

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

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

第 150 期

2013 年 12 月 31 日

目 录

【论 文】

- 只有一个中华民族——民国时期改废少数民族称谓的历史考察 姜贵品
论移民社会的宗教徒身份——以美国华裔佛教徒为例 李四龙

【研究报告】

- 青海三江源生态移民现状调查报告 靳 薇

【报刊、网络文章】

- 新疆：保守思潮的危险信号 张 弛
北京导游眼中的藏族团

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

只有一个中华民族¹

——民国时期改废少数民族称谓的历史考察

娄贵品²

近代以来，出于建设真正意义上的中华民族国家及救亡图存的需要，培养和强化全体国民同属一个中华民族的意识显得极为重要。在这一背景下，改废聚居区与杂居区边疆同胞族称的建议得到国民政府的采纳。

改废民族称谓的倡议一再提出

鸦片战争以后，列强对中国的侵略日甚一日，中国亡国灭种的危机日益深重。无数仁人志士前赴后继，不断寻求救国图强之道。甲午战争后，特别是20世纪初，资产阶级知识分子的视线被危如累卵的民族危机紧紧牵系，不约而同地选择了民族主义。而提倡民族主义的目的是建立民族国家。也即梁启超所言，“吾中国所最急者……民族建国问题而已。”

革命派认为，要从被西方列强侵略的危机中拯救中国，必先建设一个强大的中国，而要建设一个强大的中国，必先推翻腐朽的清王朝。因此革命排满成为革命派民族主义的核心内容。立宪派的杨度则主张“满、汉平等，蒙、回同化”，以期未来“仅国中久已无满、汉对待之名，亦已无蒙、回、藏之名词，但见数千年混合万种之中华民族”。辛亥革命后，中华民族国家已具雏形。为了建成真正意义上的民族国家，反对对国人进行民族区分，要求废弃各族称谓，泯除各族界限，使之融合为一个中华民族，成为当时中国先进知识分子的共识。1912年，五族国民合进会主张“举满、蒙、回、藏、汉五族国民合一炉，以冶之成为一大民族”，希望“并此汉、满、蒙、回、藏之名词”均“消弭而浑化之”。1913年，史学家、语言学家吴贯因也主张“今后全国之人民，不应有五族之称，而当通称为中国民族。”1917年，李大钊表示，“五族之文化已渐趋一致，而又隶于一自由平等共和国体之下，则前之满云、汉云、蒙云、回云、藏云，乃至苗云、瑶云，举为历史上残留之名辞，今已早无是界，凡籍隶于中华民国之人，皆为新中华民族”。1921年，孙中山更是指出“五族共和”表明国人“犹有一界限在”，应“举汉、满等名称尽废之，努力于文化及精神之调洽，建设一大中华民族”。

上世纪二三十年代，受过现代教育训练的少数民族精英成长起来，他们对与民族平等精神不符的侮辱性族称相当不满，并率先建议政府予以改定。

1929年，蒙藏委员会委员格桑泽仁提出，“番蛮等称谓，含有粗野横蛮之意。故呼之者易启藐视之心，而听之者又何尝不感愧恶之想。……因是提议呈请政府通令全国禁止，重新规定称谓”。1931年，毕业于蒙藏学校的曲木藏尧被派到川康边境工作。他在考察后指出：猓猓（今彝族）“是汉人对六苏译音的名称，并带有轻视的意味。大意不外说他与动物相似，还不脱犬羊的形状，未具人的资格”。

¹ 本文刊载于《中国民族报》2013年11月15日第7版。

² 作者为云南大学历史系研究生。

格桑泽仁、曲木藏尧都是 20 世纪初出生，接受过新式教育的少数民族上层精英，对近代民族主义有一定了解。格桑泽仁说过，“本人从来对于边事所持之立场与宗旨，都是一本三民主义的精神，……明白地说：我是反对边疆民族独立，同时反对大汉族主义”。而曲木藏尧的工作，“最大之目的，在于泯除民族界限，打破双方隔膜仇视之心理，以促成民族的大团结，作西南国防之屏障”。在他们看来，侮辱性族称起源于汉族对非汉族的歧视心理，这种心理通过汉文表述出来，又长期得到延续。这与民族平等的精神南辕北辙，理应修正。

与少数民族精英一样，接受新式教育的汉族精英对侮辱性族称也极为反感。因《新亚西亚》创刊号有短文《猓猓之早婚》，1930 年 10 月 27 日，云南人张服真致函总编辑张振之，认为刊中出现犬旁族名不妥，“应将‘豸’删去”。1932 年，中山大学人类学系教授杨成志呼吁，“以后我们在消极方面当提及‘猓猓’、或‘猓人’或‘獠人’时，应把‘豸’字旁去掉，尊重他们自己的族称。在积极方面应把‘观人如狗’的传统观念根本铲除，换以‘夷夏一体’的对待，必如是，才免再蹈‘尊夏攘夷’的覆辙！”

1938 年 12 月 4 日，冯玉祥视察贵州后致函蒋介石，申述犬旁族名含有歧视之意：“自来由于大汉族主义之错误政策与观念，苗夷同胞，备受汉人歧视，……西南民族名称，如‘獠’、‘猓’、‘狛家’、‘猓猓’、‘犯猓’等，均从‘犬’旁。”约在 1938 年底 1939 年初，中国大众文化社也向国民党中央执行委员会社会部递交呈文，“为我国边疆民族之名称常因‘猓族’、‘獠族’、‘猓猓’等犬旁名词，引起国人之歧视；请予纠正，以免误会”。

全面改废国内民族称谓建议的实施

日本的“民族分裂”话语及“满洲国”的建立，深深地刺激了中国学者与国民政府。尤其是日本全面侵华时期，面对亡国灭种的危机，中国主流社会关于“中国只有一个民族，即中华民族，‘民族’一词之运用，限于此”的主张更加激进，强调在中华民族内不能再有民族区分的声音更加强列。1935 年，历史学家郑鹤声提出，各族称“自当一律禁用，而以现在之地名名之，如满洲人则称以辽宁人、吉林人、黑龙江人。藏人则称以前藏人、后藏人。回人则称以新疆人、青海人等是也。”大家都是整个中华民族的成员。1938 年，熊十力说：“今不当复分汉满蒙回藏五族之名，只统称华族可也。”1939 年 2 月，顾颉刚提出“中华民族是一个”的著名论断，主张“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不该再析出什么民族”。

1939 年 3 月 1 日至 9 日，在国民政府教育部召开的第三次全国教育会议上，因“深感边疆教育关系之重大”，特提出“关于危害民族团结之名词应禁止滥用案”，认为“在此次各案中间，常发现大中华民族团结之不妥语句，与目前社会上流行之错误观念，若出一辙。”所谓“危害民族团结之名词”，是指含有侮辱性的蛮、番、夷、猓、猓、獠等称谓，而“错误观念”，则是指国人以为国内尚有若干不同民族。至于改定方案，“若专为历史及科学研究便利起见，……将含有侮辱之名词，一律予以改订。而普通文告及著作品、宣传品等，对于边疆同胞之称谓，似应以地域为区分，如内地人所称某某省人等，如此则原籍蒙古地方者，可称为蒙古人，原籍西藏地方者，可称为西藏人，其他杂居于各省边僻地方，文化差异之同胞，似亦不妨照内地分为城市人乡村人之习惯，称为某某省边地或边县人民，以尽量减少分化民族之称谓。”教育会议“对于边疆教育问题，认为应以恢复中华民族之信念，泯除界限为目的，凡足以妨害民族团结者，均设法避免，以期矫正过去错误观念”。

6月，教育家邱椿认为，“在逻辑上说，整体和部分不能同时用一个名词。……如全德国人自称为‘德意志民族’，所以其中若干部分人民，虽然在历史上语言上风俗上都有显著的差异，但并不称为某某民族。中华民族是代表中国全体人民的名称，其中若干部分人民即不得统率亦称为民族。满洲、蒙古、西藏只是籍贯，所以住在那些地方的人民只应称‘人’，不应称为民族。民族这名词的应用既专限于中华民族，那末，所谓民族自决是中华民族自决。从历史上说，中华民族在最初即为一混合民族，不应在其中再区分为若干民族”。9月，杨成志又指出：“同生长于本国领土内之人民，均是中华民国国民，在理论上，实不必有民族之区分，……况值此大中华民族正处危急存亡当中，更不宜有汉、满、蒙、回、藏、苗、夷界限之划分，……否则国之不存，族将安附？”值得注意的是，教育部所提方案仅限于对聚居区与杂居区边疆同胞族称的处理，未涉及作为主体民族称谓的“汉”及无固定居处的“回”族。

经格桑泽仁提议后，国民政府已通令“对于西藏民族，不得再沿用番蛮等称谓，以符中华民族一律平等之旨。”在教育部提交呈文后，1939年8月，国民政府将呈文通令全国，命各地遵办。1940年1月18日，有关部门又与中央研究院等商讨修正西南少数民族虫兽偏旁命名与修正原则。而关于少数民族的一般称谓，则要求全部以其生长所在地人来称呼。

“上述革除少数民族的称谓，和修正少数民族虫兽偏旁两点，前者是对于有固定生长地域的边疆同胞称谓而言，后者是应于西南等地偏僻处所文化差异的同胞称谓及学术研究所用名词而言。”至此，国民政府在形式上完成了对少数民族称谓的改废。然而，长期形成的习惯不会因一纸命令而立即得到改变。此后，“各机关公文中，对于边疆同胞之称谓，仍有沿用旧名词情事，殊失政府正称谓之意旨”。国民政府不得不又一次下令：“嗣后各机关行文，应切实注意，凡属禁加诸边疆同胞之名词，不再行滥用，以期泯除界限，加强整个民族之团结”。云南还“由省府命令布告不得歧视欺压边胞，对边民名称不加写‘犛’旁，不得以蛮貊等称之”。

近代国人改废国内民族称谓的主张，始终与中华民族国家建设紧密相关。本来，“中国之民族虽多，然有日趋混合而成一族之势。”但至被卷入西方民族国家主导的近代世界体系之时，中国依然保持着民族众多的特点。这样，中国各族相互融合的主流趋势既为近代民族国家的建设奠定了基础，同时，多民族的特点又为列强以单一民族国家理论肢解中国提供了可能。因此，禁止对国人进行民族区分，废弃各族称谓，淡化并最终消除国人的小民族意识，培养和强化国人的中华民族意识，就成为建设近代中华民族国家的当务之急。不过，这种强行推进民族融合的做法并不符合中国社会实际，因此也不可能真正实现。而教育会议与国民政府对作为主体民族称谓的“汉”之存废只字未提，显然不是疏忽，而是在很多人看来，汉族的地域认同或意识比民族认同或意识要强得多，无须处理，这显然存在明显的优越感了。

【论 文】

论移民社会的宗教徒身份

——以美国华裔佛教徒为例

李四龙¹

内容提要：美国佛教具有移民性和族群性的双重特点，亚裔佛教徒约占全美佛教徒的 70-80%，非亚裔佛教徒，主要包括欧裔、非裔和拉美裔佛教徒。佛教徒的身份，有助于彼此超越族群之间的界限。美国的华裔佛教徒，其佛教身份能淡化华人在美国的族群意识，拉近与美国主流社会的距离，同时强化了与中国文化的传统联系，并能借此形成复杂的社会关系网络。也就是说，在美国这样的移民社会里，宗教徒身份并没有加剧族群或宗教之间的矛盾与冲突。

若能彰显宗教的文化内涵，淡化族群的政治色彩，在人口流动日趋频繁的全球化时代，宗教徒身份有利于构建多元一体的文化体系和社会结构。当然，宗教信仰代表某种价值观或道德伦理，外来宗教徒首先需要尊重当地的社会风俗或主流价值，否则难有立足之地。

关键词：美国佛教、宗教认同、文化认同、族群、移民

现代社会随着交通工具的进步，人口流动日益频繁，不同国家、地域、民族、肤色、语言、文化和宗教的人群往往混居在同一座城市或社区。缘此而起的社会问题，尤其是涉及宗教的敏感事务，正在考验城市管理者或国家执政者的智慧。因此，宗教学界有必要认真探讨移民社会的宗教徒身份认同问题，研究“宗教徒”（特别是外来的宗教徒）这种身份在当前的社会环境里所具有的正面或负面作用。

2009 年笔者在第二届世界佛教论坛上撰文发表《论中国佛教的民族融合功能》²，认为佛教在中国历史上具有民族融合功能，超越了儒家社会的“夷夏论”，促进了中国社会的民族团结，在此基础上不断融会而成的“汉族”，主要是一种“文化认同”，是代表中国主流文化的象征符号，而不是单纯的种族概念或血缘谱系。佛教的这种民族融合功能，在“五胡十六国”、“北魏”、“宋元”三个历史时期表现尤其明显。在当时的中国很多地方，不同民族的外来人口很多，甚至是外来民族占统治地位，所以不妨将那种状态称为历史上的“移民社会”。也就是说，佛教在历史上这样的移民社会里起到了民族融合功能，并使一些当时的外来民族最终自我认同为“汉族”，融入中国文化的主流群体。

¹ 作者为北京大学哲学系、宗教学系教授、博士生导师。

² 该文后发表于《中国宗教》2009 年第 6 期。

最近笔者完成一部新著《美国的佛教：西方社会与亚洲佛教的转型》，讨论到佛教徒在美国这样的移民社会里的身份认同。在中国传统社会，教权完全臣服于国家政权，佛教徒必须服从于占据执政地位的儒家意识形态，这是一种特殊的“政教合一”体制。现在的美国实行“政教分离”，佛教徒的自我认同，并不需要首先认同美国的主流价值。亚洲佛教在美国，为了能有快速的传播，需要去主动适应，乃至迎合欧裔美国人的心理。然而，这种调适或迎合，并不是佛教在美国生存的前提条件；有时，正因为佛教是边缘宗教，才会引起欧裔美国人的关注，或被其他边缘族群（如非裔、拉美裔）视为同道，是联合的对象。因此，亚洲佛教的出现，其本身就在改变美国的文化构成，推动美国族群、宗教和文化的多元化，佛教徒的身份认同遂乃成为复杂的动态问题。

本文以美国华裔佛教徒为例，结合中国历史上佛教的民族融合功能，认为佛教徒身份在当前全球化的移民社会里，更多的是指一种文化认同。若不牵涉国家安全层面的政治认同，移民的宗教身份，有助于化解族群之间的隔阂，能契合多文化、多宗教的现代社会结构。

一、美国佛教徒：族群性与移民性的叠加

三十七年前，1976年，艾玛（Emma Layman）在她的《佛教在美国》序言里提出：“谁是美国佛教徒”？¹从此以后，几乎所有讨论“美国佛教”的论著均会涉及“美国佛教徒”的自我认同、“美国佛教”的特色等基本问题。在讨论这些问题之前，需对美国佛教徒的人数做出大致的说明。

美国到底有多少佛教徒？这个问题好比是洋人问我们“中国到底有多少基督徒”。国外媒体喜欢夸大中国基督徒的人数，而东方人也希望美国佛教徒能多一些。其实，这个数字在西方社会，同样没有准数。

