

回族形成的历史人类学解读

杨文炯

本文从历史人类学的角度对回族的形成进行了分析,提出回族的形成过程是基于共享的“既定资赋”,即以 Ummah 为民族文化范式,在汉文化的宏观语境下,在与不同族群交往、对比以及国家认同与民族认同的互动和重构的综合作用下形成了民族。

关键词:回族 族群认同 哲麻提 稳麦

作者杨文炯,兰州大学西北少数民族研究中心副教授。地址:兰州市,邮编 730020。

在民族学的视阈中,回族的民族化过程是一种独特的族群^①现象,然而关于回族形成的学术探讨却是一个悬而未决的话题,以往的纯历史的考证研究以及从民族理论定义演绎实体的按图索骥的结论似乎都难以令人信服,既缺乏对族群互动中的边界刻画的具体描述,又没有对族群认同建构过程中的透视历史心性的场景分析。因为民族的形成是建构在认同基础上的实体,族群认同的生成不仅是文化内部认同与整合的结果,而且是不同族群互动场景下的边界刻画的产物;同时回族的形成作为次生民族现象又不能排除国家力量的卷入,它的民族化过程又是国家认同与民族认同同步重构的过程。本文基于史料、文献、实物的分析以及田野调查的体会和认识,试图从历史人类学的角度对回族的形成做一解读。

一、“稳麦”:哲麻提的精神原点与族群认同的心理根源

笔者曾提出哲麻提(Jamaat)^②的形成是伊斯兰文化传播到中国的标志,^③这一观点得到大多数学者的认同。但存在的问题是,这样一个微型社会是否必然会造就回族的形成?尤其在元代,伴随蒙古人大规模的西征,大批“色目人”被征发到中国,其中人口最多的是“回回”群体,

① 在英文中,“ethnic”具有民族的、种族的、氏族的、部落的、部族的、群体的等多种含义,“group”是“群”或“组”的意思。显而易见,“ethnic group”具有多元意义,择其一而舍其他都狭义化了它的内涵。因此,笔者认为“ethnic group”有广义狭义之分,用数学公式可表述为:ethnic group \geq nationality(民族)/race(种族)/minority(少数民族)/tribe(部落)/clan(部族)/social groups(社会群体)/mass organizations(社团)等。在广义上可表述为:在一大的社会文化场中具有自身文化特质和文化认同、心理归属的社群。

② 哲麻提,阿拉伯文的意思是“聚集、集体、团结、共同体、社区”等含义,回族一般称自己“围寺而居”的社区为“哲麻提”或“坊”。

③ 参见杨文炯:《关于伊斯兰教入华标志问题的人类学解读》,《首届回族历史与文化国际学术讨论会论文集》,宁夏人民出版社 2003 年版。

他们来自中亚地区(广义的)的不同国家、不同民族、不同部族等,这一族群的多元性表明这个被称之为“回回”的群体内部是一个非同质性的社群,为什么这样一个“回回”群体落居中国社会就会自然形成无数个聚居型的社区哲麻提?这些社区又为什么会在空间的大分散中没有被强势的汉文化分解为文明的碎片而消失在汉民族的汪洋大海之中,反而在与占中国人口绝对多数的汉民族的互动中最终成为一个新的民族共同体?这样一个人们共同体其赖以生成族群认同的根基又是什么呢?或者说,以格尔茨的观点,是什么样的“既定资赋”(Givens)^①使这样一个多元性的“回回”群体在与强势民族互动的民族化过程中融而不化呢?问题的答案线索正隐没在回族的民间话语之中。

笔者在城乡的回族社区做调查时发现,同一社区的人们的认同以“高目”(Qawm)来表达和互相认知,而在跨社区(哲麻提)的交流中人们却以“稳麦”表达认同。这种既区别又相互密切关联的认同表达——“高目”和“稳麦”正内含着“回回”这个多元群体民族化过程中的历史隐情。

在阿拉伯语中,“稳麦”^②具有“民族、国家、共同体”等含义,但它指涉的“民族”内涵并不是单一“民族”(nationality),而是具有包容性、广延性的民族内涵。在阿拉伯语中,指单一“民族”用“高目”(Qawm),如阿拉伯民族、汉族、回族等均用“高目”。但在指涉一个具有一定的文化共性与认同的、复合的、多元性的群体(包括多个单一民族或部族、氏族、种族等)时,则用“稳麦”,如“中华民族”用“稳麦”而不用“高目”。“稳麦”表述的“国家”也不是我们通常理解的具有一定领土主权、边界的国家(nation),在阿拉伯语中用“道勒同”指具有一定领土主权、边界的国家(nation),如“中国”、“美国”就用“道勒同”,而表述“联合国”时则用“稳麦”。显而易见,“稳麦”表达的“国家”与它表述的“民族”内涵有着巨大的相互嵌合性。正如“稳麦”表述的“民族”(Ummah)涵盖了单一“民族”(nationality)、“部族”(clan)、“部落”(tribe)、“种族”(race)、“少数民族”(minority)、“社群”(social groups)、“社团”(mass organization)、“族群”(ethnic group)的意义而在其内涵上指具有精神共性的文化共同体一样,它的“国家”的内涵同样超越了“单一民族国家”(nationality)、“多民族国家”(nationalities)、“国家联合体”(如欧共体、独联体等)。这种对“民族”、“国家”的理解与认知无疑为当前我国人类学、民族学在“中—西方”二元语境下争论不休的“民族—族群”的翻译与运用提供了一个“第三者”的话语参照系,加入了另一种声音。

