

# 从价值同构看北朝的文化变迁 和民族凝聚<sup>\*</sup>

苏 航

**摘 要：**北朝文化与民族的互动过程显示，民族与文化并不存在一一对应关系，中古史研究中长期盛行的“民族文化决定论”并无事实与理论依据。在多元文化互动的网络中，所谓“汉化主流”，是指中原“大传统”的高价值项以制度为媒介，被植入进入中原的非汉人群权威价值结构中，进而通过“典范化”方式，推动社会各方面不断接近中原文化主流形态的过程。其最终结果并非总是文化和民族的同化，而往往是多样化人群和文化在高价值形态趋同基础上的凝聚。中华民族多元一体格局和共同体意识的形成，正是建立在价值结构多元一体化的基础上。

**关键词：**北朝 汉化 价值结构 中华民族 多元一体

对于中华民族的历史凝聚，中国学界多从民族联系入手加以把握。但民族联系具有普遍性，历史上不仅中国各人群之间联系紧密，他们与这一范围之外的人群也同样关系密切。在这一普遍联系的关系网络中，各民族凝聚与离散同时并进，互相交错。为什么中国历史上各人群最终凝聚为中华民族共同体而不是融入其他共同体中？仅仅讨论中国历史范围内各人群的密切联系回答不了这个问题，仅仅把中国多民族凝聚片面归结为偶然结果也不符合历史事实，只有准确理解中国历史上民族变迁过程中“凝聚力和离心力的概念”，<sup>①</sup>才能令人信服地阐明中华民族共同体长期

\* 本文系国家社科基金专项研究项目“历史经验与铸牢中华民族共同意识——中华民族共同体的形成和发展研究”（20VMZ001）阶段性成果，承两位匿名外审专家及多位师友提出宝贵意见，特此致谢。

① 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》，《中华民族的多元一体格局：民族学文选》，北京：三联书店，2021年，第554页。

凝聚趋势得以形成的内在动力。

民族与文化是密切相关的两个概念，民族通常被视作具有客观文化特征的人群。在这种“客观特征论”视角下，<sup>①</sup>民族变迁往往被当作文化变迁的结果，因此文化变迁分析就成为研究民族分合机制的重要切入点。对于民族与文化之间的联动关系，中国学界多以“汉化”（sinicization）与“胡化”（barbarization）等概念来加以把握。特别是汉化，长期以来作为民族普遍联系网络中的凝聚力量而被特别强调。但近几十年来，国外学界对汉化概念的质疑日趋尖锐，给传统的汉化叙事带来严重挑战。相较于“中心—边缘”的汉化扩张范式，汉化论的反对者更倾向于采取多元互动的“涵化”（acculturation）视角来看待文化与民族的变迁过程，非汉民族在对中原文化吸收过程中的主体地位日益受到重视。<sup>②</sup>这一视角突出了民族与文化变迁过程中的多元特征，具有一定合理性，却也因此失去了一体性的准确把握：它既无法揭示这一过程的结构特征（即不同变迁现象之间的层次关系），也无法显示这一过程的方向性特征（即不同变迁趋向之间的主次关系），所以无法为多元发展与一体凝聚之间的关系提供有效解释。

一些学者早已意识到，把汉化看作简单的单向同化，难以概括民族与文化发展的复杂性。他们试图对汉化与其他文化变迁趋势之间的层次与主次关系进行更为丰富的描画，以期在展示多元发展的同时，保留汉化对一体凝聚的解释效力。<sup>③</sup>然而这一“汉化主流论”迄今仍多停留于“深浅”、“主次”等经验性归纳的程度，对于何谓“深浅”、何以“主次”，以及二者如何转化等问题的解释，往往流于笼统和简单，所以在相关讨论中，仍然难以形成具有共通学理基础的有效对话，常有“有理说不通”之感和难以“一语道破”的困惑。

要解决这一问题，必须找到恰当的理论视角，以直探汉化问题的本质。而要做到这点，就不能只停留在外在的宏观现象上，而要深入文化自身的微观结构中，用

① 参见王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1997年，第24—27页。

② 参见王成勉：《没有交集的对话——论近年来学界对“满族汉化”之争议》，汪荣祖、林冠群主编：《胡人汉化与汉人胡化》，嘉义：中正大学台湾人文研究中心，2006年，第57—82页；杜靖：《海外中国学“汉化”中国之论争：空间中国的文化生成》，《学术研究》2015年第11期；Pamela Kyle Crossley et al., eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006, Introduction, pp. 1–24.

③ 参见何炳棣：《捍卫汉化——驳罗友枝之〈再观清代〉》，刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第19—52页；祁美琴：《关于十年来“汉化”及其相关问题研究的考察》，《西域研究》2006年第2期；汪荣祖：《论多民族中国的文化交融》，汪荣祖、林冠群主编：《胡人汉化与汉人胡化》，第1—40页。

更为系统的概念和理论工具，对文化变迁过程和机制进行更为精确的分析。本文即从“民族文化决定论”范式的内在矛盾入手，尝试以价值结构理论揭示文化变迁的结构性与方向性特征，融通汉化与涵化，厘清主次与层次，整合多元与一体，并以此为基础探讨“各个民族单位是怎样分、怎样合和为什么分、为什么合的道理”，<sup>①</sup>以期补充“中华民族多元一体格局”宏观架构的微观基础，为中华民族共同体理论建设提供参考。

## 一、“民族文化决定论”的内在矛盾

汉化议题争议的焦点，在于“汉化同化”叙事。这一叙事指出，尽管中原地区多民族交往、交流、交融的过程错综复杂，但其总体发展趋势是随着汉化程度不断加深，各民族一次又一次地融入汉人当中，从而完成规模愈来愈大的“滚雪球”式的民族融合。<sup>②</sup>“汉化”导致“同化”（assimilation）固然是中国历史上的显著现象，但上述范式能否准确把握中国历史上民族与文化变迁的本质，仍然值得反思。

“汉化同化”叙事的理论基础，是以民族客观特征论为依据的“民族文化决定论”，其在中国史研究中的典型代表，即陈寅恪提出的“种族文化论”。他引北齐时中原鲜卑高门源师被出身六镇鲜卑的高阿那肱斥为“汉儿”为证，指出“北朝胡汉之分，不在种族，而在文化……全部北朝史中凡关于胡汉之问题，实一胡化汉化之问题，而非胡种汉种之问题，当时之所谓胡人汉人，大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别，即文化之关系较重而种族之关系较轻，所谓有教无类者是也”。<sup>③</sup>陈寅恪所用“种族”一词，究其本意，乃指具有特定血缘及体质特征的人群。<sup>④</sup>陈氏以为中国古史中所见之族类（如鲜卑人、汉人），虽然在表面上给人以种族的错觉，但实际上并非真正意义上的种族，因为中古时期的人们往往并非以血缘，而是以文化区分族类。这一理论对中古史研究影响巨大，其所引起的争论至今不衰，<sup>⑤</sup>但其

- 
- ① 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》，《中华民族的多元一体格局：民族学文选》，第554页。
- ② 参见徐杰舜：《雪球——汉民族的人类学分析》，上海：上海人民出版社，1999年，“题识”，第1—12页。
- ③ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，北京：三联书店，2001年，第46、79页。
- ④ 与之同一时期关于种族概念的讨论，参见齐思和：《民族与种族》，《禹贡半月刊》第7卷第1、2、3合期，1937年；罗家伦：《民族与种族》（1938），张晓京编：《中国近代思想家文库·罗家伦卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第344—354页。
- ⑤ 对“种族文化论”观点的归纳和评述，参见林悟殊：《陈寅恪先生“胡化”、“汉化”说的启示》，《中山大学学报》2000年第1期；胡胜源：《七十年来北朝研究“反汉化”与“汉化”之争述评》，《中外论坛》2020年第3期。

中所隐含的一个基本逻辑矛盾，并未引起学界足够重视与充分讨论。

这一理论最基本的观点是认为文化与民族之间存在同一性，文化相同则民族相同，那么反向结论也必然成立，但这明显与民族内部存在文化差异的事实不符。今以“种族文化论”直接关注的北朝时期为例，试加说明。

