

# 民族社会学研究通讯

普 亨 通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 54 期  
2009 年 8 月 10 日

### 目 录

#### 【论 文】

内蒙古草原牧区的蒙汉关系演变及影响因素

——以锡盟东乌旗一个牧业社区为个案

马 戎

寻找满族

——思考“少数民族社会历史大调查”及其影响

定宜庄 胡鸿保

#### 【书 评】

中国历史中的政治、族群与边疆：另一张隐在的面孔

——兼读狄宇宙、韦栋主编《中国历史中的政治边疆、族群边界以及人文地理》

袁 剑

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

## 【论 文】

# 内蒙古草原牧区的蒙汉关系演变及影响因素

## ——以锡盟东乌旗一个牧业社区为个案

马 戎

为了理解建国后几十年内蒙古草原牧区所经历的社会变迁，理解牧区民族关系的演变，对内蒙古牧区的基本情况（草原面积、人口分布与民族构成、蒙汉民族互动的模式）有一个宏观的了解十分必要。以宏观背景为基础，我们可以对草原牧区的人口迁移历程及不同历史时期移民对农牧关系和蒙汉交往的影响进行系统和深入的分析，从而理解今天内蒙古草原牧区蒙汉关系的现状，并对未来可能的演变趋势和各种影响因素进行探讨。

1949年人民共和国成立以来，新中国的中央政府在960万平方公里国土范围内所推动的行政整合、经济整合、文化整合达到了中国历史上前所未有的程度，无论是以前的各个朝代还是民国时期，都没有能够做到这一点。特别是在西藏、新疆和内蒙古边疆地区，基层政权、工贸企业、银行（信用社）、学校、医疗、交通运输、邮电通讯、军队与边防建设、警察与户籍管理等系统都按照现代国家的治理模式，采用统一的体制，自上而下建立起来。从此，中央政府的政治路线、经济体制和各项政策在指导我国社会、经济、基层组织和人民生活方面发挥着非常重要的作用，成为中国社会变迁的决定性因素。

在建国后的60年里，我国各项制度和政策先后经历了多次重大变化。以农村为例，就经历了土地改革、合作化运动、人民公社、文化革命、家庭承包制等多次体制变迁。在这些体制（行政管理体制、生产资料所有制、经济商业管理体制等等）下曾存在不同的社会组织 and 经济经营模式，存在不同的迁移管理模式和人口迁移行为，这些都影响了内蒙古牧区的“移民-本地居民”关系和蒙汉关系的走向。体制和政策因素的决定性作用，在我们多年来无论是在汉族聚居区还是少数民族聚居区开展的社会调查中都得到证实。因此，本文对牧区蒙汉关系演变的分析，将以制度变革作为社区变迁分析的主要线索，分析在各种体制下草原牧民作为个体或群体如何生活和生产，如何与本社区成员和外部人员互动交流，他们在两种体制接替的转型期如何根据外界条件和自身利益和理性来调整自己的行为。这样的宏观视角将有可能帮助我们总体社会制度和人口迁移政策演变的高度来理解一个具体牧业社区，又进一步通过透视这个社区的变迁过程来努力理解和把握草原蒙古族社会发展和蒙汉交往的总体轨迹。

在对草原牧区的社会变迁进行描述与分析的过程中，本文将以一个具有典型性的蒙古族草原牧业社区作为我们观察和分析的个案，希望通过“解剖麻雀”的人类学社区调查方法，揭示牧区蒙古族基层社区的体制、结构和蒙汉关系的演变。我们的调查地点是内蒙古自治区锡林郭勒盟东乌珠穆沁旗沙麦苏木的呼日其格嘎查<sup>1</sup>。选择这一社区作为调查分析对象有两个考虑，第一个理由是因为它在自然资源、经济结构、人口密度、民族构成、社会经济发展水平、文化风俗等方面在内蒙古草原牧区具有一定代表性，另外一个理由是1968年至1973年期间，笔者作为一名北京知识青年曾在这里插队当牧民，熟悉这里的生产和生活，在1992年至2002年期间又多次回访这一社区，以这一社区作为分析个案具有许多便利条件。自1947年解放以来，这个蒙古族牧业社区经历了多次重大体制变革，每次体制变革都在不同程度上影响了当地的基层组织、人口迁移的形式

---

<sup>1</sup> 在内蒙古的行政体制里，盟相当于内地的“地区”，旗相当于县，苏木相当于乡（过去的公社），嘎查相当于行政村的“村民委员会”（过去的生产大队）。

与内容，而汉族人口在蒙古族牧区的迁移又导致蒙汉民族文化交流在内容、形式、程度方面不断发生变化，最终影响着这个草原社区的社会经济发展和蒙汉关系。这个基层社区的变迁可以作为草原牧区的一个缩影来展示建国后几十年草原上所发生的各种变化。

## 一、内蒙古草原牧区基本情况

### 1、地理与人口情况

根据地貌和经济结构，我国国土可大致划分为几大经济区，其中阴山山脉以北的蒙古高原是广阔的草原牧业区。内蒙古自治区拥有草原面积 88 万平方公里，约占全区面积三分之二，占我国天然草场的四分之一，牧草总覆盖率在 60% 以上，是我国五大草原牧区之首（《内蒙古自治区概况》编写组，1983：95）。几个世纪以来，蒙古族是居住在我国北部草原的主要民族之一，他们的传统经济活动是逐水草迁徙的草原畜牧业，并形成与这种生产方式（游牧）相适应的居住方式（蒙古包）及生活习俗，在宗教上长期受藏传佛教的影响。在这些方面，蒙古族牧民形成了与以农耕文化为基础的汉族农村很不相同的牧业社会。

蒙古族和汉族是内蒙古自治区人口最多的两个族群。结合农业-草原畜牧业、蒙汉人口比例这两个因素来考虑，内蒙古自治区又可分为“农业区”、“半农半牧区”和“牧区”这三个从东北到西南走向的大致平行的条形地带。从东北到西南，自治区沿中蒙边界的北部条形地带是草原牧区，以蒙古族牧民为人口主体。东部和南部与汉人聚居各省相邻的一个条形地带是农区，以汉族为人口主体。两者之间的条形地带则是农牧交错的半农半牧区，也是蒙汉混杂居住地区。本文分析和讨论的内容，将仅限于蒙古族牧民为人口主体、以畜牧业为主要经济活动的北部草原牧区的社会变迁和蒙汉关系。

表 1 的人口普查结果表明在 1953 年到 2000 年期间，内蒙古总人口增长了 3.08 倍，其中蒙古族人口增长 4.06 倍，年平均增长 30.2%；同期汉族人口增长 2.84 倍，年平均增长 22.5%。在 1953-1964 年期间，迁入成为汉人增长的主要原因，1964 年后，迁入数量减少，1982 年后由于计划生育政策的实施，汉族人口增长率迅速下降。蒙古族人口在 1990 年以前保持高增长率，1991 年牧区开始推行计划生育后，增长速度开始下降，但仍明显高于汉族。当我们思考内蒙古社会发展和蒙汉关系时，近二十多年里蒙古族人口的快速增长是一个不可忽视的因素。

表 1、内蒙古自治区人口规模与民族构成变迁

	总人口	%	汉族人口	%	蒙古族人口	%
1953 普查	7,584,000	100.0	6,493,000	85.61	985,000	12.99
1964 普查	12,334,138	100.0	10,729,407	86.99	1,384,455	11.22
1982 普查	19,274,279	100.0	16,277,899	84.45	2,489,780	12.92
1990 普查	21,456,518	100.0	17,289,995	80.58	3,379,738	15.75
2000 普查	23,323,347	100.0	18,465,586	79.17	3,995,349	17.13
2007 统计	2405.1 万	100.0	1898.0 万	78.92	427.7 万	17.78
1953-1964	11 年期间年均增长率%		46.7		31.4	
1964-1982	18 年期间年均增长率%		23.4		33.1	
1982-1990	8 年期间年均增长率%		7.6		38.9	
1990-2000	10 年期间年均增长率%		6.6		16.9	

资料来源：宋迺工，1987：349。历次人口普查数据。内蒙古自治区统计局，2008：104。

在人口的地理分布格局上，蒙汉人口分别以农业区和草原牧区各自形成自己的传统聚居区。内蒙古自治区公布的 2000 年人口普查统计单位为 32 个市（或市区）、52 个旗和 17 个县，蒙古族

在各单位总人口中所占比重可分为六组（表 2）。最初在进行行政区划规划时，对一个行政地域是设“旗”还是设“县”时，政府肯定考虑到当地行政区划的历史和人口的民族构成。从 2000 年的普查结果看，蒙古族主要集中在各旗，只有 3 个县的蒙古族人口比例在 10% 以上。在全部 52 个旗中，蒙古族占人口比例在 50% 以上的有 10 个旗，在 30% 到 50% 之间的有 14 个旗，在 10% 到 30% 的有 13 个旗，低于 10% 的有 15 个旗（其中 3 个是以其他族群为自治主体的自治旗）。从产业结构来看，这些蒙古族比例高的旗大多是位于东北部的传统草原牧区，如锡盟的东乌旗、西乌旗、东苏旗、镶黄旗、阿巴嘎旗，呼盟的新巴尔虎左旗、右旗和陈巴尔虎旗，哲盟的科左中旗、科左后旗、库仑旗和扎鲁特旗，兴安盟的科右中旗、科右前旗。

表 2、内蒙古自治区各市、旗、县人口中蒙古族人口的比例（2000 年）

蒙古族%	市(市区)	旗	县
低于 5%	14	10	14
5-10%	7	5	0
10-30%	9	13	3
30-50%	2	14	0
50-70%	0	5	0
高于 70%	0	5	0
总计	32	52	17

资料来源：国家统计局人口和社会科技统计司、国家民委经济司编，2003：595-597。

内蒙古最好的天然草场有两片，一片在呼伦贝尔盟的西南部，一片在锡林郭勒盟的东北部，都是与蒙古国接壤的蒙古族人口聚居区。我们调查的呼日其格嘎查位于锡林郭勒盟北部东乌珠穆沁旗沙麦苏木的东北部。这一地区属于巴朗玛格朗波状高原的一部分，土壤为栗钙土和黑栗钙土，年平均降雨量在 250~300 毫米之间（格尔勒图，1988：17）。呼日其格嘎查总面积为 869 平方公里（合 97,363 公顷或 1,453,185 亩）。一条季节性的呼日其格河贯穿南北，沿河有一条带状沙窝子，里面生长着沙柳、榆树和灌木，境内其余草场在草地分类中称为“丘陵干草原草地类”和“平原干草原草地类”，生长着各种多年生禾草。

表 3、呼日其格大队（嘎查）基本统计数字

年代	户数	人口数	马(匹)	牛(头)	羊(只)	人均年收入(元)
1962	49	253	-	-	-	126
1963	59	315	-	-	-	110
1972	85	438	-	-	-	180
1979	77	415	1,698	1,442	11,051	179
1982	74	406	4,190		21,113	295
1984	75	442	4,665		18,084	817
1989*	88(63)	481(369)	1,746	3,175	28,180	2,318
1990	88(65)	483(385)	1,707	3,553	29,017	1,503
1991	91(67)	504(408)	1,706	4,040	32,625	2,126
1992	91(71)	516(407)	1,852	4,356	31,948	2,679
2002	128(114)	534(489)	1,478	1,185	67,983	-

\* 括号中的是仍然在社区放牧户数与人口数。1985 年后的牲畜数字和人均收入数字只是这些牧民的数字，不包括户口仍在本地但居住在其它地方并从事其他行业的人员。

蒙古族人口较快的增长速度也体现在基层社区的人口规模变化中。1958 年呼日其格社区只有 31 户牧民。随着人口的增长、分家和外来人口的迁入，到 1963 年增至 59 户，1992 年增至 91 户，

2002年呼日其格嘎查户籍在册居民有128户，共534人（表3）。2002年在籍总户数中有14户45人基本不在嘎查地域内居住，也不从事畜牧业生产。自1983年牲畜重新分配之后，他们便陆续迁往苏木（乡）所在地、旗所在地（县城）居住并从事其它个体经营活动。

在1962年至2002年期间，这个社区的人口从253人增加到534人，增加了2.1倍。1991年开始地方政府加强了对牧区“计划生育”的宣传与监督。一对夫妇允许生两个孩子，但必须间隔3年以上，间隔不够要罚款。我们调查的50岁左右的牧民夫妇，普遍生育3-6个孩子，30岁的年轻夫妇大多只生育2个孩子，少数有3个孩子。年轻牧民的生育率正在逐步降低。

### 3、经济收入情况

1992年，呼日其格嘎查人均年收入为2,679元，高于全旗的平均水平（2,086元）<sup>1</sup>和全自治区平均水平的1,123元。由此可以看到内蒙古草原牧民收入的相对水平在全国的农民中是比较高的。2007年内蒙古农村牧区人均年纯收入为3,953元，锡盟农牧民人均纯收入为4,051元，东乌旗农牧民纯收入为8,583元，是全区平均水平的2.17倍（内蒙古自治区统计局，2008：698）。锡盟南部有几个农业旗县，作为纯草原牧区的东乌旗可作为锡盟北部牧区的代表，东乌旗牧民的收入明显高于农区和全区平均水平，而畜产品的市场价格和需求，是牧民收入普遍高于农区的主要原因。

据苏木的统计资料，1993年呼日其格嘎查畜牧业收入为1,259,924元，占总收入的99.7%，是本地区属中等收入水平的一个纯牧业社区。与1993年的统计数字相比，2002年牧民拥有的牛的数量明显减少，而羊（特别是山羊）的数量大幅增加（表3）。近年来马匹价格大跌，而山羊绒的价格一直维持较高，由此可以看出牧民根据畜产品的市场价格在不断调整牲畜种类的结构。

根据1990年东乌旗“天然草场生产力调查”，本地草场全年载畜量为每只羊14.3亩，呼日其格嘎查全部草场的理论载畜量为10.16万只（羊单位）。依照旗政府公布的统计数字，1992年全嘎查牲畜折合为7.12万只（羊单位）<sup>2</sup>，2002年底政府统计数字可折合8.28万只（羊单位），从这个数字看，本地畜牧业的发展似乎仍有潜力。但苏木提供的另一个调查数字表明1992年秋天呼日其格嘎查牲畜总数折合101,978只（羊单位），已经超过理论载畜量，这说明牧民们的申报数字远远低于实际数字。虽然2002年的实际数字不容易得到，但从1992年的基层统计即可说明本地的草场已经达到了承载极限。2002年调查时嘎查书记介绍，为了保护草场，政府为各苏木规定了出栏率，一般为羊30%和牛10%。2002年给沙麦苏木下的任务，羊的出栏率是51%，如没完成指标，每少一只羊罚20元，每少一头牛罚150元。很可能政府认识到自己掌握的统计数字比实际的牲畜数目少，所以有意提高出栏率的指标，以此来强制性控制载畜量。

20世纪90年代以来我们访问呼日其格时，看到砖瓦结构的新房已经普遍代替了当年的蒙古包，所有的牧户都住进了新房，有的住房造价超过10万元，宽敞明亮，摆放着现代家具，都使用天然气做饭，大多数牧户都买了吉普车、拖拉机和柴油发电机，各家的摩托车已经换了代，有的牧户拥有2-3台摩托车，遍布草场四周的铁丝围栏把原来的道路分割得支离破碎，接羔暖棚和机井成为牧民增添的新设施，可以看出牧民们在努力经营属于自己的牲畜和牧场，生活水平比起60-70年代的公社时期有了显著的提高。

<sup>1</sup> 1992年，在东乌珠穆沁旗各苏木中人均年收入最高的是巴彦布尔苏木（3,263元），最低的是道特淖尔苏木（1,150元），呼日其格嘎查所在的沙麦苏木2,439元。一般地说，苏木所在地居民的收入低于下属嘎查牧民的收入，所以全苏木总人口的人均收入水平略低于嘎查牧民的人均收入水平。

<sup>2</sup> 在载畜量的折算中，1头牛=5只羊，1匹马=6只羊。

## 二、影响内蒙古牧区的人口迁移和制度变迁因素

根据其他研究文献及笔者长期在内蒙古草原地区生活和从事社会调查的经验，在近年来草原地区蒙古族牧业社区的历史变迁当中，有几个方面的因素需要特别予以注意：

### 1、人口迁移对蒙汉文化交流的影响

内蒙古草原牧区的本地居民是蒙古牧民，他们世代以畜牧业为主要生产活动。从 20 世纪初开始，汉族农民才开始大量移居内蒙古地区，开垦草原，发展农业。在此之前进入草原的极少数汉族农人，都被蒙古族同化，“俱为蒙古”（《蒙古族简史》编写组，1985：251）。由于清朝担心大量汉人进入蒙古草原会加强蒙古部落的力量，所以严格限制汉人迁入内蒙古。直至清末由于沙俄军事力量的东进，清政府为加强北部边陲的军事防御，才制定了“移民实边”的新政策，积极组织汉族农民迁入牧区并强制推行草原放垦（梁冰，1991）。

1912 年内蒙古的汉族人口总数仅为 120 万，1950 年增加到 565 万，1960 年增加到 1050 万，1980 年增至 1633 万。在 20 世纪的前半个世纪，汉族人口在内蒙古的增长的主要原因是迁移加生育，人口的激增导致了对耕地需求的增大和农业往草原地区的扩展，加大了因自然资源紧张所带来的人口压力。后半世纪的增长则主要是因为生育因素。在这一过程中，草原面积随着耕地从南向北的扩展而不断缩小，内蒙古南部地区逐步转成为农业地区，当地蒙古族接受了农耕文化并与汉族移民一起组成了农业社区。中部的农牧交错地区同时也是蒙汉混居和农牧文化并存的地区，只有在不适宜种地、气候相对寒冷、交通不便的北部依然保持为纯牧区并以蒙古族牧民为居民的绝大多数。

### 2、政府农业政策对牧区人口迁移的影响

1947 年以后，虽然政府没有组织大规模移民进入牧区，但对农民零星自发迁入牧区没有实行严格的控制。我国政府曾长期强调“以粮为纲”。“文化革命”中的 1969-1974 年期间，各级政府明确要求牧区开垦草原，发展农业，以期达到牧区实现“粮食自给”的目标（刘景平、郑广智，1979：185）。这样，即使是北部不宜农耕的纯牧区，在政府的号召下也纷纷开垦草原，建立“农业饲料基地”。由于牧区缺乏劳动力，本地牧民不懂耕作技术，在这一过程中，有一定数量的汉族农民在基层社队的鼓励下迁入牧区，在公社和大队组织下开垦草原种植粮食。甚至在属于偏远纯牧区的呼日其格大队，在公社体制下也一度吸收了 6 户汉族农民和 4 户蒙族农民。这些移民加入牧业社区，必然为蒙古族居民与汉族迁入者之间的广泛接触和文化交流提供了条件。

由于天气寒冷，降雨量少，无霜期短，土质薄，再加上其他种种自然限制条件，粮食作物不能正常生长和收获，牧区“粮食自给”的尝试总的来说是失败的。由于开垦破坏了多年生牧草根系，翻出地表土下面的沙土，开垦后不久迅速沙漠化，从而导致了生态环境方面的严重后果。1974 年后，这些“农业饲料基地”被普遍废弃。

### 3、政治运动对蒙汉关系的影响

在成立公社-大队之前，本地社区没有汉族，牧民与汉人的交往很少而且仅限于个别牧民去旗政府所在地（县城）购物、看病时的偶然性接触。公社成立后，公社政府所在地成为一个行政中心，开始出现小学、购销社、邮电所、卫生院、综合厂等机构，也随之有了一些汉族人员，但大队牧民与他们的接触仍然很少。随着大队的建立，开始吸收个别蒙族农区移民。“文革”时期的 1967 年，公社综合厂部分汉族职工“下放”到大队，成为大队成员。但是他们居住在大队部，主要从事非牧业集体劳动，与牧民们的接触仍然有限。

“文革”期间，就我们对沙麦公社了解的情况而言，公社的个别汉族职工起到了极坏的作用，他们组织“造反战斗队”，以“走资派”和“内人党”的名义监禁、殴打公社各单位的蒙汉干部职工，对基层蒙汉关系造成极为恶劣的影响。

在呼日其格大队，对“内人党”挖肃运动起了推动作用的是一个蒙古族移民，他 1961 年迁入呼日其格，成为牧民。他是贫农和党员，认为大队领导对他不重视，有些意见，在“挖肃”时期表现很积极，向北京知识青年（有的被吸收进公社和大队领导班子）和军管人员介绍了一些本社区“阶级斗争现象”。1993 年我们回访大队时，当年的大队长谈到“挖肃”时回忆说：“事情坏在××××（指这个蒙族移民），牧民不懂汉语，沟通有困难，知识青年有些人听了他的话……。大多数知青是好的，有几个人受了他的影响”。

