐地不再举行过去常有的娱乐活动，那些伊斯兰教以外的节日也退出了人们的生活。现在已经很难找到地道的“民俗”，不论是民族的，还是地方的。

宗教信仰与民俗文化

族群是通过控制人们的身体（包括服饰、饮食和日常生活方式等）、特殊仪式的不断操演、构建独特的神话象征系统等来维持内部认同、排斥“陌生人”，从而维持其边界的。如果神话和传统要维持下去的话，它们就必须经过几代大多数人的响应，这意味着它们一定属于特定社会群体的集体体验和记忆（史密斯，2002：25）。相反，当一个群体获得另一个群体的集体体验和记忆的时候，往往存在对本群体的过去的结构性遗忘，这时，可能失去维持族群边界的文化资源。如果一个群体正处在这样一个过程中，那就可以说他们正在融入另外一个群体。

普世主义信仰体系拥有一套可以容纳、吸收进而净化所有更初级的社会价值系统的社会记忆方式。正因为如此，在普世主义宗教统治的中世纪欧洲以及这种统治一直持续到现今的阿拉伯世界，族群性往往隐藏起来，或者缺少意识形态上的合法性，人们不知道“族群”（ethnic group）和“民族”（nation）是否是符合真主意志的东西（霍布斯鲍姆，1992）。在调查中也听到个别受访者认为把人分为“民族”是不符合伊斯兰教义的，因为经典的规定是“穆斯林是一家，是兄弟”。穆斯林的朝觐一直有效维持着教徒对于圣地麦加的认同，也因

而维持着全世界穆斯林的认同（安德森，1991），这种认同力量在多数情况下可以超越人们各自的文化背景，形成世界范围内的宗教认同。从人们对新闻事件、对其他伊斯兰国家的了解和关心程度以及谈话中涉及的对国内各个民族的态度等几个方面综合起来看，同样是穆斯林，人们认同的范围是不一样的。最极端的是只认同本教派，认同范围在国内的受访者占 61.4%，有 37.8% 的受访者表示会与全世界的穆斯林认同（详见表 17—1）。

表 17—1 保安族受访者穆斯林认同的范围

穆斯林认同范围	人数	比例 (%)
教派内	2	0.8
回民	61	24.5
全国穆斯林	92	36.9
世界	94	37.8
合计	249	100.0

保安族生活在穆斯林社会，并且对这个社会有高度认同。本文所讨论的社会对人们族群身份的定义力量正来自于这个社会。作为一个人口很少的民族，无论人们的主观意愿如何，保安族总是被淹没在这个社会的氛围中，处于被支配、被裹胁的境地。

保安族作为一个人口规模非常小、人口中包含多种族群背景、数百年来一直处于汉藏蒙回族群边界地带的移民群体，本来具有包含了丰富的族群多样性的民俗传统文化传统，在衣、食、住、行、娱乐方式等方面都有自己的特点。但在笔者调查的时间里，这些东西都只存在于人们的回忆中，现实中并没有遇到具有保安族特色的场合。

人们解释说：

①近几年人们的宗教热情很高，宗教对民族文化的冲

击很大，那些与宗教要求不太相符的民间娱乐等活动，已经渐渐地退出了人们的生活。日常生活中大家几乎都一样了，能够保持民族特色的东西都被取代了。(001号受访者)

②保安族原来打发丫头时要闹社火，给丫头的父母宽心。我到过那么多地方，只有保安族这样做。现在不玩了，因为阿訇不允许，电视一看就对了。有的新教阿訇连电视都反对看给呢。(142号受访者，72岁，小学，聚居区农民)

③民族文化受宗教气氛的影响，传统的娱乐方式现在都没有人敢拿出来玩了。宗教生活正在取代我们保安族过去的文化形式。(050号受访者，39岁，大专，临夏州干部)

④现在我们这个地方伊斯兰教对社会发展的形势跟不太上。在民族传统文化与伊斯兰教有冲突的地方，民族传统文化被人们抛弃了。现实生活是以宗教为标准，过去保安族能歌善舞，现在实际上再也不能歌善舞了。各老教派别对社会发展基本上持认同的态度，新教派一切按照经典走，对人们的日常生活干涉较多。新派带来的压力使得老派的宽容也渐渐失去了空间。原因是穆斯林必须遵照经典，新派能指出什么什么不符合经典。(217号受访者，35岁，大专，积石山县行政干部)

保安族的民俗文化在近三十年时间里迅速消失。其最主要的原因倒不是人们一般所理解的那种现代化生活方式对传统文化的冲击，而是宗教信仰。谈论这个问题的都是具有一定民族文化自觉意识的保安族知识分子，普通老百姓对于语言、风俗的问题基本不会提及，传统一些的人们关心的是自己作为一名穆斯林的内心平和，虔诚的信徒们更关心信仰的正确性和纯洁。当笔者问“保安族有什么特点”的时候，许多人的第一反应是：“好像能听懂你的话什么意思，说别的什么什么特点之类的好像是懂了，可是说保安族的特点，到底应该指啥呢？”而当笔者将人们不太好理解的“保安族特点”转述为“保安族与周围的回族、撒拉族等民族的人有什么不一样的

地方没有”这个问题时，许多人会奇怪为什么这样问问题，有人反问：“都一样呗，能有啥不一样？”“有啥不一样的，都是穆斯林，都是一样的呗。”还有一些人经过思索，最后回答：“说不上什么”、“就是没有呗”或“我看不出有什么不一样的地方来”等等。

人们关注的主要有两件事情：第一是生计，第二是信仰。似乎没有什么具有民族性的现代农业生产方式，也似乎没有什么具有民族特色的现代市场经济和贸易规则，在职业场合似乎也没有什么可以体现民族性的东西，所以，对人口的绝大多数以农业和行政为生的保安族来讲，生计一般不会与传统的民俗文化发生什么关系。而伊斯兰教信仰呢，恰恰是一种全面约束人性的价值规范体系。在伊斯兰世界的现代化进程中，民俗文化在其中似乎没有生存的空间，我国的穆斯林也在无意识间受到这种影响。

这是另一种人口较少民族的文化处境。人们以高度的认同感自愿选择了一套信仰体系，在实践信仰的时候，族群的传统正在被抛弃。可能在人们还没有来得及学会文化反思的时候，许多值得珍视的东西就已经消失了。Gillette (2000) 对西安回族的研究认为，在共和国成立几十年以后，回族一方面自我认同于那种将宗教信仰和传统生活方式与现代化对立起来，称为“落后”、“封建”的观念，另一方面，一些人又从麦加学习所谓的“现代化”。保安族身上也有这种影子，在迁移到大河家以后的八十多年里，人们也自认为“野道”、“落后”、“不懂事”，而尽量学习适应新的社会生活环境。共和国成立以后的五十年里，保安人有了自己的民族意识，同时也对回族社会形成了普遍的价值认同。由于族群边界还没有完全消失，为了表现信仰的纯正，作为一个还讲着另外一种语言的人群，保安族还需要更频繁、更认真地反复确认自己的穆斯林身份，这样，传统民俗文化的生存空间就更小了。

这是一种对传统的无意识的集体抛弃。这种处境与传统生产生活方式在现代化的进程中失去现实环境基础而不得不转变的其他人口较少民族是不同的。其中的问题是：人们抛弃了固有的，但是，

人们是否理解正在做什么？

国家政治生活中的仪式和庆典

我国的民族文化政策，首先强调各民族的平等地位，进而主张尊重各民族自主的文化选择和表达。不仅如此，国家还专门为各民族表达自身民族文化创造了许多节庆和仪式活动，如全国少数民族传统体育运动会、少数民族文艺汇演、民族艺术节、少数民族文艺创作评奖等等。同时，在所有全国性的重大节庆和仪式中，都会有少数民族展示和表现自己民族文化的机会。这些仪式和庆典的一个重要宗旨是保护各民族的优秀文化。

民族平等的理念要求在国家的社会生活当中首先保证各民族的“在场”，即使在初期这种“在场”只能是形式上的。因为，“在场”是权利和话语表达的前提。这正是上述各种仪式和庆典中为少数民族留有足够的空间的现实意义。但是，只是出席在场还远远不够。一个现代国家，其社会文化的培育，必须建立在经济、社会、政治各个面向以及各地区、各民族之间密切的相互关联基础之上。所以，出席在场的更深远的意义在于构建一种能够表达现实社会关联的叙事结构，并在这种叙事结构展开的过程中不断将现实社会关联推向更深入、更密切的层面。如果在这个意义上理解国家政治生活的仪式和庆典中少数民族的出席和在场，在其中构建的叙事结构就需要认真加以对待。

以体育活动的有关庆典和仪式为例。

在我国，体育是一项由国家设立的专门机构进行制度化管理的社会事业。我国的体育工作在全面推进体育事业发展的同时，还要处理好民族传统体育与近代竞技体育的关系，处理好专业体育运动与群众体育的关系。

中华人民共和国成立之后的第一次全国性的体育盛会是 1953 年 11 月 8 日—12 日在天津举行的“全国民族形式体育表演及竞赛

大会”。全国各地的满族、蒙古族、回族、藏族、苗族、维吾尔族、哈萨克族、塔塔尔族、傣族、朝鲜族、纳西族、汉族等 13 个民族的 395 名运动员参加了这次运动会，运动会项目分竞赛、表演和特邀表演三部分。竞赛项目有：举重、拳击、摔跤、短兵和步枪；表演项目有：武术（分棒术和器械等 383 项）和民间体育（分石担、石锁、弓箭术、弹丸、爬杆、跳板、木杠、皮条、沙袋、地围、跳桌、筋斗、叠罗汉、大武术、五虎棍、打术、跳术、跳绳、飞叉、中幡等 22 项）、骑术（各种马上技巧表演 9 项）三大类；特邀表演有：马球、蒙古式摔跤、狮舞、杂技等（国家民委文宣司，1998）。1959 年第一届全国运动会在呼和浩特市举行了赛马、马球、摔跤等比赛项目，有 13 个省、市、自治区的运动员参加。1975 年第三届全运会举行的赛马、秋千、跳板等表演，受到广大群众的欢迎。

80 年代中国恢复出席奥运会以后，全运会的宗旨和项目作了一些调整，使之更能促进我国竞技体育运动水平的提高，适应世界体育竞赛的需要。民族传统体育项目由于其传统文化色彩和娱乐性、展演性突出，与竞技体育的精神和目标在一定程度上不能一致，而淡出了全运会项目。与此同时，国家体委和国家民委联合举办少数民族传统体育运动会，每五年一届，并将 1953 年全国民族形式体育运动会定为第一届少数民族传统体育运动会。

实际上，民族传统体育不仅存在于少数民族中间，我国各地区各民族传统文化中都蕴含着丰富的传统体育文化资源。全运会逐渐演变为亚运会和奥运会的国内预备会，少数民族传统体育运动会又强调少数民族而排斥汉族和地方性的传统体育项目，这样，非少数民族的传统体育就需要单独的展演空间。为此，国家体育总局又设立了“全国体育大会”。这种制度安排形成一种叙事结构，这种结构中世界性的体育运动与民族传统体育相对立，全国性的地方传统体育与少数民族的传统体育相对立，形成了彼此相对封闭的展演空间。

任何形式的体育在其最初阶段都活跃于节庆场合。体育成为一种国家庆典是民族国家的产物，服务于民族文化建构和社会整合的

需要。而国际性的体育比赛，更是民族国家的和平的竞技场。近代体育的项目和形式反映着西方资本主义社会的话语霸权，在 20 世纪 50 年代以后非西方体系中的体育才开始显形于国际赛事当中。是否成为一项国际化的体育项目，体育本身并不是决定因素，起决定作用的是民族国家的政治经济实力。按照这种观点来看，少数民族传统体育如果不加以充分的发掘和加工整理，基本上不会有可能为民族国家之间的竞赛服务，所以，它就在国内演变成一种节日性质的庆典，正如传媒中常见的提法，是“各民族共同的节日”。从字面理解，“各民族”当然包括汉族。在我国的族群关系政策中，即使汉族人口再多，它都是一个与其他 55 个少数民族平等的群体，并不享有任何特权。而实际上，少数民族传统体育运动会对于汉族来说，只有旁观的份，而没有参与的机会。据长期从事民族体育工作的同志介绍，这是因为，一方面，我国民族工作的理论认为每一个民族都有独特的历史文化，都对中华民族的形成和发展作出过重要的独特的贡献，民运会必须保证 55 个少数民族的到场，而一些少数民族传统文化中的体育资源有限，以突出民族独特性为目的挖掘出来的体育项目往往只具有表演性质，不能用来推广，即使是本民族的群众都不会参与，更何况汉族。而另一方面，少数民族绝大多数偏居一隅，国家提供的各种展演活动是他们极为珍视的机会和权利，汉族的参与无疑将减少少数民族的突出性，因而不受少数民族的欢迎。这个问题在各种国家举办的庆典和展演活动中普遍存在。

我国各民族长期共处，早已形成大杂居小聚居、你中有我、我中有你的交融关系。这种关系中尤以每一个少数民族与汉族的关系最为突出。然而，国家的仪式和庆典中形成的叙事结构在强化每一个民族的独特性的同时却将这种独特性孤立起来。显然，这不是那种可以表达我国现实民族关系和民族间社会关联的叙事结构。单就体育而言，这种做法固然为少数民族传统体育提供了展演的场所，但当它演变成一种只是少数民族的节日的庆典活动，与非少数民族的传统相对立并且有越发封闭的倾向的时候，体育是否发挥着促进

国家整合的功能就成为一个需要重新掂量的问题。

展演的需要往往又是传统的再创造、所谓的独特性的再创造。强调各自孤立的区别，而不是相互包容的联系和文化的共存，这种叙事结构的潜在的导向在现实中产生了什么样的影响呢？

重塑民族独特性：保安族的实践

仪式和庆典中的展演，被简单化地理解和执行为突出每一个民族的独特性，这样，出众、显眼、能够给人留下深刻而且美好的印象就成为各民族塑造自己形象的追求。

保安族在现实生活中，“除了有一部分人还使用自己的语言之外，其他方面都与当地人一样了”。在接受访谈的 249 人中，有 175 人认为日常生活中保安族已经与回族一样了。但是，作为 56 个民族之一，不论是保安族自己，还是所有庆典和仪式的组织者，都要求保安族表现出自己来。于是出现了迫切的寻找民族标志和特色的需要。

首先需要解决的是服装。生活中，人们不再穿传统的民族服装——“老式的东西现在都不要了”，许多人并没有把新中国成立前曾经穿着的各种衣服看做是“有民族特色的服装”，而统统归入“老式的”、“古旧的”范畴中。这样，恢复民族服装就不是一件容易的事情。参加全国人民代表大会的保安族代表一直都是根据老人们的记忆在自己的亲友帮助下制作民族服装的，几位全国人大代表穿出去的服装各不一样，从服装上人们一直无法判断出谁是保安族。

一位年轻人（292 号受访者，22 岁，高中，聚居区待业）谈到这个问题时说：

别人把我说成是回族，我会感到很遗憾。希望有一天我们能有自己的服饰，别人一眼就可以看出我是保安族。如果有保安族服装，我会第一个穿。

为此，积石山保安族东乡族撒拉族自治县决定组织专门班子设

计民族服装。

①县里正在努力确立大家公认的保安族服装。从服装角度讲，在国家的大型活动中，很少能看到保安族，无法把保安族从其他民族中区别出来。保安族是 56 个民族之一，不能与其他民族混同，现有的服饰都没有突出保安族的特点。保安族原来的服装男式像藏袍，女式像蒙古族服装，既不是藏族，也不是蒙古族，也不是回族，又都像，不伦不类。所以要下功夫重新设计。（085 号受访者，46 岁，大专，汉族，积石山县干部）

②保安族的传统服装与藏族和蒙古族的比较接近，县领导的意图是要修改一下，将保安族的独特特点表现出来。服装设计工作还没有着手，样式还没有定型。设计好了之后还要征求有威望的保安族老干部的意见，还要经过省里和国家民委。1999 年参加全国少数民族传统体育运动会县里就不同意穿长袍、戴礼帽，但省里坚持。现在服装设计上仍然各持己见，无法确定。设计民族服装的目的是要把保安族同其他民族区别开来，因为保安族是一个独特的民族，除了语言之外，还应该有表现民族精神风貌和独特性的方面。全国性的民族活动比较多，服装问题不解决的话，别人看出来谁是保安族。有人问：“没有服装的话，保安族的艺术节里保安族在哪里？”这种服装就是为了参加大型活动和会议服务，对民间的穿着不会有影响。我个人的看法是，如果了解我国 56 个民族的服装服饰的话，保安族服装修改、设计的余地不大。应当尊重原始的东西，全部否认、推翻传统是不可能的，应该在样式和面料上下功夫。（066 号受访者）

③这次县庆设计的服装，大家普遍没有接受。领导现在把这个工作交给了宣传部，希望尽快设计出一个大家都能接受的方案，作为专利，让保安族的服装定型。（069 号

受访者，50多岁，高中，积石山县干部)

上述三位受访者实际上已经说出了保安族民族服装设计面临的困境——认同的最终确定。国家的庆典主张各民族表达自己的个性，对于保安族来说，真正的个性就在于它是一个融合了回、藏、蒙古三个民族文化特征的群体，如果脱离了这一点，还有什么可以作为开发和发展“民族文化”的历史传统资源？临夏师范学校教师的分析道破了困境的缘由：

保安族过去在服饰、生活习惯和生产分工方面与藏族共同的东西很多，语言又是蒙古语的一种方言。但是，蒙古和藏族两种来源保安族都不认可，因为信仰不同。不愿意承认与蒙、藏有关系，主要还是担心遭到回民的耻笑。穆斯林中间教派区分很大，相互之间也不是特别融洽。这种担心还是有一定道理的。

与服装一样让人们煞费苦心的还有参加全国少数民族传统体育运动会的项目。民族平等的原则要求各个民族都要在运动会上有自己的项目，如果没有适用于比赛的项目，也要拿出可以用来表演的项目。只是表演项目编排的原则是能够表现民族的服装和精神风貌，要反映民族传统的娱乐健身方式，要像体育活动。对于保安族参加第五届民运会的表演项目“夺腰刀”（详见附录17—1），258号受访者评论说：

“夺腰刀”这个项目是为了参加全国少数民族传统体育运动会编造出来的，没有根子，民间没有这种玩法，编出来为了体现保安族的民族特点。

2001年7月18日是积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立20周年县庆，070号受访者（31岁，女，大专，小学教师）说：

县庆的时候学校出了鼓乐队、气球队、花束队三个方队，中小学校有一台文艺演出，我们有“远方的客人请你留下来”、“小螺号”、“蝴蝶舞”等6个节目，都是现代舞蹈，没有地方和民族特色的节目。整个县庆活动，只出了

一个保安族方队、县长穿了保安族服装，这两个地方有一点保安族的特色，其他地方再没有看出保安族的东西。办一次县庆，效果挺好，铺了一条柏油路，花椒销路打开了，县城的面貌改变了一些，人们的素质提高了一些，积石山的知名度提高了一些。

在县庆的重要文件里，也没有读到有关保安族的民族表达的内容（详见附录 17—2 和附录 17—3）。从这些文件中可以看到，在这个自治县，县庆并没有多少民族色彩，而是一次地方政府争取投资、特殊政策和宣传本县的良机。看来，用于全国政治的宏大表演场合的民族表达和地方行政中的现实需要还不是一回事。

认同与表达的困境

保安族的历史建构反映了新中国成立以后民族平等、民族团结政策的贯彻执行所形成的现实社会关系结构在历史领域的映射，可以说是国家政策引导下的一种地方政治。在地方日常生活中，人们首要的身份认同是宗教信仰的认同，这对于那些具有国家公职身份的人也不能例外。民族干部不仅自身就具有三种身份认同，同时，他们的职业身份合法性一方面来源于他们对民族身份的责任，另一方面也来自对国家肩负的责任。所以，民族历史的构建是一种可以理解和接受的职务行为。因为在现实的社会环境中通过重构历史来表达对宗教的认同，对于维持群体社会心理的平衡、维护团结的局面是有益的。

