

【论 文】

夕昌藏族与科哇撒拉族的交往与互惠¹

旦正才旦²

摘要：我国是多民族国家，各民族之间的交往在不同的历史时期和社会情境中自有其特定的形态及特征。其中，西北地区的族际交往特征更是其重要的体现之一。本文选取青海循化地区白庄镇夕昌藏族与科哇撒拉族社区的关系与交往的案例，运用“族际利益共同体”的概念概括了夕昌藏族与科哇撒拉族之间形成的以公有财产利益为基线的“跨社区、跨族群、跨宗教”的特殊密切交往，并对其形成的历史渊源和社会背景，其运行的机制和族际交往生态和文化、以及新世纪以来的交往变迁进行阐述和分析。

关键词：族际交往；夕昌藏族；科哇撒拉族；社区；利益共同体

我国是一个多民族国家，由于在民族的整体空间区域分布结构中含有杂居的特征，因此在全国性的多民族社会内部还形成了许多独具一格的“地区性多民族社会”，这些“地区性多民族社会”族际交往状况及演变，既与该地区的自然、经济、社会、人文等密切相关，也受全国性的制度环境及其变迁的影响（旦正才旦，2015：1）。我国甘青地区是典型的“地区性多民族社会”，各族之间的交流交往交融呈现形式复杂多样的特征，而且随着社会转型的加速和社会结构的调整，族际交往模式会出现调整和新的变化（高永久，2002）。我们将视阈缩小至青海循撒拉族自治县，这个地区是一个更小的“地区性多民族社会”，撒拉、藏、汉、回等四个世居民族的交往历史非常久远，族际关系作为地区社会关系的重要组成部分，对各族生产生活的发展、社会活动的拓展产生着十分重要的影响。在循化族际关系中，藏族与撒拉族的交往更为特殊，相对而言，学界也对此给予了较大的关注。既有对二者交往历史的研究（马伟，1996；马明忠，2010；马成俊，2012；尕藏扎西、昂毛吉，2013），也有对其现状及变迁的关注（马建福，2007；旦正才旦，2015），同时也涉及微观村落的族际交往研究等（陶睿、马建福，2006；金丽楠，2012）等。

循化地区藏族与撒拉族的关系，主要以“经济交往”为基线，通过经济这一纽带不断推进互相交往的深度和密度。而作为本研究考察对象的今白庄镇夕昌藏族与科哇撒拉族的族际交往，不仅基于经济联系的纽带，更是在另一个特殊的因素——共享草场资源的联结下，具有了非常寻常的跨社区、跨族群、跨宗教的“团结性”，也即是形成了本研究重要概念——“族际利益共同体”所呈现的特殊交往模式。那么，这一“族际利益共同体”形成的历史渊源和运行逻辑是什么？共同体内族际交往的文化和机制是如何显现的？在新的社会情景中，这种特殊的交往是否发生了变化？本文围绕这些问题，从社会学的角度理顺族际互惠共同体的演变逻辑，通过本研究，我们可以为我国族际关系研究提供一个有机团结的、内容丰富的、颇具地方性特征的族际交往鲜活案例，同时亦可获得多族群（微型社区范围的）何以实现有机团结的本土经验启示。

一、族际利益共同体形成的历史渊源

循化撒拉族自治县白庄镇位于县府所在地往东 20 千米处，全镇人口有 20919 人，撒拉族人口占 89%。夕昌和科哇属于白庄镇管辖范围，今“夕昌”有 4 个行政村（麻日村、牙日村、格达村、吾科村），全系藏族村落，总人口 1426 人，地处“夕昌沟”上游高海拔区；而“科哇”（共

¹ 本文修订稿刊载于《西北民族研究》2018 年第 4 期。第 103-113 页。

² 作者为北京大学社会学硕士、浙江大学 2018 年社会学博士研究生，专业方向：族群社会学。



同体意义上的)由7个行政村组成(上、下科哇村、苏乎沙村、江布日村、条井村、朱格村、米牙亥村),都为撒拉村,总人口为6221人(循化县统计局,2010:37),所有村均位于“夕昌沟”下游的低海拔区,两个社区之间相隔1-2公里之远,居住格局上的地理边界非常清晰。但是,由于夕昌沟沟域狭小,外围的高山成为天然的屏障,而且只有夕昌和科哇这两个社区坐落在此狭小的沟域,于是就形成了一定的“封闭性”居住环境,这从地理位置层面为二者的交往创造了有利的条件。