当年对于应当如何认识“挖肃”运动，知识青年曾经在内部进行过激烈辩论，因为这时已是 1968 年底和 1969 年初，这些在北京亲身经历过两年“文革”运动的北京学生，对“批斗”和“逼供信”这些做法已经比较反感。所以在知识青年中出现了两种不同观点，保守的一派对这种“挖肃”明确表示怀疑，激进的一派认为还是必须坚持“以阶级斗争为纲”，但是多少受另一派知青的牵制，在具体做法上比较谨慎，在执行军管会领导的“挖肃”工作时基本没有出现打人现象，他们后来也得到牧民的谅解。牧民们反感的对象，“挖肃”后主要集中在那位蒙族移民身上，他于 1976 年迁走，1979 年病逝。

呼日其格的其他汉族移民，基本上没有介入到本地的文革和“挖肃”运动中，这些从遥远原籍来到陌生蒙古草原的农民们，迁来的主要目的是“逃荒”或改善生活条件，作为不通蒙语、没有根基又居于少数的“外来户”，不愿轻易介入当地复杂的矛盾。由于他们的这种中立甚至同情的态度，他们中的有些人之后还与牧民建立了比较亲密的关系。

从呼日其格大队这个基层社区的情况看，牧区的文革和“挖肃”运动并不是以“民族”为界限展开的，也没有对蒙族牧民和汉族知青、汉族移民之间的关系造成明显影响。锡盟其他牧业旗基层社区在“文革”和“挖肃”中的情况，据了解与呼日其格大致相似。个别公社或大队的北京知识青年们在运动中的表现可能更“左”一些，但在中央对“内人党”问题有正式批示及 1971 年撤消军管后，这些问题都得到妥善解决。

#### 4、所有制变革对生产方式、人口迁移和蒙汉交往的影响

“公社-大队”体制于 50 年代后期在草原地区逐步建立。在这一体制下，牲畜归大队所有，每户只保留少数“自留畜”，草场使用、耕地开垦以及畜牧业经营管理都在政府统一计划下由社队两级来组织进行。公社体制时期的牧区需要一定数量的外来劳力，如公社、大队部的厨师、木匠、大车老板，以及集体劳动（打井、打草）的劳力，由于本地牧民都有畜群，不愿住在队部从事这些体力劳动，因此一些汉族农民被吸收进了牧区。

80 年代初期的农村体制改革使草原地区发生了巨大的变化，“公社-大队”体制转变为“苏木-嘎查”体制，牲畜和牧场重新分给了牧民<sup>1</sup>。由于各大队的人口、自然资源占有情况、财政状况都不一样，分配的具体办法主要取决于基本所有制单位（嘎查或原来的生产队）大多数居民的志愿。与当地蒙古族牧民相比，汉族移民分到数量很少的牲畜，这样他们既没有集体工分可挣，又难于靠少量牲畜为生，所以许多在公社体制下移居草原的汉族陆续迁入城镇。与此同时，政府在经营方面的其它新政策（允许在服务业、商业、手工业、运输等方面发展私营经济，允许农民进镇居住）也为他们在城镇提供了许多新的就业机会，所以草原牧业社区的汉族大多迁往苏木所在地或旗政府所在的镇，在那里寻求就业并努力致富。人口迁移的这种新模式改变了当地社区的经济结构、人口结构和与外界经济联系的方式。迁至城镇的汉族移民以经济合同的方式承担原牧业社区的生产服务性劳动，蒙汉居民交流因此在一种全新的形式下展开。

过去的十几年中，由于改革开放促进了畜产品加工业的发展，也打开了通向世界市场和国际

---

<sup>1</sup> 在不同地区，牧场的分配方式和程度是各不相同的。例如在一些半农半牧区如赤峰翁牛特旗的一些嘎查，只有打草场被分到牧户，而放牧场仍然归集体所有，这种模式往往鼓励牧民们竞相扩大自己的牲畜数量以充分利用公共放牧场（马戎、潘乃谷，1993）。

贸易的大门，畜产品（包括肉类、羊毛、羊绒、皮革等）价格迅速上涨，牧民的收入也跟着提高。牧民从畜产品价格提高中得益，并得以改善自己的生活条件和投资于草场的基本建设，这也为汉族移民经营的生产服务业创造了生存和发展的机会。

### 三、呼日其格行政和生产管理体制的沿革

下面通过呼日其格嘎查的发展历史展示基层草原社区的体制变革及这些变化对牧业生产、牧民生活和蒙汉关系的影响。

#### 1、实行集体所有制之前

1947年内蒙古自治区成立前，东乌珠穆沁旗一直受蒙古王公德穆楚克东鲁泼亲王（德王）统辖，本旗所属牧民们必须每年给王爷交税当差，没有王爷的许可不能擅自离开本旗到外旗去。清朝对蒙古族部落采取“分而治之”的统治方法，各旗游牧地由清朝政府划定，没有朝廷许可，各旗的人畜严禁进入它旗领地。同时清朝政府对进入草原的汉族“旅蒙商”和务农的汉族农民在人数和时间上均有严格限制。夏季有个别“旅蒙商”短期访问旗所在地（乌里雅斯太镇）采购畜产品，而乌里雅斯太镇北面的呼日其格地区长期没有汉族移民。在这种封建部落领地体制下，蒙古族牧民与汉族之间没有什么交往。

1947年德王军队被解放军击溃，随后旗人民政府正式成立。1952年旗政府给呼日其格河谷地区派来一个工作队，一方面教牧民读书认字，另一方面号召牧民组织“互助组”。据老人回忆，那时河谷地区（现在的呼日其格和满德拉图两个嘎查的地域）只有40几户牧民和不足1万头牲畜，牧场不固定。春夏秋三季都在本地放牧，入冬前后人随畜群转移到东乌旗西部，最远时能到阿巴嘎旗。入春前，畜群迁回呼日其格河谷。

当时政府在牧区的基本政策是“三不两利”（不划阶级、不斗牧主、不分财产，牧主牧工两利）。本地在1955-1956年期间曾一度实行“新苏鲁克”制度，牧工在牲畜所有者家中吃饭，牲畜所有者向牧工提供衣服、靴帽、皮裤，劳动半年可以得到6只羊作为工钱。在此之前的“旧苏鲁克”制，牧主不管提供衣物，牧工劳动1年的工钱不到3只羊。当时本地雇工放羊的有4户，当常年雇工的有3户，当短期雇工的有2户。

在这一时期，除了旗政府及下属机构有个别调派来的汉族职工外，没有汉族农民自发进入这一带牧区。畜产品收购、内地货品的销售主要由政府机构（供销社）来组织。

#### 2、集体所有制时期

1956年，在今天的呼日其格和满德拉图两个嘎查的地域内建立了本旗的“第7巴格”（即第7行政区），并成立了6个“高特”（即互助组）。一个“高特”一般由8户牧民组成，约有不足800只羊。牧场随之相对固定下来，这6个“高特”的牲畜只限于在“第7巴格”的地域内移动。

1957年本地开始推行“合作化”。1958年7月，各户将30-40%的牲畜入社，10月全部牲畜入社。所有牲畜定价后归合作社所有，当时规定牲畜价款将由合作社逐年偿还牲畜原来的拥有者。自1958年合作社正式成立后，开始有一些外来者逐渐迁入本地，起初是邻近牧区的蒙古族牧民，他们通过结婚、入赘、投亲等方式加入了本地社区，这在王爷统治时期也是受限制的。随后有几户南部农区的蒙古族农民和汉族农民迁入，这是近代以来南部农民第一次进入本地牧业社区落户。由于农区来的蒙古族曾长期受汉族农耕文化的影响，他们在生产活动、生活习惯甚至在语言方面已经“汉化”，他们和其它汉族农民一起来到这个北部的纯牧区时，也带来了农耕文化的影响。

1959-1960年期间，原来的“第7巴格”改为“登特高壁合作社”。1961年正式成立沙麦公社，由3个大队组成。原“第7巴格”的北部地区属呼日其格大队。内地公社体制在调整后改为“三级所有，队为基础”。但本地自建立公社起，就是公社-大队两级，生产资料的基础所有单位始终

是大队，大队下面的小组是生产组织（居住时相互邻近，在剪毛、灌药时合作），没有任何财产权。这是牧区与内地农区基层组织的第一个差别。

内地生产队的队长每天给社员派工，每个人劳动的效益无法通过一块具体农田的收成来衡量。牧业劳动形式不同，每户负责一群牲畜（牛、羊），没有大队的特殊调换，一户牧民会几年、十几年放牧同一群羊或牛。每年按照政府统计部门的要求清查牲畜数量，考察膘情，实际上就是以户为单位的“家庭畜群承包制”，这是草原牧区与内地农区基层生产组织的第二个重要差别。

### 3、家庭联产承包制

1983年本地的公社体制转变为苏木体制，牲畜和牧场分给了牧民，牲畜按人头分配，各嘎查自定分配办法。牧区在分配牲畜时，普遍对本地牧民和移民制定不同的分配标准。我们在翁牛特旗牧区调查时也发现类似情况。呼日其格的标准为：本地牧民每人 32 只羊（多数为绵羊），3.5 头牛（其中 1 头母牛），3.5 匹马，牛和马作为大畜，可以相互折算。外来户每人仅分得 10 只羊，另外大牲畜按户而不是按人分配，每户分到 1 头母牛带 1 只牛犊，另外每户 1 匹马，人口多的大户可以增加 1 头牛。所以 4 口之家的本地牧民可分到 128 只羊、14 头牛和 14 匹马，而同为 4 口之家的“外来户”仅分到 40 只羊、1 头带犊母牛和 1 匹马。在牲畜占有水平（牧业生产资料，同时也是财产）方面，本地牧民与外来户之间一下子就拉开了距离。

1983 年草场在本地牧户之间协商分配，标准为每人 2500 亩。牧民根据各自选择确定本户草场的地点，商定各家地界。在 1983 年分草场时，外来户由于牲畜数量少，大多数没有分草场。当时议定 15 年不变，1990 年对各家草场进行核定，每户发给“承包合同书”。15 年后即 1998 年根据各户人口变动对草场进行调整，人均标准不变，原来公用的“打草场”也分给牧户。一个变化是“外来户”每人分到大约 1200 亩草场（本地牧民的一半），因此有的“外来户”下一代返回嘎查当牧民，有的把分得的草场租给牧民获得租金。现在各家都投入不少资金进行草场基本建设（盖房子、围草库仑、盖棚圈、打井等等），因此以后将很难对草场进行重新调整。

## 四、不同体制下人口迁移模式的变化

汉族移民来到沙麦，是从 50 年代后期合作化开始的。成立公社后，在公社所在地形成了一个居民点，建立了一些相应的行政和服务机构，如公社办事机构、卫生院、供销社、信用社、粮站、派出所、邮电所、储蓄所、公社招待所、小学、综合厂。在这些机构里工作的人员及家属中，约半数是汉族。这样大队牧民们在去公社办事时（购物、取钱、买粮、看病、送孩子上学等），开始接触到汉族和汉族语言习俗。

### 1、人口迁入（1959-1966）

1959 年本地开始有户籍登记，之后第一个迁入的是一户蒙古族农民。他是赤峰（原昭乌达盟）宁城县人，1958 年家乡发生严重旱灾，当地政府决定迁出一部分人口。他的亲戚在沙麦公社附近的国营牧场工作，这个亲戚为他联系迁到沙麦落户，得到两地政府的批准后，他全家于 1959 年迁来，加入了呼日其格新建立的合作社。他来时一直住在大队部，经营大队的苗圃。由于上级一直要求植树造林，这个苗圃每年提供一些杨树苗。可是畜群喜欢啃吃鲜嫩的树苗，所以除了由土坯墙保护的大队苗圃之外，在其它地方种的树苗没有一棵成活。为了应付上级的“造林”任务，这个苗圃一直维持到公社解体。1986 年他过世后，家属迁至东乌旗镇里。

1960 年和 1961 年，由于家乡遇上自然灾害，又有 5 户汉族农民举家迁至沙麦公社附近的国营牧场。他们分别来自乌兰察布盟、河南、山西和河北，迁来前都有亲戚在沙麦公社工作（分别是公社综合厂工人、小学教师和公社干部）。这 5 户农民在 1962 年国营牧场解散时都转成沙麦公社综合厂工人。公社综合厂是由公社经营的手工业合作社，由几部分手工匠人（木匠、铁匠、皮

匠、毡匠等)组成。

移民当中除了汉族之外,也有蒙古族。1960-1963年,先后有6户蒙古族牧民迁入呼日其格大队,分别来自本旗邻近公社、昭盟牧区和乌盟。由于他们在语言和生活习俗方面与本地蒙古族没有太大差别,迁来后像本地牧民一样分得畜群并从事牧业劳动,二十年后他们已被本地牧民认同为“本地人”了。

## 2、人口迁入(1966-1978)

1966年“文化大革命”爆发,公社综合厂成了“无产阶级造反派”大本营,生产秩序被破坏。1967年综合厂在经济上已无法维持,一些工人自愿到各大队当社员,于是他们经公社统一安排到下属的3个大队,其中有5户“下放”到呼日其格大队:一人在大队部当厨师,两人赶大车,一人当大队木匠,一人在大队小学做饭。

“文化大革命”期间,因为各级政府被冲击,无法行使权力,人口迁入的审批权下放到公社一级。1967年有两户汉人农民从乌盟丰镇迁入呼日其格,先是参加打井、打草、盖棚圈等季节性集体劳动,后到大队“农业饲料基地”种地。同年一户蒙古族农民通过在公社小学任教的妹夫介绍,从哲盟通辽迁来,在“农业饲料基地”。一个1967年从公社综合厂“下放”到本队移民的两个弟弟也得到“准迁证”迁来本队,主要参加季节性集体劳动。1971年,另一户蒙古族农民通过任公社武装干事的弟弟,从呼盟农区迁来呼日其格大队,在饲料基地务农。1978年,一个蒙古族小木匠通过任公社会计的姐夫,迁入呼日其格。1966-1978年其间,前后共迁入12户。

从以上迁移情况看,这些移民有几个特点:(1)都是自发移民,不属于上级政府安置;(2)移民中既有蒙族,也有汉族,没有明显的“民族选择”,这些外来移民来到呼日其格从每个个体来说多少带有偶然性;(3)都是从比较贫穷的地区或灾区迁来,汉族农民的情形更是如此,迁来的主要目的是提高收入和改善生活条件;(4)都是零星迁来,不是集体行为,而且都携带家眷,有长期落户的准备;(5)他们在迁移过程中得到已在本地(公社、邻近的牧场)工作的亲友的协助(联系接受单位、办落户手续);(6)他们的迁移得到地方政府(旗、公社)的批准,有的甚至得到地方政府的鼓励。

从这些移民到了大队后所从事的工作性质可以看出,人民公社的劳动组织体制本身也鼓励牧区吸收部分汉族移民。因为公社、大队分别组织了一些“集体工作”,如公社的手工业综合厂<sup>1</sup>和各大队组织的季节性集体劳动(打井、建房、割草、运输等)。牧业劳动的特点是注重技巧和经验,而不是体力。本地蒙古族牧民不熟悉这体力些劳动,而且也不愿离开自家的蒙古包而住到大队部或工作地点的“集体蒙古包”去从事这些劳动。所以,大队干部就通过公社综合厂工人(以前的汉族移民)去原籍联系“引进”一些适合从事这些劳动的汉族移民,这些新汉族移民迁来后到大队里当木匠、做饭、赶大车、种饲料、盖房子等等。这些移民的身份是大队社员,与当地牧民一样挣“工分”,一同分享大队的收入。

## 3、知识青年下乡(1967-1979)

在1967和1968两年中,共有52名北京“知识青年”先后到呼日其格插队落户,接受“再教育”。他们按性别组合,分住在10个蒙古包里,每个蒙古包为4-6人,编入各牧业组。第一年,每个“知青包”和一户有经验的牧民共同放一群羊,作为“见习期”。一年后开始独立照顾羊群,如同其它牧民户一样负责放牧一群羊(约1500-2000只绵羊和山羊),并作为畜群牧户平等地参加所有安排牧业生产和其他事务的大队会议。

据当年的大队长回忆,“(第一批)知青1967年11月来的,我们1966年就听说要有北京知青来,但不知多少。盟里1967年11月通知了人数,牧民非常高兴,期望很大,认为这是给大队

<sup>1</sup> 是在公社领导下的手工业合作组织,把原来个体经营的木匠、铁匠、毡匠、皮匠、银匠等组织起来,在经济上自负盈亏。

增添力量。盟、旗都来人宣传过：和牧民孩子同样年龄的知青们要来了，‘上山下乡’，这是毛主席的指导，牧民应当像对自己的孩子那样对待和教育。牧民都很高兴。盟里说过，三、五年后会走，学好了之后会走，但要好好教育。”

从我们当年在大队生活的感觉，许多牧民真的把知识青年当作自己的孩子来照顾，给我们缝蒙古袍，教我们如何放牧，草原牧民的真情可以说永远留在知青们的心里。后来由于生病、上大学、去煤矿、当教员、照顾家庭等原因，这批北京知识青年自 1972 年开始陆续返城，最后一名于 1979 年离开。1972 年，锡林浩特市（锡林郭勒盟的首府）的 5 位初中生来呼日其格大队插队落户，这些本盟知识青年在随后几年中也陆续返城。

#### 4、人口迁出（1984-1985）

在 1983 年分配牲畜时，社员们当中牲畜分配标准是不一样的。蒙古族牧民（包括 60 年代初从邻近公社迁入并从事牧业劳动的 6 户蒙古族移民）被归类为“本地户”，分到的牲畜大大多于“外来户”（汉族移民和从远处迁入但从事非牧业劳动的 5 户蒙古族移民）。分配具体标准是作为社区主体的本地牧民们共同商议决定的，他们认为这些牲畜是本地人入社时的财产，后来又为其增值付出多年的辛勤劳动，而移民们仅迁来几年，不应该以本地人同样的标准分配牲畜。

应当说，本地牧民的考虑也有一定道理。畜牧业与农业的生产资料性质不一样，农业生产最重要的生产资料是耕地，耕地分给农户后，按现有法律不可能把耕地出卖换成钱，而且如果不投入一年的劳动，这块土地就毫无产出。畜牧业最重要的生产资料是牲畜，草场当然也重要，但是对于习惯于游牧的本地牧民来说草场的重要性比不上牲畜，牲畜如果分给刚来几年的移民，他可以在第二天就把牛羊都卖了，换成现金装进口袋然后走掉。与当年把自己牲畜入社而且辛苦劳动几十年使集体牲畜增长起来的本地牧民相比，如果移民分得的牲畜与本地牧民一样多，本地人无疑认为自己吃了亏。

在 1966 年以后迁来的移民当中，除了 1 户长期在饲料基地放弱畜的蒙古族移民外，所有的“外来户”在牲畜重新分配的第三年和第四年都离开了呼日其格嘎查，迁到苏木所在地和旗镇定居。

#### 5、移民与社区劳动分工

按照与畜牧业劳动的关系，可以把公社时期呼日其格大队的劳动力分成两类。第一类是与一群牲畜（牛或羊）打交道的，属于传统的牧业劳动，这一类主要是本地牧民。第二类则以从事牧业之外的其它行业为主，诸如苗圃、大队部厨师、木匠、赶大车的、拖拉机手以及由大队分派的一些季节性集体劳动（如打井、建房、盖棚圈、打草、配种、修水库、当民工等）。第二类居民全是外来移民。他们的迁入只有在“公社一大队”体制下才是可能的。

由于大锅饭的工分分配体制，使移民与牧民对大队经济收入的贡献混淆不清，因此，牧民们在一定程度上能容忍一定数量移民的存在。一般来说，大队的绝大部分收入都来自畜牧业（主要是卖牲畜和羊毛）。以呼日其格大队 1978 年收入为例：畜牧业收入为 154,438 元，副业 13 元，其他收入 10,714 元，主要收入来自畜牧业。同年的支出情况如下：畜牧业只支出 9,445 元，副业 16,279 元，其他支出为 5,738 元（表 4）。由于第二类居民的劳动（建房、打井、修棚圈、运输、打草）没有具体计算其经济价值，在大队现金收入帐中无法得到体现，因此他们对大队经济上的贡献往往被统计人员和牧民所忽视。

表 4、呼日其格大队的支出情况（1978—1982） (单位：元)

年代	牧业支出	副业支出	其它支出	国家税款	公基金	公益金	社员分配
1978	9445	16279	5738	6073	13221	4958	90450
1979	12606	25858	204	6190	7250	2993	87050
1980	11670	31389	5797	-	9636	3576	94009
1981	3250	18020	4830	-	9794	3638	93762
1982	1369	14351	11856	-	20970	10435	119782

