

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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
中国社会与发展研究中心

第 364 期
2022 年 11 月 30 日

目 录

【论 文】

牧区汉族的在地化

——基于新疆维吾尔自治区阿尔泰山草原的多点民族志调查 罗 意

当代维吾尔长篇历史小说中的历史叙事与民族认同 孙 超

春去冬回——新疆的彝族打工者 罗木散

【《国外族群研究动态》公众号】

“移民与多样性”专题：《不再是陌生人：北美和西欧的移民与融合挑战》

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

【论 文】

牧区汉族的在地化¹

——基于新疆维吾尔自治区阿尔泰山草原的多点民族志调查

罗 意²

[摘要] 清末以来,汉族持续迁入新疆阿尔泰山草原,广泛分布到牧区和农区,分为了深度融入型、点状嵌入型、带状嵌入型和悬浮型四种基本类型。本文通过阿尔泰山草原6个社区的多点民族志调查,从“在地化”视角描述和分析牧区汉族社会文化的共同性与差异性。调查发现,共同性表现在农牧结合的生计方式、地方化的生活方式、简化的社会结构与融合性的文化等四个方面。差异性表现为牧业在家庭生计中的重要性、生活方式地方化的程度、与其他民族社会交往的频率与层次、对其他民族文化认识的深度和对阿尔泰山草原的认同等五个方面的区别。共同性与差异性为牧区汉族“在地化”的结果。一方面,都需要调整生计与生活方式以适应阿尔泰山草原的自然生态环境,在迁入地重构社会结构,并必然在与其他民族的互动中推动文化创新发展;另一方面,迁入后因所处自然与人文“小环境”的不同,在生计与生活方式、社会关系、文化观念等方面又产生了新的区分。文章认为,牧区汉族的“在地化”源于国家在场、边地情境与人群抉择三方面因素的互动,催生了具有牧区属性的社会文化特征。汉族“在地化”的研究有助于深化对中华民族共同体形成与发展的认识,可为铸牢中华民族共同体意识提供重要的文化资本。

[关键词] 牧区汉人; 在地化; 阿尔泰山草原; 多点民族志

新疆西北部的阿勒泰地区是传统的牧区,位于阿尔泰山南麓。阿尔泰山以“西北-东南”走向横亘在亚欧大陆的中央,绵延2000余公里,属于典型的大陆性气候,冬季漫长而酷寒,夏季温暖多雨,宜牧不宜农。历史上,这里是游牧文化世界性分布与传播的中转站,活跃着斯基泰、匈奴、柔然、鲜卑、蒙古等享誉世界的游牧族群。长期以来,人们对阿尔泰山的认识多固化在对草原生态环境与游牧生产体系天然的相适性上,对同时存在的农业和农业人群有所忽略。哈扎诺夫明确指出,所有的游牧经济都是非自足的,而且也不可能保持自足。^[1]以必须的粮食来说,游牧族群要么通过与相邻农耕族群的交换获得,要么在草原上适宜农耕之处兼营粗放农业。因此,要全面、客观和深入地认识牧区社会及其变迁,必须给予农业和农业族群应有的关注。

2010年以来,笔者一直在阿尔泰山草原从事人类学调查,起初关注阿尔泰山东段南麓吐尔洪盆地牧民定居及其引发的人口、资源与生态环境关系的变迁。调查发现,要想说清楚这一主题,完全无法回避生活于此的汉族群体。这不仅是因为他们组建了3个村,关键是他们参与了定居的整个过程,并对牧民社会文化变迁产生了深远影响。尽管分为了3个行政村,但在迁移时间、迁移形式与村落形态上并无差异,可统称为T村。2016年以来,我组织了阿尔泰山草原汉人村落的调查,包括阿尔泰山南麓东段乌伦古河尾段的M村、乌伦古湖北岸的F社区、中段克兰河中游的S村和西段哈巴河中游的Q村与H村。³按照汉人社会人类学研究的传统,这些村落和社

¹ 本文刊载于《中央民族大学学报》2022年第4期。

² 作者为新疆师范大学历史与社会学院教授。

³ 2010年6月,笔者在T村做了初步调查,2011-2013年又在该村完成了11个月的田野调查。2016年1月,笔者带领两位研究生在S村开展调查,当年7—8月又带领1位研究生和5位本科生该村进行了系统调查,后在2018年5月和2021年8月在该村做了补充调查。2016年7—8月,笔者与同事李媛带领10位本科生完成了Q村与H村的调查。2017年7—8月,笔者带领2位研究生和10位本科生完成了F社区与M村的基础调查,后在2018年、2019年指导两位研究生分别完成了F社区与M村3个月的田野调查。在此,感谢参与田野调查

区都是研究的“社区”。本文以阿尔泰山草原6个社区的民族志调查为基础，参照费孝通“社区研究”与“类型比较研究”相结合的研究路径^[4]，对牧区汉族社会进行类型化处理，对不同类型之间的共同性和差异性进行分析，阐明共同性与差异性都是汉族进入阿尔泰山草原后“在地化”的结果。在此基础上，讨论汉族“在地化”研究对深化中华民族共同体形成与发展的认识和铸牢中华民族共同体意识的启示。

一、在地化：汉人社会研究的一种视角

汉人社会研究见证并推动了中国人类学的形成、发展与壮大，而且仍在不断拓展和创新。

20世纪30-40年代，燕京大学开创了村落社区研究的传统，将村落视为一个由人民、人民居住的地域、人民的生活方式或文化构成的自足的运转系统^[2]，尝试从经济系统、社会结构体系、家族意识等层面的描述和分析中提炼出汉人社会生成的机制。¹ 这些研究对后世汉人社会的人类学研究产生了深远影响，比如弗里德曼在林耀华“宗族乡村”概念基础上提出了世系研究理论。^[3] 村落社区的研究面临着“个别社区的微型研究能否概括中国国情”的质疑，存在着“封闭社区”与“无历史感”的不足。1990年费孝通指出，江村代表了中国众多农村类型中一种类型，对该村的研究只是旅程的开始。他提倡社区研究与类型比较研究相结合的路子，认为通过不同类型典型村落社区的研究和比较，可以实现逐步接近中国社会的目的。^[4] 20世纪80年代后，村落社区研究得到了传承和创新。新的研究注重分析村落与外在世界的横向与纵向连接，强调与社区内部权力结构和功能一样重要的大场域的国家与社会的关系、历史与现实的联系，重视考察社区中多种文化模式的交错、社区的“缩影性”、社会权力多元化、文化地方化等现象，力求克服“封闭社区”与“无历史感”的困境，形成了“小地方，大社会”的研究路径。^[5]

与村落社区研究相对应的是区域研究，认为村落是更大世界的一部分，并非就是认识中国社会的理想单位，强调超村落连接机制在整合社会中的重要性。20世纪40年代末50年代初，施坚雅在成都郊区的调查中发现，农民实际社会区域的边界由基层市场区域的边界所决定而非村庄狭窄范围所决定，提出了市场体系理论。^[6] 20世纪60-70年代，台湾汉人社会的研究发现，宗族只是在汉人“在地化”后才成为整合社会的主要力量，在“移垦”早期更多依靠的是民间信仰，由此提出了“祭祀圈”理论。^[7] 20世纪90年代中期以来山西汉人社会调查发现，干旱区的水利体系在整合社会中发挥了十分重要的功能，推动了“水利社会”研究的兴起。^[8]

以往对不同研究理论差别的分析，多强调研究者学术视野与研究路径的差别，以及不同时期人类学理论、方法和关注议题变化的影响。这固然是一个重要因素，但细加分析便会发现，上述研究有着显著的“地域性”，包括中国东南、华北、华中、西南、东北、内蒙与台湾等区域。因此，差别显然还是对汉人社会“地域性”精准把握基础上学术自觉的结果，而不同地域的研究不断推动了汉人社会人类学的发展与创新。实际上，已有学者关注到了汉人社会所具有的“地方性”特点。比如，华若璧（R. Watson）在新界宗族研究中注意到，大型支配宗族完全可以通过祠堂等共同财产，由无法上溯继嗣关系的独立宗族联合形成。共同财产等政治经济要素不仅可以形成非平衡的宗族裂变，还可以产生相反的聚合效应，构成裂变模式无法涵括的聚合型宗族。^[9] 阎云翔在下岬村的调查发现，村民由于没有发达的宗亲可以依靠，转而积极地编织或营构一种姻亲、屯亲和其他社会关系网络作为生存资源，提供了以非宗亲关系整合社会的一个典型案例。^[10]

大体来说，所谓“地方性”特点源于汉族迁移到不同地方所经历的“在地化”过程。这个过

的老师和学生。

¹ 20世纪30-40年代，汉人村落社区的研究蔚然成风，产出了一大批成果，成为中国人类学发展史上的一座高峰，代表作有费孝通的《江村经济——中国农民的生活》和《云南三村》、林耀华的《义序的宗族研究》和《金翼：一个中国家族的史记》、许烺光的《祖荫下：中国乡村的亲属·人格与社会流动》等。

程被认为是一个“进入—适应—融合”的过程，是外来者在与当地社会接触和互动中，在保持自身一定独特性的基础上，融入客籍社会的过程。^[11]同时，“在地化”概念常与“全球化”概念并置，旨在从全球与本地互动的视角描述全球与地方的共存与共融现象，以解释人们社会文化变迁的现象和身份认同的变迁。^[12]已有研究表明，“在地化”在边疆民族地区的汉人中表现得尤为充分。20世纪40年代，陶云逵先生对西南边地的汉人调查发现，当地汉人社会文化既包含了中原文化的若干特质，又吸纳了边疆地区其他民族文化的若干特质，有生活“土化”、多语现象普遍和族际通婚后代多等典型特征。^[13]汪洪亮、何广平指出，生活在藏彝走廊的汉人，生活方式出现了被“羌化”或“藏化”的形态，呈现出“汉在羌藏之间”的特有风貌。^[14]闫天灵发现，清末长城以南一线的汉人进入“蒙地”，同乡关系、同业组织和宗教信仰取代了宗亲关系在组织社会中的功能。由于长期与蒙古族杂居和通婚，汉人在行为方式和文化观念等多个层次都发生了显著变化。^[15]马戎注意到，赤峰中部半农半牧、蒙汉杂居地区的蒙古族受到汉文化影响比较明显。锡林郭勒盟北部地区汉族移民数量很少，汉族居民接受了蒙古族文化的影响，普遍掌握蒙古语。^[16]简言之，边疆民族地区的汉人因所处自然生态环境的变化和与其他族群的互动，生成出了区别于迁出地的社会文化特征，而且可能发展出不同的亚类型。

费孝通先生注意到“融合”是民族地区汉人的一个典型特征，说“移入民族地区的汉人很多就和当地民族通婚，并且为了适应当地社会生活和自然环境，必然会在生活方式、风俗习惯等方面发生改变，过若干代后，就融合于当地民族了”。^[17]也存在“融而未化”的情况，既传承着汉族的文化并保持着强烈的族群认同，但又形成了自己的地域特色，贵州屯堡人就是一个典型。^[18]对这类群体，费孝通先生认为还要重视“内部地方性差别”，并明确穿青人和穿蓝人的矛盾是在汉族内部地方性差别的基础上在特定的历史条件下产生的矛盾。^[19]因此，民族地区汉族的“在地化”是常态，对其社会文化变迁及其所反映出的各民族交往交流交融进行分析自然应成为研究的一个基本点。

受上述研究启发，本文从“在地化”视角描述迁移至阿尔泰山草原的汉人在适应牧区生态环境和与其他族群互动过程中社会文化发生的变迁，包括生计方式、生活方式、社会结构、文化观念和身份认同等多个层面。

二、牧区汉人社会的形成及其类型

大体来说，阿尔泰山草原汉人社会的形成经历了清末民国与新中国成立以来两个阶段。

清平定准噶尔（1755年）后，政府招募汉人前往东天山和天山北路屯垦，形成了东起巴里坤屯垦区、西至伊犁屯垦区的农业带^[20]，建成了伊犁九城城市（镇）带和乌鲁木齐城市带。¹以屯垦区和城市（镇）为中心，新疆北部汉人社会逐渐形成和发展起来。以奇台为例，新疆建省（1884年）后不久编修的《新疆四道志》中记录，奇台已形成了东、西、南、北四乡三十五个村庄的格局，村落人口以汉族为主。^[21]1864年后新疆北部爆发战事，来自奇台周边、伊犁、塔尔巴哈台等地的汉民逃往阿尔泰山草原，在克兰河、额尔齐斯河沿岸开垦耕地、发展农业，逐渐形成了一些汉人社区。民国时期，仍不断有汉人迁入，在城镇中务工经商或在草原深处开荒种地。1947年，周东郊指出除了挖金客、商人和公务人员外，“阿山”（今阿勒泰地区）尚有有不动产的汉族农民，居住在红墩渠和巴里巴盖等地。^[22]到新中国成立前夕，汉人成为阿尔泰山草原重要的农耕族群，散点嵌入到了牧区深处。

¹ 伊犁九城以伊犁河谷为中心，包括惠远、惠宁、绥定、瞻德、拱宸、熙春、广仁、塔尔奇、宁远、绥靖，建城时间介于1762年到1777年之间。乌鲁木齐城市带核心城市是巩宁、镇西，城市群包括景化、辑怀、宁边、阜康、保惠、恺安、会宁、孚远、巩宁、迪化、镇西、靖宁、康吉、绥宁、庆绥、安阜、嘉德、木垒，建城时间介于1762年到1783年之间。参见黄达远、吴轶群：《多重视角下的边疆研究：18世纪至20世纪初叶的新疆区域社会史考察》，民族出版社2009年，第37-39页。

新中国成立后，汉人通过政府组织迁移和自发迁移两种形式进入阿尔泰山草原，又可具体分为三个阶段。第一个阶段是 20 世纪 50 年代，以军转干部、从其他省区调入的干部和“支边青年”¹为主，进入到了各级政府部门和企业中；第二阶段是 20 世纪 60-70 年代，以自发迁移人口为主，主要进入到了广大的牧区。尽管迁移是自发的，但却受到了国家鼓励到边疆地区去之政策的影响，并被有组织地安排到了各公社组建的农业队、水利队或基建队中；第三阶段是改革开放以来，以自发迁入人口为主，主要进入到了城镇，多在商业和服务业中寻找发展机会。从人口比重来说，第二阶段迁入的人口及其后裔构成了当前牧区汉族的主体。汉人一改散点嵌入的格局，形成了“带状”与“点状”相结合的分布格局。所谓“带状”分布，指在额尔齐斯河、克兰河、乌伦古河、布尔津河、哈巴河等适宜农业的河谷形成了连片的汉人村落。所谓“点状”分布，指在阿尔泰山低山一线的山间盆地形成了若干以汉人为主的“农业聚落”，有的单独成村，有的就是一个村民小组。