在伊斯兰文化语境下,在穆斯林的内部话语中,“稳麦”又具有明确的特定内涵。在《古兰经》的九个章节中50多次提到了“稳麦”,其内涵既在广义上指全人类——这个被以最美的形式造化的、负有“代治世界”大任的共同体,又特指所有信仰真主的人,不论你是哪个种族、民族、国家、部族、氏族等,只要你信仰真主,不论你生活在地球的哪个角落,你都是“稳麦”这个穆斯林共同体的一分子,并将这种认同提升到信仰的高度和假借血缘纽带关系加以强化。如《古兰经》中讲:“你们应当抓紧真主的绳索不要分裂。”“圣训”也加以强调:“人们啊!安拉说,我从

^① 格尔茨(Clifford Geertz),当代美国著名人类学家,代表作有《文化的解释》(1973)、《地方性知识》(1983)等。“既定资赋”(Givens)是他在“The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,”(in Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa, ed. by Clifford Geertz, New York: Free Press, 1963)中提出的。格尔茨认为“既定资赋”就是个人因生长在某一社会中而获得的语言、宗教、风俗习惯与宣称的血统等等。参见王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,台湾允晨文化实业股份有限公司1997年版,第52页。

^② 关于“稳麦”的内涵,本人请教了虎隆、马明贤、马兰、马福德等良师益友,特此致谢。

一男一女上创造了你们,并使你们发展成为许多民族和国家,以便你们相互认识。……在认主拜主方面,阿拉伯人不优越于非阿拉伯人,非阿拉伯人也不优越于阿拉伯人;白人不优越于黑人,黑人也不优越于白人。……人们啊!一个穆斯林是另一个穆斯林的兄弟,天下的穆斯林彼此都是兄弟。”^①这就是伊斯兰文化语境下的“稳麦”共同体。在西方的英文语境中,一些西方学者将“Ummah”译为“Muhammad's nation”(穆罕默德的民族)、“Muhammad's followers”(穆罕默德的教众);美国著名学者希提将Ummah译为“Religious Community”^②(信仰共同体);中国学者一般将Ummah翻译为“民族”、“教众”、“穆斯林民族”、“穆斯林共同体”、“穆斯林公社”和“伊斯兰教信徒”等。

显而易见,“稳麦”在伊斯兰文化语境下其特定的内涵是基于共同的信仰——根植于伊斯兰信仰之中的具有文化亲亲性的人们共同体即穆斯林共同体,它跨越了国家、种族、民族、部族、氏族、族群等边界。这种“稳麦”的观念及建立在其基础之上的广延性、发散性、包容性的认同,在元朝时期背井离乡的多元性的“回回”穆斯林群体内部建立起了强有力的联系,在一种异质性的汉文化环境中,在与“他者”的差别显著的互动中,“稳麦”观念不断得以强化与提升,加之对“稳麦”观念的实践仪式的表达需求即共同的宗教生活,使“回回”群体内部的差异性让位于他们共享的“稳麦”认同,在一种新的人文环境中自然而然地形成聚居型的“回回”社区和跨社区的认同。因而,我们说“稳麦”的观念构成了哲麻提的精神原点。或言之,哲麻提正是“稳麦”这个精神原型在中国社会中的复制与投射,并成为“稳麦”的实体性社会结构和文化操演、传承的社会空间。

同时,在多民族文化互动的社会场域中,先在的“稳麦”观念与认同作为“既定资赋”,既成为元朝时期“回回”群体消解被汉化、异化的有效解药,也是化解多元性的“回回”群体内部差异与畛域的催化剂,从而成为跨越大分散的空间区隔而建构回族认同的原生根基。因此,可以说在回族历史形成过程中,“稳麦”认同构成了元明时期的“回回”认同的内核,也正是在多民族互动、对话的历史场域中,“回回”在这个共同拥有“稳麦”观念、认同、集体意识与记忆的共同体上打磨、刻画出了它的族群边界,形成了回族。以至于在今天,“稳麦”仍然是回族民间最为底层的观念和认知。原义指涉单一“民族”的“高目”的内涵在今天回族社区的话语中已发生了很大的变化,仅指称同一个回族社区“围寺而居”的居民。但它包含的历史信息也告诉我们:在元初大批“回回”进入中原,最早形成的“回回”社区可能首先是以单一民族为主形成的,这既符合人类学族群认同与地缘结社的一般理论,又为现下回族社会中存在的追述共同的祖先而形成的同宗同族的社区所证明,如宁夏纳家户回族社区、云南的纳家营、河南的桑坡回族社区、江苏高邮县的回回湾等。

二、元代的“回回”:Ummah 作为民族文化范式与潜民族类型

继唐宋时期穆斯林“蕃客”之后,伴随蒙古帝国的崛起和西征,中亚地区大批不同族群的穆斯林被征发、迁移到中国,又在元朝统一中原的战争中被分散于大江南北,长城内外;另外还有许多随着中西交通的畅通而陆续到来的穆斯林商人,他们“擅水陆利,天下名城巨邑,必居其津

① 拜一民:《麦加之旅》,甘肃民族出版社2005年版,第87—88页。

② 参见 Philip K. Hitti, *Islam: A way of Life*, Regnery Gateway, 1970, p. 42.

