

【访 谈】

从人类学田野反观史书断简¹

王明珂²

根据《左传》记载，鲁昭公十七年，鲁国的属国郑国国君郑子到鲁国进行朝拜，鲁昭公问起上古时代的官制，郑子根据自己的祖先少昊氏的官制，介绍了传说时代的官名设置与制度变迁。事后孔子问学于郑子，收获颇多，留下了“天子失官，学在四夷”的评语。

这句据说出自孔子之口的名言透露出一个事实：一个疆域广阔、历史悠久的国度，核心地区和边缘地带在生活方式与文化传播上常常不同步，当核心地区因政治变故或文化变迁使某段历史难以被言说，保留在边缘地带的历史记忆便成了重新激活传统的基因库，就像被送上诺亚方舟的各类动物。除此以外，历史上常有另外一种现象，沉醉于自身先进与发达的核心文明拥有者，喜欢观察那些因空间阻隔而呈现出与核心区风俗迥异的边地，将之想象为世外桃源式的美丽异乡。于是，“在边缘地区发现中心”成为一种习惯性思维，或是从中寻找核心区文明的黑匣子，或是在差异对比中增强对自身文化的信心。但无论哪种做法，都是在固化核心区与边缘地带的角色。

也许应该追问，边缘地带是否拥有与核心地区不同的文明形态？哪些神秘而淳朴的异乡桃源，是一向如此还是被塑造的结果？边缘何以边缘化、核心文明为何会成为核心、它们在怎样的时空环境下形成“中心-边缘”的构造？这些都很难从核心文明的历史记录中找到完整的线索，只能从只言片语中探佚寻幽。不过，史书断简字迹模糊之处，留下了民族学家和人类学家的足迹。边缘区因保留了相对完整的另一种生活形式与社会形态，成为人类学田野调查的绝佳样本。

徜徉于“华夏边缘”的王明珂从人类学田野出发，对过往的历史叙事与“中心-边缘”关系进行了深刻的反思。在他的眼中，主体文明的历史叙说有时过滤或遮蔽了各种社会生态共有的某些生活方式，或是试图禁止这些生活方式，这便造成了自身文明不同于边缘区的假象。因此，边缘地带的生存模式与社会生态并非核心文明的“他者”，边缘区也并非外在于主体文明，在人人都置身于被历史情境所限定的现实之中，中心与边缘的差别才会被有意无意地不断描述。描述虽非事实，但会作用于现实，因此，反思历史叙事也是对现实的校正，正如那句掷地有声的箴言所说，“问题在于改变世界”。

（问 = 经济观察报；答 = 王明珂）

问：您的一系列著作，从考察对象所在的地域而言，恰巧处于“胡焕庸线”（注：20 世纪上半期，地理学家胡焕庸提出，中国人口大致沿着黑龙江黑河到云南腾冲之间的一条分割线，呈现出人口密度分布的不均衡性，该线东南方居民占中国总人口的 95% 左右，而该线西北方则是地广人稀。）的西部和北部。从人口分布的角度而言，这个区域的人口密度低于处在这条线以东、以南的地区，而且这个区域在历史上族群关系较为复杂，加入大一统政权的时间也较晚。您选择这个区域的族群与文化作为自己研究的主要对象，这种旨趣是受个人兴趣影响更大，还是有某种一以贯之的学术逻辑？

王明珂：我最初涉足研究时，只是对历史文献所记载的“羌”进行考察。后来在美国攻读博士，接受了一些社会人类学与考古学等方面的训练，我的兴趣就不止是在某一个边疆少数民族，

¹ 原刊载于《经济观察报·书评》2019 年 7 月 26 日。

² 作者为（台湾）中研院院士、史语所所长。



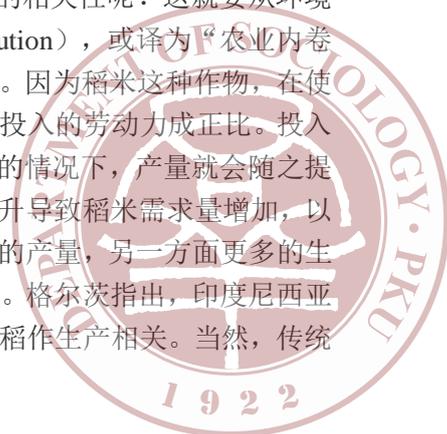
如羌族，而更关注区域人群间是什么样的社会互动过程让核心成为核心，边缘成为边缘，同时也让人们感觉有些“历史”与“文化”很奇特或陌生。我关注及观察对我们而言较为陌生的历史、文化现象，结合对该区域人群的社会情境调查，来解释那些看似异端的现象。更重要的是，在做过这些调查与研究之后，逐渐由此反观我们所熟悉的世界——我在很多地方都提到过这种反思的意义。那就是，我们将那些原本陌生的事物熟悉化之后，应该再去重新思考以前自己习以为常的、觉得毫无疑问的熟悉现象，将它们视为奇特及陌生的、应被重新探讨及检视的，如此我们便会对于以前自己很熟悉的东西产生新的认识。简言之，关注那些原本处于边缘的区域人群，对于我们理解核心区域人群，以及理解人们——包括我们自己——的偏见，会有很大的帮助。

20 世纪上半叶，人类学研究中仍普遍存有一个现象，就是学者们怀着猎奇的心态研究边远社会人群或边疆少数民族。那些学者，怀着优越感和作为先进者的心理去观察某种“异文化”，他们关注及描述边缘地区人群的“另类”生活，“另类”社会文化。更早，中国明清时期中原文人对西北和西南边疆地理与人群的书写，很多也都是猎奇式的描述。西方人类学经历过类似的发展阶段。在进化论的影响下，人类学家借助对一些原始部落的调查，用来证明“我们”的进步性。当时西方人类学有一个重要的研究取向，无论是研究某个区域的原住民还是某个国家的少数民族，都特别喜欢研究这些族群的宗教，其用意在于说明这些在物质生活方面现代化程度较低的民族十分迷信，并且从他们的迷信，或者他们的多神信仰来证明“我们”并非迷信的人群，或者证明基督教所属的一神教在人类宗教演化上是一种进步。这种基于文化优越性的观点后来受到了很多批评。另如“传播论”，将有相似因素的各地域文化，视为某种强势文化向外传播、影响而造成的结果；这一论说同样带有强烈的霸权色彩，后来也被新时代人类学家批评。

我所强调的“华夏边缘”研究，也是一种对核心的反思性研究；当我们考察这些区域人群，并在描述他们的生活或社会文化时，应时刻注意我们自身的文化及学术知识霸权，以及相关的偏见。摒除偏见和傲慢尽管说起来很简单，但如果没有缜密的逻辑思虑和分析方法，是很难做到的。我特别注意人类生态问题；无论是在华夏边缘，或在作为核心的中原帝国本部，都是在各个自然环境与人为疆界内，人们以各种的生计手段获得生存资源，并为此缔结种种适合这种环境与生计方式的社会组织，并形成文化以巩固各社会群体与其间区分。

问：正如您所说，您的研究将原本陌生的事物熟悉化，比如分析及比较生活在不同自然环境下的几种游牧方式和游牧社会组织。那么这种对“边缘”地带的考察结论对于理解传统华夏文明的核心区域有哪些帮助？

王明珂：首先，从方法上来讲，研究区域性人群的文化与文化行为、社会组织，都要从其自然环境和人们的生计活动（如生产与交换）出发，这对于考察游牧社会或农耕社会都适用。比如观察农业社会时，美国人类学者克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）很早就揭示了一个现象：世界以稻米生产为主的地区人口密度一般都非常高。如何解释这两者间的相关性呢？这就要从环境、稻米生产的特色入手，格尔茨提出“农业萎化”（agricultural involution），或译为“农业内卷化”，说的就是稻作生产中的人口增长与粮食增产间的恶性循环现象。因为稻米这种作物，在使用科学方法培育高产杂交的新品种之前，一个基本的特色就是产量和投入的劳动力成正比。投入更多人力从事插秧、除草、耕作、施肥等事务，在自然条件相对稳定的情况下，产量就会随之提高。所以稻农为了增加在田地上的劳动力而生育更多孩子。生育率上升导致稻米需求量增加，以喂育新生人口。一方面更多人力及土地投入于种植稻米，以获得较高的产量，另一方面更多的生育人口又需更多稻米来喂养，这就出现了稻作区的人类生态恶性循环。格尔茨指出，印度尼西亚以及泰国、马来西亚和中国南方这些稻米生产地区，人口暴涨情况与稻作生产相关。当然，传统



的耕作方式、技术，以及社会组织也是导致这种恶性循环的重要原因。对于传统东南亚稻作农业与人口问题，我没有做过深入研究。不过我在《游牧者的抉择》中讨论游牧社会时，从自然环境、生计活动、社会组织与文化之人类生态角度，在概念及方法上是与此相通的。

其次，如果从人类生态的角度去看待某个社会，就不只是看它的产业而已，农耕本身是一类产业，在不同纬度、不同降水条件下，人们会选择种植不同的作物，就像在游牧社会中有不同畜养动物的组合（也就是我分析的“畜产种类”和“畜产构成”），也有不同的游牧方式。不过人类社会的复杂性不止于此。有时同样的环境，人们用不同的生计手段来利用或改变它；同样的生计，也会产生不同的社会组织结构。我们应重视人类利用社会组织及相关文化，对环境以及对生计的修饰与补充。就像我研究的中国北方各类型游牧社会，牧民们可以结成各单位人群较为平等自主的部落，也可以结成中央化、阶序化的国家，如此形成不同的游牧人类生态。为什么有时候游牧人群要建立国家这样的政治组织？这便与游牧人群和定居人群社会间的互动有关。

带着这样的思路去反观华夏文明核心区域的政权与农业，就会发现一个我们常常会忽略的细节，那就是农业和其他人类生计产业的差别究竟在哪里？我觉得这个问题非常有意思。我们好像受到进步观念的影响，认为人类经济生活有一个不变的发展过程，从渔猎到游牧再到农耕。我在《游牧者的抉择》这本书中讲过，这种认识和人类历史发展并不完全相符。历史上专业化游牧是很晚才出现的，远晚于原始农业出现的新石器时代，因此时间上就不存在游牧向农耕过渡。其实还有一个重要现象，那就是农耕社会中的人从来没有放弃过采集和渔猎。我们可以看到明清中原文献很喜欢记载云南、贵州地区的人吃虫子、吃蛇和蜗牛等等“特殊”食物，其实曾经有过农村生活经验的人就知道，中原的农村居民也不会放过这些食材，抓到蛇和肥老鼠也会吃掉。

更有意思的是，中国古代文献里常提到类似“梁山泊好汉”的故事——农人在受不了灾荒及剥削的时候常会逃入名山大泽，有时候因为战乱，也会逃到类似“梁山泊”的山水之间谋求生存。这说明什么呢？这和农业生产的性质有关。传统农业是把种子及劳力成本投入于土地，要延迟约六至七个月才能获得收成。这六七个月间农人是无助而易受侵害的，劳动成果随时会被他人偷盗、劫掠或毁坏，天灾也会对农业收成产生重要影响。这些情况都是农人自身难以抵御的，因此他们需要得到强有力的政治社会组织的保护。产业特征——植物离不开土地，因而农民也离不开土地——决定了农业社会对定居政权的依赖。在这样的前提下，政权对农人收税，甚至抽很重的税，农人都只能接受。但有的时候政权没有办法尽到保护农民的责任，比如战乱，比如发生大规模的自然灾害，比如十分贪渎恶毒的地方官，这时候农户便常会逃入山泽之中。文献对这种情况有一些记载，那些农民逃入山泽之后如何生活呢？不是继续农耕生活，而是会选择以渔猎作为主要生计手段，因为渔猎是可以立即获得食物的生计方式。人们不需要有强大社会组织的保护，为了从事渔猎，反而小规模而有弹性的人群聚合（猎团）更为方便。与此相关的是分享的文化；只有在自身丰足时与他人分享，才能保证自身匮乏时得到别人的接济。杀婴也是渔猎社会常有的文化行为，因此种生计手段能喂养的人口相当有限。

我在《反思史学与史学反思》里举过一个例子，根据《三国志》的记载，在大乱结束之后，有地方官没收百姓的渔猎用具，劝民归农，并且明令禁止当地杀婴的习俗。在这样的治理政策下，当地快速恢复了正常的生活秩序。从这段记载可以看出，当时中原帝国历史学家通过这个典型事例强调一种价值观：安民、劝民力农是地方官的本分，能够坚持这样的理念就是好官。如果从另外一个角度来看，我们从这段记载里也能看出人民的选择：在因战乱等因素影响而无法维持农业生计时，人们会放弃农业。但是对于整个中原帝国的人类生态来讲，必须要维持一个稳定的农业生产，来供养一级级的上层社会，所以非得把平民拉回田地，让他们重归农业。婴儿是未来的农村生产人口，所以杀婴也被严格禁止。能够完成这些目标的官员，在传统社会的评价里就是优秀的地方官。



比较游牧、游猎与定居农业之人类生态及其历史兴衰，我们可以反思当今世界先进国家人类生态中农业与农人的处境。简单地说，人类农业定居生活与政治体结合的历史，可以上推到新石器时代晚期。由于作物离不开土地，农民离不开作物，以及农业生产的延迟收获特点，使得农民需要被保护，因此展开农村与农民被利用、剥削的数千年历史。第一阶段是考古学者戈登·柴尔德（V. Gordon Childe）所称的都市革命时期——以都市作为农产品的集散与交换中心，因而农人在城乡关系中落入边缘。第二阶段，在国家与文明兴起之时，农人与农村更成为供养各阶层统治者的基本生产单元。这种中心城镇与文明国家先后出现而让农村、农民落入边缘的历史，不是中国独有，而是全球性的普遍现象。第三阶段也是新近的发展，是在当前全球化之时代背景下，资金、人员、知识以及农产品作为商品之全球流动，因产销过程中难以掌握的情况更多更复杂，而让农村与农民而更加边缘化。

问：您刚刚提到，我们的传统文献里记载西南地区的生活习惯特别是饮食习惯时，更多地强调他们和中原的差异，但可能在这方面并没有那么大的差别，只是讲到中原地区的风俗时就不提这一面。一个与此相类似的问题是，传统史书中讲述西南和南部地区时，经常讲述他们的祖先和早期传说，而且和中原地区的炎黄和尧舜禹的传说不同。我们是不是可以认为，在早期传说的记载方面，存在与饮食习惯描述差不多的情况，中原地区会有意忽略或抹掉与西南、南部相类似的历史记忆？

王明珂：这个问题我在一些著作里提到过，我们不是故意抹掉某段记忆，而是用我们的“理性”把它熟悉化。比如说，经由“理性”判断，把别人相信的历史当作神话，以此认为它们很容易被理解。其实我的很多研究就从这里开始：不以自己对神话传说的理解来忽略一群人相信的过去，而是设法了解当地的人为什么会相信这种听来不可信的祖先来源之说。譬如，一村寨里的羌族为什么相信作为村寨历史的弟兄祖先故事？我对此的解释为，因他们生活在“弟兄祖先历史”所创造的现实里面。比如说有三个寨子，他们认为这三个寨子的祖先是三兄弟，来此分别建立自己的村寨。假设某一天，一寨的人追一头獐子，追到二寨的边缘，他就会止步。因为在他所接受的历史里，这两个村寨的祖先是兄弟，如果侵入对方地盘，就破坏了兄弟感情。你想想看，现实的生活是如此真实，几个寨子的人平日如“弟兄”般的合作、区分、彼此对抗，人们为什么不相信那些弟兄祖先故事是真实的历史呢？总之，因为现实生活中几个村寨人群间的关系，人们创造彼此祖先为弟兄的“历史”，这样的“历史”又巩固现实。

我们熟悉的世界也是如此。比如说在美国，一位八十几岁的华人，他的家族连续几代都生活在美国，若他相信并接受主流的美国建国历史叙事（注：即从“五月花号”开辟北美殖民地到美国独立战争的历史讲述方式），那么当一个十几岁的欧裔美国年轻人认为白人才是真正的美国人，而对这老华人表示轻蔑时，后者可能感觉无法辩驳，因为他接受那样的“历史”，也意味着他接受自身在美国作为后到者、外来者的边缘地位。在研究羌族的弟兄祖先历史时，我注意到“历史”和社会现实之间的关系。这一点在传统的华夏中心区也是如此，在美国也一样，我们都活在“历史”所造成的社会现实里面。

问：“历史造成现实”这个观点，您能否再详细说明一下？

王明珂：在各种人类社会里，人们经常用历史来区分人群。比如在台湾，典范台湾史强调清代闽粤移民来台移垦的历史，因而“历史”肯定这些移垦人群之后裔为台湾真正的主人。在这之前生活在台湾的是原住民，被征服者；在这之后到来的就是外省人，外来者。这与刚才提到的美



国历史叙事有同样的模式；这就是典范历史，一种在社会权力关系下被人们建构的主流历史讲述方式。我在美国读书的时候曾在新闻中读到，一位南方的高中校长提出，为什么我们总要从“五月花号”开始讲美国历史？这样的提问就是对典范历史的反思。

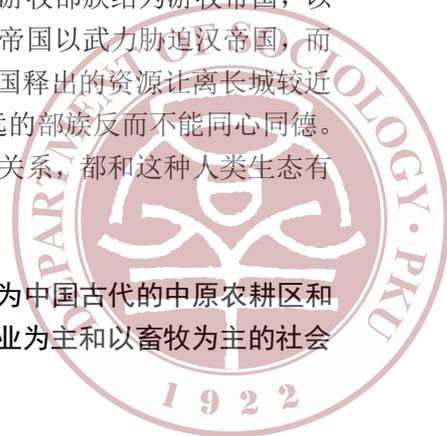
我主张一种聚焦于人类生态的历史研究。在这种历史研究与书写里，重要的不是强调某种认同立场，比如某特定民族、国家或文化本位立场，而是关注一段时期一个地区的整体人类生态，以及个人在其间的处境。就像我讲的“华夏边缘”之历史，我关注的是，过去许多边缘人群被排除在中原帝国之外的人类生态，到今日“多元一体”之中国的人类生态，我们如何理解及描述这样的人类生态变迁；如何理解过去“蛮夷”以及今日少数民族，各在其所处人类生态体系中的处境。

历史学者要建立什么样的“过去”（历史知识）来理解“现在”呢？我写《羌在汉藏之间》一书，在宏观历史方面，便是由人类生态来说明，汉藏间密不可分的关系在于他们有一彼此重迭且无法分割的共同边缘，也就是青藏高原东部边缘的氐羌（汉文化观点）与朵康（藏文化观点）之区域及其人群。

又如，从一个比较长远的人类生态观点来看，东北如何会成为中国的一部分呢？在秦汉帝国刚建立时，帝国之人类生态体系先是不断地向更远的地方发展、扩张，如此形成最早的华夏边缘。可是到了魏晋时代，由于各边缘地区人类生态体系的反扑、抗拒，而在多个地方出现了中原帝国人类生态体系之边缘的退缩。周边地区人群并不是完全被动地接受帝国统治，他们会反抗或选择迁离，或组成有力的政治组织以与汉帝国对抗。于是，秦汉魏晋时代的东北地区就像是一个人类生态实验室。在这个地区有三种政治组织力量彼此抗衡；一是中原帝国在本地的郡县组织；二是高句丽，他们建立国家，试图和中原帝国的郡县对抗；三是乌桓、鲜卑，他们结合游牧、渔猎、农耕各种生业人群，组成部落联盟。这三种力量互相交锋，最后的胜利者是鲜卑的部落联盟。他们成功地把高句丽逼退至朝鲜半岛；高句丽退居朝鲜半岛，造成半岛各国间的剧烈竞争与随后一统，也因此逼退朝鲜半岛南部来自北九州的几个小政权。这样的历史发展，显然对整个东北亚人类生态及相关政治格局（中日韩）之形成有关键性影响。另外，后来鲜卑也成功地入主中原，并征服蒙古草原，如此便将东北、蒙古草原以及中原皆置于帝国人类生态体系之中。但此时东北的帝国人类生态体系是不稳定的，因而也是短暂的。然而后来，不断有像鲜卑一样的东北部落联盟，如契丹、女真，征服蒙古草原及入主中原，建立辽、金及清等帝国。如此说来，东北成为今日中国的一部分，并非由于中原帝国对东北的征服，而是相反的，不断有出自东北的政权入主中原，将东北、蒙古草原及中原纳为一个人类生态体系。因此由人类生态来说，称这些来自东北的王朝政权为“少数民族政权”或者“征服王朝”，或将之视为不同于其它中原王朝的内亚帝国，都是不正确的；它们是整个东亚人类生态的一部分，通过军事行动和建立政权，把东北、蒙古草原和中原变成一个牢固的人类生态体系。

同样在《游牧者的抉择》中，我从人类生态角度说明今日内蒙古成为中国一部分的历史过程。此也就是，秦汉以长城作为帝国的防御及资源垄断工具，而蒙古草原游牧部族结为游牧帝国，以努力突破长城封锁线，如此形成一种长城沿边的人类生态。后来匈奴帝国以武力胁迫汉帝国，而让长城内的资源得以流入蒙古草原，如此形成新的人类生态：中原帝国释出的资源让离长城较近的游牧部族难以离开长城；也因这样的人类生态，他们和距离长城较远的部族反而不能同心同德。汉代南北匈奴的分裂、唐代东西突厥的分离，以及明代鞑靼和瓦刺的关系，都和这种人类生态有关。

问：拉铁摩尔在《中国的亚洲内陆边疆》中提出一个观点，他认为中国古代的中原农耕区和边疆游牧区是不同类型的生活方式与文化，“唯一可以真正整合以农业为主和以畜牧为主的社会



的桥梁是工业化”。您刚才也提到现代生活方式与消费模式对农业、牧业的影响，请问您如何理解他的这一命题？

王明珂：工业化这个说法十分笼统，应该厘清是什么样的工业化，也就是将工业化置于人类生态中来考虑，才能谈中国农耕区与游牧区的整合。比如说近数十年来内蒙古地区的采矿工业，破坏了草场、山地和水源，这种所谓的“工业化”或者说工业的介入，破坏了人类生态中的环境以及社会分配，因此对农业和牧业的影响都是负面的。

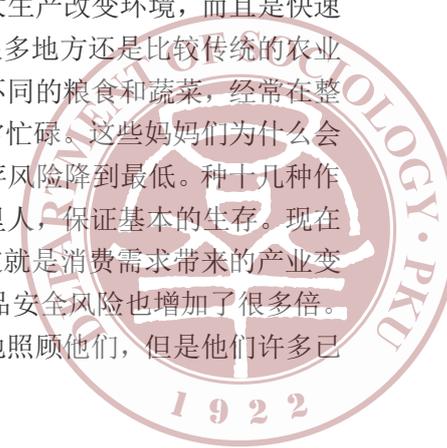
拉铁摩尔的想法，可能是一个特殊时代的工业神话，一种认为现代化、工业化可以改造人类社会的进步观，事实上这种观点下的伊甸园想象早已幻灭。在人类经济生活中，适合农耕的地带，很早就实现了农耕化，所有牧区都有它们作为牧区而存在的特别理由，其中一个重要原因就是环境中的不确定性。世界上有一些游牧作为主要生计产业的地区，曾经尝试发展农业，但大部分成效都很差。人类生态的限制、环境的不确定性，使得传统上以牧业为主的地区没有办法稳定地发展农业。牧区的工业化最有潜力的是乳产业。目前中国牧区大部份的乳资源都没有被充分利用开发。此方面，必须在牧区建立完善的交通与冷藏链系统，以及建立生产与消费文化，并以生产、消费建立农牧人群间对等的供需关系，以取代让牧区边缘化的补贴政策。无论如何，此方面还有很长的路要走。

问：现在台湾的农业和传统社会的农业生产模式也有很大不同，包括相关政策对农村生产方式也有一定的影响。能否介绍一下，根据您现在所做的调查，有哪些值得注意的现象？

王明珂：现在农业的很多问题已经不是传统农业问题。随着资本主义生产和现代技术的使用，以及都市化，农业问题更涉及工业化、都市化、资本主义化带来的问题。这方面畜牧业也有类似的情况。我的一些内蒙古朋友就常讲，羊从来不会破坏草场，然而大家总是归咎于牧业，北京发生沙尘暴也怪他们养的羊太多，等等。我跟他们讨论这些问题时，我的看法是，没错，在传统游牧下羊不会破坏草场，但现在的牧业不是传统形式，在养殖规模、畜牧方式、放牧管理等方面都因资本化，而破坏了传统牧业与自然环境间的永续性配合。根据民族志记载，过去在中亚山区，一个牧民家庭靠着六、七十只羊是可以过活的。现在可能吗？也就是说，羊不会破坏草场，但资本驱动下人们物质需求产生的生计行为，包括过度放牧与挖沙葱等，是会破坏草场环境的。

台湾的原住民农业与此相似，原住民常说我们的传统农作方式从来不会破坏水土，但现在为了保护山坡水土，我们的高山农业受到许多限制。而实际上，他们的农业生产方式、农产品销售及日常消费，都是在一个资本主义经济社会体系下，为了满足当代生活需求，他们不再是自给自足的家庭与部落传统农业；资本驱动下的个人财产观与消费习惯，所造成追求最大利益的农业，是会破坏山地环境生态的。

同样的情况也发生在我调查过的羌族地区，需求改变生产，扩大生产改变环境，而且是快速破坏生态环境。上个世纪九十年代，我在羌族地区做调查的时候，很多地方还是比较传统的农业生产形式，家里主要由母亲来决定种什么作物。她们经常种十几种不同的粮食和蔬菜，经常在整地、播种，每种作物的耕作时间、收获时间都不一样，一年下来非常忙碌。这些妈妈们为什么会作这样的决定？她们不是在追求最大利益，而是尽量把一家人的生存风险降到最低。种十几种作物，就算有五六种是种植失败的，还有其他可以获得收成，养活家里人，保证基本的生存。现在这种种植方式被放弃了，他们也在追求利益最大化、效率最优化，这就是消费需求带来的产业变化。然而这种变化的结果是，人们的经济收益提高了，但环境与食品安全风险也增加了很多倍。台湾的农业，也有这方面的问题。农民常常责怪农政单位没有很好地照顾他们，但是他们许多已



不是传统农民，而更像是农业投资者，常常看到什么农产品市场价格高，就人人都去种，如此导致价格下滑、产品过剩。因此两岸都一样，农业已非单纯的农业问题，而是资本主义市场问题，更是全球化下的产业与市场的一环。今日农民的弱势在于，他们更难掌握环境中的变动因素。

问：在《游牧者的抉择》这本书里，您认为蒙古高原一带特殊的地缘环境，以及邻近中原地区的地理位置，使得这个区域的游牧者最后选择类似于国家的形式或者一个强大的联盟组织的形式，建立自己的生活共同体。到了现代，传统的游牧区从生活形式到与中原农耕区的关系，是否已经发生了彻底的变化？从您的考察经历来看，这种变化对牧区的生活和文化产生了哪些影响？

王明珂：近代以来传统牧区的政治社会变迁，在世界各地都很剧烈。对传统的游牧区来讲，第一个变化是，在机动的交通工具跟枪炮发明以后，原来游牧人群具有的战斗力和机动性优势就大不如前了，且从相对的强势变成相对弱势。第二个变化是，传统游牧需要在广大地区进行季节移动，而且其生计并非能自给自足，游牧者必须在迁徙中跟农区及城镇的人有些经济互补式的商业交换。可是在全世界民族国家慢慢形成的过程中，帝国边疆演变为截然分割的国家边界，如此破坏了许多传统游牧人群依借“移动”的人类生态。相较而言，中国牧区因为被纳入整体中国人生态体系，在此方面受到的影响不是特别严重。然而在中亚及非洲，欧洲殖民帝国撤离前，为继续垄断当地利益而鼓励原来的殖民地建立了一个个独立国家，而且各殖民帝国之间彼此竞争与妥协，规划了各个独立国家的边界。这些不顾本地人类生态的政治边界，至今仍为造成当地动荡及人类生态浩劫的主要原因。我们从地图上看，中亚、非洲许多国家的国界常常是由直线构成。这是因为，那不是在本地人类生态下因人们的生业、生活与文化形成的自然疆界，而是欧洲殖民帝国的军官们，在谈判中以尺与笔在地图上画出的线。这种强行划出的界线，严重地破坏当地的人类生态和产业。我印象里小时候的非洲总是战火连天、饿殍遍地，此与国界破坏人群生计（如游牧）必要的“移动”有关，也因民族与国家认同绑定人们的身份，激起人群对立与冲突，让人们在种族冲突与屠杀中无法跨界、遁逃。

问：现在有些国家，比如美国，在政策上表现出对原住民的宽待。而一些政客和学者则认为主体民族不应该做出这种让步。在具话语权的主体民族和相对弱势的原住民关系上，您觉得应该坚持怎样的原则？

王明珂：以美国来讲，我粗浅的观察及理解是，当地原住民印第安人仍然是相当弱势的族群。虽然表面上看，美国允许他们拥有各部落保留区，居住在里面，但这反而让他们更加弱势，至少比起非洲裔黑人弱势。因为美国非洲族裔大部分生活在都市里，一方面较容易得到主流社会的教育文化资源，一方面其作为弱势者的声音及反抗行动，在都市里爆发时较能得到主流社会的注意。而生活在保留区里的印第安人，从居住地来说就相对边缘化，他们的声音不容易被传达。

另外，现在世界各国的主体人群都喜欢建构及强调原住民、少数民族的传统文化，甚至立法协助及鼓励他们保存自己的文化。我认为，刻板而缺乏反思的少数民族及原住民文化概念，以及少数民族及原住民接受及实践这样的文化，有时候反而会让它们更弱势化。譬如，有些台湾人类学家常常建构一个个刻板的原住民文化形象，并认为他们仍在生活中实践这些文化。这是一个矛盾现象：为什么原住民与少数民族必须在生活中实践他们的传统文化，而汉人或者世界各国主体民族的传统文化就可以放在博物馆里，不必在现实生活中践行？

我住在波士顿的那几年发现，当地经常举办犹太裔或德国裔的节日庆典，许多人都热情参与欢庆活动，以此强化或维系其民族文化认同。然而在庆祝活动之后，人们各自回到现实生活中，



那些犹太裔或德国裔可能是哈佛大学或麻省理工学院的教授，可能是医生及护士，人们在日常生活中无需强调但仍然可以保持自己的民族及文化认同。如果只是强化某种民族身份与文化，鼓励人们在生活中实践这些文化，那么反而让他们难以摆脱被社会边缘化的命运。譬如，主流社会常常建构原住民及少数民族与自然和谐共存的、原生态的文化特色。有些接受此种自我形象的原住民农民，坚持完全不用农药及化肥的农作方法，有些接受此自我形象的西南少数民族，以炖蛇虫为本民族传统饮食文化。这些都可能让他们自己的现实利益受损，或强化其自身被主流社会边缘化的民族形象。

【论 文】

民族互嵌与民族交往交流交融关系探析¹

郝亚明²

摘要：各民族相互嵌入的社会结构和社区环境与各民族交往交流交融之间关系密切，通常前者被认为是后者的实践形式。但从逻辑和功能上来看，两者的关系还可以进一步细化和明确。各民族相互嵌入的社区环境为各民族交往交流交融提供空间基础，而各民族交往交流交融则催生了各民族相互嵌入的社会结构，其在形成后又成为了民族交往交流交融的结构基础。在以民族交往交流交融来铸牢中华民族共同体意识的整个过程中，各民族相互嵌入的社会结构和社区环境是不可替代的重要环节。

关键词：民族互嵌式社区环境；民族互嵌式社会结构；民族交往交流交融；中华民族共同体意识

“各民族相互嵌入的社会结构和社区环境”的提法始于2014年中共中央政治局“进一步推进新疆社会稳定和长治久安工作”会议，并在随后召开的第二次中央新疆工作座谈会和2014年中央民族工作会议上得到重申。在这三次会议的相关理论表述中，民族互嵌与民族交往交流交融的内容相互交织，体现了两者之间在理论和逻辑上的密切关联。深刻认识民族互嵌与民族交往交流交融之间的这种紧密关系，有着重要的理论和实践价值。对于民族交往交流交融而言，这一指导性原则在2010年被提出后停留在理论探讨和政策设计阶段，而民族互嵌式社会结构和社区环境的提出使其具备了可操作性的实践抓手。对于民族互嵌而言，当前的相关研究中呈现出其内涵或外延被随意拓展的迹象，混淆了这一政策表述的理论定位与实践意图。各民族相互嵌入的社会结构和社区环境明确强调的是结构互嵌与空间互嵌，它们在民族交往交流交融的理论体系与实践工作中有着清晰的功能定位。

民族互嵌与民族交往交流交融两者之间到底应该是何种关系？当前学界的主流认识是，前者是实践形式，后者是理论原则。代表观点如“建立民族互嵌式社会环境和社区环境的提法是民族交往交流交融向实践层面延伸的标志，也是在民族工作实践中促进各民族交往交流交融的具体思路和举措”。^[1]换一种说法就是，建立各民族相互嵌入的社会结构和社区环境的过程，就是民族

¹ 本文刊载于《中南民族大学学报》2019年第3期，第8-12页。

² 作者为南开大学周恩来政府管理学院教授、博士生导师。

