

【论 文】

民族国家、天下与普遍主义¹

崇 明²

内容简介：从民族国家的兴起到民族国家的超越，欧洲对于世界的示范意义是根本的和深刻的。

中国崛起已经对世界秩序造成了重大冲击，引发了各种猜测和思考，中国与世界的关系因此正在成为一个世界性议题，对中国自身以及中国周边的亚洲国家则构成了直接的挑战。今年是第一次世界大战百年，欧洲各国今天可以在和平和友谊中坦然地面对和纪念这场给他们和人类造成巨大灾难的战争，然而当年他们在应对彼此的竞争特别是德国的崛起时，束手无策，最终只是在残酷厮杀和相互毁灭之后才在痛苦中走上艰难的和解与联合的道路。类似于德国在欧洲，日本在十九世纪末的崛起也给亚洲国家带来了灾难。今天中国的兴起会让很多人联想起十九世纪后期和二十世纪上半期的德国和日本，更何况中日双方从来没有从甲午战争以及日本侵华战争的阴影中走出来，而如同近代法国和德国关系所揭示的那样，民族之间的积怨很可能转化为战争的催化剂。现代历史中大国崛起所伴随的灾难及其延续的可能加强了人们对民族国家这一政治形式的质疑，在中国则引发了天下观念的复苏。以天下超越民族国家，以此安定中国的内外秩序并为世界秩序提供新的图景，这成为很多中国学者的追求。

民族国家遭到的批评不仅仅在于它被视为现代战争的渊藪。近三十年来，全球化的加速发展对民族国家造成了巨大冲击，而全球化带来的问题也对超越民族国家的全球性治理提出了要求。各种国际组织以及欧盟所展示的超国家联盟也预示着超越和取代民族国家在未来并非没有可能。同时，族群和地区身份的强化也在不断挑战民族国家所要求的超越族群和地区的民族和政治认同，酿造出各种族群和地区的分裂和独立运动。民族国家在内外冲击下暴露出来的狭隘、有限、脆弱使其在一个全球化和地方化同时并行的世界上正在逐渐丧失其正当性和合理性。也许，我们正在进入哈贝马斯所说的“后民族结构”。看来，作为历史存在和人类构建的产物，民族国家并无永恒的本质。

然而，尽管民族国家遭遇到重重困难和挑战，目前我们还很难想象一个没有民族国家特别是大国的世界。在人类历史上，大帝国或大民族国家虽然会带来灾难，但也往往是文明的创造者和传承载者。在今天，中国、俄国、印度、巴西这些发展中国家无不争取成为一流强国也就是国力意义上的大国，可以与传统欧美强国抗衡乃至予以超越。面对它们的竞争，美、日、欧洲等强国也无不竭尽全力保持或恢复其优势。即便去民族化最为凸显的欧洲的努力方向仍然是某种帝国性的、能够复兴欧洲的政治体。看来，虽然民族国家困难重重，但人类仍然将维系和创造某些大型的政治体，而这些政治体可能仍然是在目前的大国基础上的发展和调整。我们很难展望这些发展和调整到底意味着什么，正如人类一向很少能够预见和想象其所要经历的巨大变革。但是，至少我们可以从民族国家这一现代政治形式赋予人类的政治意义来揣测和预期未来的政治变动。这同样有助于我们思考中国的发展及其重构世界秩序的可能，因为中国在不远的将来需要明确其愿意和能够呈现的政治形式，也就是说中国到底应该是一个民族国家，帝国抑或是某种经过更新的天下秩序？

¹ 原载《知识分子论丛》第13辑，上海人民出版社2015年版。

² 作者为北京大学历史学系博士生导师。



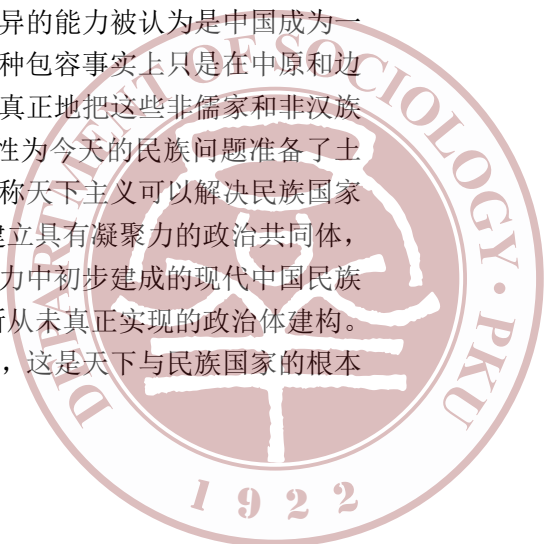
一、

在民族国家出现之前，世界秩序表现为帝国秩序，中国的天下-朝贡体系不过是帝国秩序的某种变形。帝国秩序的特征是不同民族或族群之间的等级与统治关系。民族国家的出现颠覆了立足于不平等和支配关系之上的帝国秩序，要求人们承认所有民族国家拥有平等的主权并成为国际社会的平等成员，从而在原则上否定了侵略战争的正当性。所以，我们需要看到，虽然以民族国家为基础的世界秩序并没有避免战争并且有可能带来大规模的战争，但是只有这一秩序明确确立了侵略战争这一战争范畴及其不正当性和不道德性，从而开始对战争进行种种规范和限定，甚至在根本上质疑战争本身的正当性。可以说，这是人类历史的重要突破。民族国家的平等逻辑如此强大，以至于最终摧毁了近代欧洲列强所建立的强力帝国，催生了二战以后的去殖民和民族解放和独立运动。今天，在国际法当中，泱泱大国与蕞尔小邦拥有平等的法律地位，这在人类历史上难以想象。俄罗斯需要以全民公投这样的民主和民族独立的方式来兼并克里米亚，而在历史上它只需要动用武力。

由此我们可以理解何以天下主义在被重新提出之前必须经过重大修正。传统的天下观根本上表达的是一种华夏中心主义，立足于华夷之辨的基础上。尽管可以把这种华夷之辨从文明论的角度加以解释，但事实上其背后若隐若现地埋伏着某种种族论，否则我们无法理解晚清反满革命所表现出的强烈的民族主义，而今天很多汉族人的不自觉的汉族中心主义和对周边国家表现出来的优越感也同样可以由此溯源。所以，今天的天下主义必然要放弃这一华夏中心主义而承认民族国家的主权平等原则。不过，一旦天下主义承认了民族国家体制在法律和道德上强大的正当性，那么它还能保留多少实质内涵，或者甚至说它的提出是否还有必要，则成为天下主义者所面对的棘手问题。传统天下主义立足于儒家宇宙论和礼法思想，把文化之间的差异道德化，从而确立等级和优劣，并由此建立一种俯瞰和包容他者的秩序。在今天，这一套学说显然过于实质化，它无法对其他民族和文化给予某种形式上的平等承认。而一旦它接受民族国家的平等主义而放弃以儒家道德和文明秩序来建构对他者的认知，它事实上也就自我瓦解了。在基督教世界，在近代之前，很多欧洲人长期出于对《圣经》历史和上帝拣选的狭隘理解而确信只有欧洲拥有真正的文明，因此当欧洲人发现东方特别是中国同样存在高度发达的文明时，这一套欧洲文明论和历史神学也就崩溃了。同样，当传统的天下主义遭遇到西方文明的挑战时，它无法逃避失败的命运。今天，我们如果承认中国之外的诸民族不需要儒家教化而可以与中国取得平等的法律和道德地位，中国的天下何在？从另外一个角度来说，如果天下论接受了民族国家之间的平等，那么它将遭受民族国家所遭遇到的同样挑战。一个缺乏实质内涵和绝对权威的天下如何能解决其成员之间的领土争端？它可以诉诸什么样的超越性的资源来说服其成员搁置乃至放弃这一争端？这样一个天下相比于目前由民族国家所构成的世界有一种什么样的特殊优势？

针对天下论的内部论述可以提出同样的问题。天下主义包容差异的能力被认为是中国成为一个多族群、多宗教的大帝国的主要原因。然而，我们也得承认，这种包容事实上只是在中原和边疆建立起某种松散的文化 and 政治联系，也就是说天下主义从来没有真正地把这些非儒家和非汉族的族群整合到一个政治共同体当中，而正是这些族群之间的异质性为今天的民族问题准备了土壤。今天的天下主义者还没有对这一点进行深入反思就已经开始宣称天下主义可以解决民族国家看起来拙于应对的族群问题。也就是说，天下主义自身没有能力建立具有凝聚力的政治共同体，却已经开始自认为拥有维护共同体的能力。相反，正是在革命和暴力中初步建成的现代中国民族国家把这些松散的边疆变为中国的实质性领土，完成了天下主义所未真正实现的政治体建构。

事实上，传统的天下主义并无意愿和意识来建构统一的政治体，这是天下与民族国家的根本



区别。前现代的帝国和天下均在中心与边缘、主流民族与少数族裔之间表现出某种多元主义的特征，因为前现代政治并未形成个体也因此对于个体对共同体的认同并无某种明确的、绝对的要求。除了少数古代希腊的民主城邦和古罗马共和国在公民与共同体之间建立了直接的认同，也就是说政治体属于其公民，在大多数前现代政治形式中，政治体首先不属于其成员，而是主要通过其统治者及其承载的宇宙秩序来界定其政治和法律身份。因此，当民主城邦被征服后，这个政治体也就灭亡了，而古代中国虽然可以不断进行王朝更替，但作为一个政治体一直存在，而由于儒家文明在现代之前一直没有遇到根本性的挑战，中国也得以作为儒家文明体而一直延续。民族国家的兴起对于所有前现代政治体提出了挑战，要求它们决定是否自我转化为政治共同体，也就是使其臣民成为主宰政治体命运的人民和公民。如果这些传统政治体不愿意或者不能够转化为政治共同体，而由于现代政治原则的强大它们事实上已经不可能恢复传统的帝国或天下秩序，那么它们只能在种种分裂和动荡中挣扎。这一直是阿拉伯世界乃至穆斯林世界的现代命运。

对于穆斯林世界而言，旧帝国既没有实现共同体的建构，其传统和遗产却往往阻挠新共同体的确立。几乎只有果断抛弃了帝国旧梦而自我收缩为民族国家的土耳其在穆斯林世界完成了政治共同体的建构。同样，如果英国、法国不是在战后迅速抛弃了殖民帝国，必然会陷入到内战与共同体的撕裂当中，如阿尔及利亚问题已经把法国拖向了内战的边缘，所幸戴高乐及时引导法国人做出了正确的选择。

中国的天下论者没有注意到或者不愿意面对的是，中国面临着同样的挑战。天下既未成为中国的政治共同体，却已经成为中国建构政治共同体的重担。我们可以设问，如果今天，或者是从1949年开始，中国政府已经给予藏、维、蒙等族群充分的自治，允许其保留独特的文化和制度，是否就因此能保证他们愿意留在中华人民共和国当中？这种情况下，中国还不是一个政治共同体，因此不可能形成这些地区和族群对中国的政治认同，而中国也不复能够提供皇权或宗教领袖来创造某种超越性的乃至神秘的文化和宗教认同——皇权或宗教在传统中国所塑造的认同从来都是脆弱的和不稳定的。要保证这些地区和族群愿意留在中国当中，天下论者最终可能仍然不得不诉诸主权原则，而主权原则恰恰是被天下论者所诟病的民族国家的最重要的政治创造之一。如果不宣告并以政治方式和强力确定中华人民共和国的主权“统一而且不可分割”，天下论者能够提供什么样的原则确保中华人民共和国不会走向分裂和解体？而如果把这一主权原则作为底线，在此前提下将文化和宗教权利赋予少数族裔，这无非是现代民族国家可以接受的文化多元主义和承认政治罢了——天下主义的独特性和创造性又体现在哪里？

不过事实上，文化多元主义和承认政治的过度发展会给民族国家带来巨大的挑战，对其主权原则造成了强烈冲击。以魁北克独立运动为代表的很多地区独立运动体现了这一点。如果强调主权的民族国家守不住主权原则而不得不承认地区和族群独立运动的正当性，本来就缺乏主权原则并声称承认他者的天下主义又有什么资源来阻挡地区和族群独立运动？纵使英帝国拥有高明、灵活、多元的帝国治术，面对二战以后的民族独立运动，它也无法挽救其帝国，而只能拼凑某种有名无实的英联邦。因此，天下主义今天或许能够为政治体提供某种治术，但无法成为将其转化为共同体的政治正当性原则——这是天下主义在现代性面前遭遇的根本挑战

二、

如果天下主义并不能为政治共同体的形成和存在提供有效的正当性原则，那么对于多文化和多族群的政治体如中国而言，除了继续民族国家的建构，可能别无选择。我们看到，中国目前的民族问题固然与民族国家这一政治形式的同一性相关，但更多的是它的不当的建构和治理方式所带来的后果——天下主义者指出了这一点。因此，在面对民族国家所造成和遭遇的内外问题时，



需要对其政体形式进行深入思考。

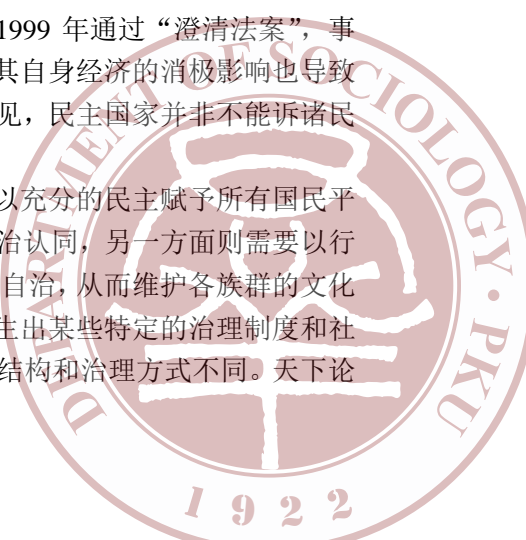
无疑，文化多元主义和承认政治对民族国家的挑战揭示了民族国家的政治共同体建构的脆弱性。作为现代政治形式，民族国家是政治建构的产物，一方面伴随着政治权力或国家的强力和暴力，另一方面又需要通过政治和文化等方式将诉诸力量所形成的共同存在转变为立足于自发认同的共同体。最为稳定的民族国家应该是德国历史学家梅尼克所区分的国家民族和文化民族的合一。然而事实上很多民族国家的最终形式是统一的国家建立于不统一的文化、宗教、利益、种族和族群之上。因此民族国家中的民族应该是超越族群、文化和宗教的政治体，换言之同一个民族可以包括不同的族群和文化。这种情况下民族国家将是一个不断建构的过程，而非某种固化静止的政治存在，内部力量和外部环境的变化都会引发民族国家的动荡乃至解体。

决定民族国家能否存在下去的主要因素是族群和文化之间的关系是否能让位于国民之间的政治关系。因此，在民族国家中，国家主要致力于把所有国民转化为平等的公民，也就是说平等地赋予每个公民相应的政治和社会权利，以此来避免族群和文化之间的歧视和冲突以及它们对民族本身构成的威胁。但在这一过程中特别是民族国家建构的初期，国家往往不得不推行某种同一性来抑制族群的特殊性，例如要求所有国民必须接受同样的语言和教育，也因此会在某些方面压制少数族裔的语言和文化诉求。同时，在确保民族主权和国家权威不受威胁的前提下，国家也可以尊重少数族裔的文化和宗教，甚至在利益方面对他们进行适当的倾斜。可见，多族群和文化构成的民族国家的建构是一个复杂、微妙、不断进行的过程。在这个过程中，如果国家的强制严重伤害了某些族群或者以某些族群压制其他族群，虽然这样做可能在一时建立某种秩序和统一，但长远来看，如果共同体不能够及时修复这一伤害，这往往会埋下民族国家分裂和解体的祸根。

正是为了避免共同体的内部伤害，民族国家在其发展过程中往往诉诸自由民主政体来实现自我巩固。只有民族主权切实转化为人民主权，国民成为平等公民并能够通过集体的民主商议来决定共同体的命运，政治共同体才真正形成。民主的积极意义在于，它允许不同族群的成员和不同宗教的信徒超越族群与宗教身份以公民彼此对待，共同关切和参与政治共同体的事务，由此来巩固政治共同体。

但是另一方面，民主也为族群提供了寻求族群认同的手段，而这一族群认同反过来会威胁民族国家的统一和存在。当民主赋予每个公民平等的个体权利时，公民自然会要求其文化、宗教权利和族群身份也得到国家的承认，由此就会像查尔斯·泰勒指出的那样从权利政治发展出承认政治，或者说多元文化主义。这一承认政治如果过分膨胀，轻则会造成共同体内部的冲突，削弱民主，重则引起共同体的分裂。所以民主既能够促进民族国家的建构，也可能削弱乃至瓦解民族国家。不过，需要注意的是，某些国家之所以因为民主化而走向分裂，这首先是因为民主化之前的威权统治已经造成了族群之间的严重对立。这种情况下的民族分裂应当主要归咎于威权和国家主义，而非民主。另一方面，较为成熟的民主国家如加拿大、英国的地区独立运动如同十九世纪中期美国南部的分裂一样在法理上并不充分，在社会、经济方面则可能对该地区本身及其要独立的国家均造成沉重打击。1995年魁北克公投后四年，加拿大议会在1999年通过“澄清法案”，事实上对地区寻求主权的权利进行了严格限制。而魁北克独立运动对其自身经济的消极影响也导致独立运动走向低潮。苏格兰独立运动很可能重蹈魁北克之覆辙。可见，民主国家并非不能诉诸民主的法律和政治手段来正当地抑制族群和地区的主权诉求。

对中国而言，在巩固宪法所确定的主权原则的同时，一方面要以充分的民主赋予所有国民平等的公民权，在自由的政治参与中塑造超越文化、宗教和族群的政治认同，另一方面则需要以行政分权或联邦制等形式建立地方自治特别是少数族裔为主的地区的自治，从而维护各族群的文化 and 宗教认同。这里颇为棘手的问题是，某些族群的文化、宗教会衍生出某些特定的治理制度和社会构成方式，它们很可能与汉民族已经相当世俗化和现代化的社会结构和治理方式不同。天下论



者可能认为一国多制能够解决这一问题。但如果某个族群在某个地区恢复神权政治或贵族制，那么汉人中儒家的信奉者也可以依据传统来要求把儒教重建为国教；如果某个族群实行一夫多妻制，那么为什么其他人不能包二奶？“一国多制”中的“制”如果被理解为政体乃至社会制度，那么以此所形成的国是否还是“国”？对于现代政治共同体而言，这样的一国多制的正当性基础何在？我们看到，多元文化主义在西方的过度发展必然会质疑以个体平等为基础的自由民主政体，也会削弱以此政体立国的政治共同体。天下论者所提倡的一国多制很可能会冲击民主并因此导致政治共同体的分裂和瓦解。因此，宪法不仅仅要建构统一的主权，还应该确立基本的统一的社会和政治制度，在此前提下充分尊重各族群的文化 and 宗教特性。

天下主义声称比民族国家更具有普遍性，因为它强调所有人生活于一个共同的天下之下，但吊诡的是，它又允许在这个天下之下存在的诸群体各自秉承其往往彼此无法兼容的特殊性，声称要平等地承认这些特殊的文化，因此在不自觉中滑向文化相对主义。这一天下主义不仅迥异于传统儒家的天下观，而且走向了对现代性的普遍主义的否定。

三、

民族国家固然以具体的共同体为主要的关切对象，但它是现代性的普遍主义的产物，或者说承载了现代性的普遍主义。民族国家是西方创造出来的现代政治形式，与西方文明的近代发展特别是宗教改革带来的个体化及其世俗化密切相关。民族国家的雏形是宗教改革在分化了基督教世界后形成的信仰共同体，可以理解为普世教会的民族化。此后，英国特别是美国和法国逐渐以普遍性的、抽象的自然权利为基础建构政治共同体，在自然权利的政治逻辑中发展出自由主义民主政治，第一次在人类历史上在大规模的政治体中创造了公民平等参与的自由的政治生活，并因为其强大的政治和共同体认同而在经济、文化、思想、科技等方面释放出巨大的创造力，从而将整个世界卷入到它所推动的普遍性的现代化进程。