要,专其膏腴”。这样就形成了“元时回回遍天下”的局面。“近而京城,远而诸路,其寺万余,俱西向以行拜天之礼”。^①在陕西、甘肃、宁夏、新疆、山西、河南、山东、河北以及云南等地区形成回回聚集区;在作为区域经济的中心和连接点的中东部地区的城市中亦形成回回的小聚居区,如北京、泉州、广州、扬州、杭州、宁波、南京、济南、西安等。正如史书所记载的:“中国各城市都有专供穆斯林居住的地区,区内有供奉举行礼拜等用的清真寺”,“中国的每一城市都设有谢赫。伊斯兰,总管伊斯兰教务”。^②这些“回回”群体,作为31种色目人中的绝对多数,^③包括以下族群:阿拉伯人,波斯人,伊斯兰化的突厥族系的哈刺鲁人、阿儿浑人、于阗人、阿里麻里人、别失八里人、康里人、钦察人以及黑回回、占城回回、南亚回回,还有非信仰伊斯兰教的阿速人(绿眼回回)、术忽回回(犹太人)、啰哩回回等。^④“回回”是当时人口最多的汉民族对这一外来群体的统称,也就是说在元朝初期,“回回”是他称,^⑤而非自称,实际上正是这一“他称”确立了“回回”这一内部多元性族群的外边界。但总体来看,元朝初期被“他者”称为“回回”的是一个以信仰伊斯兰教的穆斯林为主体的群体,其内部成分呈多元化,包括:不同的民族,不同的地域群体,不同族系的群体,同一族系的不同部族群体,不同语言文化的群体,不同种族的群体,同一宗教下不同教派的群体,不同职业的群体,不同社会阶层的群体以及少部分的不同宗教信仰的群体等。因此,这一“他称”的“回回”是一个含有多个边界清晰的次级群体的族群,但同时,它又是一个以穆斯林为主体的族群即Ummah群体。

从民族形成的过程类型来看,一般分为原生民族和次生民族。次生民族的形成一般有三种途径:一是从民族分化而来,二是由多个民族聚合而来,三是由其他人们共同体转化而来。第三种情况的“其他人们共同体”一般常见的有地域共同体、血缘共同体、种族共同体、宗教共同体、政治共同体等类型,这些类型的共同体具有孳生民族的因素,或者说在特定的社会条件下,具有向民族共同体转化的潜在可能性,所以又被学术界称为潜民族。^⑥潜民族类型的共同体在一定的社会土壤里往往会成为民族衍生的母体。所以,元初的这个“回回”宗教共同体(Ummah)就是一个潜民族类型,它成为以后一个新的人们共同体——回族——形成的文化范式(Matrix)。

三、族群互动与族群边界的打造

从人类学研究的诸多个案来看,潜民族不一定必然会转化成为民族。潜民族转化成为民族必须假借一定的媒质或场景才能形成民族,这个媒质就是不同民族的交往互动环境。因为民族不能单独存在,它总是存在于与其他民族的互动关系中,在不同民族的交往互动中,才产生了“本族意识”和“异族意识”,或者说正是在“他族”的镜鉴中发现了“我们”,产生了“我”与“他”不一样的感悟,产生了民族认同,最终实现了由潜民族向民族共同体的转化。

① 以上均见《西域使者哈只哈心碑》,余振贵、雷晓静主编:《中国回族金石录》,宁夏人民出版社2001年版,第559页。

② [摩洛哥]伊本·白图泰著、马金鹏译:《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社2001年版,第138页。

③ 参见杨志玖:《元代回族史稿》,南开大学出版社2003年版,第79页。

④ 参见邱树森:《中国回族史》,宁夏人民出版社1996年版,第135—144页。

⑤ 在政治上占统治地位的蒙古人对这一群体的“他称”是“撒尔塔兀勒”。前苏联史学家巴托尔德在《中亚突厥史十二讲》(罗致平译,中国社会科学出版社1984年版)中指出:“在蒙古人看来,Sartg或Sartagta与其说是表示某一民族的人意思,不如说是表示某种文明类型的意思。”

