



## 【论 文】

# 国与族：以“中华民族是一个”的学术争论为中心<sup>1</sup>

关 凯<sup>2</sup>、杨四代<sup>3</sup>

**摘要：**20世纪30年代国学史上“中华民族是一个”的学术辩论，集中反映出近代中国国家转型过程中民族国家建构所遭遇到的一种知识困境。无论是顾颉刚强调“国家一体”还是费孝通重视“民族多元”，这场知识争论的核心在于如何认识国家与民族的关系。本文通过对争论各方的知识脉络重新进行梳理，分析在当时的历史语境中边政学派、史语所、燕京社会学派以及未直接参与争论的“延安学派”在此问题上所各自秉持的知识立场与逻辑，由此可识别出现代中国国家建设所走过的思想轨迹及其对当代中华民族共同体建构的知识影响。

**关键词：**国；族；中华民族是一个；学术争论

自19世纪末起，民族主义思想西学东渐之后，何谓“民族”就成为中国知识界一个悬而未决的问题。一方面，无论是康有为“从经学内部重新勾勒当代世界的特点和在中国在其中所居的位置”<sup>4</sup>；还是梁启超大呼构建以汉族为中心的中华民族“大民族主义”<sup>5</sup>；皆是“国”优先于“族”的看法；另一方面，同期的大批新型知识分子以“排满”为民族主义革命的激进目标，陷入梁氏所谓汉族“小民族主义”的泥沼之中。

尽管民国甫立倡导“五族共和”，但内忧外患之中，对于“民族”之争论却方兴未艾。此一争论的延续，以1939年学术界一场关于“中华民族是一个”的大辩论为代表性事件。虽然当时这场争论很快结束，但深入分析争论各方的知识谱系和学术脉络，会发现这场争论对理清中华民族共同体建构的内涵、结构与过程，至今仍具有深邃意义。

## 一. 国与族：关于“中华民族是一个”的争论

1939年2月13日，云南昆明。《益世报·边疆周刊》发表了顾颉刚一篇名为“中华民族是一个”的文章，随即引发了傅斯年、费孝通、翦伯赞等当时一大批学术名流关注并围绕这一问题发表文章，展开争论，这就是著名的“中华民族是一个”的大辩论。<sup>6</sup>在这场辩论中执帜的双方，是以顾颉刚为代表的禹贡学会（边政学派）和以费孝通为代表的魁阁民族学会（燕京社会学派）。

当时之局势，是“九一八事变”之后，日本加紧全面侵略中国的步伐，利用一战之后勃兴的民族自决理论煽动边疆地区脱离中国，加上英苏势力在西部的怂恿与支持，东北、内蒙古、华北、西藏、新疆等地皆面临国家分裂的危机。因此，为了“促进边疆人民和内地同胞，共同抵御野心国家的侵略”，顾颉刚认为，要放弃使用“中国本部”、“边疆”、“民族”等容易被日本人利用的概念，而应当“尽力发挥中华民族是一个之大义”。并强调，“在中华民族之内不要再析出

<sup>1</sup> 本文刊载于《西北民族研究》2019年春季刊，第26-37页。

<sup>2</sup> 关凯，中央民族大学民族学与社会学学院教授。

<sup>3</sup> 杨四代，中央民族大学民族学与社会学学院2016级博士研究生。

<sup>4</sup> 汪晖，《现代中国思想的兴起》（上卷，第二部：帝国与国家），北京：三联书店2015年版，第821页。

<sup>5</sup> 参见梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，《饮冰室合集》第2卷，第67-69页。

<sup>6</sup> 关于“中华民族是一个”这场辩论的研究，学界成果很多，在此不再具体论述。可参见周文玖、张锦鹏，“关于‘中华民族是一个’学术辩论的考察”，《民族研究》2007年第3期；马戎，“如何认识‘民族’和‘中华民族’——回顾1939年关于‘中华民族是一个’的讨论”，《中南民族大学学报》2012年第9期。



什么民族，我们对内没有民族之分，对外只有一个中华民族”。<sup>1</sup>顾颉刚的这篇文章，当时被《中央日报》、《东南日报》等纷纷转载，引起巨大反响，诸多学者对顾颉刚的观点表示赞同，如傅斯年、白寿彝、张维华等人，而反对者主要是费孝通、翦伯赞等人。费孝通基于社会学人类学的学理和自身的田野调查经历，认为不能因为政治目的而否认民族差异的客观存在，“不必否认中国境内有不同的文化、语言、体质的团体。谋求政治的统一，不一定要消除民族的界限。”<sup>2</sup>翦伯赞则认为，顾氏提出“中华民族是一个”的命题，“包含着否定国内少数民族之存在的意义，与客观事实是相违背的。”<sup>3</sup>

今日回顾这场争论，所见之图景，已脱离当时特定的历史语境，大多论者流于中庸立场，认为双方各有道理。然而，恰是因为年代久远，方可透过理解当年思想者之所思为何与所思何为，察觉一个迄今仍然至关重要的问题：借助西学东渐的“民族”话语，如何在尊重多样性与建构一致性之间保持一种理性的平衡？显然，1939年的顾费之争并非一个孤立的学术事件，而是深深嵌入20世纪中国思想史语境的一次几乎必然发生的思想碰撞，其背后是民族国家建设无法回避的一种知识困境。事实上，辛亥革命之后，中国如何从包容万象的天下王朝转变为主权在民的现代民族国家，并没有因为中华民国的建立而自然解决。作为亚洲出现的第一个共和政体，从“五族共和”到“三民主义（之民族主义）”，国族建构的难题直到国民党政府败退台湾仍无定解，要在1949年之后方由中国共产党完成重新整合国家之历史任务。

从这个意义上看，顾费之争的实质并非“中华民族是否是一个”，而是如何建构现代中国。20世纪30年代，大清帝国的背影渐渐远去，但现代中国的面目仍然模糊。内忧外患之中，边疆的离心力增强，如何将帝国时期“莫非王土”的臣民意识转化为民族国家具有凝聚力的国民意识，如何建构一个可以作为新兴民族国家基石的“国族”，是以顾颉刚为代表的当时诸多学者的努力所在。但是，这些学者试图以西式的知识标准来定义和建构“中华民族”的概念，忽视了中国自身的多元性特征，自然难以实现本土化。而以费孝通为代表的另一批学者，亦是基于西学东渐的民族学人类学观念，认为对多样性的忽视，不仅不利于国家建构，相反可能是有害的。因此才会出现“中华民族是否是一个”的争论。

这场争论在当时及以后都产生了重要的政治社会影响。抗战爆发后，国家级学术机构西迁和南渡，大量学人与少数民族社会进行了广泛接触，他们对中国的多民族状况有了更深入的了解，民族研究在抵御外侮和国家救亡事业之中的地位被明显抬升，由此成为当时的显学。通过辩论，各个领域的学者逐渐重视对于“中华民族”和中国民族史的研究，随即出现了一些重要的成果。<sup>4</sup>从学科分野来看，这场辩论是近现代新史学（包括民族史）和西方民族学人类学的一次激烈的知识碰触，呈现的是两个学科的不同旨趣和治学方法的差异，其学术影响直指当下。

从学理上看，“中华民族是一个”不是一个简单的学术论点，而是一种国家建构的知识理念和政策实践。这场辩论对后来国民政府的民族政策产生了直接的影响。1943年蒋介石《中国之命运》的出版，相当于国民政府的民族政策最高纲领。蒋介石在该文中反复强调，“中国只有一个民族，即中华民族，（它）是由各宗族融合而成的”，<sup>5</sup>从中可以清晰地看到顾颉刚观点的痕迹。

<sup>1</sup> 顾颉刚，“中华民族是一个”，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月13日。

<sup>2</sup> 费孝通，“关于民族问题的讨论”，《益世报·边疆周刊》第19期，1939年5月1日。

<sup>3</sup> 翦伯赞，“论中华民族与民族主义——读顾颉刚〈绪论“中华民族是一个”〉以后”，《中苏文化》第6卷第1期，1940年1月。

<sup>4</sup> 这一时期学术界对西南民族的研究呈现一个高潮，成果丰硕，详情参见林恩显，《近代中国边疆研究论著目录》，台湾政治大学边政研究所，1986年；朱映占，“民国时期国人研究西南民族情况概要”，《文山学院学报》2013年第8期。

<sup>5</sup> 蒋介石，《中国之命运》，正中书局1943年，第8页。



## 二. 知识源流考：边政学派、史语所与燕京学派

后人述及“中华民族是一个”这场辩论，通常会提起顾颉刚、傅斯年和费孝通的名字，却容易忽视他们身后各自代表的学派或机构——边政学派、史语所和燕京社会学派。

### （一）边政学派

辛亥革命之后，清朝的法统疆域得以延续，但中国的国家主权却面临分崩离析的危险。因此，共和之初，民国政府的重任，是如何将边疆地区有效统合进一个现代国家体系之中。为了应对这样的局势，一些社会影响颇著的知识分子纷纷开始将研究对象指向边疆，组织了一些研究边疆的学术团体，发行了一些边疆研究的学术刊物，以顾颉刚、谭其骧等人创办的《禹贡》半月刊最具代表性<sup>1</sup>。该刊旨在研究中国的历史地理和边疆民族问题，表现出深刻的经世致用、疑古辨伪的思想取向，直接推动了中国历史地理学的学术发展。由此顾颉刚、谭其骧、冯家昇、张维华、史念海、白寿彝、顾延龙、徐炳昶等学者被后世称为“边政学派”。

顾颉刚的学术思想大致经历了这样一个变化的过程：从“古史辩”到“古地辩”再到“边疆史地”。<sup>2</sup>有意思的是，与顾氏1939年“中华民族是一个”的观点构成鲜明对照的是，1923年顾颉刚提出的“古史辨运动纲领”一共包括四点，即“打破民族出于一元的观念”、“打破地域向来一统的观念”、“打破古史人化的观念”以及“打破古代为黄金世界的观念”，这个纲领被戴季陶等人惊呼为“动摇国本”。<sup>3</sup>为什么顾颉刚的民族史观会经历这样一个前后迥然的转变？应该说，除了顾氏本身的学术思想变迁之外，导致这种变化更重要的因素是当时政治形势的变化。迫于时局危亡的压力，顾氏在学术与政治之间，必须找到一个既符合价值又符合学理的契合点。需要注意的是，顾氏在“古史辨”运动中提出“中华民族绝非出于一元”的学术观点，和其“中华民族是一个”的论点，看似矛盾，实则是一体的：前者基于对中国古代民族史的考察，得出“民族不出于一元”的历史学论点，而后者则是因应国家建构的现实需要，立足于“多元民族融合为一”的具有前瞻性的观点。这种关联性，顾颉刚在六、七十年代对中国民族史的一些讨论中保持了下来。<sup>4</sup>从顾氏这种“徘徊与纠结”的学术思想变迁中，可以发现，边政学派在当时特定的时空场域里，将学术思想和现实政治相结合，对民族史观做了折中处理，其目的是为了唤醒民众的国家民族主义意识，本质上是为了建构一个稳固的“中华民族”共同体，以期达成抵御外侵的目的。正如顾氏所言，“要使中国的上层阶级，通过《禹贡》半月刊而认识中国，又要使中国的下层阶级因通俗读物而知道自己是中国人。”<sup>5</sup>对边疆史地研究颇有建树的北洋政府前教育总长张国淦对《禹贡》学刊的评价，很好地解释了其学术研究与致用价值之间的关系：“禹贡学会的工作依然是为‘学问而学问’，但是致用之期并不远。我们只尊重事实，但其结果自会发生民族的自信心。而且郡国利弊，边疆要害，能因刊物的鼓吹而成为一般人的常识，也当然影响到政治设施。”<sup>6</sup>

正是在这样的学术兴趣转向和迫于时局而“学以致用”的影响之下，民国时期的边政学学者开展了大量的边疆史地研究，其指向是为边疆治理提供知识支持。边政学派的研究者在抗战期间

<sup>1</sup> 《禹贡》自1934年3月1日创刊，至1937年7月16日停刊，共出版7卷82期，载文741篇，涉及边疆的地理沿革、民族问题研究、边疆经济社会调查等内容，设置了“西北研究”、“回教与回族研究”、“东北研究”、“南洋研究”、“康藏研究”、“察绥研究”等专号。

<sup>2</sup> 孙喆、王江，“时代边局下知识分子对‘致知’与‘致用’的探索：从顾颉刚创办《禹贡》半月刊谈起”，《中国边疆史地研究》2009年第6期。

<sup>3</sup> 参见葛兆光，“徘徊与纠结：顾颉刚关于‘中国’与‘中华民族’的历史见解”，《书城》2015年第5期。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 顾潮，《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》，华东师范大学出版社1997年版，第167页。

<sup>6</sup> 顾潮，“顾颉刚先生与《禹贡》半月刊”，《中国边疆史地研究》1997年第3期。



深入内蒙、察绥、甘肃、青海、云南、四川等少数民族聚居地区地进行了系统的考察研究。这些研究成果除在《禹贡》、《边疆周刊》等学术性比较强的刊物发表外，还以《老百姓旬刊》等通俗读物为平台，向普通人传播关于边疆和少数民族的知识，动员国内民众的“中华民族”意识，同仇敌忾，共御外侮。

1939年顾颉刚之争过后，国民政府成立了有关处理西南少数民族事务的各种委员会，国共两党都对西南苗裔发表看法，以至于教育部史地教育委员会和边疆教育委员会要特别强调教材的“民族立场”和“历史表述”，可见边政学派影响之深远。

1940年，中国边疆学会成立，顾颉刚当选为理事长，会员达600多人，“凡是边疆的知名人士和内地对于边疆有研究者都网罗在内”，并在陕西、四川、云南、西康、甘肃诸省设分会，并出版《边疆丛书》。<sup>1</sup>1941年之后，由于新疆盛世才公开对抗中央，国民政府进一步意识到西北边疆的重要性，于是在国民党高层和朱家骅、陶孟和等学者的推动下，学术界兴起了一股研究西北边疆的“西北热”，中央研究院甚至有将社会学所搬迁到兰州、西宁和酒泉等地的打算。<sup>2</sup>从学术意义上看，边政学派开展古史辨和边疆史地研究，有一个宏大的志向，就是“通过研究中国民族演进史和地理沿革史，为民族主义打好一个基础，为中国通史立起一个骨干。”<sup>3</sup>

## （二）燕京学派

当时对“中华民族是一个”的观点提出明确反对意见的学者是费孝通。他在《关于民族问题的讨论》一文中，从民族的定义辨析入手，提出“我们不必否认中国境内有不同的文化，语言，体质的团体”，基于承认多民族共存的现实，强调“我们的问题是在检查什么客观事实或人家可以用名词来分化我们的国家？我们过去的民族关系是怎样，有没有腐败的情形，有没有隔膜的情形？使各种各族的界限有成为国家团结一致的障碍？”文章末尾，费孝通更是语重心长地说，“时急矣，惟有从事实上认识边疆，我们才能保有我们的边疆”。<sup>4</sup>

当然，费孝通并非不理解顾颉刚提出“中华民族是一个”的良苦用心，他在《关于民族问题的讨论》中说，“先生从目前抗战建国的需要上痛论民族意识团结的要紧，拳拳心长，当为抗战建国言论中重要的典章，身为国人，无不憬然自悟！”<sup>5</sup>只是，刚从英国归来不久，时年29岁的费孝通，基于人类学社会学的理性知识立场，超越了因爱国心而激发的感性情绪。作为一个人类学家，费孝通深受马林诺夫斯基等人的功能学派影响，并积累了广西大瑶山田野调查的经验，因此对中国多民族的现实有着深刻的体察，对族群文化传统的重视超过对国家政治认同的认知，自然难以赞同顾颉刚等人置族群文化差异事实而不顾的“中华民族”理论建构。

事实上，1930年代，中国学者已经开始以民族学人类学理论方法对少数民族进行系统性研究。当时，从进化论学派到功能学派，各种谱系的西方民族学知识先后传入中国。由于功能学派以燕京大学社会学系为中心，因此又叫“燕京社会学派”。该学派重视理论的应用，主张走出书斋深入调查对象的社区进行比较研究，力图帮助解决调查对象的各种社会和文化问题，如30年代著名的“魁阁学社”，<sup>6</sup>其主要代表人物包括费孝通、田汝康、林耀华、李安宅、瞿同祖、杨堃、许烺光等人。这些学者先是翻译了功能学派代表人物马林诺斯基、布朗等人的著作，撰文介绍了功能学派的观点和方法，并在汉族地区和瑶族、彝族、傣族、藏族等聚居地区对少数民族进行调查，主办了《社会学界》和《社会学丛刊》。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 顾潮，《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》，华东师范大学出版社1997年版，第200页。

<sup>2</sup> 岳南，《南渡北归（第二部）——北归》，湖南文艺出版社，2011年版，第57-62页。

<sup>3</sup> 顾潮，“顾颉刚先生与〈禹贡〉半月刊”，《中国边疆史地研究》1997年第3期。

<sup>4</sup> 费孝通，“关于民族问题的讨论”，《益世报·边疆周刊》第19期，1939年5月1日。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 吴文藻，“功能派社会人类学的由来与现状”，《民族学研究集刊》第1期。

<sup>7</sup> 陈永龄、王晓义，“二十世纪前期的中国民族学”，《民族学研究》1981年第8期。



从一开始，燕京社会学派的学者们就面临着将功能学派知识本土化的问题，试图建立起既不同于欧洲古典民族国家的民族学人类学，也不同于殖民化国家的人类学，因为中国历史长久以来已存在朝廷教化与边民认知的长期互动，这种互动中已经有了人类学的叙事痕迹，这就决定了中国的民族学人类学必须采取一个历史化的方法论体系来开展研究，因此，在面临国耻的时代，燕京学派的学者群体，有着追赶先进的古典民族国家、殖民化国家和现代化国家的愿望，所以他们既长期注重大量引进这些国家的理论与方法，又急于将之落实到解决中国现代化问题的政治实践之中。<sup>1</sup>到新中国成立，燕京社会学派已经形成了自己比较成熟的理论体系和研究方法，虽然在1950年代国家介入学科建制之后有一段时间的缺位，但在由国家主导的民族识别过程中，这些知识积累以及费孝通等燕京社会学派的知识分子却发挥了重要的作用。到了1980年代之后，燕京社会学派的学科体系又逐渐主导了中国的民族学社会学。

### （三）史语所

虽然傅斯年和他的史语所并未直接卷入1939年的这场学术论战，但傅斯年的历史观和史语所的工作却直接影响了顾颉刚“中华民族是一个”观点的提出。1939年，面对顾颉刚创办《边疆周刊》引发边疆研究的热潮，傅斯年表现出很大的忧虑，因为当时西南地区正身处“边疆危机”之中，日本和英国分别在泰国和缅甸，试图从历史和族群上把中国西南地区描述为泰缅世居民族的范围，由此解构既有的中国边疆。因此，傅斯年认为，学术研究不能民众化，以防引起认识上的混乱，并指出：“学者闭门做学问，以其研究结果刊在流传不广的学术刊物上，或供政治参考，自当一秉事实，无所顾虑，然不当使其民众化也。”<sup>2</sup>所以，傅斯年实际上不主张对这个问题有太多的讨论。但是早在1935年2月，傅斯年就在《独立评论》发表了《中华民族是整个的》，在文中有这样的论述：“‘中华民族是整个的’，是历史的事实，更是现实的事实。”<sup>3</sup>很明显，顾颉刚是受了傅斯年影响后才提出“中华民族是一个”。

1928年，在蔡元培、吴稚晖、李石曾、张静江等人主持下成立了中央研究院，下设十三个研究所，而史语所在整个1930年代，被认为是十三个所中最有成绩的一个。1928年，傅斯年在《历史语言研究所工作之旨趣》中指出，史语所的目标是“追求客观的历史研究和训练专业的历史学家”，<sup>4</sup>在研究方法上，则把原始资料的重要性凸显到史无前例的高度，亦强调拓宽历史资料范围的重要性。

清末民初的历史研究开始出现几个新的转变，首先是对非儒家的先秦文献价值及其历史含义的重新发现；其次是对中国古代记载可靠性的挑战；第三则是在中国人起源问题上出现了新的观念。<sup>5</sup>在此背景下，王国维利用非儒家文献《山海经》和《楚辞》进行甲骨文研究并写出《殷周制度论》，质疑了“周沿殷礼”的传统史观。在这方面，傅斯年等人继承了王国维的观点和方法，他们对于史料价值评估的翻案打破了古代史研究的僵化体系。同时，傅斯年在留学时期深受德国历史学派的影响，在解释历史时特别重视种族构成的影响因素，逐渐地，他深信在中国有一个东方本土文化传统，于是开始形成他关于“西土”之人和“东土”之人的二分观念，批判了传统中国认为夏、商、周皆起源于西部和清末盛行的“中国文明西来说”，这为他提出“中国古代多元种族起源论”奠定了基础。<sup>6</sup>1930年山东龙山城子崖的考古发掘，有力地支撑了傅斯年的上述猜

<sup>1</sup> 参看王铭铭，“我理解的‘人类学’大概是什么”，《西北民族研究》2011年第1期。

<sup>2</sup> 王汎森、潘光哲、吴政上主编，《傅斯年遗札（第二卷）》，中央研究院历史语言研究所，2013年版，第954页。

<sup>3</sup> 焦润明，“20世纪30年代傅斯年中华民族思想论析——以‘中华民族是整个的’一文为中心的考察”，《人文杂志》2015年第4期。

<sup>4</sup> 傅斯年，“历史语言研究所工作之旨趣”，《历史语言研究所集刊》第1本第1分，1928年10月。

<sup>5</sup> 关于晚清史学的新转变，胡适将其总结为“正统的崩坏和异军的复活”，参见耿云志，《胡适年谱》，福建教育出版社，2012年版，第165页。

<sup>6</sup> 王汎森，《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，三联书店，2017年版，第112-139页。



想和推测，于是傅在1935年发表了《夷夏东西说》，正式提出了古代民族的多元起源论，这些观点对拉铁摩尔的中国内陆边疆研究，甚至半个多世纪以后费孝通“多元一体”格局理论的历史论证，都有深刻的影响。

傅斯年和史语所的历史研究，在那个特定的年代，一直在试图回答这样一个问题：我们是谁？我们的民族是什么？带着这样的疑问，他们在维护传统与反传统的张力中不断探索、寻求答案，希望加强民族主义思想与中国文化遗产之间的联系。同时，史语所的考古调查也试图证明，中国历史远比人们想象的要长远得多，并且有其独特的本土性。通过这样的学术研究，傅斯年和他的史语所团队，试图重构中国古代史的知识镜像。在那个事关民族危亡的年代，这些努力对于重建民族自信心，建构一个自觉的“中华民族”共同体，都起着重要的推动作用。

傅斯年试图解决的问题，是如何在清帝国瓦解、建设现代中国的历史过程中，创立与之相对应的现代中国新学术。基于这样的恢弘目标，史语所广泛开展考古、语言文字、民族史、边疆史的研究，依托严谨的现代学术方法，以重建中国古代史为中心任务，力图建构具有中国主体性的历史叙述，抵御西方史学的话语霸权。由于傅斯年深受法国汉学家葛兰言的影响，在史语所的工作框架里，不仅包括历史语言，还引介了西方民族学人类学与历史学科的交叉研究，提出历史学、人类学、民族学、语言学多学科联合研究的设想。<sup>1</sup>从1935年开始，史语所下设一个民族学人类学组，其成员包括吴定良、凌纯声、芮逸夫、卫惠林等人，至抗战爆发时，这个组的研究足迹已经走遍中国的东北、西北、西南等大部分地区，先后出版了《向西苗族研究》、《从西南民族说到独立猓猓》、《云南猓猓族的巫师及其经典》、《狩猎民族——鄂伦春》、《松花江下游的赫哲族》、《贵州苗族的过去与现在》等成果，<sup>2</sup>为民族学和人类学的中国化和学科建设打下了坚实的基础。

### 三、争论之外的“延安学派”

目前还没有证据表明延安受到了这场学术争论的直接影响。但巧合的是，在顾颉刚发表“中华民族是一个”并引起激烈学术论战10个月之后，1939年12月，在革命圣地延安，毛泽东出版了《中国革命与中国共产党》一书，其中“中华民族”部分指出：“我们中国现在拥有四万万五千万人口，在这四万万五千万人口之中，十分之九为汉人。此外，还有回人、蒙人、藏人、苗人、夷人、黎人等许多少数民族，虽然开化的程度不同，但他们都有了长久的历史。中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家。”<sup>3</sup>毛泽东简单而清晰地阐释了中国的多民族现实与中华民族整体性之间的关系，完全不同于当时边政学派和燕京学派所争论的国族建构问题，摆脱了西方民族国家理论的约束和陷阱。<sup>4</sup>而在此之前的1938年8月，时任中共中央宣传部副部长杨松，发表了《论民族》一文，对“中华民族”的概念进行了详细论证，在理论上对“中华民族”的概念内涵进行了界定，明确表达了中华民族包含中国境内所有少数民族的观点。研究证明，杨松的《论民族》对后来毛泽东的《中国革命与中国共产党》有明显的影响。<sup>5</sup>

中国共产党对于民族问题的研究，长征是一个重要的分界线。与对革命道路的探索一样，长征之前，中共对于民族问题的认识，基本是“以俄为师”，主张实行“民族自决”，建立联邦国家。然而，经历了长征和延安边区建设的革命历练之后，中国共产党通过在西南、西北地区与少数民族的广泛接触，加深了对少数民族和边疆地区的认知，因而在延安时期开始组建相关的研

<sup>1</sup> 参看陈峰，“傅斯年、史语所与现代中国史学潮流的离合”，《清华大学学报》2010年第3期。

<sup>2</sup> 参见李文海，《民国时期社会调查从编少数民族卷》，福建教育出版社，2005年版。

<sup>3</sup> 毛泽东，“中国革命和中国共产党”，《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1966年版，第584页。

<sup>4</sup> 关于毛泽东在该理论上的超越性，参看潘先林，“红军长征与‘中国是一个由多民族结合而成的国家’理论的提出”，《民族研究》2016年第5期。

<sup>5</sup> 参见郑大华，“论杨松对民主革命时期中共共产党民族理论的历史贡献”，《民族研究》2015年第3期。



究机构，对民族问题进行专门的研究。<sup>1</sup>在这样的背景下，延安时期，出现了一大批从事民族工作的干部和研究民族问题的学者，如李维汉、刘春、牙含章、贾拓夫、何干之、王铎、孔飞、何承华、刘庚等人，为行文论述方便，我们姑且称之为民族研究的“延安学派”。<sup>2</sup>这些人的研究工作，对后来新中国的民族理论和民族政策都产生了根本性的影响。

自延安时期始，中国共产党的民族研究即非从纯学术视角出发，而是直接着眼于政治实践与社会动员。1934年党中央初到陕北，即成立了以争取蒙古族和回族支持革命为目标的蒙古工作委员会和定边工作委员会；1937年7月，成立了少数民族工作委员会；1939年初，成立了中央西北工作委员会，在西北工作委员会下设民族问题研究室，该机构的工作重点是“对抗战和陕甘宁边区有直接影响的蒙古和回族的政治、经济、文化等情况进行调查研究，作出合乎实际的结论，为党中央制定民族政策提供科学的依据。”<sup>3</sup>在民族问题研究室之下，又设两个组，分别是回回民族问题研究组和蒙古民族问题研究组，这些机构除了做一些资料收集和整理工作之外，还组织研究人员到绥远、关中、陇东、三边等地进行实地考察和调研，并以“民族问题研究会”的名义出版了《回回民族问题》《蒙古民族问题》《抗战中的陕西》《抗战中的陕甘青》、《抗战中的绥远》等成果。<sup>4</sup>这些研究成果，为中共中央起草《关于回回民族问题的提纲》和《关于抗战中蒙古民族问题的提纲》两个指导性文件奠定了理论基础，直接影响了中共六大关于“团结各少数民族，共求解放，共同建立统一国家”的方政策的论述。<sup>5</sup>1941年9月，随着奔赴延安的各族青年日益增多，在陕北公学民族部的基础上成立了延安民族学院，内设民族问题研究处，分设蒙、回、藏三个民族问题研究室，这些机构成为中共专门培养少数民族干部和研究少数民族问题的主要场所。在成立专门从事民族研究机构的同时，为促进民族文化交流，在少数民族中宣传中共的民族政策和革命理念，先后成立了蒙古文化促进会、回民文化促进会，很多学者都是这些促进会的成员。