民族国家的创造力和破坏力及其承载的普遍主义对所有文明、文化、族群、政治体构成了无法逃避的挑战，也激起了各种反动，这些挑战和反动进而促成了各种共同体的想象和构建，产生了以文化、种族、阶级等为基础的民族国家形式，其极端类型就是二十世纪出现的左右极权主义国家。这两种极权主义同样标榜某种普遍主义。苏俄宣称以世界无产阶级的自由将人类从资本主义的奴役和资产阶级民主的欺骗中解放出来，而俄国则是承担这一世界革命事业的先锋民族；而法西斯和纳粹主义则声称以高贵而纯粹的民族精神把人类从资产阶级和共产主义的堕落和低劣民族的腐败中同时拯救出来，德国、意大利和日本以此来建立对其他民族的征服和统治。然而，这两种普遍主义的民族主义因为它们对个体的压抑、对自由的剥夺和对其他民族的侵害而最终走向失败和毁灭，以平等人权和平等共同体为基础的自由主义的普遍主义世界图景取得了上风。

当然，这一世界图景一直受到各种质疑，并未能够取得无可置疑的支配性地位。这在一定程度上是由于这一图景的内涵存在着含混和张力，人们对于平等人权和平等共同体的理解远未达成一致。因此，一方面有的国家以共同体的平等所赋予的独立主权来拒斥其他国家和国际社会对其内部人权问题的批评，另一方面，有的国家和国际社会也以平等人权为名义要求对某些国家进行人道主义干预乃至发动正义战争。后者表明，自由主义式的普遍主义世界图景对民族国家的主权构成了约束，这一约束同时体现为内在的宪政和外在的人权政治。

由此可见，民族国家远非缺少和排斥普遍主义。正相反，普遍主义往往是构成民族国家和民族认同的重要因素。每个民族国家，即便它想固守其特殊性，也往往会将这一特殊性上升或转化为到某种普遍性，以此来论证其正当性乃至优越性。譬如中国学术界对“天下主义”的重新阐释就反映了这一点。对于每个民族国家特别是大规模的民族国家，它必须反躬自省的是：它将愿意



承担一幅什么样的世界图景？它将向世界提供一种什么样的普遍主义来展示自己作为一个大国所具有的创造性和所应该承担的责任？它是否愿意接受一种对自己构成约束的普遍主义？这是含混的中国梦和仅仅在富强方面比较明确的民族复兴构想所远未能够回答的问题。

中国之所以不能回答这个问题，是因为它还不能回答一个更为根本性的问题。鉴于民族国家这一现代政治形式的特点，如果一个民族国家不能够成为真正的政治共同体，那么必然会陷入族群的分立乃至对立和社会的松散和分裂当中，那么。如果它要成为政治共同体，它必须面对的是这一选择：是以政治强力和威权来维持国家对共同体的控制和动员，还是以共同的政治生活塑造国民对共同体的自发认同？中国目前仍然走在国家主义的道路上，但是已经深刻地感受到了国家主义的危机，然而政府和国民均缺乏以政治生活重塑共同体的意识与意愿。事实上，中国的内外强力所掩饰的是一个古老民族近两个世纪的自我意识的危机。而如果一旦克服了这一危机，那么中国的力量的展现方式将发生重大的乃至根本性的变化，对于领土争端的处理也会出现崭新的视角。当中国确实成为自由而自主的政治共同体并且承担其对世界的普遍主义承担，那么大国的精神和责任将会节制其对强力的使用，并促使其融入亚洲和世界，而非以功利和怀疑的态度在亚洲和世界寻求某种霸权。

虽然民族国家还存在各种政体样态，但其最初呈现并且目前仍然很强劲的自由取向表明，这一现代政治形式的根本意义在于以自由的政治生活来实现某种对人的普遍性——作为自由和平等的主体的人——的理解。正如卢梭所理解的那样，在脱离了自然状态的社会和政治状态中，成为公民是成为人的前提。民族国家揭示了亚里士多德在城邦政治生活中发现的政治对于人的构成意义。只有在共同体提供的特别是在自由和平等的公民之间的伦理和公共生活中，人才能发现和实现其自然。正是在这一对政治的理解当中，我们才能深刻地体会何以普遍主义必须以政治共同体作为载体，否则它将魂不附体，沦落为某种虚幻的、乃至自欺欺人的乌托邦。“天下主义”并不能构成现代政治的正当性原则，但是它在经过转换后可以成为塑造中国人的普遍主义的思想资源，从而成为建构民族国家的因素并通过民族国家展示自身，否则天下主义仍将像游魂一样飘荡。

正是基于这一对民族国家的政治意义和普遍主义的理解，世界的所谓“后民族结构”并不能被想象为民族国家走向解体的状态，而应该是民族国家进一步敞开来落实普遍主义的过程。然而，正如哈贝马斯自己认识到的那样，开放必须和封闭形成某种特殊的均衡关系。他指出新自由主义和后现代主义的世界图景的“去政治化”的危险。两者认为个体和小群体可以在某种世界网络的调节中存在，因此可以不需要大规模的政治共同体。哈贝马斯敏锐地发现，这一政治的终结将意味着西方人遗忘了，对于现代人获得自由和成为平等的相互尊重的道德主体而言，政治自主不可或缺。哈贝马斯同时相信，为了应对全球化给民族国家造成的冲击，某种在民族国家基础之上、但又超越民族国家的欧洲联邦是欧洲的最佳选择，它足以促成欧洲公民的形成，通过某种后民族的民主制度更深入地实现欧洲人的普遍主义并塑造世界。

以联邦还是邦联的方式来对欧洲进行一体化，一向是欧洲人争论不休的话题。今天，欧洲一体化的程度已经超过了邦联，但远远没有达到联邦的程度，但我们已经看到这一一体化已然开始侵蚀民族国家的内在纽带，促进了地区意识和地区主义的发展。正是欧盟带来的和平、安全和繁荣为苏格兰、加泰罗尼亚、弗拉芒、北部意大利等的地区意识的强化提供了条件，而这种地区意识归根结底是某种狭隘的地区利己主义。如果苏格兰在9月18日的公投中宣告独立，那显然是划时代的事件，因为它意味着世界上现代民族国家的先驱——英国走向解体。而苏格兰独立运动固然是应对全球化造成的经济和社会危机的某种努力，但在根本上无非是为了通过垄断北海的油气资源在本地区创造更多的物质利益和个人财富，实现更为均衡的再分配。非民族国家化所带来的“非政治化”在这里彰显无遗。显见的是，地区认同的强化和民族认同的衰弱将进一步削弱欧洲各国的民主政治，加深欧洲的民主危机。和平与繁荣展现了欧盟在人类历史上无以伦比的成就，



我们看到欧洲统一的早期推进伴随的是民族国家的发展，无论是德国、法国、意大利、西班牙，还是刚刚加入欧盟的波兰、捷克等均从欧洲统一中提升了国力，然而我们也不能忽视欧洲联盟的进一步深入及其去民族国家化所造成的风险。消解了民族国家而地区化的欧盟很可能再封建化，这些地区显然不复拥有民族国家的政治担当和世界意识，关切的仅仅是这一部分人如何能在欧洲的保障中享有安宁和富足。在他们身上，我们显然无法看到哈贝马斯所期待的欧洲公民。

因此，欧洲人仍然需要寻找一条道路，既维持民族国家，又能够建立某种联盟来实现欧洲性的政治认同。从民族国家的兴起到民族国家的超越，欧洲对于世界的示范意义是根本的和深刻的。这一意义的关键是呈现了个体的主体理解的可能及其政治表达。中国的民族国家建构以及天下主义的重新提出同样需要面对这一意义。

【论 文】

在历史、政治与国家之间的民族史¹

——读吉开将人《苗族史の近代》有感

葛兆光

危机当头，学术不能置身事外

九一八事变（1931）与伪满洲国（1932）建立之后，整个中国都在风雨飘摇之中。1934年，顾颉刚和朋友们在北京创办了《禹贡》半月刊，虽说是讨论历史和地理，但心中想的却也是民族和疆域。在发刊词中，顾颉刚针对日本分割中国边陲与分化中国民族的论述，痛说“民族与地理是不可分割的两件事，我们的地理学既不发达，民族史的研究怎样可以取得根据呢”。《禹贡》停刊后，1939年顾颉刚又为《益世报》办了“边疆附刊”，在强敌压境的危急时刻，他再度聚焦民族和边疆问题，大声疾呼“中华民族是一个”，希望人们不要太注重汉、满、藏、回、苗等等区别。为了在危急时刻重建国族认同，他甚至不惜放弃自己的疑古主张，对可能启发过他提出疑古思想的白鸟库吉“尧舜禹抹杀论”进行批评。

与顾颉刚一直有分歧的傅斯年，虽然主张在国家危机的时候，不要轻松地谈“民族、边疆等等在此有刺激性的名词”，但也对顾颉刚关于“中华民族”的观念表示赞同，觉得他“立意甚为正大，实是今日政治上对民族一问题唯一之立场”，并痛斥一些民族学家拿了帝国主义的科学命令箭，“此地正在同化中，来了此辈学者，不特以此等议论对同化进行打击，而且专刺激国族分化”。

联系到傅斯年曾撰写《东北史纲》，驳斥日本学者矢野仁一割裂满蒙的言论；给顾颉刚写信，痛斥日本人在暹罗鼓吹桂滇为泰族故地、英国人在缅甸以佛教信仰拉拢云南土司鼓吹立国、署名干城的文章宣称“汉人殖民云南”是鲜血斗争史；再看到他坚决反对给田汝康《摆夷之摆》一书以“研究泰国、越南、缅甸或马来等地历史、地理、文化、经济”的蚁光炎奖金，是因为云南不可以被视为泰国一样的“外国”，可以体会到，这些有关民族和边疆的学术议论，与国家存亡和

¹ 本文刊载于《南方周末》2012年12月13日。



民族认同有着莫大关系。一直到 1944 年 1 月 23 日，傅斯年给一个叫做郑细亚的人写信，尽管对方只是一个学界门外汉，但是事关国土，他仍然不厌其烦地向他说明“大清帝国之版图是怎样，民国是满清帝国的合法继承人”，并且一一解说“谁把中国土地占去最多”。

在最近出版的《傅斯年遗札》三册中，我看到了这些过去不曾公布的材料，深知这一论述和争辩的重要。那个时代，傅斯年、顾颉刚以及马毅等人，一方面，针对留洋回来的民族学家吴文藻、费孝通仍在国内进行民族识别，甚至承认“中国本部”即传统中国为长城以内十八省的说法，提出严厉批判，说“这是专刺激国族分化之意识，增加部落意识”。傅斯年认为这样闹下去，对国家没有好处；另一方面，他们要求官方对此给予足够的重视，顾颉刚与马毅一道，在 1941 年向民国政府教育部第二届边疆教育委员会提交了一份《建议订正上古历史汉族驱逐苗族居住黄河流域之传说，以扫除国族团结之障碍案》，从中西融合到确定中国文化本位，从批评帝国主义影响到改变麻醉的学风，从驳斥尧舜禹抹杀论到中国人为黑白混血论，他们在特殊时期，试图重新认识和诠释中国文化，“作成新的历史脉络”、“批判清末以来由于帝国主义污染而导致的学界支离灭裂”。

学界的争论风波与来自舆论的压力，也影响了政党与政府。当年的国民政府不仅成立有关西南的各种委员会，国共两党也都对西南苗彝发表看法，连教育部史地教育委员会、边疆教育委员会，也特别要确认教材的“民族立场”和“历史表述”。这一掺入了很多政治关怀和民族情绪的争论，现在当然已经过去，是非曲直也可以重新讨论。但那个时代的民族学和民族史论争，确实是中国现代学术的重要一页。在民族国家遭遇空前危机的时代，学术不能置身事外，只要读一下傅斯年《中华民族是整个的》（1935）、齐思和《民族与种族》（1937）、顾颉刚《中华民族之团结》（1937）、马毅《坚强“中华民族是一个”的信念》（1939）等等，就知道这种有关民族、国家、疆域的话题中，有多少政治的关怀。

苗族史研究勾起的感想

在中国，无论是 1949 以前，还是 1949 以后，民族、宗教、边疆等等，都是极其复杂、纠缠和敏感的领域，这大概是事关国家统一、民族认同和社会稳定的缘故。本来是学术的话题，总是染上政治的色彩；原本是本土的研究，却躲不开东洋和西洋的阴影；本来是历史的话题，却纠缠着现代各种各样的理论与观念；本来是民族史的事情，却影响了民族史之外各种相关领域的趋向。因此，当我看到日本北海道大学吉开将人教授所著《苗族史の近代》系列论文时，就不免生出一点感想。

《苗族史の近代》所写的，并不是苗族本身自古至今的历史，而是现代中国苗族史研究的学术史。也许，是因为在苗族地区住过很长时间的缘故，每当我看到有关苗族的文献资料和研究著作，都忍不住要翻一翻。至今，我书柜的显著位置还放着田雯《黔书》、爱必达编《黔南识略》和罗绕典修《黔南职方纪略》。但是，原本这些苗族史的浏览，都是为了追忆往事，虽然我也会用这些资料写一些散文随笔，可始终没有去做苗族史研究的念头。在我心底，苗族与历史，清水江和香炉山，只是青春记忆中的背景，让我想到那一片山，那一片水。

直到 2011 年 3 月，在日本东京大学，一个偶然的机会有幸读到《苗族史の近代》系列论文，我才意识到，原来苗族史，居然可以串起晚清民国乃至今天这么复杂的民族史、学术史、政治史，而且也与我一直关怀的族群、疆域、认同、宗教以及“中国”有那么深刻的关联。

“汉族西来”与“苗族原住”



追溯到一百年前的晚清民初，在回顾那个时代学术史和思想史的时候，很多人会注意到“汉族西来说”。为了这个“汉族西来说”，20世纪初期的中国，曾经发生过很大争论，这些争论不仅成为后来学术史研究者关注的话题，也激活了学术背后的民族立场与国家意识的讨论。但问题是，即使注意到“汉族西来说”，多数学会忽略这个争论的另一面，“苗族原住说”。可偏偏就是这个“苗族原住说”，以及由此引出的争论，竟然引起了学界的涟漪甚至波涛，更在很大程度上影响了中国学界甚至政界对“民族”问题的观念，从这一点向上追根溯源或向下顺藤摸瓜，能够看到更阔大的政治的、学术的历史世界。

吉开将人教授的《苗族史の近代》，就是从这个晚清民初有关“汉族外来”与“苗族原住”这一说法开始，细细地讨论苗族及其历史研究在近代的流转变化的。

众所周知，晚清学界的“汉族西来”说，由拉克伯里（Lacouperie）的《初期中国文明的西方起源》和《汉民族以前的中国诸语言》肇端，并通过日本转手传来，这使中国学界深受刺激，当时便引起了好多讨论，这当然跟晚清的大思潮有关。但吉开将人强调的是问题的另一面，即如果汉人是西来的，那么中国的原住民又是谁呢？当时的一种说法是，在黄河流域生活的原住民应当是苗族，由于古史里有“窜三苗于三危”的说法，因此人们推断，传说中的黄帝打败了蚩尤，就把蚩尤所属的三苗赶走，黄帝代表的汉族人占领了黄河流域中原一带。这种说法的一个大结论就是，苗族才是中国的原住民，而汉族则是外来民族。

吉开将人指出，在19、20世纪之交，一些重要的日本学者，如人类学家里研究过苗族的鸟居龙藏，佛学家高楠顺次郎，法学家田能村梅士，对中国影响很大的日本东洋史学家那珂通世、市村瓊次郎、桑原鹭藏等，不知为什么，似乎都接受“汉族西来”与“苗族原住”的说法，这也许有深刻的原因和复杂的背景。

这一论述，深刻地影响了晚清民初思想家们对于国家、民族与疆域的认知。有趣的是，无论是对大清帝国有较深眷念的保守派，还是原本力主“驱逐鞑虏，恢复中华”的革命派，对这一说法都有热烈的接受者。前者比如梁启超的《中国史序论》（1901）、《历史上中国民族之观察》（1905），蒋智由的《中国史上旧民族之史影》（1903）、《中国人种考》（1905），后者如章太炎、邹容、陈天华，都曾经接受这种说法。

看上去，他们的政治主张不同，但实际上都有共同之处，即都受到西洋人和东洋人有关民族迁徙的历史观，都承认中国的原住民确实是苗先汉后，但是先进民族最后打败了落后民族。

当然，前者强调的是，既然苗族是更早的中国人，那么，就更应当承认苗族作为土著，应该成为“五族共和”中的一部分；而后者，即建立民国的革命派，虽然原来秉持汉族民族主义的立场，但由于无法承受“割地”、“裂国”的罪名，也不能硬碰硬地靠战争实力解决政权转换，所以也只好采取现实妥协的方法，接受了清帝逊位诏书中“仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国”的提议，立场便从“排斥”转为“包容”。1912年1月孙中山在担任临时大总统时，在就职演说中就承诺，为中国领土统一，接受满蒙回藏汉的“民族统一”。

不过，那时的“五族”里面并不包括苗族，这几千万人是否被忽略了？所以，1919年湖南人夏德渥撰写的《中华六族同胞考说》就建议，在汉、藏、蒙、满、回之外，加上“苗”，共称为“华族”，一直到1920年代，还有人讨论要五族共和还是六族共和，甚至讨论古代的华族是否混血，是同祖还是不同祖。

学术潮流的背后



吉开将人论文探索的领域开拓得很宽，让我们知道，这个问题甚至波及考古学、人类学、语言学和历史学等领域。

比如，最初的瑞典考古学家安特生以仰韶考古为依据的理论与实践，意在支持“汉族西来说”，但后来的李济、梁思永等人的考古实践，很重要的一条却是要证明，汉族并不是西来的，而是本土各种族群融汇而成的。应当注意到，1928年在哈佛出版的李济的博士论文 *The Formation of Chinese People*，试图说明的就是“中国人的原始出来”，第二章中所说中国人的五个主要成分（黄帝后裔、通古斯族、藏缅语族、勐-高棉、掸语族）与三个次要成分（匈奴、蒙古、侏儒），其实就是在证明中国人是多元种族融合而成的一个民族；而同样参与这一潮流，却不是中国人的史禄国，1928年在上海以英文发表的《华北人类学研究》以及两年后发表的《华东与广东人类学研究》，也在说明黄河上游发源的中国人，向东、北、南三个方向发展，但其源头却是一个。正如王道还所说，他们这一历史观念，作为考古学、人类学预设，“无疑是20世纪初中国知识分子对于国运、世局的一种回应，既是意识形态，也是知识观点”。

正是在这样的历史语境中，我们才可以明白，周口店、城子崖、殷墟考古重建的中国历史系谱为什么这么重要，而1920年代中山大学语言历史研究所进行西南苗彝调查，前面我们提到的顾颉刚、谭其骧办的《禹贡》、史禄国和杨成志的云南调查，辛树帜、陈锡襄的猿人调查，蔡元培的身兼中央研究院“民族学”组主任，1930年代史语所芮逸夫、凌纯声的湖南西部苗族、东北赫哲族调查，也都可以在这个背景中去理解。所以，当我们看到芮逸夫早年的《中华国族解》时，我们就可以理解他晚年所编的《中国民族及其文化论稿》三巨册，其实仍然是在这一思路与立场的延长线上。

“外来民族与原著民族之间强胜弱汰图式中的‘汉族西来说’与‘苗族先住说’组合而成的（进化论）历史观渐渐成为遗物，取而代之的，是土著、自生、自律发展为基调的民族本土发展史观，这一史观席卷而来。”正如吉开将人所说，到了1920年代，这些考古学、民族学、语言学的新研究，逐渐对这种早期民族迁徙历史产生新的解释模式。1926年北京周口店的猿人发现、城子崖黑陶文化、殷墟考古，更重建了中国人的自生谱系，只要读读傅斯年《城子崖考古报告》中有关中国古史并非一面，而是多面混合的丰厚文化的论断，就可以明白这一意图，而傅斯年《夷夏东西说》（1933）、蒙文通《古史甄微》（1933）的写作，其实隐隐约约也都与这一思路有关。

由此我们就可以知道，学界的某些倾向和潮流，并非空穴来风。那个时候的一些看似考古、看似人类学调查甚至民俗学调查、看似语言学研究的学界活动，其实就是要证明中国是一个多区域、多族群、多宗教合成的一个大国家。前面提到1939年出现的大争论，关键词就是“中华民族是一个”。这里面的背景是十分复杂的，为什么傅斯年反对“边疆”这个词，为什么顾颉刚建议废除“中国本部”这个概念，为什么暹罗在日本唆使下改名“Thai”会引起国人的紧张，甚至为什么蒋介石的《中国之命运》特别要说中华民族“宗（本）支（枝）”，不是武力政府而是文化同化？这也都可能是从苗族史研究中牵连出来各种大问题。

