

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学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

第 7 期
1997 年 6 月

本 期 要 目

【学者论坛】

社会学与人类学在中国的亲和及其生命力 周 星

【学科建设】

魁阁——中国现代学术集团的雏形 谢 泳

【民族社会史】

近代内蒙古地区蒙古族人口下降的文化因素 张敦福

【当代少数民族社会】

当代新疆农村维吾尔族宗教行为分析 蒋力蕴

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

【学者论坛】

社会学与人类学在中国的亲和及其生命力

周 星

1996年9月18-22日，我有幸和袁方教授一起，应邀参加了在江苏省吴江市举办的一个重要的学术讨论会。吴江会议是由北京大学、民盟中央会同吴江市人民政府联合主办的，主题是“中国文化对世界未来发展的贡献研讨会暨纪念费孝通教授学术活动60周年”。承蒙袁方教授的特别安排，在这里由我向在座的各位先生，简要地介绍一下吴江会议的情况，同时也多少发表一点个人的感想与体会。

从1936年的江村调查起，到今年，费孝通教授的学术活动已经有整整60年了。在这60年的学术活动中，费孝通教授既为中国的社会学与人类学创造了许多珍贵的学术财富，为社会学与人类学在中国的学科建设与学科发展做出了卓越的贡献，其学术实践又对中国的社会进步与农村发展产生了深刻的影响，发挥了积极的推动作用，这样的基本评价，可以说是国家教委、中央统战部、民盟中央、北京大学、江苏省及吴江市政府负责人的共识，也是与会的200多位海内外知名学者们的共识。费孝通教授以他卓越的学术成就，获得了国内外学术界同行的高度评价。但是，对于费孝通教授本人来说，最高的评价或许莫过于他的乡亲们，即那些给他的研究以灵感，从他的著作中得到启发，同时也是费孝通教授一生“志在富民”的学术追求所要致力于帮助的那些淳朴的农民们的赞许。会议期间，专家学者们考察了吴江市盛泽镇、同里镇以及著名的江村，访问了一些乡镇企业和农户家庭，费孝通教授有关农村工业化、乡镇企业、小城镇建设、城乡一体化发展的一系列学术调查与理论研究，就是在当地农村和小城镇发展的实践中，得以展开、验证甚至应用的。众所周知，费孝通教授的学术思想，具有应用社会学与应用人类学的鲜明特征，其本质正像他在其著名讲演“迈向人民的人类学”里所宣称的那样，在于为人民服务。当我们为他的精神所感召，亲临他曾经进行过田野调查的社区时，这样的印象的确是更加深刻了。费孝通教授从不回避他“学以致用”的学术观，作为一位人类学家，他也非常善于以自己的研究成果去影响更多的人，其中包括政策的制定者们和那些其生活深受国家政策所影响的千千万万的普通人。在很多人看来，费孝通教授是以他的学术研究和他娴熟的“指导变迁”的艺术，在政府和人民之间架起了一座沟通之桥。

费孝通教授特意为本次研讨会撰写了题为“重读《江村经济·序言》”的长篇论文，读者们可以从中学了解许多涉及社会人类学理论和方法的基本问题以及费教授本人的立场与观点。在大会及分为小组的研讨中，先后有32位中（含港台）、日、韩、美、英及印度等国的社会学家与人类学家发言，他们的论题十分多样，分别涉及学科建设、费孝通学术思想、方法论、婚姻家庭、乡镇企业与小城镇、社会文化变迁以及中国文化对未来世界可能的贡献等，但是，所有发言都有一个共同点，即或是围绕费孝通教授60年学术活动的某个方面而展开，或是从费孝通教授本人曾经提出的一些学术命题引申而来，这也反映了费孝通教授学术遗产之影响的博大精深。

那么，纪念江村调查60周年，究竟具有哪些学术方面的意义呢？一介学人，长达60年之久，克服各种挫折，持续不断地数十次跟踪调查同一个农村社区，费孝通教授实际上创造了一个无论在社会学，还是在人类学历史上都十分罕见的学术研究的典范。通过江村，费孝通教授实际上始

终跟踪着整个中国的农村社会在这翻天覆地的 60 年间所发生的几乎所有方面的变迁的轨迹，他把自己的学术建立在如此坚实的基础上，大家认为这的确是他获得巨大成功的根本原因。不过，费孝通教授的脚步没有停留在江村，相反，他认为一个典型社区的意义，还应该从更为宽阔的社会与历史的背景中，在“类型”及“模式”的相互比较中去理解和把握，接着，由江村出发，便有了云南三村、乡镇企业研究、各种发展模式、小城镇问题、边区开发、多元一体等等重大学术命题的延伸。在与会的海内外社会学家与人类学家们看来，费孝通教授 60 年的实践，不仅在学术研究与社会发展之间找到了结合点，还为社会学与人类学在中国的亲和，从而为这两个现代学科在中国获得持久和旺盛的生命力探索出一条康庄大路。

应该说以《江村经济》为代表，费孝通教授的学术起点，一开始就显得非同凡响。在人类学史上，正像人们常说的那样，由于《江村经济》把人类学的田野工作方法应用到一个具有高度的文明、独特的文字传统和悠久历史的社会，同时，也由于它把传统上以异己的社会和文化为对象的人类学，引伸到一个以本民族的社会和文化为对象的本土人类学的新天地而在学术史上具有划时代的意义。费孝通教授所以做到这一点，是因为在他那里，学术上的执著追求、对家乡和祖国的热爱、对人的终极关怀，以及民族自尊心和社会责任感，都是密切相关而又近乎完美地结合着的。说起费孝通教授学术生涯的起点之高，不由得使我们缅怀起另一位中国社会学与人类学的拓荒者即吴文藻教授。1995 年 12 月 10 日，费孝通教授在北京大学社会学人类学研究所成立十周年的纪念会上，发表了题为“开风气，育人才”的讲演。费孝通教授详细描述了 60 多年以前，吴文藻教授为社会学的“中国化”所做的不懈努力，可以说，吴文藻教授为社会学在中国的发展设计了详细的规划，他所做的主要有两件事，一件是开中国化之风气，具体地就是通过引进社会人类学的理论和方法来发展中国本土的社会学，再就是培育了一批人才，在当时的历史条件下成就了一个“社会学的中国学派”。这个学派的代表作之一就是《江村经济》。从此，费孝通教授一生的学术实践，都具有这个学派的特色，都具有社会学与人类学相互亲和的特色。在我看来，费孝通教授的社会学之所以是中国化的，在相当程度上正是由于它具有社会人类学的方法论属性，在于它开创了中国本土的社会人类学，当然也在于它以此为基础有了许多新的创新和发挥。正如费孝通教授在北大讲演时所说的那样，“人类学的调查方法是我们认识中国社会实际的重要途径，结合人类学来创建和改造中国的社会学，是我们实现‘社会学中国化’的基础工作”。

当社会学与人类学在中国的不幸遭遇结束之后，由于费孝通教授本人曾经肩负的重建社会学历史性责任，也由于他本人的学术魅力，曾经在燕京大学辉煌过一时的那个“社会学的中国学派”的传统，又逐渐得以恢复。费孝通教授在他的第二次学术生命中焕发出的创造力以及他的更加具有社会应用意义的成功，在某种程度上，可以说恰是社会学与人类学在中国的亲和及其茁壮生命力的生动体现。

费孝通教授身先士卒，坚持实地调查，先后发表了《行行重行行》等重要成果，继续和加强了“社会学的中国学派”的传统；按照费孝通教授本人的要求，北京大学社会学人类学研究所，建所十多年来，始终沿着 60 多年前由吴文藻教授等中国老一辈社会学家们所开创的学术方向，坚持以社会学和人类学相结合的方法认识当代的中国社会，坚持社会学与人类学服务于中国的社会发展与进步事业的学术宗旨，坚持实证的田野调查，不断实践着在中国具体国情和中国文化传统的基础上，发展能够为中国人民服务的社会学与人类学的追求。费孝通教授的学术之路，已经吸引了不少年轻一辈的追随者，甚至有不少来自世界其他国家的以中国社会为对象的研究者们，也都逐渐意识到在其中国研究中结合社会学与人类学两种方法的重要性。我们的体会是，围绕问