早在清龚景瀚的《循化志》中记载:“撒喇各工,番回各半,惟夕厂全系番庄。因冒为生番,另编名目,取悦上宪,而实为撒拉旧属”(龚景瀚,1981:157)¹可知,当时的“夕昌”(夕厂)像今天一样全系藏族村庄并受撒拉旧土司的管辖。又如:“白庄在元、明朝时由撒拉土司管辖,清时张尕、崖曼、夕昌工地,由撒拉族下四工土千户管理。民国二十五年(1936年)设第二区,署驻张尕村,辖张尕、崖曼、夕昌等6乡。1949年10月,建政时属二区河关乡。1955年8月,改称白庄区。后撤并分合更名多次,1984年6月,改社为乡。”(《循化撒拉族自治县概况》编写组,2009:45-46)2007年,设立白庄镇。由以上文献记载和历史文本可知,在几乎所有历史时期(从元明清至今)，“夕昌”(或夕厂)游离于循化藏区的行政单元,且同“科哇”(属崖曼工)一起归属撒拉地区的行政管辖范围。历史长河中的这种同归统一行政单位,为二者的交往创造了体制上的空间。

从历史记忆看,夕昌与科哇的族际交往或社区交往的渊源需要从清代开始说起,“清光绪年间,撒拉族地区反清斗争连绵不断,社会动荡不安,一些社会渣滓趁机聚啸为匪,东掠西抢。有一年,曾有一百土匪从拉卜楞一带向循化白庄方向袭来,撒拉庄子遂派人堵截;土匪们大为恼火,扬言要烧掉撒拉人的科哇清真寺以作报复。在形势异常严峻的情况下,夕昌地区的藏族立即派几百名藏族群众前来协助保护清真寺,土匪闻风方不敢冒然行事,半途而返,科哇清真寺连同科哇群众才幸避一场浩劫。民国十七年,马仲英武装反对国民军,败北后逃到循化等地,扬言要烧掉夕昌藏族嘛喇寺院。正在危急时刻,科哇撒拉群众派了上百名壮丁前去援助,匪徒闻知有几百名撒拉人前来护卫,也就退回去了。夕昌寺院也免了一场战火”(马伟,1996:58,转引自循化县文化馆编《撒拉族民间故事》第2辑)。这一说法不仅存在于撒拉民间(包括科哇),而且流传于夕昌和其他藏区的民间,代表性的口述有:

a. 据说,在以前发生了一次大冲突,当时有人企图焚烧科哇清真寺时,夕昌藏人去下面帮助科哇保护了清真寺,后来也有土匪准备烧毁夕昌寺时,在科哇撒拉人的帮助下,夕昌寺免了一场灾难。反正有这么一个传说,应该是很早的事情。(第5号受访者,83岁,农民)

b. 自古以来,夕昌和科哇非常地团结,我不知这个紧密的团结产生的根子是什么,反正当时撒拉八工企图袭击夕昌的时候(有人说企图袭击的起因是,有人传言夕昌正在建立一座降服异教徒的佛教寺庙),在科哇的极力协助下免得了这场灾难。另外,有一次,拉卜楞的藏人试图砸科哇清真寺时,因为夕昌藏人的保卫,其阴谋没能得逞。就这样,两者的关系特别好。(第6号受访者,63岁,农民)

c. 当时土匪打击企图不让夕昌藏人建寺庙,然后在科哇乃曼老人们的保护协助之下才修建了我们的寺庙,从科哇来帮助藏民的八个回回在械斗中被土匪杀了,此后二者的关系就更加紧密了。另外,刚建科哇清真寺时,另外一拨土匪试图去捣乱,不让他们建,在夕昌藏

¹ 这里的“工”是传统撒拉地区地方行政建置,“‘工’相当于‘乡’的行政区划,每工之下领属若干村庄。工和村,是居住的自然单位,也是封建社会时期县以下的基层行政单位”(聿一之,2004:55)。



族老人们的帮助下终于避免了那场灾难。(第7号受访者, 67岁, 农民)

对于老人们提出的历史细节问题, 我们很难考证。无论如何, 通过两个族群民众中广泛存在的历史记忆, 我们可以确定, 夕昌藏人和科哇撒拉人之间在早期历史中存在过互相协助、保护对方宗教寺庙的事实。这种跨族群、跨社区、跨宗教群体的“非对象化”帮助及关怀是今天的人们难以理解的, 可谓传统草根社会在族际互动、宗教互动中成就出来的一项杰作。

另一个历史原因促进了科哇撒拉人和夕昌藏人之间族际互惠共同体的形成。夕昌和科哇之间基于草场资源的跨社区、跨族群、跨宗教互惠共同体之真正形成, 与周边藏族牧区岗察藏人的一场草场纠纷相联系, 这一事件在二者交往历史中具有转折性意义, 并对以后的甚至到今天的社区交往产生了深远的影响。在此, 受访者们提供了较为丰富的口述史:

a. 听说, 在古代我们跟科哇撒拉人没有什么关系, 从科哇往上来的话, 路边有两座嘛呢石堆。这两座嘛呢石堆往上的土地跟科哇是没有任何关系的。后来夕昌和岗察之间发生了草场纠纷, 藏族之间的草场纠纷比较频繁! ……在紧急的情况下不能不与(邻居)撒拉人搞好关系, 从此我们和科哇的土地(草场)使用权就统一了。(第2号受访者, 84岁, 夕昌藏族, 农民)

