

民族社会学研究通讯

普 考 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 133 期

2013 年 4 月 15 日

目 录

【论 文】

- | | |
|-------------------|----------|
| 对西藏高等教育毛入学率的质疑与反思 | 王学海 |
| 移民与“离散”——迁徙的政治 | 范 可 |
| 泉州回民的穆斯林认同 | 范 可 |
| 应避免民族服装成政治符号 | 吐尔文江·吐尔逊 |

☆☆

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

【论 文】

对西藏高等教育毛入学率的质疑与反思¹

王学海²

摘要：对高等教育适龄人口和高等教育在学人口数统计数据的误差，使西藏自治区教育主管部门高估了西藏高等教育毛入学率，给西藏高等教育发展的决策带来了误导；对高等教育大众化理论的误解，加剧了西藏高等教育高速发展在毕业生就业等方面带来的社会问题。如何真正在教育领域坚持科学发展观和实事求是的态度，是西藏高等教育得以健康发展的基础。

关键词：西藏 高等教育 大众化 反思

据中国西藏新闻网 2007 年 2 月 13 日报道，到 2006 年年底，西藏自治区普通高校在校生达到 23,327 人，高等教育毛入学率已经达到 16.3%，进入了高等教育大众化的初级阶段。2008 年 7 月 22 日《中国西藏新闻网》刊登的“落实科学发展观，办人民满意的教育”一文中提到，“目前，西藏普通高校本专科在校生达到 26,767 人，高等教育毛入学率达到 17.4%”³。

西藏高等教育进入大众化时代，这的确是一个令人振奋的消息。但是笔者根据对相关统计数据和研究认为，西藏自治区有关部门对西藏高等教育毛入学率的统计可能存在误差，实际的高等教育毛入学率或许并没有达到高等教育大众化的标准。西藏自治区教育管理部门在制定高等教育发展目标时，有可能在错误的统计数字的误导下，确定了脱离实际的高等教育大众化目标。这在一定程度上影响了西藏高等教育，乃至整个西藏教育的健康发展，也会给西藏经济发展和社会稳定带来一定的影响。

一、统计数据的差异对高等教育发展目标的影响

根据西藏自治区七届人大四次会议批准的西藏经济社会“十五”发展计划，西藏自治区应该在 2005 年使高等教育毛入学率达到 10%，2010 年时西藏高等教育的毛入学率达到 15%，进入高等教育大众化的初级阶段⁴。然而，2004 年 6 月在西藏高等教育工作会议的筹备期间，西藏自治区教育厅在“西藏自治区高等教育发展与改革的意见”初稿中，提出了在 2007 年就要实现原定 2010 年的目标，即在 2007 年就达到高等教育毛入学率 15%，进入高等教育大众化的初级阶段。

西藏自治区教育厅提出新目标的依据之一在于：根据西藏自治区教育厅的统计，从 1998 年到 2003 年年底，西藏自治区内高校在校生规模增长较快，已经从 1998 年的 3,400 多人，增加到 2003 年的 11,600 多人，接受高等教育的人数达到 23,600 多人，高等教育毛入学率已经从 1998

¹ 本文完稿于 2008 年 9 月，系全国教育科学规划项目 2003 年教育部重点课题“西藏高等教育发展战略研究”（课题批准号：BMD030390）研究成果之一。

² 作者为西藏民族学院教授。

³ 中国西藏新闻网 2008.7.22，宋和平，“落实科学发展观，办人民满意的教育”。

⁴ 转引自国家教育发展研究中心，《2002 年中国教育绿皮书》，教育科学出版社 2002.9，第 47 页

年的 3.5% 增加到了 8% 以上¹，故认为西藏高等教育大众化的到来应该不远了，特别是认为全国在 2002 年已经提前进入了高等教育大众化阶段，西藏也不应该落后。在这一思考下，在第二年通过的《西藏自治区教育事业“十一五”发展规划和 2020 年远景发展目标》中，正式确定到 2007 年西藏高等教育毛入学率要达到 15%，进入高等教育大众化的初级阶段，2010 年实现 18%，并力争实现 20% 的高等教育毛入学率的发展目标²。

根据《西藏自治区教育事业“十一五”规划和 2020 年远景发展目标》会议讨论稿公布的数据，西藏 2000 年高等学校在校生为 7,474 人，高等教育毛入学率 5%；2001 年在校生 8,377 人，毛入学率 6%；2002 年在校生 13,549 人，毛入学率 7%；2003 年在校生 11,289 人，毛入学率 8%，2004 年在校生 16,176 人，毛入学率 11.4%，2005 年在校生 21,162 人，毛入学率 13%（见表 1）。按照规划，到 2006 年西藏高校在校生要达到 31,720 人，毛入学率 14%，2007 年在校生 37,980 人，毛入学率 16%，2008 年在校生 41,250 人，毛入学率 18%，2009 年在校生 43,450 人，毛入学率 19%，2010 年在校外生 44,650，毛入学率 20%（见表 2）³。

表 1、2000 年-2005 年西藏自治区高等教育发展情况 单位：人

		2000 年	2001 年	2002 年	2003 年	2004 年	2005 年
本专科招生数	合 计	3,524	3,201	6,680	4,332	6,849	7,350
	普通高校	2,320	2,066	3,414	4,279	6,009	6,500
	成人高校	1,204	1,135	3,266	53	840	850
本专科在校生数	合 计	7,474	8,377	13,549	11,289	16,176	21,162
	普通高校	5,475	6,279	8,438	10,409	14,731	19,114
	成人高校	1,999	2,098	5,111	880	1,445	2,048
本专科毕业生数	合 计	996	1,297	2,235	2,625	2,355	3,422
	普通高校	764	1,010	1,686	1,745	2,108	3,176
	成人高校	232	287	549	0	247	246
高等教育毛入学率 (%)		5	6	7	8	11.4	13

资料来源：西藏自治区教育事业“十一五”规划和 2020 年远景发展目标

表 2、西藏自治区“十一五”高等教育发展年度规划 单位：人

	2006 年	2007 年	2008 年	2009 年	2010 年
总人口 (万人)	280	283	285.5	289	291
18-22 岁人口	231,197	237,342	235,724	234,100	228,800
普通高校在校生数	31,720	37,980	41,250	43,450	44,650
普通高等教育入学率 (%)	14	16	18	19	20
普通高校在校生占高等教育总在校生比重 (%)	87	87	89	91	94
每万人拥有高校学生数	113	134	144	150	153

资料来源：西藏自治区教育事业“十一五”规划和 2020 年远景发展目标

¹ 2004 年西藏高等教育工作会议文件之一，《中共西藏自治区委员会、西藏自治区人民政府关于加快高等教育发展与改革的意见（讨论稿）》。

² 见《西藏自治区教育事业“十一五”规划和 2020 年远景发展目标》

³ 教育部规划司 1999 年制定的高等教育毛入学率计算办法中高等教育在学人口为：研究生+普通高校本专科生+成人高校本专科+军事院校+学历文凭考试+电大注册视听生注册人数×0.3（折算系数）+高等教育自学考试毕业生×5（系数）（见纪宝成：《关于“高等教育毛入学率”问题》，《中国教育报》1999 年 1 月 16 日 第 2 版）。厦门大学高教所谢作栩的计算办法指研究生+普通高校本专科生+成人高校本专科生+高等教育自学考试毕业生×5（系数）（见谢作栩著《中国高等教育大众化发展道路研究》福建教育出版社 2001.7 第 57 页）。本研究中的高等教育在学人口是根据西藏教育厅上报的“高等教育学校（机构）学生数”表格中的项目统计。与教育部规划司的计算少了电大注册视听生、自学考试毕业生，因为西藏的统计中没有此类数据，但是增加了预科生、进修及培训、留学生以及在职人员攻读博士硕士学位人数，即教育部“高等教育学校（机构）学生数报表中的所有项目，都作为高等教育在学人数（见本文表 5）。

但是，在这里有一个问题，那就是计算西藏高等教育毛入学率的适龄人口基数是否准确。我们知道，我国公认的高等教育毛入学率的计算公式是：高等教育毛入学率=高等教育在学人口数与高等教育适龄人口之比，高等教育适龄人口指 18-22 岁年龄组人口数。即：

$$\text{高等教育毛入学率} = \frac{\text{高等教育在学人口数}}{\text{18-22 岁年龄组人口数}} \times 100\%$$

根据《西藏自治区教育事业“十一五”规划和 2020 年远景发展目标》（以下简称《规划》）的数据（见表 2），2006 年西藏高等教育适龄人口（18-22 岁人口）为 231,179 人，2007 年为 237,342 人，2008 年为 235,724 人，2009 年为 234,150 人，2010 年 228,800 人。《规划》没有提供 2000 年至 2005 年的高等教育适龄人口数，但依据《规划》提供的高等学校在校生人数和毛入学率的数据（见表 1），可以计算出 2000 年至 2005 年期间，西藏高等教育适龄人口在 2000 年只有 149,480 人，2001 年为 139,617 人，2002 年为 193,557 人，2003 年为 141,112 人，2004 年为 141,895 人，2005 年为 162,785 人。我们的疑问在于：2000 至 2005 年期间除 2002 年外，其他年度都只有 14-15 万人，但到了 2006 年起突然增加至 23 万人，增加了 50% 以上。即使以 2005 年的 16 万人来看，2007 年比 2005 年也增加了近 7 万人，增加了 44%。可以肯定地说，如果 2007 年及以后的数字是准确的，那么推算出来的 2000 年至 2005 年的西藏高等教育适龄人口数字就是不真实的，很大程度上少算了高等教育的适龄人口，减少了适龄人口的基数，也就夸大了西藏高等教育毛入学率，因此《规划》所提供的 2000-2005 年的高等教育毛入学率也必然大大高于真实的数字。

其实，《规划》中 2006 年至 2010 年西藏高等教育适龄人口的数字也比实际人口要少得多。笔者最近根据《西藏自治区 2000 年人口普查资料》，对 2000 年普查的相关人口年龄各段的原始数据进行了核算，确定了从 2000 年到 2018 年各年龄组的人口数（见表 3）和相关时期的高等教育适龄人口数（见表 4）。根据表 4 的数据可以看出，2000 年西藏高等教育适龄人口有 261,064 人，以后逐年上升，到 2008 年达到 293,296 人的最高峰，然后逐年下降，到 2018 年减少到 248,463 人。但是，2004 年至 2010 年每年的高等教育适龄人口都超过了 28 万人，2000 年到 2003 年每年也在 26 万人以上。根据这些数据和西藏自治区教育厅公布的 2000 年至 2007 年的西藏高等学校在校学生数，可以算出 2000 年到 2007 年实际的高等教育毛入学率只有自治区教育厅公布的高等教育毛入学率的一半或一半多一点，离高等教育大众化的标准还有较大差距。

表 3、2000 年西藏自治区 0-24 岁各年龄组人口数及死亡率（注） 单位：人

年龄别	人口数			死亡率	年龄别	人口数			死亡率
	合计	男	女			合计	男	女	
0-4 岁	248463	125077	123386	0.01171	15-19 岁	278164	141473	136691	0.00148
0	50138	25385	24753	0.04500	15	57200	28726	28474	0.00098
1	35611	18000	17611	0.01019	16	54853	27247	27588	0.00134
2	49350	24751	24635	0.00537	17	53770	27228	26542	0.00160
3	55735	28129	27606	0.00335	18	58704	30149	28555	0.00162
4	57629	28848	28781	0.00207	19	53655	28123	25532	0.00188
5-9 岁	274213	138972	135241	0.00154	20-24 岁	238186	124551	113635	0.00226
5	57559	29146	28413	0.00227	20	55836	29562	26724	0.00220
6	54413	27483	26930	0.00171	21	46129	24498	21631	0.00183
7	53168	27069	26099	0.00136	22	46470	24255	22485	0.00202
8	54425	27319	27106	0.00127	23	43540	22536	21004	0.00241
9	54648	27955	26693	0.00110	24	45941	23700	22241	0.00282

10-14 岁	293296	148838	144458	0.00112					
10	57572	29667	27905	0.00134					
11	55582	28460	27122	0.00108					
12	60998	30780	30218	0.00111					
13	59948	33097	29851	0.00109					
14	59196	29843	29362	0.00098					

资料来源：西藏自治区 2000 年人口普查资料 中国统计出版社 2002 第 206、404 页。

注：2000 年 8 岁人口将在 2010 年达到 18 岁，这一年龄段的平均死亡率只有 1.23%，平均高等教育适龄人口 281,891 人，平均每年减少 347 人，对毛入学率计算的影响很小，可以忽略不计。

如果西藏教育主管部门确实是依据错误的统计数字计算了 18-22 岁人口的基础，并以此作为测算当时的高等教育毛入学率的基础，高估了西藏高等教育毛入学率，必然会给西藏高等教育发展目标的制定一个误导，使决策者以为西藏在 2003 年高等教育毛入学率已经达到了 8%，2004 年超过 11%，进入高等教育大众化似乎唾手可得。这一判断是认为原定 2005 年高等教育毛入学率达到 10% 和 2010 年达到 15% 的目标过于保守，提出加快进程和发展步伐，要求 2007 年就达到 15% 的新目标的主要动因。所以说错误的统计数字促成了决策者的误判，误判导致了其对高等教育发展目标的错误估计，并进一步触发了西藏高等教育扩大招生的冲动。

表 4、西藏自治区 2000-2018 年高等教育适龄人口数和毛入学率发展目标（单位：人）

年代	实际 适龄人口	适龄人口	高校 在校生数	毛入学率 (%)	实际毛入学率 (%)
2000	261064	149480*	7474	5	2.86
2001	268094	139617*	8377	6	3.12
2002	276818	193557*	13549	7	4.89
2003	278182	141112*	11289	8	4.00
2004	283723	141894*	16176	11.4	5.70
2005	284967	162785*	21162	13.0	7.40
2006	292195	231179	23327	16.3	7.98
2007	292924	237342	26767	17.4	9.13
2008	293296	235724	41250*	18.0**	14.00
2009	288748	234100	43450*	19.0**	15.00
2010	283225	228800	44650*	20.0**	15.70
2011	275395				
2012	274226				
2013	276602				
2014	277194				
2015	278504				
2016	274686				
2017	255884				
2018	248463				

数据来源：实际适龄人口数根据《西藏自治区 2000 年人口普查资料》第一册 中国统计出版社 2002 年第 206 页数据整理；高校在校生数、适龄人口数和毛入学率来自《西藏自治区教育事业“十一五”发展规划和 2020 年远景发展目标》；实际高等教育毛入学率根据适龄人口数和西藏高校在校生数计算。

* 2006-2010 年适龄人口数来自《西藏自治区教育事业“十一五”发展规划和 2020 年远景发展目标》，2000-2005 年适龄人口数按《西藏自治区教育事业“十一五”发展规划和 2020 年远景发展目标》列出的高等学校在校生数和毛入学率推算。

** 表示为“十一五”发展计划数。

根据表 4，西藏高等教育适龄人口在 2000 年时为 26.1 万人，以后逐年增加，到 2008 年达到 29.3 万人的顶峰，然后逐渐减少到 2018 年的 25 万人左右，而不是《规划》中的 23 万到 22 万人。高等教育毛入学率也不是 2000 年的 5% 直到 2006 年的 16.3%，实际上 2000 年只有 2.86%。2007 年也只有不到 10%。

《规划》中提供的 2006 年至 2010 年高等教育适龄人口之所以少于笔者计算出的人口数，主要是因为其只计算了 4 个年龄组的人数，而根据国际通行的关于高等教育毛入学率的计算中，适

龄人口都采用 18-22 岁共 5 个年龄组的人数,而《规划》中给出的数字中,2006 年适龄人口 231,179 人,其基数只统计了 2000 年 13、14、15、16 岁四个年龄组的数;2007 年为 237,342 人,只计算了 2000 年 12、13、14、15 岁 4 个年龄组的数字,其余类推,都只有四年的数字,而公认的高等教育适龄人口是 18-22 岁五个年龄组。这样基数小了五分之一,毛入学率自然就高于实际。即使达到了“十一五”规划中的在校生数量,毛入学率也会不同,即 2006 年高等教育毛入学率只有 10.8%;2007 年为 12.9%;2008 年为 14%,2009 年为 15%;2010 年才达到 15.7%。而实际上,西藏高等学校 2007 年在校生数(含成人)也只有 26,767 人,按在校生数计算的毛入学率只能达到 9.12%。即使这样的高等教育规模,已经造成了西藏高校毕业生就业的巨大压力,再进一步扩大规模显然是很困难的。当然,上述计算高等教育毛入学率时采用的是以高等学校在校生为分子,18-22 岁人口作分母计算出来的,实际上分子应该以更宽的口径来统计(参见第 2 页脚注),表 5 则是根据全口径统计的西藏高等教育在学人口数得出来的 2003-2007 年西藏真实毛入学率,即 2003 年为 4.19%,2004 年为 6.22%,2005 年为 7.58%,2006 年为 10.27%,2007 年为 12.04%。

表 5、2003-2007 年西藏区内高校各类在校生统计及真实毛入学率 (单位: 人)

年 度	2003	2004	2005	2006	2007
18-22 岁人口组人数	278,182	283,723	284,967	292,195	292,924
高等教育在学人口数	11,664	17,652	21,611	30,006	35,273
其中:					
研究生	59	117	230	356	441
普通本专科	10,409	14,731	18,979	23,327	26,767
成人本专科	-	-	-	4,416	5,782
网络生	880	1,445	2,285	1,867	1,936
普通预科生	136	398	-	-	-
进修培训	100	883	-	-	265
在职人员攻读研究生	41	34	69	66	51
留学生	39	44	48	35	31
高等教育毛入学率(%)	4.19	6.22	7.58	10.27	12.04

资料来源:根据西藏自治区教育厅 2003-2007 年《西藏自治区教育事业统计资料》整理,毛入学率根据表 4 提供的相关年度适龄人口数及本表高等教育在学人口数计算所得。