“延安学派”的民族研究，在政治和思想两个维度上对边政学派、燕京学派和史语所都构成了重大超越。

首先，基于政治上的统一战线思想，延安学派对“中华民族”的理论建构，直接反映出全社会对抗日民族统一战线的强烈需要。抗战需要动员一切力量，而要完成这种全社会的整体性动员，必须践行民族平等和民族团结的政策，因此必须要摒弃国民党关于“民族”和“宗族”之分的等级化理论；其次，对马克思主义阶级观念的运用，使中国共产党具有极具感召力的超越性。只有在这种超越民族主义的阶级论视野里，才能“以无产阶级的普遍主义价值，压制族群民族主义的生存空间。”<sup>6</sup>第三，由延安学派所代表的，不仅是一种知识建构，更是一种切实可行的政治实践。中国共产党作为政治行动者，能够把理论研究与政策实践有机地结合在一起，并通过政策实践进一步完善和发展理论。比如，1939年在陕甘宁边区的关中、陇东、三边等回族与蒙古

<sup>1</sup> 关于中共建党初期到长征期间的民族政策研究，参看金炳镐、周传斌、尹武荣，“第一次国内革命战争时期和中华苏维埃时期中国共产党的民族纲领政策（1921.07-1934.10）——中国共产党民族纲领政策形成和发展研究之一”，《黑龙江民族丛刊》1999年第12期。

<sup>2</sup> “延安学派”一词，一般指民间文学学术史的一个流派，在民间文学学术史中，有以沈雁冰、鲁迅、周作人为代表的“文学文类学派”；以顾颉刚、杨宽、童书业为代表的“古史辨派”；以凌纯声、芮逸夫、吴泽霖、闻一多、马学良为代表的“社会—民族学派”；以郑振铎、赵景深为代表的“俗文学派”；以何其芳、周文、吕骥、柯仲平为代表的“延安学派”等流派。参见刘锡成，“中国民间文学史上的流派问题（上）”，《河南师范学院学报》2004年第2期。另外，“延安学派”作为美术史上的一个特指，即中国的木刻画。参见曹文汉，“中国的新兴木刻——延安学派”，《美术研究》1992年第3期。

<sup>3</sup> 李维汉，《回忆与研究》，中共党史出版社2013年版，第348页。

<sup>4</sup> 同上，第349页。

<sup>5</sup> 同上，第351页。

<sup>6</sup> 关凯，《边疆中国：从地域族群到文化政治》，学术月刊，2013年6月。



族的聚居地区，已经开始实行民族区域自治。<sup>1</sup>1941年5月，《陕甘宁边区施政纲领》规定：“依据民族平等原则，实行蒙、回民族与汉族在政治经济文化上的平等权利，建立蒙回民族的自治区，尊重蒙回民族的宗教信仰与风俗习惯”<sup>2</sup>。另外，从1941年9月开始，陕甘宁边区政府开始在部分区、县、市设立了民族事务科或民族事务科，以此加强指导各地民族政策的贯彻落实。<sup>3</sup>这些实践为新中国实行民族区域自治制度积累了经验。

可见，当主流学派围绕“中华民族是一个”开展激烈讨论的时候，远离昆明的西北革命圣地延安，关于“中华民族”共同体的理论建构和政策实践正以其独特的方式逐渐展开，并脱离受“中华民族是一个”争论影响的单一性国族主义民族观，显示出高度的包容性和超强的动员功能。延安的“中华民族”概念，在差异性与整体性之间展示出一种政治性的平衡，无疑具有更强的社会感召力和生命力。

#### 四、集大成者：费孝通的中华民族多元一体格局理论

1949年之后，延安学派的知识传统构成了新中国民族政策主要的理论基础。王朝覆灭之后的中国，在中国共产党的领导下重新恢复疆域内的完整主权，边疆少数民族地区以新的方式被整合到现代民族国家的政治框架之内，中国社会的民族关系被重新型塑。通过民族识别，少数民族确立了制度化身份，国家在政治上对少数民族予以承认，从法律层面对少数民族给予各种保障，贯彻落实民族平等的政策原则。这一系列的政策，进一步强化了“中华民族”的整体性论述——亦即“现代中华民族”（Chinese nation）是由56个民族（ethnic group）平等组成的统一国家民族（nation），从而完成了“国族再造”的历史使命。<sup>4</sup>

在后来的理论建构中，对“中华民族”结构中的“一”与“多”的关系进行理论性归纳和概括，进一步分析中华民族共同体的性质和特征，集大成者是费孝通“中华民族多元一体格局”理论的提出。

费孝通1988年在香港中文大学举办的“特纳讲座”中正式提出了“中华民族多元一体格局理论”，并于1989年在《北京大学学报》正式发表。费孝通对中华民族形成的历史过程进行了系统的梳理和阐释，认为中华民族在近百年和西方列强的对抗中成为自觉的民族实体，但是作为一个自在的民族实体是经过几千年的历史过程逐步形成的。中华民族包括中国境内56个民族的民族实体，并不是把56个民族加在一起的总称，56各民族已经结合成相互依存的、统一而不能分割的整体，在这个民族实体里所有归属的成分都已经具有高一层次的民族认同意识，即共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的感情和道义。在多元一体格局中，56个民族是基层，中华民族是高层。在多元一体格局形成过程中，汉族是起凝聚作用的核心。<sup>5</sup>

从1939年到1988年，费孝通经历了半个世纪跌宕起伏的人生岁月，这也是一段漫长的学术思想历程。“中华民族多元一体格局”理论提出之前，在费孝通的研究里，经历了从单个民族研究到社区研究再到中华民族研究的变化过程。<sup>6</sup>这与费孝通受功能主义人类学和芝加哥学派社会学的影响有关，正是基于早年的民族研究经历和积累，使其能够从社区功能观转变到社会总体观，更好地理解 and 把握历史上汉族和少数民族的关系，“能够从全面整体和宏观的视点研究各民族历史上的联系，研究中华民族的形成与发展变化过程，研究中国这个多民族大家庭中各民族几

<sup>1</sup> 参看牙含章，“谈点民族研究的感想”，《中国民族》1989.10.28。

<sup>2</sup> 中共中央统战部，《民族问题文献汇编（1921-1949）》，中共中央党校出版社，第678页。

<sup>3</sup> 李维汉，《回忆与研究》，中共党史出版社，2013年版，第360页。

<sup>4</sup> 参见吴启讷，“民族区域自治制度的历史与现实”，《文化纵横》2016年第2期。

<sup>5</sup> 费孝通，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第8期。

<sup>6</sup> 周星，“关于‘中华民族多元一体格局’的学术评论”，《北京大学学报》1990年第4期。



千年来不断流动的状况和趋势。”<sup>1</sup>至此，几代学人共同致力于研究反思的中华民族共同体，才在理论意义上以比较完整的结构形式展现出来，为我们认识中国的民族和文化，推动现代多民族国家整合，“提供了一组有力的认知工具和理解全局的钥匙。”<sup>2</sup>

时间又过去了30年，在全球化进程深入的今日，重新反思费孝通“中华民族多元一体格局”理论，可以发现，理解中国的民族问题，始终不能脱离国家的视角。

就认识论而言，1939年史语所和边政学派关于“中华民族是一个”的认知，始终是以史学为基础的，特别是通过以国家为中心对民族史和边疆史进行知识阐述，引导民众认知边疆民族地区，唤醒民众的中华民族自觉意识，以此为基础进行中华民族的建构，这也恰是费孝通“中华民族多元一体格局”理论的用意和知识建构路径，此为多元一体之“一体”；燕京社会学派以西方民族学人类学为主导，以承认族群差异为前提，认为民族的多元差异并不影响“中华民族”的建构，此亦为多元一体之“多元”。尽管彼时延安学派之关于民族政治阶级化的论述并未直接体现于费孝通的论证结构之中，但“中华民族多元一体格局”之所以以今日之形态存在，恰是新中国国家建设的后果。新中国平等团结互助的民族关系，亦是基于马克思主义的阶级民族理论，以阶级超越民族和民族主义，以阶级之分，促进民族之合，从而重新塑造了中国社会的国与族的关系。

当然，对于国与族关系的学术讨论，在世界范围内的知识生产意义上，1983年是理论转向的一年。诚如盖尔纳、安德森等人所言，18世纪民族国家体制出现并从欧洲向世界扩散之后，“国族建设”（nation-building）就成为现代国家必不可少的政治与社会工程。作为一个现代社会的人造物，“国族”（nation）是一个由民族主义思想衍生出来的“想象的共同体”，其中包含着很多悖论。<sup>3</sup>“明确的国族界限是西欧的产物，但它实际上掩盖了欧洲自身的杂糅性”。<sup>4</sup>如何对由民族主义定义的“民族”进行再反思，是当今世界仍在思考的深邃知识命题。

然而，无论如何，费孝通“中华民族多元一体格局”理论回答了关于“中国人”、“中华民族”、“少数民族”这些现代概念的基本结构性问题，对于中国这样一个有着自身深厚历史传统的多民族统一国家而言，只有进一步铸牢中华民族共同体意识，才能为所有中国人创造一个共享的美好未来。

## 五、结论：铸牢中华民族共同体意识的知识路径

今日回顾这场“中华民族是一个”的学术争论，剖析争论背后的思想脉络和学理逻辑，我们不难发现，无论是史语所、边政学派还是燕京社会学派，甚至是当时远离争论的“延安学派”，各方争论的背后，实则有一个共同的目标，就是如何建构一个足以支撑国家转型、实现现代国家整合的中华民族共同体。只是各方基于不同的学术背景和学科知识，在具体的建构理论和方法上产生分歧和争论而已。

事实上，学术争论的各方，通过对“中华民族”的争论，为建立符合中国实际的民族理论和民族政策，都贡献了极为重要的思想资源。边政学派以其强烈的现实主义关怀，对边疆史地沿革进行系统研究，对准确认知国情，建构中华民族共同体意识，有着功不可没的历史贡献；史语所在批判传统史学研究方法的基础上，试图以科学主义研究方法重建中国历史（民族史）的话语叙述，以西学之所长，补国学之所短，建立中国人对于自身历史和中华民族的自信心，同时在以

<sup>1</sup> 费孝通《费孝通民族研究文集》，民族出版社，1988年版，第288-289页。

<sup>2</sup> 宋蜀华，“认识中华民族构成的一把钥匙”，《中央民族大学学报》2000年第3期。

<sup>3</sup> 安德森、盖尔纳等人对此有很多经典的讨论，参看安德森《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海人民出版社，2011年版；厄内斯特·盖尔纳《民族与民族主义》，中央编译出版社，2002年版。

<sup>4</sup> 宋念申，《发现东亚》，新星出版社，2018版，第18页。



这种新史观对西南、西北等少数民族的早期研究中，为现代中国的民族研究提供了扎实的方法、经验和理论基础；燕京学派则借西学东渐之风，建立起专业化的民族学人类学学科理论与方法，在知识生产上为现代中国“民族”研究的理性化和专业化开辟了道路，并对新中国的民族政策实践（如民族识别）产生了重要的知识影响。延安学派，则是中国共产党在 20 世纪上半叶建构现代国家的政治行动背后的知识助力，融会贯通了马克思主义和中华文明传统，最终在“没有共产党就没有新中国”的国家建构工程所取得的辉煌成就中历史性地提高了中华民族共同体的团结与进步之水平。

一场争论发生半个世纪之后，当年争论的参与者之一费孝通，以“中华民族多元一体格局”之说集各家思想之大成，确立了当代中国民族研究的一个具有权威性的理论建构。而对于这场争论本身，可以说，在新中国建立以前，通过争论各方的研究努力，关于中华民族结构的研究，已经进入基础学术理论的尝试阶段，解决中国民族问题的政治路线和政策已经有了巨大的推进。<sup>1</sup>随着当下中国现代化发展进程的提速和社会转型的深入，在前人卓越贡献的基础之上，必将有更多的理论建树将沿着铸牢中华民族共同体意识这样一个方向不断涌现出来。

## 【论 文】

# 族群精英与近代中国的边疆秩序

——以民国时期的康巴精英格桑泽仁为个案<sup>2</sup>

王 娟<sup>3</sup>

**摘要：**在中国从“帝国”体制向“民族-国家”体制的转型中，边疆秩序的重塑是一个重要维度。晚清开始的“边疆一体化”改革对边疆社会的权力体系造成了冲击，导致少数民族精英分化为新、旧两类。“旧式精英”是传统的贵族阶层，“新式精英”是通过接受新式教育而崛起的非贵族力量。本研究提出了一个结构性的分析框架，对这个精英分化与演进的过程进行分析，并以此框架为工具，以历史社会学的个案研究方法对一位典型的少数民族精英人物——康巴人格桑泽仁——的政治行为、边政主张和身份困境等问题进行了细致考察。在此基础上，本文的学术关旨将落脚于对现代中国边疆秩序形成过程中的结构性特征——一体化的理想与多元化的现实间的紧张关系——的讨论。

**关键词：**边疆 族群精英 民国时期 康巴 格桑泽仁

中国建构现代“民族-国家”的历史进程，包含两条相互关联的线索。第一条可称为“革命”议程，即国体从“君主”向“共和”、政体从“专制”向“民主”、个体身份从“臣民”向“国民”的转变，所涉及的是国家与社会在纵向维度上的重构。另一条经常被忽略，可以对应地称为“边政”议程，它源自中国族群多样性的历史与现实，核心问题是在“民族-国家”的背景下对“中心-边疆”关系予以重新厘定，所涉及的是政治体制和社会结构的横向扩张与整合。

<sup>1</sup> 参看费孝通主编，《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社 1999 年版，第 370 页。

<sup>2</sup> 本文发表于《社会学研究》2019 年第 2 期，第 195-218 页。此处文字内容与期刊版略有出入，如引用请依照正式发表的版本。

<sup>3</sup> 作者为北京大学社会学系助理教授。



那么，这两条线索之间的关系是怎样的呢？就原则而言，“革命”具有“一般主义”的特性。在严格的“民族-国家”体制中，“中心”与“边疆”之区分不具有实质意义，领土边界内的全部区域都将在“现代”的意义上建立起同一化的政治、经济、文化制度；因此，“边政”不构成一个独立的议程，它可以被“革命”议程所吸纳。然而，在实践中，这一理想状态难以实现，中国内部高度的多样性和多族群帝国的历史遗产构成了对“民族-国家”的“一体化”原则的巨大挑战。事实上，“边政”议程以及与之相联系的“特殊主义”因素，始终是现代中国政治与社会变迁进程中一条潜在的线索，并与“革命”议程的“一般主义”原则形成互动。在相当大的意义上，正是“一般主义”与“特殊主义”的张力，构成了理解晚清以降中国边疆秩序转型的核心。

本文对民国时期的少数民族精英的研究正是在这一学术关怀下展开的，因为这一群体恰处于“革命”与“边政”这两条线索的交叉点上。在某种意义上，他们的个体生命历程与现代中国边疆秩序的重塑过程具有同构性。具体而言，本文试图回答如下几个在逻辑上相互关联的问题：（1）在近代中国革命与边疆一体化的历史进程中，少数民族精英居于何种位置，承担了哪些具有结构性意义的角色？（2）作为制度与政策主体的“国家”如何理解和定位少数民族精英的角色？（3）少数民族精英如何理解自身及其所属的群体在“现代国家”中的位置？他们采取了哪些政治行动，从而参与了边疆秩序的重塑？（4）少数民族精英的政治主张和行为如何反馈到中央层面的制度设计中，从而对“国家”的行为产生影响？通过回答这些问题，本文为民国时期的少数民族精英刻画一幅内嵌于历史情境的鲜活画像，而学术关旨则将落脚于对现代中国边疆秩序的结构特征的理论探讨。

## 一、学术脉络：“族群精英”的“结构性角色”

### （一）“族群精英”在社会结构上的特殊意义

关于“精英”的研究一直是社会学观察社会结构与变迁的重要视角。在一般的意义上，社会学的“精英”研究的考察重点是社会结构在纵向上的分化与整合，可以概括为两个相互关联的问题，其一是“精英”与“大众”的关系（或“上层精英”与“下层精英”间的关系），其二是“精英”的产生途径和流动机会。

与之相对，在一个多族群的政治体中，“族群”所反映的通常是一种横向的社会区隔，即各个具有独特的历史传统、语言、文化和宗教的族裔共同体之间的关系，以及这些族裔共同体与政治性的“国家”之间的关系。因此，对“族群精英”的讨论就必然包含纵向与横向两个维度的分化和整合。纵向维度涉及的是各族群的精英分子与本族群大众的关系，以及各族群内部的社会流动与精英产生途径；横向维度涉及的是少数民族精英与中央政府或主体族群（dominant ethnic group）精英的关系，以及少数民族精英成为“国家精英”的可能性。

### （二）帝国体制中的“族群精英”

在对传统的多族群帝国的考察中，这两个方向的关系构成了理解政治联结与社会整合的重要视角。安东尼·史密斯（2018：65-68）将前民族时代的族裔共同体区分为“水平的（lateral）”和“垂直的（vertical）”两类。所谓“水平的”共同体是贵族式的，其共同体意识局限在上层阶级内部，是以统治家族的血统神话与历史记忆为核心的，因此能够通过联姻、战争等方式而与邻近族群的上层阶级联合乃至融合，从而在地理上延伸开去。但同时，这种共同体缺乏社会性的深度，中下层大众只是被纳入了统治家族的神话与习俗体系中，而并不分享上层阶级的共同体意识。与此相对，“垂直的”共同体则是大众化的，其共同体意识建立在独特的历史文化之上，因此能够跨越阶层边界，将族群精英与大众联结在一起。同时，这种共同体具有较强的排他性，因此很难在水平方向上扩展。

在上述模型中，位于“水平共同体”与“垂直共同体”之交叉点上的，正是“族群精英”这



个“结构性角色”：在水平方向，不同族群的精英阶层通过结盟、联姻、宗教等关系联合起来，共同构成一个覆盖整个帝国的统治阶层；在垂直方向，在各族群内部，精英阶层又通过各自的方式统治着本族群的广大民众。

我们可以将这一模型应用于理解清代的边疆行政制度：各边疆社会内部的关系是以传统权威和族群文化为纽带的垂直联结，而清皇室与各边疆政权之间的联姻、联盟、宗教供施关系等则是“礼制”意义上的水平联结。正是通过垂直和水平两种纽带的结合，清王朝“多元化天下”的格局得以形成。在这种结构中，各边疆政权的族群精英处于重要的节点上，而清廷中央与各边疆地区的平民阶层之间，并不存在税收、司法、教育、行政管辖等实质性的联系。同时，在各边疆社会内部，阶层的固化程度都较高，社会整体上区分为“贵族”和“平民”两个阶层，二者间缺少大规模流动的机会。

### （三）“民族-国家”兴起与“族群精英”的角色

在通常的意义上，人类社会从“帝国”时代向“民族-国家”时代转型的过程，也就是民族主义的思想与运动在世界范围内扩散的过程。在关于这个过程的历史社会学研究中，族群精英的角色一直受到诸多学者的关注，并被认为是导致中世纪的多族群帝国和后来的殖民帝国解体、“民族-国家”兴起的重要推动者。安东尼·史密斯指出，在那些处于帝国统治下的少数族裔共同体中，知识精英在追溯或塑造本族群的悠久历史、整理和宣扬本族群的史诗、歌颂本族群历史中的英雄人物等方面扮演了重要角色；而正是这些工作，使得该族群的每个成员都感到他们属于同一个历史和命运的共同体，从而为从帝国统治下分离出来的民族主义运动奠定了基础（2018：114-122）。本尼迪克特·安德森则以“被束缚的朝圣之旅”这样一个经典的比喻，解释了族群精英领导民族主义运动的动机（2005：52-58）。他指出，对殖民帝国的各个殖民行政单元中的受教育阶层来说，由于通向殖民母国的“朝圣”道路被阻断，他们开始意识到自己出生于殖民地这个事实所具有的“宿命”性意义，从而逐渐将自己所在的殖民行政单元想象为祖国，并成为反殖民运动和民族主义运动的领导者。由此可见，在关于世界史意义上的多族群帝国瓦解、民族-国家兴起的过 程的研究中，少数族群精英群体的情感、动机、态度和行为一直被视为一个重要的因素。

与此过程相伴随的，则是传统的多族群帝国为抵制解体趋势，而试图以“民族-国家”的体制改造整个“帝国”的努力——打破帝国体制中原有的横向、纵向区隔，使不分族群、宗教、阶层的所有成员都能够转变为由“帝国”脱胎而来的新“国家”的公民。这后一种努力被本尼迪克特·安德森称为“官方民族主义”（2005：83），如果能够取得成功，帝国的版图就可能得到维持，但将以一种新的政体形态存在。

在某种意义上，晚清开启的“边疆一体化”改革<sup>1</sup>可以被视为清皇室主动地改变帝国的联结纽带，放弃与边疆政权间更具特殊性乃至人际性的水平联结，转而以“官方民族主义”的方式追求建立内部同一化的新体制的努力。这项由“国家”主导的行动对边疆社会的影响是双重的：一方面，传统族群精英的政治、经济和文化地位遭到损害，他们或明或暗地对“新政”予以抵制，并或多或少地产生了离心倾向，这正是贯穿此后半个多世纪的“边疆危机”的根源所在；但另一方面，边疆社会的传统社会结构发生了松动，在“新体制”的冲击下，边疆社会内部的贵族与平民间森严的阶层壁垒被打破，边疆社会的精英构成及其产生途径都出现了新的可能性。本文所关注的正是这后一个方面的变化。

<sup>1</sup> 所谓“边疆一体化（frontier integration）”，是一个笼统的概念，包括在各边疆少数民族聚居区允许或鼓励汉人移民进入，进而推行屯垦、设置流官、兴办官学，乃至最终改建行省等一系列具体措施。本文主要关注的是清代晚期在新疆、内外蒙古、东北和藏区这些自治地位较高、整合难度较大的边疆地区推行的相关举措，具体包括 19 世纪中后期内外蒙古和东北地区逐渐开放垦禁、内蒙古部分地区设立州县、1884 年新疆建省、1905 年川边改土归流、1906 年西藏推行新政和 1907 年设立东三省。这一系列措施以行政体制为骨架，包含了在经济、文教乃至身份定义等诸方面的一体化改革。



以下，本文将分两个部分展开：首先将提出一个结构性的分析框架，对晚清以降的少数民族精英群体的分化和演变过程予以讨论，从而将“族群精英”置于中国现代国家形成过程的宏观脉络中予以考察；其次，将以此分析框架为工具，以历史社会学的个案研究方法，对一个具体的历史人物——民国时期的蒙藏委员会委员、康巴精英格桑泽仁——的成长经历、政治行为和边政主张等问题进行细致的考察，并希望通过对这个人物的观念与行为中的内在矛盾的分析，推进对现代中国边疆秩序的结构性的理解与思考。

## 二、分析框架：民国时期少数民族精英的分化与重构

### （一）少数民族精英的分化

本文将晚清和民国时期的少数民族精英区分为“旧”与“新”两类，区分的标准是他们获致精英地位的途径。所谓“旧式精英”，是指边疆社会的传统权势阶层，基本上由各族群的世袭贵族和宗教领袖构成。他们正是前述模型中那些处于水平联结与垂直联结之交叉点上的“结构性角色”。在这种“特殊主义”的体制下，边疆社会的阶层结构基本上是固化的，大体上区分为“贵族”和“平民”两个阶层，其各自的身份都是世袭的，既不存在族群内部的纵向流动，也不存在跨越族群——尤其是地方与中央之间——的横向流动。

晚清的“边疆一体化”改革对社会结构的最重要冲击，就在于为边疆社会的个体——尤其是平民阶层的个体——提供了新的流动机会，使他们拥有了突破传统社会等级结构的可能性。所谓的“新式族群精英”正是这些来自平民阶层的新兴力量，他们得以出现的直接契机是现代教育在边疆地区的建立和推广。20世纪初，随着清王朝在教育、选拔体制上的整体改革，传统的“教化”目标与新式的“现代化”目标合二为一，一批新式学堂在蒙、藏等边疆地区建立起来。这些学堂之所以被视为边疆地区现代教育的起点，并不仅仅因为它们在教育内容中包含了现代科学的成分；更重要的是，它们将平民阶层纳入了受教育的范围，从而为一个“新式族群精英”群体的出现准备了土壤。

辛亥革命后，这项变革的成果得以保留和发展。以“蒙藏学校”<sup>1</sup>为代表的特殊教育机构在宏观层面上为来自边疆社会的“新青年”提供了接受高等教育和向多族群国家的政治中心流动的机会。它将国家中枢与边疆社会的联结纽带深入到了拥有政治抱负的平民青年，从而在边疆社会的传统贵族之外，培育了一个逐渐壮大的“新式精英”群体。这些“蒙藏学校”（或其他内地高等教育机构）的学生毕业后多进入各级政府或军队中供职，一些杰出之辈甚至在国民政府的中央机关（如蒙藏委员会）中获得了职位，从而跻身“国家精英”之列。

### （二）两类族群精英的“结构性角色”

上述对“旧式族群精英”与“新式族群精英”的分类属于社会学意义上的“理想型”，他们在近代中国边疆秩序重塑过程中的角色具有“结构性”的差异。

#### 1、权威合法性来源：“传统”与“法理”

根据韦伯对权威合法性来源的分类，“旧式族群精英”的权威是“传统型”的，他们在边疆地区的统治地位建立在血统、世系等“先赋性因素”上。与之相对，“新式族群精英”的权威则是“法理型”的，他们的政治地位建立在学识、能力等“后致性因素”上（2004：303）。

然而，事实上，“新式精英”的“法理型”权威的色彩并不纯粹，因为他们获得“官职”的基础并非完全基于“一般化”的能力，而是与其“少数民族”的身份密切相关。无论是“蒙藏学

<sup>1</sup> “蒙藏学校”是民国时期一系列由中央政府在内地主要城市开办、专门招收蒙藏地区青年的特殊教育机构。最早的“蒙藏学校”于1913年设立于北京，1928年后更名为“国立北平蒙藏学校”。1930年，南京中央政治学校内专门附设“蒙藏班”，直隶蒙藏委员会；1933年，“蒙藏班”改组扩建，由教育部接办，更名为“国立南京蒙藏学校”。抗日战争期间，“蒙藏学校”随国民政府迁至重庆，改称“边疆学校”。

校”的特殊通道，还是“蒙藏委员会”这样的专门机构，其本质上仍是建立在基于族群差异的“特殊主义”理念之上的。“新式精英”在“国家”体制中获得的政治地位和影响力是无法与他们作为“族群代表”的身份相分离的。这种身份定位上的矛盾是结构性的，它所反映的正是近代中国边疆秩序中的两种原则——一般主义与特殊主义——之间的紧张关系。

## 2、边政理念：“一体化”与“特殊化”

总体而言，两类族群精英对理想的边疆治理方式的观念存在重大差异。“新式精英”多是“三民主义”乃至“共产主义”理想的热情追随者，主张对边疆社会的政治、经济、文化各方面进行“现代化改造”，认可“边疆一体化”的边政思路，支持将边疆地区改造为与内地诸省相同的行政单元。与之相对，“旧式精英”则更钟情于传统体制，既留恋在清代与皇室之间的“特殊主义”纽带，也不肯放弃在地方社会上的世袭权势，这意味着他们几乎无一例外地反对将内地的省县体制应用于边疆地区，反对汉人移民进入边疆，反对大规模推行新式教育，反对各项可能威胁传统政教体制的改革。

