

【论 文】

秋海棠、桑叶、雄鸡与中国¹

徐 鹏²

鸦片战争的炮火使得清王朝从“天朝上国”的美梦中惊醒，19世纪中叶以降，中西交冲突锐，民众的爱国主义与民族主义情绪得到激发。在整个民众的情绪日益高涨的背景下，政党与政府及社会精英广泛运用政治仪式、符号象征等柔性机制与民众的爱国主义和民族主义情绪互动，相互渲染，从而进一步唤醒和激发民众的爱国情绪与民族认同，进而为政党与政府自身的立足获得民意支持与政治合法性。近年来，以政治符号、仪式、象征等相关问题日益得到学术界的关注。但目前学术界对晚清直至新中国初期中国的领土版图形象的研究仍相对薄弱。中华人民共和国是世界上陆地边界最长与邻国最多的国家，目前陆地边界总长两万两千多公里，分别与十多个国家与地区接壤。而这一客观现实使得加强对近代以来中国国境线的变迁及与此相关的中国版图形象变迁的了解越发重要。

从“虚边”到“实边”

对于清中前期之疆域，时人虽知国之四至，但在朝贡体系之下，知有“天下”，不知有“万国”，中国与周边国家边界不明，国家疆域具有相当大的模糊性，即处于“有疆无界”的状态。在宗藩体系与华夷秩序之下，中原王朝与周边的藩属乃至邻国并不存在确切的国境线。

18世纪末开始形成一次边疆史地研究的高潮，梁启超曾将之评价为“一时风会所趋，士大夫人人乐谈”，“兹学遂成道光间显学”。随着边疆史地之学的兴起与西人东来的冲击，史地学者的近代国家边界观念逐渐形成，版图、疆域意识增强。尽管如此，19世纪上半叶，一批有识之士如魏源、徐继畲，在描绘中国疆域的时候，仍要面对不可避免的模糊性。魏源在其《海国图志》中指出中国位于亚洲东南，“径六千里，东西大抵略同”。而在《圣武纪》中，魏源更是明确地指出，“十七行省及东三省地为中国。自中国而西回部，而南卫藏，而东朝鲜，而北鄂（俄）罗斯，其民皆土著之人，其国皆城郭之国”；蒙古、回部、西藏、俄罗斯、朝鲜、缅甸、安南等同为中国外藩。徐继畲的中国地域观与魏源有所不同，认为除了俄罗斯、日本、印度以及在遥远西部的一些穆斯林部落外，整个亚洲尽属中国“幅员”。

清政府与邻国签订的第一个边界条约，即中俄《尼布楚条约》，规定两国以格尔必齐河、额尔古纳河与外兴安岭为界。随着西人东来，中国面临“三千年未有之大变局”。清政府与英、法、日、俄等国相继签订了诸多不平等条约，而这些条约中，则有多款条文涉及中国的疆界。中俄《瑷珲条约》即割让了黑龙江以北，外兴安岭以南的领土。中俄《北京条约》不仅迫使清政府承认《瑷珲条约》的条款，并进一步确定了中俄两国在东北和西北的边境，加之后来的中俄《勘分西北界约记》及相关条约，中国在东北和西北地区共丢失了150余万平方公里的领土。清政府在东北与西北大面积丧失国土，但也在客观上为西北与东北划出了一条相对存在的国境线，使得清政府领土版图的北方部分得以大致定型。

随着清政府国力的衰弱与数次战败，清政府的朝贡国也逐渐减少。签《北京专约》，琉球撤

¹ 本文刊载于《博览群书》2016年第11期，第111-116页。

² 作者为北京大学历史学系博士生。

藩；签《中法新约》，越南撤藩；签《马关条约》，朝鲜撤藩。如是，清政府周边的屏障逐渐丧失，而与此同时的边疆建省以及实边运动，使得其统治的区域也逐渐明晰。从“虚边”到“实边”是晚清中国版图形象的逐渐清晰。

“一叶秋海棠”

清末民初之际，关于中国版图的想象已出现“大三角形”和“秋海棠”两种意象。清末学部所审定的《最新地理教科书》中描述如是，“全国之境，为一大三角形，锐端当其西”。而同一时期学部所编《初等小学国文教科书》，即已有“我国地形，如秋海棠叶。出渤海，如叶之茎；西至葱岭，如叶之尖；各省及藩属，合为全叶”的描述。这是笔者在清末民初教科书中目前所能找到的关于“秋海棠”最早的描述，即不晚于清末教育改革，教科书中已开始采用“秋海棠”这一象征来形容中国的版图，从而进行民众教育与宣传。

辛亥年，清帝逊位，民国肇兴。中华民国成立后，商务印书馆出版的共和国教科书《新地理》中，延续了“秋海棠”这一意象。这部教材利用图文结合的方式，一方面给出秋海棠叶的示意图，绘出其叶脉，另一方面则给出中国版图的示意图，形状与上文所述的秋海棠十分相似。图画之外，还有解释说明的文字：“中华民国之地形，颇似秋海棠之叶。西方为锐角，似叶之尖。东方则斜平，且有凹处，似叶之本。南北两方或凹或凸，似叶之边。熟审秋海棠叶即知我国之地形矣”。

随着秋海棠这一版图想象的传播，“大三角形”这一想象逐渐消退，偶尔有教科书将“大三角形”与“秋海棠”相糅合，即“全国地形略似横铺之秋海棠叶，以西部之葱岭为叶尖，东部之渤海为叶本，成一大三角形”。“大三角形”的版图想象被“秋海棠”所取代，并逐渐淡出了人们的视野，“秋海棠叶”的形象日益成为主流。民国十三年出版的地理教科书这样描述：“原来中华民国的地形，宛像一张横铺着的秋海棠叶子。叶柄附近的凹处，对着东面，恰是辽东、山东两半岛所挟持成为的渤海。叶尖微向西北，便是葱岭北端的乌赤别里山口。那叶缘的四周，除东北绕河，东南环海外，从北面沿边向西，一直盘到西南，全是高山”。1933年中华书局出版的《小学地理课本》中，作者对中国版图做了如下说明：“中华民国地图，不是很像一张秋海棠叶吗？东部渤海湾入海的地方，很像叶脚，西部帕米尔高原，很像叶尖。……那曲折折的边界，好像是叶边，境内的山川纵横，更好像叶的脉络”。

20世纪三四十年代，随着日本法西斯的崛起与第二次世界大战的爆发，中国的国土安全受到了强大的威胁。爱国主义与民族主义情绪日益高涨，而作为回应，民国政府与民众进一步建构起对版图形象的想象，除了教科书之外，“秋海棠”开始广泛出现于报纸杂志等公共媒介并广为民众所接受。

1930年，已有人开始预见到中国的发展正面临着威胁，恽天炫在《徐汇师范校刊》发表名为《残叶——蚕食的中国》的文章，文中写道：“它现在简直是一张残叶了……全身已经变成苍黄色了……它现在简直是一张残叶了——蚕食的中国”。作者将中国的版图比喻成了一片叶子，随着局势的发展，将要遭到蚕食，只是这里并未将这片叶子明确表述为“秋海棠”的叶子。

1931年，随着“九一八”事变的爆发，《大公报》发表名为《租界里的中国人》的文章，作者这样描述，“国魂的已死，只蜕遗下一具秋海棠叶似的枯骸尸壳，不知在多久将来，就要在地图上变了颜色，做异族铁蹄驰骋的沙场了？！”作者尖锐地指出，国魂已死，秋海棠似的中国版图有变色的危机。1935年《申报》发表时评《中日事件与意阿事件》，认为针对东三省事件，国民政府所努力的目的，“不过‘一叶秋海棠’之形态在‘地图上’保持其完整而已”。1936年，随着日军大举进攻热河绥远之际，《东方杂志》刊登《绥远战事》：“……能更进一步的进攻，直驱匪伪军的根据地商都、多伦等地，收回察北六县，并进一步的向前直趋，收复所有的失地，使我们的‘海棠地图’仍然完整无缺”。

“七七”事变之后，中国与日本全面开战。而此时，“秋海棠”这一形象便被充分用来激发民众的爱国情绪与民族认同。1938年刊于《石南青年》的一篇文章，名为《秋海棠的虫伤》，文中有如下描述：“在这秋海棠叶的东北角，是不是有一条可恶的害虫蚕食？在此处为了受到它的毒汁的缘故吧！已经变成黑色了，并且已将蔓延到叶的中部了，唉！多么可惜的秋海棠叶呦！”直到1944年，蒋君章等人所著的《中国边疆地理》在描述中国边疆的时候，仍认为：“我们中国的领土，好像一张秋海棠的叶子”。而在1947年10月，交通部官员在巡视杭州湾的时候，随行记者是这样描述杭州与杭州湾的：“翻开中华民国的地图来，齐巧在这瓣秋海棠叶东端下面一只小小缺角的边缘”。这里虽不是为了描述“秋海棠”，但作为一种文化或地理背景，其已得到广泛的认可。

更有意思的是，随着日军的投降，中国的危局得以减轻，在抗日战争时期深入民心的“秋海棠”形象更是被运用于商业炒作之中，成为一款香烟的名字，其在《申报》上打出广告：“秋海棠叶子，是我们中国的地图，秋海棠香烟，是我们华商的出品。以精诚团结的精神，来完整秋海棠叶子。以提倡国货的思想，来爱吸秋海棠香烟”。商业利润与爱国情感相结合，通过商业炒作，商人们利用“秋海棠”这一意象背后所蕴含的爱国情绪与民族认同，成功提高所售香烟的公众认知度。

“桑叶”与“蚕食”

除了“大三角形”“秋海棠叶”两种版图想象之外，民国时期还存在着第三种对中国版图的想象——“桑叶”。1922年商务印书馆发行的《新法地理教科书》第三册第一课《中国大势》中有如下文字：“全部地形好像横铺着的一个大桑叶，叶尖在西，叶脚在东；再巧不过，中国本是蚕丝的发源的地方”。书中用“桑叶”比喻中国版图是源于中国是蚕丝的发源地，这与其后中国面临亡国灭种的危机之时认为“桑叶”惨被蚕食的救亡宣传是不同的。救亡话语体系将中国版图抽象为“桑叶”，将日本版图抽象为“蚕”。于是，作为“桑叶”的中国遭到了作为“蚕”的日本的“蚕食”。

就笔者目前所搜集到的史料来看，最早用蚕食这种说法来形容中国的民族危机的材料当是上文中所提到的发表于1930年的《残叶——蚕食的中国》。但这篇文章中尚未指出究竟是哪个国家在蚕食中国，此时中国所面临的危机仍是较为模糊的。而1937年刊登在《东方杂志》的讽刺漫画《世界小讽刺：日本帝国主义又来蚕食中国了》则不只是提及“蚕食”这个词，更明确指出蚕食中国的就是日本帝国主义。那么在1938年刊登在《抗战漫画》上的漫画《我们不怕鲸吞！我们只怕蚕食！》所试图表达的寓意就已经很清晰了。在图中，中华民国的版图被画成了一片桑叶，而在桑叶的右上角，有几只蚕正在啃食。更有意思的是，图画中所显示的桑叶被蚕所蚕食掉的部分，与当时，即1938年日军所占领的中国国土的形状具有高度的一致性。

当然，抗日战争期间的教材中也依然存在着将中国版图比喻为“桑叶”的做法，1938年世界书局出版的《高小新地理》第四册第一课《我国的领土和地势》中，刊载了名为“我国的位置境界和地势图”的地图，而且在图中左下部分绘有桑叶的示意图。文中说：“我国领土在帕米尔之东，其形状如一张横铺的桑叶。叶尖在西方，叶柄在东方”。

另一方面，在抗日战争期间中国共产党所控制的地区内，也出现了将中国版图比喻为“桑叶”的做法。为了提高抗大总校第八期学员的地理素质，抗大政治文化教育科研究室1941年4月出版的《中国地理读本》（第一分册）中，也将中国的版图形状称之为桑叶，“在太平洋的西岸，亚洲的东南，有一个国度像一张横铺着的桑叶，这就是我们安身立命的中国”。

“雄鸡一唱天下白”

新中国成立后，随着新生人民政权蒙古人民共和国的被承认，中国原本的“秋海棠”或“桑叶”的版图上出现了一个巨大的凹陷，而这一巨大的凹陷使得中国的版图形象再次发生巨大的变化。于是，一种新的版图想象应运而生，人们开始将中国版图比喻为“雄鸡”。

“一唱雄鸡天下白”，“雄鸡”代之中国共产党领导下的新中国，毛泽东援引此句形容走出黑暗的新中国，进而将“雄鸡”引申为新中国。从遭到西方蚕食鲸吞的“秋海棠”“桑叶”到昂首挺立在亚洲东方的“雄鸡”的形象转变，有助于重塑蓬勃向上、自强不息的国民形象。

最早将中国版图比喻为“雄鸡”的做法应不晚于1952年。《人民日报》1952年4月13日的报道：“西安的少先队员曾指着中国版图的模型对中国人民志愿军归国代表庞焕洲说，‘咱们祖国真像一只美丽的大雄鸡’”。而这一官方报纸的宣传，无疑将会推动这一认知的宣传。此外，旧有海棠叶地图中难以突出台湾的地位，而雄鸡地图中，将台湾视为雄鸡迈出去的一只脚。这一解释被成功运用于政治解释之中，并成为大陆与台湾关系建构中的重要一环。

然而雄鸡地图依然有其盲区。对于南海的海疆，新中国继承了民国政府在南海所划的“九段线”，在随后的地图印刷中，通常便是将南海用一个小框以小比例尺的形式单独绘在地图右下角，没有将它与北部湾、海南岛等地区连在一起。这便给民众形成一个误区，即南海的海洋面积比较小，而且与大陆相隔较远。此种做法类似于在绘制美国地图时需单独绘出阿拉斯加和夏威夷群岛的做法。随着近来南海争端的加剧和民众海权意识的增强，地图的绘制也发生新的转变，放弃了旧有的绘图办法，直接将南海与大陆按相同比例画在一起。晚清时期，随着制图与测绘技术的发展，地图逐渐进入民众视野。通过签订诸多边界条约、撤藩、边疆建省活动，中国的边境从“虚边”演变为“实边”，中国的国土轮廓逐渐清晰。这一清晰的轮廓在民国初期逐渐被抽象成了“一叶秋海棠”与“桑叶”。随着日人入侵，中国面临亡国灭种的危机，在“秋海棠”的版图形象之外，民众将“桑叶”的隐喻重新赋予民国版图，暗示作为“桑叶”的中国遭到作为“蚕”的日本的“蚕食”。随着新中国的建立与承认蒙古的独立，作为“雄鸡”的中国版图开始出现在民众的视野中，而“雄鸡”则自然而然地战胜被抽象为“蚕”的日本，于是，“雄鸡一唱天下白”。

中国版图形象的建构与认知过程是漫长而缓慢的。作为一种更为柔性的政治符号，它不同于晚清时期对“黄龙旗”，中华民国时期对“孙中山”“中山陵”等政治符号的建构与宣传，而且，这一建构过程与其他政治符号的建构并不冲突。中国的版图想象在近代民族危亡、政局动荡的大背景下，始终处于“创造”与“再创造”的过程。

安德森在讨论近代民族主义时曾指出，存在着两种不同类型的民族主义，一种是“真实的、自发的民族主义热情”，另一种是“系统的甚至是马基雅维利式的民族主义意识形态灌输”。中国版图想象发展的动力，既存在自下而上的民众自发，也存在自上而下的政府引导，然后二者共鸣形成一种为民众普遍接受的公共认知。此类国家形象的崇拜，在新国家创立初期和面临严重的国家民族危机的时期体现的更为明显。国家版图形象的客观存在转化为崇拜者心目中一种抽象的主观形象印记，与崇拜者自身的情感、观念融为一体。如此，版图形象作为一种超然存在的政治符号或形象，通过诸多崇拜者互相渲染，形成一种无形的巨大影响力。

总之，中国版图的建构过程，起于爱国主义与民族认同，归于爱国主义和民族认同。通过这种国家版图形象的塑造与变迁，民众获得了情感满足。作为一个整体的社会与国家则在这一变迁中获得了内生的凝聚力。

【论 文】

规范、结构与历史：现行宪法宗教条款解读¹

常 安²

内容摘要：理解我国现行宪法中的宗教条款，需要结合第36条整体内容、其他相关条款和制宪有关历史背景，尤其是新中国成立以来宗教政策的历史变迁进行综合分析。现行宪法第36条对宗教事务的规定，是涵盖了信教自由、政教分离、独立办教、宗教活动必须合法等宪制追求的一种全面规定。对该条款的理解，还需要将其与第1条、第33条、第51条和第52条等规定结合起来进行体系解释，并明确宗教活动不得违背我国宪法基本原则。尤其要指出的是，现行宪法宗教条款的相关规定，是基于新中国成立以来宗教工作的经验总结与政治决断，有必要从宪制发生学的角度探索这些条款与原则的生成史，以充分把握其含义。当前宗教工作中的一些突出情况，进一步印证了我国20世纪50年代宗教制度改革的必要性与正确性，以及现行宪法中宗教条款的立宪远见与智慧。