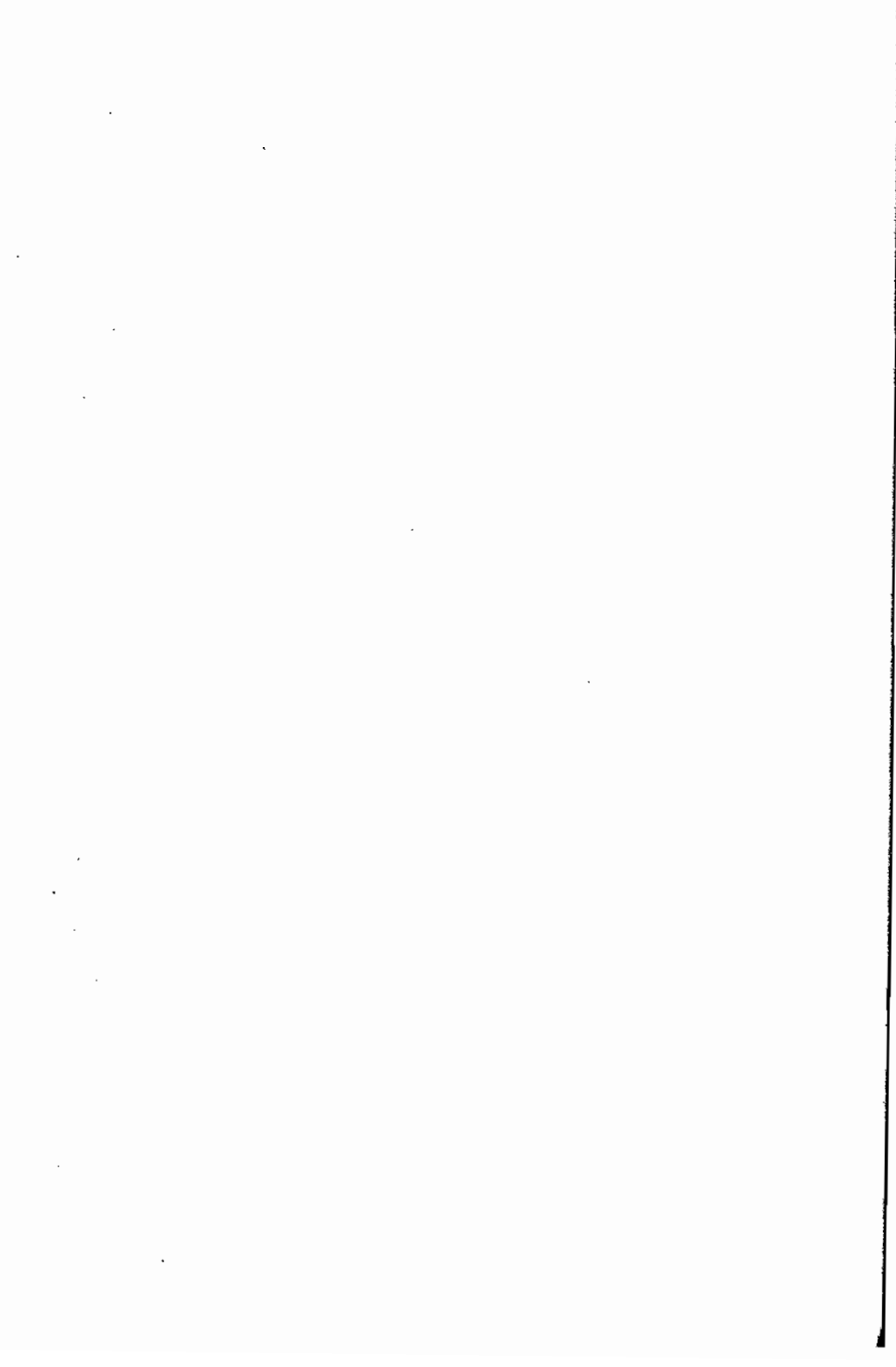
庆典和仪式中的民族表达，是参与国家政治生活的需要，表达的目的是要突出民族的独特性，以此来展现保安族的传统文化以及这种传统文化的现实状态。在国家的民族政策话语体系中，传统的与独特的，民族的与孤立的是一套对应的操作性概念，如果一个民族要表达独特的文化，那一般都是传统的；如果每一个民族的传统都是独特的，那一定也是与其他民族的文化不同的、相对孤立

的文化。这似乎已经成为人们理解和判断民族文化的一种无需思索的逻辑。保安族正是在这个逻辑中试图设计出可以表达保安族民族特性的服装、体育活动等。理论上讲，每一个民族在表达自己独特性的问题上都有很大的自由空间，只要不对其他民族构成伤害，表达什么、如何表达都是各民族自主决定的事情。

但是，问题并没有那么简单。对保安族来说，一方面，日常生活的政治要求对宗教价值体系的认同，在国家政策支撑下人们重构了保安族与回族同构、共时的历史，表达的是认同，强调的是平等。另一方面，国家政治生活的参与又要求确认民族的独特性，在现实生活中没有什么文化资源可以利用的情况下，人们又必须回溯历史，首先去寻找与回族的区别，把自己从回民中表现出来。这样，保安族就处在地方生活政治话语与国家庆典政治话语相互冲突的地位。这就是保安族身份认同与民族表达的困境。

在这里可以看到安东尼·史密斯所说的，“无处不在的过去影响及其所有信仰和预设”。“民族”提供了政治操作的舞台，而如何进行操作，则取决于这个民族的精英们的道德水准、世界视野和知识结构。这些人的心态和知识结构对于民族的发展前景的影响是不可低估的，他们应当负起社会的和文化的责任（史密斯，1995）。保安族的知识分子和精英们现在面临的是真实的考验，也许这就是一个人口较少民族在民主、平等的社会政治条件下所要面对的难题，他们需要思考民族未来的发展方向。而对于“外人”，那些参与了社会定义的各种力量，应该做些什么？

进一步的讨论



18 族群归属的自我认同与社会定义

本书开始时提出了两个问题：一是什么力量把“兄弟”分为两个“民族”？二是保安族何以成之为保安族？在对保安族身份认同的历史和现实作了经验分析之后，现在可以概括这些经验分析的结果，对有关理论做进一步的探讨，尝试回答这些问题。

族群身份的自我认同和社会定义

本项研究关注了一个特定的群体，这个群体的自我身份定义，从元末明初开始到现在，不仅随着时间而变动，群体内部对族群身份的认知也存在差异。

从历时性角度分析群体自我身份认定的变化，可以看到，群体身份认定的动机是变化的，群体标识所强调的重点也在变化，而且族群变化的方向也不是稳定的（见表 18—1）。

表 18—1 保安族群身份自我认定的相关因素

自我认定身份	主要认定动因	标 识	持续时间	族群变化
朝廷的人	权力来源	土司、语言、生产方式等	10 代以上	内部融合
保安城的百姓	群体地位维护	语言、原有群体地位等	10 代左右	维持
保安回民	宗教信仰	信仰伊斯兰教	2~3 代	分裂
保安人、回回	群体自我保护	来源地、语言	4~5 代	并入
保安族	群体权益	来源地、语言	2 代	分立

从现时角度来看,当代的保安族内部的群体身份认同也存在差异性。分职业分教派的统计数据大致反映出这样一种趋势:非农职业者更倾向于强调“保安族”这种群体身份,其中属于高赵家门宦的受访者这种倾向最明显。而处于另一端的是属于格底目的农民,他们更倾向于“回民”这种群体身份(如表18—2)。

表18—2 族群内部自我身份认同的差异

职业	教派		
	高赵家门宦	崖头门宦	格底目
非农职业者	保安族	保安族	保安族、回民(族)
农民	保安族	保安族、回民(族)	回民(族)

从不同年龄组对其他族群的认同意识来看,老人还保存着对留在保安族的迁出地保安的那一部分“保安人”的认同情感,认他们作“兄弟”;而年轻人则不再认同这种情感,他们与老人们类似的“兄弟”情感指向另一些目标:“穆斯林皆兄弟”。

所以,可以说,这样一个人口来源并不复杂的小规模群体,既没有始终不变自我认同,也没有整齐划一的自我认同。这种自我认同的不稳定性从其自身很难找到原因。为了解释群体自我身份认定变化的原因,还得将这个群体放到相应的社会环境中去。如果脱离了群体所处的族群关系情境,谈论族群身份是没有意义的,尤其是这些自我认定的群体身份。

确定这些族群身份的另一个面向社会定义,具有显著的多重性,群体身份在汉、番、回之间摆动,具体的群体身份取决于群体与定义者之间的关系。社会定义中用来区别群体的判断标准包括语言、宗教信仰、生活方式等文化因素,也包括社会因素和经济因素,而定义者与被定义者的政治权力关系也是影响社会定义的一个重要因素(见表18—3)。

表 18—3 保安族群体身份的社会定义

社会定义	定义者	判断标准	持续时间	位置关系
汉四寨子	当地藏	语言、社会组织、 群体归属意识	10 代以上	勉强对等 并隔离
番人	中原汉	语言、社会组织、 生产生活方式	10 代以上	统治者 与被统治者
回民	当地汉藏蒙	宗教信仰	10 代以上	互斥
半番子	回	语言、生产生活方式	3 代左右	东道主群体 与移民
保安回	当地回汉等	语言、来源地	5 代左右	接纳或对等
保安族	国家	语言、来源地	2 代	管理者与 被管理者

将群体的自我认同和社会定义按照大致相同的历史时期对照来看,就会发现两者的差异以及趋同,这一点有助于理解规模较小的族群群体的演变规律和在保安族成为民族的过程中最主要的塑造力量有哪些(见表 18—4)。

表 18—4 族群身份的自我认同、社会定义与族群变化

自我认同	社会定义	族群变化
朝廷的人、保安城的百姓	汉四寨子、番人	内部融合、维持边界
保安回民	回民	以宗教信仰为界分裂
保安人	半番子	维持小规模族群的边界
保安人、回回	保安回	并入回民社会
保安族、回民	保安族、回民	从传统概念的回民中分化 出一个与回族并立的民族

当这个人口规模很小又具有异质性的群体被汉定义为番而被番定义为汉，从而变得非汉非番时，群体似乎更倾向于借助对社会政治关系中的强权者的归属来确定和维护群体地位，自我认同的群体身份反映出一种依附关系。这种状况下群体倾向于增强内聚力，维持族群边界，因而处于相对稳定状态。当社会定义具有明显的贬义和拒斥色彩时，群体的反应同样是内聚力增强和族群边界明晰固化。更大规模、更强影响力的族群对规模较小群体的拒斥使得小群体的族群边界得以维持。而当自我认同与社会定义取得一致的时候，族群就会朝着社会定义的方向发生变动。保安的回民虽然与中原的回民不一样，但由于都信仰伊斯兰教，而被所有社会定义的参与力量都定义为回民，这时，这部分回民便从“四寨子人”中间分离出来，并进入以回民为主导的社会。当群体的自我认同和社会定义都是保安回回并且不具有明显的褒贬色彩时，群体归属意识增强，族群性减弱并迅速融入回民社会。而当社会的政治经济结构发生根本变化，出现了新的具有更为积极社会意义的他人定义，同时旧的社会定义依然有效时，人们既维持既有的族群归属，又会向着对群体有利的方向发展新的身份意识。所以，更大规模族群群体的接纳和宽容，可能会使小规模群体迅速融入该族群，而外力——主要是国家的力量——的区分又可能使这个过程变得较为复杂，这种处境下，小规模族群有可能发展出较为特殊的以趋利避害为主要特征的身份意识。

在认定保安人族群身份这一历史过程的参与者中，除了国家这一特殊的政治力量之外，还涉及三个族群群体，它们是当地的蒙古、藏和回。在被用来界定群体差异、判断保安人是谁的各种标准方面，这三个族群群体与保安人的关系各不相同（见表 18—5）。

表 18—5 保安族与当地蒙古、藏、回的异同

判断标准	回	蒙	藏
语言	异	同	异
宗教信仰	同	异	异
生产方式	同	同	异
生活方式	异	同	异
社会经济关联度	高度	低度	中度
历史关系	异源	同源	异源
社会定义	半番子、保安回	自己人、回	汉、回

与保安人同质性最高的群体是蒙古，关联度和认同度最高的是回。这三个群体对保安人的定义前后具有很大差异。蒙对保安人的认定从认同变为区别，而回对保安人的认定刚好相反，由区分变为认同。藏对保安人的认定很明显依据了文化和宗教信仰的差异，不论是开始的“四寨子人”还是后来的保安人，对他们来讲都是异质性很高的他者，是汉还是回，取决于他们的宗教信仰在标识族群特征方面的重要程度。蒙、回对保安人的定义反映了族群关系情境的变化。在同仁保安，当藏的群体差异相对突出、与现实社会经济生活的关联度不高的时候，人们共同认定的他者是藏，这时，群体内部的宗教差异并不突出，蒙、回区分的社会意义不大。而当族群关系中回的作用越来越大时，按照宗教信仰来区分群体的重要性突出了，这时，蒙、藏因宗教而认同，蒙、回之间的宗教差异成为群体区分的标志，对当地部分蒙古人而言，他们中的伊斯兰教徒就从我自己人变成了他者。在具有高度相互关联的群体关系中，所谓的群体之间的差异可以改变或者被重新解释，甚至被人们忽略，随着规模较大族群对异质性小群体的接纳或排斥程度的变化，小规模群体的

认同也会随之变化，确定独特的群体边界或者改变归属方向。

所以，群体之间的认同和区分是相对的，是随着具体的族群关系情境而变化的。在这种变化过程中，没有一种群体差异会成为绝对的区分标准。某一具体因素的重要性也取决于具体的族群关系情境。保安这样一个群体，并不是先于蒙、藏、回这三个群体存在的具有独立世系的族群，而是存在于这三个族群的关系中，是族群之间社会、经济、政治关系的生成物。把这种观点推广开来，在整个国家历史的时间和空间范围看我国今天的各个民族，他们都是这类生成物。因此，研究我国民族，重要的可能不是存在哪些民族，而是存在什么样的群体关系模式以及在这种关系模式中人的处境。

族群的演变，既是相关族群关系情境变化的结果，也与族群的人口规模和在社会政治经济权利系统中的具体位置有关。族群身份的自我认同和社会定义反映了社会变动中群体身份再确定过程中各方的博弈。传统中国社会族群关系情境中人口规模很小的群体参与博弈的结果可能是族群归属意识的明确，而当代国家政治的导向是确立族群独立的群体身份意识。

当下现实中的自我、群体、社会、国家

族群身份是自我意识的重要组成部分。个体具有什么样的自我意识和族群身份意识，也是一种社会生成物。在西方发达社会，族群性与个人主义之间存在某种关系，人们把彰显自己的族群身份作为个人自我认同和表达的方式（Waters, 1990）。在我国，族群性与个人主义之间的关系可能仅仅处于变动的初期，只有在现代化程度很高的地区，在那些个体意识很强的人群中间，族群性的表达才成为个人主体意识表现的一部分。在那种情境中，一个人是某族人，不是他/她生活于其中的社会关系给定的，而是自我选择的一种个性标志，用于表达个性中的某种背景、情感、价值等。具有这种自我意识的个体在有关族群身份的互动中的行为方式，可能有别于那些

族群身份由社会关系情境决定的传统社会中的个体。

保安族社会是一个传统社会，个体是一系列关系的一个网络，相对独立的具有反思能力的个体意识还没有充分表达的空间。个人的族群身份、宗教信仰都是先赋地给定了的，并且决定着个体的社会地位、价值判断和行为方式。一个人是谁，并不是由他个人的特征决定的，而是被定义为××村××人的儿子、××人的女婿、××门宦的、××谢乃的，等等。人们的自我意识也基本上是用这些关系位置来表达的。

在对保安族个体社会化过程的初步调查基础上，可以认为，在早期社会化中人们获得的边界意识主要是关于宗教的，保安族这种身份不具有实际意义。但随着人们教育程度提高、活动范围扩大，在升学、就业、升迁等方面民族身份的重要性逐渐显现，人们的自我身份意识中民族身份的重要性增强了。由于保安族的早期社会化主要在宗教信仰的层面上展开，人们获得的族群自我意识主要是关于穆斯林与非穆斯林的分界，这种社会化过程实际上是在塑造“回民”的人格特征，使人们朝着回民社会同化。对那些没有机会接受更多的学校教育并在社会进入过程中感知保安族身份重要性的个体来讲，获得民族身份的社会化过程是零星的、肤浅的。即使那些有机会亲历民族身份的重要影响的个体，民族意识也是在早期社会化已经完成，也就是回民人格定型以后才获得的。这样，保安族意识不论在人口的社会结构上，还是在人们的心理结构中，都表现为一种附加的身份意识。

实际上在保安族人们的自我意识方面，一方面社会的遗传给定人们的文化特征（信仰伊斯兰教，并从属于特定的教派，部分人口使用保安语）和社会归属（族群、村落、家族身份等等）；另一方面，社会生活中民族身份具有一些有利于社会流动的功能，这又在一一些人——主要是保安族的社会精英——身上赋予民族身份重要性。大众的身份意识和精英的民族意识结合在一起，在决定现今保安族作为一个群体的面貌方面发挥作用。对于绝大多数保安人来说，自我

意识就是归属意识，个人属于家族、教派、族群等等。而社会精英在追求自身和群体利益的时候，会在有意无意中利用和强化大众的归属意识。

在保安人的意识中，传统的族群团结的重要性体现在集体安全互助、相互保护方面，人们在生活中凝聚为一个族群群体的理由是“皮毛相附，唇亡齿寒”——作为移民，单个的个体和村落无力抵抗在以回民为主体的现实社会生活中文化适应和生活政治的压力，只有维持群体团结，步调一致，共同对外，大家的处境才会好一些。而在新中国成立前一百多年间，在甘青地区特定的回汉关系情境中，保安人只有明确表现其归属，才会得到回民社会的承认和保护，群体安全才能得到保障。这是人们聚结为回民社会中的亚群体，并有明确的对回民群体的归属意识的原因。新中国成立以后，群体通过表达明确的归属意识维护安全的需要降低了，国家为保安族提供了与其他无论文化特征如何人口规模多大的民族一样的平等地位，“保安族”成为一种平等的族群身份并且可以从回民身份中独立出来。

但是，从人们的择邻及择偶倾向、通婚对象和社会交往范围分析，日常生活中真实的社会边界是宗教，即是否信仰伊斯兰教是人们选择婚姻、邻居和社会交往对象时考虑的首要因素。而在宗教这个社会边界之内，还存在比民族区分更有效的群体区分方式——教派。在同样信仰伊斯兰教的各民族之间，尤其在农民的日常生活中，区分民族是件没有意义的事情，人们一般也不做这种区分。

考察真实社会边界的意义在于，它有助于人们认识族群身份的相对性，同时也可以帮助人们认识到民族关系的主要影响因素，以及这些因素发生作用的层面和方式。真正发挥作用的族群边界在“回”这个族群集团层面，个人被裹胁在族群之中，而保安这个人口规模非常小的民族被整体地裹胁在回汉关系情境中，无论是个体还是群体，都没有足够的力量获得选择和支配群体独立发展方向的机会。在这种情境中，整个社会，包括保安族，都处于被既定的族群关联模式支配和裹胁的境地。考察并且理解这种处境，对于思考

民族这种国家为了落实民族政策而认定的身份的实际社会意义具有重要意义。

保安族的这种特殊的群体地位决定了它是这样一个族群：具有自身独特的历史和文化条件，这种独特性也得到了国家的认可和支持；同时，在现实的族群关联中，其文化（主要是宗教信仰）和主要的社会关系又依附于回族。对于宗教信仰的自我认同和强化导致了保安族社会与回族社会的高度一致性，宗教行为方面的社会认可与民族独特性的彰显之间存在一定矛盾。这种情况下，人们普遍地屈服于现实社会生活的压力，对于那些有别于回民社会的族群传统文化采取一种基本上是无意识的集体放弃的态度。虽然国家具有强大的社会定义力量，也为各民族彰显和保持族群独特性提供了空间和机会，但是，与日常生活的政治和地方政治相比较，“国家显得很遥远”，人们只能在具有强大现实影响的情境中展开民族的实践。自我、群体与社会之间，社会的定义力量是最为强大的，人们在自我意识、文化价值和传统习俗方面的选择的意愿和自由被社会力量所覆盖，或者更确切地说，自我和群体的归属就这样被“给定”。

自我的状态和处境、群体的特征和规模、社会环境以及国家政治，都是使保安族成之为保安族的决定环节。社会生成的个体按照国家和社会提供的观念、方式和资源凝聚为群体，在既定的社会情境中实践自身的利益，构架出以本族群为中心的群体关系模式，并在其中进行自我塑造。经历了这种过程，族群关系情境中的生成物才成为民族，成之为今天所描述的保安族。

兄弟·民族

族群关系的演变、族群边界的变动以及族群的自我塑造，都是人们以群体状态适应环境和社会变迁的方式。由于族群的存在与人们在变动环境中追求稳定性和安全感、祈求祖先庇护的情感需要有关，族群的社会适应总是具有特定的文化模式和社会功能（Keyes，

1981)。在本项研究对保安族的民族实践的分析中已经看到，人们适应“民族”这种新的身份及其所蕴含的新的族群关系模式的方式，包括族群关系重新定位、民族历史的构建和自我表达。

保安人原本是一个处于几个强大群体之间的具有过渡性质的亚群体，族群身份正处在从一个族群向另一个族群过渡的过程中，人们没有也不曾寻求独立的身份定义。当这个群体被定义为与那些在历史上对它产生强大作用力的族群同等的“民族”的时候，人们重新给自己以及自己与他人的位置关系做了定义，并且将这种定义投射到族群历史中去。这样，新的族群关系定位导致了社会历史的构建，保安族与回族、东乡族一样，以各自祖先的共时、同构塑造和表达现实中的民族平等关系和民族独特性。同时，保安族还在按照当今中国社会塑造民族独特性的方式塑造着自己，如本民族独特的服饰、独特的传统体育项目、独特的手工艺等等。

实际上，老人们认同的“兄弟”与青年人认同的“兄弟”之间的差别反映出，这种族群历史的构建和族群自我塑造，已经渐渐远离了以历史上真实存在的关联为基础的自然的情感需要，更具有服务于现实的工具性。族群的居住地、所处族群关系情境和社会生产经营方式的巨大变化，已经是几代人以前的事情了，新的社会适应持续发生的结果是族群的转变——认同方向、自然归属情感以及历史和文化特征，甚至还有群体行为方式、利益和价值取向。所以，可以说，当代的保安人群体已经不是历史上那个在甘青地区特定族群关系情境中的生成物。

从族群演变的方式和规律来看，族群具有这样的特性：一方面，它是人们通过对共同祖先和世系关系的信仰聚结在一起的群体；另一方面，这种维持族群凝聚力的关于祖先和共同世系的共同信仰，又是随着特定的族群关系情境的变化，由人们根据现实社会生活的需要构建出来的。虽然不能完全排除生物遗传世系存在的可能，但是也很难证明其真实性（Keyes, 1981）。保安族的演变就是一个很好的例子。一百多年前人们还认同为一个群体，使用同一种语言，

相信共同的世系。由于族群关系情境的变化和宗教信仰的改变,信仰伊斯兰教的一部分逐渐认同自己的先祖是来自中亚的色目人穆斯林;而留在保安当地信仰藏传佛教的那一部分人,则开始相信他们的祖先与卫藏的藏族先民有关,并且各村的祖先神话也已经进入当地藏族的神话体系中,具有相应的地方保护神的地位。