西藏自治区教育主管部门对高等教育毛入学率的**另外一个误判**,是对高等教育毛入学率统计口径的错误理解。在对西藏高等教育在校生的统计口径上,西藏统计的在校生数是从西藏考到全国各地高校的学生都计算到西藏的高等教育在校生总数中,其中不仅包括在西藏区内高校学习的学生,也包括在中央部委属高校和其他省区高校的西藏学生,以及从内地西藏班毕业考入内地高校的学生。考入内地高校的西藏学生数和内地西藏班考入内地高校学生数,笔者尚缺乏相关资料,根据自治区教育厅办公室张怀庆主任的估计,2003 年西藏考入内地高校的学生按 4 年累计约有 8,000 人,内地西藏班考入内地高校的 4 年累计约有 4,000 人¹,共约有 12,000 人,占当年西藏接受高等教育人口总数的 50.85%。这也是西藏自治区确定 2003 年西藏高等教育毛入学率已经达到 8%的依据。

另根据西藏自治区教育厅提供的“西藏自治区所属普通高校及西藏生源区外院校在校生年度汇总表”的数据²,2007 年底在校生总数为 44,086 人,其中区内院校 26,963 人,区外院校和内地西藏班毕业考入内地院校的 17,123 人,区外院校和西藏班考入内地高校的人数占总人数的 38.84%。按 44086 人计算,2007 年西藏高等教育毛入学率为 15.02%,这里包括研究生、普通高校本专科生,不含成人本专科生、网络生、进修生和留学生。表 5 中成人本专科生、网络生、进

¹ 见王学海,“西藏高等教育大众化进程速度初探”,《西藏研究》2005.3 第 73 页

² 西藏自治区教育厅高校毕业生就业指导服务中心《西藏自治区 2008 年普通高校毕业生就业工作手册》2007.12 第 1 页

修生、留学生共 8,065 人，加上区内外普通高校在校生 44086 人，共 52,151 人，以此计算高等教育毛入学率为 17.8%，和《西藏新闻网》报道的 17.4% 相差不多。这种高等教育人口统计方式和只统计区内高校在校生数相比，各自反映的内涵是不同的。只统计西藏高校在校生数，反映的是西藏高等教育事业发展的规模；统计所有在区内外高等学校学习的西藏学生，反映的是西藏人口接受高等教育的机会。所以说西藏这样计算高等学校在校生数，有一定的道理，因为这种统计方式可以反映出西藏人口接受高等教育机会的实际数据，针对西藏过去区内高等教育规模很小，质量不高的实际，通过区外高校在区内招生，可以有效地扩大西藏各族人民接受高等教育的机会。但是，这种统计口径和公认的高等教育毛入学率统计方式是不一样的，一是不能准确反映西藏高等教育事业自身发展的实际，二是失去了和其他省区高等教育毛入学率的可比性，三是如果全国各个省区都采用这种方式计算高等教育毛入学率，全国的高等学校在学人数会被重复计算，将会大大超过实际人数，高等教育毛入学率的计算也会出现很大的误差。由于这种错误的统计口径，导致在计算西藏高等教育毛入学率时，分子被扩大了，分母被缩小了，计算出来的高等教育毛入学率就大大超过了真实的数据。表 4 反映的实际毛入学率和毛入学率之差，一方面是计算高等教育适龄人口有误所致，另一方面就是对在校生人数统计口径不同所致。表 5 是根据西藏教育适龄人口计算出来的真实的西藏高等教育毛入学率发展数。此计算方式参照 1999 年教育部发展规划司的高等教育毛入学率计算方法¹和谢作栩教授的计算方法²。

二、高等教育发展目标决策的失误造成的后果

1、制定的高等教育发展目标过高，高中生源不足

要在 2007 年达到 15% 的高等教育毛入学率，首先遇到的问题就是西藏普通高中教育能否提供足够的合格生源。笔者在《西藏研究》2005 年第三期“西藏高等教育大众化进程速度初探”一文中作了预测，认为如果到 2010 年达到 15% 的高等教育毛入学率，按照西藏高中教育的发展速度还是有提供这样规模生源的可能的，但是提前到 2007 年达到这个目标，以当时的西藏高中教育规模的发展难以保证具有足够的合格生源³。根据西藏自治区教育厅 2003 年教育事业统计资料的数据，西藏普通高中在校生为 22,076 人，其中高三和高二各有 6,500 人，高三达到 9,000 人⁴，说明首先 2004 年和 2005 年西藏自治区高校扩大招生就缺乏足够的生源。

表 1 表明，2004 年西藏区内普通高校招生 6,009 人，2005 年招生 6,500 人，这还不包括区外高校在西藏招生数，而这两年的高三学生都只有 6,500 人，2004 年和 2005 年报考的学生正好就是 2003 年的高中三年级和高中二年级的学生，高考招生计划数等于甚至大于高中应届生人数，如何保证高等学校招生计划的完成和新生的质量呢？事实上 2004 年以后西藏高校多次出现本科招生计划不能完成的情况。例如西藏民族学院 2004 年有近 1000 个本科计划还没有完成，达到分数线的考生就没有了，临时决定在山西省多招了 500 名本科生。同时西藏自治区政府实施了临时的民族预科计划，用没有完成的本科招生计划，招收了数百名预科生。此外，西藏自治区还通过扩大在内地招生以及在一定程度容忍“高考移民”等方式来保证扩招计划的完成。为了保证高等学校扩招的生源，西藏加快了普通高中得发展，到 2007 年底，西藏自治区高中在校生已达到 44,215 人，其中一年级 16,320 人，二年级 13,260 人，三年级 14,626 人，可见高中在校生规模发展很快。但是快速的发展，使合格的高中师资也来不及培养，高中教育质量很难提高，从而制约着高校生源的有效扩大。

2、高校毕业生就业压力陡增，超越实际的吸纳能力

¹ 纪宝成，“关于‘高等教育毛入学率’问题”，《中国教育报》1999 年 1 月 16 日 第 2 版

² 谢作栩，《中国高等教育大众化发展之路》，福建教育出版社 2001 年

³ 见王学海，“西藏高等教育大众化进程速度初探”，《西藏研究》2005.3

⁴ 西藏自治区教育厅编，《西藏自治区教育事业统计资料 2003-2004 学年初统计资料汇编》2003.10

2008年西藏毕业生总数11,118人，需要安置就业。而实际安置很困难¹。据了解2007年高校毕业生（含在内地高校上学毕业后回西藏就业的）11,118人，加上2006年和2007年尚未就业的毕业生，估计在13,000人左右，而西藏2008年公务员和事业单位招考第一批3,000多人，教育部门招考500余人，公务员和事业单位第二批招考约2,000人不到，劳动部门搜集了4,000个企业岗位，加上“三支一扶”和“西部志愿者”计划，可能达到9,000多个岗位，尚有三、四千人的就业压力²。预计2009年和2010年每年12,000人新毕业需要安置，而到时首批“三支一扶”和“西部志愿者”人员服务期满也将面临就业安置³。西藏社会经济文化发展的实际水平在很大程度上限制着对高校毕业生就业的吸纳能力，加上毕业生及其家长就业观念的滞后，高校毕业生就业压力将长期制约西藏高等教育规模的发展。

3、西藏高等教育质量难以提高

西藏高等教育扩大招生后，普通高中在校生规模也相应地扩大，到2007年已达到44,000余人。普通高中快速的发展一方面使合格的高中师资水平难以保证，另一方面是高中新生的质量也不易保证。这样高校的教育质量也难以有个大幅度的提高。西藏自从恢复高考以来，少数民族高考录取分数线基本上没有提高，随着西藏区内汉族高考录取线的不断提高，使少数民族本来就低的分数与汉族考生的差距进一步拉大，其中文史类重点本科从2001年的100分拉大到2007年的150分，一般本科从67分扩大到90分，一般理科从110分扩大到145分，重点理科分数线差距高达212分（见表6）。高校生源质量不高，特别是本科生的质量不高，给教学带来很大困难。这种现象不仅在西藏如此，在各个民族地区都有反映。欧以克就提出“民族学院、民族自治地方普通高校近几年来连续扩大招生，造成教育资源供给不足，师资、教学仪器设备、教学设施等条件紧缺等问题日益突出，在一定程度上影响到本科教学质量。所以，提高教育质量是本科教育结构调整的当务之急”⁴。过快的扩招一方面使学生的综合素质难以提高，一方面专业教育质量也不能适应用人单位的需要，这一点在西藏人事部门和劳动部门都有反映。同时，少数民族同汉族在高考录取时的巨大分数差，也给高等教育不公平带来新的问题，一方面是对汉族的反向歧视，另一方面也是在教育结果上对少数民族的不公平。

表6、2000-2007年西藏自治区少数民族高考分数线和汉族分数线分差

年度	批次	文史类			理工类		
		少数民族	汉族	分差	少数民族	汉族	分差
2000年	重点本科*	-	-	-	-	-	-
	一般本科	300	390	90	210	320	110
	高职高专	215	290	75	200	270	70
2001	重点本科	340	440	100	305	450	145
	一般本科	283	350	67	210	300	90
	高职高专	255	325	70	200	270	70
2002	重点本科	335	450	115	305	450	145
	一般本科	273	340	67	235	340	105
	高职高专	255	320	65	200	270	70
2003	重点本科	330	450	120	280	440	160
	一般本科	250	320	70	210	325	115
	高职高专	220	300	80	175	250	75
2004	重点本科	350	490	140	300	480	180
	一般本科	250	320	70	210	325	115
	高职高专	220	300	80	180	255	75
	重点本科	350	490	140	300	480	180

¹ 西藏自治区教育厅，《西藏自治区2008年普通高等学校毕业生就业工作手册》（2007.12）。

² 同西藏自治区人事厅人才交流中心、劳动厅高校毕业生就业服务中心负责人座谈记录。

³ 西藏自治区教育厅，《西藏自治区2008年普通高等学校毕业生就业工作手册》2007.12

⁴ 欧以克，《民族高等教育学概论》，民族出版社2005.9，第131页。

2005	一般本科	250	320	70	210	325	115
	高职高专	220	300	80	180	255	75
2006	重点本科	355	495	140	300	505	205
	一般本科	267	352	85	225	370	145
	高职高专	235	320	85	200	300	100
2007	重点本科	365	515	150	303	515	212
	一般本科	280	370	90	225	370	145
	高职高专	240	330	90	200	300	100

资料来源：根据网络公布的历年高考分数线整理，

* 2000 年重点批次数据缺失。

4、西藏整体教育结构的合理性受到破坏

为了保证高校的生源数量，西藏在大幅度扩大普通高中规模的同时，忽视了中等职业教育的发展，使中等职业教育不断萎缩。2005 年时西藏中等职业教育在校生只有 7,000 人的规模，而高中生超过了 20,000 人，中等职业教育只占高中阶段在校生的 17%，远小于本来就相对偏低的全国平均水平¹。中等职业教育人才的缺乏一方面不能满足和促进西藏经济发展的需要，另一方面不利于普及和巩固九年义务教育。西藏目前虽有较高的小学和初中入学率，但是普教在学学生的高流失率和较低的毕业率，制约着普通高中的发展。由于义务教育结束后，不少学生不能升学，家长认为孩子受教育后无专长，又不愿干农活，对继续受教育积极性不高。根据西藏相对落后的社会经济文化发展水平的现状，大力发展中等职业教育应该是西藏教育结构的重心。2002 年以后，国家已经认识到我国产业结构的特点，积极鼓励各地区加快中等职业教育的发展，要求到 2010 年中等职业教育招生数要和普通高中持平，并逐渐使在校生也和普通高中持平²。西藏在 2003 年以后还计划积极扩大普通高中，以支持高等学校扩大招生规模，同时使中等职业教育萎缩，显然既不符合国务院 2002 年发布的《关于大力推进职业教育的决定》精神³，也不符合西藏社会经济文化发展的实际需要。

三、积极扩大招生的原因分析；

1、对高等教育大众化理论的误读

西藏自治区教育主管部门之所以在高等教育扩大招生上有这样的冲动，首先是出于对高等教育大众化目标的刻意追求。自从美国学者马丁·特罗关于高等教育大众化理论介绍到我国以后，高等教育大众化成了各级政府在高等教育发展上的奋斗目标，不约而同地制定了各自地区实现这一目标的时间表。似乎实现了 15% 的毛入学率，就是跟上了高等教育发展的步伐。然而，马丁·特罗教授的高等教育大众化理论，并不是一个目标理论，而是一种高等教育发展的预警理论。马丁·特罗在接受我国学者关于高等教育大众化问题的访问时说：“我是在说明由于高等教育规模在量上的增加，高等教育的全部活动都要发生变化。大众化是揭示变化的一种理论，是揭示变化的一个信号，它具有一种预警功能。就像你驾车即将进入隧道，在隧道的入口处，你往往会见到一个警示牌，它提示你进入隧道之后，要注意隧道里的新情况。大众化理论的意义就在于此。我是要说明，当高等教育的毛入学率达到 15% 这个区间的时候，高等学校的活动会发生较大的变化。我注意到，当美国的高等教育毛入学率在 20 世纪 30 年代末期达到这个区间的时候，高等学校的

¹ 王学海、唐毅，“西藏必须加快发展中等职业教育”，《西藏高等教育研究》2008.2

² 中国教育年鉴编辑部编，《中国教育年鉴》（2006），人民教育出版社 2006.8

³ 《国务院关于大力推进职业教育的决定》（国发[2002]16 号）

活动开始发生变化，但是，在相当长的时间里，并不是所有的人都认识到了已经和即将发生的重大变化。我要提醒他们，高等教育要发生重大变化，对即将发生的变化，我们要有所准备。大众化理论就是提醒你做好准备的一种预警理论”。¹特罗教授认为，在大众化阶段，与精英高等教育阶段相比，高等教育将在高等教育规模、功能、课程、教学形式与师生关系、学生的学习经历、学校类型与规模、领导与决策、学术标准（质量标准）、入学与选拔、学校行政领导与学校内部管理等方面发生重大变化。²

当我国学者问道：“目前中国政府已经提出目标，到2005年左右实现高等教育大众化，即毛入学率达到15%。在一定意义上说，中国政府是把15%的毛入学率当成是一个高等教育的发展目标，你是如何看待中国的这一中现象的？”特罗教授回答：“高等教育大众化理论不是一个目标理论，它是对已经发生的高等教育现象进行的一种描述，是对历史和现实高等教育现象的一个总结。我不知道中国为什么会对15%的入学率如此感兴趣，并列出了达到这个目标的时间表。……我提出大众化是要说明高等教育规模在量的增加之后，高等教育和大学的‘内部活动’要产生变化。从美国高等教育发展的经验来看，高等教育大众化应该是一个“自然”的过程，它依赖与教育民主化意识的觉醒，也依赖于现有的高等教育制度和结构。”³

邬大光指出：“但是在我国，把15%的目标的早日实现，看成是大众化理论的‘精髓’，并在一定程度和范围内，将之理解和强化成衡量我国高等教育改革与发展的一个标准，以至于国家和地方政府在制定“十五”高等教育规划过程中，都不约而同地把15%的毛入学率作为“十五”期间高等教育发展目标，甚至作为高等教育发展的“业绩”。与特罗教授的对话告诉我们，大众化理论不是一种高等教育发展的目标理论，15%的涵义是告诉人们，当高等教育的发展规模达到这个区间时，在大学的内部，教育和教学活动即将发生重大的变化”⁴。西藏自治区刻意积极追求尽快达到15%的高等教育毛入学率，也是同全国一样，对高等教育大众化理论真实意义的误读，是对数字目标的追求。

2、追赶意识和跨越式发展的诱惑

西藏经济社会在全国的大力支持下的近年来有了长足的进步，每年超过12%的GDP增长，高于全国平均数，经济社会的跨越式发展，努力缩小乃至赶上全国发展的平均数，这是西藏自治区党委和政府对于西藏社会发展的奋斗目标。在这些目标的推动下，教育，尤其是高等教育的快速和跨越式发展，追赶内地的平均水平，也很自然地成了人们追求的目标，而忽视了西藏社会发展的实际和特殊性。

3、管理体制和运行体制上的原因

这是政绩观的干部评价方式的负面影响。在我国，领导干部的考核和升迁，在很大程度上取决于工作政绩。做出突出的成绩是评价干部的重要标志。这种评价方式有其鼓励领导干部努力工作，有所作为，造福一方的积极因素，但由此也会滋生出一些负面的东西，特别是缺乏科学的评价标准时更是这样。过于强调政绩时，评价容易偏颇，干部容易在形象工程和数字上做文章，成了干部自觉不自觉地追求数字目标动力。在教育发展目标上，尤其是在质量目标难以量化时，也很容易以数字目标替代质量目标。我们倾向于相信这里是统计数字的无意疏漏，或者是对适龄人口18—22岁范围理解的错误。少算一年或许是以22减去18等于4，故只算了四年的人口，

¹ 邬大光，“高等教育大众化理论的内涵与价值”，《高等教育研究》2003.6

² 马丁特罗著，王丽香译，谢作栩校，“从精英向大众高等教育转变中的问题”，《外国高等教育资料》1999.1

³ 邬大光，“高等教育大众化理论的内涵与价值”，《高等教育研究》2003.6

⁴ 邬大光，“高等教育大众化理论的内涵与价值”，《高等教育研究》2003.6

或许是以以为大学本科为四年，故只统计四年的相关人口。

4、缺乏严谨的科学态度

通过这一现象，可以说树立科学的发展观在西藏还是一项重要任务。其一，统计数字不科学，首先就不是科学的态度。科学的态度就是严谨，一丝不苟，容不得半点疏漏。工作上的严谨，一方面是具体工作人员的科学态度和严谨的工作作风，另一方面是领导干部的科学态度。其二，科学首要的是实事求是的态度，从实际出发而不是从愿望出发确定工作目标和发展目标。如果能够对西藏教育发展，尤其是高等教育发展有一个科学谨慎的态度，一般就不会轻率地相信过高目标。西藏经济发展、社会发展、教育与全国的真实差距还不小，西藏教育发展本身还存在诸多的困难，尤其是教育质量和内地比还有很大差距。恢复高考 30 年了，西藏自治区内少数民族高考分数线几乎没有多大的增加，高等学校毕业生就业困难很大，用人单位对毕业生的质量不够满意，都值得我们进一步深思，即西藏高等教育是否已经到了应该从重数量的发展转到重视教育质量提高的关键时候了。