根据汉人与牧区社会关系的差别，本文将调查的 6 个社区分为四种基本类型。

第一种类型是深度融入型，以红墩的“户儿家”²为代表。“户儿家”是清代同治朝时期西北战乱中的难民之后裔，祖籍陕甘地区。19 世纪 60 年代，他们的先辈因受战争的影响而西迁，经河西走廊后进入新疆，于 1862 年前后在天山北路的奇台、吉木萨尔一线屯垦。1864 年，天山北路再遇战事，其祖辈继续向西北方向迁移，在布伦托海（今乌伦古湖）周边屯垦。两年后，又爆发了布伦托海屯民起义，其祖辈参与了起义军，并在 1868 年被镇压。1869 年，这些起义的汉人被强行迁移至克兰河谷中游，参与修建“承化寺”。1872 年承化寺落成后，汉人就地转化为屯民，在克兰河谷中游兴修水利，开垦耕地，逐渐发展成为成熟的农业聚落。民国时期，又有少量汉族、维吾尔族和哈萨克族群众迁入红墩。1917 年，谢晓钟途经承化（今阿勒泰市）东南郊，记录道“红峒渠庄，庄民四十八家，皆汉人”，又说此地景观已与孚远（今吉木萨尔，笔者加）相近。^[23]直至 20 世纪 60 年代，红墩周边无其他汉人社区，以哈萨克族、蒙古族牧民为主。牧民称他们为“户儿家”，即定居务农的庄民。S 村是“户儿家”主要的聚居地，目前仍有 21 户后裔在此生活。这类社区有三个典型特征。一是迁入时间早，繁衍生息数代人，视阿尔泰山草原为故乡；二是属于有组织性的迁移，形成了共享历史记忆的共同体；三是点状嵌入于牧民人口为主的世界，与其他族群交往交流交融的程度很深。

第二种类型是点状嵌入型，以 T 村为代表。T 村形成于 20 世纪 60-70 年代，村民主要是自发迁入的汉人。从迁入时间和类型来看，可进一步区分为前后两个阶段。三年困难时期（1959-1961 年）前后，受灾较为严重省区的汉人大量迁入新疆。牧区各县为发展农业，派出工作组到乌鲁木齐市，“接收”汉人，有组织地将安置到山间盆地中，组建农业队。这些汉人以单身男性为主，扎下根后，返乡娶亲，又顺带将一些亲戚朋友带回牧区，形成链式迁移。T 村所在的吐尔洪盆地是富蕴县乃至阿勒泰地区最早的牧民定居点³，除了这些汉人外，哈萨克族牧民构成了人口的主

¹ “支边青年”特指 1954 年 10 月至 1966 年底动员组织的北京、上海、天津、四川、山东、湖北、河南、江苏等省、市，具有高、初中文化程度的毕业生（或 35 岁以下的青壮年），到新疆支援新疆兵团建设的青壮年。然而，事实上有着相当多的支边青年也迁入了兵团以外的县市。据统计，1956-1957 年，河南垦荒队和青壮年有 8 万多人赴疆。1959-1965 年，苏、鄂、皖三省有 24.6 万余人、8.6 万家属入疆。参见蒲开夫、朱一凡、李行力主编：《新疆百科知识辞典》，陕西人民出版社，2006 年，第 120 页。闫存庭：《江苏青壮年支援新疆建设研究（1959-1965）》，人民出版社，2021 年，第 22 页。

² 在红墩，人们认为“户儿家”是哈萨克族、蒙古族等游牧民对定居务农汉族“庄民”之称呼，先是他称，后成自称。与游牧民不同，“庄民”安居在可耕土地上，营建永久性住房，聚居而少移动。显然，这种解释以游牧民与农耕民生产生活方式的差异为标准，将“户儿家”视为与游牧民相区别的一个文化共同体。当地人常在“户儿家”前面加上前缀“老”，以与 20 世纪 60 年代后迁入的汉人新移民进行区分。

³ 20 世纪 40 年代，生活在阿尔泰山东段南麓的哈萨克族牧民为逃避战争东迁乌鲁木齐、巴里坤等地，后再经哈密进入河西走廊，向甘肃、青海等地迁移。1952 年，政府组织外迁哈萨克族牧民回迁阿尔泰山，组织部分丧失牲畜的牧民在吐尔洪盆地开始定居务农。1959 年畜牧业社会主义改造后，吐尔洪盆地被确定为富蕴县粮食生产中心。为了发展农业，政府引导了组织牧民在盆地大规模定居。

体。公社化时期，T村中安排了三四户哈萨克族牧民放牧耕畜。由于单独成队，T村汉人与其他村的哈萨克族牧民在经济、社会和文化上的互动相对较少。去集体化后，汉族与哈萨克族村民都需要同时发展农业和牧业，汉族村民擅长农业，哈萨克族村民擅长牧业，彼此在经济领域上有较强的互补性，合作较多。这类社区有三个典型特征：一是迁入时间相对较晚，村民形成了“双重地区”观念^[24]——既视祖籍地为故乡，也视阿尔泰山草原为故乡；二是属于自发迁移，但迁入后被有组织地安排到了牧区深处；三是点状嵌入于牧民人口为多数的地方，与其他族群的互动主要发生在经济领域。

第三种类型是带状嵌入型，以M村、Q村和H村为代表。就迁入时间和形式来看，这一类社区的形成与第二类并无本质区别。不同之处在于迁入的位置，以及汉人与其他族群的关系。M村位于乌伦古河尾段的河谷三角洲，Q村与H村位于哈巴河中游的河谷漫滩，它们周边都有若干沿着河谷分布的汉人村落。简言之，三个村都只是带状分布村落中的一个。距离乌伦古河与哈巴河两岸十多公里后，便进入到了哈萨克族牧民的春秋牧场。牧民春秋两季转场必然经过汉人村落，但其他时间中与汉人村民的互动不多。河谷气温相对较高、水源充足，汉人村落的耕地较多，去集体化后多种植油菜、食葵等经济作物。这类社区与第二类社区共享第一项特征，但又有两个不同的特征。一是被有组织地安排到了适于农业的河谷地区，周边汉人村落较多；二是带状嵌入于牧区，但村民与牧民形成了空间上的区隔，与其他族群的互动相对较少。

第四种类型是悬浮型，以F社区为代表。为利用乌伦古湖丰富的渔业资源，1959年阿勒泰地区吸纳了来自安徽、江苏的“支边青年”，组建了国营地方渔场，以渔业为主要生计。F社区位于乌伦古河入乌伦古湖处的三角洲地带，包括了居住区、厂区和职工家属组建的副业队。F社区周边虽然有多个牧业村（哈萨克族牧民为主）和农业村（汉族村民为主），但却与这些村缺少经济、社会和文化上的联系。1985年，费孝通先生考察包钢时提出了工业企业中存在的“人文生态失调”问题。这是指，迁入这些地方的国营企业一开始便走上了“企业办社会”的轨道，自成一套体系，与地方缺少必要的联系，未能把企业的能量扩散出去，未能成为带动边区发展的发动机。由此造成的结果是，企业与地方没有能够结合到一起。^[25]阿勒泰地区素以矿产资源丰富而驰名，20世纪60年代以来各县都有多个国营企业及其形成的社区，普遍存在着“人文生态失调”的问题。这类社区有两个显著特征：一是属于典型的有组织迁移，社区的管理是企业化的；二是它们在空间上嵌入了牧区，但却与牧区社会在经济、社会和文化上都保持着区分，社区居民与周边的村民互动相对较少。

三、共同性的生成及其原因

尽管汉人分为了四种类型，但还是在生计模式、生活方式、社会结构和文化体系等方面共享了一些基本特征，并因此在社会文化上拥有了一些重要的共同性。

牧区汉人普遍形成了“农牧结合”的生计模式。农业是汉人传统的生计方式，也是汉人扎根边地的利器，6个社区的汉人都有在边地兴修水利、开垦耕地、发展农业的经历。“户儿家”的祖辈用了近半个世纪的时间沿着克兰河谷东岸修建了二道渠和三道渠，以渠道走向为基准开辟了数千亩良田。T村、M村、Q村和H村汉人本就是因为要发展农业而被安置到牧区的，不仅参与了水利的修建和耕地的开垦，还摸索总结出各个地方的小气候特征，并据此选择种植春小麦、豌豆、土豆等粮食作物，以及黑加仑、青储玉米、油菜、食葵等经济作物。改革开放后，汉人农民很快转向了经济作物的种植，并带动周边定居牧民一起种植。F社区相对特殊，渔业是基础，但副业队却以种植业为主要生计，为居民提供粮食和蔬菜供应。汉人村民普遍重视牧业的发展，多畜养牛、绵羊、山羊和马，而鲜少养猪。新中国成立前，S村“户儿家”中的富裕户不仅耕地多，还拥有畜群，个别家庭牲畜数量甚至远超一般的牧民家庭。集体化时期，T村、M村、Q村

和H村汉人村民与哈萨克族牧民一样多养殖五六只绵羊或山羊作为“自留畜”。包产到户后，汉人家庭通常都有十来只羊、三五头牛和一两匹马，多者可达两三百只羊的规模。多位受访者告诉我，阿尔泰山草原气候寒冷，粮食产量较低，不宜养猪，但却拥有发展畜牧业的天然优势。村落周边未利用的草场较多，小规模畜群的放养不成问题。若是畜群规模较大，可交予牧民夏季代牧，冬季利用秸秆圈养。这一解释是“人类学化”¹的，牧民在对草原生态环境特征精准把握基础上做出了具有生态合理性的选择。汉人还兼营手工业和商业，是牧区的木匠、铁匠、鞋匠和皮匠等，经营着村落和乡镇中的百货店。

牧区汉人生活方式地方化特征明显。新中国成立前，“户儿家”喜欢穿自己熟制的羊皮衣，不少羊皮衣用红松（落叶松）的树皮熬成水染成土红色。宰牛时，将牛小腿上的皮剥下晒干，用水泡软，按脚的大小凿一圈小洞，穿上皮条，做成“皮窝子”。在饮食上，汉人喜欢喝奶茶，以面食为主食，既有馒头、包子、花卷、面条，又有烤馕、揪片子、拉条子。喜食牛羊肉，将羊肉或牛肉切成大块煮烂了吃，自己灌马肠子。汉人的住房都经历了“地窝子-土打墙-土块房-砖木房”的转变，室内置俄式铁炉、砌火墙、土炕以在冬季供暖。院落内除了一小块菜地外，多种植果树，一侧多建有牲畜棚圈和堆得很高的草垛。一些家庭会留出一间房按照哈萨克族毡房内部格局布置，炕上、墙上皆是毡毯，以接待少数民族朋友。在摩托车、汽车未普及的年代，汉人出行多骑马，冬季出行、驮运货物多选择马爬犁、牛爬犁。

牧区汉人的社会结构呈现出简化特性。首先，家庭小型化，核心家庭成为主导。我们对S村75户、M村50户、F社区86户、Q村与H村合计87户汉人的家庭类型做了调查，核心家庭分别有62个（占比82.7%）、44个（占比88%）、77个（占比89.5%）和64个（占比73.6%）。S村的“户儿家”迁入时间最长，已繁衍了数代。在该村调查时，我们搜集到了“户儿家”后人整理的各家族谱资料²，里面记录了20世纪40年代初40个家庭的情况。分析发现，核心家庭有22个（占比55%），主干家庭9个（占比22.5%），扩大式家庭9个（占比22.5%），家庭小型化特征也很显著。

从老人们的访谈中得知，因家中人口多和克兰河谷未开垦的耕地多等原因，儿子婚后便很快分家，小家庭可较快实现自立；其次，宗亲关系的重要性降低，非宗亲关系的重要性突出。除了S村以外，其他5个社区中汉人的宗亲多在迁出地。他们的子女多因就学、参军、就业、务工和经商等原因迁出乡村，在迁入地也未能发展出宗亲群体。另外，由于汉人多返乡寻找配偶，乡村中姻亲关系也较少。在这类社区中，宗亲纽带只存在于家庭内部互动的情境中，没有庆祝父系祭祖的精细仪式和别的制度性安排，与阎云翔在下岬村的发现相近。^[26] 家庭之外，同乡、邻里、朋友和同学等关系往往显得更为重要，在化解家庭危机和整合社会中的功能更加突出。S村确有不同，“户儿家”的祖辈由于较早就嵌入到了牧区深处，远离其他汉人社区，因此群体内不同姓氏之间频繁通婚，造就了名为“扯扯秧”的社会关系。“扯扯秧”意为“牵牛花”，即不同姓氏都因为姻亲关系而连接在一起，彼此交叉叠加，形成了“理不清，道不明”的复杂关系网络。到20世纪30-40年代，“户儿家”开启了家族化进程，出现了所谓的“四大家族”。这些“家族”子孙虽多，却无族谱、宗祠和族产等外在表征，与华北“不完备的残缺宗族”³的形态较为接近。

¹ 美国人类学家马文·哈里斯认为，在粮食极为珍贵的草原地区，因干旱少雨、土地不易灌溉，适宜以草、树叶为食的反刍动物（牛、羊），而非以坚果、果实、块茎植物和粮食为食的猪。因此，在草原地区养猪，无异于与人夺“食”，加之需要圈养，这会破坏动物、植物与人类在一个自然与文化生存空间中和睦相处的关系。哈里斯指出，禁食猪肉“无疑成为一个合乎情理的对付生态环境的策略”。参见[美]马文·哈里斯：《母牛·猪·战争·妖巫——人类文化之谜》，王艺、李红雨译，上海文艺出版社，1990年，第37页。

² 2000年前后，“户儿家”恽氏四世孙恽长普搜集整理了40余户“户儿家”的族谱资料，整理和编写了《阿山往事与户儿家的悲壮经历》一书。

³ 兰林友在华北宗族的研究中提出了“不完备的残缺宗族”的形态，其特征包括明显缺乏宗族最主要的集体表征——祠堂，没有强化宗族凝聚力的最重要经济手段——族田，缺少血缘与地缘重合的宗族基本特征——聚族而居（单姓村）。不过，在祖先崇拜（如祭祖）、辈分字、红白喜事的聚合、谱书（包括图谱，即家堂）等方面则

新疆和平解放后，“户儿家”中46位村民因精通哈萨克语、蒙古语而被抽调到各级政府部门担任翻译，还有一些因参军、工作和上学等原因迁出，导致家族化进程中断。20世纪60年代，新迁入的汉人在人口规模上很快超过了“户儿家”，村落内部关系便与其他5个社区相近；最后，由于家庭小型化和宗亲群体缺失，夫妻轴而非父子轴主导了家庭生活。阎云翔指出，夫妻关系成为家庭主轴的同时也意味着两性关系的变化。^[27]在牧区汉人社会中表现为女性在家庭事务中话语权增大，以及家庭内部关系的平等化。

牧区汉人发展出了具有融合性的文化。在此，“融合性”不仅指吸收了少数民族文化的成分，还指牧区汉人在文化上出现了“多元”向“一体”发展的态势。调查发现，S村的“户儿家”多具备哈萨克语听说能力。在这个方面，其他5个社区的汉人逊色不少，但多具备日常交际用语的听说能力，多能做到“听得懂，可交流”。汉人在语言中吸收了一些少数民族语言中的词汇。一种是汉语词汇中没有的专用名词，如坎土曼、那仁、馕、冬不拉等；另一种是汉语词汇中有，但人们日常生活中已习惯用民族语言词汇，如洋葱-皮牙孜、匕首-皮卡克、麻袋-搭哈、集市-巴扎等。^[28]另外，这些汉人社区都是多种方言的“汇集地”，第一代迁入的汉人“乡音不改”，仍习惯说“家乡话”。同时，他们又都能听懂多种方言，不影响彼此间的交流。到了他们孩子这一代，“家乡话”在公共场合中逐渐被“普通话”所替代，仅在家庭内部使用。显然，语言上的变化只是文化融合的一个缩影。李晓霞指出，新疆汉族“礼俗的简洁化”相当突出，表现为传统节日庆典的减少与淡化及礼仪的简化。

