【论 文】

中国朝鲜族“族群”边界的构建与多重认同¹

孙春日、李秀玉²

摘要：朝鲜族迁入我国东北以来历经“朝鲜人”到“朝鲜族”的社会身份和地位转变过程，最终成为中华民族大家庭成员之一。朝鲜族的这些变化，是在反帝反封建斗争以及开发和建设东北边疆过程中，不断吸收中华民族文化，逐步构建朝鲜族“族群”边界的必然结果。历代中国政权以海纳百川的统治理念，将朝鲜族作为“中国民”来管理，为他们成为中华民族大家庭一员起到了不可忽视的作用。然而，朝鲜族作为我国较为典型的跨界民族之一，在他们身上必然体现出多重认同特点。

关键词：朝鲜族；社会身份；“族群”边界；多重认同

随着历史的发展，我国朝鲜族经过从自在民族到自觉民族的演进过程，现已成为中华民族大家庭“多元一体”中的重要成员之一。朝鲜族作为较典型的跨界民族在我国东北历经清、民国、日伪、国内战争等时期，直至中华人民共和国成立后，在1953年民族识别工作中正式被命名为“朝鲜族”。必须指出，中国“朝鲜族”无论是在称呼上，还是内涵上，有别于“朝鲜人”“韩人”“在满朝鲜人”“朝鲜民族”“朝侨”等，具有其特定的“族群（ethnic groups）边界”，是专指生活在中国境内的，具有中华人民共和国公民身份的朝鲜民族血统一脉。

中华人民共和国成立后，朝鲜族指定为我国少数民族之一，进而获得公民身份，绝非偶然，有其历史必然性。在我国近代史上，几乎同一时期在东北大地上曾出现了诸多外来民族，其中代表性的有朝鲜人、日本人和俄罗斯人等，人数都在几十万乃至百万以上，并在东北地区生活了半个世纪多，留下了带有自己特色的文化景观。然而，由于他们来东北的目的迥异，朝鲜人为生计而来，而日本人、俄罗斯人为扩张而来，不可同日而语他们在东北地区所产生的社会影响。1945年光复以后，日本人、俄罗斯人陆陆续续地返回到本国，而朝鲜人大部分留下来，发展成为当代中国朝鲜族。

朝鲜族为何眷恋这片土地？简而言之，是因为他们对这片土地怀有挥之不去的浓厚的乡土情结。在近代史上，在开发和建设东北边疆以及反帝反封建斗争中，朝鲜族抛头颅，洒热血，为新中国的诞生作出了不可磨灭的贡献。在这一过程中，他们不断吸收中华民族文化，增强中华民族情感，与中华民族融为一体，逐渐成为具有自己特色的新型“族群”。就此，本文对朝鲜族构建“族群”边界的过程以及作为跨界民族具有的认同多重性特点等进行考察，若有不妥之处，请予以斧正。

一、社会身份：从“朝鲜人”到“朝鲜族”

朝鲜族从19世纪后半期开始大量迁入我国东北以来，经历了从“朝鲜人”到“朝鲜族”的社会身份转变过程。所谓社会身份（social identity）是“个人自我概念的一部分，包括个体对自己作为某个（或某些）社会群体的成员身份的认识，以及附加这种成员身份的评价和情感方面的

¹ 本文刊载于《广西民族研究》2018年第2期，第74-80页。

² 作者：孙春日，博士，延边大学人文学院教授；李秀玉，延边大学民族学专业博士生。

意义”^[1]。另外，按照美国社会学家 W. G. 萨姆纳的理论，社会群体可分为内群体和外群体，其中内群体应该是社会主体，外群体则泛指内群体以外的所有社会群体。然而，内群体和外群体的划分是相对的，二者之间的范围是不断变化的。社会发展的一般规律是，外群体的个体总是存在更偏好内群体的倾向。因此，在人们流动中，个体常常试图离开或脱离以前的所属外群体，获得向上的流动，或从地位较低的外群体进入到地位较高的内群体，借此获得或维持积极的体面的社会身份。从这个意义上讲，从“朝鲜人”到“朝鲜族”的过程，事实上也是“朝鲜人”从外国人身份积极获得中国合法社会身份的追求而已。

朝鲜族在我国境内最早获得合法身份应该是从清光绪时期开始的，其身份标志是“薙发易服”。19世纪后半期，大量饥寒交迫的朝鲜北部灾民，为了生计，不顾清“东北封禁”之令，“犯禁”迁入图们江以北我国境内，造舍筑屋，开垦土地。这一状况1860年中俄“北京条约”签订后被清政府发现。由于“北京条约”签订，在图们江流域开始形成中俄边界，清政府为加强边防，在图们江一带推行“移民实边”政策。为此，派人到山东威海、登州一带招民，以充实边疆，但事与愿违，未能奏效，来到图们江一带的关内汉民却寥寥无几。图们江一带地处偏僻，路途遥远，交通不便，加之气候寒冷，关内汉民不愿意移民到这里来。无奈，清政府把目光转向早已在这里“犯禁”开垦土地的朝鲜“垦民”，令其“薙发易服”，“领照纳租”，作为“中国民”继续开发东北边疆。不过，清朝对朝鲜“垦民”实行的“薙发易服”政策，与关内的“薙发易服”政策不同，形同虚设，不具有强制性。

更值得一提的是，朝鲜“垦民”若“薙发易服”，可取得合法身份，享受到等同于“中国民”的土地权利，因此“薙发易服”可谓我国朝鲜族加入中华民族大家庭之起点。当然，“薙发易服”带有同化之意，势必遭到朝鲜“垦民”的抵制。朝鲜“垦民”不想“薙发易服”，但还要保障土地所有权，结果出现所谓“佃民制”的一种土地占有方式。^{[2]166}然而，1909年“间岛协约”签订，日帝公开干涉延边地区中国内政，众多朝鲜“垦民”一改初期的消极态度，积极要求“薙发易服”，归化中国，要彻底断绝与日本关系。他们主张，“垦岛之地（即延边）乃中华之地，垦岛之民乃中华之民”，^{[3]16}并掀起“自愿入籍”运动，仅延吉一地，此时一次性就有“数千户韩侨同时愿入我国籍”^{[4]1469}的现象。

到了民国时期，朝鲜族的称呼开始趋于多样化，除了朝鲜“垦民”外，还有“朝鲜人”“朝侨”“韩侨”等。他们的社会身份也随之发生相应的变化，其中“归化入籍”者为合法身份。1910年日本正式吞并朝鲜后，强行所谓“土地调查事业”，使朝鲜出现大量的破产农民。这些一无所有的朝鲜农民怀着家破国亡的悲愤心情，纷纷逃往我国东北，养家糊口，并积极开展反日运动。他们为了彻底断绝与日本的关系，向中国政府申请“归化入籍”，要得到中国政府的合法保护，希望成为名副其实的中国百姓。民国政府为了杜绝日本利用所谓“朝鲜人问题”干涉中国内政，也勉励东北朝鲜人加入中国国籍，并制定各种优惠政策，为入籍者保证“与民同等”的待遇。结果，在朝鲜人社会中出现众多以个人或集体名义申请“归化入籍”者。1914年2月，李同春、金立代表延边地区万余户朝鲜人，直接去北京向民国政府国务院上交《归化入籍请愿书》，表达了东北朝鲜人加入中国国籍的强烈愿望和决心。由此，东北地区不少朝鲜人领受民国政府颁发的入籍执照，成为中国公民。^[5]然而，日帝对此怀恨在心，百般阻挠，颠倒黑白，根本不承认朝鲜人入籍中国的合法性，同时制造了所谓东北朝鲜人“双重国籍”问题。按照日本的主张，生活在中国东北地区的朝鲜人也属日本“臣民”，应该遵守朝鲜的“国籍法”，不可加入“外国国籍”。其理由是，1908年5月“朝鲜统监府”以朝鲜内部大臣任善准的名义颁布过的第240号令规定：“我国（指朝鲜）不承认我国人丧失国籍。近来有些人称归化外国已丧失我国籍。但是这些人依然具有我国籍，在我国领土内应完全服从我国之权”^{[6]239-240}。这条令，后来成为日本不允许朝鲜人脱离朝鲜国籍的主要理由和依据。由于日本的干扰，朝鲜人即使加入中国国籍无法得到中国

政府的合法保护，无奈众多朝鲜人抛弃国籍，以无国籍者自居。结果，民国时期朝鲜人“无国籍”者几乎达到了东北朝鲜人总数的三分之二以上。

日伪时期，朝鲜族成了所谓“国民”。1932年出台的日伪政权是地地道道的傀儡政权。为了扶植这个伪政权，日伪在其颁布的所谓“建国宣言”中规定：“凡在新国家居住者，皆无种族之歧视，尊卑之差别。除原来之汉族，满族，蒙族，及日本，朝鲜各族之外，即其他之国人自愿长久居住者，皆得享受平等之待遇”^{[7]3}，即日伪政权用含糊其词的所谓“民族平等”“民族协和”等言语来代替了对“国民”的法理解释。其实，日伪政权作为傀儡政权，根本无法制定“国籍法”，并以此来规范其所谓“国民”。日伪政权的核心理念是日本人，他们不可能加入日伪国籍，因此若颁布“国籍法”，反而弄巧成拙，向世人更加暴露出其政权的虚伪性和傀儡性。由于如是，日满政权直至1945年日帝投降为止始终未能制定出“国籍法”，始终以所谓“民族协和”来维持了这个傀儡政权的体面性。

中华人民共和国成立后，朝鲜族成为名副其实的中华民族大家庭的一员。其实，东北朝鲜人作为少数民族地位是我党第六次党代会以来的既定方针。但是，中国共产党尚未掌握全国政权的情况下，不可能有效地施行这一方针，只有中华人民共和国成立后才有可能。东北解放战争时期，我党在“解放区”推行土地改革时，十分关心东北朝鲜族的社会地位问题。周保中曾经强调：“1945年9月末中共中央东北局就已经注意到东北的朝鲜民族问题，认为除参加华北抗战的朝鲜义勇军，在东北的朝鲜居民一般的是视为中国境内的少数民族”^{[8]359}。1948年12月9日，时任延边地委书记的刘俊秀也讲道：“确定居住在延边境内的朝鲜人民，承认为中国境内之朝鲜少数民族，是中华民主共和国的一部分”^{[9]392}。随着我党取得全国性的胜利，朝鲜族的国籍问题和公民问题也提到议事日程上来，成为必须要解决的问题。1946年1月1日，时任延边专员公署副专员的董昆一在“新年献辞”中强调：“愿意加入中国国籍的韩国人（原文如此）可以入籍，可以成为中华民国的国民，这样朝族（原文如此）可以是中华民族中的一个少数民族”^{[10]8}。可见，解放战争时期，党和政府始终关心东北朝鲜人作为中国少数民族的社会地位问题。

中华人民共和国成立前夕，朝鲜族社会地位终于得到确认。1949年9月，全国政治协商会议在北京召开，时任中共延边地委书记兼延边专员公署专员朱德海同志作为朝鲜族代表，参加全体会议，并于10月1日，与其它少数民族代表9人一起光荣地参加了开国大典。

总之，朝鲜族19世后期大量迁入我国东北地区以来，历经清、民国、日伪、解放战争等历史时期，不断融入中华民族大家庭之中，中华人民共和国成立之后，最终成为名副其实的中国少数民族之一，完成了其社会身份的转变。

二、 跨界民族：朝鲜族“族群”边界的构建

朝鲜族迁入我国东北以来不断吸收中华民族文化，增强中华民族意识，现已成为民族文化边界和民族自我认同较为明显的跨界民族。何为跨界民族（Transnational Ethnic Group）？目前国内学界对此有很大争议，但是，就字面意义而言，“跨界民族应当包括一切因政治疆界与民族分布不相吻合而跨国界居住的民族”^[11]，而从政治人类学范畴而言，跨界民族是“原生形态的民族在相邻的国家间跨国界而居，他们的地理分布是连成一片的，他们是具有不同国籍的同一个民族”^[12]。不可否认的事实是，跨界民族由于发展历程和居住国政治环境、文化背景和自然条件等不同，尽管在民族语言、文化、心理素质等方面仍然保持“原生形态”的民族特点，但在民族过程、特征、属性等方面，都会发生涵化，自然与“原生形态”同一民族趋于“异化”，且这种现象还会进一步扩大。然而，“异化”不同于“同化”，跨界民族作为“族群”，精英们利用与“原生形态”民族有着亲密联系的象征符号、语言文化、起源传说、历史事件、民族认同、社会习俗等“历史

记忆”因子，不断构建与居住国社会文化环境相适应的“族群”边界，在纵向上，传承原生文化因子，同时在横向上，承载居住国的社会价值取向。

毋庸讳言，我国朝鲜族在中国历经 300 多年后，与分布于世界各地的“同源异流”的朝鲜民族不同，在国家、民族、文化等认同方面具有鲜明的“族群”特点。也就是说，时过境迁，他们已改变了迁入初期“原生形态”民族的单一认同，形成认同多层结构的“族群”边界。这是朝鲜族迁入中国以来，为改变其处境而拚搏的必然结果。

众所周知，朝鲜族迁入我国东北境内，除了自然灾害，还为躲避战乱、或作为战俘、破产农民、开拓民等身份来到中国，无论是其社会地位还是政治地位、经济地位，应该说是十分低下的。这种生存条件和社会环境，必然激发他们产生改善自己处境和过上美好生活的强烈愿望。然而，要实现这种愿望，关键在于在政治、社会、经济、文化等领域缩短与主流社会的差距和异质性，即要走向与主流社会认同和归属的过程。社会学者曼纽尔·卡斯特（Manuel Castells）曾说过，认同是社会行为者“在文化特质或相关的整套的文化特质的基础上建构意义的过程”。^{[13]3} 也就是说，所谓认同，也是一种需求和归属感的表现，一般用来表示社会行为者（个体或群体）对自己与特定的他者之间同一性或一致性的确认及由此而来的一系列认同行为。从这个意义上说，朝鲜族三百多年的历程，实际上也是为建构与主流社会的一致性，逐步加入中华民族大家庭的社会行为过程。例如，朝鲜族将开发和建设中国东北边疆、反帝反封建斗争与改变自己的命运联系在一起，使自己的社会行为成为主流社会共同目标的一部分。我们平常说，朝鲜族在中国有三大贡献，即第一、朝鲜族在开发和建设东北边疆做出了重大贡献。清东北封禁时期，图们江、鸭绿江是重中之重地区，直至 19 世纪前半期这一带土地荒芜，人烟难至，是飞禽走兽成群的未开发地。然而，晚清时期朝鲜族大量移民到这里，成为开发东北边疆的主力。第二、朝鲜族是东北水田的开发者。在东北历史上，这一地区传统的农业生产方式是汉族流民从中原带来的旱田农业。当然，据《新唐书》载，古代渤海时期曾经出现过“卢州之稻”^[14]，但是渤海灭亡后，几百年来在东北大地上不复存在水稻农业。20 世纪初后，东北地区陆续出现大面积的水田农业，就是朝鲜族开发的结果。朝鲜族带来水稻技术，在东北试种成功，并向汉族农民传授水稻技术，改变了过去东北地区单一的农业结构，一望无际的水田，现在成为东北大地的一大景观。第三、朝鲜族为反帝反封建斗争作出重大贡献。在东北，朝鲜族人民的反日斗争可分为二个阶段，第一阶段是在朝鲜民族主义者领导下开展的反日武装斗争；第二阶段是在中国共产党领导下进行的抗日武装斗争。在艰苦卓绝的反日、抗日武装斗争中，朝鲜族人民始终与中华民族站在一起，特别是“九一八”事变后，朝鲜族人民在中国共产党的领导下，拿起武器，与其它民族患难与共，不屈不挠，坚持抗日武装斗争，为抗日战争的最后胜利做出重大贡献。众所周知，东北抗联十一个军中，从第一军到第七军，其前身就是由朝鲜族抗日游击队基础上发展而来的武装队伍。^{[8]351}

历史事实证明，当代朝鲜族认同的建构，除了朝鲜族自身努力和争取外，还不能忽视的重要因素是历代中国政权所起到的作用。历代中国政权，为了让朝鲜族尽早成为“中国民”，勉励其加入中国籍，加快了朝鲜族加入中华民族大家庭的历程。

应该说，历代中国政权对朝鲜族的行政管理，是中国传统统治理念的体现。所谓行政管理，是运用国家权力对社会事务的一种管理活动。美国学者古德诺指出，“政治是决定政策，行政是执行政策”^{[15]12}。美国另一个学者西蒙则提出了更为新鲜的见解，他认为，“决策是行政管理的核心，决策贯穿于行政管理的全过程，是行政管理的基本功能”^[16]。可以说，行政管理主要是关于国家和社会的运营和管理，归根到底，也就是对人的管理。中国历代政权的行政管理具有自己独特的模式和特点。中国历代政权深受儒教文化的影响，一以贯之的传统行政管理模式是，为达到“治国安邦”的目的，处处体现出“以人为本”“重民”“爱民如子”等思想。因此统治者多采用“人治”的管理方式，即“仁政”“德治”“礼治”等一直是统治者治国的重要理念和手段。为

此，历代统治者注意树立“为民作主”的“父母官”形象，以“感化型”政策、制度、手段来感化客体，以此达到“得民心”“得天下”的最终目的。

事实上，历代中国政府对朝鲜族的政策也未超出这一范畴，注意体现了中国传统的“感化型”行政管理方式。光绪初年，清政府在延边地区设立专门管理朝鲜垦民的官方机构“越垦局”“4堡39社”等。其管理方式是，官方不另派官吏，不包揽朝鲜垦民相关事务，而是任命朝鲜人官吏，让朝鲜人自己管理自己，以示人文关怀。1891年，在南岗（现延吉）设立“抚垦局”，更是体现了“仁政”精神，让朝鲜垦民与民“同治”，对朝、汉垦民进行同一管理，在客观上加快了朝、汉民间的交流，交往，逐步形成命运共同体的意识。到了民国时期，除了与民同治的管理方式外，还运用“国籍法”来加快了东北朝鲜人成为“中国民”的步伐。从法理上讲，国籍是作为国民或成为国民的最基本条件。因此“国家认同的主要标志是国籍认可”^[17]。然而，民国初期朝鲜族加入中国国籍，一直受到日帝阻挠。日帝借用朝鲜李朝时期传统的国籍政策来制造朝鲜族所谓“双重国籍”问题，不承认朝鲜族“归化入籍”。民国政府为了让朝鲜族摆脱日帝干涉，不惜多次修改中国“国籍法”，为朝鲜族加入中国国籍创造十分有利的条件。特别是1929年2月重新修订的国籍法中，甚至删除外国人归化中国，必须丧失本国国籍的条款，为朝鲜族加入中国国籍不必再到朝鲜抹掉本国国籍，提供了法理依据。中华人民共和国成立后，1952年延边朝鲜族自治州的成立，更是世人瞩目的举措。让一个在华历史并不长的跨界民族在边疆地区实行民族区域自治制度，如果没有党和政府的无限信任，是难以想象的。

