

# 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 279 期

2019年 5月 15日


\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

中国文化与政治交往史中的“蛮夷”“入主中原” 马 戎

西方“中华帝国”概念的起源（1516-1688） 陈 波

从“”（汉）一词看清代藏文文献中的“满”、“汉”观念 罗 宏

贡纳尔·雅林“四卷集”文献研究 武红霞

制造共同命运：以“白族”族称的协商座谈会为例 梁永佳

☆☆

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

## 【论 文】

# 中国文化与政治交往史中的“蛮夷”“入主中原”<sup>1</sup>

马 戎<sup>2</sup>

**摘要：**中华文明的基本特质之一是有对异文化的超强宽容度和包容力。它对“内”、“外”边界的理解，与对“华夏”、“蛮夷”概念的理解一样，二者之间的关系是动态和辩证的。中华文明由于在各领域的发展居于前列，所以不仅能够把交流中接触到的异文化转化为与中华文明彼此相容和互补的东西，而且使“边缘地区”群体产生文化“向心力”，自觉或不自觉地接受和学习中华文明。在中国历史上，曾出现多次“蛮夷”“入主中原”并导致改朝换代和皇族族属和姓氏的改变，但是大量史料显示，这些“入主中原”的“蛮夷”从始至终受到中原文化的深刻影响，并在统治中原的漫长岁月里最终融入了中华民族和中华文化之中。

**关键词：**中华文明、中原地区、“蛮夷”、“入主中原”

中华文明的最大特点之一，就是具有对异文化的超强包容力。它对“内”与“外”边界的理解，与对“华夏”和“蛮夷”概念的理解一样，二者之间的关系是动态和辩证的。位于“核心地区”的中华文明由于在各领域的发展居于前列，所以不仅能够把交流中接触到的异文化转化为与中华文明彼此相容和互补的东西，而且使“边缘地区”群体产生文化“向心力”，自觉或不自觉地接受和学习中华文明。特别是草原上擅长骑射的北方部族，由于需要农业区的粮食、布匹和茶叶，经常周期性地凭借武力进入中原地区劫掠甚至占领部分地区。魏特夫称其为北方部族向中原社会的“渗透”过程。

在隋唐时期，北方部族（东突厥、沙陀）曾作为雇佣军介入中原政局，参与平定内乱，但是北方游牧部族的最大政治野心仍是“入主中原”。姚大力先生把北方部族对南方中原地区的劫掠和征服分为两大类：自十六国中的北族王朝至北魏及其继承王朝即五代时期的后唐、后晋、后周可视为“渗透型”政权；辽、金、元、清可视为“征服型”王朝<sup>3</sup>。这些边疆部族一旦成为中原地区的统治者，必然在自身政治行政体制、文化模式、司法体系等方面做出重大调整，以适应对中原地区庞大人口和经济进行统治和管理的需要。为了取得统治中国的合法性并被中原士人群众所接受，这些异族统治集团都主动或被动地加强自身对中华文明的吸收，表现出对中原信仰“天道”的崇尚，努力以中华文明继承者自居<sup>4</sup>，以“奉天承运”的名义重建中原皇朝<sup>5</sup>，并为前朝修史，把自己的政权纳入中原皇朝的谱系。中国历史上出现的这些“入主中原”的边疆族群集团都在不同程度上接受了中华文明<sup>6</sup>，有些甚至变成中华文明的热心崇拜者，在管辖区域内进一步推

<sup>1</sup> 本文刊载于《学术月刊》2019年第2期，论文初稿是2017年春季在浙江大学人文高等研究院担任驻访学者期间完成，在此对浙江大学人文高等研究院表示感谢。

<sup>2</sup> 北京大学社会学系、社会学人类学所教授，浙江大学社会学系兼职教授，中国社会与发展中心研究员。

<sup>3</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第140页。公元6-8世纪，西南的吐蕃王朝曾攻占长安并占有四川西部、甘肃等大片唐朝领土，是除北方部族之外曾对中原皇朝形成重大威胁的异族势力。

<sup>4</sup> 明朝灭亡后，朝鲜和日本觉得发源于东北的清王朝是缺乏中华文明传统的“夷狄”，曾一度以中华文明继承者自居（葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局，第153-165页）。这也促使清朝统治集团加强了对中华文化的吸收与学习，例如隆重祭奠孔庙、恢复以孔孟之道为经典的科举制度等即是具体表现。

<sup>5</sup> 又如前秦苻坚屡以“中国”自居。秦建元十九年（公元383年）前秦进军西域，苻坚送主将吕光出长安，特意嘱托说：“‘西戎荒俗，非礼义之邦。羸縻之道，服而赦之，示以中国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残掠’”（《晋书》卷104《苻坚载记下》）。

<sup>6</sup> “当金征服辽时，就有华夏（宋）和契丹两种文化政制可供其选择，金人也分别学习了双方的一些内容，最后

动中华文明的传播。按照马克思的观点，“野蛮的征服者总是被那些他们所征服的民族的较高文明所征服，这是一条永恒的历史规律”<sup>1</sup>。

如何面对“蛮夷”“入主中原”建立的新王朝，中原知识分子的心态恰恰反映出中国人观念中“夷夏之辨”的真髓。罗志田先生认为，“道高于治，即全中国的文化高于朝代的兴替。由此高度言夷夏之辨，主要看入主之异族是否采中华文化而定‘天下’是否已亡”。“对于那些生逢异族入主的第一代士人来说，道高于治且统必须续的观念乃是其可以出仕异族之朝而不致十分于心不安的最重要心理支持。（从这个角度看，同族易姓改号，文化未断，可不必仕，异族易姓改号，文化可能断，反必须仕。）后人或可认为这不过是掩饰其贪禄位之私欲（那样的人的确不少见），但平情而论，终不能排除有不少人真是为了卫道而出。治统已为异族所据，而道仍可卫可行，多少提示着这些人相当的文化自信”<sup>2</sup>。而且应当说，这些出仕“蛮夷皇朝”的中原士人在维护延续中华文化和“化夷为夏”方面是很有成效的。

关于入主中原的“蛮夷”统治者如何吸收中原文化，最著名的例子是北魏的孝文帝，他明令禁止鲜卑人穿胡服和在朝廷上讲鲜卑语，下令鲜卑人改汉姓，并率皇族和士族开通婚之例，推动鲜卑人与汉人通婚。“鲜卑人被迫用汉衣冠，说汉正音，生称洛阳人，死葬邙山上，日久汉化，是很自然的”<sup>3</sup>。王桐龄在《中国民族史》中列出中国历史上非汉人建立政权时期的族际交融表104个<sup>4</sup>，生动地展示这些建立政权体制的边疆异族统治集团讲汉语、改汉名、娶汉女、重用汉人官员的普遍程度。下面仅以蒙古人建立的元朝和满洲人建立的清朝为例来说明边疆部族“入主中原”后的政权体制与文化演变。

## 一、元代的体制承袭与文化变迁

蒙古人建立的元朝是我们分析边疆异族“入主中原”之后体制建设与文化变迁的重要案例。1227和1234年蒙古军队先后灭西夏和金，作为来自漠北草原而征服中原地区各政权（金、西夏、南宋、南诏等）的蒙古人政权，它不可避免地被打上“蒙古人”的族群特征与草原传统游牧文化的烙印，例如“一直存在分别以蒙制和汉制两种形式标志的用来表明本朝统治权力合法性的双重符号体系，包括蒙汉并行的国号、纪年形式、两种官方语言、两种即位仪式和祭祀仪式等等”<sup>5</sup>。

但蒙古统治集团不久就意识到吸收中原文化的必要性。元世祖忽必烈在治理华北的过程中很快认识到“北方之有中夏者，必行汉法，乃可长久”<sup>6</sup>。忽必烈1271年正式“改国号为元，一切典章文物皆仿中国”<sup>7</sup>，“尊崇儒学，在上都、大都诸路府州县设立孔庙”，并命“有司岁致祭，月朔释奠，禁诸官员使臣军马毋得侵扰褻渎，违者加罪”<sup>8</sup>，中华传统文化得以重新在中原占据

---

主要选了华夏文化。……虽然宋是军事上和治统方面的失败者，但华夏文化和政制却是当时各方最后的选择”（罗志田，2011，《民族主义与近代中国思想》（第二版），台北：三民书局，第75-76页）。

<sup>1</sup> 马克思，1853，“不列颠在印度统治的未来结果”，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1972年版，第70页。

<sup>2</sup> 罗志田，2011，《民族主义与近代中国思想》（第二版），台北：三民书局，第87页，第83-84页。

<sup>3</sup> 范文澜，1964，《中国通史简编》修订本第二编，北京：人民出版社，第532页。

<sup>4</sup> 其中：汉族女子入宫表14个，其他族女子入宫表9个，公主、宗女下嫁汉族表9个，公主、宗女下嫁其他族表6个，汉族出身人物/大臣表11个，其他族改从汉姓人物表13个，其他族大臣冠汉姓人物表1个，其他族大臣赐当权族群姓者表3个，汉大臣改当权族群姓表6个，汉大臣赐当权族群姓者表7个，汉大臣赐“国姓”者表4个，跨族收养义儿表3个，本族改汉姓人物表3个（王桐龄，2010，《中国民族史》，长春：吉林出版集团）。

<sup>5</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第143-144页。

<sup>6</sup> 罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川民族出版社，第26页。

<sup>7</sup> 王桐龄，2010，《中国民族史》，长春：吉林出版集团，第439页。

<sup>8</sup> 罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川民族出版社，第29页。

主导地位。忽必烈采用“大元”的汉语国号，就是为了“绍百王而纪统”，在中原王朝谱系里获得一个正统地位。忽必烈特别关注之前“入主中原”的北方“夷狄”政权治理华北的经验教训。1264年他仿效中华历朝传统“初定太庙七室之制”，尊成吉思汗为“元太祖”，上谥号为“圣武帝”，给成吉思汗之父也速该把阿突儿上谥号为“神元帝”。而北魏始祖拓跋力微的谥号是“神元帝”，力微之父诘汾的谥号是“圣武帝”。北魏政权接受中原文化和治理中原民众是比较成功的，忽必烈为先祖定的谥号与北魏皇帝先祖谥号完全相同，很难说是一种巧合，也许显示了忽必烈对北魏政权融入中华文化的统治策略与政绩的认可<sup>1</sup>。

元仁宗的年代（1311-1320年）被称为元朝的“儒治”时期，“崇尚儒学，化成风俗，本朝极盛之时”<sup>2</sup>。1313年，元仁宗下诏恢复科举<sup>3</sup>，诏书中规定：“考试程式：蒙古、色目人，第一场经问五条，《大学》《论语》《孟子》《中庸》内设问，用朱氏章句集注。……汉人、南人，第一场明经疑二问，《大学》《论语》《孟子》《中庸》内出题，并用朱氏章句集注。……蒙古、色目人，愿试汉人、南人科目，中选者加一等注授。蒙古、色目人作一榜，汉人、南人作一榜”<sup>4</sup>。蒙古人、色目人与汉人、南人同样以朱熹集注《四书》为所有科举考试者的指定用书。在“乡试”中选300人参加“会试”（其中蒙古、色目、汉人、南人各75名），“会试”中选100人参加“御试”（蒙古、色目、汉人、南人分卷考试，各取25名），最高级别“御试”的考试办法：“汉人、南人，试策一道，限一千字以上成。蒙古、色目人，时务策一道，限五百字以上成”<sup>5</sup>。这种限制字数的试卷，所用文字应是汉文。忽必烈设立的国子学，基础读物都是《四书》《五经》，而且元廷“举遗逸以求隐迹之士，擢茂异以待非常之人”，曾多次征召汉人知识分子入朝为官。1287年，元朝正式立国子学，“广增生员，完全按照理学要求规定课业，……四年后，元廷又下令在江南诸路学及各县学内设立小学，不久推广到全国。理学的地位，就是这样随着元朝完成统一、逐步加强对全国的思想统治而扶摇直上，基本上在全国学术界取得了支配的地位”<sup>6</sup>。

元朝除先后使用八思巴文、畏兀儿体蒙古文外，汉语文成为当时朝廷和社会上通用的工具性语言。元人许有壬指出：“各道监司大率多通汉人语言，其不通者虽时有之，而二十二道之中，盖可屈指而知也”<sup>7</sup>。“朝议以蒙古色目氏参佐簿书曹官”，说明他们已多能处理汉文的文书<sup>8</sup>。在中华文学宝库中，元杂剧与唐诗宋词明小说并列，元朝既有关汉卿、王实甫、马致远等汉人杂剧、散曲作家，也涌现许多杂剧、散曲的蒙古作者如杨景贤、阿鲁威，留存下汉文诗词的蒙古文人也很多。元曲吸收了许多北方曲调与唱腔，许多曲牌名称是蒙古语，唱词中夹杂蒙古语音训语词<sup>9</sup>。文宗、顺帝等元代帝王的汉文诗赋也达到很高水准<sup>10</sup>，可见中原文化对蒙古士民众的影响浸润之深。<sup>11</sup>

<sup>1</sup> 罗新，2016，“元朝不是中国的王朝吗？”葛兆光等著，《殊方未远：古代中国的疆域、民族与认同》，北京：中华书局。

<sup>2</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第366页。

<sup>3</sup> 1238年曾举行一次设科取士的考试，史称“戊戌选试”，70多年后又正式恢复科举（姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第219页）。

<sup>4</sup> 宋濂等撰，《元史》，北京：中华书局1976年版，第2019页。

<sup>5</sup> 宋濂等撰，《元史》，北京：中华书局1976年版，第2020-2021页。

<sup>6</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第402页。

<sup>7</sup> 罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川民族出版社，第78-79页。

<sup>8</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第277页。

<sup>9</sup> 罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川民族出版社，第82-85页。

<sup>10</sup> 元朝最后一位皇帝元顺帝曾以一首汉文七律《答“明主”》来回答朱元璋的招降书：“金陵使者渡江来，漠漠风烟一道开。王气有时还自息，皇恩何处不昭回。信知海内归明主，且喜江南有俊才。归去诚心丁宁说，春风先到凤凰台”（罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川民族出版社，第83页）。

<sup>11</sup> 对于元代蒙古人的“华化”程度，有学者提出质疑。列文森认为：“由于蒙古王朝比清王朝更漠视和拒绝汉族文人，所以，它很牢固地保持住了其民族的内在完整性。作为一个民族，蒙古人并没有因元朝的灭亡而消失”（列文森，2009，《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，桂林：广西师范大学出版社，第165页）。蒙古人

元代时期，不仅蒙古人与汉人之间有大量的文化交流与融合现象，在元朝的统一行政管理和文化政策影响下，各族群（色目人，被归类为“汉人”的原北宋汉人、原金国女真人、辽国契丹人、西夏党项人；被归类为“南人”的南宋汉人、西南各少数民族群）之间出现大量的文化渗透与相互交融，在中国文学史上留下许多瑰宝。陈垣先生在《元西域人华化考》中特别列出《元西域人华文著述表》<sup>1</sup>，元代回回的“华化”主要表现在改用汉语文、采用汉姓、回汉通婚等。《元史》记载1274年云南设立行省后，赛典赤在云南“创立孔子庙、明伦堂，购经史，授学田，由是文风稍兴”。所以，元朝时期中华文化被推广到许多偏远地区，使中国的族群文化交融进入一个历史新阶段。特别是元朝在广西、贵州、云南等西南诸省推广汉字、儒学与科举，历经元、明、清三朝，中华传统文化在西南地区已浸润几百年，当地各族精英已逐渐认同中华文化，这与蒙古、西藏、新疆等地的情势有很大差别。近年来西南各省族际相对和睦、社会比较稳定，历史上形成的当地多元文化生态结构是一个重要原因。

元朝臣民被分为四等：蒙古、色目、汉人、南人。对于这四等人在政治、法律和经济上的地位都有不同的规定，带有明显的族群歧视成分。如地方机构中的达鲁花赤掌握实权，而此职只能由蒙古人担任。在科举考试中对这四等人考试内容及难度也有不同要求，蒙古、色目人仅考两场，汉人、南人则需考三场；四种人的录取名额虽然数目相同，但从人口比例上差距相当悬殊<sup>2</sup>。尽管如此，如前所述，科举制度的恢复仍然有力地促进了蒙古人和色目人对汉语的学习和吸收中原文化。

法律是国家的根本制度。“元代刑法体系的形成，与历朝相同，是在吸收和继承前代的传统汉地法制基础上，又根据当时的社会历史条件，对它进行部分地调整、修改乃至增创的过程”<sup>3</sup>。1234年金朝灭亡，1279年南宋灭亡，但是直到1302年元朝才正式颁布《强切盗贼通例》，实施统一的刑法体系，历时近70年。蒙古人与汉人的伦理风俗不同，传统法规惯例不同，“元朝前期对种族畛域和种族防范的意识还十分浓厚，在这样的背景之下，是很难把蒙古法和汉法纳入一部统一的刑律之中的”<sup>4</sup>。“法之不立，其原因在于南不能从北，北不能从南”。要将多元转变为一元，可见元朝要把北方（辽、金、蒙古）惯行之法与南宋（汉人）惯行之法融合在一起加以实施难度之大。

尽管在元朝占据主导的蒙古人在体制与文化上与中原汉人存在差异，经过近百年的交流与融合，仍然在汉人知识分子心目中建立起对元朝的一定程度的认同意识。所以在阅读《读明初开国诸臣诗文集》时，钱穆先生发现当时人们大都“仅言开国，不及攘夷”，“心中笔下无华夷之别”，认为明朝取代蒙古人建立的元朝，只不过是一般意义上的“改朝换代”<sup>5</sup>。再回顾南宋被灭后汉人的情感，显示出“大多数人对元的抵制，还是出于忠诚于旧王朝的动机”<sup>6</sup>。

我们无法也不应该用现代“民族”（nation）和“民族主义”（nationalism）的概念来解读历史上的中原人群和边疆地区人们群体所持有的认同理念，也完全无法用现代“民族国家”（nation-state）的观念来理解中华政治-文化共同体内部不同群体之间的相互关系。我们在分析这些“入主中原”的“蛮夷政权”时，一方面要看到这些异族统治者如何努力保存自身的传统社会

---

学习中原文化的积极性确实不如满洲人，但是元朝末年的中国形势与清末的形势全然不同，这是造成不同结局的重要原因。当年元朝失去中原，尚有漠北草原这个退路，而辛亥革命前清朝统治集团已无退路，沙俄势力侵占西伯利亚并通过修建中东铁路控制东北命脉，东北人口主体已是汉人，分散在全国各地的满族人口只能融入中原群体。

<sup>1</sup> 陈垣，2008，《元西域人华化考》，上海：上海世纪出版集团。

<sup>2</sup> 蒙古人和色目人各约100万人，“汉人”约1000万，南人约6000万。<http://wenwen.sogou.com/z/q203527352.htm>

<sup>3</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，第309页。

<sup>4</sup> 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社，313页。

<sup>5</sup> 姚大力，2007，《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社，第261页。

<sup>6</sup> 姚大力，2007，《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社，第271页。

组织和文化，另一方面也必须看到其最终不可避免接受中原地区深厚的文化传统，接受中华文明的主脉儒家学说，从而最终完成“化夷为夏”（其实应称为“化夷入夏”并在一定程度上“夷”也改变了原有的“夏”）的历史蜕变。我们看到的是，不仅这些入主中原的“夷狄”集团自认为已成为中华文化共同体生命史中的正统王朝，同时这一历史定位也被中原群体和后续皇朝所接受。

## 二、清代的体制承袭与文化变迁

中国历史上第二个由边疆部族建立的重要中原政权是清朝。建立清朝的建州女真原隶属明朝建州卫，1621年占领辽沈地区后，设“都堂”治理原明朝屯田汉人。当时辽沈地区的汉人数量已远超满人，“由于满族在外界汉文化影响的强烈渗透下处有一种明显的劣势地位，使金国（后金）习惯法向成文法的蜕嬗在很大程度上表现为汉法取代满法的过程”<sup>1</sup>。

《袁崇焕评传》记载，清兵入关时满族总人口估计只有50万，而明朝中后期“户籍人口一定不止六、七千万”<sup>2</sup>。1648年（顺治五年），清朝八旗男丁共有34.7万人，其中满洲男丁5.5万人，蒙古男丁2.9万人，汉人男丁26.3万人，汉人占八旗总数的四分之三<sup>3</sup>。满汉之间悬殊的人口比例，导致满人入关前后在各方面受到中原文化全面和深刻的影响。列文森指出：“事实上，即使在他们（满洲人）刚刚征服中国的1644年，他们的教育就已经非常中国化了”<sup>4</sup>。

清朝入关后，为笼络汉人精英，顺治十年恢复科举制度，儒家经典的四书五经和朱熹的《四书集注》是科举考试的主要经典。由于学习和领悟儒学经典最好的语言工具是汉语文，所以科举制度引导满族精英努力学习和掌握汉语文和中原文化。清代皇族以下皆熟读孔孟经典，精研汉字书法，留下大量诗词文赋。如果说中国历史上有哪一个朝代的皇族对儒家经典最熟悉、汉字书法最好，应该是清朝。到清中叶，汉文化对满人的影响渗透到方方面面，导致康熙年间居住在北京的旗人许多已只通汉文而不懂满语。“因各满洲官员‘既谙汉语’，而裁去中央各部院及各省将军衙门的‘通事’。……甚至满族发祥之地的东北各地……到了乾隆以后，也转而使用汉文、汉语”<sup>5</sup>。由此可见清中叶满人转用汉语之普遍。到了清末的1903年，满人穆都哩著文称：“以满汉两方面而言，则已混同而不可复分”<sup>6</sup>。“有清未亡以前，满族之特性已消磨殆尽”<sup>7</sup>。

清廷引导满汉关系的指导思路也经历了曲折的演变。入关前后曾大力弘扬八旗内部“满汉之人均属一体”。三藩之乱后，汉军在八旗制内一度被边缘化。但是由于“入关后的满洲人，被长期置身于汉地社会环境和都市生活不可抗拒的影响之下。不过经历两三代人，他们原先所具有的以骑射、满语、简朴勤谨和萨满教信仰为主要特征的满洲文化，就已经急剧衰落了”<sup>8</sup>。因此，为了加强满人内部的凝聚力，清廷曾在八旗范围里努力提升“满洲认同”。乾隆时期，为了减轻财政负担，清廷多次下旨允许满人“退旗”转为“民人”，这些举措客观上淡化了满汉边界。

满汉通婚是清代满人接受中原文化并融入中华群体的另一个重要方面。入关后不久的1648年，顺治即谕礼部：“方今天下一家，满汉官民，皆朕臣子，欲其辑和亲睦，莫如联姻一事，凡

<sup>1</sup> 刘小萌，2001，《满族从部落到国家的发展》，沈阳：辽宁民族出版社，第344页。

<sup>2</sup> 赵文林、谢淑君，1988，《中国人口史》，北京：人民出版社，第351页。其他学者计算满洲八旗人丁9.8万，折算人口约40万。“入关之前的满族不过40万人口，而当时的汉族人口已在1亿以上”（曹树基，1997，《中国移民史》第六卷，福州：福建人民出版社：第30页，第62页）。

<sup>3</sup> 杨学琛，1996，《清代民族史》，成都：四川民族出版社，第101页。

<sup>4</sup> 列文森，2009，《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，桂林：广西师范大学出版社，第77页。

<sup>5</sup> 杨学琛，1996，《清代民族史》，成都：四川民族出版社，第108-110页。

<sup>6</sup> 黄兴涛，2002，“民族自觉与符号认同：‘中华民族’观念萌生与确立的历史考察”，《中国社会科学评论》（香港）2002年2月创刊号。

<sup>7</sup> 王桐龄，2010，《中国民族史》，长春：吉林出版集团，第579页。

<sup>8</sup> 姚大力，2007，《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社，第45-46页。

满汉官民，有欲联姻者，皆从其愿”<sup>1</sup>。尽管清中期朝廷曾一度限制满汉通婚，但终清之世，满汉两族互通婚媾从未中断。除满汉统治上层联姻、宫廷皇室选秀女外，民间两族通婚亦较普遍<sup>2</sup>。清后期逐步开放婚禁，同治四年（1865年）明令“旗人告假出外，已在该地方落业，编入该省旗籍者，准与该地方民人互相嫁娶”<sup>3</sup>。1901年慈禧太后下令准许满汉“彼此结婚，毋庸拘泥”<sup>4</sup>。发生在其他各族群之间的文化交流和血缘融合在清朝十分普遍。可以说，中华民族和中国人口边界的最终定型是在清代完成的。

### 三、清代的“夷夏之辨”：《大义觉迷录》与太平天国

但是在清代的族群大融合过程中，并不是没有波澜。满人始终对人口众多、经济与文化相对发达的汉人怀有很强戒心，这也是清朝在不同地区对不同族群采用“多元化治理”的主要原因。在汉人士大夫当中，也有一些人怀念明朝，认清朝为“蛮夷”，主张“反清复明”。清初学者吕留良等认为“华夷之分大于君臣之伦，华之与夷，乃人与物之分界，此乃域中第一义。”雍正年间以《大义觉迷录》为标志的关于“夷夏之辨”的讨论，是我们今天认识中华文明特质与中国传统认同观念的一个重要历史文本。

在《大义觉迷录》中，对于吕留良等人提出的含种族意味的“夷”“夏”对立，雍正就是这样驳斥的：

“不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？”“上天厌弃内地无有德者，方眷命我外夷为内地主，若据逆贼等论，是中国之人皆禽兽之不若矣。又何暇内中国而外夷狄也？”“于天下一统，华夷一家之时，而妄判中外，谬生忿戾，岂非逆天悖理”，“自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落，俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！从来为君上之道，当视民如赤子，为臣下之道，当奉君如父母。如为子之人，其父母即待以不慈，尚不可以疾怨忤逆，况我朝之为君，实尽父母斯民之道，殚诚求保赤之心”。“韩愈有言：中国而夷狄也，则夷狄之；夷狄而中国也，则中国之。”<sup>5</sup>