题或者课题展开社会学与人类学甚至多学科相结合的研究,尤其在方法上相互借鉴与参照,不仅是可能的,也是有必要的,它使我们受益匪浅。

当然,前述“社会学的中国学派”,并非中国社会学与人类学的唯一血脉,社会学与人类学在中国相互亲和的传统,也不是中国社会学与人类学中唯一重要的传统,但是,她之所以富于生命力,除了任何舶来的学科在中国都不能回避中国化的问题之外,还因为以费孝通教授为代表的一批社会学人类学工作者,坚持不懈地实践着以科学的方法认识中国社会与文化,并且做出了令人信服的成就。她当然不是一个自视“正统”而排除其他“异端”的传统,相反,而是一个尊重不同的研究风格或学说流派的传统,因为在人类学的基本命题里原本就包含着“美人之美”,即对于“他人”及其文化的尊重。中国社会学这样一个优良的传统,理应得到继承和进一步的发展。这个传统是在社会学与人类学中国化的过程中形成的,因此,我们也就不难理解这个传统的复活及其重新振兴所具有的重要的学术意义。在改革开放的背景下重建中国的社会学与人类学,由于与外部世界的阻隔时日已久,所以有必要迅速引进各种国外的社会学与人类学的理论及方法,包括半个多世纪以前早已为当时的中国学者所熟悉的那些古典理论与方法的重新引进,所有这些理论和方法要被年轻一代的社会学人类学工作者应用于研究中国的社会与文化,自然就面临着如何使它们在中国得到验证之类的问题,于是也就自然存在重新中国化和继续中国化的问题。基于此,社会学与人类学若要在最终摆脱舶来的属性,或者说要建设中国的社会学与人类学,中国学者想要在社会学人类学领域做出自己独特的贡献,则社会学与人类学在中国相互亲和的传统,就是值得我们重视和选择的。

学术界纪念吴文藻教授和费孝通教授这些学术大师的学术活动及其成就,主要是为了继往开来,使我们能从老前辈那里学习和继承到他们的学问的精神、学风以及人品。我们注意到,在这些前辈大师那里,或者由于历史时代方面的原因,或者由于他们个人的学术际遇、专业背景甚至个人兴趣,社会学、人类学甚至民族学往往是不分彼此的,他们的成就在一定意义上,也与此种学科观不无关系,应该说这种状况与我们今天所处的学术界有很大的不同。我们珍视并提倡社会学与人类学的亲和,也并不是要与学科专业分化的倾向背道而驰,而只是想学学科的分类固然令人尊重,但科学或学术往往却不宜被人为的分类所禁锢。我们或许应该对由我们自己建构的学科分类壁垒有所反省,从而恢复从其他相邻的姐妹学科获得“他山之石”的勇气。如果我们在学科间筑起高墙,以学科的名义排斥或拒绝与其他知识交流,那就难免出现“学者”在学术界制造“社会问题”的局面。

(作者系北京大学社会学人类学所教授,本文是作者1997年4月17日在北京市社会学学会举办的学术讨论会上的发言)

书讯

- 1.《西藏的人口与社会》,马戎著,36.6万字,北京同心出版社,1996年,定价:22元。
- 2.《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》,王铭铭著,17万字,天津人民出版社,1997年,定价9.50元。
- 3.《西藏社会发展研究》,北京大学社会学人类学所、中国藏学研究中心合编,34万字,中国藏学出版社,1997年,价格待定。(有意购买者,请与北京大学社会学人类学研究所情报资料室金曦霞联系,邮编100871)

【学科建设】

魁阁——中国现代学术集团的雏形

谢泳

一、魁阁及其诞生

魁阁的本意就是魁星阁。魁星点状元，这是中国旧日科场士子获取功名的寄托和理想。在中国乡间许多出过状元的的地方，都有这种被称为“魁星阁”和“魁星楼”的建筑。这种建筑的兴建是希望地方能多出一些科场状元。

本文所谓的魁阁是中国社会学领域中熟知的一个绰号，它指的是本世纪三十年代末设在云南呈贡县的云南大学——北京大学社会学实地调查工作站（1940 - 1945）。它的领导是费孝通。由于工作站设在当时呈贡古城村南门外的魁星阁上，后来即被称为“魁阁”。也许是偶然的巧合，当时聚在魁阁中的成员，以他们出色的成绩使魁阁名符其实，在中国话里，魁阁的字面含义即是精英集团，事实上魁阁当时的工作风格和学风，大体可以说是早期中国现代学术集团的一个雏形。费孝通说：

“后来得到农民银行的资助，成立了一个小规模的研究室，附设于云南大学，系云大和燕京大学合作机会。我那时的工作是帮忙年轻朋友们一起下乡调查，而且因为昆明轰炸频繁，所以在二十九年冬达到呈贡，古城村的魁星阁。这个研究室从此得到了“魁阁”这个绰号。我们进行的工作有好几个计划，前后参加的也有十多人，有结果的是：张子毅先生的《易村手工业》，《玉村土地与商业》，《洱村小农经济》；史国衡先生的《昆厂劳工》、《个旧矿工》；谷苞先生的《化城镇的基层行政》。田汝康先生的《芒市边区的摆》，《内地女工》；胡庆钧先生的《呈贡基层权力结构》。其中有若干业已出版。我是魁阁的总助手，帮着大家讨论和写作，甚至抄钢笔版，和油印。”¹

魁阁这个亲切的绰号所以流传开来，其原因大致是由于魁阁的研究具有以下几个特点：

1、研究室的工作得到社会学界的普遍认可，因为他们的工作多数带有开创性质。如费孝通的《禄村农田》、张子毅的《易村手工业》以及史国衡的《昆厂劳工》等。

2、现代学术集团形成的重要因素是该集团领袖的学术地位和个人魅力，而研究室有费孝通这个总助手，他完成了这个使命。张子毅曾这样解释他进入魁阁的动机：“当我在联大快要毕业的那一年，我才认识了费孝通先生，他是到联大来带课的，立刻我对他的讲授感受到特殊的兴趣，于是我决定跟随他做研究，这是我加入魁阁的简单动机。”² 费正清（John King Fairbank）这样评价费孝通：“他似乎有把朝气蓬勃的青年吸引到他周围的天才。……他的创造头脑、热情、好激动的性格，鼓舞和开导他们，这是显而易见的。”³ 费孝通的个人魅力不仅表现在他的性格学术水平上，还与他个人的道德水准密切相关。他始终将魁阁作为一个共同合作的学术集团，自己只是其中的一分子，从没有以老大自居。1943年他到美国去，亲自将研究工作的一部分译成英文在美国出版。一本是Earthbound China（费孝通、张子毅合著），一本是他的学生史国衡的China Enter the Machine Age。对于当时只有三十出头的费孝通来说，没有很高的境界和宽广的胸怀，是做不到的，这种精神一直在影响着魁阁成员。

3、研究室有相对稳定经费来源，初期是中英庚款后期由农业银行和缪云台领导的云南经济委员会的资助，

¹ 费孝通《乡土中国》，页90，三联书店（北京：1986年12月）。

² 胡庆钧《费孝通及其研究工作》，《观察》第4卷，页23，观察社（上海：1948年8月）。

³ （美）戴维·阿古什著，董天民译《费孝通传》页79、78，时事出版社（北京：1958年11月）。

缪云台回忆说：“我和知识分子联系较广，那时西南联大的许多教授和我有联系，他们希望地方办什么事大都来找我。”¹

4、研究室有一定数量的研究人员，而他们是自愿结合在一起的。

5、研究室从1940年冬天到1945年抗战胜利后结束，有一定时间的持续性。

根据以上特点，我们可以认为，虽然魁阁没有成文的纲领和约定，但成员彼此之间有自觉形成的共同为学术努力的信心和精神，这决定了他们做人做事的基本态度。所以写过《费孝通传》的阿古什（R.David Arkush）也认为：“四十年代，他的学生形成一个有才华、有前途的学者集团。”²

先后进入魁阁的成员，至今没有一个准确的名单。我根据费孝通、胡庆钧、田汝康等人的多篇回忆文字，将魁阁成员列表如下：

姓名	籍贯	生卒年	毕业大学	留学国家
费孝通	江苏吴江	1910—	清华大学	英国
张子毅	福建	1917—1987	西南联大	
史国衡	湖北随县	1912—	清华大学	美国
胡庆钧	湖南宁乡	1918—	西南联大	
李有义				
谷苞	湖南	1916—	清华大学	
田汝康	云南昆明	1916—	西南联大	英国
张宗颖	浙江杭县	1917—1957	西南联大	
许烺光		1909—	沪江大学	英国
瞿同祖	湖南长沙	1910—	燕京大学	美国
陶云逵	江苏武进	1904—1944	南开大学	德国

这个名单不一定准确，但大体符合费孝通常说的先后进入魁阁的有十几人的说法。需要略做说明的是当时参加工作站的研究人员中一部分是专职的，如张子毅、田汝康、谷苞、史国衡；还有一部分是兼职的如李有义、张宗颖、胡庆钧、许烺光、瞿同祖。³ 本文不分专职与兼职，均以魁阁成员论。作为一个学术集团魁阁的形成有一定的特殊性。首先，从大的时代背景看，由于抗战爆发，中国学术文化的重心被迫转移到西南，客观上使大批学者易于集中一地，从而形成集团性力量。第二，三十年代末和四十年代初期，是中国现代意义上大学迅速成长且进入成功的时期，中国现代意义上大学的形成大致与南京国民政府的建立是同步的，在随后十年的和平发展中，已经积蓄了一批各学科人才，中央研究院的设立，也在这一时期。从社会学自身的发展来看，三十年代末四十年代初，正值中国社会学发展的黄金时期。孙本文四十年代末所著的《当代中国社会学》一书中介绍，当时国内大学讲师以上的社会学研究者即有149人（含10名美籍社会学教授），而这批社会学学者绝大多数有留学英美的教育背景。⁴ 中国社会学进入成熟时期（以专业化为标志），大体也与大学的形成同步。1926年陶孟和、李景汉