在S村调查时，我们对该村不同祖籍地汉人的葬礼进行了调查，发现了两个显著特征：一是仪式环节简化且逐渐趋同。由于没有仪式专家，葬礼便由村里的年长者按照殓、殡、葬三个阶段推进，并压缩到了一天以内。村民对葬礼环节的描述大体一致，但都不能完整描述整个过程，无法提供仪式意义的解说。这在建房中的上梁、谢土等仪式中也有表现；二是仪式中的一些细节仍保持着地域区分。比如，四川人、江苏人上午出殡，山东人下午出殡。四川人、江苏人出殡前一天晚上在一岔路口烧掉灵房，其他地方的人则把灵房拿到坟地上烧掉。简言之，牧区汉人经历了一个显著的文化融合过程。

大体来说，造就牧区汉人社会共同性的力量来自于三个方面。一是对阿尔泰山草原自然生态环境的适应，主要表现在“农牧结合”生计模式的形成与生活方式的地方化两个层面；二是对阿尔泰山人文环境的适应，生计方式、生活方式和文化上的一些重要变化显然受到了与当地少数民族交往交流交融的影响；三是受到了人口构成迁移性的影响。由于脱离了迁出地原有的社会集团（比如宗亲群体）和文化氛围（比如对传统礼俗的重视），传统习俗也因此失去了传承条件或是无法发挥原有功能，导致了社会结构的简化和融合性文化的生成。

四、类型间的差异及其原因

调查发现，不同类型汉人在生计方式、生活方式、社会关系、文化观念、对阿尔泰山草原的情感和认同等层面表现出了一定的差异。

尽管都选择了“农牧结合”的生计方式，但“农”与“牧”的比重却有较大差异。大体来说，嵌入牧区社会的程度越深，牧业的比重就越高，在家庭生计与生活中的重要性就越突出。在S村调查时，我们获得了一份1949-1951年20户“户儿家”生产资料的统计表，发现“富裕户”与“贫困户”对牲畜的依赖程度显著高于“一般户”。富裕户劳动力多，选择了“农牧并重”的生计策略。农业提供粮食和饲草，牧业提供肉奶和皮毛，有较强的互补性。贫困户劳动力少，无法兼顾农业和牧业，选择了“以牧为主”的生计策略。这是因为，此地宜牧不宜农，牧业的边际效

明显呈现出文化表达性的特征，具有显著的意识形态性的特点。参见兰林友：《庙无寻处——华北满铁调查村落的人类学再研究》，黑龙江人民出版社2007年，第56页。

益显著高于农业。当前，S村的“户儿家”多将土地流转出去，但仍普遍畜养十来只羊、一两头牛，以满足肉乳需求。T村所在的吐尔洪盆地气候寒冷，无法种植经济作物，汉人多种少量小麦自食。与“户儿家”一样，汉人出于同样的目的普遍畜养牛羊。S村与T村畜养牲畜拥有两个便利条件。一是周边仍拥有未开垦的草场，二是牲畜可交予周边的牧民代牧。M村、Q村与H村因地处河谷，气候温暖，耕地面积较大，多以种植经济作物为主要生计，常被称为“种植大户”。这些村中，也有汉人畜养较多牲畜并进行育肥，但其目标显然不是满足家庭所需，而为了在市场上获得高额的利润。F社区副业队的汉人仅将畜养少量牲畜作为副业。20世纪90年代中期渔场改制后，居民进城和转向商业服务业后，基本脱离了牧业。

不同类型汉人生活方式地方化的程度存在差别。以饮食为例，S村“户儿家”的饮食习惯与哈萨克族牧民趋同。不仅好食肉乳，以奶茶待客，与哈萨克族牧民一样以“羊头”作为最高接待礼仪，并根据客人的身份分配食物。T村汉人也好食肉乳，但待客时多选择清茶，手抓肉也只是待客菜肴中不可或缺的一道。M村、Q村、H村与F社区的汉人虽食牛羊肉、喝奶茶，但在饮食上多保留了迁出地的习惯，常以在牧区极为“稀缺”的腊肉、香肠等家乡食品招待贵客。从居室布置来看，与S村“户儿家”不同，其他5个社区的汉人很少会留出一间房按照少数民族风格布置。接待少数民族朋友时，一般选择就近的少数民族餐厅。

不同类型汉人与牧民社会交往的频率和深度有很大区别。调查的社区中，S村的“户儿家”与牧民的社会交往最为广泛和深入。根据族谱中的记录，20世纪上半叶“户儿家”与哈萨克族、蒙古族的族际通婚多达25例，涉及这个小群体的大部分家庭。另外，每户家庭都有三四户与其常年保持经济交换的牧民家庭，时常走动，而且具有很强的代际传承性。从婚姻上看，其他几个社区都存在个别族际通婚的案例，但较之S村少了很多。主要原因有三个：一是汉族人口增多，不存在婚姻资源紧张的问题——“户儿家”族际通婚较多与迁入时周边无其他汉人社区相关；二是交通的便利使得汉人可返乡寻找配偶；三是人们在婚姻选择上总是倾向于在同群体内或差异较小的群体中寻找配偶。从与牧民的社会关系来说，T村与S村相近，即每户家庭都有经济上联系紧密的牧民家庭。M村、Q村和H村由于周边多是汉人村落，加之以经济作物的种植为主，与牧民在经济上的关系相对较弱。与他们交往较多的限于村中散布着的两三户哈萨克族牧民，以及在种植和收获季雇佣的季节性“工人”。F社区中少数民族家庭较少，与周边牧民又缺少必要的经济联系，与牧民的社会交往较少。

上述差异使得汉人对少数民族文化的认识出现了显著差别。“户儿家”多语能力强，对哈萨克族、蒙古族文化有很深的认识。群体中不乏有精通阿肯弹唱者、擅长赛马者，经常参与“阿肯阿依特斯”、赛马和其他文体活动。他们普遍参加哈萨克族、蒙古族的婚礼和葬礼，熟知仪式环节，了解并遵守仪式中的禁忌。其他几个社区的汉人对哈萨克族的文体活动多有了解，举办活动时围观但鲜少参与，各类仪式中很少有他们的身影。调查发现，认识越深，在评价少数民族生计与生活方式时的偏见就越少。S村和T村的汉人不仅认识到了当地发展牧业所的优势，还承认牧民是牧业生产的专家。吐尔洪盆地的牧民于20世纪50年代开始定居，已逐渐内化了农业生产的技术，成为“合格”的农民。包产到户后，一些牧民将土地交给父亲或兄弟耕种，自己回到了传统的游牧生产上。地方官员视之为“倒退”，而T村的汉人却能指出两个关键原因。一是他们擅长牧业，拥有一整套与牧业相关的知识，短期内可依靠牧业而实现发展；二是这是一个大家庭内的合理分工，即一部分人搞农业，一部分人搞牧业，可在大家庭内实现农牧互补。

汉人对阿尔泰山草原的情感和认同也不尽相同。如前所述，新疆汉族存在“双重地区”的观念。此种情况与调查的T村、M村、Q村、H村和F社区的情况大体相符，汉人每过一两年，秋收后总是要返回老家生活一段时间。返回除了情感上的依恋外，还多因为老家仍有父母、兄弟姊妹。他们的社会关系表现出了“两头”属性，即“一头连接着迁出地，一头扎根迁入地”。返回老家后，人们又总是感觉到“气候不适应”“饮食不习惯”，觉得还是阿勒泰好，很快返回。一

些汉人特别重视维系与老家亲友的关系，不仅返回时去拜访，还将一个孩子送回老家就学，支持孩子成年后回老家就业和结婚成家。同时，汉人又已将阿尔泰山草原视为自己的故乡，他们常说“应该回去看看，但还是这里好”。与上述几个社区不同，S村的“户儿家”已经不存在“双重地区”的观念。尽管他们知道祖辈何时从何地迁出，但已经自视为当地人，并刻意在“户儿家”前增加了一个“老”字，以与其他类型的汉人相区别。另外，第二代、第三代汉人的“家乡意识”也已经发生了变化。与S村的“户儿家”一样，他们认可与迁出地的关系，但并不必然视之为“故乡”。对他们来说，阿尔泰山草原是其“生于斯，长于斯”的地方，自然是故乡。

近年来，牧区汉人大多已在城镇购房，在对待村中“老房”的态度上却有很大不同，反映出与牧区社会关系变化上的差异。S村、M村、Q村、H村的汉人仍保留着“老房”，甚至还投入资金翻新。对S村的“户儿家”而言，“老房”是“祖宅”，具有重要的象征意义，家庭成员定期需回到“老房”团聚和祭祖。M村、Q村与H村的汉人难舍“老房”，因为他们在村中拥有大片耕地，收入的主要来源仍是农业。这些汉人过着“冬城夏村”的城乡二元生活——冬季生活在城镇，夏季回村从事生产，仍维系着与村落的关系。T村与F社区的汉人多将“老房”出售，或是闲置不用。T村因所在盆地不宜农业，汉人进城后很少再回村中，只有一些老人在夏季回到村中种些蔬菜自用。F社区中的汉人在渔场改制后便已进城生活，较早从乡村中抽离出来。T村与F社区的汉人与原居村落或社区的关系日渐疏远，并逐渐在城镇中构建新的社会关系。

综上，牧区不同类型汉人间的差异与所处的“小环境”相关。虽然都生活在阿尔泰山草原，但山间盆地、河谷地区的“小生态环境”存在较为显著的差异。汉人必须根据“小生态环境”来调整“农”与“牧”的比重，选择不同的作物。在迁入城镇后，依据农业在其家庭经济中的重要性，选择告别乡村或是选择“冬城夏村”的城乡二元生活形态——冬季进城生活，夏季回村生产。汉人尽管都生活在牧区，并在整体上嵌入到了牧区社会之中，但所在村落或社区及其周边的族群分布格局却对汉人的社会结构、文化认知和地域认同等产生了重要影响。大体来说深度融入型、点状嵌入型社区中的汉人与其他族群成员有更多互动的需要和机会，因此，在融入牧区社会的程度、对少数民族文化的认识和对牧区的情感及认同上较带状分布型与悬浮型社区中的汉人更为深入。

五、结论与讨论

本文的分析表明，“在地化”视角有助于认识、分析和把握牧区汉人社会文化的地方性特点与牧区汉人社会“内部地方性差别”。大体来说，牧区汉人的“在地化”是国家在场、边地情境与人群抉择三方面因素互动的结果。“国家在场”指汉人的迁移、扎根和发展都受到了不同时期国家制度与政策的影响，并主动或被动地卷入到了国家与地方重大事件中。“边地情境”指区别于迁出地的自然生态环境，以及迁入地的历史、经济、社会、文化与族群结构。“人群抉择”指人们根据现实需要，在经济、社会、文化等层面创造性的调整。^[24]“在地化”的结果便是牧区汉人社会文化与认同的变迁，表现在三个方面：首先，汉人形成和发展出了具有牧区属性的社会文化特征，包括“农牧结合”的生计模式、地方化的生活方式、简化的社会结构和具有融合性的文化等；其次，不同类型汉人社会在经济、社会、文化等方面的差异彰显出汉人变通性的生存智慧；最后，汉人不仅适应了阿尔泰山草原生态环境，与其他族群广泛交往交流交融，还在经济、社会、文化等领域嵌入和融入到了牧区社会中，并形成了对阿尔泰山草原的地域认同。

本文的分析还发现，汉人在城镇化进程中表现出了从牧区乡村中抽离出来的趋势，似乎对牧区乡村业已形成的各民族相互嵌入的社会结构与社区环境形成了挑战，并可能对各民族交往交流交融产生一些不利影响。事实并不尽然如此，可从两个层面进行分析。一是大部分进入城镇的汉人保持着“冬城夏村”的城乡二元生活形态，并未割裂与牧业已形成的经济、社会、文化联系；

二是牧民的城镇化进程也已大大加快¹，汉人与牧民在城镇中再次相遇，将一起融入到城镇这个新场域之中。这个新的场域，汉人将与其他族群共同构建相互嵌入的社会结构与社区环境，并在经济、社会、文化等各个层面积极互动。从牧区社会整体来说，这将进一步推动各民族广泛交往、全面交流和深度交融。

在费孝通先生看来，中华民族多元一体格局的研究不仅要分析不同时期汉族融合进为数众多的其他民族成分的情况，也应分析汉族融合到其他民族里去的情况。他指出“我们过去对于历史上民族之间相互渗透和融合研究得不够，特别是对汉人融合于其他民族的事实注意不够”。^[29]本文的分析揭示出，汉族“在地化”研究为深化中华民族共同体形成和发展的认识提供了三方面重要启示：一是汉族“在地化”研究可以生动诠释各民族“共同团结奋斗、共同繁荣发展”与共同缔造、发展、巩固统一的伟大祖国的历史；二是“在地化”是生活在边疆民族地区汉族群体的共同经历，不仅再造了自我的文化，又对其他民族社会文化的发展产生重要影响。这个过程既为各民族文化的创新发展提供了绵绵不绝的动力，又促进了各民族文化共同性的生成，推动了中华民族文化的创新发展；三是汉族“在地化”研究可以扎根边疆民族地区的汉人为研究对象，从他们的主体性看与其他族群的互动，以及互动中彼此社会文化发生的变化，增进了对这些地区族群关系的认识。这有助于发掘出日常生活场域中各民族广泛交往、全面交流、深度交融的地方经验，并将这些地方经验转化为铸牢中华民族共同体意识重要的文化资本。

参考文献：

- [1] Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the outside World* (Second Edition), the University of Wisconsin Press, 1994, p. 198.
- [2] 吴文藻，《人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社 1990 年，第 145 页。
- [3] [英]莫里斯·弗里德曼，《中国东南的宗族组织》，刘晓春译。上海：上海人民出版社 2000 年，第 170 页。
- [4] 费孝通，《人的研究在中国——缺席的对话》，《费孝通文集》第 14 卷，北京：群言出版社 1999 版，第 43-44 页。
- [5] 王铭铭，“小地方与大社会——中国社会人类学的社区方法论”，《民俗研究》1996 年第 4 期，第 18 页。
- [6] [美] 施坚雅，《中国农村的市场与社会结构》，史建云、徐秀丽译。北京：中国社会科学出版社 1998 年版。
- [7] 庄英章，“人类学与台湾区域发展史研究”，《广西民族学院学报》1998（2）：31。
- [8] 行龙，《“水利社会史探源”——兼论以水为中心的山西社会》，《山西大学学报》2008（1）：38。
- [9] 刘芳、刘树奎，“人类学中国宗族研究的嬗变与创新”，《广西民族研究》2017 年第 1 期，第 52 页。
- [10][26][27] 阎云翔，《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春、刘瑜译，

¹ 第七次全国人口普查数据显示，新疆常住人口中城镇人口为 14613622 人，占 56.53%；乡村人口为 11238723 人，占 43.47%。与 2010 年第六次全国人口普查相比，城镇人口增加 5 277870 人，乡村人口减少 1241340 人，城镇人口比重上升 13.73 个百分点。城镇化建设取得了历史性成就，进入了快速城镇化阶段。参见新疆维吾尔自治区统计局、新疆维吾尔自治区第七次全国人口普查领导小组办公室：《新疆维吾尔自治区第七次全国人口普查主要数据》，http://news.cnr.cn/native/gd/20210614/t20210614_525512425.shtml，2021 年 6 月 14 日。如果考虑到南北疆区域差异，新疆北部地区常住人口城镇化率可能高于全疆平均水平。另外，新疆不同民族人口城镇化水平差异较大，其中哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族等游牧民族人口城镇化水平相对较低。以 2010 年以来我们在新疆北部草原地区的调查来看，确实如此。但是，随着近年来在城镇周边兴建牧民定居点、在城镇中修建易地扶贫搬迁点和各种鼓励和支持牧民到城镇务工生活政策的落地，以及牧民向城镇流动意愿的增强，牧民人口城镇化率得到了显著提高。