这篇文稿一是表明清朝以“天道”和是否接受中华文化传统为标准来判定“华夏”和“蛮夷”，判定中国的“内”与“外”；二是表明清朝皇室根据这一标准堂而皇之地以“华夏”自居。反映出“入主中原”的满人群体已在文化认同和道德伦理层面全面融入中国。

还有一个例子是太平天国。太平军最终失败的重要原因之一就是公然践踏中华文明的主脉与“天道”。曾国藩在《讨贼檄》中称其“窃外夷之绪，崇天主教。农不能自耕以纳赋，谓田皆天主之田也。商不能自贾以纳息，谓货皆天主之货也。士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说、新约之书，乃开辟以来名教之大变。凡读书识字者，焉能袖手旁观，不思一为之所也”。他把太平军与前朝民变相比，“李自成至曲阜不犯圣庙，张献忠至梓潼亦祭文昌，粤匪（指太平军）焚柳州之学官，毁宣圣之木主。所过州县，先毁庙宇。忠臣义士如关帝、岳王之凛凛，亦污其宫室，残其身首”<sup>6</sup>。太平军虽然在族源、语言方面属于“华夏”正统，但他们的行为却是“蛮夷”之道。正是太平军对中华传统文化的全面否定与公然践踏，激发起广大汉人士绅的“天下情怀”，最终灭掉了持异教伦理的“太平天国”，使尊崇孔孟之道的清朝转危为安。曾国藩等汉臣有改朝

<sup>1</sup> 《三朝辽事实录采要》卷3，第4页上。

<sup>2</sup> 滕绍箴，“清代的满汉通婚及有关政策”（<http://www.doc88.com/p-7864444240373.html>）

<sup>3</sup> 《清穆宗实录》卷144，第3页上。

<sup>4</sup> 《清德宗实录》卷429，第9页下。

<sup>5</sup> 沈云龙主编，1966，《近代中国史料丛刊》第36辑，台北：文海出版社，第3，4-5，8页。

<sup>6</sup> 钱穆，1994，《国史大纲》（修订本），北京：商务印书馆，第878-879页。

换代之实力而诚心拥戴清朝，获得清廷完全信赖，也为“同治中兴”后破除“满汉畛域”奠定了基础，中华文明的“文化主义”传统得以延续。全盘否定并力求摧毁中华文明传统的主脉，这是天平天国灭亡最主要的原因。

#### 四、 清初建立的“多元化天下”及其历史性转变

由满洲贵族建立的清朝，以进关时的 50 多万人统治明朝管辖下的 6 千多万人口，深感实力不足。因此，为了把其管辖下讲不同语言、信仰不同宗教并有不同生活习俗的群体分而治之，清朝在行政设置上采用“多元型帝国构造或多元型天下体制”<sup>1</sup>，在汉人居住区通过省府县体制实行直接管理，在东北和北疆伊犁设立满洲将军辖区，其他地区实行间接管理，具体形式如西南少数民族地区的世袭土司制度，蒙古部落地区的世袭札萨克王爷和盟旗制度，南疆绿洲的伯克制度，同时严令禁止各部分居民之间进行跨区交流和人口迁移。这样一方面可以避免各部联合起来威胁清朝统治，另一方面也使各地族群传统文化和社会组织免受中原地区的冲击以防造成剧烈社会动荡。王柯先生以新疆维吾尔社会为例指出，“将维吾尔社会与汉人社会完全隔离起来，其真实目的并不是为了保护维吾尔人的利益不受汉人的侵害，而是为了阻止维吾尔人与汉人进行交流和吸收中华文化。然而，这一具有狭隘民族意识的统治政策，妨碍了维吾尔人形成中国国家意识和中国人意识，它不仅给清王朝的新疆统治留下破绽，也是给王朝时代以后的近代中国社会留下的民族问题的病灶”<sup>2</sup>。

清朝初年采用的这种多元化统治体制，造成了各族聚居区之间出现不同类型的行政制度区隔，维持并强化了各族聚居区之间不同类型的社会组织区隔和不同语言、宗教、社会习俗的文化区隔，从而为鸦片战争后列强通过向中华各族灌输和培植“民族”意识来分化瓦解中国提供了肥沃土壤，也为中华民国和后继的中华人民共和国在清朝基础上创建共和体制和建设现代公民国家埋下了深深的隐患。

鸦片战争后，帝国主义列强通过战争不断逼迫清朝政府割地赔款，在这样的严峻局势下，晚清政府被迫调整原来“多元型帝国”的统治结构，“19 世纪后半叶基本放弃依恃满人立国”的思路<sup>3</sup>，转而努力弥合满汉关系，采用多种措施来加强各边疆地区与中原地区之间的政治、经济和文化整合，以防止边疆领土的进一步丧失与国家分裂。这是清朝统治理念和行政体制的历史性转变。

改变清朝权贵集团对汉人不信任态度的一个重要转折是 1851-1864 年的太平天国战争。太平军的凌厉攻势迅速席卷江南，北伐部队进入河北，危及清朝统治，而八旗军队和绿营兵在作战中一再溃败，完全无法控制局势，最后是江南汉人士绅自发组织的民间“团练”发展起来的湘军和淮军挡住了天平军的攻势并最终消灭了“太平天国”。由于清廷违背当初的承诺，没有给湘军首领曾国藩封王而仅封为勇毅侯，导致湘军将领纷纷主张以军事实力“改朝换代”。但是曾国藩坚持儒学的“忠君”立场，始终拥戴清朝，而且为了打消朝廷顾虑而主动裁撤湘军。湘军首领的这一态度在很大程度上消除了清廷皇族权贵集团对汉人的戒心，建立起对汉人官员的信任。此后，我们看到清廷主政官员中有许多汉人如曾国藩、李鸿章、左宗棠、张之洞、袁世凯等。清朝在“同治中兴”后不得不倚重汉人官僚和军队来维持自己的统治，积极吸收汉人和边疆各族精英人物进入中央与地方政权，取消或调整各级政府机构中“汉缺”、“满缺”、“蒙缺”等带有族群背景的职业限定，大力“化除满汉畛域”，这对晚清的满汉关系产生了重大影响。

清朝晚期基本上放弃了“多元化治理体制”并在不同地区对原有体制进行了重大调整。在入

<sup>1</sup> 王柯，2014，《中国，从天下到民族国家》，台北：政大出版社，第 176 页。

<sup>2</sup> 王柯，2014，《中国，从天下到民族国家》，台北：政大出版社，第 175-176 页。

<sup>3</sup> 姚大力，2007，《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社，第 46 页。



关后的初期，清廷为了一旦中原失控为自己留下退路，曾以今辽宁省威远堡镇为交点向东南、西南、东北方向延伸修建了“柳条边”，严禁汉人进入东北地区。但鸦片战争后沙俄军队借机不断南侵，不仅占领了黑龙江以北和乌苏里江以东大片国土，还通过不平等条约在 1896-1903 年修建了贯穿东北的“中东铁路”，霸占旅顺港。为了争夺东北控制权，1904-1905 年爆发了“日俄战争”。1910 年日本正式吞并朝鲜半岛，在此前后许多朝鲜人为逃离日本统治而越界进入东北。在这样的危机时刻，为了最终保住东北这片领土，清廷只能全面放开对汉人进入东北的移民限制，在东北组建府厅州县，并于 1907 年设立奉天、吉林、黑龙江三省以加强行政管辖。

清朝曾长期严禁汉人进入内外蒙古，所有汉人“旅蒙商”的旅行路线和停留时间均有严格限制，严禁“旅蒙商”娶蒙古妇女。19 世纪末，因为俄国侵略的威胁和自然灾害的频繁发生，清朝有关蒙古地区移民的政策发生变化，从传统的“封禁”变为饥荒年月的“借地养民”<sup>1</sup>。1902 年，清朝以“移民实边”政策来代替先前的“借地养民”政策，任命“垦务”机构与官员。1910 年即清朝覆灭前一年，清朝正式取消先前颁布的所有禁止在内蒙古地区垦殖的政令，鼓励汉人携家眷迁往内蒙古地区，取消先前禁止蒙汉通婚的政策，允许蒙古族学习汉语，并设立府厅州县<sup>2</sup>。清末迁入内蒙古南部地区的大量汉人农户，改变了当地人口的族群构成和农牧结构。

20 世纪初清廷推动的“改土归流”（取消土司世袭制度，设立府厅州县并派遣任期制流官）在西南诸省全面铺开<sup>3</sup>。1905-1911 年，赵尔丰在西康地区推行“改土归流”。1906 年张荫棠、联豫在西藏推行“新政”。1907 年清廷在外蒙古推行“新政”。1877-1878 年左宗棠收复南疆后，新疆 1884 年正式建省。晚清政府希望通过这些措施在边疆少数民族聚居区逐步推进全国统一的行政建制和管理体系，把清朝入关后长期采用“多元式”管理体制的边疆地区逐步整合进一个统一政制的“现代国家”。

为了化解汉人的“排满”运动<sup>4</sup>，清廷开始大力提倡“化除满汉畛域”考察海外宪政五大臣之一镇国公载泽提出“方今列强逼迫，合中国全体之力，尚不足以御之，岂有四海一家、自分畛域之理？”暂署黑龙江巡抚程德全奏称“此后无论满汉统称国民，有仍分满汉者按律科罪”<sup>5</sup>。但是在 20 世纪初，部分汉人精英在日本人的怂恿鼓动下兴起狭隘汉民族主义思潮，甚至公然鼓吹“驱除鞑虏、恢复中华”、“杀尽满人”<sup>6</sup>，并不断发生革命党人谋刺满人官员的事件<sup>7</sup>，从而使清朝权贵集团再次激发出对汉人的强烈戒心，在 1911 年的“制宪”中出现排斥汉臣的“皇族内阁”。而这又进一步导致汉人士绅集团和底层民众对满清权贵集团的失望并引发辛亥革命，为晚清的“宪政”运动划上句号。

## 五、跨文化交流中的化“外”为“内”

<sup>1</sup> 卢明辉，1984，“蒙古族地区与中原的经济与贸易关系”，卢明辉主编，《中国北方民族关系史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，第 103 页。

<sup>2</sup> 谭惕吾，1935，《内蒙之今昔》，上海：商务印书馆，第 54 页；余元鑫，1958，《内蒙古历史概要》，上海：上海人民出版社，第 136-138 页；常安，2010，“从王朝到民族-国家：清末立宪再审视”，《民族社会学研究通讯》第 72 期，第 10 页；赛航、金海、苏德毕力格，2007，《民国内蒙古史》，呼和浩特：内蒙古大学出版社，第 37-39 页。

<sup>3</sup> 清朝的“改土归流”始于雍正四年（1726 年），该年云贵总督鄂尔泰建议在云南贵州取消土司制度，设立府厅州县并派遣有一定任期的流官。从而开启云贵地区“改土归流”行政体制调整。

<sup>4</sup> 当时汉人中最有影响的莫过于“排满”的汉民族主义。章太炎的《排满歌》、邹容的《革命军》、陈天华的《猛回头》《警世钟》等鼓吹“反满”、“排满”，在当年流传极广（王春霞，2005，《“排满”与民族主义》，北京：社科文献出版社，第 142 页）。

<sup>5</sup> 故宫博物院明清档案部编，1979，《清末筹备立宪档案史料》，北京：中华书局，第 948 页。

<sup>6</sup> 邹容在《革命军》中极力鼓吹“驱逐住居中国之满洲人，或杀以报仇”，“诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种”（邹容，1903，《革命军》，北京：华夏出版社 2002 年版，第 55，7 页）。

<sup>7</sup> 1900 年兴中会成员史坚如谋刺两广总督德寿，1904 年光复会成员万福华谋刺户部侍郎铁良，1905 年吴稚晖谋刺出洋五大臣，1906 年同盟会成员杨卓林谋刺两江总督端方，1907 年光复会成员徐锡麟刺杀安徽巡抚恩铭。

“入主中原”这四个字，看似浅显，实则寓有深意，它生动地展示了在中华文明影响范围内中原群体、边疆群体共有的“内”、“外”观和鸦片战争之前历史进程中边疆群体由“外”转“内”的基本态势。

纵观世界历史，许多国家被有不同文化背景的其他国家在军事上击败并亡国，而胜利者总是努力抹去被灭亡国家的文化色彩与历史纪录，毁坏古迹，并把本国法律和文化强加在被征服地区的民众头上，绝少出现新征服者自称是前朝文化与法统继承者，为前朝修史，承认前朝统治合法性的现象。而我们纵观中国二十五史，来自边缘地区的异族统治集团都绝无例外地吸收并继承前朝留下的中华文明传统，并因此被中原精英群体和民众所接受。这些边疆部族建立的皇朝最后完全认同中原文化的传统，祭祀并加封儒家代表孔子，以《四书》《五经》等经典为主要内容举办科举考试选拔官员，而且自认是中华文明谱系的继承者，以中原皇朝的继任者自居，并安排朝廷重臣为前朝修史。元朝在中原站稳脚跟后，蒙古统治集团延续中华传统，由丞相脱脱主持为灭亡政权编纂历史（《宋史》、《金史》和《辽史》），在结构、体例、用语方面都延续历代史书传统。清朝在统治稳定之后，由重臣张廷玉主持修《明史》。

纵观中国历史，“入主中原”的各边疆群体最终都融入中原人群。这些曾经被中原人群视为“外”的蛮夷戎狄，都转化为“内”，成为中国人。边缘地区的少数民族部落只要入主中原，必然会逐渐融进这个中华文明体系，并自认为中华文明和中华法统的继承人和代表者，这种一以贯之的现象，是世界上其他文明的发展史上不曾出现的。中国与外国的历史演变轨迹为什么会出现这样的差异？可能还是需要回到中华文明的特质方面来找原因，中华文明最基本的特质是非有神论的世俗性，对内部多样性和外部文化和群体呈现极大的宽容度和包容性，所以不仅能够吸收尊崇中华文化的夷狄政权，而且吸纳包容了外来的佛教、伊斯兰教和基督教等<sup>1</sup>。同时，中国历史上“入主中原”的这些边疆“蛮夷”统治者之所以出现从“外”到“内”的演化，这是因为这些“蛮夷”集团居住在“东亚大陆生态区”的边缘地带，在与中原皇朝的长期交往中已经逐渐接受中华文明的“文化主义”群体观，并对中原地区的中华文明产生较高度度的认同，从而产生将自己从“外”转变为“内”的政治愿望和文化冲动。

“入主中原”这个提法，不仅见诸中原人士，也见诸于已“入主”或尚未“入主”的“蛮夷”。如雍正正在《大义觉迷录》中就提到“入主中土”，这个“入”字所反映的正是雍正的“内”“外”观。而作为“内”的一方的中原士民，也觉得这个“蛮夷”由“外”入“内”的转化很自然。这个过程之所以能够在中国历史上多次重复出现，说明了居住在“内”和“外”两侧的群体都秉持同样的“文化主义”的认同理念。“外”部群体接受了中华文化，就被“内”部民众承认其转化为“内”；同时接受了中华文化的“外”部群体，也自认为转化为“内”。这种动态和辩证的群体认同观念，是中华文明的精髓与灵魂，所以在中华文明传统中不存在产生西方排他性“种族”、“民族”概念的文化土壤。“就文化主义而言，中国人的价值观念是优越的，但并不排他。通过教育和模仿，夷狄可以成为群体中的一部分，拥有共同的价值观念，并与其他缺少这些观念的夷狄区分开来”<sup>2</sup>。

在这种历史情境下，恐怕我们讨论什么是“中国”时，就不能以中原王朝皇帝的族群血缘来判断是否“外人”掌权，否则就会否认元朝和清朝是中国的朝代，把它们看作是“外来政权”，滑到美国“新清史”的思路上去。纵观各朝代的皇室血缘，许多都含有异族成分，如陈寅恪先生曾考证隋唐皇室都有胡人血脉。在中国几千年的历史中，无论是皇室贵族还是平民百姓，族际通婚始终是普遍现象，流传下来的文学作品中的族际通婚更是数不胜数。王桐龄先生在《中国民族

<sup>1</sup> 马戎，2018，“中华文明的基本特质”，《学术月刊》2018年第1期。

<sup>2</sup> 杜赞奇，2003，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社，第48-49页。

史》中曾详尽介绍了中国历史上各朝皇室的族际通婚记录<sup>1</sup>。按照费孝通先生的观点，中华各族之间早就是“你来我去，我来你去，我中有你，你中有我”<sup>2</sup>。坚持以皇族及所属部族血统来划分中华文明或历史上“中国”的“内”与“外”，既违背历史事实，也不符合这些非中原群体所建立皇朝者们的自我认知。

## 【论 文】

### 西方“中华帝国”概念的起源（1516-1688）<sup>3</sup>

陈 波<sup>4</sup>

**摘要：**欧洲建构中华帝国（the Chinese Empire）话语经历漫长的历史过程。元朝以后，因海员在16世纪初的航海活动中接触到 China，欧洲知识界对中国政体的概念始有更新；巴博萨和传西来那因触及的维度不同，先后以“王国”和“帝国”概念来理解明朝。1585年门多萨基于朝贡制度的多级体系，指出 China 属帝国级别；此后经利玛窦、曾德昭、卫匡国而至柏应理，以帝国-王国等级比对、欧中概念对译和谱系建构等方法渐次建构出“中华帝国”，并以清朝接续之。但欧洲的帝国观基于军事暴力，政体等级亦限于两级，与中国的政治经验相左，故无法解释中华体系；相反，中国政体模式则包容之。

**关键词：**中华帝国；王国；欧洲；中国体系；China

“中华帝国”话语对孟德斯鸠、马克思、恩格斯、马克斯·韦伯等西方学者有深刻的影响，<sup>[1]</sup>至今仍然是西方汉学研究最重要、最根本的分析概念之一；如此重要的概念，学界却不清楚中华为何会是帝国，绝大多数中国学者甚至不加批判地袭用和发展它。<sup>[2]</sup>汪晖差不多是重新定义他在古文献中发现的“帝国”概念，并在主要是19世纪以后西方的帝国-国家二元论框架中叙述近代中国思想史的进程，没有顾及清代儒学界是否了解欧洲的帝国话语、是否以中国为帝国的议题，直接以中国即是帝国和当时思想界明确这一点为前提展开论述，尽管他承认二元论是西方建构现代合法性的手段，用于分析中国并不合适。<sup>[3]</sup>刘禾对东西帝国碰撞的话语政治研究，亦不加置疑地以中国即帝国作为前提。<sup>[4]</sup>类似取径不一而足。

在欧立德看来，19世纪初中文出现的“帝国”一词是对英文“英拜尔”（empire）的翻译；1895年中日《马关条约》始正式将清朝列为“大清帝国”，中国知识阶层通过媒体获知后得到普及；他批评说，民国以降，中国历史学家“以此‘帝国’的称号投射到无限历史长廊镜头中，直至远古”，把中国当作从始至终绵延从不间断的帝国，误导后人。然而中国学界不过是借用绝大多数早在17世纪的欧洲知识界就已经成型的观点而已。欧立德认为其时欧洲学者把清认定为帝国，是看到满洲的军事暴力和清廷作为“统治不同民族的政体”。他在解读欧洲文献时把这两点系统地嵌入其中。<sup>[5]</sup>为揭示欧立德以后世观点歪曲史料造成的史实错误，曹新宇和黄兴涛对欧洲史料进行细致梳理，认为当时的“帝国”概念比较宽泛，且早在1563年就有欧洲作者认定中

<sup>1</sup> 王桐龄，（1934）2010，《中国民族史》，长春：吉林出版集团。

<sup>2</sup> 费孝通，1989，“中华民族多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1页。

<sup>3</sup> 本文发表于《四川大学学报》（哲学社会科学版）2017年第5期。

<sup>4</sup> 作者为四川大学中国藏学研究所、人类学研究所教授。

华为帝国，并一直延续下来，其重点一直“在于中国是何种形态的‘帝国’，压根就不在于中国应不应该、或配不配被称为‘帝国’”。<sup>[6]</sup>

欧立德旨在把当代帝国定义嵌入现代早期欧洲学者的著述中，“借”他们的文本来“证明”他的观点，即明朝作为 China 不是帝国，清朝才是帝国，所以清跟 China 不同；曹新宇和黄兴涛力证欧洲作者早已将明朝中国视作帝国并在进入清朝后延续，默认清朝即中国；尽管针锋相对，但他们共同的地方则是承认欧洲的帝国观当然可以用来套解中国事实。本文的议题恰好是将这一想当然的史学观念置于疑问之中，从欧洲学界把帝国话语逐渐加诸中国的漫长过程，来反思这一近五个世纪的加诸是否妥当。为此我们必须重建相关历史，找出欧洲作者塑造中华帝国话语的结构性真相，并加以解释。<sup>[7]</sup>

欧洲在认知中国方面具有开创性意义的是马可·波罗行记时代。本文以此为起点，以“王国”（kingdom）概念之运用于理解中国作为参照，梳理欧洲学界建构“中华帝国”话语的早期过程，以期发现他们在认定中华帝国过程中所运用的原则，这些原则是否有内在的冲突，并在跨文明比较的视野中分析欧洲概念用于理解中国体系是否存在困难。

## 一、欧洲帝国观与元朝：选择性理解<sup>[8]</sup>的原则

从区域性宰制上升为跨区域宰制，从宰制一王国到宰制若干王国，追求的是普世在上性。这一观念起源于古希腊斯多噶派。公元前 5 世纪的波希战争将古希腊引向追求普世超越性的进程；马其顿国王亚历山大东征波斯并取得成功，使狭隘的城邦国家从此开始产生世界普世性观念（oikoumene）；他们强调希腊文明是最好的人类文明，具有普世使命，对外围的蛮族统治区实施普世宰制。公元前 2 世纪后，希腊人把罗马帝国视为普世性存在，相信罗马的征服会走向所有文明民族的统一：帝国即全世界（Orbis Terrarum）；<sup>[9]</sup>波利比奥斯甚至证明帝国是历史的目标；<sup>[10]</sup>他们想象的普遍性世界随后也演绎为基督教世界（Orbis Christianus）、基督教帝国（Imperium Christianum）、罗马世界（Orbis Romanus）或不列颠世界（Orbis Britannicus）等。但帝国最初是指臣服于罗马人民后来才是臣服于帝王的“省”，且不允许政体有多样性，只在德意志诸部落侵入罗马帝国等因素的影响下才开始将省转变为政体，承认帝王的至上地位，从而生发出帝国高于王国的观念；最终在西罗马帝国灭亡后，由东罗马帝国确立帝王即全世界的卓越者和诸王之王这一等级性观念。正是这一可与罗马帝国经验相分离的形式概念使得其他国王可以声称帝王，<sup>[11]</sup>如英格兰在 1588 年击败海上霸主西班牙，国势蒸蒸日上，帝号之说复兴，才出现 1611 年司笔（John Speed）的《大不列颠帝国志》。<sup>[12]</sup>

如霍伟（Stephen Howe）所说，帝国的定义性特征是军事暴力；<sup>[13]</sup>而当代史学家冒顿（James Muldoon）总结出欧洲历史上的八种帝国观，都视帝王为世俗有时甚至包括非世俗的最高权威：须统治王国或省才可以称为帝国。<sup>[14]</sup>欧洲现代早期的文献主要用君主政体的帝国和王国形式来理解中国，<sup>[15]</sup>其基础是由马可·波罗游记和曼德维尔游记奠定的。它们首先运用欧洲概念中帝国-王国二元等级的原则，如“契丹”帝国之下有“蛮子”王国，后者的国王臣服于前者的大汗即帝王（emperor）；其次，混用省、王国和帝国概念，如称“契丹”帝国为世界上最伟大的王国；第三，强调军事暴力在建构帝国或王国中的决定性作用；最后，认为元朝有与欧洲相匹配的概念和事实，概念对译成为关键。<sup>[16]</sup>但冒顿、傅兹（Robert Folz）和柯博纳（Richard Koebner）等人的帝国研究，都没涉及跨文化的概念比对是识别非西方帝国的关键这一议题。

后世欧洲学者一直沿袭等级和中欧概念比对原则，概念混用如影随形，但极大地忽视军事暴力原则。

## 二、大明作为 China——帝国话语的出现：<sup>[17]</sup>1516-1577

马可·波罗游记中的“契丹-蛮子”分类是蒙元大陆视角的产物，而“China”则是15世纪末欧洲诸邦开启的海外扩张的结果。葡萄牙文作者巴博萨（Duarte Barbosa, 1480-1521）于1516年完成讲述其海旅经历的手稿，首次提到“中华王国”及其国王。<sup>[18]</sup>他在参加麦哲伦的首次环球航行中曾与皮嘎菲特（Antoni Pigafetta）等同行近两年，或已将China的知识传给他们。

1536年皮嘎菲特著述问世，并没有以China为帝国；但同年传西栾那（Maximilianus Transilvanus）在《西班牙环球航行记》中说：中国的国王在其帝国（imperio）之下有70名国王臣服；其中緬（Moin）国王手下有22个王国。该书首次提出China为帝国之说。<sup>[19]</sup>但其主要内容与皮嘎菲特所著大同小异，尤其后者还谈到70个国王中每一个下面都有10-15个国王依附。<sup>[20]</sup>这显然是朝贡体系的痕迹。卜正明（Timothy Brook）曾提出，以中国为帝国，起因于欧洲人觉得罗马帝国是唯一能与中国相若的历史单位。<sup>[21]</sup>其时中国朝贡体系之庞大，古罗马帝国庶几近之，但并非同一。

但中国究竟适用哪个概念则是一个历史进程：直到利玛窦著作出版时（1615），都以“王国”概念占主导，“帝国”为辅。王国论者有巴雷托（Melchior N. Barreto, 1558）、伯来拉（Galeotto Perera, 1565）和克路士（Gaspar da Cruz, 1569）。<sup>[22]</sup>1563年薄如斯（Joo de Barros）把China与暹罗等并列为帝国，但却说其首脑是国王。<sup>[23]</sup>