北魏孝文帝迁洛以后，中原鲜卑大族中“少好文雅，笃志于学”，“博极群书，兼有文藻”的人固然越来越多，<sup>①</sup>但“骁武过人”的人仍然不少，<sup>②</sup>如源师之从伯延伯即以“战必先锋……城斗野战，勇冠三军”著名于史；<sup>③</sup>长孙稚不仅自己轻侠犯禁，诸子亦雄武骁果，以致被梁将畏称为“铁小儿”。<sup>④</sup>如果说这些高门大族尚有条件接受良好教育而有可能文武兼备的话，<sup>⑤</sup>那么普通民众则恐怕仍如崔亮所云，以“不解书计，唯可弘弩前驱，指踪捕噬”者居多。<sup>⑥</sup>《隋书·食货志》云：“是时六坊之众，从武帝而西者，不能万人，余皆北徙……及文宣受禅，多所创革。六坊之内徙者，更加简练，每一人必当百人，任其临阵必死，然后取之，谓之百保鲜卑。”<sup>⑦</sup>此六坊之众即洛阳禁军羽林、虎贲之属，<sup>⑧</sup>其中主力即“代迁之士”。北魏后期，尽管其武力衰退，仍常常征战四方，凶强难制，<sup>⑨</sup>这大概就是他们可以被高洋整编为“百保鲜卑”的缘故。

孝文帝改革以后的中原鲜卑中，既有源师这样的文雅儒生，也有“百保鲜卑”这样的粗猛武夫，而且这种文化差异绝非高欢迁邺以后始然，可见中原鲜卑的文化一直是多样化的。

同样的情况也见于同时期的中原汉人。《北史·李琰之传》云其“虽以儒素自业，而每语人，言吾家世将种，犹有关西风气。及至（荆——引者补）州之后，大

① 《魏书》卷41《源贺传附子雍传》，北京：中华书局，2017年，第1030页；《北史》卷19《文成五王传·安丰王猛传附延明传》，北京：中华书局，1974年，第687页。相关讨论参见何德章：《北魏迁洛后鲜卑贵族的文士化——读北朝碑志札记之三》，《魏晋南北朝史丛稿》，北京：商务印书馆，2010年，第263—282页。

② 《北史》卷17《景穆十二王传上·阳平王新成传附融传》，第631页。

③ 《魏书》卷41《源贺传附延伯传》，第1032页。

④ 《北史》卷22《长孙道生传附承业传》，第813、815页。

⑤ 比如长孙稚之子绍远“雅好坟籍，聪慧过人”，澄“勇冠诸将”又深达《孝经》之旨。（《北史》卷22《长孙道生传附绍远、澄传》，第824、829页）

⑥ 《魏书》卷66《崔亮传》，第1608页。

⑦ 《隋书》卷24《食货志》，北京：中华书局，2019年，第750页。

⑧ 参见滨口重国：「西魏の二十四軍と儀同府」、『秦漢隋唐史の研究』上卷、東京：東京大學出版會、1966年、第225頁；唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论——中国封建社会的形成和前期的变化》，北京：中华书局，2011年，第191页。

⑨ 参见《魏书》卷7下《高祖纪下》，第213页；卷19中《景穆十二王传中·任城王云传附澄传》，第545页；卷64《张彝传》，第1558—1559页；卷73《奚康生传》，第1766—1768页；卢开万：《“代迁户”初探》，《武汉大学学报》1980年第4期。

好射猎，以示威武”；同书《李裔传附子雄传》云：“家世并以学业自通，子雄独习骑射。其兄子旦让之曰：‘弃文尚武，非士大夫素业。’子雄曰：‘自古诚臣贵仕，文武不备而能济功业者鲜矣。既文且武，兄何病焉。’子旦无以应。”<sup>①</sup> 当时汉人社会虽以文儒为尚，却并不完全排斥武功，故北魏后期中原汉人中，亦颇多“才兼文武”、“笃志好学，兼善骑射”者。<sup>②</sup> 然而汉人武夫中大多数，恐怕仍然是粗武无文之辈，<sup>③</sup> 此从《魏书·段承根传》谓其外孙水校尉南阳张令言“美须髯，言谈举止，有异武人”即可逆推之。<sup>④</sup> 此辈多出乡豪，河北郡“韩马两姓，各二千余家，恃强凭险，最为狡害，劫掠道路，侵暴乡间”，李显甫“豪侠知名，集诸李数千家于殷州西山，开李鱼川方五六十里居之，显甫为其宗主”，即属此类。<sup>⑤</sup> 这些人不仅自己轻果豪侠，如“广平人李波，宗族强盛，残掠生民……百姓为之语曰：‘李波小妹字雍容，褰裙逐马如卷蓬，左射右射必叠双。妇女尚如此，男子那可逢’”；其乡里亦不乏善战之徒，如李瑒“德洽乡间，招募雄勇，其乐从者数百骑，瑒倾家赈恤，率之西讨……其下每有战功，军中号曰‘李公骑’”。<sup>⑥</sup>

由此可见，当时中原汉人社会的文化，绝非可以用崇文尚儒加以概括，而是和中原鲜卑一样，有着多样的文化形态，但是二者之间具有相似文化的人既没有合为一族，具有不同文化的人亦没有别为异类。如果说崇文与尚武只是同一文化体系中不同亚文化差异的话，那么已经与中原汉人总体文化面貌无别的中原鲜卑，也并未自认“汉儿”，而是仍然保持着和代北鲜卑一样的“代人”意识。<sup>⑦</sup> 《北

① 《北史》卷100《序传·李瑛之传》，第3337页；卷33《李裔传附子雄传》，第1237页。

② 《魏书》卷65《邢峦传》，第1574页；《周书》卷39《韦瑱传》，北京：中华书局，1971年，第693页。相似的例子可参见《魏书》卷70《傅永传》，第1686页；卷72《阳尼传附固传》，第1739页；《周书》卷22《杨宽传》，第364页。

③ 参见《魏书》卷24《崔玄伯传附祖螭传》，第708页；卷56《郑羲传附思明传》，第1363页；《北史》卷37《李叔仁传》，第1368页。

④ 《魏书》卷52《段承根传》，第1273页。

⑤ 《魏书》卷42《薛辩传附胤传》，第1043页；《北史》卷33《李灵传附显甫传》，第1202页。又参见《通典》卷3《食货三·乡党》引宋孝王《关东风俗传》，北京：中华书局，1988年，第62页。

⑥ 《魏书》卷53《李孝伯传附安世、瑒传》，第1291、1292页。这种尚武之风并非北魏后期始然，关于十六国至唐初关东地区一直持续的尚武之风，参见史念海：《唐代前期关东地区尚武风气的溯源》，《唐史研究会论文集》，西安：陕西人民出版社，1983年，第141—169页。

⑦ “代人”是北魏时期一个特殊的身份集团，其中虽然包括少量北魏早期即进入拓跋集团的汉人，但绝大部分成员为拓跋鲜卑集团中的北族，因而具有鲜明的族裔性，参见康乐：《拓跋魏的国家基础》，《从西郊到南郊：北魏的迁都与改革》，北京：北京联合出版公司，2020年，第51—104页；松下宪一：「北朝正史における『代人』」、「北魏胡族体制論」、札幌：北海道大学大学院文学研究科、2007年、第159—208页。

史·山伟传》云：

时天下无事，进仕路难，代迁之人，多不沾预。及六镇、陇西二方起逆，领军元叉欲用代来寒人为传诏，以慰悦之。而牧守子孙投状求者百余人，叉因奏立勋附队，令各依资出身，自是北人，悉被收叙。伟遂奏记，赞叉德美……国史自邓彦海、崔深、崔浩、高允、李彪、崔光以还，诸人相继撰录。恭俊及伟等谄说上党王天穆及尔朱世隆，以为国书正应代人修辑，不宜委之余人，是以俊、伟等更主大籍……与宇文忠之之徒代人为党，时贤畏恶之。而爱尚文史，老而弥笃。伟弟少亡，伟抚寡训孤，同居二十余载，恩义甚笃。不营产业，身亡之后，卖宅营葬，妻子不免飘泊，士友叹愍之。<sup>①</sup>