⑥ 参见王希恩:《民族过程与国家》,甘肃人民出版社1998年版,第137—138页。

从元代“回回”这个宗教共同体来看,他们以社区哲麻提为最小地缘单位大分散于中国这个以汉民族为主导的多民族国家,社区的地缘空间根本无法提供文化上的生态隔离,甚至可以说社区哲麻提成为族群交往互动的集合点。加之“回回”人多以商业、兵户、农户为主,流动性的商业行为,经济上的外向性主要以汉民族为交换对象,决定了它不可避免地要与不同地域的汉民族发生大规模、不同层次、不同内涵的交往互动。这种交往、互动不仅是物质上的交换,而且还有精神上的、意义的、符号的、象征的等全方位、多层次的交换。尤其两个族群“既定资赋”的巨大差异——不同的宗教信仰、迥异的生活方式、不同的身份经历(异乡人、移民、客居)与明显的体貌特征(色目人),以及“不食猪肉”的鲜明的文化特质与“无豕不成家”的汉民族群体形成的强烈对比。诚如S·科奈尔所言:“和所有的团体认同一样,民族认同的核心是对比。那种‘我们的’感觉总是不同于‘他们的’。”^①我国社会学家费孝通同样指出,民族认同的发生就是“把人己之别用来区别不同的群体,而且用不同的情感和态度来对待这两种群体”。^②王希恩研究员进一步认为“民族交往和对比不但决定着民族认同能否发生,也决定着民族认同发生的强度”。^③一般来讲,民族认同的发生和民族认同的强弱与民族交往互动的对比度、互动频度、交往形式、交往的广泛程度密切相关,族群间的对比度愈大、互动频度愈高、交往的范围愈广、交往程度愈深,则民族认同愈易发生、民族认同的强度愈大,反之就愈小。对于这个外来的“回回”族群与汉民族以及蒙古族来说正是如此,族群边界的建设正是不同族群间的对比刻画的产物。早期与广大中亚地区不同的穆斯林群体交往的蒙古人将他们称为“撒尔塔兀勒”,尽管这个穆斯林群体内部存在众多不同的次级群体,但在“他族”的视界里却将他们视为“同一文明类型的人”,以人己之别为他们设置了族群的外边界,统称为“撒尔塔兀勒”。同样是这个多元性的、由多个次级群体构成的“回回”穆斯林群体在与人口众多的汉民族交往时,汉民族的人己之别的整体分类又为他们设置了族群的外边界,将他们概称为“回回”。显而易见,正是在这种异质性的、对比鲜明的族群互动场域中,从“回回”这个宗教共同体——“Ummah”——的潜民族“毛坯”上打磨出了它的民族轮廓——族群内边界,在潜民族的自在意识(宗教共同体意识)中唤醒了“我群”与“他群”的不同意识,促动了民族认同的发生。这一点突出地表现在“回回”这个“他称”转变成为这个穆斯林共同体的“自称”,这就是多民族互动中民族意识、民族认同发生、发展的必然结果,最终使“回回”这个民族称谓符号成为两个族群互动边界上的共享话语。例如至正八年(1348)定州《重建礼拜寺记》的碑文就明确反映了这一点。

大元至正二年普公奉命统领中山府民马甫一祀士卒驯习,百废俱举时天下宴然,乃谓众曰:今有司建学以祀先圣厥职知所尊也,吾独无所尊乎?吾回回人拜天其事也,不知此地亦有吾属而知所以拜天者乎?左右对:以回回之人遍天下,而此地尤多,朝夕亦不废礼。但府第之兑隅有古刹寺一座,堂宇止三间,名为礼拜寺,乃教众朝夕拜天祝延圣寿之所,其创建不知昉于何时,而今规模狭隘势难多容,众欲有以广之而力弗逮者数十年。今公之来镇兹土也,其将有以拓之乎?公遂慨然以改筑之事为己任,乃首捐俸金百两,并谕教之同志者各出资以营治之。于是,鸠工度材大其規制,作之二年正殿始成。^④

碑文中的几处关键词如“吾回回人”、“亦有吾属”、“同志者”等,充分说明在元代中后期“回

① Stephen Cornell: The Variable Ties That Bind: Content and Circumstance in Ethnic Process. Ethnic and Racial studies Volume 19, No. 2, April, 1996.

② 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》,《北京大学学报》1997年第2期。

③ 王希恩:《民族过程与国家》,第145页。

④ 《重建礼拜寺记》,余振贵、雷晓静主编:《中国回族金石录》,第14—15页。

回”这个“他称”已成为一个新的人们共同体的民族认同的“自称”和多民族互动场域中的族群标识。民族认同的形成也必然形成文化的自觉看守,如史载:“回回,居中土也,服食,中土也。而惟其国体是泥也。和叔则曰:‘予非敢变予俗,而取接于同类也。’^①回回‘虽适殊域,传子弟,累世犹不敢易焉。’^②同时,这个问题的解读也回答了长期困惑学术界的一个迷,即为什么伊斯兰教在中国被称为“回教”?穆斯林在中国被称为“回回”、“回民”?问题的答案正是在于这种多民族的互动场域中。因为族群边界的勾划是不同族群互动、“对话”的结果,“回回”、“回教”作为“他称”又是在不同族群的互动、对话中变为“自称”,既成为一个民族的标签,又成为民族边界的共享话语。

