



## 【论 文】

# 难以“同归”的“殊途”： 民国“边疆/民族”研究中的“派性”与“派系”

熊芳亮

**摘要：**长期以来，学界对于民国时期的“边疆/民族”研究有一个简单的“二元区分”：属于或倾向于中国共产党的民主进步力量，以及属于或依附于国民党反动派的反动势力。这种以政治或党派立场进行的区分，在分析和解读国共两党“边疆/民族”政策的不同取向方面固然有效，但在分析和解读整个民国时期、特别是“国统区”的“边疆/民族”研究时，则显得力不从心。实际上，在政治派性、政治派系和学术派性、学术派系的双重影响之下，民国时期的“边疆/民族”研究一直处于“派性”与“派系”的笼罩之下，“政治派”、“史学派”、“社科派”、“地学派”群雄并起，乱象纷呈。“派性”与“派系”虽然给民国“边疆/民族”研究带来了短暂、浮夸的繁荣景象，但也败坏了民国时期的学术生态、学人风气和学科旨趣，让民国“边疆/民族”研究作茧自缚、病入膏肓，根本不可能找到一条符合中国国情、妥善解决“边疆/民族”问题的学术方案或政治道路，更不可能有能力、有机会最终实现之。一批有识之士终于认识到只有打倒国民党的腐朽专制统治，打破学术研究的学科壁垒和门派之见，才能迎来“边疆/民族”研究新境界、新纪元。

**关键词：**边疆 民族 派性 派系

### 前言：问题的提出

在民国时期，“边疆/民族”研究堪称“显学”，不仅在学术界一度十分繁盛，在社会上也曾引起广泛关注，对民国政治也有一定的影响。长期以来，学界习惯于将民国时期的“边疆/民族”研究进行简单的二元区分：属于或倾向于中国共产党的民主进步力量，以及属于或依附于国民党反动派的反动势力。这种以政治或党派立场进行的区分，在分析和解读国共两党“边疆/民族”政策的不同取向方面固然有效，但在分析和解读整个民国时期、特别是“国统区”的“边疆/民族”研究时，则显得力不从心：除了国共两党的分歧与论战之外，民国学界在“边疆/民族”领域无论是私下的分歧还是公开的论战，既频繁、激烈又不可调和，有的时候面红耳赤火花四溅，有的学人形同陌路、势如水火。笔者以为，深究隐藏在这些现象背后的历史原因，具有十分重要的理论和现实价值，既能加深我们对民国时期“边疆/民族”研究的认识，更加明晰地了解民国时期学界的学术生态、学人的学术心态、学说的学术背景，又能管窥民国时期“边疆/民族”研究由盛而衰、由“显”而“隐”的历史原因。

学界对于民国时期“边疆/民族”研究的关注可谓众矣，从学人、学说、学史、学科等方面的解析与解说成果既丰富又丰硕。近年来，史学界对于国民党统治集团内部政治格局与政治派系的研究成果颇丰<sup>1</sup>，其中亦有不少涉及到对民国学界、学人的部分和内容<sup>2</sup>。但总体而言，目前除

<sup>1</sup> 主要的论著有：郭绪印：《国民党派系斗争史》，上海人民出版社1992年版；王奇生：《党员、党权与党争——1924～1949年中国国民党的组织形态》，上海书店出版社，2009年版；金以林：《国民党高层的派系政治——蒋介石“最高领袖”地位的确立》，社会科学文献出版社，2009/2016年（修订本）版；桑兵：《历史的本色——晚清民国的政治、社会与文化》，广西师范大学出版社2016年版。

<sup>2</sup> 主要包括：桑兵：《国民党在大学校园里的派系争斗》、《1948年中山大学易长与国民党的派系之争》，载桑兵：《历史的本色——晚清民国的政治、社会与文化》，广西师范大学出版社2016年版；金以林：《蒋介石与政学系》，

了有个案式的研究之外，当今学界对民国学界内部及其与政界的恩怨、矛盾乃至冲突的关注和研究，对其“派性”与“派系”<sup>1</sup>进行整体性、专题性、体系性的关注和研究，对其派性、派系影响、左右甚至操控民国学术走向的关注和研究，都还十分匮乏，堪称空白。这一方面固然是因为基于政治立场和意识形态的二元分野的惯性思维使然，对“国统区”内部的派系与派性视而不见；另一方面，也与所涉学人在新中国成立后或赴海外，或渡台湾，即便坚守大陆也在特定的历史环境之下或主动或被动地与民国历史“划清界限”，或淡化（隐藏）其政治瓜葛、或删改其敏感文章<sup>2</sup>、或修正其“不当言论”与“反动学说”，使得民国时期的许多学案，直至今日仍隐晦不彰。就此而言，也就不难理解后人对于民国学界的解读和研究成果，浮于表面、沉溺表象，常常“差之毫厘，谬以千里”了。

总体而言，民国时期的“边疆/民族”研究，经历了由“隐”而“显”、由“盛”而“衰”的成长历程<sup>3</sup>，其“盛”与“衰”基本上都发生在南京国民政府统治时期，因此本文研究的重点，也主要放置 1928 至 1949 年。

## 一、民国时期“边疆/民族”研究中的政治派性与派系

党的派系化与派系的党化，是中国国民党和南京国民政府统治时期的重要特征之一<sup>4</sup>。综合史学界的研究成果，国民党统治集团的政治派系可以划分为蒋（介石）系、汪（精卫）系、胡（汉民）系<sup>5</sup>、孙（科）系<sup>6</sup>，上述派系相互之间曾激烈争夺国民党集团的最高权力。直至抗日战争爆发前后，蒋介石才集党权（中央政治委员会总裁）、军权（军事委员会委员长）、行政权（国民政府主席）于一身，逐步确立了其在国民党统治集团内部的领袖地位。此消彼长之下，汪系、孙系的地位虽然有所降低，但仍然不失为制约、掣肘蒋系，使其不能为所欲为的重要力量。在上述派系之中，除了作为党国领袖蒋介石必须关注“边疆/民族”问题之外，孙科系对“边疆/民族”问题的关注尤为突出。作为孙中山的长子，孙科对捍卫和践行“三民主义”有着更浓厚的情节。孙科在 20 世纪 30 年代倡导成立了中山文化教育馆<sup>7</sup>，内设研究部和编译部<sup>8</sup>，研究部下设“民族”、“民权”、“民生”三个研究组，其中“民族组”延请著名学者黄文山（任组长）、卫惠林等创办了《民族学集刊》杂志（1936-1949 年之前共出版了 5 集），产生了一定的影响力。同时，孙科在主长立法院期间，对“边疆/民族”方面的立法项目也有一定的关注和助力。芮逸夫在 1946 年当选立法委员，背后就有孙科的运作和支持。

在蒋介石统治集团内部，也是派系林立，其中着力关注、介入“边疆/民族”研究的政治派

---

载金以林：《国民党高层的派系政治——蒋介石“最高领袖”地位的确立（修订本）》，社科文献出版社，2016 年版。

<sup>1</sup> 本文所称的“派性”与“派系”，是同一事物的一体两面。“派性”，指的是民国学界在复杂的时代背景之下深入骨髓的“派系”基因；“派系”，则主要指的是民国学界内部那些或隐秘或公开、或紧密或松散、或封闭或开放的各种各样的小圈子。

<sup>2</sup> 以《边政公论》为例，其中很多文章都没有被著者录入其在新中国成立后出版的各种全集、文集之中。

<sup>3</sup> 笔者将另文专题进行分析与探讨。

<sup>4</sup> 参见王奇生：《党员、党权与党争——1924~1949 年中国国民党的组织形态》，上海书店出版社 2009 年版。

<sup>5</sup> 胡汉民（1879-1936），广东番禺人。清末在日本留学期间加入同盟会，辅佐孙中山创办《民国》并曾任《民报》主编，著名的“三民主义”即出自他手。孙中山去世后，撰述《三民主义的连环性》一书，编辑出版《总理全书》，争夺“三民主义”的阐释权，成为国民党统治集团内部“粤系”的领军人物。

<sup>6</sup> 孙科（1891-1973），广东香山县人。孙中山长子。南京国民政府成立后，曾一度短暂出任行政院长，因蒋介石作梗无奈辞任，不久后转任立法院院长（1932），并长期担任此职。

<sup>7</sup> 中山文化教育馆正式成立于 1933 年 3 月 12 日，由孙科任理事长，蔡元培、戴季陶、孔祥熙等任常务理事，林森、蒋介石、汪精卫、胡汉民等为理事，国民党统治集团的元老和实权人物悉数参与其中。

<sup>8</sup> 编译部主任为吴经熊，曾编辑出版的《时事类编》、《中山文化教育馆季刊》、《中山文化教育馆集刊》等杂志，在民国时期有较大影响。

系主要包括：以戴季陶、蔡元培为代表的“元老系”；以朱家骅为代表的“政学系”，以陈立夫、陈果夫兄弟为首的“CC系”。

作为国民党的“右派理论家”，戴季陶一直以孙中山先生“三民主义”的继承人自居，通过歪曲、伪纂孙中山先生的“三民主义”，炮制了所谓的“戴季陶主义。戴季陶顽固地“以文化定义民族的边界，以民族定义国家的边界”，主张对蒙藏地区采取“放任主义”的政策。在南京国民政府任行政院考试院院长的戴季陶，还长期把控行政院蒙藏委员会，主导南京国民政府的蒙藏事务，被世人称之为蒙藏委员会的“太上委员长”。蒙藏委员会主办的《蒙藏月刊》、《边疆通讯》、《边政公论》杂志，是民国政要和学人交流“边疆/民族”研究成果的重要平台。1932年，戴季陶创办了新亚细亚学会。在中国民族学会、中国边政学会、中国边疆学会等专业学会成立之前，以该学会名义编辑出版的《新亚细亚》期刊，是最有影响的“边疆/民族”研究领域的学术期刊之一。亚细亚学会还编辑发行了“边疆丛书”，资助出版了一大批研究“边疆/民族”问题的书籍。

同为国民党元老的蔡元培<sup>1</sup>，对“边疆/民族”问题也颇为关注。在德国莱比锡大学、汉堡大学留学期间，蔡元培就对民族学产生了浓厚的兴趣，先后发表了《说民族学》、《民族学与社会学》、《民族学上之进化》等文章<sup>2</sup>。有学者认为，“民族学”这个概念的使用，始于蔡元培1926年在《一般》杂志上发表的《说民族学》一文<sup>3</sup>。蔡元培对民族学厚爱有加，曾表示要“以研究民族学终老”。创办中央研究院并任院长期间，蔡元培大力支持中央研究院历史语言研究所、社会科学研究所的建设，甚至亲自领导社会科学所民族学组（后并入历史语言研究所）的工作<sup>4</sup>，为两所开展“边疆/民族”方面的研究，创造了得天独厚的物质条件和研究环境。由吴敬恒、蔡元培、王云五等人主编的“新时代史地丛书”<sup>5</sup>，也出版了包括张其昀《中国民族志》等在内的一系列“边疆/民族”领域的译著。

“政学系”的朱家骅<sup>6</sup>也是热心于边疆问题及边疆研究的高官，良好的教育背景，以及其在任中山大学、中央大学校长期间深植的学界人脉，为他开展“边疆/民族”工作、推进“边疆/民族”研究创造了相当的便利条件。在任中山大学校长期间，朱家骅大力支持傅斯年、顾颉刚等人筹办《中山大学语言历史学研究周刊》，国内最早的人类学著作——杨成志所著《云南民族调查报告》就刊载在该刊物上<sup>7</sup>，开创了中山大学“边疆/民族”研究的历史传统和学术基础；在任国民党中央调查局局长期间，朱家骅在中央调查局设立了蒙藏调查室，加强蒙藏地区的情报工作；在任国民党中央组织部部长期间，朱家骅专门组织召开了边疆工作座谈会，并发表了一系列关于边疆工作的谈话、讲话，还成立了边疆语文编译委员会，资助顾颉刚编辑综合性研究期刊《文史杂志》，延揽著名史学家傅斯年、顾颉刚等为其所用。

陈立夫、陈果夫两兄弟<sup>8</sup>所主导的“CC系”，对把持和掌控意识形态领域亦是非常上心，对“边疆/民族”问题及其学术研究也颇看重。由“CC系”所创办的正中书局，编辑出版了大量解读孙中山“民族主义”，以及边疆问题、民族学方面的书籍。1932年，陈立夫与戴任、马鹤天

<sup>1</sup> 蔡元培（1868-1940），浙江绍兴人。南京国民政府成立后筹建中央研究院并长期担任院长职务。

<sup>2</sup> 台湾中华书局曾汇编为《蔡元培民族学论著》出版。（台湾）中国民族学会编：《蔡元培民族学论著》，（中国台湾）中华书局，1962年版。

<sup>3</sup> 胡起望：《蔡元培与民族学》，中央民族学院研究部，1980年9月。

<sup>4</sup> 参见李济：《傅孟真先生领导的历史语言研究所——几个基本观念及几件重要工作的回顾》，载《李济文集》（卷五），第169页。

<sup>5</sup> 由商务印书馆出版。

<sup>6</sup> 朱家骅（1893—1963），字骝先，浙江省湖州人，民国时期曾在高校及学术机构（中山大学校长、中央研究院总干事）、国民党中央（国民党中央调查统计局局长、中央组织部部长），国民政府（教育部部长），以及地方（浙江省省长）担任要职，在民国政界、学界颇有人脉和影响力。1949年后随蒋去台。

<sup>7</sup> 《国立中山大学语言历史学研究周刊》（第11卷第129至132期合刊），1930年。

<sup>8</sup> 陈果夫（1892-1951）、陈立夫（1900-2001），陈其业（陈其美之兄）之子，两人曾长期把持国民党组织及党务工作，被称为“CC系”。

等人一起创设了开发西北学会<sup>1</sup>，出版《开发西北》刊物<sup>2</sup>。在主政教育部期间（1938-1944），陈立夫延揽著名人类学家凌纯声任蒙藏教育司司长。

除此之外，在国民党和南京国民政府的军事机构中，也设立有研究“边疆/民族”问题的专门机构。例如，参谋本部设有边务研究所，黄慕松曾任其所长；国防部二厅五处设有边务研究室等。蒋君章、曾问吾、高长柱等是国民党军事机构中研究“边疆/民族”问题的代表人物。

在地方层面，国民党的政治派系就更加复杂，势力较大、掌握较多中央权力的是江浙系和粤系<sup>3</sup>等。处于边疆地区的地方派系，如云南的龙云<sup>4</sup>，广西的白崇禧、黄绍竑<sup>5</sup>，贵州的杨森<sup>6</sup>，甘青的马步芳，西康的刘文辉，新疆的盛世才等地方军阀/实力派系，也曾出于各种目的以多种形式和途径资助、关注、支持过“边疆/民族”研究。

## 二、民国时期“边疆/民族”研究的学术派性与派系

虽然上述政治派系长期介入、关注、支持“边疆/民族”研究，但学界才是“边疆/民族”问题研究真正的主力 and 主阵地。民国时期，边疆多事，时局艰困，刺激民国学人对“边疆/民族”问题投入极高的关注和热情。加之抗战期间，民国学人的活动重心整体向西南、西北地区转移，更使它们有了研究“边疆/民族”问题的条件和资源。总的来看，如果暂且排除政治派系的介入和干扰，仅是以研究学术标准进行区分，民国时期的“边疆/民族”研究可以大致划分为以下几大“派系”：

（一）“政治派”。这一派的突出特点就是从国家政治的角度出发研究“边疆/民族”问题。此一派除了国民党统治集团的要员与幕僚，也有部分学者参与其中。根据其政治立场，此派又可以区分为两大派系：一是“主义派系”，打着贯彻实施孙中山先生“三民主义”的旗号研究“边疆/民族”问题，主张根据孙中山先生的“三民主义”处理和解决“边疆/民族”问题。戴季陶、孙科是这一派的典型代表。值得注意的是，他们对于孙中山先生“三民主义”的认识和理解并不一致。二是“边政派系”，主要从维护国家主权（外交）、强化国民党统治（内政）的“国家主义”角度，研究“边疆/民族”问题，提出的意见建议主要集中在如何与西方列强交涉边疆领土争议，强化对“边疆/民族”地区的控制、治理、开发，如何促进各民族（宗族）的融合与同化等。朱家骅、杨森等是这一派的典型代表。

（二）“史学派”。这一派的突出特点是以史学为基础，主要应用文献考据的方法，进行“边疆/民族”研究。根据此派学者的学术背景和对待传统史学典籍的基本立场，也可以区分为两大派系：一是“传统史学派系”，主要依托传统的史学典籍、地方志、蛮夷志等史料进行“边疆/民族”研究，撰述了近代中国最早的一批“中国民族志”、“中国民族史”著作。刘师培、王桐龄、吕思勉等人，是参与其中的代表人物。另一个是“现代史学派系”。与“传统史学派系”相比，这一派系受到西方现代史学和现代社会科学的影响，对传统史学典籍、地方志等史料存在“辨识”、“辨伪”的立场和态度，对“边疆/民族”现实问题研究倾注了更多的心血和精力。傅斯年、顾颉刚、谭其骧等，……是参与其中的代表人物。

<sup>1</sup> 1936年更名为西北建设协会。

<sup>2</sup> 汪洪亮：《民国时期的边政与边政学（1931-1948）》，人民出版社，2014年版，第114页。

<sup>3</sup> 徐松石之《粤江流域人民史》、陈香林之《客家源流考》、陈序经之《疍民的研究》等著作，都有广东省地方政府方面资助和支持的背景。

<sup>4</sup> 昆华民众教育馆1930年代编辑出版的《云南边地问题研究》（上、下）得到龙云的支持。抗战期间，云南省政府在民政厅设立边疆行政设计委员会（主任是人类学家江应梁），编辑出版了《云南全省边民手册》等书籍。

<sup>5</sup> 白崇禧曾任蒙藏委员会副主任。黄绍竑在任内政部部长期间，曾参与处理内蒙自治运动及新疆有关事务。费孝通、王同惠赴广西大瑶山调查，写成了《广西花瑶社会组织》一书，亦是应广西省政府邀请。

<sup>6</sup> 在杨森主政期间，贵州省政府于1945年设立边胞文化研究会，并编辑出版《边铎》期刊。

(三)“社科派”。这一派的突出特点是以现代社会科学为基础,主要应用社会(田野)调查的方法,进行“边疆/民族”研究。民国时期,凌纯声、芮逸夫、徐益棠、吴泽霖、吴文藻、李济、杨成志、江应梁、李安宅、林惠祥、黄文山、卫惠林、罗香林、徐松石、陈序经、罗常培、费孝通……等许多接受人类学、民族学、社会学、语言学、考古学等学科专业教育的学者,利用西方现代社会科学的理论和方法,积极投身“边疆/民族”研究,涌现了诸如《云南民族调查报告》、《松花江上的赫哲族》、《湘西苗族调查报告》、《客家源流考》、《粤江流域人民史》、《泰族僮族粤族考》、《中国民族的形成》、《蛮民的研究》、《花篮瑶社会组织》等一系列拓土创新、垂范后世的学术作品。