四、经验与教训。

之所以会出现统计数据上的错误和教育实践当中的问题，很大程度上是办高等教育的指导思想观念和观念有问题，也和不了解高等教育教育发展的规律有关。

首先，制定高等教育的发展目标，要树立科学的教育发展观。科学的教育发展观要求不仅仅只看到数量的增长和规模的扩大，而是要根据整个社会发展的各个方面的实际情况，来制定教育发展的数量增长目标和质量的发展目标。不可否认，西藏教育在党和政府的关心及教育管理部门的积极努力下，克服了内地省区难以遇到的巨大的困难，在数量的增长和办学条件的改善方面，取得了骄人的成绩。但是作为科学发展观的内涵，质和量的协调发展是办好教育尤其是办好高等教育的根本要求。只重量不重质的发展，不是真正的发展，必然会给以后的社会发展带来不和谐因素。西藏高等教育大众化之路，不应该只看高等教育毛入学率的指标是否提前达到，而是看是否能够满足社会经济文化发展对高级专门人才的需要，是否能够满足具有接受高等教育的能力的人们进入高等学校的需要。西藏高等教育虽然还没有达到 15% 的毛入学率，但是已经出现了高等教育大众化时代的一些特征，要求高等学校要适应这些特征的出现，进行教育观念的改变，积极开展教育管理模式和教学的改革，以适应这种非精英式教育的新的要求。

其次，西藏高等教育的发展不能脱离西藏社会发展的实际。根据孙勇等人的研究，西藏目前还是一种非典型性双重二元结构社会，与我国大多数地区的二元社会经济结构有所不同，具有其他省区所没有的特殊性。孙勇指出“西藏的经济社会自 60 年代以来已经在总体上构建出极有特色的二元结构，既具有社会运行机制的二元性，又具有经济结构的二元性，这一特殊状况可谓双重二元结构。但是与全国及西部省区相比，西藏的双重二元结构的二元性又显然都是非典型的。这构成了我区改革与发展的现实基础，我们的一切发展与改革工作都要受其制约，受其影响。我们认为这种制约和影响将比较久远而且十分沉重”¹。西藏社会机制的非典型二元性表现为“在国家政治、经济一体化的过程中，我区占主导地位的是社会主义国家的社会、文化、经济、民族的方针政策，其中相当部分又以法的形式确立、巩固下来。而原有社会机制通常是以非成文、习惯风俗的形态运行，带有很强的基础性与惯性。应当承认，非典型的二元社会机制经常作拉锯与

¹ 孙勇，《西藏：非典型二元结构下的发展改革》，中国藏学出版社 1991.11，第 34 页。

冲撞，是我区经济社会矛盾运动的一个重要原因。”¹西藏经济结构的二元性也是非典型的，何景熙认为“西藏非典型经济结构具有外在性和人为性两大主要特征。其一，中央政府出于民族政策、区域稳定的目的，在传统的自然农牧社会中，用人为“输血”方式建立起来的西藏工业，实际上是非典型的或者说是半传统半现代的产业部门。因此，以西藏原有的传统农牧业为一元，以人为援建的城镇二、三产业为另一元，便形成了西藏目前特有的‘非典型二元经济结构’。其二，西藏自治区目前的非典型二元经济结构的本质在于它是外生的（即由外部‘镶嵌’的），缺乏内在的经济利益驱动、有活力的经济结构。在这种经济结构的制约下，难以形成以追求经济效益最大化为目的的人的经济理性行为。”²社会机制和经济结构上的非典型二元结构的特点，是我们考虑西藏高等教育发展的社会基础。高等教育不同于基础教育的主要方面，在于它培养的毕业生将直接面临在这样一种社会经济结构中就业，高等教育本身的发展也受制于这样的社会机制和结构，同时高等教育还要承担起逐步克服这样的社会经济结构的重担。

其三，西藏高等教育的发展还必须遵循教育发展的内在规律，考虑教育事业内部发展的合理性。教育的发展有其内在的规律和要求，即应该在基础教育有效发展的前提下，稳步发展高一层次的教育。我国高等教育从1999年开始大扩招，是因为在现实的社会中，已经存在着很大一批高中毕业或者相当于高中毕业的人群，他们有着强烈的接收高等教育的愿望。由于国家原有的政策，限制他们进入普通高等学校接受教育，只好通过广播电视大学、自学考试、成人业余高等教育等形式学习提高。1999年以来普通高校扩大招生，满足了社会上这部分人群的需要。但是在西藏，基础教育发展水平还比较低，九年义务教育还没有完全普及，基础教育的质量还不能达到较高的标准，社会上并没有形成众多具有进入高等学校能力和愿望的人群，而人为地大力推进高等教育量的增长，必然会带来众多的教育困难和社会问题。大力发展基础教育，积极发展职业技术教育，稳步发展高等教育应该是西藏现阶段教育发展的现实要求。

参考文献：

- 邬大光，“高等教育大众化理论的内涵与价值”，《高等教育研究》2003.6
- 郭志仪、曹建云，“2006—2050年西藏人口发展趋势预测”，《西藏大学学报》2006.4
- 王学海，“西藏高等教育大众化进程速度初探”，《西藏研究》2005.3
- 西藏人口普查办公室，《西藏自治区2000年人口普查资料》，中国统计出版社2002
- 《西藏自治区教育事业“十一五”规划和2020年远景发展目标》（区教工委贯彻区委六届七次全委会精神暨教育“十一五”规划研讨（扩大）会议文件）
- 欧以克。《民族高等教育学概论》，民族出版社2005.9
- 谢作栩，《中国高等教育大众化发展道路的研究》，福建教育出版社2001.7
- 马丁·特罗著，王丽香译，谢作栩校，“从精英向大众高等教育转变中的问题”，《外国高等教育资料》1999.1
- 西藏自治区教育厅编，《西藏自治区2008年普通高等学校毕业生就业工作手册》2007.12
- 中国教育年鉴编辑部编，《中国教育年鉴2006》，人民教育出版社2006.8
- 西藏自治区教育厅编，《西藏自治区教育事业统计资料2003—2004学年初至2007—2008学年初统计资料汇编》

¹ 同上。

² 何景熙，“关于新世纪西藏改革与发展中人力资源开发的思考”，《西藏研究》2002年第1期。

孙勇,《西藏:非典型二元结构下的发展改革》,中国藏学出版社 1991.11

何景熙,“关于新世纪西藏改革与发展中人力资源开发的思考”,《西藏研究》2003.1

【论 文】

移民与“离散”——迁徙的政治*

范可¹

摘要:移民与“离散”在近些年再度引起国际学术界的广泛重视与讨论与全球化进程的加快有直接关系。移民现象早已有之,人类的历史可谓迁徙的过程,但移民现象在民族国家出现之后有了不同的意涵。而“离散”则是一种认同政治现象,它是移民对故土的眷念和认同的表达。今天的“离散”则成为一种政治诉求的隐喻,运用该隐喻的现象说明,在认可多元族裔和文化贡献的社会条件下,少数族裔通过对移民历史境遇的追忆来参与所在国政治的行动,反映的绝不是对所居国的疏离感而是相反。所谓的“离散化”其实与真正意义上的“离散”没有多少关系,它也是一种隐喻,反映的是全球化与文化多样性之间的某种吊诡关系。

关键词:移民、迁徙、“离散”、“离散化”、跨国、全球化

引言

近二、三十年来,移民和“离散”成为国际学术界热点。这种状况与全球化的急剧进程有着直接关系。鉴于国内学界有些同行对相关术语与这些术语所指涉的现象所存在的一些误解,我们有必要对相关概念进行研讨。在此,我不揣浅陋,期以一孔之见抛砖引玉。笔者以为,移民与族群现象并不一定携带“离散”的意涵,尽管后者必定与前两者有关。有必要说明的是,“离散”社区的存在无法说明移民对所居国缺乏忠诚和对主流社会的疏离。“离散”在认同政治里成为一种隐喻,有助于追忆移民的历史遭遇。这样的表达反映了融入主流社会者对所居国的复杂情感。而“离散化”则是另一种隐喻,它反映的是全球化与文化多样性之间某种反射性关系(reflexive relation)。

* 国家社科基金重点项目“多民族国家的公民意识与族别认同”(09AMZ001)阶段性成果;南京大学社会人文科学重点学科基地基金项目。本文刊载在《思想战线》2012年第1期。

¹ 作者为美国华盛顿大学人类学博士,南京大学社会学院人类学研究所所长、教授。

迁徙、移民、跨国移民

移民，如果仅指迁徙，那在中国历史上经常发生。中国一直是农业社会，有安土重迁的传统，人们从不轻易背井离乡。所以，历史上的人口迁徙多是万不得已的。但是，从另一个角度来讲，中国的历史建构历来都是以中原为中心向外推展，所以，中国的历史不啻为移民的画卷。

由于历来叙事皆以中原为正朔，史上之移民记载大都始于北方地区。例如，《汉书》载武帝元狩四年曾将“关东”（今豫东、鲁西一带）贫民迁往陇西、北地、西河、上郡、会稽等地；《闽书》也有诸如永嘉之乱时，“中原板荡，衣冠始入闽者八族”，等等。在这些记载里，移民多由于政府行为，或者躲避战乱之故。

我们经常听到的“走西口”“闯关东”“下南洋”等都是比较晚近的事。原因多与灾荒有关。但也不尽然，满清的土地政策也是一个原因，它实际上鼓励关内农民前往关外开疆拓野。但不管怎么说，中国历史上的人口迁徙大多与人口对土地的压力有关。如果土地够多够好，人们也就不会去走西口，闯关东。

“下南洋”是闽南对海外谋生的说法。农民一旦下南洋，那就不再是蔡亚诺夫（A. V. Chayanov）意义上的小农了。因为大部分人下南洋为的是发财而不是为了生存。与闯关东和走西口不同的是，早先下南洋者少有携家带口，而且一般也没有将家人接到外邦的打算。这与一般观念中的移民或者迁徙很不相同。¹到南洋谋生者多为男性，他们有些已经有了自己的小家庭，有些则单身。无论是已婚或者单身，下南洋者多无在异乡生根的打算。他们大都希望日后衣锦还乡。然世事难料，在异国他乡落地生根者也有不少。但是，即便如此，他们还是未将自己视为当地人。在过去的闽南乡间，常有男人在南洋，女人留守侍奉公婆抚育孩子。泉州的“姑嫂塔”传说反映的就是夫妻分离望穿秋水而难以相见的思念之情。

如果我们把移民定义为迁徙到异乡定居者，那就不能把下南洋考虑为“移民”。因为当年的当事人没有“移”到那儿落地生根的想法。几乎每个人都想着有朝一日回来与妻儿团聚，共享天年。在“南洋”定居最初一定是被考虑为不得已之事。而后来定居于旅居地者渐多则在一定程度上与国共内战的结果有关。²换言之，许多人其实是被动地从“落叶归根”转变为“落地生根”。所以，长期以来，闽南人都将下南洋者称之为“侨”。这实际上暗指：无论当事人在南洋生活多久，他们都期待着有朝一日回归故里。在此意义上，下南洋者都是侨居。虽然，许多人早已不再是侨居，但“侨”却一直是闽南语里对那些到海外谋生者和归国者的统称。

今天，学界关于何者为“侨”有着大体一致的共识。我们没有必要细究一些具体细节。一般而言，侨意味着侨居。真正意义上的华侨是那些有在外生活较长时间，最终又回到国内者。至于那些已经获得所在国公民身份者，则被泛称为华人（ethnic Chinese）或者海外华人（overseas Chinese）。在此，“华”显然是作为一种文化上的意义而存在。如是说来，两岸三地和海外的华人都可包括在华人这一类别之内，但如果称台港澳的华人为海外华人，又会引起争议。王赓武（1998）先生就认为，港澳台胞不是海外华人。由于涉及人口的问题或者类别往往又与政治以及国家的政府治理术不无瓜葛，因此，在一些有着华人居住的国家里，华人也就成为这些国家的一个人口类别。于是，当我们谈到华人时，往往考虑到国际背景。换言之，尽管中国人也是华人，但是一提华人就不可能不涉及国际语境。无论我们如何考虑生活在海外的华人，有一点是明确的，这些在海外生活的华人都是移民或者移民后裔。

移民的历史与人类旅行的历史同样漫长。迄今为止，在人类史上的绝大部分时间里，我们都

¹ 男性先行在移民中相当普遍，但对绝大部分人来说，这只是暂时的。先行者往往在站稳脚跟后遂将家人一一接来。

² 由于众所周知的原因，1949年以后，闽粤侨乡的大量“侨眷”都与他们的海外亲人失去了联系。这种状况持续到改革开放之初。

是食物拾取者 (food collector)。人类成为食物生产者 (food producer) 不过是一万多年前的事情。而当我们还是食物拾取者时, 我们的生活必定是一直处于迁徙之中。但是, 这不是移民。显然, 移民的前提是要有故土。所以, 移民之所以为移民, 一定是人类成为食物生产者之后的事。居无定所者也可以成为食物生产者, 游牧民族就是如此。但是, 游牧者逐水草而居, 所以有关古代移民的研究也少有涉及他们者。由于中国是多民族国家, 研究移民不可能不提少数民族, 专门史著作也有关于少数民族移民的描写。但是, 游牧民族迁徙处于常态, 把移民应用到他们身上时, 必然是在讨论他们的非常态迁徙。这种迁徙确同移民一样, 他们离开自己赖以生存的草原空间, 迁往他处。当今较为完备的描写中国历史上移民有葛著《中国移民史》(葛剑雄, 1997)。虽然, 该书所谈内容与我们今天所关注的移民现象大相径庭, 但我们仍然可以通过该书了解中国历史上的人口移动, 以及这些移动如何影响到今天的人口分布格局, 等等。

当今所关注的移民与历史上的移民有何不同? 最为重要的一点是, 今天我们关心的是民族国家成为世界政治秩序的基本单位之后所特有。现代性的一个很重要的特征就是传统国家向现代国家转变。这时, 主权成为国家所关注的核心问题, 而传统国家的边疆也因此而转为边界——在不同主权国家的接壤处划分你我。边界确立之后, 随之而来就是一系列的制度设计, 意在维护主权实为给不同国家之间的人口流动制造障碍。而原先并非互不往来的不同国家之边疆民众, 也就成为了真正意义上的“边民”了。在一般的情况下, 作为两国之间的边民并不至于在每次跨越边界时都得具备完整的出入境手续。在理论上, 大部分国家都不希望如此。如果你来我往有去有回, 当局并不见得会来找麻烦。但如果两国之间处于战争状态, 或者两国之间生活水准相差悬殊, 这就是另外一种情况了。边民自然也就无法方便地跨境往来。例如, 美国与墨西哥有着很长的边境线, 两个国家也关系友好, 但由于彼此间经济水平相差太大, 墨西哥遂成为美国最大非法移民输出国。美国虽然有时也睁只眼闭只眼, 但近十多年来也积极在美墨边境建立围墙, 试图阻止源源涌入的墨西哥人和试图通过美墨边境偷渡美国的来自其他国家的非法移民。

因此, 我们现在一提到移民便不能不考虑一些国家治理上的问题。过去的老牌殖民主义国家都成为移民吸纳国; 美国等原先属于殖民地的发达国家也是移民国家。这些国家都有较为完善移民法律, 通过法律来输入移民。所有法律的确立都是以国家和社会的利益为前提的, 因此, 通过合法途径移民也不是十分容易的事情。非法移民于是成为这些国家的重要社会问题 (参见: 李明欢, 2011)。由于冷战之后跨国移民潮日益高涨, 使得不少原先对待移民较为宽厚的发达国家也提高了移民的门槛。于是, 有学者戏称, 在一个全球化的世界里, 这些国家正在通过制定一些措施限制外人的进入, 这就好像在全球化的空间里建立一个“飞地” (enclave), 使得国家犹如一个“门禁社会” (gated society), 因此, 公民权在这些国家里再度成为话题 (Turner, 2007)。

上述试图说明, 移民其实是同为迁徙过程与结果, 但并非所有迁徙的目的都是移民。换句话说, 在法律的意义, 通常不把公民在自己的国家之内迁徙视为移民。我们有流动人口之说, 那是因为我国存在着对特定身份类别的人口的自由迁徙曾经存在着严格的限制。¹ 因此, 那些通常用来指涉移民的术语, 在中国也很贴切。比如, 通常“外劳” (migrant worker) 用以指外籍劳务者, 如香港的“菲佣”, 迪拜的外来务工人员等等。但在中国, 它被用来指“农民工”。足见, 中国对部分本国公民的限制绝不亚于一些国家对外籍人士的限制。更有甚者, 许多国家都允许外来者在居住了若干年限之后, 获得永久居留身份, 并进而“归化”为所在国公民。而这种待遇对生活在一国之内的“农民工”而言, 几乎是可遇不可求的。由是观之, “农民工”在今日之中国城市里的遭遇绝不比“外劳”在许多国家里得待遇要好。之所以如此, 乃因中国特色的户口制度。这一制度制造了“农”与“非农”两大人口类别, 造就了中国社会城乡二元结构, 是中国特色的种族隔离制度。

还有一种移民则是通过权力的运作来实现的。斯大林政权曾出于某种考虑而将一些少数民族

¹ 现在虽然可以自由流动, 但户口制度相配套的其他严酷的制度化限制依然还在。

——如鞑靼人——连根拔起迁到别的地方。还有些则是因为国家计划中的工程项目而进行的移民搬迁。由于这样的移民并非被迁者的个人意愿，对他们的研究遂在学术界独树一帜，如河海大学社会学系同仁们一直在进行的水库移民研究。这些例子表明，移民有自愿的，非自愿的，甚至被迫的。

