

民民主”做比较。希腊以降，“乱民民主”发展成西方的现代民主；中国的“民主”因“绝地天通”而夭折。由此出发，也许中西的早期“民主”都有“地天通”从而“敬神”的起源，只是中土文化放弃了敬神，转以礼仪和方术替代，兼有萨满巫觋遗风，而西方在遭遇工业革命之后，发展出经过血与火洗礼的现代民主制度。中国的秩序一直面临“礼崩乐坏”的挑战，一代代哲人精英奔走呼号，力图恢复或者重建礼仪之邦，使旧命延续，新命暗藏。无怪乎张光直先生称中国是早熟文明，而且中国文明是“正道”，西方文明是“特例”。或许我们可以将张说看作一家之言而搁置起来，但这个一家之言的确包含两个深刻的寓意。首先，它超越游牧与农耕之“拉铁摩尔式”二元对峙，不把中国文明的核心局限于“中原汉地”，不把当代中国意识形态的起源局限于长城以内，而是推广到诸如红山文化、良渚文化之类的南北东西之天地，尊重同文不同种、同国不同种的人类学现状，营造多元共生的美德中国。其次，中土文明既然有“地天通”的记载，有“人人萨满”的可能根基，那么，在这里世代共生的人们就有可能也有理由在新的社会人文格局中重新找到“人人萨满”的可能根基，不以某个民族建国，不以个别文化设国，而以共同精神立国，以共同信仰治国。这样，生活在这块土地上的人们就能够摆脱民族多元而国家单一的张力，就能摆脱同化论的困境。

天地不通，前途未卜，世界充满不确定性，天灾不断，人祸频仍，我们处在乌尔里希·贝克所说的“风险社会”之中。人与自然斗，人与人斗，都不能违反“神意”，都要有“度”，都不能作为人类的奋斗目标。战天斗地，阶级斗争，民族矛盾，说到底都是“形乱”的表象，都是“气枯”的特征，都是“失神”的标示，一句话是认知紊乱、心智颠倒的结果。“天要下雨，娘要嫁人”原本是自然现象，但由于“天地不通”，人人不能自主，自然现象变成社会异象。人人自主，人人通神，不以族界和国界限定神界，就能够打通天地区隔，建立全新的“地天通”之“人人萨满”世界，这不仅是我们的时代隐喻，也是达致公民和谐、人群团结的新尝试。

【论 文】

完整的中国经验： 天下的“夷狄之维”

韦 兵¹

断裂与分化是文明发展的常态，连续的“广土众民”的中国，这种情况不符合文明发展的一般规律。中国何以会背离常态，成为连续的“广土众民”的中国呢？这一问题，我们姑且称之为“中国之迷”。从西方引入的一些现成的概念和理论，在回答这个问题上显得缺乏说服力。我们希望从本土经验来寻求答案，寻求更有解释力的说法。我们认为中国连续性的“广土众民”，在很大程度上与天下观念的兼容性，以及实践中的“弹性”密切相关，这是一种独特的中国经验²。

古代的中国从狭义上讲是指华夏世界，广义上是指包含夷、夏二维的天下，作为一个现代国家的中国，其疆域与族群和广义上的中国联系更密切。本文的中国是用其广义，故某些关于古代

¹ 作者为四川大学 985 工程区域历史与民族研究创新基地副教授

² 关于这个问题可参考：（美）拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社，2010年；葛兆光：《宅兹中国：重建关于中国的历史叙述》，中华书局，2011年；杜正胜：《中国古代社会多元性与一统化的激荡》，《新史学》，第11卷第2期；（日）渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序：从中日比较史的视角出发》，中华书局，2008年；姚大力：《谁来决定我们是谁——关于中国民族史研究的三把钥匙》，《东方早报》，2011年3月20、3月27、4月3日；王铭铭：《超越“新战国”：吴文藻、费孝通的中华民族理论》，三联书店，2012年。

的表述中，中国与天下相同。天下不是简单的“夷狄向慕，万国来朝”，这种以华夏为中心的表述确实是天下观念的一个重要层面，但不是唯一层面，天下观念具有丰富的维度和层次。这些层次中有些是观念层面的，有些是实践层面的，更多是介于二者之间的；同时，天下的维度里面不仅包含华夏的表达，它也兼容“夷狄”维度的表达。这就是说这种兼容表现在换一个角度，也就是从夷狄的角度看，天下同样被接受，同样有说服力，同样在实践中有效。不同维度的表达共同构成关于天下的完整的中国经验。