传西栾那等人是因庞大而多样、复层涵盖的朝贡体系而把China当作帝国，开启了一个缓慢而不可逆的、将其识别为帝国的漫长进程，也是欧洲学者逐渐全面比较中国和欧洲的过程。根据马可·波罗游记的看法，若契丹为帝国，一经拉达（Martin de Rada）在1575年提出契丹即为China并经利玛窦的考证，<sup>[24]</sup>China为帝国当属名正言顺。

### 三、门多萨、利玛窦和曾德昭建构中华帝国话语：1585-1642

最先奠定“中华帝国”话语学术理路的是门多萨（Juan González de Mendoza, 1545-1618）。他首先尝试在“中华王国”的基础上确定“中华帝国”之初始；其次，在华语概念中寻找“中华王国”话语的依据；第三，建构国王谱系。

他在《中华大王国最著风物礼俗史记》中广泛使用“王国”来理解大明。他说中华王国有15个省，每个省都比全欧洲最大的国家要大，按照其幅员，确实可以叫做王国。他甚至说中国“堪与全世界已知的最佳和最大的国家相匹敌”。<sup>[25]</sup>言下之意，连欧洲的神圣罗马帝国也跟中国不相上下。他发现交趾支那分成三个省，各有国王，前两个国王臣服于第三个国王，称他为帝王，但他却臣服于中国的国王，缴纳贡税（tribute）并派遣质子（párias）。在这多重关系顶层的中国，其政体到底该怎么定性？当谈到古代中国时，他在三个地方很明确地说第一个国王黄帝将中华王国造就为帝国。<sup>[26]</sup>既然第一个国王黄帝时中国已经是帝国，由此往下，历朝历代都应是帝国。他的困境在于：中国最早的王国时代，也是最早的帝国时代；就黄帝来说，可能他成了帝王，但仍然可以叫国王，跟欧洲的德意志神圣罗马帝国的帝王处境相似。此外，帝国是国王造就的，无需他人加冕，类似英格兰和西班牙国王之称帝号。<sup>[27]</sup>

门多萨不懂华文，但他尝试寻找华文里与欧洲概念相对应的词。他说Rey（国王）在华文中叫“Bontay，写作”。<sup>[28]</sup>这是门多萨所作的音词关系倒置。Bontay读音极近华文的“皇帝”，帕克（R. Parke）在1853年即考订为“皇帝”。<sup>[29]</sup>但是门多萨按西班牙语文的拼写规则，以两个音节的Bontay为一个字，所以给出“皇”字的写法，“帝”字被忽略。音形都将门多萨带到“皇帝”面前，他却以为是“国王”。他找到错误的华文对应词，而emperador（帝王）的对应词就被遮蔽。这一失误表明他根本是以中国为王国。

门多萨根据拉达 1575 年左右所写的材料，简要地叙述黄帝之后历朝的国王，直至鞑靼入主，九传其位，为大明的创始者所驱逐，复经十二王而至门多萨时代。<sup>[30]</sup>这个历代国王名单是对“中华王国”话语的建构，也是这一话语的最高峰。

利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）将中国概念与欧洲概念对应，厘定概念的等级关系，更多地使用帝国话语，也使得概念混用的情形多起来。他把“中国”解释为“中间的王国”。他也承认 15 个省，每个都可以称为王国。<sup>[31]</sup>这再次引出对居于诸省之上的朝廷的定性。利玛窦在札记中有一个耀眼的贡献是把华文的“皇帝”跟意大利文的 *imperatore*（帝王）等同起来；他还把中国称为帝国，并与欧洲的帝国比对。他说中国人称他们的王（Re）为天子，而日常生活中对天子的称呼是皇帝，差不多就是指 *imperatore* 和最高的君主。<sup>[32]</sup>通过“天子”利玛窦把“皇帝”跟“国王”（Re）等同。

利玛窦将天子/皇帝称呼推到政体成立之初，<sup>[33]</sup>明确中国的普世君主（*signore universale*）在公元前 2636 年就已存在。门多萨的数据是公元前 2611 年，<sup>[34]</sup>大致相同。但他们都把中国纳入到欧洲计时系统之中，而这造成重大的知识后果：在欧洲计时系统中，欧洲史相当清晰，但中国史则是需要填充的虚空。<sup>[35]</sup>填补这虚空便成为塑造“帝国”话语的重任。

利玛窦更多地使用帝国概念理解中国。除他的意大利文札记外，在 17 世纪初由金尼阁（Nicolas Trigault）译成拉丁文并润色出版的札记中，也非常多地使用了帝国话语。<sup>[36]</sup>但金译本中王国-帝国话语并立的情况增多。比如利玛窦意大利文本第二章标题是“中国的名字、幅员和位置”，开章第一句是“这个最远东王国以不同的名字为我们欧罗巴人所知”；而译本在标题中加入“王国”字样，开章则用“这个最远东帝国”。<sup>[37]</sup>

门多萨和利玛窦都因中国居于诸王国之上，而认定其具有帝国属性，跟是不是统治多民族没有关系。但两人都立意将中国塑造为同质政体：有确定的边界；内部同质，只讲汉语；有相同的风俗、律法、政府；越来越不允许政体内部出现族性多元的情况，如果出现，就把他们跟 Chinese 划清界限。这就不难理解他们相对一致地忽视朝贡体系。

曾德昭（Alvaro Semedo, 1585-1658）写《中华帝国志》<sup>[38]</sup>（1642）时大明尚存。他推进帝国话语的工作有两个方面：首先，书中广泛使用“帝国”一词，如“中华帝国”“在这个帝国里”“他的帝国”等，“帝国”出现 34 次之多，其中只有一次是用来指欧洲的帝国，这表明他是在同一个意义上使用这个词。但他依旧把“王国”和“帝国”话语并列，如说阁老是“帝国内国王之下最大的官员”。该书第一章以“中华王国”为题，他说：“这个君主国分为十五个省，每个都是辽阔的王国，古老且有自己的国王。”正文中“王国”出现 189 次，其中有 25 次是用来指吐蕃、日本、鞑靼和朝鲜等。这种并列或混用现象随着使用“帝国”概念的次数增多而增多。如他在认定 China 的第一个帝王为尧帝时，说尧帝把“帝国”传给舜，舜传禹，禹的德行是在“王国”内治理水患。尽管第一帝的说法跟门多萨不同，但宗旨都是从历史的开端去确定政体的属性，而且假定一旦开端确定之后，后世便不会更改。其次，他与利玛窦一样，曾把华文的“皇帝”理解为欧洲意义上的帝王；不过他在翻译唐代《大秦景教流行中国碑》时，把“帝”和“皇帝”几乎都译为 Rey（国王），只有一次例外，跟“大帝”一样，译为 *Emperador*。他又解释说：君（Kium）是指外国的国王；王（Vam）是指国王之子，而君王指国王，但主要的还是称皇帝，也就是 *Emperador*（帝王）；<sup>[39]</sup>他在解释等级概念，但概念等同关系却无时不在。通过君王这个中介，皇帝也等同于国王。可见曾德昭在套用欧洲政体概念时，不但解决不了混用的情况，反而以此改造华语概念体系。

#### 四、清朝作为“中华帝国”之始：1654-1686

卫匡国（Martino Martini）写《鞑鞑战纪》时（1651）已是大清。该著已经把“帝国”比较彻底而广泛地用于理解中国，开篇即说鞑鞑人四千年来都跟“中华帝国”为敌。<sup>[40]</sup>1658年，卫氏出版《中国初期史记》，对建构“中华帝国”话语作出实质性的贡献。首先，卫匡国一开篇就将天子理解为帝王。他说从黄帝开始，中国诸代国王才开始通称“皇帝”，好比“我们从第一个恺撒开始（历代国王）才称恺撒”。<sup>[41]</sup>这就把中国和欧洲置于同一政体层面：中国恰好比欧洲的罗马帝国，恺撒即皇帝。这暗含着国王等同于皇帝、天子和恺撒，所以他又跟传西栾那之后以国王等同于皇帝的传统藕断丝连。

其次，卫氏将“王国”话语有机地纳入到帝王历史序列之中：在帝王治下有许多王国，以与欧洲的两级政体对应。如周帝王下面有楚、齐、鲁、秦诸王国等，<sup>[42]</sup>其君主只能称国王。春秋战国时期的王国亦皆处于帝王之下。柏应理（Philippe Couplet）继承这一思路，说晋帝国时期有齐、燕诸王国等。这一路径的困难在于一旦确定唯一的帝家正统后，其他并立的诸国诸朝都必须降格为王国，不服从帝国者即为叛乱者，如说东晋安帝时期（397-419）有七个叛乱的王国。<sup>[43]</sup>除了中国史学正统观，魏晋南北朝时期大概最像欧洲中世纪的帝国-王国格局，对他不无影响。

接着，卫氏把伏羲定为第一个帝王；其生日即帝国诞生时，为公元前2952年。这个年代比此前任何一家的说法都大大提前。但其关键仍然是追溯到历史的开端，而中国依旧是从一开始就是帝国。这是传西栾那以来识别中国为帝国这一遗产的大跃进。伏羲在位115年后，神农继位，神农在位140年之后黄帝继位，时第一甲子第一年，即公元前2697年；黄帝在位100年后经少昊、颛顼、帝喾、尧和舜，在禹帝时进入夏家帝国，时公元前2107年；10年后其子启继任，以下直到第十七帝桀，时公元前1818年；第二帝朝为商家所有，从汤帝开始，历28帝至纣帝而终，时公元前1154年；第三帝家为周，从文帝开始历30帝，至考帝算一期，自公元前425年威烈帝时进入战国年代，复经7帝至姬帝而终，时公元前254年。秦家（Familia Cina）帝国历三帝而终，时公元前206年；汉家帝国自高祖刘邦始，历12帝至哀帝，时第45甲子第58年，即公元元年。<sup>[44]</sup>

这个谱系首先是中国史学正统观的成果；卫匡国之理解它，则有欧洲历史上的“帝权转移”理论和基督教与犹太教的线性史观为基础；它使帝权在罗马帝国终结后可以转移到不同的君主那里而延续帝谱，也使后世兴盛起来的王国如英格兰和西班牙等可以自行声称帝国。<sup>[45]</sup>

这就是卫匡国对确立“中华帝国”话语的贡献：对历代诸帝王逐一加以介绍，以历史材料填充那些帝王前后相续的时间空点和断点，为欧洲知识人想象“中华帝国”夯实基础。传西栾那以来，“中华帝国”的历史链条从未清晰，而现在，帝王名单在时间上无缺环，逻辑连贯，完整而全面，填补了想象的空白。

后人的工作就是继续把帝王谱系表填下去。28年后，柏应理即撰成《中华君主年表》，从第一甲子元年即公元前2697年开始，下至康熙二十二年即第73甲子第60年，亦即公元1683年，时间跨度总计4380年。表格一开头就根据太史公《史记》质疑伏羲为中华帝国的创始人，而依从门多萨以黄帝为第一帝，此前的神农氏则置而不论。年表第一部分止于孝平帝末，即公元元年。第二部分续算，经孺子婴（王莽）、淮阳王而接光武帝，以下至献帝，为汉家帝朝；复经后汉帝朝昭烈王刘备、阿斗两帝44年，进入晋帝朝，以下历朝相沿直至清。<sup>[46]</sup>

尽管卫匡国将《鞑鞑战纪》看作是利玛窦札记的续篇，隐含着延续中华帝国之意，但直到柏应理这里，才真正将大清纳入到中华帝国的谱系之中：他在年表中收入“二十二帝家、皇帝数及延续年代表”，从夏帝家直至第二十二的清帝家，清帝家当时仅两帝，已历40年。<sup>[47]</sup>

卫、柏二氏为欧洲学界提供的年表是当时最为齐备的，有了它，欧洲读者对“中华帝国”的想象和建构就最终坚实起来，“中华王国”话语逐渐式微，但概念混用依旧。

在卫、柏二氏的学术传统来说，鞑鞑建立的大清之成为帝国，是因为它承接中华帝王谱系。换言之，不是鞑鞑使China成为帝国，而是他们把大清放在中华帝国的谱系上，使之接续中华帝

朝史。牛合夫（Nicuhof）认为鞑靼君主的国王称号是大明封赐的，入关前他们只使用这一称号，入关以后才用帝号。<sup>[48]</sup> 这跟欧洲的某国王被选为神圣罗马帝国的帝王有貌似之处。

关键是为何欧洲人把经过鞑靼入主这一革命<sup>[49]</sup>而后建立的国度依旧称为 China。根本的理由可能在于大清在汉文和满文中自称“中国”。<sup>[50]</sup> 1676 年闵明我（Domingo Fernández Navarrete, 1610-1689）根据利玛窦的“帝权转移”观，认为帝国的名字自伏羲以后即不变，但因统治家族不同而常有其他称呼，好比德意志帝国这个称呼永远不变，而奥地利家族统治时可以称奥地利帝国。<sup>[51]</sup> 因此，China 概念和帝国概念在短短的一百二十余年已本质化、静止化并逐渐单一族化：这使得它在四千多年间都是帝国，都叫 China，没有任何本质变动。

## 五、欧洲帝国观套解中国体系的内在困难与跨文明差异

欧洲知识界确定中国为帝国仅仅是其世界性帝国识别工程的一部分。16 世纪欧洲作者们在世界其他地方认定的帝国大多同时也称王国或省，如埃塞俄比亚、日本、挪威；莫斯科既是帝国也是省；鞑靼是伟大的帝国，其君主称大汗，意即“国王”。<sup>[52]</sup> 1708 年的《四海征旅新集》和 1721 年的《征旅新集》分别称摩洛哥、波斯为王国和帝国。<sup>[53]</sup> 这些混用说明世界各地的政体只能符合欧洲“王国”或“帝国”之一的特征，但是不能有自己的政体概念。

欧洲的海外殖民体系使其两级政体发生变动，出现三级体系：16 世纪末，受到门多萨中国著述影响的雷利（Walter Raleigh）提到西班牙王国使南美洲的秘鲁帝国臣服。<sup>[54]</sup> 17 世纪时又有作者确定美洲的阿兹特克和印加为帝国，认定它们是以暴力统治其他民族；西班牙由此就可以正义地征服两个帝国以“保护”臣服于它们的民族。<sup>[55]</sup> 这便是三级政治体系的开端；这或许可以与交趾支那的帝王臣服于中国的国王这一三级政治体系相对比，但二者有本质的不同。殖民体系均依赖于帝国-王国等级框架，三级格局的出现并没有使之出现结构性变化，结果仍然是概念混用的，如大不列颠及爱尔兰联合王国的维多利亚女王居于其在印度的代表之上，后者又居于印度各部地方首领之上，1876 年女王升格为印度女皇。<sup>[56]</sup>

这让我们看到，以欧洲政体概念套解天下观和朝贡体系的内在困难，首先便是欧洲缺乏中国的政治经验，以有限的欧洲政治概念来理解内容比其丰富、庞大的中国政治体系时，削足适履、概念混用便不可避免。曾德昭以后如卫匡国在《鞑靼战纪》中说该著止于 1651 年，因为这一年他奉上司之命，“从中华王国前往欧罗巴”。这跟他的中华帝国话语相悖。他在书中更是频繁地把“中华王国”与鞑靼、奴儿干和吐蕃王国等<sup>[57]</sup>置于同一层级。其《中国初期史记》中，“王国”和“帝国”并立的趋势有增无减。<sup>[58]</sup> 帕莱福（J. de P. y Mendoza, 1600-1659）、鲁日满（F. de Rougemont, 1624-1676）、闵明我、柏应理、安文思（Gabriel de Magalhães, 1609-1677）等都不例外地、不同程度地混用两个话语。<sup>[59]</sup>

第二个困难是以追求超越性为目标的政体等级原则与军事暴力原则相冲突，而后者复与中国经验相左。军事暴力跟政体紧密相连，是欧洲政治学的核心。“帝国”的拉丁词根指“命令”；而“王国”的拉丁词根指统治、治理。它们都处在一个历史性等级结构的两端：一边是命令者、统治者，另一边是被命令者、被统治者。它们都意味着上级依赖暴力、权力和威势使下级在一定地理范围内服从和臣服。因此，二者没有根本的区别，在一定意义上，两个词的所指可以互换。<sup>[60]</sup> 统治、宰制、权力、暴力是欧洲历史上想象世界的根本特征。其原生的所有权和领属关系宇宙观在基督教之后被依附于基督教徒-异教徒的二元因素。

古希腊帝王体制从一开始便跟军事暴力密不可分，军队拥立“在特定时间和特定地方赢得重要胜利的成功将军”为帝王，由此及于拥护帝国。<sup>[61]</sup> 帝王“这个词的意思不过是军队的将军，只对军队有着绝对的权威和统领；尽管此后它成为臣服于帝国的诸省及罗马之主权君主的称号”。<sup>[62]</sup> 中世纪时，欧洲王国的军事暴力成绩跟称帝直接相关，如公元 653 年，不列颠的盎格鲁-撒克



逊国王奥斯瓦尔德（Oswald）带领诸国王取得战争胜利，就获得所有不列颠的帝王这一称号。<sup>[63]</sup>西班牙的一部编年史对拉米罗三世（Ramiro III, 967-984）的称呼为“伟大的帝王”（magnusbasileus），让人想起最后的西哥特诸国王和拜占庭诸帝王。尽管这仅在内部使用，但其正义性在于西班牙的基督教国王对于伊斯兰的军事胜利。<sup>[64]</sup>

因此，欧洲帝国宣称的普世性实际上是有限普世性。查理曼（742-814）以后，神圣罗马帝国帝王代出，然而其东边的拜占庭帝国不承认其帝号者所在多有；其西则有西班牙王国和英格兰王国，皆独树一帜，亦曾统帅多国，或为树立内部权威，或为抗拒神圣罗马帝国之号召，自予帝号。诸处帝王皆知他方帝王之存在，因帝号与军事征服内在关联，军事暴力不及之地，即为帝国的边疆。神圣罗马帝国跟欧洲的诸多王国都无关系，正说明帝国的普世治理就是有限普世性。从其起源开始，欧洲帝国就仅是比王国高一级的政体而已。

不能否定欧洲的帝国以“普遍性的‘文明’建构自己的世界图景和合法性”，而中国历代王朝也不缺乏武力征服的历史记录，<sup>[65]</sup>但这两个事实都不否定“中国”的普世性不以军事暴力为定义性特征，而欧洲反是。历史上中国的天下观和朝贡体系以文化而非暴力、以王道而非霸道为主导。相对于西方帝国的暴力，叶法定（Vadime Elisseeff）一言道破中国普世文明的核心价值在于“文”。<sup>[66]</sup>传西栾那以后欧洲学者渐次识别出中华帝国，却发现它跟欧洲帝国观愈发疏远。博特罗（Giovanni Botero）在1606年说，以战争获取版图，非中国法律所许；君主只能防御，故而永享太平。除了和平，还有什么值得期待或渴望的呢？<sup>[67]</sup>利玛窦也发现尽管军队每天都在操演，但全国都在深享太平，民殷国富，知足而不对邻邦咄咄相向，“这显然跟我们民族非常不同”；在长达四千多年的历史中，从未有中国征服邻国的记载，“也没听说过他们扩张国界”。<sup>[68]</sup>博克舍甚至说中国人具有天生的和平性格，跟好战的日本人相对。<sup>[69]</sup>近来曼可（Mark Mancall）亦指出，东亚以朝贡为特征的国际体系中，皇帝即是政治力量的源泉，而这一点跟军事力量相对不重要有关。换句话说，“文”或王道更为重要，在历史上中国总体偏于尚文，尽管有少数时期尚武精神占据主导。<sup>[70]</sup>这是欧洲作者在识别中华帝国过程中忽视暴力原则的原因。

汪晖梳理出中国历史上的两种帝国观，其一是指以德治为特征的五帝之治。如隋代王通《中说·问易篇》载：

文中子曰：“强国战兵，霸国战智，王国战义，帝国战德，皇国战无为。……天子而战兵，则王霸之道不抗矣，……又焉取帝名乎？……故帝制没而名实散矣。”<sup>[71]</sup>

中国历史上的帝国概念是以德为特征，区别于强国、霸国、王国、皇国及其价值取向的政治关系，是对推行武力的政治体的否定，明显区别于欧洲的帝国观念。<sup>[72]</sup>按照中国标准，欧洲帝国不过是最低等级的强国而已，尽管它们有霸国和王国的可能，但绝非帝国和皇国。这一思路也可破除汪晖试图在欧洲-西方框架中找到中国的出路这一取径的困境。

第三，中国皇帝和欧洲帝王存在本质上的差异。1904年，严复译《社会通论》时说：“西国之王者，其事专于作君而已；而中国帝王，作君而外，兼以作师，……下至守宰，皆以其身兼天、地、君、亲、师之众责。”<sup>[73]</sup>欧洲体系内有天主教教皇，而君主没有君以外的职责，帝王也主要是带兵打仗的将军；将其等同于皇帝这一做法，若放在中国文明之中，即是将一个武将跟远在其上的皇帝比附。

基于这种差异，两种政治体系在运转方面有本质不同。神圣罗马帝国的帝王在需要经费支持时，只能跟帝国内的王公贵族们商量甚至讨价还价。比如1592年鲁多夫二世（Rudolf II, 1552-1612）因对土耳其帝国的战争等花费颇巨，在拉提司本（Ratisbon）召开会议，与选侯、王公和各国商量，要求他们的援助，各国答应给他一些补助，但对兵员补充、供给和进军等提出条件。<sup>[74]</sup>中国体系内天子/皇帝即是一切，朝贡者之于天子/皇帝不可能如此；在极端的情况下如安史之乱中，朝廷才会跟受册封并助唐平叛的回鹘谈条件。因此，欧洲的帝国体系跟中国的天下体系在运作方面是相反的。

因上述差异，两造在继嗣原则和方法上便有不同。神圣罗马帝国的帝王是选举官从众多候选人中选举产生的。这个传统早在古罗马帝国时期就存在。自 1356 年起，神圣罗马帝国的七名选侯若意见不一，就会出现多个帝王并存的现象，如 14 世纪末 15 世纪初，一度出现三帝王共存的局面。帝王候选人不一定非得是德意志血统，如 1519 年获选的查尔斯五世。<sup>[75]</sup> 同期，中国历史上的皇帝继位采取父系继嗣而非选举，不会出现其他血统出生的人称皇的情况。皇帝的血统若更改，即意味着天翻地覆，改朝换代。

第四，两造对世界的想象差异悬殊。欧洲以帝国和王国想象世界，而中国则是以天下五服之制。秦以前，天下由朝廷直辖部分、各诸侯国及远人组成；秦以后，除分裂时期，朝廷直辖部分基本上为没有独立法律、司法和行政权的州或省构成，此外便是朝贡诸国和远人，无所不包。因此，帝国-王国/省二元等级无法理解包容性的朝贡体系。<sup>[76]</sup> 杜尔德（Jean-Baptiste du Halde, 1674-1743）曾惊讶地意识到这种包容性。<sup>[77]</sup> 德庇时（John Francis Davis, 1795-1890）则认识到“中国人把所有曾经派使节的国度都看做贡税国”，分为定期和不定期朝贡两类。<sup>[78]</sup> 滨下武志区分朝贡体系为六圈。<sup>[79]</sup> 但其时欧洲学者一直不理解这天下五服或九服、多层向心、诸层各异、由近及远逐层拓展、亲疏有致的非霸道体系。

由此，他们把中国的省等同于欧洲的 province 或王国，认定居于省之上的总体为帝国，割裂其对天下的想象，便是根本的认识论误解。此外，现代早期的欧洲，各省近乎独立于帝王或国王，如法兰西，各省归附王国时，极大地保留了原来的行政机构；17 世纪君主专制时，国王设立的总督亦称为“省里的国王”；法国大革命爆发后，法国的行政和司法还远未实现统一。<sup>[80]</sup> 这跟中国体系中朝廷的直辖部分截然不同，欧洲传教士们据此用欧洲的帝国概念来理解中国就不成立。换句话说，欧洲的王国或省并非中国诸省，欧洲的帝国亦非天下。

## 六、结语

欧洲作者从时-空两个角度建构中华帝国话语，逐渐以丰富的历史材料填充缺失的逻辑链条。经过杜尔德<sup>[81]</sup>和德庇时等，中华帝国话语最终成型。1836 年，德庇时第一次确定出一个跟其他民族都相同的神话学时代，从盘古开始历经数千年。他认为，只有当秦王成功迫使六国承认他的至高无上时，其政府才开始具有帝国的性质，第一个帝王即“始皇帝”。公元前 221 年秦始皇登基即为帝国的开端，<sup>[82]</sup> 意涵“中华王国”绝对先于“中华帝国”，从而解决了门多萨等人的困境。1912 年清帝逊位后，“中华帝国”最终成为时间上不再流动的对象。“中华晚期帝国”这样的次生性概念也才会在后世西方学界大行其道。

在空间上，他们在诸省之外，逐渐纳入福尔摩沙（即台湾）、满洲鞑靼（三省）、西鞑靼或蒙古鞑靼、哈密、西番（包括今西藏）和罗罗等作为中华帝国的组成部分。<sup>[83]</sup> 此外，欧洲的中华帝国话语依赖于对族性即支那人（Chinese）的认定：支那（China）是支那人所居之地，有明确的疆界，是固定不变的；中华帝国话语所指的地域即支那人生活的地域，也由此凝固起来。这是话语的逆反：中华名为帝国，但实质上却趋向同质化的王国。这使得帝国和王国话语长期模棱两可；他们甚至改造中文概念，说明二者之间的紧张关系始终存在，根本的原因在于欧洲缺乏可以理解中华体系的政治经验。

我们没有发现欧立德所说的欧洲学者在 17 世纪时以是否统治多民族来认定中华是否为帝国的证据。这不是当时帝国的定义性特征，而是最近的发明，如布班克（Jane Burbank）等人提出帝国是“适当合并新的民族时保持区隔和等级的政体”，“帝国观假定政体内的不同民族将会被有差异地治理”，跟治理单一民族、以同质化为诉求的民族-国家相对。<sup>[84]</sup> 汪晖认为这是对现代民族-国家体制不满或反思而重新挖掘欧洲所谓帝国的遗产那一脉，期望超越当前在历史研究领域占主导地位的民族-国家叙事。<sup>[85]</sup> 尽管这一诉求在当下具有一定的意义，但对还原各地被认定