“知识青年”在牧区是一个特殊时期的特殊移民群体，他们来到草原是为了“接受贫下中牧的再教育”，但他们“是毛主席派来的”，所以得到了与当地牧民同等待遇，分到了蒙古包、鞍具和牧民服装<sup>1</sup>，也分得畜群。每一个“知青蒙古包”像一户本地牧民那样分管一群羊。因为照看一群羊通常只需 1-2 个劳动力（春天需要 2-3 个），所以“知青包”多余的劳动力为了挣工分就必须从事集体性非牧业劳动，所以知识青年在劳动分工方面是第一类和第二类的混合体，有时彼此轮换，但多数情况下相对固定。这两类知青在与牧民的交往深度和建立的感情方面也存在明显差异。在 1983 年牲畜分配到户之前，知识青年已全部返城。

## 6、迁出社区的移民

牲畜重新分配之后，移民们既无法靠分得的少量牲畜为生，又不可能再去挣大队的“工分”，他们只好离开呼日其格，大多迁入苏木（乡）所在地或县城以寻找其它挣钱机会。个别年老移民把在本地长大已成年的儿女留在本旗，自己迁回远在外省的老家。但是这些人至今仍在呼日其格户籍上登记注册，属于这里的合法居住者，本地派出所有他们的档案。

尽管这些移民已不在呼日其格草原居住，但他们仍与嘎查的牧民们保持密切的关系。过去公社时期的有些季节性集体劳动在现在的畜牧业生产中仍是需要的，而每当牧民们需要打井、围草库伦、打草、修理拖拉机、建房或建棚圈的时候，他们往往去找这些原来在本大队但现居住在旗里、苏木的移民，双方商量工钱和服务费。牧民们不会汉语，很少与外界交往，他们与这些移民在一起生活了几十年，年轻一代更是在一起长大，彼此间建立了友谊和信赖的关系。据我们调查，呼日其格嘎查的这些劳动，几乎全部是由本队的汉族移民联系承包的。

有户汉族移民离开大队后在苏木所在地租了房子，开了家饭馆，呼日其格的牧民们去苏木购物办事时经常到他的馆子吃饭，而不去其他饭馆。在边远苏木的所在地，本地人口不多，又没有过路客人，一般开饭馆不容易挣钱。但这个汉族移民主要凭靠本大队牧民们的光顾，生意效益很好。

另外一个汉族移民的经历也有助于我们了解发生在这片草原上的移民模式的变化。1960 年困难时期，河南一个王姓农民迁到沙麦公社附近的呼尔其台牧场。1962 年，这一国营牧场解散了，他就转到沙麦公社综合厂当工人。1967 年，综合厂工人下放，他迁入呼日其格大队，在大队做饭、盖房、打井。1968 年从河南迁来家小。到 1969 年，由于中苏关系恶化，边境上人心惶惶，他妻子与另外几个汉族移民的妻子一起离开大队返回河南老家。两、三年后中蒙边境安静一些，其他几位妇女返回呼日其格，但王的妻子一直留在河南。

实行家庭承包制后的 1984 年，58 岁的王老汉自己决心回到家乡河南，但把孩子们留在呼日其格。他在呼日其格长大的长子回乡娶了个河南姑娘，然后小夫妻在东乌旗县城里住了下来，买了台拖拉机，成了运输专业户，专门承包各种建筑材料及其他物品的运输。秋天，他把县城的朋友和邻居组织起来回到呼日其格为牧民打草，草的价格（包括割和运）由他（包工头）和嘎查干部一起协商。他们在打草场割完草后再运到牧民的棚圈，收入不错。不久这个青年又成了房屋建造包工头，当我们在呼日其格牧民家庭进行访问调查时，发现许多住房都出于千里之外河南一个村来的小建筑队之手，而建筑队的工头就是王老汉的二儿子。大儿子蒙语很好，与全队牧民都熟

<sup>1</sup> 中央政府发下来的“知识青年安置费”，牧区每人 800 元。这也使“知识青年”与其它零星迁来的农民区别开来。

识，负责与牧民签订合同，二儿子则负责在河南家乡组织建筑队，每年夏天来呼日其格施工，由于收费比较公道，保证质量和工期，因此很受当地牧民欢迎。当地牧民不会说汉语，不了解建筑材料的行情和运费，与陌生的施工队打交道时，担心在价格和收费上受骗，也怕保证不了质量和工期，平时牧民们忙于放牧，也没有技术和时间去建汉式砖瓦房或监督检查施工情况，由于这些原因，他们就全权委托王的大儿子来组织承包工程。牧民们与这个在本地长大的汉族年青人之间建立的信赖关系使双方获益。

移民们在呼日其格的那段生活经历有助于他们与当地蒙古族居民建立起密切的关系，而这种关系在实行家庭承包制后帮助他们与本地牧民之间建立起新的分工合作关系。这些通过合同、包工办法承揽牧区畜牧业生产中的一些季节集约性劳动（打井、建房、盖棚、打草等），标志着这些劳动从“公社-大队”体制下集体劳动形式正在逐步转变为某种市场经济型的社会化服务，这使这些劳动的价值在劳务市场上得到体现。这一转变标志着草原牧区社会经济发展中的重要结构性变化，而这些离开畜牧业但继续从事各类劳务服务的本地汉族移民的存在，是实现这一转变的重要条件。在这一新的经济结构模式中，蒙汉关系在原有基础上进一步得到巩固和发展。

### 7、季节性人口迁移的新趋势

在公社时期，一户牧民只需照顾一群牲畜（牛群或羊群）。实行承包制后每户都有各种牲畜：一群羊，一群牛和几十匹马。虽然每群的规模比大队时的畜群要小，但因无法混在一起放，每群都需劳动力来照料，对于一个劳动力不多的家庭来说，要同时放养这些不同种类的牲畜确有困难。

第一种解决办法就是努力维持大家庭的存在。在旧体制下，新婚夫妇很快就另立新居，为的是成为独立“牧户”而申请一个畜群。现在没了这一层考虑，加上每户拥有多种牲畜，保持大家庭可以有较多劳动力来进行内部分工。我们在呼日其格调查中发现不少“大家庭”。1993年时成员在8-9人的在家庭有8户，成员在10人以上的大家庭有5户。这样的大家庭在1983年以前根本不存在。在旧的公社劳动分工体制下，大家庭具有明显的不利之处，而在新的家庭联户承包责任制下，大家庭在内部劳动分工方面具有明显的优势。

第二种解决办法是由两个或三个有血缘关系的家庭相邻居住，在划分草场时预先计划好，平时把同类牲畜合为一群放牧，所有权不变<sup>1</sup>，实际上是一种联户经营。这也是节约劳动力的一条有效途径。从这里可以看出，牧区的体制改革对牧民的家庭结构、家庭规模、代际关系也有着十分重要的影响。

第三种办法就是雇工。最近在呼日其格以及其他一些牧区的人口迁移出现了一种新现象。在1993年，呼日其格嘎查有4户牧民因缺乏劳动而从外地雇人来给自己放牧，这些雇工吃住在雇主家，每月“薪水”在150至210元左右。所有这些“受雇牧工”均来自其它盟的贫困地区，这种新的模式可以叫做牧区的“季节性人口迁移”。这种现象在牲畜分配后不久就出现了。据2002年调查，社区中有二十几户牧民都雇有外来牧工，他们主要来自西乌旗牧区，通常是全家带着自己的蒙古包、车辆、牛和狗来这里常年为本地牧民放羊，以畜牧年度为期，一般报酬为每月2只羊外加200元，1年得到24只母羊，第二年底可以有48只母羊加24只羊羔共72只，而每月200元则可维持日常开支。人们称之为改革后的“新苏鲁克”。这是新出现的“年度性人口迁移”。

在这个社区可同时观察到两种现象：（1）多数家庭由于一对夫妻有两个以上的孩子，孩子成年后要娶妻生子，但草场已无法扩大，这些家庭因此会出现劳动力过剩的问题；（2）一些家庭在分家后，父辈因年老体弱等原因缺乏劳力，只好从外地雇工；（3）基层干部家庭普遍雇工。季节工、年度工已成为草原地区一种新的人口迁移形式。

---

<sup>1</sup> 羊可以在耳朵上剪出不同的记号，牛和马可以在臀部烙出不同的印记，这样在公社时期可以区分不同的群属，在家庭承包制下可以区分开牲畜的所有者。

## 8. 学校制度变化导致的部分牧民向旗镇的迁移

根据呼日其格队志和访谈所得到的信息，当地的学校教育经历了 6 个阶段：（1）1966-1968 年，大队创办“马背小学”；（2）1968-1969 年，在大队部办“蒙古包学校”；（3）1969-1971 年因政治运动，学校停办；（4）1971-1982 年，在大队部附近建房，重建了队办小学；1978 年增设初中班；（5）1982 年，队办小学正式合并到公社小学，大队一级学校停办；（6）2001 年由于生源不足，苏木小学正式停办，学生全部转到东乌旗镇上的小学去上学（马戎，2007：94）。

关于苏木小学为什么停办，据嘎查干部讲有三方面原因。一是家长对教学质量不满意，牧民通过观看电视节目和外出开阔了眼界，对学校教学质量的要求明显提高；二是牧民希望孩子在语言上能够蒙汉兼通，沙麦小学汉语教学效果不好，牧民不满意；三是牧民们的财力增强了，有能力把孩子送到花费虽多、但教学质量更好的县城上学。在旗里（县城）上学，需要在镇上买房、建房或租房居住，要有成年人住在旗里照管孩子的日常生活，这些都需要相当多的费用。只有当牧民们的收入负担得起这笔费用时，才会出现把孩子们送到旗里学校上学的现象。

现在牧民家家都有电话，大多数家庭都有汽车，每户都有 1-3 辆摩托车，有的家庭的摩托车已更新好几次了。旗所在地距离呼日其格嘎查约 70 公里，机动车只需两个小时左右就可以到，这使草原上的牧民家庭与在旗里读书居住的成员之间的联系与互访成为十分简便的事。一位老牧民在 2002 年访谈时介绍说：“现在本队牧民家有 64 个孩子在旗里上中学和小学，50 岁以上的牧民大都住在旗里照看上学的孙子们”。

由于孩子只能在旗里上小学和初中，所以有学龄儿童的牧民家庭都设法在旗里建立了“据点”：（1）有的牧民在 1998 年草场再次承包后索性把户口正式迁到旗里，这样可以在买房、建房时获得一定的便利和实惠；（2）有的牧民是大家族，亲属中的学龄儿童较多，虽然没有迁移户口，但以各种名义在旗里买房建房，家族有人长期住在旗里；（3）有的年轻牧民孩子少，尚没有长期打算，只是在旗里租房居住，几年以后视孩子升学情况再定。这就出现了草原上因公社（苏木）学校取消而出现的“教育迁移”的新模式，成为当地“城镇化”进程中的一个新因素。有些牧民（老人和妇女居多）在学校开学期间都住在旗里，假期（特别是暑假）带着孩子们回到嘎查。我们在嘎查调查时，发现许多年长和熟悉社区历史的牧民们都住在旗里，只能从嘎查返回县城时在旗里住所对他们进行访谈。在买房、租房时，这些牧民们大多选择相邻的房子，平时经常相互访问和聚会，在旗镇俨然形成了一个“呼日其格小社区”，这也是当地牧民社会网络的一个新变化。

## 五、草原牧区蒙汉交往的几种基本类型

目前在呼日其格这样的北方草原牧业社区，蒙族牧民与几类汉族人员的交往可大致归纳如下。

### 1、牧民与早期迁来汉族农民的交往

在公社-大队体制下在 50-60 年代迁入呼日其格的汉族农民，经过 40 多年，在一定程度上已经被接纳为嘎查的“准成员”，其标志就是在 1998 年第二次草场承包时他们分得了相当于本地牧民标准 50% 的草场。同时，他们成为牧民各项基础建设活动（建房、围草库伦、打井、打草等）的主要承担者，也是外来汉族畜产品收购者与牧民之间的中介人。

移民们来到牧区之后，为了与本地牧民交流开始学蒙古语，在日常接触当中，牧民也开始学讲一些简单的汉语。这些移民在一定程度上促进了语言的相互学习。

汉族农民也带来了南部农区的汉族传统观念与文化，他们在本地建土坯房、开辟菜园，他们的饮食、服装和居住习俗也影响了牧民，在他们与牧民们的日常交往中推动和深化了蒙汉文化、农牧文化的交流。这是自清末实行“移民实边”和进行放垦以来，内蒙古基层社区蒙古族牧民与

汉族农民交往的传统模式。

## 2、牧民与北京知识青年的交往

北京知识青年是一个具有特殊身份（大城市的中学生）、在一个特殊的条件下（“文化革命”中的“上山下乡”运动）、作为一个集体（通过政府安排，几十人同时来到一个社区）来到牧区落户的移民群体。这三个因素就把他们与其它所有的移民区别开来。

对于这些从未离开过草原的蒙古族牧民来说，这些大城市来的“新汉人”也是他们从来没有接触过的一类人。他们曾经接触过周期性访问本地的汉族“旅蒙商”，接触过那些零星地来到草原讨生活并落户的汉族或蒙古族农民，但这个仅有 300 多人口的牧业社区在 1967-1968 年两年里接受了 52 名北京知识青年。虽然这些北京知识青年后来陆续返回城市，但是在 1967-1979 年期间十二年的相互交往给这个牧业社区留下了深深的蒙汉文化、城乡文化交流的痕迹。

由于知识青年组成牧户蒙古包，在生产与日常生活中与牧民家庭朝夕相处，大大促进了语言的相互学习。知识青年在大队的时期，牧民青年男女、甚至老人都能听懂并说一些简单的汉语，知识青年则普遍认真学习蒙古语，由于这些北京中学生过去在学校里有过学习英语或俄语的训练，其中一些用功的人很快就能讲一口流利的蒙语，这些知识青年在向牧民们介绍外部文化方面所起的作用不可低估。

知识青年的饮食习惯（吃蔬菜、用调料、各种面食等）、生活习惯（刷牙、理发、洗衣服等）、思想观念（男女平等、愿意学习、接受西医等）对牧民们也有一定影响。在呼日其格这个牧业社区里对推动西医医疗、小学教育、农业机械使用等方面，知识青年们都发挥了积极作用。

知识青年集体来到牧业社区，作为普通牧民在这里生活和劳动，他们身穿蒙古袍，脚蹬蒙古靴，住在蒙古包，学讲蒙古语，春天接羔，秋天抓膘，几年之后学会了在草原上生存所需要的一切生产技术和生活经验，领受了牧民们共同的喜怒哀乐，在感情、生活习惯甚至心理上，他们已经成为“半个蒙古人”，他们像其它牧民那样，多少有点傲视本队那些不放牧的汉族“外来户”。而他们在学蒙古语、学放牧以及在学习医术、机械等方面所表现出来的才能，也为牧民们普遍赞许。他们在自身“草原蒙古化”的过程中，同时也促进了牧民们了解和吸收“城市汉文化”，这是一个双向的文化融合过程。

来到呼日其格的北京知识青年，属于 1967 年 11 月自发插队和 1968 年 8 月北京市第一批自愿报名到边疆“插队落户”的多少带有理想主义色彩的中学生<sup>1</sup>，他们在“文化大革命”前受的革命教育，使得他们诚心诚意地向牧民学习，在生产中吃苦耐劳，在生活中助人为乐，鄙视干活偷懒、自私取巧的行为，有集体主义精神。这些也使得牧民们把这些知识青年看作与来自农区“外来户”不同的另一类汉人。

在知识青年和汉族“外来户”之间，也存在着一个文化交流和融合的过程，这是“城市型”汉族文化（通过学校教育已吸收了世界其它文化的内容）与“农村型”传统汉族文化之间的交流。北京知识青年与汉族“外来户”在语言上是相通的，在生活习惯上是相近的，但是在思想观念和行为规范方面存在显著差距。对这种差距看得最清楚的，是本地的蒙古族牧民。牧民是把知识青年和“外来户”严格区分开来的。所以在呼日其格这个草原社区里实际发生的，可以说是三种文化形态（本地蒙古族牧业文化、城市知识青年汉族文化、农村传统汉族文化）之间的交流与融合。

在 1968 年底开始的“挖内人党”运动中，呼日其格北京知青中有半数明确反对的，另外一些支持这一运动的知青也没有过激的行为，这些都被牧民们看在眼里。虽然共同生活的时间并不很长，但是在呼日其格的蒙族牧民和北京知青之间建立了特殊的感情，这些知识青年返城后始终与当地牧民保持着一定的联系。直到 21 世纪最近几年，呼日其格大队的知识青年们还多次结伴

---

<sup>1</sup> 这 52 名知识青年，主要来自北京师范大学第一附属中学和北京景山学校，大部分是高中生。

回到嘎查去看望牧民和他们过去放牧的地方。在锡盟草原发生雪灾时，知青们曾积极捐款救灾。锡盟知青们组织的“草原恋”合唱团的活动，也显示出他们心中对草原仍怀有很深感情。在知识青年的协助下，有些牧民到北京来看病和旅游，渐渐开阔了眼界。也许人们对“文革”时期的“上山下乡”有种种不同评价，但是北京知识青年群体（以汉族为主）与草原蒙古族牧民之间的这一段历史情缘，在现代蒙汉关系中具有特殊的积极意义。

但是，知青们和他们熟识的牧民同龄人的年龄都已在 60 岁上下，双方的下一代对父辈之间的感情多少存在一定隔膜。近年来，有些知青们曾携带孩子访问呼日其格草原，但是这些大城市的孩子们似乎很难对草原建立起感情，年长的牧民们也感到孩子们对知识青年的记忆很淡漠。所以这种在特殊历史条件下产生的蒙汉交往类型在代际更替后可能无法持续下去。

### 3. 牧民与收购畜产品汉族商人的交往

自实行家庭承包制后，牧民们以户为单位出售自己的畜产品，一些南方汉族商人也通过建立各种关系来到草原上进行收购。每到夏季剪羊毛和秋季卖活畜的季节，就可以看到装载铁笼的大卡车奔跑在草原小路上或停留在牧民棚圈旁边。这些收购商贩多数是通过本队汉族移民的介绍或引领，少数是通过原供销社蒙族干部的介绍。

这些季节性的商业交往实际上并不伴随多少实质性的文化和感情交流，购销双方都在仔细计算自己的经济利益，所有交往的最后目的都是围绕着生意和利润，这与解放前牧民与“旅蒙商”的交往没有什么差别。由于认识到这些汉商只是进行倒买倒卖并在交易中获得高额利润，几个蒙族青年牧民也希望直接与真正的买家建立沟通渠道，把中间人的利润放进自己的口袋。他们在本队收购活畜或羊毛，集中起来向南部推销，但是由于缺乏经营的经验，没有运输销售网络，不熟悉南方的汉人社会和市场，经营几年之后似乎效益并不好，最后都放弃了。

蒙族牧民们与这些汉族商人们的来往尽管年年在进行，但仅是传统的牧民与收购商的生意交易，在蒙汉文化交流方面的作用是十分有限的。

### 4. 牧民与旗镇（县城）汉族居民的交往

呼日其格已有两名牧民子弟在旗里担任副县级和局级干部，他们把家搬到旗政府所在地的县城，老人和兄弟姐妹仍在草原，与亲属们经常保持往来。另外由于苏木小学停办，小学生和中学生都集中到县城上学，所以有 4 户牧民把户口迁到旗里，还有四十几户有大人通过买房或租房常年居住在旗里照顾上学的孩子们。这样家长加上学生，呼日其格常年居住在旗里的大约有 80-90 人，已经形成了一个“呼日其格小社区”。

这些孩子们在旗里的民族中学和民族小学读书，学校里开设汉语文课。与草原相比，他们平时也有更多机会与汉族居民和汉族学生接触，所以他们的汉语口语水平有所提高，但是据我们与这些学生们交谈的感觉，他们的汉语水平参差不齐，这可能与个人的兴趣和努力相关。与此同时，常年住在旗里的年长牧民们的汉语水平也明显提高，在购物和社交中，他们平时都有不少机会与汉族干部和居民接触和交谈。县城的居民中有半数是汉族，在县城形成了一个蒙汉文化同时并存的文化氛围，这为呼日其格牧民加入城镇蒙汉文化交流的潮流造成了一个良好的条件。

虽然没有输电线拉到草原，但是几乎家家都有小型发电机，电视已经普及，许多牧民家庭都有 DVD 放映机和不少光盘，牧民和牧区学生们的眼界已经打开。现在牧民普遍非常关心子女的教育，而且希望自己的孩子能够上大学，走出草原，到外面去见世面，发展自己的事业。这从各个家庭对孩子教育的大量投入可以看得很清楚。