对于那些亲历了族群变迁的年事已高的人,以及那些受到依然鲜活的社会记忆影响的人来说,同为一个祖先后代的认同情感依然留在记忆中,人们因此而互相称为“兄弟”。而对于那些生命历程与留在保安的那一部分人口没有关系的年轻人,这种认同情感变得不能理解和接受。因为在他们的成长过程中,族群正在或者已经改变了认同的方向,对“穆斯林兄弟”的认同情感排斥与非穆斯林认同的社会记忆。在老人们身上,似乎能够体会到族群关系结构的力量和生存的需要对人们自然情感造成的压力,这种承受着压力的认同情感将会随着老人们的故去而不复存在。到那个时候,保安族关于青海保安那个地方以及那里的人的记忆会重新结构,有选择地记忆和遗忘,族群的历史将随着代际更替而彻底得到新生。不独保安族如此,由社会的、政治的和宗教的因素决定的社会定义的力量,远远大于那些基于先赋因素而来的自我认同的力量。在这个意义上,族群是社会关系的生成物,而不是人类群体生物遗传的产物。

当代的保安族从一个特定族群关系情境的社会生成物,经过国家的民族识别和命名,先从名义上转变为“民族”,又经过民族区域自治的实践,经历了民族意识的自觉,并且按照当今中国民族政治的导向构建民族,从而转变为一个具有自觉民族意识、有自治地方和群体权益,有自身文化价值取向和利益诉求的政治生成物。

这项研究表明,这是一个正在进行中的过程。这个过程既受到历史上既有的族群关系格局的影响,又在整个国家现代化进程中不可避免地受到国家建构和政治重组的影响,受到社会文化变迁的影响。“民族”便这样由一个没有明确定义的舶来的概念、一种政治理念、一个研究术语、一套政策工具(潘蛟,2000),演变成为一种在中

国社会普遍产生影响并且与每一个体的人生都有某种直接关系的社会存在。保安族成之为保安族的过程，在某种意义上也可以说，是中国社会转变为民族社会的具体过程之一。

族群关系政治与族群归属

四五百年以前，明朝在甘青地区的统治主要依靠降明的地方首领，实行羁縻政策。这种政策在同仁地方培育出一个自认为是“朝廷的人”的群体——“四寨子人”。这些人在清代族群关系政治结构变化以后，随着回民群体边界的逐渐清晰和强化，最终从“四寨子人”中分化出来，成为保安人。而新中国成立以后新的族群关系政策再度改变了这些人的族群演变方向，使他们成为今天的保安族。保安人的族群过程展示了自明朝以来国家的族群关系政治与族群归属和族群演变的关系。

明代实行了相当消极内敛的边疆政策，对处于中原汉文化影响边缘地带的“番族”实行委派土司代理地方军政事务的政策。皇上的一纸敕书，可以赋予那些身处边疆的“番族”首领以无上荣耀，以及由中央王朝作后盾的安全承诺和权力合法性来源。在吐鲁番哈密地区，不愿臣服于喀喇汗朝统治的畏兀儿首领流亡到北京，受到朝廷礼遇，更多的平民百姓则沿河西走廊大量内迁，经年累月形成了从吐鲁番沿河西走廊到八百里秦川的“回回”聚居区（和莫，1990：192~243）。西域与中原王朝之间的内在联系，不仅没有因为中央王朝采取消极的边疆政策而减弱、割断，反而在人口的地理分布和群体相互依赖方面得到加强。从“朝廷的人”的出现可以推断，这种委托统治取得了很好的认同效果，以至于在明清交替之际，边疆族群对于明制的认同，成为继替而来的清朝政权在改土归流时遇到的非常棘手的问题。

清廷对明代土司政策的调整导致了保安地方族群关系的变化，引起族群分化。作为生发于东北“蛮荒”之地的少数族群，满人需

要时间去建立他们统治中原的合法性。在进驻中原之初，满蒙联盟以及通过喇嘛教而实现的蒙藏联盟，对于清廷的稳定具有重要战略意义——通过蒙古人的监督对西藏实行具有高度自治的间接统治，在中原的北方和西部构筑起强大的文化、政治联盟，为统治中原建立了稳定而又强大的后盾。在此基础上建立的蒙、藏、满、汉的关系在清朝具有制度化的形式，例如重要文献使用蒙藏满汉四文合璧的形式刊发等。

与明代相比，清朝的边疆政策可谓非常积极。在清廷平定青海罗卜藏丹津以后，在甘青地区普遍实行改土归流，分割、削弱土司头人的势力，使以往不止拥有千户部众的“千户”实际上只能辖有百户。同时，对于“生番”与“熟番”的区别对待，使得对族群文化和归属的确定成为边疆政治中十分重要的问题。这种族群关系政治结构，使得藏传佛教政教合一的统治系统对地方的统治进一步合法化，并在一定程度上具有排他性。与此同时，那些不被藏传佛教文化以及传统地方汉文化认同的族群参与地方政治事务的身份变得有些模糊，处境变得较为微妙，成为官僚行政体系不知应该如何对待的“法外之民”。

明清两代处理族群关系政策的差异导致从西域到中原腹地广大地域范围内分布的回回的社会地位发生了很大变化，直接影响了回民的内部认同和对清廷的认同。中央行政权力的扩大和对边疆多族群地区社会事务的直接统治，使得清朝面临文化差异和族群区分的问题。地方官吏处理文化差异和族群区分的态度和立场，直接影响族群关系的演变。虽然雍正皇帝曾对如何处理信仰伊斯兰教百姓的问题做过详尽的批示，并且为此还严肃处理过固执己见的官员，最终还是没有避免矛盾激化、爆发乃至失控的局面。西北回民起义曾经一度不可收拾，还是在马占鳌认识到无休止地反朝廷是一件没有意义也没有出路的事情，利用战胜了左宗棠镇压大军的机会，主动投降归顺之后，才得以平定。从此，清朝回回获得了进入国家政治的机会，认同国家的统治逐渐成为回民社会的主流，回民问题也不

再是清朝的“心腹之患”。在这个过程中，宗教的族群区分作用被逐渐推向极致，原本具有很大内部差异的“回”在外力的挤压下空前认同。保安人的迁移，只是那个历史进程中发生的一个细节。

这是保安族群演变的过程揭示的清朝回民问题的族群关系政治结构层面。可以说，国家族群关系政治策略的变化，正是形成那种使保安族群得以生成的蒙藏回汉族群关系情境的历史政治原因。而回顾保安人成为保安族的过程，国家在族群身份变迁过程中的作用更为直接。

在中国，由于强大的中央集权存在了两千多年，国家一直是最有力的社会定义力量，国家的“华夷”政策、中央和地方的关系，一直是影响族群认同的重要因素。王朝统治的存在，不仅是直接隶属于王朝的“百姓”确定群体自我意识的重要条件，也是那些时常处于间接统治地位的群体确定身份的重要参照。在具有传统族群关联的区域内，汉与非汉，以及今天的汉族与少数民族，总是处于一幅镜像的两面，没有一方作为镜子，也就看不到另一方的存在。这种族群关系格局的内在机制尚有待于进一步的研究，但可以肯定的是，这种机制的影响依然存在，其演变必然会对族群关系产生深远影响。

在中国历史上，国家统一，中央王朝兴盛，就会出现四夷来附的景象，王朝的认可是各个族群最重要的权利资源。这种现象，当今世界也存在，太平洋岛国全民公决要求成为美国的第52州，就是一例。这种现象说明，族群归属的实质首先是群体对于安全和利益的追求。这是族群变动中的定数。因此，国家保障群体安全和分配群体利益的族群关系政治策略，是决定族群归属的重要因素。

近代以来，族群性的重要性越来越深刻地被人们所认识到，族群关系的政治正在从社会政治的幕后走到前台，国际政治与国内政治在这个层面上紧密地联系在一起，并且再也没有清晰的界限可言。虽然欧美社会是在第二次世界大战结束，各国都出现了移民潮以后，才认识到族群性的重要影响，但是，族群性的力量在欧洲大陆显示

威力实际上已经持续了6个世纪。这一点，只有在欧洲一体化进程启动、人们的视野超越民族—国家的局限性以后，才开始被认识到。而在东欧发生剧变，出现严重的社会动荡以后，人们对此的认识才更加清晰。

人们曾经习惯用政治经济的和阶级的方式观察社会政治，但是，政治经济和阶级的视角不能完全解释一些重要的历史事件，例如，在政治经济中处于不同地位、具有不同利益，甚至存在剥削与被剥削、压迫与被压迫、反抗与镇压关系的欧洲各国的社会各阶级，在两次世界大战中以极高的一致性投入战争，“被剥削的无产者”同样不惜生命代价心甘情愿地为了“资本家阶级”的利益充当炮灰。在这些社会政治经济分歧的背后发挥作用，使人们一致行动的，是一种什么力量？本书的第一部分已经讨论了这种力量，这是基于族群性的认同的力量。这种力量在今天已经被认为是国家核心竞争力的重要组成部分，是各国政府和社会着力营建的软力量。如果没有这种软力量的支持，经济和武力的强大只能勾画出一只纸老虎，苏联的解体就是一个例子。对于多族群国家，即史密斯所说的“多元民族国家”，族群归属及其得以形成的结构性基础和社会文化背景，是国家共同体得以维系的根本。政治经济、文化利益以及安全保障是所有族群都会追逐的目标，一般说来人们追逐群体利益的动力与群体对自身政治、经济和文化权益的自觉程度成正比，在变动社会中群体地位关系的变化和调整是不可避免的，因此，族群关系以及由现实利害所主宰的归属意识，始终是多民族国家需要拿出足够的真诚和投入来呵护的软肋。除此之外，认同的力量是如此强大，族群身份意识的重要性也就不言而喻了。实际上，比软肋更难呵护的是人心的世界。当一个社会使用了一套意识形态的方式塑造了人们的族群身份意识并且形成了群体关系的实践逻辑以后，在那个世界里积蓄的力量将很难估量。在整个社会的观念、行为方式和价值体系都在发生深刻变革的时期，民族概念、民族意识以及民族实践的转变，可能是无法绕过的险滩，每一个公民都应当谨慎思考并有所行动。

19 族群归属的困境与民族的未来

中国是一个历史悠久的多民族国家，虽然有 56 个民族，但其中的 55 个民族的人口总数不到全国人口的 9%，与汉族的人口众多相对而称为少数民族。由于人口规模和地理分布的影响，少数民族在传承传统文化、适应社会变迁以及应对其他各种自然和社会因素影响方面，存在先天劣势。我国实行的民族区域自治政策在一定范围内和一定程度上抵消了这种先天劣势，为保持和发展少数民族文化，保障少数民族社会经济权益，提供了充分的政策空间和现实支持。尽管如此，在各种影响因素相互博弈的日常社会生活中，少数群体的处境中依然有国家政策不能施加影响或者政策影响被转化到对相对强势族群更为有利的方向上去的层面，这是需要特别关注的问题，尤其对那些少数中的少数。要完整全面地反映人口较少民族的现实处境，需要研究人口结构、经济状况、基础设施、社会保障体系、教育状况、社会流动和政治参与状况、文化心理状况、族群关系结构等方方面面内容。本项研究重点关注的是文化心理层面的处境，希望通过对保安族现实社会心理境况的描述和分析，折射出人口较少民族中普遍存在的问题。

群体关系中身份意识的悖论

处于甘青地区特定的蒙藏回汉四大族群关系情境之中，保安族的人口规模实在是很小。不论在群体文化表征、社会经济生活中的相互关系，还是人们的归属心理和族群演变方向上，这种小族群都具有比较突出的过渡性质。归属于某一族群或族群集团，朝着这个族群或族群集团所具有的文化、价值、行为方式转变，以适应族群

和族群集团社会生活整合的需要，是他们现实处境所规定的族群演变方向。如果他们所处的族群或族群集团对于亚群体的态度相对宽容，他们有可能保持自己的一些文化特征，反之，群体可能会再度流动或者很快被同化，而这取决于现实的族群关系情境。这种族群演变一般需要很长的时间才能完成，或者达到一种相对稳定的均衡状态。

既然族群的群体特征和互动方式取决于具体的社会政治经济情境，都是人们适应自然和社会环境变迁的产物，那么，所谓族群性也就没有脱离具体历史文化情境的普遍特征，各种社会中族群性的具体表达方式就会存在差异，各具特点。“一方水土养一方人”、“入乡随俗”可以说是中国迁移人口普遍的价值判断和行为方式，既用来解释人群之间的差异，也为差异中的求同提供空间。虽然在社会适应中族群边界仍然存在，但族群之间的差异和互动模式会演变为“乡俗”，纳入这套自足的民间文化融合体系中。这种对于差异的解释和处理方式，是中国传统社会族群性的特征之一。这是中国历史上文化认同和自愿归属的基层社会机制。

但是，民族识别和命名以后，这套在民间社会经由自我认同和社会定义相互促进而达到平衡的身份认定体系被打破，族群演变的传统基层社会机制出现了问题。原来人们熟悉的“回民”分别变成了回族、保安族、东乡族和撒拉族，而真正赋予人们“回民”概念的正是那些“回族”。因此，产生了“回族”就是“回民”的观念。按照这种逻辑推演下去，“保安族”就是“回族”。但是，按照国家的政策，保安族就是保安族，回族就是回族，这是两个不同的、具有平等地位和权益的民族。第十一章中所分析的人们族群身份意识中出现的逻辑问题，实际上反映出，在现实社会生活中自我认同的族群身份以及族群关系模式与国家定义的族群身份和族群关系模式之间，存在着不一致性。

在国家引入的民族概念意识形态下，保安族这样的群体处于矛盾境地。一方面，现实社会生活中，保安族是西北腹地身处回民汪

洋中的一个小群体，她的各个方面，无不与当地回族社会的发展状况密切相关，甚至在一些方面还受其制约。因为，她是当地那个社会的有机组成部分。这是保安族所处的社会生态环境。另一方面，国家对民族的定义又使保安族从她所生存的那个环境中抽离出来，与回族相比较，她有独特的语言，有独特的文化，有平等的政治地位，有优先发展和发展得更好的权利，等等。在新中国成立 50 年后的今天，人们也已经开始了这方面的实践。这是保安族的现实心态和努力方向。在保安族所处的社会生态环境发生根本变化之前，保安族的这种心态总是超前的，这种努力的方向总会受到这样那样的制约。在实地调查中可以观察到，保安族中普遍持有这种心态和群体发展目标，这对于保安族的自信、自立和自强是极为重要的。而同时也可以观察到，这种心态和群体努力面临的社会压力。

这种压力的作用结果之一是民族历史的构建。调查中听到许多受访者指责重新构建或者接受这种民族历史的人，说他们忘本、不尊重祖先和历史等等。在第十六章中已经分析过“保安族源于中亚色目人”这种民族历史构建的深层社会原因。构建和表述这种历史的个体并非为所欲为，他们面对需要应对的具体的族群关联情境，对本民族的社会认可、社会进入和现实处境负有责任，他们的作为是当地族群关系结构所决定的。实际上，从保安族日常生活中的身份意识判断，这种民族历史的构建很大程度上符合人们的现实身份认同，因而也符合人们对于民族历史的预期，得到多数人的认可。人们提到保安地方以前的历史没有办法探究，并且认为，正是存在着没有办法探究的历史这样一个社会共识，才为保安族群历史构建提供了空间。这种对于民族历史构建与实际历史文化关联之间差异的认知、对待此种构建出来的历史的态度的差异，反映了人们民族自觉意识的差异。保安族民族意识强本身并不等于自觉意识也强，因为构建保安族与回族共时同构历史的同时，也否定了保安族历史文化的独特性。这使得历史文化关联与现实民族构建之间出现悖论。

这种对族群自身历史文化独特性的否定直接影响了民族表达。

保安族的语言可以说是保持了较多古代语言特征的蒙古语，保安族的服饰融蒙古族、藏族、回族服饰特色于一身，保安族区别于回族的生活方式多数与青海半农半牧的藏族有关。如果否定了数百年来保安族在经济、文化方面与甘青地区蒙古和藏各部落的联系，在现实社会政治生活中保安族区别于回族的“特点”又将植根于何处呢？这是族群身份认定的悖论导致的民族表达的困境。

通过本书提供的访谈资料可以看到，在族群身份的认定方面，普通农民与保安族的非农职业者，尤其是党政干部之间，存在很大差异。社会精英强调民族意识，而农民则强调宗教认同。但由于临夏地区实际社会生活中宗教的支配力量很强，所以，保安族精英的民族意识中也包含很强的宗教认同。民族意识和宗教意识之间的关系便是一个需要注意的问题。

保安族的族群认同，在国家、宗教、民族三个层次上具有不同的强度，人们普遍认为国民身份是最重要的，而与现实生活关系最密切的、影响最深刻的则是宗教认同意识，民族意识只是情境性的，甚至按一部分被访者的观点是“特定的一部分人的”。而现实生活中人们最直接可以感受到并参与其中的“传统文化”，恰恰就是宗教信仰。结果，在普通百姓中间，国家关于尊重少数民族风俗习惯的政策和对少数民族传统文化的价值肯定，被理解为“宗教的信条是天经地义的”。这样，国家的威望成为一种强化作为“民族传统文化”的宗教信仰的力量。不仅如此，这些观念构成了巨大的社会压力，在临夏地区产生了这样一种普遍的社会观念，即以宗教信仰的虔诚程度和宗教遵行表现，来衡量民族干部的民族代表性。这些观念在甘青穆斯林地区不仅是一种农民百姓中的现实的社会价值观，而且干部群体也被动认同。人们的三种身份认同之间出现这样一种关系：族群意识的主要内容是宗教意识，而新出现的民族意识通过政策机制进入人们的观念世界，转化为国家与宗教信仰之间的关系，并强化了人们的国民意识和宗教意识。在这里，可以窥见现实生活中三种身份意识的互动关系。

如果把人们的族群归属意识和自我身份意识看做是一种观念的生态系统的话，作为自我意识的民族身份正是宗教身份和国民身份之间现实社会关系的一种媒介。现实社会生活中，宗教信仰的支配力越强，民族独特性受到的压制就越大，保安族为了信仰的证明就会越来越深入地同化为回族。这样，在民族展演场所保安民族的表达就会越困难。这种文化和心理处境中，由国家识别的各民族在政治象征和文化展演领域内一律平等的现实意义，转化为人口较少民族自我表达的困境。保安族既要将自己表达为虔诚的穆斯林，又要将自己从各种穆斯林中间区别出来，这是其民族表达中的悖论。

那么，问题出在哪里呢？是社会定义方向的差异造成了人们身份认同的悖论。在保安族所处的具体族群关系情境中，族群边界是回汉区分，在这种族际关系语境中，所有信仰伊斯兰教的人都是“回民”，民间实际上并不区分“回民”与“回族”的差异。回汉区分渗透到社会生活的各个层面，规定了人们的行为规范和互动方式。这是地方日常生活政治中形成的社会结构性力量，具有深厚的历史积淀，并且不以人们的意志和国家政策为转移。这种力量定义的身份具有广泛的规定性和现实作用。虽然在名义和概念上，国家、社会和保安人自己都可以将族群建构为一个民族，甚至与民族这种身份有关的行政建制和政治权益同样可以成为社会事实，但是，这些力量却不能把族群带离它所存在的具体族群关系情境。就是说，社会的定义力量依旧发挥着作用。除非西北地区回汉族群关系格局发生根本改变，并且人们的身份认定能回到符合具体社会关系情境的状态，否则，保安族的这种处境不会从根本上改变。

对同化的担忧及矛盾处境

谈到保安族民族特点及其变化时，一些受访者在他们的言辞间流露出对保安族被回族同化的担忧。例如：

①对民族文化的状况很忧心。保安族人口少，交流范

困窄，民族文化不能普及。如果不加以拯救的话，保安族就会名存实亡。(049号受访者)

②我希望保安族能发展，能走出去。假如居住条件不发生大的变化的话，保安族语言可能会流传下去，但那只是家庭和庄子社会的事情。生活、观念发生了变化了，语言势必也要变化，长期来说语言能否保留还是个问题。虽然保安族现在除了语言之外，与回族没有什么不同，但交往过程中民族的东西还是有，人的心理不好改变。但是，生活环境改变以后，下一代的变化较大，城里面的娃娃，知道自己是保安族，但其他什么也不知道，他们没有民族的障碍，简直就是回族了。(050号受访者)

族群身份对于每一个个体的意义在于它可以帮助人们回答自己从哪里来到哪里去的问题。这是关于生命意义的原初追问，不论有意无意间，也不论是文化的自然赋予还是个人的苦苦索求，这个问题的回答对于个体的生命质量和群体的凝聚力具有重要意义。就像生命是一个过程一样，族群也是一个过程。在这个过程中，人们集群而行，从一方到达另一方。族群通过一套意义系统以文化的方式来解释这个过程中的变动，将一代人与一代人连接在一起，将过去与未来连接在一起，在世事变易中给人以稳定感和方向感。在这个意义上，族群归属，与人的安身立命有关。

在传统中国社会，存在一些亚文化中心，常见的提法如北方中原文化、南方新儒学文化、藏传佛教文化、伊斯兰宗教文化等等，但并不存在清晰的族群界线，与族群有关的各种身份的含义往往是模糊的，只提供亚文化间的互动规范。如回民，泛指不论语言、来历如何的信仰伊斯兰教的人，汉民指归附中原或南方儒家文化的人，番人指不讲汉语的游牧族群。至于这些族群内部的差异，外人一般并不重视。这是中国族群关系文化的又一突出特点。在人们的文化适应方面，“一方水土养一方人”、“入乡随俗”、“认祖归根”，这些古老的观念认为差异是人们适应复杂多样的自然环境的结果，这些

观念也要求移民吸收当地人的经验，按照一方的风俗来调整自己，以尽快地适应新环境。崇拜、祭祀祖先和感念现实的养育之恩，为迁徙中的人们建立历史与现实之间的稳定关联。这种具有自然生态取向的文化观念系统使族群的演变和融合成为一种人们普遍接受的对环境变化的适应方式。因此，在传统的观念系统中，人们作为“回民”从保安出来，落户大河家，然后学会了当地的语言、生产和生活方式，成为与当地入一样的“回民”，是自然而然的事情。在这个过程中虽然有适应的痛苦，但族群演变的稳定性和方向感并没有丧失，东道主社会也对移民保持开放状态，文化的适应和个体努力的成就会导致社会流动，前因和后果都是人们可以感知并且接受的，祖籍成为人们保持群体身份的方式。这是中国社会固有的族群融合方式。