为帝国的学术史来说并无益处，且把现代重新设定的帝国概念加诸于历史上的帝国认定过程，本身即具有现代中心主义和西方中心主义的双重色彩。人们不但没有从中国视角出发进行历史研究，反而继续忽视中国的天下观和朝贡体系等，包括近来所谓的“中国中心观”路径都不能有所例外。

以中国视角来看他处，或可有别样的新意。正如曼可所说，中国史是由天子/皇帝统一之下的单一中心阶段和多中心的多邦体系阶段交杂构成。<sup>[86]</sup> 如果按照这个划分，欧洲的帝国-王国概念体系及欧洲史仅比较接近于后者，绝大多数时期缺乏一统于某个帝王的单一中心。换句话说，在一统性上，中国史包容欧洲史模式，反之不成立。

遗憾的是，欧洲的涉华学术史反其道而行。在这种情况下，中国史被欧洲化不言而喻。由上可知，以西方的帝国话语来理解中华体系存在难以克服的认识论困难，我们应回到中国自身的文明多元性传统，挖掘其天下观和朝贡体系的成就，以为世界文明的丰富性和多样性做出贡献。近来王铭铭、罗志田、赵汀阳等学者试图从人类学、历史学和哲学的维度阐发中国体系在现时代的意义，值得关注。<sup>[87]</sup>

#### 注释：

- [1] 本文是对欧洲-西方人类学王权理论和帝国概念的反思；从开题、资料收集和撰写，历时三年有余。其间得到韩笑、谭杰、怡宝、Jose Luis Flores、张颖、庄舒婷、冯佳等友人在资料搜集和材料解读方面的襄助，亦曾得到王晴佳、徐波、刘耀春、刘君、James Renton、Peter Burke、Alan Macfarlane 等在欧洲史方面的指教；2013年秋季学期后，川大人类学专业的研究生们陪我一起读过相关的部分著作，感谢他们的参与。在漫长的投稿过程中，得到不少匿名评审人的宝贵意见，对拙文最终成型至关重要，特致谢意；文中尚存的问题，责在笔者，惟望抛砖引玉，得到方家赐教。参见 Baron de Montesquieu Charles de Secondat, *De l'esprit des loix*, Geneve: Barrillot & Fils, 1748, pp.160-163；高哲等主编：《马克思恩格斯要论精选》，北京：中央编译出版社，2000年，第362、365-367页；Max Weber, *The Religion of China*, New York: Free Press, 1951, p. 4.
- [2] 1980年代以后，中译者在翻译欧洲著作中的 kingdom 时普遍弃“王国”而采用“帝国”，更扩大帝国话语在华语圈的影响。如何高济和孙家堃所译的《中华大帝国史》。
- [3] 汪晖：《现代中国思想的兴起·理与物》，北京：三联书店，2008年，第23-46页。
- [4] 刘禾：《帝国的话语政治》，杨立华译，北京：三联书店，2009年。
- [5] 欧立德：《传统中国是一个帝国吗？》，《读书》2014年第1期。
- [6] 曹新宇、黄兴涛：《欧洲称中国为“帝国”的早期历史考察》，《史学月刊》2015年第5期。该文是目前国内学者所著唯一与本文直接相关的文献，文中的细致分析值得参考，下文不一列出。
- [7] Chen Bo, “Conceptions of ‘China’ in Early Modern Europe”, *Chinese Studies in History*, Vol.48, No.4, 2015, pp. 401-422.
- [8] David E. Mungello, *Curious Land*, Hawaii: University of Hawaii Press, 1989, p. 14.
- [9] Lorenzo Valla, *A Treatyse of the Donation*, London, 1534, p. 24.
- [10] Richard Koebner, *Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 2.
- [11] Robert Folz, *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*, London: Edward Arnold, 1969, pp.4-7, 42.
- [12] John Speed, *The Theatre of the Empire of Great Britaine*, London, 1611.
- [13] Stephen Howe, *Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 13.
- [14] James Muldoon, *Empire and Order*, New York: St.Martin's Press, 1999, p. 95.

- [15] Muldoon, *Empire and Order*, p. 125.
- [16] Marc Polo, *Travels of Marco Polo*, London: H. Bynneman, 1579, pp.11, 40-41, 47-48, 57, 74-75, 97, 143; John Mandeville, *Itinerarium*, Westmynster, Wynken de Worde, 1499, pp.lxxviii, lxxviii-lxxviii, lxxx, lxxxiii.
- [17] Pietro Martire Anghiera, *The History of Travayle in the West and East Indies*, London: Richard Jugge, 1577, p. 246.实际上，欧洲人一直没有“中国”观念，他们只知道 China 等，这基本上不涉及“中”，整个话语也不是从“中国”出发的，跟中文的“中国”及其内蕴的一整套宇宙观是两回事。张国刚、吴莉苇指出欧洲人认识中国的基本立场其实从未脱离欧洲本位（《启蒙时代欧洲的中国观》，上海：上海古籍出版社，2006年，第2、422、426页）。
- [18] Duarte Barbosa, *Livro em que dá relação de que viu e ouviu no Oriente*, Lisboa; Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias, 1946, p. 217.
- [19] Maximilianus Transilvanus, *Il viaggio fatto da gli spagnuoli atorno al mondo*, Roma, 1536, pp.105-106.
- [20] Anghiera, *The History of Travayle in the West and East Indies*, pp. 445-446.
- [21] Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure*, Oakland: University of California Press, 1999, p. 265.
- [22] Francisco Guerra, G. Gandolfi, J. C. Mac Coy, *Michele Tramezzino, Nuovi avvisi dell'Indie di Portogallo, riceuti dalli reuerendi padri della compagnia di Giesu*, Venetia: per Michele Tramezzino, 1559, pp. 44-45; Anghiera, *The History of Travayle in the West and East Indies*, pp. 237-238; Gaspar da Cruz, *Tractado em que se contam muito por extenso as cousas da China, com suas particularidades, e assi do reyno de Ormuz*, Euora: em casa de Andre de Burgos, 1569, Capitulo segundo.
- [23] João de Barros, *Terceira decada da Asia de Ioam de Barros*, Lisboa, 1563, pp. 36-37.
- [24] 张铠：《16世纪欧洲人的中国观——门多萨及其〈中华大帝国史〉》，黄时鉴主编：《东西交流论谭》第1辑，上海：上海文艺出版社，1998年。
- [25] 门多萨：《中华大帝国史》，何高济译，北京：中华书局，1998年，第20、23-24页。
- [26] Juan González de Mendoza, *The History of the Great and Mightie Kingdome of China*, London: I. Wolfe, 1588, pp.10-11, 41, 50, 322,345, 382, 480.
- [27] Folz, *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*, pp. 41, 55.
- [28] Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, Rome, 1585, p. 04.
- [29] Mendoza, *The History of the Great and Mightie Kingdome of China*, p. 121.
- [30] 博克舍编注：《十六世纪中国南部行纪》，何高济译，北京：中华书局1990年，第198-199页；门多萨：《中华大帝国史》，第71-74页。
- [31] Matteo Ricci, *Le lettere dalla Cina, 1580-1610*, Macerata: F. Giorgetti, 1913, pp. 38, 5.
- [32] Matteo Ricci, *I commentari della Cina*, Macerata: F. Giorgetti, 1911, pp. 5, 33-34, 37.
- [33] Ricci, *I commentari della Cina*, p. 33; Matteo Ricci, *De Christiana expeditione apud Sinas*, Lugdun: H. Cardon, 1616, p. 43.
- [34] Ricci, *I commentari della Cina*, pp.32, 4; 门多萨：《中华大帝国史》，第70-71页。
- [35] D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham: Rowman & Littlefield Pub Inc., 2013, pp. 103-104.

- [36] 比如拉丁文译本 Ricci, *De Christiana expeditione apud Sinas*, pp. 6, 48, 685.,法译本 Matthieu Riccius, Nicolas Trigault, *Histoire de l'expedition chrestienne au royaume de la Chine*, Lyon: H. Cardon, 1616, pp.5, 160.
- [37] Ricci, *I commentari della Cina*, p.3; Ricci, *De Christiana expeditione apud Sinas*, pp. 3-4.
- [38] 有关该著的原文和译本情况, 参见计翔翔,《十七世纪中期汉学著作研究: 以曾德昭〈大中国志〉和安文思〈中国新志〉为中心》, 上海: 上海古籍出版社 2002 年, 76-82 页。
- [39] 以上参见 Alvaro Semedo, *Imperio de la China*, Madrid, 1642, pp.14, 247, 16, 21-22, 99, 135, 146, 109, 69, 5, 27, 28, 121, 127, 130, 143, 148, 202, 204, 207, 248, 264, 332-333, 352, 354, 144, 205-213.
- [40] Martino Martini, *De bello tartarico historia*, Amstelodami, 1655, pp.19, 20, 51, 56, 61, 144, 36, 50, 51, 206, 23.
- [41] Martino Martini, *Sinicae historiae decas prima*, Monachii: Typis L. Strubii, impensis J. Wagneri, 1658, pp.11, 18.
- [42] Martini, *Sinicae historiae decas prima*, pp.117, 126, 139, 147.
- [43] Philppi Couplet, *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae*, Paris, 1686, pp.44, 46.
- [44] Martini, *Sinicae historiae decas prima*.
- [45] Muldoon, *Empire and Order*, pp. 50-52, 72, 103, 105-106, 120, 123-124, 143.
- [46] Couplet, *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae*, pp. iij, 20, 37-43.
- [47] Couplet, *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae*, p. 36. 张国刚评述中华帝国年表之意义, 侧重点与本文不同(《明清传教士的当代中国史》,《社会科学战线》2004 年第 2 期)。
- [48] Johannes Nieuhof, *An Embassy from the East-India Company of the United Provinces*, London: Johannes Nieuhof, 1673, pp. 264, 269, 293, 324.
- [49] Jesuits, *Relation des missions des pères de la compagnie de Jésus, dans les Indes Orientales*, Paris: Chez Iean Henavlt, etc., 1659, p. 156; Juan de Palafox y Mendoza, *The History of the Conquest of China by the Tartars*, London: W. Godbid, 1671, p. 1.
- [50] 安文思:《中国新史》,何高济译,郑州:大象出版社,2004 年,第 3 页; Gabriel de Magalhães, *A New History of China*, London: Thomas Newborough, 1688, p. 4.
- [51] Domingo Fernández Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, Madrid: la Imprenta Real, 1676, pp. 2-4.
- [52] 关于埃塞俄比亚, 参见 Michele Tramezzino, *Nuovi avisi dell'Indie di Portogallo*, Venice, 1562, Vol.3, pp. 118-119, 33; Escalante, *A Discourse of the Nauigation*, London: Thomas Dawson, 1579, pp.7-8; André de Thevet, *La Cosmographie Universelle*, Paris: Chez P. L'Huilier, 1575, Vol.1, pp. 57-58; John Eliot, *Ortho-epia Gallica Eliots Fruits for the French*, London: John Wolfe, 1593, p. 22. 关于日本、挪威、莫斯科公国、鞑靼等其他国度, 见 Anghiera, *The History of Travayle in the West and East Indies*, pp. 255, 257, 284, 265, 274, 269, 288, 303, 289, 308.
- [53] John Stevens, *A New Collection of Voyages and Travels*, London: J. Knapton, etc., 1708, pp. 813, 897, 902, 914; Anonym, *A New Collection of Voyages and Travels*, London: printed for J. Smith in Exeter Exchange in the Strand, 1721, Vol.2, pp.2, 8.
- [54] Walter Raleigh, *The Discoverie of the Large, Rich and Bevvtiful Empire of Guiana*, London: Robert Robinson, 1596, pp. 4, 109.
- [55] Muldoon, *Empire and Order*, p. 126.
- [56] 霍布斯鲍姆等编:《传统的发明》,顾杭、杨冠群译,北京:译林出版社,第 239-240、243-244 页。

- [57] Martini, *De bello tartarico* historia, p.156; Martini, *Bellum Tartaricum*, London: John Crook, 1655, pp. 7, 10, 51, 30, 20, 28, 203.
- [58] Martini, *Sinicae historiae decas prima*, pp.11, 13, 26, 32, 40.
- [59] Mendoza, *The History of the Conquest of China by the Tartars*, pp.37, 59; Rougemont, *Historia Tartaro-Sinica nova*, Lovanii, 1673, pp. 135-136; Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, pp.1-2; Couplet, *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae*, pp. 69, 72; Magalhães, *A New History of China*, pp. 73, 181, 185; 计翔翔: 《十七世纪中期汉学著作研究: 以曾德昭〈大中国志〉和安文思〈中国新志〉为中心》。
- [60] Thomas Elyot, *The Dictionary of Syr Thomas Eliot Knyght*, Londini: Thom Bertheleti, 1538, p. I ante M, R ante E; John Veron, *A Dictionary in Latine and English*, London: Henry Middleton, 1575, p. IM; Edward Phillips, *The New World of Words, or, Universal English Dictionary*, London: J. Phillips, 1706, p. EM, KI.
- [61] Folz, *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*, pp. 5-6; Muldoon, *Empire and Order*, p. 18.
- [62] Anonym, *The History of the German Empire from Charlemagne*, London: Lawton Gilliver, 1731, Vol.1, p.4; Vol.2, p.147.
- [63] Muldoon, *Empire and Order*, p.14.
- [64] Muldoon, *Empire and Order*, p.14; Folz, *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*, pp. 41, 48, 55.
- [65] 汪晖: 《现代中国思想的兴起·帝国与国家》, 第 26 页。
- [66] Vadime Elisseeff, “The Middle Empire, a Distant Empire, an Empire without Neighbors,” *Diogenes*, Vol.42, Summer, 1963, p. 62.
- [67] Giovanni Botero, *A Treatise*, London: T. P., 1606, p.78.
- [68] Ricci, *I commentari della Cina*, p. 44; 利玛窦: 《利玛窦中国札记》, 何高济译, 北京: 中华书局, 1983 年, 第 57、59-60 页。
- [69] 博克舍编注: 《十六世纪中国南部行纪》, 第 50 页。
- [70] Mark Mancall, *China at the Center*, New York: The Free Press, 1984, pp. 38, 191, 313-336.
- [71] 张沛: 《中说校注》, 北京: 中华书局, 2013 年, 第 146 页。
- [72] 汪晖: 《现代中国思想的兴起·帝国与国家》, 第 23-26 页。
- [73] 严复: 《社会通论》, 北京: 商务印书馆, 1981 年, 第 133-134 页。
- [74] Anonym, *The History of the German Empire from Charlemagne*, Vol.1, p. 384; Vol.2, pp.138-139, 148-149.
- [75] Anonym, *The History of the German Empire from Charlemagne*, Vol.1, pp. 4, 376; Vol.2, p. 36. Comenius 认为自他以后帝国君主名曰选举, 实则世袭。参见 Johann Amos Comenius, *A General Table of Europe*, London: Benjamin Billingsley, 1670, p. 47.
- [76] 这个体系当然不是静止的。相关的表述参见王铭铭: 《西方作为他者》, 北京: 世界图书出版公司, 2007 年; 陈寅恪: 《唐代政治史述论稿》, 上海: 上海古籍出版社, 1997 年。
- [77] Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Paris: P. G. Lemercier, 1735, Vol.1, p. 80.
- [78] John Francis Davis, *The Chinese*, New York: Harper & Bros, 1836, pp.150-158.
- [79] 滨下武志: 《近代中国的国际契机: 朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》, 朱荫贵、欧阳菲译, 北京: 中国社会科学出版社, 2004 年, 第 36-37 页。
- [80] 让·马蒂耶: 《法国史》, 郑德弟译, 上海: 上海译文出版社, 2002 年, 第 84 页。

- [81] Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Vol.1, pp. 270, 555; Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, *Histoire générale de la Chine*, Paris, 1777, Vol.1, pp.2-4; 1780, Vol.11, p. 610.
- [82] Davis, *The Chinese*, pp.161-164, 166, 190.
- [83] Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Vol.1, pp.79-80; Mailla, *Histoire générale de la Chine*, 1780, Vol.11, pp.189-196; 1785, Vol.13, pp. 177-259.
- [84] Jane Burbank, etc, *Empires in World History*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2010, p. 8.
- [85] 汪晖:《现代中国思想的兴起·帝国与国家》,第12页。
- [86] Mancall, *China at the Center*, pp. 6-7.
- [87] 王铭铭:《中间圈》,北京:社会科学文献出版社,2008年; Mingming Wang, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2014; 罗志田:《夷夏之辨的开放与封闭》,《中国文化》1996年第14期; 罗志田:《夷夏之辨与治道之分》,《民族主义与近代中国思想》,台北:东大图书公司,1998年; 赵汀阳:《天下体系》,南京:江苏教育出版社,2005年; Tingyang Zhao, "Rethinking Empire from a Chinese Concept 'All-under-Heaven'(Tian-xia, 天下)," *Social Identities*, Vol.12, No.1, January, 2006, pp.29-41; 赵汀阳:《世界观是美学观点》,《文明》2007年第5期; Tingyang Zhao, "A Political World Philosophy in Terms of All-under-heaven (Tian-xia)", *Diogenes*, Vol.221, 2009, pp. 5-18.

## 【论 文】

### 从“ $\text{ཐུ་འགྲོ}$ ”(汉)一词看清代藏文文献中的“满”、“汉”观念<sup>1</sup>

罗 宏<sup>2</sup>

**内容摘要:**藏语“ $\text{ཐུ་འགྲོ}$ ”一词的通常含义是指“汉”、“汉人”。但我们发现,在清代藏文献中“ $\text{ཐུ་འགྲོ}$ ”一词却并不完全等同于“汉”。很多情况下,该词也用以指称“清朝”和“满人”。因此,对该词具体意涵的讨论实际上牵涉到清代藏、汉、满三个族群之间的互动关系。清代藏文献中大量出现的明显的认“满”为“汉”的现象,从藏文化的视角对清代的满、汉关系有了一个新的解读,对于我们理解当时复杂的族群关系和清朝统治的族群和文化性质等问题有重要意义。

清朝是由满、蒙统治者入主中原建立的一个多民族统一王朝,其治理下的满人与其他民族之间的多元互动关系,历来为学术界所关注<sup>3</sup>。近年来,随着“新清史”在国内外引起争论,清朝的满、汉关系再度成为学术界讨论的热点。一方面,“新清史”试图通过对满、蒙等语言材料的

<sup>1</sup> 本文刊载于《藏学学刊》第18辑,2018年6月,第92-105页。

<sup>2</sup> 作者为陕西师范大学中国西部边疆研究院博士后研究人员。

<sup>3</sup> 参见赵志忠:《十年来我国满学研究发展综述》,《满族研究》,1994(3): 10-18; 王禹浪、郭丛丛、程功:《海外满学研究综述》,《满族研究》,2012(3): 114-127。

解读，塑造清朝非汉化的内亚形象，批判以往以汉族为中心的民族主义史观<sup>1</sup>；另一方面，其批评者则主要对“新清史”研究中存在的学术和学理问题，以及在政治上可能导致的民族国家分裂倾向，进行了剖析和探讨<sup>2</sup>。不过，清朝的族群关系原本有着相当复杂多元的面相，很难以某族群的语言和材料对整体概而观之<sup>3</sup>。

需要注意的是，清朝中央政权与西藏地方之间存在一种特殊关系。由于满蒙联盟是清朝（特别是清朝前期）的重要统治基础，蒙古各部又普遍信奉藏传佛教，故清朝统治者对西藏僧俗首领实施特殊的尊崇与笼络政策，实行所谓“兴黄教，所以安众蒙古”的政策。这使得西藏僧俗势力与清朝上层统治者之间建立起密切联系。作为清代族群关系中的重要一环，藏人无论是在政权建设还是文化交流层面，都与满、汉两个族群有着密切的沟通和联系。以清代藏文文献中的“**ཧཱུན་གཤམ་**”为例，其所牵涉的不仅是汉文中对译的“汉”一词的意涵，还关系到藏、汉、满三个族群间的互动关系。深入考查“**ཧཱུན་གཤམ་**”一词在清代藏文文献中的语义关联和观念指涉，可以丰富我们对于清朝统治下的藏文化的认识，同时为理解该时期复杂的族群关系提供更多的视角。

## 一、清代藏文献中的“清”、“满洲”及其问题

清代是藏区和内地关系发展的一个重要时期。藏区的统治阶级上层与清廷皇室之间保持着密切的宗教往来。许多高僧大德都曾游历内地、布道弘法，在他们的传记中留下了对中原经历比较详细的记述。无论就数量还是内容反映的深刻程度而言，这一时期藏文献中有关中原的叙述都比以往更为丰富。这些文献从不同的侧面对他们经历和想象中的内地进行了细致的描绘，反映出藏文献书写者们对于中原政权和文化的独特认识<sup>4</sup>，为我们深入了解清朝统治下的族群关系提供了一个颇具价值的参照视角。

满人政权与藏区的接触可以上溯至入关以前。据相关史料记载，皇太极在崇德二年（公元1637年）就曾遣使赴乌思藏，并致书土伯特汗<sup>5</sup>。此后，满清上层不断加强与藏区政教领袖的联系，完善对藏区的统治策略，清政权还几次出兵西藏，“极大的巩固和强化了藏区和中原之间的政治隶属关系，并将这种关系推向了一个前所未有的新阶段。”<sup>6</sup>然而，同时期的藏文献中却鲜见对“清”这一政权名称的记载。笔者仅在清代学者贡布嘉的《汉区佛教源流记》和土观活佛的《土观宗派源流》等著作中发现极少叙述。前者在介绍康熙皇帝时，称其为“**བདག་ཅག་གི་ཆེན་པོ་ཆེད་གི་ཧཱུན་གཤམ་**”（译为“我们大清国皇帝”），其中的“**ཆེད་**”是“清”的音译，“**ཆེན་པོ་ཆེད་**”则指“**大清**”。后文在介绍明清时期佛教在汉地传播的情况时，也曾出现同样的说法<sup>7</sup>。土观活佛对“清”的记载则与之相同<sup>8</sup>。

<sup>1</sup> 关于美国的“新清史”研究，可参见党为：《美国新清史三十年：拒绝汉中心的中国史观的兴起与发展》，上海：上海人民出版社，2012。

<sup>2</sup> 讨论“新清史”中的学术问题的研究，可参考何炳棣著，张勉励译：《捍卫汉化：驳伊芙琳·罗斯基之“再观清代”（上）》，《清史研究》，2000（1）：113-120；何炳棣著，张勉励译：《捍卫汉化：驳伊芙琳·罗斯基之“再观清代”（下）》，《清史研究》，2000（3）：101-110；黄兴涛：《清代满人的“中国认同”》，《清史研究》，2011（1）：1-12。

<sup>3</sup> 有关“新清史”争论背后的理论分析，可参见李爱勇：《新清史与“中华帝国”问题——又一次冲击与反应？》，《史学月刊》，2012（4）：106-118。

<sup>4</sup> 这里采用“藏文献书写者”，而不直接称“藏人”或“藏族”，主要是考虑到清代一些出身蒙古族的高僧、活佛，他们是虔诚的藏传佛教徒，深受藏文化的影响，并且使用藏文写作，比如著名的松巴堪布、贡布嘉等。类似他们这样一些学者的著作很大程度上也反映了藏文化的许多观念和认识。

<sup>5</sup> 中国藏学研究中心等编：《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》，北京：中国藏学出版社，1994：214-215。

<sup>6</sup> 石硕：《西藏文明东向发展史》，成都：四川人民出版社，1994：408。

<sup>7</sup>

1983：40、488。

<sup>8</sup>

1984：488。



贡布嘉生活于雍正、乾隆时期，且长期在理藩院任职。土观活佛从小在京城长大，与章嘉呼图克图关系甚密。这种以“ཆེན་པོ་ཆེད་”指称大清的叙述可能与他俩生活的环境有关。但同时其他高僧、活佛的撰述中却很少见到这样的记述，尤其是那些本身生活于藏区的学者的著作则更是如此。这种情况与藏文献中对前朝称谓的记述形成了鲜明的对比。清代藏文献的记载中，常以“ལྷན་”“ཐང་”“ཡུན་”“མིང་”等音译形式直接指称汉、唐、元、明等朝，频率极高。如18世纪安多高僧松巴堪布在论及元朝时就曾多次使用“ཡུན་”（元）这一国号名称，并将其与此前的“ལྷན་”（汉）、“ཐང་”（唐）两个王朝进行比较<sup>1</sup>。类似的叙述还见于贡布嘉的著述当中<sup>2</sup>。对于“མིང་”（明）一词的使用则更为常见<sup>3</sup>。

对比可见，清代藏文献屈指可数的有关清政权称谓的记载的确是一个值得注意的现象。不仅如此，在清代藏文献的记载中，作为族群称谓的“满”也很少与汉、藏、蒙古等其他族群或者政治称谓共同出现，甚至还会出现明显缺失的情况。在藏文献的书写过程中，学者们往往将“汉、蒙古、藏”并置，而绝少提及当时占统治地位的满人这一族群。五世达赖喇嘛在自传中谈到觐见顺治皇帝前夕的政治局势时就说：“岳莫活佛通过素尔金刚持大师转告我说，《伏藏授记》中所说的具业心传七弟子中，其中文殊的化身将出现在卫地，如果不遇到意外的遮障，他将教化汉、藏、蒙古各个地方。”<sup>4</sup>这里所说“文殊的化身”，当指入关不久的顺治皇帝<sup>5</sup>。文中称其将教化汉、藏、蒙古各个地方，但却并未提及满洲。桑结嘉措在讲述五世达赖喇嘛的弘法业绩时说，他“广泛结交汉、藏、蒙各族人士，没有民族偏见”。<sup>6</sup>事不孤起，阿旺伦珠达吉、章嘉国师若必多吉在追忆六世达赖喇嘛生前事迹时曾分别说道：“先前当我在本土朝拜梅朵塘拉姆拉错圣湖时，玛索麻神在湖中清清楚楚地显示出汉、藏、蒙古等一切地方”<sup>7</sup>，“喇嘛与众僧一起祈祷三宝佛子，祝愿汉、蒙古、藏及一切地方的亡人及早解脱，早入佛道，祝愿彼等之善根回向为善菩提之因。”<sup>8</sup>土观活佛在描绘六世班禅喇嘛进京为乾隆皇帝祝寿的盛大场景时也写道：“汉藏蒙古及各个地方，贤哲