¹ 《缪云台回忆录》页92,中国文史出版（北京：1991年5月）。

² （美）戴维·阿古什著,董天民译《费孝通传》页79、78,时事出版社（北京：1958年11月）。

³ 刘豪兴《费孝通社会学学术思想述评》,《中国社会科学》1988年第3期,页157,(北京,中国社会科学出版社1989年6月)。

⁴ 孙本文《当代中国社会学》页319-329,胜利出版公司（南京：1985年5月）。

主持的北平社会调查所先后出版了二十余种调查报告。1927年燕京大学社会学系主办的《社会学界》创刊，1928年由孙本文发起成立了“东南社会学社”，并出版了《社会学刊》杂志。1930年陶孟和《北平生活费的分析》燕京大学的英文本《清河镇社会调查》等专著出版。¹第三，当时三代中国社会学学者正处在学术最佳年龄期，以第一代社会学学者吴文藻、潘光旦、杨开道、陈达、李景汉等为代表，年龄在五十岁左右；第二代的费孝通、许烺光等在三十岁左右；第三代的张子毅、胡庆钧则在二十多岁。从当时社会学学者的年龄结构上看，一个较为合理的梯队已经形成，要不是五十年代初社会学被取消，中国社会学初期人才的分布是很有生气的。魁阁的前身是由吴文藻负责的，当他离开昆明到重庆后，费孝通很自然就接过了老师的班，而且出色地完成了工作，当1943年费孝通中途离开魁阁，许烺光自然接上费孝通的工作，可见当时社会学人才结构的延续已经完成。费孝通当时已留英归来，已完全具备了作为学术领导人的资格。魁阁能在不长的时间内取得丰硕的成果，与费孝通的努力是分不开的。第四，从上表所列魁阁成员的年龄和教育背景看，他们之间的师承关系也很明显。魁阁成员主力的年龄是1918年前后，比费孝通约小近十岁，这个结构保持了两代学者之间的学术活力。这些成员主要来自清华大学和当时设在昆明的西南联合大学，在教育背景和学术背景上，魁阁成员之间有较强的亲和性，这恐怕也是魁阁能够成功的重要原因之一。

二、魁阁的环境及学风

一个战争环境里诞生的学术集团，它的成功和意义很值得后人注意。魁阁的诞生至少可以提示我们，中国曾经有过现代学术集团的雏形，它的形成关键在于学术环境和人才的培养，这是现代学术集团形成的最重要的因素，而资金和必要的物质条件是依赖于前两个因素才发生作用的，也就是说有人才和学术环境，在艰苦物质条件下也能卓有所成，舍此，再优良的物质条件也难以创造出辉煌的学术成果。

当年魁阁成员田汝康曾回忆说：“魁星阁已经很陈旧，风一吹，松动的木板就会晃动碰击，晚上睡眠常常被这种碰击声所惊醒，楼面不大，研究人员挤在一起，另有三个书架，有的书和资料装在箱子里。晚上点的油灯，自己用棉线作灯芯。条件十分艰苦。”²魁星阁是一座有八个角的阁亭，上下三层。最上一层是魁星老爷的神，在像神像旁边，一张书桌横窗摆着，在这里终日埋头工作的是费孝通。这是一间三丈见方的斗室，如果同时有三个来客就转不过身来。阁楼的第二层四面窗户，两两相对，每个窗户前各摆着两张桌子，在这里工作的是费孝通的几个伙伴。最下一层是他们的餐室，厨房便在室内的左侧。“就在这简陋的设备里，五六年来，三四个人成天锲而不舍地工作，每个人都获得了预期的成绩。”³1945年费正清和夫人费慰梅（Wilma Cannon Fairbank）访问这里后写到：“物质条件很差，但艰苦的工作精神和青年人明确的工作目标，给人以深刻的印象。”⁴魁阁的生活和物质条件都是很艰苦的，在这样的环境里他们是靠什么来坚持自己的学术研究呢？用费孝通后来怀念他几位老师的话说就是：“我深切体会到在他们脑子里经常在想的是怎么把中国搞好，人民怎么富起来，别的都是次要的事情。”⁵这也可以说是对魁阁的评价，费孝通晚年特别怀念他的魁阁时代，他的怀念也正说明日后魁阁的学风未能延续下来。

魁阁的存在从一个侧面反映了当时中国知识分子的道德水准和科学精神，魁阁可以说是中西文化融合而成的

¹ 韩明漠《中国社会学史》页208页，天津人民出版社（天津：1987年12月）。

² 刘豪兴《费孝通社会学学术思想述评》，《中国社会科学》1988年第3期，页157，（北京，中国社会科学出版社1989年6月）。

³ 胡庆钧《费孝通及其研究工作》，《观察》第4卷，页23，观察社（上海：1948年8月）。

⁴ （美）戴维·阿古什著，董天民译《费孝通传》页79、78，时事出版社（北京：1958年11月）。

⁵ 《逝者如斯 - 费孝通杂文选集》页68，苏州大学出版社（苏州：1993年8月）。

一个典范。当时有六名魁阁成员和费孝通家同住在一个地方，客观上有了充分讨论问题的机会，但这也是容易产生矛盾的，而他们之间合作的非常好。这种合作首先得自于他们之间精神上的相通，这些成员都出身清华和西南联大，他们的成功合作，证明了当时教育制度的成功。魁阁的工作方法是大家分散去做数日的实地调查，然后重聚在一起举行学术讨论会，这种讨论会有时在热烈而愉快的气氛中要进行半天。张子毅的夫人刘碧莹曾回忆说：“那时候，他们这帮人干事业不要命的。定好了就分头去调查，回来见面就争论。”¹ 魁阁的学风是直接继承了马林诺夫斯基研讨班（B.Malinowski Seminar）的传统的，费孝通自己也说过，魁阁的学风是从伦敦政治经济学院人类学系传来的，特点是采取理论和实际密切结合的原则，每个研究人员都有自己的专题，到选定的社区里去进行实地调查，然后在“席明纳”（Seminar）里进行集体讨论，个人负责编写论文。这种研究工作的方法确能发扬个人的创造性和得到集体讨论的启发。这种源于西方的学风不仅在魁阁生根，而且开花结果，费孝通曾多次说过，魁阁研究工作标榜的特点是比较方法和理论与实践结合。² 魁阁的历史说明中国知识分子在接受西方文化过程中，有比较清醒的判断和分辨力，在他们身上，传统资源和西方影响的过程表现为相遇即融合，选择是在自觉状态下完成的。在魁阁的学术活动中，并没有将西方的影响拆解开来，先让大家辨认好坏再决定取舍，他们的接受是在同一时空中进行的，在这方面魁阁的成功具有普遍意义。费孝通在差不多五十年后这样评价张子毅的《易村手工业》：“这样的论文是出于大学毕业后只有一年的青年人之手，我相信是经得起后来人的考核的。”³ 魁阁在费孝通的领导下，成为中国现代学术集团的一个雏形，可惜由于后来的内战，魁阁没有能够继续存在下去。魁阁虽然消失了，但它的传统却未过时。魁阁的传统曾被胡庆钧归纳为四个特征，我分述如下：⁴

第一是自由研究的风气。费孝通本人的学术道路有很明显的流派背景，他也有自己的学术个性。魁阁自然就形成了对研究工作重心的一连串计划，但对于研究的题材并不加以严重的限制，他鼓励每一个人去创造或者发掘，而且完全根据个人的兴趣，绝不强迫他们做自己没有兴趣的工作。

第二，尊重个人的表现。费孝通在魁阁，用他自己的话说是“总助手”。他鼓励青年朋友自己研究，自己思想。而他则总是诚恳地站在他们旁边，帮助他们，从诱导思想到改正写作，他热望别人成功，也认为就是自己成功。

第三，公开的辩论。魁阁在这方面是有反传统精神的。他们认为研究工作的集思广义是见之于Seminar班上，这是一个讨论会，研究者选定了自己要研究的课题后，他就提出自己的研究方法和意见，或者已得到的成果，公开征求别人的意见，每个人可以尽量申述自己的看法，不必忌讳给对方以忠实的批评。有时他们可以为一个问题争论得面红耳赤。费孝通虽然身居领导地位，可是他也一样地接受青年朋友的批评，“我们在讨论中，谁也不让别人一点，各人都尽量把自己认为对的引申发挥，可是谁也不放松别人有理的地方，因为他们目的相同，都在想多了解一点中国社会和文化的实情。”⁵ 陶云逵也说过，“我们不是没有痛快的时候，可是我实在喜欢这种讨论会。”⁶

