

# 牧耕交映:从文明的视野看夷夏

徐新建

**摘要:** 在区域性地理类型的影响下,东亚大陆的人类文明长久以来大致呈现为农业和牧业两种类型。然而由于文字表述的限制,流传至今的相关记载呈现为农耕汉语一方占绝对主导的格局。世人对两大文明的社会认知与历史记忆也多受此影响,每每表现出以中原农耕为核心的单一偏向。站在如今生态和谐与文明比较的立场上对此重新检讨,从“牧耕交映”角度看夷夏关联及其影响下的东亚格局,倡导多源与多元的新史观,是夷夏历史书写的新视野。

**关键词:** 农耕;游牧;夷夏;新史观

## 导言:从汉语的“荒”字谈起

汉语的“荒”是个多义字,用法不少,且大多与负面的所指相关。归纳起来,“荒”的本义指野草丛生,缺乏耕耘,引申为“荒芜”、“荒凉”、“荒废”乃至“灾荒”、“兵荒”及“荒唐”、“荒谬”、“荒蛮”等等。从如今的比较文明视野来看,此字义后面所承载的其实是农耕社会的自我确认及由此引申的边界划分。

先秦以来,在从诸子百家、唐诗宋词直到明清以降的汉语经典里,与“荒”相关的文献表述,可以说已形成了一套完整区分“农与非农”、“夷夏之辩”或“汉与非汉”的话语体系。这套话语不但确立了“以农为本”的华夏中心地位,而且奠定了以“一点四方”结构为基础的封贡传统。在其影响下,一方面促使了北方防御性长城的修建,另一方面强化了对“蛮夷”实施文教统一的举措。因为有“荒”字为前提,这一切便都具有道德优先的色彩:无论“拓荒”、“开辟”或是“守成”,农耕行为所体现的皆代表英勇、先进、给予和支援。“荒”之一边,则代表被关怀、被援助及待开发、待改造和待教化。

千百年来,这套以“拓荒”为核心的农耕话语世代传承,对东亚大陆的生态和社会产生了深远影响,在很大程度上甚至可以说决定了这一地区的族群关系和文化格局,久而久之还导致了人与自然关系的日趋紧张和环境类型的单一性蜕化。如今站在生态和谐与文明多元的立场,需要对此重新审视和检讨。

## 农耕文明的“拓荒”话语

汉语的“荒”,在字体上从草。据《说文》解释,其义为“草淹地也”,而且与“蕪”、“蕪”等相通,都是指“野草丛生,没有庄稼”。其中的“草”和“野”代表了两个关键意象。汉字里从“草”的字很多,《说文》进一步说,草能食者即为“菜”,(使其)长之于田谓之“苗”……等等,皆以人对环境认知和改造为核心对自然景物进行分类。其基本参照是农业的耕耘。简单说,长草的地方即为“荒”,代表“野”和“蛮”。与之相对,农耕之地则为“田”或“邑”,象征“文”和“明”。(《左传》:“经纬天地曰文”、“照临四方曰明”。)所谓“田”,是农人对自然环境的改造成果,使其能够通过种植庄稼而世代为生;而“邑”则是农人定居达到一定规模后的住地。以邑为中心,再形成与农耕本位的社会结构,进而产生由近及远、文野有别空间观念:“邑外谓之郊,郊外谓之野,野外谓之林,林外谓之门。象远界也。”

邑乃都市,郊为耕田。在此之外即为野,及至“林”和“门”则为边远之界。它们的意思已与“荒”接近,都指异质于农耕的草野之地了。在这样的背景下,一旦遭遇草野之地的另类人群,农耕为本的话语体系便以己为中心派生出相应的表述和方略。其中具有代表性的有如下几点:

1. 《山海经》及《离骚》的“大荒之野”和“四荒”说:“大荒之中,有山名曰大荒之

\*基金项目:四川大学年度项目“中国多民族文学史观与共同精神家园建设”阶段性成果

作者简介:徐新建:四川大学文学院中国俗文化研究所研究员、博士、博士生导师(四川成都,610064)。

山，日月所入。有人焉三面，是颡项之子，三面一臂，三面之人不死，是谓大荒之野。”（《山海经》）“忽反顾以游目兮，将往观乎四荒。”（《离骚》）

对于《离骚》所述，朱熹的注解是其“四荒”意指“四方绝远之国”，强调的是离中原文明之极远和遥不可及。《尔雅·释地》将此“四荒”想象在分别位于东西南北四方极地的“觚竹”、“北户”、“西玉母”和“日下”。对此，郭璞的解释是，此四者“皆四方昏荒之国”、乃“次四极者”。也就是基本处在古人心目中“天圆地方”之世界的边缘和普天之下的“王土”尽头。<sup>1</sup>而依照叶舒宪的分析，《山海经》对于“大荒之野”的描绘，其想象的政治地理学意义远胜于虚拟的神话学影响，因为它“基本上奠定了汉语文化共同体有关非‘中国’部分的远方世界的想象图景”。<sup>④</sup>联系与之相关的族群关系，其也就意味着奠定了“夷夏之辩”的文化版图：华夏居中，蛮夷皆在边远，亦即蛮荒之地。

2. 《礼记》“五方之民”说：“中国夷狄五方之民，皆有性也，不可推移。”“五方之民”说的特点在于以中原农耕为基点划分相邻族类，表面突出食俗区别，实质强调农与非农之分，而且从族群特性角度断定彼此边界的不可推移。反过来看，这样的提法，其实也就是在肯定族群之间生态背景的先天决定作用。