据1990年纽约市立大学研究生院对美国48州（阿拉斯加、夏威夷除外）18岁以上人口的调查，佛教徒约为40.1万人，占被调查人口的0.4%²。纽约市立大学的这项成果，被认为是20世纪美国宗教领域最权威的一次调查。但依2005年版《大英百科全书》，1990年全美佛教徒有188万人，约占总人口的0.7%。显然，这两个统计数据存在严重分歧。佛教徒占总人口的比例，《大英百科全书》比纽约市立大学的统计结果高出近一倍。又据2005年版《大英百科全书》的统计，美国人口3亿，佛教徒272万，约占总人口的0.9%。然而，美国国务院《2004年国际宗教自由报告》声称，当年美国有2%的人口信奉佛教，共有597万余人，接近600万。这个数字，几乎是《大英百科全书》统计结果的3倍，令人难以置信³。

其实，“佛教徒”在很多美国人的心里，常常只是一个笼统的概念，同情或支持佛教的人有时也被算作“佛教徒”，而不是专指皈依“佛法僧”三宝的特定群体，甚至连烧香拜佛的习惯都没有。美国的佛教徒，其主体部分是亚裔佛教徒，约占全美佛教徒的70-80%；非亚裔佛教徒，主要包括欧裔、非裔和拉美裔的佛教徒。

现在的美国佛教道场，特别是禅宗和藏传佛教，大部分由亚裔建立，都在竭力吸收非亚裔美国人。例如，“国际香巴拉”在美国拥有众多的坐禅中心，会员里有大批欧裔美国人；“旧金山禅中心”等多家日本禅宗道场，现在完全交给白人经营；又如，“国际创价学会”虽是源于日本

¹ 艾玛：《佛教在美国》（Emma Layman, *Buddhism in America*. Chicago: Nelson-Hall Publishers, 1976），导论第16页。

² 参见高思敏、拉赫曼《一个上帝名下的国家》（Barry A. Kosmin & Seymour P. Lachman, *One Nation under God: Religion in Contemporary American Society*. New York: Crown Trade Paperbacks, 1993），第15-16页。转引自刘澎《当代美国宗教》，北京：社会科学文献出版社，2001年，第4页。

³ The U.S. State Department's International Religious Freedom Report for 2004。具体数字转引自网站：http://www.search.com/reference/Buddhism_by_country。依据这份统计，美国佛教徒总数排在全世界国家或地区的第15位。

的佛教组织，但在美国，成员主要由非亚裔组成。因此，区分美国佛教徒的身份，最简单的一种方法是按族群分类：亚裔佛教徒和非亚裔佛教徒，后者暂时以白人为主体的。这种两分法突出了美国佛教的族群性（ethnicity），却对移民之间的互动关注不够。美国学者缘此有两分法和三分法的争论。

普莱比什（Charles Prebish）最初把美国佛教分成“亚裔佛教”和“白人佛教”，塞治（Richard Seager）后来修正、强化了这种两分法，另行提出“移民佛教”和“改宗佛教”的分类法。塞治想要厘清第一代亚洲移民和亚裔美国人的差别，要把在无意间带入佛教信仰的亚洲移民和在美国认同佛教的亚裔分开，这里显然是想突出美国佛教的移民性（immigration）。然而，两分法的心终究是在“族群性”，而对移民传播佛教所起的作用认识不足。美国学者进一步关注非亚裔佛教徒的内部构成，区分主动认同佛教和被动学佛的非亚裔美国人。那体慧（Jan Nattier）、普莱比什提出一种三分法，增加一种类型“传教式佛教”（Evangelical Buddhism，或译“福音派佛教”），借以突出亚裔佛教精英所起的主导作用，以及移民文化之间的相互影响。那些被鼓动参加佛教活动的非亚裔佛教徒，则被纳入这种类型，其中包括大部分拉美裔或非裔佛教徒。当然，土生土长的美国亚裔佛教徒，有时亦可被归入“传教式佛教”这一类型。

因此，考察美国佛教徒的身份，需要同等重视“族群性”和“移民性”这组概念，挖掘他们的身份认同所赋有的文化意义。两分法或三分法的学术争论，能使我们更好地认识美国的亚裔移民佛教和以欧裔为主体的精英佛教。

在“移民佛教”里，仅有部分一代移民缺乏“美国佛教徒”的自我认同，他们只是些来到了美国的亚洲佛教徒，有时是以佛教强化他们的民族记忆，表达他们的祖国情结或思乡情绪，对美国并没有太多的政治认同或国家认同；绝大多数亚裔佛教徒，持有美国的政治认同。他们带着传统的信仰在美国生活，在新的文化环境里重新认识自身的佛教传统，但对如何沟通亚洲佛教与美国文化缺乏深刻的洞见。美国亚裔如何借用“佛教”进行身份的自我认同，适应新的社会环境，这是在全球化背景下考察宗教、族群与文化互动关系的绝佳案例。譬如，华人常以佛教增强自己对中华文化的认同感，又以佛教淡化自己的族群特色，借以融入美国的多元文化体系。

皈依或同情佛教的欧裔美国人，常以东方思想重新解读自己的思想传统，有时会像披头士那样以激烈的姿态批判西方主流价值。在美国，皈依佛门的白人佛教徒，所谓“改宗者”（convert），人数并不很多，虽然我们现在也能列举一长串欧裔美国法师的名字。“欧裔佛教徒”更多的是指同情佛教的白人，所谓“同情者”（sympathizer）或“慕道者”（adherent）。他们通常是比较开明的基督徒，也有可能是自由宗教派，主张所有的宗教都有自身的价值，身上洋溢着浪漫主义的情愫。顾名思义，慕道者要比同情者更接近佛教徒，他们原有的宗教信仰变得比较淡薄，颇有些像亚洲社会还没有正式皈依的在家佛教徒。欧裔佛教徒，因此常被细分成三种类型：同情者、慕道者、改宗者。在托维德（T.A. Tweed）《1844-1912年美国与佛教的相遇》¹里，这种分类随处可见。这些人会以什么心态去同情、接受佛教，存在许多不同的说法。上世纪90年代，《纽约杂志》曾把美国佛教徒分成形形色色的十二种，诸如“披头士佛教徒”（Beat Buddhists）、“电影佛教徒”（Celluloid Buddhists）、“艺术佛教徒”（Art Buddhists）、“灵验佛教徒”（Power Buddhists）、“摇滚佛教徒”（Rock-and-Roll Buddhists）、“戏剧佛教徒”（Theatrical Buddhists）和“文学佛教徒”（Literary Buddhists）等²。他们大多数属于美国艺术界或文化界的名流，对佛教颇有好感，在自己的领域里支持佛教；有些则是激进人物，他们借佛教表达自己的意见、批评美国社会，与19世纪浪漫主义者同情佛教有着内在的思想关联。

¹ T.A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: the Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

² 1994年美国多家媒体发起关于“美国佛教特色”的笔谈。《纽约杂志》（*New York Magazine*）1994年6月6日发表专文《直击念“唵”族》（*In with the OM crowd*），评点当时欧裔美国人对佛教的看法。

非裔和拉美裔佛教徒，其实和亚裔一样，都是美国社会的边缘群体。亚洲佛教团体，常会有意识地吸收他们入教，以壮声势。国际创价学会在这方面的成绩最为显著，他们以英语弘法，美国化程度高，适合非裔和拉美裔美国人参加。这种吸收非裔或拉美裔信徒的做法，正在影响其他的佛教道场，譬如南传佛教的禅观中心、华人佛教的寺庙组织。

在美国佛教的发展史上，非亚裔的佛教信仰，有时也是源自种族问题而作的理性选择，欲与亚裔结成紧密的关系，共同争取他们在美国社会的发展机会。美国的种族主义，客观上拉近了亚裔与非裔、拉美裔的心理距离。这种精神的结盟，至少可以追溯到 1869 年，黑人社会改革家道格拉斯（Frederick Douglass, 1818-1895）在波士顿发表演讲，“复合的民族性”（*Our Composite Nationality*）。

道格拉斯原是马里兰州的黑奴，1838 年逃亡北方，1845 年出版自传《道格拉斯：一位美国黑奴的故事》（*Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*），讲述自己争取自由的故事，成为当时全美最著名的非裔美国人。在这位民权斗士的眼里，虽然自己十多岁就成为基督徒，但同意蓄奴的基督徒是伪善的，并不能代表真正的基督教。在他 1869 年的著名演讲里，道格拉斯猛烈拼击排斥华人的白人“本土主义”（nativism），为当时备受排挤的华人争取人权。不仅如此，他还呼吁，日本人以及所有其他的人种，在美国都应享有同等的权利。道格拉斯坚决反对因为华人没有基督教信仰而被排斥，在他看来，美国的科学与文明应当惠施于所有来自亚洲、非洲或海洋岛国的、一切寻求自由庇护的人民，让他们融合成为美国人¹。事实上，1893 年世界宗教大会后不久皈依佛教的斯特劳斯（Charles T. Strauss），正是一位犹太商人。在欧洲的历史上，犹太人饱受摧残，受尽歧视。他们期待美国的民主和平等，但美国的犹太—基督教传统，也要等到“二战”结束才最后形成。佛教，给了美国社会的少数族群一种平等的信心。

道格拉斯的声音，一直在美国上空回荡。但是，白人至上的种族主义，直到 20 世纪 60 年代还很盛行。此时传入的日莲正宗、国际创价学会等佛教组织，主动采取吸收美国人的传教策略，无形之间成为非裔、拉美裔人士宗教信仰的新选项。这些非裔佛教徒，通常会有反种族主义的政治意图。例如，伍兹（Lewis Woods），这位非裔美国佛教徒创办“跨种族佛教会”（*Interracial Buddhist Council*），希望能以佛教的凝聚力结束种族主义，消除任何形式的社会压迫²。

亚裔在美国佛教徒里的人数占绝对的优势，但在美国社会却处于边缘地位，有时甚至抱怨非亚裔的道场忽视他们对美国佛教的贡献³。另一方面，由欧裔、非裔和拉美裔组成的非亚裔佛教徒，虽是美国佛教徒的少数派，却能反映亚洲佛教的“美国化”程度。不同族群的佛教徒，以各自的方式塑造美国佛教的发展轨迹，表现出他们各自不同的文化认同，摇摆于美国本土主流文化与外来非主流文化之间。

二、华裔佛教徒的文化认同

亚裔佛教徒占美国佛教徒的绝大多数，他们既想维持自己的佛教信仰，保持对母国的文化认同，又想获得美国主流社会的认同。尤其是第一代移民，他们对保持传统的佛教信仰更有兴趣，

¹ 参见托维德等编《美国亚洲宗教资料选编》（Thomas A. Tweed & Stephen Prothero eds. *Asian Religions in America: A Documentary History*. New York: Oxford University Press, 1999），第 67-70 页。

² 参见费尔兹《分立的佛法：白人佛教徒、族群佛教徒和种族主义》（Rich Fields, “Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism”），载《美国佛教诸方面》（*The Faces of Buddhism in America*, eds. by Charles S. Prebish & Kenneth K. Tanaka. Berkeley: University of California Press, 1998），第 197 页。

³ 参见田中肯尼斯《美国佛教会的族群问题》（Kenneth K. Tanaka, “Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America”），载《美国佛教：最近学术界的方法与收获》（*American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, eds. by Duncan Ryuken Williams & Christopher S. Queen. Richmond Surrey: Curzon Press, 1998），第 3-19 页。

希望借此维系他们曾在亚洲习以为常的传统社会关系。缘此之故，他们的佛教更多地保留着故国的宗教传统，属于典型的“族群佛教”。但在美国土生土长的亚裔，他们的佛教信仰更多的是要一种文化认同，借此彰显自身在美国多元文化里的独特意义。这里以华人佛教为例，讨论他们的佛教信仰与族群认同、文化认同之间的关系。

中国的大乘佛教，经过数代华人的努力，已在美国扎根，尽管还谈不上枝繁叶茂。佛教在当地的华人生活圈里，是重要的联系纽带，影响广泛，并有少量的西方人跟随华裔法师出家。在一个以基督教为主流的社会里，能有今天这样的成绩，实属不易。在美籍华人里，基督教信仰居于主流地位。华裔信仰基督教的历史，犹如华人移民史一样悠久，当初华人的多神信仰，现在大多让位于基督信仰¹。据《洛杉矶时报》对南卡罗莱纳州 773 名华裔美国人的调查，44% 声称自己没有宗教信仰，32% 信仰基督教（其中约有 19% 为新教、6% 为天主教），20% 信仰佛教²。佛教徒人数在华人中间稳居老二，每五个华人至少有一位佛教徒。

中国的基督徒现在有时会说，基督教在中国应当摆脱“洋教”的称谓，“多一个基督徒，少一个中国人”，这种顾虑纯属杞人忧天。这些说法背后，是想为外来宗教争取某种平等的地位。佛教在中国能有今天的“国学”地位，有其二千余年积极融入中国主流文化的历史背景。今天，华人佛教徒在美国，有没有遭遇类似中国基督徒的身份问题？佛教在美国华人社会里究竟扮演何种角色？

华人佛教道场具有鲜明的族群特点，汉文化的内容随处可见：中国化的佛菩萨、传统的岁时节庆、形式多样的传统艺术。在这些道场，不仅有汉文化风格的释迦佛像，还有中国佛教特别推崇的观音、地藏等菩萨；年复一年的岁时节庆，例如，佛诞日的浴佛法会，凑巧时还与母亲节合在一起，共同为天下众生祈福；农历七月十五的盂兰盆节法会，斋僧供佛、孝亲报恩；观音、弥陀、地藏、药师等诸菩萨的生日，大多会有专门的法会，宛如是在中国的寺庙；若遇春节、元宵节、清明节、端午节、中秋节，特别是些大的道场，会有敲钟祈福、游园会、联欢会等各种形式的庆祝活动，有时还有燃灯法会。在佛教寺庙举办的节日庆典上，通常会有传统的民间艺术表演，像武术、太极拳、民乐、书法、绘画、猜谜等。这些佛寺在当地的华人社区，实际上还有联络社会关系、维系中国传统文化的功能。

以当前的华人社会来看，这种文化认同与他们对美国的政治认同并行不悖。而在 19 世纪后半叶，华人刚到美国之初，这种文化认同使他们在美国感觉自己是一个完全自由的人，既不认同美国政府，也不认同满清朝廷，这种心态既是他们在美国受排挤的重要原因，也是他们遭受排挤的结果。早期唐人街的一代移民，他们的自我认同就是一个自由的、个体的“华人”。林语堂的小说《唐人街》，描写纽约早期华人方汤姆一家的传奇生活。这些华人特别赞叹美国的“安宁”：“他们希望没人理他们，就没有人理他们。中国政府不管他，他也不管中国政府。美国政府不管他，他也不管美国政府。纽约警察和他无关，他也和警察无关。他爱中国就像爱自己的父母一样，但是在他眼中，中国是一个人民社会而不是一个国家——一个共同的信仰习俗连接成的社会。”³ 他们生活在美国，赞美当地的物质生活，却在心里维持着原有的信仰习俗，如同怀念他们的父母祖宗。

在传说满地是黄金的加州，在 19 世纪末，华人的处境每况愈下。当地的白人忌恨华人抢走了他们的饭碗和财富，而他们的最大理由则是，华人“虽然在加州的金矿中努力工作，挖掘到了很多的金子，但是他们从来不想加入美国国籍，将来都是要把在美国获得的财富通通带回中国去，

¹ 参见贾志月《从“多神”到“基督”：美籍华人宗教信仰变迁及其影响》，广州暨南大学 2008 年硕士学位论文。另见聂云《20 世纪 70 年代以来美国华裔宗教信仰探析》，东北师范大学 2009 年硕士学位论文，第 14 页。

² John Dart, “Poll Studies: Chinese Americans, Religion,” *Los Angeles Times*, July 5, 1997, B5.

