

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 307 期

2020年 7月 15日

目 录

【论 文】

海外中国史研究值得警惕的六大问题

汪荣祖

去汉化，去中国化，与去中心化：

评罗友枝《早期现代中国与东北亚：跨越边界的视角》 宋念申

中国学者研究中的“内亚”概念及其问题反思

祁美琴、陈 骏

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University



【论 文】

海外中国史研究值得警惕的六大问题¹

汪荣祖²

我国的史学界很重视海外的中国史研究，特别是美国的研究成果。美国自“二战”之后，中国研究学院化，东岸的哈佛大学，西岸的华盛顿大学，成为两大研究中国的中心；之后，至少有十几所大学有规模不等的研究中国的项目。经过 70 多年的努力，有了不菲的成果，出了许多名著与名家，包括不少知名的华裔史家在内。不过，我们在欣赏海外中国史研究的同时，不宜一厢情愿，认为海外的研究就比较高明，甚至不辨良莠，尽情翻译，几乎照单全收。更值得我们注意的是，出问题的不尽然是三流出版社出版的无名小卒的作品，而往往是著名出版社出版的大名鼎鼎的学者的著作。问题出在哪里呢？

问题之一：离谱的误读

研究历史，文本为要；读懂文本，才会有正确的研究成果。中外文字之间的鸿沟较大，学习不易。美国研究中国史的学者大多进研究所后才学中文，已经错过学习外语的最佳岁月，以至于往往一知半解，对晚清之前所用的古文，尤有扞格。当今西方汉学家几乎已无人能用汉文著书立说，且他们也无此需要，因英文已成学术霸权语言，用他们自己的文字写，似更有权威。但用外文写中国历史，至少要读懂中文史料吧！

令我最意外、最始料不及的是，我发现享有盛名的耶鲁大学教授、曾任全美历史学会会长的史景迁（Jonathan D. Spence），居然犯有离谱的误读错误。他著作宏富，英文写得非常漂亮，得到西方读者的激赏，我读之也往往爱不释手。不料当我读到他研究张岱的专著时，居然发现许多令人难以置信的谬误。这些谬误，西方读者因不能复按原文，无法知晓；中文译本读者也不易察觉，因译者已复原史料原文，也不会发现误读与误解。

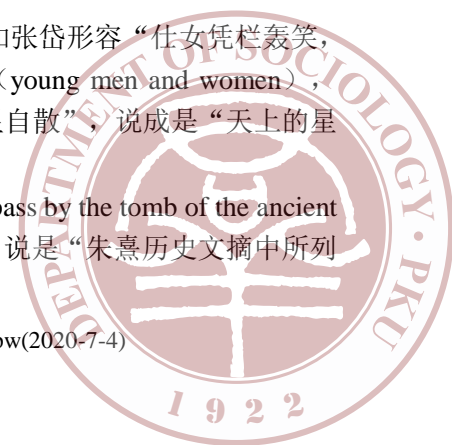
我偶尔中英本对照阅读，才发现他完全不解中文典故。如张岱说：“非颊上三毫，则睛中一画”，是画龙点睛的典故。顾恺之为裴楷画像，在裴颊上加三毛，看到的人立刻说：“神明殊胜”，所以张岱是在比喻如何使文章传神。史景迁竟然曲解为不伦不类的：“若不在脸上加上三根好毛，则在眼睛上轻轻一点，就够了。”（if not three fine hairs on a cheek then one light dot on the eye would suffice）张岱论史，认为“盖传神正在阿堵耳”。“阿堵”是晋代俗话，意谓“这个”或“这里”。大画家顾恺之绘像，数年不点目睛，人问其故，答曰：“传神写照，在阿堵中。”张岱用此典作为比喻，认为写历史也要能画龙点睛，才能拾遗补阙，增加文字感染力。史景迁不解典故，只好胡说：“传神写照要能确认明显的性格。”（the key to capturing the spirit of someone is to identify the salient characteristics）

古典也许对他太难，但有些简易的词汇与句子，他都读不懂。如张岱形容“仕女凭栏轰笑，声光凌乱，耳目不能自主”，史景迁将“仕女”解作“年轻男女”（young men and women），竟不知“仕女”就是女士，男性无与也。至于史景迁将仕女们“星星自散”，说成是“天上的星星散去了”（the stars disperse），更是闹了大笑话。