<sup>1</sup> 1992: 931。需要说明的一点是，元朝在藏文献中常以“ ”（霍尔）、“ ”（蒙古）这类族群名称来指代，但此处指涉国号元时，松巴堪布仍忠实的以“ ”来指称。

<sup>2</sup> 贡布嘉将元记作“ ”，其音与“ ”基本一致。1983: 34。

<sup>3</sup>

2012: 114;

2009: 129。

<sup>4</sup> 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著，陈庆英、马连龙等译：《五世达赖喇嘛传》（上），北京：中国藏学出版社，2006：183。藏文原文参见

2012: 265。

<sup>5</sup> 岳莫活佛的这番话是想让大家认为五世达赖喇嘛是文殊菩萨的化身，然而这个说法被五世达赖喇嘛自己否定了，并称自己“怎敢奢望是文殊化身呢？可能只是与文殊菩萨有些缘分而已”。在藏传佛教构建的世界中，一般而言，汉地是文殊菩萨的教化之地，其皇帝是为文殊菩萨的化身。五世达赖喇嘛这句话实际上是自己即将进京陛见顺治皇帝埋下一个伏笔。因此，在五世达赖喇嘛看来，《授记》中所言“文殊的化身”当为顺治皇帝无疑。参见《五世达赖喇嘛传》（上），2006：183。藏文原文参见

2012: 265。

<sup>6</sup> 第悉·桑结嘉措著，许德存译：《格鲁派教法史黄琉璃宝鉴》，拉萨：西藏人民出版社，2009：321。藏文原文参见1989: 391。

<sup>7</sup> 阿旺伦珠达吉著，庄晶译：《六世达赖喇嘛仓央嘉措密传》，北京：中国藏学出版社，2010：54。藏文原文参见1981: 97-98。

<sup>8</sup> 章嘉·若贝多吉著，蒲文成译：《七世达赖喇嘛传》，北京：中国藏学出版社，2006：165。藏文原文参见

2010: 387。

之数与行星相等，与历代出世的大施主，结为供施广建诸功业。”<sup>1</sup>

而且，即便在有具体的满人官员参加的藏、满交往活动中，藏文献中也很少将“满”概括为与“汉”、“藏”、“蒙古”等并列的独立政治或族群概念。智观巴·贡却乎丹巴绕吉著述的《安多政教史》中，对康熙五十九年（1720年）皇帝派人护送七世达赖喇嘛进藏坐床的情景的描述就体现了这一点。据该书记载：

铁鼠年（公元1720年，康熙五十九年，庚子），护送七世达赖喇嘛赴布达拉坐床。除土观一世曲吉嘉措、赛克巴·达喇嘛·噶居瓦·罗桑程勒外，还有皇上派遣南北两路的将军（原文为“གོང་ནས་མངགས་པའི་ལྷོ་བུང་གི་ཚང་ཐུན་གཉེན།”）、大臣阿达哈达、科协额增等；青海蒙古丹津亲王、噶勒丹额尔德尼济农、额尔德尼额尔克、额尔德尼达赖博肖图、墨尔根岱青、青洪台吉、济克济扎布、格鲁克济农、噶勒丹达什、岱旺台吉等，从阿拉善前来者有额普贝勒；由喀尔喀前来者有敦多布王、公察罕诺尔布、台吉拉旺扎木素等，汉、藏、蒙三方的许许多多的上、中、下人等惊天动地地进行护送（原文为“བྱ་བོད་རྟོན་གསུམ་གྱི་ཆེ་བྱ་དུ་མ་གནས་ས་གཡོ་བ་ཙམ་ཕེབས་པ་”），声誉之盛，遍传于三世间。<sup>2</sup>

在以上的叙述中，涉及人名的人物主要来自满、蒙、藏三方，而未写出具体人名的“南北两路将军”则为“带领云南、四川官兵进藏的定西将军噶尔弼和带领西路官军自青海进藏的平逆将军延信。”<sup>3</sup>其中，噶尔弼为满洲的纳喇氏，镶红旗人，延信为皇太极曾孙，满洲爱新觉罗氏。如此一来，文中就未提到具体的汉人官员，与作者所写的“汉、藏、蒙三方”进行护送的說法构成了矛盾。尽管并不排除汉人同时参加护送队伍的情形，但是满人一方在行文中的明显缺失就显得殊不可解。七世达赖喇嘛时期，格鲁派与清廷之间的交往已经相当密切，智观巴·贡却乎丹巴绕吉所在的安多地区也是各个族群互动的前沿地带，信息传播十分便捷，作者不可能故意无视朝廷重要将领和大臣的族群身份。因而，《安多政教史》中未将满人写作护送七世达赖喇嘛的一方力量应该有其他原因。

另一方面，上述引文中把未明确出现的汉人记作护送队伍的一方则是相当值得注意的现象。类似的情况还出现在第穆呼图克图的《八世达赖喇嘛传》中。该书写道，藏历木猴年（公元1764年），八世达赖喇嘛曾为大量的“汉、霍尔、藏的大批使者（原文为“བྱ་རྟོན་བོད་གྱི་མི་ལྷན་གཉེན་ཆེ་བ་”）盖印加持”，但文中列出的人名也没有涉及到具体的汉人<sup>4</sup>。

根据上述记载，有两点值得注意：一、作者忽略了朝廷派出的满洲将领和大臣的族群身份；二、在最后的总结中出人意料的都提到了“莫须有”的汉人，甚至将其置于藏和蒙之前。这提示我们，这一时期的藏文献对于“བྱ”或“བྱ་ནག”一词的理解和使用，可能并不完全等同于中原语境中的“汉”，而与“满”存在一定意义上的重合。而且，通过对清代藏文献中与“满”和“清”相关记载的梳理，我们也发现，大量关于满或清的史实被置于与“བྱ་ནག”有关的叙述范围之内。

## 二、清代藏文中的“བྱ་ནག”与满洲、清朝之史事表述

在清代藏文献中，表示“汉”的词语有“ཅེན”（支那）、“མདུ་ཅེན”（摩诃支那）、“གན་རེའུ”（神

<sup>1</sup> 土观·洛桑却吉尼玛著，陈庆英、马连龙译：《章嘉国师若必多吉传》，北京：中国藏学出版社，2007：275。

<sup>2</sup> 智观巴·贡却乎丹巴绕吉著，吴均、毛继祖等译：《安多政教史》，兰州：甘肃民族出版社，1989：48-49。藏文原文参见 2009：42。

<sup>3</sup> 《七世达赖喇嘛传》，2006：49。

<sup>4</sup> 第穆呼图克图·洛桑图丹晋麦嘉措著，冯智译：《八世达赖喇嘛传》，北京：中国藏学出版社，2006：35。藏文原文参见

州)等多种形式。这些表达方式或转引自古印度(天竺),或来源于对汉文的直接音译。相比而言,“**𑄁**”或“**𑄁**”虽然约略等同于上述词语的含义,但却更加具有藏文化的色彩,是藏人对汉地的一种习惯性的称谓<sup>1</sup>。而且,“**𑄁**”或“**𑄁**”在具体使用时常常会混入一些“满”的内容,体现出当时藏人(至少是书写文字的阶层)观念中的“汉”的特殊意味。

贡布嘉在《汉区佛教源流记》中谈及汉地的区域时,曾转引佛教经典《文殊师利根本仪轨经》授记中的说法,将“**𑄁**”区分为“**𑄁**”(汉)和“**𑄁**”(**𑄁**),称“广州等少数印汉边界之地”为“**𑄁**”,“由此以内泛称为**𑄁**,仅以边陲与腹心之差而已”。这种区分方式沿用了藏文献对于藏区的划分思维(即将藏区分为“**𑄁**”,即吐蕃和大蕃)<sup>2</sup>,反映了当时藏人的地域划分习惯。有意思的是,在对“**𑄁**”的区域进行具体界定时,贡布嘉认为:

汉区东邻东海,南与安南和占城等边疆相毗连,与边境百姓密切联系;其它两方皆为长城所环绕,其各方所环绕长达一万里。……现有十六省,即直隶、沈阳(𑄁)、江南、山东、陕西、河南、山西、湖广、浙江、江西、福建、广东、广西、四川、云南、贵州。……其次有五个中等城市,彼等是上京(𑄁)、成都、涪陵、昭通和杭州。<sup>3</sup>

可见,在贡布嘉的认识中,**𑄁**的区域包括当时的𑄁(沈阳)、𑄁(盛京<sup>4</sup>,即沈阳)等满人聚居地。

这种观念也可以从赞普·丹增赤列和松巴堪布等学者的著作中得到印证。丹增赤列在《世界广论》一书中对**𑄁**(汉)的地域情况曾有如下记载:

འདི་ནས་ཕྱི་ལོ་ལྟུང་།  
བོད་ཀྱི་ཡུལ་ནས་རགས་རིམ་གྱིས་གཞུགས་པའི་ཤར་དང་བྱང་ཤར་གྱི་ཕྱོགས་སུ་འདབས་འབྲེལ་བ་ལྟ་ནས་གི་ཡུལ་དེ་ནི་ཤིན་ཏུ་རྒྱ་ཆེ་ལྷག་མ་གྱི་དབྱིབས་ལྟ་བུ།  
ཤར་མཚའ་ལྟ་བུ་ཡུལ་ནས་ལྷན་མཐའ་ཨོ་མའི་ཡུལ་དང་། རྩོམ་མཐའ་ལྟ་བུ་མཚོ་ཆེན་པོ་ནས་བྱང་དུ་རྟོར་གྱི་ཡུལ་ལ་ལྷག་པ།  
ཤར་རྒྱབ་ཏུ་རྒྱ་ནག་རང་གི་ས་ལེ་བར་བདུན་རྩོད་ལྷག་དང་། རྩོམ་བྱང་དུ་རྩོད་ལྷག་ཙམ་པ་ཡོད། ཡུལ་དེ་ལ་ནང་གསེས་གྱིས་དབྱིན་ལ།  
ཕྱི་དུས་ཞིང་ས་ཆེན་པོ་བཅུ་གསུམ་དང་། དེང་སང་ཉི་ལེས་ཤིན་ཏུ་དང་། ཤིན་ཏུ་ལྷན་ལ། ལན་ལྷན་ལ། ཀན་ལྷན་ལ། ཟེ་ལྷན་ལ། ཡན་ལྷན་ལ། བཀོས་ལྷན་ལ། བཀང་དུང་།  
ཅ་བཀོས་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ། ཅ་ལྷན་ལ།  
དུང་གི་རྩོམ་ལ་ཆེན་པོ་བཞི་<sup>5</sup>

这段话可翻译为:

以此处始为汉地历史:从藏地开始粗略测算,东方和东北方之边地相连的汉地,其地域广大且形似半月。从东方的满洲之地到西陲武威之地,以及南方边缘的大海到北方毗邻的霍尔地方。汉地本土之东西距离七千余里,南北约五千里。若将这一地区进行细分的话,古代有十三省,现在有直隶、山东、山西、河南、陕西、甘肃、四川、云南、贵州、广东、湖广、湖南、湖北、安徽、江西、浙江、福建、江南等十八大省,以及北京、长安、南京、东京等四大城市。

在丹增赤列看来,**𑄁**(汉地)的范围涵盖了从东边的满洲地方到西部边境的武威这一区域,并且将𑄁(东京,即沈阳)视作是与北京、长安、南京并列的四大都城,同样属于**𑄁**的地域

<sup>1</sup> 参见 1984: 433-434。汉文译文参见土观·罗桑却季尼玛著,刘立千译:《土观宗派源流》,拉萨:西藏人民出版社,1985: 193。 1983: 3-4、187。汉文译文参见贡布嘉著,罗桑旦增译:《汉区佛教源流记》,北京:中国藏学出版社,2005: 11、150。  
<sup>2</sup> 参见 1983: 3。《汉区佛教源流记》,2005: 11。  
<sup>3</sup> 参见 1983: 4-5。《汉区佛教源流记》,2005: 11-12。  
<sup>4</sup> 清代无“上京”的说法,当为盛京。参见蒲文成、才让先生对“ ”一词的翻译,松巴堪布·益希班觉著,蒲文成、才让译:《松巴佛教史》,兰州:甘肃民族出版社,2013: 501。  
<sup>5</sup>

范围。而在松巴堪布的记载中，不仅将沈阳等地直接划入“**ཧུ་ནག**”的地域<sup>1</sup>，而且还明确地提到了“**ཧུ་ནག་ཆེད**”（汉地的女真）的说法，同时将巴尔固特（བར་གུང）、索伦（སོ་ལོན）、钦察（ཆིམ་ཆ）等与女真长期毗邻而居的族群（其中一部分后来成为了满人），也划入“**ཧུ་ནག**”的地域范围<sup>2</sup>。这表明，在同时期的藏文献中，通常存在满与汉共享“**ཧུ་ནག**”所指地域的情况。

另外，在叙述藏传佛教在满洲地区的传播情况时，清代藏文献也时常将其放在他们对“**ཧུ་ནག**”（汉地）藏传佛教发展的叙述脉络中。土观·罗桑却季尼玛在记述格鲁派在“**ཧུ་ནག་གི་ཡུལ**”（“汉土”或“汉地”）的发展情况时，就将“**ཞེ་དུ**”（热河）等满洲地区藏传佛教寺院的修建，看作是“**ཧུ་ནག་གི་ཡུལ**”藏传佛教发展的成绩，认为“自从弥陀佛化身的班禅佛用一切种智的慧眼看见未来的特殊利益，遂使女真之博格达汗与格丹派结为施供，开启缘起之门，始能在汉地（原文为“**ཧུ་ནག་གི་ཡུལ**”）发展黄教，即发展佛祖第二的显密二宗和见修、行三者全无垢染之正教。”<sup>3</sup>丹增赤列在《世界广论》一书中第三部分“**ཧུ་ནག་གི་ཡུལ་བཤད་པ**”（译为“论说汉地”）中也提到了清廷在承德仿照藏地的桑耶和扎什伦布两寺修建寺庙的情况<sup>4</sup>，体现了与土观活佛说法的一致性。

事实上，土观活佛等人关于“**ཧུ་ནག**”一词的认知和使用，反映了当时藏人群体中相当常见的一种满、汉观念。很多情况下，他们不仅把满洲地区划入“**ཧུ་ནག་གི་ཡུལ**”的范畴，而且还用“**ཧུ་ནག**”来表示清政权的名称。第二次廓尔喀战役期间，廓尔喀王叔巴都尔·萨野在清军攻破聂拉木和济咙两地，逼近尼泊尔三部的情况下，派人迎请当时西藏地方政府的噶伦丹津班觉前往其王宫会谈。按照《多仁班智达传》记述，巴都尔·萨野在会谈中谈到：

西藏有汉人（**ཧུ་ནག**）撑腰，恐怕大家都会遭殃。但是沙玛尔巴喇嘛回答说：‘西藏向清廷（**ཧུ་ནག**）进贡，也顺便通商。清廷（**ཧུ་ནག**）在西藏有常驻钦差和少数军队。藏人是在清廷皇帝（**ཧུ་ནག་གོང་མ**，汉地皇帝）统治之下，但除了说是摆虚架子外，实际上西藏无需向清廷上交一分钱的税款。所以，清廷（**ཧུ་ནག**）也不会大力支援西藏。本来，清廷大皇帝（**ཧུ་ནག་གོང་མ་ཆེན་པོ**，汉地大皇帝）十分强大，并且军队很多，但是进军尼泊尔，沿途需要经过皇帝所辖叶尔羌到拉达克等不同邦国毗连的地区，距离太远，道路崎岖，这就不便前来。’……多仁噶箕不要迟于明天，就去面见济咙来的汉藏军队的将军，中国大皇帝（**ཧུ་ནག་གོང་མ་ཆེན་པོ**）的权臣中堂。……汉藏军队（**ཧུ་ནག་དང་ཨ་མ་ལུ་ལོ་ལོ་**）现在不要速来尼泊尔三部，可以撤退。将来也按现在在西藏的行事惯例，无需汉人官兵（**ཧུ་ནག་པོ་དང་ཨ་མ་ལུ་ལོ་ལོ་**）永久驻扎尼泊尔地区。……今后，当每年派贡使向中国大皇帝（**ཧུ་ནག་གོང་མ་ཆེན་པོ**），西藏佛王师徒俩敬献微薄的赋税。<sup>5</sup>

需要指出的是，译文中提及的“清廷”在藏文原文中的表述均为“**ཧུ་ནག**”<sup>6</sup>，而没有采用“清”在藏文中的音译形式“**ཆེད**”。并且，清朝的皇帝在其中也被称为“**ཧུ་ནག་གོང་མ**”（汉地皇帝）或者“**ཧུ་ནག་གོང་མ་ཆེན་པོ**”（汉地大皇帝）。这种叫法在清代的藏文献中非常普遍。

在其他一些藏文献的记载中，皇帝任命的前往藏区拜谒或者驻扎的满人官员也经常被称为“**ཧུ་ནག་པོ**”（汉官）<sup>7</sup>。这一点在相关文献中涉及驻藏大臣的时候表现得相当明显。例如，在《七世达赖喇嘛传》、《八世达赖喇嘛传》和《九世达赖喇嘛传》这三本传记中就经常出现将驻藏大臣称为“**ཧུ་ནག་པོ**”的说法：

<sup>1</sup> 参见 1992: 920。《松巴佛教史》，2013: 501。

<sup>2</sup> 1992: 960。《松巴佛教史》，2013: 521。

<sup>3</sup> 1984: 490-493。《土观宗派源流》，1985: 216。

<sup>4</sup> 2011: 212。

<sup>5</sup> 丹津班珠尔著，汤池安译：《多仁班智达传》，北京：中国藏学出版社，1995: 381-383。藏文原文参见 1986: 802-805。

<sup>6</sup> 类似的表述也见于《安多政教史》等其他清代藏文文献，参见 2009: 249、271。

<sup>7</sup> 五世达赖喇嘛把清朝皇帝派往拜谒他的使者称为“**ཧུ་ནག་གོང་མ་ཆེན་པོ**”（汉地金字使者）。参见 2012: 320。汉译本参见五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著，陈庆英、马连龙等译：《五世达赖喇嘛传》（下），北京：中国藏学出版社，2006: 123。

值此，向驻藏的新旧清朝官员（**བྱ་དཔོན་**）摩顶，赐面点果品，一块儿饮茶叙话<sup>1</sup>。

为庆贺汉式农历新春佳节来临，以两位驻藏大臣为代表的清朝众官员（**བྱ་དཔོན་ལག་ཅེས་**）前来向佛爷敬献绸缎、玻璃和瓷碗用具等丰厚礼品<sup>2</sup>。

是日，适逢内地正月初一，以两位驻藏大臣为首的大小汉官（**བྱ་དཔོན་ལག་ཅེས་**）拜见，在小寝宫灌顶室接见众人<sup>3</sup>。

根据吴丰培先生的考证，自雍正五年至宣统三年（1727年—1911年）的185年间，清廷向西藏派遣驻藏大臣共计136人（173人次），其职位一般由满人或蒙古人充任。虽间有汉人，但其任期多在道光朝以后，尤以清末居多<sup>4</sup>。由此可知，上述几则材料中被呼为“**བྱ་དཔོན་**”的驻藏大臣和官员几乎均为满人和蒙古人。

不仅如此，在一些涉及具体某个或者某些朝廷官员的记述中，在明确有满族官员在场的情况下，藏文献仍然将其表述为“**བྱ་དཔོན་**”。如藏历土龙阳年（公元1808年）九月二十二日，朝廷官员参加九世达赖喇嘛的坐床典礼。在典礼上，

各位钦差、两名驻藏大臣等所有汉官（**ཨ་བན་གཉེས་ལོགས་བྱ་དཔོན་ཚང་མ་**）献哈达后入座，在达赖宝座左侧西面依次是：喀拉沁郡王满珠巴咱尔、内地大法台、庆大臣（**ཆེད་ཨ་བན།**）、隆大臣（**ལུང་ཨ་བན།**）、驻藏大臣、文大臣（**འཇམ་ཨ་བན།**）、钦差笔帖式、驻藏笔帖式、大老爷、粮台等大小汉官（**བྱ་དཔོན་ཆེ་ཆུང་**）<sup>5</sup>。

文中的“庆大臣”，其身份暂时不能确定。其后出现的“隆大臣”和“文大臣”分别为隆福和文弼。隆福，宜特黑氏，满洲正红旗人<sup>6</sup>。文弼同样也属满洲正红旗<sup>7</sup>。嘉庆十年，文弼以驻藏帮办大臣的身份被派往藏区<sup>8</sup>。嘉庆十三年，朝廷升文弼为驻藏大臣，同时命隆福为驻藏帮办大臣<sup>9</sup>。类似这样明显的认“满”为“汉”的情况在清代藏文献中出现的情况并不在少数<sup>10</sup>。

与此同时，清代藏文献在提及清军和清军将领时也时常在其称呼前冠之以“**བྱ་**”或“**བྱ་ལག་**”。除前文中提到的巴都尔·萨野将清廷派往西藏的军队称为“**བྱ་མི་དཔོན་དམག་**”（汉人官兵）以外，《章嘉国师若必多吉传》、《安多政教史》等诸多藏文文献在谈到清军时，也往往称之为“**བྱ་དམག་**”（汉军）<sup>11</sup>。在很多具体的叙述中，满人将领被视作是汉人的情况也屡屡发生。《多仁班智达传》中曾多次将鄂辉（**ངོ་འཛིན་འཇམ་**，鄂大人）、穆腾额（**མུ་ཨམ་བན་**，穆安班，也叫穆克登阿）、成德（**ཐུན་ཐེང་ཐུ་**，成提督）等清军中的满人将领当作“**བྱ་དམག་**”或是“**བྱ་དཔོན་**”<sup>12</sup>。以此看来，上述引文中的“**བྱ་**”的语

<sup>1</sup> 汉译本参见《七世达赖喇嘛传》，2006：360。藏文原本参见

2010：347。

<sup>2</sup> 汉译本参见《八世达赖喇嘛传》，2006：37。藏文原本参见

2010：60。

<sup>3</sup> 汉译本参见第穆·图丹晋美嘉措著，王维强译：《九世达赖喇嘛传》，北京：中国藏学出版社，2006：78。藏文原本参见

2011：158。

<sup>4</sup> 参见吴丰培、曾国庆：《清代驻藏大臣传略》，拉萨：西藏人民出版社，1988。关于清代驻藏大臣人数，另有其它说法，参见祁美琴、赵阳：《关于清代藏史及驻藏大臣研究的几点思考》，《中国藏学》2009（2）：23-34。

<sup>5</sup> 《九世达赖喇嘛传》，2006：48。

2011：

93-94。

<sup>6</sup> 《清代驻藏大臣传略》，1988：116。

<sup>7</sup> 《清代驻藏大臣传略》，1988：112。

<sup>8</sup> 西藏研究编辑部：《清实录藏族史料》（第八集），拉萨：西藏人民出版社，1982：3701。

<sup>9</sup> 《清实录藏族史料》（第八集），1982：3747。

<sup>10</sup> 参见

2010：165-166。《八世达赖喇嘛

传》，2006：97。

2011：82。《九世

达赖喇嘛传》，2006：43。

<sup>11</sup> 《章嘉国师若必多吉传》，2007：29、254、264。《安多政教史》，1989：66、89、459。

<sup>12</sup> 参见

1986：538、553。《多仁班智达传》，1995：258、265。这三人中，鄂辉为碧鲁氏，

义指涉其实更加接近于“满”，这就进一步地证实了我们此前的推断。

### 三、“满”与“ $\text{ཐུ་ནག}$ ”的关系

实际上，“满”在清代藏文献中的出现频率（相比于“汉”、“蒙古”、“藏”等）尽管不高，但也不像“清”那样罕见。据统计，“满”在清代藏文献中主要有三种表述方式，即“ $\text{ཇུར་ཅིང}$ ”、“ $\text{མན་ཇུ}$ ”、“ $\text{མཇུ}$ ”。不同的文献在这三个词汇的写法上有细微的变化。在对应的汉文译文中，一般分别译为“居尔济特”、“满洲”、“曼殊”<sup>1</sup>。例如，在提到中原政权更替时，《安多政教史》中就写道：“ $\text{ཐུ་ནག་གི་རྒྱལ་ཁ་ཇུར་ཅིང་གྱིས་ཐོབ།}$ ”<sup>2</sup>在《六世达赖喇嘛仓央嘉措密传》、《六世班禅白丹益西传》等藏文史籍中，则将“ $\text{མན་ཇུ}$ ”放在皇帝、军卒、大臣、僧人等词语之前表示“满”的意涵<sup>3</sup>。与此类似，土观活佛在其所著的《章嘉国师若比多吉传》一书中，即称满洲人为“ $\text{མན་ཇུ}$ ”<sup>4</sup>。同时，在强调满洲僧人和满语的族群特性时，也使用“ $\text{མན་ཇུ}$ ”一词<sup>5</sup>。而在丹津班珠尔的《多仁班智达传》一书中，满洲兵丁、军队和满语中的“满”则以“ $\text{མཇུ}$ ”一词表示<sup>6</sup>。贡觉晋美旺布的《六世班禅白丹益西传》中对“满”一词也有类似的表述，称为“ $\text{མཇུ་ཐེ}$ ”<sup>7</sup>。不过，这些文献中出现的“满”可能更多是指代特定的族群，并不具有特别突出的政治意味。