- 上海：上海人民出版社 2017 年版，第 46-47、46、125 页。
- [11] 李亚平，《客商“在地化”的概念、进程与其意义——以近代兰州客商为中心》，《兰州学刊》2014 年第 4 期，第 41 页。
- [12] 余洋洋、巫达，“全球化与在地化”，《广西民族大学学报》2021 年第 4 期，第 17 页。
- [13] 陶云逵，“论边地汉人及其与边疆建设之关系”，《陶云逵民族研究文集》，北京：民族出版社，2012 年版，第 622-625 页。
- [14] 汪洪亮、何广平，“民国时期川西北羌地汉人的经济生活”，《中国边疆史地研究》2017 年第 3 期，第 107 页。
- [15] 闫天灵，《汉族移民与近代蒙古社会变迁研究》，北京：民族出版社 2004 年，第 163-170 页。
- [16] 马戎，《人口迁移与族群交往：内蒙古赤峰调查》，北京：社会科学文献出版社 2015 年，第 435 页。
- [17][29] 费孝通，《中华民族多元一体格局》（修订本），北京：中央民族大学出版社 1999 年版，第 22 页。
- [18] 石峰，《“边汉社会”及其基本轮廓——以黔中屯堡乡村社会为例》，《安顺学院学报》2017 年第 6 期，第 22 页。
- [19] 费孝通，“关于我国民族的识别问题”，《中国社会科学》1980 年第 1 期，第 152 页。
- [20] 赵予征，《新疆屯垦》，乌鲁木齐：新疆人民出版社 1991 年，第 86 页。
- [21] 李德龙校注。《新疆四道志》校注，北京：中央民族大学出版社 2014 年版，第 56 页。
- [22] 周东郊。“新疆阿山区概况”，《新疆论丛》1947（创刊号），第 34 页。
- [23] 谢晓钟，《新疆游记》，北京：中国国际广播出版社 2016 年版，第 299 页。
- [24][28] 李晓霞，“论新疆汉族地方文化的形成及其特征”，《民族研究》1998 年第 3 期，第 42、41 页。

【论 文】

当代维吾尔长篇历史小说中的历史叙事与民族认同¹

孙 超²

【提要】长篇历史小说是当代维吾尔文学中最具影响力的体裁之一。当代维吾尔族知识分子经常以该类小说为载体，通过重构本民族历史和“自我表述”方式将强烈的民族认同植入其中。本文旨在以当代维吾尔长篇历史小说为考察对象，通过剖析一些具有代表性的作品来探索新时期维吾尔作家如何在历史小说中叙述历史与建构民族认同问题。

【关键词】维吾尔；当代文学；长篇历史小说；民族认同

引言

¹ 本文发表在《民族文学研究》2016 年第 3 期，第 142-254 页。

² 作者为中国社会科学院研究生院边疆历史系博士，现任职于全国政协办公厅。

在当代维吾尔文学中,长篇历史小说可以算是最有影响、最受欢迎的文学体裁。据粗略估算,从上世纪70年代开始,维吾尔族作家已创作了近300部长篇小说¹,其中历史题材的作品占一半以上²,这对于一个只有1000万人口的少数民族来说,是难能可贵的,在全国各少数民族中也应该是首屈一指的。从质量上看,历次获得少数民族文学最高奖项——“骏马奖”的九部维吾尔文长篇小说中,历史题材的作品就占了六部³。上述情况足以表明长篇历史小说在当代维吾尔文学中的影响力和重要地位。

维吾尔长篇历史小说的创作热潮绝非偶然现象,究其缘由,似乎应从蕴含在这些作品深处的民族认同建构的意象中去探寻。实际上,民族学家与人类学家早就讨论过民族认同与小说之间的密切关系。本尼迪克特·安德森便认为小说和报纸“为‘重现’民族这种想象共同体,提供了技术上的手段。”⁴柄谷行人则进而论断说:“‘小说’在民族形成过程中起了核心作用,而非边缘的存在。‘现代文学’造就了国家机构、血缘、地缘性的纽带绝对无法提供的‘想象的共同体’。”⁵

关于民族认同,安东尼·史密斯将其定义为“由民族共同体成员们对构成诸民族独特遗产的象征、价值、神话、记忆和传统等模式的持续复制和阐释,以及带有这些传统和文化因素的该共同体诸个体成员的可变的个人身份辨识。”⁶无论是“遗产”、“象征”、“价值”,还是“神话”、“记忆”、“传统”,无一不指向了历史。可以说,历史记忆在民族认同的建构中起着不可替代的作用,民族成员正是通过共享和传承相同的历史记忆,并运用种种手段对历史记忆进行修正、选择、重构,使之不断符合其对自身所在共同体的想象,以此生产、维系和强化本民族的认同。

历史本身不是“文本”,也非“叙事”,却“只能以文本的形式接近我们,我们对历史和现实本身的接触必然通过它的事先的文本化,即它在政治无意识中的叙事化”。⁷历史文本既包括经由国家或学术机构等权力主体书写并赋予其权威性和正统性的“正史”与“历史教科书”,也包括其他经由体制内作家或民间人士以一定程度的想象、虚构,加以相应修辞手法创作而成的历史文学作品,而历史小说就是其中的一种典型文本形式。所谓历史小说,“多泛指将真实或虚构(或二者皆有)之人、事,与某一引人深思注目之历史时空交织形成的作品而言。”“这类小说为传达历史感,不仅借用事实证据的引涉(如人名、日期、某时期社交的行为礼节),也力图引发读者对史实经纬的兴趣及有关历史变动的意义探究”⁸。无论是正史的书写,还是历史小说的书写,二者本质上都是某种关于历史的话语实践。按照海登·怀特的观点,两者并无实质区别:历史叙事“利用真实事件和虚构中的常规结构之间的隐喻式的类似性来使过去的事件产生意义。历史学家把史料整理成可提供一个故事的形式,他往那些事件中充入一个综合情节结构的象征意义。”⁹“如何组合一个历史境遇取决于历史学家如何把具体的情节结构和他所希望赋予某种意义的历

¹ 此数据系估算,据新疆维吾尔自治区作协在2012年9月在全国少数民族工作会议上提交的文件——《繁荣发展中的新疆少数民族文学事业》,截至当时维吾尔长篇小说的数目为244部,再加上近年来已知创作的数十篇作品,概略得出数据。

² 阿不都外力·克热木、买买提吐尔逊·牙生:《当代维吾尔小说论》,北京:中国书籍出版社2012年版,第231页。

³ 六部作品分别是:《战斗的年代》(第一届)、《苏图克·布格拉汗》(第三届)、《苏醒的大地》(第四届)、《麻赫穆德·喀什噶里》(第五届)、《楼兰之子》(第九届)、《诸王传》(第十届)。

⁴ (美)本尼迪克特·安德森著,吴叡人译:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,上海:上海世纪出版集团2008年版,第26页。

⁵ (日)柄谷行人著,赵京华译:《日本现代文学的起源》,北京:三联书店2003年版,第221页。

⁶ (英)安东尼·史密斯著,叶江译:《民族主义——理论、意识形态、历史》,上海:上海世纪出版集团2011年版,第20页。

⁷ (美)弗雷德里克·詹姆逊著,王逢振、陈永国译:《政治无意识》,北京:中国社会科学出版社,1999,第26页。

⁸ (美)王德威:《想象中国的方法——历史、小说、叙事》,北京:三联书店1998年版,第298页。

⁹ (美)海登·怀特:《作为文学虚构的历史文本》,张京媛主编:《新历史主义与文学批判》,北京:北京大学出版社1993年版,第171页。

史事件相结合。这个作法从根本上说是文学操作，也就是说，是小说创造的运作。”¹ 如果说怀特从历史书写的“文学性”出发，某种程度上解构了“正史”相对于小说的过高的“权威性”，那么从另一个角度来看，似也应承认历史小说尽管本身是文学作品，却具有某种同正史相类似的叙事功能。而对于一个民族来说，其关于自身历史的小说，特别是长篇小说，因其在篇幅和叙事上的特点，能够比之正史更好地运用“想象”、“隐喻”与“建构”等方法，在唤起民族共同记忆的同时，亦能更大程度地激发民族内心的深刻情感，正所谓“正史不能入，当以小说入之”²，因而十分适合充当建构民族认同的手段。

令人关注的是，在维吾尔族知识界，学术与文学、学者与作家的界限并非十分严格。维吾尔族知识分子往往具备作家和知识人的双重身份，其作品往往在“文学修辞与严格学术之间”³。有学者指出，“尽管维吾尔族是历史非常悠久的一个民族，但是有关历史的书面资料奇缺……即使阅读一些有限的历史资料也不容易”，“从而使历史题材小说作品成为了他们认识和理解历史和过去的重要载体之一”⁴。在这样一种背景下，长篇历史小说作为跨越文学与历史界限的一种叙事文本，对维吾尔族知识分子和读者而言就有了某种程度上与正史叙述相类似的地位。可以说，阅读长篇历史小说是维吾尔族群众获得本民族历史知识的最重要的途径，以至于相当多的维吾尔族群众将长篇历史小说作为真实的历史，他们“很可能将《赛依迪耶汗朝简史》与文学作品《赛依迪汗》相提并论，混为一谈”，⁵ 还会将《苏图克·布格拉汗》中的情节当作权威性的历史结论⁶。

上述可见，研究维吾尔族长篇历史小说的内容、思想与题材，对于探索维吾尔族民族认同建构的特点和方式具有重要意义。有鉴于此，本文拟以当代维吾尔族长篇历史小说为媒介，以该类小说发展历程的革命题材和古代题材作品为考察对象，探究新时期维吾尔族作家如何在小说中再生产历史叙事与建构民族认同问题。

一、当代维吾尔族长篇历史小说的产生和发展

长篇历史小说在当代维吾尔族文学中属于较晚出现的题材。新中国成立之初，高涨的革命热情和强大的革命话语主导了当时的文学创作，阶级斗争、农业合作化、社会主义改造等成为当时作品中最主要的内容，而维吾尔族自身的民族认同则基本上隐藏在国家主导的意识形态和话语体系之下。如果说作品也体现了对某个共同体的想象的话，那么这种想象更多的是对社会主义、共产主义以及为之奋斗的“阶级共同体”的想象，而并非是对维吾尔族自身的想象。或许正因如此，改革开放前的维吾尔族文学以反映现实题材的诗歌和中短篇小说为主，惟一的一篇长篇小说是柯尤慕·图尔迪于1973年创作的《克孜勒山下》，以农业学大寨和农村阶级斗争为主题，而历史题材无论是在长篇还是中短篇小说中都极少触及，连革命题材的作品都十分罕见。

“文革”结束之后，维吾尔族终于有了第一部真正意义上的长篇历史小说，即柯尤慕·图尔迪于70年代末创作的《战斗的年代》。作品讲述了新疆解放前后南疆维吾尔族人民在中国共产党领导下参加革命斗争、减租反霸、土地改革的过程。此后，维吾尔族长篇历史小说就开始步入了创作“热潮”，整个80年代相继产生了二十余部长篇小说，占到同时期全部维吾尔族长篇小说的60%以上。长篇历史小说的兴起有着深刻的时代背景。改革开放初期的思想解放，使得各民族都

¹ (美)海登·怀特：《作为文学虚构的历史文本》，张京媛主编：《新历史主义与文学批判》，北京：北京大学出版社1993年版，第165页。

² (清)梁启超，《议印政治小说序》，《梁启超全集(1)》，北京：北京出版社1999年版，第172页。

³ 阿不都哈德：《地域认同与社会交往——乌鲁木齐的阿图什人》，中央民族大学2007年博士学位论文，第63页。

⁴ 阿不都外力·克热木、买买提吐尔逊·牙生：《当代维吾尔小说论》，北京：中国书籍出版社2012年版，第233页。

⁵ 同上。

⁶ RianThum, *The Sacred Routes of Uyghur History*, PHD diss, Harvard University, Boston, 2010, p. 219.

更加重视自我并延及自身的民族身份，都在程度不同地追寻本民族文化的“根”，而讲述本民族的历史有助于唤起民族归属感和共同记忆，因而成为了各民族文学创作的重要题材。具体到维吾尔族而言，这一阶段大多数作者都从自身的价值取向和文学创作经验出发，十分自然地选择了农民起义、“三区革命”等革命题材作为自己书写民族历史的主要内容。比如阿不都热依木·乌提库尔的《足迹》和《苏醒的大地》、阿不都热合曼·卡哈尔的《伊犁河的波涛》、吐尔地·萨木萨克的《从阴间来的人》、艾海提·图尔迪的《被遗忘的人》等。维吾尔作家以自主书写本民族的革命历史，有助于突出民族的主体性，同时也符合国家的主流历史叙事话语，有利于找到民族认同与国家认同的契合点。

80年代后期，赛福鼎·艾则孜创作了长篇小说《苏图克·布格拉汗》，该作品第一次超越了既有的革命历史叙事，转而以一千年前的喀喇汗王朝为背景，以古代君主、贵族作为主要人物，将着眼点放在了本民族久远的过去。作者所拥有的国家领导人的身份，更使作品受到广泛关注，具有很强的示范性作用。可以说，该作品的产生标志着维吾尔族知识分子开始自觉地从更加遥远的年代和更广阔的空间中去寻找本民族的历史素材，探寻维吾尔民族文化的根源。

90年代以来，维吾尔长篇小说的创作进一步繁荣，其中历史长篇作品不仅数量显著增加，而且题材范围更加广泛。这一阶段中，革命题材作品仍占有比较重要的地位，知名的有祖尔东·萨比尔的《故乡》、买买提力·热依木的《血迹》、努尔·肉孜的《安江巴依》等。除革命题材之外，在维吾尔历史乃至蒙古草原历史上的各个时期、各个王朝、政权也都有了相应的代表作品。如记述匈奴时期的有阿迪力·阿不都拉的《冒顿单于》，记叙回鹘汗国的有帕尔哈提·吉兰的《鄂尔浑谱系》、艾拜都拉·伊布拉音的《怀信可汗》，反映喀喇汗汗国的则有帕尔哈提·吉兰的《麻赫穆德·喀什噶里》，米尔扎依提·克里木的《玉素甫·哈斯·哈吉甫》等。记叙高昌回鹘的有帕尔哈提·吉兰的《高昌之星》、艾拜都拉·伊布拉音的《第五子》等。描绘察合台汗国的有亚森江·萨迪克的《诸王传》、阿不都外力·艾力的《秃黑鲁帖木儿汗》等。讲述叶尔羌汗国初期的有米尔扎依提·克里木的《赛义德汗》、《苏丹阿不都热西提汗》，吐尔逊·尤努斯的《王后阿曼尼莎汗》等。以叶尔羌汗国后期及和卓统治时期为背景的有艾海提·图尔迪的《不幸的赛义德亚》、阿不都外力·艾力的《阿帕克和卓》、亚森江·萨迪克的《魔鬼夫人》等。值得提及的是，记叙清代统一西域之后的有外力·克里木的《纯洁之塔》、司马义·铁木尔的《无界疆域》、吐尔逊·力提甫的《天山勇士》、阿依先木·艾合买提的《穆罕默德伯锡尔亲王》等。期间，对阿古柏入侵时期也有描写，如艾拜都拉·依不拉音的《痕》等。还有一些由经典传说改编的作品，如艾合坦木·吾买尔的《艾里甫和赛乃姆》等。同时，具有神话、传奇或者寓言色彩的小说作品，如买买提江·萨迪克的《九层塔之谜》、帕尔哈提·伊里亚斯的《楼兰之子》、买买提明·吾守尔的《被风沙掩埋的古城》等，也纷纷问世。