他不知道西湖的岳王坟，误认为是“古代越王们的墓”（saw her pass by the tomb of the ancient kings of Yue）。他也不知朱熹有百余卷之多的《通鉴纲目》这部书，说是“朱熹历史文摘中所列

¹ 本文刊载于《国际汉学》<https://mp.weixin.qq.com/s/PGdoYeB522eJBkvQA0T3pw>(2020-7-4)

² 作者为台湾师范大学客座教授、复旦大学客座教授。



举的百余种书目” (the hundred or more titles listed in Zhu Xi's historical digest)。我们都知道，莫逆之交，所谓“皆敬礼先子，称莫逆”，难以相信史景迁会将“莫逆” (best friend) 误读为“平定叛逆” (rebel pacifier)。因不知“杖履”一般是敬老语，他把张岱的族祖追陪张岱的祖父的所谓“杖履追陪”说成“他(族祖)拿起拐杖，穿上鞋子，随他(祖父)而去” (he would grab a staff, put on his shoes, and be off to join him)。张岱自嘲“书蠹诗魔”，指自己爱诗着魔，史景迁居然说是“书使他中毒，诗使他迷惑” (poisoned by stories and bewitched by poems)，非常离谱。张岱从传教士利玛窦 (Matteo Ricci, 1552-1610) 处得知，“其俗，凡读书学道者不娶”，所谓“读书学道者”，就是指像利玛窦那样的天主教神父，他们不能娶，史景迁毫不思索就说：“按照他们的习俗，凡读书人皆不娶” (according to their custom, all those engaged in academic pursuits never marry)，在中国虽有读书学道者不娶之例，如何可能“凡读书人皆不娶”。很普通的成语如“首鼠两端”，他竟会理解为“平衡强烈的意见” (He did not tolerate extremism, always seeking a balance between strong views)。他连“卜居”“夏楚”“仲叔”等我们习知的名词也茫然无知。这些错误不可能是偶然的失察，而是由于阅读古文能力的不足。读书须先识字，不识字，如何著史？

问题之二：严重的曲解

误读之外，发生曲解，可见之于美国汉学家慕唯仁 (Viren Murthy) 的《章太炎的政治哲学》一书中。如他误认为章太炎于 1903 年苏报案入狱是因为“图谋推翻清帝国”，其实章是因骂皇帝“载活小丑，未辨菽麦”，以“毁谤罪”入狱；审判地也不是上海的英租界，而是公共租界。他又将余杭误作杭州；将《史记》译为“Book of History”，不知这久为《尚书》之译名；以为“获麟”因捕捉祥物麒麟，使“天下大乱” (the world is upside down)，实则祥物应出于盛世，居然出现于乱世，孔子才会说：“吾道穷矣”；甚至将太炎的《正仇满论》曲解为“改正仇满论” (Correcting the Hatred of Manchus)，误译“天下为公”为“empire is common”，误将“发愤”解作“发怒”，都会错了意。太炎说“进化论始成”，他说是“进化论刚开始” (this is where the theory of evolution begins)，不知“始成者”是已经成了，观上下文便知。更严重的是，他将“不齐而齐”译作“to see the equal in the unequal”，如何能从不齐中看到齐呢？他不能理解太炎的本意：“让他不齐就是齐” (let the unequal be unequal)，亦即李卓吾 (贽) 所说的“物之不齐，又物之情也”，这样才能显豁绝对自由与平等之微意。还有对文本的曲解，如章的《驳康有为论革命书》，其中驳斥满汉源出一系之说，有云“近世种族之辨，以历史民族为界，不以天然民族为界”，如以天然民族为界，则何必浪费口舌于种族之辨？然而慕唯仁却说，章主张达尔文 (Charles Robert Darwin, 1809—1882) 的物种原始论及其种族不平等观，偏离太炎之意甚远。如果读不懂章太炎的文字，又如何研究章太炎的思想呢？