在对旗里的城镇生活习惯了以后，有些牧民开始到锡林浩特、呼和浩特、北京甚至组织集体赴蒙古国或东南亚旅游。随着蒙汉文化交流和现代传媒的渗透，现代观念和生活追求已经影响到草原上的每个牧民家庭。

## 六、讨论

### 1. 对草原牧区蒙汉关系的观察与感受

在对草原蒙族牧民与汉族农区移民、北京知识青年、南部汉族商人、城镇汉族居民以上各类交往类型的观察中，我有几个突出的感受。

第一，从大队的各项制度和公社-大队领导处理各类事务的过程中，整体上体现出来的是民族平等的精神，蒙汉成员相互之间没有歧视。特别是北京知识青年在社区里享受着本地蒙古族牧民完全同样的待遇。

第二，无论是蒙族牧民还是社区里的汉人（移民、知青），大家基本上都把蒙汉差别看作是文化（语言）和习俗的差别（农牧差别、城乡差别、南北差别），大家并不觉得“民族”是个多重要的身份差异。在基层社区内，在对各种资源和机会进行分配时，考虑的主要因素并不是“民族成分”，而是“社区成员”（大队社员）的身份。在1983年分配牲畜和草场时，考虑的主要不是“蒙-汉”差异，而是“移民-本地人”差异。

第三，社区成员的身份是大家认同体系中最重要认同。知识青年通常与他们最早共同住在一起的牧民家建立了特殊的关系与感情，所以在社区里的交往中，他们也因此被人们以这家牧民来“命名”，常常被称为“×××的斯可腾（知识青年）”。对于那些蒙语流利的知青和汉族移民，牧民们完全把他们接纳为“自己人”。一位没有儿女的蒙族老太太被一个汉族知青认作“额吉”（母亲），他像其他牧民青年对待母亲那样照顾老人，老人也像关心自己儿子那样为他张罗婚事。对那些蒙语不太好的知青，牧民们虽然难以与他们进行很深的交流，但是在生产和生活的交往与互助中同样把他们看作“呼日其格人”。人和人之间的交流，并不完全依赖语言，眼神和心灵的交流是更重要的。地缘因素、共同的社区成员身份似乎远比“民族”身份具有更多的意义。

第四，人们关系的亲疏远近程度通常与相互交往的时间和熟识程度相联系，并不与民族成分相联系。我在当地生活和访谈过程中观察到，那些年长蒙族牧民在与陌生的蒙族（如旗里或苏木干部）见面时通常讲话很少，显出几分矜持和距离感，而他们见到熟识的北京知青时则喜笑颜开，十分热情随意，感觉像完全变成另一个人。

### 2. 今后蒙汉关系发展的前景

如果两个群体之间出现深刻和持续的矛盾与冲突，很可能会由几个因素引起。

第一个因素就是群体之间的差别上升为现代政治意义上的“民族”边界，这将彻底和完全改变民众的基础“认同”对象和思考权利-利益关系的基本单元。如果以“中华民族”作为基本的政治认同单元，那么蒙汉之间的文化差异和个体之间的利益差异，都是“内部问题”，都是可以通过各种方法来缩小和调节的。但是如果把蒙汉看作是两个各有自己利益的“民族”，就难免事事、处处从“民族”关系的角度来理解现实生活中的现象，并把个体事件也看作是体现各“民族”不同利益的具体表现。

在我于1973年离开呼日其格之后，我有很多机会和城镇蒙古族干部和知识分子交往。与我在草原上熟识的那些朴实的蒙古族牧民们相比，我有一个感觉，就是凡是上了大学并在大学里系统学习了“民族理论”课程的人，他们对“民族身份”的认识就跨上了一个台阶或者说出现一个“质”的飞跃，他们或多或少都把“民族”看作一个具有政治意义的核心认同单元，他们在与汉族人员进行交往时更多地把这种交往看作是“民族”之间的交往，而不是像淳朴的牧民们那样把这些交往看作是“人”与“人”的交往。像呼日其格这样的草原牧区至今还没有出现一个大学生，所以草原上的蒙汉关系远比呼和浩特这样的大城市中的蒙汉关系要简单和淳朴得多。

目前我国官方“民族理论”的核心内容，一是斯大林的“民族”定义（共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体），二是列宁的“论民族自决

权”。官方“民族政策”的核心内容，一是“民族平等”，二是“民族区域自治”，三是对少数民族的各项优惠政策。这些内容在很大程度上强调的是各“民族”的政治权利和现代“民族”意识。所有这些有关“民族理论”和“民族政策”的宣传教育，在客观上都在不断强化各族民众的现代“民族”意识。所以今后如果出现以“民族”为边界的群体性事件或街头骚乱，最可能发生的地点是在大学生和知识分子集中居住的大城市，而不是农村和牧区。

与此同时，如果“民族意识”不断强化，在此环境下会持续催生民族之间的感情隔阂和互不信任情绪。在这样的氛围中，在民族混居的城镇、共同就读的学校、共同工作的企业里，两民族个别成员之间的极偶然的碰撞事件也有可能引发以民族划分界限的集体冲突。存在这种民族混居现象的城镇、学校、企业就必须非常小心谨慎、及时公开地处理任何可能引发民族情绪的个别事件，同时加强“中华民族”共同认同的教育、加强公民意识和法制观念的教育。

第二个因素就是现实社会中的民生问题。西方社会学家在研究种族-族群关系时提出一个观点，认为种族或族群意识是人们为了争取自身利益所进行群众动员的一个工具，“今天的民族群体如同其他由利益所构成的群体一样在实行有效的利益追求，而且事实上他们的追求比其他利益集团的追求更加有效”（Glazer and Moynihan, 1975: 7）。所以，除了现代“民族”意识这一因素外，民众的切身利益即民生问题（如就业困难、收入低、福利差）也是引发民众不满的另外一个重要因素。特别是当就业机会、收入水平在不同民族成员之间出现显著差距的时候，处于不利地位的群体成员就很容易把这一差距看作是“民族歧视”甚至“民族压迫”。这时行为激进的人员将主要是生活在各族混居城镇并在激烈生存竞争中处于劣势的少数民族农民工和待业大中专毕业生。

第三个因素是政府官员政治素质、治理能力与基层民众期待之间的差距问题。如果官员素质很低，有贪污腐化、以权谋私、断案不公、草菅人命、纵亲行恶等行为，民众积累起普遍的不满情绪，如果遇到一件有典型性的事例，民众无法通过正常的行政或司法程序来达到合理诉求，就会上街聚众泄愤，通过群体性事件来得到上级政府的干预来解决问题。在这种情况下，如果涉及的干部和他面对的民众分属两个不同的民族，那么民众很容易以“民族”来进行社会动员并引发民族之间的矛盾和冲突。如果当地“干群关系”持续紧张，民众对官员普遍不信任、有情绪，那么即使某个具体事件并不直接存在不公正或偏袒的问题，但是假如信息不公开、不透明或公布不及时，在传闻谣言和网络资讯的影响下，仍然可能激发民众借以发泄不满的群体性事件。目前在内蒙古基层牧区（苏木、嘎查）普遍没有汉族干部，而且像东乌旗这些牧区旗政府的主要干部都是蒙古族，所以这类情况在草原牧区不会出现。但在蒙汉混居的半农半牧区和城镇则可能出现这类矛盾。

从我们在草原牧区的调查情况看，牧民的生育率在 90 年代以前比较高，目前这几年应当是那时出生孩子们的就业高峰期。由于草原和民族学校缺乏汉语环境，牧民青年的汉语水平普遍达不到在城镇就业的要求，如果必须在城镇寻求就业机会，就会面临如同藏族农村青年在拉萨就业所遇到的类似困难，也会产生同样的不满情绪（马戎、旦增伦珠，2006）。目前好在草原上还有一些像呼日其格这样的牧区仍然处在劳动力短缺的状况，需要从外面雇用牧工，这就给另一些牧业资源相对短缺牧区（如西乌旗）的牧民提供了就业机会，缓解了西乌旗牧民的就业难题。但是在草原上究竟有多少缺少劳动力的社区，它们总共能够为其他社区的牧民青年提供多少个就业机会？同时内蒙古牧区和半农半牧区究竟有多少个富余蒙族青年劳动力需要这样的就业机会？两者之间是否能够维持大致平衡？这些问题是需要经过大规模和深入的社会调查才能够回答的。

假如有相当数量的蒙族青年牧民既找不到他们熟悉和能够胜任的“牧工”这样的工作，他们又无法在城镇找到可接受和能适应的就业机会，那么这将是政府必须认真思考和仔细规划的社会问题。因为这样的就业困难群体带有鲜明的“民族”特征，很容易因个别事件的“导火”而引发大规模群体性事件，对社会和谐和民族关系带来重大损害。

总而言之，草原牧区是在生产方式、生活方式、传统文化、人际关系等方面具有一定特殊性的社区。草原牧业社区研究的内容，涉及到社会、经济、民族、人口、文化、生态等许多方面，对于牧区的调查研究是一个既牵涉到社会科学又结合了自然科学的综合性研究。人类社会的组织及其活动，有的受历史文化传统的影响，有的直接与国家的社会制度、经济体制及各历史阶段的政策变革相联系。在中国，政策和体制是帮助我们分析理解我国基层社区历史文化变迁的主线。

草原地区传统游牧的蒙古族逐水草而居，这种游牧的生产方式注重草场的恢复能力和畜牧业的可持续性，在与之相应的生活方式中，形成了一套独特、和谐的游牧文化。在公社体制下迁入草原牧业社区的农民和城市知识青年，带来了农耕文化和城市文化的观念和习俗，给牧民们留下了深刻印象，促使这个偏远和相对封闭的牧业社区向现代观念、现代技术开放。当知识青年返回城市后，这些影响仍然潜移默化地发挥着作用。来自其他农村的移民们在新的家庭承包体制下离开社区，但仍在为本社区的牧业生产提供服务，他们新的形式下继续推动着牧业社区向前发展。几十年来，农牧文化、城乡文化、蒙汉文化的交流与融合，在呼日其格这个草原社区的小舞台上，表演得绘声绘色，从这个社区的历史演变和蒙汉交往模式的变迁中可以为社会学和人类学的研究者提供了许多饶有兴趣而又值得发掘和深思的东西。

### 参考文献:

- 格尔勒图编，1988，《锡林郭勒盟的草地资源》，呼和浩特市：内蒙古日报出版社。
- 国家统计局人口和社会科技统计司、国家民委经济司编，2003，《2000年人口普查中国民族人口资料》（上册），北京：民族出版社。
- 梁冰，1991，《伊克昭盟的土地开垦》，呼和浩特市：内蒙古人民出版社。
- 刘景平、郑广智主编，1979，《内蒙古自治区经济发展概论》，呼和浩特市：内蒙古人民出版社。
- 马戎、旦增伦珠，2006，“拉萨流动人口调查报告”，《西北民族研究》2006年第4期，第124-171页。
- 马戎，2007，“草原上的学校——牧区蒙古族基层教育事业的变迁”，王铭铭主编《中国人类学评论》第3辑，北京：中国图书出版公司北京公司，第88-112页。
- 马戎、潘乃谷，1993，“内蒙古半农半牧区的社会、经济发展：府村调查”，潘乃谷和马戎主编《边区开发论著》，北京：北京大学出版社，第82~139页。
- 《蒙古族简史》编写组，1985，《蒙古族简史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社。
- 内蒙古自治区统计局编，2008，《内蒙古自治区统计年鉴》（2008），北京：中国统计出版社。
- 《内蒙古自治区概况》编写组，1983，《内蒙古自治区概况》，呼和浩特市：内蒙古人民出版社。
- 宋迺工主编，1987，《中国人口：内蒙古分册》，北京：中国财政经济出版社。
- Glazer, Nathan and Daniel Moynihan, 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.

### 附录：几个牧民家庭

社区是由许多个家庭组成的，通过介绍、描述若干有代表性的牧民家庭，有助于我们更深入地理解这一个社区和它的居民们的经历、想法与现时生活。2003年呼日其格户籍登记册上有128户，我们前后对103户进行了户访，下面选择6户有代表性的被访户进行介绍。

#### 1、多年担任大队干部的本地牧民户

1993年我们调查时，这一户的家长为53岁，共生育了2个儿子4个女儿。2个女儿已经出嫁，2个儿子已经娶妻生子。1993年8月，与户主夫妇同住的有2个未出嫁的女儿（24岁、23岁），大儿子夫妇，二儿子夫妇，以及4个孙女1个孙子，全家共13人。他讲述了自己的经历。

我在 1959 年以前给本地一户富裕牧民放羊，当长工，报酬很少。当时在呼日其格当长工的共有 3 人，短期当雇工的有 2 人。1959 年（19 岁）开始当干部，先是当民兵排长，1961 年大队成立后下属两个小队，当第 2 小队副队长，1963 年小队取消，当大队队委会委员。1964 年 10 月开始“四清”运动，从上面派来了工作组，开始按照各户的富裕程度划分阶级。本队没有牧主，只有 1 个“老白音”（富裕）和 5 个“新白音”（1949 年以后富裕起来的）。人们开始对“划阶级”有疑问，后来经过工作组的宣传也接受了，认为“白音”确有雇工剥削行为，可以没收财产。1966 年“文化革命”开始，当时‘四清’工作组刚刚撤走。上级的安排是：在旗以上的机关搞“斗批改”，基层主要是正面教育。

我 1966 年加入中国共产党，1967-1981 年期间当了 14 年的大队长兼民兵连长。“文化革命”中有的做法过激，我在公社和旗里被关了 14 个月，后来平反，仍然担任大队长。

1967 年 11 月来了第一批北京知识青年，在此之前，盟里旗里都来宣传过，说“上山下乡”是毛主席的指示，要牧民像对待自己的孩子那样照顾和教育知识青年，所以牧民对北京的学生来这里插队是非常欢迎的。

知识青年有文化，在北京有家，想回去，我可以理解。也有在这里和牧民结婚成了家的知识青年留下来。现在知识青年回来探望，牧民们都很高兴，但是 20 多年过去了，有些年轻人可能你们已经不认识了。

1981 年以后他不再当大队长了，但现在还任大队纪委委员。作为长期任职的基层干部，发了“老干部荣誉证书”，旗里下了一个文件，要各大队拿出 1 万元给这些人盖房子。他已从大队领到了 3 千元。他认为现在的干部工作远不如当年他们当干部时努力负责，而且帐目不清，有谋私利的行为。

1983 年分牲畜时全家 7 口人，分到 220 只羊、27 头牛和 29 匹马，现在发展到 850 只羊、140 头牛和 82 匹马。1992 年秋天卖了 230 只羊，收入 19000 元，平均每只售价 82.6 元，卖给国家 7 头大牛，每头 1000 元，卖给私人 3 头奶牛，每头 600 元，1993 年夏天卖羊毛 1399 斤，每斤 2.5 元，卖山羊绒 84 斤，每斤 61 元。从这一个牧业年度来看，他全家共收入 36422 元，人均 2802 元。

1987 年他花 6200 元买了 1 辆新拖拉机，用了 5 年后，以 2200 元的价钱卖掉了。1989 年买了第二辆拖拉机，价钱为 6500 元。1992 年买了 1 辆“212”旧吉普车，买时花了 9000 元，大修用了 2000 元。另外先后买过 6 辆摩托车，买时大约 3000 元 1 辆，用旧了就卖掉买新的，旧摩托售价不到 1000 元。那时一般家里总保持有 2 辆摩托车。买了吉普车以后，就把摩托都卖了。

1989 年建了 3 间砖瓦房，花费 1.75 万元，同年建西厢房，花费 3500 元。那时砖瓦还比较便宜。1993 年建东厢房花费 5000 元，围院墙花费 3700 元。在住房上共支出 3 万元。在生产基本建设方面的投资共计 2.6 万元，其中建接羔暖棚花费 1.2 万元，建储草圈花费 3200 元，围了 4 个各占地 500 亩的草库仑共花费了 1.1 万元（其中先建的两个政府有补贴）。由于围草库仑的铁丝（刺线）涨价，1993 年围 1 个 500 亩的草库仑需花费 1.2 万元。

改革开放的政策是好的，但是步子是否有点快了，东西越来越贵，不知价格是由谁来定的。分牲畜是好事，这样个人能力可以得到更好的发挥。这几年受灾，上级拨的救灾款，基层没有见到。旗里盖了许多新楼，牧民议论钱是从哪里来的。现在从牧民身上索取太多，卖 1 头牛，苏木还要提取 57 元。过去我们当干部，也就是分配 2 匹马让你骑，而现在大队的书记、队长、会计 3 个人可以用大队公款卖摩托车，其他大队也如此，不知是哪里的规定。1 辆摩托车 6000 元，新上任的干部还不肯用旧的，要买新的。

分牲畜的时候，牧民按人分，外来户按户分，依我看，外来户分得的并不少，满德拉图大队的标准和我们一样。现在内蒙古与外蒙古之间的人员往来比以前多了，现在 1 个季度边境开放 4 次，1 次半个月，可以探亲访友，但是需要到旗里申请。双方政府也在做生意，旗里许多单位都派人去过，但是有规定牲畜生意不许做，听说前一段过去收购废铁，现在那一边的废铁也买光了。外蒙古没有什么东西。

本地自 80 年代开始出现雇工现象，1983 年牲畜分到各户之后，有的户缺乏劳动力，开始雇人放羊。现在牧民的年轻人结婚后都愿意分家单过，自己有房子、支配自己的收入。这样每家有各种牲畜，家务事也很多，

如果忙不过来，就宁愿雇人。到了2002年，雇人的户占大多数，现在每家需要劳动力的事很多，有不同的牲畜，需要分别放牧管理，要拉水，打草，开车，所以显得劳动力紧缺。

牧民之间拉开贫富差距有几个原因：一是懒惰，二是生病，三是受灾。大队为了照顾贫困户，在分牲畜时留了1100只母羊，分配给贫困户来放，以“苏鲁克”的方式：生的羊羔一半给牧人，一半给大队，羊毛和羊绒也归牧人。这样可以帮助牧民恢复牲畜规模，脱贫致富。大队还从各户抽出一些羊（每户3-4只），作为“社会保险”，让贫困户来放，帮助贫困户脱贫。

解放前牧民生活水平很低，即使是“富牧”，蒙古包里也只铺一块很小的地毯，主要铺毡子；普通牧民根本没有地毯。当时有两块砖茶、1袋米，1袋面（40斤），就被认为是富裕户。现在有的牧民还自费旅游，有两人2001年参加了旗里组织的去外蒙古旅游。还有一人参加了去年由旗里人大组织的人大代表访问团，去过北京、济南和大连。有的参加了旗里组织的“新马泰”旅游团，花费1万多元。

现在牧民家有60多个孩子在旗里上学，50岁以上的牧民都住在旗里照看上学的孙子辈的生活，其他牧民家里也有人或托亲戚照看上学的孩子。自己的户口也迁到旗里。有的牧民在旗里花费7-8万元专门买了公寓式房子，让上学的孩子住。现在牧民家的孩子到了7岁都上小学，小学毕业后去考初中，现在除了生病等原因，一般都能够上初中。旗第一中学（蒙中）取分高一些，分低的就上旗第三中学。现在一中和三中在一起盖楼房。

在商业活动方面，近来有些牧民倒卖牲畜，但也没赚到什么钱。如×××就亏了钱，另外几个人也作过生意，都没有成功。

上一任的嘎查书记想发展得快一些，2000年从哲盟买来700只优种山羊，贷了12万元，可能不是国家贷款，是私人放贷，利息很高。不巧同年冬天大雪，山羊死了不少，2001年无法按预定计划还贷款，只好用牲畜抵债。这样基本上没什么牲畜了，成了困难户。

牧民家的姑娘嫁出去，一般都带一些牲畜去婆家，50-60只牲畜，有时带一辆新摩托。例如：×××二女儿嫁到西乌旗，带了100只羊和15头大畜作为嫁妆，当时×××家里有3个孩子（二女一男），共有1000只羊。女婿也给岳父母送一些礼，一般是1头奶牛带牛犊，还有一些衣服和地毯，以及上千元现金。

这是一位雇工出身的基层老干部，他经历了历次政治运动和体制变革，有自己的观点和信念，现在作为一个大家庭的老家长，受人尊重，在新体制下他的家庭收入明显提高，安享晚年，但是多少有些怀旧之感。

## 2、善于经营的本地牧民户

这是一个十分精明的年轻人，2002年为43岁。1993年全家有10口人，除了户主夫妇和4个孩子之外，还有母亲、姑姑、弟弟和79岁的姑祖母。家里只有他和弟弟是主要劳动力。

1983年全家6口人，那时孩子们尚未出生。分到了198只羊，35头牛和27匹马。到1993年8月，发展到了826只羊，100头牛和40匹马。1992年秋天卖了300只羊，每只90元，卖了12头牛，平均每头800元，1993年夏天卖羊毛800元，山羊绒700元。这个牧业年度共收入38100元，人均收入3810元。与第1户的情况相比较，估计他还有相当于2千多元的一批羊毛尚未卖出。