3. 《史记》游牧世界“居无定所”说：“匈奴……居于北蛮……逐水草迁徙，毋城郭常处耕田之业……其俗，宽则随畜，因射猎禽兽为生业，急则人习战攻以侵伐，其天性也。”“苟利所在，不知礼义。自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘。壮者食肥美，老者食其馀。贵壮健，贱老弱。”（《史记·匈奴列传》）

在此，司马迁仍以中原的都邑农耕为标准，描绘了北方游牧族群的生存特征，对比的结果依然突出了农耕文明的自我优越及其占据中心的主导地位。

4. 《禹贡》、《国语》等记载的“五服之制”：“禹别九州，随山浚川，任土作贡。”“五

百里甸服，百里赋纳总……东渐于海，西被于流沙，朔南暨声教讫于四海。”（《禹贡》）“记祭公谋父之言曰：先王之制，邦内甸服；邦外侯服，侯卫宾服；夷蛮要服，戎狄荒服。”（《国语》）

对于《国语》所言，顾颉刚的看法是，其所谓“戎狄者”，意指“未受中原文化陶冶之外族”，因“性情强悍，时时入寇”，故谓之“荒服”。<sup>④</sup>也就是说，古代中原按地域等级划分的“五服之说”，代表的是农耕文明的自我天下观及与之相应的区域性“封贡”体系。<sup>1/4</sup>其中的“荒服”处在该体制的最边缘，也就是处在“九州之外”，处境是十分另类和不利的。为什么呢？唐晓峰分析说，依照古代中国的地域模式，不入九州，即为“要荒”。其结果是“不管做什么事，都低‘华夏’一头，没有正统性。”<sup>1/2</sup>

可见，在对内和对外的双重意义上，“五服之制”的历史作用在于提供了以中原为核心的“辟土服远”策略，“也就是统治向外拓展，一层层地确立其征服者权威。”<sup>1/4</sup>这里的“辟土服远”就是“拓荒”，就是开发和教化。

由于距中原的核心最远，与农耕的特性相较最异，“荒服”的设置最能体现汉语文献所历代陈述的“夷夏之辩”和“辟土服远”实质。在先秦以来的表述中，“夷夏之辨”可谓中原修齐治平者的一个根基和传统。究其基础，大体都以孔子的一个相关论述为基础，即：“裔不谋夏，夷不乱华”（《左传·定公十年》）。《公羊传》由此引申，发挥出更为明晰的“内外有别”说，强调以已形成世袭王朝的农耕帝国为核心，“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。”（《公羊传·成公十五年》）此处的“华”、“夏”和“夷”、“狄”，都是以农耕为中心的社会特征来说的。对于孔子古训，孔颖达疏谓：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美，谓之华。华夏一也。”由此，华夏一词即渐由代表中原农耕继而表征汉系中国；“夷”的意指则从早期的特定族群延伸为与华夏相对、非汉非农的“四夷”或“蛮夷”。

与古人多从礼仪角度看夷夏不同，现代学者

<sup>1</sup> 参见朱熹《楚辞集注》郭璞《尔雅注》。时至唐代，在李白的诗作里亦有类似写照，如《送王屋山人魏万还王屋》即曰：“崑崙四荒外，旷望羣川会”。

<sup>④</sup> 叶舒宪：《大荒意象的文化背景》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2000年第4期；《〈山海经〉神话政治地理观》，《民族艺术》1999年第3期。

<sup>④</sup> 顾颉刚：《畿服》，《史林杂记》（初编），北京：中华书局，1963年。

<sup>1/4</sup> 近来学界中多喜用“朝贡”（制度或关系）来分析夷夏格局。但“朝贡”一词仅突出在野一方的单向反应，省掉了在朝一方先“征剿”后“分封”或“赐予”这样的前提。故我以为用“封贡”恰当。

<sup>1/2</sup> 参见唐晓峰《中国古代王朝正统性的地理认同》，载《人文地理随笔》，北京：北京三联书店，2005年。

<sup>1/4</sup> 叶舒宪：《大荒意象的文化背景》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2000年第4期；《〈山海经〉神话政治地理观》，《民族艺术》1999年第3期。

傅斯年强调了地理的作用，指出：“因地形的差别，形成不同的经济生活、不同的政治组织，古代中国之有东西二元，是很自然的现象。”然后又解释说此所谓“东西对峙，而相争相灭，便是中国的三代史”。傅斯年在此分析的“东”和“西”，便是三代时期的“夷”和“夏”。不过因其讨论的是由夏至周的政治格局，范围主要限于黄河中下游及长江之一部分，对比夏“更西”及比殷“更北”的游牧人群基本略而不论。因此其所谓“夷”、“夏”，与后世常论的“夷夏之辨”亦有所区别。也正因如此，他才又说：“在由部落进入帝国的过程达到相当高的阶段时，”此所谓“东西对峙”，“自非混合不可”，原因何在呢？傅斯年认为仍在地理。他的解释是，所谓的二元格局可分为“东平原区”和“西高地系”，范围大致在“黄河淮水上下流域”。彼此虽然有别，但“到底是接近难分的地形”，基本还是一体的。而比其更西、更北的地带就难说了，例如在关中之北，“过了洛水上游”，由于“在地形颇接近蒙古高原，甚便于游牧人”，因而“如无政治力量，阴山是限不住胡马的。”<sup>1</sup>