## 3、活动空间：“边疆”与“中央”

与上述差异相一致，两类精英在民国时期的边疆政治中的活动空间也是迥然有异的。首先，“旧式精英”是不能离开“边疆”的，因为他们的权威就体现在对地方社会的土地、人口和资源的实际控制。“旧式精英”一旦离开“边疆”，进入“国家中枢”，尽管表面上看，其在官僚体制中的地位提升了，但事实上则丧失了对地方社会的实际控制力，也就丧失了作为“旧式精英”的根本。

与之相对，“新式精英”面临的则是无法回到“边疆”的窘境。尽管他们在中央机关获得了较高官职，成为官方认可的少数民族代表，甚至在首都社会被视为“政界要人”；但在他们的家乡——各边疆社会——真正掌握地方权力的或者是那些依然控制着“土地与人民”的“旧式精英”，或者是掌握军队的地方军阀。当“新式精英”回到家乡，试图将他们在国家政权中获得的政治权威在边疆社会实现时，就将面临地方传统的挑战。在与“旧式精英”和地方军阀的对抗中，他们除了来自中央的“虚名”外，既缺乏必要的人力、财力和军事资源，也缺乏动员民众的声望与合法性。因此，这些“新式精英”的活动舞台主要都集中在南京、重庆或其他内地城市。

### （三）国家的逻辑：“新”与“旧”之间的摇摆

“新式精英”与“旧式精英”在权威合法性来源、思想观念和活动空间上的差异都是结构性的；因此，对致力于构建新秩序的“国家”来说，这两类精英就具有不同的功能。从定义上讲，“新式精英”是政府的天然盟军，因为他们的精英地位是以新政权的确立为前提的，他们的边政理念也更符合现代国家的意识形态。在某种意义上，帝国体制向现代民族-国家体制的转型过程恰可以体现为“新式精英”出现、壮大并最终替代“旧式精英”的过程。然而，在实践中，国家政权与“新式精英”的联结是通过在地理空间上将他们吸引到国家中枢来实现的，而在边疆地区，掌握权力、拥有威望，从而对边疆社会的“向心”与“离心”具有决定力量的，恰恰是那些“旧式精英”。因此，对中央和各级地方政府来说，对“旧式精英”的“笼络”反倒成为这一时期边疆整合的首选“策略”，而“笼络”的实质就是恢复和维持前清的“特殊主义”纽带。

“国家”在“新”与“旧”之间的摇摆，体现了“一般主义”与“特殊主义”这对相互对立的原则在具体的边政实践中的混合与妥协，也将“新式族群精英”置于一种结构性的身份困境中。

## 三、格桑泽仁：“新式族群精英”的代表

在本文的以下部分，将以一位新式族群精英——康巴人<sup>1</sup>格桑泽仁——为个案，应用上述分

<sup>1</sup> 康区为藏文明的三大人文单元——卫藏、安多、康区——之一，主体部分为今天的四川省甘孜藏族自治州和西



析框架，对他的成长经历、政治生涯、社会关系、边政主张等问题作以全面细致的考察，并着重对他的政治行动与边政思想中的内在矛盾及由此所凸显的身份困境予以分析和讨论。

### （一）成长经历与政治生涯

格桑泽仁于 1904 年出生在今天的四川省甘孜藏族自治州巴塘县的一个平民家庭。在他出生的第二年，作为清末“边疆一体化”工程之重要组成部分的川边“改土归流”就在他的家乡拉开了序幕，地方上最重要的“旧精英”——巴塘宣抚司和寺庙领袖——因支持或领导地方叛乱而被官军镇压，巴塘地方由此正式设县，并开始推行现代教育。

辛亥革命后，尽管巴塘地区的政治力量几经变换，但改土归流时期设立的公立学堂和教会学校<sup>1</sup>保留了下来，并在这片边陲之地上培养了最早的接受现代教育的群体。格桑泽仁就是这个群体中最杰出的一员。他幼年即入读“改土归流”时设立的巴安县立小学，此后又进入基督教会开办的巴安华西小学，<sup>2</sup>16 岁时独自前往昆明，继续中学教育（格桑泽仁，1945：3；邓俊康、李昆璧，2009）。1926 年，格桑泽仁考入四川军阀刘成勋在雅安开办的“西康陆军军官学校”，成为该校仅有的三位藏族学员之一（黄启光，2004）。这份“教育履历”在当时的康藏地区是绝无仅有的，为他日后的平步青云奠定了基础。

1927 年，客居雅安的格桑泽仁结识了流亡内地的九世班禅喇嘛的管家官敦札西，并受到赏识。此后，他以“代表康民去向南京国民政府及由藏远道到内地之班禅大师致敬”的名义主动前往内地（格桑泽仁，1945：3）。在抵达南京后，格桑泽仁在官敦札西的引荐下，受到了戴季陶的接见。他的身份和能力，恰与彼时国民政府寻找边疆代表的愿望相符合，这成为他步入政坛的契机。1928 年夏，蒙藏委员会在南京成立，时年 24 岁的格桑泽仁成为最早的七位委员之一。

格桑泽仁在蒙藏委员会委员的职位上连任 17 年，并成为中国国民党的第一个藏族党员，多年任国民党中央委员，参加了国民党第三、四、五、六次全国代表大会。此外，他还在军事委员会中任有军职，先后担任过参议、参谋本部边务组专门委员、四川行营边政委员会委员等（格桑泽仁，1945）。1946 年，年仅 42 岁的格桑泽仁因肺病而英年早逝，国民政府明令褒奖，并给予公葬，蒋介石亲送“勤贤足示”的挽幛（邓俊康、李昆璧，2009）。

### （二）建立团体：内地“康巴新精英”群体的形成

在关于族群精英群体形成机制的社会学研究中，“榜样”的力量被赋予了重要地位。少数民族的某位杰出人物会在本族群中产生示范效应，导致“机会结构”的改变，从而激发这个族群中的更多个体沿着相同的路径去追求向上社会流动，并可能最终形成一个精英团体（Gowricharn，2001）。在民国时期的西康地区——尤其是在巴塘，格桑泽仁就是这样一位榜样。另一位著名的康巴精英——平措汪杰——在回顾自己走下高原，来到内地，并最终参加革命的历程时，就将其最初的动力归功于格桑泽仁这位同乡前辈的示范（戈尔斯坦、道帛喜饶、司本石初，2011：10-14）。

事实上，在康巴青年——尤其是巴塘青年——赴内地求学的过程中，格桑泽仁的角色并非仅是一个消极的“榜样”，更是一个积极的推动者和组织者。1928 年秋，甫就任蒙藏委员会委员，他就派人回巴塘将亲友中有才能的人接来南京，并帮他们引荐工作或学校（邓俊康、李昆璧，2009）。除此之外，他对自发来京的康巴青年也竭力帮助。1929 年 2 月，他以蒙藏委员会委员的

---

藏自治区昌都市。当地的土著居民使用藏语康方言，信仰藏传佛教，自称“康巴”，为藏族内部的一个亚族群。在清代“内地—藩部”的二元体制中，人文意义上的康区并无单独的行政建制。其西部隶属“藩部”，为西藏地方政府辖下的四大呼图克图领地；东部隶属“内地”，为四川省雅州府打箭炉厅，在打箭炉同知节制下，由 122 个世袭的土司家族“自治”。在民国时期，康区的核心地带曾设立“西康省”，因此，这一地区又常被称作“西康地区”。

<sup>1</sup> 在“改土归流”过程中，除由清廷官员设立了“官话学堂”和“初等学堂”外，1908 年，美国基督教传教士在巴塘设立了一所教会学校，一直开办到 1932 年，成为康区近代教育的重要组成部分。

<sup>2</sup> 巴塘地区在“改土归流”后更名“巴安”，1951 年，又改回“巴塘”，本文为行文统一起见，除涉及专有名词（如巴安县立小学）外，都使用“巴塘”。



身份给国民政府各机关单位写信，请求对十名来京求学，“旅费告罄，饥寒交迫”的康巴青年予以资助。（《行政院公报》，第十一号：55）同年4月，他又在蒙藏委员会的常会上提案请求专门制定对蒙藏学生来内地求学的奖励办法，以资帮助（中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010：（6）460-462）。6月，他再次向国民政府呈文，请求帮助几位来京的康巴青年安排学校（中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010：（7）116）。

1929年，随着来京求学的康巴青年已初成规模，格桑泽仁将他们组织起来，成立了“西康青年励志社”、“西康旅外同乡会”等组织（陈强立，1982；邓俊康、李昆璧，2009）。根据他在1930年的一次电台讲话，当时在南京求学的西康籍青年已达百余人（格桑泽仁，1930）。对于这些远道赴京的康巴青年来说，来京最早、资历最深、官职最高的格桑泽仁自然而然地成为了他们的领袖；而对格桑泽仁来说，这个逐渐成长壮大的“新式精英”群体则成为他在国家中枢乃至西康地区的政治舞台上最重要的资源。

1931年，一直怀有回康发展计划的格桑泽仁敦促国民政府在中央政治学校内专门开设了“西康学生特别训练班”（简称“西康班”），从当时在南京、北平、东北、太原等地求学或工作的康巴青年中挑选出20余人组成，集中受训10个月，并介绍他们集体加入了国民党（江安西、来作中，2008；邓俊康、李昆璧，2009）。次年，以这些“西康班”学生为核心力量，格桑泽仁返回自己的家乡——巴塘——发动了一场以“康人治康”为口号的武装夺权运动。

### （三）参与地方政治竞争的尝试：“康人治康”运动

在格桑泽仁的政治生涯中，最重大的事件是他于1932年在家乡巴塘发动的“康人治康”运动。当时，他以“西康党务特派员”的身份，带领“西康班”的毕业生回家乡“发展党务”。借此机会，他在巴塘组织民间武装，发动了一场军事政变，不但缴械了当地驻军，驱逐了由当时的四川省主席兼川康边防总指挥刘文辉委任的县长，还成立了“西康建省委员会”，自任委员长和“川康边防军总司令”，同时提出了“康人治康”的口号。

关于这次事件的性质，学者们已多有论及（Peng，2002；黄天华，2009；王娟，2013）。格桑泽仁发动军事政变的反抗对象并非中央政府，而是控制西康地区的四川军阀刘文辉，其目标则是推动“西康建省”。从根本上说，这是作为“新式精英”的格桑泽仁利用中央政府与地方军阀间的矛盾，来争夺地方权力的努力；尽管运动过程中的某些行为有“越界”之嫌，但总体上是得到了国民政府的默许乃至暗中支持的（王娟，2013）。

这场事变和相关改革措施仅坚持数月就以失败告终。失败的直接原因是格桑泽仁的民间武装实力不足，但若究其根本，则是“新式族群精英”在民国边疆政治中的能力局限的必然结果。尽管格桑泽仁以“国家官员”的身份“衣锦还乡”，又充分利用了“本地人”的优势，从而获得了巴塘本地僧俗民众的支持，在运动初期迅速取得了胜利；但总体来讲，他的影响力并未超出以巴塘县城为中心的狭小范围。在临近诸县（如理塘、乡城、得荣、盐井），尽管地方上的“旧式精英”也响应号召，在各自的势力范围内驱逐了刘文辉的军队和官员，宣布“自治”，但他们只是借机扩张自己的势力，而非接受格桑泽仁的领导（王娟，2013）。作为“新式精英”的格桑泽仁在边疆社会的号召力与控制力是相当有限的。

这次行动并未危及他此后的政治生涯。运动失败后，格桑泽仁返回南京，将事件的缘由定义为“党军冲突”（格桑泽仁，1932：17）。他也没有受到国民政府的任何处分，不仅继续担任蒙藏委员会委员，还在军事委员会参谋本部的边务组中担任了专门委员。

### （四）成为“国家精英”

格桑泽仁近20年的政治生涯，呈现了一条从“族群精英”逐渐向“国家精英”转变的轨迹。在生涯的早期，他的关注点几乎完全集中在推动家乡的发展建设上；在“康人治康”运动失败后，他回乡发展的抱负受到了打击，同时，国家政局的整体形势正发生改变，他的视野遂逐渐开阔，开始更广泛的领域内发挥其“国家精英”的影响。



1934-1935年，格桑泽仁带队前往甘青宁三省的蒙藏地区视察，历时9个月，与各地军政长官、新旧族群精英等进行了广泛的交流，了解情况并调节地方纠纷（格桑泽仁，1945：8-9）。这次视察极大地拓宽了他关于边政问题的思路，也使他结识了更多其他少数民族的新、旧精英。

全面抗战爆发后，由于抗战局势的需要，来自各边疆地区的代表经常联合起来参与国是，格桑泽仁也在这一过程中逐渐将自己重新定位为“边人”的代表<sup>1</sup>，并就全国性的边政问题发表意见。1938年，他参加了“蒙藏回族联合慰劳抗战将士代表团”，前往台儿庄抗日前线慰问（格桑泽仁，1945：1-2）；同年，他与精通藏文的汉僧法尊法师一起，将《义勇军进行曲》的歌词翻译成了藏文（《康藏前锋》，第5卷第5期）。1940年，他参加了第二次联合慰问，并在蒋介石特别召集的国民政府各院部长官及军事委员会高级长官会议上，作为慰问团的代表发表了演讲（格桑泽仁，1945：22-23）。

1945年，在国民党“六大”上，全部蒙、藏、疆代表联合提交了一份题为“根据主义政纲请明确承认国内各民族之民族地位，予以应得之权利案”的提案，格桑泽仁被公推为代表，在大会上就该提案做口头发言（格桑泽仁，1945）。同年，他以“社会贤达”的身份当选为国民参政会第四届参政员。可见，至抗日战争胜利前夕，格桑泽仁已具有了相当高的社会声望，甚至超出了“边政”的范围，而可以对更广泛的国家事务发表意见。

#### 四、结构性角色：与其他力量的关系

“新式族群精英”在近代中国边疆秩序中的“结构性角色”是在与其他行动主体的互动中确立的。除中央政府外，另外两个重要的行动主体是在边疆社会拥有传统地位的“旧式族群精英”和掌握军政大权的地方实力派军阀。格桑泽仁的政治生涯正是在与这两类行动主体的联合与对抗中展开的。

##### （一）与九世班禅喇嘛的关系

格桑泽仁步入政坛的契机源自1926年在雅安与九世班禅喇嘛的管家宫敦札西的相遇；他于1927年前往内地的第一站就是到东北拜访了当时驻锡于此的班禅喇嘛；随后赴南京，又“兼受班禅之委托，与国民政府暗中保持联络”（格桑泽仁，1945：3-4）。可见，从政治生涯的起点，格桑泽仁就主动地与流亡内地的班禅喇嘛建立了“联盟”。

在获委蒙藏委员会委员、于南京站稳了脚跟后，格桑泽仁开始大力呼吁国民政府重视班禅喇嘛。1928年10月，他向国民政府呈递了一份《解决西藏问题意见书》，内称“藏中旧派产生于喇嘛，此辈因宗教观念，极端反对英人。鉴于近数年中教权之薄弱，深望班禅回藏主持，重新整理”，并认为要解决西藏问题，“首先宜办理班禅、达赖间之交涉，送班禅归后藏”（中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010：（6）388-395）。1929年6月，作为格桑泽仁之舆论支持的“西康民众协进会”在给国民政府的请愿书中，更是明白地呼吁应重视班禅喇嘛：

班禅为西藏教主之一，其资格地位，与达赖不相上下。藏内之旧派及康藏一般民众对之皆深表同情，望其速归。……班禅始终拥护中国政府，曾受偌大牺牲，今政府如不欲解决藏事则已，如欲解决藏事，以理以势，均不能不重视班禅，以资号召。应请政府从速欢迎班禅来京，共商大计，康藏事解决有望，不致如昔日之迁延时日。（中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010：（7）126-137）

在此后的8年间，格桑泽仁与九世班禅喇嘛保持了密切的交往，而他们之间最重要的联系纽带是通过他的同乡——另一位来自巴塘的“新式精英”刘家驹——来实现的。1929年，汉、藏文俱佳、时任巴安县立小学校长兼县府教育科科长的刘家驹，在格桑泽仁的邀约下，以“西康民

<sup>1</sup> 这里的“边人”一词，来自格桑泽仁于1945年出版的政论集《边人刍言》。



众协进会”代表的身份，来到南京；之后，在格桑泽仁的安排下，刘家驹出任蒙藏委员会藏事科科长，后升任科长，并兼任《蒙藏周报》社藏文股主任和中央党校藏文教师。

1932年，在戴季陶的引荐下，刘家驹出任班禅行辕秘书长。自此，他跟随在九世班禅喇嘛身畔，参与了在内地和内蒙古、青海地区的一系列重大的宗教与国事活动。刘家驹与班禅喇嘛的密切关系，既为他自己的政治生涯开拓了空间，也建立了以格桑泽仁为首的“新式精英”与九世班禅喇嘛这位失去了根基的“旧式精英”的牢固纽带。

### （二）与西藏地方及十三世达赖喇嘛的关系

格桑泽仁与西藏地方及十三世达赖喇嘛的关系是颇为复杂的。一方面，对这位藏传佛教格鲁派的最高活佛和西藏地方的政教领袖，格桑泽仁始终保持了较为尊重的态度，并将其“亲英”行为解释为“迫不得已”或“受人蛊惑”（格桑泽仁，1928）。但另一方面，格桑泽仁的康巴人身份和“新式精英”的结构性角色，又使得他与达赖喇嘛不可避免地处于彼此对立和敌视的位置。首先，在藏文明体系的三大人文单元——卫藏、安多和康区——之间，是存在政治与文化意义上的等级差异的。在卫藏政教中心的视野中，“康巴人”是粗野而缺乏教养的“乡下人”，噶厦政府是由卫藏地区的贵族家族成员构成的，而康区的土著首领并无此资格。因此，当格桑泽仁这位平民出身的康巴人，以“藏族代表”的身份，就任蒙藏委员会委员并出席各类重要国事活动时，西藏地方政府和达赖喇嘛对其“僭越”行为的敌意就可想而知了。1929年9月，西藏地方驻北平代表在与国民政府官员的会谈中，甚至专门要求国民政府取消格桑泽仁的蒙藏委员会委员职位（中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010：（7）368-371）。

其次，1932年的“康人治康”运动正值民国时期最大规模的川藏军事冲突——大白事件——期间，格桑泽仁在缴械了刘文辉的军队后，就卷入了与藏军的交战。根据他的自述，当时藏方曾派来代表，以“同族同教”之义，要求与已控制了巴塘地方的格桑泽仁联合起来，进攻川军，而格桑泽仁不仅断然拒绝，还组织民兵，与意欲攻占巴塘的藏军展开了激烈的战斗，导致藏军死伤惨重。格桑泽仁，1932：28-32）。

最后，也是最重要的，格桑泽仁与九世班禅喇嘛的密切关系，无疑使他站在了西藏地方政府的对立面上。1932年6月，西藏驻京办事处代表在向国民政府控诉班禅喇嘛与蒙藏委员会委员长石青阳相互勾结的“阴谋”时，也没有忘记带上格桑泽仁这个“帮凶”：

现在班禅方面筹餉购械不遗余力，即拟前赴西宁成立军队，占领青海，图扰西藏。……

其在西康方面，格桑泽仁近复盘踞巴塘一带，阴谋占领西康。石委员长早已与其通谋，竟处处为格桑泽仁辩护。（中国藏学研究中心、中国第一历史档案馆、中国第二历史档案馆、西藏自治区档案馆、四川省档案馆，1994：2638-2639）

至于格桑泽仁本人对其与达赖喇嘛的关系的定位，在他于1945年回忆“康人治康”事件时，曾如是表达：“在宗教上我个人对达赖大师亦同样信仰，但在政治上我们彼此的立场不同”（格桑泽仁，1945：6）。

### （三）与西康地区的“旧式族群精英”的关系

巴塘地方作为清末川边“改土归流”的起点，其“旧式精英”的力量遭到严重打击，是西康地区极少在辛亥革命后没有发生土司复辟的地区之一；但即便如此，“旧式精英”的势力依然不可小觑。在巴塘县城，最具影响力的是本地寺庙——丁宁寺——的包昂武活佛，而在更为广阔的乡村地区，各处的大、小头人依然是地方上的“土皇帝”。

格桑泽仁对此种情形了然于胸。因此，他在1931年底启程返乡、计划与刘文辉争夺地方政治权力时，特地在途中先拜会了那些在巴塘的地方局势中具有重要影响的权势人物，并与他们建立了联盟关系。在军统巴安组的一份报告中，就提及格桑泽仁与巴塘县属六玉地区的大头人次郎洛绒是“赌咒顶经吃血酒的秘密生死相顾的朋友”（四川省档案馆馆藏档案：民255-18）。在抵达巴塘后，格桑泽仁除获得了包昂武活佛的认可外，还借助“宣传党务”的机会，与邻近各县的



僧俗首领建立了广泛联系。

那么，格桑泽仁与这些“旧式精英”的关系和相对地位究竟如何呢？一方面，如上节所论，尽管格桑泽仁凭借“本地人”的优势和“中央大员”的身份，获得了大部分地方上的“旧式精英”的认可，但他们的关系只能是“合作”，而非接受格桑泽仁的“领导”。另一方面，“康人治康”运动虽然失败了，但却在相当大的程度上提升了格桑泽仁的家族在巴塘本地的地位。在既崇尚“强者为王”，又具有严格等级体制的康巴地区，格桑泽仁的英雄行为和他的官员身份都有助于他获得地方民众的尊敬。正是基于这个原因，在1943年，他的弟弟格桑悦希——一位还俗的僧人——作为巴塘县的代表，成为西康省第二届临时参议院议员。

#### （四）与西康地区的地方实力派刘文辉的关系

在政治生涯的早期，格桑泽仁的政治抱负都是围绕“西康建省”展开的。在当时的蒙藏精英内部，已有格桑泽仁将出任西康省主席的传言（《绥远蒙文半月刊》，1930：（7）3），而这无疑将他与时任四川省主席、实际控制西康地区的地方实力派刘文辉置于了相互竞争的地位上。

在1932年的“康人治康”事件中，格桑泽仁不但以军事行动解除了刘文辉军队的武装，还在以“西康人民自治委员会”的名义向国民政府发出的电文中，将激成事变的责任都推到了驻军的残暴与无能上：

溯至四川军阀盘踞西康，蹂躏人民，政治则包而不办，建设则言而不行，……康民激于义愤，乃将驻军解决，组织人民自治委员会，成立省防军及建省委员会，群戴格桑泽仁特派员兼摄司令及委员长等职。（格桑泽仁，1932：26-27）

然而，格桑泽仁的这些行动乃至舆论攻击，并不能弥补其作为“新式精英”在资历、财力、军力和人力诸方面的劣势。在运动失败后，随着1933年刘文辉退出四川省的军阀竞争而开始专心经营西康地区，<sup>1</sup>格桑泽仁也放弃了对地方政权的争夺。1939年，西康省最终正式设立，刘文辉出任省主席。他出于政治权衡的考虑，主动向格桑泽仁“示好”，推荐其为西康省临时参议会第一届参议员，而格桑泽仁也接受了这项好意。此时，格桑泽仁所关注的问题已经从西康地区的发展转向了更一般性的边政建设与边疆制度。

### 五、思想矛盾与身份困境：格桑泽仁的边政主张及其变化

对“新式族群精英”而言，“一般主义”与“特殊主义”这对相互对立的原则构成了他们的“结构性角色”的基础。格桑泽仁对自己的身份的体认、对理想的边疆秩序的构想恰为这一问题提供了一个例证。

#### （一）身份定位：国家官员与族群代表

作为康区新精英的先驱性人物，格桑泽仁的思想意识中的“一般主义”成分是毋庸置疑的。在1927年，他主动前往南京，拜会新政府的高级官员，既反映了他的政治抱负，也暗含了他对“边疆一体化”理念的信仰。然而，恰恰是在他以非常“现代”的姿态来到南京，并最终任职于国民政府中央机关之时，他开始改用自己的藏文名字。

在格桑泽仁的家乡巴塘，大部分进过学校的青少年都拥有两个名字，一个藏名，一个汉名。通常，他们在家乡的藏语环境中使用藏名，而当在汉语学校中读书，或来到内地求学或工作后，就使用汉名。格桑泽仁在来到南京以前（包括在巴塘读小学、在昆明读中学和在雅安就读军事学校期间），一直使用他的汉名王天仁（亦有王天华、王天化之说）；然而，当来到南京，以“西康民众代表”的身份面见国民政府首脑时，他主动改用了自己的藏文名字（邓俊康、李昆璧，2009）。

<sup>1</sup> 在1928-1932年，刘文辉为四川军阀的“四巨头”之一，兼任四川省主席和国民革命军二十四军军长，防区达70余县，西康地区仅是其中较不重要的一部分。1933年，刘文辉在川战中失败，失去了大部分防区，军政生涯几乎断送，西康地区成为其仅存的势力范围。



这个名字也成为他在此后的政治生涯中唯一使用的名字，而从前的汉名则少为人知。

格桑泽仁的这个举动可能是他的政治生涯中最为人所忽视，但却最具深意的行为。它显示，在政治生涯的起始阶段，他就对自己的族群身份的意义相当明了。尽管当时他在边政问题上怀有激进的“现代化”和“一体化”思想，主张在康区建立起与内地同一的行政与文化制度；但与此同时，他对自己身为“藏族代表”的身份定位是非常明确的，并且在下意识地强调自己特殊的族群身份。在他的思维中，这种“一般主义”与“特殊主义”的并存，恰恰是“新式族群精英”这个“结构性角色”的内在属性。

## （二）政治理想：“建省”与“自治”

格桑泽仁的政治行动中的第二个重要矛盾，是他在1932年的军事政变中所呈现的行为逻辑：以“自治”的话语来追求“建省”的目标。

要理解“建省”与“自治”两项主张在一般意义上的冲突，需要将其置于“边疆一体化”改革的长程历史中来理解。在“一体化”改革以前，各边疆地区都是因循地方传统而“自治”的。这里的“自治”包含两层含义，一是由本地人担任政治首领，二是采取边疆社会传统的政治形式。因此，这是一种“特殊主义”的边政思路。与之相对，“边疆一体化”改革的实质则是取消“特殊性”，在边疆地区实行与内地同样的制度体系，而“建省”就是实现这一目标的最终标志。在原始意义上，边疆地区的“建省”与“自治”是相互冲突的，“建省”是对“自治”的取缔和摧毁。<sup>1</sup>

因此，格桑泽仁通过一场“康人治康”运动来推动“西康建省”，就显示了一种颇为独特的思想轨迹。事实上，在他呼吁“西康建省”的呈文中，也提及了与“自治”相关的内容，唯一的指标就是：“康人之参政权”，即“省府委员中至少亦须加入过半数康人”（格桑泽仁，1929）。由此可见，在这一时期，格桑泽仁理解的“自治”，仅保留了“参政”这一要素，而这与辛亥革命后的十余年间，中国内地各省的地方主义思潮并无二致。“西康”作为中华民国的一个省级行政区，要求本地人在各级机关中占有一定比例，并无特殊之处。而对传统边政思想中“自治”还包含的保留传统社会制度和政权体系的一层含义，格桑泽仁并不支持。1930年，他以蒙藏委员会代表的身份在中央电台做了一次广播讲话，阐释了西康建省的必要性。从讲话内容可以看出，格桑泽仁对西康地区传统的政教体系是持反对态度的，并认为建立与内地同样的行政制度是家乡发展的唯一途径：

……土司及呼图克图之制，……为世袭制度，生杀予夺，压迫人民，无所不至。当清末光宣年间赵尔丰带兵入藏，首废此制，方期逐渐施行新政，会辛亥革命，赵仍回川，一切设施半途而废。至今土司、呼图克图等早失人民信仰，几成无政府状态。此西康省政府更属早日成立之必要也。（格桑泽仁，1930）