³ 林语堂：《唐人街》，哈尔滨：北方文艺出版社，1988 年，第 10 页。

这样就伤害了美国的利益。”¹也就是说，华人对祖国的文化认同，直接被理解成对美国的不忠诚。这样的理解，导致美国国会在 1882 年通过“排华法案”。在这样的环境里，很多人被迫回国，还有不少人选择留下，躲进美国各地的“唐人街”，靠经营手工洗衣店、中餐馆等维持生计。宗教信仰，包括各式各样的民间信仰和祖宗祭祀，缘此成为华人在美国的精神支柱，维系着华人的道德情操与人格尊严。

种族主义的思想，在当时的欧裔美国人心中根深蒂固。相应地，华人的文化认同，不断强化他们原先的民族记忆。生活在美国的这个族群，被凝固成“唐人”，华人的族群认同，被等同于政治认同。“二战”期间，中国和美国成了反法西斯的盟友，1943 年“排华法案”被废除。这意味着，美国政府不再把华人的族群认同等同于政治认同：认同中国文化，同样可以忠诚于美国。“二战”以后，民权运动兴起，种族主义逐渐不得人心；与此同时，宗教多元化的格局浮出水面，新教独大的状况渐成历史陈迹，“政教分离”的原则受到空前的重视。华人的文化认同，成为宗教认同的有机组成部分。无论是基督徒还是佛教徒，都在想办法突出华人传统文化的特色，既是吸引信徒的策略，更是突出自身价值的方式。在多元一体的美国文化体系里，华人文化自有独特之处，也能让不少西方人心醉神迷。

这种多元的社会环境，可以改变以往华裔移民在美国常会呈现的消极心理。早期的二代移民，他们既没有完全融入美国主流社会，却又不熟悉、甚至是不愿意接受华人社会的传统文化与宗教信仰。譬如，吴景超解读上世纪 20 年代美国华人家庭的文化冲突，认为当时的文化冲突很容易带来家庭解体，而随着家庭的解体，出现了华人的人格解组。他说，“一个美国出生的孩子有可能离开家庭，并按照西方社会的道德标准组织生活，这是可以理解的。不幸的是，第二代华人摆脱了家庭的控制之后，常常交上坏伙伴，养成坏习惯。家庭控制打碎了，但是没有其它形式的控制来取代，在这个过渡时期，一个人是很容易失常的。”²这些华人青年不信仰任何宗教，他们嘲笑父母的信仰，拒绝与他们的宗教发生任何关系，基督教、佛教都不能吸引他们。他们很快染上了白人孩子的许多毛病，性开放、抽烟喝酒，但他们没有白人孩子的家庭文化背景。在这些美国出生的华人孩子心目里，“中国”的观念已经相当淡薄，“他们已经把美国当作自己的家，如果他们回到中国，他们是会想家的。”³不幸的是，这种对美国的政治认同，却被当时欧裔美国人的种族主义拒之门外。这就增强了华裔移民的种族意识，即“华人”的族群意识。有的华人会内心矛盾，消沉懒散，但有的华人会奋发图强，组织自己的华人社会，抵御外侮。在这个时候，对美国的政治认同显得不太重要，对中国文化的认同和“华人”的族群意识则被捆绑在一起。

到了上世纪 50、60 年代，随着白人的种族意识逐渐淡化，华人的文化认同开始与族群认同剥离，以各种形式的同乡会为纽带的华人社区，逐步转向以宗教场所为纽带，尤其是佛教和民间宗教（主要是关公、妈祖等）的庙宇，在华人中间深有影响，尽管好些庙宇有同乡会或宗亲会的资金背景。有些原已破败的寺庙，现在香火兴旺。以佛教、民间宗教为代表的华人宗教认同，一方面淡化华人的族群意识，另一方面强化他们对中国文化的认同感，从而能体面地集体融入美国的多元文化体系。这种情况，可以借用美国犹太裔宗教社会学家贺伯格（Will Herberg, 1901-1977）的“三代移民论”来说明。在他看来，一代移民保持原先的宗教信仰与实践，以期在新的环境里继续原先的生活方式；在美国出生的二代移民，已对父母的祖国感觉疏远，甚至会把他们的语言与宗教看成是融入美国社会的包袱，因而急于摆脱那些来自遥远国度的东西；完全融入了美国的第三代移民，已经有了他们父母所没有的安全感，他们认为可以继承祖父母的宗教，并把保持这种个人的精神遗产当作“美国身份”（American Identity）的重要因素⁴。这套理论基本适用于华裔

¹ 吴琦幸：《淘金路上》，上海：上海古籍出版社，2003 年，第 74 页。

² 吴景超：《唐人街：共生与同化》，天津：天津人民出版社，1991 年，第 253-254 页。

³ 吴景超：《唐人街：共生与同化》，第 269 页。

⁴ 贺伯格：《新教—天主教—犹太教：美国宗教社会学论集》（Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in*

移民的宗教信仰，但华人最终能把认同佛教这样的传统宗教，当作自己认同美国所做出的文化贡献，并不能简单地归结为第三代或多少代移民的问题，其根本原因是美国种族主义的没落、政教分离原则的实践。

正是在这样的社会文化背景里，华人佛教在上世纪 70 年代以后，竟然成了中国文化的载体，以其十方善财在美国弘扬中国传统文化。美国的华人佛寺，主动承担这样的文化功能。最典型的例子，莫过于宣化上人的弘法经历。宣化在万佛城自己开办的“育良小学”、“培德中学”里说，小学生应先学习孝顺父母、尊重师长，中学生要尽忠为国，大学则以仁义道德为宗旨。这样的教育，明显是在贯彻传统的儒家伦理思想。在这样的佛教团体受教育，认同儒家文化与中国的传统文化，将是极其自然的事情。宣化有一句名言，“最彻底、最根本的国防，就是教育！”形象地道出了美国华人佛教的这种传统教育，能凝聚华人世界的文化认同。在中国传统的文化体系里，佛教与道教，只能辅助配合儒家社会的伦理规范。现在，佛寺里的传统文化活动或教育，有助于华裔佛教徒作为“华人”的自我定位，能直接表现华人佛教所包含的文化底蕴与精神价值。同时，他们的这种佛教徒身份，还能帮助他们自己超越族群的界限。

钱德勒 (Stuart Chandler) 是研究美国华人佛教的专家，他概括美国的华人佛教徒有六种身份认同：“佛化华裔美国人” (Buddhist Chinese American)、“美籍华裔佛教徒” (American Chinese Buddhist)、“佛化美籍华人” (Buddhist American Chinese)、“美籍信佛华人” (American Buddhist Chinese)、“华裔信佛美国人” (Chinese Buddhist American) 和“华裔美籍佛教徒” (Chinese American Buddhist)¹。这样的分类固然有些令人眼花，但其潜台词非常清晰：佛教徒、华裔、美国人，这三种身份错杂其间，孰轻孰重，考验华裔移民的自我认同，涉及华人的宗教认同、族群认同与政治认同。

这些不同身份的划分，可以加深我们对宗教的族群融合功能的认识。普通中国人的宗教信仰素来含糊不清，儒释道的因素多少都有一些。一代移民的华人佛教徒，约有一半是在移民美国以后才去皈依受戒。为什么会有这样的情况？钱德勒认为，有些华人移民并不愿意突出他们的“美国公民”身份对其“中国祖宗”的优先地位，而是首先把自己看成是佛教徒，从而让这个普世的宗教超越所有的文化或种族的二元论。这些华人被他称为“美籍华裔佛教徒”或“华裔美籍佛教徒”，因为他们最看重佛教，既来自中国又生活在美国。其他的华裔佛教徒，之所以参加佛教活动，主要是想借此表达自己的身世来源，只在重大的佛教节日或中国传统节日才去美国的华人佛庙。这些华人被称为“佛化华裔美国人”，他们首先认同自己的美国公民身份，其次是在佛教活动里找到自己的文化归宿。佛教徒的身份，帮助这些华人在心理上拉近传统文化与美国社会的距离。他们所信仰的佛教，既属于中国的传统文化，又是美国的边缘宗教，起到沟通与桥梁的作用。

自称是“华人”的佛教徒是族群认同优先，“佛化美籍华人”和“美籍信佛华人”属于一代移民的自我认同，保留对祖国的记忆往往是他们毕生的信念。自称是“美国人”的两类，“佛化华裔美国人”、“华裔信佛美国人”是政治认同优先，这在后代移民里很常见，他们与欧裔美国人的信佛方式并没有太多的实质差别。自称是“华人”或“美国人”，他们去佛寺的目的，主要是能体验富有佛教色彩的中华文化。在这种时候，最能体现华人佛教道场的文化功能，除了提供佛教活动，寺庙还要提供中国的传统文化艺术和民俗活动。这些地方，既是他们的宗教场所，也是他们的交际场所。在很多时候，这里还是他们养育子女，让孩子们接受中国文化教育的地方。现在的华人佛教，譬如台湾佛光山系统的道场，一般都有“童军团”和“佛学夏令营”，把小朋友聚集到庙里，跟他们一起玩游戏、讲故事，中间穿插着佛学知识，诵读儒家、道家等传统经典。这些道场开办的人文学校或文化学校，除了教汉字，还专门传授书法、民乐、太极、茶道等传统

American Religious Sociology. Garden City: Doubleday, 1960), 第 16-23 页。

¹ 参见钱德勒《美国华人佛教：认同和实践》(Stuart Chandler, “Chinese Buddhism in America: Identity and Practice”), 载《美国佛教诸方面》，第 26-27 页。

艺术。这些文化活动，能使华裔佛教徒的交流更通畅，互相形成复杂的社会关系网络，以宗教的力量实行普世的人文关怀，而不去刻意强化华人的族群意识。

事实上，早期的华人移民到了美国，基本是以同乡会为纽带，结果不光是白人欺负华人，华人之间还有斗殴残杀的事情。这种状况，让孙中山先生当年在夏威夷说出了那句名言：中国人就像一盘散沙。现在，华人佛教在美国的发展，有了自己的社会关系网络，至少能在同乡会之外多了一种选择，多了一种社会整合的资源。很多新移民的佛教信仰并不明确，但为了融入美国、谋求发展，他们主动前往佛教寺庙。华人道场的文化活动，这张社会关系网络，能为他们融入美国社会提供大量的人脉资源，提供许多实际的生活帮助。譬如，90年代以后从台湾去的华人移民很多到了南加州，他们在台湾时还认为佛教是愚昧落后的东西，但到美国，佛教给了他们许多传统文化的记忆，竟把佛教看成是一种现代的、科学的、理性的教育。这些新移民在美国信佛，既能帮助他们融入美国社会（尤其是当地的华人社会），获取谋生的社会资源，成为一个美国人，还能保持自己的文化传统。特别是那些台湾妇女，她们到了美国以后，信教或信佛，能使她们摆脱繁琐的家务，重新确立自我的定位，建立相对稳妥的社交网络¹。

在此，我们可以看到，佛教在美国的华人社会，发挥了重要的文化功能。佛教，像美国华人“精神上的唐人街”，凝聚着他们的文化认同，但又不是趋于保守与封闭，而是以开放的心胸去融入美国。

三、“民族宗教”：政治认同与文化认同的博弈

在美国，随处可见的族群差异，不同族群的美国人彼此都是邻居，因此族群矛盾并不严重。相对而言，宗教之间的分歧比较严重，但这在美国又有较好的缓解途径。这种状况，与我国对民族或宗教问题的谨慎态度形成鲜明对比。前面以华裔佛教徒为例，描述了这种自我认同，在多民族、多宗教的美国社会里的复杂性。现在，我们由此分析佛教徒在美国移民社会里的身份认同所能给予的若干启发。

公民的身份认同，通常来自政治或国家的认同，但在移民社会里，这种认同又会掺杂文化的、民族的或宗教的认同。从佛教在中国传统社会里的民族融合功能来看，文化认同始终伴随着社会成员的政治认同，甚至优先于他们的政治认同。这种特点，随着全球化意识的强化，在现代移民社会表现得益发显著。

美国社会从一开始就由移民组成，移民的宗教信仰也就构成美国的宗教。如何协调不同民族或族群的宗教信仰，这是美国社会的重要问题。在很多情况下，即使信奉同一种宗教，亦因族群的不同而导致许多的差异。宗教事务常与民族问题密切相关，这种现象，在中国社会常被概括为“民族宗教”关系问题。在这方面，中国社会侧重于考察教徒的民族认同。但在像美国这样的移民社会，基于种族血缘关系的族群认同并不被放在首位，重要的是宗教与政治的认同。而在政教分离的原则下，宗教认同和政治认同不被等同，宗教徒身份具体表现为一种文化认同，促成一种多文化、多宗教的文化体系和社会结构。

就现状而言，佛教在美国尚处于非主流的边缘状态，佛教徒因此常以族群认同为前提增强彼此的凝聚力。华人佛教、日本佛教和南传佛教，常因相同的民族文化认同而有基本的信众队伍。但是，只有当佛教徒放弃“族群认同”这一前提，佛教才有可能进入美国的主流社会。这方面的成功例子，就是国际创价学会。能进入主流社会的佛教，可被称为“美国佛教”（American Buddhism）；需以族群认同为前提的佛教，只能说是“佛教在美国”（Buddhism in America）。

因此，讨论美国佛教徒的身份认同，首先需要关注他们的“族群认同”，但要充分认识佛教

¹ Carolyn Chen, *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience*. Princeton: Princeton

的民族（族群）融合功能，这是佛教美国化的思想前提。美国学者认为，美国佛教的鲜明特点是“族群性”与“移民性”。他们的论述，常把我们中国学者称为“民族”（nation）的因素称为“族群”（ethnicity），而在具体的论述中，他们常又强调族群的“地域性”（region），也就是突出族群的文化性。托维德在分析美国 19 世纪中后期的维多利亚文化时，认为当时美国境内存在多种由族群、地域和宗教综合而成的不同文化，相互竞争。爱尔兰天主教、瑞典路德宗、华裔美国人、非裔美国人，以及南方浸礼宗，都有各自的信仰与价值观。但当时社会上的主流文化，属于英格兰、说英语、信新教的城市中产阶级¹。“族群”因此是辨别不同文化的首要因素，但这是种族主义的思路；美国在 20 世纪的社会进步，是让“族群认同”从属于文化认同。

在我们的民族学研究里，长期尊奉斯大林的“民族”定义：“民族是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。”²这个定义，能很好地阐释民族的起源或形成。然而，到了移民社会，以及混血儿成为一种普遍现象的全球化时代，如何定义“民族”，以便更好地适应人口的流动与社会的变迁，这确需理论工作者认真反思。在西方民族学界，“民族”被认为是近代社会的产物。在西方传统社会，宗教认同超越于民族、政治之上。到了近现代社会，西方各国陆续推行“政教分离”政策，罗马天主教逐渐失去国教的地位，形成“教随国定”的多元宗教格局³。“民族”的涵义，其更多的因素是政治，被认为是成立国家政权的理由与依据。英文的 nation，既可被译成“民族”，也可被理解成“国家”。“民族国家”理论的出现，使民族认同不再服从于或等同于宗教认同，突出了“民族”的政治内涵。但是，这种理论适用于单一民族或民族关系比较稳定的社会，而未必能运用到多民族或移民活跃的社会。

若就移民的来源而言，依据他们的种族血缘、语言文化等特征，美国境内有为数众多的不同“民族”。美国学者在研究这些移民的宗教信仰、文化认同时，采用“族群”（ethnicity）这个概念，一个间于民族（nation）、种族（race）之间的概念。这种做法有利于不同族群的移民归化美国以后能有相对一致的政治认同。同时，这种做法，还有利于避免种族主义的歧视性描述。虽然各族群存在主流与边缘的差别，存在人口、教育、财富等多方面的差异，种族分离的现象依然存在，但在法律上，种族主义不受保护，各族群的平等交往属于美国社会的主流价值。因此，淡化“民族”的政治因素、尊重“族群”的文化与地域特色，这是美国社会维护多宗教、多文化的成功经验，是亚洲佛教能在美国社会找到容身之地、实现现代转型的重要因素。

美国人以“宗教自由”的旗号，欢迎所有的宗教信仰到美国去。他们说，“从犹太教到印度教，从巴哈依教到佛教，这些宗教信仰的到来，让美国成为世界上族群最多样化的国家之一。”⁴这样的表述，虽然有炫耀美国是宗教天堂的成份，却也表达了他们以宗教认同融合不同族群的构想，以多元的宗教信仰化解、淡化族群之间的矛盾。

以宗教认同淡化族群意识，尊重文化的多样性，这是值得我们借鉴和深思的地方。

小结

身份认同的基调，首先是文化认同，这是一种自发的身份认同，与国家认同主要是一种被动的身份认同并不一致。政治认同，通常是指公民对执政理念与政权体制的主观认识，与国家认同相似但又有所不同，自发的色彩比较明显，外在的精神强制甚至还会激发政治上的不认同。外国

University Press, 2008.