傅文所欲限制的“胡马”，意指古代中原人眼中来自游牧、威胁农耕的“兵荒”。而其中一个“限”字，不但表明了彼此在地形与社会方面的差异乃至冲突，也道出了“五服体制”中处在最边缘的“荒服”之另一层含义。因为“荒”代表了离定居农耕甚远的草原和游牧，彼此难以融合，所以在早期中原农人看来，对此“荒”者的策略只能有二：要就弃之，要就拓殖。如果说《禹贡》等所谓“三百里蛮，二百里流”的做法接近于“弃”，《史记》及《汉书》里有关“匈奴列传”的记载则表达了历代的“拓”。本来，在延续至扬雄之类的“弃荒”派看来，农耕中国与游牧社会是不应纠缠的：“北地之狄，五帝所不能臣，三王所不能制”，故“其不可使隙甚明。”<sup>④</sup>然而自秦始皇修筑长城直至汉武帝在匈奴故地设置郡县，或许是为了更为积极的推进防御，历代农耕君王都坚持了一条向四方拓荒的治国路线。如《汉书·地理志》记曰：“自威武以西，本匈奴昆邪王、休屠王地，武帝时攘之。初置四郡，以通西域，隔绝南

羌、匈奴。”<sup>④</sup>

而对此类拓荒之举，《汉书》作者的阐释可谓最为全面深入，其曰：“故先王度土，中立封畿，分九州，列五服，物土贡，制外内，或修刑政，或昭文德，远近之势异也。是以《春秋》内诸夏而外夷狄。……其地不可耕而食也，其民不可臣而畜也，是以外而不内，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其国；来则怨而御之，去则备而守之。其慕义而贡献，则接之以礼让，羁縻不绝，使曲在彼，盖圣王制御蛮夷之常道也。”<sup>1/4</sup>

其文从地理到政治，再从文化到“王道”，对于以“夷夏之辨”和“辟土服远”为核心的拓荒话语作了详细表述，可谓分野袒露，立场鲜明，颇值得关注和反思。

总体来看，中原农耕社会的“拓荒话语”流传久远，且始终自以为文明和礼仪之代表，持有一种因道德在上，故而排斥异类、威震四方的气势。直到20世纪仍派生出新中国领袖毛泽东对游牧帝王成吉思汗的双面评价，即一方面赞颂其为“一代天骄”，一方面叹息其受制于马背，“只识弯弓射大雕”，从而不得不最终让位于农耕本位并倡导农民革命和农业主导的中原大一统。

然而归根结底，也正是基于耕牧双方的不理解和不相容，导致了华夷之间早期历史中连续不断的“文明冲突”。<sup>1/2</sup>

### 草地牧区的文明意义

毛泽东的上述评价见于其以词作形式，发表于20世纪40年代共产党革命高峰时期的《沁园春·雪》。该作的突出特点是站在北方（北国）而不是仅限于南部看待古今中国，故眼光能跨越“长城内外”，一改以往中原文人的江山视野，将华夷关联的“多娇”风姿，再次整合在农牧交映的广阔格局之中。该作吟诵道：“北国风光，千里冰封，万里雪飘。望长城内外，惟余莽莽；大河上下，顿失滔滔……江山如此多娇，引无数英雄竞折腰。”

在对照了包括秦皇、汉武和成吉思汗在内的各式英雄之后，毛引出的重点是（将要建成的）

<sup>1</sup> 参见傅斯年《民族与古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002年，第3~60页。傅斯年先生的“夷夏东西说”对认识早期的夷夏关系有重要突破，但其所谓“夷”、“夏”，与后世常论的“夷夏之辨”亦有所区别，故此处只做参考。与之相关的论点另文再论。

<sup>④</sup> 扬雄有关汉匈关系的论述参见载于《汉书》的“扬雄传”和“匈奴传”。

<sup>④</sup> 《汉书·地理志》关于“威武郡”和“张掖郡”的条目还注明说其皆为“匈奴某王故地”，后在太初某年为汉武帝所“开”。参见班固《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1612~1613页、第1644~1645页。

<sup>1/4</sup> 此段引文出自班固在《汉书》“匈奴传”之后的“赞曰”。参见班固《汉书》，北京：中华书局，1962年，第3830~3834页。

<sup>1/2</sup> 仅就《史记》和《汉书》中有关“匈奴”的不完全记载，在由秦至汉的数百年里，游牧和农耕之间不断爆发战争，致使数以万计的人被斩首级，更多的人流离失所、家破人亡。

“新中国”会对此格局的再度整合，故强调：“俱往矣，数风流人物，还看今朝。”<sup>1</sup> 值得注意的是在这样的眼光里，由西向东贯穿南北的延绵长城，在夷夏对峙的传统格局中发生了改变，一下成为农耕交映的中心而非遥不可及的农耕边界。

不过真正将“耕牧对等”、“牧业也是文明类型”等重要思想提上华夏日程的，是近代引入的人类学和新史观。其中的突出代表有拉铁摩尔等。拉铁摩尔 (Owen Lattimore) 是美国学者，受其政府委派来华担任蒋介石顾问，对国民政府的内外政策发挥过特殊作用。在对等看待东亚大陆的耕牧关联问题上，拉氏最重要的影响，便是提出了以长城为中心，从不同的文明生态出发重新审视中国、蒙古乃至整个内亚 (the inner Asia) 文化和历史的观点。1947年，拉氏出版《诠释中国历史地理的内亚观》(An Inner Asian Approach to the Historical Geography of China) 一书，提出了一套重审华夷之间也即南北农牧关系的理论系统。在此系统中，人与环境的互动占了重要地位，因而影响到不同类型的文明形成。拉氏指出：

