

第一章 社会结构

传统社会基本上以血缘和亲缘为社会结构的组成依据。每一个人都是在一定的家庭中生活，而每个家庭都有与之相联系的各种社会关系，最直接的关系便是血缘和亲缘，如宗族、部落内有一定的血缘关系，而村落内又有一定的亲缘关系。本书社会结构从社会最基本的因素人口开始，依次论述家庭、宗族（村落）、部落。本来具有亲缘性质的村落也应该放在此节中论述，但村落具有一定的地缘性质，故将其放在社区一节内论述。进入近代以来，传统社会结构开始受到由社会化生产导致的社会分工不同的冲击，社会的血缘结构逐步面临着被分化瓦解的命运，社会结构包括的内容越来越多，故社会结构要用新的视角来划分。本书论述的社会历史是相对短暂的历史时期，这一时期传统社会的结构占主导地位，故仍然以人口、家庭、宗族、部落来划分社会结构。

第一节 人 口

人口是构成社会的最基本要素，青海近代是人口发展的重要时期，人口的发展直接反映出社会的诸多状况。自然灾害、社会动乱、疾病瘟疫、政治迁移、商贸活动都会使某一地区人口数量增减呈现曲线波动的态势，使人口的分布格局发生变化，影响人口的构成，使社会处于不稳定的状态。反之，则使人口的发展比较稳定，社会也呈现出较协调的状态。

一、人口数量

人口数量的多寡反映社会的规模。清代以来，青海各民族各据一方的民族分布格局使人口数量缺乏具体准确的统计数据，我们只能从有限零星的史料中搜寻片言只语进行大体估算。青海东部河湟谷地的人口据《甘肃通志稿》记载：咸丰三年（1853年），西宁府下属的西宁、大通、碾伯（今乐都）三县和贵德、巴燕戎格（今化隆）、循化、丹噶尔（今湟源）四厅共有人口 874 418 人。清代到民国时期，青海中部腹地、南部、西部、东南部的藏族、蒙古族的人口数据，依有关文字记载作推测（记载游牧区人口数据的史料比较凌乱），其人口的基本情况是：清末游牧在今天青海的藏族由玉树 25 族、环海 8 族、果洛诸部落、黄河南部诸族等几大部分组成。清雍正皇帝平息罗卜藏丹津叛乱后，采纳驻西宁“钦差办理青海蒙古番子事务大臣”（后简称为青海办事大臣）达鼐奏请，在蒙藏地区分别实行盟旗制度和千百户制度。当时，脱离蒙古族奴役的青海南部阿里克 40 族约有 8 340 户，32 390 人。经近百年的分化组合，近代已形成为玉树 25 族。1914 年周希武玉树勘界时，玉树 25 族有 8 050 户，每户按惯例 5 口计，约有 40 250 人。最早记载果洛人口的《松潘县志》采纳嘉庆年间的数字，当时果洛约有 1 065 户，5 325 余人。到清末民国初年，人口数约 5 250 户，一户按 5 口计，有 26 250 人^②。环海 8 族人口在咸丰八年（1858 年）编查，有 1 747 户，18 420 人^③（这一数字总户数和总的人口数存疑：户数与人口数计算每户约 10 人，似不可能，而人口数又基本属实。）从以上各个时期的统计数据作大体的估计，藏族三大聚居区人口数，清末民国初约有 10 万人。游牧于海西及中

周希武：《玉树调查记》，青海人民出版社 1986 年版，第 32 页
 青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，青海人民出版社 1985 年版，第 74~77 页。
 邓承伟等纂：《西宁府续志》卷 5，青海人民出版社 1985 年版，第 202 页。

部腹地的蒙古族自罗卜藏丹津叛乱后，人口减半。雍正三年（1725年）编旗时，共有 15 070 余户（察罕诺们汗旗不在内）按每户 5 口计约 75 350 人。嘉庆时，蒙古族各旗人口除黄河南部诸旗外，其余西前旗等 23 旗人口锐减至 4 500 户，22 000 人^①。经陕甘总督那彦成的竭力安抚，人口流失有所减少。综上对游牧区不同时期见于记载的人口统计数的估计，清后期青海游牧区总人口约 13 万人，不见于记载的人口不计在内。根据以上各个时期的文字记载推测，青海近代初期农牧区人口估计大概总数不足 100 万人。

青海近代人口数在初期总计不足 100 万人的基础上，因分布地区有异，各地不同程度地发生了导致人口增减的诸种社会因素，使各地人口在不同时期内或增或减不尽相同。

进入近代以来，青海河湟谷地人口数因清末同治年间该地区爆发马文义领导的回族、撒拉族群众反清斗争，以及时隔 12 年之后光绪二十一年（1895 年）的乙未河湟事变，对东部人口稠密的农业区社会产生了强烈的冲击，人口锐减。据《甘肃通志稿·民族志》统计，光绪三十四年（1908 年）东部农业区人口锐减了约 51 万人，减少比率达 58.69%。宣统元年（1909 年）统计，西宁府有人口 367 230 人。

乙未河湟事变以后，青海东部农业区再没有发生较大的社会动荡，社会相对稳定，百姓休养生息，人口又呈增长态势。进入民国，现有最早人口统计数据是 1921 年的人口数，当时西宁道属 7 县人口为 450 297 人，与 13 年前相比，人口呈明显回升态势。

清末，青海东部农业区社会动荡，风云迭起，人口锐减。形成对照的是，牧区藏族社会相对来说比较稳定，小范围的部落械斗时有发生，但对人口增长没有产生太大的影响，人口呈稳定的上升趋势。玉树 25 族自脱离蒙古族奴役后，社会稳定，人口增加。

^① 甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘》（青海分册），第 582 页。
崔永红等主编：《青海通史》，青海人民出版社 1999 年版，第 746 页。

1914年川甘玉树划界时约有人口4万人,民国32年(1943年)人口估计增至近10万人,也有人认为约8万人。果洛诸部人口数在民国31年(1942年)有13100户,以每户5口计,约有65500人。近代以来,蒙古族各旗与藏族各部落又有很大的不同,人口的外迁流失屡禁不止,人口继续锐减。蒙古族人口流入到周边藏族部落里,或西迁到甘肃北部,或迁至东部农业区弃牧从农,融入土族或汉族。如嘉庆以后群科扎萨旗(300户)陆续迁往湟源,弃牧为农^⑥。在嘉庆时,黄河南北两岸的蒙古族纷纷外逃。道光三年(1823年),据肃州、山丹、张掖、永昌、平番、西宁、大通等县官员查明,寄居内地的蒙古族人口约12000人。流失的蒙古人虽经那彦成的招抚部分回到驻牧地,但人口流失现象仍十分严重。蒙古族人口外迁流失使其在青海建省时仅剩约3万人。

青海建省以后,第一个正式统计的人口数据是1931年对青海省已设15个县中13个县人口的统计(同仁、囊谦两县未查报),有114061户,637965人。以后又有几次人口统计,从统计数据可以看出人口增长的速度是比较快的。当然,其中不排除在此之前零星统计数据的不全面准确因素。1936年,青海省有229610户,1196054人。1938年,青海实行保甲制,地方基层行政组织健全,以后的人口统计覆盖面广,数据略显可靠,统计出了大量从未登录的隐漏户口。如1934~1936年约有1100户新疆哈萨克族迁入青海,再加上抗战时期内地沦陷区的西流人口、经商人员等,到1943年9月,国民政府内政部编印的《内政部后方各省市户口统计》全省有256940户,1512823人,比1936年猛增约40万人。到1949年省统计局统计,全省有271044户,1483282

甘肃省图书馆编:《西北民族宗教史料文摘》(青海分册),第413页、第433页。

^⑥《青海省藏族蒙古族社会历史调查》青海人民出版社1985年版,第77页、第153页。

宋挺生校注:《那彦成青海奏议》,青海人民出版社1997年版,第212页。

人，比 1942 年的统计数据又减少了约 2 万人。

二、人口分布

青海近代人口分布呈现出这样两个基本特征：

一是人口分布极不平衡。东部河湟谷地人口分布稠密，中部腹地、南部、东南部、西部人口分布稀疏。仅占全省总面积 2.82% 的东部地区，集聚了全省 56% 的人口；而占全省总面积 97.18% 的其他地区，只占全省人口总数的 44%，人口密度前者为后者的 44.7 倍^⑤。导致这一分布特征的原因有自然因素，也有历史因素。

青海东部河湟谷地气候温和，河流纵横，四季分明，适于农耕，绝大多数人口以村落形式聚居分布在东部河湟谷地从事农耕。中部、南部、西部、东南部地势高峻，气候寒冷，草原辽阔，水草丰美，利于游牧，蒙藏等游牧民族分散在大块草原，以部落形式聚居，逐水草游牧。

青海东部自西汉赵充国始开屯田和东汉设郡置县以来，便纳入了中央王朝郡县制的行政统治体系。河湟谷地定居农耕的生产方式使该地区人口密度大，社会总体发展水平比较高。而除河湟谷地以外的辽阔草原地区经历了历史上各游牧民族角逐争雄、分散聚合的漫长历程，社会发展总体水平因民族而异，总的来说较东部农业区社会发展程度偏低。

二是青海人口分布呈现多民族杂居的特征，尤其是东部河湟谷地民族杂居情况更为突出。青海自古以来就是各民族栖息繁衍的地区，羌、吐谷浑、吐蕃、蒙古族、回族轮番在青海历史发展的舞台上留下了各自的身影，既有刀光剑影的生死决战，也有和睦相处、共同生存、互相交流的美好时光。河湟谷地成为各民族错综分布、网络交织的地区，主要有汉族、回族、藏族、土族、蒙古族、撒拉族等民族。据 1936 年对东部汉族、回族、土族、撒拉

^⑤ 崔永红等主编：《青海通史》，青海人民出版社 1999 年版，第 747 页。

^⑥ 翟松天：《青海经济史》（近代卷），青海人民出版社 1998 年版，第 19 页。

族分布情况的调查：湟水流域诸县汉族人口占 50%~90%。另外，汉族在大通、门源占 20%~30%，在贵德、循化占 10%~20%。在共和、同仁等县汉族人口数量较少，仅占人口的 1%。回族以化隆为中心分布，占全县人口的 50%，在民和、西宁、大通、门源诸县回族占 20%~30%，在贵德、循化占 10%~20%，在其他各县占 10% 以下。土族主要分布在大通，占总人口的 50%，在民和互助占 10%，共和、乐都也有分布，比例不详。撒拉族集中分布在循化，清末向邻近的化隆发展。在循化的撒拉族占人口 50% 以上，在化隆占 10%^①。藏族在各县（厅）都有分布，据《西宁府续志》及有关文献记载：清后期贵德有“熟番”54 族，“生番”19 族，“野番”8 族。循化有“熟番”，18 族，“生番”52 族。黄河北岸有上下郭密 9 族，西宁有塔尔寺 12 族，乐都有南北山诸族，大通有新顺诸族。农业区藏族多聚集在影响较大的寺院周围，如塔尔寺、东科寺、隆务寺等。移居到东部务农的蒙古族大都同化为汉族和土族。清末在青海游牧的藏族、蒙古族经过历史的砥砺磨炼之后形成基本分布格局：藏族分布在青海湖周围、东南部、南部草原；蒙古族分布在西部草原及青海湖周围。

在青海东部人口集聚地区，人口又集中分布在府县城镇、商贸集市、寺院庙观、沿河平川、通衢要道、水源充足的地区。东部农业区以自然环境优劣及土地贫瘠划分为川水、浅山、脑山三种自然区域，川水地区人口集中，次则浅山，再次为脑山。

三、人口构成

人口构成包括人口的自然构成和社会构成，自然构成指人口性别比例和寿龄长短；社会构成指人口的职业结构、教育程度、婚姻状况等。从人口构成可以推断出社会发展的总体水平及文明程度。

青海近代人口性别比例基本上男女平衡，农业区有些地方男多于女。据咸丰三年（1853年）西宁道属三县四厅人口调查数据显示，除大通、贵德男女性别比例基本相同或女略多于男外，其余县（厅）都是男多于女。牧业区男女性别比例缺乏数据，无法作结论。下面是1931年内政部对青海13个县的人口统计表，从中可以看出人口男女性别比例状况。

1931年内政部对青海13县人口统计表

县市名称	户 数	人 口 数		
		男 性	女 性	合 计
西 宁	26 065	92 171	72 446	164 617
互 助	13 957	51 197	43 504	94 701
大 通	12 756	44 039	34 965	79 008
门 源	2 032	5 937	5 019	10 966
乐 都	9 689	35 911	30 507	66 418
民 和	10 456	28 924	24 084	53 008
循 化	5 777	13 135	11 599	24 734
贵 德	4 510	9 033	8 588	17 621
化 隆	4 548	9 409	8 438	17 847
湟 源	4 376	12 611	11 104	23 715
共 和	1 025	2 181	1 929	4 110
玉 树	11 920	17 940	35 730	53 670
都 兰	6 950	13 750	13 800	27 550
总 计	114 061	236 238	301 727	637 965

（青海分册）〔上〕，第314页。

从以上统计数据看，20 世纪 30 年代青海各县男女性别比例为男多女少或基本持平，只有玉树地区女多于男。该统计数据是否没有将僧侣统计在内，存疑。人口性别构成男多于女的原因是妇女死亡率高，妇女死亡率高的原因有两点：一是生育期的妇女因缺乏必要的生育医护导致高死亡率；二是汉族、回族等民族中普遍存在着歧视妇女的现象，女婴的成活率低。但有一点需要说明，青海由于是多民族地区，民族文化交流频繁，汉族传宗接代的观念不是太浓重，对女婴的歧视与同期的内地相比，仍然比较淡薄。因而，男女的性别比差不是太大。

青海近代人口的平均寿命是男女均为 40 岁，而牧业区人口平均寿命较农业区更短。导致死亡的主要原因是疾病和难产等，在今天看来比较常见的病诸如伤寒、结核、麻疹、肺炎等在当时都成为威胁人生命的大病，因无法治愈以致死亡。下图是 20 世纪 30 年代东部 6 县人口出生与死亡比例及原因表。

20 世纪 30 年代东部 6 县人口出生与死亡比例表

县 别	项 别 百分比	生 育	死 亡	死亡原因	流行病症
乐 都		2.3%	19.4%	卫生状况差，缺医少药；迷信误人；对传染病不知隔离预防。	成年人多系花柳、伤寒、霍乱、痢疾、白喉、杂疮、肺病；幼儿多系天花、麻疹、白喉、痢疾。
民 和		3%	20%		
大 通		5%	4.5%		
湟 源		15%	12%		
循 化		6%	2.3%		
化 隆		6.3%	0.51%		

资料来源：王昱、李庆涛编：《青海风土概况调查集》，青海人民出版社 1985 年版，第 30 页。

从上表看出，青海东部 6 县中，出生与死亡人数的百分比及原因。乐都、民和两县人口死亡率高于出生率，普查表可能在瘟

疫盛行之时或统计数据有误，存疑。青海近代人口的社会构成中，东部农业区与藏族、蒙古族游牧区存在较大的差异。人口婚姻构成中，各民族普遍实行早婚，男女平均年龄十五六岁便考虑婚嫁事宜，尤以回族早婚最为突出，男女十三四岁便可成婚。从下表中可以看出人口的婚姻构成，但仅限于农业区。

1936年西宁县水磨营乡四保婚姻状况一览表

保名	人口 总数	男	女	婚龄 人口	男	女	未婚	男	女	已婚	丧偶	男	女
二保	510	280	230	230	128	102	51	37	14	176	3	3	无
三保	654	333	321	276	157	119	76	62	14	158	39	16	23
四保	614	317	297	370	196	174	62	51	11	270	38	11	27
五保	837	461	376	534	285	249	99	71	28	396	39	16	23

资料来源：青海省档案馆藏民国档案，全宗 60—26。

从上表个案来看，青海总人口中，男女性别比例和婚龄人口的男女性别比例都是男多于女。未婚男女性别比例尤为突出，男性比女性多出四五倍之多。从丧偶男女人数比例来看，女多于男，女性比男性寿命长。这一个案虽然只是某一乡的人口婚姻构成，实际上据笔者访谈，这一状况基本上适合东部农业区人口婚姻构成，具有一定的代表性。牧业区的人口婚姻构成中，成婚年龄的性别比例女多于男，大量男子入寺为僧，使男女婚姻性别比例失调。

人口受教育程度反映出社会文明的水平。青海近代各民族都有自己传统的接受知识的教育方式。汉族学习儒学，其中一小部分通过科举入仕为官；藏、回、土、蒙古等民族通过寺院培养宗教职业者，使一般信仰者接受文化知识教育，接受教育的人绝大多数为男性。近代新式教育自清末初步兴起以后，实行范围仅限于东部农业区。东部各县人口受教育年龄基本停留在 10~15 岁之间，所受教育程度则仅为初小文化。而如此低的受教育年龄结构

及受教育程度仍然并不普及，也只是部分地区的部分人而已。据汤惠荪等著《青海农业调查·庶政·社会教育》的记载，1934年，东部各县受过各类学校教育的人数只占总人口的5.26%，没有接受过新式教育的人数高达94.74%。又据1947年青海省已编保甲各县的调查材料，被调查人口609506人，约占全省总人口的一半，且属受教育状况较好的一半。其中受过高等教育的（包括毕业和肄业的）仅311人，受过高中教育的1736人，受过初中教育的6884人，有高小文化程度的18816人，有初小文化程度的52371人，上过私塾的11762人，目不识丁的518525人，占85.07%。这些接受过近代学校教育的人多为男性，女性寥寥无几，仅限于城镇个别较开明家庭的女子。

中国封建社会长期形成的基本职业结构是士农工商，所谓“凡民有四，一曰士，二曰农，三曰工，四曰商。论民之行，以士为尊，农工商为卑。论民之业，以农为本，工商为末”^②。清末青海农业区社会的职业结构基本上仍然是传统的士农工商，牧业区社会则以宗教职业者、牧业人员及少部分手工业者和商人组成。传统职业医、卜、匠、师、道、僧、喇嘛、阿訇等，除部分喇嘛、僧、道、阿訇为专职外，其余均为兼职。兼职者以家庭为单位开展各种经营活动，家庭是一个个职业构成的单位。农业区社会和牧业区社会职业结构的共同特点是以农（牧）为主，普遍兼营他业，以家庭为生产单位，手工操作。农牧业区各民族除回族比较重视经商外，其他各民族人口职业构成基本上受重农抑商、逐本抑末观念的影响。从农从牧人口占绝对多数，东部农业区从农人口占总人口的90%以上，而藏族、蒙古族社会的从牧人口占80%，藏族社会宗教职业者占人口的相当比例，约占男性的1/3强。

封建社会单调的职业结构由于受到近代机器工业的影响而出

① 崔永红等主编：《青海通史》，青海人民出版社1999年版，第748页

② 乔志强主编：《中国近代社会史》，人民出版社1992年版，第73页。

现分化，商贸业率先兴起后，金融、邮电、通讯、采矿等产业也紧步其后尘，各类产业逐渐独立，使职业结构开始向多元化、细致化、专职化的方向转变。民国以后，在西宁、大通、湟源等新兴城镇工商业发展较快的地方，逐步分化出脱离农业的非农业人口，他们是近代城镇最早的商贸职业者，形成市民阶层。由于非农业人口的职业分工越来越细，由此产生的社会管理人员及公共事业人员逐渐增多，警察、公务员、教师、职员、记者、编辑、艺员等相继出现。初露端倪的各类职业虽然规模都比较小，从业人员比例较低，对社会人口职业结构单调狭小的状况改变不大，但它仍然在一定程度上反映了社会发展的方向。

青海近代人口职业构成中，军人职业占较高比例，尤其在马步芳扩充军阀势力的 20 世纪三四十年代，实行拔门兵制，青壮年男性不是从军，就是被编入民团（后备军），青壮年从军后，有些村中只剩老弱病残，影响了社会生产的正常发展。

第二节 家 庭

家庭是私有制的产物，是人类社会发展的结果。家庭是社会的基本细胞。家庭组建的前提条件是缔结婚姻，家庭又是缔结婚姻的必然结果。缔结婚姻以后，意味着原有家庭规模的扩大或是新的家庭的诞生。青海近代农牧区绝大部分家庭从组建、类型、规模等基本上均沿袭传统，城镇及近郊地区则开始受到社会变革的影响，家庭在许多方面都产生出社会变革的萌芽。

一、家庭的组建

青海东部农业区各民族由于受汉族传统的多子多福、早生贵子、“不孝有三、无后为大”等观念的影响及人口平均寿命短等原因，清末时男女十四五岁便涉足婚姻了，汉族、土族男女婚嫁年龄有一定数量的女比男大现象。清律对婚姻有许多戒律，如同姓

不婚、姑表兄妹不婚、姨表兄妹不婚、满汉不婚、回汉不婚等。实际上，民间在缔结婚姻时往往违禁，可谓有律难行。东部农业区各民族由于长期的文化交流，婚姻既有普遍常见的缔结方式，也有富有民族特色的缔结方式。各民族普遍存在的缔结婚姻方式有：媒妁婚、姑表婚、姨表婚、入赘婚、童养媳等；汉族、土族还有掳掠婚、收继婚；汉族有腹幼婚；土族有服役婚。土族、藏族、蒙古族自治婚占较大的比例。

媒妁婚是东部农业区各民族的主要缔结婚姻方式。青海汉族婚姻的 90% 是通过媒妁从中铺路搭桥来联姻的。“父母之命、媒妁之言”是婚姻合乎社会道德的一个标志。媒人由男方请熟悉的有交情的亲朋故旧、左邻右舍来担当，一村一庄也有专门兼此职业的人，民间称之为冰人。媒人是婚姻缔结过程中不可缺少的角色，民间有“无媒不成婚”之说。媒人向双方家庭提供各自需要的信息材料（生辰八字、家境等），从中牵线搭桥，同时也扮演缔结婚姻关系证明人的角色，是民间不成文法中婚姻关系的见证人。即使男女双方父母已互相了解，对婚姻十分满意或有约在先，也要请媒人参与婚姻缔结的全过程，因为民间视明媒正娶为合乎道德规范和情理之事。青海近代每一村落都有能说会道、热情助人的充当媒人，有的以此为业，获些微薄利。村落社会封闭、保守，通婚范围有限，多在相邻的村落之间或本村不同姓的男女之间通婚，普遍存在婚不出十里的现象，很少有远距离缔结婚姻的人家。

姑表婚、姨表婚在民间颇受称道。在姑表兄妹、姨表兄妹之间有年龄相仿的少男少女大多数可成婚，民间认为这种婚姻可亲上加亲，尤其有财产的人家为防止财产流失，乐于近亲联姻，这使近亲通婚现象十分普遍。

汉族入赘婚多出现在无儿户、多女户的家庭。入赘男性系多子户或贫穷无父母的男性。入赘婚不讲究聘礼，为省却一笔聘礼，拿不起聘礼的男性便入赘到女家。入赘到女家的男人，承担赡养

女方父母或抚养未成年妹妹的责任，如儿子一样当顶梁柱。汉族入赘婿所生子女尤其是儿子要随女方的姓，续女方家的烟火。入赘到女方家的男性社会地位低，因汉族宗族意识强，排他性使外乡男子难以取得与本地人平等的权利。入赘婚在土族中占的比例较高。

童养媳多是家境贫寒或无依无靠的孤儿被人介绍至某人家，六七岁至七八岁不等。到男方家后权且如丫环一样使唤，长大便娶为儿媳。童养媳省却聘礼，男方节省了一笔开支。童养媳因年龄小，无自主权，家庭地位低下，几乎无人生权利。童养媳在汉族中的比例较高。

除以上四种缔结婚姻的方式外，青海各民族还有其他缔结婚姻的方式。近代掳掠婚在汉族、土族中时有发生，这种婚姻多源于女方收取聘礼后违约或男方家境好，在当地是一霸，故抢掠受聘或相貌好的女子。某些横行乡里的恶霸公然抢夺他人妻子占为己有，称“活人妻”。虽受舆论的谴责，但在等级社会中人们敢怒不敢言。收继婚是兄死弟及嫂的婚姻形式，汉族民间称为“上头”，土族称为“过房”。换门亲是两个家庭子女互娶互嫁、亲上加亲的缔结婚姻形式。

汉族有一种独特的婚姻形式就是腹幼婚，即两个有交情的家庭父母指腹为婚，坚守承诺，等儿女长大则缔结婚姻。这类缔结婚姻的方式较少见，但也存在。东部有些汉族、藏族存在着一种特殊的婚俗，姐妹分别嫁父子，共同生活，儿子仍称父母亲，儿媳称公婆，孙子按辈份称呼。

青海近代土族存在着特殊的缔结婚姻方式就是服役婚。历史上服役婚在北方游牧民族里曾不同程度地存在过，如鲜卑、突厥等民族。进入民国以后，土族仍有这种缔结婚姻的方式。男子到女方家无偿服役5~10年不等，管吃管住。服役期满后，主人便将女儿嫁于服役者。服役者既可与岳父母共同生活，也可携妻另

立门户。这类婚姻不收聘礼，多是家境贫困的男子纳不起聘礼，故服役顶替。

土族、藏族青年男女婚前交往禁忌较少，有一定的社交自由，故自由恋爱者也不少，多是先交往后纳聘。农业区各民族男女再婚繁文缛节较少，聘礼、婚礼较简单，均属于象征性的。甚至个别再婚的女子，肩挑一担水进男方家的门便算了事。在媒妁婚占缔结婚姻方式绝对多数的情况下，婚姻是男女双方家庭的社会行为，而不是当事人个人的意愿。因此，人们择婿选媳的首要条件就是门当户对，所谓“砖门对砖门、土门对土门”，其次才考虑双方的身体状况、相貌、性格以及男子会劳动生产，女子会持家、善女工等条件。回族、撒拉族缔结婚姻的男女均须信仰伊斯兰教，回族男子可以娶其他民族的女子，但回族的女子严禁外嫁他族。近代随着回族各门宦的形成及新老教矛盾的尖锐，婚姻须在同一教门内缔结。东部农业区各民族男子下聘礼娶妻，女子为人妻后，要生儿育女，服侍公婆，抚养弟妹。通过纳聘娶进门的女子为男方家庭服务终身，被视为天经地义之理。

东部各民族婚姻形式基本上是一夫一妻制，也有一夫多妻现象，多限于已有妻室不育者或家境富裕或有女无儿的男性。回族、撒拉族因信仰伊斯兰教，教义中规定男子最多可以娶四个妻子，一夫多妻现象略多于汉族。但在社会整个贫穷的近代，回族中一夫多妻仍受到物质条件的制约，也受到民间舆论的谴责。各民族缔结婚姻都有各自的繁文缛节，婚礼婚俗交相为伍，婚礼长期沿袭便相沿成俗。一般来说，富裕人家讲究体面，礼俗周全；而乡村堡民，皆简易行事（具体内容参看第六章社会精神生活的婚礼部分）。夫妻离婚现象十分罕见，且多是男人的情感行为。决定离婚的男性休书一封告知女方父母便算了结了婚姻关系。妇女没有离婚的权利和自由，被离弃的妇女要承受社会舆论的谴责。回族男女解除婚姻关系的方式是“口唤”，男人只要在众人面前连说三声

“不要你了”，便可以解除婚姻关系。正式脱离夫妻关系须等妇女四个月三次月经以后方可。回族男性不能随意说破情话。若男方外出后下落不明，女方已等待四年零四个月十天，允许改嫁。

相对农业区各民族而言，牧区藏族、蒙古族缔结婚姻的方式要自由简便得多。藏族、蒙古族实行严格的部落外婚制。禁止有血缘关系的人通婚（藏族将有血缘关系的人称为同骨系，意为同一骨头的主人），禁止不同等级之间的男女通婚。禁止与不同信仰的人通婚。但男女婚前有交往自由，在相邻的部落之间，无血缘关系的男女两情相悦即可缔结婚姻，男到女家或女到男家均视为正常，无明显的婚嫁界限。缔结婚姻的方式遵循自然需求。入赘婚姻相当普遍，赘婿在家庭享有与儿子同样的继承权，在部落内不受歧视。入赘婚姻相当普遍的原因是：一是藏族在家庭观念上传宗接代的意识不强。二是男子入寺为僧侣，部落内男性较少，而入赘可使部落内男性劳动力得到保证。三是保持部落内人口数量的增加是人们的共同愿望。故从外部落入赘男性受到鼓励，如寡妇再嫁受到限制，而寡妇招女婿则得到许可，这样可使部落内的人口不仅不流失反而有增加。四是儿女都享有财产继承权的制度使女儿在家庭中的地位与儿子一样。

青海近代藏族缔结婚姻自然随意，婚姻没有太强的约束力，无血缘关系的男女两情相悦即可进入婚姻关系，而稍一反目则琵琶别抱，另随他人。婚礼仅在社会地位高、影响大的阶层里举行。“然亦有行结婚仪式者，不数见也。有居结古十年之老翁言，仅见行婚礼者两次。”^②藏族缔结婚姻方式简单，但其婚姻存在形式则多种多样，有一夫一妻、一夫多妻、一妻多夫、兄弟共妻、姐妹共夫等。各种婚姻形式说明藏族社会呈自然的存在状态，遗留了古代婚俗的痕迹。青海环湖和黄河南部的藏族游牧部落缔结婚姻

《西宁城东文史资料》第4辑，魏生福文。
周希武：《玉树调查记》，青海人民出版社1986年版 第85页。

有一定的礼俗，也有自由相恋不举行婚礼的。蒙古族缔结婚姻在男女交往相恋的情况下须征得双方家庭的同意，婚姻形式多为一夫一妻制。

青海近代生活在农牧区不同生产方式中的各民族，都不同程度地沿袭着传统的买卖婚姻的现象，尤其在汉族、回族、撒拉族等民族中更为严重。男子娶妻需有足够的聘礼，聘礼的数目依民族、地区不同而有差异。各民族在婚姻中有一个共同点就是重视舅舅的权威，认为舅舅是骨头的主人，婚姻大事须征得舅舅的同意，方视为完美。舅权意识的存在，保证了已嫁女性在家庭中的地位。

婚姻作为社会现象，随着社会的变化，其蕴意不断得以更新。青海近代东部农业区从辛亥革命以后，由于社会变革加剧，风气日益革新，废除陈规陋俗，简化婚姻程序的观念初露苗头。传统婚姻从缔结、婚礼、婚俗，乃至婚姻的性质都开始松动。婚姻表现出传统与时下、继承与革新糅杂陈合的特征，男女婚恋自由，婚礼简便。婚姻从当事人的家庭行为向个人行为转变，这种变化格局由城镇波及乡村，逐渐蔓延。城镇男女的婚书上印有介绍人、证婚人、主婚人及男女双方的姓名、结婚年月日等内容，这些现象都是社会进入民国以后婚姻的重大变革。

二、家庭类型

青海近代各民族家庭依农牧区不同生产、生活方式而类型各异，根据共同居住的辈份和人口数将家庭分为以下几种类型：

（1）核心家庭：由父母和未婚子女组成的家庭。（2）直系家庭：由父母和一个已婚儿子及未婚子女、孙子女等组成的家庭。（3）联合家庭：父母和数个已婚儿子及未婚子女、孙子女组成的家庭和已婚兄弟与各自已婚、未婚子女、孙子女组成的家庭。（4）复婚家庭：一夫多妻、一妻多夫、兄弟共妻、姊妹共夫的男女与他们的子女组成的家庭。（5）鳏寡孤独家庭：包括无子女的夫妻、无夫或无妻的单亲家庭、无父母的未成年人组成的家庭。一定时期

的家庭类型与社会整体发展水平有关。青海近代各民族家庭类型情形各异，汉族和土族的直系家庭和联合家庭较多，其次是核心家庭，再次是鳏寡孤独家庭，复婚家庭较少。汉族家庭规模大，一是因为近代仍以自然经济为主体，家庭是一个经济生产单位，家庭成员之间的团结协作十分重要，人们对家庭的依赖性强，这是累世同堂、兄弟共处大家庭存在的经济原因。家庭的经济生产单位性质决定了人们基本的家庭观念，人们普遍认为，添丁加口、家大业大是家庭兴旺发达的标志，家庭的兴衰荣辱与每一位家庭成员都有直接的关系。人们视分家析产为家业衰败的征兆，喻为折箸，受舆论谴责。在家境富裕的人家，累世同堂或兄弟成婚后共同生活的情形更多，经济原因更强化了人们的家庭意识。其二是儒家伦理文化产生发展于中国有农耕文明的地区，家庭是伦理文化的载体之一，人口众多的大家庭更能演绎家庭成员之间的伦理关系，符合伦理标准的家庭关系既受到社会舆论的称赞，也受到官府褒扬。这是大家庭存在的人文基础。

青海近代因人均寿命较短，大多数家庭都残缺不全，如祖父辈的祖父母只有一方在世，父叔辈也只有某一方在世，甚至孙子辈夫妇也有早逝寡居鳏处的。民间在家庭结构上力求达到“全”、“和”，即祖父辈夫妻健在，儿子辈夫妻和美，孙儿辈满堂，被视为大吉大福。实际上很难做到“全”，而“和”则因为大家庭存在的经济原因和一整套家庭伦理道德的约束则可以实现。近代土族也以大家庭为多，主要是土族定居务农后，接受汉族文化的影响较深的原因。

青海近代农业区的回族、撒拉族及牧业区的藏族、蒙古族家庭类型以核心家庭、直系家庭数较多，联合家庭十分少见。而在藏族游牧部落里，因婚姻存在的形式较多，其家庭类型也很复杂。除核心家庭、直系家庭外，复婚家庭也较多。造成这种状况的原因：一是藏族、蒙古族无家大业大、人丁兴旺的家庭观念；二是

就藏族、蒙古族而言，主要以游牧为生，动辄移帐别处，小家庭方便快捷，无拖累之忧；三是幼子承嗣制限制了家庭向较大规模的方向发展；四是人口死亡率高，社会总体发展程度低，很难形成累世同堂的大家庭。

三、家庭关系

家庭关系是家庭各成员之间的关系。家庭关系体现出一定时期人们道德伦理的价值取向。青海近代农牧区的家庭关系基本上沿袭了传统的家庭关系。汉族、土族的联合家庭、直系家庭占大多数，故家庭成员的关系较复杂。藏族、回族、蒙古族等民族核心家庭、直系家庭占多数，家庭关系比较简单。不论家庭关系复杂，还是家庭关系简单，各民族的家庭关系有一个共同之处就是男性在家庭中占支配地位，以男性为中心形成各种家庭关系。各民族家庭关系均遵从男性占支配地位的父权社会的基本准则，这一基本准则在各民族中表现形式却不尽相同。

汉族的传统家庭关系体现出儒家的伦理道德观念。家庭成员性别关系体现出男尊女卑的封建思想，夫妻、兄妹、叔嫂，甚至于母子均不能脱此理。妇女的生活指向是未嫁从父、既嫁从夫、夫死从子。未婚女性在家中无任何权利，家境富裕的只是陪送丰厚的嫁妆而已。在家庭关系中处于核心地位的夫妇关系，妇女严格履行“夫为妻纲”的封建礼教，是生儿育女的工具。丈夫可以纳妾休妻，妻子无任何权力，只能忍气吞声。妇女在家庭中侍奉公婆、抚育儿女、织褐烧饭，承担着繁重的家务劳动。同时，妇女也承担必要的生产劳动。

在家庭同性关系中，有以辈份划分的尊卑关系，也有以年龄划分的长幼关系，所谓“父辈曰尊，而祖辈同；子辈曰卑，而孙辈同；兄辈曰长，弟辈曰幼”^①。在不同辈份之间，祖父的权威大

于父亲，地位高于父亲，而父亲则又比儿子拥有较大的权威。男性的权威通过拥有各种权力而体现，每个家庭的家长都是男性，以辈份最高的人充任之。年事已高的祖父虽年老昏聩，由儿子代替行使权力，但他仍然享有一定的权威，不可逾越。在兄弟共同生活的联合家庭中，以长幼之序来划分主次。家长一职由长子担任，长子懦弱，次子也可代替。但长子仍然享有一定的名份。家长为家庭的衣食、礼乐分忧解愁，平息各种争讼，维护家庭秩序，对家庭成员实行有效的管理。汉族家庭财产实行长子继承制，长子继承后，由其支配与兄弟共同使用。若有爵位名份则只有长子世袭。长幼之序也体现在妯娌之间，妯娌关系体现的长幼之序没有兄弟之间严格，从属于兄弟关系。

在以父权为中心、尊卑长幼之序为划分标准的家庭各成员之间，每个家庭成员都囿于一定的伦理标准来行使各自的权利与义务，所谓“父慈、母仪、子孝、兄恭、弟友”。这是家庭每一个成员都应该遵循的伦理道德标准，这些道德标准决定了家庭成员的角色定位。当家庭中的角色定位打破后，便产生了家庭矛盾。在一整套封建礼法束缚下，各成员都应在遵守的伦理规范内行事，稍有逾越和冒犯，便视为大逆不道，受到社会舆论和家法、宗族法甚至村规民约的制裁，所以家庭成员都能和睦相处。

青海社会进入近代以后，随着男女平等的思想传入，妇女社会地位也开始提高，城镇家庭关系发生变化。受新思想影响的家庭，女性也如男子一样接受新式教育，参加各种社会活动。封建的尊卑长幼之序受到挑战，家庭成员的关系向尊重个性、平等自由的方向发展。

土族传统的家庭成员之间的关系比汉族松散，伦理界限不是太明显。近代土族婚嫁年龄女多比男大，其男尊女卑的体现是男人基本不承担生产、生活劳动，只是搓毛绳、捻毛线、放牧而已。其他生产、生活方面的事，无论大小均由妇女操劳做主。妇女不

仅承担生儿育女、织褐烧饭等义务，而且要下地劳动，进行田间耕作，故妇女的家庭地位较高。回族、撒拉族的家庭关系遵守体现在伊斯兰教教义中尊卑长幼的家庭秩序。妇女的地位十分低下，且有许多禁忌。因多为核心家庭，家庭人数少，家庭关系比较简单。

藏族绝大多数是核心家庭，有少量的复婚家庭和鳏寡孤独家庭。家庭规模小，家庭关系较为简单。在核心家庭中，夫妇、父子之间的尊卑界限和兄弟之间的长幼之序也存在，更多体现出自然亲情。妇女承担大量的生产、生活劳动，在家庭中的地位较之其他民族的妇女高。藏族共妻共夫的家庭中，“兄弟往往共妻，女子能调和众男，俾无嫌隙，则乡里谓之宜其室家矣。”^①

在回族、撒拉族、藏族、蒙古族诸民族的家庭中，父母一般与小儿子共同生活，普遍实行幼子继承家庭财产和赡养父母的制度，有世袭爵位的家庭则由其中某一子承袭。近代以来，青海各少数民族的家庭关系也随着社会的发展而出现了一些新的变化。

四、家庭功能

传统家庭的功能在各民族中基本一致：一是养育功能：家庭承担着人类自我繁衍和养育的功能。家庭为人类种的繁衍和成长提供了安全的港湾。由家庭关系形成的亲情关系保证了生命的健康成长。二是技能训练：人从一出生就面临着生存的问题，而生存技能的训练则由家庭来承担。男孩自幼接受耕种、手艺等技能的教育和熏陶；女孩则学习女工，如织褐缝补烹饪等生活技能。回族因善经商，男孩便与家长一起从事商业活动，学习经商知识。牧业区的孩子学习放牧、狩猎、鞣皮子、捻线、缝纫等技能。这种教育或通过语言、或通过身体的示范来完成，耳濡目染，自然容易学会。三是信仰功能：信仰是人精神领域的活动，它一经形成

周希武：《玉树调查记》，青海人民出版社1986年版，第85页。

就通过具体的行为表现出来。青海各民族都有传统的宗教信仰，一般来说生于哪种宗教信仰的家庭，从小便接受了哪种宗教信仰的熏陶。如汉族的儒学，回族、撒拉族的伊斯兰教，藏族、土族、蒙古族等信仰的藏传佛教及本教均因受家庭的影响而逐渐接受。家庭向下一代传播了本民族的宗教信仰，使宗教信仰后继有人，代代延续。家庭也向下一代传播本民族的道德意识、法律规范。四是养老功能：青海近代各民族普遍孝敬老人，老人在家庭中受到关心照顾，家庭使老人老有所养。但藏族某些部落仍存在着古代“贵壮贱老”的远古习俗。五是承担赋税兵役：清末各民族以家庭为单位向清王朝交粮纳税。民国以来，地方军阀统治青海后，各民族一家一户都为地方军阀承担种种赋税、兵役、杂役。六是组织生产：家庭是一个生产单位，承担着社会生产的责任。农业区一家一户为单位的自然经济，以男耕女织为社会分工而进行社会生产。牧业区以家庭为单位进行畜牧。这种生产主要是满足自身生活的需求。总之，传统家庭的功能是集生育、生活、生产、教育、养老等于一体，家庭便是一个小社会，家庭对每个社会成员的作用非常大。近代随着生产的社会化，家庭的某些功能出现松散。如随着各种类型教育的出现，教育成为社会的责任而开始从家庭中分化出来。

第三节 宗 族

一、宗族的构成

以父系血缘为纽带形成的宗族制度是青海近代汉族社会结构的一种形式。少数民族中也有类似的社会结构，如土族的舍房、回族的当家子、撒拉族的“孔木散”等都具有宗族内涵。少数民族因受宗教影响深远，宗教区域意识淡化了其宗族意识，宗族规模均不是很大。汉族宗族是适应封建统治秩序而存在的，是封建统

治秩序的重要组成部分。

青海近代东部农业区汉族由于与各少数民族交错杂居，各种文化交流渗透，受游牧民族文化的影响，汉族宗族势力与同期南方浓厚的宗族势力相比已大相径庭，不可同日而语了。再则，青海汉族多系历朝历代移民实边之人，他们所处的是农业文明的边缘之地，中央集权的封建统治体系不太健全，故这里无法形成强有力的宗族作为封建统治秩序的补充形式。规模较小的宗族力量仍然存在，土家大族较少。一般来说，宗族形成有这样两个原因：一是某一姓氏经数代繁衍壮大，人丁兴旺，拥田千顷，在该地区颇有影响，由此构成家大业大、独占一方、势力强大的宗族；二是某姓以仕宦和武功步入仕途，占地广阔，家中人口多，受当朝嘉奖赏赐、旌表，有世袭爵位，代代承袭，在地方上声誉日隆，修祠堂、碑坊以追念先祖，享誉一方。地方家族力量只有与权力结合才能起到威慑四方的作用。汉族宗族形成的这两项基本条件在青海传统社会很难具备。青海自然条件恶劣，生存环境差，人均寿命短，难以形成影响大的累世之族；另外，青海地处边塞，中央政治权力体系不完善，经济、文化封闭落后，入仕为官者十分少见，权力无法与地方家族势力结合，影响某地的累世之族难以形成。见于近代方志记载的沿袭以往的世家大族如陈氏祠记：“祠在清水沟。其先世陈朝恩，明嘉靖二十二年，在碾伯县大缸子沟征番，获功三次，授副千户。子治刚，万历十六年在南川扁道沟征番阵亡，加封正千户，立专祠。迄今世世守之。”^①这类宗族到清末影响日衰。青海是多民族聚居地区，各民族之间交流频繁，汉族宗族势力受到不同文化的冲击。青海近代汉族宗族绝大部分是自然繁衍人口众多形成的，他们聚族活动，不断扩充势力，以增加凝聚力，增强自我保护能力。这类宗族的规模都比较小。东部

王昱等编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社1987年版，第1066页。

农业区的土司因世代袭爵和职衔，到近代已发展成为累世之族，颇具宗族规模。关于土司将在第二章少数民族社会组织里论述。

宗族作为滋生于封建社会的父系血缘群体，它符合封建统治秩序的要求，有一套维护自身良性运行的伦理规范。每个宗族都有族长，族长由德高望重、辈份较大或获得过功名的人担任，负责族内大小事务。全族共同活动的场所有宗祠、宗庙，宗祠内专供祖先牌位；宗庙供奉混乱，儒、释、道各派皆备。“缙绅世族，多建宗祠，春秋行祭礼，庶人于四时忌日，只诣先茔拜扫，扫墓祭。”^①宗族在宗祠内举行的祭祖仪式多在春秋两季举行，所谓行春秋大礼。届时全族人（主要是男性）集聚到宗祠，举行祭祖仪式。祭祖毕，族长将族内发生的优劣事宜一并通报，奖优罚劣，整肃族规，明断争讼，调解纠纷，告诫族人，效优黜恶。宗族除在祠堂会集举行春秋大祭外，还要到祖坟祭祖。居住集中的同族一年去祖坟一次，居住分散的数年去一次，多在春季立春到清明之间举行。上坟祭祖之日，族内老少带上祭品，有馒头、酒、肉、锅、柴等，一同相携前往。祭祖坟是族内规模较大的活动。青海汉族一般社祖同祭，社即民间说的土地神，民间认为它掌握一方水土大权，凡动土事宜须祭拜告之，以防惊动。祭祖坟势必动土修葺坟地，惊动土地神，故将社祖同祭，先祭土地神，再祭祖。族长召集族内大小，讲述族史，谈古论今，以先祖嘉言懿行激励后人，评点是非，修族谱，定辈份，立排行，一次定五辈，也有一次定10~20辈的。

宗族内有共同土地，称为墓田，墓田占地面积大小不一，依宗族势力强弱而定。墓田由族内人共同经营，收入用来开支宗族成员的公益活动，诸如祭祖、修庙、救济族内鳏寡孤独、办学、闹社火等。无墓田的宗族则按户轮流负担春秋大祭上坟祭扫的猪、

羊、馒头、酒、香、纸钱等祭品。

在宗族内，各家各户婚丧嫁娶、分家、立嗣、财产继承等事宜若有纠纷，皆由族长召集族内有名望的人商议定夺。宗族内有严格的族规，族规是族人必须恪守的行为规范。这些族规或成文或不成文，成文的刻于宗祠高墙厚壁之上，或抄录成册由族长保存；不成文的言传口授，老幼皆知，沿袭成俗，家喻户晓。

二、宗族的社会功能

宗族形成的基础是农业社会的家庭自然经济，它适应农业社会的政治、经济、文化构成，并对社会产生一定的作用。其根本的社会功能是适应并维护封建统治秩序，它是中国封建社会“家国同构”的具体表现形式。具体有：（1）宗族使父系血缘关系明晰化，维护了父权，体现了封建的伦理规范。宗族内有严格的辈份界限，不可逾越。这个辈份界限确定了宗族内的父系伦理。宗族内的辈份通过排行确定，姓名第一个字是姓，第二个字是辈份，第三个字才是名；也有第二个字是名，第三个字是辈份的。宗族定排行是族内大事，青海同宗之人多分散居住，相距几十里路，但因有排行而使他们历数世仍来往，且辈份不乱。这使宗族的血缘关系牢不可破。（2）宗族可以加强本族凝聚力，维护本族内生产、生活的正常运行。宗族是由共同的祖先衍生的后裔，他们有共同的生产和生活方式、精神追求、宗教信仰，他们容易凝聚在一起，组成家庭之外的小社会，进行生产、生活等方面的交流联系，增强战胜天灾人祸、抵御外敌的能力。（3）宗族可维护封建统治秩序。宗族通过血缘关系维护了封建的基层统治秩序，以血缘关系形式将封建统治秩序进一步合理化。在同宗同族的村落中，族长就是封建社会基层的行政官。传统社会的乡约由一乡一村的宗族族长担任，负责收取赋税、差遣徭役等事宜。宗族与基层权力结合在一起，发挥了其“安家为国”的作用。1938年推行保甲制后，保长、甲长一职多由族长担任，沿袭了宗族与社会基层权力结合

的封建传统，使军阀统治势力更加牢固。

民国以来，随着商贸活动的频繁和新兴产业的兴起，以稳固的血缘和土地为纽带形成的宗族力量面临着挑战。宗族压抑个性，限制自我，禁锢思想，封闭排外的无形绳索已成为束缚社会发展的桎梏。以产业、行业为划分标准的城镇新的社会构成渐渐兴起，传统社会结构已不适应社会发展的需要了。

第四节 部 落

世居青海的藏族以血缘为纽带形成的自然社会结构是部落，部落也可以称为自然的社会组织形式。本书将部落划入社会结构中似为妥贴。部落作为藏族的社会结构或是社会组织形式，有其特殊的社会意义。部落和部落之间既有相对的独立性，又有必然的联系。游牧经济居无定所的生产、生活方式是部落形成的基础。青海近代社会各少数民族分布格局自清中期以后才渐次形成。本节仅就藏族部落进行论述。因蒙古族部落进入近代以来，日益萎缩，规模较小，盟旗对其予以限制，故其社会政治组织形式较为明显，蒙古族部落将与盟旗制度在千百户制度、土司、昂锁土官等少数民族社会组织一章里论述。

一、部落分布

青海近代的藏族部落分布在农业区、牧业区两种不同的经济区域。雍正帝平定罗卜藏丹津叛乱后，对青海地区的民族分布格局进行了大的调整。其调整对藏族的影响十分深远，奠定了藏族进入近代后的分布格局。青海藏族各部落分布情况是：雍正时将地处青南的藏族阿里克⁴⁰族划隶西宁办事大臣。阿里克⁴⁰族自道光、咸丰以后分离合并成为玉树²⁵族。“减去不列数者三族，自相合并者十一族，附属于人者六族，余二十族，加以后来分出之五族，适符二十五族之数。其合并之故，则以内地委员到番，各