关键词： 宗教条款 宗教信仰自由 政教分离 宗教改革 制宪史

作为一项基本权利，宗教信仰自由在世界大部分国家宪法中得到了明确规定，宗教信仰自由，一般被也认为是个人领域的一种信仰选择自由；但宗教活动本身所具有的固定教义、宗教仪式、以及开展宗教活动所需要的特定宗教场所等因素，又使得宗教信仰自由的行使具有了明显的社会化特点，甚至有可能对社会秩序造成一定影响；同时，人类社会历史中，宗教与政治、教育的关系也呈现出错综复杂的样态，也不乏宗教过度干涉政治、教育甚至政教合一制度而对宗教信仰自由本身的行使造成损害的惨痛教训。正因为如此，“宗教信仰自由权不是简单的单个权利，其辐射范围包括了与宗教有关的各种问题。从成文宪法的具体规定来看，除了规定宗教信仰自由权的内容外，很多国家的成文宪法还规定了许多和宗教信仰相关的内容”³；如政教关系、宗教活动的宪法规制等等。

作为一项基本权利，宗教信仰自由的行使，也不得违背该国宪法中对于基本权利行使的一般原则，作为宪法中的一项具体条款，该条款也不得违反该国宪法的基本原则。因此，对于宪法中的宗教条款，需要结合这些与宗教信仰相关的内容、结合宪法中关于基本权利行使的核心原则、以及该国宪法的基本原则等内容来全面、准确的加以理解。

更为重要的是，一国宪法中的宗教条款的相关规定，并非一种纯粹的文字修辞或者逻辑推演，而是基于本国宗教信仰自由保障、宗教与政治、教育关系处理、宗教事务管理等现实国家治理宪法制度的制度需求使然，也是立宪者对于本国宗教工作现实样态判断、历史经验教训总结后的一种政治决断。因此，对于宪法中的宗教条款的理解，除了需要从条款的规范含义、结构文本等角度进行分析，还有必要从宪制发生学的角度，探索这些条款与原则的生成历史。

在我国现行宪法中，对于宗教条款的集中规定体现在第36条，其中第1款规定“中华人民共和国公民有宗教信仰自由”，也正因为如此，这一条常常被称之为宗教信仰自由条款，甚至有论者在讨论宗教问题时也往往单独引用该条款。但宪法的条款从来不是孤立的存在，而是必须将其置身于宪法文本的整体规范内容、逻辑机构中加以理解，宪法的条款同样也不是一种简单的文

¹ 本文刊载于《原道》2016年第3辑（总第31辑）。

² 作者为西北大学行政法学院宪法教研室教授、民族宗教研究院研究员，法学博士，主要研究方向：宪法理论、边疆民族法律问题。

³ 王秀哲：《成文宪法中的宗教研究》，第2页，中国民主法制出版社2014年版。

理修辞，而是基于该国宗教事务处理这一重大宪法问题的现实制度需求与经验总结。因此，对于现行宪法中宗教条款的理解，需要结合现行宪法第 36 条整个四款内容、现行宪法文本中的其他相关条款、现行宪法宗教条款的历史背景尤其是新中国成立以来宗教政策的历史变迁来加以理解。

一、现行宪法第 36 条的规范蕴含

宗教信仰自由的行使，并非纯粹是公民个人思想认知领域的一种选择范畴，还往往体现在具有一定集体性、社会性的宗教活动之上。因此，需要对其进行宪法、法律层面的规制。但宗教信仰自由，首先需要被理解作为一种公民个人思想认知领域的一种选择范畴。而既然是选择，则必须要有选择的可能与机会，即必须允许公民将是否信仰宗教信仰何种宗教作为一种纯粹的个人选择，按照《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点与基本政策》中的表述，就是“既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；在同一宗教里面，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由；有过去不信教而现在信教的自由，也有过去信教而现在不信教的自由”¹。如果只存在一种合法的宗教，其他宗教被界定为非法，或者是存在某一宗教或某一教派独大的情况，公民实际上也丧失了这种选择上的可能；如果“过去信教而现在不信教的自由”之退教自由不存在，那么这种宗教信仰自由的个人选择实际上也无法实现。而宗教信仰自由这种个人选择维度的真正实现，实际上离不开现代宪法中宗教条款的另外一面：政教分离。只有通过政教分离原则，各宗教、教派才会获得平等的发展机会与空间，公民对于宗教信仰也进而才有可能有一种平等的选择自由。

宗教信仰自由，并不等同于宗教自由，更不意味着强制传教。正因为如此，在现行宪法第 36 条第 2 款中，明确规定了“任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民”，正是对于第 1 款中规定的公民享有的宗教信仰自由一种具体化规定，正是为了防止对于信仰或者不信仰宗教的强制行为的发生，以及防止对于信仰或者不信仰宗教公民的歧视，恰恰是从国家最高根本法的层面对公民自由选择是否信仰宗教如何信仰宗教等内容进行保障。诚如亲历了现行宪法制定讨论过程的许崇德先生所指出的，“本来信仰或者不信仰宗教是公民的个人意识，因而是自由的，可是实际生活中却存在着强制和歧视，而且，强制信教和强制不信教这两种现象都有，歧视信教和歧视不信教的公民，这两种现象也都存在，因此，宪法的保护是两方面的、持平的、照顾到全面的。这是对宗教信仰自由的真正切实的保护”²。所以，第 36 条第 2 款，实际上绝不仅仅是对信教公民的保护，同样也包括对不信教公民的保护，唯此，才是宗教信仰自由之“自由”的真正要义所在。

现行宪法第 36 条第 3 款对于“国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”的规定；其中第一句“国家保护正常的宗教活动”可以说具有双重蕴含，一方面，继续阐明国家对于宗教信仰自由包括宗教活动的保障；可谓是“保护”条款的一种体现；另一方面，强调这种宗教活动必须是“正常”的宗教活动，即并非所有的宗教活动都受到宪法的保障，国家保障宗教行为、宗教活动并不是绝对的、不受任何限制的，而是有条件的，即宗教活动必须遵循我国的宪法与相关法律。第 36 条第 3 款的后一句，则是对于前一句“正常的宗教活动”的一种反向说明，“任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”，上述行为，实际上已经完全超出了宗教信仰自由保护的范畴，属于利用宗教进行的违法犯罪行为；而对于不得利用宗教进行破坏社会秩序、妨

¹ 《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点与基本政策》，载于《新时期宗教工作文献选编》，第 59 页，宗教文化出版社 1995 年版。

² 许崇德：《中华人民共和国宪法史》，第 800 页，福建人民出版社 2003 年版。

碍国家教育制度的活动之强调，也是政教分离这一宪法基本原则在我国宪法中的具体体现。而现行宪法第 36 条第 4 款强调“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”之独立办教原则的强调，则是对于国家主权、国家安全的一种重视是吸取了近代以来西方殖民者利用宗教进行渗透、干涉我国国家主权与政治、经济、教育制度的教训后做出的规定。

由此，在现行宪法第 36 条中，对于宗教事务，既有第 1 款、第 2 款、第三款第 1 部分的“保护”规定（这种保护也不仅仅是保护信教公民，同样保护不信教公民，同时对于宗教活动的保护也不是无条件的，必须是正常的宗教活动）；也有第 36 条第 3 款第 1 部分、第 2 部分对于宗教与政治、教育相分离原则、独立办教原则的强调，以及强调“不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”的禁止性规定。所以，第 36 条对于宗教事务的规定，是涵盖了宗教信仰自由保护、政教分离、独立办教、宗教活动必须合法的一种全面规定，需要加以全面理解。

二、在宪法文本结构中理解宪法中的宗教条款

宪法文本中的宗教条款集中于第 36 条，但宪法条款并非单独、孤立的存在，而是作为第二章公民基本权利义务体系乃至整个宪法文本结构中的一部分而存在。因此，对于现行宪法文本中的宗教条款，我们除了需要对第 36 条本身进行全面准确的理解，还需要将其置身于整个宪法文本的整体结构中加以理解。

首先，在基本权利体系中，处于首要位置的是平等权，它既是一项具体的基本权利，也是其他基本权利行使的核心原则。¹在现行宪法的基本权利体系中，第一条即是关于平等权的规定，“凡具有中华人民共和国国籍的人都是中华人民共和国公民。中华人民共和国公民在法律面前一律平等”，宗教信仰自由的行使，因此也必须符合现行宪法第 33 条第 2 款的平等权的规定。实际上，现行宪法第 36 条第 2 款中对于信教公民与不信教公民的平等保护，正是平等权作为一项公民基本权利行使的基本原则在宗教信仰自由中的必然要求和具体体现。而现代宪法中对于政教分离、各宗教、教派平等的强调，同样也是这种基本权利行使平等原则的落实与体现。因此，对于宗教信仰自由的理解，除了公民个人信仰选择的维度，还需从基本权利行使的平等维度加以理解。

其次，宗教信仰自由的行使，必须符合基本权利体系中的对于公民基本权利行使的一般限制性规定，即现行宪法第五十一条“中华人民共和国公民在行使自由和权利的时候，不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利”。宗教信仰自由权的行使，宗教活动的举办，同样不得损害国家和集体的利益、不得破坏社会秩序，也不得对他人基本权利的合法行使造成损害。

现行宪法第 36 条第 3 款规定“任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”，也是基于对这种宗教信仰自由权的行使不得损害国家和集体利益，不得对公民人身权、受教育权等基本权利造成损害的立宪原旨的充分考量。例如，在八十年代初中共中央办公厅、国务院办公厅转发的教育部的《关于正确处理少数民族地区宗教干扰学校教育问题的意见》中所指出的一些问题，如“把阿訇请到学校念经做礼拜、向青少年儿童灌输宗教思想，诱使他们参加宗教活动。有的阿訇向学生宣传‘不学经文，将来死了进不了天堂’……云南、四川、青海、甘肃等省信奉小乘佛教和喇嘛教的傣、藏族地区，大批少年儿童退学到寺里当喇嘛、当和尚……近年来，信教群众借口落实宗教政策强占校舍，拆校建寺，造成学校被迫停办，

¹ 平等权是在西方国家反对封建特权的斗争中所提出的一项基本人权。其后陆续为世界各国所采用。我国作为社会主义国家，平等是社会主义的一种必然要求，在五四宪法中即明确规定，“中华人民共和国公民在法律面前一律平等”。

学生无处上课的情况也屡有发生”；¹上述做法，除了妨碍到国家教育制度的运行，也侵害到青少年的受教育权，违反了宪法第46条“中华人民共和国公民有受教育的权利和义务。国家培养青年、少年、儿童在品德、智力、体质等方面全面发展”等规定。而在部分地区，宗教极端主义者强制妇女穿戴蒙面罩袍、辱骂世俗化时尚着装的少数民族女性青年，²要求妇女遵循极端教义不外出工作，初婚率高、早育率高、离婚率高，³实际上也对妇女的人身自由、人格尊严、劳动权等权益造成了损害，也违反了宪法第48条“中华人民共和国妇女在政治的、经济的、文化的、社会的和家庭的生活等各方面享有同男子平等的权利。国家保护妇女的权利和利益”和第49条“婚姻、家庭、母亲和儿童受国家的保护”等相关规定。

再次，在现行宪法第33条第3款规定，“任何公民享有宪法和法律规定的权利，同时必须履行宪法和法律规定的义务”，所以，我国公民除了享有包括宗教信仰自由在内的一系列公民基本权利，也必须履行从宪法第52条开始规定的公民基本义务，在基本权利的行使过程中，也需要注意不违背宪法所规定的基本义务。如第52条“中华人民共和国公民有维护国家统一和全国各民族团结的义务”，第53条“中华人民共和国公民必须遵守宪法和法律，保守国家秘密，爱护公共财产，遵守劳动纪律，遵守公共秩序，尊重社会公德”，第54条“中华人民共和国公民有维护祖国的安全、荣誉和利益的义务，不得有危害祖国的安全、荣誉和利益的行为”等，这也是基本权利行使与基本义务奉行一致性的一种体现。

最后，宗教信仰自由的行使与宗教活动，也不得违反现行宪法的基本原则、不得破坏国家现行制度，如马岭所指出的，我国宪法第1条第2款规定，“社会主义制度是我国的根本政治制度”，“禁止任何组织或者个人破坏社会主义制度”，这在宗教活动中也不例外，在宗教活动中绝不允许“利用宗教反对党的领导和社会主义制度”，“社会主义社会的宗教必须与社会主义政治制度相适应”，也禁止恢复已被废除的宗教封建特权和压迫剥削制度。⁴

因此，诚如八二宪法的具体起草负责人，宪法修改委员会副主任彭真在《关于中华人民共和国宪法修改草案的报告》所指出的，“世界上从来不存在什么绝对的、不受任何限制的自由和权利。我们是社会主义国家，国家的、社会的利益同公民个人利益在根本上是一致的。只有广大人民的民主权利和根本利益都得到保障和发展，公民个人的自由和权利才有可能得到切实保障和充分实现”。⁵宗教信仰自由作为一项基本权利，其行使自然也概莫能外，对其的理解，也需要放在现行宪法文本的整体结构中去理解。而宪法文本中这种对于基本权利行使的限制，实际上也并不是为限制而限制，而是为了让基本权利在宪法和法律规定的轨道上，更好的行使。

三、在新中国宗教工作的历史脉络中理解现行宪法的宗教条款

一国宪法文本中的相关条款，并非一种纯粹的语义辨析或者逻辑推演，而是基于该国现实国家治理的宪法制度需求使然。纵观世界立宪史，不乏关于成文宪法典的借鉴甚至移植，但在立宪过程中，首先考虑的还是本国国家治理的现实制度需求，它体现的是立宪者对于本国现实政治样态判断、历史经验教训总结后的一种政治决断。实际上，历史解释，本身即是除了文义解释、结构解释之外的宪法解释方法之一，甚至有时候，也只有通过历史解释的方法，回溯到当时的历史

¹ 《中共中央办公厅、国务院办公厅转发教育部〈关于正确处理少数民族地区宗教干扰学校教育问题的意见〉》，《新时期宗教工作文献选编》，第79页，宗教文化出版社1995年版。

² 陈芳：《新疆去极端化调查》<http://news.ifeng.com/mainland/special/xjqjdh/>

³ 侯汉敏：《有效治理新疆农村早婚、多育、离婚率高现象》，http://news.ts.cn/content/2015-01/22/content_10945099.htm

⁴ 马岭：《论我国公民宗教信仰自由的法律限制》，《法律科学》1999年第2期，第34-35页。

⁵ 彭真：《关于中华人民共和国宪法修改草案的报告》，一九八二年十一月二十六日在第五届全国人民代表大会第五次会议上，<http://www.people.com.cn/item/xianfa/08.html>。

现场，了解制度变迁的经验得失，也才会对立宪者的政治决断深意有着更为深刻的了解。因此，对于现行宪法中的宗教条款，我们可以对其进行宪法释义学层面的规范分析、结构分析，还有必要了解新中国成立以来我国在宗教信仰自由保障、宗教与政治、教育关系处理、宗教事务管理等宗教工作的历史制度变迁，即在新中国宗教工作的历史脉络中理解现行宪法的宗教条款。

例如，现行宪法第36条第4款规定，“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”，即独立办教原则，这一条不时被论者从比较法的视角视为多余，或者认为是妨碍了宗教的国际交流，也“有的教徒认为这样会使宗教信仰成为不自由”，但只要了解一下鸦片战争至新中国成立以来西方天主教、基督教大规模传入中国的历史，就不会得出这种结论。其时，“各国传教士不仅在中国建造教堂，发展教徒，而且不少传教士参与贩卖鸦片，参与侵华战争，参与掠夺抢劫，参与签订不平等条约。同时，中国教会依附外国教会，受外国教会的控制进而受帝国主义的控制，不仅成为帝国主义侵略中国、干涉中国事务的工具，也成为控制和压迫中国天主教、基督教徒的精神工具”。¹即使在新中国成立后，罗马教廷任命的驻中国特命全权大使黎培里仍然对中国人民的解放事业与革命事业持极端仇视的态度，并且打压、阻挠中国天主教爱国人士的三自革新运动。同时，天津、上海等多地破获外籍传教士以恐怖手段危害爱国教徒、破获天主教革新运动，甚至是利用天主教进行间谍特务活动的案件。而罗马教廷，此时也对中国的革新运动与内部事务横加干涉，甚至威胁割除参加反帝爱国运动的中国教友的教籍。²