通过上述历程，朝鲜族对这片土地产生特殊的情感，形成了浓浓的东北家园意识。家园意识（Home Consciousness）是人们对家园的一种眷恋、归属之情，体现了对生命体最基本的人文关照。换言之，人们对现有家园或理想家园在思想、观念层面上所寄予的归家感、归属感的家园情结的经验性表达就是成为家园意识，它可使人精神充实，避免焦虑、空虚和精神危机。我国东北成为朝鲜族的心灵港湾和栖息地，是因为东北大地给多灾多难的朝鲜族带来希望，他们把自己的未来寄托给了这片土地，这就是他们形成东北家园意识的原因所在。

三、多重性：朝鲜族认同特征

由于跨界民族自身的特殊性，在认同方面必然具有多重性。什么是认同（Identity）？目前国内学者对此有着各种各样的表述，有不同的主张和观点，但是有一个共同或共通的地方，即认同是“一个人或一个群体的自我认识，它是自我意识的产物：我或我们有什么特别的素质而使得我不同于你，或我们不同于他们”^[18]²⁰。分布于不同国家的同一民族成员，具有不同的国籍、政治环境、归属感等，从而逐步形成他们在民族认同、文化认同、国家认同上的不一致；另一方面，跨界民族与所居住国的文化碰撞和交锋之后，相互借鉴，互相认同，形成一种“你中有我、我中有你”的局面，势必形成作为一个民族整体的共同的民族意识和认同感。^[19]

毫无疑问，朝鲜族作为较典型的跨界民族，经过三百年多年历史沧桑，现已脱离迁入初期的单一民族认同意识，形成“族群”多重认同，使朝鲜族不同于朝鲜半岛乃至分布于世界各地的其他朝鲜民族，成为与中华民族的共性愈来愈明显的“族群”。然而，朝鲜族在吸收中华民族文化，增强中华民族意识历程中，也未丢失和抛弃“原生形态”民族文化，相反保护和传承传统文化，在发展本民族文化过程中，把它融入于中华民族文化之中，使其具有更强大的生命力。因此，朝鲜族民族认同、国家认同、文化认同等多层结构中明显具有跨界民族的多重特征。

首先，在民族认同上，朝鲜族带有中华民族和朝鲜民族的双重认同意识，即具有中华民族成员的国民意识和朝鲜民族一脉的双重意识。对这种认同结构，费孝通曾经在“中华民族多元一体格局”的级序性时提到“民族认同多层次论”，即“在中华民族内部各族群之间存在着民族认同

的多层次性”，其中，作为国家认同的中华民族相对于社会成员的民族认同而言，是高一个层次的民族认同意识，但是，“高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同”^{[20]9-10}。从这个意义上说，朝鲜族的中华民族认同是对中华民族人群的心理依恋和情感偏爱，这是几十年来在反帝反封建斗争和开发建设东北边疆过程中，与中华民族共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的感情和道义基础上形成的高层次上的认同。同时，朝鲜族尽管长期生活在中国，受中华民族的影响，在物质文化与精神文化等方面有了不同程度的“异化”，但是在朝鲜族文化的深处，以及日常生活的习俗里，与朝鲜民族传统又有着千丝万缕的关系，具有同一民族的共同情感，这种潜意识应该是难免的。

在文化认同上，朝鲜族也处处体现出其双重性特点。文化是民族构成的重要内涵之一，可谓民族的“灵魂”。一般地来讲，文化认同是指对群体之间或个人与群体之间的共同文化的确认，而文化认同的主要依据是，是否使用相同的文化符号、遵循共同的文化理念、秉承共有的思维模式和行为规范。历史表明，朝鲜族作为跨界民族曾经在文化认同方面的确存在过许多困惑，他们在中华民族文化与最初“原生形态”文化中，究竟以哪一个文化主体作为认同对象，需要选择。作为一种文化情结（complex），按理应该是对最初“原生形态”文化的认同。但问题是他们带来的最初“原生形态”文化在中国不是作为主体文化而是作为中华民族文化支系而存在，必然不会有社会认同。因此，朝鲜族并不固步自封，以开阔的胸怀，在保持传统民族文化特征同时，加强族际交流，根植于中华民族历史文化之中，忠诚于中华民族的荣誉与尊严，努力实现与中华民族文化的认同。结果，随着历史的推进，朝鲜族与中华民族基本价值得到认同，同质性也越来越得到加强。同时，中华民族文化海纳百川，在五千多年的发展历程中，具有尊重和保护境内多民族的文化多样性的历史传统，从而铸就了博大精深的中华民族文化。现 56 个民族的存在就是其例证。

最后，在国家认同上，与民族、文化认同不同，朝鲜族具有较强烈的国家认同意识，视中国为自己的祖国。所谓国家认同，实质上是个人对自己所属国家的身份的确认，自觉地将自己或群体的利益归属于国家，形成捍卫国家主权和整体国家利益的主体意识。应该说，跨界民族的国家认同具有复杂性、模糊性和不稳定性，特别是全球化的影响之下，更加彰显出这种特征。然而，历史事实表明，朝鲜族较好地解决了国家认同问题。自我类化理论认为，群体差异是认同的前提，群体差异在群体互动中被感知并加以比较。^{[21]49-51} 由于朝鲜族“自我”边界的构建，“族群”特性的形成，随着时间的流逝，与母体文化的一致性越来越淡化，相反，与居住国的文化差异性更加模糊，同质性在增强，毫无疑问，现已成为中华民族整体性的组成部分。特别是在中国出生的朝鲜族新一代，具有浓厚的“生于斯、长于斯”的中国依恋与情怀，具有共同的历史文化、风俗习惯、民族意识，拥有强烈的国家归属感。其实，朝鲜族作为迁入中国时间并不长，又有自己母国的民族，曾经在以哪国为“祖国”的问题上，的确也有过烦恼和分歧，部分人也提出过“多祖国论”。因为，解放初期，朝鲜族必须明确回答这一问题。当然，中国共产党也十分了解朝鲜族的这一立场和情感，指出朝鲜族人民从感情上认为朝鲜与中国好比“一个爹，一个娘”，“这边也是我的祖国，那边也是我的祖国”，^{[22]9-10} 为此，以宽大的胸怀甚至考虑过实行双重国籍的问题。为此，新中国初期，朝鲜族社会围绕这一问题开展一场大讨论，并引起了社会各界的极大关注。^{[23]133} 通过这场讨论，朝鲜族的祖国观问题基本上得到了上解决，大大增强了中国国家认同。

四、结束语

综上所述，朝鲜族迁入我国东北后，历经从朝鲜人到朝鲜族身份转变过程，社会地位发生重大变化。朝鲜族发生的这些变化，是在开发东北边疆和反帝反封建斗争中，不断接受中华民族文化，

逐步构建具有中国朝鲜族特色的“族群”边界的结果。朝鲜族社会身份的变化，必然形成认同多层结构，即在文化认同、民族认同、国家认同等方面具有多重性和多维度，具有不同于世界各地朝鲜民族的自己特征。

参考文献:

- [1]李春、宫秀丽，自我分类理论概述[J]，山东师范大学学报，2006（3）。
- [2]孙春日，中国朝鲜族移民史[M]，北京：中华书局，2009。
- [3]延边大学民族研究院藏，金鼎奎日记（1907-1921）；非印刷品）[Z]。
- [4][韩]秋宪树，韩国独立运动（卷4：下）[M]，首尔：韩国延世大学出版部，1971。
- [5]延边档案馆藏，吉林东南路观察使公署档[Z]，68案卷，1914。
- [6][韩]细谷定，朝鲜民籍要览[M]，东京：斯道馆，1915。
- [7]国务院总务厅情报处，满洲建国五年小史[M]，新京：满洲国国务院总务厅，1937。
- [8]周保中，延边朝鲜族问题[C]，中共延边吉敦地委延边专署重要文件汇编（1945年11月至1949年1月），延吉：延边朝鲜族自治州档案馆，1985。
- [9]刘俊秀，关于民族政策中的几个问题（草案）[C]，中共延边吉敦地委延边专署重要文件汇编（1945年11月至1949年1月），延吉：延边朝鲜族自治州档案馆，1985。
- [10]董昆一，新年献辞[C]，中共延边吉敦地委延边专署重要文件汇编（1945年11月至1949年1月），延吉：延边朝鲜族自治州档案馆，1985。
- [11]葛公尚，试析跨界民族的相关理论问题[J]，民族研究，1999（6）。
- [12]胡起望，跨境民族探讨[J]，中南民族学院学报，1994（4）。
- [13][英]曼纽尔·卡斯特，认同的力[M]，夏铸九、黄丽玲等译，北京：社会科学文献出版社，2003。
- [14]《新唐书》卷219，“渤海传”。
- [15][美]古德诺，政治与行政[M]，王元译，北京：华夏出版社，1987。
- [16]孔青，行政管理的基本界定[J]，中州大学学报，2002（3）。
- [17]朴婷姬，试论跨国民族的多重认同[J]，东疆学刊，2008（3）。
- [18][美]塞缪尔·亨廷顿，我们是谁？[M]，程克雄译，北京：新华出版社，2005。
- [19]张兴堂，论跨界民族的特殊性[J]，黑龙江民族丛刊，2009（5）。
- [20]马戎、周星，中华民族凝聚力形成与发展，北京：北京大学出版社，1999。
- [21][澳]约翰·特纳等，自我归类论[M]，杨宜音等译，北京：中国人民大学出版社，2011。
- [22]刘俊秀，在朝鲜族人民中间[J]，延边党史资料通讯，1987（1）。
- [23]中国朝鲜民族足迹编辑委员会，中国朝鲜民族足迹丛书：第七册[M]，北京：民族出版社，1993。

【论 文】

宗教、教育与国家：一个回族知识分子的文化自觉¹

马雪峰²

一、

16世纪以来，型构人类社会的诸多事项中，有两项至为关键：其一，原来生活在各自传统中的各类人群，在各个层次上，以前所未有的规模和频率相互遭遇、接触、交往；其二，源自欧洲的主权国家体系逐渐扩展至全球，以致今日几乎每个人都生活在“国家”之中。这两个事项亦衍生出两个至今困扰人类社会的议题，即：（1）如何看待不同的文化，以及如何处理不同文化间的关系？（2）在主权国家体系的基本框架下，面对多元的社群与文化现实，如何实现国家的建构与整合？围绕这两个议题，人类社会生产出各类理论与意识形态：种族主义、民族主义、自由主义等。

中国社会自19世纪后半叶大清朝与欧洲主权国家体系遭遇以来，建设一个现代的中国一直是中国各族人民的伟大理想。现代中国的建设与型构过程中，亦面临前述诸议题的困扰：如何认知中国、中国的文化、中国的传统？以及如何处理与西方、以及西方诸文化间的关系？如何看待国内各民族、各文化间的关系，并进而在此基础上实现国家整合、建设统一的现代国家？围绕上述诸议题，20世纪的中国学界聚讼纷纭。在“全盘西化”者看来，中国文化与传统，几无价值可言；在“复古”者眼里，“西方”与“现代”皆蕴含着巨大危险；在大民族主义者看来，少数民族及其文化总是落后且危险的；在地方民族主义者的经验框架中，大民族的文化常常伴随傲慢与霸权……如何超越各类界限，在传统与现代、西方与中国、多数民族与少数民族之间找到接榫之处，正是整个20世纪中国学界一直面临的理论难题。然而，理论虽难产，实践实际上一直在进行。20世纪中国各族人民所取得的伟大的成就之一即是中国作为一个巨大的统一多国家的整合与存在。如何妥当性的总结其中有益的经验？诸多经验中，国家基本框架与关键性的政治制度的确立固然是首要的，除此而外，实践中的各族人民的心态、观念、认同等亦至关重要。

二、

马坚是20世纪著名的回族学者，是流传最广的汉译《古兰经》的译者。马坚于1906年出生在云南东南部一个叫“沙甸”的村庄，1978年于北京去世，是完全属于20世纪的人。

马坚一生的经历较为单纯。其小学、中学时期的教育，分别在其家乡的鸡街小学，昆明的云南高等经书并授学校、成德中学完成。中学之后，马坚与其挚友马元卿一起，在其家乡沙甸的鱼峰小学服务两年。之后，两人曾短暂赴固原师从西北著名阿訇虎嵩山学习伊斯兰经学，因当地发生饥荒，半年之后，两人一起转入上海伊斯兰师范学校学习。在上海学习两年后，1931年，25岁时，马坚被选派赴埃及学习，先后入爱资哈尔大学、开罗阿拉伯语学院。1939年学成回国，之后，马坚先后服务于昆明私立明德中学、《云南清真铎报》、中国回教学会、沙甸私立养正学校、北京大学等学校和机构。

¹ 本文以“尽为穆民为国民的两重天职：一个回族知识分子的文化自觉”为题发表在“《中国穆斯林》（马坚先生归真40周年纪念专刊）”，第97-105页。

² 作者为云南大学西南边疆少数民族研究中心副教授。

马坚的学术成就主要体现在三个方面：其一，是有关中、阿、英典籍的翻译；其二，中国高校中阿拉伯语教育的开创；其三，是有关历史文献的考订。

马坚的最大学术成就，当属《古兰经》的汉译。马坚《古兰经》汉译本是目前为止传播最广的译本，亦是公认的目前为止最好的译本。正如白寿彝先生所评价的那样：“在‘忠实、明白、流利’三者并举的要求下，我相信，这个译本是超过以前所有的译本的。”¹除此而外，马坚还翻译了《回教哲学》、《回教真相》、《回教教育史》、《回教基督教与学术文化》、《伊斯兰哲学史》、《教典诠释》、《阿拉伯简史》、《阿拉伯通史》、《阿拉伯半岛》等涉及阿拉伯历史、文化，以及伊斯兰教传统的阿拉伯文、英文典籍。马坚在选择典籍的时候，其着眼点主要在于推进中国人民对阿拉伯历史、文化，以及伊斯兰教的妥当性理解。《马坚传》的作者李振中先生曾言及：

在北大东语系工作期间，马坚先生经常对我讲，他自幼学习阿拉伯语和后来来到埃及留学的目的，是为了翻译《古兰经》，是为了让中国人民，无论是信仰伊斯兰教和不信仰伊斯兰教的，都能对这个宗教有个正确的认识，以消除历史上长期积累下来的，由民族偏见和宗教偏见造成的隔阂。²

马坚在其所译《回教基督教与学术文化》的“译者序”中亦说：

回教传入中国，已有千余年的历史，而我国同胞对于回教的真相，直至今日，还未认识。各级学校所用得史地教材，依然以不公正的史地学家的著作作为根据，所以对于回教的教旨和历史，颇多失实之处，这是我国教育界的一大缺陷，足以为国内各民族精诚团结的障碍。我译述穆罕默德·阿布笃先生的《回教哲学》即为弥补这个缺陷。³

值得注意的是，马坚所译典籍的作者，并不限于穆斯林，其语言亦不限于阿拉伯文。《回教教育史》、《阿拉伯简史》、《阿拉伯通史》都是以英文出版的，其作者托太哈（Khali A. Totah）、希提（Philip Khuri Hitti）都不是穆斯林。但很显然，马坚认为这些典籍的作者是严肃的，对这些典籍的阅读，有助于中国人民对阿拉伯历史、文化，以及伊斯兰传统的理解。在《回教教育史》的“译者序”中，其论及该书作者时说：

托氏不是回教徒，所以对于回教教育的缺点，敢坦白的加以批评。但他每指出回教教育的一种缺点时，必举出同时代的基督教教育上同样或更大的一种缺点，以作对照；提及回教教育的功绩时，他能秉笔直书，毫不隐匿；其爱真理，不分畛域的精神，活跃纸上。但愿我国的学者们，都有这种忠于文化的诚挚的态度。⁴

马坚在翻译上的另外一个重要贡献，是将一些汉文的重要典籍翻译成阿拉伯文并在埃及出版，如《河伯娶妻》、《茶神》、《中国格言》等，其中最为重要者，当属《论语》的翻译与出版，其译文至今为人称道。马坚将翻译《论语》视为尽自己“公民义务”的重要实践。在1935年阿拉伯文版的《论语》“前言”中，他说：

我是中国人，又是穆斯林，我肩负着双重义务：公民的义务和宗教的义务，我应当尽自己的最大努力，帮助不懂中文的其他国家的人民，了解中国的哲学和文学；同样也应尽自己的最大努力，把伊斯兰教的经典和著作介绍到中国，以便教内外同胞都能了解伊斯兰教的真谛。……

有一天吉巴里长老与我讨论中国大哲学家孔子的思想，我答应他将孔子的言论译成阿拉伯文，后来由于功课紧张，一直没有时间从事翻译，但是我一刻也没有忘记自己的承诺，而是牢牢记在心中。后来穆希布丁·赫蒂布先生也希望我能将中国古代哲学和文学介绍给阿拉

¹ 白寿彝，序[A]，古兰经[M]，北京：中国社会科学出版社，1981：第4页。

² 李振中，学者的追求：马坚传[M]，银川：宁夏人民出版社，2000：第247页。

³ 马坚，译者序[A]，回教基督教与学术文化[M]。穆罕默德·阿布笃著，马坚译，上海：上海中国回教书局出版，1936。

⁴ 马坚，译者序[A]，回教教育史[M]。托太哈著，马坚译，重庆：商务印书馆，1943：第2页。

伯读者，这更使我责无旁贷，同时也使我实现自己的承诺。我利用爱资哈尔大学学生罢课，没有功课压力的机会，来尽到我作为中国公民的义务，将《论语》译成阿拉伯语。¹

三、

民国二十二年（1933）九月在以笔名“惕若”为名发表的《留埃见闻录》一文中，马坚对自己的求学经历有简单的表述：中学毕业后，马坚的理想是考入北京大学继续念书，因家庭无法负担北京大学的三百元学费，加上其母病逝，“悲恸之情，使我悲观厌世，不知所为；经过好几位师友的劝勉以后我才立志体贴父亲爱教之意，终身为圣教与祖国服务，以报慈母于地下。那时要想负远游，不但事实上做不到，即使办得到，我也不愿离开母亲未干的坟土和孤独的父亲了。”在这之后，马坚被聘为家乡鱼峰小学的校务主任，与其挚友马元卿等一起服务乡里。根据当年鱼峰小学的学生马美忠、王春福等人的回忆，在鱼峰小学服务的两年时间里，马坚主要致力于四个方面的工作：其一，建立新的教学秩序，分级编班，因材施教；其二，设立运动场、图书室，购买《万有文库》等书籍；其三，重视现代科学教育，带领学生到野外采集标本，用窑泥做模型，购置地球仪、大算盘、寒暑表、地图等教学用品；其四，以歌谣等方式，启发学生觉悟爱国的情感。几十年后，学生们仍能回忆出马坚所教的歌谣：

小麻雀，太懦弱，骂老鹰，太暴虐。我们的血尽它喝，我们的肉尽它嚼，我们的皮毛任它剥。我们的同胞多么少，杀的杀，擢的擢，性命全在它掌握。无团体，无秩序，嘈嘈杂杂乱跳跃。东一飞，西一飞，嘻嘻哈哈寻快乐。身体小，胆子怯，又无利爪又无角。

劝同胞快觉醒……²

在鱼峰小学服务的两年里，马坚将其“终身为圣教与祖国服务”的志向与教育关联起来：

我在小学校里继续的服务两年，终日同一般天真烂漫的小学生在一起生活，深深的很觉到教育事业的趣味；我相信回教所需要的是教育，中国所需要的也是教育，惟教育可以救国，惟教育可以振教；我要想同时尽我为移民为国民的两重天职，舍教育别无他途。³

如果说，“尽为移民为国民的两重天职”的观念属于某种朴素的情感，1939年，马坚归国回乡途经桂林时，在桂林东门外马坪头清真寺成达师范学校师生举行的欢迎会上对宗教与国家关系的界定，则是试图寻求从宗教上来界定回教与国家之关系：

……宗教之与国家，犹毛发与皮肤，古人云“皮之不存，毛将焉附”？故吾伊斯兰教人民必须要爱护国家，“爱护生养我们的土地，属于信德的一部分”，如无国，安有家？如无国家，又安能有宗教？宗教乃赖国家以保护，赖国家以生存。辛亥革命以来，提倡五族共和，民族平等，凡我国各个民族，均为构成中华民族的一页，吾人必须团结一致，万众一心，众志成城，共赴国难，驱除日寇，兴我中华，以保我锦绣河山，万世长存。⁴

在商务印书馆于民国三十四年（1945）出版的《回教教育史》的“译者序”中，马坚先生进一步界定了宗教的义务和公民的义务：

……我们既是回教的信徒，又是中国的国民，我们应该认清回教信徒所应尽的义务，也应该认清中国国民所应尽的义务。**回教信徒的义务是明了回教教义与教律的大纲和回教史的概要。**对于这些科目不必费很长久的时间去作精深的研究，因为那是专门学者的义务。更不必用阿拉伯文或波斯文为媒介，因为我们所求的是这些科目的内容，与文字毫无关系。**中国**

¹ 论语(阿拉伯文版)[M]，马坚译，开罗：开罗古籍出版社，1935:5-7. 译文转引自李振中. 学者的追求：马坚传[M]. 银川：宁夏人民出版社，2000. 第68-69页.

