

## 【论 文】

# 民族文化交融视域中的“藏回”

——基于云南省德钦县升平镇的实地考察<sup>1</sup>

刘 琪<sup>2</sup>

**内容提要：**云南省德钦县升平镇的“藏回”，是藏与回在长期共同生活中融合而成的群体。本文勾勒了回民来到升平镇，逐渐定居并融入当地社会的过程，并对“藏回”的当代特征进行了详细的描述。本文指出，“内回外藏”是升平镇“藏回”的基本生活形态，相应的，伊斯兰教在这里也具有地方化的特点，并被整合进多民族交融的社会生活之中。所谓“藏回”，其最重要的内涵是回藏之间相互依存、共生共荣的关系，这种关系是在尊重差异、限制差异、寻求融合的基础上形成的，可以为我们理解民族文化交融提供理论启发与现实参照。

**关键词：**文化交融；藏回；伊斯兰；精神气质

### 一. 问题的提出

川、滇、藏交界地带，历来是民族交汇、民族融合之地。在长期的历史进程中，各式各样的人群从不同的地方来到这里，休养生息，安家立业，形成了族群之间交错杂糅的状态。云南省迪庆藏族自治州德钦县升平镇的“藏回<sup>3</sup>”，便是其中的典型案例。

根据前人的研究，在整个藏区，“藏回”大致分布于三大区域，即青海卡力岗地区、拉萨市区与云南迪庆地区。<sup>4</sup>在这三大区域中，卡力岗地区的藏回不同于另外两者，主要指归信了伊斯兰教的藏民，而拉萨市区的藏回，与笔者接触的升平镇的藏回，则都是外来回民藏化之后的指称。拉萨的回民早在17世纪五世达赖统治时期便从中亚进入了西藏，从起初开始，他们就被视为一个“异”群体，由五世达赖批准，给予了独特的税收体系与信仰空间。在长期与藏民相处的过程中，拉萨的藏回逐渐接受了藏族的服饰、饮食、语言等风俗，同时又在清真饮食、丧葬习俗等方面保留了回民的习惯。值得一提的是，这些藏回到今天仍旧笃信伊斯兰教，坚持伊斯兰教的五项功修，并严格遵守穆斯林的生活规范。他们最初是由前来经商的穆斯林男性与本地女性通婚的后代，到今天，却逐渐走向了内婚制，或者与其它地方的汉回通婚，与当地藏族通婚的情况越来越少，在民族身份上，大多数人也维持了回族的身份。<sup>5</sup>

在与其它地方的对比中，我们可以看到升平镇“藏回”的特征：第一，虽然在早期，他们也曾有过相对清晰的族群边界，但这个边界很快被打破，他们很快便走向了融入当地社会的进程；第二，从藏化程度上来看，他们不仅接受了藏族的服饰、饮食、语言等风俗，还普遍与藏族通婚，

<sup>1</sup> 本文发表于《民族研究》2018年第2期，作者略有改动。

<sup>2</sup> 作者为华东师范大学人类学研究所副研究员。

<sup>3</sup> 在本文中，会交替使用如下几个概念：藏回、回民、回族。在使用“藏回”的时候，主要强调藏与回的结合；在使用“回民”的时候，主要指民族识别之前，尚未形成“回族”概念的年代；在描述民族识别之后的情况，强调民族身份的时候，则使用“回族”一词。特此说明。

<sup>4</sup> 扎西龙主，“民族与宗教：重叠，或包含，或超越？——兼谈‘藏回’的民族身份认同”，载于《青海社会科学》2014年第4期。

<sup>5</sup> 参见杨晓纯、马艳，“拉萨藏回及其文化思考”，载于《青海民族研究》2010年第4期；黄罗赛，“西藏的藏族和回族关系初探”，载于《中国藏学》2008年第2期。



身份证上也大多写成了藏族；第三，时至今日，他们中间的大部分人已经不再是虔诚的伊斯兰教徒，而是以一种地方化的方式维持着他们的信仰。有学者认为，这种状态之所以形成，与他们长期以来与回族主体间缺乏社会互动，而与藏族、纳西族、汉族、彝族等民族有着持续而频繁的人际交往、社会互动有关。<sup>1</sup>这样的分析，是与当地社会事实相符的。然而，我们还可以更进一步追问：他们究竟在哪些方面藏化了，哪些方面还保留了回的特征？这其中有着怎样的社会机制作为支撑？在笔者看来，要回答这样的问题，需要回到对升平镇这个地方的理解。

从更大的格局来看，升平镇属于“藏彝走廊”的组成部分。在历史上，这条走廊是汉、藏、彝、羌等多个民族接触的地带，是研究民族的形成、接触、融合变化的绝佳场所。<sup>2</sup>此前，戈登（Milton. M. Gordon）曾经通过对美国社会的研究指出，当不同族群在同一社会空间下相遇的时候，往往会导致文化适应（acculturation）的出现，即双方发生相互交叉的影响，导致两个群体的文化都发生改变。文化适应最终会导致同化（assimilation），即一个群体对另一个群体文化的采纳，文化差异和竞争逐渐趋向消失。<sup>3</sup>然而，在升平镇藏回的案例中，我们看到的社会进程却没有那么简单。虽然回与藏之间有着相互调适、相互适应的过程，但最终却并没有导致一方对另一方的同化，也没有导致差异的消失，而是在尊重差异、保留差异的基础上，构建起了共同的社会生活。