b. 我们跟科哇共同使用一个草场, 共喝同一条河里的水。讲起这方面的历史, 听说, 在以前的以前, 由于草场纠纷, 岗察和夕昌之间发生了一场大冲突, ……我们夕昌的上游有个地方叫“俄给高”, 另一个地方叫“扎噶三”, 从“俄给高”到“扎噶三”的地域范围, 是跟科哇无任何牵涉的, 而从此以上的所有土地就是二者共用的。为何二者共用这块土地呢? 就是因为跟科哇进行合作有可能获得些帮助, 于是土地(草场)使用权给了科哇。……前些年我们村有一位老人——他曾亲自参加过我们跟岗察的交战, 由此说来, 两者的(草场)统一到现在应该没过太长的时间。总之, 夕昌和科哇虽民族不同, 但彼此非常团结的原因, 来自于统一使用草场和水源。(第6号受访者, 63岁, 夕昌藏族, 农民)

c. 当时科哇和夕昌的老人们在一起以你们的《十二般若波罗弥多经》和我们的《古兰三十经》作为保证, 互相结成盟友, 宣称“只有一个, 没有两个”(夕昌和科哇的关系)! 我往往强调“夕昌科哇必须保持一致”。在青海省, 有很多藏族、回族、撒拉族, 但肯定没有一个像夕昌和科哇一样团结的。(第10号受访者, 69岁, 科哇撒拉老干部)

d. 在古时候, 夕昌和岗察之间发生了纠纷, 夕昌死了5个人, 于是夕昌与科哇结为联盟, 共同反攻岗察。科哇人进来后, 他们人口众多, 我们势力大增。这种情况下, 岗察撤回了主力军队, 夕昌和科哇的人认为岗察人已经逃远, 在他们回来的路上, 藏在丛林中的牧民们突然出现并打死了13人, 所以岗察和夕昌、科哇之间有18人的血债。正因为如此, 从此以后, 夕昌和科哇就共用同一块地, 共喝同一条河的水了。这个历史事件应该发生在1947、1948年左右, 因为这场事件的调节是在1948年道帛格西喜饶嘉措在“谷仓”(夕昌的地方)进行的, 开启双方的和解, 划定双方草场的边界, 双方都在那里建了石堆, 一个地方建起了两座石堆, 被称为“完斯道本”(和解石堆)。去年, 夕昌的一个老人跟我讲, 夕昌和科哇, 共用同一块草场, 共公喝同一条水, 虽不是同父的儿子, 但是同牛的皮子, 只是不同族而已……总之, 他们两者的共命运、共甘苦是从那时结成的。……因此, 当时科哇的代表跟大家讲, 上级一定要重视这场纠纷(夕昌科哇与道帛某村的土地纠纷)的妥善处理, 否则他们将要回他们的老家——撒马尔罕(第15号受访者, 78岁, 道帛藏族, 退休干部)。

e. 跟夕昌科哇发生了冲突, 首先与夕昌发生一点纠纷后, “科哇”也加进这场冲突, 就是因为争草场的原因。(第14号受访者, 66岁, 岗察藏族, 牧民)



不论是夕昌、科哇的老年人，还是周边的道帛、岗察等地的老年人，他们对这次历史事件记忆犹新，而且有些线索直接与他们的亲身经历相近（如第6号受访者知道本村有一位老人亲自参加草场纠纷；第15号受访者知道草场纠纷于1948年由道帛格西喜饶嘉措调节等），还有他们已经给出了相对比较具体的冲突时间和过程、结果等。概而言之，夕昌、科哇与岗察之间的草场纠纷发生于民国时期，夕昌藏族最初与岗察发生草场纠纷后，人员伤亡严重，身处弱势。为了扭转其不利地位、保护草场资源，不能不与周边社区合作来应对岗察的冲击。在此情形下，基于“社区战略”的需要，夕昌藏族选择了科哇的撒拉族，主要的考量应当是当时的政治形势，认为与科哇撒拉人合作有可能争取到省政府的支持；其次，科哇人口多，人多势众，有利于增强夕昌的势力；另一个因素同样可能重要，即社区已有的互为协助的交往历史积淀和基础。于是，双方通过地方社会特有的方式进行了合作，形成族际联盟。然而，在与岗察的交战中，夕昌、科哇一方死伤严重，夕昌藏族原有的草场被划为二者公有（指第6号受访者所说的从扎噶三以上的低于范围）。至此，一个转折性的变化就在夕昌藏族和科哇撒拉族的社区关系和交往中产生：二者的关系从原来的相对隔离变成更加的紧密，二者的利益从原来的相对分化变成更加的聚合，二者的社区感情由于有共同的痛楚历史记忆而更加深化。正如15号受访者所说，基于共享资源的“共命运、共甘苦”互惠共同体，也即民间所称的“同父的儿子，同牛的皮子”的夕昌-科哇联盟关系正式形成。

二、互惠共同体的维持及运行机制

夕昌藏族与科哇撒拉族之间形成的特殊族际互惠共同体，是以在外部环境的利益冲突中不断强化内部联结，不断培养和实践共同体意识，以及参与共有生产方式等形式维持并运行的。

（一）“同父的儿子，同牛的皮子”