第四，伙伴精神。魁阁成员，每个人都是这个团体里的忠实伙伴，他们有同甘共苦的精神。由于经费困难，魁阁没有事务人员，从经营公款到购买文具，从写钢板字到用油印机都是自己动手。费孝通自己就是写钢板的好手，正是由于这种伙伴精神，才使魁阁的学术研究坚持下来。特别是费孝通和陶云逵作为西方社会学不同流派在中国的两个代表人物，在魁阁时期，能够互相合作，对中国社会学的发展起了一个楷模作用。

¹ 张冠生《乡土足音》页72，群言出版社（北京：1996年8月）。

² 费孝通《学术自述与反思》页213，三联书店（北京：1996年9月）。

³ 费孝通、张之毅《云南三村》序言，天津人民出版社（天津：1990年）。

⁴ 胡庆钧《费孝通及其研究工作》，《观察》第4卷，页23，观察社（上海，1948年8月）。

⁵ 费孝通《山水·人物》页152-154，江苏人民出版社（南京：1987年12月）。

⁶ 同上。

魁阁在抗战胜利后，随着一部分成员的离开逐渐解体了。先是史国衡到了美国，再是田汝康到了英国，研究室也由呈贡移到了昆明。特别是随着内战的开始，激烈的反战情绪，也打破了魁阁平静的学术研究。费孝通在潘光旦介绍下参加了民盟，同时参预了《时代评论》的主办工作，介入了民主运动，直到1947年才重返清华执教，这时魁阁已经不存在了。对魁阁成员，今天看来，魁阁时期，是他们一生学术生涯的顶点，以后的岁月，虽然从年龄上说，魁阁成员正是学术上的最佳年龄，但他们中的多数人未能再从事社会学的研究工作，这批训练有素的社会学者，差不多都耽搁了，重新回到社会学领域中，已是三十年之后，这时他们已经是近六十岁的老人了。费孝通1948年就说过：“从乡村的研究里，我曾想逐渐踏进更复杂的市镇社会。可是因为种种限制，我并没有如愿以偿。我所计划的街集调查并没有实行，一直到现在还寻求机会去实地研究一个市镇。”¹令人感慨的是费孝通的这个愿望在他年过古稀之后才有了实现的可能。

三、魁阁的文化意义

魁阁的短暂存在，说明中国在三十年代末已出现过现代学术集团的雏形，如果不是以后战争的干扰，这种学术集团有可能迅速成长起来。我以著名的卡文迪什实验室（Carendish Laboratory）的成功为例，来比照当年魁阁的诞生，我以为中国后来所以没有出现现代意义上的学术集团，根本原因不是中国文化不能容纳这种具有西方特色的东西，而是出在人为的阻隔上，1952年取消社会学学科即是明证。

卡文迪什实验室的成功一般认为是由以下几个因素决定的：²

- 1、高标准严要求地选择教授和指导。
- 2、面向世界广揽优秀科学人才。
- 3、平等竞争和在流动中选拔人才。
- 4、知人善任和支持各种创造性的人才。
- 5、善于选择研究课题和指导科学研究。
- 6、形成思想活跃和自由创造气氛的高水平科学共同体。
- 7、妥善解决学者的费用，晋升和奖励问题。

显而易见，魁阁的文化精神和卡文迪什实验室是相同的（尽管一个是自然科学集团，一个是人文科学集团），这就说明，魁阁具备了形成现代高水平科学共同体的基础，但没有延续下去。魁阁的消失首先来自当时内战的爆发，战争转移了魁阁总助手费孝通的学术兴趣，尽管时间不长，但由于费孝通的离去，魁阁也就失去了灵魂。其次，魁阁的重要成员多是抗战以后毕业的大学生和研究生，战争阻隔了他们的留学教育，所以当战争结束以后，魁阁成员普遍面临留学问题，这也客观上造成了魁阁的解体，还有一个原因是，当时中国知识分子普遍具有关心国家的责任，魁阁成员又多是青年，不能忘情于政治，也影响了他们后来的学术道路。

中国现代学术史上，从正规的中央研究院历史语言研究所，到民间的魁阁，本来已经形成现代学术发展的基本格局，可惜未能再有更大的发展。余英时在悼念钱穆时，曾引述钱穆的看法，（下转14页）

【民族社会史】

¹ 费孝通《乡土重建》页152，观察社（上海：1948年8月）。

² 阎康年《卡文迪什实验选择和培养人才的经验研究》，《自然科学史研究》第15卷第3期页197-205，科学出版社（北京：1996年）。

近代内蒙古地区蒙古族人口下降的文化因素

张敦福

人们对中国人口有史以来的不断增长已经形成了共识，但我国的主要少数民族蒙古族在近代却经历了四百年人口下降的经历。从下表可知，蒙古族人口十六世纪末期至 1949 年，人口总数减少了 255,000 人。谭惕吾也指出了民国二十四年之前“蒙人人口锐减”这一事实（谭，民国 24：77）。人口迁移使近代内蒙古地区蒙古族由多数变为少数，对此学者的看法很一致¹（Lucian W. Pye, 1975: 497; William Heaton, 1971: 13），而蒙古族人口绝对数的下降，也是一个不可忽略的因素。已有的文献中很少看到这一点。近代蒙古族人口的逐年下降，成为历史上一个奇特、值得研究的现象（见表 1）。

表 1、1949 年之前内蒙古的各民族的人口变动统计表

年 份	民 族						总 计
	汉族		蒙古族		其它少数民族		
	绝对数	百分比	绝对数	百分比	绝对数	百分比	
2 742 1000	1,000,000	57.1			750,000a	42.9	1,750,000
1570-1582	705,000	39.3	1,090,000	60.7			1,795,000
1800s 早期	1,000,000	46.5	1,030,000	47.9	120,000b	5.6	2,150,000
1912	1,550,948	64.5	828,977	34.5	23,254	1.0	2,403,179
1937 ²	3,719,113	80.3	864,429	18.7	47,034	1.0	4,630,576
1949	5,154,000	84.8	835,000	13.7	92,000	1.5	6,081,000

注：a 匈奴、鲜卑和乌桓

b 1800 年后，主要是回族和满族

资料来源：《中国人口》，31、46、51、54、62。

在解释人口增长或下降的原因时，人们往往仅仅求助于生物的和经济的解释，如生产力状况、自然环境、食品的供应、技术发展水平等等。但是，文化因素，如不同社会的风俗习惯、宗教信仰、价值观念、制度形态等都影响着人们对于生育和死亡、婚姻和家庭等的看法和行为，从而影响人口的增长或下降³。忽略了文化因素，

¹ 根据 Lucian W. Pye 的研究，1947 年内蒙古自治区设立时，该区汉族与蒙古族的人口比例为 3/1，而到了 1971 年，这一比例上升为 15/1；William Heaton 用汉族人口迁入的绝对数说明了同一事实，他认为，1969~1970 年间来自河北、河南和山东等省的汉族移民超过一百万人。

² 1936 年前，察哈尔、绥远两省共有 4,469,800 余人，其中蒙民人口最高不过 35 万左右，占全体人口的 8%弱（谭惕吾：93、94）。

³ 关于文化因素对人口变动的影响，见 E. T. Hiller, “A Culture Theory of Population Trends”；Frank Lorimer, “Culture and Human Fertility: Conclusions”；Edward N. Palmer, “Culture Contacts and Population Growth”；William F. Ogburn, “On Social Aspects of Population Changes.” in *Population Theory and Policy* edited by Joseph J. Spengler and Otis Dudley Duncan (The Free Press, 1956)。

任何民族和社会人口的变动都是难以理解和解释的。笔者认为，十六世纪末至 1949 年间内蒙古地区蒙古族人口的下降，蒙古族文化及其变迁是一个至关重要的因素，其中较为显著的是喇嘛教的流行、盟旗制度的建立和统治者在蒙古族中大量征兵。

一、喇嘛教的传入、流行及其特征。

喇嘛教即藏传佛教，又称黄教，其教义主张灵魂不灭，劝说人独善其身，虔修来世；教诲众徒凡能在世上积累功德者，死后灵魂即可升往西天极乐世界，再转世后即得大富大贵；人生苦短，乐少悲多，生老病死等苦痛均不可避免，因而应当抛却现世、专注幻想来世。早在元朝建立之初，忽必烈就受八思巴喇嘛的诱导而虔信佛教，元朝创建（1260 年）后，忽必烈即立八思巴喇嘛为国师，圆寂后又封为帝师¹。明代阿勒坦的彻底皈依和三世达赖喇嘛的宣教，使得蒙古人传统的萨满教被禁绝，蒙古人上自可汗、下至百姓，甚至连敌对的卫拉特和遥远的布里雅特两族，也随之而改宗信佛（札奇斯钦：132、134）。蒙古族世代生活的地带多已成为穷荒大漠，所受风日交侵之苦尤多，耳目声色之娱甚少，这种情形之下，极易感到人世的悲凉。在游牧社会中，与一般平民生活实际有直接关系的，不是文字，而是关于畜牧的常识和经验。所以，读书识字受教育的人，毕竟是少数，大多数蒙民是文盲，很容易迷信。喇嘛教既给以来世幸福的允诺，其教义又如此贴近蒙古族的生存环境，因而在蒙古族人中很快深入人心，很快在内蒙古地区流行起来。