从 2008 年起，笔者已在升平镇做过近十年的田野调查。在此过程中，笔者走访过当地多数“藏回”家庭，对数十位“藏回”及其他居民进行过深度访谈，也参加过当地“藏回”的集体活动，掌握了详实的一手材料。在下文中，笔者将首先描述升平镇的回民来到升平镇，打开族群边界，从封闭走向开放的过程；接下来，将重点讨论“藏回”的当代特征。笔者将指出，时至今日，“藏回”形成了一种“内回外藏”的生活秩序，使得它既在家户内部保留了回的传统，又能够在家户之外的社会空间中与其它族群和睦相处。升平镇伊斯兰教所呈现的地方化形态，也与这种生活秩序相互呼应。在这里，不同的族群在长期的共同生活中，在尊重差异的基础上，构建起了共同的社会生活。最后，笔者结合相关理论，探讨了“藏回”的个案所具有的理论与现实意义，以及其中所蕴含的多民族共生共荣的中国智慧。

## 二. 回民的到来：从封闭到开放

在笔者查阅到的档案史料中，关于升平镇回民的记载并不多见。《德钦县志》中写道：“德钦升平镇附近，于清朝雍正年间，发现铜矿及银矿。山西、陕西、云南大理等地的人，前来采矿冶炼。后来矿洞倒塌，死伤多人。这些采矿人大部分为信仰伊斯兰教的回族，有些人就在升平镇定居下来，伊斯兰教就在这时传入德钦<sup>4</sup>。”寥寥数语，勾勒了回民初来德钦的经历。

1984 年，国民党德钦设治局的一位官员在“云南德钦设治局社会调查报告”中，也记载了类似的过程：“德钦由藏区划入云南以后，当时除随军入藏平乱之极少数后人留居外，推想昔日景况极荒凉，后经发现茂顶（维西属距德钦两日程）矿藏，时有江西、陕西、四川各省人民相率前往开采，但以斯地僻处偏隅，道路险峻异常，于是又在距德钦二十余里的马鹿厂地方发现银矿，大家又才转移阵地，兴工开采。并兴街设市，丽江、鹤庆、维西各属人民亦相继来此，市面逐渐

<sup>1</sup> 张实、李红春，《云南省香格里拉县“藏回”族群研究》，北京：知识产权出版社，2012。

<sup>2</sup> 费孝通，“民族社会学调查的尝试”，载于《从事社会学五十年》，天津：天津人民出版社，1983，第7页。

<sup>3</sup> [美]米尔顿·M.戈登，《美国生活中的同化》，马戎译，北京：译林出版社，2015，第54-61页。

<sup>4</sup> 《德钦县志》，云南省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997，第327页。



繁荣<sup>1</sup>。”这里提到的“由藏区划入云南”，指的是雍正五年的川滇藏勘界，此后，德钦开始有了设治与驻军，被正式纳入到了中央王朝的管理之中。平定的秩序带来了大量的人口迁徙，回民，也是其中的一支。

根据当地老人的回忆，在刚来到德钦的时候，回民基本居住在矿山附近，与升平镇的其他居民并没有太多的接触。由于宗教信仰、风俗习惯的不同，回民与藏民之间也曾产生过一些摩擦冲突<sup>2</sup>。然而，不久之后发生的矿洞倒塌意外，成为了回民生活的转折点。

关于这次矿洞倒塌，当地流传着这样的一个传说：开矿的这座山，其实是当地藏民的神山，工人晚上做梦的时候，经常梦见一些奇怪的东西。有一天，一个老妈妈来到矿山，背了个竹篮子，里面有一篮子水，还有鱼在游。工人们纷纷跑出来看热闹。回民看了看，觉得没什么稀奇，就回去工作了，藏民们都还守在那里。就在这个时候，山塌下来，把矿埋了，把回民都压死了，藏民则逃过了一劫。当地人相信，这位老妈妈其实是山神的化身，而她之所以这样做，是为了保护藏民。

笔者在升平镇调查期间，曾不止一次听不同的人讲述过这个传说。自然，我们不能将这个传说当作信史来对待，但它对于理解当地人的“心性 (mentality)”，仍旧具有重要的意义。在对流传于羌族中的族源传说进行研究的时候，王明珂曾经提出过“历史心性”的概念。他写道：“我以历史心性指流行于群体中的一种个人或群体记忆、建构‘过去’的心理构图模式。它产生于特定的人类生态与社会文化环境之中。透过历史心性，一群人以其特有的方式集体想像什么是重要的过去（历史建构）；透过历史心性及历史建构，一群人集体实践或缔造对其而言有历史意义的行动（创造历史事实）。历史心性下的历史建构与历史事实，强化或改变各种人群认同与区分（同时或也造成历史心性的改变），借此一群人得以适应当地生态与社会环境及其变迁<sup>3</sup>。”换句话说，虽然传说并非信史，但它仍旧是一种有意义的历史叙事，人们在讲述这些传说的时候，也是在构建一种属于自己的集体记忆与族群认同。