藏语谚语是“同父的儿子，同牛的皮子”。这一谚语至今仍流传在夕昌、科哇的民间，主要用来比喻夕昌藏族与科哇撒拉之间的密切关系，几乎每一个受访者（不分族群差别。部分年龄差别）首先都会讲这一句深具地方文化特征的谚语。如此看来，其内涵不仅仅在语义层面，而且与一种更为深远的社会历史、关系结构联结在一起。当我们把这一用来形容族际关系程度的谚语与其产生的社会背景和历史渊源、社区记忆相结合时，能够更加理解其真正的含义所在。

“为了证明一个族群的存在，使用一些文化符号与价值观的特点，就足以在一个族群与其他族群之间划出一条社会边界，并在自己与他人眼中体现出彼此的不同之处”（Roosen,1989:12）。夕昌和科哇在社区范围内，不断借与共同历史记忆密切勾连的“象征性符号”——“同父的儿子，同牛的皮子”话语，来强调“我们是一个”，或者试图消解互相之间基于族群本身的社会边界，证明互相之间的族际意义上的“共同性”，以此来保障公共资源和互惠共同体的顺利维持和运行。并且，作为一种带有宣传功能的话语，在夕昌-科哇与社区之外的群体或组织进行互动（通常以冲突为形式）时，其所含的意义不断被强调和再现。“同父的儿子，同牛的皮子”成为一种族际互动的象征性符号，在夕昌-科哇的几代人之间延续和复制，通过这样的延续和复制，传递互惠共同体意识和观念。这对族际合作与社区团结以及在此基础上的社区活动开展是非常有利的，亦可以看成是族际互惠共同体维持和运行的“软性建设”之一部分。

（二）资源竞争中的外部对抗势力

在对外部环境的冲击如何对夕昌-科哇“族际利益共同体”的形成及之后的其族际交往、社区交往影响进行讨论之前，首先需要对其外部势力环境的格局加以刻画。夕昌-科哇社区与多个



其他社区接壤，从现有行政区划看，既有属本县行政范围的，也有属其他行政范围的。更重要的便是，从这些地区的农牧业分布与草场资源来看，夕昌-科哇牧场的东南临甘肃夏河县甘加牧业乡；西南接黄南同仁县瓜什则牧业乡；西向本县唯一牧业乡岗察；同时与本县的文都、道帛藏族乡相邻（如图 1 所示）。前三个地方均是纯牧业地区，形成连片的区域环绕着夕昌-科哇的牧场，而且其草场资源相对有限（相比于夕昌-科哇的），其中岗察的情况更是如此；而文都、道帛藏族乡虽然不是纯牧业地区，但是传统上一直是半农半牧地区，依然需要依赖草场资源。



图 1 夕昌科哇牧场外部势力环境示意图

如前所述，夕昌-科哇互惠共同体的形成直接与资源竞争相联的外部势力环境有关，它们的牧场与多个社区接壤，东南邻近甘肃夏河县甘加牧业乡，西南接黄南同仁县瓜什则牧业乡，西向本县唯一牧业乡刚察，同时与本县的文都、道帛藏族乡相邻（如图所示）。前三个地方均是纯牧业地区，形成连片的区域环绕着夕昌-科哇的牧场，草场资源相对有限，其中刚察的情况更是如此；而文都、道帛藏族乡虽不是纯牧业地区，但传统上一直是半农半牧地区，仍需要依赖草场资源。在藏区除了单纯经营畜牧业的牧民之外，多数农区居民也兼营畜牧业，因此草场作为生产资料对所有农牧民都是有价值的，而草场不可能增长、扩大的特性注定了它具有稀缺的性质。然而作为稀缺资源的草场由于存在边界的模糊性和管理的松散性等特性（洪源，2003），加上藏族传统的畜群放养方式，极易引起越界放牧和恶意侵占，从而引发纠纷（扎洛，2007:32）。夕昌-科哇的草场利用情况及这一区域的放牧模式，也不出这个例外，这导致互相之间发生草场纠纷、土地争端，也使得夕昌和科哇天然地陷入一个草场资源竞争格局中，要面对外部强大的、大规模的竞争对抗势力。因此，为了保护 and 利用 40 多万亩的草场，夕昌和科哇必须团结一致，只有这样才能够保护好、管理好如此大面积的草场。