所以，当时中国的基督教、天主教信徒要想真正实现宗教信仰自由，而非被外来势力控制和压迫，首先需要做的是割断基督教、天主教与帝国主义的联系，如周恩来在与基督教人士座谈中所指出的，“中国基督教会要成为中国自己的基督教会，必须肃清其内部的帝国主义的影响与力量，依照三自（自治、自养、自传）的精神，提高民族自觉、恢复宗教团体的本来面目”³。实际上，基督教、天主教中的爱国人士，在新中国成立之前，也试图摆脱帝国主义在组织和经济上的依赖性，建立纯粹由中国基督徒组成的自立教会，但这样一种愿望，只有在新中国成立后真正实现了国家独立、人民民主、民族解放并有了国家这样一个强大和坚实的后盾后才能实现。现行宪法中关于“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”的规定，是对近代以来中国宗教界爱国人士试图摆脱帝国主义者束缚、真正实现宗教信仰自由的宗教革新愿望的一种宪法确认，也是对近代以来中国饱经各种民族苦难后对于宗教发展必须在一个独立、和平、安定的大环境基础上的政治认识，而远非一条可有可无的空头具文。

而且，尤需值得警醒的是，随着我国对外开放的深化，各个宗教对外友好交往日益频繁，但境外势力利用宗教进行渗透的问题也愈发突出，方法多样、渠道多重，波及面更广，而且也不限于原来的基督教、天主教，伊斯兰教、佛教也存在着宗教渗透的情况，⁴这实际上，是以铁的事实，印证了当初立宪者在现行宪法的宗教条款设计中规定“宗教团体和宗教事不受外国势力的支配”的政治远见与立宪智慧。而改革开放以来，历届党和国家领导人对于反对宗教渗透、坚持独立自主办教、强调宗教中国化的强调，⁵尤其是习近平主席在今年的全国宗教工作会议的讲话中

¹ 陈红星：《独立自主自办原则的由来和基本内容》，《中国宗教》2003年第2期，第22页。如在抗日战争期间，罗马教廷即与日本帝国主义勾结，公然承认“伪满洲国”，甚至要求中国天主教徒对日本帝国主义的侵略行径持超然中立的态度，罗马教廷与日本建交也早于和当时的中华民国政府建交。

² 段德智：《新中国宗教工作史》，第31-33页，人民出版社2013年版。

³ 周恩来：《关于基督教问题的四次谈话》，见《周恩来统一战线文选》，第182页，人民出版社1984年版。

⁴ 如三川所指出的，“不少宗教组织利用广播电台和互联网进行宣传；还有的采用偷运和邮寄宗教经书及音像制品直接进行渗透活动；有的则以旅游观光、投资办厂、经贸合作、文化交流等手段为掩护，派遣传教人员入境进行宗教渗透；有的通过资助建立秘密宗教组织和地下教会等手段进行宗教渗透。从范围上看有地域广泛之特点，不仅边境地区存在渗透情况，内地也发现了渗透的迹象，并且渗透问题有从边境地区向内地扩散的趋势。”见《对抵御宗教渗透问题的几点思考》，《内蒙古统战理论研究》，2003年第4期，第33页。

⁵ 如习仲勋同志在1983年《中国伊斯兰教协会成立三十周年庆祝会上的讲话》中，就明确强调，“我国的伊斯兰教界要加强同各国伊斯兰教界人士的相互访问和友好往来，开展宗教学术文化交流。这对我们同第三世界国家

提倡对教规教义作出符合当代中国发展进步要求、符合中华优秀传统文化的阐释等内容的强调，既是对当今国际国内大的政治、社会背景下宗教问题复杂性的清醒认识，也是对现行宪法第36条第4款在党和国家政策层面的运用与重申。

在上世纪五十年代，如果说基督教、天主教面临的是“肃清其内部的帝国主义的影响与力量”（周恩来语）进而实现“自办、自传、自养”的独立办教宗旨；那么，对于佛教和伊斯兰教，其宗教改革、革新的宗旨则是消除旧宗教内部所具有的封建性、剥削性问题。这其中最典型的即是宗教寺院占有大量土地、牲畜、商业资本等社会经济财富，对当地社会、政治、司法产生重要影响，表面上的宗教制度，实际上也是该地区政治经济法律制度的重要部分；甚至在一些地区，则直接呈现为宗教与政治、行政、司法合一的政教合一的体制问题。

如在蒙区，“喇嘛是蒙区社会的一个庞大的寄生阶层，一般不参加劳动，不承担任何赋税与义务……聚敛了大量的社会财富，如土地、牲畜等。这些财富名义上是庙产，实际上都为少数上层喇嘛占有。庞大的喇嘛阶层是压在蒙古族人民身上一副沉重的担子。它导致民族人口下降、人民的意志麻痹，严重阻碍了社会的发展与进步”¹。

在甘肃与宁夏，根据当时有关部门的调查，“西北回民的宗教负担，平均占每人年收入的20%以上。据宁夏吴忠地委的调查，每个回民每年的宗教负担，高的达全年收入的30%……宁夏西吉县的沙沟乡，甚至达到年收入的57.8%……还有一种无偿劳役，就是信徒经常要给拱北、道堂作各种零活，不给报酬，教主、阿訇可以随意支配教民为他们服务”。²

在新疆，经过清政府对新疆行政管理体制、经济管理制度、司法制度的一系列改革，以及民国时期新疆地方政权的相关改革，伊斯兰教权与当地政权已基本分离，但宗教仍然在社会经济体系中居于重要地位，宗教插手当地行政、司法、教育等情况也普遍存在，有的宗教机构占有的“瓦哈甫”地数量非常庞大，达几千余亩之多，农民在政治上、经济上遭受着宗教主的残酷压迫³；行政和司法方面，即使在新疆建省之后以及民国时期，宗教法庭仍然在南疆大量存在，并享有一系列的政治和司法特权。

而在当时的西藏，噶厦中官员组成基本上采取了僧、俗并用的原则，处于僧、俗各半的比例；僧官与俗官之间，僧官的地位要高于俗官，如噶厦政权中的四位噶伦，一僧三俗联合执政，但首席噶伦必须为僧官；在旧西藏地方政权的基层行政机构如基巧公署，一般也设四品以上的僧俗基巧各一人，基巧下一级的宗的宗本人选也大体是僧俗各半。因此，就旧西藏的地方政权构成而言，僧侣集团可谓深深镶嵌于旧西藏的政治权力结构之中，具有很深的政治属性，而非单纯的宗教人士。另外，“遍布西藏各地数以千数的格鲁派寺院都有自己的行政军事职能，大型的寺院除有僧

的友好合作，增进彼此间的了解和友谊，反对霸权主义、维护世界和平都有重要的意义。在国际交往中，一定要坚持独立自主、自办教会的原则，绝不允许任何外国宗教组织和个人插手我国宗教的内部事务；坚决同外国敌对势力企图分裂祖国统一”。李鹏同志在1990年的全国宗教工作会议上强调，“我们既要支持宗教界坚持独立自主自办教会的方针，发展同境外宗教界的友好往来，为改革开放服务，为维护世界和平作出贡献；又要对境外敌对势力利用宗教进行渗透保持高度警惕，采取有效措施进行防范和抵制。两个方面我们都要注意。对这个问题如果重视不够，麻痹大意，就会造成严重后果。”，江泽民同志在1991年会见我国各宗教团体领导人时也指出，“国内外敌对势力一直把利用宗教进行政治渗透作为他们对我国进行和平演变战略的一个重要手段。这实质上是政治问题。我国各爱国宗教团体应当教育自己的教职人员和信教群众，经常保持警惕，自觉地抵制这种渗透。要看到，这种渗透的结果，首先和直接受害的是爱国宗教团体本身”，分别见于《新时期宗教工作文献选编》第92页、192页、第211-212页，宗教文化出版社1995年版。

¹ 中共内蒙古自治区委员会党史研究室编：《中国共产党与少数民族地区的民主改革和社会主义改造》，第503页，中共党史出版社2001年版。

² 陈金龙：《论1958-1960年中国宗教制度的民主改革》，第123页，《世界宗教研究》2002年第3期。

³ 以至于当时在南疆维吾尔族社会中流传着“瓦哈甫田、瓦哈甫田、买的时候花了钱，种上一辈子，租粮一年又一年”的歌谣，来表达他们对瓦哈甫这种表面上半公半私的超阶级的土地制度但实际上是一种典型的宗教封建主经济制度的愤慨，见《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组：《中国新疆地区伊斯兰教史》，第367-368页，新疆人民出版社2000年版。

人武装、执法机构，还可以直接委任宗本，政府的命令得不到寺院认可就难以执行，在不通某些情况下，寺院甚至会动用武力胁迫政府按自己的意志行事”¹。同时，三大寺还有散布在全藏的其他大小黄教寺庙作为属寺，子寺的堪布等要职，均需由母寺派出的僧官担任，或由母寺派出常驻代表掌权，进而形成一个严密的教团体系。格鲁派寺院也大都拥有自己的寺属庄园和属民，拥有自行管理寺院庄园和属民的权力；还拥有高度的司法权，形成了一套寺院习惯司法制度。在政教合一的旧西藏，“格鲁派的寺院绝不是单纯的宗教场所，而是一个具有行政、民政、军事、司法、经济管理职能的独特的政府机构”²，这种“政教合一”的程度，可以说远远超过大革命前法国的天主教会权力，而近似于欧洲中世纪的神权统治，对西藏社会发展起到严重的阻碍作用。

因此，正如曾长期担任中国共产党中央统战部部长的李维汉《在回族伊斯兰教问题座谈会上的讲话》所指出的那样：

我们面对两个问题，一个是宗教信仰自由问题，一个是宗教制度问题，宗教信仰和宗教制度是密切联系在一起的…但是，宗教信仰和宗教制度又是可以分开的，不是每一种规章制度对宗教信仰都是不可缺少的，特别是当宗教在历史上被剥削阶级利用、成为剥削阶级工具的时候…规章制度实际上是为剥削阶级服务的，它只对剥削阶级有利，而对被剥削的广大信教群众说来，则是没有利以至很有害的…所谓公民有宗教信仰的自由，当然不包括任何一种宗教制度都有自由，例如宗教干涉男女平等和婚姻自由的制度等，就不能解释为也有自由。任何一个国家都有它的宪法和法律，宗教是不能同宪法和法律相抵触的…宗教制度可以不可以改革？恐怕是应该有所改革。我们把宗教信仰同宗教制度区别开来，对宗教信仰自由继续保护，继续尊重，只要有人信仰，就得尊重。但是对宗教制度却是可以改革的。任何一个宗教的制度。历史上都有过改革。³

李维汉对宗教信仰与宗教制度的区分，正是建立在对新中国成立初期我国宗教状况的一种清晰判断基础之上，也是对宗教信仰自由作为个人思想领域的选择自由、宗教信仰自由的落实的前提在于政教分离这些现代政治理念的洞然于胸。新中国成立初期，宗教制度中所体现出的封建性、剥削性，实际上并非是宗教信仰自由的体现，相反恰恰是对广大处于被剥削地位的信教群众的真正的宗教信仰的一种剥夺，是借宗教之由，行经济剥削、干预政治司法之实。只有对宗教制度中的剥削性、封建性进行改革，防止宗教干预政治、教育、与司法，彻底实现政教分离，信教群众的人身权、经济权、受教育权等基本权利才能真正得以保障，宗教信仰自由也才能真正回归其个人信教的选择范畴属性。当时宗教界上层的有识之士，也认识到了这一点，如帕巴拉·格朗多杰活佛在西藏自治区筹委会第二次全体委员会议上，就指出：寺庙中一切压榨僧俗人民的封建制度和各种特权，却一定要全部废除。这些坏制度，与宗教信仰自由政策是相违背的，也是违反国家宪法的，不改掉这种制度，不仅阻碍西藏人民的彻底解放，对宗教也无一粟之利，而害处却如大山。⁴

在新中国成立初期各地进行土地改革与社会主义改造的基础上，1958年8月，中共中央统战部发出《关于在回族中改革宗教制度的意见》，提出“改革宗教制度是当前解决回族宗教矛盾的关键问题”，强调要“使宗教还原为个人的思想信仰问题，真正实现宗教信仰自由，既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由”，为此，就要贯彻实现以下几项原则：民族和宗教分开，宗教信仰和宗教制度分开，宗教和生活习惯分开，宗教和行政分开，宗教和教育分开，党内外分开。⁵ 1958年12月，中共中央批转了国家民委党组《关于当前伊斯兰教喇嘛教工作问题的报告》，

¹ 曾传辉：《20世纪50年代西藏的政治与宗教》，第34页，社会科学文献出版社2011年11月版。

² 王献军《西藏政教合一制研究》，第79页，南京大学博士论文1997届。

³ 《李维汉选集》，第344-353页，人民出版社1987年版。

⁴ 罗广武编著：《新中国宗教工作大事概览：1949-1999》，第200页，华文出版社2001年版。

⁵ 罗广武编著：《新中国宗教工作大事概览：1949-1999》，第175-176页，华文出版社2001年版。。

正式就宗教改革的内容、形式、政策、措施做出规定，改革的内容主要有

(1) 废除宗教的一切封建特权，包括寺庙私设法庭、监狱和刑罚，干涉文化教育事业等。(2) 废除喇嘛庙和清真寺的生产资料所有制和高利贷、无偿劳役等穴播制度；取缔非法商业。但在处理寺庙财产的时候，对于保留的寺庙，可以适当留出一小部分土地、牲畜和其他财物，使留下了的宗教人员参加劳动生产，维持生活。(3) 禁止十秒敲诈勒索群众财物；宗教活动不得妨害生产和违反国家的政策法令。但群众的志愿布施不加干涉。(4) 寺庙不得强迫群众当喇嘛、强迫封斋，强迫儿童学经文、当满拉。喇嘛有还俗的自由。群众有自愿当喇嘛或满拉的也不要强加制止。(5) 废除寺庙的封建管理制度，包括管家制度、等级制度、打罚制度和寺庙间的隶属关系等。¹

在宗教改革的进行过程中，中央本着“慎重、稳进”的方针，注意宣传、注意发动群众、采取说服教育的方式和平改革等举措，除了西藏地区因为旧西藏部分上层僧侣贵族势力阻挠改革悍然发动叛乱进而采取了边平叛边改革、先平叛先改革的方式，大部分地区均是在和平、有序的方式下平稳进行，到1960年底，包括西藏地区在内的宗教改革基本完成。通过宗教改革，旧有宗教制度中的封建性、剥削性得以剥离，政教分离得以彻底实现，广大信教群众也真正享有了作为个人选择的宗教信仰自由。诚如有学者所指出的，这次宗教制度民主改革，仍然存在一些问题，如受当时“左”思潮的影响、也发生了打击面过宽的问题，但“宗教制度的民主改革，是一次伟大的社会变革，它是中国社会制度民主改革的重要组成部分。没有宗教制度的民主改革，中国社会制度的改革就是不完全的、不彻底的，实行真正的宗教信仰自由的政策也是不可能的”。²

在1982年中共中央颁布的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点与基本政策》这一总结了新中国成立以来宗教工作的经验得失、阐明我国宗教工作的基本政策的权威文件中，对于这段历史，则是这样记载的，“我们废除了宗教封建特权和压迫剥削制度，揭露和打击了披着宗教外衣的反革命分子和坏分子，使佛教、道教和伊斯兰教也摆脱了反动阶级的控制和利用。我们宣布和实行了宗教信仰自由的政策，使广大信教群众不仅和全国各族人民一道获得政治上和经济上的翻身解放，而且开始享受了宗教信仰自由的权利”³，这个记载，无疑是对新中国成立初期通过宗教改革对于废除宗教封建特权和剥削压迫制度进而彻底完成了少数民族地区民主革命任务之重要意义的充分肯定。

几十年后，当我们重新审视这段历史，对现行宪法第36条第2款中“任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民”的规定；第36条第3款“国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”；第36条第4款“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”等规定的立宪原意和政治远见，或许会有着一层更为深入的了解。而八十年代以来我国宗教工作所出现的一些问题，如“一些地方滥建、扩建寺观教堂，频繁进行大型宗教活动，信教群众的宗教负担加重，有的地区竟达到年纯收入的百分之二十；利用宗教干涉行政、司法、教育、婚姻和群众生产、生活的现象时有发生；有的地方甚至恢复了早已被废除的宗教封建特权和压迫剥削制度；有的地方教派纷争，发生流血事件。特别值得注意的是，国外敌对势力加紧利用宗教进行渗透活动，扶植地下势力，建立非法组织，同爱国宗教团体争夺寺观教堂的领导权”⁴，也更进一步印证了上世纪五十年代进行的宗教制度改革的必要性与正确性，印证了现