¹ 参见托维德《1844-1912 年美国与佛教的相遇》，序言第 23 页。

² 斯大林《马克思主义和民族问题》，载《斯大林全集》，北京：人民出版社，1953 年版，第二卷，第 300-301 页。

³ 参见牟钟鉴主编《民族宗教学导论》，北京：宗教文化出版社，2009 年，第 88-94 页。

⁴ 参见美国国务院《2010 年度国际宗教自由报告》（[International Religious Freedom Report 2010](#)），2010 年 11

移民到了新的国家，可能会有国家或政治方面的身份认同问题，而在国内的人口流动，通常不会引起这方面的认同迷惘。

因此，我国宗教徒的身份认同，主要涉及宗教、族群与文化的三者互动关系。以史为鉴，宗教徒身份，并不一定加剧不同族群之间的社会离散，在很多时候能加强彼此之间的社会凝聚，即我们平常所讲的“民族团结”。若能彰显宗教的“文化性”和“地域性”，这种民族融合功能就容易受到激发，宗教身份能成为维系社会稳定的重要力量。

【调研报告】

青海三江源生态移民现状调查报告

靳薇¹

一、调查背景及人口学相关情况

1. 调查背景及调查实施情况

青海三江源，是长江、黄河和澜沧江的发源地，影响到长江、黄河中下游 20 个省区近 7 亿人的淡水资源，也影响到澜沧江流域东南亚 6 个国家的淡水资源，具有重要的生态作用。为了更好地保护生态，三江源地区实施了生态移民工程。

2004 年到 2010 年，从三江源地区迁移到新社区居住的牧民为 10773 户，55773 人，定居在 86 个移民社区，其中 76 个在城镇附近。

据青海省的资料显示，三江源生态移民取得了较好的成效，但也出现一些问题。生态移民能否“搬得出、稳得住、能致富”，不仅关系到保护青藏高原的生态环境，更关系到数万移民能否公平地享受生存和发展的机会，关系到青海的平安和稳定、经济社会的可持续发展。

2012 年，我们对三江源生态移民的现状进行了调查²。我们希望倾听移民的声音，了解真实的情况，为政府制定相关政策提供依据和参考，并为中国其他地区的生态移民提供可资借鉴的样本。

本次调查工作 2012 年 7 月至 11 月，参与的 10 位调查员为青海当地的本科生及研究生（9 位藏族）。中央党校研究人员和青海相关专家对调查员进行了 3 天集中培训，帮助他们掌握调查技巧及三江源移民项目的情况。

调查用藏语进行。调查方式为：问卷调查（社区调查和入户调查），入户访谈调查，调查现场照片拍摄。调查员共进入 5 个移民点的 17 个社区³进行问卷调查。调查对象有两类，第一类为社区领导干部，进行社区情况问卷调查；第二类是生态移民，入户进行问卷调查及访谈调查。本次调查共回收有效问卷入户调查问卷 464 份，社区调查问卷 48 份，访谈 52 份。现场照片 600 余张。问卷采用 SPSS18.0 统计软件进行数据录入及统计分析。

2. 人口学相关情况

性别及年龄⁴ 接受入户问卷调查者 464 人。其中：男性占 62.7%，女性 33.6%。集中的年龄段为：20~29 岁 11%，30~39 岁 22.2%，40~49 岁 36.0%，50 岁以上占 28.9%。接受社区问卷调查 48 人，为 5 个移民点 17 个社区的负责人。受调查者均为男性。接受访谈调查 52 人。其中：男性占 53.8%；女性 46.2%。

民族 全部为藏族。

文化程度 小学及以下 86.9%，初中 9.1%，高中 1.7%，大专及以上 1.3%。

¹ 作者为中央党校 民族宗教理论教研室 教授。

² 本调查由中央党校社会发展研究所研究人员与青海藏族研究会合作进行，得到德国伯尔基金会资助。

³ 本次调查的移民点和社区的名称如下：格尔木移民点（长江源村，昆仑民族文化村），泽库移民点（智格日、宁秀、龙藏、和日），玉树移民点（加吉娘隆宝、上拉秀），同德移民点（唐谷镇、果洛新村、北巴滩、尕群、民中台、尕巴松多），甘德移民点（上贡玛、岗龙乡、格桑滩）。

⁴ 本报告使用的数字为 valid percent，即包括了漏填者的有效百分比。有些题为多选题，故单项相加的总和有可能大于 100%。

二、调查主要发现

(一) 超过百分之五十的被调查对象喜欢现在移民点的生活

1. 超过一半的受调查者喜欢移民点的生活

入户问卷调查显示，被调查对象逾 50%喜欢移民点的生活。其中 21.6% “非常喜欢”，34.5% “比较喜欢”。“一般” 31.3%，“不太喜欢” 7.8%，“很不喜欢” 2.2%。

访谈个案

我家在搬迁的移民中可能是最先搬过来的吧！因为自己很乐意，向往到城镇来，城镇生活很方便，而且草场退化挺严重的，因此就下定决心了。我非常喜欢移民点的生活，这里打工挣钱的机会挺多的。(泽库访问七，洛桑昔日，男，49岁，小学)

2008年10月自愿搬过来。生活来源除了政府补贴外，挖虫草挣些钱。迁到移民点后收入比以前增加了。喜欢移民定居点的生活。(甘德访问八，女，32岁，小学)

2. 生活方便为喜欢的主要原因

入户问卷调查显示，生活方便是移民们喜欢移民点生活的主要原因。原因多选答案中，前几位为“上学方便”占 42.7%，“看病方便” 31.3%，“购物方便” 22.2%，“气候好” 16.6%，“喜欢城镇的生活” 10.8%，“妇女的家务负担减轻” 10.3%。

一部分人不喜欢移民点的生活。不喜欢的原因主要有：“没有生产及生活来源” 11.0%，“生活水平下降” 7.3%，“住房质量差” 6.0%。

访谈个案

虽然这儿的生活也不是很好，但是也没有想搬回原籍的想法，可能习惯了。我非常喜欢移民点的生活，因为这里挺闲的。(泽库访问三，昔日措，女，19岁，小学)

感觉在这儿住着气候要好一些，没事干，比较闲一些，没有想搬回原籍的想法。在这也比较安全一些吧，大家都认识，住的集中一些。刚下来的时候很不习惯，现在要是搬回去住的远会更不习惯。(泽库访问五，乐加，男，70岁，小学)

3. 移民现在想回迁吗？

(1) 近一半的受调查者现在不想搬回原籍

入户问卷调查显示，48.7%的人现在不想搬回原籍（“不太想” 23.9%，“不想搬” 24.8%）。“一般” 22.6%。不想现在迁回原籍的主要原因有：“牲畜卖了不可能再回去” 23.5%，“移民点的生活更好” 12.5%，“已经适应现在的生活” 8.8%，“原居地交通不方便” 3.2%、“挣钱机会少” 2.2%。

访谈个案

2008年迁来。草场也没有，没有能力劳动，所以没想过回去。喜欢移民定居点的生活，政府给了补贴，房子也不错。跟以前相比生活变好了，能吃到新鲜的蔬菜。(甘德访问六，女，50)

岁，小学)

2008 年自愿搬迁过来的，是政府的命令和生活所迫下的决心。现在没有搬回去的想法。好不容易搬下来了，花了这么多钱，搬回去就啥都没有了。也没有牛羊，现在买回牛羊是不可能的。家里一直挺好的，大家都想办法挣钱过生活，最大的希望就是送孩子去上学。挺喜欢这里的生活，地方风气和环境好。和以前相比，现居住地有政府补贴，经济方面有保障。(泽库访问十，卓太，

男，42 岁，小学)

(2) 四分之一的人目前想搬回原籍

入户问卷调查发现，渴望目前就搬回原迁出地的移民占被调查者的 25.7% (“非常想” 11.9%， “比较想” 为 13.8%)。

访谈个案

2005 年搬迁过来。如果可以的话，我们还是想回到以前生活的地方，摆脱移民生活上的种种不适应和困境。迫切期待政府能够给予我们一定的物质资金保障，使我们能够适应这种新的生活。(同德访问十，俄保，男，65 岁，小学)

我们搬迁不是自愿的，经过当地政府人员几个月的教育，才搬迁的。有的人说，要搬回牧区，但我觉得不太可能。现在牧区里一头牛都没有，也没有房子。如果有牛，我真的愿意搬回牧区。

(玉树访问十，曲罗尼玛，女，69，初小)

(二) 生计困难是目前移民面临的最大问题

1. 没有稳定可靠收入是最大的困难

入户问卷调查表明，69%的受调查者面临经济上最困难的事是“除政府补贴外没有稳定可靠收入”。还有“建移民点的住房需要自己补贴的钱太多”(12.9%)、“围墙、大门等配套设施要自己筹钱修建”(12.7%)也是造成经济困难的原因。

现在的生活水平与搬迁前相比较，认为“提高”的为 44.4% (“有所提高” 35.8%， “提高很多” 8.6%)。但超过百分之五十(52.4%)的被调查对象对现在的生活水平不乐观：“一般” 32.8%，近 20%认为生活水平下降“有所下降 15.7%”、“下降很多 3.9%”。

访谈调查中，有 68.75%的受访对象表示“经济困难”(“困难” 56.25%， “非常困难” 12.5%)， “收入增加” 14.58%， “无变化” 16.67%。

访谈个案

2005 年搬迁来。在移民社区我家靠的是政府的草料补助 (3000 元)，牧民低保，老人补助和儿童补助，除了这些最多出去打工一年赚 1500 元。生活很困难，但是也没有别的办法。我们

这儿的人都希望政府能加强补助。(同德访问九, 普什杰 男 26岁)

现在家里只有简单的家具, 生活是“将凑”¹。对于未来的生活, 感觉很茫然。虽然自己很愿意外出打工, 但是因为语言和年龄的限制, 只能在家。之前政府组织了刻玛尼石的培训, 在自家搭了一个工作台开始刻玛尼石。每天能刻 7、8 个, 每个卖 20 元左右, 刚开始的时候卖的好一些, 现在也卖不出去。(格尔木访问二, 男, 45岁 小学)

2. 超过百分九十的被调查者家中无存款

问卷调查显示, 91.1%的受访者家中没有存款。如果家中有积蓄, 受访者 52.6%选择用于“改善生活水平”, “供子女上学”(44.4%), “盖房”(9.9%)。

访谈个案

我们搬下来后是交钥匙直接入住, 卖牛羊的钱 4 万多全部花在家具用品上购置了。现在生活不算好也不算坏, 经济收入很艰难。现在花钱的地方太多了, 挣的少花的多, 尤其是现在肉需要买, 没钱的时候就吃不起肉, 已经习惯了吃肉, 感觉很不好。(格尔木访问四, 男, 71岁, 小学)

3. 就业能力与就业机会欠缺

(1) 部分移民参加过政府组织的培训。

入户问卷调查显示, 464 位被调查者家中有 110 人(其中男性 57 人, 女性 53 人)参加过政府组织的就业/技术培训²。政府组织的培训内容有: 电焊、泥瓦工、厨师、驾驭、裁缝、唐卡制作。

培训的时间, 长于 1 个月的 38 人, 1 个月的 30 人, 15 天及以下的 24 人³。培训使用的语言, 汉语 52 人, 藏语 11 人, 汉藏语都使用的 25 人。

(2) 培训后利用所学的技术能找到工作吗?

问卷统计结果, 只有 12 人找到工作, 85 人没有。

(3) 找不到工作的原因是什么?

入户调查受访者认为, 原因是“工作机会太少”(51 人), “培训内容不实用”(10 人), “培训时间太短”(9 人)。社区负责人认为: 培训时间短、语言不通, 培训中实际操作的时间短, 没有本钱无法开始创业, 工作机会稀少等, 是培训后难以找到工作的原因。

访谈个案

移民点这里的生活一般, 比以前的生活变差了。居住原籍的时有牛羊, 每一年都有固定的经济收入。搬到城里后没有合适的工作, 除了政府的补助之外没有任何的经济收入。(格尔木访问四, 男, 71岁, 小学)

¹ “jiangcou”的谐音, 意为凑合。

² 还有少数受调查者的家人参加过社会机构组织的就业/技术培训。男性 17 人, 女性 12 人。

³ 接受调查的社区负责人提议, 培训的时间要适当延长, 最好在两个月以上。

2008 年搬迁下来。生活来源就主要是政府的补贴，有一个拖拉机，我平时都在运沙，这样家庭的生活还是能维持的，生计方面没有什么问题，收入比以前变少了。因没有牛羊，吃肉要买，吃不起。

希望政府能加大资助、贷款，目前真的特别贫困。如果政府能贷款的话，我想建个厂改善生活。不了解政策，因为文化程度很低。(泽库访问八，角落，男，40 岁，小学)

(4) 就业者仅为移民家庭成员的百分之十五

调查数据显示，调查者 464 人及全体家人大致为 2100 人左右。其中明确就业的为 322 人，占 15.33%。从事工作中，人数最多的是“打工”(195 人)；需要一定资金的如“开小卖部”(23 人)、“家庭裁缝铺”(16 人)等从事的人有限。需要技术的如“开出租车”(18 人)、“开车运输”(9 人)等从事的人也不多。

访谈个案

招工请的都是内地人，移民区的老百姓打工的机会很少，希望政府部门资助一些让移民区的老百姓打工的地方，制造老百姓打工的机会。在百姓中多培养一些技术人员。(甘德访问七，男，20 岁，高中)

4. 后续产业稀少

社区问卷调查表明，7 个社区目前有政府扶持的后续产业：藏毯编织、石刻、运输、民族手工艺品制作、裁缝店、蔬菜种植、空心砖厂、木材加工等。10 个社区没有后续产业。

2 个社区有养殖业，共有 2000 只羊、130 头牛，40 头猪。6 个社区有少量种植业，共 700 余亩。

访谈个案

我们现在的的生活主要是靠政府的补贴，外出打工也找不到什么好的能挣钱的，我们也不习惯打工，只能在家。之前做过一阵刻石，但是收入很少，刻了也卖不出去，还很辛苦。在这儿就等于坐吃山空吧。年轻的时候还可以，老了看病没钱就困难了。看病很难，语言和钱上很困难。