事实上，这个矿洞倒塌的传说，更多的是在升平镇的藏族中流传，笔者很少听到回民的后代讲述这个故事。在被问到的时候，他们会表示听说过，但“只是传说而已”。如果我们借此推断当地人的“历史心性”，可以说，当地的藏族人讲述这个传说，是在缅怀今天在现实中已经模糊的族群边界，以及越来越淡化的山神信仰<sup>4</sup>；而当地的回民之所以不愿意谈论它，是因为传说记录了他们曾经的劣势族群地位。无论传说如何，矿洞倒塌确是历史事实，这次事故，压死了大部分青壮年回民劳力，使他们只剩下了老弱病残。在此之后，他们不得不主动改善与当地藏民的关系，与他们通婚，逐渐打开了自己的族群边界。

按照当地人的说法，回民会做生意、能干、干净，所以藏民也愿意跟他们通婚。升平镇的婚姻大致可以分为如下三种情况：一是女方嫁入男方家；二是男方上门入赘到女方家，这也被当地人称为“嫁”，嫁入之后，通常生下来的小孩会跟女方姓；三是男女不娶不嫁，自立门户。根

<sup>1</sup> “云南德钦设治局社会调查报告”，黄举安，载于《德钦县志》，云南省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997，第361页。

<sup>2</sup> 根据当地人的说法，升平镇的藏民与回民之间曾经发生过一场战争，战争的原因是一个油煎粑粑。那个时候，升平镇的人喜欢在夏天成群结队去郊游，大家都自己带一些食物，有一个回民带了一个油煎粑粑。一个藏族人不知道，吃了这个粑粑，后来，又把剩下的给狗吃了。在回民看来，这是非常忌讳的，于是就打了起来。在正式的史料中，笔者没有查到关于这场战争的记载，但可以看出，在回民来到升平镇的初期，回藏之间的关系并没有那么和谐。

<sup>3</sup> 王明珂，《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局，2008，第201页。

<sup>4</sup> 在这个传说中提到的矿山，今天早已被外来的老板们开发完毕，而这一次，再没有出现什么奇异的、阻止开矿的故事。



据笔者的调查,在清末民国的回藏通婚中,这三种情况都有所存在。例如,一位访谈人告诉笔者,他的爷爷是藏民,奶奶是回民。奶奶比爷爷小八岁,爷爷是很有本事,自尊心又很强的人,当时他家没什么钱,就带着奶奶跑到西藏去了。爷爷是银匠,在那边帮人做银器,呆了几年回来,买了地基盖房子,结婚生子。这是典型的自立门户的案例。另有一位访谈人说,她的奶奶是回族,家里当时是升平镇上的一个大户,爷爷是藏族,上门入赘到了奶奶家,风俗习惯也就跟着奶奶。她的爸爸出生之后,跟着奶奶姓了马姓,也遵从回族的风俗习惯。这是男方上门到女方家的案例。

通婚,是族群之间相互交融的重要表现。到民国末年,回藏通婚已经成为了当地普遍的现象,回民也逐渐融入了当地的社会生活。正如黄举安写道:“德钦的回民……非西北方面的回民,或维吾尔族可比……因历史的演变和个人环境的变迁,汉与回藏之间早在血缘上发生了合流作用,这批混血儿在市区触目皆是。回教中以海、马、杨、张、刘姓为多,目前从事军政商学者颇不乏人<sup>1</sup>。”通婚使得回藏同处于一个屋檐之下,风俗习惯相互影响,生活方式相互渗透,这成为了族群之间和睦相处的前提与基础。

### 三. “藏回”的当代特点

#### 1. “内回外藏”的生活形态

时至今日,回藏通婚已经成为了升平镇的常态。在这种通婚形态中,如果回民女性/男性嫁入了一户藏民家庭,那么,他们通常会放弃自己的伊斯兰信仰;在自立门户,或是藏民女性/男性嫁入回民家庭的情况下,便会形成典型的“藏回”家庭。这种家庭最主要的特征有三点:第一,在家庭内部不能再吃猪肉;第二,在灶台上方,通常会用红纸贴有“主圣护佑”四个大字;第三,家人去世之后,要请阿訇念经,并葬在升平镇统一的回民坟地之中。

事实上,“藏回”一词,并非是从一开始便有的称呼。在升平镇居民内部的日常交往中,会把有回民血统的人或家庭称为“古格(geo gei)”,即“戴白帽子的人”。在当地的藏语方言中,也没有与“藏回”对应的词汇,显然,这是一个外来的汉语词汇。在民国年间的文献中,笔者没有找到关于“藏回”的记载,也就是说,到这个时候,外来的汉人已经意识到了这里的回民与其它回民不同,但还并没有用“藏回”一词称呼他们。

根据笔者的推断,这个称呼应该是在 20 世纪晚期才开始出现的。在这个时期,随着越来越多外来人口进入,以及越来越多升平镇人走向世界,这些回藏通婚的“混血儿”开始寻求一个更准确的称呼来形容自己。在地方文史资料与笔者的访谈中,均没有找到这个称呼的确切源头,但在 1994 年出版的《迪庆藏族自治州宗教志》中有这样的记载:“州内穆斯林已经适应了当地的生活方式,在外表上很难分辨,因此,有人称他们为‘藏回’<sup>2</sup>。”也就是说,至少到 20 世纪 90 年代,“藏回”一词便成为了对这群人的称呼。时至今日,他们自己也接受了这个称谓。正如一位访谈人提到,他们是“生活在藏地的回民”,跟汉族地区的回民不一样,跟其它民族地区的回民也不一样,因此,他觉得这个称呼很有道理。