¹ 中共内蒙古自治区委员会党史研究室编：《中国共产党与少数民族地区的民主改革和社会主义改造》，第149页，中共党史出版社2001年版。

² 陈金龙：《论1958-1960年中国宗教制度的民主改革》，第130页，《世界宗教研究》2002年第3期。

³ 《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点与基本政策》，载于《新时期宗教工作文献选编》，第57页，宗教文化出版社1995年版。

⁴ 江泽民：《高度重视民族工作和宗教工作》（1993年11月7日）。在这次讲话中，江泽民同志强调，“我国过去进行的宗教制度改革，在天主教、基督教方面革掉帝国主义的操纵和控制，实行独立自主、自办教会；在佛教

行宪法中宗教条款中对于宗教与政治和教育相分离、宗教活动必须合法、独立自主办教等内容规定的立宪远见与智慧。

【论 文】

从相遇到相离：¹

一个多民族村落的族际交往与分离过程的社会学考察

旦正才旦²

〔摘要〕不论是族际融合还是族际分离都是在特定的社会结构和时空中发生的，其产生既有微观因素的影响，又有宏观结构的形塑。本文试图以青海循化县文都乡毛玉村历史上存在过的“毛玉店康”为线索，运用口述史访谈资料，对以“毛玉店康”为基础形成的毛玉村藏族和穆斯林群体的族际互动及其影响因素加以分析和讨论。

〔关键词〕多民族村落；族际交往；族际分离；影响因素

中国西北地区是多民族杂居地区，也是历史上各民族之间展开文化互动和经济交往最活跃的地区之一。由于各民族之间存在着生产方式、文化观念、宗教习俗等方面的差异，各民族在社会不同领域——尤其在经济方面——的参与优势和特征等也存在极大的不同。反过来讲，恰恰是因为这种差异的存在，使得各民族通过优势互补和资源交换的方式达到各自社会目的的需要，这种族际互动特征在藏族和穆斯林民族之间的关系中尤为明显。

循化撒拉族自治县地处青藏高原边缘地带，位于青海省东部，该县人口主要属于4个民族，即撒拉族、藏族、回族和汉族。在当地一个藏族村落中曾经存在的“毛玉店康”（即穆斯林民族成员³在毛玉藏族村落中所开的旅店），就是伴随着当时甘青地区各民族（主要为穆斯林民族与藏族）之间商业网络的不断拓展而产生的。“毛玉店康”在清末出现于循化文都乡藏族聚居的毛玉村，历经多次社会制度变革，于上世纪八十年代中期消亡。由于开设“毛玉店康”的成员们与穆斯林民族身份完全重合，其产生和发展、消亡也就意味着一个多民族混居村落的诞生、发展和消失。

那么，从“毛玉店康”的出现到最后的消亡，也就是一个多民族村落的诞生到最终消失的“历史过程”究竟是怎样的？中间发生的几次社会制度大变革又对这个“历史过程”产生了怎样的影响？作为土著居民、信仰藏传佛教的毛玉村藏族村民与作为外来者、信仰伊斯兰教的穆斯林民族成员们是怎样进行互动和交往的？为何最后会出现族际冲突、分离而导致这个村落的多民族现象最终结束？这些就是本文试图阐述并努力回答的问题。通过对这些问题的探讨，我们可以窥探一

和伊斯兰教方面革掉封建剥削和压迫制度，是完全必要的和正确的，使我国宗教界迈出了与社会主义社会相适应的重要一步。宗教界应当在这个基础上，适应社会主义现代化建设的新形势新任务，继续前进，而不能倒退”，载于《新时期宗教工作文献选编》，第250、254页，宗教文化出版社1995年版。

¹ 本文刊载于《中国藏学》2016年第6期。

² 作者为北京大学社会学硕士，中国藏学研究中心社会经济研究所研究人员。

³ 在我国，穆斯林民族是10个信仰伊斯兰教教的少数民族的统称。“毛玉店康”的穆斯林民族成员包括回族和撒拉族。“回族”和“撒拉族”在上个世纪50年代未被政府正式识别之前，被统称为“回回”。在循化地区，藏族一般用“回回”或“汉回”来称呼“回族”，用“苏乎”或“撒拉”来指称“撒拉族”。

个更广义的社会制度环境对族群关系的发展可以产生怎样的形塑作用，这即是本文希望从这一个案中发掘的学术意义。

本研究主要运用访谈法，所依据的资料主要为口述史访谈资料，访谈对象均为对这一族际分离事件有比较深入了解的藏族和撒拉族老人，总共访谈了 10 人，其中 60-70 岁之间的有 5 人；70-80 岁之间的有 2 人；80（含 80）岁以上的有 3 人。毛玉村的老人有 6 人，邻近村的有 3 人，原毛玉店康的成员有 1 人。¹笔者以访谈时间的前后顺序，给每个受访者编为 1-10 号。各被访者的基本信息如下表所列

被访者序号	年龄	性别	民族	受教育程度	职业	本村人或邻村人	语言能力
1 号被访者	61	男	藏	文盲	务农	本村人	会藏语、稍懂汉语
2 号被访者	74	男	藏	专科	教师	本村人	精通藏语、稍懂汉语
3 号被访者	68	男	藏	小学	干部	本村人	会藏语、稍懂汉语
4 号被访者	63	男	藏	文盲	务农	本村人	只会藏语
5 号被访者	86	男	藏	文盲	务农	本村人	只会藏语
6 号被访者	77	男	藏	文盲	务牧	邻村人	只会藏语
7 号被访者	65	男	藏	文盲	务牧	邻村人	只会藏语
8 号被访者	80	男	藏	文盲	务农	邻村人	只会藏语
9 号被访者	83	男	藏	文盲	务农	本村人	会藏语、稍懂汉语
10 号被访者	66	男	撒拉	文盲	务农、经商	原毛玉店康人	会撒拉、藏、汉三语

一、多民族村落的形成

青海从历史上即为多族群杂居地区，藏、蒙、汉、回、撒拉、保安、土等多族居民处于杂居与聚居交错的分布模式，藏族和蒙古族主要从事畜牧业，汉、回等族主要从事农业，回、撒拉、保安等族还有经商的历史传统，并在牧区和农区的商品贸易中扮演了重要角色。循化撒拉族自治县正式成立于 1954 年，撒拉族主要居住在循化北部平原和黄河两岸，藏族主要居住在南部沟谷和草原地区。2000 年全县 9 乡 1 镇中，白庄、清水、孟达、街子、查干都斯 5 个乡以撒拉族人口为主（均占各乡人口 85% 以上），文都、尕楞、岗察 3 个乡的藏族人口均占 98% 以上，道帛乡藏族人口为 75%（马建福，2006：275）。在 1949 年以前，由于混杂居住和土地交错，各族民众之间存在广泛的经济与文化交往。“如化隆甘都乡的撒拉、汉、藏、回民之间，自发性的变工互助就很流行。在文化方面，由于接触的频繁，社会经济条件的影响，撒拉人掌握使用汉语文的人逐渐增多，并且在杂居区不少人兼通藏语。……在生活习俗方面，彼此也发生一定影响”（《撒拉族简史》编写组，1982：78）。尤其是，藏族与撒拉族之间广泛存在的经济交往及以此衍生发展的社会关系（马伟，1996；马成俊，2012；尕藏扎西、昂毛吉，2013；旦正才旦，2015），为撒拉、藏两族的共生存、同发展奠定了基础。

由于其地理位置的便利，在青海循化藏族地区只有两个村落曾经因开拓甘青地区商路而迁入穆斯林民族人口，在繁衍生息中形成了多民族杂居村落。一个为道帛藏族乡的贺龙布村，另一个为文都藏族乡毛玉村。后来贺龙布村根据人口的民族构成进一步调整行政区划，分成两个不同的村落（贺龙布藏族村和贺龙布塘杰回族村），而毛玉村一直延续到上世纪八十年代中期，由于穆斯林居民集体迁出而重新恢复为纯藏族村落，这个变化背后是重大的社会变迁。由于毛玉多民族村落的形成和发展直接与“毛玉店康”相联系，所以，我们首先需要从“毛玉店康”的产生与发展来了解它的演变过程。

1. 什么是“毛玉店康”？

¹ 此人属初居毛玉村的三户之一的第三代人，作为毛玉店康队的队长，对整个毛玉店康发展的来龙去脉很了解，也亲身参加了毛玉村族际冲突及最后的协调过程。

毛玉村位于循化县文都藏族乡政府所在地拉雄往西两公里之外。现该村有五十多户，全部为藏族人口。现在的毛玉村在民国之前曾分属两村：一为“毛玉村”；另一个为“热姆切”村。根据老人们的口述，在民国马家军阀统治时期，在当时政府征收“军款”、“马款”等的沉重压力之下，许多户被迫逃往外地，到最后“热姆切”村只剩下一户，于是这一户与毛玉村留下来的户合并组成一村。毛玉村的地理位置比较特殊，地处文都乡毛玉沟的中间地带，循同公路（循化县到同仁县）穿村而过，交通条件相对便利，有利于经商者在此地聚集和汇合。

“毛玉店康”一词的含义是什么？“毛玉”是村名。“店康”则是一个“汉藏合璧”的名称，前者为汉字，即“饭店”、“旅店”等的“店”，后面的“康”（藏文，其含义与汉语中的“店”几乎一样，指“室、吧、店”等空间，与表示各种业务活动的字结合，表达具体的活动场合。如“从康”指“商店”（“从”指商业、做生意），“洒康”为“饭店”（“洒”指吃饭）。这个由汉字“店”与藏文“康”结合而成的用语“店康”在当地的老人们中间应用得相当普遍，专指供人们住宿的“旅店”。

从功能上讲，“毛玉店康”¹主要是为了服务过路的商人们而产生。现在的人看它，仅是一个“旅店”罢了。但是，这并不是普通的“旅店”。因为它主要为穆斯林民族从商者们提供符合于伊斯兰教生活习俗的住宿和吃饭等方面的便利，故此旅店的经营者必须为穆斯林民族成员，其他人无法担当这个角色。因此，“毛玉店康”的出现，导致在原来的纯藏族村落中增加了少量异族成员，而且他们来自一个不论在生活习俗还是在宗教文化方面都有很大差异的群体，这大大改变了村落原有人口的民族构成、社会组织、人际关系和文化生态。

2. 出现“毛玉店康”的社会条件

各民族之间展开的经济交往和商业贸易，是在特定的社会环境中进行的，其进行和开展受特定社会条件的限制，其中，交通运输条件是影响贸易往来的最重要的一个因素。在传统的经济市场中，交通运输条件相当不发达，商品都是通过人力和畜力来运输，人们需要跋山涉水、翻山越岭地把商品送达市场。在这样的条件下，经商者在途中需要花更多的时间、精力成本，时间和空间对商品流通性的限制影响非常显著。因为商品是用人力和畜力来运输，商品从甲地运往更远的乙地时，商业从事者们需要在途中寻找几个中间驿站来排解人力、畜力的劳累。

此外，商业活动的顺利进行，需要一个稳定的社会秩序。在土匪和强盗横行的时代，商品和经商者的自由流动极其困难，以个人形式从事商业活动存在极大风险，所以个体经商者通常在某些关键地段，以积少成多的方式把需要旅行的从商人员累积到一定人数后再进行集体行动，这样更加能够保证从商者的生命和财产安全。毛玉店康的产生和发展，与这种传统的商品流动模式和经商条件是分不开的。有关这方面的内容，笔者的受访者（第1号受访者，61岁，男，农民，本村人）介绍道：

在以前，临夏与热贡之间的商路必须经过这里，从临夏赶来的卖骡子的商人们首先在“欧戎沟”（循化与临夏的边境之地）住一晚上，然后继续前行，在道帛白庄休息一晚上，完了之后经过“嘎啦山路”到毛玉住一晚上。……当时经商的话，主要用骡子、驮驴等运输商品，那些商人们都是穆斯林，需在这里借住吃饭时，当然会感到方便的。因此，在我们村里被安置落户了三户回回，让他们开了店康。……接着呢，这些商人不能独自出行，在我们毛玉这边等人等到二三十人时一起出发，不然你的东西将会在路上被土匪抢劫的，只有一起行动才能克服这个障碍，所以必须要在毛玉村安置了这些回回人家。

第8号受访者介绍（86岁，男，农民，本村人）：

¹ 这里需要给读者做出一个澄清：“毛玉店康”这个名称先是人们为了指称初居毛玉村开旅店的几户回回家庭而产生，但是后来所涵盖的范围不仅仅限于这几户人，所有迁入毛玉村的穆斯林民族成员都被认为“毛玉店康”的成员，而且，尤其是改革开放后，他们所从事的业务也不局限于开旅店，还开商店、电磨、饭馆等等。所以，“毛玉店康”是毛玉村范围内的对所有穆斯林从业者的统称。

以前，从热贡、桑格雄（五屯）商人到西宁、临夏接货啥的，还有那些穿红裤子的‘汉女’，一个人赶四五匹驮货的骡子，在这里不断地来来回回，所有这些人住的地方就是毛玉店康。

另一位撒拉老人也介绍了相关的内容（第10号受访者，66岁，男，农商兼营，原毛玉店康人）：

毛玉是交通要道嘛，所以来去热贡的商人是挺多的，为什么要选这个毛玉呢，就是因为许多人需要一起走的，要有陪伴的，不然的话，在荣珠沟你的东西会被盗窃的，偷盗者中不仅有循化人，还有其他地方的人，都聚集在那个地方，一旦有商人经过那地方，他们将想尽办法抢劫东西的。所以，一拨拨的商人，有三四十、五六十多人一起来这边，其中有些商人手持枪支，赶着骡、马来这里住宿、吃饭。所以，当时很多路人经过毛玉的根子就在这里。

根据上面的介绍，除了“毛玉店康”出现的社会条件以外，我们还可以进一步明确几点：一是毛玉店康主要是由于临夏与热贡（同仁县）、热贡与西宁等地之间展开商业贸易的需要而产生；二是毛玉店康不是其商路的唯一的一个中间站，其他地方还存在在功能上类似于毛玉店康的其他站；三是从商业人员的民族成分上看，主要是由穆斯林民族、汉族构成，尤其前者占大多数，因而穆斯林民族在这条商路中的重要角色可见一斑。

3. “毛玉店康”的形成与发展

毛玉店康具体是什么时候形成的？最初经营毛玉店康的穆斯林民族成员们（今回族）是以怎样的形式迁入毛玉藏族村落的？是以自发迁来并被当地居民接受的形式出现的，还是在官方的安排下迁入该村的？对于这些问题，藏族受访老人们并不能给出一个详细、明确并得到大家公认的说法，特别是最初的迁入时间。这点也情有可原，因为其存在的历史可能长于老人们的记忆。问及最初的迁入时间，他们更多地以“在以前或以前的以前”等修辞方式来界定时间。其中，有两位老人回答得相对比较具体，即马步芳统治青海时期。同时或直接或间接的方式给出了第二个问题的答案：是马步芳为了解决穆斯林过路商人的生活不便安排了两家回回迁入毛玉村开店康。但是，撒拉受访老人对以上两个问题的回答却并不如此，他给出了十分清晰、确切的迁入时间和迁来原因：于光绪十一年（公元1885年），因为他家原住地——今甘肃积石山县大河家地区发生社会动乱而被迫上迁到文都毛玉村。此外，考虑到毛玉村交通地位的重要性，在此地经商被认为更有发展空间。他补充说，他家系首次迁入毛玉村的回回户，就迁入形式而言，当时的政府对个人自由流动的限制较小，土地也可买卖，能买到土地就意味着可在某地定居扎根，在这样的情况下，他家自发迁入毛玉村的事没有遭到藏族村人的抵制。两族受访老人，对毛玉店康的先人的迁入时间和形式有不同的说法，所提供的信息也有出入，看似在此我们很难做出一个以史料记载作为依据的那种定论，但是从信息的丰富度及当事者的信息更可靠的角度，而且根据撒拉老人的访谈，他家有三代人已在毛玉村生活的事实而言，笔者认为我们有较为充足的理由接受撒拉受访者提供的说法。

那么，最初的两三家毛玉店康怎样发展繁衍成最后迁出时的24户、一百八十多人口（由撒拉受访老人提供）了呢？其发展的过程是怎样的呢？对于这个关键性的问题，每个老人都提供了一定的信息，其中三位老人的口述史更具代表性。第5号受访者口述（86岁，男，农民，本村人）：

一户撒拉人家在我们村开店康并定居在这里了。后来，儿子长大后成为两家了，再后来又分成三家了。就这三户家，不管是我们要干公活、组织活动，还是为公事筹钱集粮食，他们都必须参与的。后来到了毛主席时代了，这时大家都被弄得混乱了呗，举个例子的话，尔楞藏族的牦牛、犏牛被运到查汗都斯了，而查汗都斯的撒拉人的鸡等家禽给藏族了呗，哈哈！随着这个形势，他们一个接一个地定居到我们村里，最后有了18户（笔者注：可靠的数字为24户）。……被分为三个队了，有一队、二队、三队，大家都混在一起呗。随着时间的推移，他们就成为权势者了，藏族落后呗，不识字、不善于做事，于是大队的队长、会计、

