

【论 文】

“大维吾尔文明”的穿越抑或建构： 吐尔贡·阿勒玛斯的“三本书”及其批判¹

姚新勇²

摘要：维吾尔族当代作家吐尔贡·阿勒玛斯的《维吾尔人》等三本书，因宣扬维吾尔独立思想曾经受到新疆官方的批判，其有关近万年的“大维吾尔文明”的叙事，也被定性为违背“历史唯物主义”的胡编滥造。本文重新回顾了发生于1990年的那场批判性讨论，通过对“三本书”的细读说明：虽然表面上看去，阿勒玛斯的历史叙事的确显得支离破碎、生拼硬凑，但其深层逻辑则是相当严谨的。它既是对国家新疆史的对立性陈述，同时又受制于国家正史逻辑的制约，是重建历史“常识”、争夺文化领导权的博弈行为。对于这类异质性民族认同的建构，单方面的批判是无助于事的。只有以更为冷静、客观、开放、平等的态度对相关现象，才有可能建构起不同族群均能接受的、更为弹性历史文化叙事。

关键字：吐尔贡·阿勒玛斯 维吾尔民族认同 历史叙事 《维吾尔人》 《匈奴简史》

近些年来中国“新疆问题”日益明显化、激化，引起了越来越多人的关注。但人们往往比较关注直接性的冲突，而较为忽略相关问题背后的思想文化和意识形态方面的情况。其实，无论是近三十年来维吾尔民族主义思潮的涌动，还是官方对此的反应与管控，一直都或明或暗地发生着激烈的博弈。维吾尔族当代作家吐尔贡·阿勒玛斯的“三本书”（《匈奴简史》、《维吾尔古代文学史》、《维吾尔人》）³就是这一相互博弈过程中一个相当重要的个案。在官方的眼中，「改革开放」以来新疆地区有关意识形态方面分裂与反分裂斗争的首要反面教材就是阿勒玛斯的《维吾尔人》等三本书⁴；但在维吾尔族知识界中，却有不少人将阿勒玛斯视为民族英雄，“三本书”也“成为

¹ 本文刊于《二十一世纪》2014年第 期。

² 作者为暨南大学文学院中文系教授、四川大学中国西部边疆安全与发展协同创新中心客座研究员。

³ 这三本书原为维吾尔文，参见吐尔贡·阿勒玛斯：《匈奴简史》（喀什：喀什维吾尔文出版社，1986）；《维吾尔古代文学史》（喀什：喀什维吾尔文出版社，1987）；《维吾尔人》（乌鲁木齐：新疆青少年出版社，1989）。本文所使用的版本均为1992年时官方所组织的汉译版，为内部发行，无具体的出版社。

⁴ 参见陈超：《新疆的分裂与反分裂斗争》，北京，民族出版社，2009，页90-92；〈“三个主义”对新疆教育领域的渗透及对策〉，载新疆维吾尔自治区社科规划办编：《国家暨自治区社科基金专案成果选介汇编》，第一辑（乌鲁木齐：新疆人民出版社，2009），页103-14。

人们争相传阅的‘神圣’的书籍”¹。它们也引起了国外的关注，《匈奴简史》、《维吾尔古代文学史》也分别在境外被翻译成德文、阿拉伯文²；据网上资料指出，《维吾尔人》一书还于1993和1995年分别获得国际奖项³；有西方学者还对阿勒玛斯做过相关考察⁴。可见这“三本书”在新疆反分裂意识形态领域或当代维吾尔社会中的重要性。尽管如此，实际上不要说非维吾尔族人群，就是维吾尔知识界外的维吾尔民众，真正读过“三本书”的人可能也甚少，而真正较为全面了解阿勒玛斯的人可能就更少之又少了⁵。

吐尔贡·阿勒玛斯的维吾尔原名为 نالماس ۋرغۇن، 也有译作吐尔贡·阿力玛斯或阿里玛斯的。他1924年出生于喀什噶尔，1939年到新疆首府迪化读师范学校，参加“三区革命”⁶，1947年5月，张治中将军访问南疆时，他作为喀什噶尔人民选出的三代表之一参与了同张治中的谈判。他曾两度被新疆国民党政府逮捕入狱，长达四年之久⁷。新疆和平解放后，阿勒玛斯曾短暂地出任过喀什和乌鲁木齐地区公安部门的负责工作，1958年7月后，转任文艺部门工作。文革期间再次入狱，文革结束后得到平反。阿勒玛斯早在1941年就开始以维吾尔语发表诗歌，此后不断地撰写了诗歌、小说、剧本、历史著作等大量文学及学术作品⁸。他所撰写的三本书《匈奴简史》、《维吾尔古代文学史》、《维吾尔人》，于1986至1989年间先后出版⁹，后被政府权威部门定性为“曲解、篡改以至杜撰史料、伪造历史，完全违反马克思主义民族观和历史观，在维护祖国统一还是分裂祖国统一、加强民族团结还是破坏民族团结、坚持社会主义还是宣扬泛突厥主义等大是大非问题上，存在着严重的政治错误”，“在社会上引起了强烈反映”，并将此视为“是自治区意识形态领域民族分裂与反民族分裂的一场尖锐、复杂的阶级斗争。”¹⁰为此，新疆维吾尔自治区党委还专门请专家审读“三本书”，并将其译成汉语。1991年2月1日至7日，自治区宣传部在乌鲁木齐召开了《维吾尔人》等“三本书”问题讨论会，并在新疆大学、喀什师范学院等高校组织了讨论批判。“三本书”的相关出版社也受到了处理，原书被销毁¹¹。虽说新疆宣传部所组织的讨论还是比较谨慎的¹²，但总体上还是类似于“十七年”或文革期间所司空见惯的“思想批判运动”。

¹ 贾合甫·朱奴斯：《〈维吾尔人〉一书的关键是宣扬民族分裂主义——初评吐尔贡·阿勒玛斯〈维吾尔人〉一书》，《喀什师范学院学报》（哲学社会科学版），1991年第4期，页26。

² 贾合甫·朱奴斯：《〈维吾尔人〉一书的关键是宣扬民族分裂主义》，页26。

³ 参见中国作家网：〈吐尔贡·阿力玛斯〉，www.chinawriter.com.cn/zxhy/member/4150.shtml，有关此书获奖的情况，笔者没有查到更进一步的确切资讯。

⁴ Justin Jon Rudelson, *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road* (New York: Columbia University Press, 1997), 157-59.

⁵ 因为维吾尔人口中，农民占大多数，而农民中初中以下受教育者乃至文盲众多，再则大多数维吾尔农民信仰伊斯兰教，而对维吾尔现代世俗知识份子话语一般了解不多，所以读过“三本书”的维吾尔人应该不会太多，全面了解者自然就更不用提了。

⁶ “三区革命”又称“三区事变”等。1944年9月，在新疆的伊犁、塔城、阿山（今阿勒泰）三个地区，发生了反对国民党新疆政府统治的武装暴动，暴动者占领了伊、塔、阿三区。并以三区为根据地，并在伊宁市建立了三区革命临时政府。该场暴动具有反抗苛政统治、伊斯兰圣教、新疆独立、共产主义运动等诸多性质。此事变一直延续到1949年新疆和平解放才告结束。有关“三区事变”的详细情况，可参阅王柯：《东突厥斯坦独立运动：1930年代至1940年代》（香港：中文大学出版社，2013）。

⁷ 两次坐牢时间分别为，1943年2月至1945年10月，1947年7月至1949年9月。

⁸ 参见“吐尔贡·阿力玛斯传略”，载吴重阳、吴畏编着：《中国少数民族现代作家传略》，第三集，西宁：青海人民出版社，1992，页131-34。

⁹ 这三本书原为维吾尔文，参见吐尔贡·阿勒玛斯：《匈奴简史》（喀什：喀什维吾尔文出版社，1986）；《维吾尔古代文学史》（喀什：喀什维吾尔文出版社，1987）；《维吾尔人》，乌鲁木齐：新疆青少年出版社，1989。本文所使用的版本均为1992年时官方所组织的汉译版，为内部发行，无具体的出版社。

¹⁰ 冯大真：“高度重视意识形态领域分裂与反分裂斗争——评析《维吾尔人》等三本书的政治错误（代序）”，载冯大真主编：《（维吾尔人）等三本书问题讨论会论文集》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1992），页1-2。冯大真时任新疆维吾尔自治区党委常委、宣传部部长。

¹¹ 如新疆青少年出版社就因出版《维吾尔人》于1990年被自治区党委责令停业整顿，该书被全部销毁。参见<http://baike.baidu.com/view/1713025.htm>。

¹² 例如仅仅是专家审读，就组织过两次，审读专家达数十人。参见冯大真：“高度重视意识形态领域分裂与反分

“三本书”究竟有什么内容，会引起有关部门如此高度的重视？政府组织的讨论和批判的情况如何、效果如何？我们能否摆脱单纯的“统一”或“分裂”之争，对“三本书”以及相关现象做一尽量客观的学术再讨论？

一、伟大、悠久的亚欧维吾尔文明史的想象性编制

粗略翻看“三本书”不难发现，作者的总体写作意图就是——为伟大而历史悠久的维吾尔民族书写自己的历史。这一历史的起源，被追溯至早在八千多年前就成为“维吾尔人的故乡”的中亚大地，而中亚的地域范围在阿勒玛斯那里又是高度弹性的。当他想要突出新疆自古以来就是维吾尔人的家乡时，就取接近一般意义上的西域中亚或新疆及中亚五国的范围；而当想突出维吾尔人历史悠久时，就取“东起大兴安岭，西迄黑海，北起阿尔泰山，南至喜马拉雅山”之广阔的范围。¹阿勒玛斯写道：“大约距今 8000 年前，中亚的自然环境发生了巨大的变化，出现了干旱”，维吾尔“祖先的一部分被迫迁往亚洲的东部和西部。当时，在中亚东部的塔里木河流域生活的我们的祖先的一部分，经阿尔泰山迁往今天的蒙古和贝加尔湖（古时候称‘巴伊库尔’）周围”。²

对此作者并没有给出多少具体的史料，而是用被普遍接受的维吾尔祖源回鹘说来反证所谓的八千年前的迁徙：“西元 840 年从蒙古利亚迁往新疆的东部回纥就是距今八千年前从塔里木河流域迁往蒙古利亚和贝加尔湖周围的我们祖先的后裔。”³在另一处，作者又将八千年前的北上迁徙返转为南下印巴次大陆：“距今 8000 年前的迁徙中由塔里木盆地经由拉达克之路迁往印度北部的我们的祖先对印度土著达罗毗荼人的古印度文化产生了他们的影响。”⁴

于是，维吾尔人不仅成了北方匈奴等游牧民族的祖先，而且也成了早于后来迁入西域一带的印度雅利安人之前的印度土著之一。不仅如此，作者更借助匈奴这个被汉语典籍较早详细记载的古代民族或帝国的足迹，将维吾尔人影响世界的范围扩展到了伊朗、阿拉伯半岛乃至欧洲。这样，经过作者的一系列极富想象力与创造性的前瞻后顾、东西腾挪、北进南迁，给我们勾画出了一个史书罕见、拥有近万年不间断之历史的文明古族或古国：

维吾尔人的祖先在其历史上，曾建立了统治达 5000 年的大匈奴单于国、欧洲匈奴帝国、大约统治了 200 年的蓝突厥汗国、鄂尔浑回纥汗国等强大的国家，在中世纪使西方为之震惊。维吾尔人和他们的同胞从 9 世纪后半叶起至 13 世纪初叶这一很长的历史时期，又在中亚及与其毗连的地区建立起维吾尔喀喇汗国、伽色尼苏丹国，大塞尔柱帝国等国家。在突厥、波斯、印度人民的历史上起了极其重要的作用。在这个时期，维吾尔和塔吉克人民的文化得以繁荣，为世界文化宝库做出了辉煌的贡献。维吾尔喀喇汗王朝时期，在中亚开始了

裂斗争”，页 1-2。

¹ 吐尔贡·阿力玛斯，《维吾尔人》，汉译本（内部发行，无出版社，1992），页 4。

² 吐尔贡·阿力玛斯，《维吾尔人》，页 4。

³ 吐尔贡·阿力玛斯，《维吾尔人》，页 8。

⁴ 吐尔贡·阿力玛斯，《维吾尔人》，页 4-5。

觉醒的时代。¹

针对“三本书”，当年官方为其列出了六大方面的问题：

1. 违反马克思主义民族观和历史观，是历史唯心主义的产物。
2. 宣扬泛突厥主义，主张民族独立与分裂，破坏祖国统一。
3. 破坏民族团结、制造民族仇恨。
4. 罔顾事实，曲解、篡改甚至编造历史。
5. 偷换概念，无中生有，东拼西凑，生拉硬套，张冠李戴、移花接木。
6. 时序颠倒，结构杂乱，逻辑混乱牵强。²

今天重新回顾对“三本书”的批判性讨论，不难发现其言辞激烈、火药味十足，但对照阅读却不得不承认，批判者们的看法基本都是比较站得住脚的，有较为充分的说理、论证，并非简单粗暴地罗列罪名、栽桩陷害。

上述六点问题中的前三条属于思想方面的问题，除去第一条涉及到时人谈论历史时习惯自我标榜为“历史唯物主义”不论³，另两条虽未见阿勒玛斯直接公开这样说，但在“三本书”中是表现得非常明显的。正如批判者所指出的，在阿勒玛斯的笔下，不同民族之间的关系，似乎主要就是互相争夺、相互战争的历史，而且这种争夺、厮杀，又被处理为几千年不变的汉人中国与维吾尔—突厥—匈奴民族之间的争斗史。战争“史实”就自不必论了，就是那些一般被视为民族交流、民族团结的现象或事例，也往往被加以相反的处理。例如在阿勒玛斯的笔下，张骞出使西域是汉人侦察、窃取情报、挑拨诸维吾尔汗国之间内斗；和亲不是类似于汉人派遣奸细卧底，就是在维吾尔祖先及其亲族、同胞所开创的伟大帝国或汗国的威严下，汉人中国皇帝的怯懦或臣服之表现⁴；与中原关系不好且征战不已的王朝或汗国往往得到肯定，而关系良好者则不是被定性为受了中原王朝的欺骗，就是可耻的背叛或令人痛心的维吾尔突厥兄弟的内部分裂⁵。更有甚者，作者还想象性地叙述或杜撰千年前的维吾尔秘密结社、反抗汉人统治的英雄事迹⁶，给人以现实的诸多联想。

至于说历史叙事手法方面的问题，更可以从“三本书”中找到大量的证明。

例如《维吾尔人》一书的目录是以四个伟大的“维吾尔汗国”为核心构成全书的四编内容。四帝国中起始年代最早的“鄂尔浑回纥（维吾尔）汗国”（之所以加“（维吾尔）”详见后文），按阿勒玛斯所定，也只是开始于西元 646 年，⁷但是该书的目的却是要书写一个所谓拥有八千多年悠久历史的维吾尔文明古族⁸，结构有限的历史本身就难以承载辽远的意图指向。但是由于作者坚持这种意图，而且加之这四个所谓维吾尔帝国本身历史记载的不足（尤其是从所谓的维吾尔一统性角度来看），因此整本《维吾尔人》不仅就显得“体大衣小”，而且常常是文不对题。在所谓

¹ 吐尔贡·阿力玛斯，《维吾尔人》，页 187。

² 此六点据《〈维吾尔人〉等三本书问题讨论会论文集》概括。

³ 阿勒玛斯及其著作的编者，都认为“三本书”的编写，运用并坚持了马克思主义的历史唯物主义。譬如《维吾尔人》中的“出版者的话”。

⁴ 例如作者对于匈奴伟大的巴图尔单于给吕后之信要求她嫁给自己，以及给汉文帝去信的傲慢等的津津乐道。参见吐尔贡·阿勒玛斯：《匈奴简史》，页 25-29、《维吾尔人》，页 63-64。

⁵ 例如阿勒玛斯将与汉朝友好的呼韩邪单于称之为叛徒。有关回纥汗国与唐朝之间的关系，作者也多舍友好关系不论，强调唐朝对回纥承认的迫不得已性，将鄂尔浑回纥首领吐迷度被其侄所杀说成为李世民的作祟，以及唐朝的背信弃义和回纥汗国的“误入歧途”等等。

⁶ 参阅《维吾尔人》，页 111-113 页。

⁷ 吐尔贡·阿力玛斯，《维吾尔人》，页 116。参阅《维吾尔人》，第五章「鄂尔浑回纥汗国与唐朝」，页 127-141。

⁸ 至于这个重要的八千多年前的沙漠化引起“前上古”维吾尔人大迁徙之说，不要说没有史料可以证明，就连历史地理学的证明也没有。因为塔里木盆地的沙漠化历史，早在地质第三纪末和第四纪初期（约 350 万年左右）就开始了。侯灿：〈评《维吾尔人》一书在史前史上几个关键问题的谬误〉，载《〈维吾尔人〉等三本书问题讨论会论文集》，页 309-10。