苗人的反应

更难得的是，吉开将人不仅讨论学界和政界，也关注到苗族（以及夷人）的反应。在第五篇中，他把视角从学界人士转向苗彝人物，其中包括湖南的石板塘（湘西苗族领袖）、石启贵（湘西苗族领袖）、石宏规（湘西苗族领袖）、凉山的岭光电（彝族土司）、曲木藏尧（彝族土司）、



云南的龙云、高玉柱（永胜土司）等等。我们看到，一方面，苗族彝族精英的族群意识渐渐滋长，他们批评汉族以他人为夷狄、为猱狖、为蛮貊，要求承认苗彝的地位；但是另一方面，在抗日的民族主义背景下，他们也痛斥日本策划伪满洲国，以及帝国主义鼓动西藏、内蒙、回疆的分离倾向，同意汉苗通婚与融合。

这是一个很有趣的观察。在吉开将人所介绍的苗族精英鼓动的“复兴运动”中，我们看到，这些并没有特别强烈的、民族独特的宗教信仰为核心支柱的苗族精英们，在重建苗族历史记忆与争取苗族在国家地位的过程中，既受到现代文明的启蒙，接受了现代中国这个民族国家，又努力唤起族群意识，极力在多民族国家中凸显自己民族的角色。

虽然他们自称是世界上最古老的民族，尊德报功而言，在中国的地位当在满蒙回藏之上，但是叙述苗族的很多资料，却来自汉族传统的五经、二十四史；虽然他们整理苗族吟咏先祖和伟人的文学作品，但是这些民族意识有些又来自西洋人如 Samuel Pollard 关于“蚩尤为苗人先祖”的启发，也在西洋人的刺激下，以苗歌和芦笙追忆苗族历史；虽然他们顽强地凸显他们的存在，创立西南彝文化促进会（或“西南夷苗代表办事处”），办《新夷族》杂志，但是他们又始终没有摆脱“中国”这个框架，自立的诸多措施，都要争取国民政府的承认；虽然他们不断地要凸显苗族悠久的历史与习俗，但是他们也逐渐接受来自西方甚至是基督教的启发，甚至以苗文印《新约圣经》，还出现了石门坎那样的“最高文化区”。

在民国时期，这些苗族精英渐渐融入国民政府，有的甚至成为国民政府的官员（龙云）或者国大代表，也有一些苗族精英渐渐进入学术界或文化界，成为师范学校的校长（石宏规）或者教师（杨雅各、杨汉先）。在这个时代，致力于掌控国家的国民党与共产党，倒是都注意到了在多民族统一国家框架下争取苗、彝认同的重要。

“世袭帝国模式”？

我没有看到吉开将人最近发表的第八篇，据说也已经发表。但是仅仅是看前面七篇，内容也很精彩了。如果允许我用简单的方式概括的话，我觉得，第一，他以“苗族史”的研究，串联起了清末至民国时期的中国学术史，而这个学术史过程又生动地呈现了中国学术在西洋与东洋、传统与现代的夹缝中挣扎前行的状况；第二，通过民族史研究的变化，他让我们看到了晚清民国时期思想与文化观念的变化，包括了极其重要的民族主义与世界主义、启蒙优先与救亡优先的嬗变转移；第三，在一个以苗族史研究为主轴的学术史叙述中，它把文化、学术、政治、利害等等都牵涉进去，讨论到了古代中国到现代中国的疆域、民族、国家以及认同等问题，甚至也涉及晚清民国时期立宪与革命、排满与五族共和、边疆与中央等至关重要的政治和历史问题。

2009年，耶鲁大学出版社出版了一本名为 *Forging the Imperial Nation* 的著作，在这本书中，作者提出近代中国在民族与国家形式上的转变，并非像列文森说的“从天下到万国”，或者徐中约说的“从朝贡体系到条约体系”，即它不是从过去的“文化主义”（Culturalism）到“国家主义”（Nationalism）转变，中国与欧洲那种“殖民国家式”（colonial national）不同，中国是特别的（或者欧洲是特别的）模式即“世袭帝国式”（Patrimonial imperial）。这个说法是否合理？也许吉开将人以苗族史为案例的讨论，可以给我们提供回答的线索。



【论 文】

近 40 年来我国“藏彝走廊”的族群研究及其意义¹

李沛容²

摘要：族群问题是“藏彝走廊”研究的学术热点议题。根据理论视角的时段性差别，近四十年来，我国“藏彝走廊”族群研究大致经历早期的探索研究（1981-2003）、族群理论与民族走廊研究初步结合（2004-2009），以及族群交往关系研究（2010-至今）三大阶段，初步搭建起多维度、多视角探讨“藏彝走廊”族群现象的研究框架。“藏彝走廊”独特的多族群共生、共存现象研究对于阐释中华各民族内在互动关系，拓深和丰富人类学族群理论，构建中国学术话语权等层面具有难以忽视的学术意义和当代启示。

关键词：“藏彝走廊”；族群研究；意义

改革开放初期，我国著名民族学、人类学、社会学家费孝通先生总结经验，先后三次在不同的学术会议上提出，学界今后可以将民族问题研究的关注重点转向“民族走廊”区域研究，充分发挥宏观与微观有机结合的方法，来理解我国多元一体民族关系的形成与发展。“藏彝走廊”正是费孝通先生特别强调、指出的一条民族通道走廊。^[1]从地域范围上来看，“藏彝走廊”主要指四川、云南、西藏自治区等三省（区）毗邻的且由一系列南北走向的山脉、河流构成的高山峡谷区域。区域内横断山脉纵贯南北，受怒江、金沙江、澜沧江、雅砻江、岷江、大渡河六条河流（简称“六江流域”）冲击切割，形成天然的河谷走廊。自古以来，“藏彝走廊”是连接我国西北、西南不同民族交流往来的重要通道。经历千百年来的历史变迁、积淀，走廊内形成藏族、彝族、羌族、纳西族、普米族、傈僳族、汉族等众多民族及支系交错杂居的分布格局。^[2]民族文化的多样性是“藏彝走廊”的突出特点。“藏彝走廊”研究突破了按照单一民族、行政区划从事民族研究的弊端和局限。随着族群概念、理论的引入和运用，“藏彝走廊”与族群研究逐步结合，成为探索、修正和拓深族群理论研究的理想田野调查区域。以往的学界已有关于“藏彝走廊”研究总体发展脉络的梳理和总结。^[3]本文则力图对近 40 年来，我国“藏彝走廊”族群研究的阶段性特点进行回顾与分析，深入发掘“藏彝走廊”族群研究的意义及其当代启示，同时，可折射出改革开放以来，我国族群研究所取得的学术成就。

一、理论与路径：“藏彝走廊”族群研究的早期探索（1981-2003）

20 世纪五六十年代，中央及地方民族事务机关组织科研队伍进行民族识别工作以及少数民族历史调查，收集、整理了大量有关中国少数民族的第一手田野调查资料，为我国民族研究奠定了初步基础。但是，早期的社会历史调查在研究对象、研究方法和研究取向等层面存在一定的缺失和不足。改革开放以来，随着民族学学科恢复重建，民族或族群研究迎来新的发展高潮。1981 年 11 月，中国西南民族研究学会成立大会暨首届年会在昆明召开。与会的四川省、云南省、贵州省、广西壮族自治区、西藏自治区等省（区）的学者共同指出，五省（区）内民族众多、内部支系繁杂，“同一民族的支系多达十多种乃至几十种。同一民族的语言，又有方言、次方言和土语之别，反映在民族文字上，也有差异”。但是，学界对跨省（区）的民族缺乏整体、全面的研

¹ 本文刊载于《青海民族大学学报》2020 年第 3 期。

² 作者为四川大学中国西部边疆安全与发展协同创新中心副研究员，四川大学历史文化学院博士后。



究,势必“影响到民族工作”,同时,会给“科学研究工作带来不利”。会议遂提出,组织西南五省(区)专家、学者综合考察团,开展“经常性的民族调查工作”。^[4]在此倡议以及费孝通、马曜等前辈学者的推动下,以中国西南民族学会成员为核心的学术团队于1983、1985年组织了两次大规模的“六江流域民族综合考察”,^[5]成为继20世纪五六十年代少数民族社会历史调查工作之后,学术界大规模开展的“藏彝走廊”族群调查与研究。1983年李绍明、童恩正主编的《雅砻江下游考察报告》对“藏彝走廊”内的藏族、苗族、傈僳族、彝族以及“纳日”“拉热”“亚拉”“塔直”“尼罗”“纳木依”等族群的田野调查研究,^①可视为我国“藏彝走廊”族群研究的先声。出版问世的田野调查报告至今仍有重要的史料价值与参考意义。此后,1984年云南省社会科学院的刘达成在费孝通先生早期提出的研究思路提示下,认为应综合运用民族史、语言学、考古学等学科方法探索“藏彝走廊”内部的族群起源、族称与族属问题,发掘族群间的历史渊源关系。^[6]

20世纪80年代后期到20世纪90年代,“藏彝走廊”研究一度陷入沉寂。直到21世纪初,学界才又掀起研究“藏彝走廊”的热潮。标志性事件是2003年11月四川大学中国藏学研究所、中国西南民族学会联合举办的“藏彝走廊历史文化学术讨论会”。与会的50余名专家、学者分别来自四川、甘肃、青海、陕西、云南、北京、西藏等省(区)的20余家科研机构。专业领域涉及民族学、民族史、人类学、考古学、生态学、语言学等诸多学科。学术讨论会真正实现了费孝通先生提出的多学科、跨领域开展“藏彝走廊”研究的学术设想。为此,费孝通先生专门致贺电,并呼吁学者们应当“从特定地区内部认识‘和而不同’的民族文化接触历史与现状”,“深化我们对这条走廊的认识的侧面,对民族学、人类学、民族语言研究和学科建设,作出自己的贡献”。^[7]

作为民族走廊,“藏彝走廊”的族群研究成为此次会议的热点议题。部分学者通过爬梳相关历史文献,提出“民族”概念与“藏彝走廊”的相适性疑问,认为应当以“族群”概念指称“藏彝走廊”的多民族及其复杂支系。^[8]与会学者们围绕“藏彝走廊”族群问题提出了不少可资未来研究借鉴的实践路径。

首先,从“藏彝走廊”的核心内涵发掘族群研究的视角与取向。李绍明先生认为,“藏彝走廊”同时兼具“民族学”与“地理学”双重属性,“是一条名副其实的民族走廊”。今后学界可以从“族际间的文化交流”与“某一民族或族群的历史文化”作为“藏彝走廊”族群研究的切入点。^[9]石硕归纳了“藏彝走廊”的五大历史文化特色,指出研究应当把握住其作为“历史形成的民族地区”“各个民族在历史上是怎样运动的”等着眼点,深入发掘境内的族群迁徙、族际关系,以及复杂多样的族群文化现象等问题。^[10]任新建在总结了“藏彝走廊”民族历史文化特点后,提出“藏彝走廊”作为中原与边疆的中介地带,在“促进民族团结、巩固祖国边疆方面居于非常重要之地位”,可以沿着这一思路探讨族群关系在其中起到的积极作用。^[11]李星星则呼吁学界关注“藏彝走廊”内族群语言、族群迁移传说,来探讨族群的历史起源及族群间的祖源关系。在同年发表的文章《藏彝走廊的历史文化特征》中,李星星又指出“藏彝走廊”族群文化具有“母系文化”“猪膘文化”“牦牛文化”“石室或重屋文化”“苯或巫文化”“石棺葬文化”“藏缅语多元语言文化”等特征。^[12]上述构想与研究视角对学界的“藏彝走廊”族群研究颇有启迪。

其次,借鉴和吸纳国内外学界不同学科的理论与方法。王铭铭阐明从事“藏彝走廊”跨族群研究的意义,以及如何将政治人类学、结构人类学的理论方法实践于“藏彝走廊”族群研究。^[13]徐新建与李锦分别提出,运用地理学、生态学等方法探讨族群文化变迁。徐新建还特别指出如何从族群地理学视角思考中华民族多元一体格局的发展与形成,以及通过生态学方法解释历史上走廊内不同族群的兴衰演进历程。^[14]



二、多维度、多视角的“藏彝走廊”族群研究（2004-2009）

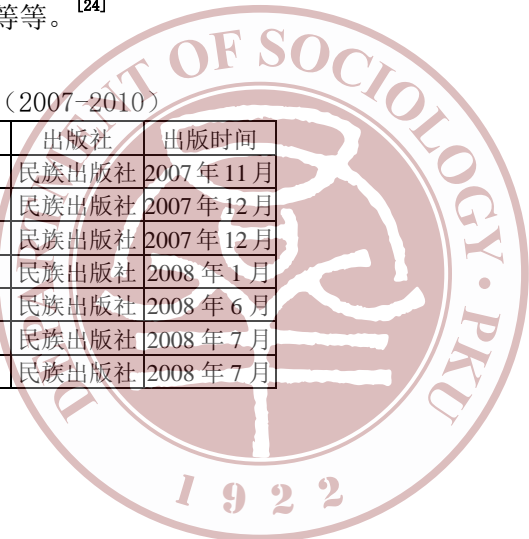
自“藏彝走廊历史文化学术讨论会”召开以后，“藏彝走廊”研究逐步成为我国民族研究领域的高频议题。相关期刊专门开辟研究专栏，推介“藏彝走廊”研究的最新成果。^②据粗略统计，自2004年至2009年间，学界共召开了7次“藏彝走廊”学术会议，6次会议的主旨均在讨论族群问题。^[15]事实上，早在20世纪90年代中后期至21世纪初，随着族群理论的译介与引入，国内学界开始广泛关注族群、族群边界与族群认同等相关领域。^[16]尤其是台湾学者王明珂于1997年、2008年运用族群理论研究藏彝走廊族群认同与族际关系的系列成果出版^[17]，大大推动了族群理论与方兴未艾的“藏彝走廊”研究的结合。学界开始综合运用民族学、民族史、人类学、考古学等理论方法，对“藏彝走廊”族群现象进行全面、系统的综合研究。本文通过对此阶段公开发表的学术成果进行分类检索，可以归纳出如下两种主要研究取向：

一是“藏彝走廊”的族群源流、族属问题与多族群景观的历史成因。此类研究主要是对相关史料文献、考古遗存与口述传说的综合考证与历时性梳理。石硕的系列论文与专著充分运用“多重证据法”，以历史文献结合考古报告、田野调查材料，系统探讨“藏彝走廊”族群起源、族群源流与族属问题，同时，从不同文明的碰撞与交融角度，为深入认识和理解“藏彝走廊”族群多元性与复杂性提供了新的诠释视角与学术观点。^[18]赵心愚、曾现江系统梳理和讨论了唐宋以来边地争端、少数民族地方政权更迭改变“藏彝走廊”族群分布格局，吐蕃移民与北方游牧民族迁入“藏彝走廊”的历史进程，及其对境内族群祖源记忆的影响等问题。^[19]这些研究成果为我们今天理解“藏彝走廊”的文化多样性与族群复杂性提供了历史依据。

二是“藏彝走廊”族群构成、族群认同与族群文化的民族志书写。费孝通先生在提出“藏彝走廊”概念时，强调微观与宏观相结合的研究方法，在微观层面可以对每个族群进行如“解剖麻雀”般的细致深入研究，既可完善早期少数民族社会历史调查的缺憾，又可作为宏观研究的资料基础。^[20]四川省民族研究所可视为从事此项研究的代表性机构。自2005年以来，四川省民族研究所专门组建“藏彝走廊”研究团队，对“藏彝走廊”不同族群进行深入的田野调查与民族志书写，并陆续出版、推出由四川省民族研究所所长袁晓文主编的“藏彝走廊研究丛书”。其中，不少著作根据田野调查资料，立足组群互动，对“藏彝走廊”不同族群的社会文化面貌及深度交融进行细致的民族志书写。随着国内外人类学族群理论的发展，“藏彝走廊”族群自我认同及对“他者”认知的研究成果逐步增多。其间，中国社会科学院民族学与人类学研究所曾筹划和启动“藏彝走廊族群认同及其社会文化背景的人类学研究”课题项目。相关代表性研究包括白志红、艾菊红等学者全面、系统地研究“藏彝走廊”南部滇西北“藏回”、陇南宕昌藏族的族群认同与族性问题。^[21]王菊通过对“藏彝走廊”族群间流传的“洪水朝天”故事，探讨族群如何超越自我认同，实现空间共享的共生关系。^[22]由于族群文化的复杂性，“藏彝走廊”是人类文化多样性研究最为理想的场域，也是从事跨族群、跨文化研究的重要对象，^[23]此类研究可参见李星星的尔苏文化圈研究，杨福泉的纳文化研究以及李志农等的“藏回”研究，等等。^[24]

表1、袁晓文主编藏彝走廊研究丛书书目一览表（2007-2010）

	作者（编者）	书名	出版社	出版时间
1	李星星	蟹螺藏族——民族学田野调查及研究	民族出版社	2007年11月
2	李绍明、刘俊波	尔苏藏族研究	民族出版社	2007年12月
3	李星星、冯敏、李锦	长江上游四川横断山区生态移民研究	民族出版社	2007年12月
4	马长寿主编，李星星整理	凉山美姑九口乡社会历史调查	民族出版社	2008年1月
5	李星星	李星星论藏彝走廊	民族出版社	2008年6月
6	李绍明	藏彝走廊民族历史文化	民族出版社	2008年7月
7	蔡家麟	藏彝走廊中的独龙族社会历史考察	民族出版社	2008年7月



8	李锦	民族文化生态与经济协调发展——对泸沽湖周边及香格里拉的研究	民族出版社	2008年10月
9	李星星	蟹螺藏族图录集	民族出版社	2008年11月
10	李绍明、童恩正	雅砻江流域民族考察报告	民族出版社	2008年12月
11	杨曦帆	藏彝走廊的乐舞文化研究	民族出版社	2009年7月
12	冯敏	扎巴藏族——21世纪人类学母系制社会田野调查	民族出版社	2010年7月
13	袁晓文	藏彝走廊：文化多样性、族际互动与发展(上、下)	民族出版社	2010年9月

三、“藏彝走廊”族群研究的新趋势（2010-至今）

近十年来，“藏彝走廊”族群研究取得了丰硕成果，佳作迭出。民族志研究仍然是“藏彝走廊”研究中的亮点，特别是有关雅砻江以东藏族支系的田野调查成果，如刘志扬等《藏彝走廊里的白马藏族——习俗、信仰与社会》、李星星《归程：藏彝走廊尔苏藏族的神话民族志》，等等，^[26]进一步充实和丰富了对“藏彝走廊”族群文化面貌的理解和认识。基于这些深入、细致的民志书写与早期的田野调查研究，学界发现“藏彝走廊”族群除支系繁杂、文化多样外，同一“沟域”内不同族群文化的相似度远盛于不同区域同一族群的文化。受此思路启发，学界对“藏彝走廊”的族群研究在前期基础上逐步发生变化，主要表现在：

其一，“藏彝走廊”的族际互动、族群互动成为研究主流。此研究取向包含不同族群之间的经济互动、文化互动、社会互动、多元宗教互动等。^[26]代表性研究有：袁晓文通过对“藏彝走廊”内多续族群的称谓、宗教文化与族际通婚等地方性知识的发掘，发现多续族群在与汉族、彝族以及藏族其他支系的族际交往与互动中，形成了“和而不同”“关系紧密”的族际关系；^[27]石硕、李锦、邹立波等合著的《交融与互动——藏彝走廊的民族、历史与文化》^[28]分为上、中、下三编。上编“藏彝走廊历史上的民族迁徙与互动”从整体上呈现出“藏彝走廊”民族迁徙与互动的历史脉络，以期还原现今“藏彝走廊”境内民族格局形成的历史脉络。中编“藏彝走廊的文化分区研究”综合考虑民族、文化、地理空间三要素，对“藏彝走廊”进行文化分区研究，展现出族群互动对文化圈形成的影响。下编“田野个案研究：藏彝走廊的族群互动与文化交融”，通过田野个案研究呈现区域内民族与文化的多元共存。