目前,升平镇的“藏回”家庭有 36 户,占整个阿墩子社区 161 户的五分之一强。根据白志

<sup>1</sup> “云南德钦设治局社会调查报告”,黄举安,载于《德钦县志》,云南省德钦县志编纂委员会编,昆明:云南民族出版社,1997,第 369 页。

<sup>2</sup> 在笔者查阅到的地方文献中,唯一一条关于“藏回”的记载出自于《迪庆藏族自治州宗教志》。在这本 1994 年编纂的地方志中,写道:换句话说,在 1994 年,这个称呼已被当地人接受。见《迪庆藏族自治州宗教志》,北京:中国藏学出版社,1994,第 206-207 页。



红对迪庆香格里拉县“藏回”群体的调查，当地人对“藏回”的理解是“一样一半”，即婚姻上一样一半、社会文化上一样一半、主观认同上一样一半<sup>1</sup>。在笔者看来，这样的概括并不完全准确。事实上，我们很难界定到底藏与回的元素在这些人的生活中各自占据多大比重，更准确的描述或是“内回外藏”，即在家户内部、以及涉及到维持家族传统的仪式的时候维持回民身份，在参与公共生活、与外界打交道的时候，则更像是一名普通藏族。当走进他们家庭内部的时候，会发现他们恪守着不吃猪肉的传统；在伊斯兰三大节日的时候，他们会来到清真寺一起庆祝；在亲人去世之后，他们会按照伊斯兰的传统入葬。除此之外，他们会和当地藏族一样穿藏装、过藏族节日、参与当地的红白喜事等社会活动，甚至还有部分人会跟着藏族朋友去寺庙、去转山。

更进一步，在笔者访谈到的“藏回”中，大部分人身份证上的民族身份写的是藏族。对此，一位访谈人是这样解释的：

生活在这个地方，总的来说是一个藏族，但是我们跟纯藏族的家庭、藏汉混合的家庭又都不同。（我们）是藏族里面不同的一支，但总体上还是藏族。

另一位访谈人则说道：

我叫马××，是个纯粹的汉名，大家也不可能把我往藏族方面拉。由于我的长相，人家就会过来问，你是不是回族，那我就说，我家里是回族，在外面说是藏族。

“家里是回族，在外面说是藏族”，这句话描述了当地“藏回”的典型生活形态。当被问到为什么会把身份证上的民族身份写成藏族的时候，他们的解释大致有两点：第一，从文化上，他们已经深深的受到了当地藏族文化的浸染；第二，生活在迪庆藏族自治州，藏族的身份对于他们来说“更方便”。换句话说，这既是面对现实情境的最佳策略选择，又是对于他们实际生活状态的承认。这种“内回外藏”的秩序，是当地人在民族文化交融的社会情境中形成的地方性智慧，也是维持多民族和睦相处的社会生活的关键所在。

## 2. 地方化的伊斯兰信仰

对于信仰伊斯兰教的回民而言，清真寺，是不可缺少的聚礼场所。据史料记载，早在清雍正年间，定居升平镇的回民便在古城入口处有一处活动点，后被山洪冲毁。此后，清雍正末年至乾隆初年间，回民始建清真寺，后又经过多次维修扩建。民国末年，清真寺多次被占用，至“文革”期间，遭到彻底毁坏。<sup>2</sup>1987年，德钦县政府拨出专款重建清真寺，恢复宗教活动。2014年，在政府经费及回族捐款的支持下，清真寺再次扩建，至2016年开斋节前竣工。

与其它清真寺一样，升平镇的清真寺每天会举行五次礼拜，每逢周五“主麻日”下午，礼拜时间会略为延长。然而，需要说明的是，参加礼拜的大多是外地来升平镇做生意的回族，本地的藏回除了三位“阿訇”以外无人参加。事实上，这三位“阿訇”并没有国家颁发的阿訇证，有一位曾经上过培训班，其余两位仅是在本地的清真寺里学习过，准确来说，应被称为“海里发”。然而，当地人一律将他们称为“阿訇”，在清真寺的橱窗里，也贴有他们的简介<sup>3</sup>。而从外地来的回族，则基本来自巍山一带，主要在升平镇从事山货、药材生意。他们住在清真寺内，平时除必要的生意往来以外，并不与当地居民有更多接触。当地唯一一位有正式证书的穿衣阿訇，最早也是从巍山来这里做生意的，后来，当地回族发现他是位有正式证书的阿訇，便把他请来清真寺，免费提

<sup>1</sup> 白志红，“藏彝走廊中‘藏回’的民族认同及其主体性——以云南省迪庆藏族自治州香格里拉县‘藏回’为例”，《民族研究》2008年第4期。

<sup>2</sup> 《德钦县志》，云南省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997，p327。

<sup>3</sup> 有趣的是，三位“阿訇”中最年轻的一位，觉得橱窗里的简介中把自己称为“阿訇”是不恰当的，于是就去弄了张白纸，自己把“阿訇”两个字贴了起来。