(四)“地学派”。这一派的突出特点是以现代地理学为基础,重点关住“边疆/民族”地区的地貌地质、经济地理、人文地理、人口分布、民族分类等。相对于前面的政治派、史学派和社科派,这一派在新中国成立后几乎湮没无闻、鲜有人提及,但地理学家们开创中国“历史地理学”、“人文地理学”、“边疆地理学”的学术贡献,以及他们在民国“边疆/民族”研究中的影响和地位却不容遗忘和抹杀,尤其是丁文江对西南地理及西南少数民族分类法的早期探索<sup>1</sup>,胡焕庸<sup>2</sup>、张其昀<sup>3</sup>关于中国民族人口分布规律的发现,更是一直影响至今。总体来看,地学派有两个研究“边疆/民族”问题的中心,一个是清华大学地学系,主要以翁文灏、黄国璋、张印堂、董文弼等为代表;一个是以竺可桢为首的中央大学/浙江大学的地学系。竺可桢认为,地理学是介于自然科学与社会科学之间的交叉学科,“以自然科学为立足点,以社会科学为观察点”,与经济学、政治学、社会学、史学等有密切的“连带关系”,并以地理学作为教育的“中心枢轴”<sup>4</sup>。在竺可桢的影响和带动下,中央大学、浙江大学培养了一批关注、研究“边疆/民族”问题的地理学家,胡焕庸、张其昀、蒋君章、严德一等是其中的代表人物。

### 三、“派性”与“派系”对民国时期“边疆/民族”研究的影响

“派性”与“派系”在民国时期“边疆/民族”研究中具有很强的“封闭性”、“排他性”,其突出表现就是在学术上、政治上的“党同伐异”。

学术上的“党同伐异”,集中体现在对其他学科门类的偏见甚至压制上。西方现代各学科(所谓“西学”)与古代中国的传统学问(所谓“中学”)之间,以及西方现代各学科相互之间在治学理念、治学范围、治学方法上的对峙、激荡、砥砺,是刺激、推动民国时期学术繁荣进步的重要原因。但无论是西方现代社会科学,还是西方现代自然科学的各学科,基本上都是在清末和民国初期逐步传入中国,在争取学人和国人的接纳和认可方面,不同程度地都存在一些“水土不服”的情况。一些民国学人虽然接受了比较全面的西式(现代)教育,甚至有较长时期的西方留学经历,但在特定的历史背景下、因为一些特定原因,仍对其他学科抱有“敌意”。

傅斯年是民国学界的一位传奇人物,他与蒋介石、蔡元培、朱家骅等政界要人过从甚密,颇获倚重,曾长期担任中央研究院历史语言研究所所长职务、主持中央研究院的日常工作,还曾代理过北京大学校长,在民国学界享有盛誉。他在推进历史学、语言学发展方面不遗余力,建树颇丰,但对民族学、人类学、社会学等社会科学,却一直存有较深的偏见甚至是敌意。在傅斯年看来,民族学“专刺激国族分化之意识,增加部落意识”,不过是“‘帝国主义在殖民地发达之科

<sup>1</sup> 丁文江:《彝文丛刻自序》,《地理学报》1935年第4期。

<sup>2</sup> 胡焕庸:《中国人口之分布——附统计表与密度图》,《地理学报》1935年第2期。

<sup>3</sup> 张其昀:《中华民族之地理分布》(一)(二),分别载于《地理学报》1935年第1、2期。

<sup>4</sup> 竺可桢:《中央大学地学系之前途》(1928年7月),《地理杂志》第1卷第1期。载《竺可桢全集》(1),上海科技教育出版社,2004年版,第588页。

学’之牙慧”<sup>1</sup>，认为由吴文藻等人组织的“所谓民族学会”就是“一段笑话”<sup>2</sup>；不仅“此等学问”“大可不必提倡”，一向标榜“不主张政府统制学术”的傅斯年甚至还曾要求国民政府对民族学“必取一个断然的立场”<sup>3</sup>，加强对民族学研究的政治管制。对民族学的态度如此，傅斯年对人类学、社会学等学科的态度也好不到哪里去。傅斯年曾对吴文藻直陈其对社会学“所知等于零”，且对“此学”有“不少疑虑”<sup>4</sup>。虽然中央研究院历史语言研究所设有人类学组（第四组），但因为傅斯年对人类学的态度颇为暧昧，并阻滞中研院专设人类学所，引起人类学组成员凌纯生、吴纯一等人的不满，吴曾当面质问傅斯年是否认为人类学为中央研究院所需要的一门学科<sup>5</sup>。究其关键，在于傅斯年所看重的人类学，仅限于“体质人类学”和“考古人类学”，对于凌纯生所代表的“文化人类学”方向，则以“民族学”、“地理学”之名鄙之，认为“凌主要的是一个地理学家”而不是人类学家<sup>6</sup>，其研究也主要属于“自然科学”而不是真正的“人类学”。

傅斯年对人类学、民族学、社会学等“社科派”有偏见和“敌意”，反之亦然。在“社科派”看起来，“史学派”、“政治派”对于“边疆/民族”的研究，都不是“科学的”研究<sup>7</sup>。青年时代的费孝通曾撰文主张，中国民族的成分和结构才是“边疆/民族”研究的“基本的问题”，各成分间的“分合、盛衰、兴替、代谢和突变”才是中国民族的“根本的事实”，所谓“政治的现象”只不过是“表面上的一些浪花”。在费孝通看来，要了解“各成分的分合、盛衰、兴替、代谢、突变”，就“势必先明了（中国民族）各成分的情形”，只有“能明了中华民族的结构”之后，“才能明了现在种种的民族问题”<sup>8</sup>。

政治上的“党同伐异”，则集中体现在组织人事上的笼络攀附与相互倾轧。一方面，各政治派系为争夺意识形态和边疆/民族事务上的决策权、话语权和影响力，十分注重延揽、笼络专家学者为其所用。为实现此目的，政治家们频频利用地缘纽带（家乡渊源）、师承关系（教育背景）、业缘关系（工作背景）物色可靠的辅助人选。

中央大学地学系的蒋君章进入蒋介石的侍从室工作，是“地学派”直接影响、介入国民党中央边疆事务的重大事件。蒋君章1925—1930年期间在东南大学（后更名为中央大学）地学系求学，其时正是中央大学地学系的“黄金时期”。毕业后，蒋君章即先后撰写出版了《中外地理大纲》（1934）、《新疆经营论》（1936）等著作，在边疆地理研究领域崭露头角，逐步得到国民党高层的赏识。1938年，蒋君章涉足国民党军政事务，先后在国民党中央军委政治部一厅、国民党中央训练委员会等部门工作。1941年10月，蒋君章在蒋介石的核心幕僚陈布雷的举荐之下，进入蒋介石侍从室第二处工作，不久后即任陈布雷的机要秘书，成为陈布雷的政治亲信。抗战期间，蒋君章先后完成了《西南经济地理》（1943）、《缅甸地理》（1944）、《中国边疆地理》（1944）及《康藏问题论丛》初稿等著作，加上其特殊的工作背景，使蒋君章影响和地位举足轻重。在陈布雷和蒋君章的操作之下，“地学派”在民国时期的“边疆/民族”研究中的影响力不断扩大。在顾颉刚看来，同样毕业于中央大学地学系的张其昀创办《思想与时代》杂志、垄断《大公报》社论，背后都是蒋介石和陈布雷支持的结果<sup>9</sup>。张其昀的表现让蒋介石颇为满意，抗战胜利后蒋介

<sup>1</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第二卷），社会科学文献出版社2015年版，第768页。

<sup>2</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第二卷），社会科学文献出版社2015年版，第768页。

<sup>3</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第二卷），社会科学文献出版社2015年版，第669-770页。

<sup>4</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第二卷），社会科学文献出版社2015年版，第529页。

<sup>5</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第三卷），社会科学文献出版社2015年版，第927页。

<sup>6</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第三卷），社会科学文献出版社2015年版，第1042页。

<sup>7</sup> 费孝通：《分析中华民族人种成分的方法和尝试》（1934）。载费孝通：《怎样做社会研究》，上海人民出版社，2013年版。

<sup>8</sup> 费孝通：《分析中华民族人种成分的方法和尝试》（1934）。载费孝通：《怎样做社会研究》，上海人民出版社，2013年版，第172页。

<sup>9</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷四），中华书局，2011年版，第602页。

石曾力邀张其昀为其幕僚，代为文字及编辑工作，只是张因故未往而暂时作罢<sup>1</sup>。

朱家骅在任国民党中央组织部部长期间，利用其曾任中山大学校长职务的背景，极力笼络曾在中山大学任教的傅斯年、顾颉刚在“边疆/民族”事务上为其谋划、助力。从现有文献来看，朱家骅关于边疆问题的很多重要文稿、讲话，都是傅斯年和顾颉刚在背后参与甚至直接起草、审定的。在朱家骅的影响之下，傅斯年、顾颉刚也或多或少、或深或浅地介入到了国民党的派系政治之中。从顾颉刚的日记来看，朱家骅多次或明或暗地点拨顾颉刚在涉及 CC 系的某些人事问题上避嫌。顾颉刚不仅知悉朱家骅与陈立夫两派系之间的矛盾<sup>2</sup>，甚至还甘当马前卒，在参政会上故意质问陈立夫使其难堪<sup>3</sup>。顾颉刚一方面指责张其昀等人有“政治野心”<sup>4</sup>，认定胡焕庸等人是“CC 系”<sup>5</sup>，同时又自表心迹，称：“许多人都称我为纯粹学者，而不知我事业心之强烈更在求知欲之上。我一切所作所为，他人所毁所誉，必用事业心说明之，乃可以见其真相。”<sup>6</sup>其矛盾心态，可见一斑。但顾颉刚玻璃一般的“事业心”，很快就被残酷的政治现实所狙击。一来朱家骅并不完全信任顾颉刚，虽委以顾颉刚边疆翻译委员会副主任的职务，但主事者却另有其人，使顾颉刚心生“傀儡”之感慨<sup>7</sup>。加之顾颉刚与傅斯年两人早有心结，而朱家骅在一些问题上对傅斯年反而更为信任和倚重，使得顾颉刚屡屡怀疑傅斯年在其背后作梗，直以“政敌”视之<sup>8</sup>而无可奈何。二来顾颉刚亦认为朱家骅“不足与谋”，辅助朱家骅纯粹属于名利交换。为了争取顾颉刚“出山”，朱家骅出手阔绰，为顾颉刚所办刊物提供大笔工作经费，并资助中国禹贡学会，顾颉刚“方认彼为知己”<sup>9</sup>，最终同意赴重庆协助其工作。三则陈立夫有意给了顾颉刚一个“史学会会长”的虚名<sup>10</sup>，顾颉刚受宠之余不仅未推辞反而认为“使教部肯出钱，许做事，则我担负其责固无可”<sup>11</sup>，成功离间了本就不太牢固的朱、顾关系。朱家骅与顾颉刚各取所需的短暂合作，也就此画上了一个不太圆满的句号。

#### 四、几点思考和结论

从上面的分析我们看出，政治上的幕后操控，专业上的门派之见，观点上的互相攻击，人事上的党同伐异，“派性”与“派系”与民国时期的“边疆/民族”研究可谓如影随形、伴随始终，是后人照亮民国学界阴暗历史的火把、开启民国学术大门的密钥。

“派系”与“派性”在民国“边疆/民族”研究领域横行无忌，既有政治方面的原因，也有学术自身的问题。就政治而言，在民国时期派系政治与派系斗争极其复杂的时代背景之下，象牙塔内的学术界自然也难以独善其身、孤芳自赏。一方面，国民党内部各种政治派系要争夺意识形态领域的话语权、“边疆/民族”事务的决策权，势必需要控制相关高校、科研机构，笼络、驱使相关学者为其所用；另一方面，存亡绝续的艰困时局，使民国时期众多学人自觉不自觉地身怀

<sup>1</sup> 1949年6月，张其昀渡台后，即受到蒋介石的重用，任其为国民党总裁办公室秘书组组长，其后更是屡获重用，在台湾权倾一时。

<sup>2</sup> 蒋介石刻意陈立夫与朱家骅两派系之间玩谋略、搞平衡，两人两次互换“教育部长”与“中央组织部长”之职，两派人马亦随之互遭清洗。

<sup>3</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷四），中华书局，2011年版，第753页。

<sup>4</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷四），中华书局，2011年版，第602页。

<sup>5</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷五），中华书局，2011年版，第58页。

<sup>6</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷四），中华书局，2011年版，第689-690页。

<sup>7</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷四），中华书局，2011年版，第610页。

<sup>8</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷五），中华书局，2011年版，第271页。

<sup>9</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷四），中华书局，2011年版，第610页。

<sup>10</sup> 未明所以的顾颉刚在惊喜之余，还揣测是蒋委员长给教育部“发条子”“举我之名”，所以“彼辈不能不推我出来”。参见顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷五），中华书局，2011年版，第50页。

<sup>11</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷五），中华书局，2011年版，第50页。



“救世”、“救国”的理想与使命，有的还有“学而优则仕”的政治抱负，他们或主动或被动地卷入政治漩涡，难以自拔。除了来自政治方面的原因之外，学界自身存在的“派性”与“派系”对民国时期的“边疆/民族”研究同样有着十分重大且深远的影响。一方面，民国学界对于中国的前途和命运有着各不相同的认识与看法，开出的“药方”大相径庭：有的要“复古”，有的要“西化”；有的要“自由”，有的要“独裁”，……各执己见、针锋相对。另一面，社会学、人类学、地理学、语言学、地理学等西方现代学科在民国时期大批传入中国，古代中国的传统学问（“中学”）与现代学科（“西学”）之间的关系，接受传统教育与有留洋背景的学人之间的关系，都还要相当的时间进行调适和磨合。

“派性”和“派系”，既是刺激民国“边疆/民族”研究表面繁荣的兴奋剂，也是扼杀民国“边疆/民族”研究创见与活力的慢性药。从积极的方面来看，“派性”和“派系”的相互竞争、砥砺，在学术上刺激、繁荣了民国时期的“边疆/民族”研究，加深了国人对于“边疆/民族”问题的了解和认识，在政治上对蒋介石统治集团错误的“边疆/民族”政策也起到了一定的牵制、制衡作用。从消极的方面来看，“派性”和“派系”的急功近利、相互倾轧，在很大程度上也固化了学人的门派之见，助长了追名逐权的学术风气，败坏了民国时期的学术生态，遏制、扼杀了民国时期“边疆/民族”研究的学术活力和创造力，最终不可避免地沦为政治斗争的工具和牺牲品。总的来说，在民国“边疆/民族”研究的诸派系中，以戴季陶、陶希圣代表的“政治派”、以顾颉刚、傅斯年为代表的“史学系”、以胡焕庸、张其昀、蒋君章为代表的“地学派”，或多或少地受到了国民党统治集团各政治派系的接纳和青睐，而“社科派”则在政治上和学术上受到了来自蒋介石统治集团和其他学术派系的双重压制和遏制，相对疏离、游离于国民党统治集团及其各政治派系之外。这也就为新中国成立后“政治派”、“地学派”、“史学派”逐渐淡出“边疆/民族”领域直至销声匿迹，“社科派”则逆势而为实现“触底反弹”，埋下了历史伏笔。

“派性”与“派系”的肆无忌惮，决定了民国“边疆/民族”研究的所谓“繁盛”，只不过是特定时代背景之下的一种“假象”和“幻景”，根本不可能找到一条符合中国国情、妥善解决“边疆/民族”问题的学术方案或政治道路，更不可能有能力、有机会最终实现之。顾颉刚抱着“救国”的事业心涉足国民党的党政，到头来却被残酷的现实作弄，灰头土脸、头破血流。“政学两界不能作事”<sup>1</sup>的窘境，竟使顾颉刚一度心生从商之心，民国学术生态之恶劣可见一斑。“学界争名太甚”、“政界争权太亟”<sup>2</sup>的残酷现实，终于使一部分民国学人渐渐清醒过来。他们有的在政治上对国民党统治集团的腐朽专制统治心灰意冷，积极加入民主党派，渐次向中国共产党所领导的人民民主阵营靠拢；有的则在学术上逐渐注重打破专业壁垒，去除门户成见，汲取众家所长。伴随着新民主主义革命的胜利和新中国的成立，“边疆/民族”研究也即将迎来她的新境界、新纪元。

---

<sup>1</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷五），中华书局，2011年版，第271页。

<sup>2</sup> 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》（卷五），中华书局，2011年版，第64-65页。

## 【论 文】

# “联结”与“断裂”：

## 藏族与撒拉族之间的“许乎”、“达尼希”关系及其变迁研究<sup>1</sup>

旦正才旦<sup>2</sup>

〔摘要〕“经济交往”是青海循化地区藏族与撒拉族族际交往的主线，二者间的经济交往通常借其成员的“许乎”、“达尼希”（好朋友、熟识者）关系网络来展开，基于经济交往的需要也成为了这一特殊跨族群人际关系网络形成的主要机制。在传统时期，“许乎”、“奥西”关系广泛分布于循化藏族与撒拉族的各社区当中，“许乎”、“达尼希”之间不但展开商业性交往，还展开具有“情谊”成分的非商业性交往。然而，随着社会转型的到来，以及“许乎”、“达尼希”关系赖以存在的机制和社会条件的变化，今循化地区撒拉族与藏族之间的“许乎”、“达尼希”关系网络基本上已“断裂”。文章就这一演变的社会逻辑及过程进行了讨论和分析。

〔关键词〕藏族；撒拉族；许乎；达尼希；奥西；断裂

循化撒拉族自治县位于青海省东部，该县人口主要属于四个民族，即撒拉族、藏族、回族、汉族，多元文化之共存和多种生产方式之间的互补，成为各民族社会经济生活的一个重要组成部分。在传统上，由于循化地区藏族与撒拉族生产方式之差异——藏族从事农牧业，而撒拉族主要从事农业，兼营商业，互相之间的经济互补与资源交换成为了二者满足社会生活需要的主要方式，加之藏族和撒拉族又居于相对封闭的、相近距离的生活空间中，二者之间自然形成了某种生活资源交换的天然系统。这为二者的交往和关系的发展创造了很大的可能性，文章试图讨论的“许乎”、“达尼希”人际关系网络也是在这个背景下生成，是撒拉族与藏族经济交往在个体层面的具体实践和体现。对于循化地区藏族与撒拉族之间的“许乎”、“达尼希”关系，以往的族际关系研究中略有关注（马伟，1996；朱和双、谢佐，2004；赵春晖，2006），但这些研究未对此进行详细、全面的分析。马成俊教授“‘许乎’与‘达尼希’：撒拉族与藏族关系研究”一文，专门围绕撒拉族与藏族之间的“许乎”、“达尼希”关系，就相关几个关键词的解释、几个地区“许乎”之间的交往状况予以叙述，并借以撒拉族与藏族之间的“许乎”关系，对戈登的族群关系变量提出了质疑（马成俊，2012），其成果为藏族与撒拉族“许乎”的研究奠定了基础，同时为本研究提供了重要参考。但是，藏撒个体间的“许乎”关系的形成并维持之社会机制、关系网络的形态及空间分布，特别是其在社会转型过程中发生的变迁等等，尚留有进一步提升的空间，本文紧紧围绕这些问题，用社会学的视野和口述访谈资料展开了论述。