从表面上看，格桑泽仁的这个狭义的“自治”定义是对“自治”的不充分理解所致；事实上，恰恰是这个被“剪裁”的定义最符合“新式族群精英”的结构性角色。以“建省”为基础的“一体化”改革能够确立“新式精英”相对于“旧式精英”在地方政治中的合法性地位；而以“自治”为诉求的“特殊主义”原则又能够使“新式精英”在与刘文辉等地方实力派的竞争中获得道义优势。

## （三）边政思想的转变：从“去族群化”到“再族群化”

<sup>1</sup> 同一时期发生的内蒙古自治运动所呈现的正是这种逻辑。从20世纪20年代末开始，在由内蒙古地区的“旧式精英”领导的自治运动中，“自治”主张是与“建省”方案针锋相对的，甚至可以说“建省”压力构成了“自治”运动爆发的因素之一。在领导自治运动的蒙古族王公的观念里，热、察、绥三区建省是对传统的蒙古地方行政组织——盟旗制度——和“旧式精英”的政治权力的摧毁性打击，而正是这种传统制度与政权体系构成了“蒙古人”作为一个族群的重要标志。相关内容可参阅卢明辉，1980，《蒙古自治运动始末》；札奇斯钦，2005，《我所知道的德王和当时的内蒙古》。



格桑泽仁的政治生涯中最深刻的矛盾，体现在他的边政思想的转变中。综观他在 1927- 1946 年这 20 年间的各类著述（包括公开发表的文章、著作、在公开场合的演讲、未发表的文章、提案等），其关于边政的理想与主张发生了明显的变化：从早期的“一般主义”理想和“去族群化”思路，逐渐向“特殊主义”与“再族群化”的转变。

### 1、早期：“一般主义”理想与“去族群化”思路

在政治生涯的早期，格桑泽仁的抱负完全集中在“西康建省”的目标上，体现了一种激进的“一般主义”理想。这反映在边政主张上，就是一种“去族群化”的思路。例如，关于“西康省”的行政边界，格桑泽仁主张，除清末“改土归流”时设立的三十三县外，还应“为经济上行政上便利起见”，将“四川之建南七县”等临近地区皆划入范围（格桑泽仁，1929）。由此可见，格桑泽仁并未考虑以“族群”的居住范围作为确定省界的标准。他并不想建立一个完全由藏族——或完全由康巴人——构成的省级行政区。建立新省的目的是推动地方建设，而非追求族群自治。他甚至设想将自己的家乡——巴塘——更名为“西平”，作为新建立的西康省的省会（格桑泽仁，1929）。

这种思路还延伸到了对西藏问题的讨论中，他不仅建议在前、后藏亦分别建省，且对未来建省后之行政与文化的同一性，也满怀期望：

……送班禅归后藏，予以经济人才之援助，在后藏境内普行教育，振兴实业，修理交通，刷新政治，再进而改前后藏为两省。如是，前藏辖地东出八站到江达为西康省界，西行三站至槓巴拿为后藏省界，前后两省既在一健全政府之下，受三民主义之训练，前藏虽不免一时固执，然影响所及，终必可以一致（格桑泽仁，1928）。

### 2、晚期：“特殊主义”主张与“再族群化”思路

从 20 世纪 40 年代初开始，格桑泽仁的边政思想逐渐发生了重大转变，开始提出“特殊主义”的主张，要求将“民族”作为政治体制中的一个独立的区分变量。1941 年 2 月，在一次有蒋介石出席的宴会上，格桑泽仁明确提出了“对我们蒙、藏、回族人民政治上予以一种确实比例的平等”的要求，并主张国家在分配政治权利时，除依照区域、人口数目等标准外，还需“注意我们民族的地位”（格桑泽仁，1945：21）。

与此思路相一致，他也开始强调“民族”内部的团结。在 1941 年的一次有数十位蒙、藏、回精英人士参加的座谈会上，格桑泽仁号召“新式精英”与“旧式精英”应“捐弃陈见，通力合作，……不可动辄高呼打倒，……亦不应该动辄鄙夷或猜忌”（格桑泽仁，1945：26）。这与大约十年前他对西康地区的“旧式精英”之“生杀予夺，压迫人民，无所不至”（格桑泽仁，1930）的批评形成了鲜明对照。

而最明确地体现其边政思想的“再族群化”倾向的，是他关于边疆地区的行政体制与边界划定的新主张。1945 年，在第四届国民参政会上，格桑泽仁提出了确立蒙藏自治区制度的提案：

兹为迎合国际新趋势，顺应蒙藏舆情，以达成真正自由统一之中华民国起见，拟请将蒙藏各地依照其旧有制度之划分，斟酌时宜，加以改进，而设立蒙藏各自治区。……外蒙、西藏各设为“特别自治区”，实行高度自治。……康青川滇甘五省境内藏族区域，分设为“喀木”“安多”两个自治区。……自治区划分后，民国十七年新建之热河、察哈尔、绥远、宁夏、西康、青海六省区域，……划分后面积与人口尚足一小省之条件者，仍旧保留。……划分后面积与人口过少，则归还原属省份，撤销其省制（格桑泽仁，1945：60）。

在这个新体系中，他否定了自己在十几年前孜孜以求的目标——“西康省”的行政建制，提出了“依照其旧有制度”、根据“族群”范围划定行政边界、设立自治区的思路。他建议设立的“喀木”和“安多”两个自治区不仅都是严格的“藏族自治区”，而且连名称也取自藏文中对这



两个地区的传统称谓。<sup>1</sup>对比他在 1929 年将自己的家乡更名“西平”的建议，其边政思想的变化不可谓不大。

#### （四）思想矛盾与身份困境

关于格桑泽仁的边政主张转变的具体原因，他本人并不曾言及，也无其他与之关系较亲密者对此有所说明。但是，结合他的政治生涯中的另外两对矛盾，我们亦不难对他的心路历程作出推断：如果说在 1927 年改用藏名的举动是他在潜意识里对自己的身份定位之矛盾性的体认，在 1930 年代初期将“建省”与“自治”两个目标合二为一的行动是在现实政治中调和“一般主义”与“特殊主义”之矛盾性的实践；那么，从 1940 年代初起在边政主张上的重大转变则是这种矛盾性随时间的推移而日益尖锐的结果。

从个人经历来看，格桑泽仁从十几岁起就离开家乡外出求学，在他的少年和青年时代，实际上并没有太多时间来深刻地接触、观察和思考边疆地区的治理困境。他在“康人治康”运动时所表现出的政治野心和纯粹的“现代化”治边思路都反映了他在内地的现代教育体系中所获得的知识和对边政问题的理解。

“康人治康”运动的失败，既是对其政治抱负的一次打击，也使他更为真切地体认到作为“新式精英”的无力感。他尽管在国民政府的中央机关取得了官职，但远离家乡的“摇旗呐喊”并不能对边疆社会的实际状况发生实质影响。尤其当边疆社会处在地方军阀的控制下时，中央层面的制度设计无法落实，这使他越来越渴望回到家乡，亲身参与进边疆社会的改革与重建。然而，当他回到“边疆”，回到自己的家乡时，那些在国家中枢获得的官职和声望，并不能转化为边疆社会中实实在在的统治力。对于地方的传统权势阶层，他只能联合，而无法领导；对于掌握军事大权的地方军阀，他更无力对抗。政治理想在“中央”与“边疆”两个场域中的破灭，凸显了新精英在民国边政事务中难于化解的身份困境，也成为格桑泽仁的边政思想转变的一个契机。

在 1934-1935 年间，格桑泽仁在青甘宁三省进行了为期 9 个月的考察，接触了来自不同地区、不同族群的精英分子，这使他对边疆地区的实际情况有了更深入和真切的了解。在所考察之地，他对由马家军阀统治的青海和由嘉木样活佛家族控制的甘肃拉卜楞地区的发展状况最为赞赏（格桑泽仁，1945：8-9）。然而，这些被他视为“样板”的边疆地区，实际上是处在具有现代思想的“旧式精英”的领导之下的，这一事实或许对他的边政思想产生了影响。

在 1936 年以后，格桑泽仁由于身体原因而返乡养病，从而在成年以后开始有机会去重新观察和理解自己的家乡，这无疑也会对他关于边疆地区发展路径的思路产生影响。1941 年 2 月，在全部由蒙、藏、回代表出席的座谈会上，他建议那些“在中央服务”的“新式精英”要“常到边疆去看看，多多接近同乡大众，以免对于桑梓的现状隔膜”（格桑泽仁，1945：26），这或许正反映了他对自己早年的边政主张的反思。

除个人经历外，国内政治形势的转变也为新思想的出现提供了土壤。随着全面抗战的深入，国民政府迁都重庆，边疆地区在国家政治中的重要性不断提高，边疆稳定、国家统一的目标超越了对边疆社会进行现代化改造的目标，少数民族精英（尤其是“旧式精英”）的话语权增大，传统的“特殊主义”纽带获得更多重视。同时，在国共合作的背景下，中国共产党关于国内族群问题的政策和主张开始有机会在更大的范围内传播，并在少数民族精英中获得越来越大的影响力。格桑泽仁于 1945 年出版的政论集《边人刍言》一书转录了若干当时重要的领袖讲话、会议宣言和报刊社论，其中一篇社论即来自中国共产党的机关报——新华日报，题为《我们完全同意中山先生的民族政策》（格桑泽仁，1946：71-75）。这篇社论系统地阐释了中国共产党关于国内族群问题的政治主张，并暗含了对国民政府的“大汉族主义”政策的批判。

<sup>1</sup> 西康地区在藏文中被称为 khams，“喀木”即清代中前期对该词的音译，清末改译为“康”；又因该地位于西部边陲，清末主持川边改土归流的赵尔丰遂提出“西康”之名。



担任国民党中央委员多年的格桑泽仁，在自己的政论集中转录这篇文章，既显示了他关于边疆与族群问题的思考，已超越了国共两党的意识形态分野；同时也表明，在抗日战争胜利前夕，中国共产党关于国内族群问题的政治主张已经在少数民族精英中产生了较大的号召力。

## 六、小结与讨论

格桑泽仁是一位在民国时期的边疆政治中影响颇大的人物。他的生命历程（1904-1946）大致与近代中国的“边疆一体化”工程相始终：他的教育经历和流动机会正是清末“改土归流”的产物，他进入政坛的契机则来自国民政府寻找新的边疆社会代理人的需要，他早期激进的“一体化”理想体现了边疆地区社会结构的重大变迁，而他的思想矛盾和边政主张的转变则恰恰反映了多族群中国的历史传统对“民族-国家”体制的“一般主义”原则的抵制。在这个意义上，格桑泽仁的个体性困境与近代中国在重塑边疆秩序的努力中所遭遇的结构性困境是同构的。他的理想与命运的起伏，反映了“边疆一体化”这项“国家工程”本身的内在张力。

“中国”作为一个多族群政治体，其内部的多元性具有若干结构性的基础，包括生态环境、经济方式、语言宗教、社会组织等方面的自然或历史性差异。在帝国体制下，基于“礼”的秩序维系了普遍性与特殊性的共存。清代中前期作为多族群帝国的顶峰，将这种“特殊性”予以制度化，使其在普遍的帝国秩序中得以长期存在。

晚清以降，中国开始了建构现代“民族-国家”的努力；然而，变换了“国体”形式的“中国”事实上并没有建立起一种新的安置普遍性与特殊性的秩序。在初始阶段，以“边疆一体化”为代表的改革措施表现为一种取消“特殊性”的激进理想；但这一带有较强的“汉族中心主义”的理念在现实的历史情境中陷于困境，它在切断了帝国秩序中的横向纽带后，并没有建立起必要的纵向联结，反而激发了边疆地区的离心倾向。出于应对边疆危机的现实考虑，国家中枢在制度调整中表现出两种自相矛盾的趋势，一方面在边政理念中仍坚持“一般主义”的原则，另一方面则在具体政策中添加“特殊主义”的成分。从这个意义上看，“新式族群精英”的角色最好地符合了“国家”在调和“一般主义”与“特殊主义”之矛盾时的需求。然而，正如格桑泽仁在这一过程中陷入结构性的身份困境一样，这种“调和”也没有帮助多族群的现代中国构建起一种新的、稳定的、达成多方共识的边疆秩序。

人民共和国建立后，新政权以“民族区域自治”的形式对“一体化”的国家中的“特殊性”再次予以了“制度化”的确认；同时，一批具有共产主义信仰的少数民族精英成长起来，成为凝聚多族群中国的重要力量。这一新的制度体系在一定程度上解决了贯穿民国始终的边疆危机，反映了现代中国在探索“多族群的民族-国家”的可能形态上取得了重要进步。然而，在某种意义上，这一制度的有效性，与新中国成立初期的共产主义政治理想和计划经济体制这两项“一般主义”的基础性制度密切相关。改革开放后，随着市场经济的发展、社会思想的日益多元化和文化多元主义思潮在世界范围内的蔓延，中国作为现代国家的“一体化”要求与多族群政治体的“多样化”现实间的矛盾再次以各种各样的新形式呈现出来，这也构成了今天关于中国民族问题的讨论中最引人关注的议题。从这个意义上讲，现代中国的边疆与族群秩序重塑的重任还远未完成。

### 参考文献：

- 本尼迪克特·安德森，2005，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社。
- 巴塘县政协文史专门委员会办公室，《巴塘县文史资料》第1-3辑。
- 陈强立，1982，《格桑泽仁、诺那、刘家驹》，《四川省文史资料选辑》第27辑，成都：四川省政协文史委员会。



- 邓俊康、李昆璧，2009，《格桑泽仁传略》，《甘孜藏族自治州文史集萃》第2辑（下），康定：四川省甘孜藏族自治州政协文史资料委员会。
- 冯有志，1993，《西康史拾遗》，康定：四川省甘孜藏族自治州政协文史资料委员会。
- 高秉鑫，2004《西康历程》，《甘孜州文史资料》，第二十一辑，康定：四川省甘孜藏族自治州政协文史资料委员会。
- 格桑泽仁，1928，《解决西藏问题意见书》，中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010，《中国第二历史档案馆所存西藏和藏事档案汇编》（6），北京：中国藏学出版社。
- 格桑泽仁，1929，《西康改省计划提案》，《蒙藏委员会公报》第1-2期。
- 格桑泽仁，1930，《蒙藏委员格桑泽仁在中央电台报告蒙藏委员会最近工作及蒙藏最近状况》，《湖北省政府公报》第140期。
- 格桑泽仁，1932，《康藏概况报告》（未公开出版）。
- 格桑泽仁，1934，《西藏佛教之势力与三民主义之推进》，《康藏前锋》第9期。
- 格桑泽仁，1945，《边人刍言》，重庆：西藏文化促进会。
- 梅·戈尔斯坦、道帛喜饶、威廉·司本石初，2011，《一位藏族革命家——巴塘人平措汪杰的时代和政治生涯》，黄潇潇译，香港：香港大学出版社。
- 黄德权，2015，《格桑泽仁传奇》，成都：四川美术出版社。
- 黄启光，2004，《建国前西康省康属求学青年、旅外人士简介》，《甘孜州文史资料》（第二十一辑），康定：四川省甘孜藏族自治州政协文史资料委员会。
- 黄天华，2009，《民国西康格桑泽仁事件研究》，《四川师范大学学报（社会科学版）》，第36卷，第5期。
- 江安西、来作中，2008，《1932年“巴塘事变”简况》，《甘孜州文史资料集萃》第1辑，康定：四川省甘孜藏族自治州政协文史资料委员会。
- 卢明辉，1980，《蒙古自治运动始末》，北京：中华书局。
- 史密斯，安东尼，2018，《民族认同》，王娟译，南京：译林出版社。
- 王川，2009，《西康地区近代社会研究》，北京：人民出版社。
- 王娟，2012，《“藏族”，“康族”，还是“博族”？——民国时期康区族群的话语政治》，《西北民族研究》第2期。
- 王娟，2013，《边疆自治运动中的地方传统与国家政治——以20世纪30年代的三次“康人治康”运动为中心》，《西南民族大学学报》第12期。
- 王娟，2016，《化边之困：20世纪上半期川边康区的政治、社会与族群》，北京：社会科学文献出版社。
- 韦伯，2004，《韦伯作品集II：经济与历史，支配的类型》，康乐等译，桂林：广西师范大学出版社。
- 佚名，1929，《中华民国国民政府行政院指令第二一四号》，《行政院公报》第11号。
- 佚名，1930，《格桑泽仁有主西康说》，《绥远蒙文半月刊》第7期。
- 札奇斯钦，2005，《我所知道的德王和当时的内蒙古》，李玉柱、李勤璞整理，北京：中国文史出版社。
- 中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2000，《康藏纠纷档案选编》，北京：中国藏学出版社。
- 中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心，2010，《中国第二历史档案馆所存西藏和藏事档案汇编》（6）（7），北京：中国藏学出版社。
- 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆，1992，《九世班禅内地活动及返藏受阻档案选编》，北京：中国藏学出版社。
- 中国藏学研究中心、中国第一历史档案馆、中国第二历史档案馆、西藏自治区档案馆、四川省档



案馆, 1994, 《元代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。  
中国人民政治协商会议甘孜藏族自治州委员会, 《甘孜州文史资料集萃》第 1-2 辑。

Gowricharn, Ruben 2001. “Introduction: Ethnic Minorities and Elite Formation”. *Journal of International Migration and Integration*. Vol.2, No.2.

Peng, Wenbin 2002. “Frontier Process, Provincial Politics and Movements for Khampa Autonomy during the Republican Period”. In Epstein, Lawrence. eds. 2002. *Khams Pa Histories: Visions of People, Place and Authority*. Leiden, Boston & Koln: Brill.

## 【论 文】

### 历史书写中的“文成公主”

#### ——兼论“多民族中国”的民族史叙事困境<sup>1</sup>

王 娟、旦正才旦<sup>2</sup>

**摘 要:** 一个“多民族政治体”形成和存续的核心, 在于一套能够使具有不同政治与文化传统的诸民族“各安其位”的“秩序”, 而“民族史书写”正是这一“秩序”的一个重要维度。本文梳理了历史文献中三种不同的“文成公主”叙事: 古代汉、藏文文献描述了两种迥然有异的“文成公主”形象, 其差异反映了两种古代文明对“世界”及其理想秩序的不同想象。第三种叙事来自近代的“民族主义”史学, 汉语知识精英利用古代文献中的“素材”, 在“进步史观”的指导下, 塑造了“文成公主”的新形象。本文对这一“民族史书写”的新范式进行了反思性的讨论, 并进一步对近代中国“民族议题”的核心线索及其中所蕴含的结构性矛盾展开了理论探讨。

**关键词:** 历史书写 民族史 进步史观 文成公主

在当代中国人关于“民族史”<sup>3</sup>的知识体系中, “文成公主”是知名度最高的历史人物之一。

<sup>1</sup> 本文发表于《社会》2019年第2期, 第186-213页。

<sup>2</sup> 作者王娟为北京大学社会学系助理教授, 旦正才旦为浙江大学社会学系2018级博士研究生。

<sup>3</sup> 在当前的中文语境中, “民族”一词同时在“中华民族”与“56个民族”两个层次上使用, 造成了语义上的逻辑矛盾和对译西文概念时的混乱。因此, 有学者建议对中文的相关概念进行修正: 第一种修改方式是用“民族”对译西文中的“nation”, 用“族群”对译“ethnic group”, 从而保留“中华民族”的概念, 而将“56个民族”改称为“56个族群”(马戎, 2004)。第二种修改方式是用“国族”对译西文中的“nation”, 用“民族”对译“ethnic group”, 从而保留“56个民族”的用法, 而改用“中华国族”“国族主义”等概念(台湾学者多采此法)。本文认为这两种修正的方式各有优劣, 无论遵从哪一个, 都能够达到厘清概念的目标, 但同时也都



以目前基础教育阶段的历史教科书为例，关于“民族史”的内容仅存在于《中国历史（七年级下册）》中，包含隋唐、辽宋夏金元、明清三个历史时段的民族关系。在这些内容中，“文成公主”是着墨最多的人物。教材以大字和小字两部分记述了松赞干布和文成公主的事迹。其中，小字部分关于“文成公主”的描述颇为生动和丰富：

文成公主自幼熟读诗书，是个有才识的女子。她出嫁吐蕃，带去许多书籍和谷物、蔬菜种子，还带去大批手工业工匠。从此，吐蕃人学会了平整土地、种植蔬菜，学会了养蚕缫丝、纺织刺绣，等等。吐蕃原以麦熟时节为一年的开始，文成公主教给吐蕃人使用内地的历法。文成公主还将饮茶的习俗带到吐蕃（课程教材研究所、历史课程教材研究开发中心，2001：23-24）。

这段文字所呈现的文成公主，俨然是一位“技术传播者”的形象。然而，如果我们翻阅古代的汉文历史文献（如《通典》、两部《唐书》、《册府元龟》、《资治通鉴》），会发现这一形象与史籍所载并不一致，上述引文中的许多内容并不能在文献中找到出处。<sup>1</sup>事实上，作为“技术传播者”的“文成公主”形象晚至民国时期才出现于汉语的历史书写中。

本研究即缘起于这个经验性的观察，但却关涉到一个更大的学术问题——“多民族政治体”的“民族史书写”。

## 一、问题意识：“多民族政治体”的“民族史书写”

无论在传统的“帝国”形态下，还是在现代的“民族-国家（nation-state）”体制中，一个“多民族政治体”形成和存续的核心，在于一套能够使具有不同政治与文化传统的诸民族“各安其位”的“秩序”。这一秩序的显性部分是一系列规制了中央政府与各民族间的权利与义务关系的政治、法律与行政体制；与此相配合的，则是一套体现在各民族的身份定义、文化等级等方面的隐性机制。“民族史书写”正是这个隐性机制的一个重要维度。

所谓“历史书写”，涉及到对历史研究之本质的探讨。它将“书写”本身视为一种历史实践（塞尔托，2012：2），认为并不存在纯粹的“历史真相”，所有由人所记录和撰写的“历史”都不可避免地体现记录者及其所处的时代、文化背景等对“历史材料”的选择、组织和重构，都“隐含着历史学家所希冀的教育和动员的责任”（塞尔托，2012：12）。因此，当我们谈及“历史书写”时，通常讨论的是某种记录过去事件的“范式”（paradigm）。这个“范式”规定了哪些人物与事件是重要的、值得记录的，也规定了如何解释这些人物和事件的“意义”。“民族史书写”作为广

---

会涉及对一些已经广泛应用的术语进行改造。本文因具体材料的限制，无法完全遵照某一种方式。一方面，“民族史”一词在中文语境中（尤其在学科体系中）属专有名词，文中所引用的一些资料都使用了该概念，因此，本文遵循了这一语言习惯，使用“民族史”（而非“族群史”）这一用法。这里的“民族史”是指一个政治国家内部的诸文化共同体的历史，对应于西文中的“ethnic history”（而非“national history”）。但另一方面，在本文使用的材料中——尤其是民国时期的文献——“民族主义”同样是一个使用很广的词汇，对应于西文中的“nationalism”，与之相一致，“nation-state”则对译为“民族-国家”，本文同样遵循了这一语言习惯，使用“民族主义”（而非“国族主义”）这一概念。因此，在本文中，“民族”这一术语在不同的语境中实际指代了不同的现象，需要读者加以甄别。在某种程度上，这种概念上的混乱，恰恰反映了本文所讨论的核心议题——中国作为一个“多民族政治体”在现代“民族-国家”体制下所面临的结构性困境。

<sup>1</sup>事实上，这一叙事与今天的考古发现亦不相符合。单以“谷物”而言，根据考古发现，在距今约5000年左右，青藏高原东部地区已出现粟的人工栽培；在距今约3300年左右，粟类作物已经从青藏高原东部传播到南部的雅鲁藏布江中游地带，同时，在雅鲁藏布江中游地带出现了麦类作物青稞；至新石器时代晚期，青稞已经演变为青藏高原的主栽农作物，在一些定居群落中有较大规模的种植和储藏（霍巍、王煜、吕红亮，2015：123-132）。由于本文的研究重点在于分析历史叙事的形成过程，而非其与“历史事实”的关系，因此正文中并未涉及对考古发现的讨论。

<sup>2</sup>本文以“多民族政治体（multi-ethnic political body）”作为工作概念，指代如中国这样包含多个民族/族群、宗教乃至文明的政治实体。之所以采用“政治体”（而非“国家”），是希望能够涵盖“帝国”与“现代国家”两

义的“历史书写”的一个特殊类型，涉及的是记录和描述一个被定义为“民族”的人群之过去的“范式”。一群人记录和讲述自身历史的方式能够反映该人群的宇宙观、文化观、道德体系和行为规范，而其关于与其他人群之关系的记录方式则反映了该人群对自身在一个多元体系中的位置的理解。

正是在这个意义上，本文将“民族史书写”定义为“多民族政治体”之“秩序”建构与维系的重要维度。传统的“帝国”体系对多元人群具有强大的包容力，这不仅体现在对多元的政治体制的兼容，也体现在对多样化的历史叙述的包纳。各个具有独特的历史与文化传统的人群，不仅在政治上具有较高的自治地位，同时也能够较为自由地形成自己的历史书写范式。当然，随着不同人群之交流的加深或减弱、帝国整合程度的强化或削弱，各个人群之间的相似性与差异度会发生变化，各自的历史书写也会相互借鉴与影响。

在近代民族主义兴起、“民族-国家(nation-state)”逐渐成为“世界性规范”后，在一个主权国家内部，多样化的政治体制与历史书写并存的基础遂不复存在。所有的现代国家都试图在其领土边界的范围内建立起一套统一的行政体系与一部涵盖所有国民的“国族史”(national history)。对所谓“现代意义的历史书写”(杜赞奇, 2013: 82)的讨论大都是针对这一背景展开的(Berger, *et al.*, 1999: 3)。诚如杜赞奇所言，“民族主义及相应的权利和义务要以历史作为合法性根据”(2013: 87)。从这个意义上讲，“民族主义”与“历史书写”具有某种天然的亲缘关系。“历史书写”的对象尽管是过去(甚至可能是非常遥远的过去)发生的事，但其目标却在于重塑当代人的“历史意识”，而这种全新的“历史意识”正是“民族-国家”建设(nation-building)的重中之重。

对于传统的“多民族帝国”，向“民族-国家”体制的转型所带来的挑战是巨大的。本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)将之比喻为“把民族那既短又紧的皮肤撑大到足以覆盖帝国庞大的身躯”(安德森, 2005: 83)。为应对这一挑战，除了在政治、文化领域的“一体化”改革外，对疆域内的多元人群间的历史关系进行重新阐释与定位，使之与以“领土”边界来框定的“国家”相契合，就成为这一转型成功与否的关键要素之一。

就这一目标而言，最棘手的是如何处理“国族史(national history)”与内部多元人群既有的“民族史(ethnic history)”之间的关系。在通常情况下，“国族史”总是以占主体地位的文化群体的历史、神话、象征体系为基础的(Smith, 1991: 55, 111-112)，但同时，它又必须以某种方式将非主体人群的历史叙述吸纳进来。二者间的协商与平衡将成为在“民族-国家”体系下重塑“多民族政治体”的关键。

本文正是在这个意义上展开讨论的：将以不同时期、不同语言的历史文献中对“文成公主”这一人物的形象塑造与叙事策略为个案，探究在“帝国”与“民族-国家”两种体制下的“民族史书写”范式，及其在构建“多民族中国”之“秩序”中的意义。以下，本文将分三个部分展开论述：首先，将梳理自7世纪至20世纪上半期，中国的历史文献中所呈现的三种不同的“文成公主”形象，分别来自唐宋之际的汉文正史、10世纪以降的藏文史籍和20世纪上半期的汉文历史著作；其次，将对这三种历史叙事所依存的历史观、所反映的政治社会背景进行分析；最后，本文的理论关旨将落脚于对近代以来“进步史观”指导下的“民族史书写”范式的反思，并对现代中国作为一个“多民族的民族-国家”的结构性困境予以理论探讨。