这些年国际学术界对移民研究的兴盛，实在是拜全球化之赐。过去，在世界范围内虽然也有移民，但影响与当今无法相比。在很长的时期内，美国所接受的移民多来自欧洲。但自从上个世纪 70 年代中期印度支那战争结束之后，大量的印支难民涌向美国。而且，也是从那个时候起，美国每年接受的来自亚洲国家的移民超过了来自欧洲国家者。冷战结束之后，全球化加快了步伐。资本的全球性流动，旅行交通成本和通讯成本的大幅度降低，既是推动全球化的原因，同时也是全球化的结果。正如前面已经提到的那样，与这种状况相伴而行的就是跨国移民(transnational migration)的大量出现。

跨国移民与我们所理解的移民有所不同。它指的是那些在不同的民族国家之间迁徙，他们的生活是跨境的，他们的社会关系也是如此（Schiller, 2003）显然，对这种类型的移民来说，是否能获得“移入”国的公民权不是最重要的。他们需要的是能在所居住的不同国家之间自由游走。往返于欧洲和中国之间的大量浙江人就是这样一种情形（Christiansen, 2003；参见：范可，2010）；生活在美国的来自福州地区的移民也是如此（Chu, 2010）。构成跨国移民群体者各种职业者都有。他们不是简单的移民。换句话说，无论他们拥有哪个国家的国籍，他们所选择的生活却是在两个以上的国家内生活。虽然，最有条件选择这种方式的人多为精英（见 Huntington, 2004），但也不尽然（参见 Chu 2010）。游走在不同的国家之间成为生活常态之后，归属感必然会受到影响，因为社会期待、文化价值，以及社会互动的模式都会受到一种以上的社会经济政治制度所型塑（Stephen 2007）。因此，对于跨国移民而言，久而久之的跨境生活，其国家从属性的感觉会有所弱化（参见 Huntington, 2004, Ong 1999）。

随着全球化进程的加快，移民潮自然是有增无减，跨国移民更是如此。由于历史的原因，发达国家同其他国家相比，无论是在生活水准或者各种个人的发展机会上都占有绝对优势，它们自然成为了移民的目的地。有证据表明，2010 年全球国际移民的人数达到 2.14 亿，超过了以往任何时期。国际移民的人口占全世界人口的 3.1 %。换言之，全球大约每 30 人中就有一人是国际移民。而在发达国家中，这一比例高达 10%（转引自：李明欢，2011：1）。越来越多的人过着跨国的生活，无疑对一些国家政府带来治理上的不便。因此，一些有大量外来移民涌入的国家都制定了各种政策。这些政策自然是以本国利益为主导，旨在跨国流动的人口进行各种限制与选择。而各种相关的国际组织也对国际移民进行定义。来自不同机构组织的不同的定义不外乎取决于这么几个因素：跨越主权国家边界、在异国居住的时间跨度、迁移的目的性等（同上揭书：6）。

“离散”与认同政治

“离散”（Diaspora）或“离散点”（diasporas）是近十多年来频繁出现的术语。“离散”一词来自于希腊语，原先指的是犹太人和亚美尼亚人被逐出家园后那种流离失所的状况。这个字有着强烈的感情色彩，它表示着很深的对故土的依恋之情，浸透着一种无家可归的悲凉。我们可能在听斯美塔那（Bodoich Smetana）的交响诗《我的祖国》，或者马思聪的《思乡曲》时就能体会这样的感觉。在西方社会，把“离散”与“家园”（homeland）并置使用已有数百年历史。这两个给人以沉郁和忧伤的字眼，经常令人联想到欧洲的早期浪漫主义运动和民族主义运动。今天，我们的世界经常被形容为仿佛不存在边界的“地球村”。这是一种全新的面貌——全球性的市场和迅即信息技术使得民族主义成为多余而独立的个人更为世界主义（Weingrod and Levy 2005:3）。但事实上是否如此呢？情况显然并不是这样。笔者认为全球化无疑是一个趋势，应当看到，它所

带动的跨国移民浪潮，对世界经济实际上起到了积极的作用。可是，我们也应当看到全球化也有它消极的一面。波兹南斯基（Kazimierz Z. Poznanski）在对东欧转型的研究中就指出，全球化导致了苏东解体后东欧的许多国家民族资本被剥夺（2004）。当然，我们如果跳出民族国家的框架来看问题，可能会有不同的想法。但是，波兹南斯基所指出现象足以使我们警觉的是，在所有的由计划经济体制向市场经济过渡的国家里，淘得第一桶金和获得暴利者究竟是什么人？答案是显而易见的。而在这些国家里因此有若干国家，由于公众对被剥夺现实的不满，民粹主义和民族主义情绪有增无减。

全球化还使那些在历史上与基督教世界处于对立状态的地区陷入不安之中。这些地区（如伊斯兰世界）中的一部分人和既得利益集团，无法接受伴随着全球化而来的普世价值传播，再加上长期以来在阿以冲突中西方国家普遍支持以色列，导致了各种实质上反全球化的活动层出不穷。最典型的就是伊斯兰原教旨主义者的恐怖主义活动。

上述例子说明，没有边界的地球村只是一种幻想，它在现实世界中不存在。但是，从另一个角度而言，也是由于全球化，现代国家的主权在许多方面都不再像过去那样完整。世界上许多国家彼此之间已经是你中有我，我中有你。这种状况反映的是，作为现代国家主权象征的边界已经与过去的状况很不相同。如是，我们得想一想，究竟涉及移民问题的所谓“离散”状况是知识分子和少数族裔精英的建构，还是一种真实的存在。用“离散”来概括原先来自不同主权国家的移民在海外的社区是否合理。笔者认为，“离散”作为一种情绪存在于移民当中是有的，但作为一种政治诉求的标签反映的则是其他问题。

“离散”，从一个很古老的用语到成为一个学术话题与全球化进程有直接关系。全球化导致的移民潮使数百万人离开自己的家园迁徙到世界上的其他地方。而推动全球化的各种高科技通讯手段和低廉的交通成本又使这样的情况成为可能：许多人可以同时生活在不同的地方。亨廷顿认为，那些最有条件过跨国生活的文化和商业精英，可能是最具世界主义色彩的一群。因为根据他的团队对美国 24 家大型跨国公司总裁的调查发现，这些人根本不在乎他们的国籍，而且还断言，如果其他国家的国籍比美国护照更为方便的话，他们宁可持他国护照。在他看来，许多美国精英实际上已经“去国族化”（denationalization），这种状况构成了对美国认同的挑战（Huntington, 2004；参见：范可，2005a）。无论跨国主义是否真如亨廷顿所说的那样——消解或者弱化国家认同，也无论跨国主义者是否都是世界主义者，无可置疑的是，跨国主义者一定不会是民族主义的朋友。当今各种便捷、低廉的通讯交通手段，足以使一般人过起跨国的生活：移民海外者可以时时与国内的亲朋故旧保持联系，他们可以把他们的生活分别安排在不同的国家。这样，原有的社会网络在离开家乡之后不仅没有失去或者缩小，反倒有所扩大。这种情形无疑会延滞新移民对移入国产生认同感，但却也未必意味着强化原有的国家认同。毫无疑问，如果没有在经济上承受得起的现代通讯与交通手段，新移民在新的国家里的生活将会是另一回事。他们必将与早年的移民一样，除了埋头打工挣钱之外，几乎不做他想，从而也不大可能在政治上对移出国或者移入国产生影响。像这样与祖国保持密切联系的移民社区或许称得上是“离散”社区或者“离散点”。

可是，一旦回到“离散”原先的语境，如果说这些当今所谓的“离散点”也有着那种沉郁的背井离乡之感未免有失真实。所以，有些学者遂主张，“离散”概念强调的是多元（multiplicity）同时也是对民族国家所要求的一致性（uniformity）的批评。如是，那“离散”又与族群性有什么不同呢？这是这个概念之所以会产生误导的原因。在此，我们必须釐清。在我看来，两个概念之间最大的差别就在于是否跨国。“离散”必须是跨国的，所以它总是与“家园”、“故土”这类意象联系在一起。而族群性则未必如此。不言而喻，“离散”可以产生或者携带族群性的意涵，美国一些少数族裔社区是为其例。但族群性却不一非得有“离散”的意义，尽管这种意义可能在族群精英的操弄下无中生有。学术界也不乏这样的现象，有些学者出于对弱者的同情，常常会带有情感色彩的术语来建构他们所想象的某种认同。在许多国家里，少数民族通常也是国家领土

的主人。但由于在民族国家的建构下，少数民族的话语往往被消解，因此他们与主体民族或者主流社会之间一直存在着话语权的争夺。少数民族往往会要求国家与主流社会承认他们的主体性存在。换句话说，在一个民族国家内部，族群性更多地是涉及到“主人”地位的问题。“离散”则完全是另一种情况。如果说来自社会精英的跨国者能够“直把他乡当故乡”的话，“离散”成员的感觉大概至多是“家处异邦”或者“异邦为家”（at home in diaspora）（Walters, 2005），或多或少地有某种漂泊之感。故而，讨论“离散”无法忽视跨国的因素。

如前所述，并非所有的跨国移民都可以被考虑为“离散者”。如果说，跨国主义者可以是世界公民（citizens of the world）的话，离散者绝对不是。二者虽然如此不同，但却有其共性，前者不可能是国族主义者，后者也难以成为所居国的国族主义者，但却有可能成为祖国的国族主义者。例如，美国的海地移民就极大地影响了海地的政治。世界各国犹太人对犹太复国主义的支持也是一个例子。这种情形，安德森（Benedict Anderson, 1991）称之为“远距离国族主义”（long distance nationalism）；也有干脆直接称之为“离散国族主义”（diaspora nationalism）者。

从保守的爱国主义立场出发，亨廷顿认为，无论是跨国精英还是离散社区的存在，都是对美国认同的消解。他认为，“离散点”是跨国的种族或文化社区，其成员认同于他们的祖居地；该祖居地可能有，也可能没有，国家政权（Huntington, 2004；参见：范可，2005b）。亨廷顿力主对移民的同化。而离散社区的存在显然无助于此。在他看来，认同祖居地必然弱化对所居国的认同。这种看法的背后其实是民族国家和民族主义的基本原则——文化的边界应当与国家的边界重叠。在我看来，对祖居地的认同更多的是文化意义上的，无法说明持有此种认同者对所居国的忠诚问题。事实表明，众多的离散社区成员尽管表现出对祖国的支持和依恋，但通常不愿放弃在所居国的生活与身份。美国犹太人对以色列的支持往往是通过他们的美国认同来实现。如果亨廷顿定义中的暗喻是正确的话，那生活在纽约的正统犹太人岂不成了对美国最缺乏忠诚感的一群？答案显然是否定的。

美国华人的状况也可以说明问题。早期华人大都作为劳工进入北美。他们为横贯美国的太平洋铁路的建成做出了巨大的贡献。当年的华工不仅得应付各种工程建设中的困难，而且还得面对欧裔移民和种族主义者的竞争与欺凌。这些华工中的许多人后来由于各种原因难以遂愿回到家乡，而长眠在北美的土地上。他们和他们的后裔在北美的许多城市形成社区——唐人街。最早来美国的华人和他们的后裔，以及后来通过亲属关系源源而来的移民，是构成北美华人社区的主要成员。由于语言和教育背景上的障碍，这批人很难进入美国的社会主流。这部分民众因此有不少人与家乡保持着较强的联系。甚至有些在北美大地已经生活了几代人的华人，他们家中的布置依然有祖先牌位等传统中国文化的东西。但是对于那些通过良好教育，进入美国主流的华人来讲，情况就很不一样了。这些人，即便他们是过去华工的后裔，往往离开唐人街，搬到典型的美国中产阶级住宅区。唐人街或者华埠成了他们的儿时记忆和间或回来的地方。这群“成功”的华人自然不会数典忘祖，他们让自己的孩子在课外学习中文和大量的中华才艺。同时，也乐于让孩子参加各种形式的“寻根之旅”，让他们对祖先的故土产生情感，尽管故土对他们而言仅仅是一种形而上的父母之邦。这种对故土的铭感，对先人的缅怀有着一种“怀乡”（nostalgia）的“离散”的色彩，但并非如亨廷顿所断言的那样，离散社区的存在表明的是对主流社会的疏离和缺乏对所居国的忠诚（参见：范可，2007）。

根据韦伯（Max Weber）的看法，相同的习惯，相似的外表，以及迁徙的记忆能在一个新的国家里造就族群。他指出，持续影响的固有生活方式和童年的记忆是移民延续他们对故土情感的源头活水，尽管移民们会力图使自己去适应新的国家（Weber, 1987, p. 18）。他虽然没有直接说明主流社会对外来移民的态度是否影响到离散社区的形成，但是根据欧洲当时的状况，这种情况是不言而喻的。在类似的讨论里，韦伯还提到，移民群体或者族群（韦伯将二者同等看待）“由于外表和习惯的相似或者二者兼而有之，或者殖民或者迁徙的记忆，所以有着他们共享裔脉的主观

信念”（Weber, 1922:389）。

然而，用“离散”来形容移民社区者经常是那些已经离开了移民社区的移民后代。而居住在这种与主流社会相对隔离的社区（如唐人街）里的老居民是不会理解这些移民后裔精英们用这个概念时所想要表达的政治意涵。但是，如果你怀疑这些精英对所居国的忠诚，那就错了。他们这样做恰恰反映了他们只可能对所居国忠诚。因为所居国是他们自己的国家，所居国主流社会使用的语言是他们的母语。他们用这样的概念来描述自己原先的社区说明他们感悟到先人的经历，而如果没有先人的遭遇，也就不会有他们的成功。所以，他们如此描绘自己原先的社区，如此倾诉先人们在这片土地上的贡献和所遭遇的不幸，表达的实际上是他们的政治诉求。他们通过他们参与所在国的政治与认同政治试图说明：他们并不是无视所居国政治生活的离散者。他们认为自己所由来的社区之所以称得上“离散”，那是因为外在条件——也就是美国社会历史过程中的一个片断——所导致的结果。而在提倡文化多样性、文化多元主义和种族和谐的当下，“离散”作为一个隐喻不仅刻画了移民社区的特质，同时又是对曾经有过的历史际遇的有力控诉。

通过对历史际遇的反思来批判社会现状，是美国华人精英试图通过政治参与来表达自己作为所居国公民应尽的责任。没有这样的参与，我们又怎能想象美国参院能通过对当年颁布排斥华人法案的道歉？所以，怀疑这些积极投入所在国社会认同政治的华裔或者其他移民后裔对所在国的忠诚实在是大错特错。答案恰恰相反。美国社会长期以来对华裔有种刻板印象，认为他们是经济动物，只顾赚钱，对国家政治不闻不问。有人因此指责华人移民不愿融入这个国家。华裔精英们对美国历史和社会的批判反映的是他们的参与态度。通过他们的参与，他们力图改变美国社会对华裔的刻板印象。所以，在笔者看来，华裔精英的认同政治反映的恰恰是对自己国家的忠诚。

全球化与“离散化”

同与异一直是人类学的焦虑，全球化凸显了这一焦虑。也许有不少人担心全球化可能会导致世界文化趋同。人类学者对这种悲观的看法作出了许多解读。在不少人类学者看来，全球化导致到结果可能恰恰相反，它不仅可能导致文化多样性的重新建构，而且也可能导致某种世界性文化的出现。今天，我们看到，两者都出现在我们的生活里。由于全球化的驱动靠的是经济，因此，我们很难将那些看似对抗它的文化再建构和传统振兴视为真正意义上的对抗。事实表明，许多文化在建构和传统振兴运动背后的动力是利益最大化。换句话说，地方都想通过使自己与他人有所不同来吸引外界的眼光和获得认可。今天，旅游业几经成为世界产业里有意义的组成部分。而旅游业界如何招徕客人？除了各种费娱乐之外，主要靠的就是所谓的文化。因此旅游业的兴起确乎引起了某种可称为离散化（diasporization）的作用。

我们所讨论的离散和离散社区，虽然也涉及全球化，但离散化则只有在全球化的语境和观照里才有意义。有些学者指出，离散化本身就是全球化之扩散意义的隐喻。（Friedman, 2005）汤因比（Arnold J. Toynbee）在《历史研究》中就已经预言，在未来的世界里，民族国家将最终为离散社区所取代（参见同上揭文）。阿帕杜莱（Appadurai, 1996）也有这样的表达。在后殖民研究领域，这样的诊断几乎成为一种话语。离散也因此从它历史上的含义进一步被理解为各种跨国的社会文化构成。

全球化的快速运转加上近二、三十年来的跨国移民潮，致使不少人觉得我们世界似乎处于移动之中。如果将大规模的跨国移民潮作为世界处于移动之中的证明显然不合理。虽然世界看似处于移动之中，但这仅仅是与过去的状况相比而言的。这种状况无疑给“离散”以新的理解，同时也把这个术语推到了新的领域。确实，媒体和全球性旅游，通过快速有效的交通工具使地球上的一些原先被视为“净土”的地方拥挤起来。但是，迄今为止，尽管生活在移动当中者之数量远超过以往，我们甚至可以将这种情形刻划为“众生移民”（mass migration），可是情况却不如我们所想

象的那么宏伟。事实上，跨越国界的迁徙者甚至稍少于全球总人口的 3%！绝大部分人口实际上仍然在生活在原来的地方。当然，这并不排除在国家边境之内的人口流动。人口大规模移动也曾经在 19、20 世纪之交时出现，其规模不见得会比今天小多少。但是，为什么当时却没有出现所谓全球化的说法？今天，尽管大部分的人口依然没有走出自己的国家，但人们的印象却是世界处于移动之中。显然，造成这样的错觉的并不是跨境移动中的人们。那么究竟是什么给人以这样的想象呢？很明显，当代传媒居功至伟。媒体可以把世界带到你的面前，可以把刚发生的远在其他国家的事情带给你面前，我们好像在自己的家里就可以感知外在的世界。但是，我们知道，这只不过是幻象。但是，这样的幻象却可能是离散化的一个契机。我们看到，许多不同的文化被用来消费，跨国资本利用各种高科技传媒手段和广告来推动消费，消费主义文化包括了对文化的消费，但这一文化消费与法兰克福学派所讨论的有所不同。消费主义文化的文化消费是将外来的、异国的和异文化拿来消费。这种消费包括视觉、触觉、味觉与其他的感受。因此，一个国家里出现异族的文化，常常不是移民带来的，而是跨国资本的推动的文化消费所带来的。这是为什么在今天的西方国家，许多来自亚非拉国家文化的元素进入了特定或者一般人群里的生活。从而产生了大量的有着混生特点的新的文化元素。原先就已经存在的移民社区变得日益族群化也未必是因为是新移民的增加，或者新移民带来的什么文化养分，而可能是高科技传媒和便捷的交通运输条件和资本的文化消费宣传的结果。