### 一、“许乎”、“奥西”与“达尼希”的概念解释

藏族与撒拉族民间创造了几个指称民族成员之间的交往关系的重要概念——“许乎”、“奥西”、“达尼希”等。“许乎”、“奥西”（ ）属于藏语安多方言，而“达尼希”则属于撒拉语。仅从字面上对这些概念解释，“许乎”<sup>3</sup>之“许”为“住宿”的意思，而后加“乎”为“住

<sup>1</sup> 本文刊载于《中央民族大学学报》2018年第2期，第10-20页。

<sup>2</sup> 作者为北京大学社会学硕士，中国藏学研究中心社会经济研究所实习研究员。

<sup>3</sup> “许乎”关系并不是传统循化藏族与撒拉族关系中特有的现象，周边的多民族地区如尖扎县、化隆县、贵德县的藏族和回族成员之间也有基于生产方式互补的这种关系，看来“许乎”或类似的关系是这些地方普遍存在的。

宿的人”，在安多方言中通常被理解为“朋友”之意。而“奥西”是指一般相识的人，打过一两次交道的人，或是稍有交际的人，都可以称为“奥西”。撒拉语中的“达尼希”意即“熟人”或认识的人，与藏语的“奥西”没有太大差别。藏族与撒拉族成员之间的这些人际关系指称及其应用之差异，仅从字面上解释，我们很难全面地理解，应该要在广泛的实证研究基础上，放置藏族际交往的实际社会情境当中，从人们的社会生活逻辑出发予以理解和解释。<sup>1</sup>虽然从字面上看，“奥西”、“达尼希”（熟人）与“许乎”（朋友）之间存在一定的差异，但是，在实际的调查中发现，几乎所有的受访者认为，这些称呼在内涵上没有差异，或者说，他们以相同的含义使用之，只是属于不同的称法而已。也就是说没有一般的学者从字面上理解的那种不同称呼所表达出来的关系亲密程度的差异。有个别受访老人猜测，这些称呼可能是每个时期的不同用词。对于这个观点，笔者尚不能做出一个语言学角度的深入分析。尽管如此，“许乎”、“奥西”、“达尼希”所指称的对象上有一定的差异，也就是指对于不同的民族成员，这些称呼的使用范围是不一样的。一般而言，“许乎”的用法只限于藏族与撒拉族成员之间（循化内部），对其他民族如汉族和回族成员，则不用“许乎”这个指称。从不同民族成员的交往角度来看，“许乎”是藏族和撒拉族个体之间朋友关系的特指。而“奥西”一词的用法与“许乎”不尽相同，藏族内部（一般牧区藏族与农区藏族成员之间）<sup>2</sup>和藏撒成员之间、与其他民族成员之间都可以用“奥西”，其应用范围更加的宽泛且普遍。“达尼希”则是撒拉族成员称呼藏族朋友时的用语，对其他民族成员也不用“达尼希”一词，与藏族交往的时候，撒拉族一般用藏语的“许乎”、“奥西”。而“许乎”、“奥西”与“达尼希”都有一个相同点，即皆用于指称与自己居住距离较远的他群成员之“朋友”、“熟人”关系。

藏族与撒拉族成员之间的这种“朋友”或“熟人”关系，并不是我们日常生活中所理解的一般意义上的“朋友”、“熟人”关系，它自有其特殊性。大部分“许乎”“达尼希”关系的维持和发展，建立在数代人的交往关系基础之上，一般通过父传子、子传孙的形式传递而来的，双方的交往有着相当的历史积淀，并且互相的交往中含有非常寻常的信任。从关系的来源上看，此种关系是在撒拉族与藏族成员之间进行商业活动、经济交往的过程中形成的，若没有互相的经济交往和商业交换，这种关系也难以形成。<sup>3</sup>由于这种关系的产生根源在于商业交换，其性质也只能属于“贸易合作伙伴”的关系，其形式和内容都随着经济交往这一“轴线”的转变而转变。随着经济交往的发展和商业活动的不断拓展，以及互相交往的进一步深入，部分许乎之间除了经济利益上的商业性交往内容外，还有建立在“情谊”上的非商业性内容。这一点，更值得今天的人们去认识和了解。

## 二、“许乎”、“达尼希”关系的产生及其社会背景

如前所言，藏族和撒拉族之间存在生产方式上的差异，各自拥有的生存资料也不尽相同，在物产匮乏的传统时期，直接的物质交换成为了各自满足其基本生活需要（尤其从撒拉族角度而言）

---

人际关系现象。

<sup>1</sup> 青海民族大学马成俊教授在其文章《“许乎”与“达尼希”：撒拉族与藏族关系研究》中，通过咨询两位青海藏族学者对藏语中的“许乎”、“奥西”之含义进行了解释，但是此解释仅停留在学者的理解上，并未深入到概念实践者的日常交往逻辑和其语境之中。

<sup>2</sup> 传统农区的藏人之间、牧区的藏人之间或邻村、村内部的藏人之间的朋友关系一般用“桑撒”（关系好的人）和“拿结”（誓友）两词来指称。这两词中，后者所表达的亲密密度最为高。鉴于这些差异，我们能够知道，人们根据与自己的亲密程度、远近距离的差异来指称不同的关系类型。“层级关系”的内涵在这些不同的称呼中得到了充分的体现。

<sup>3</sup> 这里是从整体的意义上讲的，个别成员之间的“朋友”关系并不一定跟商业活动有关系，如受访者中一位藏族老人是在监狱里跟一个撒拉结“朋友”关系的。

的主要选择。从大的民族整体层面讲，有这种交往交换的“需要”，从小的个体层面讲同样具有这个交往的“需要”，民族整体层面的大“需要”是由各个个体的小“需要”有机结合组成的。在廓清因为生产方式的互补性而形成经济交往的背景后，我们重点探讨整体层面的经济交往之形成原因、机制在个体交往的细节层面之体现，即微观的个体是在怎样的“需要”下进行的经济交往，又在怎样的“压力”下必须借那种方式交往的问题。在传统的实物经济时期，循化地区各族借个别作为交易的中间组织——“市场”（如集市）进行物质交换以外，<sup>1</sup>更多地选择以家庭和个人直接参与的形式，交换互相需要的物质生活资料，藏族与撒拉族之间的交往情况更是如此。家庭和个人的直接参与，使得交往过程中生产族际人际关系和加深双方交往密度变得更加容易，藏族和撒拉族成员之间普遍存在的“许乎”、“达尼希”关系，恰恰是在这个过程中建立并生成的。这一族际间形成的特定社会关系网络，不但完成生活资源的顺利互补，还推进两族成员在其他层面的交往。对于“许乎”、“达尼希”关系的形成原因方面，在本研究受访者<sup>2</sup>口述中可得到如下的解释：

①这个关系主要是因‘牛羊的买卖’而产生的，从过去到现在，一直就有这个关系。这个关系为何要产生呢？一我们要卖牛羊，只能卖给撒拉屠夫，牧民的东西只能流向他们，只因为这个需要，双方的关系挺密切的。如果关系不好，那我们的牛羊不能卖嘛，不能卖了那就意味着我们生活收入的降低，我们很难过下去了嘛！……主要是做牛羊的买卖、交换奶制品与水果、蔬菜这样的过程中形成的。比如说，我们做了牛羊的买卖，他会说这次没带钱，让我下次到他家拿，过段时间我们到他们家拿钱、借住，就这样慢慢形成的。（第3号受访者，57岁，岗察藏族，牧民）

②这是由于‘需要’而产生的。自己交通不方便，要去另一个地方需要用一定的时间，做买卖的话，更有可能在藏地借宿、吃饭，所以因‘需要’而与藏人交朋友，同时也给你一定的经济利益，比如说，来卖洋葱的话，少量的洋葱作为礼物他会给你的。藏人往下去的话，也给你安排住宿、吃饭。就这样，建立好互相之间的关系，最终的目的是为顺利完成自己的事情而创造便利。以前，没有汽车之类的，你要来藏地可能需要用两三天的时间，有时下午才到这里的话，晚上你一定借宿，后一天继续做生意，把一个家户当其‘小根据地’，通过这户家，他可以认识更多的家庭，不断开拓商业关系来展开他的生意。所以，只有在这种需要下才互相交往，但不存在像通婚这样的其他关系，双方都是为了这个‘需要’。（第1号受访者，42岁，藏族，教师）

上述对藏撒“许乎”、“达尼希”关系产生的主因，我们可以归结为两种：1、作为交往前提的生产生活之需要；2、作为交往条件的交通等公共服务设施之不完善。从生活需要方面讲，以放牧或半农半牧为生计的藏族，虽然自己生产以牛羊为主的畜产品，但是由于宗教观念（牛羊屠宰属杀生行为）的约束和压力之下，除了满足基本的生活需求以外，参与以追求商业利润为目的的牛羊买卖和牛羊销售，一直到牛羊屠宰的商业活动在人们的宗教伦理、道德观念上不能接受的，因而也缺失了在自己的地方上发展此类产业的空间和余地。这一产业上的空缺恰恰由当地的撒拉族、回族为主的穆斯林群体所能够填补。因此，藏族要把自己的畜产品卖出去，以增加生活收入，必须要依靠撒拉族，撒拉族亦同样通过它展开其商业活动，这样藏族和撒拉族在产业上发生了非常紧密的关系。另一方向上的“需要”是这样产生，即撒拉族自古以来，擅长于培植各种瓜果蔬

<sup>1</sup> 如在《撒拉族简史》中所述：“在经济方面，各族间物资交流、互通有无的关系很密切。循化撒拉族不足的粮食、柴草需要道韩、文都藏族农业区和化隆的回民供应，而藏族需要的蔬菜、果品、茶、布、工具等则由撒拉族和别族转运过去，并将藏族牧业区的羊毛等畜产品转运外地。……由于各民族间经济上的密切关系，在循化地区出现了白庄、街子、城关镇三个集市”（《撒拉族简史》编写组，1982:77-78）。

<sup>2</sup> 此研究受访者有80位，藏族有65位，撒拉族有15位，笔者根据访谈时间顺序，给每个受访者编为1-80号，并在口述引用处附有其基本信息。

菜的园艺业，也具备发展园艺业的地理气候条件和产业文化，清龚景瀚的《循化志》对此有较详细的描述（龚景瀚，1981:294）。而藏族缺乏适宜于发展园艺业的地理气候条件，最重要的不具种植蔬菜瓜果等的文化和生活习惯，导致了其副食（水果、蔬菜等）来源必须依靠当地的撒拉族，而撒拉族相比于藏族缺乏粮食、肉类等主食，由此就产生了双方生活食物来源上互相弥补的需要。

“许乎”、“达尼希”关系产生的第二重要因素是交通等公共服务设施的缺乏，这一因素，是在上述第一因素的前提下才会发生作用。当时的交通条件相比于今天相当简陋，也没有像今天的旅社、宾馆、餐馆等住宿、餐饮服务设施，所以，撒拉族成员来藏地用蔬菜、水果等换取藏族的粮食、燃料时，只能靠人力、畜力进行交易，同时在交易的过程中，又需花很多时间，只能在藏地停留几天或更长的时间，那么依靠藏族的住宿服务、食物提供来完成这些交易是自然而然的事情。同理，藏族成员去撒拉地区的街子、白庄镇等小集市卖燃料、畜产品的途中也需要依靠撒拉族在这些方面的服务提供。<sup>1</sup>如此，拉近了藏撒成员交往的空间距离和延长了二者交往的时间，这直接将催生双方通过建立“许乎”、“达尼希”关系网络来为自己生活目的之实现创造便利的必要。鉴于此，我们可以说，传统的藏族和撒拉族成员之间普遍建立的社会关系网络——“许乎”、“达尼希”关系，是由当时的经济交往赖以存在的社会条件所框定的，因为人们经济生活水平、市场发展的形态以及公共服务设施等组成的社会经济条件的“不完善性”或“局限性”（相比于现在），导致了参与资源互补的藏撒个体必须借对方的生活服务提供来实现交易目的，没有对方的生活服务提供，互相的经济交往乃寸步难行，各自生活需要将难以满足，双方的正式和非正式的关系亦将难以生产。这就是“许乎”、“达尼希”关系产生的社会机制。由此，我们又被引向另一个问题：当这些社会条件一旦发生改变，藏撒成员之间的传统“许乎”、“达尼希”关系网络也将随之发生改变。关于此内容，笔者将在下文中予以详述。

### 三、“许乎”、“达尼希”关系网络的分布

族际关系研究经典作家戈登提出的衡量和分析族际关系的变量组中，个体之间的结交被视为“社会结构的同化”变量的重要内容（戈登，1964）。笔者认为，藏族和撒拉族成员之间结交的“许乎”、“达尼希”关系数量，同样可以被视为衡量传统藏撒族际交往状态的一个重要变量。通过“许乎”、“达尼希”关系数量，我们可以了解二者成员之间形成的人际关系网络的规模、分布及密度。为了探究这一问题，笔者在访谈提纲中专门设计了相关问题并在调查中搜集到所有藏族与撒拉族受访者或其家庭拥有的“许乎”数量的数据（表1）。据表1所示，在笔者的80个撒拉族与藏族受访者中，有5人没有提供相关的信息。在藏族受访者中，有8人在他们的记忆中自己或家庭没有撒拉“许乎”，除此之外的其他67人藏族与撒拉族受访者及其家庭（占总体的84%），都曾经或多或少有经常性交往抑或关系比较好的“许乎”。通过这结果以及老人们对自己所处社区内人们的交际情况（撒成员之间的）的介绍，<sup>2</sup>我们可以确定，当时藏族和撒拉族成员之间结交“许乎”、“达尼希”关系并非是一个个别的现象，而是一个较为普遍的现象。这一普遍现象是与频繁的经济交往相伴而生的。有“许乎”关系的67人中，“许乎”关系数量在5-10（含5）的有14人；数量在10-15（含10）的有9人；在30-40的和在60-75的各1人；而不能给出确切的数字，表示有“许多、太多、数不清、上百”的有15人；五者加起来共有40人，占有“许乎”

<sup>1</sup> 如第53号受访者（79岁，杂楞藏族，农民）谈与撒拉奥西的交往时讲：“从我爸时候就有这个来往嘛，此外，我们当时去下面，没有自行车、汽车等，有匹骡子骑那算不错的了，所以晚上回不来就待在奥西家休息、吃饭什么的。我自己经常要把干草送到街子市场上去卖，所以待在奥西家的次数较多。”

<sup>2</sup> 第51号（72岁，杂楞藏族，农民）受访者介绍，当时在杂楞洛哇村基本上每户都有撒拉奥西。又据第60号受访者（65岁，阿玛岔藏族，农民）讲：“其他家庭也有的，不过，因各户的经济条件有差异，结交奥西的数量也是不一样的，所以不能说所有阿玛岔家庭都有同样多的奥西，但是可以肯定的是，每户都有相当数量的撒拉奥西。因为一年四季大家都需要互相交往。”

受访者总数的 60%，也就是超于半数的受访者至少每人或每户曾经有过 5 个“许乎”，其中有的甚至超过 100 个。这些结果在一定程度上能够表明，当时因经济交往而产生的藏族和撒拉族成员之间的人际关系网络之密度是较高的。<sup>1</sup>从受访者民族身份差异的角度看，我们还可以发现，藏族受访者曾经拥有的“许乎”数量和撒拉族成员拥有数量<sup>2</sup>之间存在较为明显的差距，平均而言撒拉族受访者（个人或其家庭）拥有的“许乎”数量多而藏族的少，这从撒拉族善于从商和其人员流动性很高的特征中能够获得解释。此外，在实地调查中，对笔者印象较深的是，一般在农区的藏族中，有放牧经历的家庭或个人所拥有的“撒拉许乎”明显多于无放牧经历的家庭或个人。这进一步说明了个体之间经济互补的特征越显著，互相之间结交“许乎”、“达尼希”的可能性就越大，这又是一个民族性的经济互补或相互“需要性”在微观个体上表现出来的重要例证。

表 1 藏族和撒拉族受访者曾经拥有的“许乎”数量<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 有一个撒拉族受访老人（第 17 号受访者，72 岁，果什滩撒拉族，农商兼营）讲：“到拉雄全都是我的奥西，到拉龙哇全都是我的奥西。我对本村人的认识程度远远差于对拉龙哇人的认识，甚至拉龙哇小孩们的名字我都能叫出来。现在老了，我不怎么能去了，上次去了一趟，他们说怎么不来拉龙哇啊，然后我应道：现在都老了，不能过去了呀，人变老了，做生意的时间也过了，在有必要上来啊，只是有时特别想念拉龙哇就回来看看呗。我这样回应后他们还挺高兴的。

<sup>2</sup> 虽然本研究中撒拉族的样本量相对较少，但根据当时的社会情境和其生产方式特征，这样的估计基本上能够成立的。

<sup>3</sup> 在此需要做几点说明：1、这里的带圈的数字为本研究受访者序号（15 个带框的括号【】代表 15 位撒拉族受访人），是按照访谈时间的前后顺序排列的。而序号正下方空格内的数字为被访者所拥有的“许乎”、“达尼希”数量。大多数受访者能够提供相对确切的数字，但部分受访者不能给出具体的数量，所以有了空格中的“数不清、太多”等形容量多的词；2、被访者提供的数字，是跟他家有一定往来、关系比较好的“许乎”数量，而其他的如认识者没有包括在这里面，而且部分受访者提供的数字是估计值；3、这里的数字，是他家曾经拥有的“许乎”数量的最大值，所以有可能是一代人的“许乎”数量，也有可能是几代人累计下来的“许乎”数量。