² 马美忠、王春福，回忆马坚先生在沙甸办学[J]，中国穆斯林. 1986(2):14.

³ 惕若，留埃见闻录[A]. 清真锋报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：1064页.

⁴ 马全仁，纪念马坚先生[J]. 中国穆斯林. 1989(2):第17页.

国民的义务是认识中国的语言文字，历史地理，国际地位，和国民的权利义务。……¹

四、

在纪念马坚的一篇文章中，白寿彝先生说：“马坚教授的学术成就，实际上是继承了云南穆斯林的学术传统。这个传统，主要有两方面：一个方面是研究教典的传统；另一方面，是学习汉文化的传统。”他还说，“马坚教授在学术上取得的成就，不仅仅由于他的个人努力。我们必须看到，他与云南穆斯林学术传统的密切关系”，白先生将马坚与历史上的诸多云南穆斯林学者关联起来：著有《清真指南》的明末清初大学者马注，用汉文、阿拉伯文、波斯文著有二三十种著作的清代大学者马复初，同时用汉文、阿拉伯文著述的大学者马致本，谚语“王一角，周半边，黑云上来遮满天”中提及的清代云南建水大学者“黑云南”，著有《破碗集》、《松山集》的明代学者孙继鲁，著有《梅樵集》的永昌学者马继龙，有《羽岑园秋兴》、《吴越吟草》等著述的闪继迪，闪继迪的儿子仲严、仲侗（其集子《鹤和篇》为《四库全书总目》著录），著有《拾芥轩集》的寻甸人马上捷，著有《马异野文集》的新兴人马明阳，著有《悔斋集》的马汝为，著有《点苍山诗抄》的沙琛，著有《梦鳌山人集》的赛屿等。²

白先生将马坚的学术与既研究教典，也研究汉文化的云南穆斯林学术传统相关联，当然是正确的，“经书两通”一直是云南穆斯林历史上最重要的智识追求。但我们亦应当意识到，马坚先生的学术中，除了受强调“经书两通”的云南穆斯林传统的影响以外，还与近代中国社会所面临的基本问题相关，即，在内忧外患的基本背景下，寻求中国国家的独立与现代中国的构建。在这一基本背景之下，如马坚一样的中国穆斯林知识分子，很自然的将宗教、以及自己所在社群的命运与整个国家的命运关联起来。与马坚一起留学埃及的云南通海人纳忠先生在到达埃及后给同学的信中，较为生动地体现了这一点：

亲爱的同学，你们知道我为什么把这件事告诉你们吗？啊！我一日一日的离开祖国了，但，人事沧桑，未来的命运如何，怎么意料，我们因了她而引起了无限的悲感，故提出对你们来说了！……一月廿一日的到香港住了一天，到广州住了一天，所谓气息都还未喘得过来，而廿四的便登山大轮，于是一阵阵的长风，把我引着离开可爱的海棠形的祖国，而向着凶涛滚滚的大洋中驶去了……亲爱的同学们，我出来又发现一椿触目伤心的事，觉得中国人所到的地方，都受外国异种的歧视压迫，什么事都不能和别的人平等，啊！朋友们！这是为什么呢？“一般散沙”便把中国的情形说的尽致了，不是吗？中国人只会互闹意气，不会向外计算，国亡在旦夕，还作意气之争，所以弄到国将亡种将灭，能不痛心？

亲爱的同学们，大伊斯兰不也是如此吗？到处只见派别之争，枝末之辩，所以教门不振，但，我们是伊斯兰的忠实信徒，我们不要依然故我，我们当努力起来，打破派别之争，啊，“团结”多么要紧呀。³

1929年4月10日，《云南清真铎报》第三期刊登了正在固原求学的马坚给云南著名实业家、新式学校的热情倡导者白亮诚先生的信，信中言及：“所命代查阅关于回教与三民主义之参考，本愿代为一查，无奈敝师藏经虽富，尽属古典陈篇，绝无一种能将回教教义摘要说明者，天经圣谕虽为教义之根源，侄等又无归纳演绎之学力以提其纲，撮其要也……盖陕甘所出之人材，多属陈旧之辈，万难应付此繁复之社会”⁴。马坚22岁西北求学时所意识到的，中国回教旧有的宗教

¹ 马坚，译者序[A].回教教育史[M].托太哈著，马坚译，重庆：商务印书馆，1943：第4-5页。

² 白寿彝，马坚教授和云南穆斯林的学术传统[J].中国穆斯林.1989(1)：第12-13页。

³ 纳忠，给校中同学的信[A].清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：1031-1032页。

⁴ 马坚，留甘滇生马坚等致信本报职员亮诚君书[A].清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学

教育体系的弊端，即其所培养的人才“多属陈旧之辈，万难应付此繁复之社会”，亦是自19世纪末以后，整个20世纪上半叶诸多回族知识分子所思考的主题。这一主题试图将中国伊斯兰教与回族穆斯林社群放置在如下两个基本背景下来思考，即其一，不断变化且越来越复杂的现代社会；其二，世界主权国家体系下内忧外患的中国。在这两个基本背景之下，围绕这一主题所衍生出来的问题与事项包括：中国、以及中国的穆斯林社群如何面对这个时代？怎样救中国？怎样救回教？兴教救国的途径在哪里？宗教与国家之关系为何？宗教能为救国贡献什么？

从1910年代开始，在回族知识分子的诸多论述中，普及新式教育被认为是兴教救国的重要途径。1908年，后来成为云南辛亥革命重要领导人的赵钟奇将军撰《论中国回教之国民教育》一文，倡导回教人士，兴办国民教育，以救中国。赵氏批评了国人于国民责任之缺失，“人非国家不存立，非父母不生活，此孝于亲，忠于国，所以为人子之天职，国民之义务”，“中国今日之形势，四面皆敌，非协力同心，化除种族之界，化除宗教之界，化除疆域之界……”，造成中国同一之国民资格与能力。¹同一年，留学日本法政大学的云南人保廷梁撰《劝同人负兴教育之责任说》一文，倡导回教人士承担起复兴教育的责任。保氏认为，满、汉、回、蒙、藏等，如吏、军、商、士、工、农一样，都是组成中国国家的分子，“然则吾同人亦组织中国国家之分子也，乌可自弃自外，而置分子与国家之关系于不顾耶！”分子强，则国家强，因此，回教人士有负兴国家的责任，而国家兴旺，首要者则在教育。²

《云南清真铎报》第二十三期登载的《怎样去卫教救国》一文中，一位叫马升朝的回民知识分子论述说，中国的回教之所以日渐衰落，乃是因为回教中人向来“重经轻书”，因而思想闭塞，宗教无进展之方。³解救之道，乃在于普遍倡设中阿并授学校，使青年学子们得到充分的知识；而国家内忧外患之原因，乃在于，国家人口虽多，但受过一定程度教育者太少，因而事事落于人后，救国之关键在普及教育、发达实业。在宗教与国家的关系上，宗教被认为是国家的产儿，国家是宗教的保母：

……宗教是国家的产儿，国家亦是宗教的保母，保母体力康健，则产儿自能强壮，若保母是病体之流，则婴儿亦皆受其影响；反之就是国家强盛，宗教亦享甚光荣，而国家衰弱，则宗教纵是真理正道，也是暗淡无光的。故宗教不振作，国家亦失了一部分的力量。所以国家与宗教是互相有关系的。诸位都是中国的国民，都是国家未来的主人翁，是有血性的男儿，并负有救教救国的重大责任，所以要奋勇当先，起来救教救国，使国强教兴才好。⁴

载于《云南清真铎报》第六期的《伊斯兰同教应负之责任》一文中，作者放吾指出，自鸦片战争之后，中国之所以国权日丧，原因固然很多，关键者乃在于国人无责任感，“对于国事居于旁观地位，不明个人对国家之关系”，而中国回教之衰落，也与教中人不能担负、不知担负其对团体之责任有关，因而，“挽救之道，首重兴办教育，教育能普及，则同教之智识自开，一扫前此苟活旁观，束手待毙之现象”。他呼吁回教中人，既要肩负教徒的责任，亦要负担其国民之责任，“同教呼！吾人对国家应以主人翁自居，当仁不让，责无旁贷，肩国民对国家之责任，国始有为，教始能兴”。⁵

自20世纪初叶始，人们开始试图改革中国伊斯兰教原有的宗教教育体系的弊端，尝试建立新式的学校。马坚中学时所就读的，以及毕业后所服务的云南高等经书并授学校、私立明德中学，

出版社，2014：365.

¹ 赵钟奇，论中国回教之国民教育[A]，醒回篇·伊斯兰[C]，银川：宁夏人民出版社.1992：75-78.

² 保廷梁，劝同人负兴教育之责任说[A]，醒回篇·伊斯兰[C]，银川：宁夏人民出版社.1992：51-52.

³ 马朝升，怎样去卫教救国[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：905-906.

⁴ 马朝升，怎样去卫教救国[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：905-906.

⁵ 放吾，伊斯兰同教应负之责任[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：433.

以及鱼峰小学等，都属于这样的学校。传统的清真寺宗教学校中，教授的内容，主要以宗教知识为主，而新式的学校，倡导“中阿并授”。其主要特征，至少包括如下几个方面：

（一）以现代学校的方式组织学生的学习，如按学生所学程度分班，采用班级授课制、多师制等；¹

（二）以新的更有效率的方法教授宗教知识，主要强调在宗教知识的讲授过程中，标准的、简明流利的汉语的使用；²

（三）新式的学校，倡导三块知识并重，即有关伊斯兰教的知识、有关中国传统文化的知识、以及有关现代科学的知识。

如果说，一般国民教育之关键性任务，在于培养国民对国家的责任感，养成做合格国民的资格。而“中阿并授”的回民新式学校，则试图肩负双重的任务：使受教育者既养成做合格的中国国民的资格，亦养成做合格的中国回教徒的资格。

私立明德中学是20世纪上半叶云南穆斯林社群创办的最重要的新式学校，其前身为“云南回教俱进会”1921年创办的云南高等经书并授学校，其首创派学生赴埃及留学，其毕业生纳忠、纳训等后来皆成为成就卓著的著名学者。纳忠先生是北京外国语大学阿拉伯语教育的开创者，《阿拉伯通史》的作者，纳训先生则是著名的《一千零一夜》的译者。

1931年11月，马坚等四名学生，在明德中学训育主任沙儒诚先生的带领下，赴埃及留学。1932年2月出版的《铎报》第二十七、八期合刊是“留埃学生专号”，在“明德中学第三班全体学生欢送会”上，沙儒诚先生在演讲中勉励将留学埃及的学生，“由守规矩而再加守规矩，由用功而再加用功，将来造成非常的人才，为祖国而奋斗，雪耻！为圣教而发扬，光大！对个人有益，对宗教国家亦有益，才不负各同学进校的志向”：

……以上我所希望的，今晚特提出来，说，诸位同学都是很守规矩很用功的而我今天又再提及的用意，是希望大家再接再厉！猛进不休！换句话说：我希望各同学的几点，就是“临别的赠言！”使大家由守规矩而再加守规矩，由用功而再加用功，将来造成非常的人才，为祖国而奋斗，雪耻！为圣教而发扬，光大！对个人有益，对宗教国家亦有益，才不负各同学进校的志向，更不负办学诸公的热忱苦力，最后望各同学认定目标，抱定智！仁！勇！三字去努力。³

民国二十二年（1933）1月15日，明德中学第三班举行毕业典礼，校长杨士敏在在报告明德中学情况时用“教经”与“读书”来概括明德中学的两项主旨，既使学生明了宗教的意义，也让他们知道处世的常识，以利宗教之发扬，国家之进步：

群策群力的创办这明德中学校，希望培养出些有用的人才来，在这学校里面的课程是书也有经也有，教经使学生明了宗教的意义，读书使他们知道处世的常识。一方面希望将后来他们出来发扬宗教，一方面可以使他们对国家对社会尽许多力。⁴

而新式学校教育的关键，则在于将原来宗教教育中的“知识”范畴，从原有的“宗教知识”拓展开去，包含与现时代、以及现代中国国家之构建与整合相关的现代科学的知识、以及以汉语为主要载体的中国传统文化的知识。为此，许多知识分子做了热情的呼吁与论证。

作为知识分子、实业家、新式学校的热情倡导者的白亮诚先生认为，学问之间有互助的精神，相互发明的妙理，作为中国人，首先应当明白中国的文字与文化，不学好中国的文化，就贸然研

¹ 传统的经堂学校中，多是一个师傅带几个徒弟的“独师”制形式。

² 传统经堂教育中，在教育形式上，以对经典著作的精读、精讲为主，教师在讲授阿拉伯语的经典文献时，多采用直解的方式。其讲解时所使用的汉语，在语句结构上多保持着原文献中阿拉伯语的语句结构，词汇中亦混杂着诸多阿拉伯语、波斯语词汇。

³ 沙儒诚，沙儒诚老师演说词，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：1023-1024。

⁴ 杨士敏，杨校长报告书[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：1043。

习伊斯兰的经典，“就像越阶而升，终久是难上的，终久是隔膜的”：

学问有互助的精神，互相发明的妙理，吾人为中国人，不先明白中国文学，贸然延习经典，就像越阶而升，终久是难上的，终久是隔膜的……经书一贯之后，将圣道中真理奥道，一一译出贡献于吾国人，以变易吾国人轻藐伊斯兰的心理……要之，吾人当知吾人乃中国的伊斯兰，非阿拉伯埃及的伊斯兰……¹

1932年1月15日，在明德中学第三班的毕业典礼上，纳训在代表毕业生所致的答谢词中，将对各科知识的学习与两种资格的养成，即做国民的资格与做回教徒的资格关联起来：

穆圣说过：“学习礼貌，探讨知识，对于整个穆民是大主命。”这遗教的探讨，并没有指定某种知识，它是普遍性的，所以无论哲学也好，科学也好，医学也好，总之凡穆民，无论男女，必须学习一种，然后才可以说是遵了穆圣遗教。不过，过去的中国回教徒，能于研究学术的，真是凤毛麟角，说到对于社会对国家能于贡献的更没有几人……诸公不辞辛苦，请得本省最有名望，很有经验，专长于各科的教授，将各科知识灌输我们，使我们有做一个国民的资格；并且又请得很有研究的回教教授，将回教的道理，源源本本的介绍给我们，使我们有做一个回教徒的资格。²

1937年，马坚在其所译《回教真相》的译者序中，也做了热情的论证。马坚认为，作为回教徒，除了尽自己个人的义务，即完成必须的宗教功修以外，还应尽自己社会的义务。研究自然科学，以之开发资源，推动国家工业进步，开垦土地，推动农业发展，输出商品，谋商业兴旺，最终与各行各业的同胞一起谋社会国家的繁荣，这是中国的回教徒应尽的社会义务的重要部分：

我要在这里，附带着劝告中国的回教教胞，希望他们趁早觉悟，赶快提倡教育，讲究实业，因为回教不是出世的宗教；我们所谓的天道五功：念、礼、斋、课、朝，不过是回教的基础：仅仅遵行五功者，并没有尽了回教徒的义务，他不过尽了个人的义务而已，除此而外，还有许许多多社会的义务，我们必须分工合作，共同努力，以谋社会国家的繁荣……

……我们应当研究自然科学，开发我国的富源，以谋工业的进步；开垦我国的土地，以谋农业的发达；输出我国的产物，以谋商业的兴旺：这就是穆圣教我们的“你当耕耘现世，如你永久生活一般。”到国富民强的时候，我们的衣、食、住、行，都舒服了，我们才算达到“且莫忘却了你现世应得的股份”的话，我们不但能专心的礼拜、斋戒、纳课、朝觐，以尽我们个人的义务，并且能遵《古兰经》“你当对人行善，即如真主对你们行善一般”的教训，而慷慨的捐款给慈善团体，办理平民学校，宗教学校，孤儿院，养济院，贫民医院……以尽我们社会的义务……

我们研究自然科学，既能利己利人，又能由参悟全宇宙的秘密，而推证真主的实在与独一，全知与全能……我国的教胞，因为种种复杂的关系，不得受充分的教育，对于自然科学，没有研究的机会，这固然使我们很抱憾；我国的回教学者，不研究自然科学的纲要，尤为我们的憾事……我希望我国的回教学者，从此发愤，学些科学常识，同时鼓励教胞们，讲究科学，以收利己利人的功效，而谋坚确不拔的宗教信仰。³

五、

1997年，在北京大学举办的第二届社会学人类学高级研讨班上，费孝通先生提出了“文化

¹ 莲父，沙旬成立中阿学校宣言[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：0365-0367.