希望政府能资助，在村子附近搞一个产业，能够在家附近挣钱。或者帮我们推广石刻，让老百姓的收入增加一点，现在石刻给的钱太少了，根本不划算。希望政府能给贷款。(泽库访问九，卓本，男，46 岁，小学)

(三) 公共服务提供有待完善

1. 养老和新农合

问卷统计表明，参加养老保险的被调查者仅占半数(51.1%)，42.5%的人没参加。83.8%有“新

农村合作医疗保险”，12.3%没有。看病难看病贵是移民反映较多的问题。老人、残疾人在搬迁后面临的困难更突出。

访谈个案

看病的钱都没有。家庭收入不稳定，石刻挣不了几个钱，最大的困难就是看病难，路远，附近有诊所但是医生技能不高，医疗保险只报住院的，其他不报。对于我们这些牧民来说是很困难的，病不起。（泽库访问六，隆多，男，79岁，小学）

卓玛拉毛患有严重的类风湿关节炎，行动不便，无法做饭，丈夫也不能常年在外打工。她的一位邻居一只手残废。她们这样的人去打工没有人会要，收入来源受很大的限制，如果在牧区她们放牧是不成问题。（格尔木访问七，卓玛拉毛，女，53岁，文盲）

2. 生活设施不完善

（1）住房

入户问卷调查显示，超过一半的受调查者对移民社区的住房满意（“非常满意”26.5%，“满意”30.4%）。满意的原因有：干净明亮（30.2%），提高了生活质量（18.8%），结构改善（10.3%），有卫生间（7.5%）等。

也有41.4%的人对社区的住房不太满意，“一般”（22.0%），“不满意”（18.3%），“非常不满意”（1.1%）。不满意的主要原因为“住房质量差”（20.0%），“面积太小不够使用”（4.7%），“房间少无法安排”（2.6%），“没有院子”¹（2.8%），住房结构不合理（2.2%）。

社区的负责人在访谈中普遍反映房屋质量差，屋顶出现裂缝和漏雨，有的成危房。配套设施如围墙、沟渠、硬化路等质量差。

访谈个案

政府出了25000元帮我们建了统一的房子。房屋质量不好，本来政府答应建好可以直接住的，但是搬下来之后发现住着不是很好，再找人也没地方说去，所以另外花了很多钱自己修理。自己没购置什么家具，本来打算买家具的钱都修房子了，在没有钱了，只能用原来的家具将就。（泽库访问三，昔日措，女，19岁，小学）

我家2005年搬过来的，到移民社区时有3间房屋和羊圈，房屋大概有45平方米，这3间房屋对我家来确实不够，只能在地上铺地睡。我家到了移民区有一些好处。如：去医院，孩子上学都方便。可是房子不够，再说房子的质量真的很差，也可能没达到政府的要求和计划，希望政府加

¹ 17个社区中，一个社区（泽库移民点龙藏）平房无院子。另外同德移民点果洛新村社区，28户为楼房，四户共一个院子。其他社区均为平房有院子。

强移民区房子的质量监督和检查。(同德访问八, 仁多, 男, 66岁, 小学)

(2) 供水

社区调查问卷显示, 移民目前的饮用水和生活用水得到基本保障, 但方便性和充足程度有待提高。供水主要有自来水(15个社区)、地下水压井(2个社区)两种方式。格尔木长江源、昆仑文化社区每天供水只1小时, 生活非常不方便。

(3) 供电

问卷调查表明, 接受调查的5个移民点均有生活用电, 价格为0.4~0.6元/度。

(4) 排污、垃圾站和厕所

移民社区普遍没有污水排放设施。仅格尔木移民点长江源村、昆仑民族文化村两个社区有户内和社区内的污水排放管道。

仅部分社区有垃圾站和垃圾处理设置。17个移民社区中, 有垃圾站/箱的仅6个, 这些社区的垃圾或“环卫车运走”, 或“垃圾车运至附近垃圾处理站”。其他11个社区既无垃圾站也无垃圾箱, “自己处理”、“自己乱扔”“焚烧”处理垃圾。

厕所设施欠缺。10个社区有户内厕所(其中6个因缺水等原因无法使用), 7个没有。8个社区有公共厕所, 9个社区无。有5个社区既无户内厕所, 也无公共厕所。

3. 社区管理设施不完善

(1) 社区的管理机构和办公场所

社区目前设置了一些管理机构: 党支部、村委会(管委会)、团支部、妇联、调解委员会、综合治理办等。社区问卷统计显示, 17个社区中8个社区无办公场所。

(2) 卫生所及医院

社区问卷表明, 52.94%的社区内目前尚无卫生所。与医院的距离, 3个社区步行10~25分钟, 10个社区乘车10~30分钟, 4个社区乘车40分钟~2小时。

4. 教育的可获得性和满意度

入户调查问卷统计显示, 接受调查464人的家庭中, 有相当数量的小孩在就读。其中, 在小学及学前班幼儿园的468人, 初中132人, 高中35人, 大专及大学26人, 大学以上3人。上学的孩子中, 45.35%是寄宿, 54.65%是走读。

(1) 对小学的满意度

社区问卷显示, 社区距离小学的距离, 5个社区步行10~15分钟即抵达; 4个社区步行20~30分钟; 4个社区乘车10~25分钟; 4个社区乘车半小时~1小时。

对小学方便程度的满意度, 11个社区表示“满意”, 6个社区为“不满意”。不满意的主要原因为: 路太远, 不安全, 路况不好, 道路上车多危险。

对小学课程的满意度¹, 13个社区表示“满意”, 原因有: 双语教学、质量稍好; 3个社区表示“不满意”, 原因为: 课程太难、新老师水平差、班上人多学习效果不好。

访谈个案

学校教育质量不好, 教师教学能力不好导致学生成绩不好。不怎么喜欢目前的移民点生活, 去打工、孩子上学路都很远。(同德访问四, 男, 50岁, 小学)

2008年搬迁的, 没想过迁回原籍。未来的计划就是在移民点送孩子上学。(甘德访问三, 男,

¹ 1个社区对此问题无表示。

37岁，初中)

(2) 对中学的满意度

社区距离中学较远。乘车 10~25 分钟的有 6 个社区，乘车超过半小时的 6 个社区，乘车 1 小时的 2 个社区，有 3 个社区须乘车 2~3 小时。

对中学方便程度的满意度。“满意” 8 个社区，“不满意” 9 个社区，不满意的原因：路太远，公共交通不方便，费用高，影响安全和健康，骑摩托不安全。

对中学课程的满意度¹。13 个社区表示“满意”，原因：县级中学，比以前牧区村校的教学质量好。2 个社区表示“不满意”，原因：考上大学的少，教学质量差，老师不给高三学生补课，没有双语老师。

访谈个案

孩子上学有问题，学校教育质量和教学能力不好，老师不好好教，也没有别的办法。去格尔木上学太贵了，出不起。我们这儿的学生上完小学就不上学的太多了，在学校学不到东西，考试的时候也考不上。(格尔木访问四，男，71 岁，小学)

(四) 文化娱乐设置较为欠缺

1. 电视电话设施基本完备

入户问卷调查显示，大部分家庭都有电视机，96.6%为彩色。91.2%的家庭可以在家中收看电视节目。

受调查者中有固定电话的 90 人 (19.4%)，有手机的 435 人 (93.8%)。社区调查显示，35.3%有固定电话 (6 个社区)，64.7%无 (11 个)。

2. 文化活动场所欠缺

(1) 文化室及文化活动场所

8 个社区有面积为 50~150 平方米的文化活动室。9 个社区没有文化室。5 个社区有棋牌室、广场、篮球场、跳舞场等文化活动场所，12 个社区没有。

(2) 社区聚会场所

10 个社区具有广场、嘛呢康、嘛呢石、白塔等社区聚会的场所，可容纳 20~200 人，一些社区 (如格尔木移民点长江源社区) 的场所可容纳整个社区的居民。修建社区场所的出资者：政府、社区居民、活佛。7 个社区没有聚会场所。2 个社区有女性聚会的场所。

(3) 书屋

6 个社区有农家书屋，有 20~60 平米面积和 60~7000 册左右的图书。11 个社区没有书屋。

访谈个案

移民社区藏族人的习惯都没有了，移民前社区领导会组织过我们传统的节日。没有赛马节，我们藏族人的气质都没有了，不知道现在的领导是怎么想的。(格尔木访问一，女，27 岁，小学)

搬到移民村后发现藏文化明显的消失，包括习俗和语言。现在孩子们根本不知道藏族古代故

¹ 2 个社区对此问题无回答。

事，能做的就是放学后给他们讲讲。希望相关部门采取措施。如果我们现在不抓紧时间采取措施，过几年一切都会消失的。(格尔木访问六，根呷南杰，男，61岁，小学)

3. 精神及宗教需求

(1) 寺庙

社区距较大的寺庙，最近的步行 10 分钟 (1 个社区)，最远的乘车 2~3 个小时 (4 个)，一般乘车半小时~1 小时。1 个社区无社区寺庙。

能否及时请到僧人来家中诵经祈福？56.3%的人选择“可以”，22.4%的人“很困难”，还有 11.9%“请不到”。有少数人“没有这个需求”(17 人，3.7%)。

调查员手记

格尔木：长江源社区的居民提到，希望能在他们村的空地上建一个转经的场所，让大家老年的时候有个寄托，这个想法提了好几年得不到回应。

甘德：调查时发现每一移民家里都有诵经礼佛的宗教陈设。移民有比过去更充裕的时间，搬入地又是一个人流、物流的中心，请活佛或僧人到家里举行法事活动较便利，生态移民中宗教活动频繁了。现在去寺院路况比以前好多了，所以宗教方面牧民觉得比以前方便了许多。

同德：谈到宗教很多人特别是老人都很悲伤，他们说想回迁出地。在这儿没有自己的寺庙。在移民区办葬礼，风俗和习惯不一样，在搬迁前能请到喇嘛，可这儿请不到，需要很多钱。一个习惯于念经来安度晚年的民族，身边既没有寺庙也请不到喇嘛的移民点的生活，他们感到无比的心痛。(格尔木、甘德、同德调查员)

访谈个案

希望相关部门批准在村子的广场建立塔和转经轮。(格尔木访问六，根呷南杰，男，61 岁，小学)

移民点的宗教信仰方面有问题。这儿没有自己的寺院及和尚，也不容易请到外面的。(同德访问三，男，60 岁，小学)

(2) 葬地

17 个社区，对亡故者均举行天葬，有的社区对不同年龄不同原因的亡者还有火葬、水葬等殡葬方式。距离天葬台，12 个社区乘车 1~3 小时，4 个社区须乘车 4 小时至一整天，1 个社区乘车半小时。

(3) 宗教需求

据社区负责人介绍，大部分社区在有需求时可以请到宗教人士诵经，也有社区表示“可以请到但很难”，“可以请到但不好”，“路远开销大”。

7个社区表示“宗教需求不能得到满足”。原因：附近没有宗教场所/嘛呢康，没有僧人，没有转经的地方，只能自己在家念经；距离寺庙太远，请僧人费用太高；管理方面的原因：政府不批准建寺庙，不批准搞宗教活动；政府不允许外来的僧人停留，不允许多请喇嘛。

访谈个案

我们这儿的人都希望政府能够进一步加强补助，还需要建设嘛呢康，文化活动室，赛马场，所以希望政府能够在这些方面帮助和投资。（同德访问九，普什杰，男，26，小学）

4. 传统节庆和风俗习惯

（1）传统节庆

入户问卷调查显示，搬迁到移民点后，48.9%的人还和以前一样过节，29.3%的有些节日已经不过了，9.7%的仍然过节但形式有变化。

一些传统节日得到保留，如藏历新年、拉泽祭祀、赛马、跳舞、请僧人念经等，但规模有所缩小。一些节庆已经不过了。取消的原因：没资金、没场地、没人组织、邻居陌生、没马、人少了、乡政府不支持；有的社区开始过汉族的节庆如春节等。

5个社区出现了新增的节庆，如三八妇女节、五四青年节，唱歌比赛，跳舞、跳锅庄、体育比赛（拔河，抱沙袋，篮球），赛牛，下藏棋、“六月会”等。

访谈个案

移民点的生活习俗和节庆有问题，原因是缺乏条件，如场地、马、人等，也无人组织。宗教信仰和需求不方便，路远了。不太喜欢目前的移民点生活，感觉不管人还是地都陌生。和移民前相比，这边气候好，但是收入还是原籍好。（同德访问一，女，46岁，小学）

生活习俗和节庆方面有困难，造成问题的原因说不上，但是这儿的习俗与以前不一样，喇嘛也不好请，节庆的条件成问题，场地、资金、人都缺。因为钱不够，家中三个孩子只一人上学。（同德访问二，男，49岁，小学）

（2）对节庆和宗教活动变化的感受

入户问卷调查表明，对节庆和宗教活动变化，半数人可以接受（“变化很正常”18.8%，“可以接受”31.5%），有的人“不喜欢但没办法”15.9%，也有少数人持负面态度（“很不喜欢”1.7%，“非常不喜欢”1.1%）。

调查员手记

移民在牧区时，主要的文化活动有藏历年、赛马节、婚礼、部落法会、家庭宗教仪式等。今天在移民区几乎丧失了原有的文化活动。其主要原因：1、移民社区没有任何场所；2、想参加原籍牧区传统文化活动，但路程太远，交通不便费用极大；3、如果想邀请寺庙的僧人来家中念经，50余平方米的3间房，无法提供僧人的住宿；4、青年一代，由于城镇化的影响，对草原游牧文化活动没有接触的机会。（玉树调查员）

（五）目前最关心的问题和愿望

1. 增加收入是目前最关心的问题

入户问卷调查显示，被调查者目前关心的问题排序如下：“增加收入”（299人，64.4%），“孩子上学”（209人，45.0%），“健康”（139人，30.0%），“就业”（80人，17.2%）。

访谈个案

2006年自愿搬迁到移民点的。听说移民有补助，有房子所以下决心搬来的。搬来后得不到什么补助，不是搬迁前说的那样，买什么东西都缺钱。（同德访问六，女，39岁，小学）

在移民村最大的困难就是支出大于收入。没有什么经济来源。去打工人家不要老人，以前在

牧区就没有碰过铁锹干过活，不会干。这几年能在这里生活是因为卖了牛羊有点钱，可是现在钱用完了，政府的补助也到期了。很担心害怕，不知道今后的生活怎么过。(格尔木访问八，道黛，男，60岁，文盲)

2. 最突出的愿望是得到资金的支持和帮助

入户问卷调查显示，接受调查者的 10 大愿望中，占据前四位的是资金的支持和帮助：“困难补助”（占 67.45%）、“资金支持”（44.18%）、“贷款”（40.52%）、“医疗保险”（29.74%）。而培植就业能力、提供就业机会（就业培训、项目支持、就业渠道）等需求相对靠后。排在需求最后一位的是“汉语培训”，只有 9.48% 的人选择。

访谈个案

希望按时发放政府补贴款。上面承诺搬迁费发放 10 年，每年每户 8000 元。可是 2011 年只发了 4000 元，并说现在起搬迁补助没有了，新加了草场补助，从 2011 年起发放 5 年。政府的补助项目如人体，哪里流血都是一样的。移民们不信，政策这么快变了，觉得是中间的人在搞，但是没有地方去告所以也无可奈何。