二、革命题材长篇小说中的历史叙事及其对民族认同的表达

革命题材长篇小说体现了维吾尔知识分子对本民族的一种现代性的想象，他们将“革命”视作民族主体性生成的过程。绝大多数革命题材作品都具有鲜明的“史诗性”，其主要表现为“揭示‘历史本质’的目标”、“结构上的宏阔时空跨度与规模”、“重大历史事实对艺术虚构的加入”，以及“英雄形象的创造和英雄主义的基调”。¹其中，阿不都热依木·乌提库尔的两部作品《足迹》和《苏醒的大地》可谓是史诗性的典型体现。前者记述的是1912年铁木耳·哈里发领导的反对哈密王封建剥削的农民起义，后者则记述了20世纪30年代由和加尼牙孜领导的反对金树仁统治的农民起义。这两场起义有紧密的承续关系，虽然都发生在哈密一隅，却对整个新疆的政局产生了重要影响。两部小说全方位地再现了上述历史，展现了当时新疆的政治、社会、文化风貌，塑

¹ 洪子诚：《中国当代文学史》，北京：北京大学出版社1999年版，第108页。

造了诸多属于不同民族、阶级和利益共同体的，“真实”或虚构的人物形象。祖尔东·萨比尔的三部曲《故乡》是另一部经典史诗性作品。小说以虚构的努尔等人的经历为主线，完整地再现了“三区革命”从酝酿、爆发、发展直到胜利的全过程。作品全面反映了20世纪40年代伊犁地区的整体社会风貌，刻画了社会各阶层的生活和思想状况。不仅如此，作品还以“三区革命”为中心，将伊犁乃至整个新疆近200年来的若干重大历史事件连接起来，“堪称一部维吾尔近现代社会的百科全书”。¹

史诗性作品往往高度赞美牺牲和捐躯，将其视为生命的升华，从中获得某种悲壮的美感。这一书写方式与民族主义有着天然关联。安德森认为民族主义与死亡和不朽联系十分紧密，正是对牺牲的先驱者的纪念，使“共同体的宿命转化为连续，偶然转化为意义”。²史密斯也指出，民族往往被视为“拥有其历史需要并造就的天命——民族独特天命的群体。”“天命道出了超越，可能是超越死亡而不朽；因为我们将后辈们的记忆和评判中‘继续活着’。”³在维吾尔革命题材的长篇小说中，就普遍体现了对“不朽”、“永恒”的赞颂和追求。比如《足迹》一书就以这样一首诗歌作为开篇：

“跨上马背的时候我们风华正茂，
如今我们的子孙已纵马驰骋。
踏上征途的时刻我们人数寥寥，
今天我们的商队人强马壮，旷野中留下我们的足迹。
这足迹留在沙漠荒原、高山达坂，
荒野中，无数英雄长眠，无处安葬。
不，不要说我们死无所归！
你看那早春的大地，红柳染色，鲜花盛开，这便是我们的安眠之所。
留下了足迹，留下了征程，一切都留在了远方，
哪怕狂风卷起，飞沙走石，也无法湮没我们的足迹。
驼队前行，永不停息，纵使我们的马匹瘦小羸弱，
终有一天，我们的子孙也会寻到这足迹。”⁴

全诗以驼队、足迹作为对铁木耳为代表的维吾尔族先驱者的隐喻，强调其在后人的怀念中获得不朽与永恒。伴随着《足迹》一书的热销，这首诗也广为流传，成为当代最有影响的维吾尔诗歌之一。《足迹》结尾则充满仪式色彩：铁木耳牺牲三十余年后的1949年夏初，三区革命领袖阿合买提江与阿巴索夫并肩漫步在伊犁河边，共同缅怀铁木耳的英雄事迹，并立誓教导后人永远追随前辈的“足迹”。众所周知，彼时正值三区革命胜利和全国胜利的前夜，这一结尾似乎寓意着铁木耳等先辈为之献身的解放事业，终于迎来了胜利的曙光。然而，只要稍微了解新疆现代史的读者就会知道，按照时间来看，就在这次对话之后不久，阿合买提江与阿巴索夫就在赴北平参加政协会议的途中因飞机失事遇难。他们虽迎来了胜利的曙光，却注定无法享受胜利的果实，自己也将成为与铁木耳一样的“先烈”，为后人留下了无尽的遗憾和一串串不灭的“足迹”。作品结尾的这一安排留下了悲剧的伏笔，具有强烈的悲壮意味。

除“史诗性”外，革命题材作品往往还体现出典型的“成长性”。小说的主人公往往最初是仅有朴素情感的普通人，随着情节的不断发展，逐步“成长”为自觉的革命者，“由自在状态的

¹ 艾比布拉·阿不都沙拉木：《“对禁区的跨越”——新疆少数民族历史长篇小说的兴起》，中国民族文学网 (http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=4223)。

² (美)本尼迪克特·安德森著，《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海世纪出版集团2008年版，第10页。

³ (英)安东尼·史密斯著，《民族主义——理论、意识形态、历史》，叶江译，上海：上海世纪出版集团2011年版，第33页。

⁴ 阿不都热依木·乌提库尔：《足迹》（维吾尔文），乌鲁木齐：新疆人民出版社1985年版，第1页。

反抗转变为投身于自为状态的斗争，把争取大多数人的解放和自由为目标。”¹。至于成长的动因，他们有的是接受了现代知识“规训”，比如《故乡》中的努尔，本是一个普通农村青年，在进入伊犁著名的“亚尔达木”学校读书后，成系统地接受了现代知识和观念。有的则是在经历磨难和考验后成长，比如《苏醒的大地》主人公和加尼牙孜一开始只是一个普通山民，曾为反抗不公而加入铁木耳领导的起义，起义失败后，他为躲避哈密王追捕流亡各地，在俄国期间参加了沙俄政府组织的军训，又从“布尔什维克”战友那里接受了革命思想。曲折复杂的经历，使其思想不断“升华”、“飞跃”，终于“成长”为了著名的农民运动领袖。还有的是受到了革命先驱者的“启蒙”。《战斗的年代》中的阿塞穆先生和共产党人邓达喜，《伊犁河的波涛》中的艾尼瓦尔先生，《被遗忘的人们》中的库特鲁克先生，都是小说主人公走上革命道路的启蒙者和引路人。在有关成长叙事小说中，《从阴间归来的人》是一部值得关注的作品。男主人公阿不都热合曼在投身“三区革命”之前，曾在反动当局的诱骗强迫下，加入了国民党军，并亲身见证了“反动军队”的黑暗。而其妹妹古丽克孜则被国民党强迫带入内地，后被红军西路军解救而参加革命，并在1949年随解放军进军新疆重返故乡，其“启蒙”、“成长”的主要环节，是在内地，在共产党和红军的关心指导下完成。作者的这种情节安排显然有其深意，兄妹俩分别加入不同阵营，而这两大对立阵营都是超民族的，本质是阶级的。这表明维吾尔族的解放并非仅仅是自己民族的事，而是与全中国人民的解放事业紧紧联系在一起，可以说是对毛泽东“三区革命是中国人民民主革命的一部分”论断的具体诠释。

改革开放后创作的革命题材小说，无疑会在作品中体现鲜明的革命话语，但这并没有如改革开放前的作品那样压抑自身的民族认同，相反是通过对革命进行自我表述的方式将民族认同予以主动彰显。由于20世纪30、40年代受到苏联和陈潭秋、林基路、茅盾等进步人士的强烈影响，在维吾尔族知识分子中间一直存在着强大的左翼话语和革命激情。诚如汪晖所言：“当年茅盾这些人把新文化运动的很多成果介绍到新疆，很多维吾尔精英是非常认同的，他们觉得这是一种值得追求的新文化”；“那时候新疆的精英不会觉得新文化是汉人的文化，而是一个新的、代表了真正进步的目標的文化，这也是维吾尔族应该认同的文化。”² 革命题材作品的作者都是这种新文化的自觉支持者和接受者，有的本身就是革命的参与者。他们将共产主义视为人类社会的必然发展方向，并认为一个民族越是主动地选择共产主义道路，这个民族就越是进步的，也是越值得骄傲的。如果说作品体现了作者的民族诉求，那么这种体现就在于作者力图证明维吾尔族是主动选择共产主义道路而非被动接受，是主动参加乃至发起革命而非被动卷入，并希冀以此揭橥维吾尔族在中国这一统一的多民族社会主义国家中具有光荣而不可或缺的历史地位。

革命题材作品在揭示革命胜利的“历史必然性”的同时，也没有忽视表现革命进程中的“复杂性”和“局限性”。比如《故乡》在叙述三区革命发展过程的同时，对于一度出现的“东突厥斯坦共和国”分裂政权，以及民族仇杀的事实，也予以了相当程度的呈现。作品将错误和悲剧发生的原因归结为缺乏革命的正确领导，而随着进步力量逐渐掌握革命领导权，错误得以纠正，悲剧也得以终结，这与官方正史对三区革命的叙述是相一致的。作品中的一个重要角色艾尼·巴图尔（即“英雄”）本是盗匪出身，最初被称作艾尼·乌格力（即“窃贼”）³。而当其参加革命后，则因作战勇猛而声名大振，名号也从“乌格力”变成了“巴图尔”，成为了“英雄”。即便如此，艾尼也始终没有改变其草莽、粗暴的一面，而作者对此也并不讳言，在作品中多有体现。其逻辑在于，在大时代的背景下，只要站在了历史的正确一方，即使是如艾尼一样私德不佳的人，也可成为“民族英雄”。由于“革命”、“进步”超越了个人道德层面的善恶和个人的命运沉浮，因而

¹ 阿扎提·苏里坦，张明，努尔买买提·扎曼：《二十世纪维吾尔文学史》，乌鲁木齐：新疆大学出版社2001年版，第257页。

² 汪晖：《当代中国历史巨变与全球危机中的台湾问题》，《文化纵横》2015年第1期。

³ 祖尔东·萨比尔：《故乡》（维吾尔文），乌鲁木齐：新疆青少年出版社2000年版，第4页。

在小说中出现的短暂“分裂”政权、民族仇杀的悲剧、艾尼的复杂形象等固然同革命的神圣性、纯洁性、道德性存在张力，却并没有从根本上颠覆作者的叙事立场，这种现实层面的矛盾性、曲折性、复杂性反而从侧面印证了革命的“规律性”、“客观性”、“不可阻挡性”。

三、古代题材作品的历史叙事及其民族认同的体现

相比革命题材小说，古代题材作品所重述的时代与现实有着更为久远的时间跨度，“横亘着绝对的史诗距离”。¹大多数古代题材作品都是在对本民族久远的“黄金时代”进行书写和追忆，其意义并非在于对既往历史的单纯追述，而在于唤起民族的自豪感，并在现实中重建“真正的民族精神”。小说《苏图克·布格拉汗》即是其中的典型。苏图克·布格拉汗是喀喇汗王朝的国君，在其统治期间，第一次将伊斯兰教引入今天的新疆南疆这片土地，同时在内政和军事上都取得了重要成就，为王朝的强盛奠定了基础。在小说中，苏图克·布格拉汗“勇敢、无畏、谦逊、稳重”²，外能定国安邦、开疆拓土，内能振兴文教、改善民生。可以说，小说所描述的苏图克·布格拉汗的时代完全满足了维吾尔读者对“黄金时代”的想象。叶尔羌汗国初期是维吾尔历史叙事中所想象的另一个“黄金时代”。《赛义德汗》、《阿不都热西提汗》与《王后阿曼尼莎汗》等作品都是以这一时期为背景，其特点在于广泛依托了《拉失德史》、《乐师传》等重要历史文献进行创作，对该时代社会安宁、君王贤明、文化灿烂、武功非凡表达了赞美。

亚森江·萨迪克的六卷本长篇小说《诸王传》是另一部有代表性的作品。小说讲述了从1416年察合台汗国失儿·马黑麻汗即位起，直至1514年叶儿羌汗国建立的近百年的历史。值得一提的是，小说描述的历史是一段诸王割据，竞相废立，战乱频仍的时期，在维吾尔历史叙事中并不像其他“黄金时代”那样具有“决定性”的“意义”。正因为此，尽管这段时期的历史文献十分丰富，但是在《诸王传》问世前，还没有一部长篇小说以此时段作为背景。作者选择对这段历史进行书写，可谓是填补了一段创作空白。小说力图最大限度地展现15-16世纪时期的民族文化、风俗习惯、道德伦理、宗教信仰、政治制度等方面的风貌，作品中出现了大量古代的政治、社会术语，还有诸多以“副文本”形式呈现的符合古察合台文规范的书信、圣旨、公文等文书。³作品特别注重体现语言的地域特色，来自不同地区的王公贵族，其语言都带有所在地区的典型方言特点。⁴这种语言和文化上的多样性在其他作品中也多有体现。比如在《穆罕默德伯锡尔亲王》、《牧人出身的君王》等以哈密、吐鲁番为背景的作品中，广泛出现了当地方言的特有词汇，同时，还引用了大量当地传统民歌、谚语。在《痕》等以和田为背景的作品中，也充满了大量对当地景观、民俗、历史文化，以及方言土语等“地方性知识”的描绘与介绍。不同地区、不同绿洲，尽管在风俗、语言上存在细微的差别，却都同属于一个更大的地域范畴。正是这种同质却又各具特点的差异性，勾勒出了维吾尔族观念中历史地域的轮廓，从多样性中引申出了同一性。

古代题材作品的另一大叙事模式当属悲剧化叙事，即对民族命运的悲情书写和对“民族性”的批判与反思。这种批判与反思，是民族“启蒙”和“觉醒”的重要内容。买买提明·吾守尔的《被风沙掩埋的古城》可以说是一部关于维吾尔民族命运的寓言式作品，对维吾尔的“民族性”进行了无情而深刻的剖析。作品中“无忧城”的百姓，可视作对整个维吾尔民族的隐喻，他们本

¹ (苏)巴赫金：《史诗与小说》，收入钱中文编，白春文、晓河译：《巴赫金全集(第三卷)》，石家庄：河北教育出版社1998年版，第544页。

² 阿扎提·苏里坦，张明，努尔买买提·扎曼：《二十世纪维吾尔文学史》，乌鲁木齐：新疆大学出版社2001年版，第261页。

³ 姑丽娜尔·吾甫力：《点铁成金与众不同——维吾尔族作家亚森江·斯迪克及其〈诸王传〉简评》，《中外文化与文论》，2013年第2期。

⁴ 买买提吐尔逊·达吾提·帕哈台克里：《论长篇小说〈诸王传〉的语言特点》，《新疆社会科学研究》(维文版)2012年第4期。

质善良,热情好客,致富有方,崇尚自由,生活无忧无虑,另一方面却又安于现状、不思进取、目光短浅、保守僵化,怯懦怕事,乃至遭到了“灭国”的命运。城中某族长之子吾买尔、巴拉提兄弟则可视作家心中民族“劣根性”的另一种极端体现。他们贪得无厌、寡廉鲜耻、见利忘义,为了多分一点财产,不仅兄弟俩反目成仇,甚至还一起将四岁的亲弟弟赛帕尔抛弃。在金钱、美色、权力等种种利益诱惑面前,他们的人格被高度异化,乃至丧失了基本的人性。熟悉维吾尔族历史叙事的人,很容易将他们与阿古柏统治时期疯狂敛财的野心家尼牙孜伯克等已经符号化的反面人物联系起来,小说对民族“劣根性”的展现可谓淋漓尽致。当然,作品也塑造了一些正面形象,比如品德高尚、开明睿智的游侠苏普尔格,似乎隐喻维吾尔历史上著名的英雄、学者。而作者将民族“复兴”的希望寄托在勤劳、朴实、善良、勇敢的“沙漠之子”——即当初被两个哥哥抛弃的赛帕尔身上。