从另一方面来看，我们在这里的生活，发生在我们周围的事情，外界也可以看到，可以感知。当代的先进通讯与传媒技术使得每个地区都能被外界所注意。这样的条件自然使得不同地方的人们不用走出国门就知道如何来吸引来自外来的资本。在全球化的语境里，归根结底是追求利益最大化的动力推动着国家政府和地方的文化重建与“再地方化”，甚或土著化（indigenization）、族群化（ethnification）。所以，离散化是一种隐喻用来指涉我们这个文化日益多元，不同文化元素全球性互相传播的世界。

参考文献：

- 波兹南斯基（Kazimierz Z. Poznanski），2004，《全球化的负面影响——东欧国家的民族资本被剥夺》，佟宪国（译），北京：经济管理出版社。
- 范可，2010，“整合中的欧洲华人”，《读书》，第9期，页105-112。
- 范可，2007，“魂归何处”，《读书》，第7期，页91-97。
- 范可，2005a，“亨廷顿的忧思”《读书》，第5期，页81-88。
- 范可，2005b，“‘社会创伤’、华人认同、华人跨国主义”《读书》，第1期，页47-52。
- 葛剑雄，1997，《中国移民史》，福州：福建人民出版社。
- 李明欢，2011，《国际移民政策研究》，厦门：厦门大学出版社。
- 王赓武，1998，“新旧民族主义与海外华人”，庄国土（等）主编：《世纪之交的海外华人》（上册），福州：福建人民出版社，页1-9。
- Anderson, Benedict 1991, *Imagined Communities*. London and New York: Verso.
- Chu, Julia Y. 2010, *Cosmologies of Credit: Transnational Mobility and Politics of Destination in China*. Durham and London: Duke University Press.
- Christiansen, Flemming 2003, *Chinatown, Europe: An Exploration of Overseas Chinese Identity in the 1990s*. London and New York: Routledge.
- Huntington, Samuel 2004, *Who Are We: The Challenge to America's National Identity*. N York: Simon & Schuster.
- Ong, Aihwa 1999, *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*. Durham and London: Duke University Press.
- Schiller, Glick Nina 2003, “Centrality of ethnography of transnational migration: seeing the wetland

- instead of the swamp”. *America Arrivals*. Nancy Foner (ed.) Santa Fe, NM: School of American Research.
- Stephen, Lynn 2007, *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham and London: Duke University Press.
- Turner, Bryan S., 2007, “Enclave society: towards a sociology of immobility”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 10, No.2: 287-303.
- Walters, Wendy W. 2005, *At Home in Diaspora: Black International Writing*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Weber, Max 1997, “What is an ethnic group” in M. Guibernau and J. Rex (eds.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*. London: Polity Press. Pp. 15-32.
- Weber, Max 1997, 1968[1922], *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weingrod, Alex and Andre Levy, 2005, “On homelands and diasporas: an introduction”. *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. Andre Levy and Alex Weingrod (eds.). Stanford: Stanford University Press.

【论 文】

泉州回民的穆斯林认同*

范 可¹

本文论证泉州回民的历史经验以及在此基础上所建构的、具有特殊意义的认同表达。在以下的讨论中，笔者首先结合曾经调查过的两个社区，就泉州穆斯林的总体历史作一叙述，以明确当地回民在中国穆斯林史上的特殊地位。继而，本文将深入讨论两个回民社区所具有的不同经历，以及这些经验与不同外在环境差异之间的某种相观性。笔者认为，地理条件虽然不是构成文化多样性之唯一要素，但它的不同却可以使相关社区的历史和人文景观呈现出独特的发展途径。在本研究的第三和第四部分里，我们将看到，中共建政后因应国家营建（state-making）的需要所推出的社会政策及其实践是如何对日后地方上出现的认同政治埋下伏笔；以及，泉州回民社区是如何在国家政治的影响下重新建构认同并赋之以特定的伊斯兰表达形式。文章的讨论与分析支持了笔者的一个基本假设：如果国家没有实施对少数民族的特殊政策，今日中国之民族形貌（ethnic configuration）与表述（ethnic representation）将全然不同。本文无意对此政策进行价值评判，而是期待通过事实的陈述与分析使读者领略社会主义中国的某种现代性实践，及其对民众生活所产生的影响。

泉州穆斯林的历史地位

比之中国其它地区，泉州穆斯林历史可谓相当独特。学界普遍认为，对泉州回民历史的理解应与中古时期之“海路穆斯林”（Maritime Muslims）联系起来考虑，他们的历史与泉州港的兴衰密切相关（Gladney 1998；Fan 2001a, 2003；庄景辉 1993；范可 1990）²。泉州港的勃兴与世界整

* 原载于吴天泰（主编）《族群与社会》，台北：五南图书公司 2005 年版，第 203-230 页；并收入范可《他我之间——人类学语境里的“异”与“同”》，北京：中国社会科学出版社 2012 年，第 2-29 页。

¹ 作者为美国华盛顿大学人类学博士，南京大学社会学院人类学研究所所长、教授。

² 其它有关泉州回民渊源的讨论主要见于陈国强等人编的两部论文集（陈国强 1990，1993）。

体历史直接挂钩,作为历史上的一个商埠,泉州主要是在横跨欧亚非大陆的阿拉伯帝国崛起之后,挟日益频繁的海上贸易而发展起来,并因此而扬名于世。然而,就中国国内学界而言,除了地方历史的文化多样性内涵之外,泉州的历史地位还在于当地高度发达的儒家文化。因此,研究泉州的地方穆斯林史必须考虑到这两个看似毫不相干的因素。前者,涉及到泉州回族的先民。他们在这一地区的活动使我们了解到:今天我们称之为“回族”的族群,有一部分人的祖上是通过海路来到中国的。这部分人与随元朝远征军经由欧亚大陆来华的中亚和西亚穆斯林有所不同:他们主要是从事贸易的商人。而构成陆路来华之外国穆斯林的基本职业成份则是士兵或者工匠。他们是今日大部分回族人口的先民。

了解上述这些对理解泉州回民的特殊性十分重要。我们必须考虑到这一点:作为商人或其它贸易从业者,他们的活动更具独立性。同时,当时侨居当地的外国人,彼此间也未必形成具有一定整合程度的群体。这点,与由陆路从军或随军来华的外国穆斯林十分不同。这部分人事实上组成整合程度相当高,以及在某种程度上军事化的社区,并因此而最终形成今天我们常见的回民聚居区(参见林长宽,1996)。

儒家文化在闽南地区的高度发展则直接刻划了泉州回民的特性,亦即与当地汉族居民互动之紧密性,以及在此基础上的全面汉化。尽管有的学者因其它考虑避免或反对使用“汉化”一词¹,笔者仍然认为,在理解中国历史上族群关系的问题上,这一概念不仅不可避免,而且极具操作性。当然,前提是我们必须将这一概念作中性的理解。虽然,汉族内部存在着巨大的地方性差异和不同方言,我们仍然可以看到各地域汉族之间有着许多共享的东西。陈寅恪(1993)以传统士大夫的价值观延引《白虎通义》,将传统“三纲六纪”当作汉文化的核心内容来理解,这大抵是没有错的。在俗民生活的层面,这一跨地域共享的价值主要通过各种仪式性活动而得以体现。其中,以葬仪为最。华琛(James Watson)甚至将此同所谓的“中国认同”(Chinese identity)和中国性(Chineseness)联系起来考虑(Watson 1988,亦见Cohen 2005:5)。

事实也证明,历史上许多地方的民众很早就有了某种“汉”文化认同。泉州回民所保存的主要编撰于明、清两代的族谱就有许多涉及回汉关系的文字。当然,与这类概念有关的文字大量地见于谱牒可能与元时的人口等级类别有关。因为时至今日,当地人有关族群性的话语往往会提到元朝。有些泉州回民就有他们的祖先是为皈依伊斯兰教的汉人之说,原因是元时有所谓“汉人不入宫”的条律。换言之,他们的祖先是了科举当官才决定成为穆斯林的。这种说法显然与事实不符。汉人在元代社会地位虽逊于蒙古、“色目”者,但绝非不能为官。这部分回民有此传说恰恰反映了他们的汉化和曾经变更认同的历史事实。

显然,如果以对伊斯兰教的虔信程度来比较不同区域回民的穆斯林特质的话,那么,回民或回族,作为一个族群,在许多方面是很不一致的(Gladney 2003,1991)。张承志在他的《心灵史》一书中指出:苏非神秘主义(Sufism)之所以能在西北边缘之地弥漫,正是因为那些地方最缺乏传统的儒家士大夫文化氛围(1995:5)。林长宽也指出,回民的汉化程度与儒家文化强盛在地理区域上的分布基本一致。东南乃儒家文化鼎盛之地,故而该地之回民汉化程度较深;而最伊斯兰化者均处西北,那是儒家教化最弱的地区(1996)。

有些对泉州回族历史与文化的专门讨论支持了上述假设(范可1990,庄景辉1993,郑振满1990,Fan 2001b:chapter 3)。通过论证宗族组织的建立和士绅集团在泉州回民社区中的出现,这些研究强调了宗族建构与回民的汉化或转换认同之间的关系。费孝通(Fei 1953)与瞿同祖(Ch'u 1962:169-75)都认为,获取“功名”在传统中国社会里具有特殊的意义,其价值取向与士绅阶层的形成直接相关。可以这么认为,某地的士绅势力是否强大与当地教育是否普及成正比。我们因此得以理解泉州之地回民社会文化变迁的途径。另外,通过比较同一地区中不同回民社区的历

¹ 参见何丙棣有关这一问题的讨论及其对否认汉化者的批驳(Ho 1998)。

史经验，我们可以进一步确证，即便在泉州境内，回民的文化变迁也存在着不同的类型，它们与相关社区是否在历史上出现过土绅集团或阶层有关 (Fan, 2003)。

如前所述，泉州回民这一特殊群体的形成与泉州港有关。当地回民的先民多为来华经商的穆斯林，他们的际遇与后来泉州港所经历的变故息息相关。泉州古时为越地，秦使属闽中郡，汉属闽越国，三国时为建安郡辖地。西晋太康二年 (281 年)，析建安郡南部地区增设晋安郡，泉州属之。南朝末年改建安郡为丰州。隋开皇九年 (589 年) 又把丰州改为泉州，至此才出现“泉州”之名。那时的泉州州治设在今之福州市，所辖之地包括了今福州及闽江流域以南的大部分地区。唐以后，随着福建南部社会经济的发展 and 海外贸易的兴起，泉州的名称和辖地屡有更改。直至唐开元六年 (718 年)，州治才移到今天的泉州，辖地北起莆田，南至龙溪，几乎包括了闽中和闽南地区。泉州的历史沿革说明了当地社会经济的发展和日益重要的政治地位，而这些正是泉州港崛起的必要条件。

唐时，泉州成为与广州、扬州等城市齐名之中国南方最大对外贸易口岸。其时值阿拉伯帝国兴起，阿拉伯人成为东西交通主要沟通者在中国通过海路与外界交往的历史上起了桥梁作用。许多阿拉伯人因经商之故来华。据载，阿拉伯在公元 7 世纪初已派使节来华。到了武后天授年间 (690-692 年)，住在广州、扬州、泉州诸港的阿拉伯人数以万计 (编写组 1982: 14)。由于往来的外国客商的增加，广州和泉州在历史上曾出现“番坊”。居住在“番坊”内的外国人还享有一定的、类似所谓“治外法权”的权益。除了缴纳政府要求的税收之外，有一定程度的“自治”。在这些番坊内还设有“番长”，作为管理外国侨民宗教和社会生活的执行官员。这些“番长”可以由外国人来担任 (Ma 1996, Fan 2001a)。中唐以后，侨居泉州的外国人更多了，当时的一些诗文对泉州之五方杂处的景象也有所描写。

中古时期，侨居泉州的外国人多有信奉伊斯兰教者。据传，唐武德 (618-626 年) 年间，穆罕默德曾遣弟子四人来华。其中两人分赴广州和扬州，另有两人则到泉州。此二人最终殁于泉州，被葬于东门外之灵山，即今之“圣墓” (何乔远 1995 [1629])。无论此说可信度如何，所谓武德年间来华之说，在时间上无疑是不可信的。奠定伊斯兰教大发展的历史事件是“希吉拉” (hegira): 公元 622 年，穆罕默德率众迁移到麦地那。换言之，唐武德年间正是伊斯兰教建立之初，尚不具向外扩张传教之力。但圣墓的存在无疑说明了伊斯兰教在当地历史上的地位。

穆斯林在泉州活动的确是很早的事情。根据当地出土的一些镌有阿拉伯文的墓碑来看，穆斯林早在 7 世纪中期就已在当地活动。现藏于泉州海外交通史博物馆和厦门大学人类博物馆的数百方宗教碑刻说明，中古时期的泉州确有大量外国人和外国穆斯林生活的定居点 (参见吴文良 1957)。泉州港的鼎盛在宋元时期达到顶点。其繁盛除史籍多有描述外，1974 年出土之宋代海船亦可为证。这一时期，泉州港已以“民夷杂处”而著称。外国人在泉州经商、游历、传教者数以万计。有关泉州当时的情形，在中华书局出版的《中西交通史料汇编》所收入的文献中有十分形象的记载。从泉州当地保留的各种传说中，我们也可约略感受到当年的盛况。泉州民间有所谓的“回半城”、“半蒲街”，之说，形容大量外国侨民寄寓之状；另又有“土番”、“半南番”、“五世土番”等说法，说明当时中外通婚已很是常见。的确，当时有大量的外国人定居泉州，并终老于此。以上提及之数百方宗教碑刻均见于墓碑和石制塔式墓盖上。碑铭多有阿拉伯文之《古兰经》经文，而且也记载了死者来自何处。其中，多有阿拉伯人和波斯人。1965 年，在泉州东郊东岳山出土一方石碑，上刻有阿拉伯铭文和汉字。汉文为“蕃客墓”三字，且有错笔。据分析，它是当年泉州曾有外国公墓的明证 (编写组 1982: 75)。早在上世纪 50 年代初，白寿彝就考定泉州在 12 和 13 世纪时建有阿拉伯人公共墓地 (1951: 15)。从考古发现和文献记载来看，泉州城南在宋元时期是外国人聚居的“番坊” (廖大珂 1987)。

许多人对大量居住在泉州的外国人为什么在元以后不见记载感到兴趣。的确，数量如此之多

的外国侨民从历史记载中骤然消失确有令人费解之处。不少人认为，文献记载的发生元末泉州肆虐长达 10 年的“亦思巴奚”之乱，¹ 对当时生活于泉州的外国人的命运有着直接的影响。有关这一事件的来龙去脉，学者曾有探究，此恕不赘述。总之，在历经那场由波斯武装商人集团挑起的，使包括外国穆斯林侨民在内之全城所有生灵涂炭的动乱之后，泉州的外国人聚居区不复存在。外国侨民纷纷外逃，而那些因与当地通婚成家定居泉州或已历经数代者，则只能就近逃避（见蒋炳钊 1990，庄为玠 1980，朱维干 1979，Fan 2001a）。一般认为，这些人的后裔构成了今日之泉州回族。

然而，有趣的是，根据 20 世纪 50 年代初的一份报告，泉州仅有 153 人声称是为“回族”，他们分布于 33 户人家中。报告撰写者认为，泉州回族之先民有两支，分别来自海路和陆路。当时声称为回族者的 153 人其先尽为元时陆路来华者。显然，早些时候由海路来华的穆斯林的后裔当时已不把自己视为回回或穆斯林。然而，泉州民间却不这么看。这份报告提及，在近郊的陈埭乡还有万余人应为回族，因为他们的先人系元末泉州清净寺的阿訇不鲁罕丁。此外，泉州城内尚有金姓者 200 余也应是回族。² 陈埭丁姓之祖为清净寺阿訇之说已被证明有误，然这一信息对于解释当地曾有过的复杂的文化与种族状况仍然有效。³ 事实上，尽管丁姓在历史上改变他们的穆斯林认同，有关他们的异族祖先的各种说法却一直在当地流传。职是之故，福建省政府早在全国范围内的民族识别工作展开之前就对他们的族群性予以关注。

政府在对陈埭丁姓的民族历史和来源进行首次调查的同时，也由地方当局派员对位于泉州东北，属于惠安县的百崎郭姓的民族状况作了调查。两份调查报告均建议不应将这两个地方的民众定为回族。主要原因是：大部份受访者均无此意愿。对此，后面将有较具体的叙述。

有学者指出，“回回”认同在明代出现的同时，穆斯林认同在回回人口中正面临衰弱。然而，“经堂教育”的及时出现，为伊斯兰教在中国的绵续和发展注入了生机；它反过来又为回回认同注入了核心的内容（杨启晨、杨华，1999：208-09）。但是，泉州的回族失去了这一机遇。⁴ 明成祖朱棣迁都北京引起了回回人口的大规模流动，原先明朝军队中大量的回回人口随之迁徙北上，这是为什么长江以南传统上愈往南回回人口愈少的原因。此外，元灭之后，泉州作为国际贸易商埠已完全失去了以往的地位，海上贸易转入民间；加之明朝的海禁政策，泉州失去了对外国商人的吸引力。而陆路交通的困难也使得整个福建在元之后难有大规模的穆斯林或回回人口移入。总之，经堂教育没在福建兴起与这些人口学因素（demographical factors）有一定的关系。这一状况决定了泉州回民在中国的穆斯林社会中的边缘地位。

陈埭与百崎——地方穆斯林史的个案

今天，一提到泉州回族，人们便会联想到居住于晋江陈埭镇和惠安百崎回族乡的丁姓和郭姓者。陈埭镇位于泉州市东南，距市区仅十多分钟车程。百崎则在市区的东北面，隔泉州湾与陈埭相望；隔海可见泉州后渚港。在行政区划上，陈埭隶属县级市晋江；百崎则传统上一直隶属惠安