民族概念的介入改变了这种关于变化的观念系统的平衡。首先是族群界限的清晰化。一个人只能是一特定民族的成员，传统的具有包容性的模糊的族群概念不再适用了，人们族群归属的层次系统被打乱，所有民族，都具有历史、地域、语言和文化以及心理特征方面的独特性，都是平等的。继族群边界清晰化而来的是族群关系的平面化、族群之间内在联系的碎片化。其次，民族身份本身蕴涵着社会资源，也逐渐成为人们追求的身份。为了保持这种身份的区隔以及继承它的合法性，民族的独特性成为需要捍卫的对象，人们的民族意识被强化了。民族区域自治又使族群与地域之间建立起明确的关系，在人们的观念系统中造成了族群分布的地域化。这时，在人们的认识中，族群之间的相互融合可能不再是“入乡随俗”，而成为一种不可接受的社会不平等的表现。

理论上讲，国家推行民族政策，正是为了保障各民族充分发展的权利。民族政策提供了一套族群社会的平等话语，并且切实推进了民族平等、民族团结和各民族共同繁荣进步，促进了社会宽容，保护了文化共存，赋予了少数民族保持或者改革本民族传统文化习俗的自由权利。但是，政策本身不可能超越既有的社会关系结构发

挥作用。

在保安族的现实社会生活中，与这套平等话语相对应的，是源于伊斯兰教信仰的话语霸权和社会同质化趋向。有关的现象在本项研究中多处讨论过。这种话语霸权的主要影响就是取消族群文化的独特性，以伊斯兰教的价值体系塑造具有高度同质性的社会。虽然这种话语霸权内部也有派系之争，但在对待族群性和传统民俗文化的态度方面本质上是相同的，只有程度上的差异。对保安族的身份意识研究表明，民族认同并不排斥教派认同，在日常生活中，教派认同的现实意义甚至高于民族认同。而信仰伊斯兰教和教派认同本身，都是反对民族意识的。

对于保安族来说，一方面存在穆斯林社会的同化压力，另一方面整个社会生活的现代化又使人们面临所谓的“汉化”的压力，而人们有意无意以信仰的独特性来抵制现代化的同质化。一位受访者提到，“宗教生活中反对民族意识，经济生活中民族意识很淡”（065号受访者）。而作为一个民族应该具有独特性这一点，又时刻提醒人们注意保持本民族的特色，不要被回族“同化”。

在对保安族生存的社会环境和人们的现实身份认同做了深入分析之后，可以这样说：保安族的文化处境，既是社会结构的结果，也是人们自我定位的结果，不是政策所能关照的。因为实际上，政策已经赋予人们保持自己民族独特性的权利，并且国家提供了系统化地表达民族特色的机会。也就是说，保安族有“特立独行”的权利。但是，民族政策本身并不能改变当地族群的社会关系结构。下面这位受访者（267号）的话，道出了保安族的现实处境：

我们保安族是少数中的少数，生活在回族和汉族的夹缝中。回族否定能歌善舞，保安族中间敢于特立独行的没有，在宗教上直接服从于回族。假如把保安族放到藏族和蒙古族中间，他的“旧病”很快就会复发——就是豪放直爽，爱唱爱跳。

保安族认同于“回”，这种认同得到双方的认可的前提条件是保

安人按照回族的方式信仰宗教，以伊斯兰教的价值观念指导日常生活的方方面面。这种情境中，“属于回民”和“就是回族”之间是没有差异的。对于穆斯林社会来说，不存在属于穆斯林而又能够按照自己的意愿特立独行的个体和群体。在我国，信仰伊斯兰教的群体被定义为“民族”，是我国少数民族中的重要一员，这样，对于保安族有意义的所有的民族政策对于回族同样具有意义。在保安族和回族这种特定的关系结构中，回族作为少数民族这一事实将保安族作为少数民族所享有的文化权利覆盖了。在日常社会生活中不论是保安族还是回族，对保安族文化的独特性都可以根据宗教的价值观念来判断，直至忽视或抛弃。当深入到社会生活中的权利关系结构层面时，可以看到，国家力量只能间接地作用于其中，直接发挥作用并且可以将国家的作用力转向甚至弱化的，是保安族生存于其间的地方社会。国家改变人们的身份定义可能是一朝一夕的事情，国家通过一系列政策改变人们的自我身份意识也是可能的，但要改变既有的族群关系格局，以及族群关联的实质，则是一件需要假以时日并最终只能由历史来评判的事情。

显而易见，保安族的这种文化处境与其中的部分个体的文化自觉有关。如果大家都认为民族的独特历史经历和传统文化没有什么价值，可以任意抛弃，这种状况也就不会成为问题。所以，保安族文化和社会心理的困境也是民族文化自觉以后的困境：人们从懵懂中醒来，认识到自身的个性和价值，而当人们准备让这些个性和价值发挥作用的时候，他们发现，真正发生改变的可能只有自己的心态，社会依然在按照它的规律运转，族群关联的巨型齿轮依然在碾压着身处其境的所有人们。

现代性的同一性：族群文化和 心理困境的时代因素

在族群理论的框架里讨论到国家对族群身份的定义力量时，现

代性及其回应就是不可回避的问题。

现代性首先意指在后封建的欧洲所建立而在 20 世纪日益成为具有世界历史性影响的行为制度与模式。“现代性”大略地等同于“工业化的世界”。当有人提及现代性，他就不仅仅指组织的种类，还指组织过程本身，即跨越无限的时空距离而对社会关系进行规则化的控制。现代性产生与以往明显不同的社会形式，其中最为显著的就是民族—国家。作为社会实体，民族—国家与大多数传统的秩序形式有着根本性的区别。其发展仅作为更广泛的民族—国家体系的一部分（这种民族—国家体系在今天已经具有全球化的特征）（吉登斯，1998c：16~17）。

在这样一种全球化的进程中，中国的现代国家建构只能是地方现代性的重要方面，不论中国的传统国家形态是什么，具有怎样的生命力，以民族—国家形态应对现代性，是世界历史演化必然趋势的反映。保安族之成为民族，正是在这种现代性进程中展开的。不论涉及的人口多少，产生的实际社会影响多大，保安族的民族过程都是中国社会族群政治现代性的一个缩影。

在全球竞争中，作为民族—国家的被动的实践者，中国在一定的历史时期内受民族主义意识形态和民族—国家政治理念的挑战，这是不可避免的。因而在现代国家建构的同时，引入当时通行的群体划分方法，以之处理国内族群关系的现代化转型问题，也就在所难免。实际上这里涉及地方性历史的长期合理性与具体时段合理性的关系问题。具体时段的合理性在历史的长期合理性面前，就会表现为历史的局限性。

在这种历史背景和以保安族为代表的民族的现实处境中认识我国的民族问题以及在其中居于核心位置的关于“民族”概念的争论，那就不难理解，这并不是简单的概念论争，而是传统与现代、自主与被支配、地方性与全球化、与时俱进与历史积淀多重面向之间相互冲突的一部分，是在现代性的同一性造成的压力下保持发展的自主性的艰苦奋斗的一部分，是关系到中华民族家国建设的基本命题

之一。“民族”这种群体划分概念之所以重要，因为它涉及现代权力叙事的主体，牵涉到社会政治秩序的构建（潘蛟，2000）。考察研究者的立场和方法，不难发现其中比比皆是的二元对立：落后与先进、愚昧与科学、压迫与平等、歧视与相互尊重、独裁与民主、暴政与民权、传统与现代、族群与民族、帝国王朝与民族国家等等。这是在社会思维模式中扎根颇深的认识现代化过程的“提升模式”。只有突破哲学的贫乏、方法论的缺失和知识的零敲碎打，对民族问题的讨论才会有益于社会现代化和国家建设。

在现代性场域，身份在某种程度上是社会角色的衍生物。身份的政治始终是社会关系政治的核心领域之一。包括自主性力量在内的各种力量较量的结果，通过身份体系被固化，被赋予种种文化的解释，个体被固结在身份体系和文化意义的网络中，这样，有关身份的教义成为社会变动中的定数。在传统社会向工业社会转型的过程中，工具性语言以及人们的信仰和价值体系，都成为直接影响每个个体的社会化程度以及生存状态的重要因素。这是族群或者族群集团转化为国族（nation），争取自决的合理性所在。在这个层面，工业化促进了传统社会向民族—国家的转变，这个过程普遍地表现为传统政治单位的不断分裂。但是，工业化大生产的内在规律是规模经济和标准化，同时，现代性导致的分散化使得全球范围的统一监控成为保障安全的必然选择，这些因素又制约着民族—国家的分形。经过充分发育的民族—国家正在走向新的一体化，规模效应和安全需要引导着国际政治从以分裂为主的民族—国家建国运动转向以合作为基调的一体化进程。在现实社会生活中这两种进程并行，导致在日常生活出现截然相反的两种压力。一方面，文化上人们以超越民族—国家的地方性和族群性认同回应全球化和现代性；另一方面，经济和文化上人们又不得不依托民族—国家的保护力适应全球化和现代化。由此看来，族群文化和心理的困境具有普遍性，保安族的处境只是其中的一个具体案例。

正因为身份体系具有稳定性，最深刻的社会变革是身份的变革。

当代社会（或曰“后现代社会”）是具有高度流动性的社会，并处于急剧变动中，这种特性已经深入到人们的身份体系中，作为传统社会稳定性支撑之一的身份体系也正在普遍地成为社会发展中的变数。身份政治不仅成为企业、社区文化的重要组成部分，也成为民族国家所面临的最核心的挑战之一（卡斯特，1997）。中国社会在中国共产党的领导下经历了深刻的身份变革，不仅通过社会改造打破了阶级身份体系，通过妇女解放运动在较大范围和较深程度上改变了男尊女卑的性别角色，也通过民族识别给历史上形成的以特定族群关联为基础的族群身份体系重新定位。随着改革开放的深入，社会变革正在朝着更广泛、更深刻的方向前进，身份体系的变动将是不可避免的。

按照黄仁宇先生的观点，中国历史才刚刚渡过千回百转的恶谷险滩，进入全面转型和振兴的大方向（2002）。社会正处于剧烈的转型过程中，传统族群关联的社会、政治、经济和文化基础已经和正在继续发生深刻变化，民族政策体系构建的制度背景和国际环境也发生了彻底改变，已经进行了半个世纪的民族实践使个人与群体、社会与国家、地方与中央关系格局出现了新的趋势，新的群体关联正在形成之中。亲历了中国当代这段重大变革时期的人对这场变革的深刻程度和重大影响都有切身体会。如果能够理解其中个人的自我意识和身份意识的变化，也就不难理解少数民族已经经历和正在面临的冲击。在少数民族社会里，中国社会存在的问题无一可以幸免，甚至除了这些只要能够将心比心就能感受和理解的承受之外，他们还有更多如果不经深入和换位而处在他们的位置和背景上去就无法感受和理解的的问题。这种状况下，身份之于现实社会生活的实际规范，是相符的还是相悖的，是相辅的还是相克的，是引向通途还是设置障碍，都关系到人的社会适应和现实处境。

人的位置：传统传承的介质与现实生活的实践者

中国历史上，族群演变和消亡的例子不胜枚举，而同时也较为突出的是那些名义上消亡了的群体的后代在史籍中几乎总可以找到去向。这说明，族群的演变或消亡与人口的存在和繁衍是需要加以区分的两码事。人具有独立于族群群体的存在意义，再进一步讲，族群作为文化差异的社会组织方式，是服务于人的需要的。研究族群关系的结构和族群演变规律，其本质意义在于关注社会变动中人的适应以及位置。

族群身份之于个体，主要涉及以下层面：传统习俗和技能的传承、价值观、实际社会和经济利益、社会声誉和政治地位、安全感、归属感、与主导文化（可能是本族群的传统文化，也可能是社会生活中起主导作用的有别于族群传统文化的文化）的关系等。这些几乎涉及了个人生存环境的方方面面。概括地讲，这种包围了人的生存的场力就是文化。因此，族群在本质上是文化的，尤其在技术标准、经济市场化和信息传播全球化的今天，经济、技术以及政治方面的族群特色已经不再具有实际意义，文化的重要性更为突显，族群身份首先规定了人们文化传承的角色。

在社会生活中，人的身份是多重的，族群身份只是人们各种各样身份中的一种。这意味着，比作为文化的传承者更有意义、更普遍的，是人的现实生活实践者的角色。文化作为实践的工具和场域，是服务于现实生活需要的一个面向。在传统社会，传承文化与生活实践是统一的，族群身份可以统领其他身份。而随着传统社会的解体，现代社会组织的普遍建立，个体身份系统的整合性越来越低，身份之间的内在关联越来越小，族群传统文化传承与人的社会生活实践分离，族群身份不再具有统领能力，其重要性和对个体的决定性影响减小了。族群身份失去其神圣价值，下降到服务于个人的存在的从属地位——它将只是一种表达工具。这时，族群性作为一种人类群性，反而具有了许多个人主义的特征，成为由共同的历史资

源造就的个人生活实践表达的共鸣。族群身份在现代社会中的重新定位，意味着传统文化的传承失去了原有的稳定性，文化变迁、文化要素的重组是必然的。

当人的位置彰显，族群性不再具有超越人的存在的神圣价值的时候，社会生活的政治秩序不可能继续以族群为标准。这时需要的是打破或者说忽略族群身份，解放人本身，使人真正地投入社会生活的实践中去。正如一位受访者（047号）对保安族发展问题的思考：

保安族的发展一定要和整个地区的发展结合起来，脱离整个地区的发展，保安族的发展就是“无皮之毛”，对民族的发展不应该局限在小民族的圈圈里面。保安人厌恶狭隘。

民族问题在一定意义上讲是族群的现代性问题。社会实现现代化的核心是人的现代化，而人的现代化过程中，在人的早期社会化过程中扮演重要角色的传统文化与现代化的关系就是人们无法回避的问题。绝大多数中国人都是先接受了家庭中传统文化的社会化之后，再进入正规教育系统接受全面的现代教育，家庭传统文化与现代学校教育文化之间的异同因地域和个体而异，这些因素使得个体被程度不同地训练为现代人。由于文化差异的客观存在，少数民族尤其是使用民族语言的少数民族，往往面临早期社会化与学校教育的不衔接、不协调甚至冲突。当面对由于这种原因出现的少数民族个体的社会适应不良时，一个问题摆在面前：现代社会中，公民需要的是作为人的全面的权利，而不只是作为民族一员的权利。

率先掌握了先进的科技知识和思想方式的族群，在现代化的文化传播领域总是占有优势，仅仅通过他们的语言，就能在不知不觉中将他们的现代化实践、文化传统以及政治理念，施加于对科技和现代化的追求者身上。就像英语可以毫不费力地将英国和美国的文化和价值理念传遍全球一样，在我国国内，汉语也具有同样的作用。如果以现在仍然普遍通行的民族观念体系观察和思考，而不是在现

代性的大背景下讨论汉语言的影响力问题，不是在我国传统的族群关联模式中去认识“汉”到底是什么，以“汉化”来概括中国各少数民族的现代化进程，好像确实颇有道理。然而，“我们当前正生活于其中的这个世界上，若干主要文化正处于大规模的接触、冲突、嫁接，一直到融合的过程中”（费孝通，1997），经济、政治、教育甚至日常生活中的同质性是不可抗拒的潮流，在既有的族群关联中，汉语作为共同的交际工具是别无选择的选择。但是这种选择无疑会使语言、文化以及价值系统上与现代社会中现行的“汉文化”有差异的人们面临双语、双重文化以及可能出现的双重价值的问题，甚至是文化和价值冲突问题。“在我看来这是个现代人或后工业社会人类的共同问题，是一个人类文化前途问题……这是个人和文化的关系问题，人利用自然资源，创造、维持和发展了自己的人文世界。文化是人为的，也是为人的。……如果依照我的文化是为人的认识，选择是明显的，就是要保持的是人而不是文化”（费孝通，1997）。

文化的位置先赋地决定了人的位置。要使人们在社会化的过程中平和顺利地成长，保护文化，解决好传统文化与现代教育的衔接问题，就是重视人、尊重人。而人要适应现代化，要发展，文化的转型就是必须的，也是必然的。在没有深入研究中国族群关联的特征，没有充分地认识常常是不假思索就说的“汉”和“少数民族”所指何人、所谓何意的时候，少数民族文化上“怎么转、转向何处”的问题很难回答。

人是在历史和现实的交汇处实践自己的生活的。在少数民族社会生活和生命历程的实践中，历史的族群关联和现实的民族意识形态胶结在一起，当群体面临着强调自我与融入发展潮流的矛盾选择时，个体的处境会如何？族群的未来会如何？必须在人的位置上思考民族的未来。

个人·社会·国家

一个人，在什么层面上能与整个社会以及国家发生全面关联？保安族这个案例提供了这样一种答案：“当他/她意识到自己的民族身份时。”因为这时，我群与他人、族群之间的相互定位和关系文化、国家处理族群关系的政治等等，都会映射到个人的民族身份意识中。这些方面的涵盖面有多广泛，这种身份对人的影响就有多广；这些方面的实际影响有多深刻，这种身份的重要性就有多显著。所以，族群归属以及与之相关的人的处境，涉及个人、社会和国家三个层面。

在我国当下社会现实中，意识形态上、政治上以及个体社会交往中，民族关系的主流是平等和团结，各民族的发展机会都得到国家的保护。但是，正如上文已经谈到的，也是众所周知的，少数民族中还存在着贫困问题、发展问题以及文化的和心理的种种问题，这些问题中的一部分甚至是国家的政策影响力所无法企及的。所谓少数民族的欠发展或者“落后”，是一个历史的、环境的、政治的、文化的和社会的综合征候，对这些征候的根治，需要个体、社会和国家三个层面的共同努力。

需要关注的层面之一：个人 作为发展的主体，少数民族社会需要培育适应发展需要的主体意识和文化特征。在现代社会，这个问题，更多地集中在个人层面上，而文化自觉的程度和自省的能力，是决定个人文化心理处境的关键。

个体如果具有积极的自我评价，能够认识到自己作为一个民族的成员所具有的优越性，他们也会因此而认识到别的族群的优越性。在这种社会心理环境中，群体与个人的发展和族群关系的演变才会是良性的。在对保安族的访谈中，说到保安族的民族特点，半数以上的受访者自豪地谈到，保安族最突出的特点就是为人正直、守信、慷慨。一位老人在被问到“什么情况下能意识到自己是保安族”时，思索了片刻，答道：“我在藏区做生意，需要信誉上的证明时，就说

自己是保安人，绝对没有问题。”这一点确实名不虚传。同时，在笔者所接触到的绝大多数受访者身上还可以观察到保安族的另一个具有全民族倾向的特点，就是心灵手巧和踏实敬业。一个保安族匠人，可以细致得像姑娘绣花一样，按照客商的要求制作保安腰刀，并且绝对在约定的时间交货。这两种优越性已经被保安族自己所认识，如果人们能够在尽量大的范围内多去比较一下同样具有这些美德的其他人如何能发展得比“我们”好，也就能够认识到别人的优越性，并加以学习，“我们”一定会发展得同别人一样好。

如果学会了在比较中发现自己、丰富自己、完善自己，也一定会掌握正确对待自己文化的态度和方式。例如保安族的服饰，集三个民族的特色于一身，该如何评价呢？这是文化多样性的一种体现，代表着中国族群关联的历史和现实，反映了保安族于三个族群的共同作用下文化适应的成就，这些成就能够帮助这三个族群更好地相处并在此基础上发展新的地域文化，它的价值一点也不亚于那些独具本民族特色的服饰。再例如，该如何对待保安族的语言问题呢？在文化自觉和自省的基础上，应该可以清楚语言之间的关系和民族语言的位置，可以接受现实，并且认识到普遍掌握和使用汉语是最好的选择，这种选择并不影响那些不愿放弃语言传统的人，也不影响保安族美德的发扬，更不会使得保安族不成其为保安族，而且可以让那些既无力继承和发扬民族语言又对此抱有愧疚的个体很好地适应大社会。

文化自觉和反省的范围包括传统习俗、信仰、日常行为等方方面面，对于群体的发展方向来讲，精英的文化自觉与反省是至关重要的，因为他们掌握着社会权利资源，掌握着民族的话语权，代表民族行使权力、选择方向、表达自我。民族的未来取决于精英的眼界、见地、使命感和魄力。精英个人的努力对于改变社会观念、促进社会进步的意义是明显的。而且，保安族的精英在促进社会发展方面已经取得了显著的成绩。一些受过中高等教育并在领导岗位工作的保安族，在改良饮用水质、打破婚姻的教派限制方面的努力已

经使保安族聚居区发生了深刻的变化，他们在促进教育方面的努力也令人钦佩。

保安族精英的责任感突出，但实际生活中还有一些精英的眼界没有到达或者已经发现但尚无能为力的问题。例如妇女地位问题、社会价值观念与经济的关系问题等。但是，这些对保安族的发展有重要影响的问题的解决，只能依靠保安族自己的努力，依靠本民族精英在深刻的自我认识和崇高的社会责任感基础上对全民族的引导。

在一定意义上讲，一个民族的现状和未来的发展，取决于这个民族的精英的素质。但这只是问题的诸多面向之一。一个社会在迈向现代化过程中的活力，更多地依赖于这个社会中多数个体的状态。现代社会，“对个人不是从他们的特殊性来看，不是看他们的出身和志向，而是着眼于他们的共通之处。这种共通之处使他们无论背景如何，都拥有自主权”（图雷纳，1990）。只有每一个人在机会和质量两个方面都能够享有平等的公共教育服务，只有在个体的社会流动中除了其个人素质和努力程度之外的影响因素尽可能地小，也就是说，只有少数民族和中国社会的其他公民一样在选择和安排自己的人生时既不会受到民族身份的影响，也不需要特殊的优惠时，少数民族的文化自觉、文化反省和社会适应才可能是自主的、自尊的和成功的。

