

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 331 期
2021 年 7 月 15 日

目 录

【论 文】

中国五胡入华与欧洲蛮族入侵	潘 岳
明清两朝中国观对比研究	武 沐、杨博皓
清代旗民分治下的民众应对	邱源媛
对潘岳“五胡入华”发表之评论	潘 维
乌兹别克斯坦今年 8 月 1 日前改用拉丁字母	张 宁

☆☆

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

【论 文】

中国五胡入华与欧洲蛮族入侵¹

潘 岳²

公元 300-600 年间，中国与罗马再次面临相似的历史境遇，同时面临中央政权衰落，同时遭遇周边族群大规模冲击。

在中国，是匈奴、鲜卑、羯、氐、羌五大胡人族群纷纷南下，建起了众多政权。在罗马，是西哥特、东哥特、汪达尔、勃艮第、法兰克、伦巴第等日耳曼部落潮水般地一波波入侵，建起了一个个“蛮族王国”（barbarian kingdoms）。

相似的历史轨迹却产生完全不同的结果。

中国五胡十多个政权中，先有氐族的前秦，后有拓跋鲜卑的北魏统一了整个北方，虽屡经纷争与分裂，最后还是实现了内部整合，并融合了曾经代表正统的南朝，继承了秦汉中央集权超大规模国家形态，奠基了融合胡汉的隋唐大一统王朝。

欧洲各大蛮族王国几百年征伐中，尽管有个别王国如法兰克曾一度实现了西欧基本统一，最有希望继承西罗马帝国衣钵。但由于内在分治的逻辑，最终还是分裂成一个个封建国家，全靠“普世教会”作为精神统一的力量勉力维系。

这个历史岔口，再次体现了中国和西方从族群观念到政治制度的不同道路。其中的文明逻辑最为关键。

五族入华

南迁之战

中国与罗马的命运，因公元 89 年燕然山的一场战役而改变。

经此一战，北匈奴西迁欧洲，成为后来日耳曼各部落侵入罗马疆界的重要推手¹；南匈奴南下中原，开启了五胡入华的先声。

2017 年，中蒙考古学家发现了班固为汉朝彻底击败匈奴而作的《燕然山铭》。有大汉情结之人常因“燕然勒碑”而欢呼“明犯强汉者，虽远必诛”。但真实历史是，南匈奴单于首先侦测到北匈奴的内部动乱，主动向汉朝建议出兵²。窦宪率领的 4.6 万骑兵里，3 万是南匈奴人，剩下的 1.6 万中还有一半是羌人³。可以说，是汉朝率领南向中原的游牧族群共同迫使北匈奴西迁的。

这一幕，后世也屡屡重现。国际突厥学者列为始祖文物的《阙特勤石碑》的突厥文一面上，突厥可汗哀伤抱怨：为什么回纥要与唐朝合作而围攻自己，为什么草原族群总是要迁徙到中原去生活。⁴

这是游牧社会不团结吗？不是。从地理气候上说，每当草原寒潮来临时，北方的游牧族群都会向南迁徙。从资源禀赋上说，草原地区所能承载的人口只是农耕地区的十分之一，游牧族群必须从中原获取粮食、茶叶、丝麻织品以维持生存和开展贸易。中原对周边族群强大的吸引力之一是先进的农业和手工业⁵。与更北的族群愿意向西发展不同，漠南族群更想与中原融合。他们与中原共享着北中国经济交通网络，更容易在荒年获得粮食，更容易以低廉成本进行贸易，从而多

¹ 本文刊载于《中国民族》杂志 2021 年第 3 期。

² 作者为中共中央统战部副部长，国务院侨务办公室主任，中央社会主义学院第一副院长。

次形成经济社会共同体。久而久之，从地理到经济，从民俗到语言，从文化到制度，1500年后，一个囊括东北亚的政治共同体最终形成。

燕然山之战后，南匈奴深入汉土，在北方边郡游牧生息。由于汉朝怀柔远人的政策，他们不缴税赋，但要接受郡县制的人口管理⁶。今天在宁夏、青海、内蒙古、陕西、山西发现南匈奴墓地，既有汉式墓穴，又有草原的头蹄葬，青海还出土了受封匈奴首领的“汉匈奴归义亲汉长”的骆钮铜印⁷，胡汉文化彼此交融。南匈奴南下前后，内迁的还有西北的氐羌、东北的鲜卑、漠北的羯人。三国后期由于中原人口剧减，魏晋不断“招抚五胡”。百年间，内迁的五胡约数百万人，其中，匈奴70万，羌人80万，氐人100万，鲜卑250万。⁸西晋“八王之乱”后，北方总人口1500万，汉人只占三分之一。有人误以为“汉化”就是“同化”，是“大族群”靠着人口数量的绝对优势改变“小族群”的生活方式。⁹但真实历史是，北方五胡族群不仅军事占优势，人口数量也占优势¹⁰，完全可以按照老习惯“牧马中原”，完全可以“胡化”汉人，但他们却主动选择了一条“汉化之路”。

汉化之路

汉化之路，由南匈奴开启。

五胡中第一个建立王朝并灭亡西晋的，是南匈奴人刘渊。他是南匈奴羌渠单于之曾孙，因汉匈和亲而改为刘姓。作为贵族子弟，刘渊曾在晋朝宫廷中游学，他读《毛诗》与《尚书》，学《史记》与《汉书》，最爱《左传》和《孙吴兵法》。他割据山西称帝，却并不想恢复匈奴的北方故业，而非要以“汉”为国号统一天下。为此，他自称是刘邦、刘秀、刘备之后，为了说明“汉代之甥”与“兄亡弟继”的合法性，他竟将“扶不起的阿斗”刘禅也设个牌位祭拜起来。

但刘渊的政权并未延续，被羯人石勒所灭。羯人“高鼻多须”，属于塞种人，曾依附匈奴为“别部”“杂胡”。石勒的出身与刘渊不同。刘渊是游牧贵族，混迹于宫廷；石勒是雇农奴隶，流浪于民间。但石勒也一样喜爱汉文化。他不识字，却“雅好文学”，爱听人给他念《汉书》。太子石弘受他安排而完全变成了儒生。但石勒也没有成功，统一北方的基业被残暴的后代败光。从后赵的废墟里，又诞生出了慕容鲜卑的前燕和氐人的前秦。

五胡中第一个统一北方的是前秦苻坚。前秦发家于秦之关中故地，领土一度“东极沧海，西并龟兹，南包襄阳，北尽沙漠”。但没几年，就因仓促伐晋而败亡。在前秦的“残躯”上，分化出羌人姚氏的后秦、慕容鲜卑的后燕、匈奴赫连的大夏。

混战中，拓跋鲜卑从蒙古草原一路打来，力破群雄，定国号为魏。经过三代人励精图治，终于统一北方百余年。北魏随后分别演变成了北周和北齐，再由北周统一北方并开出了一统天下的隋唐。

前秦与北魏，这两个最接近一统天下的政权，汉化程度最高，汉化态度也最坚决。

苻坚生于世代好酒的氐人家族，是戎马倥偬的豪雄，却自小熟读经史。即位后最重文教，每月亲临太学，考问诸生经义。他的目标，是道德上要不坠“周孔微言”（周公孔子），实践上要超越“汉之二武”（汉武光武）。他打服西域，却送回汗血宝马，要显得比“为马打大宛”的汉武更高一筹。他一边打东晋，一边在朝廷里为东晋君臣留好位置修好府第，要模仿“兴灭继绝”的周政。他俘虏了慕容鲜卑却不肯杀，安排慕容暉与慕容垂君臣入朝为官。无数人劝他消除隐患，他却非要树立以德服人的榜样¹¹。他刚在淝水战败，鲜卑豪杰们果然造反，建立后燕和西燕。苻坚对“仁义”的偏执程度，曾被讥讽成“不肯半渡而击”的宋襄公。

有人说前秦亡于“过于汉化”，但之后的拓跋北魏统一北方后，却比前秦更加彻底地推行“汉化”。道武帝拓跋珪说“为国之道，文武兼用”。太武帝拓跋焘大量重用汉人士族，把河西学者迁到首都，鲜卑子弟都得跟着学儒典，“于是人多砥尚，儒学转兴”。孝文帝拓跋宏更是“体制性汉化”。他迁都洛阳，仿照两晋南朝官制；命令鲜卑人定门第、改汉姓、说汉语；自己带头并让弟弟们和汉人士族通婚。有史家认为，北魏之所以能统一北方，演化出的北周与隋朝之所以能

统一全国，是因为他们“改汉俗行汉礼”。不尽然。因为天然习汉俗行汉礼的南朝并没能统一天下。北魏成功的最重要原因，是进行了大一统精神的政制改革，再造了秦汉儒法国家形态。

再造一统

西晋崩溃后，天灾人祸，基层政权完全崩坏。北方遍布“坞堡”，百姓依附强宗豪族聚居来自我保卫。战乱导致土地抛荒，一方面流民无地，一方面豪强趁机多抢多占。贫者越贫，富者越富。

公元485年，北魏实行均田制改革，将无主荒地收归国有，并平均分配给贫民耕种。其中，“露田”是要种粮征田赋的，耕农去世后还给国家，再分配给下一批青壮年；而“桑田”是种桑麻枣榆之地，不用归还，可以留给子孙。均田令还规定了如何给老人、小孩、残疾人、寡妇分田。此后，强者仍强，但弱者也有立足之地。从北魏一直到唐中期，贞观之治与开元盛世的土地制度基础都是均田制。

与均田制同时的另一项重大改革，是三长制。针对的是乱世中的豪强割据。豪强即“宗主”，朝廷下不去基层，通过“宗主”来间接管理，称为“宗主督护制”¹²。三长制废除了宗主制，重建秦汉式的“编户齐民”三级基层政权（“五家立一邻长，五邻立一里长，五里立一党长”）¹³。再从百姓中选取乡官¹⁴，负责征税与民政。

提出均田制改革的，是汉人儒生李安世。提出三长制改革的，是汉人官僚李冲。通过均田制，北魏获得了充足的编户、赋役与兵源；通过三长制，北魏结束封建式统治，重建了基层政权；通过官僚制，北魏恢复中央集权行政体系。比起“着汉衣”、“改礼仪”这些形式，这更是“汉制”的灵魂。在西晋灭亡170年之后，中原竟然在少数民族王朝手里重新恢复了“汉制”。诚如钱穆所言，“北魏本以部落封建制立国，逮三长、均田制行，则政体上逐渐从氏族封建变为郡县一统，而胡、汉势力亦因此逐渐倒转”¹⁵。短短30年内，北魏的人口数量与军队数量迅速超过了南朝。公元520年，北魏人口近3500万，是西晋太康年间的翻倍¹⁶。汉人农民大量加入北魏军队，打破了从前“鲜卑作战、汉人种田”的分野。

当北魏继承“汉制”的时候，东晋和南朝的“汉制”却走向僵化。起于东汉的察举制，产生了四世三公的经学门阀与盘根错节的官僚豪族，转到魏晋就发展为门阀政治。由于东晋政权的建立是靠世族支持，于是出现“王与马，共天下”的场景。到东晋南朝时还产生了一个奇观，虽然北方千万流民南渡，虽然江南经济依然繁荣，但“自孙吴至陈亡的六个王朝，在长达300年的时间内，江南户籍上的户口几乎完全没有增长”¹⁷。因为这些人民都投奔了世族大户成了“私属”，没在官府登记，朝廷一方面不掌握人口数字，一方面失去了更多税赋。门阀政治倡导清谈，产生了最优雅的魏晋风度和玄学思辨，社会衰颓与艺术高峰同时发生。

陈寅恪、钱穆都认为，之后的隋唐总体上继承了北朝的政治制度与南朝礼乐文化。比起南朝的因循守旧，北朝的均田、府兵等制度创新更符合“汉制”大一统精神。这种精神使隋朝成功地实施第一次全民清查编户（大索貌阅），还开创了科举制。陈寅恪说，“取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯”¹⁸。注入的与其说是人种，不如说是改革创新精神。

北朝对南朝的胜利，不是野蛮对文明的胜利，而是谁更能继承大一统精神的胜利，是兼采胡汉的“新汉制”对僵化守成的“旧汉制”的胜利。同样是世家大族，北方比南方更重现实政治能力，因为北朝大考百僚看实绩。同样是经学，北朝重实学，南朝重玄学。同样是儒生，北朝大量用于朝堂与基层政权，南朝直到晚期才让寒士当官为将。

南朝也并非一无是处，其发明的“三省六部制”原型为之后的隋唐所吸取。且东晋与南朝在大一统的理念上，也从未含糊过。这比东罗马强，拜占庭存在1000年，为统一的西征只有一次半。而东晋南朝272年里，北伐有10余次。从东晋的祖逖、庾亮、桓温、谢安，到宋武帝刘裕刘义隆父子、梁武帝萧衍、陈宣帝陈顼等。虽然都未成功，但谁也不敢宣布放弃。在华夏大地上，任何统治者，谁要放弃了大一统，就等于失去了合法性。

汉化与罗马化

五胡族群之所以执著于“汉化”，是因为汉文明之精髓在于长治久安的超大规模政治体的构建。游牧族群虽具有军事优势，但若不是吸取了汉文明的制度经验，是无法战胜自诩“正统”的南朝的。“汉制”不是“汉人”的习惯法，而是一种无偏私的理性制度。夷与夏不是看血脉看习俗，而是看文明看制度。即便是汉人，不去继承发扬“汉制”精神，也会失去华夏传人的资格。

“汉化”不是“被汉人同化”的意思。西汉初期，没有“汉人”，只有“七国之人”。司马迁写《史记》时还用七国之人来描绘四方人民的不同性情。自汉武帝之后，“汉人”变成了“汉王朝子民”的自称。因为汉武帝将秦国的法家制度、鲁国的儒家思想、齐国的黄老之术与管子经济、楚国的文化艺术、韩魏的纵横刑名、燕赵的军事制度融为一体，形成了“大一统汉制”。从此，认同这种制度文明的人，就成了“汉人”。可以说，“汉人”是用政治制度建构“国族”的最早实践。这套制度虽由秦汉创造，却不再专属于中华世界，成为了东亚古典文明遗产。汉字也不仅是“汉族的文字”，而是东亚古典文明的重要载体。因为建构大一统的经验教训都记载于汉文律典与史籍中，不学习就无法重建前行。五胡主动汉化，并非忘记祖先和自我矮化，而是拥有超越部落政治建设超大规模政治体的雄心。

与“汉化”类似的概念是“罗马化”。古罗马制度虽由罗马人发明，却成为地中海文明的古典形态。拉丁文已经不是“罗马人的文字”，而是欧洲古典文明的载体¹⁹。当诸多日耳曼蛮族王国抛弃了拉丁语口语，当不同的日耳曼族群因部落与方言不同而分化成不同王国不同语言后，以拉丁文为载体的古罗马文明从此淹没于蛮荒洪流与普世教权之下，直到12世纪初罗马法才开始复兴²⁰，直到14、15世纪文艺复兴时才重新发现了“人文主义”和“国家理性”²¹。而这个“重新发现”的源头不在欧洲本土。如果没有十字军东征从君士坦丁堡带回来古希腊古罗马手稿，如果没有阿拉伯人翻译的柏拉图、亚里士多德的古典作品，欧洲就难以发生文艺复兴，也就不会有启蒙运动。可以说，希腊罗马的古典文明没有像汉文明那样由周边族群与本地居民共同传承，而是从外部“出口转内销”找回来的。

蛮族入侵

一族一地王国

蛮族不是突然降临罗马的。如同汉人总是将远方族群称为“夷狄”一样，罗马人也将莱茵河、多瑙河外的异族部落称为“蛮族”，后来又泛称为“日耳曼人”。和汉朝一样，罗马沿着两河边境修筑了一道“日耳曼长城”，与日耳曼诸族勉强相安。而当北匈奴从东边一路挤压，在匈人王的“鞭笞”下，草原各部落一次次冲破了这道脆弱的长城。日耳曼人深入腹地掠夺杀戮，占领了北非和西班牙等产粮区和银矿区。罗马帝国的人口、税基、军队不断衰弱。到420年，西罗马核心地区只剩下9万野战军能用于防御²²。各蛮族纷纷占地建国，苏维汇人占领了西班牙西北部（409年），汪达尔人占领了北非（439年），勃艮第人占领了法国东北部（457年），盎格鲁—撒克逊人占据了不列颠（449年）。

上述都是一族一地的小王国，真正建立起“大王国”的，是哥特人与法兰克人。东西哥特王国占领了整个南欧（西班牙、意大利与法国南部）²³，法兰克人则征服了西欧大部。

史家统计，参与476年灭亡西罗马帝国的蛮族，只有12万人²⁴。后来进占北非的有8万汪达尔人，进入高卢的有10万法兰克人、阿兰人、勃艮第人，狄奥多里克带到意大利的有30万东哥特人。由此估计，进入罗马帝国的蛮族总人口当在75万到100万之间²⁵。

相比之下，两晋南下的族群人口则有数百万。考虑到罗马与西晋人口规模大致相同，进入罗马的日耳曼族群数量应远远低于罗马人，应比五胡更容易“罗马化”，罗马文明应像汉文明那样

在西欧延续下去。但事实却相反，这些日耳曼王国，除个别短暂“部分罗马化”外，绝大部分干净彻底地“去罗马化”。

如哥特人建国，就刻意与被征服的罗马人分开居住，一般选择在城外建立城堡。乡村中耸立的一个个独立城堡，犹如一座座孤岛，成为今日欧洲乡村城堡风貌的起源。为了保持血统的纯洁性不被罗马人同化，为了保持勇武精神不被罗马文化腐蚀，哥特人建立了“二元政治”²⁶。在治理上，哥特人实行“族群分治”制度，禁止罗马人与哥特人通婚；在法律上，哥特人用蛮族习惯法，罗马人用罗马法；在行政制度上，哥特人搞军事，罗马人管民事；在文化教育上，不鼓励哥特人学习罗马拉丁语与古典文化；在宗教信仰上，罗马人信奉基督教，哥特人信奉基督教“异端”阿里乌斯派。这些分治的规矩保持了多年。正如英国史家佩里·安德森所说，蛮族建国“用得更多的是分裂而不是融合的方式”²⁷。

走不通的融合

日耳曼诸王国中，唯一一个进行过“部分罗马化”的特例，是东哥特王狄奥多里克。他虽然也搞“二元政治”，但却是最理解罗马文明价值的一个蛮族国王。

狄奥多里克是东哥特的王子。如同刘渊一样，作为人质在东罗马宫廷中接受教育，对罗马贵族社会很熟悉。但和刘渊精通《左传》《尚书》不一样，他虽然语言交流无碍，却不喜欢希腊文与拉丁文，为了不签名也能行公文，他竟用一个“记号”来刻章²⁸。

狄奥多里克拿下西罗马自立为意大利国王，虽然不让哥特人与罗马人混居，但他却保留了西罗马的文官制度，罗马依然由执政官、财务官、国务大臣们管理。他下令罗马人当官，哥特人当兵。哥特士兵能获得的唯一好处，是从罗马乡村地主们手里索要了“三分之一”的土地，这是所有蛮族占领军中拿地最少的。

狄奥多里克很仁厚，在他治下，罗马人完全保留着自己的服装、语言、法律和习俗。甚至对宗教，狄奥多里克也十分宽容。尽管自己信奉阿里乌斯教派，但他亲自去圣彼得的墓地献祭。他从未强迫任何一个基督徒改宗自己的教派。

狄奥多里克特别保留了罗马遗老们的权力。最受重用的大贵族波爱修斯，是奥古斯丁之后最伟大的教会哲学家。他翻译注解了欧几里得的几何学、毕达哥拉斯的音乐、尼科马科斯的数学、阿基米德的机械学、托勒密的天文学、柏拉图的哲学，以及亚里士多德的逻辑学，被史家称为“最后一个罗马人”。

狄奥多里克将朝政托付给波爱修斯，并将波爱修斯两个年纪很轻的儿子早早封为罗马执政官。罗马遗老和哥特新贵常闹争端，当罗马贵族告发狄奥多里克的亲侄子霸占了罗马人的产业，他眼睛都不眨立即强令侄子退还。他对罗马遗老的“偏袒”在自己族人中造成了怨恨，2万名哥特士兵在意大利“带着愤怒的心情维持着和平和纪律”²⁹。在狄奥多里克统治的33年中，意大利、西班牙维持着旧日罗马的风貌，宏伟的城市，优雅的元老，盛大的节日，虔诚的宗教。

英国史家吉本说，罗马人与东哥特人是完全可以进行族群融合的，“哥特人和罗马人的团结原可以使意大利的幸福生活世代相传下去，一个由自由的臣民和有知识的士兵组成的新的人民，完全可以在高尚品德方面相互争胜，而逐渐兴起”³⁰。说得容易。哥特人与罗马人的深层矛盾先从宗教开始。狄奥多里克宽容罗马教会，但罗马教会却不肯宽容犹太教，烧犹太人教堂抢其财产。狄奥多里克为了一视同仁，惩罚了犯事的基督教徒。基督教徒因此怀恨在心，纷纷背着他与东罗马拜占庭教会频繁勾结。

523年，罗马元老阿尔比努斯被揭发送信给东罗马皇帝，请求他推翻哥特王国，让罗马人重归“自由”。这些信件被截获了，狄奥多里克大怒，将叛变的元老们抓了起来。此时，波爱修斯挺身而出，以身相保——“如果他们有罪，我也有罪！如果我无罪，他们也无罪！”他与哥特人虽密切，但关键时刻仍选择站在了罗马贵族一边。³¹

吉本总结说，哥特再宽容仁爱，也永远不能得到罗马人的认同，“即使最温和形式的哥特王国，也必会使一位罗马人的‘自由精神’感到无法忍受”、“这些不知感恩的臣民却永远不能对这位哥特征服者的出身、宗教，或甚至品德，由衷地加以宽容”³²。

此时，狄奥多里克已至暮年。他发现，“他毕生为罗马人民辛劳付出，得到的却只有仇恨；他为这种没有回报的爱而感到愤怒。”³³最后，他处死了波爱修斯。故意用一种“最不罗马”的方式——剥夺了波爱修斯死前为自己的辩护权。波爱修斯刑前身披枷锁，在塔牢中写出了《哲学的慰藉》。这本书成为了中世纪学子的必读书。处死波爱修斯后，狄奥多里克精神极度痛苦，很快也病死了，死前呻吟辗转了三天三夜。

狄奥多里克死后第十年，东罗马皇帝查士丁尼在消灭异端的热忱与收复故土的热望下，对东哥特发动“圣战”。一方面，拜占庭教会同声发布了一项消灭阿里乌斯派的敕令；一方面，查士丁尼用 5250 公斤黄金主动向波斯求和，稳住东方，腾出手来西征。535 年，派出名将贝利撒留进行了 20 年战争，消灭了东哥特王国。

罗马抛弃罗马

重回东罗马怀抱的西罗马人，如愿以偿了吗？答案出乎意料。

当贝利撒留攻打东哥特时，西罗马的贵族与百姓纷纷里应外合。贝利撒留正是通过罗马的贵族主教西尔维里乌斯的暗地接应，才兵不血刃地进入罗马城。

而西罗马人对“王师”的热情却没维持多久。由于长期的攻防战，西罗马人吃不惯苦，先是为不能洗澡、不能睡眠，后是为缺少粮食而咒骂东罗马军队³⁴。贝利撒留给查士丁尼皇帝写信说，“虽然目前罗马人对我们是友好的，但如果他们的困苦处境持续下去，也许他们会毫不犹豫地选择一条更符合他们自己利益的道路”³⁵。

西罗马人的抱怨，使曾经帮助东罗马开城门的西尔维里乌斯主教，竟然计划再次趁夜开锁，虚掩城门，帮助哥特人潜回城内袭击贝利撒留以结束围城。但阴谋泄露，西尔维里乌斯被立即流放。贝利撒留从此不再信任西罗马人，每月两次更换罗马城墙 15 座城门的门锁，经常换防守城门的罗马人自卫队。

这“一迎一拒”的转变，前后仅 4 个月。

抛弃拜占庭的，不光是贵族，还有平民。许多西罗马农民和奴隶重新加入了旧主哥特的部队；许多没有拿到薪水的蛮族雇佣军也加入了哥特军队，一齐向“解放者”进攻。

西罗马人既不忠诚于东哥特，也不忠诚于东罗马。他们只看重自身利益，最好谁也别来管。正如学者赫尔穆特·海米茨指出，“对西部行省的很多罗马人来说，‘罗马的灭亡’并不是一场灾难。事实上，地方精英与蛮族、罗马军阀和藩王（client kings）之间，在更小的权力单元上形成了一种合作关系”³⁶。

西罗马人反对东罗马人也有理由，因为拜占庭毫不考虑当地的民生，只想着收税。战后意大利北部已化为一片废墟，经济退化，人口锐减；接替贝利撒留的将军纳尔西斯却建立了军政府，实行了 15 年的掠夺性税收。拜占庭税吏号称“亚历山大剪刀”，因为每笔税款中的十二分之一都可以合法据为己有，这激起了税吏们搜刮殆尽的狂热动力³⁷。私人从国家税收中抽取提成的“包税制”，是从马其顿帝国到罗马的一贯恶政，拜占庭又将其变成国家行为。同时，拜占庭没有恢复罗马治理体系，延续千年的罗马元老院就此终结。

身为蛮族的狄奥多里克还苦心维系罗马体制，身为罗马人的拜占庭却将其一扫而光。欧洲史家认为，如果没有哥特战争，罗马古典文明不会这么快消失而进入中世纪。这就要怪骄傲的罗马贵族内心深处永远不会接受“蛮族”人做皇帝，不管他有多仁厚多罗马。

东哥特之后的蛮族，从此再不刻意“罗马化”。他们干脆抛弃了罗马的政治制度，彻底走自己的路。罗马的生活习俗仅顺着惯性在欧洲局部地区延续了一个多世纪。

中华选择中华

与狄奥多里克、波爱修斯君臣关系非常相似的，中国有两对人物。一对是前秦的苻坚与王猛，一对是北魏的拓跋焘与崔浩。

先说第一对。苻坚是五胡中最仁德的君主，王猛则是“北方沦陷区”首屈一指的名士。当时东晋也一度北伐，大将军桓温打进了关中，天下名士对他期许甚高。王猛见了，双方互摸了下底。桓温用高官厚爵力邀王猛南下。王猛拒绝了。拒绝的第一个原因是桓温并不真正想搞“大一统”。王猛对他说，你和长安近在咫尺，却不渡过灞水，大家已知道你并没有统一天下之真心³⁸。

王猛选择了苻坚。因为苻坚立志大一统。他一个氐族人，一生不论顺逆，心心念念就是“混六合以一家，同有形于赤子”。他还未消化好长安的鲜卑贵族，偏要冒险南伐东晋，他说，“惟东南一隅未宾王化。吾每思天下不一，未尝不临食辍哺”。只有“统一”才能使他够得到“天命”³⁹。苻坚身为百战豪杰，并非不知风险，只是“大一统”的最终志向是不计较个人成败的。这和诸葛亮的“王业不偏安”是一个道理。东晋明明有能力，却从未全心全意地北伐。苻坚虽大败于淝水而被史家嘲笑，然以初心使命而论，南北相比，高下立判。

王猛拒绝桓温的第二个原因，是东晋为政之道与王猛的理想不一样。东晋太讲究门阀政治，王猛的理想是儒法并行的汉制。一方面要法家的“明法峻刑，禁勒强豪”；一方面要儒家的“拔幽滞，显贤才，劝课农桑，教以廉耻”。

东晋按门第任官，而苻坚却从下层选拔精英，号称“多士”⁴⁰。东晋“天下户口半数入门阀”，而苻坚直通基层，亲自或遣使巡查汉人百姓和“戎夷种落”⁴¹。东晋搞玄学，为政讲风雅。而苻坚禁老庄、图讖之学，找的是“学为通儒、才堪干事”之人。

氐人的前秦，比起汉人的东晋更符合王猛对于“汉制”的理解。“汉”在王猛这类真士子心中，不是血统种族，而是制度理想。中华世界里的族群，无论胡汉，都不像罗马世界中那样以“血统”或“宗教”作为划分族群的依据。狄奥多里克若生于中国，会有无数胡汉豪杰辅佐他争正统。

再说第二对。拓跋焘是鲜卑雄主，崔浩是北方汉人世族子弟，在北魏历任三朝，博览经史百家，精通玄象阴阳，又长于计谋，自比张良。一方面，崔浩为拓跋焘出谋划策，驱逐柔然，荡平大夏，消灭北燕，完成了北中国的大统一⁴²。另一方面，崔浩推动拓跋焘进行“文治”改革。废止军事贵族的六部大人主政制度，恢复文官制度的尚书省，并置秘书省；整顿基层政权，考课地方吏治；三次更订律令，大量吸收中原律令条文。崔浩还力主鲜卑精英与汉人精英大融合，拓跋焘言听计从，大规模征召汉人名士数百人进入中央和地方。

拓跋焘无比宠信崔浩，亲临他的府第问计军国大事，命乐工为他谱曲颂功。鲜卑贵族对太武帝“偏听”崔浩极其不满，甚至发生过匈奴贵族与鲜卑贵族共谋的未遂政变。

与波爱修斯一样，崔浩也因牵扯到族群意识而不得善终。他在主修北魏史时，书录了鲜卑人部落时代的“收继婚”等旧俗，刻上石碑立在都城要道旁。此时鲜卑人已接受了中原的伦理观，且自称炎黄后裔，对于这种“揭丑”非常愤怒。又正赶上南朝宋文帝北伐，鲜卑贵族纷纷状告崔浩侮辱先人，还传闻崔浩密谋投宋——因为崔浩家族太庞大，其本族和姻亲都有别支在南朝。拓跋焘盛怒下将清河崔氏灭族。此时，崔浩已是七旬老人，备受戮辱。⁴³

汉人与鲜卑的融合会因为崔浩之狱而骤然中止吗？鲜卑人和汉人的故事，偏与哥特和罗马不同。

与罗马贵族屡次背叛哥特不同，清河崔氏灭门后各个支系旁系依然留在北魏。当孝文帝即位后，清河崔氏复居四姓之首，崔光、崔亮等人复为北魏朝臣，重修北魏史。尤其崔鸿，收罗各种残余史料，撰成了《十六国春秋》100卷，记录了五胡各政权史实。

与哥特因罗马人背叛而急速去罗马化不同，崔浩案没有使拓跋焘“因人废事”，他依然命令鲜卑贵族子弟学习儒学。崔浩虽死，其政犹在。之后的孝文帝更是把汉化改革推向顶峰。汉人与鲜卑人都没以个人荣辱来构建政治，他们对历史有着更深刻的理解。