¹ 究竟何为“亦思巴奚”，大陆与日本学界有过一些讨论。其中，以廖大珂之考证最具说服力。（1997）廖氏以为，所谓“亦思巴奚”实为清末学者屠寄纠正的“亦思巴夷”。而“亦思巴”则由波斯语 *Shahbandar* 转译而来，原义为「港务长」，来自于古代波斯的海外商业制度。波斯人因经商到海外，其聚居社团都推有头领来接洽和管理社团的各种对外对内事务。同时，不同国家的统治者也乐于笼络波斯商人社团的首领，授他们以类似港务长之责来代为管理外国侨民社区以促进对外贸易。

² 见福建省档案馆（138-1-1142）。该报告具体年份不详，但不应迟于 1953 年。由于残缺不全，题目、作者亦未可知。本文提供其卷宗号（138）、目录号（1）、案卷号（1142）以为参考。以下如遇残缺档案，本文将循此例以明出处。

³ 根据大量后来收集的陈埭丁姓族谱资料，丁姓祖先系宋代来泉经商的穆斯林。

⁴ 关于经堂教育的缺如对象泉州回民的影响，又见吴幼雄（1993）。

县,但这不妨碍我们将二者视为泉州回民的代表性群体。根据这两个社区流传的说法和族谱记载,我们可以确知它们的存在已有数百年历史。然而,两个社区的社会历史变迁的途径却很不同。兹分述于下。

陈埭,在当地谱牒文字里又称陈江,古为海滩,五代时,南唐观察使陈洪进令军民在当地围滩筑埭,故而得名。元末,丁姓移居至此。在丁姓之前,此处已有陈、倪、周、谢诸姓聚居。据丁氏族谱载,其一世祖由姑苏经商来泉,时间约在北宋末年。苏州地近扬州,扬州亦为中世纪时的大商埠,自唐起就一直有外国商人居住。然而,扬州式微较早,原来已在那儿经商的外国人完全可能迁移到其他地方(见 Fan 2001a)。如是的话,将丁姓之祖理解为由那儿迁徙来泉的穆斯林商人当可接受。

泉州丁姓之祖究竟何人?这一问题对本研究而言并不重要。但是,需要指出的是,丁姓一直流传着一种说法,即其先为元咸阳王赛典赤瞻思丁。赛氏之历史贡献除了基本确立了今日中国之西南疆界之外,还在于掌管云南时的良好吏治。因是之故,赛氏一直被元以后历代政权所推崇。有意思的是,中国大多数回族均认为祖自赛氏。据说,赛氏有几名纳速拉丁,纳氏生有九子,遂拆纳速拉丁和马哈穆德八字外的“白”字为姓,这就是回族几大姓之由来(杨启晨、杨华 1999)。显然,这种说法与一般族谱中常见的攀龙附凤在目的性和内在逻辑上并无二致。

丁氏一世祖丁节斋贾货于泉后,住泉州城南之文山里。前面提到,泉州城南曾为“番坊”,为泉州港衰式微前外国人聚居之街区。丁氏来泉即搬入此处,除了经商方便之外,自然还有个认同的问题。丁姓迁到现居地是元末至正初年的事。至正的后十年,泉州城内爆发了“亦思巴奚”之乱。然丁氏族谱在为何搬迁的问题上对此却未有披露,虽间或也有“因避乱”搬迁的零星字句。关于丁姓为何搬迁最详细的记载见族谱中之“两庄孺人传”。文中有云,四世祖(即陈江开基祖)丁仁庵(1343-1420)妻庄淑懿曾语之曰“丈夫当自营一方,括地力所出以长贖产充贡税,即进不能效古人输助边饷,退亦不能为素封,安能向市厘混贾竖,规规逐微息耶”?据说,丁仁庵“遂从舅氏徙卜陈江”(庄景辉 1996: 64)。

丁姓定居陈埭之后,与当地居民互动频繁,这在族谱中多有记载。但这并不是他们伊斯兰信仰日渐淡漠的主要因素。与当地通婚固然是个因素,但如果他们坚持伊斯兰信仰的话,当可如同中国其他地方的穆斯林那样,对入门之非穆斯林媳妇举行一定的皈依仪式。丁姓在历史上似曾有过类似要求。同上揭“两庄孺人传”亦载,庄淑懿婚后,“弃华服而服缟素”,这应可考虑为皈依之举。此虽孤证,然谱牒中多有丁姓先人保持穆斯林习惯,每日沐浴礼拜,资助修复泉州清净寺的相关记载。这些都说明,丁氏搬迁之后,在相当长的时间里一直遵奉伊斯兰教信仰。因此,推论庄淑懿皈依伊斯兰应当是可信的。

丁氏族谱中记载伊斯兰信仰最详者当数“祖教说”和“感纪旧闻”两篇文章,皆出自第十二世孙丁衍夏之手。在这两篇文章里,丁衍夏通过他一生所见,记载了丁氏几代人的伊斯兰信仰实践。而且,从他的文字中可知,他亲眼目睹了伊斯兰信仰如何从他的社区里日渐淡出乃至消失。根据他“稚年”所见,丁氏尚存穆斯林之风:

由其教观之,敦乎上世风气之未开然也。如殓不重衣;殓不以木;葬不过三日,……。
槨以木棉,祀不设主。晨昏见星而食,竟日则枵腹。荐神唯香花,不设酒果,不焚褚帛。诵清经仿所传夷音,不解文义亦不求其晓,吉凶皆用之。牲杀必自其屠而后食,肉食不以豚。恒沐浴,不是不敢以交神明。衣崇木棉不以帛,大率明洁为尚也,……(见庄景辉 1996: 29)。

之后,上述习俗急剧变迁。丁衍夏对此有详细的描述,如:“殓加衣也,葬逾时也,槨麻棉半矣,祀用主矣,封用圻矣,祭列品矣……。天多不拜矣,斋则无矣,牲杀不必出自其屠而自杀矣。衣以帛矣,交神不皆沐浴矣”等等。到了丁衍夏的晚年,我们看到,丁氏穆斯林习俗尽失,祭祀祖先时已使用金帛,吉凶用黄冠浮屠,葬择十日并有停殓十余年方下葬者,而且还食用猪肉

等等（同上揭书）。

丁衍夏生活于万历年间。我们因此知道，丁氏在这一时期改变了他们的穆斯林认同。当代西方的族群性理论趋向将认同视为一种主观立场（subjective position）（见 Duara 1995:7）。从这个角度而言，我们很难就历史上的人们的认同进行确认。然而，丁氏族谱里的许多文字却能帮助我们达到这一点。上述丁衍夏的文字是为证。那么，究竟是什么力量使得丁氏在这段时间发生了认同改变？

族谱资料表明，自明弘治年间（1488-1505）起，丁氏的穆斯林认同就开始受到来自内部一些族人的挑战。丁衍夏的祖父，丁氏十世孙丁仪于 1505 年考取进士，为报谢祖恩，丁仪第一次在丁氏历史上“以士大夫之礼祀于先”。其时，“回教未敢有违”（庄景辉 1996: 195）。之后，丁仪的侄子丁自申、丁日近父子接连中榜获进士功名。一门三代进士，自然是轰动一时。但更重要的是，他们的成功直接导致了以祖先崇拜为核心的儒家的说教伦理将原有的伊斯兰信仰挤出了社区的日常生活。

在此之前，为了加强在地方上的竞争，丁仪的前辈已经意识到功名对家族的地方声望的重要意义。丁氏族牒中多有他们延请地方文人到他们的社区中任私塾教师，以及这些耆老关注后辈教育的记载。我们可以据此推论，早在丁仪中举之先，丁氏族内已有劝学之风。当地劝学风气之盛与宋以后理学家在那儿的活动有关（参见 Fan 2001b: chapter 3, 傅金星 1994, 程利田 1999）。劝学、科举、入士在当时的中国东南地区形成一种文化氛围。谭其骧曾经指出，宋以后，中国东南地区实际上成为文化最发达的地区。在他的讨论中，谭先生延引了清儒黄六华对明清两代翰林等官员的原籍统计来支持他的观点，原籍福建者所占比例说明了该省当年学风之盛（1985）。另有研究指出，有宋一代总共 35,093 名进士中，来自福建者竟高达 7,607 人（程利田 1999）。元、明、清三代，福建在科举上的表现虽逊略于宋，但仍居全国前列（张品端、张茜 1999）。

丁姓族人在明清两代共出有进士 16 人、举人 21 人、岁贡 15 人（参见范可 1990；庄景辉 1994）。而 16 名进士当中，有明一代者为 9 名。这种成就必然是建立在教育普及的基础之上。因此，有研究指出，至迟在明嘉万年间（1522-1620），丁姓建立了祖坟、祠堂、族谱三大要素的完备的宗族组织，¹ 族人内部形成了士绅集团，这是伊斯兰信仰在这一期间迅速奔驰的重要因素（范可 1990，郑振满 1990）。

除此之外，我们注意到，有明一代肆虐东南沿海地区并在嘉靖年间达到高峰的“嘉靖倭患”实际上给了当时已在泉州地区奄奄一息的伊斯兰信仰致命一击。无论是陈埭丁姓或是百崎郭姓，都在族谱上对此有所记载。以下，让我们将目光转到百崎。

百崎²位于福建南部沿海，西南面海与泉州后渚港隔海相望，是福建省唯一的回族民族乡。目前，全乡总面积约 17.6 平方公里。及至上世纪 90 年代中期全乡约有人口 13,000 多人，分布于全乡 13 个自然村合 5 个行政村中。回族人口占全乡总人口 91% 以上，俱姓郭。事实上，郭姓不仅是一个回族社区，而且还是一个大宗族（Fan 2003）。在包括自行车在内的现代交通工具出现以前，由于道路崎岖，丘陵阻隔，交通极为不便，百崎因此而显得较为偏僻和闭塞，尽管它离今日之泉州城并不算太远。关于历史上百崎的陆路交通状况，明万历二年离职的惠安县令叶春及有曰“险厄莫过于此”（1987: 221）。职是之故，海路反为史上当地居民与外界交通之捷径。

关于百崎郭姓回族的渊源、历史和社会文化，及其族人在历史上几经起伏的穆斯林认同，已有专文论述（Fan 2003）³。在此，我们需要问的是，郭姓社区的发展与认同表现与当地的自然

¹ 关于宗族组织三要素（essential characteristics），见 Freedman (1958:68), Sui and Faure (1995:2)。

² 百崎是回族乡成立后的地名。当地在过去以自然村名“白奇”为地名，而今白奇是为行政村。新行政区划取谐音“百崎”以别乡（镇）、村。

³ 这些讨论主要见陈国强与陈清发（1993）所编之论文集《百崎回族研究》。

环境和地方历史是否存在某种相关性？在过去，百崎除了交通不便之外，其它自然条件对经营农业而言也是很不理想。叶春及当年就已观察到，当地人“食海者十之六七”（1987：221）。显然，历史上长期以来，当地人除务农外，还必须仰仗其它经济来源。百崎之地多山，且以风化花岗岩剥蚀台地为主，因此许多地方植被稀疏，水土流失至为严重。如此之地质地貌必然形成缺水的自然条件，因而不利农业生产。故而当地人在农业之外还得从事如捕鱼、海上运输、滩涂养殖等以敷日常所需。由于当地盛产花岗岩，故多有石匠。历史上的这种经济结构形成了当地带有性别特点的职业分工。由于农作不足以敷日常所需，男性一般都得外出从事如上所述的行当以补贴家用，女性则在家操持农业。

鉴于上述原因，我们必须考虑到这么一个假设，即：男人经常在外寻找机会挣钱可能会给社区凝聚力带来负面的影响。笔者在田野调查中曾多次向不同的报告人提出这一问题，他们都给予肯定的答复。这种状况实际上一直延续到上世纪 50 年代初的集体化之前。从长远的角度看，一个男性成员经常外出的社区肯定对任何需要集体参与方能存在的仪式性活动是不利的。这种情况当然对伊斯兰教在百崎历史上的起伏有所影响，但也同样是宗族组织建立和发展的障碍。如果认可宗族组织的建立直接导致伊斯兰信仰在陈埭丁姓社区全面废弛有积极影响的话（郑振满 1990；Fan 2001b：66-117，2003），那么，它的不完善或发育不良不啻是伊斯兰教能在一个理学说教高度发达的区域内坚持下来福音。事实的确如此，尽管几经波折，伊斯兰教直到上世纪 40 年代才从最终退出百崎的历史舞台。然而在仅隔一海湾的同为穆斯林的陈埭丁姓社区，这却是发生在明朝万历年间的事（同上揭文）。

田野和族谱资料证明，百崎郭姓宗族在制度化的程度上，似难以同当地其他相类规模的大族媲美，以上刚提及的陈埭丁姓宗族是为例。这种情形多少同族内没有出现士绅或精英阶层有关。¹ 前已述及丁氏族内劝学之风之盛。相比之下，郭姓在这方面乏善可陈。除了个别秀才外，郭氏在历史上仅在清道光年间出有一名举人（郭家齐、郭国波 1993）。据了解，在历史上，郭氏族人普遍不重视教育。（参见郭家齐 1997）笔者因此认为，百崎郭姓在历史上没有出现过士绅集团。根据社区流传的各种话语，以及族谱的资料来看，其宗族组织制度化程度显然不如陈埭丁姓。郭姓的族谱虽然在涉及伊斯兰信仰方面为我们提供了许多弥足珍贵的资料，但只需略作比较，我们就不难发现，在很多方面，尤其在儒家思想的宣扬和编撰者的文字功力上，它都难以同陈埭丁姓者相提并论。

对于这种状况的形成，我们不能不考虑到与之相关的自然环境条件、在这种条件影响下的生计模式，以及这种模式反过来对每日生活所可能产生的影响。环境阻隔所造成的闭塞，以及人们终日除了为生存而奔忙难以有其它投入的状况，终使百崎成为以儒家式成就为代表的文化中心地区的边陲或边缘地带。然而，也恰恰是这样的条件，伊斯兰教才有可能在“嘉靖倭患”所带来的“掌教失传”的混乱状况之后，一息尚存，因而能在康熙年间得以局部复苏（郭志超 1993，Fan 2003）²。

丁姓社区于 1560 年遭受倭寇袭击，倭寇上岸后并未立即离去，他们在那儿逗留了相当时日。从族谱记载可知，这一事件几使丁氏社区解体。倭寇将房屋尽毁，大部份族人为避祸逃到泉州城内。根据丁衍夏在族谱中的记载，丁氏社区在倭患之后陷入了危机之中，日常生活处于失序状态，更遑论一息尚存的伊斯兰仪式生活（庄景辉 1996：28-29）。郭姓族谱也载，在万历年间，郭姓亦遭“兵燹之灾”并因此而“出教”（郭志超 1991）。

¹ 关于士绅或地方精英的定义及其角色、历史地位等见瞿同祖的讨论（Chu 1962：168-192）。虽然瞿同祖针对的是清代的士绅阶级，但他所下的定义放在明代亦适用。他自己也指出，清政府延续了明朝的科举系统和士绅的结构（同上：169）。

² 百崎最后一位阿訇郭兴发死于上世纪 40 年代中期。自此，伊斯兰崇拜最终退出郭姓的宗教生活。

虽然倭寇的袭扰对两个社区业已式微的伊斯兰信仰是致命的，但在其后的社区重建和人们恢复日常生活的过程中，丁姓内部的士绅集团充分利用机会，将所有的仪式活动定于一尊，致使伊斯兰教几无重振之可能。其时，在外地为官的丁自申已退归故里，并俨然以族务掌管者自居主持了丁姓宗祠的修建。万历 28 年，新祠堂落成。在重开祭祖盛典时，丁自申汇集族中耆宿乡绅为祭仪定制，以儒家的“礼”为准绳制定了一些制度。在这一过程中，他们还试图保持一些与伊斯兰有关的固有习惯，但目的仅在于缅怀祖先而已。实际上，由族内乡绅耆宿出面为祭祖定制不啻是公开承认祖宗风习泰半已废的现实。所谓以礼定制其实质是通过族中权威把儒家的伦理信条直接灌输到回民社会生活之中。用儒家的行为准则来框定仪式过程，正是整合社区之有效手段。由是观之，丁姓族内的官僚、乡绅、文人等确是在回民穆斯林认同改变的过程中起了至关重要的作用。郭姓在倭患之后，社区也出现解体，但却没有如丁自申那样的人出面进行社区重建。换言之，儒家大传统的一套无法以此为契机统制郭姓的社会生活，这就为日后伊斯兰教薪火在社区内局部复燃留下一线生机。

地方话语和国家政治中的泉州回族

一般认为，人们彼此谙熟相互间个人乃至家庭的历史，是前工业社会社区生活的一大特点。在中国，乡村一经形成，往往就代际相承地存在下去。换言之，在传统中国，人口过程主要表现为纵向历时的自然更替与变迁，横向的共时性流动并不是一种常态。因此，在地方上，人们往往也对相邻村社的历史有着非同寻常的了解，历史上有关邻里村落、社区的一些传说也因此得以代代相传。记住这一点，对我们理解以丁、郭两姓为代表的泉州回族，其认同的起伏、变化与建构很有意义。

杜磊 (Dru Gladney 1991, 1998) 在他的研究中，对陈埭丁姓历史有所误读。他认为，丁姓的回族身份是经过丁姓族人的「长期斗争」方获政府承认。无疑，杜磊的这一结论来自他的某些报告人的单方面之词。人们在做成一件事后往往喜欢渲染一番，要么易如反掌，要么历尽艰辛。因此，人类学家必须时时与所研究对象保持一定的距离。事实证明，中共掌权之后，政府一开始就考虑将丁与郭定为回族，但遭致他们的拒绝 (福建省民政厅 1953a, 惠安县人民政府民政科 1953)。此外，抗战期间，由白崇禧提供财政支持，时属“中国回教抗日救国会”、专事培养伊斯兰宗教职业者的广西成达师范学校，也分别在丁姓和郭姓中选取可造之才。这说明，尽管两个社区许多人不愿让人视为“另类”，¹ 但由于地方上都知道他们的由来与历史，他们始终受到外来穆斯林及其有关组织的关注。² 也因为这一点，他们在新政府的人口分类体系建构中，一开始就被注意。