² 纳训，学生代表答词[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：1045.

³ 马坚，译者序[A]，回教真相[M]. 马坚译，北京：商务印书馆，1951.

自觉”的概念。费先生的这一概念，据他所讲，针对的是晚近以来“西方的欧美国家里出现一种把文化和国家这个制度挂钩的倾向。把国家的领土概念引申到文化领域中来，把不同文化划出界线，强调文化冲突论。”费先生认为，这种看法是具有很大的危险性的。¹确实，自16世纪以来，随着主权国家体系的不断扩张，人类实际上已经生活在一个边界林立、相互区隔的世界中。如果文化也像国家领土所象征的主权国家一样，成为以刚性边界相互区分的类似实体，那么，不仅人类所生活的具有刚性边界的各主权实体之间无法得到某种柔性纽带的关联，而且人类各实体之间的区隔会得到双重的确认与强化，那么，人类所能面对的，真的只能是一个相互冲突的“万国的丛林”了。

费先生主张，用“场”的概念来描述文化。与文化冲突论对边界和实体的强调不同，作为“场”的文化，有差别而无界线，不同的“场”在同一空间可共存与重叠，“‘场’就是由中心向四周扩大一层层逐渐淡化的波浪，层层之间只有差别而没有界线，而且不同中心所扩散的文化场可在同一空间互相重叠。那就是在人的感受上有不同的生活方式，不同规范，可以自主地选择，把冲突变成嫁接、互补导向融合。”²以此为基础，费先生强调，“文化自觉只是生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历，形成过程，所具有的特色和它发展的趋向，不带任何‘文化回归’的意思，不是要‘复旧’，同时也不主张‘全盘西化’或‘全盘他化’。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代时文化选择的自主地位。³

费先生的“文化自觉”概念，处理的实际上是不同文化如何和平共处的问题。其所面对的基本背景包括：

(1) 我们都生活在某一种文化传统中，但文化不是固定不变的，每一种文化都要面对它的时代；

(2) 世界是多元的。现代世界的多元不仅体现在文化的复数性上，更重要的还体现在，人类生活的每一个空间中，都包含了多元的文化，是多元文化重叠的空间。

世界的多样性既是一个挑战，也是一个机遇。挑战之处在于，面对世界的多样性，我们如何在认识自己，尊重他人的基本前提下，通过自主的适应，相互的学习，“取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处，各抒所长，联手发展的共处守则。”⁴正如费先生所说，这的确是一个艰巨的过程。

然而，世界的多样性，除了挑战之外，恐怕更多的是一种机遇。对于我们不得不面对的以主权国家为基本单元的现代世界而言，文化的多样性以及多种文化在空间上的重叠，为界限清楚的各人类群体间的沟通提供了某种柔性的纽带，从而为人类避免各人类实体间相互冲突的“万国的丛林”提供了某种可能性。同时，与其他文化的密切接触，亦为每一种文化提供了调适、发展自身文化的可能性。

自19世纪后半叶开始，中国知识分子的一个普遍关怀是因意识到大清王朝国家整体制度的落后性，而关切在世界主权国家体系的基本框架下，如何建设一个现代的中国。作为中国知识分子的马坚，亦不例外。但马坚除了意识到的传统中国的问题之外，还连带着意识到中国回教既有传统的不适应性，即“无法应付此繁复之社会”。因此，在整个20世纪上半叶，如马坚一样的回族知识分子，其自觉的意识是双重的：国家贫弱，宗教衰微。马坚先生在多个年代、多个场合多次提及的“尽为穆民为国民的两重天职”即对这一双重意识的反应。如前文所述，其一生的学术

¹ 费孝通，反思·对话·文化自觉[J]，北京大学学报（哲学社会科学版）.1997(3):19

² 费孝通，反思·对话·文化自觉[J]，北京大学学报（哲学社会科学版）.1997(3):19.

³ 费孝通，反思·对话·文化自觉[J]，北京大学学报（哲学社会科学版）.1997(3):22.

⁴ 费孝通，反思·对话·文化自觉[J]，北京大学学报（哲学社会科学版），1997(3):22.

活动及出发点，皆与此有关。作为马坚最重要学术成就的典籍翻译，承载了三项使命：

其一，使中国的回教徒对自身的传统有妥当性的理解，养成双重的资格：即，作为回教徒的资格与作为公民的资格，尽宗教与社会的双重义务，谋宗教的复兴与社会、国家的繁荣，以适应这个急剧变化的、繁复的时代；

其二，使中国的非穆斯林人群对伊斯兰的传统有正确的理解，以消除历史上长期积累的误解与偏见，从而消除影响各族人民精诚团结的障碍；

其三，使阿拉伯国家的人民对中国穆斯林的、中国的传统文化，有妥当性的了解，以利于彼此的交流与发展。

同时，正如马坚先生在 1930 年代初即已洞见到的，在整个 20 世纪上半叶，回族知识分子的这一双重意识，通过教育得以关联起来：“我相信回教所需要的是教育，中国所需要的也是教育，惟教育可以救国，惟教育可以振教；我要想同时尽我为穆民为国民的两重天职，舍教育别无他途。”¹正是通过教育，“兴教”与“救国”被关联在一起，其关键都在于对教育的革新、以及新式教育的普及。

革新后的教育需完成两种功能——使受教育者兼具两种资格：为回教徒的资格与为中国国民的资格。“兴教”的关键在于一方面使回教徒明了回教的教义，具备做回教徒的资格，另一方面，为非回教徒了解回教提供机会，从而消除彼此之间相互轻视的观念，以助益国家的整合；“救国”的关键则在于国民资格的养成，其所强调的是认识中国的语言文字、历史地理、国际地位、以及国民的权利与义务。为达此目的，新式的教育中，不仅要革新原有的宗教教育方法，而且要引入新的知识体系：作为现代世界基础的科学与作为国家整合基础各类知识。

如上所述，在 20 世纪中国社会的基本背景下，如马坚一样的回族知识分子的文化自觉的意识，从一开始就是双重的，这双重的意识使他们很自然的将宗教与国家关联起来，在这一双重意识的关照下，人们不仅试图同时拥抱宗教和国家，而且意图使宗教成为救国的重要力量。亦是这一双重意识的关照下，人们开放而积极地寻求对其他文化的了解，取长补短，积极调整彼此的关系。正如费孝通先生所言，文化自觉不是要复旧，而是面向未来的，其目的是文化的转型，是文化间和平共处、各抒所长、共同认可的基本秩序和共处守则的建立。

参考文献：

- [1]白寿彝，序[A]. 古兰经[M]，北京：中国社会科学出版社. 1981.
- [2]白寿彝，马坚教授和云南穆斯林的学术传统[J]. 中国穆斯林，1989(1).
- [3]保廷梁，劝同人负兴教育之责任说[A] 醒回篇·伊斯兰[C]，银川：宁夏人民出版社. 1992.
- [4]放吾，伊斯兰同教应负之责任[A]. 清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014.
- [5]费孝通，反思·对话·文化自觉[J]，北京大学学报（哲学社会科学版）. 1997(3).
- [6]李振中，学者的追求：马坚传[M]，银川：宁夏人民出版社，2000.
- [7]莲父，沙甸成立中阿学校宣言[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014.
- [8]马朝升，怎样去卫教救国[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014.
- [9]马坚，留甘滇生马坚等致信本报职员亮诚君书[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014.
- [10]马坚，译者序[A]，回教基督教与学术文化[M]，穆罕默德·阿布笃著，马坚译，上海：上海

¹ 惕若，留埃见闻录[A]，清真铎报(上)[C]，姚继德、雷晓静主编，昆明：云南大学出版社，2014：1064 页。

- 中国回教书局出版, 1936.
- [11]马坚, 译者序[A], 回教教育史[M], 托太哈著, 马坚译, 重庆: 商务印书馆, 1943.
- [12]马坚, 译者序[A], 回教真相[M], 马坚译, 上海: 商务印书馆, 1951.
- [13]马美忠、王春福, 回忆马坚先生在沙甸办学[J], 中国穆斯林. 1986(2).
- [14]马全仁, 纪念马坚先生[J], 中国穆斯林. 1989(2).
- [15]纳训, 学生代表答词[A], 清真铎报(上)[C], 姚继德、雷晓静主编, 昆明: 云南大学出版社, 2014.
- [16]纳忠, 给校中同学的信[A], 清真铎报(上)[C], 姚继德、雷晓静主编, 昆明: 云南大学出版社, 2014.
- [17]沙儒诚, 沙儒诚老师演说词, 清真铎报(上)[C], 姚继德、雷晓静主编, 昆明: 云南大学出版社, 2014.
- [18]惕若, 留埃见闻录[A], 清真铎报(上)[C]. 姚继德、雷晓静主编, 昆明: 云南大学出版社, 2014.
- [19]杨士敏, 杨校长报告书[A], 清真铎报(上)[C], 姚继德、雷晓静主编, 昆明: 云南大学出版社, 2014.
- [20]赵钟奇, 论中国回教之国民教育[A], 醒回篇·伊斯兰[C], 银川: 宁夏人民出版社, 1992.

【论 文】

新疆各民族交往交流交融 70 年回顾¹

李晓霞²

提要: 民族交往状况是民族关系的具体体现。新中国成立 70 年来, 新疆坚持贯彻党的民族平等和民族团结政策, 坚持促进经济文化发展和改善民生, 为新疆民族关系良性发展奠定了稳定的政治和社会基础。新疆的民族关系, 总体上呈现出交往日益频繁、交流日渐广泛、交融逐渐加深的态势。

关键词: 各民族交往; 回顾

交往, 即交互往来, 是一种相互作用的社会互动过程。交往有群体交往、个体交往之分。民族交往即指不同民族间的交往, 包括民族群体之间的交往、民族成员个体之间的交往。群体交往实际也是以个体交往为基础, 其交往程度通过个体交往行为与方式展现或测量。各民族间的交往交流状况, 是民族关系的具体体现。新中国成立 70 年来, 新疆坚持贯彻执行党的民族平等和民族团结政策, 坚持民族区域自治制度, 持续进行民族团结进步宣传教育, 坚持促进经济文化发展和改善民生, 为新疆民族关系良性发展奠定了稳定的政治和社会基础。新疆的民族关系, 总体上呈现出交往日益频繁、交流逐步广泛、交融逐渐加深的态势。交往是交流交融的起始和基础, “来来往往、说说唱唱、聚聚聊聊里面就有大政治”。³ 对 70 年来新疆民族交往状况变化及其社会背景进行分析, 总结促进民族团结过程中的经验和教训, 是本文的目的所在。

¹ 本文刊载于《新疆社会科学》2019 年第 4 期, 第 23-32 页。

² 作者为 新疆社会科学院 社会学研究所 研究员。

³ 《筑牢民族团结的生命线——二论学习贯彻习近平总书记新疆工作座谈会重要讲话精神》, 人民网 2014 年 6 月 3 日。

一、社会环境变化促进民族交往交流

新疆自古以来就是多民族聚居地区，历史上各民族有隔阂冲突更有交流融合。1949年中华人民共和国成立，新疆和平解放，1955年成立新疆维吾尔自治区。在中国共产党领导下，新疆实行了民主改革和社会主义改造，废除了民族压迫和阶级剥削制度，全面贯彻以民族平等、民族团结、民族区域自治和各民族共同繁荣为基本内容的民族政策，平等、团结、互助、和谐的社会主义民族关系逐步建立起来。20世纪80年代，民族分裂主义、宗教极端主义向新疆渗透。90年代以来，特别是美国“9·11”事件后，受国际局势变化和恐怖主义、极端主义全球蔓延的影响，境内外“东突”势力加强勾连，打着民族、宗教的幌子，利用群众朴素的民族宗教感情，宣扬民族对立情绪，制造民族纠纷，煽动宗教狂热，散布宗教极端思想，蛊惑煽动群众，实施暴力恐怖活动，¹严重影响民族团结和国家统一。为实现社会稳定和长治久安，新疆贯彻落实党中央治疆方略，高度重视民族团结工作，不断促进各民族交往交流交融，铸牢中华民族共同体意识，目前已经取得了明显的社会成效。新疆的政治环境是影响各民族交往交流最重要的因素。

民族交往是以不同民族身份的个体成员交往为基础。交往机会增多、交往需求增加、交往能力增长，是促进交往频率增多、交往程度加深的前提。不同民族成员相互接触的可能，构成交往环境的主要因素，而个体交往需求及能力又与接触频率密切关联，相辅相成。因此，论及影响民族交往的社会环境变化，首先涉及的是民族构成及其人口分布状况变化。

民族成份逐渐增多，各民族聚居区域人口逐步扩散。

新疆是多民族聚居的以维吾尔族人口为主的自治区。1949年新疆和平解放之时，新疆主要有维吾尔、汉、哈萨克、回、柯尔克孜、蒙古、锡伯、俄罗斯、塔吉克、乌孜别克、塔塔尔、满、达斡尔等13个民族。随着新疆经济建设和社会发展的需要，内地各民族的干部、工人、农民、专业技术人员等不断进入新疆，成为建设新疆的重要力量。据全国人口普查资料，1990年新疆有47个民族，2000年有55个民族，2010年全国56个民族均有人员在新疆生活。

70年来，新疆的总人口由433万（1949）增长至2445万（2017），各民族人口数量也都有较大增长。1949年，新疆13个民族中，人口在百万以上的有1个（维吾尔族），人口在10万以上的有3个（哈萨克族、汉族、回族），人口在1万以上的有6个。2017年，这13个民族中，维吾尔族人口已达千万以上，汉族、哈萨克族、回族人口均逾百万，柯尔克孜族、蒙古族人口在10万以上，锡伯族和塔吉克族都由1949年时的1万多人增长到2017年的5万左右。尤其是13个民族之外的“其他民族”人口，由1949年时的900人，增长到2017年的15.5万人²，反映了多民族人口共同增长的状况。

新疆各民族人口的地理分布主要是历史形成的，呈现为大杂居、小聚居、互相交错杂处，南疆以维吾尔族为主，北疆以汉族、哈萨克族为主，柯尔克孜、蒙古、塔吉克、锡伯等民族分布相对集中。70年来，各民族人口都有从传统聚居区域向外扩散的情况。限于笔者所掌握的数据，在此以1944年、1990年、2010年三个年份的新疆人口数据³展现几个民族聚居状况的变化。新疆维吾尔族主要分布在南疆喀什、和田、阿克苏三个地区⁴，三地维吾尔族人口总和占全疆维吾尔族总人口比重，三个年份分别是84.6%、74.4%、73.4%；哈萨克族人口主要分布在北疆的伊犁

¹ 国务院新闻办公室《新疆的反恐、去极端化斗争与人权保障》白皮书，新华网2019-03-18

² 人口数据来自《新疆统计年鉴2017》，中国统计出版社2017年。

³ 1944年人口根据新疆省警备处统计数据（《新疆民族词典》，新疆人民出版社1995年，第873~879页）计算；1990年、2010年的数据分别根据第四次、第六次全国人口普查的常住人口数计算。

⁴ 2010年三地区的维吾尔族人口中加上了阿拉尔市和图木舒克市的维吾尔族人口数，与1944年和1990年的行政区域基本一致。

1、阿尔泰、塔城三个地区，三地哈萨克族人口总和占全疆哈萨克族总人口比重，分别是 83.4%、78.3%、77.8%；塔吉克族主要聚居于塔什库尔干塔吉克自治县，该县的塔吉克族人口占全疆塔吉克族总人口比重，分别是 87.4%、63.1%、64.8%；锡伯族人口主要聚居于察布查尔锡伯自治县，该县的锡伯族人口占全疆锡伯族总人口比重，分别是 75.7%、58.5%、50.9%。显然，聚居人口的扩散自然会使混居人口增多。

人口流动日益频繁，各民族混杂居住情况更为普遍。

人口流动是改变各民族人口地理分布并促进民族交往的主要因素。省际人口迁移在新疆一直占有重要地位。1949 年后，新疆省际人口迁移经历了组织迁移为主，自发迁移为辅向自发迁移为主转变的历史过程。1978 年改革开放以后，受市场导向作用影响，以上学、工作、经商、务工为主要目的自发、自愿的人口流动速度加快。2000 年第五次全国人口普查表明，新疆前 5 年人口净迁移率（即迁入率与迁出率之差）以 10.3%排在广东、北京、上海之后，位列全国省市区第四。² 90 年代，仅全国各地到新疆的鞋匠、木工、泥瓦匠、缝纫、修理工就达 200 多万人。³ 疆内各民族伴随着人口流动加快，农村人口城市化、社区人口混居化趋势也日益明显。即使是乡村，也由于人口转移就业而构成多民族交往的空间。如新疆是我国重要的棉花生产基地，每年 9 至 11 月棉花采摘期，都有大量内地省区农民来到新疆，南疆维吾尔族农民也成规模的跨县境流动去采摘棉花。笔者 2010 年在巴楚县某乡调研，得知该乡户籍人口不到 3 万，每年棉花采摘期有 1.7 万左右的流动人口劳作在田间地头。2017 年 4 月，新疆启动喀什、和田地区城乡富余劳动力转移就业工作，后扩展至南疆四地州。新疆中泰（集团）有限责任公司就先后安排南疆四地州城乡富余劳动力 3160 人在企业就业。⁴

单位制及住房制度变化推动了传统居住格局发生变化，社区层面的混居形态增多。新中国成立后，政府对私房进行改造，并由政府和企事业单位统一投资建造住房，所有单位成员共同享有并遵从单位对住房的安排。新疆各级党政机关及企事业单位大多都由多民族成员构成，故单位制下的各民族干部职工相互为邻，杂居程度较高。同时并存的是更大范围的体制外城乡居民，多延续传统居住形态，聚居程度相对较高。20 世纪 90 年代后，伴随着社会主义市场经济的发展，住房商品化迅速推进，可以自主购房使居民有了自己选择居住地的可能，人们根据个人的经济条件、生活需要选择住房。随着棚户区改造、老城改造、商品房小区建设，许多城镇居民搬离原先的小区院落，一方面很多传统的民族小“聚居”形态被打破换之以新杂居小区，另一方面也使注重社区生活环境、对本族生活方式有较强依赖性的居民选择新“聚居”形式。族际关系敏感度越大，居住环境中的民族因素就越显重要。2009 年乌鲁木齐市发生“7·5”事件，民族关系受到严重伤害，部分区域单一民族聚居状况明显加剧，推动嵌入式社区环境、促进各民族交往交流在这样的区域尤显迫切。

从新中国成立之初起，新疆就不断有各民族干部、群众、学生到内地省市学习、就业、参观、旅游，甚至长期定居。尤其是 2010 年中央部署 19 个省市对口支援新疆工作以后，内地与新疆双向流动人数越来越多。2010 年到 2015 年，新疆有 8000 余名少数民族干部到国家级院校接受培训、2.9 万余人赴援疆省市学习考察。2015 年至 2017 年 8 月，新疆有 9561 名新疆籍普通高校毕业生赴援疆省市培养，其中少数民族高校毕业生居多。2017 年新疆逾 2 万少数民族学生赴内地省市享受优质教育资源。⁵新疆各民族交往交流的空间扩大到全国各地。