如果说《被风沙掩埋的古城》是用虚构的形式对维吾尔历史进行隐喻,那么更多的悲剧叙事则是对历史上真实存在的年代予以重述。其中,对叶尔羌汗国后期和卓乱政的百年历史的书写,则尤为典型。以这一时期为题材的作品有《不幸的赛义德亚》、《魔鬼夫人》、《阿帕克和卓》、《马赫图木阿杂木及其子孙》、《人质和卓》等,在《跨越天险的人》等作品中也有所涉及。相比“黄金年代”作品对英雄的赞颂,这类作品中更加突出对“民族敌人”的鞭挞和批判。作品界定的“敌人”既包括来自外部的敌人,即准噶尔侵略者,也包括民族内部的敌人,即和卓家族及其代表的苏菲派教团。上述小说的作者认为他们将自己的私利凌驾于民族整体利益至上,必须对维吾尔民族“黄金时代”的中断承担责任,在作品中对其进行了言辞激烈否定的批判。在这些作品中间,亚森江·萨迪克的《魔鬼夫人》独具特色。作品的主人公——阿帕克和卓之妻、叶尔羌汗国公主穆提拉姆,在史书上以杀人如麻而闻名,被称作“魔鬼夫人”,在《阿帕克和卓》、《跨越天险的人》等作品中亦被描绘为阿帕克和卓的帮凶,而在这部作品中,却被塑造为“赛义德汗国伟大的军事家、杰出的将领,汗国忠诚的守护者,一位伟大的女性统治者”¹。作者将公主及其所代表的叶尔羌汗国王室表述为维吾尔民族精神和民族利益的捍卫者,象征开明、进步、公正,而和卓势力则代表着愚昧、落后、宗派主义,是为了一己之私不惜出卖民族利益的叛徒。公主嫁与阿帕克和卓,是在汗国政权被和卓篡夺之后不得已而采取的策略。在获得和卓信任和“王后”大权后,她利用教派矛盾,设计将和卓刺杀,一度夺回了汗国的最高权力,并对和卓教徒大开杀戒,其目的在于铲除为害已久的教派势力,虽然手段残忍,却是维护汗国政权的正义之举,只是最终在宗教势力的反扑之下失败身亡,还被宗教舆论污蔑,背上了“魔鬼夫人”的骂名。作者通过对历史记载模糊之处进行大胆地颠覆性想象,并将其与既有“史实”串联起来,重构了历史叙述,为“魔鬼夫人”进行了“翻案”、“正名”。不过,作品并没有因此改变对和卓集团的否定和批判。其颠覆的只是“魔鬼夫人”个人的形象,而维吾尔族知识分子关于历史的整体叙事结构却并没有改变,反而在颠覆中得到继续加强。

结语

应该说,维吾尔长篇历史小说在当代少数民族文学当中是具有相当地位的,不仅数量众多,而且一些作品无论是在内容上、还是在语言上,都达到了一定的水准。而作品对本民族历史的重构和追忆,也唤起了维吾尔族读者在内心深处对民族这一共同体的归属感和认同感。耐人寻味的是,当今天的汉语长篇历史小说正在逐步走向多元化,传统的宏大历史叙事不断被解构、颠覆,家族叙事、乡土叙事、神话叙事、架空叙事等种种形式的所谓“新历史小说”不断出现的时候,大多数维吾尔长篇历史小说仍在采用宏大叙事的手法,追求创作的“史诗性”,由此为历史与现实赋予存在的目的和意义。这似乎表明,在大多数维吾尔族知识分子的心中,本民族的主体性仍

¹亚森江·沙迪克著、姑丽娜尔·吾甫尔译:《魔鬼夫人》,乌鲁木齐:新疆人民出版社2013年版。

未建构完成，他们仍然有着通过文学创作来描述、建构乃至再生产历史，铸造民族精神的强烈欲望和冲动，将“重述民族悠久历史中的典型事件，并以此来再次照亮今天”，视为“当代作家的神圣使命”。¹

正如周宪所说，“每个民族都有自己的文学史，尽管它们内容和形式上千差万别，但是都会形成或生产出特定的经典作品，没有经典也一定会制造出经典”；“通过经典作品的反复解读，一代又一代人就被建构成一个关联复杂的‘想象的共同体’，形成许许多多的共享体验和概念。”²长篇历史小说以文学叙事“重现”本民族的历史，让成千上万维吾尔读者通过阅读不自觉地思索自己的身份，想象自身存在的目的、意义和方式。而小说本身又因其在建构民族认同过程中的重要作用而被迅速地传播、复制，并被纳入到维吾尔文学史这样一套权力话语的框架之中并予以“经典化”。其成为“经典”的同时，也成为了“民族独特遗产”的一部分，并为后人“持续复制和阐释”提供养料，既而成为一代又一代的人们继续建构民族认同所需材料的供给源。《足迹》、《苏醒的大地》、《故乡》、《被风沙掩埋的古城》等经典作品，连同其作者阿不都热依木·乌提库尔、祖尔东·萨比尔、买买提明·吾守尔等，都成为了维吾尔族醒目的文化“符号”，成为了维吾尔族认同的重要参照坐标。长篇历史小说这种对民族认同的“双重建构”的作用，是当代维吾尔族文学中一个值得认真研究与仔细玩味的现象。

毋庸置疑，在看到长篇历史小说在建构维吾尔族认同方面的积极作用的同时，也应认识到，任何民族认同都具有两面性，在我国这一统一多民族国家里，各民族健康、适度的民族认同无疑有利于继承和发展多元民族文化。但另一方面，如果民族认同不加以适当疏导而过度建构，以至于超越了对国家的认同，就容易滑向极端民族主义。实际上，大多数民族主义都是利用了历史上传承下来文化遗产，或者利用传说乃至想象之物来建构本民族的历史。同时，大多数民族主义都在利用文学这一“隐蔽”的方式来进行传播和动员，从而将本民族的历史“神话化”，将本民族的现实利益乃至政治诉求“神圣化”。维吾尔族历史长篇小说也不可避免地存在上述情况。

当代维吾尔族文学中普遍存在着“单边叙事”的现象，即“想象虚构的都是本民族的故事，纯粹的本民族的事件、场景、人物、观念和理想充斥其中”³，而其他民族在文本中完全消失，似乎根本不存在，这种现象在现实题材的作品中尤为突出。相比之下，长篇历史小说的情况要好一些，有意识地凸显新疆与内地的联系，体现维吾尔族在维护国家统一的历史进程中作用的作品还是存在的，比如一些革命题材作品及《穆罕默德伯锡尔亲王》、《纯洁之塔》、《无界疆域》等古代题材作品等，但这类作品总体上数量还是较少，大多数历史题材作品都鲜有描述维吾尔族与其它民族及中央政权的关系。诚然，今天的文学更加强调个人的体验和感受，更强调民族性与地域性，这是无可厚非的。问题是任何作品都应该来自于真实的社会生活，而其他民族和中央政权的存在本身就是一种难以回避的社会真实，对此当然无需刻意体现，但就体现作品的全面性与完整性而言，似亦不应刻意回避。所谓“单边叙事”，实质仍是“当代民族主义意识形态的修辞”⁴，虽然是当下民族文学中普遍存在、难以避免的现象，却也似乎应当尽量予以超越。

这里还要特别重视一个读者、社会对作品“解读”的问题。特里·伊格尔顿指出：“一切文学作品都由阅读他们的社会‘重新写过’”⁵。实际上，文本一旦写作完成，其阐释权就由作者转移至读者和社会手中。在新疆社会本身面临诸多复杂问题的今天，也必然会出现对特定文学作品

¹ 艾买提江·赛买提，努尔古丽·库尔班尼亚孜：《浅谈小说“被沙漠掩埋的城市”》，《新疆大学学报》（哲学社会科学维吾尔文版）2012年第12期。

² 周宪：《文学与认同》，收入《文学与认同：跨学科的反思》，北京：中华书局2008年版，第191页。

³ 欧阳可愷：《作为民族叙述的“单边叙事”与当代少数民族文学批评》，收入欧阳可愷、王敏、邹赞主编：《民族叙述：文化认同、记忆与建构》，广州：暨南大学出版社2013年版，第79页。

⁴ 欧阳可愷：《作为民族叙述的“单边叙事”与当代少数民族文学批评》，欧阳可愷、王敏、邹赞主编：《民族叙述：文化认同、记忆与建构》，广州：暨南大学出版社2013年版，第79页。

⁵ （英）特里·伊格尔顿著，王逢振译，《当代西方文学理论》，北京：中国社会科学出版社1988年，第29页。

的基于不同立场和不同目的的阐释与解读，不排除作者的本意被曲解、误读，作品中原本适度、健康的民族意识被无限扩大和引申的现象存在。个别极端民族主义者在对古代题材作品的“解读”中，通常会有意识地引申出某种现实的政治诉求。对他们来说，小说中所“揭示”的一系列“历史事件”，及其所呈现的各种“文化符号”都在强调维吾尔族在历史上对今天的新疆地区实行过有效的管理和统治，而这就意味着其对现实独立的追求有了历史的依据乃至“合法性”。对一些具有批判性、反思性的“悲剧性叙事”作品，他们往往将“悲剧”同现实联系起来，将今天视作所谓“历史悲剧”的延伸，其反思、批判最终都是为了改变现状。比如个别极端民族主义者也激烈地批判阿帕克和卓政权，但其逻辑是：和卓政权的罪行在于以宗教狂热代替民族意识，为维护宗教上层利益不惜牺牲民族利益，导致维吾尔族先后臣属于准噶尔汗和清王朝，使得维吾尔人失去了建立独立民族国家的机会。¹ 这样的解读，似可理解为其在渲染悲情的同时，为追求民族独立进行思想动员。

在革命题材作品中，由于新疆近现代历史本身错综复杂，各种势力在新疆互相竞争与博弈，许多历史事件，如 30 年代变乱、三区革命等，其产生、发展和兴亡往往是各方角力的产物，许多历史人物，如和加尼牙孜、艾尼·巴图尔等往往扮演了多重角色，这也导致了今人对当时的许多事件和人物存在着截然不同的理解和评价，作品中也往往存在多重叙事话语，在革命叙事同民族叙事、国家叙事中间存在某种程度的张力。在这种情况下，对相关作品的解读就呈现出更加复杂的情况。美国学者鲁德尔森就将阿不都热依木·乌提库尔的小说创作解读为一种隐晦地宣扬民族主义的策略。² 台湾学者吴启讷则认为，《故乡》（吴氏称之为《祖国》，乃译法不同）的创作，是在“毛泽东有关‘三区革命是中国人民民主革命的一部分’的定義的保护伞之下”，“尽情呈现了突厥穆斯林的反汉情绪”，“并有意凸显伊宁政权是完整而有效运作的独立国家的事实”。³ 上述解读或许不准确，但一个不容忽视的事实是，《足迹》、《苏醒的大地》、《故乡》等小说不仅在新疆维吾尔群众中广为传阅，在海外流亡“东突”分子中也有众多的拥趸，在各种宣扬分裂主义的网站、书籍、文章中广泛引用、广为传播，以此“激励”境内外东突分子“不畏牺牲”、“前仆后继”地进行斗争。⁴ 出现这种情况，恐怕是作者所始料未及的，也是我们应加以认真研究的。

参考文献

汉文文献：

1. 新疆作协：《繁荣发展中的新疆少数民族文学事业》，收入《第五届全国少数民族文学创作会议发言材料》，2012 年 9 月，内部刊行。
2. 阿不都外力·克热木、买买提吐尔逊·牙生：《当代维吾尔小说论》，北京：中国书籍出版社 2012 年版。
3. 阿扎提·苏里坦，张明，努尔买买提·扎曼：《二十世纪维吾尔文学史》，乌鲁木齐：新疆大学出版社 2001 年版。
4. （美）本尼迪克特·安德森著，吴叻人译：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，上海：上海世纪出版集团 2008 年版。
5. （英）安东尼·史密斯著，叶江译：《民族主义——理论、意识形态、历史》，上海：上海世纪

¹ 此诸事系笔者在新疆维吾尔自治区进行社会调研，特别是笔者长时期与维吾尔族学者、职员及各级干部深入交流时体味与得知的。

² Justin Jon Rudelson, *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, New York: Columbia University Press, 1997, P.164.

³ 吴启讷：《新疆近代史研究述评》，《中央研究院近代史所集刊》第 67 期，2010 年。

⁴ 流亡境外的东突分子阿不都热西提·克里木在其‘纪念’1969 年“东突人民革命党”发动的麦盖提暴乱的著作《哈拉峻之战》中即全文引用了《足迹》开篇的诗歌。网址：www.uyghurpen.org/uy/Qara_juldiki_jeng.html。

出版集团 2011 年版。

6. (日)柄谷行人著, 赵京华译:《日本现代文学的起源》, 北京: 三联书店 2003 年版。
7. (美)弗雷德里克·詹姆逊著, 王逢振译:《政治无意识》, 北京: 中国社会科学出版社 1999 年版。
8. (美)王德威:《想象中国的方法——历史·小说·叙事》, 北京: 三联书店 1998 年版。
9. (美)海登·怀特:《作为文学虚构的历史文本》, 收入张京媛主编:《新历史主义与文学批判》, 北京: 北京大学出版社 1993 年版。
10. (清)梁启超:《议印政治小说序》,《梁启超全集(1)》, 北京: 北京出版社 1999 年版。
11. 阿不都哈德:《地域认同与社会交往——乌鲁木齐的阿图什人》, 中央民族大学 2007 年博士学位论文。
12. 洪子诚:《中国当代文学史》, 北京: 北京大学出版社 1999 年版。
13. 艾比布拉·阿不都沙拉木:《“对禁区的跨越”——新疆少数民族历史长篇小说的兴起》, 中国民族文学网, http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=4223。
14. (苏)巴赫金:《史诗与小说》, 收入钱中文编, 白春文、晓河译:《巴赫金全集(第三卷)》, 石家庄: 河北教育出版社 1998 年版。
15. 汪晖:《当代中国历史巨变与全球危机中的台湾问题》,《文化纵横》2015 年第 1 期。
16. 姑丽娜尔·吾甫力:《点铁成金与众不同——维吾尔族作家亚森江·斯迪克及其〈诸王传〉简评》,《中外文化与文论》, 2013 年第 2 期。
17. (英)特里·伊格尔顿著, 王逢振译:《当代西方文学理论》, 北京: 中国社会科学出版社 1988 年版。
18. 亚森江·沙迪克著, 姑丽娜尔·吾甫尔译:《魔鬼夫人》, 乌鲁木齐: 新疆人民出版社 2013 年版。
19. 周宪:《文学与认同》,《文学与认同: 跨学科的反思》, 北京: 中华书局 2008 年版。
20. 欧阳可悝:《作为民族叙述的“单边叙事”与当代少数民族文学批评》, 收入欧阳可悝、王敏、邹赞主编:《民族叙述: 文化认同、记忆与建构》, 广州: 暨南大学出版社 2013 年版。
21. 吴启讷:《新疆近代史研究述评》,《中央研究院近代史所集刊》第 67 期, 2010 年。

维吾尔文文献:

1. 阿不都热依木·乌提库尔:《足迹》, 乌鲁木齐: 新疆人民出版社 1985 年版。
2. 阿不都热依木·乌提库尔:《苏醒的大地》, 乌鲁木齐: 新疆人民出版社 2009 年版。
3. 柯尤慕·图尔迪:《战斗的年代》, 乌鲁木齐: 新疆青少年出版社 2003 年版。
4. 祖尔东·萨比尔:《故乡》, 乌鲁木齐: 新疆青少年出版社 2000 年版。
5. 吐尔地·萨木萨克:《从阴间来的人》, 乌鲁木齐: 新疆青少年出版社 2008 年版。
6. 赛福鼎·艾则孜:《苏图克·布格拉汗》, 北京: 民族出版社 1987 年版。
7. 亚森江·萨迪克:《诸王传》, 北京: 民族出版社 2010 年版。
8. 买买提明·吾守尔:《被风沙掩埋的古城》, 乌鲁木齐: 新疆青少年出版社 1996 年版。
9. 买买提吐尔逊·达吾提·帕哈台克里:《论长篇小说〈诸王传〉的语言特点》,《新疆社会科学研究》(维文版) 2012 年第 4 期。
10. 艾买提江·赛买提, 努尔古丽·库·尔班尼亚孜:《浅谈小说“被沙漠掩埋的城市”》,《新疆大学学报》(哲学社会科学维吾尔文版) 2012 年第 12 期。
11. 阿不都热西提·克里木:《喀拉峻之战》, http://www.uyghurpen.org/uy/Qara_juldiki_jeng.html。

英文文献:

1. Rian Thum, *The Sacred Routes of Uyghur History*, PHD diss., Harvard University, Boston, 2010.
2. Justin Jon Rudelson, *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, New York: Columbia University Press, 1997.