法兰克的疏离

当哥特人消失在欧洲舞台后，命运之神降临法兰克。

法兰克是“蛮族迁徙”中唯一算不上“大迁徙”的族群。他们长期生活在比利时海岸与莱茵河沿岸，只不过是从世居之地稍稍南下。与东哥特占据意大利大致同时，法兰克占据罗马高卢行省，创立墨洛温王朝，在6世纪大致统一了今日法国疆域，7世纪中期改朝换代为加洛林王朝。查理曼大帝征服了除西班牙之外的西部欧洲，疆土上接近西罗马帝国，与拜占庭并立于世。

为什么东哥特人被罗马人消灭而法兰克人却能够发展壮大？主要原因是法兰克王克洛维改宗了罗马基督教。克洛维以残酷闻名，他刚参加完宗教大会，就能亲手用斧头直劈人头。但就因为他改了宗，而狄奥多里克死不肯改，基督教会庞大势力便不遗余力地支持了他。

除了同信基督教，法兰克与罗马文明可没多少共同之处。

罗马皇帝的短发上戴着桂冠，法兰克国王始终留着蛮族标志的长发，被称为“长发的国王”。

罗马是城市文明，拥有凯旋门和宫殿，但法兰克国王们喜欢住在农庄，四周建有畜舍饲养着牛和鸡，奴隶生产的粮食和酒还可以出售。罗马是中央财政税收，法兰克王室是“私人庄宅”经济。

罗马律法虽然内外有别，但至少在形式上维持了罗马公民的内部平等。但法兰克习惯法实行等级制。《萨利克法典》严正宣称法兰克人的生命比被征服的高卢罗马人值钱。杀死一个法兰克普通人赔偿200苏，而高卢普通人赔50~100苏就够了⁴⁴。这种征服者和被征服者之间的差别，转化成了法兰克人与高卢人之间的族群差别，进而转化为贵族和平民之间的阶级差别。法国大革命前，贵族学者布兰维埃利还论证说，法兰西贵族是征服了高卢的法兰克后裔，理应继承祖先的特权，而法国第三等级是高卢罗马人的后裔，理应被统治，没有资格要求政治权利⁴⁵。

罗马法讲究证据，是有法理支持的成文法。而蛮族法采用简便的裁定法与神意判决，如火裁法、水裁法⁴⁶。证据不足时就靠“决斗”，文弱的罗马人常因打不过高大的法兰克人而放弃起诉。这种不讲道理讲拳头的蛮族习惯，日后竟被很多人尊为贵族骑士精神。

西罗马中上层拥有精密的财政和市政官僚制度，最高峰时官吏达4万人。法兰克彻底抛弃了官僚制而实施了封建采邑制。采邑是指国王把土地封赏给臣属，形成封君与封臣以土地和军役为纽带的效忠关系。最初土地不能世袭，但年深日久，土地被强大的贵族变为世袭财产，形成了欧洲中世纪国王、大中小领主层层分封制。领主在采邑内享有行政司法、军事财政权力，生杀予夺集于一身，俨然独立王国。孟德斯鸠说，查理·马特实行采邑制度改革之后，国家被分割成众多的采邑，也就没有执行公共法律的必要了，也就没有向地方派遣专门官吏巡视与监督司法和政治事项的必要了⁴⁷。

法兰克在统一战争中兼并的其他蛮族王国，并不像罗马那样建设行省，收归中央管理；而是封给贵族与教会，维持领主自治⁴⁸。所谓国王，就是最大的地主。法兰克几代国王死后都将国土均分诸子。王权地方化，遍地是国王。日耳曼诸族之后，是斯拉夫诸族大规模侵入东欧，后者与前者的建国方式、制度选择如出一辙。罗马后的欧洲再未统一过。理解这段历史，才会理解欧洲未来政治的演变。

封建政治与文官政治

罗马帝国的制度遗产近在眼前，法兰克为何偏要选择封建制？

罗马法体系和官僚制度都记载于拉丁文的法典和史书，但日耳曼领袖们不让族人学习罗马文化，因而无法掌握这些历史经验。如哥特的男童只能学母语而不能学拉丁文，谁学就要挨骂。

日耳曼族内语言直到8世纪之前尚未形成书面文字。由于拒绝学习希腊罗马文字，中世纪早期的300年中（从公元476—800年）的日耳曼诸族普遍不能书写。求知欲强的查理曼大帝会说蹩脚的拉丁语，但依然不会写。神圣罗马帝国皇帝们竟然都不会写字。与中国宋太祖同期的奥托大帝30岁才开始识文断字，与宋仁宗同时的康拉德二世看不懂书信，欧洲绝大多数封建贵族都是文盲。

不能书写，就无法处理复杂的文书，就无法建立文官系统，就无法运行精密的罗马法律。如史家布洛赫所言，“虽然大多数领主和众多大贵族（名义上）都是行政官和法官：但作为行政官，他们却无力亲自研究一份报告或一张账单；作为法官，他们的判决则是用法庭听不懂的语言记载”⁴⁹。无法运行官僚制度进行管理，就只能搞简便易行的封建制度，而不具有对庞大国土的管理能力。当时能培养知识精英的，只有修道院和教会学校。诸侯们不得不依靠领地上的教士搞行政。查理曼大帝就任用主教充当外交官和巡阅⁵⁰，他的绝大多数敕令、公告与训诫都出自英格兰修士阿尔琴之手。几个世纪里，法兰克诸王的大臣职位都由教会人员居首。教士们不仅是精神世界的诠释者，还成了行政权力的掌握者。

这和罗马帝国的政教关系不同。“罗马教皇”是由罗马皇帝的敕令确定的（445年）⁵¹，总体上皇权高于教权。但在法兰克王国，教会与王权共治天下。教会不仅全面参政，还成为大领主，多次成功抵抗王朝的征税企图⁵²。法兰克人对于行政权力的让渡，成为日后“普世教会”崛起的基础。本来，日耳曼传统中也有珍贵的遗产，如代议民主制就产生于他们的军事民主制而不是产生于罗马官僚制，但他们未能嫁接好罗马制度，导致数百年宗教垄断。

有学者说，日耳曼人选择自治和封建，乃是出于“自由的天性”。孟德斯鸠就认为，日耳曼诸族天性喜欢“分居”和“独立”的生活方式。“日耳曼人的居住地被沼泽、河泊、森林所分割……这些部族是喜欢分居的。……当这些部族分开的时候，它们全都是自由、独立的；当它们混合的时候，它们仍然是独立的。各族共有一个国家；但又各有自己的政府；领土是共同的；部族是各异的”⁵³。因此，日耳曼各王国独立分散，不追求彼此融合，形成了多中心格局。

而中国的五胡同样是草原与森林游牧民族；同样被大漠、森林、山谷所分割；同样热爱自由；同样受制于游牧社会的天然“分散性”。但五胡却并没有回到更适合游牧天性的自治分封路线，而是主动恢复了多族群一体的中央集权官僚制。五胡的政权，是多族群政权，从来不是一族一国⁵⁴。五胡的政权，是多族群官僚政治，从来不用宗教代理。五胡君主们大都笃信佛教，但他们做政治决策时，从不需要以佛教为判断依据，也不需要佛教动员基层，他们有着发达的文官系统与运用官僚制度的能力。北魏佛风极盛，著名的佛教石窟都凿就于此朝。寺院以万计，僧人以百万计，占有大量寺户庙产，和法兰克教会一样是大地主⁵⁵。但北朝君主没有被宗教捆绑，反而出手关闭寺庙，收回田产，将人口重新纳入编户。

分割世界与混一天下

公元800年，查理曼大帝接受了教皇“神圣罗马皇帝”的加冕。法兰克帝国因为这一加冕变成“罗马”了吗？欧洲学界争论了几百年。史家们不得不承认，法兰克对“罗马继承者”半心半意。查理曼曾说，他并不喜欢罗马皇帝的称号，假如早知道教皇想加冕，他就不会进入圣彼得教堂⁵⁶。查理曼称帝后仍保留了“法兰克王和伦巴第王”的头衔，在806年著名的《分国诏书》中甚至没提“罗马皇帝”。

法兰克人并不仰慕罗马。961年，神圣罗马帝国皇帝奥托一世派遣一个伦巴第人主教出使拜占庭。拜占庭说他没资格代表“罗马人”。主教则答说，在法兰克说“罗马人”这个词是一种侮辱⁵⁷。

法兰克与罗马分离的意愿，最明确地体现在法兰克的史书中。

在罗马帝国的黄金年代，罗马编年史是“百川归海”，虽有不同王国与诸多族群的源流，但最终汇入罗马世界，“上帝的计划”在罗马帝国实现。而在哥特与法兰克的自行编史中，却强调本族的独立来源，把罗马从历史中剔除出去，蛮族对西部行省的“武力侵占”变成了“天然继承”。这种“造史运动”在法兰克《弗里德加编年史》中达到顶峰——“罗马秩序”甚至从未存在过，“罗马世界”从开端就是一系列族群和王国的平行发展，而且最终也没有汇入罗马帝国。罗马人，只不过是诸多族群中的一个而已。

完成这个转变的工具，就是“种族性”（gens）这一概念⁵⁸。“种族性”增强了日耳曼人的自我认同，以此将日耳曼世界从曾经依附的罗马秩序中解放出来。“族群分治”成为了日耳曼世界的核心特征。

查理曼帝国是由不同的“族群集体”构成的。宫廷史家们将查理曼帝国刻画为法兰克人、巴伐利亚人、阿勒曼尼人、图灵根人、萨克森人、勃艮第人和阿奎丹人共同组成的联合体，共同之处只在一个基督教。欧洲的历史观由此从“一个罗马治世”走向“多族群分割世界”。

而五胡的史观却与蛮族史观完全不同。不是族群隔离的“瓜分天下”，而是族群融合的“混一天下”⁵⁹。

在族群认同上，欧洲蛮族史力图彻底切割本族群与罗马的关系，寻找自己族群遥远的始祖神话，证明自己是罗马世界的“外人”；而中国五胡史书都试图论证部族起源与华夏有着千丝万缕的关系，绝大部分五胡君主都想从地缘血缘上自证为炎黄后裔，是华夏的亲人⁶⁰。

在族群治理上，欧洲蛮族通过法律设置人为区隔，决不实行族群混居。而五胡从来提倡多族群混居。两汉时的游牧族群尚由酋长与汉廷官吏双重管理，而五胡自己发展出的人口政策，则是更彻底的大迁徙、大融合、大编户。五胡大规模移民竟达 50 余次⁶¹，动辄百万，且都是在核心区域⁶²。北魏更彻底，直接喊出了“离散诸部，分土定居”的口号，打破部族酋长制，实行编户齐民。

在世界观上，欧洲蛮族史观坚持“种族”身份决定文明身份；而中国五胡史观则强调文明身份不由族群而由德行决定。五胡君主们最爱援引孟子那句“舜是东夷之人，文王是西夷之人，只要德行福泽中国，都是中国的圣人”⁶³，据此宣称，“帝业无常，唯德所授”。

在统一问题上，欧洲蛮族史观认为罗马世界不应当是统一的，应当由多个种族分而治之。中国五胡史观则认为中华天下应当是统一的，不能分治，不管哪个族群当道，都把大一统当成政治终极目标。

在政统建构上，欧洲蛮族史观并不热衷继承西罗马帝国遗产，更不去与东罗马争夺正统。中国五胡史观则用各种方法将政权置于中华王朝的正统序列之中，年年与南朝争正统。

经 300 年不停歇地混居融合，胡汉族群最终形成了新的民族共同体——隋人与唐人。今日北方中国人，其血脉都是胡汉融合，即便是汉人也是商周时诸夏与周边各族群融合成的大族群。在这样的大融合中，不是谁同化谁，而是多方的互化。政权旋生旋灭，族群旋起旋落，由于任何族群上台都坚持混居融合政策，“汉人”数量也就越融越多。由此又回到一个老问题，汉族血统基因当以哪朝为标准？因为中华民族大规模交融史早在 2000 年前就开始了。

不理解这样的史观，就不会理解为什么五胡君主虽然习俗上皆有祖风，但政治楷模却是汉人诸帝而不是自己的英雄祖先⁶⁴。不理解这样的史观，就不能理解五胡为什么不肯像法兰克那样与罗马分离，不管是强大还是弱小，非要以“华夷大一统”为理想⁶⁵。

如果说古日耳曼人习惯于“自由分居”，那么中华各族群则始终存有“天下之志”。伦巴第人面对东罗马皇帝的讥讽时，不过回嘴说，我们不稀罕当罗马人。可北魏人面对南朝的讥讽时，却回骂南朝为“岛夷”，称自己才是中华正统。因为北魏不仅据有中原，而且在文化上也有“移风易俗之典、礼乐宪章之盛”⁶⁶。

这不是一句虚话。从东晋末年刘裕篡位开始，出现了南朝大批知识分子“北奔”的现象。北魏后期把洛阳营造为上百平方公里的“大城”，如饥似渴地吸纳南朝官制、衣冠礼乐、书画文学，并加以创新⁶⁷。经学上贯通南北的大儒明显多于南朝⁶⁸。以至于 529 年，南朝陈庆之打进洛阳后，与北人交游舌战后叹息道，南人总以为“长江以北尽是夷狄”，现在才知道“衣冠士族并在中原”。北朝是“礼仪富盛，人物殷阜”，自己是“目所不识，口不能传”，所以“北人安可不重？”⁶⁹。不仅要在军事上取得胜利，还要在文化上融合创新。五胡这样的气概，是欧洲古日耳曼人不可想象的。

五胡成功了。北朝与南朝共同塑造了之后的隋唐文化。与汉朝文艺的朴拙简约相比，隋唐文艺更雄浑博大。北魏北齐和隋唐的石窟造像融合了犍陀罗艺术、笈多艺术与魏晋风度。隋唐的七部乐、九部乐，既有中原曲调（《清商伎》《文康伎》），也有北朝盛行的异域之乐（《高丽伎》《天竺伎》《安国伎》《龟兹伎》），琵琶本诞生于西域，亦成为唐人表述心曲之物。北亚风和波斯风并没有被视为“异质”文化，而是受到了所有中华族群的热爱⁷⁰。

五胡是失去了自我，还是赢得了更大的自我？

不理解这样的“天下之志”，就会把“族群融合”误解为“族群同化”，就会把“文化融合”误解为“文化挪用”。如果用欧洲民族主义狭窄范式来思考，就会永远在族群认同的政治文化里打转。

中西比较

自治与郡县

不同史观来自于不同文明。中国五胡弘扬了中华文明“合的逻辑”，欧洲蛮族则放大了罗马文明“分的逻辑”。

罗马帝国虽有上层文官体系，但其本质仍是基层自治。之后的欧洲不管采纳何种政体，其国家治理框架都天然孕育着城市自治、族群自治、领主自治形态。从古希腊的城邦民主政治，到罗马帝国的自治城市；从中世纪早期城堡林立的封建王国，到中世纪晚期的意大利城市共和国（如威尼斯、热那亚）；从按照“小共和国”方案建立的北美各州共和国，到欧洲按照“一族一国”模式建立的民族国家。

不管什么时代，欧洲人的制度史观与价值认同中，基层自治都是核心密码。从塔西佗发现“蛮族人的自由”，到孟德斯鸠盛赞蛮族独立分居的性格⁷¹，从基佐发现起源于盎格鲁—撒克逊人地方自治传统的代议制精神⁷²，再到托克维尔考察的支撑美国民主的乡镇自治⁷³，均如钱穆所言，“翻看一部欧洲史，看他们直从希腊以来，永远是分崩离析，各自立国，互不合作。虽面对大敌，危机在前，其各地区之不能融和相协，依然如故。……西方历史看似复杂而实单纯，其复杂在外面，而内里则单纯。……西方历史上之所谓英国人、法国人，只似一种化学单位。而中国历史上之中国人，则似化学上一种混合制剂。”⁷⁴

与之相比，中国无论建立什么样的上层建筑，其国家治理的基础都是县乡两级基层政权⁷⁵。正如芬纳所言，中国是现代形式的官僚机构“发明者”⁷⁶。从秦汉缔造大一统中央集权郡县制国家以来，基层政权建设就被纳入中央派遣与管理的文官体系之中。虽然历史上也曾有极短暂的封建割据，但大一统的中央集权郡县制一直是主流。尽管中国留有一点封建制变体，如没有政治实权的食邑制度，如基层的官绅合作制度，但这些都是有限自治，国家权力早已嵌入社会结构各个细胞之中，不存在欧洲式基层自治。

基层自治与基层政权，两套文明逻辑。

从罗马的眼光看秦汉，会认为中央集权的弱点在于牵一发而动全身，地方性叛乱容易蔓延成全国性暴乱。相比罗马历史上发生的叛乱都是地方性的（除了巴考底起义），这是基层自治的好处。芬纳就认为“威胁汉帝国生存的中国式农民起义，在罗马却从未发生过”⁷⁷。

从秦汉的眼光看罗马，会奇怪罗马之后的欧洲因种族宗教引起的文明冲突竟能绵延千年。4至6世纪，打了6次拜占庭与波斯战争；7到11世纪，打了400年阿拉伯与拜占庭战争；8到15世纪，打了800年西班牙基督教与穆斯林的战争；10到13世纪，进行了9次十字军东征；13到15世纪，打了拜占庭抗击奥斯曼战争、苏格兰抗英战争；1455年到1485年，爆发了全欧洲都卷入的30年宗教战争，几乎没有一个世纪是民族与宗教真正和解的。可以说，在“文治”方面，中华文明领先于整个古代世界。即便认为“罗马自治”更优越的芬纳，也不得不承认“汉帝

国不同于其他国家与帝国（特别是罗马），它蔑视军事荣耀。它是一个衷心地反对军国主义的帝国。它的特点在于‘教化’，也就是中国人所说的‘文’。这种宗教上的宽容以及对文明教化的倡导构成了帝国的光荣理想”⁷⁸。

西方社会喜欢生存于“小共同体”里，从城邦政治到封建自治到小共和国再到美国乡村自治，最终演化成自由主义的个人权利至上。中国社会也有各种“小共同体”，例如家族、三老、乡绅和各种民间社团，但总还去追求一个“大共同体”，即“家国天下”。

西方诸多学者，如唐宁、查尔斯·蒂利、麦克尼尔和迈克尔·曼等都自信满满地认为，西方中世纪的分与乱，反而带来了进步。因为发生在前现代欧洲的一系列战争打出了欧洲的常备军，打出了欧洲的理性化官僚制，打出了欧洲现代民族国家与工业资本主义。⁷⁹ 这种低烈度的、持续数百年的、很难把彼此一次性消灭的局部战争，使得战败的一方可以不断总结经验，推动了技术的积累性发展。封建社会的分裂性与阶级性有利于商业资本的产生，出现商业控制的独立城市，会更容易走向资本主义。这种封建制、弱国家、多国竞争体系，是近代欧洲超越所有古老文明的原因。

言外之意，中国太统一，没有千年的局部战争与多元竞争体系；中国太集权，没有世袭贵族和商人控制的自治城市，因而无法产生工业资本主义。因此，“大一统”反成为历史进步的障碍。但若要问中国人，愿不愿忍受一千年的“战国丛林”和“族教冲突”，去换原始资本主义的诞生？主流答案一定是否定的。中国春秋时期就是多国竞争和分封制度。秦之所以能逆流而上统一六国，汉之所以在“暴秦”舆论下还坚持“承秦制”，正是因为战国 300 年的超大规模战争让民间达成了“天下共苦战斗不息，以有侯王”的共识。中国不是没经历这个阶段，而是经历过并抛弃了这个阶段。所谓的“常备军”与“理性官僚体制”，中国秦汉时就有了，比欧洲早 1800 年。对中华文明现代转型的真正考验，是在维系大一统的基础上，如何能同时实现秩序与自由，如何能同时兼具“大共同体”与“小共同体”制度之美，这是比西方多元自由主义更高的标准。

华夏与内亚

西方中心主义者常以罗马与法兰克为样本来理解其他文明。如法兰克的“复合性君权”，说查理曼大帝“法兰克王与伦巴德王”的族长身份是主要的，而罗马皇帝身份是第二位的。查理曼帝国是多民族的联合体。只要皇帝下诏，就可以分为意大利、法国和德国。某些学者将这种范式转移到中国。如美国的新清史学者声称清朝皇帝也是复合型君权，清朝皇帝身兼满族人族长、汉族人皇帝、蒙古人的可汗、藏传佛教文殊菩萨化身等多重身份于一体。中原、东北、蒙古、西藏的统一全靠着皇帝的“多重身份”作为唯一连接，一旦清朝皇室崩解，各族就可以各奔自由。这完全无视满蒙藏与中原的治理系统。清朝在东北以变通的方式推行郡县制，在城市中也很快取消满汉隔离政策。即便一时是族内治权，最终也过渡到郡县制，如蒙古的盟旗制和南方的改土归流。中国胡人族群的君主对自己身份的理解首先是中国皇帝而不是族长，象征着统治不分胡汉所有中国人的合法性。

西方一些学者还用“文化符号”与“身份认同”来解读中国历史。将新疆、西藏、蒙古乃至东三省划分为“内陆亚洲”（inner Asia），热衷于从北魏到辽金元清等北方族群建立的政权中寻找来自于“内亚”的文化认同，并将其分为“渗透王朝”和“征服王朝”。他们根据一些北方族群特有的风俗仪轨来断定这些王朝的内亚性。如高欢让北魏皇帝在七人抬举的“黑毡”上继位的“代北旧制”；如蒙古保留的鞑耳朵祭祖与行国、行殿风俗；如清朝盛行的萨满跳神、“立杆大祭”之类的草原祭天仪式。这是没有搞清“礼俗”与“政道”的区别。中华文明的核心不是礼仪、风俗、艺术和生活习惯，而在于用什么样的基本制度来建构政治。来自北方族群的天子，不管是坐在黑毡上即位，还是在郊礼上即位；不管带冠冕还是留辫子；不管信萨满还是信佛道，只要实行儒法大一统而不是分治天下，只要运用郡县文官制而不是用部落神权制，只要视民如一而不是搞族群等差，就是中国的天子。

高欢虽以鲜卑旧礼立新皇，但却在官制和法律上继续“汉化”，北齐律最终演化为隋唐律，北齐通过考试选拔官员的规模远超南朝。

西辽耶律大石败退至中亚和新疆，建立喀喇契丹，称自己为“葛尔汗”。当时中亚都实行伊克塔分封制⁸⁰。但耶律大石取消了伊克塔，将中原王朝的制度移植过来。在行政上实行中央集权，在直辖领地实行政官制（沙黑纳制度）⁸¹，将兵权收归中央⁸²，将汉字作为官方文字⁸³。税收只向每户征收一个“第纳尔”，巴托尔德认为这就是中国的什一税。因为西辽的缘故，俄罗斯和中亚至今还以“契丹”（Китай）指称中国。

元朝是中央集权政制，中央置中书省总理政务，地方设行中书省。文化上虽然各宗教并举，但政治上仍以儒法治国。其他三大蒙古汗国都是分封制，而忽必烈自1271年取《易经》“大哉乾元”改国号为“大元”后，就蜕变为中原王朝。元朝历代皇帝无不学儒尊孔，官僚汉制随之建立，用上了尊号、庙号、谥号等汉式名称，辅以都城、宫阙、朝仪、印玺、避讳等汉式典制⁸⁴。

清代的政治建构更不用说了，所有理论资源与制度安排都来自于中华文明⁸⁵。

草原族群建立的王朝那些风俗仪式不能说明什么。改变国家性质主要看治理体系。查理曼接受了“神圣罗马”加冕，也没有让加洛林王朝变成“罗马”，因为法兰克的治理体系不是罗马。相反，清朝剃发易服，理所当然也还是中国，因为它的治理体系就是中国。

“华夏”与“内亚”，从来是“你中有我”、“我中有你”。向前说，夏商周三代之中即有“内亚”。陕西石峁遗址出土了有很强欧亚草原风格的石雕人像和石城。殷墟的墓葬出土了大量受草原族群风格影响的青铜器⁸⁶。甘肃礼县的秦公大墓显示，秦人族群中混合着大量羌人和氐人。向后说，号称“最后一个汉人王朝”的明朝，实际蕴含着大量蒙古遗风。朱元璋诏书的语言风格就是元代的硬译公牍文体。明代皇帝也兼有草原可汗、藏人文殊菩萨和转轮圣王、伊斯兰教庇护者几种身份⁸⁷，甚至连“明代汉服”也有元风⁸⁸。

2015年西汉海昏侯（废帝刘贺）墓出土了大量受匈奴文化影响的黄金陪葬与扭身羊纹饰的错金青铜马饰⁸⁹；2019年蒙古国高勒毛都匈奴王墓出土的鎏金银龙却是经典的“西汉之龙”形态。长城外的引弓之民与长城内的冠带之室，究竟是纯然陌生的他者，还是共享文明的近亲？

用种族、宗教、风俗、神话去划分世界，是西方文明的习惯。因为在他们的历史中，现代文官体制出现很晚，也少有政治整合社会的传统。近年西方强化“文化符号”和“身份政治”，给自己也带来了“部落政治”的分裂后果。福山反思说，“民主社会正断裂为按照日益狭窄的身份划分的碎片，这条路只会导致国家崩溃，以失败告终”。他呼吁一种“信条式国家身份”的国族认同，“这种认同不是建立在共同的个人特征、生活经验、历史纽带或宗教信仰上，而是围绕核心价值和信念建立的。这种观念的目的在于鼓励公民认同于他们国家的根本理念，并利用公共政策有意识地融合新成员”⁹⁰。

夷夏之辨与中华无外

夷夏之辨，千载不休，至今仍引发“何为中国”的讨论。很多辩论者只搬出史书上的“只言片语”来争吵，没有顾及历史的完整。

最初的“夷夏之辨”来自《春秋公羊传》“南夷与北狄交，中国不绝若线”⁹¹。“北狄”是指导致齐桓公第一次尊王攘夷的“白狄”，“南夷”是指楚国。可到了战国，特别是到了秦汉，曾经的“华”与“夷”都变成了“编户齐民”，天下皆行王法，没有族群之别。

第二次“华夷之辨”的高峰是南北朝，互称夷狄就是为争一个正统。到了唐朝，“华夷之辨”弱化了。唐太宗说，“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一”。朝廷内外全是各族精英。之后的“安史之乱”是藩镇坐大而非民族问题。

第三次高峰是宋朝。宋朝的经济文化达到巅峰，却无力统一。面对辽金和西夏的军事强势⁹²，宋朝只好自我固化来区分高低，真宗自导自演了天书封禅，士大夫也高扬“华夷之辨”⁹³。实则

辽、夏、金全都吸收了汉文明，南北全都说同一种话。到了元朝，“华夷之辨”又淡了下来。所谓的“四等人制”至今仍存争议。

第四次高峰是明朝中期。明初，朱元璋以反元复汉为号召，而一旦立国便立即承认元朝入主中原是“天命”，宣扬天下一统，“华夷无间，姓氏虽异，抚字如一”，将忽必烈列入历代帝王庙与三皇五帝、两汉唐宋开国之君一同祭祀。只是在土木堡之变英宗被俘后，明朝自尊心大受挫伤，才将忽必烈撤出庙外。

第五次高峰是“明清易代”。自从康熙拜孔子后，历届清帝都彻底推行了汉文明。“华夷之辨”再度消解。

夷夏之别以文化制度论。只要接受中华道统、法统、政统就可以得到天命，因为天下无外。“华夷之辨”的强弱，取决于国家的统与分。凡是分裂之世，各个族群都在“互称夷狄”；凡是统一王朝，当政者都致力于消融“华夷之辨”。

罗马也曾如此。

罗马帝国鼎盛时的哲学是“世界主义”。4世纪之前，罗马史家们对蛮族不乏称赞之辞，如塔西佗就称赞日耳曼人民民主、尚武、天性纯朴等“优良的风俗习惯”。罗马帝国中期以后的多位皇帝，都拥有“蛮族血统”，如马克西米努斯、菲利普、克劳狄二世。帝国多位名将也出生于蛮族，如盖依纳斯、索尔、巴库里乌斯、埃提乌斯与奥维达，甚至连抵抗西哥特入侵的罗马名将斯提里科还是汪达尔人。4世纪以后，帝国分裂，罗马人充满怨恨⁹⁴。6世纪有史家骂君士坦丁大帝是帝国衰亡的祸首，原因就是引进大量蛮族。而蛮族人也开始论证“英雄自有来处”。如狄奥多里克在晚年被波爱修斯背叛后，便授意宫廷史家写作《哥特人史》，强调自己的家族连续17代的辉煌历史⁹⁵。

每个文明的内部，都有共同性和差异性。当共同体分裂时，各个政治中心为了划定边界、巩固自我，都势必夸大差异，贬低共同，直至变成永久的分裂。即便有相同的祖先、语言、记忆、信仰，只要存在政治多中心的竞争，必然产生这一悲剧。教派分裂，族群瓦解，莫不如此。

政治统一乃是文化多元存在的基础。政治一体越巩固，多元文化反可以尽情伸张个性；政治一体越脆弱，多元文化越会彼此互搏而最终消亡。一体与多元，并非此消彼长而是同弱同强。不理解一体与多元的辩证关系，就会既分割了世界也搞乱了自己。

结篇

母体的回归

一体与多元的概念，曾纠葛于上世纪中国两大学者。

第一个是顾颉刚。新文化运动造就了一批刚猛的激进者，顾颉刚算一号。1923年，这位30岁的苏州青年，猛烈抨击三皇五帝，认为上古史是儒家一层层“垒造”而成⁹⁶。他主张用实证的方法审查一切，谁要想证明夏、商、周的存在，就必须拿出夏、商、周三代的证据。他用社会学、考古学方法在古籍间相互对照，“敢于打倒‘经’和‘传’‘记’中的一切偶像”⁹⁷。这个运动发展到极致，就是“夏禹是条虫”。胡适对此大加赞扬，“宁疑古而失之，不可信古而失之。”

运用这种方法，顾颉刚提出要否定“民族出于一元”、“地域向来一统”。他认为，古代“只是认定一个民族有一个民族的始祖，并没有许多民族公认的始祖”、“原是各有各的始祖，何尝要求统一”⁹⁸。“疑古论”一出，思想界地动山摇，瓦解了历史，就瓦解了“中国认同”。但顾颉刚不以为意。在他的眼里，只有这样一种全新的方法，才能将腐朽的2000年知识谱系予以再造。他和新文化运动的先锋人物们一样，都奋力于创造一个崭新的中国。

然而，最早质疑中国上古史的，不是顾颉刚，是二战前的日本东洋史学家们⁹⁹。20世纪初，这些史家们以东方民族的眼光叙述东亚文明的兴衰、民族间的此消彼长与邦国兴亡。其代表人物