从观念上讲，对于夷、夏关系，中国人用自己的概念已经讲得最清楚：夷、夏如阴、阳，“中国之有夷狄，如昼之有夜，阳之有阴”¹。这是中国人独特的思维，这不是一种黑白分明、非此即彼的二元对立，阴、阳的微妙是既对立又融合，你中有我，我中有你，共生共存，处于永恒的对峙与互动的运动中，也就是一种虚虚实实的“势”。阴、阳永远不可能消灭其中一方，夷、夏同样是这样，中国也是这种夷夏之间对立、互动、互融的势的产物。夷、夏二维，缺少任何一方，都不成其为中国。理解中国的关键就是要从这种双向、动态的“势”去把握。对比西方，罗马人在文明与野蛮是黑白分明的对立，不是文明战胜野蛮，就是野蛮消灭文明，二者界限分明，刚性对立，没有中间状态。罗马人没有给蛮族留下生存空间，只给他们留下消灭，即使容忍蛮族的存在，也是因为确实暂时还没有力量消灭他们。同样，蛮族对罗马人也一样。一方对另一方的征服就是文明断裂，其结果就是所谓“黑暗时代”。

正是夷夏如阴阳的这种依存关系，即使从华夏的角度，其实也曲折地反映了“夷狄”方式的存在合法性。“夷狄自有盛衰，未必与中国盛衰相当”²，“夷狄叛服不常，不系中国盛衰”³，夷狄是另一个系统，他们有自己的天命，自有兴衰规律，和华夏盛衰关系不大。这虽然主要是为王朝边患开脱，认为这无损盛世。但夷人自有法度、夷狄自有兴衰，这样的表述本身就隐含了夷、夏二元甚至多元并存中夷狄那一套道理的合法性，承认他们自成系统。这种观念和王朝盛世必须声教远被，四夷宾服的强势表达已经有不同。华夏世界有一套关于天下四夷的“弱表达”，在这种表达中，四夷一维的主体性无意间被关注。曾布在宋神宗熙宁年间，见朝廷欲灭交趾，他认为：“交人虽海隅尺寸之地，然有国百年，兴衰存亡，必亦自有天数，岂人力所能必？”⁴曾布是想说明交趾这样的小国存亡自有其规律，不是朝廷一相情愿就可以实现征服的，更何况西夏这样的强敌。宋初张知白就曾说：“夫戎狄者，亦天地之一气耳”⁵；元符二年，章粦也在讨论对西夏边防时也说：“臣闻夷狄，天之一气，从古无灭绝之理”，所以“使中国形势常强，四夷不敢侵侮，乃是治安之册”⁶，而不在于出兵深入。宋代士大夫一般是承认夷狄一维的合法性，能够理解夷狄自有其天命的道理，他们更熟悉这种弱表达。所以，用阴、阳来比喻夷、夏最贴切，古人虽认为阴不好，但也知道阴、阳相依而成，阳永远不可能消除阴，就如夷狄是天之一气，没用灭绝的道理。古人进一步认为“蛮夷习俗虽殊于礼义之国，然其欲避害就利，爱亲戚，畏死亡，一也”⁷，“蛮夷之俗不知礼法，与中国诚不同；若其恋父母骨肉，保惜山林、土田、资产，爱生而惧死，其情一”，边患多为边吏不法侵扰、邀功生事导致的事端⁸。夷夏之间风俗有异而人情相同，“华夏万里，异生不异情”⁹，夷狄不是禽兽，从人性的角度理解夷夏之间的相通，这种认识很大程度已经把夷夏放在了相对平等的位置。

其实通观历史，除极少数“多欲”的帝王，在具体政治实践中，弱表达才是华夏天下世界的

¹（宋）范祖禹：《唐鉴》，卷六，景印文渊阁四库全书本。

²（宋）晁以道：《元符三年应诏封事》，《景迂生集》，卷一，景印文渊阁四库全书本。

³（宋）李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局标点本，第20册，第6953页。以下简称《长编》。