【网络文章】

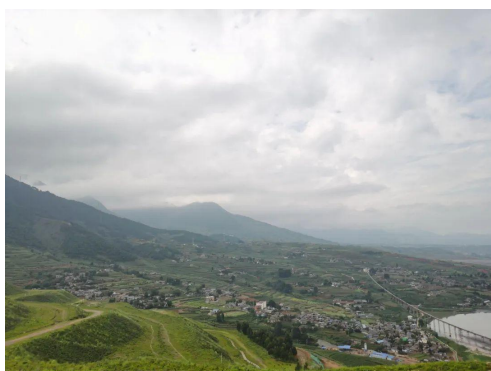
春去冬回

——我们把流动想象成暂时的，但实际上流动已经是永恒的生活

罗木散，中央民族大学人类学博士生

https://mp.weixin.qq.com/s/v8PfspFUZUFvU_4qcGxcRQ (2202-8-26)

大家好，我是罗木散，来自中央民族大学。
今天我所讲述的内容，与我这几年一直关注的在新疆打工的大凉山彝族务工者有关。
我自己是土生土长的大凉山彝族人，这是我从小生长的地方。



从90年代我出生、记事起，这个地方就有点与世隔绝，人们几乎是依靠农业生产来维持生计的。那个时候，我觉得宇宙的尽头就是我对面那片森林。然而森林没有保持多久，到2000年左右，挖矿的机器就一步一步地逼近了我们。



人们的生活方式也有所变化。我们之前靠种植水稻、小麦、玉米等作物维持生计，这时候开始陆陆续续外出打工。当时山鹰组合的《走出大凉山》这首歌在我的家乡非常出名。

我最亲我最爱的大凉山，
走的时候有一些抱歉，
走的日子有一些挂牵。
走的心情难免有一些忧伤，
走的路上我会装得不孤单。
总有一天我会回到家，
回到我心爱的大凉山。

——《走出大凉山》歌词节选

那时候父母告诉我，你要努力读书，走出大凉山。但是在我小学毕业以后，走出大凉山这条路好像不读书也能实现了。我的许多同学甚至初中还没毕业，就开始流向城市。

他们去了一个叫“广州深圳”的地方打工。那时候我不知道什么叫“广州深圳”，村里人也不知道，就用它来代指沿海城市。

同一时期，村里有一个姓吉克的彝族人家。男主人去世以后，他的妻子没法养活四五个孩子，就带着这些孩子去了新疆务农。新疆就在我的印象中留下了一颗小小的种子，而“打工”这个词也深刻地影响了我们这一代彝族人的记忆。

寻找新疆彝人

2016年，我开始读人类学的研究生，想重新关注彝族人的流动情况。

搜集资料时我发现，从上世纪90年代开始，凉山彝人就开始沿着成昆线向外流动。最开始是来到川西平原、成都平原，然后慢慢向全国各地散开。到后来，基本上全国的建筑工地、工厂制造业，甚至是远洋轮渡，彝族人都很多。

但是关于彝人去新疆的问题，几乎没有人研究。

新疆在我的印象中是有彝族人的，但是为什么没有人关注？我就开始在网上大量搜集关于外地人去新疆摘棉花和打工的新闻，发现彝族人在新疆没有什么报道，几乎是销声匿迹的。这就让我更加好奇。

所以2017年7月，我就跟着我的哈萨克族室友踏上了去新疆的火车。

可是，在茫茫的新疆大地要怎么去找寻彝族人？新疆实在是太大了，而且我本身对新疆也不是很了解，心里很没底。

幸运的是，我们联系到库尔勒一个驻村工作队的朋友，他说那儿可能有彝族人，于是我们想都没想就直接坐车到了库尔勒。朋友开车带我们走了二三十公里，来到了棉田深处。

我们看到很远的地方有一座房子，就像一座孤岛一样。



在路上，我遇到了三个小女孩，这是我在新疆第一次跟彝族人打照面。



我就用彝语问她们，你们是彝族人吗？小女孩非常惊愕地看着我，点了点头。然后我指着那个房子说，那有彝族人吗？她也点了点头。

我们就走到院子里面，找到一户人家敲门。



我用彝语问，有人在吗？一个小女孩立刻用彝语回答我，没有。

当时我非常惊讶，她为什么要这么回答我呢？

我解释一番之后，她开门让我进去，并很快把父母叫了过来。她父亲看到我时非常紧张，有些不知所措，因为我身边还跟着驻村工作队员。但是他也热情地拿了两瓶啤酒，开一瓶给我，开一瓶给自己，我们咣咣咣喝了半瓶。



因为他买酒给我喝，按照彝族的规矩，我应该给他的孩子一些见面礼。我就随便掏了一点见面礼给他的孩子。他突然说，这个彝族小伙懂规矩。他在新疆好久都没有感受到这样的场景了。

我们的交流就逐渐深入，他告诉了我他家以及周边几百户彝族在新疆打工的情况。我也从他这里了解到整个新疆的彝族分布已经非常广泛，五大产棉区都有彝族人，数量非常多。

库尔勒是一个县级市，最高峰的时候彝族人曾达到2万多人；整个新疆在最高峰的时候，在这里打工的彝族人超过10万人。

知道这些信息以后，我和室友就沿着吐鲁番、乌鲁木齐这几个主要产棉城市，一直走到了相对偏北的克拉玛依市。



成家礼

我们到了克拉玛依市边缘的一个村子。闲逛时，我远远地看到棉田里有个身影，觉得他是彝族人。所以我就用彝族语问，你是不是彝族的？

他转过头看了我一眼，没搭理我。我连喊了三声，他才缓缓地向我们走来。我们就坐在棉花地旁边聊天。

这个人就是拉哈。他十五岁就辍学外出打工了，在新疆已经待了十年。



他最初来到新疆是跟着他的叔叔伍且，而伍且一开始是跟随着招工代理人来的。

90年代末到2000年初的时候，新疆的棉田扩张非常厉害，棉花种植规模非常大，招工就成了非常重要的事情。所以他们在全国各地撒招工代理人，彝族人也是这个时候被带进去的。



▲ 王老板

伍且进入新疆以后认识了一位来自河南的老板，我们称他为王老板。当时他已经在新疆租种了1000多亩棉花地。

王老板问伍且，你能不能从家乡再带一些人过来帮我干这个活？他希望伍且成为一个管地工。

管地工跟摘棉工不一样。摘棉工是季节性的，是在9月中到10月底这个短暂的周期；而管地工是3月底到8月底，从棉花的种植、生长到开花，这五个月的周期你必须扎在棉田里。通常每个人管130亩地，一亩地挣220元左右。

伍且也希望长期在新疆停留，所以他就回乡招了十几户人跟着王老板打工。后来经王老板介绍，周围很多雇主也开始更多地启用彝族的管地工，所以伍且陆陆续续带了几百户人进入了新疆。

管地工也逐渐成为彝族人在新疆打工的一个重要代名词。

和他们进一步接触后我发现，伍且和拉哈从凉山带来的都是一对夫妻加几个孩子。来新疆的彝族人几乎都是拖家带口，没有一个单身的年轻人愿意来。



那么，他们为什么要拖家带口地从凉山来到新疆？我们先来看一下拉哈的打工历程：



拉哈十五岁（初二）的时候辍学，选择到工厂打工。随后几年，他一直频繁地换工厂，频繁地换城市，但一直也没有在城市里闯出个名堂。

所以到十九二十岁的时候，他就回家结了婚。一年以后，他成为了一个父亲。

他告诉我，从女儿出世那天起，他突然意识到自己再也不是那个可以随便游荡、随便流浪，打一天工吃三天的年轻人了。他意识到自己已经是一家之主，是一个孩子的父亲了，他必须在流动打工过程中考虑他的妻子、他的女儿。

跟他们接触深了之后，我发现拉哈身边的很多同伴、在新疆打工的很多彝族人都是这样——他们大多都有在城市打工的经历，年轻的时候甚至有过吸毒史，差一点走在犯罪的边缘。结婚以后，他们希望有一个转型。

之前有些研究将彝族年轻人从90年代开始的向城市流动，去城市寻求机会的过程称为“成人礼”。但在我看来，彝族人的生命阶段当中尤为重要成家。

成家就意味着你不再单纯是你父亲的儿子，你将是家族中一个独立家庭的一家之主。年轻的时候，当别人评价你的时候，会说你是某某人的儿子；但是当你成家以后，别人评价你就是某某人的父亲、某某人的丈夫。

所以你需要去承担家庭责任，需要稳定的收入，需要建自己独立的住房，为妻儿提供一个可以一起生活的空间。

而新疆的棉田恰恰满足了这些要求。老板为他们提供独立的住房，让一家人住在一起，一群彝族人也可以住在一个院子里。通过管地加上打零工，他们可以获得稳定的收入。所以，很多像拉哈一样的年轻人就选择带着自己的妻儿来到新疆。

新疆在某种程度上成为他们的救赎和希望之地。

但是他们在新疆的生活并不比在其他地方打工好，他们又为什么愿意去忍受这些艰辛和边缘呢？

真实的新疆生活

为了真正了解彝族人在克拉玛依的生活，我就在附近找了一个哈萨克族的村落住了下来。每天到彝族人生活的地方，和他们一起劳作。从棉花播种、生长到采棉，我参与了棉花的整个生产周期。

我选择住在哈萨克族的家里面，一方面是因为彝族人在新疆的住房就是一间大概 40 平米的拉通的房间，妻儿老小都在这，加上一张床和其他生活用具，我根本挤不进去。

更重要的是，我希望自己的研究不只限在彝族人群体里面，不是非常自我或主观的研究，而是希望从哈萨克族人或者新疆其他一些客观视角去了解彝族人。

每年 3 月底，彝族人进入新疆以后就开始准备播种。播种这段时间是最难的，一辆机器通常要跟八个人，机器把薄膜轧过去，人力就必须在后面用泥土把薄膜压住，机器顾及不到的地方也需要人力来配合。



▲ 配合播种机工作的人

播种期间只要下一场春雨，就意味着有三天是播不了种的，所以大家就非常着急，有时候是 24 小时轮流去干活。

等到棉花开始生长，到 5 月、6 月比较稳定的时候，会有一个重要的工期叫打顶。打顶也是包含在管地任务当中的。你在自己管的地上打完顶以后可以去其他棉花地里打零工，有时候一个人打顶一天可以挣 500 块钱，它只看你的数量。这段时间彝族人就非常高兴。

那个时候我就跟着他们到劳务市场去找工作。通常凌晨四五点就要在这里等候。当有一辆招工的汽车开到这，所有人也不问工作到底干什么，也不问价钱，就喻地一下往里面挤。



▲ 凌晨的劳务市场

到 8 月 30 号，把你管理的这片地交给老板后，你就可以投入到其他打零工的活动当中。库尔勒的彝族人喜欢去摘香梨、摘辣椒等等，而拉哈他们在克拉玛依有时候会去周围淘点西瓜。

但是他们要留在这里，等待 9 月中旬的时候摘棉花。摘棉花又是额外算钱，一公斤棉花一般是两块二。一个彝族妇女通常能摘到 130 公斤左右，比较快的能摘到 150 公斤，一对夫妻每天摘棉花就能得到 500 元左右。

这段时间他们更加兴奋了，没日没夜地干。

这是拉哈带着彝族人去摘棉花，他是这群人的领班：



领班或领工的角色在珠三角等地的工厂非常多，但在新疆相对少一点。领班需要让彝族人平安地往返凉山和新疆，给他们买火车票，在日常生活中和老板沟通，协调他们的劳作等等。老板会额外给领班一点管理费。

那段时间我也经常跟他们去摘棉花。我不知道大家摘没摘过棉花，真的太辛苦了。要不停地弯腰，一直都是这个动作，基本上不停歇。我每天如果能坚持两个小时，我都看得起自己。

跟他们摘棉花也是我重要的访谈时期，我也想多摘一会儿，但实在是心有余而力不足。后来很多时候我摘两个小时就躲在旁边跟拉哈的女儿玩。

他们早上6点多出门，到晚上9点以后才能吃上一顿热饭。早上出门的时候他们会带着前一晚煮的冷土豆，中午也不回来，一直干到晚上，孩子们白天在棉花地里自己玩耍，只能在晚上吃上这顿饭。



▲ 晚上给棉花称重的时候，孩子才吃上饭

但孩子们没觉得有什么辛苦。他们在大凉山也是如此，但来到新疆很高兴的是可以跟父母在一起，所以他们在棉花地里面显得非常自在。



遇到下雨或者其他原因干不了活的时候，彝族人也有自己的娱乐活动，比如他们非常喜欢打牌。



我也会提前在村委会里下载很多电影，用电脑带到房子里放给他们看。



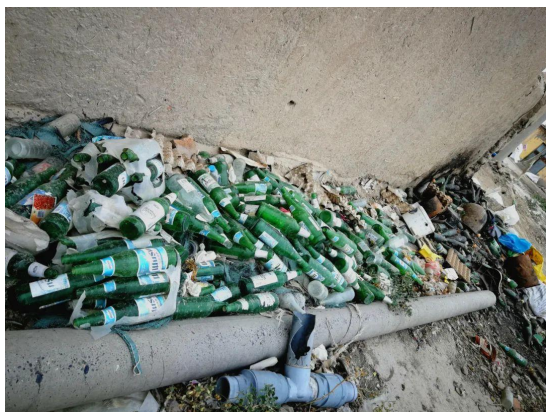
他们非常喜欢，说自己来新疆这么久都没看过电视。我就问他们，你们在新疆待的时间这么长，为什么不买一个电视看呢？

他们说，我买电视干什么？我早晚要回去的。

他们就没想过第二年能再来到新疆，虽然事实上很多人年年回来。

在我看来，彝族人这种生活和劳作都非常平常，而且他们勤奋能干的性格也非常受王老板的喜欢。但是王老板又时常跟我抱怨说彝族人的生活是无序的，他们不会精打细算自己的生活。

他觉得彝族人吃东西非常大方，有亲戚朋友来的时候，他们就买一堆啤酒喝。有时候给他买10斤肉，一天就煮了。王老板就问我，他为什么不分10天来煮，一天吃一顿呢？



▲ 屋后的啤酒瓶

但是我和彝族人接触后，知道他们在日常生活中对自己是非常苛刻的。他们什么时候会表现出王老板说的那种“无序”呢？有亲人或朋友来的时候，他们就非常的热情大方——他们愿意为自己的亲友奉献所有，愿意把日常节约的都投入到这一天。这是王老板不能理解的。

