

民族社会学研究通讯

普 考 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

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

第 143 期

2013 年 9 月 15 日

目 录

【论 文】

- | | |
|---------------------|-------|
| 民族理论应该增加中华民族的论述 | 周 平 |
| 多文明共生的中国与“多史叙述”之可能 | 王东杰 |
| “绝地天通”与边疆中国 | 纳日碧力戈 |
| 完整的中国经验：天下的“夷狄之维” | 韦 兵 |
| 区域史视角与边疆研究：以“天山史”为例 | 黄达远 |

【文 评】

- | | |
|--|---------|
| 从中华民族“民族构建”和凝聚力变化的视角来检验中国民族政策
的社会实践——评关凯的“国家视野下的中国民族问题”一文 | 马 戎 |
| 关于在高水平综合性大学培养人口较少民族
高层次应用型骨干人才的建议 | 史 薇 巴战龙 |

☆☆

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

【论 文】

民族理论应该增加中华民族的论述

周 平¹

随着中国现代化的不断深入和民族政策的持续实施，中国的国家面貌和民族、民族关系已经发生了重大的变化。在这样的条件下，民族理论也应该从不断变化的实际出发，体现与时俱进的精神，适时进行补充和创新，以求达成完善民族理论的目的。在此过程中，增加中华民族的论述，显得尤为必要。

一、现行的民族理论缺乏中华民族的论述

当代中国的民族理论是在中华人民共和国的国家体制和中华民族的总体框架下形成的。中华人民共和国和中华民族的理论，理应成为民族理论的基本预设和基本前提。但是，现有的民族理论中，却很少提及中华民族，既没有对中华民族进行政治定位，也没有巩固中华民族、加强中华民族建设、强化中华民族认同的完整论述。从总体上看，缺乏一个中华民族的完整论述。

由于民族理论及国家理论中缺乏对中华民族的完整论述，促进中华民族凝聚和巩固的实践措施也就不到位，至少是没有在政策的层面得到有效的体现，因此便导致了中华民族逐渐虚化或虚拟化了。尽管我们也时常也说到中华民族，但中华民族的认识和观念并没有进入实践的范畴。

近年来，中国学术界中要求淡化中华民族的声音逐渐增强，否定中华民族的主张也屡屡出现，这与我们的民族理论中缺乏中华民族的论述有相当大的关系。如果中华民族不能得到充分的肯定和尊重，那么，我们又如何在政策层面去促进中华民族的凝聚，如何制订有利于巩固中华民族的政策措施呢？

在中华民族的论述缺失的情况下，研究和讨论中国国内各个民族群体之间的关系问题、少数民族的权利保障问题以及处理民族关系的方式问题等，就缺乏必要的理论支点和逻辑基础。同时，由于缺乏必要的理论规制，各种极端民族主义的观点就有生长的氛围。

美国历来被视为多民族国家中处理国内民族问题的模范生，被称为“民族的熔炉”。但是，著名的政治学家塞缪尔·亨廷顿在《我们是谁？》一书中，却揭示了美国近年来由于国族的碎片化和国族观念的淡化而引发了严重的国家认同危机，从而致使美国面临解体危险的问题。这样的问题和分析虽然是针对美国的，也值得我们警醒和深思。

今天我们研究民族理论的创新和完善，不仅要注重总结历史的经验和教训，也应该以一种成熟的、开放的心态来看待现实的民族关系和民族问题。其中，尤其要重视民族理论中中华民族论述缺乏的事实和问题，并在理性反思的基础上进行中华民族理论的补课，切实增加中华民族的论述。

二、凸显中华民族的论述具有深远的意义

1. 增加中华民族的论述是完善现行民族理论的需要。从国家形态来看，中华人民共和国就是中华民族的民族国家。作为一个民族国家，其民族理论中如果没有国族的完整论述，这样的民族理论就不会完整。从总结经验教训的角度来看，离开了中华民族的论述，就难以全面阐述中国特色的民族理论。因此，今天在民族理论中增加中华民族的论述，是对现行民族理论的重大补充，有助于完善现有的民族理论。

2. 中华民族的论述能够为执政党的民族政策奠定基础。中华人民共和国成立后，中国共产党已经由革命党转变为执政党。作为领导着国家与社会的执政党，在民族理论中强调作为国族的

¹ 作者为云南大学教授。

中华民族的地位和意义，不仅有利于彰显执政党民族理论的核心价值，也有利于在此基础上全面构建自己的民族理论，进而形成与执政党地位相一致的民族理论体系。

3. 中华民族的论述是调整国内民族关系的理论基础。民族理论要为调整国内的民族关系、解决国内的民族问题服务。这里就存在一个朝着什么方面去调整民族关系的问题。在民族理论中增加中华民族的论述，就可以将民族关系的调整与中华民族的建设和凝聚联系起来，将促进中华民族的凝聚和巩固作为价值目标，使民族关系的调整朝着巩固中华民族的方向发展。

4. 中华民族的论述有利于增强中华民族的凝聚力。中华民族是由 56 个民族群体组成的民族共同体。在组成中华民族的每个民族群体都有自己的民族意识并保持着相当程度的民族认同的情况下，在民族理论中增加中华民族的论述，有利于将各个民族群体的内部认同统一于中华民族认同之中，并通过强化中华民族的认同来增强中华民族的凝聚力。同时，也有利于促成海外华人对中华民族的认同。

5. 中华民族的论述有利于推进我国的民族国家建设。中华人民共和国成立后，中国一直面临着国家建设的重要任务。而新中国的国家建设虽然内容十分丰富，但从制度框架的角度来看，实质上就是民族国家建设。在这样情况下，在民族理论中增加中华民族的论述，能够为中国的民族国家提供理论支持，有利于我国的民族国家建设。

三、中华民族的论述应是一个完整的体系

在现行的民族理论中增加中华民族的论述，并不是要在现有的民族理论的若干地方增加“中华民族”的概念或相关的字眼，甚至也不是要在若干的表述前面增加中华民族的前缀词，而是要形成一个有分量的和完整的论述，使之成为一个完整的体系。这样的论述，至少应该包含以下几个方面的内容：

第一，关于中华民族政治地位的论述。民族国家是世界近代以来主导性的国家形态。它不仅支撑着近代以来的世界体系，而且是世界体系基本的政治单元和法律单元。今天的世界，仍然处于民族国家时代。中国于上世纪初开始构建民族国家，并在新中国成立的时候构建了新型的民族国家。中华民族就是这个新型民族国家的国家民族，支撑着民族国家的整个制度体系。因此，中华民族是中华人民共和国的国家主体。

第二，关于中华民族与国内各民族关系的论述。中华民族是由 56 个民族单位凝聚而成的共同体。费孝通先生称其为“多元一体”。组成中华民族的 56 个民族群体之间的界限和区分不可能在短时间内消失，各个民族群体仍在发展和演变，因而便形成了复杂的国内民族关系。但是，必须清楚地说明，中国国内各民族之间的关系，是组成中华民族的各个群体之间的关系；组成中华民族的各个群体，都有维护中华民族整体利益和促进中华民族发展的责任。

第三，关于中华民族与保护少数民族权利的论述。中国的各个少数民族是中华民族的重要组成部分。作为整体的中华民族，有帮助少数民族和促进少数民族地区经济社会发展的责任和义务，必须努力提升少数民族的地位，维护少数民族的权利。这既是道义责任，也是政治责任。只有有效地维护了少数民族的地位和权益，才能促进中华民族的巩固，增强中华民族的力量。

第四，关于加强中华民族建设的论述。中华民族是中国民族国家制度的基础和支撑，加强中华民族建设是中国民族国家建设的主要内容。同时，为了实现中华民族的强大，实现中华民族的民族梦，也必须加强中华民族建设。因此，加强中华民族建设，是一项重大的政治任务，也是民族工作的重要内容，必须采取切实有效的措施，加强中华民族建设，促进中华民族的凝聚，并持之以恒地坚持下去。

四、中华民族论述应成为民族理论的基石

关于中华民族的论述，应该成为中国特色民族理论的重要基石。换句话说，我国民族理论的若干重大问题，应该在中华民族的基础上进行论述。比如：

第一，在中华民族理论的基础上确立调整民族关系的价值目标。党和国家肩负着解决国内民

族问题、调整民族关系的责任，但是必须明确，调整民族关系必须有利于维护中华民族的整体利益、促进中华民族内部凝聚的价值目标。

第二，在中华民族理论的基础上论述少数民族的权益保护。少数民族的权益应该得到有效的维护，但少数民族的权益保护应该置于中华民族建设的总体框架内，并有利于中华民族的巩固和发展。

第三，在中华民族理论的基础上诠释民族团结与各民族共同繁荣。中国国内的各个民族群体，都是中华民族的组成部分。因此，加强国内各民族的团结，就是促进中华民族的凝聚；促进各民族的共同繁荣，就是促进中华民族的繁荣。

第四，在中华民族理论的基础论述对少数民族的帮扶。国家必须对少数民族进行有效的帮扶，但对少数民族的帮扶要有利于中华民族的凝聚和国家的统一。每个少数民族在享有民族权利的同时，也有维护中华民族的利益和国家统一的责任和义务。

【论 文】

多文明共生的中国与“多史叙述”之可能

王东杰

中国既是个多民族国家，也是一个多文明共生体。这里的“文明”一词不是一般意义上所说的各族群的“文化”，而是在一个更宏观的、类似于亨廷顿所谓“文明的冲突”这一层次上使用的。但采用这个概念并不等于赞同亨廷顿的见解。首先，冲突并不是文明相处的唯一故事，在实际情形中，对话、学习、调适、融化以及新认同的产生，都是其中的一部分，甚至是更重要的部分。其次，亨廷顿把“文明的冲突”放在一个以美国利益为核心的“全球”背景中，本文则主要着眼中国这一区域。与多民族国家的概念不同，“多文明共生体”的概念倾向于从世界视角观察中国，在中国范围内理解世界，进而把中国本身看做一个小世界。

今天的中国境内，大体可区分出三个高度发达的文明系统：一是华夏文明，即通常所谓“中国文化”。不过这里之所以采用“华夏”而不是“中国”，主要是因为“中国”在现代已主要成为一个政治概念，“华夏”则自始就是文明取向的。¹事实上，中国不只存在华夏文明，华夏文明也不局限在中国境内，日本、朝鲜、韩国、越南等都曾深受其影响。第二个文明系统是伊斯兰教文明（这一文明虽在宗教上属于伊斯兰教系统，但有其中国特色），第三个是藏传佛教文明。这两个文明和华夏文明一样，也都具有跨国性质。从历史上看，这三个文明长期互动，为现代中国的国家建构提供了历史基础；它们之间的交流，也势必决定了中国的未来走向。²

需要说明的是，顾颉刚早在1939年已经指出，“中国境内有三个文化集团”——“汉文化集团”、“回文化集团”和“藏文化集团”。³他所说“文化集团”，即接近于本文所谓“文明”。不过，他并没有阐发“文化集团”的构成标准。本文所谓“文明”则包括了信仰系统和社会系统两大方面，具体则包括以下几项因素：1、对世界的认知图式；2、伦理价值取向；3、经典和知识传承

¹ 20世纪上半期以来，不少学者都强调“中国”首先是一个文化概念。不过，很明显的是，自清末的新国家观念传入后，它就在向政治性概念转化。

² 将中国文明系统区分为这三个大类，是否完整，仍是有待讨论的问题。这里仅提供一个可供进一步批评的框架，思考是极为粗疏的。

³ 顾颉刚：《中华民族是一个》，原载1939年2月13日《益世报·边疆周刊》第9期，收《宝树园文存》卷4，北京：中华书局，2011年，第100—101页。此文承陕西师范大学黄达远教授指点。

脉络；4、人群组织方式；5、悠久的历史经验和在此基础上形成的历史观。在这五个方面，这三大文明都各具特色。不过，它们也有着一个共同点，就是对于其他族群的高度的文化辐射力。

如果以今日中国疆域为参照系（根据不同历史时期的实际情况略做调整）回溯历史，我们会发现，在不同时代，这幅地图的构成情况是不一样的。譬如，中古时期的西域和中土显然是其中最重要的两个文明区域。至于其他地区状况如何，是否可以成为一个相对独立的文明系统，仍有待进一步探讨。但可以肯定的是，即使西域地区，在目前的“中国通史”类著作中也没有专门论述，基本处在模糊状态。再往前追溯到先秦时期，则更是只能看到中原的状况，加上南方的楚、吴、越等几个地区，甚至连巴蜀都难得一见。

这透露出目前的中国史多少仍受制于华夏中心论。尽管最近 30 多年来，考古学界已试图突破中华文明起源一元论，比如苏秉琦、安志敏先生的区域理论¹，但基本仍在华夏范围内，仍是以华夏为基点进行思考的。²其次，它们局限于上古一段，此后各段研究中反而难以见到。因此，我们大概还只能认为，自华夏文明形成后，中国历史就是华夏文明扩散的历史。在此过程中，华夏文明同时呈现出两个相反相成的特征，一方面是其整合各种地方性异质文化而成为一个统一的“中国文化”的过程，另一方面则是其一步步获得地方特色的过程。但华夏之外的地区到底是何种面貌，几乎完全阙如。

这当然不是说学界完全忽略了这一问题。事实上，不同文明间的交流史，一直是中国史研究的重头戏，有不少专题论文和著述出版。不过，本文主要是从“通史”角度关注这一问题的，而通史当然不是把诸多的专论简单地综合到一起所能完成的。

实际上，我们对中国历史上各文明互动的研究是不均衡的，既存成果特别集中在中古时期，其他时段的研究者对此几乎没有特别关注。以中国近现代史来说，蒙古、新疆、西藏一旦出现在教科书中，都是作为帝国主义势力入侵中国边疆的例证；至于它们在非危机状态下的历史状况，包括它们在一些重大的历史变革如辛亥革命、新文化运动中扮演的角色，读者一无所知。³而它们的角色也主要是一个“地域”而非“文明”。因此，对它们的描述主要放在政治事件史中，而不是它们的生活世界和意义系统。

其次，作为现行中国通史著作的一条主线，“民族融合”频繁出现在章节标题中，但蒙古族作家席慕容的一段话揭示了其中的一大弊端：在这些著作中，“不论是‘匈奴’、‘突厥’、‘回鹘’，还是‘蒙古’，好像都是单独和片段的存在”，成为历史的“背面”。⁴不论这些著作的作者是否为汉人，汉人视角确实构成了它们的叙述基干。这样，少数民族成为历史舞台上跑龙套的角色，民族融合有意无意地被化约为少数民族的“汉化”过程。这背后暴露出作者未曾明言大概自己也并未明确认识到的族群认同，其影响常是在潜意识的层面。比如，我们都承认辽、夏、金是中国史的一部分，但实际上，很多学者的发言立场都不自觉地站在宋人一方，辽、夏、金成为实际上的“非中国”。

这里涉及一个基本的认知视点问题。德国哲学家加达默尔曾提出：“我们存在的历史性”决定了，每一认知主体皆有其“偏见”。在他那里，“偏见”是一个“积极”概念，它“为我们整个经验的能力构造了最初的方向性”，也表征了“我们对世界开放的倾向性”。⁵也就是说，一方面，

¹ 苏秉琦、殷玮璋：《关于考古学文化的区系类型问题》，《文物》1981年第5期，第10—17页；安志敏：《考古》1993年第7期，第609—615页。

² 此一倾向，可从张光直先生的《中国相互作用圈与文明的形成》一文看出，《中国考古学论文集》，北京：三联书店，1999年，第151—189页。

³ 辛亥革命时期，四川保路同志会起事，松潘地区驻军内调，引发了番人的大规模军事行动。这是“边区”受到内地政治局势影响的一个例证。参考黎光明、王元辉著，王明珂整理：《川西民俗调查记录1929》，台北：中研院历史语言研究所，2004年，第86—88页。

⁴ 席慕容：《阙特勤碑——写给海日汗的第一封信》，<http://www.booklife.com.tw/hsi-muren/letter1.asp>。此条承《南方周末》报社蔡军剑先生抄示。

⁵ 加达默尔（Hans-Georg Gadamer）著，夏镇平、宋建平译：《解释学问题的普遍性》，《哲学解释学》，上海：上

“偏见”是人的内在属性的一部分，任何认知都要以某些特定的“偏见”为基础；另一方面，“偏见”又是一个开放系统，期待与他者对话，以“视域融合”为目标。不过，作为“我们经验任何事物的条件”，我们很难自觉到“偏见”的存在，这种情形下，“视域融合”不会自动发生，相反，很可能导致对抗而非对话。因此，这里就有一个反省的问题。如前所述，中国史研究者的华夏中心论往往是不自觉的，它导致我们采用一种单向视角去观察其他文明，而很少注意那些异向乃至反向的“视域”。

要在深层次上改变这种状况，既需要我们对近代民族主义加以理论上的反思，也须在史学实践中做出具体尝试。这两个步骤应是同时进行，相互影响的。不过，任何理论思考都须建立在实证研究的基础上，因此，后者的重要性是不言而喻的。

作为一种尝试，文明不妨采用一种“多史”叙述的取径，也就是说，同时采用多个文明视域以观察中国史。要指出的是，多史叙述并非指一般所谓多种“体系”——过去中国史学界关于封建社会分期的讨论，也存在多种“体系”，但它们实际都是一种观念的变体，不论是概念还是思维方式、叙述模型都是一样的。多史叙述也不仅仅是要把更多民族的历史进程纳入讨论对象，它特指不同文明视域关照下的中国史。一般来说，从外部观察的中国史和从内部观察的中国史是不一样的，但即使在中国内部，也存在着不同的声音与视角。这些叙述是平等的，并不存在主流和支流的区分；它们也不应是封闭的，而应是彼此开放的，其目标是通过对话以熔铸一种更具兼容性的视域。

没有任何一部著作可以终结哪怕是局部的历史。从理论上说，即使就同一个对象，历史写作也存在着众多的可能。不过，这不等于多史叙述是可以自动浮现的，尤其是当我们选择文明系统作为叙述立足点的时候，必须克服更多的困难。

首先，多史叙述的前提是把握不同文明的世界观和历史观。前已指出，不同文明对世界的观察和解释方式不同，决不能化约为单一的模式。作为扩展文明视域的努力，多史叙述不仅要尽可能容纳不同文明历史经验的特殊性，更要兼容不同文明立场下的历史观察眼光，而后者又建立在他们各自最基本的文化假定上——空间方面，就是世界如何构成；时间方面，就是历史如何变化（或不变）。但这种文化假定已成为“百姓日用而不知”之物，必须经过有意识的探索才能发现。因此，多史叙述的首先应重建这几个文明的基本文化假定，并分析其世界观和历史观怎样影响了他们看待史事的方式（包括历史记述方式）。

其次，应具备比较视野。这几大文明在历史上原本存在频密的互动，很早就拥有一些彼此的知识（有时是想象）。¹考察他们怎样互为他者，是多史叙述的应有之义。自然，这些文明对于他者的描述在数量上是有限的（因此，多史叙述并不意味着对这些文明的“内史”的废止）。但即便如此，它们仍启了对不同文明视域加以比较的可能。同时，比较视野也要求我们必须打破学术上的“原教旨主义”倾向。对一个文明世界观和历史观的重建，是要对作为其文化基础的“偏见”加以分析，进而理解此一文明经验的“方向性”，为不同文明间的视域融合提供自觉的可能。

第三，多史叙述倡导的是对不同文明观察世界和历史方式的兼容，却并不强求一个匀质的统一视角，反而是要承认，这种叙述的结果很可能是“杂多并置”。毋庸讳言，这几大文明在历史上都曾各自拥有不同的中心，它们的世界未必完全重合。华夏史学传统中“详近略远”的原则，也不同程度地存在于其他文明中。因此，我们并不总能找到它们的交集事件（或人物），即使找到，其重要性在不同文明中也不一致。另一方面，虽然这几大文明的视域融合是多史叙述的目标，但这显然不会一蹴而就；即使实现了视域融合后，不同文明的独特视域仍然存在（虽然已发生了

海译文出版社，1994年，第8—9页。

¹ 西藏佛教文献对穆斯林化了的西域文明的记录就提供了一个极具启发性的例子。参考黄博：《畏惧噶逻：西域噶逻禄与西藏古格王朝的传说与历史》（未刊稿），四川大学历史文化学院“10—20世纪的中国社会与文化”第30次讨论会，2012年9月19日。

变化)。事实上，要求对话的前提即是彼此承认差异性的存在，而对话的结果绝非只是差异性的消除，而是在求“通”的前提下，彼此丰富内涵。因此，杂多并置不仅是不得已的，也是必要的。

第四，多史叙述尽管着眼于“大历史”，但决不意味着忽略微观层次研究。要搞清楚不同文明相互打量过程中的诸多情节及相互纠葛，不能仅仅依赖于宏观的理论建构，而必须回到那些更为微观而具体的日常场景中，尤应注意文明交往中的具体性与特殊性，才能确切把握这种复杂性。实际上，宏观层次上的探讨只能为文明间的对话提供粗略的可能性，即所谓“理上通”；而文明间的真正对话是要“事上通”，其实际技能必然是在微观场景中获得的。因此，我们必须尽可能还原微观场景本身——包括了各种器物环境以及色彩、声音、气味等感官性因素。这不是要延续过去学界做得较多的物质交流史的做法，而是要在一个更立体的语境中探讨文明互动的多种渠道及其多种可能的结果。

多史研究不仅是针对中国自身的问题提出的，它也提示了在现代中国这一地理单位中对中国史加以跨国研究的可能性。如前所述，中国最主要的几个文明系统都是跨国性质的；在近代，这几大文明又都共同面对了同一个强势的“他者”也就是西方文明的冲击，其结果之一就是接受了民族国家观念。作为欧洲各国近代独特历史经验的产物，这一观念在移植中国的过程中也产生了诸多问题，本文着眼的中国史研究中的问题就是其中一部分。

近代历史学是伴随着民族国家的建构形成的，这一背景造成它更倾向于把近代国家的地理疆域视作一个“天然的”叙述空间。然而，专业化的“局部”知识是难以被用来反思“现行的管理体制”的。¹我们应尽可能突破局部的研究取向，提倡一种更具包容性的视野。但另一方面，我们又不得不承认，历史研究本身也是现世事务的一部分，它对“体制”的超越必须建立在现实基础上，不得不对现状加以某种即使是“策略性”的承认。实际上，在可预期的时间内，近代意义上的“国家”仍将是大多数历史研究的操作单位。这样，史学研究实际处于既要面对近代国家立场，又必须超越近代国家立场的尴尬境地。不过，这种尴尬境地也不等于史家就无所作为了，相反，它也启发了一些新的可能。

目前，国际史学界突破民族国家藩篱的努力主要集中在两个方面，一是比民族国家更大的空间，如全球史，或某一跨国的区域，比如对地中海历史的研究；要么是小于民族国家的空间，如地方史与微观史。多史叙述应是在这两种叙述方式之外的另一种方案。作为一个由长期共同历史经验作基础的多文明共生体，“中国”足可成为一个叙述单位。²但这些文明又都是跨国的，这意味着中国又并非一个完全自足和封闭的叙述单位，其内部的诸多历史现象，时常必须依赖跨国知识才能说明。它是开放而有弹性的，这当然会造成一定程度的模糊性，然而，模糊性本是社会文化现象的一个内在素质，着力消除这种模糊性，有可能会离真相更远。

最后，需要再次强调的是，多史叙述不是放弃作为认知者的“我”，而采取一个完全无涉的“超然”立场；相反，它恰建立在对“我”的认可之上，关键在于，这个“我”不是唯一的认知主体，同时还存在着其他的“我”，后者亦是一个认知主体，而不同的“我”是平等的。钱穆解《庄子·齐物论》“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也”一句，“谓以我喻彼之非我，不若以彼喻我之非彼耳”。¹在逻辑上，“以我喻彼之非我”和“以彼喻我之非彼”在语意上似乎等价，但文化意义则有根本不同。“以我喻彼之非我”是站在“我”的立场上理解“彼”，“以彼喻我之非彼”则是肯定“彼”作为认知主体，具有另一种视域的合理性。因此，多史叙述允许每个文明以自身为中心，站在各自文化立场上，重新审视中国史。

这种立场可以用华夏文明传统的另一个事例来说明。杜正胜在讨论丧服制度时曾指出：“五

¹ 哈里孟（Robert Hariman）著，黄德兴译：《学问寻绎的措辞学与专业学者》，麦克洛斯基（D. McCloskey）等：《社会科学的措辞》，北京：三联书店，2000年，第261页。

² 我们必须承认，这个叙述单位是建立在历史经验的基础上，而不是“天然的”；但另一方面，所谓“天然的”历史叙述单位在任何地区都没有存在过。

服制虽以自己作中心，但这个中心不是固定的定点，每个人都是一个中心点，都构成一幅五服图。中国社会的族群结构就是无数的五服图拼成的有机体，没有一个定点，但处处都是定点。我国社会人已对立的成分轻，人已和谐的成分重，基本上就是五服造成的。”²这是极有启发性的。在多史叙述中，每一个文明都是一个中心点，但又没有一个固定的中心点，不同文明是在交互辉映中维持着中国这个共生体的存续。

以上提出的只是一些基本构想，它在实践中一定还面临不少难题，甚至也许它导致的新问题并不比所解决的旧问题要少。这些问题要在实践中探索答案，逐渐深入。在开始阶段，只要确定了对话的目标，在具体的选材及阐释方面，正不妨在自己习惯的方式上进行，惟须时时保持一种开放的心态。用费孝通先生的话来说，就是“各美其美”，同时也要“美人之美”。久而久之，或可达致“美美与共，天下大同”之境。

【论 文】

“绝地天通”与边疆中国

纳日碧力戈³

本文试图从“绝地天通”的记载入手，重构勾连南北中国的意识形态根基。根据古籍，上古人人可通天接地，即人人是萨满；后重黎使地天不通，设五官分司天地神民类物，“民神异业”，萨满变成“特殊专业”。萨满巫覡可在意象中超越“中土”的盈缩，也可在隐喻中打造公民和谐、人群团结的共同“语法”。

绝地天通

《国语·楚语下》：

昭王问于观射父，曰：「《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？」

对曰：「非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山

¹ 钱穆：《庄子纂笺》，北京：三联书店，2010年，第18页。

² 杜正胜：《编户齐民——传统的家族与家庭》，《吾土与吾民》，台北：联经出版事业有限公司，2006年，第15—16页。

³ 作者为复旦大学高等研究院研究员。

川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

“绝地天通”的故事收于《国语·楚语下》。它是以重、黎分司天地讲祝宗卜史一类职官的起源，特别是史官的起源(包括司马迁这一支的来源)，因而涉及到宗教发生的原理。故事要讲的道理是，人类早期的宗教职能本来是由巫覡担任，后来开始有天官和地官的划分：天官，即祝宗卜史一类职官，管理通天降神；地官，即司徒、司马、司工一类职官，管理土地民人。祝宗卜史一出，则巫道不行，但巫和祝宗卜史曾长期较量，最后是祝宗卜史占了上风。这叫“绝地天通”。在这个故事中，史官的特点是“世叙天地、而别其分主”，它反对的是天地不分、“民神杂糅”。可见“绝地天通”只能是“天人分裂”，而绝不是“天人合一”。¹李零认为张光直所称“萨满式文明”略显夸张，要增加“礼仪”和“方术”，这样才符合历史。他认为“巫术包括祝诅和占卜两个分支，前者发展为礼仪，后者发展为方术”。²本文并不参与这个讨论，只是感佩于张李之宏大历史观，引入“何谓中国”之隐喻式讨论。

萨满体悟

纵观古史，巫师以舞降神，巫蛊以诅咒或祈祷招鬼神害人，前者重视觉，后者重听觉，是“看的文化”和“听的文化”的统一。中国古代琴棋书画不分，是“艺”的本真；礼、乐、射、御、书、数为儒家“六艺”，也属于“艺”的本真。它们都强调通才，强调形气神的高度统一。这在“巫”中也都有体现。巫为沟通天地之人，履行祭、祀、医、卜、算等职责，是首领的“高级顾问”。

在中国北方少数民族的传统生活中，萨满所从事的祭祀、占卜、巫术、医疗等，与历法、医药、预测、文字等知识联系在一起；³萨满教渗透到日常生活的方方面面，属于“体悟”，把物态的“体”和心态的“悟”粘合起来，借“体”参悟，入悟返体。萨满的功能是把空间区隔联系起来，无论是神圣空间、社会空间，还是自然空间、万物空间，都可以通过举行萨满仪式，通过操控象似-标指之事和象似-标指之物，提升至象征操演，让神灵附体，灵魂出窍，打通各种通道，直通精神境界，让天地人神“互渗”，实现万物通灵，宇宙交融。按照萨满教的“神圣地理学”(sacred geography)，宇宙区分三个世界，天空为上层世界，大地是中层世界，阴间是下层世界。在东北亚的萨满观中，上层的神灵世界是一个比人类居住的中层世界大的拱顶，中央有通往下面

¹ 李零：《绝地天通——研究中国早期宗教的三个视角》，(2000年3月2日在北京师范大学的演讲)，<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/23270955.html>，2012年7月31日。

² 同前。

³ 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，世纪出版集团，上海人民出版社，2001年版，第3页

世界的孔洞；属于中层世界的地球坐落在水中，由一头巨兽背负，这头巨兽可以是龟，是鱼，是公牛，也可以是猛犸；一条宽带围绕地球，地球有天柱与分三层、七层、九层或十七层的上层世界连接。¹萨满不靠说教和雄辩来“感天动地”；他们靠自己真切的声音模拟（鸟鸣、狮吼、虎啸等等），靠自己极端的身体操控（癫狂、昏迷等等），来实现沟通的目的。萨满沟通天地人神主要靠借助道具、场景和身体操演而加以实现的昏迷术。

萨满出自真实社会生活，与草根阶层保持密切联系，也从草尖文化吸取能量，从而能够避免当代资本主义社会鲍德里亚式的“仿真”式的符号暴力和死亡。在萨满社会中，结构和能动者始终保持互构关系，那里保持着象似、标指、象征之间的皮尔士三元互动；萨满体悟是以身通神、以身治病、以身沟通的全能术。

人人关系之政治统辖

在中国古代传统中，天人合一，形气神对转，是一种在西方人看来既不“宗教”也不“科学”的风格。²物质、能量和精神互相促进，凝练升华。李零引张光直“萨满式文明”之说，讨论“绝地天通”，由此中国古代天地二分的职官。³“祝宗卜史之属”的天官，专事“通天降神”，专注于“天人之际”、“古今之变”，“不参加行政管理”；与此对照，地官们只关心土地民人，“不语怪神，罕言性命”。⁴把职官系统建立在有关天地的物觉之上，形成天地与神人互指的标指⁵系统，涉及神事官事者涉及“天”，涉及百姓民事者涉及“地”。按照李零的观点，中国上古不存在所谓的天人关系，只有人人关系，这种治人之道延续到近代，如辛亥革命的“五族共和”就是“把政治摆在最上面，用来包容种族和宗教”，一国多教，一人多教，都属于这样一个传统。⁶人人关系取代天人关系，其最终结果是功利和务实取代了情感和理想，礼仪和方术取代了神教。

可以说，费孝通提出的“中华民族多元一体”⁷的说法，也继承了这样的“人与人和”的遗绪，而他“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的语录，也进一步继承了这样的治理思想和治理之道。但是，需要特别指出，费先生晚年提出“人富了之后怎么办”的问题，也描绘了“文艺兴国”的未来图景。这些都暗喻了政治统辖的人人关系要转变成为文艺协和的人人关系，即特殊性最终要归向普世性。

政治统于神韵

“人与人和”的社会关系毕竟是理想型关系，在充满矛盾斗争的现实生活中，“人人关系”总需要借助天人关系的符号力量，来解决不平等或使之合理化。天人关系中的“天”指向普世性原则，这样的原则会保证“万变不离其宗”，避免由物象万千引起的心神迷乱。

萨满或者巫覡的角色格外重要。萨满或者巫覡负责沟通天人关系，让地上的“体物”通神，分别代表神和人不断“协商”。他们只管当下，不管未来，每次降神都存在不确定性，不能保证成功。百姓不直接与神灵沟通，只顾自己的现实生活，充满实用主义的功利性，不对“上帝”负

¹ 同上，21-22页。

² 李零：《中国方术考》，上，修订本，东方出版社2000年版，第2页。

³ 同上，第11-12页。

⁴ 同上，第12页。

⁵ 标指(index)，皮尔士指号学概念，表示类似于烟和火、云和雨之间的指号关系。

⁶ 李零：《中国方术续考》，北京：东方出版社2000年版，第13页。

⁷ 关于“多元一体”费孝通先生并未十分明确的定义，因而后人有不同的解释，这里取“政治一体，文化多元”之义。

责，有时还可以指责或者咒骂“老天爷”，全然没有我们所期待的那种敬意。他们更加偏重象似和标指，注重物觉和物象，而抽象的神要通过具体的“形”来“显像”，即“神”借助具有标指作用的“气”以及“气”所指向的“形”，来实现自己的存在。人际关系首先是政治关系，而萨满或者巫覡的活动可以通过他们对“体物”的操演，通过这种操演对于受众感官刺激，实现政治调控。基于“物象”的“器用”特别重要，每时每刻都有变数，既需要固守，也需要变通，但以固守为主。对于使用的材料可以变通，例如对于牛骨和龟甲的选择，很可能是出于“因地制宜”；但是，对于材料的使用却要固守“法规”，就像索绪尔的棋戏比喻：制作棋子的材料可以是木头，也可以是象牙，还可以是其他材料，但是下棋的规则却不会因棋子制作材料的变化而变化，象棋是象棋，军棋是军棋，不会因为制作材料的不同而发生变化。例如，在中国商代，为举行政治性占卜活动，首先要准备甲骨，一半是牛和水牛的肩胛骨，一半是龟腹甲。

甲骨稀缺，大概提高了他们作为天地交通手段的价值。甲骨使用前均作过细致的处理，要刮削平整，甚至浸泡风干，最后施以钻、凿。占卜时，用火烧灼窝槽底部，甲骨正面就会出现游丝般的裂纹。对裂纹的解释，便是向祖先提问的回答。商王有时亲自向卜官发问，但一般是通过一个做中介的“贞人”提问，裂纹显示的卜兆则由“占人”来解释，这个角色可由卜官代替，但常常由商王亲任。²

火烧甲骨出现裂纹，裂纹与卜兆是象似-标指关系，是现象与现象之间的物觉和物象关系，不存在“任意性”的象征关系。同样，根据张光直研究，从古代阿兹特克人到中国青铜器上的人-兽纹样，均表示人与作为他“另一半”的动物之间的关系，而对于中国的情况来说，“将青铜器上的人形解释为巫师，动物解释为助手的观点显然与‘我的另一半’的图样相一致。”³这类象似-标指关系的表达也可以看作是模仿，对于现实生活中的人与物、物与物之间的关系加以模仿，期望复制和产生、保持和巩固类似的关系。根据弗雷泽《金枝》记载，苏门答腊岛的巴塔克妇女为了求子，怀抱木偶婴儿，相信这样会应验；巴伯尔群岛上的妇女为了求子，请来一位多子女的父亲，代她向太阳神尤珀勒罗祈祷，他用红棉布做一个娃娃，让这位妇女抱在怀里，作喂奶状；他举一只鸡悬在妇女头上，说道：“啊！尤珀勒罗，请享用这只鸡吧！请赐给，请降生一个孩子吧！我恳请您，我哀求您，让一个孩子降生在我手中，坐在我膝上吧！”他问道：“孩子来了吗？”妇女答道：“是的，它已经在吸奶了。”仪式之后，村里传言说这妇女生孩子了，女友们向她祝贺⁴。

中国古代青铜器不仅表达丰富的象似-标指意义，也涉及“质感”或“第一物觉”层面的制作材料及其所有权和使用权。例如，作为国家象征的九鼎不仅上面绘有各地方的动物图像，也包

¹ 皮尔士指号学概念，指类似于照片和拍照对象、地图和所代表地理实体之间的指号关系。

² 张光直：《美术、神话与祭祀》，民族出版社1999年版，第39页。

³ 同上，第60页。类似于古代阿兹特克人-兽纹样和中国青铜器上的人-兽纹样表示人与作为他“另一半”的情况，玛丽莲·斯特拉森(Marilyn Strathern)根据美拉尼西亚的民族志，指出那里存在“复合人”的观念，即“我”自己和他者“共建”，可以组合，也可以“拆分”，即可“拆分”之我：例如当一个人给他的交易伙伴送礼时，对方是原因，自己只是一个执行者，能动作用和原因是分开的。参见 Rumsey, Alan. 2000. Agency, Personhood and the 'I' of Discourse in the Pacific and Beyond. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Volume 6, Vol. 1.

⁴ 弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，第23页。北京：大众文艺出版社1998年版。

含各地方国的金属“因此，周王不仅对手下各方国的金属资源有使用权和所有权，并且将各方国‘沟通天地的工具’也控制在手中。”¹

尽管萨满巫覡的法器、中国古代青铜器、《金枝》记载的巫术之类的“物象”充满特殊性，与特定的时间和空间脉络相关，主要表达象似和标指关系，但它们都统一于“通神”的目的，也都具备操演的“韵律”，即对于时间、空间、运动之间关系的美学操控，类似于书法中讲究的“布白”、“永字八法”、“心手合一”、“心手达情”，物象最终要归心，心神最重要。费孝通先生吧艺术说成是“韵”，就像我们的生命、呼吸、做人、礼仪等等，都讲究节奏，节奏产生美，美可以达神，合称“神韵”。神韵是永恒的美，是万物向心的根据。政治是应对和处理特殊事物的手段，灵活多变，政治处理常常出现牺牲原则，不择手段的情况。但是，这样的短期效应毕竟会带来长期问题，短期的政治操控最终要让位于长期的美德理念，即政治统于神韵。唯此，多元才能共生，差异才能和谐。包括民族关系在内的人际关系无疑需要政治操控，语言和文化的差异也需要政治调适，以避免出现语言相斥、文化相轻的情况。作为权宜处理手段的政治统辖要有神韵（即美德理念）的深厚基础，要遵从稳定的价值观或者“语法”，以避免因随意而造成的差错和“失韵”。

萨满式文明与中国共生之源：续地天通的大视野

中国有“人人皆萨满”的历史记载，不管是否真实，都对我们如何处理当下的人际关系都是重要的隐喻。如果顺着历史记载思考，“人人皆萨满”可能就是早期“民主”，可以和希腊的“乱民民主”做比较。希腊以降，“乱民民主”发展成西方的现代民主；中国的“民主”因“绝地天通”而夭折。由此出发，也许中西的早期“民主”都有“地天通”从而“敬神”的起源，只是中土文化放弃了敬神，转以礼仪和方术替代，兼有萨满巫覡遗风，而西方在遭遇工业革命之后，发展出经过血与火洗礼的现代民主制度。中国的秩序一直面临“礼崩乐坏”的挑战，一代代哲人精英奔走呼号，力图恢复或者重建礼仪之邦，使旧命延续，新命暗藏。无怪乎张光直先生称中国是早熟文明，而且中国文明是“正道”，西方文明是“特例”。或许我们可以将张说看作一家之言而搁置起来，但这个一家之言的确包含两个深刻的寓意。首先，它超越游牧与农耕之“拉铁摩尔式”二元对峙，不把中国文明的核心局限于“中原汉地”，不把当代中国意识形态的起源局限于长城以内，而是推广到诸如红山文化、良渚文化之类的南北东西之天地，尊重同文不同种、同国不同种的人类学现状，营造多元共生的美德中国。其次，中土文明既然有“地天通”的记载，有“人人萨满”的可能根基，那么，在这里世代共生的人们就有可能也有理由在新的社会人文格局中重新找到“人人萨满”的可能根基，不以某个民族建国，不以个别文化设国，而以共同精神立国，以共同信仰治国。这样，生活在这块土地上的人们就能够摆脱民族多元而国家单一的张力，就能摆脱同化论的困境。

天地不通，前途未卜，世界充满不确定性，天灾不断，人祸频仍，我们处在乌尔里希·贝克所说的“风险社会”之中。人与自然斗，人与人斗，都不能违反“神意”，都要有“度”，都不能作为人类的奋斗目标。战天斗地，阶级斗争，民族矛盾，说到底都是“形乱”的表象，都是“气枯”的特征，都是“失神”的标示，一句话是认知紊乱、心智颠倒的结果。“天要下雨，娘要嫁人”原本是自然现象，但由于“天地不通”，人人不能自主，自然现象变成社会异象。人人自主，人人通神，不以族界和国界限定神界，就能够打通天地区隔，建立全新的“地天通”之“人人萨满”世界，这不仅是我们的时代隐喻，也是达致公民和谐、人群团结的新尝试。

¹ 同上，第80页。

【论 文】

完整的中国经验： 天下的“夷狄之维”

韦 兵¹

断裂与分化是文明发展的常态，连续的“广土众民”的中国，这种情况不符合文明发展的一般规律。中国何以会背离常态，成为连续的“广土众民”的中国呢？这一问题，我们姑且称之为“中国之迷”。从西方引入的一些现成的概念和理论，在回答这个问题上显得缺乏说服力。我们希望从本土经验来寻求答案，寻求更有解释力的说法。我们认为中国连续性的“广土众民”，在很大程度上与天下观念的兼容性，以及实践中的“弹性”密切相关，这是一种独特的中国经验²。

古代的中国从狭义上讲是指华夏世界，广义上是指包含夷、夏二维的天下，作为一个现代国家的中国，其疆域与族群和广义上的中国联系更密切。本文的中国是用其广义，故某些关于古代的表述中，中国与天下相同。天下不是简单的“夷狄向慕，万国来朝”，这种以华夏为中心的表述确实是天下观念的一个重要层面，但不是唯一层面，天下观念具有丰富的维度和层次。这些层次中有些是观念层面的，有些是实践层面的，更多是介于二者之间的；同时，天下的维度里面不仅包含华夏的表达，它也兼容“夷狄”维度的表达。这就是说这种兼容表现在换一个角度，也就是从夷狄的角度看，天下同样被接受，同样有说服力，同样在实践中有效。不同维度的表达共同构成关于天下的完整的中国经验。

从观念上讲，对于夷、夏关系，中国人用自己的概念已经讲得最清楚：夷、夏如阴、阳，“中国之有夷狄，如昼之有夜，阳之有阴”³。这是中国人独特的思维，这不是一种黑白分明、非此即彼的二元对立，阴、阳的微妙是既对立又融合，你中有我，我中有你，共生共存，处于永恒的对峙与互动的运动中，也就是一种虚虚实实的“势”。阴、阳永远不可能消灭其中一方，夷、夏同样是这样，中国也是这种夷夏之间对立、互动、互融的势的产物。夷、夏二维，缺少任何一方，都不成其为中国。理解中国的关键就是要从这种双向、动态的“势”去把握。对比西方，罗马人在文明与野蛮是黑白分明的对立，不是文明战胜野蛮，就是野蛮消灭文明，二者界限分明，刚性对立，没有中间状态。罗马人没有给蛮族留下生存空间，只给他们留下消灭，即使容忍蛮族的存在，也是因为确实暂时还没有力量消灭他们。同样，蛮族对罗马人也一样。一方对另一方的征服就是文明断裂，其结果就是所谓“黑暗时代”。

正是夷夏如阴阳的这种依存关系，即使从华夏的角度，其实也曲折地反映了“夷狄”方式的存在合法性。“夷狄自有盛衰，未必与中国盛衰相当”⁴，“夷狄叛服不常，不系中国盛衰”⁵，夷狄是另一个系统，他们有自己的天命，自有兴衰规律，和华夏盛衰关系不大。这虽然主要是为王朝边患开脱，认为这无损盛世。但夷人自有法度、夷狄自有兴衰，这样的表述本身就隐含了夷、夏二元甚至多元并存中夷狄那一套道理的合法性，承认他们自成系统。这种观念和王朝盛世必须

¹ 作者为四川大学 985 工程区域历史与民族研究创新基地副教授

² 关于这个问题可参考：（美）拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社，2010 年；葛兆光：《宅兹中国：重建关于中国的历史叙述》，中华书局，2011 年；杜正胜：《中国古代社会多元性与一统化的激荡》，《新史学》，第 11 卷第 2 期；（日）渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序：从中日比较史的视角出发》，中华书局，2008 年；姚大力：《谁来决定我们是谁——关于中国民族史研究的三把钥匙》，《东方早报》，2011 年 3/20、3/27、4/3；王铭铭：《超越“新战国”：吴文藻、费孝通的中华民族理论》，三联书店，2012 年。

³ （宋）范祖禹：《唐鉴》，卷六，景印文渊阁四库全书本。

⁴ （宋）晁以道：《元符三年应诏封事》，《景迂生集》，卷一，景印文渊阁四库全书本。

⁵ （宋）李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局标点本，第 20 册，第 6953 页。以下简称《长编》。

声教远被，四夷宾服的强势表达已经有不同。华夏世界有一套关于天下四夷的“弱表达”，在这种表达中，四夷一维的主体性无意间被关注。曾布在宋神宗熙宁年间，见朝廷欲灭交趾，他认为：“交人虽海隅尺寸之地，然有国百年，兴衰存亡，必亦自有天数，岂人力所能必？”¹曾布是想说明交趾这样的小国存亡自有其规律，不是朝廷一相情愿就可以实现征服的，更何况西夏这样的强敌。宋初张知白就曾说：“夫戎狄者，亦天地之一气耳”²；元符二年，章粦也在讨论对西夏边防时也说：“臣闻夷狄，天之一气，从古无灭绝之理”，所以“使中国形势常强，四夷不敢侵侮，乃是治安之册”³，而不在于出兵深入。宋代士大夫一般是承认夷狄一维的合法性，能够理解夷狄自有其天命的道理，他们更熟悉这种弱表达。所以，用阴、阳来比喻夷、夏最贴切，古人虽认为阴不好，但也知道阴、阳相依而成，阳永远不可能消除阴，就如夷狄是天之一气，没用灭绝的道理。古人进一步认为“蛮夷习俗虽殊于礼义之国，然其欲避害就利，爱亲戚，畏死亡，一也”⁴，“蛮夷之俗不知礼法，与中国诚不同；若其恋父母骨肉，保惜山林、土田、资产，爱生而惧死，其情一”，边患多为边吏不法侵扰、邀功生事导致的事端⁵。夷夏之间风俗有异而人情相同，“华夏万里，异生不异情”⁶，夷狄不是禽兽，从人性的角度理解夷夏之间的相通，这种认识很大程度已经把夷夏放在了相对平等的位置。

其实通观历史，除极少数“多欲”的帝王，在具体政治实践中，弱表达才是华夏天下世界的主流。唐代史臣在评论隋炀帝发动一系列对外征服战争时批评他：“狭殷、周之制度，尚秦、汉之规模”，是“思逞无厌之欲”⁷。“殷、周之制度”与“秦、汉之规模”之别，大致相当于这里说关于天下的弱表达与强表达。宋人对此义理探讨很深入，“秦皇汉武只为与外域角力，以致中国疲敝，春秋之待夷狄自有道，不徒以力也”⁸。范祖禹讲得更明白，“彼虽夷狄，亦犹中国之民也，趋利避害，欲生恶死，岂有异于人乎”，“山川之所限，风气之所移，言语不通，嗜欲不同，得其地不可居，得其民不可使也，列为州县，是崇虚名而受实弊也”，他批评唐太宗：“太宗矜其功能，好大无穷，华夷中外欲其为一，非所以遗后嗣，安中国之道”⁹。“秦、汉规模”的征服强烈欲望是被儒家主流价值批判的，是“多欲”的表现。征服与占领的强势表达从来不是天下观念的主流价值，天下观念更注重华夏世界在象征意义上的正朔、朝贡的实现，这才是阴阳相安的待夷之道。这样，“务安诸夏，不事荒要”，“不以四邻劳中国，不以无用害有用”成为对外关系主导政策。即使好大喜功的隋炀帝，当突厥启民可汗上书要求“依大国服饰法用，一同华夏”的华化要求时，也委婉拒绝“衣服不同，既辨要荒之叙，庶类之别，弥见天地之情”¹⁰，认为夷夏之别是天地固有之情势，不必强同，炀帝也不是在所有情况下都选择强表达。从舞干戚以服化夷狄的积极进取的强表达，到不以夷狄累中华的相对隔绝的弱表达，华夏世界的天下里面，夷夏进退的强弱表达有一个宽泛的度可以掌控，二者对中国同样影响深远，华夏世界可以根据国力情势选用，回旋的空间很大。

中国人讲夷夏之辨、夷夏之防，古人使用“辨”与“防”的说法，措辞下得谨慎而准确，强调的是消极性的“区分”，而不是积极性的“消灭”，都是在描述一种双方动态的“势”，它更突出双向性，更强调变化。除了夷狄进而为华夏、华夏退而为夷狄的变化外，对于夷狄的看法也不是一层不变的，宋人称官方交往中称契丹为“大辽”，而内部行文称之为“敌国”，“敌”除了敌

¹ 《长编》，第34册，第12301页。

² （宋）张知白：《上真宗论时政》，《宋朝诸臣奏议》，卷146，上海古籍出版社，1999年，第1657页。

³ 《长编》，第34册，第12036页。

⁴ （汉）班固：《汉书》，卷69，《赵充国传》，中华书局，1962年，第2987页。

⁵ 《长编》，第32册，第11469页。

⁶ （宋）员兴宗：《恤归附劄子》，《九华集》，卷五，景印文渊阁四库全书本。

⁷ 《隋书》，卷4，《炀帝纪》下。

⁸ （宋）家鉉翁：《春秋詳說》，卷18，景印文渊阁四库全书本。

⁹ 范祖禹：《唐鉴》，卷6，景印文渊阁四库全书本。

¹⁰ 《隋书》，卷84，《突厥传》。

人、敌对的意思外，还有相敌、对等的意思，对契丹有相当了解的韩琦、富弼等有外交实践的官员都认为，古今夷狄不同，契丹、党项“得中国土地，役中国人力，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令，是二敌所为，皆与中国等。而又劲兵骁将长于中国，中国所有，彼尽得之，彼之所长，中国不及。当以中国劲敌待之，庶几可御，岂可以上古之夷狄待二敌也？”¹。

在华夏书面经典的层面，天下的表述有时候趋向强表达，但实践中，天下观显示了充分的弹性，兼容了夷夏世界不同族群丰富的诉求，了解天下观念的丰富层次，实践中的兼容，回到历史的具体场景中比只看儒家学者的表述有用，毕竟，了解中国人说与做的张力是成熟的研究者必须警惕的。比如，从“夷狄”的角度，难道也是坦然接受这种以华夏为中心的表述，毫无疑问地被动接受向慕、来朝的说法吗？恐怕未见得。夷狄也有他们自己对天下的看法，只是夷狄在天下的表达方面很多情况下是失语的，他们关于天下的表达往往被忽略。天下秩序中隐含了一种理解，就是“有德者居之”，这个观念突破了实在的地域和种族的局限。北方民族政权同样可以认为占有中原、征服广大地域本身就是一种受命于天的“德”，抛开正统观念的偏见，鲜卑、契丹、女真、蒙古等族群都曾具有或自认为具有此德，因而受命于天，入主中国。这也就是说，天下共主是一种“虚位”。唯有虚位才最具包容性，它给每一个角逐在东亚历史舞台上的族群预留入主的权力和可能性，历史上众多族群愿意竞争这一虚位，有进有退，这将众多的族群绾合在一起。回过头来看，兼容“多”能维持“一”的向心力，形成连续的广土众民的中国，天下的“虚位”非常重要。蒙古统治者诏书里宣称“长生天气力哩，大福荫助佑哩”，前一句相当于“奉天”，后一句相当于“承运”²，这两句话翻成汉语就是“奉天承运”。元代四等民，换一个角度看，其实是以蒙古民族为中心的另一个版本的五服。而万国来朝远也比我们知道的复杂，其往往不是朝一个中心，而是朝两个或以上的中心，高昌两事隋与突厥，回鹘同时宋、辽进贡，高丽依违于宋、辽之间。中原王朝的记录为了突出自己的正统性，似乎有意无意回避多中心。多中心并不代表天下体系的崩溃，天下是分而不崩。10-13世纪宋、辽、夏、金、蒙古都是当时亚洲的相互竞争的中心之一，这是“分”；但各中心至少在基本观念层面都认为天下中心只有一个，那就是自己，而且深信自己可以归并其他中心，完成天下的重新统一，这是“不崩”。

天下的“弹性”兼容多维度、多层面的表达和实践，既包括把众多族群绾合在一起的“一”，也有保留相对独立的“多”，提供给夷、夏互动极其宽裕的回旋余地。华夏表述中夷狄如禽兽的说法，不过是一种修辞，强调自身文化的优越感，真正政治实践中似乎并未把夷狄作为禽兽，这还是一套因其俗而治其民的手段。夷狄同样有他们的“修辞”，西夏语称汉人音为“杂”，对应的西夏字由“小”和“虫”两个西夏字组成³。蒙古人把南宋人称为蛮子。我们熟悉许多夏对夷的歧视性称呼，这算是一种夷对夏的歧视性称呼。但在具体治理中，辽、金、蒙古帝国也有一套因其俗而治理汉人的方法。

二、

我们讲到天下往往注重静态的、一元的“九州”、“五服”是天下的标准型，而对动态的实践中的天下往往是非标准型的多元化。至少，夷狄如何表达他们眼中的天下，华、夷如何在实践中具体“操作”天下以达成默契，这两个方面是非常重要的。尤其是夷狄这一维如何影响华夏的行为常被忽略，我们追求完整的关于天下的经验描述，这些方面亟待纳入我们的考察视野。

¹ 《长编》，第11册，第3412、3640页。150卷；宋人对契丹的看法参考陶晋生《宋辽关系史研究》，中华书局，2008年，第83-105。

² 此点蒙聂鸿音先生启发，特致谢。

³ 史金波：《西夏社会》，上海人民出版社，2007年，第38页。

我们把眼光聚焦在一些具体的细节上可能比通常的宏大概括的阐述更能看出问题，面对多元中心，夷夏双方都有一套实践智慧来处理相互关系，这里面有各种协调矛盾的“说法”，也有交往中的相互观察、揣摩、调适。这些都是要达成多中心间可接受的交往而不是相反。在战争和臣服两极间，很多中间道路可供夷、夏选择，比如羁縻或和亲。西夏元昊对宋国书称“男邦面令国兀卒郎霄上书父大宋皇帝”，对宋帝称父不称臣，其中深意是父子之间，情同一体，但子不同于臣，其独立性是可以保障的，这有利于争取与宋平等外交¹。元昊对宋的国书本来要直接称皇帝，通过协商改称“兀卒”，又作“吾祖”、“乌珠”，意思是“青天子”，而中原皇帝是“黄天子”。北方游牧民族敬天，认为天色青，元昊称青天子是特示尊贵，其实还是称帝。其他西夏官职宁令（太尉）、领卢（枢密使）双方也约定都只用音译²。宋不愿看到一个和自己鼎立称尊的西夏，对这些西夏国书“僭越”的称呼，宋朝和西夏约定，只能音译，否则不接受。音译可以假装不知夷狄之语的意思，算是面子上勉强过得去，其实宋朝君臣都知道这些音译的夷语的意思。元与西藏之间，元朝中央对西藏进行实际的行政管理，但在说法上，西藏的教史认为：“蒙古和萨迦结为施主与福田的关系，吐蕃地方纳入了忽必烈皇帝的统治下”³，这种施主与福田的说法双方都认可。

不同族群要建立稳定的交往，必须相互了解，也就是要知道对方是怎么想的，这样相互间的行动才会被对方理解，这就要求务知其俗，夷夏双方都这上面努力。从许多交往的细节可以看出，夷夏的交往中，既有相互之间对对方不合实际的臆想、揣度，也有通过了解，因其俗而制定合理的政策。在这方面，宋朝就一点也不颀预，在决策中对作为他者的夷狄一维颇为关注。富弼观察到契丹人“风俗贵亲，率以近亲为名王将相”，“所以视中国用人，亦如己国”，所以契丹人想象中，宋朝宗室称为“八大王”的燕王最厉害，“朝廷庶事，皆决于王。王善用兵，天下兵皆王主之，严刑好杀”，小儿夜哭，就恐吓说“八大王来也”，牛马不下水渡河也说，“必是八大王在河里”，连契丹使节每要问及八大王安否。这其实完全出于契丹人从北方游牧民族崇尚贵戚的风俗而对宋的臆想，宋宗室亲王基本没什么实际权力。富弼认为可以利用契丹人的这种尚贵戚的认识，稍复宗室，以期震慑契丹。有趣的是双方都有对对方的臆想，宋朝人听说的契丹南大王、北大王、鲁王，以为都是了不起的良将，富弼接触后认为未必名副其实⁴。熙宁五年，在讨论王韶带何职名时，文彦博认为：“边人不知职名高下，但见呼龙图即以为尊”⁵，建议授予直龙图职名，以震慑边人。其实直龙图阁并非很高的职名。边帅多带龙图职名，西夏人对龙图阁直学士知延州赵高说：“我不敢犯龙图”⁶，就是这种风俗。

这些考虑都是顾及到了夷狄一维，通其情，知其俗。又如异族文字，表面上宋人对其颇为歧视，但在具体实践中，边境上对敌宣传也刻印蕃汉双语文字，西夏方面也有蕃汉对照的双语字典《蕃汉合时掌中珠》，以备日常交往中使用。宋的大臣，如余靖，“前后三使契丹，益习外国语，尝对契丹主为蕃语诗”⁷。夷夏双方在行动中都试图理解对方一维的视角，无数这样的细节就构成了如阴阳互动的夷夏之势。夷夏双方在这一过程中都要换位，和谐的交往才能达成。双方说法与做法在实践中都需要一系列“技术处理”实现默契。夷夏之间的“势”就在这种双方频繁交流中确立，夷夏内外、进退的“度”也在这个过程中确立。这些实践智慧不能完全避免冲突和伤害，但为默契、缓和与修复创造了最大可能。

宋、辽、西夏边境的严格管制也没能阻止信仰的交流，宋朝的信众不顾边禁，越境到辽国律

¹ 吴天墀：《西夏称“邦泥定”即“白上国”新解》，《吴天墀文史存稿》，四川大学出版社，1998年，第281页。

² 吴天墀：《西夏称“邦泥定”即“白上国”新解》，《吴天墀文史存稿》，四川大学出版社，1998年，第281、287页。

³ 达仓宗巴·班觉桑布（著）、陈庆英（译）：《汉藏史集》，西藏人民出版社，1999年，第180页。

⁴ 《长编》，第11册，第3644页。

⁵ 《长编》，第17册，第5719页。

⁶ 《长编》，第28册，第9966页。

⁷ 《长编》，第12册，第3772页。

寺受戒¹；辽国的僧人越境远赴西夏河西访师参问²。五台山在唐宋时代成为整个亚洲著名的佛教中心，天竺、西域、吐蕃等各族信众均视之为圣地，不远万里前去参拜。五台山在宋朝境内，西夏元昊曾多次请求前往瞻礼，由于宋夏交恶，难以前往，元昊就在贺兰山建造北五台山，辽国在境内的蔚州也有自己的五台山，甚至新罗、日本也有五台山³。虽然各国都有自己的五台山，但对五台山的信仰是一样的。和天下一样，五台山这个中心也是分而不崩。从高丽至于闽，横亘万里，佛教世界众生不分种族，佛性上平等，外来佛教的传播，没有造成族群对立的圣战，反而扩大了东亚广大地域、众多族群共享的文明基础，增加了向心力。佛教成功地融化在东亚的天下世界中，这除佛教理论本身的包容性以外，天下观念的兼容性也是重要原因。

三、

天下包含的夷夏如阴阳，互依互动是整合多元世界的一种有效的观念平台、实践智慧，兼具华、夷二元视角，尤其注意被忽略的天下的夷狄一维，这是一种完整的中国经验。中国能实现连续性的“广土众民”，多少与此有关。

总之，天下不是出于哪位圣人的设计，它是广阔的东亚世界在长期实践中磨砺出来的族群之间最经济、最不坏的一种选择。天下巧妙地包容“夷狄”的表达，夷、夏在实践中灵活的调适实现默契，双方共同锤炼出天下这一具有最大兼容性的经验平台。在这个平台上，夷、夏紧紧被缩合在一起，二者是阴阳共生、共存关系，双方非常奇妙地存在于对立、互融的“势”中，既保持了相互独立，而在事实上已经融为一体。天下的虚位给各族群以平等入主的机会，不同的族群不断加入，在这个兼容的平台上，有一种内在的向心力把大家紧密联系在一起，天下的雪球越滚越大。这种表达方式不是挑战习以为常的形式逻辑，也不是故弄文字的狡狴，我们努力传达一种几乎不能传达的关于天下的完整的经验。多元与一体并存不碍，“千灯共照，各不相碍”的华严境界就是天下的传神比喻。

现代中国的政治疆域和族群状况不是如某些西方学者认为的是现代民族国家的试验（杜赞奇），它是历史地形成的，包含了许多象天下这样既在历史的记忆中，也在现实的延续中的中国经验，正是这些经验历史地形成了多元一体的统一多民族的现代中国。我们一致受惠于这种经验，根据文明发展的“可接近性”原理，这种经验最大程度缩合、支持了不同族群的持续接近、交融和竞争，这种差异性的接近是技术和思想进步的重要契机⁴。在这种视角下关照隋唐统一帝国崩溃以后的一千年，辽、宋、夏、金、蒙古的对峙的分裂时代其实是一个卷入土地、民族更广阔的亚洲的大战国时代，元朝统一了这个战国，但在还未能成功形成一个严格意义上的帝国就灭亡了（肖启庆），明与北元是另外一个南、北朝（许倬云），清把这个南北朝重新缩和为统一帝国。也有学者表述为这是公元后第二个千年，从汉地社会边缘的内陆亚洲边疆发展起来的“内亚边疆帝国模式”，萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清（姚大力）。拉铁摩尔也注意到游牧方式对中国历史循环的影响。夷夏互动之势，一直是中国形成的原动力，元与清就是当时的中国，没有超出二元互动的大势，我们关注天下的夷狄之维，但不认为有所谓“超越中国的帝国”（罗友枝）⁵，西方学者可能没有体会到前揭华夷间如阴、阳的那种那种进退互融的“势”，如果

¹（辽）段温恭：《特建葬舍利幢记》，《全辽金文》，山西古籍出版社，第412页。

²（辽）棋峰虚缘老人：《登州福山县侧立普安院希公戒师灵塔》，《全辽金文》，山西古籍出版社，第524页。

³杜斗城：《敦煌五台山文献校录研究》，山西人民出版社，1991年；杨富学、陈爱峰：《西夏与周边关系研究》，甘肃民族出版社，2012年，第230-249页。

⁴（美）斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社，1992年，第57-59页。

⁵杜赞奇：《不平衡发展与多民族国家：二十世纪的中国与现代世界》，2010-10-10，四川大学演讲；许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分际》，三联书店，2010年；姚大力：《一段与“唐宋变革”并行的故事》，<http://www.lsjyshi.cn/>；拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社，2005年，第531-551；Eveyn S.Rawski（罗友枝）：《The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions》，Berkeley: University of

没有广阔的历史视界，把二者看成截然对立的，就可能得出“征服王朝”、“超中国”这类结论。

【论 文】

区域史视角与边疆研究：以“天山史”为例

黄达远¹

(、博导)

边疆在大多数学者眼里，是一个异质性、动荡性更强的社会。如美国学者施坚雅认为，“在中国的地区边境，地方社会显得最异常，样式也最多”；²在清代文献中，同样不乏对西域表达出“殊方绝域”的感慨，这其实反映了“中原本位观”的局限，内地对西域缺乏基本的了解。从事边疆研究的学者不仅要克服地理空间上的险远，而且还要克服语言、文化习俗的差异，从事者寥寥。如西域史地就被称为“绝学”³。

作为亚洲中部最大的一座山脉⁴，天山就是内地与“绝域”的一道地理分界线。道光年间思想家魏源记述道，“盖新疆内地以天山为纲，南回（维吾尔）北准（准噶尔）；而外地则以葱岭（帕米尔）为纲，东新疆西属国。属国中又有二：由天山北路而西北为左右哈萨克；由天山南路而西南为左右布鲁特（柯尔克孜），虽同一游牧行国，而非准非回非蒙古矣。”⁵天山作为天然地理分界线的作用被恰如其分表达，一是天山作为内地与新疆天然分界，二是天山作为内部“南回北准”——南北的分界线。天山南部和北部各有一个地理政区名词来表达：天山南路和天山北路。乾隆时官修的《西域图志》将西域分为“安西南路”“安西北路”“天山南路”“天山北路”，而核心则是记述“天山南北路”⁶。嘉庆年间伊犁将军松筠撰修的《西陲总统事略》，按照“新疆南路”、“新疆北路”来记述⁷，徐松撰写《新疆赋》，分别由《新疆南路赋》与《新疆北路赋》⁸组成，实际上新疆南路即天山南路，新疆北路即天山北路。洪亮吉将流放见闻撰写为《天山客话》⁹，有时天山就作为新疆的代名词。

天山在我国的先秦文献就有记载。在《山海经》中已经有“敦薨之水”（塔里木河）、“敦薨之山”（天山）的记载。另一部先秦时期的著作《穆天子传》则有周穆王到天池会见西王母的传说。汉代关于西域的地理空间进一步清晰化，《汉书·西域传》载“西域以孝武时始通，本三十六国，其后稍分至五十余，皆在匈奴之西，乌孙之南。南北有大山，中央有河，东西六千余里，

California Press, 1998.

¹ 作者为 陕西师范大学 西北民族研究中心 教授

² (美) 施坚雅主编、叶光庭等译：《中华帝国晚期的城市》，中华书局，2000年，第378页。

³ 参见郭丽萍：《绝域与绝学——清代中叶西北史地学研究》，三联书店，2007年。

⁴ 天山山脉全长2500公里，跨中国、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦三国，中国境内为1700公里，西起乌恰县克孜河谷，东至哈密星星峡，南北宽100—400公里，总面积25万平方公里。山势东高西低，多冰川。最高峰为托木尔峰，海拔7435米，在阿克苏地区境内。

⁵ (清) 魏源：《圣武记》卷四。

⁶ (清) 傅恒等修：《钦定西域皇舆图志》，乾隆武英殿刻本。

⁷ (清) 松筠修：《西陲总统事略》，中国书店影印本，2010年。

⁸ (清) 徐松撰，朱玉麒整理：《西域水道记》（外二种），中华书局，2005年。

⁹ 修仲一、周轩编注：《洪亮吉新疆诗文》，新疆大学出版社，2006年，第241—262页。

南北千余里。东则接汉，厄以玉门、阳关，西则限以葱岭。”¹尽管中原的文献对天山早有认知，但是天山作为西王母的居地，成为“西域”的一个文化象征，清代嘉庆年间流放伊犁的洪亮吉写下《天山歌》，“地脉至此断，天山已包天。日月何处栖，总挂青松巅。”²清末任新疆布政使的王树楠在《哈密道中》写道，“汉家明月入胡天，塞外中秋一样圆。立马天山看北斗，故乡回首独凄然。”³在时人的观念中，地脉、天涯、明月、胡天、北斗、青松等，“天山”作为“绝域”的意象跃然纸上。

天山的重要性随着时局的改变而日益引起瞩目。中国为确保陆疆的安全，重视经营新疆。俄国、英国、中国围绕各自的利益在中亚与新疆展开了号称为“大博弈”⁴的地缘政治竞争。尽管中国一度面临“塞防”与“海防”的两难之境，但依然以塞防为重，左宗棠出师新疆，剿灭了一度窃据新疆的阿古柏势力，保全了大片国土，也在“大博弈”中保持了平衡。这种平衡维持了近30年后被再次打破，俄国、英国利用辛亥革命后中国局势处于半失控的状态，制造了新一轮的中国内陆边疆危机。外蒙古在俄国的蛊惑下迅速宣布独立后显现出连锁反应，唐努乌梁海、科布多、阿尔泰、图瓦先后从中华民国版图剥离。一直与苏联在东北亚竞争的崛起日本也不甘落后，势力深入中国东北、蒙古等内陆边疆地区，形成与苏联的对抗之势。

此时日本学术界“不失时机”的提出了“亚洲史”、“东亚史”的史学观念，淡化“中国史”的意图明显，⁵号称日本史学“泰斗”的白鸟库吉，在《东洋史上的南北对立》一文中，提出东洋史的大趋势是南北两大势力的对立，是中原汉族政权与北方游牧民族的对立，核心观点是“东西交通、南北对抗”，将中国分为两个不同形态的政权，这一观点被郭沫若鄙视为“垃圾”，但没有消除这种观点带来的影响。⁶不无巧合的是，亚欧大陆的另一边有一位法国学者格鲁塞出版了《草原帝国》一书，他以乾隆时期将喀什噶尔与伊犁的统一视为草原帝国的终结，“标志着实现了中国自班超时代以来的18个世纪中实行的亚洲政策所追随的目标，即定居民族与游牧民族的、农耕地区对草原的还击。”⁷将中国历史表述为“草原帝国”与“农业帝国”对立斗争的历史，这种“南北对立”逻辑背后是指向“南北分治”，天山与长城作为区分南北关系的“分界线”，其政治意义陡然上升。

这一时期有两位国际学者对天山的研究值得重视，一位是美国学者欧文·拉铁摩尔，⁸另一位是日本学者松田寿男。⁹松田氏的研究继承了日本“亚洲史”的传统，他将亚洲分为三个部分，一是“湿润亚洲”，包含有狭义的中国和印度等；二是北亚的“森林亚洲”；三是中亚的“干燥亚洲”。天山山脉就是干燥亚洲的一个重要地理标志。拉铁摩尔则秉承美国“门户开发”的政策传统，提出“华夷共治”的观点。从学术研究看，与松田氏“历史地理”研究路径形成鲜明区别的是，拉铁摩尔在研究中开辟了一条具有强烈人类学倾向的道路。他的眼光也更为明确，从“区域”的比较中发现“新疆”的特殊性。“新疆以西，俄属土耳其斯坦的部分地区、波斯、近东，有着

¹ 《汉书·西域传》第六十六。

² 修仲一、周轩编注：《洪亮吉新疆诗文集》，新疆大学出版社，2006年，第87页。

³ 转引自李彩云：《论清代西域诗中的天山意象》，喀什师范学院学报，2011年第5期。

⁴ 指19世纪和20世纪初的大英帝国与沙皇俄国争夺中亚控制之战略冲突，英文为“The Great Game”，俄文为“Турниры теней”。

⁵ 参见葛兆光：《宅兹中国：重建有关‘中国’的历史叙述》，中华书局，2011年，第9—14页。

⁶ 韩毓海：《天下：包纳四夷的中国》，九州出版社，2011年，第130页。

⁷ (法)勒内·格鲁塞著，蓝琪译，项英杰校：《草原帝国》，商务印书馆，2010年，第670页。

⁸ 欧文·拉铁摩尔(Owen Lattimore, 1900—1989)是美国中国边疆问题研究的著名学者，曾周游新疆、内蒙和东北各地，三十年代初为北平哈佛燕京社研究员。还曾访问过延安，1941年由罗斯福推荐任蒋介石的私人政治顾问，后任职于战时情报局，负责太平洋战区工作。五十年代曾受麦卡锡主义的迫害，著有《中国的亚洲内陆边疆》、《亚洲问题的解决》、《美国与亚洲》等诸多著作。

⁹ 松田寿男(1903—1982)中国古代中西交流史及历史地理研究家。1953年以《魏晋史书中所记载的天山各国的论证》获文学博士学位。著有《干燥亚洲文化史论》《东西亚洲的楔子》《中央亚细亚史》《亚细亚史论》《中国》《东西文化的交流》《古代天山的历史地理学的研究》等。

与新疆类似的地理形态；新疆以东，甘肃、宁夏的情况也类似，这两个地区对于新疆的影响犹如内蒙古与外蒙古的关系。¹拉铁摩尔与松田寿男构建了一个新的“亚洲史”为背景的天山历史叙事，完全不同于中国王朝史的叙事框架。不过，他们对新疆史的影响却并不大。

真正对新疆历史叙事产生深远影响的是来自于俄罗斯帝国以及继承者苏联境内的民族主义思潮。1857年，俄罗斯帝国中非俄罗斯人的数量（55%）就已经超过俄罗斯人，随着俄罗斯的现代化的发展，为民族运动的高涨提供了潜在的条件。1905年，俄国已经产生了民族政党。1917年10月，俄罗斯共有206个民族党。²19世纪80年代，俄罗斯鞑靼人加斯普林斯基发起了一场“扎吉德”运动，从语音方法、课程内容和设置、教材选取和编写等方面对伊斯兰教育进行大刀阔斧的改革，该运动很快就传入新疆的突厥语穆斯林中当中，民族主义的知识开始进入新疆。1921年，在苏联塔什干的会议上确定了维吾尔的名称。³1934年，盛世才督新时期效仿苏联民族识别政策，将新疆境内的民众划分为汉、维吾尔、塔兰奇、哈萨克、蒙古、回、锡伯、归化等十四个民族。当时甚至还出现了要按照“突厥民族”进行民族自决，建立“东突厥斯坦”的舆论，顾颉刚先生立即予以回应。⁴他以柏林民族博物院在新疆出土考古文献中整理出二十四种文字、十七种语言为例，证明新疆诸民族的形成都是在交流和融合中形成的，都不能称为新疆的“土著”，真正意义的土著只有塔吉克人，特别是他指出以语言定族群的错误：“夫新疆之地本无突厥遗黎，惟维吾尔、哈萨克、塔塔尔诸族操突厥语耳，犹操英语者不必为英国人也。……‘斯坦’一词本波斯语，随人步趋而忘其国族传统。”⁵

到1949年，新中国将草原、农业区还有绿洲成功整合为一个“亚洲的中国”，经历了约百年动荡，中国地缘格局重新稳固下来，正如拉铁摩尔所言，新疆的地缘重要性再次得到确认。与晚晴民国时期不同的是，新疆以“民族区域自治”代替了此前的行省一级的政区制度，民族史、政区史成为新疆历史的标准书写范式。对此，汪晖已有反思，“以民族为单位书写历史，意味着将区域的扩展置于纵向的差异性时间的轴线上，而以行政区域为单位书写历史，则通过空间的规划将纵向的差异性时间置于统一的时间框架之下。前者以民族认同切割区域内部的混杂性，通过对抗统整性的叙述，重构另一层次的统整性逻辑；而后者将区域关系整合到全局关系之中，虽然不否认区域的内部差异性，但力图按照行政区划将这些关系的有机性置入一种自上而下的权力结构之中。”⁶民族史和政区史很大程度上掩蔽了新疆历史的多样性、丰富性、流动性和独特性。

20世纪80年代以后，随着苏秉琦关于中国文明的区域体系、张光直关于中国文明的起源新说、李济关于中国民族的形成等知识引起学术界的重视，中国历史发展的独特性已经得到公认。1989年，费孝通先生发表的《中华民族多元一体的格局》是对中国的民族特色发展道路的一种反思。实际上，丝绸之路的历史考古发现和人类学的田野考察提供了对新疆各民族的历史起源与发展、对新疆与中原、草原的关系的新证据。20世纪初，日本探险家橘瑞超考察新疆北部边疆城市伊宁的商业状况时，看到汉、满、回、维、锡伯、索伦、额鲁特、蒙古、哈萨克、俄国喀山州的伊斯兰教徒、柯尔克孜、安集延、塔什干、浩罕、犹太、俄罗斯人等各民族的在聚集交易买卖的场景时，发出“实乃天下一大奇观”的感叹。⁷而他在考察南疆喀什回城时，他不仅看到回城的商业繁荣，为全省第一，更注意到“俄属突厥人、阿富汗、克什米尔人等，身着各种服装，

¹（美）拉铁摩尔著，唐晓峰译：《中国亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社，2005年，第101页。

²（俄）鲍里斯·尼古拉耶维奇·米罗诺夫著，张广翔等译：《俄国社会史》（上卷），山东大学出版社，2006年，第26页。

³（美）约瑟夫·F·弗莱彻著：《1368—1884年间的中国与中亚》，收入（美）费正清编，《中国的世界秩序》，中国社会科学出版社，2010年，第224页。

⁴顾颉刚：《新疆的种族》，载《浪口村随笔》，辽宁教育出版社，214页。

⁵顾颉刚：《新疆的种族》，载《浪口村随笔》，辽宁教育出版社，214—218页。

⁶汪晖：《东西之间的‘西藏问题’》，三联书店，2011年，第188页。

⁷（日）日野强著，华立译：《日野强伊犁纪行》，黑龙江教育出版社，2006年，第149页。

在市场上往来奔走，那情形宛如参观东西人种博览会。”¹1968年，美国著名的中亚史学者弗莱彻就明确指出：“那种认为喀什噶尔人和维吾尔斯坦的居民同属一个民族的观点——更不用说他们都是维吾尔人的看法了——主要出自20世纪民族主义的需要而创造出来的”。²在中国，18世纪后半期至19世纪末，清朝的知识界就发展出一套“西北史地学”，虽然还是遵循“王朝史观”，但是注重将西域地方化、本土化的知识取向已经非常明显，如徐松的《西域水道记》，对于西域各地的风土人情、山川河流等记载颇为详尽。不过这一传统在20世纪初民族主义的冲击下被中断了，而被“边政学”取代。

近年来，随着张广达先生关于西域是一个文明的“陆上地中海”观点被广泛认可，区域研究的视角再次受到重视。通过区域研究有助于揭示新疆历史的多样性，帮助重新认识新疆历史与中原历史、草原历史的相关性以及新疆的本土化特点。围绕着“陆上地中海”这一区域研究的走向，天山必然重回到新疆历史叙述的中心：“无论是当今还是历史时期政治区、经济区、文化区等人文地理现象的区域分异，无不与自然地理环境的区域差异有着某种或强或弱的因果关系。”³

从新疆的沙漠、绿洲、戈壁、河流、高山、草原、湖泊、冰川等形成了多样化的空间，形成巨大的地理落差。天山山脉就如一道巨大的索带将这些地理空间联系起来，天山作为新疆的地理重心，就是这幅历史画轴的“轴心”，松田寿男形象的把天山山脉比喻为“半岛”，“长长地浮现在沙海上的所谓‘天山半岛’，在其南北两岸把很多的绿洲象珠子或肉串似地串连起来。这些绿洲实在可以看作是设在‘天山半岛’岸边的停泊场，看一看历史，可以说确实如此。”⁴绿洲是“停泊场”和“港口”，绿洲之间的道路是“航路”，驼队是“沙漠之舟”，天山是“半岛”，一幅“陆上地中海”的商业交通景象已经被勾勒出来。清代天山沿线的城镇，常被称为“旱码头”，骆驼被称为“旱龙”。不过，“陆上地中海”的繁荣主要是来自于蒙古草地上归化到天山腹地的古城商路的开辟。“燕晋商人多联结驼队，从归化城沿蒙古草地以趋古城”。⁵从归化城通往新疆的商路也有三条：北路经乌里雅苏台、科布多至古城；中路由武川、白灵庙西行，经阿拉善、额济纳草原至古城，再西行至乌鲁木齐；南路经包头、宁夏、兰州、凉州等地达古城。

十八世纪至20世纪中叶，新疆区域中心市场是距离迪化以北约500里地的古城，而不是首府迪化。“（古城）地方极大，极热闹，北路通蒙古台站，由张家口出京者，从此直北去、蒙古食路全仗此间。口内人、商贾聚集，与蒙古人交易，利极厚。口外茶商自归化城出来到此销售，即将米面各物贩回北路。以济乌里雅苏台等处，关系最重。茶叶又运至南路回疆八城，获利尤重。”⁶当时民谚云：“想挣白银子，走趟古城子。”古城商业繁荣程度超过行政中心城市惠远与迪化，“古城商务于新疆为中枢，南北商货悉自此转输，廛市之盛，为边塞第一。”⁷行政中心与商业中心出现了分离的趋势。新疆形成了一个古城为中心的全区商业网络，自古城分道，循天山而北，取道绥来以达伊犁、塔城；循天山而南，取道吐鲁番以达疏勒、和阗。⁸市场上流通的物资有粮食、茶叶、毛畜产品以及各种手工业品等。绥来县（玛纳斯）因紧靠奇台，商业繁荣，有“金奇台，银绥来”之称。

古城的繁荣来自于“长城—天山”商路沟通了东西之间的商货贸易，这条商路的开通不是一般意义的财货之路、文化交流之路，是不同力量的交汇线。拉铁摩尔敏锐的发现，“长城—天山”

¹（日）日野强著，华立译：《日野强伊犁纪行》，黑龙江教育出版社，2006年，第188页。

²（美）约瑟夫·F·弗莱彻著：《1368—1884年间的中国与中亚》，收入（美）费正清编，《中国的世界秩序》，中国社会科学出版社，2010年，第224页。

³鲁西奇：《历史地理研究中的“区域”问题》，《武汉大学学报》，1996年第6期。

⁴（日）松田寿男著，陈俊谋译：《古代天山历史地理学研究》，中央民族学院出版社，1987年，第22页。

⁵（民国）钟广生：《新疆志稿》卷二《新疆实业志·商务》。

⁶（清）方士淦：《东归日记》，收入杨建新：《西行记选注》，宁夏人民出版社，1987年，第423页。

⁷（民国）钟广生：《新疆志稿》卷二《新疆实业志·商务》。

⁸许檀：《清代山西归化城的商业》，《文史哲》，2009年第4期。关于清代新疆市场体系还可参见黄达远：《清代新疆北部城市崛起的动力机制探析》，《西域研究》，2006年第2期。

构成了一个完整的过渡地带，其标志是连接“长城—天山”商路的形成。约在公元七世纪，长城—天山沿线的游牧道路被唐的力量控制，“游牧文化为定居文明所制，实可称为一大转机”，从那时起，“中国长城以内的道路，始与沿天山两侧绿洲间的道路，即从游牧者开辟的商路有相当的联络。”¹从道路中可以看到沿线各种复杂力量的交织和博弈。拉铁摩尔进一步提出地理原动力、社会原动力和历史原动力在道路形成中的作用不同，游牧者迁徙的牧道是社会原动力，还发展不成真正意义的道路，只有成为财货的流动之路、贸易朝贡之路、绿洲与草原的交流道路，这几种力量关联交织而塑造的道路，才是“真路”。²“历史原动力”在商路的形成中具有核心作用，而这种“历史原动力”的来源必须要还原到长城和天山的系统中来看。如沿长城道路的形成就是历史动力的结果，长城主要的功能是隔绝农区与牧区的防御屏障，另一方面却变成了“道路的准绳”。³为了给长城沿线提供人力和物资，“长城以内，由中原出发的道路，分途抵塞，其中最著名者，即为‘御路’”。⁴如陕甘大路，形成了新的东西向商路，有政府建设的驿站，有沿线农业社会提供各种保障，这样的道路被拉铁摩尔称为“真路”。长城内是农区、外是草原和次绿洲，天山内是沙漠绿洲，外则是草原绿洲，而古道恰是农区、草原、绿洲三种力量的交汇线，它们组合与变迁构成了古代商路发展的历史原动力。清朝再次击败控制天山的准噶尔游牧势力，打通了长城—天山沿线两侧的道路，使得农业地带、草原地带、绿洲的力量在“过渡地带”得到平衡，促使东西交通路线再次恢复。

天山既作为“长城—天山”整体形态的一个部分，又具有新疆内部游牧民族与绿洲居民的“过渡地带”的双重性质，“天山北麓地区及南准噶尔区，位阿尔泰山、天山之间，形成游牧民族与天山南麓民族的过渡地带”。⁵因此，天山也成为连接南北的“过渡地带”，仅靠“社会动力”还不足以形成“真路”，还需要借助“历史动力”。如天山北路取代以前沿阿勒泰山的道路，是因为后者是游牧牧道，而绿洲与游牧者之间有交换的需要，连接的道路是财货通行的道路，无论是游牧民族还是汉人都主要走这条道路，这条道路也处于游牧民族与绿洲居民之间“过渡地带”。没有位于“过渡地带”的道路，会缺乏动力而被废弃。如历史上的阿尔泰路和经由罗布泊的丝路都被废弃，这也是天山南路和天山北路能够成为主要道路的原因。前者主要联络草原绿洲为“草原之路”，后者主要是联络沙漠绿洲为“绿洲之路”。因此，“过渡地带”对于道路变迁具有直接的影响。天山南路与天山北路在天山腹地的古城交汇，并通过它与长城的交通线相汇，从而形成了一个“陆上地中海”的纵横交织的交通网络。

天山不仅南北气候迥异，而且山上、山下具有显著的地理与气候落差，形成了不同的生态文化空间，山上的山居民和山下的绿洲民之间以金属、牲畜交换山下的粮食和手工艺品形成商业市场。各个绿洲的特色不一，每一个绿洲都形成了自己的特色，清代乾隆年间，纪晓岚吟咏新疆的特产说，“西域之果，葡萄莫盛于吐鲁番，瓜莫盛于哈密”。⁶在19世纪末成书的穆斯林史料《依米德史》中对天山南路的“七城”特点都有记载，和田绿洲，“这里盛产绸缎，蕴藏着丰富的黄金和各种宝石。这个城市足以使一个庞大的商贾开销掉自己所有的钱财。和田的手工艺品不是那一流的商家靠金钱可以买得了的。这里的土地较其人口小而瘦，粮食不能自足。但盛产各种果实

¹（美）拉铁摩尔著，田嘉绩译：《亚洲腹地之商路》，收入魏长洪、何汉民编：《外国探险家西域游记》，第130页

²（美）拉铁摩尔著，田嘉绩译：《亚洲腹地之商路》，收入魏长洪、何汉民编：《外国探险家西域游记》，第130页。

³（美）拉铁摩尔著，田嘉绩译：《亚洲腹地之商路》，收入魏长洪、何汉民编：《外国探险家西域游记》，第123页

⁴（美）拉铁摩尔著，田嘉绩译：《亚洲腹地之商路》，收入魏长洪、何汉民编：《外国探险家西域游记》，第125页

⁵（美）拉铁摩尔著，田嘉绩译：《亚洲腹地之商路》，收入魏长洪、何汉民编：《外国探险家西域游记》，第130页。

⁶（清）纪昀：《阅微草堂笔记》卷五。

乃至剩余。”阿克苏绿洲，“这里少见手艺人，大部分是庄稼人。阿克苏有着丰富的粮食和水果。还有多而美的大米。这些大米往往被运往其它城市出售。”吐鲁番绿洲，“这里还有驰名各地的葡萄，白如雪朵的棉花。”¹穆斯林史料不仅可印证汉文史料，同时对地方的记载较汉文史料则更为清晰具体。

如果将“长城—天山”主路视为“主航道”，如水系的“干流”；而天山南路与天山北路是两条主要“支路”，如水系的“支流”；而更次一级的道路，则为更低一级的“支流”。依次类分，不同“干流”与“支流”的汇合处形成各种地方层级的市场。如商路东端的百灵庙、商路西端镇西（巴里坤）都是曾经的地方中心市场，以商路的各级中心形成的市场体系是一种与农业地带具有明显差异的区域体系，不仅对施坚雅提出的农业区市场体系提出挑战，而且可提供一个观察新疆区域史的新视角。以商路市场层级为中心，可以分别识别出不同的区域：“天山—长城”、天山南路、天山北路、天山侧面（山居民与绿洲民）、草原绿洲、沙漠绿洲、河流、山脉等²，可以分出不同层次的区域史。

“中亚处于东西文明的连结地带，又是各文明的接触的边缘地带，从东看它是遥远的“西域”，从西看它是神秘的“东方”，而本土又未有系统的史学传统，它在东方和西方的叙事史书中，都是边缘地带的零零碎碎事和人。”³但是，通过天山这一历史“主轴”或许将这些零零碎碎的事和人勾勒成一幅更为完整的画卷。通过区域史有助于恢复以往在新疆历史书写中被忽略的事件，如在长城—天山的道路以及在道路上奔走的骆驼客，过去他们不是历史书写的主体。但在拉铁摩尔看来，这些“非汉非胡”的“过渡地带”人群，却是创造历史的主体。“历史的主体始终是人，而不是所谓的地域单位。在历史认识中的地域概念，不只是历史家为研究的方便而划出来的范围，更是人们在历史活动过程中划出来的历史的和流动的界限”，⁴许倬云指出，中国近代史的过程，“迂回曲折，若从‘我者’与‘他者’的调换，将中国原有的文化，化‘他’（西方文化——作者注）为‘我’，弃‘我’为‘他’，在中国历史上毋宁是仅见的深远变化。”⁵基于对民族主义知识的反思，必须还要化“我”为“他”的眼光，以历史的“我”看历史的“他”，这样才能重新观察和解读以天山为背景的各种事件，从其中的“变”与“不变”，体会新疆历史的复杂性、生动性和模糊性，重新理解新疆及其历史演变。

【评 刊】

从中华民族“民族构建”和凝聚力变化的视角 来检验中国民族政策的社会实践⁶

——评关凯的“国家视野下的中国民族问题”一文

马 戎

¹（清）毛拉穆萨：《依米德史》，新疆社会科学院历史研究所内部译本。

² 参见黄达远：《在商路上发现历史：拉铁摩尔的新疆史观探析》（未刊稿）。

³ 潘志平：《区域史研究的考察——以中亚史为例》，《史学集刊》，2011年第2期。

⁴ 参见刘志伟：《区域研究的人文主义取向》，姜伯勤《石濂大汕与澳门禅史》一书序言，学林出版社1999年版，第6页。

⁵ 许倬云著：《我者与他者》，三联书店，2001年，第141页。

⁶ 这篇评议刊载在《文化纵横》2013年8月号，第126-127页。

《文化纵横》最近刊发了关凯的“国家视野下的中国民族问题”，这篇文章梳理了1949年人民共和国建立以来的“民族话语”和民族政策的沿革，提出了几个可以引人深思的问题。

要讨论“民族话语”，一个最核心的问题就是如何定义“民族”这个概念，并以此为核心推动现代民族国家的“民族构建”（nation-building）。在民国初期曾强调“五族共和”，但随着北洋政府的垮台。五色旗随即变成青天白日旗。特别是1931-1945年抗战期间，占据学术界和政界的主流观点强调“中华民族是一个”（顾颉刚语），民间的最强音是“义勇军进行曲”即“中华民族到了最危急的时刻”。这个时期的“民族构建”的单元是中华民族，“地不分南北，人不分老幼，皆有抗战守土之责”。全体中国人共同奋斗，把凶残的日本侵略者赶出中国，在当时各族精英和民众中，这是最顺应全国人心也最能凝聚人心的目标。

共产党夺得了全国政权后，中国的“民族话语”发生了变化，识别出56个“民族”，并在政府行政体系中划分出一个“少数民族事务”系统。于是，中国的“民族构建”出现了两个层面（中华民族、56个“民族”）。但是尽管在人们的政治认同上出现了两个不同的层面，但是中央政府仍然一度成功地强化了全国民众和各族精英的凝聚力。此时，政治凝聚力的核心不再是“中华民族的存亡”，而是内部的“阶级斗争”，用关凯的话语来说，就是“解放”（消除人身与经济压迫）和“进步”（共产主义意识形态对未来社会的美好描述）。在当时的中国社会，大多数人是没有财产和生产资料、生活困难的穷人，共产党领导在各民族居住区推行“土地改革”，“推翻三座大山”，把地主、巴依、领主、王爷占有的土地无偿地分给广大贫苦农民，在藏区解放农奴，这些举措无疑赢得各族大多数民众发自内心的爱戴和拥护，也使共产党和中央政府赢得了至少一代人的“土改政治红利”。

与此同时，关凯也指出政府制度安排的一个后果，这就是“少数民族事务”被“民族工作”从其所属的社会大系统里抽离出来，成为一个独立的社会分工领域。这也正是我曾经提出的中国社会体制中的“汉——少数民族二元结构”在行政体系中的表现。

关凯在文章中提出“中国民族政策的理论话语体系，是苏联民族理论中国本土化的产物”，这应当被承认是一个不可回避的客观事实。作为中央民族大学的一名教师，关凯对我国的高等教育体系中的“民族理论和民族政策”专业也提出自己的评价，他指出“其知识基础仍是苏联民族理论。在前苏联解体之后，这可能是全世界唯一如此设置的专业学科了。而这个学科的实际处境，可以部分解释为什么我国在民族问题的表述上缺乏国际话语权，在当今世界上，斯大林无疑是名声最糟的民族政治理论家之一”。这段话说得非常精彩，因为我国的“民族理论界”至今仍把斯大林奉为马列主义经典作家。如果把中国的“民族话语”仍然顽固地构筑在这样一个基础上，其结果是既不能解释当前中国社会发生的现实民族矛盾，也不能与国际学术界进行任何有意义的对话。

文化大革命结束后，官方宣讲的“民族话语”没有变，但是曾经构成了政治凝聚力核心并一度超越“民族差异”的“阶级斗争”已经不复存在，过去的“阶级弟兄”在改革开放和市场经济竞争浪潮的冲击下重新分化为不同的“民族”群体。代际更替也使60年前的“土改政治红利”在80后、90后这几代人的身上几乎不留痕迹。

关凯在文中提到：“民族理论话语的守旧与惯性，不仅约束了中国人在民族问题上的认识能力与政策想象力，也掩盖了常识。在中国社会，人们普遍用‘种族’的眼光看待‘民族’，将民族本质化，认为民族是血缘命定、不可消解的社会现象”。这一观察十分深刻。我们身份证上的“民族成分”就是一个不可更改的族群身份烙印，在现行体制下官方和民间社会提供的许多福利、发展机会、优惠、歧视都与每个人的“民族成分”直接挂钩。因为“地主子女”还可以享受到与“地主”不同的政策待遇，改革开放后“资本家”、“地主”成分的负面影响似乎也有所转变，与之相比，似乎“民族成份”甚至比“土改”时划定的“地主”成分还要僵化而且世代延续。

在文章结尾处，关凯讨论了为当代中国的民族国家建设树立超越 56 个“民族”的价值坐标，这也可看作是对新世纪如何推动中国“民族构建”的新思考。保卫个体、保卫社会和保卫国家，这三个维度实际上构成了一个重新构建中华民族凝聚力的多层体系。我十分欣赏文章结束语“所有中国人——无论什么族群——共享的历史命运，取决于国家的现实与未来。人民需要国家的保护，需要安全与秩序，需要公平与正义，国家是我们一荣俱荣、一损俱损的共同体”。得人心者得天下，只有把国家利益与公民个人利益、族群利益融合在一起，才能使我国的少数民族对国家建立起真正的认同，也才能建设一个稳定牢固的和谐社会。

【政策建议】

关于在高水平综合性大学培养人口较少民族 高层次应用型骨干人才的建议¹

史 薇 巴战龙²

党的十八大报告指出：“全面正确贯彻落实党的民族政策，坚持和完善民族区域自治制度，牢牢把握各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展的主题，深入开展民族团结进步教育，加快民族地区发展，保障少数民族合法权益，巩固和发展平等团结互助和谐的社会主义民族关系，促进各民族和睦相处、和衷共济、和谐发展”；“大力促进教育公平，合理配置教育资源，重点向农村、边远、贫困、民族地区倾斜”。

进入 21 世纪以来，制定和实施扶持人口较少民族发展系列政策已成为党和国家完善民族政策和建设和谐社会的一个亮点，先后取得了一系列令世人瞩目的成就。在党和国家的关怀支持下，在各族人民的团结奋斗下，目前人口较少民族及其聚居区在经济社会和文化教育方面的发展已进入了自新中国成立以来最迅速、最全面的一个时期，呈现出经济增长和民生改善的良好态势。

但是，由于历史及现实的多重因素的综合作用，截至目前，占全国 56 个民族数量一半的 28 个人口较少民族及其聚居区发展水平与全国的平均发展水平仍有较大差距，亟需制定和实施更有

¹ 本文大部分内容曾以“促进人口较少民族发展的路径选择：培养高层次应用型骨干人才”为题发表于《中国民族报》2013 年 7 月 19 日第 5 版。

² 作者：史薇，教育部对外经济贸易大学教育与开放经济研究中心常务副主任，教授；巴战龙，北京师范大学社会发展与公共政策学院讲师。

针对性、灵活性和前瞻性的政策。正是在这样的背景下，来自经济学、教育学、人类学和公共政策等学科的研究人员组成专家组，以“较低代价实现快发展”和以“较低成本获取较高收益”为基本原则，就如何促进人口较少民族及其聚居区全面、健康、可持续发展问题，采用实地调查、小型座谈会、历史文献分析等多种方法进行了研究。针对当前人口较少民族及其聚居区的主要问题和现实困难，特别是高层次应用型骨干人才极为缺乏的问题，我们从“教育反贫困”和“教育促发展”策略的角度提出在高水平综合性大学培养人口较少民族高层次应用型骨干人才的建议，供学术界进一步讨论和有关部门决策时参考。

一、问题与困难

（一）贫困问题是首要和最大的问题

《扶持人口较少民族发展规划（2011-2015）》指出：（1）“到 2009 年底，2119 个聚居村有贫困人口 89.1 万人，贫困发生率 32.7%，高于全国（3.8%）28.9 个百分点，高于民族自治地方（16.4%）16.3 个百分点。特别是云南的独龙族、怒族、景颇族，西藏的珞巴族，新疆的塔吉克族、柯尔克孜族等，所在地区自然条件相对恶劣，脱贫难度大”；（2）“2009 年，2119 个聚居村农牧民人均纯收入为 2591 元，相当于民族地区平均水平（3369 元）的 3/4、全国平均水平（5153 元）的 1/2”。

2011 年 11 月召开的中央扶贫开发工作会议宣布，中央决定将农民人均纯收入 2300 元（2010 年不变价）作为新的国家扶贫标准，这个标准比 2009 年 1196 元的标准提高了 92%，对应的扶贫对象规模到 2010 年底约为 1.28 亿人，占农村户籍人口比例约为 13.4%。新的国家扶贫标准实施后，人口较少民族聚居区的贫困问题已经成为首要和最大的社会问题，因为从《扶持人口较少民族发展规划（2011-2015）》提供的人口分布情况看，“人口较少民族聚居区总人口 701.7 万人，其中人口较少民族 153.5 万人，占 21.9%，占 28 个民族全国总人口的 90.6%。其中，2119 个聚居村总人口 272.7 万人，人口较少民族 136.0 万人，占 49.9%”。其中尤其值得注意的是，聚居村的人口较少民族数量占聚居区人口较少民族总数的 88.6%，加之聚居区农牧民纯收入与新的国家贫困标准较为接近，可以推断出在新的国家扶贫标准实施后，人口较少民族聚居区内贫困人口所占比例将有较大幅度提高，导致扶贫工作任务重、难度大，从而使贫困问题至少在“十二五”时期是当地全面建设小康社会最大的“拦路虎”。

（二）教育基础薄弱和发展滞后问题是最根本的问题

《扶持人口较少民族发展规划（2011-2015）》指出：“人口较少民族聚居区学前教育普及率普遍较低，义务教育学校标准化率低，寄宿制学校规模小，职业教育薄弱，双语教育发展滞后。2009 年，16 个人口较少民族的自治县农牧民平均受教育年限仅为 5.8 年，有的民族青壮年文盲率较高。”造成这种现状原因是综合性的，既有历史因素，也有现实因素，既有人口较少民族生存和发展的外部环境因素，也有内部环境因素。

当代社会人们对“发展”有两点基本共识，一是发展的核心是人的素质和能力的提高，发展要以人为本，二是在众多的发展型投资中对人力资源的投资的回报较高，发展要重视教育。从这两点共识出发衡量，教育基础薄弱和发展滞后问题是人口较少民族聚居区最根本的问题。

（三）高层次应用型骨干人才极为缺乏问题是最突出的问题

由于人口较少民族聚居区多处边疆地区，农村人口和贫困人口占聚居区人口的比例较高，加之教育基础薄弱和发展滞后，这样就使得在高等教育扩招的背景下人口较少民族高等教育入学率不低，但能进入地方高水平综合性大学就读的较少，能进入全国高水平综合性大学的更是凤毛麟角。据我们调查，一种新的恶性循环正在形成：接受低水平、学术型的地方性高等教育——大学毕业生就业难——年轻一代家长对子女的教育期望降低——年轻一代学生学业成就动机降低——基础教育质量提高难度变大，甚至部分乡镇在“后普九”时代出现了义务教育普及难、巩固

差的现象——年轻一代接受低水平、学术型的地方性高等教育的几率增大。

实际上，28 个人口较少民族及其聚居区教育发展的差异较大，但即使在教育发展较好的民族及其聚居区，高层次应用型骨干人才极为缺乏问题仍是最突出的问题。例如，截至目前，人口只有 1.4 万余人的裕固族，已有研究生至少 50 人，有 8 人获得博士学位，在读博士生 3 人，其中还有 3 人在境外获得硕士学位，但几乎都是学术型研究生，而且 3 人中只有 1 人名义上在裕固族聚居区——甘肃省张掖市肃南裕固族自治县工作，实际上在省城兰州攻读博士学位。

人口较少民族高层次应用型骨干人才极为缺乏，导致其聚居区“高发展、高代价”的发展模式转型难度大且推动力量小，部分地区已经呈现出“经济发展、收入增加”但“生态破坏、文化流失”、地方政府成绩大且欢欣鼓舞而当地人民评价低且忧虑重重的悖论局面。

二、对策与建议

人口较少民族及其聚居区发展问题是一个包括生态、政治、经济、社会、文化、教育等在内的多因素多维度的、较为复杂的综合性问题，其过程不可能是一蹴而就、直线上升的过程，而是曲折反复、螺旋上升的过程。经过百余年的现代性发展历程，人口较少民族及其聚居区发展已经到了“传统”与“现代”交替、“转型升级”甚或“浴火重生”的关键时期。这个时期也是一个脆弱性较高且抗逆力较低的“门槛”时期，各项政策的制定实施和各项工作的推进提升都应该严格遵循实事求是和稳中求进的思想原则和实践准则。

由于人口较少民族及其聚居区发展问题具有综合性、复杂性和现实性的特点，要求我们必须辩证地理解“重点突出”和“整体推进”之间的关系，做到既不“一白遮百丑”，也不“乱撒胡椒面”。本着对 28 个兄弟民族及其聚居区发展、中国和人类的生态多样性和文化多样性高度负责的精神，我们提出国家应该在高水平综合性大学培养人口较少民族高层次应用型骨干人才的建议，限于篇幅，简要分述如下：

（一）我们这里所说的人口较少民族高层次应用型骨干人才，是指那些由国内外高水平综合性大学培养的素质较高、能力较强，长期对人口较少民族及其聚居区发展和全面建设小康社会有着强烈的责任心和使命感，拥有专业硕士及以上学位的实践型人才。

（二）我们这里所说的高水平综合性大学主要指国内具有“211”院校和“985”院校双重资格的综合性大学。用 10-15 年时间，在 3-5 所大学中选择在专业硕士及其以上学位人才培养方面具有丰富经验和较高水平的学院承担培养任务，并向公众公开其师资水平、培养计划、课程大纲等，接受社会监督，保证培养质量。

（三）考虑到人口较少民族高层次应用型骨干人才培养的特殊性，可由教育部、国家民委、发展改革委和财政部联合制定和实施“人口较少民族高层次应用型骨干人才培养计划”，与“少数民族高层次骨干人才培养计划”和“少数民族高端人才培养计划”并列，同时不得因前一个计划的制定实施而减少后两个计划中人口较少民族的比例和数量。

（四）可以在公共管理硕士（MPA）和社会工作硕士（MSW）等专业下设（生物和文化）多样性保护、特色产业发展、社会保障（或社会服务）、社会管理、社会工作、文化传承（或文化遗产保护）、公益慈善、非营利组织管理和公共（或社会）政策等应用性方向。

（五）生源可由人口较少民族应届本科毕业生（生源地须在人口较少民族聚居区内）和在人口较少民族聚居区生活和工作的符合报考条件者两部分构成，其比例可以总体保持在 1:1 左右，其中在人口较少民族聚居区生活和工作，且为人口较少民族发展作出一定贡献的非人口较少民族成员可以报考，但非人口较少民族学生比例应不超过 10%。

（六）录取考生时，能熟练使用人口较少民族语言的考生可以适当降低外语成绩录取，掌握国家级和省级人口较少民族非物质文化遗产知识和技能的考生可以适当降低录取分数线录取。

所有录取考生名单向公众公布，接受社会监督。

（七）国家提供学费、住宿费和奖学金，并给予家庭贫困学生一定的生活补助。国家与学生签订服务合同，所有学生毕业后均须在人口较少民族聚居区服务满一定（如 5 或 8 年）年限方可离开，不满年限者一律视为违约，须一次性退回所有费用或按不满年限退回一定数额费用。

从民族生存和发展的内外条件和整体环境来说，人口较少民族是社会弱势群体，其发展与否、好坏可以说是衡量国家民族工作水平和社会公平正义程度的“晴雨表”或“指示器”。在新的历史条件下，在高水平综合性大学培养人口较少民族高层次应用型骨干人才对于促进人口较少民族及其聚居区全面、健康和可持续发展，对于边疆稳定和民族团结、全面建成小康社会，对于对外树立良好的国家形象都有着重大意义和深远影响。

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