四、帝国政治的种族分层与族群边界

“族群作为一种政治、社会或经济现象,是人类在资源竞争中为了追求集体利益,并限定可分享资源的社会人群范围,而产生的以主观认同凝聚的社会人群。”^③简单地说,族群是社会、政治、经济资源竞争、分配的工具,族群认同的产生和族群边界的维护都与资源竞争、分配关系密切相关。客观资源环境的改变,竞争地位与分配关系的变化,均会导致族群认同与族群边界的变迁。元朝的建立和人分四等(蒙古人、色目人、汉人和南人)的等级制度本质上也是一种族群现象,这种族群边界的划分是依赖政治强权对社会政治、经济资源的重新分配,通过不平等的资源分配和占有来达到对一个大民族的政治统治。这种政治、经济资源的重新分配必然导致族群认同与族群边界的变迁。如蒙古人占统治地位的元朝,汉族知识分子改变了自己传统的华夷之别的族群认同边界,以新的族群认同获得更大的生存空间和更多的资源分配,提出“中夏夷狄之名,不藉其地与其类,惟其道而已”,^④“能行中国之道,则为中国之主”。^⑤对于占统治地位的蒙古人来讲,从成吉思汗在燕京建孔庙,元世祖、元成宗大修孔子庙,元武宗加封孔子为“大成至圣文宣王”等等,都是对社会资源的一种竞争和再分配,通过对“他者”资源的占有和再分配,来确立自己的合法性与达成新的族群认同。但是这种带有种族色彩的政治分层本身又适合文化、族群边界(外边界),进一步强化了每个族群内部根基性的情感联结(Primordial attachment),同时也相应地硬化了族群的内边界。元代“回回”人的族群认同的发生和族群边界的勾划亦与帝国政治的种族分层密切相关。

“色目人”作为一个来自广义中亚的移民群体,其人口最多的是“回回”人,帝国政治的种族分层无疑圈定了一个不能横向流动的政治性族群边界,色目人的政治、法律、经济地位高于汉人、南人,次于蒙古人,尤其色目人中的“回回”,其政治、经济、法律地位更是突出,^⑥这一点学术界的研究早已揭示。这种政治分层不仅确立了色目人的族群边界,而且事实上也标识了占色目人主体的“回回”人可扩展的最大的族群边界。在色目人族群中,占有优势资源的(主要体现在社会政治、经济、法律等方面)的是“回回”,这必然导致色目人群体内族群认同的变迁。邱树森教

① 《西域使者哈只哈心碑》,余振贵、雷晓静主编《中国回族金石录》,第559页。

② 吴鉴:《重立清净寺碑记》,余振贵、雷晓静主编:《中国回族金石录》,第67页。

③ 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第410页。

④ 何塘:《河内祠堂记》,(元)许衡:《许文正公遗书》,卷末。

⑤ 《郝文忠公凌川文集》卷3,道光八年(1828)刻本。

⑥ 参见韩儒林主编:《元朝史》,第349页。

授的研究说明了这一点,在元朝初期,“回回”只是十余种色目人中的其一,到元朝中后期,“回回”的范围逐渐扩大,成为信仰伊斯兰教的各色目人种的总名称。^① 杨志玖教授的研究同样证明了这一点,此时“回回成为色目人的代称,泛指一般的西域人或色目人”。^② “回回”群体的这种变化正好说明了色目人群体的族群认同发生了很大的变化,一部分原来不信仰伊斯兰教的“回回”群体和其他的色目人群体改变了他们的族群认同而融入到了信仰伊斯兰教的“回回”群体中。

对于“回回”群体来讲,帝国政治对不同宗教的分类同样是一个不可忽视的重要方面。元朝伊斯兰教的管理从中央到地方较长时期内设立“回回哈的司(所)”。^③ 如伊本·白图泰记载的:“中国每一个城市都设有谢赫·伊斯兰,掌管穆斯林事务。另有法官一人,处理他们之间的诉讼案件。”^④ 这一点不仅说明元朝对伊斯兰教管理的“边界”与“回回”族群边界相重合,而且大分散的“回回”社区因统一的“回回哈的司(所)”的设立而形成了跨区域的社区间的联系,从而使外在的国家力量与“回回”内在的基于根基性情感联接的粘合力形成互动合力,不仅强化了族群边界,而且促进了族群认同的发生。

五、国家认同与民族认同的互动与重构

回族的形成是以外来移民群体为主,融合中国本土民族成分而形成的一个人们共同体,它的民族化过程是国家认同与民族认同的同步重构的过程。始于唐宋时期的回族先民是“客居”中国的“华外”之人,到元朝“回回”落籍中国而成为“华内”之人,这是一个国家认同的过程,即自认同与被认同的双向过程,同时又是民族形成的过程。

唐宋时期的“蕃客”与元代的“回回”相比较,虽然都在中国以社区的形式居住经商,甚至少部分人入仕为官成为“华内”之人,社区拥有相当的自治权。但在唐宋时期,在帝国政治的“华夷之别”的认同视界下,这些“蕃客”以及“五世蕃客”、“土生蕃客”仍然是“夷”和“蕃”,是华外之人;同样的是这些“蕃客”,包括被中国皇帝任命的“蕃长”在内,他们自身也以“外人”自认,没有形成新的国家认同。以下史料充分说明了这一点。

永徽二年,始遣使朝贡。其王姓大食氏,名啖密莫来臧,自云有国已三十四年,历三主矣。……开元初,遣使来朝,进马及宝钿带等方物。其使谒见,唯平立不拜,宪司欲纠之,中书令张说奏曰:“大食殊俗,慕义远来,不可置罪。”上特许之。寻又遣使朝献,自云在本国惟拜天神,虽见王亦无致拜之法,所司屡诘责之,其使遂请依汉法致拜。^⑤