族例须轮流供亿，独力难支，众擎易举，是以自相合并，冀轻负担。”周希武的《玉树调查记》道出了阿里克⁴⁰族合并为玉树²⁵族的缘由。咸丰以后，青海南部毗邻川陇草原分布着果洛诸部落。清康熙六十年（1721年），清对郭罗克（即果洛）用兵，招抚封授中郭罗克头人土千户，上、下郭罗克头人土百户，后归四川成绵龙茂道松藩镇漳腊营管辖。清代果洛在行政上虽属四川，但因其地处川、康、甘诸省交汇区域，故该地几近于无人问津、鞭长莫及的“化外”之地。青海湖南部、黄河两岸自乾隆以后一直是藏族、蒙古族因争夺草地而频繁械斗的地区。藏族屡屡渡黄河北上游牧，向青海湖南部扩张势力。咸丰八年（1858年）清朝派西宁办事大臣福济带兵重划蒙藏牧地，准许刚察等八族在黄河以北青海湖周围放牧，由此形成清朝后期在今天海北、海西、海南一带住牧的藏族“环海八族”诸部。其留在黄河以南的各部，则分布在今黄南及甘肃甘南的夏河、合作、临潭等地。夏河等地藏族在1926年时划归甘肃。

青海近代的藏族部落不仅是从事游牧的藏族社会结构，也是从事农垦的藏族社会结构。清代在东部推行府县（厅）行政体系时，亦农亦牧的藏族部落实现了向村落的转化。自雍正以后，清朝对分布在农业区各县及农牧交错地带的藏族诸部采取了基层以村落为单位的乡约制度进行管辖。定居务农的藏族以原来的部落为单位设置乡约，乡约由部落头人或百户长担任，大的百户之下设几个乡约。据杨应琚《西宁府新志》载，实行乡约的藏族部落是散处在巴燕戎抚番厅（今化隆）、西宁县、贵德所三地的藏族从农部落。另外，有此后划归西宁府管辖的循化抚番厅的藏族部落。

青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，青海人民出版社1985年版，第74页。

② 陈庆英主编：《中国藏族部落》，中国藏学出版社1991年版，第125页。

定居务农后藏族部落的居住地有些已称为××庄了，其他散处在碾伯（今乐都）县、大通卫等地的藏族，设头目或仍随其俗依户长管束。从游牧社会向定居农业社会过渡的藏族部落，在农牧接壤地带依与农区关系的亲疏和距离的远近依次称为“熟番”、“生番”、“野番”。贵德、循化境黄河南北的藏族部落多冠此称呼。

二、部落形式

部落是脱胎于原始氏族公社，人类均经历了的以血缘为纽带的自然社会构成。青海近代藏族部落以血缘为纽带聚合，因血缘关系处在不断的更新流动之中，以血缘为纽带形成的部落也处在不断的分化组合之中。藏族部落的分化组合如日出日落一样正常。青海藏族部落的形成有这样几种方式：（1）历史的延续。近代青海境内几块较大的藏族聚集区都有悠久的历史渊源，如玉树²⁵族及毗邻藏北的诸部落最早可追溯到隋唐时的苏毗、女国等地的羌人。约在宋时吐蕃王朝内大相囊伦谦波（简称囊谦，意为内务大臣）的后裔自甘孜领属民进入玉树，遂以先祖职务把该地命名为囊谦，成为统辖一方的豪酋，该部占据在青藏毗邻地区衍生分化组合。果洛藏族则可追溯到隋唐之际的党项羌等。青海近代藏族部落是历史上藏族部落的延续。（2）人口的自然增长使部落分化。从游牧经济的特点来看，庞大的人口群体不便于迁徙移牧，故某一部落人口增加后便自然地分化为小部落，初步分离母部落的子部落一般仅有四五户或十几户不等。子部落诞生后便开始其发展的历程。这类小部落有些与母部落保持联系，形成部落群；有些则又形成独立的部落，独自发展。（3）某些部落因人畜疫病导致人口或畜群减少，无法维持，便加入到相邻的部落中去。加入者要请求他人说话，部落头人则告之以本部落的习俗及惩戒法规；同意后要举行“入籍礼”，加入者向该部落头人送一只羊，称为“过得合”（归顺之意）；也有临时迁入但不入籍，临时入居不得超过10年。另外，因疫情或械斗导致的人口减少的情况一般不可能只

发生在一个部落，也许范围较广，故相邻的人口畜群均少的部落合并为一个较大的部落，共同游牧。（4）部落因内部矛盾而导致分化。部落由于内部矛盾导致失败的一方便领几户人家另觅去处，形成新的部落。（5）部落头人分家，把原来的部落分为两个部落，如果洛上贡麻仓和下贡麻仓、玉树的上年措和下年措。

由于藏族部落是以血缘为纽带形成的社会群体，实行严格的部落外婚制，故每个部落不可能单独存在。联姻使部落不断地与其他部落发生联系，这种联系是比较稳定的，于是各个无血缘关系的部落便依附于强大的部落，形成部落群。联姻是部落群形成的最根本原因，适合各种类型的部落群。部落群是有别于部落的地缘群体。部落群另外还有其他形成原因，依类型不同而有异。部落群有三种类型：一是结盟部落群；二是从属部落群；三是直属部落群。结盟部落群是因联姻或为增强抵御外界强大力量，使若干势力相当的部落联合在一起，形成一个较大的部落群。各个部落有自己的部落头人，具有相对独立性。结盟部落一般都通过部落联盟的形式商讨公共事宜，遇事各部落头人商议，或定期聚会，无事则各自游牧。部落头人通过选举或禅让产生。结盟部落群规模最大的几百户，最小的不足百户。从属部落群是某个大的部落下面有许多从属部落。从属部落群的形成有五种情况：一是独立的弱小部落，迫于他族的侵扰，依靠邻近的强大部落；二是强大部落头人或上层娶弱小部落头人的女儿为妻，若女方部落没有继承人则成为大部落的从属部落；三是强大部落头人用武力将弱小部落的人口掳掠去，迫使其成为从属部落；四是若干小部落组合在一起，选某人为诸部落首领管理各部落事宜。五是部落在发展过程中，人口自然增长，分出若干小部落，组成大的部落群。如兴海县夏卜浪部落是由夏卜浪、谢加、纳加、尚若、欧加、切加等六个小部落组成，六个小部落下又有若干带有氏族残余的小帐房圈子。从属部落群的小部落有些完全丧失独立性，受大部落头

人支配，向其纳税、支差；有些有一定的自由，处于半独立状态，除为大头人承担贡纳、支差等义务外，平时由本部落头人负责自行处理部落内事务。从属部落群的规模大小各异。直属部落群都有历史渊源，大部分由结盟部落群和从属部落群发展而来，其权力系统比较完备，内部有一定的组织管理体制。独立的大部落之下有直属的二级部落，二级部落下又有若干个帐房圈子。各级部落头人称呼有别，果洛大部落头人称“红保”（意为官人），直属二级部落头人称“隆保”（意为辅佐），隆保下直属帐房圈子的头人称为“措红”或“科尔”（意为什长）。玉树直属部落群也较多，各部落头人依次称为红保——干保——居本。各级头人层层负责，下级部落头人受大头人的节制，拥有各自的权力，享受各自的特权。直属部落群影响大、规模大，因部落分化组合较快，使直属部落群的权力组织也受到部落自然分化、组合的冲击，导致内部权力组织不太严密、稳定。在藏族几大游牧区，部落群的三种类型有混合交叉的情形。

青海藏族部落和部落群的名称各不相同，有以某些神话传说来命名的，有以部落的某种特征命名的，有以部落头人的名字命名的，有以部落经常游牧的地区名字命名的。如夏卜浪意为“鹿的胸骨”，其先人曾以鹿骨为图腾；刚察意为“牛骨髓”，其中还有一段传说；上下环仓意为“住在千户跟前的人”^②。

部落头人一职有世袭、民选、禅让三种方式，部落群的头人也通过这三种方式而产生。结盟部落群实行民选，当部落头人去世后，各部落头人会盟共同商议推举或由部落属民共同选举新的部落头人。从属部落群的头人民选、禅让兼而有之。近代较有影响的刚察千户便因禅让而得位。世袭部落头人职务多产生在直属部落群，一级部落头人为世袭，直属二级部落的头人或民选或世

^② 青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》青海人民出版社1985年版，第4页、第135页。

袭，二级部落下属的帐房圈子的头人都由民选。在各不同的部落群中，部落头人享有的特权不尽相同。部落头人划分草场牧地，把草场分为夏窝子和冬窝子，六月初在夏窝子，八月初回冬窝子。权势大的头人，可以把草地赠人、出租、或连同老百姓一起出卖。到一个放牧地点以后，头人把草地分给小部落头人，小部落头人再将草场分给各帐房圈子。各小部落在划定的草地畜牧，不得逾越，越界放牧要受到处罚。各小部落的草地都是暂时的，随着牧草的荣枯，头人组织部落迁徙游牧。头人处理部落内部纠纷，调解部落之间的械斗。部落头人在遇到外部落掳掠等事件时，组织本部落武装与之拼斗。藏族各部落成年男子都身配快马和刀枪，马不离鞍，人不离枪。部落头人组织各种宗教活动，有的本身就是僧侣和本卜子。佛事活动或在固定的寺院，或专门设帐房。部落群都有僧侣，主持人们的婚丧嫁娶和宗教事宜。

部落群由地缘组织包涵若干个有血缘关系的小部落构成。在有些规模小的部落群内，存在一定的血缘关系。随着各独立子部落的增多，血缘关系趋于淡漠。部落群这一地缘组织分别有一套习惯法来惩罚奖赏属民，维护特权阶层的利益，保证部落群生产、生活的正常运行。部落习惯法将在第八章社会权力控制法律部分论述。

青海近代定居务农的藏族部落，每个部落或数个小部落组成村落，一般称为寨、庄。定居务农的部落保留了游牧部落的多种特征，内部有一套组织制度。现以黄南藏族自治州同仁县藏族 12 族之一的浪加族为例：全族设“红保”1人，世袭，管理全族行政事务。下设“老兰”9人，或民选、或委任，多由年长有钱有势且能说会道的人担任，协助“红保”办理内外事务。以下设“过哇”1人，世袭，负责修水渠事务。“汉土”40~50人，一年换一次，为“红保”和“老兰”服务，联络庄上大小事务。“求得合”40多人，看管庄稼。定居务农的藏族部落保留了游牧部落血缘关

系的组织内涵，在平时农田劳动时，团结协作，互相帮助，自发地组成各种劳动组织形式，如“运粪组”、“耕种组”、“水渠组”等，大家分工合作，不计得失。农业区原七县较早归属府县（厅）的藏族部落，定居后逐渐失去了血缘组织的性质，转变为以地缘划分的村落社会结构。

清雍正以来对青海藏族部落依人口多寡推行千百户制度，藏族部落自然的社会结构便与政治权力结合，中央王朝再度加强了对藏族社会的统治。千百户制度将在第二章少数民族社会组织中论述。

三、部落功能

青海近代藏族社会部落结构由分散的家庭组成，家庭是部落的基本细胞。具有血缘关系的独立部落仿佛大的家庭一样，人们在一起团结协作，共同游牧。具有血缘关系的部落功能与家庭的功能基本相同。藏族社会的政治是政教合一的，但宗教的统治分散零乱，故部落和部落群基本上遵循自然界优胜劣汰的规律而生存。部落群作为社会构成仍然具备了各种功能：（1）藏族部落群有利于人在自然生存状态下维持生命。藏族生存的青藏高原自然环境恶劣，人与人之间互相协作必不可少，结伴群体游牧显得十分重要。部落群是人们为相对安全而结成的生产关系群体。（2）部落群可抵御外族的掳掠，保证人口的稳定增长。（3）自清初实行千百户制度后，部落群内的各小部落都向中央王朝交粮纳税，承担贡马银。这些部落因对封建国家承担一定的赋税义务，更增强了其国民意识。（4）部落群也是人精神活动的家园。部落群都有固定的寺院，各部落成员前往朝拜，部落群又是具有共同精神世界的社会群体。（5）部落群使各个无血缘关系的部落之间通婚联姻得到保证。

第二章 少数民族社会组织

青海近代社会各民族因受中央集权统辖的方式不同，故其社会组织也有别。汉族属府县（厅）的权力统治体系，其社会组织是府县（厅）制，在第八章社会权力控制中多有涉及，在此不赘述。各少数民族的社会组织有些沿袭的是明以来对少数民族部落头人分授职衔的土官制度，有的是清以来推行的千百户制度，两者都是中央政权为加强对少数民族的统治而采取的因俗施治的施政措施。一般史料将这类拥有职衔的部落头人称为土官，有的称为土司。清后期，农业区的土官因辖有固定的区域和居民，代代承袭，在当地影响很大，称雄一方，构成了完整的社会组织，如土族地区的土司。牧业区或亦农亦牧区的土官（也指清设置的千百户）因建立在部落之上，没有固定的区域，职位承袭时续时断，比较混乱，沿袭十数代者很少，形成了有别于农业区的千百户制度。存在于两种经济形态下的土官制度不尽相同，但却有共同点：呈现出自然社会组织与政治权力组织交叉并存的格局，如土司、千百户、旗、工等社会组织都是在适应本民族原有社会组织的基础上与行政权力相结合而产生的。

第一节 土 司

青海近代土族的社会组织仍是土司。土族作为吐谷浑人的后裔，在青海地区经历了与各民族融合发展的历程。及至近代，土

族人口增加，社会规模逐渐扩大。土司作为世袭的社会组织，与土族社会的发展脉络相联系，其内部有一套运行机制。近代青海地区各土司因领地和属民多寡不一，规模大小不等，统治方式有别，其社会组织状况也不尽相同。但土司统辖的属民多以土族人为主，故其内部的社会构成也大同小异。

一、土司的缘起

土司源于明初的土官制度，是明王朝为了镇抚甘、青两地，对元遗臣及世居该地的少数民族部落头人授官赐爵，令其依旧俗管辖部民而采取的保塞安民的一项施政措施。明代这类土官的职衔有指挥使、指挥同知、指挥僉事、千户、百户等。土官为朝廷承担征调、守卫、朝贡、保塞的责任。明在青海东部农业区授封的土官共计 16 人。土官族属有土族、蒙古族、藏族、汉族、维吾尔族等，其辖属民有土族、汉族、蒙古族、藏族等。明在青海实行卫、所两级军事行政单位兼理地方民政的施政措施。土官封职虽为军职，但其实际上成为辖地内属民兵刑钱谷的主宰者。他们以朝廷命官和地方头人的双重身份统辖属民，权倾当地，成为明卫所制度的补充力量。清袭明制，仍保留了土官世辖其地，世领属民，世袭其职的遗制。清初有关土官的招敕中，将土官称为土司，以后的有关文献便通称为土司了。土司自明代封官授职以来，其属民从畜牧基本上转变为定居务农，社会结构从部落向农牧兼营的村落转化。清代在青海东部推行府县（厅）制的统治体系，道光九年（1829 年）青海东部地区形成西宁府之下辖三县四厅的行政建置格局，明以来形成的土司与之并存。青海东部地区行政建置的逐步完善，对世居土司形成威胁，土司属民也作为府县（厅）下的属民有向县衙承担交粮纳税的义务。随着府县（厅）制的逐步推广，土司便开始走向衰落。杨应据说得好：“宁郡诸土司计 16 家……生息蕃庶，所分田土，多鬻民间，与民（汉民）厝杂而居，联姻结社，并不习土语者。故土官易制，绝不类蜀、黔

诸土司桀骜难驯也。第彼官民多空乏，惟事耕耨，虽有额设军马，有名无实，调遣无济，不逮宁兵远矣。^①此话道出了青海土司在清中叶势力渐衰、逐步瓦解的情形。

清末民初青海 16 家土司的领地、属民状况是：

祁土司，俗称西祁土司，蒙古族，已历 19 世。辖 16 个村庄，领土舍 1 054 户，计 6 031 人，4 所寺院，僧众 40 余人。土千总 1 人，土把总 2 人，马士兵 50 人，步士兵 100 人。

李土司，俗称西府李土司，土族，沙陀族后裔，高阳伯李文后裔，已历 18 世。住西宁县南 30 里的乞塔城。辖 26 个村庄，领土舍 500 余户，计 3 000 余人。土千总、把总各 1 人，马、步士兵各 50 人。

汪土司，蒙古族，已历 23 世。辖 11 个村庄，领土舍 100 余户，计 500 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

纳土司，藏族，已历 18 世。辖 5 个村庄，领土舍近百户，计 400 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

吉土司，藏族，已历 22 世。辖 3 个村庄，领土舍 100 余户，400 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

陈土司，汉族，已历 22 世。辖 14 个村庄，领土舍 100 余户，600 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

李土司，土族，沙陀族后裔，已历 11 世。辖 8 个村庄，领土舍 100 余户，500 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

赵土司，藏族，已历 19 世。辖 3 个村庄，领土舍 300 余户，1 000 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

阿土司 蒙古族 已历 18 世。辖 1 个村庄，领土舍 300 余户，

杨应琚：《西宁府新志》卷 24，青海人民出版社 1988 年版，第 619 页。

900 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

李土司，俗称东府李土司，土族，沙陀族后裔，会宁伯李英后裔，已历 18 世。辖 14 个村庄，领土舍 4 000 余户，20 000 余人。千户 1 人，百户 2 人，土千总 4 人，土把总 6 人，马、步士兵计 300 人。

祁土司，俗称东祁土司，蒙古族，已历 19 世。辖 11 个村庄，领土舍 1 000 余户，3 000 余人。土千总 2 人，土把总 4 人，马、步士兵共 100 人。

冶土司，维吾尔族，已历 17 世。辖 1 个村庄，领土舍 100 余户，300 余人。土千总、把总各 1 人，步士兵 20 人，马士兵 5 人。

甘土司，土族，已历 18 世。辖 3 个村庄，领土舍 300 余户，800 余人。土千总、把总各 1 人，马、步士兵 25 人。

朱土司，土族，已历 17 世。辖 2 个村庄，领土舍 100 余户，200 余人。土把总 1 人，马、步士兵 25 人。

辛土司，土族，已历 18 世。辖 3 个村庄，领土舍 100 余户，200 余人。土把总 1 人，马、步士兵 20 人。

刺土司，土族，已历 15 世。辖两个村庄，领土舍 100 余户，200 余人。土把总 1 人，马、步士兵 20 人。

诸土司与其统领属民的族属并不一致，尤其是辖地广阔，属民众多的东、西李土司和东、西祁土司，属民成份复杂，主要以土族为主，兼领汉族、蒙古族、藏族等。不管是规模大的土司，还是规模比较小的土司，都是其辖地内的最高统治者，他既是部落头人，又是朝廷命官。明时土司职务均为军职。李南哥后裔李英及从子李文因功分别受封为会宁伯和高阳伯，荣膺爵位。其官职及爵位均可世袭，在诸土司中声名显赫。其所辖地辽阔，属民人口多，在诸土司中规模较大。

二、土司的社会组织状况

青海东部 16 家土司中规模最大的属东、西李土司和东、西祁土司，这四位土司的族属分别是土族和蒙古族，其属民有土族、蒙古族、汉族、藏族等，清以来这些民族基本上都融合为土族了。这几家规模较大的土司社会组织较为完备，统辖的属民主要是土族民众。现以他们为例，综合论述其有关情况。

清后期，青海土族内部的社会组织结构基本上沿袭以往。土司是国中之国，衙门内有一套组织机构。土司下设土千总，土民称为千爷。土千总又分为掌管兵事的领兵千总和掌管行政的护印千总。千总下设把总，土民称为八爷。一为军事把总，佐领兵千总管辖土兵。一为管家把总，佐护印千总办理行政。把总下设家长、总管、稿房、衙役等。家长 and 总管均由土司委派，家长由舍房中与土司血缘关系比较近的人来担任，职权在舍房中仅次于土司，它也体现出土司衙门内的宗法色彩。家长处理土舍（土司的亲房本家，又称舍房）事务，管理土舍的争讼、粮差、款项、婚丧等事项。总管（又称坐庄户）处理土民的事务，由土司派住到各村庄，代其管理该庄的各项事务。土司衙门设监狱，凡土民田地纠纷、打架斗殴、奸情盗窃等民刑案件，都由土司仲裁定夺。明清之际流官受土司控制，凡涉嫌土民的案件，如土司要审理此案，县衙就得把人留下，听任土司处置。清中期以后，这种状况开始转变，流官有权审理土民的案件。

青海的土司作为具有世袭血缘的社会组织，其宗法性质无处不在，有的土司统辖的村庄属民就采用该土司的姓，并作为该村庄的名称，如祁家庄、陈家台等，这样便于加强对属民的控制。土司的舍房遍布各地，相传东李土司李昶将 13 个儿子分派到各地，形成了十三门制度。他们以宗法相联系，成为世家大族。

在土地占有关系上，土司辖境内的土地仍归其所有。土司的土地分为三部分，分给土民耕种的土地为份地，土民交皇粮、秋粮、租粮。皇粮是土民交给府县的赋税，由土司收齐后交付县仓。秋粮是土民给土司的赋税。租粮是土民给土司的地租。一部分土地为土司的自营地，自营地出租给土民耕种，收取的地租较份地的地租高，不给县仓纳粮，称为有地无粮。地租的形式并不一致，有的耕种份地的土民通过义务耕种自营地、承担杂役等来免除份地的一部分赋税和地租。土民把向府县交纳的粮称为大粮。另外，土司把一部分土地分给当家（舍房），当家把从土司手里分得的土地再租给土民，收取一定的地租。清中期以后，舍房耕种的土地直接向地方政府交纳赋税，称为“屯科。”舍房也有一部分自营的“有地无粮”田。各舍房是土司统治下的中小地主，他们享有如免服兵役等特权。

清府县官员拨给土司一定数量的军马田地，作为军用地亩，由土民耕种。耕种者将收成的一部分上交土司，战时作为兵粮，其余留作自用，兵粮比其他土地的地租少。耕种军马田的土民，闲时为民，战时按亩数出兵打仗。有的土司在一些村庄盖几处院落，谁住院落谁当兵，这类土兵多为世袭。土兵作战时所需服装、武器、粮秣、帐房等由土司置办，临时雇佣的土兵由所在村落的群众提供其战时开支。有的村庄由一班富户轮流准备战时的开支。遇规模较大的战事，由府县来开支一部分粮秣。土兵因其归属不同而号称为“李家兵”“祁家兵”。土兵的军装为土红色对襟大褂，前后心有一圆形白布，上写‘土兵’二字，下穿蓝布大裆裤子，脚登麻鞋，头包蓝布扎巾，冬衣则为棉装，棉鞋棉袜，官一般身穿铁甲，下套铁叶布战裙，脚登青线麻鞋或皮靴，骑大马，挂长弓。^①清末以来，由于土司寓兵于农，缺乏训练，土兵的战斗

力低下，土兵已失去了昔日震慑一方的作用。

清后期以来，青海土族地区的社会组织开始松懈，总管由庄上选举或由居住久的人担任。土司将土民按村庄田地、户数、贫富分为五班，有的分为四班，占地最多者为一班，依次为二班、三班、四班，五班占地最少。一切杂役和供应费用，都按班份负担。所出钱数三班为一班的半数，四班是二班的半数，五班最少。分班以后，年终选举新总管，上任的新总管要设宴招待地方上的年老者，行三拜礼，拜天、拜土司委派的人、拜老者。老者由大姓中年事高且有威望的人担任，为终身制，去世以后再在大户中推举。总管之下设三名乡老，一年一选或三年一选。名义上为选举，实际上多为各班的富户担任。总管、乡老负责催款、收粮、支应杂役等事项。各村还有庙官，负责宗教事宜。庙官一职通过宗教仪式由神来确定。土民村落的公益性活动费用均从公田中开支，有的地方叫“族田”，有的地方叫“户田”。

辖地多的土司每三年或一年到各庄轮巡一次，土民跪迎跪接，准备酒肉招待土司。有些民事纠纷在土司轮巡时断理。土司的舍房在各村庄收地租时，土民也要以酒肉招待。土司的婚丧嫁娶、修房建屋诸事，土民均要送钱送礼或义务帮工。

清末回族反清斗争对青海东部农业社会产生了强烈冲击，本来遭清府县制冲击的土司已势衰力竭，经此打击，各土司属民流亡迁移，中小土司所领属民日益减少，名存势亡。势力大的土司也元气大伤，奄奄一息。而清王朝在内忧外患的境地中，无暇顾及土司承袭的敕命号纸，土司失去了依仗的力量，沦入“与民无异”的境地。光绪二十一年（1896年）治土司被明令罢职。

民国以后，青海地方军阀羽毛渐丰，加强了对东部地区的行政控制，“近来县署限制其权力，将司法、行政、纳粮等权移归县

府办理，以致土司权力日削。”^①在此情形下，土司制已气息奄奄，难以维持了。自清末到民国，土民承担着繁重的赋税、地租，生活困苦不堪。而影响大的土司仍以一纸敕文颐指气使，作威作福。

1926年，西宁县农会会长蔡有渊向甘肃省政府呈控李沛霖等八家土司的情状，要求废除土司制度。呈文中列举了“土汉人民负担不均”等事实，称“碾伯、西宁等县各土司统治下的人民，大半租其土地，如农奴之于地主。土司又每年借婚嫁丧祭之名，给土民任意摊派钱物。现在各县又令土民与汉民平均负担差徭，不啻两种负担”^②。

甘肃省政府曾令西宁区行政长官林兢会同教育厅长马鹤天查办，“一面令饬西宁县布告土民，对于国家应尽义务以后与汉、回人民一律平均负担；一面选派员绅指导土民不再受土司之重叠压迫，以为自动请求改土归流之计划。”^③

1931年8月，南京政府通过了议案，下令废除土司制度。至此，在土族地区沿袭了六七百年的土司制度因不适应社会发展而正式被废除了。

青海省政府在废除土司制度后，根据具体情况对祁昌寿、李沛霖等袭职已久、影响深远的土司采取了具体措施，将原土司征收的粮赋归县府征收。县府每年仍给祁、李等土司酌情发给若干口粮，以资赡养，并让其担任乡长、村长之职，土司变成了大地主。土司制度废除后，“粮归大仓民归县”。1935年，青海省政府在土族地区清丈田亩，换发地契，如祁土司占地甚多，出不起丈地款，便放弃土地所有权。谁种地谁出丈地款并领地契。原先租种土司田地的属民由此取得了地权，成为有耕地的自耕农。这是土族社会大规模的地权转移，此项措施顺利地实现了土司土地的

① 甘肃省图书馆《西北民族宗教史料文摘》，第589页。

③ 《土族简史》青海人民出版社1982年版，第70页。

社会化。土司制度废除后，土族社会产生了大的变革，县区成为土族社会的组织形式逐步确立，土司属民变为具有人身自由的县区制下的自由民。紧接着土族社会新的社会因素渐次出现，民和、大通先后出现邮局。土族喇嘛朱海山自筹经费在民和官亭创办 1 所小学、1 座图书馆。虽然土族社会的近代因素星星点点，发展缓慢，但仍产生了一定的影响，土族社会蹒跚着向近代化方向前进。

土司作为传统社会组织，同任何历史现象一样，也经历了产生、发展、衰亡的过程。土司在历史上也曾起过稳定边陲、抚绥一方、因俗施治的社会功能。到了近代，土司制已越来越成为阻碍社会前进的桎梏，丧失了昔日因俗施治的社会功能，不得不被县区制代替。

第二节 蒙古族的盟旗和撒拉族的工

蒙古族和撒拉族的社会组织分别是盟旗和工。盟旗属于中央集权的组成部分，其内部有严格的组织构成，反映出蒙古族社会的组织状况。工是撒拉族的自然地缘组织，这个地缘组织成为撒拉族土司统辖属民的基本单位，同时它也是“阿格乃”和“孔木散”这类社会亲缘关系构成的活动区域。撒拉族的工内没有严密的组织，但它作为社会的自然地缘组织形式，反映出撒拉族社会到近代以后的发展规模。

一、盟旗

蒙古族自元朝陆续进入青海后，青海广袤的草原吸引了以游牧为生的蒙古族。元末以至整个明代，蒙古族先后数次徙牧于青海湖岸、柴达木盆地、祁连山下。蒙古族驻牧青海，除这里水

草丰美、适宜游牧外，另一个原因是自元以后藏传佛教渗透到蒙古族社会。蒙古族和藏族在精神世界里有共同的寄托，拉萨也成为蒙古族心中的圣地。1642年，西蒙和硕特部首领固始汗入据青海牧区，分封诸子，建立了适合游牧经济特点的封建领主权力体系。最高世袭领主称大诺颜，大诺颜拥有领地（兀鲁思，类似万户）、属民（阿勒巴图）。大诺颜将土地分封给台吉，其封地称为鄂托克（意为千户）；鄂托克之下又形成若干个爱玛克，每一鄂托克所属爱玛克有一个或数个不等；爱玛克由有血缘关系的若干阿寅勒（即同族）组成，每个阿寅勒又由若干家庭组成帐房圈子；帐房圈子有共同的血缘关系，是游牧为生的蒙古族部落。阿寅勒是封建领主权力系统的基层组织，若干阿寅勒公推一位年长且较有威望的人担任首领，他对爱玛克负责。青海和硕特部的游牧社会组织与厄鲁特等其他部的情形基本一致，都是层层分封、层层负责的以血缘为纽带的封建领主制部落游牧经济。17世纪中叶，青海蒙古族人口发展到20万人。雍正元年（1723年），青海蒙古族和硕特亲王罗卜藏丹津发动反清叛乱，叛乱历时数月，很快被平息。之后，清朝为了控制游牧青海的蒙古族诸部，对青海蒙古自固始汗以来形成的封建领主制的社会构成予以调整，建立了以旗为单位的社会组织。

清廷将青海蒙古族各部的和硕特部、土尔扈特部、绰罗斯部、辉特部、喀尔喀部等五部，分编为29旗。其中和硕特部21旗，土尔扈特部4旗，绰罗斯部2旗，辉特部1旗，喀尔喀部1旗。另有蒙藏族混合构成的察罕诺门汗1旗，因其札萨克是藏族且又具喇嘛身份，故不列入蒙古族的旗。编旗时青海蒙古族人口约8万人。旗既是清王朝统治蒙古族的具体行政单位，也是固定的地缘组织。各旗有游牧区域，划定地界，不得私自逾界放牧。旗与旗

之间互不统属，属民不得私自离旗，违者最重处以死刑。各旗成为只对清廷负责的独立小社会。旗以下设佐领，每 100~150 户编一佐领。佐领既是军事组织 又是行政单位 若干佐领设一旗。初编旗时，共设 114.5 个佐领，内有不足百户者为半个佐领，佐领之下十户设一什长。蒙古族 29 旗驻牧地以黄河为界，河北 25 旗，河南 4 旗。察罕诺门汗旗辖蒙古族属民有 4 佐领，约 400 户。嘉庆十一年（1806 年）和硕特南左次旗衰败，清廷明令撤销。此时，移牧贵德、贵南的察汗诺门汗旗便习惯地将其称作蒙古第 29 个旗了。

旗三年编审一次，18~60 岁男子皆入册登记，有疾者除外。旗长（札萨克）由封建领主担任，或由康熙三十七年（1698 年）封爵六级（亲王、郡王、贝勒、贝子、镇国公、辅国公）的蒙古王公担任，均需西宁办事大臣奏请理藩院批准。“札萨克、王、贝勒、贝子、公、台吉，俱系世职，颁授印信册诰。”^① 札萨克负责本旗内的一切事务，札萨克之下设办理府邸旗务的协理台吉、办理监狱的管旗章京及办理兵务、府务、民事等的各级官吏，他们都由札萨克任命。其组织系统如下：札萨克——协理台吉——管旗章京——副章京——参领——佐领——骁骑校——领催——什长。这些有官职和世袭爵位的蒙古族贵族领取清廷的俸银，亲王安年俸银 2 000 两，依次递减至辅国公 200 两^②。俸银在西宁支领。各旗札萨克分为四班，每年春节期间朝觐西宁办事大臣，进贡述职。西宁办事大臣每年择日在青海湖周围选定地点召集各札萨克会盟，调节纠纷，加强联络。并将蒙古族祭海习俗与会盟结合在一起，祭海成为会盟的一项重大活动。蒙古族各旗的互市地点设在丹噶尔。

① 杨应琚：《西宁府新志》卷 20，青海人民出版社 1988 年版，第 531 页。

② 甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘》，吴均文，第 581 页。

③ 牟一之主编：《青海蒙古族历史简编》青海人民出版社 1993 年版，第 181 页。

道光三年(1823年)清朝为了进一步加强对蒙古族各旗的管理统治,分蒙古族 29 旗为左右翼两盟,设正副盟长。左翼盟辖 14 旗,右翼盟辖 15 旗。盟长、副盟长职务由老成恭顺之人担任。盟长无权干涉旗内事务,主要职责是在西宁办事大臣的监督之下,召集一年一度的诸旗札萨克会盟事宜。盟长是西宁办事大臣与各旗之间的联络员。

清自雍正三年(1725年)在蒙古族社会推行盟旗社会组织以后,蒙古族社会规模明显萎缩,旗内佐领数日益减少,人口数明显下降。到嘉庆二十五年(1820年)自编旗时的近 8 万人下降到不足 6 万人。到 1949 年,蒙古族人口只有 2 万多人。造成蒙古族人口减少的主要原因是清廷在蒙古族社会推行的盟旗组织。清实行盟旗的初衷是加强对蒙古族的管理和控制,但这一措施为什么会导导致蒙古族人口的急剧减少呢?原因是:(1)盟旗严密的控制破坏了蒙古族传统的社会组织。蒙古族逐水草而居,其社会组织是封建领主制下的部落联盟。这种部落联盟有较强的自主性,遵循游牧部落不断分化组合的自然规律,适宜游牧经济的特点。而盟旗划地为界的举措则破坏了这一传统的适于游牧的社会构成,使游牧为生的蒙古族失去了生产、生活的自由,社会日渐贫穷,人口多逃往周边,乞讨度日。在那彦成有关青海蒙古族的奏议中,对蒙古族外逃的记载甚多。那彦成也采取了安抚蒙古族的一些措施,但没有从根本上解决问题,仍然收效甚微。(2)盟旗与蒙古族传统的封建领主制下以血缘为纽带、自上而下形成的隶属关系相抵触。旗是以权力运作而形成的社会组织,显然与以血缘为纽带形成的权力运作系统不相符合。盟旗更多地体现出地域组织的特点,划地为界,不得逾越,显然违背了蒙古族社会的血缘构成。(3)蒙古族与藏族一样实行部落外婚制,而盟旗组织则使部落外婚受到

制约。在某些较大的旗还可以实行部落外婚，小的旗则使婚姻缔结受到限制，造成人口大量流失，大批蒙古族人口流往藏族地区。清代，在蒙古族人口日渐缩减的情形下，藏族各部落人口日增。其中既有人口自然增长的因素，也有部分蒙古族加入到藏族部落中去的原因，如“同德县黄河南，及共和县境内的各旗，现在已完全被番族同化了，除老年人外，三四十岁以下的人，大部都不会说蒙古语”^①。（4）清在对蒙古族实行盟旗制度的同时，对藏族采取了比较宽松且合其社情的千百户制度，藏族势力兴起，屡屡北移放牧，经常抢掠蒙古族人畜。嘉庆四年（1799年）藏族抢掠蒙古族6000余户，伤害男女2000余人，使盟旗牧地日缩。如是之事经常发生，这是造成蒙古族人口下降的又一原因。（5）青海蒙古族出家为僧者多，影响了人口的繁殖。

辛亥革命以后，蒙古族社会也受到青海东部社会变革的影响。在北洋政府宣布蒙古各级王公自清王朝以来形成的特权一概予以保留的前提下，各王公于民国2年（1913年）春承认共和。于是依例准予袭封晋爵。青海蒙古族各旗中共封亲王3名，郡王5名，镇国公4名，辅国公17名，左右正副盟长4名，享有年俸，特制做冠服，以定等级。实行勋章制度，亲王、郡王授二等勋章，贝勒、贝子授三等勋章，镇国公、辅国公授四等勋章，协理台吉、管旗章京等依其资历功劳各授四等以下勋章。蒙古族王公每三年一轮进京朝贺进呈。

1929年青海建省后，蒙古族社会组织面临重大变革。早在民国6年（1917年）秋就在都兰寺设都兰理事，管辖今海西部分地区。1930年11月改设都兰县，辖海西3旗。以后相继设立了同德县、门源县、共和县、海晏县、同仁县及都兰、通新、香日德三

① 甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘》（青海分册），第541页。
 ② 王昱等编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社1987年版，第605页。
 ③ 卮一之主编：《青海蒙古族历史简编》青海人民出版社1993年版，第220页。

个设治局，不同程度地管辖盟旗。行政建置的逐步设立，对盟旗制度形成挑战。1931年，国民政府蒙藏委员会据《蒙古盟部旗组织法》规定：盟设盟政府（等于厅），直隶省府。旗设旗政府（等于县），隶属当地各县局。新颁铜质印信，收回旧印，各地行政事务由县局掌握。

1938年，青海省政府推行保甲制度，除河南4旗外，其余25旗均予实行。保长、甲长多由蒙古族封建王公或牧主担任，盟旗成为实行保甲制的基层组织。从此，蒙古族社会组织呈现旗、保甲二者交叉并存的状况。

盟旗作为蒙古族社会组织存在了200多年，从产生到衰败没有对蒙古族社会产生良好的推动发展作用；相反，由于其弊端反而阻碍了社会的自然发展步伐，对社会产生了不良影响。作为清朝统治者来说，盟旗制度达到了其扼制蒙古族势力壮大的目的。民国以后，青海省政府将盟旗诸地渐次纳入省县制的权力系统，这对蒙古族社会来说无疑是一个进步。

二、撒拉族的工

在论述工之前有必要对撒拉族的历史缘起略作叙述。撒拉族是元初从中亚迁至今天青海循化的，当时正值元朝划分统辖民为四种等级的时期，撒拉族属二等色目人之列。撒拉族最初迁入的地区系元积石州元帅府辖域，该地也隶于吐蕃等处宣慰使司都元帅府。撒拉族在此地备受元廷礼遇，其头人尕勒莽、奥玛尔（子）、韩宝（孙）相继被授积石州达鲁花赤一职。从撒拉族定居积石州到受元廷礼遇来看，撒拉先民有可能是随元朝军队西征而来的中亚工匠。明初撒拉族头人韩宝率众归附明廷。洪武六年（1373年），明朝敕封韩宝为积石州千户所的世袭百户，职衔是“昭信校尉管军百户”属河州卫右所。正统元年（1436年）韩宝之孙韩贵因功升为副千户，此后历十一世。清雍正八年（1730年）撒拉族已生息为四房五族，长房与二房为世袭职务发生争执。于

是，雍正帝“设官安营，遂并授土千户职”^①。到清乾隆二十年（1755年）设循化厅后，撒拉族土司的权势便渐衰。乾隆四十年（1775年）布政司给上下十二工两土司颁发千户钤记，将韩昱、韩光祖均授敕承袭土司职。以上下各六工为区域，设立了奉旨而建的两个土司，即上六工韩昱土司和下六工韩光祖土司。光绪二十二年（1896年）改土归流，明令撤销。

土司作为撒拉族的社会组织，它的存在必然依附于撒拉族的自然社会组织——工。最早“工”在史籍的工是雍正八年（1730年）剿征棹子山，调撒拉兵300（内亦有藏族）协剿，以工为名目征兵，始有十二工的记载。所谓“雍正以前并无工名，故雍正七年册但称草滩坝等十一庄。据韩光祖云：雍正八年征棹子山，调兵三千协剿，始分十二工名目”^②。又据撒拉族传说，工是干的音转，比如中亚的撒马尔罕（罕即干）、塔什干、浩干等，此处的“干”意为村镇。也有人认为撒拉族居住区域水田纵横，沟渠交错，颇似“工”字，故以工来命名耕种某处田地的村庄。从撒拉族历史来看，工是干的音转，即村镇的意思更为可信。每个工都包括若干个村庄。经苏四十三反清事件以后，人口锐减，十二工合并为八工。以循化厅治为界分为上下四工，厅治以西为上四工，厅治以东为下四工。上四工以街子工最大，另有查家工、苏只工、查汉大寺工。下四工以张尔工最大，另有清水工、乃曼工、孟达工。在以后近百年的时间里，撒拉族人口逐渐增加，一些人迁移到相邻的外围地区定居。久之，在化隆便形成了外五工，即：甘都工、卡尔岗工、上水地工、黑城子工、十五会工。在临夏县与循化接壤的地区，也有少数撒拉人居住形成了五个工，称之为内五工（在积石山之内），内五工和外五工因与回族、汉族、藏族杂居，故其不像循化八工那样整齐集中，村民多操藏语，大部分人是撒拉

龚景翰纂《循化志》卷5，青海人民出版社1981年版，第221~226页。
同上，卷4，第135~188页。

族与藏族融合形成。严格来说，他们不属于纯撒拉族的工。撒拉族工的规模大小不一，现以《西宁府续志》咸丰八年（1858年）的户口数字作一比较：街子工 936 户，4 100 人。查家工 534 户，2 000 人。苏只工 275 户，1 200 人。查汉大寺工，199 户，2 000 人。清水工 470 户，1 900 人。孟达工 224 户，700 人。张尔工 556 户，2 100 人。乃曼工 304 户，1 200 人。

工既是撒拉族向朝廷交粮纳税、出征作战的基层单位，也是撒拉族宗教活动的教区。工内包括若干由父系血缘为纽带形成的亲缘组织，撒拉族语称为“阿格乃”、“孔木散”。“阿格乃”有“兄弟”、“当家的”之意。“阿格乃”由兄弟成家以后分开另居的若干小家庭组成，户数多寡不一，以辈份划分其与远祖的血缘关系。“孔木散”意为“一姓人”或“一根棍子”。“孔木散”，是同一血缘的人因血缘纽带松散、血缘关系疏远组成的远亲分支组织。一个“阿格乃”持续四五辈或五六辈后便又分化为新的“阿格乃”，新旧“阿格乃”组成一个“孔木散”。清末撒拉族社会的一个小村落便是一个“孔木散”。最初同一“阿格乃”、“孔木散”内严禁通婚。随着人口的增加，“孔木散”规模的扩大，血缘关系的淡化，近代以来同一“孔木散”内的男女也可通婚，说明“孔木散”由远亲分支组织过渡为地缘组织了。同一“阿格乃”和“孔木散”内的人在生产、生活上有互相扶持帮助的义务。婚丧嫁娶均由“阿格乃”和“孔木散”内的人协助操办。“阿格乃”内人们的关系比“孔木散”内的亲密，这种关系主要是由血缘关系决定的。

在土司制下，各“孔木散”组织由受土司统辖的哈尔（意户长）负责主持，哈尔多为世袭。哈尔是基层组织的负责人，如遇战事，土司为统帅，哈尔则是下级军官。哈尔还负责村民交粮纳税的事项，征收后上交土司，土司再交给厅同知。民刑案件，先由哈尔裁决，若裁决不了或不服裁决，则由土司审理。每个“孔木散”内还有一个宗教组织的负责人，称“学董”。

清平息撒拉族街子教案以后，对撒拉族社会予以大的调整。光绪二十二年（1896年），土司制度被废除，撒拉族社会便从土司自治纳入府县制的权力统治体系，归循化厅直接治理。哈尔从原来的世袭改为轮流担任（俗称乡约）。每工设一乡约，由工内人员推选后循化厅加委，三年一换。乡约不得兼任宗教职务。乡约上传民情，下达政令，催粮交差，无薪俸，在所收粮赋中折扣一成左右归己。刑民纠纷先由乡约处理，处理不了则由厅县官员亲自过问，人们称乡约为头道衙门。

辛亥革命以后随着马麒势力在化隆的兴起，循化也成为马氏家族发展力量的重要基地。撒拉族社会也发生了较大变化，撒拉族中的年轻人弃农从兵，跻身于马步芳家族的权力体系。撒拉族的工与县区行政建置结合，实行保甲制后，原乡约制遂废。撒拉族的“阿格乃”、“孔木散”便又成为推行保甲制的行政基层单位。

第三节 藏族千百户和昂锁土官

一、千百户状况

明中叶，河套蒙古入据青海以后，青海藏族受蒙古族的统治。罗卜藏丹津之乱后，川陕总督岳钟琪在《安抚民番疏》中提议，凡近河、洮、岷州内地藏族，采取不同的统治措施，对靠近农垦地区的游牧部落，采取“自应就其原有番目，给与千户、百户职衔，颁发号纸，令其管束”^①。雍正四年（1726年），散秩大臣达鼐会同西宁总兵官周开捷在河、洮等地具体推行岳钟琪的建议，对藏族部落头人给千百户的职衔，再度将中央政治权力和藏族部落相结合，构成适合藏族部落特点的社会组织类型。以后，藏族千百户制在受蒙古族“奴役”的玉树诸部中也推行。雍正九年

邓承伟等纂：《西宁府续志》卷9，青海人民出版社1982年版，第390页。

(1731年)西宁办事大臣达鼐奏请川陕派员勘定玉树诸族界址。次年,西宁、四川、西藏三地各派员会同勘定后,将阿里克40族划归西宁管辖。在阿里克40族实行千百户的社会组织,具体是:“每千户以上之部落,设千户一员,百户以上之部落,设百户一员,俱由兵部颁给号纸,准其世袭。千户以下,酌设百长五六名,百户以下,酌设散百长三四名,其不及百户之部落,设百长一名,由西宁夷情衙门发给委牌。每十户设一什长,由千百户派充。”雍正十二年(1734年)在阿里克诸部共设千户1员,百户24员,12名百长,91名散百长。清前期阿里克40族几经分合变化,咸丰、同治以后便成为玉树25族。最大的部落头人囊谦王仍世袭为千户,另有30个百户部落。民国5年(1916年)北洋政府内务部为玉树各千百户填发执照,共授予千户1员,百户33员,百长75员。

千百户制在青海玉树诸部推行后,从雍正到乾隆年间清廷相继在游牧的藏族诸部推行了千百户制度;在沿农牧区交错杂居、亦农亦牧的藏族诸部也依各自情形实行了册封部落头人的千百户制度。其中随着环海八族驻牧格局区域的逐渐形成,环海八族的千百户制度逐渐完善,千百户制度也成为清中叶才定型的环境八族各部的社会组织。环海八族实行千百户的状况大致如下:自嘉庆末年起,河南藏族渡越黄河到北部游牧继而向环青海湖周围扩散,且不断抢掠蒙古族诸旗及西藏贡使商人。陕甘总督那彦成以断绝藏族粮茶的方法困卡诸部,各部落始有惧意,渐次归附。道光二年(1822年)那彦成召集河南各部头人到西宁,重赏银两绸布粮茶等,晓喻各部头人实行千百户制。规定:藏族“每三百户设千户一人。千户之下设百户、百总、十总。凡百户一人,每管百户,三百户归一千户管理;百总一人,每管五十户,两百总归一百户

管理；十总一人，每管十户，五十户归一百总管理”^①。环海诸部的千户只管 300 户，主要目的是分散部落势力，使其不因倚人众而滋生事端。当时设千户 10 名，百户 40 名，百总 86 名，十总 400 名。“又令其公举诚实公直之人，饬令补充。至旧例千户五品顶戴；百户六品顶戴；百总、十总七八品顶戴。其千户之出力者，赏给蓝翎；再有出力，加赏花翎。”顶戴蓝翎暂时是虚衔，若管理有效，才发给印信、号纸，方为实缺。此项举措三年后依各设职衔功绩方兑现。环海千户、百户职不得世袭，须公众推举补缺。实行千百户制度以后，又对各千百户所属诸部落实行计口授食制，即按所部人口多少，千户、百户就近到贵德、循化请票易买茶粮。若有偷渡河北及为非作歹者，则不准代其请票易粮；倘若隐瞒扶协，则问罪千户百户。清廷在河南诸族推行千百户制度，其目的是“以番治番”。各千户、百户均享俸粮，千户一年赏青稞 12 石，百户 8 石，百总 4 石，同时对把守贵德、循化的沿黄河 20 处渡口的诸千户、百户及察罕诺门汗旗下图萨拉克齐部均有赏粮。关键渡口如果一年无偷渡之人，赏给青稞 20 石；次要渡口，赏给青稞 15 石；再次赏给青稞 10 石。若有偷渡隐匿不报的则斥革查办。自道光四年（1824 年）起，仿照玉树诸族纳马贡银之制，实行贡马银，每匹马折银价 8 两，春季在循、贵两厅衙门交纳，岁以为常。海南地区的千户因初编时主要目的是分化部落势力，防止部落人众滋生事端，故其千户、百户规模比玉树要小。到清咸丰年间，河南诸部已发展成为大族，仍抢掠河北，移牧北上。咸丰九年（1859 年），西宁办事大臣福济周历查勘，划定八族驻牧地界，剿抚并举。准环海及河北各地归刚察、汪什代海、千卜录、安拉、都秀、完秀、曲加洋冲、公洼他尔代等八族驻牧，环海八族才正式形成。并

① 邓承伟等纂：《西宁府续志》卷 9，青海人民出版社 1985 年版。

邓承伟等纂：《西宁府续志》卷 9，青海人民出版社 1985 年版。

王昱等编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社 1987 年版，第 634 页。

在环海八族部落对曾经授封的千百户组织进一步加强完备，设总千户、千户、副千户、百户等职衔。当时有 1 747 户，18 420 人。在千百户制度下，千百户由部落头人担任，其职能除与部落头人的职能一样外，还承担安抚率部、沟通衙署与属部的联系、纳马易粮茶等事务。千百户的设置，便于清廷加强对藏族地区的管理。