⁴《长编》，第34册，第12301页。

⁵（宋）张知白：《上真宗论时政》，《宋朝诸臣奏议》，卷146，上海古籍出版社，1999年，第1657页。

⁶《长编》，第34册，第12036页。

⁷（汉）班固：《汉书》，卷69，《赵充国传》，中华书局，1962年，第2987页。

⁸《长编》，第32册，第11469页。

⁹（宋）员兴宗：《恤归附劄子》，《九华集》，卷五，景印文渊阁四库全书本。

主流。唐代史臣在评论隋炀帝发动一系列对外征服战争时批评他：“狭殷、周之制度，尚秦、汉之规模”，是“思逞无厌之欲”¹。“殷、周之制度”与“秦、汉之规模”之别，大致相当于这里说关于天下的弱表达与强表达。宋人对此义理探讨很深入，“秦皇汉武只为与外域角力，以致中国疲敝，春秋之待夷狄自有道，不徒以力也”²。范祖禹讲得更明白，“彼虽夷狄，亦犹中国之民也，趋利避害，欲生恶死，岂有异于人乎”，“山川之所限，风气之所移，言语不通，嗜欲不同，得其地不可居，得其民不可使也，列为州县，是崇虚名而受实弊也”，他批评唐太宗：“太宗矜其功能，好大无穷，华夷中外欲其为一，非所以遗后嗣，安中国之道”³。“秦、汉规模”的征服强烈欲望是被儒家主流价值批判的，是“多欲”的表现。征服与占领的强势表达从来不是天下观念的主流价值，天下观念更注重华夏世界在象征意义上的正朔、朝贡的实现，这才是阴阳相安的待夷之道。这样，“务安诸夏，不事荒要”，“不以四邻劳中国，不以无用害有用”成为对外关系主导政策。即使好大喜功的隋炀帝，当突厥启民可汗上书要求“依大国服饰法用，一同华夏”的华化要求时，也委婉拒绝“衣服不同，既辨要荒之叙，庶类之别，弥见天地之情”⁴，认为夷夏之别是天地固有之情势，不必强同，炀帝也不是在所有情况下都选择强表达。从舞干戚以服化夷狄的积极进取的强表达，到不以夷狄累中华的相对隔绝的弱表达，华夏世界的天下里面，夷夏进退的强弱表达有一个宽泛的度可以掌控，二者对中国同样影响深远，华夏世界可以根据国力情势选用，回旋的空间很大。

中国人讲夷夏之辨、夷夏之防，古人使用“辨”与“防”的说法，措辞下得谨慎而准确，强调的是消极性的“区分”，而不是积极性的“消灭”，都是在描述一种双方动态的“势”，它更突出双向性，更强调变化。除了夷狄进而为华夏、华夏退而为夷狄的变化外，对于夷狄的看法也不是一层不变的，宋人称官方交往中称契丹为“大辽”，而内部行文称之为“敌国”，“敌”除了敌人、敌对的意思外，还有相敌、对等的意思，对契丹有相当了解的韩琦、富弼等有外交实践的官员都认为，古今夷狄不同，契丹、党项“得中国土地，役中国人力，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令，是二敌所为，皆与中国等。而又劲兵骁将长于中国，中国所有，彼尽得之，彼之所长，中国不及。当以中国劲敌待之，庶几可御，岂可以上古之夷狄待二敌也？”⁵。

在华夏书面经典的层面，天下的表述有时候趋向强表达，但实践中，天下观显示了充分的弹性，兼容了夷夏世界不同族群丰富的诉求，了解天下观念的丰富层次，实践中的兼容，回到历史的具体场景中比只看儒家学者的表述有用，毕竟，了解中国人说与做的张力是成熟的研究者必须警惕的。比如，从“夷狄”的角度，难道也是坦然接受这种以华夏为中心的表述，毫无疑问地被动接受向慕、来朝的说法吗？恐怕未见得。夷狄也有他们自己对天下的看法，只是夷狄在天下的表达方面很多情况下是失语的，他们关于天下的表达往往被忽略。天下秩序中隐含了一种理解，就是“有德者居之”，这个观念突破了实在的地域和种族的局限。北方民族政权同样可以认为占有中原、征服广大地域本身就是一种受命于天的“德”，抛开正统观念的偏见，鲜卑、契丹、女真、蒙古等族群都曾具有或自认为具有此德，因而受命于天，入主中国。这也就是说，天下共主是一种“虚位”。唯有虚位才最具包容性，它给每一个角逐在东亚历史舞台上的族群预留入主的权力和可能性，历史上众多族群愿意竞争这一虚位，有进有退，这将众多的族群绾合在一起。回过头来看，兼容“多”能维持“一”的向心力，形成连续的广土众民的中国，天下的“虚位”非常重要。蒙古统治者诏书里宣称“长生天气力哩，大福荫助佑哩”，前一句相当于“奉天”，后一

¹ 《隋书》，卷4，《炀帝纪》下。

² (宋)家鉉翁：《春秋詳說》，卷18，景印文渊阁四库全书本。

³ 范祖禹：《唐鉴》，卷6，景印文渊阁四库全书本。。

⁴ 《隋书》，卷84，《突厥传》。

⁵ 《长编》，第11册，第3412、3640页。150卷；宋人对契丹的看法参考陶晋生《宋辽关系史研究》，中华书局，2008年，第83-105。

句相当于“承运”¹，这两句话翻成汉语就是“奉天承运”。元代四等民，换一个角度看，其实是以蒙古民族为中心的另一个版本的五服。而万国来朝远也比我们知道的复杂，其往往不是朝一个中心，而是朝两个或以上的中心，高昌两事隋与突厥，回鹘同时宋、辽进贡，高丽依违于宋、辽之间。中原王朝的记录为了突出自己的正统性，似乎有意无意回避多中心。多中心并不代表天下体系的崩溃，天下是分而不崩。10-13世纪宋、辽、夏、金、蒙古都是当时亚洲的相互竞争的中心之一，这是“分”；但各中心至少在基本观念层面都认为天下中心只有一个，那就是自己，而且深信自己可以归并其他中心，完成天下的重新统一，这是“不崩”。

天下的“弹性”兼容多维度、多层面的表达和实践，既包括把众多族群结合在一起的“一”，也有保留相对独立的“多”，提供给夷、夏互动极其宽裕的回旋余地。华夏表述中夷狄如禽兽的说法，不过是一种修辞，强调自身文化的优越感，真正政治实践中似乎并未把夷狄作为禽兽，这还是一套因其俗而治其民的手段。夷狄同样有他们的“修辞”，西夏语称汉人音为“杂”，对应的西夏字由“小”和“虫”两个西夏字组成²。蒙古人把南宋人称为蛮子。我们熟悉许多夏对夷的歧视性称呼，这算是一种夷对夏的歧视性称呼。但在具体治理中，辽、金、蒙古帝国也有一套因其俗而治理汉人的方法。

二、

我们讲到天下往往注重静态的、一元的“九州”、“五服”是天下的标准型，而对动态的实践中的天下往往是非标准型的多元化。至少，夷狄如何表达他们眼中的天下，华、夷如何在实践中具体“操作”天下以达成默契，这两个方面是非常重要的。尤其是夷狄这一维如何影响华夏的行为常被忽略，我们追求完整的关于天下的经验描述，这些方面亟待纳入我们的考察视野。

我们把眼光聚焦在一些具体的细节上可能比通常的宏大概括的阐述更能看出问题，面对多元中心，夷夏双方都有一套实践智慧来处理相互关系，这里面有各种协调矛盾的“说法”，也有交往中的相互观察、揣摩、调适。这些都是要达成多中心间可接受的交往而不是相反。在战争和臣服两极间，很多中间道路可供夷、夏选择，比如羁縻或和亲。西夏元昊对宋国书称“男邦面令国兀卒郎霄上书父大宋皇帝”，对宋帝称父不称臣，其中深意是父子之间，情同一体，但子不同于臣，其独立性是可以保障的，这有利于争取与宋平等外交³。元昊对宋的国书本来要直接称皇帝，通过协商改称“兀卒”，又作“吾祖”、“乌珠”，意思是“青天子”，而中原皇帝是“黄天子”。北方游牧民族敬天，认为天色青，元昊称青天子是特示尊贵，其实还是称帝。其他西夏官职宁令（太尉）、领卢（枢密使）双方也约定都只用音译⁴。宋不愿看到一个和自己鼎立称尊的西夏，对这些西夏国书“僭越”的称呼，宋朝和西夏约定，只能音译，否则不接受。音译可以假装不知夷狄之语的意思，算是面子上勉强过得去，其实宋朝君臣都知道这些音译的夷语的意思。元与西藏之间，元朝中央对西藏进行实际的行政管理，但在说法上，西藏的教史认为：“蒙古和萨迦结为施主与福田的关系，吐蕃地方纳入了忽必烈皇帝的统治下”⁵，这种施主与福田的说法双方都认可。

不同族群要建立稳定的交往，必须相互了解，也就是要知道对方是怎么想的，这样相互间的行动才会被对方理解，这就要求务知其俗，夷夏双方都这上面努力。从许多交往的细节可以看出，夷夏的交往中，既有相互之间对对方不合实际的臆想、揣度，也有通过了解，因其俗而制定合理的政策。在这方面，宋朝就一点也不颀预，在决策中对作为他者的夷狄一维颇为关注。富弼观察

¹ 此点蒙聂鸿音先生启发，特致谢。

² 史金波：《西夏社会》，上海人民出版社，2007年，第38页。

³ 吴天墀：《西夏称“邦泥定”即“白上国”新解》，《吴天墀文史存稿》，四川大学出版社，1998年，第281页。

⁴ 吴天墀：《西夏称“邦泥定”即“白上国”新解》，《吴天墀文史存稿》，四川大学出版社，1998年，第281、287页。

⁵ 达仓宗巴·班觉桑布（著）、陈庆英（译）：《汉藏史集》，西藏人民出版社，1999年，第180页。

到契丹人“风俗贵亲，率以近亲为名王将相”，“所以视中国用人，亦如己国”，所以契丹人想象中，宋朝宗室称为“八大王”的燕王最厉害，“朝廷庶事，皆决于王。王善用兵，天下兵皆王主之，严刑好杀”，小儿夜哭，就恐吓说“八大王来也”，牛马不下水渡河也说，“必是八大王在河里”，连契丹使节每要问及八大王安否。这其实完全出于契丹人从北方游牧民族崇尚贵戚的风俗而对宋的臆想，宋宗室亲王基本没什么实际权力。富弼认为可以利用契丹人的这种尚贵戚的认识，稍复宗室，以期震慑契丹。有趣的是双方都有对对方的臆想，宋朝人听说的契丹南大王、北大王、鲁王，以为都是了不起的良将，富弼接触后认为未必名副其实¹。熙宁五年，在讨论王韶带何职名时，文彦博认为：“边人不知职名高下，但见呼龙图即以为尊”²，建议授予直龙图职名，以震慑边人。其实直龙图阁并非很高的职名。边帅多带龙图职名，西夏人对龙图阁直学士知延州赵高说：“我不敢犯龙图”³，就是这种风俗。

这些考虑都是顾及到了夷狄一维，通其情，知其俗。又如异族文字，表面上宋人对其颇为歧视，但在具体实践中，边境上对敌宣传也刻印蕃汉双语文字，西夏方面也有蕃汉对照的双语字典《蕃汉合时掌中珠》，以备日常交往中使用。宋的大臣，如余靖，“前后三使契丹，益习外国语，尝对契丹主为蕃语诗”⁴。夷夏双方在行动中都试图理解对方一维的视角，无数这样的细节就构成了如阴阳互动的夷夏之势。夷夏双方在这一过程中都要换位，和谐的交往才能达成。双方说法与做法在实践中都需要一系列“技术处理”实现默契。夷夏之间的“势”就在这种双方频繁交流中确立，夷夏内外、进退的“度”也在这个过程中确立。这些实践智慧不能完全避免冲突和伤害，但为默契、缓和与修复创造了最大可能。

宋、辽、西夏边境的严格管制也没能阻止信仰的交流，宋朝的信众不顾边禁，越境到辽国律寺受戒⁵；辽国的僧人越境远赴西夏河西访师参问⁶。五台山在唐宋时代成为整个亚洲著名的佛教中心，天竺、西域、吐蕃等各族信众均视之为圣地，不远万里前去参拜。五台山在宋朝境内，西夏元昊曾多次请求前往瞻礼，由于宋夏交恶，难以前往，元昊就在贺兰山建造北五台山，辽国在境内的蔚州也有自己的五台山，甚至新罗、日本也有五台山⁷。虽然各国都有自己的五台山，但对五台山的信仰是一样的。和天下一样，五台山这个中心也是分而不崩。从高丽到于阗，横亘万里，佛教世界众生不分种族，佛性上平等，外来佛教的传播，没有造成族群对立的圣战，反而扩大了东亚广大地域、众多族群共享的文明基础，增加了向心力。佛教成功地融化在东亚的天下世界中，这除佛教理论本身的包容性以外，天下观念的兼容性也是重要原因。

三、

天下包含的夷夏如阴阳，互依互动是整合多元世界的一种有效的观念平台、实践智慧，兼具华、夷二元视角，尤其注意被忽略的天下的夷狄一维，这是一种完整的中国经验。中国能实现连续性的“广土众民”，多少与此有关。

总之，天下不是出于哪位圣人的设计，它是广阔的东亚世界在长期实践中磨砺出来的族群之间最经济、最不坏的一种选择。天下巧妙地包容“夷狄”的表达，夷、夏在实践中灵活的调适实现默契，双方共同锤炼出天下这一具有最大兼容性的经验平台。在这个平台上，夷、夏紧紧被绾

¹ 《长编》，第11册，第3644页。

² 《长编》，第17册，第5719页。

³ 《长编》，第28册，第9966页。

⁴ 《长编》，第12册，第3772页。

⁵ （辽）段温恭：《特建葬舍利幢记》，《全辽金文》，山西古籍出版社，第412页。

⁶ （辽）棋峰虚缘老人：《登州福山县侧立普安院希公戒师灵塔》，《全辽金文》，山西古籍出版社，第524页。

⁷ 杜斗城：《敦煌五台山文献校录研究》，山西人民出版社，1991年；杨富学、陈爱峰：《西夏与周边关系研究》，甘肃民族出版社，2012年，第230-249页。

合在一起，二者是阴阳共生、共存关系，双方非常奇妙地存在于对立、互融的“势”中，既保持了相互独立，而在事实上已经融为一体。天下的虚位给各族群以平等入主的机会，不同的族群不断加入，在这个兼容的平台上，有一种内在的向心力把大家紧密联系在一起，天下的雪球越滚越大。这种表达方式不是挑战习以为常的形式逻辑，也不是故弄文字的狡狴，我们努力传达一种几乎不能传达的关于天下的完整的经验。多元与一体并存不碍，“千灯共照，各不相碍”的华严境界就是天下的传神比喻。

现代中国的政治疆域和族群状况不是如某些西方学者认为的是现代民族国家的试验（杜赞奇），它是历史地形成的，包含了许多象天下这样既在历史的记忆中，也在现实的延续中的中国经验，正是这些经验历史地形成了多元一体的统一多民族的现代中国。我们一致受惠于这种经验，根据文明发展的“可接近性”原理，这种经验最大程度结合、支持了不同族群的持续接近、交融和竞争，这种差异性的接近是技术和思想进步的重要契机¹。在这种视角下关照隋唐统一帝国崩溃以后的一千年，辽、宋、夏、金、蒙古的对峙的分裂时代其实是一个卷入土地、民族更广阔的亚洲的大战国时代，元朝统一了这个战国，但在还未能成功形成一个严格意义上的帝国就灭亡了（肖启庆），明与北元是另外一个南、北朝（许倬云），清把这个南北朝重新结合为统一帝国。也有学者表述为这是公元后第二个千年，从汉地社会边缘的内陆亚洲边疆发展起来的“内亚边疆帝国模式”，萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清（姚大力）。拉铁摩尔也注意到游牧方式对中国历史循环的影响。夷夏互动之势，一直是中国形成的原动力，元与清就是当时的中国，没有超出二元互动的大势，我们关注天下的夷狄之维，但不认为有所谓“超越中国的帝国”（罗友枝）²，西方学者可能没有体会到前揭华夷间如阴、阳的那种那种进退互融的“势”，如果没有广阔的历史视界，把二者看成截然对立的，就可能得出“征服王朝”、“超中国”这类结论。

【论 文】

区域史视角与边疆研究：以“天山史”为例

黄达远³

（、博导）

边疆在大多数学者眼里，是一个异质性、动荡性更强的社会。如美国学者施坚雅认为，“在中国的地区边境，地方社会显得最异常，样式也最多”；⁴在清代文献中，同样不乏对西域表达出“殊方绝域”的感慨，这其实反映了“中原本位观”的局限，内地对西域缺乏基本的了解。从事边疆研究的学者不仅要克服地理空间上的险远，而且还要克服语言、文化习俗的差异，从事者寥

¹（美）斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社，1992年，第57-59页。

² 杜赞奇：《不平衡发展与多民族国家：二十世纪的中国与现代世界》，2010-10-10，四川大学演讲；许倬云：《作者与他者：中国历史上的内外分际》，三联书店，2010年；姚大力：《一段与“唐宋变革”并行的故事》，<http://www.lsjyshi.cn/>；拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社，2005年，第531-551；Eveyn S.Rawski（罗友枝）：《The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions》，Berkeley: University of California Press, 1998.

³ 作者为 陕西师范大学 西北民族研究中心 教授

⁴（美）施坚雅主编、叶光庭等译：《中华帝国晚期的城市》，中华书局，2000年，第378页。