此外，彝族人也受到来自哈萨克族人的一些误解和污名。两个族群其实住得比较近，但是互相有非常多的想象。

我刚住进哈萨克族村落的时候，他们经常问我各种关于彝族人的问题。刚开始他们不敢说彝族人的坏话，后来熟了他们也跟我说，你们彝族人怎么这么爱喝酒，怎么生这么多小孩在这儿等等。彝族人也会评价哈萨克族人，觉得他们不自由，还是我们彝族人好耍。

两个族群看似离得这么近，彝族人又在这里待了这么长时间，但是他们根本就没有交往。因为彝族人觉得，我没必要在他乡建立新的社会关系，我早晚是要回家的；而哈萨克族人觉得，他们就是在那边干活的，我也没必要跟他们交往。

所以那段时间我经常扮演着给彝族人解释哈萨克族人的文化、给哈萨克族人解释彝族人的生活习惯的角色。

除了这些日常生活、劳作之外，彝族人在新疆还经常面临着意外和死亡。

这位老人的三个儿子都在新疆打工。我在新疆的时候，她的小儿子发生车祸去世了。我们聊天的时候，我发现她最担心的不是孩子死了，而是他的灵魂能不能回到凉山。



彝族人非常注重灵魂的观念。他们对死已经看淡了，而害怕的是在新疆打工以后，灵魂不能回归故土。没法在凉山举行仪式，也就不能成为保佑下一代的祖先神。

所以，新疆只是他们暂时性的生活，甚至是真空的、不被他们承认的。就像拉哈自己说的，我觉得我的生活是在新疆的七个月之外。

面子与尊严

拉哈一直跟我反复强调“尔普”这个概念。这是一套礼物交换系统，是彝族社会传统上的互助系统。

举个例子，如果时间追溯到100年前，我家族的某个成员把另一个家族的某个成员打死了，那么整个家族的每个家庭就需要一起凑钱为他出赔命金。而现在，尔普更多的是在婚礼、葬礼当中出现。

彝族人害怕有一天故土社会会抛弃他们，所以通过这种方式 and 故土保持联系。

2018年11月，在他们结束管地、摘完棉花以后，我跟拉哈回到了凉山。我想去了解他的“尔普”，了解他的生活。

我们刚到县城的时候，朋友请我们吃饭，拉哈表现得跟在新疆完全不一样。他在新疆很少说话，穿得破破旧旧的，但那次他穿着非常新的衣服，在席间能说会道，还买了很多很贵的香烟发给我的朋友。

我说，你在新疆这么辛苦，没必要买这么贵的香烟给他们抽。

但他跟我说，他们都是你的朋友，我是要面子的，我必须给他们买。

我当时就想，我们在新疆辛辛苦苦打工，难道就是为了点面子吗？

直到我真正融入到他们的生活后才发现，面子永远是表象的，而他想在故土获得的承认、荣誉、尊严是永恒的。

拿葬礼来说，当一个老人去世的时候，拉哈召集了自己家支的所有亲人，然后自己去买牛，置备各式各样的东西。



第二天奔丧的时候，他一定牵着那头牛走在最前面。奔完丧以后，他作为客人本来可以离开；但是他留了下来，帮助主人家宰牛砍肉，安排所有的事情，三天三夜根本不停歇。



大锅里煮着牛肉

在那一瞬间我意识到，他赢得尊严和荣誉是通过付出财力，付出人力，更重要的是付出时间。他需要在故土社会生活中展示自己作为一个主体的一家之主的角色。他能够完全参与主导故土生活的每一件事情，这是他在新疆不可能获得的。

故土社会也通过这种方式来认可他。周围的人经常开玩笑说，拉哈在新疆当老板了，回来还是这么能干，还愿意跟我们一起砍肉。

他们只是把新疆当作暂时打工的地方，而更看重的是在故土社会中的尊严、荣誉和承认。这就是他们在流动过程当中所追求的人生意义。

而这种春去冬回、在故土和他乡做着抉择的过程，不只是彝族人，其他民族都一样，只不过大家在流动过程中追寻的人生意义的文化背景不同而已。

永恒的流动

去年8月，我回到新疆做回访。我发现新疆的棉花产业开始国营化，一些大型企业进入，彝族人成为员工。以前给私人老板管地主要靠口头约定，现在他们有了合同，也有一些保险。虽然他们的权益受到了一些保障，但是工资稍微降低了。



随着机械化程度的加强，农业劳动力市场对人力的需求也是个变数。彝族人现在开始往更南的地方流动。他们觉得新疆这么大，能干的事很多，实在不行我可以去全国各地，总有我能活下来的地方。

我和拉哈一直都有联系。前年他因为妻子生病就没有再去新疆，一个人去了浙江的工厂。不到三个月后，他的叔叔伍且生病，他就回去照顾。几个月后又到工厂干了一段时间，他的舅舅去世了，他又回来，如此反反复复。

有一次他给我打电话说，兄弟，你大哥今年没挣到钱，挣的钱全变成飞机票了。

那时候我非常不能理解他，心想你有必要辞掉工作一直在家乡参加这些活动吗？有必要一直这样留恋故土生活吗？

直到我结婚了，有了个娃，真正步入彝族社会的成家礼，我才发现，即便我是一个学生，我依然需要在北京、成都和大凉山之间不停往返。有时候参加我爱人的家这边的集体活动，有时候参加我家这边的一些婚丧仪式，我们不得不流动。



我们把流动想象成暂时的，但实际上流动可能已经是永恒的生活。我们80、90这两代彝族人，总是在这种传统与现代，城市与农村，工业与农业之间，做着一些纠结、一些徘徊，然后妥协。

我们既想一头扎进城市闯出一番事业来，出人头地，但是又不得不时时回望故土。因为那里有我们一直接受的传统文化教育，有我们从小一起长大的朋友，有我们离不开的亲人。这就是我们的生活。

谢谢大家。

（如果想继续了解罗木散关于新疆彝族务工者的研究，可以读读他的书《春去冬回：凉山彝族农民的流动生活》或关注公众号「彝族务工者」）

【论 文】

【《国外族群研究动态》公众号】

“移民与多样性”专题

《不再是陌生人：北美和西欧的移民与融合挑战》

Richard Alba & Nancy Foner（著）

普林斯顿大学，2015年

栏目介绍：本公众号将定期整理介绍国外人类学、社会学等相关学科有关族群关系的前沿研究著作，以方便国内学者开拓国际视野、了解追踪国际学界前沿动态，促进学术交流。这一期推出的作品来自“移民与多样性”专题，该专题主要关注国际城市移民及其身份与治理问题。

书籍简介：

《不再是陌生人：北美和西欧的移民与融合挑战》是第一本比较西方主要国家中移民融合的著作，关注了在四个主要的欧洲国家——法国、德国、英国和荷兰——以及大西洋彼岸的美国和加拿大两国社会地位较低的新移民及其子女，并研究他们是如何在移民接收地发展的。本书基于系统而丰富的比较研究，揭示了这些移民的成就以及他们在一系列制度中面临的障碍——从劳动力市场和社区进入到教育和政治制度，并探讨了许多有争议的宗教、种族、身份和通婚等问题。本书获2017年国际研究协会族群、民族主义与移民分会（ENMISA）颁发的杰出著作提名奖。

作者简介：

理查德·阿尔巴（Richard Alba），纽约城市大学研究生中心社会学杰出教授，研究领域包括种族、族群、移民和城市社会学。阿尔巴曾任美国社会学协会副主席和社会学研究协会主席，美国国家科学院和美国艺术与科学院的院士。

南希·福纳（Nancy Foner），纽约城市大学亨特学院和研究生中心社会学杰出教授，最近研究关注于美国当代和过去的移民比较、美国和欧洲的少数族裔移民以及移民如何重塑美国社会。福纳曾任东部社会学协会主席，美国社会学协会国际移民分会主席，她在2017年获得柏林美国学院柏林奖和2017-2018年约翰·西蒙·古根海姆纪念奖。

书籍介绍：

第二次世界大战之后的几十年间，数以百万计的外来移民来到位于大西洋两岸的北美和西欧。《不再是陌生人：北美和西欧的移民与融合挑战》以多国比较的视野，尝试理解外来移民及其后代融入的问题。该书尝试回答以下几个问题：**为什么移民的宗教信仰问题在西欧比在美国更严重？为什么在美国，种族是一个更严重的障碍？为什么尽管欧洲少数族裔移民的贫民窟在不断增加，但与美国相比，欧洲的居住隔离问题要小得多？为什么日益加剧的经济不平等和不稳定的低薪工作现象给世界各地的二代移民都带来了困境？**通过分析美国、加拿大两个北美国家和法国、德国、英国和荷兰4个西欧国家移民融入情况并予以回答，评估当前移民研究中一些重要理论的进展和趋势，例如国家特质模式、政治经济学以及定居者社会的历史等。

在第一章中，阿尔巴和福纳详细定义了贯穿全书的“融合”（integration）概念，认为“融合”是一个外来移民及其后代获得东道国社会接受的过程，最终移民及其子女将会获得“与本土居民相似的生活机会并被认为国家的合法成员”（第5页）。在此之后，他们回顾了国家认同模式、政治经济学、定居者社会、美国例外论，以及趋同论等多个有关移民融合的理论框架。

在第二章中，作者们主要探讨了二战后6个国家的移民法律和政策，以及它们对于社会中族

群融合所产生的影响。这一章将外来移民分成不同种类（劳工移民、高人力资本移民、后殖民移民、难民和庇护移民），并考量了家庭团聚在移民中的作用。国家对移民的控制以及移民对东道国人口结构的影响也是本章的研究内容。

随后两章重点讨论六国移民定居过程中的经济状况和居住环境，这两个因素也是下一代移民发展的起始点。第三章对移民的劳动力参与、失业、家庭收入、贫困率和小企业所有权等经济融入方面进行概述，并论证了外国移民总体上处于经济劣势地位以及这一劣势的区域性差异。第四章提供了关于居住隔离和超级多样性及其影响的详细统计数据。

第五章和第六章则分别讨论了种族和宗教这两种对北美和西欧移民融合产生重要影响的社会区隔因素。虽然相对于西欧来说，美国的种族问题更加复杂且障碍颇多，但是由于其内部长时间的民权运动和较大的非裔人群基数，使得他们也享有欧洲和加拿大移民所缺乏的某些优势。相较之下，欧洲社会的世俗性则使公开抵制伊斯兰等宗教的现象更为普遍，从而导致欧洲国家在穆斯林移民融入等方面面临更大的挑战。

接下来的七、八、九章通过长时期追踪，分别从政治参与、子女教育、归属感以及通婚等四方面探究外来移民跨世代的融合成果。其中，两位作者将族裔人口被选入各级立法机关的比例作为政治参与的测量指标。结果显示，外来族裔出身的国家级政治代表比例相对不高，但在地方层级中却占有相当比例。在教育方面，基于课程标准化、差异化教育、教育劳动分工以及弱势学生关照等因素，阿尔巴和福纳分析了各国外来族裔后代的教育获得结果。在归属感和通婚方面，数据显示，北美移民及其第二代移民比欧洲人更有可能认同他们的新国家。

毫无疑问，《不再是陌生人》是一部目标高远的著作，在许多方面也的确达成了目标。在理论贡献上，阿尔巴和福纳为了克服以美国中心的偏见，没有使用“同化（assimilation）”，而提倡使用并重新定义了更具宽容性的“融合（integration）”概念。全书提供了详细的跨国移民融合数据，囊括了劳动力市场、住房、政治参与、教育获得、身份认同和通婚等方面；并且该书也提出了衡量族群融合程度的丰富的指标和测量工具，涵盖外来移民的经济与政治参与、居住隔离、教育获得以及归属感程度等方面。此外，该书的许多经验证据也挑战了过去移民领域的一些宏大理论叙述，例如基于社会/自由市场经济区分的政治经济学，或是将美国从始至终视为移民国度的国家模式（Joppke, 2016）。

《不再是陌生人》自出版后便受到较高的关注，赞扬者称其为“迄今为止关于移民融合的最全面的跨国比较研究”（Statham, 2016），“其价值在于提供了移民融合关键领域的比较数据的精悍总结”（Joppke, 2016）；而批评者则认为其“枯燥乏味，过于笼统”（Bejan, 2017）、“歪曲了欧洲内部‘新’移民的超级多样性所涉及的复杂分化”（Favell, 2016）等等。*Ethnic and Racial Studies* 杂志在 2016 年出版了关于本书的研讨专栏，包含 6 篇褒贬不一的书评和作者本人的回应。其中一个重要的争论是，对不同国土面积、人口规模和处于不同地缘政治地位的国家进行比较是否会忽略每个国家的多元性？这个问题的争论似乎也反映了本书一直在尝试权衡的比较研究的雄心和复杂异质性之间的张力。此争论也反映了本书一直试图平衡两种研究诉求：一方面追求比较研究的普遍性结论，另一方面则探究区域与文化的复杂与独特性。

总的说来，这本书或许并非是一本完美的著作，但是阿尔巴和福纳的工作告诉我们，哪些领域需要更好更细致的数据，各种测量移民融合的指标以何为基准（Lessard-Phillips, 2016），这对后来的研究将极具启发意义。

本文编译整理自以下文献：

Adrian Favell. 2016. “Just like the USA? Critical notes on Alba and Foner’s cross-Atlantic research agenda”. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2352-2360.

Christian, Joppke. 2016. “Book review: Strangers No More: Immigration and the Challenges of

- Integration in North America and Western Europe”. *American Journal of Sociology* 121 (1): 297-299.
- Ewa, Morawska. 2016. “Strangers no more’s several contributions (and my few regrets)”. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2346-2351.
- Laurence Lessard-Phillips. 2016. “Richard Alba and Nancy Foner: Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe”. *European Sociological Review* 32 (2): 321–323.
- Maurice, Crul. 2016. “Strangers no more. Debunking major theoretical assumptions”. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2325-2331.
- Paul Statham. 2016. “Introducing “Strangers”: towards a transatlantic comparative research agenda on migrant “integration?”. *Ethnic and Racial Studies*. 39 (13): 2318-2324.
- Peter, Kivisto. 2016. “Richard Alba and Nancy Foner’s Strangers no more: immigration and the challenges of integration in North America and Western Europe: Introduction: Transatlantic comparisons: analyzing immigrant integration in six countries”. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2315-2317.
- Richard Alba. and Nancy Foner. 2016. “Strangers no more: a rejoinder”. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2361-2369.
- Voyer, A. 2019. “Book review: Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe”. *International Journal of Comparative Sociology* 60 (1–2): 110–112.

延伸阅读：

- Alba, Richard, and Victor Nee. 2012. “Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration.” *The New Immigration*. London: Routledge. 49-80.为新一代的移民而重新思考同化理论
- Alba, Richard, and Victor Nee. 2003. *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 重塑美国主流社会：融合与当代移民
- Favell, Adrian. 2008. *Eurostars and Eurocities: Free movement and mobility in an integrating Europe*. Oxford: Blackwell. 欧洲之星与欧洲城市：自由流动与流动性在融合中的欧洲
- Foner, Nancy, and Richard Alba. 2008. “Immigrant religion in the US and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion?” *International Migration Review* 42 (2): 360-392. 在美国和西欧的移民宗教：是桥梁还是融合的障碍？

（本期编译：王志宇、责编：邱 昱）

 《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 364 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
 也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
 在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
 《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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