中国商埠为阿拉伯商人麇集者,曰康府(即广州),该处有回教教师一人,教堂一所……各地回教商贾既多聚广府,中国皇帝因任命回教判官一人,依回教风格,治理回民。判官每星期必有数日专与回民共同祈祷,朗读先圣戒训。终讲时,辄与祈祷者共为回教苏丹祝福。判官为人正直,听讼公平。一切皆能依《可兰经》圣训及回教习惯行事,故伊拉克商人来此访者,皆颂声载道也。^⑥

依据上述第一条史料来看,唐永徽二年(651),大食使臣来华,开元年间(713—741),再次

① 参见邱树森:《中国回族史》,第135页。

② 杨志玖:《回回一词的起源和演变》,《回族研究》1992年第4期。

③ 参见韩儒林主编:《元朝史》,第350页。

④ [摩洛哥]伊本·白图泰著,马金鹏译:《伊本·白图泰游记》,第552页。

⑤ 《旧唐书》卷198《大食传》。

⑥ 《苏烈曼游记》,张星烺编著:《中西交通史料汇编》(第二集),中华书局1977年版,第201页。

来华,见到皇帝“唯平立不拜”,后因“大食殊俗……上特许之”。而之后来的使臣,虽然再三解释了不拜皇帝的原因,但屡遭诘责,遂请依汉法致拜。这一“依汉法致拜”的首次行为具有重大象征意义,“朕”即国家,是帝国王权、天下共主、天朝大国和“华夷之别”的核心,向皇帝致拜就是臣服,是“四夷”得以在“王土”留居的合法性前提。正是如此,唐宋时期,大量的“蕃客”得以留居中土,行走于城市间经商。但是唐宋时期的蕃客对皇帝的致拜只是华夷之别的朝贡体制之下的“臣服”,而非国家的认同,这一点为第二条史料所说明。“终讲时,辄与祈祷者共为回教苏丹祝福”。“共为回教苏丹祝福”充分说明作为“华外之人”的“蕃客”还没有形成新的国家认同,同时“蕃客”的称谓也表明他们没有被视为“华内之人”。

然而,到元朝,大批“回回”从中亚迁移到中土,此种情形发生了重大变化。1235年元朝推行的“乙未籍户”和1252的“壬子籍户”以及1271年颁布的《户口条画》,“回回”在中土落户,缴粮当差,成为国家认定的“公民”,正是伴随这种国家对“回回”的认同,相应同步地发生了“回回”的国家认同的变迁。史书记载“今回回皆以中原为家”,^①就是最好的说明。《世界征服者史》记载:“教历六百五十年(1252),回教斋节日,蒙古所之诸回教徒集于皇帝之斡耳朵前,盛礼祝贺此节。先是忽毡城人大法官扎马鲁丁·马合木主持祈祷,为皇帝祝寿。蒙哥命其重祷数次,遂以金银及贵重布、帛数车,赐之。并于此日大赦,遣使至各地,命尽释狱中诸囚”。^②1348年(至正八年)定州《重建礼拜寺记》碑文同样记载:“有古刹寺一座,堂宇止三间,名为礼拜寺,乃教众朝夕拜天,祝延圣寿之所。”^③上述史料表明,元时的“回回”在礼拜之后已经不再为本国的“苏丹”祈祷,而是为元朝的皇帝祈祷,在一姓家天下的“朕”即国家的时代,这一行为符号表明“回回”的国家认同已发生本质的变化,以中原为家,已重组了他们的故乡记忆——“根”的记忆。正如黑格尔所言的:“民族不是为了产生国家而存在的,民族是由国家创造的。”^④因此,“回回”国家认同的变迁或者说新的国家认同的形成是一个新的人们共同体“回回”民族形成的前提和重要因素,同时,国家的强大整合力,又是推动民族由潜民族转向实体民族的重要力量。正如周平所言的:“正是国家政治体系的形成以及所产生的强大的政治整合作用,促进了这类民族的形成和发展。”^⑤

六、族群集体记忆的重组与民族—国家认同

一个族群的民族认同与国家认同的变迁,必然重组他们的集体记忆(collective memory),而且这种集体记忆的重组总是伴随着集体的结构性失忆(structural amnesia)的过程。换言之,集体记忆的重构与结构性失忆是族群重新整合和认同变迁的合二为一的同步过程。正如王明珂指出的:“人群的发展与重组以结构性失忆及强化新集体记忆来达成。”^⑥移民所造成的新的族群环境,除了提供结构性失忆的滋长的温床外,也往往促成原来没有共同“历史”的人群,以寻根来发现或创造新的集体记忆,以凝聚新的族群认同。回族的形成是一种在跨地区的

① 周密:《癸辛杂识·续集》(上),《回回沙石类》条,上海古籍出版社1991年版。

② [波斯]志费尼著,何高济译,翁独健校:《世界征服者史》(下册),内蒙古人民出版社1980年版,第236页。

③ 余振贵、雷晓静主编:《中国回族金石录》,第14—15页。

④ 参见宁骚:《国家与民族——民族关系与民族政策的国家比较》,北京大学出版1995年版,第266页。

⑤ 周平:《民族政治学导论》,中国社会科学出版社2001年版,第5页。

⑥ 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第52页。

移民过程中,在新的族群环境中,族群的重组、融合的次生民族现象,这种在新的国家语境和“异族”生态中的民族化过程,又必然是在集体的结构性失忆中的新的民族记忆的再造过程,通过这种新的集体记忆来重塑、再植族群认同的根基,凝聚和维系族群认同。