慕氏像其他许多海外学者一样，崇尚建构理论，以成一家之言。慕唯仁的理论是：章太炎以佛学为本的政治哲学，是要反对“资本主义现代性” (capitalist modernity)。此说来自日本学者西顺藏与中国学者汪晖的思路，章氏源自佛学的反资本主义现代性论点，在中国进入“全球化资本主义世界”的局势里，特别具有哲学意义。这种理论能否成立呢？其实太炎的“虚无之道”并非要否定现实的物质世界，而是要破除“法执”与“我执”以臻于至善的心灵境界。所以慕氏断言太炎由佛学所建构的政治哲学，全然抗拒与否定现实的全球资本主义世界，明显言过其实！

他说章太炎从反满到反帝，是由于因苏报案入狱的三年中接触到佛学，从佛学中领悟到他的“反资本主义现代性”。他认为章在狱中“改信佛教”，并以佛教观点作为评论与对话的基础，发展出对现代性的哲学批判。其实，太炎反帝并非由于入狱之后的经历，其反满即因清政府不能

反帝之故。太炎眼见八国入侵，清廷束手无策，他才决心割辫革命。太炎之反帝，或如作者所言之“反资本主义现代性”，又何待系上海的西牢、读佛典之后？

太炎读佛典也不始于入狱之后，早在入狱之前，他即已“阅佛藏，涉猎华严、法华、涅槃诸经，义解渐深”，只是“未窥其究竟”，在狱中三年专修佛书，“乃达大乘深趣”而已。太炎的哲学，诚非佛教所能涵盖。事实上，慕氏也注意到太炎在日本时，除了佛学外，也接触到德国唯心哲学，特别是叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）、海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）等人的反黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）的德国唯心哲学。章氏如何结合佛家唯识学与西方唯心哲学的政治哲学？其具体内容到底为何？慕氏都没有提到。难道章氏仅仅靠解释佛学来批判当时全球资本主义的现代性吗？他的主题既然是章太炎的政治哲学，如何能只谈佛学，不及其他，上求学理之真，下有益于民生呢？慕唯仁更别出心裁，认为太炎既然反帝、反资本主义，遂将章与马克思进行对话。然而章、马之异，实远大于同，除了章的心学与马之唯物史观南辕北辙之外，两人对革命的观点亦迥然有别，章也从来没有提过马，若谓章在思维上反黑格尔之唯心“目的论”（teleology），安知他不会以同样理由反对马克思的唯物目的论？更遑论章晚年“反赤”强烈，视马克思列宁主义苏联无异于资本帝国主义国家。

慕氏从马克思观点看章氏哲学，固然是创见，但是否有点离谱呢？他还将一连串的现代或当代西方哲学家与章太炎相提并论，相互比附，读来虽感新鲜，更能提升章氏思想在当代的重要性，但陈寅恪早已指出：“比较研究方法，必须具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外、人天龙鬼，无一不可取以相与比较。荷马可比屈原，孔子可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无所谓研究之可言矣”，足以引起随意比较中西者的警惕。

慕氏又认为，章氏以佛学概念否定进步史观，又将章之批判进化论联系到全球资本主义的现代性，认为章太炎一如叔本华，意在克服资本主义现代性带来的压力，并全面否定现实世界的存在。其实，章太炎与其他晚清学人一样，深受斯宾塞（Herbert Spencer, 1820-1903）社会达尔文学说的影响。他推崇严复，俨然以师礼相待。他还曾与人合译日文本《斯宾塞文集》，并于1902年出版一部以进化论为基础的《社会学》。他认为民族经过历史的进化，形成“历史民族”。后来他才意识到，西方的许多学说并非都如自然科学的定理，不是天地间的公共之理，遂于1906年发表《俱分进化论》。但此文并非如慕氏所谓完全拒斥进化论，而是对进化思想做了批判性分析，他承认知识在不断地累积，精益求精，但带来的后果不一定趋向善与乐，而是善与恶、乐与苦齐头并进；知识愈发达愈可以做大善事，享受大快乐，但同时也可带来大恶、大苦；然则，进化未必幸福。我们可以说，他接受进化的事实，但并不完全赞同进化的后果。慕氏称之为“善恶双线发展”（the two-track development of both good and bad），其实仍然是善恶单线齐进；章太炎不是要全盘反对进化，而是认为进化理论并不像自然规律那样必然。慕氏以为章氏用佛教观点彻底否定进化，岂其然哉？再者，西方的现代性也不是普世性的，不同地区具有其特殊的情况，各国各地由于历史文化背景的不同，在现代进程中各有其特色。