①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	⑧	⑨	⑩
1	2-3	3-4	5-6	4	0	2-3	4-5	10	10-15
⑪	⑫	⑬	⑭	【15】	【16】	【17】	【18】	⑰	⑱
3	3	0	14	60-75	7-8	数不清	14	4	——
⑲	⑳	㉑	㉒	㉓	㉔	㉕	㉖	㉗	㉘
3-4	2-3	0	0	1	1	3-4	——	2	3-4
㉙	㉚	㉛	㉜	㉝	㉞	㉟	㊱	㊲	㊳
8-9	8-9	3-4	12-13	2	3-4	有很多	0	1	——
㊴	㊵	㊶	㊷	㊸	㊹	㊺	㊻	【49】	㊼
4	2	1	1-2	0	有许多	5-6	有很多	有很多	——
㊽	㊾	㊿	【54】	【55】	㊿	㊿	㊿	㊿	㊿
4-5	太多	14-15	7	有许多	1	14-16	有一些	挺多的	上百
㊿	㊿	㊿	【64】	㊿	㊿	㊿	㊿	㊿	㊿
8-10	4-5	0	数不完	1	4	4	0	5	10-15
【71】	【72】	㊿	【74】	【75】	【76】	【77】	㊿	【79】	㊿
——	11	30-40	数不完	数不完	9	数不完	5-6	有很多	8

据调查发现，藏族和撒拉族成员之间的“许乎”、“达尼希”关系网络的拓展，除了受循化地区内部资源分布差异的影响以外，还受到空间距离的影响。一般而言，社区距离较近的民族成员之间结交“许乎”、“达尼希”关系的现象较多，并且交往密度亦较高，尤其是民族社区之间具有特殊交往的个体之间的“许乎”结交情况更是如此（如白庄镇赛强藏族与科哇撒拉族之间），而居住距离较远的藏撒成员间交“许乎”的现象则较少。从藏族方面讲，文都乡、尕楞乡、岗察乡藏族的“许乎”一般分布在今街子镇、查汗都斯乡的各村落，即撒拉族传统的“上四工”<sup>1</sup>行政区域范围。而道伟乡、赛强藏族的“许乎”一般在今白庄镇、清水乡的各村落，即传统的“下四工”范围。

#### 四、“许乎”、“达尼希”之间的交往状况

藏族与撒拉族“许乎”、“达尼希”之间的交往，主要局限于商业交往的范畴，而且是涉及到生存资料的交换和交流，从交换形式上看，主要通过“以物易物”方式交换各自拥有的农牧产品。由此可见，当时的商业活动主要还是用来解决基本生活上的困难，这与现今的追求盈利为目的，并以市场为主要媒介，通过资本、管理运作的商业活动有着很大的不同。由于当时人们生活条件、公共交通设施、服务业等社会系统的条件所限，撒拉族与藏族成员之间展开的商业交往，处于一个低层次的阶段。正因为是一个低层次的商业交往，交往设施和手段的低级性，反而对两族成员之间族际交往的深入开展具有更强的“亲和性”。根据当时情境细而言之，撒拉族成员来藏地用他们的农业产品（尤其是园艺业产品蔬菜、水果等）换取藏族的农牧产品时（粮食、燃料、畜产品），通过人力、畜力运来他们的产品并与藏族交易，此交易过程又不是一个快速能够结束的，一般而言至少需要几天甚至更长的时间（如到离撒拉地区最远的岗察牧区交易），在这个过程中，必须要在一个或者几个“许乎”家停留、借住、用餐，并在许乎们的帮助下出售自己的东西。这从客观上更加拉近了互相的距离、延长了面对面交往的时间。反过来说，藏族成员到街子、白庄镇等小集市售卖燃料、畜产品时，途中同样需要依赖撒拉族许乎提供的各种帮助和服务。

来自于生活的压力是长期的，到各自的地方进行商业交易同样是长期的，因而“许乎”之

<sup>1</sup> 这里的“工”是传统撒拉地区地方行政建置，“‘工’相当于‘乡’的行政区划，每工之下领属若干村庄。工和村，是居住的自然单位，也是封建社会时期县以下的基层行政单位”（牟一之，2004:55）。“上四工”为街子工、查加工、苏只工、查汗都斯工；“下四工”为清水工、张尕工、夕昌工、孟达工。

间长时间的、高频率的、不断重复的交往亦是常态的，久而久之，在传统富有“人情”的整体社会气氛下，二者培育出了互相之间特殊的信任和互相帮助的氛围，笔者第 51 号受访者（72 岁，尕楞藏族，农民）讲，他小时候，到秋季撒拉地区的杏子成熟后，他家的撒拉“奥西们”（查汗都斯乡的）就会把杏子、蔬菜等驮到毛驴上，徒步来到尕楞藏族地区出售这些东西，到时这些“奥西们”首先将会到他们家来，于是他母亲要帮助“奥西们”挨家挨户地卖这些东西，卖完以后还要送他们上路。后来他母亲去世后，他本人就一直这样帮助“奥西们”做买卖。又如撒拉族学者马成俊在回忆当时其爷爷在道帛藏族地区做生意的情景时讲到：

笔者清楚地记得，在 20 世纪 70 年代，爷爷经常去道帛乡宁巴村和多索村的“许乎”家里，走的时候在骡子上捎去家里产的很多杏子、蔬菜等果蔬品，几天后回来时捎来很多粮食或背篋等生产生活用具，以接济家用。那个时候的贸易活动，仍然带有以物易物的性质。他经常说，交换物品的时候一直住在“许乎”家里，对方不要任何报酬，只赠送一点果蔬品即可。甚至有的时候，如果带去的东西不能马上交换，索性就放在“许乎”家里，由“许乎”代为交换或销售，等到全部交换或销售完了，再去，或者是由“许乎”专门带过来。这种“许乎”之间经济交往上完全的信任，恐怕也是两个不同民族家庭之间建立世代交往关系的基础。（马成俊，2012：202）

随着经济交往的深入进行和双方长年累月甚至几代人家庭关系的发展以及日常生活交集的增多，藏族和撒拉族有些“许乎”之间的交往不仅包含商业性的内容，还衍生至其他非经济性方面，“许乎”之间一起过宗教节日，或双方遇有婚丧嫁娶时相互邀请、慰问、送礼等的活动，也是常有的现象。关于这方面，笔者第 15 号受访者（70 岁，撒拉族，农商兼营）讲：

去岗察这些地方做买卖呗。比如，岗察的奥西家儿子娶新娘的话，将会邀请我们呗，当时只有毛驴和骡子，我骑着毛驴、骡子去参与他家的婚礼的。

另一位撒拉受访老人（第 17 号，72 岁，农商兼营）的交往故事更有趣，他回忆：

应该是有的（爷爷时的藏族‘许乎’），但不记得了。我爸还带我到那些奥西家，当时我还小，记得有一次爸爸带我到‘曲加贡麻’（文都中库沟一村）一户家，当时正值你们的元月祈愿大法会期间，在他们家待一天了。我记得当时他家给了我们一只羊，让我们回去再宰，还有做了很多吃的，做得特别好，就这样吃吃喝喝待了一天。后一天，他们家要供奉文都大寺，我们也跟着他家人到文都寺里又待了一天。……其他的怎么可能被邀请呢？只邀请奥西的。当时他们家的话，在阿夏这边除了我家以外还有另外一户奥西，也是我家的亲戚，当天那个人带了他的儿子，爸爸带的我然后一起去他们家的。

清水乡阿玛岔的一位藏族受访老人（第 60 号受访者，65 岁，农民）回忆说：

从马步芳时代开始我们和清水在同一个乡内，每当我们有婚丧嫁娶时，我们互相送礼、慰问、帮助。我家在清水有个撒拉奥西，他家是我家五代人传下来的奥西，互相之间的交往有五代人的时间了。我家人要过黄河，当时没有现在这么便利的交通嘛，当他们在黄河对面看到我家人到河边，他们像自家人一样划木筏来接我们，我们关系特别好。他家有婚丧嫁娶时，我是必须要去慰问和参与的，反过来也是一样。……当然有啊（其他奥西），太多了，数不完的，随便吃吃喝喝呗。前面的那个奥西家，就是自家一样，人不用说了，连我的‘毛驴都能认出他家来’。到了他家，我就把我的物品随便放，不用管了，就像到家了一样呗，他家人来这里也是一样的。……你想想。整个一生跟撒拉们住在一起，有的是撒拉奥西啊！

除了上述的个体（许乎）之间存在私人化的重要生活事件、礼仪活动及宗教文化节日共享的现象以外，基于“许乎”关系的集体之间的文化习俗共享、娱乐活动也不乏于传统时代循化藏族与撒拉族社区，这些现象与今天的循化族际交往状况形成鲜明的对比。文都乡中库沟牙训村一名受访老人就孟达山撒拉村（民间称‘三鹿拉卡’）与邻近藏族村落的集体交往回忆时讲：

以前，互相之间很有来往，而且互相的关系特别好。拿三鹿作为例子的话，在他们的‘格



尔邦节’三天里，他们会邀请我们整个牙训村人去上面吃饭，我们去时，有特为我们准备的就坐位置。在我们的元月祈愿法会期间，我们需要邀请他们，把他们叫过来一起吃饭。他们来的话，也有专为他们安排的坐席位置，然后一起唱藏族民歌，整夜地唱，并且他们唱藏歌比藏族还藏族。那一晚上，当东家的那家要好好招待他们，完了以后呢，需要分给他们油炸馍馍的份儿。……现在的年轻们都不知道还有这样的事情呢，需要说明一下，不仅仅是我们牙训一村啊，整个中库沟都去三鹿过格尔邦节啊！以前，他们穿我们的狐狸皮帽子、山羊皮藏袍、藏靴，而且跟我们一样系腰带，系法也跟我们的完全一样，他们经常这样穿，尤其到这里过节时这样装扮。还有，三鹿的撒拉，在元月份将会到文都寺参加整个文都范围内的赛马比赛。

这一颇有地方文化特色的传统藏族与撒拉族微型社区的集体性交往，笔者访谈孟达山村一位撒拉老人（第 64 号受访者，70 岁，农商兼营）时也被提到了，他讲：

当时关系特别好，我给你说啊，以前的人没有太多的想法，一起过藏族元月祈愿法会，还给我们油炸馍馍的份儿，特别开心啊！过我们古尔邦节的时候，藏族们到我村一起过节。这样呗，以前特别的团结。我们三鹿的有些人唱起藏族民歌来非常的地道，撒拉们都穿狐狸帽、羊皮袄，皮鞋等等。

藏族与撒拉族有些“许乎”之间，当对方面临特殊困难时互相关怀、帮助的事宜（无经济利益）和从中折射出来的“深情厚谊”，令令人非常之感动，亦是“许乎”之间交往的特殊性之重要一面。这种“情谊”是在互相之间的长期交往和特殊经历中培养出来的。下面我们将通过几个典型个案来了解此类交往的状况：

个案 1：我家的奥西是查加“奥迪坎”（今街子镇塘坊村）的，是我爸健在时结的奥西，现在已经分成三家了。……虽然很多撒拉奥西不怎么靠谱，但是有些还挺可靠的，比如我的那个奥迪坎奥西。就在 58 年那时，人们紧缺食物快要饿死的时候，当时 1 斤面粉值 8 块钱，他曾有三趟把面粉驮到驴上送到我们家，并且你也清楚的，那时候公家是不让你送这些东西的，他是偷着公家的阻止在晚上不易被人发现的情况下送过来的。（第 12 号受访者，66 岁，岗察藏族，牧民）

个案 2：街子的那个奥西跟我是这么认识的，当时他是街子乡一个生产队队长，他把他们队十几头耕牛委托给我，让我来放，然后互相之间有交往就认识了。后来他这个人不像其他撒拉那样（不靠谱），做人非常真挚、靠得住，而且在他们那儿很有威望，于是我们之间的交际越来越多了。他这个人有两次去了阿拉伯，后一次回来后，他就生病了，据他儿子们说患的是个重病，我去看望了他很多次，我最后一次去的时间是他去世前 20 天。那次，我去看他时他的气色已经不对劲了，然后我对他讲我很快会去看望他，但是 20 天后我再去看的时候，他已经走了！我慰问他家后准备回来的时候，他二儿子叫我等会儿，要我等他大哥再走，说爸好像给他哥说了点啥。他哥回来后，跟我说爸走的时候，给他留了个遗言：‘××老爷的生活很有困难，那么大年纪来来回回很不容易，你们在生活上要帮助他。’说完后，他给我 500 块钱用我生活费用，我怎么拒收也没有办法，最后我只能拿了，然后他第一个儿子开车送我上来的。（第 14 号受访者，83 岁，藏族，农民）

个案 3：在加仓，我有几个奥西。当年我的孩子们还很小，父母年老，加上我妻子过世，于是我就请藏族奥西们来帮我家收割、除草、浇水、翻土。当时藏族奥西的阿姨们来我家帮忙，看到我家孩子们如此年少却干苦活重活，她们都情不自禁地表示怜悯和同情，藏族是很有慈悲之心的啊！我经常这样讲。所以我每年都要去看望他们一下。（第 49 号受访者，69 岁，撒拉族，农民）

社会学对于群体类型的划分，有两个非常重要的概念：“初级群体”（Primary Secondary group）和“次级群体”（Secondary group），这两个概念是相互对应的，最初由美国社会学家查尔

斯·霍顿·库利提出 (Charles Horton Cooley, 1900)。“‘初级群体’是这样一类组织,其成员的相互接触是个体之间的,是非正式或‘民间’的,是比较亲密而且通常是面对面的,这种关系牵涉到个人人格的所有方面,而不仅是人格的某些方面。在‘次级群体’中人们的相互关系通常是非个人的、正式的或偶然的、不亲密的,而且是局部性的,在某些场合中的接触是面对面的,在另一些场合则不是”(戈登, 2015:28)。以这两个重要概念的涵盖面之对比来看,根据传统藏族与撒拉族成员之间的“许乎”、“达尼希”关系,以及二者交往的具体状况和特征,基本上可言属于“初级群体”的关系范畴,因为这种交往是个体间的、非正式的和、民间的,且因特殊需要关系也比较亲密,关系传承方式更是特殊和人格化的,然而,由于承载两族核心价值观的宗教文化之不同,互相之间难以产生如婚姻、文化等深层次的实质性交往(旦正才旦, 2015: 81-83),因此参与交往的个体投入的人格是部分性的,难以涉及其所有方面。需要指出的是,“许乎”关系因时因地、因具体群体的交往差异而其关系密度、交往程度都不同,呈现动态之变化,因此,它是一个具有“软性”的“初级群体”,或者说是一个变化中的“初级群体”,与一般讨论的“初级群体”有一定差异。如果,我们把纯粹的“初级群体”与“次级群体”作为群体分类的两端,而两端之间的过程看成一个“连续统”(Continuum),那么,“许乎”关系更像是处在这条“连续统”的过渡地带或者模糊地带,二者的交往有时属于“初级群体”关系范畴之内,有时处于“次级群体”关系之内,或者,部分性地属于“初级群体”关系范畴,部分性地处于“次级群体”关系范畴之内。

## 五、“许乎”、“达尼希”关系的断裂

自改革开放以来,中国社会进入了前所未有的转型时期,社会结构转型,成为一种不可逆转的推动力量(李培林, 1992),改变着社会生活的方方面面,而人际关系结构是其中的一个重要方面。由整个中国社会(尤其乡村社会)的情况来看,随着现代化、工业化、市场化、信息化等现代性因素的不断渗入,人际关系越来越表现为短暂性和瞬时性,人与物、人与地点、人与人、人与组织、人与信息的关系,都日益朝着短暂性的方向发展(宋林飞, 1997)。这一变化,有学者从另一角度总结为“情感型人际关系结构向理性型人际关系结构的转化”(周建国, 2002)。乡村人际关系(包括族际关系在内)结构中,我们更加能够看到由于社会转型而产生的这种“变迁”之内涵。根据来自于不同社区、不同生产类型地区、不同民族群体成员的口述,可以发现传统经济时代藏族与撒拉族成员之间广泛形成、拓展的人际关系网络——“许乎”、“达尼希”关系,在社会转型时期已经发生了稀疏化乃至“断裂”的变化:

① 过去因为商业的关系,几乎每家每户都有撒拉奥西,有些户有好几个奥西的。

当时互相要交换生活用品,他们来这里做买卖、借住,回去后又准备那些商品,这样互相慢慢成为奥西的嘛。在这个过程中,如果他比较重感情,你们长久能够保持奥西关系,不然,今年奥西,明年就是陌生人呗。……现在互相结奥西的应该是变少了,现在做生意(牛羊买卖)的有奥西,不做生意的没有奥西。此外,现在也不用到人家的门前买粮食,买蔬菜,也不用给他们叫“阿爸许乎”,只要自己交通方便,直接在市场上可买到的呗,他们也不用来卖果子、卖大蒜了。因此,互相之间的关系逐渐断开了呗。(第9号受访者,66岁,岗察藏族,牧民)

② 我家有两个,现在断了奥西关系了,他们那边的前人们过世了,我们这边的前人也过世了,我自己就不去了。……就是自然而然地断了关系,他们不需要牧民,我们也不需要他们,如果我去县城或附近的地方,那就住在宾馆里面,来回坐汽车就没必要去撒拉家啊。(第24号受访者,77岁,岗察藏族,牧民)

③ 主要是没有需要了呗,也不用以前那样做买卖了,自己需要的东西在自己的地方可获

得的。在过去的话，他们需要干柴、干草、牛羊粪等燃料，而现在有了电能后就不需要这些了。以前他们来家里吃我们的东西时会问是否清真，我们确定清真后他们也会吃的，而现在来的话，既不吃馍馍又不喝茶，将会跟你说吃饱了。再没有什么事情的话，没必要来这里啊，所以奥西的关系在断着，跟牧民的奥西关系也是一样的。现在，所有的生活用品被‘公家’提供，直接用钱买就好了。奥西们也不拜访互相的家，都变成这个样子了。（第14号受访者，83岁，文都中库沟藏族，农民）

④现在，这种奥西的结交几乎断了。……不是因为互相之间有矛盾、冲突而断交，而是因为人们的生活条件越来越变好后，互相的交往就变少了。现在没有互相来往的必要，不要为了粮食、借钱而找奥西，这样，逐渐地很多人之间不交奥西了。而我自己，还是跟奥西有交往的，我家本来有两个奥西，其中的一个还是跟我家有交往的，有事的话，他会上来的，不然不怎么了。（第51号受访者，72岁，尕楞藏族，农民）

⑤现在不怎么交往了，商人之间可能有些交往，但是个人之间的交易基本上不存在了。虽然牛羊买卖方面可能需要交往，但是个人与个人之间的交易不需要了，人家买牛羊也就来一个大商人一次性收购就行，其他东西的情况也是一样的，因而奥西之间的交往关系就荡然无存了。你也不需要来我这里，我也不需要到你那儿，两者都可在市场里能够得到所需要的东西。在过去，你不来的话，阿玛岔的东西找不到去处，你们不来阿玛岔的话，也找不到所需的東西。你来了，我也给你便宜点，很多时候赊账给你的，这样彼此之间有密切的关系。现在，你我都去市场里，从市场获取所需的物品，因此互相的关系就自然而然断了。（第60号受访者，65岁，藏族，农民）