喇嘛的社会经济地位很高。普通蒙古族人住处多为极其简陋的蒙古包，而喇嘛庙的建筑往往富丽堂皇，甚至远非内地寺庙所能企及²。喇嘛由政府养活，按所属行政隶属关系由各旗出经费作为喇嘛的俸银，数额多少主要取决于各旗的经济状况。1892 年，多伦诺尔锡拉苏默有四百喇嘛，呼和苏默有五百喇嘛，当地寺庙 1878 年的簿籍记载了各旗喇嘛的年俸：三音诺颜部的喀尔喀旗给每个喇嘛的年俸多达六十二两银子；南部各旗给每个喇嘛六十两银子，太仆寺旗是五十六两，喀拉沁某旗为三十四至三十八两；此外，派有喇嘛住在多伦诺尔寺庙的各旗还必须为自己的喇嘛供给一座独院的板升（房屋或僧舍）作为住所（阿·马·波兹德涅耶夫：352~356）。

人们对喇嘛教的迷信达到这种程度，以至于蒙古族人对于活佛视若天神，一般蒙人如此，即便王公家族成员见到活佛，也跪拜尽礼。活佛每到一处诵经，无论王公平民必须往观并致觐礼，其数目自一元至数百万元不等；活佛随从人员每日肉面黄油一斤，牛奶一罐，蜡烛二支；而每一活佛随从人员少则数十，多则数百，勾留日期自数日至数十日不等，因而蒙民中有“僧债”的说法（谭：112、113）。班禅前往锡盟宣化时，竟不惜巨资建造一座大庙，经费皆由蒙民分担。喇嘛庙礼拜时节，无论王公平民、男女老幼，摩肩接踵争相前往，稍富有者常常不顾千里、顿首伏拜，前往西藏拉萨或山西五台山礼拜。上述种种均加剧了内蒙古地区的贫困（谭：113；札奇斯钦，1986：144）。蒙人不信医药，凡有疾病，必请喇嘛祈祷（这种价值观念造成人口总体上健康水平下降、平均寿命短、死亡率高、婴儿成活率低，最终导致人口减少）；婚丧嫁娶亦请喇嘛诵经，每家必贴咒文于门前，

¹ 沙俄时代蒙古学学者阿·马·波兹德涅耶夫曾受命在 1892 年 6 月~1893 年 10 月来我国蒙古地区搜集资料和实地考察。在从多伦诺尔到经棚的路上克什克腾旗境内，波兹德涅耶夫在发现了树立于 1325 年的元代石碑。石碑上有如下记载：元丁亥年（1287 年），忽必烈汗亲自率领大军征讨叛逆。他驻军应昌的那天晚上，有一尊佛如幻影似地从空中飞过，现出他的金身。这一征兆被解释为，忽必烈能转天动地，能够摧毁坚不可拔的堡垒。梵王和帝释总是伴随着他，保护着他；如来的出现则是胜利的前兆。皇姊大长公主即命令撰写颂诗，并将其刻在石碑上。诗云：“如来佛显示他那金色的法身，他的现相本是无因。皇帝忽必烈英武盖世，似如来佛一转眼就把群魔降服……”诗句和记述把忽必烈的武功政绩和如来佛现身神秘的联系为一体，可见当时蒙古族上层社会是怎样迷信佛教的（波兹德涅耶夫：386~392）。

² 十九世纪末仍然可见喇嘛庙的繁盛景况，尽管当时喇嘛教已渐趋衰微。（有关论述详见波兹德涅耶夫：248，258~264。）

每个蒙古包内必设佛坛以供礼拜，喇嘛几乎成了蒙民生活中必不可少的要角。

蒙古自 1570 年代到本世纪四十年代的近四百年间，由于虔信喇嘛教，在生活、文化、经济、甚至政治方面都发生了巨大变化，寺院几乎成了社交活动、经济交往和文化教育的中心（札奇斯钦：137~138）。喇嘛在蒙民中甚至形成了一个特殊的阶层，他们因信仰和制度上的许可得以免去一切对俗世政权的税负和徭役，平日不事生产反而受人供奉；出则受人尊敬和欢迎，无论到任何一个蒙古包，略诵佛经即可满载而归；喇嘛中上层“呼图克图”、“呼毕勒罕”的地位更是优越，就是王公贵族等世俗领袖，为了顾及今生来世的关系，也丝毫不敢得罪（谭：113；札奇斯钦：144）。草原大漠之中，普通蒙民的居民点极其分散，往往方圆几十里不见人烟；即便在一个居民点的牧户，前后左右也很少有邻居。因而日常生活相当寂寞。而人口集中的寺院生活则比较丰富多采。蒙古族男子一旦为喇嘛，只须手持念珠、口宣佛号，不仅西方乐土恍然如在眼前，当前生活条件优裕，远不象一般蒙人那样为生计困苦奔波，这种生活何乐而不为，因而蒙古族人以当喇嘛为一生的荣幸，“凡有优秀子弟，其父兄则令其为喇嘛，如兄弟二人，至少以一人当喇嘛，故喇嘛之数目几占蒙人男子之半数……喇嘛庙在内蒙各地，最小之旗，亦有十数座以上。大者有喇嘛数千人，少者亦有数十或数百。”（谭：112）“甚至也有人把独生子送入寺院”（札奇斯钦：138）。因而，甘为喇嘛的蒙古族男子在总人口中占有相当高的比例，根据 1934 年的统计，绥远省有蒙古族 224,522 人，而挂名当喇嘛的有 27,203 人，占人口总数的 12.12%（《中国人口》：58）。

蒙人迷信喇嘛教造成的后果是严重的：其一，男子出家入寺做喇嘛的年龄均在十岁左右（札奇斯钦：140），在他的生育年龄（十四岁以上）依照喇嘛教教规即被禁止结婚，凡当喇嘛者，皆无后代，遂造成人口减退；其二，凡当喇嘛者皆不事生产，徒增消费，蒙民为信教而把生产剩余所得奉献给寺院，使得民间因剩余生产力的下降而无法投入于再生产，故蒙民生计日趋窘迫，反过来束缚人口的再生产。

二、盟旗制度的影响

满清统治者在政治上确实才华很高，它以少数民族中的少数，统治了人口众多、民族复杂、疆域辽阔的中国达二百六十余年之久。它对待辖下的各族，各有一套独特的施政办法使他们臣服并感到相当的满足。在满清统治的近三百年里，蒙古族由称霸塞北的地位，变成一个衰弱不堪、人口锐减、几乎趋于灭亡的民族则是事实（札奇斯钦，1986：203）。

满清统治者似乎很了解，游牧民族的力量来自于他们能够机动。动就能使他们象滚雪球一样形成势若千钧的声威和战斗力。满清政府统治蒙古的着眼点，就是把他们分散成碎块，并牢固地限制在一块小的面积之上，使他们不能动，不能再联合。这就是满清统治者给蒙古人制定的盟旗制度的由来（札奇斯钦，1987：318~325）。

清政府对蒙古分而治之的盟旗制度，就是根据蒙古部族的历史背景，依照满族人的社会组织制度，把内蒙古划分为四十九个旗，再把旗很松散地置于行政力量非常薄弱的盟长的监督之下。每一个旗均有它自己的“游牧地”——该旗所辖有的公共牧场，旗内人民，不论王公、贵族或平民，均不得越界游牧和狩猎。私越旗界者都应受到严重处罚。表面上是为了保护各旗的封地，实际上是防范蒙民之间的串联和团结（谭：42）。在旗之下又分成若干苏木。由中央机构理藩院统辖盟旗事务¹。

盟旗制度差不多延续了三个世纪之久。满清统治者设计的蓝图是，在蒙古传统的人与人的封建关系之上，再强调人与地的关系。使每一个旗都成为行使封建自治的行政及军事单位。这种分化政策，使得盟与盟之间、旗与旗之间横的联系减少，而中央与地方，尤其是中央与旗之间的纵的联系加强。

¹ 理藩院是清朝司理藩属事务的机构，主要对象是内、外蒙古、西藏和新疆，还有部分涉外事宜。清末改为理藩部，涉外事宜归于总理各国事务衙门。中华民国成立之初，以五族共和为建国主旨，取消理藩字样，改为蒙藏院。国民政府成立后，改为蒙藏委员会。