1 在人类的初民社会里，某种有限的农业生产逐渐出现；

2 随着社会的演进，其中的人们也不断改变环境，比如当天然的食物不能满足需求时便开始培植庄稼和驯养动物，同时砍伐森林、修建房舍以适应新的生存方式；

3 改变后的环境能为该社会提供新的生机，例如可以把草地用作牧场；

4 反过来，环境的改变同样能导致社会的变迁，就如一些游牧人群可以通过定居方式而从狩猎转为农耕一样。

5 正由于人与环境相互作用的持续，促成了文明形态的丰富多彩。<sup>④</sup>

在拉铁摩尔这代学者的开拓下，对于历史上表面关涉“北狄”或“匈奴”、“鞑靼”其实遍及了整个欧亚大陆北部草原地带的游牧族群及其文化传统，世人的认识逐渐发生根本性转变，相关成果接连出现。其中最为重要的转折，是一方面将牧业与农耕并置，视之为与后者对等的不同

文明，另一方面把眼光从农耕本位移到牧业内部，以牧业文明为主位，从通过具体深入的田野考察，审视其自身的社会结构、文化功能及其与农耕族群的历史关系。

与汉语世界“以农为本”的认知传统相似，在西方早期的人类学脉络里，原本也有按照从采集、狩猎到农业、工业……等形态逐步演变的社会进化论模式。这样的模式把地球上不同人群的生活方式划分为从“野蛮”、“蒙昧”到“文明”的等级序列，同时也就意味着把对比预塞入“牧业低于农业”、“游动劣于定居”的框架之中。其结果导致了在理解和描述农牧关系及其历史互动时，多偏向于不是使用“蛮族入侵”便是采纳“游牧改造”这类的用语。20世纪后半期以来的变化是，一方面“单线进化论”观念受到普遍质疑，另一方面生态的观念日益进入文明比较的视野，于是在人类学界开始出现用生态人类学和游牧人类学眼光审视牧业文明，反省并力图校正因以往文献对历史记忆造成的族群偏见。在这当中较为突出的论述有《游牧生产与社会》(Pastoral production and society, 1979)、《游牧的选择：亚非沙漠和草原上的互动模式》(The Nomadic Alternative Modes and Models of Interaction in the Africa-Asian Deserts and Steppes) 及已译成汉文的《中国的牧区》、《中国的亚洲内陆边疆》、《蒙古帝国史》和《蒙古社会制度史》等。<sup>④</sup>

概括而论，西方人类学对牧业文明在认识论和价值论上的根本转变，与其方法上的“主位”转移密不可分，亦即开始站在牧业社会的主体立场看问题，从而得以超越非牧业社会的诸多偏见。此外，其以现代科学为基础的“学术中立”视角，也为重审传统上游牧与农耕世代冲突，提供了倡导“中性判断”的客观化前提。对于在华夷关联的历史与现实问题上发表了大量论述的拉铁摩尔来说，其本人一向注重的全球眼光（而非“华夏中心”）及多年沿长城内外东西双向的实地考察（而非从文献到文献），无疑为他在一系列重要论题上的突破和超越奠定了宽阔的比较构架和丰富的实证基础。这样的构架和基

<sup>1</sup> 参见毛泽东《沁园春·雪》该作最早写于1936年红军长征时期，后首发在抗战结束时《新民报》的副刊上（1945年11月14日，重庆）。据说因其显露的“帝王气象”而曾激起一时轰动和争议。

<sup>④</sup> 参见 Owen Lattimore “An Inner Asian Approach to the Historical Geography of China”, *The geographical journal*, 110 (1948), pp. 180-188.

<sup>④</sup> 参见 [澳] 约翰·W·郎沃斯，格里格·J·威廉森森《中国的牧区》(中译本)，丁文江主译，1995年，兰州：甘肃文化出版社；[美] 拉铁摩尔《中国的亚洲内陆边疆》(中译本)，唐晓峰译，南京：江苏人民出版社，2005年；[苏] 拉基米尔佐夫《蒙古社会制度史》(中译本)，刘荣俊译，北京：中国社会科学出版社，1980年；其他还有 [法] 雷纳·格鲁塞《蒙古帝国史》(中译本)，龚铎译，北京：商务印书馆，1989年；[日] 江上波夫《骑马民族国家》(中译本)，张承志译，北京：光明日报出版社，1988年；以及 Huntington *Civilization and Climate*, New Haven, 1927; 等等。

础,不但促使其能够把汉语文献中的“华夷之辩”及“匈奴战争”等扩展为“亚洲内陆边疆的历史问题”,而且得以将眼光深入到草原地带,从内部审视和分析游牧社会的起源、类型及其功能和变异。相对于世代局限于“农耕正统”观念的中原人士来说,拉铁摩尔的贡献在于强调了“农牧呼应”的比较模式。在此模式中,农耕和游牧一样,都具有建立在各自地理形态上的相对性和独特性,以及不可避免的区域性和有限性。拉铁摩尔以长城“边疆”为例,认为亚洲内陆的地貌特征决定了这一地区不同的文化类型及其多样的生活方式,他指出:“生活方式的差异越大,其种族、语言、宗教、政治及其他的区别也越明显。事实上,一个在蒙古沙漠中骑骆驼的游牧人的体态、他的语言、他的宗教,都是由他是个牧人而不是长江流域水田中耕作的农夫的事实而决定的。”<sup>1</sup>

值得关注的是,近年来中国内地学界从多元文化的角度着眼,关于牧业生态与蒙古社会论著的面世,意味着在游牧文明和生态视野前提下正形成古今与中外间一场意义深远的学术对话。其中,考古学界自20世纪80年代以来对华夏“大一统”历史观的反思及在东亚大陆文明起源上强调华夷并举的“满天星斗”说的提出等,就是较显著的例子。苏秉琦指出:“在中华大一统观方面,我们习惯于把汉族史看成是正史。其他的就列于正史之外。于是,本来不同文化之间的关系,如夏、商、周、秦、汉,便被串在一起,像串糖葫芦一样,一根棍串下来,成为一脉相承的改朝换代,少数民族与境外接壤的周边地区的历史则被一笔带过。”<sup>④</sup>

在这样的反思基础上,苏秉琦也批评了傅斯年,认为其当年虽能提出有创意的“夷夏东西说”,但仍未跳出“正统”(夏)与“非正统”(夷)的束缚。依照近代以来的考古学发现,苏秉琦总结出了包括黄河中原与北方蒙古等多处不同地区在内的文明起源“多区系说”,对在历史发生学意义上平等认识农耕文明给予了有力的佐证和支持。

此外,其他学科的相关著述则进一步从牧业文明的内部阐释和分析了与中原农耕类型不同的游牧社会及其历史意义。如《农牧生态与传统蒙古社会》一书的作者提出:“蒙古的历史是游牧的历史。理解游牧史是理解蒙古社会的一把钥匙,蒙古的历史也是经常与农业民族打交道的历史……草原地区人、牲畜与作物的关系,实际上构成一个农牧业生态问题,研究传统时代游牧生态的状态,对解读传统蒙古社会极其重要。”<sup>④</sup>

另有论者将黄河以北的草地传统视为中华文化的“三源”之一,强调说:“草原文化是草原生态环境的产物。中国北方草原属于亚欧大陆草原的组成部分,在这片土地上……草原先民创造的文化和黄河文化、长江文化并列为中华文化的三大源头。”“与另外两种文化不同的是……游牧业是草原文化的根基,而游牧业是草原民族认识自然、适应自然的智慧结晶,是草原民族的生态文化。”<sup>④</sup>

这些论述都不但把牧业视为文明的类型之一,而且强调其是人类族群与特定环境良性互动的结果,意义不亚于农区的耕种或都市的定居。

然而同样值得注意的现象是,就在与上述有意义的学术对话方兴未艾的同时,流传久远的“农耕本位”思潮仍在非牧业的中原社会里不时涌现。例如时至1985年,由中国大百科全书出版社组织编写的《元史》,在谈到元朝“社会经济”时,除了强调中原农业因战乱原因先遭受破坏后得以恢复外,对与之并举的整个牧业几乎未置一词;与此同时,在专设的“文化和科学技术”一节里,也明显偏向农耕社会的自我传统,强调《农桑辑要》、《农书》等书籍的作用和贡献,而对同一时期牧业社会牧场、马鞍及兵器等方面的改进置若罔闻。<sup>⑤</sup>这样的表述显然与该书所附的元代版图自相矛盾:在当时包括“辽阳”、“漠北”等北部行省在内的庞大帝国里,牧区草地几乎占据其中大半,何以省之?

此外,点击当今的汉语网页,在与“游牧民族”相关的介绍里,一种以进化等级为基础的诠释随处可见。其要么将“游牧”界定为

<sup>1</sup> 参见拉铁摩尔《中国的亚洲内陆边疆》(中译本),唐晓峰译,南京:江苏人民出版社,2005年,第11~14页、第15~18页。

<sup>④</sup> 苏秉琦:《中国文明起源新探》,北京:北京三联书店,1999年,第3~7页。

<sup>④</sup> 参见王建革《农牧生态与传统蒙古社会》一书的相关内容,济南:山东人民出版社,2006年。

<sup>④</sup> 参见刘高《草原文化与现代文明研究》,呼和浩特:内蒙古教育出版社,2007年。该书为内蒙古自治区“草原文化研究工程”领导小组组织的招标项目成果。该项目以“草原文化”定位蒙古族,阵容庞大,议题较广。其他的系列成果有《草原文化史论》、《草原文化考古研究》及《北方历史民族游牧文化研究》等。相关报道参见“光明网”: [http://www.gmw.cn/CONTENT/2006-08/02/content\\_458463.htm](http://www.gmw.cn/CONTENT/2006-08/02/content_458463.htm)。

<sup>⑤</sup> 参见编写组《元史》,北京:中国大百科全书出版社,1985年,第32~44页。对于元代的农牧并置,该书体现了明显的重农倾向。例如对于当时的“社会经济”,该书写到:“蒙古统治者用统治草原畜牧经济的方式来管理中原过度发展的封建农业经济,使中原地区社会经济逆转。”此情况何以改变的呢?“随着岁月的推移,成吉思汗的继承者们逐步……采用‘汉法’之后,社会经济才‘走上了回复和发展的道路’。”

“终年随水草转移进行游动放牧的一种粗放的草原畜牧业经营方式”，宣称游牧民族指的是“居无定所的流浪民族”，其性质是“非常粗放”、“相当简陋”和“处于落后”并且“对农耕社会存在着依赖性”；<sup>1</sup> 要么直言不讳地把游牧视为农耕的威胁。有人写道：“中国人开始把游牧民族称为狼，把创造了农耕文明的中原民族称为羊。这倒似乎很好地解释了为什么游牧民族总喜欢对中原进行侵略，并且一直威胁着农耕文明。”<sup>④</sup>

同一论者把农耕与游牧人群分别称为“文明”和“野蛮”，认为虽然双方都在为生存而战，但“文明的民族”要仁慈一些，可以同化被征服者；而“落后的一方”则因为没有文化方面的优势，而表现为野蛮和残酷。<sup>④</sup> 与此相关的论争近来可谓此起彼伏。其中对于游牧与农耕在生态、历史和文明上的优劣判断，甚至蔓延到了以畅销小说为载体的大众传媒之中，如2004年出版的《狼图腾》及其相关论争。<sup>1/4</sup> 时至今日，在2009新中国建国60周年庆典之际，在知识界和民众中颇有影响的《南方周末》发表专文，总结历朝历代的利弊得失。其中也提到元朝，但笔调依然充满着对掌权的“蒙人”所谓“异族征服”、“本性凶狠”以及“骨子里缺乏”之类的贬斥用语，以至于在结论中甚至写道“低级的文明如果不能融化进更高级的文明形态，必将会被历史碾碎”。<sup>1/2</sup>

### 农耕交映：从文明的视野看夷夏

19至20世纪以来的考古材料表明，从距今数十万年前的“大窑村”旧石器遗址到8000年前的赤峰“兴隆洼”墓葬，乃至鄂尔多斯出土的青铜兵器，仅就长城以北的有限范围而言，作为早期人类栖居地之一的草原地带，无论在物质

还是精神上都留下了丰富独特的文明印迹，足以与大河流域的南方农耕相提并举。<sup>1/4</sup>

文明指的是什么？抛开中外学界有关的语义之争的不说，就汉语而论，诚如庄子所言“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。”<sup>⑧</sup> 文明的要义在于人类在自然基础上的发明和利用。对此，农耕也罢，牧业也罢，乃至渔猎或工商也罢，均是文明的特定表现和不同类型。彼此无本质区别，亦无等级上的优劣高低。

回顾历史，其实即便在汉语文献的传承中，虽然长期的正统强调“以农为本”，但并非所有的论者都全然排斥非农族群及其生存形态。即便是强调“夷夏之辨”的孔子也表达过“夷狄之有君，不如诸夏之亡”以及“进于夷狄则夷狄之，进于中国则中国之”<sup>⑨</sup> 这样的相对观。而在《淮南子》一类的著述里，则出现过“地貌相分，因地制宜”思想。其中表述说：“九疑之南，陆事寡而水事众，于是民人被发文身，以像鳞虫。短卷不袴，以便涉游。短袂攘卷，以便刺舟，因之也。”“雁门之北，狄不谷食，贱长贵壮，俗尚气力，人不弛弓，马不解勒……故橘树之江北，则化而为枳。鸪鹑不过济，貉渡汶而死。形性不可易，势居不可移也。”

这样的分析，通过“因之”、“便之”等用语，解释了不同地方文化形貌的差异由来，注重了人与自然环境的密切联系和相互影响，以及相关“形性”的不易转移。如今我们需要推进的是如何在将牧业视为人类不同文明类型的前提下，修正以往中原中心式的“夷夏之辩”及重农轻牧的“等级进化论”。在农耕方面，诚如近世出版的《乡土中国》、<sup>⑩</sup> 《汉代农业》<sup>⑪</sup> 及《四十个世纪的农民》<sup>⑫</sup> 等著作所赞扬的那样，中原华夏族群做出了以“土地捆绑”和“精耕细作”

<sup>1</sup> 参见百度百科网站里关于“游牧民族”的词条：<http://baike.baidu.com/view/6304.htm>。

<sup>④</sup> 参见《一场千年交锋：两种文明从未停止的较量》，<http://qzone.qq.com/blog/19601056-1194880950>。

<sup>④</sup> 参见《一场千年交锋：两种文明从未停止的较量》，<http://qzone.qq.com/blog/19601056-1194880950>。

<sup>1/4</sup> 参见姜戎《狼图腾》：武汉：长江文艺出版社，2004年。笔者对此亦有讨论，可参见徐新建《“龙传人”与“狼图腾”：当代中国的民族身份表述》，《民族文学研究》2006年第4期。

<sup>1/2</sup> 《资治通鉴·元》（新中国60周年特刊），《南方周末》2009年10月1日。

<sup>1/4</sup> 参见王大方，张文芳《从考古发现看内蒙古草原文明的伟大贡献》，《内蒙古地方志》2004年第5期。

<sup>⑧</sup> 参见《庄子·秋水》。

<sup>⑨</sup> 《论语·八佾篇》、《春秋》。在此以脉络影响下，到明代则引出了更具文化相对乃至对中原传统予以批判的见解，如谢肇淛就说：“夷狄之不及中国者，惟礼乐文物稍朴陋耳。至于赋役之简，形法之宽，虚文之省，礼意之真，俗淳而不诈……无征权诈骗之困。盖当中国之盛时，其繁文多而实意少，已自不及其宁静，而况衰乱战争之日，暴君虐政之朝乎？”“故老聃之入流沙，管宁之居辽东，皆其时势使然。”（《五杂俎》卷4）。

<sup>⑩</sup> 参见费孝通，张之毅 *Earthbound China, A Study of Rural Economy in Yunnan*, Chicago: Chicago University Press, 1945 费孝通《乡土中国》，北京：北京出版社，2005年。

<sup>⑪</sup> 许倬云：《汉代农业——中国农业经济的起源及特性》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第1~3页及扉页。作者认为：“几千年来，中国发展了举世无双的精耕农业”，并在写给中国农民的“题辞”中称赞说“正是这些世代相传、在土地上劳作的无名英雄，创造出了人类历史上最复杂的农作体系之一。”

<sup>⑫</sup> F. H. King [1911], *FARMERS OF FORTY CENTURIES OR PERMANENT AGRICULTURE IN CHINA, KOREA AND JAPAN*, Dover Publications 2004

为基础的卓越贡献并形成深远影响;而与此同时,绵延欧亚内陆的草原牧区同样以其对牲畜的驯化和完善的游牧技术,为人类文明的独特和多样奠定了重要根基,并且为建立在自然保护基础上的循环社会留下了丰厚遗产。时至今日,对于同样世代承继的牧业文明,我们需要付出与以往对待农耕文明那样同等乃至超过的眼光和胸怀去加深感知和体认,尽力弥补、积累和提升对牧业社会在文明确认上的历史欠缺。当然,这样做的最佳途径,对于所有的外来者而言,就是走进草原和牧区,摒弃成见,从生活的真实情景里虚心学习,重新反思,就像《游牧世界》作者等若干近代以来深入牧区的“外界”人士陆续做过的那样。通过深入的参与观察,他们认识并描述了牧业文明的日常景象及其内在功能,所呈现的那些情形生动鲜活,充满智慧,发人深省。例如《游牧世界》特别描写了中亚牧羊人在放牧羊群时的“吆喝”技术,通过对其中数十种不同声音、腔调的梳理分析,得出“其不仅是人的文化而且是人与动物间双向互动的文化”这样的结论,并且认为:“在畜牧业社会中,‘吆喝’作为管理技术的一种而被普遍使用着。通过分析‘吆喝体系’,也许可以弄清楚畜牧文化变异的幅度和内容……进一步探索‘吆喝体系’,很可能为搞清分布在欧亚大陆上的游牧民族之间的文化交通历史提供线索。”<sup>1</sup>

《游牧世界》的作者松原正毅是日本国立民族学博物馆的人类学家。该书是其于1979~1980年深入今土耳其境内尤尔克人的游牧区域考察1年多的成果。其间,他一直住在尤尔克牧民的帐篷中,并跟随着牧民在他们的冬牧场、夏牧场和秋牧场间迁移。其间的距离将近450公里,海拔相差2000米。虽然辛苦,但除了观察到上述“吆喝”技术外,还了解到了包括“放牧技术”和“家畜识别法”、“治疗法”及“骆驼驮卸法”等在内的诸多游牧本领。<sup>④</sup>

该书的汉文审译者认为,引进这样的出版物不仅有利于为行将消逝的游牧文明留下珍贵资

料,而且有助于社会各方面重新认识游牧社会、理解游牧民族、从而“增进各民族之间的友好关系”。<sup>④</sup>

20世纪80年代以来,我也曾在新疆边境的伊利和四川北部的红原及甘肃南部的夏河等地草原牧区访问考察。在同当地牧民的短暂相处中,无论是亲历所见的牧业景象还是访谈中有关“农牧争地”的言论,都令人印象深刻且记忆犹新。<sup>1/4</sup>那些实地见闻的经历使我认识到,无论农耕还是游牧,作为人与自然交往互动的产物,文明的起源和形成都是多元、多样的。就现今已出现的样态而论,人类的文明都是特殊和具体的,即都带有明显的地域和族群的特征。换句话说,迄今为止人类社会尚未出现四海皆适的普世文明。

认识到这一点很重要。因为承认了“文明”的多元和多样,就意味着要承认彼此的差异和对等,同时也须认可每一种文明的动因、功能及其边界和局限。结合与农牧交错密切相关的所谓“夷夏之辩”来看,对于还将在“多元格局”里继续共存的人群来说,今日最为需要的是一种“大历史”<sup>1/2</sup>和“大文明”,也就是对等看待“族群轮替”的长历史和“牧耕交映”的文明整体观。由此出发,今后需要加以反思和重新审视的内容不少。其中较为重要的有“历史重塑”、“生态眼光”及“族群互补”等。

几年以前,笔者曾就“藏彝走廊”议题发表过关于“族群地理与生态史观”的论述。其中转引了历史学家汤因比的相关看法。如今讨论“牧耕交映”的问题,还有必要再引一次。对于横贯欧亚的牧业文明,汤因比的观点可谓既是整体的又是生态的。他强调指出:“大草原的游牧生活是最有利的生活方式,它可以开发大自然,却又不把它变为不毛之地。”<sup>1/4</sup>针对汤氏以《人类与大地母亲》命名的最后名著,我认为其最突出的贡献,是为读者勾勒了一幅依托于不同生态且互为关联的欧亚图式。在其中,文明不仅是

<sup>1</sup> [日]松原正毅:《游牧世界》(中译本),赛因朝格图译,北京:民族出版社,2002年,第21~24页。松原正毅是日本国立民族学博物馆的人类学家。该书是其于1979~1980年深入今土耳其境内尤尔克人的游牧区域考察一年多的成果。其间,他跟随尤尔克人在他们的冬牧场、夏牧场和秋牧场间迁移,距离将近450公里,海拔相差2000米。

<sup>④</sup> [日]松原正毅:《游牧世界》(中译本),赛因朝格图译,北京:民族出版社,2002年,“前言”,第1~4页。

<sup>④</sup> [日]松原正毅:《游牧世界》(中译本),赛因朝格图译,北京:民族出版社,2002年,“写在前面”,第1~3页。

<sup>1/4</sup> 关于这些访问考察,笔者写过相关的论述。参见徐新建《新疆:中国的西北角》(载贵州社会科学院《中国西部开发》1989年第3期)、《阿坝之行》(载《民族学通报》,昆明:云南大学出版社,2007年)及《横断走廊:西南山地的生态和族群》(昆明:云南教育出版社,2008年)等。

<sup>1/2</sup> 黄仁宇谈到其受李约瑟治“中国科技史”影响而创英文macro-history(大历史)一词时解释说,他的目的是要将“宏观”及“放宽视野”这一观念“导引到中国历史研究里去”。由此出发,其概括出了由秦、汉至明、清的“帝国”演进史。参见黄仁宇《中国大历史》,北京:北京三联书店,1997年。

<sup>1/4</sup> [英]阿诺德·汤因比:《人类与大地母亲:一部叙事体世界历史》,徐波等译,马小军校,上海:上海人民出版社,2001年,第77~79页。

多元的,而且各有其独特的生态景观和历史路径,同时又呈现为交错依存的跨区域景象。<sup>1</sup>或许正因如此,有人把汤因比视为历史学界“最后的慧眼”,称他的遗产是“将区域文明作为历史考察的对象,打破了西方史学中传统的国别、地区史体系”。<sup>④</sup>在我看来,汤因比打破的“体系”绝不限于西方。对于习惯了“中原本位”或“农耕中心”的华夏史学而言,这种整体的大文明构架,无疑有助于跳出族群本位的自我束缚、开创多元对话的局面,在总结反思的基础上推陈出新。

## 余 论

综上所述,本文的简单结语如下:

1. 作为人类在自然基础上的创造物,文明的主要特征是因地制宜,因而呈现的类型多种多样。
2. 牧业是文明的一种标志,也是人类与自然共生的方式和类型;基于生态环境的类似,牧业文明遍及全球,并与其他类型交错并举。
3. 18世纪以来,以“进化论”为主导的西方思想曾把游牧看做是落后于农耕的形态,从而影响了后人对游牧文化及其相关族群的不平等认识。<sup>④</sup>
4. 在东亚大陆,以诸河流域为代表的华夏农耕和以北部草原为代表的牧业形成了最为突出的夷夏格局;长期以来,这种格局被华夏一方描述为“以农为本、非农即荒”的文化景象,从而导致视牧为“蛮”、为“落后”、为“异端”的社会记忆。
5. 如今,面对全球生态的日趋恶化以及人

类族群的合作前景,需要对古往今来的“夷夏之辨”重新反省,也就是要在视牧业为文明的新前提下,再度检讨两种文明的彼此区分及其漫长的历史关联。

由此出发,笔者撰写本文的意图在于重申牧业与农耕的互补。尽管作为不同的文明类型,二者在跨区域的关联交往中有过周期性的摩擦乃至冲突,但彼此的历史价值是对等和共存的,皆具有超越朝代和国别的普遍意义。如今从对自然生态的循环维护角度看,牧业甚至具有比农耕更为内在的积极特性,因而需要站在文明反省的立场,倡导“牧耕交映”的新史观。在这里,“农”和“耕”不代表东亚范围内人文类型的全部,而只是符号表征,指代着文明的复数;“交映”的意思,则包含“对应”、“互补”以及“竞争”、“交替”和“轮治”等历史进程。以此为基础,本文倡导之新史观的核心在于打破以往单一“中原叙事”及“农耕中心”的史学死结,改为从多源的视角看夷夏,以多元的立场讲历史。一句话,就是要呼唤多元的夷夏新历史书写。

鸣谢:本文应第8届人类学高级论坛之邀而撰写时,笔者正好在剑桥大学社会人类学系和蒙古与内亚研究所访学。其间不但通过查阅该系与拉铁摩尔等汉学前辈著述有关的资料、参加该系所举办的有关蒙古与内亚历史文化的系列讲座而受益匪浅,并更因与U. Bug和H. Diamberger博士等同行友人的深入交谈而备受启发,特此说明并致谢。

(责任编辑 何斯强)

<sup>1</sup> 徐新建:《族群地理与生态史观》,《二十一世纪》香港中文大学,2005年8月号,第104~114页。

<sup>④</sup> 参见傅 莹《最后的慧眼——读汤因比遗著〈人类与大地母亲〉》,《复旦大学校刊》。http://www.mfd.fudan.edu.cn/shuyuan/kongai/zihou.htm

<sup>④</sup> 这方面较为突出的是恩格斯有关人类社会“三次大分工”的提法,认为从牧业到农业的转变,不但标志着人类从低级向高级阶段的又一次“进化”,而且标志着人类从“蒙昧”和“野蛮”走向了“文明”。站在今天全球生态总格局的立场看,这种观点的最大问题在于忽略了地球环境在自然生态上的多样性以及人类在文化形态上相应的多样性“因地制宜”,而仅从主观和单一的类型及路径出发,不是把牧业和农耕视为空间和类型上的横向差异,而是看做社会“发展”的纵向区别,于是简化、规定乃至制约了人类文明的多样性,从而也就意味着抹杀了社会历史的多种可能。参见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,北京:人民出版社,1972年。