

导权”¹，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：²

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³

〔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⁴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

¹ 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。

² 本文刊载于《中国藏学》2016年第6期。

³ 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。

⁴ 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年代末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”。



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。各受访者的基本信息如下表所列：

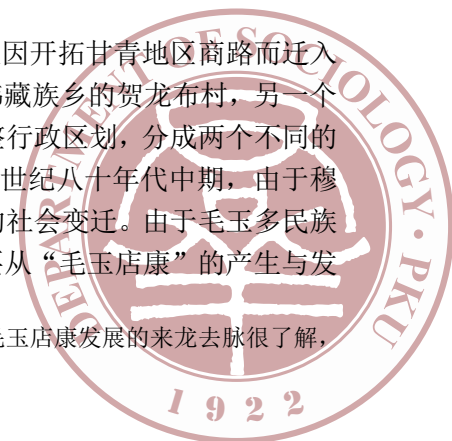
被访者序号	年龄	性别	民族	受教育程度	职业	本村人或邻村人	语言能力
1 号被访者	61	男	藏	文盲	务农	本村人	会藏语、稍懂汉语
2 号被访者	74	男	藏	专科	教师	本村人	精通藏语、稍懂汉语
3 号被访者	68	男	藏	小学	干部	本村人	会藏语、稍懂汉语
4 号被访者	63	男	藏	文盲	务农	本村人	只会藏语
5 号被访者	86	男	藏	文盲	务农	本村人	只会藏语
6 号被访者	77	男	藏	文盲	务牧	邻村人	只会藏语
7 号被访者	65	男	藏	文盲	务牧	邻村人	只会藏语
8 号被访者	80	男	藏	文盲	务农	邻村人	只会藏语
9 号被访者	83	男	藏	文盲	务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

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。



展来了解它的演变过程。

1. 什么是“毛玉店康”？

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。

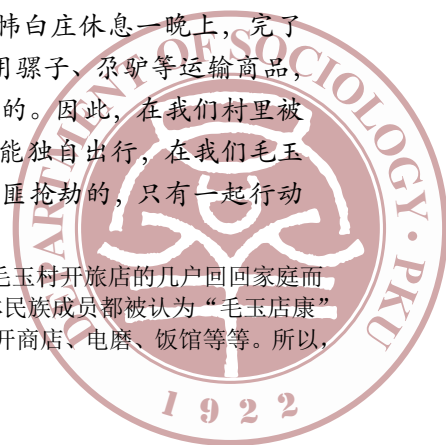
2. 出现“毛玉店康”的社会条件

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、犏驴等运输商品，那些商人们都是穆斯林，需在这里借住吃饭时，当然会感到方不便的。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

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。



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）：

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，尕楞藏族的牦牛、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，没有土地没有财产呗，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。

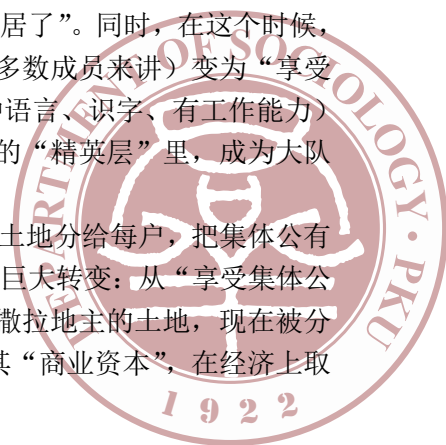
另外一个邻村老人（第 6 号被访者，77 岁，男，牧民）从旁观者的角度，讲述了“毛玉店康”在改革开放后的发展情况：

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，不管是我们要干公活、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”。²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。在传统的循化地区，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。³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

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。

² 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，要讲的话又不一样了”。

³ 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）。

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
一模一样的。（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。

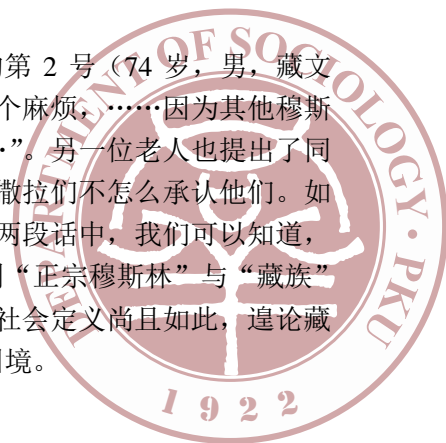
首先，从文化适应层面的“不便”角度讲，在很多时候，一个群体的宗教意志的实现、宗教仪式的正常进行，可能对另一个群体的宗教信仰及信众生活带来某种不便，一个群体的饮食习惯和生活方式的自如展开又可能对另一个群体的日常生活制造不便。对于这方面的“无奈感受”，藏族老人们深有体会，而同期的撒拉、回族成员们应有更加深刻的体会（因为伊斯兰教对饮食禁忌更苛刻）。一位被访老人讲道：