章氏对西方现代性的批判与拒绝，不是盲目的反对，而是对西方有所了解、有所接受后再经过深思熟虑，做出的具有批判性的反应。如果能从此角度来解释章太炎为何批判“环球资本主义世界”，或更有说服力。慕氏认定《齐物论释》以佛释庄，提供了取代环球资本主义世界的另类境界，以道家平等之谈来挑战环球一统的资本主义世界。章太炎于1910年左右正积极参加革命，不可能以佛解庄来自娱，而必须面对汹涌的西潮及其所带来的文化问题。至于这是否是他针对资本主义世界而发之论，似又未必。章氏所有的思想资源，无论佛、庄、孔、老，还是西学，皆可为解决文化问题之用。章太炎意不在庄学的正解，实别有宽广的怀抱，才会使他感到“千载之秘，睹于一曙”。慕唯仁根据波斯东（Moishe Postone）所说，认为特殊性与普遍性之对峙，居于由资本主义制约的现代思想的中心位置，章氏为了逃避此一对峙，将普遍性与特殊性一并否定。太

炎否定普遍性（即其所谓的公理）无须赘言，然又如何否定特殊性呢？慕氏一味以为佛学之“无”既然否定一切，自然也否定个人或自我。所以他认为章氏所要表述的是超越特殊性与普遍性，涉及无法以概念表达的、“言语难以表达的”（ineffable）“绝对平等”，所以章氏“齐物”的平等世界是超越“世俗世界”（the mundane world）的，真是太玄妙了。他认为章氏的佛家哲学是对西潮的挑战，且将“西潮”界定为“全球资本主义”，这都是他的自我设想；如果我们从文化多元论的角度观察，便可看到太炎不是要取代“全球资本主义”，而是要别立门户，并行不悖。所谓“全球资本主义”，其实就是西方的资本主义，“资本主义”是“总相”，未尝不可有“别相”的中国式资本主义？按此逻辑，文化多元论也可使被视为普世的西方资本主义“特殊化”，成为与其他文化并存的西方文化。

慕氏广泛引用日文资料，独不见 19 世纪 80 年代“政教社”的论点，日本这些文化多元论者的言论，岂不就是针对当时西方霸权世界而发的吗？慕氏的结论尤其别开生面，畅谈 20 世纪初的鲁迅与同一世纪末的汪晖，认为两人对现代性的批判先后受到章太炎的启示，无端建立三人的师承关系。鲁迅固然曾问学于太炎，汪晖的老师据说是太炎学生的学生，慕氏就把此三人连在一起。章氏借佛教批判全球资本主义的现代性是慕氏此书的主轴，将佛教作为“全球现代性的另一选项”，则是慕氏自认为发幽揭隐的要点。鲁迅与章太炎在气质上、精神上确有相承之处，但“五四”之后他们在学术思想上已经分道扬镳，所以刻意强调章、鲁、汪之间如何心魂相系，先后呼应，共探“后资本主义社会”，而不深论三代人在学术思想上的根本差异，势必成为无稽之谈。全书最严重的曲解，是将太炎的学术思想以偏概全。太炎虽沉醉于佛学，甚至有披发入山为僧的念头，但仍未忘爱其祖国特异的文化；此并非矛盾，盖如其自述：“佛法虽高，不应用于政治社会。”慕唯仁讲章氏政治哲学，过于强调佛学思想，以致忽略章氏丰富的其他思想资源，而这些岂能与其政治思想无关？只谈佛学，全不顾章氏同时所撰有关儒家、法家之论述如《原经》《原儒》《秦政记》诸篇。如不能理解章氏政治哲学的全貌，又安能说是有价值的著作？