在其他一些藏文献中，还存在“满”与“ $\text{ཐུ་ནག}$ ”并称的情况。《六世达赖喇嘛仓央嘉措密传》中在述及岳钟琪率军平定准噶尔时，就使用了“ $\text{མན་ཇུ་དང་ཐུ་དམག}$ （汉满军卒）”的说法<sup>8</sup>。《七世达赖喇嘛传》中也记载道，藏历土阳狗年（公元1718年）闰五月，七世达赖喇嘛曾向“皇帝派来的加赫克雅等汉满官员（ $\text{ཐུ་མན་ཇུ}$ ）授观音随许法。”<sup>9</sup>这样的表述在《多仁班智达传》中则相对多见：

消息传来，四川成都府大将军特成额和接替驻藏大臣留保柱钦差的内地大臣保泰钦差等大批汉、满、金川官兵（ $\text{ཐུ་དང་མཇུ་རྒྱལ་རྩིང་བཅས་ཀྱི་དཔོན་པོ་ཚོ་$ ）不久将抵芒康。

四川成都府大将军特成额所率汉蒙、金川、满洲的大批官兵（ $\text{ཐུ་སོག་རྒྱལ་རྩིང་མཇུ་བཅས་ཀྱི་དཔོན་དམག་$ ）从南北两路而来的内地、金川、满洲、索伦（ $\text{ཐུ་དང་རྒྱལ་རྩིང་མཇུ་སོ་པོ་$ ）等无数天兵大军。

统帅公福康安中堂大人、超勇公内大臣巴图鲁海兰察和四川总督惠龄大人等率领内地、蒙、满、金川（ $\text{ཐུ་ནག་དང་སོག་པོ་མཇུ་རྒྱལ་རྩིང་$ ）的官兵们。<sup>10</sup>

其中，前两则材料记录的是公元1779年成都将军特成额率军进剿三岩地方劫匪的相关史事，后两则材料则与第二次廓尔喀之战有关。联系前揭《多仁班智达传》等著作中将“满”表述为“ $\text{ཐུ}$ ”或“ $\text{ཐུ་ནག}$ ”的情况，这表明清代藏文献中用“ $\text{ཐུ}$ ”或“ $\text{ཐུ་ནག}$ ”来表示“满”是有一定限度的。从另

满洲正白旗人；穆腾额，瓜尔佳氏，满洲正白旗人；成德，索伦额苏里氏，满洲正黄旗人。参见《清代驻藏大臣传略》，1988：69、80、166。

<sup>1</sup> 韩腾：《从对清代藏史中“满洲”一词的解析看藏满关系》，《藏学学刊》，2014（2）：133-134。

<sup>2</sup> 2009：76、702-703。汉文译本中分别译为：“内地的皇位被满洲所得”和“汉族的江山为居尔济所有”。参见《安多政教史》，1989：79、661。

<sup>3</sup> 1981：155。

2002：928、957、964、992、1021、1052、1067。

<sup>4</sup> 土观·罗桑却吉尼玛著，陈庆英、马连龙译：《章嘉国师若比多吉传》，北京：中国藏学出版社，2007：133。

1989：301。

<sup>5</sup> 《章嘉国师若比多吉传》，2007：151、263。1989：332-333、549。

<sup>6</sup> 1986：30、352、370、395、754、757。

<sup>7</sup> 2002：820。

<sup>8</sup> 1981：155。汉译文参见《六世达赖喇嘛仓央嘉措密传》，2010：77。

<sup>9</sup> 《七世达赖喇嘛传》，2006：35。藏文原文参见2010：78。

<sup>10</sup> 《多仁班智达传》，1995：167、175、361、379。藏文原文参见1986：351-352、370、757、796。

一个角度来看，或许是因为表述对象中“汉”的缺失，使得作为政治主体的“满”被融入藏人对于“བྱ་ནག”的表述中了（如在汉官缺位的情况下，将满官表述为“བྱ་དཔོན”）。

而且，满人的一些做法也会使得藏人赋予他们“བྱ་ནག”的身份。其中，满人对于汉人礼仪和习俗的遵从在清代的藏文献中反映得尤为明显。《多仁班智达传》在述及第二次廓尔喀战役期间，福康安等清军将领坚决反对为逝世的达尔汗公班第达实行藏族传统的天葬时，曾写到：“时逢战事，奉天承运大皇帝之天兵统帅擎天柱公福康安中堂大人之首之众多内地将领（བྱ་ནག་གི་དཔོན་པོ་ཚོ་），谓按汉人习俗视之，似这般刀割尸体喂鸟，则死者与活人都不光彩，绝不可行。”<sup>1</sup>不仅如此，在藏文献的叙述中，当时许多涉及藏人与满人互动的历史场景，诸如宴会、生日和新年庆典，以及拜见皇帝等，大都遵从汉人的礼仪和习俗。这一点在《多仁班智达传》、《章嘉国师若必多吉传》等书中多次被强调<sup>2</sup>。另外，驻藏大臣在处理某些发生在藏区的案件时，也基本采用汉人的处理方式<sup>3</sup>。某种意义上，正是因为福康安、驻藏大臣等满洲官员对汉人礼仪和习俗的强调，深化了藏人对他的“བྱ”的身份的文化认识。

#### 四、余论

清朝建立以前，藏文献中的“བྱ་ནག”有时也会用来指代前秦、北魏等少数民族政权，但这种情况并不多见。清朝建立以后，与以“བྱ་ནག”指称清形成对比的是，藏文献中关于蒙古王统和佛教源流等情况的介绍，更是被单独列入与“བྱ་ནག”对等的章节进行书写。例如，《土观宗教源流》中对元、清两朝佛教概况的介绍就有着很大的不同。在该书的目录编排上，作者将清朝的佛教源流列在第三部分第四节，纳入了汉地佛教的传播情况中，而对元朝佛教的叙述则单独列在第四部分第一节，看作是霍尔（ཧོར་）地区佛教兴起的表现<sup>4</sup>。该书在介绍汉地佛教源流时，也只是稍带提及元代的情况，就转入对明、清两朝（尤其是后者）情况的叙述中<sup>5</sup>。松巴堪布的《如意宝树史》中对元、清两朝佛教发展情况的处理也与此一致<sup>6</sup>。可见，在对待同样建立了统一王朝的元、清两朝的叙述上，清代的藏文献采取了迥然不同的态度。

牵涉到清朝统治的族群和文化性质，以往的研究大多将侧重点放在统治清朝的满人与其他族群，尤其是与汉人的关系问题上，或多或少地忽视了处在同一历史场域中的诸如藏族等其他族群对于朝廷性质和满汉关系的看法。就清代的藏文献来看，当时的书写者不仅在一定程度上认为“满”可以表示为“བྱ་ནག”，有时还会特意强调清朝在汉人确立的王朝政权体系中的正统性。《汉区佛教源流记》在叙述汉地传国玉玺的传承问题时就说，“大明为争夺此玉玺曾多次动用过兵力，但除大量耗损兵马外毫无结果，和宋一样仍旧落下个白文天子之名声”，而“我朝大清皇帝降旨晓于天下后，不费吹灰之力而落入世祖帝之手”。<sup>7</sup>《松巴佛教史》中的记载也与之类似，只是在篇幅上略有缩减<sup>8</sup>。尽管这个故事本身可能就出诸“བྱ་མི”（汉人）的表述<sup>9</sup>，但藏文的书写者在经过思考后仍然予以肯定<sup>10</sup>，显然与他们认为清政权具备“བྱ་ནག”的一些特性有关。

<sup>1</sup> 汉译本参见《多仁班智达传》，1995：374。藏文原文参见 1986：786。

<sup>2</sup> 参见《多仁班智达传》，1995：395、555、557、567、572。《章嘉国师若必多吉传》，2007：26、142、268。《九世达赖喇嘛传》，2006：80。

<sup>3</sup> 《八世达赖喇嘛传》，2006：237。

<sup>4</sup> 参见《土观宗派源流》，1985：目录、4。

<sup>5</sup> 参见《土观宗派源流》，1985：215-217。

<sup>6</sup> 参见《松巴佛教史》，2013：目录、517-519。

<sup>7</sup> 《汉区佛教源流记》，2005：34-36。藏文原文参见 1983：37-38。

<sup>8</sup> 参见《松巴佛教史》，2013：507。藏文原文参见 1992：932-933。

<sup>9</sup> 关于《汉区佛教源流记》的史料来源，可参见孙林、群培：《简论清代学者贡布嘉撰述的藏文史书〈汉区佛教源流〉的史料来源》，《西藏民族学院学报》（哲学社会科学版），2009（5）：23-28。

<sup>10</sup> 《汉区佛教源流记》在叙述这个故事时就说：“汉区众人（ ）称诸大宋帝和大明帝为‘白文天

根据清代藏文献中有关“**ཧུ་ནག**”的表述，我们可以看出，在清代藏文献的书写观念中，满的族群身份对清朝政权性质的影响似乎并不大。一方面，藏人有关“汉地”（相对“藏区”而言）的历史观念，导致藏文献的书写者继承了对满人统治区的“**ཧུ་ནག**”的印象；另一方面，满人统治者的种种汉化行为（尽管并未影响藏人对满人的族群身份的识别），则可能使得藏人的这种观念得到了进一步的强化。正是基于这样的时空脉络，藏文献的书写者建构出了他们对于清朝政权的“**ཧུ་ནག**”化认识。

## 【论 文】

### 贡纳尔·雅林“四卷集”文献研究

武红霞<sup>1</sup>

**摘要：**瑞典学者贡纳尔·雅林搜集、整理了来自我国新疆的大量文学资料并将其译介到国外，产生重大影响，四卷集《新疆南部维吾尔语知识资料》是其田野调查成果。该书记载了来自田野的大量维吾尔民间故事、传说、诗歌、谚语、谜语等，是珍贵的文学文本，反映了维吾尔族民间文学在维吾尔人生活中的重要地位。本文以《新疆南部维吾尔语知识资料》为研究对象，剖析文化他者雅林如何搜集记录并研究维吾尔族民间文学。肯定该物质文本一方面为人们提供了阅读材料，另一方面也为学者提供了跨文化交流的资料。

**关键词：**贡纳尔·雅林；维吾尔族民间文学；他者；跨文化交流

瑞典隆德大学图书馆的贡纳尔·雅林藏品有大量关于新疆和维吾尔族的图书资料，这些资料得益于瑞典学者贡纳尔·雅林的贡献。其中，既有关于维吾尔族语音的资料、也有关于维吾尔族人商业、农业、手工业等方面的图书。在雅林藏品中，维吾尔族民间文学作品不论从数量上，还是质量上都占有较重要的位置。文化他者雅林在维吾尔族民间文学方面不仅搜集了大量手稿并将其译介成英文推介到国外，而且对维吾尔族民间文学进行深入研究，意义重大。四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》则主要是雅林在田野调查、忠实记录、严谨的转写与翻译等基础上对来自塔里木绿洲的普通维吾尔人进行访谈后获得的真实可靠的成果。对了解并研究维吾尔族语言和民间文学提供了珍贵的材料，同时也为学术研究提供了素材。

#### 一、文化他者：学者与探险家

新疆古称西域，既是古代丝绸之路的重要区域，也是现在“一带一路”建设的重点地区。新疆丰富的多民族文学作为中国文学的重要组成部分，其独特的民间文学为作家文学提供了丰厚的素材。多元文化交汇的新疆吸引了国内外人士的关注，神秘、异域风情更增添了人们对它的想象。近代史中，伴随中亚地理考察热的出现以及国际东方学的兴起，很多外国人在19世纪后期到20世纪初期陆续进入新疆进行探险考察，由此出现了新疆探险高潮。来疆探险家身份不同，文化各异，不少人都将眼光放在塔里木绿洲南部并展开其探险考察活动。

---

子’，即阴文或阴文天子。彼等以此来贬低帝王亦不无道理。其主要原因是宋明两朝皇帝无此永恒卐字玉玺。”参见《汉区佛教源流记》，2005：34。藏文原文参见 1983：37。

<sup>1</sup> 作者为西南民族大学西南民族研究院博士生，研究方向：中国少数民族艺术（文学）



众多探险家就自身的考察活动进行了书写，新疆人民出版社出版的《西域探险考察大系》系列丛书，既是西方认识古代西域和当时新疆所形成的文本，也是对那个历史时期的一个总结性回顾。如福赛斯使团成员亨利·特罗特的《出使叶尔羌和喀什》、贝柳医生的《克什米尔和喀什噶尔》；A·N库罗帕特金的《喀什噶利亚》；普尔热瓦尔斯基的《走向罗布泊》；别夫佐夫的《别夫佐夫探险记》；扬哈斯本的《帕米尔历险记》；斯文·赫定的《我的探险生涯》、《亚洲腹地探险八年》；格伦威德尔的《新疆古佛寺：1905-1907年考察成果》；奥勃鲁切夫的《荒漠寻宝》；橘瑞超的《橘瑞超西行记》；阿尔伯特·冯勒柯克的《中国新疆的土地和人民》；斯坦因的《西域考古记》、《古代和田》；伯希和的《伯希和西域探险记》、《伯希和库车地区考古笔记》；马达汉的《马达汉中国西部考察调研报告合集》；拉铁摩尔的《进入天山》、《内陆亚洲的边疆》；尼尔斯·安博特的《驼队》等图书。出于不同的目的与个人关注点的不同，各国探险家对新疆及其社会状况进行了或详或略的描述与介绍，为读者了解新疆提供了另一个角度和丰富的信息。

同样是入疆考察的外国人，瑞典学者雅林则与其他人不同，他主要对维吾尔族的语言和民间文学以及社会状况进行了研究。为了完成博士论文，雅林曾于1929年进入塔里木绿洲南部的城市喀什，他搜集了大量维吾尔族民间文学资料，于1930年回国。1935年，学者雅林欲再次前往新疆进行田野调查，但由于新疆道路被封，因而在克什米尔地区的斯利纳加七桥对来自和田、叶尔羌、喀什噶尔的商队人员进行了调研，并完成了四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》。回国后的雅林致力于维吾尔族研究，将搜集的部分资料整理后翻译成英文并出版，向国外介绍了我国的民间文学。如《喀什噶尔文学文献》、《来自中亚的一个高大的故事》、《无贼城等维吾尔传说研究》、《水果竞赛》、《莫恩收集的维吾尔语谚语和俗语》等。其中，来自塔里木绿洲南部的四卷集《新疆南部维吾尔语知识资料》中有三卷都是记录维吾尔族民间故事、传说、谚语的，对研究维吾尔族民间文学具有较大的价值。

不同的外国人带着不同的目的出现在新疆，这些人当中有的是探险家、有的是军事家、有的是间谍、有的是植物学家，他们中很多人都留下不少关于新疆的科学考察报告、学术专著、回忆录、游记、论文、散文和珍贵图片。相对于新疆这个他异性的“他者”而言，一些探险家在其表述中自觉不自觉地表明了自己的“东方主义”态度，认为维吾尔族是边缘的低级的，是低于西方的“他者”，显示出自己“欧洲主义”的优越中心观。如别夫佐夫写道叶尔羌当地人居住处又臭又脏，其卫生条件极差；尼尔斯·安博特用“恶臭”二字形容和田纺织作坊；马达汉笔下贫穷落后的巴里坤、懒惰的撒尔特人等。这些具有评价色彩的词不仅显露了探险家的一些真实想法，而且反射出探险家以自我的文化背景为依据做出了他们“自认为文明”的主观性判断。

反观雅林，他不仅以平和的态度来看待新疆，在其他者书写中，雅林从文化的角度进行理解并记录而不是随便删改或贸然评论。并且他在著作《重返喀什噶尔》中写道：

新疆自治区的这个事实，并不意味着它的历史与中国历史是分开的，换句话说，这并不意味着新疆有自己独立的历史。新疆确实有自己的历史，但是从古代以来，新疆就一直是新疆疆域中的一部分。如果你参观了乌鲁木齐的博物馆，就会知道这个观点得到了很清楚的表达和证明。而乌鲁木齐地区的学者在做关于新疆历史的报告时也清楚地陈述了这个观点。<sup>1</sup>

这是东方学者雅林尊重我国国家主权与领土完整的重要表述。不仅如此，他一生都在关心中国，研究新疆，具有深厚的中国情怀，这些值得关注并研究。

## 二、他者书写：田野调查与科学记录

<sup>1</sup>（瑞典）贡纳尔·雅林著；崔延虎\郭颖杰译，雅林文集 重返喀什噶尔[M]。乌鲁木齐：新疆人民出版社，1994：037。

与探险家对异域风情的叙述不同,雅林则更关注与人生活密切相关的文学,尤其是与民众密切关联的民间文学。某种程度上,雅林关注的维吾尔族民间文学符合人类学家对“他者”文化的研究。我们所讲的“他者”不仅仅指向与自己不同的人群(others),更多的是指向与自己不同的文化(other cultures)。换句话说,我们所主要关注的不是作为人群的他者,而是文化意义上的“他者性”(Cultural otherness)。<sup>1</sup>瑞典学者雅林关注作为“他者”的维吾尔族与维吾尔族民间文学,在1935年运用田野考察与访谈法,以来自塔里木绿洲南部的和田、叶尔羌、喀什的商队人员为口述调查对象,用文字记录维吾尔族人口耳相传的故事,将储存于维吾尔族人大脑中的脑文本转为可以直接阅读和分析的物质文本,具有文献价值的同时也易于人们阅读、保存和流传。

#### (一) 田野调查

1929年-1930年,雅林为完成博士论文,远足新疆前往喀什并在喀什居住近一年,他学习维吾尔语的同时也了解当地人的社会生活。五年后的春天,雅林欲再次前往新疆进行田野考察,但因道路不通,于是临时改变田野考察地,在克什米尔地区的斯利纳加七桥对来自和田、喀什、莎车、库车、固玛(今皮山)等塔里木绿洲南部城市的维吾尔族商贩、驼夫等人进行了访谈,随后整理成四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》并出版。如果说20世纪初北大发起的歌谣征集运动表明国内主流学界开始关注民间的话,那么雅林对塔里木绿洲南部维吾尔族民间文学的搜集可以说是一个外国学者在新疆对此次歌谣活动的呼应与扩展。特别是《新疆南部维吾尔语知识资料》的前三卷,这三卷书中记录了37个维吾尔民间故事传说、45个谚语、192首诗歌、18个谜语、6个LaiLai<sup>2</sup>、3个绕口令。多数民间文学研究者以已有的民间故事文本作为研究对象,雅林则不同,他直接深入维吾尔族民间文学的土壤,对维吾尔族人进行调研并用维吾尔语记录了大量的维吾尔族民间文学作品,获得了丰硕的田野成果。在田野调查中,雅林既是维吾尔族民间文学的访谈者,同时也是维吾尔族民间文学的文本记录者,他做到了田野与文本的互动。

雅林在20世纪中期搜集的大量维吾尔族民间文学作品中,不仅有传说、故事、诗歌、谚语、谜语、还有关于维吾尔族的一些骂人话,可以说雅林扩展了北大歌谣运动的搜集范围。而1935年的资料搜集地——斯利纳加七桥可以说是意料之外,但他所搜集的四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》又可以说在意料之中,这说明了一个学者对于学术研究的持久耐心和毅力,更表明了雅林对塔里木绿洲文学的热情。在四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》中,雅林在每一卷卷首的前言中都介绍了所记录文学作品的调研地、调研时间、文学作品归属地、讲述者等。针对讲述者,雅林记录了讲述者的姓名、性别、民族、年龄、身份、职业、受教育程度、家乡等信息,为读者提供了文本搜集与来源的详细信息。而对于作品获得地、作品提供者的年龄与身份等重要信息,雅林也做了介绍,为研究者提供了更多的研究空间。通读四卷文集,读者可以得知为雅林提供素材的多为塔里木绿洲南部的维吾尔族人,因此,该部作品主要反应了塔里木绿洲南部的维吾尔族民间文学及其他社会状况。

《新疆南部维吾尔语知识资料》的第一卷主要是关于和田和莎车的维吾尔族民间文学作品,由7个传说、15首诗歌,8个谚语组成。这部分雅林的调研对象分别来自和田和莎车,均是25岁的维吾尔族男人。来自和田的两名男性为Alim Akhon和Hashim Akhon,来自莎车的男性名为Hamid Akhon。这三个调研对象既是农民、也是商队中的驼工。和田人Alim Akhon讲述了5个传说,Hashim Akhon讲述了1个传说、8个谚语、7首诗歌;莎车人Hamid Akhon讲述了1个传说和8首诗歌。

第二卷主要是来自喀什、Tashmaliq、库车等地的维吾尔族民间文学作品。该卷中,雅林说明了位于喀什西南部的绿洲村落Tashmaliq的地理位置,对讲述者进行了细致的介绍。第二卷记录了

<sup>1</sup> 黄剑波.作为“他者”研究的人类学[J].广西民族研究,2002(4):11.参见原文 William Adams. Nubia: Corridor to Africa. London: 1977.

<sup>2</sup> 雅林认为LaiLai的意思晦涩难懂,很难翻译。笔者认为LaiLai是维吾尔民间文学的一种文学体裁。

15个维吾尔族传说故事，而这15个故事由不同的喀什维吾尔族人讲述。其中，《巴依和依禅的传说》和《国王提出三个问题的传说》的讲述者是生于并居住于喀什的35岁的Yussup Hadji，他没受过教育，是驼工。名为ABD ul-Aziz的讲述者讲述了《一个小偷的传说》和《毛拉坠入爱河的传说》、3个有关毛拉·纳斯尔丁的故事、30首诗歌、11个谜语，他是一名17岁的未受过教育的少年，生于并长于喀什，是富人巴依的雇工。30岁的Rose Akhun讲述了14首诗歌，他不识字，生于并居住于喀什，做为雇工为富人巴依服务。40岁的妇女Arzu Khan来自喀什，是富人巴依的仆人，她向雅林提供了15首诗歌，8个谚语。40岁的驼工Khoshur Akhun为雅林讲述了16首诗歌，他出生于喀什并在喀什居住，是个文盲。29岁的RAbbie Khan是一名来自喀什噶尔的目不识丁的妇女，她向雅林讲述了第四个传说，4个毛拉·纳斯尔丁的故事、34首诗歌。30岁的喀什人Mahmud Khan是个驼工，没有受过教育，他讲说了1首诗。喀什教师Hassan Akhun是文化人，他讲述了1个谚语和3个绕口令。喀什人ABD UL-Qadir是一名理发师，作为资料提供者，他向雅林讲说了2首诗歌。出生并生活于Tashmaliq的Ismail Akhun是个30岁的驼工，他不识字，讲述了2个故事，32首诗歌及其他东西。裁缝Hassan Akhun来自库车，大约30岁，不识字，提供了1首诗歌及库车的自然地理面貌等信息。

除以上讲述者外，第二卷中还有两个长期居住在喀什的外国人，他们向雅林提供了维吾尔族民间传说和谚语等。35岁的Abdullah Djan出生于纳曼干<sup>1</sup>，但在喀什生活多年，是个有知识的人。Abdullah djan向雅林陈说了3个传说，1首诗歌、1个谚语。雅林写道：第13个故事是他最先记录的，Abdullah Djan几乎保留了喀什噶尔方言的每个细节（比较重要的特殊例子被放在注释中）；Abdullah djan在讲述第14个故事时，不由自主的陷入自己原来的方言中，混杂着喀什噶尔方言。<sup>2</sup> 40岁的商人Rahim Ad-din djan出生在安集延，但是几乎在喀什噶尔度过了自己的一生，识字的他为雅林讲述了2首诗歌。

第三卷包含了13个民间传说或故事，29首诗歌、27个谚语、5个谜语。卷三中的维吾尔族民间文学作品主要由1900年出生于皮山的农民Maqsud hadji提供，识字的他曾在当地的经学院学习。

维吾尔族商贩、驼夫、商人等作为雅林的调研对象，雅林分别对这17个报道人进行了访谈。就这17个报道人的自身情况来看，他们年龄不同，职业各异，多数为目不识丁的普通群众，反映了雅林所采访群体的特殊性。从17岁的维吾尔族少年到40岁的中年人，驼工的职业不仅折射出当时驼队贸易的繁荣，而且也表明了维吾尔人善于经商勇于外出谋生的勇气。这些资料提供者都能讲出不少维吾尔族民间传说和谚语等，可见口头文学在维吾尔族中的丰富性。总观雅林译本中的维吾尔族民间文学作品，故事和传说有头有尾，结构较为完整，可知这些民间文学作品是民众耳熟能详的，甚至在日常生活中经常被言说，对他们的生活影响较大。此外，个别有文化的维吾尔人还提供了维吾尔族生活的地理环境、自然风貌、农业、教育、饮食、历史等方面的知识，集中体现在第四卷中。两个长居喀什的外国人所讲述的内容，雅林将其分类到喀什维吾尔族民间文学文本中，且该部作品为《新疆南部维吾尔语知识资料》，可以推断出这两个外国人所讲内容与维吾尔族传说故事有关。如此丰厚的四卷集作品，不仅从侧面反映出来自塔里木绿洲南部的报道人当时有充裕的闲散时间接受雅林的访谈，同时也表明雅林具有智慧的访谈艺术与田野调查技术，值得现在的研究者借鉴。

## （二）科学记录

一九一八年北大展开歌谣征集活动，学者们将目光转向民间，学术研究也回到乡土。北京大学开展的歌谣征集运动对田野作业提出了基本要求，即忠实记录：“歌谣文俗，一仍其真，不可

<sup>1</sup> 今乌兹别克斯坦境内。

<sup>2</sup> Gunnar Jarring. Texts from Kashgar, Tashmaliq and Kucha (来自喀什和库车的文本) [M].Lund: Gleerup, 1948, p. 4.