需要关注的层面之二：社会 显然，以为只要人的主体意识觉醒了少数民族的发展问题也就迎刃而解了，是一个很片面的认识。只有当社会生活的各个层面都平等地向少数民族个体开放的时候，文化自觉和反省，以及在此基础上的积极的社会实践，才会成为一种现实的发展方向。

族群是社会对文化差异的一种组织方式，每一个族群的具体状态，社会的族群关系格局以及相关的文化，都直接取决于这个社会对于文化差异的认识和态度，取决于人们关于我群与他人的价值规范和道德水准。这可能就是费孝通先生所说的族群关系的“人文生

态环境”。在群体的文化自觉和反省基础上的社会自知，对这种环境的质量具有决定作用。

保安族民族身份的确定，他们社会生活中各种身份的生化演变以及相互影响，揭示出这样一个事实，那就是：在民族身份及其社会意义的确定过程中，个人、社会和国家都有较大的参与度，而社会的影响是具有重要意义的。国家的决定力量正是通过社会既有的族群关系格局和文化才成为个人和族群群体民族实践的现实基础。在我国，少数民族的生存状态，实际上主要取决于人们对“他人”的认识和态度。既取决于那个现在被笼统地称之为“汉”的群体对待各种各样与他们不一样的人的看法和态度，也取决于各少数民族对于群体差异的认识和态度。

尽管族群在本质上是文化的，但是族群之间关系的本质，却是超越文化，渗透在社会生活各个层面的。族群关系的性质，即其在本质上是同构共生的——社会流动与族群身份无关，还是族群分层的——社会阶层与族群边界重合，往往是以历史条件为基础的现实社会结构因素作用的结果，并且规定着族群成员的社会政治、经济、文化地位和权益，规定着族群关系的发展方向。正因为如此，社会认识族群关系性质的能力、对于社会结构作用结果的反思能力、改善族群关系的目标和自组织机制，是多族群国家内部团结和凝聚力的核心。如果全社会对某个民族普遍持有偏见或排斥心理，这个民族对整个社会的认同感不会不受影响。如果每一个人，走到哪里都有回家的感觉，民族将不成其为问题。实际上，关于民族问题的解决之道，经过 50 年的努力，基本上已经达成社会共识，那就是只有一条道路：社会的文化理解、各民族的相互欣赏以及对文化差异的宽容。

保安族的文化心理处境，在一个面向上是由其所处的回民社会对待传统文化和群体差异的总体态度决定的。文化理解的单向度，价值判断标准的绝对化，以及对待他人的不宽容，这些都会影响整个西北回民社会的现实处境和发展方向，影响回民与其他族群群体

的相互关系。边界的清晰往往意味着相对孤立，孤立则可能导致封闭，而封闭则连带着创造力和适应力的丧失。在更大的社会范围内看这个问题，则可以发现，文化和价值上的多元主义以及社会宽容，加上国家法律政策上的积极保护，在一定程度上强化了这种自我孤立。实际上光有理解、欣赏和宽容还不够，还要有换位的能力，深入的能力，以及社会精英超越我群的局限关照人类社会的关怀能力和行动能力。

在族群关系的社会层面，现代中国的社会转型对这个社会的知识阶层、媒体精英以及行政官僚集团提出了更高的要求，能否突破活着的各代人各种人的局限性，构筑具有中国独特族群关系文化特色的社会人文生态环境，将决定中国这艘快速航行的巨轮的整体焊接质量。

需要关注的层面之三：国家 在一个多族群社会中，人们的思想认识和行为方式，与这个社会的族群关系政治所给予的信号和诱因，有很大关系。“民族国家制度和人民的民族国家认同感是相互关联的。人民对民族国家的认同及其高低是和民族国家的形成过程密切相关的。不同的民族国家有不同的形成过程，所以人民对国家的认同也不相同”（郑永年，2000）。

民族国家的建立与工业化有着内在的联系，国家的一项重要义务是提供培养符合工业化大生产和市场经济需要的教育服务，这种教育要求国家的公民能够在统一的市场和标准化的生产组织之间自由的流动，其实质就是教育的同质化。民族国家构建在政治层面的核心问题是社会的法制化与民主化。“然而，民主化的公民权中有含糊不清之处：作为民族国家的一员，他既要在政治共同体中表明自己的公民归属，又要在民族共同体中表明自己的文化归属。政治共同体中的所有公民都被视为是平等的，他们的个人特征（性别、民族和宗教）无关宏旨。而在民族共同体中则相反，它是以共同拥有被认为是独特的文化特征为基础的”（卡斯尔斯，1999）。中国是一个在文明层次上组建起来的后发展的民族国家，“中国人认同的是文

化，而非民族。就是说，即使在争取到民族主权以后，还要用政治方法来建立一个政治民族国家（political nation—state）”（郑永年，2000），并且必须处理国家体制和社会转型中各种亚文化的关系问题。由于传统中国社会族群演变的一个特点是当人们放弃了独特的身份认同时自然而然就成为所谓的“汉”，所以，在经历了数千年的互动之后，那些在社会生活中仍然保持文化区隔的群体，往往在文化、经济和政治三个方面都不同程度地处于边缘地位。国家具有法律和道义上的责任，以某种方式使得边缘群体进入这种现代性的“同一种文化”之中，进入“人的工业化再生产”。

正是针对这样的历史状况，中华人民共和国成立之初采取了一系列政策和举措，让少数民族从边缘走向中心。这些政策和举措在20世纪50年代是具有先进性的，经过三十多年的努力，共和国元勋的族群关系政策理想已经基本上成为政策上的现实，并且也取得了举世瞩目的成就，人们曾经以为该做的事情都做到了。其实，随着中国社会的飞速进步，社会生活中许多过去不曾认识或认识不清的以及从未出现过的现象、面向和问题开始出现在面前。在个人和社会为建构牢固的中华民族内部族群关联而努力的同时，国家层面上的制度设计、政策体系以及更为基础的理论和判断，就必须更新、完善和发展。

现代民族国家建构中必须解决个人、社会和国家之间的三角关系。如果一个民族国家是多族群的，这个三角关系就包括族群关系和文化差异问题，这些问题会在三个层次上具有不同的表现，使得国家建构的任务更加艰巨。国家的族群关系政策应当致力于建立各种身份的协同性：在族群、民族和国族各个层级结构中形成良好的、稳固的互动关系。族群认同是一个连续分叉系统，只有同时处理好广泛的国家认同与各种层次的亚认同之间的关系，才能使族群认同不至于失衡以致引发心理、文化以至行动上的冲突。

与传统的族群身份相比较，“民族”是新中国发给所有在文化上处于边缘的人们的一张身份证明，这张身份证上写着：平等、团结、

文化自主和优惠。这张身份证标志着中国处理族群关系的境界已经跨越了历史上的夷夏之辨，从温和的同化主义迈向了真正以平等为原则的多元主义。这也是中国由政府主导的社会现代化进程的一部分。中国社会的民主、文明和现代化以及国家的长治久安，只有在民族平等、各民族共同繁荣进步基础上才能实现。

“任何一个政治理念在不同国家都有它的历史背景。……一个国家政治文化的形成过程及制度化，是完全本土化的，而在不同国家里其特征则可能不尽相同”（程笑，2000）。当“民族”被用来处理中国传统的族群关系模式与现代民族国家构建相适应的现实问题时，它还是一个没有经过深入反思的拿来即用的新鲜概念，对它的诠释也是国家建构的一个重要组成部分——将其放在中国的特殊的历史、文化和现实背景中，使之成为一个本土化的概念。然而遗憾的是，这个过程没有逃过极“左”和“文化大革命”的影响，与国家构建的其他方面一样偏离了轨道。理论的与时俱进已经是时代发展的迫切需要。

60年代末，美国学者 James Harrison 总结了当时的学术界，特别是美国学术界对中国国家的研究后说，在传统中国，人们强调的是基于共同的历史传统、共同的信仰之上的文化主义，它与基于现代民族国家概念之上的民族主义是两个根本不同的概念。中国人的文化自秦汉以来就包含着一种政治上的民族优越感和忠诚感。但中国人的基本认同感是针对中国文化的，中国人没有独立的国家认同感和忠诚感，不能把文化和民族区分开来。就是说，中国人把最高的忠诚感给予了文化而非国家（state）。对中国人来说，没有任何理由去放弃或改变自己的文化来强化国家忠诚感（郑永年，2000）。这种文化当然包括历史悠久的族群关系文化。

钱穆先生主张，研究中国历史，“更重要乃在中国如何能将此不同地域之不同的人文背景，不同社会，不同性格、嗜好、心理倾向与精神向往等多方面之人群，汇通和合，冶之一炉，使其同成为中国人，展演出一部中国历史来”。他认为，这主要是因为“中国之地

理扩展，并非如西方帝国主义凭武力来向外征服，而是一种自然的趋向于文化的凝聚与统一。……正因世界上惟有中国人无地域偏见，无民族偏见，而能高揭一文化大理想来融通各地域，调和各人群”（钱穆，2001：121~122）。这是对中国民族格局形成历史过程和族群关系历史文化的高度概括。这也是当代中国民族政策和社会生活中人们对待和处理民族关系方式的历史底蕴。当我们在新的世纪里回顾和总结新中国成立以来的经验教训时，当我们终于冲出湍急的峡谷进入历史的大方向时，需要用具有时代精神的眼光回望并接续中国的国家建构和族群关系文化，使之顺应历史的大方向，“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”（费孝通，1996：287）。

附录

附录 5—1:

访谈提纲

一、个人资料

1. 受访者个人：姓名、年龄、性别、住址、教育程度、职业（主要谋生方式）、教派（从属哪个门宦，一生中是否有变化、变化的原因）、使用语言情况；
2. 配偶：民族、教派（从属哪个门宦，一生中是否有变化、变化的原因）、娘家住址、教育程度、年龄、使用语言情况；
3. 家庭：经济状况，子女数、子女民族和教派、子女受教育情况（学校教育还是经堂教育、受教育时间、结果），家庭历史，父母民族、教派和语言情况。

二、访谈提纲

1. 关于保安族过去的事情您知道什么？怎么知道的？（提示：保安族的老根子是从哪里来的？如果知道，请您细讲讲；如果不知道，那就讲讲您的父母、爷爷奶奶辈里的事情，或者他们讲给您的故事，您知道什么就讲什么，听别人说的也可以，讲讲您自己的分析、看法。）

2. 您觉得保安族现在有什么特点？或者比较一下保安族与周围其他民族有什么不一样的地方。

3. 您会保安话吗？您外出的时候还发现什么人与保安族讲一样的话？您认为保安话是一种什么样的语言？（提示：蒙古语、藏语、别的什么民族也说的语言或者就是一种只有我们保安族才使用的特别独特的语言？）

4. 您认为保安人与保安族指的是一样的人吗？（提示：原来咱们叫“保安人”，现在为什么又叫成“保安族”了？）这两个词的含义一样吗？保安族是怎么叫开的？除了这些叫法，别人还把我们叫做什么人？为什么？（被访者的谈话里一般都会涉及回民或回族）

5. 如果有人把您说成是回族，您答应吗？为什么？如果说是东乡族或是撒

拉族您答应吗？为什么？

6. 您认为“回民”和“回族”一样吗？为什么？

7. 您是什么时候知道自己是保安族的？怎么知道的？

8. 从知道自己是保安族到现在，您对您是一个保安族的感觉有什么变化吗？如果有变化，是什么样的变化？为什么？

9. 您在日常生活中一般认为自己是什么人（最经常的身份意识是什么）？

（提示：穆斯林、保安族、职业、某地方的人中间最常意识到的是哪一个？）

10. 您一般在什么情况下意识到您是保安族？您觉得做一个保安族，对您的生活有什么作用或影响？（提示：您会感到自豪还是自卑？有没有给您带来什么方便或不便？有没有人会因为您是保安族而对您怎么样？是个保安族对您有没有什么好处或坏处？等等）

11. 您看电视吗？喜欢看什么节目？看不看新闻？最关心哪一类新闻？最关心哪个国家的新闻？为什么？

12. 您关心中国的新闻是因为您是一个中国人。您是一个中国人，是一个保安族，也是一个穆斯林。在您看来，这三种身份哪种最重要？然后是哪种？

13. 积石山县的全称是什么您知道吗？自治县成立您知道吗？为什么要成立自治县，您知道吗？

14. 自治县成立以后，您的民族意识有什么变化？（提示：您对您是保安族这一点意识更强了还是没有变化？或者更淡了？）

15. 您觉得自治县成立怎么样？好还是不好？

16. 您个人有没有从自治县中受益？如果有，有哪些？（提示：您觉得您现在的生活与自治县的成立有没有关系？您可以有三个孩子与自治县是否有关？等等）

17. 您都与什么民族的人打交道？您的朋友都是什么民族？您最好的朋友是什么民族？

18. 结亲（或找对象）您是不是要找保安族？有没有民族方面的考虑？

19. 结亲（或找对象）是不是一定要找本教门的？为什么？

20. 如果您可以重新选个地方起庄廓（或买房子），您会选什么人当邻居？民族、人品、教育、经济状况首先考虑哪一条？

21. 您对保安族的文化是什么判断？对它的发展是什么态度？（提示：过去的老套子现在还行不行？为什么？保安话以后会怎么样？您怎么看？

附录 8—1:

马世恭自传*

按照我们中国人的习惯,人活到六十岁以上就称年逾花甲。“人生七十古来稀”,充分说明,田黄一日,人老一年的规律。在这眼还能见,手还能做的暂短岁月里,我自己应该考虑到做一点对周围生活着的人们有益的事情,这便是我写回忆录的动机,以便从我的经验中吸取一点哪怕是芝麻大的养料、教训,或者是萤火虫般的微光,那我自得安慰了。

我的幼年。我生于1922年,一母同胞四个弟兄,我属第三,五岁就失去了母亲,受到父亲格外的疼爱,他走到哪里就把我带到哪里,使我学会了一些待人接物的习俗,所以周围的人都说我“聪明”。这两个字又是我学习文化的开始,父亲在家中做了我的启蒙老师,他把希望的重点放在我的身上。六岁时我已熟悉了汉字书写的笔画规律,七岁就进入了私塾,那老师是清朝的秀才,留着长长的发辫,教给我的是三字经、百家姓、写毛笔字、拜孔夫子、敬惜字纸,礼仪很严肃。到民国□年成立了洋学堂,我被送进了该校读完了初小四年级。村上的老人们都讽刺我进了汉人的学校,而我父亲利用寒暑假、星期天教我读《古兰经》,希望我成为一个经汉两通的人。

中学时期。民国□年我哥送我到青海西宁回教教育促进会办的回民高小,两年毕业后转入回民中学,以后改名为昆仑中学。昆仑中学是马步芳培养人才的摇篮,教员都是从内地聘请的大学毕业生,教师待遇高,热心教学,所以学生的质量很高。为了适应他各自为政的目的,特别强调军事训练,毕业的学生都会骑马、放枪、翻铁梯、跳木马,刀、矛、棍、拳也会一套,在昆仑中学的毕业生大都成为马继援军长部下的基本军官,尖子生又被保送到各大学或军事院校,这给充实昆仑中学的教员和82军的军官培养了本地人才。

大学生活。为了上大学,我放弃了高中毕业后分配到82军上尉级军衔的待遇,我决心留在学校补习,当时校长高文远,说我锐意向学,同意深造,留

* 这段“自传”记在马世恭老人的一个笔记本上,老人没有来得及整理完成便去世了。老人的长子马国涛在接受笔者访谈时提供了这个笔记本,在此表示衷心的感谢。这段“自传”原文照录了老人的文字。时间有缺漏,人名事件不一致的地方也有,但并不影响读者从中体会老人的身份意识。在本书中使用,得到老人家人的授权。

在校中代英语一年，于□年□月送到四川北碚复旦大学。北碚比重庆凉爽宜人，我在那里度过一段美好人生。19□年，日寇疯狂侵华，南京失守，国民政府迁都重庆，广东、广西相继失陷。黄埔军校转移到贵州省独山县，在临时的校址里艰苦地训练着。但是，那校门上联写着“升官发财请走别路”、下联写着“贪生怕死未入此门”、横额写着“精诚团结”，院子中间的高杆上悬垂着“顶天立地”四个大字，给人以严肃的印象。与我同行的三个人都升入第十九期炮科学习，□年日寇节节进攻，我校奉命归张发奎指挥，且战且退，转进遵义后执行收留败退兵员任务，然后转入湄潭县学习。日寇投降后，转到贵阳开始正规学习，到□年毕业，毕业时蒋介石赠给学生的纪念品是配剑一把，上面刻着“不成功便成仁”的字样，意思是在紧急关头吻颈自杀以示忠诚。

临别嘱咐。我上大学前，父亲嘱咐了一句使我永远铭记的家训：要我在烟、酒、嫖、赌四大戒律上慎遵。离开父亲的年代里，我自己常在自问：如果回到家中向父亲如何回答呢？没有遵到就失去了对父亲的许约，如瞞哄又失去了做儿子的孝心，以此信念，使我在花天酒地的场合里，鼓舞迷人的世界里，保持了一身的清规，我想我能不染恶习，老当益壮，是与父亲的叮咛分不开的。

来到军队。记得我在小学时期的口号是“读书救国”，军校时期的口号是“抗日救国”，可未想到分到部队以后的口号却是“反共救国”。原来重庆谈判失败后，蒋介石发起内战，82军适应内战的需要，调到陇东平凉驻防，□年□月南京汤山炮校招生，我在该校由美国顾问团办的测绘专科学习一年。往返赴汤山炮校都乘坐民航飞机，从西安到南京共飞七个小时，途径郑州加油，上飞机后，发给两个纸袋，一个装着饼干、水果等小吃，一个为了防备晕机呕吐。结业前去台湾基隆要塞和马雄要塞等处学习一周，当然台湾城市建设大体上像公园一样，只是没有回民，生活上不太方便。我最爱吃菠萝和花生糖，也喜欢喝可口可乐。毕业后仍返原单位，调到军部任少校参谋。咸阳战役和谷关峡战役我军伤亡惨重，败退兰州准备固守，我被调任官佐训练班中校大队长，率领学生到西宁。兰州解放，青海随即解放，我在参谋长马文定领导下投诚起义。

起义前后。解放大军到了西宁，马家的败兵像滑坡的山丘，迅速逃到上五庄、三角城、湟源一带，我们军部只剩下副军长赵遂、参谋长马文定和几个参谋了。马文定说：“兰州战役，生兵损失严重，但骑兵还有十四个团的兵力未受创伤。现在我们一枪也不发了，这不是对国民党的不忠，而是他们抛弃了我们。今只有投诚起义再无他路了，但如何能与解放军取得联系呢？”正在这时，我的老同学马作霖是民族资产阶级马辅臣先生的孙子，要我帮助他家防守马家

败兵的抢劫，我答应派兵 20 人，我自己也在他家过夜，深夜中只见他们把一箱一箱的银元装进汽车，说是他祖父去西宁投诚，次日早上我把这一情况反映给马文定，他说写一份投诚起义信请马作霖送到马辅臣先生处再转给解放军接收，让我们用发报机联络各部队做好投诚起义准备，没料到骑八旅旅长尕马英气愤汹汹地回答说：“成事的是你们，坏事的也是你们，从今日起脚户哥各顾各，谁要管就和谁开枪。”

那封信很快起了作用，解放军的小车和由马全钦等组成的和平代表团的卡车来到了军部所在地，军部发出三个地点为投诚缴械区，凡起义了的都发给临时起义证，要求团以上军官在省政府隔壁招待所集中学习，营以下军官各回各家，向人民政府登记。

1949 年解放军的口号是投诚起义既往不咎，我又被王思诚县长和高翔书记审清历史后介绍到刘集完小当教员，1950 年又提拔为大河家完小校长，但在 1951 年土改时，我大哥定为地主，我二哥定为富农，我受家庭影响，在 1952 年的五反运动中被清洗出去，又判刑五年投入劳改了，1957 年按期释放。

在劳改队里，我受到了党的人道主义待遇，生活上很关心，政治上要求我们悔过自新，五年的劳动锻炼使我脱胎换骨，成为自食其力的新人。

重新做人。回到家中情况全变样了。父亲、大哥、两弟都已成为九泉下的人了，我继母又被赶出了家园，只剩我兄弟相见抱头痛哭。生活无着，只好又外流新疆，加入农五师，准备在新疆的沙漠里度过余生。但不久，临夏的民警追上来，把我拘回来，说我是四类分子，只许规规矩矩，不许乱说乱动。原来地方上的大队干部乘我哥病危的时用粮票骗取了我的庄廓，生怕我日后翻腾，借此上报公安机关，斩草除根，消灭后患，让我戴着四类分子的帽子接受改造。

1963 年在亲邻的帮助下，我成婚立业。1964 年生了孩子，叫国涛，终于除去了断根的骂名。1966 年生了第二个孩子，名国潮，咱们是庶民，用文化大革命的波涛高潮来纪念孩子们的生养而取名的。1968 年生了第三个孩子。1970 年又来了一次一打双反运动，这次我又成为替罪羊，公社的千人大会上捆绑，县政府的万人大会上宣判，陪了一次杀场，不明不白地劳改了三年，回来后继续接受监督改造。这次改造对自己来说真是死去活来成为幸存者，但对家庭的损失够严重的了，生活的折磨夺去了第三个孩子的生命，农村民兵当面告知我妻那次宣判大会中要镇压我，致使我妻受惊成为长期残病。