草场补助迟迟不能到村民手中，2011 年的 2012 年才发，还债时利息已经涨了。不太了解生态移民优惠政策。今后打算无息贷款后买牛羊，让亲人帮自己在原籍养，靠这个提高生活。(同德访问五，男，46 岁，小学)

3. 未来的期望

(1) 部分人感觉失望

访谈调查发现，部分移民感觉有些失望。政策并没象当初干部去动员他们时说得那么好，生活上出现的许多困难也是他们没想到的。

牧民原以为搬到城镇能过上舒坦的日子，对政府的期望值非常高，搬迁前，牧民将原有的牛、羊全部卖掉，现在卖牛羊的积蓄几乎用尽。日常生活花钱的地方太多，而且物价上涨，出现了吃肉难、吃奶难、喝酥油茶难、用燃料难问题。

部分在原籍保留了草场和牛羊的人（自动搬迁到移民社区，没有政府补贴），生活较为富裕，因为不用花钱买肉类，每年还可以出卖牲畜补贴生活。听政府的话上交草场、变卖牛羊的人羡慕没卖的人，感觉“上当了”。

访谈个案

当时搬下来的时候，干部说可以直接搬迁至定居区，还可以给草场补助每人一年 8840 元，还有老人和儿童补助。就是听说这么好的政策才下决心搬下来的。但是新社区的房屋质量和条件很欠缺。加上搬到新社区的人都是各地来的，没有熟悉的人，身边没有亲戚朋友、伙伴，这对我家来说造成了很大的不便。(同德访问七，男，68，小学)

向往以前的生活，还是喜欢牧区的生活，因为在牧区啥都不用买，啥都自己有，有牛羊的话还是想搬上去，如果搬上去没有牛羊的话还不如在这里。一些原居地有牛羊的人，他们过得好，听话的都吃亏了。(格尔木访问二，男，45 岁，小学)

(2) 不了解政策，对未来茫然

访谈调查发现，接受调查者对国家的政策了解比较有限，对未来发展的机会和可能性也比较茫然。

访谈个案

2004 年自愿搬迁至移民点。对生态移民优惠政策不太了解，也不知道目前有哪些政策。在移民区生活很绝望，没有希望，没有稳定收入，有没有后续产业。不知道后代怎么生存下去。(泽库访问五，乐加，男 70 岁 小学)

对政策不是很了解，在外面贴出来的会去看一下，反正就是领导说啥就是啥。政府也没有太

多的宣传。以前的领导不错，有困难的话也帮忙，现在这些领导全部都是上级安排的，突然之间就来了。（格尔木访问一，女，27岁，小学）

（3）最大的希望：资金、补助、贷款

访谈调查发现，接受调查移民提得最多的期望是：按时发放补助、多发补助，给予资金项目支持，发放贷款。

访谈个案

如果向政府反映，最迫切需要得到的帮助有“资金、贷款、孩子上学”的问题。目前在移民点没有稳定收入，无法谋生。

我们很想搬回原地，但也知道原地牛羊已卖，就算想也无能为力。因此，很希望国家政府能多一些补助，发放贷款、项目支持、资金、技术等，为生态移民工程项目的开发和成功多出一点资！（泽库访问一，肉多，男，35岁，小学）

牧民一般都是从养牛羊获得收入，如今牛羊和草场都没有了，影响了我家的收入来源，也影响了我家的正常生活。自己岁数也大了，不方便到外地打工，家庭的生存受到了各方面的威胁和挑战。

因此我十分期待政府能够给予相应的帮助，这无疑是雪中送炭，使我家摆脱各种困境，希望政府能够提供更多的信息与物质保障。（同德访问七，龙斗，男68岁，小学）

我们每个人的愿望是增加补贴，7年的房屋补贴和移民补贴无法维持生活，政府定的补助期限马上就要到期了，我们如果没有补贴的话不知道有什么生活来源。希望国家能多发补贴、贷款，能多提供项目。还有就是希望能多为石雕艺术的发展提供资金和技术上的帮助。（泽库访问十，卓太，男，42岁，小学）

三、问题讨论及对策建议

（一）重中之重是大力帮助移民解决生计问题

1. 问题讨论

（1）如何帮助移民找到生计的方式？

调查显示，生计问题是目前移民面临的最大困难。大多数移民都得到每年6000元/户的政府补贴（饲草补助、移民搬迁补助），以及每年1000~2000元的燃料补助。此外的收入主要来源于：挖虫草、外出打工、小型商贸、公益岗位、亲友资助等。但在城镇附近的生活让他们普遍感觉“入不敷出”，近70%的受调查者认为：经济上最困难的事是除政府补贴外没有稳定可靠收入。

由于当地的经济水平较低，能够提供的就业机会有限，也因为祖辈皆为牧民，离开了牧场和牛羊他们就束手无策，生态移民面临着缺乏工作机会、缺乏谋生技能、缺乏储蓄的意识和能力的窘境。如何帮助生态移民找到新的生计方式，是政府面临着的迫切问题。如果这一问题得不到妥善解决，移民就成了城镇无业游民，步入移民—贫民—难民的恶性循环。一方面移民无法有尊严的生活，另一方面将给青海地方的发展和稳定带来日益增加的压力。

（2）10年后怎么办？政府补助还继续发放吗？

我们的调查员进入的17个社区中，75%的人搬迁的时间为2004~2006年。当时政府的承诺是“搬迁10年，保护生态。10年后可以自愿回迁。”本次调查显示，近50%的移民现在不想回迁原籍，有的是喜欢移民点的生活，也有的是出于无奈。那么，10年后政府的补助是否继续发放？这是移民们非常关心也非常担心的问题。如果国务院的“生态移民搬迁项目”结束，中央政府不再拨付项目经费，青海省政府是否有能力持续补助生态移民？调查得知，自2011年开始，对移民的补贴已改为“草场补助”，这样，一些结婚后分家另立门户的年轻人由于草场承包十年

内没有变化的政策，没有草场也就没有补助。同时，草场补助的年限是多久？有说是5年，那之后还有补贴吗？

2. 对策建议

三江源生态移民不仅仅是青海省自己的事，也是国家的事，更是受益省份的事。建议从国家层面落实生态补偿机制，敦促生态移民工程的受益者——三江源中下游地区对这一工程进行持续和全方位的支持，包括资金注入、人才援助、人力资本培育等。针对目前亟需解决的问题建议如下：

(1) 保证每家有一人就业。有较固定可靠的收入，是生态移民能够有尊严的生活的基本保障。鉴于青海目前经济发展水平能提供的就业机会有限，可以考虑安排定居地的公益岗位，迁出地的草原生态管护公益性岗位，劳动力输出等。

(2) 扶植本地的特色产业，如石刻等。给予资金、政策支持，并帮助寻找产品销路。寻找符合当地实际的后续产业，有针对性的开展培训和指导，如蔬菜种植、家禽牲畜养殖等。移民社区可以利用靠近城镇的地理优势，发展城镇需要的相关产业。

(3) 重点培训青年人，引导他们逐渐适应移民定居的生活方式。青年是未来的希望，容易接受新的事物和技能，应当帮助青年人具备谋生手段和能力。青海省政府可以委托对口支援地区和生态保护受益地区，帮助设计后续产业及发展模式，并请他们帮助对青年人进行培训和指导，在5~10年内扶持生态移民的转型发展。

(4) 延长补助年限，妥善安排不愿回迁的移民。10年的期限将至，从目前生态移民的状况看，如果停发补助，他们在移民点将无法生存，建议适当延长补助的发放时间。

(5) 发放贷款，鼓励移民创业。如果在培训后缺乏启动资金，没有积蓄的移民很难将培训学到的技术用于谋生。建议以小额贷款、无息贷款等扶持移民转型发展，鼓励他们创业，寻找新的生计方式。

(6) 关注移民自发的创业，给予政策和贷款等重点扶持。

(7) 对希望回迁的移民，给予特别的关注。一些是在搬迁后无法生存的家庭和个人希望回迁。政府应关注，帮助一旦回迁后，既没有牛羊又没有房屋的人们逐渐恢复正常的生活。

(二) 逐步完善公共服务

1. 问题讨论

(1) 医疗卫生条件总体改善，但仍然欠缺。

生态移民搬迁后，总体的就医条件改善了，“看病方便”是移民喜欢住在定居点的原因之一。但同时，看病难看病贵也是调查中移民反映较多的问题。虽然受调查者和家人超过百分之八十均有“新农合”保险，但看病费用高昂、押金数额巨大和报销手续麻烦还是严重困扰着移民和他们的家人。另外，超过一半的社区内目前尚无卫生所，也是造成生态移民看病难、小病拖成大病重病的原因。

(2) 生活设施有待完善。

调查显示，超过40%的被调查者对住房质量不满意，访谈中提及“漏雨”、“有裂缝”的受访者较多，反映住房“小”、“很挤”的也较多。移民社区的饮用水基本得到保障，但存在限时供水、出水点少等问题，移民用水的方便性和充足程度还有待提高。调查发现，移民点的污水基本上是靠土沟渠排泄；生活垃圾的处理，除少数社区有垃圾车运走，大多是自己处理或者焚烧；厕所的建设和正常使用普遍不理想，17个社区中有户内厕所并且能正常使用的仅仅4个，而有6个社区既无户内又无公共厕所。

随着时间的推移，移民社区的垃圾、粪便、生活污水将会对环境和地下水形成日益严重的污染问题。

(3) 社区的管理机构和相关设施不配套。

调查员发现，个别社区至今没有正式的管理机构，47%的社区无办公场所。由于管理机制没完全理顺，移民社区的管理部分仍处于“飞地”状态。

(4) 学校教育可获得性的进步和不足。

调查发现，相当部分的移民选择搬迁的原因是“为孩子上学”。移民后教育的可获得性的确有了很大进步，但移民对上学的方便程度、课程的设置等，仍然有较多的不满意。认为上中学不方便的社区，超过 50%。

2. 对策建议

(1) 尽快在移民点开设卫生所，并配备相关的医疗服务人员和设施。

生态移民不能像牧民变卖牲畜补贴，也没有农民的储蓄能力，面临重大疾病时完全无助。建议对生态移民实行一定年限内的特殊医疗补贴政策，对有重大疾病病人的家庭进行扶持。

(2) 完善移民定居点的生活设施。

对有质量问题的住房进行统一集中维修，减少移民的经济负担。保障饮用水和生活用水的供给。重视并逐步解决移民定居点的生活污水排放、厕所建设及粪便处理、生活垃圾处理问题，避免酿成公共卫生灾难。

(3) 理顺管理体制，建立健全移民定居点的管理机构。

移民点的管理机构是党和政府的基层组织，建议纳入目前定居点所在地城镇或城市的党委政府的管辖之中。

(4) 改善移民定居点就学的条件。

距离小学、中学较远的，建议开通校车。可以“政府组织，费用自担”的方式，学生集中乘车可以降低成本，减轻家庭的负担。学校的课程设置，应考虑群众的心理需求，在教育改革的过程中形成既有利于学生发展、又有利于当地文化的传承和民族情感的课程结构。

(三) 关注精神需求重视文化传承

1. 问题讨论

(1) 移民社区的居民从不同的牧民社区迁移而来，相互间陌生，社区管理机构的不健全、文化设施的欠缺和社区聚会场所的稀少，加大了移民适应新生活的难度。

(2) 藏族民众几乎全部信仰藏传佛教，移民社区宗教场所的稀少和距离遥远，加剧了生态移民的精神焦虑。

(3) 传统节庆活动的保留与遗失，虽然与生活环境的改变直接相关，但若不给予关注重视，有可能使年轻一代变成缺乏传统文化支撑、同时又不掌握现代文化的“失落的一代”，不利于社区的平衡发展和稳定。

2. 对策建议

(1) 健全移民社区的文化设施，象重视居住房屋一样关注文化活动场所。可以利用优惠政策和社会支持，每个社区建一个农家书屋，并配备一定量的图书。

(2) 尊重移民的风俗习惯，在移民社区中允许建设广场、嘛呢康等活动场所和设施，并允许设立嘛呢石、白塔等。认真贯彻落实党的宗教信仰自由政策，对移民社区的宗教活动，应当遵循允许合法、制止非法、打击犯罪的原则，满足藏族移民的宗教需求。

(3) 对传统的节日庆典，移民社区管理机构应充分尊重并积极支持，发挥传统文化凝聚人心的作用。当地政府应给予一定的经费及政策支持，引导移民保留传统并移风易俗，逐渐融入当地的文化生活。

【报刊文章】

《新疆：保守思潮的危险信号》

张弛

《凤凰周刊》2013年第35期（总第492期），第32-39页

有学者认为，新疆保守穆斯林群体迅猛增长亦受到国际环境影响。目前全球伊斯兰都在向保守回归，且政治色彩日趋浓厚。曾经铁腕推行世俗化运动的土耳其，也因经济发展衰落而无法阻止保守势力的抬头。新疆目前很难找到值得借鉴的外部榜样，但作为有浓厚世俗化传统的伊斯兰地区，坚定地发展经济，提振民生，发展教育，似乎是对抗极端保守宗教势力的最有效途径。

新疆积聚多年的问题与矛盾藉由2009年“七五”事件引爆后，中央政府曾大举派员赴疆调研，从国家层面对治疆方略予以调整，并急调张春贤入疆主政。三年来，以现代化为取向的发展逐步赢得民心，并不断压缩极端势力的存在空间。

但与此同时，疆内规模不等的暴力袭击事件却从未停止。从今年下半年开始，还从传统恐怖暴力多发的南疆地州蔓延至经济状况较好、安全态势稳定的东疆吐鲁番，11月28日更祸延内地，在极具政治敏感的天安门制造袭击事件。

而梳理这些频发的暴力袭击事件，都能看到宗教极端主义的影响。鲁克沁“6·26”事件中落网的一名年轻嫌犯，就曾在电视采访中称，自己的杀人动机是通过暴力和杀戮换取进天堂的资格。在新疆历史转向的关键当口，对于这种在维吾尔社会中急速蔓延的极端主义思潮，不仅政府担忧，新疆世俗穆斯林人群亦深感不安。

世俗化的逊尼派

新疆社科院社会学所副研究员吐尔文江认为，伊斯兰教在新疆维吾尔本土化后，可以细分为四种社会群体。第一种是新疆最世俗化的“文化穆斯林”。这个群体主要由党政官员、事业单位职工以及国家机关公务人员构成。这部分人很少参加念经、封斋等宗教活动，一般也不忌烟酒，但依然会遵守一些传统的风俗习惯。

第二种是“世俗穆斯林”。这部分群体主要有农民、普通市民，以及一些年长、受教育程度低的人构成。相比文化穆斯林，他们宗教活动的实践形态更多，比如封斋、做礼拜，如果周五有时间，一定会去清真寺。但他们做这些，只是怀着很朴素的信仰，一定程度是沿袭祖先的传统。除了斋月期间，其他时间都与常人无异，也不排斥抽烟、喝酒。

第三种是“保守穆斯林”。就是常说的瓦哈比教派，也称伊斯兰复古主义、原教旨主义。这个群体类似清教徒，提倡简朴生活，反对奢靡浪费，追求内心的安宁清修，平时严守戒律，但并不主张暴力，也没有政治诉求。