报告员都由他们来担任了。

第1号被访者讲（61岁，男，农民，本村人）：

在我们村里被安置落户了三户回回，让他们开了店康。……毛玉这边呢，为了考虑过往商人们的生活便利，就有了三户回回……我在前面提到了，由于马步芳强迫征兵，毛玉一村除了一家以外，都跑到境外去逃难了，其他的农户把自己的土地租给撒拉地主，从地主那里收回来的租金雇佣撒拉人替他家人参军。于是，这些地主派来了耕地的撒拉农民，在本村定居，后来生下了孩子……这时候应该有六七户了吧。再下来呢，来了共产党，建起了农业合作社，然后这些回回叫来了自己的亲戚，这些亲戚也能够在这里定居了。共产党把土地划为公有，这时他们有一定的力量了，像山羊似地繁衍了。……在“文革”时期，谁穷和没有经济实力，谁就会被放在领导位置嘛，是贫下中农的天下嘛，他们是外来者，没有土地没有财产，相比于藏族，他们更穷一些，于是队长、会计等都让他们来当了。……其他的藏族地方如修藏（地名）过去也曾这样向回回出租过土地，主要是因为我们这里是公路边，他们就定居下来了。……包产到户后，土地都分给每家每户了，他们分到了土地，我们也分了土地，以前属于我们的一部分土地却分给他们了。

另外一个邻村老人（第6号被访者，77岁，男，牧民）从旁观者的角度，讲述了“毛玉店康”在改革开放后的发展情况：

包产到户把土地分给每家每户后，二者（毛玉的回回和藏族）的经济发展情况形成了鲜明的对比，你一看就能看出来。回回里有买手扶拖拉机的，有安电磨的，还有养奶牛的等等。而藏民们在那里目瞪口呆着呢，一瞬间，人家的变化之快，我们都无法想象了。真的啊！那我们怎么了？再继续这样待下去的话，肯定不行了，他们的势力肯定会超过我们的。”

从上面的三位老人所提供的口述历史中，我们很清楚地看到，在毛玉店康回回们的人口和经济实力逐渐壮大的过程中，除了人口增长的自然因素外（撒拉受访者只提到这一点），有几个制度性因素所发挥的作用不容忽视：第一，马步芳的征兵制加大了毛玉村藏人的经济压力，部分家庭通过与撒拉地主合作（把自己的土地租给撒拉地主，用出租土地的租金雇佣撒拉人顶替自己）完成了兵役，同时这也导致该村中外族定居人员的进一步增多（撒拉地主派来了种地的撒拉雇农）。

第二，新中国成立后不久，实行了农业合作社制度，全国各地纷纷建起了农业合作社和人民公社。合作社制度的特征是土地、耕畜等重要财产归集体公有，人们没有私人财产，因此也不可能有依赖于私人财产的个人财产意识。加之在政府强大的阶级话语建构之下，人们没有很强烈的基于民族身份的民族意识和基于宗教信仰的宗教意识。所以，异族新成员的加入没有引起藏族村民的抵制，也没有能力进行抵制，甚至可能持欢迎的态度，因为劳动力越多，人均集体劳动量越少，有利于个人劳动负担的减轻，而且并不影响个人挣工分。在这样的氛围下，原先定居于毛玉村的毛玉店康回回们“叫来了自己的亲戚，这些亲戚也能够在这里定居了”。同时，在这个时候，他们的社会经济地位发生了很大的转变，即从原来的“无地移民”（多数成员来讲）变为“享受集体公有土地的村民”，有些成员或凭自己的“文化资本”（通晓多种语言、识字、有工作能力）或借“制度红利”（文革中赋予“穷人”的优先权）甚至升到生产队的“精英层”里，成为大队“队长、会计、报告员”了。

第三，改革开放后实行了农村家庭联产承包制度，把原生产队的土地分给每户，把集体公有的财产分给个体。这时，毛玉店康回回们的社会经济地位又一次发生巨大转变：从“享受集体公地的村民”变为“拥有家庭承包地的村民”（原先藏族村民们出租给撒拉地主的土地，现在被分到他们手里了），在大力提倡“经济建设”的社会环境中，他们凭借其“商业资本”，在经济上取得了相当的成就（在一村范围之内），使藏族村民感觉“一瞬间，他们的变化令藏族村人们无法想象的”地步了。

同时据了解，改革开放政策实行后（1979年在毛玉村实施了包产到户政策，集体土地分给农户），毛玉村原有的公社-生产队组织立即瓦解，整村被改编为两个不同的组，毛玉店康的回回们为一组，本地藏族村民为另外一组，每组都有自己的组织和领导，这样实际上形成了两个不同的村。随后，由于各种原因，二者间发生了族际文化冲突，在坚持了几年的并存状态后，最后在上世纪八十年代中期“毛玉店康”的穆斯林群体成员们集体迁出，多民族的“毛玉村”从此消失。有关二者之间发生的冲突和分离及其原因，笔者将会在下文中加以详细地论述。

二、多民族村落的族际交往与互动

毛玉店康的形成和慢慢壮大，意味着毛玉村“多民族性”的增长和人口民族构成、文化生态的变动。随着这种变动，毛玉店康回回和本地藏民之间必然开展互相交往和联系，而这个交往和联系在不同的社会制度环境中会呈现出不同的特征。在早期，毛玉店康的少数回回成员身处弱势，以接受藏族文化和村落组织的姿态融入这个村子。而在公社-生产队建设和文革时期，原有藏族村落组织被国家强力推行的生产队组织所替代，加上“无神论”意识形态的大力宣扬，使原有村落的宗教文化影响力遭到了一定的削弱，在一定程度上，两个群体都生活在“非彼非此”的文化氛围中。在统一的组织体制下，彼此的交往和联系不断增加，主要体现在公共事务中的互相参与、语言学习，个体结往和宗教禁忌的态度变化等方面。

1. 公共事务中的参与

以一个外来者的身份融入进一个社区村落，首先必须遵循这个社区的一套规则、制度和习俗。通过这些规则的习得或某种程度的接受，外来者才能够被这个社区所接纳，毛玉店康回回们的最初处境也遵循了这个规律。店康最原初的三户家接受了该村的一套规则（除重要的宗教规则外）并积极参与了本村乃至地方上的各种组织和活动，这三户家在毛玉村的永久居住权在地方政府的官方文件中得到了承认（第8、9号受访者都如是说）。第5号受访老人讲：“这三户家，不管是我们干公活、组织活动，还是为公事筹钱或收集粮食，都必须参与其中。”在比较极端的例子中，有一个穆斯林成员自愿接受了藏族文化并成为各种文化活动的主要参与者。对此撒拉受访老人亲自口述：

我爸被藏人叫为思迪，他还参加过每年一度在文都寺周边进行的藏族赛马会，骑过马，打过枪，而且整个文都沟开祈愿法会时，还可以拿到法会的份儿，同时呢跟藏人一样，为他们出什么，我家也得出什么，还有毛玉村公共的义务，我家同样也需要承担的，比如当时防冰雹的话，毛玉沟需要请文都寺高僧在文都寺周边的那座山岗上念经，搞一些宗教仪式，我家同样需要去送餐什么的。

其他的藏族受访老人也听说过这一现象的存在：

在以前，有一个回回是吃藏人宰的肉的，还留有藏式辫子，到文都大寺贡康里煨桑，还参与藏族的赛马比赛，他可能是自愿同化为藏族了吧。后来，他们也跟藏族差不多啊。（第1号受访者，61岁，男，农民，本村人）

那一家在文都洪布（地方头领）时已经自愿融入藏族里，他吃藏肉（藏人宰的肉），头上留有藏式的辫子，还在元月祈愿法会上供奉过文都大寺，还参与了文都的藏族赛马会。（第7号受访者，65岁，男，牧民，邻村人）

上述的族际交往景象，应该属于民国时期的现象。在这一时期，循化地区其他地方的藏族和撒拉族之间也有类似的交往形态。比如在街子乡孟达山庄（藏族称三庞拉卡）与邻近几个藏族村庄也存在这样的交往。¹到了生产队建设和文革时期，毛玉村的藏族和穆斯林民族成员们在统一

¹ 对于这种交往，现在的人可能有点难以理解，因为每逢佳节双方都以整村的形式彼此交往，如到了撒拉族的“古

的生产队组织下进行生产劳动，并且生产队的几个重要职位由回回们担任。在统一的组织下参与集体劳动，当然会增加二者交往的机会和密度、互相的生活交集。第1号受访者描述了这一现象：

在一起的时候（生产队时期），他们遇到婚丧嫁娶时，就会邀请我们去参与，我们遇到这类情况，也是一样的，叫他们过来，并且需要专门为他们宰只羊，我家也这样做过。

2. 语言的学习

语言是人们互相交际的重要条件，在不同的民族之间展开交往，首先族群之间形成一个通用的语言作为交往的前提。这个通用语是由特定环境中不同民族的影响力差异来决定的，谁在那个环境中的基于各方面因素的影响力大，谁的语言就会被大家自然地奉为“族际共同语”并运用于日常交往中。目前，在全世界范围内大量语种的消失和语言格局的变动，也是世界语言大家庭中的这种“竞争机制”所造成的（马戎，2001：235-236）。

当毛玉店康的穆斯林民族成员和该村藏族接触时，对于“通用语”的选择上也存在上述倾向，即穆斯林民族成员通用藏语，而藏族大多数不说汉语或撒拉语。从他们当初的人口规模和外来者身份考虑，这样一种语言使用模式是我们容易理解的。关于穆斯林民族成员们通用藏语的程度及水平，笔者第1号受访老人讲到：“我们村店康的撒拉们讲藏语讲得特别好！他们平常讲的都是藏语，都不怎么说撒拉语的。”第10号撒拉受访者同样说：“都会讲，没有人不会讲藏语的，而且讲得非常流利”。¹相比之下，藏人们虽有个别人通晓撒拉语或汉语，但大部分藏民还是不懂其他语言，在笔者访谈的藏族老人中，没有一人会讲撒拉语，有4人稍懂汉语，但跟他族交流仍有困难。因此，在该村的族际交往过程中形成的“单向式的语言运用模式”（穆斯林民族成员们懂藏语，藏族不懂撒拉语和汉语）是非常鲜明和显而易见的。但是不管怎么说，透过这个“单向式的语言运用模式”，我们已经看到二者的交往已经达到相当高的程度了，若没有两者间密切的关系、交往和互动，或者互相间的生活没有产生太多交集的话，这一语言使用状况是无法形成的。这一语言使用模式是在较长历史过程中双方不断交流、建立密切关系而积累形成的。

3. 族际结交与宗教禁忌的态度

语言上的互通，社会组织里的互相交往，对个体之间的结交和来往创造了条件。在传统的循环地区，藏族和撒拉族的个体成员之间结为“奥西”（藏语，熟识者）、“桑撒”、“许乎”（藏语，好朋友）的关系非常普遍（马成俊，2012:201-205；旦正才旦，2015:71-78），他们通过这种关系来满足各自的需要。²在毛玉村的藏族和撒拉族、回族之间也不乏这种关系。据说，最初的几户回回跟藏族结的“奥西”关系最多，后来的撒拉人与藏族之间也有这种关系。如第10号撒拉老人所讲：“我爸是文都洪布（地方头领）的铁哥们儿，两人一起骑马，互来互往。许乎嘛，跟亲戚一样的。我的话，许乎数量就数不完了，不仅在毛玉村有，而且文都其他村子和岗察都有”。这些结为“奥西”的家庭，每当各家遇到婚丧嫁娶等大事时，互相之间上门慰问、互相帮助、互

尔邦节”，邻近几个村的藏族全村人都过去跟撒拉人一起过节，而到了藏族的元月祈愿法会时，所有孟达山村的撒拉村民们也前来一起过节。其关键在于，双方的节日都具有较强的宗教色彩。

¹ 老人就自己藏语使用水平跟笔者介绍到：“现在很久没说藏语了，不然的话，那些藏族们也讲不过我的水平，因为不要说这里的藏语了，我还会说拉萨话，文都的藏人里有谁能讲拉萨话？应该很少吧。我在拉萨生活了15年，讲拉萨话特别流利的，自82年开始往拉萨跑运输，后来在拉萨的雪域公司里开班车。这时，也不仅仅待在拉萨，如果公司需要派人到日喀则、林芝等地跑运输的话，我就跑那些地方嘛。这样的话，车里座的都是西藏人，然后要说各地的话，而且各地的话之间的区别也挺大的，比如说，我拉人他们问价格时，拉萨人说‘郭木久’（一块钱），到工布地区（林芝）的话，会说‘大洋就’（一块钱），到日喀则就是‘白夏就’（一块钱），所以你看，各个地区的语言不一样吧，你要应付这些各种各样的语言的，文都人有人能讲这水平的藏语吗？还有，到果洛、玉树去，要讲的话又不一样”。

² 藏语的“奥西”、“桑撒”、“许乎”（意为熟识者，关系最好之人，朋友），还有撒拉语的“达尼希”（朋友）等称呼在藏族与撒拉族的关系中具有特殊的意义，这些称呼用来指称藏族与撒拉族个体之间互为紧密的关系。这种关系一般是在藏族与撒拉族之间展开经济交往的过程中互为需要互为帮助而结成。通常，互为“奥西、桑撒、许乎”关系的藏撒个体的交往领域限于经济领域，但有些个别之人的交往超于经济领域而延伸到非经济领域（笔者在调查中发现）。

送礼物等。在日常生活当中，基本上每天都有互相串门蹭饭、说话聊天、参与娱乐等的交往。这种个体之间的交往，也是当时毛玉村藏族和穆斯林民族成员交往的主要形式之一。

另外一点，也是常被藏族老人们关注的一个问题是，毛玉店康的穆斯林成员们在与藏族的族际互动中对宗教禁忌的态度。老人们认为，毛玉店康的回回们与其他地方同宗教信仰群体相比，对于有些宗教禁忌的遵守程度显得不是那么严格，也没有苛刻的要求。有两位老人明确提出了相关的信息：

我们是需要吃猪肉的嘛，他们也跟我们一起吃喝嘛。他们不太会讲究那么多，跟我们是模一样的。（第1号受访者，61岁，男，农民，本村人）

他们不吃猪肉，但是藏族的猪跑到水渠里面，那里流着的水，他们也喝的，所以他们不能讲究太多。我们宰猪时，他们也不会有非同寻常的反应，就像习惯了一样。（第5号受访者，86岁，男，农民，本村人）

诚然，上述毛玉店康穆斯林成员们对宗教禁忌的态度，更多是因为他们需要融入藏族社区而产生，或许是一种基于生存的考量而做出的某种“文化妥协”。不管怎样，笔者认为，透过他们的这种态度，从侧面能够反映出二者的交往已经达到了一定的深度。

4. 交往与互动中的困境

两个族群如果在文化方面（包括宗教、风俗习惯、语言、行为规范、价值观念等）存在着重大而且十分显著的差别，对于族群成员之间的交往与融合也会造成不同程度的障碍（马戎，2004：480）。虽然毛玉村的藏族群体和穆斯林群体之间已互通语言，社会组织上有联系，个体之间有非正式的交往等等。但是，毕竟作为两个在此地的主客身份（土著或外来者）以及文化方面（宗教信仰、语言等）具有差异的群体，在交往的过程中仍会出现诸多“不便”。这“不便”不仅仅体现在文化适应层面，还体现在认同归属和生存延续层面。

首先，从文化适应层面的“不便”角度讲，在很多时候，一个群体的宗教意志的实现、宗教仪式的正常进行，可能对另一个群体的宗教信仰及信众生活带来某种不便，一个群体的饮食习惯和生活方式的自如展开又可能对另一个群体的日常生活制造不便。对于这方面的“无奈感受”，藏族老人们深有体会，而同期的撒拉、回族成员们应有更加深刻的体会（因为伊斯兰教对饮食禁忌更苛刻）。一位被访老人讲道：

后来呢，宗教不一样嘛，在一起生活他们感到很不方便，我们也很不方便，有些时候……因为在这里从事宗教活动不方便，饮食也不清真嘛，我们是需要吃猪肉的嘛。（第1号受访者，61岁，男，农民，本村人）

另一位老人也讲到习俗不同带来的不便（第3号受访者，68岁，退休干部，本村人）：

怎么会方便呢？我们要养猪的嘛，以前没有圈猪的猪圈，我们的猪到处随便跑，有些时候都跑到他们家里，也不排除把猪粪拉到他们家嘛，所以从我们角度讲不方便，从他们角度讲更不方便。”