以加以润饰，俗语不可改为官话。”除了忠实记录外，还要求附记流传情况。有关历史、地理和有关风物的注释等等，这是我国以科学方法搜集记录歌谣的开始。<sup>1</sup>随着北京大学歌谣征集运动的展开，民间故事和传说的搜集活动也随之兴起。各行各业的人都加入到民间文学的搜集中，如文艺工作者、教育从事者、语言学研究者、历史学者、人类学研究者等，不同学科背景的人采取了不同的研究方法，发表了自己的看法。而从事民俗学、语言学、民族学研究的学者在搜集方法上，比较坚守忠实记录的原则。钟敬文在《关于故事记录整理的忠实性问题》一文中指出：“作为多种人文科学研究材料的民间故事、传说的记录，必须是按照民众的口头讲述忠实地录下来，并且不加任何改变地提供出去（当然，它必须经过一定的科学方法的整理过程）。即使原讲述中有形式残缺或含有显然错误的内容等，也不要随意加以删除或改动。最好把对它判断和取舍之权留给它的各种研究者。”<sup>2</sup>

除了忠实记录的原则外，钟敬文认为：对于作品里的一些方言土语，或需要指出社会、历史背景的地方，就得给以注释、说明（这些各种，在上述的科学资料的整理上，同样要这样做）。<sup>3</sup>瑞典学者雅林在搜集中采取的忠实记录的方法与北京大学歌谣运动提出的田野调查原则相吻合。雅林在其田野调查过程中，不仅使用维吾尔语记录了讲述者讲述的故事和传说，而且还记录了讲述者的个人信息。雅林的记录较细致，但遗憾的是，雅林没有对当时采访者与访谈对象之间的互动情形、讲述者的讲述情景以及语气表情动作等做记录。

在《新疆南部维吾尔语知识资料》的维吾尔族民间文学部分，每页由以下几个部分组成，拉丁文转写后的维吾尔族民间文学作品位于每页的上端，下端为逐字逐句对应的英文翻译，页面底端有注释。雅林逐字逐句的拉丁文转写，每一句拉丁文对应一句英文。此外，雅林在页面下部用注释的方式对相关内容所做的详细解释和说明，表明雅林在田野考察中严格遵守忠实记录的原则。四卷集作品中的注释主要有以下几个方面：对某些词的发音和意义进行说明，如单词“toqach”的意思是含有油脂的生面团做成的一种面包<sup>4</sup>；雅林个人对某些作品细节的思考，如根据故事情节做出的猜测<sup>5</sup>；对讲述者语调语气的注释，如在《The tale of the man with forty sons》中有一句为“O, a woman”，此处雅林特意强调长元音 a:h，他的注释表明讲述者在讲述过程中的发音特点。雅林的注释部分既有来自自己的田野调查，也有对无法准确翻译成英文的诗歌的说明、一些英文单词对应的维吾尔语、表达自己对某些语音和词汇的看法、某些诗歌格式所引发的个人思考等。雅林文本中页面下端的注释不仅是其忠实记录原则的说明，也是他严谨学术态度的证据。

除注释外，雅林还对其中一些作品的内容进行了补充。为了确保材料的本真性，雅林将补充内容放在文中的括号内，以此将补充内容与原始材料区分开，这亦是雅林忠实记录原则的体现。为了使读者清楚对话的人物，雅林根据人物身份做了补充，如在《头癣者和王子的传说》中就有“he(the prince)said, O, Shep!”<sup>6</sup>为使故事内容较准确，雅林根据故事中主人公的职业对故事细节做了说明，如在《狐狸和牛奶罐》这个故事中“The wood-cutter went to the jungle, put the jug under a tamarisk and began himself to take (cut down) wood from a hill”<sup>7</sup>的补充内容；因文化表达不同而做的补充说明，如《三兄弟的传说》中“he prayed much for his small (youngest) child”<sup>8</sup>。为了读

<sup>1</sup> 钟亚军，王宁丽.回族民间文学导论[M]，银川：宁夏人民出版社，2012：208.

<sup>2</sup> 钟敬文.民间文艺谈藪[M]，长沙：湖南人民出版社，1981：320.

<sup>3</sup> 钟敬文.民间文艺谈藪[M]，长沙：湖南人民出版社，1981：321-322.

<sup>4</sup> 根据维吾尔族的饮食特点，笔者认为此处为维吾尔人的食物油馕。

<sup>5</sup> 正文为 Having taken a piece of the underboiled meat from the kettle and tied it to his loin.但雅林指出此处可能是 in the loin cloth.笔者思考后，认为雅林的推断是正确的，因为从烧水壶中取出一块未煮熟的肉放在腰间显然不合逻辑，经雅林推断后得出可能是放在腰布中，较为合理。

<sup>6</sup> Gunnar Jarring.Texts from Khotan and Yarkand（来自和田和莎车的文本）[M].Lund: Gleerup, 1946, p.115.

<sup>7</sup> Gunnar Jarring.Folk-lore from Guma（来自固玛的民俗学资料）[M].Lund: Gleerup, 1951, p.54.

<sup>8</sup> Gunnar Jarring.Folk-lore from Guma（来自固玛的民俗学资料）[M].Lund: Gleerup, 1951, p.62.

者阅读的连贯性，雅林根据故事发展顺序填补了诸如 thus、therefore、and 等介词和连词，这些信息同样被置于括号内，以示区别。雅林在文本中的注释和补充解决了不同文化阅读者的阅读疑惑，也为研究者更好的进行研究提供了条件。

### 三、他者贡献：跨文化的文学交流与诠释

雅林作为一个文化他者，对异文化的维吾尔族民间文学进行了搜集、整理、翻译与研究，并将我国的维吾尔族民间文学作品译介到国外。相比其他探险家对新疆的各种描述性作品而言，雅林在为国外读者提供维吾尔族民间故事、传说、诗歌作品的同时，也为国内和国外的研究者提供了研究资料，从文学的角度向外界介绍了新疆，介绍了维吾尔族。作为传播中国文学的跨文化学者，著名专家葛玛丽女士高度评价了雅林，她指出雅林研究主要在维吾尔语音和民间文学方面，他的著作向西方人欧洲人提供了维吾尔资料，介绍了新疆特别是喀什的情况。<sup>1</sup>在克什米尔地区进行田野访谈时，雅林与讲述者之间是在跨文化交流的基础上完成的调研，四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》就是其跨文化交流的成果。

全球化使世界各地紧密联系在一起，跨文化交流成为全球化的一种重要表现形式。跨文化交流不仅体现在语言、人际交往、贸易等方面，文学交流也是跨文化交流的一部分，其中不同语言的文本则是跨文化文学交流的具体承载物，文学交流过程是高层次的跨文化交流。某种程度上可以说，文学文本既充当了跨文化交流的媒介，也为跨文化对话提供了可能。雅林英译本中的维吾尔族民间文学作品就是跨文化文学交流的最好例证，他为西方学术界提供了真实可信的原始资料，吸引不同文化体系的民众进行阅读，同时也吸引不同学科背景的国外学者进行研究，甚至吸引着国内学者的目光。如一些学者就其中的维吾尔语进行了研究，学者 S. WURM 认为：“雅林出版的两卷来自新疆南部的文本，在口语上提供了最珍贵的材料，有助于以现代可靠的语音翻译方式满足突厥语方言文本的迫切需求。第四卷中的民族学材料可能也是人类学家感兴趣的。”<sup>2</sup>Abdurishid Yakup 对四卷集中有关和田和皮山的维吾尔语进行了研究，他认为“固玛维吾尔语的多样性表现出其具有独特的语音和语法特征，可以从多样性的和田维吾尔语中看出。因此，雅林有理由认为固玛口语与和田市所说的维吾尔语不同。这个可能是雅林把固玛材料单独作为一卷出版的原因，目的是将其与来自和田市的材料分开。”<sup>3</sup>

笔者认为四卷集的《新疆南部维吾尔语知识资料》不仅是研究塔里木绿洲南部维吾尔族语言重要材料，也是研究新疆维吾尔族民间文学的可靠资料。雅林将大量维吾尔族民间文学作品翻译成英文，介绍给西方，英译本中的维吾尔族民间文学作品种类繁多、内容古老而有趣、蕴含了丰富的民俗意象、渗透了当地居民的生活观和价值观等。如维吾尔族民间文学中的叙事长诗《塔依尔与佐合拉》，既在我国境内的喀什、和田、库尔勒、伊犁、哈密等地被人们口口相传，也在土耳其和俄罗斯以及中亚的一些地方广为流传。这个故事存在于我国的维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族中，但相对而言，维吾尔族中这个故事的版本较多，而雅林文本的《塔依尔与佐合拉》故事的非悲剧结尾为该故事的研究提供了新的资料。又如“头癣者”的系列故事<sup>4</sup>，这四则故事从

<sup>1</sup> A. von Gabain. Literary texts from Kashgar. Edited and translated with notes and glossary by Gunnar Jarring (贡纳尔·雅林翻译的带有注释与词汇的喀什噶尔文学作品) [J]. Journal of the Royal Asiatic Society (New Series), 1980, 114 (1), pp. 61-62.

<sup>2</sup> S. Wurm. Gunnar Jarring. Folk-lore from Guma. Ethnological and Historical Texts from Guma (贡纳尔·雅林收集的固玛民俗学、民族学和历史学资料) [J]. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1954, 16 (1), p. 195.

<sup>3</sup> Abdurishid Yakup. "The Khotan Varieties of Uyghur as Seen in Jarring's Transcription" (雅林抄本中的和阗维吾尔语变体) [A]. Ildikó Bellér-Hann, Birgit N. Schlyter, Jun Sugawara (eds.). Kashgar Revisited: Uyghur Studies in Memory of Ambassador Gunnar Jarring [C]. Leiden, Netherlands: Brill, 2016, p. 87.

<sup>4</sup> 这四个故事分别为来自和田的《一个头癣靴匠学徒的故事》、《头癣者和王子的传说》、《一个头癣者的故事》；

不同方面对主人公“头癣者”做了叙述，在这四个故事中，“头癣者”具有聪明、狡诈、狠毒、偷盗等特点。通过查阅资料笔者得知那时南疆有很多“头癣病”患者，现在该疾病依然危害着人们。而在维吾尔语中，“头癣”<sup>1</sup>具有懒惰、不诚实、贫穷、难看等一些类型的象征，在维吾尔族中还有专门的谚语，如“秃子打扮停当，礼已经散场”、“天鹅爱的是湖水，苍蝇爱的是秃子”、“秃子头上不让苍蝇落，苍蝇不让秃子得安宁”、“给秃子梳子，他还要树胶”、“秃子进城，专找坏消息”。这些故事反映了早期维吾尔族人的文化心理，是维吾尔族人的生活写照与心灵声音，值得深入研究。除了民间故事和传说外，雅林文本中还有丰富的谚语、谜语和绕口令，如谚语“An old coat is good in rain, a bad relative is good when dead”<sup>2</sup>，翻译成汉语是“一件旧衣服在雨天是好的，一个坏亲戚在死亡时是好的”，这表明了维吾尔族人对坏亲戚的态度；如谜语“It goes and goes and never is able to leave its track. What is that? A cotton cleaning machine.”<sup>3</sup>既“它一直走着，永远无法离开它的轨道。那是什么？一辆清棉机”，这个谜语可能来自棉纺织工业者，也能约略体会到维吾尔族棉纺织工的勤劳和辛苦；绕口令“White cattle black cattle”<sup>4</sup>，字面意思是“白牛黑牛”，用维吾尔语来说这个绕口令，可能更富有趣味。雅林文本中的维吾尔族诗歌数量众多，如下面这首爱情诗表达了维吾尔族男子对自己所喜爱姑娘的深情。在男子眼中，他那燃烧着的深情的爱如黑色的灰烬，这是姑娘眉毛呈现黑色的原因，但姑娘似乎心有所属，并未给男子以回应。从侧面暗示了男子炙热的爱在燃烧以至于燃烧成灰烬却得不到喜爱姑娘的回应，委婉的表达了男子痛苦失望的心理，诗歌如下：

她黑色的眉毛是白昼，  
她并非涂抹了奥斯曼<sup>5</sup>。  
我深情的爱为你燃烧，  
你的爱并非为我燃烧。<sup>6</sup>

#### 四、结语

雅林对塔里木绿洲维吾尔族民间文学的搜集、整理、译介既丰富了我国的民间文学，也将我国的民间文学作品介绍到国外，扩大了我国民间文学的影响力。对维吾尔族人而言，雅林是“他者”，而对雅林而言，维吾尔族人则是“他者”，这种“自我”与“他者”的转换，在雅林的研究中并未出现“二元对立”的情形，而是相对平和的状态。这与“他者”暗示了边缘、属下、低级、被压迫、被排挤的状况<sup>7</sup>不同，值得研究者在面对不同文化时进行思考并学习。物质文本《新疆南部维吾尔语知识资料》的讲述者多为目不识丁的普通百姓，不论年龄大小，知识多少，他们都能完整的讲述不少有趣的民间传说、故事、诗歌、谜语等。可见维吾尔族民间文学存在于平常百姓的日常生活中，是人们精神生活的重要组成部分，也是我国民间文学丰富性的体现。一部作品实际上就是一个视野，是民众自我理解和理解世界的视野。<sup>8</sup>文学源于生活，不同的研究者对雅

---

来自喀什的《一个头癣者的故事》。

<sup>1</sup> تاز

<sup>2</sup> Gunnar Jarring. Texts from Khotan and Yarkand (来自和田和莎车的文本) [M]. Lund: Gleerup, 1946, p.120.

<sup>3</sup> Gunnar Jarring. Folk-lore from Guma (来自固玛的民俗学资料) [M]. Lund: Gleerup, 1951, p.130.

<sup>4</sup> Gunnar Jarring. Texts from Kashgar, Tashmaliq and Kucha (来自喀什和库车的文本) [M]. Lund: Gleerup, 1948, p. 137.

<sup>5</sup> 奥斯曼，俗称“乌斯曼”，是一种绿色野生植物，维吾尔女性用该植物的汁液涂抹眉毛，不经能使眉毛又黑又长，而且能促进眉毛生长。

<sup>6</sup> Gunnar Jarring. Folk-lore from Guma (来自固玛的民俗学资料) [M]. Lund: Lund: Gleerup, 1951, p. 119.

<sup>7</sup> 张剑，西方文论关键词：他者[J]. 外国文学，2011（1）：118.

<sup>8</sup> 施爱东著. 中国现代民俗学检讨[M]. 北京：社会科学文献出版社，2010：99.

林文本中的维吾尔族民间文学作品进行不同诠释的文学解读，在另一个层面上也是一种跨文化交流的方式，而雅林则为学者们提供了跨文化交流的资料。不仅如此，雅林的田野调查方法及其忠实记录原则也值得学者们参考借鉴，他对我国国家主权与领土完整的尊重值得重视并深入研究。

## 【论 文】

### 制造共同命运：以“白族”族称的协商座谈会为例<sup>1</sup>

梁永佳<sup>2</sup>

**内容提要：**本文依据公开档案，分析了1956年大理地区的一次协商白族族称的“民族座谈会”。作者提出，“白族”族称是一个“名称标准化”过程，它的确定既不是国家权力的决策，也不是学者意见的主导，而是一个由地方精英主动靠拢国家计划的过程。族称的确定可以称之为各种原则共同作用下的一个“制造共同命运”的过程。这些原则包括“解放”和“落后”的话语、历史根据、避免歧视、易为民族成员接受、符合共产主义价值等。通过确定族称，民族成员的日常知识被陌生化，融入家的共同命运之中，形成了一个短暂的“阈限”阶段。本文无意解构“民族”身份，旨在理解“民族”知识在具体社会场景中的使用及其意涵，进行知识社会学性质的经验研究。

**关键词：**族称；民族识别；地方精英；共同命运

有关20世纪50年代的民族识别，老一辈学者费孝通先生、林耀华先生在1957年共同撰写的《当前民族工作提给民族学的几个任务》一文中就早已指出，族别问题的研究在民族识别的政治决策中只能起到辅助作用，“民族名称是不能强加于人或由别人来改变的，我们的工作只是在从共同体的形成上来加以研究，提供材料和分析，以便帮助已经提出民族名称的单位，经过协商，自己来考虑是否要认为是少数民族或是否要单独成为一个民族。这些问题的答案是各族人民自己来做的，这是他们的权利”。（费孝通、林耀华，2009[1957]：157）

两位前辈明确地将民族识别研究放在民族识别决策的从属地位，认为“民族名称”是由各族人民自己确定的，这就是著名的“名从主人”原则。但是，如何实现“名从主人”，他们却未作详论。这是一个值得追问的问题，因为正如林耀华（1984：1）所说：“一九五四年，仅云南省就有二百六十多个族体上报族称。当时我们仅从表面分析，就发现‘族称’很混乱。有的用自称，有的用他称，有的用民族内部分支名称。一些人自报地方籍贯名称，一些人竟自报特殊职业的名称。还有的地方共同体受汉族影响深，讲汉语，民族特点虽不显著，但还保留强烈的共同心理感情等等”。既然族称问题如此复杂，那么，云南的260个族称是如何缩减到今天的包括汉族在内的26个民族呢？“名从主人”的原则发挥了什么作用？谁是名从主人的“主”？这些主人又是如何“协商”和“考虑”，从而确定一个民族的族称的？其他族称为何被放弃？这个过程可以给我们什么启示？这些有关族称的问题，有助于我们从社会史的角度理解当下急需追问的“民族”建构过程，并深入理解这一过程与当下民族与民族主义知识之间的关系。

本文试图以1956年云南省大理地区统战部组织的一次“民族座谈会”为例，探讨“白族”这一族称在民族代表中的协商过程。作者提出，“白族”族称是一个“名称标准化”过程，它的确定既不是国家权力的决策，也不是学者意见所主导的，而是一个由地方精英主动靠拢国家计划的过程。族称的确定可以称之为各种原则共同作用下的一个“制造共同命运”的过程。这些原则包括“解放”和“落后”的话语、历史根据、避免歧视、易为民族成员接受、符合共产主义价值等。通过确定族称，民族成员的日常知识被陌生化（de-familiarise），融入与国家的共同命运之中，

<sup>1</sup> 本文刊载于《开放时代》2012年第11期，第135-146页。

<sup>2</sup> 作者为浙江大学社会学系教授。

形成了一个短暂的“阈限”阶段。本文以大理白族自治州档案馆藏档案为原始资料，田野工作时间为2010年9月。

## 一、族称与“国家的视角”

有关“名称标准化”的研究，詹姆斯·斯科特提出了“国家的视角”（seeing like a state）这一经典看法。即中央政府通过命名，将地方社会转化为可以被国家“读懂”（legible）的结构，并据此管理和操控地方社会。但这经常导致地方知识（斯科特称之为“米蒂斯”[mētis]）的流失，造成整个计划失败。例如，在15世纪的托斯卡纳和英格兰，姓氏并非普遍现象，但国家为了清晰而简单地记录个人财产和纳税情况，强制人们将“复杂冗长”的名字简化为“名”与“姓”的组合。结果导致这些新名字失去了地方信息，使日常生活中十分重要的家庭谱系不再与个人关联，引发地方社会动荡。著名的瓦特·泰勒起义，就是由一次前所未有的登记和人头税评估所引起的。可见，在名称的标准化过程中，国家与地方社会之间存在很大的张力，因为“对于英国的农民如同对于托斯卡纳的农民一样，关于成年男性的人口普查如果不是毁灭性的，也是不详的”（斯科特，2004：89）。

斯科特的看法对于族称研究有一定启发，但存在重要不足。民族识别的确是一个由国家推行的“清晰化”过程，其目的同样在于让国家“读懂”地方社会。云南族称从260个骤降到26个，的确也涉及地方知识的流失。<sup>1</sup>但是，名称标准化并非像斯科特所说，一定单纯服务于国家的统治愿望和征税目的。50年代的族称标准化计划，目的无疑是为了赋予少数民族前所未有的政治地位。正如王富文（Nicholas Tapp）指出的，“不论如何识别民族，（民族识别）本身的目的，都是将民族从封建的和半殖民地的压迫中解放出来”（Tapp，2002：68）。

一些参与过民族识别的学者，倾向于从“科学”的角度支持“解放”立场。林耀华（1984）和杜玉亭（1997）都认为民族识别是对马列主义民族学的发展。李绍明（1998）进一步提出，民族识别的继续深化，必须依赖更为深入的民族学田野调查，强调学者的作用。英文世界近年的主流看法则旨在质疑“科学”和“解放”的立场，强调被识别民族内部的非连续性，并以此为未被官方认可的族称“正名”（Brown，2001；Gladney，1991；Gros，2004；Litzinger，2000；Kaup，2000）。如，路易莎（Louisa Schein）认为“民族”是彻头彻尾创造出来的，没有“本真性”可言，制造的只是“国家的臣民”（Schein，2000）。但正如潘蛟（2009）指出的，这些看似“去东方学化”的论述，实质是一种“再东方学化”。它们在中西之间使用双重标准，混淆世居民族和迁徙民族，骨子里是要坐实（reify）一个威权中国。<sup>2</sup>这一看法一方面指出了英文论述中普遍存在的盲目解构倾向，另一方面却也无意挽救老一代学者的科学主义立场。笔者据此建议，在当下的情境下，既不能因为认同多样而放弃族称，也不能以“科学”为由放弃对族称的反思，而是必须回到产生族称的具体情境中，考察这一过程本身。

墨磊宁（Thomas Mullaney）在大量档案研究的基础上，考察了云南民族识别的具体情境。他认为，民族学者的作用是关键的，而学者的知识则延续了民国时期已有的族称分类。其中，戴维斯上尉（Davis，1909）的《云南：联结印度与扬子江的链环》“成为中国民族学西南研究和1954年民族识别工程的基础，甚至成为今日云南民族分类的基础”（Mullaney，2011：45）。墨磊宁忽

<sup>1</sup> 尽管大量未被官方认可的族称至今仍然在日常生活中使用，但的确很多族称已经消失，与之相关的社会知识和社会关系也消失了。

<sup>2</sup> 但是，有一个例外值得注意：澳大利亚学者王富文曾鲜明地捍卫民族识别的必要性，认为不能将民族识别简单看成国家的殖民化，戴上“东方学”的帽子。中国的民族识别同当时世界上其他地区的民族识别相比，并没有更加本质化，且有效地阻止了长期存在的同化倾向（Tapp，2002）。



视了一个重要的问题——地方精英。戴维斯上尉的民族分类不大可能来自他本人，地方精英才有可能成为分类知识的来源。已有学者提出，地方精英在民族识别中的作用十分重要。例如，郝瑞提出民族识别工程“不是一个单向的自上而下的东西，施加在被动的当地人身上。从一开始，向地方领袖咨询就是整个过程的重要部分；也是从一开始，执行民族识别和其他文字化工程（literizing project）的国家工作人员，多数（即使不是大多数）就是少数民族共同体的成员。换言之，民族识别的语言是一种可以被所有具有民族身份和宣称具有民族身份的人士共同使用的语言”（Harrell, 2001: 42）。王富文也在一篇文章中提出，民族识别的过程中，“多数情况下，必定要征询和听从地方精英成员的意见……最初的分类必定反映并照顾了地方精英的观点，我们在研究这些社会后来的情况时，应该认真考虑这种情况造成的后果”（Tapp, 2002: 71）。杨斌针对云南地区的民族识别，指出每个民族的识别情形都必须具体分析，有的群体由于没有强有力的精英，无法成为单一民族。是否有“人”，成为确定族别的重要因素，以至于识别的结果几乎延续了帝国时代的边疆治理知识。（Yang, 2009）

正如费孝通和林耀华两位先生业已指出的，民族识别的研究仅处于民族识别决策的从属地位。民族识别的主体是民族成员本身。费孝通在一篇回顾民族识别的文章中指出，“根据民族平等政策，族别问题的解决不能由其他人包办代替，更不能有任何强迫或是勉强，必须最后取决于本民族的人民的意愿”（费孝通，1980: 161）。林耀华更进一步阐明了“名从主人”原则的重要性：“民族名称是不能强加于人或由别人来改变的。我们科学工作者的工作只是提供民族识别的科学依据，还要征求本民族人民群众和爱国上层人士的意见，通过协商，以便帮助已提出族称的族体最后确定族称或归属。‘名从主人’就是说，族称要由各族人民自己来定，这是他们的权利”（林耀华，1984: 3）。林耀华直接指导了云南的民族识别研究，我们可以设想，白族作为云南人口最多的少数民族之一，其地方精英的协商在确定族称上很可能起到了关键作用。结合斯科特有关名称标准化的论述，本文将着力分析地方精英如何在“国家的视角”和“地方知识”之间协商，采用了哪些策略和原则，以及这些原则之间的关系。

## 二、族称会议背景和成员选择

今天的“白族”在1956年前的官方文件中多被称为“民家”或“民家族”。但是，“民家”一词主要使用在大理盆地地区，对于偏远地区今天同样称为“白族”的人口来说，当时存在不少其他族称，文献记载有“白民”、“阿白”、“白儿子”、“民家子”、“那马”、“勒墨”、“勒毕”、“熨子”、“白人”等，这些他称有的也兼用作自称，此外还有“白尼”、“白伙”、“白子白女”等自称。方国瑜认为，“民家”之说始于明代，是户籍制度的产物。当时由土司管辖的人口属于“土户”，称为“土家”；由大理卫管理的中原流寓属于“军户”，称为“军家”；而由大理府管理的民户多为“原住居在当地的人民”，属“民户”，称为“民家”。康熙二十五年裁撤军户，民家逐渐失去了“蛮夷后代”的属性。方国瑜（1957: 14）还特别指出，“以云南的语言习惯来说，如‘你家’、‘他家’的称呼，表示彼此客气、彼此尊重，‘军家’、‘民家’称呼的起源，应是如此。所以‘民家’是汉人称呼的，但没有恶意。”同样，久居大理的澳大利亚学者费子智（Fitzgerald, 1941: 13-14），也认为“民家”是一个中性的称呼。

中国共产党在新中国成立之际就通过《共同纲领》承诺了“统一的多民族国家”的宪法基础。1953年开始的民族识别，不仅意在贯彻这一承诺，而且要为即将召开的第一届全国人民代表大会确定代表比例。此时，“白族”一词虽然在使用，但尚未成为正式族称，仍沿用“民家族”的名称，政府也并未对流行于大理的其他类似族称进行归并。但是，大理地区已经成立了27个民族自治政府或民族联合民主政府，民族乡已经多达784个。从国家角度来说，面对如此众多的民