1993年夏天刚刚建成5间新砖瓦房，花费3.1万元，另外花费7000元盖了畜棚。在1988年围了500亩的草库仑，花费3300元，那时政府有补贴，省了不少钱。1984年花费2800元买了1辆摩托车，至今还在骑，1988年用7100元买了拖拉机，仍在用。可以看出，这是一个十分节俭、精打细算的牧民。

这个年轻人给我们看了他自1992年1月以来的现金收支记录，过日子像他这样仔细的牧民在这里是很少的。我们从记录中可以看到，在1992年月至1993年6月期间，他共出售山羊绒37斤，其中35斤卖给私人收购者；共出售羊毛1475斤，其中卖给私人390斤（占26.4%）；共出售8头牛，全卖给苏木供销社；共出售大小羊284只，其中卖给私人126只（44.4%）；购买的柴油、机油中相当的比例是从私人手里买的。

他所接触的“私人”购买者、出售者可以说都是汉族，而且大多数是原来在本队居住的汉族移民，这些汉族移民现在自己在经营或者作为内地商贩的介绍“中间人”。

在他那里我们还看到了苏木税务机构发给这户牧民的交税记录卡。这户牧民一年必须交纳各种税金共计4015.11元。通过这户牧民的收支“流水帐”，我们可以清楚地看出这个社区的牧业生产日程表，生产活动的内容，以及日常各项开支和收入。

### 3、曾出走外蒙古的老喇嘛

1993年调查时，他是83岁，是那时全苏木年纪最大的人。出生在邻近的道森宝力格苏木，小时候家里有2个姐姐、1个弟弟、1个妹妹，还有1个当喇嘛的叔叔。那时的习俗是家里有2个男孩的，要有1个去当喇嘛，所以他8岁时到东乌旗的大庙出了家。这所大庙很有名望，是全蒙古4座藏有清朝皇帝御印的寺庙之一（内蒙古3座，外蒙古1座）。当时大庙有1500个喇嘛，据说最多时达到2500个，住持的第六世转世活佛是从甘南拉卜楞寺请来的。他12岁时九世班禅曾来过锡盟，途经东乌旗。大庙在解放时约剩下800多个喇嘛，到1963年时有108个僧人，仍然还有佛事。后逐年减少，1966年他来到沙麦呼日其格的姐姐家，不久开始“文化革命”，大队派人去旗里大庙把他存放的东西拉了回来。因为家里几代人在这所寺庙出家，积存了不少财物，拉了两三大车。大队把这些东西没收了，当时有清单。

1968年春天听说要“斗争”他，5月22日（当时58岁）就去了外蒙古。先到了乌兰巴托，等了7-8天，分配到北部宝力格盟“列宁之路”集体农庄落户，在那里当过木匠、盖房子，分了一座蒙古包，生活过得还可以。那边体制是集体合作化农庄，每月发工资，人们之间工资有差别，最高的可以领到999蒙古元，工龄长的，退休金也高。1975年（65岁）他退休了，因为工龄只有7年，每月退休金只有70蒙古元，当然还可以另外干活挣些额外的钱。

在外蒙古时通过收音机、电视可以看到国内情况，后来听说可以通信，就写信回来询问国内情况。得知姐姐已去世，外甥回信讲他已经成了家，买了摩托车，这边生活很好。这样就想回来。1987年9月向乌兰巴托方面写了申请，理由是年纪大了（77岁），单身一人，回来后这边有亲人可以照顾生活。1988年春天申请被批准，5月回国。回来时旗里和苏木还举办了欢迎仪式，领导来慰问，为他办理老人保险，一年100多元。外甥家里富裕，丰衣足食，可以安享晚年。“文化革命”后曾经组织退还当年查抄没收的东西，那时自己不在国内，外甥去要过，没有给。现在生活很好，也不想去了。

这位老喇嘛已于1999年病逝。

#### 他外甥家的情况：

2002年他的外甥为60岁。1983年分牲畜时家里有5口人，分得150只羊，21头牛，21匹马。1993年发展到800只绵羊，110只山羊，107头牛和3匹马。1992年出售牲畜的收入为5万元，1993年夏天卖羊毛、羊绒，收入7000元。但是支出也不少，1992年盖3间砖瓦房花费2.1万元（赤峰来的施工队盖的），修院墙1100元。相比起来，过去基建费用低，1987年时盖4间房子加仓库仅用了6000元，盖畜棚1200元。

1984年迁到白音毛都草场，自己选的地点，那时牲畜少，草好。现在人多牲畜多，春天沙化明显，各牧户的牲畜平时都超过了“承包合同”上规定的载畜量，秋后牲畜卖后可能与规定的载畜量差不多。这样草场逐年恶化。现在的牲畜数量是1983年数量的几倍，草场承受不了。牧民们都很担心，这样今后的收入会受到影响。

在分得的草场上建了1500亩的草库仑，自己共花费了16000元，第1个500亩的草库仑自己出资4000元，苏木和大队补贴2000元，另外两个500亩的草库仑自己各出资6000元。1998年与大儿子分家，牲畜分成两群，分开放牧，但草场没有分开，当时分到11人的草场2.8万亩。之后扩建草库仑共花费10万元，大儿子负担8万元，小儿子负担2万元。

花3000多元买的第1辆旧摩托，后来卖了。1992年有2辆摩托（7000元和5000多元），1台拖拉机（6000多元），还有1台雅马哈汽油发电机，平时不常用，主要是给蓄电池充电用。有1辆新的单排座货车，3万元；1辆大摩托，8000元；在旗里买了1辆旧的拖拉机，5000元。

在户籍上他随二儿子一家居住，共5口人：自己，二儿子夫妇，1个孙子5岁，1个孙女9岁。妻子随大儿子一家居住。二儿媳来自白音敖包嘎查。

2002年有720只羊，10头牛，70匹马。2001年卖了10头牛，1400元/头，1.4万元；卖了15匹马，1300元/匹，19500元。今年卖羊羔80只，每只211元，16880元；卖羊毛1000斤，1500元；卖羊绒80斤，8800元。

1994年建大房子3间，2.4万元；1996年又建了2间小房，花费8000元。1995年建7间羊棚，花费7000元；今年打了1口水井，4000元；为了照看在旗里读书的孙子们，在旗里花费3万多元，买了两间房子，夫妇两人平时住在旗里。

雇了1个来自西乌旗的羊倌，吃住都由畜主提供，用的是由畜主提供的蒙古包，报酬是每月450元。

#### 4、雇工的本地牧民户

户主1993年为54岁，他的父母共生育了9个孩子，只存活5个。3个姐姐早已出嫁。弟弟在1972年前结婚后即分家另过，自己与父母、妻子和子女一起生活，也生育了9个孩子，存活5个（4个儿子1个女儿）。父母分别于70年代去世。由于夫妇感情不好，妻子（55岁）与结婚分家另过的大儿子同住，其它孩子也都成家另立门户。所以他只剩下一个人单住。

1993年时，他有500只羊，60头牛和30匹马。他虽然身体还可以，但是毕竟照看不过来。所以自1991年开始，他从赤峰的巴林左旗找了一个常年牧工。

来放牲畜的这个蒙古族小伙子21岁，虽然来自农区，但是会讲蒙古语。小学毕业后在“乌兰牧骑”演出队干了几个月，那时每月工资400多元。1988年（16岁）和哥哥一起离家外出来沙麦苏木搞副业，主要是盖房子当小工，每天可以挣3-4元。1990年被这户牧民找来帮助放牧，1天挣7元，每月210元，辛苦时每月还增加“奖金”20-30元。在这一家他什么活都干，主要的工作是和户主一起两个人放牧3种牲畜（马、牛、羊）。吃饭住宿都由户主负责，两个人每月的伙食费大约要110-120元。放牧的工作是时忙时闲，收入比家乡高很多，劳动强度比盖房子小，他对牧工的工作很满意，想继续干下去。

1992年秋天，这家牧民卖了150只羊，9头牛和1匹马，收入约21000元。1993年夏天卖羊毛、羊绒收入1300元。雇牧工一年的工钱大约为2600元，伙食费720元（60元/月），总共3320元，在这户牧民的总收入中占15%，雇工承担了半数以上的放牧劳动，从雇主这方面看也是很划得来的。

这户的户主在1997年病逝后，二儿子支撑起了门户，二儿媳来自同苏木另一大队。2002年这家只有夫妇两人。有540只羊，13头牛，15匹马。

2001年卖3头牛，1300元/头；卖4匹马，1200元/匹，共收入8700元。2002年卖200只羊羔，170元/只，3.4万元；卖100只母羊，300元/只，3万元。卖500斤羊毛，750元；卖200斤羊绒，2.2万元。因为牲畜少，没有雇羊倌。

1993年建房4间，加上仓库，共花费3.5万元；新建3间羊棚，8000元；打了1口新水井，5000元；新单排座汽车4万元；1辆摩托，6000元。

#### 5、蒙古族移民户

户主1993年68岁，原籍是哲盟科左中旗，虽然来自农区，蒙古语说得很好。1966年妻子过世，妹妹在当时沙麦公社小学当老师，经妹妹介绍，自己提出迁移申请，两边同意以后，1967年带着两个儿子一家三口迁来呼日其格。来后一直在大队的饲料基地劳动。1969年开垦了几百亩地，但是气候冷、降雨少，没有多少收成。1971年以后，不种粮食了，和知识青年一起种菜园。1978年知识青年都走了以后，菜也不种了。原来在“土默特”的农户有两家搬到大队部去了，另两户的男劳力主要出去为大队打零工，而自己还住在那里为大队放弱畜。

大儿子1976年从老家找了个媳妇，结婚时花了2000多元，生了4个孩子，2男2女，孩子们都落上户口，但是儿媳妇至今没落上户口。1978年二儿子也从老家找了个媳妇，结婚花费了5000元，但是由于感情合不来，终于在1987年离了婚，没有生过孩子。这是老人的一件憾事。

1983年分牲畜时，作为“外来户”，6口人作为3户分到50只羊，3头牛和2匹马。由于靠这些牲畜养不活全家，所以1984年与大儿子分了家，老人和二儿子夫妇搬到苏木另谋生计，把牲畜留给大儿子一家经营，但是牲畜的所有权还是清楚的。1993年大儿子已经发展到100多只羊，40多头牛和十几匹马。二儿子在苏木开了一个卖货的门市部，1985年在苏木改了两间土坯房，只用了1000多元，1987年用6000多元从牧民手里买了1辆很新的四轮拖拉机，兴旺时每月也能挣400-500元。

不幸的是1990年发生了车祸，二儿子从拖拉机上摔下来，腰部骨折，旗里医院治了很长时间，也没治好，前前后后花了3万多元的，仍然瘫在床上。1991年先卖了拖拉机，卖了6000元，1992年卖了4头牛，平均800元，共3200元，又卖了30只羊，收入2000多元，都用于治疗和维护生活。由大儿子管理但属于老人和二儿子的牲畜，1993年还有12头牛和8匹马，羊已经都卖了。二儿子的终生瘫痪，使老人心情更加沉重。1992年之后，二儿子即使扶着拐杖也不能行走了，完全由老人照顾他，每月开销200元，靠牲畜的繁殖、出售来维持两个人的

生计，幸亏仍在放牧的大儿子有时还能接济一下。遭受了意外横祸的这一户，是那时呼日其格经济上最为艰难的一家。

2002年我们得知老人已经在1994年因肝癌晚期去世，二儿子也于1995年去世。

在2002年调查时，他的大儿子讲述了自己的境况：2000年冬天大雪他家的牲畜死了280只羊，死了10头牛和4匹马，另外在大风雪中还丢了20头牛，没有找回，损失很大。2002年8月还有114只羊，11牛，24马。该年卖羊毛300多元，羊绒1600元。卖了22只羊羔，因卖得较早，平均每只价格为148元（共3250元）。去年没有卖牛和马。过去每年总有3-4万元收入，2002年只有7千元。因此生活比较困难。

## 6、汉族移民户

这一户的家长就是前面提到的王老汉的大儿子，2002年44岁。他家的原籍是河南虞城县，1960年家乡遭饥荒，没有办法生活，父亲就来到沙麦附近的国营牧场做工，1962年牧场解散，父亲设法转到沙麦公社综合厂干活，1967年父亲下放到呼日其格大队，在队部盖了一间土房。1968年夏天从老家接来了母亲、他、两个弟弟和两个妹妹，他那时只有10岁。1969年中苏关系紧张，他的母亲就带着两个弟弟和两个妹妹回河南老家去了。

1970年至1985年期间，王家父子住在“土默特”饲料基地干农活，1983年分到很少的牲畜，父亲年纪也大了，父子在1984年回了原籍，那一年他是26岁。随父亲回到河南以后，感到在草原上还是有不少发展机会，而且他和父亲的户口仍在呼日其格，1985年，他带着在老家娶的新婚妻子又回到东乌旗。开始是卖掉了牲畜，用6000元买了一辆四轮拖拉机，在旗里当运输个体户，为当时施工的商业大楼拉石头、拉沙子，很辛苦，每月毛收入有1600-1700元，减去上税、养路费、油费等等，大约可得到净收入1000元，这样干了两年。

他曾给队里一户当干部的牧民放了1年羊，把两家羊放在一起，报酬是每月3只羊加200元，比其他羊信可以每月多得到1只羊。

90年代大部分年头夏天都在旗里跑运输，秋天从8月中旬到10月中旬，回到呼日其格为牧民打草，两个月能挣3000多元。打草的价钱与大队领导协商，1991年和1992年是每公斤草5分钱，1993年油价提高了，每公斤草的费用也提高到7分钱。他每年都要给二十几户牧民打草，打完了还负责运到各户的草圈里。大队原来集体购买了不少打草机，1992年大队把3部打草机和1部搂草机承包给了他，三年为期，由他负责组织大队的秋季打草，三年之后这些机械就归他了。1992年他在旗里雇了4个四轮拖拉机来牵引这些机械，找的都是跑个体运输的熟人，他负责准备打草机配件和磨刀片，他从每斤草的收费中抽取1-2厘钱，这样既顺利地完成了大队的打草工作，自己也得到一定收入。

大队牧民分到了牲畜和草场了，手里都有了钱，希望住房子都是又不会盖。他就与留在河南的两个弟弟商议，在老家组织了一个施工队，每年夏天来呼日其格为牧民盖房子，由他出面商议价钱，签订合同，两个弟弟带着施工队具体施工。这样，老家的弟弟们和乡亲们也增加了收入。

前后搞了10年基建，在队里包工建房、打井、建草库仑。因为都是同一个大队的，不好多要钱。在别处1间房包工1.2-1.3万元，在本队包工1间房只有7000-8000元。所以挣不了多少钱，只够生产成本和基本收入。他现在已经有了三个儿子，供孩子们读书每年需要1000多元。在旗里自己拉土脱坯，只用了2000多元就盖起了2间土瓦房。每年还要给在河南老家的父母寄400-500元。1992年用1500元买了1辆摩托车。日子过得还比较宽裕。

1998年4口人分到5000亩草场，拉铁丝网花费2万多元。没有在草场上建房，还是住蒙古包。2002年有420只羊，没有牛和马，骑摩托放羊。2002年卖了96只羊羔，每只230元，共计2.2万元。卖羊毛500斤，1.6元/斤，800元。卖18斤羊绒，2000元。自己打了1口井。有两个小四轮拖拉机。1辆旧摩托1500元，1辆新摩托5600元。

父母都70多岁了，住在河南老家农村，2口人，承包4亩地，老家距商丘只有40里，土地质量好，零花钱由子女寄，生活可以维持。

以上简要地介绍了6种类型的居民户。通过了解他们的个人经历、生产资料情况和收入、就业和经营办法以及他们对一些问题的看法等，我们可以从不同的角度来了解这个牧业社区和牧民的生产活动、生活方式，可以感觉到在不同的体制下，资源在不同的人群中如何分配与再分配，人们之间的关系是如何在调整，在这些关系当中，特别是移民与本地户、汉族与蒙古族这两组关系是在如何演变，蒙汉文化交流的形式、内容和深度是在如何变化着。

## 寻找满族

——思考“少数民族社会历史大调查”及其影响

定宜庄 胡鸿保

20世纪50年代中期，新中国开展了大规模的“少数民族社会历史调查”，当时许多民族学家和民族工作者对这项调查做出了很大的贡献。此项工作对于后来中国的民族格局、民族政策与民族地区社会发展产生了举足轻重的作用。而其中满族的情况又非常特殊。这篇文章即从满族认同的问题入手，来重新思考这次大调查及其对此后半个世纪满族和满族研究的影响。

### 一、楔子：问题的提出

如今的满族，并不能与清代的旗人完全等同。1636年清太宗皇太极定族号为“满洲”，从此八旗制度中由建州、海西、东海诸部女真人构成的核心部分，就以“八旗满洲”之名行之于世。有清一代，他们与八旗蒙古和八旗汉军一起共处于八旗制度之内，被统称为“旗人”，并以这一身份与汉地广大“民人”相区别，享有法律、政治与经济各方面的特权。辛亥革命之后，这个共同体经历了急剧的动荡和变迁，或被称为满洲，或被称为旗族，莫衷一是。直到1949年以后，作为中国境内诸少数民族之一，才由全国人民代表大会民族事务委员会正式予以确立的族称：“满族”。

可见，女真、满洲、旗人、旗族、满族这些族称，都是各有其特定意义的。如今学界则多以“旗人”来指称清朝的这个族群，这里所谓的“旗人”包括了八旗制度囊括的所有人在内而非仅指满洲旗人。但八旗中的蒙古旗人，在1949年之后，除了已经搞不清自己所在旗分的那些人之外，大多数都报了蒙古族。汉军旗人的情况则要复杂得多。这些都是需要以后另文予以讨论的大问题，这里暂且忽略不计。

尽管以“旗人”一词指代清朝这个特定的族群并无太大疑义，但如果再进一步，以今天通用的“满族”一词来代替“旗人”，问题就不再简单。虽然如今“满族”与“旗人”二词作为同义词被互用几乎成为通例，但我们还是要问：这个所谓的“满族”所指，究竟是清朝的满洲抑或旗人呢，还是今天的满族？这也可以换句话说，即清朝的旗人与满洲和今天的满族，说到底究竟是不是同一个族群？

对于这样一个看似不言而喻的事实提出质疑，源自笔者在查阅20世纪50年代少数民族社会历史调查档案时发现的问题，那就是，首先，这些调查和调查之后写成的报告，都是以“辽宁少数民族社会历史调查组”的名义完成的，而且，这次历时多年、运用大量人力物力进行的调查，重点也在东北，尤其是辽宁。第二，即使在辽宁，重点也不是沈阳市，而是农村。

由于这是一场由官方组织的、由当时诸学科学者参与的大规模活动，对于日后无论是民族工作的决策还是学术研究的方向，影响都非常深远，因此这次调查确立的与历史事实并不相符的方向，其后果此后便日益明显地表现出来。从人数上说，今天中国的满族，有几乎三分之二居住于东北，1980年代以后才开始逐渐建立的满族自治县，更是大多数都位于辽宁省。<sup>1</sup>这一现实也影响到学术研究。近几十年来，凡研究满族史，目光都集中在东北，最典型者如此次国家纂修《清史》的“典制篇”，竟将所谓的“清代满族”放在“东北民族卷”内，并且一再强调要将“满族志”

<sup>1</sup> 1985到1990的5年间，全国共建立13个满族自治县。其中一个在吉林省，4个在河北省，其余8个均在辽宁省。后来辽宁省因县改市而撤消了两个自治县，如今仍有6个，在全国满族自治县中仍居半数以上。

的重点放在东北，尤其是有关民俗的部分，在拟写的提纲中完全以东北的风俗作为满族风俗。

我们这里要花费篇幅强调的是，尽管作为现实的民族政策，这种做法并无不妥，但对于学术研究，尤其是对于清朝历史的研究，这一做法却不仅不符合历史事实，而且导致了研究方向的颇多混乱和误解，有必要提出来并请学界同道予以充分注意。

本文便从这个问题入手，那就是：在这场大调查中，被调查的对象——满族——到底是如何圈定的？为什么会出现这样的问题？我们对这些问题又应该怎样理解？

## 二、辛亥革命前后的变化简述

为回答上文提出的问题，有必要先将清代八旗人口的分布情况略述如下：

首先是京师。1644年清军入关，被编入旗的八旗官兵连同他们的眷口与奴仆悉数进京。本着“居重驭轻”的原则，厚集兵力于京师，京旗因此而在八旗中占据总兵数之半，是八旗中最精锐的部分。清廷将城内常住人口悉数驱赶到外城（南城），在内城亦即京师最繁华、最中心之处将八旗分左右翼、按旗分段居住，直到1949年以前，这一旗民分驻的格局都没有根本的改变。