其次，从穆斯林民族成员们认同归属的“不便”角度讲，笔者的第2号（74岁，男，藏文教师，本村人）被访者提供了一个重要线索：“后来，他们遇到了一个麻烦，……因为其他穆斯林觉得他们因跟藏族一起生活而不清真，不是正宗的伊斯兰教徒……”。另一位老人也提出了同样的问题：“因为居住在藏族村子里，听说其他穆斯林尤其是下面的撒拉们不怎么承认他们。如果民族不一样，在一起生活也……饮食方面互相不方便……”。从这两段话中，我们可以知道，毛玉店康的穆斯林民族成员们成为同教同族群体的排斥对象，沦落到“正宗穆斯林”与“藏族”之间的一个“过渡群体”、“边缘群体”。同教同族群体对他们族属的社会定义尚且如此，遑论藏族对他们的认同状况了。这当然给他们的认同归属带来了不一般的困境。

再者，从一个群体的生存延续所面临的“不便”角度讲，他们同样遭遇到极大的难题。据第2号受访者口述：

后来，他们遇到了一个麻烦，就是儿子不能娶老婆，女儿不能出嫁，死了人找不到墓地，主要是出于这些原因，他们就不能不外迁了。因为这样的话，他们都无法生存了，……（其他穆斯林成员）不愿意把女儿嫁给他们。现在他们迁到下面村庄，可能轻松多了。所以，他们不是被驱逐的，因为你即使有钱想放牧，但没有草地，你有钱可以买粮食，但不可以买公用墓地，所以他们的生活面临着种种困难。

通过撒拉受访老人的口述，侧面可以反映出他们难找公用墓地的问题：

当时，好像猜到了要发生那样的事，所以所有死者的尸体都入葬在阿夏（今街子镇果什滩村），不是在毛玉入葬的，其原因应该是自己人少嘛，很有可能时不时地被人欺负。马步芳时没能被欺负。（第10号受访者，66岁，男，农商兼营，原毛玉店康人）

从上所述，认同归属的社会定义问题直接涉及到一个群体的生存延续空间，婚姻是人类延续其生命的主要途径，葬礼是人类表达完成其生命历程的最后仪式，从婚姻（随后是生育）到死亡，可谓一个人生命成长的全部过程。那么，当一个群体面临着这两大困境时，它处于某种“从摇篮到坟墓”都缺乏保障的不稳定状态。

另外一个“不便”更值得关注，这里的“不便”指给两者顺利延续交往带来的某种“阻碍因素”。它不是在两者的文化、生活交往中形成的，而是由一种“外生变量”——特定的社会制度所酿成的，那就是“文革”时期的“阶级斗争”运动和改革开放后把土地财产分配到农户的新体制。前者把“毛玉店康”大多数回回们置于“领导阶级”的地位上（因为他们是外来者、无地者、贫下中农），然后让这些回回们给藏族村民“扣政治帽子”，进行“批斗”，致使藏族村民在心里（对回回们）留下了某种仇恨。而后者把原属于藏族村民的土地（但租给撒拉地主）分给“店康”的回回们，使藏族村民们心里产生某种“被剥夺感”或“土地产权损失感”。这种局面仿佛在促动着不安定状态的发生。

三、多民族村落的族际冲突和分离

改革开放后，废除了农业生产队组织，实行了包产到户政策，以往的统一生产组织立即中断，取而代之的是各家各户的小生产单位。从此，人们的“追求导向”发生了改变，不再积极参与“阶级斗争”，而是为“经济建设”出力。在以“经济建设为中心”的时代，曾经占主导的“平均主义化”和“阶级斗争”运动失去“正当性”，再有，强大的政治运动在社会中也逐渐退去，换来了草根社会相对比较宽松的政治气氛。这样一种改变，很有可能有利于人们对过去积累下来的各种“不满”的宣泄。与此同时，土地分到农户后，人们的经济生活得到了相当的“独立性”，解放了农村生产力，人们开始追求更高层次的生活。再加上宗教政策的放宽，使长期受压制的宗教开始在人们的生活中变得重要，这进一步提升了人们的宗教意识和认同。

1. 以“文化冲突”为导火索的族际冲突

毛玉村的藏族和穆斯林民族成员之间的真正的族际冲突和族际分离，首先表现在“文化冲突”。讲得细一点，就是以“宗教冲突”为导火索发生的。这场冲突发生于上世纪八十年代初期，有关这起冲突的细节问题，所提供的信息最为全面的被访者是第9号受访老人（83岁，男，农民，本村人），其口述如下：

这两户回回是被允许居住在文都，而且要承担文都的地方税什么的，随后他们的人数、户数逐渐变多，最后达到20多户。即使是这样，大家也没闹什么矛盾，就那样放着。那些人里面的撒拉族也较多，他们试图大声念经，于是毛玉热木切表示他们可以念经，可以在家里念，但不可以在喇叭里放大声音念经，还提醒他们若偏要放大声音念经，会出现比较严重的后果。然而，他们不但对此置之不理，反而照样安装了大喇叭。他们即将放声念经的时候，我们毛玉村的几个年轻人去砸烂了那个喇叭。砸烂喇叭以后，毛玉店康人员到文都公社起诉

了毛玉村人，后来没成功，又打算到县里起诉。然后我们说，“我们没说你们不可以住在这里，但是你们要放声念经就不可以住在这里。我们也认为你们有宗教需求而给你们在家里念经的权利，但是现在在家里念经你们还不满足，还想在喇叭里高声念经，这是行不通的。我们这个既不是中库沟，也不是相玉沟，而是毛玉沟，毛玉沟是特殊的地方（十世班禅的故居所在沟），你们想高声念经那绝对行不通的，我们三村要干嘛就干嘛了。……由于公家政策的原因，毛玉热木切的土地都有你们的份儿，各方面都有你们的份儿，而现在你们想高声念经”？

就这样，把事情弄得更加复杂了……村民提出“你（县政府）最起码能给跟自己宗教信仰相同的同胞安排个住的地方吧？你要把他们安排到哪里就安排到哪里，反正我们不需要了，历史上在毛玉定居的那三家，我们也不让走，你们也不要安排，因为从以前的以前就在这里定居。……假如他们不在这里高声念经，老老实实地、按以前的方式住这里的话，我们能够允许他们继续定居，否则的话，我们不能接受的”。我们就这样跟县领导反映后，县里也没有什么办法了，最后安排到红旗（今查汗都斯乡）了。

另外两个受访老人也提供了相关的情况（第1号被访者、第3号被访者）：

他们试图建清真寺，但我们没让建，……这样那样，虽然两者间发生了些摩擦，但是这不是主要的，他们也可能是想另找一个地方了吧，因为在这里从事宗教活动不方便，也不清真嘛。

当时我们之间产生了一些摩擦，因为我们的生活方式都不相容。最致命的是，他们要求建清真寺，有清真寺了，就要阿訇为此大声念经。最后还真的请来了一个阿訇放了喇叭放声念经了。那么我们藏族的说法就是不能听到那个声音的，于是我们觉得在藏族的村子放声念阿訇的经是受不了的，几个年轻人去拿下了那个喇叭了。他们还拆掉了回回们所建清真寺的奠基，去拆了那些材料。这样，逐渐我们的矛盾越来越激化，最后说实话，真的把他们驱逐出我们这个村子了。

在笔者的访谈中，撒拉族受访老人对此问题避而不谈，只是轻描淡写式地提到：

改革开放之后，我们之间发生了一些矛盾。我们在村的下游拥有一个清真寺（兼仓库），毛玉店康的萨拉老人们在那个寺里做礼拜、念经时，藏人们往寺里扔石头，我们的阿訇在喇叭里唤礼时，他们也扔石头砸了喇叭，晚上还进仓库里偷木头什么的，做了各种各样的事。

（第10号受访者，66岁，男，农商兼营，原毛玉店康人）

虽然，这起以“宗教冲突”形式展开的族际冲突背后可能潜藏着诸多的其他因素（笔者将在文后论述），但是，宗教因素是造成这起冲突的最直接的、也是最显而易见的因素。正如在前文“困境”一节中所讲的，一个群体的宗教意志的完全实现，对另一个群体的宗教信仰及信徒生活会带来不便，甚至会造成双方之间的摩擦和冲突。假如自身的宗教意志只能部分地实现，出于对自己宗教的“神圣性”、“纯洁性”和“完整性”的追求，双方也难以达成满足。细而言之，藏族认为，本村的地理位置具有特殊性和神圣性（离十世班禅故居、文都大寺很近），因此不能接受每天在听“阿訇放声念经”（在喇叭里放声）的同时从事藏族自身的宗教仪式和活动，也不能接受把异教的清真寺建在这个具有藏传佛教“神圣性”的地方。但是藏族村民仍然允许穆斯林在“家里念经”和私下过宗教生活，也尊重穆斯林的部分宗教需求。但是毛玉店康的穆斯林成员这一方面，随着自身势力的不断增长，又无法接受同村藏民们提出的要求，认为这样无法享受一个穆斯林信徒的完整的宗教生活，因此坚持要在本村建清真寺、阿訇必须能够放声念经。最终，在穆斯林和藏族村民双方都无法做出某种“文化妥协”或“文化对话”的情况下，便以某种程度上的“暴力”形式展开了这场冲突。

2. 最后的族际分离

毛玉村的藏族村民和穆斯林们无法在文化上达成“妥协”后，双方的冲突愈演愈烈，个体之

间也发生了一些摩擦和纠纷，这些矛盾也扩大化为集体之间的矛盾。作为“后来者”或“外来者”，毛玉店康的穆斯林成员们在本村并不占很大优势（虽然到此后其经济势力已有相当增长，但是居住在一个藏族社区里，穆斯林在各方面的优势仍然有限）。于是，该村的藏民们采取了一种“冷暴力”形式来应对这起冲突。关于这方面的线索，两位藏族被访老人所提供的信息如下：

……后来我们不让他们在我们的土地上放牛羊，把他们的牛羊赶出我们割完庄稼后的田地，不让他们灌溉农田¹等等，反正我们发的脾气也比较糟糕的。”（第5号受访者，86岁，男，农民，本村人）

即使包产到户时已经给他们分了土地了，但是他们没有灌水的份儿。当时旱灾频发、缺少降水，由于他们的农田轮不到灌溉，所以只能搬走了呗。（第4号受访者，63岁，男，农民，本村人）

对于藏族村民的“冷暴力”有着深刻体会和强烈抱怨的是笔者的撒拉受访者，他讲：

那是怎么被驱逐的呢？我们的孩子去上学的话（那时学堂在牙日村），在途中或被阻拦或被打骂，我们的家畜不让在毛玉的草地上吃草，也没给我们灌溉农田的水份等，发生了各种各样的事儿。他们最初说的话是：你们四家可以继续住在毛玉，因为从以前开始一直住在这里，其余的户要驱逐出去。但是，后来，他们像贼一样进这几户家，用石头砸这几户家门，就这样抢东西，当到了晚上人们快要睡觉时，几个年轻人进我们家拿东西，连架子车都会被拿走，家里的狗拴在那里也没用！就这样把我们给欺负得太厉害了，欺负了整整三年。

这种因冲突引发的来自藏族村民的“排挤行为”，对穆斯林成员们的“迁出”可能产生了影响，同时地方有权势人士（如十世班禅父亲、伊姜活佛等）和政府在其角色和作用也不可忽视。第5号受访者讲到：

他们（地方权势者）首先把（藏民们的诉求）转达给县里，然后县里的意见返回到乡里。主要意思是：撒拉族应以撒拉的生活方式居住在撒拉地方，藏族应以藏族的生活方式居住在藏地。互相的混杂居住和合村，只能激化两者之间的宗教矛盾和不团结，既不利于藏族的生活，又不利于撒拉的生活，应该互相分开。……对于这件事情的解决，发挥最大作用的是时任文都公社书记的××，通过他的努力、调节、沟通，终于撒拉们安排到红旗（查汗都斯乡）了，于是这件事情就彻底解决了。

撒拉受访者的口述比较详细地介绍了政府介入其中的过程及作用：

在三年的时间里，我们到县里上诉了36次。最初，县里接受了我们的上诉，也安排文都公社干部来毛玉处理矛盾。但是，他们没有办法一直待在毛玉啊，要是政府安排的工作组在村里的话，他们也不会欺负人。工作组回去以后，照样继续欺负，没有办法一直守住现场的。最后呢，都迁到这里来了。我们给查汗都斯乡政府反映，经乡里同意、下面这个村也同意后，就让我们住在这个地方了。迁来这里后，我们仍然跟县政府反映情况，政府有几次派县领导赴毛玉给他们开会调解，说不允许个别人破坏大局，宣布政府可以认定个别人为破坏民族团结者，也可以抓这些个别的人。劝他们不要那样，那样不利于问题的顺利解决。但是，这样说也无济于事。藏族的脑子啊，在以前是极差的。最后他们不听，政府没有任何办法，我们也没能勾住在那里。在那样的情况下，他们（毛玉村人）答应给我们一亩地485元的土地补偿费。……县里最初给我们答应的条件是特别好的，每亩计算了5000多块的补偿费（政府补贴），搬迁费至少给每户3-5千块钱，但后一年因为县里财政困难，没能在那一年给我们补偿费和搬迁费。再后来，财政相继有困难，慢慢就没有给我们之前答应的那些钱。之后

¹ 在此需要解释一下本村灌溉水利的权力问题。据老人们说，在传统，毛玉店康的回回们没有土地，即使有些户有少量的土地，也没有利用灌溉水的权利。到了生产队时期，大家才在一起灌溉。包产到户政策实行后，连年旱灾频发、缺少降雨，按照传统的灌溉水权利逻辑，回回们是轮不到灌溉顺序的。有几年，回回们来跟藏族干部讨要灌溉水以后，藏民们才酌情让他们去灌溉农田。

我们去找了政府，政府施压毛玉藏人给我们交了每亩485元的补偿费。可是，我们作为宅基地的旧园子仍在那里，没能拿到相应补偿费。最后的最后，政府给了我们总的搬迁费3千块钱及一定的粮食、面粉等。

据这位当事者撒拉老人的口述，当时的毛玉店康在毛玉村有128亩耕地，每亩地以485元来计算，毛玉村总共得交出62080元的耕地补偿费。这在上世纪八十年代的一个偏远农村来说可谓是个天文数字，亦势必对毛玉村藏人的经济生活带来极大的压力。藏族受访老人们多处提到这一点：

他们已经在那边找好地方了，留下的土地都让我们出钱来买啊，当时特别缺钱，那个找钱的苦啊，谁能体会的呢？我自己交了1万元，还从公社借钱，村里公筹资金，自己出钱，最后就那样送他们走了，哎……（第1号受访者，61岁，男，农民，本村人）

我们出钱来买他们分到的土地，当时我们的生活快崩溃了。本来那就是我们的土地，后来承包时政府把土地分给村民，也包括他们。最后他们迁走的时候，我们又不得不出钱从他们手里买，这等于说我们把原本属于自己的土地又买回来了。（第5号受访者，86岁，男，农民，本村人）

很有意思的一点是，笔者与撒拉受访老人的访谈快要结束的时候，他用这样的内容表达了他们迁到今查汗都斯乡毛玉新村后的生活感受：

虽然折腾出了个大事，可是，迁到这里对我们来说也是个好事。这里的耕地特别好，也有非常充足的水源。最初，我们可以从上面的水库中引水，后来县政府给我们修建了电管站，随时可以抽水灌溉农田，非常方便。再说，这边的土地非常肥沃，你种什么都长得特别好，种果树、庄稼什么的都可以，你种不种都可以，现在许多户都不种庄稼了，干柴什么的都扔在地里呢，没人去拿过来当燃料啊。再看我家的果园，有8亩多面积，种了核桃、桃子、梨子等各种各样的果树，可以吃各种各样的水果，现在啊，都没人吃了。到了秋天，就在那里铺着呢。然后，到这个地方后，每家都有小车，如我家的话，我和儿子各有一辆汽车，两辆车都是名牌车。大家都做各种各样的工作，开饭馆的，开商店的，开公司的，做其他生意的样样都有，大家的经济条件都挺好的。

如此，在文化之间的互不相容、藏族村民们的“排挤行为”、自己面临的生存困境、地方权势者和政府的介入与调节等多重因素影响下，毛玉店康的24户穆斯林家庭在上世纪八十年代中期迁到今天的查汗都斯撒拉乡毛玉新村及周边村落¹。这个历史上形成的多民族村落从此消失，多民族的交往与接触从此结束，文化之间的冲突也从此不再在该村重演。