青海河南诸藏族推行千百户制度时，正值环海八族形成的时期。因环海八族的千百户不准世袭，建立在藏族部落自然社会组织基础之上的千百户制度便随着部落的分化组合而处在不断的变化之中。自那彦成编置藏族河南诸部及到福济定界放牧以后，环海八族的千百户社会组织经历了近百年的发展，某些千户百户在本部落内沿袭了下来，某些千户百户则消失了，由新的千户百户代替。到中华人民共和国建立前，千户所辖百户部落数目不一，百总基本上消失或上升为相当于百户的部落（称百长部落），或降为百户下的小部落^①。据 1943 年以前几年的统计，环海八族最大的刚察部辖 8 小族，有总千户 1 员，千户 1 员，百户 8 员，属民 2 000 余户。都秀有 3 小族，千户 1 员，百户 8 员，属民 900 余户。千卜录总千户 1 员，千户 1 员，百户 6 员，属民 1 000 余户。公洼他尔代辖 9 小族，千户 1 员，百户 4 员，属民 1 000 余户。汪什代海族辖 3 小族，总千户 1 员，百户 8 员，属民 2 000 户。阿曲乎族辖 3 小族，千户 1 员，百户 8 员，属民 3 000 户。日安千户 1 员，百户 2 员，属民 600 余户。阿里克族辖 1 小族，千户 1 员，百户 4 员，属民 2 000 余户。环海八族的千百户制度在发展过程中，有些新产生的部落没有授百户职，仍由头人统领，有些虽有千百户号纸，但因部落分化，仅为一纸诰命而已，并无多少属民。道光初年，那彦成整顿蒙番事务后，藏族千百户也参加蒙古族的祭海活动。辛亥革命以后，千百户制度进一步发展，马麒曾封刚察千户为总千

^① 陈庆英主编：《中国藏族部落》，中国藏学出版社 1991 年版，第 126 页。
甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘》（青海分册），第 522 页。

户，为环海八族千户之首，由其联络地方政权与其他各千户的关系。以后又对有影响的千户百户进行分封。千百户制度在藏族其他规模大的部落里都不同程度地实行过，如驻牧在黄河北岸的上下郭密族，1943年统计：总千户1员，千户1员，百户9员，辖9小族。随着青海省县级行政建置的建立，千百户担任了县内的一些职务，千百户制度开始与行政建置结合，走上了一条新的发展道路。到1958年藏族民主改革以后，昔日的千户百户在政府的劝说感召下，大部分成为劳动人民的一部分，藏族千百户制度彻底消亡，藏族社会发生了翻天覆地的变化。

自推行千百户制度以后，青海近代藏族社会的发展比较快。据调查，从新中国成立初到1958年，驻牧在今海南的环海八族部落有千卜录、都秀、夏卜让、阿曲乎、上旺什代海等，海南藏族部落共有14个千户部落，下辖106个百户部落，百户以下的小部落414个，共计28233户，137678人（含僧人8298人）。另外，驻牧其他地区的环海八族的状况是：刚察千户辖20个部落，共2234户，9554人，僧人766人。阿里克千户辖8个百户。20世纪50年代初有1340户，4700多人。达如玉千户辖8个百户，共1058户，4374人。下汪什代海千户、副千户各1个，18个百户部落，共1369户，4795人。日安1个千户，14个小部落，1198户，4351人^①。环海八族人口较之1943年的统计数字增加了两倍多。

青海藏族社会并未全部实行清雍正时推行的千百户的社会组织形式，果洛就是例外。康熙六十年（1721年）清廷依果洛已形成的三部分封中果洛头人丹增土千户，上果洛头人噶顿、下果洛头人彭措土百户。清廷在果洛封授土官的目的是命其严格管束属民，不许抢劫商旅及官私运输，不许到邻部抢掠人畜。由于果洛土官建立在部落社会结构之上，随部落的分化而权威日降。再加

陈庆英主编：《中国藏族部落》，中国藏学出版社1991年版。

清后期中央在此地的统治薄弱，果洛各部落势力日益兴盛，遍布诸省边邻，交汇杂处，流官对此地又缺乏强有力的管理措施，故果洛土官与所属地区流官的关系疏散。所谓“历属四川松藩漳腊营管辖，不贡不赋，附为化外三‘野番’”^①。近代以来，果洛藏族社会主要以部落组织形式运行，土官组织系统与之并存。清后期，在果洛一些部落已形成土官传女的习俗。

果洛因各部落衍生分化，土官职衔复杂混乱。以中郭罗克为例，到民国9年（1920年），康万庆袭中果洛土千户职衔，但从中果洛分化的贡麻仓、康干虽未承袭土千户印信号纸，也与承袭土千户职的康赛并立为大部落的土官。其上下郭罗克分立情况，也与中郭罗克类似。近代以来果洛各土官与部落结合后形成的社会组织形式是：大土官下属的各小部落，设有小土官，称为官人。这些小土官是大土官的伦布，意为臣子。小土官下属的是管辖帐房圈子的什长，什长又是小土官的伦布。其隶属关系是：大土官（红保）→官人（隆保）→什长（措哇）。红保（大土官）、隆保（官人）都世袭，措哇（什长）由所属的红保、隆保指定。红保、隆保统辖的部落群是地缘结合体，各独立部落之间由不同的血缘构成，措哇内则有血缘关系，内部严禁通婚。1921年，马麒向果洛用兵，通过武力征服，将其纳入甘边宁海镇守使的管辖范围。

清在藏区推行的千百户制度，使藏族部落社会基本上从各据一方的部落走向统一，中央政权再度加强了对藏族社会的统治。千百户制度推行以后，藏族社会的人口处于稳定的增长状态，社会规模进一步扩大，这对发展十分缓慢的藏族部落社会来说，无疑是历史的进步。

二、昂锁土官

青海近代藏族社会的特点是政教合一，宗教对藏族、蒙古族

青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，青海人民出版社1985年版，第77页，

的统治也比较强大。影响较大的寺院沿袭昂锁制度，昂锁是西藏宗教上层为加强对信奉藏传佛教地区的统治实行的区域性政教统治组织。昂锁职衔始于元代，意为内臣。元代分封的昂锁都在影响较大的寺院附近，隆务寺的昂锁沿袭的是明王朝的册封。隆务寺昂锁府设在寺内，昂锁与寺主有同等的权力，设管家、秘书、随从等一系列人员。昂锁下设千户和百户，有的昂锁便是一个千户，百户直属昂锁管辖。昂锁土官下辖隆务 12 个藏族部落，昂锁土官与隆务寺寺主的关系是昂锁隶属于寺主。佑宁寺的 13 位部落头人，在明万历三十年（1602 年）时，由四世达赖喇嘛给予名号后形成了土官。这些土官是博勒混、尕尔哇、杨司、昂锁、官尔等，他们有不同的职权，都是依附于寺院，利用宗教统辖当地的信教群众，体现政教合一的行政特点。昂锁拥有土地和属民，属民租种其土地，为其交粮。土族地区的昂锁受土司的管辖，清后期担任昂锁的多是土司的本家。到近代这部分昂锁的势力逐渐衰弱，只有隆务昂锁延续到新中国成立后才被废除。

第三章 社区状况

社区是社会的整体统一的前提下，以区域来划分的具有不同内涵的群体生产生活空间。传统社会的社区划分不太明显，人们的生产生活方式差别不是太大。近代社会最明显的变化是一个全新的社区逐渐萌芽，这一全新的社区给人们的生产生活带来了前所未有的变化。

第一节 城镇社区

一、传统城镇

城镇社区主要指人口密度高、商贸文化活动频繁、交通便利的人口活动区域。青海传统城镇有这样几种类型：

一是府、县、厅治所在地。这类地区因地处交通要道的平川地带，诸水交汇或临河而置，物产丰饶，人口集中，商贸往来熙攘，人文设施齐全，故具备城镇规模。这类城镇都在东部农业区，所谓一府三县四厅的官署活动中心都为传统城镇。官署所在地多由长方形或正方形的城垣（土墙）围筑而成，有互相对应的四座城门或两座城门。西宁府所在地是河湟谷地政治经济文化活动中心，清代西宁府的建筑风格及规模基本上沿袭了明代西宁卫城的样子。西宁为府、道、县署所在地。清雍正十一年（1733年），地方官员对周边城墙曾做修葺，当时西宁城修整后的情形是：“城周八里有奇，径长为丈者一千五百三十有六。内裒实土，外甃用砖。

东西南北为门，为楼者四，增修者二，加髹如之。四隅增瞭望楼四，为睥睨者一百九十有八，为炮台者三十有一，为驰道、为榨门者各四。”^①此次修缮历时三年，到雍正十三年（1735年）始竣工。当时西宁城的规模相当于今天城中区再包括城东部分地区，以后又有几次修缮。同治河湟事变后，西宁府城残破。光绪八年（1882年），巡道邓承伟、办事大臣李慎等，筑土垣东、南、北三面，周 881 丈 5 尺，计 4 里 9 分。高 4 丈 5 尺至 3 丈五六尺，根厚 2 丈 5 尺至 3 丈，顶厚 1 丈三四尺。炮台 8 处，垛口 1020，女墙 1，水槽 16，城楼 3。新开南北梢门各 1，门洞髹以砖。光绪二十一年（1895年）因河湟事件又遭毁，再未修补。

清末西宁城的规模在周长四里的范围内设官署，住居民。西宁各城楼上悬挂“天河锁钥”“海藏咽喉”“怀柔远人”等匾额，东、西、南、北四座城门上分别镶嵌“迎恩”“镇海”“迎薰”“拱辰”等匾额，充分体现出西宁古城的历史地位。城内有东西南北四条主街，另有小巷道 20 余条。内设衙署各类机关，有西宁道署、镇署、西宁办事大臣衙署、府署、县署等。除西宁以外，各县、厅治所在地城镇规模较小，人口少，商贸活动单一。清末，西宁城人口约为 4 万人。20 世纪 40 年代，西宁有人口不足 10 万人。

二是以寺院为中心形成的文化商贸活动区域，如塔尔寺、佑宁寺、隆务寺、瞿坛寺等。这些寺院定期或不定期的组织各类不同形式的佛教法会，吸引了附近聚集地区的农牧民来此赶集，交换农牧产品。再加上寺院特有的感召力，路途远的群众也来此观光拜佛，兜售农牧产品。尤其在大的佛事活动期间，更是游人如织，商人乘机会集于此，或以物易物或以钱易物，这种集市多以物易物。在牧区，寺院周围便为一个集镇，凡遇法事活动，民间商贸活动便繁荣，如玉树结古寺、觉拉寺、禅古寺等。果洛及环

杨应琚：《西宁府新志》卷 35，青海人民出版社 1988 年版，第 948 页。

海诸族的寺院，是位于黄河南岸的拉加寺。该寺系黄河南岸藏族、蒙古族的贸易中心，果洛诸族购粮之首选。这些因寺院而形成的人口活动区，平时冷清，有佛事活动时人来人往，热闹非凡。

三是因青海自古以来农垦与游牧并存的生产方式，使农牧区域的百姓联系紧密，互通有无，各取所需，在农牧交错地带形成了一些互市场所。如处于农牧交错之处的恰卜恰，有农耕，也有游牧，产品交易必不可少，此地便成为交易之所。哈拉库图位于今湟源县之西，地依日月山。该地为出入牧区之要隘，系入藏通衢，车马必经，人员往来稠密。汉族、蒙古族、藏族、回族百姓多在此互市，农牧区商人也会集于此，从事商贸活动。

青海传统城镇规模小，商贸活动单一，人口稀少。府县（厅）署衙所在地划有商贸区，如牛羊市、骡马市、柴草市、石煤市、粮面市、菜果市、缨毛市等。官府规定一定的时间让百姓来此交易，一月三集或六集，米、面、菜、果则可天天走集。除西宁有少量的非农业人口专门从事简单的商贸活动外，大部分小城镇都为农牧民和僧侣兼营。传统城镇是适应农牧业社会发展程度与规模而存在的调节社会简单需求的社区。随着社会近代化因素的萌芽，传统城镇逐渐向规模化、多元化的方向发展。

二、近代城镇的兴起

青海近代城镇的兴起与中国社会发展脉络相伴。近代意义上的城镇除具备传统城镇人口集中、商贸频繁、人文荟萃、官僚施政等特点外，它还体现出近代化的意蕴：社会劳动分工多元化、近代产业出现、非农业人口增加等近代城市的基本特征均初露端倪。青海近代城市的兴起有以下原因：（1）青海近代城镇的兴起与中国社会的巨大变革相始终。自清末以来，中国社会在各个方面都因为西方帝国主义的侵入而发生了深刻变革。近代产业兴起，使中国传统农业社会的价值观发生了动摇，以逐本抑末为基本价值取向的生存选择被工业化的出现打破了，中国本土出现了大批以

销售纺织品或手工业品为职业的近代商人。清末青海虽没有兴起近代工业，但却因丰厚的羊毛、牛毛、牛皮、羊皮等资源吸引了外国或本国的商人。他们垂涎这些物美价廉的原材料，络绎不绝地前来收购。这些人或流动经营或创办商号驻足于西宁、湟源，国内商人以京、津等地的人士居多，他们以买办的身份来此进行羊毛交易，为洋商服务。内地商人的到来，为青海近代社会带来了商业信息，本地商人也参与其中，做起了羊毛生意。这使传统城镇内居民农商、牧商兼营的价值观受到挑战。（2）青海近代城镇都是在传统府县厅治的基础上发展起来的。随着近代各类行政建置的设立和健全，传统的府县厅治便成为近代城镇的雏型。这些因施政而建立的县级权力机关，原有的逐渐扩大规模，新建的县级机构成为孕育新兴城镇的摇篮。牧区建立的县治及设治局，将居无定所的藏族、蒙古族纳入县局的直接管理下，成为近代政治体制变革的一项内容。如共和、门源、都兰、玉树、果洛等地的行政机构相继设立，使这些县治所在地成为牧区城镇的雏形。县治的设立一方面加强了对藏族、蒙古族游牧地区的统治；另一方面也使藏族、蒙古族群众有了一个集中活动的社区，这些社区为游牧区带来了新的社会因素。近代因行政建置而兴起的城镇规模小，农业区比较繁荣，牧业区显得冷清。（3）传统农耕活动区域形成的集市或互市场所规模进一步扩大后形成城镇。近代随着青海与内地及周边地区商贸活动频繁，小型集市和互市规模的日益扩大，从商人口增多，商品种类增加。如有影响的几个大寺周围因设县治，集市发展得比较快。塔尔寺与湟中县治相依，隆务寺与同仁县治相连等等，这更促进了寺院四周商贸活动的繁荣。人文商贸活动互相促进，使这些地方具备了形成小城镇的有利条件。

西宁作为东部农业区的重要城镇，历史悠久，西南接入藏通衢，东连内地，处咽喉之道，襟河挟川，自古为多民族文化交汇融合之地。进入近代以来，西宁便因其自然、政治、商贸等原因

日益成为东部湟水谷地新兴城镇，成为吸纳近代社会因素的第一站。作为历史悠久的行政建置城镇，它基本上承继了传统县厅署衙城镇的衣钵，在此基础上发展壮大。清末以来，近代意义上的城镇处在初始阶段，西宁城也是在民国以后逐渐发展起来的。当时，在城镇率先兴起的商贸业刺激了一成不变的社会分工，西宁脱离农业的市民人口增多，与内地和牧区商贸活动频繁，流动人口往来不断。职业五花八门，因时而生，因事而生。所谓官、工、商、学、师、医、编辑、杂役、流浪艺人、说书、卖唱、剃头、卖菜、打卦、算命、媒婆、牙伥等社会众生相样样俱全。

各种新的社会因素也在西宁竞相驻足。光绪末年，近代教育初步萌芽，西宁率先示范；官僚资本经营的工厂在西宁近郊出现，这类工厂虽然多系军事化经营，但却使封闭的人们见识到了机器生产的魅力；从内地运入青海的布、呢等机织用品进入西宁再分销各县。从农牧区收购的皮毛、药材集中西宁，沿湟水由皮筏外运，西宁成为商品集散地和中转站；20世纪二三十年代医院、电力、运输、邮电、通讯、报纸、幼儿园、公园等在传统社会只存在于家庭和官府或绝无仅有的社会因素逐渐萌生并发展起来；三四十年代，汽车、电话、电灯、电影、飞机等仿佛天方夜谭的近代机电产品使人们重新认识世界，城镇市民的生活方式随之发生了很大的变化。1920年，西宁出现了浴池业。西宁从传统的官府施政社区兼民间官方商贸人文活动社区变成具有近代气息的新兴城镇，向周边辐射着近代的社会因素。

青海近代城镇除西宁外，首属丹噶尔（今湟源），丹噶尔地处海藏通衢，农牧业交叉错杂。牧区皮毛吸引了外地商人，各国皮毛商人在天津开设“洋行”，委托平、津买办商人来青海设庄收购羊毛，他们都以湟源为大本营。在皮毛贸易兴旺的前提下，其他商品的贸易也日趋活跃。民国18年以前，湟源县城大中小商民及手工业者共达1000余户，资金总额也在白银500万两以上。当地

有名的大商户有万盛奎、宝盛昌、福兴源、顺义兴、德兴成、福兴连等号，每家资金计有白银 10~40 万两。本地商人借天时地利之便乘机发迹，最有名的当属湟源富商李耀庭，拥资百万，名闻遐迩。

牧业区的结古镇地处青藏交界，商贸活跃，成为影响方圆百里的闻名边镇。结古的边镇地位的确立一方面因其为玉树 25 族的走集之地，另一方面因青藏川贸易频繁，所以逐渐发展成为商品中转站。来自西藏的货物有氍毹、铜壶、铜锅、藏刀等手工业品及土特产品；来自英国、印度、俄国的货物有洋布、洋线、纸烟、蜡等日用品；从四川、西宁、洮州等地运来的货物有茶、米、面、大布、挂面、葡萄干、枣、柿饼、瓷碗、纸等日用品。其中以茶的过载（批发）为主，商人将茶从玉树又运到西藏等地。川、陕、甘商人及青海东部各县汉族、回族、土族等商人均来此进行商贸活动。结古市场上通用藏圆，大部分贸易是以物易物。民国初年，结古常住市民约 200 余户，为官僚、军人的家属和商人。商人多无铺面，贸易在家中进行。20 世纪 30 年代，结古边城的定居贸易商越来越多，最大官商德兴海也在玉树驻足，其营业铺面为几间土坯房。私商和官商的纷纷驻足，为荒芜、凄凉的边镇带来了近代社会的气息。

非农业人口的形成在省垣西宁较多。清末以来，西宁城镇居民主要由这样几部分人构成：行政机构公务人员及其家属，经商人家，手工业人家及其他各种各样杂业经营人家，这些人脱离开传统的农业生产而依靠城镇经济生存。以西宁为例，近代前期约有常住人口不足 4 万人。其他县治所在地及互市、集市基本上都是集镇，亦可称为城镇。纯粹脱离开农牧业的人口极少，基本上为兼营。以民国时期大通城关镇为例，有七八家山陕客商经营的小客店，两家饭馆，六七家卖小吃、蔬菜的摊贩。平时街面冷清，遇有年节活动，才有熙熙攘攘的人流。

青海近代社会因素的成长因军阀专制、地方封闭等原因显得十分微弱，城镇规模小，非农（牧）人口少，职业结构简单。但这些因素仍以顽强的生命力在城镇生根繁殖，为城镇注入了生机和活力。城镇因具备的近代因素富有强大的生命力，故对传统农业社会形成冲击和挑战，使传统社会面临着分化和瓦解的趋势。城镇的兴起及脱离农业人口数量的增加，打破了人们的乡土观念和宗族意识，城镇市民以其率先接受近代社会变革信息的优势形成了开放的意识，对农村社区形成挑战。城镇如同生长在农业社会的闪光点一样传递着近代文明的曙光，其成长的步履虽艰难而曲折，但标志着社会发展的方向。

第二节 农村社区

乡村社区由一个个村落组成，一个村落就是人们小小的生产生活的区域。村落与中国悠久的农耕定居文明相携而行，村落是定居农耕民族特有的群体聚集形式，是中国定居农耕文明独具特色的构成部分。青海在农耕文明产生以后便有了村落。

一、村落分布

清末青海村落多沿袭明清村落，村落的称谓各不一样，有村庄、村舍、村子、庄子等。藏族定居务农后，其以部落为单位形成的村落多称为寨、庄。村落是由一个个农家院落组成的建筑群落，同时也是由一个个家庭组成的地缘组织。青海近代村落主要分布在东部农耕区，湟水流域西行的沿河两岸，属长期的河流冲积平川，地势平坦，水源充足，散落着大大小小的村落；黄河流域积石山下气候温和，也散落着规模不一的村落。河流是村落攀附的躯干，村落星罗棋布在河流两岸，河流为村落的人们提供了灌溉舟楫之利，是沿岸村落的人们生活生产的依托。除河流外，官道沿线也是村落分布的又一狭长区域。青海的官道主干道是甘

青官道，官道顺河流而修筑，沿河流的走向而开辟。官道两侧的平川也分布着村落，形成有路便有村落、有村落便有路的因果分布格局。沿河、沿官道向南北两侧呈辐射状分布的村落依川水地区为参照，分为浅山、脑山。山塬沟壑的山区也分布着村落，这种村落多耕种旱地，粗放经营，土地较多，收成低，故人们居住分散，稀稀落落地散布在坡塬沟坝上。村落的形状因其依托的自然环境各异，故有一定的差异。有在某一山麓下分布的点状村落，有沿河、沿道、沿沟形成的线状村落，规模较大的呈块状聚落形态。村落一般顺依地形呈自然分布格局，依山傍水，村落内的各院落以势修屋建房。一般来说，川水地区村落内的房舍呈有规则的朝向布局，浅山、脑山则多依地势平缓，顺势而修。

青海各民族村落的名称多种多样，有以所居地区的地势命名的如陈家滩、燕麦川、红崖子沟等；有以古代驿站里程或驻扎军营命名的如曹家营、清水营、十里堡、平安驿等；有以原始姓氏或大多数居住者的姓氏命名的如王家庄、李家村、张家台等；有以某些建筑标志或河流山川命名的如高庙、双塔、药水庄、白水庄等；有以其拥有的手工业特征命名的，如水磨沟、石灰窑等。藏族村落多以部落名称命名，如多儿替寨、刺迭族等。村落规模大小不一，沿河、沿路和川水地区的村落规模大，片片相连。山区村落稀疏寥落。一般来说，大的村落有 500 户人家，最小的村落有几户到几十户人家不等。村落的增加是人口增多的反映。20 世纪 30 年代，青海农业区大小村落估计有三四千个。据 1939 年前后有人对青海东部 440 余个村落的调查，人口在 1 000 人以上的村子约占被调查村总数的 31.09%，1 000 人以下的村子占总数的 68.91%，其中 300~1 000 人的村子约占 62%，百人以下的村子约占 0.71%，5 500 人以上的村子占 0.9%。以每户 5 口人计算，最大村子约有 1 000 户，

以 200~500 户的村子最多^①。

二、村落结构

村落是人自然聚居的形式，这种自然居住形式一旦形成，便成为一个又一个社会。村落是府县制下最基层的社会构成，是亲缘关系发展的产物。最初的村落由同一血缘关系的人聚居一处形成的，以后便因婚姻关系而吸纳异性血缘关系的人迁入；有些村落是人们躲避战乱逃往异地重立门户形成的；有些则因人口增加，土地缺乏，几户或十几户人家迁往他处定居形成的；也有村落内部的门户之争或宗族矛盾导致村落的分裂，形成新的村落。村落的形成是社会发展偶然与必然因素作用的结果。中等规模以上的村落，各个不同姓氏之间都有累世的通婚联系，这类村落中都有亲疏不等的姻亲关系。所以，表面以一家一户为单位构成的村落，实际上是网络交织的婚姻关系群体，同一村落里的人们称呼都可依据婚姻关系缔结的亲疏来确定辈份和亲戚关系。

村落的类型脱离不了村落是亲缘关系发展的产物的特征。青海近代村落一般有这样几种类型：一是单姓村落。单姓村落从名称中便可分辨出，如王家川、周家村、张家台等。这类村落姓氏单一或单一姓氏占绝大多数，血缘关系近，村落内宗族意识强，内部组织严密、封闭，自成体系，同姓不通婚，多与周边相邻村落有通婚关系。二是以几种姓氏为主，混合而居，势均力敌。在混合而居的村落中，某姓人在村落的地位以人口多寡、财力状况、功名利禄、文化素质为评判标准。这种村落内各不同姓氏之间都有通婚关系存在，是具有亲缘关系的村落。三是各种杂姓混合居住的村落。这类村落多从其他村落分离而出，规模大，人口多，宗族意识淡薄，观念开放，互相之间有通婚关系。四是多民族杂居的村落或单个少数民族组成的村落。多民族杂居的村落以土族、汉

族或回族等组成的村落较多，尤其是回族多分布在沿路沿河的村落，与其他民族杂居的情形比较普遍。单一少数民族构成的村落都有各自的文化体系，这种村落宗族意识比较淡薄，宗教色彩浓厚，都建有宗教活动场所——寺院。少数民族村落除回族分布在沿河沿路的狭长区域外，其他民族不同程度地曾为游牧民族，故定居后多分布在有水源的山区，或浅山或脑山。定居务农的藏族生活方式诸多方面都有别于牧区藏族，被称为“家西番”、“熟番”或“土房藏族”。

青海近代每个村落都是一个小社会，各个村落由于基本类型不一样，其内部构成也有差异。单姓村落是一个宗族共同体，严格遵循宗族法规。混合型的村落关系松散、开放，由乡规民约来约束。乡规民约是村落内的不成文法或成文法典，规范着人的日常生活行为。各种类型的村落都是一个自然行政村，设有乡约（有的称为长老、红牌、老者等）。乡约多由村落内大姓人家辈份高、有威望的人担任，掌教化，断争讼，协调村落内各种关系，负责催粮纳款，操心修渠铺路等公共事务，定夺村落内大的公益事宜。宗族村落的乡约多为族长。回族、撒拉族有些村落由阿訇主持村落事宜，有些另外设有乡约。一些带有藏族部落色彩的村落，由部落头人主持村落的事务。在推行乡约制的藏族村落，部落头人同时也担任乡约。1938年，青海省在基层实行保甲制，乡约又成为保长或甲长。

村落经济是以一家一户为生产单位的小农经济，土地为基本的生产资料。青海近代川水地区村落经济状况较好，而浅山、脑山多经营旱地，生活贫困。村落中没有直系血缘关系的人家都是邻里关系，村落内的邻里关系比较亲密。在自然经济条件下，人们之间生产生活上相扶相帮是必不可少的。人们的社会生活几乎都与村落相联系，婚丧嫁娶、建房造屋都离不开邻里之间的共同参与，互相依赖性强，邻里关系基本上是和谐的，所谓“远亲不

如近邻”便道出此中缘由。村落是人们除家庭之外的一个大的活动区域，节日娱乐、宗教活动都以村落为单位而组织开展。村落是一个文化活动社区，生于斯长于斯的人都形成了一种深深的剪不断的乡土情结。在少数民族聚居的村落，大的村落或几个相邻的村落都有一个宗教活动的寺院。在讲究身份地位、等级界限的近代村落内，人们也分为各种不同的等级，各等级都有其应遵循的身份界限。

第四章 社会阶层

中国近代社会基本阶级构成是地主阶级和农民阶级、资产阶级和工人阶级，这两大阶级是根本利益对立的社会矛盾体。在以土地为主要生产资料的近代农村，以占有土地多寡形成的地主阶级和农民阶级，他们之间是对立的关系，体现出社会的矛盾运动。青海近代社会有其特殊性，近代工业系官僚资本经营，且经营形式为半军事化，故产业工人仅仅是初露端倪，都是从农村拔来的军人，并不是从农村脱产的工人，故资产阶级和工人阶级在青海近代社会基本上没有形成影响大的社会力量。农村土地多为沿河谷地块状分散，村落占有有限的土地维持基本生存，故土地仍以一家一户自然经济条件下的占有状况为主。地主与农民作为中国近代社会的对立阶级，在青海近代其矛盾对立的程度与内地平原地区土地兼并激烈、阶级矛盾对立严重相比，存在差异，拥田千顷的地主极少。另外，青海自古以来离中央政治权力中心远，在地方上没有形成强有力的宗族集团依附于中央王朝，故青海大土地占有者极少，地主在青海近代是个相对的概念，仅相当于内地平原地区的中小地主。因本书是探索社会阶层的存在状况，不探讨阶级矛盾问题，故只从社会分层来探讨其存在状况。

第一节 农村社会阶层

一、以土地划分

农业社会的家庭分层以土地占有状况为基本依据，近代仍以家庭为土地占有的基本单位，故社会阶层实际上是对家庭的分层。家庭占有土地的肥瘠多寡，又因川区与山区自然环境的差异存在明显不同。新中国建立之初，将农村家庭依土地占有状况划分成地主、富农、中农、贫农、雇农这样几个阶层，这为我们判断近代家庭的土地占有状况提供了可分析的材料。根据当时各个阶层对水地、旱地、山地总的占有状况的数据显示：青海地主占人口总数的 3.6%，占 19.7% 的土地；富农占人口总数的 3.4%，占 6.5% 的土地；中农、贫农、雇农占总人口的 80% 以上，占有 61.8% 的土地。其中，中农占 46.7%，贫农占 14.3%，雇农占 0.8%。地主占有全省耕地总面积的近 20%。其中生产条件较好的川水地区，地主占有土地的总量比贫农、雇农占有土地总和多 23%，达 14 万亩之多。按人口平均，地主每人平均占有土地 19.49 亩，半地主式富农人均占 16.09 亩，富农人均占 8.9 亩，小土地出租者人均占 7.84 亩，工商业者兼地主人均占 12.48 亩，中农人均占 4.88 亩，贫农人均占 2.58 亩，雇农人均只有 0.48 亩。地主人均土地占有量是雇农的 40.6 倍，是贫农的 7.55 倍^①。

因自然环境的差异，川水地区农村社会阶层构成较浅山、脑山复杂。仍以新中国建立初期青海农耕区统计个案来分析：西宁市中庄村共有耕地 2 500 余亩，地主占全村人口的 6.6%，却占全村耕地的 63.57%；富农占人口的 4.4%，占地达 10%；中农占人口的 10%，占地只有 8.36%；贫雇农占人口的 79%，占地只有 7.88%。贫富差距悬殊。湟水谷地和黄河沿岸，尤其是靠近城镇的地带，土地占有相对集中。民和县城附近的张家村、王家村，占人口 4.9% 的地主，占有全村土地的 65.2%，而占人口 59% 的贫农，仅有 4.4% 的土地；占人口 10.8% 的雇农则没有一分土地。湟

翟松天：《青海经济史》（近代卷），青海人民出版社 1998 年版，第 30 页。

中县六区通海乡地主王锡九一家 14 口人，在西宁、湟源、湟中三处居住，共有土地 1 073 亩，人均 76.5 亩。靠近城镇附近的地主占有土地质量好，多为平川水浇地。他们与官僚权力机构勾结，故有权力和经济力量来兼并土地。浅山、脑山地区，多为旱地，靠天吃饭，土地贫瘠，社会阶层划分简单，除极个别较富裕户外，绝大多数人家基本上都过着贫苦不堪的生活。

农村除以土地划分社会阶层外，还有耕畜、农具等生产资料 and 物质生活资料（如庄窠、器皿、衣物、饰品等生活用品）。因土地是不动产，拥有土地便可拥有其他生产资料和生活用品，故土地是判断农村社会阶层的主要依据。青海某些地区的地主还拥有牧场、金矿及手工业生产作坊。权力也是构成农村社会阶层的又一依据。权力与土地互相作用，一般而言，有权便有地，而有地就有权。这种权力有的与官僚权力系统相勾结，有的虽无官衔，但因占地多而有势力，对本地纠纷等大小事宜有参与和发言权。有些占地多的地主，横行乡里，欺霸一方，俨然为当地的土皇帝，处于霸主地位。

以土地为主要财产依据的社会阶层各有不同的生活方式。地主有土地、庄窠、耕畜、牲畜、器具、衣物、饰品，生活充裕，丰衣足食，雇长工或短工耕种田地，或把土地出租给农民，收取地租。在社会普遍贫困的状况下，青海很少有生活奢侈的地主，其家务活仍由自家的妇女承担。富农拥有的土地、庄窠等不动产比地主少，有车有马，农忙时雇人耕种，农闲时独自经营。中农属于自耕农，拥有的土地只能维持全家基本生活，有庄窠、少量的耕畜和家畜及简单的生活用品。中农处于社会流动层的关键地位，他们既可以通过考取功名获得政治地位，又因风调雨顺、无灾无祸，在经济上有节余而购置田产，上升为富农或地主；也会因为天灾人祸而家破人亡，由自耕农沦为贫农甚至雇农。贫农占地少，蓬门荜户，食不裹腹，生活无保障，大部分兼租种地主或富农的

土地，以补充生计。雇农在社会最底层，无地无牛，茅屋栖身，衣衫褴褛，靠给富人当长工或短工维持生计。雇农一般是孤儿或遇天灾人祸的贫农，没有社会地位。因近代整个社会贫困，各个阶层的生活差异多表现为拥有土地、房屋等不动产的多寡上，在生活消费品上差别不是太大，生活用品普遍简单、粗糙。地主家的人有布和褐子织成的囫囵衣服穿，其他阶层的人缝缝补补，绝大多数人家的女人和孩子冬天穿单裤子，没有裤子穿的现象比比皆是。社会阶层体现出的人口特点是中农和贫雇农占人口绝大多数，社会呈现出普遍贫穷的状况。

社会阶层的流动有偶然因素和必然因素，社会阶层的流动使社会处在不断的变化中，社会在表面的宁静下面阶层的稳定是相对的。在对青海近代以村落为单位的社会阶层状况调查得知：大多数地主成为地主不出三代，很少有超过五代的地主，也没有超过五代的贫雇农。所谓“三十年河东、三十年河西”，用来形容农村社会阶层的流动变化十分形象。社会阶层流动的原因有正负两方面，这两方面都蕴含着自然和社会的因素。正的社会因素是获取功名，步入仕途，飞黄腾达，改变地位；自然因素是风调雨顺，六畜平安，有积蓄购置土地。负的社会因素是家庭因社会动乱造成冲击或疾病生死，家庭破败；负的自然因素是自然灾害，田地牲畜受损。局部地区的天灾造成局部地区的社会变动。马克思说过：小农失去一头耕牛便意味着破产。人祸有小范围的家庭灾祸，也有社会动荡。如近代乙未河湟事变，波及到东部河湟农耕地区，逐村动乱，人口锐减，田地荒芜，对社会产生了极大的冲击，包括东部土司经此打击都丧地失口，势衰力弱。社会动乱造成社会利益的重新调整，而构成社会利益分层的各阶层也因此而升降不断。

社会阶层有纵向分层，也有横向分层。如以地主为例，有官僚地主、绅土地主、土地主，他们构成社会阶层的身份不一样，故

在社会上的地位也不尽相同。官僚地主有地有权，社会地位高；绅士地主有地有威望，是联系官僚地主和农村社会的中间人；土地主仅有田产，社会影响不大。富农、中农社会的横向分层单调。贫雇农横向社会分层有佃户、奴婢、长工、乞丐等。横向分层越复杂就说明构成这一分层的社会原因复杂。

二、以职业划分

中国传统农业社会职业构成单一，一家一户的小生产长期实行男耕女织的生产经营模式。拥有土地的自耕农是农村社会最广泛的职业构成。此段论述以获取生产资料和以生活用品生产为主的手工业者及从事精神生活的各个阶层的人。小手工业者和小商贩滋生於农业社会而又成长於其中，其社会职业的特点是规模较小，影响各异，依附於农业社会的土地网络，均属于兼营性质。青海小手工业者因行业不同分为生产生活用品和生产资料两大类：主要行业有：酿酒、酿醋、制盐、擀毡、熟皮、织口袋、金银匠、烧瓷、烧砖、雕刻、木工、画工、凿工、磨工、打制铁农具、冶铁、编筐等。小商贩称为货郎，多为流动经营，肩扛手提，走街串巷；贸易方式是以物易物，经营品种为针头线脑等日常用品。从城镇购买日用品到乡村换粮、皮毛、禽蛋等产品。随着城镇的兴起，这些小商贩在城乡之间来回穿梭，将从农村换来的东西拿到城镇变卖，再采购货物下乡换取农产品。他们充当城乡之间产品的中介人，利用差价赚取微薄利润。近代乡村固定经营的商人极少，大的村落有一二户人家经营日常用品，小的村落仅靠货郎来换取生活必需品。农村小手工业者、商贩都有土地，中小地主、富农、中农、贫农都可兼营手工业或小商贩，以家庭为单位开展经营，很少与他人合作。除木工、画工等流动性强的行业在农闲时节收徒弟外出打工外，其他行业多为家庭作坊，垄断经营，保守封闭，技不传外人，技不传女儿。手工业者和小商贩有资金后并不是投入到本行业中，用于扩大再生产、再经营，而是购置田产

后开始出租土地。传统的农本思想使人对土地格外器重，土地是财富和固定货币的意识极为普遍，农本思想严重妨碍了社会分工向职业化的方向发展。农村社会从事小手工业和小商贩的人容易流动到高一层的阶层，如贫雇农若有手艺或商业头脑可升为富农，而富农可成为地主，中小地主可成为大地主。人们均希望成为占有田产的地主，成为地主以后，便靠出租田地来生存。有田产便有权势，也有社会地位。拥有田产是农业社会人们普遍追逐的最高生活目标和价值取向。

农业社会除以占有土地划分的社会阶层和以物质生产、生活行业不同划分的社会分层外，还有因从事精神生活形成的社会分层，他们有僧侣、道、姑、喇嘛、阿訇等，他们是从事人的精神活动的专职人员。一些专职的僧、姑、喇嘛脱离社会生产，无家室，靠施舍和寺院的田产来生存。青海某些教派专职僧侣则有家室，他们在当地组织人们从事宗教活动，取得施舍来生存，还拥有田地。关于这类人的情况将在第六章社会精神生活中加以论述。还有因社会需要形成的职业分层是：医、卜筮、私塾先生等，他们都是兼营性的，构成了农业社会的众生相。这类社会职业构成是人口极少，一个村落只有几个人，但他们在农业社会却不可缺少。

第二节 城镇社会阶层

一、手工业者阶层

社会阶层多元化、职业化是青海近代社会变革的显著标志。清末，随着城镇的兴起，从农业社会的土地中剥离出的手工业者人数日益增多。他们最早聚集在城镇、交通要道等人口稠密和商贸活动频繁地区，西宁、丹噶尔、鲁沙尔等地率先出现了专职手工业者。他们经营传统产品，专营某一行业，旧时称手工业者为

“匠人”，匠人又依行业不同而称作某某匠，如：靴匠、木匠、铁匠、画匠、炉院匠等。在手工业专营的城镇，手工业者技艺精湛，产品质量好，久之，便形成了特色产品，享誉一方。据《丹噶尔厅志》记载：清末湟源的手工业“以木、银、铁、皮四项为大宗，四者之艺，皆有资于蒙番”。其他有挂面、染工、画工、石工、窑工、毡工、缝工、口袋工、油漆工等，各行多至七八家，少至一两家。从业人员各类行业约有四五百人。“有资本者养十人而有余，无资本者养三人而不足，故资工业以食者，约二千余人。”^①从这段史料可看出，清末手工业者已成为一个独立的社会阶层开始从农业社会中剥离，并且进一步细化。

青海手工业者从事的行业属纺织类的有：毛褐、毡、口袋、面罗、女工等；属皮革类的有裘服、皮靴、皮绳、毡靴等；属农牧产品加工类的有：面粉、炒面、挂面、豆腐、干粉、粉条、青油、酥油等；属烟酒类的有：醪醑酒、水烟等；属木器制造类的有：棺槨、桌凳、木箱、背斗、木笼、木筒、木碗、盆等；属五金制作类的有：金银首饰、小刀、锅叉、马镫、钟磬、火盆等；属石料制作类的有：碌碡、磨盘、石臼、石柱、碑碣等；其他方面有火硝、蜡烛、石灰、砖瓦等，总计 50 余种。

随着近代城镇规模的扩大，手工业者人数增加，行业集中分布，同行业的联系显得必不可少，初期的行会便出现了。清光绪五年（1879 年）西宁木工行发起共同捐资出工修建南禅寺；光绪八年（1882 年）斗行组织发起捐款修建南禅寺。各手工业行会的出现，使手工行业开始社会化。各手工行会都有行规，不得违规。行规要求同行之间要公平竞争，不得欺诈，加强联系，互相关照，遵循统一的行业道德。各行会视经济状况设固定活动场所或不固定活动场所。行会负责人称行头，行头由办事公道、活动能力强、

富有威望的行内人员担任，调节行业纠纷，平息行业争端。手工行业为了扩大行业影响，常开展各种形式的社会公益活动，如六月初六铁匠、木匠、石匠、画匠四行举行娱乐活动，邀请戏班子演出。其他如斗行、肉食行、脚行等都有固定的娱乐日期，届时也邀请戏班子搭台演出，慰劳百姓，扩大影响。

青海近代某些城镇的手工业社会影响很大，垄断一方。如清末以来丹噶尔的制靴业较发达，因游牧区的藏靴需求量大，使得制靴的从业人员也较多，除固定制靴匠人外，还有流动于环湖帐房的流动制靴匠人。据估计，清咸丰时每年销往牧区的藏靴约 1 万双，到清光绪时，猛增至 10 万双^①。脱离农业的手工业者自近代以来人数呈上升的趋势，到 1949 年，全省的手工业从业人员约有 3 000 多人，大多分布在农业区的县治城镇。其中，西宁的手工业者人数约有 1 000 多人。他们是城镇市民阶层的重要构成，手工业者依靠技艺维持生存。西宁作为手工业者集中的地区，比各县的手工业者生产和销售状况要好，一些独家经营或已成品牌的手工产品生产销售状况，比从业人员众多的行业的产品生产销售状况要好。民国以后，某些手工业者开始扩大再生产，如西宁皮毛作坊的创办人苏生泉自光绪末年开办“泉生涌”皮毛作坊以后，以其独特精湛的鞣皮手艺发家。民国 10 年（1921 年）前后，又开设“泉泰涌”百货铺，在京、津、沪等地设有分号，影响很大。手工业阶层作为新的社会力量，其内部生活状况也有一定的差异。一些独行独占和有经营头脑的手工业者生活富裕，大部分手工业者凭一技之长和吃苦耐劳的精神，其生活尚可维持温饱。而一般手工业者因诸多原因，生活状况甚差，温饱也成问题。随着西宁城镇规模的扩大，民国以后，手工业行业逐渐增多，与人们生活相关的如理发、饮食、屠宰、旅店等行业相继兴起，手工业

《青海文史资料选集》。第 16 辑，林生福文。
《西宁城中文史资料》。第 9 辑，张维珊文。

从业人员的人数也随之增加。

清末以来，青海手工业的从业人员虽然有一定的增加，成为一支独立的社会阶层，对社会发展也产生了一定的影响。但初步兴起的手工业仍然带有传统手工业的局限性，以家庭为生产作坊，全家参与产品的生产制作，很少有资本积累，收入只是聊以糊口而已。有些规模较大的手工行业，也主要在有亲缘关系的人中收徒。手工业的家庭生产一方面形成了独具特色、经久不衰的手工业产品，如西宁李葫芦镰刀、莫家陈醋等在民国以来逐渐享誉市场；另一方面又限制了手工产品的创新及走上更广阔的发展市场。某些高超的手工业产品，世代家传，严禁外流，传儿不传女，辈辈承传，独家经营¹，虽然形成了独行独占的特种行业，如西宁吴氏制鼓，但始终形不成规模，很难向工厂化的方向发展。由于各种原因，青海近代手工业阶层的力量仍然比较薄弱，处在萌生阶段。

二、商人阶层

青海近代城镇的兴起是商贸业发展的结果。近代以前，商贸业在中国社会基本上依附于封建经济，经商人员数量的增加是近代社会发展的必然结果。近代商人阶层兴起的最初原因是：自1840年以后，资本主义机器生产的纺织品在中国出现，青海丰厚的羊毛资源吸引了洋人和买办商人。从光绪二十八年（1902）起，由国内外商人合资经营的天津洋行，将触角伸到青海地区，他们以湟源、西宁、循化为据点，大量收购羊毛，从事羊毛贸易。另外，自明末清初就到西宁经商，在此地有一定根基的山陕商人，受京、津等地商人收购羊毛赚取利润的影响，也投身其中，做羊毛生意。大量羊毛通过水陆外运，西宁的羊毛在国际市场上很畅销。为了将大量的羊毛外运出去，湟水河上兴起了筏运业。这些大做羊毛生意的商人是青海近代正在萌芽的商人阶层。

皮毛贸易打开了青海近代商业的大门，本地商人人数进一步增加。本地商人借天时地利从事中间贸易，充当洋商、买办商人、

内地商人与牧区贸易的中间人，称为歇家。他们通晓藏语和蒙古语，在湟源开客店，招待蒙古族、藏族商旅，免费管吃管住，充当翻译，买空卖空。原来依附于土地小本经营的货郎也受到影响，转而从事专职的商贸活动。清末以来，丹噶尔商贸业呈现繁荣局面，从事商贸业者约有千人，资以食者 4 000 余人。20 世纪 20 年代初，丹噶尔有歇家 48 家，流动经营的货郎更多。本地商人大多为城镇附近的农民，他们受教育程度低，故谋生乏策，再加上观念落后，思想封闭，得不到经商信息，发迹者很少，大多数人的收入仅够维持一家的温饱。马家军阀入主青海后，官僚商人乘势而起，本地商人中的个别回族商人因依靠马家军阀势力，再加上回族善经营的本领，其影响较大。洋商、买办商人、山陕商人、本地商人成为清末青海商人阶层的主要构成。

传统商人分坐商和行商，有固定店铺的称为坐商，坐商资金雄厚，挂牌设号。西宁传统的当铺、钱庄、金店、粮栈四大行业均为坐商。从事往来贩运、中间贸易的称为行商，传统的经营柴草、骡马、牛羊、石炭等行业的为行商。其他日用百货既有坐商经营的，也有行商经营的，经营规模都比较小。清末以后，商品种类繁多，商贸业扩大经营规模，坐商数量增加，有些既为坐商，又为行商，挂牌设号和长途返运兼而有之。他们主要经营布、绸、五金、杂货、药材等。近代西宁是商品集散地，故商人多聚居在西宁，大的商号在各县均设分号。商人在各地都以帮的形式出现，以利于团结协作，如玉树结古商帮有山陕帮、洮州帮、甘孜帮、西宁帮等。这些商帮经营商品各有特色，有固定的进货渠道。在玉树经商的山陕帮主要以康定为基地贩运货物，经营者多为汉人。洮州帮主要是回族。甘孜帮主要在结古、拉萨、康定三地展开贸易，经营者多为寺院所属藏民。西宁帮则主要从事牧区与农业区的货物贸易。果洛地区也有洮州帮。清以来青海南部寺院僧侣也有从事商贸活动的。西藏的商人也往来青海与西藏，从事贸易。

第一次世界大战以后，洋商和京、津买办商人势衰，山陕商人一统天下，成为青海近代商人的主要力量。民国以后，西宁最早的由山陕人经营的商号晋益老，已有 200 多年的历史，民间有“先有晋益老，后有西宁城”之说。西宁商人主要是山陕帮，山陕帮中又以晋地人居多。晋南近代人多地狭，十人九商，晋商遍布全国各地，地处偏远且商贸不发达的青海也留下了他们的身影。晋商主要来自绛州（今新绛县）及太平县（民国初更名为汾城县，1954 年与襄陵县合并称为襄汾县）人，故又称为绛太帮。当地人将外地经商者多称为“客娃”。20 世纪三四十年代，山陕商人经营的大小商号约 50 家，以西宁为中心，向农业区各县辐射，仅民和川口镇就有 12 家。

青海近代交通状况落后，所谓甘青之间的官道也就是土路，且坡弯路陡，坎坷不平，从西宁到各县的路况更糟。商人经商十分艰辛，必须有团结协作、吃苦耐劳的精神。新兴的脱离土地的商人阶层以贸易为生存手段，为了利于商业的发展，保证经商活动的规范，互相切磋经验，平抑物价、公平竞争就显得十分重要。于是，同行业便建立了商会组织，制定了行规。商会最初称会馆。见于记载的商会是光绪初年由山陕商人修建的山陕会馆，以后毁于兵灾。光绪二十六年（1900 年），在西宁的山陕商人集资重修山陕会馆。民和也有一处山陕会馆。山陕会馆制定了一套会馆规矩，如各商号每年聚会四次，届时各商号派人祭财神，商讨共同事宜，如救济孤贫，请戏班子搭台演出等，以提高商行的信誉，扩大影响。山陕商人的行规很严格，是近代商界的典范。其之所以有严格的行规，主要有这样几方面的原因：一是他们没有土地可供济渡岁月，经商是唯一生存的手段，规范商人行为有利于长远的发展。二是他们客居他乡，经商较本地商人更为艰难，加强内部团结协作十分重要。三是晋商在中国封建社会是一支重要的商业力量，其影响仅次于徽商，故积累了丰厚的商业运作经验。现以山

陕商人内部严格的经营方式、诚信原则、组织状况为例，来了解青海近代商人阶层的成长历程，从中或可得到一些启发。

青海近代商号由东家、掌柜、学徒（又称相公）组成。有些东家就是掌柜，有些掌柜由东家聘请可靠之人充当。入商号的学徒称为相公，年纪约十四五岁，有客籍，也有本地人。由亲朋好友推荐，俗称推荐者为“荐头”。学徒须头脑灵活、为人厚道、吃苦耐劳。届时，店主择黄道吉日举行入店仪式，先向供奉的财神关公行叩头大礼，再拜师傅，见店员，一一作揖，然后签订契约文书，便可正式入店当学徒。中小商号有二三名至八九名相公不等，大商号则有十数名或数十名不等。相公以年龄大小、业务精良程度及从商时间长短划分级别，有大相公、二相公等。初入商号的相公大多干杂务，如端茶送水、烧火做饭、洗衣看孩子、搬运货物、打扫店内卫生、侍候掌柜及地位高的店员及客户等，晚上轮流在商号值班。总之，初入商号者实际上为杂役，历时三年，称为“熬相公”，一个熬字便可看出初入商号的相公生活之艰辛。相公三年学徒期满后，便上柜台管帐本及来往信函。不管哪个级别的相公，晚间都要练习业务，进行基本技能训练，识字、读书、练毛笔字、打算盘。店内备有《百家姓》、《千字文》等启蒙书本。水平高的相公学习《尺牘大全》。练字用秃笔沾红土水在砖上写，从练习旧式的记帐号码开始，即 | (一) || (二) ||| (三) × (四) 8 (五) 丿 (六) 丄 (七) 丄 (八) 文 (九) +。经过三年或更长时间的磨练，相公都能打一手好算盘，写一笔好字，具备一定的口算能力，书写信函、打杂处事样样都行。