⑥现在，我们要木材、燃料、肉类就去街子镇而不去上面的藏地，你们也需要买蔬菜什么的话直接去街子，不会来这里的，所以互相的来往很少啊。以前，有事到奥西家喝茶、吃酥油啥的。他们下来也是一样的。现在大家都变富裕了，变富后，上面的不下来，下面的不上去。大家都忙着挣钱，为此奔跑，在你们的地方不能挣钱，我们的地方也不能挣钱，那就大家都出去打工、开车挣钱。现在我们建房子，你们藏人来下面（撒拉地区）当小工的很多很多。（第18号受访者，73岁，撒拉族，农民）

鉴于上面的藏族、撒拉族、农区、牧区各受访者的口述，以及笔者亲身的观察和体会，除了个别人之间的关系之外，<sup>1</sup>曾经的藏撒成员之间的“许乎”、“达尼希”关系网络基本上已断裂。对于“许乎”关系的断裂，我们可以从以下几个原因中得到解释：

首先，前文所述的“许乎”、“达尼希”关系网络产生的社会条件——经济生活的“互相需要”和公共基础设施（交通运输）、社会服务等缺乏发生了变化，即由于互相在经济生活上能够独立，不再需要从对方直接获取生活资料来添补自己生存资源之空缺。而且，最关键的是，随着人们生活水平的提高和商品购买力的增强，人们获取生活资料的渠道发生了转移——从原来的具体的人与人之间或家庭与家庭关系转变为现在的一个特定的、专业化的“市场”，只要个体具有足够的购买力，所有东西不经任何人或家庭而直接从市场可以获得。这样，人们之间的商业交易成本大大降低，交易变得更加快捷、方便，因此原有的通过“许乎”、“达尼希”面对面进行交易、交往的途径显得不再需要；交通运输条件的改善，是另一个重要影响因素，<sup>2</sup>由于交通运输条件的改善和社会服务设施的逐步完善，人们进行交易或办理日常事务时，不需要靠以往的人力和蓄

<sup>1</sup> 比如从事牛羊生意的撒拉商人、屠夫与岗察牧民、农区农牧兼营的户之间的关系。

<sup>2</sup> 特别有意思的是，个别社区成员没有较好的交通工具或不具备利用现代工具的条件下，他们至今仍与对方有传统式的交往和互动，如第46号受访者（67岁，藏族，农民）讲：“我呢，不能骑摩托车，所以只能走路，你要走路的话，跟他们的交往比较多，早上从这里出发，可以在他们那里吃早饭，下午从白庄镇买东西回家，坐出租车在科哇下车，奥西们叫我到他们家吃饭，撒拉们对我是特别好的，没有什么说的。”这里，我们能够非常清楚地看到，交通运输条件对藏撒“许乎”关系变迁原因的解釋力有多大。

力，而是靠现代的交通和运输工具，这样也不会产生像过去一样在中途停留、休息、借宿、吃饭，使大大减少了“时间”和“空间”对人们活动的限制力度，也削弱了互相交往交流的可能性。即使这些因素有时影响了人们的活动，人们也不会通过“许乎”的关系，而是依靠“公共服务设施”（如宾馆、旅馆、饭馆等）来解决这些问题，如一牧民受访者所讲的，“来回坐汽车，去县城附近住宾馆就没必要去撒拉‘许乎’家”一样。所以，如下图所示，过去由于生活需要的基础上，

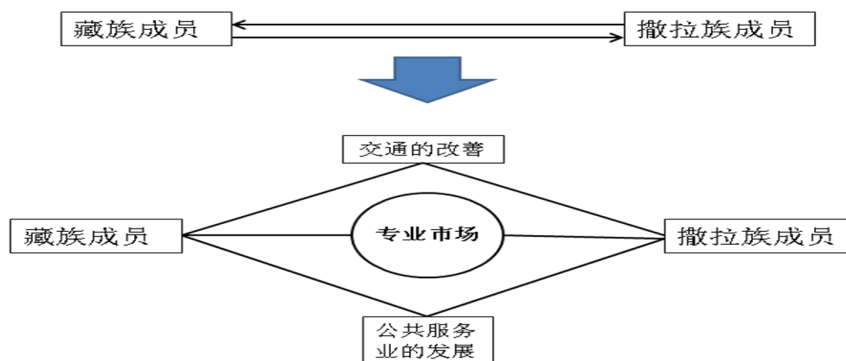


图1 “许乎”、“达尼希”交往变迁的机制

由当时市场特征、公共基础设施、社会服务业等条件十分有限甚至缺失导致的，藏族与撒拉族成员之间“共同在场”（Co-presence）的面对面交往，不可避免地变成各自经济得到独立的情况下，公共基础设施、社会服务业条件相对发达，中间被“专业化市场”隔离式交往。这对“许乎”关系的断裂给予了机制上的支撑。

另外一些因素也必须引起关注，随着市场化的深入发展和社会流动的机会迅速增加，人们的流动空间得到大大扩展，其活动空间不再是曾经狭小的循化地区，而是更广阔的包括其他地区、整个全国乃至国外在内的地理空间，因此很多社区成员自然就不参与本土的互相交往和互动范围之内。这一变化趋势，从撒拉族成员、年轻一代两族成员角度讲更为显著；还有，代际更替以及双方年轻一代人的职业取向之差异，<sup>1</sup>使过去一代之间保持着的“许乎”关系未能被下一代所继承并发展；最后，宗教文化因素也不可忽视，宗教因素通过带动人们的宗教意识，影响了传统“许乎”关系之断裂，<sup>2</sup>正如撒拉族学者马成俊所讲：国家落实了宗教政策，开放了寺院，人们的宗教意识重新被唤起，致使信仰不同的宗教信徒之间的交往减少（马成俊，2012: 202）。

综上所述，虽然传统藏撒族际交往中的人际关系网络——“许乎”、“达尼希”关系的某些特征非常微弱地仍保留在今天的部分社区或个别人群之中，但是由于其维持的重要社会条件和关

<sup>1</sup> 藏族成员大部分出去打工，基本上在建筑工地从事低级的体力劳动，或者出去挖虫草，而撒拉族成员更多的参与服务业（饮食业），从事拉面经济，这从客观上将导致二者在工作场域中的隔离。

<sup>2</sup> 宗教文化的新发展对“许乎”关系断裂的影响方面，笔者第60号受访者（65岁，农民）讲：“昨天我们村的一个老人和我在这里聊过天，他曾经有一个关系很好的撒拉奥西，老人说道，前几年那个奥西从未来过他家，并且他去对面的撒拉庄子找过那个奥西，那个奥西都不搭理他。我问他：为何不理你呢？他回答：谁知道啊，撒拉们条件好了以后，有个教派倡导不能吃藏族的饭，也不能跟藏族说话交流，阿訇们经常强调这些东西。我给你讲啊，他们也是像我和我那个奥西一样也是几代传来的奥西。老人还讲，以前有一次他去清水的时候，那个撒拉奥西正好送其女儿出嫁，于是撒拉奥西请他去当舅舅，他也跟着去当舅舅了。哈哈！……你看，互相的关系都发展到这个层次上了。……现在呢，彼此之间，怎么说呢，比较介意，主要在宗教信仰上的介意变多了。我在清水有个真兄弟般的撒拉奥西，几年前，他住院做手术，我去看望他几次了，后来他从来没有来过这里，根据他的态度，我能看出确实发生了变化了。人嘛，生活上比较宽裕后，更加信仰宗教，从而更能顺从阿訇的讲经，比如不能跟藏族有交往、说话，吃藏族的饭，要是这样怎么样怎么样等等。……听说阿訇们就这样讲着，那个老人（受访者村人）跟我这么说过，然后我跟他说：你应该这么跟你的奥西讲，那你们的祖父、父亲们已经下地狱了吧，他们怎么办？难道他们不是纯正的穆斯林？因为他们一直跟藏族交往、跟藏族一起吃饭，甚至一起睡在同一床上长大的，那他们怎么办？所以我说，生存上没有困难了，就去信宗教。但当生活上过不去时，他们就不能不依靠藏族。”此外，笔者第21号、27号、37号、58号、61号等受访者均结合自己经验提出了相关的问题，囿于篇幅所限，在此略。

键机制发生了变迁，使得其传统那种大规模的、高密度的、传代式继承的、遍布于整个社区的特征以及相关的“族际交往文化和生态”（如分享宗教节日和风俗、互相帮助、交往中含有情谊等等）都难免发生了“瓦解”和“断裂”。

#### 参考文献：

- 《撒拉族简史》编写组，1981，《撒拉族简史》，西宁：青海人民出版社。
- 旦正才旦，2015，《藏族与撒拉族族际交往之变迁研究》，北京大学硕士学位论文。
- 龚景瀚编，1981，《循化志》卷七“物产”，西宁：青海人民出版社，第294页。
- 李培林，1992，“另一只看不见的手：社会结构转型”，《中国社会科学》1992年第5期。
- 马成俊，2012，“‘许乎’与‘达尼希’：撒拉族与藏族关系研究”，《西北民族研究》2012年第2期。
- 马伟，1996，“撒拉族与藏族关系述略”，《青海民族学院学报》1996年第1期，第58页。
- 米尔顿·M. 戈登著，2015，《美国生活中的同化》，马戎译，南京：译林出版社。
- 牟一之，2004，《撒拉族史》，成都：四川民族出版社，第55页。
- 宋林飞，1997，《西方社会学理论》，南京：南京大学出版社。
- 赵春晖，2006，《现代撒拉族社会研究》，北京：民族出版社。
- 周建国，2002，“社会转型与人际关系结构的变化”，《重庆社会科学》2002年第5期。
- 朱和双、谢佐主编，2004，《撒拉族——循化县石头坡村调查》，昆明：云南大学出版社。
- Cooley, Charles Horton 1900, *Social Organization*, New York: Charles Scribner's Son, Chapter 3.
- Gordon, Milton M., 1964, *Assimilation in American Life*, Oxford: Oxford University Press.

## 【对 谈】

### 从河西走廊看“多元互构”<sup>1</sup>

施展、王剑利<sup>2</sup>

#### 一、河西地理与古代中国秩序

**王剑利：**我来自中国的最西北边陲，那里横亘着高大的天山。农民和牧民就在山脚和山腰守望、共生，他们能深刻地理解对方。从天山一路向东，进入河西走廊。这条狭长的绿洲连缀地带，犬牙交错地嵌入到四个区域板块中，它夹处在青藏高原北缘的祁连山脉与蒙古高原南缘隆起的走廊北山之间，从西域向东延伸到黄土高原。游牧和农耕的族群从不同的山川孔道进入河西走廊，往来穿梭，他们既共生于此，亦彼此互相理解。这是河西走廊的历史和地缘使然。在河西走廊，我很自然地就对农牧共生、民族交融的社会生活有种文化直觉主义的熟悉感。因此，带着对这方土地的亲近与敬畏，我试着对它达成一种“移情式理解”。

**施展：**我再尝试从政治学角度来讨论。

<sup>1</sup> 本文为《中国民族报》2018年3月2日第7版《从走廊发现中国：河西走廊篇之一》。

<sup>2</sup> 施展，外交学院世界政治研究中心主任，主要研究历史学、政治学、社会学；王剑利，《中国民族报》理论周刊责任编辑，人类学博士。

我们在上一篇笔谈中进行过东西方对比。对西方世界来说，其政治秩序的核心问题是统治正当性的问题；而对东亚大陆包含中原、北部草原、西域绿洲、青藏高原等多个亚区域的这个体系来说，历史上其政治秩序的核心问题是这些亚区域之间，尤其是作为秩序主轴的农耕与游牧两大区域之间，如何找到一种秩序安排，以便实现持久和平的问题。

持久和平的关键之一，就是要有能够衔接起各个亚区域的过渡地带，或者说走廊地带。在政治空间秩序的意义上，走廊地带才是定义中国的基础所在，它们使得作为体系的中国，真正连接为一体。河西走廊是唯一的一个同时连接中原、北部草原、西域绿洲与青藏高原各个方向的过渡地带，从这个意义上甚至可以说，河西走廊才定义着中国。

我在《枢纽：3000年的中国》一书中详细讨论了农耕与游牧的共生关系。这两种生产方式之分，首先是基于气候差异带来的自然资源约束。这种气候差异在中国的东部和西部有着不同基础。东部地区的气候差异主要是基于纬度差异，西部地区的气候差异则主要是基于大山所形成的海拔差异。这带来的结果就是，东部地区的农耕族群与游牧族群的主体彼此分离，少有空间上的交错，农牧两个群体不大容易相互理解；而西部的这两个群体，就如同你的生活体验一般，在山脚和山腰日日相望，相互就能较好地理解。所以在东部的游牧者入主中原之际，却经常需要西部的人来帮助进行治理，因为西部的人能够同时理解农牧两个族群的秩序逻辑，成为大一统王朝的重要粘合者。

**王剑利：**当我们策划《从走廊发现中国》这个专题时，注意到了你在《枢纽》一书中对“何谓中国”的思考，书中展开了从过渡地带讲述“多元互构”的体系史的思路；我们同时也有幸与数十位来自不同学科领域、关注不同走廊地带的学者探讨走廊地带对于理解中国和中华民族共同体的意义。这些研究与讨论都带给我们重要启示。

我们的专题从河西走廊开篇，正是因为河西走廊确实在深刻的意义上发挥着你所阐述的这种多元互构性的作用。它对四个亚区域的衔接性不仅仅是在地理上，更是在文化上的。单纯的地理无法形成历史，它需要通过人的活动才能形成历史，而人的活动，又必须通过文化才能形成意义空间，从而自我组织起来，历史才得以展开。河西走廊作为重要的过渡地带，使得其所衔接起来的四个亚区域，可以在政治、经济、社会、文化等多个层面相互激活，从而使得作为一个体系的中国，能够获得生生不息的内在历史动力，不断共生演化。

**施展：**秩序和文化想要展开，首先要面临地理这个硬约束条件。

人们通常认为河西走廊的东段起自位于兰州与武威之间的乌鞘岭。乌鞘岭是一个重要的地理分界线，该山脉以东是季风区和外流区域，以西则是非季风区和内流区域。河西走廊的南侧是祁连山，平均海拔4000米以上，常年积雪，雪山融水浇灌了山脚下的多片绿洲，有些地方水草相当丰美。比如山丹县历来就是重要的马场。霍去病攻占河西之后，匈奴人哀叹“失我祁连山，使我六畜不蕃息；失我焉支山，使我妇女无颜色”，便是指这里。河西走廊断续的绿洲，成为从中原与西域交通线上的一个个中继站。

祁连山脉有几个重要的山口，是历史上南部的高原游牧族群进入河西走廊的通道。走廊北侧的山脉则海拔相对较低，难以存住积雪，于是山的外侧便是巴丹吉林沙漠、腾格里沙漠。祁连山上的融雪流下来，自东向西分别形成石羊河、黑河和疏勒河这三大内流河水系。由于山形地势的原因，这三大水系都是中国少见的南北流向，穿过戈壁沙漠，注入尾间处现已近干涸的湖泊当中。而当年的草原游牧族群，常顺着这些水系南下，进入河西走廊的水草丰美之地。

我们在上一篇笔谈中谈到的古代中国的外部均衡与内部均衡，在河西就能极为直观地呈现。当各个亚区域处于彼此对峙状态，即外部均衡状态的时候，河西走廊就是中原与草原双方着力争夺的战略区。汉武帝西逐诸羌，不仅开始了中原王朝对河湟地区的统治，也开始了中原农耕族群与高原游牧族群之间的冲突。对汉王朝来说，倘若蒙古草原与青藏高原两群游牧者联合起来，将对中原地区形成战略包围，对长安形成很大的威胁；因此，必须控制河西走廊以切断它们之间的

联系，为控制河西走廊，又需要进一步经略西域。而当大一统王朝实现了内部均衡之后，能够连接起多个亚区域的河西走廊便一转成为王朝内部至关重要的一个过渡地带，让王朝所需的各种要素通过这里而被整合起来。

**王剑利：**河西走廊在地理上是一个连接四方的十字路口，同时又自成一域。有不少学者关注这一区域内各民族共生共育的历史。早在先秦和秦汉之际，戎、羌、氐、大夏、居繇，乌孙、月氏、匈奴等族就活跃在这里。汉武帝设置河西四郡来隔断匈奴与西羌的联系，实际上开启了农耕族群与游牧族群在河西走廊上深层互动的历史。在其后的两千多年里，大约有三分之一的时间是游牧族群在河西历史舞台上担任主角，农耕族群与游牧族群在进退之间，始终发生着交往交流交融。农、牧族群因地域相连所带来的冲突和摩擦又转化为一种深刻的“糅合力”。河西走廊以宽广的胸怀接纳了穿行在这里的各个族群，他们共同创造了河西，成就其沟通四方的历史。

从中国这个统一多民族国家形成的历史进程来说，发生在河西走廊上的农、牧族群的互动，意义极为深远。每次冲突和对峙，实际上都会推动农、牧族群的凝聚与整合，整合的结果不仅体现于河西走廊上各族群、多元文化的共生演化，从长远看，又为后世在整个中国格局内的农牧互动、文化交融提供了动力和历史前提，并最终促进了中国和中华民族共同体的形成和发展。

## 二、河西走廊与“多元互构”历程

### 1、王朝政治空间结构的历史变迁与河西战略意义的流变

**王剑利：**“欲保秦陇，必固河西，欲固河西，必斥西域”。历史上，河西走廊是屏蔽关陇、经营西域的门户与基地，是王朝经略天下的重要枢纽，如同“国之右臂”。但河西毕竟不是古代王朝国家的核心地带，其战略意义的具体呈现，还需要通过王朝政治空间结构的历史变迁来获得理解。在这一变迁历程中，河西走廊的战略意义发生了哪些改变呢？

**施展：**政治地理空间的结构变化，一般来说都与安全问题的变化相关。要注意的是，王朝国家的安全与朝廷的安全虽然在本质上并不可分，但其侧重点却不一致。

从汉到清的历史中，“唐宋之变”是个重要转折点。在此之前，王朝国家内部多有世族强藩，中原王朝北部的草原强敌虽然对王朝安全构成威胁，但对朝廷来说，其首要威胁来自王朝内部的强藩。比如，刘邦在刚得天下的时候想要定都洛阳，张良强调关东的强藩是朝廷的大威胁，劝服刘邦定都长安。而如果世族太强，皇上已无力压制，只能选择与他们合作共治天下，就会定都在世族的大本营。东汉以及魏晋定都洛阳，大多出于这一考虑。后来隋唐的强藩大本营不在关东，而在关中，对君主来说，洛阳与长安的意义就正好反过来。汉唐间王朝的政治空间结构始终以“东西关系”为主轴，国都不出关洛地区。