## 二、“文成公主”的两种“古代”形象

在汉、藏文的古代文献中，都有关于“文成公主”及其入蕃一事的记载，但两种文字所呈现

---

类不同的政治实体类型。



的人物形象与故事情节却迥然有异。

### （一）面目模糊的“和蕃公主”——汉文文献中的“文成公主”

在古代汉文文献中，关于“文成公主和蕃”的记载主要保存于记录唐代政事的诸史籍中，包括《通典》、《唐会要》、两部《唐书》、《太平御览》、《册府元龟》和《资治通鉴》等，这些史籍对相关事件的记述高度一致。

以《旧唐书·吐蕃传》为例，关于“文成公主和蕃”一事的核心记述仅二百余字：

贞观十五年，太宗以文成公主妻之，令礼部尚书、江夏郡王道宗主婚，持节送公主于吐蕃。弄赞率其步兵次柏海，亲迎于河源。见道宗，执子婿之礼甚恭。既而叹大国服饰礼仪之美，俯仰有愧沮之色。及与公主归国，谓所亲曰：“我父祖未有通婚上国者，今我得尚大唐公主，为幸实多。当为公主筑一城，以夸示后代。”遂筑城邑，立栋宇以居处焉。公主恶其人赭面，弄赞令国中权且罢之，自亦释毡裘，袭纨绮，渐慕华风。仍遣酋豪子弟，请入国学以习《诗》、《书》。又请中国识文之人典其表疏（刘昫，2000：5221-5222）。

除上述与“文成公主”直接相关的内容外，在《吐蕃传》中尚有两处与之有间接关系。第一处紧接上引段落，是对文成公主和蕃后的唐、蕃间良好关系的描述，包含如下内容：（1）唐太宗征辽东凯旋，弃宗弄赞遣使来贺，并献金鹅；（2）唐使王玄策往西域途中为中天竺所掠，弃宗弄赞应太宗要求出兵击天竺，并大破之；（3）太宗驾崩，弃宗弄赞献金银珠宝十五种，请置太宗灵座前；（4）高宗授弃宗弄赞为驸马都尉、西海郡王，弃宗弄赞上书表达忠心；（5）弃宗弄赞请蚕种及造酒、碾、硃、纸、墨之匠（刘昫，2000：5222）。以上诸事尽管都以“弃宗弄赞”为主语，但仍可被视为“文成公主和蕃”所产生的“效果”。

第二处是在另一位与吐蕃和亲的公主——金城公主——入蕃前后，在唐、蕃双方的往来文书中，“文成公主”作为历史人物而被提及。景龙四年（710年），中宗所颁之《金城公主出降吐蕃制》中有“太宗文武圣皇帝德侔覆载，情深亿兆，思偃兵甲，遂通姻好，……自文成公主往化其国，……”之语（刘昫，2000：5227）。在开元十七年（公元729年）唐、蕃议和时，吐蕃重臣名悉猎代吐蕃赞普的上表中有“外甥以先代文成公主、今金城公主之故，深识尊卑”等语（刘昫，2000：5231）。

上引各段落已经穷尽了《旧唐书·吐蕃传》关于“文成公主”的记载。在这些文字中，没有关于文成公主的容貌、性格、才学、喜好等方面的记述，亦没有描述公主本人对远嫁吐蕃一事的看法、出嫁时的情景、入蕃后的生活等。换言之，汉文史籍并无任何对作为“个体”的“文成公主”的描述，“文成公主”只是众多面目模糊的“和蕃公主”中的一位，<sup>1</sup>她的身份是“符号性”的，而非“个体性”的。

除正史外，古代汉文文献中唯一与“文成公主”相关的记述来自唐代僧人义净（1988）撰写的《大唐西域求法高僧传》。在对太州玄照法师之生平的记述中，有如下内容：

……（太州玄照法师）途径速利，过靺鞨，远跨胡疆，到土蕃国，蒙文成公主送往北天，渐向阏阇陀国。……后因唐使王玄策归乡，表奏言其实德，遂蒙降旨，重诣西天，追玄照入京。路次泥婆罗国，蒙国王发遣，送至土蕃。重见文成公主，深致礼遇，资给归唐。于是巡涉西蕃，而至东夏（义净，1988：10）。

这段文字是汉文文献中仅有的关于文成公主入蕃后之生活的描述，并且提供了一条正史未涉及的信息——文成公主笃信佛教。

除此之外，直到清代中前期，汉文文献中再无涉及文成公主及其和蕃一事的内容。尤为值得

<sup>1</sup> 《唐会要》即设“和蕃公主”条，将所有的出降“异族”的公主列示一处。



注意的是，在《全唐诗》中有 170 余首以“和亲”为主题的诗歌，其中大部分为咏昭君之诗，同时亦有部分咏本朝和蕃公主者，但没有一首是以“文成公主”为主角的（王田田，2007）。在唐以后，随着中原和吐蕃各自政权的多次更迭，以及元代以后汉、藏间联结纽带的“宗教化”转变，“文成公主”逐渐隐没于历史的长河中。直至民国晚期，汉语世界始终没有歌咏文成公主的诗篇或其他文学作品出现。由此可见，“文成公主”在古代汉语世界的知名度委实不高。

## （二）智慧而神通的“绿度母”——藏文文献中的“甲木萨”

与“文成公主”在汉文史籍与文学作品中的“不著名”相对，在藏文历史文献中，被称为“甲木萨”（藏文拉丁转写：rgya mo bzav）——即“唐公主”——的人物形象是异常丰富和鲜活的。可以说，“文成公主”在汉藏关系中的重要地位，是在藏语世界里形成和发展起来的。

在藏文史籍的吐蕃史部分，“甲木萨”的故事占据了相当大的比重。这是一个内容丰富、情节曲折、充满神话与传说色彩的故事，其核心部分是“迎娶文成公主”的情节单元，梗概如下：吐蕃赞普松赞干布凭借神光，看到大唐有一位美丽而神奇的公主，于是派大臣噶尔率使团前往长安请婚。由于文成公主才貌双全、声名远播，因此，当吐蕃使团抵达长安时，另外四国——天竺、大食、霍尔、格萨尔——的使臣也同时来到长安请婚。唐皇宣布以“比试智慧”的方式决定公主嫁与何方。他依次出了七道试题，分别为丝带穿九曲璁玉、夜晚认路、食羊揉皮喝酒竞赛、辨马驹子母、辨鸡雏子母、辨木材首尾、从四百名长相相近的妙龄女子中辨认出公主。噶尔凭借自己的才智，在“七试婚使”的竞赛中取得了胜利，从而为吐蕃赢得了文成公主。文成公主是唐皇最宠爱的女儿，因此唐皇赐予了丰厚的嫁妆，除一尊珍贵的释迦牟尼佛像外，还包含关于佛教、法律、文学、医药、农牧、历法、卜算、建筑等方面的书籍，以及金银珠宝、绫罗绸缎等贵重物品。此外，公主特地携带了少许茱萸和蔓菁的种子。文成公主一行，沿途或造立佛像、在岩壁上刻写佛经，或营造水磨、驯鹿垦田，历时良久，终抵拉萨。在进入拉萨前，她对吐蕃的地势进行了堪舆，发现吐蕃全境为一仰卧的罗刹女形状，需要在多处修建寺庙予以镇压。文成公主本人主持修建了小昭寺，并将从汉地带来的释迦牟尼佛像供奉于内。她与松赞干布的另一位王妃——来自尼婆罗的“赤尊公主”（即“拜木萨”，bal mo bzav）——共同辅佐松赞干布，为佛法在雪域吐蕃的兴盛做出了重要贡献。<sup>1</sup>

在这个丰富而生动的故事中，主要人物都被赋予了神圣的身份。松赞干布不仅仅是一位伟大的赞普，他实际上是观世音菩萨的化身；文成公主也不仅仅是来自汉地的公主，她是藏传佛教中代表智慧与悲悯的女性佛母——绿度母——的化身。

在这一身份定位下，藏文史籍记录了“甲木萨”的诸多神异特质。首先，从体貌特征上看，她“青白红润容，口发莲花香，馥郁翠蜂绕，颐有梅花纹”（索南坚赞，2000：66）；其次，从品质才华上看，她“于一切文史典籍无不通晓”（索南坚赞，2000：53），这直接反映在她精通五行卜算、堪舆吐蕃地势这一事件上；而最能体现“甲木萨”之神通的，是著名的“公主从四面进入拉萨”的神异情节：

噶尔传令吐蕃千家万户说，文成公主具有神通，不知她将取道何方而来，故所有山川道路须通达无阻。……这些附近四面八方的人们，都说他们亲眼目睹了神变文成公主到来时的情景。住在这些南面的人们说，公主自芝普河阴而来，……；住在东面的人们说，公主从东面的卡尔那当吉曲河渡口而来，故此地又名“嘉冒热切”——公主渡口；住在北面的人们说，我们在北面的果普村迎接公主，所以果普村又叫“拉斯”村——迎公主村；而住在西面的人们则说，公主从堆龙山口穿过巴瓦察石山与支森沙丘而来（阿底峡尊者，2010：123-124）。

<sup>1</sup> 以上故事梗概根据记述吐蕃早期历史的藏文史籍《柱间史》中的相关内容整理而得；其他重要的藏文史籍如《西藏王统记》、《汉藏史集》、《贤者喜宴》、《西藏王臣记》等，都记录了类似的故事情节，只在若干细节上有所出入。



综上，对于公元7世纪中叶的这个真实的历史事件——“文成公主和蕃”，古代汉、藏文献讲述了两个截然异趣的故事。无论是对事件过程的记述，还是对主要人物的刻画，二者都大相径庭。

在这里，尤为有趣的是，若从具体“史料”来看，本文开篇所引述的当代中学历史教科书中的“文成公主”形象的直接来源并非汉文文献，而是藏文史籍所记述的这个充满神话与传说色彩的故事。其中，“自幼熟读诗书，是个有才识的女子”的个体性描述是对“于一切文史典籍无不通晓”的现代演绎，而对吐蕃带来的各种工艺和技术的罗列，则来自藏文史籍对“公主的嫁妆”的夸张描述。

### 三、两种“古代”的历史书写“范式”

当然，历史书写的逻辑并非如此简单。两个迥异的“文成公主”形象并不仅仅体现在“史料”之别上，更重要的是它们背后的世界观和历史书写“范式”的差异。

#### （一）汉文史籍：华夏历史的边缘叙事

华夏文明具有悠久的历史书写传统，不仅留下了卷帙浩繁的历史文献，而且形成了独特的书写“范式”。学界关于华夏史学之“书法”的讨论已相当丰富，本文不再赘述，以下仅就有关“民族史”的问题作以简单探讨。

“民族史”是一个在现代社会科学的学科体系下产生的范畴，如果我们回到古代华夏正史中去寻找其渊源，则可以将二十四史中的“四夷传”作为其原始形式。所谓“四夷”——东夷、南蛮、西戎、北狄——是古代“华夏”赋予周边“异族”的一种分类概念，它并不完全来自经验性的观察，而更多体现了“华夏”将自身视为“天下”之中心的世界想象。因此，史书中的“四夷传”除了需要在“史实”的意义上记录各“异族”政权的历史渊源、风俗习惯、与“华夏”王朝的互动关系等内容外，更重要的是在“文明”的意义上将这些“异族”安置在以“华夏”为中心的世界体系中，以确立“华夏—蛮夷”间的秩序等级。因此，华夏正史中的“四夷传”都遵循一种特定的书写“范式”。

这一“范式”体现在若干方面。胡鸿的研究指出，在二十四史中，“四夷传”在整部史书中的位置、排序等都要遵循严格的体例，而且每篇传记的叙述结构和策略也都遵循固定的模式（2017：115-162）。王明珂的研究则发现，除整体性的结构安排外，在“四夷传”中还存在若干“模式化情节”——如“英雄徙边记”等——来描述“华夏”与“边缘”的等级关系（2009：13-16, 77-93）。王赓武的研究则将“四夷传”中所形成的古代“对外关系理论”称为“优越感理论”，认为这种“优越感”（或者说对“优越感”的坚持）构成了古代华夏正史诠释自身与他者之关系的核心（2010：29-57）。

汉文史籍关于“文成公主和蕃”一事的记述，正体现了华夏史书之“四夷传”的典型笔法。这段叙事对“弃宗弄赞迎亲”的“礼仪”进行了详细地描述，其重点并非“文成公主”或“弃宗弄赞”个人，而是由此确立的“唐—蕃”间的等级关系。其中，“亲迎”“执子婿之礼”界定了唐、蕃间的政治等级，而“叹大国服饰礼仪之美”“渐慕华风”则界定了二者间的文化等级。

事实上，类似的情节不仅出现于对“文成公主”出降吐蕃的记述中，也出现在对其他类似场景的描述中。《旧唐书》中可与这一情节进行对照的是《回纥传》中关于宁国公主出降回纥时之情形的记述。其时在安史之乱中，回纥毗伽阙可汗出兵帮助初即位的肃宗收复了东、西两京，肃宗遂将幼女宁国公主嫁往回纥和亲。肃宗堂弟汉中郡王李瑀为送婚及册封使，史书对李瑀与毗伽阙可汗见面时的“交锋”有如下记述：

及瑀至其牙帐，毗伽阙可汗衣赭黄袍，胡帽，坐于帐中榻上，仪卫甚盛，引瑀立于帐外，谓瑀曰：“王是天可汗何亲？”瑀曰：“是唐天子堂弟。”……瑀不拜而立，可汗



报曰：“两国主君臣有礼，何得不拜？”瑀曰：“唐天子以可汗有功，故将女嫁与可汗结婚好。比者中国与外蕃亲，皆宗室子女，名为公主。今宁国公主，天子真女，又有才貌，万里嫁与可汗。可汗是唐家天子女婿，合有礼数，岂得坐于榻上受诏命耶。”可汗乃起奉诏，便受册命。翼日，册公主为可敦，蕃酋欢欣曰：“唐国天子贵重，将真女来”（刘昫，2000：5200-5201）。

由于宁国公主和亲时唐与回纥的政治、军事关系与贞观年间唐与吐蕃间的情势颇为不同，因此，此段内容与“文成公主”降蕃时的情形亦不相同，但二者的叙事重点却是相当一致的。这正是王明珂所说的“模式化情节”，反映了华夏正史在关于夷夏关系的记述中，对哪些内容是重要的、值得记述的之判断标准。在相当大的意义上，这种叙事模式——而非具体情节——反映了华夏史学之“民族史书写”的核心特质。

值得注意的是，在这一“模式化情节”中，被用于构建“华夏—蛮夷”秩序的“指标”是“服饰”“礼仪”这类具有“礼乐”意涵的内容，而非本文开篇引文中的“生产技术”。在这一历史叙事中，包含“文成公主”在内的诸“和蕃公主”被赋予的角色，是帝国的文明等级秩序中的一环。

## （二）藏文史籍：佛教史观下的神话与传说

藏文明拥有与华夏文明迥然有异的史学传统，其核心是一套由佛教世界观构筑的空间想象和因果链条。“佛教史观”大约形成于11世纪藏传佛教后弘期的开启阶段，后来逐渐巩固和完善，遂成为近代以前的藏文史学的主导范式（群培、亚东·达瓦次仁，2009；张云，2013）。

以“佛教史观”为基础的历史叙事，具有一些重要的特点。首先，它以一套根据佛经内容构造的世界起源与空间想象为基础。例如，著名的藏文史籍《西藏王统记》开篇即描述了这个宏大的体系。在这个体系中，我们所生活的空间只是大千世界中微不足道的一粒尘埃；但在这个空间内部，又同时共存着多个文明。这些文明在现实政治中各有特点，又都在超然的佛教秩序中占据了相应的位置：

最初，此器世间为空寂无垠之体，由十方风起，互相激荡，成为风轮，……广袤无量。其上水聚，成为大海，……其上有金地基，平如手掌，……其中有由各种宝物构成之须弥山，如水磨之轴心，自然生成。……须弥山东，有身胜洲及二小洲，形如半月。南有瞻部洲及二小洲，形如肩胛。西有牛货洲及二小洲，其形浑圆。北有俱卢洲及二小洲，其形方正。……诸洲之中，以瞻部洲最为殊胜。……地居中心者为天竺，如高悬彩缯之顶盖，属富有珍宝之洲。蒙古与尼泊尔如运载之车乘，属出产货利之洲。霍尔与汉土如开放之莲花，属光怪陆离之洲。雪岭吐蕃，如仰卧之女魔，岩谷险峻，鬼妖众多，山黑而粗，诚属蒙昧昏暗之洲。此外尚有十六最大方域，然皆能财用自足，安居乐处也（索南坚赞，2000：2-3）。

其次，它将吐蕃文明本身就定义为佛法普度众生的结果。根据藏文史籍的记载，在释迦牟尼三转法轮、南瞻部州已普沐佛光之时，雪域吐蕃仍处于蒙昧之中，杳无人迹，只有各类旁生陷于恶趣轮回。观世音菩萨悲悯心起，在大日如来佛面前发下誓愿：将调伏雪域众生，将其普度至极乐世界。他首先以幻化神通摧毁了无间地狱，又派遣弟子——一只灵异的猕猴——前往雪域的深山中修炼。后来，猕猴与本地旁生岩罗刹女结为夫妇，二者的后裔遂成为吐蕃最早的人类（阿底峡尊者，2010：13-36）。在这一叙事中，“观世音菩萨的化育之地”成为吐蕃在佛教世界中的自我定位，这构成了吐蕃史叙事的基础性框架。正是在这个框架中，松赞干布和文成公主分别获得了观世音菩萨和绿度母之化身的身份定义，他们亲临人间的使命就是在雪域吐蕃弘扬佛法、利乐众生。

再次，它将重要的历史事件与人物都置于佛教的因果链中予以解释。例如，文成公主作为“嫁妆”携带至吐蕃的释迦牟尼像，就是一条跨越千年、贯穿三界的因果链中的一环。根据藏文史籍的记载，在世尊释迦牟尼行将入寂之时，诸天神合作，造立了两尊释迦牟尼的替身像，一尊为八

岁等身像，另一尊为十二岁等身像。世尊亲自主持了佛像的开光，并宣称：“我的替身造像将与世长存，一如我释迦牟尼与世长在。外道邪说将被它镇伏，佛教正法将长盛不衰，造像所安立之处便是世间的中央。”这两尊造像最初都供奉在波斯，后来经过若干次流转，八岁等身像被迎请至尼婆罗，并在那里利益众生两千年之久；十二岁等身像被迎请至汉地，使得汉地得以佛法兴盛，万事如意（阿底峡尊者，2010：16-23）。这尊珍贵的十二岁等身像正是“文成公主”作为“嫁妆”从长安携带至吐蕃的释迦牟尼佛像，而另一尊八岁等身像则是“赤尊公主”的“嫁妆”，也在同一时期被从尼婆罗携带至吐蕃。这一因果链的重点并不在于强调两尊佛像的珍贵；更重要的是，它将吐蕃及与之有关系的其他文明（如汉地、尼婆罗）都安置在了由佛教构筑的世界中，并厘定了彼此的关系。

由此可见，“佛教史观”构筑了藏文史学的基本框架，关于任何人物与事件的叙事，都需要被置于这个框架中才能获得意义。因此，我们若要理解藏文史籍中关于“甲木萨”的故事，也需要在这个框架下进行分析：在“佛教史观”下，“甲木萨”作为“绿度母”化身的身份是故事的核心，这与吐蕃在佛教世界体系中的自我定位是同构的。在此基础上，“甲木萨”将珍贵的释迦牟尼佛像携带至吐蕃、对吐蕃地势进行堪輿从而确定重要寺庙的位置、主持修建小昭寺等情节都与在吐蕃弘扬佛法密切相关，可以被视为“绿度母”协助观世音菩萨化育吐蕃众生的功绩。长安“五国争婚”、唐皇“七试婚使”、公主携带丰厚嫁妆等情节，虽然表面看来与佛教叙事无关，但依然不能脱离这一框架，而应被视为营造“绿度母”身份的辅助情节。具体而言，在藏文语境下，文成公主之所以声名远播，引得多国君主竞相求婚，乃是由于她是“绿度母”的化身，而非她是大唐的公主；“甲木萨”之所以携带书籍、宝物和蔬菜种子前往吐蕃，亦是由于她是智慧而慈悲的“绿度母”，而非大唐拥有更先进的物质文明。

从这个意义上来看，藏文史籍中关于“甲木萨”的叙事同样表达了对理想的“唐—蕃”秩序的塑造，尽管这是一种不同于华夏世界观的秩序。

#### 四、“文成公主”与“甲木萨”的相遇：藏文史料进入汉语世界

如前所述，古代汉、藏文史书各自讲述了一个关于“文成公主”的故事，各自呈现了一套对宇宙和多文明体系的理解。由于两种文字的历史书写在相当长的时间里交流有限，因此并未给古代的史学家造成太多困扰，<sup>1</sup>这正是“帝国”的多元性和包容性在“民族史书写”上的体现。

这种情况到清代中期以后开始有所改变，藏语世界中的“甲木萨”形象通过各种曲折的途径逐渐进入了汉语世界。这既与清代中央政权对西藏的控制能力增强有关，也是近代中国从“帝国”向“民族-国家”体制转型过程中“边疆一体化”工程的必然结果。

##### （一）以蒙古文史籍为中介

明末以降，蒙古部落第二次整体皈依藏传佛教。这一事件对蒙古社会的文化传统产生了深远影响，后果之一就是于康熙元年（1661年）成书的蒙古文史籍《蒙古源流》在相当大的程度上借鉴了藏文史书的佛教史观的框架，从而将蒙古人的族源和汗统追溯到吐蕃乃至天竺。<sup>2</sup>在此框架下，这部史书的前两卷（共八卷）基本复述了藏文史书的“上古史”和“吐蕃史”的内容，其

<sup>1</sup> 汉文文献关于“文成公主”及其“和蕃”事件的记述成文于唐宋之际，并未参考其他文字的历史记录。与之不同，藏文历史文献是在多文字史料的背景下产生的。13世纪以后成书的藏文历史专著中，基本都有专门章节记录中原王朝的更替和重要历史事件，其资料来源多为汉文正史。至迟在14世纪中叶，已有《新唐书》的藏文译本在藏地流传。在这种情况下，藏文史学家们都注意到了汉、藏两种文字的文獻中的“文成公主”叙事的差异，并采取了一些方式或写作手法予以调和。由于汉文史籍关于“文成公主”的记述非常简略，因此，这种调和对于藏文史学家来说并不困难，亦未对其“佛教史观”的框架造成损害。

<sup>2</sup> 最早提出“印、藏、蒙同源说”的文献是17世纪初成书的蒙古文史籍《黄金史纲》，而集大成者则是17世纪下半叶成书的《蒙古源流》。



中第二卷包含有完整的“迎娶文成公主”的故事情节。<sup>1</sup> 乾隆四十二年（1777年），由清廷组织翻译的汉译本问世，定名为《钦定蒙古源流》。该汉译本是以外喀尔喀蒙古王公成衮扎布的家藏本经两次转抄后形成的“故宫精抄本”为蓝本而翻译的。与成衮扎布家藏本相比，该“精抄本”删除了若干内容，其中就包含噶尔长安请婚的长篇故事（乌兰，1997），而只留下如下相对简要的记述：

是时，汗意中方以普济雪山所有生灵必须圣经为忧，彼自然化生佛自两目中射出霞光二道。汗视之，……见霞光一道照射中国唐朝太宗之女文成公主，……年十六岁，面貌慧秀，妙相具足，端雅美丽，体净无瑕，口吐哈哩旃檀香气，是通明经卷之主也。……遣使求娶文成公主。唐朝太宗亦如所请，许之以公主平日供奉之释迦牟尼佛及元秘术算各经、欢心如意十三史，复将种种宝玩锦绣财帛分给万万（萨冈彻辰，1969（1），卷二）。

即使是这个简略版本的“文成公主”故事，也比汉文史籍的记载丰富得多，它至少提供了公主“妙相具足”、“体净无瑕”、“通明经卷”，以及携带佛像和“元秘术算各经”来到吐蕃的重要信息，这使得藏文史籍中“佛教史观”下的“甲木萨”形象在清代中前期就开始有机会进入汉语世界。

至于“故宫精抄本”相对于“成衮扎布家藏本”所缺少的内容（即“五国争婚”“七试婚使”“公主的嫁妆”“公主堪舆”等情节），究竟是成衮扎布本人在抄录“呈献本”时删除的，还是“呈献本”经清廷组织的翻译人员再次抄录时删除的，以目前材料尚无法判断；<sup>2</sup>但是，其被人为删除的事件本身，似乎可以说明当时的知识阶层并不认可这些内容的“史料价值”，而将之视为某种需要清理的“无稽之谈”。

## （二）以西藏地方史志为中介

随着清廷对西藏的统治日益制度化，开始有一些朝廷官员长驻西藏，他们也成为最早一批关于西藏之地理、历史的汉文史志类专著的作者。这些作者亲身在西藏生活了较长时间，因此对藏地广为流传的“甲木萨”的故事有所了解，并将之有选择地吸收进了他们所撰写的地方志书中。

例如，作者佚名的《西藏志》是成书时间较早的一部藏地方志，包含“事迹”“疆圉”“寺庙”“天时”“物产”“纪年”“风俗”“头目”“兵制”“赋役”等三十三个条目，是较典型的地方志的体例。在“寺庙”和“纪年”条下，作者采纳了颇具神话色彩的藏文历史叙事，记述了大量“唐公主”的“事迹”：

大召，……建自唐时，坐东向西。……中殿供大佛名觉释伽摩尼，云自中土侍随唐公主至藏，年甫一十二岁，成圣西域；或云自中国铸请来者。左廊有唐公主暨土蕃赞普，并白布国王女塑像祀之。……楼顶东南隅金殿内有百喇末殿，神名百喇末，云系唐公主威圣神灵显赫，人民畏之。……昔唐公主晚年好佛，皈依释教，故西向其门。……小召，在大召北半里许，名曰喇木契。……寺乃唐公主所建，坐西，因唐公主悲思帝乡，故东向其门。殿内之佛像，名曰珠多吉，云系觉释伽摩尼之弟，甫八岁成佛，又云塑像内即唐公主肉身，俗传如此。……布达拉，乃平地起一石山，……上有金殿三座，亦唐公主所建之宫室（《西藏研究》编辑部，1982：14-15）。

西藏不识天干，惟以地支属相。……纪日惟以金、木、水、火、土五行配，与宪书无异。推日月之蚀，亦纤毫不爽。云推算占验，皆唐公主流传者（《西藏研究》编辑部，1982：22-23）。

上述文字尽管吸纳了部分藏文叙事的内容，但只是在汉文地方志的体例之下，挑选了若干材

<sup>1</sup> 关于《蒙古源流》中记述的“迎娶文成公主”的故事情节，可参阅（清）萨冈彻辰著，乌兰译注，2014，《蒙古源流》，呼和浩特：内蒙古大学出版社。

<sup>2</sup> 关于《蒙古源流》的版本及汉译本产生过程的详细内容，可参阅乌兰：《〈蒙古源流〉的流传及其研究》，《蒙古学信息》，1997年第1期。



料，而远非接受藏文历史叙事的基本框架。同时，其中关于大昭寺、小昭寺和纪年等的内容，与藏文史籍中条理清晰、逻辑自洽的描述多有出入，可见这些内容应取自在当地耳闻的民间传说，而非经文字定型的藏文史籍。更重要的是，作者在记录上述内容时，使用了“云”、“俗传如此”等说法，可见在他的观念里，这些关于“唐公主”的事迹是被定义为“传说”而非“信史”的。但无论如何，这类由清廷驻藏官员撰写的西藏史地类著作是“甲木萨”的故事于清代进入汉语世界的最重要途径。

### （三）以外文文献为中介

至民国初年，外国探险家或殖民官员撰写的关于西藏的作品开始被翻译成汉文。最著名的是英国殖民官员查尔斯·贝尔（Sir Charles Bell）撰写的《西藏之过去与现在》（Tibet, Past & Present）一书。该书英文版于1924年在牛津出版，由宫廷璋翻译的汉文版由商务印书馆于1930年出版。