相公职业无任何保障，随时可被辞退和解雇，被辞之人称为“砸锅”。届时请熟人出面说情，称“圆锅”。在每年正月初五，掌柜的一一召见店员，无他人在场，称“说话”，表彰奖励留用者，

委婉辞退不用者。市民有“初一饺子初二面，初三初四由你转，初五说完话，初六卷铺盖滚蛋”的俚语。相公的待遇没有统一的标准，初来的相公只管吃管住，年终奖一顶红顶瓜皮帽子。从相公升入店员后，有的领取东家的资本经营，称领本掌柜，参与商号分红。有胆识的店员另立铺面，独自开店经营。有的始终平平，受雇于他人。

山陕商人大多数生活习性优良，不嫖、不赌、不吸毒、不纳妾娶小。经商遵从诚实守信、和气生财、童叟无欺的原则，视顾客如衣食父母，谈吐文雅，举止端庄。山陕商人作为青海近代商业界的重要力量，其经商的原则对本地商界产生了很大的影响。抗战时期的山陕商号有四五十家，从业人数有近千人。山陕商人自十四五岁离家后，十几年甚至终生难回家一次，客死他乡。由此近代西宁还产生了搬尸的职业，将客死他乡的人的尸体风干后搬运回乡。

清宣统三年（1911年）西宁县商会成立，设正、副会长各 1 人，特别会董 4 人，会董 20 人。以后东部各县相继成立了商会。民国 30 年（1941 年）青海全省商会联合会成立，会址在山陕会馆。联合会下设理事会、监事会、事务所。商会的一项重要职责是代表政府向商人征调徭役和科派款货。此时的商会已成为马步芳控制商人的工具。

青海近代商人阶层除山陕商人外，影响大的还有官僚商人。官僚商人大多数为回族。清宣统二年（1910 年）马麒任循化营参将时就在河州、循化开设德顺昌、德义恒、德源永、德盛厚等商号，做皮毛生意，换取内地百货。马麒移师西宁后，在西宁又兴办官僚商号。近代西宁官僚商号有义源祥、协和商栈及由义源祥改组的德兴海，民国 35 年（1946 年）商号合并到湟中实业有限公司。官僚商人的发展与其掌握的政治权力密不可分。在马麒时期，这些商号与民间商号一样，随行就市，虽其利用权力而经营便利，财

力也高于民间商号一筹，但因处在起步阶段，故多有节制。到马步军阀统治建立后，官僚商号便凭借政治权力和雄厚财力垄断市场，大肆进行掠夺式经营，民间商号无法望其项背。官僚资本经营的商业其经营活动不规范，秩序混乱，破坏了正在起步的从传统商业活动中脱胎的近代商业。

三、其他社会阶层

中国近代社会显著标志之一是大机器工业的出现，大机器生产对传统农业社会政治经济秩序产生了强烈的冲击。青海近代机器工业由官僚资本经营，民间机器工业基本上是空白。民国 19 年（1930 年），马步芳在西宁市东关开办义源工厂，主要生产军工产品，设被服、军鞋、制革、织裹腿、铁器、骑兵马鞍等车间，有 140 余名工人，工人都是从部队转置而来，以后工人扩增到 1300 多人。民国 28 年（1939 年），马步芳着手筹办海阳化学厂，海阳化学厂下辖：火柴厂、修配厂、三酸厂、玻璃厂、制磷厂、洗毛厂，以后又兴建了皮革厂和毛纺厂。这些工厂的工人人数在 1948 年时有近 1 000 人。以后又相继开办了煤矿、炭厂、木场等，工人人数有了进一步增加。民国 35 年（1946 年）马步芳把以上所有厂矿组成西北工矿公司。这些工矿、工厂虽多为半军事化的管理，但它毕竟是机器生产，实行集中人力统一管理的方法，其工人是青海近代最早的产业工人。到 20 世纪 40 年代末，青海全省有工人近万人。青海近代工人工资低，且多用盐、菜、布顶替，付现金的很少。近代产业工人产生于官僚资本经营的工厂，由于半军事化管理，基本上都是军人出身。但作为近代新兴产业工人，他们仍是一支有影响的社会分层。

近代社会各阶层的分层状况反映的是社会变革，这种分层由初期以家庭为主开始向个人拥有独立职业的社会化方向发展。新兴的脱离家庭的职业有：教师、编辑、记者、演员、邮递员、摄影师、作家、医生等。这类职业有些产生于政府的运作，如近代

教育的出现势必产生教师职业。另如医生、编辑、记者也属此类，他们在相关的部门领取薪俸。而有些则是自由职业者，如摄影师、演员等，他们靠自己的技能挣钱，养家糊口。

军人职业在近代呈上升趋势，主要是马步芳集权政治形成后，扩充军阀势力，军队人数一直呈增加态势。民国 19 年（1930 年），马步芳有军队 4 000 余人。到民国 27 年（1938 年）扩增到 42 000 多人，增加了 10 倍多。近代城镇各类从业人员的增加，使市民阶层的力量大增。市民阶层涵盖了手工业者、商人及各类职业的人员及其家属。市民阶层力量的壮大是青海社会近代化的必然趋势。

第三节 牧业区社会阶层

一、以占有牲畜多寡划分

藏族、蒙古族以游牧为生，以部落为社会自然组织，盟旗、千百户构成其社会组织。盟旗、千百户依部落而设，自然组织和权力组织互相交织，其内部的等级差异是一样的。现以部落为准解析牧区社会阶层，经济实力和权力决定了藏族和蒙古族部落内部的基本社会阶层。规模大的部落内社会阶层明显，规模小的部落（十几户到二三十户），社会阶层简单或基本没有阶层，带有原始部落公有性质。藏族部落内主要以占有牲畜数量的多少来划分阶层，部落头人是部落内的最高阶层，他们拥有水草丰美的草山，比较多的牲畜，有些还拥有奴隶。头人掌握草场的分配权，决定草场的划分、部落的迁徙等事务。部落内各个家庭的牲畜有多有少，部落草场以小家庭或小的帐房圈子为单位划分，固定放牧。据新中国成立以后以家庭占有牲畜数对牧区社会阶层划分为：牧主、富牧、中牧、贫牧。以同德县年乃亥部落为例：年乃亥部落 138 户中，6 户牧主占有各种牲畜折合绵羊 7 755 只，占牲畜数是部落牲畜总数的 15%；牧主家平均每人占有各种牲畜折合绵羊 228 只，

比牧民平均占有牲畜数多 6.5 倍。牧主很少参加劳动，雇贫牧为其放牧，只管吃、住，或付微薄的实物工资。有些牧主出租牲畜，收取酥油。富牧约占总户数的 16.5% 拥有的牲畜数比牧主少 劳动力不够的可雇一牧工放牧。中牧约占总户数的 37.7% 拥有的牲畜数仅够维持基本生活，自己放牧。贫牧占总户数的 46.5% 有少量牲畜或基本无牲畜，缺吃少穿，靠替人放牧、打零工、终生受雇得到微薄的报酬来维持生活，终身受雇的贫牧如农奴一样，不得婚嫁。从达日县达哇部落 1956 年牲畜占有来看：部落有 87 户，377 人。占有各种牲畜的情况是：牛 5 135 头，绵羊 6 729 只，山羊 147 只，马 268 匹，共计 12 279 头牲畜，折合绵羊 24 083 只。其中 3 户牧主占有各类牲畜 5 963 只 牧主占总户数的 3.84% 占有的牲畜是牲畜总数的 25% 强。6 户富牧占有牲畜 4 791 只 富牧占总户数的 6.89%，占有的牲畜是牲畜总数 19.85%。27 户中牧占有牲畜 9 448 只，中牧占总户数的 31.03% 占有牲畜是牲畜总数的 38.73%。51 户贫牧占有牲畜 3 881 只，贫牧占总户数的 58.5%，占有牲畜是牲畜总数的 16.11% 强^②。占有牲畜多的牧主都是部落头人和其他在部落内有地位的人。部落内的牧工阶层一般都是中牧和贫牧，他们给牧主剪羊毛、鞣皮子、捻线、缝靴子、搓绳等，对牧主人身依附强。藏族部落内的手工业者存在于一家一户中，是牧业经济的补充形式。藏族从部落内家庭占有牲畜数多少划分的社会阶层来看，牧业社会贫牧民占人口的绝对多数，其次为中牧，再次为富牧和牧主。社会阶层呈金字塔型。因牧业社会比东部农业社会总体上要贫穷，部落内各阶层的生活状况普遍比较低下。在实行千百户制度的部落群内，头人、千百户、牧主都是部落群内的最高层，享有政治、经济特权，拥有大量的牲畜，生活比其他阶层的人要富裕。

^② 青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》青海人民出版社 1985 年版，第 47 页、第 86 页。

部落内社会阶层并不是一成不变的，除历史悠久、组织严密、实行世袭的大部落内的世袭职位不变外，其他部落内的社会阶层都处在不停的变化中。牧区社会阶层的特点是社会阶层存在的时间短。青海近代牧业区部落内导致社会阶层变化的原因是：（1）近代游牧社会虽然没有发生过大规模的社会动乱，但小范围的部落械斗时有发生，造成部落内社会阶层的变化。（2）由于牲畜增殖不平衡，导致家庭占有牲畜数每年增减不一，自然灾害导致畜群减少，风调雨顺则使畜群增加，这些因素都会使社会阶层处在不断的变化之中。（3）近代游牧区人均寿命短，各种类型的家庭存在时间短，家庭更新变化快，使社会阶层不太稳定。

青海近代蒙古族社会阶层与藏族基本一致，自雍正初年推行盟旗制度以后，传统的封建领主制下的部落血缘组织遭到破坏。各旗内人口少，且严禁流动，蒙古族社会从此败散，一蹶不振，盟旗内的社会阶层更是处在不断的分化之中。但受清廷分封的王、公、贝勒、贝子、台吉等爵位的人和拥有札萨克、章京等职务的人构成的社会阶层较为稳定，他们是各旗内的上层，占有牲畜数量多，生活有保障。其他人员以占有牲畜状况分为富牧、中牧、贫牧，与藏族部落内的划分基本一致。

二、宗教职业者

宗教职业者在青海藏族社会占很高比例，约占男性的 $\frac{1}{3}$ 强。藏传佛教分不同的派系，不管那个派系的宗教职业者，都享有很高的社会地位。喇嘛藏语是“上师”之意。实际上，只有部分高僧才享有这个称呼，一般僧侣都称为“扎巴”。藏族入寺的僧侣无年龄限制，一般七八岁便入寺为僧。入寺时，其生活由家里负担，年长以后，便依靠寺院发的布施等生活。分属不同寺院的僧侣其生活状况存在差异，影响大的寺院有寺田，由属民耕种。塔尔寺在 20 世纪三四十年代有僧侣 3 000 人左右，这 3 000 僧侣的生活便靠寺院田产、布施的收入来开支。他们日常生活比普通百

姓有保障，有些喇嘛中的上层其生活甚至是比较优越的。除塔尔寺之外的佑宁寺、东科寺、广惠寺、隆务寺、结古寺、都兰寺等，或拥田千顷、百顷，或拥有部落属民。寺院的田地由附近百姓租种，收入的一半交寺院为田租。牧区的寺院占有草地和牲畜，由属民经营，在逢年过节和法事活动时属民将收入的一半送到寺院。中小规模的寺院除有田产和布施收入外，每年春秋季节僧侣们还外出化布施，化得的钱物交给大管家，由大管家保管开支，有些僧侣还可进行商业买卖活动。

寺院里的僧侣分为不同的等级，以塔尔寺为例，有名望的喇嘛是活佛，而掌握全寺行政事务的是法台，法台之下有襄佐、协敖诸职。总法台也负责全寺的宗教事宜，负责宗教事务的其他职衔有格贵、引经师、总务、经堂负责人等。另外，塔尔寺还有在显宗学院、密宗学院里获取各种学位的僧侣。这些人都是寺院僧侣的上层，他们享有一定的特权，触犯教规后，惩罚较轻或不受惩罚。普通僧侣的生活较为清苦，20岁以下的小僧侣如同寺院的杂役，背水、砍柴、扫地、做饭，侍奉上层僧侣。僧侣阶层在青海藏族、蒙古族社会中的影响很大，从其占有田产和人口的比例看，其拥有的特权令人触目惊心。据1954年调查资料，农业区藏传佛教寺院拥有耕地348 000多亩，占全省耕地面积的5%以上，每个僧侣平均占有土地26亩之多。有些牧区只占当地总人口4%的宗教上层僧侣，却占有草场总面积达42%左右，占有牲畜达39%以上。但是占当地总人口70%以上的牧民却占只有10%的草场面积，只占据12%的牲畜头数^①。僧侣阶层的特权严重地妨碍了社会的发展。

《青海文史资料选辑》，第10辑，王岩松文。

第五章 社会物质生活

在承认等级差别合理的近代社会，人们的物质生活存在较大差异，拥有财产多的社会阶层物质生活水平无法与仅够生存和贫困潦倒者的物质生活水平相提并论。本章以社会普遍存在的社会物质生活状况为对象进行论述。

第一节 服饰和饮食

一、服饰

青海近代各民族有着丰富的服饰文化，丰富多彩的服饰文化反映出各民族各具特色的审美情趣。服饰作为人物质生活基本需求的普遍文化现象，是人适应自然及社会生产发展的产物。东部农业区各民族与游牧区的藏族，蒙古族因所处自然环境相同；服饰面料基本一致，都以皮、毛、麻、棉布、褐布、绸为服饰面料。皮、毛、褐、麻为本地出产，是制作服饰的主要原料；棉次之，多从内地运来棉花织成土布或直接从陕、晋、豫等地运来土布。土布多为靛青染制成青蓝色或蓝布上的小白花。绸主要是从内地运来。服饰面料虽然一致，样式却因各自的审美情趣及所处自然环境而差别很大。东部农业区各民族的服饰样式是：清末汉族妇女穿小领斜襟的布、褐长袍，大裆裤，小脚绣花鞋，或小领斜襟的短布、褐上衣，冬棉夏单。男子蓄辫，夏天头戴瓜皮帽，身穿长袍马褂，足登圆口布鞋；冬天戴毡帽、皮帽，身穿棉长袍马褂。乡

间农夫冬天脚登棉鼻梁布鞋，俗称“鸡窝”。服饰名称有：对襟皮袄、主腰（棉袄）、大裆裤、钻钻（夏单冬棉的背心）、白板皮袄、毡袄、套裤、长裙等。乡村人家穿毡褂、褐褂、皮褂等所谓三褂，一年四季褂不离身。近代社会变革也反映在人们日常服饰领域，服饰随着社会的变革变换着样式，成为社会发展潮流的一个标志。辛亥革命以后，社会变革潮流在服饰领域的集中表现是：革除传统，效法西方。青海也深受影响，服饰与全国的变革趋势相一致。男子剪掉辫子，剃光头或留小平头。政府公务人员及学生中出现穿中山装的男性。城镇女子甩掉裹脚布，提倡天足。未婚女子梳一条辫子，已婚妇女盘头，俗称“纂纂”。城镇妇女传统的长袍开始向显示女性身段的方向发展。20世纪30年代中期以后，一批文学艺术界人士来青讲学，带来了新潮的生活方式，街上出现戴礼帽、穿西装革履的男子，个别女子夏天穿长及膝盖的无袖短旗袍，城镇服饰开始向追求时尚的方向发展。

青海东部农业社会汉族男女都佩戴首饰，富人家的男子带戒指。民国以后，上层男子戴怀表、镶金牙，并以此为时尚；女子佩项链、手镯、戒指、头饰。首饰质料有金、银、玉、翡翠、玛瑙等，视家境贫富有金钗玉镯、银簪银镯、铜钗石镯等。

青海回族男女服饰样式及其在近代的演进轨迹与汉族无大的差异。具有民族特色的装束是：男子戴平顶白帽，老年男子头裹白布，称“太司塔尔”。男人的帽子及裹布是穆斯林的标志。服饰方面男子夏天穿白汗褂青夹夹，因年龄不同分绿、黑、白三色。女子头戴盖头，年轻女性戴绿色盖头，中年妇女戴黑色盖头，老年妇女戴白色盖头。女性出门还带有面罩，称脸罩。饰品有项链、戒指、大耳环、手镯等。质料有金、银、铜、玉等。撒拉族服饰与回族相似，男子多留连髭胡须，头上缠白布，或戴黑色平顶便帽。与回族所不同的是女子穿长及膝盖的对襟外衣。

青海土族妇女服饰别具一格，用布、褐缝织的宽大的大襟衣

服上绣花边，外边套长及臀部的青蓝坎肩，或穿小领斜襟长袍，领及两袖由黑、绿、蓝、黄、红五色彩布圈缀成。腰系彩带，彩带两头有花、鸟、蜂、蝶、彩云等图案的刺绣或盘线的花纹，再外边披着布制对襟大褂，身袖都很宽大，袖子用五色布缀成。民和三川土族妇女上身穿夹棉袄或汗褂，托肩的大襟边上镶边，下穿百褶布裙。裤子膝下部分套宽约五寸的花边，土语叫“帖弯”，足登绣花鞋。三川土族妇女有些裹脚。土族老年妇女衣着朴素，无鲜艳色彩的绣花。土族妇女头饰花样繁多，尤其是民和三川妇女多保留传统头饰。未婚女子两鬓梳小辫子，中间梳一条大辫子，三条辫子合辫在后面，用绯红头绳扎紧，系一海螺，或饰以青铜钱。有些土族地区妇女的裤筒“帖弯”颜色和发式不同，成为区别已婚妇女和姑娘的标志。互助土族未嫁的裤筒上襻一块宽红边，已嫁的襻黑色边。已婚妇女梳各种各样“扭达”（意为头饰），有吐浑扭达（又称绊绊切扭达，形似圆饼）、捺仁扭达（也叫三叉头，形似三枝箭）、适格扭达（也叫簸箕头，形似簸箕）、加斯扭达（也叫铧尖头）、雪古郎扭达（形似漏凹槽）、加木扭达、索布扭达等八九种。近代土族妇女保留的古老发型颇似满族妇女的发型。土族妇女头饰在 1938 年时作为陋俗被改革，古老的头饰便失传了。从此土族已婚妇女将头发梳成两根长辫子盘于脑后，戴毡帽或礼帽，饰各色丝锦^①。饰品有银铜大耳环，还有项链、项圈、手镯、戒指等首饰。

青海近代有些地方的土族男子还蓄辫，青壮年男子春夏秋三季戴织锦镶边的卷沿毡帽，前沿向前展开，被人形象地称为“鹰嘴啄食”。冬天戴羊羔皮上饰毛蓝布缝成的喇叭口形的尖顶帽，帽顶饰核桃大的红绿线顶子。夏天腰系花围肚，身穿小领、斜襟、袖口镶黑边、胸前镶四寸彩色方块图案的长袍，还穿绣花高领的白

^① 《土族简史》，青海人民出版社 1982 年版。青海编辑组：《青海土族社会历史调查》，青海人民出版社 1985 年版，第 121 页。

色大襟短褂，外套黑色或紫红色的坎肩，腰系绣花长带，穿大裆裤。冬天穿领口、袖口、大襟、下摆上镶四寸宽布边的白板皮袄。小腿扎“黑虎下山”（上黑下白）的绑腿带，脚登自制布鞋或靴子，靴子形状和藏族、蒙古族的一样。

藏族和蒙古族的服饰各具特色，基本面料是皮和羊毛织成的褐、氍毹等。青海的藏族各部落因其源流有异，服饰样式各不相同，玉树、果洛、环海藏族服饰就存在一些差异。藏族妇女一般夏天戴尖顶毡帽，冬天戴卷沿皮帽。她们将头发梳成许多小辫，年龄越大小辫越多，将辫子分三道用红绳系住从后背装入绣制的哨哇（辫套），穿过腰带下垂着。辫套上坠珊瑚、玛瑙、贝壳及颜色鲜艳的石子等饰品。果洛、环海诸部女子辫套上缀银盾，数目多少视贫富而定，银盾越多表示家境越富裕。玉树女子发式可区别有夫无夫，无夫头发分披，有夫则辫发。藏族妇女皮袍长及足跟，背上垂囊较小或无垂囊，腰间系用布、皮、褐制成的腰带，牧区妇女不穿裤子。冬天将皮袍在大腿部绑一根绳子绑紧，以御寒。一般人家妇女冬夏均着皮袄，富裕人家妇女夏天着氍毹长袍。

青海近代藏族男子头戴四耳织锦卷边帽、狐皮帽、红穗帽等。男子的发型有一根辫子盘于头顶、随意披散、光头、数根辫子等样式。男子服饰长度等身，穿时将衣服顶在头上，束腰后放下，背部形成大垂囊，内装日常用品。衣长以齐及藏靴为准，袖子宽长。天热脱右袖，露右臂，或两袖全脱，结挽于腰间，严冬不脱衣袖。夏天穿布、褐缝制的大裆裤，冬天穿皮大裆裤。藏靴样式特别，左右可以换穿，男女不分，藏族称为“夯”，俗称“算巴”，用牛皮缝制。游牧经济居无定所的生产生活方式使藏族的生活用品十分简单，首饰便成为人们展示财富的方式。藏族男女都喜欢佩戴装饰品，大大小小的装饰品佩戴在身上。藏族妇女佩戴的耳环、项链、戒指、手镯等首饰颜色鲜艳，形状较大。另有岳宗（挂奶桶用的钩子）、罗赛（腰环）均用白银镶着玛瑙、珊瑚等制成，精雕

细刻，富有装饰意义。佩戴饰品的质地及多寡显示出佩戴者家境的贫富。玉树妇女仍保留了古代面涂酥油及牛血之俗。男人装饰品有手镯、戒指、项链、项圈、火镰等，左耳戴耳环，腰间佩藏刀（供食肉时用），胸前挂银盒，银盒内装“护身符”，刻有花纹，镶有珊瑚、玛瑙等。青海近代玉树男子普遍喜佩鼻烟壶。藏族男女都佩带念珠，闲暇时间拨弄念珠，诵经十分虔诚。

青海近代蒙古族男女均穿皮袍、布袍。女子长袍拖至脚面，小高领、窄腰身、马蹄袖。在领、襟、袖、下摆均镶布、氍毹边，有的绣上织锦花卉。妇女夏天穿布或氍毹长袍，冬天穿皮袍，内穿衬衣，布和皮袍均用长一丈的布或绸子腰带系紧。男子夏天戴喇叭形的高四五寸的硬布帽，外饰红缨。冬天戴用织锦或布镶边有四个耳沿的毡帽、狐皮帽。男子长袍领口镶皮毛边、布边，腰身宽大，通常比体围宽一倍半以上，皮袄前面的下摆有三尺二寸到三尺七八寸，袖长比手指长过二三寸，袖口呈马蹄形。富人家的皮袍饰布或绸面子，一般人家只在大襟、下摆、袖口边上镶一道三寸宽的红色、黑色绒布或氍毹。皮袍有羔皮袄、老羊皮袄，平时穿老羊皮袄，喜庆节日时才穿羔皮袄。夏天穿布袍。男子四季均穿单裤。除王公头人之外很少有穿衬衣的。男女都穿牛皮制的长筒马靴或藏靴。

蒙古族和藏族一样男女都喜欢佩戴装饰品，男有戒指、鼻烟壶、烟囊、刀子、火镰、念珠等饰物。妇女装饰品花色品种多，有耳环、项链、手镯、戒指、念珠等。妇女头饰丰富多彩，已婚妇女将发辫由耳后拉到下额两侧装在内套内，置胸前，穿过腰带下垂。未婚女子将头发辫成许多小辫，垂于脑后，辫套上缀银牌、琥珀、玉石、铜铃等饰物。

藏族、蒙古族服饰质料一致，羔皮、水獭皮、狐皮、细褐、布绸缎为上乘制袍原料。普通牧民制作服饰的主要原料为老羊皮。王公、头人、千百户均着上等原料缝制的衣服，挂丝绸、布面子，镶

皮毛、织锦边。清时王公、千百户有固定的朝服朝冠，遇有朝见事宜，王公、千百户多着朝服朝冠，服饰带有明显的等级色彩。如清定制千户穿自己缝制的缎面水獭镶边羔皮袄，头戴清王朝发的蓝珠顶子黑缎子边镶鼯鼠皮的帽子；百户穿皮面镶红色布边的羔皮大袄，头戴由清王朝发的白珠顶子黑缎子边镶鼯鼠皮的帽子。

各民族宗教职业者的服饰较有特色。汉族和尚剃光头，着僧袍袈裟。道士着青黑色短布袍，冬棉夏单，戴布帽，穿布鞋，打裹脚，便于长途跋涉。回族、撒拉族阿訇无特殊装束。藏传佛教因派系不同，衣服颜色各异。格鲁派尚黄，穿斜襟深红色衣服，外披红布披单（俗称袈裟），左肩披搭，扣入右肋。多为红土布，其尚黄之意寓于黄色帽，有宗教活动则戴鸡冠黄帽。其他教派的宗教职业者着红土布披单，戴红色僧帽，日常服饰无定制。

青海近代百年间各民族服饰基本上都是沿袭传统，表现出各自的风格。近代化的发展脉络在服饰上农业区比牧业区演变得更明显，牧业区也有微小的变化，如自民国以来，藏族、蒙古族上层人物时行戴礼帽。农业区西宁及附近城镇服饰变化最为明显。自内地土布和洋布数量大增后，先是服装布料有了一些变化，以后样式也发生了变化。辛亥革命以后，各民族服饰领域的重要变化是服饰体现的社会等级逐渐被取消，如蒙藏民族部落头人、千百户、盟旗札萨克以服饰象征身份地位的等级划分被取消，人为的服饰等级被由经济状况决定的服饰面料差异代替。服饰异同从质地上体现出穿着者的经济状况，而不是在样式上象征人的特权。由于经济状况并不全是通过公平的竞争获得，故在生活用品上的社会不平等现象继续存在。一般而言，官僚、地主、富商、绅士穿着土布、细褐、洋布、羔皮缝制的衣服；中等人家（小地主、富农、小商小贩、手工业者等）大多穿着褐子、土布，普通羊皮缝制的皮袄。中农、贫苦农牧民穿粗褐、毡片、老羊皮缝制的皮袄。

更有甚者“乡村男女衣不蔽体者十之八九”，冬夏还有裸体之人。

二、饮食

饮食是人最基本的物质生活需求。青海近代农业区和游牧区的各民族饮食因自然环境、生产方式的不同存在很大的差异。农业区各民族饮食原料、种类、花样基本一致，以青稞、小麦、豌豆、马铃薯、糜、谷等为主食原料。沙葱、韭、芹、茄、瓠、茄莲、蘑菇、萝卜、芥、白菜、甜菜、菠菜、莴苣、芫荽、蔓菁等为蔬菜原料。食物制作方法有擀、蒸、煮、烘、炸、烙、炒等，与今天传统食物制做方法大同小异。面食的制作花样繁多，家常擀制的面食有尕面片、拉面、长面、寸寸面、旗花面、麻食、破布衫、饺子等，仅长面就有浇卤汁的“大卤面”，调臊子、炸酱的“臊子面”和“炸酱面”，凉拌的凉面等。蒸主要是用发酵的面制成的各种馒头、花卷等，有馒头、刀把、砖包城、油花卷、包子、月饼及形状各异的花卷。煮的食品有麦仁饭、熬饭（即烩菜）等。烘制的食品有焜锅、炉馍、锅盔、曲连等。烙制的食品有韭菜合子、菜瓜饼、春饼、狗浇尿（又称烫面油饼）等。炸制的食品有馓子、油饼、油果子、麻花等，其中回族的馓子比较有名。另外还有馓饭、油搅团等家常饭食。青稞炒面也是东部各民族的主要食品，到牧区做生意的商人多携一囊炒面，一路开水冲后食用。炒的食物是将白菜、豆腐、粉条、韭菜、豆芽、蒜苗、芹菜等菜分别用素油炒制而成。汉族的宴席有“肉八盘”和“海八盘”，以牛、羊、猪肉为主。依此是：全盘（即大拼盘凉菜，不列入主菜）、酸辣里脊、三烧（大肉块、丸子、油豆腐等）、糊羊肉、红烧鸡块、酿饭或酥合丸、醪糟汤、大肉肘子、夹沙肉等。最后是四碗（不列入八盘）。如果八盘有海参、鱿鱼之类的海鲜，就称为“海八盘”了。东部各民族多饮用茯茶，有清茶、奶茶、荆芥

茶、姜糖茶等种类，其中回族的盖碗茶比较有名。凡家中来人先泡茶一杯表示敬意，成为青海各民族的重要礼俗。20 世纪 20 年代以后西宁城镇出现了茶馆，茶馆为营利性的，在春夏秋天气暖和的时节，茶馆成为市民休闲的好去处，生意比较红火。

清末在西宁等人口集聚城镇，出现了地方风味小吃。这些特色小吃精工细作，质量精良，逐渐形成了一方名吃。如伊凉粉，其凉粉水粉比例适当，柔软有韧性，以鸡蛋臊子作调料，味道独特；韩甜醅，其甜醅干净卫生，发酵适当，醇香如蜜酒，老少皆喜欢；刘粽子，其粽子清香柔软，爽滑上口；杜酿皮，其酿皮灰碱比例得当，色黄质软，酸辣可口；另外还有魏麻食、杨胖子卤肉、冶凉面、韩炸糕、李杂碎（加工卤制后的猪下水）等。其他在民国以来呈一时之盛的风味小吃有：羊肉泡馍、馄饨、酥饼、陇薰肉、腊羊肉、热冬果等。自清末始创的清真万盛马糕点到 20 世纪 40 年代已名扬四方，该糕点选料精细，按方配料，品种繁多，造型美观，深受各族群众的喜欢，是年节走亲访友时的馈赠佳品。

青海近代由于社会普遍贫困，日常食物花样比较单一。除官僚、地主、富商日常饮食品种较丰富外，绝大多数人家仍然以青稞面制作的各种面食和青稞炒面为主要食品，一般一日两餐，多为炒面就开水或茯茶。近代西宁“乡村之民除冠、婚、丧、祭及年节用肉外，粗食惟恐不饱，朝夕饮开水，食炒面。市民中食麦面者过半，乡民视麦面如珍馐，生产之而不获食”^①。这段记载道出了近代青海人们饮食生活的基本状况。回族、撒拉族因伊斯兰教禁忌食猪、自死动物的肉，故其饮食中严格履行了这一禁忌。汉族、土族男性多吸旱烟、水烟。20 世纪二三十年代，外国香烟进入西宁，城镇市民出现吸香烟者，传统的旱烟袋渐渐不时兴了。清末以来陇原大量种植罂粟，青海东部也不能幸免，吸毒者比较多，

造成了极大的社会危害。自 20 年代末禁种罂粟以后，吸毒人数才逐渐减少。

青海近代游牧区的藏族、蒙古族的食物以肉、奶、奶渣、炒面等为原料，以此制成奶茶、酥油、糌粑、酸奶等食物，米面十分珍贵少见，只有上层人家才可食到。藏族、蒙古族的糌粑是将炒面、奶茶、酥油、曲拉（即奶渣）等拌在一起，用手捏成面团食用。缺米面的地方，牛羊肉和奶类为主要食物，在秋季宰杀牛羊的季节，牧民们将肉冷冻或者挂起来风干，以备食用。藏族、蒙古族一般都把羊肉煮至七八成熟，用刀子割着吃，称为手抓羊肉。有的地方冬天吃冷冻的生牛羊肉。在宰羊的季节将牛羊下水制做成肉肠、面肠、血肠、肝肠等食物。酸奶也是藏族、蒙古族的主要食物，他们将奶子煮沸后凉温，加入酵母发酵后食用。蒙古族的奶制品特别有名，有奶豆腐、奶皮饼、酸奶、马奶子酒等，其中奶豆腐和奶皮饼均是从牛奶中提取的凝固奶制品，营养丰富，味道鲜美，是馈赠亲友的上等礼品。一般来看，部落头人、王公、千百户饮食品种齐全，间或有面条、米粥，一日吃两餐和三餐。牧民只吃两餐，品种单调，聊以充饥。而处于社会底层的农奴，又称塔娃，仅吃残羹剩汤，食不裹腹。

青海藏族、蒙古族普遍嗜饮茯茶，因茯茶性热消食，适宜高寒地区以畜牧为生的藏族、蒙古族群众。藏族谚语有“宁可三日无粮，不可一日无茶”。茶有用清水熬制的清茶和用牛奶熬制的奶茶，凡清茶、奶茶均放盐，有的人饮时要放酥油。玉树藏族男性喜吸用来自四川的烟叶自己加工制成的鼻烟，而果洛、环海等地藏族男性吸鼻烟者较少。青海除回族、撒拉族忌饮酒外，其他各民族都喜欢饮酒。东部汉族、土族除饮烧酒即白酒外，农家多饮自酿的醪醴酒即低度白酒。酒均用青稞酿造而成，一般逢年过节或婚丧嫁娶才有，平时很少有酒。藏族和蒙古族在近代饮用的酒有青稞酒、马奶子酒等，酒精度数较低。

第二节 居住和出行

一、居住

居住是人类物质生活的重要内容，是人基本的物质需求。青海近代各民族民居以生产方式而论产生了农业区的庄窠、木楼，牧业区的帐房、蒙古包，果洛、玉树亦农亦牧地区的碉房、木楼等几种民居形式。从社会阶层的居住情况来看，有官邸、民居、寺院、庙宇等类型。随着近代社会的发展，城镇建筑初步出现，这些形式各异、风格独特的建筑构成了静态的社会物质生活世界。

青海东部定居的各民族村落由一座座土坯房构成，这是近代最普遍的民居形式，民间称为“庄窠”。庄窠以户为单元构成。有单独的方形、长方形院落，有两院或数院相套的连环院落。院落由庄墙围圈起来，庄墙大多都是用黄土夯筑成，约 2~3 米高，留大门一处，呈拱顶，如“介”字形。大门多为单扇门或用柴栅代替门扇。房子建在院落四周，有三面房、二面房、一面房等规格。根据采光、采暖的利弊将院内住房分为四等，以坐北朝南为尊，坐东朝西次之，再次为坐西朝东，坐南朝北为最次。正房多为坐北朝南，用料讲究，设计宽敞。回族多为一家一院庄窠，房屋多采用坐北朝南和坐西向东的朝向。回族、撒拉族的院内多辟有菜园、果园。土族、藏族、撒拉族院墙四角顶上多放置白石头。土族、藏族人家院落内有煨桑炉，上插经幡，平时念经拜佛时使用。

院内房屋的土坯后墙紧挨用黄土夯筑的黄土墙砌成，柱子按一定规格立于土坯墙内，房顶梁上架檩，檩上搭椽子，椽子上铺木杆子和麦草，其上覆黄土等，因气候干旱很少有铺瓦的。院大门开在南墙或西墙角，一般都要靠侧开，忌对房屋中间开。大门内砌一土坯的影壁。少数民族庄窠的大门多是直通的。院落四角分别是水道、畜圈、厕所及堆放杂物的地方。房屋以三间为一组，

中为堂屋，摆设家俱等，两侧是卧室，其中一间卧室炕与灶相连；二间一组的一半为炕，一半摆设家俱；一间为一组的房子多为晚辈居住。木门木窗，窗为长方形，宽约 1 米，长 1 米多。屋内卧室、厨房相连，吃住在一起，这种锅灶连炕之设施，既可烧饭，又能取暖。长辈住朝向好的主房，晚辈住其余房间。作卧室的一间房子内砌土炕，炕上铺草、毡，被褥有褥子等，很少有布被褥的人家。大多数人冬天和衣而睡或以皮袄为被，或数人盖一床褐被，父母及幼小的子女多挤在一个炕上。

青海城镇民居多为正方形或长方形的四合院，四面均有房屋，一院住几户人家。院落四角为厨房、仓库、厕所和排水的水槽洞，有些是明洞，有些是暗洞。家境富庶人家有数院房子，院落设两重院门，进入第一道门后，有小天井，通过天井进入第二道门。有的不设天井，进入二道门后，建一“影壁”，外人难以望见院内的一切。以湟源富商李耀庭在西宁的住宅为例，其院落南北为宽，东西为长，一改传统造房格局，大门设在西面正中。院落有两道大门，进头道大门后，二道大门常关闭，从侧门进入院落。院落四周皆为二层楼，南北朝向的中庭将院落分前后两院。中庭为平房，东西均设窗户，为李耀庭本人的卧室、书房、会客室，身居室内两院一切尽收眼底。中庭南边设进入里院的门，上楼的楼梯设在里院东北部的走廊里^①。城镇一些富裕人家的院内辟有花园，种植花草果木。有的人家前院为住房，后院是花园。近代西宁有影响的大户人家都辟有花园，有名气的如朱家花园、郭家花园等。

青海东部农业区各民族居室多以采光好、冬暖夏凉为出发点修建房屋。民居体现出吉祥、聚财、安全、温暖的传统理念。近代在社会物质生活水平普遍较低的情况下，居室多简陋朴实，很少雕梁画柱、木刻砖砌的房屋建筑。除乡村大户或城镇富裕人家

①《西宁城中文史资料》，第 6 辑，邓靖声文。

可修建气派、宽敞、讲究的住房外，大多数人家多为土木结构的土坯房，大门外筑照壁，内有影壁，门上多绘吉祥图案和悬挂匾额，门外照壁有雕刻或绘画。

清末到民国以后，近代砖木结构的建筑在西宁出现。西宁城砖木结构的建筑有湟中大厦和湟光电影院。马氏家族的成员在西宁建起的官邸十分显眼。1921年，马步青建成白玉巷公馆，占地约800多平方米，前后两院，30多间房子。马步芳的官邸建成于1942年，称为馨庐，馨庐占地约29773平方米，建筑面积6349平方米。院门朝北，整体风格为一高大的长方形四合院。整个院落呈套院式结构，有数座方形或长形院落，院院相扣，由浅入深。均由上等的木料和石料建成。院落里面分别设有会客室、寝室、书房、厨房等。其最里的套院为四面二层木楼，系家眷居住之处。近代这类建筑都用玻璃装备门窗。

青海牧业区的藏族、蒙古族的居住形式与农业区各个民族有很大的不同，都是流动的帐房，便于迁徙，逐水草而置。藏族帐房以牛毛编织成的褐子、木杆、木橛、牛毛绳为搭建原料，四方八角或六角，帐顶留随意开启的长方形天窗，用做通风采光。帐房大的约有20平方米，中等的为10多平方米，再为六七平方米不等，一般则为10多平方米。帐内集灶、居室、贮藏功能为一体，灶在中央呈现长方形立体，用马牛羊粪和柴草为燃料。以灶为界，分两部分。一侧是男人居住兼会客之处，铺毡、毯、牛羊皮、褐子等，很少有被子，晚上和衣而睡。一侧则为妇女居处，兼放生活用具。灶后正中的供佛木箱上摆放佛像、酥油灯及净水碗。帐内很少有桌椅板凳之具。帐房外边拴一只或几只狗，竖一根铜顶“嘛呢杆”，上面绷着经幡，一般人家则在帐房上绷一绺“嘛呢布”。除牛毛编织的褐子帐房外，还有白布帐房。白布帐房多在夏

季举行活动时搭建，拆卸携带方便。

青海玉树、果洛的亦农亦牧藏族均沿袭了古代羌人的碉房。碉楼墙基用石块泥巴堆砌而成，墙壁厚约 1 米，碉楼呈等腰梯形，多为两层，也有三四层的碉楼，上窄下宽。四面或三面开小窗，窗户排列不整齐，顶层木杆上悬挂写经文五色布幡，碉楼上边住人，下面为畜圈和堆放杂物处。居室内无床、炕，席地铺毡毯、牛皮、羊皮来睡人，无被子，夜间盖皮袄。

青海蒙古族居住的帐房称为蒙古包。蒙古包搭建在避风近水的地方，圆形穹顶，一般高 2 米，直径 3 米。蒙古包是由用木片制成的可以活动的栅栏将毡片撑起后，再拿绳子将杆、柱、栅栏捆紧固定后搭成的。两扇木制小门或朝东或朝南。蒙古包内正中面对天窗为锅灶，灶门对着包门。灶后正中置供桌，桌上摆着七个净水碗、七个粮食碗、几个酥油灯。灶将蒙古包分为左右两边，一边是男人活动的空间，相当于客厅兼居室，席地铺毛毯、毛毡、牛羊皮，富裕人家包内摆橱柜；一边是女人活动空间，相当于厨房兼储藏室。包外门口放置驮鞍、羊毛、干牛粪等。牛、羊、马均在包外，由牧羊犬看护。

各民族的僧侣等宗教阶层居住在寺院庙堂。寺院庙堂建筑样式讲究，有砖木结构的和木结构的，藏传佛教寺院多采用汉式歇山坡顶、藏式平顶相结合的风格。青海近代著名的寺院都有各具特色的建筑风格，造型美观，气势宏伟，如宫殿一样，与民居形成显明的对照。

二、出行

青海近代社会封闭、落后，人们交往社交活动多在邻居、亲戚间进行。传统运输工具有：大板车、马拉轿车、轿子、渡船、木哇、皮筏、木筏等。另外，还以马、牛、骡、驴、骆驼等牲畜作为运输工具。车轿有的用畜力作牵引，有的用人力扛抬。畜力运输工具既运送货物，也载人出行。人力轿车多用于平时短途出行。

独轮手推车主要运送粮食和货物。使用不同的运输工具反映着人的身份地位，畜力轿车只有官僚、绅士、富商、地主等有权有钱的人才能使用，人力轿子有官轿、明轿、花轿。官轿为清时官员乘坐，轿身宽大，用青蓝布蓬上，依官职分为四人抬或八人抬，品级高的官员出门前有执事，后有跟班。明轿结构简单，两根轿杆间是椅状轿身，因无蓬布遮护，故称明轿，清末已经绝迹。花轿专为迎娶新娘时用，精巧玲珑，用红色绸缎蓬轿身，饰以绣球、彩带、流苏等，一般为四人抬。畜力牵引的轿车多在大户人家使用，车身为一木杆和布、褐搭成的长方体车蓬，左、右、后面有小窗，前面有布帘，内可乘四五人。车把式坐于车辕左侧，便于驾驭，骡马驾于两辕中间。畜力板车多为运货，也有载人的，夏天载客时撑一块白布遮阳，可乘七八个人不等。20世纪初西宁出现了人力洋车，供市民出行时使用。车身讲究，仅有几辆。一般男子出远门则骑马、驴、骡等牲畜。近代在城乡之间兼营运输的人称为脚户，主要是运货，间或也载客。近代新兴运输工具在青海出现得较晚。1924年，马麒主政青海后从天津购买了一辆雪佛莱牌小轿车，这是西宁出现的第一辆轿车。以后相继购进了大小客货运输汽车，到1948年青海公路局成立时，全省共有客货汽车196辆。客运有四条干道，分别是：西宁——兰州，西宁——鲁沙尔，西宁——大通桥头，西宁——湟源。20世纪30年代西宁街头出现了自行车。1931年，乐家湾机场建成，青海航空运输业开始起步，因各种原因机场始终没能投入运营。1949年5月“民航空运队青海区运输总站办事处”在西宁成立，开通了西宁到兰州、西安、重庆之间的航线。当时，乘坐飞机的大多数为军政要员。

架窝子也是一种代替步行的运载工具，用绳子在两根木辕中间织以绳网，上面铺垫褥子，搭成蓬子，内可坐人，由两匹骡子

前后驮行^①。运输工具除陆路外 还有水运 水运工具有简单木船、牛羊皮筏子等。简单木船是先把直径 4~5 厘米的钢丝绳固定在两岸，再把船用绳系在钢丝绳滑轮上，渡船往来飘移。化隆、循化一带的人们渡河用一种称为木哇的独木舟，用一整块木头挖凿而成，一般长约 2 米，深 1.6 米，两头挖空以木椽贯之来平衡木舟。有时候两三条连在一起，用木桨划动，顺流时速度较快。牛羊皮筏子是西北因地取材的特殊水运工具，把羊或牛宰杀后，整皮剥下，四蹄扎紧充气而成皮袋，将若干个充过气的皮袋并列与木椽架子绑缚起来即成皮筏。牛羊皮筏子载客也运物。独皮筏由牦牛皮制成，单人内坐，一人划水。木筏子将数根木头连接在一起，颇似南方的竹排^②。在河流两岸村落散布地区，有各具特色的桥：浮桥、握桥、吊桥、木桥、独木桥、小石桥、冰桥等，构成近代人行道路的一大景观。

近代人口的社会流动因素简单，出行很少，出行者多为男子。妇女几乎足不出户，只有逢年过节、婚丧嫁娶时才走亲串友。简单的运输工具只限于富裕人家使用，大部分人以步代轿，安步当车。

青海藏族、蒙古族出行都骑马、牦牛、骆驼等牲畜，藏族一般用牦牛，蒙古族用骆驼，放牧或外出办事都骑牲畜。每年秋季，牧民们将皮毛、药材、青盐等用驮畜运到西宁，换取粮食和日用百货。因逐水草而居的游牧生产生活方式，每一二个月便要迁移一次，出行为司空见惯之事，马、牛便成为他们出行的重要工具。迁移时他们把木箱搭在牦牛背上，左右各一，捆在牛鞍上，箱内放小孩或日用品。藏族、蒙古族男女老少都善骑马牛，骑术高超。他们将一日行走路程称为一站，马站一日七八十里，牛站一日四五十里。另外，游牧在黄河两岸的藏族、蒙古族也使用皮筏，有

② 朱世奎等编：《青海风物志》 青海人民出版社 1994 年版。

专人司渡。皮筏是他们渡河的重要工具。

第三节 物质生活用品

一、乡村物质生活用品

青海东部定居务农各民族物质生活用品大同小异。毛线基本上是手工纺捶纺成，纺捶由线砣、线杆、线构组成。纺成毛线后便织褐，织褐机为木制的工具。制作服饰的用品有针、线、剪、尺。制作饮食的生活用品有坛、缸、盆、勺、盅、钵、筩、罐、壶、锅碗、刀、擀杖、面板、蒸笼等。室内陈设十分简单，一般人家仅有必需的生活用品，装饰品十分少见。器皿和器具多为木制、陶制、石制、铁制，银、铜极少。桌椅、板凳、箱、柜、橱具均为木制，筐笼用柳条、苕苕草编成。木筩、木桶用木头箍成。盆、罐等为陶制。家境富裕人家的东西比较精细，有瓷器、木雕的摆设，桌椅板凳箱笼均用红漆刷过，门柱也刷漆。贫穷人家多粗陶瓦罐。生活用品相当一部分是石制的，如：磨扇、碌碡、石臼、石条、石柱、石墩等。清末以来铁铜器逐渐增多，有火盆、马镫、小刀、锅叉、锥、斧、凿等用品及锯条、锉刀、铁杓等用具，这些用品做工粗糙拙陋。

磨面用水磨和石磨，水磨因需水力带动而较少，几个相邻村落才有一座水磨。石磨几户一个，大家共用，或归某家拥有。磨面折面或交银。取火用火镰，棉花、草、纸引燃。照明以青油、酥油为燃料，农业区一般用青油，牧区则用酥油。富人用黄铜做灯具，贫者用铁或陶土瓦灯做灯具。富裕人家逢年过节还点蜡助兴。

二、城镇物质生活用品

青海近代城镇物质生活用品比乡村要丰富多彩一些。城镇市民家庭从日用的锅碗瓢勺等器皿到烟酒器具、陶制灯盏、被褥铺盖都比乡村要精致。城镇男子自剪辫子后，理发业出现。理发师

当时称为待诏，他们肩担木箱走街串巷剃头刮须。城镇市民照明除用以青油、酥油作燃料的灯盏外，还用传统的动植物油蜡。清末民初外国洋蜡（蜡烛）进入西宁，富裕人家开始用它照明。20世纪40年代，西宁“恒庆诚货栈”的孙国斋先生提倡搞工业，试制矿蜡成功，并投入市场销售，市民中使用矿蜡的人数大增。官宦夜间办公事，富商家的人夜间外出则提纱灯照明，一般人家则用小纱灯及折叠式的方纱灯来照路。20世纪20年代西宁出现手电筒^②，晚上出门照明，比过去方便了许多。清代官署周围街道设路灯，路灯似牌坊式样，故叫牌灯，逢年过节才用。到20世纪20年代，西宁大街上出现路灯，俗称警灯。在木框上三面绷纱，背面开着，里面放青油小灯壶，小灯壶用白铁皮制做，内装青油棉线捻子。路灯钉在临街铺面柱子上或墙壁上，晚上放灯，早上取灯，由西宁县警察一二分局负责，灯内青油则由城内各商号及居民按月摊收。以后纱布改换成玻璃罩。汽油、煤油进入西宁后，城镇有的居民开始使用汽煤油灯，有的人家在婚嫁日子和节日使用能发出极强白炽光的汽油灯以助兴。1941年，由国民政府委派的资源委员会和青海省政府联合筹建的西宁电厂正式发电，从此西宁的照明进入用电的时代。近代西宁城镇居民有钟表的极少，以白天看太阳、夜间听鸡鸣及燃香等方式来判断时间。从清中后期开始，官府以“鸣炮”统一作息时间。鸣炮名称有“头炮”、“二炮”、“纸炮”、“醒炮”、“午炮”之别，时间大约是20点、22点、24点、5点、12点。炮手由官府发给一只“日晷（又叫日规，按日影测定时刻的仪器），用于白天判断时间，夜间则观星测定时刻。以后炮手配备了进口计时钟^③。清末洋货及内地土特产品及手工业品陆续进入青海，西宁城镇市民及乡村富裕人家开始使用这些