在这一时期，河西走廊对于王朝来说性命攸关，因为它离国都太近了，一旦河西有失，国都将直面严重的威胁。另一方面，因为靠近国都，河西的战略意义显著，其族群格局、文化、贸易等方面的变迁，对于王朝的影响力度也是极大的。

唐朝中期的安史之乱，改变了中国人口的地理分布，也开启了古代中国社会结构的变迁。此后，王朝国家内部渐无强藩，对朝廷来说，北部草原上的强敌则成为主要的威胁。于是，王朝国家的政治空间结构的主轴就从“东西关系”转换为“南北关系”。其首都也相应地转移到长城沿线地区，倘是中原农耕王朝，则以此来防备北患；倘是涵盖中原-草原的二元王朝，则以此控御两边。由于从辽代开始的二元王朝皆起自东北，这也就决定了，只有定都北京，方可形成对中原、草原、东北的多方控御。

北京与河西相隔千山万水，河西的形势对王朝的安全而言就不再是性命攸关了。但是王朝若想要达到一个超越于草原-中原之上的持久和平之秩序安排，则必须以河西为中介，衔接起各个方向。河西的战略意义，就此也发生深刻变迁；而河西的族群格局、文化、贸易等方面的发展，也

以与过去大不相同的方式影响王朝秩序。

## 2、文武之道——河西学脉的流传

**王剑利：**你的分析，把河西走廊的历史地理置于一个宏大的时空格局中，可以解读出很多意义。我们还可以讨论河西走廊之所以成为过渡地带的历史进程以及发挥“多元互构”作用的动力机制。这是个很大的议题，我们的专栏学者从不同角度可能都会有所呈现，相信其整体机制也会在此学术互动过程中浮现出来。

河西走廊是历史上农耕和游牧对抗、互动的最前沿，也是移民屯田戍边的主要区域。自西汉锐意经营西北，河西就成为一个农牧交错的多族群交往地带；同时，河西走廊是贯通东西的丝绸之路的主动脉，是东学西渐和西学东渐的文化交流融汇的通道。从西汉中后期起，河西的文化由边荒转向繁盛，成为崇尚尚武之地。边塞冲突与战争、东西文明沟通与融汇，过渡地带的特殊环境历练出了河西走廊的“文武之道”。汉朝的河西走廊出现了大量“文为儒宗，武为将表”的两用人才，谙熟“羌胡习性”和地理，既能驰骋沙场，亦能讲学论道，文武传家。张掖城区水溪的主要源头甘泉，自城南分为文流和武流两翼，汇合于城北，在城北的甘泉遗迹上就曾有题额“文武一道”。在我看来，文武之道，相得益彰，是河西学脉萌发、沿袭的独特生命力。

**施展：**这让我想起陈寅恪先生谈到的河西学脉对于儒家文化传承之重要性。晋室南渡之后，在河西走廊这里先后建立过被统称为“五凉”的五个割据政权，河西学脉就出于它们对儒家文化的保存。

魏晋之际，官学沦废，学问中心转以家族为载体。西晋末年，海内鼎沸，两京荡为丘墟，学问家族四处流散，除了逃向江左之外，相对来说隔离于中原，秩序安定、经济富饶的河西走廊也成了重要的逃亡方向。诸“凉”的君主有汉人也有胡人，但都很重视儒家文化。公元439年，北魏灭掉了最后一个“凉”国，河西学脉也就被北魏所吸收，成为它极重要的文化来源。甚至影响到北魏后期迁都洛阳这种重大决策。

要理解河西学脉，还有个重要的现象值得关注。历史地理学者李智君的研究发现，河西走廊那些传承学脉的大族，主要是自西汉时期开始在河西本地孕育出来的。河西大族的出现，甚至比中原地区还要更早，也就让河西学脉有了更长的孕育时间。到了晋末天下大乱，中原学道废弛，河西学脉不辍，遂显出来了。河西更早出现大族，也许可以从政治经济学上作出解释。河西走廊在历史上一直是重要的绿洲贸易通道，绿洲贸易要横穿漫长的戈壁，条件恶劣，风险很大。除非有超额利润来对冲掉风险，没有哪个商人能够持续经营下去。垄断地位是带来超额利润的最简单手段。所以，我们看那些绿洲地区，通常都有几个垄断性的大商人家族，这是一种正常的政治经济学结果。直到近代的交通技术获得突破性发展，绿洲贸易的风险性急剧下降，才能够打破这种状况。

在南北朝时代，读书是极其昂贵的事情，刘裕灭后秦入长安，接收的书籍不过四千卷，北周、北齐的宫廷藏书也不到四万卷。宫廷尚且如此，民间藏书的成本就可想而知了，故而学问大族必须得是财富大族才支撑得起。财富对学问虽不是充分条件，却是必要条件。

河西学脉虽然盛极一时，到北魏灭北凉，迁走了北凉都城的主体人口，河西学脉便一落千丈。于是我们又可以看到一个现象，就是中原的战争，却在河西的文化上形成一种活塞效应，推动着儒学西行，又拉动着它东归。但是，这其间的趋动力又是复杂的，还可以把观照视野放得更大一点。

**王剑利：**视野放大的话，还可以横向作个对比。依李智君的研究，河西学脉在东汉后期走向繁盛，同时期的河湟谷地、黄河沿岸的塞上同样战事频繁，却并未如河西一般发展出文武并重的文化繁荣。由此可见，河西作为中西交通的咽喉与门户，因丝路的开拓而带来的东西思想汇流、多族群的交往互动，对各族风习、中外文明的兼收并蓄，为文武之道的塑造注入了超越中原儒学的多元基因。这种在过渡地带蕴养出的文化基因，不仅是该地域的多元文化共生繁荣的重要根基，



反过来也成为刺激中原儒学成长演化的生命活力，也为塑造中华民族共有精神家园提供了无限的潜力。

### 3、多元共生——东西文化的交汇

**王剑利：**河西走廊“尚武”的民风不仅体现于历史上“关西出将”，还如墨迹弥散一般濡染在民间信仰中。民间信仰通常映射着一定地域的人们最朴素的期望，亦为地方社会应对酷烈环境进行文化调适的重要渠道。在历史上的河西走廊，战争与干旱是制约社会发展的最重要因素，有研究发现，在河西走廊的地方信仰中，崇祀历代拓边戍守将领和英烈的祠庙大多分布于农牧互动沿线，崇祀水神龙王也成为民间信仰圈层的核心之一。

我还曾读到归义军时期敦煌地区的一篇百姓发愿文，文中历数了十几个神灵领域，涉及佛教、道教、祆教、景教、摩尼教以及自然崇拜等，祈求“一切诸佛”、诸神灵的慈悲救护。我们在实地考察文殊山时受到的冲击也不小，不但石窟群漫山遍野，各类道观寺庙遍布前山、后山，甚至各神灵偶像共处一室、同享供奉。

固然，边塞征伐、环境酷烈之地的民众对宗教信仰有更为迫切的需求，但更重要的是，地域信仰的时空分布格局及共生杂糅的鲜明特点，无不与河西走廊成为过渡地带的历史进程密切相关。河西文化上的多元共生，亦是由冲突和沟通两大驱动力共同塑造的；同时，冲突和沟通的张力又将这种多元性辐射到过渡地带周边的区域和族群中。

**施展：**这种共生杂糅是很迷人的。儒学在传到河西走廊之后，也和地方文化以及从西域传入的多元文化发生融合。我们在高台县博物馆看到那个时期的大量墓画砖，砖上所描绘的各种场景，明显能看出儒家的礼仪、农耕生活当中融入了多元文化的内容。

另一个方面，儒学向河西的“文化西行”还使得佛教通过河西实现“文化东行”获得了重要助力。李智君的研究在这方面也很有启发性。佛教是来自印度的异域宗教，它要想传入儒学作为主体文化的中原，必须先与儒学发生某种交汇，恰恰是河西使得这种交汇成为可能。西行而来的儒学在河西无法获得政治上强大的支撑，在文化格局中并不占据压倒性优势，它就必须与异文化共处，佛教因此获得了与儒学形成某种融合的机会。河西走廊，作为一个重要的文化中继站，才让佛教得以传入中国。

有趣的是，汉传佛教得以发展的这些历史过程，经常又是与非汉人的群体相关。比如，汉传佛教的奠基人鸠摩罗什是来自西域龟兹（今新疆库车）的胡人，他被前秦大将吕光从西域带到凉州停留17年，并在这里形成了思想上的重大进展；吕光建立的后凉被后秦的皇帝姚兴所灭，姚兴又把鸠摩罗什带到长安，鸠摩罗什在此完成了他最重要的译经事业。前秦的建立者苻氏以及后凉的建立者吕光，都是氐人，后秦的建立者姚氏是羌人。后来鲜卑人建立了北魏。北凉的建立者则是匈奴人。长期穿梭于河西走廊的游牧族群如月氏人，熟悉汉人的文化价值和生活方式，成为佛教传译的中间力量。胡人与汉人的历史活动形成了各种互动关系，最终促成了汉传佛教的兴盛。在佛教的传播这个案例中，我们可以看到，文化的多元共生并不是抽象存在的，是在多种人群的交往交流交融当中展开的。

**王剑利：**蔺海鲲教授认为轴心时代存在螺旋式回归的现象，文化的多元必然导致文化的繁荣及人类的精神突破。他的研究展示出，在河西走廊，多元文化血脉相连、鲜活共生的现象比比皆是。通过西行与东来的文化构建，多元文化不是完全融合，而是鲜活地保持其特色且共生，并发育良好。

与此同时，在河西走廊上发生的儒学和佛学的共生又塑造了独特的民间文化。王文仁教授研究河西宝卷和凉州贤孝两种民间曲艺，追溯佛教宣传转化为儒家教化的痕迹。在河西走廊，我们感受到了河西宝卷和凉州贤孝的独特魅力，它们由儒学、佛学、地方传统等多种文化基因、文化资源交融杂糅而成，河西特有的历史文化、人情风尚是其得以孕育繁荣的土壤。它们如同绿洲里的溪流，随着说唱艺人流淌于乡间与城市，是从底层社会和日常生活中塑造河西走廊精神气质的

一个生动方式。

在河西考察时，武威文庙也给我留下了深刻印象。武威文庙建于明代，原本是驻边官家子弟就学的地方，被誉为“陇右学宫之冠”，也是全国三大文庙之一。文庙位于武威市城东南隅，其斜对面即是西夏博物馆。道路两边，幼儿园、小学、中学排列出去。在文庙的一个侧殿中，陈列着记载少数民族政权的碑刻，其中就包括用汉文和回鹘文书写的“亦都护高昌王世勋碑”。在另一侧殿中，竖立着武威历代进士的功名碑。在文庙这样一个承载地方记忆和民众教化的神圣空间中，孔子像、儒家追求的“天下文明”、通过科举走出武威进入国家治理体系的官吏、记录少数民族功绩和民族互动历史的碑刻，错落交融。这种地方庙宇的空间格局，让人无法不去想象中原与边疆、农耕族群与游牧族群互动的鲜活场景。文庙本是向民众实施儒学教化的重要空间和关键中介，武威文庙却让我们去想象在多族群共居之地，民众如何各取所需，维持其意义。

西夏博物馆矗立着汉文和西夏文写就的西夏碑。正如碑上所记“番汉四众”，西夏治下的河西一个多族群聚居之地。馆内所展示的生产技术和民众生活，无不反映着历史上的族群交往、文化交流。其中，我对一部出土于武威的西夏文佛经印象尤为深刻，北宋人发明了泥活字印刷术，但用实物为这段历史提供佐证的，恰恰是这部用泥活字印刷的西夏文佛经。从东汉末年至魏晋南北朝，武威曾经是汉译佛经的中心，至西夏统治时期，河西走廊的儒学和佛教都获得了极大繁荣。在儒释道文化交流交融之外，先进的科技因素、生产技术亦是由各族人民共同创造和发展的。

#### 4、视野的敞开与激活

**王剑利：**河西走廊的历史和环境无疑塑造了西北特有的酷烈、粗犷和坚韧，同时，南来北往、东出西进的不同族群、不同文明之间发生了深刻的交往交流交融，形成了河西文化的文武之道、多元共生。考察河西时，河西走廊的精神气质和文化生命力让我深受触动。

**施展：**古人也同样深受触动，河西走廊为汉唐王朝带来了视野格局的敞开与激活，唐代的边塞诗对此是极好的象征。唐宋之变后，那种摄人心魄的边塞诗就大幅减少了，由此也能看到河西走廊的意义与王朝政治空间变迁之间的关联。

诗人的视野与精神格局象征着一个时代的视野与精神格局，唐代雄视万里、雍容豁达的精神格局，通过边塞诗获得最好的表达。《全唐诗》里面有约两千首边塞诗，其中有一大半指向广义的河西意象。比如有名的“凉州词”，并非是专写凉州，而是唐代所流行的一种曲调名。多位大诗人都以此为题写过众口流传的诗篇。凉州乐舞是隋唐时期王朝乐舞中的精华，甚至唐玄宗时期的乐曲，多以边地命名，如《凉州》、《伊州》、《甘州》之类。

我非常喜欢王维的一首诗：“单车欲问边，属国过居延。征蓬出汉塞，归雁入胡天。大漠孤烟直，长河落日圆。萧关逢候骑，都护在燕然。”征蓬出于汉家边塞入于胡地，归雁告别中原水草还于胡天，胡汉不再是判然对立的双方，而是在一种宏大的视野格局中连续过渡的两个自然空间；各种斤斤计较的小气与“非我族类”的疑忌，在“大漠孤烟”与“长河落日”的雄浑之气中，被透视出琐屑与不堪。居延海是黑河水系的尾闾湖，诗人在这里听到数千里之遥燕然都护的消息，河西走廊连通中原、西域、草原的空间感，寥寥数字便得以完全展开。

没有边塞诗，就不会有光芒四射的盛唐气象；而没有河西及西域对于诗人视野的敞开，王朝的格局又如何才能打开呢？这些都成了中华民族的精神记忆当中极为重要的组成部分，倘若没有它们，我们便无法想象我们今天的样子。

#### 5、天下秩序的建构

**施展：**武威（古称凉州）的白塔寺也值得讨论。与白塔寺相关的历史，这就是唐宋之变之后的事情了。唐宋之变后，国都东迁，中原的内部秩序不再是核心安全问题，如何打造超越于中原-草原之上的普遍秩序，成了首要问题。河西走廊的意义，便不再是密切关乎王朝的国都安危，而是关乎一种大陆规模的政治空间建构。于是，类似于唐代边塞诗的那种表达变少了，但实际上大一统王朝开始进入到一种更加宏阔的政治空间的塑造当中。

700多年前，蒙古王爷与藏传佛教高僧在宝塔寺进行了凉州会盟。正是这场会盟，为今天中国疆域的形成奠定了重要基础。河西走廊对中国历史多元互构性的深刻影响，于此尽现。

在吐蕃于842年崩溃之后，雪域高原上逐渐形成了大量的小割据势力。过了100多年，在藏传佛教进入“后弘期”之后，这些小割据势力开始与藏传佛教深刻结合。此时藏传佛教的小教派非常多，彼此存在竞争关系，但它们所能动员的资源相差不大，除非哪个教派能够从外部获得资源，才有可能在高原上获得特殊的竞争优势。1247年，藏传佛教萨迦派领袖萨迦·班智达与蒙古王爷阔端在凉州会盟。之所以在此会盟，正是因为河西走廊是北部草原、青藏高原、中原三个地域的过渡带、连接点，能够调动起各个地域的资源。

借此会盟，西藏正式成为中央政府管辖的行政区域；蒙古军队则得以借道高原收服大理，对南宋形成战略大包围。与此同时，萨迦派一方面影响了蒙古贵族阶层的精神世界，一方面又从蒙古方面获得资源输入，在高原上获得了竞争优势。在凉州会盟的数百年后，蒙古部的俺答汗与藏传佛教格鲁派领袖索南嘉措会面。这次会面让藏传佛教进一步深入到蒙古民众的精神世界，格鲁派则获得了相对于其他教派的竞争优势。尚在关外的满族依凭藏传佛教作为精神纽带，与蒙古族形成满蒙联盟，以此为基础获得必要的军事力量，得以入主中原，进而整合起广阔的疆域，成就了古代中国的完备形态。

藏传佛教在清王朝的建立过程中有着极为重要的纽带作用，深刻地影响着中原及其他边疆地区。反过来，雪域高原正是将自己融入整体的大一统王朝体系，作为其中一元存在，才得以发挥了这种作用。

从这种相互关联的逻辑里，可以深刻地看到中国历史的多元互构性。河西走廊在这一历史进程中，对各个亚区域起到至关重要的连接和互构性作用，它就是在这个意义上，为今天的中国奠定着基础。

**王剑利：**酒泉的钟鼓楼有四门匾额，上书“东迎华岳，西达伊吾，南望祁连，北通沙漠”，这些气势磅礴的词句直接勾勒出河西走廊的十字路口形象。从民族交往的角度，我们更能发现，通过这个十字路口的贸易，河西走廊牵出了跨区域互动的庞大社会网络。根据李建宗教授的研究，在长期的商贸活动中，河西走廊形成了走廊市场体系和“商贸共同体”；支撑河西走廊的农耕产品的背后是一个庞大的农耕社会，从黄土高原的关陇地区，再到中原地区，甚至到江南地区。这些农耕区域的产品进入河西走廊地区这个中转站，进而流入周边的牧区社会。河西走廊的意义就在于通过市场把周边地区的不同民族长期或者短期地汇聚在一起，实现关联与互动，进而形成一个跨区域的多民族命运共同体。

### 三、近代的转折

#### 1、大陆上的南北关系与东西关系

**施展：**“唐宋之变”之后，王朝的政治空间格局转化为以南北关系为主轴。清代时，南北关系上的古代中国便已进入内部均衡状态。我们可以看到两种普遍性秩序的融合，中原的儒家秩序与草原的游牧秩序，它们分别在精神表达上和空间格局感上有突破特定地理局限的普遍性诉求。清朝以中原为腹地，以蒙古为藩屏，长城内外为一家，其结果不是两种普遍性的简单加总，而是融合成为一种全新的普遍性秩序，形成了一个强大的二元化王朝。

但是准噶尔汗国向清王朝发起持续的挑战。自宋代以来作为根本安全问题的南北关系，至此又转变为大陆意义上的东西关系。当然，这和后来西方人带来的海洋意义上的东西关系不是一回事。