¹ 2002 年前称为伊犁地区，此后改称为伊犁州直属县（市）。

² 丁金宏、刘振宇、程丹明、刘瑾、邹建平，《中国人口迁移的区域差异与流场特征》，《地理学报》2005 年第 1 期。

³ 梁正君，《我国族际人口流动现状及其成因》，《民族论坛》1999 年第 3 期。

⁴ 《转移就业开启美好生活》，新疆日报 2019-05-15A01 版

⁵ 《在新疆大地上：各族群众和谐相处 民族团结如此自然》，人民网-新疆频道 2016 年 07 月 03 日；《新疆多措并举做好普通高校毕业生赴援疆省市培养工作》，中国网 2017-08-13；《新疆今年逾 2 万少数民族学生将赴内地

双语学习提供交往便利，推广国家通用语言解决交流障碍。

互相学习语言，既是不同民族进行交往的前提，也是他们频繁交往的结果。新中国成立之初，大批内地干部为建设和保卫祖国边疆来到新疆工作，主动学习当地少数民族语言，克服交流障碍。少数民族中小学教育中也要求开设汉语课程。1950年，新疆省人民政府《关于目前新疆教育改革的指示》就规定：小学一到六年级均设国语课程¹。在多民族杂居村社，各民族互学语言一直都是常态。

由于新疆一些民族人口数量大且聚居程度很高，部分地区单一语言状况很突出。据20世纪80年代末的抽样调查推算，全国各少数民族中操本民族语单语占本民族人口比例最高的是维吾尔族（99.46%）和哈萨克族（89.83%）；本民族操双语人的比重，维吾尔族为0.45%，哈萨克族10.17%，柯尔克孜族58.44%，塔吉克族39.79%。他们中即使是双语人，掌握的也主要是相邻少数民族的语言，对于汉语掌握及使用程度很低。

80年代新疆的维吾尔族中约有5.7万人懂汉语，仅占维吾尔族人口的0.9%，其中大多数人也只是会说一些日常用语。²因此，互学语言或者共同掌握通用语言，是民族交往交流的基础。80年代自治区要求学校加强汉语教学，高中毕业生应达到“民汉兼通”目标；90年代新疆教育部门开始进行双语教育试验；2004年后大力普及双语教育，推动学前幼儿双语教育，双语学习状况逐步得到改善。2005年笔者参与阿克苏地区库车县问卷调查³，被访人中79.2%的维吾尔族和64.1%的汉族表示会汉语或维吾尔语，其中以能简单交流的比例最大，能使用文字的较少；少数民族干部的国家通用语言水平相对较高。区域内人口数量较少的民族更善于学习周围其他民族的语言，以便利与其他民族交往。2003年7月笔者在阿图什市调查，46名柯尔克孜族受访人都表示懂本民族语言之外的其他语言，其中19人懂维吾尔语，4人懂汉语，8人兼通维吾尔语和汉语，11人兼通汉语、维吾尔语及哈萨克语。⁴

2016年以后，新疆在学校教育及社会教育层面，大力推广国家通用语言。在南疆四地州已实现城乡一体学前三年免费教育及国家通用语言文字教育全覆盖；在各地中小学校，实行国家通用语言授课加授本民族语文的教学模式；在南北疆城乡，在普通居民中以村（社区）“夜校”形式开展国家通用语言教育。国家通用语言的普及，不仅克服民族交往中语言不通的障碍，更有促进少数民族群众提升发展和就业能力、适应现代社会，增强国家认同感、铸牢中华民族共同体意识的重大意义。经这两年的各方努力，双语教育已见成效，目前即使南疆偏远乡村部分农牧民也能使用国家通用语言进行简单交流⁵。同时，各类语言翻译软件研发成功并随着智能手机的普及使用，为克服交往中的语言障碍提供了新工具。2016年新疆的手机网民1245万，占新疆人口的一半以上。⁶很多人在手机中安装了即时双向语音翻译软件（最普遍的是维吾尔语和汉语），语言不通之人也可以很方便地进行简单交流。

政策推动建立相互嵌入的社会结构和社区环境，直接促进密切交往深度交流。

从新中国成立以后的民族政策实践看，有关族际交往的政策取向存在一个调整变化的过程。新中国成立之初，国家立足于消除旧时代遗留的阶级压迫和族际冲突阴影，以减少族际矛盾为主要目标，并未着力推动普通民众中的族际交往，甚至为避免出现族际间摩擦和冲突而有意识地减少某些人员交往，如20世纪50年代在新疆，自治区党委一再禁止汉族干部与少数民族女性结婚，

接受优质教育》，2017-03-28 15:23:27 来源：新华社

¹ 新疆教育科学研究所编，《新疆教育年鉴（1949-1989）》，新疆教育出版社1991年，第31页

² 何俊芳，《中国少数民族双语研究历史与现实》，中央民族大学出版社1998年，第92-93页、127页

³ 此次调查共发放了1000份问卷（800份维吾尔文，200份汉文），有效问卷927份。样本取自库车县干部、工人、农民、工商业者等各阶层。

⁴ 李晓霞，《新疆阿图什市民族交往调查》，《新疆社会科学》2007年第1期。

⁵ 笔者近两年在南疆农村调研期间亲身感受到普通农村居民使用国家通用语言的能力在逐渐提高。

⁶ 《新疆互联网普及率高于全国平均水平》，新华网2017-07-08 来源：新华社

甚至也不提倡某些少数民族间的通婚¹；60、70年代，南疆各县市接受了许多内地来的汉族知识青年、农村青壮年，在条件许可的情况下提倡聚居安置，认为聚居模式既可以满足汉族居民的生活习惯和饮食习惯，又不会因此与维吾尔族居民发生矛盾²；80年代初新疆城乡各地普遍推行“民汉分校”或按民族语言分校³，认为这样可以更好地发展少数民族教育，落实民族平等政策。

改革开放以后，随着人口流动规模日益增大、民族居住分布格局不断调整，不同民族个体成员的相互接触已成为常态，各民族交往交流对促进和谐民族关系的重要性越来越受重视，“三个离不开”逐渐成为共识。新疆由于受到民族分裂及宗教极端思想影响，部分城镇的部分区域出现新的单一民族聚居倾向，在伊宁市1997“2·5”事件、乌鲁木齐2009年“7·5”事件前后，此类现象均更加明显，改善民族交往社会环境的迫切性非常突出。2014年5月习近平总书记在第二次中央新疆工作座谈会上提出“推动建立相互嵌入的社会结构和社区环境”，促进各族群众在生产生活和工作学习中加深了解、增进感情；在9月中央民族工作会议上，再次强调“推动建立相互嵌入的社会结构和社区环境”，其推动范围扩大至全国。自治区提出促进各民族群众相邻而居，并以信息交流促文化嵌入、市场一体化促经济嵌入、人口流动促社会嵌入等多种类型“嵌入”，促进嵌入式社会结构和社区环境形成⁴；同时推动了一系列促进各民族交往交流的大规模社会实践活动。

大范围经常化的“结对认亲”活动促进全社会各民族广泛交往。在新疆，各族干部群众结对子、交朋友活动由来已久。2016年10月，自治区党委启动“民族团结一家亲”活动，覆盖全疆各级行政机关事业单位党员干部，每人“结对子”联系1户基层群众，每两个月与“结对子”认亲户交流一次。自治区本级行政事业单位11万干部职工，与南疆四地州基层各族群众“结对子”认亲。2017年底此活动改为每两月一次的“结亲周”，即干部在结对户家中一次性住满5天。结亲活动从日常生活入手、具体事情做起，互学语言、了解习俗、帮难帮困、增进彼此感情，使各民族干部群众交朋友制度化、常态化。2018年，全疆共有约112万名干部职工与169万户各族基层群众结对认亲。⁵

各类学校规范化的“三进两联一交友”活动促进各民族师生深度交往。2016年9月，自治区决定在全疆教育系统广泛开展各级干部和教师“进班级、进宿舍、进食堂，联系学生、联系家长，与学生交朋友”（即“三进两联一交友”）活动。各高校都制度化地规范干部和教师与学生联系的频率和方式，规范教师对学生的“家访”活动。在寒暑假，高校老师们奔赴南北疆乡村社区，与各族学生的家人交谈交流。截止2019年初，全疆40万教育行政部门干部和教师与540万学生在日常走动中交流融情。⁶

长驻村落（社区）的“访惠聚”工作队与各族群众常态交往。2014年，自治区党委部署“访民情惠民生聚民心”（简称“访惠聚”）活动，以三年为期，所有的机关干部、企事业单位管理人员轮流驻村（社区）1年，开展基层组织建设、维护稳定、促进团结、扶贫帮困等工作。到2016年，全疆33620个“访惠聚”工作组、22.8万名干部深入基层⁷，自治区机关事业单位干部全部下到南疆四地州。当年9月后，又进行了新一轮驻村工作。大量的机关企事业单位干部长期在农村牧区工作，本身就在村落中形成了“嵌入式”的居住环境。

¹ 《新疆通志·民政志》，新疆人民出版社1992，第239页。

² 李晓霞，《聚居还是混居——新疆南部汉族农民的居住格局与维汉关系》，《新疆大学学报》2011年第3期。

³ 1984年，全区有单一民族中学780所，民汉合校由1981年的165所减少至44所。参见李晓霞《新疆民汉合校的演变及其发展前景》，《新疆大学学报》2001年第2期。

⁴ 《新疆日报评论员：牢固树立中华民族共同体意识》，中国共产党新闻网2016年4月3日，来源：新疆日报。

⁵ 《新疆开展“民族团结一家亲”活动》，人民网>>新疆频道>>人民日报记者看新疆2016年10月16日；《新疆常态化开展民族团结“结亲周”活动》，人民网>>新疆频道2018年12月31日，来源：新疆日报。

⁶ 赵西娅，《“三进两联一交友”——共绘育人同心圆》，新华网2019-01-09，来源：新疆日报。

⁷ 《“访惠聚”持续发力筑牢稳定之基》，人民网>>新疆频道2016年10月28日，来源：新疆日报。

不论是“结对认亲”还是“访惠聚”工作，都是新疆几十万干部跨越了居住区域、工作场所等空间距离以及身份地位等阶层障碍，使许多单一民族聚居的乡村、社区中，不同民族成员之间的密切交往成为现实。

二、民族交往范围扩大程度加深

民族交往意指群体交往，实际主要以个体交往体现。族际间个体交往频繁平常，淡化了个体的族性背景，自然就显现出交融状态。所以说，利于不同民族个体交往的社会环境是民族交往的基础。交往的社会环境，与交往空间（如接触概率）、交往需求、交往能力（如通用语言能力）等相关，不同地域、民族及时代的差异性很大，加之缺乏相关数据，本文在探讨新疆民族交往70年的变化时，主要论述几种交往形态。

工作交往、生产交往持续增多，互助合作一直是民族交往的主要形态。

因经济生产、工作需要而发生的群体或个体交往是普遍存在的交往形式。在民族群体层面，由于历史过程中形成的传统生产生活方式有别，互助合作成为必然，如汉族在种植业、维吾尔族与回族在经商和餐饮业、哈萨克族在畜牧业各有所长，因共同的生产目标和统一的市场，各民族相互协作，共同发展。同时，这种合作与发展也使彼此间共性因素越来越多。

新中国成立以后城镇社会普遍实行“单位制”，各类机关企事业单位，既是工作场所又是生活圈子。新疆的单位基本都由多民族成员构成，单位为个人提供工作和生活的全方位管理和服务，也为不同民族的交往与建立友谊创造了条件。由于单位成员生活空间相对稳定和封闭，长期保持着频繁的工作生活交往，构成具有稳定关系的熟人社会，单位大院内各族职工、家属关系密切，互学语言、互通风俗成为普遍现象。现在很多人的记忆中都保留着从小在多民族单位大院中生活成长的美好记忆。各类国营企业是“单位制”典型代表。新中国成立后，新疆的现代工业基本是从零开始，新建的国营企业职工来自各民族，培养了大批少数民族工人队伍。如喀什棉纺厂1958年初建时，在喀什市及附近县乡招收800多名维吾尔族工人，送往内地进行技术培训，同时还有1000余名从内地省市来支边的汉族职工。到1983年，该厂有工人4300人，少数民族职工占40%。¹企业里不同民族的师徒关系非常普遍，手把手传授技术的同时也在交流感情。改革开放后，随着社会流动愈益频繁，尤其是社会主义市场经济体制确立，单位制社会逐渐消解，单位成员的社会交往与工作交往日益分离，一方面单位内部的交往密度下降，另一方面社会交往在日益丰富。

乡村中不同民族成员的生产交往也一直就存在。在南疆农村普遍为少数民族聚居，20世纪50年代以后，陆续有内地迁移来的农民、支援建设的知识青年、下放农村的城市居民等在乡村落户，各民族生产生活中互助行为普遍。地处南疆最边远的和田地区民丰县，自50年代起陆续有内地汉族农民移居，到90年代中期有158户670人。他们刚来时缺乏生产生活资料，当地少数民族群众主动捐钱捐物，村里帮助解决住房和用水用电问题。汉族农民的科学种田和市场经济意识较强，生产粮食、棉花等作物耕地的单位面积产量都远高出当地维吾尔族农民的耕地，邻近维吾尔族农民纷纷向他们学习先进生产技术。²

90年代后，南疆农村维吾尔族、汉族农民相互包地、打工行为越来越多，维吾尔族农民在人力、乡土关系、资源(土地和水等)等方面占有相对优势，汉族农民在技术、市场、信息等方面占有相对优势。他们的生产交往主要是一种合作关系，包括对土地的利用，劳动力使用、生产技术的学习等。2000年以后南疆维吾尔族农民到新疆生产建设兵团农场打工的人持续增多。南疆地区某兵团团场，总人口7000多，2010年以前就每年吸纳周边县乡的维吾尔族劳动力在10万人次，其中常驻团场的维吾尔族转移就业人口就达4000多人，很多人住在团场职工家，大家共

¹ 李晓霞，《新疆少数民族产业工人队伍发展及现状分析》，《北方民族大学学报》2015年第4期。

² 参见茆永福，《新疆民族关系的发展趋势与对策探索》，《喀什师范学院学报》1996年第4期。

同劳作。¹ 兵团棉花总产占到全国总产的六分之一多，每年拾花季节需要大量用工，最多年份达到 70 万人。虽然近年来随着机械采棉的推广逐步减少。2016 年也仍需要约 30 万拾花工，其中新疆本地的农民占总用工数量的三分之一强，² 很多是南疆的维吾尔族农民。尤良英是兵团职工与地方群众由生产交往到情感交融的典型代表。1991 年，尤良英从重庆乡村投亲来到位于阿克苏地区的兵团团场，由最初帮人管地到自己承包土地经营。2005 年，尤良英与受雇拾棉的皮山县一对维吾尔族农民夫妇相识，帮助他们改善棉花种植技术，发展生产，结下了深厚友谊，这对夫妇所在村庄每年农忙时有五六百人结伴到尤良英所在农场务工。³ 这种长期持续的生产交往形成了相互依赖、共同进步的社会关系。

社会层面的交往范围逐渐扩大，并随着政策推动深入到家庭生活。

新疆不同民族间社会交往形式很多，如日常往来、礼俗往来、节庆往来等。在多民族混居乡村社区中各民族日常交往频繁，邻里互助是常态，如相互借用物品、工具、金钱，相互赠送自家生产的蔬菜和水果、制作的食物，相互帮助照顾孩子、关心老人病人等，互助行为既是多民族社区和谐关系的体现，也是增进彼此情感的方式。邻里最常见的交往是休闲时聚集聊天，即使只是见面时的一句问候、一个微笑，也是一种精神交往，表现出交往双方彼此的认可和接纳。邻里交往的特点就是熟人之间琐碎、随意、持续的日常交往，这种交往成就了彼此的熟悉、熟知和信任，民族身份经常因此而隐去。

新疆民族众多，节庆活动也丰富，除春节、古尔邦节等各族群众普遍欢庆的传统节日，还有一些特有的民族节日，如锡伯族的“西迁节”、达斡尔族的“沃其贝节”。每逢喜庆节日，各民族人士到过节的朋友、同事、同学家拜年，祝贺节庆之喜。2003 年笔者在克孜勒苏柯尔克孜自治州阿图什市进行过一次问卷调查，有 52% 的被访人表示所在单位各民族成员间在节日期间经常互相拜年，有 2/3 的人表示拜年是群众自发的；很少或不拜年的占 8.6%⁴。在塔城市阿西尔达斡尔民族乡，每年 6 月 8 日的沃其贝节都是达斡尔族及当地各民族居民共同参与的集民俗活动、纪念活动、文体活动和经济活动为一体的综合性节庆，热闹喜庆（2016 年笔者调研）。近些年，新疆各地春节期间的社火活动越来越受重视，乡村社区组织各民族共同参与表演的社火队，尤其是近两年南疆农村春节期间秧歌、腰鼓、舞狮等社火活动已成为一景，在各族民众喜庆共娱的同时也传播了中华传统文化。

一起吃饭增加了解增进感情，是中国人际交往的一个特点。在新疆，不同民族同事、同学、朋友一起吃饭是常态，在家请客吃饭通常会选择去有“清真”饮食习惯的人家。笔者 2016 年到过额敏县一条有 38 户家庭共 11 个民族成份的巷道，有位汉族妇女介绍，自己家已有几代人在当地生活，家人不吃猪肉，宰鸡宰羊等基本是请维吾尔族、哈萨克族邻居帮忙，邻居们在自己家里吃饭很随意。她说“他们信任我们，我们也要尊重他们，才对得起他们的信任”。改革开放后，随着个人收入水平提高及餐饮服务业发展，朋友、同事在外聚餐的现象越来越普遍，如若就餐者中有人要吃“清真”，大家都会共同选择到清真餐馆，这在新疆是常态，为尊重民族风俗习惯，也成为民族关系和睦的表现。同时饮食习惯也限制了部分交往行为，尤其是一些到内地省市上学、就业之人，由于缺少“清真”餐饮场所或因不愿总被照顾而减少和大家聚餐的机会。这两年新疆各地都在反思宗教极端思想对社会生活负面影响，不少人认识到怎么吃饭属于个人选择，不应受到来自本族群体的责难，而且应该相互尊重彼此的习惯，一些少数民族人士主动选择和朋友们一起去非“清真”餐馆聚餐，个人交往范围在扩大。