供给他一间房居住，又给了他一间房，让他开了家卖小吃的店铺，以贴补家用。平时，在清真寺没有活动的时候，这位阿訇会与其它外来回族一样倒卖山货。

这些外来的回族，与三位本地“阿訇”，组成了当地伊斯兰信仰的“核心圈”。只要有时间，他们都会参与平时清真寺的礼拜；在每年伊斯兰三大节日的时候，只有他们会进入到清真寺楼上的礼拜殿，其它本地的藏回则在楼下等候。此外，大部分本地藏回属于信仰的“中间圈”，他们在家户内部恪守不吃猪肉的传统，平时不去礼拜，在三大节日的时候会去清真寺，但不会进入核心仪式空间。再此外，还有少部分藏回已经不守不吃猪肉的戒律，只是祖上还有回民血统。他们中间的有些人已经离开了升平镇，甚至已经非常信仰藏传佛教，但如果升平镇的藏回有什么集体活动，他们还是会积极的出钱出力。一位藏回老人打趣的说，第三类人就好像加入了美国籍的中国人，“洋装虽然穿在身，我心依然是中国心。”

在一年一度的斋月中，可以明显看出当地的信仰特征及群体区分。按照《古兰经》的规定，斋月是一年中最吉祥的月份，在这一个月里，全体穆斯林，除病人、老年人、孕妇、旅行在外的人以外，都应持守从黎明到日落的斋戒。然而，在升平镇，守斋月的却只有所有外来的回族及几位当地“阿訇”。其它不守斋的藏回，则会用另一种方式表达他们的“参与感”，即请阿訇们吃饭。斋月期间，每天日落之后，当地的藏回家庭都会争着请阿訇吃饭，为了有秩序，还会事先制作一张“请斋表”，由各家各户自己填写日期，一户只能请一天，不能更多。更加值得一提的是，那些已经离开升平镇，但是祖上有回民血统的人，这个时候也会争相寄钱回来，请当地人帮忙安排，帮忙请。请斋就在巍山阿訇所开的饭馆里举行，按照 2017 年的标准，一次三桌或两桌，一桌 280 块钱，总共需要花费 560-840 元不等<sup>1</sup>。由于想要请斋的人太多，没有办法满足所有人的需求，那些排不上的，便会积极的做很多点心送给阿訇们吃，如酥油茶、牛奶、荷包蛋、饼、水果等，供他们开小斋。

这种独特的过斋月的方式，曾让笔者感到大为诧异。一位访谈人告诉笔者，之所以要请阿訇吃饭，是因为“我们没有守，他们帮我们守了，所以就给他们送点好吃的。”换句话说，当地的藏回很清楚的知道，他们并没有履行穆斯林应尽的义务，但这并没有导致他们有多大的愧疚，而是以另外一种方式表达了对自身回民血统的认同。事实上，那位外来的巍山阿訇也曾表达过对当地藏回信仰的不满，认为他们不够虔诚，但随着时间的推移，他只能无奈的接受了这样的现实。

在对内地穆斯林进行研究的时候，有不少学者都注意到了穆斯林围寺而居、形成相对独立的小团体的现象。马雪峰曾经指出，中国内地的穆斯林，分布多呈“大杂居，小聚居”的状态，无论在村庄、集镇还是城市中，穆斯林皆围寺而居，而清真寺，则成为社区认同的中心。<sup>2</sup>这种围寺而居、拥有一定人口、伊斯兰文化在聚居区内成为各个穆斯林共同遵守的行为规范与意识的地区，习惯被称为“哲玛提（jamaat）”，也划分了穆斯林与非穆斯林的边界。<sup>3</sup>在升平镇，情况则有所不同。虽然这里也有清真寺，回民们也围绕着清真寺居住，但从始至终，这里都没有形成一个以穆斯林身份为标记、以伊斯兰信仰为核心的回族社区。对于这里的藏回而言，最主要的是与血缘相连的家族传统，这种家族传统使他们在家庭内部恪守不吃猪肉的戒律，也去参加族群的集体活动。然而，对于他们而言，伊斯兰三大节日更多的是追根溯源的纪念，而不是宗

<sup>1</sup> 根据阿訇媳妇的介绍，斋月前半段，一般都要摆三桌，后半段，有些巍山人会离开回老家过开斋节，人数就会变少，可以减为两桌。

<sup>2</sup> 马雪峰，《从教门到民族——西南边地一个少数社群的民族史》，北京：社会科学文献出版社，2013，第 63 页。

<sup>3</sup> 马强，《流动的精神社区——人类学视野下的广州穆斯林哲玛提研究》，北京：中国社会科学出版社，2006，第 8 页；参见高源，《清真寺的社会功能——兰州清真寺中的族群认同》，北京：中央民族大学出版社，第 97 页。



教性的仪式。他们自觉的将自己排除在宗教意涵很强的仪式活动之外，淡化宗教的边界，这使得他们的社区始终是开放的、柔性的，并在此基础上构建起了多民族交融的社会生活。

### 3. 多民族、多宗教交融的社会生活

行文至此，笔者主要集中在对升平镇“藏回”的描述之上。然而，这里并不仅有藏与回两个族群，在历史上，这里始终是一个多民族、多宗教汇融的地方。

正如前文所言，清朝中晚期，是升平镇“族群大融合”的时期。在这一时期，来到这里的除回民以外，还有不少随驻军而来的汉人，以及来自丽江、鹤庆等地的白族、纳西族商人。这些人的到来，给升平镇带来了多元的文化与活力。传统上，升平镇的藏民主要以土地为本，以农业为生，而这些外来的人中，仅有小部分人从事农业生产，大部分人都靠贸易维持生计。从生态上，藏民与他们之间形成了互补的关系，这也成为了族群融合得以发生的现实条件。在长期的共同生活中，当地的各个族群早已形成了默契的社会规则，无论在家庭还是公共空间，都可以看到多个族群的文化元素。