**王剑利：**用上一篇笔谈里你阐述的概念，在康熙、雍正乃至乾隆朝初期，大陆上的东西关系仍处在一种外部均衡状态，到1757年收复新疆之后，就转化为内部均衡状态。无论是哪种状态，

都涉及到清王朝的东部地区与西部地区如何整合的问题。黄达远教授在我们上一个专栏中阐述的长城-天山走廊的重要性就浮现出来，河西走廊毫无疑问就构成了这里重要的一环：在内部均衡的逻辑下，天山与河西走廊连结为一体——“张国之臂腋”。清王朝开发新疆的努力，让天山千里沿线的游牧区转化为以绿洲形态为主的重要产粮区，将农耕区的界限从河西走廊向西北推进了上千里。“国之臂腋”从河西走廊一直延伸到天山的伊犁河谷，形成了农牧之间的巨大过渡地带。此一努力背后有着清王朝的多重考虑，一方面是要消除历史上农、牧之间的冲突，一方面是要防止沙俄南下。在这个过程中，清王朝統合了中原、北部草原和西域绿洲的力量，构筑起自天山南北、经蒙古北部一直到东北地区规模巨大的塞防体系。

**施展：**王朝东部的南北关系，在大陆上的东西关系下被超越，河西走廊便是王朝得以完成这种超越时绕不开的枢纽。而背后隐含的沙俄这一背景，又呈现出一个更大格局的南北关系，王朝内部东西南北各方向的一体化，在这一背景下悄然展开。

## 2、东西关系从大陆到海洋的转折

**王剑利：**清王朝完成对准噶尔汗国的征服，很快就开始遭遇来自海洋上的新的东西关系。应对这种内蕴着古今之变的東西关系，清王朝不论是制度创新还是精神层面的自我更新，都是极艰难的。

**施展：**清王朝确实一时无法理解来自海洋的全新力量。但从左宗棠收复新疆的案例，却可以看到海洋秩序带来的新要素开始进入了大陆秩序当中。在19世纪60年代中期，左宗棠谋划平定新疆的阿古柏叛乱，但国库空虚，军费不足。朝廷批准左宗棠向通商口岸的各大洋行、尤其是汇丰银行贷款以充军费，以关税作为抵押。汇丰银行则在伦敦金融市场发行债券以筹措给左宗棠的贷款。伦敦金融市场是那个年代的全球资本市场，是海洋秩序的力量根基，清王朝的东部地区逐渐融入了世界的海洋秩序。这一过程也给它提供了一种新的可能性，让它能够以自身为中介，从海洋方面获得资源以安顿大陆深处的秩序。

在左宗棠收复新疆之役中，广义的河西走廊起到了极为重要的作用。左宗棠先是坐镇兰州，根据新疆具体情况，提出“缓进急战”“先北后南”的总方针，把粮饷的采运、保障和武器弹药的供应放在战略位置加以考虑。为此，他在甘肃组织屯田，以便筹措粮饷。又兴建了兰州制造局、兰州火药局、兰州织呢局、兰州军装局等，基本上满足了入疆平叛大军的武器和后勤需求，并为西北的工业发展奠定了基础。在准备开战之际，左宗棠又从兰州移驻肃州（今酒泉），以掌握全盘情况，新疆前线的指挥权则授权出去。在整个过程中，河西走廊起到了压舱石的作用。

思考到这一层，我们就会触碰到一些更深的问题。在现代的海陆秩序结构之下，我们必须从过去的大陆东西关系的层面上，再一次实现超越，才能理解当下的中国。我们必须在新的层次上发问，该如何理解河西走廊在当下的战略定位？它对于大陆深处的秩序，如何才能起到一种压舱石的作用？我们在清代所看到的一系列历史经验，对今天又会有什么样的启示作用？这些都值得我们深刻思考。

**王剑利：**在我对河西的理解中，其历史所构造的意义延续至今，成为一种地方认同的底色，既是这里的人们从祖辈承袭来的文化基因，也是他们建立自我的方式。在考察河西的途中，蔺海鲲教授和他的老学生小马哥盛情招待，精心设计行程，让我们领略他们引以为豪的地方文化。他们沿途召来各路朋友，一位“老民勤人”曾对我说道：“我家从清朝就在这里了。”“我们只要还待在这里，就是为国家作贡献。”他的话，使我恍然明白我对河西那天然的亲近感从何而来。“这里”，并非我们慎终追远的祖地，却是我们情浓血浓的家。不论你来自哪里，不论你是哪个民族，“这里”就是我们共同建设、共同驻守的家园。

我们期待在河西走廊专题诸位学者的文章当中，开启跨学科、跨视野的对话，不断打开新的问题域，不断激发更多更深刻的讨论，在持续辩难的过程中，从走廊地带发现中国。

## 【对 谈】

# 从“多元互构”的体系史看中国历史疆域的形成<sup>1</sup>

施展 王剑利<sup>2</sup>

### 一、在中华民族共同体视域下“重述中国”

**王剑利：**当前社会上的历史热已经持续了十余年。这十余年间，人们对历史的关注和思考也越来越深入。出现历史热的根本原因，在于随着中国的高速发展，带来了内、外各种秩序的深刻变化，过去我们用以理解中国、理解世界的参照系已难以适应现实的需要，人们因此也陷入种种身份焦虑；为了再建参照系，化解身份焦虑，人们便不得不重归对于历史的思考，尝试整体性地理解我们是如何走到今天的。因此，国人对历史的关注，今天已经走到一个更深的层面，就是开始思考，究竟“何为中国”。

**施展：**谈中国历史，讲“何为中国”，边疆就是一个必须直面的话题。长期以来，我们的历史叙事都是中原中心论的，边疆在这种叙事中面目模糊，身份被动。近年来，我们可以看到另一角度的一些研究，比如美国“新清史”学派，他们强调了边疆自身的主体性，但是其理论上显现出割裂中国整体性的趋向。这两种视角，都无法反映中原与边疆在历史上真实而又深刻的互动、互构的关系。真正的中国历史，是在一种远远超越于中原之上的“多元互构”过程中展开的。这一互构过程，使得“多元”历史性地演化为“一体”；同样，“一体”也必定内在地包含着“多元”，它决定着今天我们所看到的中国的基本样貌。这样一种深层历史逻辑的阐发，是我们能够恰当理解“何为中国”的基础。所以，对边疆问题的讨论，远不仅是关乎边疆，而是我们现今讨论任何中国问题时必须预先理解的前提性问题，但这也恰恰是其他学术领域最容易出现的盲区。在这个意义上，边疆学必须成为今天的显学，是今天的“中国学”的核心支柱之一。

**王剑利：**确实如此，这也是《中国民族报》理论周刊要做《中华民族共同体视域下的疆域治理》这样一个系列专栏的原因。我们从2017年12月开始推出这一专栏，邀请了方铁、黄达远、杨志强、孟繁勇、吴楚克、孙宏年等六位学者从治边制度、走廊地带形成等方面呈现了东北地区、蒙古地区、西南边疆、苗疆走廊、西藏地区、天山-长城走廊等地的治理进程。对中国历史疆域形成和巩固的讲述，目的并非向读者呈现各个边疆的经略往事，而是要让读者看到一个“多元一体”的中国如何演化成长的历史，看到中华民族共同体深层的自主性和生命活力所在。

我们也注意到，几乎在这个专栏推出的同时，您出版了《枢纽——3000年的中国》这本书。书中对于中华民族多元一体结构的历史性形成，进行了严肃认真的探讨，深入分析了中国历史“多元互构”的动力机制，与本专栏的问题关注高度相关。这本书以及您在网上的《中国史纲50讲》音频课，都在社会上产生了巨大反响，也从一个侧面反映了历史话题在当下的热度。

**施展：**感谢您对这本书的关注。我在书中对中国历史的研究与思考，有两个出发点，一是要打破中原中心论的史观，将中国历史还原为一个“多元互构”的体系史，去除对中国真实的历史过程的遮蔽；二是要在底层的运转逻辑层面上，找到多元亚区域彼此之间互构的深层机理和动力

<sup>1</sup> 本文为《中国民族报》2018年2月2日第7、8版《中华民族共同体视域下的疆域治理之七》。

<sup>2</sup> 施展，外交学院世界政治研究中心主任，主要研究历史学、政治学、社会学；王剑利，《中国民族报》理论周刊责任编辑，人类学博士。

机制，在更实质性的意义上解释中国的“多元一体”性。

今天的中国所覆盖的疆域，是由包括中原、草原、西域、高原、海洋等在内的多重亚区域构成的。它们基于地理-气候-生态差异而形成，每个亚区域因此都面临着特殊的约束条件。比如，草原上的生态无法支持中原的大规模农耕区，东南沿海区域也不可能形成游牧经济，所以，诸亚区域在政治-社会-文化等等领域会形成大不一样的秩序逻辑。很重要的是，这些亚区域的秩序逻辑又在历史演化过程中，不断互构，互为条件，互为解释，互为意义背景。这种互构性达到了如此一种深度，以至于脱离其中一方，完全无法解释其他方的历史。我在书中对这种互构性的逻辑进行了比较细致的分析，发现了一系列非常有趣的历史逻辑。比如，在中原统一为秦汉王朝之前，草原上就不会统一；中原的统一促使草原统一为庞大的部落联盟，反过来草原又会通过其巨大的军事压力而改变中原内部各种群体之间的博弈关系，进而促成中原内部的一系列秩序安排上的变迁。中原与草原的历史因此就是互为解释的，脱离其中一方，对另一方的历史解释就是极为残缺的。在这样一个视角下，中国历史就不再是简单的中原历史的延伸，而是前述多元亚区域持续地共生、互构的体系史。

有人质疑我的这种研究是不是一种地理决定论，我的回答是，在思考政治和社会秩序问题的时候，地理要素不是充分条件，但确实是必要条件。任何秩序都是在给定的资源约束条件下形成的，这决定了秩序的可能性边界，就像在撒哈拉沙漠上会有不止一种沙漠部落的组织形态，但无法建立起大帝国。在古代的技术条件下，最大的资源约束来源于地理和气候。实际上，无论东方还是西方，直到近代早期，人们在讨论政治、历史问题的时候，都会讨论到地理；反倒是在现当代的讨论中，我们却往往忘了这一点，更倾向于从抽象的理念和观念出发，而忽视了这些理念和观念若要落实为现实的制度安排，必须要以特定的资源约束条件为前提。

## 二、为什么选择清朝？

**王剑利：**您对中国历史“多元互构”的解释很有新意，但是我也注意到，您在书中所讨论的秩序逻辑，最终落实在清朝的秩序上。同样，在我们这个专栏的文章中，学者们用有限的篇幅叙述了中国的疆域治理历程和数百年来经略边疆的政策及其影响，大家的视野似乎也都聚集到了清代。为什么学界会对清朝如此重视，并以清代前期的疆域为结果来讨论中国历史疆域的形成呢？

**施展：**也曾有其他朋友提出过类似质疑，问我的这样一种写法是否是一种实用主义，仅仅是因为我们继承了清朝的领土，就从清朝写起。但实际上，我们如果从“多元互构”的体系史的角度来看中国的话，会发现另外一个长期为人所忽视的历史逻辑，从这个逻辑出发，我们可以称清朝为中国古代历史的完成形态。

在古代的技术条件下，东亚大陆体系是一个相对独立的发展体系。这个体系有的时候表现为外部均衡关系，有的时候表现为内部均衡关系。外部均衡关系就是历史上多元亚区域之间的外部对抗关系，呈现为农耕民族和游牧民族之间长期的冲突对峙，比如汉匈对峙、宋辽对峙、宋金对峙等。外部均衡经常是通过战争来调整亚区域之间的秩序关系。当然，此时的亚区域之间也还是互构的，中原与草原的历史逻辑仍然是互为解释的，无法脱离其中一方来理解另一方。内部均衡关系，就是多元亚区域被整合在一起而形成了庞大王朝，如元、清等王朝；由于亚区域的形成是基于无法被消除的地理-气候-生态差异，所以统一的王朝内部仍然是多元结构，王朝通过对治理技术的改进，来调整亚区域之间的秩序关系。

从制度经济学的角度来看，这两种均衡关系的组织成本是不一样的，对整个体系来说，最终会向整体组织成本更低的方向演化。外部均衡下，对峙的各方都要维持规模庞大的常备军，体系的组织成本居高不下；内部均衡下，“大一统”王朝的军队规模就小得多，组织成本大幅下降，那么，体系最终就会向内部均衡的方向演化。所以，为什么学者们不约而同地要以清王朝为重点

来讲述中国历史疆域的形成呢？答案便是，清王朝就是这种内部均衡的最高呈现。更准确地说，这种内部均衡的样态，并不一定是个叫作“大清”的王朝，现实的历史所留给我们的恰好是“大清”而已。

我们还可以在东西方比较的视角下来看这个问题。对于西方世界来说，其在历史上，政治秩序的核心问题是统治正当性的问题；而对于东亚大陆的体系来说，其政治秩序的核心问题，是农耕与游牧这两大对峙区域，如何找到一种秩序安排以实现持久和平的问题。仔细看中国历史会发现，清代是古代中国经过不断试错，最终找到的对持久和平而言最好的秩序安排。由此又带来一个结果，持久和平带来了人口的大规模增长，清代人口连续突破了两亿、三亿、四亿的大关；而更早的朝代中，人口突破一个亿就不可避免地会走向流民四起、天下大乱。以往对清代人口爆炸的解释，经常是归因于美洲作物的引入；最新的人口学研究表明，美洲作物在清代的种植规模根本不足以支撑如此规模的人口膨胀。所以，最可能的解释还是内部均衡所带来的和平红利。

在这两种视角下，我们都可以发现，清代所形成的中国国家形态，是中国历史演化逻辑的自然趋向。于是我们可以说，从清代出发的研究，并不是一种断代史式的研究，而是对作为体系的中国史的一种整体性研究。

还要强调的是，上文所说的历史演化逻辑，都是以古代的技术条件为前提的。在近代技术条件之下，东亚体系外部的力量开始成规模地到来，清王朝被迫进行一种整体性的应对。由此开始，这个多元体系自主演化的“体系性”的一面开始淡化，而整体性、国家性的一面开始凸显，中国也就走上了从古代王朝向现代国家转型的历程。但“体系性”的淡化只是相对于中国与外部世界互动关系的凸显而言，从其内部的角度来看，“体系性”仍然存在，只是经常会被对外显现的整体性遮蔽而已；但这种遮蔽会带来我们理解边疆问题的一系列盲区，这是我们在当下必须反思的。

**王剑利：**您的这个“体系史”的解释逻辑可能会启发出非常多的延伸讨论。我还想进一步追问，从体系史的角度来说，您为什么说清王朝就是内部均衡的最高呈现了呢？

**施展：**政治体的规模不能无限度扩展。因为，伴随着群体规模的扩大，其组织协调的成本会上升，组织规模扩大带来的边际收益递减。在边际收益递减为零处，大致便是政治体的最适规模。具体的边际收益状况，需要通过复杂的财政史分析才能得出定量的结论，但是通过对历史过程的观察和分析，也大致可以得出定性的结论。

清王朝将中国体系的外部均衡转化为内部均衡，降低了组织成本，也带来了规模收益。但是随着清王朝继续扩展，组织成本上升，边际收益递减。组织成本有两个重要的约束条件，分别是地理和文化传统。地理决定了物质意义上的组织成本，文化传统则决定了精神上的组织成本。清王朝的扩展，基本上达到了当时技术条件下的最适规模。今天中国所继承的领土，基本上清王朝的领土，这也是清朝时达到最适规模的一个直观呈现。

边际收益还有个约束条件，就是与其他政治体的互动博弈关系，它会产生很大的外部成本，从而调整边际收益的均衡点。

### 三、国家治理与边疆秩序：“大一统”与“因俗而治”

**王剑利：**这个解释着重于地理等物质约束条件。您刚刚还谈到了作为精神约束条件的文化传统，这与我们的专题有更大的关联性。在专题的系列文章中，我发现学者们对中央王朝经略不同边疆地区的叙述，基本涉及到两个中层逻辑，借鉴其他一些学者的观点，我将之归纳为“经略边疆的正当性”以及“经略边疆的技术”，前者以“大一统”和“华夷之辨”的意涵置换为核心，后者集中表现为“因俗而治”的制度策略。在您构建的体系史框架中，如何整合这两点呢？

**施展：**在我的解释框架中，这两点可以归并为一个问题：清王朝如何进一步降低组织成本，以确保统治效率？这里面就有两个向度需要分析。

一个向度是，王朝的自我理解，也就是您说的“正当性”问题，这决定着其政府可以运用的政策工具。中国历代王朝的自我理解基于儒家所主张的“大一统”与“华夷之辨”。这些主张的内涵，是不断进行着调整的。在宋、明等时期，“华夷之辨”经常会被具象化为种族差异；在少数民族入主的时期，“华夷之辨”则被转化为文明水准的差异，否则少数民族本身的统治正当性就难以确认了。而“华夷之辨”在最初也确实是对文明程度之差异的辨别，《春秋》里面说“夷狄入中国，则中国之；中国入夷狄，则夷狄之”，这里的华夷就与种族无关，只与文明与否相关。不同的自我理解所转化出的战略目标就会有着根本差异，所能动用的政策工具，也会有巨大差异。有些清王朝可能运用的政策工具，在明王朝的自我理解之下就很难被接受。

另一个向度是，“大一统”王朝必须因俗而治。中原、草原、西域、高原、海洋等地域都有完全适应着当地的地理-气候-生态亚区域所形成的秩序逻辑，需要采取不同的治理策略。中央政府因此需要对地方社会结构有很好的理解与把握，懂得如何以既存的社会与传统作为制度入口，将地方既存的社会结构嵌入到中央政府的治理结构当中，顺势而为。更进一步而言，这样一种因俗而治的政策工具，也正是因为王朝的自我理解的变化，而得以更加顺畅无碍地被运用起来。

**王剑利：**这样的宏观解释框架还需要回归到具体的历史进程中寻找支撑，才更为坚实。我们的专栏文章是对一系列重要历史进程的研究，其中也展现出这种深层的自我理解和治理逻辑。

在学者的研究中，元明清时期是中国的历史疆域演变和巩固的关键阶段，是否有什么动力在引导着这一贯穿了 600 多年的历史进程呢？

理解这一进程，边疆治理的正当性就是一个重要的关注点，“大一统”和“华夷之辨”成为核心议题。历史上以农耕民族为主导的中原王朝延续的思想脉络中，“大一统”观念蕴含着“天下归一”的恢宏理想，却难以臣服“四夷”，难以将之实现为一种政治实践。由此，农耕民族和游牧民族长期的冲突对峙就被置于“华夷之辨”的对立框架中来看待。

清王朝将多民族统合宇内、视为一体，对多元文化传统兼收并蓄，并以这一理念经略边疆地区，实现和巩固了一个多民族国家的疆域。这样的理念和格局已经远远超越了之前的历代王朝，也远不是“汲取和继承汉人经验”，或者满族统治集团接受“汉化”可以解释的。