① 《西宁城中文史资料》，第6辑，邱兆贵文。

② 《西宁城中文史资料》，第4辑，张奋生文。

③ 《西宁文史资料》，第6辑，陈邦彦文。

生活用品，如洋火（火柴）、洋伞、洋花手巾、脂粉、洋胰（肥皂）、洋剪刀、洋布等。

三、牧区物质生活用品

青海牧区藏族、蒙古族的物质生活用品比较简陋，藏族、蒙古族人家除仅有日常生活必须的锅、木碗、木筒、罐、刀及木箱、毯、火石、火镰、木筲、毡皮外，再无多余的生活用品，物质生活匮乏单调，人们日出而作，日落而息。供佛用的铜灯便算是家里的摆设了。富裕人家日常生活用品有银、铜制品或镶金饰银的生活用品。人们的财富全用在饰品上，故男女都喜佩戴饰品，尤其是妇女的饰品几乎是全部的家当。饰品质量、种类、数量均体现出装饰者的富裕程度。

第六章 社会精神生活

精神生活是人们社会生活必不可少的内容，是人区别于动物的重要方面。每一个社会成员从其诞生之日起，就有一系列的精神生活的内容与之相伴。青海各民族都有体现民族特色的精神生活内容，近代各民族的精神生活在沿袭传统的同时，也随着社会的变化而革新其内涵。

第一节 生命礼仪

一、诞生

生命礼仪从人诞生之日便开始了。青海近代因社会发展水平低下，缺乏必要的医疗保护措施，婴儿的成活率低，生育孩子十分不易，因而人们格外重视传统的生命礼仪。生命礼仪从人顺利诞生后便开始了，小孩出生后有一系列的讲究和禁忌。一般来看，汉族人家的孩子诞生第三天要举行洗三仪式，即由接生婆在屋里对婴儿全身清洗，婴儿的外祖母及邻近亲友送衣服、布料及食品。有条件的给孩子带上打制的铁锁、铜锁，谓之拴锁牢靠，祈求健康平安；有的曾生几胎而不存活的人家从四邻八友处凑得各色碎布拼缝成一件五颜六色的上衣给婴儿穿上，谓之“百衲衣”，意即从百家化物而来，受佛门庇护，可消病免灾，长命百岁。洗三之后便是满月，满月是人出生后第二个隆重的欢庆仪式。满月之日，由一位年龄大的亲朋好友或邻居妇女抱上婴儿，在家里院落的各

个角落转一圈，有认家之意。届时亲朋邻友前来道贺，谓之看满月，家中设酒席予以招待。一般头胎儿子异常宝贵，合家欢庆。头胎女儿则略逊一筹。到次子及以后相继出生者则简易从事。满月时有些人家给孩子剃头，将胎毛留下，以作纪念。婴儿到 100 天时要举行“百岁”庆贺活动，设宴招待亲朋好友，有些人家“百岁”时剃胎毛。孩子周岁生日是人生的第一个诞辰纪念日，家中也要举行庆贺活动。同时举行占卜未来的“抓周”仪式，地上铺上红毯或炕上摆放桌子，上面摆放油饼、书、尺子、笔、秤杆、算盘等，让孩子抓，最先抓到什么就意味着以后从事什么职业。抓上书、笔等将来必成念书人，抓上尺子、秤则为商人，抓上饼子则是不愁吃喝的庄稼人。

虔诚信佛的人家自孩子出生后便求神拜佛，祈求平安。取乳名多以吉祥美好的字命名，男孩常用寿、福、贵、顺、安等，女孩常用英、莲、珍、香、花等。有以动物低贱的字来命名的，有生得下贱好养活之意，如脏、狗、猪等。有以某神的名字命名的，如灶神保、灶保姐、菩萨保、土地保及观音存、灶娘存等。有清晨抱孩子到巷口街面上等过来的第一个人赐名，多以等到人的姓氏命名，如刘家保、施家存等。有寄托某种心愿的名字，如招弟、存妹、回来等。有蕴含特殊纪念意义的名字，如四辈子、五十九、八斤等。孩子到七八岁入学年龄，便起大名，也叫官名、学名。大名多两字，以辈份字占一个，另一个字是名。考中功名的念书人年长后起字、号，以示儒雅。

当人从周岁到成年，庆贺诞辰的仪式越来越少了。到 50 岁以后便对诞辰日又开始重视。50 大寿，父母健在，简单庆贺。父母已逝，儿女绕膝则隆重庆贺，擀寿面，蒸寿馍，设宴招待已成家的儿女及亲戚。以后 60 大寿、70 大寿、80 大寿，凡有条件的都隆重庆贺，来日不多，倍加珍惜岁月，子女儿孙借此机会相聚欢庆。

青海近代因人均寿命短,40多岁的人便开始制作寿衣、棺槨。棺槨以松、柏、杨柳为原料,选择闰年闰月的黄道吉日制作“老房”。家境富裕者以柏木为盖,松木为帮,杨柳木为底。贫苦人家多简易行事。棺槨做成后宴请亲朋好友庆贺一番,置于空房中盛装粮面,轻易不许搬动。这种礼俗在城镇开始逐渐淡化了。土族的诞辰礼俗基本上和汉族的一样。

回族、撒拉族信仰伊斯兰教,孩子出生后要举行洗礼,到第三天或第七天又要洗礼,请阿訇命名,多取伊斯兰教先贤的名字,俗称经名。回族在形成过程中已受汉族文化的影响,都有姓氏,故除经名外,还有姓氏名。青海回族姓氏以马、冶、喇、米、韩等为多。信仰伊斯兰教的穆斯林男孩在12岁时要举行割礼,到时由阿訇诵经祈祷,实施割礼。

青海藏族和蒙古族有独具特色的生命礼仪。藏族婴儿出生后,帐房门上要挂一绺羊毛,远处煨燃一堆桑,有忌门之意。蒙古族婴儿出生七天后,要举行洗礼。藏族、蒙古族婴儿的名字多由僧人喇嘛来取,取与宗教有关的名字,如桑吉杰布(佛王之意)、央金(妙音)等。有的让家中的老人来为孩子命名,多含吉祥的祝愿,如拉毛(仙女)、扎西(吉祥)。有的以山河日月花卉等美好的事物命名,如达哇(月亮)、尼玛(太阳)。有的也像汉族一样取有纪念意义的名字,务农的藏族有的已采用了汉族的姓。藏族、蒙古族在孩子3岁时举行剃头礼,届时亲朋好友带着牲畜作为礼物前来祝贺,家中杀羊招待来宾,大家唱赞歌祝福孩子健康成长。

二、成年礼

成年礼是人到一定年龄举行的仪式,汉族男子称为冠礼,女子称为加笄礼。一般男子20岁便行冠礼,从此意味着已步入成年人行列。青海近代冠礼在老百姓家里已废弃,只有土家大户仍实行,届时告知祖宗牌位,请亲朋好友前来道贺、致祝辞。女子成

年的加笄礼已不存在。类似于冠礼、加笄礼的成年仪式在各少数民族中都存在，所不同的是多为女性举行成人仪式。在藏族和土族的某些地区，女子到 18 岁便将发式改梳成成年妇女式，拜天地日月，以示成年，从此可与他人自由交往。近代藏族一些部落的女子在 18 岁时，正月初三晚上举行上头礼。由十二三岁的女孩陪着改梳发型的姑娘挨家挨户拜访，亲朋好友都送她一些礼物，祝贺其已成年，以后可与男子自由交往。土族姑娘年满 18 岁时，在除夕晚上改换发型，举行与天地对拜的仪式，称为“戴天头”。从此以后该女子便有与男子交往的自由，所生孩子不受歧视。女子在娘家照样可以顶门立户。

三、婚礼

在家庭仍为社会基本细胞的时期，婚礼显得十分重要。婚礼是新的家庭诞生或旧的家庭规模扩大的标志。各民族都有一套完整的婚礼程序。青海近代东部务农各民族婚礼程序受汉族文化的影响，基本上大同小异。在此较详细地将汉族婚礼作一叙述：

婚姻礼俗从缔结者双方家庭第一次会面便开始举行，清末时汉族婚姻基本上仍遵从六礼。汉族婚礼的程序依次是：问名、对庚帖、下茶包、下聘礼、请期、迎娶。在家庭一节中已简要提及了婚姻的缔结，传统缔结婚姻的方式多种多样，以普遍存在的媒妁婚为例。先由男方请媒人携礼品到看中或由媒人推荐熟知的女子家里提亲，介绍男方的基本情况。女方家庭若收下礼品，则表示愿意考虑。男女双方家庭经提亲后，男方家长便请媒人讨要女方的庚贴，所谓“讨庚贴、对八字”，是让阴阳先生看男女生辰八字是否相合。若双方生辰八字相合则认为吉利，若相克则亲事告吹。庚贴又叫婚书，是民间的结婚凭证。八字相合后，男方家中父亲或兄长、舅舅由媒人陪同到女方家中正式提亲。女方家同意

后，男家备礼茶二包，由媒人送往女家，称为“定婚”。之后男方邀请女方家的成员在约定的时间“转亲”。转亲是女方家庭主要成员 2~4 人到男方家的一次实地考察，主要考察房屋家俱、器皿用品、耕畜家禽等经济情况及家中成员修养德行、礼节规矩等人文情况。届时男方家摆酒肉盛情招待。女方若满意男方家境便商定下聘礼的日期。聘礼分两次送往女家，第一次是小酒礼，聘礼比较简单。第二次是大酒礼，聘礼比较丰厚。聘礼包括现礼和干礼，现礼是女方的衣料、化妆品等生活用品。通常是：长衫、长袍、主腰（棉袄）、衬衣、裤子，均为 2 件布料，另有 2 双布鞋的布料。脂粉、插花、头绳、簪环等化妆品和装饰品一应俱全。另备干礼（现金若干。下大礼的日子男方共 6 人前往女家。除聘礼之外，还携带的送女方家的礼品是：茶包 2 个（用红纸叠成上小下大的梯形形状）油包馒头 20 个、羊肉方子 1 块（羊肋条切成方形用红纸覆盖）酒 2 瓶（红线连起）。下大礼时双方要商定结婚日期、酒席规模、酒席品级等事宜，一般摆 4~6 桌，宴席有十全、八盘、六碗、四平碗几种。十全、八盘为最丰盛。最差的是罗汉席，四个炒菜，一盘包子。娶亲的工具马，也有马拉轿车。下大礼之后，女方要授女婿家人婚帖、女儿针黹及靴帽等物，并招待媒人。下大礼后到结婚期间如有重要节日，男方要给女方送节礼。之后男方便张罗娶亲，称娶亲。请阴阳先生算定吉日及送亲者的妨忌属相，携茶、酒、馍、衣料等礼物连同婚帖一起送于女方。

正式举行婚礼有许多礼俗，男女双方为出嫁、迎娶要准备各项事宜。男方收拾新房，置办生活用品，准备宴席。女方家视家境置办嫁妆，出嫁仪式简单，当日结束。女方送亲有男宾 5 人，女宾 1 人，晚上等男方迎娶。男方出迎前要向祖宗牌位焚香告知。男家迎亲的人数男宾 5 人，女宾 1 人。送亲奶奶、迎亲奶奶由属相相合、儿女双全的女性充任。迎亲时携油包馒头 20 个，羊肉方子 1 块，茶、酒各一对，还有新娘换的衣裳、化妆用品等。娘家备宴

席（6碗）招待娶亲者，称上马席。新娘换上男方家迎娶时送来的衣服，由新娘兄辈背上马。一般有彩舆鼓乐，吹吹打打，轿车讲究牝马驾辕。娶至婆家后，新郎出门迎接（有些地方新郎也去娶亲）。新娘在倒换的两三条红毡上由送亲奶奶、迎亲奶奶搀进庭院，在禧神牌位前男左女右排列。司仪主持说唱祝辞，一拜天地，二拜高堂，三拜亲友，夫妻对拜。入洞房后，行合卺礼，即男女将浸泡着核桃、红枣、糖的酒互敬对方，有早生贵子、儿女成群、甜甜蜜蜜、白头偕老之美好寓意。

男方家的婚宴在新娘娶进家里的次日举行。女方家里至亲好友十数人到男方家吃喜酒，送嫁妆，称喜客。女方嫁妆一般是陪送衣服一套、鞋数双，另有箱柜日用品等。招呼好喜客事关婚礼的体面，婆家视喜客为坐上宾。宴席开始后要摆嫁妆、摆针帚等，以示夸耀。婚礼上女方要给公婆、哥嫂及媒人均送一付自己绣的枕头，谓之抬枕头。有的地方由一位老人或能言善辩者高唱祝辞，其中给媒人的唱词是：媒人是冰公，媒人是红娘，为了成全两家的婚事，来去跑烂鞋几双。今天抬给红枕头，感谢媒人好心肠。宴席结束后，以酒欢送喜客。新婚第二天或第三天新娘下厨亲自做饭，初露炊事本领。三五天后新娘携女婿回娘家，俗称回门（认门），新郎拜访新娘的亲友，至此婚礼全部结束。汉族婚礼热闹喜庆，新人穿红戴绿，双方以酒肉茶饭招待亲朋好友，全家老少共祝同贺，婚礼以红色为主色调。辛亥革命以后，传统婚礼繁冗琐碎的内容面临革新。西宁知识阶层带头开始简化婚礼的陈规陋俗。从西宁最早的一张结婚证看，结婚证上写订婚人、证婚人、介绍人、主婚人的姓名，另有新郎、新娘的姓名、年龄、结婚日期等内容。婚礼从内容到形式都发生了很大的变化。

青海近代各民族婚礼仪式基本相同。清后期时，有些地方的

回族、撒拉族沿袭了其传统的婚姻礼俗，也是男方央媒到女方家提亲。媒人提亲时，如果女方父母叔伯满意，则以炒面拌油的油搅团招待提亲的人。吃了油搅团，婚事再无异说。媒人将剩余的裹回，视其如婚书一样。清末，西宁附近回族“允亲后，即送茶一二包为定”^①。聘礼习俗有了一些变革。聘礼视家境贫富而定。清后期有以马、骡、牛犊等作为聘礼的，清末以后的聘礼一般是衣料、首饰、茯茶、羊肉方、红枣等物。回族、撒拉族无属相相合之忌，但婚礼必须经阿訇念经后方可有效。以清后期回族、撒拉族的婚礼为例，嫁娶之日，男方迎亲者在女家门外环坐，婿跪其中，女子在家中跪，阿訇念合婚经。念完后女家送男方亲眷油香、牛肉，让其暂且先回。隔日女家送亲女眷 1 人，男眷数人不等，骑牲口将女子送往男家。男方闭门索礼，送亲女眷送女鞋一双，男方送新娘兄弟箭杆二枝，男方家女眷敬送亲女眷奶茶四杯。对拜三拜后，送亲女眷乃同新妇进房。男眷在门外坐等，男方家用牛肉、油香、馓子等招待男眷后先回。当晚成亲，不拜天地、父母，次日拜见公婆及家人。几日后，女婿赴女方家拜见岳父母^②。回族、撒拉族传统婚礼特点是庄重、朴素。清末以来，回族、撒拉族的婚礼有了较大的变化，西宁城镇的回族婚礼也开始变得比较热闹了。1938 年，马继援结婚时，马步芳大宴宾客将及一月，军政各界集体送礼，在省垣大多数百姓中，亦每户摊派银元作为贺礼。婚礼场面盛大而轰动全省。

青海土族男女缔结婚姻对属相是否相合等不甚重视，也通过提亲、定亲、送礼等程序后举行婚礼，与汉族大同小异。女儿出嫁日，家里要摆酒席招待贺喜的亲朋好友。当天下午男方四五个人陪同新郎前来迎娶，女家闭门不开，用冷水泼洒娶亲的人，娶亲者边唱边说好话。进门后新郎向新娘父母敬献哈达，拜神佛，女

② 龚景翰纂：《循化志》卷 7，青海人民出版社 1981 年版。

方家的妇女们歌舞助兴。次日黎明启程，女家派数人送亲，到男方家后新娘要拜神佛、天地及公婆。男方家也摆酒席招待宾客，来宾尽情欢唱，欢庆气氛十分浓厚。男女载歌载舞，各种宴席曲一直唱到夜幕降临方可散席。土族婚礼始终以歌祝贺，以舞相伴，呈现出喜庆欢乐热闹的气氛。

以上仅是普遍存在的媒妁婚的婚礼形式，因地区不同，媒妁婚的婚礼也有差异，在此不一一赘述。在诸多缔结婚姻的方式中，婚礼也各不相同。招赘婚较简单，女方家设宴招待亲朋好友，女婿、女儿拜神佛、天地、父母，夫妻喝交杯酒便告结束。其他如童养媳等婚姻习俗均较简朴。再婚者的婚礼更是简单了事。

清末，青海藏族传统婚礼各地区存在较大差异。藏族青年男女婚前有社交自由，两情相悦，双方家庭同意便下聘礼，聘礼多为哈达、茶、酒、牛、羊、氍毹、斜纹布、戒指、耳环等物。婚礼的日子由僧侣占卜而定，多在夏季气候暖和、牛肥马壮时举行。到时男方娶亲的人骑马到女方家，女方家设酒、肉招待。参加婚礼的人通宵达旦唱歌跳舞。次日清晨，女家派人送亲，男家迎亲的人又在途中等候，两家人一路欢歌笑语到男方家。到男方家后新人向公婆敬酒、献哈达。礼毕，前来贺喜的人唱歌跳舞至深夜。藏族传统婚俗丰富多彩，玉树及环湖等地藏族举行婚礼之日，新娘着青氍毹袄，裹桃红或绿色布，戴狐皮帽或尖毡帽，外戴一顶大毡盖，穿牛皮靴，盛装打扮。女方家男女携妆奁将新娘送到男家，帐房内口袋装羊毛垫在中间，上覆白褐布单，男宾、女宾分坐两侧。新娘见长辈至，站起不拿去毡盖，不与女婿相见。男家酒肉招待三日，新娘仍回娘家住几日或一两个月，男家取一半妆奁给女方家人携回。过数日或数月后男方再择期迎接新娘，女家二度把新娘送到男家，此时才算正式成亲。嫁妆仍留娘家，双方相悦，生子女后娘家才将另一半嫁妆送来。成婚次日新郎领新娘到各帐房拜谢。夫妇不同宿，同寝视为大忌。有的地方藏族新娘

回娘家后到年前才回到男方家正式成婚。藏族结婚要建立新帐房，新帐房由男方家里置办。因其是小家庭制度，男女都有财产继承权。举行婚礼以后，男女双方将从各自家庭分得的畜群合到一起共同使用。

青海近代藏族举行婚礼仪式的人家较少，隆重的婚庆仪式只在千百户、部落头人的家中举行，一般人家均简易行事。男女结合遵循自然规律，比较随意，很少清规戒律约束。藏族婚姻形式复杂多样，玉树等地有一夫一妻、一夫多妻、一妻多夫、兄弟共妻、姊妹共夫等。除一夫一妻举行婚礼外，其他婚姻形式两情相悦即可成婚。

青海近代蒙古族的传统婚礼仪式喜庆热闹。青年男女婚前有社交自由，双方家庭认可后下聘礼择期成婚。蒙古族是小家庭制，结婚时须由男方预备蒙古包一顶。举行婚礼时新娘盛装打扮，新娘家的门口放着分配给她的财产。新郎和迎亲的人骑马到新娘家迎娶，大家唱歌祝贺，新娘家设酒肉招待迎亲的人。新娘、新郎及送亲、迎亲的人一起到新置的蒙古包里，新人叩头拜佛，拜见公婆兄嫂。在新蒙古包里，新娘亲自点火开灶煮奶茶，招待亲戚来宾，意味着新的家庭生活的开始。新人向参加婚礼的长辈敬酒时，长辈唱祝辞祝福新人美满幸福。当晚年轻人点起篝火同新郎新娘唱歌跳舞至深夜。近代以来，藏族、蒙古族的传统婚礼变化不大，只是所下聘礼中有了一些近代的生活用品。

婚礼作为缔结婚姻的仪式，反映出各民族的传统习俗、心理等特点。青海近代各民族生活贫困，婚礼都比较简单。婚礼也反映出阶层、阶级物质生活的差异，富裕人家厚出聘礼、嫁妆，贫困人家则薄礼薄酒，聊表心意而已。

四、葬礼

丧葬礼是人的生命的最后一次礼仪。青海近代各民族在丧葬方面都有各自独特的礼仪方式，各民族丧葬仪式普遍蕴涵着宗教

的内容。宗教对死亡的普遍认识是死后有灵魂，可以再生，故这一认识体现在丧葬活动上是对死者再生的超度。

青海近代汉族实行土葬，传统丧葬习俗以释道诵经念佛、超度亡灵为主线，掺杂琐碎的繁文缛节。在封建伦理观念指导下的葬礼，充分体现出封建伦理的纲常礼教，葬礼是纲常礼教具体化的载体。以孝服而言，子女全孝，孙子半身孝，或只戴孝帽。周全的葬礼在年事高的人正常死亡后才有可能举行，年事高的老人病逝一般称为喜丧。中年早逝或非正常死亡则多简易行事，称为泪丧。寿终正寝、儿孙满堂是汉族人生追求的最终愿望。当老人（近代老人概念多在 50 岁以后）生病医治无望时已着手准备后事，缝制寿衣，制做棺槨（有的人家早已置备）。老人停止呼吸后在口内放金、银、珠宝等物，屋内设灵堂，把死者平躺在木板上，头前挂着布帐，帐前设香案焚香，点长命灯，摆放肉、酒、馒头等祭品。香案前置一瓦盆，供来人在灵堂前凭吊祭奠焚纸时使用。儿孙穿孝服，面蒙纱麻，扶丧棒，跪守在灵堂两侧。报丧依亲疏而先后，先通知死者亲友，男性通知舅家，女性通知娘家。准备工作完成后便开悼，一般是三天开悼，夏季天气炎热时一两天开悼。届时近邻亲朋相继前来凭吊，亲朋吊唁时携 12 个大馒头及草香、纸钱之类祭品，也有送挽幛和货币的。挽幛上贴挽联，写“焦心泪珠迎亲朋，麻冠素服哭慈母”、“忆生前大恩未报，想今后谁人叮咛”等语。亡人出殡日期请阴阳先生占卜决定，一般在 5~10 日内办完丧事。期间要举行各种仪式，汉族传统葬礼仪式冗长，现简要叙述。诵经：诵经多延请僧道教人 at 家中举行，各有讲究，僧为诵经，道作道场，其义相同，就是超度亡灵，让死者去阴间时将生前罪孽除净，以求来世平安。在信仰藏传佛教的人家，要延请僧侣念经。请亡：孝子由长子领先排成长队，手拿丧棒柱香，道士在前面边走边祈祷，走到街巷口烧纸祭奠，仍含有超度亡灵之意。入殓：入殓多在半夜举行，以免惊动亡灵。入殓完毕后方可

嚎啕哭泣。在丧葬仪式上有一项仪式是说话，说话者是死者外家或娘家人，即由骨头的主人来主持。说话者将死者生平事迹、德行功劳——道来，教育孝子继承贤德，以传永远。对父母不孝敬的儿孙则可借说话的仪式惩治体罚，让其头顶棺盖跪在说话者的前面，直到儿孙表示痛改前非为止，借机惩恶扬善。说话者抛洒祭酒，告慰死者，说话仪式结束。出殡：出殡是丧葬的最后一道程序，儿子抬棺材头，孙子及亲朋近邻依次扛棺材，拿祭品，前往坟坑。起灵时断鸡头、砸碗，女儿、儿媳则恸哭尽哀。有些年岁大的人亡故后，要请人在家中唱戏，儿孙虽悲伤，但不觉遗憾留恋。入葬后，儿子要摆酒席招待吊唁祭奠的人和帮忙办理丧事的亲朋邻友。埋葬后，孝子每日前往坟地用牛羊粪在墓前煨烧，百日为止，称为守孝。安葬 3 天后孝子到坟地携纸钱祭品拜祭，有的自安葬后每 7 天到坟地祭奠一次，直到 49 天结束。以后三年内除周年忌日特别祭祀外，每年按四季祭礼，延续几世。服丧期间孝子不得洗脸、梳头，出殡后一年内忌参加婚嫁喜事，忌歌舞娱乐。一年解孝后，才可恢复正常的生活。有些地方三年内不得参加喜庆娱乐活动，以示哀悼，春节家中禁贴春联。

青海民和土族老人死后实行土葬，葬礼与汉族雷同。其余人亡故后实行火葬、天葬，不管哪一种葬法都延请僧侣念经。土葬设灵堂，同村的人送一付 12 个馒头的祭品，亲戚除 12 个馒头外，还有 12 个油香及茯茶，向灵枢敬献哈达等，土族葬礼繁文缛节较少。土族火葬的方式基本与藏族相同，人亡后脱去衣服，使其两腿交叉、双手合十成蹲状，再用五寸宽的白布条捆住，在每个骨节处绾一圆球，约 7~13 个。头上套黄布套，然后装入着色油漆的火葬轿，请僧侣念经超度，时间 3~7 天。期间广泛布施，出殡日期由僧侣占卜定夺。出殡时村人将火葬轿抬至村外由 120 块土块砌成的炉灶“坛”处，焚烧火化。第三天亲属将骨灰装入 1 尺长的盒内，暂时埋葬。清明时节，再将骨灰转埋他处，并起坟。

青海近代藏族、蒙古族的葬礼有火葬、天葬、水葬、塔葬等。各种葬礼的共有仪式是：人死后男放帐房左侧，女放帐房右侧，覆白褐单，昼夜点酥油灯，僧侣诵经。延请 7 个僧人念经超度 3~7 天，期间广泛布施。出殡日期由僧人卜卦选定。清末黄河南北两岸的藏族办丧期间男女解开发辫，妇女不戴饰品，1 月或 7 天衣服反穿。兄弟丧，则将帽子一边折戴 1 月或 1 年。藏族的葬礼存在着明显的等级差异。蒙古族妇女服孝期间，发辫上系一撮白羊毛，男子不修面理发。藏族的火葬多限于活佛和喇嘛，出殡时尸体缚于牛背驮至野外，挖灶焚烧后，把骨灰埋掉。埋葬处插挂布旗的木杆，上写经文，不起坟。每逢忌日，家中诵经 5~7 日。大多数藏族实行天葬，由活佛、喇嘛择日看葬地，到时将尸体驮至葬地，喇嘛把死者衣服剥光，放在地上，环坐诵经，点燃牛粪，吹响长号，吸引老鹰啄吃。老鹰吃得越干净越好，若有剩余，则认为死者有罪，喇嘛加紧念经超度，或再移地方继续吸引老鹰前来啄食。水葬是沿河居住的藏族采用的葬礼形式。非正常死亡或孩子夭折多用水葬，将尸体用绳子捆绑后运至河边，用小刀切为碎片，扔进河里，七天后请喇嘛念经超度。有的将尸体放置木板上，顺流而下。塔葬是藏族最高级的丧葬形式，多限于声名显赫的喇嘛、活佛等宗教上层人士。活佛亡故后，将尸身用香料药品涂敷之，俟风干后装入神龛或佛塔中，饰以金银，永久纪念。如果在暑天用盐水渍干，装入塔中，饰以金银。藏族极少使用土葬，得传染病则挖坑深埋。蒙古族主要实行火葬和天葬，其葬俗与藏族基本上一样。藏族、蒙古族的火葬、天葬、水葬、塔葬等葬礼形成的原因与其所处的自然环境有关，高原大部分时间封冻，挖坑打穴并非易事，再加上高寒草原缺乏树木等，故形成了一系列非土葬的葬礼仪式。

青海回族、撒拉族的传统葬礼独具特色，充分体现出伊斯兰教万物归真的教旨。人亡故后，把亡人放置在东西方向的木床上，

由死者近亲二人洗浴全身，一人执汤瓶，一人洗浴，由上而下，先右后左，共洗三遍。洗浴后用三块撒了红花的白布单把尸体自下而上裹束，放入木匣，抬至清真寺，由阿訇主持众人行站礼的礼仪后，再抬至墓穴坟地安葬。坟穴都是自南向北，深七八尺，宽 3 尺。坑内西侧挖一偏洞，安葬时将死者用白布兜上从上往下放，由穴里的两人接住送进洞内，面向西。再把洞口用土坯砌好，然后将大坑填平，形成鱼形坟丘，南北长 5 尺，宽 2 尺许，北首略高。阿訇念经后先回，留亲房尊长一人诵经。以后亲房尊长每日三次到坟上诵经，至 40 日毕。家中逢 7 日请人诵经，以钱散济穷人。以后百日、周年、三年忌日都到坟上念经。安葬完毕后，用茶饭招待帮忙的亲朋好友，以表谢意。

青海近代各民族传统葬礼体现出浓厚的宗教色彩，每个民族不同的宗教信仰在丧葬仪式上均有不同的表现形式。近代以来，各民族的丧葬仪式没有产生大的变化。汉族城镇市民的丧葬仪式有向比较简化的方向发展的趋势。城镇里客居此地的外地人多以其家乡的习俗安葬亲人。

第二节 平常礼俗娱乐

一、平常礼俗

青海近代各民族沿袭的是传统的礼俗娱乐。健康的礼俗娱乐作为精神活动的内容，通过一定的行为方式表现出来，使人的生活遵循规范且充满情趣。平常礼俗是人待人接物、修身养性的自我约束表现形式，也是处理平常人与人之间关系的基本准则。各民族共同的优秀的基于礼俗的观念是：尊老爱幼、扶困济贫、乐善好施、待人诚恳、团结互助、重信讲义等。这些观念基本上为各民族共同推崇提倡，是做人立身的必备素质，支配着人的日常行为。尊老爱幼：既要尊敬家中长辈，又要尊敬外面年龄大的人。

具体表现是与老人交谈要静听领会，不得抢嘴、争论，老人之间讲话不能插话。路遇年长者要让路，或躬身致意。家中让老人先吃第一碗饭，喝第一杯水，饮第一杯酒。让失去劳动能力的老人生活有保障。人人要爱护年幼的人，让年幼的人有所育。传统家庭教育严格的人家，晚辈与长辈说话须站着说，长辈之间交谈须恭候在侧，以便随时听从吩咐。扶困济贫、乐善好施：包括对鳏寡孤独、生活惨遭不测的人，要周济帮助其渡过难关；对宗教神职人员僧侣、喇嘛、道士、尼姑等也要施舍布散。待人诚恳、团结互助：在婚丧嫁娶等重大活动时，邻里之间要齐心协力、互相帮助、不计报酬。所谓有喜贺，有丧吊，有疾问，有事帮。凡村落公益事业如立寺建庙、修渠建塾、铺路搭桥等事项都要积极参与，有人出力，无人出钱，睦邻友助，扶持不懈。热情待客：热情待客的礼仪是对来访的客人要热情周到，有客人来要让座、端茶、好饭招待，办完事后要送出村口。

近代汉族日常礼俗基本遵循几千年来形成的儒家修身养性的观念意识，以言行举止反映个人的品行修养。黎明即起，盥洗沐浴，掸尘扫灰，收拾庭院。同龄相遇要揖手问安，到他人家做客要客气礼貌，进门要敲门或高声呼问，所谓“将上堂，声必扬”。早睡早起，勿扰他人。总之，个人行为以儒雅有节、动静有序为准则。近代村落中都有几个识文断字的念书人，村落里的人对念书人很尊敬，日常凡识文写联的事情均请其帮忙。人们珍爱书籍，敬惜字纸，把废旧纸张，收集起来制成纸筋，或焚化掉，绝不允许他用，否则便如亵渎神灵一样遭人笑话。民国以来西宁城内有三处焚化字纸炉。单位、学校都设有“敬惜字纸”的箱子，上面写着“文为德表，敬者身基”等联。西宁念书人家设专门的销字炉，将不用的字纸烧掉。汉族喜占卜打卦、求神问仙，迷信愚

昧的生活礼俗广泛存在。民国以后新的礼俗开始在官僚、绅士、商人、知识分子阶层中出现，如人们见面要握手致意，学生见老师要鞠躬以示尊敬等礼仪。

青海近代汉族有许多日常生活禁忌：忌说不吉利的话或脏话。忌女人从男人面前过，应从后面绕着过。忌来人时扫地。忌在人前打骂孩子。忌单手递客人茶饭。忌在长辈面前唱“花儿”、“少年”。忌吃饭时弄出碗筷声音。家中若有产妇或重病人，在院落门口贴红纸或红布条，忌他人进屋谈事，在门外商谈即回。碰见乌鸦叫或麻雀粪掉脸上，出门见婚嫁之车等均视为不吉利等。日常生活礼俗反映该民族的思想观念、民众心理。青海汉族的思想观念集儒、释、道于一体，儒家重自律尽责、佛家重修行脱俗、道家重自然运化的哲学思想，在人们的日常生活中均有体现，构成其社会心理的基本依据，由此衍生出与之相适应的种种行为方式。

青海近代回族、土族、藏族、撒拉族、蒙古族等另有独特的传统日常礼俗及禁忌。回族、撒拉族熟人见面互致“色俩目”（意为平安、安宁）。晚辈见长辈、阿訇及有知识的人也要抢先致“色俩目”，将手平放在胸前问候，身体微微前倾，表示尊敬。回族日常生活庄严肃穆，洁净整齐，生活起居有规律，家中不挂偶像、人物像等。

青海近代土族、藏族、蒙古族各具特色的传统日常礼俗体现着藏传佛教的宗教氛围。平常人家早上起来便要敬佛燃香，然后才开始家务劳动。打出来的酥油先敬佛。藏族、蒙古族平时只要闲暇都拨弄念珠，口中念念不忘诵经。藏族、蒙古族崇尚奇数和白色。向客人敬酒要用中指蘸上酒对空弹三下，请客人喝三杯酒。客人来要敬献一条素绢，称哈达，鞠躬双手敬呈客人，客人鞠躬双手接上。蒙古族也有此俗。藏族、蒙古族行吻礼，晚辈向长辈敬献哈达后，长辈吻晚辈的额部以示亲昵。蒙古族互相拥抱，互致问候，或双手合十礼佛，低头至膝，十分恭敬。藏族、蒙古族

等级礼俗十分明显，等级礼俗存在于不同等级之间的一切交往活动中，地位越高，礼俗越周全细致。平时语言中也有专用的等级礼俗语。牧民见了头人、活佛要下马站立，伸出双手，掌心向上，脱帽、弯腰、躬身，留辫子的要将辫子放下。地位相当的头人、活佛见面要行碰头礼。玉树牧民见官人要吐舌头鞠躬。在藏族中存在着等级礼俗语，专用于称呼上层人士和交谈时使用。藏族、蒙古族有许多生活禁忌，如帐房上禁晒衣物，不穿别人穿过的衣服，不用别人用过的器具，不能用碗舀水。男人不能做抹牛粪、打酥油、背水、磨炒面、做饭等家务劳动。不吃奇蹄类、爪类、鳞类动物的肉。忌妇女剪发。忌敲打碗筷。忌呼部落头人、王公、千百户、喇嘛、活佛的姓名。阴历每月初六、初九禁忌抓羊等^①。

青海各民族传统日常礼俗不同程度地存在着歧视妇女的陈规陋习，如妇女不得从男人面前经过，妇女不得与男人共席，女人不得坐在男人的上位，男人不得从事女人干的家务活等。玉树男女凡“徭役、贸易，驱策牛只，男子率乘马，女子皆徒行。至水滨，女子褰裳径涉，男子终不与马令骑也，虽天寒时亦然”^②。进入近代以来，除东部城镇外，各民族的日常礼俗基本上沿袭传统，没有发生明显的变化。

二、娱乐

（一）传统娱乐

娱乐是人类不可缺少的精神调适活动。传统娱乐项目主要以精神享受、强身健体为目的。有些项目与生产劳动相结合；有些项目是日常闲暇时益智健身的游戏；有些娱乐是节日期间的民俗活动内容。传统娱乐形式多种多样，儿童娱乐活动以嬉闹玩耍为主，有踢毽子、荡秋千、跳绳、打毛蛋、解绷绷、翻油饼、耍活络、过家家、猜谜语、老鹰捉小鸡、捉迷藏等项目。成年人娱乐

^① 青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》青海人民出版社 1985 年版

^② 周希武：《玉树调查记》青海人民出版社 1986 年版，第 89 页

项目除有踢毽子、荡秋千、跳绳、拔腰、蹬棍等健身性的外，还有纸牌、象棋、骰等益智性的和说、唱、跳等抒情性的。青海藏族、蒙古族娱乐活动的内容粗犷豪放，歌舞相伴，有摔跤、赛马、射箭等运动性的和载歌载舞等抒情性的。各民族娱乐活动的形式有群体娱乐、家庭娱乐、个人娱乐。节日娱乐既涵盖了日常娱乐的一切形式，如上述的一切娱乐活动内容都在节日期间开展，又有其独特的内容，如社火、灯谜、秧歌等项目专为节日群体娱乐活动的重要项目。节日娱乐多以村落、部落为单位展开。各寺院在节日也举办法会，僧侣跳各种宗教故事的舞。又因庙会期间商贾云集，群众自发地开展各种娱乐活动，唱花儿、平弦小调等，有的是群体组合，有的是自唱自娱。清中期以来，民间自己组织的秦腔戏班子在年头节下便在当地演出。沿袭传统的各民族娱乐也有一些不健康的活动内容，如赌博在各民族中都比较流行。青海近代东部农区嗜赌成性的人小到赌几文钱，大到赌房、地、老婆、孩子，对社会产生极大的负面影响。

青海各民族的传统娱乐项目是几千年来与封建社会相适应而开展的启智健身的游戏活动。传统娱乐活动历时久远，如棋、牌、骰等项目基本上沿袭千年不变，一经形成便相沿成习，无革新，无创造。藏族、蒙古族的赛马、射箭、摔跤活动也相沿千年。汉族的娱乐项目以静求乐，很少有抒发情怀的娱乐活动内容，社火、秧歌虽为狂欢，但参加者皆为男性，且仅为一村中几个人，年年如此，并不是人人参与、家家活动。官宦、绅士很少参与，仅只限于乡野村民。女性在群体娱乐活动中只是观众，妇女多以家中棋、牌娱乐，或拔草时边干活边唱“花儿”。流行于各民族中的“花儿”在士大夫人家和所谓有规矩、讲主次尊卑长幼之序的人家绝不可唱，视为“野曲”，只是乡野村民在田间地头、庙会、节日、踏青外出时才可唱几曲“花儿”，抒发情怀。在其他各少数民族中，“花儿”的演唱比较随意。长期以来人们都以为“花儿”是少数民

族歌唱爱情的民歌，实际上在汉族中“花儿”的流行也十分普遍。每当艳阳高照，拔草的妇女边干活边唱歌，田间地头，随处可闻，汉族的各类娱乐活动都有较强的限定性。藏族、土族、蒙古族等民族追求自由，生性活泼，天性约束较少，凡举办婚礼和开展节日活动时，各种祝辞都以演唱的形式来表达。人们尽情放歌，歌唱生活，有的以舞伴歌，载歌载舞。藏族的山歌（拉伊）在放牧途中便可嘹亮地歌唱，男女相识也多以歌传情。土族在各种喜庆活动中都举行“道拉”（歌舞会），男女老少尽情欢唱。传统的“花儿”近代在回族和撒拉族中也有流传。

（二）城镇新兴娱乐

近代以来青海东部城镇地区除保留了传统娱乐的基本内容外，一些民间艺人在对传统娱乐进行必要的吸收、发扬的基础上赋予了新的内容。近代各种形式的新兴娱乐率先在西宁等城镇出现。随着西宁城镇规模的扩大，新兴商人、手工业者及其他社会力量的壮大，市民阶层的兴起，流动人口的增多，城镇娱乐活动应时而生。伴山陕商人而来的山西晋剧、陕西秦腔、眉户戏等在清末时相继进入青海。另外，辛亥革命以后政治的变革，边疆与内地交往的进一步加强都使社会生活发生了明显的变化。1927年国民军入青后，内地地方剧团接踵而至，主要有豫剧、晋剧等剧种。这些内地剧种的到来，为封闭的青海带来了新鲜事物。1927年，西宁道尹林竞饬令西宁县教育局长贾斯复组织中小学教员和学生成立“平民新剧社”演出新剧种——话剧，话剧艺术在青海出现。他们自编反映社会问题的话剧上台表演，人们称为文明戏。这些外来戏曲及新兴话剧成为20世纪二三十年代城镇文化娱乐的重要内容之一，使青海社会呈现出了一派新气象。1930年，青海省政府民政厅厅长王玉堂在小教场（今省政府家属院）开办民会场，会场开设国术馆、野生院。国术馆邀请武术家教练武功、剑术，节假日在会场搭擂台比武，设场练拳，进行表演。野生院

将从本省各地捕到的各类动物聚集在一起，供人们参观。同时还邀外地的戏曲、杂技艺人来馆演出魔术、杂技、皮影戏等，令市民大开眼界。娱乐会场开办了两年便因参观群众稀少、入不敷出而关闭，部分艺人只能是赶庙会、走街串巷来卖艺为生。在内地各种戏班子的影响下，青海传统曲艺艺术也得到发展，贤孝、道情、越弦、打搅儿、下弦、倒浆水、说书、耍把戏等传统的曲艺表演也纷纷出现在西宁的街头巷尾。从事曲艺表演的多为盲人，他们以演出为生，糊口度日。近代曲艺艺术上影响大的有倒浆水艺人万世仓，人们称为老万。他即兴编说，出口成章，韵味十足，诙谐幽默，妙语连珠，句句生辉。无论大街小巷、田间炕头，他随时随地作场开唱，创作了许多脍炙人口的段子。如《马步芳出逃》中形容马步芳在大兵压境之时仍就任西北军政长官一事的情景，“兰州事杂人口繁，要想统治难上难。虽然名义上当长官，人心不顺也枉然。这才是癞蛤蟆过门槛，又蹲尻子又蹲脸。”^①抗战时期内地艺术家来青演出，有舞蹈家吴晓邦夫妇，戏剧艺术家李朴园，音乐家王云阶，歌唱家吴樾荫等，他们或亲自登台演出，或举办讲座，为青海带来了闻所未闻的艺术表演形式，使人们大开眼界。这一时期西宁各学校学生走上街头，演唱抗战歌曲，也十分引人注目。从30年代以后，内地陕西、甘肃等地的戏班子来青演出的日益增多，山陕商人时而又从外地请戏班子演出。这些演出都如昙花一现，持续时间不长。

各类娱乐活动形式有堂会（即堂戏），由私人出资在家里或租借场所邀戏班子演出，请亲友和群众观看。行会戏，即各行会邀请戏班子在会馆演出，一般唱3~5天。庙会戏，在庙会期间绅士发动群众布施香钱租戏班子演出。神戏，有钱人家遇火灾，请戏班子演戏祈福。义务戏，政府有宣传活动时请戏班子义务演出。以

《西宁文史资料》，第5辑，谢承华文。

演戏谋生的戏班子挂牌营业演出活动比较常见，在演出场地门口收现金，随到随看。

青海近代城镇人们的娱乐活动从内容到形式都发生了巨大的变化，人们娱乐活动的内容和形式都丰富了。娱乐不再是某一村落民众的自娱自乐，娱乐项目从家庭、村落等狭小的社会生活中分化出来，有艺术专长的人在某处挂牌营业，娱乐开始向盈利谋生的方向发展，戏曲艺人成为特殊的社会阶层。随着女子受教育程度的提高，妇女参与到文化戏曲活动中，成为戏剧舞台上的重要角色。在学校举办的各类文艺演出中，女学生参与其中，女性开始参与娱乐活动。城镇娱乐从各方面总体上呈现出向近代化方向发展的趋势。

第三节 节日习俗

青海近代各民族传统节日分为三大类：岁时节日、宗教节日、民族娱乐节日。各种节日都有其特殊的民俗。岁时节日和民族娱乐节日都蕴涵一定的宗教内容，有各自的娱乐欢庆项目。

一、岁时节日

青海近代汉族以岁时节日为主，土族及定居务农的藏族也过部分岁时节日。岁时节日以时令节气为标志而展开各种活动，贯穿于一年四季春夏秋冬。春节是时令节日之首，也是一年中最隆重的节日，是新的一年开始。其礼俗表达得是吉祥团圆、健康丰收的良好祝愿。春节是青海多个民族共同的传统岁时节日，节日礼俗基本雷同。近代春节为农历正月与今天相同，藏族、蒙古族春节也是农历，牧区一些地方春节则为藏历。

春节是新旧交替的新年庆贺活动，春节的准备工作在腊月里便开始了。腊月里要掸扫室内门户墙梁，糊上新窗户纸，洗涤铺盖被褥，缝制新衣新鞋。腊月里有腊八节，即腊月初八日。这天

要煮麦仁粥或五色豆，清晨到河里背冰放在田间，以冰中气泡多寡占卜来年庄稼的丰歉。腊月二十三为祭灶神日，有的地方灶神是女性，有的地方灶神是男性，有的是灶君夫妇。一般以女性居多，称灶娘娘。当日清晨，便在灶炉墙上贴灶神像。灶龕上写“上天言好事，下地降平安”的祈祷语联，灶台上供馍、肉、酒等食物，焚香祈祷。入夜，由男性家长（有些地方女性也可祭）率家人拜于灶前，送灶神上天，若是灶娘娘则意味送其回娘家。腊月三十晚上放鞭炮将灶娘娘迎回。腊月三十称为除夕，一切准备就序后，将刀、擀等厨具一一封存，意为让五牛六马、家什用具一律休息之意，勿动勿扰，三天后才启封。三天内吃已准备好的食物。新年第一天俗称正月初一，年节活动自此日开始，到正月十五重大礼俗才近尾声。实际上在人们的意识里，正月基本上都是春节，不出正月，春节便不称为结束。初一零时，在院落内将松木垒成井字形之后点燃，无松木则用柴草。之后家长率家中成员向天地、神龕、祖宗等牌位叩头烧香，点放鞭炮，含驱鬼迎神之意。初一早上，洗漱完毕，晚辈向长辈叩头祝贺新年，长辈给晚辈散压岁钱。早餐后家中男性到亲朋邻友家拜年，依亲疏之别而定先后。进门晚辈向长辈先行跪拜礼，口道“过年好”，同辈作揖道贺“恭喜、恭喜”，双方饮酒、茶，多谈吉利之事，稍坐即告辞再往他处。乡村同村和相邻村落的人们多有亲缘关系，只是亲疏有别，故春节拜年之举多在初三日才告结束。远道的亲戚拜年活动持续的时间更长，正月十五以前乃至整个正月里都可走动。亲戚之间拜年串门都拿礼品，乡村以花卷、油炸食物为主。城镇备糕点、红枣、茶等物。民国以后，西宁商界、政界向上司拜年，一般为四色礼：韭黄 1 斤（绿），百合 1~2 斤（白），糕点 1 斤（黄），红枣 1 斤（红）。大年初一到初三，上坟祭拜祖宗或亡故的亲人，各地日期不同。初三下午又燃松蓬、放鞭炮，将供在家里的供品撤回，谓之送神。至此春节结束。传统春节是人、神、鬼

同喜同贺的节日，其主角则由人来承担，是由人营造的天地万物、神鬼共贺的节日。初三以后仍然有各种民俗活动，初五称“五福日”，一般吃搅团；午时妇女要登屋顶远眺，这是妇女一年内首次登高。

春节是民俗活动的“大观园”，民间从初一开始以天气阴晴占卜五谷丰登、人畜平安之祸福。民谚有头鸡、二狗、三猪、四羊、五牛、六马、七人、八谷、九果、十菜的象征性占卜。对应的那天天气晴朗则预示新年此谷物或牲畜丰收平安，否则就是歉收和有疾。初七日为人的日子，此日天气阴晴便是人在新年里疾病平安的征兆。春节期间也开展各种娱乐活动，一般正月初六日便开始闹社火。社火以村落为单位组织活动，规模较小的几个村落联合组织。有些地区演唱大戏（秦腔）、平弦等戏曲。社火有划船舞龙、耍狮等内容。社火直到正月十五左右才告结束。正月十五为上元节，又称元宵节。清晨燃松篷，放鞭炮，城镇的人可以吃上元宵。晚上点起篝火，人们从篝火上跳过，意为烧去晦气，带来好运，俗称“跳冒火”。城镇或人口较多村镇夜晚均挂灯欢庆，史载丹噶尔厅“正月元宵有灯山会，城关市面铺户张灯，通衢辉煌，前后三夜^①，夜夜闹至三更方休。元宵节过后春节的民俗娱乐活动步入低潮，以后一直到正月结束期间只是串亲戚而已，再无大的民俗活动。正月里家家在屋外梁上、野外树上拴秋千，供孩子们玩耍。

青海近代土族、藏族、蒙古族春节传统习俗与汉族雷同，也在腊月里便掸灰扫尘，准备食物迎接新年。土族正月里拴的秋千颇具特色，在野外场地架上木杆，栓上绳子，深受儿童、妇女的喜爱。牧区的藏族除夕在帐房内诵经焚香、喝茶。正月初一，藏族百姓先给部落头人、部落千百户拜年道贺，然后回帐房喝茶，再