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”。这种种局面仿佛在促动着一个不安定状态的发生。

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，但是这并不是主要的，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安了喇叭放声念经了。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。

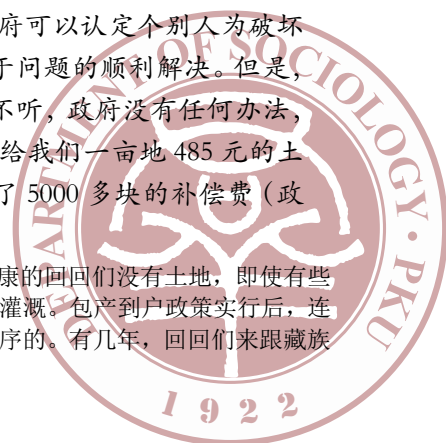
这种因冲突引发的来自藏族村民的“排挤行为”，对穆斯林成员们的“迁出”可能产生了影响，同时地方有权势人士（如十世班禅父亲、伊姜活佛等）和政府在其中角色和作用也不可忽视。第5号受访者讲到：

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

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。



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儿。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 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。

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。

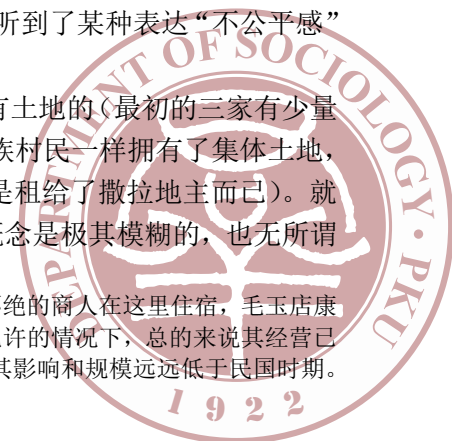
实行改革开放政策后，过去的生产队组织纷纷瓦解，人们不再受到集体组织的强力限制，人们之间的经济交往和地理流动性在“发展经济、鼓励合法致富”的新的政治话语体系和经济制度框架中被释放出来，村民们又开始进行商贸交换和经济活动。然而，这时各地商业网络和交通运输系统、市场的专业化和规模化得到了一定的发展，大大减少了时间和空间对商业活动的约束影响。作为一个小村庄的住宿、餐饮服务提供者，毛玉店康的“服务专利”逐渐被周边服务范围更大的服务业机构所侵占。此外，现代交通工具的出现和发展又大大缩小了周边一些商贸-服务业大市场（相对于毛玉店康）与另外一个大市场之间的路程。此时，毛玉店康的社会功能及地位无法与历史上的地位相提并论，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

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。



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。

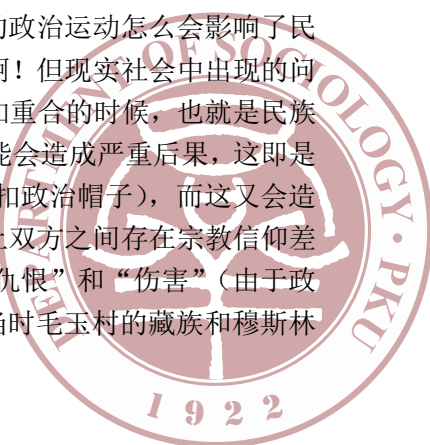
3. 竞争环境中的“危机感”

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。



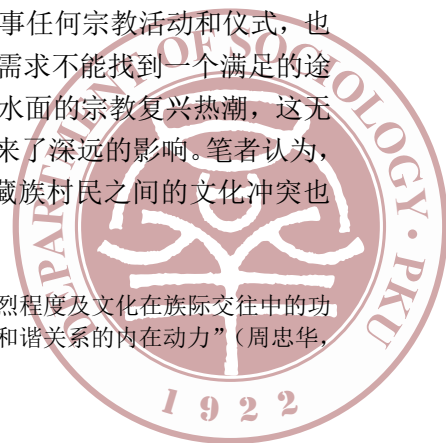
当笔者问：“你们之间发生矛盾和冲突的最主要原因是什么？”的问题时，第1号受访者回应：“一个是跟‘文化大革命’有关，当时我们都被定为‘富农’，因为有土地嘛，而他们是外面来的，比较贫穷，没有土地嘛，所以都被算为‘贫下中农’，成为我们头上的领导了。你不知道，那时候的领导全都是那些有残疾的，没有土地的，没有能力的那些人。当时他们（回回们）坐在较高的炕上，而我们却跪在地上，他们对我们大肆批斗、‘扣黑帽子’，许多被‘扣帽子’的藏民都是我们村里最德高望重的老人，特别是那些‘素乎姆’们（撒拉女性）坐在炕上也这样做的时候，那我们就简直是无法忍受了。但又能怎么样呢？所以这个‘仇恨’是一直在心里的。另一个是，我们听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着某种相通性。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。

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）。



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、保安族民族关系研究》，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。