从我们的专题文章中可以看到，在清朝前期经略东北的过程中，对“华夷之辨”的理解，以种族差异回归为文明水准的差异，使得作为满族“龙兴之地”的东北地区被纳入到中国的内部体系之中；这样的一种回归，也让清王朝能够突破传统中原王朝的“华夷之防”“华夷有别”的限制，可以放弃修建长城，以蒙古地区为藩屏，以长城内外为一家。同样，在西南土司地区“改土归流”、在“生苗地界”“开辟苗疆”等措施，加速了西南边疆与内地的“一体化”进程。

其中，清王朝在“生苗地界”“开辟苗疆”并非是一个仅由军事征服、流官治理的行政渗透和移民文化的推进组成的“汉化”或“征服”的故事。杨志强教授首次提出了“双重华夷体系”概念，认为“历史中国”是一个具有延续性和内在稳定结构的观念体系，其“王化”的政治边界和“教化”的文化边界共同构成了中国的整体性和丰富内涵。他试图以此来解释明清时期云贵高原少数民族地区在推行“国家化”过程中出现的诸多难以用既有理论解释的现象。在我看来，这其中可能涉及到两个关键问题：一是作为统治者的满族集团和进入“苗疆”的官僚集团所共同理解的“中国”是什么？这需要我们去理解“大一统”和“华夷之辨”的真正内核。二是在没有土司土官、无社会层级的“生苗地界”，缺乏国家进入地方的关键中介，“国家化”进程又如何将对“中国”的理解播化到边疆地区？儒学的教化无疑是一个关键过程。通过科举考试获得身份的官员们进入“苗疆”进行治理，推行教化，当教化完成，则奏请删除“苗疆”之字样。在这个过程中，在“苗疆”或者更广阔的西南地区，西南山地少数民族与来自中央的国家权力不断互动，山地农耕文化与中原农耕文化不断互动。其互动的结果，我认为不是能用“汉化”或者“以夏变夷”来简单涵盖的。

**施展：**这些研究都非常有意义，使我的宏观解释框架获得重要的分析基础。关于“大一统”，



我只想补充一点。中国是各大文明中唯一的保持了政治“大一统”的国家，但实际上基督教、伊斯兰教也追求“大一统”，但那些文明地区都没能维持其“大一统”。是否能够维持“大一统”，关键在于军事和财政逻辑。就是说，中央政府是否能够低成本地从社会上汲取财政资源，从而掌控直属中央政府的庞大军力。如果能够低成本大规模汲取，超过某个门槛之后，中央政府就可以对任何区域性的反抗力量形成绝对压倒性优势，那么“大一统”才有实现的可能。

中国的中原地区有着世界上最大的连续成片的农耕地区，人口与财富总量的汇聚规模，在古代世界堪称独一无二。欧洲就不一样了，跟中国相比，缺乏大规模连片的地理空间，人口密度也小得多。历史上，中国这边，中央政府征税成本低，税基的规模也大，地形结构又有利于大规模作战而不利于割据；欧洲那边，中央政府征税成本高，税基的规模也不大，地形结构又有利于割据。于是，中国这边维持“大一统”的难度相对很小，欧洲维持“大一统”的难度则很大。中国这边，自从秦朝以后，即便进入割据状态，也还能回到“大一统”；宋代之后，再也没有过长期的割据时期，一个“大一统”王朝崩溃了，取代它的不是大分裂，而是另一个“大一统”王朝。欧洲那边，在罗马帝国分裂之后，就再也没能统一起来，个别强人短暂地做到了，也根本压制不住区域性的反抗力量，很快“大一统”就会瓦解掉。

由此就会导致我在前面所说的，在历史上，欧洲政治的核心问题是统治正当性问题，中国政治的核心问题是农牧两大区域寻求持久和平的问题。在中国这边，历史逻辑最终会收敛在多元互构体系的内部均衡状态上。那么，边疆问题就一定构成“大一统”王朝必须直面的问题，这一方面会导致“大一统”与“华夷之辨”等主张的内涵变化，一方面也使得“因俗而治”成为政治秩序当中的必需。倘若没有因俗而治，则“大一统”王朝统治成本居高不下，势必难以维系。

**王剑利：**我们专题文章所呈现的疆域治理的进程和制度，确实在一定程度上契合了您阐发的“体系史”逻辑：尤其在清代，清王朝的统治者从“大一统”获得了经营多民族边疆地区的正当性，以“中国之疆土开拓广远”来消解“夷夏之防”，并在军事征伐之后，进一步将“大一统”理念实践为“政令统一”与“因其教不易其俗，齐其民不易其政”并举的治理方略，结合行政渗透来完成边疆的经略，逐渐将羁縻地区转化为有效治理的国土。这一过程正是这个超大规模的国家如何降低“统治成本”，以实现“多元互构体系的内部均衡状态”的重要体现和结果。

正如孙宏年教授指出的，从秦汉至20世纪中期，历代中央政府对于边疆不同区域的治理既有统一的政令，又都有因俗、因地、因时、因势制宜的措施。而这种治理技术在清朝最为成功。方铁教授的研究进一步表明，土司制度是中原王朝深入经略边疆地区的源头。在元明清时期，中原王朝经略边疆的重大变革尤其以土司制度为肇始，开创了中央王朝分别治理或应对边疆与邻邦的时期。他强调实行土司制度有特定的条件，即施治地区的少数民族及其首领与土地、山林等资源紧密结合，三者的依附关系世代相传形成了特殊的社会结构。在吴楚克教授的研究中，清朝初期的统治者基于成吉思汗创立的蒙古“万户制”与蒙古的习惯制度“会盟制”，并结合清代的八旗制度形成了“盟旗制”，基于“盟旗制”的满蒙联盟，使中央王朝在蒙古地区的辽阔地域中实现了政令通达，巩固了边防，并在顺治时期形成了后来内扎萨克蒙古六盟的雏形，意义深远。在孟繁勇副研究员的研究中，清朝在东北设立了三将军辖区，对东北实行了较之前历代王朝都更为有效的管辖，并且还实行了“一地多制”的管理体制，适应了东北各民族、各地区的实际情况，对实现东北地区的长治久安发挥了巨大作用，清朝前期在东北的体制创新是清代国家“大一统”和“因俗而治”政策成功结合的典范。

#### 四、中华民族共有精神家园的生成脉络

**王剑利：**在当前的网络上，轻视或否定历史上的少数民族政权似乎成为一股风潮。而学界却对元、清两个少数民族建政的王朝给予了高度的重视，很多历史学者、边疆学者注重研究少数民

族建立的王朝带给中国的重要历史遗产。我们的专栏文章也特别呈现出元、清两朝具有独特的治边思路与方略。在您的分析构架中，如何解释少数民族建立的王朝在经略边疆进程中的贡献，及其对于中国历史作为“体系”演化的贡献？

**施展：**先来说一下网络上那些否定少数民族政权的言论，其实大多基于狭隘的中原中心视角或者大汉族主义视角，这恰恰是我的理论框架想要超越的。中原中心论会认为，只要不是汉人建立的政权，便不是中国的政权。这种说法里有一个很基本的前提需要被仔细辨析，那就是，在古代，我们究竟是如何定义“汉人”的？它并不是根据血统来定义的，因为历史上大规模的移民、迁徙和民族交融的过程，从血统上根本说不清何为“汉人”。“汉人”是根据文化来定义的，具体说来就是由儒家定义的。而儒家要转化成日常的伦理实践，它的载体跟基督教、伊斯兰教这些一神教是不一样的。对于一神教来说，载体是个体心灵的皈依，即便是孤身一人身处沙漠或荒岛，其信徒仍然可以按照一个虔诚的基督徒或者穆斯林的方式来生活。但儒家的载体则首先不是个体心灵的皈依，而是一种特定的人际关系结构。比如“三从四德”“三纲五常”等等，必须在一种特定的人际关系中才能展开。

这种人际关系结构，要求有比较稳定的家庭组织形式，而稳定的家庭组织形式一般要在定居型社会中才能实现。定居就要农耕，而农耕有一个最硬性的约束条件——年降水量。如果一个地方的年降水量少于400毫米的话，那里的人们靠农耕作为主要生产方式是活不下去的。400毫米等降水量线，其分布的北界大致就是长城，说得准确些，中原王朝是在农耕地区向北扩展的极限处修建了长城。在古代社会，农耕所面临的这种硬约束，使得人们到了长城以北地区还想活下去的话，就必须游牧化。而一旦游牧化，就意味着必须放弃中原式的人际关系结构、家庭结构等，不能再按照儒家的方式来生活了。从文化上来看，这就不是“汉人”了。

草原和中原具有完全不同的社会结构、伦理结构、政治结构，并且由于生态的约束，这种差异是无法消除的。纯粹中原的人无法理解草原，纯粹草原的人也无法理解中原，于是都无法统治对方。那么，古代中国要想达成体系的内部均衡状态，也就是让长城南北都纳入统一而又多元的王朝之下，就既无法靠纯粹的中原人、也无法靠纯粹的草原人来作为帝国的担纲者。担纲者必须是能够同时理解中原与草原的人，这样的人只能来自过渡地带。

中原与草原之间能够担纲“大一统”王朝的过渡地带有两个，一个是长城沿线，北朝的主导者都是在这一带崛起的；再一个是东北，辽代以后入主中原的少数民族基本都是来自东北。东北的北边连通着呼伦贝尔大草原，南边是经常接受中原王朝统治的辽东宜农地区，在东北能够站住脚的统治者，必须兼通两方。这样，其入主中原之后，便可以建立起一种二元结构的统治。在这种二元结构中，统治者兼具两个身份，通过可汗的身份以部落联盟的方式统治草原地区，主导整个王朝的军事秩序；通过皇帝的身份以中央政府建立的官僚体系统治中原地区，主导整个王朝的财政秩序。中原之富与草原之雄结合在一起，并因对最高统治者的共同效忠而联结在一起。但蒙古人是个例外，他们来自大草原，成吉思汗时代和元王朝最终能够一统天下，是因为借助了契丹人、色目人等来自过渡地带人群的政治智慧。

这个历史逻辑分析清楚了，差不多就能得出结论，古代中国要想解决自己在政治上的核心问题，即长城南北两种秩序的永久和平问题，几乎不可避免地要依靠来自过渡地带的少数民族。现代中国的技术条件变了，古代中国所面临的一些约束不再存在，秩序逻辑也会发生某些变化；但现代中国的疆域基础，却完全是由达成内部均衡的古代中国所留存下来的，我们无法脱离这个历史前提来讨论问题。如果否定少数民族王朝，基本上就是在否定中国的历史逻辑，也就是在否定当下中国疆域的正当性，这是非常糟糕的事情。

**王剑利：**这样的解释很有力量。在“多元互构、体系演化并寻求内部均衡”这样的视角下，我们对于边疆问题和中国问题的理解，都会出现格局上的巨大变化。

综观本专栏的文章，已经能发现这样的路径：唯有实现“大一统”，清代中央王朝才能将对

边疆的遥相羁縻真正转化为有效治理。同时，清王朝已经涉入了中国与世界的互动关系当中，“大一统”的统合也因此具有了世界视野，其边疆治略和技术也就关联到中国的内外联动机制当中。这种深刻的“多元互构性”尤其体现在基于不同区域间的互动过程而形成的“走廊”地带之上。

一方面，中央王朝为疆域稳固付出了极大的努力与成本。黄达远教授对“长城-天山”走廊的区域研究路径，向我们展示出了西北边疆经略的宏伟进程。清代中叶，在北部中国，为了消弭历史时期游牧民族与农耕民族的冲突，防止沙俄南下，清王朝统合了中原、草原和绿洲的力量，构筑起自天山南北、经蒙古北部一直到东北地区规模巨大的塞防体系，从各地调遣官兵家眷来充实塞防。根据文中提到的数据，1760年至1911年，清政府拨给新疆的协饷和专饷，总计近3亿8千万两白银，约占清朝中叶财政收入的十五分之一，相当于清朝乾隆中期8到10年的财政收入总额。清王朝开发新疆的努力，使“国之臂腋”从河西走廊一直延伸到天山的伊犁河谷，让天山千里沿线的游牧区转化为以绿洲形态为主的重要产粮区，将农耕区的界限从河西走廊向西北推进了上千里。这样不仅使农耕区和游牧区都置于“大一统”之下，而且带来了巨大的“和平红利”和“人口红利”。杨志强教授的研究展示了“开辟苗疆”的进程。在贵州，从元代和明代，中央王朝就投入了巨大的资源开辟和保护一条连接中原和西南边疆的“一线路”通道（也称“入滇东路”），甚至因这条道路而专置贵州一省。“苗疆”真正实现“国家化”发生在清代，并与“苗疆缺”这一官吏制度有直接的关联。在这一进程中，“苗疆”的范围不断萎缩而最终相对固定下来，实现了“内地化”；“苗疆”也由边疆转化为连接中原和西南边疆甚至东南亚、南亚地区的重要过渡地带。

另一方面，边疆地区和各族人民对中国的历史疆域和中华民族共同体的形成作出了重要贡献。例如，孙宏年教授考察了中央王朝在西南边疆“体国经野”、设官置守的过程。在吐蕃、南诏和大理时期，少数民族边疆政权对外拓展疆土；元明清时期，地方政权积极经营边地。元明清三个王朝正是在吐蕃、大理辖区的基础上设置行省等军政机构，延续和发展着中国西南地区的疆土。尤为重要的是，元明清三朝时的行省区划逐步调整，但西南边疆的政区设置仍然相互关联，其变迁过程深刻体现为区域间的联动性和整体性，黄达远教授展示了西北边疆的“北套客”和“西路客”等各族民商，从长城腹地的商业市场张家口到天山腹地的粮食市场古城开辟了一条商贸大通道，从多个方向撬动了内地、草原和绿洲之间的商贸往来，实现了一次革命性的历史变化。

**施展：**你们这一专题的系列文章所展示的历史进程意义深远。尤其是置于一个“体系史”中来观照，汉、蒙古、满、回、藏、苗、彝、壮等各个民族，以及中原、草原、西域、高原、海洋等各个区域，共同实现“多元互构”、共同演化的过程本身，就呈现为真正意义上的宏阔的中国历史。而随着技术跃迁，中国体系内部的“多元互构”共同演化进入到了一个更大的空间格局中。东西方世界在近代以来的相互遭遇，使得它们在全球意义上进入到互相构造和共同演化的进程，东西方各自的历史由此进展为超越于单一区域之上的世界历史。

**王剑利：**我们的专题试图呈现中国历史疆域的形成、演变和巩固的过程，其中有一个重要的意图，就是展示出北部草原、新疆绿洲、青藏高原、西南山地等边疆地区及其少数民族独特的社会与历史文化传统，启发读者思考边疆地区和少数民族对于中华文明、中华民族共有精神家园、中华民族共同体意识形成的贡献。

方铁教授和杨志强教授研究治理西南社会的历史，引发我们进一步的思考：中央王朝通过流官制度和移民实现了儒学向西南社会的播化，在这一过程中，基于中原农耕社会的儒家文化与基于西南山地农耕社会的生态文化及其西南民族传统文化不断进行互动和调适，是否生成了新的文化图式？并以此形成一种西南社会独特的“精神气质”？

进一步而言，可以说，在西南边疆，也发生了文明互构的进程，我们可以通过本专题对西南地区的土司土官制度的研究，以及对“苗疆”“国家化”进程的研究窥其端倪。因此，进一步的问题是，在整个西南边疆，山地文明是否是一个具有自主性和独特性的文明？在“多元互构”框

架中，能否成为具有相对自主性和清晰结构的一元？这一元又如何参与到“多元互构”的体系演化中？这也许是在整体性的历史疆域和中华文明研究中，中国的西南边疆被相对遮蔽或忽视的部分。

其实这些思考关联到另一个问题：中国在经由“多元互构”得以形成的历史进程中，是否存在具有延续性的精神内核？其生命力又源于什么？

**施展：**您提出的这一系列问题，打开了一个非常大也非常重要的开放性领域，恐怕不是这一篇对谈能讨论充分的，需要未来进行持续探讨。我在这里仅从一个角度提出一些思考。

仔细考察中国实现“大一统”的历代王朝，会发现一个常常被人忽视却非常本真性的特征，即，它实际上是通过政治手段而对若干个社会空间的整合。社会空间基于人群在日常交往中所形成的自生秩序而成。在古代，交往的便捷性通常是由地理的便利性所决定，所以，前文所提到的若干亚区域，也伴随着若干社会空间。在“大一统”王朝内部，只有在中原地区，政治空间与社会空间才是重合的；在非中原地区，政治空间和社会空间并不一定重合。因为古代王朝有一个政治统治有效半径的问题，统治半径由军事和财政逻辑决定，而不由社会空间决定。中原的社会空间全部在这个半径覆盖范围内，但是非中原地区的社会空间，经常是只有一部分在半径覆盖范围内。华南地区的汉人社会就以极深刻的方式呈现出这一点。它是基于海洋贸易过程而形成的南洋社会空间的最北端，被王朝政治空间所整合，但这一社会空间仍有很大一部分在王朝政治空间之外。直到20世纪非殖民化运动之前，对两广、福建的民众来说，经常会觉得“下南洋”并非离开故国，只不过是同一社会空间中的内部移动，原因便在这里。我们过去常常以为中原表达着“中国”的本质属性，但从政治空间与社会空间重合与否这一角度来看，就会发现，中原实际上是特殊的。仔细考察世界历史上其他文明区的伟大帝国，同样可以发现政治空间与社会空间的不重合性，这差不多是一种常态。

由此我们可以进一步意识到，由于这种不重合性，对“大一统”王朝的治理来说，政治秩序和社会秩序，便需要各得其正。也就是说，两种秩序需要划定各自的边界，否则很容易相互伤害。有了这样一种观察，我们便可以进一步说，中原、草原、西域、高原、海洋等亚区域的诸多人群，他们基于自然空间的差异性，都有着自己独特的社会空间，并且从中可以形成自己特定的历史记忆。同时，达到内部均衡的“大一统”王朝，以其政治空间对这些人群进行了普遍统摄，他们也都有着超越于特定记忆之上的共享历史记忆。共享的历史记忆有潜力从精神层面上吸收所有特殊群体的身份诉求，在一种普遍秩序中予其以安顿；而特殊的历史记忆，则构成了中华民族赖以获得生命力和活力的基础之一。

我们所要追求的中华民族的共有精神家园，正是在这样一种历史逻辑、政治逻辑与社会文化逻辑的交互演化过程当中逐渐发展出来。这些逻辑内在地要求我们，要珍视自身的特殊历史记忆，同样也要理解并尊重与自己不同的特殊历史记忆，在此之上才能形成整个中华民族共有的历史记忆。各种差异性相互协和、相互支撑，从而打造出我们的共有精神家园，形成中华民族深层次的精神凝聚力。“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”，这十六字箴言的深意，想来也在此中。



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

\*\*\*\*\*  
《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 263 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