问题之三：荒唐的扭曲

美国中国史研究者还有更荒唐走板的例子，一位年轻的历史学者普拉德（Stephen R. Platt，也译“裴士锋”）在《湖南人与现代中国》一书中，把湖南写成一个独立的国家。他的论断是“湖南不是中国的缩影，就像中国不是亚洲的缩影一样”；他认为湖南人的忠诚不出湖南，也就是湖南第一，即使会考虑到中国，最多是第二位而已。作者更清楚地说：他不是要以湖南来增饰中国，而是要以湖南来“质疑”中国，提出“对中国前途的另类看法”。话说得如此直白，想要分裂中国的潜意识不言而喻。他甚至提出所谓“湖南民族主义”，这种论调在晚近西方并不陌生，因为自苏联解体以后，西方总觉得威胁来自过于庞大的中国，且不论政治上的“中国威胁论”，即使在学界也时常出现回响，所谓“中国有南北两个不同的民族主义”，或“中国的历史一直被国家所绑架”等论述。现在出现不认同中国，甚至有所谓“湖南国”的荒诞说法，虽不足为异，但国内书商却照样急不可待译成中文。

普拉德有何根据呢？他发现湖南学者王夫之（船山），是现代湖南民族主义的“祖师爷”，被湖南人重新发现的王夫之是“湖南人的，有别于中国的”，接着叙述推重王夫之的郭嵩焘，以及一大群湖南人，如曾国藩、左宗棠等等；他把湘军视同湖南的国军，相信湖南人是一“坚强而独立的民族”，离谱极矣！王夫之仅被湖南人认同，与中国无关吗？当然不是，王船山甚至可以说是大汉民族主义者。郭嵩焘固然仰慕王，但原因是船山“继濂、洛、关、闽而起，元明两代一先生”，他将王置于中华学统之内来褒扬，并未将其外于中国。这位美国历史学者如此妄解王夫之，他又如何说郭嵩焘呢？他认为郭在王的基础上奠定了湖南的独立运动。他将郭嵩焘在湖南建庙宇，视为建立自屈原、周敦颐、王夫之以来的“湖南楚崇拜”（a cult of Hunan-Chu identity），

说他建学校只是要振兴湖南，走湖南人自己的路。然而，我们知道郭嵩焘创办思贤学舍，明明是要“汉宋并重，行己有耻”以及法“国初诸老气象”来改革其他书院的恶习，并不是普拉德说的“湖南的特殊命运”（Hunan's unique destiny）。国初诸老如顾炎武或黄宗羲（梨州），都不是湘人。我们实在看不出郭嵩焘视湖南人为有别于中国的特殊族群。

普拉德接着说，曾经尽读船山遗书的谭嗣同，从船山书中发现了民主，对郭嵩焘要改良湖南也极表同情，以便建立他们之间一脉相承的关系。湖南的改革，也就成为郭嵩焘改革之梦的实施，于是他更加武断地说：谭嗣同视湖南是国而不是省，是要提醒湖南人是自主的人民，不受清帝国的节制。以至于他刻意将戊戌变法前的湖南改革，视为湖南的建国运动，自王夫之、郭嵩焘以来，终于水到渠成，好像是万事俱备，只欠军队。他说谭嗣同死后二年，唐才常终于建立了湖南的军队；他把唐才常的“自立军”译作“独立军”，以便强调湖南的“独立”。殊不知唐才常的起义，明明是康有为授意下的勤王行动，但这位美国历史学者硬说成是“湖南人的叛乱”，其使命是要为湖南人谭嗣同复仇！何其荒谬耶！