夕昌和科哇有了共享财产，意味着一旦与周边的地区或村落发生土地争端、草场纠纷时，二者必须站在同一立场上，或借调解的形式，或以直接参与的方式互相协作，争取和保护自己的利益。在实际历史过程中，就草场保护和土地边界问题，夕昌和科哇与其他交界地方发生过诸多纠纷和冲突，互相的交往和合作也此起彼伏式进行：

a. 1986 年，道帛的宁巴村、多什则村与我们夕昌科哇之间发生了矛盾，那时我们死了 1 人，还是为了草场闹的矛盾。1997 年还是 1998 年，甘加因为草场纠纷打死我们科哇的两个年轻人，而且下科哇村一户所有羊都被他们赶走了。矛盾经常发生，纠纷年年不断，他们是纯牧区，草场小得很，我们是半农半牧区，但草场很大、牲畜少，所以他们来抢着吃，来抢吃我们就不愿意，所以矛盾在所难免。（第 13 号受访者，70 岁，下科哇老干部，农民）

b. 后来的夕昌和科哇有比较大的事情时，互相之间有慰问、帮助的传统。科哇很多时候与其他地方发生矛盾，比如跟中库、道帛发生矛盾时，我们要去调解的。反过来，我们夕

昌和其他地方有矛盾的话，他们来调解和帮助。（第6号受访者，63岁，夕昌麻日村原村干部，农民）

（三）公共生产场域的形成

形成夕昌-科哇互惠共同体的直接结果之一是，催生了二者“公共生产场域”——公营牧场的产生。公营牧场的形成，实现了共同体许多成员居处的聚合。这对族际交往有特殊意义，一定程度上改变了原社区内清晰的居住地理边界、居住隔离。“有关种族-族群的许多参考文献都表明，居住的隔离会加强亚文化的社会规范，从而形成一种局限于族群内部互动的社会环境”（Frank D.Bean and John P.Marcum, 2010: 221）。相反，居住隔离的突破，将促进跨文化的社会规范与跨族群互动的社会环境之生产。“居住格局可以反映一个族群所有成员（不分性别、年龄、职业、教育等个人特征）在居住地点与另一个族群成员相互接触的机会”（马戎，2004a: 400），随着夕昌与科哇经营同一个牧场，二者的成员相互接触、互动的机会增多，交往更加频繁。同时，这种经历也成为个体之间结“许乎”、“奥西”（好朋友、熟识者）关系的主要途径，互相学习语言、放牧中的互相帮忙等交往也相伴而生。

对于夕昌和科哇来讲，放牧既是一个发展生产的方式，又是一个保护草场的主要形式，调查发现，为了保护牧场，应对周边牧区对本社区草场资源的侵占，夕昌-科哇配备许多牲畜在牧场上放养，从事畜牧业的户数最多时达到200多户。而且，这些牧户在牧场上的驻扎有社区统一的安排和管理，要求藏族、撒拉族牧户按一定比例交叉式居住，大多数牧户被安排住在邻近草场边界的牧场上，如此，能够更有效地利用和保护草场。在社区统一管理下的公共生产场域中的生产经验与交往，进一步铸牢了共同体成员的有机联合与团结，又在另一方面保证共同体的财产不受外部对抗势力的侵害。这成为维持共同体的重要具体实践。

三、族际互惠的文化与生态

由于夕昌和科哇之间具有特殊的历史渊源，特殊的赖以交往的利益纽带，二者之间形成了不同层面的特殊交往方式，这使得它们拥有其他地方难以存在的族际交往生态与文化。

1. 集体与个体层面的交往

夕昌和科哇之间因为有了共同的草场，在经营牧场或者与周边地区发生草场纠纷、土地争端的过程中，必然地会展开涉及公共事务的集体交往与互动，这作为互惠共同体维持与运行的主要实践在上文已经做了介绍。而围绕公共事务的交往中衍生出来的其他层面的集体交往，也是共同内整个族际交往生态的主要内容之一。夕昌和科哇之间存在较为频繁的集体性交往，每当各方有较大的宗教活动和仪式，或者大的建设项目，抑或遭遇各类天灾人祸等情况时，时常会互相来往、交涉和协助，而且这些社区活动的来往中含有鲜明的人情、友谊、关怀成分，通过这种正式和非正式的集体性交往，商议共同体面临的主要事务，加深共同内的社区感情，更培养了社区成员的集体意识：

a. 在集体方面，我们科哇夕昌有村的大活动的话，大家一起参加，比如说我们盖清真寺，或者搞一个大的宗教活动，他们会来。夕昌的寺庙在80年代重建时，我们科哇人都去了。再有每年的四月底，他们的寺庙里面有活动，开四月“默兰姆”（祈愿法会）时，我们的头人们会上去参加，顺便共同开会协商、讨论有关草山的所有问题。这样，一有集体的大事和活动，都要一起参加。这样的关系一直延续到现在，现在仍然存在的。（第13号受访者，70岁，下科哇村老干部，农民）

b. 我们建成清真寺时，夕昌过来祝贺，夕昌的寺庙几年前竣工时，我们去祝贺，还送去1万元。去年我们科哇最有威望的教长做手术时，夕昌的干部们来看望，夕昌有特大事情时，