¹ 席霍荣、张军，《论经济交往中的民族关系：基于新疆人口迁移的视野》，《兵团党校学报》2010 年第 4 期。

² 《新疆南部农民兵团农场拾棉花两月净得两万元》，天山网 2016-10-07 来源：中国新闻网。

³ 刘舒凌，《南疆能人尤良英和她维吾尔族兄弟的十年情谊》，[中国新闻网](http://www.chinanews.com) 2015-09-16。

⁴ 李晓霞，《新疆阿图什市民族交往调查》，《新疆社会科学》2007 年第 1 期。

2005年,笔者参与了一项库车县问卷调研工作¹,调研对象主要是维吾尔族和汉族干部群众。问卷统计显示,当地维、汉居民之间的交往频率在7类活动中由多至少排序,依次是就医、购物、工作、学习、就餐、生活和娱乐。显然个人生活中交往少,公共服务及工作和学习方面交往相对较多。在频繁的与其他民族交往的过程中,不少人建立起更密切的朋友关系。该调查显示,42.9%的维吾尔族表示有汉族朋友,71.1%的汉族表示有维吾尔族朋友。同期也有学者在库车镇(库车县城)进行问卷调查,369名受访者中,43.4%的维吾尔族有汉族朋友,82.1%的汉族有维吾尔族朋友;维吾尔族中36.1%、汉族中的71.4%拥有“三个或三个以上”异族朋友。²两个调查结果相似,反映了当地人普遍交异族朋友。2014年,习近平总书记在中央新疆工作座谈会讲话中提出促进各民族交往交流交融,在来来往往、说说唱唱、聚聚聊聊中增进了解,加深感情。新疆各地开展多种形式的交往交流活动,如同唱一首歌、共跳一支舞、共吃百家饭,社会交往明显增多。2017年开展民族团结“结亲周”活动后,各族干部职工与“亲戚们”同吃同住同劳动,融入其家庭日常生活,彼此越来越熟悉,有了真情成了真“亲”。

族际通婚现象呈上升趋势,民族交往程度加深

不同民族成员通婚数量达到一定规模,是民族深度交往的显示,也是族际关系和睦的标志。因此族际婚姻数量的增多,有利于民族团结和民族融合。新疆是多民族地区,一直就有跨族通婚的传统。新中国成立以后,由于民族成份及各民族人口数量增多,族际交往走向频繁,新疆族际婚姻数量总体上在持续增加。据民政部门的婚姻登记,乌鲁木齐市的族际婚姻数量由1980年的218对增加至2003年的811对,占婚姻登记总数的比重由2.08%升至5.9%;塔城地区的族际婚姻数量由1995年的177对增加到2013年的990对,占婚姻登记总数的比重由3%升至9.5%。各地均有族际婚姻发生,但明显存在地域差别,北疆地区多于南疆地区,城镇多于农村,单位多于居民区,多民族混居区多于单一民族聚居区³。主要由族际婚姻形成的民族混合家庭数量也在增长。据第四、五、六次全国人口普查,1990年、2000年、2010年新疆的民族混合户数量分别是54487户、83640户、92510户。塔城市有位回族老人白秀珍,有子女12人,在子媳、女婿中,有回、哈萨克、汉、维吾尔、俄罗斯、达斡尔、塔塔尔等7个民族,加上孙子女共45人,家庭成员间尊老爱幼、团结和睦,成为塔城市各民族亲如一家现实的缩影⁴。

在新疆,人口数量最多的维吾尔族和汉族之间的通婚情况倍受关注。20世纪50~60年代维汉通婚现象相对较多,80年代后维汉通婚不仅数量下降,难度也在增大。维汉通婚难度增大的原因,与当时受民族分裂势力影响、宗教极端思想渗透,维吾尔族社会民族意识强化、排他性上升有关。2017年后,新疆多方推进“去极端化”工作,祛除狭隘民族意识,强化中华民族共同体意识,促进各民族交往交流交融。随着社会环境改善,人们对维汉通婚的宽容度增加。2019年4月笔者在南疆某乡镇调研,据镇政府统计,该镇有维汉通婚7对,其中结婚时间在1988年、1997年、2011年、2017年的各1对,2018年有3对,2019年已有一对维汉青年、一对汉回青年准备结婚,可见通婚的频率在增大。据笔者所知,近两年南疆维汉通婚人数在上升,来自家庭及社会的阻力明显减弱。

总结70年新疆民族交往交流交融历程,平等团结互助和谐是新疆民族关系的主流。共同的社会制度、共同的政治经济组织、共同的社区生活使不同民族成员结成了同志、同事、同学、邻居和朋友等稳定的合作关系,为不同民族成员密切接触提供平台,并形成一种社会事实,各民族

¹ 2005年在库车县采用职业分层与区域分层抽样方式发放了1000份问卷(800份维吾尔文,200份汉文),回收有效问卷927份。样本的职业构成主要为:干部、教师、专业技术人员36%,农民21%,无业及下岗人员16%,个体及私营业主7%,工人6%等。

² 王海霞、杨圣敏,《新疆库车县民族关系调查与试分析》,《西北民族研究》2007年第2期。

³ 李晓霞,《新疆族际婚姻的调查与分析》,《新疆大学学报》2008年第3期。塔城城区2013年登记的族际通婚数量由当地相关部门提供。

⁴ 《塔城地区:多民族家庭共谱民族团结新曲》,新疆经济报2016-04-07。

文化中的共性也在持续沟通交流中不断增长。各民族交往频率及交往广度增大、交往程度加深，表现为相互依存，共性趋增，共同发展。同时新疆民族交往交流还存在一定局限，如交往交流过程中政策性推动影响大，许多个体互动停留在公共事务层面或制度规范层面，私人领域交往的主动性欠缺，精神层面深度交流不足，文化交融层次较浅等。推动各民族交往交流交融工作还需要不断深入，要从行为交往层面向情感交流、文化交融方面持续努力。

四、70 年新疆民族交往历程启示

回顾 70 年新疆民族交往历程，是总结新疆民族关系发展的过程，有几点启示。

民族交往频率与族际关系融洽并非线性关系，交往增多并不必然带来关系和睦，关键是交往的态度和制度保障。20 世纪 80 年代，随着商品经济的发展和市场竞争的加强，各民族间在扩大联系和交往的同时，在经济利益和风俗习惯等方面出现一些新的摩擦和矛盾，有的影响到民族关系。¹ 2014 年国务院印发的《关于加强和改进新形势下民族工作的意见》指出，各民族交往交流交融趋势增强和涉及民族因素的矛盾纠纷上升并存，是当前我国民族工作阶段性特征之一。² 传统的以亲缘、地缘为基础，建立在共同的生产方式和生活方式、价值观念基础上的村落（社区）认同和人际关系，随着市场经济的大潮、城市化和工业化发展步伐，在政府强有力地倡导下，发生了巨大变化。如人口流动带来城市各民族交错居住，一方面不同民族人员直接接触和交往机会增加，另一方面也存在由于人口的流动性、异质性以及交往的表面性和工具性带来的人际关系疏远，在族际交往增多的同时，因经济利益、文化观念、风俗习惯等引发的摩擦和冲突也会增多，涉民族因素的矛盾及问题不可避免。要使增多交往沿着增进了解、增强感情的路径发展，必须秉持彼此尊重和相互宽容的交往态度，建立健全平等交往的制度保障。一是坚持公平公正原则，建立平等交往交流的政策环境，弱化基于民族属性的差别化社会支持政策，完善反对偏见、消除歧视的制度设置。二是依法保护各民族权益，建立宽松交往交流的制度环境。对于民族关系方面发生的人民内部矛盾，采取说服教育、积极疏导的方法加以解决。依法妥善处理涉及民族因素的问题，依法惩处破坏民族团结的行为。三是弱化社会交往中的族群背景，强调个体间的相互关心包容体谅，祛除涉民族因素问题的敏感性，避免其影响扩大，“不能把涉及少数民族群众的民事和刑事问题归结为民族问题，不能把发生在民族地区的一般矛盾纠纷简单归结为民族问题”，³ 是什么问题就按什么问题处理，不要随意贴民族标签。

以政策引导、制度规范促进社会交往，制度化、常态化、长效化的组织交往可以转化为自然交往。在新疆，多民族交往交流一直是主流是常态，是民族关系和睦和谐的社会基础。同时，政策性推动民族交往交流是极为必要的，其原因，一是由于历史形成的民族人口分布，民族聚居区域成员与其他民族交往机会少，容易受到别有用心之人蛊惑，产生狭隘民族意识，排斥其他民族；二是频繁的人口迁徙流动带来不同民族成员更多直接交往，因语言、习俗等文化差异以及生产生活中的利益纠纷出现摩擦是客观现实，需要平等交往交流实现相互理解，减少矛盾；三是新疆分裂与反分裂斗争激烈，分裂势力、极端势力极力造谣生事，破坏民族交往交流的社会环境，阻碍民族团结。因此面对当今快速发展的社会形势和不断变化的民族宗教问题，不能坐待自然发展趋势，政府在正面引导、宣传教育的同时，还要通过制度化的活动设置，推动各民族交往交流，如 2014 年在中央新疆工作座谈会上提出“加强民族交往交流交融，要抓紧做起来”后，新疆各级政府做了许多努力。且末县 2014 年就出台《加强各民族交往交流交融实施意见》，对党员干部结

1 《中共中央统战部、国家民委关于民族工作几个重要问题的报告》（1987 年 1 月 23 日），来源于中华人民共和国国家民族事务委员会网站。

2 中共中央、国务院印发《关于加强和改进新形势下民族工作的意见》，《人民日报》2014 年 12 月 23 日 1 版。

3 中共中央、国务院印发《关于加强和改进新形势下民族工作的意见》，《人民日报》2014 年 12 月 23 日 1 版

交不同民族朋友、教师和学生结“手拉手”对子、领导干部联系不同民族群众的具体数量和活动内容及频次都有明确规定。¹“民族团结一家亲”活动是制度化推动交往交流的典型。该活动使各民族干部群众交朋友、结对子制度化、常态化，成为各级干部的职责和义务，也使政府促进民族交往交流的努力由期待、鼓励、引导等宣传教育为主的方式，变成具体任务、政治责任，强制实施、量化考核，交往过程受到督导检查 and 考核。“一家亲”活动的最大特点，就是将民族团结工作落到了“实处”，将“亲戚越走越亲，感情越走越近”的设想转化为实践活动。

自然交往，也是自发性交往，是社会关系的自然形态，有主动选择自愿持续之优也有易受外界因素干扰之弊。组织推动的制度化交往，是受外力引导同时也被约束的交往“活动”，形式往往大于内容，但其规模化、制度化的持续对受限的自然交往有引导和助推作用，逐步使交往活动由被动到主动，由外力推动到发自内心。组织化交往需要长时段持续，最终还是要转化为发自内心、源于需要的自然交往形态更能持久。

以铸牢中华民族共同体意识为目标促进交往交流交融，正确对待共同与差异、一体与多元的关系。交往、交流、交融，可解读为行为交往、思想交流、感情交融，重在持续交往、平等交流、包容性交融，交往交流的最终结果在于交融，这是一种在尊重差异、包容多样的基础上增加共识、增强一致的“交融”。各民族交往交流交融是历史大势，是我国社会主义民族关系的发展方向，同时也是增强中华民族凝聚力、实现中华民族伟大复兴中国梦的战略举措。在推动各民族交往交流交融过程中，要坚持以铸牢中华民族共同体意识为目标，不能片面地以为致力于“同”就有了“共”，消除了“异”就有了“融”，中华民族大家庭中56个家庭成员，目前仍程度不同地保持着文化特点并可能在相当长的时间持续，急于超越历史阶段、急切人为消除差异的做法，反而会刺激其维护本族利益情绪，强化狭隘民族意识。差异，不是交往的障碍，而是多样性、丰富性的表现，是发展的底蕴和动力。宽容和包容应该成为各族民众交往的正常心态和行为方式。在发展共识、培育共同、建构认同的过程中，不能忽略中华民族共性松懈深入教育和引导，也不能忽视各民族差异现实用行政手段强行推进。彼此尊重、互相信任、相互欣赏，是推进各民族交往交流交融的基础，是铸牢中华民族共同体意识之前提。

¹ 微信公众号《[且末零距离](#)》2014-08-11。

【论 文】

现代性、个体化与族性再致

——一个 95 后回族青年的自我民族志

海洋¹

【摘要】 当今中国社会深受“现代性”生活模式的影响。“反思性”成为当今现代性的特征，个体在制度化的社会环境中成为自身社会性的塑造者，并在全球化、信息技术革命的大背景下重新认知并批判性的接纳或重新认同先赋身份，在脱离家庭、社群后通过教育、职业等社会生活而自致新的身份。生活在民族杂居地区的少数民族群体，其自身的民族性在日常生活中逐渐被淡化，使得他们在自我身份的建构过程中遇到了更多的困惑。本文是一篇出生于回汉杂居地区的回族青年研究者的自我民族志，通过生命史方式回溯个体历史的自我觉知过程，一方面追忆并反思对“民族身份认同”产生影响的关键事件，以揭示这些事件对个体身份认同产生影响的过程与机制，另一方面也探寻个体本身获取自致身份的动力源于何处。

【关键词】 个体化；自我认同；身份自致；自我民族志。

一、引言

当今世界深受被吉登斯称为“现代性”的社会生活或模式的影响（吉登斯，2000）。在现代性的背景之下，中国社会既享受着现代性带来的诸多好处，也面临着现代性引发的新的问题，比如全球化和工业化带来的频繁的人口流动，脱域机制带来的对象征标志和专家系统的信任乃至依赖所带来的与日俱增的风险，以及城市化和工业化造成的向个体化社会的转型。现代性逐渐渗透进当今社会生活的方方面面。

在如今现代性和个体化社会的背景下，自出生就被赋予“少数民族”和“穆斯林”身份但却处在回汉杂居环境中的回族青年群体，当其脱离原有家庭和社会环境，嵌入学校等制度性场所并开始“反思”自身“先赋”身份时，就常会产生自我认同上的困惑。首先，中华人民共和国成立之后，多元民族被建构于中华民族之一体，在这种特殊的现代性民族主义观与大一统政治观念精妙结合的意识形态里，族群性是在体制化教育和社会主义建设事业中逐渐被改造或融入中国特色的现代性（即现代化建设中）的；其次，回族在同汉族的长期互动之中，其本身已经逐渐“汉化”，生活在回汉杂居区的回族人在日常穿着和行为上几乎与周围的汉族人无异，也就是说回族与汉族在日常生活中的区分度降低，而如前文所言，中华人民共和国成立后的回族的族群性更是被稀释；最后，进入 21 世纪以来，全球化和信息技术革命带来的全球信息传播和交流的扁平化，信息的传播不再受到时差的限制，使得超越原有地缘和文化的认同边界的产生成为可能，对于回族青年而言，各地发生的由伊斯兰极端主义分子制造的恐怖袭击事件、穆斯林移民浪潮以及世界各地的保守主义趋势都构成了新的对自己的冲击，以至于“族群性”开始成为了一个问题，也就是自己到底是否要在现代性社会中选择成为一个“回族人”或一个“穆斯林”的问题。总结而言，就是族性“再致”的问题。

为了解答“我是谁”的问题，生活在民族杂居地区的回族群体，往往会从“与众不同”的家庭历史资源和个人生活经历获取身份自致的因素，比如通过构建身体（强调原先在家庭生活中存在的生活禁忌）、强调自己的族群身份，让族群边界显性，以及获取关于伊斯兰教和回族“本质”

¹ 作者为 华东师范大学 社会发展学院 2015 级本科生。

的知识等。在这一明确自我认同的过程里，已经脱离族群而进入个体化社会的个体，呈现一种看似“逆现代性”但实际上却是主动地与原生体制脱离关系而实现个体自觉与实践的趋向，重新拾起并强化自身的族群身份，在自觉地对原生体制的反思和对传统群体的认同中实现了现代化。简而言之，就是完成了族性的再致。

二、研究问题的提出

近些年来，民族问题或宗教问题成为一个新的热点。从国内来说，西北以伊斯兰文化为主导的边疆地区的民族矛盾呈现日渐尖锐的趋势，民族冲突的报道屡见不鲜，而内地地区发生的民族矛盾事件也往往随着发达的大众传媒迅速传播，引起广泛的舆论关注；就国外而言，一方面与伊斯兰教紧密相连的恐怖主义势力不断蔓延，另一方面，伊斯兰国家内部也在现代性的浪潮中产生了“重新理解伊斯兰”的流行。中国的回族群体一直以来都保持着“中国+回教”的传统，回族也是一直带有中国传统文化背景的（王珂，2016），但从中国开始建设现代民族国家开始，尤其是进入2010年以来，国内的回族群体，乃至其他被认为信仰伊斯兰教的民族，都呈现出愈发保守的趋势，表现为在生活中越来越强调伊斯兰教的教义和生活习惯。本研究将聚焦于生活在中国内地非少数民族聚居区的回族青年群体如何应对这种切身群体和所属的社会文化间的张力。这一群体的成长环境中没有或鲜有聚居穆斯林社群对其“自我身份界定”的影响，也难以接受到系统性的伊斯兰文化教育，但他们之中仍然有人保持着对穆斯林身份的鲜明认同。他们同非穆斯林一样卷入现代化进程之中、投身于国家的现代化建设，接受了体制化的学校教育而非穆斯林经堂教育，又在全球化浪潮下接触到了伊斯兰世界的信息，形成了对“伊斯兰”和“穆斯林”的初步认知，藉由信息时代的网络工具，形成了超越国家和地缘限制的文化认同边界，在这个“边界”上，他们先赋的族性身份遭遇再度确认的机遇和危机，是否将先赋族性身份接纳为自致身份，如何在“回族”和“穆斯林”的张力中界定出属于自己的族性身份的内涵与实践框架，都成为这些回族青年的新的人生课题，也是当代族群研究的新议题。

本研究通过对一个鲜活的个体成长史的回溯，对生活在非少数民族聚居区的少数民族青年保持民族或宗教身份认同的过程及机制进行分析，探究民族或宗教身份的自我认同的保持何以可能，又有什么因素会对这一认同产生影响。尤其是，按照现代性和个体化的相关理论，离开家庭的个体应该会从家庭之外寻找因素以获取自致的自我身份，而引言中体现出的身份自致过程似乎呈现回归家庭原生文化传统的看似“逆现代性”的趋势。综上所述，本研究尝试用现代性和个体化理论去阐释个体重新向家庭寻求身份自致的因素同样也是受到现代性的影响，是一种主动摆脱原生体制的自觉的现代化实践，而不是反现代性的。

三、研究方法

（一）实验性地采用自我民族志的方法，即一种将个人与文化相联系，将自我置于社会文化背景上来考察的研究样式（蒋逸民，2011）。换句话说，也就是将笔者自己作为研究对象，以个人成长史为主要的资料来源，考察自我在现代性、全球化和信息爆炸的社会文化背景上自致现代族群身份的行动，分析“族性自致”背后的形成逻辑。

（二）生命史，对生活在回族聚居区却没有产生在反思中走向族性自致的朋辈群体和对并不完全处于个体化社会的前一代际群体的个案访谈，搜集资料并与自身生命史相互参照，以期达成三角验证。在生命史访谈中，重点关注个体离开家庭生活、进入学校和职场这两个关键时间点，并在访谈中弄清个体第一次感受到“自己与其他人不同”的时间点以及对此的反应。