庚子事变后，清廷派遣学生出国留学，由省选拔出国，到日本的最多，普拉德又在留日湘人的“民族主义想象”上大发谬论，说当章炳麟倡导以王夫之为所有中国人的共同资产时，湖南学生强烈反对，认为王夫之是湖南人的“民族主义之父”。我想章太炎做梦也不会想到，竟有人说湖南人在跟他争夺王夫之。在普拉德的笔下，蔡锷也成了湖南的民族主义者，说蔡认为将来的湖南会如同英国或法国，而清帝国其他疆域则将会像罗马帝国一样地崩溃，他处处要强调湖南是一个独立的国家。中国固然有很强的地域或省籍观念，但不能等同于分裂主义。湖南的爱国者在当时中国危亡的情况下，提倡独立以自救并为中国先，他们相信湖南为中国前途之所寄，以及湖南人可以给中国以新生命，其实都是湖南人中国民族主义的表现。普拉德还没完，居然把杨度也视为湖南民族主义者，并引杨氏豪语“若道中华国果亡，除非湖南人尽死”为说，完全误解了杨意，杨这句话意谓湖南人会为中国战到最后一人，更表现了这个湖南人中国民族主义的气概。普拉德却强解为，“湖南的爱国者以建立湖南主权为首要”。辛亥革命后，不仅是湖南，其他各省也纷纷宣布独立；所谓“独立”是各省自保，并不是要分裂中国，各省也并未各自为国，普拉德完全不知在当时历史场域内的“独立”概念。他认为凡湖南籍的革命党人，包括黄兴、宋教仁在内，都是为了湖南而革命；若按此逻辑，湖南人所组成的革命团体应叫“湘兴会”，而非“华兴会”吧！华兴会又于1905年加入了同盟会，从具有地域性的革命团体发展成全国性的运动。他虽注意及此，却毫无根据辩称：那是黄兴的“权宜之计”，只是表面上与孙中山合作，于是又回到原点：湖南人就是为了他们的独立自主而奋斗。若然，又如何解释湖南人陈天华呼吁超越地域的“泛中国革命运动”呢？陈跳海自杀后，留下两封遗书，一封是基于国家的泛中国爱国主义，另一封则是要湖南维持自己的组织与认同。普拉德认为这两者是不相符的，于是怀疑如何能出自一人之口。

其实爱乡、爱国何矛盾之有？他却刻意将之区分，强称湖南人只是利用同盟会“来推动自己的精神和目标”，甚至更进一步说，湖南人办的期刊《洞庭波》，宣扬湖南民族主义，因湖南人所受到的致命威胁，不仅来自满族人与外国帝国主义者，还有其他的中国人，于是湖南成为被压迫的民族，虽参加泛中国的同盟会，但并未停止强烈的湖南“分离主义”（separatism），湖南不宜被视为省，而应以“种族”视之。以中国省籍观念之强，欺侮外省人并不稀奇，但是说各省的人一起来欺侮湖南人，真是奇谈怪论。普拉德认为，辛亥革命以后，清朝覆亡，仇满失去意义，王夫之又成为湖南人的资产、新湖南的认同，于是聚焦于湖南人在民初梦寐以求的自治。当宋教仁被刺身亡后，湖南的谭延闿宣布独立，虽被袁世凯派汤芗铭去镇压，但由于船山学社与船山思想在湖南的复苏，引发“湖南省籍主义”（Hunanese provincialism）的全面勃兴。但是我们知道，当时反对袁世凯的地方势力莫不宣称独立，独立于袁政府之外，那是反袁而非反华，所以袁世凯败亡后，包括湖南在内的各省，并未继续独立。

普拉德还以相当多的篇幅详谈湖南人杨昌济，说杨在湖南专注教育改革，是“为新国家奠基”，然后更进而说杨重新阐释王夫之，以强调湖南省的民族主义，要使王氏“狭隘的民族主义”成为“省的民族主义”，又在郭嵩焘的基础上建立“新型的省籍公民”。在杨昌济教育下的湖南青年中，普拉德当然不会放过杨的女婿毛泽东，他于是大肆强调毛泽东的湖南主体性，说毛泽东热烈仰慕王夫之，并认为领导辛亥革命的是湖南人黄兴而不是孙中山。于是毛泽东成为湖南地方传统的继承者，并以唤醒湖南自任，他认为毛泽东在五四运动时领导的湖南反帝活动，不是关切中国之从外国解放，而是湖南要从“其他”中国人（如张敬尧）的压迫中解放。普拉德因而断言：“五四运动的主流涉及中国历史议题，反抗外国列强的干预，而湖南的活动家则涉及湖南历史议题，反抗中国之干预。”他显然把湖南人反抗张敬尧的统治，无端等同于反对中国人的统治；事实上，普拉德也不得不承认，毛泽东强调湖南是中国不可分割的一部分，湖南的改革是全中国改革的一部分。然则，将湖南人与中国人强作区隔，又为何来？