关于马全钦。马全钦原名马廷斌，亡于 1982 年 4 月，享年 80 以上。1938 年在宁夏吴忠堡马鸿奎的部队里任过骑兵三旅旅长，后因不服气把一旅人放回

家，他回家后一直务农，49年7月解放临夏时马介钦跑到官厅。那天青海一个兵来报说：“解放军已经到了兰州，享堂桥被炸，后路不通”，他就决定到临夏迎接解放军，随带马跃卫部，奎峰中学马介钦代表八大家、马世兴、孔营长及有威望的七位老人等共十人去临夏，在居集迎上了解放军的搜索排的傅合民科长，介绍给解放军一路无阻，在临夏市遇了王震司令员，前河州马生贵（？）公馆现为民族干校，自我介绍我是打谷关的王震，用车拉到明月楼，送来信上说，叫马全钦来循化见面，马全钦立即动身到循化陈嘉科家中见面，第一野司令任为司令部高参，准通讯员一名，指马里锐为通讯员，立时发了黄军服呢子一打一套，符号帽徽都全。马全寅的队伍在循化土门洞对面挖筑防御工事，要马全钦写信派两个撒拉渡河送信，就搭枪架逃跑了。把循化人民都叫回来，撒拉们拉来两只羊，说明不杀人的政策，王司令员满意，同车回临夏后派人送回大河家。王司令员命令从大河家渡河，马介钦找来有船家连起牛皮筏子，把拉拉上，安全渡过了一个团的骑兵，王司令员从永靖过河，马全钦和段参谋及两个通讯员同时渡河，约定在西宁会面，马全钦要给了解放证，后与杜排长一起到西宁，在湟中大厦和实业公司见了王司令员。循化的马丕清、马辅臣，青海解放后马信、彭德怀在兰州接洽，彭德怀在长官部接见，住一宿，第二天送回临夏大河家。

附录 10—1:

甘肃省人民政府临夏区专员公署成立
临夏县保安族自治乡报告*

——临夏区专员公署设置“保安自治乡”经过
(1952年5月)

临夏县大河家区保安自治乡人民政府于本年三月二十六日正式成立，兹将筹备经过陈述于后：

一、保安族简史

保安族原系临夏县东乡杨妥家汉人，明朝初年，该地有四人去青海省保安县经商，各娶藏女为妻，就在那里安下了户落下了业，再未还乡。日后人口增多，一度受到宗教限制，子女不能与藏民通婚，因此曾引起两家不和，清朝同治五年，藏民在十二族（藏民首脑）率领下，向保安族进行仇杀，在三天两夜中间，该族伤亡达四百多人，不得已便逃到循化暂住，但循化地狭人稠，生活难渡，经三年后（即同治八年）迁至导河县（即今临夏县）乐业直到现在。当初一部在甘河滩、梅坡、大墩等三地（均属现在大河家区）住下，一部在白藏区甘藏沟住下，此部在同治十六年被马前新（马匪步芳的爷爷）操纵当地人民又赶到尕集高赵李家落了业，至此保安族流亡生活才告一段落。该族人民由于历史环境艰难，屡经斗争，因而民性强，勤劳吃苦、团结性强，服从性也大。教派关系，总的信奉伊斯兰教穆罕默德，其下老教（包括保安、撒拉、回、东乡等四族）有255户，占总户数51%，新教于1921年由桃花姑领导后，部分人认为妇女掌教与天经不合，遂分两派，即高赵家派，有120户，占17%，崖头派仍延续尕的列宗法，有250户，占总户数35%。

* 资料来源：甘肃省临夏回族自治州档案馆馆藏“临夏专员公署民族事务委员会1949—1956年卷”。原数据中有计算错误，录入时未作更改。

二、自然环境和民族分布

保安自治乡东界杂李家，南靠大山，西接关门一带，北与黄河相连，全乡由甘河滩、梅坡、大墩、高赵家李家等四个行政村合成，共有18个自然村，有保安族644户，撒拉族37户，回族45户，东乡族1户，汉族131户，五个民族共858户，共计4887人口（男2356人、女2531人）。全乡东西长约十五华里，南北宽约五华里。气凉地瘦。全乡土地面积6353亩1分，每人平均土地数仅有1亩3分左右，在正常收成下，粮食只够半数人吃用，不足部分，多靠手工业（制造用具），贩运牛羊皮毛及面粉等副业维持。

三、土改后的新气象

该地群众解放后受到了爱国主义与国际主义的宣传教育，并经过剿匪肃特，生产救灾、抗美援朝、镇压反革命、土地改革等各项伟大运动，不但分得了适当土地与生产生活资料，政治觉悟大大提高了，保安族陆续涌现出许多积极分子，响应政府各项号召，并认真执行政策法令，目前爱国生产运动，也和其他各地一样，热烈紧张地搞起来了。

四、筹备和成立经过

遵照“共同纲领”第五十一条规定，各少数民族聚居的地区应实行民族的区域自治，按照民族聚居的人口多少和区域大小分别建立各种民族自治机关，在已有的工作基础上决定该地应成立自治乡。自3月5日开始筹备。首先广泛深入宣传民族政策，调查保安族与其他兄弟民族的户口比例，征求群众意见，并给足够的时间，让他们酝酿讨论，并召开基层干部、积极分子、老人、阿訇等座谈会，听取各族各界的意见，经过20天的工作时间，终于认识趋于一致，在3月26日正式成立保安族自治县人民政府，按照民族人口比例，全乡共选出代表65人，聘请3人，4月3日在第一次代表会议上提出候选人，并将候选人名单带回行政村、自然村，由群众民主讨论，4月7日正式选出自治乡人民政府委员11人：马如良（主任）、周尚文（副主任）、马成福、张景云（女）、马明昌、马登魁、王一四麻、王鸿武、马二力（只有这一个委员是桃花姑派）、马照清（只有这一个委员是撒拉族）、法塞力麦（女），即日到职工作。

在成立委员会上由临夏县委书记高翔同志着重指出：“过去保安族在满清、国民党统治下，受着地主阶级的双重压迫，本族人民过着黑暗惨痛的日子，今天在共产党毛主席和人民政府的领导下，并接受了本民族的要求，成立了自治

乡，由人民自己管理自己的事，那么就应该搞好团结，发展生产，争取把自治乡搞成全县的模范”。专署特派员代表何玉林同志（专区文艺工作团团长）除赠授锦标和礼品外，并作了讲话以示庆祝。当场就有农民马尕如发言说：“给我们成立自治乡政府，还叫我们人民当主席，这真是梦都梦不到的事。”陝五十八老汉恭敬地立在台前，目不转睛地瞅着毛主席的巨像默默地说：“没有您老人家的恩典，我们还有今天吗？”散会后，六十七岁的马毛弟紧紧抓住工作组同志的手说：“保安族过去被人认为是没娘娃，受尽了痛苦，今天太阳照在了保安人的身上了，我愿意在毛主席关怀下，多活上几年。”工作组同志在会后数日内，也深入农村倾听群众对自治乡成立的意见与认识，综合一般的反映：各阶层都认为这个政府是自己的，但日下领导力量不强，都要求政府派充一些干部来协助，如农民代表马登魁说：“我去年到河州、兰州开会，听到各位首长就谈到区域自治问题，现在一看，人民政府真是说啥作啥，可是我们虽然自治了，但还要请政府多多指导帮助，工作才能搞好的。”

五、解决问题

自治乡成立后，原有的工作组同志，选择群众运动工作比较薄弱的地方，检查并纠正了一些偏向和土改中存在的问题，揭发谣言，解除群众顾虑。如有些坏人说：“明年改富农，富裕中农也要改。”对这些谣言都采取了严肃态度，予以解释纠正。一个月中间处理了婚姻案件九起（均是离婚的：七件是解放后要下小老婆，两件是双方自动提出离婚的），该族教长表示说：“一夫一妻的新婚姻法就是要求男女平等，也是完全符合我们的习俗的。”工作组同时也帮助妇女订立了尊婆爱媳、抚养好娃娃、家庭和睦、搞好生产的妇女增产爱国公约。

六、今后工作

保安族自治乡虽已正式成立，但各项工作还需要有计划有步骤地切实去做，今后由临夏县行政领导上，应特别重视该自治乡的具体帮助，领导发展生产、逐渐改善其生活、推动各项工作向前进。继续加强深入细致的宣传教育工作，积极开办学校及培养和提拔本民族的干部担当政权工作，真正发挥区域自治的积极作用。专署在一定时间也须派专人前往指导协助推进工作。

仅将现有情况，特作如上报告，请补充指示为禱。

附录 11—1:

土改以后民族团结的趋向何在*

临夏专区书记马青年 1952 年 12 月 9 日在县委书记扩大会议上的总结报告
(节选)

中共临夏地委

经过三年来党的宣传教育和各项运动,特别是镇反、土改中严重地打击了挑拨民族仇杀的政治土匪和特务,消灭了民族不团结的内在因素地主阶级,广大的各族劳动人民在实际斗争中得到锻炼,觉悟空前提高,认识到过去不团结的根子和现在团结的好处,到处呈现着团结友爱、互助生产的劳动群众间的新的民族关系。敌对行为消除了,不团结的话没人说了,民族团结成了爱国公约的主要内容和人民自己思想上的法律。地主分子不敢乱说乱动,参加矛盾的惯匪为人民群众所孤立,农村里的一切问题在民族团结的感召下都是可以解决的,都是可以互相谅解的。总的看来,男女老少都愿意团结,并衷心地珍贵团结,团结的工作正在朝着“进一步团结”的趋向发展。但是因为宣传工作上还有做得不够的地方,政策精神尚未深入人心,群众认识局限于眼前的经济利益。所以长时期反动的罪恶历史,特别是近三十年来蒋马匪帮及其挑拨离间,给人民思想上遗留下来的“隔阂”和“歧视”,程度上虽大有减弱,但仍普遍存在。再因战犯马步芳马步青在临夏突出的压榨和掠夺,也造成了汉民群众的错觉,“过去回回欺压汉人”因而有些人迄今尚未接受民族政策。尤其是沿山一带 49 年纠纷中死了人的地区,年老人和妇女中更为严重,某种程度上汉民对回民有盲目进攻的现象。兼以我们工作人员工作不够深入,观察能力有限,容易被表面现象所蒙蔽,对于这种“进攻”昏庸不省,熟视无睹,形成民族团结上的障碍。主要表现在:

一、部分出身汉族干部掌握政策上的糊涂思想和无意的行为,客观上是严重的大民族主义倾向,其影响所致,加深了部分区、乡、村回族干部和群众

* 资料来源:中共临夏县委档案资料。

狭隘的民族主义思想。双城村土改干部都是汉民，他们对政策精神领会不够，认为少划地主就是慎重妥进，所以在定了四户地主之后，思想上就不敢再定地主，掌握会场不严肃，致使陶彦珠、唐仲礼（均汉）漏网，因我们回民群众也不愿把马有福定为地主，保留为半地主式的富农。这次复查干部的麻莲滩要求形式上的轰轰烈烈，见到清真寺多，满拉多，听不到革命歌曲，就认为宗教意识浓厚，没有土改后的农村新气象，感到惊奇。以宗教意识的浓厚或淡薄来衡量落后和进步，因而不愿叫宗教意识浓厚的人参加农会，沙楞沟选择的农会主任丁希堂（回）是不讲究本民族风俗习惯的人，结果因脱离回民群众没有选上。汉民的农村干部在群众中一般都不讲民族政策，回民干部怕落“狭隘民族主义”亦不多宣传。不尊重回民风俗习惯，如堡子嘴汉民养的猪（解放前不敢养猪）跑到回民吃水的泉上去喝水，经常发生口角。双城村汉民养的猪跑到回民家里，仙家洞汉民养的猪甚至跑到阿甸的家里。租种磨川大寺土地的汉民祁十二和张发荣（中农）解放再没交租，寺方派人去要，有时还说些不好听的话，寺方颇为不满。区、乡、村干部知之不理，复查干部麻木不仁，没有引为重视。

二、群众思想：回民的中、老年人，对民族政策抓得很紧，讲话离不了“民族团结”、“毛主席疼爱回民”、“照顾的太周到了”。对区域自治和民族民主联合政权的建立，极为满意和拥护。把49年和以往民族仇杀中身受的苦难推之于“呼达的定照”。有的说“回回的事过了就过了，汉人心上的疙瘩不容易解开”。部分人有“怕报复、怕吃亏的思想”。汉民的老年人一般思想都较落后，没有彻底接受民族政策，“唉，还不是人家狠。”“政策偏向回回”、“共产党把回回镇住了”。部分人根本不和回民打事交；中年人中少数落后思想尚未破坏，“山羊不合绵羊”、“回回调皮”、“回回的饭吃，回回的话不要听”，抱着团结就团结，但互不往来的态度。但纠纷中土改后经济上上升，生活已有改善的回汉群众的中年人都很强调团结，认为不团结就不能保护胜利的果实。汉民农村干部在回民群众中讲话，受到欢迎与拥护，思想大为转变，现在的回回不像过去了，激励号召大家“把旧肠子挖过，把新肠子装上”；青年的回汉群众间隔阂很少，有些根本没有隔阂，已经参加青年团的，一块过组织生活，一块学习政策，感情都很融洽，如马一四麻（回）和范金哇（汉）说：“团结正合我们的胃口”；妇女们最讲现实，一想起自己的亲人、孩子被杀，或说起纠纷中损失了的油瓶、醋罐、锅碗、被褥、牛羊、房舍，就抑不住“心头的怒火”。如沙楞沟的汪随女（汉）碰见回民青年向她问好时，汪破口大骂，“贼娃子！还杀几个呢吗？”西沟门的两个回汉老婆因为场基纠纷争吵。汉民老婆说：“马步芳在的时候还把没人没相欺

够吗？”回民老婆说：“你们的毛主席来了，劲大了啥？”这些虽然是个别情况，但他们代表着一部分人的思想，是必须引为警惕的。

三、值得特别注意的是，回民群众对部分汉民群众的“盲目进攻”不是反攻而是让步和涵养，以“民族团结”来遮盖一切。采取不吭气的态度，对政策抓得很紧，很能听从党和人民政府的领导。但默默之中潜藏着对部分汉民的不满。因而对汉民干部和群众民族团结、民族宗教政策的教育，是当前民族团结工作的中心一环。

附录 17—1:

保安族传统体育概况

积石山县民族宗教局 积石山县体育运动委员会

1994年7月26日

自治县成立后,随着全县各部门、机构的不断完善和各项工作的逐步展开,少数民族传统体育列入了县委历年工作的议事日程。为此,县委根据省、州体委“关于进行少数民族传统体育项目挖掘、整理和推荐工作的通知”精神,做了大量的工作。

从1986年以来,我们在少数民族集居的各个集镇、村口张贴了“各民族群众中若有发现者、保留者,积极推荐民间传统体育项目”的露布,还派了体委四名干部和教练,前往基层家家户户,重点民族村落,进行挖掘整理,前后经过120多天的基层民间调查。很多的民间体育已经失传,即使保留下来的也没有详细的时间和历史记载,整理的结果,现保留的民间体育项目由本地区少数民族喜爱的压走骡、赛马、打石头(保安族称“扛杠”)、打地米俩(保安族称“玩麻查板板”)、木制响铃操、打红王枪、抹旗、民间武术、夺腰刀(保安族称“玩什都乎”)、皮筏渡河(分牛皮筏和羊皮筏两种)、牛皮袋渡河、游泳、顶牛、拉屎犏牛(现称“大象拔河”)、踢毽子、抛哽、围山狩猎等。

其中打石头是保安族青少年喜爱的一项民间传统体育比赛活动,场地一般为15~10平方米的空地。比赛时,孩子们用各种姿势从不同距离用一块小石头打规定的大一些的目标石,以击中的次数决胜负。响铃是保安族民间的一种传统运动器具,用木料制作而成,样式与现代的哑铃基本一样,两端做成空心,内装2~5个铜铃铛,击打时发出声音。玩响铃多为表演,表演者做各种动作从各种角度打击响铃。

夺腰刀是保安族传统体育项目之一。保安腰刀本身是保安族喜爱的自产工艺品,是发展自身经济的一种民族产品,销往全国各地以及部分少数民族国家,具有观赏、狩猎时屠宰猎物、防身等价值。比赛时,双方各带一把有鞘的保安腰刀,藏在一个队员的身上,在13平方米左右的场地上互相寻找、抢夺腰刀,先夺得一方腰刀者为胜。比赛为三局两胜,每局中间休息5分钟。

多年来，各民族群众由于生活困难，经费器械设备等各种条件所限，很长一段时间未能开展传统体育活动。在近几年内，随着党的民族政策的落实，人民群众生活水平不断提高，古老的民间传统体育活动又开始复活了。自治县成立后，由于从上到下对各民族人民群众身心健康的重视，古老的具有民族特色的传统体育比赛在人们的现实生活中再展雄风。在建县后的二十几年中，我县的民族体育有了长足的发展，参加过全国、全省、全州以及全县的民族体育运动会。

1981年自治县成立大会上举行了全县的赛马、压走骡比赛，参加比赛的骑手有年过半百的老人，也有十几岁的少年，有惊人的飞马倒立、马背藏身等动作以示雄威，体现了争强好胜的民族特点。1982年保安族代表参加全国民运会获得表演奖。1986年全国第三届少数民族传统体育运动会我县派了“打石头”和“响铃操”两个项目，获得了表演奖。1989年“夺腰刀”项目参加全省第二届民族体育运动会，获得表演奖。

总之，我县的民族体育在省体委和省民委的关怀下，在州体委的支持下，在国家、省、州、县的比赛中，取得了较好的成绩，为自治县的各民族争得了荣誉，为进一步推动我县的民族体育事业的发展创造了良好的社会基础，起到了积极的推动作用。我县作为一个多民族共存的自治县，应当弘扬民族传统体育艺术，宣传、提倡各民族群众自发的办好民族体育活动，弘扬民族精神，发扬民族传统，提高民族的知名度，使古老的民族体育艺术发扬光大，面向社会，为经济建设和竞技体育事业服务。

附录 17—2:

积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立 20 周年庆祝活动
暨第二届保安族艺术节筹备工作情况的汇报

中共积石山保安族东乡族撒拉族自治县委
积石山保安族东乡族撒拉族自治县人民政府

(2001 年 6 月 13 日)

各位领导、同志们:

今天州委、州政府领导带领州直有关机关部门负责人来我县检查县庆活动及第二届保安族艺术节筹备情况,这充分体现了州委领导对我县县庆活动的高度重视和深切关心。现将筹备工作做一简要汇报,不妥之处请批评指正。

2001 年 9 月 30 日是积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立 20 周年纪念日。县庆是全县各族人民群众政治生活中的一件大事。为了高标准、高质量、高水平地搞好县庆活动和第二届保安族艺术节,县上于 2001 年 2 月 28 日成立了 20 年县庆暨第二届保安族艺术节活动领导小组及工作机构,3 月 10 日向州委、州政府上报了《关于举办积石山县 20 周年县庆活动暨第二届保安族艺术节的请示》。目前,筹备工作和县庆项目争取工作正在紧张有序地进行。

一、20 年县庆活动暨第二届保安族艺术节总体安排情况

(一) 指导思想

这次县庆活动暨第二届保安族艺术节的指导思想是:以邓小平理论为指针,按照“三个代表”的要求,认真贯彻落实州委八届三次会议和县委五届四次全委会议精神,强抓西部大开发历史机遇,坚持“隆重、热烈、节俭、文明”的原则,积极争取项目、资金,加快基础设施建设步伐,促进经济社会更快发展,达到“小庆祝、大建设、求进步、促发展”的目的。

(二) 县庆活动暨第二届保安族艺术节时间

县庆活动暨第二届保安族艺术节初步定于 7 月 9 日至 7 月 12 日举行,7 月 9 日全天报到,7 月 10 日上午举行庆祝大会暨第二届保安族艺术节开幕式。

(三) 县庆活动暨第二届保安族艺术节规模

根据“隆重、热烈、节俭、文明”、“小庆祝、大建设、求进步、促发展”的指导思想，县庆活动暨第二届保安族艺术节人数规模在 1000 人左右，邀请中央、省、州和兄弟县市领导及来宾、县境内各族各界代表。

(四) 活动内容

1. 庆祝活动暨第二届保安族艺术节开幕式：

举行入场仪式和团体表演；县上主要领导总结汇报 20 年来的成就和今后的奋斗目标；请中央、省、州领导讲话。

2. 文艺活动：

(1) 组织六台文艺演出。①邀请文化部、青联、侨联、艺术家联合会组织的中央歌舞团慰问演出；②邀请省民族歌舞团文艺演出；③邀请州民族歌舞团文艺演出；④干部职工文艺演出；⑤中小學生文艺演出；⑥花儿比赛。

(2) 燃放焰火，放映电影。

(3) 组织社火表演队。由关家川乡、寨子沟乡各组织一个社火表演队，参加庆祝大会入场仪式。

(4) 按行业组织 20 个方队：①国旗队；②徽标牌队；③花束队；④彩球队；⑤鼓号队；⑥腰鼓队；⑦彩旗队；⑧农业方队（农业局）；⑨林业方队（林业局）；⑩畜牧方队（畜牧局）；⑪水电方队（水电局）；⑫卫生方队（卫生系统）；⑬科技方队（科技局、农机局、计生局）；⑭城建交通方队（土地城建环保局、交通局）；⑮计划经贸方队（计划经贸局、民政局、残联）；⑯财税方队（财政局、国税局、地税局）；⑰金融邮电方队（金融系统、邮政局、电信局、移动公司）；⑱工商方队（工商局）；⑲政法方队（法院、检察院、司法局）；⑳秧歌队（关家川乡、寨子沟乡）。

3. 体育活动：

(1) 举办篮球、乒乓球、拔河比赛。

(2) 举办第二届赛畜会。

4. 项目竣工剪彩仪式及奠基仪式：

(1) 积石憩园剪彩仪式，(2) 县职业技术学校奠基仪式；(3) 临大公路吹肖段铺油通车剪彩仪式；(4) 县医院住院部楼竣工剪彩仪式；(5) 县汽车站竣工剪彩仪式；(6) 吹麻滩镇第一小学竣工剪彩仪式。

5. 参观成就展：

(1) 20 年发展成就展；(2) 彩陶文物展；(3) 民族文物展；(4) 书画作品展；(5) 摄影艺术展；(6) 黄河奇石展。

6. 商贸洽谈活动:

举办工业品、农副产品、民族用品、民族土特产品、畜产品、粮油产品等展销活动;洽谈项目。

7. 宣传活动:

(1) 制作《发展中的积石山》画册;(2) 制作《今日积石》、《走进积石》两张光碟;(3) 制作明信片一套(四张);(4) 出版《花儿集》;(5) 出版发行《甘肃民族研究》一期;(6) 出版发行有关保安族经济社会发展的专著一本;(7) 在《党的建设》、《甘肃日报》、《民族报》等报刊开辟专栏,在临夏电视台、临夏有线台、临夏广播电视台、县有线电视台、县广播站举办专题节目宣传;(8) 完成《奋进的20年》资料汇编;(9) 在全县范围内制作彩门、横幅、标语,在县城制作灯箱宣传广告及大型宣传牌;(10) 邀请中央、省、州电视台、电台等新闻媒体宣传报道。

(五) 组织领导

为了成功圆满地搞好县庆活动,县上成立了县庆领导小组及工作机构,领导小组组长、副组长由四大家主要领导担任,成员有全体县级干部组成。领导小组下设县庆办公室、宣传组、接待组、后勤组、会务组、文体组、商贸洽谈组、安全保卫组、展览组、医疗组10个办事机构。县庆办主任、副主任和各组组长、副组长均由县级干部担任。

目前,各组按照各自的职责,制定了工作方案,并按方案加班加点,紧张有序地开展各项筹备工作,6月底全面完成各项工作任务。

二、县庆建设项目进展情况

为了达到“小庆祝、大建设、求进步、促发展”的目的,县上经过充分论证,筛选了42个县庆项目,通过各方面的共同努力,3月26日省政府召开了积石山县县庆项目协调会,并形成了《会议纪要》。确定了38个县庆项目,涉及17个省直部门,这些项目由计划经贸局牵头,有关部门全力配合,经过两个多月的努力,目前22个项目已明确承诺资金710万元,其中省计委159万元,省建设厅80万元,省财政厅50万元,省教育厅182万元,省民委80万元,省水利厅60万元,省卫生厅32万元,省农牧厅25万元,省科技厅5万元,省计生委18万元,省林业厅10万元,省广电局5万元。目前已到位资金63.5万元,其中省财政厅50万元,省卫生厅10万元,省广电局3.5万元。12个项目在作前期工作,上报省州批复后予以安排,4个项目需要转报国家有关部委批复后

予以落实。通过扎实有效的工作，总资金可望达到 1700 万元左右。

县庆活动期间的五个竣工剪彩项目，目前正在抓紧施工。总投资 106 万元的积石憩园建设，第一期工程已经搬迁 21 户，围墙、亭子主体基本完成，完成总工程量的 70%。总投资 1100 万元的临大公路吹大段改造铺油完成投资 618 万元，路基改造工程完成 65%，完成沥青碎石路面 5.18 公里，完成铺油 2 公里，6 月底前可完成吹肖段铺油。总投资 243 万元的县医院住院楼及附属设施建设已完成住院部楼主体，墙面粉刷正在进行。总投资 160 万元的县汽车站工程全部竣工，正在着手进行开业准备。总投资 65 万元的吹麻滩镇第一小学已完成三层主体工程，屋面粉刷正在进行。5 个项目 6 月底全面完成。县职业技术学校，国家计委已批复立项，总投资 139 万元，可在庆祝大会之后举行奠基仪式。

三、请求州上帮助解决的困难和问题

1. 请求州上成立积石山县县庆协调领导小组，指定专门领导，牵头协调解决县庆方面的困难和具体问题。

2. 省政府办公厅甘政办纪〔2001〕7 号纪要确定了县庆建设项目 38 个，涉及省直 17 个部门，有些项目还需要向国家、省上上投立项审批，请求州上领导在项目申报和资金争取方面继续给予帮助支持。

3. 县庆活动期间，需活动经费及主会场建设、招待所危房改造、积石憩园建设、市政基础建设、禹王纪念馆首期工程等 19 个项目，共需资金 1364.94 万元，国家补助到位 210 万元，县上想方设法已筹措 312.53 万元，尚缺 842.41 万元，由于县上财政拮据，无力全部承担，请求州上特别倾斜，给予解决。（项目见附表）

县庆项目简表

序号	项目名称	总投资(万元)	资金来源
1	积石憩园	106	尚缺
2	县城道路及人行道硬化	175.04	自筹、尚缺
3	大河家集镇铺油	59.8	国拨、自筹、尚缺
4	白藏集镇铺油	36.8	同上

续表

序号	项目名称	总投资(万元)	资金来源
5	市政基础设施建设	14.5	尚缺
6	禹王纪念馆首期工程	25	同上
7	县医院住院楼及附属设施	243	国拨、自筹、尚缺
8	县庆活动经费	120	国补、尚缺
9	县庆主会场建设	25	自筹、尚缺
10	政府招待所危房改造	104	国补、自筹、尚缺
11	购置县庆文体活动器材	4	尚缺
12	购置县庆宣传报道设备	15.3	尚缺
13	制作灯箱广告及招商引资	21.5	尚缺
14	县庆赛畜会活动经费	6	尚缺
15	积石人饮工程建设	50	尚缺
16	县城圆形灯建设	11	尚缺
17	县庆灯光彩虹桥	6	尚缺
18	民俗村至盖新坪道路建设	72	尚缺
19	县庆期间的群众生活安排	270	自筹、尚缺

4. 请求将县上争取的项目资金单列，不要挤占正常的扶贫计划。

5. 县上拟在7月9日晚，在临夏饭店举行欢迎宴会，邀请州上四大家领导出席，请求州委秘书处、州政府秘书处帮助协调。另外，在庆祝大会的总体组织安排方面予以帮助指导。（县庆活动安排见附表）

6. 因接待记者，中央歌舞团，省、州民族歌舞团，需要车辆较多，请求州上协调借用面包车四辆。

积石山保安族东乡族撒拉族自治县第二届保安族艺术节活动安排

序号	演出活动	内容
1	州民族歌舞团	花儿剧《雪域情》
2	欢迎和入场仪式	县各个方队
3	文化部侨联艺术团慰问演出	各种文艺节目
4	各种展览	成就、彩陶、民族文物、书画、 摄影、奇石
5	州民族歌舞团	
6	文化部侨联艺术团慰问演出	
7	省民族歌舞团演出	
8	赛畜会	
9	体育运动会	
10	干部职工文艺演出	各种节目
11	省民族歌舞团演出	
12	州民族歌舞团演出	
13	中小學生文艺演出	各种现代节目
14	“花儿”比赛	
15	保安族艺术节闭幕式	

附录 17—3:

在积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立 20 周年
庆祝大会暨保安族艺术节开幕式上的致词

县长 陕成义

(2001 年 7 月 18 日)

尊敬的各位领导，各位来宾，同志们、朋友们、乡亲们：

金色的七月，麦浪滚滚，油菜飘香，县城吹麻滩彩旗招展，锣鼓喧天，我们迎来了积石山保安族东乡族撒拉族自治县成立 20 周年大庆及保安族艺术节。积石山各族人民沉浸在欢乐和喜悦的海洋中，庆祝自己的盛大节日。在这喜庆之际，中央祝贺团、省州祝贺团、友邻县市代表团和各位嘉宾光临我县，并带来了中央、省州对积石山各族人民的亲切关怀，使我们深受鼓舞，备感亲切。在此，我代表中共积石山县委、积石山县人大常委会、积石山县人民政府、政协积石山县委员会以及全县 22 万多各族干部群众致以最热烈的欢迎和衷心的感谢！向全县农民、工人、知识分子、干部和各族各界人士，向驻县各单位、武警官兵、公安干警致以节日的祝贺和亲切的问候！向一贯关心、支持自治县各项事业发展的各级党政领导、各位老前辈、老领导、离退休老同志致以崇高的敬意！

自治县成立以来的二十年，是积石山发生翻天覆地变化的二十年，是积石山各族人民团结奋斗、不断发展进步的二十年。二十年来，在邓小平理论和党的十一届三中全会精神指导下，我们始终坚持党的基本路线，坚持改革开放，把大力发展经济，作为强县富民的根本任务来抓，紧紧依靠全县各族人民，团结一致，艰苦奋斗，有力地促进了自治县经济和各项社会事业的发展，人民生活水平得到显著提高。到 2000 年，全县国民生产总值达到 1.79 亿元；农业总产值 7311 万元，年均递增 8.86%；工业总产值 7834 万元，年均递增 37.3%；财政收入 565 万元，年均递增 18.35%；农民人均纯收入 862 元，年均递增 17.1%。全县呈现出一派政治安定、社会稳定、经济发展、民族团结、宗教和睦、人民安居乐业的喜人景象。

二十年来，我们不断强化农业基础，坚持不懈地改善农业生产基本条件，

大搞农田水利基本建设,积极发展林果业、畜牧业、乡镇企业等支柱产业,组织开展劳务输转,合理调整种植业结构,大力推广农业实用技术和科技增产措施,经济结构得到合理调整,农业生产得到全面发展。

二十年来,特别是1986年以来,我们紧紧抓住被列为国扶贫困县、全省高寒阴湿和少数民族贫困县、全省扶贫攻坚主战场的机遇,以及国务院侨务办公室和省州有关单位帮扶的有利时机,坚持走开发式扶贫的路子,全力组织开展扶贫攻坚工作。到2000年,先后解决了11.51万人的温饱,农村贫困面由1986年的75.4%下降到8.95%,人民群众生产生活条件有了显著改善。

二十年来,自治县工业滞后局面有了很大改观,多种经济成分竞相发展。基础设施不断改善,城乡面貌发生了历史性变化。在上级有关部分的关心支持下,先后完成了黄河大河家水电厂、临大公路临吹段铺油、大河家黄河大桥、安集三坪电灌等一批重点建设项目,农村电网覆盖全县各乡村,实现了村村通电,村村通汽车,村村通广播电视的目标,一大批人畜饮水困难得到解决。邮电事业迅速发展,全县三分之二的村开通了程控电话,移动电话持续增长。小城镇建设成效显著,投资环境不断优化。

二十年来,我们认真实施科教兴县战略,教育事业蓬勃发展,民族教育体系初步形成。每年向大中专院校输送的学生和培养造就的各类人才稳定增长,文盲率大大降低。通过实施“义教”工程、英国援教项目和国侨办帮扶项目,办学条件明显改善,学校面貌有了很大变化。在社会各方面的帮助支持下,建立了积石山县育才基金,为今后培养人才打下了较好的基础。计划生育工作不断加强,医疗卫生条件显著改善,人民群众健康水平不断提高,文化体育事业得到长足发展。

二十年来,我们坚持加强民族团结,维护社会稳定,全面贯彻落实党的民族宗教政策,认真实施《民族区域自治法》,加强民主与法制建设,建立和完善自治制度,加快了依法治县进程。坚持开展民族团结进步和“两个离不开”教育,积极调动和发挥信教群众及宗教界上层人士的作用,引导宗教与社会主义相适应,使平等、团结、互助的社会主义新型民族关系得到巩固和发展,宗教和顺局面不断稳固,民族团结进步事业不断得到加强。

二十年来,我们始终坚持党的领导,加强各级党政组织和干部队伍建设,大力培养和选拔各民族的优秀干部,特别是保安族、东乡族、撒拉族为主体的少数民族干部,干部队伍不断成长壮大。各族干部团结协作,共同奋斗,谱写了自治县发展的华丽篇章。

二十年奋斗，二十年辉煌。积石山经济发展和进步的一切成就，是党中央、国务院，省委、省政府，州委、州政府正确领导和亲切关怀的结果；是上级各部门、各友好单位、兄弟县市、社会各界大力支持帮助的结果；是全县各族人民艰苦奋斗、不懈追求和无私奉献的结果。我们永远不会忘记为积石山的建设事业挥洒汗水、奉献毕生的建设者们；永远不会忘记为自治县的发展繁荣作出贡献的老前辈、老领导们；永远不会忘记对自治县的各项工给予过关心帮助的同志们、朋友们。

二十年的实践，使我们深深地体会到：只有坚持中国共产党的领导，坚持走社会主义道路，自治县才能有光明灿烂的前途；只有紧紧抓住经济建设这个中心，坚持改革开放，才能促进经济发展和进步；只有大力发扬自力更生、艰苦奋斗的精神，才能从根本上改变自治县的落后面貌；只有不断解放思想，坚持实事求是，全面正确地贯彻执行党的路线、方针、政策，创造性地开展工，才能把自治县建设得更加繁荣和美好。

展望充满希望的未来，我们深知自己发展的差距，更感到任重道远。我们一定要高举邓小平理论伟大旗帜，以江泽民总书记“三个代表”的重要思想为指导，坚持党的基本路线，按照省委、省政府和州委、州政府的战略部署，团结带领全县各族人民，发扬“大禹导河积石、不畏艰险”的伟大治水精神和“人一之、我十之，人十之，我百之”的艰苦创业精神，以发展为主题，紧紧抓住西部大开发的历史机遇，坚定信心，振奋精神，发挥优势，苦干实干，努力开创自治县经济社会发展的新局面。我们坚信，在以江泽民同志为核心的党中央的正确领导下，我们伟大的祖国必将更加繁荣昌盛！积石山的明天必将更加灿烂辉煌！

最后，祝愿各位领导、各位来宾、同志们、朋友们身体健康，生活幸福！祝全县各族人民节日快乐，万事如意！

参考文献

(按著者姓名的读音顺序排列)

- 安德森, 1991, 《想象的共同体: 民族主义的起源与散布》(Anderson, B. 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso.), 吴睿人译。台北: 时报文化出版企业股份有限公司, 1999年。
- 阿隆, 雷蒙, 2000, 《社会学主要思潮》(Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*)。葛智强、胡秉诚、王沪宁译。北京: 华夏出版社。
- 巴比, 艾尔, 2000, 《社会研究方法》(上、下)(Babbie, Earl, 1998, *The Practice of Social Research*, 8th ed, Wadsworth Publishing Company.)。邱泽奇译。北京: 华夏出版社。
- 《保安族简史》编写组, 《保安族简史》。1984, 兰州: 甘肃民族出版社。
- 布迪厄、华康德, 1998, 《实践与反思——反思社会学导引》(Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*)。李猛、李康译, 邓正来校。北京: 中央编译出版社。
- 布和、陈乃雄, 1981, “同仁保安话概要”。《民族语文》1981年第二期。
- 布和、刘照雄, 1982, 《保安语简志》。兰州: 甘肃人民出版社。
- 布什和西蒙斯, “第五章 一生的社会化过程”。见罗森堡和特纳, 主编, 《社会学观点的社会心理学手册》141~175页。天津: 南开大学出版社, 1992年。
- 蔡宝来, 1997, “论保安族古代教育的形式、内容及特点”。《民族教育研究》1997年第三期。
- 才仁巴力, 纳, 2000, “‘霍尔’语源浅议”。《青海民族研究》2000年第一期 90~92页。
- 曹锦清, 2000, 《黄河边的中国——一个学者对乡村社会的观察与思考》。上海: 上海文艺出版社。
- 岑家梧, 1992, 《岑家梧民族研究文集》, 北京: 民族出版社。
- 陈乃雄, 1986, 《保安语词汇》。呼和浩特: 内蒙古人民出版社。
- 陈乃雄, 1987a, 《保安语话语材料》。呼和浩特: 内蒙古人民出版社。

- 陈乃雄, 1987b, 《保安语与蒙古语》。呼和浩特: 内蒙古人民出版社。
- 陈永龄, 主编, 1987, 《民族词典》。上海: 上海辞书出版社。
- 程笑, 2000, “爱国主义、民族主义及现代化——维罗里教授访谈录”。见哈佛燕京学社、三联书店主编, 《公共理性与现代学术》176~181页。北京: 三联书店, 2000年。
- 崔永红、张得祖、杜常顺, 主编, 1999, 《青海通史》。西宁: 青海人民出版社。
- 邓正来, 1997, 《国家与社会——中国市民社会研究》。成都: 四川人民出版社。
- 迪尔凯姆, 《自杀论》。冯韵译。北京: 商务印书馆, 1996年。
- 第十二世泰锡度仁波切, 《相对世界, 究竟的心》。贝玛秋顿译。台北: 台北噶举佛学会出版, 1996年。
- 多桑, 1852, 《多桑蒙古史》(上册)。冯承钧译。上海: 上海书店出版社, 2001年。
- 费孝通, 1981, “民族社会学调查的尝试”。《民族研究论文集》(第一辑), 中央民族学院民族研究所编发。
- 费孝通, 1988, 《费孝通民族研究文集》, 北京: 民族出版社。
- 费孝通, 1989, “中华民族的多元一体格局”, 《北京大学学报》, 1989年第四期。
- 费孝通, 1996, “东方文明和二十一世纪和平——国际幼儿教育会议上讲话”。见费孝通著《行行重行行》282~289页。北京: 群言出版社, 1997年。
- 费孝通, 1997, “反思·对话·文化自觉”。见马戎、周星主编, 《田野工作与文化自觉》, 38~54页。北京: 群言出版社, 1998年。
- 费孝通, 1999, 《中华民族多元一体格局》(修订本)。北京: 中央民族大学出版社。
- 冯承均, 1933, “序”。多桑, 1852, 《多桑蒙古史》(下册)1~6页。冯承钧译。上海: 上海书店出版社, 2001年。
- 盖尔纳, 《民族与民族主义》(Gellner, E. 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.), 韩红译。北京: 中央编译出版社, 2002年。
- 甘肃省编辑组, 1987, 《裕固族东乡族保安族社会历史调查》。兰州: 甘肃民族出版社。
- 甘肃省计委、民委、统计局, 《甘肃少数民族地区基本统计资料(1949—1986)》。内部资料。
- 高占福, 1988, “甘肃回族源流考略”。云南省编辑组编, 《回族社会历史调查资

- 料》1~10页。昆明：云南民族出版社。
- 高占福，1991，《西北穆斯林社会问题研究》。兰州：甘肃民族出版社。
- 高占福，1999，“少数民族欠发达地区劳务输出的困境与出路——甘肃积石山县保安族等少数民族劳务输出发展状况的调查”。《青海民族研究》，1999年第三期。
- 戈登，1982，“在美国的同化：理论与现实”，吴小刚译，王勇校。见马戎，主编，1997，《西方民族社会学的理论与方法》53~78页。天津：天津人民出版社。
- 戈登，1964，“同化的性质”，吴小刚译，俞家栋校。见马戎，主编，1997，《西方民族社会学的理论与方法》91~112页。天津：天津人民出版社。
- 国家民族事务委员会文化宣传司，1998，《中华人民共和国历届少数民族传统体育运动会简介》。（第六届民运会宣传材料）
- 国务院人口普查办公室，国家统计局人口和社会科技统计司，编，2002，《中国2000年人口普查资料》。北京：中国统计出版社。
- 贡却乎丹巴绕吉，智卫巴，《安多政教史》。吴均、毛继祖、马世林译。兰州：甘肃民族出版社，1989。
- 哈贝马斯，2002，《后民族结构》。曹卫东译。上海：上海人民出版社。
- 韩锦春、李毅夫，1985，“汉文‘民族’一词考源资料”，中国社会科学院民族研究所民族理论研究室印（参见马戎，2001：113）。
- 韩毅，1999，“保安族婚俗初探”。《甘肃民族研究》1999年第二期。
- 郝瑞，2000，《田野中的民族关系与民族认同》（*Field Studies of Ethnic Identity: Yi Communities of Southwest China*）。巴莫阿依、曲木铁西译。南宁：广西人民出版社。
- 郝苏民，1999，《甘青特有民族文化形态研究》。北京：民族出版社。
- 和羹，1984，“明代西域回回入附中原考”。见林松、和羹，主编，1992，《回回历史与伊斯兰文化》22~38页。北京：今日中国出版社。
- 亨斯博格，默利尔，1978，《马步芳在青海1931—1949》。崔永红译。西宁：青海人民出版社，1994年。
- 亨廷顿，赛缪尔，1996，《文明的冲突与世界秩序的重建》。周琪、刘绯、张立平、王圆译。北京：新华出版社，1998年。
- 黄光学，主编，1995，《中国的民族识别》。北京：民族出版社。
- 《黄南藏族自治州概况》编写组，1985，《黄南藏族自治州概况》。西宁：青海

人民出版社。

黄仁宇, 1997, 《赫逊河畔谈中国历史》。北京: 三联书店。

黄仁宇, 2002, 《青山黄河》。北京: 三联书店。

黄宗智, 2000, 《华北的小农经济与社会变迁》。北京: 中华书局。

霍布斯鲍姆, 2000, 《民族与民族主义》(Hobsbawm, E. J. 1990, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.), 李金梅译。上海: 上海人民出版社。

吉登斯, 1998a, 《民族—国家与暴力》(Giddens, A. 1985, *The Nation State and Violence*, Cambridge: Polity Press.), 胡宗泽、赵力涛译, 王铭铭校。北京: 三联书店。

吉登斯, 1998b, 《社会的构成》(Giddens, A. 1984, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.)。李猛、李康译, 王铭铭校。北京: 三联书店。

吉登斯, 1998c, 《现代性与自我认同》(Giddens, A. 1991, *Modernity and Self—Identity*, Cambridge: Polity Press.)。赵旭东、方文译, 王铭铭校。北京: 三联书店。

吉卡斯, “第六章 社会化的背景”。见罗森堡和特纳, 主编, 《社会学观点的社会心理学手册》176~210页。天津: 南开大学出版社, 1992年。

《积石山保安族东乡族撒拉族自治县概况》编写组, 1986, 《积石山保安族东乡族撒拉族自治县概况》。兰州: 甘肃民族出版社。

菅志翔, 2000, “保安族经济社会发展状况调查报告”。见“中国人口较少民族经济社会发展”课题组编《中国人口较少民族经济社会发展调查报告》。北京: 民族出版社, 2006年。