古代西北游牧民族的社会、文化、经济、政治、军事都是以游牧和狩猎为基础的。他们为了繁殖家畜，不惜作远程的巡回，而经常移动。游牧、繁殖家畜，既然是蒙古族赖以生的生命线，蒙古皇族自然十分看重游牧和狩猎（札奇斯钦：1986：62）。蒙古地方父老口碑承传说：成吉思汗曾经说过，“有一天我的子孙们放弃了自在的游牧生活，而住进用污泥造成的房屋，那就是蒙古人的末日了！”¹这虽是民间的传说，也可以显示出蒙古人对游牧生活的爱好和对定居农业生活的厌烦。在草原牧区，牧者的定居生活容易造成周围生态环境的退化（National Research Council, 1992: 188~198）。盟旗制度固定下来后，蒙民长期固定在一个旗范围内放牧，久而久之，就会造成草场的退化和沙化；而蒙民靠天养牧、粗放经营的传统习惯很少改变，加上生产技术的限制，还不能象今天这样进行人工培育草种、更新和建设草原。由于男子当喇嘛或充军，生产和经营缺乏精壮能干的劳动力；余下牧民的生产剩余还要交往寺院，资金和劳动力有效投入的缺乏遂造成牧业的衰退。牧业又不象农业那样只须较少的耕地就能维持生存²。久而久之，整个社会的剩余产品不足以养活更多的人口，各盟旗人口遂逐渐减少³。

三、善骑射的传统与征兵

就军人素质而言，蒙古族是上选。勇毅是蒙古社会的一个重要价值标准（札奇斯钦，1986：61）。成吉思汗和他的后代即是依靠其游牧民族骁勇善战的优势而打天下、治天下，成为蒙古族历史上最辉煌的一页。元亡之后，农业朝廷不能克制蒙古的原因，一方面是由于蒙古人的善战和进退自如的机动性，另一方面限于地理条件，汉族农民出身的兵力不能控制广漠的瀚海和草原。清政府政治上的成功，部分得益于蒙古人的武力：击败准噶尔叛乱的一半战斗是蒙古军打的；僧格林沁率领的蒙古“勤王军”与英法联军、太平军和捻军进行了强有力的周旋，使已衰的清廷得以延续残喘（札奇斯钦，1986：219、220）。

勇敢善战的优势还通过以学校教育和社区生活等社会化过程得到强化。旗，实际上是军政合一的组织，蒙民壮丁都是天然的民兵（谭：101）。按照蒙古族的历史传统，善射者和大力士往往受人尊敬。而骑射、摔跤或角力，都是要经过长时间的训练的。游牧和狩猎生活离不开骑术，牧民日常生产和交往中一个重要的活动就是骑马、射箭、摔跤和比武。即便现代学校教育引进内蒙之后，一般为人所重视的，仍是赛马、角力和射术，因为这些东西对蒙古族人来说既是生活技能，也是战斗技能。

蒙古兵（尤其是骑兵）的骁勇善战，是满清政府在蒙古族中大量征兵的首要原因，也是人口减少的一个因素。清初，就一次从蒙古族中征兵 18,843 名（《中国人口》，58）。蒙古男子被征调的人口比例远高于汉族，他们部分战死疆场，部分长期驻防在外，这就减少了本地的蒙古族人口。

四、结语

通过以上分析，我们可以看到喇嘛教的流行、盟旗制度的建立、统治者在蒙民中大量征兵等文化因素是如何造成近代蒙古族人口下降的。它使我们在经济和生物学的领域之外，找到了更有助于理解这一独特现象的解释。这些因素的目前状况如何？对内蒙古地区的人口现象起着怎样的影响？这些问题则有待于社会学、人口学者给予

¹ 这是锡林郭勒盟和乌兰察布盟的传说。

² 一般来说，在内蒙古平均每人 5~10 亩耕地即可维持生存，而在牧区则要人均占有草场 1000 亩左右。

³ 伊克昭盟在清初有 206,500 人，1937 年下降到 93,120 人；锡林郭勒盟在清初有 86,250 人，到 1937 年下降到 39,588 人（贺扬灵，《察绥蒙民经济解剖》，第 5 页）；新巴尔虎旗解放前的人口自然增长率为 -6.6%，婴儿死亡率高达 29.5%（内蒙古医学院编，《内蒙古人口的发展和预测》，第 8 页）。

回答。

(张敦福, 1965年生, 北京大学社会学人类学所博士候选人)

参考文献:

阿·马·波兹德涅耶夫著, 张梦玲、郑德林、卢龙、孟苏荣、刘汉明译, 1983, 《蒙古及蒙古人》, 呼和浩特: 内蒙古人民出版社。

Lucian W. Pye, "China: Ethnic Minorities and National Security", in Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, 1975 *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press.

National Research Council, *Grassland and Grassland Sciences in North China*, National Academy Press, Washington, D. C. 1992.

William Heaton, "Inner Mongolia: Aftermath of the Revolution," *Current Science*, 9.9 April 1971.

谭惕吾, 中华民国二十四年, 《内蒙之今昔》, 上海商务印书馆。

《中国人口·内蒙古分册》, 北京: 中国财政经济出版社, 1987。

札奇斯钦, 1986, 《蒙古文化概说》, 台北: 中央文物供应社。

札奇斯钦, 1987, 《蒙古文化与社会》, 台北: 台湾商务印书馆。

(上接第9页) “他认为三十年代的中国学术界已酝酿出一种客观的标准, 可惜为战争所毁, 至今未能恢复。”¹ 所谓“客观标准”也就是学术发展进入成熟和规范的阶段, 魁阁的形成, 也可为钱穆的话做一佐证。钱穆曾忆及抗战前北平中国学术界的盛况:²

“诚使时局和平, 北平人物荟萃, 或要酝酿出一番新风气来, 为此下开一新局面。而惜乎抗战军兴, 已迫不及待矣。良可慨也。

其它凡属同在北平, 有所捧手, 言劝相接, 研讨商榷, 过从较密者如陈援庵、马叔平、吴承仕、萧公权、杨树达、闻一多、余嘉锡、容希白、启祖兄弟、向觉民、赵万里、贺昌群等, 既属胜缕述, 亦复不可意。要之, 持学有专长, 意有专情。世局虽然, 而安和黽勉, 各自埋首, 著述有成, 趣味无卷。果使灾祸不起, 积之岁月, 中国学术界终必有一番新风貌出现。天不佑我中华, 虽他日疆土光复, 而学术界则神耗气竭, 光彩无存。言念及之, 真使人有不堪回首之感。”

钱穆认为是抗战使中国学术界“神耗气竭”, 恐怕只是原因之一。钱穆前面提到的那几位著名学者, 抗战后差不多都重回北平, 而且留了下来, 但他们也未在学术上再放光彩, 其中深刻的原因, 我们从魁阁的形成和最终的消失上也能见出一些, 魁阁本是社会学研究集团, 谁能想到后来社会学会成为一门禁止研究的学科呢? 魁阁成员的命运也自可想见。

(作者单位: 山西省作家协会《黄河》杂志社)

【当代少数民族社会】

当代新疆农村维吾尔族宗教行为分析

蒋力蕴

¹ 余英时《钱穆与中国文化》, 远东出版社(上海: 1994年12月)。

² 钱穆《八十意义观·师友雄意》页158-159, 东大图书有限公司(台湾: 中华民国12年1月)。

维吾尔族信仰伊斯兰教已有上千年的历史,在维吾尔族聚居的新疆农村地区,相对封闭的自然环境、落后的生产力水平使得该地区保留了浓郁的历史传统,伊斯兰教有着广泛的影响力,人们表现出较强的伊斯兰教宗教行为。解放以后,维吾尔农村发生了巨大的社会变迁,宗教在人们心目中的地位也发生了变化,我们希望通过实地调查了解维吾尔村民的宗教实践行为,并作一些粗浅的探讨。本文调查资料来自于作者于1992年、1993年在新疆包扩南疆、北疆共5个地、州维吾尔族聚居的8个村庄所作的问卷调查,在各村的调查基本上包扩了全体住户,共调查了332位维吾尔族农村男性户主。

一、反映宗教行为的变量

我们假定维吾尔族村民信仰伊斯兰教的教徒有三种类型:附和型、外在型和内在型。附和型宗教徒“以肤浅的、拘泥的思想方式为特征,结果产生对日常生活作简单的遵从主义取向,其中包括持续地、有规律地、定期地去参加有组织的宗教信仰活动和实践”¹。外在型宗教徒也具有—种制度化倾向,但带有一定程度的个人自愿因素,而内在型教徒基本上认为信仰本身就是最高价值。