我们必须上去慰问。去年夕昌一家遭到火灾，我们去慰问。这样的互相之间来往很多。（第10号受访者，69岁，苏乎村老干部）

在个体层面，正如循化地区普遍存在撒拉族与藏族个体之间的“许乎”、“奥西”“达尼希”（好朋友、熟识者）关系一样（马成俊，2012：201-205；旦正才旦，2015：71-78），夕昌和科哇的成员之间也同样存在这种交往。这种交往是在参与共同体公共事务、生产方式差异互补、公共生产场域中的放牧经营中产生和发展的。而且，由于居住环境的封闭性和社会生活关系的紧密性，不管是个体拥有的“许乎”数量上讲，还是从交往的密度、广度上讲，二者成员结交的程度明显高于其他周边社区。深度的个体层面的结交，也成为了共同体成员互相连接的另一个主要纽带。

2. 共赏与尊重

作为有宗教信仰的两个群体，宗教仪式和规则在科哇与夕昌的族际交往中扮演着十分重要的角色，经过上文的论述，我们知道二者每一历史阶段的交往发展无不与宗教因素有千丝万缕的关系。因此传统时代二者互动和交往中的规则和仪式通常以宗教的形式或尊重宗教的原则下进行的，于是也就形成了两个群体所共同欣赏的一套文化规则和互动模式。夕昌和科哇的集体和个体层面的交往都以尊重相互文化习俗为基点，特别是当互相之间的文化尊重内化为社区成员的观念，并以日常生活中自觉的外在行为出现时，一些尊重互相文化的感人画面展现在我们的视野里时，我们对夕昌-科哇利益共同体内“族际交往文化”之特殊性将会产生更多的体会和感触，也能够更深入理解二者的交往深度。关于这方面的实例有：

a. 科哇和我们的关系至今都特别好。我小时候赶骡子、驮驴去白庄回来的路上，从嘉木仓（今米牙亥村）开始要步行，哪怕是小孩也得步行，一直到过了科哇才可骑骡子。撒拉们上来的时候，从麻日白塔那个地段开始，必须下马、骡子，然后牵着上来。主要是表示互相尊重。（第7号受访者，67岁，夕昌藏族，农民）

b. 据老人们说，经过科哇那条街时，从下游到上游的路段必须下马，他们也到达麻日白塔那段时，要下马然后走路，藏族也同样如此，互相尊重。（第8号受访者，56岁，夕昌藏族，农民）

3. 跨越族群边界的认同

个体族群认同的强弱程度，可以通过他对其他族群的态度和族际交往中的行为来加以衡量。除了单向度的族群认同以外，族际交往还可以产生双向或多向的认同，即所谓的“族际认同”。族际认同是我们用来衡量族际关系融洽程度的一个重要指标。由于公共利益的深度体验和社区历史记忆的共享，公共活动的参与和互相交往机会的增加，夕昌和科哇的成员之间有着强烈的互相认同和互惠共同体意识，最为有趣的是，个体的社区身份认同和互惠共同体意识在某些情境中还高于自己所归属的族群、宗教身份的认同，这一倾向往往与外界（超出共同体的范围）的某一群体或个体。

a. 如果我们夕昌人出去打工跟其他的撒拉发生了矛盾，科哇的撒拉们就会站在我们的立场上护卫我们。前几年我们夕昌有一拨人到尕楞杰当修水库的时候，跟街子的撒拉人发生了矛盾，于是我们科哇的撒拉们来维护我们，当时我们只有20多人，科哇撒拉人比较多。本来在场的有很多藏族，有文都的、尕楞的、道帛的，但是后来，站在我们背后的却是科哇的撒拉人。（第1号受访者，59岁，夕昌藏族，农民）

b. 有这么一个佳话：夕昌和科哇是“同父的儿子，同牛的皮子”。我们去其他地方如果洛、玉树等地打工，相比于藏族，科哇撒拉人对我们更好，也跟我们站在一起同一个立场上说话做事。再比如，我们出去跟其他的回民回如大同的、民和的发生冲突时，科哇撒拉不会站在那些回民的立场上，而是会站在我们的立场上。别的不用说了，连我们跟周边的撒拉村子有冲突，所有科哇撒拉人将会支持我们的。因为土地共用的原因，你看，他们是如此的



支持我们！（第6号受访者，63岁，夕昌藏族，农民）

上述情境中夕昌-科哇成员的族际认同超越自己归属的族群身份、宗教身份认同（与外界的同族群、同宗教群体接触时）的现象，引起我们对其成员身份认同的多重性、复杂性之思考。“不同群体间通婚的比率是衡量任何一个社会中人们之间的社会距离、群体间接触的性质、群体认同的强度、群体相对规模、人口的异质性以及社会整合过程的一个敏感的指标”（Simpson and Yinger, 1985:296）。用族际通婚这个敏感指标来看夕昌-科哇互惠共同体内部的族群交往与认同，我们会发现互相之间存在着清晰的族群边界，根据社区记忆，夕昌藏族和科哇撒拉族之间从历史上到现在从未发生过通婚现象（马成俊，2012:206；旦正才旦，2015：81-83）。但是，从社区认同上讲，在与外部群体（不管是撒拉族还是藏族）接触、发生冲突时，二者的社区认同将提升到族群认同之上。这种特殊现象可以揭示：其成员的每个认同类型都有它自己的基础，族群认同更多地基于以宗教为核心的族群文化，而社区认同则更多地依赖于社区共同利益、交往历史记忆，以及交往历史中积淀下来的社区族际交往文化等，共同体成员的这两种认同类型呈重合、并存的形态，且根据不同的社会情景做出相应的转换。