金炳镐, 1994a, 《民族理论政策概论》。北京: 中央民族大学出版社。

金炳镐, 1994b, 《民族理论通论》。北京: 中央民族大学出版社。

金炳镐, 2000, “改革开放以来我国民族理论界部分热点问题研究概况”, 见毛公宁、王铁志, 主编, 《跨世纪民族问题研究与探索》102~120页。北京: 中央民族大学出版社。

金炳镐、王铁志主编, 2002, 《中国共产党民族政策纲领通论》。哈尔滨: 黑龙江教育出版社。

金天明、王庆仁, 1981, “‘民族’一词在我国的出现及其使用的问题”。见中央民族学院民族研究所编发, 《民族研究论文集》36~54页。内部资料。

- 卡斯尔斯, 斯蒂芬, 1999, “全球化与移民: 若干紧迫的矛盾”。原载于《国际社会科学杂志》1999年第2期。见中国社会科学杂志社编《多文化性与多民族社会》244~245页。北京: 社会科学文献出版社, 2000年。
- 卡斯特, 1997, 《认同的力量》。夏铸九、黄丽铃等译。北京: 社会科学文献出版社, 2003年。
- 凯杜里, 2002, 《民族主义》(Kedourie, E. 1960, *Nationalism*. Oxford: Blackwell.), 张明明译。北京: 中央编译出版社。
- 康纳顿, 1989, 《社会如何记忆》, 纳日碧力戈译。上海: 上海人民出版社, 2000年。
- 科普林、格德沙尔德, 1978, “民族分层”。见马戎, 主编, 《西方民族社会学的理论与方法》168~190页。天津: 天津人民出版社, 1997年。
- 孔令熙, 1997, “保安族教育的现状与出路”。《西北民族学院学报》, 1997年第四期。
- 孔令熙, 2001, “积石山县非公有制经济发展情况的调查”。《甘肃民族研究》, 2001年第二期。
- 李德洙, 2002, “成功解决民族问题的伟大实践”。见毛公宁, 王铁志, 主编, 《民族区域自治新论》22~30页。北京: 民族出版社。
- 黎宗华、犏一之, 1985, “同仁四寨子(五屯)土族历史考察”。《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》青海省编辑组编, 《青海土族社会历史调查》171~195页。西宁: 青海人民出版社。
- 李克郁, 1993, 《土族(蒙古尔)源流考》。西宁: 青海人民出版社。
- 李克郁, 2000, “拨开蒙在土族来源问题上的迷雾(续)”。《青海民族研究》, 2000年第四期26~37页。
- 李维汉, 1940, “关于回回民族问题的提纲”。见李维汉, 1987, 《李维汉选集》121~132页。北京: 人民出版社。
- 李文实, 2001, 《西陲古地与羌藏文化》。西宁: 青海人民出版社。
- 李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真, 1998, 《中国伊斯兰教史》。北京: 中国社会科学出版社。
- 梁启超, 1923, 《梁任公近著第一辑》。上海: 商务印书馆。
- 廖杨, 2001, “保安族宗法文化刍论”。《中央民族大学学报》, 2001年第三期。
- 临夏回族自治州人口普查办公室编, 2001, 《二〇〇〇年第五次全国人口普查临夏回族自治州手工汇总主要数据》。内部资料。

- 《临夏回族自治州志》编纂委员会编, 1993, 《临夏回族自治州志》。兰州: 甘肃人民出版社。
- 临夏回族自治州地方史志编纂委员会编, 1996, 《临夏回族自治州综合年鉴(1986—1995)》。兰州市: 甘肃文化出版社。
- 林松、和葵, 1992, 《回回历史与伊斯兰文化》, 北京: 今日中国出版社。
- 罗森堡和特纳, 主编, 1992, 《社会学观点的社会心理学手册》。孙非等译, 杨润殷、丁耀华等校。天津: 南开大学出版社。
- 罗森堡, 1992, “第十九章 自我概念: 社会的产物和社会的力量”。见罗森堡和特纳, 主编, 《社会学观点的社会心理学手册》610~641页。天津: 南开大学出版社。
- 马克思和恩格斯, 1972, 《马克思恩格斯选集》第一卷。北京: 人民出版社。
- 马克文、蔡湘, 1959, “青海省同仁县保安地区的历史调查材料”。《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》甘肃省编辑组, 《裕固族东乡族保安族社会历史调查》169~173页。兰州: 甘肃民族出版社, 1987年。
- 马克勋, 1993, “略述保安族书面文学的产生与发展”。《甘肃民族研究》, 1993年第一、二期。
- 马戎, 主编, 1997, 《西方民族社会学的理论与方法》。天津: 天津人民出版社。
- 马戎, 2001, 《民族与社会发展》, 北京: 民族出版社。
- 马戎, 2002a, “从王桐龄《中国民族史》谈起——我国30年代三本《中国民族史》的比较研究”。《北京大学学报(哲学社会科学版)》第39卷第3期(2002年5月出版)125~135页。
- 马戎, 2002b, “族群问题的‘政治化’和‘文化化’”。北京大学社会学人类学研究所ISA工作论文2002.003。
- 马戎, 编著, 2004, 《民族社会学》。北京: 北京大学出版社。
- 马少青, 编著, 2001, 《保安族文化形态与古籍文存》。兰州: 甘肃人民出版社。
- 马通, 1995, 《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》。银川: 宁夏人民出版社。
- 马通, 2000, 《中国伊斯兰教派门宦溯源》, 银川: 宁夏人民出版社。
- 马瑞, 1981, “保安族的婚礼”。《陇苗》, 1981年第十期。
- 马文玫, 2000, “保安族、东乡族服饰渊源及伊斯兰文化对其影响”。《甘肃民族研究》, 2000年第四期。
- 马亚萍, 1995, “对保安族妇女经济参与和教育的调查”。《中国民族教育》, 1995年第四期。

- 马寅, 1995, 《马寅民族工作文集》。北京: 民族出版社。
- 王玉倩, 1999, “保安族社区文化现状调查”。《西北史地》, 1999年第四期。
- 马正亮, 1985, “保安族人口发展初探”。《兰州大学学报》, 1985年第四期。
- 马自祥, 1987, “保安族花儿的特色及格律”。《民族文化》, 1987年第二期。
- 毛公宁、王铁志, 主编, 2002, 《民族区域自治新论》。北京: 民族出版社。
- 毛泽东, 《毛泽东选集》第三卷。北京: 人民出版社, 1991年。
- 聿一之, 主编, 1993, 《青海蒙古族历史简编》。西宁: 青海人民出版社。
- 牟本理, 2002, “民族区域自治制度的比较研究”。见毛公宁、王铁志, 主编, 《民族区域自治新论》31~45页。北京: 民族出版社。
- 纳日碧力格, 2000, 《现代背景下的族群构建》。昆明: 云南教育出版社。
- 宁骚, 1995, 《民族与国家》。北京: 北京大学出版社。
- 潘光旦, 《潘光旦民族研究文集》。北京: 民族出版社, 1995年。
- 潘蛟, 2000, 《“民族”的舶来及相关的争论》。中央民族大学博士学位论文。
- 钱穆, 2001, 《中国历史研究方法》。北京: 三联书店。
- 邱泽奇, “建构与分化: 当代中国社会结构的过程”。见潘乃谷、马戎, 主编, 《社区研究与社会发展》1095~1150页。天津: 天津人民出版社, 1996年。
- 萨林斯, 2000, 《甜蜜的悲哀》。王铭铭、胡宗泽译。北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 萨林斯, 2002, 《文化与实践理性》。赵丙译译, 张宏明校。上海: 上海人民出版社。
- 色音额尔敦, 1982, “同仁保安语里的谐音合成词”。《民族语文》, 1982年第一期。
- 史密斯, 安东尼, 2002, 《全球化时代的民族与民族主义》(Smith, A. D. 1995, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.)。龚维斌、良警宇译。北京: 中央编译出版社。
- 斯大林, 1913, “马克思主义和民族问题”。《斯大林全集》第二卷, 289~358页。北京: 人民出版社,
- 斯梅尔策, “第二十章 群体运动、社会文化变迁和人格”。见罗森堡和特纳, 主编, 《社会学观点的社会心理学手册》642~668页。天津: 南开大学出版社, 1992年。
- 孙中山, 1924, “中国国民党第一次全国代表大会宣言”。见《孙中山选集》。北

- 京：人民出版社，1981年。
- 索端智，2001，“元明以来隆务河流域的民族融合与文化共享”。《青海民族研究》，2001年第三期41~44页。
- 汤因比，1990，《一个历史学家的宗教观》。晏可佳、张龙华译，刘建荣校。成都：四川人民出版社。
- 涂尔干，《社会学方法的准则》。北京：华夏出版社，1998年。
- 图雷纳，阿兰，1990，“现代性与文化特殊性”。原载于《国际社会科学杂志》1990年第1期。见中国社会科学杂志社编《社会转型：多文化多民族社会》1~25页。北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 妥进荣，主编，2001，《保安族经济社会发展研究》。兰州：甘肃人民出版社。
- 王沛，1999，“河州打调——回、东乡、保安、撒拉说唱艺术”。《甘肃民族研究》，1999年第二期。
- 王昱，主编，1988，《青海方志资料类编》。西宁：青海人民出版社。
- 魏鸣泉，1990，“保安族‘花儿’的格律”。《西北民族学院学报》，1990年第一期。
- 吴肃，1994，“保安族的婚礼习俗”。《西部学坛》，1994年第一期。
- 吴文藻，《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社，1990年。
- 吴泽霖，主编，1991，《人类学词典》。上海：上海辞书出版社。
- 席元麟，1986，“同仁土语方言调查”。《青海民族学院学报》，1986年第二期。
- 邢海宁，1994，《果洛藏族社会》。北京：中国藏学出版社。
- 徐杰舜等，2001，《从磨合到整合——贺州族群关系研究》。南宁：广西民族出版社。
- 许宪隆，2001，《诸马军阀集团与西北穆斯林社会》。银川：宁夏人民出版社。
- 徐迅，1998，《民族主义》。北京：中国社会科学出版社。
- 杨怀中，1991，《回族史论稿》。银川：宁夏人民出版社。
- 杨启辰、杨华，1999，《中国伊斯兰教的历史发展和现状》。银川：宁夏人民出版社。
- 杨新科，1998，“保安族人口分布及特点”。《西北人口》，1998年第四期。
- 杨新科、金昭煦、王成勇、鲜鹏，2000，《保安族人口》。兰州：兰州大学出版社。
- 杨效平，1986，《马步芳家族的兴衰》。西宁：青海人民出版社。
- 叶江，2002，“当代西方的两种民族理论——兼评安东尼·史密斯的民族(nation)

理论”。《中国社会科学》，2002年第一期146~157页。

于宝林、华祖根，主编，《中国民族研究年鉴1994》。北京：民族出版社，1997年。

余振贵，1996，《中国历代政权与伊斯兰教》。银川：宁夏人民出版社。

袁方，主编，1997，《社会研究方法教程》。北京：北京大学出版社。

张仲礼，1991，《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中的作用的研究》。李荣昌译。上海：上海社会科学出版社。

郑永年，2000，“中国民族和自由主义研究（提纲）”。见哈佛燕京学社、三联书店主编，《公共理性与现代学术》204~229页。北京：三联书店。

周大鸣，2001，“论族群与族群关系”。《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第二期13~25页。

中国人民政治协商会议甘肃省委员会文史资料和学习委员会编，1999，《中国保安族》（“甘肃文史资料选辑”第49辑）。兰州：甘肃人民出版社。

《中国回族大辞典》。上海：上海辞书出版社，1993。

中央民族学院民族研究所，1985，《马克思、恩格斯、列宁、斯大林民族问题著作选》（增订本），内部发行。

Armstrong, John A., 1982, *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. In Hutchinson and Smith ed. 2000, *Nationalism : critical concepts in political science*. Vol. I, pp216—243. London and New York: Routledge, 2000.

Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston MA: Little Brown.

Bell, Daniel, 1975, *Ethnicity and Social Change*. In Glazer and Moynihan ed. *Ethnicity : Theory and Experience*. pp.141—176. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Brown, David, 1989, *Ethnic revival: perspectives on state and society*. In Hutchinson and Smith ed. *Nationalism : critical concepts in political science*. Vol.III, pp.1025—1040. London and New York: Routledge, 2000.

Despres, Leo, 1975, *Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society*. In Leo A. Despres, ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp.87—118. The Hague: Mouton.

- Dikotter, Frank , 1997 , *Racial discourse in China : continuities and permutations* . In Hutchinson and Smith ed. *Nationalism : critical concepts in political science* .Vol.III, pp.1083—1101. London and New York: Routledge , 2000.
- Eriksen, Thomas Hylland, 1993, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Gillette, Maris Boyd , 2000 , *Between Mecca and Beijing : modernization and consumption among urban Chinese Muslims* . Stanford : SUP , 2000 .
- Gladney, Dru C. , 1991, *Muslim Chinese — Ethnic Nationalism in the People's Republic* . Cambridge: Council on East Asian Studies , Harvard University .
- Glazer and Moynihan ,ed. , 1975, *Ethnicity : Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press .
- Horowitz, Donald L. , 1975 , *Ethnic Identity* . In Glazer and Moynihan ed. *Ethnicity : Theory and Experience*. pp.111—140. Cambridge: Harvard University Press, 1975 .
- Hutchinson and Smith, ed. 2000, *Nationalism : critical concepts in political science* . London and New York: Routledge, 2000.
- Isaacs, Harold R., 1975 , *Basic Group Identity : The Idols of the Tribe*. In Glazer and Moynihan ed. *Ethnicity : Theory and Experience*. pp.29—52. Cambridge: Harvard University Press 1975 .
- Keyes, Charles F., 1981, *The Dialectics of Ethnic Change*. In Keyes ed. *Ethnic Change*. Washington: the University of Washington Press.
- küçükcan, Talip, 1999, *Politics of Ethnicity, Identity and Religion—Turkish Muslims in Britain*. Brookfield: Ashgate Publishing Company.
- Moerman , Michael , 1965 , *Who are the Lue : ethnic identification in a complex civilization* . American Anthropologist , vol.67 ,pp.1215—1229 .
- Mosse, Geirge L., 1995 , *Racism and nationalism* . In Hutchinson and Smith ed. *Nationalism : critical concepts in political science* . Vol. IV, pp.1382—1393 . London and New York : Routledge , 2000.
- Özkırımlı, Umut, 2000, *Theories of Nationalism*. London: Macmillan Press Ltd.
- Parsons, Talcott, 1975, *Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends*

- of Change of Ethnicity'. In Glazer and Moynihan, ed. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. pp.53—83.
- Smith, Anthony D., 2000a, *General Introduction*. In Hutchinson and Smith, ed. 2000, *Nationalism: critical concepts in political science*. pp.xxv—xlii. London and New York: Routledge, 2000.
- Smith, Anthony D., 2000b, *The Nation in History*. Hanover: University Press of New England.
- Tajfel, Henri, 1982, *Social Identity and Intergroup Relations*. London: Cambridge University Press.
- Van den Berghe, Pierre L., 1987, *The Ethnic Phenomenon*. London: Elsevier Science Publishing Co., Inc. (Paperback edition)
- Waters, Mary C. 1990, *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press.

后 记

研究保安族的族群身份认同和民族意识，不论是在个人精神层面，还是在学识和能力上，都是迄今为止我遇到的最大挑战。

挑战首先来自我自己。因为我没有从事研究的经验，对一个新手来说，这个题目太大太难了。从2000年确定题目到完成书稿，在这几年时间里，我经受了洗礼。能实在地感觉到自己有长进，是在这几年；能清醒地意识到自己还有那么多不足，也是在这几年。尽管我知道一直对我抱有期望的亲人、师长、同学和朋友，以及那些没有保留地将自己对有关问题的看法贡献出来的受访者，他们看过这本书后也许会感到失望，我也曾努力让他们的失望少一些，但我必须承认，作为开端，现在我只能做到这样。事情还是要有个结果，有个交代，然后才会继续。

挑战也来自这个题目本身。因为要对人们的族群身份认同和民族意识做一项深入的实证研究，一些民族研究领域的难点是无法回避的，同时在研究方法、概念和理论工具上也面临困难。但时间毕竟已经进入了21世纪，在与时俱进的大时代，在国家建设迫切需要符合时代要求、贴近实际的研究成果的时候，借鉴当代社会科学理论和方法研究实际问题，是我们这一代人再也没有逃避余地的任务。接受这样一个题目，我只能尽力去尝试找一条融会现代族群理论和我国传统民族理论并能深入到研究对象主位世界的小径，做一次微若飞萤的探索。无论面对多年来在我国的民族研究领域勤奋耕耘的前辈，还是面对正在突飞猛进的科学前沿，我心里都有邯郸学步、晚学不肖的惶恐。这本书也实在是莽犊所出，不值大家一晒。

从我在西北民族学院预科高中部接触到保安族同学开始，我对保安族就充满好奇和向往。虽然引导我进入这个民族的那位活泼可爱的同学——马春芳已经永远离开了人世，但我与保安族的缘分并

没有因为她的逝去而中断。我希望能以学术研究的方式向读者提供一个客观、严谨的科学视野，让世人在已有研究和介绍的基础上更多地了解保安族，理解这样一个人口很少的民族的历史和处境，为相关领域的研究以及保安族的发展添砖加瓦。虽然不能确信我是否做到了，但我努力过。

感谢生活。能有机会接触那么真诚率直的一个民族，得到一块发挥自己的心智和经验积累的空间，我是幸福的。在他们中间我找到了宁静与安全的感觉，沐浴到真诚和信任的甘露，重温了浮世香丘的梦想，在研究他们的认同的时候确认了对自己的认同——这一点对于我人生的意义甚至超过这部作品。在这里我要特别感谢接待我并给予我家人般悉心关照的房东们。

感谢所有接受我访谈的人。如果说这本书里有什么发现的话，应该说，这些发现全都来自于他们。他们用朴实的语言揭示了日常生活中的现实和在他们的实践中蕴藏着的真理，他们的经验和见解为我理解历史和理论提供了桥梁。我只不过是一个在一定程度上将这些真实和真理系统化的记录者。需要特别说明的是，虽然这是一部力图按研究规范写作的学术专著，但由于作者本人经验准备的不足，相关的描述或不准确，分析或有偏颇，甚而言之，如果因此而给那些我尊重的保安族朋友们造成了伤害，那只是一位善良的朋友的无心之过。

感谢我的老师们。是他们无私的手扶持，有时甚至是推着我前进。感谢我的导师马戎教授——这本书是在我的硕士论文基础上改写的，马戎导师给我确定了这个题目并且鼓励和指导我完成实地调查和论文写作，并提出了进一步的修改意见；感谢宋蜀华教授和郝时远研究员——他们对我这篇论文的肯定和推荐给予我莫大的鞭策；感谢答辩委员会的杨圣敏教授、刘世定教授、郭志刚教授、邱泽奇教授和高丙中教授——他们提出的问题使我受益匪浅，他们对论文的评价增添了我进一步深入研究的信心和动力；感谢我在北京大学学习期间的其他老师——李建新副教授、方文副教授、于长江

副教授、麻国庆副教授、钱民辉副教授的启发和帮助也都是不可或缺的；感谢郝苏民教授、李克郁教授、吴均先生、宋涛先生、伊丽莎白·阿莱斯教授、梁治平教授、潘蛟教授、雅森·吾守尔研究员——他们在相关领域给予我非常专业和具体的指导。

感谢我的朋友们。田晓弘的开导和鼓励帮助我放下重重顾虑，专注于问题的研究；良警宇自始至终鼓励我拿出信心攻克难题，并且毫无保留地贡献出自己的研究经验和心得；胡千骊提供了许多重要文献，阅读了我的硕士论文并就整体修改提出建议，她的一篇优秀论文“*The Practice of Minzu in China*”使我很受启发，本书“民族的实践”部分反映了这篇文章对我的影响；关凯阅读了这本书的前后数稿，他对全书的结构和行文的期望促使我努力寻找适合表达和阅读的语感；魏国雄仔细通读了全书，作为一个具有丰富经验和深刻理解力的同事，他的意见直率而富有建设性。同样感谢其他给我支持和鼓励、肯定和批评的所有朋友，恕我不能在这里一一列举。

感谢我的领导和同事们。国家民委民族问题研究中心原常务副总干事毛公宁、原副总干事王铁志，在我学习期间，以及实地调查和课题研究过程中，给予很多具体指导和帮助；民研中心坚守工作岗位的同事们在那段时间一直默默为我提供服务和帮助。民研中心的现任领导赵学义主任和胡毅力常务副主任对这项研究给予了具体指导和帮助；我的处长温军博士无保留地贡献出他的经验，并给我许多难得的忠告。

感谢地方民委系统给予我支持和帮助的同事们。在实地调查过程中，我得到了甘肃省民委原副主任马少青同志、青海省民委副主任司法臣同志的指导和帮助。甘肃省民委、青海省民委的同事们给予了热情帮助，为调研提供方便，并在相关问题上贡献了自己的看法。甘肃省积石山保安族东乡族撒拉族自治县马文科县长、县委办公室韩明录主任、政府办公室马清湖主任、县民族宗教局马学文局长、大河家镇妥维明书记、马宏伟主席、马全英副书记、马邦英副镇长以及马鹏飞、马文辉、马学梅等同志，刘集乡韩嘉钰书记、马

小平等同志，还有柳沟乡、乱藏乡的领导和干部，他们为我提供了很好的生活保障，并为访谈做了引介。甘肃省临夏回族自治州民委马志雄主任、办公室陈朝辉主任以及马翠花同志给予我很大帮助。青海省黄南藏族自治州民委俄项金巴主任、韩奇副主任为我的工作提供了极大的便利和无保留的指导。

最后，感谢我的父母和家人对我的选择给予的理解和支持。

所有上述被我感激的人，以及那些这里没有提及但对我这几年的状态有影响的人，他们有意无意的帮助和鼓励、宽容和理解，构成了这部作品得以问世的机缘。对于这一切，我心怀感激！

菅志翔

2005年3月25日