到附近寺院烧香拜佛、转经堂、献布施。他们绕行寺外，转嘛呢轮，有病者磕等身头（亦称磕长头），绕寺一到二周。正月十四日就近赴寺请大喇嘛摸顶，祈求吉祥平安。正月里忌给他人火。玉树藏族除夕人们高举火把成群结队，点起篝火载歌载舞，也有守岁、给压岁钱、拜年的习俗。正月初一要到河边背三趟水。蒙古族的春节民俗与藏族的民俗基本相同。藏族、蒙古族、土族地区影响较大的寺院在正月里要举行法事活动，时间各不一致。玉树拉布寺从正月初五到二十七日要举行正月祈愿法会。塔尔寺在正月十五举行晒佛仪式（在本章宗教节日中叙述）。

青海近代汉族岁时节日除春节外，还有端午节、中秋节等规模较大的节日。另外还有规模较小的民间时令节气：如二月二（中和节）三月三（上巳节）春社（又称天赦，立春后第五个寅日，即戊寅日）四月八（浴佛节）五月十三日（关帝节）六月六（天贶节）七月七（七夕）七月十五（中元节）七月二十二（财神节）、八月二十七（孔子节）、九月九（重阳节）、十月一（送寒衣）、冬至节、腊八节、腊月二十二（或二十三）的祭灶日等民俗节日。各类节日都蕴含着人们热爱生活的情趣和祈求美好生活的愿望。

端午节在农历五月初五，西宁俗称为“当五”。端午节早上家家门口房檐下插杨柳或芍药、蕲艾、沙枣花等，小孩手足腕拴用五色线搓成的绳子，意为防虫蛇咬；身上戴用绸布、丝线缝制的各种动物、花卉等图案的荷包，内装细辛、香草等药材，含有祛病健身避邪的心愿。人们在鼻耳内涂雄黄酒，防虫蝇传染疾病。族党亲戚间互相馈赠食品。城镇条件好的人家吃枣糕，乡村则吃韭菜合子或韭菜包子、凉面等。下午妇女上屋顶登高远眺，此为妇女一年里的第二次登高。

中秋节（农历八月十五）是又一个影响大的岁时节日，有庆贺丰收、享用五谷瓜果丰稔之意。这天要蒸月饼（又名千层饼），

晚上将瓜果月饼等食物摆放在院子里祭祀月亮，民间称为接月亮。全家老少坐在一起边吃丰收的食物，边欣赏月亮。中秋之后是重阳节，又称九月九。是日清晨，西宁附近的男性老少带鹿马（用木刻版印在黄表纸上的鹿、马形图案）到南山顶或北山顶，放鹿马，饮酒猜拳，有避邪强体之意。妇女上屋顶远眺，这是妇女一年里的第三次登高远眺。

冬至，俗称“交九”，以后每九天为一个时间段，有所谓九九加一的歌谣，古老的谚语匆匆忙忙送走寒冷的日子。是日吃油炒面，肉丝粉条汤或“胡饽”，家境好的人家宰鸡，晚上到野外烧纸祭典祖先及亡故的亲人。冬至以后便进入了腊月。

在以饮食文化闻名于世的汉族传统文化中，每个节日都有固定的饮食品种，食物样式千差万别。某一食物属于某个节日，具有不同的内涵。规模比较小的节日也有许多民俗活动，如二月二，有吃蚕豆和将五色粮食小布袋缝在衣服肩部辟邪的民俗。民间有“二月二，龙抬头”谚语，意谓此日龙要升空，妇女不做针线，恐伤龙眼。三月三，到附近庙宇求神拜佛，或还愿许愿。农家女孩此日穿耳朵眼，戴耳环。民谚有“三月三，脱了袄儿换布衫”的谚语。春社上坟祭祖，从春社到清明都可上坟扫墓，此次扫墓是一年中最为隆重的祭祖祭亡故亲人的活动。各家各户多于是日备办纸、香、肉、酒、馒头等祭品，男性老少，相携到坟地扫墓，修葺坟地，焚香烧纸，摆设供品。在新坟前长者滚馒头，赴祭者跪拜于前，馒头滚向谁，谁便当年心想事成，或生子或成婚或疾病消除等等。儿童多在坟前放风筝。祭祀完毕后便商定来年的祭主，谁家当祭主，谁家准备来年的祭品。规模大的家族，除祭主准备祭品外，其他人家也要分摊准备少部分祭品。在传统宗族意识浓厚的近代，上坟祭祖是显示势力、凝聚人心的一项重大活动。人口多、经济状况好的家族便刻意追求上坟的派场，深深体现出光宗耀祖的封建思想意识。

四月八日浴佛节，又名佛诞日。这是汉族民俗节日里唯一以佛为渊源的节日。城镇、村落各庙宇均举行法事活动，人们前往焚香拜佛，并在野外踏青。某些人家效古人铜盘盛露之俗。拂晓前，遣未出嫁女子，将露水盛入瓦盆内，全家以此洗面，认为有美容祛病之功效。此日食素韭菜合子。

六月六日古之天贶节。此日若天朗气清，则晾晒衣物，读书人家晒书卷，寺庙城隍晒鼓、经文等。有的人家相约到附近山泉游玩。此日吃凉面、凉粉、青麦仁等。七月七日女孩子用海纳（凤仙花之别名）染指甲，黑夜从桌下穿针引线，以示心灵手巧。七月十五中元节，各道观举行诵经、超度亡灵的活动，人们前往焚香烧纸，祈愿还愿。七月二十日财神节，西宁诸商会均要举行祭财神、请戏班子唱戏的活动，借此提高声誉，做广告宣传。此日吃羊肉糊茄子。“十月一、送寒衣”，这一天人们剪各式纸衣物到坟上焚烧，携扁食（饺子）祭祀祖先。

民国以来，除传统的民间各类节日外，因社会变革还产生了新的节日。尤其自辛亥革命以后，因社会变革产生的新节日先在城镇或近郊时行。在节日期间，地方官僚要举办一些纪念活动，多在公务人员和教育界推行。如：1月1日中华民国成立纪念日。10月10日国庆纪念日。5月5日革命政府纪念日。7月9日国民革命军誓师纪念日。11月12日总理诞辰纪念日。5月9日国耻纪念日（即袁世凯恢复帝制），1929年国民政府以法令形式宣布农历八月二十七日孔子节，相传为孔子诞辰。知识界、教育界及平常百姓都在此日前往文庙祭祀孔子。1940年又改为阳历8月27日，这时正值暑期，学生放假，无法组织，孔庙敬香人员大减。近代各类纪念日因官办没有真正推向民间，十分冷落。

汉族民俗节日属于汉文化的内容，具有悠久的历史，它积淀着民族文化的精髓，蕴含着人们祈求平安、健康、快乐的民族文化心理。在民俗发展过程中，佛道思想溶入其中，使其又掺杂了

迷信愚昧的内容，几个影响大的节日成为拜佛、求神、占卜、祭祖等活动的载体。宗教节日多为佛、神仙的诞辰日，此类节日依各家庭信仰不同而展开活动。而在某个家庭又因某人信佛或信道独自拜谒祭祀，不是全民性的活动。有些大的佛道节日以逛庙会的形式展开活动，具有群众意义。道家在各名山举办庙会，如以六月六朝山会为例，西宁北山寺、湟中西元山（又名南佛山）、大通元朔山、互助五峰寺、乐都武当山（又名老爷山）、湟源北极山等道教名山均举办各类活动。

二、宗教节日

青海近代藏族、蒙古族除过时令节日春节等外，各寺院举行的法会在普通老百姓中也有号召力。法会意为向供奉的诸佛及菩萨祈祷万事顺利。寺院法会既是寺院僧侣们的宗教活动，又是面向民间举行的宗教仪式，这类僧俗共同参与的宗教仪式便是各民族的宗教节日。青海有影响的寺庙每年均要举行各类法事活动，因各藏区教派不同，教法略异，故宗教节日基本上各自开展，不相联合。大概的日期相同，如正月庙会，几乎各大小寺院都有诵经拜佛的法事活动，此时各地的群众赶往寺院献布施、观经、求神拜佛，祷告平安。青海影响大的寺院一年举行四次大规模的法事活动，如塔尔寺、佑宁寺、夏琼寺、隆务寺、广惠寺等。这些影响大的寺院举行法事活动的时间为：正月十五、四月八、六月六、九月九大庙会。以塔尔寺为例，正月十五晒佛节影响最大，晒佛节在正月初七八就开始备办，十四日正式举行各类活动，寺里的僧侣跳法王舞，又谓跳神，系群舞、哑剧，剧情多为宗教故事。舞者彩衣假面，扮宗教故事中的天王、菩萨、牛头、马面、护法诸神等，他们相向跳舞。舞者的动作表现佛与鬼斗争的情景，佛胜鬼败。十五日早晨 10 时，举行晒佛大典，几百名僧侣在晒佛场地诵经，一些僧侣吹响笙乐唢呐，五光十色的佛像轴幛从山上放下来，佛像面积约 300 平方尺。人们围观展开的佛像，祈求护佑，佛

像晒 2 个小时。班禅到场时由其决定发施法茶给有职位的喇嘛，他们都喝一口后，将剩余的茶倒至全身，其余僧侣分发一枚铜元。然后由一名喇嘛拉全身系着彩绸的白马，绕佛像一周之后卷起佛幢，晒佛仪式结束^①。十五日晚寺里举办酥油灯会，各式造型美观的酥油灯通光明亮。法会期间，远道而来的藏族和就近居住的其他民族的人们都让班禅、喇嘛摸顶，向寺院供奉布施。

四月初八佛诞节，各寺都举行庙会。从初十到十九，其法事活动与正月大庙会同，十五日也要晒大佛。六月六庙会是大寺院的又一个法事活动节日。塔尔寺从六月初三起到初六、初七、初八连续举行几天的宗教活动，初六将身穿刺绣缎袍的大佛爷拿出来抬到山顶展晒，故又称浴佛节。初七跳神，规模不及正月十五日隆重，但内容及形式基本相同。跳神“在大金瓦寺前面的大经堂的右旁的讲经院中举行，法台亲临主持，坐于右侧廊下，前面分坐执事诸喇嘛。再次则为许多喇嘛席地而坐，院之右侧有一神殿，乃跳神者进退的地方。殿前设鼓钹各七面，对面的经堂屋顶上设有大喇叭一对。在诸神出入时，发出呜呜的长鸣”。初八早上举行拜佛爷的宗教仪式，下午继续跳神^②。九月大庙会从二十日起举行 5 天，内容与以上各庙会大同小异。佑宁寺及其他寺院也在九月大庙会时举行各种宗教仪式。庙会期间各族群众来此观瞻佛像，祈求祷告，供献布施。牧区的藏族虔诚地磕等身头一路匍匐而来，携敬献寺庙作布施的物品，等待大喇嘛、活佛摸顶，认为这样可消病免灾。有些从远道来的藏族群众在寺院附近扎简易帐篷等待参加各种法事活动，晚上在树林里便可听到青年男女在对唱情歌。尤其是由六月六庙会引发的六月六“花儿”会便成为藏族、蒙古族、土族、汉族诸民族抒发情怀的节日，远道来朝佛的善男信女们唱“花儿”赞美爱情。在各地举行庙会期间，小商、小

甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘》（青海分册），第 680～690 页。
甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘》（青海分册）第 685～686 页。

贩云集，借机兜售商品，为庙会增添了几分热闹气氛。各寺庙会成为佛事、商贸等活动于一体的盛大节日。近代藏族仍沿袭着传统的闭斋念佛的小型宗教忌日，这种小型的宗教忌日一般都以家庭为单位而开展。

青海近代回族的传统节日也是宗教信仰的体现，尔德节，又称开斋节，是闭一个月斋后庆祝开斋的节日。回族一年闭一个月的斋，闭斋前 15 日，寺院掌教、副掌教到各家诵经，家中人皆跪伏，双手擦脸。诵经毕，请掌教食油香，同时把布施交给掌教。斋月每三年后退一月，依次轮回。闭斋时，晨昏饮食不见天日，白天滴水不进。闭斋期间家家户户忙于打扫房屋，制做新衣，准备食物，迎接开斋，开斋以见新月为准。开斋之日，男子到清真寺诵经礼拜后，再到坟上诵经，最后到本庄拜年，互送油香，吃麦仁饭，还请阿訇到家中诵经吃饭。开斋之后的交往活动持续数十日。开斋之后 70 日，谓之小过年，即古尔邦节，又称宰牲节。节日前全家洗大净，不进早餐，闭半天斋。男人到寺里礼拜，然后到坟地去诵经祈祷。回家后家中小辈给晚辈说“色俩目”，将准备好的牛羊宰掉，先割一点煎炒开斋，再将其他肉分作三份：一份自用，一份送亲友，一份施舍穷苦人，皮及羊背肉送给阿訇。宰不起羊者，买上几斤牛羊肉。伊斯兰教历三月十二日是圣纪，即穆罕默德诞生的日子，各寺集钱宰牛羊、煮麦仁、炸油香。当天下午群众到清真寺诵经文，诵毕，阿訇将准备好的食物分散给大家。

三、民族娱乐节日

青海近代各民族传统娱乐节日可谓丰富多彩，藏族、蒙古族一年一度举行赛马会。这类节日以娱乐为主，在春夏秋气候温暖的日子里举行，以 7~8 月为多。赛马会期间男女盛装前往，载歌载舞，欢庆数日，参加赛马、射箭等竞技活动。蒙古族在每年农历五月祭俄博（供山神的地点）。届时男性穿节日盛装，骑马携帐

蓬到供俄博的地方，人们煨桑，请喇嘛念经，绕俄博三圈向山神磕头祷告，祈求其保佑身体健康，人畜兴旺。祭祀仪式结束后，要举行各种竞技项目比赛。那达慕盛会是蒙古族的又一娱乐节日，蒙古语意为“游艺”之意。牧民们纷纷走出蒙古包，互相问候祝辞，唱歌跳舞，举行骑马、射箭、摔跤等比赛活动。民国以来，蒙古族仍然沿袭清中后期形成的祭海仪式，每年农历七月十五日及二十三日至二十三日在政府官员的主持下，举行各蒙古王公札萨克、藏族部落头目及千百户参加的会盟仪式。祭祀仪式结束后，举行歌舞和竞技等活动。清末时祭海已成为蒙古族、藏族娱乐性的节日。

青海近代土族传统的独具特色的娱乐性节日是安昭纳顿节（土语有庆祝丰收之意），与今天的形式、内容大体一致。各地土族的安昭纳顿节的日期不一致，民和土族以三川麦子开镰为始（约农历七月二十三以后），同仁在农历六月举行。三川一带从东到西，诸村递进，到九月结束。以村落为单位开展各种节日活动，举办赛马、摔跤、耍武术等娱乐项目，表演许多有故事情节的娱乐性节目。节日期间乡民们走亲访友，互相道贺，整个节日历时三个月。

第四节 宗教信仰

一、汉族泛神信仰

汉族没有稳定统一持久的宗教信仰，其文化体系是以儒家伦理文化为基础形成的多元文化。而青海的少数民族则均有传统的宗教信仰，各民族宗教信仰复杂多样。汉族传统的信仰以儒、释、道并重，天、地、人、鬼、神共存，是泛神论者。一座座祠殿道观庙宇像盛载其精神的牢笼一样，散布在城镇村落等人口集聚区，表现出其精神追求寄托的状况。汉族宗教信仰的心理基础是万物有灵论及人、鬼、神一统论，儒、释、道杂糅，各取所需。人们

尊崇儒家的伦理纲常，相信佛家的因果报应，迷恋道家的长生成仙。一般而言，官宦文人重儒，民间重佛、道，以其教义融己之心，信而不专，信而不笃。汉族除对道仙、佛神、厉鬼、自然界风雨雷电等均顶礼膜拜外，还将社会贤良、文臣武将、孝子烈女等也奉为神明，设庙立碑祭祀之，或祈求保护，或寄托哀思。对汉族而言，祭祀便有信仰，信仰便设祭祀。

各类祭祀场所有官府建立的，也有官民同建的。因信仰而设的各类祭祀场所有：一是拜谒儒家先贤孔子的庙宇，称为文庙。清朝定制文庙在青海府县厅署所在地都得设立，官方倡导的祭孔大典便在此举行。文庙附近设崇圣祠、文昌阁、文昌祠等同一系统的庙宇，供人们参观拜谒。二是祭祀忠臣武将的庙宇。有关帝庙，亦称关公庙，专拜谒关羽。岳公庙，即岳飞，专拜谒岳飞。三是为在河湟建功立业的忠节名臣修的庙宇。官府为了彰扬忠烈，给对百姓有恩德，在民间深受推崇的功臣名将设庙祠牌位纪念。如忠节祠，祭祀汉后将军赵充国、强弩将军许延寿、伏波将军马援、护羌校尉邓训、隋卫尉刘权、唐经略副使娄师德、宋熙河经略使王韶、河州团练高永年、陇右节度使王厚、明长兴侯耿秉文、都指挥使李南哥、会宁伯李英、指挥陈治、百户葛昶等。此类庙宇还有昭忠祠、旌节祠、节义祠等。西宁县的昭忠祠、旌节祠祭祀同治年间殉难士庶男女。另外，有宋仁宗景祐初来河湟会唃廝囉讨西夏的通使外郎蔡子厚的蔡公祠，有专门祭总兵穆兰岱的穆公祠。四是为乡贤孝子、贞节烈女修的祠坊，彰扬孝子烈女的善行烈举，教人效仿。为烈女修的牌坊有如“胡烈女平安，丹噶尔人也。民人李永睦聘为继室。未嫁，永睦病故，烈女随父往吊，至灵前一恸而绝，盖预先服毒也。光绪十三年具奏，奉旨旌表建坊。吴玉桃，西宁县民人胡进福之未婚妻，夫亡殉节。光绪二十四年奉旨

旌表，并令甘督给银三十两，听本家自行建坊”^①。五是为自然界风云雷雨和五谷杂物诸神设的庙和坛。由于汉族从事农耕，春耕夏耘，秋收冬藏的农事活动与自然界的联系十分紧密，故重视天象自然活动，凡山川日月、风雨雷电、天地江河均赋予超人的灵性，认为人受其控制，就连五谷百菜也在祭祀之列。近代府县所在地及大的村落官方和民间都设有供奉各种自然神的坛、祠、庙，如先农坛、社稷坛、风云雷雨山川坛、火神庙、火祖庙、河源神庙、海神庙、星宿海神庙、水神庙、昆仑山祠、雹神祠、龙神庙、泉神庙、山神庙等。祭祀坛一般设在府县所在地，每年行祭祀大礼。其他各类庙宇多建在城镇附近或规模较大的村落，不是每村必设，而是根据情况决定，遇天旱水涝时在相应的场所举行祭祀活动。如夏天常遭雷劈雹打便设雷公祠和雹神祠。临河村庄常遇洪水冲击，设河神祠、龙神庙。各类祭祀庙宇都是因自然界变幻无常，人缺乏对自然的认识，认为自然界具有超人的力量，故将某一自然现象奉为神明，顶礼膜拜，祈求保佑庇护而设立的。六是为佛道寺庙、道观及传说中天神地仙设的祠庙，寺庙、道观有的有僧道住持，有的则为空庙一座。其他各类供人拜谒，以求庇护保佑的庙宇有玉皇庙、圣母宫、禹王庙、炎帝宫、三圣宫、二郎庙、城隍庙、菩萨庙、真武庙、观音庙、土地祠、太上老君庙等。七是为凡掌管兵刑钱谷、生老病死等事的诸神设的庙宇。如管贮粮仓库的廩神庙，管兵刑事宜的关岳庙，管钱的财神庙，管医治百病的药王宫，管人生老病死寿命长短的寿星庙，管人洪福齐天的福神祠，管人升官获爵的禄星祠，管人生儿生女的送子娘娘庙，管六畜兴旺的马祖庙等。

青海近代汉族聚居地区随处可见大大小小各司其职的庙宇，官府创建的寺庙、道观、社坛，如文庙、地坛、城隍庙、社稷坛、

邓承伟等纂：《西宁府续志》，青海人民出版社1985年版，第576页。

关帝庙等影响大的庙宇，有专人守护。另外一些官府修建的庙宇，规模较小，无专人料理，有祭祀活动时才使用。民间修的各类庙宇，规模都较小，属于一个村落或几个村落，庙会或有疾病大事才有人光顾祭祀上香。汉族的信仰是入世的，信仰都是为现实的生活需要而服务。

青海近代汉族因信仰而设的祭祀神仙及文武贤人等庙宇没有明确的归属，儒、释、道三教混杂。尤其是释、道两教的庙宇互相供奉牌位，由此使释、道两教难以区分，某些佛寺设太上老君、玉皇大帝的牌位，而道观也设观音菩萨的牌位。有些庙宇儒、释、道三者皆备，没有纯粹意义上的儒、释、道庙宇。在民间信仰中儒、释、道交相混杂，三教并存现象十分普遍，拜完孔圣人拜太上老君，拜完老君拜菩萨的情形比比皆是。但各教仍有其独特的内容，就宗教职业者而言，三者还是能分彼此的，儒为儒，佛为佛，道为道。

儒教作为封建统治者的正统思想，在辛亥革命以前备受地方官吏的推崇，文庙便是推行儒家思想的载体。建文庙的目的是施行教化，使民间知尊卑礼让，知君亲男女之别，以维护封建统治秩序。在“礼不下庶人，刑不上大夫”的等级思想影响下，儒教诸礼在官僚士大夫阶层备受推崇。儒教的伦理思想也主宰着普通人的生活，使儒家的教化思想实实在在反映在人的具体行为中，达到了其经世致用的目的。清代祭文庙是官员上任的头等大事，初上任祭文庙，上任后率僚属一年一大祭，或行春秋两次大祭礼已成定制。祭文庙有一套礼俗，器具及祭品都有具体规定：文庙祭器是八笏八豆。祭品是香、烛、酒、牛（纯黑）、羊、豕、鹿、兔、帛，各祭物有所陈，所谓“太羹实于登，和羹实于铏，黍稷实于簠，稻粱实于簋；形盐、藁鱼、枣、栗、榛、菱、茨、鹿脯，以上实于笾；韭菹、菁菹、芹菹、笋菹、醯醢、鹿醢、兔醢、鱼醢，以上实于豆”。舞用六佾。祭器数也有明确的规定：白筐二十、白磁

爵三十九、登一、钶一十八、簠一百六十四、簋如簠之数、筮五百八十六，豆如筮之数、樽三、爵一百四十七、牲俎二十。乐器数：麾旛二、琴八、瑟二、搏拊二、祝一、敌一、龙笛二、凤箫二、笙四、篪二、埙二、金钟一十六，玉磬如金钟之数，应鼓一、排箫二。舞器数：节二、穗二、翟十六、籥十六、干十六、戚十六^①。具体祭祀时其他事项也有一定的定制，主持参加祭祀的官员穿特制服饰叩头跪拜行礼，主持者读祭文。清后期祭孔仍沿旧俗，但其祭祀规模已不如从前了。清代一些考中功名的生员等要上文庙进香祷告。民间对儒教的信仰除上文庙焚香祭祀外，还体现在其受儒家经典的熏陶，自幼吟诵四书五经。由此使个人社会行为均遵循儒家的尊卑、亲疏、上下、内外等的伦理标准，个人行为以儒家道德体系来衡量判断。青海近代官府举行的祭孔除文庙外，还行籍礼。这种祭祀仪式要在每年春社日在先农坛举行，届时府县厅官员穿官服齐集先农坛或社稷坛，祭农神，祭祀结束后到籍田亲耕。籍田是归皇上耕种的象征性的田地，由各地官吏代耕，表示皇上勤于稼穡，与民同耕。此日知府秉耒，农夫俩人执籽种箱，知县播种，以身示范。籍礼相当于农事活动的开耕仪式，每年春社日都举行，民国时废。

佛教在青海影响至深，汉族既信仰藏传佛教，也信仰汉传佛教。汉传佛教寺院主要分布在西宁、乐都等汉族人口多的地方，其他地方较少。藏传佛教寺院较多，西宁藏传佛教四大寺院是大佛寺、转经寺、宏觉寺、金塔寺。汉传佛教寺院在西宁及周边有：印心寺、崇兴寺、葆宁寺、普济寺、九华寺、甘露庵、雷鸣寺、莫家寺、法幢寺等。这类寺院由汉僧住持，吃斋念佛，与周边藏传佛教寺院有诸多联系，有些佛教寺院供奉道家神仙。清地方官对僧侣礼遇优待，赐田地，修庙堂，但官吏不组织主持拜佛事宜。清

杨应据：《西宁府新志》卷 14。青海人民出版社 1988 年版，第 357 页。
《青海文史资料选辑》，第 9 辑 周德文。

末以来，青海汉传佛教宗派有天台宗、禅宗、净土宗、密宗、法相宗五宗，另有影响较小的法幢宗、贤首宗、大乘会三派系。汉族信仰佛教的人分为三类：第一类是出家剃度为僧后，入寺任主持，诵经化缘，遵行戒律，着素衫，吃素食，成为宗教职业者，这类人不多。第二类是信佛诵经，有法名，但不出家入寺，参加有关的佛教团体，称为居士。他们参加各类宗教活动，每日晨昏或初一、十五诵经拜佛，实行斋戒。斋戒分长斋和短斋，有一定时日。斋戒期间，禁忌荤食多语。20 世纪 30 年代青海西宁出现西北佛教居士林社团组织，汉传佛教在青海的影响进一步扩大。第三类是一般信仰者。有事相求或逢年过节拜佛，其他时候不拜。所谓“知其精理奥旨，知者固鲜，而坚信者亦不乏”^①。这种人占汉族的绝大多数，他们同时兼信道教、藏传佛教等。民国以来，青海的汉传佛教与内地的交往进一步密切，内地佛教界人士时再到青海传教布道，有影响的是心道法师。心道法师，湖北松滋人。1922 年剃度于松滋县的岱辅庙，先后在湖南、福建的佛学院任讲师。1934 年心道来青海塔尔寺学习密宗，并进行传教活动。他一边设坛讲经，一边对青海佛道混杂的社团组织予以整顿，组织佛教社团。同年冬成立青海省佛教会，以后在各县成立分会。同时把民间佛道混杂的社团改组为居士林。心道在青海的一系列传教活动，使青海近代汉族群众的宗教信仰从佛道混杂向纯佛教过渡，使汉族佛教信仰趋于规范。未转入佛教居士林的社团群众转入一贯道、一心堂等会道门组织。抗战后期，马步芳抓捕参加会道门组织的群众，转入佛教居士林的教众均未受牵连。心道在青海开展宗教宣传活动两年以后，回到西安。1943 年心道再次来青海，往来于藏传佛教各高僧之间。不久，被西藏恩久活佛和塔尔寺阿嘉活佛授予丹巴增贝堪布的名号，取得汉族和尚很难获得的殊荣。心道

此次来青海主要想宣传法幢宗，试图创立一个集佛教众宗派的教派，但没能如愿以偿^①。

自明以来道教在青海汉族地区逐渐流传。清中叶以后，西宁道士先后建立南斗宫、北斗宫、三官庙、香水园、八德巷、朱仙塔院、东岳庙、真武殿等道教道观。今湟中、湟源、门源等地也相继建立了道教道观。清末，道教在汉族群众中影响较大。历同治、光绪回族事件后，一些道观毁于兵灾^②，以后有些相继修缮。道士分出家和居家，出家称男为道士、道人，女称道姑。道人蓄发挽髻，头戴混元巾、重阳巾、一字巾、诸葛巾等。手持戒尺。道袍分长道袍和短道袍。道人脚登白云鞋，腿打裹腿布。居家道士民间称为阴阳、老师傅。近代汉族地区的道教有全真派和正一派。全真派重自我修行，为出家道士，多在名山大川石窟洞门炼功修行，生活靠化布施自养。正一派也称正一道、天师道，又叫符篆派或印符派（应术派）。此派主要从事宣扬鬼神、画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾等活动。多为居家道士，可在家修行，生儿育女，为人驱鬼降妖，占卜推卦。居家道士凡人们的婚丧嫁娶、修房建院、迁坟设祭等均被请去推算良辰吉日。丧事请去做道场。据 1931 年省民政厅统计，全省共有道教道观 93 处。1938 年青海省道教教会成立，以后各县成立了分会。1946 年改称青海省道教理事会^③。青海的道教胜地有西宁北山寺、湟中西元山、互助五峰寺、大通元朔山、乐都武当山、湟源北极山。道教徒所建道观有北斗宫、南斗宫、东岳庙、玉皇阁、文昌阁、万寿观等，民间流行的神，如城隍、关帝、财神、火神、山神、龙神等诸神也融入道观。道教包容了汉族的泛神信仰。道教道观中影响较大的是城隍庙，西宁的城隍传说供奉的是东汉护羌校尉邓训（威灵公）。城隍庙始建于明洪武年间，清乾隆四十一年（1776 年）重建，占地 40 余亩，

《西宁城中文史资料》，第 1 辑，邓靖声文。

②③ 《西宁文史资料》，第 7 辑，魏明章文。

一进六院，雕梁画栋，雄伟壮观，在近代西宁算得上是独一无二的佛道混同建筑。西宁城隍庙庙会名目繁多，最大的为农历四月十八的隍会。此日各殿开放，道士诵经，戏台唱戏，香客游人络绎不绝，构织出一派天上人间的仙人鬼情。辛亥革命以后，青海民间佛道混杂的社团组织兴起，佛教社团有嘛呢会，遍及东部各县，在农村拥有许多教徒。佛道混杂的同善社、清茶会（又名一心堂），参加者多为小手工业者、小商贩。抗战初期，因日本人从中开展活动，纷纷更名为“慈善堂”。湟中西山堡的“大乘会”参加者多为政界及知识分子。儒、释、道是近代青海汉族精神世界里的守护者，儒以正身，释以积善，道以养性，三者相辅相成，构成汉族入世、求静、顺天的人生境界。

清末西方宗教传入青海，清光绪十七年（1891年）基督教牧师、英国人胡立理夫妇到西宁传播基督教，创办“内地会”，建福音堂。他们以教会的名义办学校和医院，开展各种形式的传教活动，吸引了一批城乡信教者。20世纪二三十年代，美国“神召会”牧师伯里米到青海传教。1936年华籍神甫陈文学来青海创办安息会。这些传教者到青海后都开展各种不同形式的传教活动。天主教传入青海的时间较早，但至清宣统二年（1910年）甘肃传教区比利时神甫康国泰到西宁传教，始建天主教教堂，创办医院，发展教徒。以后相继在互助、大通、湟中、乐都、湟源、贵德等县建立教堂，设立分会，进行传教活动。基督教、天主教利用西方国家发达的科技和经济实力在青感召百姓，以办学堂、医院等名义开展各种传教活动，在当时发展得较快。青海近代基督教各派系在新中国成立前共有外籍传教人员18人，教徒400余人。天主教有传教人员23人。据1950年统计，天主教徒有3960人^②。基督教和天主教信仰者绝大多数为汉族。

① 《西宁文史资料》第7辑，魏明章文。
《青海文史资料选辑》第10辑，马毓文，王册文。

二、土族、藏族、蒙古族的宗教信仰

青海近代藏族、蒙古族、土族都信仰传统的藏传佛教。宗教主宰着信教者物质生活和精神生活的各个方面，藏传佛教教义成为信教者社会精神生活的依据。各民族居住地区寺院遍布，僧侣众多。青海近代藏族、蒙古族、土族多为信奉藏传佛教的格鲁派（黄教）萨迦派（花教）噶举派（白教）觉昂派等多在果洛和玉树地区流传，宁玛派（红教）在全省的影响仅次于格鲁派。藏族原始的本土宗教本教，又称为黑教，在藏族、蒙古族、土族中也有流传。本教在发展过程中吸收了藏传佛教的内容后互相混杂而成。在各派系中占统治地位、影响最大的教派是格鲁派。格鲁派寺院分布在青海各地，著名的有：塔尔寺、佑宁寺、广惠寺、却藏寺、东科寺、扎藏寺、瞿昙寺、夏琼寺、德扎寺、丹斗寺、边都寺、斗合斗寺、古雷寺、喀的喀寺、隆务寺、德庆寺、古哇寺、白岩猴崖寺、拉加寺、藏寺、仙米寺、朱固寺、广惠寺、阿里克寺、都兰寺、香日德寺、阿汉达热寺、年茂寺、夏谿尔寺、隆格尔寺、惹尼牙寺、龙习寺、色航寺、拉卜寺等。这些影响较大的寺院都有各自的支寺，支寺规模较小，散布在藏族、蒙古族、土族聚集地区。格鲁派入寺僧侣不娶妻，实行斋戒剃度。萨迦派主要流传在玉树，在玉树地区的主寺有：宗达寺、结古寺等。果洛也有较少萨迦派寺院。噶举派在玉树、果洛地区流传。觉昂派在果洛有影响。宁玛派在青海藏族、蒙古族、土族地区都有流传，这一派在家者蓄长辫，盘于头上，民间称为本本子，娶妻生子，因其擅长祈福禳灾而在民间有流传。新中国成立前青海藏传佛教寺院总计有 650 多座，在寺僧侣和流散在社会上的宗教职业者共达 5 600 多人，占藏族、蒙古族、土族人口的 10% 以上。藏族、蒙古族、土族人家中有一子必送到寺院当僧侣，两个儿子必有一个

送到寺院。除藏传佛教外，藏族原始本土宗教本教也在藏区流传，势力较小，主要在黄河南北两岸及青海湖南部流传。

青海近代藏族、蒙古族、土族信仰藏传佛教的人有三类：一是出家当僧侣的宗教职业者。小孩七岁才准许入寺为僧，有些年龄四五十岁也可遁入空门，不受年龄限制。他们通过信教群众供奉布施、出外诵经化布施、出租寺田由属民租种等形式来获取生活资料。入寺为僧后诵经念佛，根据各寺院学经制度在寺内学习宗教知识。二是宁玛派的本土僧侣，他们是部落内的帐房僧侣，与俗人一样，可娶妻生子，在各自的部落内从事宗教活动。三是普通信教群众，他们笃信宗教，不出家，晨昏诵经。这种人占各族信教者的绝大多数。藏传佛教僧俗人员对佛教不杀生的戒律因其靠畜牧为生，故无法实行，均食肉，其斋戒仪轨为禁食一日、闭口不语、专门诵经等形式。

藏传佛教是青海近代藏族、蒙古族、土族等民族的精神寄托，各民族顶礼膜拜之，信教群众虔诚至极。平时放牧、捻线，“男女老幼，行止操作，诵经未尝少懈，即凶人暴客亦口中喃喃不已。”^①他们对宗教的虔诚还表现在无偿地供养宗教职业人员，将农牧业微薄收入的大部分供奉寺院。遇节会期间，部落的人们将酥油、茶、炒面等食物背往寺院，有的将终身的积蓄都赠给寺院。以 20 世纪三四十年代塔尔寺举行法会期间消费的物品为例，大的庙会期间，每天需要大米、面粉、炒面成百上千斤。另加蕨麻、茶叶、红枣、红糖、葡萄干等食品及法会期间点灯用的酥油数千斤，均由信教群众负担^②。某户人家绝嗣，将所有牛羊均捐赠寺院。到影响大的寺院朝拜是每一个牧区藏族人的心愿。寺院在举行法会期间可以看到路途遥远的信教群众磕等身头，携给寺院化布施的食品及贵重物品，一路虔诚匍匐而来。信教群众在物质生活贫困的条件下，

周希武：《玉树调查记》，青海人民出版社 1986 年版 第 83 页

② 《青海文史资料选辑》第 10 辑，王岩松文。

将各种用品供献寺院，可见其信教之诚心。

青海近代藏族、蒙古族、土族社会除大小寺院外，还有其他从事宗教活动的场所。务农的藏族、土族每家庄窠院内设有煨桑炉，家庭成员每天都要煨桑，无一日停辍。在牧区凡路口或人常经过的路上均堆有嘛呢石。牧区嘛呢石堆由大小石块组成，嘛呢石上刻六字真言，竖一旗杆，上系五色碎幡布迎风招展。过路的人见嘛呢堆均添石头以示敬畏。牧区的每一个嘛呢堆都牵挂着虔诚的藏族、蒙古族信教者。有钱人家以刻嘛呢经为积功德，无钱人家则添石头，转嘛呢堆，边转边拜。近代玉树最大的新寨嘛呢堆周长 200 多丈，老年人多拿摩尼窠落（一种铜制的圆筒，高 2 寸，直径 3 寸，中有轴，可转），边转、边诵、边摇。行役之人经过嘛呢堆须去从石阴，来从石阳，间为转嘛呢。农业区的嘛呢堆多由黄土堆成台，上置嘛呢石。藏族、蒙古族、土族普通信教群众严格遵守佛教戒律，尤其是年龄大的人更遵守斋戒。藏族、蒙古族、土族的日常宗教仪式是：晨起诵经、煨桑、吹海螺，每逢朔望到附近寺院朝拜或在家诵经。诵经时，不吃不喝，闭口不语，实行斋戒。逢婚丧诸事还要请僧侣念经，化布施。

玉树等部分地区的藏族凡遇湖、大石、丘垤必绕行一周，认为这样一来可以积功德，年纪大的认为可修去阴间的路，有疾者可祛不祥，平常人认为可消病免灾。环湖藏族有的绕青海湖磕等身头。各部落为保证人畜平安，一年至少举行 1~4 次僧侣诵经活动，部落内设管念经事的僧官，念经所需费用由各户分摊。

青海近代藏族、蒙古族、土族由于受汉族泛神的影响，在信仰藏传佛教的同时，也存在一定的泛神信仰，尤其在土族中较为明显。土族的村落都有大大小小的庙宇，其中必有一座藏传佛教庙宇。民和土族的村落还设道教道观，里面供奉道教的神。民间最信仰的是“二郎神”，各村的庙宇内有一个所谓联络神与人关系的中间人“法拉”（即巫师）。有的庙有两个“法拉”。据 20 世纪

50年代的调查，民和县土族聚集区20多个村子里共有“法拉”三四十人，阴阳先生二三十人。这些人在各自的村落内操纵着民间信仰活动事宜，凡请神求雨治病的活动，都由他们来操作，“法拉”借神所说的每一句话老百姓都视为金科玉律。另外土族还有家神、镇宅神、灶神、财神、门神等。

三、回族、撒拉族的宗教信仰

回族、撒拉族信仰伊斯兰教。1934年以来，迁入青海海西的哈萨克族也信仰伊斯兰教。清代是回族势力发展的时期，也是伊斯兰教各派系形成发展的时期。在回族、撒拉族里只要生在伊斯兰教家庭就必是穆斯林。其他信仰的人要皈依伊斯兰教须经过一系列仪式后方可。

伊斯兰教信仰真主，每一位穆斯林都信天使、信经典、信使者、信前定、信后世和复生。真主是唯一的、全知的、宽厚仁慈的，功德无限，反对偶像崇拜。其功修是念真宰、礼五时、斋一月、散天课、朝天方，称为天道五功。每一个信仰者都必须勤修五功，只有心里诚信，口里承认穆罕默德奉真主明命所传伊斯兰教，方可符合主的旨意。念即念经义，分默念、低声念、高声念三种。礼即在规定时间内向麦加的克尔白跪拜叩首诵经。斋即遵循伊斯兰教教义规定的斋戒活动。课即奉行伊斯兰教的经济制度，交纳一定的宗教税。朝即每个穆斯林一生须去麦加克尔白朝觐一次。无法朝觐者，可由别人代替去朝觐。伊斯兰教自传入中国后，慢慢发展起来。清中期以来，青海伊斯兰教逐渐分化成各不相同的派系，主要有阁的目、苏菲（苏菲派又分为四大门宦，包括虎非耶、哲赫林耶、嘎地林耶、库布林耶，各门宦又有不同的小派别）、伊赫瓦尼三大教派。各教派、门宦都承认伊斯兰教“六大信仰”和实现信仰的“五功”修行。但在宗教道乘和仪式上存在一些差异。青海伊斯兰教的派系门宦在近代以来民间称为老教、新教、新兴教，也有称为老教、老新教和新教的。清末，青海回

族、撒拉族经历了清中后期的教派互争及反清斗争以后，政治上处于上升时期，宗教信仰上新教逐步向新兴教转化，新兴教取代了旧教、新教而占统治地位，大部分教徒开始转化为新兴教徒。青海伊斯兰教各教派在仪式细节上的分歧涉及到了信仰者对伊斯兰教的态度，导致各教派之间的不理解，以新兴教占统治地位而平息争端。

青海穆斯林的信仰不只表现在其精神领域，也表现在其服饰、饮食等物质生活领域。此内容前面在有关章节中已叙及，此不赘述。每个穆斯林都严格遵守伊斯兰教的有关戒律。青海近代凡穆斯林聚集区都有独具一格的清真寺，清真寺规模大小不一，但其建筑却体现着伊斯兰教的风格。清真寺是穆斯林男性诵经行礼的地方，妇女多在家中诵经行礼。每个清真寺都设一位阿訇，主持教区内的宗教活动及婚丧嫁娶等事宜，而若干小清真寺又属于某个大寺。马步芳统治青海后，扩建了西宁东关清真大寺，该寺成为青海乃至整个西北最有影响的清真寺。由于伊斯兰教在修行“五功”时对人的要求十分严格全面，长期以往，穆斯林也形成讲究卫生、整洁干净的良好生活习惯。一般人家都备有一日内五次礼拜前举行大、小净时所须汤瓶，小净用水一汤瓶，大净用水一吊桶加一汤瓶。穆斯林在严格遵守这些戒律时养成了勤俭、严谨、肃穆的生活习性。

为了具体落实五功中的“散天课”，每个穆斯林每年都有向贫困亲友、宗教团体、清真寺舍散一定的财物，尽救济贫困的义务。凡鳏寡孤独及遭遇不幸的人都可得到一定的帮助，这使穆斯林集聚区内团结互助、齐心协力的精神比其他民族表现得更为突出。

第七章 社会关系

社会关系是维系社会的纽带，是社会各种构成之间结成的一定的社会联系。社会越复杂，社会关系也越网络交织。本书在参考了有关社会学理论书籍的基本观点后，将青海近代社会关系概括为三种：亲缘关系、地缘关系、业缘关系。亲缘关系是以血缘关系为基础形成的各种社会关系，其基本上沿袭传统的人伦标准，包括直系血缘关系、旁系血缘关系、姻缘关系。

第一节 亲缘关系

一、直系血缘关系

家庭是直系血缘关系的载体，故直系血缘关系首先指家庭内有血缘联系的各成员间的关系。直系血缘关系以父系血缘辈份来划分。青海近代人均寿命短，直系血缘关系在祖、父、孙三代内时而出现断代。三代直系血缘关系有父子、父女、母子、母女、祖孙等关系。旁系血缘关系有叔侄、姑侄以及由此形成的叔侄孙的关系。直系血缘关系的几种主要类型是：父子关系、母子关系。这是直系血缘关系中最主要的关系，也是血缘关系的核心。这种关系的伦理定位是父母亲生子女，也要抚育教育子女成人，这是其应尽的义务，所谓“养不教，父之过”，只养不教或教育不严格，也是父亲的过错；儿子要顺从父亲，以孝为先，惟父亲的意志是从，承担对父母的赡养义务。父子关系是尊卑关系，父为尊，子

为卑。这种尊卑关系的伦理定位主要是对儿子的约束，具体便以孝来体现，纳入到孝的思想体系。不从则为不孝，不孝视为大逆。这种伦理观念对社会的益处是幼有所育，老有所养。但儿子对父亲的绝对服从使其无思想个性，无开拓精神，一味姑息迁就。这种思想成为社会的主导思想以后，使社会裹足不前。母子关系因男尊女卑的思想意识制约，使得这种母为主、子为次的关系被扭曲了，而颠倒为母从子，尤其在无夫无父家庭更为明显。这种关系是交叉的主从关系，在血缘辈份上母为尊，子为卑，儿子要为母亲尽孝道；在社会角色上因女性为卑，男为尊，母亲又得服从儿子。这种关系是一对矛盾集合体。父母与女儿的关系是不同辈份之间的尊卑关系，母为尊，女为卑。女儿出嫁则与父母形成姻亲关系。

祖孙关系是由两层父子关系构成的，故祖父为主，儿子次之，孙子再次之，层层服从，如金字塔形。而直接的祖孙关系（如儿子亡故的家庭）因中间环节缺少，则比父子关系松懈些。但也是尊卑关系，祖为尊，孙为卑。孙由祖母、叔、婶抚养者，也要对祖母、叔、婶尽孝心和承担赡养义务。

二、旁系血缘关系

旁系血缘包括兄弟姐妹关系、叔伯侄关系、堂兄弟姐妹关系等由父系血缘衍生出的一切关系。旁系血缘关系遵循辈分、性别、长幼尊卑主次的伦理标准。兄弟姐妹关系中，仍是男为主，女为次，长女在家中的地位没有次兄重要。兄弟之间由年龄形成长幼关系，长子为主，弟弟次之。长子有权协助父亲处理家庭事务，长子也有供养全家衣食的责任，权责并重。父亲亡故的家庭形成了长兄如父的关系，长兄代父亲行使权力，承担责任。长子有财产继承权，在弟兄共同生活的家庭无法维持时长子将财产分给其余兄弟，兄弟之间的长幼之序也蕴涵一定的尊卑内容。姐妹关系因女性出嫁而没有固定的伦理定位要求，只是遵从长幼之序。因弟

兄血缘关系产生的妯娌关系，无严格的从属标准，遵从长幼之序。叔伯侄之间基本遵从父子之道，比父子关系要松懈，互相之间的责任与义务不太严格。

堂兄弟姐妹之间没有固定的伦理责任与义务，一般遵从长幼之序，长者关心幼小的弟妹，而幼小的弟妹要尊重兄长。在宗族制下这种关系更多地体现着互相之间团结一心，共同维护家族的利益。

血缘关系因家庭而形成，其主要职能就是维护家庭团结、和睦，使家庭的功能得到良好的发挥。直系血缘关系体现着养育及赡养的道德标准，旁系血缘关系体现着共同维护家族或宗族的目的。凡寿诞、婚、丧、乔迁、迁坟等事宜均依血缘关系远近依次受邀，被邀者也以血缘关系亲疏而送礼。血缘关系交往的辈数一般是 4~5 辈，出了五服便视为同村落之人。同一祖先的后人，无太多的礼节交往，血缘意识逐渐淡化，代之以宗族意识。

青海定居务农的各少数民族血缘关系意识都比较强烈，他们不同程度地受汉文化影响，在家庭中遵从尊卑长幼的伦理之序。因其多为小家庭，且实行幼子继承制，故直系血缘关系的责任与义务都比较简单，直系血缘关系体现出的伦理标准不太严格，而有旁系血缘关系的若干个小家庭形成的家族意识浓厚。藏族、蒙古族家庭成员间直系血缘关系没有太多的社会约束，遵从直系血缘关系的自然法则。父母养育儿女，儿女成人后另立家室，平时各自在自己的小家庭内生活，只有婚丧嫁娶及年节活动时才有聚会。其旁系血缘关系则多为同一个部落的成员，遵从部落内人际关系的基本准则。

血缘关系一经形成，便受到社会生产、生活方式的影响。青海定居务农的诸民族有固定的生产方式，社会生活比较稳定。其亲缘关系持续的时间比较长，人际关系可形成一定的身份界限。而藏族、蒙古族迁徙不定的游牧经济，使社会生活不断发生变化，亲

缘关系简单，直系血缘关系较松散，由血缘而形成的各种人际关系在部落内则十分重要。

三、姻缘关系

姻缘关系是由联姻而形成的社会关系，也是基本的社会人际关系，它是由母党、妻党、女儿党等家庭成员形成的社会关系。男女婚姻一经成立便形成了两个家庭的亲缘关系。传统观念认为，女儿是亲戚，由女儿这种血缘关系缔结形成的亲缘关系较亲密，可持续三代。如女儿的婆家与娘家是一层亲缘，而女儿的子女与其兄弟姐妹之间又形成一层亲缘，直至女儿的孙子女与其兄弟姐妹的孙子女之间也有礼尚往来。因血缘关系淡化而一层比一层关系疏远，但这类关系仍然体现出浓浓的亲情。凡婚丧嫁娶均有礼节往来，民间所谓走礼。青海近代凡相邻村落都有不同程度的亲疏有别的亲缘关系存在，故凡本村落及相邻村落之间普遍存在着所谓亲戚套亲戚之状况，在称呼上也以哪种亲缘较亲近便称呼之。

亲缘关系是偶然形成的，不像血缘关系带有必然性。由亲缘关系导致的家庭关系是夫妻关系、公婆与媳妇关系、嫂姑叔关系等；由亲缘关系导致的社会关系是亲家关系、外家关系，还有堂表兄妹关系，姨表、姑表的亲缘关系与血缘关系连带交叉并存。在诸种关系中夫妻关系是导致亲缘关系产生的主要社会关系。夫妻关系的核心是夫为妻纲，夫为主，妻为从。妻子的本分是传宗接代、三从四德、恭顺贞洁。妻子的名份在丈夫亡故后仍然存在，尤其在经济条件好的家庭且生有儿子的寡妇再嫁十分困难，再嫁牵涉到财产的处理，受到婆家及宗族势力的制约。对于守节的寡妇，死后要树碑立传，申请旌表，载入族谱（家谱），表彰其“德行”，以垂后世。传统夫妻关系中妻子无人生自由，更无平等可言。辛亥革命以后，民主思潮传入，随着城镇女性参与社会生活的人数增加，社会地位得到相应的提高，夫妻关系开始向平等互助的方向发展。

婆媳关系是由亲缘而形成的人际关系，体现着传统家庭成员间尊卑的准则，婆为尊，媳为卑。女子出嫁后便在婆婆的指教下从事家务劳动，要协同丈夫赡养公婆，抚育弟妹，任何态度和言行的违拗都会受到家庭成员的责难和歧视，社会舆论也偏重于对妇女的谴责。尤其在婚姻论财的社会风气下，丰厚的聘礼往往是妇女无条件服从公婆的交换价码。