族自治政权，族称的标准化势所必然。随着民族区域自治政策逐步推行，成立大理民族自治州的问题于1954年底摆到议事日程上来。已经调到国家民委的云南省人民委员会前副主席周保中将军（1902-1964），于1955年在致云南省委关于《建立大理白族（民家族）自治州的意见》中，指出了建州要注意的问题（编写组，1986：64）。周保中生长于大理盆地北部的农业地区，是土生土长的民家人。他使用“白族（民家族）”的格式提出建议，说明在族称问题上颇为谨慎。他在这个关键时刻提出建议，说明了拥有民族成员和党内高层双重身份的精英人物，在少数民族政治地位的确立过程中所发挥的作用。

中央和云南省委对于族称问题同样很谨慎。根据当时的一份档案，中央和省委在批准建立“大理白族自治州”的同时，明确指示：“对民族名称究竟用哪个‘白’字，意见尚未统一，考虑可在筹委会成立后再最后决定”（大理地委统战部，1956）。此处的“哪个‘白’字”，指的是后来成为争议焦点的“白”或“僂”，“民家族”的说法已经倾向于废止。实际上，从周保中到省委和中央，都认为有必要“统一认识”，因为不仅族称问题悬而未决，就连是否有必要继续保留白族的少数民族身份和成立民族自治地方，都存在不同意见。根据大理白族自治州首任副州长杨永新（1986）的回忆，当时有许多人认为白族只是汉族的一个支系，没有必要成为一个单一民族。1963年完稿的《白族简史简志合编》也记录了当时某些人的“顾虑”：“白族与汉族差不多，实行不实行区域自治都可以”，“建立了白族自治州其他民族的权利能否得到充分的保证”（调查组，1963：247）。

大理地委统战部通过大理地委，决定在筹委会成立前召开“民族座谈会”，并提出代表资格的具体意见。根据这份建议（大理地委统战部，1956），代表人选由“有关各县（市）委提出初步名单和代表的主要情况报地委审查决定”，即决定权在地级党委。代表的分配原则，特别强调了“代表性”，要“根据民族分布和人口比例，兼顾各族的上层人物，以白族为主，同时也包括境内的各个民族。大民族照顾小民族，并适当照顾民族支系，境内主要单一民族都有代表出席。”此处使用的“支系”这一概念，不仅说明存在多个需要处理的民族名称，而且说明这些名称被认为可以归并为一个民族了。实际上，在这份文件和先前的一些文件中，已经多次使用“白族”，与周保中1955年使用“白族（民家族）”相比，官方已经有了更明确的倾向性。

会议的规模定在78人，其中地委审定45人。根据名额分配，“白族16人（提名25人），占35.6%”。这个比例如何确定不得而知，很可能与1954年的人口普查数据有关。值得注意的是，历史上属于丽江管辖的“白族聚居区”——鹤庆、剑川和兰坪——已经由上级决定划入新的自治州，所以又通过丽江地委分配了6个名额。换言之，名额的确定颇为复杂，甚至要克服行政障碍，却碰巧靠拢了斯大林的四个民族原则之一——共同地域。

除了符合“民族分布”、“人口比例”和“民族上层”这三个原则外，代表的“代表性”还要符合当时的革命观念。对于按人口和民族分配确定的代表，“要政治历史清楚，在社会主义革命中的积极分子和模范人物，在本民族中有突出的代表性”，就是说，这些代表要有较高的革命性。对于“民族上层”，则要是“拥护或不反对社会主义革命，与本族人民有密切联系，在本民族中代表性较大的人物”，相比前者，对他们的革命性要求不高，但要求他们“代表性较大”。

从这些文件我们可以看出，协商族称的“民族座谈会”，是根据上级（中央和云南省委）的指示而召开的。在召开之前，已经倾向于使用“白族”这个称呼，族称之间的“支系”关系也不是问题。新自治州的行政区划，更是根据这个确定的民族主体加以确定。<sup>1</sup>但是，这个会议仍然要在民族分布、人口比例、民族上层、政治资格四个方面，经过认真的提名和审查，尽最大可能实现代表性。在已有明确倾向并据此做出决策的情况下，为何仍倾注如此大的人力物力召开这个

<sup>1</sup> 除上述从丽江地区划入的剑川、鹤庆、兰坪外，原属大理地区但“白族”人口不多的凤庆、云县划给了临沧地区。创造共同地域的愿望明显。

会议？我的解释是，会议目的并非在于就一个未知的问题寻找答案，而是为一个大致明确的答案寻找共识，一个有关共同体命运的共识。

### 三、从争论到妥协：会议过程

“民族座谈会”经过筹备，于1956年4月25日、26日在大理召开。参加会议的人数由原定的78人减为仅28人，其中“白族18人，汉族5人，地专机关5人”。但从代表分布看，仍符合了原来对于代表性的要求，而且，多数代表在赴会之前在本地召开了座谈会，收集了意见，没有到会的代表也有人发来了书面意见。代表们的发言详细地记录在大理专员公署（1956）的一份文件里。

代表们自觉地以1949年为分水岭，强调民族政策使过去不敢承认和不被承认的“民家族”，成为一个平等的少数民族。主持会议的大理地区专员Y发言说：“在旧社会里反动统治阶级为了维护其统治地位而实行民族压迫的政策，民家族连自己是少数民族都不敢承认。”洱源县M代表说：“解放初期登记填表都报汉族，不敢认民家，这是地主阶级压迫造成的。今天在共产党的领导下才敢承认。”值得注意的是，这种平等地位的连带条件却是承认落后并愿意在汉族的帮助下赶上汉族。如Y专员说：

有人认为建立自治州闹独立王国是不对的，也有的怕自治州建立了，党和汉族不帮助怎么办，是的，如果光靠一民家族自己的力量来自治是有困难，实行自治后要建设社会主义应该继续求得党和政府的领导扶持，汉族人民汉族干部的大力帮助。有人说在过去汉族压迫我们，我们实行自治就不要汉族人民和汉族干部，这种看法是极错误的。以汉族来说，应该是积极的、满腔热情的来帮助少数民族的发展，先进民族帮助落后民族的发展，是非常重要的。有些汉族干部和汉族人民若认为自治州建立自己没有地位了，这种看法也是错误的。自治州建立后，汉族和民家族有责任帮助各少数民族的发展，保障各少数民族的平等权利。

Y专员的话显然旨在打消当时很多人的“顾虑”，所以强调汉族、“民家族”和其他少数民族互相帮助的义务。这当然符合国家的民族政策，但其前提也显然是“解放”、“平等”和“落后”的共生状态。

与今天所说的“民族身份”很不相同的是，代表们普遍认为，确定族称和成立自治州是一种赶上汉族的特殊手段，自治州是暂时的，其目的在于更好地完成生产任务，实现跟汉族地区一样的社会主义制度。大理县Zh代表认为：“我们少数民族要彻底翻身，只有团结起来，实现社会主义才可能，建立自治州是加速社会主义实现。”Y专员在憧憬建州的美好未来时说：“五年计划完成后，即可家家吃白米饭。”M代表直截了当地在“自治州”、“发展生产”和“实现社会主义”之间建立了直线关系：“成立自治州它的重要是能不能实现社会主义问题，自治州成立各民族团结起来发展生产才能实现社会主义。”有的代表说：“建立自治州不是孤立的，而是为了完成五年计划和四十条的规划。”“自治州要成立，生产任务要完成。”“自治州成立我们地方也要变成昆明一样的。”在大理成立少数民族自治州，被普遍理解为新中国成立后的少数民族，同汉族共同进入社会主义的手段。

为什么“叫惯了的民家”要改掉呢？Y专员表述了官方的意见：首先，“民家”是他称，“白族自称‘白子’”。“民家”是相对“官家”/“军家”使用的，“有侮辱的意思和被压迫的含义”。所以应该用“白”或者古代的“僰”。多数人认为“民家”在他们的地区都有贬义，同意废除。但有人提出不同意见，大理一代表认为“民家”尽人皆知，并非贬义，“白子”才是侮辱性的。这也合乎费子智的观察（Fitzgerald, 1941: 13-14），更表明至少在1956年以前，同一族称在语用学（pragmatics）上存在较大的地区差异。

接下来的问题，就是使用“白”还是“僂”。主张使用“僂”的代表认为，僂“是砍柴，代表劳动人民，劳动创造世界，应用僂字，僂字头上有两人肩，把民族装束代表出来是最生动，最有意义，所以用僂好”。“僂字是劳动人民的象征……用这个‘僂’字为宜，这对今天提倡劳动发展生产也是正确的”。僂字最有价值的地方，是它“有历史根据”，是“祖先创造的”。历史上有很多证据表明，过去白族称为“僂人”。主张使用“白”字的代表认为，白族崇尚白色，历史上有“白王”和“白子国”的传说，“白”代表清白、纯洁、朴实、诚恳、光明。几个代表都认为“僂”字“晓不得”，“看见也认不得”，白字容易让农民接受。大理地区的回族同样崇尚白色，所以“用白字有利于民族团结”。大理县 Zh 代表是地方硕儒，他认为“僂字是说古人在荆棘树下生活，现在用是侮辱祖先……万万不能用”。他建议使用文献上的“昆弥”，即使不用“昆弥”，也要使用“白”字，因为“汉武帝以后，大理有白子国，而且大理是佛教之地，爱素净洁白，不喜欢染上颜色，所以用白字是好”。

但是，“白”字同样遭到质疑。一位宾川县代表说，虽然过去有白王，但他自称为“僂”。有几个代表同时指出，“白”与“红”格格不入，“有五六个老先生说，共产党红旗当政，用白字与红字有冲犯”。但很快就有代表提出，“白”字在民家话里并没有汉语中的贬义。一个代表还指出，即使用“白”字“还是汉字”。相比之下，反对“白”字的意见较少。几个起初主张“僂”字的代表到了第二天，纷纷改变了立场，支持使用“白”字，但改变的原因则五花八门。有人认为自己已经意识到“僂”字难写，有人说听别人发言才发现“僂”有贬义。最关键的意见在于“僂”字会与傣族混淆，因为当时也有意见认为傣族祖先与“僂”有关。H 代表说，自己认识到用“僂”字缺乏“敌情”意识，“应该从民族化、大众化考虑。用‘僂’字与傣族混淆，给敌人有空可钻。我们看到有空（子），不能留下空子给敌（人）钻。所以我放弃原来的意见，非常同意用白色的‘白’字，白子就是光明磊落、纯洁、诚恳（的）意义。”

之所以“与傣族混淆”会是“缺乏敌情意识”，在于冷战初期涉及中国和泰国关系的一个著名的学术公案。泰国和欧美学术界在当时普遍认为泰族曾是中国的主人，并建立了南诏，后来在当代中国人祖先成立的中原政权压力下，一路南下，建立泰国。这一看法成为泰国现代民族主义的基石（谢世忠，1993）。从 20 世纪 50 年代开始，尤其是万隆会议之后，中国学界反复撰文，强调南诏不是泰族建立的（见 Liang, 2010）。因此，如果使用“僂”字，将会跟认同僂人为自己祖先的、与泰族同源的傣族混淆，给“帝国主义分子”留下分裂中国的口实。当这个问题摆明后，弃“僂”用“白”就变得非常明显了。

会议并没有进行投票，而是由 Y 专员进行了总结发言。他宣布大家已经取得一致意见，即不用“民家”而用“白”字，并通知将把结论“报省和中央”。“白族”这个名称就这样在 1956 年 4 月 26 日这天，成为民家族的共识和新的名称。“民族座谈会”召开 12 天后，大理地委将会议情况写成报告上报，很快获得省委和中央的批准。同年 11 月 17 日，大理白族自治州正式成立，召开了盛大的庆祝大会。中央、云南省及四川、贵州两省，都派代表出席成立大会或发来贺信。

#### 四、制造共同命运

“民族座谈会”的会议记录上可以看到两个值得深入探讨的问题：协商过程和代表意见所遵循的价值。

从会议筹备到最终形成一致意见，对于是否需要归并族称，以及是否需要将族称标准化，并没有产生疑问。尽管此前存在对“民家族”是否成为独立民族的问题存在疑议，但在这次会议前后，这个问题不再成立。换言之，对于民家来说，民族识别已经完成，剩下的问题是族称问题。

就族称问题来说，协商的重点并不是就一个未知的问题做出结论——政府文件中显然对“白

族”有倾向性，协商重点在于形成大家都接受的共识。我们看到，即使争论激烈，但协商并非是一个多数意见压倒少数意见的过程，而是一个全部成员接受同一意见的过程。会议记录显示，很多代表最终改变了自己的立场，同意“白族”这一族称。考虑到择选代表时地委反复强调的代表性，这种共识将确保该决定最大限度地影响民众。这恐怕是召开这个会议的重要使命。

这些民族精英在表达自己意见的时候，自觉地使用有关“解放”和“落后”的话语，从未质疑两者之间在今天比较明显的内在矛盾，即平等和不平等的逻辑共同存在于民族身份中：一方面，得到解放的是长期受到封建反动势力压迫的少数民族，解放的目的是取得与汉族平等的地位。另一方面，少数民族在社会发展阶段、生产力水平等方面低于汉族，在处于平等地位的同时，又处于落后地位。这被表述为政治平等、经济文化落后。但这种差异，也同样体现在政治上，这也是有人质疑建立白族自治州的原因：是否在闹独立王国？是否不再得到汉族帮助？是否会影响其他少数民族的权利？但是，质疑的声音是微弱的，他们只是“少数人”，只是“对当前的民族区域自治政策认识不足，理解不够，产生了某些不必要的顾虑和不正确的想法”（调查组，1963：247），多数人是拥护建立自治州的。这应该是实情。

那么，为什么多数人拥护包括归并族称在内的建州活动？为什么在会上没有人提出“平等”与“落后”并行不悖这一内在矛盾？我认为关键在于，与会代表和政府官员有着共同的历史观，即，一个为实现共产主义而进行社会主义建设的时间感，一个共同命运。这就是为何多数代表和大理地区专员都将协商族称和建立自治州的活动，与完成五年计划、完成生产任务和建设社会主义社会联系在一起。这种联系的潜台词，是认可一种相对短暂的建设时期。即，民族代表和官员都倾向于认为大家正处于一个“过渡”阶段，一个“阈限”（liminal）阶段。少数民族的“落后”与“差异”只是暂时的，民族区域自治制度将很快消除这种落后，民族差别甚至可以很快消失。可以说，今天公众普遍接受的“民族差异长期存在”的说法，在当时并非主流。在时间观上，地方精英与政府官员明确无误地处于共谋（complicity）关系中。

除了“解放”和“落后”这两个价值概念外，在协商族称的过程中，代表们特别强调历史根据。可以说，“民家”、“白族”、“僂族”（以及Zh代表提出的“昆弥”），都是在形形色色的历史叙述中存在的。这些历史叙述并非学术意义上的历史，而是包括了历史文献、碑刻、传说，甚至老人的回忆，即一种对过去的大众知识。大家有一种共识，“现在”不仅与社会达尔文主义式的“未来”有关，同样也跟地方精英相对熟悉的“过去”有关。这是另一种时间感，一种关于未来的过去，被墨磊宁（Mullaney，2011）称为“未来史”（a history of future）。另外两个价值取向是避免歧视，以及要符合共产党的红色符号。支持和反对“民家”的意见就是围绕该词是否有歧视展开的。“僂”字出局的理由之一也是它具有贬义。对“白”字的主要质疑，则在于它“冲犯”了共产党的红色。放弃“僂”字的另一个原因，则是它会跟傣族混淆，给敌人“钻空子”的机会。此外，一种普遍重视的价值观很有趣，即“白”字易为普通民族成员接受，容易写。多数代表都接受了这种价值观，也成为“白”字最终脱颖而出的原因之一。这说明，族称的标准化不仅是要创造一个可以被国家“读懂”的概念，代表们还很重视这个概念能否被普通民族成员“读懂”。

值得注意的是，在众多起作用的价值观中，没有任何人提及斯大林民族定义的四个标准——共同地域、共同语言、共同经济生活、共同心理素质。即使是少数质疑白族为独立民族地位的人，也是出于对历史的独特理解或对少数民族是否会得到汉族帮助的担忧而提出的，并没有从斯大林的定义出发。白族受教育程度在西南地区可谓最高，精英中有很多不凡的知识分子，如大理的Zh代表，就是一位留学日本的地方文人，曾任云南陆军讲武堂教官。很难想象他们都对斯大林的民族概念毫不知情，但他们却并没有考虑这一概念的愿望，也没有面临考虑这一概念的压力。学界通常强调，斯大林的民族定义在国家层面得到改动，在学者层面受到质疑。（费孝通，1980；林耀华，1984）这个案例则告诉我们，斯大林民族概念虽然在国家政治和学术领域中发挥重要作

用，但在地方社会的具体操作中，在地方精英的知识体系中，它几乎被完全忽略。

所有在座谈会上发挥作用的价值可以归结到这样一个原则：即将获得正式名称的人群应该与党和国家共享一个共同的命运。首先，认同“解放”和“落后”，就强化了共产党和中央政府的合法性和无可争议的领导地位，所以新的族名不应“冲犯”红色符号。其次，不能具有歧视义涵，也是为了配合民族的解放地位，拥抱平等的政治权利和憧憬社会主义制度。再次，具有历史依据，除了与中国地方社会特别的历史感有关（有关论述见王斯福，2008），更体现了对一个内部均一、外部差异的共同体想象。通过认可共同的起源和祖先，建立起一个通向未来的、被识别人口的谱系，使其一体性清晰化。最后，新的名称不仅要被国家“读懂”，更要被民族成员“读懂”。这个价值更是在于让尽量多的普通民众——该民族成员和其他民族成员——认可这一通向美好明天的身份，最大限度地“坐实”民族主体。“白族”族称的确定，使一个原本名称交织、地域不同、歧义众多的“族称丛”转变成了单一的（singular）、可辨识的（identifiable）、可触摸的（tangible）、可通约的（denominational）、可动员的（mobilisable）群体，成为整个国家政治架构中的行政单位，整个社会计划中的一个组成部分，一个与国家有着共同命运的人群。这个案例说明，族称的确定过程，是一个制造共同命运的过程，“民族”知识是关于国家未来的知识，关于共同命运的知识。与国家共享时间感的地方精英，起到了关键作用。

## 五、结论

这次协商族称的“民族座谈会”，争论相当热烈。当时的文件档案与多年后的回忆文章都有同样的记录（杨永新，1986；施立卓，2004），研究白族身份的学者也注意到了这一点（马雪峰，2011；梁永佳，2008；沈海梅，2010）。但是，由于此前学者们并未接触到原始资料，研究者只强调确定“白族”族称这一最后结论，忽略了得出结论的过程。

在协商白族族称的过程中，主动靠拢国家计划的地方精英扮演了重要角色。可以说，“白族”族称是国家和地方精英共谋的产物。这与墨磊宁所说的“民族学者扮演了重要角色”的看法十分不同，更与上述解构民族识别的许多学者（路易莎、杜磊[Gladney]等）的研究有差异。地方精英的能动性，尤其是挪用（appropriate）国家符号的能动性，被很多学者低估了。

白族族称的协商过程同样质疑了斯科特对于名称标准化的论述。首先，族称的标准化并非仅仅照顾了国家的“读懂”需要，它还充分考虑了普通民众的“读懂”需要。这一点，精英所起的沟通和缝合作用值得再次突出。其次，斯科特对国家的深度不信任，导致他关于名称标准化的论述过于强调国家的“一己私利”——收税、征兵、摊派。白族族称的案例说明，国家并不总是攫取民众的怪物，它也会是一个对社会抱着强烈改造理想的实体。如果仅仅从国家侵犯社会的角度考察名称标准化的问题，就无法解释民族精英的主动配合与民众的普遍接受；也无法看到，“民族”知识在具体场景中，与国家对社会的规划之间的密切关系。20世纪50年代在基层社会实际使用的“民族”知识，跟斯大林的四个标准不存在任何意义上的密切关系。通往共产主义未来的社会主义建设计划，才是理解民族识别、民族区域制度、族称标准化的关键。用王富文的话来说，“我们要提醒自己，（民族识别）不仅是一个民族的或者民族主义的工程，更是一个社会主义工程”（Tapp，2002：68）。

在当下民族本质化甚嚣尘上的语境中讨论“族称”问题，很容易被贴上“解构”的标签，更容易招致少数民族成员的不满。这种标签和不满，本身涉及了众多问题。其中，被识别民族在近三十年来对国家所赋予身份的积极挪用十分重要。在我看来，地方精英的挪用产生了两个问题：一方面，已被识别民族的身份成为不可讨论的“禁区”，还原民族身份历史过程的研究常遭到民族精英的排斥；另一方面，民族身份又成为发明传统的“沃土”，成为文化遗产等各种工程的素

材。我更愿意采纳斯科特的立场，认为这种身份既值得尊重，又不是神圣不可侵犯的，因为“所有身份都是社会建构的，绝无例外……这些身份、尤其是少数民族身份，经常先是被强大的国家想象出来，如汉人想象苗人、英国殖民者想象克伦人和掸人，法国人想象嘉莱人”（Scott, 2009: xii, 粗体为斯科特加）。斯科特继续说，这种身份会最终被少数民族成员当成“荣誉勋章”，进行“英雄式的自我营造”。因此，对于那些全力为某些民族争取承认的人来说，“我只报以崇敬和尊重”（同上，xiii）。同样，本文无意“解构”白族的民族身份，因为既然包括民族身份在内的所有身份都可以被解构，解构本身也就失去意义。有意义的问题在于追问反对解构的理由，理解“民族”在具体社会过程中的使用及其意涵，进行知识社会学性质的经验分析。

#### 参考文献：

- 编写组，1986，《大理白族自治州概况》，昆明：云南民族出版社。
- 大理地委统战部，1956，《大理专区民族代表会的进行及时间安排的意見》，大理白族自治州档案馆，全宗 001，目录 1，案卷 179，3 月 31 日，第 191-194 页。
- 大理专员公署，1956，《关于协商白族名称情况报告》，大理白族自治州档案馆，全宗 001，目录 1，案卷 179，4 月 25-26 日，第 199-220 页。
- 调查组，1963，《白族简史简志合编》，北京：中国科学院民族研究所云南少数民族社会历史调查组。
- 杜玉亭，1997，“基诺族识别四十年回识——中国民族识别的宏观思考”，《云南社会科学》第 6 期。
- 方国瑜，1957，“关于白族的名称问题”，杨堃等，《云南白族的起源和形成论文集》，昆明：云南人民出版社。
- 费孝通，1980，《关于我国民族的识别问题》，《中国社会科学》第 1 期，第 147-162 页。
- 费孝通、林耀华，2009（1957），“当前民族工作提给民族学的几个任务”，杨圣敏、良警宇（主编），《中国人类学民族学学科建设百年文选》，北京：知识产权出版社，第 148-177 页。
- 李绍明，1998，“我国民族识别的回顾与前瞻”，《思想战线》第 1 期。
- 林耀华，1984，“中国西南的民族识别”，《云南社会科学》第 2 期，第 1-5 页。
- 梁永佳，2008，“《祖荫之下》的‘民族错失’与民国时期的大理社会”，《中国人类学评论》第 7 期，第 94-106 页。
- 马雪峰，2011，“语言、差异政治与‘民族’构建”，《民族社会学研究通讯》第 83 期，第 1-13 页。
- 潘蛟，2009，“解构中国少数民族：去东方学化还是再东方学化”，《广西民族大学学报》第 2 期。
- 沈海梅，2010，“白族人的族性与白族研究学术史”，《学术探索》第 1 期，第 82-92 页。
- 施立卓，2004，《白族丛谈》，昆明：云南民族出版社。
- 王斯福，2008，《帝国的隐喻》，赵旭东译，南京：江苏人民出版社。
- 谢世忠，1993，“南诏、泰族、与云南故国：当代中泰国族主义的竞争过程”，《考古人类学刊》第 49 卷，第 50-69 页。
- 杨永新，1986，“漫忆当年建州时”，《大理文化》第 6 期，第 77-84 页。
- 詹姆斯·斯科特，2004，《国家的视角》，王晓毅译，北京：社科文献出版社。
- Brown, Melissa, 2001, “Ethnic Classification and Culture: The Case of the Tujia in Hubei, China,” *Asian Ethnicity* 2 (1): 55-72.
- Davis, R. M., 2009, *Yun-nan: the Link between India and the Yangtze*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fitzgerald, C. P., 1941, *The Tower of Five Glories -- A Study of the Min Chia of Dali, Yunnan*, London: Cresset.

- Gladney, Dru, 1991, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic of China*, Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- Gros, Stéphane, 2004, "The Politics of Names: The Identification of the Dulong (Drung) of Northwest Yunnan," *China Information* 18 (2): 275-302.
- Harrell, Stevan, 2001, *Ways of Being Ethnic in Southwest China*, Seattle: University of Washington Press.
- Kaup, Katherine, 2000, *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*, Lynne Rienner Press, 2000.
- Liang, Yongjia, 2010, "Inalienable Narration: Nanzhao History between China and Thailand," Working paper series 148, Asia Research Institute, National University of Singapore.
- Litzinger, Ralph, 2000, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*, Durham and London: Duke University Press.
- Mullaney, Thomas, 2011, *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Schein, Louisa, 2000, *Minority Rules: the Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Durham and London: Duke University Press, 2000, pp. 68-69.
- Scott, James, 2009, *The Art of Not Being Governed*, New Haven: Yale University Press.
- Tapp, Nicholas, 2002, "In Defence of the Archaic: A Reconsideration of the 1950s Ethnic Classification Project in China," *Asian Ethnicity* 3 (1): 63-84.
- Yang, Bin, 2009, "Central State, Local Governments, Ethnic Groups and the Minzu Identification in Yunnan (1950s-1980s)," *Modern Asian Studies* 43 (3): 741-775.



《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279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

本期责任编辑： 马戎、王娟  
邮编：100871



中国社会学会 民族社会学专业委员会

电子邮件: [marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)