例如，按照当地的习俗，只要是家里有回民，都会在灶台上方贴有红底黑字的“主圣护佑”。然而，在仅仅距离“主圣护佑”几步远的地方，就可能摆着与藏民家庭别无两样的神龛，上面供奉着菩萨像、护法神像以及当地的山神像等。每天早晨，家庭里的藏族成员还会恭敬的在神像面前供上清水，磕头崇拜。在神龛旁边，也可能供有祖先牌位，前面点酥油灯，供奉香炉。笔者在一位“藏回”家中，还看到祖先牌位后面贴有一张红纸，上面写着“天地国亲师”几个大字。各式各样的文化元素，就这样和谐的共处于一片空间之中。

通常情况下，同一个家庭中的兄弟姐妹都会属于同一个民族，信仰同一种宗教。然而，笔者在访谈中，也接触到了一个特殊的个案。这也是一个藏回家庭，祖上有着回藏两种血统，传到这一代，有40余岁的兄弟二人。有趣的是，哥哥虔诚的信仰藏传佛教，而弟弟则是当地的三位“阿訇”之一。今天，弟弟在家里做当家人，维持着家里的回民传统，身份证上写的是回族；而哥哥则离家在外工作，身份证上写的是藏族，仅在回到家里的时候遵循不吃猪肉的习俗。当笔者分别问到两人是否会因为信仰不同而争吵的时候，两人都表示不会，说要相互尊重。

如果说，在家庭内部，不同民族、不同宗教的元素可以和谐共处，那么，在家庭之外，民族与民族、宗教与宗教之间也没有形成明确的社会边界。一方面，当地的藏回都会积极参加其他族群的活动；另一方面，其他族群也没有把这些回民视为“异类”，而是首先将他们视为升平镇的一份子，是同一个社区中的居民。例如，按照升平镇的惯例，在某家人有红白喜事的时候，所有的当地居民都会去参与，藏回也自然会在其中。为了给他们提供方便，主人家通常会单独安排几桌清真席。在伊斯兰三大节日的时候，回民的藏族配偶或是其他关系比较近的亲戚，也同样乐意前去清真寺帮忙。再如，当地祖上是汉族的人，至今为止仍旧保留了过“七月半”的习俗，每逢这个时候，他的亲戚朋友无论民族为何，都会给他送去三根香和一盏酥油灯。在升平镇，每年最热闹的几个节日包括春节、端午节与火把节，在这些节日中，所有的镇民都会参与其中，共享盛事。

在访谈中，当地的一位“阿訇”告诉笔者，他理解的伊斯兰教，是一种“生活中的宗教”，一边要做宗教活动，一边要在社会中生活，两者并没有冲突。另一位“藏回”也告诉笔者，在升平镇过日子，只要舒心就好，不要盯着差异看，要找融合点。尊重差异，相互融合，这便使得升平镇的居民构建起了多民族和睦共处的社会生活。

2016年新竣工的清真寺，可被视为升平镇社会形态的浓缩。这座建筑整体容纳了回、汉、藏、纳西、白等多民族风格，又具有伊斯兰的特色。在清真寺的侧面，由于拆除了以前的老房子，



空出了一块空地，当地人几番讨论之后，竟然在那里塑了一座白塔。镇里信仰藏传佛教的老人，只要有空闲的时候，便会来转这座白塔，傍晚时分，来的人尤其多。于是，我们再一次看到了一副奇特的图景——在清真寺里面，外来的回民与几位本地“阿訇”虔诚的做着礼拜；而在清真寺外部，仅隔十几米远的地方，本地的藏族，以及“藏回”家庭中的一些成员，就在那里转着白塔。重建的清真寺门口，张贴了一段“德钦清真寺”简介，简介的最后一句话便是：“清真佛塔共一街，雪域吉祥世安宁。”这句话，既是现实的写照，亦是对未来的美好祝愿。

#### 四. 分析与讨论

在《被观察的伊斯兰》(Observed Islam)一书中，格尔兹(Clifford Geertz)曾经精辟的指出，普世性的宗教在与不同文化传统结合的时候，可能会呈现完全不同的样态。在摩洛哥，伊斯兰教走的是基要主义的路线，以坚定的决心去建立一种纯洁的教义；而在印度尼西亚，伊斯兰教则更多的与原有文明中的要素发生综合，形成了一种混合的不统一状态<sup>1</sup>。格尔兹指出，宗教应当被视为文化的一部分，在不同的文化中，宗教会与其世界观、精神气质(ethos)相互呼应，从而形成不同的地方性特质。在《文化的解释》中，格尔兹做出了进一步阐述：