其他亲缘关系如亲家关系、甥舅、姑侄、姨甥等关系没有太多的约定，都是以亲缘伦理来规范彼此的交往。甥舅、姑侄、姨甥等关系既是血缘，又是亲缘，故这种关系更多地体现着亲情。凡婚、丧、嫁、娶及节日交往，人们之间都在血缘与亲缘形成的各种关系中依亲疏、长幼、尊卑定夺交往的规模及次数。

青海东部各民族亲缘关系中的甥舅关系具有较强的约定，舅舅权威的成立是确保其已嫁女性地位的一种必要形式。舅舅有权力参与其姐姐妹妹的家庭事宜，尤其在公婆亡故的家庭，舅舅对外甥的婚嫁、分家等事宜有发言权。

四、亲缘关系的特点

亲缘关系是家庭成员之间的血缘关系和宗族内的家庭与家庭之间的关系及由联姻而形成的各种社会关系的总和。青海近代各民族的亲缘关系基本上沿袭传统，以儒家伦理道德为基础。主要特点是男女有别：传统社会男女性别角色有一套适合自己性别的话语、行为标准。性别不只是生理划分，也是心理划分。传统社会关系中将男女的人生权力和义务也人为地曲解，导致男女在人格上的不平等。这是父权社会人为的性别差异，不论是从夫妻关系看还是从兄弟姐妹关系看都是男为尊，女为卑，甚至母子之间也难脱俗套。长幼有序：长幼既指不同辈份间的关系，也指同一辈份之间排行年龄的关系。这划定了个人在人际关系中的具体定位及应遵循的一系列行为准则，所谓父亲要嘉言懿行，以身示范，起垂范带动作用。兄长凡事也要起表率作用，晚辈或年龄小的要

尊重顺从父兄。亲疏有间：亲疏有间是因血亲及姻亲形成的关系的亲疏程度，民间将其分为内亲、外亲。内亲包括有直系血缘关系和旁系血缘关系的人，外亲主要由姻亲形成的，所谓母党、妻党、女儿党之类。

亲缘关系在社会政治、经济及日常生活交往上都有体现。近代青海马步芳家族就是由亲缘关系而形成的统治集团，其军政集团内，亲缘关系盘根错节，层层相联，由父子兵、兄弟帮、姻亲构成，实现了家族利益与个人利益的有机结合。在商业、手工业及农业生产领域，亲缘关系也随处可见，尤其以手工业领域最为突出。人们太注重亲缘关系而排挤他人，思想意识封闭、保守，对社会生产力的发展起着束缚和阻碍的负面影响。农村土地的转移、房屋的买卖都在近亲间开展，如近亲无人承购才由近及远，渐次推及他人。在婚丧嫁娶、日常交往、节日串亲等社会生活中，从送礼轻重到往来次数都体现出互相关系的亲疏程度，侄儿拜访姑姑，外甥看望舅舅，是年节活动必不可少的内容。同曾祖父或同一祖父后人也要走动，因多在同一村落或相邻村落居住，故日常生活互帮互助，疾病问候频繁亲密的现象时时存在。

第二节 地缘关系

地缘关系是人以地域为活动界限而形成的各种群体之间的社会关系，如城乡关系、邻里关系、村落关系、部落关系等。各种群体地域的划分体现着社会组织和结构的空間概念，它有两层意义：一是地缘内部关系，如同一村落内部乡邻关系。二是指地缘之间的关系如城乡关系、村落关系等。由于近代社会的变革，本书将地缘关系分成传统地缘关系和近代地缘关系两种类型。

一、传统地缘关系

传统地缘关系带有亲缘关系的成分。在定居农耕的村落中 单

姓村落基本上都有亲疏不同的血缘关系，而杂姓村落也有远近有异的亲缘关系。这使村落内部和村落之间人们的关系都有亲缘之嫌，故这种地缘关系联系紧密。另外，一家一户、男耕女织的社会中，自然经济十分脆弱，邻里之间经济依赖性强，互助便显得必不可少，因此邻里之间人情味浓厚。长期以来，人们在意识上形成了“远亲不如近邻”的观点，这种观点根深蒂固，使人们在处理邻里关系时以“睦”为上，所谓睦邻友好是也。每一个人都追求睦邻友好的邻里关系，每一个人都因睦邻而得到实惠，一家有事，全村出动，婚丧嫁娶、天灾人祸均离不开邻里帮忙扶持处理事务，周济度过难关。由于共同的地域而生出许多共同社区的利益需求，如集体娱乐、修庙搭桥、祭神延师等均要团结协力，共同参与商议才可定夺。长期发展便形成了独具特色的地缘文化，所谓“百里不同俗，十里不同风”。由邻里关系派生出的乡土情结伴随每一个生于村落的人，是无法割舍的情愫，这便是我们所称的乡土意识。

地缘关系在人离开家乡后便成为结交新的社会人际关系的招牌，20 世纪 30 年代，在外省求学的青海学生组成了“青海省同乡会”就是这种地缘关系的具体反映。他们定期一聚，畅叙乡情，互帮互助，慰藉离乡背井在外求学的寂寞。这种乡邻关系也在马步芳统治集团内得到了充分的体现，马氏集团内高职位均由其远亲乡邻担任，而中下军官及士兵均多从循化、化隆、河州招募而来，是典型的亲缘关系和地缘关系的集合体。马氏集团内也反映出人们的乡土意识，所谓“乐都的文书，两化的官，大通、互助的一二三”。在商业领域地缘关系也广泛存在，如近代在青海商贸领域占主导地位的山陕帮更是地缘关系的产物。

地缘关系作为近代社会关系的一部分，有利有弊。乡土意识适应传统社会以村落为聚集形式的社会需要，浓厚的乡土观念使人们互相帮助。在落后封闭的自然经济状态下，这种关系可提高

人的生存能力，使村落内的公益事业得到发展。其弊端则是保守、排外、封闭，一味墨守陈规，因循守旧，结帮自保，限制了人们吸纳异域文化的能力，缺乏开拓意识。随着近代社会力量的分化，传统地缘关系开始面临开放的工业文明的挑战。亲缘关系、地缘关系交织形成的乡土观念在城镇文明兴起以后并没有销声匿迹，而是摇身一变，应运而生，以帮、会的形式出现在新的社会因素中。

地缘关系在青海近代藏族、蒙古族游牧社会中要松散开放得多。由于游牧经济居无定所以及以血缘为纽带组成的部落分化组合迅速，故游牧社会没有持久的地缘关系。藏族社会亲缘关系广泛存在，在人们的社会生活中起重要作用；而地缘关系在人们观念中的反映是部、群观念，其亲缘关系和地缘关系是交叉并存的。这使他们的观念不保守，思想意识上没有排他性，开放意识比较强，聚散合并均处于自然的需求状态，人们对互相属于哪个区域并不在乎，而在乎属于那个部落，偏重于亲缘关系。另外，藏族社会强烈的宗教意识淡化了人们的其他社会关系，同一宗教信仰者之间人们的交往要密切得多。

二、新兴地缘关系

青海近代派生于乡村的城镇地缘是对传统社会的挑战，城镇的兴起和发展使其成为新的有别于农耕文明的社区。城镇社区由社会分工多元化导致的不同行业、职业的从业人员构成，是充满生机活力的新兴社区。城镇和乡村之间形成了新的社会地缘关系。初步兴起的城镇脱胎于传统农业社会，由于我国城镇的出现不像英国工业发展初期以圈地占领农村土地为代价，故城镇与乡村的地缘关系是乡村派生城镇，这使城镇虽然是有别于乡村的社区。但因其从乡村派生出来的，故城镇居民与乡村农民都有亲疏不同的亲缘关系，互相并不对立，而是一种互补的社会关系。城镇弥补了乡村的不足，而乡村弥补了城镇的缺憾，两者共生共辅。新兴

城镇的市民带有农业社会的观念意识，定居在城镇的从业人员仍然愿意将财产转化成土地，拥有土地是人们的最终追求。城镇和乡村浑为一体，城镇意识带有浓厚的乡土气息。以西宁为例，30年代西宁有4万多人，这些人中手工业者、商人构成城镇人口的主流，其次是官僚、士绅及其他社会从业人员。这些人都与乡村有割舍不断的亲缘关系，有些人在乡村仍有田地家业，这便使城镇社区对乡村社区带有依附性。但从单个的城镇居民来讲，其思想意识开放、文明，能顺应社会潮流，与乡村农民纯朴、厚道、固执形成鲜明的对照。城镇的地缘文化开始影响乡村。从整体来看基本上仍是传统亲缘关系连接着城乡两种不同的社区。

不可否认，随着城镇规模的扩大，商贸业的进一步发展，尤其在辛亥革命以后，政治格局的变化，城乡之间的地缘关系逐渐明晰化。城镇市民的财产观念从拥有土地向拥有金钱的方向转化。虽然动荡不安的社会政局削弱了社会的这种自我转化能力，但是城镇仍以其不可抗拒的魅力，表现出文明、方便、快捷的社区优势；农村则显得落后、封闭、保守，城乡之间的社区比照越来越明显。处在不同社区里的人们的思想观念也出现差距。乡村人口开始流入城镇，城镇的人口流动越来越频繁，人口也越来越多。城乡之间逐渐变得陌生了。

第三节 业缘关系

业缘关系是基于广泛细致的社会分工形成的人际关系。近代以来，这种社会人际关系的内容进一步丰富了。业缘关系的复杂与社会生产行业的细化有关，社会分工越细，业缘关系越微妙。清末以来，为了使同行业间有秩序地开展各种活动，互通信息，形成了行业自保的情形，这是新兴的社会关系。青海近代随着城镇的兴起和规模的扩大，人口流动的频繁，东部以西宁为中心的城

镇业缘关系开始由传统单一的职业分层向多样化、规模化方向发展。原来居于社会次要地位的传统行业规模扩大，前所未闻的行业不断产生，行业之间的联系不可避免。青海近代业缘关系的思想意识在遵循传统的清规戒律的同时，又因社会的发展产生了适应新变化的业缘关系特点的价值标准，业缘关系呈现发展开放的势头。业缘关系的发展表示近代社会已从等级身份向平等业绩的方向过渡。每个行业都产生了适合社会发展的道德准则，具有处理业缘关系的标准，有些标准交叉并存，适应于各种业缘关系。

一、业缘关系的种类

师徒、师生关系是一种业缘关系。师徒关系专指传授技艺的手工业作坊行业和传授经商知识的商业店铺内师傅与学徒之间的关系。在师徒关系中，师为主，徒为次。青海近代各行业学艺要找“荐人”保举，且立字为据。此字据相当于学艺契约、保证书、用工合同，内容包括听师傅管教、遵守店规或行规、学徒期分文不取、有疾病自己承担等。师徒关系中手工作坊与商行的学徒最初两年基本上是杂役，从家务活到重体力活一概承担，尔后逐渐开始接受专业知识，边干边学。学徒期间完全靠自己留心学习有关知识，否则一事无成。由于受“技不传外人”思想观念的影响，在手工作坊要想学得精湛技艺几乎不可能，师傅教徒弟的技艺是有限的，有所谓“教会徒弟，饿死师傅”之说。师徒之间徒弟对师傅的人身依附性强，有些行业万不得已不招徒弟，一旦招来徒弟，便附加苛刻条件，所谓“一日为师，终身为父”。徒弟学到技艺后对师傅要终身赡养或高额金钱报答。

在规模大的商业、手工业领域及新兴机器工厂里，师徒关系开始向自由平等的方向转化。马步芳的官僚企业实行军事化管理，师徒之间如军事教官与学员一样，带有军事化的强迫命令性。私营作坊师徒关系比较宽松，因师徒均为作坊老板做工，为他人劳动，利益主体系私营作坊主。徒弟仅学习某一项技术，以工种而

划分，一入作坊便跟师傅学习什么技术已清清楚楚，再无充当杂役之苦。徒弟对师傅的人身依附也逐渐淡薄。

师生关系也属于业缘关系。科举制下私塾先生与学生的关系是长辈与晚辈的尊卑关系。先生不只为学生传道、授业、解惑，还要进行品德教育，兼尽父亲之责，从日常行为到生活习惯均有监督教育的责任。而学生对老师要感恩戴德，凡遇年节均要到老师家中拜访，对先生的教诲要铭刻在心。自辛亥革命以后，师生关系发生了很大的变化。近代学校教育出现后，新型的教育体制使师生关系发生变化。教师给学生教授知识，在有关部门领取薪水，学生交学费上学，双方都在政府的组织下各取所需。师生关系较少情感色彩，开始向社会不同角色关系转化。在近代学校教育下，同学关系也是一种新的业缘关系。传统同学关系十分重视同师同庚同科，考中功名，即成为年兄年弟，以此为结缡结为朋比，以便在仕途上互相关照。近代同校同班都可为同学，同学之间一旦工作，便互相捧场，结帮拉派。如马继援从昆仑中学毕业后，曾组织昆仑中学校友会，笼络了一大批同窗学子，构成马氏集团内少壮派的主要力量。

同僚、同业关系是不同职业的业缘关系。同僚关系以职位的高低决定双方关系，同一府县衙门内僚属关系除婚丧嫁娶、重大事宜互送礼包外，其余时间无甚交往。在马氏集团内，同僚之间还掺杂血缘和亲缘关系，故其僚属关系复杂，各种社会关系交相并存。由社会关系反映的社会生活也是丰富多彩。在无血缘、亲缘关系的僚属之间，多为利益关系，官场上勾心斗角者有之，官官相护者有之，狼狈为奸者有之，情感色彩十分淡薄。因同业而出现了同事关系，如教师、报人之间的同事关系是平等的。同事之间以事而结，各干其事，互相尊重，婚丧嫁娶之事视关系亲疏而走礼，同事之间的关系的亲疏程度更多体现出双方志趣、爱好和情投意合上。

二、业缘组织

清末随着手工作坊及商贸规模的进一步扩大，从业人员由传统社会的亦农亦工或亦农亦商兼职开始向专业化方向发展。这支独立于农耕之外的社会力量之间为了互相帮助、互相照顾，防止不正当竞争以及维护同一行业的声誉，开始自发组织行会、商会处理行业内部各种关系，业缘组织便产生了。清中后期传统手工行业就组成了斗行、木工行，处理同行业事宜。商贸领域的业缘组织具有地缘关系的特色，如清后期创建的最大的商业会馆山陕会馆就是以山陕商人为主而组成的商会。山陕会馆位于今天城中区，会馆有院落一处，厢房多间。山陕商人定期在会馆聚会，商议同行同乡事宜。如民和 10 余家山陕商号组建的山陕会馆，每年开会四次：农历五月十三日、六月二十三日、七月十三日、九月十三日。这类商会是带有明显地缘色彩的业缘组织，是地缘关系与业缘关系的结合体。清宣统三年（1911 年）西宁府商务会成立，以后各县的商会相继成立。青海建省以后，省工会和商会相继成立，其人事任命均由马步芳掌管，工会和商会成为其控制工商业者的工具。新兴业缘关系先是在手工业及商业领域通过组织各种行会、商会来加强联络，平抑物价，商讨同行事宜。以后业缘关系则向着更广阔的方向发展。

青海近代社会业缘关系复杂的体现是会党及各种特殊社会关系群体的产生。青海最早的会党是辛亥革命时期由农民和手工业者组成的黄表会，从内地传入的哥老会，义和团、刀会也有流传。辛亥革命以后，清余孽组成宗社党。这些会党、社团组织最初以秘密结社的形式出现，先后在青海近代历史上扮演了不同的社会角色，各自造成了一定的社会影响。黄表会于 1911 年 7 月在湟源起事，历时一个多月便遭清地方官府的镇压。青海近代的哥老会成员多系随左宗棠镇压同治年间西北回族反清斗争时流落在青海的湘、鄂、皖、蜀等籍会员。黄表会起事失败后，与黄表会有联

系的乔寿山（系哥老会成员）与陕甘哥老会相呼应，联络青海的哥老会成员于 1911 年 12 月 5 日起事，因泄密而遭镇压。这两次会党起事均遭失败，但它的义举与辛亥革命相呼应，是近代社会变革和社会矛盾激化的反映。宗社党系满清皇族余孽不甘心灭亡组织起来的复清保皇组织，其首领是宗社党人吕光，部分蒙藏王公头人不明真相胁从起事，互助土族头人受其鼓惑组织“复清会”，与吕光遥相呼应。宗社党从 1915 年底开始活动到 1916 年 9 月被马麟镇压，复兴活动昙花一现。近代政治党派组织是辛亥革命时传入青海的，如国民党、共和党、进步党等党派团体，先后进入西宁。后马麒依袁世凯指令纷纷取缔。青海籍的进步青年在外省参加了中国同盟会组织：代表人物有乐都人焦桐琴，循化人罗凤林、邓宗、邓冕、孟慧等。1931 年南京国民政府势力到达西宁，同年 5 月 20 日国民党青海省党务特派员办事处宣告成立。到 1935 年，青海地区国民党员及预备党员发展到 2 289 人，设县党部 1 个，县党务特派员办事处 12 个^②。国民党作为当时政权主力显然成为青海的一大政治力量。

民国以后各种社会团体相继出现，最早的社会团体是成立于 1922 年的宁海回教促进会。该会是依附于权力机构的会团，自成立之后便致力于开展回族教育工作，在推行回族教育方面起到了积极的促进作用。1931 年在国民政府教育部的支持下，蒙藏上层人士发起成立了青海蒙藏文化促进会。该会成立后积极致力于发展民族教育，存在 10 余年后不了了之。1942 年成立的三青团青海支部，团部在西宁成立了“西宁青年服务社”，开展各种形式的青年交流、服务活动。1946 年在马继援的倡议下，成立了昆仑中学校校友会，首届会议通过校友会会章。校友会的会员成为马家集

崔永红等主编：《青海通史》，青海人民出版社 1999 年版，第 470 页。
《青海历史纪要》，青海人民出版社 1987 年版，第 340 页。引自国民党青海省党务特派员办事处：《青海党务工作总报告》（1935 年）第 110~114 页各统计表。

团内少壮派的主要力量。另外还有一些会团组织，如农会、工会、妇女会、藏文研究社、青海艺术研究会等。

青海近代社会多元化不只表现为社会物质生产带来的诸种行业的细化，也表现为各种利益关系的社团、会党组织纷纷出现。这类组织虽没有明显的职业特征，但他们却是共同的社会利益集合体。这是新的社会关系，是社会变革的产物。这类组织多带有政治倾向，实际上是社会各种利益集中复杂的产物。青海建省以后的各种社团组织都是在马步芳家族的军阀统治下建立起来的，其发挥的作用非常微弱。

第八章 社会权力控制

封建集权和军阀权力对社会的控制是强制性的，青海近代是这两种权力的转换时期。封建集权和军阀权力体系基本上一脉相承，都以承认社会等级合理为前提。其对社会控制方法表现为不顺应社会变革的潮流，权力体系与社会发展无法相容。

第一节 传统权力体系

一、中央集权体系

中国几千年的封建社会是政治集中、经济分散的强权统治。青海东部地区自西汉始便纳入中央王朝集权统治体系。因集权形成的条件是定居农耕的社会经济基础，而青海大部分地区为少数民族游牧区，故河湟谷地成为中央集权统治者推行郡县制体系的边缘地带。历朝历代都十分重视对此地的军事统治，以安民抚绥一方。游牧的各少数民族虽与中央王朝有政治、经济、文化的交流，但游牧区因与东部农耕地区经济形态存在差异，故中央政权对其采取的是有别于郡县制统治体系的施政控制措施，一般采取的是羁縻安抚的措施，以调解不同经济区域内各民族的经济、文化交流，注重军事控制，疏于全面规范治理。青海地区因社会各种构成复杂而使郡县制权力系统不完备，社会构成复杂，封闭保守。整个青海缺乏集权统治下的社会运行机制，但其战略地位却非常重要，军事设置比较健全。清朝在承袭元明开拓的民族交流合作频

繁、行政统一的基础上对青海地区再度施行综合的权力控制，政治权力对社会的控制是通过建置设职而实现的。清道光以后，河湟地区一府三县四厅的行政建置格局初步形成，一直存在到清朝灭亡。清代对青海东部地区建立健全的行政建置，使此地的社会政治权力控制体系与内地一样。

青海东部地区府县（厅）行政权力体系的建立使原有的各少数民族亦农亦牧的部落社会构成及土司衙门拥兵自重、独成一体的社会组织逐步分化瓦解。自雍正以后，东部农区或农牧交错地区藏族部落相继纳入封建府县制基层政治组织，清在定居务农的诸部落建立健全了基层权力系统，一度设立红牌制度和乡约制度。红牌相当于乡约，其规模比乡约要小，10户为一牌，设牌长；百户设总牌，由部落头目充任，负责所辖各户贡纳事宜。亦农亦牧的藏族部落逐步转化成府县制下的村落，部落属民成为府县制权力体系下纳粮当差的自耕民或佃农。清建立健全的行政权力体系使明以来的土司制也分崩离析。清在推行府县（厅）制的同时，客观上分化了土司的势力。一是向其属民征粮，属民负担沉重。二是利用土司承袭之时，将田口分散诸子，其势渐分。渐渐地土司从朝廷命官变为世袭大地主，政治上的优厚待遇逐渐丧失，土司社会产生了动摇，属民成为府县制下的编户齐民。府县制权力体系运行的前提是必须拥有一定数量定居务农的自耕农，为国家纳粮当差，保证封建国家的经济收入，维持正常的封建统治秩序。大量藏族部落定居务农交粮纳税以及土司属民向府县纳税，则保证了府县权力体系在东部地区的良好运行。

清在青海东部农区推行府县制权力体系的同时，在该地也加强军事权力控制，设镇增兵，筑墙建堡，尤其注重在农牧毗连地带设营置重兵防守。乾隆以后西宁镇常驻绿营兵 11 263 名，其中马战兵 4 942 名，步战兵 3 878 名，守兵 2 443 名，分前、后、中、左、右五大营。清朝统治者在对青海东部河湟谷地建立健全行政

建置，在军事上设营置堡严加控制防范的同时，对牧业区也加紧了大规模的权力控制步伐。平定罗卜藏丹津叛乱后，清雍正帝对藏族、蒙古族社会进行了大的调整，加强了对游牧区的控制。根据藏族、蒙古族的社会政治经济特点，以及鉴于蒙古族在青海地区的统治及生息状况，对藏族、蒙古族社会分别采取不同的治理措施。在蒙古族封建领主制部落基础上设盟旗制度，对藏族部落实行千百户制度。在西宁府设钦差办理青海蒙古番子事务大臣，简称“青海办事大臣”，专门负责处理蒙藏事宜，以后简称为西宁办事大臣。西宁办事大臣直隶于理藩院，属朝廷疆臣，与各处驻扎大臣同列，管辖除果洛诸族以外的所有藏族、蒙古族。西宁办事大臣总管的蒙藏民族行政事务主要是：蒙藏王公、札萨克、千百户的承袭任免及各寺院活佛的转世；稽查各族、部落的户口、牧畜、田亩；管理、控制蒙藏各旗、部的茶粮贸易、进贡赏赐及贡马等；受理蒙藏两族及旗部之间争论纠纷，草场械斗；定期查旗和主持会盟祭海等事宜。西宁办事大臣多为蒙古族、满族人充任，任期初无定制。乾隆时定为三年一换，掌关防印信，清代任此职者计 80 余人。中央王朝权力体系在青海地区的逐步完备，对青海传统社会产生了很大的影响，各分散的少数民族被再度纳入统一的政治集权体制。

二、权力构成

清代青海地区行政权力机构有青海办事大臣，及甘肃所属的西宁道、西宁府、西宁镇。各级官吏各司其职。道署、西宁办事大臣公署及府署、镇署、县署均在西宁城。西宁道设道员或称道台，为甘肃布政使之下，西宁府之上的一级行政官员。西宁办事大臣公署除办事大臣外，设主事 1 员，笔帖式 3 员，书吏 9 名，译字喇嘛 2 名。西宁办事大臣直接向理藩院负责，与道府无行政隶

属关系。西宁府署设知府 1 员，经历 1 员，儒学教授 1 员，训导 1 员。府署由银库、茶库、府狱、税局、经历等机构组成。西宁县署设西宁同知、儒学教谕、典史各 1 员。规模小的县（厅）设通判、主簿，如巴燕戎格厅设主簿。道光九年（1829 年）丹噶尔主簿改设同知。循化厅、贵德厅在设同知之外，循化厅还设主簿 1 员，贵德厅设照磨 1 员，佐同知襄理厅署事务^①。一般县署设知县 1 员，儒学教谕或儒学训导 1 员，典史 1 员。厅署除设同知 1 员（巴燕戎格厅系通判）外，贵德、循化各设训导 1 员，无典史，又设主簿、照磨各 1 员以补。厅署规模小，职位不全，是较为特殊的行政机构。县署内设县库、县狱、草料场。各权力机构除由中央直接委派的有品级的官员外，还有衙门杂役及员弁，现据有关文献以清中期循化厅为例，“循化同知门子一名，每季工食一两五钱；皂隶四名，每季工食银六两；马夫一名，每季工食银一两五钱；禁卒二名，每季工食钱三两。”^② 西宁城内还设府县医学、阴阳学、僧司、道司等为权力机构服务的各类事务机构。县（厅）以下以村落为单位实行红牌乡约制，1938 年以后实行保甲制。

青海近代清在青海的军事统治基本上沿袭了清前期的军事权力设置。青海地区最高军事权力机构是西宁镇，设总兵，或称总官兵，归甘肃提督统辖。西宁镇标有左、右、中、前、后五大标营，驻在城垣，归镇台直辖。标营之外，有镇海协营，驻丹噶尔地。镇标统辖的分守营前后计有：西宁城守、北川、南川、贵德、威远、碾伯、白塔川、永安、大通、丹噶尔、哈拉库图、镇海堡、巴燕戎、巴暖三川、亦杂石等营。黄河南循化地区的循化营、保安、起台堡三地的军事设施，沿明时规定，由甘肃河州管辖，与西宁镇没有隶属关系，但青海办事大臣有节制权。不宜设营的地方设汛兵防守，汛兵守望的地方称塘或卡。清对青海的军事部署

① 邓承伟等纂：《西宁府续志》卷 9，青海人民出版社 1985 年版，第 421 页。

② 龚景瀚纂：《循化志》卷 5，青海人民出版社 1981 年版，第 205 页。

主要在东部农耕地区 蒙藏地区以旗、千百户制度抚治的同时 也派驻军事力量予以控制。东部农业区的军事控制，防守、调节兼而有之。驻扎在蒙藏地区的军事力量也是防守、调节兼而有之。部落武装为自治性的，无专门脱离开游牧生产生活的士兵。

在以农业为经济基础的封建社会，社会构成简单，官吏的设置比较单一。另外，因集权而使各类权力界限不甚明确。总的来说，职责和权限因所治事不同而有异。杨应琚在《西宁府新志》中引明代吕新吾的《明职篇》对官吏的职责和权限作了详细的诠释：“守巡道之职，非止为理词讼设也，凡一路之官吏不职，士民不法，冤枉不伸，奸蠹不除，废坠不举，地粮不均，差役偏累，衣食不足，寇盗不息，邪教不衰，土地不辟，流移不复，树蓄不蕃，武备不修，城池不饬，积贮不丰，讼狱不息，教化不行，风俗不美，游民不业，鳏寡孤独、疲癃残疾之人不得其所。凡接于目者，皆得举行；听于耳者，皆得便宜；应呈请者，呈请两院施行；应牌札者，牌札各州县条议。督责守令详密如主婆，守令奉法恐惧如严师，务使一路风清弊绝，所部事理民安，然后尽守巡之职。知府之职，或奉院司之科条，董督察属；或酌郡邑之利病，细与兴除。所属州、县掌印正官及佐领，合属一切大小官员，有用刑不当者，持己不廉者，政不宜民者，怠不修政者，昏不察奸者，涂饰耳目者，虚文搪塞者，前件废格者，阿徇权势者，差粮不均者，催科无法者，收解累民者，窃劫公行者，奸暴为害者，风俗无良者，教化不行者，仓库不慎者，狱囚失所者，老幼残疾失养者，听讼淹滥者，桥梁道路不修者，荒芜不治、流移不招者，衙役纵横不禁者，属官如是，知府皆得以师帅之；师帅不从，知府得以让责之；让责不改，知府得以提问其首领吏书；提问不警，知府得以指事申呈于两院。该道循良者，署以上考，无论卑微；不肖者，署以下考，无附炎热。使属吏知有府之可畏，不敢不守；官知有府之可服，不患不共命。”知县乃父母官，故其职责和权限是：

“土地不均，我为均之；差粮不明，我为明之；树木不植，我为植之；荒芜不垦，我为垦之；逃亡不复，我为复之；山林川泽，果否有利，我为兴之；讼狱不平，我为平之；凶豪肆逞，良善含冤，我为除之；狡诈百端，愚朴受害，我为剪之；嫖风赌博，扛帮痴幼，我为刑之；寡妇孤儿，族属侮夺，我为镇之；盗贼劫窃，民生不安，我为弭之；老幼残疾、鳏寡孤独，我为收之；教化不行，风俗不美，我为正之；远里无师，贫儿失学，我为教之；仓廩不实，民命所关，我为积之；狱中囚犯，果否得所，我为恤之；斛斗秤尺，市镇为奸，我为一之；贫民交易，税课滥征，我为省之；衙门积蠹，狼虎舞民，我为逐之；吏书需索，刁勒吾民，我为禁之；征收无法，起解困民，我为处之；游手闲民，荡产废业，我为惩之；异端邪教，乱俗惑民，我为驱之；庸医乱行，民命枉死，我为训之；士风学政，颓败废弛，我为兴之；豪市集霸，专利虐民，我为治之；捏空造虚，起祸诬人，我为杜之；聚众党恶，主谋唆讼，我为殄之；火甲负累，乡夫骚扰，我为安之；某事久废当举，我为举之；某事及时当修，我为修之；民情所好，如己之欲，我为聚之；民情所恶，如己之仇，我为去之。使四境之内，无一事不得其宜，无一民不得其所。深山穷谷之中，无隐弗达；妇人孺子之情，无微不照。”儒学教官的职责是：“正其心术，端其趣向，教以立身行己之法，迪以济世安民之要。使居乡则为端人正士，出仕则为良吏忠臣。一言而乡党相传，一行而家邦取法，不愧俊秀之才，堪为社稷之重。一学得此数人，翹然出色，其余皆小心谨畏，不辱其身。教官如此，可谓称职矣。”传统封建官吏的职责体现出集权专制的特点，凡一府一县一厅事无巨细，集于一身，亲历躬问。体察民情，造福一方乃为官大德。官吏的道德修养对其施政有决定性的作用。

清朝在青海行政、军事及处理蒙藏民族事务的专职机构的健全，从政治、军事等方面实现了对农牧业社会的全面控制，青海

社会从属于中央王朝羁縻政治的窠臼中脱离出来。所谓“文武备则边塞宁，开垦多则积贮厚”，权力控制的根本目的是保绥一方，使属民当差纳粮维护封建统治秩序。清朝在青海的文武建置正是实现了这一目的。东部农耕地区百姓当差纳粮的义务随着府县体制的建立已成定制，而实行盟旗和千百户制的蒙藏社会也视地区不一交纳贡马银，为封建国家承担义务。传统权力也十分重视对社会的调剂，因地制宜，采取不同的措施。政治权力对社会的统一控制使社会运行平稳，各民族经济贸易、文化交流日益频繁，使社会得到了较快的发展。

三、团练、乡勇

青海近代社会构成复杂，地方武装十分普遍。藏族、蒙古族的部落在旗和千百户制下有各自的武装形式，土司有其武装力量（参见土司一节），东部府县制体系下也有少量的地方武装。这些地方武装是对中央驻军的补充形式，是官署批准组建或地方自发组建的自我武装力量，以自我防范安全保卫为主。清末青海的团练、乡勇主要是鉴于民族起事而产生的。同治元年（1862年），吏部、兵部、户部、工部等会议具奏甘肃善后章程：“又据该署督等奏称：团练乡勇所以补兵力之不逮，穷乡僻壤，猝遇寇贼，若必待报明官府征兵往援，则兵未至而民间先遭荼毒。……臣等公议商酌，拟请令西宁、碾伯各村庄一律办理团练，由地方官出示劝导，选公正绅耆作为团首，令其自行团练，富者出资，贫者出力，仿古坚壁清野之法……”^①团练、乡勇一般都是有事集而为团，无事散而为农的村落地方武装，对靖地方之事、补朝廷之兵起了防范作用。

青海近代由于社会普遍贫困，富家大族权倾一地自办武装者十分少见，故富家大族私人武装的团练在一乡一堡维持地方安宁

的情形也绝无仅有。团练、乡勇都是在官府许可后，由绅耆出面组织。乡勇、团练的力量较弱，都是暂时性的。马步芳统治青海时期，曾组织大量民团，以加强对青海社会的控制。

第二节 军阀权力控制

一、权力转换

辛亥革命以后，青海社会进入新的历史发展阶段，传统封建权力体系土崩瓦解，新的权力机制开始出现。顶戴花翎的满清文武官员四散逃离或革职留用，北洋政府官员莅临青海。这些官员一改满清象征品级的官服而着中山装，显示出社会权力更新的活力。民国2年（1913年）北洋政府对清代行政建置予以调整，简化行政隶属级别，废西宁府，留西宁道，改厅为县，实行以省统道，以道统县的三级行政权力体制。县下设区、乡。西宁办事大臣一职在北洋政府初期就改为青海办事长官，直隶于国务总理属下的蒙藏事务处。军务仍由西宁市镇辖制。进入民国以后，青海东部地区行政权力呈逐渐加强的趋势，政治权力的加强，对中西部和南部蒙藏地区的权力控制也不可避免。

民国以后中国政治一直是军人执政，青海也没有脱此樊篱。民国元年（1912年）8月，洮岷协副将马麒被任命为西宁市镇总兵后，青海的地区权力归军人掌握，社会以军事控制为主。马麒任西宁市镇总兵后，借天时地利以原属西军精锐军为基础匆忙组建了一支私人武装力量——宁海军（宁海巡防马步全军）。军权在身的马麒拥兵自重，利用青海地区地处偏远和社会革旧立新的权力转换之机，乘机扩大势力。1913年，马麒兼任蒙番宣慰使，利用其军事力量开始加强对青海南部藏族地区的控制。1915年马麒任其弟马麟为宁海军玉树防务支队司令部司令，并设立了几处通向玉树的驿站。1917年3月，经北洋政府准许，马麒又分别在藏族、蒙古

族游牧区设立玉树、都兰两理事，办理当地民刑事务。从此，青海蒙藏社会逐步隶于地方军政权力控制之下。

1915年，北洋政府裁撤青海办事长官，改西宁镇总兵为甘边宁海镇守使，并明令“以青海属甘，以长官事属镇守使”。从此马麒身兼甘边宁海镇守使与蒙番宣慰使二职，在青海地区行使军政、民政大权，权倾一时。至此，传统封建权力体系实现了向近代军人专制的权力体系过渡。

马麒初任西宁镇总兵时，仅有兵力3个营。1914年绿营兵奉令裁撤后，马麒掌握约700名兵员。1915年，马麒呈准甘肃督军和北洋政府陆军部，统一编练和扩充镇守使所属兵员，组建“西宁青海巡防马步全军”，简称宁海军。宁海军设路、营、哨三级，路有统领，营有管带（1919年改营长）哨有哨官。以原精锐军为基础扩建，初建时设三路八营，兵员近1300人。到1923年，发展到32个营，总兵员达3000余人，马1500余匹，各种枪支2500余支，轻机枪12挺^①。

宁海军是以亲缘关系而形成的军事集团网络，职衔的安排从血缘到亲缘依亲疏远近依次委任。马麒兼宁海军总统，其胞弟马麟任帮统。马麒三个儿子马步青、马步芳、马步瀛也一一身任军职，先后担任统领或营长。从统领到营长的46名军职中，马麒的直系亲属先后有32人，占去了军职中的绝大多数。兵员多为循化、化隆及河州（临夏）等地的农民，这使军事权力体系又具有地缘关系的特点。宁海军从武装到操练与传统绿营兵大相径庭，是马麒控制青海的倚重力量。

二、行政建置

1927年国民军进入青海，对地方政治武装力量形成威胁，但这种威胁只是昙花一现，很快便消失了。1928年6月，南京政府

崔永红等主编：《青海通史》，青海人民出版社1999年版，第471页。

成立，蒋介石出任国民政府主席，冯玉祥任行政院长。9月5日，国民党中央政治会议第153次会议决议，从甘肃析置青海、宁夏二省。青海省政府委员暂定为5人，设民政、财政、教育、建设4厅，由省政府组织办理。9月21日，国民政府任命孙连仲、林竞、郭立志、马麒、黎丹5人为省政府委员，孙任省政府主席，林兼任民政厅长，郭兼任财政厅长，马兼任建设厅长，林、马均未就职。1929年1月1日，青海正式建省。不久，蒋冯战争爆发，政局动荡，运作不久的青海省政府权力系统发生动摇。1931年1月6日，蒋介石任命惯于看风使舵的马麒为青海省政府代主席，马麒二度起家，乘势酝酿发展势力。

自青海成为独立行省后，行政由省、道、县三级制改为省、县二级制，县级行政权力体系亟待建立。1929年7月11日，由西宁、湟源二县析置共和县，治曲沟。13日由大通县析置门源县，治浩门镇。8月6日，改玉树理事为玉树县，治结古。8月15日，由循化县析置同仁县，治隆务。1930年4月1日，由乐都、循化县析置民和县，治上川口。8月8日，由西宁县析置互助县，治威远镇。11月29日，改都兰理事为都兰县，治都兰寺（1932年移至希里沟）。至此，青海省共辖西宁、大通、乐都（建省时由碾伯县改来）、循化、化隆（由巴戎县改来）、湟源、贵德、共和、门源、玉树、同仁、民和、互助、都兰等14个县。

以后青海省政府又进一步建立了县级行政建置。1933年10月6日，由玉树县析置囊谦县，治香达。1935年5月10日，由贵德县析置同德县，治拉加寺。1937年3月25日，从玉树县析置称多县，治周均。1946年，西宁改为县级市，从西宁县析置湟中县，治文华镇（今鲁沙尔镇）。1938~1943年，青海省先后在牧业区设立了13个设治局，以为进一步建立县级行政区划的过渡形式。它们分别是：果洛设和兴、和顺、西乐、白玉、星川设治局（1946年撤销）。从门源县析置祁连设置局，从共和县析置兴海设治局。

(1943 年升为兴海县,治大河坝)。在都兰、湟源二县和祁连设治局交界地设海晏设治局。乌吉哈羌盐池设哈羌设治局。从贵德析置南屏设治局。从都兰县析置香日德设治局。13 个设治局中保留到 1949 年 9 月的只有祁连、星川两个设治局,其他或撤销或升格。牧区县知事由当地部落头人、千户、百户、札萨克担任。县府则设在千户住宅,或简易的土房内。县以下划区,区下设乡。区有区长,乡仍为乡约、红牌。1936-1937 年,推行保甲制。保甲代替乡约,10 户为一甲,设甲长(轮流担任);10 甲为 1 保,一村一保,有正副保长,下有保丁。到 1949 年,全省辖地专级行政督察区 1 个(治玉树),县级市 1 个,19 个县,2 个设治局,3 个直辖区(河南四旗、刚察千户、果洛地区)。各级行政权力系统的建立和健全,使青海社会具备了统一的行政格局,有利于推行政策,实施有效的权力控制。

青海建省以后日益健全的行政权力建置,除国民政府时期(1928-1931 年)短暂的权力运作和设立东部地区县级建置外,以后的县级行政建置基本上都是马步芳推行军事强权的结果。民国以后县署同知仍称知县或同知,1927 年以后才改称县长。马步芳子替父业后,在行政上逐步推广县级行政建置的同时,也进一步强化了军事力量,以实现青海社会的全面强硬控制。1931 年,马麒的军事力量被蒋介石收编为国民政府陆军新编第九师时,全师兵力近 1 万人,加上警备队,总兵力约为 1.2 万人。1934 年蒋介石又将新编的第九师改编为正规陆军一〇〇师,继而扩编为新编第二军(军长马步芳),总兵力达 2 万人,将马氏家族的武装力量纳入国民党军队系列,但徒有其名,其作为马氏家族独据一方的倚重力量的性质并未改变。马步芳作为地方军政首脑,其军队的主要职责是控制地方社会,扩大家族统治势力,军队是其驯服的工具。抗战初期,马步芳新编第二军改为陆军第八十二军,骑兵第五师扩编为骑五军。至此,青马军正规军约有兵力 3 万人。1943

年，青马军改编为第四十集团军。1949年以前，青马军正规军约有兵力近10万人，此外还有数万人的民团组织。

马步芳十分重视利用宗教加强统治，先后对蒙藏活佛、王公、千百户、部落头人委以重任，加以笼络。作为回族军阀，马氏家族也重视扶持伊斯兰教，借宗教加强统治。1917年正月，马麒派骑兵从甘肃永登接来伊斯兰教伊赫瓦尼派（即新兴教）的倡导者马万福（即马果园）父子到西宁传教。马果园自称凭经传教，主张遵经革俗，反对门宦制度，反对单一的经堂教学。其教义宗旨是把自清以来派系争立的伊斯兰教进行整顿，十分符合穆斯林遵经革俗的愿望。在马家的扶持下，新兴教迅速传播，很快成为甘宁青地区有影响的教派，在青海占统治地位。1913~1914年，马麒重修西宁东关清真大寺，增强其在穆斯林群众中的号召力，借助神权力量加强统治。1924年成立西宁清真大寺理事会，马麒任会长。马步芳主政后改为董事会，自任董事长。先后担任过西宁清真大寺教长的马骏、马祥臣、马步丰均系马步芳的内亲。

三、军阀权力的特点

近代中国社会政治的特点是集权涣散，群霸争立。马步芳家族正是这种社会土壤里滋生出的地方军阀势力，其权力体系带有封建军阀和近代革新政体参差不齐、混合并存的特点。军阀独裁在近代社会滚滚向前的时代进程中，势必要容纳这些进步因素，以适应社会发展趋势，稳固其统治。青海的县级政权机构因财力、人力等原因显得单薄简陋，尤其是牧区的县级政权实际上是统辖一方的军事机构，很少行使民政，牧区社会的民政大多实行自治。现摘录1937年到西北考察的《大公报》记者范长江考察青海时对政局的描述：“我们简括研究的结果，觉青海的政治、军事、财政皆脱了正轨。本来是公民的活动，转为私的经营。一切对人对事的经营，都根据这个私经营来出发。在私集团的观点上，来训练军队，来发展经济，来教育青年。这个作法，将走上非常危险的道

路。

‘兵者，凶器也’。没有一种政治作为指标，只是扩张整理军队，组织全省的民团，这是很可怕的。

第二、‘与民争利，而不与民分利’之财政政策，诚然是暂时的解决了私集团自身的困难。但是社会经济在本已萧条的情况下，又遇到这样巨大的政治独占贸易、统治消费与无代价的征发。……民生日困，社会日艰，则崩溃之危机愈近，一切活动，将皆属徒然。

第三、中国现在能指挥青海蒙藏民族者，在军事、政治方面，恐怕只有马步芳。不过，从人口上看，蒙藏人民，今皆已大大减少。这是一方面负担不起草头税，逃向西康和内蒙，一方面是因贫困而死亡率增大。这些事实告诉我们，青海目前的安定，只是马步芳武力统治的结果，并不是把问题已经解决……

为青海本身计，目前似乎有两种工作，可以努力。第一、努力使青海的一切与全国的各方面发生关联，努力使之成为中国密切之一片。第二，我们把各民族的青年集合训练，以民族平等的思想指导他们，使他们将来负担领导各民族解放的责任。”

范长江从记者的角度，观察了青海的社会政治状况。从以上描述可以看出，青海近代权力体系的缺陷和不足以及军阀独裁的特点。

自辛亥革命以后，青海社会产生了一系列变革，最大的变革就是地方军阀的兴起，青海的家族权力体系对社会的控制是凭借军事力量来施政的。这种军阀力量只是实现了政治上对社会的全面控制，社会的运行一方面仍然沿袭了旧的残余，富源未开，社会贫困，而庞大的行政军事系统却要维持高额的开支，势必会形成搜刮百姓、强占民利、苛捐杂税层出不穷的政治专制的黑暗局面。另一方面，新的社会因素艰难成长，以其不可抗拒的力量渗透到社会的各个领域。近代社会权力体系要想正常运行，发挥其

职能，须想方设法全方位地加强对社会的调节能力，实现土地财产向资本财产的转移，广开社会财路，革弊立新。否则，在凋敝破败、哀声不绝、褴褛遍地的社会，凭军阀权力推行掺杂着近代“新政”的东西去运作，必无良好的结局，势必会造成社会的进一步贫困和权力的无序运作，社会整体的运作失衡，权力和社会整体脱节。

军阀权力是近代社会无序变革的结果，它是封建集权改头换面以后的延续。表面上看，青海建省以后权力系统分工明确，构成有民政、财政、建设、教育四厅，符合青海近代社会分工细致的职业化发展趋势。实际上在军阀独裁下，这种权力分工很难各司其职，仅仅是表示社会权力构成合理的招牌而已。马步芳事无巨细，均全权独揽，从校长的任命到幼稚园的设立都由其定夺，教育厅长如同虚设。在无序的权力运行中，省府秘书长可负责协和商栈的商贸经营。实际上政府的各种权力机构都围绕马步芳个人意图开展工作。

青海近代马家集团内的权力体系机构庞杂。民政、财政、建设、教育四厅和秘书处的省级公务员，1929年设省时总人数400人左右，到1939年公务员的总人数增至1500人。1946年以后，仅四厅和秘书、保安、会计、社会、卫生、合作、驿运、地政等局、处的公务员就达980多人，加上其他机关和附属单位的公务员共计2900多人。再加庞大的兵力，到20世纪40年代，青海东部农业区平均每2户人家有1人当兵，到后期有一家兄弟两三人同时当兵者，村里只剩下老弱病残、妇女儿童。田亩荒芜，民不聊生。公职人员开支和兵力供给都取之于民，这使社会贫困日益加剧。马步芳权力体系中的公职人员比传统府县官吏多数倍，权力成本增大，而权力对社会的作用却减弱，处于无效用的运行，整个权力体系效率低下，运作失调。财富集聚在拥有权力的人手里，他们醉生梦死，腐化堕落，利令智昏，鱼肉百姓。

青海马步芳权力体系是各种社会关系的集合体，亲缘、地缘交杂混合，以亲疏远近委以职务，罗织任用。嫡系世袭，旁系重用，同一地方的人构成权力倚重的基础。马步芳作为回族新兴教徒，故其权力构成也体现出这一社会关系，倚重回族，兼用汉族；依靠新兴教，兼慰蒙藏宗教上层^①。

不论是传统权力体系还是军阀权力体系，其与近代社会的变化是不相容的，以职权等级为层层隶属的集权体系严重束缚由社会经济变革引发的社会分层、社会结构等多元化的发展态势。等级特权的世袭制面临着被不同社会分工导致的身份地位所取代的局势。

四、警察

清代没有缉奸禁匪、惩恶安民的专门权力机构，由府县衙役、地方驻兵行使这种职能。随着近代城镇人口增加，行业分工多元化，城镇社会治安便亟需解决。

1905年，清光绪设立巡警部，统一警政。府、县均设巡警总局，各巡警总局由知县掌管。1914年，甘肃省成立警察厅，各县巡警总局改为警备队。1917年，西宁道属各县警备队改为警察所，县知事担任所长，设警佐1人主持工作，另有巡长、巡警若干名。青海建省以后，西宁县警察所改称省会公安局，其他各县渐次改组，省会公安局直隶民政厅，办理省内警察事务。后因河州事急，孙连仲成立了青海省武装警备司令部，任命所部西北军九十三旅旅长安树德为司令，总管省垣地方治安。省会公安局即在武装警备司令部的管辖下，维护西宁城关地区的治安。1937年，省会公安局改称省会警察局，辖五个分局，总人数不到200人，主要负责城镇的治安、户籍、消防等事项。1946年，西宁市设立后，省会警察局归属西宁市政府，改名为西宁市公安局。

陈秉渊：《马步芳家族统治青海四十年》，青海人民出版社1996年版。

警察是近代社会发展的产物，是为了维护城市秩序而设立的权力控制系统。在马步芳家族军阀权力体系中，警察实际上成为马步芳强化控制的工具。马步芳主政青海后，委任警察系统的负责人均由马步芳定夺。

五、法律

青海近代社会仍然是等级社会，以权力和财富而形成的特权阶层受到法律、舆论、观念的庇护。法律是维护社会等级合理的依据。君臣、父子、夫妇、尊卑、上下、亲疏均有其应遵循的身份界限。在特权阶层中，皇帝至高无上代天行道，拥有绝对权威。近代皇帝被推翻后，青海马家军阀几代人便成为法律意志的体现者。

清朝刑部是专门的司法机构，也是最高执法机构。刑部在各省区设 17 个清吏司，甘肃刑事归陕西清吏司掌管。地方司法机构是按察使司，设按察使及副使，青海东部 7 县（厅）属甘肃按察使司。府县衙署的典史乃该级司法官吏。实际上，西宁道员、府知府仍是当地处理民刑事务的最高执法官。1926 年，甘肃省西宁县司法公署成立。次年 8 月 1 日，西宁成立甘肃高级法院第六分院，司法公署即裁撤合并。青海建省以后，在分院旧址设青海高等法院暨西宁地方法院，后改西互地方法院。在军阀专制统治下，执法部门不可能真正履行其职能。但不管怎样，在不触犯马家军阀统治利益的前提下，平等法律主体之间则有了专门调节审判的司法机构，对日趋复杂的社会关系仍起到了调剂作用，这也算是近代社会进步的标志。青海建省以后，在初步设立的各县，县知事仍然兼理司法。