在“古代历史”一章，作者提及多部藏文史书，包括《布顿佛教史》、《青史》、《西藏王统记》和《拉达克王统记》等，并引用了不少内容。其中，涉及“文成公主”（英文版称之为 the Chinese queen，汉文版译为“中国后”）的内容如下：

至第七世纪，松赞干布王出世，西藏文化于是始启。……中国皇帝不得不以文成公主嫁之，尼泊尔亦嫁一公主。时佛教输入西藏已两百年，但尚不盛行。两后既均信佛，亦劝其青年之王信佛，且以其权力推行佛教于西藏。……中国后通占星学，发现西藏“如一女魔仰卧”，故建教寺于魔之手腕及腿足上，以镇压之也。此王尝退隐四年，以学读书为文云（柏尔，1930：17）。

中国后又输入乳油、干酪、麦酒，并教民制陶器及水磨（柏尔，1930：18）。

除此之外，该书还提及“松赞干布之孙输入中国茶，以为全国饮料”、“又从梵籍及汉籍中，翻译天文学、占星学、医学等类书籍若干种”，并由此得出如下结论：“西藏今日之文化可谓大半采自中国，一小部分采自印度”（柏尔，1930：18）。

在上述内容中，值得注意的是，贝尔关于西藏的乳油（butter）、干酪（cheese）、茶是传自汉地的说法，并非来自其所参考的几部藏文史籍，或许是来自他居留拉萨时所听到的民间传说。<sup>1</sup>

### （四）藏籍汉译

以上诸路径都颇为迂曲地为藏文史籍中的“甲木萨”形象进入汉语世界做出了贡献，而真正以翻译藏文史籍为目标的工作直到南京国民政府建立后方才展开。

1929年，《边政》杂志发表了署名为“西藏桑博渣著、康定李慰苍译”的长文《藏王松赞干布迎娶文成公主记》，其内容正是吐蕃名臣噶尔长安求婚，依靠自己的聪明才智，战胜其他四国的使臣，为吐蕃赢得文成公主的情节。此后，这篇译文在1931年的《新亚细亚》、《西藏班禅驻京办公处月刊》和1937年的《西陲宣化使公署月刊》上三次转载。<sup>2</sup>

系统翻译藏文史籍的计划始自民国时期著名的边疆史地学者任乃强。1940年，已完成多部关于西康地区的史地著作的任乃强（1940）“思治吐蕃史”，却发现两部《唐书》中的记载“除将边境征战鳞爪为片面之积记外，对于蕃地内情，隔膜未通”，遂发出如下感慨：

……今世译业发达，译印东西名著，无虑万种，而我本国西陲汗牛充栋之经籍，迄今尚无人译之，非病态乎！夫一民族文化，各自有其特质著作为文化之代表品，文化特质所由窥见，因教齐政所为资凭也。统治西藏近三百年而无藏籍之译本行世，则中国之不能管理西藏也，不亦宜乎？（任乃强，1940）

<sup>1</sup> 在西藏流传的众多歌颂“文成公主”的民歌中，有一首包含如下歌词：“从汉地来的王后文成公主，带来了不同的牲畜五千五百种，使西藏的酥油乳酪年年得丰收”（参见马月华，1979）。贝尔关于“文成公主”将“乳油”“干酪”输入吐蕃的叙述，可能来自这类歌谣。

<sup>2</sup> 在《新亚细亚》上转载时的标题是《藏王松赞干布迎娶文成公主记》，在《西陲宣化使公署月刊》上转载时的标题是《藏王松曾钢布迎娶文成公主记》。



为扭转这种“病态”局面，任乃强（1940）“觅得藏中最流行之史籍一种”，请精通藏文的刘立千翻译。这部“藏中最流行之史籍”就是《西藏王统记》。从 1940-1943 年，刘立千完整地翻译了这部书（当时译名为《西藏政教史鉴》），分 13 期在《康导月刊》上连载发表，任乃强对译文进行了注释。其中，记述两尊释迦牟尼替身像之造像因缘的章节于 1940 年发表在第二卷第 12 期上，记述“文成公主”之“绿度母”化身身份的章节于 1941 年发表在第三卷第 5、6、7 期合刊上，“迎娶文成公主”的章节于 1941 年发表在第三卷第 8、9 期合刊上。至此，藏文史籍中鲜活而丰满的“甲木萨”形象全面进入汉语世界。

## 五、近代“文成公主”的新形象

尽管从清代中前期起，藏文史籍中关于“甲木萨”的丰富内容就开始进入汉语世界，但在相当长的时间里，这些历史素材并未获得重视和严肃对待。这一情形源自两方面原因：首先，如本文第二节所述，“文成公主”这一人物在汉文历史叙事的体系中并不重要，至清代，其在汉语世界的知名度应该不高。其次，在吐蕃王朝瓦解后，青藏高原上再未建立起统一的世俗政权。自元代始，青藏高原整体进入了中原王朝的政治体系，但其与中央政府的关系是以宗教为纽带的，“施主—上师”关系取代了唐代通过“和亲”而形成的“舅—甥”关系。至清代，宗教性纽带进一步加强，清皇帝被视为文殊菩萨的化身，清廷则承担起藏传佛教的施主和保护者的角色。在这一牢固而有效的新纽带下，历史上世俗政权间由“和亲”而形成的姻亲纽带已被遗忘，或至少不被认为具有重要意义。

变化发生在中国从“帝国”向现代“民族—国家”转型的过程中。在全新的世界体系里，如“施主—上师”这类特殊性、人际性的纽带不再足以支撑现代中国对边疆地区的主权诉求，因此，晚清和民国政府主动开启了“边疆一体化”的改革，力图按照“民族—国家”的蓝图，将疆域内的全部土地和人口都纳入同一化的行政、文化体制内。在这项构建“新秩序”的努力中，对历史性纽带的发掘无疑是题中应有之意。具体到西藏问题，宫廷璋翻译贝尔的英文著作和任乃强推动藏籍汉译的行动都体现了汉语知识精英开始主动地寻找和发掘与西藏相关之知识的努力。在这一背景下，作为汉—藏“秩序”之最早奠基者的“文成公主”就成为—一个重要环节，汉语知识精英意识到了这个人物在民族史上的重要意义，进而开始有意识地发掘、塑造和传播其形象。正是在这一契机下，之前已通过各种途径进入汉语世界的藏文故事文本开始受到重视，并被纳入了新时代的“民族史书写”的素材库。

### （一）评判藏文史籍中的材料

对 20 世纪的汉语知识精英来说，藏文史籍中关于“甲木萨”的丰富资料无疑是一个巨大的宝藏。然而，由于这些材料的“神话”和“传说”色彩过于浓厚；因此，若想对其进行利用，就首先需要对其“史料价值”进行评判。在这一问题上，推动藏籍汉译的任乃强堪称先驱。在刘立千译文的连载中，“迎娶文成公主”一章之后附有一篇任乃强撰写的校注，名为“文成公主下嫁考”（任乃强，1941）。这是汉地历史学者结合汉、藏史籍的记载来考证“文成公主和蕃”一事的较早尝试。在这篇文章中，作者的基本思路是：承认汉、藏史籍对相关事件的记述都是真实的；二者若有不一致之处，则以情、理进行解释和汇通；最终的目标是将两类材料融为一体，互相印证。为达成这一目标，作者对藏文史籍中若干颇具“神话”色彩的情节进行了论证，其中，对“文成公主为何能以十余岁之年龄而精通天文术数”这一问题的阐释最具特色：“唐室隆兴未久，武德之世，天下尚乱，公主实生此时。大凡乱世，人多好习术数。或习武略，盖皆图所以自救而已。太宗之姊琅邪公主，能治军作战。则宗女之习方术，亦不足怪。犹可怪者，为此‘文成’二字。‘文成’、‘武利’，乃汉武赐与方士之封号，后世极少用之者。其字义，亦殊不适于普通应用。公主乃用此名，必因其方术故通”（任乃强，1941）。

若单从“历史考据”的角度来看，这一论证并不充分，显难成立；但若从“民族史书写”的角度来看，作者的“考证”和解释则代表了在“汉藏关系史”的书写中将两种文字的历史记录结合起来的努力。对此，作者其实颇有自知，并做出如下解释：“因华史所传文成公主之事迹绝少，而藏籍传之甚丰。故会合考订之如此。欲以补华史之缺文，正藏史之乖误。惜皆暗中摸索之语，更无明确证据。然虽无确证，识者阅之，必不斥为妄测也”（任乃强，1941）。

值得注意的是，尽管任乃强急于论证藏文史料之“真实性”，以补充汉文叙事之不足，但他并没有接受藏文叙事的基础——“佛教史观”。在这篇文章中，“文成公主”作为“绿度母”化身的身份并未进入作者所讨论的议题。

## （二）使用藏文史籍中的材料

任乃强作为一位历史学者，尽管以一种颇为罕见的方式来协调汉、藏文史料在汉语世界的“首次正式会面”，但他还是坚持了在使用藏文材料前先要论证其真实可靠。与之相比，民国时期众多关心边政的非专业学者在对待这些材料时，就更少历史学者的小心谨慎，而更多在爱国情怀驱使下的工具性选择。当时著名的边政官员兼学者马鹤天在《新亚细亚》上发表的《唐代对于西藏文化之影响》一文为这种选择、加工策略提供了一个典型案例（马鹤天，1936）。

该文是一篇表面看来证据丰富、论述严谨的文章，几乎所有论证都有出处。全文分为九个小节，分别从“佛教”“儒教”“历数”“法政”“农工”“衣食住”“艺术”“医药”“文字”九个方面论述了唐代文化通过“文成公主”而输入西藏之情形。除论证“儒教”一项的材料全部来自《新唐书·吐蕃传》外，论证其他各项的材料，追其根源，都来自藏文的历史文献乃至民间传说，包括：（1）《蒙古源流》中关于松赞干布派使臣前往长安迎娶文成公主，并携带珍贵佛像前来吐蕃的叙述；（2）《卫藏通志》中关于文成公主在布达拉、大昭寺、小昭寺之兴建中的作用的叙述；（3）《西藏考》中关于藏地的纪年方式为文成公主留传的叙述；（4）桑博渣著、李慰苍译之《藏王松赞干布娶文成公主记》中关于唐皇将珍贵的释迦牟尼像赐予文成公主作嫁妆，文成公主携带数量庞大的五谷、饮食、药方、丝缎及各种宝物入吐蕃的叙述；（5）贝尔的《西藏之过去与现在》中关于文成公主精通占星学、堪舆吐蕃地势，向吐蕃输入乳油、干酪、麦酒，教民众制陶器、水磨，吐蕃翻译汉文医学图书，松赞干布之孙从汉地输入茶叶的叙述。在这些“证据”的基础上，作者雄辩地证明了西藏文化的各个方面都受到了汉地的深刻影响，而“文成公主”居功至伟（马鹤天，1936）。

除资料来源外，更重要的问题是：这篇文章在使用这些来自藏文史籍的材料时是如何取舍的？首先，从整体结构上看，与任乃强一样，马鹤天并未接受“佛教史观”，而是以现代“社会科学”的逻辑来组织整篇文章。在所讨论的九个方面中，“佛教”只是与“儒教”“农工”“艺术”等并列的一种“文化”，而非理解世界的基础性框架。尤为有趣的是，文中提及了“文成公主”被藏人称为“西藏佛教之母”，并进一步论证道：“实则非仅佛教之母，乃西藏文化之母也”（马鹤天，1936）。从“绿度母”变为“西藏佛教之母”，无论这一概念偷换是源自作者的误解还是刻意曲解，都反映了从“佛教史观”向现代意义的“文化传播史”视角的转换。

其次，就具体材料而言，藏文故事中的“公主的嫁妆”一节所罗列的各类书籍与物品是被引用最多的内容。值得注意的是，在藏文语境中最重要的“嫁妆”——释迦牟尼十二岁等身像——只是被作为普通物品提及，并未受到特别的重视；而那些与“生产生活”乃至“科学技术”相关的物品或知识——五谷、饮食、药方、丝缎、茶叶、乳油、干酪、麦酒、陶器、水磨、医学、占星学——则备受青睐，被大量引用和强调。事实上，本文开篇所引述的当代中学历史教科书中的“文成公主”形象在马鹤天的这篇文章中已见雏形。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 在20世纪30、40年代，汉语世界以“文成公主”为主角的论著显著增多，且都遵循了类似的写作手法。本文仅以任乃强、马鹤天的文章为例，其他相似论著还包括伍非百的文章《唐代文成金城两公主下嫁吐蕃史迹》（1933）、邝平樟的文章《唐代公主和亲考》（1935）、柱叟的文章《文成公主与康藏文化》（1937）、黄次书的



### （三）文学作品中的“文成公主”形象

至民国晚期，伴随着汉、藏关系的重要性越发凸显，对“文成公主”的关注也逐渐超出了历史学家和边政官员的范围，以这一历史人物为主角的文学作品开始出现。

1941年，《斯文》半月刊上发表了一篇题为《文成公主颂》的诗文（曾缄，1941），这是目前所见到的最早以“文成公主”为主题的汉文文学作品。其部分内容如下：

……懿公主之初降，炳昭质于皇家，性柔嘉而有则，体明净以无瑕，含旃檀之馥郁，挺若水之芳华，横四海以流盼，怀中情以信姱。……方王姬之下嫁，礼有迎其必恭，慕冠裳于上国，怀内疚于西戎，易部落为城郭，回穹庐乎宫室，衣纨绮以自见，将踟躇其何容。……除涂赭之陋俗，复面目之姣好。身既安乎室家，光乃被乎四表。书契替其结绳，稼穡启其不毛，援诗书以敷教，布律麻之在条，求绝学于竺乾，致金身于大招，住牟尼之正法，驾阿育而高超。……（曾缄，1941）

作者曾缄是当时著名的文学家，曾在蒙藏委员会任职，并以汉语文言文翻译了66首仓央嘉措道歌。据此推断，曾氏当精通藏文。从上述诗文的内容看，并不能判断他关于文成公主之事迹的资料是来自于前述几种途径，还是来自直接阅读藏文史籍，但无论如何，这些内容乃汉、藏文献相结合的结果，当为无误。

更值得注意的是颂文之前的序言，作者有一段关于“文成公主”之个人命运的评断。他首先哀叹了公主之不幸，认为松赞干布乃“夷狄之君”，即使他对公主礼爱有加，公主亦“必有天壤之嗟，而无如皋之笑也”；但此后，他又转变了态度，从公主给吐蕃带来了文化进步的角度，赞颂其“功存万世”，并由此修正了之前的判断，指出“何必疑其燕婉之私，而代为之扼腕也哉”（曾缄，1941），从而肯定了文成公主的人生价值。由此可见，作者对“文成公主”之个人命运的评判，与所谓的“历史事实”无关，而是反映了对当代语境下之理想的汉—藏秩序的理想。在这一想象中，“文成公主”化身为先进文化、技术的传播者。

1948年，由任教于国立艺术专科学校的歌剧作家林刚白（1948）创作的剧本《文成公主》出版。该剧本以刘立千所译之《西藏王统记》中所载的“迎娶文成公主”的故事为蓝本（林刚白，1948：1-2），是第一部以“文成公主”为主角的汉文戏剧。

该剧本的总体结构与藏文史籍的故事梗概大体一致，但并未接受“文成公主”为“绿度母”化身的身份设定，并对若干情节进行了修改和再创造。其中最更值得关注和思考的情节改造有两处。第一处是吐蕃使臣噶尔长安请婚的场景：作者保留了“五国争婚”的背景，但舍弃了“七试婚使”的情节，将之改造为由文成公主亲自接见各国使臣，并自己做出了嫁往吐蕃的决定。而公主之所以做出如此决定，是因为噶尔充分地表达了吐蕃人民仰慕大唐文化、渴望文成公主帮助吐蕃发展建设的殷切之情，从而打动了她。经过这一情节改造，不仅这个故事单元的主角从吐蕃使臣噶尔变成了文成公主，扭转了藏文故事中对唐、蕃和亲之主动权的设定，而且也将“文成公主”的角色定位成了将大唐的文化与技术传播到吐蕃的使者。

第二处是对“公主堪舆”这一情节的改造。如下台词是“文成公主”对着吐蕃地图向松赞干布提出的建设计划：

赞普您看，这噶比觉摩色地方有铁矿，绕噶岩地方有铜矿，拉东崖有银矿，贾卡山岩就金矿，都是顶有价值的出产。再看这旁边几处地方，应该修造十二座镇边的精舍。……此外，在拉萨街市的修建，各处交通道路的开辟，亦都要早些动工，逐渐的修建成功。这些都是建设方面的计划。关于内政方面，我们须要设法改善那些贫苦的牧人和农夫的生活，叫从大唐来的工匠们传授给他们工艺技术。把我从东土带来的各种粮食

著作《文成公主与金城公主》（1947）等。其中，伍、邝二人的论著相对严谨，柱、黄的论著则较少“学术性”，而更追求通俗易传播。



菜果种子分给农人们试种，好增加农产。要叫百姓们都有养生之业，耕种的人们都有田地，要尽量的开发富源，增进西藏的富强康乐。同时请从大唐来的学者们设立讲坛，召选优秀的青年人来学诗书经典，研究学问，要叫西藏的众有情，成为自由良善光明智慧富有理想和进取的人民（林刚白，1948：172-173）。

在藏文叙事中，“公主堪舆”是佛教叙事框架的重要组成部分，作为“绿度母”化身的文成公主通过堪舆吐蕃地势，确定了所有重要寺庙的位置，为佛法在雪域吐蕃的弘扬做出了奠基性贡献。但在改造后的故事中，“堪舆”被重构为“开发建设”的主题。由于文成公主失去了“绿度母”的身份，她的“善堪舆”就从佛教框架中的“智慧”和“神通”转变为科学视野下的“技术能力”。

马鹤天（1936）的文章和林刚白（1948）的剧本，反映了民国时期的汉语知识精英重构“文成公主”叙事的主要策略：以藏文史籍中的故事情节为“素材”，但悬置其宇宙观和历史观，并以一种“现代的”框架对这些素材进行重新组织和诠释。具体而言，作为藏文叙事之基本框架的“佛教史观”被放弃了，无论是“文成公主”的“绿度母”化身之身份，还是释迦牟尼像的因果渊源，都没有被吸纳进汉文版的新叙事中。与此同时，与现代语境下的“科学”“技术”“经济生产”等相关的内容则受到极大的关注，这既包含对“公主的嫁妆”中那些“生产性”的资料、工具与工艺的强调，也包含对一些在原本语境中与科学技术或经济生产无关的内容——如“堪舆”——进行“技术化”的解释。

由此，至20世纪40年代，作为“技术传播者”的“文成公主”形象已经被塑造出来，并奠定了当代中国人对这一历史人物及历史上的唐、蕃关系的认知。尽管人民共和国建立后，关于“文成公主”及其“和蕃”一事的历史定位仍有更多讨论，但这个角色形象一直延续了下来，并且成为现代中国民族史书写中该人物形象的主要维度。<sup>1</sup>

## 六、讨论：“进步史观”与近代中国的民族史书写

以上，本文梳理了汉、藏历史文献中三种不同的“文成公主”叙事。其中，前两种叙事皆来自古代文献，展示了汉、藏两个文明体各自对宇宙及其文明秩序的理解——前者是“礼乐”秩序下以“华夏”为中心的“天下”体系，后者是“佛教”秩序下的多中心体系。第三种叙事则来自近代汉语世界的“民族主义”史学，它显示了近代中国在“民族-国家”的背景下重塑“多民族政治体”之“内部秩序”的努力。这一新秩序舍弃了传统史学中由“大国服饰礼仪之美”所构建的“文明指标”，转而提炼出一条以“历数”“农工”“医药”“衣食住”等构成的“技术指标”。

要理解这一“技术指标”的意义，需要将之置于近代中国政治、社会与思想变迁的整体背景中予以分析。本文以下将展开一个拓展性的讨论，包含两个方面内容，其一是近代中国作为一个“多民族的民族-国家”所面临的结构性困境，其二则是“社会进化论”在近代中国社会思想中的核心地位及其对“民族史”书写的影响。

### （一）近代“多民族中国”的结构性困境

“民族-国家”体系是近代世界的基础性结构。但这一体系自产生之初，就伴生着一个悖论：一方面，“民族-国家”由于对内部同质性的追求，催生了“一个民族，一个国家”的理念，从而对“多民族政治体”的合法性提出了挑战；但另一方面，在现实中并不存在纯粹由单一民族构成的国家，世界上现存的政治体都在一定程度上是“多民族国家”。这样一种理想与现实的悖论构

<sup>1</sup> 1960年前后，在拉萨平叛和历史剧风行的背景下，有多部以“文成公主”为主题的戏剧出品，其中较著名者为田汉的话剧《文成公主》、张步虹的越剧《文成公主》和许宝驹的昆曲《文成公主》。在当时的特殊背景下，这几部剧作都将重点放在了“民族团结”的主题上，但亦保留了“文成公主”作为文化与技术的“传播者”的形象。关于这几个剧本的叙事特点的研究将是一个有趣的问题，需要专文另述。



成了近代以来许多地区性的政治争端乃至战争的根源。

对脱胎于传统的“多民族帝国”的近代中国而言，这一悖论带来的问题尤为严重。中国的内部多元性具有若干结构性的基础，包括生态环境、经济方式、语言宗教等方面的自然或历史性差异。在“帝国”体制下，基于“礼乐”的秩序体系维系了“多元”与“一体”的共存；但随着中国向“民族-国家”体制的转型，“多元”与“一体”之间的紧张关系开始凸显。在政治、经济、文化等诸方面，“少数民族”与“主体民族”、“少数民族”与“国家”的关系都需要重新厘定。这构成了理解近代中国的“民族议题”的核心线索。

本文所关注的“民族史书写”是这一紧张关系的一个重要环节，其核心问题是：如何通过定义“主体民族”与“少数民族”的历史地位及其与现代国家的历史渊源来建构“民族-国家”的历史连续性和政治合法性。在这一问题上，“多元”与“一体”间的紧张关系体现为一个结构性的矛盾：一方面，近代中国需要构建一套彰显“一体性”的解释框架来对历史上“多民族”间的和平、战争、融合、竞争等关系进行整体性诠释，并使之与近代中国的政治版图相一致。在某种意义上，“汉族本位”的基本立场和“汉化”的解释框架是实现这一目标的唯一途径。但另一方面，“民族主义”思潮是“民族-国家”体系的伴生物，“民族平等”的价值诉求已成为现代国家之政治理念的要素之一，这些理念都构成了对“主体民族-少数民族”间的等级关系的挑战。更重要的是，在与西方列强的竞争中，“华夏”作为“天下”之中心的地位业已瓦解，由此，传统史学所立基的“华夏-蛮夷”的文明等级体系也就无法延续。这些因素相结合，使得近代背景下的“汉族本位”的民族史书写，面临着严重的道德与合法性困境。

综观民国时期的民族史著作，汉语知识精英大体上是以“社会进化论”的思想和与此相关的“进步史观”来应对这一挑战的。“进步”和“进化”，正是“文成公主”的“技术传播者”形象背后的历史观念。

## （二）“进步史观”与民族史书写

“进步史观”是一个比较宽泛的概念，与之意义相似的用法还包括“线性历史观”“进化史观”等。在实际应用中，它可以表现为一些非常宏大的理论，如将人类社会的发展阶段归纳为“图腾社会—宗法社会—军国社会”的公式（甄克思，1981；杨度，1907）；它也常常被用来论证一些较微观的现象，如“人类社群由小及大、事物发展由简入繁”等。而最重要的是，在这一历史观下，“进化”被赋予了伦理意涵。换言之，“进化”本身就具有意志与目的；它可以超越传统伦理体系中关于“善”“恶”的道德评价，而成为一种至高的伦理（王汎森，2010：53-56）。

这样一种理解历史的方式，为近代中国的民族史书写提供了一种新的构建“秩序”的可能性：既然整个世界被理解为一向发展的直线，每个社会、每个群体都在这条直线上占据一个位置，“中国”与“世界”上其他国家的关系，可以由在这条直线上所处的相对位置来决定；那么，“中国”之内的多元人群之间的关系，也就同样可以由在这条直线上所处的相对位置来决定。

具体而言，尽管建立在“华夏-蛮夷”关系上的“文明等级”不再成立，但基于“历史发展阶段”之不同位置的“进化等级”却可以发挥类似的功能。在以生产方式、社会形态、文化程度等为指标的“进化”之线上，“汉族”处于较“先进”的位置，“少数民族”处于较“落后”的位置，“西方”则处于最“先进”的一端，代表了“汉族”和“少数民族”共同的目标。更重要的是，这一历史定位是由“客观”的“公例”所决定的，具有伦理优先性，由此破解了“汉族本位”的道德困境，为相对“落后”的“少数民族”同化于相对“先进”的“汉族”提供了合法性依据。更进一步，在社会进化论的框架下，一个社会就如同一个生物体，若其内部成分比较复杂，则更容易自我更新；因此，中国作为一个“多民族政治体”，其内部的多元特质就具有了某种“进化”意义上的优势，历史上各民族间的战争、迁徙、通婚等导致的“民族融合”都代表了群体“进化”的形式，从而具有“进步”性，这实际上提升了“中国”作为一个整体的“进化”潜力。

这一思路或明或暗地主导了民国时期的民族史书写。1922年，梁启超在《中国历史上民族



之研究》一文中，明确地将中国民族史研究的核心问题概括为两点：一是“中华民族同化诸异民族所用程序共有几种”，二是“中华民族同化力特别发展之原因何在”，并得出了这样的结论：“……抻掬数万万人以成为全世界第一大民族，然三千余年殆无日不在蜕化作用中，……今此大业之已成就者则八九矣”（梁启超，1922）。

自20世纪20年代末期起，多部以“通史”形式撰写、以《中国民族史》为题的专著（王桐龄，1928；吕思勉，1934；宋文炳，1934；林惠祥，1936）陆续问世。诸位作者的学术背景颇为不同，论著的结构安排和叙述模式也各有特色，但无一例外地遵循了“社会进化论”的历史观，对各“民族”因相遇、竞争、融合，从而“进化”之“公例”进行探究。

人民共和国成立后，“多民族中国”的民族史书写也翻开了新的篇章。20世纪50年代，新中国进行了规模宏大的“民族识别”和“少数民族社会历史调查”的工作。前者的最终成果是一份包含“56个民族”的名单，并将中国超过99.9%的人口分配到了这个名单所列的民族类别中；<sup>1</sup>后者则以马克思主义的唯物史观标准，完成了对中国各民族的“社会性质”的判定。在某种意义上，“民族识别”和“少数民族社会历史调查”正代表了在新的政治体制下协调“多元”与“一体”之关系的努力：一方面，“民族识别”和在此基础上为每个民族撰写的简史、简志，对“多民族中国”的“多元性”予以了制度性的确认，这可以被视为新政权对民国时期的“民族史”书写过度强调“一体性”的倾向的匡正。但另一方面，“少数民族社会历史调查”则通过将各个民族安置于马克思主义唯物史观所规定的“社会发展阶段”中，构建起一套新的解释框架，再次在“进步史观”的意义上确定了“汉族”相对于“少数民族”的“先进”地位。

从这个意义上看，“进步史观”的确提供了一条解决近代中国的“民族史书写”困境的途径。但是，这种历史观亦存在严重的缺陷。严格地说，以“进步史观”所构建的中国民族史的叙事体系尽管不是“汉族中心主义”的，却是“西方中心主义”的。它将“西方”设置为历史进程的“榜样”，从而否定了“中国”作为一个历史实体的文明意义。近年来，这一历史观已逐渐遭到扬弃，“在中国发现历史”（柯文，2002）已成为中国研究领域的共识。然而，对中国这样一个“多民族的民族-国家”而言，如果“西方”作为世界历史进程之“榜样”的地位被解构了；那么，“汉族”作为中国诸民族历史发展之“榜样”的地位也就同样被解构了。事实上，当前官方版本的“文成公主”形象在藏族知识分子与民间社会中正遭遇越来越多的挑战，<sup>2</sup>正是这一新思潮的一个具体案例。