总结：族际冲突和分离发生的宏观因素分析

对于文都乡毛玉村族际冲突和分离产生的具体原因在上文中已有论及，无需在此赘述。而令笔者最为感兴趣的问题是，该村的以“文化冲突”为导火索的族际冲突和最后的族际分离为何没有在生产队时期或在此之前的历史时间内发生，而恰恰在改革开放后的几年中发生呢？要回答这个问题，必须要从当时的社会情境中去寻找缘由，必须要把问题的生成因素置于一个社会的结构性变动框架中去综合性地分析和讨论。只有这样，我们的讨论将不会仅仅停留在表象上，而是进入了更深层的问题上，才能够比较全面、深入地理解此次事件发生的原因及其背景。

1. “毛玉店康”的功能式微

“毛玉店康”的出现和发展有其当时的社会条件的，是在特定的社会环境中由于特定的社会

¹ 据撒拉受访老人讲，由于人口名额和土地资源的限制，并不是毛玉店康的24户都迁入查汗都斯乡的毛玉新村，有18户迁入该村，剩下的6户中有3户迁到同一个乡的团结村；有1户迁入积石镇加入村；有1户迁入化隆县甘都镇一村；另外1户直接迁到拉萨创业、落户。

需求而产生并发展。在清末、民国时期商业网络、交通运输系统等不够发达的条件下，在甘、青一带的人们为了展开区域与区域之间、民族与民族之间的商业活动、经济交往而发展起来的。展开这样的经济交往与商业流动，需要具备一个相应的社会制度大环境来促使其发展和支撑其顺利进行。这样一看，毛玉店康的产生和发展，与这一时期的对于经贸活动的相对宽松的管理制度有密切联系。

当社会发展到了公社-生产队时期和之后的文革时期，上述的商贸活动面临的是一种截然不同的社会境况：人们被统一的生产队组织所束缚，既没有从事传统个体贸易的资金、货源和市场，更没有自由旅行的空间。如果村民私自脱离了生产队组织，那就意味着放弃了其全部的生活资源，因而谁都不可能脱离自己所属的基层组织。在“社会主义改造”和“割资本主义尾巴”的阶级斗争话语和社会运动中，村民们更不能进行传统的个体经商活动。在公开意义上，他们只能过着一种“去商业化”的生活。据老人们介绍，这时，毛玉店康的财产为集体公有，归属于整个毛玉村，集体经营的收入统一分配，本村原有的商业-服务业功能（给过路商人开旅店、饭馆）基本上无法生存。

实行改革开放政策后，过去的生产队组织纷纷瓦解，人们不再受到集体组织的强力限制，人们之间的经济交往和地理流动性在“发展经济、鼓励合法致富”的新的政治话语体系和经济制度框架中被释放出来，村民们又开始进行商贸交换和经济活动。然而，这时各地商业网络和交通运输系统、市场的专业化和规模化得到了一定的发展，大大减少了时间和空间对商业活动的约束影响。作为一个小村庄的住宿、餐饮服务提供者，毛玉店康的“服务专利”逐渐被周边服务范围更大的服务业机构所侵占。此外，现代交通工具的出现和发展又大大缩小了周边一些商贸-服务业大市场（相对于毛玉店康）与另外一个大市场之间的路程。此时，毛玉店康的社会功能及地位无法与历史上的地位相提并论，它的功能完全可以被周边的其他规模更大的服务机构所取代。¹所以说，即使在毛玉村藏族和穆斯林成员们之间发生冲突而互相分离，以至永远结束了毛玉店康的存在历史时，其他更大的社会和相关利益集团对此是“无动于衷”的，不会介入此事件并维护它的存在的，假定去维护也会基于另外一种目的和意义。而这种反应放在曾经的历史时空中，那又是另外一种境况了。

2. 对经济利益分配的不公平感

对于经济利益分配的不公平感，即土地财产分配的不公平感，主要来自于该村的藏族村民。虽然这种感受在访谈中并没有被直接提及，但是当我们认真去琢磨被访者的话语时，在某些片段之处却能感受到这种表达。如第5号受访者讲：“我们出钱来买他们分到的土地，当时我们的生活快崩溃了。本来那就是我们的土地，后来承包时政府把土地分给村民，也包括他们。最后他们迁走的时候，我们又不得不出钱从他们手里买，这等于说我们把原本属于自己的土地又买回来了。”第9号被访老人讲：“……由于公家政策的原因，毛玉热姆切的土地都有你们的份儿，各方面都有你们的份儿，而现在你们却想高声念经？”在这里，读者应该听到了某种表达“不公平感”的声音了。

毛玉店康的穆斯林民族成员们以外来者身份迁入毛玉村时是没有土地的（最初的三家有少量的土地），而经过了土地改革，组建了生产队以后，他们才开始同藏族村民一样拥有了集体土地，而这些集体土地是原先作为土著居民的藏族村民们拥有的土地（只是租给了撒拉地主而已）。就如笔者在前文中所述一样，在这个时候，人们头脑中的财产意识和概念是极其模糊的，也无所谓其界定是清晰还是模糊，反正对自己利益关系不大。但到了包产到户政策实施之后，把生产队时期的集体土地分给各家各户，毛玉店康的穆斯林民族成员们也分得了土地，从过去的“分享集体

¹ 根据老人们的口述，毛玉店康影响最大的时候为民国时期，这个时候有络绎不绝的商人在这里住宿，毛玉店康的经营显得很繁忙。在生产队时期，虽有少量的商人路过这里，但在政策不允许的情况下，总的来说其经营已冷却下来，到了改革开放初期，开始有少量的过路商人在这里住宿并消费，但其影响和规模远远低于民国时期。

土地社员”直接转变为“有私家承包地的村民”。这样一种社会经济领域的结构性转变，恰恰有利于生成并增强人们的个人财产意识和观念，激发了人们对私人财产的追求欲和拥有欲，当地农户之间园内园外土地的争执纠纷如此之多，就是这一转变的鲜活明证。经过了生产队建设和包产到户政策的实施，毛玉村的土地财产拥有格局发生了极大的变化，致使该村藏族村民们认为他们旧有的“产权”在新的制度分配下受到了一定的损害。正是源于这种“土地产权损害”的某种不满——甚至可能是一种很强烈的不满，是潜藏于两个群体最后发生冲突以至于彻底分离的过程背后的重要因素。

3. 竞争环境中的“危机感”

毛玉店康穆斯林人口从最初的三户增加到最后的二十四户，从“无地外来者”到“分享集体土地社员”再到“有私家承包地的村民”，社会经济地位不断上升。这间接地使该村藏族村民感到自己的社会地位在不断下降，进而使他们产生了某种隐形的“危机感”或“不安全感”，这种“危机感”或“不安全感”也暴露于老人们的访谈话语中，表达着本村及邻近藏族村民们的共同心态。

笔者第4号访谈老人讲：“把汉回、撒拉都加在一起总共有125人，人口方面我们差不多一样啊，当时我们村有藏族人口135（笔者注：这两个数字可能有出入，撒拉受访者提供的迁出时的店康人数是180左右）人。假如他们还在的话，人口方面肯定多于我们。”另外两位邻村老人谈到：“已经过了30年了，假定这些回回还在的话，现在毛玉有50户嘛，他们的户数肯定超100的，他们又不做僧人，而且繁衍速度如此之快，将会变成无数的了”。“包产到户把土地分给每家每户后，二者的经济状况形成鲜明的对比，你一看就能看出来。回回里有买手扶拖拉机的，有安电磨的，还有养奶牛的等等，藏人们在那里目瞪口呆着呢，一瞬间，人家的变化我们都无法想象了。真的啊！那我们怎么了？再继续这样待下去的话，肯定不行了，其势力肯定超于我们的。”笔者访谈的撒拉老人也说：“80年代初，店康的所有男子们都出去了，店康的人在家里经营基本上没有了，剩下在村里待着的只有妇女和孩子，收入很好。藏人没有什么出路，所以就对我们嫉妒恨了呗。事情的缘由是这样的，主要是店康的人的脑子比较灵，做了各种各样的事。在毛玉店康啊，有些人安了电磨，有些人安了榨油机，有的开了代销店，开拓了各式各样的商业，这样经济发达的话，吃的穿的都有很大的差距的（双方之间）。我们在那里享乐呗，所以虽然他们没有明说，但在心里肯定是嫉妒的。”在以上的口述中，我们可以看到，不论是穆斯林民族成员在人口上的高速增长，还是在其经济地位上的急速上升，都促成了周边的藏族村民产生某种“危机感”。当然，这种存在“不安全感”的共同心理状态也是族际冲突和分离在该村发酵并最终爆发的社会心理土壤。

4. “文革”的影响

文革是一场在全中国社会范围内发生的深具破坏性的政治运动，其破坏影响涉及到社会的方方面面。至此，读者可能会觉得非常好奇，一场以“阶级斗争为纲”的政治运动怎么会影响了民族关系呢？因为同一个民族里面既有“有产阶级”又有“无产阶级”啊！但现实社会中出现的问题是：当认定的“无产阶级”和“有产阶级”同时与不同民族群体叠加重合的时候，也就是民族身份与阶级身份高度重叠而且互相边界十分清晰时，这种政治运动可能会造成严重后果，这即是“无产阶级”民族成员对“有产阶级”民族成员的伤害（通过批斗、扣政治帽子），而这又会造成“有产阶级”民族成员对“无产阶级”民族成员的仇恨，如果再加上双方之间存在宗教信仰差异这一因素的话，那又多了另一个维度上的伤害和仇恨。尽管这种“仇恨”和“伤害”（由于政策压力）暂时被隐藏下来了，但是一旦得到机会终究会暴露出来的。当时毛玉村的藏族和穆斯林民族成员们的关系恰好属于上述情况。

当笔者问：“你们之间发生矛盾和冲突的最主要原因是什么？”的问题时，第1号受访者回应：“一个是跟‘文化大革命’有关，当时我们都被定为‘富农’，因为有土地嘛，而他们是外

面来的，比较贫穷，没有土地嘛，所以都被算为‘贫下中农’，成为我们头上的领导了。你不知道，那时候的领导全都是那些有残疾的，没有土地的，没有能力的那些人。当时他们（回回们）坐在较高的炕上，而我们却跪在地上，他们对我们大肆批斗、‘扣黑帽子’，许多被‘扣帽子’的藏民都是我们村里最德高望重的老人，特别是那些‘素乎姆’们（撒拉女性）坐在炕上也这样做的时候，那我们就简直是无法忍受了。但又能怎么样呢？所以这个‘仇恨’是一直在心里的。另一个是，我们听到他们阿訇大声念经，那就受不了了嘛！……”由此可见，“文革”发生时，两者的“阶级身份”与“民族身份”、“宗教群体身份”大致重叠——至少在一定程度上达到重叠。在这样的情况下，“阶级问题”将很有可能演变为“民族问题”或“宗教问题”。毛玉村回回们的行为直接深深地伤及了该村藏民们的“民族自尊心”或“宗教情感”，而这一“后果”成为二者间发生族际冲突和矛盾的一枚“定时炸弹”。

5. 文化之间的冲突

虽然亨廷顿的“文明冲突论”（亨廷顿，2002）遭到了各国学界的批判和质疑，反对声音无处不在，但是笔者认为，“文明冲突论”也不是无中生有，不是在完全没有社会现实基础的前提下提出的。特别是二战后全世界范围内的“文化复兴”和“宗教复兴”浪潮兴起之后，文化、宗教问题就显得更加突出了。诚然，大家很清楚亨氏讨论的是全球范围内相当宏大复杂的“文明冲突”问题，而笔者讨论的是如此渺小的一个村庄的族际“文化冲突”，故没有可比性。但是，同样作为对不同的文化之间（尤其作为不同宗教）的关系讨论，特别是讨论对象具有神奇的相似背景——阶级政治逐渐消亡而自由主义开始或正在兴起，因此亨廷顿的“文明冲突论”和笔者关于这一村落的讨论具有一定的相关性。同时，村庄作为全球社会中的一个小细胞，背后的道理也有可能存在某种相通性。为何把亨氏的理论提在前面呢？原因就在于，笔者认为他所提出的诸多结论（如对全球化或现代化的讨论，人们的文化意识、宗教意识不断增强，穆斯林人口的增长对其他群体产生的影响等等）对本研究具有一定的启示作用。另外，大家不可否认的是，文化之间本来存在一些基于各自生活、习惯和价值观念上的差异，当这种差异被人为地进一步扩大时，更易于引起双方的矛盾和冲突。¹再有，毫无疑问，在本研究中，该村的族际冲突是由于一个宗教群体的宗教行为拓展危及另一个宗教群体的宗教规则、观念，无法形成彼此间的宗教“宽容”、“对话”、“共识”的情况下发生，最后只能以互相分离的方式消弭冲突。

一位受访老人给笔者提供了一个非常重要的线索，那就是“那时刚兴起新教”。受访者指的应该是改革开放后的撒拉族“宗教复兴”。那么，我们又面临着一个新的问题：文化冲突为何没有在此前的历史时间中发生，而恰恰在这个时候发生呢？笔者认为，要回答这个问题，需要在社会的大结构性变迁的背景中去寻找答案。在生产队和文化大革命时期，强大的国家机器在整个社会中大力宣扬无神论的意识形态，阶级话语代替了传统的宗教话语，宗教被排斥到异己的“鸦片、迷信”的系统中去，使得宗教在人们生活中的传统“权威性”遭到削弱，逐渐从人们的公共生活中褪色，或以隐蔽的形态暗藏于公共生活的底层。当时的人们不能从事任何宗教活动和仪式，也不太有可能坚持那种自然的、正常环境中的宗教意识和信仰，其宗教需求不能找到一个满足的途径。所以，当这种“被压抑状态”一旦得到释放，必然出现一股浮出水面的宗教复兴热潮，这无疑加大了文化之间原有的张力和价值冲突，从而对人们的社会生活带来了深远的影响。笔者认为，毛玉村穆斯林人口的宗教生活和行为的进一步拓展所导致的他们与藏族村民之间的文化冲突也是在这样的社会背景中才得以发生。

综上所述，族际冲突在毛玉村的发生到最后以族际分离形式平息冲突的过程中，既有微观因素的影响作用，又有宏观结构因素的形塑作用，至于其影响的孰轻孰重，我们并不能做出一个定

¹ 但这并不意味着文化差异必将引起族际矛盾和冲突，因为这跟“族际交往的强烈程度及文化在族际交往中的功能差异有关系，同时，文化既是生成族际冲突关系的重要因素，又是发展族际和谐关系的内在动力”（周忠华，2013:77）。

论，但是，通过本研究，笔者可以肯定的一点是，上述几个因素都十分重要，并以综合交错的形式发挥作用并促成这一过程的发展。

此外，通过本研究，笔者认为民族之间的积极融合也好，消极冲突也罢，其背后都有一个大的社会制度结构在发挥着某种作用，就如同一个园林里的花草树木之长势与该园林具备的气候、光照、土壤、浇水等条件息息相关一样。

参考文献：

- 《撒拉族简史》编写组，1982，《撒拉族简史》，西宁：青海人民出版社。
- S·亨廷顿著，2002，《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社。
- 旦正才旦，2015，《藏族与撒拉族族际交往之变迁研究》，北京大学硕士学位论文。
- 尕藏扎西、昂毛吉，2013，“论元初撒拉族东迁及其与藏族文明的互动”，《内蒙古民族大学学报》2013年第2期。
- 马成俊，2012，“‘许乎’与‘达尼希’：撒拉族与藏族关系研究”，《西北民族研究》2012年第2期。
- 马建福，2006，“撒拉、藏、汉、回民族关系调查报告”，丁宏主编《回族、东乡族、撒拉族、保安组民族关系研究》，北京：中央民族大学出版社，第209-343页。
- 马戎，2001，《民族与社会发展》，北京：民族出版社。
- 马戎，2004，《民族社会学：社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社。
- 马伟，1996，“撒拉族与藏族关系述略”，《青海民族学院学报》1996年第1期。
- 周忠华，“论文化冲突对族际关系的影响及其调适分析”，《湖北民族学院学报》2013年第4期。

【网络文章】

专访朱维群：城市少数民族流动人口工作重在交融

2016-12-01 来源：中国网

http://news.k618.cn/society/201612/t20161201_9624552.html

改革开放以来，我国进入各民族跨区域大流动的活跃期，少数民族人口大规模向东部和内地城市流动，全国2亿多流动人口中，少数民族占十分之一。少数民族流动人口给流入地带来了新的劳动力资源，给流出地脱贫、发展提供了有利条件，促进了各民族交往交流交融，同时，也在就业、社会福利、子女教育、公共服务等方面给城市管理带来新的课题。