(三) 观察法，观察被访者的日常生活习惯。

需要注意的是，本研究并不仅仅是自我噫语式书写，而是辅以对生活在回族聚居区却没有产生在反思中走向族性自致的朋辈群体和对并不完全处于个体化社会的前一代际群体的个案访谈，搜集资料并与自身生命史相互参照，以期达成三角验证。

四、研究意义

本研究是一个对研究者的研究，即以一名出生于回族家庭但处于回汉杂居环境中的回族青年为研究对象，以生命史为主线，将生命史与现代性、个体化理论相融合，探究从家庭中脱离——进入学校和社会并开始质疑“先赋身份”——在解决“我是谁”问题的过程中寻求传统因素的帮助——强调“族群身份”和完成族性自致这一过程的动力。笔者希望借助自我民族志的方法，根据自己难得的家庭环境和成长经历，分析“身份自致”背后的动力与成因。

学界对于自致身份的研究往往仅仅使用了“先赋—自致”这样一组对应的概念，而并没有深入思考从“先赋身份”向“自致身份”转变的动力，对这一动力进行探讨是本研究的最大意义。

五、自我民族志

(一) 不能乱吃东西：单位制、原生家庭与饮食禁忌

我，95 后生人，出生于一个大型国有企业的职工生活区的单位医院中，是遵循计划生育政策的“光荣”的独生子。20 世纪末，虽然在经济改革浪潮中的单位体制已经濒临解体，但地方上的一些处于龙头地位的单位仍有足够的资源为职工和家属提供各种福利，也就是继续着“单位办社会”的体制。我和周围的孩子一样自出生就享受着各种各样的生活福利，而教育福利无疑是最重要的。作为一个大型国有企业的职工生活区，从幼儿园到中学一应俱全，不用跨出大院大门就可以接受到系统的教育。也正因如此，我在进入学校系统的初期基本都还无法与家庭生活脱离。此外，单位制之下，哪怕是幼儿园之中都能窥察到集体性的影子，比如严格按照时间表和做规定的事情，这样一来，只要日常生活中有与周围人不同的地方，就会明显感到自己是异类。

我大概是在上单位子弟幼儿园的时候第一次意识到自己和其他小朋友的不同，因为每次早上吃包子的时候老师都会把给我的包子里的馅儿挖掉，而每次的午饭几乎都是家里送来，偶尔几次能够吃幼儿园食堂的饭菜，也只能吃老师许可我吃的那几个菜。幼时的我，并没有探寻为什么自己在饮食方面不能和其他同学一样不受约束的冲动，因为虽然说自己是离开家庭而进入学校了，但进入单位子弟幼儿园的我，仍然处在家庭的“控制”之下，出于我是家中孙辈里的唯一男性，且当时的年龄还很小，所以家里从祖辈到父辈都对我生活的各方面是“无微不至”，乃至我已经习惯了家庭对我生活习惯的掌控。加上我父亲是比较严厉的，所以我并从诞生到进入小学，几乎没有反抗过家庭，也没有发生过反抗家庭的契机。

随着年龄的增长，脱离家庭的控制，或者说从家庭生活中抽离，是一件不可避免的事。尤其是当时因为有传言说单位子弟小学要裁撤，所以我父母决定把我送到地方上的一个离家几个街区远的小学，这就让我在空间上也远离了家庭。从家庭中抽离出来是很艰难的，一方面代表着权威的长辈会强调不能在学校里乱吃东西（主要是父系长辈），并且以严厉的惩罚相威胁；另一方面，挑选那一个小学的部分原因是那个小学有母亲认识的老师，可以借此了解我在学校的活动。即使存在着发生交通事故的风险，我父母仍然要求我中午走路回家吃饭（路程大约 15 分钟，要穿越两条主干车道）。可见，在入学之初，家庭对我的控制仍然是很严的，而我的生活习惯也是在这一时期受家庭影响而形成的。

（二）回族与穆斯林：被动接受与主动反抗

直到现在，我仍然不清楚回族和穆斯林之间到底是什么关系。一方面宣传机器号召着不要将民族和宗教混为一谈，另一方面又无法用除了“伊斯兰”和“穆斯林”之外的标签来识别回族族群。我最初接触到的“回族”和“伊斯兰”这两个名词是作为家庭形塑的一部分而被我接受的。在家庭教育之下，尤其是通过以家庭为单位参加的宗教实践（开斋节去清真寺做礼拜），我知道了我是回族人，是少数民族，和汉族是有别的，而回族人自生下来就都是穆斯林，信仰伊斯兰教，信奉唯一的神——安拉，而信仰伊斯兰教的人是绝对不能吃猪肉的。然而正所谓知其然而不知其所以然，我知道自己是少数民族，但不知道自己和周围的汉族人有什么不同；我知道自己不能吃猪肉，但不知道为什么不能吃猪肉，也不知道吃了猪肉会受到什么样的惩罚。

不过很快我就知道了会受什么惩罚了。我第一次在生活习惯上主动反抗家庭，就是因为我在食堂吃了有肉松的面包。当然这本来是一件小事，但我当时和父亲顶了嘴，说自己宁愿做汉族人，因为可以想吃什么就吃什么，然后就在大庭广众之下挨了父亲的耳光。这一次挨打让我明白“回族”和“猪肉”是我父亲的一条红线，也让我“被迫”认同了自己是一个穆斯林。可以说，第一次对“作为一个穆斯林”意义的批判性思考的尝试就这样被权威掐灭了。许多规范、价值观和行为在还没有被我从知性上理解的情况下，就因为我的父母、朋辈以及其他人的佐证和暗示而被吸收和内化。不过，“穆斯林身份”或“回族身份”始终不是我首先拿来定义自己的标签，而我向周围人提到自己是少数民族或穆斯林时，往往是为了标榜自己是与众不同以获得某种满足感，甚至带有些许炫耀的成分。

（三）知识与实践：身份认同的困惑

进入中学后，我和周围人一样开始系统性地接受国家的唯物主义无神论教育。一方面我接受学校教育的唯物主义理论，倾向于认为世界是物质的世界，而另一方面这就意味着我必须推翻家庭教育施加于我的有神论的世界观和价值观。由于这个冲突的存在，以及周围同学越来越多地问起我关于伊斯兰教的知识（主要因为《穆斯林的葬礼》），使我萌生了深入了解什么是伊斯兰教的念头。在一次参观老家的一个清真寺时，清真寺的阿訇给了我一本宣传伊斯兰教教义和世界观的册子，这是我第一次不是通过家庭来了解伊斯兰教。这本小册子介绍了穆斯林的五功，即念、拜、课、斋、朝，与晨、晌、晡、昏、宵五拜，以及穆斯林不食大肉的原因。对我而言，收获就是可以更明确地跟周围人解释伊斯兰教，也可以反驳部分好事者所谓的“猪是回族人的神或祖先”等带有侮辱性的谬论；而收获之外，是我开始了对“自己是否是穆斯林”的反思。

我毕竟是生活在非回族聚居区，除了在家里吃饭外，几乎很难吃到清真的食品。当进入中学后，我很大程度上已经脱离家庭生活而嵌入学校生活之中了，一个表现就是我一日三餐都不在家里吃了，也就是说从饮食上来说我就不是一个穆斯林，或者说不是一个“规范”的穆斯林，更不用说每天做五拜了。所以再当别人问起我时，我往往会否认自己是穆斯林，最多只说自己是回族。按照巴斯的理论，族群认同是在互动过程中产生的、强化的，认同尤其显现在“边界”，族群内与群体外的差异加强了群体内的一致性（巴斯，2016）。尽管不做五功五拜，饮食也无法严守禁忌，但回族的生活习惯毕竟还是与汉族有很大差异，独“不吃猪肉”一条就可以清晰地将回族与汉族分开，而“不吃猪肉”又是大众认知里的穆斯林最典型特征，所以我仍不能完全否定自己是穆斯林。此外，族群并不是一种文化承载和区分单位，而是主观上具有区分“我群”与“他群”的族群边界，自我认定的归属（self-ascription）和被别人认定的归属（ascription by others）是族群的最重要区分特征（巴斯，2016）。人类学家 Gabriele Marranci 在其著作中提到：“Muslim are Muslims because they consider themselves Muslims”（Gabriele Marranci，2008）。借用这些理论，能够说明自我对自己身份的主观划归和外界对个体的划定往往决定了自我族群认同。举例而言，回族人之所以认为自己是穆斯林，除了处于原生家庭文化环境而做出的自我划归之外，还因为外

界（大众）习惯性地回族人将回族人划归到穆斯林群体之中，所以也造成了我在面临“穆斯林身份”时的纠结。

（四）冲击与反应：族性自致？

当2014年举国震惊的昆明暴恐事件发生时，我还在上高二。当时网上也有很多“恐穆”言论，而我不知道当时出于什么情感，就十分想为被攻击和污蔑的穆斯林群体申辩。我在QQ空间发了一个呼吁保持民族团结的说说，得到了很多很多并不相识的人的转发，最后竟然得到了5000多赞，可见当时网络舆论还是倾向于将穆斯林和恐怖分子分开的。然而，随着越来越多的暴恐事件在国内和国际爆发，国内的网络舆论也发生了显著的转向。进入大学后，我开始养成刷微博的习惯。只要是涉及到回族维吾尔族等被认为是族教一体的少数民族或伊斯兰教时，都会有大批网民宣传“非我族类其心必异”等汉族民族主义的言论，将穆斯林称为“穆畜”，创造出许许多多类似于“畜穆惊心”的侮辱性的词语。

尽管我主观上并不认为自己是穆斯林，但当我看到类似的言论时，我还是会觉得自己受到了攻击而感到愤怒和委屈。此刻，我就产生了通过展示自己以反驳将伊斯兰和恐怖主义划等号的言论，将自己视为一个穆斯林的代表。而为了展示自己，我就会在日常生活中刻意地表露自己是一个穆斯林，比如在和同学聚会时会要求不要点有猪肉的菜或去清真菜馆聚会、在平时只去学校的清真餐厅就餐等等。在“展示自己”的过程中，我无形中明确了自己和周围人的不同，也就是作为回族人与汉族人的不同。换句话说，在这一过程中，我逐渐在日常生活中使用“回族”或“穆斯林”的身份标签来界定自己，这样似乎就是一个族性自致的过程。

六、族性再致的理论逻辑

（一）伊斯兰全球性、回族地域性与当代回族青年的身份张力

回族群体之所以更容易产生自我认同上的困惑，是因为其由于家庭等因素的原因，往往具有先赋的“穆斯林”身份，所以，回溯对伊斯兰人类学和回族的研究有助于理解回族群体的特殊性。

人类学界对伊斯兰教的研究肇始于上世纪中叶（陈志明，2016），历经数十年的快速发展，在如今形成了理解伊斯兰教的五种主要观点。第一种是以格尔兹为代表的理解伊斯兰为文化符号，其核心观点是将伊斯兰教视为当地人诠释人生的世界观的一种文化符号，在礼仪、教条与神话中成为被社会认受并世代相传的价值系统；第二种是以基士能为代表的理解伊斯兰为受访者的主观演绎，其主要观点是伊斯兰信仰与社会因素有着紧密的互动关系，而忽视这些外在因素便无法理解穆斯林受访者不同的宗教诠释和其他社会行动，于本研究而言，就不能忽视深受现代性、个体化影响的社会对伊斯兰信仰的影响；第三种是以盖纳尔为代表的理解伊斯兰为高等文化与民间信仰的钟摆，其主要观点是伊斯兰文明并没有因世俗化而消亡的原因为现代化带来的城市化打破了高等伊斯兰和民间伊斯兰以往的循环关系，进而使高等伊斯兰逐渐压倒民间伊斯兰，这一观点着重探讨了现代性对伊斯兰文明的影响；第四种是以阿萨德为代表的理解伊斯兰为独特的宗教传统，其核心观点是特强调伊斯兰传统和社会各个领域环环相扣，传统和各种社会条件互相纠结在一起，学者惟有了解伊斯兰正统和传统才能真正了解穆斯林所身处的社会（Asad, 1986），此观点能够解释探究“真正”伊斯兰的本质主义倾向，也有助于理解全球化之下伊斯兰世界对中国回族青年的影响；最后一种是以萨伊德为代表的理解伊斯兰为殖民主义的建构，其观点是西方伊斯兰人类学传统从来没有跟殖民主义分开过，人类学的知识作为一种权力的论述给西方殖民势力扩张提供了理论基础，人类学所产生的知识至今仍无孔不入地在建构和扭曲伊斯兰社会，就如塑造穆斯林群体为单纯而没有多元化的偏激恐怖分子形象一样，力图将伊斯兰文明“妖魔化”，这就是萨依德批评西方的“东方主义”（何伟业，2002）。

中国的穆斯林社会研究还是以历史和民族学较多，英文人类学的研究以杜磊著作较为人所知，其研究对介绍中国回族和伊斯兰教甚有贡献（陈志明，2016）。杜磊提到，一个人只要是穆斯林，会被回族社区所接纳。如果一个人放弃了伊斯兰信仰，失去了作为这个信仰团体成员资格。汉人可以皈依伊斯兰教而成为回回，回族也因失去了信仰成为汉人（杜磊，1999），这一论述可以解为“伊斯兰信仰”是回族族群认同的核心与根基，然而，进入个体化社会后，家庭、社群对个体的影响削弱，“伊斯兰信仰”在身份认同中起的作用随着现代性的发展而大为削弱。

（二）恐怖主义污名与回族对穆斯林身份的重归

前文已经论述个体在现代性高度发展的今天容易产生身份认同上的困惑，而产生这些困惑的原因可以被归纳全球化浪潮下大众传媒对伊斯兰和回族的污名、脱域机制引发的对“清真”等符号的信任乃至依赖、缺乏在“纯粹关系”中对自身的“自信”认识以及在“抽离-嵌入”过程中不断形成的“自我文化”。这些原因都可以归于深受现代性影响的个体化社会带给个体的影响，也都可以纳入“现代性”的理论体系中加以讨论。

从现代性带来的影响来分析，在全球化的影响之下，世界上发生的任何重大事件和历史都以高度发达的社交网络为途径广泛传播，并形成一种知识体系，围绕着这种知识体系又产生了新的认同边界。最近十年伊斯兰极端教派引发的恐怖主义事件的由于社交媒体技术的更新达到了空前广泛地传播，产生了一种理解伊斯兰教的新的知识体系，以及超越原有地缘和文化的认同边界，这个边界是流动的渗透的，接触到这个边界的青年，深刻地卷入了与这个知识体系相关的认同历程，比如大量人群就形成或认可“伊斯兰教等同于恐怖主义”的知识体系而成为“穆黑”，而边界之外的群体则成为其口诛笔伐的对象。在这种情况下社会上形成的广泛地对穆斯林和回族的污名化，加重了回族青年群体的身份困惑。此外，还可以从现代性背后的动力机制来进行分析。

“脱域”是现代性的动力机制之一，所谓脱域，就是指社会关系从彼此互动的地域性关联中，从通过对不确定的时间的无限穿越而被重构的关联中脱离出来（吉登斯，1998）。脱域机制有两种类型，第一种是象征标志，第二种是专家系统，依靠象征标志对时空关系的延伸和专家系统将社会关系从具体的情境中直接分离，现代性社会中的个体在有机会摆脱“时间空间”对自己的牢牢控制之外，也产生了对“抽象系统”和“专家系统”的信任甚至是依赖（吉登斯，2000）。举例而言，“少数民族”就是一个抽象的符号，作为一个和“汉族”相对应的概念，其并不会明确告知所谓“少数”到底是因为什么，其和“汉族”到底有什么区别。然而个体并不都具有民族学或人类学的专业知识，而信任源于信息的缺乏。当一个人被冠以“少数民族”的身份时，他也不一定明白自己和周围的“汉族人”究竟有什么区别，但他还是认可了自己与周围人是“有别”的，因为他信任符号系统和专家系统，如果不信任，他将难以在现代社会生活下去。于本研究，生活在回汉杂居地区的回族青年，并不能清晰地认识自己和同学、朋友有什么区别，至少从外貌上看自己没有任何不同的地方，那么为什么自己要被称为“回族人”呢？“清真”作为回族认同的核心（孙雨，陈纪，2016），如今却被“专家系统”认定是要被排除出日常生活之外的，为何自己信任的符号会被专家系统所排斥呢？究竟应该信任“符号系统”还是“专家系统”呢？以上疑问造成了回族青年对自身身份的困惑。

由于脱域机制的存在，我们在日常生活中可以越来越多地和陌生人打交道，这样就在现代社会中产生了新的现象——纯粹关系的出现。“纯粹关系是一种外在标准已被消解的关系，这种关系的存在也仅仅是为了这种关系所能给予的某种奖赏。在纯粹关系的场合中，信任可以不再用这种关系本身之外的标准，诸如亲属关系、社会义务或传统责任的标准来进行界定。同与之紧密相关的自我认同一律，为抗拒外在的变化和转型的背景，纯粹关系就要受到长期的反思性控制”（吉登斯，1998）。前现代社会人们聚族而居，交往对象往往囿于自己的“差序格局”之中，而在现代社会之中，生活圈子不断扩大，个人的身份不也仅仅为亲属关系所决定，比如一个人除了是父

亲、兄长外，还可能是某俱乐部成员、某球队球迷会骨干等等。在这种关系中，信任的基础不一定是多年的相知或外界的准则，而是基于一个判断对方值得信任。吉登斯提到，在功能良好的关系中，每个人都是自主的并且确信自身的自我价值（吉登斯，1998）。自信是信任的基础，个人能够在纯粹关系中寻求自我认同的因素。

此外还有十分重要的一点是，中国的回族在长期与汉族的互动中，一方面逐渐淡化了自身的族性，另一方面也产生了针对所生活地区的地域身份感。正如教科书上所言，回族是中国分布最广泛的少数民族。正因为各地的回族都产生了对本地区的地域身份感，才使得回族产生了地域化的分裂，即各个地区的回族具有相当的独特（立）性，对于作为个体的穆斯林而言，这也使得其自身的现代化成为可能，因为地域化的分裂使得穆斯林有机会脱离原生群体而去发展与其他人的纯粹关系。

然而，回族青年往往不能对自己产生一个自信的认识，因为他不知道自己有一个与众不同的“回族”身份，此外他也难以在纯粹关系的互动中获取自我认同，因为自己的生活经历本应是特殊的，互动关系并不能印证自己的特殊。所以纯粹关系难以提供给回族青年自我认同的因素，加深了回族青年对自身身份的困惑。