在最近的人类学讨论中，特定文化的道德(和审美)方面，评价性元素被称为“精神气质”。而认知的、存在的方面被称为“世界观”(world view)。一个人群的精神气质是生活的格调、特征和品质，它的道德、审美风格和情绪；它是一种潜在态度，朝向自身和生活反映的世界。世界观则是他们对实在物的描画，对自然、自身和社会的概念。它包容了其最全面的秩序的观念。精神气质成为思想上合理的，是因为它看上去代表了一种生活方式，这种生活方式为世界观所描述的事物的真实状态所暗示。<sup>2</sup>

在格尔兹看来，任何一个特定社会中的宗教都不是孤立的，而是与这个地方的精神气质与世界观密切相关。在任何一个特定的地方，宗教呈现自身的方式，必定与地方传统有着密切的关系。换言之，宗教并不是本质化的，而是会在历史进程中，逐渐融入不同的地方社会，并在此过程中改变自身。本文呈现的“藏回”，正是这样的一个个案。

如果我们用长时段的眼光考察升平镇的历史，便会看到，这里曾经经历了各种各样人群迁徙与流动的进程。<sup>3</sup>在历史上，这里始终具有一种开放性，这种开放性，与它的地理位置有关，也有相应的社会制度作为保障。在这里，土地、税收、财产等权利义务，都与家户绑定在一起。<sup>4</sup>从外面嫁进来的人，无论族群归属、宗教信仰为何，只要进入了这个家户，就需要遵从家户的传统。在前文的叙述中我们可以看到，藏与回的通婚规则，以及回民传统的保留，也正是依照这种家户制度的原则进行的。在分散的家户之上，升平镇还有着全镇人民共同享有的象征与仪式体系，这套仪式体系，既包括个人性的婚丧嫁娶等事件，也包括集体性的年度节庆，只要是升平镇的居民，都会参与到这套仪式体系之中。这是多元族群在历史的互动中共创共享的社会秩序，也构成了升

<sup>1</sup> Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968.

<sup>2</sup> 克利福德·格尔兹，《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海：上海人民出版社，1999。原译文中，将“a people”译为“一个民族”，为了避免与中文中常见的“民族”含义相混淆，笔者将其改为“一个人群”，特此说明。

<sup>3</sup> 关于升平镇更为详尽的历史，可参见刘琪，《命以载史——20世纪前期德钦政治的历史民族志》，北京：世界图书出版公司，2012。

<sup>4</sup> 1945年，林耀华先生在嘉戎藏族的调查中，也观察到了类似的家户制度。见林耀华，“川康嘉戎的家族与婚姻”，载于《从书斋到田野》，北京：中央民族大学出版社，2000，485-506页。





平镇开放与包容的“精神气质”。这种精神气质使它接纳并吸收了不同的族群、不同的宗教，将这些族群、宗教中的排他性元素不断淡化，最终构建起多民族、多宗教交融的社会生活。

如果说，从内地来的回民在刚来到升平镇的时候，曾经是一个相对异质的群体，那么，矿洞倒塌之后，他们便开始了融入当地社会的进程。这种融入，以通婚形成的家户作为起点，以共同的社会生活作为保障，以共享的仪式体系作为支撑。当他们接触到其它地方的回族的时候，他们发现自己与这些外来回族不一样，发现他们的伊斯兰信仰似乎没有这些人那么虔诚，因此，他们便开始用“藏回”的称呼命名自身。今天，来自巍山的阿訇也会教导他们，不能像藏民一样去转山、转白塔，这是比吃猪肉更加严重的过错。然而，长期形成的地方传统，已经使他们很难再按照阿訇的教导行事，反之，更多的只能是阿訇来适应升平镇的地方秩序。

于是，升平镇的“藏回”们形成了一种奇特的两面性：一方面，他们热情赞美少数的、能够按照伊斯兰教法行事的同胞们，称他们为“阿訇”，给他们相当的尊重；另一方面，大部分“藏回”仍旧按照传统的方式过着自己的生活，在家户内部守住回民的根，参与回民的集体活动，但却并不会由于宗教或族群的原因构建起严格的社会边界。事实上，所谓“藏回”，更重要的是指回与藏之间相互依存、共生共荣的关系。也有当地人打趣的说：“我们藏族人不会做生意，没这头脑，他们回族人会做。”这种经济上相互依赖的关系，构成了日常生活中相互联结的基础。无论是回民还是藏民，他们都深深的知道，藏回共处、藏回共荣已是他们扎根于其中的社会事实，在每一天的生活中，他们都在遵循并强化着这样的事实。

在人类学长期以来的理论脉络中，总有着这样的倾向，即将文化视为单一的内在统一体。近年来，全球化进程带来了大量的人群迁徙与文化交流，使得人们越来越多的开始讨论，如何在两套或更多的文化体系之上构建社会秩序。根据罗宾斯（Joel Robbins）的分析，成功的综合往往源自于两种情况，一是一种文化及其价值清晰的处于支配地位；二是个体自由处于最高的地位，每个个体都会被鼓励用他或她自身的创造性将各种文化编织在一起。<sup>1</sup>然而，从上文的叙述中我们可以看到，升平镇“藏回”的案例，与这两种情况都并不完全符合。一方面，虽然在当地，藏文化可被视为一种“底色”，但它并不拒绝外来元素的融入与改变，从而形成了一种多元的文化体系；另一方面，虽然个体在文化交汇的过程中也发挥了很强的能动性，但这种编织更多的是一种集体性的编织，是奠基于地方传统与制度基础之上的，而不是个体的自由创造。