其二，关于“藏彝走廊”族群共生关系的研究。通过检索发现，石硕、李锦、周智生、高志英、木仕华、马尚林、李春红、陈东等多位学者公开发表或出版的著作与这一议题密切相关。^[29]其中，颇具代表性的有：石硕从整体上分析“藏彝走廊”的族群关系，指出“藏彝走廊”族际交往体现了两重特点，即“主观上民族观念淡薄、民族界限模糊；文化普遍持包容态度，使各民族在文化上往往‘你中有我，我中有你’”；^[30]马尚林主要关注“藏彝走廊”回、汉民族和谐关系的形成动力与生成机制，通过对松潘、迪庆、甘南合作与西藏昌都为期一年的田野调查发现，长期的交往互动形成了“经济上的互补，文化上的共融，加上党和政府的重视，民族政策的具体实施”助推了回、藏族群和谐关系的形成；^[31]周智生围绕“藏彝走廊”族群间的商贸、经济研究，提出“民族经济共生关系”概念，认为“藏彝走廊地区多民族经济共生形态的形成与演进是该地区民族和谐共生关系形成的重要基础和纽带”。^[32]

各族群在漫长的历史演变过程中如何通过交往、互动形成“美美与共”“多元共生”“和而不同”的族际关系，这一问题是费孝通先生倡议研究“藏彝走廊”的初衷，也是理解“中华民族多元一体格局”理论的生动案例。自2010年至今，“族群互动”“族群共生”等族群交往关系已然成为学界对“藏彝走廊”族群研究的主要关注点。诚如有学者指出，对“藏彝走廊”族群互动关系的研究或可超越西方学界的“族性”及“一族一国”理论，^[33]为我国乃至世界的族群理论研究提供新的学术增长点。



表2、袁晓文主编藏彝走廊研究丛书书目一览表（2013-2019）

	作者（编者）	书名	出版社	出版时间
1	袁晓文、李锦	藏彝走廊多彩的格萨尔	民族出版社	2013年5月
2	耿静	汶川萝卜寨田野调查报告	民族出版社	2014年7月
3	冯敏	立足田野躬行探索——冯敏民族学民俗学论集	民族出版社	2016年6月
4	李星星、袁晓文、刘俊波	川西南藏族图录集	民族出版社	2017年8月
5	杨莉、郝爽	秘境之舞——四川少数民族舞蹈文化研究	民族出版社	2018年5月
6	周锡银	周锡银民族研究文选	民族出版社	2019年11月

四、“藏彝走廊”族群研究的意义及其启示

自概念提出至今，我国学术界涌现出一批科研机构和学者、专家，他们长期关注和从事“藏彝走廊”族群问题研究。纵观近四十年来的发展脉络，“藏彝走廊”族群研究呈现三个重要阶段，每个阶段各有侧重，各有特色，又相互联系，互为基础，不断推动着“藏彝走廊”研究的深入发展。第一阶段为研究视野、研究方法的探索期；第二阶段通过多学科、多维度的方法逐渐厘清“藏彝走廊”的族群源流以及族群格局的历史成因，通过民族志的深描法，对区域内的具体族群进行细致调查研究；第三阶段在前两阶段的基础上，为族群关系研究提供新的理论视野。综合三个阶段所取得的研究成果，我国“藏彝走廊”族群研究的意义具体体现在如下两个方面：

首先，“藏彝走廊”独特的多族群共生、共存现象为拓宽、深化人类学族群理论研究提供了重要的田野实践场域。现有的“藏彝走廊”族群研究成果越来越倾向于突破以往将单一民族或族群作为研究对象的传统做法，逐步揭示出深入探讨走廊内部多族群“和谐共生”关系实现途径的重要意义。特别是“藏彝走廊”不同族群之间通常会运用开放式的亲属关系，即遵循“家屋”制度原则，形成特殊的族际通婚圈，^[34]并结合“洪水朝天”的“兄弟”祖源传说，将其他族群即人类学所称“他者”融入拟血缘的共同体关系中，^[35]构成“你中有我、我中有你”的族群共生格局。因而深层次地发掘“藏彝走廊”族群关系及其文化现象，不仅能在学理层面为世界民族学、人类学的族群研究提供中国“范式”，同时在实际运用层面还可为“铸牢中华民族共同体意识”提供坚实的历史依据和现实基础。

其次，既有研究初步搭建和实践了多维度、多视角探讨“藏彝走廊”族群现象的研究框架和路径。当今“藏彝走廊”族群问题研究取向日益呈现出摆脱学科界限束缚，走向从民族学、考古学、人类学、生态学等多学科视野加以综合考察的态势。研究群体既有以汉族为主的老、中、青三代学人，也有来自走廊内部的藏族、彝族、纳西族、羌族、回族等少数民族学者。此外，在中国学者的推动下，“藏彝走廊”族群研究同样受到了海外学界的关注。^③这使得对“藏彝走廊”的族群研究无形中兼顾了“我者”与“他者”，海内与海外的多重视角，有助于加深对“藏彝走廊”族群关系的理解和认识。

在铸牢中华民族共同体意识方面，“藏彝走廊”研究所揭示的族群共生现象，具有重要的理论价值和实践意义。将“藏彝走廊”研究置于“全球史”视野下，讨论族群共生所形成的共享文化概念，或将成为未来“藏彝走廊”族群研究的新突破口。

注释：

①李绍明、童恩正：《刘江流域民族综合科学考察报告之一：雅砻江下游考察报告》，中国西南民族学会印，1983年。此外这一时期的研究成果还有杨毓骧的《独龙族社会历史综合考察报告》、《滇藏高原考察报告》，李绍明、童恩正主编的《雅砻江上游考察报告》等，详见李绍明：《“藏彝走廊”研究与民族走廊学说》，《藏学学刊》2005年第2辑。



- ②2007年至2008年《西南民族大学学报》设立专栏，分期刊载讨论“藏彝走廊”研究的系列论文，并称“这将成为我们理解中华民族多元一体格局形成过程的又一把钥匙”。《西南民族大学学报》2008年第5期。
- ③如2005年在美国著名人类学家爱荷华州立大学黄树民先生的倡导、推动下，与四川大学中国藏学研究所联合举办了由海内外学者共同参加的“藏彝走廊的族群互动”国际学术研讨会。2006年在成都召开的“第一届康藏研究国际学术会议”专设“藏彝走廊”论坛，来自台湾、美国、加拿大的海外学者共同参与了这一讨论。2007年在西宁召开了“藏彝走廊族群认同及社会文化互动：现今与历史”海峡两岸学术研讨会。尤为重要的是，2009年在昆明召开的国际人类学与民族学联合会第十六届大会上专设“藏彝走廊：文化多样性、族际互动与发展”论坛。分别参见 <https://www.sinoss.net/2005/0810/5088.html>；李克建、尹志邦：《“第一届康藏研究国际学术研讨会”综述》，《西南民族大学学报》2006年第7期；木仕华：《藏彝走廊族群认同及社会文化互动：现今与历史海峡两岸学术研讨会综述》，《民族研究》2008年第1期；袁晓文主编：《藏彝走廊：文化多样性、族际互动与发展》，民族出版社，2010年版。

参考文献：

- [1]费孝通：《民族社会学要把宏观研究与微型研究结合起来》，《中国社会科学》1982年第4期。
- [2]李绍明：《“藏彝走廊”研究与民族走廊学说》，《藏学学刊》2005年第2辑。
- [3]袁晓文：《藏彝走廊尔苏藏族研究综述》，《广西民族大学学报》2008年第6期；周毓华、田廷广：《21世纪以来国内“藏彝走廊”研究考述》，《西藏民族学院学报》2014年第2期。
- [4]古史闻：《中国西南民族研究学会成立大会暨首届年会纪略》，《民族研究》1982年第2期。
- [5]李绍明：《“藏彝走廊”研究与民族走廊学说》，《藏学学刊》2005年第2辑。
- [6]刘达成：《关于“藏彝走廊”研究的几个问题》，《西北民族大学学报》1984年第2期。
- [7]费孝通：《给“‘藏彝走廊’历史文化学术讨论会”的贺信》，石硕主编：《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社，2005年版，第1页。
- [8]刘复生：《族群问题与民族史研究——以“藏彝走廊”民族为例》，《藏学学刊》2005年第2辑。
- [9]李绍明：《“藏彝走廊”研究与民族走廊学说》，《藏学学刊》2005年第2辑。
- [10]石硕：《“藏彝走廊”：一个独具价值的民族区域》，石硕主编：《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社，2005年版，第18、28页。
- [11]任新建：《略论“汉藏民族走廊”之民族历史文化特点》，石硕主编：《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社，2005年版，第81页。
- [12]李星星：《藏彝走廊的历史文化特征（续）》，《中华文化论坛》2003年第2期；《论“藏彝走廊”》，《藏学学刊》2005年第2辑。
- [13]高泽祯：《“藏彝走廊历史文化学术讨论会”综述》，《中国藏学》2004年第3期。
- [14]徐新建：《“族群地理”与“生态史学”——由“藏彝走廊”引出的综述和评说》，李锦：《聚落生态系统变迁对民族文化的影响——对泸沽湖周边聚落的研究》，石硕主编：《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社，2005年版，第82-110, 336-349页。
- [15]周毓华、田廷广：《21世纪以来国内“藏彝走廊”研究考述》，《西藏民族学院学报》，2014年第35期。
- [16]孙九霞：《试论族群与族群认同》，《中山大学学报》1998年第2期；弗里德里克·巴斯著，高崇、周大鸣、李远龙译：《族群与边界》，《广西民族学院学报》1999年第1期；周大鸣：《论族群与族群关系》，《广西民族学院学报》2001年第2期；徐杰舜：《论族群与民族》，《民族研究》2002年第1期。
- [17]王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，允晨文化出版社，1997年；《羌在汉藏之间》，中华书局，2008年版。
- [18]石硕：《藏彝走廊地区石棺葬文化及其与甘青地区的联系》，《藏学学刊》2006年第3辑；《藏彝走廊地区藏缅语民族起源问题研究述评》，《思想战线》2008年第2期；《从新石器时代文化看黄河上游地区人群



- 向藏彝走廊的迁徙》，《西南民族大学学报》2008年第10期；《藏彝走廊：文明起源与民族源流》，四川人民出版社，2009年版。
- [19]赵心愚：《唐贞元铁桥之战后滇西北地区民族分布的变化——兼及唐代藏彝走廊南端族迁徙的原因》，《四川大学学报》2008年第5期；曾现江：《胡系民族与藏彝走廊——以蒙古族为中心的历史学考察》，四川人民出版社，2007年版。
- [20]费孝通：《民族社会学调查的尝试》，《中央民族学院学报》1982年第2期。
- [21]白志红：《藏彝走廊中“藏回”的民族认同及其主体性——以云南省迪庆藏族自治州香格里拉县“藏回”为例》，《民族研究》2008年第4期；艾菊红：《族群认同与建构的动态过程——历史与现今的陇南宕昌藏族》，《民族研究》2006年第6期。
- [22]王菊：《归类自我与想象他者：族群关系的文学表述——“藏彝走廊”诸民族洪水神话的人类学解读》，《西南民族大学学报》2008年第3期。
- [23]李锦：《藏彝走廊的民族文化生态单元》，《西南民族大学学报》2007年第1期。
- [24]李星星：《藏彝走廊的尔苏文化圈》，《西南民族大学学报》2008年第4期；杨福泉：《关于藏彝走廊中的纳文化》，《西南民族大学学报》2007年第2期；李志农、李红春、李欣：《藏彝走廊“藏回”文化特征探析——以迪庆“藏回”为例》，《广西民族大学学报》2008年第6辑。
- [25]刘志扬等：《藏彝走廊里的白马藏族——习俗、信仰与社会》，民族出版社，2012年版；李星星：《规程：藏彝走廊尔苏藏族的神话民族志》，民族出版社，2017年版。以及冯敏：《扎巴藏族》，民族出版社，2010年；古涛、王德和：《纳木依藏族文化初探》，四川大学出版社，2014年版等。
- [26]袁晓文主编：《藏彝走廊：文化多样性、族际互动与发展（上、下）》，民族出版社，2010年；王玉琴：《藏彝走廊的汉族移民与汉藏互动——以九龙为个案的考察研究》，《西藏研究》2010年第1期；孟皓、王碧陶：《藏彝走廊多元文化视阈下的藏传佛教与民族社区互动研究——基于丽江市永宁乡的研究》，《云南民族大学学报》2017年第3期；周智生：《藏彝走廊地区族际经济互动发展研究》，《中国社会经济史研究》2010年第1期；高志英、熊胜祥：《藏彝走廊西部边缘多元宗教互动与宗教文化变迁研究》，《云南行政学院学报》2010年第6期；李红春、金杰：《嵌入经济互动的族群流动与文化建构——藏彝走廊“化賚”与“打賚”的经济人类学解析》，《云南社会科学》2015年第6期。
- [27]袁晓文：《和而不同：藏彝走廊多续族群与其他藏族支系关系研究》，《广西民族大学学报》2013年第2期；《藏彝走廊的族群互动研究：汉彝文化边缘的冕宁多续藏族》，《西南民族大学学报》2010年第12期。
- [28]石硕、李锦、邹立波：《交融与互动——藏彝走廊的民族、历史与文化》，四川人民出版社，2014年。
- [29]高志英：《藏彝走廊西部边缘民族关系与民族文化变迁研究》，民族出版社，2010年；李红春、马滔：《多元共生视野下的藏彝走廊族群关系——以大理邓川坝为例》，《广西民族研究》2017年第3期；陈东、袁晓文：《多种信仰共存：以藏彝走廊东缘多续藏族为中心的个案研究》，《中南民族大学学报》2016年第1期；木仕华：《论藏彝走廊中纳系族群与槃木族群的共生关系》，《西藏民族大学学报》2015年第4期。
- [30]石硕：《藏彝走廊多民族交往的特点与启示》，《中华文化论坛》2018年第10期。
- [31]马尚林：《论藏彝走廊回、藏和谐民族关系的形成机制》，《民族学刊》2017年第2期；《论藏彝走廊回、藏民族的和谐社会关系》，《西南民族大学学报》2017年第7期；马尚林、罗凉昭：《藏彝走廊中的回藏和谐民族关系研究》，民族出版社，2017年。
- [32]周智生：《藏彝走廊地区多民族经济共生形态演进的机理研究》，《云南民族大学学报》2014年第3期；《藏彝走廊地区族际经济互动发展研究》，《中国社会经济史研究》2010年第1期。
- [33]王铭铭：《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》，社会科学文献出版社，2008年。
- [34]李锦：《家屋与嘉绒藏族社会结构》，社会科学出版社，2017年版。
- [35]王菊：《归类自我与想象他者：族群关系的文学表述——“藏彝走廊”诸民族洪水神话的人类学解读》，《西南民族大学学报》2008年第3期。



【论 文】

元代非汉族士人群体形成的历史文化背景¹

刘嘉伟²

13 世纪, 蒙古民族以雄劲的姿态“起朔漠、并西域、平西夏、灭女真、臣高丽、定南诏, 遂下江南, 而天下为一。”³ 马背上的蒙古族一统南北, 入主中原, 建立了庞大的帝国。正如其国号“大元”, 元朝的疆域“北逾阴山, 西极流沙, 东尽辽东, 南越海表”⁴, 在这幅员辽阔的土地上, 民族众多、文化繁富, 各个民族、多元文化共存互融。

在多元文化之中, 汉文化博大精深、底蕴丰厚, 影响力最强, 辐射面最广。蒙古、色目子弟逐渐“舍弓马而事诗书”⁵, 浸濡于汉文化之中, 有的甚至跻身名家硕儒之列。探究非汉族士人群体形成的历史文化背景, 可归纳为以下几点。

一、疆域辽阔, 多族共居

陈垣先生指出:“本有文字、宗教, 去中国尤远的西域人一旦入居华地, 亦改从华俗, 且于文章学术有声焉。是真前此所未闻, 而为元所独也。”⁶ 陈先生的力作《元西域人华化考》要言不烦, 没有专门论述少数民族受中原文化影响的原因。我们踵武其后, 思考这一问题, 应当从元代特殊的民族关系、地理历史状况入手。

疆域的广阔带给元代文人一种超越前代的自豪。畏兀儿文学家贯云石傲视往古地说:“赛唐虞, 大元至大古今无。”⁷ 海宇混一的大元帝国正是多族文化融合交流的平台。蒙元统一全国后, 积极开辟交通, 为民族文化的相互交流和繁荣发展, 多族共居融合创造有利条件。《元史·地理志》称:“自封建变为郡县, 有天下者, 汉、隋、唐、宋为盛, 然幅员之广, 咸不逮元。汉梗于北狄, 隋不能服东夷, 唐患在西戎, 宋患常在西北。”⁸ 而大一统的元帝国, 东西交通, “无阂域藩篱之间也”⁹。这为蒙古、色目人内迁提供了便利的客观条件。

再者, 驿站系统的建立与完善, 使得边陲与中土的联系日益紧密。元朝驿站遍布辖境, 东起高丽, 西到伊利汗国和钦察汗国, 南至越南、缅甸, 皆有驿路相通, 形成以大都为中心四通八达的交通网。“据《元史·地理志》和《经世大典·站赤》记载, 全国共设驿站 1519 处, 加上西域、西藏等边远地区的驿站, 则超过 1600 处。驿站规模之大, 分布地区之广超过历史上任何一个朝代。”¹⁰ 边疆地区驿站的广泛设置, 便利了交通, 使得“四海为家……适千里者, 如在庭户, 之万里者, 如出邻家。”¹¹ 各民族间的往来更加便捷、频繁, 加强了彼此之间的经济、文化交流。

¹ 本文为刘嘉伟著《元代多族士人圈的文学活动与元诗风貌》第一章第一节, 人民出版社, 2016 年版。

² 作者为江苏师范大学文学院教授。

³ 宋濂等:《元史》卷五八《地理志》, 第 1345 页。

⁴ 同上。

⁵ 戴良:《九灵山房集》卷二一《鹤年吟稿序》, 见李军, 施贤明校点:《戴良集》, 第 238 页。

⁶ 参见陈垣:《元西域人华化考》, 第 2 页。

⁷ 贯云石:《双调·新水令》[皇都元日]之《殿前欢》, 见胥惠民, 张玉声等:《贯云石作品辑注》, 新疆人民出版社 1986 年版, 第 72 页。

⁸ 宋濂等:《元史》卷五八《地理志》, 第 1345 页。

⁹ 虞集:《道园学古录》卷八《可庭记》,《四部丛刊》影印明景泰本。

¹⁰ 李云泉:《略论元代驿站的职能》,《山东师范大学学报》1996 年第 2 期。

¹¹ 王礼:《麟原文集》前集卷七《义冢记》,《四库全书》本。



清代史家赵翼言：“元制：蒙古、色目人随便居住。”¹ 蒙元是中国历史上少有的民族大迁移与大混居的时代，这自然使民族间融合的程度加深。元立国后，西域人大量东迁，难以计数。日本学者佐口透讲，当时“以士兵、工人、技师、官吏、武将等各种身份……移居到中国的回回人约在 100 万以上。”² 大量色目人入籍成为“回回户”。同时，作为统治民族的蒙古军队、官吏也被派往全国各地，“驻戍之兵，皆错居民间”³。蒙古、色目人置身于地大物博、幅员空前的疆域内，有了共享丰厚文化遗产的时空条件，进而成为文质彬彬的士大夫。为了巩固统治、分散瓦解人口众多的汉民族，元廷实行强制迁徙的政策，大批汉人、南人以及其他民族成员来到漠北和西北、东北等边塞地区，这虽然不符合广大汉人、南人的利益，但客观上加强了蒙汉等多民族之间的联系，促进了民族间的涵化与融合。经过如此大规模而多方面的迁徙活动，元朝境内形成了“诸民相杂”的局面⁴。多族人士通过姻亲、师生、同窗、同僚等社会关系，有了深层次的交往，逐渐打破了各族群成员之间原有的语言、信仰等方面隔阂，达成了真正意义上的文化沟通。

二、元廷对于汉文化的倡导

有元一代，作为统治阶层的蒙古人在推行汉法问题上，始终存在争论。但蒙古统治者亦知“以马上取天下，不可以马上治”⁵，欲将以草原为重心的大蒙古国改建为以汉地为重心的元王朝，就必须重视汉法，以掌握权柄。

元世祖忽必烈自蒙哥汗统治时期就主管漠南汉地。他即位后，既保持了一些蒙古成法，又大力推行“汉法”，以适应中原地区的经济文化发展水平。在文化建设上，世祖中统二年（1261 年）设翰林国史院，几乎所有的国家文化事业都由翰林国史院主管：“兼起居注、知会同馆、领秘书监，而国子学以待制兼司业，兴文署以待制兼令、编修官兼丞，俱来隶焉。”⁶ 虽然终元一代，翰林院的影响有限，但其设立仍然对于蒙古、色目士子学习汉文化具有号召力和示范所用。翰苑文臣成分多元，四大族群都有，不同民族的同僚间涵化影响，也使得蒙古、色目文人日趋风雅。

忽必烈一向重视汉文化教育，他在潜邸时就诏令诸王子及近臣子弟从汉儒学习儒家经典，其子真金先后就学于汉儒姚枢、许衡、李德辉等人。至元八年（1271 年），忽必烈下诏立蒙古国子学；二十四年，又命“设国子监，立国学监官。”⁷ 据《元史》所载：“（国子生）凡读书必先《孝经》《小学》《论语》《孟子》《大学》《中庸》，次及《诗》《书》《礼记》《周礼》《春秋》《易》。”⁸ 学习的都是传统儒家经典。此外，从《元史》卷八十六《百官志》的记载可知，中央以外，各幹耳朵，诸王爱马及以蒙古、色目军队为主的卫军亦有儒学教授，使得中下层蒙古、色目子弟也可以入学接受汉文化。而后，成宗大德八年（1304 年）起，实施了国子贡试法，国子生考试及格者即可任六品官，更激励了少数民族士人研习汉学。

元中期，文化建设多有作为：上孔子尊号，行科举，立奎章阁，开经筵，煞然可观。其中以复行科举对于蒙古、色目族群文化取向的改变影响最大。由于种种原因，蒙元时期科举制度时行时废。忽必烈多次下诏定制开科取士，但迟迟未能实施。以致满腹经纶、穷困潦倒的士大夫抱怨“冻杀我也，《论语》篇、《孟子》解、《毛诗》注；饿杀我也，《尚书》云、《周易》传、《春秋》

¹ 赵翼：《陔余丛考》，栾保群、吕宗力点校，河北人民出版社 1990 年版，第 291-292 页。

² [日] 佐口透：《鞑靼的和平》，见刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第九卷，中华书局 1993 年版，第 467 页。

³ 姚燧：《牧庵集》卷六《千户所厅壁记》，见查洪德编辑点校：《姚燧集》，人民文学出版社 2011 年版，第 94 页。

⁴ 许衡：《鲁斋遗书》卷七《时务五事》，《四库全书》本。

⁵ 宋濂等：《元史》卷一五七《刘秉忠传》，第 3688 页。

⁶ 黄溥：《金华黄先生文集》卷八《翰林国史院题名记》，《四部丛刊》本。

⁷ 宋濂等：《元史》卷十四《世祖本纪》，第 296 页。

⁸ 宋濂等：《元史》卷八一《学校志》，第 2029 页。



疏……端的可便害杀这个汉相如。”¹“读书无用论”颇为盛行。蒙元社会中，蒙古、色目，甚至汉人、南人贵族可以凭借“大根脚”的身份享受封荫特权。但“谈文章不到紫薇郎，小根脚难登白玉堂”²，对于广大的中下层蒙古、色目子弟来说，科举依旧是步入仕途的“敲门砖”。即使是名门望族，也因子孙繁衍，须在荫袭之外，另辟他径，以求入仕。所以延祐元年（1314年）恢复科举，给汉族士人带来曙光的同时，也带动了蒙古、色目子弟攻读汉学。

元仁宗称：“设科取士，庶几得真儒之用，而治道可兴也。”³他规定科举考试程式：明经、经疑二问，《大学》《论语》《孟子》《中庸》内出题，并用朱氏《章句集注》。仁宗爱育黎拔力八达看到了儒家思想对于巩固政权的重大意义，而推行科举，客观上起到了兴复儒学的作用，能够激励各族子弟发奋读书，以应对科举考试之策论、词赋⁴。据统计，元代科举先后共十六科，录取进士总数为1139人⁵。其中，蒙古、色目人各占四分之一，共六百人上下⁶。而参加乡试的蒙古、色目士子应当数十倍于此。

要之，元廷倡导汉学，使得许多蒙古、色目子弟受到汉文化的教育；科举的实行激励蒙古、色目士子充实学养以开拓自身的政治前途；翰林国史院、奎章阁等文教机构中，蒙汉、色目同僚相互熏陶浸染。这些，都使得少数民族子弟偃武修文，扩大了元代非汉族士人群体的队伍。

三、多种文化的交流认同

陈垣先生说：“色目人之读书，大抵在入中国一二世以后。其初皆军人，宇内既平，武力无所用，而炫于中国之文物，视为乐土，不肯思归，则惟有读书入仕之一途而已。”⁷西域人本有较高的文明，缘何认同汉文化？陈先生“炫于中国之文物”的说法，过于简单。后文“特患其不通中国之文，不读中国之书，苟习其文，读其书，鲜有不爱慕华风者。”⁸更是站在汉文化本位上去思考问题。当然了，《元西域人华化考》一书著于“中国被人最看不起之时，又值有人主张全盘西化之日，故其言如此”⁹，无可厚非。今天，我们可以从文化融合，交流认同的角度来解读非汉族士人群体的出现。

中国上古时代，农耕与游牧两种生活方式共存。据古史传说，神农部族是一个农业部族，黄帝部族则是一个游牧部族。所以从民族构成上来看，所谓炎黄子孙的汉民族有着游牧文化的血脉。汉代以后，随着丝绸之路的开辟，西域东西方文化会合，游牧文化与农耕文化并存。北朝之时的铁勒部族“近西边者，颇为艺植，多牛而少马”¹⁰。隋唐之时的黠戛斯人“颇知田作”。元廷于至元十四年（1277年）“设盐转运司四，置榷场于碭门、黎州，与吐蕃贸易”¹¹，鼓励汉、吐蕃等多族人民在“茶马互市”上贸易往来。如费孝通先生所讲：“中原和北方两大区域的并峙，实

¹ 马致远：《半夜雷轰荐福碑·第一折》[油葫芦]，见傅丽英，马恒君：《马致远全集校注》，语文出版社2002年版，第64页。

² 张可久：《水仙子·归兴》，见杨朝英编：《朝野新声太平乐府》，中华书局1958年版，第64页。

³ 宋濂等：《元史》卷二四《仁宗本纪》，第558页。

⁴ “古赋创作在元代中期以后趋于兴盛，成为元代文学的一大特色。这和科举以古赋为考试科目有着密切的关系。”见陈高华、张帆、刘晓著：《元代文化史》，广东教育出版社2009年版，第386页。

⁵ 数字统计参见姚大力：《元朝科举制度的行废及其社会背景》，《元史及北方民族史研究集刊》第六期，1982年。

⁶ 宋濂等：《元史》卷八一《选举志》：“天下选合格者三百人赴会试，于内取中选者一百人，内蒙古、色目、汉人、南人分卷考试，各二十五人，蒙古人取合格者七十五人……色目人取合格者七十五人……汉人取合格者七十五人……南人取合格者七十五人”云云。于此可知，元代科举取士，四大族群各占四分之一。

⁷ 陈垣：《元西域人华化考》，第17页。

⁸ 陈垣：《元西域人华化考》，第28页。

⁹ 陈智超主编：《陈垣来往书信集》之《1964年致欧阳祖经书》，上海古籍出版社1990年版，第818页。

¹⁰ 李延寿：《北史》卷九十九《突厥、铁勒传》，中华书局1974年版，第3303页。

¹¹ 宋濂等：《元史》卷九《世祖本纪》，第190页。



际上并非对立，尽管历史里记载着连续不断的所谓劫掠和战争。这些固然是事实，但不见于记载的经常性相互依存的交流和交易却是更重要的一面。”¹可见，农业文化与草原文化并非完全对峙、泾渭分明，彼此有着经济结构上的亲和互补；在文化上，也就有了交流融合的可能性。

子曰：“远人不服，则修文德以来之。”（《论语·季氏》）汉文化本身具有着“协和万邦”的亲合力。“和合”可称为中华文化思想之元。《周易·系辞下》就说：“乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”可见，“阴阳和德”的价值观可以溯源到号称群经之首的《易经》。儒家思想倡导“礼之用，和为贵”，道家思想讲求“阴阳和谐”，佛教讲“因缘和合”。举凡《国语》《管子》《墨子》等重要典籍都提到过“和合”这个概念。在汉文化中，“和合”思想被普遍接受和认同，横摄于各个时代、各家各派的思想文化之中。

在“和合”思想影响下，汉文化不推崇武力，而是用道德的力量春风化雨。这种和而不同、和平融会的哲学使得异族士人能够心悦诚服地接受。雍古人马祖常曾言：“东夷、西戎、南蛮、北狄，四方偏气之语，不相通晓，互相憎恶。惟中原汉音，四方可以通行，四方之人皆喜于习说。”²马祖常家族世奉也里可温，远祖为基督教聂思脱里派高级神职人员。他如此推崇汉语，欣赏汉文化，并身体力行地以汉语创作诗文，作为读卷官，选拔人才。由此，元代蒙古、色目人士乐于接受汉文化的情况可见一斑。

在“华夷”问题上，元儒也有所变通，大多不谈“夷夏之防”。元初大儒郝经有言“能行中国之道，则中国主也”³。大理学家吴澄赞扬八思巴蒙古字“为国音之舟车”，“欲达一方之音于日月所照之地”⁴，接受了异族文化。殆及元末，虽然族群的鸿沟并未消失，但大多数儒士却已尊奉元朝为正统，称“皇元正朔承千载，天下车书共一家。”⁵汉族士大夫对于异族政权、异族文化的接受与认同，也为文化之间的交流学习，创造了宽松的环境。

属草原游牧文化系统的蒙古、西域文明也并非封闭自守。蒙古民族的形成包容了乞颜、弘吉刺、克烈、塔塔尔、蔑儿乞、乃蛮等诸多部落。这些部落在文化方面本就有一定的差距，共同形成了具有多元性与同一性、开放性与凝聚性以及包容性等特点的蒙古文化⁶。蒙古族统治者倡导汉学，和多元性、开放性的民族文化特点不无关系。广泛吸收汉学之长，在儒学、文学、艺术等领域有所成就的蒙古人为数不少，下文我们还要具体论列。

色目人中的哈刺鲁、阿儿浑等突厥部族在元代已经伊斯兰化，伊斯兰教众占人口的绝大多数。蒙元时期，阿拉伯、波斯等广义西域地区的穆斯林大量迁居中土，被称为“回回”。《明史·西域传》载：“迨元世，其人遍于四方，皆守教不替。”⁷“伊斯兰”本义便是和平、宁静，强调顺从、忠诚，与汉文化也多有融通之处：《古兰经》强调果报，《圣训》要求穆斯林扶弱济贫、公正克己、诚实信用、保持团结。这和汉文化的人格理想、价值观念有很多不谋而合之处。元宪宗时任燕京路总管赛典赤·赡思丁是伊斯兰教先知穆罕默德的后裔，他称自己的世家“同中国孔子宗系”⁸，更见元代伊、儒思想文化的融合。“元时回回遍天下”⁹，具有伊斯兰文化背景的回回人践行着穆罕默德“学问虽远在中国，亦当往求之”的告谕，在保持民族特性的同时，广泛地学习接受汉文化。

西域是丝绸之路的要冲，自古是世界古老文明的交汇之地，是中西文化交流的枢纽，中原汉

¹ 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社1999年版，第13页。

² 见于范梈：《木天禁语》，见何文焕辑：《历代诗话》，中华书局2004年版，第752页。

³ 郝经：《陵川集》卷三八《复宋国丞相论本朝兵乱书》，《四库全书》本。

⁴ 吴澄：《吴文正公集》卷二五《送杜教授北归序》。

⁵ 张昱：《可闲老人集》卷四《杨维桢次韵杨左丞五府壁诗》，《四库全书》本。

⁶ 参见云峰：《元代蒙汉文学关系研究》，民族出版社2005年版，第19页。

⁷ 张廷玉等：《明史》卷三百三十二《西域传》，中华书局1974年版，第8625页。

⁸ 见王恽：《王秋润先生文集》卷八二《中堂事记下》，《四部丛刊》影明弘治本。

⁹ 张廷玉等：《明史》卷三百三十二《西域传》，第8598页。



文化、印度佛教文化、古希腊文化及伊斯兰文化在此交流融合。在文化辐辏之地生活的西域人有着较强的包容性和适应性，善顺人意，易于择善而从。所以有着其他宗教信仰的西域色目人也以开放的文化心态汲取着汉文化的营养。

【论 文】

德尔智与十三世达赖喇嘛晋京期间史事探析¹

冯 翔²

概要: 德尔智是近代藏事研究中一个绕不过去的角色,他对十三世达赖喇嘛有着长期的重要影响,也始终得到十三世达赖喇嘛的信任。利用多语种史料,对十三世达赖喇嘛晋京期间一些史事及德尔智的活动进行详细考察,不仅有助于弄清德尔智在近代西藏事务中扮演的角色,也有助于辨析十三世达赖喇嘛政治态度的变化过程。

关键词: 德尔智; 十三世达赖喇嘛; 晋京; 近代西藏

俄国籍布里亚特蒙古人阿旺·德尔智是近代西藏地方史上的一个重要角色,在十三世达赖喇嘛亲政后一直对其发挥着重要的影响力。俄国方面的档案显示这种影响一直持续到十三世达赖喇嘛的晚年,当时苏联方面仍然利用德尔智来接近十三世达赖喇嘛。³对德尔智的研究,国内学界传统上认为德尔智是沙俄派到我国西藏的间谍,⁴而包括俄国在内的大部分国外学者则认为并无确凿证据显示德尔智忠于沙皇及其政府。⁵俄国学者尼古拉·库里肖夫(Nikolai Kuleshov)仔细研究了俄罗斯帝国对外政策档案馆(AVPRI)的俄中关系档案全宗(Fund Chinese desk),显示德尔智第三次赴俄时,俄国政府非常谨慎,对德尔智身份的认识还是模糊不清的,只知道他在西藏地方政府中有很重大影响。⁶那么对德尔智重新审视,不仅可以查漏补缺,纠正一些固有认识,更重要的是为研究近代西藏提供一个新的角度。以下通过当时驻北京的西方外交官、情报人员的书信、回忆录以及德尔智的传记,对照国内外的档案,系统梳理十三世达赖喇嘛晋京期间的一些史事及德尔智的活动,并从这一角度探讨这个时期十三世达赖喇嘛政治态度发生变化的过程。

¹ 本文刊载于《中国边疆史地研究》2020年第4期,第169-180页

² 作者为中央民族大学历史文化学院博士研究生。

³ 参见 Alexandre Andreyev, *Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy 1918-1930s*, Boston: Brill, 2003。

⁴ 参见 Parshotam Mehra, "In the Eyes of Its Beholders: The Younghusband Expedition (1903-04) and Contemporary Media", *Modern Asian Studies* 39, no. 3 (2005), pp. 725-739; Alastair Lamb, "Some Notes on Russian Intrigue in Tibet", *Journal of The Royal Central Asian Society* 46, no.1(1959), pp. 46-65。德国探险家威廉·菲尔希纳(Wilhelm Filchner)1924年在柏林出版的《亚洲风暴》(Sturm über Asien),书中明确指出德尔智是俄国间谍,但此书只是一本基于作者经历所写成的探险小说,不足以成为历史研究的参考。

⁵ 参见 Alexandre Andreyev, "An Unknown Russian Memoir by Aagvan Dorjiev", *Inner Asia* 3, no. 1 (2001), pp. 27-39; Ram Rahul, "The Role of Lamas in Central Asian Politics", *Central Asiatic Journal* 12, no. 3 (1969), pp. 209-27; John Snelling, "Agvan Dorjiev: Eminence Grise of Central Asian Politics", *Asian Affairs* 21, no.1 (1990), pp. 36-43; Jampa Samten, "Notes on the Thirteenth Dalai Lama's Confidential Letter to the Tsar of Russia", *The Tibet Journal* 34/35, no. 3/2 (2009), pp. 357-370。

⁶ 参见 Nikolai Kuleshov, "Agvan Dorjiev, the Dalai Lama's ambassador", *Asian Affairs* 23, no.1(1992), pp. 20-33。这从侧面说明了俄国方面确实有渠道可以知晓一些来自拉萨的信息,参见: Arash Bormanshinov, "A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904", *Central Asiatic Journal* 36, no. 3/4 (1992), pp. 161-87; Arash Bormanshinov, "Kalmyk Pilgrims to Tibet and Mongolia", *Central Asiatic Journal* 42, no. 1 (1998), pp. 1-23; Alexandre Andreyev, "An Unknown Plan of Lhasa by Nikolai Przhevskii (1879)", *The Tibet Journal* 39, no. 1 (2014), pp. 41-55。



一、德尔智在近代西藏地方政府中的职位

德尔智 1854 年出生于布里亚特，全名阿旺·德尔智，藏名为阿旺洛桑。1873 年，德尔智跟随他的经师群培·贝桑波第一次前往拉萨，成为哲蚌寺郭莽扎仓的一员。培·贝桑波担心其俄国人身份暴露将会受到“可怕的惩罚”，¹于是决定返回库伦。其后，德尔智在库伦接受了比丘戒，并得到一些德高望重的大喇嘛的指导。1874 年底八世哲布尊丹巴抵达库伦坐床，德尔智被推荐为哲布尊丹巴的十三个怖畏金刚（Vajrabhairava）之一。²之后，德尔智前往五台山，经过数年学习，跟随五台山扎萨克喇嘛前往拉萨。1880 年，德尔智重返拉萨，在对三大寺进行了大量布施后，³再次进入哲蚌寺的郭莽扎仓学习。1888 年，德尔智获得最高等级的格西拉让巴学位，被指派为十三世达赖喇嘛的七个侍读经师之一。⁴

在以往的研究中，德尔智以十三世达赖喇嘛的经师或侍读堪布的身份为人所知，但由于十三世达赖喇嘛晋京期间，清政府的关切主要集中在体现主权归属的觐见礼仪方面，对十三世达赖喇嘛随从的记录只是草草带过，甚至内容颇丰的《内厅侦察达赖报告》对达赖喇嘛手下堪布的记载也较为随意，只是简单以汉语姓氏代称，难以辨别他们的身份。不过，通过对国内外不同文献记载的对比研究，还是能找出线索，对德尔智在近代西藏地方政府中的职位进行探讨。

德尔智的名字第一次出现在《十三世达赖喇嘛年谱》中是 1896 年底。年谱记载，“派遣果芒侍读达尔汗大堪布罗桑昂旺和办事代表增准坚赞平措⁵等一行到尼泊尔”。⁶根据各方资料判断，该记载时间有误，德尔智与坚赞平措前往尼泊尔的正确时间是 1901 年，⁷达赖喇嘛第三次派德尔智经由尼泊尔到印度，再前往当时俄国黑海西北岸城市敖德萨，德尔智的职位是“达尔汗大堪布”。德尔智自传记载，德尔智 1900 年从俄国返回西藏后，被达赖喇嘛提升为大堪布，即授予了“堪钦”⁸的职衔。⁹根据俄国对外政策档案，¹⁰ 1901 年德尔智第三次赴俄，在圣彼得堡等待召见时其提交给俄国外交部的介绍性自传中称上一次回到西藏后，达赖喇嘛“提升我为三品僧官大堪布，并在一切政教事务方面拥有发言权”。¹¹

¹ Agvan Dorjiev, Jigme N. Thubten, and Dan Martin, *Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat*, Tokyo: Hokke bunka kenkyu, 1991, p. 11.

² 参见 John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, Shaftesbury: Element, 1993, p. 27.

³ 事实证明德尔智的家底非常殷实。圣彼得堡的寺院建设一共花费 9 万卢布，其中 5 万来自十三世达赖喇嘛（华俄道胜银行提供的贷款），3 万来自德尔智本人，其余来自卡尔梅克人和布里亚特人的捐赠。德尔智去世前立下遗嘱，要将个人财产全部运往西藏，但最后被苏联政府没收。根据布里亚特方面的档案显示，德尔智的遗产包括 1703 平方米的居所、78297 平方米的土地、投保 58777 卢布的保险。参见 John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, p. 138, 251.

⁴ 参见 Agvan Dorjiev, Jigme N. Thubten, and Dan Martin, *Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat*, p. 14.

⁵ 坚赞平措，又译坚赞彭措，1900 年时是一名孜仲，1909 年底成为十三世达赖喇嘛短暂设立的“外事局”的官员。参见[意]毕达克著、沈卫荣译：《1728—1959 西藏的贵族和政府》，中国藏学出版社 1990 年版，第 180 页。

⁶ 《十三世达赖喇嘛年谱》，西藏自治区政协文史资料研究委员会编：《西藏文史资料选辑》第 11 辑，民族出版社 1989 年版，第 41 页。

⁷ 参见王远大：《近代俄国与中国西藏》，生活·读书·新知三联书店 1993 年版，第 168 页。

⁸ “堪钦”是大堪布的头衔。参见周伟洲主编：《西藏通史·民国卷》（下），中国藏学出版社 2016 年版，第 484 页；陈谦平主编：《西藏百年史研究》（中），社会科学文献出版社 2015 年版，第 581 页；[意]毕达克著、沈卫荣译：《1728—1959 西藏的贵族和政府》，第 312 页。

⁹ Agvan Dorjiev, Jigme N. Thubten, and Dan Martin, *Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat*, p. 22, 67.

¹⁰ 俄罗斯对外政策档案中有关俄国与中国西藏的内容，已经有一部分出版，即下文所引用的 2005 年由俄罗斯科学院东方学研究所和远东研究所出版的《俄国与西藏俄国档案汇编（1900-1914）》（*РОССИЯ И ТИБЕТ СБОРНИК РУССКИХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ 1900-1914*）。

¹¹ 1901 г. июня 12. Автобиография Авгана Доржиева, Е А Беловой, Святецкая, Т Л Шаумян, Институт



德尔智并非正式的僧官，他的职位在某种程度上是象征性的。正如戈尔斯坦所说，“许多品级很高的官衔，如达尔罕和堪钦，并没有相应的职务或机构”。¹需要指出的是这种象征性的职位并不意味着没有权力，要视与十三世达赖喇嘛亲近程度而论。这一点在十三世达赖喇嘛日后的几名“坚赛”²身上也得到了很好的体现，如与“坚赛”土登贡培类似，德尔智同样供职于达赖喇嘛的内侍系统。由俄国学者亚历山大·安德耶夫（Alexander Andreyev）在俄罗斯科学院发现的一份德尔智的手写自传，提及了1904年陪同十三世达赖喇嘛从拉萨出走时的几位堪布。其中德尔智对自己的称谓是参宁堪布，³同样的称谓也出现于1900年十三世达赖喇嘛给沙皇的信函，⁴1910年在大吉岭的达赖喇嘛给德尔智的信中称他为“我们仁慈的首席参宁堪布”。⁵安德耶夫也提到一位曾在19世纪90年代到访拉萨的卡尔梅克人在其著作中称“一位有权势的森本堪布称自己是布里亚特蒙古人”。⁶虽然这个时期拉萨一直有布里亚特蒙古人的存在，但能身居如此高位的，就只能是德尔智。而森本堪布是堪穷四品官，这也可以佐证德尔智1900年第二次赴俄后才被擢升为三品的堪钦。

德尔智因长期在十三世达赖喇嘛左右，从内侍系统的侍读经师开始，逐步升为四品堪穷，任森本堪布；1900年从俄国返回后，擢升为三品堪钦，任主管逻辑学、因明学的参宁堪布。

二、初到京城即求于俄、美

1904年十三世达赖喇嘛出走库伦后，派德尔智前往俄国寻求援助，但在日俄战争中处于下风的俄国不愿在这个时刻再引起纠纷，要求达赖喇嘛耐心等待。1905年，俄国国内爆发革命，⁷沙皇政府忙于处理国内纷乱，同时以维特伯爵为首的自由派再次掌权，首先确定了收缩“不切实际的外交政策”，与英国实现了外交媾和。于是，达赖喇嘛等到的只能是一些空泛的承诺与安慰。在清政府的不断催促下，1906年10月31日（农历九月十四）达赖喇嘛到达塔尔寺，并于1908年2月到达五台山，准备晋京。

根据德尔智的自传记载，在得知达赖喇嘛即将晋京后，便迅速前往北京与他汇合。⁸到达北京后，德尔智先造访了俄国公使馆，此时的俄国公使是廓索维慈。⁹公使明确告诉德尔智，“俄国涉及支持东方统治者的时代结束了”。这使德尔智非常不满，随即威胁“如果俄国不提供帮助，他将不得不去找英国人”。¹⁰廓索维慈则说他已经与英国公使朱尔典协商过了，德尔智不会得到他

востоковедения. *РОССИЯ И ТИБЕТ СБОРНИК РУССКИХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ (1900-1914)*, Москва: Восточная литература РАН, 2005, p. 36.

¹ [美]梅·戈尔斯坦著、杜永彬译：《喇嘛王国的覆灭》，中国藏学出版社1994年版，导论，第11—12页。

² 坚赛，即藏语眼前人的意思。

³ 即逻辑学、因明学堪布。参见 Alexandre Andreyev, “An Unknown Russian Memoir by Aagvan Dorjiev”, *Inner Asia* 3, no. 1 (2001), pp. 27-39.

⁴ 参见 1900 г. Письмо XIII Далай-ламы царю Николаю II с предложением установить контакт между Россией и Тибетом, Е. А. Беловой, Святецкая, Т. Л. Шаумян, Институт востоковедения. *РОССИЯ И ТИБЕТ СБОРНИК РУССКИХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ (1900-1914)*, p. 35.

⁵ 1910 г. Письмо Далай-ламы Агвана Доржиева, привезетю из Дарджилига в Петербург профессором Ф. И. Щербатским, о нежелании Англии помочь Тибету в борьбе с Китаем и надеждой на помощь России, Е. А. Беловой, Святецкая, Т. Л. Шаумян, Институт востоковедения. *РОССИЯ И ТИБЕТ СБОРНИК РУССКИХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ (1900-1914)*, p. 160.

⁶ Alexandre Andreyev, “An Unknown Russian Memoir by Aagvan Dorjiev”, *Inner Asia* 3, no. 1 (2001), pp. 27-39.

⁷ 俄国方面的档案显示德尔智参与了这次革命，并上了俄国内政部监视的黑名单。参见 John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, p. 121.

⁸ 参见 Agvan Dorjiev, Jigme N. Thubten, and Dan Martin, *Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat*, p. 34-35.

⁹ 廓索维慈 (Ivan Yakovlevich Korostovetz), 俄罗斯外交官和东方学家。1908-1912年任俄国驻北京公使。他的前任，对十三世达赖喇嘛持同情态度的蹊科第于1908年2月23日在北京去世。

¹⁰ John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, p. 133.



想要的，最后廓索维慈建议德尔智在这个问题上寻求没有利害关系的美国公使柔克义的帮助¹。

德尔智与柔克义的会见被安排在 10 月 21 日（农历九月二十七），除了德尔智外，还有另一名达赖喇嘛的亲信堪布随行，² 很可能是与柔克义已经在五台山见过面的德瓦堪布。³ 由于柔克义会说藏语，可以想见，此次会见德尔智可以与其直接交谈。从柔克义的记载发现，他对德尔智的印象很好，称德尔智是“是彬彬有礼的”，但认为“他并没有比其他西藏人更了解这个世界”，而是“非常忠诚于他的宗教和达赖喇嘛本人”。⁴

此次会见的主题在于德尔智想要寻求美国的介入，因为“达赖喇嘛听说中国（中央）政府想要在西藏的内政方面进行重大的改革。但他不知道这种改革的性质和程度”，为此达赖喇嘛想要咨询柔克义的意见，“是否应该留在北京，直到改革开始，还是立即返回拉萨”。⁵ 柔克义的看法是，达赖喇嘛只是中国皇帝的臣民，⁶ 他不认为达赖喇嘛能够反对中国中央政府的改革。德尔智同意柔克义的观点，但称达赖喇嘛主要害怕的是这将“侵蚀”他的世俗权力。在即将到来的觐见方面，德尔智也提到，达赖喇嘛将提出两项请求，一是继续尊崇格鲁派，二是提出直接奏事权。⁷

《内厅侦察达赖报告》并未记载这一情况，毕竟见过德尔智，并知晓其身份的清政府官员只有前驻俄国公使馆参赞胡惟德一人，⁸ 而此时，胡惟德已经赴日本出任公使。

从德尔智与柔克义的会见中可以看出，十三世达赖喇嘛对失去权力是极为恐惧的，这可能是源自对“第穆阴谋”的不快回忆和对前几任达赖喇嘛“神秘”圆寂的担心。也可以看出，达赖喇嘛与德尔智等人非常清楚“英俄协定”的签订对英国侵藏起到的限制作用，⁹ 此时的主要矛盾已经转移到中央政府与西藏地方的权力分配上。

1901 年实施新政以来，清政府的实力有了一定的增长，开始加强对边疆的治理，¹⁰ 张荫棠的西藏新政已经取得一定效果，但达赖喇嘛对于这种可能威胁其权力基础的新政改革已经表现出了不满。在北京期间，张荫棠负责“照料”达赖喇嘛，但达赖喇嘛对张荫棠的态度并不友善。“当时驻藏钦差大臣和张荫棠认为他们为西藏做了有益之事，对达赖喇嘛在赠送礼品时按藏族礼节未及时接见他们而不满，说了很多不堪之词。达赖喇嘛对此毫不忍让地说：‘要说恩典，皇上和皇太后的圣恩最大。我要念经和有很多佛事要做，无时间接见。’”¹¹ 张荫棠等人说了什么不堪之词

¹ 柔克义(William Woodville Rockhill)，美国外交官、汉学家、藏学家。1905 年至 1909 年任美国驻北京公使。

² 参见 AMERICAN LEGATION, PEKING, CHINA, November 8, 1908, 程龙编：《晚清美国驻华公使柔克义涉藏档案选编：汉英对照》，五洲传播出版社 2016 年版，第 136 页。

³ 参见 Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa, *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*, translated and annotated by Derek F. Maher, Boston: Brill, 2010, p. 694.

⁴ AMERICAN LEGATION, PEKING, CHINA, November 8, 1908, 程龙编：《晚清美国驻华公使柔克义涉藏档案选编：汉英对照》，第 137 页。

⁵ AMERICAN LEGATION, PEKING, CHINA, November 8, 1908, 程龙编：《晚清美国驻华公使柔克义涉藏档案选编：汉英对照》，第 138 页。

⁶ AMERICAN LEGATION, PEKING, CHINA, November 8, 1908, 程龙编：《晚清美国驻华公使柔克义涉藏档案选编：汉英对照》，第 144 页。

⁷ 参见 AMERICAN LEGATION, PEKING, CHINA, November 8, 1908, 程龙编：《晚清美国驻华公使柔克义涉藏档案选编：汉英对照》，第 140—141 页。

⁸ 参见王远大：《近代俄国与中国西藏》，第 173—174 页。

⁹ 十三世达赖喇嘛在五台山时与英国传教士庄士敦的接触，以及在北京期间德尔智想要寻求英国人的帮助，都显示达赖喇嘛及其随从已经不再把英国人当作对威胁其权力基础的首要因素。

¹⁰ 这一点从诸多外文档案中可以得到证实，英国和俄国都开始担心“一个复兴的中国”将对自己在中亚和喜马拉雅山地区的利益产生威胁。参见 1909 г. декабря 9. Выдержка из секретного донесения царского консула в Бомбее С.В. Чиркина в Министерство иностранных дел России о том, что в правящих кругах Британской Индии считают, что Англо-русское соглашение 1907 г. сильно ослабило влияние Великобритании в Тибете и существенно укрепило там позиции Китая, Е А Беловой, Святецкая, Т Л Шаумян, Институт востоковедения. *РОССИЯ И ТИБЕТ СБОРНИК РУССКИХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ (1900-1914)*, p. 128.

¹¹ 《十三世达赖喇嘛年谱》，西藏自治区政协文史资料研究委员会编：《西藏文史资料选辑》第 11 辑，第 107



未见于记载，但达赖喇嘛对于张荫棠“为西藏做了有益之事”的否定态度却是显而易见的。

在这个时间点上，中央政府与西藏地方的主要矛盾，并不在于如何反抗外来侵略。之前，清政府在国力不济的实际情况下一直寻求通过外交手段来最大限度的争取主权权益，¹ 并认为达赖喇嘛“刚愎自用”；达赖喇嘛则认为清政府难以保护西藏地方，在隶属于清朝皇帝的情况下，² 应该再伺机寻找其他援助。但在“英俄协定”签订后，失去领土这一直接威胁被淡化了，清政府抓住机会，开始积极筹办藏事。但西藏地方政府本质上是一个政教合一的神权机构，清政府在开展洋务运动和推行新政的过程中，已经初步具备现代民族国家中央政府的特征。在这样的情况下，清政府在西藏地方巩固主权的任何改革措施都必然是世俗化的，双方的矛盾在所难免。

三、觐见与权力的重新分配

在对觐见的礼仪进行了数次争论后，十三世达赖喇嘛终于在 1908 年 10 月 14 日（农历九月二十）赴仁寿殿觐见。德尔智也参与了此次觐见，但由于清政府的档案在记录方面着重的是中国传统的礼仪，并未记录参加觐见的堪布喇嘛的名字，有必要结合国内外史料对此做进一步辨析。

在德尔智的自传中，曾提到自己在北京期间位列四大堪布之一。³ 根据《内厅侦察达赖报告》，达赖喇嘛的随从中有堪布 16 人，其中大堪布（包含扎萨克喇嘛）4 人。⁴ 在理藩部关于觐见礼节的奏折中，也说到“理藩部堂官分引达赖喇嘛并通事喇嘛二名、堪布喇嘛四名，进仁寿殿左门，由纳陛左阶引达赖喇嘛纳陛上侧跪”。⁵

日本人寺本婉雅⁶曾在达赖喇嘛晋京路上一路尾随，为日本提供了诸多情报。在寺本婉雅给日本驻北京公使馆的一份名为《北京驻锡达赖喇嘛随从官与其策谋者》的报告中明确提到了德尔智跟随达赖喇嘛参与觐见。他在报告中称达赖喇嘛有两位“同心异体”的随从，一位是绛巴土旺，⁷一位就是德尔智；包含德尔智在内的四位堪布均参与了觐见。⁸ 该报告的落款日期是“明治四十一年十月二十五日”，即公历的 1908 年 10 月 25 日，农历的十月初一，从时间上判断，这次觐见指的是第一次在仁寿殿的觐见。

在德尔智自传的注解部分，编者运用流落海外的近代西藏地方政府的档案，指出德尔智的确参与了第一次觐见，并给出了其他三位大堪布的名字，分别是：“仲巴拉尊、擦巴赤珠、扎德”。⁹ “仲巴拉尊”其实并不是一个名字，而是称号，“仲巴”指的是色拉寺麦扎仓的仲巴康村，“拉尊”指的是色拉寺的拉尊活佛。“擦巴赤珠”则是著名的擦珠·阿旺罗桑活佛，根据强俄巴·次

页。

¹ 清政府在荣赫鹏率军入侵西藏之前，通过驻英国公使向伦敦方面不断提出待新任驻藏大臣就任后再修约的要求。后又派唐绍仪和张荫棠赴印加尔各答与英印政府修约，并坚持中国对西藏地方的主权。

² 十三世达赖喇嘛在给俄国沙皇的信中说明了自己是隶属于清朝皇帝的，参见 AVPRI, Fund Chinese desk, file 1448, p. 70. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, p. 28.

³ 参见 Agvan Dorjiev, Jigme N. Thubten, and Dan Martin, *Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat*, p. 35.

⁴ 参见《内厅侦察达赖报告》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清末十三世达赖喇嘛档案史料选编》，中国藏学出版社 2002 年版，第 292 页。

⁵ 《理藩部奏恭进达赖喇嘛陛见礼节折并单》，《政治官报》1908 年 10 月 22 日（光绪三十四年九月二十八），第 356 期第 517 页。书名呢？折子和官报似乎都不是书名，应该补充

⁶ 寺本婉雅，爱知县人，真宗大谷派东本愿寺僧人，熟通藏、汉文，去过塔尔寺、五台山，多次会见十三世达赖喇嘛。

⁷ 绛巴土旺，十三世达赖喇嘛的个人医生，后出任基巧堪布。参见[意]毕达克、沈卫荣译：《1728—1959 西藏的贵族和政府》，第 86-87 页。

⁸ 参见《北京驻锡达赖喇嘛随从官与其策谋者》，1908 年 10 月 25 日（明治四十一年十月二十五日），《清国外蒙古经营及达赖喇嘛关系杂纂》，REEL No. 1-0863，日本国家档案馆、亚洲历史资料中心。

⁹ Agvan Dorjiev, Jigme N. Thubten, and Dan Martin, *Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat*, p. 85.



央和朗杰紫丹对擦珠活佛的学生强俄巴·多吉欧珠¹的采访，擦珠活佛早年被十三世达赖喇嘛派往日本留学之前，曾任森本堪布，后来还出任“参协”（即参宁堪布）。²擦珠活佛的任职轨迹与德尔智颇为相似，从时间上推断，可能正是擦珠活佛接替了德尔智之前所任的森本堪布。根据《西藏文史资料选辑》第4辑的记载，擦珠活佛在北京期间也参加了觐见。³剩下的这位“扎德”，很可能就是跟随达赖喇嘛出逃库伦的那名功德林札萨克，⁴在汉文文献中被称为“罗桑谢珠”。而功德林隶属于哲蚌寺的郭莽扎仓，与德尔智同出一处，之间的关系值得思考。

参与觐见的随从名单也见于夏格巴的记述中，提供了跟随达赖喇嘛前往觐见的更多随从名单，但结合理藩部的档案来看，⁵这份名单应该是第二次觐见，即紫光阁赐宴时的名单。“他由德瓦堪布，在北京的藏语翻译，个人侍从功德林札萨克，负责膳食、衣物、仪式的三位随从，才项阿旺洛桑（引者注：即德尔智），塔尔寺的却西呼图克图，他的个人医生绛巴土旺等等，陪同”。⁶根据紫光阁赐宴之后的奖赏名单来看，包含了达赖喇嘛的随从大小堪布一共16人，⁷德尔智显然也包含在这16人之中，参与了第二次觐见。

虽然清廷给予十三世达赖喇嘛极为隆重的礼遇，却拒绝了他直接奏事的请求。值得注意的一点是，十三世达赖喇嘛在要求直接奏事权时，援引的是五世达赖喇嘛的例子，他认为五世达赖喇嘛具有直接奏事之权：“五辈达赖喇嘛进京，时值顺治壬辰年十二月内陞见。至于癸巳年正月初由京回藏。行途之间，至是年五月初一日接奉敕书、金册，着该达赖喇嘛如遇有紧要大事，准其专折奏事。”⁸关于五世达赖喇嘛是否有直接奏事之权不在本文的探讨范围之内，但其背后的一些含义却值得思考。

如前所述，在德尔智与柔克义的见面中，他说达赖喇嘛晋京希望实现的两大目的，一是继续尊崇格鲁派，二是获得直接奏事权。继续尊崇格鲁派在清廷盛大的接待中已经得到体现，这一目的可以说已经实现，在某种程度上也是比较容易实现的。直接奏事权则不然，这直接关系到理藩部、驻藏大臣等的权力分配，受到的阻力可想而知。十三世达赖喇嘛为了实现这一目的必然用尽全力，从这一角度看，有助于理解十三世达赖喇嘛在觐见礼节上要求与五世达赖喇嘛相同的原因。

首先，十三世达赖喇嘛的要求并不是像一些西方学者所说的那样是为了追求或者体现“平等”。达赖喇嘛在晋京途中是非常清楚双方之间的隶属关系的，他听从了皇帝的旨意前往塔尔寺就是证明。更重要的是，十三世达赖喇嘛对五世达赖喇嘛所享有的礼节待遇的固执强调是为了在提出直接奏事权时拥有一个已经体现出的且无法辩驳的立论。这种立论，将要在与皇帝和太后的互动中得到确认。从而用这种在封建社会中“至高无上”的力量来避开理藩部、驻藏大臣等势力的阻挠。

但十三世达赖喇嘛的计划显然落了空，此时的清政府为了彰显对西藏地方的主权——这一典

¹ 强俄巴·多吉欧珠，西藏拉萨人，强俄巴·仁增多吉之子，曾是西藏噶厦官员。1951年西藏和平解放时，强俄巴·多吉欧珠在老师擦珠·阿旺罗桑推荐下，到西藏军区藏文藏语训练班任藏文教员。

² 强俄巴·次央、朗杰紫丹：《论著名学者擦珠·阿旺罗桑与西藏教育》，《西藏大学学报》（社会科学版）2013年3月。

³ 参见《擦珠·阿旺洛桑小传》，西藏自治区政协文史资料研究委员会编：《西藏文史资料选辑》第4辑，民族出版社1985年版，第15页。

⁴ 参见 Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa, *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*, translated and annotated by Derek F. Maher, p. 686.

⁵ 参见扎洛整理：《十三世达赖喇嘛晋京纪要》，中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑部编：《近代史资料》（总133号），中国社会科学出版社2016年版，第127页。

⁶ Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa, *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*, translated and annotated by Derek F. Maher, p. 696.

⁷ 《内厅侦察达赖报告》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清末十三世达赖喇嘛档案史料选编》，第302页。

⁸ 《达赖再陈允准专折奏事致理藩部呈》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清末十三世达赖喇嘛档案史料选编》，第178页。



型的现代民族国家观念，在礼仪问题上必然不可能遵照两个半世纪前的事例办理。作为宗教领袖的达赖喇嘛的观念显然是前现代的，并无“主权”这一概念，无法理解清政府的所作所为。再加上清政府出于各方利益的考虑，驳回了达赖喇嘛直接奏事的要求，他的不满可想而知。

四、对英态度的转变

1905年5月28日，俄国新任驻华公使蹇科第¹在给俄国外交部的报告中称德尔智是十三世达赖喇嘛前往库伦“整个事情的具体和主要意见者”，²俄国驻库伦总领事柳巴则认为德尔智之所以有这么高的地位，是基于达赖喇嘛的信赖。³但这个时期，德尔智已经成为俄国外交部眼中的“危险人物”。日俄战争中惨败、国内革命不断的俄国无法承受与清政府关系的恶化，乃至断绝。⁴在俄国看来，德尔智等外贝加尔地区的喇嘛，“只考虑自己的宗教权益，而忽视俄国在远东地区的军事和外交利益”。⁵

这个时候十三世达赖喇嘛已经意识到俄国可能无法给予他所需要的帮助。1906年2月22日，沙皇再次接见德尔智，在会见结束时，德尔智说达赖喇嘛已经清楚认识到“俄国无法在一定程度上参与西藏事务的处理”。⁶此时，俄国的外交重心是与英国的谈判。

1906年7月14日，俄国外交部向十三世达赖喇嘛通报，英国强烈反对他回拉萨。⁷达赖喇嘛非常沮丧，并称“英国人可以占领西藏，也就不会顾及他这个人了”。⁸甚至是初到北京期间，达赖喇嘛对英国的态度仍然是冷淡的，与朱尔典的会见就十分尴尬，“接见仅费八分钟”。⁹这与达赖喇嘛同美、日公使的会见气氛完全不同。

1907年9月27日，在德尔智的帮助下，十三世达赖喇嘛得到了“英俄协定”的文本。¹⁰此时达赖喇嘛应该非常清楚，他能依靠的只有清政府。事实上，十三世达赖喇嘛对清朝皇帝一直持有特殊的信任，在他离开库伦前派德尔智向沙皇带去他的信件，称：“因害怕英国，友好的中国皇帝政府没有向我们提供帮助。因路途遥远，当时我们也无法向其他国家请求援助。由于我们到一直与博格达汗¹¹保持着密切联系，便来投奔乌兰巴托。通过这里的驻蒙古大臣和我们的两名常驻北京官员，我们可以知道中国大皇帝陛下的真实态度。可是，六七个月过去了，我们始终没有得到直接答复，所以我们决定转过来请求俄国沙皇给予帮助。”¹²这不仅透露出达赖喇嘛心态变化

¹ 蹇科第 (Dmitry Dmitrievich Pokotilov)，俄国外交官，1905年5月接任在任上去世的雷萨尔留下的俄国驻北京公使一职。

² AVPRI, Fund Chinese desk, file1455, list 3. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, p. 98.

³ 参见 AVPRI, Fund Chinese desk, file1455, list121: Report of Lyuba, 2 March 1905. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, p. 97.

⁴ 俄国外交部已经认识到，一旦达赖喇嘛前往俄国，就意味着与中国关系的断绝。

⁵ Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, pp.93-94.

⁶ AVPRI, Fund Chinese desk, file1456, list 107. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, p. 116.

⁷ AVPRI, Fund Chinese desk, file1457, list40. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, p. 120.

⁸ AVPRI, Fund Chinese desk file1456, list163. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, pp. 120-121.

⁹ [英]查尔斯·贝尔著、冯其友译：《十三世达赖喇嘛传》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室1985年印，第62—63页。

¹⁰ 参见 AVPRI, Fund Chinese desk, file1453, list117. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, pp. 101-102.

¹¹ 指清朝皇帝。鞑靼为清朝所灭后，清朝皇帝兼任蒙古大汗。皇太极为首位兼任蒙古大汗的清朝皇帝。清朝历代皇帝与蒙古王公和西藏地方上层交往时，使用的蒙古语尊号均为“博格达汗”，意思是“宽温仁圣的大汗”。

¹² AVPRI, Fund Chinese desk, file1453, list117. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, p. 140.



的过程，更重要的是显示出他对寻求皇帝的帮助仍存有信心。但他把与皇帝之间的信息沟通“不畅”问题归咎于八世哲布尊丹巴与库伦办事大臣之间的勾结。¹ 达赖喇嘛对清政府大臣的不信任由来已久，最明显的表现便是在瞻对纷争上，由于对四川方面与驻藏大臣的不信任，达赖喇嘛曾直接派人到北京上书，效果立竿见影，“所有三瞻地方，仍着一律赏给达赖喇嘛收受，毋庸改土归流”。² 可想而知，十三世达赖喇嘛对北京之行想要获得的“直接奏事”权是多么看重。可结果正如上文所述，这种期待转为了不满。这时，达赖喇嘛对英国的态度才真正开始转变。

1908年11月，陪同锡金王子³到世界各地游学的首任英国驻江孜贸易代表欧康纳⁴抵达北京，11月23日（农历十月三十）午后十二时，欧康纳携锡金王子到黄寺谒见达赖喇嘛，⁵ 这成为双方寻求关系改善的一个契机。“英俄协定”签订后英国对达赖喇嘛返藏的态度有所变化，由于条约中明确规定英俄两国均不能向拉萨派驻代表，英国对俄国通过德尔智来扩大在藏影响的担忧得到了缓解；而达赖喇嘛方面由于直接奏事权被驳回、西藏的改革已逐渐开始，直接威胁到了他的世俗权力，并在俄、美公使直接向德尔智表态无法干涉清政府改革的情况下，达赖喇嘛必然要寻求与英国媾和了（但绝不能说是亲英）。

英国方面，形势的紧迫性还在于日本在达赖喇嘛问题上所取得的成功。11月22日（农历十月二十九，欧康纳与锡金王子谒见达赖喇嘛的前一天），寺本婉雅拜访了欧康纳和锡金王子，“得意地将自己对达赖喇嘛及其随从的影响力作了宣传”。⁶ 可以想见，正是寺本婉雅的一番话使情报员出身的欧康纳起了警觉，第二天就携锡金王子到黄寺拜访达赖喇嘛。按照欧康纳自传的说法，这一天的会见是比较短暂的。⁷ 《内厅侦察达赖报告》的记载也证实了这一点。但黄寺照料委员陆国祺的报告记载了更多细节：“哲孟雄王子出藏字信一封；请杨喇嘛代递达赖。杨喇嘛接过略看信面，即将该信交还哲孟雄王子，并云改日重新写过再带来，当即代呈等语。又，哲孟雄王子对杨喇嘛曰：无事可请到英馆叙谈。”⁸ 这位杨喇嘛虽然回复“公事甚忙，不便出外”，可第二天（11月24日，农历十一月初一），一名王堪布便拜访了英国公使馆。⁹

11月26日（农历十一月初三），欧康纳与锡金王子再次谒见达赖喇嘛。根据《内厅侦察达赖报告》记载，这次会见从“午后一时余”，一直持续到“五时”。¹⁰ 这一次达赖喇嘛“更自在地发言，质疑我们的拉萨使团，询问英国对西藏和他自己的态度，并特别对班禅喇嘛访问印度表现出极大的兴趣”。¹¹ 欧康纳所说的“极大的兴趣”真实的、符合实际情况的表述应该是“极大的

¹ 参见 AVPRI, Fund Chinese desk, file1456, list45-46. Cited in Tatiana Shaumian, *Tibet: the Great Game and Tsarist Russia*, p. 101.

² 《光绪二十三年十一月十一日上谕》，四川省民族研究所编：《清末川滇边务档案史料》上册，中华书局出版社1989版，第36页。

³ 即锡东祖古南嘉，斯炯活佛，后来继任锡金第十世国王。

⁴ 欧康纳（William Frederick Travers O'Connor），英国军官，在英俄的中亚大角逐中多次参与行动。1904年荣赫鹏入侵西藏的队伍中任藏语翻译和荣赫鹏的秘书，后出任第一位江孜商务代表。有认为欧康纳与锡金王子曾于1908年6月底在五台山接触过达赖喇嘛，但真实的情况是1908年5月到7月初，欧康纳与锡金王子正在英国，他们在7月初还参加了爱德华七世在温莎堡的派对。

⁵ 《内厅侦察达赖报告》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清末十三世达赖喇嘛档案史料选编》，第309页。

⁶ 秦永章：《日本涉藏史：近代日本与中国西藏》，中国藏学出版社2005年版，第136页。

⁷ Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, London: J. Murray, 1931, p. 123.

⁸ 《英员见达赖事》，1918年1月7日（光绪三十四年十月二十九），外务部档案：02-16-007-02-054，台北“中央研究院”近代史研究所档案馆。

⁹ 《内厅侦察达赖报告》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清末十三世达赖喇嘛档案史料选编》，第310页。

¹⁰ 《内厅侦察达赖报告》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清末十三世达赖喇嘛档案史料选编》，第311页。

¹¹ Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, pp. 123-124.



担忧”，这必定使达赖喇嘛对英国人想要让九世班禅代替他的传闻更加担心。作为邀请班禅到访印度的始作俑者，这显然是欧康纳的一个策略，以此来恫吓达赖喇嘛，使其保持与英国的“友好”。

但从欧康纳的自传记述判断，这时前往英国使馆的王堪布并非德尔智，欧康纳与德尔智的会见是在其离开北京前。欧康纳拜访他在中亚的老对手廓索维慈时，廓索维慈主动问欧康纳是否想见德尔智，在得到肯定回答后这场会见被安排在次日下午。¹会见中德尔智相当健谈，按照欧康纳的说法，他与德尔智直接用藏语对话，²双方交谈甚欢。于是欧康纳利用这个机会对德尔智进行“宣传鼓动”，称：“英国政府与达赖喇嘛之间没有理由争吵，我们的关系已经被《拉萨条约》解决，我们对西藏没有任何邪恶的阴谋；如果达赖喇嘛打算返回拉萨，他会发现英国政府对他十分友好，并在我们条约的规定下与他建立友好的关系。”³可以说欧康纳的经验十分丰富，他刻意说解决问题的是《拉萨条约》，而没有提及《中英续订藏印条约》和“英俄协定”。对此，德尔智的回答是，他将把这些都复述给达赖喇嘛，并在欧康纳离开北京前试着再次拜访他。⁴

令人略感吃惊的是德尔智居然在一两天后到英国公使馆再次拜访欧康纳，并与他进行了私下的长谈。德尔智说达赖喇嘛对上次谈话的内容感到高兴，但他对清政府的态度十分不满，感到清政府将限制他的权力，并寻求保证似地说，“只要英国政府对过去的事没有敌意，他将准备更有信心地面对未来”。⁵对德尔智的“健谈”，欧康纳只能说他虽然没有得到英国政府的授权给予达赖喇嘛任何承诺，但他保证英国政府不会因为过去的事件而对他怀有敌意，并已经准备在所有条约的规定下与达赖喇嘛建立最友好的关系。⁶很难相信欧康纳的回答也是“私下的”，毕竟他的正式职位是江孜贸易代表，如果能让达赖喇嘛怀着对英友善的态度回到拉萨，那么俄国在西藏地方的优势将大为削弱。他不可能放弃这种关键时刻而不对达赖喇嘛及其最重要的随从施加影响。

虽然欧康纳自信满满地给了德尔智回答，但对达赖喇嘛等人的未来，他并没有多少信心。在一封私人信件中，欧康纳对友人明确说到，“他们只能吞下苦果，并在驻藏大臣的指令下做个好孩子”。⁷

1908年12月21日（农历十一月二十八），十三世达赖喇嘛在盛大的仪式中带着不满离开北京。德尔智则返回圣彼得堡，为达赖喇嘛在俄国首都筹建寺院。⁸廓索维慈给俄国外交大臣的秘密报告中称：“达赖喇嘛关心与北京新政府交好，这对他至关重要。”“在至尊身边供职的大参宁堪布拉让巴阿旺·德尔智，由于对俄国利益的贡献，并在我们与达赖喇嘛之间斡旋，自然难于避开中国人的注意，有理由担心中国人追捕，在达赖喇嘛动身那天，他也急忙离开北京前往俄国。”“虽说达赖喇嘛有一定生活阅历，但在4年漂泊期间依然不开化，他要同日益逼近的中、英影响进行斗争，看来，他无助，又力所不及，大概不久的未来将决定他的命运。”⁹在达赖喇嘛返藏途中，清政府派四川新军入藏，这使得达赖喇嘛的不满直接化为了恐惧，为他在1910年2月12日（农历正月初三）第二次从拉萨出逃埋下了伏笔。

¹ 参见 Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, p. 125.

² 根据欧康纳的说法，他与廓索维慈交谈用法语，与德尔智则用藏语，在这种“半官方”的场合下显得十分有趣，而廓索维慈似乎并不在意他的老对手欧康纳与德尔智说了些什么。

³ Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, p. 125.

⁴ 参见 Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, p. 125.

⁵ Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, p. 126.

⁶ Sir William Frederick Travers O'Connor, *On the Frontier and Beyond: A Record of Thirty Years' Service*, p. 126.

⁷ IOR: L/P&S/10/92 2826/09: Private Letter: Major O'Connor to R. Ritchie, Peking, 1 December 1908. Cited in John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, p. 134.

⁸ 这座寺院名叫 Datsan Gunzechoinei，今天仍坐落在圣彼得堡的滨海大街上。

⁹ 1908 г. декабря 10. Секретное донесение посланника в Пекине И.Я.Коростовца министру иностранных дел А.Л. Извольскому с сообщением об отъезде Далай-ламы из Пекина и просьбой оказать ему денежную помощь. Е.А. Беловой, Святецкая, Т.Л. Шаумян, Институт востоковедения. *РОССИЯ И ТИБЕТ: СБОРНИК РУССКИХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ (1900-1914)*, pp. 126-127.



余 论

无论德尔智的身份为何，正如他的英文传记作者约翰·斯内林所说，“德尔智是一个高度政治化的人物”。¹这在他 20 世纪 20 年代与布尔什维克党的合作中表现得更为明显。德尔智为了在苏维埃体制下使佛教得以生存，积极使佛教与共产主义“相适应”，甚至与其他佛教改革派一起提出佛教的本质是无神论这么激进的观点。连苏联教育人民委员会的主席都称赞德尔智对马克思主义的通晓程度。² 德尔智早年间与他的布里亚特先辈们一样，都积极在俄国寻找佛教的保护者。德尔智会使用俄语、蒙古语、藏语，甚至是法语和一点汉语，说明德尔智与同时代的俄国知识分子一样，受过良好的教育。事实上，他也经常出现在法、俄两国的知识分子圈子里，在 1905 年俄国爆发革命后还因持相当自由主义的立场而上了俄国内政部的监视名单，甚至在 1917 年与布尔什维克的领导人关系十分密切。³ 那么这样看来，德尔智教唆十三世达赖喇嘛采取亲俄立场似乎是出于他的俄国身份与宗教背景，而非对沙皇政府的忠诚。

以这一时期十三世达赖喇嘛身边最重要的随从为视角，可以看到 1904 年从拉萨出逃后，达赖喇嘛虽然积极寻求来自俄国的援助，但仍认为自己隶属于清帝。晋京期间，在《中英续订藏印条约》和“英俄协定”已经签署的情况下，达赖喇嘛最主要的目的是获得直接奏事权，这直接关系到清政府整顿藏事背后的权力分配。站在 1908 年末的时间点上，中央政府与西藏地方政府之间的矛盾已经从如何保护西藏地方，转移到了在西藏地方的改革中，如何对国家内部权力进行重新分配的问题上。十三世达赖喇嘛显然是现有秩序的既得利益者，自然不愿变更权力结构，因此在北京期间不断派德尔智寻求俄、美、英的支持。清末新政的许多措施在今天看来并非太保守，而是太激进，试图在朝夕间构建起一个现代民族国家。这种激进也延伸到了对藏事的整顿中，已经被革去过一次头衔的达赖喇嘛的直接奏事权未被批准的余波还在荡漾，另一边却已采纳联豫的“镇慑”主张，派新军入藏。这不免给达赖喇嘛造成一个印象——清政府即将夺去他的全部权力。为日后他的再次出走和民国初年与中央政府的龃龉埋下了种子。综上可以得出结论，十三世达赖喇嘛晋京后与中央政府的矛盾都围绕着在藏权力的争夺与博弈，而非一些西方学者笔下的争取“独立”，无论是之后的《水牛年文告》还是康藏边界冲突，都不离其宗。

¹ John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, p. 39.

² John Snelling, "Agvan Dorjiev: Eminence Grise of Central Asian Politics" *Asian Affairs*, 21:1 (1990), pp. 36-43.

³ 参见 John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, p. 96, 182.



【网络信息】

多地收紧少数民族高考加分

李焕宇

观察者网<https://mp.weixin.qq.com/s/hYDM49bIziytjA9UoO1wXA> (2021-3-31)

少数民族的高考加分会取消吗？

2015年，时任教育部民族教育司司长毛力提曾表示：“最终的目标肯定是不加分，但取消高考加分还没有明确的时间表。”

尽管精准预测确实困难，但这一进程的推进速度确实是肉眼可见。

今年2月4日，江苏省宣布自2021年取消少数民族高考加分；3月29日，有少数民族人口全国第四多的贵州省宣布，未来5年内逐步取消民族自治地方外大部分地区的少数民族高考加分。仍有加分的地区最终加分分值也将削减至5分。而且考生本人要经户籍、学籍、实际连续就读经历“三统一”的严格审核。

观察者网梳理发现，自国家在2014年公布《关于深化考试招生制度改革的实施意见》和《关于进一步减少和规范高考加分项目和分值的意见》以来，已有多个省份陆续调整少数民族加分项目。2020年，黑龙江、辽宁、安徽、福建4个省份相继宣布将逐步取消少数民族加分项目。

总的来看，各地政策调整有两大趋势：

一、严格落实享受加分的考生3年完整户籍、3学年完整学籍以及连续3学年实际就读经历的“三统一”，打击各类“变更少数民族身份”、“高考移民”等“搭便车”行为；

二、对加分适用范围进行精确到县、乡甚至村级的调整，确保能够让加分真正作用于存在较大教育差距的民族地区。

少数民族高考加分的初衷是落实国家民族政策及对教育水平相对落后区域给予适当补偿，促进教育公平、社会公平。但对于在教育水平相对发达区域就读的学生，他们在享受良好教育的同时，又获得较高的加分。甚至还有学生为了高考加分而变更民族。这都不符合教育公平原则，不符合当前国家对普通高考加分政策的新要求。

正如国家教育咨询委员会委员谈松华所说：“少锦上添花、多雪中送炭”。

贵州、甘肃精调加分范围

相比于其他内地省份，拥有1000万以上少数民族人口，且总体呈现出各民族大杂居、小聚居格局的贵州省在此次调整中对两大趋势的体现最为充分。

针对全国性加分项目方面，《实施办法》指出，烈士子女考生加20分，在服役期间荣立二等功及以上或被战区(原大军区)及以上单位授予荣誉称号的退役军人考生加20分，自主就业的退役士兵考生加10分，上述项目加分分值与2019年加分政策规定分值保持一致。归侨、华侨子女、归侨子女和台湾省籍考生(含台湾户籍考生)加分分值由10分调整为5分，少数民族考生加分按“逐步减少加分分值、精准确定加分区域、分阶段分步实施”原则进行了调整。

《实施办法》规定，新划分的少数民族考生加分区域分为三类：一类区域包括贵阳市云岩区、南明区、花溪区、乌当区、白云区、观山湖区，遵义市红花岗区、汇川区，安顺市西秀区；二类区域包括贵阳市清镇市、修文县、息烽县、开阳县，遵义市赤水市、播州区、仁怀市、绥阳县、桐梓县、习水县、湄潭县、凤冈县、余庆县、正安县，六盘水市钟山区、水城区、六枝特区、盘州市，安顺市平坝区、普定县，黔东南州凯里市，黔南州都匀市，黔西南州兴义市，贵安新区，毕节市、铜仁市所辖非民族自治县；三类区域包括黔东南州、黔南州、黔西南州所辖除凯里市、都匀市、兴义市外的其他县(市)，民族自治县。

《实施办法》明确，少数民族考生符合“三统一”条件的，加分分值分区域分阶段逐步降低：2022-2023年，一类区域加5分、二类区域加10分、三类区域加15分；2024-2025年，一类区域不加分、二类区域加5分、三类区域加10分；2026年起，一、二类区域均不加分，三类区域保留5分加分。

2021年3月29日，贵州出台《贵州省深化高考加分改革实施办法》

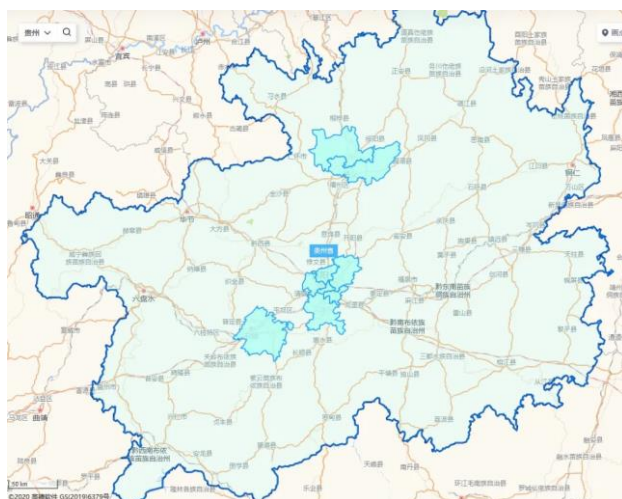


首先，贵州以县（市、区、特区）为单位，将加分区域分为三类，且区域内所有少数民族考生都要满足“三统一”条件：

一类包括贵阳市云岩区、南明区、花溪区、乌当区、白云区、观山湖区，遵义市红花岗区、汇川区，安顺市西秀区。贵阳是贵州省省会，遵义是省内 GDP 第二高的地级市，仅次于贵阳。贵阳 6 个区、遵义 2 个区和安顺 1 个区的经济发展水平和教育资源在省内都处于第一梯队。观察者网查询发现，上述地区拥有着贵阳一中、贵阳实验三中、贵阳六中、安顺二中等贵州一流的教育资源。同民族加分政策弥补教育差距的初衷不符，因此也是全省最先取消少数民族加分的区域。2024 年起就不再执行加分政策。

二类地区的典型代表如黔东南州凯里市，黔南州都匀市，黔西南州兴义市，三地均为贵州少数民族自治州州府，而本地都有省级重点高中，属少数民族区域自治地方中已经不存在过大教育差距的地方。其余还包括贵阳、遵义下辖的其他县市等。因此是第二批取消少数民族加分的区域。

三类地区包括黔东南州、黔南州、黔西南州所辖除各自州府外的其他县（市），民族自治县。剩下的这些地方才是真正意义上存在较大教育差距，需要加分政策扶持的地方。因此贵州保留了这些地区的少数民族加分：所有符合“三统一”条件的少数民族考生，2022 年至 2023 年加 15 分；2024 年至 2025 年加 10 分；2026 年起加 5 分。



贵州最先取消少数民族加分的一类地区（高亮区域）

甘肃省的调整同样值得注意。

根据 2020 年 6 月发布的《甘肃省关于进一步深化高考加分改革工作的实施方案》，少数民族加分项目集中于省内实行民族区域自治的“两州五县”（甘南藏族自治州、临夏回族自治州以及天祝藏族自治县、张家川回族自治县、肃南裕固族自治县、肃北蒙古族自治县、阿克塞哈萨克族自治县）

据观察者网查询，“两州五县”中仅临夏中学在全省范围具有竞争力。区域整体较甘肃一线高中教育水平仍有不小差距，因此尚需要加分政策扶持。

不仅如此，从 2023 年高考开始，甘肃满足“三统一”的“两州五县”长居汉族考生和聚居少数民族考生加分政策调整一致，加分分值统一为 20 分，适用于全国所有高校。非“两州五县”的民族乡（镇）考生高考加分最终将在 2029 年取消。期间，符合加分条件的少数民族考生和长居汉族考生在 2023-2028 年须满足“三统一”的条件。

由此可见，甘肃省精调加分制度确实是从弥补区域教育差距出发，而非以单纯的民族身份为标准一刀切。



2020 年多地大改少数民族高考加分项目

多地少数民族高考加分项目在去年经历了巨大的变动，不仅有 4 省宣布在未来逐步取消加分，湖南、海南、广西等地对民族加分也进行了更加精细化的调整。

率先启动改革的是辽宁省

2020 年 1 月，《辽宁省进一步深化高考加分改革实施方案》发布，宣布喀左、阜新、新宾、清原、凤城、岫岩、宽甸、北镇、本溪、桓仁县的少数民族考生，从 2023 年高考起，在考生统考成绩总分的基础上增加 4 分投档。从 2026 年高考起，取消该项高考加分政策。

同时明确“双语”教学的民族中学毕业的朝鲜族和蒙古族考生高考加分项目为地方性加分项目。从 2020 年高考起，“双语”考生在考生统考成绩总分的基础上增加 5 分，仅面向辽宁省所属高校投档时使用。从 2023 年高考起，取消该项高考加分政策。

2. 少数民族考生加分项目。喀左、阜新、新宾、清原、凤城、岫岩、宽甸、北镇、本溪、桓仁县的少数民族考生，从 2023 年高考起，在考生统考成绩总分的基础上增加 4 分投档，由高校审查决定是否录取。从 2026 年高考起，取消该项高考加分政策。少数民族自治县的少数民族考生资格由省公安厅组织各市审核确定，并反馈市级教育行政部门。

(三) 调整部分全国性高考加分项目为地方性高考加分项目。

明确“双语”教学的民族中学毕业的朝鲜族和蒙古族考生(以下简称“双语”考生)高考加分项目为地方性加分项目。从 2020 年高考起，“双语”考生在考生统考成绩总分的基础上增加 5 分，面向我省所属高校投档时使用，由高校审查决定是否录取，从 2023 年高考起，取消该项高考加分政策。“双语”考生加分资格由省教育厅审核确定。

《辽宁省进一步深化高考加分改革实施方案》文本

同年 5 月，黑龙江省印发《黑龙江省关于进一步深化高考加分改革工作实施方案》，宣布除户籍、学籍、实际就读情况能够在杜尔伯特蒙古族自治县（黑龙江唯一少数民族自治县）的高中实现“三统一”的少数民族考生可以在高考成绩总分的基础上增加 5 分投档外，其他已成为地方性加分项目的少数民族加分项目将逐步在 2023 年高考取消。

《实施方案》将逐渐取消的地方性加分项目有：使用本民族文字答卷的少数民族考生，在参加2020年至2022年高考时，报考全国院校在高考成绩总分的基础上增加5分投档，由高校审查决定是否录取，2023年高考取消。具有我省当地高中连续3年学籍并实际就读，经省民宗委审核确认的户籍在我省的鄂伦春、赫哲、鄂温克、柯尔克孜、达斡尔、蒙古、锡伯、俄罗斯族考生，在参加2020年至2022年高考时，报考黑龙江省属院校在高考成绩总分的基础上增加10分投档，由高校审查决定是否录取，2023年高考取消。经省民宗委审核确认的户籍在民族区、民族乡（镇）且学籍在户籍所在县的高级中等学校的少数民族考生(当地连续3年以上户籍和当地高中连续3年学籍并实际就读)，在参加2020年至2022年高考时，报考全国院校时，在高考成绩总分的基础上增加5分投档，由高校审查决定是否录取，2023年高考取消。

《黑龙江日报》报道截图



9月，安徽省教育招生考试院召开了2020年普通高校招生考试第五次新闻发布会。省教育招生考试院副院长、新闻发言人胡雨生称，自2022年起取消针对侨眷、港澳同胞及其眷属和少数民族聚居地区少数民族考生的地方性加分项目。

2020、2021年符合两项地方性加分项目条件的高考考生仍具有加分资格，加分分值为5分，仅适用于安徽省省属高校招生。

10月，福建省下发《福建省关于进一步深化高考加分改革工作实施方案》，宣布2026年起取消少数民族考生加分政策。期间，在19个民族乡，以及高山和无桥梁、海堤与大陆相连的海岛等仍享受少数民族加分的少数民族考生需有3年完整户籍、3学年完整学籍以及连续3学年实际就读经历的“三统一”。

（二）调整部分全国性高考加分项目

1. 归侨、华侨子女、归侨子女考生和台湾省籍考生（含台湾户籍考生），加分分值从2021年起调整为5分，可面向所有高校投档时使用。

2. 少数民族考生，加分分值从2021年起调整为5分，加分对象调整为全省19个民族乡的少数民族考生，以及高山（享受高山补贴）和无桥梁、海堤与大陆相连的海岛等少数民族考生。其中2021年至2023年，少数民族考生加分可面向所有高校投档时使用；2024年至2025年，少数民族考生加分仅面向省属高校投档时使用。2026年起取消少数民族考生加分政策。

《福建省关于进一步深化高考加分改革工作实施方案》文本

除了以上四省，还有其他地方在当年对少数民族高考加分进行了修改。

湖南省在7月发布《湖南省进一步调整高考加分政策实施办法》，宣布除民族自治地方享受全国性加分项目外，其他地方的加分项目调整为地方性加分项目，适用范围仅限省属高校，且将逐步削减并在2025年最终取消。

民族自治地方的加分政策也将逐步削减至10分，另外，考生需要在2023年后满足“三统一”条件才能享受加分政策。

（二）进一步调整和规范有关全国性加分项目。

1. 少数民族自治州、自治县及经国家批准享受民族自治地方优惠政策待遇的张家界市永定区、武陵源区和桑植县的少数民族考生加20分，面向全国招生高校投档录取使用。自2023年高考起，该加分项目分值由加20分调减为加15分，2025年高考起调减为加10分。

2. 自2023年高考起，少数民族乡的少数民族考生加分项目调整为地方性加分项目，加分分值由加20分调减为加10分，适用范围调整为面向我省省属高校投档录取使用。

3. 自2023年高考起，归侨、归侨子女、华侨子女和台湾省籍（含台湾户籍）考生加分分值由加10分调减为加5分，面向全国招生高校投档录取使用。

（三）逐步减少地方性加分项目分值直至取消加分。根据我省经济社会发展情况，逐步减少下列地方性加分项目分值直至取消加分。

1. 自2023年高考起，江永县、绥宁县、会同县、沅陵县、慈利县、石门县6个少数民族人口过半县的少数民族考生由加10分调减为加5分，2025年高考起取消加分。

2. 自2023年高考起，少数民族自治州、自治县（含享受民族自治地方优惠政策待遇的张家界市永定区、武陵源区和桑植县）和江永县、绥宁县、会同县、沅陵县、慈利县、石门县6个少数民族人口过半县以及少数民族乡的汉族考生，由加5分调减为加3分，2025年高考起取消加分。

3. 自2023年高考起，散居地区的少数民族考生由加5分调减为加3分，2025年高考起取消加分。

4. 自2025年高考起，取消少数民族乡的少数民族考生加分。

《湖南省进一步调整高考加分政策实施办法》文本



广西壮族自治区和海南省在 2020 年 2 月和 4 月分别发布《广西壮族自治区普通高考加分调整方案》和《海南省普通高考加分改革实施办法》，全方位削减了此前加分的具体数值，且在调整完成后，享受加分政策的考生均需要满足“三统一”的条件。

加分适用范围	现行加分项目	现行加分分值	过期的加分分值 (三统一/非三统一)			2023年及以后 的加分分值	
			2020年	2021年	2022年		
全国性 加分项目	烈士子女考生	20	20	20	20	20	
	在服役期间荣立二等功以上或被战区(原大军区)以上单位授予荣誉称号的退役军人考生	20	20	20	20	20	
	自主就业的退役士兵考生	10	10	10	10	10	
	归侨、华侨子女、归侨子女和台湾省籍考生(含台湾户籍考生)	10	10	10	10	7	
	少数民族 考生	除“5市城区”以外的“10个世居少数民族”考生	20	20/15	20/10	20/7	15
		“28个自治县、山区县和边境县”的少数民族考生					
		“22个山区县”的少数民族考生	10	10/7	10/7	10/7	7
除“28个自治县、山区县和边境县”“22个山区县”“5市城区”以外的少数民族考生		7	7/5	7/5	7/5	5	
	“5市城区”的少数民族考生	5	5	5	5	3	
地方性 加分项目	农村户籍的独生子女考生和双女结扎户女儿考生	10	10	7	7	7	
	山区、边 境县考生	“28个自治县、山区县和边 境县”考生	8个边境县考生		15/10	15/7	15/5
			自治县、山区县考生		15/10	15/7	15/5
		“22个山区县”和防城港市港口区考生		10	7/5	7/5	7/5

《广西壮族自治区普通高考加分调整方案》

(六) 本人及其法定监护人的户口在少数民族聚居地,且本人在少数民族聚居地或少数民族聚居地所在的高中阶段学校修满规定的年限并毕业,同时在少数民族聚居地或少数民族聚居地所在的市县报考的少数民族考生,加15分。

少数民族聚居地含少数民族聚居市县和少数民族聚居乡镇。

少数民族聚居市县为:三亚市、东方市、五指山市、乐东县、陵水县、昌江县、保亭县、琼中县、白沙县。

少数民族聚居乡镇为:儋州市的兰洋镇、南丰镇、雅星镇;琼海市的会山镇;万宁市礼纪镇的原新梅乡、长丰镇的原牛漏镇以及南桥镇、三更罗镇和北大镇(含禄马乡);屯昌县的南坤镇。

第五条 地方性加分项目及分值。

(一) 本人及其法定监护人的户口在少数民族聚居地,本人高中阶段在非少数民族聚居地的学校就读并毕业的少数民族考生,加5分。

(二) 本人及其法定监护人的户口在少数民族聚居地满五年(引进优秀人才和现役军人及其子女满三年),本人在少数民族聚居市县或少数民族聚居乡镇所在市县的高中阶段学校修满规定的年限且在上述地区的高中阶段学校毕业,同时在这些地区的市县报考的汉族考生,加3分。

《海南省普通高考加分改革实施办法》文本,各项加分数值相比于此前削减了2-5分

天津市也在同年发布《天津市关于进一步深化高考加分改革工作实施方案》,规定自2023年起,取消少数民族考生在报考天津市属高校时增加的5分投档。

对于在高中阶段,从“四区”(边疆、山区、牧区、少数民族聚居地区)的少数民族自治地区,包括自治州(盟)、自治县(旗)等,转学到天津市就读的少数民族考生可以在面向本市所属高校投档时增加5分投档。

此次修改后,天津市对于少数民族考生的加分规定已经同北京看齐。



重庆市并未对其加分项目做出改动，不过在《重庆市 2020 年普通高等学校招生工作实施办法》中，要求享受少数民族加分政策的考生从 2023 年普通高考开始，必须在高中阶段满足重庆少数民族聚居地（含自治县、民族乡）三年完整户籍、学籍并在户籍所在区县中学连续三年实际就读的“三统一”标准。

其他已完成的少数民族加分项目调整的地区

2014 年，国务院发布《关于深化考试招生制度改革的实施意见》，要求大幅减少、严格控制考试加分项目。同年，教育部、国家民委等 5 部门印发《关于进一步减少和规范高考加分项目和分值的意见》，要求各省（区、市）严格制定加分项目设立程序，不断改进和完善相关政策，不得擅自扩大全国性加分项目适用范围。

从各地的政策调整状况来看，除山西省（无少数民族加分政策）外，其他省、市、自治区对少数民族高考加分的削减、取消大多开始于两份《意见》发布之后，其中以 2015 年最为密集。

陕西省在 2015 年发布《陕西省普通高等学校招生工作实施办法》，取消了少数民族聚居区少数民族考生下延 10 分投档的规定。

同年，河北省发布《关于做好河北省普通高校招生优惠加分考生资格审查和公示工作的通知》，取消了此前散居的少数民族考生增加 5 分的规定，将范围缩小到宽城、丰宁、围场、青龙、大厂、孟村、滦平、隆化、平泉等 9 个民族自治县户籍且在本地报考的少数民族考生。

浙江省在 2015 年的《普通高校招生工作实施意见》中，将少数民族考生的加分范围从所有少数民族考生缩小到浙江省景宁畲族自治县、民族乡（镇）、民族村的少数民族考生，且分值从 10 分降到 5 分。其他少数民族考生的加分政策从 2017 年起取消，期间的加分值一并缩减。

湖北省招生办在当年的高考招生政策新闻发布会上宣布，调整少数民族考生加分范围，仅限少数民族聚居地的少数民族考生（恩施土家族苗族自治州、宜昌市分别下辖的恩施市、长阳土家族族自治县等 10 个县（市））。

广东省在 2014、2015 年两度调整了高考加分政策，不过少数民族加分项目并未变动，即报考民族院校外的其他专科高校可在其高考文化课统考成绩总分的基础上增加 5 分投档。

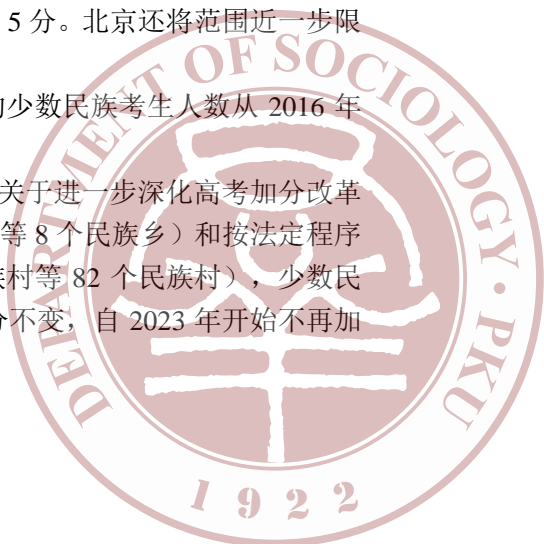
江苏省是两度调整少数民族加分政策。2016 年，江苏加分项从“平行院校志愿中 A 院校报考民族院校加 10 分，其他院校加 3 分”调整为，“报考省属高校加 3 分投档”。2021 年，江苏省《关于印发江苏省进一步深化高考加分改革工作实施方案的通知》规定，取消少数民族考生报考江苏省属高校录取时加 3 分投档的地方性加分项目。

山东省则是一步到位。2017 年，山东发布《山东省招生考试委员会关于调整我省高考加分项目的通知》取消“山区、少数民族聚居地区的少数民族考生，其高考成绩总分低于省属高校投档分数线 5 分之内的，可以向省属高校投档，由省属高校审查决定是否录取”的规定。

同年，北京市和上海市将少数民族考生加分范围调整为“从边疆、山区、牧区、少数民族聚居地区在高中教育阶段转学到本市的少数民族考生”，加分分值为 5 分。北京还将范围近一步限定到仅适用于北京市属高校招生录取。

据《北京日报》报道，新规实行后效果显著，当年享受加分的少数民族考生人数从 2016 年的 6391 人下降到 2017 年的 4 人，降幅达 99.94%。

江西省则是在 2019 年加入取消少数民族加分之列。《江西省关于进一步深化高考加分改革的实施方案》规定，对经省政府批准的民族乡（贵溪市樟坪畲族乡等 8 个民族乡）和按法定程序批准且经省有关部门向社会公示的民族村（铅山县陈坊乡长寿畲族村等 82 个民族村），少数民族考生加分政策实行 3 年过渡期，即 2020-2022 年过渡期内加 5 分不变，自 2023 年开始不再加分。



无论是江苏、山东等省取消少数民族加分，还是大部分省份在调整时强调加分考试必须具备“三统一”的条件，都是对发达地区减少、取消加分，专门对教育质量不高地区大力改善教育质量和结构的体现。

在 2020 年，福建省有关部门在解读取消本省少数民族高考加分的决定时，很好地回应了社会对该政策实施过程中出现的一些问题的关切：

对少数民族考生给予高考加分照顾，主要目的是落实国家民族政策及对教育水平相对落后区域给予适当补偿，促进社会公平。对于到户籍地以外、教育水平相对发达区域就读的学生，既享受良好教育的同时，又获得原户籍地较高的加分，或在教育水平较高的区域就读学生，将户籍迁移到加分区域获得高加分，都不符合教育公平原则，不符合当前国家对普通高考加分政策的新要求。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 325 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