四大维吾尔汗国的标题下，不仅插入了大量中古之前的史实或虚构性文字，而且还把“其他的帝国或王朝插进这四编夹带而出，与主题貌似相关而实不相干”。¹这样的问题在“三本书”中可说是比比皆是。例如以《维吾尔人》第一编“鄂尔浑回纥汗国”为例，全编共八章 180 页，其中 105 页与回纥汗国没有直接的关系，而全编中的一些目录是“XXX 与维吾尔”（如“匈奴与维吾尔”、“蓝突厥与维吾尔”等），但实际内容都是这些帝国或汗国与中原王朝或其他地方政权的关系，与维吾尔人基本无关。

类似的学术性问题同样表现在《匈奴简史》中，而在《维吾尔古代文学史》中就更为突出。首先即便仅仅是从目录上看，《维吾尔古代文学史》就严重缺乏一般国别或民族文学史的历史编年性。其次，书中大量的材料，都是其他民族的，比较确定的维吾尔族文学文献相当少。再次，作为一部“文学史”，其文学性却严重不足。书中所涉材料，与其说作者是将它们视为文学史材料来对待，不如说主要是作为证明维吾尔历史的悠久独立性的材料看待，与文学几乎毫不相干。而且有意思的是，《维吾尔古代文学史》一书对那些非维吾尔族或疑似维吾尔族的材料分析，还有某种程度的“文学性”，反倒是对《福乐智慧》这部伟大的维吾尔族长诗，对其诗歌性几乎是不置一词，而是滔滔不绝地大谈特谈《福乐智慧》的军事思想。给人的感觉，这部维吾尔族长诗好像就是一部“兵书”²。至于另一部富于文学性的伟大著作《突厥语大词典》³，不要说没有专设章节加以分析，就是连插花性的分析、论述也极少；而对《突厥语大词典》作者麻赫默德·喀什噶里的论述，其目的只是想更进一步坐实成书时的喀什噶里与喀什噶尔城的密切关系而已⁴。

二、阿勒玛斯历史编制的“国家史”逻辑的同构

“三本书”的历史叙事的确是支离破碎、生拼硬凑的。不过这很可能只是表面现象，就其深层的叙事结构来说，逻辑则是相当严谨的。阿勒玛斯之所以如此煞费苦心地编制历史悠久的伟大维吾尔文明史，主要原因是国家正史所形成的新疆或西域史的范式，迫使他为了达到将维吾尔人建构为“确凿无疑”的新疆最早的原住民族的目的，而不得不进行如此宏大的历史建构。也就是说，阿勒玛斯的这套伟大的维吾尔文明史，与其说是随心所欲的编造，不如说是同已经存在的历史“常识”针锋相对的博弈结果。而他所面对的“常识”主要有以下几点：

第一，新疆自古以来就属于中国，至少从汉代起，中国就在古代西域、现在的新疆建立起了有效的管辖。

第二，汉代之前现新疆地区的“原住民”，人种混杂，难以确认，但较为普遍认可的观点是，较早的居民可能是距今二三千年的古代塞人⁵或来自于现今印度的雅利安人⁶。而 1979 年在孔雀河畔出土的干尸，虽然将有据可证的新疆最早的居民的年代提前到了 6,412 年前⁷，尽管阿勒玛斯

¹ 《〈维吾尔人〉等三本书问题讨论论文集》，页 33。

² 例如《维吾尔文学史》中有关《福乐智慧》的文字共 27 页（页 131-158），但作为军事部分的介绍就占了 20 页。

³ 成书于西元 11 世纪 70 年代，为喀喇汗王朝维吾尔学者麻赫默德·喀什噶里（生卒年不详）编写。它不仅是一部用阿拉伯语注释突厥语词的词典，而且也堪称一部简明百科全书式的巨著。有汉、维、德、俄、英、日、土耳其、阿拉伯等多种文字的译本。

⁴ 参阅《维吾尔古代文学史》页 158-160。

⁵ 这里综合了新疆社会科学院历史研究编着：《新疆简史》，第一册（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1980，页 12-14；以及田普生、田卫疆主编：《新疆史纲》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，2003），页 49-50 的说法。

⁶ 有关新疆古代居民为雅利安人之说以前比较流行，但根据《新疆简史》，至少在 1980 年代就开始遭到主流历史学界的否定（参见《新疆简史》，第一册，页 17-19），2003 年出版的《新疆史纲》根本就没有出现雅利安人这个名称。这里为了写作的严谨性，有关新疆早期塞人或雅利安人的说法，给出了较为专门的史书，但根据笔者在新疆生活的经验，好像比较早就有了这两种人是新疆早期居民的印象。

⁷ 注意这里为了推测阿勒玛斯的叙事逻辑，袭用了阿勒玛斯所取的不正规的说法，按正规说法，确切的资料应该是在 3800 年左右。参见侯灿：〈评《维吾尔人》一书在史前史上几个关键问题的谬误〉，页 313。

将其断言为既非黄种人也非雅利安人“正是维吾尔人的祖先”¹，但这实际并没有定论²。

第三，现在较少争议的维吾尔人起源说大致是汉语中的回纥人或回鹘，“三本书”译本中的鄂尔浑、喀喇汗、亦都护（高昌回鹘）维吾尔，都应该纳入其中。回鹘人有三个基本族性标志：

（1）这批回鹘（维吾尔人）或维吾尔人的祖先，大多是在西元九世纪四十年代由漠北迁徙而来，也就是说，他们并非新疆的“原住民”；（2）其成员早期主要信仰萨满教，后又改信摩尼教，到高昌回鹘和于阗回鹘后，佛教更是渐渐成为主要信仰，只是到了西元十世纪末叶之后，才逐渐开始改信伊斯兰教，而且新疆地区的整体伊斯兰化的历史，距今不过几百年；（3）回鹘人是从漠北而至高昌的回鹘（维吾尔）向西扩张，建立了喀喇汗回鹘（维吾尔）王国，也就是说，高昌回鹘（维吾尔）是喀喇汗回鹘（维吾尔）的祖先。

第四，无论是在人种、语言、宗教信仰等方面都与现代维吾尔人较为一致的维吾尔祖先，是大致在西元九世纪中叶立国，³并改信了伊斯兰教的喀喇汗维吾尔。

在这样的历史解释排列顺序下，要想证明现在信仰伊斯兰教的维吾尔人是新疆的原住民，可谓面临着重重障碍。首先，无论是西迁的高昌回鹘，还是大约同期的喀喇汗王朝，都比张骞出使西域（西元 138 年）或班固驰骋西域（西元 70-90 年）晚了有近千年，因此即使是像有些人所强辩的那样，汉朝乃至唐朝对于西域的控制并非是全境性、且是时断时续的，那么新疆的“原住民”也与维吾尔人没有关系。其次，塞人或雅利安人倒是在汉代之前就进入了新疆，但现有的史料又无法证明他们与高昌回鹘、喀喇汗维吾尔有什么确切的关系。再次，喀喇汗王朝是与高昌回鹘<维吾尔>有直接的族源联系，但是两者的先后出现顺序以及信仰差异，又存在相当差异。因此，为了克服这些已先期存在的历史解释障碍，阿勒玛斯就不得不进行一番宏大的“维吾尔文明史”的创造。

“三本书”所采用的总体历史编纂文本结构法为：以“匈奴”为纬、以“突厥”为经、以“维吾尔”为“超级能指梭”来进行穿梭往来的历史编织。具体的叙事策略如下：（1）主要利用匈奴帝国的跨地域、跨洲际及历史早出性，给予所谓古代维吾尔民族的空间整体性；（2）利用突厥民族的语言或语系跨时代性，将匈奴帝国、古代突厥帝国、以及所有中亚各民族连接成一个族源相关、自成系谱的泛突厥民族的历史整体；（3）与此同时又利用维吾尔这个超级能指梭，不断地、任意自由地穿行于“经纬”（或历时-共时）两轴间，与匈奴、突厥、鄂尔浑、喀喇汗、亦都汗、大塞柱、样磨、铁勒、沮渠、悦般、塔吉克、乌孙、吐火罗、贵霜帝国、哈萨尔、阿得布里阿尔、匈牙利、伊朗的《王书》、古匈奴歌谣《失我胭脂山》、《敕勒歌》、《乌古斯汗》史诗、鄂尔浑碑文等各种词语或交替或并列出现，或直接或间接地攀亲附故，然后再在不经意间用“维吾尔”一词置换它们，从而使得千头万绪、庞杂纷乱的相关历史，最终编织成为完整而系统的世界规模的维吾尔文明史。

我们或可以将这种历史编纂法名之为“维吾尔—匈奴—突厥诸族漂移穿梭整合归一法”。其基本推理逻辑如下：因为有了所谓八千年前的北上，那么一方面，后来的漠北回纥进入新疆就是重归故里，与原先没有离开世居故地的先民同胞的后裔重聚；另一方面，匈奴既为八千年北迁维吾尔人的后裔，那么汉朝与匈奴的数百年较量史，也自然就成了汉人中国与西域原住民维吾尔之间的较量史，汉朝进入西域不仅不能够证明中国对新疆主权的自古拥有，反倒是中国“侵犯”维吾尔家园的历史铁证。也因为有了八千年前维吾尔突厥始祖的南迁，就又消弭了早期塞人甚至雅

¹ 阿勒玛斯：《维吾尔人》，页 6-7；《维吾尔古代文学史》，页 164-65。而在《匈奴简史》中，作者更具体地将古尸定性为作为维吾尔人最古祖先的匈奴人（页 129-30）。

² 例如有人就认为，这些干尸是与古突厥和维吾尔都无关系的古欧洲人，《<维吾尔人>等三本书问题讨论会论文集》，页 314。

³ 阿勒玛斯虽然认为西元 850 年喀喇汗王朝正式建立，但其对于所谓喀喇汗人直系祖先样磨人的“历史追溯”，则至少可早自西元六世纪初（参见《维吾尔人》，页 232-33）；《新疆简史》认为是十世纪上半期（参见《新疆简史》，第一册，页 155）；而《新疆史纲》则似乎也取九世纪中期说（参见《新疆史纲》，页 220）。

利安人与维吾尔人在人种与先后进入西域的谱系裂隙¹。至于说高昌回鹘与喀喇汗维吾尔汗国之间的历史文化整体性的裂隙，阿勒玛斯仍然间接地采取了类似的“维吾尔—匈奴—突厥诸族漂移穿梭整合归一法”来加以消弭；只不过是根据族群或民族成份的变化，而进行了一些变动性处理而已²。

三、人同此心的神圣民族文明史建构

对于一般的读者来说，即便“三本书”的确具有内在的逻辑严谨性，但仍然无法改变其为分裂中国而胡编乱造史实的性质，而且“逻辑严谨的胡编乱造”就更与客观求实精神相背离了。但问题是，看似如此漏洞百出、生拼硬凑之作，为什么会在维吾尔“社会上引起了强烈反映”，“错误观点流毒全疆，造成了恶劣的后果”³呢？而且为什么官方的批判、封杀，好像不仅没有多少效果，实际可能反倒促进了“三本书”在维吾尔社会中的地下流传，反倒将作者抬高到“民族英雄”的位置呢⁴？

不错，这一切当然可以解释为，上世纪初以来泛突厥斯坦思潮以及分离主义思想在新疆的影响，部分维吾尔人对于国家认同的偏差或悖反，国家意识形态教育的不足，新疆工作中客观上存在的某些不足等等。但仅仅是这样的解释显然是很不够的，它不仅可能会将广大维吾尔人民列为国家、汉族的对立面，而且还可能是将他们视为缺乏理性、头脑简单的另类民族。其实，如果我们暂且放置自己所熟悉的历史知识和惯常的思维逻辑，换角度尝试着从一个同情阿勒玛斯的维吾尔人的角度或第三者的位置去理解“三本书”，或许就会发现问题可能远不是所想象的那样简单。

例如汉语读者对“三本书”的逻辑混乱性观感，就与维汉两种语言所包含的文化“前理解”之差异有相当的关系。

对于不了解维吾尔语（或了解但缺乏从其视角思考）的读者来说，可能难以理解阿勒玛斯怎么就能够用“维吾尔”这样一个出现于 1930 年代的现代词汇，去寻找近万年之前的民族对应呢？而且可能也不理解为何笔者在前面多处的“回鹘”等词语后加上“（维吾尔）”之表述。不是有中外学者早已证明了，作为一个现代民族整体，维吾尔只是二十世纪初才开始建构的吗⁵？其实，在汉语中，历史上的“维吾尔”有「回纥」、「回鹘」、「畏吾尔」、「维吾尔」等多种称谓，但至少在现代维吾尔人那里，他们始终只用一个统一的称谓，那就是 **ۇيغۇر** (Uyghur)⁶，英语好像也是如此⁷。当我们被多种称谓所切割的断片式“维吾尔”印象所支配时，习惯单一“**ۇيغۇرئى**”称谓的维吾尔人，当然也会很自然地习惯于整体“维吾尔”的意识。因此，我们从“三本书”中所发现的东拉西扯、张冠李戴、移花接木，恐怕也未必就那样严重了；至少从九世纪回鹘西迁以

¹ 为了消弭这一裂隙，阿勒玛斯就利用古尸做文章（参阅《维吾尔人》页 43-49），以所构想的八千多年的历史，将其与现代维吾尔人、塞人等统统联系起来。

² 例如他臆测性地将喀喇汗王朝对于阆、龟兹、高昌等信奉佛教汗国的宗教征服所进行的神圣化、维吾尔利益整体化的处理，血腥征服一变而成为了“维吾尔人和与他们成为兄弟的部族决心放弃萨满教和佛教，自愿地加入伊斯兰教”。参见《维吾尔人》，页 244-45。

³ 《〈维吾尔人〉等三本书问题讨论会论文集》，页 8。

⁴ 例如“三个主义”对新疆教育领域的渗透及对策一文，就记述了一些维吾尔知识精英对批判“三本书”的抵制行为。

⁵ 大陆历史学界普遍持这种看法。而美国学者 Justin Jon Rudelson 的《Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road》一书，所处理的一个基本主体就是传统地域性的绿洲认同与现代维吾尔民族认同建构的张力关系始。他甚至认为，在上世纪 80 年代，地域性的绿洲认同也不比整体性的维吾尔认同弱。

⁶ 关于此笔者专门请教过多位维吾尔朋友，得到了一致的答案。再譬如根据网络版的《维汉大词典》（该词典收录了正规发行的多个词典）所收录的《汉维大辞典》、《历史词典》所给出的汉语“回纥”或“袁纥”的对应维吾尔语都为 **ۇيغۇر**，所差异者，不过是加了些注释来说明这些是指“古代维吾尔”而已。

⁷ 至少在 Xinjiang: China's Muslim borderland 一书中，相关词语都是用同一个词表述的。

后的历史叙述起，对于一个维吾尔母语读者来说，统一的维吾尔人的意识，是再正常不过的事了。另外“三本书”并非是阿勒玛斯的凭空杜撰，它们有其相关的“泛突厥认同”知识-情感谱系。其构成当然是非常混杂的，要真想弄清它的方方面面并非易事。但就认同它的个体来说，并不需要对它有全面的认识，就像认同汉民族“炎黄起源说”的个体一样，只要对这种知识-情感谱系有一个最基本的认知情感就足够了。其最基本的概括就是维吾尔民族形成的“突厥起源说”，它不仅意味着属于泛突厥民族的维吾尔族，是既不同于欧洲民族、也不同于远东民族的有其独特的民族传统和民族特性的“完整的民族”¹；而且还意味着，“构成维吾尔族族源的主体”是“塔里木流域绿洲上世世代代繁衍生息的土著居民”²，不是突厥人早于起源于新疆的维吾尔人，而是维吾尔早于突厥人³，或维吾尔、突厥人就是同源民族，其最早的家乡就是中亚的新疆。

所以毫不奇怪，无论对中国或汉族的情感如何，一般维吾尔人都愿意自豪地认为自己是突厥民族，也本能地愿意接受甚至去证明维吾尔人是新疆最早的土著居民的观点⁴。所以尽管真正完全读过“三本书”的人不一定很多，但与其相关的认识，却早已在维吾尔社会中成为主流。因此单纯将“三本书”放在思想意识形态的角度去理解，单纯地将它们视为别有用心地违背客观历史的胡编乱造，肯定是太过简单，自然也是无济于事的。如果我们要想解开其中所纠缠的诸多心结，恐怕必须把它们放在历史建构的角度进行严肃的再反思。由此而言，阿勒玛斯所使用的那些看似非常粗暴、任意的历史叙事手法，其实并非只属于他或他的分离主义维吾尔史学前辈们⁵。