20世纪80年代末，费孝通（1989）提出了“中华民族多元一体”的理论体系，可以被视为中国学者跳出“进步史观”框架，对“多民族中国”之“内部秩序”的结构性矛盾进行理论回应的努力。“多元”与“一体”作为两个关键词，恰反映了费孝通对中国民族史书写之枢机的体认。但严格地讲，这一理论体系只是一个具有框架性的开端，它的意义更多地体现在明确了民族史研究的问题意识，而远非解决了这一矛盾。<sup>3</sup>

在这个意义上，直至今日，中国的“民族史”研究仍然没能完美地解决在一个多世纪之前所遭遇的结构性困境。在旧有的“天下观”与“四夷传”的叙事模式丧失合法性后，现代中国需要在“民族-国家”的体制下，重建一种调和“多元”与“一体”之关系的“多民族中国”的历史

<sup>1</sup> “民族识别”在20世纪50年代展开，并完成了大部分工作，但“56个民族”的名单直到1979年基诺族被确定为单一少数民族后才正式确定下来。在1982年的第三次人口普查中，尚有未识别人口为79.97万，占全国总人口的0.08%。

<sup>2</sup> 这类挑战性话语大都是在新媒体上以“吐槽”的形式出现的。例如，一篇题为“公主中的轰炸机”的网络文章就以嘲讽戏谑的语气论及了官方宣传中关于文成公主对吐蕃之贡献的内容存在诸多不切实际之处。

<sup>3</sup> 费孝通以“多元一体”为框架，提出了一种对中国民族史的整体论述；但这一论述并未在逻辑上消弭“多元”与“一体”间的紧张关系，而只能辅以大量的社会学、人类学理论和经验观察来予以平衡。关于该体系的理论困境，并非本文的重点，需专文另述。



叙事。<sup>1</sup> 这一目标还远未实现。

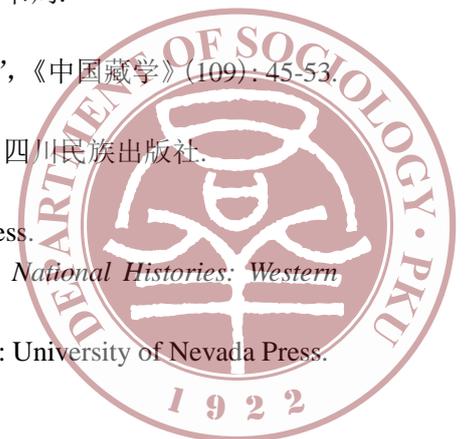
### 参考文献:

- 阿底峡尊者发掘. 2010,《柱间史: 松赞干布的遗训》, 卢亚军 译注. 北京: 中国藏学出版社.
- 本尼迪克特·安德森, 2005,《想象的共同体: 民族主义的起源与散布》, 吴叻人译, 上海: 上海人民出版社.
- 巴卧·祖拉陈瓦, 2010,《贤者喜宴——吐蕃史译注》, 黄颢、周润年译注. 北京: 中央民族大学出版社.
- 柏尔, 1930,《西藏之过去与现在》, 宫廷璋译述. 上海: 商务印书馆.
- 布顿, 2007,《布顿佛教史》, 蒲文成译. 兰州: 甘肃民族出版社.
- 蔡巴·贡噶多吉. 2014,《红史》, 陈庆英、周润年译. 东嘎·洛桑赤列校注. 拉萨: 西藏人民出版社.
- 达仓宗巴·班觉桑布, 1986,《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》, 陈庆英译, 拉萨: 西藏人民出版社.
- 杜赞奇, 2008,《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、高继美、李海燕、李点合译, 南京: 凤凰出版传媒集团, 江苏人民出版社.
- 杜赞奇, 2013,《历史意识与国族认同: 杜赞奇读本》, 上海: 世纪出版集团, 上海人民出版社.
- 费孝通, 1989, “中华民族的多元一体格局”,《北京大学学报》1989(4): 1-19.
- 葛兆光, 2011,《宅兹中国: 重建有关“中国”的历史论述》, 北京: 中华书局.
- 葛兆光、徐文堪、汪荣祖、姚大力等著.《东方早报·上海书评》编辑部编,《殊方未远: 古代中国的疆域、民族与认同》, 北京: 中华书局.
- 根敦群培, 2012,《白史》. 法尊法师译. 北京: 中国藏学出版社.
- 胡鸿, 2017,《能夏则大与渐慕华风——政治体视角下的华夏与华夏化》, 北京: 北京师范大学出版社.
- 黄次书, 1947,《文成公主与金城公主》, 上海: 中华书局.
- 霍巍、王煜、吕红亮, 2015,《考古发现与西藏文明史》(第一卷: 史前时代), 北京: 科学出版社.
- 柯文, 2002,《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》, 林同奇译. 北京: 中华书局.
- 课程教材研究所、历史课程教材研究开发中心, 2001,《中国历史》(七年级下册), 北京: 人民教育出版社.
- 邝平樟, 1937, “唐代公主和亲考”,《史学年报》2(2): 23-68.
- 廓诺·迅鲁伯, 2003,《青史》, 郭和卿译, 拉萨: 西藏人民出版社.
- 梁启超, 1922, “中国历史上民族之研究”,《饮冰室合集·专集之四十二》, 北京: 中华书局.
- 林刚白, 1948.,《文成公主》, 贵阳: 文通书局.
- 林惠祥, 1936,《中国民族史》, 上海: 商务印书馆.
- 刘家驹, 1948,《西藏政教史略》, 中国边疆学会.
- 刘昉等, 2000,《旧唐书》, 北京: 中华书局.
- 吕思勉, 1934,《中国民族史》, 上海: 世界书局.
- 吕思勉, 2012,《中国民族史, 中国民族演进史》, 上海: 上海世纪出版集团.
- 马鹤天, 1936, “唐代对于西藏文化之影响”,《新亚细亚》12(5): 28-33.
- 马戎, 2004, “理解民族关系的新思路——少数民族问题的‘去政治化’”,《北京大学学报》(6):

<sup>1</sup> 在过去的十年间, 关于“何为中国”的讨论日益升温, 正体现了这一议题的重要性与迫切性。相关争论可参见葛兆光(2011)的《宅兹中国: 重建有关“中国”的历史论述》; 葛兆光、汪荣祖等多位学者合著(2016)的文集《殊方未远: 古代中国的疆域、民族与认同》。



- 122-133.
- 马月华, 1979, “一支藏汉团结的颂歌——藏族文学中以文成公主入藏为题材的文学形式简述”, 《西南民族学院学报》(1): 73-81.
- 欧阳修、宋祁, 2000, 《新唐书》, 北京: 中华书局.
- 群培、亚东·达瓦次仁, 2009, “藏族史学名著《柱间史》的初次发现与抄本传承考证”, 《西藏大学学报》24(4): 60-65.
- 任乃强, 1940, “西藏政教史鉴·叙译”, 《康导月刊》2(11): 6-8.
- 任乃强, 1941, “文成公主下嫁考”, 《康导月刊》3(8、9): 55-63.
- 萨冈彻辰, 1969, 《钦定蒙古源流, 四库全书珍本三集》, 台北: 台湾商务印书馆.
- 萨冈彻辰, 2014, 《蒙古源流》, 乌兰译注, 呼和浩特: 内蒙古大学出版社.
- 米歇尔·德·塞尔托, 2012, 《历史书写》, 倪复生译, 北京: 中国人民大学出版社.
- 桑博渣, 1929, “藏王怙曾杠补迎娶文成公主记”, 李慰苍译, 《边政》(1): 143-151.
- 沈卫荣, 2006, “再论《彰所知论》与《蒙古源流》”, 《中央研究院历史语言研究所集刊》77(4): 697-727.
- 沈卫荣、侯浩然, 2016. 《文本与历史: 藏传佛教历史叙事的形成和汉藏佛学研究的建构》, 北京: 中国藏学出版社、北京大学出版社.
- 宋文炳. 1935, 《中国民族史》, 上海: 中华书局.
- 索南坚赞, 2000, 《西藏王统记》, 刘立千译注, 北京: 民族出版社.
- 王东杰, 2012, “‘价值’优先下的‘事实’重建: 清季民初新史家寻找中国历史‘进化’的努力”, 《近代史研究》(3): 28-47.
- 王汎森, 2010, “近代中国的线性历史观——以社会进化论为中心的讨论”, 《近代中国的史家与史学》, 上海: 复旦大学出版社: 29-68.
- 王赓武, 2010, “明初中国与东南亚的关系: 背景分析”, 费正清编, 《中国的世界秩序: 传统中国的对外关系》, 杜继东译, 北京: 中国社会科学出版社: 29-57.
- 王明珂, 2009, 《英雄祖先与弟兄民族: 根基历史的文本与情境》, 北京: 中华书局.
- 王田田, 2007, “唐人和亲诗研究”(南京师范大学硕士论文).
- 王桐龄, 1928, 《中国民族史》, 北京: 文化学社.
- 王尧, 1980, “藏文古代历史文献述略”, 《西藏民族学院学报》(2): 11-37.
- 王尧整理, 1958, 《文成公主的故事 西藏民间故事》, 上海: 上海文艺出版社.
- 乌兰, 1997, “《蒙古源流》的流传及其研究”, 《蒙古学信息》(1): 20-25.
- 五世达赖喇嘛, 2000, 《西藏王臣记》, 刘立千译注, 北京: 民族出版社.
- 伍非百, 1933, “唐代文成金城两公主下嫁吐蕃史迹”, 《新亚细亚》6(6): 51-61.
- 《西藏研究》编辑部编, 1982, 《西藏志, 卫藏通志》, 拉萨: 西藏人民出版社.
- 小萨囊彻辰, 1969, 《蒙古源流笺证》, 沈曾植笺证, 张尔田校补, 台北: 文海出版社.
- 杨度, 1907, “金铁主义说”, 刘晴波主编, 1986, 《杨度集》, 长沙: 湖南人民出版社: 213-397.
- 义净, 1988, 《大唐西域求法高僧传校注》, 王邦维校注, 北京: 中华书局.
- 曾缄, 1941, “文成公主颂”, 《斯文》1(12): 18-19.
- 张云, 2013, “藏文史书《柱间史》有关西藏社会史的若干记载及辨正”, 《中国藏学》(109): 45-53.
- 甄克思, 1981, 《社会通铨》, 严复译, 北京: 商务印书馆.
- 中央民族学院《藏族文学史》编写组, 1985, 《藏族文学史》, 成都: 四川民族出版社.
- 柱叟, 1937, “文成公主之与康藏文化”, 《戍声周报》(51): 98-110.
- Bell, Charles. 1924. *Tibet, Past & Present*. London: Oxford University Press.
- Berger, Stefan. Mark Donovan & Kevin Passmore. eds. 1999. *Writing National Histories: Western Europe since 1800*. London and New York: Routledge.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. Reno, Las Vegas, and London: University of Nevada Press.



## 【论 文】

# 夕昌藏族与科哇撒拉族的交往与互惠<sup>1</sup>

旦正才旦<sup>2</sup>

**摘要：**我国是多民族国家，各民族之间的交往在不同的历史时期和社会情境中自有其特定的形态及特征。其中，西北地区的族际交往特征更是其重要的体现之一。本文选取青海循化地区白庄镇夕昌藏族与科哇撒拉族社区的关系与交往的案例，运用“族际利益共同体”的概念概括了夕昌藏族与科哇撒拉族之间形成的以公有财产利益为基线的“跨社区、跨族群、跨宗教”的特殊密切交往，并对其形成的历史渊源和社会背景，其运行的机制和族际交往生态和文化、以及新世纪以来的交往变迁进行阐述和分析。

**关键词：**族际交往；夕昌藏族；科哇撒拉族；社区；利益共同体

我国是一个多民族国家，由于在民族的整体空间区域分布结构中含有杂居的特征，因此在全国性的多民族社会内部还形成了许多独具一格的“地区性多民族社会”，这些“地区性多民族社会”族际交往状况及演变，既与该地区的自然、经济、社会、人文等密切相关，也受全国性的制度环境及其变迁的影响（旦正才旦，2015：1）。我国甘青地区是典型的“地区性多民族社会”，各族之间的交流交往交融呈现形式复杂多样的特征，而且随着社会转型的加速和社会结构的调整，族际交往模式会出现调整和新的变化（高永久，2002）。我们将视阈缩小至青海循化撒拉族自治县，这个地区是一个更小的“地区性多民族社会”，撒拉、藏、汉、回等四个世居民族的交往历史非常久远，族际关系作为地区社会关系的重要组成部分，对各族生产生活的发展、社会活动的拓展产生着十分重要的影响。在循化族际关系中，藏族与撒拉族的交往更为特殊，相对而言，学界也对此给予了较大的关注。既有对二者交往历史的研究（马伟，1996；马明忠，2010；马成俊，2012；尕藏扎西、昂毛吉，2013），也有对其现状及变迁的关注（马建福，2007；旦正才旦，2015），同时也涉及微观村落的族际交往研究等（陶睿、马建福，2006；金丽楠，2012）等。

循化地区藏族与撒拉族的关系，主要以“经济交往”为基线，通过经济这一纽带不断推进互相交往的深度和密度。而作为本研究考察对象的今白庄镇夕昌藏族与科哇撒拉族的族际交往，不仅基于经济联系的纽带，更是在另一个特殊的因素——共享草场资源的联结下，具有了非常寻常的跨社区、跨族群、跨宗教的“团结性”，也即是形成了本研究重要概念——“族际利益共同体”所呈现的特殊交往模式。那么，这一“族际利益共同体”形成的历史渊源和运行逻辑是什么？共同体内族际交往的文化和机制是如何显现的？在新的社会情景中，这种特殊的交往是否发生了变化？本文围绕这些问题，从社会学的角度理顺族际互惠共同体的演变逻辑，通过本研究，我们可以为我国族际关系研究提供一个有机团结的、内容丰富的、颇具地方性特征的族际交往鲜活案例，同时亦可获得多族群（微型社区范围的）何以实现有机团结的本土经验启示。

## 一、族际利益共同体形成的历史渊源

循化撒拉族自治县白庄镇位于县府所在地往东 20 千米处，全镇人口有 20919 人，撒拉族人口占 89%。夕昌和科哇属于白庄镇管辖范围，今“夕昌”有 4 个行政村（麻日村、牙日村、格达村、吾科村），全系藏族村落，总人口 1426 人，地处“夕昌沟”上游高海拔区；而“科哇”（共

<sup>1</sup> 本文修订稿刊载于《西北民族研究》2018 年第 4 期。第 103-113 页。

<sup>2</sup> 作者为北京大学社会学硕士、浙江大学 2018 年社会学博士研究生，专业方向：族群社会学。



同体意义上的)由7个行政村组成(上、下科哇村、苏乎沙村、江布日村、条井村、朱格村、米牙亥村),都为撒拉村,总人口为6221人(循化县统计局,2010:37),所有村均位于“夕昌沟”下游的低海拔区,两个社区之间相隔1-2公里之远,居住格局上的地理边界非常清晰。但是,由于夕昌沟沟域狭小,外围的高山成为天然的屏障,而且只有夕昌和科哇这两个社区坐落在此狭小的沟域,于是就形成了一定的“封闭性”居住环境,这从地理位置层面为二者的交往创造了有利的条件。

早在清龚景瀚的《循化志》中记载:“撒喇各工,番回各半,惟夕厂全系番庄。因冒为生番,另编名目,取悦上宪,而实为撒拉旧属”(龚景瀚,1981:157)<sup>1</sup>可知,当时的“夕昌”(夕厂)像今天一样全系藏族村庄并受撒拉旧土司的管辖。又如:“白庄在元、明朝时由撒拉土司管辖,清时张尕、崖曼、夕昌工地,由撒拉族下四工土千户管理。民国二十五年(1936年)设第二区,署驻张尕村,辖张尕、崖曼、夕昌等6乡。1949年10月,建政时属二区河关乡。1955年8月,改称白庄区。后撤并分合更名多次,1984年6月,改社为乡。”(《循化撒拉族自治县概况》编写组,2009:45-46)2007年,设立白庄镇。由以上文献记载和历史文本可知,在几乎所有历史时期(从元明清至今)，“夕昌”(或夕厂)游离于循化藏区的行政单元,且同“科哇”(属崖曼工)一起归属撒拉地区的行政管辖范围。历史长河中的这种同归统一行政单位,为二者的交往创造了体制上的空间。

从历史记忆看,夕昌与科哇的族际交往或社区交往的渊源需要从清代开始说起,“清光绪年间,撒拉族地区反清斗争连绵不断,社会动荡不安,一些社会渣滓趁机聚啸为匪,东掠西抢。有一年,曾有一百土匪从拉卜楞一带向循化白庄方向袭来,撒拉庄子遂派人堵截;土匪们大为恼火,扬言要烧掉撒拉人的科哇清真寺以作报复。在形势异常严峻的情况下,夕昌地区的藏族立即派几百名藏族群众前来协助保护清真寺,土匪闻风方不敢冒然行事,半途而返,科哇清真寺连同科哇群众才幸避一场浩劫。民国十七年,马仲英武装反对国民军,败北后逃到循化等地,扬言要烧掉夕昌藏族嘛喇寺院。正在危急时刻,科哇撒拉群众派了上百名壮丁前去援助,匪徒闻知有几百名撒拉人前来护卫,也就退回去了。夕昌寺院也免了一场战火”(马伟,1996:58,转引自循化县文化馆编《撒拉族民间故事》第2辑)。这一说法不仅存在于撒拉民间(包括科哇),而且流传于夕昌和其他藏区的民间,代表性的口述有:

a. 据说,在以前发生了一次大冲突,当时有人企图焚烧科哇清真寺时,夕昌藏人去下面帮助科哇保护了清真寺,后来也有土匪准备烧毁夕昌寺时,在科哇撒拉人的帮助下,夕昌寺免了一场灾难。反正有这么一个传说,应该是很早的事情。(第5号受访者,83岁,农民)

b. 自古以来,夕昌和科哇非常地团结,我不知这个紧密的团结产生的根子是什么,反正当时撒拉八工企图袭击夕昌的时候(有人说企图袭击的起因是,有人传言夕昌正在建立一座降服异教徒的佛教寺庙),在科哇的极力协助下免得了这场灾难。另外,有一次,拉卜楞的藏人试图砸科哇清真寺时,因为夕昌藏人的保卫,其阴谋没能得逞。就这样,两者的关系特别好。(第6号受访者,63岁,农民)

c. 当时土匪打击企图不让夕昌藏人建寺庙,然后在科哇乃曼老人们的保护协助之下才修建了我们的寺庙,从科哇来帮助藏民的八个回回在械斗中被土匪杀了,此后二者的关系就更加紧密了。另外,刚建科哇清真寺时,另外一拨土匪试图去捣乱,不让他们建,在夕昌藏

<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)。



族老人们的帮助下终于避免了那场灾难。(第7号受访者, 67岁, 农民)

对于老人们提出的历史细节问题, 我们很难考证。无论如何, 通过两个族群民众中广泛存在的历史记忆, 我们可以确定, 夕昌藏人和科哇撒拉人之间在早期历史中存在过互相协助、保护对方宗教寺庙的事实。这种跨族群、跨社区、跨宗教群体的“非对象化”帮助及关怀是今天的人们难以理解的, 可谓传统草根社会在族际互动、宗教互动中成就出来的一项杰作。

另一个历史原因促进了科哇撒拉人和夕昌藏人之间族际互惠共同体的形成。夕昌和科哇之间基于草场资源的跨社区、跨族群、跨宗教互惠共同体之真正形成, 与周边藏族牧区岗察藏人的一场草场纠纷相联系, 这一事件在二者交往历史中具有转折性意义, 并对以后的甚至到今天的社区交往产生了深远的影响。在此, 受访者们提供了较为丰富的口述史:

a. 听说, 在古代我们跟科哇撒拉人没有什么关系, 从科哇往上来的话, 路边有两座嘛呢石堆。这两座嘛呢石堆往上的土地跟科哇是没有任何关系的。后来夕昌和岗察之间发生了草场纠纷, 藏族之间的草场纠纷比较频繁! ……在紧急的情况下不能不与(邻居)撒拉人搞好关系, 从此我们和科哇的土地(草场)使用权就统一了。(第2号受访者, 84岁, 夕昌藏族, 农民)

b. 我们跟科哇共同使用一个草场, 共喝同一条河里的水。讲起这方面的历史, 听说, 在以前的以前, 由于草场纠纷, 岗察和夕昌之间发生了一场大冲突, ……我们夕昌的上游有个地方叫“俄给高”, 另一个地方叫“扎噶三”, 从“俄给高”到“扎噶三”的地域范围, 是跟科哇无任何牵涉的, 而从此以上的所有土地就是二者共用的。为何二者共用这块土地呢? 就是因为跟科哇进行合作有可能获得些帮助, 于是土地(草场)使用权给了科哇。……前些年我们村有一位老人——他曾亲自参加过我们跟岗察的交战, 由此说来, 两者的(草场)统一到现在应该没过太长的时间。总之, 夕昌和科哇虽民族不同, 但彼此非常团结的原因, 来自于统一使用草场和水源。(第6号受访者, 63岁, 夕昌藏族, 农民)

c. 当时科哇和夕昌的老人们在一起以你们的《十二般若波罗弥多经》和我们的《古兰三十经》作为保证, 互相结成盟友, 宣称“只有一个, 没有两个”(夕昌和科哇的关系)! 我往往强调“夕昌科哇必须保持一致”。在青海省, 有很多藏族、回族、撒拉族, 但肯定没有一个像夕昌和科哇一样团结的。(第10号受访者, 69岁, 科哇撒拉老干部)

d. 在古时候, 夕昌和岗察之间发生了纠纷, 夕昌死了5个人, 于是夕昌与科哇结为联盟, 共同反攻岗察。科哇人进来后, 他们人口众多, 我们势力大增。这种情况下, 岗察撤回了主力军队, 夕昌和科哇的人认为岗察人已经逃远, 在他们回来的路上, 藏在丛林中的牧民们突然出现并打死了13人, 所以岗察和夕昌、科哇之间有18人的血债。正因为如此, 从此以后, 夕昌和科哇就共用同一块地, 共喝同一条河的水了。这个历史事件应该发生在1947、1948年左右, 因为这场事件的调节是在1948年道帛格西喜饶嘉措在“谷仓”(夕昌的地方)进行的, 开启双方的和解, 划定双方草场的边界, 双方都在那里建了石堆, 一个地方建起了两座石堆, 被称为“完斯道本”(和解石堆)。去年, 夕昌的一个老人跟我讲, 夕昌和科哇, 共用同一块草场, 共公喝同一条水, 虽不是同父的儿子, 但是同牛的皮子, 只是不同族而已……总之, 他们两者的共命运、共甘苦是从那时结成的。……因此, 当时科哇的代表跟大家讲, 上级一定要重视这场纠纷(夕昌科哇与道帛某村的土地纠纷)的妥善处理, 否则他们将要回他们的老家——撒马尔罕(第15号受访者, 78岁, 道帛藏族, 退休干部)。

e. 跟夕昌科哇发生了冲突, 首先与夕昌发生一点纠纷后, “科哇”也加进这场冲突, 就是因为争草场的原因。(第14号受访者, 66岁, 岗察藏族, 牧民)



不论是夕昌、科哇的老年人，还是周边的道帛、岗察等地的老年人，他们对这次历史事件记忆犹新，而且有些线索直接与他们的亲身经历相近（如第6号受访者知道本村有一位老人亲自参加草场纠纷；第15号受访者知道草场纠纷于1948年由道帛格西喜饶嘉措调节等），还有他们已经给出了相对比较具体的冲突时间和过程、结果等。概而言之，夕昌、科哇与岗察之间的草场纠纷发生于民国时期，夕昌藏族最初与岗察发生草场纠纷后，人员伤亡严重，身处弱势。为了扭转其不利地位、保护草场资源，不能不与周边社区合作来应对岗察的冲击。在此情形下，基于“社区战略”的需要，夕昌藏族选择了科哇的撒拉族，主要的考量应当是当时的政治形势，认为与科哇撒拉人合作有可能争取到省政府的支持；其次，科哇人口多，人多势众，有利于增强夕昌的势力；另一个因素同样可能重要，即社区已有的互为协助的交往历史积淀和基础。于是，双方通过地方社会特有的方式进行了合作，形成族际联盟。然而，在与岗察的交战中，夕昌、科哇一方死伤严重，夕昌藏族原有的草场被划为二者公有（指第6号受访者所说的从扎噶三以上的低于范围）。至此，一个转折性的变化就在夕昌藏族和科哇撒拉族的社区关系和交往中产生：二者的关系从原来的相对隔离变成更加的紧密，二者的利益从原来的相对分化变成更加的聚合，二者的社区感情由于有共同的痛楚历史记忆而更加深化。正如15号受访者所说，基于共享资源的“共命运、共甘苦”互惠共同体，也即民间所称的“同父的儿子，同牛的皮子”的夕昌-科哇联盟关系正式形成。

## 二、互惠共同体的维持及运行机制

夕昌藏族与科哇撒拉族之间形成的特殊族际互惠共同体，是以在外部环境的利益冲突中不断强化内部联结，不断培养和实践共同体意识，以及参与共有生产方式等形式维持并运行的。

### （一）“同父的儿子，同牛的皮子”

藏语谚语是“同父的儿子，同牛的皮子”。这一谚语至今仍流传在夕昌、科哇的民间，主要用来比喻夕昌藏族与科哇撒拉之间的密切关系，几乎每一个受访者（不分族群差别。部分年龄差别）首先都会讲这一句深具地方文化特征的谚语。如此看来，其内涵不仅仅在语义层面，而且与一种更为深远的社会历史、关系结构联结在一起。当我们把这一用来形容族际关系程度的谚语与其产生的社会背景和历史渊源、社区记忆相结合时，能够更加理解其真正的含义所在。

“为了证明一个族群的存在，使用一些文化符号与价值观的特点，就足以在一个族群与其他族群之间划出一条社会边界，并在自己与他人眼中体现出彼此的不同之处”（Roosen,1989:12）。夕昌和科哇在社区范围内，不断借与共同历史记忆密切勾连的“象征性符号”——“同父的儿子，同牛的皮子”话语，来强调“我们是一个”，或者试图消解互相之间基于族群本身的社会边界，证明互相之间的族际意义上的“共同性”，以此来保障公共资源和互惠共同体的顺利维持和运行。并且，作为一种带有宣传功能的话语，在夕昌-科哇与社区之外的群体或组织进行互动（通常以冲突为形式）时，其所含的意义不断被强调和再现。“同父的儿子，同牛的皮子”成为一种族际互动的象征性符号，在夕昌-科哇的几代人之间延续和复制，通过这样的延续和复制，传递互惠共同体意识和观念。这对族际合作与社区团结以及在此基础上的社区活动开展是非常有利的，亦可以看成是族际互惠共同体维持和运行的“软性建设”之一部分。

### （二）资源竞争中的外部对抗势力

在对外部环境的冲击如何对夕昌-科哇“族际利益共同体”的形成及之后的其族际交往、社区交往影响进行讨论之前，首先需要对其外部势力环境的格局加以刻画。夕昌-科哇社区与多个



其他社区接壤，从现有行政区划看，既有属本县行政范围的，也有属其他行政范围的。更重要的便是，从这些地区的农牧业分布与草场资源来看，夕昌-科哇牧场的东南临甘肃夏河县甘加牧业乡；西南接黄南同仁县瓜什则牧业乡；西向本县唯一牧业乡岗察；同时与本县的文都、道帛藏族乡相邻（如图 1 所示）。前三个地方均是纯牧业地区，形成连片的区域环绕着夕昌-科哇的牧场，而且其草场资源相对有限（相比于夕昌-科哇的），其中岗察的情况更是如此；而文都、道帛藏族乡虽然不是纯牧业地区，但是传统上一直是半农半牧地区，依然需要依赖草场资源。