有关丁、郭两姓历史及其由来的地方话语其实很简单。在涉及你我之别的历史记忆里，被撷取留下者往往是某些象征或过去所经受的磨难 (如果曾经有过的话)。在民族识别之前，丁姓与郭姓回民与当地汉人之间的关系很难用族群关系 (interethnic relation) 一语概之。他们从一开始就与当地的许多汉人有婚姻关系。从郭姓的族谱记载看，至迟在清朝年间，他们虽然在婚姻安排上仍可能首先考虑那些泉州当地人认为是外来穆斯林后代的群体 (参见 Fan 2003)，但与当地汉人通婚已相当普遍。丁姓则似乎从未有类似的优先考虑，尽管他们早先似要求嫁入者皈依伊斯兰教。当地的汉人也从未因丁与郭为外国人之后而排斥他们。丁姓虽在过去常与周围其他宗族发生械斗，但无一可归为“民族冲突”者，而是因为争夺水、滩涂等资源。总而言之，当地汉人并未将他们看作另类，而是视为来自不同种族的同类。笔者在紧挨丁姓社区之明代大书法家张瑞图的乡里——湖中村所做的访谈支持了这一假设。湖中的张姓长者告诉我，他们自小就知道丁姓是“回回”，因为传说他们的祖上是“逃番” (这倒在一定程度上反映了元明易代时的某种史实)。据说

¹ 根据地方政府 1953 年民族调查报告中所记，当时他们的反应就是觉得被视为另类。对此，以下将有具体论述。

² 以百崎为例，清康熙年间就有外来穆斯林的多次造访，并最终在郭姓社区内的一个自然村中建了清真寺，使伊斯兰教在历经倭患「掌教失传」后得以一定程度的复苏 (Fan 2003, 2005a)。

丁姓也知道他们自己是“回回”，但对此从未在意。在他们看来，那是祖上的事，反正现在他们与周围的人们并无不同。几位张姓受访者都承认，要是没有民族政策，丁姓与他们没有什么不一样。

除了祖上是回回的传说之外，丁和郭却也有某些被当地汉人认为“特别”的东西。例如，泉州就有“不吃牛肉不是陈埭丁”的说法。从语气来看，这一说法应是丁姓的某种认同表达。从前文所引之丁衍夏的文字可知，至迟到了明万历年间，丁姓族人食用猪肉已是常事。因此，这一说法显然是强调牛肉对于丁姓的重要意涵。闽南汉人虽不忌食用牛肉，但通常还是不忍吃的，因为在他们看来，牛是生产上的重要帮手。从而，“吃牛肉”遂成为当地汉人用来刻划丁姓与他们之别的常用语，而当他们说，“丁姓也吃猪肉”，则又有丁姓与他们是同类人而与一般意义上的回族有所不同之意。

以上讨论已指出，郭姓在历史上从未出现过士绅集团。这种情形对社区的整合可能不利，但在某种程度上却是有助于穆斯林文化的延续。地方上有关郭姓的各种说法与上述之有关丁姓者同类，但也有一点不同，这就是强调郭姓“葬不择日”。其实，这也是一般郭姓成员在来访者面前最常用的自我陈述，因此具有象征意义。由于宗族组织在郭姓社区未能得到足够的发育，伊斯兰教因此而能在百崎之地几经起伏，并留下了多方面的文化遗产，而这些文化遗产大多是丁姓社区所厥如的。这可能是为什么国家在郭姓村民拒绝被视为“回族”之后，仍在四年以后将他们列为少数民族的原因。

那么，新政府为何要自找麻烦地对人口加以分类并进行民族身份的确认呢？对此，因意识形态的原因，国内学界多为一面之词，而西方学界也少有秉持客观态度者。在他们看来，中共进行民族识别用意明显：通过人口的分类将中国境内的不同民族按所谓的社会发展阶段排列，并结合某种优惠的社会政策以达到对民族地区的控制。在笔者看来，政府以确认民族身份为特点的人口分类体现了国家之恩威两面（benevolence and authority）。科尔内（Janos Kornai）指出，共产党人相信他们要建立的社会主义制度是最优越的，这一制度注定要解救人类。这种信仰成为他们革命的初衷（original intention），也是他们给人民的承诺。这种弥赛亚式的信念（the Messianic belief）使得共产党人将所进行的革命视为慈善事业并自视为世界的救赎者（deliverer）（Kornai 1992: 50-51）。正是这种初衷，使中国共产党人认定少数民族的地位最为悲惨，因此必须给予特殊的解救。因此，无论其他目的如何，也无论施行民族政策之结果是否达到当初的预期，对少数民族奉行特殊的社会政策主要的体现了国家慈悲的面相。当然，我们也应当看到，长征途中共产党人切身体会到少数民族在中国版图内的位置及其复杂性，因此能否处理好少数民族民族将对国家政权的稳定具有重要的意义（亦见 Gladney 1998）。毋庸讳言，对少数民族实施特定的优惠政策也是出于政治控制的需要。

正是由于上述缘由，新政权建立后必须作出姿态兑现承诺。各级人民代表大会制度的建立不仅是兑现方式之一，同时也是国家政权建设的重要组成部分。顾名思义，人民代表大会必然要体现政权的人民性，在理论上，所有的人民都要分享权力。这样，中国境内到底有多少民族群体就必须弄清楚，如此，方能解决代表大会的席位问题。

然而，在一开始，当局似有另外一种设想。以福建省为例，从现存于档案部门的 1950 年代初军管时期的华东局政府文件来看，当年，国家有在取消军事管制之前在地方上建立“民族民主联合政府”的意图。¹ 这一意图的实践在许多地方可能在中华人民共和国建立前后就已开始，但在福建，这一实践主要的是在 1952 年 5 月 10 日中央人民政府下达有关“民族区域自治实施纲要”、“中央人民政府关于地方民族民主联合政府实施办法的决定”、“中央人民政府政务院关于保障一切散居的少数民族政府享有民族平等权利的决定”，以及“各级人民政府民族事务委员会施行组织通则”四个文件之后开始的（华东军政委员会民政部，1952）。

¹ 这一建制在 1955 年年底取消（周恩来 1955a）。与此同时，国务院总理周恩来发布了有关建立民族乡的指示（周恩来 1955b）。

根据当时的文件，华东局政府计划在福建建立各级自治政府 77-88 个，民族民主联合政府 125-144 个。据说，这些数目是根据当时福建省有少数民族（包括后来在民族识别中拒绝被定为少数民族的蛋民）16 万余人，及其聚居、杂居的状况而计划的（同上揭文）。这一专断的计划显然引起了地方当局的紧张，也导致了福建省政府在 1953 年新政权建立后的全国第一次人口普查之前，就率先在省内进行了民族调查识别工作。根据一份 1953 年 3 月的政府文件，福建省民政厅当时派出了调查组前往陈埭进行调查以确定丁姓居民的民族成分，而且还计划在陈埭建立回族自治政府以为试点，目的在于“取得经验，逐步推广全省”。这一份文件还指出，必须督促各个县政府“亲自掌握，创造条件”，这样方能在当年(1953)完成上述计划的自治政府数额之 20-25% 和民族民主联合政府数额之 30%（福建省民政厅，1953b）。

在同一份文献里，当时的福建省政府似乎对不少少数民族群众缺乏民族自我意识、不愿承认自己是少数民族感到为难；对如何说服这些人使他们改变想法有点不知所措。在提到陈埭回民之前，该报告有云：福建省民政部门“对生活习惯已经演化而本身又不愿承认为少数民族的尚无解决的办法”，接着又提及晋江陈埭乡之回民“不再信奉回教，并废除一切宗教仪式而全部‘汉化’”云云（同上揭文）。

兹上说明，少数民族政策的实施是政府试图兑现其革命之时对社会所做的承诺，同时也是中国社会主义国家营建（state-making）的组成部分。泉州丰富的民族文化历史资源也因此引起当局的重视。然而，在整个决策过程中所形成的机制却十分有趣。我们看到，地方当局发掘所辖之地之民族、历史及文化资源的动力来自于新政权进行国家营建的压力。

福建省民政厅于 1953 年 3 月底分别派出调查组前往调查陈埭丁姓，惠安县人民政府亦同时派员到百崎调查郭姓，并于 4 月上旬分别完成调查报告。从所见之陈埭报告看，不仅附近的人未将这两部分居民当作回民看待，而且他们本身亦不承认自己是回民，“并以汉族自称感觉切情合理”。因此，报告建议不应再将他们视为回民，理由是丁姓“在数百年的演化过程中，由于政治上的接触与经济上的交流，文化生活、婚姻来往，已与当地汉族相容并汇，实质上已经变化”（福建省民政厅 1953a）。

在上引报告里，最令人印象深刻者莫过于丁姓族人对自己历史和所谓“民族”的理解了。当时丁姓中的一些老者强调他们的祖先是汉人但信奉回教。报告有云，当调查者向村民“提出他们的民族问题时，群众都感到奇怪。经参阅他们的族谱、访问前辈，把他们的祖先历史情况调查了解以后，群众还是抱着无所谓的态度”。更为有趣的是，当时的村干部和一些年轻人说，“解放后在毛主席的领导下，人人平等，不管是什么民族，大家都是一样”，又说“就算祖先是回民，母亲老婆总不能算数，家庭之中又来分民族，更是不好”（福建省民政厅 1953a）。

在百崎的调查也同样如此。郭姓乡民纷纷强调，他们并非与汉族不同，只不过祖先信奉了伊斯兰教（惠安县人民政府民政科 1953）。笔者 1997 年春从事田野工作时曾问当地耆老有关 1953 年调查的事。这些老人告诉说，当时他们根本不知道“回族”所指为何。调查者解释说是“信回教”。所以，当时有人反问道：那么，隔壁的东园乡那么多“吃教的”¹ 又该是什么族？老人们说，当时，他们只知道有“回回”、“回教人”这类称呼。他们自己则称信奉伊斯兰教为“信大教”。

鉴于这种情况，两份报告都建议放弃将陈埭和百崎的丁姓和郭姓居民考虑为回族。然而，当时的上级领导部门显然不是这么看的。有关陈埭的调查呈递到国家民族事务委员会后，很快便得到了回复。其中有云：关于如何处理陈埭丁姓的民族归属，“我们的意见，现在可不着急确定其就是汉族或回族。应在其群众中和上层人物中进行民族政策的宣传教育，使其了解中央民族政策的精神，后再根据他们中大多数人和代表人物的意愿处理较妥”（福建省民政厅 1953a）²。然而，自此以后直到 1979 年，政府部门从未就丁姓的民族成分问题给予正式答复。但笔者的田野报告人称，在集体化时期，丁姓所属的陈埭人民公社每月都收到民政部门寄来的《民族画报》并每年

¹ 闽南乡间对信基督教者之俗称。

² 国家民委的复件亦存于同一案卷。

有数千元的少数民族专项拨款。显然，政府仍然希望陈埭丁姓能有着一日成为地方的民族表达 (ethnic representation) 。

对于有关郭姓的调查报告，上级部门虽未予直接答复，但我们发现，上述国家民委的回复同时被福建省民政厅下达到惠安县，算是对其报告的回复。但是，尽管大多数郭姓居民不愿被视为回族，政府还是在 1957 年将他们的民族身份正式确定为回族。¹ 之所以如此，显然是考虑到郭姓社会生活中大量的穆斯林文化子遗已足以成为某种“民族印记” (ethnic marks)，这正是民族表达建构 (the construction of ethnic representation) 所需要的。

近年来泉州回族的认同建构及表述

陈埭的丁姓直到 1979 年才向上级政府提出“恢复原有回族身份”。他们的这一要求很快得到了批准。从 1953 到 1979，相隔整整 26 年。显然，这样的光阴足以使当地人知道政府的少数民族政策体现的是“恩惠”。据当年提出民族身份诉求的主要召集人之一的丁国标所言，他的确感受到成为少数民族民族将能给整个社区带来益处。当时，集体化还在，但经济已经放开，政策鼓励社员集资办企业。他时任陈埭人民公社工商组组长，负责办理各种乡镇企业业主的营业执照。由于工作之需，他得看各种有关文件，因此也就知道了中央对农村少数民族集资办企业有特殊的政策支持，如贷款上的优惠和若干年的免税等等。

丁国标所言固然合理，可是，我们可能还应将当事人浓厚的宗族意识考虑进去。当时，由于对政府的民族政策理解并不全面，丁姓的草根政治家们相信，一旦成为回族，他们将有“自治”之权利。事实上，在获得回族身份之后，丁姓确也在一定程度上享有他们自己所理解的“自治”之权。“民族活动”于是乎成为不同形式的社区宗族活动复苏的代名词 (见 Fan 2005b)。

与此同时，如何使外界对他们的回族身份少有微词并对之认可，也成了摆在丁姓精英面前的任务。他们相信，改变已历数百年的习俗回到穆斯林祖先的时代已不可能，因此，与其树立公众中那种“熟悉的陌生人”的回族形象 (Lipman 1997)，还不如自成一格，以确立某种历史族群性 (historical ethnicity) 来强调他们之回族身份的正当性。他们在这方面的努力主要通过建立陈埭回族历史陈列馆的动机和文物的布置及解说上体现出来。我们看到，在所陈列的陈埭回族表述中，设计者寻求的是将丁姓的穆斯林历史、移居和发展过程与官方认可之以《回族简史》(编写组 1978) 为代表的历史表述相契合，从而将丁氏家族史嵌入到官方之中华民族话语框架里，形成一种程式化和有着特定意涵之“独白” (monologic) 或“线性”的 (linear) 历史表述 (Watson 1994, Duara 1995)，笔者在其它地方对此已有讨论，恕不复赘 (Fan 2005b)。

大概自上世纪 90 年代起，陈埭回族的认同建构在某些层面上出现了穆斯林化的迹象，这与全球化过程中旅游业在世界范围内的兴起有着直接的关系。首先，空间已不再成为阻隔人们往来的屏障。泉州丰富的地方文化和伊斯兰文化遗产引起了外界的注目，前来泉州的国内外穆斯林多了起来。其次，与旅游业不无关联的是，联合国教科文组织 (UNESCO) 开始了对世界文化遗产的关注。泉州，传说中的先知穆罕默德两位弟子来华传教并终老之所，以及它所蕴含的丰富的伊斯兰和穆斯林文化遗存，自然吸引了该组织。从 1991 年起到 1994 年的三年间，该组织两次组团以“世界文化发展调查团”或“海上丝绸之路访问团”的名义来泉州考察。团员多来自世界各地的伊斯兰国家。

如何因应这种状况？如何使自己的社区体现回族或穆斯林特色？丁姓社区内部为此曾有过一些不同的建议甚至争执。这些不同的声音实际上反映了社区历史上留下的裂隙。但是，由于受外界的关注被视为整个丁姓社区的荣耀，因此，在许多重要的问题上，社区内的不同派别往往可

¹ 直到 1958 年，在惠安县民政部门在百崎进行的一次调查座谈上，六十多位与会的郭姓居民中仍有近半数的人坚持否认回族身份，强调他们为唐中兴名将郭子仪之后，但先人信了回教 (见联调组 1983: 5)。

以达成一致。所以，当上级部门通知他们联合国教科文组织所派出的“世界文化发展调查团”指定要到陈埭同当地的穆斯林一起进行星期五礼拜时，丁姓精英所集中的“陈埭回族事务委员会”遂保证说愿意接受代表团的来访，并能保证完成任务云云。其时为1990年春，当时，丁姓社区实际上没人进行伊斯兰礼拜，根本没有礼拜的场所，而时距代表团的来访日期仅一年左右。为解决这些问题，社区内部协同一致，有钱出钱，有力出力。不仅在代表团到来之前，在丁姓宗祠的边上盖起了一座阿拉伯风格的清真寺，而且还到内蒙聘请了阿訇，训练族人掌握一些起码的穆斯林举止规范。同时，他们还在族内选拔了一些青少年到外地接受伊斯兰「经堂教育」，希望重归伊斯兰从年轻的一代做起。¹

除此之外，在建构穆斯林认同的过程中，最让丁姓精英们感到自豪的，是他们对祖坟的迁葬。这件事发生在1994。在此之前，丁姓的十数封祖坟分布在泉州各地。20世纪80年代中期以后，泉州地区经济获得飞速发展。由于建设的需要，原理有丁姓先人的几块地面将被工程项目所征用。以上提及之陈埭回族事务委员会遂代表丁姓回族出面向地方政府提出将散布在泉州各地的丁姓祖坟迁到灵山，葬在“圣墓”脚下。

回族事务委员会呈递给地方政府的迁墓议案包括了发展地方文化旅游以吸引国内外穆斯林，以及推动地方经济发展的内容，很好地将穆斯林认同建构与国家的需要结合在一起，因此而得到了地方政府的支持，并因此得以在灵山上建起了占地5亩见方的穆斯林祖墓群，建有自南宋末年到明朝末年的祖先坟茔十多座，而且在型制上皆表现为阿拉伯式石墓。

近些年来发生在陈埭回民社区内的回族和穆斯林认同建构运动是复杂的。在这一过程中，社区内部既有团结一致也有分化对立的情况发生。事实上，对当事者而言，认同的表现形式并不重要，重要的是谁来操纵认同的表达和所选择的表达形式，以及所决定的形式是否有助于整个社区在全球化的语境中积累“象征资本”（symbolic capital），按布尔迪厄（Pierre Bourdieu 1990），此即所谓“来自外界的认可”（recognition）。由是，选取的认同表达（identity representation）遂超越了地方乃至国家的界限，与整个伊斯兰世界联系起来。²