例如，早在八九千年前维吾尔人就生活在塔里木河流域一带的说法，固然像是信口开河，但比这更离奇不经的祖源想象所在不少。世界上的民族起源或人类想象，没有几个不是与所谓神奇事物或异象相关的。例如什么狼图腾、牛图腾、龙图腾、龙的传人、猴的子孙，什么上帝造世、盘古开天地、女娲抟土造人、亚当取肋成夏娃、成吉思汗手握凝血而生等等。如果说这一切不过是古代人类的原始想象，不应该与现代人的历史写作相混淆，那么问题是，那些经过时间清洗过的原始想象，是否就已经变成纯粹过去或单纯的文学审美的物件而失去了现实的作用力呢？显然不是。汉人至今依然以“龙的传人”自居；自认为是猴子传人的十四达赖喇嘛也信徒众多；在当代有关蒙古帝国的叙事中，蒙古族圣母阿阑·豁阿感光孕子、成吉思汗手握凝血而生的历史想象也一再出现[可否提供出处？——志伟，有关成吉思汗诞生的历史文献，大都会提到这一点，似没有提供出处的必要]；连美国这个科学高度发展的国度，各种光怪陆离的宗教也还发挥着不小的作用。它们都仍然在发挥着重新编织现代民族神话、唤起民族情感和凝聚民族认同的“真实”作用。

为了相近或其他的目的，不顾“历史真实”乱攀亲附故之现象，同样在历史与现实中屡见不鲜。春秋时代的吴国将自己想象为正宗的华夏后人；《史记》中匈奴先祖也是夏后氏之苗裔；同样被视为蒙古族经典的《黄金史》，将蒙古人的祖先视为释迦牟尼的后代。古人如此，现代人也不一定好到那里。电影《红河谷》（1996），为了表现汉藏人民同根相连、亲如一家之想，也不惜

¹ 阿布都许库尔·穆罕默德伊明：“维吾尔人及其文化”，《文艺研究》，1995年第5期，页147-49。请注意，该文作者是新疆维吾尔族著名学者，新疆大学教授。此文是他受《文艺研究》专门约稿而成的遗作，其写作和发表时间都在批判“三本书”之后。

² 阿布都许库尔·穆罕默德伊明：〈塔里木流域，古代维吾尔族的摇篮〉，维吾尔线上网，http://www.360doc.com/content/12/0616/00/10027375_218440041.shtml。

³ 参见阿布都许库尔·穆罕默德伊明：《维吾尔人及其文化》和《塔里木流域，古代维吾尔族的摇篮》。

⁴ 例如笔者记得在“维吾尔人线上”网站上，2009年「7·5」之前，就时不时地出现讨论新疆干尸是否是古维吾尔人的祖先的帖子或文章。此种观点流传之广，甚至「百度」上都专门有一条与此相关的条目：「新疆出土的干尸“楼兰美女”是维吾尔族人吗？」，http://zhidao.baidu.com/link?url=m0N1iCJvL2Ob1PTno7QToq_oOGD48K5rwe3coZj_QPb3qK1VGEJibHcB6i-BD3rA06ej9dU2hZ9cCSSzDXMOfa

⁵ 关于“三本书”与现代维吾尔分离主义意识形态的联系，请参见钱伯泉：〈新疆民族分裂主义的罪恶根源 穆罕默德·伊敏《东突跃斯坦历史》批判〉；艾买提·毛拉土尔地、邢松真：《〈维吾尔人〉等三本书的主要问题及其思想根源》，均收入《〈维吾尔人〉等三本书问题讨论论文集》。

时光错置，让一个民国前的人，向英国侵略者去宣传“五族共和”¹，并借助一个藏族老妈妈的口去传述藏汉同源的想象的神话²。而今天，重返本民族文化之根的藏族学者，却又更愿意返还“大师东方来”的传说³。

另外，“三本书”中严重存在由现在投射过去并将历史发展目的化、整体化的思维方式，在这种思维的指导下，新疆史、中国史，甚至人类史本身，都似乎变成了为了证实“维吾尔万年王国”这一伟大的目的而展开的过程。因此，为了证明这个目的，重新安排历史材料，调整时间顺序与空间关系，甚至编造历史材料，都不仅是必要的，而且是符合历史逻辑与存在（民族）价值的“真正的”“真实”之发现与推衍。其实这并非阿勒玛斯的发明，而是黑格尔（Georg W. F. Hegel）以降等诸多历史目的论、历史决定论、宇宙绝对理念观的传承而已。关于此一传承的问题，罗素（Bertrand Russell）在《西方哲学史》（*A History of Western Philosophy*）中已经做过深刻的分析⁴。阿勒玛斯不过像是更为直截了当的、缩水版的黑格尔罢了。

但问题是，习惯了“自古以来”逻辑的大中国观的我们，恐怕也同样是黑格尔的传人。阿勒玛斯和他的批判者，都同样热衷于封自己为「历史唯物主义」，并非仅仅是出于标榜正确的政治身份和类似的马列主义教育之原因。阿勒玛斯“三本书”深层推理逻辑之所以与主流新疆史或中国史形成对抗性的关系，并非仅仅是出于本能的对应性反抗。如果说阿勒玛斯八千多年的伟大维吾尔文明史的建构，充满太多太多的历史破绽的话，那么我们关于中国统一西域史、新疆属于中国史的论证，也并非都无懈可击，也同样是历史的建构，同样不可能是排除了想象成份的客观历史叙述。

四、余论

这里的个案再次说明“以某种情节结构来把事件系列编码本身就是一个文化用来解释文化中个人和公共的旧时方法之一”⁵。不过我们这里所进行分析的目的，不是为了给新历史主义或其他什么后学如解构主义提供中国的证明材料；也不是想说明宣传民族分裂、民族独立、渲染民族仇恨的阿勒玛斯与主张民族团结、国家统一者们的言说不过都是不同的历史观点而已，说明历史叙述无所谓真假正确与错误；更不是要将破坏民族团结、分裂主义的言行与维护国家统一与民族团结的努力等而视之。这里所进行的分析，可能的启发性是多方面的。比如说，它可能引导我们更深入地去分析、反思以往中国史、新疆史等的编纂实践，甚至还可能更进一步上升到“元历史”⁶的层面去尝试“历史哲学”的思考，与新历史主义等观念进行理论对话。不过对于着眼于现实民族问题的关注来说，最重要的启发可能是提醒我们更为客观、理性地去思考中国现实中所存在的不同性质的民族文化历史的建构，以更为宽容、平常的心态去对待它们，哪怕是像“三本书”这样作品。作为国家[的什么？——志伟，“国家”在这里是一种拟人性的称谓]或主流学者们必须清楚，中华民族认同的建构、国家合法性的建设，不是在真空中进行的，而是在不同的认同建构实践的相互角逐中展开的。所以，单纯地将那些异质、激烈的民族文化认同的建构或言说，定性

¹ 影片中头人对罗克曼说：“谁说藏部主力已经打没了，只要有一个藏民在，你就别想！”

“藏族是老大，汉族是老二，回民是老三，满族是老四，还有很多民族是老五，我们是一个不可分割的整体，（握手一个拳头），我们家里的事，不劳驾你！”

² 雪山女神珠穆朗玛刚生下来的时候是一个大海中的贝壳，过了很久才长成一个美丽的女神，她有十个雪山姐妹，剩下的孩子中有三个最要好的兄弟，老大叫黄河，老二叫长江，最小的弟弟叫雅鲁藏布江……

³ 旺秀才丹、万玛才旦：《大师在西藏》（兰州：兰州大学出版社，2005）。

⁴ 请参见罗素：《西方哲学史》，张作成编译，北京：北京出版社，2012，第二十二章“黑格尔”、第二十七章“卡尔·马克思”的论述。

⁵ 海顿·怀特（Hayden White）：〈作为文学虚构的历史本文〉（张京媛译），载张京媛主编：《新历史主义与文学批评》，北京：北京大学出版社，，页 165。

⁶ 怀特：〈作为文学虚构的历史本文〉，页 160。

为严重错误或反动思想并加以组织性的批判，或装作什么也没有发生、视而不见，都是徒劳且无效的。

“三本书”的出现当然不是偶然的，与历史乃至当代的维吾尔知识精英所进行的“维吾尔民族主义意识形态”建构的努力有直接的关系；同时也的确说明，维汉两族有关新疆乃至国家的历史文化认同，存在不小的差异。但是这并不意味着大多数维吾尔人都心存不轨，随时都想乘机将汉人赶出新疆，实现独立建国的梦想。其实对于本族群的热爱，在多大程度上接近为文化民族主义，又在多大程度上上升为政治性的对于国家的不承认，情况可能是相当复杂的。例如有研究显示，在广州的维吾尔移民，虽然大多数缺乏情感性的国族认同，即中华民族认同，但之于政体上的中国认同则没有什么问题¹；而且即便是族裔性的维吾尔或穆斯林认同，在维吾尔社会中也还是复杂多样的，更不要说已经形成了明确的、垄断性的、对抗性的维吾尔认同话语²。

即便激进如阿勒玛斯者，其与中国国家的关系也是相当复杂的。既有紧张、敌对，但同样也有过相互融洽的蜜月期。在 1940 年代，他因进行独立性的写作和参加“三区事变”而被国民党长期监禁，但在 1950 年代，却成了具有代表性的新中国维吾尔作家，他的中篇小说《红旗》还获得过 1955 年新疆文学创作一等奖。他也在诗作中这样深情地向党致意：

共产党啊！请你接受我的致意，

这敬意来自人民的心里，

任何东西都不能冲淡我的信念，

我的情感的火焰早在我心里点燃，

人民从心里迸发出来的爱情，

像一片无边翻滚的浪涛³

这显然不是出于政治高压的违心之词，而是当时的国家意识形态阶段性成功的体现。新中国通过社会主义革命、民族团结、民族平等的阶级话语系统，将分离性的“三区事变”整合到了中国革命历史中，整合了具有独立性的维吾尔民族主义意识形态，不仅使得一般维吾尔人，也使得阿勒玛斯这个始终的“维吾尔革命斗士”，切实感觉到了胜利的喜悦、解放的欢欣；他深情地邀请国际友人访问“我的国家”，告诉他们将会在“到北京的沿途上”，“看到多少童话里才有的绿洲、园林”⁴。

所以反之，“三本书”的出现就是国家意识形态功能紊乱的表征。“三本书”最初不过是不同地域性的维吾尔民族主义意识形态建构尝试的一种⁵，在维吾尔知识人中的影响还是比较有限的⁶。但是官方所组织的讨论，只是单向性的批判，并非真正意义上的讨论，是一种正误的宣告或阅读的禁令，且所针对的只是维吾尔知识社会。这样做的结果就是：对那些同情“三本书”并“有幸”

¹ 请参见黄云：《族群、宗教与认同的重建——广州一个维吾尔移民社群的研究》，香港中文大学博士论文，2008 年 10 月，第四章“国家认同”。

² 参阅 Justin Jon Rudelson, *Oasis Identities*.

³ 吐尔贡·阿勒玛斯着，亚丽·莫合麦提译：〈塔里木之风·向党致敬〉，《诗刊》，1957 年总第 9 期，页 95。

⁴ 吐尔贡·阿里玛斯着，马树钧译：〈我等待着〉，《延河》，1957 年第 12 期，页 32-33。

⁵ 参阅 Justin Jon Rudelson, *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, 157-59.

⁶ 其实就是今天，在更为宽泛的维吾尔社会的意义上，不同的世俗维吾尔民族主义意识形态的建构之影响，都是有限的。

参与批判的人来说，并没有机会说出自己的观点，或者只能是违心地重复“正确”的观点；而对大多数没有参与但却同情阿勒玛斯的人来说（他们中的大部分可能都没有读过“三本书”），这种单向性的批判，不仅难以产生批判者所欲求的教育效果，而且很可能适得其反，使阿勒玛斯被想象为被迫害的民族英雄，使其英雄化、神圣化，并刺激起人们的阅读兴趣。这无疑等于是在为“三本书”做广告，助推“民族情绪”的激化。

历史已经反复证明，对于异质的思想意识的挑战，单方面的政治批判难有作用。国家归属、中华民族认同，说到底都是思想认识、意识情感性的问题，只能通过相应的方式逐步培养，绝对不可能通过强行灌输而化成自我意识的一部分。特定的族裔认同无论与国家主流意识形态有多大的距离，其指向无论有多么大的危险，都是认同性的建构，其运行的逻辑本质上与国家认同建构没有两样。一方面以简单、压制性的方式来对待和处理相关问题，另一方面却又想建构起自觉的、充满情感色彩的中华民族认同，肯定是不可能的。具体到新疆，1989年之后，官方因为担心维吾尔民族主义的发酵而在维吾尔社会中重新实施较严格的意识形态的控制，但不仅没有促进维吾尔人的中华民族认同，反而因为世俗维吾尔文化建设的被打压，给那些在文革时期“极左”而又热衷于宗教文化的保守势力以可乘之机。他们“同时利用维吾尔人的民族感情和中国政府的反西化反分裂”、“恢复传统文化”的政策，打压具有现代性、先锋性的维吾尔世俗精英文学创作和文化建设，从而对新疆穆斯林社会宗教气氛日益增强、宗教极端思想日益弥漫，起到了推波助澜的作用¹。

综上所述，“三本书”所进行的维吾尔文明史的建构，不过是近三十年以来发生在中国的诸多异质性族裔文化认同建构的一个较具典型性的事例而已。它们的出现，是构成了对国家一体性认同的挑战，但说到底，异质性的文化认同同国家正统认同一样，同属于心理情感之反应，试图简单地通过批判、封锁、压制的方式加以消除，其结果则很可能适得其反。因此，对于国家来说，更需要做的不是一味的控制、打压，而是认真倾听、反思，以更具弹性、更富包容性的民族-国家的历史叙事来吸引、整合异质话语。

【论 文】

西藏特色优势产业的中小型民营企业文化资本研究

王凡妹²

一、 研究背景

根据中央第五次西藏工作座谈会精神，西藏应该“从资源条件、产业基础和国家战略需要出发”，“着重培育具有地方特色和比较优势的战略支撑产业”，“增强自我发展能力”³。特色优势产业的发展是关乎西藏经济发展的大事情。然而，笔者发现，西藏部分特色优势产业中小型民营企业的发展遭遇到瓶颈：建厂水平较低，经营效益一般，缺乏对人力资源的吸引力，难以扩大生产规模或开展深加工业务。究其原因，除企业内部存在着严重的制度管理问题以外⁴，还在于文

¹ 本段的引文，引自维吾尔诗人、学者帕尔哈提·吐尔逊的电子文稿：〈转型期中国维吾尔现代诗歌创作研究〉，2013年8月。关于1990年代之后维吾尔世俗文化式微、宗教保守势力借机上位的情况，此文中有相当详细的说明。另外相同的观点，笔者在私下与一些世俗维吾尔知识精英接触时，也多有所闻。

² 作者为北京工业大学教师，北京大学社会学博士。

³ “中共中央、国务院在北京召开第五次西藏工作座谈会，”取自
http://www.gov.cn/ldhd/2010-01/22/content_1517549.htm

⁴ 笔者在“藏族员工在西藏中小型民营企业内的职业发展研究（王凡妹，2014）”一文中，展示了此次实地调研

化资本的开发利用不充分。

“文化资本”的概念最早由社会学家皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）提出（布尔迪厄，1997），后由戴维·思罗斯比（David Throsby）引入经济学领域。思罗斯比认为，“文化资本”是“以资产的形式表现出来的文化价值存量”。这一资产可能有形或无形：有形文化资本资产存量存在于文化遗产或绘画之类的艺术品或人工制品中；无形文化资本则表现为某一群体共享的思想、实践、信仰、传统和价值观等，其将一组特定人群团结起来，实现群体认同，或是表现为公共品（如文学或音乐）的艺术品存量（Throsby，1999：6~7）。20世纪80年代，组织文化研究在美国逐渐兴起，21世纪初开始进入我国管理学领域。2011年，张德和潘文君（2011：56~60）将“文化资本”定义为“持续地投资于组织文化建设而形成的一种能够给组织带来潜在收益的资本形式”，并且指出，企业文化资本能够使组织成员在认识和行动上保持一致、加强组织成员的凝聚力、提升组织的创新力以及打造企业的形象力。

本研究拟以民族手工业与高原食饮品业为例，分别从经济学（产品的文化价值）与管理学（企业文化建设）角度，探讨西藏特色优势产业中的中小型民营企业如何通过文化资本的投入、开发与利用，达到提升产品的经济价值、强化员工企业认同感、增强企业凝聚力的目的。

研究方法

本研究由文献研究和实地调研两部分组成。笔者于2013年7月至9月赴西藏S市及其下辖的S-1县和S-2县进行田野调查。调研对象为6家中小型民营企业：A集团（总部及下属A-1、A-2和A-3公司）在内地和西藏的雇员总数约1800人，B集团（总部及下属B-1和B-2公司）雇员总数100~200人，C公司、D公司、E公司和F公司的雇员数目均未过百；A集团、B集团和E公司的所有者为藏族，D公司为回族，C公司和F公司为汉族。这些企业均属特色优势产业，分属（1）“高原特色食饮品业”，A-1公司主打油类产品和林下资源产品，A-2公司、C公司和F公司分别主打天然矿泉活水、青稞酒和牦牛肉系列产品；（2）“民族手工业”，A-3公司和B-2公司主打产品为唐卡，B-1公司、D公司与E公司主打产品分别为藏香、羊（牦牛）毛（绒）纺织品与藏毯，F公司兼有藏香业务。在实地调研中，笔者选用一对一无结构或半结构式深度访谈法和观察法搜集数据，辅之以问卷调查法。2014年7~8月，笔者电话回访了A集团、B集团和C公司5名管理层成员，完善了定性数据，搜集访谈个案51个（汉族18个，藏族31个，回族2个），回收问卷45份。