其笃文守礼，与汉人士大夫无二，但并未自同汉人，而是仍然保留代人身份。汉人中也有类似例子，如高昂：

幼时便有壮气。及长，倜傥，胆力过人，龙犀豹颈，姿体雄异。其父为求严师，令加捶挞。昂不遵师训，专事驰骋，每言：“男儿当横行天下，自取富贵，谁能端坐读书，作老博士也？”……少与兄乾数为劫掠，乡间畏之，无敢违忤。兄乾求博陵崔圣念女为婚，崔氏不许。昂与兄往劫之，置女村外，谓兄曰：“何不行礼？”于是野合而归。乾及昂等并劫掠，父次同常系狱中，唯遇赦乃出……（刘——引者补）贵与昂坐，外白河役夫多溺死。贵曰：“头钱价汉，随之死。”昂怒，拔刀斫贵。贵走出还营，昂便鸣鼓会兵攻之。侯景与冀州刺史万俟受洛解之乃止。时鲜卑共轻中华朝士，唯惮昂。神武每申令三军，常为鲜卑言；昂若在列时，则为华言……性好为诗，言甚陋鄙，神武每容之。<sup>②</sup>

高昂习气颇类北族武夫，但韩陵之战时，却被高欢呼为“汉儿”，<sup>③</sup>此后又因六镇集团的刘贵流露出对汉人的轻蔑，忿而斫之，无疑仍以汉人自视。

北魏后期文化与民族的不一致，暴露出“民族文化决定论”的内在矛盾，这种矛盾绝非仅出于以片面材料作出普遍判断的技术性失误。实际上，“民族文化决定论”长期以来未加细致验证即被广泛运用，其根本原因即在于，中国史学界整体上对民族学等相关社会科学领域的理论进展，仍然欠缺准确理解与及时吸收，故常常导致研究范式陈旧、理论工具简单之弊。仅靠实证研究的数量积累，是无法解决这一问题的。因此，我们必须扩展理论视野，吸纳相关学科理论成果，并积极构建历史学科的系统性理论，更加深入地开展历史学理论分析。

① 《北史》卷50《山伟传》，第1834—1836页。

② 《北史》卷31《高允传附昂传》，第1144—1147页。

③ 《北齐书》卷21《高乾传附昂传》，北京：中华书局，1972年，第294页。

## 二、多元文化网络中的“汉化”概念重构

在民族与文化的关系问题上,最值得借鉴的民族学理论,是20世纪60年代巴特提出的“族群边界理论”。在这一理论基础上,民族学界关于民族与文化关系的认识,早已超越了“民族文化决定论”的藩篱。<sup>①</sup>结合中国历史实际与族群边界理论,我们认为,民族与文化集团本为两种标准不一、性质不同的人群分类,不能混为一谈。人们之所以彼此区分为不同民族,其主要目的并非要进行文化分类,而是要以民族为号召,团结特定人群,统一感情与行动,以达成资源竞争之目标。<sup>②</sup>故民族划分往往只是在建立一条权利边界,而不是文化边界。<sup>③</sup>其划分标准因而往往呈现出多样化特征,或以血缘,或以文化,或以身份,以致“北人虽谓臣为吴,南人已呼臣为虏”,<sup>④</sup>并无统一标准。<sup>⑤</sup>即便划分民族的现实需要促使人们选择出一些文化特征以相标识和号召,人们也不会因为有不同文化特征就一定区分出不同民族。即便是这些被选择出来的文化特征,也只是部分而已,它们既未必重要到足以区分不同文化类型,也未必为民族成员普遍拥有,甚至并不总是为该民族所独有,并且可能因情境差异而发生改变(面对不同对象会选择不同特征)。这就使我们得出两个结论:其一,并非所有文化改变(甚至重要的改变)都会带来民族意识和民族标签的变动,所以“民族文化决定论”将民族划分建立在文化相同的基础上,并不一定能抓住二者之间的真正关联,从而有可能误判文化变动与民族变动之间的对应关系;其二,同一民族内部可以具有不同文化类型,而不同民族之间也可以拥有共同文化类型。我们以民族为单位研究文化,是为了对这一人群有更全面的了解,而不意味着这一人群是天然的独立文化单位。既然文化与民族之间并不具有一一对应关系,民族文化决定论当然不能成立。

从中国历史实际情况来看,前文所分析的迁洛鲜卑人的例子,无疑为上述理论提供了支持。尽管迁洛以后中原鲜卑在文化上已与汉人无别,但出于维护代人政

① 参见 Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: George Allen & Unwin, 1969, Introduction, pp. 9-38; 范可:《何以“边”为:巴特“族群边界”理论的启迪》,《学术月刊》2017年第7期;王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第23—40页。

② 参见王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第12页。

③ 参见苏航:《“汉儿”歧视与“胡姓”赐与——论北朝的权利边界与族类边界》,《民族研究》2018年第1期。

④ 《梁书》卷39《羊侃传》,北京:中华书局,2020年,第618页。

⑤ 关于中国历史上民族区分标准多样性的讨论,参见班茂燊:《唐代中国的族群认同》,耿协峰译,北京:人民出版社,2016年,第8—10页。

治利益的需要，<sup>①</sup>代人的身份边界直到北魏末年仍得以维持。迁邺以后，由于六镇鲜卑占据了统治核心，“鲜卑”成了六镇勋贵及其附从的身份标识，此时中原鲜卑中的文职官员由于不再属于这一特权集团，便被六镇勋贵依据文化面貌归入“汉儿文官”行列。<sup>②</sup>而“百保鲜卑”则由于有资格成为六镇勋贵的爪牙，仍然得以凭借血缘保留了鲜卑身份。可见，真正决定中原鲜卑民族身份的，既不是“胡种”、“汉种”，也不是“胡化”、“汉化”，而是权利竞争中的地位——当需要将之与汉人相区分时，血缘就成为判定民族的标准；当需要将之与汉人合一时，文化就成为判定民族的标准。<sup>③</sup>

综上所述，文化与民族之间并不具有必然的决定关系，“文化决定民族”与其说是历史事实，不如说是现代学者对古代民族区分标准片面择取与过度普遍化的结果。尤其是从中国历史整体来看，多民族文化交融的结果显然无法以“汉化同化”来简单概括。那么，“汉化”是不是仍然可以用来描述中国历史上的民族与文化变迁过程？是不是仍然可以被看作民族凝聚的动力机制？

对这些问题的回答，必须建立在新的民族与文化观念基础上。族群边界理论提示我们，民族并不具有封闭的文化边界，与其将之视作独立文化单元，不如将其看作多元文化互动场域。这就要求我们不能再将文化视作某一人群的文化事项及事实的总和，<sup>④</sup>或某种概括最大共同性的文化模式（这不过是依据有限事实，对远为复杂多样的实践所作的过于简单的一般化处理而已），而必须将文化视为规则、符号、意义和观念的体系，<sup>⑤</sup>它们并不与特定人群一一对应，而是在人群中形成互动交织的网络。那么这一复杂的文化网络是否具有一定的结构特征和发展方向呢？

对于中原非汉人群文化变迁的原因，学界往往归结于人口结构、生态环境、生产方式和政治制度的变迁等宏观因素，而对其发展趋势，有学者则以“封建化”（feudalization）、“儒家化”（confucianization）或“文明化”（civilization）来加以概

① 参见《魏书》卷64《张彝传》（第1555—1559页）和《北史》卷50《山伟传》（第1834—1836页）所载北魏末年迁洛代人为争取官资及得预清流所进行的斗争。

② 参见《北史》卷32《崔挺传附季舒传》，第1186页。

③ 参见苏航：《“汉儿”歧视与“胡姓”赐与——论北朝的权利边界与族类边界》，《民族研究》2018年第1期。

④ 关于这类文化观的系统介绍，参见殷海光：《文化的定义》，《中国文化的展望》，北京：商务印书馆，2011年，第24—42页。对于这种大杂烩式（pot-au-feu）文化概念的批评，参见克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，南京：译林出版社，2014年，第4—5页。

⑤ 参见陶云逵：《文化的本质》，《陶云逵民族研究文集》，北京：民族出版社，2012年，第575—580页；克利福德·格尔茨：《文化的解释》，第5页。

括。<sup>①</sup> 这些解释在一定程度上揭示出多元文化网络的结构性与方向性，但还只限于宏观现象的描述，对于这些现象的本质及其与文化变迁微观机制之间的关系，仍然语焉不详。举出这些现象固然必要，但并不充分。因为影响文化变迁的因素、文化变迁的方向和程度都是多样的，如果不能解释文化变迁的具体方式与微观机制，不仅说不清上述因素怎样影响文化变迁，也说不清在文化多元互动过程中，何以有的文化影响更为巨大，有的文化变迁更为重要，有的变迁趋向成为主流。只有准确把握文化变迁的结构与方向特征，才能对上述现象进行更为清晰的解释，因此我们仍然需要作进一步的理论建设。

自20世纪30年代以来，人类学家转向大规模复杂社会的研究以后，发现传统的孤立、完整、均质的结构功能主义式的文化观，只适用于较小规模的简单社会，而对人口众多的大规模复杂社会的文化多样性缺乏解释力，因此陆续提出更为复杂的文化模型。如芮德菲尔德提出的“大传统”（精致的精英文化）、“小传统”（通俗的大众文化）就是其中代表，<sup>②</sup> 并在中国学界获得广泛应用。再如史徒华提出的“社会文化整合层次”（levels of sociocultural integration）理论，将现代国家的文化分为“全国性模式”（national pattern）与“次文化”（subculture）等不同层次，<sup>③</sup> 也足资我们借鉴。

在中国历史上，以儒、法、道诸家思想为代表的精英文化体系，无疑属于中原地区的“大传统”，以儒家礼教为核心，兼容法、道诸家思想成分的政治文化则是其核心。而前现代复杂社会中的文化，也可依据其影响方式与传播途径，分为“权威文化”（即受到社会权威如政府、教会等力量支持的文化）与“非权威文化”等不同层次。正是这样一种文化结构，加上中原“大传统”自身特征，最终促成了中原地区社会文化变迁长期趋势的形成，而理解这一趋势形成机制的关键，就是价值结构理论。

这里所说的“价值”，首先是个人价值，即指个人据事物在满足需要时的重要程度而赋予的意义。<sup>④</sup> 具有不同价值的事物（价值项）之间关系结构即为价值结构。

① 参见白寿彝：《关于中国民族关系史上的几个问题——在中国民族关系史座谈会上的讲话》，《北京师范大学学报》1981年第6期；John W. Dardess, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China*, New York and London: Columbia University Press, 1973, Introduction, p. 3; Peter K. Bol, “Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 2, 1987, pp. 461–538.

② 参见罗伯特·芮德菲尔德：《农民社会与文化：人类学对文明的一种诠释》，王莹译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第95页。

③ 参见史徒华：《文化变迁的理论》，张恭启译，台北：远流出版事业股份有限公司，1989年，第53—92页。

④ 参见陶云逵：《文化的属性》，《陶云逵民族研究文集》，第587—588页。关于个人需要的思想史梳理，参见马歇尔·萨林斯：《人性的西方幻象》，王铭铭编选，赵丙祥等译，北京：三联书店，2019年，第70—96页。

个人价值结构不仅受到本能需要的影响，<sup>①</sup>同时也受到文化价值结构的影响。文化价值即文化所认定的不同事物的重要性的意义。文化的主要目的正在于通过教育、宣传、濡化、强制等各种方式，将文化价值结构植入个人价值结构并使其社会化，从而使个人产生群体所希望的社会性、统一性与协调性行为。所以个人价值结构既具有个体性，又具有社会性。<sup>②</sup>

人们在主观上总是倾向于选择能够提高价值总量的行为，<sup>③</sup>因此高价值项相较于低价值项，对人们行为具有更大影响，更值得我们关注。尽管个人和文化的价值结构在整体上会不断变化并长期处于动态当中，但高价值项在一段时间内往往相对稳定，所以可以依据高价值项区分不同价值结构。而高价值项一旦发生系统性变动，则往往引致整个文化发展为新的形态。

从价值结构视角来看，在中原非汉人群中所发生的“封建化”、“儒家化”和“文明化”的共同实质，都是中原“大传统”对这些社会权威文化高阶价值的改造。这一改造不仅使多元文化的价值结构日益趋近于中原主流文化的价值形态，而且推动个人价值结构发生同样改变。从这个意义上说，这一价值结构变迁过程完全可以继续以“汉化”概括。尽管文化与民族并非一一对应，但文化及其价值结构却一定起源于某一群体。打上了族类标签的“汉化”与“胡化”所要揭示的，正是起源于特定群体的价值结构在不同人群间交流、传播、扩散、替换的过程，及这一过程的

① 参见亚伯拉罕·马斯洛：《动机与人格》，许金声等译，北京：中国人民大学出版社，2012年。

② 文化对于个人行为的决定性作用，参见马歇尔·萨林斯：《文化与实践理性》，赵丙祥译，上海：上海人民出版社，2002年。但萨氏的“符号文化决定论”（参见王铭铭：《萨林斯及其西方认识论反思》，马歇尔·萨林斯：《人性的西方幻象》，第261页）似乎忽视了个人能动性对文化的选择与改造，及其在实践和意义解释过程中的创新作用。

③ 这一“价值最大化”模型可以被视作经济学上“效益/福利最大化”模型（参见加里·S·贝克尔：《人类行为的经济分析》，王业宇、陈琪译，上海：格致出版社、上海人民出版社，2016年，第3—14页）的扩展。效益或福利的大小取决于偏好，偏好其实就是个人情感倾向，而情感倾向的强弱又取决于价值大小（关于价值与情感倾向的关联，参见拉德克利夫-布朗：《安达曼岛人》，梁粤译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第173—300页），所以对效益和福利最大化的追求，同时也就是对价值总量最大化的追求。人类行为表面上看并不都是理性的（参见理查德·塞勒：《“错误”的行为——行为经济学的形成》，王晋译，北京：中信出版社，2018年，第3—11页），但从价值理性角度来看，一些经济算计上的“不理性行为”，实际上正是价值意义上的理性行为。当然，价值最大化的追求都是依据有限信息在特定场景中作出的判断，并非穷尽所有因素之后的全面考量，所以这种追求从来都是情境化的，而且价值可能错估，计算也可能失误，客观结果未必尽如人意，但是这并不意味着追求价值增值的主观能动性有所改变。

长期趋势和结果。中原地区多元民族与文化互动的长期趋势是，来源于中原“大传统”的高价值项，通过在不同民族之间的传播与共享，逐渐重塑了各民族自身的权威价值结构，并最终在中原各人群间形成高阶价值趋同、中低阶价值多样的多元一体价值体系。这才是“汉化主流”的真正含义和学术意义所在，它既不排斥“多元”，也不排斥“一体”，而是将二者整合在不同价值层次上，既揭示其在结构上的差异，又强调其在体系中的统一。这样的结果既不是单纯的“同化”，也不是泛泛的“涵化”，而是以“汉化”为主导的“多元一体化”。总的来看，其最重要的历史结果不是“民族同化”，而是“民族凝聚”，亦即各民族通过在高阶价值上的同构化，从而形成“多元一体”的历史共同体。

由此可见，文化的结构性，决定了其变迁的方向性。只有抓住价值结构这个线索，才能清晰呈现出多元民族与文化变迁过程的结构特征，才能揭示这一变迁主流方向形成的内在动力机制，从而为描述多元主体的一体凝聚提供系统的理论分析框架。文化内部虽有价值高低，文化之间却无优劣之别，因此，中原地区汉化主流的形成，不能简单归因于汉文化的进步与优越。中原“大传统”与权威文化的结合，无疑是其得以发挥更大作用的重要途径，但世界各地并不缺乏为官方所支持的传统文化被新兴文化所取代的案例。那么，在中原地区，为什么以中原“大传统”为核心的汉化，总能不断取得成功呢？我们不妨回到具有典型意义的北朝汉化问题，从价值结构角度对这一问题加以探讨。

### 三、北朝前期汉化的价值结构分析

北魏自道武帝建国以后，为满足统治中原地区和加强自身政权建设的需要，逐渐引入中原王朝的政治、法律和经济等制度。<sup>①</sup>魏初制度“草创缮修”、“多参胡制”，但即便是这些“违古”、“迂怪”的制度，<sup>②</sup>也并不只是孤立的规章法条，其中都可以看到中原“大传统”价值结构中高价值项的强烈影响，没有其支撑，制度就不能得到解释和实施，其中尤以“文”、“礼”二端，影响最为显著。

与传统意义上的“文德”、“文治”、“文学”、“文物”、“文艺”之“文”不同，本文的“文”主要指“文书”之“文”，即中原式官僚体制运行所需之行政公文与

<sup>①</sup> 参见孙同勋：《拓跋氏的汉化及其他——北魏史论文集》，台北：稻乡出版社，2005年，第35—48页；楼劲：《北魏开国史探》，北京：中国社会科学出版社，2017年。胡鸿将这一过程概括为非华夏高级政治体继承华夏高级政治体的政治文化，参见《能夏则大与渐慕华风——政治体视角下的华夏与华夏化》，北京：北京师范大学出版社，2017年，第17—19页。

<sup>②</sup> 《隋书》卷12《礼仪志七》，第278页。

礼仪性文字，以及书写这类文体的能力。<sup>①</sup>“自有晋之季，文章竞为浮华”，<sup>②</sup>只有具有较强文字能力的人才能胜任公文写作，故汉族文士一开始就在鲜卑政权中承担起“出纳王言，兼总文诰”的任务，四方书檄，军国文记，皆出其手。而“礼”，即儒家礼法和政治原则，则为中原式官僚制度的核心，除在“文”中需引经据典、追踪周孔外，没有对儒家礼法相当程度的理解和把握，也无法参与中原制度的建构与施行。因此北魏初期皇帝虽未必真如史籍所谓“礼爱儒生，好览史传……兼资文武”，但必须借鉴“三皇五帝治化之典”来加强统治。道武帝“始建都邑，便以经术为先”，“常引问古今旧事，王者制度，治世之则”，并博搜经籍，辑释经典，<sup>③</sup>主要目的即在于此。

中原“大传统”中的高价值项“文”与“礼”，首先不是由于其高雅性，而是由于其实用性，亦即在官僚制度实践中不可或缺，而日益受到北魏朝廷重视，并逐渐成为北魏权威价值结构的高价值项。为了参与政治运行与管理，鲜卑贵族必须掌握以“文”与“礼”为代表的中原“大传统”，为此，皇帝、太子和皇室子弟皆有大儒名士教授经传，如《魏书·咸阳王禧传》载文明太后令：“自非生知，皆由学海，皇子皇孙，训教不立，温故求新，盖有阙矣。可于闲静之所，别置学馆，选忠信博闻之士为之师傅，以匠成之。”鲜卑贵族子弟也需就学受业，如《魏书·世祖纪下》载太平真君五年（444）正月庚戌诏：“自顷以来，军国多事，未宣文教，非所以整齐风俗，示轨则于天下也。今制自王公已下至于卿士，其子息皆诣太学。”<sup>④</sup>

在政治实践和文化教育过程中，中原“大传统”的高阶价值逐渐重塑了鲜卑贵族的个人价值，推动他们的行为模式向中原“大传统”接近。在这一影响下，“文”的文学性愈来愈受到重视，如胡方回“为镇修表，有所称庆。世祖览之，嗟美”；高闾以“文章富逸……遂为显祖所知……命造《鹿苑颂》《北伐碑》，显祖善之……文明太后甚重闾，诏令书檄碑铭赞颂皆其文也”。不仅如此，鲜卑贵族自身中原文

① 包弼德对“文”的讨论，参见 Peter K. Bol, “Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule,” pp. 488-493. 但是他并未强调“文书”之“文”，而且认为“文学”、“文艺”与“文治”之间的关系只是一种古人的见解。本文讨论显示，将二者联系在一起的最重要纽带，恰恰是与官僚制运行最为密切的“文书”之“文”。关于此点还可参见陆扬：《唐代的清流文化——一个现象的概述》，《清流文化与唐帝国》，北京：北京大学出版社，2016年，第213—263页。

② 《周书》卷23《苏绰传》，第391页。

③ 《魏书》卷33《屈遵传》，第863页；卷24《崔玄伯传》，第696、697页；卷24《邓渊传》，第709页；卷3《太宗纪》，第74页；卷33《李先传》，第876页；卷84《儒林传·序》，第1989页；卷2《太祖纪》，第43页。

④ 《魏书》卷21上《献文六王传上·咸阳王禧传》，第605—606页；卷4下《世祖纪下》，第114页。另参见《魏书》卷24《燕凤传》，第684页；卷35《崔浩传》，第895页；卷84《儒林传·梁越传》，第1991页。

化修养水平整体上也在不断提升，其结果就是在孝文帝改革之前，皇室和鲜卑贵族当中已不乏“音韵遒雅，风仪秀逸”，“博综经史，雅好属文”，“沉雅好学，折节下士”之辈。乃至南齐使臣感叹，“往魏任城以武著称，今魏任城乃以文见美也”，<sup>①</sup>足见风气之变。最能显示这一趋势的例子是伊馥，史云：

伊馥，代人也。少而勇健，走及奔马，善射，多力，曳牛却行……真君初，世祖欲拜馥为尚书，封郡公。馥辞曰：“尚书务殷，公爵至重，非臣年少愚近所宜荷任，请收过恩。”世祖问其欲，馥曰：“中、秘二省多诸文士，若恩矜不已，请参其次。”世祖贤之，遂拜为中护将军、秘书监。<sup>②</sup>

伊馥以鲜卑武人，已经开始以文为尚，而道武帝曾以贺狄干“举止风流，有似儒者”而杀之，<sup>③</sup>太武帝却以伊馥为贤，可见个人价值结构已经发生了明显改变。

然而文化的互动也充满了竞争，价值的改变更不是单向、均质和整体的进程。在平城时代，鲜卑传统如八部制、内朝官等制度和粗豪尚武的风气习俗，在鲜卑社会中仍然长期具有重要影响，<sup>④</sup>直到孝文帝迁都之前，不少代北鲜卑仍然以为“北人何用知书”，乃至孝文帝为了“开导兆人，致之礼教”，不得不毅然离开用武之地平城而迁都洛阳。<sup>⑤</sup>一些学者强调非汉族统治者对中原制度与文化的借鉴出于利用，故程度有限，且始终没有丧失文化上的主体性地位，北魏前期代北鲜卑社会的整体情况似乎支持这一判断。那么在这一时期，“汉化主流”又从何谈起呢？

在中原地区，即使是在非汉人群主导的政权存续，并努力维持自身传统的情况下，二者之间也难以维持长期平衡，最终“汉化”总是会超过“胡化”。其原因在于，不仅中原式官僚制度、政治文化、生产技术、生活方式是满足其基本需要的必要手段，中原地区各种复杂而丰富的文化因素更为满足其多层次需要，乃至构建内容更为丰富的价值结构提供了更多选择。尤其重要的是，中原“大传统”内部不同文化因素之间彼此关联，互相支撑，已经构成了严密体系。当中原“大传统”的高阶价值在权威价值结构中不断增加时，就会提升相关文化因素的价值，贬低相异文

① 《魏书》卷52《胡方回传》，第1263页；卷54《高闾传》，第1312页；卷19中《景穆十二王传中·任城王云传附澄传》，第533、534页；卷21下《献文六王传下·彭城王勰传》，第643页；卷40《陆俟传》，第1001、1002、1007页；卷41《源贺传》，第1022、1023、1030、1033页。

② 《魏书》卷44《伊馥传》，第1092页。

③ 《魏书》卷28《贺狄干传》，第768页。

④ 关于北魏前期鲜卑政治传统的研究甚多，比较集中的讨论可参见严耀中：《二重奏：北魏前期政治制度》，上海：中西书局，2019年；川本芳昭：《东亚古代的诸民族与国家》，刘可维译，北京：社会科学文献出版社，2020年；松下憲一：『北魏胡族体制論』。

⑤ 《魏书》卷21上《献文六王传上·广陵王羽传》，第622页；卷19中《景穆十二王传中·任城王云传附澄传》，第535页。相关讨论参见何德章：《论北魏孝文帝迁都事件》，《魏晋南北朝史丛稿》，第1—25页。

化因素的价值，进而促使文化的接受者不断引入前者，排斥后者，以实现进一步的价值增值，从而引发持续向中原“大传统”接近的“典范化”变革。随着这一过程的推进，社会权威价值结构中“胡”、“汉”高价值项之间的地位终将逆转，汉化过程必将从“实用主义”阶段过渡到“理想主义”阶段。

北魏前期的“汉化主流”指的正是这一“典范化”进程，如太武帝时改定律令，又“诏诸疑狱皆付中书，依古经义论决之”；太平真君五年六月以神祀多不经，除祀典所宜祀外，余皆罢之；文成帝时改革婚娶丧葬，使依古式；太和十一年（487）正月丁亥“诏定乐章，非雅者除之”，皆其表现。冯太后主政时期“动遵礼式，稽考旧章，准百王不易之胜法，述前圣利世之高轨，置立乡党，班宣俸禄……利润之厚，同于天地”，体现出日益高涨的“准古典”而不“依附暂时旧事”的“典范化”追求。这种改革至醉心于“四三皇而六五帝”的孝文帝时期，更发展到全面汉化的程度。<sup>①</sup>自此以后，鲜卑社会权威价值结构的高阶价值形态已与中原“大传统”合流，中原“大传统”愈益成为对北魏全境各人群皆具有示范作用的“全国性模式”。

综上所述，北魏前期的“汉化主流”并不意味着代北鲜卑社会的“汉化同化”，而是指中原“大传统”改造、替代代北鲜卑社会权威价值结构的过程。这一过程具有结构性、方向性与复杂性三方面的特征。从结构性上来看，中原“大传统”首先引起的是鲜卑社会权威价值结构和鲜卑贵族个人价值结构之高阶价值的改变；从方向性上来看，这一改变最终促使鲜卑社会权威价值结构不断向中原“大传统”接近；从复杂性上来看，这一过程又不是一个整体均质的单向进程，而是多元文化之间的复杂博弈。这种博弈在六镇地区尤为突出，甚至有一种意见认为，北魏以来的汉化进程在随后六镇之乱和东西分立时期出现了重大挫折，然而事实果真如此吗？

#### 四、北朝后期汉化的价值结构分析

孝文帝改革导致代迁户中下层和北镇镇民的政治地位大大低落，并最终引发了六镇之乱，但若谓六镇之乱是对“魏孝文帝所代表拓跋氏历代汉化政策之一大反动”，是“反对汉化保存鲜卑文化之大潮流”，恐怕只是表面观察。提出此说的陈寅恪也指出，高氏父子很快就收掇洛阳文物人才之遗烬，而使其“得以恢复炽盛于邺都”，故自“魏孝文以来，文化之正统仍在山东，遥与江左南朝并为衣冠礼乐之

<sup>①</sup> 《魏书》卷111《刑罚志》，第3130—3131页；卷4上《世祖纪上》，第93页；卷4下《世祖纪下》，第115、124页；卷108之1《礼志一》，第2991页；卷48《高允传》，第1184—1185页；卷5《高宗纪》，第146页；卷7下《高祖纪下》，第192页；卷54《高闾传》，第1313页；卷60《程骏传》，第1469页；卷62《李彪传》，第1520页。

所萃”。<sup>①</sup> 陈寅恪将其原因归结为高氏不得不与山东士族合作，但更为深刻的原因，恐怕还在六镇内部。

实际上，六镇并非如陈氏所说“自宣武以后，洛阳之汉化愈深，而腐化乃愈甚，其同时之代北六镇保守胡化亦愈固，即反抗洛阳之汉化腐化力因随之而益强”，<sup>②</sup> 恰恰相反，随着孝文帝改革的深入和推广，中原“大传统”的价值结构在六镇社会的影响日渐增加，从而推动了六镇“小传统”的改变。<sup>③</sup> 延昌二年（513），偏将军乙龙虎“丧父，给假二十七月，而虎并数闰月，诣府求上”，被领军元珍按《违制律》判服五岁刑。龙虎“生自戎马之乡，不蒙稽古之训”，<sup>④</sup> 应出身北边，而不得不服从礼教。出身怀朔的高欢因相府法曹辛子炎读“署”为“树”，而大怒曰“小人都不知避人家讳！”，并杖之于前，<sup>⑤</sup> 显示了制度约束潜移默化的影响。

制度约束以外，六镇地区也开始出现主动的文化学习。如念贤、贺拔岳皆曾就学，且贤“颇涉书史……居丧有孝称”；<sup>⑥</sup> 太安狄那的小部酋帅王纘之父王基“颇读书，有智略”，王纘亦“少好弓马，善骑射，颇爱文学”，熟读经典；<sup>⑦</sup> 武川镇人雷绍“尝使洛阳，见京都礼义之美，还谓同僚曰：‘徒知边备尚武，以图富贵；不谓文学，身之宝也。生世不学，其犹穴处，何所见焉？’遂逃归，辞母求师，经年，通《孝经》《论语》。尝读书，至人行莫大于孝，乃投卷叹曰：‘吾离违侍养，非人子之道。’即还乡里，躬耕奉养。遭母忧，哀毁骨立，由是知名”。<sup>⑧</sup>

即便是在六镇反乱之中，这种爱慕文华之风亦可以在六镇首领身上看到。如宇文泰家族在六镇之乱后，甫得安居即为子弟请师教习；贺拔胜“自居重位，始爱坟籍。乃招引文儒，讨论义理……身死之日，唯有随身兵仗及书千余卷而已”；<sup>⑨</sup> 葛荣闻崔巨伦才名，“欲用为黄门侍郎……至五月五日，会集官寮，令巨伦赋诗”，<sup>⑩</sup> 皆可见中原“大传统”对六镇人群特别是其上层感召力在逐渐增加。

当然在边备尚武的六镇地区，传统的鲜卑文化仍然具有强劲竞争力，渐染文风

① 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，第49、140页。

② 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，第48页。

③ 关于六镇地区汉化情况的讨论，参见张国安：《试论六镇鲜卑的民族融合》，《河南师范大学学报》1990年第1期；苏小华：《北镇势力与北朝政治文化》，北京：中国社会科学出版社，2012年，第7—12页。

④ 《魏书》卷108之4《礼志四》，第3048—3051页。

⑤ 《北齐书》卷24《杜弼传》，第347页。

⑥ 《周书》卷14《念贤传》，第226页；《贺拔胜传附岳传》，第221页。

⑦ 《北齐书》卷25《王纘传》，第365页。

⑧ 《北史》卷49《雷绍传》，第1807页。

⑨ 参见《周书》卷11《晋荡公护传》，第170页；卷14《贺拔胜传》，第220页。

⑩ 《魏书》卷56《崔辩传附巨伦传》，第1367—1368页。

者究属少数，大多数六镇居民无疑仍然是粗犷豪侠之辈。然而即便是他们，由于长期隶属于官僚化的军府体制，其政令施行亦已无法脱离文书行政之轨辙，以致目不知书的六镇将领仍然需要亲署公文。<sup>①</sup>而爱惜才子，重用文士，以其“参掌纶诰”及“军国文翰”，更成为东西六镇政权的基本政策。<sup>②</sup>这些文士在初期多为“快吏”，《北史·陈元康传》云：

初，司马子如、高季式与孙搴剧饮，搴醉死，神武命求好替，子如举魏收。他日，神武谓季式曰：“卿饮杀我孙主簿，魏收作文书，都不称我意。司徒尝道一人谨密，是谁？”季式以元康对，曰：“是能夜暗书，快吏也。”召之，一见便授大丞相功曹，内掌机密。善陈事意，不为华藻。迁大行台都官郎，封安平子。军国多务，元康问无不知。神武临行，留元康在后，马上有所号令九十余条，元康屈指数之，尽能记忆。神武甚亲之，曰：“如此人，世间希有，我今得之，乃上天降佐也。”……神武之伐刘蠡升，天寒雪深，使人举毡，元康于毡下作军书，飒飒运笔，笔不及冻，俄顷数纸。及出，神武目之曰：“此何如孔子邪？”<sup>③</sup>

陈元康因为“善陈事意，不为华藻”而得到高欢赏识，被誉为“一国大才”的魏收反倒因“受旨乖忤，频被嫌责，加以捶楚，久不得志”，<sup>④</sup>更可看出文书行政在六镇政权运转过程中的关键作用。当然，就像北魏一样，随着霸业日趋稳固，贵族子弟接受良好教育以后，礼仪性文字愈益受到重视，“历览群书，兼有词藻”的才士由于能够“援笔立成，证引该洽。帝命朝章，取定俄顷，词致宏远”，渐受奖拔。魏收也终于获得高欢之子高澄重用，乃至被誉为“国之光采”。<sup>⑤</sup>

在这样的背景下，六镇集团既不可能，也无意于彻底改变既有政治和文化体制，所以他们“反汉化”只能是表面的和局部的。除了皇帝继位仪式采用代都旧

① 参见《北史》卷54《庠狄干传》，第1957页。

② 《北齐书》卷24《杜弼传》“史臣曰”，第354页；卷45《文苑传·序》，第603页。关于齐周重用文士的概括性论述，见《北齐书·文苑传·序》：“有齐自霸图云启，广延髦俊，开四门以纳之，举八纮以掩之，邺京之下，烟霏雾集。”（第602页）《周书》卷41《王褒庾信传》“史臣曰”：“周氏创业，运属陵夷。纂遗文于既丧，聘奇士如弗及。”（第744页）

③ 《北史》卷55《陈元康传》，第1983页。另参见《北齐书》卷24《陈元康传》，第342页。这些“快吏”的例子，还可参见《北齐书》卷24《孙搴传》，第341—342页；卷24《杜弼传》，第347—348页；《北史》卷33《李义深附弟幼（稚）廉传》，第1241页；卷55《赵彦深传》，第2007页。宇文泰也同样依仗这样的文人，参见《周书》卷35《崔猷传》，第615页；卷38《李昶传》，第686页；《北史》卷30《卢柔传》，第1088—1089页。

④ 《北史》卷56《魏收传》，第2027页。

⑤ 《北齐书》卷23《崔陵传》，第335页；《北史》卷43《邢峦传附邵传》，第1592页；卷47《祖莹传附琰传》，第1738页；卷56《魏收传》，第2028—2029页。

制、恢复道武帝在平城时代的地位等象征色彩更为浓厚的改革以外，<sup>①</sup>六镇政权在制度上的“反汉化”变革，主要是取消那些损害六镇鲜卑实际利益的汉化制度，并恢复和创建一些提高六镇鲜卑特权地位的制度，如异姓封王、府兵制、六州都督、赐复胡姓等，<sup>②</sup>而大部分孝文帝改革的制度成果，实际上被东魏、北齐继承了下来，所谓“邺都典章悉出洛阳”，<sup>③</sup>并不夸张。西魏、北周虽然“依《周礼》建六卿，设公卿大夫士，并撰次朝仪，车服器用，多遵古礼，革汉、魏之法”，<sup>④</sup>废弃了孝文帝改革以后的很多制度，但周官改革仍然继承了北魏政治制度官僚化的传统，苏绰所制六条诏书及西魏先后颁行之二十四条、十二条、三十六条之“中兴永式”，<sup>⑤</sup>大率皆以中原制度原则为据。<sup>⑥</sup>故西魏、北周所建立起来的制度其实是更具效率的官僚制，<sup>⑦</sup>而不是与之相异的部族制。<sup>⑧</sup>

尽管六镇政权皆试图维系民族边界，以巩固六镇勋贵特权地位，<sup>⑨</sup>但既然其可资利用的主要制度和文化遗产，仍然只能来自中原“大传统”，则其受中原“大传统”价值结构之影响，与北魏相较亦不会有本质差异，这在西魏、北周的周制改革中展现得尤为明显。《隋书·礼仪志一》云“后周宪章姬周，祭祀之式，多依《仪礼》”，<sup>⑩</sup>崔猷在反对武帝继位时云“殷道尊尊，周道亲亲，今朝廷既遵《周礼》，无容辄违此义”，<sup>⑪</sup>是其行周制虽为托附，实际政治运作亦不得受其影响，而非

- ① 参见《北史》卷5《魏本纪五》，第170、176页；罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，北京：海豚出版社，2014年，第5—48页。
- ② 关于异姓封王，参见《魏书》卷10《孝庄帝纪》，第307页；卷36《李顺传附裔传》，第933页；《北齐书》卷25《王紘传》，第365页。关于六州都督，参见周一良：《领民酋长与六州都督》，《魏晋南北朝史论集》，北京：北京大学出版社，1997年，第190—214页。赐复胡姓的研究较多，可参见小林安斗：「北朝末宇文氏政権と賜姓の關係」、『千葉大学社会文化科学研究』第6号、2002年、第166—174页。
- ③ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，第13页。
- ④ 《隋书》卷66《裴政传》，第1737页。另参见《北史》卷30《卢同传附辩传》，第1101页。
- ⑤ 《周书》卷23《苏绰传》，第382—391页；卷2《文帝纪下》，第21、27、28页。
- ⑥ 参见《隋书》卷25《刑法志》，第783页。
- ⑦ 参见王仲荦：《北周六典》，北京：中华书局，1979年，“前言”，第1、5页。
- ⑧ 府兵制虽然表面上有模仿拓跋鲜卑早期八部制的痕迹，但随着其中央化的不断加强，在北周时期，除了部分乡兵、部曲还存在世袭现象以外，大部分府兵系统的高级将领都是流官，这与部族制中首领世领部落、部民效忠领主的家产制权力分级体系的性质完全不同。所以我们认为，即便府兵制中有对部落兵制的仿效，那也是表面化、形式化和象征性的，其内在运行逻辑仍然遵循中央集权官僚制准则。
- ⑨ 参见苏航：《“汉儿”歧视与“胡姓”赐与——论北朝的权利边界与族类边界》，《民族研究》2018年第1期。
- ⑩ 《隋书》卷6《礼仪志一》，第130页。
- ⑪ 《周书》卷35《崔猷传》，第617页。

“仅利用其名号”而已。<sup>①</sup>北周公卿以下多习《周礼》，“休沐之暇，不敢废也”，<sup>②</sup>甚至以“宿疑碾滞”求教于北齐，<sup>③</sup>亦显示出权威价值结构对个人行为的塑造。保定三年（563）四月，周武帝于太学向三老于谨问道，于谨依儒家经典所作回答，宛如孝文帝问道三老尉元的场景再现，<sup>④</sup>昭示出北周向北魏“典范化”故辙的回归。

隋周交代更加快了“典范化”步伐。杨坚掌权不久，即宣布废除西魏以来所赐胡姓；<sup>⑤</sup>建国之后，更启动了一系列“考寻故事”、“宪章前代”的“典范化”政策。<sup>⑥</sup>开皇十年（590）“凡是军人，可悉属州县”以后，<sup>⑦</sup>鲜卑旧制最浓重的痕迹（军事特权）也被抹除了。尽管关于隋唐制度有“南朝化”还是“北朝主流论”的争论，但实际上，隋唐所继承的，不论是魏晋以来旧制，还是各地区发展出来的新制，抑或始于代北而已经官僚化和被中原“大传统”包装过的胡制，都已经是“典范化”的制度，其文字表达、运作方式和精神实质，大都与中原“大传统”没有太大差异，因而很容易被人们视为中原“大传统”的继承与发展，从而被归入汉文化当中。

当然，北朝后期的中原社会仍然是一个多元文化互动的场域，鲜卑和中亚胡人给这一时期中原社会带来了诸多影响，<sup>⑧</sup>但这些“胡化”多集中在日常生活领域，对于群体和个人高阶价值并没有发生普遍和重大的影响。与之相较，佛教的影响则波及社会的各个阶层和方面，在一定程度上已经改变了社会和个人的高阶价值。但在北朝时期，不仅佛教自身同时受到中原文化影响和改造，而且它也并未根本改变以中原“大传统”为基础的高阶价值同构的历史趋势，及其所形成的多元一体格局。虽然在这一过程中也有文化之间的竞争和冲突，但其总的结果不是破坏了上述格局，而是丰富了这一格局。因此，我们观察北朝汉化，乃至整个中国历史上的文化变迁，不仅要看到多元主体的竞争，也要看到一体凝聚的趋势，用这种辩证眼光，才能把握历史全貌。

综上所述，尽管中原“大传统”在六镇地区的多元文化竞争中未能像在中原地

① 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，第102页。

② 《隋书》卷54《崔彭传》，第1541—1542页。

③ 《周书》卷45《儒林传·熊安生传》，第812—813页。

④ 参见《周书》卷5《武帝纪上》，第68页；卷15《于谨传》，第249—250页；《魏书》卷50《尉元传》，第1228—1229页。

⑤ 参见《周书》卷8《静帝纪》，第135页；《隋书》卷1《高祖纪上》，第7页。

⑥ 《隋书》卷12《礼仪志七》，第278页。相关讨论参见陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，第17—18、49—67页。

⑦ 《隋书》卷2《高祖纪下》，第39页。

⑧ 参见万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，合肥：黄山书社，1987年，第297—300页；唐长孺：《拓跋族的汉化过程》，《魏晋南北朝史论丛续编》，北京：中华书局，2011年，第168—170页。

区一样取得绝对优势，但已经开始改变六镇地区的价值结构，这一点在六镇集团进入中原后发展得更为迅速。六镇政权虽然实行了部分“反汉化”政策，但由于中原“大传统”与政治运行和制度建设有着不可分割的联系，这一点和北魏时期相比并无差别，故六镇政权权威价值结构终将被其改造的大趋势，也不会发生根本改变。这就导致北朝后期的“反汉化”只能是表面现象，“汉化”才是当时社会文化变迁的主流，而且在范围上还有进一步的扩大——六镇“小传统”在北朝后期也逐渐被中原“大传统”削弱，而终于消失在历史视野当中了。

## 结 语

民族凝聚和文化变迁密切相关，“汉化同化”范式的根本目的，在于为普遍联系网络中的多元民族互动提供一个一体凝聚的理论模式。然而族群边界理论提醒我们，尽管民族与文化联系密切，但是二者之间并不具有一一对应和彼此决定的关系：民族既不必然具有独立完整的文化，文化也不一定能够决定民族身份的归属，民族始终是多元文化互动的场域。因此，建立在“民族文化决定论”基础上的“汉化同化”叙事不能成立，我们必须为民族凝聚提供新的理论分析框架。

本文通过价值结构理论整合“多元”与“一体”，指出所谓“一体”，即各民族权威文化高阶价值的趋同；所谓“多元”，即各民族中低阶价值的多样性；所谓民族凝聚，即多元民族与文化之间所达成的这一价值结构的“多元一体格局”。这一理论力图透过现象，抓住本质，为既往不同汉化宏观解释提供共同的微观理论基础，以补足从环境和制度变迁到文化变迁之间的理论缺环。更重要的是，它通过将多元与一体整合于价值结构的不同层次之中，实现了二者辩证统一，清晰呈现了多元文化网络的结构性与方向性，及由结构性导致方向性的动力机制，为揭示中国历史上文化变迁与民族凝聚的本质、形态、过程与机制，提供了更为系统的概念基础与理论框架。

利用这一框架，一方面可以厘清文化变迁主次，从而辨识偏颇立论。如仅仅因为隋唐勋贵先世多出鲜卑和部分疑似胡风的举动，就将整个政治体视为“拓跋国家”，<sup>①</sup>即失之片面。这种观点不仅忽略了关陇集团以外绝大多数社会成员的族裔和文化背景，而且忽视了统治阶层的权威价值结构已经与中原“大传统”合流的事实，显然无法把握隋唐社会的主要面相。与之类似，“内亚王朝”、“征服王朝”这种

<sup>①</sup> 参见杉山正明：「中央ユーラシアの歴史構図——世界史をつないだもの」、『岩波講座世界歴史』第11卷『中央ユーラシアの統合』、東京：岩波書店、1997年、第42—44頁；森安孝夫：《丝绸之路与唐帝国》，石晓军译，北京：北京日报出版社，2020年，第129—140页。

强调统治阶层族裔背景的概念，虽然可以凸显某一类政权的特殊性，但也容易误导人们过分夸大胡化而忽视汉化的基础性作用，在修正“汉族中心论”的同时不免又导向了另一种偏颇。

另一方面，这一框架不仅可以用来解释中原地区的汉化，而且可以用来解释其他地区的多元文化变迁，从而为中华民族共同体的历史凝聚提供一个一般性的理论分析路径。这一分析路径的要点，是抓住多元文化在权威价值结构高阶价值形态上的“同构化”。就中华民族共同体整体而言，不仅在中原地区存在以汉化为先导的多元一体凝聚，在其他地区也同样会形成以其他文化为基础的凝聚过程。这一凝聚的结果并不总是民族与文化的全盘同化，而更多的情况是改造了从个体到群体、从小群体到大群体不同层级的价值结构，使得它们在中低阶价值保留多样性的同时，却在高阶价值上呈现出趋同性。正是这种多元一体的价值结构体系，奠定了文化与民族多元一体格局的基础。在自在的中华民族中，不同类型、不同区域、不同层次的“复数的小传统”，正是通过高阶价值结构这一“通性和共性”凝聚在一起，先在“各地区分别有它的凝聚中心，而各自形成了初级的统一体”，而后随着这一进程的发展，区域性中心“经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡”，最终汇合在一起，形成了中国历史长河中超越汉化和胡化的更大范围、更高层次的价值结构趋同和民族凝聚现象，“形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的”，“由单数大传统和复数小传统构成的相互依存的”多元统一体，自觉的中华民族共同体正是在这个基础上形成的。<sup>①</sup>

价值结构理论打通了从微观结构通向宏观视野的分析进路，有助于我们把握“多元”与“一体”的关系，为中华民族共同体的凝聚力提供新的理论视角。然而价值同构并非中华民族凝聚的唯一动力，不同时代、地区的价值同构模式各有特点，这些方面还需要作进一步的实证与理论研究，才能推进中华民族共同体研究不断深入。

〔作者苏航，中国社会科学院民族学与人类学研究所副研究员。北京 100081〕

（责任编辑：高智敏）

<sup>①</sup> 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《中华民族的多元一体格局：民族学文选》，第478—479、515页；《与时俱进 继往开来——写在〈民族团结〉更名为〈中国民族〉之际》，《中国民族》2001年第1期。

# CONTENTS

---

---

## *Research Articles*

### **The Establishment of the East Commandery and the Early Western Han Dynasty's Policy of Reining the Eastern Kingdoms** Ma Menglong (4)

According to *Zhi Lü* (law of official salaries) in *Er Nian Lü Ling* (the Empress Lü's second year laws), Empress Lü, at her early reign, re-established the East Commandery which had been previously abolished by Emperor Liu Bang. This decision drew lessons from Qin's military experience of utilizing the commandery's geopolitical advantage in conquering the six kingdoms. Throughout Empress Lü rule, the East Commandery acted as a strategic base of the central government in practicing a series of geopolitical policies. By controlling the commandery, it was not only possible to block joint invasion from the eastern kingdoms, but also to maintain military supremacy over the three kingdoms of Qi, Zhao and Liang, which gave her an ideal position to rein the eastern kingdoms ruled by the descendants of Liu Bang and to reverse the unfavorable situation which she encountered at her early reign. Also, Empress Lü enfeoffed kingdom to a number of her family members with the East Commandery as the geographical centre, through which she restructured the feudal system created by Liu Bang for her own needs by combining the two principles of bloodline relationship and geopolitics. This policy of using the East Commandery was an important political legacy left by Empress Lü and was subsequently inherited by Emperor Wen.

### **The Cultural Change and the Cohesion of Ethnic Groups in the Northern Dynasties from the Perspective of the Structural Convergence of Value Systems** Su Hang (22)

The interaction between culture and ethnicity in the Northern Dynasties indicates that there is no one-to-one correspondence in between, and that the long prevailing 'ethnic-cultural determinism' in the study of medieval history has no factual and theoretical basis.

In a network of multicultural interaction, the so-called ‘Sinicization Mainstream’ refers to the process whereby the high-value items of the ‘Great Tradition’ of the Central Plains are embedded in the authoritative value structure of the non-Han people in the region through the medium of institution, and then by ‘exemplification’, which facilitates all aspects of society constantly approaching the mainstream form of cultures of the Central Plains. The ultimate result is not always the assimilation of cultures and peoples, but rather, the coalescence of diverse populations and cultures on the basis of the convergence of high-level value forms. The formation of the Pattern of Diversity in Unity of and the sense of community for the Chinese Nation is based on the pluralistic integration of value structure.

**The Evolution of the Provincial Institution in the Ming and Qing Dynasties from Ritual Perspective** Liu Yonghua (42)

The provincial institution of the Ming and Qing dynasties underwent an evolutionary process from the abolition of the branch secretariat and the establishment of the three provincial offices at the beginning of the Ming, to the subsequent establishment of *xunfu* (grand coordinator in the Ming and governor in the Qing) and *zongdu* (supreme commander in the Ming and governor-general in the Qing, often called *dufu* together with *xunfu*) as well as the transformation of *dufu* from envoys of the court to local officials since the mid-Ming. As a result, from the mid-Ming onwards, *dufu* changed from being not entitled to participate local sacrifices, to participating occasional rituals such as rain making or sunny day praying, and then gradually becoming engaged in and even hosting regular local sacrifices. The ritual status of *dufu* was officially set up in 1751. Since then, *dufu* further established their dominance upon local high-ranking officials such as provincial administration commissioners or surveillance commissioners at rituals by compiling books of provincial sacrifices and hosting local regular spring and autumn rituals, and leading the incense offering at the first and fifteenth days of the lunar months. When *dufu* were gradually engaged in local sacrifices, changes also took place at to objects of the provincial sacrifices. Titles of capital and provincial city gods