英国人类学家古立佛(P. H. Gulliver)在研究非洲 Jie 族的亲属结构时,发现 Jie 族的家族裂变与融合常常是通过特别记住一些祖先和忘却另一些祖先来达成。他将此现象称为结构性失忆。后来的人类学许多民族志显示,在人类不同类型的族群变迁过程中普遍存在这种结构性失忆现象,而且在结构性失忆的同时,补充、构拟新的社会记忆来达成新的集体记忆,又通过这种新的集体的记忆来整合族群,凝聚族群认同。人类学“根基论者”认为,族群认同主要来自根基性的情感联系,对于族群的个体而言,这种根基性的情感联结又源自“既定资赋”。格尔茨认为生活在同一社会中的成员往往因为社会化过程中内化了的“既定资赋”而具有“亲亲性”,由此产生族群认同和凝聚。但这种“亲亲性”并非生物现象而是社会文化现象,王明珂又将它称为“文化亲亲性”(cultural nepotism)。这种文化“既定资赋”又绝非“客观论者”所指涉的客观文化要素如共同语言、共同的宗教、共同的经济生活或共同的文化特征等,而是主观的文化要素,即格尔茨所说的主观认知的既定资赋。王明珂又将这种既定资赋解释为“个人从家庭、社区、学校、族群以及其他社会群体中得到的各种经验记忆”。^①因此,正是这种族群和个体对“既定资赋”的记忆共同形成了集体记忆,这种集体记忆构成了族群认同的根基,成为凝聚、维系族群认同的内在粘合力——根基性的情感的联系。

关于集体记忆,研究者认为,一是记忆是一种集体行为,人们从社会中得到记忆,也在社会中拾回、重组这些记忆。二是每一种社会群体皆有其对应的集体记忆,藉此该群体得以凝聚及延续。三是对于过去发生的事来说,记忆常常是选择性的,因为每个社会群体都有一些特别的心理倾向,或是心灵的社会动力结构;回忆是基于此心理倾向上,使当前的经验印象合理化的一种对过去的建构。四是集体记忆凝聚某种媒介,如实质文物及图像、文献或各种集体活动来保存、强化和重温。^②五是认知心理学家证明,来自不同文化的人的记忆将是不同的,因为他们的心理映像是不同的,因为作为整个记忆活动的关键的语义代码,是儿童时代习得的心理映像,同样他也是集体共享的代码。^③六是对于集体记忆来说,只要支持它的社会一直存在,集体记忆就会获得滋养,不断推陈出新,得以强化和丰富,而不会丧失它逼真的色彩。^④在笔者看来,集体记忆是一种“集体无意识”和无需言语表达的社会共识——一整套约定俗成的秩序观念,社会空间由约定俗成的集体记忆支配,来解释人的行为和建构社会制度。

回族的集体记忆在社会空间的历史变迁中,在其结构性失忆中记忆的核心是基于宗教信仰之上的共同的“稳麦”观念,“稳麦”作为一种超越国家(nation)、种族(Race)、民族(nationality)、部族(tribe)、氏族(clan)的仅以共同的信仰为纽带的人们共同体,模拟血缘之间手足同胞之情——“穆斯林皆兄弟”,通过这种想像的血缘联系来整合多元性的“回回”族群,来凝聚成员间彼此的认同,再植族群认同的根基性。同时在新的国家认同和“异质”的族群环境中,在其结构性失忆中又需要记忆的再造来填补因特别忘却的部分记忆所留下的集体记忆的“空洞”,也

① 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第52页。

② 参见王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第50页。

③ 参见[美]保罗·康纳顿著、纳日碧力戈译:《社会如何记忆》,上海人民出版社2000年版,第27页。

④ 参见[法]莫里斯·哈布瓦赫著,毕然、郭金华译:《论集体记忆》,上海人民出版社2002年版,第167页。

为了适应、竞争、分配新的社会资源与生存环境，回回群体的集体记忆的重构、重组就必然发生。因为族群认同的产生和维持都是在某种资源竞争和分配背景下进行，资源环境变迁就会造成认同变迁。而且在资源环境发生重大变迁时，人们常常集体遗忘、修正或重建历史记忆，以调整可视为“手足同胞”的人群范围。^① 笔者在西安市莲湖区的回民坊上做调查时，当问及回族来源时，回族群众说得最多的一句话就是“回民是回回巴巴(爷爷)，汉民娜娜(奶奶)”；同样的口传文本笔者在银川市灵武同样听到，“回民是回爹、汉妈，汉民是回民的舅舅”。这样鲜活、逼真的传说(记忆)在部分民间话语中还与盛唐的重大事件“安史之乱”相联系。大食、波斯的穆斯林军队来到唐朝帮助平叛，收复两京，因救驾有功，皇帝让他们留居京城，与中国女子结婚，并敕建清真寺一座。这些仍存活于族群集体记忆中的“故事”，无疑是在资源环境发生重大变迁时，回族集体历史记忆的重构和再造，通过“回汉的血缘”关系拓展了族群边界，注释了与占主导地位的汉民族的依存关系和立足中土的“血缘”根据；同时，又通过“安史之乱”的救驾之功，嫁接了一个移民群体与“朕”——也就是国家——的关系，确立了自己在这个新的国家定居的合法性，表达了一种新的国家认同。同样我们发现，元朝是大批“回回”进入中原和回族形成的关键时期，但在人们的口碑文本中关于这一时期的记忆非常少，这种“集体忘却”作为结构性失忆显然与王朝的更迭和明朝“驱逐胡虏，恢复中华”的历史境遇密切相关，是生存境遇变迁和认同调适的产物，为了在新的族群政治环境中扩大生存空间和分配、竞争资源就必须调整认同以划清与“胡虏”的界限，在集体结构性失忆的同时重组集体记忆，获得新的认同。如“十回保朱”以及朱元璋御笔“百字赞”的民间传说就是这种认同变迁和集体记忆重构的版本。