第四种是“极端穆斯林”，也可以叫“政治穆斯林”。这个群体经由信奉瓦哈比教派的保守穆斯林人群发展而来，以宗教“改革派”为旗号，政治色彩明显。

瓦哈比教派是近代伊斯兰教复古主义派别，为沙特阿拉伯国教。早在上世纪80年代就传入新疆哈密地区，至今哈密的大多数居民都是保守穆斯林。

但新疆的瓦哈比教派并未照搬沙特阿拉伯的文化和习俗。比如当地人并不穿沙特的罩袍，全县也看不到一个蒙面的女人。虽然许多民众认为看电视会影响清修，但并不排斥汽车，亦多使用

手机，有实力的人也乐于购买大房子。

吐尔文江告诉《凤凰周刊》，不仅瓦哈比派在新疆的本土化中不会完全复制阿拉伯文化，伊斯兰教传入新疆后本土化的过程体现出：“我接受你的宗教思想，但拒绝改变民族传统”。例如，在喀什至今仍很盛行的占卜、算命等活动是萨满教的习俗，而针扎“小人”的巫蛊之术是汉民族遗风，这些都是伊斯兰教教义绝对不允许的，但在新疆并没有被维吾尔族人丢弃，反而得以接纳和保留。

并且，想要在维吾尔社会推行瓦哈比教派思想其实并非易事。该教派教义严苛，禁烟、禁酒、禁赌，不能看电视，不能穿花里胡哨的东西，不能大吃大喝，不能唱歌跳舞，因为这会扰乱心智，影响对真主的虔诚。尤其对女性，从着装举止到日常生活，更有诸多限制。此外，该教派传入新疆时正逢中国改革开放，被禁锢多年的维吾尔族第一次看到了外面的世界。许多民众愿意追求世俗化的时尚生活，自发排斥瓦哈比教派。

很长一段时期内，文化穆斯林一直在维吾尔社会中占据主流，但随着这个群体近年来社会层的逐渐提高，人数却越来越少。以前该群体中还有小商小贩或者自由职业者，到目前基本只剩下公职人员和干部以及一部分大学生群体。而人数众多的世俗穆斯林群体，也越来越趋于保守。信奉瓦哈比教派的保守穆斯林正后来居上，快速侵蚀上述两个群体。

保守教派的兴起

瓦哈比教派信众规模迅速扩大，主要途径是通过民办经文学校的方式培养信徒“塔里甫”。在发展之初，瓦哈比教派打着宗教改革的旗号，并未表现出强烈的政治意图，而更像是不同教法学派之间的斗争，因而没有引起政府的足够重视。

据中国伊斯兰教协会人士介绍，瓦哈比教派只是伊斯兰教的一种改革运动。此教派认为，现在的伊斯兰教已经发生了变异，只有穆罕默德时代才是公正的（在穆罕默德时代，有一些诸如反对暴力、反对高利贷、反对歧视女孩、主张解放奴隶等主张），因而主张“回到《古兰经》中去”，寻找伊斯兰教义的本来面目。

瓦哈比教派注重个人对经典的领悟而非学者的解释，修学门坎低，容易被大众接受，且来自伊斯兰教的发源地沙特阿拉伯，所以很快便形成气候。进入新疆后，因为提倡简化礼拜程序，扶贫济困并传授科学知识，也得到年轻人和一些知识分子、工商界人士甚至部分党政官员的支持。

但是，由于瓦哈比教派可以“凭经立派”，每个传经者都可以按照自己的理解，衍生出对于经典的不同解释，在表现形态上也显得五花八门。伊朗的、沙特的、阿富汗的、埃及的、土耳其的，有时连信众自己都搞不清楚。

而这一教派在新疆积极推动社会生活领域的伊斯兰化，造成的负面影响也日渐凸显。思想影响下，越来越多的维吾尔族妇女不再穿着艳丽的民族服饰，取而代之的是一袭宽大黑罩袍。南疆某些地区甚至禁止音乐、传统歌舞、绘画、雕塑等社会文化活动，并指责维吾尔族婚丧习俗违反伊斯兰教义等。

尤需注意的是，瓦哈比教派催生出极端主义者，如新疆瓦哈比教派最具盛名的阿不力克木·买合苏木及其培养的“八百弟子”。阿不力克木原本是阿克苏库车县的一个农民，他成立了新疆第一个恐怖组织——东突伊斯兰党。

上世纪 50 年代，阿不力克木曾因分裂主张被判入狱 20 年，1977 年刑满释放。因为其宗教学术上的修养，出狱后的阿不力克木当选了自治区人大代表、伊斯兰教协会常委、叶城县政协副主席。从 1987 年开始，他开始创办经文学校。据不完全统计，新疆各地追随他学经的学员约有 800 余名，号称“八百弟子”。他曾组织学员穿着统一的服装，在库车的新城、老城里进行无声地游行。这些学员后来遍布散落全疆，成为各地从事暴力恐怖活动的骨干分子。

而更多诞生于中东的伊斯兰新教派，也与瓦哈比教派几乎同时进入新疆，其中影响较大的就是“伊扎布特”，“伊扎布特”更常见的称呼是“伊斯兰解放党”。在阿富汗战争之前，该组织

宗教色彩浓厚，坚持“非暴力”理念，但在美国攻打阿富汗塔利班政权时，开始转型为极端的原教旨主义组织。目前世界多个国家已宣布“伊扎布特”为恐怖组织。

公开资料显示，“伊扎布特”最初在新疆以办学讲授阿拉伯语的方式进行发展。其组织的骨干人员伊布拉音·乌斯曼，是原新疆工学院建工系90级毕业生，1995年毕业后到土耳其上了两年学，归国后在乌鲁木齐市发展“伊扎布特”组织。该组织规定，凡加入者都要举手宣誓。保守主义的扩散，已经开始在新疆维吾尔社会世俗化知识分子群体中引发反弹，并成为政府意识形态管控的对象。新疆文联主席阿扎提·苏里坦在《新疆日报》撰文认为，刻意通过这种手段来强化民众的宗教身份意识，目的在于逐步侵蚀甚至灭绝维吾尔传统民族文化。

经文学校的影响力

除了瓦哈比教派和“伊扎布特”，对新疆影响较大的还有被称为“伊吉拉特”的“迁徙圣战组织”。该组织宣称为了真主而离乡背井，抛弃所有财产，迁徙集中到一个地方发动暴力活动，进行“圣战”。虽然没有类似于“东伊运”完整统一的组织，但是它赤裸裸地宣扬暴力，并将职业恐怖分子聚集在一起。该组织于2005年在新疆喀什制造恐怖事件后被关注，目前已发展成为当前新疆恐怖暴力活动的主要制造者。“伊吉拉特”还是2012年6月和田劫机事件的幕后黑手。

这些外来教派，几乎皆由地下经文学校在新疆发挥影响。对于伊斯兰教信众来说，《古兰经》是真主安拉的语言，要经常诵读。每一位穆斯林降生后听到的第一句话和离世前听到的最后一句话都是《古兰经》经文，而且只有诵读阿拉伯文本的《古兰经》才有意义。

在非阿拉伯语系的新疆，宗教知识的传承主要通过经文学校来实施。传统的经文学校分为三个等级，高级学校设在喀什、莎车等地大寺院内，专门培养上层宗教人士；中级学校设在较大的县镇寺院里，是成年穆斯林学习宗教知识的场所；初级学校则遍及乡村，入学者基本为少年儿童。学习内容包括宗教仪式、阿拉伯文、《古兰经》、《圣训》以及伊斯兰哲学、法学、文学等方面的著作，教材均为阿拉伯文或波斯文。

在维吾尔社会，经文学校不止传承宗教知识，也在民众日常生活中扮演着不可或缺的作用，但这个体系曾被上世纪50年代以后长达30年的无神论运动打破。1950年，随着新疆教育部门对疆内小学进行接管和改革，各地学校停授经文课。尽管此后考虑到宗教界的要求以及新疆的实际，恢复过一周两节的经文课，但因初级和高级经文学校陆续停办，宗教学校及学生一直在减少。到1958年，自治区政府再次明令取消经文学校和经文课。

“文革”以后，随着国家民族政策的落实，民间很快又出现了大量的经文教学点，有的地方一度到了失控的程度。到了80年代，疆内各地城乡都出现了宗教人士擅自开办的经文学校或教经点。随着他们的影响日渐扩大，新疆政府开始从“疏导解散”转而“查禁取缔”。

不过，随着1999年以后席卷全球的宗教思潮复兴，各地民办地下教经点再次出现，只是场所更加隐蔽和分散，学经人员也呈现出低龄化和女性化趋势。由于曾经历近30年传承中断，伊斯兰宗教人才断档，导致异端迭出、外来教派横行。

新疆社科院社会学所所长李晓霞在《新疆宗教事务管理政策分析》一文中分析，民办经文班持续不衰根源于普通教众学习经文的需求，一直未从合法渠道得到解决。文章认为，新疆民众学习经文的需求，既有宗教原因、民俗习惯，亦有道德希冀。很多送孩子入经文学校的维吾尔族家长认为：作为穆斯林应该懂得起码的经文知识和宗教礼仪，如参加葬礼时，口诵经文就是礼仪的重要部分；并且学习经文、接受宗教礼仪训练的孩子更懂礼貌，更听家长的话。尤其在传统观念浓厚的乡村，有宗教常识并遵守宗教规范的孩子会受到村民赞誉。

但以新疆现有的宗教教育能力，显然不能满足这一需求。目前官方认可的高级经文学校仅有一所设在首府乌鲁木齐的“新疆伊斯兰教经学院”，中级经文学校有5所，分别设在喀什、和田、阿克苏、克孜勒苏州、伊犁霍城县。因为中国政府禁止向未成年人传教的硬性规定，现在遍布新疆的初级经文学校均属“非法”。

有观察者认为，维吾尔社会全民信教，且大多数人口受教育程度不高，遍布新疆城乡各地的地下讲经点像一股暗流，左右着新疆未来的走向。1997年“伊宁事件”就是由地下传教热潮中的极端主义观念发展为信众在伊宁街头的暴力恐怖行为。在喀什地区叶城县，甚至发生过多起利用婚丧活动传播极端宗教主义思想事件。

从80年代开始，一些人通过结婚时不给念“尼卡”（穆斯林结婚时的一种教法仪式），死后不送葬，过节不拜节等做法，向不参加宗教活动的人包括党员干部施压，使其在本族人中孤立，强迫其信教。而宗教在风俗礼仪中的强化，又促使经文知识和宗教礼仪成为普通民众参与社会活动的必要条件之一。

据一位曾长期在南疆任职的维吾尔族高级官员介绍，当地政府前几年就发现有人劝说民众不要去共产党办的学校读书，鼓励找不到工作的维吾尔族青年撕毁政府颁发的毕业证书。在这种宣传鼓动下，很多家长不愿再送孩子去学校，而是到地下经文学校学习宗教知识。

然而，地下经文学校的虐童事件屡有发生。2012年5月，在库尔勒一学经儿童因背诵不出经文被殴打致死。一组由维吾尔民众上传至微信的照片中，一位学习经文的小女孩被非法教经人员用电线抽打，从头到脚伤痕累累。

打击遍布全疆的地下讲经点，已成为目前政府反恐的最主要工作之一。更令人担忧的是，随着政府查处力度的加大，在疆内民办经文学校的空间缩小，成规模组织新疆青少年到内地的经文学校、阿拉伯语学校学经的现象越来越突出。这类学校多以学习《古兰经》为基本内容，同时灌输民族分裂思想，鼓动学经者在未来为“圣战”奉献自己的一切。

全球穆斯林“往回走”

吐尔文江认为，新疆保守穆斯林群体迅猛增长，与国际大环境有关。目前全球伊斯兰都在向保守回归，而且政治色彩越来越浓，包括曾经铁腕推行世俗化运动的土耳其。

世俗政治仍是多数土耳其人坚守的价值堡垒，头巾则被视为伊斯兰政治的象征。根据土耳其“基汉”通讯社（JEHAN）的描述，该国民众认为，禁酒、戴头巾、留胡子，与国父凯末尔倡导的世俗主义价值取向格格不入。但对于遵循圣训的人而言，这是他们的宗教自由。2008年2月，曾有超过10万土耳其民众走上街头，抗议政府取消伊斯兰妇女戴头巾的禁令。一名抗议者声称，他们的抗议并非针对戴头巾的妇女，而是针对那些无视头巾对于“土耳其这样的国家”意义的人。

2013年10月底，土耳其执政党正义与发展党的四名女议员首次在议会当中带着头巾出席会议，打破了该国90年来的惯例。11月16日，土耳其国家电视台首次出现了戴着头巾的女播音员的画面。很多人开始担心，这将改变他们的生活。“我不介意别人戴头巾或者天天去清真寺，但是，我也不希望别人要求我的女朋友戴头巾，还对我们的生活方式指指点点。”

女性服饰装扮上日趋伊斯兰保守化被看作全球穆斯林“往回走”的一个重要表现。一些已经建立世俗政权的穆斯林国家，甚至包括一些多民族国家，都开始不同程度遇到所谓“头巾问题”困扰。

与新疆相邻的哈萨克斯坦情况也不乐观。2011年3月，西部省份阿特劳州的一所大学，曾因拒绝一名身着阿拉伯黑罩袍的女性进入大学校园引发全国激烈的论辩。总统纳扎尔巴耶夫先后在多个场合公开表态，坚决反对哈国妇女穿着阿拉伯黑罩袍。哈萨克斯坦最高宗教首领也呼吁哈国民众按照自己的传统和礼节行事，而不是穿上阿拉伯或阿富汗妇女的服装。

“头巾风波”甚至在新加坡出现。今年10月，一名理工学院讲师在一场论坛上提问有关回教护士戴头巾的问题，引起网民发动请愿。新加坡副总理兼国家安全统筹部长及内政部长张志贤就此回应称，政府有责任平衡不同社群需求。《联合早报》亦刊文呼吁国人提防种族宗教暗流，避免国家陷入危机和动乱。

而新疆目前面临的状况，似乎比这些国家更棘手：除了“头巾”，亦开始出现妇女蒙面。过去在南疆，维吾尔族妇女外出不蒙面要受到“卡孜”鞭挞责罚。1950年后，由于民众自己有了

选择权，蒙面、封斋人数减少，到 80 年代蒙面现象重新出现并不断增多。如果说蒙面算是一种宗教行为，那头巾则是维吾尔族女性传统服饰的一个重要部分，一旦处理稍有不慎，就会酝酿社会负面情绪。

极端主义风向

在吐尔文江看来，宗教极端主义在新疆崛起的最重要原因，在于地区经济衰落，社会矛盾丛生。“近年来维吾尔社会遭遇到严重挫折，就业率大幅下滑，整个社会贫困面大幅度提高。维吾尔人在中国市场化大潮中被严重边缘化。”“如果维吾尔社会是欣欣向荣的，什么极端主义来了都没用”。但现在，诸如“岗位都被汉族人抢走了，我们的资源一车一车都被拉走了，工厂里都是汉族人”等言论，成为极端主义者煽动信众的最好说辞。

2009 年“七五”事件发生后，伴随日益加剧的维汉矛盾，维吾尔社会愈加趋于保守。这种趋势先是反映在服饰上出现的长袍面纱。多有维吾尔族妇女迫于社会压力重新蒙上面纱，蒙面的方式也由传统的白色、棕色的长幅蒙面巾变化为中东国家传入的黑色面巾和黑色长袍。一位在乌鲁木齐定居的女士回和田老家参加婚礼，惊讶地发现以前的女伴不但全部蒙面，连短袖的衣服都不敢穿，从头到脚裹得严严实实。如不这样做，这些女子在村子和社区里就会遭到斥责和排斥。在和田地区和田县罕艾日克镇的一个乡村，《凤凰周刊》记者甚至看到一位幼小女童亦被包裹黑巾。