陈埭如此，百崎又当如何？笔者1997年春在当地从事田野时，感受到一个十分一个有趣的现象，几乎所有的郭姓报告人都对陈埭丁氏回民社区近年来因角逐民族表达（contest for ethnic representation）而名声大噪颇不以为然。一位老者对我说：“陈埭所表现的回族的的东西简直是无中生有。可是人家有钱，这是人家的本事”。显然，郭姓已完全接受他们的回族身份并认为他们的回族族群性比之于丁姓者更为正当。在经济发达，人民生活富裕的闽南地区，百崎的发展相对滞后，加之相对闭塞，信息渠道不是十分通畅。在这些因素的综合作用下，百崎在与陈埭争夺“民族牌”的认同政治上居于下风。对此，一些郭姓族人心情颇为复杂。但就大多数民众而言，他们往往将这种「落败」归咎于他们的乡政府。而且，对陈埭的民族认同建构的不敬之词往往同上世纪90年代中期以后出现在百崎地面上的一些“公共建筑”（public buildings）（Habermas 1989:1-2）联系在一起，使人觉得那些带有异域风情能体现所谓“民族风格”的表现不过是当地村民对当时的乡政府行政当局的一些措施和行事作风不满的迁怒对象；其实质是国家与社会关系（the state-society relation）在对方上的一种不协调状况（范可 2005）。

百崎在郭姓1957年被政府定为回族之后，在行政上区划上仍从属于东园，即集体化时期的东园人民公社和后集体化时期的东园镇；直到1990年4月政府授意成立回族乡之后方从东园析出，成为独立的行政单位。村民原想这是好事，没曾想却出现了一些意想不到的结果。乡政府厉精图治一心一意致力于提高当地经济总量的一些措施不仅得不到民众的响应和欣赏，反倒遭致抱怨；乡政府为“宣传百崎”的需要而建立的一些意在突显所谓百崎回族之民族特色的东西，如城

¹ 据刚了解到的情况，陈埭社区里已经有了虔诚的穆斯林，而且这些人均为年轻人。

² 笔者在其它文字里对丁姓的回族和穆斯林认同建构及其话语表述有较为详细的讨论；另外，关于谁来操纵认同表达的问题则涉及到社区内部的政治（参见 Fan 2001b: 275-365）。

镇的都市规划设计、新建的乡政府行政大楼、乡民族中学的建筑，等等尤成为当地群众发泄不满情绪的迁怒对象。据了解，这种情况的出现完全是当年的乡政府无视民意、缺乏与当地村民沟通的意愿，以及长官意志的行事作风所造成的；乡政府为地方谋取“象征资本”的努力无法得到所辖民众的理解，反倒被指责为“不办实事，哗众取宠”。

笔者在一篇长文里，对1990年代以来出现在百崎回民社区带有所谓阿拉伯设计风格的公共建筑及其意涵有详尽的分析，并批评了乡政府利用权力，在都市规划过程中贱价购入土地，然却高价放出令当地人认购街市店面用地的不公平交易（同上揭文）。除了种种不合理现象存在于百崎乡政府所谓的“民族风格”建构的整体规划和过程，最令人感到意味深长的是那些矗立在百崎地面上的、在社会上常见“伊斯兰想象”的基础上起建的，意在强调百崎的民族特色然却有些不伦不类的公共建筑；以及呈现在名为“伊斯兰商业街”设计蓝图上那种被格式化了的，完全没有个性的所谓阿拉伯风格。所有的这些无非是在门窗框架的洋葱形线条，以及屋顶上的穹顶，外加一些与伊斯兰无关的鲜艳色调。乡政府行政大楼是这种古怪建筑表现（architectural representation）的集中体现。在外观上，该建筑看似西亚风格的清真寺，然色彩却光怪陆离。此外，乡政府为了保证那条商业街所有的建筑在所谓伊斯兰文化风格下的整齐划一，竟然要求认购店面者在认购合同上签字接受统一的建筑设计，如未能履行合同条款者必须接受处罚。有人因没有完全按照图纸的要求盖店面被罚款逾万，并被勒令拆掉“违章”部分按图纸规定重建。

显然，当地政府与民众之沟通不善及其任意专断的行政作风，使百崎回民无法接受各种刻意表现的“民族风格”。当地人都说，“乡政府弄出来的那些东西与我们无关，那是做出来给外人看的”。他们指出，他们本来就有足够的东西来证明他们是回族。的确，除了百崎地面留有的许多阿拉伯石墓型制的明清墓葬外，在他们的日常生活里，不少伊斯兰文化遗产还体现在一些如涂尔干所说的（Durkheim 1966:53-55），强调“俗”（profane）与“圣”（sacred）之别的风俗和惯习上，尤其在尊重祖先和对待、处理死亡（归真）的态度和做法上。所有的郭姓族人都仔细收藏有另一套食具。这些东西平常都用塑料仔细包好，只在祖先忌日和祭祖时才使用。这些东西是绝对“清真”，从未接触过“油”（与猪肉有关的一切）。所有报告人都不讳言郭氏早已汉化，以及日常食猪肉的事实，但都一致强调，他们是“生不清真死清真”。不仅不能用猪肉祭祖，也不能用猪油烹制祭品，而且许多人自认为大限将至时开始自觉“禁油”——停止食用猪肉以及有关食物，大量饮茶，意在涤洗脏腑，期以明洁之身面见祖宗。六十多年前，不少村民还有为死者请阿訇的习俗，并按伊斯兰习惯处理尸体和速葬。后来，由于伊斯兰教在泉州全面废弛，许多习俗亦不复存在。然而，有一点却绝不含糊，那就是举凡丧事必须“请经”：丧家去藏有《古兰经》的族人家中借来经卷，敬奉于灵前；葬不择日，并在送葬时由一男孩捧经走在出殡队伍最前面，等等。所有的这些在过去从未被当地人用来表达他们之与众不同，村民们只将它们当成是对祖先的缅怀和记忆的一种方式。今天，它们已融入当地回民的认同，并通过叙说和展现它们来表明他们与代表他们的乡政府对“民族特色”的不同表达；两种表达的分歧实质上反映了当地政府与民众之间的某种紧张关系。

结 语

本文从历史人类学的角度探讨和追溯泉州回族的历史变迁。在具体的讨论中，笔者力图通过对有关文字材料的解读和所研究社区当中的人们及其邻人的话语，来揭示泉州的回民对自身主体意义的一些关怀与思考，以及这些思考与关怀是在什么条件下突显，而这些突显在一定的政治经济语境里又有什么样的意义与意涵。我认为，泉州回民的认同在历史上的变迁在一定程度上反映了隐藏在中国传统文化中的某种机制，此即如何丙棣所言之从未停止的汉化过程（Ho 1998）。诚如何先生所言，汉化并不意味着非得改变认同。换言之，生活方式或在文化的其它方面与汉人一致者，仍可以自认为不是汉人。故汉化者有认同于或不认同于汉者。泉州的丁姓和郭姓在历史上

的汉化，至少就他们当中的许多人而言，应归于前者。然而，由于他们自身保留的族谱记载和地方上的历史记忆与传说，他们总是能或多或少地为外来穆斯林所认可。因此，当国家需要通过表现民族多元性来体现政权性质时，泉州的回民就在第一时间被考虑为福建地区的当然代表。

显然，新政权在 1950 年代开始施行的以民族政策对中国社会影响是巨大的。它不仅带来了在客观上与过去全然不同的民族构成形貌，而且也导致了人们自身群体认同的重新塑造。当这种由国家开锣的认同政治进入当今之全球化时代之后，遂出现了以争夺和积累象征资本为目标的追求民族风格和“再地方化”(relocalization)的建构运动，其背后之政治经济学逻辑不言而喻(范可 2005)。然而，陈埭和百崎的例子似乎告诉我们，这种追求一旦是政府行为，那么，它的表现可能会成为当地民众“迁怒”的对象，如果政府与民众沟通不善的话。这种“迁怒”未见于陈埭，当与当地的这类活动多为本社区的草根政治家所为有关；这些人无论再有城府，也无论自己内部有何冲突，在地方政治和认同政治里，首先考虑到的是本社区民众的切身利益。在百崎，乡政府成了追求民族风格之演示的主角，其所为除了对地方的宣传之外，还在于政绩，为此，它可以对民众真正关心的问题不闻不问。这种沟通上的困难使得乡政府在民众的日常话语中成为抨击的对象。从而，百崎民众对认同不同的叙述和展现在事实上具有某种“抵抗”的意义。

参考文献：

- 白寿彝 1951《回回民族的新生》，上海：东方书社。
- 编写组 1982《泉州港与古代海外交通》，北京：文物出版社。
- 编写组(《回族简史》编写组) 1978《回族简史》，银川：宁夏人民出版社。
- 陈国强(主编) 1990《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社。
- 陈国强、陈清发(主编) 1993《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社。
- 陈寅恪 1993“王观堂先生挽词”，沈云龙(主编)《王静安(国维)先生纪念号》(近代中国史料续编第八十三辑)，台北：文海出版社，页 237。
- 程利田 1999“宋代杨、罗、李、朱理学与闽文化的发展”，福建省炎黄文化研究会(编)，《闽文化源流与近代福建文化变迁》，福州：海峡文艺出版社，页 55-71。
- 范可 2005“‘再地方化’与象征资本——一个闽南回族社区近年来的建筑表现”，《开放时代》，第 2 期(总 176 期)，页 43-61。
- 范可 1990“关于陈埭回族的若干历史问题”，陈国强(主编)《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社，页 55-75。
- 傅金星 1994《泉贤著作述评》，厦门：鹭江出版社。
- 郭家齐 1997《百崎回族的文化教育》，未出版手稿。
- 郭家齐、郭国波 1993“郭姓迁居百崎与发展的原因”，陈国强、陈清发(主编)《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社，页 123-133。
- 郭志超 1993“伊斯兰教在百崎回族文化变迁中的地位”，陈国强、陈清发(主编)《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社，页 183-195。
- 郭志超 1991“百崎郭氏谱牒资料辑说”，《惠安方志通讯》第 6、7 合集，页 58-74。
- 何乔远 1995 [1629]《闽书》，厦门：厦门大学出版社。
- 华东军政委员会民政部 1952“华东军政委员会民政部通报”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 2，案卷 239。
- 惠安县人民政府民政科 1953“惠安县少数民族情况调查报告”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 1140。
- 福建省民政厅 1953a“福建省一九五二年民族工作总结与一九五三年工作意见”，福建省档案馆，卷宗号 178，目录号 1，案卷 144。
- 福建省民政厅 1953b“福建省晋江县陈埭少数民族情况调查报告”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 1139。
- 蒋炳钊 1990“试论泉州回族的来源与形成”，陈国强(主编)《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社，页 76-85。
- 联调组(联合调查组) 1983《福建省惠安县白奇回族调查报告》厦门大学人类博物馆打印稿。
- 廖大珂 1997“‘亦思巴奚’初探”，《海交史研究》，第 1 期(总第 31 期)，页 75-81。
- 廖大珂 1987“谈泉州番坊及其有关问题”，《海交史研究》，第 1 期(总第 13 期)，页 77-89。

- 林长宽 1996 《中国回教之发展及其运动》，台北：中华民国阿拉伯文化经济协会。
- 谭其骧 1985 “中国文化的时代差异与地区差异”，复旦大学历史系(编) 《中国传统文化再估计》，上海：上海人民出版社，页 23-42。
- 吴文良 1957 《泉州宗教石刻》，北京：文物出版社。
- 吴幼雄 1993 “百崎郭姓渊源与经堂教育”，陈国强、陈清发(主编) 《百崎回族研究》，厦门：厦门大学出版社，页 100-114。
- 杨启晨、杨华 1999 《中国伊斯兰教的历史发展与现状》，银川：宁夏人民出版社。
- 张承志 1995 《心灵史》，海口：海南出版社。
- 张品端、张茜 1999 “略论朱熹与福建文化”，福建省炎黄文化研究会(编) ，《闽文化源流与近代福建文化变迁》，福州：海峡文艺出版社，页 72-85。
- 叶春及 1987[明] 《惠安政书》，福州：福建人民出版社。
- 郑振满 1990 “明代陈江丁氏回族的宗族组织的建立与汉化过程”，陈国强(主编) 《陈埭回族史研究》，北京：中国社会科学出版社，页 247-257。
- 朱维干 1979 “元末蹂躏兴泉的伊思法杭兵乱”，《泉州文史》，第 1 期。
- 庄景辉(编校) 1996 《陈埭丁氏回族宗谱》，香港：绿叶出版社。
- 庄景辉 1993 “陈埭丁氏回族汉化的研究”，《海交史研究》，第 2 期(总 24 期) ，页 93-108。
- 庄为矶 1980 “元末外族叛乱与泉州港的衰弱”，《泉州文史》，第 4 期。
- 周恩来 1955a “中华人民共和国关于建立民族乡若干问题的指示”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 449。
- 周恩来 1955b “中华人民共和国国务院关于改变地方民族民主联合政府的指示”，福建省档案馆，卷宗 138，目录 1，案卷 449。
- Bourdieu, Pierre 1990 *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Ch'u, Tung-tsu 1962 *Local Government in China Under the Ch'ing*, Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, Myron 2005 *Kinship, Contract, Community, and State: Anthropological Perspective on China*. Stanford: Stanford University Press.
- Duara, Prasenjit 1995 *Rescuing History from the Nation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile 1966[1915] *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Swain. New York: The Free Press.
- Fan, Ke 2005a “Ethnic evolvement in a south Fujian Hui community” in *Berliner China-Hefte*, issue 28, forthcoming.
- Fan, Ke 2005b “Traditionalism and identity politics among the Ding Hui community in southern Fujian” in Tan Chee-Beng (ed.) *Southern Fujian: Reproduction of Traditions in Post-Mao China*. Hong Kong: The Chinese University Press. Pp.36-67.
- Fan, Ke 2003 “Ups and downs: local Muslim history in south China” in *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.23(1): 64-87.
- Fan, Ke 2001a “Maritime Muslims and Hui identity: a south Fujian case” in *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.21(2): 309-333.
- Fan, Ke 2001b *Identity Politics in South Fujian Hui Communities*. Unpublshied Ph.D. Dissertation, Seattle: University of Washington.
- Fei Hsiao-tung(Xiaotong) 1953 *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freedman, Maurice 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press
- Gladney, Dru 2003 “Lessons (un)learned: ten reflections on twenty years of fieldwork in the People's Republic of China.” Working paper.No.60 (ISSN 1615-4568). Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Gladney, Dru 1998 *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Harcourt Brace College Publishers.
- Gladney, Dru 1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press.
- Habermas, Jurgen 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ho, Ping-Ti 1998 [Defense of Sinicization: a rebuttal of Evelyn Raswki's “Reenvisioning in the Qing”] in *Journal of*

Asian Studies. Vol.57(1):123-155.

Kornai, Janos 1992 *The Socialist System: The Political Economy of Communism*. Princeton: Princeton University Press.

Lipman, Jonathan 1997 *The Familiar Stranger*. Seattle: University of Washington Press.

Ma, Jianzhao 1996 "The role of Islam in the formation of the culture and economy of the Hui community in Guangzhou" in *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.16(1): 31-39.

Siu, Helen and David Faure(eds.) 1995 *Down to Earth*. Stanford: Stanford University Press.

Watson, James 1988 "The structure of Chinese funerary rites: elementary forms, ritual sequence, and the primacy of performance" in Watson, James and Evelyn Rawski (eds.): *Death Ritual in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Watson, Rubie 1994 "Memory, history, and opposition under state socialism: an introduction" in Rubie Watson (ed.): *Memory, History, and Opposition under State Socialism*. Seattle: University of Washington Press. Pp. 1-20.

【报刊文章】

应避免民族服装成政治符号

吐尔文江·吐尔逊

《环球时报》第 2981 期 2013 年 3 月 21 日第 15 版

刚刚结束的两会上，来自我国少数民族的两会代表、委员穿戴绚丽多彩的民族服饰成为各个会场的一道风景。这中间有的少数民族服饰是日常生活中的服装，但也有的少数民族服装只是其历史上曾经的穿着，一般只保存在博物馆中或在舞台表演中使用。这些少数民族的代表、委员穿着民族服饰，更主要的是以此来向外界展示我民族政策中少数民族参政权利的行使。

上世纪80年代中期，我在中央民族学院就读期间，有多次和全班同学被要求穿着民族服装到人民大会堂参加一些大型政治活动，我们的角色就是作为国家少数民族代表对外进行展示，以证明在各种政治活动中少数民族都平等参与了。我后来的学弟、学妹们也不断重复经历着同样的场景。现在国内新闻也常能见到，一些领导人视察民族地区，在实验室、生产一线、机关办公室等，电视画面或照片中一定会有当地少数民族身穿民族服饰与领导人在一起。每当看到这些我就会笑，我知道这其中的民族服饰都是“被”穿的。因为现实中，在这些场所不管是什么民族肯定穿的都是职业工作服，而不可能是民族服装。

服装如同一个民族的其他民俗特征一样，也存在着历史变化。现在谁能说出汉族的民族服装是什么？汉服？长袍马褂？中山装？旗袍是满族的民族服装，现在已成为中国传统文化的符号之一，喜欢穿旗袍的大多数已经不是满族了。西装也是舶来品，但现在已经成为正装，我们穿西装不表示认可、接受西方的一切。那么，为什么少数民族的服饰就被赋予了政治含义，标签化地成为一种政治符号，从而一被固化、二被误读呢？

在我国，曾经有以个人着装来判定其政治立场的时期，也有西方媒体以中国领导人的着装来判定中国政治走向的情况。事实证明，这些都错了。

其实穿什么服饰完全是个人自我选择的问题，没有必要将其上升到政治符号的地步。我国民族政策的成就不需要借助民族服装的道具来对外展示，否则只会引发更多对于民族服饰的泛政治

化想象，从而对实际工作产生不利影响。民族服饰都是各民族对于服装实用与审美的产物，也是各民族中成员的个人选择，最好的做法是尊重个人的自我选择。穿本民族服饰也不表示我们自我封闭、不愿意接受其他民族的优秀成分。消除民族服饰的政治色彩，使民族服饰回归其个人用品的本意，才能杜绝民族服饰政治工具化的倾向。

总之，少数民族在各种场所是否穿戴民族服饰应完全成为其个人选择，民族服饰应该是多元文化色彩的表达，而不是政治色彩的宣示。

（作者是新疆社会科学院社会学所副研究员）

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

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