（三）自反的族群性：青年社会化历程中的身份自致

“反思性机制”是现代性的另一大动力机制，“随着现代性的出现，反思具有了不同的特征。它被引入系统的再生产的每一基础之内，致使思想和行动总是处在连续不断地彼此相互反映的过程之中”（吉登斯，2000）。基于对现代性的反思，人们意识到今天的世界绝大部分是人类制造的，而不是先赋的。由于教育的发展与社会流动性的增强，在家庭内外，个体越来越成为组织其自身生存与生活方式的能动因素，个体在制度化的社会环境中成为自身社会性的塑造者，从而生涯日益具有反思性（张爱华，2011）。如贝克所说，“社会的现代化程度越高，行动者所获得的对其生存的社会状况的反思能力便越大，因此，改变社会状况的能力也越大”（贝克，2011）。个体成为自身生涯的规划者，教育开启了自我发现与自我思考之路，个体成为自我反思的主体，而社会流动使人们得以建立独立于传统网络之外的网络，在传统社会人们生活在既定的社会关系和宗教环境中，现代社会要求人们必须做出选择和决定，尽管在反身现代化社会中阶级差异和家庭联系依然存在，但它们逐渐成为个体生涯规划的背景，而不是其决定因素（张爱华，2011）。

在这些背景之下，文化领域兴起了“自我文化”现象，个体的兴起冲击了这种文化价值观，关于道德和责任的全新想象正在逐步形成。“自我文化”强调“为自己而活”这样一种价值观，个体本身具有了无需依托集体的独立价值，获得了文化上的重要性（李荣山，2012）。“自我文化”现象极大地削弱了传统家庭、邻里、宗教等因素对个人自我认同的影响程度，使得个体既有机会摆脱“先赋身份”，又要积极地从日常生活经历中寻找新的因素以自致为新的身份。在个体化社会中，回族青年由于教育等原因脱离家庭和宗族生活而进入学校等制度化机构，在接受现代教育的同时反思“先赋身份”的合理性，并在“自我文化”的加持下形成自己独有的世界观和价值观。然而自致身份的过程异常艰辛，大多数回族青年最终仍不得不回归家庭，从独特的家庭生活中寻找因素来形成自致身份，这一过程就是族性再致的过程。

七、反思的生命史：从先赋走向再致

生活在非聚居区的回族青年，其身份自致的因素来源的原则有一个排斥家庭到回归家庭的过程，而关于其宗教身份或民族身份，也有一个被动接受到主动强调的过程。在这些转变之中，现代性无不发挥着重要的作用。笔者将通过对自己生命史材料和对访谈资料的分析，探究和论证现代性在先赋身份向自致身份转变的过程中所起到的作用。

（一）现代性与穆斯林的个体化

1. 对专家系统的依赖。现代生活方式深刻地改变了这个世界，传媒方式的现代化使得知识能够更广泛地传播，交通方式的现代化使得人口流动和文化流动成为一种常态，信息技术的革新拉近了整个世界的距离，人们足不出户就可知天下大事。现代性使得知识能够改变个体的认同体系，当今世界上发生的任何重大事件和各国历史上发生的事都以高度发达的社交网络为途径广泛传播，并形成一种知识体系，而围绕着这种知识体系又产生了新的认同边界；而在知识指导下的显露民族和宗教边界的实践则使得生活在非聚居区的回族青年在日常生活中实现伊斯兰理念和价值观的内化，从而主动接纳了自己的宗教或民族身份，而主动接纳的宗教民族身份会更进一步地使日常生活中的民族宗教边界被强调和显露。

具体来说，现代教育体系和媒介系统的存在不仅使得关于伊斯兰教的知识，比如教义等，能够被普通人所接触，使之能够使用这些知识来指导或反思自己的实践。举例而言，广泛传播的知识建构了“规范”或“真正”的穆斯林形象，即严格按照教义的要求做五功、做五拜。我曾经借一门课程调研的机会参观了上海小桃园清真寺，并与清真寺的韩阿訇做了简短的交流。当问及什么人才算是穆斯林时，韩阿訇说：

“只有拥有信仰的人才是穆斯林，有的人是回族，是维吾尔族，但他们心中没有信仰，没有对真主的信仰，所以他们就不是穆斯林，他们是回族也好，维吾尔族也好，都不代表他们生下来就是穆斯林。什么才叫有信仰呢？心中有真主，每天做五拜，才叫有信仰，做不到这些，就不能算有信仰。”

在非现代性社会，宗教知识和习惯在回族家庭的传递主要依靠家庭代际教育和家庭集体宗教实践，纸质媒介乃至电子媒介弱化了家庭的作用，也使得专家系统（宗教著作的作者等）的作用越来越显著。可以说正是专家系统塑造着如今的关于伊斯兰的知识体系，将“信仰的穆斯林”和“生活有伊斯兰教传统的族群”区分开来，即把穆斯林和回族、维吾尔族等民族析分开，而只有严格遵循伊斯兰教义的具有虔敬信仰的人才能被称为穆斯林，成为穆斯林的“门槛”被专家系统抬高了。正因如此，“自己是不是穆斯林”才会成为一个问题。

2. 象征体系的依赖。现代性社会之所以能够到来，与“脱域”机制有着直接联系。“脱域”机制意味着个体的社会关系将从地域性关系中解脱出来，也意味着个体将与越来越多的差序格局之外的陌生人打交道。新的社会关系是难以预测的，而信任是难以建立的，对生活习惯受到宗教规训的穆斯林或回族而言，就更加需要一个值得被整个群体所信任的概念出现。“清真”就是这么一个概念，这个抽象概念的出现为穆斯林或回族群体在陌生的社会关系中仍然遵守宗教教义提供了可能，也使得“清真”成为一种被依赖的知识体系，甚至成为回族认同的核心（孙雨，陈纪，2016）。

现如今汉族的知识分子们大声疾呼警惕所谓的“清真泛化”现象，实际上，出现这种现象与穆斯林群体呈现个体化趋势、穆斯林个体与社群的关系愈发减弱有着直接联系。

（二）抽离家庭与嵌入学校：社会化作为自致的契机

现代性和个体化理论关注个体自身的社会性究竟是谁塑造的。个体成为自身生涯的规划者，而教育则开启了自我发现与自我思考之路，个体成为自我反思的主体，而社会流动使人们得以建立独立于传统网络之外的网络，在传统社会人们生活在既定的社会关系和宗教环境中，现代社会要求人们必须做出选择和决定，尽管在反身现代化社会中阶级差异和家庭联系依然存在，但它们逐渐成为个体生涯规划的背景，而不是其决定因素（张爱华，2011）。在本文中，笔者也希望证明离开家庭并接受教育，也就是从家庭生活中抽离并嵌入进学校教育体系中，是个体反思先赋身份和寻找自致身份的开端。

在我的叙述之中，我也反思了家庭对自己个人身份认同的影响。首先，关于回族和伊斯兰教

的名词、生活禁忌、价值观等等都是通过家庭教育的形式灌输的。尽管其不一定被自己理解和内化，但它们，尤其是生活禁忌，却成为了对日常生活规训的一部分。其次，仅仅在家庭生活之中，我并不会感受到自己的生活和周围人是不同的，或者说并没有机会和家庭之外的同龄人有一个对比。认同理论的核心可以被概括为“对比产生边界，边界产生认同”，这样一来，在家庭生活之中我甚至都不会意识到有认同这个问题。

家庭，尤其是父系家庭，对生活在回族聚居区的回族青年的先赋身份的形成同样起着举足轻重的作用。来自宁夏回族自治区的 Y 同学是我在学校打球时认识的“球友”，一次打完球去吃夜宵的途中无意中了解到他是回族人。不过，虽然他户口本上的民族一栏填的是“回”，但他并没有在日常生活中遵守伊斯兰教的生活习惯（接受访谈时他正在吃一盘猪肉韭菜馅的饺子）。他在回溯自己的成长史时说：

“我现在并不是很管吃不吃猪肉，也不是因为我把伊斯兰教和回族分得很清楚，而是因为我小时候家里也没有管得很严。我的爸爸是汉族，妈妈是回族，而我姥姥也是汉族，所以我们家一直以来都不是过得那种很‘伊斯兰的’生活。尽管我妈妈在我小时候还是会说一下我，比如说你吃了猪肉以后，死了就不能上天堂啊之类的，但她现在也不说了。虽然她现在仍然不吃猪肉，但她也不会戴头巾了。”

可以看到尽管 Y 同学虽然生活在回族聚居的地区，但他的先赋身份的形成仍然主要受家庭的影响，也就是他并没有因为受到地区文化或回族身份的影响而被赋予穆斯林的先赋身份。

而显而易见的，离开家庭并进入学校是个体开始反思先赋身份的一个十分关键的节点。个体第一次可以长时间的观察周围同龄人的生活习惯了，而直观的与周围人的比较就是在学校中产生的。对我而言，我在刚刚进入学校接受教育后（进入幼儿园）便发现自己是“特殊”的，因为基本上都是家里给送饭、吃食堂的包子不能吃馅儿、即使家里不送饭也只能在吃老师规定我“能吃”的菜。“能不能随意吃东西”就成为了最早被我意识到的与周围人的边界。而随着接受学校教育知识日渐增多，尤其是关于无神论唯物主义的知识日渐形成系统性的知识体系，我就不得不开始反思由家庭赋予我的有神论的伊斯兰教知识体系和价值体系的正当性，以及反思与伊斯兰教价值体系密切相关的先赋身份。

现代社会之中，广泛发展的个体之间的纯粹关系使得“信任”不再产生于多年的相知或外界的准则，而是基于自己做出的“对方值得信任”的判断，在功能良好的纯粹关系中，每个人都是自主的并且确信自身的自我价值（吉登斯，1998）。自信是信任的基础，个人能够在纯粹关系中寻求自我认同的因素。然而，由于此时家庭提供的先赋性因素并不以为个体提供一个“自信”的身份，那么个体就不得不转而向学校和日常生活交往寻求新的因素以获取自致身份。这一个过程可以和个体化理论中的“自我文化”现象相对照。作为一种宣扬“为自己而活”的文化，“自我文化”现象极大地削弱了传统家庭、邻里、宗教等因素对个人自我认同的影响程度，使得个体既有机会摆脱“先赋身份”，又要积极地从日常生活经历中寻找新的因素以自致为新的足以自信的身份。

生活在非少数民族聚居区的回族青年更容易对来自家庭的先赋身份产生质疑，因为他在学校中是彻彻底底的“异类”，仅仅只是在学籍登记表的民族一栏填上“回”字就足以招来全班人好奇的眼光。由于小学和中学阶段的教育并没有详细介绍任何一种宗教，但都提到了关于伊斯兰教不能吃猪肉的禁忌，以及老师在讲到这一部分时往往会提到回族人就是不吃猪肉的，这样一来类似于“你真的从小到大都没吃过猪肉吗”、“猪是你们回族人的祖先吗”、“你吃了猪肉是不是要洗胃啊”、“食堂卖的早饭里有猪油怎么办啊”等出于对这一禁忌的好奇而产生的疑问就不绝于我的耳了。在这些“尖锐”的问题面前，我更是无法对自己的穆斯林身份产生自信了。而生活在聚居区的回族青年，则会因为班上同学基本都是少数民族或大家对少数民族都司空见惯了而不会被问

到这一类的问题。Y 同学说：

“我们因为在银川市嘛，其实一个班上也没有很多回族，还是汉族占主要，五六十个人的一个班里回族也就五六个人吧，但其他人并不会觉得回族或者少数民族就怎么怎么样啦，因为大家都见得多了，没有什么值得好奇的。”

综上所述，家庭对个人先赋身份的形成起到了至关重要的作用，而从家庭到学校的“抽离-嵌入”过程则是个体寻求自致身份的开端。在现代社会的教育系统和现代性带来的纯粹关系的广泛发展的影响下，个体得到了发展“自我文化”的动力，而这一动力驱使个体去从家庭之外获取组成自己身份的因素。

（三）族性自致：自主的知识建构身份认同边界

当现代性之下的关于世界各地发生的事件和历史形成一种知识体系，并且围绕这种知识体系还产生了新的边界之后，影响身份认同的新因素就源源不断的产生了。当世界各地发生的伊斯兰极端势力发动的暴力恐怖事件经过社交媒体迅速传播后，逐渐形成了一种穆斯林就等于恐怖分子、伊斯兰教是邪教的认识体系。每一次的暴力恐怖袭击发生后，各地几乎都会发生“排穆”的浪潮，比如美国 911 事件后就发生了大规模的排斥穆斯林移民的事件。

就国内而言，走向保守的穆斯林群体与中华民族国家建设所倡导的文化归于统一是不相符合的。虽然中国的回族知识经验早在 20 世纪 30 年代就曾提出过改革回教以适应中国建设民族国家的趋势，然而他们的努力却因为汉族精英们对回族生活习惯的污蔑和攻击而夭折。这种社会偏见致使回族开始思考自己与汉族的差异，甚至开始考虑自己是不是一个有别于汉的特殊的民族共同体（王珂，2016）。如今，这种社会偏见仍然广泛存在，而在智能手机更加普及、自媒体遍地开花的 21 世纪第二个 10 年里变得更加严重，各地发生的民族矛盾在网络大 V 的加持下被有导向性地描述为伊斯兰文化与中华文化的冲突，甚至是伊斯兰文化对中华文明的侵略。于是就产生了一种伊斯兰是外来的、威胁中华民族生存的“邪恶”文化的认知体系。边界就这样诞生了，认可上述知识体系的人会在这一知识链的指导下排斥、攻讦与诋毁伊斯兰文化，进而排斥与攻讦回族等少数民族，而不认可上述认知体系的人则会在社会偏见和语言暴力之下做出回应。笔者认为这个过程可以被形容为“冲击-反应”。

当我在社交平台上看到排山倒海般的对穆斯林的侮辱、攻击时，尽管并不完全认可自己是穆斯林，但我还是会觉得自己受到了攻击，并希望能反驳这种对穆斯林的不公平的建构。此时我心中的穆斯林形象则是来自自己特殊的生活经历和家庭，并以自己的经历为基础来反驳对伊斯兰和穆斯林的“错误”看法。我并不能说自己完全了解伊斯兰教，但我心中仍然会产生“什么是伊斯兰和穆斯林”的观点，这就表明了我仍然会在建构自己身份的过程中向独特的家庭生活经验寻求支持。此外，进入大学后，我有更多机会接触到介绍伊斯兰和穆斯林的资料，尽管阅读这些资料的动机是回击质疑和攻击，但这确实使得我觉得自己离伊斯兰更近了。最后，为了向周围人展示穆斯林不等于野蛮人和恐怖分子，我得首先让自己“成为一个穆斯林”，在此指导下的实践就着重于突显自己民族在生活习惯上的边界，比如只去清真餐厅就餐，在古尔邦节等节日在社交平台上转发节日祝福，甚至拒绝过汉文化的节日。这就完成了族性自致。

我的经历并非是特殊的个案，现代教育体系和现代传媒系统共同使得回族族群里的个体能够获取更多关于伊斯兰教的知识，而如今对伊斯兰和穆斯林的不公的建构所造成的影响也经由社交平台放大，所以这条发端于嵌入现代教育体系，形成于在外界压力下获取知识和改进实践的族性自致道路，是具有代表性的。

八、结论

促使生活在民族杂居地区的回族青年个体将“族性”作为一个问题的，是现代性社会之下的个体化、全球化以及新世纪的信息革命。个体化使得回族个体得以脱离家庭或社群而进入新的由纯粹关系组成的现代社会，或者说个体化社会，而个体化社会的自反性特征使个体意识到自己的身份并不是先赋的，而是需要自致的，所以产生了反思自己先赋身份的主观动机；而在全球化之下，回族青年不仅获得了解伊斯兰世界的机会，并且在与伊斯兰世界的交集中产生了对什么是“真正穆斯林”的基本概念，并以此反思和指导自己的行为；最后，在全球化和信息技术革命的影响下，信息传播呈现扁平化和去时差化，这样使得全世界发生的诸如恐怖袭击、地方保守主义抬头等事件成为对回族个体的新的冲击，并在全世界范围内形成了超越地域和时区限制的新的认同边界，以及围绕着边界的认知体系，导致了大众传媒对伊斯兰、回族等少数民族的污名，并使得回族青年被迫将反思自己的穆斯林身份作为对全球化冲击的回应。

需要注意的是，这种似乎是保守的回归式的族性再致，是个体自觉的、主动的实践，是其实现现代化的一种方式。回族青年有意识地将自己与原生家庭的先赋身份区分开来，在个体化社会中主动寻求能够构成自身身份的因素，而最终选择了回归家庭和族群。重要的是，他们在这个实践过程中主动尝试了摆脱原生体制，所以他们的行动也是符合现代性趋势的。

参考文献：

- [1] 安东尼·吉登斯，现代性与自我认同[M]，北京：三联书店，1999.
- [2] 安东尼·吉登斯，现代性的后果[M]，南京：译林出版社，2000.
- [3] 弗雷德里克·巴斯，族群与边界[M]，北京：商务印书馆，2016.
- [4] 乌尔里希·贝克，个体化[M]，北京：北京大学出版社，2011.
- [5] 杜磊，中国的族群认同——一个穆斯林少数民族的制造[M]，北京：中央民族大学出版社，1999.
- [6] 陈志明，伊斯兰人类学、中国穆斯林与海外中国人研究[J]，北方民族大学学报(哲学社会科学版)，2016(01): 30-35.
- [7] 何伟业，西方伊斯兰人类学的理论发展——回顾与前瞻[J]，回族研究，2002(04): 96-100.
- [8] 蒋逸民，自我民族志：质性研究方法的新探索[J]，浙江社会科学，2011(04): 11-18+155.
- [9] 李荣山，现代性的变奏与个体化社会的兴起——乌尔里希·贝克“制度化的个体主义”理论述评[J]，学海，2012(05): 77-82.
- [10] 马海云，回族研究的新视野：一个方法论的讨论——兼评杜磊《中国穆斯林》[J]，回族研究，1998(04): 78-88
- [11] 孙雨、陈纪，地方性知识的生成与扩散:对“清真泛化”现象的诠释[J]，重庆社会主义学院学报，2016,19(05): 54-61.
- [12] 王珂，“‘回教’与‘回民’含义不同”——1930年代的白寿彝与开封的故事”[J]，民族社会学研究通讯，2016(06).
- [13] 张爱华，贝克的个体化理论以及对研究中国社会的启示[J]，理论界 2011(10):143-146.
- [14] Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*, New York: Berg, 2008.
- [15] Talal Asad, *The Idea of An Anthropology of Islam*, Washington DC: Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

【书 讯】

《国家建构：聚合与崩溃》

[瑞士] 安德烈亚斯·威默 著，叶江 译
格致出版社/上海人民出版社 2019 年 10 月

(**Nation Building: Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart,**
By Andreas Wimmer, Princeton University Press, 2018)

目录

绪论

- 第一章 关系理论与嵌套方法
- 第二章 志愿性组织：瑞士与比利时
- 第三章 公共物品：博茨瓦纳与索马里
- 第四章 沟通整合：中国与俄罗斯
- 第五章 政治整合：世界各国的证据
- 第六章 认同国家：全球调查的证据
- 第七章 多样性有害吗？
- 第八章 阿富汗经验教训的政策启示

附录

- 参考文献
- 译后记

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 294 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>.
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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