白鸟库吉用实证史学方法提出，尧舜禹并不真正存在，不过是后世儒家杜撰出的“偶像”。本来就受乾嘉考据精神影响的顾颉刚深深服膺白鸟库吉，也高喊“打倒上古史”。

但这批所谓的东洋史大师一面搞学术创新，一面却发展出一套完整的“以种族解构中国”的理论，如“汉地十八省”论、“长城以北非中国”论、“满蒙藏回非中国”论，“中国无国境论”、“清朝非国家论”、“异民族征服乃幸福论”等。这成为今天美国“新清史”观的前身，也是李登辉等独派们的依据。东洋史大师们还认为，魏晋南北朝以后，“古汉人”已然衰败，而满蒙民族又有妄自尊大的“夷狄病”。只有日本，集合了北方民族勇武精神与南方汉人精致文化的优点，是拯救东亚文明之弊的“文明终点”。而日本文化是在中国文化刺激下成长起来的子系统，具有承接中华文明的资格，中华文明的中心将转移到日本。

顾颉刚们警醒了。面对“九一八”的战火硝烟，曾经倾心于东洋史学的他，终于明白了学术与政治的关系。

1938年，他目睹日本在西南继续挑动泰语和缅语族的独立，又受到傅斯年的精神撼动¹⁰⁰，终于否定了自己的成名理论。病中的他在1939年2月9日，扶杖到桌案前写下了《中华民族是一个》¹⁰¹。他反对使用“民族”来界定国内各族群，建议改用“文化团体”，因为“自古以来的中国人本只有文化的观念而没有种族的观念”。实际上，顾颉刚在这里提出了“国族”的概念，即“同属一个政府统治下的人民”属于同一的国族，即中华民族。

他拿自己的出身举例，“我姓顾，是江南的旧族，想来总没有人不承认我是中国人或汉人的了；但我家在周秦时还是断发文身的百越之一，那时住在闽浙的海边，不与中国通，实在算不得中国人。自从我们的祖先东甌王心向汉朝，请求汉武帝把他的人民迁到江淮之间……我们再不能说我们是‘越民族’而不是中华民族的一员了”。

一贯认为“三代续统”是后儒编造的顾颉刚，开始论证商周之转化，“连商王的后裔孔子也要说，‘周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周’了。他并不想说‘你们是周民族，我们是商民族，我们应当记着周公东征的旧恨’；他却爱慕周公到极度，常常梦见周公。”“试想这都是何等的气度，那里存着丝毫窄隘的种族观念”¹⁰²！

《中华民族是一个》发表后，引起了一场著名讨论，质疑者是一个更年轻的人类学与民族学学者费孝通。他时年29岁，和顾颉刚是苏州老乡，刚从英国留学归来。

费孝通认为“民族”是根据文化、语言、体质的分歧而形成的团体，是科学概念。中国国内确存在不同的民族，这是客观事实，不必为了谋求政治上的统一而刻意去消除各族的界限，不用担心敌人使用“民族”概念与喊出“民族自决”来分化中国。他强调，“文化、语言、体质相同的人民不必是属于一个国家”，“一个国家都不必是一个文化、语言团体”¹⁰³，因为民国的现实正是多政治中心，中国历史上也有多个政权分立的时期。

听到这些，顾颉刚虽缠绵病榻，却如“骨鲠在喉”，又爬起来写了《续论中华民族是一个》，反驳说，中华民族的“国族性”是足够强大的，“分化”是“不自然的局面”。只要分裂的武力稍弱一点，人民就会自发结束分化局面。如果“长久分立”有天然的安定性，则中国早就支离破碎而不成为一个民族了¹⁰⁴。他在文末甚至怒吼道——“等着罢，到日军退出中国的时候，我们就可以见一见东北四省和其他沦陷区的人民是怎样的给我们一个好例子了”¹⁰⁵！

对于前辈的病怒，费孝通沉默了，没有再做回答。“中华民族到底是一个还是多个”，成为一桩没有结论的公案。

41年后，顾颉刚去世（1980年），时年87岁。又过了8年（1988年），78岁的费孝通发表了题为“中华民族的多元一体格局”的长篇演讲。他承认存在“中华民族”这样一个自在实体。他说，“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。它的主流是由许许多多分散孤立的存在的民

族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体”¹⁰⁶。

又过了5年，费孝通回到苏州老家参加顾颉刚纪念会，第一次对60多年前的公案做出回应——“后来我明白了顾先生是基于爱国热情，针对当时日本帝国主义在东北成立‘满洲国’，又在内蒙古煽动分裂，所以义愤填胸，极力反对利用‘民族’来分裂我国的侵略行为。他的政治立场我是完全拥护的”¹⁰⁷。

有批评者认为，费孝通的“多元一体”理论不过是在“一个”与“多个”之间找了一种折衷的、弥合的“政治性说法”。但费孝通认为，根本问题在于，用西方的民族概念是无法来描述“中国的民族”的。“我们不应该简单地抄袭西方现存的概念来讲中国的事实。民族是属于历史范畴的概念。中国民族的实质取决于中国悠久的历史，如果硬套西方有关民族的概念，很多地方就不能自圆其说”¹⁰⁸。

费孝通还对自己晚年的转变解释说，“我在曲阜孔林兜圈时，突然意识到孔子不就是搞多元一体这个秩序吗？而他在中国成功了，形成了一个庞大的中华民族。中国为什么没有出现前捷克斯洛伐克和前苏联那种分裂局面，是因为中国人有中国人的心态。”

顾颉刚与费孝通的纠结，反映出近代中国知识分子的共同心路——既渴望用西方概念来改造中国的知识传统，却发现西方经验无法概括自身文明；既渴望独立于政治的西方学术，又发现西方的学术从来离不开政治。最后，他们都回归到中华文明母体。

他人的视角

一个多世纪以来，中国丧失了政治与文化话语权，“历史中国”都是由西洋和东洋来书写。兄弟手足对彼此的认知，都是由外来学术框架去塑造。

比如，有大汉族主义观点认为“崖山之后无中国”“明亡之后无华夏”；有狭隘民族主义观点则认为“满蒙回藏非中国”。这都是当年“东洋史”的遗毒。

比如，有些史家试图用“意识形态”来对标西洋史。当西方说“大一统”是专制原罪时，他们就将“专制”归罪于元清两朝。说汉唐宋本来是“皇帝与士大夫共治天下”的“开明专制”，离西方不算远，结果被游牧民族的“主奴观念”改造成了“野蛮专制”，明朝的高度集权是元朝军事制度的残余，中国没产生资本主义是因为被清朝断了萌芽。得出如此结论，是因为他们没深入研究中国未能诞生资本主义的内在逻辑。

比如，当西方认为中国因缺少“自由传统”没有发展出所谓的民主制度时，有些史家就开始论证，“农耕文明”代表专制，“游牧文明”代表自由。如果元朝不被明朝推翻，那中国早在13世纪就有了一个商业与律法之上的社会形态。他们没弄清，所谓“自由精神”的殊荣只属于西方的哥特与日耳曼人，从不属于东方的匈奴、突厥和蒙古。在孟德斯鸠笔下，同样是征服，哥特人传播的是“自由”，而鞑靼（蒙古）人传播的是“专制”（《论法的精神》）¹⁰⁹。在黑格尔笔下，日耳曼人知道全部的自由，希腊罗马人知道部分的自由，而全体东方人不知道任何自由（《历史哲学》）¹¹⁰。

这些纷争与攻讦，都来自于我们总是用其他文明的眼光来看待自己；而其他文明的眼光，固然有多元思维的益处，却也经常受制于国际政治的裹挟。过去如此，未来亦是如此。

中华文明并非没有过“种族”观念，但另有一股更强大的“天下”精神将其超越。隋朝大隐士王通，教出了初唐几乎整个将相集团。他身为汉人，却说中国之正统，不在汉人之南朝，而在鲜卑之孝文帝¹¹¹。因为孝文帝“居先王之国，受先王之道，子先王之民”¹¹²。此为真正的天下精神。

其他族群亦如此。

藏族与蒙古族信奉佛教，无论藏传汉传，都有“消除分别心”的教义¹¹³。中国穆斯林“伊儒汇通”传统中也有“西域圣人之道同于中国圣人之道。其立教本于正，知天地化生之理，通幽

明死生之说，纲常伦理，食息起居，罔不有道，罔不畏天”¹¹⁴之训导。这种打破族群壁垒的天下精神，是中华文明的底色。一部中华民族史，是一部“天下精神”超越“族性自限”的历史。

中华民族融合中还充满着深沉情感。写于晚明的蒙古《黄金史》中说，永乐皇帝是元顺帝的遗腹子，通过靖难之役让明朝皇统又秘密回到了元朝，直到满人入关才结束“元的天命”；写于明初的《汉藏史集》中说，元朝是“蒙古人执掌了汉地大唐之朝政”¹¹⁵，宋末帝（蛮子合尊）并没有在崖山投海，而是前往西藏修习佛法，成为萨思迦派的高僧，最后转世为一位汉僧叫朱元璋，夺取了蒙古皇位，还生了一个面貌酷似蒙古人的儿子叫朱棣。用“轮回”与“因果”把宋元明三朝编排成“互为前生后世”，这不是正史，而是宗教野史传说，是当时的人们对大中华你我互有的朴素共识，是不同族群表达“命运共同体”情感的不同方式。这些情感，是仅凭外来理论描述中国的人难以理解的。

深沉的情感才能产生深刻的理解，深刻的理解才能完成真实的构建。最终，中华民族的故事还要由我们自己来写。

自己的故事

中国东晋南北朝 300 年的故事，政权、人物、事件太多太杂，一看就乱，一乱就烦，是一段最难写清的历史。而中华民族重新塑造与中华文明转型升级的密码，恰恰蕴藏在这 300 年中。如果没耐心走进去看看、转转、站站，就难以找到自己的出处。

拿“三国演义”作例。这部书几百年来被人说烂了编烂了，无数版本无数遗迹。不爱史的年轻人以为，中国历史就这一部区区“三国”。实则“三国”也就 60 年，且是中国历史最落后的时段。中国人口在明朝晚期玉米土豆没引进来之前，一直是 2000 万到 6000 万间，可三国时人口竟降到 1000 万，书中那些动辄几十万大军之战全是演义。除了曹氏父子文治武功外，三国岂能与之后 300 年壮阔史诗相提并论。在那 300 年中，出现过好几次更大规模的“三国鼎立”。其中的政治局面之复杂，君臣将帅之智勇，兵员规模之宏大，历史影响之剧烈，更非“三国演义”能比拟。

一是东晋据江南，与匈奴刘氏汉赵、羯人石氏后赵三国鼎立；二是东晋与鲜卑慕容前燕、氐人前秦三国鼎立；三是东晋与羌人姚氏后秦、鲜卑慕容后燕三国鼎立；四是刘宋据江南，与匈奴赫连大夏、鲜卑拓跋北魏三国鼎立；五是齐梁据江南，与东魏、西魏三国鼎立；六是陈朝据江南，与高氏北齐、宇文氏北周三国鼎立。这里面改变历史的英雄故事数不胜数。有闻鸡起舞、中流击楫的刘琨与祖逖；有石勒与汉人军师张宾的“邺城对”；有前燕、前秦与东晋北伐争雄的几场大战；有王猛作为“苻坚之管仲”、慕容恪作为“前燕之霍光”、刘裕作为“司马德宗之曹操”¹¹⁶等几大英雄之大智大勇；有苻坚率百万大军渡江的气势（中国古代百万规模渡江唯此一例）及被杀前的从容；有崔浩如此功勋而被冤杀时几十个卫兵向他撒尿的惨景¹¹⁷。最具戏剧性的风云际会，是 26 岁的宇文泰扮做使臣，偷窥 37 岁正值巅峰的高欢那一幕。此时高欢霸业已成大半，宇文泰暗自思量，如高欢是真英雄就束手归降，如与我不分伯仲就再打到底。朝堂上，一边是宇文泰审视高欢半天后决意不降而飞速西返，一边是高欢看这使臣“小儿眼目异”而心有所感，发兵狂追不及。这一幕决定了历史¹¹⁸。高欢成北齐之祖，宇文泰成北周之祖，双方 10 年 5 场大战，涌现出一大批名将，如高敖曹、窦泰、王思政、韦孝宽等。跟着宇文泰的那批关陇将帅中，杨忠的儿子杨坚成了隋朝开国皇帝，李虎的孙子李渊成了唐朝开国皇帝，独孤信长女是北周明帝皇后，七女是隋帝皇后与杨广之母，四女是李渊之母李世民的祖母。而高欢这边的大将在他生前皆已凋谢，死后剩下一个只服他而不服其子的跋子侯景，仅带残兵八千南下，竟将少年英武老年佞佛的梁武帝活活饿死，倾覆了梁朝。

除了“帝王将相”的故事，还有“文人墨客”的故事。南朝的《子夜歌》，北朝的《木兰辞》，鲍照的边塞诗，陶渊明的田园诗，谢灵运的山水诗，共同孕育出唐诗。江淹的恨别二赋被李白反复摹写，庾信的《哀江南赋》被杜甫终生吟诵。王国维把“六朝之骈语”视为楚辞汉赋与唐诗宋

词之间的“一代文学”。¹¹⁹更不用说萧统的《昭明文选》是中国最早的诗文总集，刘勰的《文心雕龙》是中国文学理论集大成，钟嵘的《诗品》是中国第一部诗学专著。

还有战火频仍中的佛教中国化故事。五胡入华大乱之际，西域胡僧佛图澄被石勒、石虎奉为国师，他用异能方术与因果学说不断劝二石效“王者”行“德化”¹²⁰。后赵灭亡后，佛图澄弟子道安一路弘法南下襄阳，首次提出“不依国主则法事难立”，打破“沙门不敬王者”的教条¹²¹。苻坚为了迎取道安而出兵攻占襄阳，道安到长安后向苻坚推荐从未谋面的龟兹高僧鸠摩罗什。苻坚为鸠摩罗什打下西域，但大军刚将他接到半路，前秦灭亡，16年后后秦将他迎到长安当国师时，推荐他的道安早已圆寂。鸠摩罗什不忘东行初心，译经数百卷，为大乘中观佛学与中国古典哲学相通奠定基础。南北政权隔江分治，但南北佛教交流从未中断，道安的大弟子慧远南下庐山东林寺传法，慧远弟子道生又北上长安向鸠摩罗什求学。与此同时，建康的几大名僧亦很活跃。其中，法显从北朝长安越葱岭到印度取经，再经南洋海路回归南朝建康，历30国15年，一部佛国游记竟成南亚诸国史料的考据。不仅南北，自苻坚打通西域后，中印僧人你来我往，达摩也因此将禅宗带到中国。佛教各大学派主要在这300年中创立，经过多番曲折，他们初步理顺了佛教与政权的关系，从此确立了“政主教从”；初步理顺了佛教与父母的关系，从此因果与孝悌没有矛盾；初步理顺了佛学与中国哲学的关系，为日后禅学与理学的发展开启先声。

300年中的故事很多，最重要的故事还是中华民族胡汉一家的故事。我们是谁？是汉族人是蒙古族人是藏族人是维吾尔族人还是满族人？看了这300年就明白了什么叫中华民族，什么叫中华文明，什么是自己的身份认同与精神世界。希望中国年轻人多看看，希望文化人多看看，也希望西方人多看看。300年里的故事时而惊心动魄毛发俱张，时而凝神深思激越苍凉。

有一首歌叫“敕勒歌”。大家都听过哼过。有谁知道它竟诞生于一片刀山血海的战场之中？高欢与宇文泰打了10年，败多胜少，最后一战在河东玉壁城下。546年深秋，黄河呜咽，霜风肃杀。高欢20万大军连攻50日，死伤枕藉仍未奏功。一生智算无敌的高欢眼见得此生再也灭不了宇文泰，再也统不了天下，只能下令撤军。走时匆促，7万阵亡将士尸体来不及安葬，只好聚填在一个大坑中。返回晋阳后，他强撑病体稳定军心，命将军斛律金领唱“敕勒川，阴山下。天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊”。鲜卑语的唱词绕梁不绝，周围将帅臣僚全体合唱。想着10年间战死的数十万将士，看着自己一头白发万里河川，高欢潸然泪下。此歌由此流传。¹²²与此同时，西边的宇文泰恢复了周礼所载的黄钟大吕与雅乐正音，还依周礼设置了六官与六学。30年后，北周灭了北齐，开出了隋唐。

高欢是鲜卑化的汉人，宇文泰是汉化的匈奴人，他们都是这300年中华民族融合史中典型的中国人，他们打仗都不是为了族群利益而是为了统一天下。对这些，如果中国年轻人不去体悟坚守，如果西方年轻人不去了解理会，中西方文明就总隔着一层纸而说不透。如同那首敕勒歌，谁关心它的来历呢。

注释：

1. 北匈奴西迁之后的演变尚存在争议。很多学者认为北匈奴与后来的匈人有直接关系。清朝末年历史学家洪均在《元史译文补正》中指出，西方古籍提到的“匈人”和匈奴人的形象非常类似。18世纪，法国学者德·揆尼找到匈牙利人和匈奴的共同之处，在《匈人通史》提出匈牙利人的祖先是远道而来的北匈奴的说法。吉本《罗马帝国衰亡史》采用此说，德国著名汉学家夏德在《匈人研究》中亦赞同这一观点。伯恩施坦的《坎库勒墓葬》和江上波夫的《匈人匈奴同族论》分别从墓葬DNA分析和匈人活动区域出土汉式/匈奴式随葬品，给予了同族说有力的支持。参见：〔日〕内田吟风等译注：《匈人、匈奴同族论研究小史》，云南人民出版社2003年版。
2. 章和二年，“北虏大乱，加以饥蝗，降者前后而至”，南单于上言：“今所新降虚渠等诣臣自言：去岁三月中发虏庭，北单于创刘南兵，又畏丁令、鲜卑、遁逃远去，依安侯河西；……臣与诸王骨都侯及新降渠帅杂

- 议方略，皆曰：宜及北虏分争，出兵讨伐，破北成南，并为一国，令汉家长无北念。”参见：范晔撰，李贤等注，《后汉书·南匈奴传》，中华书局 1965 年版，第 2952 页。
3. “宪与秉各将四千骑，及南匈奴左谷蠡王师子万骑，出朔方鸡鹿塞；南单于屯屠河，将万余骑，出满夷谷；度辽将军邓鸿及缘边义从羌胡八千骑，与左贤王安国万骑，出朔方塞。皆会涿邪山。”参见：范晔撰，李贤等注，《后汉书·窦宪传》，中华书局 1965 年版。
 4. “南方唐家世为吾敌，北方之敌，则为 Baz 可汗及九姓回鹘；黠戛斯，骨利干，三十姓鞑靼，契丹及 Tatabi，皆吾敌也” “噫，吾突厥民众，彼恶人者将从而施其煽诱，曰：‘其远居者，彼等予以恶赠品，其居近者，予以佳物。’彼等如此诱惑之。愚人为此言所动，遂南迁与之接近，尔辈中在彼沦亡者，何可胜数。”参见：韩儒林著，《突厥文阙特勤碑译注》，北平国立北平研究院总办事处出版课，铅印本，1935 年版。
 5. 参见：费孝通著，《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989 年第 4 期。
 6. 参见：《晋书·四夷列传》，中华书局 1984 年版，第 2548 页。
 7. 1973 年在青海省大通县后子河乡上孙家寨村汉墓群一号墓中出土一枚铜印，方座，驼钮。阴刻篆文“汉匈奴归义亲汉长”八字，是东汉中央政府赐给匈奴族首领的官印，其中“归义”是汉政府给予其统辖的周边族群首领的一种封号。
 8. 参见：朱大渭《十六国北朝各少数民族融入汉族总人口数考》，《朱大渭说魏晋南北朝》，上海科学技术文献出版社 2009 年版。
 9. 参见：（美）海伦·麦吉尔·休斯编：《种族和民族关系》（Racial and Ethnic Relation），波士顿，霍尔布鲁克出版公司 1970 年，第 117-119 页。
 10. 根据江统《徙戎论》的说法，关中地区胡汉人口比例是一比一，东北地区胡人人口比例更高。
 11. “修德则禳灾。苟求诸己，何惧外患焉。”参见：《晋书·苻坚载记》。
 12. “魏初不立三长，故民多荫附，荫附者皆无官役，豪强征敛倍于公赋。”参见：《魏书·食货志》。
 13. 参见：《资治通鉴》卷一三八。
 14. “取乡人强谨者。”参见：《资治通鉴》卷一三八。
 15. 参见：钱穆著，《国史大纲》，商务印书馆 1996 年版，第 336 页。
 16. 参见：《魏书·地形志》总序。
 17. 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉大学出版社 1992 年版，第 88 页。
 18. 参见：陈寅恪著，《金明馆丛稿二编》，三联书店 2001 年版，第 344 页。
 19. 从 8 到 9 世纪，欧洲各王国尽管产生了各自方言的书面文字。然而，直到中世纪末期，拉丁语一直是官方、记录与教会语言，而书面日耳曼语只是辅助工具。参见：彼得·伯克著，李霄翔、李鲁、杨豫译，《语言的文化史：近代早期欧洲的语言和共同体》，北京大学出版社 2007 年版，第 107 页。
 20. 公元 1135 年在意大利北部发现《查士丁尼学说汇纂》原稿，引发了“罗马法复兴运动”。
 21. 马基雅维利的“国家理由”（Ragione di Stato）学说。参见：（意大利）马基雅维利著，潘汉典译：《君主论》，商务印书馆 1985 年版，第 18 页。
 22. 超过 40% 的东罗马军队（占东西罗马军队总数的 20%—25%）一直用于专门防备波斯，剩余罗马军队中大部分是驻地部队，主要处理对边境安全威胁较低的突发事件。
 23. 西哥特人占领法国南部和西班牙（419 年），东哥特人（493 年）占据了意大利。
 24. 参见：彼得·希瑟著，向俊译，《罗马帝国的陨落》，中信出版社 2016 年版，第 532 页。
 25. 根据 Tim O’Neill，阿拉里克时期的西哥特人可能包含 2 万名战士，总人口可能不超过 20 万，洗劫罗马的盖萨里克手下的汪达尔臣民也是近似数量，法兰克人、阿兰人、勃艮第人可能不超过 10 万，总和在 75 万至 100 万。
 26. 蛮族建国初期都一定程度上保留了二元制的体制，即罗马残存体制与蛮族传统习惯的混合。其中，东哥特的罗马化程度最高，其次是西哥特。罗马化的消失有一个过程，西哥特的二元体制直到 7 世纪中期才消失。参见：（英）彼得·希瑟：《罗马帝国的陨落：一部新的历史》，向俊译，中信出版集团 2016 年版，第 503 页。
 27. 参见：佩里·安德森著，郭方、刘健译，《从古代到封建主义的过渡》，上海人民出版社 2016 年版，第 81 页。

28. “他经常到学院接受明师的教导，但是对希腊的艺术并不重视，始终停留在科学的入门课程，显示出自己是多么无知，以至于用一个粗俗的记号来代表签名，让人认为他是大字不识的意大利国王。”参见：（英）爱德华·吉本著，席代岳译，《全译罗马帝国衰亡史》，浙江大学出版社 2018 年版。
29. 参见：爱德华·吉本著，黄宜思等译，《罗马帝国衰亡史》，商务印书馆 1996 年版，第 165 页。
30. 参见：爱德华·吉本著，黄宜思等译，《罗马帝国衰亡史》，商务印书馆 1996 年版，第 158 页。
31. 有学者对波爱修斯之死提出不同观点，认为波爱修斯之死并非由于东哥特统治者与罗马元老贵族之间的矛盾，或者出于基督教正统与阿里乌斯异端之间的宗教矛盾。参见：康凯：《罗马帝国的殉道者？——波爱修斯之死事件探析》，《世界历史》2017 年第 1 期。
32. 参见：爱德华·吉本著，黄宜思等译，《罗马帝国衰亡史》，商务印书馆 1996 年版，第 166 页。
33. 他因此性情大变。一向信人不疑的他，此刻却下令剥夺罗马居民的所有武器，只许留一把家用的小刀；一向光明磊落的他，此刻却授意告密者在揭发罗马元老时将波爱修斯捎上；一向宗教宽容的他，准备禁止基督教的活动。
34. 拜占庭史家普洛柯比写道，“罗马民众完全不习惯于战争和围城的苦难。因此，当他们开始因不能沐浴和缺少粮食而感到苦恼，发现他们自己为了保卫城墙不得不放弃睡眠……他们开始感到不满和气愤，……于是他们自己集合成群，公开地咒骂贝利撒留。”参见：普洛科皮乌斯著，王以铸、崔妙因译，《普洛科皮乌斯战争史》，商务印书馆 2010 年版，第 486 页。
35. 参见：普洛科皮乌斯著，王以铸、崔妙因译，《普洛科皮乌斯战争史》，商务印书馆 2010 年版，第 500 页。
36. 参见：赫尔穆特·海米茨著，刘寅译，《罗马帝国与加洛林帝国之间的历史与历史书写》，载于王晴佳、李隆国主编：《断裂与转型：帝国之后的欧亚历史与史学》，上海古籍出版社 2017 年版，第 276 页。
37. “皇帝的臭名昭著的征税官在任内大发其财……对于他所能课征的范围，除了民众的负担能力以外，再也没有别的限制了。甚至军队的饷银，他也要窃取。”参见：汤普逊著，耿淡如译，《中世纪经济社会史》，商务印书馆 1961 年版，第 185 页。
38. “长安咫尺而不渡灞水，百姓未见公心故也。”参见：《晋书·王猛传》。
39. “中州之人，还之桑梓。然后回驾岱宗，告成封禅，起白云于中坛，受万岁于中岳，尔则终古一时，书契未有。”参见：《晋书·苻坚载记》。
40. 参见：《晋书·苻坚载记》。
41. 参见：《晋书·苻坚载记》。
42. “扫统万，平秦陇，翦辽海，荡河源。”参见：《魏书·世祖纪下》。
43. “自宰司之被戮辱，未有如浩者。”参见：《魏书·崔浩传》。
44. 参见：孟德斯鸠著，张雁深译，《论法的精神》，商务印书馆 1963 年版，第 243 页。
45. 参见：康凯：《“蛮族”与罗马帝国关系研究论述》，《历史研究》2014 年第 4 期。
46. 遇难决之事，则以水与火的实验裁决——让嫌犯手握烧红的烙铁，受伤则有罪，安然则无罪；把嫌犯扔进池塘中，浮起来则有罪，沉下去则无罪。
47. 参见：孟德斯鸠著，张雁深译，《论法的精神》，商务印书馆 1963 年版，第 252 页。
48. 如法兰克打败西哥特占领比利牛斯山区后，把土地全收为王室领地，赐给法兰克官员与哥特贵族作为庄园与自治领地。又如查理曼把被征服的萨克逊、伦巴意大利及西班牙的大量土地封给僧侣们，作为教会的领地。
49. 参见：马克·布洛赫著，张绪山译，《封建社会》，商务印书馆 2004 年版，第 153 页。
50. 参见：汤普逊著，耿淡如译，《中世纪经济社会史》，商务印书馆 1961 年版，第 350 页。
51. 445 年，罗马皇帝瓦伦廷三世授予当时的罗马主教利奥一道敕令，将罗马教会提升至西方教会最高的地位，敕令宣布罗马主教制定的法律，全基督教会都应执行，罗马主教传召其他教区的主教，各地主教均应应招，不能抗拒，违者由所在地区总督以强制手段押送罗马。利奥一世自此号称教皇。
52. 参见：汤普逊著，耿淡如译，《中世纪经济社会史》，商务印书馆 1961 年版，第 297 页。
53. 参见：孟德斯鸠著，张雁深译，《论法的精神》，商务印书馆 1963 年版，第 241 页。
54. 匈奴汉赵政权中，可统计的 263 名官员中，匈奴 114 人（包括皇族），汉人 131 人，其他族群 18 人。后燕职官可考者 281 人。中央职官 175 人，慕容氏 45 人，其他鲜卑人 19 人，其他少数民族 18 人，汉人 56 人，另有 37 人族属不确；军事职官 110 人，慕容氏 30 人，其他鲜卑人 15 人，其他族群 15 人，汉人 20 人，另有 30 人族属不确；地方职官 93 人（刺史级 34 人），慕容氏 22 人（刺史级 18 人），其他鲜卑人 8 人，其他族群 4 人，汉人 43 人，另有 16 人族属不确。后秦可统计的 30 种中枢之官 32 人，皇室 6 人，汉人 19 人，