一位在霍尔果斯口岸工作的维吾尔人士披露，他见到由境外进口到新疆的“吉里巴甫”（具有穆斯林原教旨色彩的黑色长袍面罩，是女性服装）一个批次就有 5 万件。这些黑色罩袍用料考究，做工精湛，价格不菲。在乌鲁木齐的高阶人士中，偶尔能看到穿着这种衣服的年轻维吾尔女性，只露出两只眼睛，黑色罩袍的丝绸面料闪耀着光泽，脸上蒙的黑色面纱甚至与名牌手包一样成为时尚的象征。

维吾尔男性服装上的变化不太明显，但不喝酒、不抽烟的人比例大幅增加。不仅餐厅、商店禁止顾客抽烟喝酒，一些售卖烟酒的小商店会在晚上被人砸坏。男性做礼拜的姿势也由新疆传统的双手相握自然下垂改为交叉抱肩。他们还被说服让妻子辞掉外边的工作，重新蒙上面纱并穿上代表纯洁、坚贞的黑罩袍。根据一位在乌鲁木齐工作的和田维吾尔族青年观察，在这种观念影响下，颇有一些口碑不太好的年轻女性为了把自己嫁出去而重新蒙面。

除了服饰，保守甚至趋于极端的观念慢慢渗透至日常社会生活的细枝末节。其中最典型的，就是强化“阿拉力”（清真）和“阿热木”（不清真）的区别：如内地食品、汉族人种的蔬菜、政府发的结婚证、送给贫困户的电视机、盖的抗震安居房等等都是“不清真”，而与政府对抗就是“清真”。在南疆和田乡村，目前维吾尔族人的很多婚礼已经禁绝音乐与舞蹈，葬礼则不再有哭声，也不再给去世的亲人上坟。

喀什也流传着一些连能够背诵《古兰经》全本的宗教人士也没有听说过的新观点。比如“女人出去工作、做生意赚的钱是不干净的”。这个观点的盛行，导致很多原本在外工作的维吾尔族女性被迫回家，失去经济来源，而因经济不再独立遭遇“合法”家暴的维吾尔女性日益增多。

年轻人在社交媒体上上传照片即会遭到辱骂，许多身着及膝连衣裙的维吾尔女孩，遭遇莫名其妙的辱骂和殴打，有的还在婚礼现场被扔西瓜皮。保守势力称类似的行为是“维吾尔净化运动”划分“真正的穆斯林”和“异教徒”，并用暴力排除异己。今年 8 月，吐鲁番市亚尔乡一位伊玛目（伊斯兰教教职称谓）被 3 名来自和田的极端主义者杀害。新疆伊斯兰教经学院副院长阿里木·热合满认为，运用这些极端手段是为了逐渐地侵蚀和消弭维吾尔民族传统宗教文化，重塑地方政治和社会意识形态。

尤其需要警惕的是，一些充斥着暴力思维的极端思想也经由现代传播技术进入新疆。在很多南疆青少年的房间里，都挂着塔利班战士的照片，一手拿着枪，一手拿着《古兰经》。这被一些青少年奉为偶像和崇拜的英雄。从他们的智能手机里，能找到很多这样的视频：一个人在用维吾尔

尔语宣讲，天下穆斯林都是一家，而他的背后，是一排排拿着枪的阿拉伯兄弟。

民心争夺战

新疆地方政府的许多汉族官员认为，目前出现的保守宗教势力兴起除了源于境外势力影响，亦因为中共曾放松新疆宗教政策，但维吾尔族官员则认为其中关键在于如何赢得民心。一位和田县维吾尔族官员称，这里 99.98%都是信教群众，宗教极端思想又在渗透，要想赢得支持，需要更细致的工作，“那些宗教人士的‘群众路线’走得比我们都好”。

一位曾长期在南疆任职的维吾尔族高级官员证实，为了传播自己的宗教主张，一些宗教人士常帮助村民解决实际困难，他们扶危济困，借贷也不需要偿还。相比之下，南疆一些县的财政转移支付资金，一个村一年只有几万元，基层政府连过节慰问贫困户都成问题。这导致一些宗教人士在当地乡村的声望，远超基层官员。

而存在于乡村的腐败问题以及一些官员的粗暴做法，更激化了矛盾。新疆农业大学一位大学生，毕业后在南疆做种子培育实验时遇到大旱，但所在村庄始终不予供水，直到这名学生塞给村支书 3000 元人民币的“红包”，才得以取得水源。

许多维吾尔族官员支持目前新疆发展经济的民生政策，认为这样的政策能更有效地压缩极端势力生存空间，为新疆政府争取民心（详见《凤凰周刊》2013 年第 15 期，总第 472 期报道）。此外，新疆当地学者认为，目前新疆政府所提倡的“现代文化”（现代科学技术、现代生产方式、现代生活方式、现代艺术方式等等）亦旨在增加维吾尔社会中的世俗化因素。但如何使“现代文化”发挥社会影响力，放眼世界，新疆也找不到学习的榜样。

【网络文章】

北京导游眼中的藏族团

我是北京的一名普通导游。前几天，刚刚带了一个来自西藏的纯藏民团队。在北京的旅游行程当中，他们留给我的震撼是巨大的。

在接团之前，我对藏族人民的印象多半来自于电影电视或者别人给的零星资讯，统一来说就是，不洗澡，比较野蛮，文化程度很低，与文明社会脱节……接到团的时候，我觉得这些传说还真没错，电视上演的也很实在，就是那个形象，黑乎乎的，外表普遍比实际年龄老很多，看起来不怎么洗澡的样子，背非常沉重的简陋的大包，全团都几乎没有一个象样的旅行箱……我自以为是地觉得他们的确与文明社会脱节了。

可是，在后来的接触当中，我才发现，我错得很彻底。而且他们的言行，让身为汉族人的我，极其汗颜。抵达的第一天我们并没有安排走行程，而是打算在酒店休息。因为安排的失误，原本定好的南二环的那个酒店，突然说没房了，接待不了。于是，已经到了酒店门口的他们，还没来得及卸下行李，又被带上车，开到东三环的另一家酒店。下车之后，大家吭哧吭哧地背着沉重的大包，耐心地等待我们发完房卡，然后爬楼梯进入房间。结果意外又出现了，原先定好的那家酒店，又说腾出房间来，让我们过去。旅行社经理赶过来，决定还是调回原来的那家酒店去。于是，刚刚卸下行李还没来得及理顺东西的他们，又开始打包装车，再返回去。当时，身为导游的我，一直提心吊胆，生怕他们闹起来。因为听说藏民比较野蛮，这么辛苦的来回折腾，万一闹起来把这店砸了或者把我们都揍一顿，也是有可能的。结果完全出乎我的意料，他们不仅没有闹起来，甚至连怨言都没有，在我们接待方一个劲儿的赔礼道歉的情况下，他们居然都微笑着对我们用不

太熟练的汉语说“谢谢”。我有些目瞪口呆了。因为据我带团多年的经验，这要是个汉族团，百分之一的现在该投诉投诉、该骂人骂人、该要赔偿要赔偿了……最次也得要求从三星换到四星并且要求赠送景点或者加餐等等等等。可是，他们居然连生气的表示都没有。我自问如果我是游客，遇到这种情况，我绝对没有这种态度，即便不占点儿便宜，也是要骂人的。

我怀着不可理解的心情带他们回到刚才到过却把他们拒之门外的酒店。这一折腾完，已经是下午五点多了。他们是中午十二点多到达北京的。团队的全陪，一个看上去很憨厚的男人。在面对这种局面，身负巨大压力的他，居然也没对我说过一句埋怨的话，反而一直在安慰我，没事没事，我会去给他们做工作的。我不知道该如何去形容我的诧异。因为我见过太多的全陪了，为了把自己的责任摘干净，不让游客把怨气撒在自己身上，从来都是帮着游客一起责难地接的，生怕游客认为自己在帮着地接说话。可他居然……我诧异得下巴都快掉下来了。

第二天要走故宫。从前门大街下车之后，走了一段，我回头想理队伍，免得走散了掉人。因为一般带汉族团，一下车就跟一盘散沙一样，拍照的买水的自顾自往前冲的或者一团拥在一起买小纪念品的等等，太正常了。可是我一回头，又一次被惊了！他们居然两人一排整整齐齐一个不乱，安静地跟在我身后。我一停下来，他们马上也停下来了，一脸平静微笑的看着我。我觉得我似乎有点不会说话了，平时老挂在嘴上的一句话“大家先别散开，跟紧我，不要走丢了”也说不出口了，现在这种状况，似乎会走丢的人是我。我张了张嘴，没说出话，只好冲大家笑了笑，继续带队往前走。

走到天安门广场上，过完安检，也没有一个人趁机先跑到前面去拍几张照片，或者因为新鲜，一出安检口就跑的找不着人。先过去的仍然在前面排着队，后过去的也没有任何人去插队，按顺序在后面排好。结果我们一行四十多人，仅花了五六分钟就过了安检并且排好了队。要知道，换成别的团，过个安检，我光收人都要收十几二十分钟！我默默地扶着下巴往前走。找了一块空地，我指挥大家把包都放在这，排队去看毛主席，然后出来到这集合。也没有一个人把包一扔就跑步去排队，生怕落后似的。而是所有人一层一层把包摞好，然后排好队，再慢慢往前走。没有任何人因为自己的包被压在下面而不高兴或者把包拽出来再放在上面一层。

在他们去排队的时候，我可是反思自己。一向觉得自己是中心的汉族人，自诩为高素质的内地人，在面对藏族人民这样的举动的时候，会不会觉得不自在？会不会跟我一样，非常汗颜？

进故宫之前，我让大家在午门门口等我，我去买票。买完票回来，我的下巴又脱臼了一次。因为我看见那个经常见面的职业乞丐又在讨钱。而他们讨要的对象正是我团的客人。当时在场的人纷纷侧目，看着我的游客排着队，每人手上举着一块钱。我很想提醒他们，这是个骗子。可是不知道为什么，我没说出口。全陪在旁边看到我的表情，笑了笑，跟我解释，即便这是个骗子，他们也会给的。因为这是施舍，施舍是积福的。我看着他们脸上纯朴而且自然的神情，突然觉得我的心理是那么阴暗，一块钱而已，给一个生活确实艰难的人，又有何不可呢？即便他是个骗子，可他的残疾确实给他的生活带来了很大的不便啊。我静静地看着那个乞丐一边收钱，一边说谢谢。我想他的谢谢应该是真心的吧。

在故宫的游览中，因为步行距离非常远，而团上又有腿脚不便的老年人，我担心会误掉吃中饭的时间。于是偶尔我也会习惯性的蹦出几句“来，大家跟上我了，快一点”。但是我发现，没有人会真的就快一点，不是他们不愿意听我的，而是所有人的速度，都是以团队中被夹在中间的那几位腿脚不便的老年人为基准的。他们的速度就是全团的速度。即便是我说解散去拍照，回来的时候，也必定是带着这几位老年人一起回来的。

在游览故宫之后上车，也是极有秩序丝毫不乱，没有人抢着上车坐前排的座位。大家缓慢而且有序的上车，省时也省力，我一句多的话都没说。只是在门旁帮着上车不方便的人，扶她一把。而她们回报我的都是转过脸来的灿烂的笑容和唯一流利的汉语“谢谢”。相比起平时带的内地团，即便有说谢谢的，也都是例行公事般地一脸漠然，更别提会转过脸来笑着对着我说了。

后面几天的游览中，我发现，无论什么时候，他们永远都是一副很淡然的样子，无论遇到好事或者是坏事，他们永远都会对别人笑，用汉语说谢谢。排队的时候永远是把年龄大的夹在中间；走路的时候从来都是排成整齐的队伍；拍照的时候永远都不知道抢好位置；吃东西的时候永远都是把口袋里的东西挨个分到每个人，即便大家都有；上车的时候永远都是排队上；见到乞丐永远都会给钱；见到佛像永远都是虔诚地拜一拜；需要等待的时候永远都是安静地等待，绝不会叽叽喳喳；遇到高兴的事情永远都会开心的笑；说谢谢的时候永远都是面对别人的脸……

我和他们聊天，我说来北京最开心的事情是什么？他们用不流利的汉语一个字一个字地蹦，说最高兴，看到，毛主席，最高兴！我说为什么呢？作为八十年代生的人，很显然我对主席的亲近感是不如父辈的，所以自然而然地问为什么了。他们的答案几乎一致，说，我们都不识字，又没有文化，是毛主席让我们工作有收入，我们很感谢毛主席。我想起他们从毛主席纪念堂出来的时候眼眶红红、双眼含泪的样子，明白了他们对于恩情的理解，至少比我要深得多。他们对毛主席的感恩，也让我深有触动。他们谦虚地认为自己没有文化，却不知道他们懂藏语，也懂少数的一些汉语，尽管不会说，但是能够大致听懂。可身为汉族人的我，却是一个藏文都不认识的。若说没有文化，那应该是我。可我有这份谦逊吗？没有。

几天的行程走下来，他们坚定的信仰，对佛的虔诚，对恩情的回报，对世事的看法，都开始影响我。他们人手一串佛珠，只要手上不拿东西的时候，就一颗一颗的捻佛珠，嘴也一直嘟囔一句藏语。

去雍和宫的时候，我和全陪这个藏族汉子聊了一路。我问，他们天天嘴里念的是是什么。他说唵嘛呢叭咪吽，就是六字真言。用你们汉语说，大概就是希望天下苍生不再受苦。我说，他们每天就念这个吗？为什么是天下苍生？他笑了笑说，我们藏传佛教的教义就是这样的，以天下苍生为重。然后，他给我讲关于因果报应，六道轮回。我似乎有些明白了藏民的宽容和淡然来自何处。

我问，为什么这几天总要辛苦地找餐馆？其实吃团餐的地方多了去了。定好多少钱一个人的标准，餐馆给安排，比你这样省钱多了，也方便多了。他说，他们出来玩一次不容易，如果吃的很不好，他们就玩不好，团餐虽然能吃，但是实在是不好吃。找个好点的餐馆点菜吃，虽然很麻烦，也比吃团餐贵，但是他们感觉会好一些，出门在外，尽量让他们舒服一点。我们不过就是少挣点钱，但是钱是挣不完的，够用就可以了，挣很多钱但让别人不高兴，那会有报应的。我瞅着他，内心触动极大。平时听这种话多了去了，是个人就会这么说，但真正能这样做的又有几人？

最后一天送站的时候，他们给我戴上哈达，并且放下手上沉重的包裹，轮流跟我握手道谢。我发自内心的发现，我很舍不得他们。这和以往我带的任何团队都不同。以往送团的时候，都是想赶紧送走走事，玩了几天斗智斗勇地累死了。可是送他们的时候，我从内心觉得非常不舍，不舍他们带给我的几天快乐淡然的的日子，更不舍和他们在一起这种轻松无忧的感觉。和他们的相处让我觉得万事其实都没有太值得计较的东西。接触了中国那么多地方的人，从来没有任何地方的人能让我有被感化的感觉。

当他们检票进站之后，全陪又一次出来，再次挥手道别。我说，我们必须拥抱一下。于是我进到站里和他拥抱，告别。不知道他是不是会明白，其实作为导游，天南海北见过的人太多了，但让我觉得可以倾心相交的朋友实在不多。他是这不多中的一个。

唵嘛呢叭咪吽，就是六字真言。

《民族社会学研究通讯》第1期-第150期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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