四、互惠共同体内族际交往的变迁

自新世纪伊始，随着国家权力在草根社会的进一步扎根，其社会控制和管理能力的进一步提升，夕昌-科哇与其他周边社区之间基本上没有发生关乎公共财产的草场纠纷和冲突，更不可能发生如民国时期的那种大冲突。这意味着促进夕昌和科哇进一步合作、团结的外力从此得到削弱，但是，夕昌和科哇之间形成互惠共同体的主要纽带——享有公共草场资源的利益关系从未发生过变化，这一利益纽带的保持对二者间展开公共活动和族际交往产生着重要作用。不管处于哪个历史时期，只要利益纽带不发生改变，这个作用将不会改变。因此，在如今的夕昌和科哇的族际交往中，我们仍然能够找到一些传统时代的族际合作、团结的特征和影子。在调查中发现，现在夕昌和科哇的共用草场上发现了新的资源——矿产；还有，夕昌和科哇共用牧场的心脏地带近来也成为政府项目（建水库）之选点，公共土地财产所创造出来的新收益和与矿产公司、地方政府的讨价还价，使得双方在新时期又在集体层面必须以合作和团结的方式来争取社区的最大利益。

然而，不同历史阶段的这一利益纽带对二者生存和发展的重要性不同，因人们生产方式的转变，此时的公共财产对社区生产生活的重要性大大降低。在过去，畜牧业是夕昌和科哇的重要生产方式，尤其改革开放后，为了加强草场资源保护、占用草场、发展生产，进一步扩大了畜牧业的规模，社区成员的生计对草场资源的依赖度达到了空前的程度。但是，进入新世纪以来，人们的生产方式从原来的农牧业逐渐转变为“农副兼营、牧业退缩”的方式，畜牧业在人们生活中的重要地位大大降低，同样人们的生计对草场资源的依赖度也减弱，使夕昌-科哇共同草场资源的收益逐步递减，或言今天的公共利益在人们经济生活中的重要地位不可与过去同日而语了。这一趋势显然降低了社区之间进行交往和互动的“动机”。在另一方向上，畜牧业的大规模缩小，直接造成共同体成员公共生产场域的收缩和居住隔离之加剧。在过去，夕昌和科哇的成员在同一个草场上一同放牧，放牧过程中相互结交“许乎”“奥西”关系，学习互相的语言，相互提供帮助等等，而现在，除了极个别的家庭以外，基本上已弃牧。公共生产空间的消失，使与之相连的所有个体之间的开展交往和互动失去了比较确定的客观条件，因而也降低了交往的机会和可能性。

伴随着现代性的注入，夕昌和科哇传统上存在的族际交往文化、规则、仪式如路经对方神圣宗教场所（夕昌麻日白塔、夕昌寺、科哇清真寺）时，以“下马”等方式表达尊重的民情习俗如今已荡然无存。另外，与互惠共同体命运息息相关的社区历史和记忆，强化社区成员共同体意识的“象征性话语”——“同父的儿子，同牛的皮子”及其背景知识等等，逐渐被今天的社区成员

所遗忘。共同体在长久的历史脉络中酝酿和培养出来的含有“人文”色彩的族际交往之文化，正在趋于淡薄化。

族际交往减少和族际交往文化的淡薄化，也与市场化带来的社区封闭性的被打破和个体流动性的增长相关。由于共同体内族群生产方式的差异，二者具有不同的人员流动模式：夕昌藏族的大部分成员更多地出去打工、挖虫草，而大部分科哇撒拉族则外出经营拉面经济，而且流向全国各大城市和地区（甚至国外）。不管是从二者成员从事的职业上看还是从其流动的方向上看，都存在着十分显著的“差距”。这使得更多的夕昌-科哇成员在某种程度上脱离于原有的社区生活而进入了外面更广阔的生活空间之中，并在外面的世界中又以不同的职业路径来开展属于自己的生活，在客观上二者间形成了某种“社会距离”，减少了互相交往和互动的机会和可能。综上所述，在社会转型背景之下，夕昌和科哇之间虽仍保留着传统族际交往的某些特征，但是互相交往的强度、密度，以及整个社区族际交往的生态和文化都发生了很大的变化。

五、结语：一个扩展的讨论

藏族和撒拉族是两个不论在宗教、文化、民族心理上，还是在客观居住格局上都有着相当差异的民族，但是在传统的循化这个特殊区域空间中，这并不会影响两者互相之间的正常交往和互动，撒拉族与藏族成员之间普遍存在结交“许乎”“达尼希”关系的现象，尤其是本文所讨论的对象——夕昌藏族与科哇撒拉族之间，更十分出奇地形成了一个族际互惠共同体。这一族际互惠共同体的产生，不但与二者相对封闭的居住空间、共享的历史经验和制度条件相关，最重要的是，与周边社区的资源竞争及其中产生的互动有着直接的关系。由于经济利益的共享不会变，维持并巩固互惠共同体的纽带不会变，两者互相之间自始至终进行着不同类型、程度和积极互动和交往。随着共同利益在不同社会情境中的角色和作用之变化，族际交往也发生变化。如前所述，所有这些积极互动和交往，都又一个理解并尊重对方文化的前提，可以兼容和接纳的社会心里土壤。这是本土族际互动经验中不可忽视的一个维度。