- 羌人 3 人，氐人 3 人，休官人 1 人。据统计 66 个职官中，铁弗 27 人，汉人 26 人，鲜卑人 4 人，匈奴 4 人，羌人 2 人，吐谷浑 2 人，屠各 1 人。参见：周伟洲著，《汉赵国史》，社会科学文献出版社 2019 年版，第 203 页。
55. 参见：《佛祖统记》卷三十八。
 56. 参见：艾因哈德著，戚国淦译：《查理大帝传》，商务印书馆 1979 年版，第 30 页。
 57. 利乌特普朗回击说，在他们那里，“罗马人”这个词才是一种侮辱。作为罗慕路斯的后代，他们是弑兄者的后裔，是通奸的产物。他们在罗马聚集了无力偿还债的流氓、逃跑的奴隶、杀人犯和犯下死罪的人。参见：Reimitz, *History, Frankish Identity*, pp. 199-212.
 58. “一个种族就是共享单一起源、并根据自身的类聚区分于另一种民族(natio)的一群人，例如‘希腊种族’或‘小亚细亚种族’……‘种族’这个词因此源于家族的代际，也就是从‘生育’(gignendo)得名，正如‘民族’一词来源于‘出生’(nascendo)。”参见：王晴佳、李隆国：《断裂与转型：帝国之后的欧亚历史与史学》，上海古籍出版社，2017 年版，第 290 页。
 59. “世宗自克高平，常训兵讲武，思混一天下，及览其策，欣然听纳，由是平南之意益坚矣。”参见：《旧五代史·世宗纪二》。
 60. 刘渊是“汉氏之甥”——因为汉匈和亲（刘曜改称“出自夏后”——《史记》说匈奴是夏人之后），慕容氏是“昔高辛氏游于海滨，留少子厌越以君北夷”，苻氏是“有扈之苗裔，世为西戎酋长”，姚氏是“禹封舜少子于西戎，世为羌酋”，拓跋氏是“昌意少子，受封北土”，宇文氏系“炎帝为黄帝所灭，子孙遁居朔野”。参见相关《晋书》“载记”、《北史》“本纪”。
 61. 参见：村元佑著，《中国经济史研究》，东洋史研究会 1968 年版，第 96-99 页。
 62. 匈奴之刘汉，迁徙了 63 万户汉、氐、羌人到首都（平阳、长安）；羯人之后赵，迁徙了几百万汉、乌桓、鲜卑、巴、氐、羌等人口，安置在各个政治军事重镇；鲜卑之前燕，迁移了段氏、高句丽、宇文部、夫余、羯人，人口倍增至千万。氐人之前秦，把远方的鲜卑、乌桓、丁零等族迁至根据地关中，又将关中氐族 15 万户迁至关东“散居方镇”；羌人之后秦则将各地流人及雍、凉等边地人口迁往关中，达百万余口。详见《晋书》相关“载记”。
 63. “舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也；文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也千有余里，世之相后也千有余岁，得志行乎中国若合符节。先圣后圣，其揆一也。”参见：《孟子·离娄下》。
 64. 石勒在言行上处处效仿刘邦。苻坚的榜样是超越“汉之二武”。古成洗鼓动姚萇起事以“汉、魏之兴也”为说辞（《晋书·姚萇载记》）。就连被权臣宇文护压制的周明帝宇文毓，也要用刘邦“大风歌”明志：“还如过白水，更似入新丰”“举杯延故老，今闻歌大风”。
 65. 石勒听人读史，听到酈食其劝刘邦分封六国之后而大惊，听到张良阻止才安心；北魏雄主道武帝宣称要成就“《春秋》之义，大一统之美”（《魏书·太祖纪》）；节闵帝也说“惭为万国首”“书轨一华戎”；赫连勃勃也以“四海未同，遗寇尚炽”而无可“谢责”，以复“大禹之业”立号为华夏之“夏”，以“统一天下，君临万邦”为寓意建立了首都“统万城”。
 66. 参见：《洛阳伽蓝记》卷二。
 67. 例如，孝文帝吸收南朝官制，又把九品官阶析出正从上下 30 级；北朝书法既有“雄强浑穆”的魏碑，又吸收“二王”而催生刚柔并济之美。
 68. 北朝“义疏”之学结合章句（北）与义理（南），如刘献之《三礼大义》、徐遵明《春秋义章》等。
 69. 参见：《洛阳伽蓝记》卷二。
 70. 以唐风做载体，这些来自北亚和西域的艺术传播到了整个东亚。北齐的“兰陵王入阵曲”，东渡日本成为雅乐，流传至今成为活化石；印度和西域流行的凹凸画法，在唐代被吴道子等画家汲取，并传到高丽和日本，奈良法隆寺的旧金堂壁画今犹可见。参见：王镛主编，《中外美术交流史》，中国青年出版社 2013 年版，第 60 页。
 71. 参见：孟德斯鸠著，张雁深译，《论法的精神》，商务印书馆 1963 年版，第 241 页。
 72. 参见：弗朗索瓦·基佐著，张清津译，《欧洲代议制政府的历史起源》，复旦大学出版社 2008 年版，第 240 页。
 73. 托克维尔指出，法制，尤其是民情能使一个民主国家保持自由。英裔美国人的法制和民情是使他们强大起来的特殊原因和决定性因素。而美国人最主要的民情是乡镇自治。“乡镇制度既限制着多数的专制，又使人民

- 养成爱好自由的习惯和掌握行使自由的艺术。”参见：托克维尔著，董果良译，《论美国的民主》，商务印书馆 2004 年版，第 356 页、第 332 页。
74. 参见：钱穆著，《中国历史研究法》，九州出版社 2012 年版，第 113 页。
 75. 汉代时，地方的行政层级虽只有郡县两级，但县以下的基层政权体系非常完备。郡太守和县令均由中央派遣。县的辖区又被分成不同的乡、里，由“三老”统辖，但只负责教化，不负责社会管理，具体工作则由啬夫、有秩、游徼来完成。啬夫和有秩负责征税、组织劳役和司法，游徼是事实上的派出所所长。乡下设亭，由亭长管理，维持法律与秩序、管理驿站兼警察职能。亭下置里，由里正管理。参见：芬纳著，马百亮、王震译，《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，华东师范大学出版社 2010 年版，第 332 页。
 76. 参见：芬纳著，马百亮、王震译，《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，华东师范大学出版社 2010 年版，第 71—72 页。
 77. 参见：芬纳著，马百亮、王震译，《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，华东师范大学出版社 2010 年版，第 348 页。
 78. 参见：芬纳著，马百亮、王震译，《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，华东师范大学出版社 2010 年版，第 350 页。
 79. 比如，英法两国在百年战争（公元 1337~1453 年）的推动下同时产生了隶属于国王的常规军和对百姓的直接税收能力），但是在贵族、教廷和城市中产阶级多重力量的钳制下，欧洲的国家力量始终不能得到中国式的发展。参见：赵鼎新著，《中国大一统的历史根源》，《文化纵横》2009 年第 6 期。
 80. 参见：巴托尔德著，张丽译，《中亚历史：上册》，兰州大学出版社 2013 年版，第 138 页。
 81. 在直辖领地，西辽都派驻了象征汗权的沙黑纳。这是保持地方稳定的社会管理制度。沙黑纳既是地方长官，也是管理机构，拥有一定规模的军事力量，负责处理地方政务和征收赋税。建立官制的情况，《辽史·西辽始末》有明确记载，在北庭大会七州十八部后，耶律大石建立了自己的官僚体系。从其大臣的职务名称“六院司”“招讨使”“枢密使”等来看，西辽的官制是对辽北南面官制度的沿袭，是中央集权和属国制度在西辽的延续。
 82. 参见：巴托尔德著，张丽译，《中亚历史：上册》，兰州大学出版社 2013 年版，第 49 页。
 83. 吉尔吉斯斯坦近年出土了四枚西辽铜钱，形制如唐钱，印有“续兴元宝”的汉字。
 84. 参见：张帆著，《论蒙元王朝的“家天下”政治特征》，《北大史学》2001 年第 1 期，第 50-75 页。
 85. 宣称复三代之治，在曲阜三跪九叩祭孔（康熙），积极学习儒家经典，掌握解经权；重构夷夏之辨，强调有德者为天下君，以“礼仪”而非“种族”别内外；多次南巡（康熙和乾隆）、赴明孝陵以三跪九叩大礼祭奠明太祖（康熙），安抚和笼络江南士人；在上层倡导孝道，在基层使乡约、宗族等组织重新趋于制度化。参见：杨念群著，《何处是“江南”》，三联书店 2010 年版。
 86. 典型的北方草原青铜器，有环首刀、兽首刀、铃首刀、铃首剑、鍔纳斧、弓形车马器等等。参见：何毓灵：《殷墟“外来文化因素”研究》，《中原文物》2020 年第 2 期。
 87. 钟焯：《简析明帝国的内亚性：以与清朝的类比为中》，《中国史研究动态》2016 年第 5 期。
 88. 罗玮：《明代的蒙元服饰遗存初探》，《首都师范大学学报》2010 年第 2 期。
 89. 马饰中的“当卢”上，有翻转身体张望的独角羊，更是欧亚草原经典图案，与匈奴大墓中的马饰高度相似。
 90. 参见：Francis Fukuyama. *Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy*, *Foreign Affairs*, 2018, Vol. 97, No. 5.
 91. 参见：《春秋公羊传·僖公四年》。
 92. 如 979 年宋太宗伐北汉说：“若北朝不援，和约如旧，不然则战。”参见：《辽史·景宗纪下》。
 93. 如程颐说“圣人恐人之入夷狄也，故《春秋》之法极谨严”。以陆游、辛弃疾为代表的南宋诗词往往斥北方为“胡虏”“腥膻”等。参见：邱濬《大学衍义补》卷 75。
 94. “哥特人烧杀劫掠，所到之处一片狼藉。他们见人就杀，不分男女老少，连襁褓中的婴儿都不放过。女人们眼睁睁地看着自己的丈夫被杀，然后被他们掳走。幼年和成年男子被生生地从父母的尸体边拽开，强行带走。许多老人被双手反绑，流放他乡，对着化为灰烬的祖居泪如泉涌。他们悲叹自己幸存下来，却失去了财产和女人。”参见：〔英〕彼得·希瑟：《罗马帝国的陨落》，向俊译，中信出版集团 2016 年版，第 200 页。
 95. 参见：彼得·希瑟著，马百亮译，《罗马的复辟》，中信出版集团 2020 年版，第 5 页。
 96. “层累”说的根本之点是：“时代愈后，传说的古史期愈长”；或曰：“时代越后，知道的古史越前；文籍越无征，知道的古史越多”。按照顾颉刚的观点，古史的顺序恰恰反过来：盘古最晚出现却辈分最高、资格最老（是创世始祖），三皇（天皇、地皇、泰皇）次之，黄帝、神农再次，尧舜更次，禹的辈分最小。例如，“禹”最早见于西周，“尧舜”出现于春秋，“黄帝”“神农”出现于战国，“三皇”出现于秦代，“盘古”出现于汉代。
 97. 参见：顾颉刚：《我是怎样编起〈古史辨〉来》，《古史辨》第一册，上海古籍出版社 1981 年版，第 12 页。

98. 1923年5月，顾颉刚发表《与钱玄同先生论古史书》一文提出上述观点，但他也同样指出，“自从春秋以来，大国攻灭小国多了，疆界日益大，民族日益并合，种族观念渐淡而一统观念渐强，于是许多民族的始祖的传说亦渐渐归到一条线上。”参见：顾颉刚著，《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》（卷一），中华书局2010年版，第202页。
99. “所谓东洋史，主要是阐明东方亚洲的民族盛衰、邦国兴亡的一般历史，与西洋史并立，构成了世界史的一半。”参见：桑原隲藏著，《中等东洋史》，《桑原隲藏全集》（第四卷），第17页。
100. 傅斯年在信中说：“现在日本人在暹罗宣传桂、滇为掸族故居，而鼓动其收复失地。某国人又在缅甸拉拢国界内之土司，近更收纳华工，志不在小。在这种情况之下，我们决不能滥用‘民族’二字以召分裂之祸。‘中华民族是一个’，这是信念，也是事实。我们务当于短期中使边方人民贯彻其中中华民族的意识，斯为正图。夷汉是一家，大可以汉族历史为证。即如我辈，北方人谁敢保证其无胡人的血统，南方人谁敢保证其无百越、黎、苗的血统。今日之西南，实即千年前之江南、巴、粤耳。此非曲学也。”参见：顾颉刚著，《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月9日。
101. “自九一八以来久已有和我这位老友（傅斯年）完全一致的意见藏在心里。”参见：顾颉刚著，《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月9日。
102. 参见：顾颉刚著，《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月9日。
103. 参见：费孝通著，《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。
104. “中华民族早达到充分的nationhood（国族），政治的力量甚大，所以阻碍统一的武力稍稍衰微时，人民则可起来，打倒这分化的不自然的局面。假使不然，可以长久分立又有其安定性，则中国早就支离破碎而不成其为一个民族了。这也足以表现中华民族的力量远在各个地方政府之上。”顾颉刚著，《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，《益世报·边疆周刊》第23期，1939年5月29日。
105. 参见：顾颉刚著，《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，《益世报·边疆周刊》第23期，1939年5月29日。
106. 参见：费孝通著，《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。
107. 参见：费孝通著，《顾颉刚先生百年祭》，《读书》1993年第11期，第5-10页。
108. 参见：费孝通著，《顾颉刚先生百年祭》，《读书》1993年第11期，第5-10页。
109. “鞑靼人在被征服的国家里建立奴隶制和专制主义；哥特人在征服罗马帝国之后，到处建立君主政体和自由。”参见：孟德斯鸠著，张雁深译，《论法的精神》（上册），商务印书馆1959年版，第331页。
110. 参见：黑格尔著，王造时译，《历史哲学》，上海书店出版社1999年版，第111页。
111. 孝文之前，“中国无主，故正统在东晋及宋”；孝文之后，“中国有主，则正统归于后魏后周”。
112. 参见：《元经》卷九。
113. 《梵问经》云：“尽其所有一切观择，皆是分别。无分别者，即是菩提。”（宗喀巴：菩提道次广论），禅宗《信心铭》有“至道无难，惟嫌拣择”。
114. 参见：马注，《清真指南·自序》，《清真大典》（第16卷），第510页。
115. 《汉藏史集》之“蒙古王统”一节中有称：“阳土虎年，成吉思皇帝年三十三，依仗武力从木雅甲郭王之后做了唐之皇帝的一位名脱孜的国王手中夺取了王位，以蒙古人执持汉地唐之朝政达二十三年之久。”
116. 《魏书·崔浩传》：“浩曰：‘臣尝私论近世人物，不敢不上闻。若王猛之治国，苻坚之管仲也；慕容玄恭之辅少主，慕容暉之霍光也；刘裕之平逆乱，司马德宗之曹操也。’”
117. 《魏书·崔浩传》：“及浩幽执，置之槛内，送于城南，使卫士数十人溲其上，呼声嗷嗷，闻于行路。自宰司之被戮辱，未有如浩者。”
118. 《周书·文帝纪》《北史·周本纪上》。
119. 王国维：《宋元戏曲史》，上海古籍出版社1998年版，《自序》。
120. 《高僧传》卷九。
121. 《高僧传》卷五。
122. 《乐府诗集》引《乐府广题》：“北齐神武攻周玉壁，士卒死者十四五，神武恚愤疾发。周王下令曰：‘高欢鼠子，亲犯玉壁。剑弩一发，元凶自毙。’神武闻之，勉坐以安士众，悉引诸贵，使斛律金唱《敕勒》，神武自和之。其歌本鲜卑语，易为齐言，故其句长短不齐。”

【论 文】

明清两朝中国观对比研究¹

武 沐、杨博皓²

摘要：明清两朝的中国观有相当大的区别。明朝的“中国”多为“中央之国”之意，乃天下的“中心”，“中国”的周边则居住着“四夷”或“四裔”，是王朝的边缘。“中国”与“四裔”共同组成了王朝。清朝的“中国”与王朝在概念使用上基本一致，王朝即中国。两者虽然都反映出多民族统一中国的特征，但前者强调“中国”是王朝的中心，后者同样强调统治民族的独尊，但认为中国由各民族共有。从现实的角度衡量，多民族中国观更符合当今发展的需要。

关键词：明朝；清朝；中国观；异同辨析

一、问题的由来

历史上中国一词如何使用，在学术界已有丰富的研究成果，主要观点为：（1）中国一词在古代有抽象与具体之分。除中华民国外，历史上各朝均未将“中国”作为国号，但均可称为“中国”，这一意义上的“中国”应当是一个抽象的概念，它是一个泛称，不涉及“中国”一词在各王朝的定位与使用。（2）具体的“中国”有如下几层含义：一是指“中央之国”，即天下之“中心”。自周朝以来形成“四方五服”格局后，中心论便已形成。但此处的“中国”并不代表一个王朝，只表明是王朝的核心部分。而“中国”的周边则居住着“四夷”或“四裔”，他们是王朝的边缘。

“中国”与“四裔”共同组成王朝。在传统王朝观中，只有“中国”而缺少四裔的王朝是一个不完整的王朝，而被历代推崇的王朝则管辖着众多的四裔，皇帝则为天下共主。二是地理概念，主要指以长江、黄河流域以农耕为主的区域，其周边地区或为塞外或为边外或为荒蛮。三是指民族与文化含义，“中国”主要指以汉族或汉文化为主的地区，周边为其他各民族及其所属的文化地域，古人称之为“化外”之地，即汉族儒家教化之外的地方。四是指京师，《诗经·民劳》：“惠此中国，以绥四方”“惠此京师，以绥四国”注：“中国，京师也”。《孟子·公孙丑》“我欲中国而授孟子室”中的“中国”也是竟是的意思。在历代中国观中大多为具体含义上的中国观，这与我们现在使用的中国一词并不一致。与今日中国概念相吻合的是王朝，王朝是由“中国”与“四裔”共同组成。它是黄河、长江为代表的农耕民族与周边游牧民族长期互动的产物。³明朝中国观总体上代表着传统中国观，但它与清朝的中国观有着明显的区别。清朝的中国观是继承了元朝中国观的传统，并将在此基础上有了深入全面发展。对这一问题虽然已有学者涉猎，但仍有细致研究的必要，本文略作探讨，不足之处，敬请斧正。

¹ 本文刊载于《中国边疆史地研究》2021年第1期，第13-25页。

² 作者：武沐，兰州大学西北少数民族研究中心教授；杨博皓，兰州大学西北少数民族研究中心博士生。

³ 有关讨论，参见李大龙：《从“天下”到“中国”——多民族国家疆域理论解构》，人民出版社2015年版；李大龙：《传统夷夏观与中国疆域的形成——中国古代疆域形成理论探讨之一》，《中国边疆史地研究》2004年第1期；李大龙：《“中国”与“天下”的重合：古代中国疆域形成的历史轨迹——古代中国疆域形成理论研究之六》，《中国边疆史地研究》2007年第3期；毕奥南：《历史语境中的王朝中国疆域概念辨析——以天下、四海、中国、疆域、版图为例》，《中国边疆史地研究》2006年第2期；李方：《试论唐朝的“中国”与“天下”》，《中国边疆史地研究》2007年第2期；张文：《论古代中国的国家观与天下观——边境与边界形成的历史坐标》，《中国边疆史地研究》2007年第3期；吕文利：《中国古代天下观的意识形态建构及其制度实践》，《中国边疆史地研究》2013年3期等。

二、明朝中国观

明朝的中国观主要是指具体意义上的中国。明初朱元璋曾遣使诏谕云南八番、西域、畏吾儿、西洋、琐里、爪哇等国时云：“然必中国治安而后四方外国来附”。¹这里朱元璋明确将中国与八番、西域、畏吾儿等分开叙述。

《大明一统志》通过一层层排列，为我们展现出明王朝眼中的中国、王朝与天下。其《图叙》曰：“天命统一华夷，幅员之广，东尽辽左，西极流沙，南越海表，北抵沙漠。四极八荒靡不来廷。而疆理之制则以京畿、府州、直隶、六部，天下分为十三布政司”。这实际上是将明王朝划分为两京十三省与“外夷”两大部分。明朝统治者恪守着传统的汉文化至上的中国中心观，以两京十三省为中国，主要居住着汉人以及沿边受明王朝直接管辖的其他民族，但这个中国并不是明王朝的全部。在中国之外，《大明一统志》还记载了 50 个“外夷”，并根据这些外夷的远近以及与明王朝关系的疏密采用了不同的表述方式。

《大明一统志》将 50 个外夷划分为四个等级：第一等级属于明王朝版图内的羁縻管辖区，共有三个，即女真、西番与安西六卫（后发展为安西七卫）。《大明一统志》对于这三个外夷的表述基本一致，如女真，“本朝悉境归附，自开原迤北，因其部族所居，建置都司一、卫一百八十四、所二十，官其酋长为都督、都指挥、指挥、千百户、镇抚等职，给予印信。俾仍旧俗，各统其属，以时朝贡”。²在《大明一统志》中，女真、西番与安西六卫虽被称为外夷，实际上是按照“内夷”对待的，管理的方式为羁縻。

第二等级是明王朝版图之外，但属于接受册封的属国，共有七个：即朝鲜、日本、琉球、占城、安南、满剌加、渤泥。以朝鲜为例，“本朝洪武二年）其主王颙表贺即位，赐以金印诰命，封高丽王。二十五年，其主瑤昏迷，众推门下侍郎李成桂主国事，诏从。其自为声教，成桂更名旦。徙居汉城，遣使请改国号，诏更号朝鲜。旦老，请以子芳远袭。永乐元年），赐芳远金印诰命，冕服……自旦以来，时岁贡献不绝”。再如日本国，“本朝洪武四年，国王良怀遣使臣僧祖朝贡，其后数岁一来，至今不绝。自永乐以来，其国王嗣立皆受朝廷册封”。这里需要提出的是安南国。永乐四年（1406），明朝在安南置交趾布政司，“郡县其地，置府十七、州五，领各州县”，治所在交州府。宣德二年（1427），始封为安南王。后利篡弑而自立朝臣，“至今朝贡不绝”。至此，安南国由明王朝的交趾布政司一步步变成“朝贡不绝”的外夷。

第三等级同样是明王朝版图之外，但与明朝关系较为亲近，被表述为“朝贡不绝”的外夷，包括火州、亦力把力、于阗、暹罗、爪哇、真腊、三拂齐、苏门答刺、西洋古里等。如火州，“本朝其地名曰火州，城东七十里曰柳陈城……城西百里曰吐鲁番……永乐七年，火州遣使朝贡。宣德五年，火州王哈散、吐鲁番万户赛因帖木儿、柳陈城万户瓦赤刺等具遣使贡马及玉璞，至今入贡不绝”。又如于阗，“自汉至唐皆入贡中国，五代晋天福中其王李圣天自称唐宗属，遣使来贡，册封为大宝于阗国王。宋建隆初，圣天遣使来贡，干德中又遣其子德从来贡。大中祥符初，其国主汗王遣回鹘罗思温等入贡。嘉佑中，遣使罗思温献方物，请王号，乃以其国王为特进归忠保顺果琳汗王。其国语谓金谓，果琳，黑韩盖汗之讹也。元丰中遣部领爱新上表称于阗国……元佑后诏令间岁一至，讫于宣和朝享不绝。本朝永乐六年，头目达噜噶额布勒津遣使玛拉噶萨木丹等贡玉璞”。较之上述被列为属国的外夷，这一等级的外夷与明王朝的关系相对疏远。

第四等级是与明朝关系最为疏远，不常“贡方物”的外夷，共有撒马尔罕、哈烈、古麻刺、拂林、苏禄、彭亨、锁里、榜葛刺、天方、默德那、古里班卒、锡兰山、白葛达、百花、婆罗、吕宋、合猫里、碟里、打回、日罗夏治、阿鲁、甘巴里、忽鲁谟斯、忽鲁母恩、柯枝、麻林、沼

¹ 《明太祖实录》卷 53，洪武三年六月戊寅。

² 《大明一统志》卷 89《外夷》。

纳朴儿、加异勒、祖法儿、溜山、阿哇等三十一国。如忽鲁母恩国，“前代无考。本朝永乐三年，国王遣其臣已即丁等来朝，并贡方物”。

《大明一统志》对于鞑靼（蒙古）态度最为尴尬和复杂。在《大明一统志》中，蒙古各部被排在外夷的最后，似乎是“外夷”中最远的“夷”。但实际上蒙古各部却是明王朝最为关注，交往最多，交战最频繁的“外夷”。元朝灭亡后，退守到漠北的蒙古族主要为兀良哈、鞑靼、瓦剌三部。终明一代，北元蒙古常与明朝处于武装对峙，为明朝之大患。在明朝统治者眼里，蒙古各部与其说是“外夷”，倒不如说是“内夷”。他们是昔日的王者，如今却是明朝极欲征服，却又无法征服，欲统而不可得的“外夷”。尽管“朝廷因而绝之”，但与其他外夷相比，蒙古各部实际上是一个令人棘手的“内夷”。

《大明一统志》展现出的天下王朝观与历代汉族王朝观可谓一脉相承，也集中体现了中国古代传统大一统思想。中国传统大一统思想虽然涉及到许多方面，但“一统”与“正统”，或者说“统谁”与“谁统”是其中两个关键问题。“一统”就是“统谁”，讲的是“大一统”的对象。在论及“一统”“统谁”时，明朝统治者与此前历代汉人皇帝一样都会冠冕堂皇地强调“华夷一家”“华夷不辨”，华夷均为皇帝的臣民，且“华”与“夷”本是同根同祖，“夷”乃流放于四裔的华夏，所谓“放四凶于四裔”。¹“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维”。²“华”与“夷”共同组成王朝，所谓“天子有道，守在四夷”。³

在涉及到“谁统”，即谁为“正统”时，传统大一统观中以汉人当皇帝才是正统，但明朝统治者却认为“北狄”“胡人”同样可以成为正统的中国皇帝。朱元璋认为，帝王能否君临天下的关键在于是否以德配天，而不是汉人并不重要。“北狄”“胡人”如果能够得到天助，照样可以当“中国”的皇帝。但是朱元璋一方面承认蒙古人当“中国”皇帝的正统性，一方面又将元朝皇帝列为“北狄”“胡人”，说他们是入主中国。这充分暴露出朱元璋在这一问题上的矛盾与复杂心态。而这一切在朱元璋的《檄谕齐鲁河洛燕蓟秦晋之人书》中有充分的表述：（1）蒙古入统中国“实乃天授”。“自古帝王临御天下，中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国治天下者也。自宋祚倾移，元以北狄入主中国，四海内外罔不臣服，此岂人力，实乃天授”。（2）元朝灭亡“实天厌其德”。元初“君明臣良，足以纲维天下……自是以后，元之臣子不遵祖训，废坏纲常……及其后嗣沉荒，失君臣之道，又加以宰相专权，寃台报怨，有司毒虐，于是人心离叛，天下兵起，使我中国之民死者肝脑涂地，生者骨肉不相保，虽因人事所致，实天厌其德而弃之之时也”。（3）朱元璋建立明朝是“天运循环”。“当此之时，天运循环，中原气盛，亿兆之中当降生圣人，驱逐胡虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民……予本淮右布衣，因天下乱为众所推，率师渡江，居金陵形势之地，得长江天堑之险，今十有三年……予恭天成命，罔敢自安，方欲遣兵北逐群虏，拯生民于涂炭”。⁴（4）蒙古人是以“外夷”入主“中国”。吴元年十二月，朱元璋祭告上帝皇祇曰：“惟我中国人民之君自宋运告终，帝命真人于沙漠入中国为天下主。其君臣父子及孙百有余年，今运亦终”。⁵朱元璋谕徐达等云：“元之祖宗有德格天，抚驭华夏。又尝与省臣曰：元主中国，且将百年，朕与尔等父母皆赖其生养，由是言之，亦岂非天命以继宋为生灵主

¹ “放四凶于四裔”见于《史记》《左传》等多个版本。《书·舜典》：“流共工于幽洲(州)，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山”。《史记》卷1《五帝本纪》云：“于是舜归言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷”。《左传·文公十八年》：“舜臣尧，宾于四门，流四凶族浑敦、穷奇、檮杌、饕餮，投诸四裔，以御魑魅。是以尧崩而天下如一，同心戴舜以为天子，以其举十六相，去四凶也”。

² 《史记》卷110《匈奴列传》。

³ 阎振益、钟夏：《新书校注》，中华书局2000年版。

⁴ 《明太祖实录》卷26，吴元年十月丙寅。

⁵ 《明太祖实录》卷28下，吴元年十二月甲子。

而大统？”¹又云“故元太祖兴于朔方，世祖入统中国，此皆天道，非人力所能强为也”。²洪武六年（1373），太祖“命建历代帝王庙于中立法皇城西，仍命于北平立元世祖庙”³。洪武七年（1374），朱元璋于新庙躬祀历代帝王云：“元世祖曰惟神，昔自朔土来主中国，治安之盛，生养之繁，功被人民者矣”。⁴朱元璋对入祀帝王庙的帝王作过多次调整，但为了彰显明朝替代元朝的正统性，始终将元世祖列于帝王庙，同时也将金朝陵寝定时致祭。⁵只是到了嘉靖年间，由于持续不断的边患，朝廷上下对蒙古的仇恨愈积愈烈，不得不于嘉靖二十四年（1545）将元世祖牌位移出历代帝王牌位，但即使如此，部分大臣以《春秋》“夷狄而中国则中国之”的祖训和基于“尤崇胜国”的传统，认为“夷狄”入主中原即可视为“中国”，反对将元世祖牌位撤出帝王庙。⁶

朱元璋的这一认识与传统大一统观中“以德配天”“有德者君天下”的理念已有实质性不同。传统大一统观虽然没有公开否认“夷狄”做中国皇帝的正统性，所谓“皇天无亲，惟德是辅，此古今不易之大训”⁷，但实际上不约而同地恪守着“华夷有别”“以华统夷”“以华化夷”以及“中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国”的理念，甚至搬出“非我族类，其心必异”的祖训，排斥“夷狄”做中国皇帝。弘治时南京礼部侍郎尹公直就曾言：“元世祖以胡人入中国，初欲杀尽中原人，甚至废灭人伦，岂当与尧舜禹汤并列？”⁸万历时徐学聚编纂的《国朝典汇》记录了帝王庙建成后，“庙中帝王塑像惟元世祖像出泪痕，透其面。上笑曰：痴搭子，尔失天下，失尔漠北，所本无；我取天下，取我中原，所本有，复何遗憾？泪遂收”。⁹这一条虽为笑话，但一定程度上反映了朱元璋“华夷之辨”的观念。而这一观念的根基则来源于对汉文化至上的认同，以及由此产生的根深蒂固的华夏优越感。

三、清朝官方的中国观

（一）清朝官方中国观的形成

清朝官方中国观最大的不同点就是将王朝与“中国”概念合二为一，清朝即中国，中国不再是清王朝的核心部分，清朝也不再是“中国”加“四夷”的王朝。

实际上，清朝并不是第一个将王朝与“中国”概念合二为一的朝代。早在魏晋南北朝的前燕、前秦、北魏以及辽朝时就已零星出现过。元朝官方语境中，“中国”就是指元朝。《元史》卷208《外夷一》载：

十二月，诏谕植送使通好日本，曰：“朕惟日本自昔通好中国，实相密迹，故尝诏卿导达去使，讲信修睦，为其疆吏所梗，竟不获明谕朕心……（元世祖至元）三年八月，命兵部侍郎黑的，给虎符，充国信使，礼部侍郎殷弘给金符，充国信副使，持国书使日本。书曰：‘大蒙古国皇帝奉书日本国王：朕惟自古小国之君，境土相接，尚务讲信修睦。况我祖宗，受天明命，奄有区夏，遐方异域，畏威怀德者，不可悉数……高丽，朕之东藩也。日本密迹高丽，开国以来，亦时通中国，至于朕躬，而无一乘之使以通和好。尚恐王国知之未审，故特遣使持书，布告朕志，冀自今以往，通问结好，以相亲睦’。”

在这封国书中，元世祖明确将大蒙古国与中国相同，而不是将中国视为元朝的一部分。《元

¹ 计大受：《石林测义》卷37，《续写四库全书》第451册，第465页。

² 《明太祖实录》卷66，洪武六年十一月癸丑。

³ 《明太祖实录》卷86，洪武四年六月。

⁴ 《明太祖实录》卷92，洪武七年八月甲午。

⁵ 《明太祖实录》卷111，洪武十年二月己酉。

⁶ 谈迁：《国榷》卷55，北京：中华书局，1988年，第3451页。

⁷ 《明太祖实录》卷77，洪武五年十二月壬寅。

⁸ 张萱：《西园闻见录》卷42《礼部一》，华文书局1969年版，第3576页。

⁹ 徐学聚：《国朝典汇》卷118《礼部》，学生书局1986年版，第1491页。

史·百官七》载：蒙古皇帝曾于至元二十年（1283）命高丽王设置行省，掌管军兴。大德三年（1299），又一次命高丽置行省，用中国法治之。元朝宫廷乐章《武成之曲》中有“混一中华”，《威成之曲》中有“惠孚中国，威靖边庭”的记载。¹ 这些记载均反映出元朝官方将“中国”“中华”等同为元朝，而蒙古不仅是中国人，更是中国的统治者。只是元朝统治者尚未从理论上深入论述这一问题，以至于汉人根深蒂固的传统中国观，即中国加四夷才是王朝的理念一时无法改变。