事实上，多民族交融，始终是升平镇的历史与现实。“交”，意味着交汇、相遇，“融”，意味着融会贯通。正如费孝通先生在“中华民族的多元一体格局”中指出的那样，在长期的历史进程中，许多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，形成了一个你来我去、我来你去，我中有你，你中有我，而又各具个性的多元统一体。<sup>2</sup>交融，并不意味着放弃自我的特性，而是将差异限制在一定范围之内，并在此基础上构建与他者和平共处的秩序。虽然在某些时刻，我们可以看到人群之间的分离，但与此相伴随的，必定有另一个层面上的融合。从长远的、宏观的视角来看，“合”必定是高于“分”的，因为只有这样，才能构筑起美好的社会生活。

<sup>1</sup> Robbins, Joel, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004

<sup>2</sup> 费孝通等著，《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，北京：1989，第1页。



## 【论 文】

# 近代南疆维吾尔族小学教育研究<sup>1</sup>

成珊珊<sup>2</sup>

**摘要：**近代新疆社会的政治变革对南疆维吾尔族社会生活产生了深刻影响，教育事业尤其如此。作者分阶段对南疆小学教育的发展进行了概述，认为这一时期，南疆的小学教育在动荡中曲折前行，具有鲜明的民族性和地方性，对南疆维吾尔族社会发展产生了重要影响。

**关键词：**近代；南疆；维吾尔族小学教育

从 1884 年建省到 20 世纪 50 年代民主改革之前，新疆特别是南疆社会经历了历史性的激变。在清末社会变革以及“新政”的影响下，南疆地区出现了新式学堂。民国时期，新疆相继经历了杨增新、金树仁、盛世才、国民党统治等历史阶段，南疆地区的维吾尔族教育亦随之在动荡中前行。总体而言，这一时期南疆地区维吾尔族的近代教育是在曲折中发展前进的，具有鲜明的地方性和民族性特点，同时也在一定程度上推动了近代维吾尔族社会的变革。

近些年来，国内外有关近代新疆教育研究的成果颇丰，国内的研究成果，如马文华《新疆教育史稿》、<sup>3</sup>陈声远等《维吾尔族教育史》、<sup>4</sup>袁澍《近代新疆教育事业的三次盛衰》、<sup>5</sup>左红卫和郭红霞《新疆维文会兴办民族教育及其作用》<sup>6</sup>、周泓的《民国时期新疆民族宗教教育与国民教育的并行》、<sup>7</sup>朱玉麒《清代新疆官办民族教育的政府反思》、<sup>8</sup>郭宁和王珍《试论新疆近代少数民族教育的发展》、<sup>9</sup>谢贵平《晚清和民国时期新疆少数民族的学校教育概述》、<sup>10</sup>张付新和张云《对民国时期新疆教育的历史考察——基于教育人类学的视角》、<sup>11</sup>祁美琴《民国时期的新疆学校教育概述》<sup>12</sup>等；国外的研究成果则有 *Xinjiang and the Modern Chinese State*、<sup>13</sup> *Community Matters in Xinjiang, 1880-1949: Towards a Historical Anthropology of the Uyghur*<sup>14</sup> 等。这些研究主要涉及近代新疆教育事业的发展历程、教育政策等方面，但对南疆维吾尔族小学教育的探讨比较薄弱。本文拟在前人研究基础之上，利用新近刊布的《民国时期新疆档案汇编》，并结合其他相关史料，对新疆近代教育体制下南疆维吾尔族小学教育的兴办与发展状况进行研究，并借以管窥其对近代维吾尔族社会变革的影响。<sup>15</sup>限于篇幅，有关这一时期南疆地区的民间教育状况在此暂不讨论。

## 一、近代南疆维吾尔族小学教育的滥觞

<sup>1</sup> 本文刊载于《中国边疆史地研究》2018 年第 2 期，第 154-167 页。

<sup>2</sup> 作者为陕西师范大学民族教育学院讲师。

<sup>3</sup> 新疆教育出版社，2006 年版。

<sup>4</sup> 韩达主编：《中国少数民族教育史》（第一卷），广东教育出版社、云南教育出版社、广西教育出版社 1998 年版。

<sup>5</sup> 《西域研究》，2001 年第 3 期。

<sup>6</sup> 《新疆大学学报》（哲学·人文社会科学版），2005 年第 3 期。

<sup>7</sup> 《西北民族研究》，2001 年第 2 期。

<sup>8</sup> 《西域研究》，2013 年，第 1 期。

<sup>9</sup> 《石河子大学学报》（哲学社会科学版），2006 年第 1 期。

<sup>10</sup> 《塔里木大学学报》，2005 年第 4 期。

<sup>11</sup> 《理论与现代化》，2015 年第 3 期。

<sup>12</sup> 《民族教育研究》，2002 年第 3 期。

<sup>13</sup> Justin M. Jacobs, University of Washington Press, 2016.

<sup>14</sup> Ildiko Beller-Hann, Brill, 2008.

<sup>15</sup> 本文所指称的“近代”乃 1884 年至 1949 年这一历史时段。盛世才统治时期曾成立国民教育研究会，从研究会的宗旨和会员构成来看，其国民教育主要指的也是小学教育。