正如前文所言的，一个族群的社会记忆作为既定资赋和族群凝聚、认同的根基性是由人们当代的经验与过去的历史、神话、传说等构成，藉由文献、口述、仪式(各种庆典节目等)以及有形的物质符号如建筑、碑铭、雕像等为媒介，使得群体的社会记忆得以在社会中保存、流传。以西安化觉巷大寺为例，至今保存着唐大宝元年户部员外郎兼侍御史王(金共)撰文的“创建清真寺碑”、明永乐三年立的记述洪武二十五年敕建清修寺的碑、嘉靖五年“敕赐清修寺重修碑”、明万历三十四年“敕赐重修清修寺碑”、清乾隆十五年的记载“雍正八年鲁国华因缘奏回民被革职一事的碑”、清乾隆三十三年“敕修清真寺碑”、清乾隆四十六年立的陕西巡抚毕沅政德碑。该寺保存的牌匾更多，包括明清时期皇室以及民国时期的大员政要的题字等，如清光绪皇帝手书的“教崇西域”、慈禧太后手书的“派衍天方”等。这些碑石、牌匾不仅是回族借以表述、传承集体历史记忆的媒介，而且是佐证自我话语权和自身合法性的物证，甚至在历史上特别是族群关系不和谐的时期它们也成为回族这个弱势群体生存的“护身符”。也正是如此，我们发现在历史上凡与皇权有关的，利于回族生存、发展的一些碑石、牌匾，不约而同地出现在了不同地域的不同回族社区的清真寺里，如“雍正八年鲁国华因缘奏回民被革职一事的碑”以及朱元璋的“百字赞”等等，其中的缘由正是存在于这些符号所屏蔽与隐含的回族生存、发展的历史场景之中。

总之，回族的形成不仅是文化内部认同与整合的结果，而且是在异质的汉文化语境下不同族群之间互动、边界刻画以及国家作用下形成的。

[责任编辑 马俊毅]

^① 参见王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，第416页。

integration. The common understanding and usage of academic terms will help to reach a consensus. The paper studies different definitions of ethnic integration and puts forward the author's own opinion. The author suggests that ethnic integration is different from ethnic merging and assimilation both in function and process.

Keywords: integration; ethnic integration; integration of nationalities.

The Formation of the Hui Nationality: An Interpretation of Historical Anthropology **Yang Wenjiong** (30)

Abstract: The paper analyses the formation of the Hui nationality from the angle of historical anthropology. It suggests that the formation of the Hui was based on the shared "givens". In other words, the Hui was formed with "ummah" as its cultural paradigm, in the macro-context of Han culture, in the communication with other nationalities, and in the interaction between national identity and ethnic identity.

Keywords: Hui nationality; ethnic identity; jamaat; ummah.

Customary Law and Its Contemporary Changes: The Case of the Shui People in the Village of Tangdang **Wen Yonghui** (40)

Abstract: The paper describes the forms and maintaining mechanism of the customary law and their changes on the basis of the fieldwork in Tangdang, a village of Sandu Shui Autonomous County in Guizhou Province. The paper points out that the socio-economic development, the penetration of the power of the state, the long-termed spreading of the general knowledge of law among the people, as well as the profound changes of religious culture, resulted in the changes of the customary law of the Shui people. To study the changes and their causes will play an important role in understanding the building of legal system in ethnic areas or even in the rural areas as a whole.

Keywords: Shui nationality; customary law; cultural change.

Relocation of the Yao Migrants from the Mountainous Northern Guangdong: Their Adaptation **Chen Xiaoyi and Ma Jianzhao** (48)

Abstract: The paper studies the cultural adaptation of the migrants from the mountainous northern Guangdong. The paper gives an account of the relocation of the Yao people. Then, it describes their adaptations in livelihood, way of life, behaviors and religion on the basis of anthropological fieldwork. Finally, some analysis is made, existing problems are revealed and relevant suggestions are put forward.

Keywords: Yao nationality; migrants; cultural adaptation.

Changes of Rural Yugur Families: The Case in Bayan Village **Dong Xiaobo** (56)

Abstract: As the time goes on, the family of the Yugur is undergoing the transition from tradition to modern times. The Yugur is a nationality living in Qilian Mountains. The