科哇撒拉族与夕昌藏族之间在特定时空和社会情境下形成的族际互惠共同体，以及其中生成的积极交往和互动，给我们显示了一个族际交往中的超越族群之思维，族群文化差异并没有成为互相交往的障碍，或许是一个互相交往的亲性和因素，这样一种逻辑直接给我们的常识思维——“族群性或差异意味着冲突和分裂”带来了冲击，亦从反向支持了李峻石在《何故为敌》中讨论的“族群性并非冲突的原因”的论点。夕昌藏族与科哇撒拉族以超乎我们想象的方式（超越自身族群身份）保护共同利益、强调族际团结和“共同性”的行为逻辑，进一步显示出，“族群原则”并不是多族群社会族际交往中唯一的原则，甚至可能不是一个非常重要的原则，而与族群生存和发展及其社区生活密切相关的实际利益，成为族际交往与互动中的重要原则。在这一原则之下，族际可以实现联盟，同样，族内也可能出现矛盾和冲突，本研究探究的案例恰恰表明了这一点。

最后，本研究的对象——夕昌藏族与科哇撒拉族在族际交往中形成的互惠共同体，可以维我国族际关系研究提供一个颇具地方性特征的案例，亦从微观层面给我们呈现了一个具有多重边界的族群之间有机团结何以可能的例证。这应当成为我国族际关系的“案例丛”中不可或缺的一部分。这一族际互惠共同体形成的历史原因社会情境和环境条件十分特殊，其中可以获得的族际交往的经验和逻辑，并不能从实践层面直接推至其他社会或地区，但这并不意味着我们难以从中得出一些为现实族际和谐关系的构建有意义的启示。通过本案例的研究，我们得知，各民族共享文化的构建，要有文化包容与尊重气候的塑造。最为根本的是，推进各民族共同繁荣和共享发展，不失为促进我国族际关系和谐发展的主要思路之一。



参考文献:

- 《循化撒拉族自治县概况》编写组, 2009, 《循化撒拉族自治县概况》, 北京: 民族出版社, 第 45-46 页。
- 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。
- 旦正才旦, 2018, “‘联结’与‘断裂’: 藏族与撒拉族之间的‘许乎’‘达尼希’关系及其变迁研究”, 《中央民族大学学报》2018 年第 2 期, 第 10-20 页。
- 弗兰克·D·宾、约翰·P·马库姆, 2010, “生育率差别与少数群体地位假说: 回顾与评价”, 马戎编, 《西方民族社会学经典读本》, 北京: 北京大学出版社, 第 221 页。
- 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。
- 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。
- 高永久, 2002, “西北少数民族的族际交流”, 《中南民族学院学报》2002 年第 1 期。
- 龚景瀚编, 1981, 《循化志》[Z]卷四“族寨工屯”, 西宁: 青海人民出版社, 第 157 页。
- 洪源, 2003, “对草场边界纠纷特性的认识”, 《西藏研究》2003 年第 3 期。
- 金丽楠, 2012, 《多民族村落族群关系演变研究——以循化加入村为例》, 青海民族大学硕士学位论文。
- 李峻石, 2017, 《何故为敌: 族群与宗教冲突论纲》, 吴秀杰译, 北京: 社科文献出版社。
- 刘祖云, 2000, 《从传统到现代——当代中国社会转型研究》, 武汉: 湖北人民出版社, 第 233 页。
- 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。
- 马明忠, 2010, “论多民族地区多维民族关系”, 马成俊、马伟主编, 《民族小岛: 新世纪撒拉族研究》, 北京: 民族出版社, 第 180-185 页。
- 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, 第 57-61 页。
- 牟一之, 2004, 《撒拉族史》, 成都: 四川民族出版社, 第 55 页。
- 陶瑞、马建福, 2006, “西北杂居村落民族关系的个案分析——以加入村为例”, 《西北第二民族学院学报》2006 年第 4 期。
- 循化县统计局编, 2010, 《循化县 2010 年人口普查资料》, 第 37 页。
- 循化县统计局编, 2010, 《循化县 2010 年人口普查资料》。
- 扎洛, 2007, “社会转型期藏区草场纠纷调解机制研究——对川西、藏东两起草场纠纷的案例分析”, 《民族研究》2007 年第 3 期, 第 32 页。
- Roosens, Eugene. 1989, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park: Sage Publications.
- Simpson, George E. and J. Milton Yinger, 1985, *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination* (fifth edition), New York: Plenum Press, pp.296.