京旗不仅人数在八旗中占据绝对优势，政治经济地位也始终高于各省驻防尤其是东北的驻防旗人。清朝规定，凡八旗马甲（亦即八旗甲兵的主体）的月银，京旗为三两，外省驻防为二两，其余均以此类推；京旗出现生计问题时，清廷曾将外省驻防部分旗人出旗，而由京师调拨旗人充补。这都是京旗地位高于外省驻防的明显事例。

其二是驻防。清代八旗驻防分将军级、副都统级、城守尉级和防守尉级四等。最高的将军级驻防单位，兵数都在千名至数千以上。最多的如西安，多时曾达六七千名。乾隆朝八旗驻防定制时，全国将军级驻防单位共有13个，即西安、江宁（今南京）、杭州、福州、广州、荆州、绥远城（今呼和浩特）、宁夏（驻地在今银川市）、成都、伊犁、盛京（今沈阳）、吉林和黑龙江（驻地在今黑龙江省齐齐哈尔）。次一级驻防单位，即由副都统单独统辖的，有热河、密云、山海关、青州、归化城、京口、乍浦、凉州、乌鲁木齐。另有东北三省的熊岳、锦州、宁古塔等共18个。至于由城守尉、防守尉统辖的八旗驻防点，多位于京畿，每个点的兵额仅为50左右，不另赘述。

八旗驻防的特点是集中，这是与以汉兵为主构成的绿营恰恰相反的特点。八旗驻防中，以将军级驻防额兵占据最大多数，而这些驻防点，从以上列举的地点可知，都在省会等仅次于北京的大城市。即使副都统一级的驻防单位，也都在比较重要的城镇中。

清代奉行旗民分治原则，凡驻防于各大城市的八旗官兵，都另设“满城”而不与当地民人混住。大体来看，清代满城有两种，一种是于原来的城市中划分一片地段给八旗官兵居住，与京旗一样，他们占据的都是城内最繁华、交通最便利的中心地带。这样的满城，大多建立在较早建立驻防的地点，如西安、南京、福州、广州、杭州等。另一种，在原有旧城之外选择空地，另建一城。使旗兵与当地百姓互不相扰。这样的满城都建立较晚，典型的如四川成都、山东青州、内蒙古的绥远城等。

清代关外属东北三将军<sup>1</sup>统辖，是驻防八旗的一部分。东北旗人主要由这样几部分构成：一是康熙朝以后派遣一批京旗回到故乡驻防和守墓；二是从黑龙江、松花江流域大量收编入旗的“新满洲”；三是将山东等地大量出关垦荒的汉族民人编入内务府三旗或八旗汉军。<sup>2</sup>在这三部分人中，第一种仅占少数，而且多集中于奉天（即今沈阳）等八旗驻防点，以披甲当兵为职业，很少有务农为生者。

清军入关，虽然最初也遵循在关外时的模式，于京畿五百里内圈占土地，以“计口授田”的

<sup>1</sup> 东北三将军指的是盛京将军、吉林将军与黑龙江将军，三将军的辖区与今天东北三省并不完全相同。

<sup>2</sup> 参见定宜庄、郭松义等，2003，《辽东移民中的旗人社会》，上海：上海社会科学院出版社。按，此书专门讨论了学界多年来未曾注意过的汉族移民在辽东被编入旗并在辽宁省旗人人口中占据相当大比例的问题。

方式分配给八旗官兵，以期他们能够保持昔日“出则为兵，入则为农，耕战二事，未尝偏废”的传统，但戎马倥偬的旗兵既不可能着力于土地的耕种，本来也不擅长于此。清廷于是改而确立兵饷之制，规定凡成丁男子挑取披甲者，每名每月由国家发放一定数量的饷银与饷米，从此断绝旗人务农经商做工等一切谋生手段，完全依靠清廷的豢养为生。成为“不士、不农、不工、不商、不兵、不民，而环聚于京师数百里之内”<sup>1</sup>的独特的一群人，这是旗人离开土地成为城市人口的前提。

从以上叙述可以归纳出清代旗人的两个特点，第一，他们中最主要的部分居住于北京而不是东北；第二，他们中绝大多数生活在大中城市，集中居住，职业当兵并靠国家供给的兵饷维生，早已与土地分离。说清朝时旗人的主体部分已经属于城市居民，应该大致不差。

下面再看看辛亥革命以后的旗人状况。

首先是京旗。清代京师八旗兵数秘不示人，直到清亡后，《清史稿》卷一三七“兵志二”记北京八旗职官 6688，兵丁 120309 人。按每个兵丁的眷属为 5 口推算，北京八旗总人口应该大约有 63 万余人。

再据吴廷燮等纂《北京市志稿·民政志》卷一“户口”记，宣统二年（1910 年）民政部调查京师户口时，京城二十四旗共有正户 118783 户，其中八旗蒙古共 22129 户，八旗汉军为 25908 户，其余为八旗满洲共 70746 户。另外还有内务府三旗共 4571 户，京营四郊 19 处旗人 56536 户。如果也按每丁眷属为 5 人推算，应该有旗人人口 90 万人左右，其中包括蒙古、汉军旗人。如果将这两类人除去不算，也约有 67 万余人。

辛亥革命主要由南方兴起，北京并没有出现大规模的战乱，京师也从未发生过旗人大规模迁回关外东北之事。即使清朝末代皇帝溥仪被逼出宫，此后又在关外长春建立伪满洲政权之时，跟随他们迁居东北的，也仅限于爱新觉罗家族中极少数的上层人物。绝大部分京旗后裔迄未离开北京，而且已经成为真正意义上的“老北京人”。

第二，各省驻防。驻防旗人在辛亥革命以后的遭遇各各不同，西安、福州、南京等处是满汉矛盾特别尖锐之处，发生严重的流血冲突，许多旗人远走他乡。即使未发生流血冲突之处，也成批地隐姓埋名，改变民族成分。此后各驻防地旗人的情况可分两种：

一种原来居住于城内，20 世纪 50 年代建立户籍制度<sup>2</sup>，理所当然变成城市居民，很多改变民族成分，融入社会之中，如今被满族作为优秀代表的往往是这些人。但作为一个群体，往往居住于城市贫困地带，被一再边缘化，如广州、福州、荆州等。

另一种驻防城原是在城市旁边另立的新城，解放后划为郊区（农业区），成立人民公社，所以出现“农民化”过程，典型者如青州、甘肃登州（清朝的庄浪驻防）。

总之，即使后来成为农业人口，也都是在 20 世纪 50 年代建立户籍制度之后，在此之前，无论京师还是外省驻防旗人，主要部分是生活在城市的居民。

### 三、新中国的少数民族社会历史调查

20 世纪 50 年代开展的“少数民族社会历史大调查”取得了丰硕的成果，留存了可贵的一手资料，在新中国民族学研究史上具有深远的影响。从 1950 年到 1954 年，为摸清民族情况、开展识别工作，大批民族学家和很多青年学生已经分别奔赴内蒙古、新疆、青海、云南、福建、四川等地进行了一些专题调查。1956 年，鉴于全国社会主义改造事业即将完成，各民族的面貌正在发生变化，毛泽东主席向全国人大常委会副委员长彭真提出，要动员力量组织一次全国性的少数民

<sup>1</sup> 《皇朝经世文编》卷 35，“拟时务疏”，1902 年上海九敬斋书店石印本，10 页。

<sup>2</sup> 有关新中国户籍制度，参见陆益龙，《1949 年后的中国户籍制度：结构与变迁》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），2002（2）。

族社会历史调查，以期在4—7年内弄清各主要少数民族的经济基础、社会结构、历史沿革以及特殊的风俗习惯等，作为民族地区工作的依据。<sup>1</sup>当时全国人大民委制定的《关于在少数民族地区进行各民族社会历史情况的调查研究工作的初步规划》规定的方针为：“首先调查各民族的社会生产力/社会所有制和阶级情况，然后尽可能收集历史发展资料和特殊的风俗习惯，进而对各民族历史作系统的研究”。<sup>2</sup>

调查工作具体可以分为前后两个阶段，第一阶段大致是从1956年8月起至1958年6月，工作以社会形态为核心；第二阶段从1958年8月到1964年5月，工作以编写“简史简志”为核心。整理编写丛书的工作推延到“文革”后还继续进行。第一阶段的调查，特别是在“反右派斗争”之前，总体说来与事先的设计最为接近。第二阶段始于1958年8月的贯彻落实“跃进规划”，即提出“在今后一年之内完成少数民族社会历史初步调查和编写民族自治地方概况、各民族简史、简志等三种民族问题丛书的跃进规划”，把原计划提前，编辑出版“三种民族问题丛书”向国庆十周年献礼。受此影响，重点就不再放在深入全面的调查上了，而代之以收集编写简史简志所需材料和丛书编写。费孝通“文革”之后总结经验时批评道，“此风一开，我认为偏离正道了。”<sup>3</sup>满族的大调查是从第二阶段才进行的，也可见受政治因素的干扰，调查的学术性已经大打折扣了。

那么，调查的重点为什么没有放在旗人后裔最为集中的北京，而是放在东北呢？对于这段历史的反思，我们认为应该从文献与口述两方面入手进行，相互印证，而不仅仅依赖公开出版物的表述。现在先将我们对部分调查当事人所作访谈的相关内容照录如下。

案例1，访王钟翰教授（访谈时间：2005年8月24日）

问：对少数民族社会历史调查我有一个问题，当时为什么把重点放在沈阳？而且放在农村？满族主要是在北京啊。

王：最早满族是在东北了，北京城里原来八旗满洲、蒙古、汉军都算满族的，可是后来好像他们就不报了，蒙古当然就报蒙古啦，满族有些人不愿报满族……

问：我问的是那时候为什么把重点都放在农村？满族后来主要是在城市里啊，比如沈阳那么多满族，为什么跑到下面农村去调查，这当时是谁决定的呢？

王：那是民委。

问：民委什么人管这事啊？

王：上面是李维汉，他是统战部部长啊。

问：他们不是搞这方面的专家，那是谁给他们出的这主意呢？

王：他们也有一定根据啊，清朝一代满族在北京是很多，但是原来满族应该是东北啊，尤其是辽宁，赫图阿拉，当然后来是长春，溥仪后来做皇帝，在长春么。但是北京多，你今天说可以，在过去，北京多不算，怎么叫不算呢？他不报啦，比如像民国初年他敢报吗？欺负你啊。他不敢报满族。辛亥革命以后本来的满族都不敢报了，都改姓了。解放以后为国庆十周年献礼，北京满族只有十万人，他不报嘛，你怎么着？不是说了吗，满族统治你三百年，汉族也要统治你满族三百年，那……，谁还敢报满族？除了载涛、溥仪，这些头面人物，他不报成吗？所以我的结论是，到现在我认为，（现在的满族中）有好多是汉族，报满族，哪边有好处就报哪边。

问：您在沈阳那几年做民族调查的时候，您有过我现在这样的想法么？

王：有有，也有过。也作为问题提出过。

<sup>1</sup> 有关内容可参见以下著作中的论述：王建民等，1998，《中国民族学史》，下卷，昆明：云南教育出版社；郝时远主编，1999，《田野调查实录》，北京：社会科学文献出版社；以及胡鸿保主编，2006，《中国人类学史》，北京：中国人民大学出版社。

<sup>2</sup> 转引自宋蜀华、满都尔图主编，2004，《中国民族学五十年（1949~1999）》，北京：人民出版社，第110-111页，140-141页。

<sup>3</sup> 费孝通，1988，《费孝通民族研究文集》，北京：民族出版社，244页。

问：然后呢？

王：然后只好这样了。

王钟翰教授的这段话给我们的一个重要提示就是，北京的满族都不报满族了。

案例 2，访杨学琛研究员（电话访谈时间：2005 年 10 月 25 日、27 日）

杨：我们去做调查以前，民院集中了许多解放以前就做调查有经验的人，如宋蜀华、傅某某，那时候费孝通还没有当右派，是领导，他们讨论什么我们并不知道，把他们的作为样板，调查什么东西，给一个框架，具体与他们有什么不同，我们就是在旁边听一听。……1956 年的时候全国各地成立 16 个（少数民族社会历史调查组），南方占绝大多数，搞试点，主要研究原始形态的民族。1958 年大规模的时候才有辽宁省，是 1958 年的 8 月 12 日成立的。我是 58 年参加的，领导是傅乐焕。整个辽宁组参加的人，人数最多的时候有六七十人，学生占多数。民院的人占一小部分。

然后我们很快就到东北了，去的时候满族的资料可以说没有，一张卡片也没有，唯一是王钟翰写的《入关前满族的社会性质》。傅乐焕说就是白手起家，傅乐焕也没参加过调查。就是大家一起干，住下来学生一大堆，一开始先在沈阳市东陵努尔哈赤（陵墓）、北陵皇太极（陵墓），民委知道哪个地方满族多，就选陵园的满堂乡试点，因为聚集满族最多。后来总结经验，又在辽宁省选了三个点：新宾、凤城、兴城（守边的白石嘴边门），大家回来总结经验，我参加的是兴城组，满族很少，另两处的资料就多得多，但现代的多，历史的少。集体讨论后告一段落，这是第一阶段。

问：为什么选满堂乡？

杨：是民委建议的，说那里绝大部分是满族人，作为试点比较合适，可以试一试怎么个调查法。我们在那里住了不到一个月。调查提纲主要是正面的，以阶级斗争为纲么，也没有排除少数民族风俗习惯，宗教习惯，信仰，当时去满堂乡专门打听这些方面，满族保留自己的东西已经非常少，很多人辛亥革命以后都变成汉族，再问才知道是满族。可是满堂乡的人大部分未改汉族，白石嘴边门那儿本身人就很少，收获就不大了，调查报告我也参加了，中兴城的就是节选的，因为没有多少东西就是没有多少东西。

问：为什么不调查沈阳市的满族呢？

杨：以后也有调查，我就调查过。满堂乡在东陵、北陵之间，就在市里边。当时调查的问题主要是：

- （1）满族的形成，历史的来源，怎么兴起的，肃慎、挹娄。
- （2）入关前满族的社会性质：奴隶制、农奴制，封建制。
- （3）满族以多少人进关？为什么能统治全国，这些给他们当农奴的汉人都哪儿去了？汉人变成满人了？亲王大臣庄园的汉人哪儿去了？是否像俄国农奴制生产方式一样？

归纳起来的是：满族入关以后的阶级结构、生产方式是怎样变化的，究竟变成什么了？

问：讨论八旗制度了么？

杨：……好像少一些。

从杨学琛教授提供的当时调查的重点问题可以看出来。从 50 年代到 90 年代，满族史研究一直集中在对这几个问题的讨论上，而且迄今仍未能摆脱这一窠臼。研究阶级结构、生产方式、研究满族的生产方式“是否像俄国农奴制生产方式一样”的问题，很容易将人的注意力引向农村。可以推测，在 1950 年代，我们的学者还没有研究前资本主义时代城市的意识。由此可知，满族史中诸多极为重要的问题，几十年都未能进入研究者的视野。

案例 3，访赵展教授（访谈时间：2005 年 9 月 9 日）

赵：博大公（博大公为新疆满族，曾任中央民族学院干训部主任，已故）为满族应该是一个单一民族的事找过某某（当时的中央民族事务委员会主任），某某是怎么说的？我是听博大公说：“啊，新疆的满族是满族，北京的满族不是满族”！

问：怎么可以这么说呢？

赵：那他就这么说了你有什么办法？……北京的满族不是满族，那意思就是都汉化了，没有特点了，又不会语言，什么都不会，和汉人一样，所以不成为单一民族了。

……

问：咱们聊聊那个时候的少数民族社会历史调查好吗。

赵：比较早的好像是 56 年，大概是人大，人大民族事务委员会，他们先提出来的，提出来组织一个班子，到各少数民族地区去，搞了一个文工团，以后又搞起了调查，写调查报告资料，一直到 58 年的时候组织一个全国性的大规模的调查。那时候的指导思想是什么呢？我的体会吧，就是土改以后，合作化刚办好，互助组么就没有初级社好，高级社比初级社好，人民公社比高级社更好，大概是要写这个东西，绝对不许写少数民族的风俗习惯，那时候我记得李维汉还有一个报告……

问：绝对不许？

赵：搞风俗习惯叫做“猎奇”。这不就有个紧箍咒么。当时傅乐焕是副组长，还有北大的几个学生，结果我们是八月十三号到沈阳，就在北陵那个大院里头，给我们安排的小平房，在那儿就住下了。就开展活动。开展活动呢，我自己心里头挺高兴，因为给我这么个机会么。

问：您下去做调查了么？

赵：做调查很少，我下去就按我的办法，我不受他们的限制，风俗习惯都不整，我不这样。

问：您都下到什么地方去了？

赵：金县、复县。我确实还收集了很多材料。

赵展教授谈到了当时未将北京满族作为重点的又一个重要原因，就是他援引当时中央民族事务委员会主任所说，认为“北京满族没有特点了”。

另一位调查当事人李登第先生还提出了其他几个缘由：（1）当时大家都觉得城市不太好调查，所以先下农村进行试点调查，把农村的现实情况搞上来，然后把历史资料集中到城市，然后两方面对照。既有现状，也有历史。（2）还有就是自治区的问题。当时全国成立自治区是一股风，满族提出来要在辽宁建立一个满族自治区。有这种反映，政府有关部门就得加强这方面的工作。（3）选点那时候不是调查者自己来定，而是政府部门（地市县）决定，这样就不免带有一定的功利性<sup>1</sup>。

另外，我们觉得马戎教授的说法有一定道理，就是求“异”的问题。因为解放初的民族学家和民族工作者只看到满族（尤其是城市满族）与汉族的“同”，于是就自觉或不自觉到农村和偏远地区去寻找“异”，只有“异”才反映出“民族特点”。<sup>2</sup>

当年参加少数民族社会历史调查的人，如今可以找到的已经寥寥无几了。傅乐焕、李培浩等人都早已去世，王钟翰先生也在前年仙逝。而且对于同一问题，几位受访者的说法并不完全一致。不过，口述中仍然谈到一些我们如今不太容易考虑到的关键问题。首先是很多旗人后裔隐瞒自己的民族成份，北京尤甚。第二是当时民族工作者急于搞“民族融合”，满族被认为被融合得差不多

<sup>1</sup> 李登第先生说：“当时为什么选满堂呢？因为满堂是在高坎合作社的领导下的，为什么选高坎呢？高坎是全国有名的一个合作社。高坎有一个赵刚是满族，是党委书记，他是全国劳模，所以它这县上的选点，和地、市的选点，都有一种倾向性。”《李登第先生口述》，定宜庄、张莉访谈，陕西省社会科学院宿舍，2007年1月21日、22日。【笔者按：此田野点地处辽宁省沈阳市郊，参见辽宁省编委会，1985，《满族社会历史调查》，沈阳：辽宁人民出版社，第14页。】

<sup>2</sup> 本文的主要观点曾在“费孝通先生民族研究七十年学术研讨会”（北京）大会发言中提出。感谢研讨会评议人马戎教授在点评中提醒笔者从此角度关注这个问题。

了，特征不那么明显，突出的表现就是，在全国政协第一次会议时满族没有自己的代表。<sup>1</sup>第三，几个人的回忆都提到当时准备工作的不充分和随意性、功利性，以及当时有关满族研究的基础还是一片空白的状况。王钟翰先生在《学述》中回顾当年就明确地说，直到建国时为止，史学界对于满族史的研究，除孟森《八旗制度考实》等有分量的几篇论文之外，几乎是一片空白。<sup>2</sup>而与满族身份界定的具有重要理论指导意义的研究成果，如王钟翰先生的《关于满族形成中的几个问题》和《满族八旗中的满汉民族成分问题》等都是“文革”之后才正式发表的。<sup>3</sup>

关于旗人后裔隐瞒民族成份的问题，从 1950 年代国家统计的满族人口分布中有明显表现。《满族简志》（初稿）有过如下的陈述：

据 1957 年统计，全国共有满族 240 余万人，分布在辽宁省约有 110 万余人；黑龙江省约有 63 万余人；吉林省约有 37 万余人；东北三省的满族共为 210 余万人，约占全国满族总数的 81% 左右。此外河北省有满族 20 万人左右；北京市有满族 8 万人左右；其余约 15 万满族则星散在东自海滨、西至新疆、西藏，南自广东，北至内蒙等全国各省、自治区的 90 多个大、中城市和农村。……