二、产品的文化价值问题

思罗斯比（2011：33~35）认为，文化价值与经济价值虽然存在相关性，但主要内容各自不同，需要作为不同的主体来考察。文化价值相对独立于经济价值而存在，如，消费者未必愿意为文化价值而支付更多的钱。尽管思罗斯比明确区分了两种价值，但是无法忽视的是，企业之所以关注产品文化价值的挖掘与提升，最终还是为了带来产品经济价值的增长，而在这一过程中，消费者的支付意愿至关重要。因此，本部分将从消费者的角度来探讨产品的文化价值问题。另外，本部分还将涉及“文化附加值”的概念，即，商品在生产、流通和消费领域中，因各种文化因素直接或间接附加在商品之上而使得商品增加的价值（刁宏宽，1994：27）。这一概念强调的是商品增值，有别于思罗斯比的“文化价值”概念。

西藏的人文景观、民族风情、宗教信仰等文化资源，能给特色优势产业企业产品添加高文化

的藏族员工职业发展状况。

附加值，大幅提升市场竞争力。西藏是藏族人民世代生息之地，2010年数据显示，藏族人口（2,716,388人）在全区人口（3,002,165人）中的占比高达90.48%（西藏自治区第六次全国人口普查领导小组办公室等，2012：70）。千百年来，在地理环境与宗教信仰的影响下，西藏与外界的商品交换和文化交流程度极低（朱普远，1993：32~34）。商品经济不发达、对外文化互动不频繁、现代化程度较低等，成就了西藏的特殊地位，吸引着探求“本真性（authenticity）”体验的海内外游客¹。在不少人心中，西藏是一片“世外净土”：未经雕琢的自然风光、神秘奥妙的藏传佛教、善良淳朴的藏族百姓、高亢嘹亮的藏族歌曲，无不成就着人们对生命的本真体验。这种体验，成为植根于人们内心深处的心智资源，强烈地影响着人们对西藏特色产品的感受。如果企业能够充分利用这一心智资源，发掘产品的文化价值，激发消费者支付意愿，则不难实现产品经济价值的增长。

1. 民族手工业品的文化价值

民族手工业品以民族文化为依托，蕴含着丰富的文化内涵。在所调研的企业中，A-3和B-2公司的唐卡、B-1和F公司的藏香与E公司的藏毯，均因富含藏文化元素而拥有高文化价值。

在西藏众多民族手工业品中，最能彰显藏文化魅力的当属唐卡。作为“流行于藏区的一种宗教卷轴画”（王尧等，1998：250），唐卡承载着深厚凝重的宗教文化。在西藏市场上，略具唐卡知识的消费者都知道，自己是“请”而不是“买”一幅唐卡，以免亵渎神灵。制作完成的唐卡，也往往要拿到寺庙里“对背面进行开光加持”，赋予唐卡“神圣的意义”（叶星生，2012：33）。除宗教功能外，唐卡还有极高的艺术性，具有收藏价值。质量上乘的唐卡，均由技术精湛的画师使用天然矿物植物颜料精心绘制，构图复杂，笔法细腻，色泽鲜艳，历久如新。目前，A-3和B-2公司除推出大量宗教题材的作品外，还绘制一些以西藏自然美景、人文景观或藏族风土人情为主题的唐卡，以满足那些看重其艺术价值的消费者需求。

藏香也是宗教文化的载体之一。早在吐蕃王朝时期，为了虔诚地供奉佛陀，吞米·桑布扎在家乡吞巴的吞曲（河）畔，精心研制出了手工水磨制香技艺（松桂花，2006：35；宋志伟等，2011：56）。不少人购买藏香，是为了朝圣拜佛、祈福辟邪。F公司与S市著名“财神庙”合作开展制作销售藏香的业务²，寺院香火旺盛，吸引着大批海内外香客，F公司的产品因此获得丰厚的品牌溢价。此外，藏香还有重要的价值：点燃一柱藏香，其散发的香气不但能净化空气，而且因原料“具备较广的药理药效作用，从而达到预防流感、呼吸系统疾病等功效”（松桂花，2006：36）。为强调藏香的药用价值，B-1公司特地在销售藏香的展厅内分门别类地摆放着多种藏香原料（藏药材），向大众普及藏香的药用知识。

另外，藏毯是藏族民众的日常用品，也是民族传统手工业品的代表。藏毯的染色工艺、图案和编织方法充满了藏文化特色，具有极高的艺术价值（吕明辉等，2013：42）。目前，E公司已成为西藏藏毯产业的重要新生力量，其产品除销往内地外，还在欧美市场大受欢迎，供不应求。

调研发现，制作销售唐卡、藏香和藏毯的企业已经开始注重产品文化价值的开发。如，B集团与旅行社合作，将企业作为旅游线路定点参观购物地点，让游客们现场观摩数十位唐卡画师的实地作画情境，以及藏香的手工制作技艺；B-1公司在推广藏香时会刻意强调，产品制作师傅和制作工艺均源自吞巴村；A-3公司和E公司的唐卡绘制和藏毯编织现场也对外开放。调研还发现，在一些消费者心中，藏文化具有地域性特征，即，消费者将自己对藏文化的认知局限于西藏。调研发现，由于藏族技术类人员奇缺、内地技术类人员要价太高且不愿意长待西藏、从国外聘请此类人员更难等原因，E公司面临着严重的技术人员匮乏问题，导致其无法扩大再生产。但企业却坚持不到内地办厂。因为其海外客户群只要“Made in Tibet（西藏制造）”的“Tibetan Carpet

¹ “本真性”经验带有主观性，是“个体感觉到他们接触到了一个‘真实的’世界以及他们‘真实的’自我”（Handler & Saxton，1988：243）。

² 藏香由F公司制作，在寺院销售，同时挂寺院和F公司品牌。

（西藏藏毯）”，在客户（尤其是海外客户）心中，西藏是藏民最集中的地区，文化也是最纯粹的藏文化，尽管价格不菲，其藏毯仍能够在国际市场上颇具竞争力，正是因为迎合了客户这一心理，充分利用了“西藏”这一特殊地域形象给产品带来的文化价值。

与 E 公司相似，D 公司也是利用西藏当地出产的藏系绵羊毛、山羊绒、牦牛绒等原料加工制作纺织品，围巾、披肩、大衣、羽绒被等产品质量也属上乘，企业同样享受自治区政府的优惠政策，也面临着技术类人员的匮乏问题，但 D 公司的经营状况远远不如 E 公司。究其原因，一定程度上是由于 E 公司生产的民族手工业品拥有高文化价值，而 D 公司的产品不具有任何藏文化价值：产品设计丝毫看不出藏域特征，也不含任何藏文化元素，产品包装上仅有的汉英双语介绍只强调了原料“质量好”的特性。这使得企业产品与内地其他同类产品竞争时，优势只剩下原料质量。

初加工业务多而深加工业务少，既造成了产品附加值有限，也浪费了西藏原本有限的特色资源：初加工产品利润微薄，为了生存与发展，D 公司只能尽可能多地占有羊毛等资源，而在不断重复的“收毛（绒）¹—初加工—对外销售”过程中，企业对资源的占有度越高，资源的浪费度越大。目前，D 公司正开拓羊绒初加工产品的尼泊尔市场，这类产品将经由尼泊尔企业深加工后销往欧美等国，这将造成藏区资源的进一步减少。可见，特色资源产业的发展，对西藏经济影响深远。倘若 D 公司能够使产品添加文化价值（如推出带有藏文化特色的新品），使其有别于内地同类产品，那么不难在市场上赢得一席之地。

与其他西藏特色产品相比，对民族手工业品文化价值的开发至关重要。用思罗斯比的理论分析，民族手工业品属于有形文化资本资产，其作为实体存在而具有经济价值，并且，经济价值会因文化价值而得到显著提升（思罗斯比，2011：50）。如，唐卡或因使用质量上佳的画布、储量有限的天然矿物植物颜料与珍贵的象牙或珊瑚做“唐杂”而具有一定的物质价值，但其价格之所以能够在市场上动辄数万，是因为其艺术性和/或宗教性，即，从“文化内容中获得了大量经济价值”（ibid：51）。在这一过程中，有形文化资本存量“引起的资本服务流”，直接为民众所消费（ibid：50）。

调研发现，企业在挖掘民族手工业品的文化价值方面应该还有上升空间，这主要体现在企业忽视了产品原料（资源）所承载的文化意涵方面。如，由于藏香是“根据藏民族五大学说之医学理论及藏药配制工艺，经历代高僧和著名藏医学家的多次验方整理，将多种天然藏药材合理配制而成（松桂花，2006：35~36）”，因此 B-1 公司可以从藏医药文化入手，提升藏香的文化价值。再如，依托动物资源生产的产品与西藏千百年来的“泛神信仰”（刘伟，2008）相关。在动物崇拜中，牦牛被神化为造物主、世界的创造者、人类的祖先，白牦牛更是“牦牛图腾中被神灵化地位最高的一种神（伊尔·赵荣璋，2009：105）”。另外，苯教认为，羊与藏族的灵魂不灭思想密切相连，于是出现对守护神的“献羊”仪式，藏族神灵的伴神中也出现不少羊神（林继富，1996）。因此，D、E 公司可以从动物崇拜入手，为富含藏民族特色的产品添加艺术价值以外的其他文化价值。在这些情形下，藏医药文化和动物崇拜均可作为投入品，增加了有形文化资本的资本存量。

2. 高原特色食品饮料的文化价值问题

调研发现，与民族手工业品生产企业不同，依托西藏资源生产青稞酒、牦牛肉、油类产品、林下资源产品或矿泉水产品的高原特色食品饮料企业，大多强调产品的纯净、天然、无污染等自然属性，在文化价值的发掘方面尚显不足。

在所调研的各家企业中，A-1 公司最注重对产品文化价值的开发，力图通过打造特殊的产品形象来实现。A-1 公司的油类产品和林下资源类产品的原料均取自西藏本地。在产品外观设计上，该公司加入大量藏文化元素。如，产品的商标设计从三方面体现出藏文化特征：（1）商标的宗教

¹ D 公司每年向西藏的牧民收购大量原料。

含义。在品牌“SL”字样上方绘制着“卧鹿金轮”图案，旁边围绕着“吉祥八宝”图；（2）商标的文字。商标由汉、藏、英三种语言文字组成，汉语和藏语同为“SL”，英语是“Tibet Nature（西藏天然产品）”，并且，林下资源类产品都拥有藏语名字（如“西藏冬虫夏草”的藏语名称是“押匝巩布”）；（3）商标的颜色。“SL”商标由黄绿二色组成，“吉祥八宝”为金色，该颜色组合蕴含深意，一是五色（蓝白红绿黄）寓意涉及苯教、佛教和藏医药学各方面（扎曲，2012），黄绿色彩能突出产品“生于斯长于斯”的特色；二是绿色能给人天然无污染的感受；三是在西藏传统社会生活中，黄色（金色）代表着“稀有与高贵、富有与奢华”，只有社会地位显赫者或是神灵才能享有这种颜色（张虎生，2007：42），用金色绘制“吉祥八宝”，能突出宗教的神圣感觉。除A-1公司外，其他几家企业也或多或少在产品设计上凸显西藏特色：如，C、F公司在企业名称上分别加入“藏”字和“珠峰”字样；C公司产品的商标和包装上显示藏、汉双语文字；A-2公司的商标是藏、汉、英三种语言。

尽管如此，在产品文化价值的开发利用上，这类企业普遍止步于外在形象的打造。这是因为，在不少管理者眼中，非文化类产品难以加入藏文化元素。这一看法的最大问题在于，管理者对“文化”概念的理解过于狭窄。实际上，在人类学家看来，文化既是“复合的整体”，“包含知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和个人作为社会成员所必需的其他能力及习惯（Taylor，1958：1）”，也是“生活得以运行的手段”（费孝通，1995：59）。由此可见，对于那些与藏民传统日常生活有着千丝万缕关系的高原食品，不难从民间习俗中探寻到文化价值。如，高原食品企业可以从藏民的生活习俗入手，依托藏民饮食习惯开发的美食文化，为牛羊肉制品、青稞制品（糌粑）或松茸之类的西藏特产加分；依托藏民日常习俗开发的养生保健文化，为冬虫夏草等林下资源类或核桃油之类带有保健作用的产品加分。另外，我们依旧可以从产品的原料入手，为产品添加文化附加值。如，青稞长达数千年的种植史，以及由青稞造就的西藏高原农业文化¹，能使以青稞为原料C公司打出文化牌。再如，依托水资源生产的产品可与藏族对神山圣湖的崇拜（刘伟，2008：119）相关联。西藏有九大神山，山神基本上是藏传佛教和苯教传说中的高僧大德，而高原的湖泊也大多是神湖或圣湖（林继富，2004：205）。如果水源地依山（神山）傍水（圣湖），水资源企业就可以通过宣传神山圣湖文化，甚或以注册商标的方式（如市面上的冈仁波齐天然矿泉水），将神山圣湖所承载的文化资源转变为文化资本。

藏民的宗教信仰和民间习俗是宝贵的文化资源，可以转化为无形文化资本，为区内特色优势产业企业所用。思罗斯比（2011：51）指出，无形文化资本拥有“巨大的文化价值”，虽然其本身不具有经济价值，但“引致的服务流反而会产生文化价值与经济价值”。如，神山圣湖信仰出于“纯经济原因而被需求”——如，水产品因借用神山圣湖来打造品牌而具有文化价值——该信仰引致的“服务流的经济价值就以纯物质或机械的方式存在”（Throsby，1999：8）。在这种情况下，水产品就既具有文化价值，也具有经济价值。

总之，只有充分利用西藏特有的文化资源，生产带有藏文化元素的耐用品，或是生产带有藏文化元素的快速消耗品，才能够使自己的产品脱颖而出，占据市场地位。

三、 企业文化建设问题

企业之所以要开展文化建设，对外是为了宣传企业形象，对内是为了将员工团结到企业麾下，实现企业战略目标，维系企业在市场上的可持续性竞争地位。张德（2009：39）指出，企业文化建设的投入过程就是企业文化资本的积累过程，文化资本的投入要素涉及到管理者的价值观与行

¹ 早在5000~8000年前的旧时代晚期，藏族先民就开始培育青稞。公元前2世纪到公元前1世纪，藏族先民开创了高原青稞文化（李宝海等，2012）。

为、员工的参与、典礼和仪式、传播网络与组织制度。在本部分，笔者将探讨西藏特色优势产业企业如何通过这些资本要素的投入¹，达到提升员工职业自豪感、激发员工潜在生产力、促进民族融合、缓解企业人力资源困境之目的。

1. 建设具有民族特色的企业文化

企业文化建设涉及两方面内容：一是文化显性层面的设计，包括文化的理念层、制度层和符号层设计（张德，2009）；二是文化的诠释，关键在于对核心理念的诠释。

调研发现，A集团在文化显性层面的设计上，注重在传播网络与仪式方面下功夫，精心打造企业形象。如，除了内部汇报资料外，对外广告、公司印章、产品手册均用藏、汉双语；A-1和A-2公司在S市的总部均有两个会议室，其中一个装饰成富丽堂皇的藏式风格，专门用于对外接待工作；当企业有重要客人时，集团董事长（藏族）和全体女员工们（包括汉族员工）会穿上藏装，表示欢迎。这些文化符号，无不传递着企业是藏族企业、产品来自藏区等信息。

笔者注意到，民族手工业企业在传递文化核心理念时，往往强调三点：（1）藏文化的保护与传承。如，B集团管理者告诉员工，唐卡和藏香是“我们藏族祖宗流传下来的工艺品”，富有鲜明而独特的民族文化特色，员工们承担着保护和传出这种文化产品的重任；B-2公司每日清晨举行半小时佛经诵读仪式，以提醒唐卡画师们尊重传统；A-3公司管理者强调，集团开办唐卡业务，不是为了赚钱（“因为唐卡本身赚不了多少钱”），而是为了保护 and 传承这支藏文化奇葩；A-3、B-2和E公司管理者告诉员工们，后者所绘制的唐卡或编织的藏毯会永久留存于世间，唤醒他们在生产过程中的责任意识，满足自我实现的需求。（2）传统宗教思想。如，B集团借用藏传佛教的传统思想，强调自己的企业不杀生，做“清清白白的”生意。（3）环境保护思想。如，A集团和B集团强调环境保护意识，赢得了员工信任：A-2公司成立环保基金会，在销售水产品的同时做公益——每销售一瓶水，贡献5分钱给环保基金会，用于环保活动；B集团管理者向员工强调唐卡和藏香原料的纯天然性，不会破坏环境与危害人的健康。

以上这些文化理念的传递，赢得了藏族员工的强烈认同感，也影响到部分汉族员工。访谈中笔者发现，大多数汉族被访者（14名）表示，其最初之所以决定留在西藏，或多或少是出于对这片神秘土地（自然美景或民族风情）的热爱。可见，倘若企业能够在文化建设过程中，加入藏文化元素，那么将有益于吸引和留住更多的藏、汉员工。然而，由内地入藏的汉族（回族）老板创办的C、D和F公司，却显然未注意这一点。实际上，与藏族创办的企业相比，汉族（回族）开办的企业更应该注重打造带有民族特色的文化。调研发现，有来自农牧区、从未有过企业工作经验的藏族基层员工表示，自己没有想过去一家汉族老板的企业打工；在他们看来，汉族老板即使招聘农牧民员工，也是为了完成政府任务。另外，有在藏族老板的企业工作过一段时间的藏族中层管理者表示，自己在汉族老板开办的企业是不会受到重视的，因为后者“应该”只看重学历或能力。然而，事实证明，在所调研的中小型民营企业中，不但普遍存在着人力资源匮乏问题（王凡妹，2014），而且无论是藏族还是汉族老板，都愿意吸纳藏族一线员工，更欢迎会说藏、汉双语的藏族管理者。这说明，企业的人力资源需求与供给间出现了信息不对称问题。在这种情形下，如果内地入藏企业在打造文化的过程中融入藏文化元素并加以宣传，使藏民觉得，自己并非是到一家与藏文化无关的企业打工，将有益于藏族员工的招聘工作。

总之，特色优势产业企业通过建设带有民族特色的文化，能够激发员工对民族文化的自豪感，提升职业荣誉感。在这一问题上，有学者（蔡旺春&李光明，2011）提出的将文化产业与制造业相结合的产业联合模式值得借鉴。如，C公司无论是对外宣传上还是对内员工的理念传递上，都只强调青稞的自然属性。如果企业能与当地的村落合作，打造祭祀青稞田的传统“望果节”，或是与其他企业联合，在这种节日中举行“赛牦牛”活动，就既将青稞文化符号化，也宣传了牦牛

¹ 有关企业组织制度方面存在的问题，请参阅王凡妹，2014。

文化。

2. 丰富文化生活，促进民族融合

除企业价值观、企业精神等文化要素外，文体活动也是企业文化的重要组成部分。这类活动不但可以丰富员工文化生活，而且有利于增强员工对群体的认同感、归属感和自豪感(张德, 2011: 167~169)。然而，所调研的企业在职工文化生活方面的投入非常有限。特别是除位于S市的A、B集团总部以外，其他企业都位置偏僻，大多数员工平时只能住在厂区，文化生活的单调，甚至导致员工因难以忍受枯燥乏味的工作生活而离职。目前，企业开展文化生活的状况如下：(1) A集团和C公司每年举办2~3次大型文艺演出；(2) A-1公司会在业余时间组织员工打篮球和乒乓球，每年会组织郊游活动；A-2公司地理位置最偏僻，会在员工下班后安排他们打球、唱歌、跳舞、举办各种比赛，也会组织他们在工厂“过林卡”；(3) A-1公司为员工提供简单的健身场地和设施(篮球场、足球场与少量器材)，备有阅览室；B-1公司和B-2公司提供篮球场和乒乓球台；B集团、D公司和E公司的员工宿舍有电视机。调研还显示，在不少管理者眼中，员工们下班以后的时间本应由自己安排，企业没必要出面组织活动，这一观点才是导致这些企业文化生活乏味的重要原因。

实际上，对于西藏中小型民营企业而言，文化生活的另一个重要作用，就是促进藏、汉员工交往的最有力工具。调研发现，在这类企业中，藏、汉员工的族群隔离现象既存在于汉族高管与藏族基层员工¹之间，也存在于企业的同级员工之间。为了测量企业内的民族融合程度，笔者参阅Erika Hayes James (2000)的文章，设计了两道大题来测量藏、汉员工的企业外部和内部的社会资本资源(social capital resource)状况。

第1题旨在测量受访者获得企业外部的心理支持来源。问题是：“您加入企业之后，当出于情感支持、信任和尊重以及确认自己想法的需要，会从企业外部的哪些人员那里获取帮助？”备选答案有“藏族”、“汉族”或“其他少数民族”。该题分值计算方式：(1) 将被访者民族身份与前述之人民族身份进行匹配，两者为同族成员(如均为藏族)记1分，反之记0分(如一藏一汉)；(2) 将每位被访者列出的所有成员得分取均值，得出此人企业外部心理支持的“族群类同性”分数。结果显示，39名被访者的“族群²类同性”均值为0.93(SD=0.14)，说明“族群同质性”非常强；其中80%的成员得分为1分，即80%的成员在企业外部最亲密的几位朋友都是同族成员。

第2题旨在测量受访者在企业内部的人际关系网络，由4道小题组成，由被访者依次回答：题2-1。“您加入本企业后，当基于工作或任务上的需求，或基于寻求友情、诉苦、快乐等心理支持的需要，最会去与哪些人进行接触？”回答问题的方式与记录同第1题。然后，针对被访者所指出的每个人，继续询问2-2，2-3和2-4。题2-2旨在测量“关系强度”，针对被访者在第2-1题中提及的每位员工，回答“此人与您的关系如何？”备选答案有“1-很不密切(只有工作必须时才有交流和互动)”，“2-不密切(限于工作上的交流和互动)”，“3-密切(除了工作上的交流和互动，有一定的私人交往)”，“4-非常密切(有很多的私人交往)”。该题分值分两步计算：(1) 记录被访者与每位员工的“关系强度”；(2) 分别计算每位被访者的“同族关系强度”和“异族关系强度”。比如说，一位藏族被访者列出3个人，分别是藏族、汉族和藏族，他们与被访者的关系强度分别为2、1和4，则被访者的“同族关系强度”为3【(2+4)/2】，而“异族关系强度”为1。题2-3旨在测量被访者在企业内部关系网络中所能获得的“职业支持”，此题由3个小问题组

¹ 这些企业的人力资源管理格局为：高层和中高层管理者大多是汉族，藏族管理人员较少，而中层和中低层管理者以藏族员工为多数，汉族为少数，基层一线的员工基本上全是藏族(王凡妹, 2014: 54)。

² 到目前为止，在我国的官方文献与国内学者的研究中，仍旧在两个层次上使用“民族”概念，即“中华民族”和五十个“少数民族”(马戎, 2004: 36)，而西方学者则普遍使用“族群”概念。本文在“族群隔离”、“族群类同性”、“族群同质性”和“族群性”4个概念中保留“族群”概念，在，而在其他部分使用“民族”概念。这一是因为这些概念由西方学者提出，不宜用“民族”来替代，二是本文不涉及“中华民族”概念，因此，“族群”与“民族”概念处于同一级别。

成，分别针对被访者在第 2-1 题中所提及的每位员工，回答此人在“当您需要工作方面的指导”、“当您需要了解与工作相关的资源时”、“当您需要了解工作诀窍或秘诀时”，所能提供的帮助程度。备选答案有“1-根本没有帮助/几乎没有帮助”，“2-较少帮助”，“3-一般帮助”，“4-较多帮助”，“5-非常多帮助”五个选项。题 2-4 旨在测量被访者在企业内部关系网络中所能获得的“心理支持”，分别针对被访者在第 2-1 题中所提及的每位员工，回答此人在“在给予您情感上的支持时”所提供的帮助程度。备选答案同 2-3 题。在计算 2-3 和 2-4 题时，笔者采用类似于 2-2 题的方法，分两步走：（1）计算被访者与所提及的每一位员工的“帮助程度”；（2）分别计算被访者的“同族帮助程度”和“异族帮助程度”。

统计结果显示，就均值而言，同族关系强度为 3.13（SD = 1.01），异族关系强度为 1.97（SD = 1.51）；同族职业支持度为 3.67（SD = 1.15），异族职业支持度为 2.26（SD = 1.86）；同族情感支持度为 3.49（SD = 1.58），异族情感支持度为 2.23（SD = 1.88）。结果表明，无论是在关系强度、职业支持度和情感支持度上，同族数据都超过异族数据，并且，异族的标准差较高，说明被访者之间同异族的交往程度差别较大。尽管数据样本较少，且是便利抽样，但问卷填写者大多为各家企业的管理层成员或专业技术人员，这些人本身有机会接触到异族成员（比如说，藏族管理者能够接触到汉族管理者或专业人士）。然而，数据表明，异族交往程度显著低于同族交往程度，这说明，企业内的民族融合状态较差。因此，企业如何帮助员工打破族群隔离，应该引起我们的重视。

藏、汉员工之间的隔离状况造成了两大问题：（1）藏族基层员工要想晋升到管理层，既需要能用汉语交流，也需要职业支持网络（尤其是高层管理者的认可，但高层管理者中大多数是汉族）（王凡妹，2014：54~57），但族群隔离状况却使其职业发展受阻，减少了企业对其的吸引力；（2）强化了汉族员工的孤独感，尤其是对于那些家在内地的已婚员工而言，婚姻问题、子女问题以及朋友圈的改变问题，成为影响他们继续留在企业、甚至西藏的重要因素之一。

要想打破这种族群隔离状况，去除藏族员工的语言障碍是前提条件。多年来，我国开展的双语教育取得了不少成效，但对于从小生长在农牧区、所受教育有限的藏族基层员工而言，这种教育不足以使其在步入企业之后，具备充分的语言沟通能力。为解决语言问题，企业可以开办培训班，但问题在于：（1）培训只能在业余时间举行，学习内容有限；（2）参加培训者往往属于语言能力较差，徘徊在较低职业层级的一线工人，因此，培训难以帮助他们打造职业支持人际网络（缺乏管理者的参与）。调研发现，汉语较流畅的藏族员工，其汉语学习经历分为三种：（1）员工进入企业前，曾在其他机构（如另一家企业）内频繁接触汉族成员；（2）员工的朋友圈里有汉族朋友；（3）员工进入企业前会一点汉语，在进入企业后，主动接触汉族员工，语言能力得到提升。三种情况下的藏族员工之所以能够突破语言障碍，靠的是在工作生活中与汉族员工的接触。可见，如果企业在语言培训之外，能够增加藏、汉员工的交流机会，才能有效地解决这一问题。

为推动藏、汉员工进行沟通，企业可以从三方面着手：

其一，企业出面组织业余文体活动。调研发现，员工自发组织的一些活动有益于民族融合：（1）诸如篮球、乒乓球之类与族群性无关又适合所有员工共同参与的团体活动，能够有效缩减上下级之间的权力距离，也能推动藏、汉员工之间的横向沟通；（2）富有民族特色的活动，其中部分活动不适合汉族员工参与（如，藏族员工会组织起来到寺庙里转经），但诸如跳锅庄舞这类活动却可以鼓励汉族员工参加；（3）有些活动虽富有民族特色，但却为各族员工所喜爱，如，在所调研的企业中的不少员工会自发地组织过林卡活动，藏、汉员工都喜欢参加。其实，只要企业组织多样式的活动，加之以较为完善的文娱设施，不管其是否富有民族特色，藏、汉员工都会喜爱并参与，就可达到推动民族融合之目的。

其二，培养管理者（尤其是汉族管理者）民族融合意识，推动其主动与藏族基层员工沟通。鉴于藏族基层员工在遇到问题时往往去找藏族管理者解决，因此在沟通过程中，汉族管理者应扮

演主动角色。然而，在访谈中，多数汉族管理者表示，除语言障碍外，藏、汉的民族差异性造成双方沟通困难的关键因素，这种差异性是有固有的、难以克服的；甚至有汉族管理者指出，藏族员工本来就应该由藏族管理者管理¹。事实上，这些管理者大多与藏族员工极少接触，他们这种从族群角度处理藏、汉关系的观点，把自己避免与藏族员工接触的行为合理化，进一步降低了双方沟通的可能性。在访谈中，也有少数汉族管理者表示，与藏族基层员工打交道很容易，关键是要取得对方的信任。他们建议，管理者与基层员工在业余时间打成一片（如一起打球、过林卡等），对双方互建信任非常有帮助。可见，汉族管理者是否具有民族融合意识，并主动与基层员工沟通，直接影响着企业内的族群隔离状况。

其三，打造有利于藏、汉员工融合的居住格局。调研发现，各企业藏、汉员工普遍分住在不同的宿舍中，甚至C公司的藏、汉员工大多还分住在不同的宿舍楼中。这种隔离状况并非刻意而为，而是因为公司将管理层（技术人员）与基层员工安排在不同的楼中，前者以汉族员工居多，而后者以藏族员工为绝对主体。这种居住格局减少了藏、汉员工在业余生活中的交集，不利于民族融合。如果企业能够打破这种格局，安排藏、汉员工混住，将大大增加各族员工在业余生活中接触的机会，也有利于组织开展业余文体生活。

总之，对于西藏特色优势产业中小型民营企业而言，职工文化生活的安排，是企业文化资本投入的重要方面。这项资本要素投入后的产出，将不仅体现在解决员工文化生活单调问题，使员工更快乐地投入到工作方面，而且能够促进藏、汉员工交往，为企业留住人力资源发挥作用。

四、 总结与思考

西藏特色优势产业中小型民营企业的发展，直接影响着西藏区域经济发展与社会进步。这不仅因为，这类企业往往是依托藏区资源（文化资源、动植物资源、水资源等）而创立，其发展状况直接影响到西藏资源的开发与利用；更是因为，这类企业往往是吸纳藏族员工（尤其是当地农牧民）的主力军（王凡妹，2014：54），其经营状况还直接影响到藏族民众融入现代化的进程。然而，调研发现，这类企业的发展面临着重重困境，重要原因之一就是文化资本未充分开发利用。

本研究从两方面探讨了这类企业的文化资本问题：其一，产品的文化价值。笔者以民族手工业企业与高原食饮品企业为例指出，无论是否生产传统文化产品，西藏特色优势产业企业均要考虑如何运用藏文化元素，提升产品的文化资本存量，进而提升产品的文化价值问题。其二，企业文化建设。笔者指出，这类企业在企业文化建设中需要注意两点：（1）企业无论是在对外形象的打造还是对内理念的诠释方面，都需要注意强调文化的民族特色，激发员工的文化自豪感，提升员工的职业荣誉感，减少他们的流失。（2）企业需要从干预管理者的观念和行为、完善娱乐设施、开展文娱活动、改变居住格局方面入手，提升员工的工作愉悦感，促进民族之间的沟通与交流，进而加强员工的凝聚力，减少人员流失。

另外，考虑到特色优势产业在藏区经济发展中的战略地位，地方政府除履行管控和服务职能外，也可以在扶持前述企业发展方面发挥作用。就这些企业而言，利用特色资源生产出的耐用品或是食饮品，都不是社会生产生活的必需品，加之价格优势不明显，很容易被其他产品所取代，市场需求非常有限。这种情况下，政府的引导和扶持显得尤为迫切。

其一，政府可以加大宣传力度，提升这类特色优势产业企业的品牌价值。如，政府可以采购带有民族特色的工艺品作为礼品，在扩大企业产品销售量的同时，提升企业的知名度。再如，政府可以将产品与铁路（如青藏铁路）或航空捆绑在一起，为企业做宣传。对于现在那些已有国外

¹ 这样的看法也普遍存在于藏族管理者中。

订单的企业，政府可以大力宣传，将其打造成世界名牌，提升企业的社会声望，获得品牌跨越性的突破和拓展。

其二，政府还可从内外两方面着手，帮助这类企业重塑文化。对外，政府可以通过与企业合办各种民族文化节（比如羊绒文化节）或开办带有民族文化特色的企业游等方式，在大力宣传特色民族文化的同时，帮助企业打造民族品牌。对内，为帮助少数民族员工尽快地在我心中成长起来，政府可以鼓励各企业建设民族特色的企业文化，支持企业组织丰富的业余文化生活，为少数民族员工和汉族员工打造顺畅的沟通平台，促进民族融合。

总之，无论是产品文化价值的提升还是企业文化建设的投入，其终极目的都是为了让企业在市场上立于不败之地。对于西藏特色优势产业中小型企业而言，只有充分利用当地极富特色的文化资源，同时在企业文化要素的投入方面，充分考虑民族文化特色与人力资源分布格局的特殊性，就有可能开发利用好文化资本，为企业在市场上富有竞争力打下坚实基础。

参考文献：

- 布尔迪厄著，包亚明译，《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，上海人民出版社 1997 版。
- 蔡旺春、李光明，2011，“中国制造业升级路径的新视角：文化产业与制造业融合”，《商业经济与管理》，第 2 期，第 58~63 页。
- 戴维·思罗斯比著，王志标、张峥嵘译，2011，《经济学与文化》，北京：中国人民大学出版社。
- 刁宏宽，1994，“试论商品的文化附加值及其开发”，《广西商专学报》，第 2 期，第 27~29 页。
- 费孝通，1995，“从马林诺斯基老师学习文化论的体会”，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，第 6 期，第 53~71 页。
- 拉都，2009，“藏族传统吉祥八宝图的文化内涵及其象征”，《康定民族师范高等专科学校学报》，第 18 卷第 6 期，第 1~6 页。
- 李宝海，张亚生，李扬，2012，“青稞文化——青藏高原农业生产力的代表”，《农产品加工（创新版）》，第 2 期，第 47~48 页。
- 林继富，1996，“羊与藏族民俗文化”，《青海社会科学》，第 5 期，第 95~99 页。
- 刘伟，2008，“简论西藏泛神的信仰”，《中国藏学》，第 4 期，第 115~125 页。
- 吕明辉、智少勇，2013，“文化产业视角的藏族特色工艺产业研究”，《北方经济》，第 9 期，第 41~42 页。
- 马戎，2004，《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社。
- 马焱，2001，“牦牛绒产品辨真假”，《内蒙古质量技术监督》，第 04 期，第 42 页。
- 松桂花，2006，“藏香在卫生防疫领域的应用初探”，《西藏科技》，第 6 期，第 35~36 页。
- 宋志伟、徐永志、李霞，2011，“民族文化遗产保护性旅游开发探讨——以藏香原产地西藏尼木县吞巴乡为例”，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，第 38 卷第 1 期，第 55~60 页。
- 王凡妹，2014，“藏族员工在西藏中小型民营企业内的职业发展研究”，《西南民族大学学报》（人文社会科学版），第 7 期，第 53~58 页。
- 王尧、陈庆英主编，1998，《西藏历史文化辞典》，浙江：浙江人民出版社；拉萨：西藏人民出版社。
- 西藏自治区第六次全国人口普查领导小组办公室，西藏自治区统计局&国家统计局西藏调查总队编，2012，《西藏自治区 2010 年人口普查资料》，北京：中国统计出版社，第 1 卷。
- 叶星生，2012，《唐卡——中国国粹艺术读本》，北京：中国文联出版社。
- 伊尔·赵荣璋，2009，牦牛青铜器与牦牛文化，《中国藏学》，第 4 期，第 103~107 页。

- 扎曲, 2012, “从象征寓意解析‘西藏五色文化’”, 《西藏艺术研究》, 第2期, 第82~83页。
- 张德, 2009, 《企业文化建设》(第2版), 北京: 清华大学出版社。
- 张德&潘文君, 2011, 《企业文化》, 北京: 清华大学出版社。
- 张虎生, 2007, “西藏文化中面具艺术的色彩象征”《云南艺术学院学报》, 第4期, 第40~46页。
- 朱普远, 1993, “试论地理环境对西藏商品经济的限制”, 《西藏研究》, 第3期, 第30~35页。
- Handler, R. & Saxton, W., 1988, “Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in ‘Living History’”, *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 3: 242~260.
- James, E. H., 2000, “Race-Related Differences in Promotions and Support: Underlying Effects of Human and Social Capital”, *Organization Science*, Vol. 11, No. 5, pp. 493~508.
- Taylor, E. B., 1958, *The Origins of Culture*, New York: Harper and Brothers Publishers.
- Throsby, D., 1999, “Cultural Capital”, *Journal of Cultural Economics*, Vol. 23, pp. 2~13.

【报刊文章】

俄罗斯治疆

2014年03月10日《财经杂志》

<http://business.sohu.com/20140310/n396332370.shtml>

普京曾分析“拼盘模式”是一种失败的理论——强调民族分界、民族身份和地域多元主义而使社会泾渭分明、政治多元分野，最终容易演化为民族战争甚至国家分裂。从普京时代开始，俄罗斯摒弃“拼盘模式”，以“融合模式”管理俄罗斯复杂非常的民族问题。

在俄罗斯安保部门如临大敌、按照普京“不惜一切代价”的要求保卫冬奥会的情况下，距冬奥会开幕不到六周时，风险还是变为了现实：在距索契约700公里的伏尔加格勒，戒备森严的火车站遭自杀式人弹袭击，24小时之内，再次发生无轨电车爆炸。

百余人伤亡的惨剧引发质疑：俄罗斯为何选择索契举办冬奥会？它不仅是距离赤道最近的一次冬奥会，也是距离从西奈半岛到阿富汗、从中亚费尔干纳谷地到阿拉伯半岛这一片伊斯兰极端思潮泛滥地带最近的冬奥会。在很多观察家眼里，普京选择索契的一层含义就是希望展示在他治下曾经给苏联和俄罗斯带来无尽麻烦的北高加索民族问题如今已经不再困扰俄罗斯。

当然，这也是一场有风险的赌博。不过，普京赢得了这场赌博。

冬奥会期间没有出现任何安全事件，尽管此前美国国家反恐中心接连发出警告，美国、加拿大、澳大利亚、瑞士等国还是派出了本国史上规模最大的代表团参赛。索契市市长阿纳托利·帕霍莫夫称冬奥会期间索契每天接待的游客达到10万人次之多。

即便有“俄罗斯的本·拉登”之称，车臣分裂组织领导人多库·乌马罗夫凭其当下的实力，也无法发动有组织、成规模的恐怖袭击，卡内基国际和平基金会莫斯科研究中心的安全项目负责人阿列克谢·马拉申科这样认为：索契冬奥会面临的安全威胁只是个别“独立行动”的极端分子，欧美大城市也无法百分之百免除这样的困扰，比如挪威的奥斯陆和美国的波士顿。

中共中央党校国际战略研究所教授左凤荣对《财经》记者表示，由于普京面对民族分裂势力的坚决果断姿态，特别是在第二次车臣战争后对车臣当地经济与社会重建的大力投入，车臣分离主义势力带给俄罗斯的伤痛已经暂时得到缓解。

历史遗留的伤疤

乌马罗夫于 2013 年 7 月发布了一段视频，他在视频中称普京在索契举办冬奥会就好比“魔鬼在我们祖先的骸骨上跳舞”，一句话揭开了俄罗斯族与北高加索地区各个民族，尤其是车臣民族之间数百年征服与反征服历史的伤疤。

从 16 世纪俄罗斯在沙皇伊凡四世的率领下开始向北高加索扩张算起，一直到 19 世纪中期沙俄最终迫使车臣等北高加索山民接受其统治，俄罗斯用了 300 年左右的时间才征服了北高加索。沙俄政府将原住居民迁出，并向该地区迁入大量俄罗斯族移民，意图同化高加索桀骜不驯的山民。

很多高加索居民已厌倦了常年的战争，一部分人开始赞同与俄罗斯的融合，认为这样可以实现社会的稳定和发展。

这一进程很快被“十月革命”打断。为了尽可能维持原沙俄政府的地域，列宁和布尔什维克党提出“民族自决”理论，以赋予各少数民族高度自决权并在完全平等的基础上建立联邦制国家为条件，吸引非俄罗斯族地区的人民加入苏维埃联盟。中国社科院俄罗斯东欧中亚研究所苏联研究室研究员刘显忠认为，列宁的民族自决理论顺应了当时情势，但客观上也加强了各少数民族的自我认同意识，尤其是在与俄罗斯有长期对抗历史的北高加索地区。

当大部分少数民族对列宁的民族政策还未完全打消猜忌时，斯大林的政策突然大转弯，实行高度集权的管理体制，将大批俄罗斯人委派到各个少数民族共和国担任党政等重要领导职务，对非俄罗斯族的领导人进行控制和监督。

直接给整个车臣民族造成心理创伤的是斯大林时期对车臣人的集体大流放。

在第二次世界大战接近尾声时，斯大林认为在德军占领高加索期间，许多车臣人和印古什人背叛了祖国，站到法西斯一边并为其充当间谍，因此决定将所有车臣人和印古什人迁往中亚地区。苏联解体后，关于斯大林时期“特殊移民”的一些解密档案显示，战争末期车臣地区出现了反苏维埃的组织 and 民族起义，是斯大林最终决定惩罚整个车臣-印古什共和国境内少数民族的最主要原因。

大部分车臣人和印古什人被强行押送到了今天的哈萨克斯坦和吉尔吉斯斯坦境内，这些“特殊移民”所受的严格监管几乎与集中营无异：所有移民不得到远离居住地 3 公里以外的任何地方逗留；每年需要到指定部门登记注册两次。一旦违反规定，将面临高达 20 年的监禁。在刚刚被流放的前几年，只有不到 5% 的“特殊移民”在流放地的企业或集体农场找到了工作机会，大部分家庭没有固定居所，很多人甚至没有过冬需要的靴子和衣物。

据俄罗斯民族学家瓦·季什科夫推算，在困顿、疾病和屈辱的折磨下，车臣人口在大流放期间减少了约 20 万左右，这几乎占被强制移民前车臣人口总数的一半。

包括杜达耶夫、马斯哈多夫在内的车臣独立运动领导人大多都是在 1944 年—1957 年流放期间出生，车臣人在流放期间的遭遇成为他们童年记忆的全部，这一代车臣人几乎都没有接受过正规的教育，因此在苏联后期，车臣人的整体受教育水平明显落后于苏联其他地区。

赫鲁晓夫上台后，决定要为这些被斯大林强制移民的车臣、印古什以及其他少数民族恢复名誉，并在这些少数民族强烈的返乡压力下，同意他们重返家园并恢复其自治权。但新的问题也随之而来。在不到一年的时间内，将近 20 万的车臣人和印古什人乘坐各种交通工具返回了他们的

故乡，但格罗兹尼州政府对如此大规模的返乡准备不足，准备的临时安置房远远无法满足这些返乡移民的需求。1958年夏，格罗兹尼发生了大规模的俄罗斯人与车臣人和印古什人之间的冲突和骚乱，直到联盟中央派出武装部队，骚乱才得以平息。

返乡后，车臣人和印古什人从政治地位到社会生活各方面的情况都没有得到根本改善。车臣人与印古什人的传统文化和宗教信仰也被禁止，学校教学只能使用俄语，车臣语仅限于家庭内部使用。继斯大林流放“特殊移民”之后，苏联政府又进行了文化湮灭。

当时，苏联对待民族关系问题的官方话语体系始终坚持苏联已经形成了各民族“新的历史性共同体——苏联人民”，彻底解决了民族问题，各加盟共和国的原有疆界已经失去原来的意义。一直到1988年，戈尔巴乔夫访问南斯拉夫时改口说：“如果说少数民族生活中的问题和民族间的问题都一劳永逸地解决了，那当然是不对的。”此时，民族问题已经开始不断涌现，各民族的主权大战也对苏联的解体推波助澜。

苏联解体后，由于俄罗斯的中央行政机关与议会在独立初期发生了激烈的权力争夺，国家经济发展指标逐年下滑，因此只能延续苏联时期的“拼盘模式”处理联邦中央与各地方主体的关系，当时的俄罗斯总统叶利钦对提出主权要求的各个地方主体不断让步。

车臣人治车臣

普京在分析俄罗斯民族问题的文章中称，“拼盘模式”强调民族分界、民族身份、民族团体和地域多元主义而使社会泾渭分明、政治多元分野，最终容易演化为民族战争甚至国家分裂，因此是一种失败的理论。从普京时代开始，俄罗斯摒弃了“拼盘模式”，以“融合模式”管理俄罗斯复杂非常的民族问题。

所谓融合模式，即以建立统一的国家认同和公民身份认同有效防止民族矛盾和冲突恶化为分裂。在此之前，他首要做的是拔掉“分裂主义势力”。

对于仍处于“休克”状态中的俄罗斯来说，第一次车臣战争是彻底失败的。1996年作为这场战争结束标志的《哈萨维尤尔特协议》同意在五年内解决车臣主权的定位。给车臣留下了实际上的非正式独立地位，这让车臣分裂势力认为，通过战争手段，获得了比战争前要求的更多的权利。

战争后，通过选举成为总统的马斯哈多夫利用车臣地位的五年搁置期朝着车臣独立的方向大踏步前进。马斯哈多夫在车臣发行了独立的货币和居民身份证，同时积极扩充军队，并以国家元首的身份出访，争取国际上对车臣独立地位的认可。

普京上台后，强硬面对事实上独立的车臣，于1999年发动第二次车臣战争，到2001年初，2万名车臣抵抗力量的主力基本被消灭。从2005年3月开始，俄罗斯反恐部门又制定了针对车臣“非法武装头目”的重点清除计划，接下来一年多时间内，联邦军队清除了包括马斯哈多夫、萨杜拉耶夫和巴萨耶夫等人在内的六名车臣武装头目。

在两次车臣战争之间，俄罗斯和车臣两败俱伤，车臣境内民不聊生，治理积弱，犯罪现象泛滥，到1998年，车臣的经济总量比战前的1993年下降了约90%。保守的瓦哈比派力量在北高加索地区迅速膨胀，来自阿富汗、巴基斯坦以及一些中东地区国家的原教旨主义势力开始向车臣渗透，向车臣地区提供大量资金和武器，并且有大量阿拉伯雇佣军涌入到北高加索，这些力量在第二次车臣战争中参与了对抗俄罗斯军队的作战行动。

极端势力的涌入也使车臣社会内部产生了分化。主张与世隔绝、自我禁欲苦行的“苏菲派”穆斯林不满于瓦哈比派的极端观念和行径，加之对连年战争的厌倦，温和派中出现了与中央政府和解的声音。

俄罗斯研究了车臣社会的宗法制特点，吸取苏联时期由中央政府派遣俄罗斯族人在少数民族共和国担任最高党政领导人从而导致地方与中央进一步疏隔的教训，因此沿用了沙俄征服车臣后

所采取的“车人治车”的模式。普京扶持部分愿意支持联邦政府政策的家族，赋予其特权，主要通过这些家族实施对车臣的治理。

现任车臣总统拉姆赞·卡德罗夫的家族从第二次车臣战争开始，成为普京的重点扶持对象。卡德罗夫家族是车臣最大的苏菲派穆斯林家族之一，拉姆赞之父艾哈迈德·卡德罗夫也曾是车臣分裂武装的一分子，在第一次车臣战争中与杜沙耶夫并肩作战；此后他与杜沙耶夫的继任者马斯哈多夫在政策上的分歧日益严重，于1999年与武装组织决裂，转而支持俄罗斯联邦政府和军队，并在2003年5月的选举中获得八成以上选民的支持成为总统。

老卡德罗夫在2004年5月遇刺身亡，普京又用三年的时间考察其子拉姆赞·卡德罗夫。小卡德罗夫声称：“只有和俄罗斯在一起，我们的民族才能繁荣，这是我们选择的道路。”而且他愿意“死一百次来保卫普京”。在俄罗斯2008年出兵南奥塞梯期间，小卡德罗夫还向普京推荐使用自己的士兵。

2007年普京提名小卡德罗夫担任车臣共和国总统时，在拥有58名成员的车臣议会内，只有一票反对。

在行事作风上，小卡德罗夫也与普京如出一辙。2014年1月格罗兹尼迎来今冬第一场雪后，小卡德罗夫在社交平台Instagram上晒出了自己与几位部长在雪地里摔跤的照片。

确认小卡德罗夫绝对忠诚并且有能力控制整个车臣的局势之后，普京允许小卡德罗夫成为车臣的“沙皇”，对内部的反对声音可采取恐吓、暗杀等手段，甚至可以追杀至土耳其、奥地利等国家。对其治下的车臣所出现的严重腐败现象，普京也表现了极大的宽容。

普京通过战争的极端手段，消除了车臣武装力量的有生力量，让分裂势力成为车臣社会的少数派，但这些“散兵”藏匿到北高加索的山地中，并混杂了更多宗教极端色彩。2002年之后，两者之间的交锋以制造恐怖事件和反恐的形式呈现出来。2002年和2004年，车臣武装分子接连制造了莫斯科剧院和别斯兰中学人质事件，造成500多名平民死亡。

不论民族成分的地区发展

不过，虽然这两起恐怖袭击的实施者为车臣人，但普京没有将矛头指向车臣，而是借机通过一系列立法强化了俄罗斯的国家反恐体系。例如通过立法授权俄罗斯总统可以动用武装力量到境外实施反恐，以及成立全国统一的反恐委员会，在全国范围内搭建预防与制止恐怖活动的公共预警机制。

车臣的政治局面基本被控制之后，普京的下一步是对车臣经济的改良。毕竟高失业率、破败的社会环境，很容易让单纯的经济社会问题演化为民族问题；此外，卡德罗夫家族的效忠，让联邦政府的资金和政策有了对接点。

联邦政府于2007年批准《2008—2012年车臣共和国经济社会发展联邦目标纲要》，真正开始对车臣的重建计划。《纲要》总共为车臣拨款1063.4亿卢布，其中联邦预算出资983.8亿卢布，超过总拨款额的90%。

除去一部分用于安置在战争中遭受损失的家庭外，拨款主要用于恢复车臣的工业、农业、交通、通讯设施等。用于改善居民住房、医疗设施、提高居民收入等社会方面的资金占了总预算投资的75%以上。

大批资金的投入初见成效。按照小卡德罗夫的说法，这几年的大规模投资给当地经济社会发展带来了很大的拉动作用，车臣的失业率从2006年的74%下降到了2013年的23%，不过这一数字仍远高于俄罗斯联邦平均8.2%的失业率。

车臣首府格罗兹尼还于2009年获得了由联合国人居署颁发的战后重建奖。“格罗兹尼为3700户在战争中遭受创伤的家庭提供了新的安置住宅，修复了870家商店、8个大市场以及78家药店，该市的热力、电缆、水管以及排污系统，另有250公里的公路和13座大桥均得到修复”，该奖项对车臣重建工作如此肯定。

虽然俄联邦政府对车臣重建进行大力援助，但政策并非单独指向车臣人。在促进民族的经济发展上，左凤荣对《财经》记者介绍，俄罗斯政府在制定相关政策时，是基于地区经济发展平衡的规划，而非针对少数民族特定的优惠政策。比如在车臣战争中遭受损失的非车臣族家庭，同样可以得到政府发放的重新安置补贴，“俄罗斯认为单独对少数民族的优惠只会进一步加深主体民族和少数民族之间的隔离”，左凤荣表示。

面对民族问题，普京的基本思路是在促进地区经济发展的过程中解决民族问题。继 2001 年起撤消了俄罗斯联邦政府下设的专门负责民族事务的部门，并将其职能分别移交给内务部、外交部和经济发展与贸易部之后，普京又在 2004 年下令在联邦政府下设地区发展部，将处理民族关系以及保护俄联邦少数民族裔和少数原住民权利的问题纳入该部的职权范围。

为了淡化车臣的特殊地位，统筹北高加索地区各个联邦主体的经济发展，2010 年，联邦政府进一步批准成立了北高加索联邦区，包括达吉斯坦共和国、印古什共和国、卡巴尔达-巴尔卡尔共和国、卡拉恰伊-切尔克斯共和国、北奥塞梯共和国、车臣共和国和斯塔夫罗波尔边疆区 7 个联邦主体，由总统任命的联邦区全权代表负责监督和协调联邦区内的社会经济发展状况。

当时还担任总统的梅德韦杰夫强调，北高加索地区落后的社会经济发展水平、高失业率与腐败的政府管理体系是造成该地区不稳定的根源。因此，梅德韦杰夫交给第一任总统驻北高加索联邦代表亚历山大·赫洛波宁的首要任务就是发展当地经济。根据俄罗斯政府网站公布的《北高加索联邦到 2025 年前的发展规划》，这一规模达 2.5 万亿卢布的计划重点强调改善当地的投资环境、完善政府管理体系、吸引私人投资，解决当地的高失业率问题并提高当地居民的收入水平，以此为手段改善当地的族际关系。

与大规模的投资和发展计划形成对照的，是车臣当地严重的腐败现象，使大量的联邦拨款并未直接用于改善民生。

在《2008-2012 年车臣共和国经济社会发展联邦目标纲要》刚开始实施的时候，就有人举报称有 4500 份被毁坏居民房屋的赔偿申请是伪造的，按照每户房屋赔偿 35 万卢布的标准，有 15 亿左右卢布的赔偿款最终不知所踪；用于改善共和国内部政府治理效率的拨款几乎与教育、社会生活方面的投资相当。

在投入巨大财力和人力对车臣进行重建的同时，普京时刻防范车臣分裂势力再次抬头的迹象。小卡德罗夫曾多次向联邦中央请求，希望能够独立支配车臣的石油资源，为此甚至可以放弃来自联邦中央的财政支持，但普京担心车臣政府一旦经济上完全自主，将会威胁到联邦对这一地区的掌控，始终不予支持。

构建新的国家认同

与经济建设平行的，还有对民族身份的重新界定。与经济发展以区域平衡而非民族特性为考量如出一辙，俄罗斯构建国家认同的第一步，就是淡化其民族特点。

1996 年 6 月，叶利钦签署了《俄罗斯联邦民族政策构想》，其中就强调淡化民族特征。在新政策指引下，俄罗斯核发了新一代身份证，上面取消了从苏联时期开始设置的“民族”一栏，以淡化族群意义上的民族认同，加强公民身份的认同。用俄罗斯联邦前民族事务部部长瓦·季什科夫的话来说，“只有庸俗的人才会认为民族成分是一个人的基本标志物”。

2002 年和 2004 年车臣武装分子接连发动震惊世界的恐怖袭击，将相对遥远的车臣战争一下子拉到普通俄罗斯民众眼前。别斯兰事件过后的民意测验表明，大多数俄罗斯人对政府在解决车臣问题上的表现感到失望。由此不少俄罗斯民众呼吁，联邦政府不仅应该迅速坚决地消灭车臣非法武装，还应该把莫斯科以及其他地区的所有车臣人赶回车臣。俄部分地方议会酝酿通过立法对车臣人的活动进行某些限制。

而莫斯科市议会的部分议员走得更远——计划在首都实行严厉的人口管制制度，严格限制车臣居民进入莫斯科。许多俄罗斯人希望政府把车臣彻底隔离起来。

但普京和其他俄罗斯高官执意淡化恐怖袭击中的车臣色彩，这些动议最终不了了之，避免了进一步刺激北高加索民族与俄罗斯族之间历史上业已存在的矛盾。

经过数年重建，加之车臣人对战争的厌倦和对极端分子的排斥，这里出现了和平的曙光。根据车臣共和国政府发布的数据，在 2013 年共有 3.5 万名来自国外以及俄罗斯其他地区的游客来到车臣旅游，而在两年前这一数字仅为 7000 人。

尽管如此，“由于大流放时期的痛苦遭遇还深深地印刻在这一代车臣人记忆中，还远谈不上车臣人已经接受了新的俄罗斯国民的身份，更多程度上是大部分车臣人厌倦了暴力和战争”。中国社科院俄罗斯东欧中亚研究所研究员李雅君对《财经》记者表示。

全俄社会舆论研究中心主任瓦列里·费多罗夫也认为，当今的俄罗斯在民族融合和构建统一俄国身份认同的努力中，所面临最严峻的挑战仍来自北高加索地区。

俄罗斯解决民族问题的主要思路“融合模式”，特别强调教育对消除几代人积累下来的仇恨、构建国家认同的作用。

俄罗斯增加了对俄语、俄罗斯文学、本国历史，以及一切俄罗斯民族传统和文化的学习。如今，车臣公立学校的高年级学生都会参加全俄学习竞赛，其中包括俄罗斯语言文化、数学、物理等基础学科项目。为了提高学生们的成绩，车臣政府还专门为老师们设置奖励基金，如果某位学生得奖，他的老师也会获得 5 万卢布的奖励。此外，车臣当地还特别设立了“俄罗斯法律知识”竞赛，以使学生们更熟悉俄罗斯联邦的法律。

为了防止极端宗教思想影响车臣的青少年儿童，车臣政府从 2012 年起在学前班里开设了伊斯兰教基础知识的必修课，使孩子们从小理解正常的宗教观念；到高年级，还会开展“现代宗教家庭”等生活方面的竞赛，这些做法被车臣政府视为与极端主义、恐怖主义势力较量的重要手段。

不过，大部分俄罗斯族人在战争期间已迁出了高加索地区，该地区呈现出明显的非俄罗斯化，车臣山区里的儿童不懂俄语的现象越来越普遍。如何在这样的条件下让车臣人普遍接受俄罗斯公民的身份，是对普京领导下的多民族融合政策的长远挑战。

【网络文章】

引言：阿布杜热依木·伊明阿吉对《凤凰周刊》记者谈到，他认为新疆信奉瓦哈比派思想的人，并不是真的虔诚信仰者，而是为了让政府难堪的一种消极抵抗。他倡导用宗教常识抵御宗教极端思想，并希望重塑伊斯兰教开创之初的价值观——多元化、重视教育和开放市场。因为在今天新疆的维吾尔社会，这些价值观正在悲剧性地远去。

“有的年轻人也许不完全能够理解我的话，觉得一个宗教人士不谈宗教教义反而谈起了政治民生，其实在任何时候，宗教都不仅仅只是宗教，它和一个地区的政治、经济、文化密不可分。...伊斯兰教发展到现在，不能将自己隔绝于主流文明之外。活在当下，而精神回到中世纪，这没有任何意义。”

一位阿吉先生的宗教观

口述/阿布杜热依木·伊明阿吉 采访整理/《凤凰周刊》记者张弛

“我已经退休了，本来不想出这个风头，在媒体上公开发表自己的观点，但现在极端思潮对新疆维吾尔社会的影响，太令人担忧了。”

阿布杜热依木·伊明阿吉，81岁。自1981年起，在中国伊斯兰教协会（China Islamic Association）工作了20多年，退休前任中国伊斯兰教协会副会长、中东和伊斯兰问题副研究员。虽年至耄耋，但仍深切关注新疆局势，在读了近期《凤凰周刊》的新疆系列报道后，不想再沉默，决定谈谈自己的看法。

阿布杜热依木20世纪60年代就在中东国家工作过，熟悉伊斯兰国家的情况。沙特尊称朝觐超过7次的穆斯林为“阿吉先生”，阿布杜热依木去过10次麦加，因此被称为“阿吉先生”。

阿布杜热依木追忆了他儿时多彩的、国际化的喀什，表达了对今天新疆宗教极端思想的担忧。他认为新疆信奉瓦哈比派思想的人，并不是真的虔诚信仰者，而是为了让政府难堪的一种消极抵抗。他倡导用宗教常识抵御宗教极端思想，并希望重塑伊斯兰教开创之初的价值观—多元化、重视教育和开放市场。因为在今天新疆的维吾尔社会，这些价值观正在悲剧性地远去。

7月29日，我在新闻报道中看到新疆喀什的莎车县发生了有组织、有预谋的严重暴力恐怖事件。翌日，又惊闻艾提尕尔清真寺伊玛目居玛·塔伊尔大毛拉被暴徒杀害！感到非常气愤和震惊！

我注意到这次暴力犯罪活动有两个显著特点：一是事件发生在斋月结束、全世界穆斯林以喜悦的心情进行开斋节活动之际，在这样的时刻进行杀人、放火等暴力犯罪活动，从伊斯兰教教义来说，是罪上加罪的严重犯罪；二是此次事件正值严厉打击暴力恐怖犯罪专项行动进行之际，从其顶风作案的行径可以看出：暴力犯罪分子在热爱生活、热爱和平的群众中感到了孤立和绝望！

真主在《古兰经》中说：你们不要违背真主的禁令而杀人。而暴力恐怖犯罪分子在开斋节吉庆的日子杀人、放火残害群众，只能表明他们的残暴违背伊斯兰教教义，应当受到各民族穆斯林的严厉谴责！应当依据国家的法律给予严厉的打击！

居玛·塔伊尔大毛拉是虔诚的爱国宗教人士，为人非常谦和、平易近人，也是我们中国伊斯兰教协会的副会长。因为居住地区的关系，我和他平时来往不多，但每次我去新疆或他来北京，也时常在一起谈心。

居玛·塔伊尔大毛拉是广大信教群众与政府之间的桥梁，他毕生为穆斯林群众做了很多好事，因此，深受信教群众的尊重和爱戴。暴徒杀害他的目的是企图挑拨爱国宗教人士与政府之间的关系，在群众中制造恐怖气氛。

这一事件发生在我的故乡喀什，当地人民群众所受到的暴力恐怖威胁，令我忧心忡忡。

记忆中的多彩喀什无处寻找

1933年，我生在那儿，并在那里长大。喀什全称喀什噶尔，是丝绸之路上的要冲，当时特别国际化。很多小孩子的眼睛又黑又大，看上去更像意大利或者西班牙人。商铺里摆放着琳琅满目来自中亚以及其他国家的商品，从衣料、日用品、各种器具和家具、家用小摆设，到糖、面粉，

甚至火柴。大街上来来往往的都是外国人，一些留苏回国的内地人也绕道这里入境（东北入境通道当时被日军切断）。在喀什能够听到8种语言：维吾尔语、汉语、俄语、英语、瑞典语、法语、印地语和波斯语。

我们小孩子最喜欢到艾提尕尔广场玩耍。特别是古尔邦节，整个喀什城的居民，还有附近农村的人，都会聚集到广场一起跳舞。有钱人穿着做工精细的艳丽丝绸，男士们不论老幼贵贱，都戴着帽子、扎着腰带，一个个昂首挺胸气宇轩昂。女士们则浓妆艳抹，用植物奥斯玛把眉毛涂得漆黑，还把眉毛从中间勾连在一起。当时的艾提尕尔广场比现在大好几倍，一些人在艾提尕尔清真寺门上的高台处打鼓、吹唢呐，广场上的人就跟着节奏跳舞。人们的舞姿缓慢而优雅，身体左摇右摆，双臂伸展回旋，长袖飘逸，喜歌善舞。

现在我眼睛一闭，脑海里就会出现这些画面。站在艾提尕尔清真寺的台阶上，能清楚地看到广场上热闹非凡的巴扎（维吾尔语，意为集市、农贸市场）。广场中央，是一排排的水果摊，桃、杏、桑椹、葡萄，还有黄澄澄的无花果，滚圆硕大的西瓜以及各种甜瓜。甜瓜被摊主一切为二，桔红色的瓜瓤让人垂涎三尺。还有卖麻糖（内地俗称“切糕”）的、卖冰水的。

广场周围的街道，有各种售卖单一种类商品的巴扎，帽子巴扎、印花布巴扎、银匠巴扎、面粉谷物巴扎等等。喀什的茶摊也很有名，当地人称为“Chai-khana”，人们坐在那里一边喝茶，一边听着悦耳的当地音乐，还有的茶摊会提供说书表演。

但这种热闹的景象，如今再也看不到了。

2013年古尔邦节时，我回过一趟喀什，想寻找儿时的记忆。但受当地刚刚发生的暴恐事件影响，整个艾提尕尔广场空荡荡的，没有了以往的喧嚣，周边的商铺没有一家开门。我感到特别伤心。

喀什甚至全新疆现在这种情况，已经是一种恶性循环。因为频发的暴力恐怖事件，我感觉新疆吃亏很多，也落后很多。我看过有纪录片里讲云南、广西、青海、宁夏还有西藏的少数民族群众，搞经济作物种植、养殖，还有的搞“农家乐”旅游，发财致富了，可我的家乡仿佛与世隔绝了一般，依然贫困。

经济的停滞孕育了不满。面对市场化大潮的冲击，南疆大量年轻人因为失业而焦躁不安，但又不愿像父辈一样在农村种地。交通的便捷，电视、网络及社交媒体的出现，让这些一度封闭的年轻人看到了外面的世界。对美好生活的期许与向往，转化为对现实的极度不满，他们的灵魂无处安放，对伊斯兰教的解读也变得日益激进。

那些有极端思想的人，他们觉得就应该把“压迫”他们、“抢占”他们资源的卡菲尔（异教徒）赶走，不愿意走的就杀掉。我认为维吾尔人想过上好日子，想解决就业问题，新疆必须要发展。可你老那么杀人，谁还敢来投资？旅游的人也不敢去。无辜的民众也被绑架，新疆人无论出国还是到内地学习、工作、经商都不方便。

现在新疆有人宣扬一天不做5次礼拜的人不虔诚、甚至是“卡菲尔”的观点就不对。我没有看到《古兰经》有一天必须做5次礼拜的规定，只要求信众必须做礼拜，什么时候礼拜、一天几次是后来的教法学家规定的。

“你不让我这样，我偏要这样”，现在新疆有人故意反着来，我觉得不过是一种消极反抗。过去我带朝觐团去麦加的时候，也发生过这种情况。有一个朝觐项目叫“打鬼”，就是扔石头打鬼，我们主张要么早上去，要么晚上去。这样做有两点好处，一是避开人流高峰，二是避免太阳暴晒。因为沙特的太阳晒得厉害，很多年纪大的人吃不消中暑就晕倒了，但有一些人就非要中午去，还说这是《古兰经》里的规定。其实有没有这个规定，他们根本就不清楚，都是道听途说。

伊斯兰传统也在适应现代化

有的年轻人也许不完全能够理解我的话，觉得一个宗教人士不谈宗教教义反而谈起了政治民生，其实在任何时候，宗教都不仅仅只是宗教，它和一个地区的政治、经济、文化密不可分，理解宗教教义不能忽视其历史背景。就在 1000 年前，巴格达、大马士革和开罗这些城市曾先后领先于西方世界。那时，伊斯兰教意味着创新、开放与包容，其孕育出的阿拉伯文明一度引领了这个世界。当时各个阿拉伯帝国都是充满了活力的超级大国，也是学术和贸易的指路明灯。

伊斯兰教发展到现在，不能将自己隔绝于主流文明之外。活在当下，而精神回到中世纪，这没有任何意义。伊斯兰是阿拉伯语 Al-Islam 的音译，原意为“顺从”、“和平”，指顺从和信仰宇宙独一的最高主宰安拉及其意志，以求得两世的和平与安宁。伊斯兰教与佛教、基督教并称世界三大宗教，其在阿拉伯半岛的产生，正是半岛各部落要求改革社会经济状况和实现政治统一的愿望在意识形态上的反映。当时，穆罕默德顺应了这一历史发展需要，根据安拉的旨意创传了伊斯兰教，并在宗教革命的旗帜下，统一了阿拉伯半岛，还建立了保卫新政权的武装。

伊斯兰教发展到现在，情况也差不多。国际伊斯兰教组织经常召开一些研讨会，内容基本围绕在科学技术发展日新月异的情况下、伊斯兰教如何适应现代社会等议题，按中国人的话说就是如何“与时俱进”。这种会议我参加过不少，伊斯兰教要发展，也必须要改革。我们要适应这个时代，适应现代化，而不是退回到中世纪。