中央民族工作会议指出，对少数民族流动人口，不能采取“关门主义”的态度，也不能采取放任自流的态度，要让城市更好接纳少数民族群众，让少数民族群众更好融入城市。

近日，全国政协民族和宗教委员会调研组就“城镇化进程中的少数民族流动人口服务与管理”专题赴广东、山东调研。调研期间，就“如何贯彻落实中央民族工作会议精神，提升城镇化进程中少数民族流动人口的服务与管理，促进各民族交往交流交融”话题，调研组组长、全国政协民族和宗教委员会主任朱维群接受中国网记者专访。

朱维群认为，要努力实现少数民族流动人口享受城市均等化服务，引导他们自觉遵守国家法律和城市管理规定，保障他们的合法权益，加强流入地和流出地的政府工作对接，推动建立相互嵌入式的社会结构和社区环境，使城市更好发挥民族交往交流交融的平台作用。

“城镇化进程中少数民族流动人口的服务与管理， 是一项长期性、全局性工作”

中国网记者： 近日，全国政协民族和宗教委员会调研组就“城镇化进程中少数民族流动人口的服务与管理”专题赴广东、山东调研。请简要介绍这次调研的背景和目的。

朱维群： 作为一种普遍性社会现象，我国西部、北部少数民族人口向东部、南部特别是向沿海地区的城市规模性流动，是改革开放之后出现的，是这一时期中国社会人口大流动现象的一部分。这是因为社会主义市场经济的发展把过去高度集中的计划经济体制下形成的地区间行政壁垒打破了，中国逐步形成一个大市场，各种生产要素加快自由流动，其中作为最活跃因素的劳动力，自然走得更快一些。由于西部、北部少数民族地区经济社会发展程度相对较低，一部分少数民族尤其是青壮年人群自然选择跨地区往东部、南部特别是沿海地区寻找就业、致富的机会，而主要选择地自然是财富和机会最为集中的城市。据有关部门估算，目前全国少数民族流动人口约 2000 多万，约占少数民族总人口的五分之一，占全国流动人口的十分之一；居住在城市和散居地区的少数民族人口已超过少数民族总人口的三分之一。这种流动改变了一些地方特别是流入地的民族人口结构。一些过去没有少数民族的城市有了少数民族，一些过去少数民族人口较少的城市有了更多的少数民族人口。比如山东少数民族流动人口 10 年来共增加约 90 万人，使得这部分人口占城市少数民族人口的比重从 10 年前的 25% 增长到目前的 69%，其中 41% 来自青海、甘肃、宁夏、新疆、内蒙古等西北地区，30% 来自辽宁、吉林、黑龙江等东北地区。广东目前城市少数民族约 291 万人，其中流动人口逾 260 万人，是广西、福建、贵州、云南等地少数民族人口的主要流入地。也就是说，在南北这两个省，流入城市的少数民族人口已远远超过原先拥有户籍的少数民族人口。在这样一种形势下，无论是国家层面还是地方层面，无论是抓经济发展还是抓社会稳定，都不能不关注这个问题，都不能不把做好城市少数民族流动人口的服务与管理工作，作为一项长期、带有全局性的工作抓起来。

这次调研我们选择了比较有代表性的广东省和山东省 5 个城市，考察了一批企业、社区、学校、宗教活动场所及西藏、新疆内地班，广泛接触流入城市的少数民族群众，就如何贯彻落实中央民族工作会议精神，加强公共服务保障，促进就业创业，提升服务管理水平，依法妥善处理相关矛盾纠纷，保障各民族合法权益，推动建立相互嵌入式的社会结构和社区环境等问题听取各方面意见。希望通过政协这个渠道，向中央有关部门报送我们的意见和建议，对这一领域工作的顺利开展有所促进。

“少数民族人口进入城市，是我国社会发展进程中的积极的、建设性现象”

中国网记者： 对于少数民族人口跨区域向城市流动的现象，您怎么看？这是一种积极的、建设性现象，还是麻烦和问题？

朱维群： 少数民族人口跨区域流向中东部城市，是社会主义市场经济发展过程中积极的、建设性现象。首先，它给中东部特别是沿海城市提供了新的劳动力资源，促进了流入地经济社会发展。特别是在一些新兴城市，包括少数民族在内的异地务工人员已经成为弥补当地劳动力不足的重要人力资源渠道。第二，流入的少数民族务工人员在为流入地发展做出贡献的同时，自己不同程度摆脱了贫困，掌握了技术，积累了一定的经营经验，这些又为他们回乡创业、促进流出地脱贫、发展提供了有利条件。第三，在我国历史上，城市一直是各民族加快交往交流交融，形成共同文化，提升相互认同的最重要平台。少数民族群众流入城市后，眼界开阔了，同其他民族人群接触机会增加了，他们的公民意识、国家意识、法律意识以及共同城市的市民意识明显增强。当然，由于经济发展水平、风俗习惯、宗教信仰、心理认同等方面存在差异，由于刚进入城市特

别是自发流入的人群适应城市严格的管理和诸多规矩需要一个过程，也由于我们有关工作的办法和经验尚显不足，一些地方涉民族因素的矛盾纠纷有所增加。但是这些改变不了城市的发展将推动民族交往交流交融的大趋势。

2014年中央民族工作会议指出：少数民族同胞进入城市，长了见识，增加了收入，带动了民族地区发展，有利于民族团结。对少数民族流动人口，不能采取“关门主义”的态度，也不能采取放任自流的态度。对少数民族进城，要持欢迎的态度，让城市更好接纳少数民族群众，让少数民族群众更好融入城市。按中央这个精神办，我们就能够正确地把握这项工作的总体走向和大原则，把少数民族流动人口这一群体中蕴藏的建设性因素最大限度地发挥出来，而把可能发生的矛盾和问题消减到最低限度。

我们看到，一些发展中的大国也出现农村人口往城市集中的现象，但是相伴随的是严重的社会分化，其标志性现象是城市周边越来越多、越来越大的贫民窟，这里汇聚的庞大人群几乎无法融入城市，带来很多严重的社会问题。而在我国，包括少数民族在内的农村人口进入城市后，能够较快融入城市，没有形成族群的对立，没有出现贫民窟，这是我们制度的优势和党领导下工作的重要成果。

“加强‘城市少数民族流动人口的服务与管理’工作， 着力点是实现基本公共服务均等化”

中国网记者：你认为加强“城市少数民族流动人口服务与管理”，工作着力点应放在哪里？

朱维群：首先是将这部分人口统一纳入当地经济社会发展总体规划，实现同一般异地务工、流入城市人口在基本公共服务方面的均等化；然后逐步实现其中具备落户条件的人口同户籍市民在基本公共服务方面的均等化，使他们能够同城市原有市民一样，共同为城市发展出力，共同享受城市发展的成果。广州市总结以往经验认为，为城市少数民族流动人口服务，不在于为他们另外制定什么特殊优惠政策，而在于以促进人力资源社会保障服务均等化为出发点，以提供平等、公平的公共服务为原则，实现“民族平等，一视同仁”。在进城务工人员最关心的就业政策上，广州要求用工单位严格按照“劳动法”“就业促进法”，为各族群众提供统一、同等的公共就业服务，公开、公平招用少数民族劳动者，为招用者统一办理就业登记、社会保险，规范用工单位行为，确保劳动者不因民族身份遭受就业歧视。在社会生活其他领域，把他们整体纳入外来人员积分制入户、积分制入学、公共租赁住房等普惠性政策范围。也就是说，凡是社会公共服务能够解决的问题都通过社会公共服务解决，而不是凡事都给流动少数民族这个群体另定标准，另设程序，搞得越来越特殊。但是，对于这一群体带有民族因素的特殊困难，比如职业技能水平相对偏低、国家通用语文不熟、特殊饮食习惯、特殊宗教活动需求等，也仍然需要在遵守城市一般法规前提下以特殊方式对待和解决。而解决这些问题的目的仍然是促使他们尽快融入城市共同生活。中央民族工作会议指出：无论是修订完善已有政策还是研究出台新的政策，要逐步更针对特定地区、特殊问题、特别事项，尽可能减少同一地区中民族之间的公共服务政策差异。这一思路对城市民族工作具有重要指导意义。

“法律面前人人平等，不因当事人的民族身份而异”

中国网记者：我们注意到，前段时间一些地方出现“拉面馆事件”，引发社会关注。对于城市中出现的此类涉及民族因素的矛盾和纠纷，你认为应该如何解决？

朱维群：所谓“拉面馆事件”，也叫“拉面馆距离纠纷”，多数是由从西北进入东部城市的一些流动人员为争夺拉面馆市场(地段、品牌等)引发的。此外，一些地方还有少数人占道经营、

强买强卖以及利用民族身份索要严重偏离政策的高额“赔偿”事件发生。一般情况下，这类事端应由流入地政府管理部门依照当地市场管理规章调解解决，有些人要求以流出地所谓“行规”作为解决问题的依据，是不能成立的。但是如果发生打砸行为，扰乱了社会治安，触犯了法律，就必须由流入地政府依法惩处。少数民族人员首先是公民，是公民就要遵循“法律面前人人平等”的原则，不能把城市中发生的有少数民族人员参与的问题都说成民族问题，不能接受有些人以“民族身份”对政府抱团施压，法律的权威不能因当事人的民族身份而异。只有这样，才能够避免同样的事情反复发生。如果在应对同一违法行为问题上，运用法律的尺度不同，处理的方式不同，处理的结果不同，甚至花钱买平安，此类违法行为就会成为某些人的谋利手段，反复使用，法律的权威性就会逐步丧失。在严格依法管理的同时，要加强对进城少数民族群众的法律知识普及教育，事先就把道理讲清楚，事先就让大家知道法律底线。要加强流入地与流出地政府的工作对接，不给违法违规人员钻空子的机会。

中央民族工作会议明确指出：要增强各族群众的法律意识，懂得法律面前人人平等，谁都没有超越法律的特权。要严格区分两类不同性质的矛盾，是什么问题就按什么问题处理，不能因为当事人身份证上写着“某某民族”就犯嘀咕、绕着走，处理起来进退失据。这一精神体现了处理此类问题的总体原则，在实践中也得到进城少数民族群众的广泛、衷心拥护。

“积极推动嵌入式社会结构和社区环境建设”

中国网记者：城市最基层社会组织是社区，社区工作如何体现“让城市更好接纳少数民族群众，让少数民族群众更好融入城市”的思路？

朱维群：历史上我国民族分布形成“大杂居、小聚居”的格局。一般来说，东南的杂居程度高于西北，城市的杂居程度高于农村，城市越是发展，对少数民族群众吸引力越强，民族杂居的总体比例就越大。

社区是城市的细胞，城市民族关系很大程度体现于社区的划分、工作及其效果。中央民族工作会议提出：城市民族工作要把着力点放在社区，推动建立相互嵌入式的社会结构和社区环境，进了城的少数民族不宜搞分区聚集而居，这个民族一块，那个民族一块。根据这一思路，城市不宜按民族分布设置社区、街道乃至城区，而是利用现有社区、街道、城区，把进城少数民族吸纳进来，尊重民族差异而不强化差异，保持民族特性而不强化特性，使各族群众交得了知心朋友，做得了和睦邻居，结得成美满姻缘，形成共同生活、共同发展的局面。我们在广东、山东看了若干社区，各民族家庭相错而居，相互嵌入程度、交融程度已经很高，一些传统民族文化如歌曲、舞蹈、服饰等被各民族群众共同享有。当然，历史上形成的民族小聚居也不宜随便刻意改变。广州市不久前制定了包括少数民族在内的来穗人员“融入广州”行动计划，将少数民族异地务工人员纳入社区民主议事参与主体，逐步建立起就业服务、技能培训、子女教育、社会保障、医疗卫生、住房保障等基本公共服务机制，促进他们融入当地，效果日益显现。

解决少数民族随迁子女教育保障问题，是建设嵌入式的社会结构，促进各民族交往交流交融的重要内容，也是进城的少数民族家庭头等重要的问题。山东省自2014年以来要求各地将包括少数民族在内的随迁子女教育统一纳入政府教育事业发展规划，不断完善政策措施，保障符合条件的随迁子女在幼儿园和义务教育各个阶段享受与户籍居民子女同等的接受教育的权利。在山东的新疆少数民族随迁子女接受义务教育入学率达到100%。同时，山东实行少数民族随迁子女与当地学生统一管理、统一编班、统一教学、统一安排活动，帮助他们尽快融入班集体，适应城市生活。这样的安排，显然有利于少数民族随迁子女从小就同其他孩子学习、生活在一起，共学共进，共同成长，这对他们未来的发展，对城市和谐社会关系的形成都有利。

现在一个带有普遍性问题是，一些内地城市反映，在流动人口非户籍学生数量日增的情况下，由于我国义务教育经费没有实现“钱随人走”，已有学校规模、师资力量难以完全实现农民工随迁子女接受义务教育“以流入地为主”“以公办学校为主”的要求，需要国家在财政上加强统筹。

“以流入地宗教人士为主引领流动信众宗教生活”

中国网记者： 民族问题和宗教问题息息相关。少数民族人口跨区域流动的增加势必带来宗教领域交流的增加。那么，这部分人口的宗教生活应该由谁来管？

朱维群： 一般地说，我国西部地区信教人口比例要高于东部地区，有的少数民族信教人口比例还更高一些。在城镇化进程中少数民族人口流入城市，其中就包括了一部分信教群众，这势必会给东部城市宗教领域带来一些变化，这一现象在沿海有的城市已经很明显。正确认识和应对这一新情况，是宗教工作中日显重要的一个课题。

根据党的宗教工作基本方针，首先要尊重这部分群众的宗教信仰自由权利，为其宗教生活提供必要条件，把他们引导、团结到建设共同城市家园的目标上来。同时，要加强政策教育和依法管理，改变一些地方不同程度的失序、混乱现象，比如乱建临时宗教聚会点、假冒“活佛”“上师”欺骗信众、境外利用宗教向内地渗透，等等。如果对这类现象视而不见，放任纵容，任其“东西对流”，日积月累就会成为影响社会稳定的因素，同时也会对合法宗教团体、宗教活动形成干扰。

要引导这部分信教群众到流入地合法宗教场所、在流入地宗教教职人员引领下过宗教生活，避免依民族身份和旧有教派抱团扎堆，把西部一些宗教原有的门派之别、教派之争甚至已经被民主革命废除的东西带到东部。流入地宗教团体、教职人员也要努力提高政治素养、宗教学识和管理能力，把流动信教群众吸引到自己周围。有的东部城市现有教职人员人手不敷需求，也可以从西部临时引进一些宗教人才，发挥他们的积极作用，但是政府有关部门和宗教团体要加强管理和引导，加强与输出地政府的联系，特别是对讲经内容加以把握，防止一些与社会主义社会不相适应的、倒退的甚至极端主义的东西流入。

中国网记者： 有的城市反映由于外来信众大量流入，现有宗教活动场所显得不够用。你认为怎么解决好？

朱维群： 这个情况在一些地方是存在的。保证这部分群众的正常宗教生活需求，主要还是采用充分利用现有寺观教堂和设置临时活动场所的办法，因为这部分人口本来流动性就很强，不宜急于扩建、新建永久性宗教场所，把社会上宗教氛围搞得越来越浓。有些地方打着满足宗教信仰需求的旗号，热衷于搞大型宗教建筑甚至搞成地标性建筑，热衷于搞大型宗教活动，以此作为政绩，这是不应该的。

【书讯】

二十一世纪中国民族问题丛书 《从桂省到壮乡：现代国家构建中的壮族研究》

社会科学文献出版社 2016 年 10 月

卢露 著

第一章 导论	1
第一节 问题缘起.....	1
第二节 相关概念辨析.....	8
第三节 研究文献综述.....	12
第四节 研究方法与框架.....	28
第二章 历史背景：传统王朝向现代国家转变下的广西	31
第一节 中央王朝对广西的建置治理：从荒裔之地到南国屏藩.....	31
第二节 登上民国政治舞台的新、旧桂系.....	38
第三章 国家政治维度：从省到自治区	69
第一节 中国共产党“区域自治”的广西经验.....	69
第二节 社会历史调查背后的国家政治.....	102
第三节 民族成份调查：从模糊到清晰的身份边界.....	110
第四章 知识社会学维度：从僮人到壮族	120
第一节 传统语境中的壮族：从“撞”到僮人.....	120
第二节 壮族的知识生产与实践.....	125
第三节 壮语文工作：改变无文字的历史.....	143
第四节 现代语境中的壮族：倒叙式的壮族史诗.....	171
第五章 族群意识维度：从乡村社区到网络社区	181
第一节 “长衣壮”与“短衣壮”的民族识别口述史.....	181
第二节 身份证上的壮族：邕宁县壮族的身分认同.....	198
第三节 互联网中的族群民族主义.....	208
第六章 讨论	213
第一节 《创造壮族——中国族群政治》的书里与书外.....	213
第二节 平等与二元：我国民族问题和政策的再思考.....	220

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑：马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn