

民族社会学研究通讯

费孝通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 40 期
2006 年 12 月 20 日

目 录

【讲 座】

中国与印度：从人类学视角来看文化边陲 (日) 中根千枝

【论 文】

从化外到化内——鄂尔泰在西南地区的改土归流 李若愚

多元一体：政治一体与文化多元的统一 邹汉歌

清代民族“大一统”观念的时代变革 李治亭

【学术快讯】

首届费孝通纪念讲座在北京大学举行

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

【论 文】

中国与印度：从人类学视角来看文化边陲¹

中根千枝

(日本 东京大学)

摘要：中国与印度是两国相邻的文明古国，在人们的印象中两国很不相同，但是根据作者在两国多年的生活与研究经历，两国之间仍然存在着重要的共性，这些共性源自两国的地理幅员、人口规模和悠久历史。西藏地区位于汉文化和印度文化之间，但是作者发现汉人和印度人在与藏人交往时显示出十分不同的态度，这与中国和印度两种文明的特征和两个社会机构的不同性质有关。在文明的传播过程中，汉文化和传播与印度梵文化的传播也有各自的特点，为两个社会的形成提供了不同的路径。最后作者对汉人、藏人和日本社会对源自印度的佛教采取的不同的接受方式，探讨了各个社会文化传统的特征。

关键词：文化边陲、汉化、梵化、佛教

我并不想在这一个讲座中把中国和印度这两个社会进行全面的比较，我想在这里谈的是，我自己作为一个人类学家在这两个国家中生活和从事研究时的一些亲身感受。从很早时候开始，我的研究领域之一是中国的西藏地区，我曾经分别从中国内地和印度一侧的喜马拉雅地区出发旅行到藏区，从事西藏研究的田野调查，为此我在这两个国家里一共生活了好几年。

我第一次来到印度的加尔各答是在 1953 年，对我来说，这里的每一件事都具有异国情调，同时也令人惊奇。但我很快就回想起我早些时候在中国北京生活时所感觉到的十分类似的氛围，这种熟悉的氛围使我容易和轻松地开始了在印度的生活。后来我才逐渐意识到，这种感觉肯定来自一种只有在一个幅员辽阔并具有悠久历史的大陆社会才会产生的社会氛围。尽管中国和印度通常给人们留下的印象是两个完全不同的社会，但事实上它们也显示出一些令人关注的共性。

请让我首先指出我在这两个社会所观察到的一些重要的方面，并从社会-地理环境的角度来探讨“汉化”和“梵化”在这两个国家的影响，最后我想讨论一下西藏、中国和日本三地在接受佛教时的不同态度。

¹ 本文为日本东京大学荣誉教授中根千枝先生在 2006 年 12 月 16 日北京大学“首届费孝通纪念讲座”作为主讲人所做的主题讲演，原文为英文，由北京大学社会学系马戎教授译成中文。

作者简介：中根千枝，女，1961 年获得英国伦敦经济学院人类学博士，1961-1987 年任教于日本东京大学，出版的《日本社会》一书在国际学术界享有盛誉，现为日本东京大学荣誉教授，是当代日本最著名的人类学家。

社会-地理环境中的共同特点

首先，中国和印度这两国内部的各区域间在语言、区域文化特征上都显示出了巨大差异，这些地区差异与目前的行政单元大致吻合：中国有 23 个省，印度有 25 个邦，除此之外还都各有一些特殊的行政地区（如自治区、直辖市和特别行政区）。两个社会都可以被粗略地区分为北部和南部两个部分（如中国的“北方人”、“南方人”；北印度、南印度）。这些划分与各自地区居民的饮食与生活习惯密切相关，在北方，人们主要的食品是小麦，而在南方主要食品是大米。

其次，两个社会内部都包含有许多少数民族群体和一定数量的穆斯林人口。中国有 55 个少数民族，而在印度大致有 400 个（缺乏制度化的统计数字）。在印度，这些少数群体被称为“宗族”或“部落”，其中大多数是人口不多的小群体，平均人口规模约在 30 万人上下。这些少数民族当中的大多数人都居住在边远的山区，也有少数人居住在印度村落外围的贫瘠平原上。他们的居住地散布在许多地区，包括几乎所有的邦。他们集中聚居的地区是印度东北部的边境地区，包括阿萨姆邦。这些山地部落居住的地区从东北部一直连接到缅甸的北部、泰国北部和中国的云南，这样就在这一狭长地区形成了一个山地部落的分布带。虽然这些部落在各国被划分为许多小族群，但是这些人群所居住的自然环境和生存条件基本上相似，所以从印度的阿萨姆邦到中国云南的这一地带可以观察到在当地族群之间存在着种种联系。

不同于这些南方的山地群体，中国有几个十分重要的少数民族群体，它们不仅人口规模要大得多，而且它们在历史上的一些时期曾发挥着重要作用，甚至统治过中国。因此我们就不难理解，对这些少数群体的研究工作，在中国主要是由偏重历史的民族学家们来开展的。这些研究成果的最好代表是费孝通教授著名的“中华民族多元一体格局”。他的研究主要集中在这些民族的历史情况，而历史对于理解这些民族是最关键的。而在印度，对少数群体的研究工作主要是由体质人类学家和社会人类学家来进行的。研究领域和专题的不同，学者们所采用的学术研究方法也就难免有差异。

回族穆斯林人口是中国总人口的 0.7%，中国 10 个穆斯林民族的人口为中国总人口的 1.6%。穆斯林人口是印度总人口的 1.7%，印度的穆斯林人口甚至超过了巴基斯坦的总人口。这些穆斯林人口和印度人（Hindus）一起构成了印度总人口的 93%。在中国，回族仅是许多个少数民族之一。而在印度，穆斯林具有一定的优势地位，这与在英国人统治之前统治了印度长达 300 多年（公元 1526-1540 年，1555-1858 年）的莫卧儿帝国的影响有关。莫卧儿帝国对印度的影响，可以与清朝在中国的统治（公元 1636-1911 年）相比较。

今天，穆斯林人口在这两个国家的地理分布方面具有相同的模式，他们散布在国家的各个地区，而且他们聚居区也都在各自国家的西北地区：中国的回族穆斯林主要居住在宁夏和甘肃，印度穆斯林主要居住在克什米尔。他们的居住现象有一个特点，那就是都居住在多数民族和其他民族（如藏族）交界之间的地区。费孝通教授曾经称之为中国西北的“伊斯兰走廊”，而我在印度西北部地区也发现了完全相同的情况。所以，不论我是从中国内地还是印度进入藏区之前，我总是必须首先经过穆斯林居住区。

“汉化”与“梵化”的影响

我们已经看到，同为幅员辽阔、历史悠久的大陆社会，中国和印度的社会结构中具有巨大的差异性，那么造成各自统一和内部融合的决定因素是什么？我认为必须从“汉文”和“梵文”在文化传播中所扮演的角色当中去寻找。这两种语言在古代都得到了充分的发展，而且这两种语言和相应文化的承载者和传播者都是两个国家上层社会中的那些有教养的人。当然，经过了漫长的社会历史发展之后，由这两种文化所包含的基本观念已经逐步渗透到了社会的普通民众当中。

汉文承载的特殊文化，可以在政治思想的伦理当中体现出来；而梵文则揭示出社会制度中的哲学与宗教思想。两者都对社会秩序和共同价值的创立做出了重要贡献。

汉文化的代表是中原的政权，“汉化”即汉文化向四周的传播在一定程度上是由政治体制的行政权力来推动的，接受了汉文化并进入到这一政治体制的人们，就成为了中国社会的组成部分。

“梵化”体现的是基于印度价值的一种社会秩序，特别体现在印度的种姓制度上。不论是种姓制度内部或外部的人群，凡是接近和发展出与这一秩序相似特征的人群就会逐渐成为印度社会的成员。在这一过程中，人们不能以一个个体加入印度社会，而必须以一个群体的方式成为印度社会的组成部分，成为印度人。于是，“汉化”和“梵化”就分别在中国和印度产生了与世界上其他国家都不同的社会，由于以不同的方式不断吸纳新的成员，这两个社会没有像目前的民族-国家那样的明确的边界，它们的边界都是模糊的。

我再举出一些边缘地区族群交往的例子。在汉人与藏人有密切接触的边缘地带，我们观察到一些十分有趣的现象。这里的汉藏交往不仅造成一些族际通婚案例，这些通婚的夫妇的居住也有其特点，在这些的汉藏通婚案例中，汉人男子与藏人女子通常都生活在藏区，而很少见到藏族妻子迁往并生活在汉人地区。同时，那些在藏区生活了几代的汉人家庭都被藏化了，根本看得出来他们是藏人还是汉人。而且我发现，在

那些地区的汉人具有令人惊奇的能力来克服他们与其他民族之间的差异。在这些地区，藏人也在一定程度上吸收了汉人的文化。例如作为当地社区或寺庙首领的藏人一般都会讲流利的汉语，而且通晓汉文，通常在他们的藏族名字之外还有汉人姓名。一眼看过去，很难看出他们是汉人还是藏人，但是他们对自己的藏族身份认同还是很清楚的。

但在印度这一侧印藏相邻的基层社区里，情况则很不相同的。几乎没有印度人生活在藏区。在这些文化边缘地带，印度人-藏人的接触比起汉人-藏人的接触来，要少得多。然而，许多藏人包括贵族和农民，很长时期以来都在冬季为了朝圣而访问印度，他们对印度有着崇拜的心情，因为印度是佛教的发源地。当地的印度人也以友好的态度接受了这些佛教徒。一些上层的藏人过去在印度喜马拉雅地区还有住所，他们与印度人建立了友好的关系。但是在印藏之间的通婚却极少发生。这也可以理解，因为印度人在他们内部一直严格地实行种姓内婚，这已经形成了一种传统：即结婚的对象必须属于同一个种姓，但又来自不同的家系。

社会的构造

我刚才讲到了“种姓内婚”。印度的种姓是一个非常有特色的社会制度。在谈到这一点时，我想对中国和印度这两个国家的社会结构进行比较。关于中国的社会结构，费孝通教授曾经提出了著名的“差序格局”。在中国社会，“自我”是一个起点，社会关系像同心圆那样一波一波扩展开来，最后达到了最外圈的“天下”。这些关系的性质是灵活的，而且在各组之间没有名确的边界。

当你观察印度的种姓社会时，另一个很不同的模式显现出来。印度社会是由无数群组构成的，它们形成一个镶嵌模式。由种姓作为代表，每一个群组都是一个边界清晰的实体。群组的聚合是由各种因素促成的，如地缘联系、相同职业、在种姓等级制中地位的相近，等等。此外，印度的种姓主要还是一个职业群体，每个种姓都有一个特定的职业，这样的例子很多。为了维持日常生活与经济活动，每个种姓都需要其他种姓提供的服务，通常会需要 30 个以上不同种姓的配合。于是，它们和其他种姓之间保持着经济功能方面的联系。但是其中任何一层联系都不可能扩展到整个社会。所以非常重要的一个特点是，不管一个人在印度社会里走到哪里，不管当地的语言和习俗如何不同，他都可以发现那里有着关于种姓体系的相同原则，也许各地会有些小的变化，但他们都分享着同一价值体系和行为规范的基本原则。所以他们可以辨别出其他人的身份，也因此确定自己的身份，马上就可以根据这一身份把自己纳入到当地的社会结构中，而不需要任何基于血缘或亲属关系的联系。所有的个人和群体，都属于

不同的种姓，都认同这一个种姓体系，每个人都具有自己的位置，即使是迁移到其他地方，也很容易迅速找到自己的位置。在这样一个体系的运作中，一个社会的整体凝聚力也就产生了。

这两个社会的图景呈现出了一个有趣的对比。尽管在两个社会组织结构的构建上存在差异，但我们在社会组织的“核心”里还是可以发现一个显著的共性，那就是“家庭”的重要地位。在这两个社会中，传统家庭结构的理想类型是相同的。在家庭的基本结构中既有家庭成员之间垂直的关系，同时也有横向的平行关系：既有垂直的父子关系，也有父母相同的平行的兄弟关系。这样一个水平和垂直交叉的结构，固定了家庭的核心，家庭成员的亲属关系再扩展到外部的成员。在一个家庭和一个父系宗族之间，没有清晰的界限。其功能边界的产生取决于一些既定的场景，如共有的财产，成员们的个人因素。

中国的父系关系的识辨根据族谱可以上溯或者下延许多代，这里我们就会想到中国的祖先崇拜。在印度，父系关系被称做“gotra”，它构成了一个种姓群体的组成部分，一个种姓群体由许多不同的“gotra”所组成。“gotra”的功能就建立起共同成员身份的认同，而不是表现与祖先之间的关系。每个“gotra”有一个共同的神龛和名字，它不同于常说的“姓”。“gotra”的名字与中国的姓相应，但它在日常社会生活中并不使用。现在许多年轻的印度人都不一定记得自己的“gotra”，但是到他们找对象结婚时，一定会去问自己的父母，自己属于哪个“gotra”，因为男女如果属于同一个“gotra”，表示他们之间存在一定的血缘关系，是不能结婚的。印度人的婚姻必须发生在同一个种姓内部，但是必须在不同的“gotra”之间。

尽管我们发现在中国和印度社会中存在着不同之处，但在两个社会中对血统（亲属）的承认，在社会组织底层发挥着重要的作用。在日本制度中则有所不同，在家庭确定内部和外部成员关系方面，起关键作用的是“户”（household）这个单元，而不是血统（kinship）。事实上，家庭脉络的延续是“户”的延续，在一“户”的下一代中只有一个儿子和他的妻子可以把这个“户”继承下去，其他兄弟们将分家出去，另立门户。当一个家长（父亲）没有生下儿子来继承自己的“户”，他就选择一个男子来收养，这个男子可能来自自己的亲属中，也可能与自己没有任何亲属关系，这个收养的男子会合法地继承家长的姓氏和“户”的全部事业。

虽然日本从中国接受了许多重要的文化成分，但是日本的社会制度和继承制度保持了原来的传统。在日本社会的制度里，像“户”这样的组织在个体成员的联系中比血缘亲属关系更为重要。这一原则进一步发展成了这样的现象，个人的社会交往范围通常仅限于他现在所属的组织（“户”的变种与扩展）的围墙之内，这也就造就了日本人对组织（公司）的忠诚。而在组织之间的那个层面上，交往网络也是存在的。例

如，在一些经济界的个案中，父亲公司和子公司构成了一个巨大的企业集团，彼此建立起了远比经济关系更密切的忠诚关系。但是即使是在这样的案例中，网络的功能也被限定在组织环境当中，人们的行为仍然受到“组织”体系的严格约束。所以，看到中国人和印度人能够拥有和运用如此丰富灵活的个人关系和功能网络，我们日本人是十分惊奇的。从日本人的眼光来看，中国和印度社会的差别和共性显得是十分清楚的。

接受佛教：汉人、藏人和日本人的差异

佛教经书（经典梵文）的汉文翻译，以《般若心经》为例，它是公元 403 年由龟兹人鸠摩罗什翻译的，他精通梵文和汉文。之后《般若心经》又被玄奘法师于 660-663 年再次翻译为汉文，玄奘从印度取经后返回了长安，专心翻译佛经，玄奘的译本在中国更为流行。

佛经的藏文译本出现较晚，因为藏文字母是在 7 世纪从 Nagari 字体（印度几套书写字体之一，包括梵文等书写形式之一的天城书）借来一些元素而创制的，所以在 8 世纪开始把梵文经书译成藏文，由于字母相似的原因，藏译佛经与梵文佛经几乎是一一对应的。特别是在 11 世纪时，佛教在西藏特别发达，出现了一些非常杰出的僧侣学者。他们当中有许多人曾留学印度，同时印度的梵学家们也应邀访问西藏。这些藏人学者被称作 Lotsa wa（翻译人）。在那个年代的西藏，学者与翻译人是同义词。藏人学者们极力地使用藏文术语来与梵文词汇和概念相对应，他们的翻译工作有时是与印度梵学家共同完成的。第一部《梵藏佛教词典》的编写早在 9 世纪初叶就已经完成，所以藏人对佛教的接受从一开始就接受了梵文的体系，因而是学院式的，他们的学术标准非常之高，也正是这些学者为后来藏传佛教的发展奠定了基础。我在这里应当说，今天藏文佛教经文对于世界上的学者们来说具有独一无二的重要性，因为它们使我们有可能把印度经文恢复到初始的版本，而这些印度经文当中有许多在印度已经失传。

与之相比，中国高僧们在把梵文佛经译成汉文时走到这样的境地，由于汉文和梵文之间在语言上的巨大差异，汉文翻译不是每个词一一对应来翻译的。它们具有两个特点，第一，它在翻译时所参照的概念和术语，通常是一些已经存在的相关的汉文概念和术语，所以这里有一个“汉化”的倾向性；第二，在把原始的梵文经文翻译成汉文时，译者通常会根据汉文已有的思想表达方式而加以简化或筛选。其结果是，在印度用梵文表达的精心设计的思维与逻辑话语并没有被翻译过来，参与那些玄妙的隐喻话语，似乎并不是这些汉人译者的兴趣。中国人的思想方式是十分务实的，往往只关注那些可以带来实际成果的东西。所以这也显示出中国人的思维方式与印度人的思维方式很不相同。当然，我必须说，汉文经文自身也具有其优雅的风格和华美的词汇，

充分表现出了中国佛学的渊博思想。

与汉人不同，刚刚接触到佛教的藏人则尽可能地完整吞下印度的逻辑思维，这些对于他们是十分新鲜和高深的事物，他们为如此发达的文明和智慧所折服。这种严谨地把梵文经典译成藏文的倾向，与他们当中许多人与印度梵学家有密切接触是有相联的，他们受到这些印度梵学家的很深的影响。可以说，与梵文的密切关系贯穿了藏传佛教的整个发展历程。在中国，佛教的鼎盛时期在 7 世纪就已经结束，到了 11 世纪，政府组织的佛经翻译工作已完全停止，译者们也随之消失。而正是这时，藏传佛教进入了它的黄金时代。

最后，我想讲讲日本人接受佛教的态度，特别是对使用 Sutra（释迦牟尼言论）的态度。与其他国家不同的是，日本直接接受了汉文版佛经而没有把经书译成日文。理由可能有以下几个。首先，在 7 世纪时汉文字母已经在日本识字阶层中移植得很好了并被广泛使用，言辞精美的汉文佛经也显示出一种神圣性；第二，汉文佛经可以使用日文发音来优美地诵唱 Sutra（释迦牟尼言论），这对于佛教在民众中的传播已经够用了，Sutra 中的深刻含意对于一般的日本人来说并不需要特别去搞清楚；第三，尽管一些学问较多的僧人也尝试着去解释汉文 Sutra，但是他们或多或少结合了日本人的思维方式。除了日本的佛教学校外，《般若心经》是人们最熟悉的 Sutra（释迦牟尼言论），但是玄奘翻译的流行文本太简短了，所以佛教研究者和思想家们出版了非常多的著作和文章来解释《般若心经》。

但是对于佛教研究只是基于汉文译本的情况，在近期开始有了一些转变，人们开始越来越关注佛经的梵文初本。近期在日本出版了一本有关学术翻译的评论文章，探讨从藏文恢复的梵文版中初始的佛经含义，它是由中村元、纪野一义翻译的（1960 年和 2003 年，岩波文库）。另外，几位藏族僧侣对佛经的评论和解释也已经被译成日文，包括《心经要义》和《般若心经入门》。所以现代的日本学者已经不满足于对汉文佛经的解释和研习，开始对藏文佛经给予更多的关注，并且努力从藏文佛经中探讨释迦牟尼言论的原意。

印度和中国是两个具有久远历史的文明古国，日本从这两个国家都学习到不少东西，佛教就是经由中国传到日本的。这两个亚洲大国都是古代文明的缔造者，但是有着十分不同的社会结构，也在近代走上不同的发展道路。近日中国与印度之间的关系正在密切起来，两国领导人开始了互访，这是一件值得高兴的事。中印关系的改善不仅引起两国人民的关注，周围的邻国们对此也十分关注。在国家之间不仅应当进行科技、经济和政治的交往，同时也需要开展文化的交流，了解彼此的文化传统，这样才能促进国家之间的和睦与世界的和谐。

【论 文】

从化外到化内

——鄂尔泰在西南地区的改土归流

李若愚

[摘要] 改土归流是在少数民族地区将原来的族群首领世系统辖改为中央任命流官管理的民族政策。改土归流实施之前的民族地区实行着一种实质上的民族区域自治，鄂尔泰雍正间在西南少数民族地区推行的改土归流取消了当地民族自治的色彩；但是这种民族自治的取消有利于当地社会经济发展，同时也维护了中国边疆的政治稳定。西南改土归流的实施，是中华民族多元一体格局形成的重要因素。

[关键词] 改土归流 鄂尔泰 民族融合

本文试图在理解土司制度的思想和制度渊源基础上，对雍正年间鄂尔泰在我国西南少数民族地区进行的改土归流的动因、条件和效果进行回顾，借以考察中国西南少数民族融入中华民族的一个重要片断，以期加深自己对于改土归流与中华民族多元一体格局的理解。

羁縻思想及其适用性

土司制度与中央政府管理少数民族地区的传统羁縻思想有直接的承接关系，都是在少数民族地区施行实质上的民族区域自治。

“中国夷狄五方之民，皆有性也，不可推移”¹，因为夷夏性质不同，所以对于少数民族地区不能采取与中原完全一样的统治方法，而应该“从其俗而治之”，“夷夏之辨”正是羁縻政策产生的思想根源。羁縻政策始于秦，终于宋，帝国的领导人抱着“怀柔远人，意在羁縻”，“远德不修，则修文德以来之；既来之，则安之”的思想，历代在少数民族地区设立羁縻府、州、县，实行由少数民族首领自行管理内部事务，中央政府只要求少数民族首领宣称臣服而不干预具体事务。

元宋之战中，元为巩固西南攻势，在西南地区采取了“蒙、夷参治”的措施，使地方官员出现流官土官之分，归附元政权的各部酋长领受宣慰使、宣抚使、安抚使职衔，保留对其原有土地人民的世袭管辖权，土司制度于是形成。土司制度是土官和土司两种制度的统称。土官包括土知府、土知州、土知县等，是依照汉族行政建制但是由少数民族头领担任的官职；而土司则包括宣慰司、宣抚司、安抚司，这些官职受封于帝国中央政府，但实际上是完全的割据势力。

羁縻政策和土司制度是在不便于中央政府直接统治而少数民族又具有统治基础的地域实行的，它们维系了一种不够紧密的国家统一局面，促进了民族之间的和平交流和融合，是长期发挥了正面作用的。而土司制度相较于羁縻政策又具有明显的进步性：原来的土酋转变为土司，要受地方长官约束，对中央担负驻防、守土的责任，而且从明代开始改变以往只征收“土贡”不收赋税的政策，中央政府对于民族地方的管理和干预由于土司制度的推行和完善得到了强化，巩固了

¹ 《礼记·王制》。

祖国统一，促进了民族交往。

改土归流

改土归流，是指明清两代在少数民族地区废除世袭土司统治，而任命流官管理这些地区的政治措施。改土归流最初多是因为土官叛逆、绝嗣或内部仇杀等原因，将土司土官辖地划并其它州县，取消该地的土司政治统治地位。历史上第一次改土归流发生于明洪武二十八年（公元1395年），当年明政府擒斩叛乱的越州土知州阿资，将其地改设越州卫，设流官管理。清雍正时期，在鄂尔泰主持下，清政府在云南、贵州、四川等省推行大规模的改土归流，实现了中央王朝对原土司管辖地区的直接统治。清政府在改土归流的地区实行清丈土地、额定赋税、核定户口等系列措施，有力的推动了当地社会经济发展，促进了西南少数民族地区与汉族地区的人口流动和经济文化交流。

明洪武二十八年以来，少数民族地区的行政长官由土官改为流官的过程就没有中断过，但是中央政府推行的系统的、大规模的改土归流却为数有限（明代两次，清代一次）。雍正年间鄂尔泰的改土归流是清代改土归流涉及范围最广的一次，牵涉云南、贵州、广西、四川、湖广各省，影响也最为深远。本文主要探讨的就是鄂尔泰改土归流的动因、条件及其对中华民族多元一体格局形成所发挥的作用。

鄂尔泰改土归流的动因

我认为，鄂尔泰提出改土归流的出发点主要有两个，其一是彻底改变世袭少数民族酋长权倾一方、胡作非为以至于威胁内地安全的危险，避免出现尾大不掉的局面；其二是在地丁合一的税收制度下，拓展中央政府的财政收入，减少中央政府在少数民族地区的财政负担。用鄂尔泰雍正四年上疏的原文表述就是：“录其人民，籍其田地。减赋役以更其力，给牛种以裕其源。选用循良，善加抚恤，不出百年，内地可以肃清，肘腋可以无虞。……其于固边境安夷倮，岂曰小补哉？”现将这两个方面的理由分述如下。

“云贵大患无如苗蛮。欲安民必制夷，欲制夷必改土归流。”¹鄂尔泰认为，理顺民族关系是使我国西南边陲稳定，人民安居乐业的条件，而要处理好民族关系，则必须改土归流。鄂尔泰指出前代在少数民族地区采取土司制度，是因为这些少数民族地区在当代多属于新开辟的偏远疆域，风土与中原大不相同，所以因地制宜，以求安定。土司制度经历了几百年之后，统治条件已经发生了变化，此时再坚持以夷制夷，就是“以盗制盗”。在纳入中国疆域数百年，经历了几百年的中华文化熏染之后，土司统辖的地区民风、习俗都有了变化，以往因地制宜的羁縻思想已不合时宜；而且土司存在的合法性完全由世袭而定，与其行政效果无关，导致土司地区恶政遍布，人民生活非常苦难：“即国变而彼不变，君移而彼不移，安然坐享不朽之业”，“彼之官世官也，彼之民世民也，田产子女惟其所欲，苦乐安慰惟其所主”。²鄂尔泰认为这些都是应该实行改土归流的理由。

¹ 鄂尔泰，雍正四年疏，见于《清史稿·列传七十五·鄂尔泰》。

² 《滇南杂志·卷二十二》。

税收征收方法的改变，决定了清政府应当着力开拓应征税的田亩数额。康熙五十一年上谕：以康熙五十年丁银为丁数，此后滋生人丁，即为“盛世滋生人口”，永不加赋。康熙皇帝这个固定全国丁银的举措，为雍正二年准李维钧议摊丁如亩创造了完备的条件。于是从雍正初开始，地丁合一，而既然丁银一定，那么决定政府税源的实际上就是田亩数。拓展可以征税的田地必然成为政府需要考虑的问题，而改土归流不仅有利于征税的田亩数目的拓展，还能减少政府对少数民族地区的财政补贴负担。

一方面，除开土司隐瞒不报的土地不论（这一点被改土归流以后的清丈清理出大量未报土地所证实），土司的土地和政府直接管理的土地还存在赋率差别：清代赋率依据田地种类、土壤肥瘠九等，而同一等级的土地，不同行政区划又有不同。比如云南，民赋田每亩最低课银五厘五毫，粮一升九合五毫，然而夷地每亩只需要纳粮一升。贵州民苗地每亩最低课银五合一抄，土司田最低七合二勺二抄，然而官田最低则需二斗五升。四川的民赋田每亩课银一厘五毫许至八分四厘九毫许不等；而土司田的标准则在三厘四毫至二分三厘一毫之间¹。总的看来，土司的田地要比帝国政府直接统治的田地征收的赋率低很多。

另一方面，虽然土司对中央政府上缴的税额极为有限，但是土司对于土民压迫剥削却及其严酷，交给国家的税额与土司征收的相比往往不及十一。导致土民不堪重负远走他乡，当地土地大量抛荒：如东川土司境内有广阔的良田，但是“川民不肯赴远力耕，滇民亦不敢就近播垦”，在土司统治下社会经济一直难于发展，云南一地到雍正时期“额征钱粮，不敷支应”，“俱赖外省协济”²。据鄂尔泰雍正四年上疏可知，每年中央政府对这些少数民族地区的援助款项达数十万两白银之巨³。”

鄂尔泰改土归流的条件

1. 地理条件

鄂尔泰在西南的改土归流是针对不处在边境、不具有藩篱作用的土司的；对处于边境的土司，鄂尔泰仍然持保留态度：“江外宜土不宜流，江内宜流不宜土”⁴，边境的土司应该保留下来作为藩篱和缓冲带，而内地的土司则应该文武兼施，使之不至于在帝国统治的心腹之地为患。刘彬针对把土司在所处地理位置上不加区别一概视为藩篱的说法，驳斥道：“所谓藩篱者，乃边境之外者也，岂有在内地者亦借以为藩篱乎？”⁵这个说法是非常雄辩的。

另外，伴随着改土归流的进行，鄂尔泰依据自然地理的区隔远近的不同，提出了行政区划的局部调整，作为改土归流以后保持稳定的配套措施，这里的主要考虑应该是保持对当地军事控制力的需要。比如东川、乌蒙原来隶属于四川，但是距离四川省治较远而距离云南较近⁶，乌蒙曾经有过一次土司叛乱，云南的军队平息叛乱以后，四川的调兵令箭才到，于是鄂尔泰奏请将之改隶

¹ 《中国税制史·下》第21-24页。

² 《朱批谕旨》第16册，转引自《清代土司制度论考》第21页。

³ 《清史稿·列传七十五·鄂尔泰》。

⁴ 这里的江指的是澜沧江，江外是车里、缅甸、老挝，江内是镇沅、威远、元江、新平、普洱、茶山诸夷。

⁵ 可参见《滇南杂志·卷二十二》，《清史稿·世宗本纪》。

⁶ 东川距云南四百余里，乌蒙距云南省城仅六百余里。

云南，雍正从之¹。

2. 交通、通讯条件

我认为交通条件是行政成本与效率的有力支撑和是维系疆域完整的重要条件，也是合理划分行政区域的准则之一。这里以云南为例：云南交通条件并不太好，山险路狭，马不能并排行走，但是有官路（贡道）。云南主要的两条贡道连接的范围是：上路从陇川到古喇宣抚司四十二天，下路从镇沅州到老挝宣抚慰司五十天²。我们也许可以把这个五十天的行程内的地域看作是交通条件可以支持的最远控制范围。但是我注意到，如果距离区域行政中心超过二十天的行程，中央政府控制的难度就会加大，比如下路的“八百大甸军民宣慰司”，距离镇沅州是二十天的行程，但是嘉靖年间被缅甸兼并，土司刀氏避居内地，万历十五年，刀氏请求派兵收复八百大甸军民宣慰司，但是中央没有批准，结果最终成为缅甸的疆土。再如老挝军民宣慰使司到云南布政司需要六十八程，这个关外土司没有征收赋税上缴中央的义务，但是有缴纳土贡表征臣赋的义务。清末因为距离遥远而放弃了关外的土司，不再在缅甸、老挝、越南设立宣慰、宣抚等土司。

遗憾的是我没有找到可以较好反映清雍正年间交通里程或者旅途天数的数据资料，我们是否可以这样猜想：距离区域性行政中心在二十天之内的土司较为适合采取改土归流的措施，因为交通条件足以支持中央政府对当地的直接控制；然而对于距离区域性行政中心二十天以上至五十天左右的区域设立的土司，交通条件不足以支持改土归流，所以应当继续推行土司制度，实行羁縻政策；对于距离区域性行政中心五十天以上的地方的土司，中央政府几乎是不想施以任何实质影响的。

3. 文化、教育条件

有研究者指出，明末云南镇雄、武定的改土归流失败，重要原因之一就是当地的儒学教育兴办较晚、水平相当落后，汉族思想文化的传播非常有限，而雍正年间改土归流较为成功的丽江、乌蒙、乌撒，又恰恰是文化教育条件较好的地区³。文化教育条件的确应该是影响改土归流政策的一个重要因素。

4. 人口迁移与族际通婚

因为宋元战争的关系，元代有大量汉人、蒙古人和回人迁入云南，明初汉人迁入更多。明永乐年间贵州设布政使司之后，汉族人口也开始大量迁入。四川则是清代最大的移民省，清初开始持续两百年内大量人口移入四川，其原因之一是张献忠政权的大屠杀，之二是清在四川的征战，造成四川若干地区的人口真空，政府为了拓展税源而出台系列奖励开垦、鼓励移民的政策。移入四川的人口主要是来自湖北、湖南、广东、福建、江西的汉族农民⁴。

包括汉族在内的各民族长期杂居在西南少数民族地区的民族村落中，或者往来西南与内地进行贸易活动，以及明末清初各族人民共同参与的抗清斗争都促进了民族间的通婚与融合：如汉人陈鼎清初与龙姓土司之女结婚，贵州“土人与军民通婚姻”，又如康熙四十四年正蓝旗人佟国忠入赘四川平茶土司亲属杨昌朗家⁵。

¹ 《清史稿·列传七十五·鄂尔泰》。

² 参见《滇南杂志·卷二十二·附录》。

³ 可参看沈海梅，《明清云南改土归流的文化条件》，《思想战线》，1997年第5期。

⁴ 可参看何炳棣，《明初以降人口及其相关问题》第七章。

⁵ 可参见李世愉，《清代土司制度论考》，第42页。

人口迁移和族际通婚改变了各土司独立王国的封闭状态,加深了各族人民之间的理解和感情,促进了土司制度的衰落。

鄂尔泰改土归流的具体操作

鄂尔泰提出改土官设流官的方略主要是依托武力进行的:“计擒为上,兵剿次之;另其自首为上,勒献次之。”¹但是实际上,雍正、乾隆两朝实施改土归流的做法要比鄂尔泰所设计的柔和得多:“横暴不法者参劾而去之,老病死亡者停袭而免之,……如此二十年而土官皆可以尽。”(倪蜕)“参处降调一依流官之例。倘罪应斥革,即以汉官代之,停其承袭者,善哉!……有罪不赦,有缺不补,则渐而去耳。”²《清朝文献通考·卷八十五·职官九》则列举了几种土官横暴不法、应该革斥的罪:“受贿、隐匿凶犯逃人者”或者“有大罪被戮”。

另外,清代仿照汉代削藩的方案,对于土司采取了分而治之的策略:“土官支庶子弟有才能率众者,许土官详报督抚疏请,分土官所辖疆土三之一或五之一令其视事受职,视土官降二等。更有子孙可分者,亦如之受职,再降一等。”同时,也推出了另一套不享有民族地方自治权利的世袭官职,给与自愿改土归流并改变身份为民籍的土司土官:“凡改土归流,倾心向化,率属内附,由督抚疏请改隶民籍者,授以守备或千总百总之职,准其世袭。”³

鄂尔泰改土归流的效果

鄂尔泰的改土归流,取消了西南大多数的少数民族酋长地方自治的权力,首先有力的消除了我国西南地区民族冲突的隐患。少数民族(主要是苗族、瑶族)聚居的地区多在几个省的边界(如四川的乌蒙、镇雄、东川土府),“苗疆犬牙交错于数省中”⁴,而且地势险要。这个不受中央王朝直接管辖的民族自治区域俨然一个国中之国⁵,这个既没有“融”更不曾“合”的政治-文化实体不时与中央政权爆发冲突,鄂尔泰依靠武力推行的改土归流有力的剪除了“苗患”,原来以古州为中心的苗疆成为清政府的“新辟苗疆”,中央政府在此驻扎军队、安置官吏、征收赋税,使这一地区直接纳入到了中央政府管辖之下,与汉地无异。

改土归流也推动了少数民族地区吏治有一个大的进步。地方官员由世袭制到任期制,产生了对原土司管辖地区官员的监督考铨,有助于行政廉洁清明:“土官以世系承袭,不由选举,……我国家八法计吏,三年考绩,土官皆不与焉。不肖者无惩,间有一二贤者亦无以示劝,欲其奉职守法也,得乎?”⁶同时,改土归流也是从以夷制夷的礼仪制约到以汉化夷的制度-文化融合过程:不仅官制、税制因为该土归流而得到改变,而且兴办学校,设置义学,宣传儒家文化,同时改变土司子弟垄断文化的现象,转而从接受儒家教育的少数民族地区民众中间中选拔少数民族地区的

¹ 《清史稿·列传七十五·鄂尔泰》。

² 《滇南杂志·卷二十二》第十四至十六页。

³ 《清朝文献通考·卷八十八·职官十二》。

⁴ 王履阶,《改土归流说》,转自《清代土司制度论考》第51页。

⁵ 苗疆四围将近三千余里,古州踞中,千三苗寨环绕其外,有清江河、都江可以连通楚粤,“盘踞梗隔,遂成化外”。

⁶ 鄂尔泰,雍正四年疏,见于《清史稿·列传七十五·鄂尔泰》。

官员。

鄂尔泰改土归流施行之后，清政府在少数民族地区“录其人民，籍其田地”¹，大大减少了西南少数民族人民的赋税力役负担，同时促进了少数民族地方农商经济的发展，增加了中央政府的财政收入。前文已经提到雍正地丁合一的施行，“以固定之丁粮，摊之于地粮”²，丁数一定，而亩数可增，相应的在每亩田地上摊入的丁银就少，这是一种奖励开垦的税收政策。改土归流消灭了处于中央政权和土民之间的蠹虫土司土官（鄂尔泰奏折中以云南镇沅土府为例，指出土司“征之私橐者不啻百数十倍，而输之仓库者十不及一二，百不及二三”）。改土归流以后，原来由土官控制的土地转交到政府手中，清丈土地也查出不少生熟田地（例如在鄂而泰镇压仲家苗叛乱侯德改土归流中，就查出荒熟田地三万亩。虽然雍正旨中数次谈及“清丈非为增赋计”，但显然国家土地税收的增加是清丈的直接结果），不但可以征收土地税，而且可以免除以往每年政府拨给土司的“协济”（清代每年需拨协饷数十万两）；土民则“以等齐民”，只需要承担合法税收，不再担心横征暴敛。雍正推出的与改土归流配套的促进开垦的政策和清丈土地的措施都非常有效，结果改土归流一方面大大增进了财政收入，另一方面也促进了当地经济社会的发展。

鄂而泰在西南的改土归流促进了当地各民族的融合。首先，少数民族地区与汉族地区的人口迁移和流动增加了。在土司制度下，“汉不入境、蛮不出峒”，中华民族长期开发的地区与少数民族地区之间存在森严的疆界式限制；同时部分土司的强盗行径（如贵州康佐土司者指挥部下抢劫过往商旅，造成商旅不通）也阻碍了发达地区汉人与少数民族地区人民的交流。改土归流以后，为了恢复当地生产发展，中央政府采取了轻徭薄赋、给牛给种的措施鼓励移民入西南地区垦殖，同时因为政治安定清明，出入少数民族地经商、旅行的人也开始增加。其次，西南少数民族地区的居住格局发生了变化，各民族杂居混处的现象增加了：“在1746年（乾隆十年）有人记载在东川、乌蒙等地已经是‘汉土民夷，比屋而居……与内地气象无异’”³。再次，改土归流也促进了当地少数民族与汉族的通婚。清政府原曾下令禁止苗汉通婚，但雍正时由于苗汉交流增多，苗汉通婚已经比较普遍，政府只得取消禁令⁴。第四，在文化和语言使用方面，改土归流地区的少数民族也发生了变化。中央政府针对少数民族文化风俗，在改土归流的地方要求少数民族剃发，服饰区分男女，姓名、语言从汉俗，禁止火葬等，使得少数民族在文化、风俗和语言上与中华民族的主体汉族接近起来。

费孝通教授在论述中华民族多元一体格局的形成过程时说道：“它（中华民族多元一体格局的形成过程）的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂利消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一”⁵。鄂尔泰在中国西南民族地区进行的大规模改土归流，不论是作为其手段的战争和安抚，还是作为其结果的对原民族酋长全权统治地区的中央王朝直接统治，都加强了民族间的交往和碰撞，并最终改变了西南少数民族地区“有良田而不知耕，有奇才而不知用，有宝藏而不知采取”的落后状况，带动了西南民族地区经济、社会、文化的全面发展，促使当地少数民族的生产生活

¹ 刘彬，《永昌土司论》。

² 《中国田赋史》，第202页。

³ 费孝通，《中华民族多元一体格局》。

⁴ 《清世总实录·卷五十五》以及《清世总实录·卷百二十二》，转引自《清代土司制度论考》第43页。

⁵ 费孝通，《中华民族多元一体格局》。

方式融入中华民族的主流，在中华民族多元一体格局形成过程中发挥了重要的积极作用。

参考文献：

- 白寿彝，《中国交通史》，上海书店，1984年
- 曹春林，《滇南杂志》，宣统二年刊本
- 陈登原，《中国田赋史》，上海书店，1984年
- 戴逸，《简明清史》，人民出版社，1984年
- 费孝通，《中华民族多元一体格局》，中央民院出版社，1989年
- 高宗敕，《清朝通志》，浙江古籍出版社，1985年
- 何炳棣，《明初以降人口及其相关问题》，上海三联书店，2000年
- 李世愉，《清代土司制度论考》，中国社会科学出版社，1998年
- 林超民，《华夏一统 天下一体》，《思想战线》，2000年第1期
- 马戎，《民族社会学》，北京大学出版社，2004年
- 彭建英，《中国传统羁縻政策略论》，《西北大学学报（哲社版）》，2004年1月
- 乾隆官修，《清朝文献通考》，浙江古籍出版社，2000年
- 沈海梅，《明清云南改土归流的文化条件》，《思想战线》，1997年第5期
- 苏晓云，《土家族地区改土归流之我见》，《中央民族大学学报（社科版）》，1997年第4期
- 吴兆华，《中国税制史》，上海书店，1984年
- 徐国相，《湖广通志》，康熙二十三年刊本
- 印鸾章，《清鉴》，中国书店，1985年
- 张碧波，《中华疆域观念与历代边疆政策》，《中国边疆史地研究》，2004年6月
- 赵尔巽等，《清史稿》，中华书局，1976年

（作者为 北京大学 社会学系 04 硕士研究生）

【论 文】

多元一体：政治一体与文化多元的统一

重读费孝通“中华民族多元一体格局”理论

邹汉歌

摘要：费孝通先生提出的“中华民族多元一体格局”思想具有深刻的理论价值和重大的现实意义。我们认为，如果将中华民族内部的各族群当作文化群体来看待，那么，“多元一体”可以具体化为“政治一体”与“文化多元”两个层面的结合。其中，“政治一体”是“多元一体”的基本前提，“文化一体”是“多元一体”的典型特色，“多元一体”是“政治一体”与“文化多元”的统一。从这一框架出发，在处理族群问题方面，我们应该在坚持政治一体的基础上树立起“文化化”的族群观。

关键词：中华民族 族群 多元一体 政治一体 文化多元

1988年，费孝通先生在香港中文大学Tanner讲座上，发表了“中华民族的多元一体格局”的讲演，正式提出了其“中华民族多元一体格局”的重要思想¹。由于多族群国家内部各族群的族际关系直接关系到多族群国家的稳定发展甚至生死存亡，因而一向是当代政治现象中最为敏感的问题之一。而费先生所提出的“中华民族多元一体格局”理论“在相当意义上可以被视为是从族际政治的角度对中国内部族际关系的一种历史描述、现状分析和未来图示”，因而自然引起了中外各界的一致关注和热烈讨论²。

十几年来，国内学界以费先生的理论为指导，在“中华民族多元一体格局”的内涵、形成与发展等各个方面都进行了深入的探索，并取得了许多重要成果。然而，在历史进入二十一世纪、世界的经济政治格局发生了一系列翻天覆地变化的今天，重读这篇经典论文，我们仍然可以从中获得许多有益的启示。马戎教授就指出，在思考中华民族的“多元一体”格局时，我们可以参考中国的历史传统和西方国家的体制与处理族群关系的思路，进一步把费先生提出的“多元一体”具体化为“政治一体”和“文化多元”两个层面的结合，在这样一个整体性框架之下来思考中国的族群关系³。本文试图在结合费先生的基本观点的基础上，沿着这一思路作一些阐述。

一、中华民族多元一体格局理论

费先生把中华民族这个词用来指“现在中国疆域里具有民族认同的十亿人民”，它所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体。它们虽则都称为“民族”，但层次不同⁴。费先生指出，

¹ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载《北京大学学报》1989年第4期，第1—19页。

² 陈建樾：《多元一体：多民族国家内部的族际整合与合法性》，载《中央民族大学学报》2003年第5期第11页。

³ 马戎：《族群问题的‘政治化’与‘文化化’》，载《北京大学社会学学刊》，第一辑，第88页。

⁴ 为了使层次清晰并与其他国家（如美国）的通用概念在内涵上大致可以相互对应，马戎教授曾建议保留“中华民族”的称谓，并把56个“民族”改称为“族群”。参见马戎：《民族与社会发展》，民族出版社2001年版第156页。

用国家疆域来作中华民族的范围并不是很恰当，因为国家和民族是两个不同的又有联系的概念，但同时从宏观上看，这两个范围基本上或大体上是一致的。

费先生结合自己多年来对中国少数民族的研究工作，使用了大量人类学、语言学、历史学、考古学等方面的事实，对中华民族形成的历史过程做了综合性的分析。他认为，中华民族从起源上看应该肯定多元论和本土说。它是在一定的生存空间里，由许多分散存在的民族单位经过不断的混杂与融合而形成一个“我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体”。在这一过程中，汉族成为汇集和融合的核心，它通过不断吸收其他民族成分日益壮大，而且渗入到其他民族的聚居区，构成起着凝聚和联系作用的网络，奠定了以疆域内部多民族联合成的不可分割的统一体的基础。

总之，中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来在中国和西方列强的对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程逐步形成的。中华民族多元一体格局的形成有几个突出的特点：存在一个凝聚核心，即汉族或汉文化；少数民族聚居地区占全国面积的一半以上；各个少数民族基本上都有自己的语言；导致民族融合的条件是复杂的，既有政治上的原因，但更多地是出于社会和经济的需要；同时中华民族的成员众多，是一个多元的结构。

费先生还对中华民族多元一体格局的未来和前景作了瞻望。他认为，在现代化的过程中我们应当通过发挥各民族团结互助的精神达到共同繁荣的目的，继续在多元一体的格局中发展到更高的层次，在这个层次里，中华民族将是一个“百花争艳的大园圃”。

二、政治一体是多元一体的基本前提

马戎教授曾把中华民族多元一体格局的发展过程划分为三个阶段¹。第一阶段是这一格局的形成时期，主要是清朝中期以前。第二阶段是这个格局的危机时期，大致是从鸦片战争到新中国成立的一百年。第三个阶段是多元一体格局在中国的重建时期，即从1949年至今。可以看到，在不同的历史时期，中国虽然经历了多次领土盈缩、朝代更迭，但统一大势并未因此受到阻遏。在这一历史进程中，生息繁衍在中华大地上的各民族在互动交融中构建了文化多元、政治一体的多元一体格局。同时，也正是由于政治上的一体性，才使得多元一体的格局在几千年的历史进程中得以维系和发展。从这一意义上讲，我们可以说，政治一体是多元一体格局的基本前提。

政治一体之所以是多元一体格局的基本前提，是由于政治上的一体性为各个族群的相互交往、融合和发展提供了必不可少的条件。历史上的各个朝代都有自己处理族群关系的基本政策，为了获得统治上的合法性，并减少族际冲突，这些政策在保证统治者所代表的族群的利益的基础上，也使得其他族群的基本利益得以保证。同时，这些政策也不同程度地促进了族群之间的交流与融合，为多元一体格局的形成、维系和发展做出了贡献。

当然，我们这里所说的政治一体是相对于“中国”这个国家实体而言的。在历史上虽然有过多分裂时期，但“中国”这个国家实体却始终没有改变。而且既便是在分裂时期，各个族群之间的交流与融合也从未中断，这些交流与融合又为进一步的统一创造了条件。在“中国”这个一体性的国家疆域之内，各个族群在长期的互动之中共同缔造了“中华民族”。

¹ 马戎：《重建中华民族多元一体格局的新的历史条件》，载《北京大学学报》，1989年第4期，第20—21页。

三、文化多元是多元一体的典型特色

在某种意义上,多族群国家内部的各个族群可以当作不同的文化群体来看待¹。不同族群的文化发展水平也不一定相同。与社会中的主流文化相对,这些文化发展水平不同的各个族群就成了一个个“亚文化群体”,而另一方面,正是这些“亚文化群体”之间不断发生的文化交流、碰撞与融合,才衍生出社会的主流文化。

美国学者哈里斯·卡伦(Horace Kallen)首次使用了“文化多元主义”(Cultural Pluralism)这一概念来描述美国的族群关系。如今,文化多元主义不仅被人们所接受,而且成了人们所追求的一种社会状况,美国政府更将其作为指导美国族群关系的政策和处理族群关系的社会目标。作为一种理论,文化多元主义是对同化主义(Assimilation)与“融炉”观念(“Melting-pot”)的回应²,它肯定人类群体间的差异,并将这种差异视作文化上的差异,同时认为,不同群体的生活方式不仅是合法的、甚至是需要的参与社会的方式,它们都是社会的基本组成部分,可以而且应当平等而和谐地共处于同一个社会。

多元一体的中华民族内部各族群中,同样存在着各族群文化发展水平上的显著差异,这其中既有文化发展较快的“华夏”族群,也有相对发展较慢的“蛮夷狄戎”。而在中国儒家传统文化中,所谓的“华夷之辨”的核心主要指的就是以价值观念、行为规范为“文化”方面的差异³,“‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是各族、民族上的界限。……所谓中国有恶则退为夷狄,夷狄有善则进为中国。……华夷之辨并不含有各族或民族上的排他性,而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”⁴。正是由于中国的思想传统是将族群差异主要作为“文化差异”来看待,从而得以实施“化夷为夏”的策略,才最终形成了以中原汉人为凝聚核心的中华民族多元一体格局⁵。也正是在这一意义上,有学者指出,“中华民族多元一体格局理论的逻辑推演,是以中国地域文化的多元特征为起点”⁶。

这里存在的一个问题是,“化夷为夏”与“文化多元”如何能够共同存在于中华民族的多元一体格局之中?“化夷为夏”意味着不同程度的汉化,也意味着“文化多元”的削弱,二者是否是一对不可调和的矛盾呢?我们认为,在几千年的历史进程之中,在各个族群文化的交流与碰撞之中,其他族群一定程度的汉化是不可避免的事情。在汉化的过程中,其他族群学到了比较先进的文化,也抛弃了自己的落后文化。但同时,各个族群文化又都有自己的鲜明特色,他们在与汉文化的融合中也在不断地继承、发展和创新。事实表明,中华民族内部的各个族群既维系了一体性,也保持了自身的多样性。正是因为这一点,才使得“文化多元”成了中华民族多元一体格局的典型特色。

¹ “民族”与“族群”这两个概念在实际中有重合的部分,但在使用中又存在着对其内涵的不同侧重,前者侧重于政治实体、领土的含义,后者则侧重于文化传统、族裔的含义。有关讨论见马戎等人的论述。

² 马戎(编):《西方民族社会学的理论与方法》,天津人民出版社1997年版,第31页。

³ 马戎:《族群问题的‘政治化’与‘文化化’》,载《北京大学社会学学刊》,第一辑,第75页。

⁴ 张磊、孔庆榕:《中华民族凝聚力学》,中国社会科学出版社1999年版,第285页,转引自马戎:《族群问题的‘政治化’与‘文化化’》,载《北京大学社会学学刊》,第一辑,第76页。

⁵ 马戎:《族群问题的‘政治化’与‘文化化’》,载《北京大学社会学学刊》,第一辑,第75-78页。

⁶ 陈建樾:《多元一体:多民族国家内部的族际整合与合法性》,载《中央民族大学学报》,2003年第5期第11页。

四、多元一体是政治一体与文化多元的统一

中华民族多元一体格局是“政治一体”与“文化多元”两个层面的结合，是一个辩证的统一体。

“政治一体”可以为“文化多元”提供必要的支持和保证。只有在政治一体的环境和条件下，各个族群才会在充分互动的基础上发展与完善自己的个性。“文化多元”又会反过来促进“政治一体”的巩固与发展。各具文化特色的不同族群在长期的互动之中会形成一种强烈的爱国主义情感，这种爱国主义情感无疑对政治一体的维持发挥着不可忽视的影响。

“政治一体”与“文化多元”之所以能够统一在“多元一体”的格局之中，是由于中国疆域之内的各个族群在不断的交流与融合之中逐渐形成了一个坚实的利益共同体，并在此基础上产生出了巨大的凝聚力与高度的认同感，这个利益共同体，就是“中华民族”。

五、在政治一体基础上树立“文化化”的族群观

马戎教授认为，每个国家内部的各个族群都处于由纯粹的文化群体和纯粹的政治实体这两个极端所构成的一条“连续链”的不同位置上，而且随着社会经济的发展、政府政策的引导和外部势力的推动，这些族群会从这个“连续链”上原来的位置向某个端点移动，从而使得族群问题“政治化”或“文化化”¹。

当我们把“多元一体”具体化为“政治一体”与“文化多元”两个层面的结合，并在这一框架之下来思考中国的族群关系这一问题时，我们认为，只有在坚持政治一体的基础上树立起“文化化”的族群观，才是处理族群问题的正确选择。

多元一体的中华民族是相对于中国这个国家实体而存在的，因而显然不具有任何重构或改变现实存在的中国内部诸民族格局的意味²。换言之，任何试图改变中国当前的政治状况或族群格局的想法和做法都是不切实际的，其结果只可能是损害中华民族的整体利益，因此也是我们应当坚决反对的。

然而我们当前处理族群关系的许多做法也并非毫无问题。由于各种各样的原因，这些做法不同程度地存在着将族群问题“政治化”的倾向³。这无疑会为族群关系的进一步发展埋下隐患。我们所需要做的，是参考以“文化”为核心的中国传统“族群”观，并借鉴其他国家的成功经验，深刻反思并逐步调整现行的各种观念与做法，将族群视为不同的文化群体，削弱其所具有的“政治实体”的性质，尽可能使族群问题“文化化”，从而使“政治一体”和“文化多元”更加和谐地共存于中华民族的多元一体格局之中。

参考文献：

费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》，1989年第4期

¹ 马戎：《族群问题的‘政治化’与‘文化化’》，载《北京大学社会学学刊》，第一辑，第75页。

² 陈建樾：《多元一体：多民族国家内部的族际整合与合法性》，载《中央民族大学学报》，2003年第5期，第11页。

³ 马戎：《族群问题的‘政治化’与‘文化化’》，载《北京大学社会学学刊》，第一辑，第84-86页。

马戎, 1989, “重建中华民族多元一体格局的新的历史条件”, 《北京大学学报》1989年第4期

马戎(编), 1997, 《西方民族社会学的理论与方法》, 天津: 天津人民出版社

马戎, 2001, 《民族与社会发展》, 北京: 民族出版社

马戎, 2004: “族群问题的‘政治化’与‘文化化’”, 《北京大学社会学学刊》, 第一辑

陈建樾, 2003: “多元一体: 多民族国家内部的族际整合与合法性”, 《中央民族大学学报》2003年第5期

(作者为 北京大学 社会学系 03 硕士研究生)

【论文转载】

清代民族“大一统”观念的时代变革

李治亭

[摘要] 华夷之辨是中国古代的传统民族观念, 自春秋以来的 2300 余年间, 大多数中原汉族王朝均奉为圭臬, 相沿未革, 因而也未能解决好北方的民族问题与边患问题。清朝统治者锐意改革, 以民族“大一统”观念取代了以往的华夷之辨。以这种新型民族观念为指导, 清朝很好地解决了中国北方的边患问题, 促进了中国政治与国土疆域的空前统一。

[关键词] 华夷之辨; 北方; 民族观念; 大一统

民族“大一统”的观念, 是清代民族政策、观念的重要变革之一。它从根本上破除了“华夷之辨”的传统观念, 并在政治实践中也改变了秦汉以来“华夷分治”的传统政策, 最终实现了多民族空前“大一统”的治国目标。

一、清以前“华夷之辨”的传统观念

所谓“华夷之辨”, 简单地说, 就是从文化上严格区分华夏(汉族)与夷狄(少数民族), “内诸夏而外夷狄”, 主张内外分别采取不同的政策。这一思想观念源于春秋时期儒家的政治主张, 当时, 礼崩乐坏, 孔子力主尊周王, 复周礼, 对外攘却夷狄, 使之不能变易周礼即“诸夏”的文化。齐国著名的政治家管仲提出“尊王攘夷”的政治口号, 最清楚地表述了“华夷之辨”的基本观念。春秋时期的这一民族观, 一直延续下来, 并伴随着北方游牧民族不断“内向”侵扰而得到加强。

秦始皇为防御匈奴, 筑万里长城, 将“华夷之辨”的观念付诸政治实践, 使之具体化。如西汉人说: “秦始皇攘却戎狄, 筑长城, 界中国。” [1] 又有东汉人说: “天设山河, 秦筑长城, 所以别内外, 异殊俗也。” [2] 延袤万余里的长城就成了“中国”与夷狄的分界线。于是, 又有了“内中国外夷狄”之说。所谓“内外”、“中外”、“华夷”或直言“中国”与夷狄之分, 都是以长城为限隔的。自秦始, 迄至清以前, 二千年间, 大多数王朝都修长城不止(惟少数民族所建王朝不修),

坚守长城这道藩篱，贯彻“华夷之辨”的传统观念和政策，将“三北”广大地区的游牧及渔猎民族隔离在长城以外。

中国历代统治者主要是汉人所建王朝，一贯歧视、防备“夷狄”等少数民族。晋人公开宣示：“非我族类，其心必异。”[3] 显然，夷狄为“异民族”，与汉人非为一族，不能同心，理应被排斥在汉族之外。明朝统治集团更是极力鼓吹“华夷大分”论，坚主华必统夷，而夷决不可干“中国”之统。这即是说，华人是天然的统治者，而夷狄必受华人统治。因此，对夷狄等少数民族“严华夷之防”，已成为世代相沿的一项传统政策，以对夷狄之“大防”为其治国和统治夷狄的大计。

在以汉族为中心的狭隘的民族观念指导下，在清以前，历代王朝都没有解决好“三北”地区的民族问题，故其“边患”、“外患”不断，战争不息。检诸史册，自秦始，经两汉、魏晋，传至隋、唐、宋、辽、金、元，直至明代，都留下了与“三北”诸民族战争的难以计数的记录。诸如匈奴、东胡、鲜卑、羌、突厥、回纥、党项、氏、高句丽、契丹、女真、蒙古、乌桓、琳羯、满等，先后登上中国历史的大舞台，与中原王朝相抗衡，各自建立政权，或一统天下，或得江山半壁，或建地方割据政权。历史证明，欲真正实现国家与民族的“大一统”，关键问题就是从根本上解决“三北”地区的民族统一问题。而实现这一政治目标，首先要破除传统的民族观念。“华夷之辨”的民族观念，无疑是中国“大一统”发展的一大障碍。

二、清代“民族大一统”的新观念

“华夷之辨”的民族观，其本质是排他的，即视“夷狄”等少数民族为“异民族”而加以排斥。当然，夷狄诸民族在政治上隶属于中原王朝，但从民族文化、民族感情上却不被容纳。与此相反，清朝提出并实践一种新型的民族观，我们把它概括为“民族大一统”。

“大一统”是儒家提出的政治主张，《礼记》给予最通俗的解释：“天无二日，土无二主，家无二尊，以一治之也，即大一统之义也。”可见，“大一统”之本义，要求天下统于一个政权，而一个政权统于一主。这就是“以一治之”之意。与“统一”相反，就是分裂、割据，历来为儒家所反对。在中国漫长的历史发展中，“大一统”的理论无疑起到积极的作用。但在边疆民族问题上，却大受“华夷之辨”观念的影响和束缚，“大一统”的政治实践亦大受局限，因而迟至清以前始终没有解决好边疆主要是“三北”地区的民族问题，即尚未真正实现各民族“大一统”。

清朝提出并实践的“民族大一统”的新观念，内涵十分丰富，要而言之；清朝包容不同的民族，视各民族为一个整体，都是清朝管辖的一部分。这就是说，生活在中国这一广阔疆土上的各民族，都统一于清政权，而清政权必统于皇帝之手。显而易见，清朝的这一新的民族观念，无疑是对“华夷之辨”的否定。

清朝“民族大一统”的观念，并非一朝一夕形成，而是经历了一个演进的过程，在其政治、军事实践中逐渐实现思想观念的时代变革。清人关前，由清太宗皇太极开其端，最先表达了他的民族新观念。其父努尔哈赤在世时，坚持狭隘的本民族至上的民族观念，他对汉人之暴更过于汉人对夷狄，采取“诛戮汉人，抚养满洲”的政策[4]，没有被杀的汉人，则被掳掠为奴，有的为满洲王公贵族庄园耕田种地，有的充当家内奴隶。努尔哈赤的民族观念及其政策，使辽东地区的汉人积怨甚深，满汉民族相互仇视，矛盾十分尖锐，局势动荡不定。皇太极即位伊始，就改变其

父的民族政策，宣布：“满汉之人，均属一体，凡审拟罪犯、差徭、公务，毋致异同。”[5]十年后，他又进一步提出：“满洲、蒙古、汉人，视为一体。”他把三个民族的关系，比做五味，“调剂贵得其宜”，才能“得其和”[6]，用现在的话说，就是“和谐”。民族和谐，国安民安，政权才能稳固。较诸其父，较之从前历代王朝所主“华夷之辨”，皇太极的主张，实属一种新的民族观念。他把这一新观念贯彻于政治实践中，如，广泛吸收汉官、汉将及蒙古王公贵族参加后金政权(清)；不再诛戮汉人，将俘获或招服的大批汉人妥善安置，“编户为民”，恢复被掳为奴的汉人民户地位。皇太极还推出一项具有重大历史意义的举措，即扩建八旗组织，他在其父努尔哈赤创建满洲八旗的基础上，创设蒙古八旗、汉军八旗，与满洲八旗并立，构成清朝立国的三大基石。满、蒙、汉八旗制的最后完成，充分体现了皇太极所主满、蒙、汉民族“视为一体”的民族新观念。

皇太极制定和实施的一系列新的民族政策，反映了民族观念的新变化，因而发展和壮大了清(后金)政权的实力，也为未来建立多民族的“大一统”国家奠定了基础。同时，也是对历代沿袭的“华夷之辨”的传统观念的一次突破，因而具有开创性的意义。

清朝定鼎北京，君临天下，进入人数以千万计、传统文化极深的汉人社会之中，以世祖为首的满族贵族集团，仍然恪守皇太极的遗策，坚持“满汉一体”的思想。世祖说：“历代帝王大率专治汉人，朕兼治满、汉，必使各得其所，家给人足。”他不断阐述、强调这一思想：“方今天下一家，满汉官民皆朕臣子”；“满汉官民，俱为一家”。[7]这些说法和政策性表述，无一不是对皇太极的“满汉一体”思想的继承和发展。

继世祖之后，圣祖明确提出“天下一家”的思想，将皇太极的民族新观念推上了又一个发展阶段。如果说，世祖的民族新观念主要是针对汉人而发，那么，圣祖的民族观念进一步发展到了长城以外的蒙古族。自九世纪，蒙古族登上中国历史舞台，驰骋于长城以北的广阔草原，横扫欧亚大陆，再南下，突破长城，灭金灭南宋，一统天下。立国未足百年，即被明取而代之，其族余部仍散居“三北”，蒙古族是一个强悍而善战的民族，构成了明朝最严重的“边患”。清(后金)建国伊始，就与蒙古展开争战。从努尔哈赤到皇太极，对蒙古恩威并用，不断与之联姻结亲，终将其争取过来，成为支撑清朝政权统治的一支巨大力量。如何巩固并长期保持与蒙古民族的联盟关系，不仅关乎“三北”广大地区的安全，更是清朝安危之所系。圣祖决心把蒙古族变为“一家人”，康熙三十年(1691)五月，他采取一项惊人的举措：废长城而不用。他说：

秦筑长城以来，汉唐宋亦常修理，其时岂无边患？明末我太祖统大兵长驱直入，诸路瓦解，皆莫敢当。可见守国之道，惟在修德友民，民心悦，则邦本得，而边境自固，所谓众志成城者是也。”[8]

圣祖下令停止修长城，又道出了他的“中外一家”的思想，“莫道岩关险，要荒总一家。”[9]前已指出，长城是一道限隔“三北”游牧民族与农耕的汉民族的民族分界线，严重障碍国家的统一，并造成民族的对峙，不断引发冲突和战争。圣祖总结历史的经验教训，长城是靠不住的，只有“修德友民”，才是“邦本”自固的根本之计，因此，圣祖宣布不要土石长城，而要筑成一道“众志成城”的思想长城。他说：“朕中外一视，念其人(指蒙古族)皆朕赤子，覆育生成，原无区别。”[10]圣祖继承其先辈之策并发扬光大，将蒙古族看成是“一家”之人。清朝经几代人的努力，终于将蒙古族彻底降服，从此“三北”不再有蒙古族的“边患”，且蒙古族还成为清朝防卫边疆的重要依靠力量。

圣祖废长城,收蒙古为“一家”,是划时代的一件大事,是对千百年来因长城之设而形成的“华夷”观念的空前超越,将民族“大一统”真正发展到长城外的“三北”地区,无疑是中国历史发展的光辉一页。

而世宗更将民族“大一统”的观念上升到理论的高度,他从“大一统”的观念出发,对圣祖61年的开拓进取做了科学的概括:“自古中外一家,幅员极广,未有如我朝者”;又称:“今六合成大一统之天下,东西南朔,声教所被,莫不尊亲。”[11]

最有代表性、最能反映世宗对“大一统”理论观念的,是他在雍正十一年(1733)四月与内阁官员的一次谈话。他说:

“夫中外者,地所划之境也;上下者,天所定之分也。我朝肇基东海之滨,统一诸国,君临天下,所承之统,尧舜以来中外一家之统也;所用之人、大小文武,中外一家之人也;所行之政,礼乐征伐,中外一家之政也。内而直隶各省臣民,外而蒙古极边诸部落,以及海陬,梯航纳贡,异域遐方,莫不尊亲,奉以为主。”(12)

以上是世宗的著名言论之一,充分显示他对“大一统”的理论阐释,何其深刻、透彻。“中外一家,上下一体”,不可以,“形迹相歧视”,他对历代汉族统治者及士大夫所坚持的传统“华夷观”,给予严厉批判,更显示出他的“民族大一统”论的理论内涵。他痛斥明清之际一些汉族学者:在“天下一统,华夷一家之时,而妄判中外”是“逆天悖理”。他针对“夷狄异类,戾如禽兽”的极端说法,痛加驳斥:“尽人伦则谓人,灭天理则谓禽兽,非可因华夷而区别人禽也。”他指出,清朝疆土广远,“中外一家”,“何得尚有华夷、中外之分论哉!”[13]

可以认为,自清太宗发其端,历世祖、圣祖二世,至世宗确已完成了清代“民族大一统”理论的阐发与理论概括,形成一套完整的有别于历代“华夷之辨”的新型民族观。至乾隆年间,乾隆帝在实践上完全贯彻这一新的民族观,把清朝推向鼎盛,最后建成空前“大一统”的多民族国家,因而开创了“中外一家”的空前大一统的时代。

观念的变革,往往是社会变革的先导,而社会的变革,又推动、深化了人们的观念变革。清朝能实现中华民族“大一统”的政治目标,恰恰是民族观念变革的必然结果。应当指出,与同时期的西方资产阶级革命及其思想理论相比,清朝的“民族大一统”观念及其他方面的变革,显然还不具有真正的社会革命的意义。但从中国历史的变革来衡量,无疑是一次巨大的历史飞跃。

[参考文献]

- | | |
|--|--------------------|
| [1]汉书:卷96“西域”。[M]. | [7]清世祖实录:卷90[M]. |
| [2]后汉书:卷90“鲜卑传”[M]. | [8]清圣祖实录:卷151[M]. |
| [3]晋书:卷10“刘元海传”[M]. | [9]御制诗集:初集[M]. |
| [4]清太宗实录:卷64[M]. | [10]清圣祖实录:卷184[M]. |
| [5]清太宗实录:卷1[M]. | [11]清世宗实录:卷83[M]. |
| [6]清太宗实录:卷42[M]. | [12]清世宗实录:卷D0[M]. |
| [13]大义觉迷录[A].清史资料:第四辑(二).北京:中华书局,1983.4—5. | |

(本文原刊载于《社会科学辑刊》2006年第3期,第162-164页)
(作者单位:吉林省社会科学院历史研究所,吉林长春130033)

【学术快讯】

首届费孝通纪念讲座在北京大学举行

由中国社会与发展研究中心主办的“首届费孝通纪念讲座”于2006年12月16日在北京大学图书馆北配楼正式举行，应邀担任首届主讲人的是费孝通教授的老朋友、日本东京大学荣誉教授、著名人类学家中根千枝教授，她的讲座主题是“中国与印度：从人类学视角来看文化边陲”。

讲座由北京大学社会学系副主任刘世定教授主持，北京大学校务委员会副主任赵存生教授代表北京大学致辞，社会学系主任马戎教授介绍了“费孝通纪念讲座”的发起并介绍了中根千枝教授的学术成就。北京大学的两百多名师生以及一些校外学者出席了讲座，出席者对中根千枝教授所讲的这一题目表示了极大的兴趣，在讲座过程中不时地对中根千枝教授的精彩讲座报以热烈的掌声。讲座结束后，马戎教授代表中国社会与发展研究中心向中根千枝教授赠送了特制的讲座纪念品。