在实地调查中,我们考虑了几个变量来分别反映不同类型的宗教信仰状况。反映附和型教徒的设计变量是“您作乃玛孜(礼拜)情况”。拜功是伊斯兰教五大功修之一,是穆斯林面向沙特阿拉伯麦加城内“克尔白”作祈祷的一种宗教仪式,它对每个有理智的成年穆斯林是“法雷则”,既“天职”,《古兰经》中说“当你们安宁的时候,你们当谨守拜功,拜功对于信士,确是按时的天职”²。因此,按时做礼拜是伊斯兰教教徒最基本、明显的标志之一。这类教徒的行为带有很大从众色彩,是一种遵从型行为。马克斯·韦伯提出,“作为一个基本规律,农民主要是同天气巫术和精灵巫术或教会仪式保持密切关系:一旦产生伦理宗教,无论对神还是对教士,注意力也就放在纯粹形式主义的‘你给我也给’的伦理观上了”³。伊斯兰教比较突出的特点就表现在其简单明了的宗教要求和宗教义务的基本仪式特征,维吾尔族农村社区—个非常突出的特征也就是宗教仪式的普及性。反映外在型教徒的变量是“您是否交天课”。天课也是五功之一,“真主的确喜爱行善的人”⁴,天课在维吾尔族农村聚居区中叫做“扎卡特”,是教徒对清真寺的财物奉献,但天课并不一定是每个伊斯兰教徒都要交,“在收获的日子里,你们当施舍其中的一部分,但不要过分,真主不喜欢过分的人”⁵。—般而言,完纳天课有—定条件:(1)成年人;(2)正常人;(3)财产满贯者,即—年收入除去正常开支外,包括动产与不动产仍够满贯者,才有付天课义务。至于无此条件者,完全凭自愿。由于维吾尔农村还不是太富裕,交天课所需的财物付出对村民们来说是一种较大的代价,因此,交天课既是制度化仪式,也带有很强的自愿性质,是一种复合型行为。反映内在型教徒的变量是“您打算将孩子送入何种学校,经文学校还是普通学校”。—般说来,经文学校的毕业生才可以充做阿訇的候选人,而阿訇是神职人员,是宗教信

¹ M.J 梅多, R.D 卡霍:《宗教心理学》,四川人民出版社,1990年11月第1版,第476页。

² 马坚译《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年4月1版,第69页。

³ Max Weber:《Economy and Society》,University of California Press,Bereley Los Ageles London,1968,VolumeI,p470.

⁴ 《古兰经》,第21页。

⁵ 《古兰经》,第108页。

仰的监护人，宗教道德的弘扬者，但是，按我国有关义务制教育法规定，一般是不允许私自将孩子送到经文学校的，因此，一般只有强烈的宗教信仰者才可能会送孩子上经文学校，将孩子送入经文学校等于让他终身为宗教献身、服务，在当前日益开放、发展、机会增多的农村中，代价很大，是一种自愿行为。

二、维吾尔族村民宗教行为状况和原因分析

按照我们的假定，这三种宗教行为应该是有信仰程度的高低的，显然，附和型教徒信仰程度最低，外在型居中，内在型最高，以此推论，在当前维吾尔农村社会中，遵从型宗教行为应是最多，复合型次之，自愿型最少。这次调查的资料证明了我们的假设(见表1)。

表1、维吾尔族村民宗教行为基本状况

总计	做礼拜状况				交天课状况			是否打算送孩子上经文学校		
	每天做	有时做	不做	未答	交	不交	未答	是	不是	未答
332人	236	36	26	34	174	91	67	17	262	53
100%	71.1	10.8	7.8	10.2	52.4	27.4	20.2	5.1	78.9	16.0

维吾尔农村伊斯兰教信仰仍很普遍，总人数中有70%以上能够遵守穆斯林“五功”中的一项，具备遵从型宗教行为的人占维吾尔族村民的80%以上；交天课的人数也达总数50%以上，这说明村民中复合型宗教行为也已超过一半。决定将孩子送入经文学校的仅占总数5%左右，我们在调查中了解到，50年代经文学校学生人数约占适龄儿童总数的20%强，显然，解放以来的几十年间维吾尔村庄世俗化倾向加强了。在宗教实践行为上，内在型教徒肯定具备三种宗教行为，外在型教徒具备前两种宗教行为，至于附和型教徒一般就只具备第一种宗教行为了。这样计算下来，大致上内在型教徒为维吾尔村庄居民的5%左右，外在型教徒约为总数的45%，而附和型教徒占总人数为三分之一左右，不具备任何宗教行为的村民大概可以被排除在教徒之外：他们占总数的近一成多一些。维吾尔族农村穆斯林的宗教行为选择不可能摆脱历史、社会的烙印，总受到自身特征和社会潮流的影响。

(一) 文化因素对维吾尔族村民宗教行为的影响

这种影响见表2。

表2、文化程度对维吾尔族村民宗教行为的影响(%)

	遵从型行为				复合型行为			内在型行为		
	必做	有时做	不做	未答	交	不交	未答	经文	普通	未答
文盲	84.6	3.9	0	11.5	61.0	23.1	15.9	3.9	76.9	19.2
小学	74.0	9.2	10.9	5.9	62.2	15.1	22.7	5.0	84.0	11.0
初中	73.2	6.7	4.4	15.7	56.7	25.6	17.7	7.8	78.9	13.3
高中	58.8	23.5	10.1	7.6	27.9	50.0	22.1	4.4	80.9	14.7

随着文化程度的提高，村民们遵从型宗教行为和复合型宗教行为均大致呈下降趋势。特别是高中文化程度的村民，这两种宗教行为均大大低于其他村民。首先，一般来说，受教育程度本身就与遵从型行为是负相关的。受教育必然带来独立思考和自主行为，盲从行为要少一些。我们看到，文盲的遵从行为要远远大于其他村民。其次，虽然从学历上看高中生仅比初中生多三年学习

时间，但在维吾尔农村地区，高中一般都设在县城，最次也在乡镇，也就是说在高中三年就读期间，多数时间是与农村社区相脱离的，他们接触了大量现代文明的特质，这样，高中学历村民的教育效应要大于学习时间所表现出的效果。第三，伊斯兰教从中东传到新疆，又经过这么多年变迁，在一些行为规则上都发生了变化，如维吾尔村庄中流行的算命、巫术、信鬼神等行为，都与伊斯兰教义不相符合，文化程度高的村民现在能够从翻译过来的《古兰经》中了解有关教义，这使他们的行为可能不同于其他村民。另外，由于他们受过较高教育。一般村民对他们的行为要求就不太一样，在一定程度上偏离社区主要行为方式并不很招人们非议。虽然如此，由于维吾尔农村整体发展水平比较低，评价一个人的其他价值取向很少，而遵从传统的宗教仪式仍是评判个人是否符合社区成员角色的重要标准之一，因此，完全不做礼拜的高中文化程度村民也不多。另外，文盲的宗教表现行为与内在信仰程度背离最大，对孩子读书选择也感到最难以回答，说明他们对传统、权威发生冲突时面临的窘境：政府号召进普通学校，而宗教传统要求进入经文学校，最缺乏独立人格和自主决断的文盲们中有相当一部分便有些不知所措。

（二）年龄对宗教行为的影响

年龄大小对村民们的宗教行为也有很大影响（见表3）。

表3、年龄对宗教行为的影响（%）

	遵从型宗教行为				复合型宗教行为			内在型宗教行为		
	必做	有时做	不做	未答	交	不交	未答	经文	普通	未答
<30	58.6	24.1	3.5	13.8	37.9	34.5	27.6	6.9	79.3	13.8
—40	65.1	14.2	11.1	9.6	62.0	22.2	15.8	6.4	88.9	4.7
—50	70.7	8.0	13.3	8.0	61.3	30.7	8.0	5.3	85.3	9.4
—60	71.8	7.7	9.0	11.5	43.6	34.6	21.8	6.4	68.0	25.8
—70	84.9	11.3	0	3.8	52.8	24.5	22.7	1.9	79.3	18.8
≥70	82.8	6.9	3.5	6.8	75.9	13.8	10.3	3.5	82.8	13.7

从年龄上看，总的趋势是随着年龄增大，遵从型宗教行为增加。这有两个原因，首先是老年人有更多地去寻求传统取向的心理安慰，其次，老年人有较多的遵从型行为所需要的资源：闲暇时间，因为做礼拜特别是居玛日的礼拜很要化一段时间，第三，在一起做礼拜也是老年人比较乐意的娱乐、交流方式。就复合型宗教行为而言，出现了不同的趋势。一个是30—40岁段，一个是50到60岁段，前一个是交天课的波峰之一，后一个则是波谷之一。在访谈中，我们发现，一个人的成长环境特别是他的最有活力、世界观逐渐形成时期对他的选择起很大作用。

解放前新疆维吾尔农村地区宗教势力非常强，当时天课是几乎每户都要缴纳的，寺院与地主结合起来剥削农民，许多地方甚至残存着农奴制度。土改时期，政府明令废除向地方长官、寺院交纳天课的制度，从土改到合作社，维吾尔贫苦农民被动员起来参加了解放自己的运动，这时行动最积极、最容易响应号召的是青少年人，到今天他们恰处于50—60岁段左右，和静县夏尔布拉克村58岁的阿布列孜老汉就天课问题回答说，是否交天课完全凭自愿，他自己就不交天课，土改时，他是积极分子。不过，他们这种行为在维吾尔农村社区中不是很符合社区规则，常受到人们的讥刺，在心理上常处于矛盾的状态，由此影响到他们的自愿型宗教行为选择上的相当高的难以抉择率。7、80年代之交，一大批寺院被恢复，相应一股宗教热潮席卷维吾尔农村，在这一浪潮中，受影响最大的依然是年轻人，与土改时有所不同的是，由于教育水平的提高，这时初入社会的年轻人年龄有所提高，到今天恰好是30—40岁段左右。他们对交天课的热情与他们初入社会时的经历、环境分不开。至于更年轻一些的村民表现则与他们的兄长迥异，随着改革开放、