满族主要从事农业生产，农村人口约 195 万余人，占满族总人口的 80% 以上，他们主要分布在辽宁、黑龙江、吉林、河北等省的广大农村。……城市满族约 48 万余人，约占满族人口的 20% 左右。分布在北京、沈阳、哈尔滨、长春、天津、呼和浩特、……等大、中城市。城市满族主要从事工业、手工业、文教卫生、科学艺术、小商小贩、三轮车工和零工等职业。<sup>4</sup>

显然，由于种种原因原来是“满族”或“满洲旗人”的民众在解放初期没有申报满族的事实，对当时满族人口的地理分布具有决定性的影响。在当初调查满族的重点放在东北而不是北京，放在农村而不在城市的几个原因中，这是最重要的一个。

接下来的问题便是，北京的旗人后裔为什么消失这么快？这是我们在做这些访谈之前未曾考虑过的一个空白，奇怪的是迄今也未见学界对此有多少注意。上面谈到，1911 年前后北京的旗人后裔总数约在 60 万以上。1924 年冯玉祥将溥仪驱赶出京，八旗俸饷停发，广大旗人生活陷入绝境。由于在升学求职等各方面受到歧视，旗人纷纷改名换姓，隐瞒自己的民族身份。从 1924 年到 1949 年，短短二十余年，旗人就如水银泻地，几乎一下子消失无遗。据 1957 年北京市的人口统计，当时北京市的满族人口仅为 80411 人。<sup>5</sup>在这八万人中，应该还包括了 1949 年以后移入京城的其它地方的满族人。从下面所列国家人口普查统计表中可见，北京满族人口在 1953 年仅占全国满族人口的 3.37%，改革开放以后满族总人口急剧增长，北京满族人口虽然从人数上也在增长，但在总人口比例中反而有所下降，到 2000 年仅为全国满族人口的 2.34%。

与此相反，东北满族人口却占据了满族总人口的绝大多数，1953 年是 85.97%，以后虽然在全国满族人口总数中所占比例略有减少，但到 2000 年，也仍占到 69.42%，其中辽宁省满族人口尤占优势，1953 年在全国满族总人口中的比例为 45.79%，2000 年已经达到 50.41%。

表 1、历次人口普查满族人口数（人 / %）

	1953 年		1964 年		1982 年		1990 年		2000 年	
北京	80908	3.37	113290	4.20	116710	2.71	165043	1.68	250286	2.34
河北	58699	2.44	281845	10.45	383898	8.92	1735203	17.62	2118711	19.83
内蒙古	18354	0.76	50960	1.89	237149	5.51	460517	4.68	499911	4.68

<sup>1</sup> 《黄铸先生口述》，胡岩、定宜庄访谈，2005—11—19。

<sup>2</sup> 王钟翰，1999，《王钟翰学述》，杭州：浙江人民出版社，第 140 页。

<sup>3</sup> 见王钟翰：《关于满族形成中的几个问题》，《社会科学战线》，1981（5）；王钟翰：《满族八旗中的满汉民族成分问题》，《民族研究》，1990（3~4）。文中王先生对当代满、汉民族成分如何划分提出了自己的标准，即按清亡以前是否出旗为民。而这样一种取舍标准完全是建立在对于民族作为一个历史范畴的科学认识基础之上的。

<sup>4</sup> 中国科学院民族研究所、辽宁少数民族社会历史调查组编：《满族简志》（初稿），内部铅印本，1963 年 12 月，1—2 页。

<sup>5</sup> 据《中共北京市委关于几年来民族工作情况向中央的报告》，1957 年 3 月 26 日。又据 1959 年 9 月的统计，北京市满族人口为 89,181 人，占全市总人口的 1.45%；转引自辽宁省编委会，《满族社会历史调查》，沈阳：辽宁人民出版社，1985 年，第 81 页。

辽宁	1098747	45.79	1232975	45.73	1990931	46.24	4954217	50.31	5385287	50.41
吉林	333448	13.90	338043	12.54	519094	12.06	1054535	10.71	993112	9.30
黑龙江	630317	26.27	617232	22.90	913496	21.22	1191577	12.10	1037080	9.71
东三省小计	2062512	85.97	2188250	81.18	3423521	79.52	7200329	73.12	7415479	69.42
满族总人口	2399228	100.0	2695675	100.0	4304981	100.0	9846776	100.0	10682262	100.0

数据来源：国家统计局人口统计司、公安部三局编：《中华人民共和国人口统计资料汇编 1949—1985》，北京，中国财政经济出版社，1988年。国务院人口普查办公室、国家统计局人口统计司编：《中国 1990 年人口普查资料》（第一册），北京，中国统计出版社，1993年。国务院人口普查办公室、国家统计局人口和社会科技统计司编：《中国 2000 年人口普查资料》（上册），北京，中国统计出版社，2002年。本表列出的仅仅是人口较多的几省，其余数省满族人口合计不超过全国满族人口总数的百分之五，故省略。

上面这个人口普查表（表 1）虽然没有具体列出农村人口与城市人口的具体数字，从中也可粗略看出端倪。从表中可见，在这 50 年间满族人口增加最快的是河北，从 1953 年的不到 6 万人，到 2000 年的 200 多万人，增加了数十倍，在满族人口总数中，也从建国初期的 2.44%，增加到在全国满族中占到将近 20%。而河北省的满族人口，基本上集中在河北北部丰宁、青龙等满族自治县，都属于相对偏远贫困的山区，当然也都以农村人口为主。

再看今天满族在城乡的人口之比（表 2）。首先，如今全国几乎所有的满族自治地方，都位于农村。即使在北京这样的大城市，46 个满族乡，也几乎都分布在远郊区县。根据 1990 年中国人口普查资料，全国满族人口分布在农村、镇、城市三者的百分比分别为 71.90；10.06；18.04。而北京满族的分布相应的百分比则为 26.92；3.86；69.40。

表 2、满族人口城乡分布

	农村 (%)	镇 (%)	城市 (%)
全国满族	71.90	10.06	18.04
北京满族	26.92	3.86	69.40

资料来源：1990 年中国人口普查资料，转引自刘庆相等，“中国满族人口调查”，载张天路、黄荣清主编《中国少数民族人口调查研究》，北京，高等教育出版社，1996 年，172-173 页。

由此可知，1950 年代少数民族社会历史调查选择到东北农村考察满族，自有其特定的时代合理性，是可以也应该理解的。

#### 四、满族研究现状引发的思考与讨论

但是，如果说 50 年代少数民族社会历史调查出现选点方面的偏差，有其特定的历史和社会原因的话，那么指认“清代满洲民族主流文化”的历史“田野”也在东北农村就显得缺乏历史意识，有点可笑了。追本溯源，症结可能就在于对从旗人到满族这个特殊的历史发展过程缺乏足够的注意与研究，对于清代八旗人口已经属于近代意义上的城市民族的这一特点，没有引起足够重视，而以“现状”去误读“历史”。从这个角度来梳理如今的满族史研究就会发现，这个领域的确存在诸多研究的空白和误区，而且很多是总体性、方向性的。

1950 年代至今，又过了半个世纪，当时参与调查的一代人和他们的记忆已经逐渐远去，现在来总结这场调查的经验教训并调整纠正调查产生的误区，也成为迫不及待的工作。我们发现在今后的研究工作中有几点是值得注意的：

1. “此满族非彼满族”。从文献记载和当代统计数据看，满族人口的变化非常明显。这些大起大落绝非族际通婚、人口自然变动所能解释的，而是族群认同、社会歧视、民族政策、“还本归原”等诸多因素的结果。由于 20 世纪 80 年代民族政策导致的东北满族人口急剧增加，而北京迄今亦未达到清末数字，更何况北京如今的满族人口中，还有相当数量是近几十年因入学、就业、婚姻

等各种方式从东北入京的新移民。<sup>1</sup>凡此种导致如今的满族，与清朝灭亡时的“旗族”已经发生了实质性的改变。我们将其称为“满族的重建”。对于这种重建的现实，我们当然无法改变，但至少从事学术研究时，尤其是在田野调查、民俗调查时，应该有所洞察并保持警惕。

2. 应该将清代旗人直至如今的满族，包括北京与外省驻防，从作为都市民族的角度进行研究，而这在目前还完全是一个空白。

3. 本族文化中心主义与民族学研究。民族学研究的对象主要是异民族，它要求从业者具备人类文化多元的理念和田野作业中移情换位的意识。可是“本族中心主义”仍下意识地在民族学家们的实践中不时表现出来。较长一段时期中清史研究“缘木求鱼”、以东北农村的满族作为重要对象，即是其中一例。除了“动态分析”观念淡薄之外，它也反映出以传统汉文化为主的一种思维定式。

总之，近百年北京旗人后裔中大部分已经不再认可今天“满族”的民族身份，当然已经不再属于满族的成员。而今天满族人口的大多数来自东北与河北。这种情况给予我们的理论和方法启示可能在于：（1）纠缠于后裔与其先祖民族成分的同质性在当代的现实社会研究中势必造成尴尬，因为，正如费孝通积数十年实地调查经验和理论思考后所言，“民族并不是长期稳定的人们共同体，而是在历史过程中经常有变动的民族实体”。<sup>2</sup>一个民族在她的形成和发展的过程中，“有出有入”是非常自然的正常现象。民族认同毕竟有别于建构族谱，我们研究民族认同更多地应该考虑“血缘意识”而非“血缘”因素。同理，（2）当代族群的民俗文化应该也是经历了“传统的发明”<sup>3</sup>等一系列社会变迁的结果，简单地由此追溯“生物血缘系谱”是无法梳理出其文化传承源流的。

鸣谢：关于 50 年代的少数民族社会历史调查（尤其是涉及满族的），不少前辈学者接受了我们的采访，还有一些友人为这些访谈的成功进行尽心尽力，在此表示感谢。

#### 主要参考文献：

- 费孝通，1988，《费孝通民族研究文集》，北京：民族出版社。
- 郝时远主编，1999，《田野调查实录》，北京：社会科学文献出版社。
- 辽宁省编委会，1985，《满族社会历史调查》，沈阳：辽宁人民出版社。
- 宋蜀华、满都尔图主编，2004，《中国民族学五十年，1949~1999》，北京：人民出版社。
- 黄铸、胡岩、定宜庄：《黄铸先生口述》（未刊稿），2005-11-19。
- 李登第、定宜庄：《李登第先生口述》（未刊稿），2007-1-21、22。
- 王钟翰、定宜庄：《王钟翰先生口述》（未刊稿），2005-8-24。
- 杨学琛、定宜庄：《杨学琛先生口述》（未刊稿），2005-10-25，2005-10-27。
- 赵展、定宜庄：《赵展先生口述》（未刊稿），2005-9-9。

（本文已正式发表在《清华大学学报》2009 年第 2 期）

<sup>1</sup> 1980 年代，随国家对少数民族采取的特殊优惠政策，满族人口在全国范围内突然呈数倍、十数倍地增长。不过，北京满族人口始终增长有限。这里我们列出两个近期人口数据以作历史比较。根据 2000 年第五次全国人口普查，全国满族人口共 1068 万人，其中北京满族 25 万人。另据北京市统计局发布的 2005 年北京市 1% 人口调查，在京居住的满族为 32.5 万人（<http://news.qq.com/a/20060325/000251.htm>）。而上文已经指出，在清末（20 世纪初），京城“满族”约有 67 万余人。至于京城“满族”在全国“满族”中的比例，历史差别之大则更是今昔不可同日而语。

<sup>2</sup> 费孝通：《中华民族多元一体格局》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1989（4）。尽管费先生说此言直接针对的是“未识别的民族”，但是其理论意义决不仅限于此。至少也是对斯大林的民族经典定义的一种修正或者补充。斯大林的考虑更侧重于民族作为“稳定的共同体”的方面。费先生是推崇并践行“从实求知”的，不迷信权威。他在总结中国的民族识别的理论意义的论文里明确表达了对马克思列宁主义有关民族问题的态度，认为“在我国民族识别工作中既不能搬用资本主义时期所形成的民族特征来作为识别的标准，又不应该不把这些特征作为研究的指导入门”（费孝通，1988，《费孝通民族研究文集》，北京：民族出版社，第 172 页）。

<sup>3</sup> 此论详见[英]霍布斯鲍姆、兰格编《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2004。

## 【书 评】

### 中国历史中的政治、族群与边疆：另一张隐在的面孔

——兼读狄宇宙、韦栋主编《中国历史中的政治边疆、族群边界以及人文地理》

(Nicola Di Cosmo and Don J. Wyatt eds., 2003, *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*. London and New York: RoutledgeCurzon)

袁 剑

政治、族群、边疆皆为现实人类社会中的热点，从某种程度上说，这三个问题导致了包括两次世界大战在内的人类诸多大型冲突与战争。数百年来，研究者们孜孜于这三个问题，力图能够找出一个有效而稳定的解释“三角”，在政治上的诸多主义，关于族群的“一个民族、一个国家”论说与“想象的共同体”思路，在边疆问题上的传统中原观念、美国各边疆学派的学说（特纳、琼斯、博格斯、拉铁摩尔等的观点）以及欧洲拉策尔、契伦、卡尔·豪斯浩弗、让·白吕纳等人的主张等等皆有所长，但至今尚无一个稳定的解释“三角”为世所公认。中国历史的问题本身又向为复杂，而在中国历史的背景下讨论政治、族群和边疆问题，其复杂维度则又增加了一重。

何谓“中国”？长期以来观点众多，但大体上都将之归为文化族群的共同体，颇类似于安德森“想象的共同体”化的实践路径。中国传统历史中对族群政治历史的叙述，早在两千多年前的《史记》中即肇其端，其中之《大宛列传》、《匈奴列传》、《南越尉佗列传》、《西南夷列传》等皆为传世名作，后起的班固《汉书》等因之为模本并有所创新，但文本中夸张之处甚多，论断亦秉持中原汉人视角，给人以“域外的野蛮人”之感。梁启超、王桐龄、林惠祥诸先生对此深有感触，并皆试图作出其族群历史的新尝试。但是在中国史背景下将边疆与族群融合考虑时，则往往在分析中产生中间隔着一层皮的感觉。中国边疆族群史的叙述是否必须是政治、经济、民族、思想文化诸块拼在一块儿，笔者表示怀疑，很多时候，拼盘式的叙述反而会将思路打乱，一切似乎都已解决，一切又似乎全未解决，这种内在的矛盾感觉使人无法专一地思考特定的政治、族群与边疆问题。在这种背景下，我们缺少搜寻问题的能力以及在这种问题意识下作出解释的勇气。不可否认，在这一点上，或许是由于立足于域外以及主要为学术而学术的缘故，欧美学者在这方面的问题意识要更强一些，或许能给我们本国学者以新的视野。狄宇宙、韦栋主编的《中国历史中的政治边疆、族群边界以及人文地理》(Nicola Di Cosmo and Don J. Wyatt eds., *Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history*. London and New York, RoutledgeCurzon. 2003) 一书就是以问题意识为主轴的对中国历史中的政治、族群与边疆问题加以解读的著作，它并不期望能提供某种答案，也并不期望成为教科书式的文本。

狄宇宙(Nicola Di Cosmo) 1991年于美国印第安纳大学获得博士学位，先后在剑桥大学、印第安纳大学和哈佛大学、普林斯顿高等研究院从事研究工作，在编著此书时是新西兰坎特伯雷大学中国史高级讲师(Senior Lecturer)，现为亨利·卢斯基金会(Henry Luce Foundation)东亚研究教授，尤其专注于对中国北方边疆的文化、政治与军事史研究。近期的主要著作有 *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Powers in East Asian History* (2002); *Manchu-Mongol Relations on the Eve of the Qing Conquest* (2003) 以及 *The Diary of a Manchu Soldier in Seventeenth-Century China* (2006)。韦栋(Don J. Wyatt) 是美国佛蒙特州米德尔伯里学院(Middlebury College) 历史学教授，对中国学术史等问题深有研究，其主要著作包括 *The Blacks of Premodern China* (2009); *Battlefronts Real and Imagined: War, Border, and Identity in the Chinese Middle Period* [edited] (2008); *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History* (2003) 以及 *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought* (1996)。

本书主要内容除了导言外，则是十二篇相关研究论文。在导言中，狄宇宙与韦栋认为，边界（boundary）作为一种划分物理空间、整合政治实体、区分社会集团以及确定族群类型的方式，在历史探究的过程中是一个必不可少的面向。当我们在探究多样性的历史之时，我们对边界的观念一定已经在某种程度上表现为一种基于稳定性的历史体认。我们将时间视作是可确定的，但却通常认为是主观性的边界的观念，毫无疑问是我们对历史进步的关键意识之一。我们接受了将想象性边界（imaginary boundary）作为自然领土的一种基本表征，它勾画出与地区、帝国或者民族国家相异的图景，并经常必然地影响到我们对那些甚至是对统治方式、政治手腕以及国际关系的最平凡方面加以理解与感受的能力。然而，尽管存在着这种历史与边界之间的隐含性关联，但我们还是有意无意地将中国视作是世界上边疆的上述区分功能加以贯彻的少数地区之一，很多学者还是无视或者忽略了中国内部的内在分野，并认为，如果要划界的话，也只是对外的划界。西方的很多学者都强调了中国古代的“熔炉”（melting pot）对型塑“中国人”（Chinese）的巨大作用，但却往往忽略了中国内部边界对社会的归类作用，从而形成了中国内部的多样性与中国问题的复杂性。我们不仅应该考察宏观性的边疆问题，而且应对微观性的边疆问题加以特别关注。而本书的诸篇不同主题与时限的研究论文即为此中之义。

由于原始物质材料的缺乏以及文字材料本身在流传过程的变形与错位，对于远古社会空间问题的分析颇具挑战性。但是，对此的尝试却显得颇有必要。它可以让我们了解整个当代中国空间的起源与发展过程。在“论西周周原的社会地理：扶风县的井与中（仲）”（*Toward a social geography of the Zhouyuan during the Western Zhou dynasty: The Jing and Zhong lineages of Fufeng county*）中，夏含夷（Edward L. Shaughnessy）通过考古学考察所发掘的铭文而绘制了一幅在周朝时周人故土周原的核心地带，即当今扶风县的家族居住的“文化地图”。通过对两个主要当地世系的探究，夏含夷展现了一套在同样文献丰富的地区对周代人口统计学加以研究的方法论。在本文中，作者的分析使他对影响地域并对大族的贡献加以区分，并使研究者们可以在更多的细节方面理解这些世系的兴衰历程、他们的相互关系（尤其是通婚情况）以及他们与周国（the Zhou state）的关系。对这些世系的图构对于我们理解周国的社会“流动性”起着极为重要的作用。

Vera Dorofeeva-Lichtmann 在其“绘制一幅‘精神’图景：《山海经》中陆地空间的表现”（“Mapping a ‘spiritual’ landscape: representation of terrestrial space in the *Shanhaijing*”）中探究了《山海经》编纂过程中的知识型塑过程，作者在文中指出，关于《山海经》地志学的诸多研究都未能契合当地的地方性，作者的研究揭示了型构《山海经》的特殊地理环境的精神历程只有用中国的传统宇宙观方能加以理解。这种宇宙观表明这些方位是为安排这些方位提供观念基础的文化观大框架的一部分。从这一视角来看，这种安排就成为一种“精神”图景的转换，也就是说，它成为一种神圣力量的空间分布，而这种安排的成分也成为表现宇宙观意义的工具。故而边界的意识至少有效地表现了两种相互区分的认知领域（epistemological area）。一方面，这一著作本身采纳了一种类似网格的结构，借以将要点区分开来，而在其中，经由水平与垂直线组织起来的线路体系将那些地区（“方”）彼此维系起来。在另一方面，各章节中所出现的更多相关的“边界”实际上是在真实的地理特征以及与之相关的精神意义之间的知识分野，通过对这种分野的考察，就可以寻找出《山海经》较为清晰的空间界线以及其中所贯注的空间观。

族群身份一方面是由“他者”定义的，另一方面又具有自身的想象化特征。而最终在历史上所确定的族群身份则是在两者隐形博弈的过程中形成的。在笔者所坚持的“从游牧社会发现历史”的观念中，诸多历史问题的解释往往从游牧社会的视角出发更能得到清晰的解答。黄秀玲（Dorothy C. Wong）在其“族性与身份：南北朝时期作为佛教艺术庇护者的北方游牧民族”（*Ethnicity and identity: northern nomads as Buddhist art patrons during the period of Northern and Southern dynasties*）一文从南北朝时期艺术史的视角研究了族群身份问题。作者认为，在这一时期，许多控制中国北部的游牧部族成为当地艺术尤其是宗教艺术的庇护者。在一些情况下，佛教庇护者的名录中包括