在伊斯兰国家，遇到一些牵涉到宗教问题的新情况时，一般会提请穆夫提进行教法裁决，由他负责对各类新问题、新案件的诉讼提出正式的法律意见，作为判决的依据。埃及、也门、阿曼等国设有国家级总穆夫提或大穆夫提，负责有关教法问题的解答，参与国家重大决策活动。地区性的穆夫提一般都参与重大法律决定，起一方领袖的作用。有的国家穆夫提还担任国事政策顾问。

穆夫提进行教法裁决的领域涉及各个方面，大至当今尖端科学技术成果是否符合伊斯兰教法，小至日常生活中的礼拜信仰中遇到的具体小问题如吃、穿、用等。比如，根据古老的教法规定，穆斯林一天要做 5 次礼拜，但是现代化的生活节奏怎么适应？要灵活。礼拜时间可以推迟也可以提前，如果的确不方便按时做礼拜，过后补上也可以。

公室准备一个礼拜垫，时间到了一铺就开始礼拜。埃及人比较虔诚，到礼拜时间，店主会把商店门一关去做礼拜，但工厂里的工人就不行了，生产线的机器不能停，那些工人会跟中国同事打个招呼，让别人帮他看着机器，自己就地礼拜。还有一部分穆斯林平时去不了清真寺，但主麻日的时候会去清真寺。

伊斯兰教内部也有争议，不同派别观点不尽相同甚至截然相反。其中改革派的观点最为世俗化，他们认为，宗教也要适合现代社会的发展，而不应成为捆绑信众的绳索。总部设在沙特的权威国际伊斯兰教组织——世界伊斯兰联盟曾明确表态，宗教活动不能强迫，具体讲就是怎么方便怎么做。

在沙特朝觐时，我见过很多根据客观条件灵活变通的情况。比如，根据教法要求，礼拜时必须一排一排人挨着人，中间不能有空缺。但街道上有别的设施，这时就不能遵守这个规定。另外，礼拜的人都呆在阴凉处，烈日炙烤的地方也没有人。

中国不是伊斯兰国家，没有穆夫提，但在伊协设置过一个类似机构叫教务指导委员会。通过教务指导委员会，中国伊斯兰教的改革尝试也一直在进行。比如，很多平时不礼拜的人，会在主麻日去清真寺，在哈提甫才带领下做主麻日的礼拜。

宗教极端思想不只出现在中国，世界各国都有。虽然有极端思想的人总体上不多，但能量较大，用来煽动信教群众，更容易被接受。就因为这些，伊斯兰教的名声也被败坏掉了。新闻一出来，就是伊斯兰极端主义，还有恐怖主义，所以新疆人尤其是汉族同志，看到周围的人都穿起像阿拉伯人一样的黑袍，会感到很害怕，这是一种发自内心的恐惧。

其实这种装扮跟《古兰经》有关。《古兰经》里说，女人在公共场合要遮住羞体，要跟男人有所区别，这样大家知道你是一个妇女，公众场合要尊重你，不用像男人一样挤来挤去。但只是

遮住羞体，并不是要把全身还有脸都包起来。

这虽然是《古兰经》里的规定，但只有在比较保守的伊斯兰国家，妇女才会黑袍蒙面。沙特是国家规定，其他诸如约旦、伊拉克、阿富汗、伊朗也有，但都是文化层次较低、农村或者比较保守的妇女才会穿戴。在伊拉克工作的时候，我几乎没看到过城市妇女这样穿戴。

新疆，尤其是南疆现在受这个影响很大，这就是瓦哈比派思想。瓦哈比在伊斯兰四大教法学派中最为保守，虽然瓦哈比派与极端主义不能划等号，但瓦哈比思想极易滋生极端思想。为什么呢？其中一点，就是他们主张以《古兰经》和《圣训》作为衡量、判断一切是非的标准，《古兰经》里有什么就执行什么，《圣训》里头写什么就执行什么，其他一律不能解释。“除了安拉，连穆罕默德也不能崇拜，虽然他是先知，但他也是一个普通人。”在麦地那瓦哈比运动兴起的时候，一些瓦哈比信徒曾将穆罕默德的坟墓夷为平地，还抢走了坟上的艺术品。

因为过于保守，瓦哈比思想在阿拉伯半岛的传播过程并不顺利。最初在很多部落都遭到抵制，一直到沙特部落。沙特家族的酋长觉得，这是个很强大的思想武器，有利于阿拉伯半岛的统一大业，就接纳并扶持其为国家教派。沙特当初选择瓦哈比，纯粹是出于意识形态考虑。

当时以埃及总统纳赛尔为首的一些民族主义者认为，阿拉伯国家应该重新统一，联合起来抵抗西方资本主义。不过，这引起了沙特王室的恐慌。原因是当时沙特的一个小王子跑到埃及投靠了纳赛尔，声称要推翻沙特王室的统治，建立世俗化国家。以沙特国王费萨尔为首的这些伊斯兰国家的统治者，为了捍卫自己的统治地位，就主张先实现统一伊斯兰教，然后再实现阿拉伯的统一。这样一来，瓦哈比又重新成为这些伊斯兰国家控制意识形态的一种武器。

上世纪 80 年代，到麦加朝觐的一批新疆年轻人最先接触到瓦哈比教派，之后便开始在新疆维吾尔社会大举传播。他们主张一切从简，只崇拜真主，不喝酒、不抽烟、不唱歌、不舞蹈，也不穿华丽的衣服。他们还向信众灌输，只有瓦哈比思想才是正宗，其他都不正宗。因为这些人有一定知识，熟悉现代传播方式，懂得收买人心，在信众中颇有号召力。

这传播一开始便遭到传统伊斯兰教派的抵制，因为这令阿訇经济利益受损。比如，原来请阿訇要付钱，葬礼办仪式还得给阿訇红包，但现在这些人宣称，为减轻穆斯林的负担，一切费用全免，老百姓就很支持。比如，人去世 40 天后，按照伊斯兰传统要办乃孜然仪式纪念亡人，现在这些人连这个也反对，标新立异，使传统伊斯兰教习俗遭遇冲击。

瓦哈比是适合沙特的一种意识形态，包括捍卫沙特王室利益不受侵犯。即便世界伊斯兰联盟也不主张其他国家学习它的做法。现在沙特虽然主张走宗教道路，但也反对极端思想。因为在上世纪 90 年代塔利班执政时，沙特也深受极端与恐怖主义威胁。前几年在利雅得，本地人生活水平、贫富差距大、失业率高，尤其是年轻人失业多，产生排外思想，还有人攻击外国人住所，死了好多人。

各个国家都有一批这样的人，他们从经济发展中没有得到好处，就到处闹事。沙特也一样，也有贫富分化，都是一些没有得到好处的人。现在中亚很多国家都有这个问题，新疆有，内地也有，像甘肃、宁夏和云南，但是内地有一个好处，就是不对抗，也不搞恐怖暴力。我感觉新疆信奉瓦哈比思想的人，也不是真的虔诚，而是为了让政府难堪的一种消极抵抗，因为他们对官员有很多失望的地方。如果让他们像沙特人一样，把老祖宗的坟墓都平了，还要砍掉偷盗人的手足，他们也未必会同意。

逐步改革尊重习俗

我们现在针对哈提甫的宣讲环节进行了一些改革。过去是用阿拉伯语讲，特别是道德之类的内容，但很多中国穆斯林听不懂阿拉伯语。中国伊斯兰教协会就专门出了一本书——《卧尔兹》，要求主麻日哈提甫的宣讲必须按照《卧尔兹》来讲。每月一个话题，12 个月，就是十几篇文章，

比如爱国爱教、民族团结、反对分裂、互相帮助、善待父母、远离毒品、发展经济要与时俱进等。这是我们国家宗教方面的一个改革，也是一个进步。

但也有一些反对的声音。主要是关于宣讲的内容，认为以前哈提甫讲什么政府都不干涉，只要不煽动颠覆政权就行，而目前这些宣讲内容“都是政治，是政府要求讲的，不是本意，而清真寺里不应该讲政治”。一些人甚至称呼这些清真寺里的哈提甫和伊玛目是“红本”阿訇（被认为是亲政府的宗教人士），试图否定这种改革的尝试，其实《古兰经》里有倡导爱国的内容。这就是一个矛盾，让大家接受这种转变也需要过程。

类似的矛盾在新疆还有很多。比如葬礼，在每一位穆斯林归真的时候，一定要为他站“者纳孜”（下葬前的一个仪式），替亡者在真主面前求赎饶，大概五六分钟时间。这个仪式要在清真寺的院子里举行，但根据规定，党员、国家公职人员是不能进清真寺的，因此很多少数民族干部无法参加亲人的葬礼，只能远远站在门口看。有的少数民族干部告诉我，因为没有参加父母亲的葬礼，他们觉得一辈子心里过不去。我说为什么不进去？你应该进去。在南疆一些乡村，我听说甚至连这个仪式都不准办。这不是纯粹的宗教活动，而是一种习俗，新疆的很多问题都是这么沉淀累积出来的。2013年新疆下发了11号文件（《关于进一步依法治理非法宗教活动、遏制宗教极端思想渗透工作的若干指导意见（试行）》），已经把这个规定改了。

还有穆斯林五大功课之一的斋戒，《古兰经》里说，斋月这一个月非常宝贵，等于平时的十几个月。伊斯兰国家对封斋要求比较严格，特别是沙特和有些国家，规定斋月期间的高级宾馆一律都要封门。那里绝大多数穆斯林都会在斋月封斋，但依然坚持上班，因为白天不能进食进水，晚上又要吃饭又要念经，工作效率自然不高。据我观察，他们也灵活，有几次我在伊拉克、摩洛哥路过一个咖啡馆，虽然咖啡馆前挂着一块白布封着门，但我闻到了咖啡的香味。

新疆的情况有所不同，因为47个聚居民族并不全都信仰伊斯兰教，加上生活节奏加快，打工潮又带来大量不了解穆斯林风俗的内地人，矛盾和摩擦就会渐渐显现。其实，对于一些正常的宗教活动，只要不影响社会正常秩序和他人的生活，应当给予灵活对待。当然，强迫别人封斋或者打着宗教旗号干坏事的另当别论。

用宗教常识抵御极端思潮

信教群众会被极端思想打动，是因为群众没有基本的宗教常识，以为其他国家都是这样。要发扬伊斯兰教的优良传统，避开这些消极因素，老百姓必须要有宗教常识。过去我们有点过于偏向唯物主义，搞得新疆很多人没有宗教常识了。以前家里老人从小就告诉小孩这个对，那个不对，自然而然就训导出来了，现在家里的大人都不知道这些了。

我八九岁时，就开始跟着大人去清真寺礼拜。特别是放暑假的时候，如果你不去清真寺，人家会觉得你不是好孩子。街道上清真寺里的伊玛目，都有一种带领他们完成宗教功课的意识，特别是对孩子，礼拜完了以后，伊玛目会进行一些思想品德教育。比如，如果发现有人有偷盗行为、抽烟或者流里流气，就告诫说要注意，我们都是穆斯林。如果有人要结婚或者办丧事，伊玛目也会进行指导，讲解程序。

像年轻人拿着烟卷走路的，以前在南疆根本看不到，认为抽烟是一件特别丢人的事情，如果实在想抽，就去没人看见的地方抽。当然也有个别抽大麻的，而且这样的人会比较受歧视，如果他家里有什么事，有亡人了，要办个什么手续，人家都不愿意去，因为大家觉得他有不良习惯，不虔诚。

很多人不知道，做礼拜和念经是两回事，一些人也做礼拜，但未必会念经，这是要专门学习的。一个南疆人想要学习经文，只能跟着伊玛目一段一段地学，反复背，学会这一段才能再学下一段，都是阿拉伯语的。不过，伊玛目不会具体解释经文的意思，因为说错了会得罪真主。别的

地方我不知道怎样，我们小时候学校一个礼拜有四节宗教课，大概4个小时。主要是教学生背诵经文，都是礼拜时常用到的一些短句，相对简单。我上的是盛世才当政时新疆政府开办的学校。

当时喀什有专门的宗教学校，初、中、高级都有。初级课程是背诵经文，高级课程才会具体解释经文的含义，因为《古兰经》不是白话文，是古阿拉伯语。一个人即便懂阿拉伯语，也未必明白意思。想要在宗教方面继续深造，就要到土耳其、印度、中亚的布哈拉伊斯兰经学院、埃及的艾资哈尔大学等高等宗教学府学习。

以前有人曾经建议，为避免宗教知识的传承断档，可以考虑在学校开设相关课程普及常识。最近我听说，从今年开始，新疆将在全疆范围内的大学进行试点，将《宗教常识读本》作为地方课程来上。不光伊斯兰教，还包括其他各种宗教。

我觉得，这是一个有益的尝试。像伊斯兰教的念、礼、斋、课、朝五大功课，还有不牵涉政治、法律的一些宗教活动，可以允许。不要动不动就这个不能，那个不行。

信任爱国宗教人士

但现在完全不是这种情况了。我听说，有人想去朝觐，但拿指标需要花钱，办签证、办护照，专门就有一批人说我给你办，办好以后还要花钱。官员贪腐、贫富差距、发展机会不均等，诸如此类像内地一样的社会不公现象多了以后，他们会觉得整个社会都是腐败的，需要重建，才能回到原来那种比较公平的时代。这也是《古兰经》里的说法，要重建就需要“迁徙”。

迁徙是什么意思呢？当初穆罕默德接到安拉的启示，让他传播伊斯兰教，但遭到其所在的古来什部落贵族的反对。因为伊斯兰教是一神教，而古来什部落是多神崇拜。古来什一些贵族联合起来，要杀害穆罕默德。为了避祸，穆罕默德带一部分信徒迁到麦地那。到麦地那以后，伊斯兰教就发展起来了，因为麦地那的人很容易便接受了伊斯兰教的教义。

为什么现在这些人要迁徙呢？因为有些人认为在麦加穆罕默德受到压迫、受到打击，后来到了麦地那以后，伊斯兰教就繁荣起来了，所以他们认为现在也要迁徙，一直迁到有发展空间的地方去，这样才能取得最后的胜利。昆明“3·01”暴恐事件中在火车站杀人的暴徒、前年和田劫机到境外参加“圣战”的人，都是为了迁徙。受到境外极端思想的影响，“我们要从头来，然后像穆罕默德一样，然后慢慢做起来”。他们为什么那么坚决，那些国外的视频给他们讲，如果在迁徙当中死了，到那个世界也会享福，但有宗教常识的人会知道，这种说法是荒谬的。

遗憾的是，现在很多官员都不了解这些，包括维吾尔族官员。我听说有的干部为了表现自己立场坚决，甚至向政府建议没收《古兰经》。有个已经过世的大阿訇曾对我说，现在我们宗教界夹在中间了，一边是政府，一边是群众。群众对我们不满意，说你为什么不向政府反映我们的意见，但我们一反映，又有人觉得我们有问题。还有人见到我直掉眼泪，说干部不尊重他们，甚至还骂过他们。后来参加一些讨论会提建议的时候，很多宗教人士都不说话。

要彻底从根源解决问题，一定要信任并充分发挥宗教界爱国人士的作用，通过中国伊协教务指导委员会加强解经工作，向信众讲明宗教活动的“合法”与“非法”界线，驳斥“圣战殉教进天堂”的谬论，遏制宗教极端主义蔓延。伊协的精力在内地，对于新疆以及维吾尔族很少涉及。前不久，中国伊斯兰教协会的网站有了维吾尔语版本，这是一个可喜的进步。

新疆尤其是南疆的长治久安，离不开维吾尔人的参与。现在，在暴力和恐怖的强刺激下，越来越多的维吾尔知识分子开始发声，他们是能同大多数阿拉伯逊尼派穆斯林达成共识的逊尼派世俗化穆斯林，外界需要他们的声音。

多元化、重视教育和开放市场——这些都曾是伊斯兰教开创之初的价值观，但在今天新疆的维吾尔社会，这些价值观正在悲剧性地远去。永远不要忘记，教育是基础，它曾让阿拉伯人在医学、数学、建筑和天文等方面领先于世界，而开放的市场则让他们变得富有。和鼎盛时期的喀什

一样，阿拉伯世界也曾是国际化的天堂，在那里，犹太人、基督徒以及众多派别的穆斯林齐聚一堂。正是这种包容，才孕育出了创新和文明。

习近平主席前段时间在新疆考察时的讲话和第二次中央新疆工作座谈会精神，我都非常赞同。这些措施如果能够真正落实，新疆问题会迎刃而解。民族团结不是一个口号，也不是“握握手、拥拥抱，送袋米面和清油”就能实现的。“让群众有事干、有钱挣、有盼头”，“相互尊重，相互包容”，这是习主席在新疆考察时说的，我觉得这是解决新疆问题的根本举措，也是民族团结的真正基础。

冰冻三尺非一日之寒，凡事都有一个惯性，新疆问题积弊日久，现在只能一点点逐步解决。持怀疑态度的人转变思想有个过程，既然方向是对的，就一定要坚持下去。

《民族社会学研究通讯》第1期-第183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。

中国社会与发展研究中心
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： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn