

【中根千枝】中国与印度：从人类学视角来看文化边陲

作者：[\[日\]中根千枝](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2010-12-13 | 点击数：334

内容提要：中国与印度是相邻的文明古国，两国之间存在着重要的共性，这些共性源自两国的地理幅员、人口规模和悠久历史。西藏地区位于汉文化和印度文化之间，汉人和印度人在与藏人交往时显示出不同的态度，这与中国和印度两种文明的特征和两个社会的不同性质有关。在文明的传播过程中，汉文化的传播与印度梵文化的传播也有各自的特点。文章最后就汉人、藏人和日本社会对源自印度的佛教采取的不同的接受方式，探讨了各自社会文化传统的特征。

关键词：文化边陲；汉化；梵化；佛教

中图分类号：C912.4 文献标识码：A 文章编号：1000-5919(2007)02-0143-05

作为首届费孝通纪念讲座的主讲人，我感到非常荣幸。我并不想在这一个讲座中把中国和印度这两个社会进行全面的比较，我想在这里谈的是，我自己作为一个人类学家在这两个国家中生活和从事研究时的一些亲身感受。从很早时候开始，我的研究领域之一是中国的西藏地区，我曾经分别从中国内地和印度一侧的喜马拉雅地区出发旅行到藏区，从事西藏研究的田野调查，为此我在这两个国家里一共生活了好几年。

我第一次来到印度的加尔各答是在1953年，对我来说，这里的每一件事都具有异国情调，同时也令人惊奇。但我很快就回想起我早些时候在中国北京生活时所感觉到的十分类似的氛围，这种熟悉的氛围使我容易和轻松地开始了在印度的生活。后来我才逐渐意识到，这种感觉肯定来自一种只有在一个幅员辽阔并具有悠久历史的大陆社会才会产生的社会氛围。尽管中国和印度通常给人们留下的印象是两个完

全不同的社会，但事实上它们也显示出一些令人关注的共性。

请让我首先指出我在这两个社会所观察到的一些重要的方面，并从社会—地理环境的角度来探讨“汉化”和“梵化”在这两个国家的影响，最后我想讨论一下中国西藏、中国内地和日本三地在接受佛教时的不同态度。

社会—地理环境中的共同特点

首先，中国和印度这两国内部的各区域间在语言、区域文化特征上都显示出了巨大差异，这些地区差异与目前的行政单元大致吻合：中国有 23 个省，印度有 25 个邦，除此之外还都各有一些特殊的行政地区（如自治区和直辖市）。两个社会都可以被粗略地区分为北部和南部两个部分（如中国的“北方人”、“南方人”；“北印度人”、“南印度人”）。这些划分与各自地区居民的饮食与生活习惯密切相关，在北方，人们主要的食品是小麦，而在南方主要食品是大米。

其次，两个社会内部都包含有许多少数民族群体和一定数量的穆斯林人口。中国有 55 个少数民族，而在印度大致有 400 个（缺乏制度化的统计数字）。在印度，这些少数群体被称为“部族”，其中大多数是人口不多的小群体，平均人口规模约在 30 万人上下。这些少数民族当中的大多数人都居住在边远的山区，也有少数人居住在印度村落外围的贫瘠平原上。他们的居住地散布在许多地区，包括几乎所有的邦。他们集中聚居的地区是印度东北部的边境地区，包括阿萨姆邦。这些山地部落居住的地区从东北部一直连接到缅甸的北部、泰国北部和中国的云南，这样就在这一狭长地区形成了一个山地部落的分布带。虽然这些部落在各国被划分为许多小族群，但是这些人群所居住的自然环境和生存条件基本上相似，所以从印度的阿萨姆邦到中国云南的这一地带可以观察到在当地族群之间存在着种种联系。

不同于这些南方的山地群体，中国有几个十分重要的少数民族群体，它们不仅人口规模要大得多，而且它们在历史上的一些时期曾发挥着重要作用，有的甚至统治过中国。因此我们就不难理解，对这些

少数群体的研究工作，在中国主要是由偏重历史的民族学家们来开展的。这些研究成果的最好代表是费孝通教授著名的“中华民族多元一体格局”。他的研究主要集中在这些民族的历史情况，而历史对于理解这些民族是最关键的。而在印度，对少数群体的研究工作主要是由体质人类学家和社会人类学家来进行的。由于研究领域和专题的不同，学者们所采用的学术研究方法也就难免有差异。

回族穆斯林人口是中国总人口的 0.7%，中国 10 个穆斯林民族的人口为中国总人口的 1.6%。穆斯林人口是印度总人口的 1.7%，印度的穆斯林人口甚至超过了巴基斯坦的总人口。这些穆斯林人口和印度人（Hindus）一起构成了印度总人口的 93%。在中国，回族仅是许多个少数民族之一。而在印度，穆斯林具有一定的优势地位，这与在英国人统治之前统治了印度长达 300 多年（公元 1526—1540 年，1555—1858 年）的莫卧儿帝国的影响有关。莫卧儿帝国对印度的影响，可以与清朝在中国的统治（公元 1636—1911 年）相比较。

今天，穆斯林人口在这两个国家的地理分布方面具有相同的模式，他们散布在国家的各个地区，而且他们聚居区也都在各自国家的西北地区：如回族聚居在中国的甘肃、宁夏，印度的穆斯林主要居住在克什米尔。他们的居住现象有一个特点，那就是都居住在多数民族和其他民族（如藏族）交界之间的地区。费孝通教授曾经称之为中国西北的“伊斯兰走廊”，而我在印度西北部地区也发现了完全相同的情况。所以，不论我是从中国内地还是从印度进入藏区，我总是必须首先经过穆斯林居住区。

“汉化”与“梵化”的影响

我们已经看到，同为幅员辽阔、历史悠久的大陆社会，中国和印度的社会结构中具有巨大的差异性，那么造成各自统一和内部融合的决定因素是什么？我认为必须从“汉文”和“梵文”在文化传播中所扮演的角色当中去寻找。这两种语言在古代都得到了充分的发展，而且这两种语言和相应文化的承载者和传播

者都是两个国家上层社会中的那些有教养的人。当然，经过了漫长的社会历史发展之后，由这两种文化所包含的基本观念已经逐步渗透到了社会的普通民众当中。

汉文承载的特殊文化，可以在政治思想的伦理当中体现出来；而梵文则揭示出社会制度中的哲学与宗教思想。两者都对社会秩序和共同价值的创立做出了重要贡献。

汉文化的代表是中原的政权，“汉化”即汉文化向四周的传播在一定程度上是由皇朝政治体制的行政权力来推动的，接受了汉文化并进入到这一政治体制的人们，就成为了中国社会的组成部分。

“梵化”体现的是基于印度价值的一种社会秩序，特别体现在印度的种姓制度上。不论是种姓制度内部或外部的人群，凡是接近和发展出与这一秩序相似特征的人群就会逐渐成为印度社会的成员。在这一过程中，人们不能以某个个体加入印度社会，而必须以一个群体的方式成为印度社会的组成部分，成为印度人。于是，“汉化”和“梵化”就分别在中国和印度产生了与世界上其他国家都不同的社会，由于以不同的方式不断吸纳新的成员，这两个社会没有像目前的民族—国家那样的明确的边界，它们的边界都是模糊的。

我再举一些边缘地区族群交往的例子。在汉人与藏人有密切接触的边缘地带，我们观察到一些十分有趣的现象。这里的汉藏交往不仅造成一些族际通婚，这些通婚的夫妇的居住也有其特点，在这些的汉藏通婚案例中，汉人男子与藏人女子通常都生活在藏区，而很少见到藏族妻子迁往并生活在汉人地区。同时，那些在藏区生活了几代的汉人家庭都被藏化了，根本看得出来他们是藏人还是汉人。而且我发现，在那些地区的汉人具有令人惊奇的能力来克服他们与其他民族之间的差异。在这些地区，藏人也在一定程度上吸收了汉人的文化。例如作为当地社区或寺庙首领的藏人一般都会讲流利的汉语，而且通晓汉文，通常在他们的藏族名字之外还有汉人姓名。一眼看过去，很难看出他们是汉人还是藏人，但是他们对自己的藏族身份认同还是很清楚的。

但在印度这一侧印藏相邻的基层社区里，情况则很不相同的。几乎没有印度人生活在藏区。在这些文化边缘地带，印度人—藏人的接触比起汉人—藏人的接触来，要少得多。然而，许多藏人包括贵族和农民，

很长时期以来都在冬季为了朝圣而访问印度，他们对印度有着崇拜的心情，因为印度是佛教的发源地。当地的印度人也以友好的态度接受了这些佛教徒。一些上层的藏人过去在印度喜马拉雅地区还有住所，他们与印度人建立了友好的关系。但是在印藏之间的通婚却极少发生。这也可以理解，因为印度人在他们内部一直严格地实行种姓内婚，这已经形成了一种传统：即结婚的对象必须属于同一个种姓，但又来自不同的家系。

社会的构造

我刚才讲到了“种姓内婚”。印度的种姓是一个非常特色的社会制度。在谈到这一点时，我想对中国和印度这两个国家的社会结构进行比较。关于中国的社会结构，费孝通教授曾经提出了著名的“差序格局”。在中国社会，“自我”是一个起点，社会关系像同心圆那样一波一波扩展开来，最后达到了最外圈的“天下”。这些关系的性质是灵活的，而且在各组之间没有明确的边界。

当你观察印度的种姓社会时，另一个很不同的模式显现出来。印度社会是由无数群组构成的，它们形成一个镶嵌模式。由种姓作为代表，每一个群组都是一个边界清晰的实体。群组的聚合是由各种因素促成的，如地缘联系、相同职业、在种姓等级制中地位的相近，等等。此外，印度的种姓主要还是一个职业群体，每个种姓都有一个特定的职业，这样的例子很多。为了维持日常生活与经济活动，每个种姓都需要其他种姓提供的服务，通常会需要 30 个以上不同种姓的配合。于是，它们和其他种姓之间保持着经济功能方面的联系。但是其中任何一层联系都不可能扩展到整个社会。所以非常重要的一个特点是，不管一个人在印度社会里走到哪里，不管当地的语言和习俗如何不同，他都可以发现那里有着关于种姓体系的相同原则，也许各地会有些小的变化，但他们都分享着同一价值体系和行为规范的基本原则。所以他们可以辨别出其他人的身份，也因此确定自己的身份，马上就可以根据这一身份把自己纳入到当地的社会结构中，而不需要任何基于血缘或亲属关系的联系。所有的个人和群体，都属于不同的种姓，都认同这一个种姓体系，每

个人都具有自己的位置，即使是迁移到其他地方，也很容易迅速找到自己的位置。在这样一个体系的运作中，一个社会的整体凝聚力也就产生了。

这两个社会的图景呈现出了一个有趣的对比。尽管在两个社会组织结构的构建上存在差异，但我们在社会组织的“核心”里还是可以发现一个显著的共性，那就是“家庭”的重要地位。在这两个社会中，传统家庭结构的理想类型是相同的。在家庭的基本结构中既有家庭成员之间垂直的关系，同时也有横向的平行关系：既有垂直的父子关系，也有父母相同的平行的兄弟关系。这样一个水平和垂直交叉的结构，固定了家庭的核心，家庭成员的亲属关系再扩展到外部的成员。在一个家庭和一个父系宗族之间，没有清晰的界限。其功能边界的产生取决于一些既定的场景，如共有的财产、成员们的个人因素。

中国的父系关系的识辨根据族谱可以上溯或者下延许多代，这里我们就会想到中国的祖先崇拜。在印度，父系集团被称做“gotra”，它构成了一个种姓群体的组成部分，一个种姓群体由许多不同的“gotra”所组成。“gotra”的功能就是建立起共同成员身份的认同，而不是表现与祖先之间的关系。每个“gotra”有一个共同的神龛和名字，它不同于常说的“姓”。“gotra”的名字与中国的姓相应，但它在日常生活中并不使用。现在许多年轻的印度人都不一定记得自己的“gotra”，但是到他们找对象结婚时，一定会去问自己的父母，自己属于哪个“gotra”，因为男女如果属于同一个“gotra”，表示他们之间存在一定的父系血缘关系，是不能结婚的。印度人的婚姻必须发生在同一个种姓内部，但是必须在不同的“gotra”之间。

尽管我们发现在中国和印度社会中存在着不同之处，但在两个社会中对血统（亲属）的承认，在社会组织底层发挥着重要的作用。在日本社会中则有所不同，在家庭确定内部和外部成员关系方面起关键作用的是“户”（household）这个单元，而不是血统（kinship）。事实上，家庭脉络的延续是“户”的延续，在一“户”的下一代中只有一个儿子和他的妻子可以把这个“户”继承下去，其他兄弟们将分家出去，另立门户。当一个家长（父亲）没有生下儿子来继承自己的“户”，他就选择一个男子来收养，这个男子可

能来自自己的亲属中，也可能与自己没有任何亲属关系，这个收养的男子会合法地继承家长的姓氏和“户”的全部事业。

虽然日本从中国接受了许多重要的文化成分，但是日本的社会制度和继承制度保持了原来的传统。在日本社会的制度里，像“户”这样的组织在个体成员的联系中比血缘亲属关系更为重要。这一原则进一步发展成了这样的现象：个人的社会交往范围通常仅限于他现在所属的组织（“户”的变种与扩展）的围墙之内，这也就造就了日本人对组织（公司）的忠诚。而在组织之间的那个层面上，交往网络也是存在的。例如，在一些经济界的个案中，父亲公司和儿子公司构成了一个巨大的企业集团，彼此建立起了远比经济关系更密切的忠诚关系。但是即使是在这样的案例中，网络的功能也被限定在组织环境当中，人们的行为仍然受到“组织”体系的严格约束。所以，看到中国人和印度人能够拥有和运用如此丰富灵活的个人关系和功能网络，我们日本人是十分惊奇的。从日本人的眼光来看，中国和印度社会的差别和共性表现得是十分清楚的。

接受佛教：汉人、藏人和日本人的差异

佛教经书（经典梵文）的汉文翻译，以《般若心经》为例，它是公元 403 年由龟兹人鸠摩罗什翻译的，他精通梵文和汉文。之后《般若心经》又被玄奘法师于公元 660—663 年再次翻译为汉文，玄奘从印度取经后返回了长安，专心翻译佛经，玄奘的译本在中国更为流行。

佛经的藏文译本出现较晚，因为藏文字母是在 7 世纪从 Nagari 字体（印度几套书写字体之一，包括梵文等书写形式之一的天城书）借来一些元素而合成创制的复杂文字，所以在 8 世纪开始把梵文经书译成藏文。特别是在 11 世纪时，佛教在西藏特别发达，出现了一些非常杰出的僧侣学者。他们当中有许多人曾留学印度，同时印度的梵学家们也应邀访问西藏。这些藏人学者被称作 Lotsa wa（翻译人）。在那个年代的西藏，学者与翻译人是同义词。藏人学者们极力地使用藏文术语来与梵文词汇和概念相对应，他们的翻译

工作有时是与印度梵学家共同完成的。最先《梵藏佛教词典》的编写早在 9 世纪初叶就已经完成，所以藏人对佛教的接受从一开始就接受了梵文的体系，因而是学院式的，他们的学术标准非常之高，也正是这些学者为后来藏传佛教的发展奠定了基础。我在这里应当说，今天藏文佛教经文对于世界上的学者们来说具有独一无二的重要性，因为它们使我们有可能把印度经文恢复到初始的版本，而这些印度经文当中有许多在印度已经失传。

与之相比，中国高僧们在把梵文佛经译成汉文时走到这样的境地：由于汉文和梵文之间在语言上的巨大差异，汉文翻译不是每个词一一对应来翻译的。它们具有两个特点：第一，它在翻译时所参照的概念和术语，通常是一些已经存在的相关的汉文概念和术语，所以这里有一个“汉化”的倾向性；第二，在把原始的梵文经文翻译成汉文时，译者通常会根据汉文已有的思想表达方式而加以简化或筛选。其结果是，在印度用梵文表达的精心设计的思维与逻辑话语并没有被翻译过来，参与那些玄妙的隐喻话语，似乎并不是这些汉人译者的兴趣。中国人的思想方式是十分务实的，往往只关注那些可以带来实际成果的东西。所以这也显示出中国人的思维方式与印度人的思维方式很不相同。当然，我必须说，汉文经文自身也具有其优雅的风格和华美的词汇，充分表现出了中国佛学的渊博思想。

与汉人不同，刚刚接触到佛教的藏人则尽可能地完整吞下印度的逻辑思维，这些对于他们是十分新鲜和高深的事物，他们为如此发达的文明和智慧所折服。这种把梵文经典严谨地译成藏文的倾向，与他们当中许多人与印度梵学家有密切接触是有相联的，他们受到这些印度梵学家的很深的影响。可以说，与梵文的密切关系贯穿了藏传佛教的整个发展历程。在中国内地，佛教的鼎盛时期在 7 世纪就已经结束，到了 11 世纪，政府组织的佛经翻译工作已完全停止，译者们也随之消失。而正是这时，藏传佛教进入了它的黄金时代。

最后，我想讲讲日本人接受佛教的态度，特别是对使用 Sutra（经典）的态度。与其他国家不同的是，日本直接接受了汉文版佛经而没有把经书译成日文。理由可能有以下几个：第一，在 7 世纪时汉文字母已经在日本识字阶层中移植得很好并被广泛使用，言辞精美的汉文佛经也显示出一种神圣性；第二，汉文佛

经可以使用日文发音来优美地诵唱，这对于佛教在民众中的传播已经够用了，经典中的深刻含意对于一般的日本人来说并不需要特别去搞清楚；第三，尽管一些学问较多的僧人也尝试着去解释汉文经典，但是他们或多或少结合了日本人的思维方式。不管那个宗派，《般若心经》是人们最熟悉的经典，而且玄奘翻译的流行文本太简短了，所以佛教研究者和思想家们出版了许多的著作和文章来解释《般若心经》。

但是对于佛教研究只是基于汉文译本的情况，在近期开始有了一些学者们开始越来越关注佛经的梵文初本。近期在日本出版了一本有关学术翻译的评论文章，探讨从藏文恢复的梵文版中初始的佛经含义，它是由中村元、纪野一义翻译的（1960年和2003年，岩波文库）。另外，几位藏族僧侣对佛经的评论和解释也已经被译成日文，包括《般若心经入门》（2004）。所以现代的日本学者已经不满足于对汉文佛经的解释和研习，开始对藏文佛经给予更多的关注，并且努力从藏文佛经中探讨原典。

上面我通过对边疆地区社会的分析讨论了中印两国的特点，我认为这些边缘社会为我们提供了一个比较研究的视角。

今天世界发展的趋势导致各独立国家之间的联系越来越紧密，这并不以它们的主观意志为转移。中国和印度之间的接触也开始显现出令人鼓舞的动向。两国首脑胡锦涛主席和辛格总理实现了会谈。在许多领域中（包括学术领域）出现了更多的交流。这一发展趋势不仅深受两国民众的欢迎，同样也受全世界及邻国的欢迎。

在这一增进接触的过程中，人们通常会比较关注当代的政治、经济和技术领域，但是我们还需要理解彼此的社会，理解它们是如何走到了今天，在现成化发展的背后它们保持着什么传统的因素。唯有如此，我们才能够知道自己所处的位置以及在与他国交往中什么是最适当的方式。

（本文原载：《北京大学学报：哲社版》2007年2期第143~147页）