但是普拉德并未放弃这方面的努力，由于湖南人赵恒惕在 1920 年 6 月赶走张敬尧，谭延闿主持省政，毛泽东在 6 月 23 日发表文章，呼吁乘机会使湖南成为政治上与文化上的独立实体，他便说毛泽东要建立湖南共和国，强调“中国应分裂成许多小国家”，于是悍然将湖南的自治运动写成独立运动，全不顾自辛亥革命以来，地方对抗中央莫不宣称独立，旨在“铲除专制主义”，并非要分裂中国。广东人孙中山也曾在南方成立独立政府，难道孙中山也是分离主义者？若谓湖南是像瑞士一样的独立国家，湖南宪法不是省宪而是国宪，湖南人不是中国人，甚至不是汉人云云，岂非睁眼说瞎话吗？普拉德得出如此离谱的谬论，多少也因他对吾国文字的隔膜。他引用湖南人痛骂郭嵩焘的名句：“出乎其类，拔乎其萃，不容于尧舜之世”，但他完全没有读懂这句话，将“拔乎其萃”译作“离开他的亲戚”（*apart from his kin*），将“不容于尧舜之世”译作“他不能容忍尧舜那种人”（*Yao and Shun's kind he won't tolerate*），显然连尧舜是何人也不知道。又如提到郭氏的诗句“海外人归秋色尽”，普拉德不解郭从英国归来时秋天已过，却译作“秋色注满一切”（*the colors of autumn infuse everything*）。又如“贾生祠宇疏泉石”，不解这是贾谊祠堂的景色，居然会理解为“这里的贾谊庙被石头溪床掩盖了”（*here lies Jia Yi's Temple, neglected by the stone creek-bed*）。如此语文水准，如何能正确读懂中国的历史？哈佛大学出版社出版这样没有水准的书，能不汗颜？遗憾的是，这本荒谬绝伦的书居然也已译成中文出版！

问题之四：不自觉的概念偏差

哈佛大学出版的另一本书，濮培德（Peter C. Perdue）的《中国西进：清廷征服中亚记》也大有问题。这本书印制得特别精美，不仅纸张考究，而且还有彩色地图、照片与画像，但内容中有意与无意的偏见所在多见。濮培德对清廷长期征讨准噶尔有详尽的叙述，准噶尔原是漠西厄鲁特蒙古之一部，居西北金山，当明朝衰亡之际，即试图重振雄风，统合各自为政的松散部落，但一直到 17 世纪后半叶出了强横的雄主噶尔丹才统合成功，将准噶尔扩张成中亚的一大政治实体。濮培德遂将清帝国、准噶尔蒙古、俄罗斯帝国视为中亚三要角。他提出三大帝国争霸之说，似乎独具只眼，但三国是否足以相提并论？沙俄帝国之重心远在欧洲，噶尔丹虽强横，然其所领不过是漠西蒙古之一部，无论就规模而言，还是就实力而言，均非清帝国之俦，更何况清朝与漠西蒙古早于清太宗崇德二年（1637）即确立了朝贡关系，岂能视为对等的敌国？此其偏见一。

其二，濮培德将清廷长期平定准噶尔，以近代殖民帝国的眼光视之，不免极度偏差，如谓康熙亲征噶尔丹出师无名，噶尔丹成为康熙“扩张主义”的牺牲品。濮氏既知满蒙关系密切，安能忽视噶尔丹破坏满蒙历史关系的严重性？如康熙自谓：“朕因是深知，此人（按：即噶尔丹）力强志大，必将窥伺中原，不至殒命不止。”康熙在北疆建立了旗盟制度的安全秩序，所谓旗盟，即各自管辖、不相统属的制度，各旗之上虽有正副盟长，然盟长并不能干预各旗之内政，清廷仅