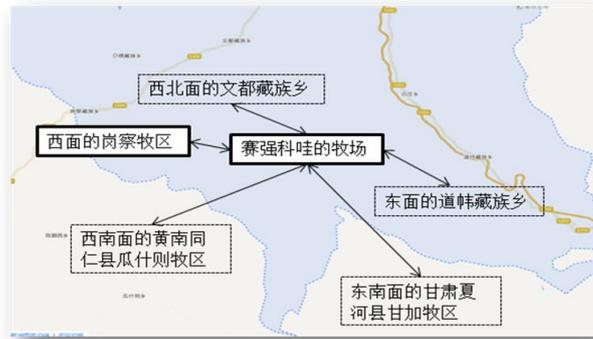


图 1 夕昌科哇牧场外部势力环境示意图

如前所述，夕昌-科哇互惠共同体的形成直接与资源竞争相联的外部势力环境有关，它们的牧场与多个社区接壤，东南邻近甘肃夏河县甘加牧业乡，西南接黄南同仁县瓜什则牧业乡，西向本县唯一牧业乡刚察，同时与本县的文都、道帛藏族乡相邻（如图所示）。前三个地方均是纯牧业地区，形成连片的区域环绕着夕昌-科哇的牧场，草场资源相对有限，其中刚察的情况更是如此；而文都、道帛藏族乡虽不是纯牧业地区，但传统上一直是半农半牧地区，仍需要依赖草场资源。在藏区除了单纯经营畜牧业的牧民之外，多数农区居民也兼营畜牧业，因此草场作为生产资料对所有农牧民都是有价值的，而草场不可能增长、扩大的特性注定了它具有稀缺的性质。然而作为稀缺资源的草场由于存在边界的模糊性和管理的松散性等特性（洪源，2003），加上藏族传统的畜群放养方式，极易引起越界放牧和恶意侵占，从而引发纠纷（扎洛，2007:32）。夕昌-科哇的草场利用情况及这一区域的放牧模式，也不出这个例外，这导致互相之间发生草场纠纷、土地争端，也使得夕昌和科哇天然地陷入一个草场资源竞争格局中，要面对外部强大的、大规模的竞争对抗势力。因此，为了保护 and 利用 40 多万亩的草场，夕昌和科哇必须团结一致，只有这样才能够保护好、管理好如此大面积的草场。

夕昌和科哇有了共享财产，意味着一旦与周边的地区或村落发生土地争端、草场纠纷时，二者必须站在同一立场上，或借调解的形式，或以直接参与的方式互相协作，争取和保护自己的利益。在实际历史过程中，就草场保护和土地边界问题，夕昌和科哇与其他交界地方发生过诸多纠纷和冲突，互相的交往和合作也此起彼伏式进行：

a. 1986 年，道帛的宁巴村、多什则村与我们夕昌科哇之间发生了矛盾，那时我们死了 1 人，还是为了草场闹的矛盾。1997 年还是 1998 年，甘加因为草场纠纷打死我们科哇的两个年轻人，而且下科哇村一户所有羊都被他们赶走了。矛盾经常发生，纠纷年年不断，他们是纯牧区，草场小得很，我们是半农半牧区，但草场很大、牲畜少，所以他们来抢着吃，来抢吃我们就不愿意，所以矛盾在所难免。（第 13 号受访者，70 岁，下科哇老干部，农民）

b. 后来的夕昌和科哇有比较大的事情时，互相之间有慰问、帮助的传统。科哇很多时候与其他地方发生矛盾，比如跟中库、道帛发生矛盾时，我们要去调解的。反过来，我们夕

昌和其他地方有矛盾的话，他们来调解和帮助。（第6号受访者，63岁，夕昌麻日村原村干部，农民）

### （三）公共生产场域的形成

形成夕昌-科哇互惠共同体的直接结果之一是，催生了二者“公共生产场域”——公营牧场的产生。公营牧场的形成，实现了共同体许多成员居处的聚合。这对族际交往有特殊意义，一定程度上改变了原社区内清晰的居住地理边界、居住隔离。“有关种族-族群的许多参考文献都表明，居住的隔离会加强亚文化的社会规范，从而形成一种局限于族群内部互动的社会环境”（Frank D.Bean and John P.Marcum, 2010: 221）。相反，居住隔离的突破，将促进跨文化的社会规范与跨族群互动的社会环境之生产。“居住格局可以反映一个族群所有成员（不分性别、年龄、职业、教育等个人特征）在居住地点与另一个族群成员相互接触的机会”（马戎，2004a: 400），随着夕昌与科哇经营同一个牧场，二者的成员相互接触、互动的机会增多，交往更加频繁。同时，这种经历也成为个体之间结“许乎”、“奥西”（好朋友、熟识者）关系的主要途径，互相学习语言、放牧中的互相帮忙等交往也相伴而生。

对于夕昌和科哇来讲，放牧既是一个发展生产的方式，又是一个保护草场的主要形式，调查发现，为了保护牧场，应对周边牧区对本社区草场资源的侵占，夕昌-科哇配备许多牲畜在牧场上放养，从事畜牧业的户数最多时达到200多户。而且，这些牧户在牧场上的驻扎有社区统一的安排和管理，要求藏族、撒拉族牧户按一定比例交叉式居住，大多数牧户被安排住在邻近草场边界的牧场上，如此，能够更有效地利用和保护草场。在社区统一管理下的公共生产场域中的生产经验与交往，进一步铸牢了共同体成员的有机联合与团结，又在另一方面保证共同体的财产不受外部对抗势力的侵害。这成为维持共同体的重要具体实践。

## 三、族际互惠的文化与生态

由于夕昌和科哇之间具有特殊的历史渊源，特殊的赖以交往的利益纽带，二者之间形成了不同层面的特殊交往方式，这使得它们拥有其他地方难以存在的族际交往生态与文化。

### 1. 集体与个体层面的交往

夕昌和科哇之间因为有了共同的草场，在经营牧场或者与周边地区发生草场纠纷、土地争端的过程中，必然地会展开涉及公共事务的集体交往与互动，这作为互惠共同体维持与运行的主要实践在上文已经做了介绍。而围绕公共事务的交往中衍生出来的其他层面的集体交往，也是共同内整个族际交往生态的主要内容之一。夕昌和科哇之间存在较为频繁的集体性交往，每当各方有较大的宗教活动和仪式，或者大的建设项目，抑或遭遇各类天灾人祸等情况时，时常会互相来往、交涉和协助，而且这些社区活动的来往中含有鲜明的人情、友谊、关怀成分，通过这种正式和非正式的集体性交往，商议共同体面临的主要事务，加深共同内的社区感情，更培养了社区成员的集体意识：

a. 在集体方面，我们科哇夕昌有村的大活动的话，大家一起参加，比如说我们盖清真寺，或者搞一个大的宗教活动，他们会来。夕昌的寺庙在80年代重建时，我们科哇人都去了。再有每年的四月底，他们的寺庙里面有活动，开四月“默兰姆”（祈愿法会）时，我们的头人们会上去参加，顺便共同开会协商、讨论有关草山的所有问题。这样，一有集体的大事和活动，都要一起参加。这样的关系一直延续到现在，现在仍然存在的。（第13号受访者，70岁，下科哇村老干部，农民）

b. 我们建成清真寺时，夕昌过来祝贺，夕昌的寺庙几年前竣工时，我们去祝贺，还送去1万元。去年我们科哇最有威望的教长做手术时，夕昌的干部们来看望，夕昌有特大事情时，



我们必须上去慰问。去年夕昌一家遭到火灾，我们去慰问。这样的互相之间来往很多。（第10号受访者，69岁，苏乎村老干部）

在个体层面，正如循化地区普遍存在撒拉族与藏族个体之间的“许乎”、“奥西”“达尼希”（好朋友、熟识者）关系一样（马成俊，2012：201-205；旦正才旦，2015：71-78），夕昌和科哇的成员之间也同样存在这种交往。这种交往是在参与共同体公共事务、生产方式差异互补、公共生产场域中的放牧经营中产生和发展的。而且，由于居住环境的封闭性和社会生活关系的紧密性，不管是个体拥有的“许乎”数量上讲，还是从交往的密度、广度上讲，二者成员结交的程度明显高于其他周边社区。深度的个体层面的结交，也成为了共同体成员互相连接的另一个主要纽带。

## 2. 共赏与尊重

作为有宗教信仰的两个群体，宗教仪式和规则在科哇与夕昌的族际交往中扮演着十分重要的角色，经过上文的论述，我们知道二者每一历史阶段的交往发展无不与宗教因素有千丝万缕的关系。因此传统时代二者互动和交往中的规则和仪式通常以宗教的形式或尊重宗教的原则下进行的，于是也就形成了两个群体所共同欣赏的一套文化规则和互动模式。夕昌和科哇的集体和个体层面的交往都以尊重相互文化习俗为基点，特别是当互相之间的文化尊重内化为社区成员的观念，并以日常生活中自觉的外在行为出现时，一些尊重互相文化的感人画面展现在我们的视野里时，我们对夕昌-科哇利益共同体内“族际交往文化”之特殊性将会产生更多的体会和感触，也能够更深入理解二者的交往深度。关于这方面的实例有：

a. 科哇和我们的关系至今都特别好。我小时候赶骡子、驮驴去白庄回来的路上，从嘉木仓（今米牙亥村）开始要步行，哪怕是小孩也得步行，一直到过了科哇才可骑骡子。撒拉们上来的时候，从麻日白塔那个地段开始，必须下马、骡子，然后牵着上来。主要是表示互相尊重。（第7号受访者，67岁，夕昌藏族，农民）

b. 据老人们说，经过科哇那条街时，从下游到上游的路段必须下马，他们也到达麻日白塔那段时，要下马然后走路，藏族也同样如此，互相尊重。（第8号受访者，56岁，夕昌藏族，农民）

## 3. 跨越族群边界的认同

个体族群认同的强弱程度，可以通过他对其他族群的态度和族际交往中的行为来加以衡量。除了单向度的族群认同以外，族际交往还可以产生双向或多向的认同，即所谓的“族际认同”。族际认同是我们用来衡量族际关系融洽程度的一个重要指标。由于公共利益的深度体验和社区历史记忆的共享，公共活动的参与和互相交往机会的增加，夕昌和科哇的成员之间有着强烈的互相认同和互惠共同体意识，最为有趣的是，个体的社区身份认同和互惠共同体意识在某些情境中还高于自己所归属的族群、宗教身份的认同，这一倾向往往与外界（超出共同体的范围）的某一群体或个体。

a. 如果我们夕昌人出去打工跟其他的撒拉发生了矛盾，科哇的撒拉们就会站在我们的立场上护卫我们。前几年我们夕昌有一拨人到尕楞杰当修水库的时候，跟街子的撒拉人发生了矛盾，于是我们科哇的撒拉们来维护我们，当时我们只有20多人，科哇撒拉人比较多。本来在场的有很多藏族，有文都的、尕楞的、道帛的，但是后来，站在我们背后的却是科哇的撒拉人。（第1号受访者，59岁，夕昌藏族，农民）

b. 有这么一个佳话：夕昌和科哇是“同父的儿子，同牛的皮子”。我们去其他地方如果洛、玉树等地打工，相比于藏族，科哇撒拉人对我们更好，也跟我们站在一起同一个立场上说话做事。再比如，我们出去跟其他的回民回如大同的、民和的发生冲突时，科哇撒拉不会站在那些回民的立场上，而是会站在我们的立场上。别的不用说了，连我们跟周边的撒拉村子有冲突，所有科哇撒拉人将会支持我们的。因为土地共用的原因，你看，他们是如此的



支持我们！（第6号受访者，63岁，夕昌藏族，农民）

上述情境中夕昌-科哇成员的族际认同超越自己归属的族群身份、宗教身份认同（与外界的同族群、同宗教群体接触时）的现象，引起我们对其成员身份认同的多重性、复杂性之思考。“不同群体间通婚的比率是衡量任何一个社会中人们之间的社会距离、群体间接触的性质、群体认同的强度、群体相对规模、人口的异质性以及社会整合过程的一个敏感的指标”（Simpson and Yinger, 1985:296）。用族际通婚这个敏感指标来看夕昌-科哇互惠共同体内部的族群交往与认同，我们会发现互相之间存在着清晰的族群边界，根据社区记忆，夕昌藏族和科哇撒拉族之间从历史上到现在从未发生过通婚现象（马成俊，2012:206；旦正才旦，2015：81-83）。但是，从社区认同上讲，在与外部群体（不管是撒拉族还是藏族）接触、发生冲突时，二者的社区认同将提升到族群认同之上。这种特殊现象可以揭示：其成员的每个认同类型都有它自己的基础，族群认同更多地基于以宗教为核心的族群文化，而社区认同则更多地依赖于社区共同利益、交往历史记忆，以及交往历史中积淀下来的社区族际交往文化等，共同体成员的这两种认同类型呈重合、并存的形态，且根据不同的社会情景做出相应的转换。

#### 四、互惠共同体内族际交往的变迁

自新世纪伊始，随着国家权力在草根社会的进一步扎根，其社会控制和管理能力的进一步提升，夕昌-科哇与其他周边社区之间基本上没有发生关乎公共财产的草场纠纷和冲突，更不可能发生如民国时期的那种大冲突。这意味着促进夕昌和科哇进一步合作、团结的外力从此得到削弱，但是，夕昌和科哇之间形成互惠共同体的主要纽带——享有公共草场资源的利益关系从未发生过变化，这一利益纽带的保持对二者间展开公共活动和族际交往产生着重要作用。不管处于哪个历史时期，只要利益纽带不发生改变，这个作用将不会改变。因此，在如今的夕昌和科哇的族际交往中，我们仍然能够找到一些传统时代的族际合作、团结的特征和影子。在调查中发现，现在夕昌和科哇的共用草场上发现了新的资源——矿产；还有，夕昌和科哇共用牧场的核心地带近来也成为政府项目（建水库）之选点，公共土地财产所创造出来的新收益和与矿产公司、地方政府的讨价还价，使得双方在新时期又在集体层面必须以合作和团结的方式来争取社区的最大利益。

然而，不同历史阶段的这一利益纽带对二者生存和发展的重要性不同，因人们生产方式的转变，此时的公共财产对社区生产生活的重要性大大降低。在过去，畜牧业是夕昌和科哇的重要生产方式，尤其改革开放后，为了加强草场资源保护、占用草场、发展生产，进一步扩大了畜牧业的规模，社区成员的生计对草场资源的依赖度达到了空前的程度。但是，进入新世纪以来，人们的生产方式从原来的农牧业逐渐转变为“农副兼营、牧业退缩”的方式，畜牧业在人们生活中的重要地位大大降低，同样人们的生计对草场资源的依赖度也减弱，使夕昌-科哇共同草场资源的收益逐步递减，或言今天的公共利益在人们经济生活中的重要地位不可与过去同日而语了。这一趋势显然降低了社区之间进行交往和互动的“动机”。在另一方向上，畜牧业的大规模缩小，直接造成共同体成员公共生产场域的收缩和居住隔离之加剧。在过去，夕昌和科哇的成员在同一个草场上一同放牧，放牧过程中相互结交“许乎”“奥西”关系，学习互相的语言，相互提供帮助等等，而现在，除了极个别的家庭以外，基本上已弃牧。公共生产空间的消失，使与之相连的所有个体之间的开展交往和互动失去了比较确定的客观条件，因而也降低了交往的机会和可能性。

伴随着现代性的注入，夕昌和科哇传统上存在的族际交往文化、规则、仪式如路经对方神圣宗教场所（夕昌麻日白塔、夕昌寺、科哇清真寺）时，以“下马”等方式表达尊重的民情习俗如今已荡然无存。另外，与互惠共同体命运息息相关的社区历史和记忆，强化社区成员共同体意识的“象征性话语”——“同父的儿子，同牛的皮子”及其背景知识等等，逐渐被今天的社区成员

所遗忘。共同体在长久的历史脉络中酝酿和培养出来的含有“人文”色彩的族际交往之文化，正在趋于淡薄化。

族际交往减少和族际交往文化的淡薄化，也与市场化带来的社区封闭性的被打破和个体流动性的增长相关。由于共同体内族群生产方式的差异，二者具有不同的人员流动模式：夕昌藏族的大部分成员更多地出去打工、挖虫草，而大部分科哇撒拉族则外出经营拉面经济，而且流向全国各大城市和地区（甚至国外）。不管是从二者成员从事的职业上看还是从其流动的方向上看，都存在着十分显著的“差距”。这使得更多的夕昌-科哇成员在某种程度上脱离于原有的社区生活而进入了外面更广阔的生活空间之中，并在外面的世界中又以不同的职业路径来开展属于自己的生活，在客观上二者间形成了某种“社会距离”，减少了互相交往和互动的机会和可能。综上所述，在社会转型背景之下，夕昌和科哇之间虽仍保留着传统族际交往的某些特征，但是互相交往的强度、密度，以及整个社区族际交往的生态和文化都发生了很大的变化。

## 五、结语：一个扩展的讨论

藏族和撒拉族是两个不论在宗教、文化、民族心理上，还是在客观居住格局上都有着相当差异的民族，但是在传统的循化这个特殊区域空间中，这并不会影响两者互相之间的正常交往和互动，撒拉族与藏族成员之间普遍存在结交“许乎”“达尼希”关系的现象，尤其是本文所讨论的对象——夕昌藏族与科哇撒拉族之间，更十分出奇地形成了一个族际互惠共同体。这一族际互惠共同体的产生，不但与二者相对封闭的居住空间、共享的历史经验和制度条件相关，最重要的是，与周边社区的资源竞争及其中产生的互动有着直接的关系。由于经济利益的共享不会变，维持并巩固互惠共同体的纽带不会变，两者互相之间自始至终进行着不同类型、程度和积极互动和交往。随着共同利益在不同社会情境中的角色和作用之变化，族际交往也发生变化。如前所述，所有这些积极互动和交往，都又一个理解并尊重对方文化的前提，可以兼容和接纳的社会心里土壤。这是本土族际互动经验中不可忽视的一个维度。

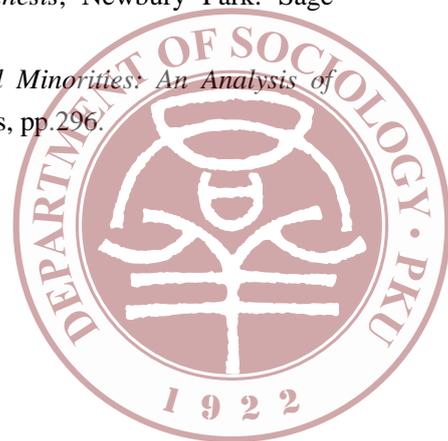
科哇撒拉族与夕昌藏族之间在特定时空和社会情境下形成的族际互惠共同体，以及其中生成的积极交往和互动，给我们显示了一个族际交往中的超越族群之思维，族群文化差异并没有成为互相交往的障碍，或许是一个互相交往的亲性和因素，这样一种逻辑直接给我们的常识思维——“族群性或差异意味着冲突和分裂”带来了冲击，亦从反向支持了李峻石在《何故为敌》中讨论的“族群性并非冲突的原因”的论点。夕昌藏族与科哇撒拉族以超乎我们想象的方式（超越自身族群身份）保护共同利益、强调族际团结和“共同性”的行为逻辑，进一步显示出，“族群原则”并不是多族群社会族际交往中唯一的原则，甚至可能不是一个非常重要的原则，而与族群生存和发展及其社区生活密切相关的实际利益，成为族际交往与互动中的重要原则。在这一原则之下，族际可以实现联盟，同样，族内也可能出现矛盾和冲突，本研究探究的案例恰恰表明了这一点。

最后，本研究的对象——夕昌藏族与科哇撒拉族在族际交往中形成的互惠共同体，可以维我国族际关系研究提供一个颇具地方性特征的案例，亦从微观层面给我们呈现了一个具有多重边界的族群之间有机团结何以可能的例证。这应当成为我国族际关系的“案例丛”中不可或缺的一部分。这一族际互惠共同体形成的历史原因社会情境和环境条件十分特殊，其中可以获得的族际交往的经验和逻辑，并不能从实践层面直接推至其他社会或地区，但这并不意味着我们难以从中得出一些为现实族际和谐关系的构建有意义的启示。通过本案例的研究，我们得知，各民族共享文化的构建，要有文化包容与尊重气候的塑造。最为根本的是，推进各民族共同繁荣和共享发展，不失为促进我国族际关系和谐发展的主要思路之一。



## 参考文献:

- 《循化撒拉族自治县概况》编写组, 2009, 《循化撒拉族自治县概况》, 北京: 民族出版社, 第 45-46 页。
- 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。
- 旦正才旦, 2018, “‘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”, 《中央民族大学学报》2018 年第 2 期, 第 10-20 页。
- 弗兰克·D·宾、约翰·P·马库姆, 2010, “生育率差别与少数群体地位假说: 回顾与评价”, 马戎编, 《西方民族社会学经典读本》, 北京: 北京大学出版社, 第 221 页。
- 尕藏扎西、昂毛吉, 2013, “论元初撒拉族东迁及其与藏族文明的互动”, 《内蒙古民族大学学报》2013 年第 2 期。
- 尕藏扎西、昂毛吉, 2013, “论元初撒拉族东迁及其与藏族文明的互动”, 《内蒙古民族大学学报》2013 年第 2 期。
- 高永久, 2002, “西北少数民族的族际交流”, 《中南民族学院学报》2002 年第 1 期。
- 龚景瀚编, 1981, 《循化志》[Z]卷四“族寨工屯”, 西宁: 青海人民出版社, 第 157 页。
- 洪源, 2003, “对草场边界纠纷特性的认识”, 《西藏研究》2003 年第 3 期。
- 金丽楠, 2012, 《多民族村落族群关系演变研究——以循化加入村为例》, 青海民族大学硕士学位论文。
- 李峻石, 2017, 《何故为敌: 族群与宗教冲突论纲》, 吴秀杰译, 北京: 社科文献出版社。
- 刘祖云, 2000, 《从传统到现代——当代中国社会转型研究》, 武汉: 湖北人民出版社, 第 233 页。
- 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。
- 马建福, 2006, “撒拉、藏、汉、回民族关系调查报告”, 丁宏主编《回族、东乡族、撒拉族、保安组民族关系研究》, 北京: 中央民族大学出版社, 第 209-343 页。
- 马明忠, 2010, “论多民族地区多维民族关系”, 马成俊、马伟主编, 《民族小岛: 新世纪撒拉族研究》, 北京: 民族出版社, 第 180-185 页。
- 马戎, 2004, 《民族社会学: 社会学的族群关系研究》, 北京: 北京大学出版社。
- 马伟, 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 57-61 页。
- 牟一之, 2004, 《撒拉族史》, 成都: 四川民族出版社, 第 55 页。
- 陶瑞、马建福, 2006, “西北杂居村落民族关系的个案分析——以加入村为例”, 《西北第二民族学院学报》2006 年第 4 期。
- 循化县统计局编, 2010, 《循化县 2010 年人口普查资料》, 第 37 页。
- 循化县统计局编, 2010, 《循化县 2010 年人口普查资料》。
- 扎洛, 2007, “社会转型期藏区草场纠纷调解机制研究——对川西、藏东两起草场纠纷的案例分析”, 《民族研究》2007 年第 3 期, 第 32 页。
- Roosens, Eugene. 1989, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park: Sage Publications.
- Simpson, George E. and J. Milton Yinger, 1985, *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination* (fifth edition), New York: Plenum Press, pp.296.



## 【报刊文章】

# 普及国家通用语言文字 是实现民族团结平等的重要保障<sup>1</sup>

祖力亚提·司马义<sup>2</sup>

当今社会已进入信息时代，人类活动和交往的范围不断扩大，跨地域交流日益频繁。中国作为一个由 56 个民族共同组成的统一多民族国家，人口接近 14 亿之众，语言有 129 种之多，如果没有一种全民共同使用的、全社会广泛流通的国家通用语言，将会严重影响不同民族区域、不同语言区域的经济文化交流，长此以往，更会淡化各民族之间的情感，割裂各民族之间的纽带。因此，普及国家通用语言文字是实现民族团结平等的重要保障。

《中华人民共和国国家通用语言文字法》明确规定，普通话是国家通用语言，规范汉字是国家通用文字。国家通用语言文字的规范化、标准化工作，是普及教育、发展科学技术、提高社会信息化水平的必要前提和先导工作。普及国家通用语言意义重大。

一是有利于提升劳动力素质，推动少数民族地区经济社会发展。在我国，无论是在国家范围还是区域内部，其政务、科研、信息、劳动等各行各业的工作与交流基本上都使用国家通用语言，语言不通成为限制少数民族群众就业的主要问题。笔者在新疆南部地区的村庄进行关于劳动力转移的课题调研时，有 82% 的调研对象认为语言交流与务工收入有着绝对关系，有 55% 的调研对象认为外出务工的最大障碍是语言交流问题。中国作为世界第二大经济体，有着巨大的人才需求，少数民族群众如能够熟练掌握国家通用语言，拥有一技之长，将有利于打破区域和地域的局限，走出小圈子和熟人社会，获得更多发展机会，更好地实现人生价值，推动民族交流和各民族地区经济社会发展。

二是有利于各民族交往交流交融，增强中华民族共同体意识。不同民族使用国家通用语言进行无障碍交流，加强沟通与联系，相互学习、博采众长，不断传承发展各民族文化，有益于丰富中华文化多元一体的深刻内涵，有益于增强各民族的凝聚力、向心力，促进各民族和衷共济、和睦相处、和谐发展，有益于增强各民族对伟大祖国的认同、对中华民族的认同、对中华文化的认同、对中国共产党的认同、对中国特色社会主义的认同。

三是有利于加强国际交流，促进中华文化的对外传播。中文是世界上传播最广、使用人数最多的五大语言和联合国六大工作语言之一，为中国与世界的沟通搭建了重要桥梁。我国与世界各国的文化交往越来越密切，中文在国际经济贸易、文化交流过程中的作用日益凸显，国际社会学习和使用中文日益普遍。各少数民族使用中文作为交流工具，可以更好地对外宣传各民族优秀文化，更便捷地参与国际社会交流，为各民族顺应时代潮流，不断发展创新提供重要机遇。

普及国家通用语言文字不是要取消少数民族语言文字，国家也在加大力度保护少数民族语言文字，对少数民族语言文字的使用和发展给予了充分的法律保障和政策支持。在法律层面上，《中华人民共和国宪法》《中华人民共和国国家通用语言文字法》规定，“各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由”。在制度层面上，2016 年 5 月，国家语委与国家民委办公厅共同发布了《关于推进中国语言资源保护工程少数民族语言调查的通知》，并颁布了 2015—2019 年全国少

<sup>1</sup> 本文刊载于《光明日报》2018 年 10 月 14 日

<sup>2</sup> 作者为北京大学社会学博士，新疆大学公共管理学院教授。



数民族语言保护的总体规划。通过这些法律和政策支持，少数民族语言保护工作卓有成效。截至2016年年底，全国共有1.2万多所双语学校，800多万名在校生，出版了103种少数民族文字报纸和227种少数民族文字期刊，并成功地将蒙古、藏、维吾尔、哈萨克、朝鲜、彝、壮、柯尔克孜和锡伯等文字纳入了计算机文字处理系统。国家不遗余力地保护和发展少数民族语言文字，让少数民族群众在学习国家通用语言的过程中没有后顾之忧。

国家通用语言文字代表着中华文化的智慧结晶，象征着中华民族的精神气质，是中国各民族人民的骄傲，也是中国文化软实力的重要载体。普及国家通用语言，为全国各族人民交流、学习、工作、生活搭建了便利的语言平台，是实现各民族平等团结的重要保障，也是各民族人民共同谋求发展、共创美好未来的必然选择。



**《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280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