发展机会的增加，他们遇到了比父兄辈更好的环境，头脑更灵活，思维更开阔，受传统、社区力量的约束较弱，另外，他们多是刚建立家庭，一般对天课所需的投资财物方面要困难些，这也影响了他们的复合型宗教行为。我们看到，除了 70 岁以上老人外，交天课最多的是 30 到 50 岁段村民，他们属农村中最年富力强的阶层，交纳天课所需的财物资源丰富，他们的投资取向不会排除这方面影响。还有一点值得注意的是，年纪越大，自愿型宗教行为和其他宗教行为的差距越大，这种现象在文盲阶层中也曾经出现，显示社会弱者对社区规则的高遵从性与内心的高背离度，

（三）收入水平对宗教行为的影响

表 4、收入水平对维吾尔族村民宗教行为的影响

收入 (元)	遵从型宗教行为				复合型宗教行为			自愿型宗教行为		
	必做	有时做	不做	未答	交	不交	未答	经文	普通	未答
<500	87.1	7.3	2.9	2.7	82.6	17.4	0	5.8	91.3	2.8
—1000	58.8	11.8	14.7	14.7	44.1	41.2	14.7	11.8	76.5	11.7
≥1000	56.8	34.1	6.8	2.3	31.8	61.4	6.8	9.1	79.6	11.3

这种影响见表 4。随收入增高，做礼拜、交天课的人数都递减。就遵从型宗教行为而言，由于它所费资源主要是时间，一般收入高的人时间资源就要珍贵些，且收入高带来的独立性都影响他们较少地采取遵从型行为。但是，复合型宗教行为所需的财物资源是收入高的人相对最具备的，但他们反而付出的少，倒是收入低的村民付出高。这种现象可能有这么几个原因，首先，天课一般是“什一”制，即将收入的十分之一作为天课上缴，富裕人该比例的实际支出就显得较高，而收入低的人实际支出要少的多。其次，在农村，一般衡量村民的地位因素不外是权力、财富和名声，作为富人，财富已使得他们获得足够的地位，对于另外方面的支出来提高地位边际收益就要小得多，但对于穷人而言，获得好名声大概是唯一提高地位的途径了，在维吾尔族农村，好名声与一个虔诚的教徒息息相关，因此，尽量遵守伊斯兰教义规则是弱者们提高自己社区地位，由此保障自己利益的最佳手段，所以，穷人反倒交天课的多。第三，收入高的人更具有理性思维能力，他们的头脑一般更敏捷、明智，所以，在资源付出上往往更合理，可以引资为证的是，鉴于他们的较高收入可能招致嫉妒，不交天课、不按时做礼拜又可能招来非议，因此，他们选择了折中行为：有时做礼拜的人特别多。这种付出对他们来说是最合算的。实际上，我们看到，收入最低的阶层自愿型宗教行为与其他两种宗教行为背离最大，如同年纪大、文化低的村民一样，他们对子女期望获得更高地位、更好生活的手段在内心中及在现实中仍是科学教育，这证明，较低阶层对社区规则的高遵从性，也表明几乎所有村民们的宗教行为在很大程度上都是富于功利色彩的行为。

三、小结

我们可以将维吾尔族农村宗教信仰实践状况总结如下（见表 5）。

表 5、维吾尔族村民宗教行为类型小结

教徒类型	附和型教徒	外在型教徒	内在型教徒
表现方式	做礼拜	交天课	当阿訇

行为类型	遵从	遵从+自愿（复合）	自愿
成本投入	时间	财物	生命
目的	功利	功利+价值	价值追求
作用	社会认同	社会认同+个人满足	个人满足

通过对新疆维吾尔族农村居民宗教信仰状况的考察,我们仅就维吾尔族伊斯兰教徒的宗教信仰状况得出一点粗浅看法。

1、一个人接近宗教的方式,对于理解该人的宗教意识很有作用,对不同宗教行为方式实践选择,实际上可以反映其宗教信仰程度,更能反映人们的社会地位、个人能力的差别,反映人们行为特征的不同,我们看到,越是收入低、文化程度低、年纪大的社区次要角色,遵从型行为越多。越是反映宗教外围层次的行为越容易受到个人特征的影响,而反映对宗教最高信仰的自愿型行为在各个阶层人们间的差距都不大,这也说明,对宗教的领悟、终极价值的选择,受个人条件等外在因素影响是不大的。

2、宗教行为是一种社会行为,因此总受到社会制度、社区规则、效用的制约。维吾尔族农村在1949年前后及改革开放前后宗教势力对村民的影响屡次发生消长变化,说明社会变迁中制度因素改变着宗教的影响范围;鉴于伊斯兰教已与维吾尔族文化习俗连在一起,成为维吾尔族农村社区的标志之一,因此,许多人对有关伊斯兰教教规的服从,仅仅表明自己是社区一员而已。

3、对于大多数人而言,宗教行为很大程度上也是一种功利行为。虽然有一部分人的信仰是以宗教本身为最高目的,纯粹以价值的实现作为人生追求,但多数人对宗教规范的服从是自己算计、预测、权衡选择的结果,是以付出最少、收获最大的效益最大化原则进行的。我们看到,不同阶层的村民宗教行为的选择往往以他们自身所拥有的最廉价的资源作为交换来获取教徒称号,从而实现对自己获益最大的交换,老人、文盲、收入低的人对时间为成本的遵从型行为实践最多,因为他们以同样时间从事其他活动所获得的收益一般不会大于该行为,壮劳力对以财物为成本的宗教行为有较多实践,是因为他们对财物资源付出拥有较大自主权,而文盲、低收入者对该行为的较多实践乃是他们权衡的结果,既以对他们而言较为珍贵的财物所有权换取对他们在某种意义上更为有价值的社区地位,而该地位的获得使用其他手段或付出其他成本难以和此付出方式效果相比拟。高收入者较低的财物付出,很大程度上乃是因为此项付出获得的边际效益不大,但作为权衡结果,他们以偶尔的遵从型行为的参与作为补偿,来弥补自己财物付出较少可能带来得损失。总的来说,在比较落后的维吾尔族农村地区,财物的相对价值要高于时间,因此以时间为成本的做礼拜行为就要比以财物为成本的交天课行为普遍,至于以一生付出,几乎等同于为宗教献身的选择神职为终身追求,就只占村民中很少比例了。

4、作为世界三大宗教中最年轻的伊斯兰教,产生至今也有一千三百多年历史,传入新疆也超过千年,经过长期的磨合,与当地维吾尔族村民的风俗习惯已接为一体,成为维吾尔族农村居民传统的一部分,也正因此,该宗教也日渐成为制度化的象征,宗教本身在更大程度上沦为仪式、符号,其终极价值意义几乎不起主要作用,我们看到,愿意将孩子送入经文学校为宗教献身的村民比例占总数仅约为5%左右,这种已宗教作为终极价值的选择在维吾尔族农村中已不占主导地位。可以料想,如果没有外来势力或社会突发事件的刺激、影响,宗教的作用在维吾尔族农村居民中将不会起到很大作用。马克思·韦伯说过“众多的农民过多地束缚于自然,过于依赖固有的过程和自然的事件,在经济上很少朝向理性的系统化,因而一般说来农民只有在受到被奴役和赤

贫化的威胁时才会成为宗教的信徒，倘若不是迫于国内的力量，就是迫于一些外来的政治力量”¹。在现实生活中，理解这一点对新疆的经济建设和社会稳定无疑具有深远意义。

(作者单位：北京大学社会学人类学所博士生)

美国加州大学伯克利分校东亚研究所于 1996 年出版了“中国研究系列”(China Research Monograph) 的第 46 部，这是由 Melissa J. Brown 主编的论文集，书名为《中国和台湾关于民族问题的处理》(Negotiating Ethnicities in China and Taiwan)。书中的 10 篇论文大部分选自 1994 年加州大学伯克利分校中国研究中心的以“中国人的身分认同”(Chinese Identities) 为主题的年会。作者中许多



人曾在中国少数民族地区进行过田野调查。书中的文章从复杂的历史和国际社会的现状为背景，结合政府民族政策的实际后果，深入地讨论自解放以来中国各民族民众中“民族意识”的产生及其变化，涉及到汉族、藏族、蒙古族、回族、纳西族、普米族等，并有一篇文章专门讨论台湾汉族的认同意识问题。作为一部研究我国民族问题的最新出版物，可供国内学者参考。

联系地址：北京大学社会学人类学研究所
中国社会学会民族社会学专业委员会

本期责任编辑：蒋力蕴
邮 编：100871

¹ Max Weber, 1968 *Economy and Society*, Volume I, p.468.