了来自不同族群的供养人，这些供养人的外貌具有鲜明的少数民族特征，这种现象促成了佛教跨越族群边界而在中国北方地区的游牧部族中传播开来。

在“深眼高鼻：唐代的蛮狄相貌及其描述”（*Deep eyes and high noses: physiognomy and the depiction of barbarians in Tang China*）一文中，班茂森（Marc Samuel Abramson）也同样对族群边界加以关注，并对汉人与“蛮狄”之间的身份特征差异作了探究。与黄秀玲的文章不同的是，作者并未专门关注这些民众的自我表现（*self-representation*），而关注汉人对“蛮狄”的身份归类及其作为一种社会现象的演进历程。这种身体边界也是多样化的。一方面，许多身体边界是明显的，可观察的，但在另一方面，汉人内心所持的“夷夏观”依然有着深远的不可观察的影响，而双方的关系就在这两方面的互动中展开。

自从伊曼纽尔·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）在其1974年出版的《现代世界体系：资本主义农业与十六世纪欧洲世界经济的起源》中系统性地提出“世界体系论”以来，核心（*core*）、边陲（*periphery*）以及半边陲（*Semiperiphery*）就成为有效的政治历史分析工具。而在西方意义上的“民族-国家”形态并不完备的中国古代，超越国家这一单位对整个中国社会的分析显得有必要。沃勒斯坦的这三个核心概念尽管最契合于现代资本主义兴起时期，但如果将之用于对古代中国的分析，似乎也能有所收获。半边陲地区在整个体系中是体系稳定的主要因素，它具有既被核心地区剥削，又剥削边陲地区的双重角色，而正是这种双重角色增加了体系内的异质性和多元性。

Naomi Standen 在其“五代时期的劫掠与边疆社会”（*Raiding and frontier society in the Five Dynasties*）中论述了在大变革时期的北部边疆状况。五代是一个具有巨大的政治流动性（*volubility*）与社会流动性（*fluidity*）的时期。中国北部再次置身于游牧民族的影响之下，而且一些地区边疆的多孔性（*porosity*）也为新的政治、军事以及族群均势的形成创造了条件。作者特别将劫掠现象看作是跨界关系的一种特殊的强有力方式。劫掠意识作为一种观念是游牧部族对定居社会的一种掠夺态度的表现，这种行动弱化了边界的意义。“边疆社会”形塑了五代政治的短暂化特征。笔者认为，正是由于中原北部的游牧族群的阶段性劫掠活动使得处于半边陲地区的五代政治核心地带经常处于动荡之中，而这种动荡又影响到了作为核心地带的中原以南经济腹地以及作为边陲地带的北部边疆，从而使整个政治体系处于阶段性瓦解状态。

Irene S. Leung 的文章“毡包齐列，大帐紧闭：北宋边疆的图像化”（“*Felt yurts neatly arrayed, large tents huddle close*”: visualizing the frontier in the Northern Song dynasty (960-1127)）对《宣和图谱》中的“番族”部分加以细致研究，认为其中所展现出来的“番族”形象表现了北宋对北部边疆游牧民的内在印象，本文结论与通常研究的结语颇为不同，作者认为，这种形象并未表现出“野蛮性”，而是相当地平和平安。北宋政府所特意营构出这种与辽朝的北部边疆和谐相处的图像，以之作作为对其他边疆族类加以宣传的一种手段，而且，在宋朝与辽朝之间的实体边界变成了当地民众表达彼此的一种精神边界。

历史过程中新国家的型塑过程因其斑斓多样而吸引着众多学者的目光。在近代西方“民族国家”概念广泛应用之前，中国历史上的朝代又是怎样确立自身意识的？如东汉时期的朝廷与民众在观念上又是如何对待西汉这一历史阶段的？这些问题似乎皆未曾有所深究。当然，这些问题并不仅仅是一个朝代名称的问题，而伴随着政治、军事以及思想意识上的内在变化，必须在多个维度下加以综合关照方能加以厘清。在“创造‘北’宋”（*The invention of the Northern Song*）一文中，韦栋（Don. J. Wyatt）对与中国北部边疆政治史密切相关的历史问题加以特别关注。他专门研究了在宋朝灭亡之后将宋朝划分为北宋与南宋的问题。作者在文中提出了这样的问题：何时开始出现“北宋”的意识？在逻辑上这不可能在宋朝政权尚且存在并在表面上还希望收复北方故土的情况下出现，但是经由文本考察得出，“北”宋的名称在这时期就已经出现了。韦栋将三位汉族文人在宋朝灭亡之时的境遇视作是对发现“北”宋的“精神源泉”的一种可能的报复。当一个

王朝无法在道德上坚守之时，分裂就随之产生而且将王朝分为两个部分的意识就获得了动力，尽管这种分割并没有出现在正统的历史叙述中。

作者认为，“北”宋的出现是宋朝的国家道德一统观崩溃的产物与具体表征。笔者认为，宋高宗在型塑“南”宋的过程中起着非常关键性的作用。他一方面是宋徽宗之子，钦宗之弟，是其法统的有效继承者，但在另一方面，他是一位倾向于绝对独裁的君主。正如刘子健（James T.C. Liu）所指出的，“那个时代的许多知识分子都再明白不过，一切都仰赖皇帝的决策。皇帝个人，不依靠任何官僚，制定国家政策。从此，知识分子意识到，政治必须从皇帝的教育开始，别的都还在其次。这正是为什么后来哲学家朱熹会长篇大论地对新皇帝强调诚实地‘格物’以‘致知’，从而达到‘正心’、‘诚意’的重要性”。很多人认为这些哲学概念在政治上是幼稚的，但是，在极权主义的语境中，朱熹所强调的，正是从他的立场看来最为现实、最中要害的东西。如果在朝廷上是皇帝一个人说了算，他个人的道德观念、思想意识将直接影响到国家的繁荣昌盛。”<sup>1</sup> 而宋高宗正是通过其思想意识不仅塑造了南宋的政治体系与权力运作传统，而且通过其继承者的理学化实践从反向固化了“北宋”这一政治阶段。

赫曼（John E. Herman）的文章“慕俄格王国：中国西南一个边疆帝国的简史”（*The Mu'ge kingdom: a brief history of a frontier empire in southwest China*）论述了在如今贵州省境内的一个非汉族政权的鲜为人知的历史。赫曼在文中通过丰富的地理与历史资料确定了这一政权的政治边界，并探究了在地方权力与中央权力之间互动中所形成的政治空间组织中的变迁。这一地区与中国其他地区的关系并未反映出开化力量的所向披靡。在某种程度上，边疆地区成为抵抗与适应中央力量进入并发挥影响的场所，在这过程中，文化与政治同化过程（*assimilation*）并不总是延续进行的，这一地区直到相当近的时期才成为中央政权所稳固控制的地域。

对明末时徐霞客的游历活动，学者们已有过众多研究著述，而洪安瑞（*Andrea Riemenschneider*）在其“旅行家的责任：徐霞客及其在西南边疆的游历”（*Traveler's vocation: Xu Xiake and his excursion to the southwestern frontier*）中展示了独特的研究视角。他在这篇文章中认为，“边疆”（*frontier*）是徐霞客“科学”调查的对象，在明朝末年的关键性时刻，游历文学成为个人自由表达的一种方式，而且在同时又保持着与经典传统的长久对话。徐霞客在西南地区的游历活动也就成为某些层面上的一种“跨边界”（*border-crossing*）经验。从最表层的层面上看，这表现为，对“中国”的一个部分的考察在实际上是陌生的与偏远的，这种充满着危险的外来主义（*exoticism*）的范围通常排斥着那些受过经典传统教育的士人。而明朝末年是一个知识界光怪陆离的时代，在什么是可接受的与什么并非知识考察的对象之间的传统界限较之过去变得不再难以逾越。作者认为，徐霞客在西南地区的游历活动在某种程度是对传统宇宙观的批判性再思考。经典中所体现的宇宙秩序不再被认为是理所当然的。徐霞客通过其亲身实践，表达了他对于日益破败的政治秩序的批判性态度，而这，也正是对一种新的政治视野与道德观的新吁求。作为一位并不背负政治使命的游历者，徐霞客的行动所反映的可以说是社会底层（非权力阶层）对上层所倡导的传统宇宙观的实践性态度。笔者认为，这种在“读万卷书”之外的“行万里路”实践，在某种意义上也促成了明末儒学的危机与经世致用风气的兴盛。对精神领域的“跨界之旅”又进一步形塑了新的宇宙观和政治观，从而使“中国”这一概念所涵摄的范围更为广泛，在具体实践上也进一步将边疆地区纳入大一统的整体性“中国”概念之中。

清代帝国空间问题已然成为目前学术界的热点之一，正如欧几里德几何学中“空间”的线性分布一样，清朝“空间”直观地给我们呈现出某些具有鲜明二分性的具体特征：“在场”（*presence*）与“不在场”（*absence*），以及“前场”（*front region*）与“后场”（*back region*）。在另一方面，清朝“空间”又表现为一个内在整体，它对历史事件的粘着性使得各种历史事件之间具有了某种关

<sup>1</sup> 刘子健著，赵冬梅译，《中国转向内在——两宋之际的文化内向》，江苏人民出版社2002年版，第94-95页。

联性。清朝疆域广大，鼎盛时期四维所至，“自东兹以来，东极三姓所属库页岛，西极新疆疏勒至于葱岭，北极外兴安岭，南极广东琼州之崖州”<sup>1</sup>，清朝前期所面对的依旧是传统中国的边患与变乱问题，清朝特有的统治经验与机构设置对此皆能有效掌控，而在清朝中后期的转型中，其自身“空间”中的“流动的边疆”观与西方所认为的中国边疆的确定化发生了冲撞。从某种意义上说，“空间”是一种活着的机体，它也有着自身的生长与衰歇过程。清朝自1644年入主中原以来，首先以军事力量支撑起其政治统治的现实“空间”，继而通过历史修纂与开科考试型塑出政治文化合法性的“空间”，进而在道德层面建立起无处不在的“我们的大清”氛围。而清朝“空间”的衰歇过程也正好经历了道德-文化-政治的反向路径。

本书最后三篇文章皆以清代作为时间背景而展开，并分别以全局、交流及文化活动为视角加以论述，力图展示出对清朝“空间”的整体性认识。在“清代十八世纪帝国空间的转变”（*Changing spaces of empire in eighteenth-century Qing China*）中，卫周安（Joanna Waley-Cohen）超越了明清转变的分水岭而对那些并非抵抗或批评国家的人们而是国家自身对空间和边界的“掌控”问题加以关注。卫周安观念中的“边界”（boundary）同样是多面向的，一方面，她区分“文”、“武”两大原则，在中国文化中，这两者结合在一起而形成一种具有等级制想象的二元观，其中，“文”是普遍存在的，而“武”则处于次要地位。在另一方面，作者还探究了在清朝尤其是乾隆朝的特定地区与时空格局下“文”、“武”所体现的符号性意义。作者认为，乾隆帝力图突出“武”在传统儒家“文武格局”观念中的地位。清朝的军事起源遂逐步被加以庆祝，并在众多公共空间中表现出来。卫周安通过对这些富含符号与令人回味的意义的空间的分析，形塑了一种对关于清朝满族统治者“汉化”问题的新的分析路径。

狄宇宙（Nicola Di Cosmo）的文章“清朝边疆的柯尔克孜游牧民：朝贡、贸易亦或礼物交换？”（*Kirghiz nomads on the Qing Frontier: tribute, trade, or gift exchange?*）对发生在边疆地区而非宫廷层面上的朝贡体系作了分析，作者通过对十九世纪早期清朝与柯尔克孜游牧民的关系的探究，对贸易与朝贡之间“边界”的难点问题加以关注。作者指出，这里的活动具有双向性，从清朝方面而言，它准许地方领袖们通过这种礼仪活动，确立起对所控制地区的符号合法性。通过这种方式，纳贡者就被统合进一个空间之中，这不仅表现为其从属性的政治地位，而且还使其获得了经济利益、政治庇护和军事支持。从纳贡一方而言，这种朝贡仪式可以被解释为一种游牧民族之间经常发生的礼物交换，这样其首领们既能获得经济收益又能巩固其政治领导地位。

雷碧玮（Daphne Pi-Wei Lei）在其“在晚清小说与地方戏中探视古老中国的新边疆”（*Envisioning new borders for the old China in late Qing fiction and local drama*）一文中对包括族性、性别与国家在内的一系列“边界”作了探究。尽管受到了西方的影响，民间戏剧仍然通过“汉人与蛮夷”的面具性二分法来表现自身与他者，但是，这种情况随着西方人的到来而更为复杂，使这种戏剧中表现的“夷狄”形象产生了分化，形成了国内“夷狄”与外国“夷狄”的形象区别，而有时候外国“夷狄”更像动物、更为丑陋。在有些情况下，这两种“夷狄”合起来压制汉人的独立意识，而这也产生了早期的民间态度，可被称作是“礼仪民族主义”（*proto-nationalistic*）。作者认为，一个理想中的汉人国家在离开了其蛮夷对手后是无法存在的，王昭君在出塞嫁给匈奴之后一次次的自杀行为表明并非“蛮夷化”与“中国式”之间的所有界限都能轻易消融，随着王昭君的出塞和亲，这种“性别边界”表明了一种寻求改变的反抗，并在事实上成为中原在面对外来攻击时的一种象征性自我献祭的在地化（*locus*）。

不可讳言，中国本土的边疆族群史研究不可能脱离其政治参谋的色彩，从这一点出发，如何厘清中国传统历史中族群、边疆诸问题的脉络显得尤为必要。在费孝通先生所倡导的“中华民族多元一体格局”<sup>2</sup>的总体概观之下，对于各朝具体政治实践中的族群边疆观念的流变问题，当加以

<sup>1</sup> 《清史稿·地理志》。

<sup>2</sup> 费孝通，《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

更为贴近当时现状的解释。“在知识与真理、现实与现实被表述成的各种模样之间不存在简单的吻合对等状态。因为‘所有的表述’，正因为是表述，首先就得嵌陷在表述者的语言之中，然后又嵌陷在表述者所处的文化、制度与政治环境之中。总是，凡是对现实的表述势必也是错误的表述，是一种‘知者’对‘被知者’实行的思想支配”<sup>1</sup>。此书作为外国学者编著的研究文集，必然无法脱离其“外在性”，这些外国历史学家们势必会将它们自身的一部分注入到他们所力求表述的历史现实之中。但是，这种自身观念“投射”本身又反过来对于从中国视角内部重新梳理这段复杂历史提供了一面镜子，在其中先前为西方的理论绳索捆绑之处，如何能够松绑并找到合身的“中国衣物”？黑格尔和马克思的理论都认为，历史有其自身的观念，它要么是某种意识的进步过程，要么是人类为了逃避自然的局限而对自然与自己本身加以控制的过程，同时也在技术进步与社会流变中产生愈加明显的“异化”过程。这种预期中“合身”的“中国衣物”是否还是会不自觉地变成“西方风格”？笔者无法预知。但是从中国内部去找寻这些“中国衣物”是没有疑义的。

柯文（Paul A. Cohen）曾认为“十九、二十世纪的中国历史有种从十八世纪和更早时期发展过来的内在的结构和趋向。若干塑造历史的极为重要的力量一直在发挥作用：前所未有的人口压力的增长与疆域的扩大，农村经济的商业化，社会各阶层在政治上遭受的挫折日增等等。呈现在我们眼前的并不是一个踏步不前，‘惰性十足’的‘传统’秩序，主要或只可能从无力与西方抗争的角度予以描述，而是一种活生生的历史情势，一种充满问题与紧张状态的局面。就在此时西方登场了，它制造了种种新问题——而正是这一面直到近年一直吸引住美国史家（费正清与李文森就是其中的主要代表）。但是它也制造了一个新的情境（context），一种观察理解老问题的新框架（framework），而且最后还为解决新、老问题提供了一套大不相同的思想与技术。但是，尽管中国的情境日益受到西方影响，这个社会的内在历史自始至终依然是中国的”<sup>2</sup>。我们要知晓西方学者对这些中国古老而复杂问题的所思所想，但真正的解决还是得依靠自身来完成。正如美国的边疆学派最契合的施用环境是美国一样，中国传统历史上的族群分布生存于中国巨大版图之上，并在期间不断地分化重组，形成了五彩缤纷的边疆分化与人文地理面貌。分层化的时空结构为这些要素提供了展示的舞台与时限，中华民族与中国本身就在这些要素的“展现-表演”过程中获得了其存在与发展的内在意义与动力。

正如拉策尔所认为的，边疆是作为族群生活的边缘有机体而存在的。在这样一个包含着各种深层文化矛盾的社会中，大众的内在时间定向已经全面地转向“未来定向”（future-oriented），我们的注意力已经最大程度地转向中心，转向那些最能吸引我们的最具诱惑力的事件本身，“事实上，社会不再以自生的方式前进了；它为某些特定的目的而被动员起来”<sup>3</sup>，人的角色发生了断裂，国内对边疆族群问题的关注也愈发裂变为两个日渐分疏的部分：一部分为满腔热情的，甚至是充满着狂热民族主义情绪的底层民众，他们的热情往往被误导而投射于某些或者根本不重要的问题上去；另一部分则是超级冷静的、以细碎考证为指归的深层研究者，他们又过于理性，缺乏对政治活动参与的热情。这种对边缘问题认识的“边缘化”愈加稀释了中国传统历史上的边疆族群问题的内在意蕴，并最终导向对这一问题的茫然无寻——我们失去了对这一问题的自我思索能力，面对着一大堆资料而找不到“对话”的起始点。笔者认为，泛化研究固然需要，但往往流于空洞与教条，唯有从特定的时段找寻到相关的边疆问题并加以深入探究，或许才能找到打开中国历史与现实中的边疆问题的钥匙，从而形成自己的“中国边疆学派”。

（袁剑，中国人民大学清史研究所硕士，现为德国弗莱堡大学哲学学院历史系博士生）

<sup>1</sup> [美]柯文著，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，中华书局1989年版，第131-132页。

<sup>2</sup> [美]柯文著，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，中华书局1989年版，第173-174页。

<sup>3</sup> [美国]丹尼尔·贝尔著，赵一凡、蒲隆、任晓晋译，《资本主义文化矛盾》，三联书店1989年版，第138页。

## 【书 讯】

近期中央民族大学出版社推出了由郝时远、朱伦主编的《民族学人类学译丛》，共 8 本。中国的民族和族群研究亟需拓展视野与思路，了解与借鉴具有不同政治制度、不同文化传统、不同族群历史的其他国家对民族、“民族国家”、族群、民族主义等方面的研究成果，是非常必要的。我们不会去简单照抄别国的理论、制度、政策，但是我们可以阅读、思考和观察当中思考中国民族问题与其他国家（苏联-俄罗斯、印度、美国、巴西、非洲、中东等）在民族理论与民族实践中所做出的探索，在比较中思考我们中国人能够从他们在理论和制度建设方面的成功经验与失败教训中领悟和学习到什么东西。

在《民族学人类学译丛》中《苏联及其解体后的族性、民族主义及冲突——炽热的头脑》一书的作者是 20 世纪 90 年代俄罗斯国家民族事务委员会主席，兼任俄罗斯科学院民族学与人类学研究所所长，这本五百多页的厚书对俄罗斯的民族制度、政策有比较详细的介绍，特别提供了作者许多在个人访谈和从政经历中的感受，对俄罗斯的“族体建构”、语言问题、宗教问题等都有细致具体的描写与分析。作者在分析俄罗斯的民族问题时，也大量借鉴了欧美的民族理论和研究文献，是值得中国学者仔细阅读的一本参考书。

尽管有些人否认，但是我国建国后的民族理论、民族制度、民族政策应当说是因袭了苏联斯大林在世时确立的一套模式，当然在“民族识别”过程中对斯大林的四条定义做了很大的变通，我国实行的是“民族区域自治”而不是苏联的联邦制，在一些具体政策上也进行了调整，但是不可否认，其整体框架和基础理论还是建立在苏联模式之上。这在 20 世纪 50 年代，也是历史的必然。

苏联已在十几年前解体，中国一些地区也出现了以“民族”为背景的许多问题。当此之时，分析一下苏联当年的民族构建过程，看看苏联解体后俄罗斯学者们是如何对当年斯大林创立的马克思主义民族理论与实践进行反思的，相信对中国学者一定会有所启发。

（马戎）

---

## 【征文】

热诚欢迎关心民族社会学研究的读者和研究生向本《通讯》提供文章，内容可以是有关民族研究的理论探讨，也可以是在民族聚居地区的社会、经济、文化、教育、宗教等方面的调研报告，也可以是与民族问题有关的读书笔记，形式和字数不限，但希望能够在文章中提出自己独特的见解、以及在理论视角、研究方法等方面具有一定的创新性。投稿请发到：[marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)。

---

中国社会学会 民族社会学专业委员会  
北京大学 社会学人类学研究所  
邮编：100871

本期责任编辑：马戎、于长江  
电子邮件：[marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)