在传统社会真正调剂社会运行的法是存在于村落、部落等社会基层结构中的不成文法、习惯法和乡规民约，这些不见经传的习惯法在调节社会关系方面起决定作用，而家法、族法则是累世同堂大家庭和聚族而居的宗族村落遵循的行为准则。这些不成文

法都依附于封建社会的基本法则，以其为轴心而发挥作用。青海东部农耕地区汉族和土族等民族的习惯法是，人与人之间因事发生纠纷且难分是非时，先请地方上有声望的老人出面调解。这种调解依民间习惯行使，如口角或打架，经人调解后，理亏者须向对方赔情，轻者携酒一两瓶亲自到对方家中互相喝一杯酒，表示和好，所谓“拿酒上门”。若打伤他人则须拿肉、粮、布、酒等实物登门道歉，以示赔偿。若致人于死地，则要赔命价；若遇死者家属不从，则移交官府处理。实际上青海近代社会有权有势的特权阶层的人打死人，常常以赔命价的方式了结，贫穷者因打不起官司而忍气吞声，索赔实物或现银作命价，数额不一，便算了结。

青海土族的习惯法是，人与人之间若发生口角、打架纠纷，也是携酒上门道歉，情节严重的要拉羊搭红，将五寸宽、丈余长的红布搭在羊背上，登门携酒，捧哈达道歉。再严重的则拉马搭缎，说理赔情。打死人要赔命价，命价由当事人双方协商定夺。凡赔偿命价调解人要从其中取利。男女通奸双方被杀则认为一命抵一命。丈夫将妻打死，女家亲戚及其全村人等要到男家吃人命，即到男家大吃大喝，直到赔偿命价了事，否则，将家产吃、喝、拿、砸，折腾殆尽。这类命价一般赔两大石麦子（一大石为 1500 斤），银子则赔 200 两。男女通奸被丈夫发现，由老人调解后要么男子携酒、红布上门赔礼道歉了结，要么丈夫将妻子转交给对方，立字为据。此字据须到村外的荒野中去写，家中不能写，认为不吉。转让妻子的代价是一大石或二大石青稞或小麦。这种方式要受到乡邻的歧视，丈夫被人看不起，妻子遭人耻笑，一般是男性携礼赔情道歉了结。

青海土族社会民事纠纷若村落长老调解不了，则送至土司衙门受理，土司裁定不了的案子则转交县衙审断。土司在衙门审理诉讼，公堂两侧侍立衙役，皮鞭、板子、绳索等刑具立于一侧。当堂断理，立时定夺。有的施刑，有的罚款，衙门内设幽禁囚犯的

牢房。被罚款者所交款多交付僧官，用于修缮庙宇；交不起罚款者则受皮肉之苦。土司衙役传唤被告、原告，两人须交付脚钱，衙役借机任意敲诈。土司的舍房或亲戚则不支付脚钱。奸情案件由土司的妇人审理^①。土司每三年或一年到各庄巡察，有诉讼请求，原告、被告均跪在地上，由土司断理。土族社会民刑纠纷各村庄基本上按习惯法解决，除非实难解决的案件才交由土司衙门查办，或交由县府衙门办理。

回族、撒拉族信仰的伊斯兰教对人的社会行为有许多详细的约束。青海回族、撒拉族聚居地区的民刑案件大多数由所在村落的阿 断理，阿 依伊斯兰教的基本教义来断理民刑纠纷。伊斯兰教的“亥拉目”（使不得）有 100 多条，如回族、撒拉族群众不信仰伊斯兰教的使不得；男十二岁、女九岁不闭斋、不礼拜使不得；回族、撒拉族群众不学《古兰经》使不得；不给孩子起经名使不得等。凡触犯 100 多条教规的人均受到阿 的裁决。

青海近代社会承认特权、等级的合理，官与民、地主与贫民、宗教特权人物与普通民众若有纠纷事宜，基本上都是拥有特权、财产的一方取胜，无公平合理可言。权法不分，有权有钱则有法，而无权无势的人有理也寸步难行。官方的法律对社会仅仅是导向性的，实际控制能力十分薄弱。传统社会是政治集中、经济分散的政治经济集合体，社会以自治为主。执法者的道德品质对公平断理民间争讼起着举足轻重的作用。

第三节 藏族、蒙古族习惯法

一、藏族习惯法

在以部落为社会基层结构的藏族社会，习惯法为维护部落内

部秩序的依据。青海藏族部落习惯法因各部落具体情况不同而有异，但作为游牧民族其生产、生活方式相同，习惯法的条规都大同小异。千百户、盟旗札萨克、部落头人、僧侣是部落内部纠纷的裁决者。

藏族部落习惯法主要包括这样几方面的内容：一是维护部落头人特权的习惯法。具体规定是：不听部落头人的话，被认为无意不听的，罚酒和哈达了事；被认为有意不服从头人，罚牛、羊或银元若干；被认为经常不听头人话的牧民，则没收一半或全部牲畜，严重的要处死。在头人帐房附近吵嘴打架，以不尊重头人罪论处，没收双方乘马、武器，罚银或白洋若干；纠纷另行处理。牧民在头人面前说错话或见了头人发笑要罚款。偷盗头人的牲畜、财物等用品，罚款或施刑处死。其他部落的人或过境的商旅不给头人打招呼而过境，则没收其财产或处死，均以不尊重头人罪论处。在税收方面，牧民要负担头人家庭一切红白大事及重大招待费用。所有牧户都要负担头人派定的劳役与差役，这些劳役和差役以习惯法的形式固定下来。果洛各部落的差役、劳役约有 8 种 30 项，其中搬迁牧场的劳动有 9 项，包括收拾物件、搬迁、搭新帐篷、摆放物件、搭作仓库的帐房、泥新锅台、修神龛、栽经旗杆、扎好敬佛的帐篷等。为头人加工畜产品的劳动是：擀新毡、鞣皮子、搓绳子。义务为头人家庭承担的手工劳动是织褐子、口袋，缝皮袄、皮口袋等，补帐篷，制靴、帽等。为头人日常畜牧劳动是剪羊毛、拔羊毛、阉马、阉羊、打柴、拾牛粪等。头人外出要充当劳役，沿途侍候。

二是打伤人的习惯法。某人打伤人后，头人不问是非曲直，先双方各罚马一匹或罚若干银两。罚款归头人所有。然后再按惯例予以处理：打伤人的一方给伤者 41 头牛，头人得 1/3，伤者得 1/3。

其他参与调解的人得 $1/3$ 。凶手的刀枪器械归伤者家属。打人者给伤者出念经费。果洛诸部视情节严重罚银两。

三是打死人的习惯法。打死人者要给死者送牲畜，以表示低头认罪，由头人主持谈判处理。头人从中拿走一半牲畜。凶手给死者赔偿命价，一般是 81 头牛、100 只羊、100 块白洋，死者若是女性，赔款减半。头人从中提取一部分。凶手的马、枪等器械归死者家属。凶手的亲友每户罚马 1 匹，全部归头人。调解纠纷后杀人者一方给死者折 400 大洋左右的牲畜。死者家属得 $1/3$ ，剩余 $2/3$ 头人取 70% 其他调解人得 30%。杀人一方给死者还要买经卷，经卷按阶层分为三等：死者若是头人或有钱人，买《甘珠尔》经一部，一部约 1 000 大洋。如死者是普通牧民，买《印木》经一部，约 500 大洋。死者若是无牲畜的苦役农奴，买的经卷归寺院所有，死者的念经费由自己承担。调解完纠纷后，写一份协议书，由头人文书书写，谢礼一般是送一只羊或一包茶。

四是处理偷盗纠纷的习惯法。偷盗发生后，若偷者承认，罚马 1 匹，这是所谓出事款，归头人所有。再按偷一罚二的办法处理。偷者不能肯定时，原被告各拿 80 头牲畜，采取天断的办法处理，输者的牲畜一半给赢者，一半给头人和调解人。天断的办法有六种：一是原被告双方投骰子，点少者为输，多者为赢。二是捏两个炒鸡蛋，里面包上各写一方名字的字条，由一中间人放在盘子里转，先掉下来的人输。三是被告抓烧红的斧头，烧伤者输。四是被告往滚油里插手，烫伤者输。五是木桶里放两个大小相等、形状一致的黑白石头，木桶里倒打拉（打过酥油的水）水，由被告去捞，捞黑石子者输，捞白石子者赢。六是赌咒，由被告亲友中有威望的老年人或宗教人员赌最重的咒，不敢赌即输理，赌了咒则赢理。外来户或无亲友的独户，诬为偷盗后，头人强性罚款，数量不等。果洛地区牧民偷头人的牲畜或财产，或没收全部财产，或没收一半财产，或没收财产的 $1/3$ 。牧民之间偷盗，按偷一罚九

或偷一罚五的比例处罚。交不起罚物，则沦为奴婢。

五是处理打狗的习惯法。外来户打死当地户的一只狗，罚白洋 100 元。当地户打死当地户的一只狗，赔一头牦牛。打伤狗者，不论外来户或当地户，给狗主人送哈达、酒、茶等。如果被狗咬伤，由狗主人出钱治好，并请僧侣念经。

六是婚姻问题上的习惯法。部落内男婚女嫁要经头人同意，请头人喝喜酒，否则罚款。丈夫不要妻子，财产一半归女方，归女方的一半财产，头人取一半归己有。妻子不要丈夫，归还聘礼，聘礼的一半归头人。招女婿离婚，自己走掉了事；若系女方提出离婚，走时送一马一枪。男女双方要求离婚，头人要罚款。离婚后，头人收调解费。青海近代藏族各游牧部落的不成文法各有差异，但其主流是一致的，保护特权阶层的利益，歧视妇女。触犯部落习惯法规后的惩罚措施有罚款、刑罚、苦役等方式。各部落都有残酷的肉刑，如剁手、割脚筋、挖眼、割鼻、割舌、鞭笞等惩戒之刑，还有杀头、剖腹、挖心、活埋、土牢囚死、鞭笞致死、点天灯、凌迟等死刑。近代以来，部落内致人于死地的酷刑日益少见，以罚款和惩戒之刑为主要形式。藏族部落习惯法中有一些特殊案例的处理方法，周希武《玉树调查记》中收录的习惯法有 68 条之多。

部落和部落之间因争夺草地、偷窃牲畜、抢夺人口发生械斗时，习惯法规定：因放哨疏忽导致部落牲畜、人口遭抢者，罚款。部落械斗时作战勇敢者，受到奖励。作战所获战利品归头人。临阵逃脱或走漏军情者处死。胆怯懦弱者赶出部落。赶出部落的人因无法栖身，视如死路。定居务农的藏族村落在处理纠纷时由红保和老兰出面调解，纠纷双方拿酒肉招待。杀人者要赔命价。以同仁县浪加族为例：“内部杀人，死者家要烧凶手的家屋，并拿走

全部家具，另外不管贫富要给死者赔田地、牛羊、命价、念经费等。有钱势者要分凶手家周围长 2 000~4 000 尺的田地。若死者人贫 背后没人 就分周围长 1 000 尺的田地。若土地不足赔偿时，由亲朋当家补偿 并由亲朋当家每户赔送好牛或马一头（匹），关于牛羊命价的赔送，与所给土地之价相等。普通人家一般要给全部牲畜，有钱势的凶手看情况分给牛羊。总之，有钱者杀人要穷一下，穷人杀人则连根拔。^①

藏族部落习惯法是等级社会的产物，习惯法的本质是维护特权与等级的合理，协调部落内各种社会关系。在协调各种社会关系的同时，也起着控制部落正常运行的作用。

二、蒙古族习惯法

蒙古族的习惯法与藏族习惯法的基本精神是一致的，都是为了维护王公贵族及部落头人的利益。旗内案件的审理、解释权都掌握在王公贵族及部落头人的手里。蒙古族习惯法的惩罚有这样几种方式 执枷示众。被判执枷刑的人 带上大枷 在本旗内挨家挨户游串，一直游够所判天数为止。烫嘴。对辱骂王公贵族的人，用烧红的金属器烫烙嘴唇。鞭笞。把犯偷盗罪的人捆在木桩上，用皮鞭抽打。死刑。一般对犯重大案件的人才判死刑，杀人者多以偿命金的办法解决。对死刑犯执行的方法是将犯人装入口袋内，系于马后，策马狂奔，拖死为止。部落赔偿法。部落之间发生纠纷或械斗后 或由盟长调节 或由官府裁决 都以赔偿的办法了结。输理者的罚款由各家分摊，赢理方的所得赔偿金一部分由王爷分给盟旗内各户，大部分王爷据为己有。罚款。对情节较轻的打架斗殴等罪，以罚牲畜和钱的方法了结。蒙古族的习惯法确保了部落社会的正常运行。

^① 青海编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，青海人民出版社 1985 年版，第 50 页。

^② 毕一之主编：《青海蒙古族历史简编》，青海人民出版社 1993 年版，第 250 页。

第九章 社会意识控制

社会意识属于社会上层建筑，一定社会的意识形态，为其经济基础服务。社会意识对社会的运行起着不可忽视的作用。社会意识形成的重要原因乃是社会施行的教育，故该章将社会教育也列入其中。

第一节 多元化的社会意识

一、东部农业区各民族的社会意识

清代以来，随着清王朝在青海地区封建政治权力体系的进一步加强，与封建政治权力体系相协调的儒家思想也影响更深远。在封建权力体系中，教谕、训导是专门负责教化的官员。儒家思想存在于社会成员的意识形态领域。这种思想不只在汉族中存在，回族、土族及定居务农的藏族中也不同程度地受到儒家思想意识的影响。由于东部务农的各少数民族都有宗教信仰，宗教意识强烈，故意识形态领域儒家思想不占支配地位，青海东部社会意识表现为诸种思想意识并存，且相互影响。

儒家思想是维护封建统治秩序的思想依据，是判断是非的基本价值准则。在这一思想支配下，汉族的行为基本以此为准绳，人人必遵守之。所谓“尊祖敬尊，恭从长上，孝顺父母，和亲乡里，信义待友，严教子孙，各务本业，任劳任怨，安分守己，坐卧有

序，谨小慎微，净心抑欲，忍忿制怒^①。官府常常表彰忠臣节烈，修祠堂、立牌坊、赐匾额，以旌乡里，弘扬一方，为世人起楷模作用。在方志著述中多有表彰节烈、孝义、忠节的记载，以示彰扬。“忠节”多记载出征平乱的战死将领之事。“孝义”则记载孝顺父母的人的事迹，现选清后期一例可见一斑：“汪和瑛，字玉如，邑岁贡。授布政司理问。事父母极孝，父歿庐墓，朝夕泣奠，水浆不下咽，辄三五日以为常。母病，力求医药，闻金县兴隆山有异人善岐黄，裹粮跣行，往返千余里，足趾皆穿。剉药归，沉痾顿愈，人谓精诚所感。迨遭母丧，露宿三年，寒湿侵股，遂成痿软之症。道光元年以孝行举，奉敕建坊表里。歿后入祀忠孝祠。”^②由孝义而产生的嘉行义举受到朝野的推崇。而在忠贞、节烈等理学思想的支配下，社会把女为亡夫殉死、守节之举也大加褒扬，其中多记载有夫死侍翁姑，尽孝不嫁者；有夫死抚孤，终身守节者；更有未嫁婿亡，守节不嫁或自缢身亡以示忠贞者。这种对妇女倡忠贞不二的意识是围绕夫权制下妇女无人生自由的现实产生的，这种意识保证了男人的权利，湮灭了妇女的人性。女性是夫权思想的受害者，牺牲妇女的人生权利是为了维护男人的名份利益。汉族社会意识以儒家的伦理思想为基础，表现为血缘伦理、亲缘伦理、君臣伦理等，由此形成的价值观是重血亲、重亲情、重权力，家庭亲缘意识强烈，造成人的狭隘、封闭、保守，缺乏集体公益意识。但这种意识也注重人的道德品质尽善尽美，追求理想的人性。青海汉族的思想意识除受儒家思想影响外，其他如藏传佛教、汉传佛教、道教的思想都对其有影响，在其思想意识内也有一定的反映，应该说汉族的思想意识是比较杂乱的。近代以来，传统思想意识开始发生变化，尤其在城镇表现得较为明显。

社会意识对社会的控制既是无形的，又是有形的。其无形是

① 乔志强主编：《中国近代社会史》，人民出版社1992年版，第443页。

② 邓承伟等纂：《西宁府续志》卷7，青海人民出版社1985年版，第335页。

因为它仅是一种文字上的存在，其有形则从到处旌表忠孝节烈的牌坊匾额感觉到这种意识的强大能量。为臣要忠，为子要孝，为妻要贞，为友要义，这种意识被每一位社会成员所接受。维护等级社会君臣、父子、夫妻、友人的秩序，这种意识是封建社会秩序正常运行的思想保证。

青海回族、撒拉族信仰传统的伊斯兰教，其社会意识体现出有关宗教教义。回族、撒拉族在发展过程中，对儒家忠、孝、节、义的思想意识也有不同程度的接受，但每一清真寺下的属民仍以宗教教义作为行为的依据。回族、撒拉族作为信仰伊斯兰教的民族，在各种文化环境中，团结一致，在既保持伊斯兰基本教义不变的前提下，又探索与周围异文化和睦交流的途径。回族、撒拉族的念、礼、斋、课、朝五功经历了与儒家正心诚意、修身、齐家、治国、平天下的转化、糅合。前者为天道五功，后者为人道五功，天道与人道合二为一乃为完全之人。虽然两者信仰的目标不一，很难统一，但其内容仍有相通之处。回族、撒拉族对儒家思想的吸收，在他们的思想意识上也有反映。

青海土族的社会意识与其历史形成一样，接受了多种文化的熏陶，藏传佛教的出世思想与汉族儒家的入世思想构成其社会主体意识。近代土族社会在废除土司后，土司属民成为府县制下的属民，其社会意识也从只知有土司、不知有皇帝的封闭狭窄而步入较广阔的社会空间。

民国以来，马氏军阀政权在青海主政以后，青海各民族的社会意识基本上仍沿袭传统。马步芳虽为穆斯林，为了笼络人心，加强统治，他对各种意识都任其自生自灭，而没有强硬推行一种意识。在军阀权力体系建立后，各民族的社会意识在继承传统思想意识的同时，随着社会的变革，不断地更新其不合时宜的落后思想意识，其中尤以汉族的思想意识变化最为明显，传统的儒家思想意识面临着挑战。

二、藏族、蒙古族的社会意识

青海藏族、蒙古族的社会意识也是其社会经济基础的反映。人们的社会意识承认等级合理，服从等级构成；社会现实天经地义，不可更改。主宰他们意识的宗教也充分反映出其对社会现状的认可与默认。其社会意识普遍认为，人的一切均因缘于前世，虚无缥缈的前世主宰着今生今世，而今生今世的责任就是修来世。人们将虔诚、顺从、忍让视为美德，人人服从因缘而来的命运，既然命运为前身已定，那么便是无法更改的，消极地服从命运的安排。他们对个人命运的服从就是对现实等级的服从，享受特权的上等人是因为前世修善行，而此生作恶的人必遭来世报应。藏族的社会意识造成人们无法脱开现有的社会樊篱的束缚，使人安于现状，不求改变，满足于终身在部落里生存，没有产生过对其进行革新的思想。这种社会意识阻碍了社会的变革。藏族将寺院作为其精神的驿站，以此寻求精神的慰藉。在现实面前，藏族意识是消极的。由于血缘关系形成的部落是每一个人生存的家园，藏族有强烈的部落意识，忠诚、勇敢、恳直、固执成为其性格特点。蒙古族的社会意识基本上与藏族一样，所不同的是由于其曾经是封建的领主制游牧经济，社会变革因素比较多，人们的思想意识也较为开放活跃。

三、近代社会意识

民国以来人们的社会意识与社会多元化相伴生，单一的农业经济被日益壮大的商贸、手工业和近代工业冲击后，传统的社会意识便产生动摇，传统社会意识面临着取舍的命运，其符合社会发展需要的内容沿袭继承，不符合社会发展的内容则被淘汰。新兴的社会意识准确地讲应是城镇意识。乡村仍沿袭传统社会的道德、价值取向。由于城镇意识是从传统社会中脱胎出来，其脉络仍带有传统社会意识的思想痕迹。商人、手工业者脱离开土地而生存，其经营活动是谋生的手段，都以勤俭吃苦为本分。商界、手

工业界成为以血缘、地缘为纽带的团体，严格履行传统社会尊卑、长幼、亲疏、上下、远近的伦理秩序，其意识的根基是传统的，只是将这一传统意识从土地转移到实物的买卖和制造。他们的社会意识是情利、义利的结合。其他官僚、绅士阶层在近代其社会意识是捍卫自我，乱中取胜，但其仍然有顺应社会历史的倾向。近代各种行业的从业人员形成的社会力量成为城镇市民的来源。市民意识与小农意识有许多共同之处，思想意识都以封闭、狭隘为特征，市民谋银，小农谋地，安于本分，不求开拓，缺乏进取。但由于市民见多识广，故思想意识较文明，易于接受新事物。

第二节 教育与社会

一、传统教育

传统教育是以儒家思想为内容而形成的一套教育制度。传统教育的目的是注重“化”人，即将人感化为同一。而近代教育则注重传授知识。启迪智慧，自我发展。传统教育是为封建统治培养人才的，而近代教育则是面向社会培养大量的人才。两者虽然都以培养人为目的，但因培养的方式、内容、目的不同，使两者在方法、内容、目标等方面都大相径庭。明宣德二年（1427年）西宁卫儒学创设，青海东部地区开始接受儒学熏陶。清以来府县制体系的推广，儒学在青海影响日益深远。历代官府倡儒学的目的是导教化，使民知礼节，厚土德，端士习，正风俗。青海的儒学教育也未脱此俗套。清末青海东部农业区的儒学教育形式有：学宫、书院、义学、社学、私塾。有的是官府创设，有的是民间集资创办，有的是官民协商共建。学宫乃府县厅集儒学教育、研究、官府施教化于一体的机构。在西宁府署，西宁县、碾伯县、大通县、贵德厅、循化厅均设有儒学学宫，有些与文庙合二为一，有些独立于文庙之外。杨应琚任道台时在西宁府学宫傍设明伦堂，堂

内设博文、约礼二斋，延请江浙名儒主讲，秀才领俸听讲，研读儒家经典。西宁府署除学宫外还设文庙、崇圣祠等祭祀儒家先贤的祠庙。义学、社学多由官吏和民间联合捐资修建，也有官吏捐资或民间捐资修建的。义学因分属不同的官署，故其称谓便各异，有道设义学、镇设义学、府设义学、县设义学、厅设义学等名目。西宁县因是府道所在地，故教育发达。清末总计有学宫 1 处，镇义学 2 处，道义学 1 处，府义学 3 处，散布在各地的义学总计 22 处。

书院是最高一级的儒家教育研究机构，光绪二年（1876 年）由西宁办事大臣豫师、西宁道张宗翰、知府邓承伟、知县朱镜清筹捐创置了西宁府五峰书院，延请名儒主讲。以后各县厅相继建立的书院为大通的泰兴书院，循化厅的龙支书院，丹噶尔厅的海峰书院等。一部分童生科考获取功名步入仕途，也有一部分秀才、举人受官府委托到书院研习经典，因而书院又是儒学的最高研究机构。以重建于道光二十一年（1841 年）的凤山书院为例，其规模是：东西房各八间，屏门一座，讲堂三楹，名曰“振秀堂”。北楼五间，名曰“奎拱楼”。北房三间，南房三间，东西两廊各四间。东偏院一处，名曰“息游北馆”。辟门位居衢北曰“凤山书院”。书院有校田 60 亩，另有捐助的资金及租息贷作书院费用。在凤山书院当过主讲的有杨明经、张思宪、李兰谷等地方名士^①。

19 世纪中期，据地方志书的不完全统计，清时青海东部府县厅约有儒学学宫、文庙共计 6 处，书院 9 处，社学 7 处，义学 67 处。清时青海东部地区儒学体系初步建立，儒学开始在此施行其教化社会的功能。东部地区通过文武科考步入仕途的学子，赴内地各省任官职，施展才华。散布在乡村堡寨的私塾由私人创设，有一家创办的，也有村内联办的，有些为数村合资联办，属民间教

^①《青海文史资料选辑》，第 17 辑，李承道文。

育。私塾无课本，基本靠背功，先背后讲。先生的报酬由学生负担，有些村落有学田，挨户轮流耕种，收入作为先生的报酬，先生的报酬每年约有粮食 1 500~2 000 斤。逢年过节学生还要给先生送额外的礼物。私塾是官学的补充形式。

不论是官署吏员出资倡建的义学、社学，还是村堡创办的私塾，都以诵读儒家经典为主，四书五经，诵记在心，废寝忘食，读书不倦。私塾是儒学的启蒙教育形式，学习时间长短不一，二三年、三四年不等，依自身条件而定。凡在私塾、社学、义学诵经读文的学生都称为童生，不计年龄大小，所谓“白发苍苍老童生”。一般人家的孩子读几年私塾便在家务农，家境富裕或希冀以功名提高社会地位的人则连续学习，考取功名。经厅试、县试、府试及贡院试后，便称为生员，民间称为秀才。生员依成绩分为贡生、廪生、增生、附生、监生等。青海近代普通人考取生员后便到学宫学习。清乾隆时西宁道员杨应琚热心地方教育，捐俸供生员在府县学宫诵读经典，以为地方培养儒学人才。这些生员届时参加乡试，即赴省城贡院考试，考中者称为举人。考中举人即可步入仕途，考不中者则仍为秀才，为地方知识分子。这些人常回乡创办私塾，教书育人，与仕途绝缘。举人又可考进士，进士考试称为会试，进士乃通过八股取士取得最高资格。青海自明清推崇儒学教育以后，通过科举考试步入仕途的文武进士约二三十人。有些考中功名的人在异乡做官，颇有政绩。

清后期以来，青海的儒学教育渐趋规范。但青海接受儒学教育的人口比例很低，绝大多数人属目不识丁的文盲，上私塾读儒家经典的是极个别家境宽裕人家的孩子。有些乃父辈教识几个字开开眼，粗通文墨而已。儒学是一个完整的教育体系，其思想深入人心，与人的行为紧密联系，故人从一出生便在这样的氛围里接受熏陶。尊卑、亲疏、长幼之序在家庭关系中无处不在，耳濡目染，故家庭教育又是人们接受儒家思想的重要渠道。

青海的儒学教育在地方历史上是短暂的，自明代史昭创办卫儒学到清推行府县制，儒学教育初步运作，经乾隆到道光以后趋于规范。清以来传统儒学体系在青海全面运作不久便面临社会变革，中国社会开始步入近代化的发展历程，刚刚建立的儒学教育面临着挑战。传统儒学教育已不适合社会发展的需要，成为社会发展的桎梏。光绪三十一年（1905年）近代西方学堂教育开始取代传统儒学教育。从此，教育的方式、内容、目标都发生了根本的变化。

二、近代教育

教育作为社会控制的重要内容，到了近代由于社会构成的多元化，其固有的模式、内容已越来越不适应日益发展变化的社会需要。西方集中教学，分层递进，内容丰富，注重科学，重在启迪思想，教授知识技能的教育体制受到越来越多的先进知识分子的认同。自光绪三十一年（1905年）光绪帝下诏废科举、兴学堂以后，传统儒学教育便被新兴的西方学堂教育取代。青海东部府县厅奉旨先后于光绪三十一年、三十二年将条件较好的书院、社学等改建为初等小学堂或高等小学堂，西宁府五峰书院改为西宁府中学堂。1911年，西宁办事大臣庆恕创办蒙古半日学堂，这是青海历史上第一所蒙藏初级小学校。

新式学堂教育是在传统儒学教育中脱胎出来的，故带有传统教育的痕迹。尤其乡村的所谓小学堂基本上仍是私塾的形式，再加师资、经费、教材、校舍等教学条件的缺乏和不足，新式学堂普遍显得简陋。但近代算术课已开设，在学生的对联中，有所谓“一曝十寒”对“四舍五入”之句。辛亥革命以后，青海的新式学校步入新兴发展阶段。新式学校与传统教育相比确实令人耳目一新，成为带动转化一成不变的社会风气的先行军。民国2年（1913年），西宁县警佐明璋与妻黄淑兰经多方筹措经费，动员全社会力量创办青海历史上第一所女子初等小学校，黄淑兰任校长，这对

传统社会是个大胆的挑战，女子冲破传统思想意识的束缚，步入学校，接受教育，这在封闭的边疆省份起到了石破天惊的作用，褒扬诽谤接踵而至。地方文人李焕章思想开明，大胆支持黄淑兰的义举，配合黄女士在创办女子学堂工作中做了许多有益的事。女子小学校初期只有 10 余名女童入学，除开设算学、语文之外，另据“识字读书，遵从妇德”的办学宗旨，开设了适合妇女特点的手工课程，学习女红。近代教育在教学内容上与传统教育不可同日而语，初小、高小开设算术、国文、手工、唱歌、历史、地理等，这些课程是儒学生闻所未闻的。学校授课有一定的时间，学生接受教育比较系统。

建省以后初级中学、高级中学相继建立，开设的课程有国文、算学、中外历史、中外地理、画图、体育、军事训练等。这些课程分门别类，各有所长，以培养人的综合素质，增长见识，启迪思想为主，重在育人。不像传统教育以感化为主，以德性合乎儒学伦理为培养目标，教学方式封闭，知识面狭窄，培养出的学生思维僵化。近代教育形式多种多样，有普通教育、师范教育、职业教育，各种教育门类对所培育人的要求和目的各不相同。青海近代教育产生以后便因社会政治变革而使地方教育操纵在马步芳家族手里，这使近代教育带有明显的地方军阀色彩。如昆仑中学从教学管理、课程设置、学生出路等方面都类似于专业化的军事学校。普通初等、高等教育因分属系统不一，在经费、师资、教学条件等方面存在着很大的差异。其中有影响的青海回族教育促进会所属学校经费充裕，师资力量适当，课本按时发放，各方面的条件在同类学校里遥遥领先。青海近代各类教育的发展极不平衡，水平各异。近代教育虽然存在着这样那样的弊端，但从全国来看，它是适应社会生产多元化的发展趋势而产生的，为社会分门别类培养人才，体现出教育服务于社会的特征。由于近代教育课程设置合理，教学方法得当，教学内容丰富，因而使有幸接受

教育的人们思维方式均有了变化，他们的思想开明，思维活跃，见多识广，个性自由，容易接受新思想、新事物。一些学生高中毕业以后赴内地深造，他们或从政、或从工、或从文，对青海社会产生了一定的影响，在沟通封闭的青海与内地的联系方面做了许多有益的工作。

不论是传统儒学教育，还是近代学堂教育，读书人都受到社会的尊重，尊师重教的良好风气相沿不衰。民国初年新式学堂的学生取得毕业证书后，学校派杂役给毕业生家长递“报单”。报单为木版印刷的木制宋体字的黄纸，上缀五色国旗，写有学生成绩品行等评语。每到学生家点燃鞭炮，把报单贴在大门最显眼的地方。学生披红绸戴红花骑马穿街走巷，以示炫耀。回家后要祭祖拜谢，走亲访友。家长宴请亲友乡邻，以示答谢。这一仪式沿袭了清代乡举的遗风^①。

三、宗教教育

在信仰宗教的各少数民族中，其接受教育的途径主要是通过寺院来完成的。青海藏族、蒙古族、土族社会的知识分子是僧侣，他们在寺院除研习诵读佛教经文、学习宗教教义外，还学习其他各类文化知识。不同教派各寺院的教育自有其一套不同的规章制度。幼童出家入寺，便步入学习知识的学校。在各小寺院内的僧侣学习内容较单一，主要学习藏文，背诵经书，终其一身只是学习到了宗教方面的必备知识。而在影响较大的寺院有完整的教育体系，设有不同学习内容的学院，如宗教哲学学院，藏医草学院，藏历天文学院等，学习的僧侣则可获得相关的学位，拥有一定的身份地位。在青海大的寺院入寺的僧人还可根据各僧人的特长优势学习如绘画、雕塑、刻经板、印刷经书等技术。有些僧侣在学习了基本的佛教知识，掌握一门技艺后便到民间从事各种法事活

《西宁城中文史资料》，第4辑，陈邦彦文。

动。而有的则终身在寺院作杂役，侍奉地位高的僧侣。

步入正规学经之途的僧侣兼有喇嘛和学者的双重身份。在青海有影响的大寺院堪称佛学学府，是学习研究佛教经典、教义及蕴藏在佛教文化中的其他知识的地方，如：语言修辞、绘画、天文历算、医药、工艺技术等百科知识。以格鲁派的寺院塔尔寺为例，其所学佛经主要是显宗和密宗。显宗部门有：因明学、般若学、中观学、俱舍学、戒律学。因明、般若设 5 个班级。中观、俱舍设 2 个班级。戒律设 1 个班级。寺院学经比较自由，学经者在规定时间到讲经者的住处去听讲，听讲后和同学到辩经院辩论。背诵和讲辩是学经的两种主要方法。通过背诵牢记佛教经文，通过讲辩加深理解，提高分析判断能力。显宗五部的经文学完得 15 年。学完后则称噶仁巴。塔尔寺的显宗学位有两种：一是成为噶仁巴后一两年就可参加考试，考取后授予“林塞”，相当于硕士。二是做“噶仁巴”后继续研究七八年到十几年才能参加考试，及格的授予“多仁巴”，相当于博士。显宗学业完成后，无论是否获得“多仁巴”都可以继续学习密宗。在居巴扎仓学习 3~10 年后，参加密宗学业考试，获“俄仁巴”，相当于密宗博士。显、密宗的格西学位每年只考一名，考中的喇嘛可以任本寺各学经部门的法台，或收徒公开讲学。他在寺院的学术地位很高，个别死后可寻找转世。密宗学经部门的学僧除从显宗学经部门升入“格西”从事研究密宗教义的喇嘛外，也有自小进入密宗部门的学僧。除显、密两大学经部门外，还有以学习天文历法、时轮运作、日蚀月缺的时轮学经部门及制药、采药、诊治疾病的曼巴扎仓部门^①。

青海近代藏族社会仍然是政教合一，完备的宗教寺院教育为这种政教体制培养了各类政教人才和社会生产生活方面有一技之长的僧人。凡是入寺的僧人，都背诵经典，具有了一定的佛学知

朱解琳：《甘宁青民族教育史简编》，青海人民出版社 1993 年版。

识。获学位的喇嘛还著书立说，研究佛教经典，使得佛教文化源远流长。宗教的“慈悲喜舍”、“诸恶莫作，语善奉行”、“自利利人”、“自觉觉人”的处世立身准则和道德思想便是通过寺院教育一代一代相传的，规范着人们的思想行为、生活方式，使社会各种关系能够在宗教的指导下协调并行，交相为伍。宗教教育的另一种社会功能是使信教者的心灵得到滋养。佛教教义有许多体验人生的感悟，使得信仰者从中获得特殊的情感和人生体验，启发人们脱离现实的悲苦疾乱而寻找心灵的抚慰和宁静，在这种特殊的体验中使信教者的心灵得到升华。宗教达到了其可养人、可制人的目的。清末青海东部学堂教育出现以后，少数民族的寺院教育仍占统治地位。1911年，西宁蒙藏小学堂创办以后，一些王公、千百户、部落头人的子女到此接受近代学堂教育，而广大牧业区仍基本上沿袭传统的寺院教育。

青海近代信教民族中，回族的经堂教育独具特色。回族的经堂教育不像蒙藏寺院教育那样是先出家入寺再学经，而是凡在某一清真寺辖区内居住的男性都可入该寺学习。经堂教育分两部制，即小学和大学。小学有两种形式：男童在清真寺内学习，女童在家里学习。学习的内容是：背诵宗教经文、理解宗教教义、掌握宗教仪式等。小学三四年，一般人小学结束后便不再学，他已掌握了伊斯兰教的基本教义，可以成为一名合格的穆斯林了。大学教育的目的是培养伊斯兰宗教职业者，学习的内容是阿拉伯语的形态学、语法学、修辞学、逻辑学等，年限有三四年和七八年不等。大学结束后，也授学位，称为穿衣，学生都能够运用阿拉伯语或波斯语讲读必须掌握的经典课程。回族经堂教育形成于明后期，它是适应回族社会发展需要产生的教育体系。经堂教育传播了伊斯兰教文化，培养了伊斯兰宗教职业者，联络了回族社会各群体的交往。由于伊斯兰教在发展过程中面临着与本土儒、释、道并存的局面，为了防止其他文化的侵蚀，伊斯兰教经堂教育不主

张学汉文，这使青海近代回族社会封闭、保守，具有较强的排他意识。

民国以后，青海由于马步芳军阀统治，回族社会在教育方面向近代教育过渡的步伐加快。青海回族教育促进会致力于推动回族教育，在普及回族教育方面做了大量有益的工作。它创办了各县回族学校，使得许多回族儿童接受近代教育，回族社会逐渐开放。近代凡回族学校均开设伊斯兰宗教教义方面的课程，昆仑中学还设礼拜堂，供学生礼拜之用，这是近代回族教育的民族特色。传统的经堂教育仍然作为教育的一种形式而存在，但它主要是传播宗教知识、培养宗教职业者的地方。

四、社会救济

自然灾害和个人不幸均可导致社会某一构成的不稳定。青海近代常见的自然灾害有旱灾、水灾、雹灾、霜灾、蝗灾、地震、瘟疫等。个人不幸则有与生俱来的残疾和其他原因，这些都可造成老无所养、孤无所依、残无所靠的社会现象。对于社会灾害，官府有救济灾荒的措施，包括开仓赈灾、平抑粮价、豁免钱粮、草束（含屯粮、番粮、耗羨）、蠲免地丁和以工代赈与赈贷等。清前期对青海东部农区设县置厅的施政举措使此地的社会发展与内地相一致。由于各类赋税的落实，东部各县厅都修建了官仓（又称常平仓）。除常平仓外，清乾隆时西宁道金事杨应琚倡设社仓³⁷处，其粮源是不计多少劝募捐输，多则予以奖励。社仓粮主要用于社会灾害调剂，丰年募进，歉年则展期散放，先济鳏寡孤独，次贫困和赤贫。社仓还在春天播种季节向贫苦无籽种者散除籽种，以解燃眉之急。社仓在救济社会灾害方面，缓解了民间疾苦，减轻了社会灾害带来的损失。清宣统二年（1910年）青海各厅县义社仓储粮分别为：循化厅 371 石，贵德厅 1 235 石，丹噶尔厅 6 447

朱解琳：《甘宁青民族教育史简编》，青海人民出版社 1993 年版。

② 崔永红：《青海经济史》（古代卷）青海人民出版社 1998 年版。

石，西宁县 7 454 石，大通县 3 333 石，以上共计储粮 22 274 石。近代由于社会生产力低下，社会普遍贫困，社会对灾害的救济能力较弱。

在对鳏寡孤独的救济上，自明到清此项救济逐渐建立。封建社会把体恤鳏寡、扶孤养老作为官员的一项政绩而受到重视。明弘治初期（1488 年左右），西宁兵备道按察使柯养忠创办养济院，收容老弱病残、鳏寡孤独之人。还创办惠民药局，免费为贫穷者施药治病。到清乾隆时，西宁道僉事杨应琚、知府申梦玺，继任知府刘洪绪、知县陈钰等募资金创办流栖所。道光十一年（1831 年），西宁办事大臣恒敬又设一所养济院。东部县厅建置齐全后，各县厅在道光以后相继募捐修建了养济院。同治十一年（1872 年），西宁知府龙锡庆在西宁街面购置铺面 20 余间，创办同善公所。同时，在城外东郊购水地 10 余亩作为同善公所的救济资金，还为贫苦人施舍棺材，每口棺材带银四钱，资助埋葬。光绪三年（1877 年）西宁办事大臣豫师建“吕祖祠”，^① 设方施药，免费治病，冬季在街口施舍稀饭，救济乞讨者。光绪末，西宁县有养济院、恤老院、救济院、残疾院、育婴院共 5 所，每年收养孤贫残疾约 50 名左右，官府按月发给口粮，年支仓斗口粮 86 石 支银 82 两 9 钱。碾伯县孤贫院每年收养老人和孤儿 10 余名 年支仓斗口粮 90 石。贵德厅养济院每年收养残疾、乞丐，有基金 200 两 放利生息 到年终给每人发若干两。巴燕戎格厅每年收养孤贫数额不定，年支仓斗口粮 34 石 2 斗^①。民国以后，社会贫困救济开始由官府倡建的小范围向社会化方向发展。1918~1919 年西宁县商会创办因利局，将头等商号的会费作为基金，给中小商号息贷周转挹注（意为调剂余缺）营业充当救济经费。1926 年，大通县设养济院一处，所有鳏寡孤独、聋哑盲残，春夏秋自行乞讨度日，冬季官绅筹款

^① 《青海省志·民政志》 黄书社 1998 年版，第 256 页。

资助，入贷生息充当救济经费。青海建省以后，社会救济事项归省民政厅受理。1932年，省民政厅厅长王玉堂将原有的养济院、同善所、吕祖祠、因利局合并筹建为青海省救济院。委绅士杨治平、蔡有渊为正副会长，共募得基金9000余元银币。省救济院设：养老所、残废所、孤儿所、施医所、育婴所、贷款所等六处，以后又增设盲人训练班，省政府为此每月拨经费240元。1938年，省救济院资产并入义源工厂，人员则分到工厂做工，青海省再无专门的救济机构。在近代，官府的救济是有限的，只是在府县厅所在地采取了一些相应的救济措施，广大乡村牧区几乎没有任何社会救济设施。

补充官府救济不足的便是社会自身的救济，社会自身救济在小范围内开展，如寺院在一定程度上具有救济抚孤济残的职能。旧时一村的寺院内常收留七八岁的孤儿入寺充当杂役，年长则为专职僧侣。藏族迁徙时，将行动不便的老人或孤儿寄养在寺院，为其提供衣食之源。回族的清真寺也有专门散舍穷人的规定。宗族聚集村落，其族内也有施孤赡老的救济措施，挨家轮流赡养或寄居，这在一定程度上调剂了社会成员的祸福不均。近代西方教会也创办了一些救济机构，收留孤贫信教者，为人治病延医。

青海近代社会救济能力十分薄弱，官府救济行为只限于府县厅署所在地，救济面不广，而远离官府的其他地区只是靠社会基层宗族、村落、寺院自我救济。这使能享受到救济的人只是不幸人群中的极少数，许多人则不幸地早夭或流离失所，沦为乞丐。青海近代城镇兴起以后城镇人口较易觅食，城镇便成为吸收这些流浪者的场所。

前 言

社会史是以历史上的社会结构、社会生活、社会控制等方面的有机构成和运行演变作为研究对象的一门学问。改革开放以来，中国社会史研究日益受到学术界的重视，研究门路注重借鉴社会学观察、分析、研究社会的方法，对历史上某一时期或某一区域的社会有机构成进行全面综合地叙述、分析、研究，叙述其状况，廓清其演变轨迹，分析其相互关系，从而探索社会有机构成的状况、互相的关系和运行演变等方面的内容。

《青海近代社会史》是笔者在区域社会史方面的有益尝试。该书主要对青海近代各民族的社会格局、社会状况及社会诸方面的演变轨迹等进行了全面的论述和研究。在动笔之前，笔者参考了在社会史方面很有建树的乔志强、冯尔康等学界前辈的有关著述，同时也翻阅了大量的社会学方面的有关论文，吸取前人的研究成果。通过对他人成果的消化吸收，加上个人对社会史的理解，以较合乎学科规范的思路设置框架结构。全书共有 9 章、27 节。本书的 9 章分别是 社会结构、少数民族社会组织、社区状况、社会阶层、社会物质生活、社会精神生活、社会关系、社会权力控制、社会意识控制等。

在对青海近代社会进行研究的过程中，笔者感到青海近代社会有这样两个突出的特征：第一个特征是社会呈现出多元化的结构，包括宏观上的多元构成和微观上的多元构成。青海是多民族聚集地区，就宏观上的多元构成来看，由于农业区和牧业区两种不同

的生产方式以及各具特色的传统文化因素，造成了社会有机构成的极大差异。如定居务农的东部各民族以村落为地缘构架，以宗族和亲缘为群体构架，在地缘和血缘构架内进行各种活动，地缘包容了血缘。而游牧的藏族、蒙古族以部落群和部落为血缘群体，血缘的社会构架显得十分重要。村落和部落分别构成了农业区和牧业区社会依存的基础，由此而形成了社会在各方面的差异。农业区社会和牧业区社会的差异还表现在社会组织、社会阶层、社会物质生活、社会精神生活等诸多方面。如以社会组织而论，自明代以来，中央王朝在少数民族地区设置的土官制度，使少数民族地区形成了各具特色的社会组织，在东部农业区形成了土司，其中土族聚集区的土司影响较大，存在时间最长；在游牧区以部落群和部落为依托，形成了藏族的千百户和蒙古族的盟旗，因其以部落为依托，部落流动变化得比较快，很难形成稳固的政治组织。就微观上的社会多元构成来看，由于历史上各民族经济、文化的频繁交流，使得他们在物质和精神生活领域互相都有所吸收，各民族的社会物质生活和社会精神生活也呈现出多元的结构。汉族、藏族、土族、蒙古族等民族尤其在精神生活方面的多元构成更为明显。由于青海存在多元化的社会结构，当我们把青海近代社会作为整体来考察时，从社会有机构成方面看，似乎显得比较分散。由于本书是以今天的地理区域概念对青海近代社会予以论述的，故对各民族社会格局、社会状况及各方面的演变轨迹进行了全面的论述，但对各民族社会有机构成内部联系的研究用笔不多。

青海近代社会的第二个特征是社会从传统社会向近代社会过渡过程中，存在着参差不齐的现象。不只是不同生产方式区域和不同民族在向近代社会过渡时存在着参差不齐的情形，即便是同一民族也因种种原因而出现社会变革程度的不一致。其中的主要原因还是社会构成的多元化导致的，因其历史文化传统不一样，社会意识也存在着较大的差异，这些势必要影响其对近代社会因素的

接受、消化吸收和理解。近代社会积极进步的社会因素并不是每一个民族都自觉接受的，故各民族社会从传统向近代过渡时，其社会整体变革并不一致。

针对青海近代社会的两个基本特征，在写作过程中，笔者将略有差异的社会状况放在同一章中叙述；有些因资料匮乏，相同内容的节难免会出现此强彼弱的情形；有些民族因所处区域的不同，虽为同一内容的社会状况，其情形并不一样。书中多以较有代表性的地区来论述，对其细微的差异不能一一道来，如汉族的社会生活状况主要以湟水流域的汉族为主，而对黄河流域的汉族因缺乏资料而涉及得较少。笔者只能以所掌握的史料和访谈口述资料为依据来进行论述，因本书不能全面地反映社会全貌而心存遗憾。

在本书中，笔者用了传统社会（有些也为封建社会）和近代社会的概念，这是对近代社会以近代社会因素划分的两个阶段。如果以时间来划分的话，民国以前的社会是传统社会因素占主导地位的时期，民国以后的社会是近代社会因素开始成长壮大的时期。自 1840 年以后，随着帝国主义对中国侵略的进一步加剧，近代社会因素也进入中国，这些因素一点一滴地侵蚀着传统社会的肌体，使传统社会逐渐崩溃瓦解。传统社会是以血缘纽带环环相连的等级社会，而近代社会则显现出以血缘为纽带、以职业为身份的平等社会的雏形，两者并不是截然划分的。传统社会在解体过程中已出现了以职业为身份的平等社会的因素，只是其处于萌芽阶段。民国以后，传统社会以血缘为纽带的等级制仍有余孽，但以职业为身份的平等社会因素已在逐渐成长壮大。近代社会因素逐渐取代传统社会因素而占主导地位是这一时期的发展趋势。这一时期传统社会因素和近代社会因素交相混合，民国以后的社会是复杂而不成型的。青海近代社会尽管社会构成多元化，但不论是农业区的村落社会还是牧业区的部落社会都如内地一样，自 1840 年以来，逐渐从血缘等级社会向职业身份社会转化。较之内地而言，其转化的速度

比较缓慢。另外，青海近代社会从传统社会向近代社会转化的原因不像内地一样，是在受到帝国主义侵略的刺激后发生变革的，而是在受到国家政体的变革后社会才发生变化的。因此，青海近代社会因素与同期内地相比发育得并不是太充分。民国以后，传统社会因素还广泛存在，这使青海近代社会的整体运行并不和谐，社会各方面的问题比内地更复杂，社会显得更不成型。

《青海近代社会史》作为我省第一部社会史方面的专著，具有开创性的意义，但可资参考的材料比较匮乏，难度很大。在写作过程中，笔者力争就各民族社会格局、社会状况和各方面的演变轨迹进行周详地分析，力图为学界同仁和读者提供客观、合理、令人信服结论。《青海近代社会史》也是一本开展省情教育的历史读本。今天是昨天的继续，把握今天就得了解昨天，它为读者了解青海近代社会风貌提供了必要的信息资料，也可启发读者进一步理解今天青海的社会状况。

在辛苦了近 4 年以后，这本小册子将要奉献在读者面前，笔者忐忑不安，诚惶诚恐，欣喜遗憾交织而生。作为一本探索性的学术著作，遗漏瑕疵难以避免，暂且以这本拙著来抛砖引玉，敬请学界前辈不吝赐教，还望有兴趣的同仁多提商榷意见。

《青海近代社会史》从课题的申请立项到完成，得到学界前辈的鼎力帮助和有关部门的大力支持。中国藏学研究中心的研究员陈庆英老师给本书提出了许多良好的建议；吴均先生和崔永红老师审阅了全书，提出了许多宝贵意见；本书的出版也得益于省社科规划办、青海人民出版社的大力支持和帮助，在此一并表示诚挚的谢意。

作 者

2001 年 10 月