清朝官方中国观在清统一前后有一个发展过程，即从我是中国（明朝）人，到我不是中国（明朝）人，再到我还是中国（清朝）人。满洲入关前称明朝为天朝，² 满洲是受明朝的羁縻管理。努尔哈赤曾云：“朝鲜王知道，有天朝、你朝鲜、我达子三国”。³ 这里的天朝即指明朝，时间为万历三十五年（1607）。这是努尔哈赤羽翼未丰时对明朝的态度。在著名的《七大恨》中，努尔哈赤亦云：“天降大国之君，以为天下共主”，可见即使与明朝结怨，努尔哈赤仍视明朝为华夷天下秩序的中心与共主。女真各部则是处在天下边缘的“东夷”⁴或“国”与“部”。⁵ 万历四十四年（1616），努尔哈赤被推尊为“英明汗”，以天命为号。数年之后，努尔哈赤又定国号为后金。后金势力壮大后，自羽为“北朝”，斥明朝为“南朝”或中国，⁶ 开始与明朝平起平坐，甚至视明朝为“敌体”。《后金檄万历皇帝文》载：“南朝又说何敢举兵抗拒”。皇太极在致明朝的文书中屡屡表示，“尔既称为中国，宜秉公持平”。又云：“明国复无一言，明既称为中国，则当秉公持平。乃他国侵我，则置若罔闻”。⁷ 可见皇太极时仍视明朝为“中国”，只是皇太极认为“中国之主”并非明朝皇帝可以永久独占，他们也有能力和机会参与竞争。⁸ 皇太极一方面自羽为“北朝”，与“南朝”分庭抗礼，但又希望有朝一日成为“北朝”与“南朝”的共主。

（二）清朝官方的多民族中国观

1. 入主中国

清顺治、康熙两朝将自己定位为入主中国。他们是赶走“闯贼”，取代明朝成为中国的统治者。这在顺治元年（1644）十月的告祭天地祝文中有明确表述：“我皇祖宠膺天命，肇造东土，建立丕基……值明祚将终，奸雄蠹起，以致生灵涂炭，俛望来苏。臣钦承祖宗功德……因兹定鼎燕京，以绥中国”。⁹ 康熙皇帝告诫儿子时云：“自古得天下之正莫如我朝。太祖、太宗初无取天下之心，尝兵及京城，诸大臣咸奏云当取。太宗皇帝曰：‘明与我素非和好，今取之甚易，但念中国之主不忍取也。后流贼李自成攻破京城，崇祯自缢，臣民相率来迎，乃翦灭闯寇，入承大统。’”¹⁰ 所谓入主中国，这与皇太极的中国观在逻辑上是一脉相承的，即中国未变，只是换了新主人。在这一点上，康熙皇帝心目中的“中国观”与元代“中国观”大体一致，即蒙古、满洲不仅是中国人的一部分，而且是统治者，所以自称中国。康熙皇帝为此东征西讨，倾注了不懈的努力以巩固建立不久的清政权和获取更为广泛的认同，这一点在中俄《尼布楚条约》中有明确的表

¹ 《元史》卷69《礼乐三》；另《元史》乃明人所撰，故其“中国”一词的使用无疑掺杂了明人的理解。笔者曾对《元史》之“中国”一词的使用做过统计，其总数为34处，明确指为元朝的16处，指汉族的5处，笼统所指10处，仅限地理概念的3处。本文所引用的均为疏奏等原始记载，故能代表元代官方的基本认知。

² 《清太祖武皇帝实录》卷1，见潘喆、李洪彬、孙方明编：《清入关前史料选辑》第一辑，304页。

³ 黄彰健：《努尔哈赤所建国号考》，《清史论丛》第一辑，台北，文海出版社。

⁴ 《明神宗实录》卷34，万历三十四年六月壬子。

⁵ 见《清太祖武皇帝实录》卷2，天命三年四月壬寅，潘喆、李洪彬、孙方明编：《清入关前史料选辑》第一辑，339页。

⁶ 北京图书馆藏：《后金檄万历皇帝文》，见潘喆、李洪彬、孙方明编：《清入关前史料选辑》第一辑，295页，中国人民大学出版社1984年。

⁷ 《清太宗实录》卷2，天聪元年正月己亥、《清太宗实录》卷18，天聪八年三月。

⁸ 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

⁹ 《顺治朝实录》卷9，顺治元年十月乙卯。

¹⁰ 《康熙朝实录》卷275，康熙五十六年十一月辛未。

达。康熙五十年（1711），在朝廷测绘地图时，康熙皇帝刻意强调东北地区乃“中国地方”，很显然，在清朝统治者眼里满洲已非常明确地标注在中国东北地区。¹

2. “我本中国”

雍正、乾隆时期形势发生了微妙变化，清朝仅靠武力征服已远远不能满足统治中国的需要，同样，入关以来一直高擎“翦灭闯寇，入承大统”的大旗，也越来越多地面临着来自各方面的尖锐质疑，尤其是部分中原士大夫以“华夷有别”，将满洲入主中国视为异族、异类入主的观点仍有广泛影响，即“徒谓本朝以满洲之君入为中国之主，妄生此疆彼界之私”。²这实际是对“非汉”政权的正统性提出挑战。

对于这一问题，清朝统治者难以回避，更无法躲避，只是解决这一问题的艰巨任务历史地落到了雍正皇帝肩上。雍正是一位雄才善辩的皇帝，他对于在传统大一统观下如何构建满洲与中国的关系进行了深入辨析，并将清统治者“入主中国”的理念向“我本中国”的理念转变推进了一大步。综观雍正皇帝对于满洲与中国关系的理论体系主要基于三大方面：一是“华夷一家”“我本中国”；二是“清朝即中国”；三是有德者君天下，“夷”也可以统“华”。

在“我本中国”问题上，雍正皇帝并不忌讳满洲是东夷，且东夷未必是华夏后裔，但他强调无论是“华”与“夷”，还是蒙古、西藏等都属于中国人，即满洲版的“华夷一家”。所以在雍正皇帝看来，满洲人原本就是中国人，不存在“入主中国”之说。顺治、康熙时“入主中国”的定位是模糊的，难以清晰地表述“我本中国”的本意。雍正皇帝认为，中国人之间的高下区分主要体现在政治上，即德治方面，而不是在地域上。所以同属于中国的“华”“夷”“外藩”等不应有地域歧视，更不可心存中外之分。雍正皇帝在《大义觉迷录》中云：

夫我朝既仰承天命，为中外臣民之主，则所以蒙抚绥爱育者，何得以华夷而有殊视。而中外臣民既共奉我朝以为君，则所以归诚效顺，尽臣民之道者，尤不得以华夷而有异心。此揆之天道，验之人理，海隅日出之乡，普天率土之众，莫不知大一统之在我朝。悉子悉臣，周敢越志者也……我满洲居东海之滨，若言东夷之人则可。今普天之下，率土皆臣，虽穷边远徼，我朝犹不忍以虏视之……满、汉、蒙古并无歧视，此心久为臣民所共晓。夫满、汉名色，犹直省之各有籍贯，并非中外之分别也。³

雍正皇帝在谕内阁时亦云：

不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯……今逆贼等以冥顽狂肆之胸，不论天心之取舍，政治之得失。不论民物之安危，疆域之大小，徒以琐琐乡曲为阿私，区区地界为忿嫉。公然指斥，以遂其昧弃彝伦，灭废人纪之逆意。至于极尽狂吠之音，竟敢指天地为昏暗，岂皇皇上天鉴观有赫，转不如逆贼等之智识乎。且自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者则斥之为夷狄，如三代以上之有苗、荆、楚、獯豸，即今湖南、湖北、山西之地也，在今日而目为夷狄可乎？至于汉、唐、宋全盛之时，北狄西戎世为边患，从未能臣服而有其地，是以有此疆彼界之分。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。⁴

雍正皇帝的高明之处就在于他将“华夷有别”仅仅限定在地域上，而不是汉人士大夫普遍认为的族群等身份上。他借用古代圣贤的话进一步论证说：

孟子曰，舜，东夷之人也；文王，西夷之人也。舜，古之圣帝，而孟子以为夷。文王，周室受命之祖，孟子为周之臣子，亦以文王为夷。然则夷之字样，不过方域之名。自古圣

¹ 赵之恒：《大清十朝圣训》第二册《清圣祖圣训》卷 52，北京燕山出版社 1998 年版。

² 《雍正朝实录》卷 86，雍正七年九月癸未。

³ 雍正：《大义觉迷录》，沈云龙教授主编：《近代中国史料丛刊》，文海出版社 1966 年版；另见《雍正朝实录》卷 86，雍正七年九月癸未；《雍正朝实录》卷 130，雍正十一年四月己卯。

⁴ 《雍正朝实录》卷 86，雍正七年九月癸未。

贤，不以为讳也……舜为东夷之人。文王为西夷之人。曾何损于圣德乎。¹

在雍正皇帝看来，满洲等边疆民族相对于汉而言的确是异族，但相对于中国而言不是外夷，更不是外敌。满洲统治者入主中国是替天行道、奉天承运，绝不能视作外敌入侵。

3. 清朝即中国

清朝即中国的概念早在康熙时就已基本确立，经雍正皇帝的阐述，满洲版的“华夷一家”已成体系。乾隆皇帝虽然没有像雍正皇帝那样长篇大论地宣谕大义，但依然严格恪守着先帝的多民族中国观，并且将这种多民族中国观进一步制度化，如乾隆皇帝在评断《通鉴纲目续编》时云：“至于东夷、西戎、南蛮、北狄，因地而名，与江南、河北、山左、关右何异。孟子云，舜为东夷之人，文王为西夷之人，此无可讳，亦不必讳”。²乾隆三十二年（1767），当看到永昌府知府的奏闻中多处将归附清朝写为“归汉”时，乾隆皇帝严厉训斥说：

且传谕外夷，立言亦自有体。乃其中有数应归汉一语，实属舛谬。夫对远人颂述朝廷，或称天朝，或称中国，乃一定之理。况我国家中外一统，即蛮荒亦无不知大清声教，何忽撰此归汉不经之语，妄行宣示，悖诞已极。即如前此平定准夷回部时，如哈萨克、巴达克山未尝不加传谕。曾有如此荒唐者乎……恬不知耻。³

乾隆五十五年（1790），福康安曾在奏折中称越南阮光平寄来的蟒袍为汉制圆领。乾隆皇帝批复说：

即如前折称，欣慕中华黼黻，在汉口置买蟒袍等语。试思汉制衣冠并非本朝制度，祇可称为圆领，何得谓之蟒袍，更何得谓之中华黼黻乎。此必系庸劣幕宾拟写摺稿时随手填砌成文，福康安又不谙文义，未加检点，遽行入告，遂尔错误至此。⁴

如果说，在雍正、乾隆皇帝打造的满洲版“华夷一家”体系中还有特别值得提出的贡献，那就是“中国”的界限被外延到“四夷”，如此，满洲自然就在中国之内。只不过雍正皇帝着重强调的是“夷”为中国人，而乾隆皇帝则明确强调只有大清可以称中国，清朝乃中国，汉人只是中国人的一部分，不可以自称中国，更不得将汉人分布区指为中国。

清朝官方的各民族中国观在帝王庙祭祀中的表现就是“非汉”帝王被逐渐引入到帝王庙内。顺治初年，清统治者不仅恢复了元世祖的帝王祭祀，还将辽太祖、金太宗列入祭祀之列。乾隆皇帝继位后曾在增祀帝王时云：“夫天下者，天下人之天下也。非南北中外所得私，舜东夷，文王西夷，岂可以东系别知乎”。⁵他甚至指出仅增加辽、金、元三代，而不增加魏晋南北朝以来的非汉王朝，“未免有左袒之意”，⁶且五代之时“中华统绪，不绝如缕”，于是将魏晋南北朝之五代十国的非汉王朝统统纳入祭祀范围，这实际上是满洲版“华夷一家”在历史观中的体现，而且也是对历史上周边民族强大后同样追求一统中国，成为中国皇帝的“大一统观”的赞同。从这一意义上讲，满洲版的“华夷一家”是对传统“大一统”观的抛弃，但同时也更符合民国“五族共和”理念以及当今“各民族共建中华”的理论。

《大清一统志》正是在满洲版“华夷一家”理论指导下编纂的。乾隆五年（1740），乾隆皇帝在新修成的《大清一统志》御制序文云：“自京畿达于四裔，为省十有八，统府、州、县千六百有奇，外藩、属国五十有七，朝贡之国三十有一”。⁷乾隆三十二年（1767），传教士蒋友仁受朝廷委派绘制了一幅《坤舆全图》，其中明确无误地将大清王朝的整个统治地区标名为中国。这其中既包括由朝廷直接管辖的满洲，归户部管辖的京师十八省，亦称为内地十八省或内地，以及

¹ 《雍正朝实录》卷 130，雍正十一年四月己卯。

² 《乾隆朝实录》卷 1168，乾隆四十七年十一月庚子。

³ 《乾隆朝实录》卷 784，乾隆三十二年五月庚午。

⁴ 《乾隆实录》卷 1351，乾隆五十五三月戊申。

⁵ 《清朝文献通考》卷 119《群庙考》。

⁶ 《清朝文献通考》卷 119《群庙考》。

⁷ 《四库全书·史部·地理类·总志》之《大清一统志序》；另载《乾隆实录》卷 131，乾隆五年十一月甲午。

归理藩院管辖的被称为外藩的西藏、青海、蒙古、新疆。这里需要指出的是：(1) 所谓外藩是针对“内藩”而言的。在《大清一统志》以及《大清会要》中，亦有许多被称为“番”的民族居住在内陆十八省的边缘地带，如甘肃、四川、台湾的番户。¹所以外藩是中国人，不是外国人。(2) 外藩与内地之间的界亦可称为边疆，但这是“内陆边疆”，非国界也。光绪皇帝曾谕：“张家口为边疆要隘。亟应先事筹防”。²由此可见，西藏、蒙古、新疆、满洲与京师十八省共同组成清朝版图。而外藩之外则是属国，属国之外则为朝贡之国，属国与朝贡之国虽不在清朝版图之内，但它构成了以中国为中心的清朝天下观的外围部分。

清代官方的各民族中国观在清代官方实录中也有明确的表述。笔者曾经对《大清历朝实录》之“中国”一词的使用进行过初步的统计，共出现过 1615 次，而将清朝明确表述为“中国”的共出现有 1477 处，占总数 92%，这充分表明在清官方语境中，“中国”即清朝已为绝大多数人所认可，并成为一种自觉的常态。而且如此含义的中国一词，越往后使用频率越高，如《顺治朝实录》之中国一词凡 63 见，《康熙朝实录》之中国一词凡 60 见，《雍正朝实录》之中国一词凡 41 见，《乾隆朝实录》之中国一词凡 173 见，而《咸丰朝实录》之中国一词凡 306 见，《同治朝实录》之中国一词凡 283 见，《光绪朝实录》之中国一词则高达 605 见。这其中的缘由固然复杂多绪，但对于清朝是各民族中国的认同愈来愈根深蒂固亦是重要的因素之一。

清朝统治者凭借着强势的话语权确立与推广官方的各民族中国观，而各民族中国观的形成与广泛使用，又极大地震撼和摧毁传统中国观中“中国中心论”“汉文化至上论”以及几千年来得以形成的汉人强烈的优越感。而这一切的背后流露出的正是满洲统治者对满洲文化的高度自信和洋溢着高度的自豪感。所以当清朝统治者打破以汉人为中心的地域歧视后，并没有像雍正皇帝所说“更不可心存地域歧视”，实现真正的地域平等，而是以满洲为中心，实行区别对待。不过，与以汉人为中心的地域歧视相比，清统治者只是将视为圣地的满洲列为“禁地”而矣，其满洲中心尚无法与传统的汉人中心相提并论。清朝统治者强调更多的是如何“以夷统华”，而不是“以夷化华”。在向“化外”之地推广教化的过程中，汉文化一直是清统治者强有力的依托。

4. “以夷统华”

在解决了“夷”也是中国人的问题后，接下来就可以讨论“以夷统华”的合理性与可行性。如果说“夷”也是中国人的问题奠定了清统治者多民族国家的理论基础，那么“以夷统华”，有德者君天下的理论则是清朝官方多民族中国观的理论核心。而这个核心在雍正皇帝看来，不外乎两个方面，一个是符合体统问题，一个是德以配天的问题。在体统方面，雍正皇帝认为：“夫中外者，地所画之境也。上下者，天所定之分也”。也就是说，地域可以将人群划分为“汉”与“夷”，却划分不出高下。由谁来做统治者，只有天能决定。“我朝肇基东海之滨，统一诸国，君临天下。所承之统，尧舜以来中外一家之统也。所用之人，大小文武中外一家之人也。所行之政，礼乐征伐中外一家之政也……总之帝王之承天御宇，中外一家，上下一体，君父臣子之分定于天”。雍正皇帝认为，清朝统治者虽为满洲，但在体统、用人、德政等方面完全符合儒家“德”的要求，而且表现得比明朝更为优秀。所以“内而直隶各省臣民，外而蒙古极边诸部落……莫不尊亲，奉以为主”。而有些人“乃复追溯开创帝业之地目为外夷……是徒辨地境之中外，而竟忘天分之上下，不且背谬已极哉”。³

关于德以配天问题，雍正皇帝首先从理论上阐述了惟有德者可为天下君的道理。他认为：

自古帝王之有天下，莫不由怀保万民，恩加四海，膺上天之眷命，协亿兆之欢心，用能统一寰区，垂庥奕世。盖生民之道，惟有德者可为天下君。此天下一家，万物一体，自

¹ 嘉庆《大清会典》卷 11《户部》。

² 《清光绪实录》卷 110，光绪六年二月甲子。

³ 《雍正朝实录》卷 130，雍正十一年四月己卯；雍正《大义觉迷录》，沈云龙教授主编：《近代中国史料丛刊》，文海出版社 1966 年版。

古迄今，万世不易之常经。非寻常之类聚群分，乡曲疆域之私衷浅见，所可妄为同异者也。

1

雍正皇帝援引《尚书》“皇天无亲，惟德是辅”等古训后又进一步论证云：“盖德足以君天下，则天锡佑之以为天下君。未闻不以德为感乎，而第择其为何地之人而辅之之理……未闻亿兆之归心，有不论德而但择地之理……惟有德者乃能顺天之所与，又岂因何地之人而有所区别乎”。在阐述了惟有德者可为天下君的理论后，雍正又将清朝初年各位皇帝的德政展示于众，这在《大义觉迷录》中有详细的记述。² 按照雍正皇帝中国观的逻辑关系：满洲自古就是中国人，中国乃清朝，中国是各民族的中国；满洲与其他省份一样属于中国的地域，满洲人建立清朝是替天行道，继前统，受新命，义在正统。清朝拯万民于涂炭，施德政于海宇，敬天勤民，仰承天命，有资格成为“新中国”的统治者。清朝官方多民族的中国观是对中国观发展的伟大的贡献。

（三）清朝民间的中国观

不可否认，就在清朝官方大谈多民族中国即清朝之际，流行于明代的传统“中国”观在清朝民间仍有着广泛的影响。雍正皇帝在《大义觉迷录》中指责的吕留良就曾私为著书，阐述传统“中国”观，而严鸿达、曾静所谓“本朝以满洲之君入为中国之主，妄生此疆彼界之私”，³正是民间“中国”观的折射。康熙五十九年（1794），康熙帝谕大学士等云：

大概中国诸大水皆发于东南诺莫浑乌巴西大干内外，其源委可得而缕析也……汉江源出陕西宁羌州北蟠冢山，名漾水，东流至南郑县为汉水，入湖广界东南流至汉阳县汉口，合岷江。此诸水在东南诺莫浑乌巴西大干之内，源发于西番，委入于中国也。⁴

在这一记载中，中国一词先后两次出现。前一个中国显然指的是包括清朝全部疆域的中国，而后一个则将西番划归在中国之外。这虽然是一个地理概念，但由于此前已有明确记载：“今大兵得藏，边外诸番悉心归化。三藏阿里之地俱入版图”。可见这后一个“中国”是康熙帝无意中沿用了民间习惯称呼。雍正二年（1724），年羹尧上疏《青海善后事宜十三条》，其中亦有“查边外自黄河入中国之处。至于河州、西宁、兰州、中卫、宁夏、榆林、庄浪、甘州等，其间水草甚佳，林麓茂密”的记载。⁵ 这个黄河入中国之处，在雍正皇帝《加封黄河之神》的谕旨中也曾出现：“查河源发于昆仑，地隔遥远，人稀境僻。其流入内地之始，则在秦省之西宁地方……查黄河发源西番枯尔坤山，经河州之长宁驿流入中国。应令该督委员于河州口外择地建庙，设立神像”。⁶ 乾隆时编辑的《河源纪略》中皇帝云：

历唐宋以至元乃有鄂敦淖尔为河源之语。鄂敦为蒙古语，汉语即星宿海也。彼时虽未考至天池，而中国之河源实由此颇见梗概矣。溯伏流以至蒲昌海盐泽，非河源而何。星宿海亦盐泽之伏流至青海而出为清水。黄河挟之以流，始为微淡，后为纯黄，是二水本一源，至中国出地为二色，而终归于一。⁷

雍正、乾隆皇帝的这些说法同样是沿用了民间“中国”之说，将汉人之地视为中国。这似乎与乾隆皇帝之前的论述较大的出入，且类似的提法笔者在《清实录》中仍能查到12处之多，虽不到总数的1%，但仍可表明民间习惯称谓的影响依然存在。而在《大清一统志》178处中国一词的使用中，将汉人居住之地视为中国的用法竟有109处，以致成为《大清一统志》对于中国一词的主要用法。

清代西藏上层也有习惯称自己为藏，称内地为中国的现象，康熙十三年（1674），员外郎拉

¹ 雍正《大义觉迷录》，沈云龙教授主编：《近代中国史料丛刊》。

² 《雍正朝实录》卷86，雍正七年九月癸未；雍正《大义觉迷录》，沈云龙教授主编：《近代中国史料丛刊》。

³ 雍正：《大义觉迷录》，沈云龙教授主编：《近代中国史料丛刊》。

⁴ 《康熙朝实录》卷290，康熙五十九年十一月辛巳。

⁵ 《雍正朝实录》卷20，雍正二年五月戊辰。

⁶ 《雍正朝实录》卷93，雍正八年四月丁未。

⁷ 《乾隆朝实录》卷1160，乾隆四十七年七月己酉。

笃祜、喇嘛丹巴德穆齐从西藏达赖喇嘛处回京后奏称：“臣等奉命行至西宁，厄鲁特墨尔根台吉拦阻云，前达赖喇嘛往京时，我班禅差人问达赖喇嘛安，中国以为额外遣使，不令行走，故我今亦拦阻”。¹ 同年，“达赖喇嘛疏称，巴忒马三宝瓦巴克什之经，请敕谕中国僧俗勿得诵习”，康熙降敕：“禁止僧俗概不许诵习”。² 但西藏属于清朝，这一点清朝历代皇帝都十分清楚。顺治五年（1648），顺治皇帝对遣使进表的西藏使者云：“朕甚嘉悦。方今天下一家，虽远方异域亦不殊视。念尔西域从来尊崇佛教，臣事中国，已有成例。其故明所与敕诰印信，若来进送，朕即改授。一如旧例不易”。³ 康熙皇帝在论及古代三危时云：

禹贡导黑水至于三危，旧注以三危为山名，而不能其所在。朕今始考其实，三危者犹中国之三省也，打箭炉西南达赖喇嘛所属为危地；拉里城东南为喀木地；班禅额尔德尼所属为藏地，合三地三危耳。哈拉乌苏由其地入海，故曰导黑水至于三危，入于南海也。⁴

这里康熙皇帝明确将藏属三地称为“中国之三省”。光绪谕军机大臣等曰：

向来哲孟雄自为部落，在后藏界外，不入舆图……况英国正义边界通商，而藏众反设卡禁绝通商之路，是显与定约背驰。英为与国，于停止入藏一节尚知通情退让。藏为中国属地，乃竟不知恭顺朝廷，将来设有不虞，国家亦何能于此等顽梗之徒，曲施保护耶。⁵

（四）清朝官方中国观的影响

无论是王朝中国观，还是多民族中国观，都反映出多民族统一中国的内容，但前者强调“中国”的中心与核心地位，没有“中国”则没有王朝，四夷是被“中国”征服的附庸，附庸的多少，视“中国”之强大与否。所谓“自古帝王临御天下，中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国治天下者也”。后者虽然也强调统治民族的独尊，但认为中国是各民族共有的地域。清朝虽然将藏、蒙古、等列为外藩，但其世居之地连同满洲之地与京师十八省统统纳入中国概念，在地域上是平等的。从现实的角度衡量，多民族中国观更符合历史发展的需要。这一观点虽然肇始于元代，但清代将其坐实，而民国的“五族共和”以及中华人民共和国的多民族统一中国观就是在此基础上发展而来。遗憾的是，这一观念的演进在西方部分学者中并未得到响应，至今仍恪守着“中国”即汉族的认识。

新清史借用了拉铁摩尔内亚视角，将满洲文化归属于阿尔泰文化，而日本学者则将满洲文化归属于大东亚文化圈，从而强调满洲文化与汉文化的异质性。实际上，内亚视角也好，大东亚文化圈也好，按照各自的理论体系划分并没有问题，问题在于如果过分强调文化的异质性，忽略不同文化板块之间的互动以及相同板块之间的差异，又会使问题简单化。从中国历史看，北方游牧民族与以汉文化为代表的农耕民族之间的互动并不亚于内亚民族之间的互动。王朝中国观展现给大家的是中原民族向周边的扩展，但实际上中国古代周边民族，尤其是北方游牧民族一旦发展壮大，往往不约而同地越过长城向南发展，进入中原或统一中国。在这里东亚文化所处的自然地理单元显然起到了关键作用。在这个自然地理单元的西部耸立着阿尔泰山、天山、帕米尔高原等天然屏障阻碍了中国北方游牧民族的向西发展，只有少数具备强大的军事力量的民族才有可能向西发展，如成吉思汗等。所以尽管中国古代北方游牧民族具有内亚文化的特性，但其向板块外，即向南发展的欲望较之向板块内，即向西发展的欲望更为强烈。他们从不放弃与中原民族争当中国霸主的机会，而不是按照板块说各自居守或局限于自己的文化圈中。由此可见，中国历史上的少数民族同样具有大一统观，并不受文化异质的影响，或者说，尽管存在着文化异质，但并不妨碍边疆民族统一中国。这一点恰恰是东亚民族的显著特点，即东亚民族更侧重于在东亚自然地理单

¹ 《康熙朝实录》卷 48，康熙十三年六月壬申。

² 《康熙朝实录》卷 157，康熙三十一年十一月丁卯。

³ 《顺治朝实录》卷 39，顺治五年六月辛卯。

⁴ 《康熙朝实录》卷 290，康熙五十九年十一月辛巳。

⁵ 《光绪朝实录》卷 249，光绪十三年十一月壬戌。

元内争夺霸权，而不是局限于内亚板块内争夺霸权。争夺霸权的前提取决于谁更具有实力，与文化异质无关。这也回答了为什么中国自秦朝起就以多民族国家为常态的问题，其根本核心就在于能否理解中国各民族都程度不同地存在着大一统观。清朝的建立是历史上少数民族大一统观的集中体现。

四、余 论

明、清两朝中国观分别代表了以汉族为中心的王朝观与以满族为代表的中国少数民族王朝观。明朝统治者以汉族为中心的王朝观在继承了汉唐以来中国观的基础上，不得不面对元朝“以夷狄居中国治天下者也”的事实，不仅第一次承认“外夷”也具备统一中国的正统性，实际上也是对于“外夷”有可能再次统一中国的默许，尽管这不是明朝统治者所期望的。从这一点看，明朝统治者的中国观是对传统中国观的突破或修正，也可以说是一个进步或发展。清朝统治者的中国即王朝的大中国观可以说是中国古代少数民族中国观发展的最终结果。中国古代许多少数民族一向具有大中国观，但就其发展而言大体可分为两个阶段，第一阶段为元朝统一之前，这些少数民族就已程度不同地存有大中国观，但表述的逻辑是：我为“外夷”，但本出华夏或与华夏结亲，因此有资格统一中国。第二阶段为元、清两朝，表述的逻辑是：“外夷”不一定出自华夏，但均为中国人，故而统一中国。

由此可见，那种将中国古代少数民族视为大一统的异质因素是一种误解。误解的关键就在于如何理解“中国”，而明、清的两朝中国观的比较研究恰恰是解释这一误解的努力所在。

【编者按】

今天人们对于清朝历史的印象，似乎在清朝人口的“民族”结构中，“满族”和“汉族”是两个文化传统截然不同、成员边界清晰固定的两个“民族”。民国晚期激进汉民族主义者喊出“驱除鞑虏，恢复中华”的口号，邹容在《革命军》中甚至提出要“诛绝五百万有奇披毛戴甲之满洲种”。但是大量史料告诉我们，其实自满洲入关时起，所谓“八旗子弟”的大部分其实是汉军八旗。入关后清朝实行“旗民”分治，但是“旗人”可以“退旗”成为“民人”，民人可以“投充”成为“旗人”，二者之间的边界始终是动态多变的。本期《通讯》推荐的这一篇论文，生动地展现了清朝属民在“旗人”和“民人”这两种身份之间的转换现象，充分说明源自西欧的“民族”（nation）概念绝不能简单地使用在中华文化传统衍生的群体身份认同，清朝是一个多族交流融合的政治共同体。

（马戎）

【论 文】

清代旗民分治下的民众应对¹

邱源媛²

摘要：清代实行旗民分治政策，旗人不隶州县，不入民籍，由八旗系统单独管理。在制度和法律层面，“旗”与“民”是清代社会人群的基本分野，然而民众的实际生活从来不是如此泾渭分明。在直隶地区为数众多的投充人群当中，“舍民称旗”或“讳旗称民”的现象普遍存在。同一家族甚至同一家庭内部，家族成员既有民籍又有旗籍的现象并非个案，某些成员甚至不断变换“旗”、“民”身份，游走于八旗系统与州县系统之间。看似森严的制度与法律存在模糊地带，诸多政策漏洞为投机者提供了空间，或由“民”入“旗”以谋取土地利益，或由“旗”入“民”以获得仕进之资，呈现出旗民间的双向流动。深入考察清代错综复杂的旗民籍属、关注二元制度共存的交错地带，有助于矫正以往“旗”、“民”对立模式的片面理解，更清晰地认识清代旗民分治下族群关系、基层社会及民众生活的复杂性和多样性。

关键词：八旗制度；投充；旗民分治；满汉关系；族群边界

1949年，德裔美国学者魏特夫和中国学者冯家昇出版《中国社会史——辽（907-1125）》³，提出辽、金、元、清等朝代在政治、经济、社会、文化诸层面存在不同程度的二元性（Duality）。该理论对欧美、日本、中国等学术界产生了较大影响，二元性话题成为东西方学术界长期讨论的对象。然而囿于史料及研究视角，以往的讨论主要集中在国家制度层面，很难深入基层社会。清代浩瀚的档案为讨论二元视角下的民众生活提供了大量具体而生动的历史细节，使得相关研究成为可能。

“旗”与“民”是清代社会人群的基本分类，二者在政治地位、行政隶属、法律管辖、权利义务、社会功能等方面泾渭分明，不允许有丝毫逾越。清代实行旗民分治，旗人不隶州县，不入民籍，由八旗系统单独管理。然而现实生活不可能简单如一纸条文，制度在有意识地区分不同人群、规范他们行为的同时，人们也会利用制度往来于两个系统之间谋取利益。本文以学界关注较少的直隶地区投充旗人为主要研究对象，考察了他们如何选择性地游走于八旗与州县两个系统之间的生存状态，并借此讨论旗民分治下的基层社会及民众的生活状态。

一、二元视角下的旗民分治与制度缝隙

有清一代，八旗各类人群以北京城为中心在畿辅地区层层分布。京师禁旅、八旗驻防环绕京师，构成严密的军事戍防体系。同时，大量庄屯人丁也定居于此，为皇室、贵族、普通兵丁提供服务，畿辅地区不可避免地形成旗民杂居之势。八旗与州县、旗人与民人，两种制度、两个群体并存于同一时空，由此产生了两种生存模式，二者既各自独立，又相互影响、交织和渗透，既有矛盾冲突又各自相安。旗人与民人利用制度漏洞，游走在八旗与州县之间，使旗民杂居的基层社会呈现出较为复杂的状态。

（一）废田为牧与跑马占圈

中国历史上由北方少数民族建立的政权涵盖了复杂多样的族群，拥有层次丰富的多元文化，并呈现出各自不同的社会面貌。以契丹（辽）、女真（金）、蒙古（元）、满洲（清）而论，契

¹ 本文刊载于《历史研究》2020年第6期，第68-92页。

² 作者为中国历史研究院古代史研究所研究员。

³ Karl A. Wittfogel and Feng Chia-sheng, *History of Chinese Society: Liao, 907-1125*, Philadelphia: The American Philosophical Association, 1949.

丹与蒙古是较为纯粹的游牧族群，而女真与满洲则是居住在森林、原野地带的半农耕半渔猎族群，他们虽然被学者并列讨论，却有着不尽相同的生活方式、文化习俗及由此产生的族群性格¹。他们面对中原汉族农耕文化时，势必表现出或对抗、或吸纳的不同态度。对土地的不同认知颇能反映北方族群的文化差异。元代蒙古人初入中原，依其游牧思维，认为“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地”²，提出废田为牧的主张。而入关后的清廷采取了不同的措施，在京畿实行大规模圈地，设立庄园，“以近畿五百里内之地给八旗，曰旗圈”³，俗称“跑马占圈”。与元初废田为牧不同，清廷将圈占的民地变为皇庄、王庄、八旗官庄等旗地庄园，依然作农耕之用⁴。膏腴上地设立皇庄；次之，按爵秩分给王公大臣设立王庄；再次之，分给八旗官员兵丁为一般旗地。

清初统治者对土地的认识、理解与处理，源自女真人半渔猎半农耕的生活形态。朝鲜使者申忠一曾在努尔哈齐崛起之初到访建州女真旧老城佛阿拉，所著《建州纪程图记》多处记载了女真人的屯田，为便于灌溉，贵族农幕沿河而建，“逐水而居，胡家多于川边，少于山谷”⁵。其后抵达后金的朝鲜人李民奭亦提到“自奴酋及诸子下至卒胡，皆有奴婢、（互相买卖。）农庄，（将胡则多至五十余所。）奴婢耕作以输其主”⁶。“农幕”是朝鲜人的说法，即满文“tokso”（汉译“庄”，汉文文献中通常写作“拖克索”），是入关后“庄园”的雏形，作为一种特定的生产组织形式，很可能在努尔哈齐崛起时甚至之前就已存在。

努尔哈齐建立后金，依然保留了女真人固有的编庄方式，拖克索成为后金重要的生产组织单位，《满文老档》中有不少关于拖克索的记录。八旗制度之下，无论是八旗自身编设，还是拖克索建立，人丁即劳动力是最关键的因素，汗王、贝勒的实力以占有的人丁的多少来衡量，在当时辽东一带“地窄人稀，贡赋极少”的条件下⁷，谁占有的人丁多，谁就能广设庄屯，人丁的占有比地亩的占有更为重要。依据所占人丁数量编立庄屯的做法，成为八旗制度下拖克索的一大特点，即汗、贝勒及官员所拥有的庄屯数量，最初并不由国家统一规定和分配，在管理上虽然都采用拖克索的形式，但具有各自独立、各行其是的特点。这直接影响到入关后皇庄、王庄及官员兵丁庄园的性质，具体地说，皇室庄园及其人丁（包括庄头与壮丁）由内务府管理归皇室私有；王府属下的庄园及人丁归王府管理，既不入内务府也不入国家版籍；八旗各属官员兵丁庄园，归各旗八旗都统管理。庄园以壮丁（庄奴）从事生产，并从中选择一名经济条件较好、有管理能力的壮丁充任庄头负责庄务。庄园种类繁多、数量甚多，不同庄、园之间有着严格的界定和区分，相互独立、互不干涉。

庄园制度随着八旗军队进入中原，八旗各级旗人强行圈占土地、掳掠民人为奴。在八旗的分配方式下，这些土地与奴仆成为不同等级旗人的私产，原则上国家并不干涉具体的庄头任命、庄园管理、地租收纳等事务。

¹ 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，唐晓峰译，南京：江苏人民出版社，2005年。

² 《元史》卷146《耶律楚材传》，北京：中华书局，1976年，第3458页。

³ 乾隆《饶阳县志》卷上《官田志第六》，清乾隆十四年（1749）刻本，第25页。

⁴ 初圈占的土地除了用于耕地外，还广设八旗、王、贝勒牧马厂地，分布在通州、顺义、丰台、武清、宝坻等州县及天津附近地方，此后部分牧马厂地变为耕地。本文讨论的是清初圈占之时就划为耕地的土地，牧马厂地不在论述范围之内。

⁵ 申忠一：《建州纪程图记》，潘喆等编：《清入关前史料选辑》第2辑，北京：中国人民大学出版社，1989年，第429-440页。

⁶ 李民奭：《建州闻见录》，辽宁大学历史系编：《清初史料丛刊》第9种，沈阳：辽宁大学历史系，1978年，第43页。

⁷ 《胡贡明陈言图报奏》，罗振玉编：《天聪朝臣工奏议》，潘喆等编：《清入关前史料选辑》第2辑，第12页。

跑马占圈一直持续到康熙二十四年（1685），长达数十年之久，仅大规模圈地就有三次¹。除了圈占土地之外，还有大量以汉人为主的民人投充旗下，进入八旗组织，不少投充人带着土地归顺，这批土地被称为“投充地”。圈充土地的范围东起山海关，西至太行山，北自长城，南抵顺德府，号称“直隶九府内，除广平、大名二府，远处京南，均无旗庄坐落，毋庸置议外，其余七府所辖有旗庄坐落者，共计七十七州县卫，广袤约二千余里”，直隶地区布满旗地官庄²。关于清初圈地面积的史料很多，具体数字不尽相同，约计超过 25 万顷土地。顺天府各个州县圈地比例最高，基本能占到原民地的 80% 以上，有的州县甚至达到 100%，在被圈占、投充的州县内，民地所剩无几³。20 多万顷圈充土地，占了当时全国耕地面积（500 万顷）的 5% 左右，虽然看似比例不高，却都集中于直隶地区，造成“畿辅首地，旗屯星列，田在官而不在民，故土著者寡而户口稀”⁴。

庄园制度通过日常供给为皇室、王公、普通八旗旗丁等提供经济保障，在军事上也具有拱卫京师的作用。该制度一直延续到清末，其间虽有诸般变化，但直至民国初年，直隶仍有约 16 万顷土地在八旗系统的掌控之下，占当时全省农耕地的 15% 强⁵。

缘起于拖克索的八旗庄园旗地制度，体现出半渔猎半农耕的女真/满洲文化内核，迥然有别于蒙古人“悉空其人以为牧地”的游牧思维。然其所体现的部落制元素——庄园圈占过程中劫掠、蓄奴行为，地产、奴仆（庄园人丁）及牲畜等私产化的归属性质，不同所属、不同类型的庄园相互独立、互不干涉，皇室与王公贵族对庄园运行、管理与地租收纳等方面拥有较高的自主权等——又与中原农耕文化有所区别。

（二）旗民分治与制度缝隙

旗人作为“国家之根本”，得到了清廷的特殊庇护。八旗内部虽然等级分明，不同类型的旗人群体在管理方式和身份认同上存在一定差异，然而就整体而言，清廷的统治政策以旗民分治为主，即“不分满汉，但问旗民”。各种类型、阶层的旗人群体，被视为八旗成员（至少在其他非旗人看来），与此相对的则是非旗人的“民”⁶。清廷在旗、民的居住、交产、婚姻、司法、教育、任官、升迁及社会控制等各个方面构筑了严密的边界，旗人享有种种优于民人的待遇，各类官书典志中“旗”与“民”对举的制度与条例比比皆是，旗民分治成为清代政治制度最突出的特点之一。

优待旗人的原则终清一代从未动摇，自民国至今，诸多学者从各方面论述了旗民之别。近十几年来，满族史和八旗史研究持续升温，满洲因素的影响引起了学者的普遍重视，通过讨论满人的族群认同、非汉化模式等焦点问题，学者们希望勾勒出满洲民族共同体形成与演变的轨迹。该类研究着眼于政治史、制度史，立足国家层面推进王朝话语下宏大事件的考察，对思考清代统治

¹ 第一次在顺治元年（1644），参见《世祖实录》卷 12，顺治元年十二月丁丑，《清实录》第 3 册，北京：中华书局，1985 年，第 117 页；第二次在顺治四年，参见《世祖实录》卷 30，顺治四年正月辛亥，《清实录》第 3 册，第 245 页；第三次在康熙五年，参见《圣祖实录》卷 20，康熙五年十二月己巳，《清实录》第 4 册，北京：中华书局，1985 年，第 288 页。

² 《八旗通志》初集卷 18《土田志一》，长春：东北师范大学出版社，1985 年，第 322 页。

³ 邱源媛：《清代直隶旗地的数量与分布考实》，《满语研究》2020 年第 2 期。

⁴ 康熙《大兴县志》卷 3《食货》，康熙二十四年刻本，第 2 页。

⁵ 邱源媛：《土地、继承与家族——八旗制度影响下的华北地方社会》，《历史人类学学刊》第 15 卷第 2 期，香港：香港科技大学华南研究中心，2017 年。

⁶ 对于满洲、满人、旗人的定义及相关问题，众多学者进行过讨论，学界主流观点认为八旗内部等级分明，清廷对满、蒙、汉、佐领、管领、开户、户下等人群虽在各方面均体现出较大管理差异，但整体而言，仍以旗民而非满汉分治为主。参见 Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 2001; 刘小萌：《清代北京旗人社会》，北京：中国社会科学出版社，2008 年；路康乐：《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力（1861-1928）》，王琴、刘润堂译，北京：中国人民大学出版社，2010 年；柯娇燕：《孤军：满人一家三代与清帝国的终结》，陈兆肆译，北京：人民出版社，2016 年；等等。

有一定推进。然而该部分研究并未从社会史视角将八旗下层人群纳入考察视野，缺乏对基层社会、民众实际生活的关注，有意无意地凸显了旗人社会的特殊性与封闭性，不可避免地流于“旗”、“民”及“满”、“汉”对立的阐述模式，影响了学界对“旗”、“民”问题的诸多判断。事实上，即便是对旗民不平等性最具决定性意义，并将旗人特殊性一直维系到清末的司法领域，也并非一成不变¹。已有学者指出，旗民在司法上的不平等性没有想象中的那么大，“更为重要的是，旗人的刑罚上的特殊性……自雍正朝开始陆续出现多次改革……皇帝企图让国法更为一致化”²；“清代法律在演变过程中逐步减少基于等级和族群的差异，即法律的常规化”³。

较之制度条文，实际生活中的旗民关系更为复杂，所谓“上有政策，下有对策”，在经济利益及各种现实需求的驱动下，普通旗人与民人不会完全按照官方的设想和规定去生活。正如刘小萌指出，八旗制度在维护旗人利益、认同及文化独立性方面起到了关键作用，但我们也需要客观地看到，现实生活中，旗人社会不可能脱离民人社会保持较长时期的“独立”或“封闭”状态，彼此关系越来越密切，旗人的自身特性也逐渐剥蚀⁴。

八旗内部人群结构复杂，不仅有八旗满洲、八旗蒙古、八旗汉军之分，更有正身、开户、户下家奴之别，逐层分化，等级分明。依照与八旗核心成员的亲疏远近，不同的人身属性形成层层包裹的同心圆，旗民之间的灰色地带自然而生。本文所要讨论的直隶地区投充人群，正是介于旗人与民人之间的边缘群体⁵。

投充与八旗圈占旗地、建立庄园同时发生。入关初期，八旗军队到处抢掠民人充当劳动力，迫使其投充入旗，在诸如庄园、旗地等处为各级旗人服务，“将各州县庄村之人逼勒投充，不愿者即以言语恐吓，威势逼胁。各色工匠，尽行搜索，务令投充，以致民心不靖，讹言繁兴，惟思逃窜”⁶，逼迫民人“投充”对直隶地方社会造成了相当大的扰攘。搜取人丁、掳掠为奴本就是关外旧制，占有奴仆的数量一直是八旗贵族实力强弱的标志，投充正是他们扩充势力的一种重要手段。

从另一方面来说，不少投充旗下的民人也有投机之意。清初投充令一下，汉人不论贫富相率投充，除了个人投充外，还有“带地投充”，“奸蛊无赖，或恐圈地，而以地投。或本无地，而暗以他人之地投”⁷。一旦投充，便可以旗人身份“横行乡里，抗拒官府”，更有甚者，“骑马直入府州县衙门，与府州县官并坐，藐视命吏，任意横行。目中既无官府，何况小民。其欺凌鱼肉，不问可知”⁸，“恃强霸占，弊端百出。借旗为恶，横行害人。于是御状、鼓状、通状，纷争无已”⁹，“一人投而举家全借其势，奸民群肆”¹⁰。

史料中不乏清初圈地在畿辅地区激起巨大社会动荡的记载，揭示了混乱与复杂的投充行为。旗、民杂处，旗地、民地混荒，“旗庄坐落处所，一州一县之内，有一二处以至百余处者；即一村一庄，有二三旗分之人居住者；亦有祇地亩坐落，而无旗人居住者；又有此州县旗庄虽多，而

¹ 关于旗人在法律上的特殊性，学者有不少相关论述。参见郑秦：《清代旗人的司法审判制度》，《清史研究通讯》1989年第1期；苏钦：《民族法规考》，苏亦工主编：《中国法制史考证》甲编第7卷，北京：中国社会科学出版社，2003年；林乾：《清代旗、民法律关系的调整——以“犯罪免发遣”律为核心》，《清史研究》2004年第1期；赖惠敏：《但问旗民：清代的法律与社会》，台北：五南图书出版公司，2007年。

² 鹿智钧：《根本与世仆：清朝旗人的法律地位》，台北：秀威资讯科技公司，2017年，第77页。

³ 胡祥雨：《清代法律的常规化：族群与等级》，北京：社会科学文献出版社，2016年，封底页。

⁴ 刘小萌：《清代北京旗人社会》，第8页。

⁵ 辽东地区也有相似的边缘旗人群体，定宜庄等对辽东“随旗人”的讨论很有启发性。参见定宜庄等：《辽东移民中的旗人社会——历史文献、人口统计与田野调查》，上海：上海社会科学院出版社，2004年，第220-242页。

⁶ 《世祖实录》卷16，顺治二年四月辛巳，《清实录》第3册，第140页。

⁷ 吴振棫：《养吉斋余录》卷1，《养吉斋丛录》，北京：北京古籍出版社，1983年，第287页。

⁸ 《世祖实录》卷31，顺治四年三月己巳；卷53，顺治八年二月丁酉，《清实录》第3册，第257、422页。

⁹ 吴振棫：《养吉斋余录》卷1，《养吉斋丛录》，第287页。

¹⁰ 康熙《宛平县志》卷6，清康熙二十三年刻本，第15页。

界址实与别府州县地相辐辏者”¹，“旗民相杂，田地易淆，狱讼繁兴”²。旗人、旗地隶属八旗系统，“地方有司既无约束旗人之责，而理事同知一员又难稽查周遍”³，“旗下庄屯，向不属州县管辖，本旗统领官远在京城，仅有拨什库在屯，未能约束”⁴。这造成投充人群管理中存在诸多真空状态。

投充群体介于八旗、州县两个系统之间，既有在夹缝中无法挣脱挤压的无奈，也有因此而两边摇摆获取利益的“优势”，成为在被动与主动之下游走于旗人与民人之间的边缘人群。关注二元制度交错地带的八旗投充人群，有助于弥补研究中“旗”、“民”对立的片面认知，推进学界对二元性体制下族群关系、区域社会等相关问题更为立体而客观的思考。

二、在档为旗，不在档为民

经过清初圈地与投充的直隶地区，无论是土地性质，还是人群身份，较明代均发生了根本性变化。以往的八旗研究更多侧重于京城禁旅、驻防八旗的王公贵族和八旗兵丁，他们大都是生活于朝廷恩养政策之下、拿着钱粮不事农工的形象。相比而言，学界对投充群体的关注有限，对该群体投充之后的种种情况鲜有深入论述⁵。

民人大量投充成为旗人，不只是一种简单的身份转换，他们成为皇室、王公贵族的奴仆、私产，其性质与入关前被旗人抢占并沦为奴仆的人丁并无二致，且被桎梏在八旗系统内，不可逾越。然而从圈地与投充的缘由和实际发展来看，该人群在族群认同、社会行为，甚至在法律层面，其身份都很难与民人明确区分。除了旗民杂处不易管理等因素之外，圈地、投充政策在制度上难以避免的原生缺陷，是造成流弊的重要原因。

投充人以何种形式进入八旗组织，是家庭/家族行为还是个人选择，这是此前学者关注较少的问题，也未见清代官方的明确规定。从实际案例来看，两种情况都有，个人及核心家庭进入八旗组织的情况更为常见。这与八旗圈占民人地亩、让百姓投入旗下为奴的初衷并不矛盾，但在客观上却造成同一个家族，甚至同一个家庭中既有旗人又有民人；而不同的家庭成员又会因身份的不同，受到八旗和州县两种制度的不同约束与管理。这种情况是合法的，在畿辅地区的投充家庭中比比皆是，越发混淆了旗、民界限，为投充人丁转换旗、民身份提供了可能：

直隶地方，旗民杂处，庄头壮丁，多系带地投充之人。当日投充之时，一家只报一名，则其余兄弟叔侄，尚系民籍，而皆朦胧影射，不纳丁徭。数传而后，子孙繁衍，支派难稽，是以有不旗不民之人。隐避差役，窝留奸匪，吏治不清，多由于此⁶。

乾隆年间孙嘉淦的奏疏切中要害，“一家只报一名，则其余兄弟叔侄，尚系民籍”，但全家借此逃脱了丁徭。更严重的问题是经过数代相传，子孙繁衍，支派杂多，旗与民的身份越来越模

¹ 《八旗通志》初集卷18《土田志一》，第323页。

² 乾隆《易州志》卷10《风俗》，清乾隆十二年刻本，第1页。

³ 《八旗通志》初集卷18《土田志一》，第322-323页。

⁴ 光绪《畿辅通志》卷189《宦绩七·于成龙传》，《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2002年，第637册，第7页。

⁵ 20世纪五六十年代，中国大陆史学界盛行五朵金花，老一辈学者在“中国封建土地所有制形式”问题意识的观照下对庄园旗地有过比较集中的研究，整理了一批旗地庄园的史料，并有不少成果，笔者于其中受益颇多。同时，周藤吉之、王锺翰、韦庆远、赵令志等先生的研究也为笔者的进一步讨论奠定了坚实的基础。参见中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，北京：中华书局，1989年；周藤吉之：『清代满洲土地政策の研究』、東京：河出書房、1944年。王锺翰：《清代旗地性质初探》，《清史新考》，沈阳：辽宁大学出版社，1990年，第71-86页；杨学琛：《清代旗地的性质及其变化》，《历史研究》1963年第3期；赵令志：《清前期八旗土地制度研究》，北京：民族出版社，2001年。

⁶ 孙嘉淦：《孙文定公奏疏》卷4《直隶总督·清查旗民疏》，《四库未收书辑刊》第1辑第22册，北京：北京出版社1998年，第245页。

糊，甚至“有不旗不民之人”，对地方社会造成了诸多不可忽视的隐患，“隐避差役，窝留奸匪，吏治不清”。

当前学界除了对服务于皇室庄园投充人丁的管理体制及状况有过一些梳理外，对服务于王公贵族、八旗官员以及部寺投充人丁的研究并不多¹。以归属皇室的投充人丁为例，他们进入内务府后，被分散到七司三院，庄头隶属管理三旗银两庄头处，鹰户、雀户、鹌鹑户、鸦鹑户、苇户、蜜户以及打捕、狐皮、鹰、雀、鹌鹑等牲丁由都虞司管辖，果园、菜园各庄头归掌仪司，煤、炭、炸军则属营造司，其中以管理三旗银两庄头处属下的庄头、壮丁人数最多。

一般来说，从属于内务府的旗人有两个分类：一为佐领，一为管领，然而投充人丁的身份却较为模糊，清朝官书中并无明确记载，所幸档案给我们留下了线索：

嘉庆二年坐办堂郎中兼骁骑参领佐领董楷呈准各司比丁章程内开，都虞司、掌仪司、营造司所属牲丁、园头、煤、炭、炸军各丁，与庄头又觉有间，向无佐领、管领兼摄，在档者为旗，不在档者为民²。

类似的记载还有不少，“查本处（指管理三旗银两庄头处，下同——引者注）所属庄头、投充等虽编为三旗，并无佐领、管领兼管”³，“本处庄头等虽分有三旗名色，并无参、佐、管领章京等管辖”⁴，等等。由此可知，隶属内务府的投充旗人，并不在佐领、管领之下，这既体现了投充人丁异于正身旗人的卑微身份；同时也告诉我们是否在“档”，是判断该人丁是否为旗人的重要标准。所谓“档”，即八旗人丁户籍册。早在关外，清廷就建立了一整套旗人户籍登记制度，入关后逐渐完善成形，普通旗丁三年一比，即三年登记一次人口；王公贵族三个月呈报一次家庭新生、亡故、娶妻、嫁女等人口变动情况；皇室则有着更为严格的人口登记规定和要求。每次登记均要详细记录有关人口及其家庭的各方面情况，该制度一直执行到清末⁵。

严格把控八旗人丁、协调各方力量，是八旗人口登记制度最初的主要功能。入关之后，随着旗主权削弱及八旗内部权力的集中与稳定，户口册逐渐以掌握八旗人丁为主要目的：

八旗壮丁，岁有增益，立法编审，最为详密……国初定，每壮丁三百名，编为一佐领……又谕：“八旗新添壮丁，每旗编佐领三十。有逃亡缺少者，于诸王、贝勒、贝子等府壮丁内，拨补足额，仍将该佐领治罪。嗣后每三年编审一次。”⁶

投充人丁虽身在八旗制度之内，却是旗人中较为特殊的群体，这在户籍编审中有所反映，他们被单独立册，不与佐领和管领下人丁混淆，并不仅仅由于他们地位低下，更重要的是他们的作用和功能与其他旗人不同。简言之，八旗人丁的户籍册主要是领取兵饷的依据⁷，而投充人丁的户籍册则是征收赋税的依据，一取一纳，作用相反。正如学者所述，清代皇庄之所以“能够较长时期并稳定地存在发展，是由于有一套比较完整的经营管理方法……对庄头的身份地位，顶补、革退等，都有一些具体的规定，并建立丁档、家谱制度，以作查考的根据”⁸。也正因如此，清

¹ 内务府皇室庄园人群的研究，参见定宜庄、邱源媛：《近畿五百里——清代畿辅地区的旗地与庄头》，北京：中国社会科学出版社 2016 年。服务于王公贵族的庄园人群的研究，参见邢新欣：《清代的王庄》，博士学位论文，中国社会科学院研究生院，2011 年。

² 《嘉庆十四年五月初三日都虞司呈稿》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第 608 页。

³ 管理三旗银两庄头处：《为造送文会试丁卯科文举人镶黄旗姜岐太之子姜琏年貌三代册档事》，嘉庆十二年十一月二十四日，内务府呈稿，档号 05-08-010-000027-0009，中国第一历史档案馆藏。

⁴ 管理三旗银两庄头处：《为正白旗庄头杨霏之子杨永祥应考文童派出催长吉安前往认识移咨正白旗汉军都统等事》，嘉庆十三年闰五月初一日，内务府呈稿，档号 05-08-010-000014-0021。

⁵ 邱源媛：《清代旗人户口册的整理与研究》，《历史档案》2016 年第 3 期。

⁶ 《八旗通志》初集卷 17《旗分志十七》，第 296-297 页。

⁷ 人丁户籍册在八旗行政管理的很多方面都发挥了重要作用，如挑甲、选秀女等同样以户籍册为依据。

⁸ 中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，“前言”，第 3 页。

廷更重视以此来延续庄园体系的运转，关注是否能按时完纳钱粮，这样的丁口呈报在要求和执行力度上，必然不同于以掌控人丁为首要目的的其他旗人户籍册。

投充群体利用其身份的边缘性和制度之间的漏洞，于八旗与州县之间两头获利的事例、案件层出不穷。康熙二十二年，时任直隶巡抚的满洲镶蓝旗人格尔古德疏言：

自鬻投旗之人，或有作奸犯科，冀逃法网者；或有游手好闲，规避差徭者。本主听其仍居本籍，放债谋利，则讳旗而称民；遇官长访问窝逃构讼等事，又舍民而称旗，抗避不出；甚或招摇乡里，鱼肉小民。¹

乾隆时期，孙嘉淦亦言：

又有本系旗人而冒入民籍，希图背主出档应考得官。又有本系民人而捏入丁档，希图讹诈财产霸占子女。此等事件一经告发，地方官无案可稽，于是申报上司咨查户部，经年累月乃能查出。若系远年旧档，则开载不详，且满文译汉，音同字异，舛错多端。若系近年新档，则又称捏报假添，不可为据。²

由旗入民，可应考得官；由民入旗，又可讹诈财产。如何界定投充旗人的身份，在司法操作中并不是一件易事，最常用、最权威的判断依据旗人丁册却不由地方官掌握，无案可稽，只能层层申报咨查户部，再转咨内务府等八旗系统，经年累月。此外，还会遇到其他各种问题，如开载不详细、满文汉译音同字异、捏报假添等情况。

在投充人员芜杂、身份边界不清晰、人丁册的编撰执行力度又有所欠缺的状况下，篡改人丁册成为重要的谋利手段，时而“讳旗而称民”，时而“舍民而称旗”，生动而直接地描绘出这类人群选择性游走于旗民之间谋取利益的状况。

三、舍民称旗：射利之道

笔者检阅了上千件投充人档案，涉及谋取庄头、逃人、拖欠钱粮、延误差事、命盗、犯奸等，其中以土地纠纷案件数量最大。土地乃民之根本，圈地、投充造成的土地归属芜杂，在投充人与民人、旗地与民地之间隐埋下诸多隐患。此类案件牵涉面广、内容丰富，既有旗人抢掠民产³，也有民人霸占旗圈⁴。

在上述档案中，利用旗籍、旗地获利的案件远多于利用民籍、民地的案件，说明旗人比民人更易获取土地并通过土地谋利，这与旗地庄园的性质直接相关。投充人丁虽为八旗奴仆，却因掌管庄园事务而具有双重身份，既是奴仆，也是旗人中的一员，拥有特权。从奴仆的角度来说，庄头没有土地所有权，只有有限的使用权，庄头仅是一种职务，其名下的财产与职位密切相关，谁拥有庄头之名，谁就拥有土地使用权；谁顶补了庄头职务，谁就承接了土地使用权。而由谁来继承庄头的职位，决定权掌控在“八旗主子”手里，并不一定是父子相续。因此，庄头的转换，即便发生在父子之间，清代官方文书、档案中也均用“顶补”、“顶替”等，而非“继承”一词，反映了新旧庄头的转换本质。庄头们在拖欠钱粮或者犯有其他过失时，会被施以“枷”、“鞭”等刑罚，甚至被革退、剥夺土地使用权，丧失庄头身份及财产，全家发配为奴。顶补的非继承性，

¹ 光緒《畿輔通志》卷189《宦績七·格爾古德傳》，《續修四庫全書》，第637冊，第6頁。

² 孫嘉淦：《孫文定公奏疏》卷4《直隸總督·清查旗民疏》，《四庫未收書輯刊》第1輯第22冊，第245頁。

³ 參見溫承惠：《奏為遵旨申明樂亭縣民人宋文瀾京控庄頭胡應選霸搶地糧案按律定擬事》，嘉慶十五年七月二十七日，朱批奏折，檔號04-01-08-0028-011，中國第一歷史檔案館藏；王鼎：《奏為審擬直隸武清縣民楊慶泰叩閭控已革庄頭劉寬等隱丁奪地一案事》，道光十七年四月十四日，錄副奏折，檔號03-3782-019，中國第一歷史檔案館藏。

⁴ 見胡季堂：《奏報遵旨審擬內務府庄頭控告民人霸占圈地案事》，嘉慶五年七月十六日，朱批奏折，檔號04-01-35-0599-007；劉峨：《奏報赴通州審辦綿王庄頭控佃戶盜典旗地事》，乾隆五十二年九月八日，錄副奏折，檔號03-1438-003。

造成了非直系顶补、异姓顶补率颇高。在笔者整理的嘉庆年间庄头更名类档案中，非直系及异姓顶补占 71.59%，与家族继承存在本质区别，庄头顶补的过程本身就为众人提供了一种获利渠道¹。

从另一个角度来看，虽然庄头是奴仆，土地不属于庄头，但因为实际管理着大量土地，在地方上拥有一定权势。清初八旗圈地占了直隶最肥沃的土地，薄碱沙洼之地均不能入圈，旗地质量整体优于民地，缴纳地租却轻于民地赋税。同时，八旗、府州县两种制度间存在权力真空，让州县官员虽知隐占情弊，但碍于旗人的特权地位，不便断案，以致旗庄益得恣行兼并，自然吸引不少民众（旗人与民人）利用旗籍、旗地，承充庄头获取利益。

下文围绕旗人、民人利用八旗、州县两个系统间的政策漏洞引发的旗、民土地纠纷案件进行讨论。

（一）民不在里，旗不在档，旗民之间影射逃粮

顺康时期，不少带地投充的人丁会留一部分土地不予投充，希图借此隐匿田土，既不在八旗交差，也不在州县完粮，“投充地亩之人，其初不过以数亩入官，称为官地，除入官地亩之外，仍有余产，借此影射，既以免差，且以逃圈，其获益本多”²；“查得此内惟带地投充人户，先因直属粮地未清，报投时往往以多报少，任意开除，有一旗户而隐地数顷或数十顷者，此地不办旗差，不完民粮，沿习数十年，漫无稽考”³。

隐匿土地一直为清廷所恶，一再要求彻底清查，雍正六年（1728）发布谕令：

带地投充人户有隐数顷或数十顷者，亦应彻底清理，一并行文内务府及八旗都统，遍行传示。如有前项隐瞒地亩，以奉旨之日为始，定限一年，令在该管处自行首明，照例免罪。首报地亩别造清册，咨送户部题明仍著输租当差，如过限一年，及首报不实或被告发，将地入官，严加治罪。⁴

然而，这道谕令未能杜绝此类隐匿案件的发生。仅以雍正十年清理奉天“宁远州英茂山等处庄头隐种退圈地亩”一案为例，“今据奉天将军那苏图等分晰定议，造册具题前来，查疏称宁远原报庄头康坤等五十九家，并各名下壮丁共隐种地三万八百八十四亩一分，今查庄头、壮丁、旗、民人等隐种地二万四千四十三亩四分，自雍正四五等年至九年钱粮，并未完纳，应将拖欠钱粮，按年追征”⁵。清廷清理的隐种土地数量之大可见一斑。

嘉庆三年会计司呈报“查武世经一户，前据内务府查明丁册内并无伊父武国林其人，现据武世经供称，武文魁并未投旗，伊祖父以来，并不办民差，亦不当旗差，是以档、籍俱无可查。是武世经一户显系在旗无档，在民无籍”，武家土地也属于隐匿地亩，“不办旗差，不完民粮。”⁶

与“既以免差，且以逃圈”非法隐匿土地不同，不少投充人名下合法存在部分因为“薄碱沙洼，不堪入圈”而不入旗圈的土地，这部分土地仍属于民粮地，需要在县完粮。该政策导致同一位投充人合法地既有旗地又有民地，需要同时向八旗与州县两个系统缴纳田赋的状况，初始尚可无碍，日积月累，极易发生流弊，该部分内容可详见下文玉田县宋钰案件。

（二）自愿附投引发的纠纷

¹ 邱源媛：《土地、继承与家族——八旗制度影响下的华北地方社会》，《历史人类学学刊》第 15 卷第 2 期，第 22-33 页。

² 总管内务府（都虞司）：《奏为所属鹰户头目孟心儒呈控霸地抗租事》，乾隆三十七年十一月十八日，内务府奏案，档号 05-0303-007，中国第一历史档案馆藏。

³ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷 160，“雍正六年八月二十四日”，景印文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 422 册，第 679-680 页。

⁴ 乾隆《大清会典则例》卷 173《八旗都统三·田宅》，景印文渊阁《四库全书》，第 625 册，第 468 页。

⁵ 《雍正十年六月二十九日户科史书》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第 1037-1038 页。

⁶ 《嘉庆三年三月初九日会计司呈稿》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第 1046-1047 页。

清初旗人常以认他姓地土为己业的方式霸占民田。顺治十二年正月二十一日，都察院左都御史屠赖等奏言：

爱民莫先除害，近闻八旗投充之人自带本身田产外，又任意私添，或指邻近之地据为己业，或连他人之产隐避差徭。被占之民，既难控诉，国课亦为亏减，上下交困，莫此为甚。宜敕户部，将投充之人照原投部档查核给地外，其多占地亩，即退还原主。庶民累稍苏，而赋租亦增矣。¹

与此同时，民间还存在不少自愿附投之人。所谓“附投”，指某位民人投充时，其他民人出于各种原因将自己的土地附于该投充人名下，投充为旗地，附投的民人仍保持民人身份。此种自愿附投属于合法行为，无论在官在民均被认可，一位投充人甚至可以带数位附投人。乾隆年间“都虞司所属鹰户头目孟心儒以玉田县生员王睿峻使民人王朝彦、王文灿、孟嘉宾等霸地抗租等情呈控前来”一案中，“鹰户头目孟心儒名下地册内，有民人王睿之祖王振宗带投地六十五亩一分五厘；又民人王文灿之伯王福陈带投地十亩；民人孟嘉宾之祖孟有功带投地十四亩”²。这3位附投人在附投之后依然隶属民籍，土地却是旗地。原则上，他们与庄园的民人佃户不同，这些土地是他们的祖产，正常情况下，他们所依附的投充人不能夺佃，发生纠纷可向官府提出诉讼，他们的耕种权利较之其他民人能得到更多的保护。民人附投之后需要上报附投土地，“各俱甘结，载入县册之内”，清晰区分。但在实际生活中，附投引发了大量纠纷，旗、民各执一词，有司不易断案。

以嘉庆二年（1797）宝坻县纠纷案为例，当事人有民人王殿福、王殿颺和内务府镶黄旗钱粮庄头王朝义。据王殿颺呈称，其祖上有坐落本庄的民地4顷，顺治初年欲带地投充，但地亩甚少。时投充庄头是王朝义曾祖王公配，与王殿颺祖上是亲戚，有民地百余顷，也欲上内务府投旗报档，就跟王殿颺祖上协商，“不必自投，与你代封，每年代封银三十六两，此地名目销银地”，于是王殿颺祖上附投于王公配，并于雍正八年“各俱甘结，载入县册之内”。王朝义却呈称，王殿福、王殿颺是其承领差地内的佃户，“伊等所交租钱又不覆当差，欲收回自种……伊等仗持充当县役，不准身自种，似此恶佃霸地措租，倘众佃均皆效尤，则身赔累更无底止，是以求大部行县押令王秀梅、王殿福将地照数退交身收回自种，庶差地不致恶佃等欺霸”³。

在这起附投的纠纷案件中，双方各执一词，争执不下，既有可能是庄头霸占附投之民地，也有可能是民人佃户欺霸庄头。清初圈地正是混乱之时，嘉庆二年距顺治初年也已有百余年之久，双方当事人很难找到当年的文字凭证，官府也无法断案。此类因缺乏证据而长期搁置的土地附投案件在档案中并不鲜见，附投行为虽然符合清初投充的规定，却引起了诸多难以解决的纠纷。

（三）冒籍获取土地

民人冒入旗档获取土地也是常见的案例，以乾隆朝武清县正黄旗包衣苇户吴思贵等呈控，庄头刘士录冒入旗档充当庄头，并谋买旗地一案为典型。该发生于乾隆四十八年至五十二年，初审时，刑部与内务府共同审定：刘士录本名刘巳卯，是庄头刘元照之孙、刘埴之子，系旗档有名之人，并非众人所控告的民人。刘元照告退后，由其侄子刘莹接充庄头，后刘莹年老告退，庄头之职由刘士录充当，刘士录并非民人（刘堪）之子。吴思贵等人控告刘士录“谋买旗地一节，系众苇户将旗地私行典出，经刘士录倍价赎回，并非谋买”，刑部判定，将原告的旗人以诬告惩治，民人移咨直督责处，户部现审处亦照内务府所拟办理。

¹ 《清世祖实录》卷88，顺治十二年正月丙午，《清实录》第3册，第694页。

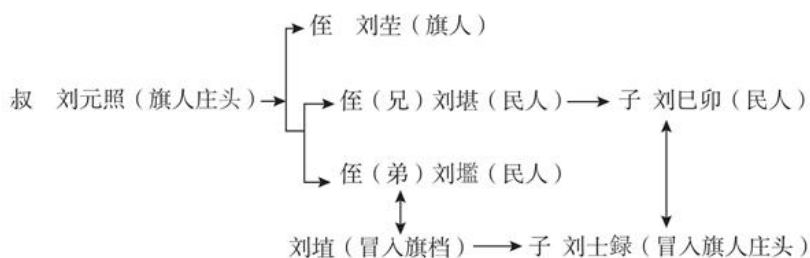
² 总管内务府（都虞司）：《奏为所属鹰户头目孟心儒呈控霸地抗租事》，乾隆三十七年十一月十八日，内务府奏案，档号05-0303-007。

³ 管理三旗银两庄头处：《为查明内务府镶黄旗钱粮庄头王朝义承领于各庄官地册内并无载有宝坻县民人王殿颺稍银名目事》，嘉庆二年三月初七日，内务府呈稿，档号05-08-010-000003-0002。

乾隆五十二年，吴思贵等人不服判决再次上诉，刑部重审此案，主审官由和珅担任。和珅在奏疏中言：

臣亲加诘讯，始据刘士录等供吐实情，缘刘士录系武清县民籍贡生刘堪之子，有内务府正黄旗投充庄头刘元照系刘堪之叔。刘元照当庄头时于丁册内捏报有子刘埴之名，迨刘元照退后系伊侄刘莹接充庄头，嗣于三十一年间刘莹将刘士录冒入丁册作为刘埴生子，四十九年刘莹告退庄头即系刘士录接充庄头。¹

经和珅诘讯，刘士录供认自己乃武清县民籍贡生刘堪（民人）之子。刘堪胞弟原名刘璪（民人），后改名刘埴，冒入旗档。此后，有司虽有疑问，但以在档为旗、不在档为民的定例，不再追究。内务府正黄旗投充庄头刘元照（旗人）是刘堪、刘埴之叔，刘元照当庄头时，捏报有子刘埴。刘元照告退后，其侄子刘莹（旗人）接充庄头。乾隆三十一年间，刘堪、刘莹将刘士录以刘埴之子的身份冒入丁册。乾隆四十九年，刘莹告退，庄头由刘士录（冒入旗档）接充。刘士录充任庄头后，见众苇户人等有贫乏者，即将旗地私行典买作为己业。案件最终裁定，除了刘士录等与冒入旗档有关联的旗人、民人受到处罚外，自乾隆三十一年刘士录冒入旗档以后历任比丁官，以及滥准刘士录充任庄头之该管各员，一并交与吏部查取职名，分别严加议处。²



刘士录案件人物关系与身份图³

本文仅分析本案的人物关系与身份，刘家诸人的旗、民身份实在令人眼花缭乱。叔叔刘元照是内务府正黄旗投充庄头，刘元照有三个侄子牵涉本案：（1）刘堪，民人，武清县民籍贡生；（2）刘埴，原名刘璪，民人，刘堪的亲兄弟，后冒入旗档；（3）刘莹，旗人。本案主角刘士录，原名刘巳卯，是民人刘堪之子，自然也是民人，后以刘埴之子的名义冒籍成为旗人。也就是说，此案涉及有亲属关系的三代共5位人物中，有2位是合法旗人，余下3位民人中有2位（刘埴、刘士录）冒入旗档成为旗人。

登记准确的丁册是执行庄园顶补制度的关键，也是维持庄园系统稳定发展的重要保证。此案中，对于刘埴、刘士录的旗籍身份，无论是有司因他事查验，还是刘士录承充庄头，或是刘士录侵占旗地，档案里都出现了“定例以在档为旗，不在档为民”、“该衙门因丁档有名”等内容。丁册是有司的判断依据，而如此重要的投充人丁册，却没有那么清晰准确，一句“在档者为旗，不在档者为民”看似清楚，实际漏洞甚多。

四、讳旗称民：仕进之资

¹ 和珅：《奏请审拟刘士铎等呈控冒入旗档充当庄头一案事》，乾隆五十二年十一月二十九日，录副奏折，档号03-1209-043。

² 和珅：《奏请审拟刘士铎等呈控冒入旗档充当庄头一案事》，乾隆五十二年十一月二十九日，录副奏折，档号03-1209-043；《乾隆五十一年三月二十二日内务府来文》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第272-274页；永瑆等：《奏为苇户吴恩（思）宽等呈控民人刘士录冒入旗档充当庄头审明治罪事》，乾隆五十二年十二月十七日，内务府奏案，档号05-0411-003。

³ 本图中，单向箭头表示人物关系，双向箭头表示同一个人转换的不同身份。

乾隆二十五年，因直隶各属附近京城旗民杂处，弊端甚多，乾隆帝要求清查“介在旗民两闲之人”，特别指出：

直隶各属附近京城旗民杂处，内有带地投充之庄头、鹰户、网户人等，本身则为在档旗人，其弟兄叔侄又仍籍隶州县，此等户口介在旗民之间，其与民人抗争田地，辄以霸占旗产为词，如其冒考民籍，又称某支某派本未入旗。缘伊等投充之时，或止本身，其后族姓多人，借名应差，过房养子，种种名色，互相容隐，渐至混淆不清。¹

冒入民籍参加科考，成为投充旗人流动至民人的重要诱因。

入关后，清廷在选官方面，既继承了前代的科举制度，又保留了诸多关外旧制，旗人与民人的入仕途径、考试制度并不完全相同。清廷以旗人为根本、首崇满洲，正身旗人尤其是满、蒙旗人，在入仕、晋升方面有较大优势，除了可以参加全国通行的科举考试外，还有立军功，承袭世爵世职，充任侍卫，充任笔帖式，考翻译科，入八旗官学等。

科举制度是中国传统社会阶层流动最重要的途径，投充人以奴仆身份进入八旗，对其主子有较强的人身依附关系，在入学、考试、任官等方面限制颇多。清廷关于投充人丁能否参加科举的决策，并不是单线性的从无到有、从禁绝到开放，而是经历了一个反复的过程，时而“准其考试”，时而“永行禁止”。此前，由于较多关注那些不断颁布的禁令，包括笔者在内的不少学者都倾向于认为，至少在制度层面，投充人丁是被禁止参加科举的，清廷之所以不断重申禁令，是对现实生活中违例事件不绝的回应²。下文的讨论，并非要推翻这一结论，投充群体是否参加科考、是否有资格参与科考，为考察包括投充在内的八旗奴仆的身份问题提供了重要路径。从相关条例的制定过程及诉讼案件的司法实践出发，检视法律条例、司法实践不同层面，可以探察清代投充人丁身份的模糊性及其变化。³

（一）法律条例

顺治、康熙前期，整个八旗群体的科举考试尚未有定制。顺治八年，清廷宣布旗人可以参加科考；十四年诏告“停止八旗考试”。康熙六年，“八旗有愿作汉文考试者……移送顺天学院”；十五年再次诏告“停止八旗考试”；二十六年，“钦奉恩诏，八旗准同汉人一体考试”⁴。此后，尽管对入学科考的规定仍有调整，但基本上对八旗群体开放了科考途径。

关于投充人丁科考的相关规定，雍正十二年一则投充庄头等之“子弟不准考试”的谕令中，首次提及投充人群：

雍正十二年九月呈准，凡壮丁内挑选安设之庄头，钞入庄头、投充庄头、入官家人安设庄头等之子弟不准考试外，其旧庄头子弟内，如有情愿考试者，由会计司对明丁档，移付掌关防内管领处，转咨该处考试。⁵

¹ 光緒《大清會典事例》卷156《戶部五·戶口·投充人口》，《續修四庫全書》，第800冊，第544頁。

² 韋慶遠：《〈庄頭家譜〉與清代對旗地的管理》，《中國社會經濟史研究》2001年第2期；定宜莊、邱源媛：《近畿五百里——清代畿輔地區的旗地與庄頭》，第59-68頁。

³ 岸本美緒曾就清代冒捐冒考訴訟案件，從討論司法具體過程視角來思考清代社會中的“良-賤”等身份問題，這給予筆者很多啟發。參見岸本美緒：《冒捐冒考訴訟與清代地方社會》，邱澎生、陳熙遠編：《明清法律運作中的權力與文化》，桂林：廣西師範大學出版社，2017年，第190-231頁；「清代における“賤”の觀念—冒捐冒考問題を中心に」、『東洋文化研究所要』第144冊、東京：東洋文化研究所、2003年、第81-131頁。

⁴ 光緒《大清會典事例》卷387《禮部九十八·學校·旗學事宜》，《續修四庫全書》，第804冊，第180頁。

⁵ 《欽定總管內務府現行則例》卷4《會計司》，故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》，海口：海南出版社，2000年，第306冊，第336頁。

此处“旧庄头”，即老圈庄头¹，由会计司对明丁档无误，便可参加考试，而投充庄头及其子弟则明确规定“不准考试”。

次年，清廷诏谕八旗开户人等“准其考试”，其中也涉及投充开户：

（雍正）十三年十月，议准……有投充者、有养育者、有俘获者，本系良民，既经开户，即犹之复籍，自应准其考试。至于旗下累世家奴，实属出身微贱，其本身及子孙考试，永行禁止²。

“开户人”即八旗奴仆通过军工、赎身等途径从家主户下开出，于旗下另立一户者，亦称“开档人”³。投充者属于正式编入旗籍的奴仆，开户之后可以参加科考。

乾隆三年十一月，御史查拉奏称：

现在八旗包衣汉军及投充庄头子弟，有入满洲籍入学中式者，令内务府并八旗满洲都统，自雍正十一年为始，将包衣旧汉人误在满洲额内入学中式，应归入汉军额内者，定限三个月查明，取具该参佐领印结，造册咨部，以凭乡会试时核对。嗣后包衣人员考试之时，内务府并八旗满洲都统，严飭该管官。除实系满洲、蒙古人员，于本人名下注明册送外。其投充庄头子弟及内管领旗鼓佐领之旧汉人，俱注名另册咨送，归入汉军额内考试。⁴

这一奏折针对“八旗包衣汉军及投充庄头子弟”混入满洲籍考试之事。雍正年间，朝廷虽然规定投充庄头子弟不能参与科举考试，但参加科举的投充人不在少数。御史查拉担心投充人等占用满洲籍入学中式者的名额，建议将其归入汉军额内考试，这与禁止他们参与科举明显不同，该奏议得到乾隆帝的批准⁵。

从入关初年未被提及，到明确投充“等之子弟不准考试”，再到开户后的投充人丁“本系良民，既经开户，即犹之复籍，自应准其考试”，继而“投充庄头子弟……归入汉军额内考试”，投充人的身份得到不断的提高，奴仆的依附关系也逐渐弱化。

然而随着八旗人丁“承平日久，生齿愈繁”⁶，正身旗人面临生计不足的问题，清廷为了保护他们的权益，选择压缩开户人及奴仆的上升空间，三年后，重新宣布禁止投充人考试：

（乾隆）六年议准……投充、养育人等，虽经开户，其本身及子孙考试，永行禁止。每逢考试之时，各该旗详加查核，毋得开送。⁷

该条明确规定，八旗奴仆人群，无论开户与否，本人及子孙都将永远被禁止科考。

嘉庆十一年，礼部奏准，“嗣后凡八旗户下带地投充庄头，毋论旗档有名无名，均不准其应试出仕”⁸。同治五年，“旗人家奴并根基不清者，均归入开档册内，不准居官考试，捐考事同一律。本人止准顶戴荣身，子弟仍不准考试”⁹。从官方条例来看，直至清末，清廷并没有明确宣布投充人丁参加科举的合法性。

（二）司法实践

¹ 老圈庄头，即最早“从龙入关”的包衣庄头，专为皇室耕种田庄的庄头、壮丁等人，被划归内务府，隶属管领，由会计司负责管理。官方文献中他们特定的身份是“盛京随来陈壮丁”，也称为“东来人”，这是官方对他们的明确认定。老圈人丁具有高于后来归附清军的新壮丁的地位和身份，档案中也会使用“旧人”、“旧庄头”以示区别。本文不涉及老圈庄头，相关内容可参见定宜庄、邱源媛：《近畿五百里——清代畿辅地区的旗地与庄头》第3章“老圈与投充的差别”，第31-68页。

² 乾隆《大清会典则例》卷70《礼部·仪制清吏司·学校三》，景印文渊阁《四库全书》，第622册，第321页。

³ 参见刘小萌：《关于清代八旗中“开户人”的身份问题》，《满族的社会与生活》，北京：北京图书馆出版社，1998年，第163页。

⁴ 《高宗实录》卷81，乾隆三年十一月癸亥，《清实录》第10册，北京：中华书局，1985年，第266页。

⁵ 乾隆《大清会典则例》卷70《礼部·仪制清吏司·学校三》，景印文渊阁《四库全书》，第622册，第323页。

⁶ 《高宗实录》卷50，乾隆二年九月壬辰，《清实录》第9册，北京：中华书局，1985年，第85页。

⁷ 光绪《大清会典事例》卷387《礼部九十八·学校·旗学事宜》，《续修四库全书》第804册，第183页。

⁸ 《钦定总管内务府现行则例》卷4《会计司》，故宫博物院编：《故宫珍本丛刊》，第306册，第336页。

⁹ 光绪《大清会典事例》卷387《礼部九十八·学校·旗学事宜》，《续修四库全书》第804册，第190页。

嘉庆十一年，直隶东安县带地投充庄头纪自璫赴礼部呈称，“伊子纪思九欲应童试，恳请礼部查验旗档有无纪思九之名”。经内务府查证，确有“纪自璫”之名，“纪自璫之曾祖纪添祥于顺治年间带地投充那郎阿之祖名下承当庄头，至纪自璫接充”。是否允准纪自璫之子纪思九应童试，礼部咨刑部，刑部查阅条文：

查庄头一项，惟内务府承领官地庄头及王公户下由内务府拨出之庄头，向例准其应试出仕。至八旗户下带地投充之庄头，有无考试出仕之处，并无明文。¹

“内务府承领官地庄头及王公户下由内务府拨出之庄头”，即前文所述老圈庄头，该人群具有应试出仕的资格。至于八旗户下带地投充庄头，却“无明文”规定。刑部详细查询了相关条例及成案，确有庄头于嘉庆九年参加科考，但该庄头李恩捷系内务府及王公户下庄头（老圈庄头）²。此外，八旗满洲、蒙古、汉军各处调查后亦咨覆，“并无带地投充庄头准其考试出仕之案”。最后议准，“纪自璫呈称伊子应试之处，应不准行，并请嗣后凡八旗户下带地投充庄头，无论旗档有名无名，均不准其应试出仕”，判定纪思九不能应试³。

此案审判过程显示出投充人丁能否参加科举，在司法实践中存在模糊性。有关衙门对投充人丁是否能参与科举并不明确，审判人员对法律条文的掌握也不清晰，“并无明文”是礼部、刑部及内务府等机构普遍面临的问题，“通行八旗满洲、蒙古、汉军各处详查，有无办过成案，俱以并无带地投充庄头准其考试出仕之案具核”，八旗各处调查后，咨覆没有投充庄头考试出仕的先例，这是关键性的一步，直接决定了最后的裁决。

果真没有投充科举的先例吗？档案反映出比官书更为翔实的情况。嘉庆元年二月二十日，内务府呈稿奏称，管理三旗银两庄头处属下7名旗丁参加科举考试，其中2名投充庄头之子、5名庄头亲丁⁴。清晰记录了这群人的身份特点“本处所属庄头、投充等，虽编为三旗，并无佐领、管领兼管”⁵，也就是说，官方对这7名参加科举考试的旗人的身份非常清楚，绝不存在将其与老圈庄头混淆，从而蒙混报名参试的嫌疑。

这条实例说明嘉庆十一年纪自璫案件中提到的，八旗各处呈报“并无带地投充庄头准其考试出仕之案”的情况并不属实，档案中还有不少类似事例，在此不赘。嘉庆十一年，清廷因纪自璫事件再次严禁投充人科举出仕，并写入《钦定总管内务府现行则例》⁶。但同样效果甚微，嘉道之后的档案中既有“八旗户下带地投充庄头，无论旗档有名无名，均不准试”的裁判⁷，也有投充子弟在旗档有名者入汉军考试，无名者归入民籍考试，并不乏中举之人的情况⁸。

既然投充人丁通过旗籍参加科举的路径并没有被严格阻绝，为什么依然会出现为数甚多的冒入民籍科考事件？除了检视与投充人相关的条文律例以及司法实践之外，其他普遍性因素也不容忽视。以具有八旗特色的马步箭测试为例，自康熙二十八年，正身旗人与汉人一体应试科举，清廷明确规定“满洲、蒙古、汉军应乡试之监生、生员均由兵部验射马步箭，能射者准其移送顺天

¹ 嘉庆《学政全书》卷43《区别流品》，故宫博物院编：《故宫珍本丛刊》，第335册，第76页。

² 此处李恩捷乃老圈庄头，但在另一则有关李恩捷捐纳的档案中，其身份则是“内务府管理三旗银两庄头处所属镶黄旗汉军贡生”，即投充庄头，笔者认为这条档案从另一个侧面透出人们在投充庄头与老圈庄头身份之间的转换。恭阿拉等：《奏为捐纳笔帖式李恩捷请代查档案事》，嘉庆九年五月二十二日，内务府奏案，档号05-0509-060。关于李恩捷捐纳案件，参见黄丽君：《化家为国：清代中期内务府的官僚体制》，台北：台大出版中心，2020年，第292-297页。

³ 嘉庆《学政全书》卷43《区别流品》，故宫博物院编：《故宫珍本丛刊》，第335册，第76页。

⁴ “亲丁”指庄头的叔伯兄弟，这批人占了庄园人口不小的比例。

⁵ 《嘉庆元年二月二十日庄头处呈稿》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第535页。

⁶ 《钦定总管内务府现行则例》卷4《会计司》，故宫博物院编：《故宫珍本丛刊》，第306册，第336页。

⁷ 参见管理三旗银两庄头处：《为查明本处庄头赵连茹等丁档案谱内并无通州童生赵连玉赵连章事》，嘉庆十三年二月二十五日，内务府呈稿，档号05-08-010-000014-0011。

⁸ 都虞司：《为查明所属在档鹰户牲丁等考试成例事》，道光二年七月二十五日，内务府呈稿，档号05-08-003-000103-0028。

府入场乡试”¹。此后，旗人皆先试马步箭，能者方准入试成为定制²。投充人也不例外，嘉庆元年，准予镶黄旗庄头李思恭亲丁等报考生员一案中，庄头亲丁“李激、李湛、李湘、李大年、姜琏、黄景曾、邓允中等七人俱经本府堂台验看过马步射”；嘉庆四年，都虞司属下正黄旗鸦鹞户“经本府将牲丁赵大勋马步骑射考验，均属合式”³；嘉庆十二年，镶黄旗庄头姜岐太之子、文举人姜琏咨送文会试，同样需要“经本府堂备验看过马步射”⁴；嘉庆十九年，掌仪司属下园头考试文生员，“经本府堂台验看过马步骑射”⁵；等等。

入关经年，旗人马步箭射等能力逐渐弱化，越来越多的旗人以各种方式规避测试。乾隆四十年会试，应试八旗举人125人，其中有73人报称近视眼，实系妄报，经王大臣核验、拣选仍有53人没有参加马步箭考试。乾隆帝对此极为愤怒：“马步骑射，系旗人根本，即读书人亦不可不学。今考试一百二十余人内，报近视眼者竟有七十余人之多，明系捏报，希图规避……嗣后考试人内，若有似此不能骑射者，俱著停其考试，著为例。”⁶正身旗人尚且如此，更何况本为中原百姓、没有马步箭射传统的投充人，因此类似“本处镶黄旗庄头亲丁内应考文童薄大恒、李炳，前经兵部验看马步箭，因其骑射平常，业已驳回，不准考试”的案例，并不稀见⁷。

在实践中，投充人丁能否通过科举入仕存在多种可能，既有严格按照规定不准参加科举、八旗各处也上报并无成案的情况；也有以投充身份入学应试，被有司认可，并不乏中举之人的案例；同时，另一些因素，如马步箭射等旗人根本，也是阻碍投充人丁以旗籍入试的一大原因。司法操作模棱两可、各种条例诸多限制，势必增加投充人群的不稳定感，加之二元制度存在的漏洞，自然会催生投机行为，冒籍考试即其中之一。

（三）冒籍科考

乾隆三十四年，玉田县内务府庄头宋九岳之子宋钰私入民籍中进士一案颇为典型。当事人往复旗档、民籍数次，几经曲折。

据档案记载，玉田县内务府投充庄头宋钰曾祖宋含辉于顺治二年带地投充，成为内务府正白旗钱粮庄头，此后，宋钰的祖、父相继承充。宋含辉带地投充之时，其中一片坐落于玉田县的土地，因薄碱沙洼不堪入圈，未被投充，一直在县完粮，家里也因此俱有民户纳粮的名字。宋钰之父宋九岳生有两子，长子宋钰，次子宋鉴。借助民户纳粮之由，宋九岳将次子宋鉴报入旗档，却将长子宋钰呈报民籍，从小就以“宋昱”之名在宋九岳的岳父家读书，未呈报旗档⁸。

乾隆八年，宋九岳让呈报民籍的长子宋钰顶替纳粮之名，承领庄头一职，同时仍以“宋昱”之名在玉田县考取入学，即以“宋钰”和“宋昱”两个同音异字的名字在八旗下担任庄头，又在玉田县考试入学。

乾隆十六年，正值比丁，即户口册登记之年，内务府派出员外郎秦老格前往比丁。宋九岳担心漏丁获罪，呈明入档，经秦老格取具宋九岳甘结造入亲丁册内。可知宋钰虽然此前已经承领了

¹ 乾隆《大清会典则例》卷66《礼部·仪制清吏司·贡举上》，景印文渊阁《四库全书》，第622册，第193页。

² 乾隆二十二年，取消岁科考、乡试骑射考试，仅保留会试骑射考试。

³ 《嘉庆元年二月二十日庄头处呈稿》《嘉庆四年三月十六日都虞司呈稿》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第535、659页。

⁴ 管理三旗银两庄头处：《为造送文会试丁卯科文举人镶黄旗姜岐太之子姜琏年貌三代册档事》，嘉庆十二年十一月二十四日，内务府呈稿，档号05-08-010-000027-0009。

⁵ 《嘉庆十九年三月二十四日掌仪司呈稿》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第550页。

⁶ 《钦定科场条例》卷59《翻译乡会试上》，清咸丰二年（1852）刻本，第24-25页。

⁷ 管理三旗银两庄头处：《为正白旗庄头杨霖之子杨永祥应考文童派出催长吉安前往认识移咨正白旗汉军都统等事》，嘉庆十三年闰五月初一日，内务府呈稿，档号05-08-010-000014-0021。

⁸ 托庸：《题为遵议直隶前玉田县知县张镇等员滥准庄头之子更名冒入民籍混行收考分别处罚事》，乾隆三十四年八月十四日，内阁吏科题本，档号02-01-03-06414-001，中国第一历史档案馆藏。

纳粮之名，但未报入旗档。而宋钰报入旗档之后，玉田县宋昱入学之名未被撤销。十八年，宋钰以“宋昱”之名赴顺天乡试中举人，二十六年中进士。

事情至此，已相当匪夷所思，但仍然没有结束。乾隆三十年又值比丁之年，内务府派出郎中海德前往比丁，已中进士的宋钰难以继续担任庄头，遂在海德处呈报：“伊幼小读书，不谙差务，恐致误公，并称伊弟宋鉴向随伊父交纳钱粮办差熟悉，呈请将伊弟宋鉴顶充”，经郎中海德取具宋钰等情愿甘结，准令宋鉴顶充庄头之职。宋家悠游往复于八旗与州县两系统间，尽占其利¹。

直到比丁之员外郎福英查出宋钰冒入民籍已中进士，这才将此起于旗、民之间往来谋利的案件呈明送部。经有司审断，最终于乾隆三十四年判定：

查宋钰系带地投充内务府钱粮庄头宋九岳之子，并不遵例由旗报考，辄敢因伊祖父以来在玉田县完纳钱粮，遂图混入民籍改名宋昱，进学中式。情殊狡诈，若仅照诈冒户籍律拟杖，不足示惩，应将已革退进士宋昱即宋钰发往乌鲁木齐当差。宋鉴随同捏稀，自行顶充庄头，应照不应重律杖八十，系旗人鞭八十。²

由上文可知，宋钰似可“遵例由旗报考”，却选择了民籍科举这条路径，其原因限于史料不宜妄断。然而无论如何，宋家违反条例冒入民籍是可以确定的，否则不会有意使用“宋钰”、“宋昱”两个同音异字的名字。

与此案相关的八旗、州县官员均受到不同程度的处罚，八旗系统内，历年比丁员外郎四格、张琳、六十一、保荃、舒喜、海德、诚意等，其中员外郎张琳、六十一、保荃已病故，郎中海德、诚意和员外郎秦老格、舒喜、四格均照“失查例”，各罚俸一年；员外郎舒喜于另案降为笔帖式，应罚笔帖式俸一年³。至于地方官员，宋钰在乾隆八年玉田县知县张镇任内入籍送考进学，十八年中式举人；二十五年，宋钰在前任知县龙钥任内结送会试中式进士；至宋钰中举，则是前县宋千金任内之事；此外，宋钰于乾隆十八年科试考列三等，由前任儒学教谕常琦给文罗试中式举人，“所有滥准宋钰即宋昱，入籍、进学及送考之地方官并儒学各职名咨请查议”⁴，宋钰进学考试过程中所有牵涉官员等均被查议。

乾隆四十三年正月，上谕各省清查军流人犯已过十年者，若安分守法，则依乾隆十一年例查明省释回籍⁵。同年十一月，乌鲁木齐办事大臣索诺穆策凌覆奏宋钰“当差九年并无贻误”⁶。次年，年过六十的宋钰在乌鲁木齐满十年后获释返乡，此后便不理他务，以诗酒终老。⁷

关于宋家在州县完粮的这块土地，案件发生时，经刑部调查，投充庄头接替宋钰承担庄头一职的宋鉴“现今当差官地八十八顷八十五亩，余地三顷四亩二分一厘”，这部分土地数量“与宋钰曾祖宋含辉原投红档所占地亩数目相符”。宋家民粮地“原系久经在县交纳民粮之地，并非隐地匿粮旗民夹空影射私产”，确系“因薄碱沙洼不堪入圈”，而非“不办旗差，不完民粮”的隐匿土地。刑部据此判定，“（该地）相应仍令照旧营业，在该县交纳民粮，毋庸另行置议可也”，

¹ 宋钰的曾祖、祖、父三人均有旗人、民人双重身份，其曾祖、祖父是民人监生，同时承充旗人庄头，父亲民籍姓名宋嗣祁、旗籍姓名宋九岳。宋家四代人一直兼具旗人与民人的身份，渔利其中。

² 讷庸：《题为遵议直隶前玉田县知县张镇等员滥准庄头之子更名冒入民籍混行收考分别处罚事》，乾隆三十四年八月十四日，内阁吏科题本，档号 02-01-03-06414-001。

³ 《乾隆三十四年七月初五日内务府奏销档》，转引自中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室合编：《清代的旗地》，第 529-530 页。

⁴ 讷庸：《题为遵议直隶前玉田县知县张镇等员滥准庄头之子更名冒入民籍混行收考分别处罚事》，乾隆三十四年八月十四日，内阁吏科题本，档号 02-01-03-06414-001。

⁵ 《清朝通典》卷 89《刑十》，景印文渊阁《四库全书》，第 643 册，第 855 页。

⁶ 《刑部为宋钰当差九年无误事移会稽察房》中称“乌鲁木齐办事大臣奏已革进士宋钰系因冒入民籍考试发往乌鲁木齐当差之犯，该犯在该处当差九年并无贻误，遵例查明具奏”（内阁大库档案，文献编号 158252，台湾“中研院”历史语言研究所藏）。

⁷ 光緒《玉田县志》卷 18《表三·选举上》，清光緒十年（1884）刻本，第 10-12 页。

交由现任庄头宋鉴继续耕种，依旧属于民地，在州县完粮，并没有因宋钰案件而改变土地的性质¹。

这是一个相当典型的投充旗人冒入民籍参加科举考试的案例。宋家民粮地是宋钰能够钻制度漏洞，冒入民籍、参加科考的重要物质要素；同时，直隶基层乡间，同一家族/家庭中既有旗人又有民人的普遍状况，又为宋钰以“宋昱”的民人身份在地方考试入学，隐瞒官府，并考取举人、进士提供了可能。直隶乡村社会中，以民人身份投充至旗下者为数甚众，他们既博弈于八旗与州县之间形成自身规制，又借助国家规范对制度进行应对与反形塑，多重力量间的竞合塑造了投充人群本体与当地基层社会的风貌。

结语

无论“舍民称旗”抑或“讳旗称民”，我们都能看到八旗、州县两套管理系统对直隶乡村基层人群的影响与作用。“旗人”是投充人丁在清代的根本身份，有清一代旗民分治的政策，从制度上在身份、管理、司法等方面把他们约束在八旗体制内，然而现实生活不可能如条文规定那样清晰分明。投充人本就是畿辅当地的普通百姓，世代居住于此，与没有投充的民人有着无法分割的联系。普遍的个人/核心家庭投充的状况，使得同一个家庭/家族内部既有旗人也有民人，数代之后，无论是当地的老百姓，还是投充群体自身，都容易对投充人后代的旗人身份产生模糊的认知。清廷虽然建立了一套旗人、旗地管理体系，但旗民芜杂，不易厘清，加之旗人、旗地的特殊性，地方州县未能直接掌握其信息，司法上也有层层障碍，因此在畿辅地区，无论是投充旗人，还是普通民人，都有游走其间、获取利益的可能。

如前文所述，与土地相关的案例呈现出由“民”入“旗”的倾向，这与旗地肥沃、旗人有一定优待直接相关。投充人丁虽为奴仆，却管理大量土地和财产，拥有一定权势。他们背靠“八旗主子”，让地方官员有所忌惮，不敢轻易介入干涉。同时，投充制度本身的漏洞，诸如自愿附投、旗人合法拥有民地、家庭/家族中既有旗人又有民人等状况，短期内尚可无碍，时间稍长，必然引发旗、民纠纷，旗人的优势地位又会影响到有司判案。民人因此向旗人流动，冒为庄头，利用旗地，获取利益。

在入学科考方面，则呈现出由“旗”向“民”的反方向流动。投充人以奴才身份进入八旗，与“八旗主子”有着较强的人身依附关系，入学、考试、任官限制颇多，直到乾隆三年才获得考试资格，但仅3年后，清廷又封禁了投充人丁的科举之路。同时，其他一些诸如马步箭射等政策限制使投充人参加旗人科举有较大难度，从而催发其冒入民籍，由民人系统考试入仕。

旗人与民人在二元性制度下的游走，一直是令清代官方头疼的难题，清廷对此采取了多种措施，诸如加强户籍管理，严格登记制度；与地方府州县政府联合管控，自雍正初年始，投充人丁册籍在州县备案；等等。同时还不断制定新的制度约束投充人丁，地亩册就是其中一项。雍正六年，雍正帝下旨编撰旗地地亩册，要求登记旗地坐落州县乡村、名下、地段、四至，规定了负责制作以及管理的机构，一样二本，一部存案，一部转咨直督发布政使司，照造清册，钤发州县，与民人粮地清册一同存贮²。然而地亩册编撰成效不彰，直至清末，土地纠纷不仅并未消减，人们反而找到了更多的应对策略，就如人丁册一般，某些情况下，反倒给一些人提供了可乘之机。现实社会运行受制度的制约，但同时也反过来形塑着制度。

旗民分治是清代治政不争的事实，也是后人理解清代社会的基础，却不能反映旗、民社会的全貌。二元性制度引发权力缝隙，人们出于利益考虑，选择性地游走于八旗系统与州县体制间，

¹ 总管内务府（慎刑司）：《奏为宋钰冒入民籍中式进士将失察郎中海德等罚俸事》，内务府奏案，乾隆三十四年七月初五日，档号 05-0266-035。

² 乾隆《大清会典则例》卷 173《八旗都统三·田宅》，景印文渊阁《四库全书》，第 625 册，第 467-468 页。

看似森严的制度与法律存在模糊地带，诸多政策漏洞为投机者提供了空间。考察此类颇具普遍性的历史现象，让我们更贴近时人的行为状态与现实生活，也让我们更深刻地认识清代历史的复杂性和多样性。

金、元以降，华北最为明显的地域特征是国家的强大投影，政治事件与国家制度对基层社会的渗透直接而深入，相应地，基层社会对国家的感应也甚为敏锐、迅速。国家与地方、作用与反作用在此处呈现出较其他地域更为紧密而黏着的互动关系，强调华北区域史研究中“国家的在场”成为学术界共识。同时，华北也是族群问题频现之处，族群的冲突、融合、迁徙、流动不仅形塑了本地历史，对中国整体历史的走向也起到了至关重要的推动作用。千百年来多族群共存，彼此之间势力的消长，多种语言、文化的碰撞，“多元”默化成为华北的日常。辽、金、元、明、清等以此为心的统治及王朝之间的易代更替，所产生的族群与族群、族群与国家间的竞合关系，构成了此处地域社会的风貌：既有各族群不断形塑或划分或整合自我与他者之间边界的自身规制；又有借国家制度，使自身在传统王朝的结构之下，仍能对地方社会形成“国家在场”的影响力；同时还有基层社会对国家不同管理系统的应对，以及多种力量间的相互作用。

清代丰富的史料，尤其是涉及民众日常生活状况的各类官方档案和民间文献，使研究者能更清晰地观察和认识清代基层社会的种种细节。新时期的史学研究中，地方社会研究、跨区域研究、社会群体研究、国家与基层社会互动等问题是学界焦点、前沿所在，清代旗人社会作为地方基层社会的重要类型之一，长期以来游离于主流研究之外，不能不说是一种遗憾。从这个意义上讲，关注八旗人群，关注制度交错地带不同人群的生存状态，不仅有助于理解华北地区不同人群的生活状况，也有益于推进学界对二元性制度下族群关系、区域社会等相关问题进行更立体且客观的思考。

【网络文章】

对潘岳“五胡入华”发表之评论

<https://mp.weixin.qq.com/s/YGG0VHiAN7jvaJFeJl1nsw> (2021-4-10)

潘维，北京大学国际关系学院教授

一、类似的事件塑造不同的历史路径

近日读到潘岳同志的奇文，比较五胡入华的三百年和日耳曼各部入主西罗马的三百年。文章说明，这两个类似的重大历史事件塑造了中西后来不同的历史路径和不同的政治结果：一个是族群的分散封建，迄今再未有罗马大一统；另一个是胡汉融为一家、一扫汉末至三国两晋到南朝的颓废，恢复了郡县大一统的勃勃生机。

这篇文章带着股“仙气”。其一，那段三百年极为血腥的中国史在他笔下变成了一部激动人心的浪漫史，“乱华”变成了胡汉文化大交融的“入华”。其二，华欧那各自三百年的历史纵横交错、非常混乱，但被他以诗词式的凝练文笔娓娓道来，居然变成了线索清晰的简史，只用了两万七千字。其三，他用一个个精心挑选的动人故事串联那些惊心动魄的混战，更串联对中西史家重要学术观点的评议，建构了一个能与西方史观比肩的、非常中国的“民族”史观。

在潘岳看来，就形成政治共同体而言，基督教的“普世教会”不起作用，不敌日耳曼族属分散的文化基因。强调分散族属的日耳曼制度基因塑造了欧洲乃至西方漫长的历史路径，从此再无罗马大一统。

然而，潘岳想说的显然不止于“罗马抛弃罗马”、“中华选择中华”的历史“路径依赖”。潘岳的文章旨在弘扬一种史观：中华政权的“正当性”来自族群大融合，来自继承秦汉以降的大一统制度。与此对照，西方到文艺复兴时才想到要“复兴”罗马式政治共同体，而且至今仍以“分的自由”为“合法”，不承认政治共同体本身有“合法性”。

二、大型政治共同体

有个疑问长期萦绕在我脑海里：中华为什么在三千年前就形成了庞大的政治共同体，而在中华以外直到三百多年前才刚开始形成这种政治共同体？

潘岳此文探讨两地异族入侵形成的不同历史路径，并非为回答上述问题而作，但也不无关联。他的答案似乎是：特殊的历史文化塑造了特殊制度；日耳曼的文化基因与凝聚大型政治共同体有明显张力。

武王伐纣成功两年后就去世了。其幼子周成王在周公旦的辅佐下创立了中华封建大一统。成王于公元前 1021 年去世，迄今 3042 年。说中华大一统有三千年历史并非传说，而是信史。2240 年前，秦皇开创了延续至今的中华郡县大一统，更是举世皆知的事。

“政治共同体”指的是“国土、国民、国民政权”的有机共同体，或用基督教的概念是“三位一体”。因为有垄断暴力和税收的统一政府管理国土上的国民，所以称为“政治”共同体。大一统是庞大的政治共同体。“大”指的是广土众民；“一统”指的是有统一管理国土与国民的政府。

“政治共同体”与“文化共同体”是完全不同性质的概念。中文把西文的“nation”既译为“国家”又译为“民族”，更有画蛇添足的“民族国家”，再加上“少数民族”而非“少数族裔”，导致了概念混乱和中文学术圈的长年乱战。西文“国家”内部的“文化共同体”指的是“ethnicity”或“ethnic group”，不与政治共同体“nation”并列。我们讲“多元一体”还是混乱。“元”指的是“文化共同体”，但“一体”指的是“政治共同体”。所有“国家”内，即所有政治共同体内，都存在多元文化。小到新加坡、大到美国，世界上从未有过单一文化共同体的政治共同体，哪怕日本和韩国也包含多个文化共同体。

什么是中国？从苦寒北地到酷热南疆，从海岸平原到地球屋脊，五湖四海的居民在统一政权下生产、生活和交流、交融，以至九州共贯、六合同风，形成“家国一体”的世界最大政治共同体，就是中国，即西人说的“Chinese Nation”。而今，中华政治共同体拥有 14 亿人口，占地近千万平方公里。

南亚面积不及中国之半（430 万平方公里），拥有近 19 亿人口。约与秦始皇同时的“阿育王”时期或许有过南亚大一统，但仅延续了几十年就消失无踪，直到英国殖民统治才催生了政治共同体意识，并在 20 世纪中期分别建构了几个独立的政治共同体。13.5 亿人口的印度是当代世界的大型政治共同体，但只有 300 万平方公里国土。

罗马帝国延续 400 年以上，与汉朝几乎同期同寿，极盛时辖 500 万平方公里国土。但罗马帝国与其说是牢固的政治共同体，不如说是军事强权支撑的自治行省邦联。一度辉煌的波斯帝国和阿拉伯帝国只有名义上的持久，里子是混乱的封建和族群相互蹂躏的脆弱。

俄罗斯政治共同体意识由蒙古金帐汗国的 240 年统治缔造。莫斯科公国在 15 世纪末（1480 年）靠击败蒙古统治而立，又用了 240 年从内陆小国变成了北冰洋、大西洋、太平洋的三洋大国。但俄国有广土却无众民。而今的俄罗斯占地 1700 万平方公里有余，却只有 1.4 亿多人口。日本

在 17 世纪初的德川幕府时代实现了一统，但这个政治共同体的国土面积不到 40 万平方公里，而今人口不及 1.3 亿。

西方人自己认为，欧洲的政治共同体“nation”（基本含义是“国民”，并非国民/国土/政权的三位一体，西文迄今尚无这三者的统称），最早只能上溯到 17 世纪中叶的“威斯特伐利亚和约”（1648 年）。此前只有王公“领地”（kingdom），彼此经常把领地当嫁妆相互赠送，一并赠送的是附庸于领地的民众。

作为德意志政治共同体前身的“神圣罗马帝国”延续了约九百年，却不是政治共同体，而是数百块王公领地的含糊统称。而今欧洲最大的政治共同体是德国，是马克思和恩格斯在 1848 年发表《共产党宣言》二十余年后才建立的。马克思认为“工人阶级无祖国”、号召“全世界无产者联合起来”。他没想到，先进欧洲的工人阶级居然紧密团结在各自的政治共同体里，彼此大打出手。马克思去世仅三十来年，欧洲各国围绕这新生国家连打了两次“世界大战”，打得血肉横飞。自德国建立，“德国问题”成为世界问题，延续了百年。

欧洲与中国面积大致相同，有 7 亿多人口，但“欧罗巴合众国”（the United States of Europe），或者“欧罗巴斯坦”，还是梦想。

而今西方最大的政治共同体是美国。美国与俄罗斯一样是三洋大国，但国土面积与中国相同。美国有以欧洲移民为主体的 3.3 亿人口，不及中国四分之一。这个西方最大政治共同体出现于 18 世纪末，到 19 世纪中叶大内战后（1864 年）才稳定下来。

自西周以来，“大一统”本身就是中华政权“正当性”的来源。康熙年间选两千余年来传颂的佳文两百余篇，编成《古文观止》。其中包括先秦政论文《春王正月》。那是最早叙述政权正当性源于“大一统”的出色文章，千古传颂至今。

在西方，政治共同体本身至今不是政权“合法性”来源。神圣的是“个人”自由权利，即“人权”。那里以个人自由权利为基础构建了结社自由的社会权利，并以结党自由为基础构建了争夺政权的政治权利。政权（state）不过是统治集团的工具，或“必要之恶”。

潘岳文章写的是中华和欧洲非常血腥的那段历史，但究其实质却是首“大一统”赞美诗。

三、大型政治共同体的生命

大一统就是中国，中国就是大一统。何以中华政治共同体形成得那么早，而且韧性强大到延续三千年至今？潘岳的文章刺激笔者归纳出一种粗略答案，由下述四种原因构成。

第一是社会平等。社会高下分层越含混、越不稳定，大型政治共同体就越容易形成和稳固。社会分层越清晰、越稳定，大型政治共同体就越难形成和稳固。

五千年前，各雅利安游牧部落用了千年时间陆续离开欧亚大陆的核心地带，大部分在欧亚大陆边缘的农耕区定居。肤色较浅和有强烈神祇信仰的牧民征服了肤色较深和讲求实际的农民，形成了种姓制及奴隶制。奴隶制与征服战争的俘获有密切关联；而定居在非农耕区的雅利安人就基本没有奴隶可用，并无使用奴隶的习俗。南美洲印第安农耕社会从未以奴隶为耕作为主体；建造最早埃及金字塔的也不是奴隶。日耳曼征服罗马后，奴隶制变成了农奴制和等级制，在商业及其后的制造业时代变成了阶级制。但雅利安人在东亚农耕区遭遇到地理上的辽阔战略纵深和夏商时代人口众多的农耕部落及大型部落联盟。没有雅利安征服，也就没有种姓、奴隶、等级、阶级。中华有“四民分业”，但“百姓”平等，构成了“编户齐民”的基本条件，也是“大一统”的基本条件。既然“百姓”平等，编户齐民，就没有欧式的“阶级文化”。无论中华的建筑、还是文学、还是艺术，都无“贵族”专属之类。早年的“五胡”被这社会平等吸引，最后满清贵族入主中原，也被这社会平等吸引。纳兰性德随父亲纳兰明珠入关，是皇族贵胄，早逝于青年时代，居然就能以“纳兰词”闻名传世。自耕自食和牧童短笛的自由当然强于等级森严的军旅文化。满清

贵族入关不久就与京城百姓一起撅着屁股在胡同里斗蛐蛐了；熬鹰狩猎的技艺也变成京城满汉百姓一道提笼架鸟的习惯。平等的社会生活非常有魅力，是“华夏无外”甚至“天下无外”的原因，是凝聚大型政治共同体的基础。

第二是官民相互依存。“民”不再分，甚至可以“编户齐民”，政治共同体里就只剩下了“官、民”两分。官民相互依存，则政治共同体稳固、兴旺，可以稳固支撑较大规模。官只“代表”某个部分的民，大型政治共同体就难以形成和稳固。小规模“封建”排斥“大一统”，因为有压抑“自由”的强力，才可能应对清晰划分和彼此矛盾的“民”。

围绕“为什么需要政府，政府何以兴衰”的重大疑问，政治学形成“元理论”。西方近代以来的答案是“契约”，民与民的“授权契约”衍生出民与官的“授权契约”。契约概念来自《圣经》记述，其重点之一是上帝在埃及的西奈山上与犹太部落领袖摩西订立“十诫”之约的记述。个人权利神圣，是从上帝给人“授权”概念来的。所谓政权的“合法性”即来自契约概念。中华没有“神圣契约”概念，所以用政权的“正当性”而非“合法性”。“契约论”充满了世俗农耕人难以理解的神秘：谁给谁、在何时何地，怎样“授权”，授了什么“权”？契约论显然不是大型政治共同体的逻辑，不是国土、国民、政权三位一体的逻辑。与近代西方创造的“契约论”形成鲜明对照，中华三千年亘古不变的因果答案是“民本”：政权因民之整体福祉需要而来；得民心者得天下，失民心者失天下。“民心”不是就一时一事民调而来的“民意”，而是百姓对政权的普遍“信任”。民心就是政权的“正当性”，所以“民为邦本，本固邦宁”。科举考试是选官制度，考试内容是“四书五经”。开宗明义、四书五经的第一本、第一页、第一句是“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善”。做官就要入心入脑地修习中华的家庭伦理道德，以百姓为自家至亲，直至全心全意为人民服务。因此，民营私，官奉公；民传子，官传贤。于是，中华大一统是个同心圆状的政治共同体，只要官以民为中心，民就以官为圆心。一旦官营私，“民本”变成“官本”，就“失民心者失天下”了。同心圆治乱兴衰循环往复，“合久必分，分久必合”，取决于圆心的质量，取决于“官”的质量而非“民”的质量，就是中华史观。

第三是纽带的天然性。政治共同体越依赖人造意识形态凝聚，就越脆弱；而越依赖天然的民之所需凝聚，就越稳固、耐久。

人可以造意识形态，当然也会造与之矛盾的意识形态，导致宗教和主义派别林立。强调宗教和主义，统一是暂时和脆弱的，政治共同体就倾向分裂甚至彼此刀兵相向。“天然纽带”指的是育小养老的人类繁衍。家庭是为了育小养老，政治共同体的天然本质是育小养老的互助。无论古今中外，所有政治共同体都在育小养老上组织互助，即扶老携幼、扶危济困、守望相助。然而，世界上大多数政治共同体特别强调某种宗教和意识形态，也就普遍有脆弱和难以耐久的问题。与之对照，中华历朝历代都声称“本朝以孝治天下”。家庭伦理“孝悌”衍生出社会伦理“忠信”，社会伦理“忠信”又衍生出政治伦理“礼义廉耻”。中华农耕人向往遥远未来的“大同”，现实中却既患寡亦患不均，脚踏实地追求全体国民的“小康”。继承中华道统，中国共产党而今如此表达自己的史观：党的百年奋斗史就是领导中华民族“站起来、富起来、强起来”的历史；党的奋斗目标是中国人民的美好生活和中华民族的伟大复兴。这显然在强调政治共同体组织育小养老互助的天然责任，而且继承和延续了中华的治乱兴衰史观。

第四是生产方式的先进性。近代以来还出现了影响政治共同体大小强弱的第四大要素，即生产方式进步引发的财富形式变迁。

人类大约在七千年前开始有了“产业”，完成了驯化野生的牛羊猪和培育野生植物为小麦大麦和小米大米，还有中南美洲的玉米和薯类。种植和养殖财富就是“第一产业”。但仅在三百年前崛起了“第二产业”，制造的财富成为财富的主体。紧接着又在最近数十年崛起了“第三产业”，创造的无形财富变成财富的主体。财富主体是无形财富很可能长久不变，因为再无“第四产业”。

这三百年的技术进步，从种植养殖财富到制造财富到创造无形财富，给了我们一个近代的新史观——在治乱兴衰的循环史观里加入进步史观成分。因为生产方式落后，中华大一统被挤压成“挨打、挨饿、挨骂”的落后中国。

而今，财富主要是大脑“创造”出来的。一般而言，大一统受制于“官”，鲜能出现遍地创新局面。官倾向给创新者和创新机构“戴帽子”，以示官的政绩。但少量帽子压抑“自古英雄出少年”的规律，就没有“人才辈出”。热衷官定项目，热衷评选“帽子人才”和教育科研机构的“评级”，创新人才和机构就越来越少，就不会有“遍地英雄下夕烟”，不会有创新型的中华民族。封建不如大一统，但稳固的大一统，建成“创新型国家”，最优逻辑是“寓封建之意于郡县之中”。

四、关于史观的遐想

潘岳的文章赞美汉胡大融合，表达了他对中式大一统与西式封建的鲜明史观立场。为澄清身在何处，我在此概括世上的五类史观。

第一，历史是单一神的杰作。占世界人口绝大多数的是基督徒和穆斯林。除了中国的主体族裔，宗教命定论是世界上其他各人类群体的深厚文化背景。一神论还是“历史终结”论的源泉。

第二，历史是循环的。“循环”的主体是人类政治共同体的兴衰。西方自古希腊城邦开始有这种史观，因为城邦寿命很短。中国也自古就有大一统治乱兴衰“分久必合，合久必分”的循环史观。

第三，历史是进化的。七千年来只有第一产业，技术推动历史进步的观念是制造业时代的事，进步史观是近代才诞生的。

第四，历史是群体内部种姓、等级、阶级、上中下利益集团彼此斗争和重组的结果。这种进步史观也是近代才有的，是随生产方式进步而来的，却是而今西方的主流史观。

第五，历史是政治共同体从小到大凝聚的结果。从众多部落到城邦，从众多城邦到国家，从众多中小国到超级大国，或许还有从超级大国到未来的世界大同，体现为政治共同体之间优胜劣汰的生存竞争和交流交融。这种史观非常中国，秦汉时代就诞生了。

可以把上述五种史观合并简化为当今的两大类史观。

第一，人类历史主要由技术进步和群体内部利益集团的斗争推动。如此史观催生了如下的“自由”价值观：从群体中独立解放的“个人自由”，到集团之间进行利益斗争的“社会自由”，到集团争夺控制政府权力的“政治自由”。这史观强调“分”的社会价值，强调社会集团的强弱胜负是政治分析的基本单元。

第二，人类历史主要由技术进步和政治共同体的治乱兴衰竞争推动，比拼的是政治共同体的内聚力和适合先进技术创新发展的环境。如此史观催生了“大家庭”价值观：扶老携幼、扶危济困、守望相助、天下一家。这史观强调“合”的社会价值，强调能团结内部社会的政治共同体本身是政治分析的基本单元。

正是在第二种史观基础上，笔者对潘岳的文章产生了强烈共鸣。

【网络文章】

乌兹别克斯坦要求今年8月1日前，国内所有使用乌兹别克语书写的地名、街道、术语、组织、标牌、广告、通告、工作文件和各种表格等，全部改为拉丁字母

(目前有一部分仍是基里尔字母)¹

张 宁，中国社会科学院研究员

20 世纪初之前，乌兹别克斯坦一直使用阿拉伯语（字母表）。乌兹别克文字一直以阿拉伯字母为基础。

苏联时期，1926 年在巴库举行的第一届突厥语大会上，苏联中央要求所有突厥语文字都改用拉丁文字母。然而到 1940 年，又要求使用西里尔字母。

苏联解体后，乌兹别克斯坦在选择国家语言方面举棋不定。直到 1993 年 9 月 2 日才通过一项法律，决定采用以拉丁字母为基础的乌兹别克字母表。2000 年 9 月 1 日，乌兹别克斯坦下决心推进国语字母拉丁化，但该进程多次推迟。

主要困难在于：第一，改变字母需要大量经费，标牌和系统等需要更换。第二，可能造成文化断层，毕竟使用基里尔字母已经七八十年，这期间的文化经典可能丢失。第三，需要考虑其他突厥语国家的字母体系，尽可能统一，目前主要参照土耳其语字母。第四，拉丁字母和基里尔字母书写各有优势，拉丁字母也不能完美体现乌兹别克语的优美。

拉丁字母与西里尔字母长期和平共处。教科书、报纸、办公室很多都是两种字母。甚至在电视和电影的字幕中，也会同时使用两种字母表。在公共交通、所有公共场所和机构，一切都是两种字母。

苏联时期的所有乌兹别克文献、科技出版物、百科全书都是用乌兹别克西里尔字母创作的。报纸和杂志甚至现在都用西里尔字母印刷，以免失去读者。

国语字母使用混乱，让乌兹别克斯坦的知识界不堪其扰，国语教育政策落实困难，教育系统正在衰退，人才和干部素质提高缓慢。迫使乌政府彻底下决心，全面快速推进国语文字拉丁化。

2021 年 2 月 10 日，乌兹别克斯坦内阁通过一项国语路线图决定《关于进一步发展乌兹别克语和完善国家语言政策的政府令》，要求今年 8 月 1 日前所有国语文字从基里尔文字完全转化为拉丁字母，自 2023 年 1 月 1 日起，应用拉丁字母的乌兹别克语将涵盖所有领域，包括政府文件和办公文件。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 331 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》。

¹https://www.toutiao.com/w/i1704419049541645/?tt_from=weixin&utm_campaign=client_share×tamp=1625541937&app=news_article&utm_source=weixin&utm_medium=toutiao_android&use_new_style=1&share_token=5edd2799-39ac-4e49-bf43-56d6ac67f179&wxshare_count=2&wid=1625545373751 (2021-7-6)

《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