是监督，目的是以自治收安辑之效。所谓会盟乃定期的集会，以便联络感情、解决问题，也是康熙的柔远之道，以蒙古为屏藩防备朔方，因而不再需要长城作为防御设施。所以康熙此一长治久安的政策，原本是要与蒙古各部和平相处，以便分而治之，更以朝贡贸易来满足蒙古的物资需求以资羁糜，与喀尔喀蒙古渊源尤深。喀尔喀有七旗三汗，于满人入关前即已臣属，建立了颇为稳固的宗藩关系。

康熙元年（1662）清廷派遣理藩院尚书至库伦会盟，宣达康熙谕旨，调解内部矛盾，诸汗一致遵从，大清帝国无疑是漠北蒙古的宗主国。这种政策与布局显然与濮培德所谓的近代殖民主义大不相同，岂能混为一谈？然而康熙的布局却被噶尔丹破坏，他不仅不听清廷节制，而且不断向东掠夺侵吞，更介入西藏神权，与俄国结盟，鲸吞领地极为辽阔的喀尔喀蒙古，甚至还要煽动内蒙，并遣使传话：“圣上君南方，我长北方”，要与大清平分天下。至康熙二十九年（1690）又乘虚入侵内蒙，劫掠杀戮，造成大批流亡难民。清廷闻报即遣军喀尔喀，初战不利，更增其气焰，乃乘胜南下，距北京城仅七百里，京师戒严。连京师重地都受到威胁，康熙不得不于1690年7月27日宣布御驾亲征，意图一举铲除噶尔丹的根本。噶尔丹虽然于乌兰布通之役受创，仍得以逃脱，然此役绝对是决定性的一仗，噶尔丹此后一蹶不振，康熙更乘亲征之便，亲自与喀尔喀诸部会盟于内蒙的多伦诺尔，重建安全秩序，成果不可谓不大。

康熙于会盟时，曾责备喀尔喀的土谢图汗与胡土克图，因这两位喀尔喀蒙古领导人乘讨伐噶尔丹之便，杀害了自己人，破坏了团结，以至于国土沦丧。濮培德不明实情，居然误解说康熙宣布这两人招来噶尔丹入侵的罪状，把这两人当吴三桂了，岂不谬哉！噶尔丹败逃之后，不到两年，故态复萌，甚而杀害清廷使臣马迪，要求喀尔喀七旗脱离大清，再度挑战康熙。康熙遂不得不再度用兵，调动十倍之众，施用绝对优势的兵器，然噶尔丹采游击式的骚扰战，行纵飘忽难以追剿，康熙只好班师回朝，三个月后再度亲征。但是清廷展示军威之余，仍以招抚为主，康熙在亲征过程中，招抚也颇有成效，联合西北归附的蒙古各部，迫使噶尔丹遣使纳款，康熙也就传令班师。然而，噶尔丹却未如期来降，于是康熙于1692年三度率师出塞，亲征宁夏，昭莫多大战后噶尔丹部众大批归服，青海诸部俱降。噶尔丹不久突然死亡。

濮培德于噶尔丹之死有所考证，认为其于众叛亲离之余，为其手下毒死，虽无直接证据，可称合理的推论。但有趣的是，这位美国历史学者却说康熙“险胜”（close call）、“一个奇迹般的胜利”（a miraculous victory）。试问双方实力如此悬殊，何险之有？何奇之有？他更进而认为噶尔丹若非过于自信，可以退回到克鲁伦，让清廷大将费扬古的军队饿死。濮培德显然希望历史能够重新来过，实在太奇怪了。他还说准噶尔仍然是独立王国，请问既被军事征服，何来独立王国？康熙征剿噶尔丹历时七年，三度御驾亲征，代价固高，然终于平定漠西蒙古，扩大推行旗盟制度，巩固了全蒙古各部的政治统合。制度之外，清帝更以“木兰秋弥”，增进与蒙古各部之间的感情，以藩部做为帝国的屏障，遂使沙漠南北、陕西、甘肃、青海、西藏等边疆地区得享长期的安宁。康熙亲征未尝不是以战争手段来维护其和平机制，而濮培德不能理解康熙的布局与用心，轻易将清廷与蒙古会盟说成是两国之间的“和平谈判”！其扭曲程度亦不亚于他以近代民族主义的眼光来看清初的扩张。

康熙晚年进军拉萨，仍然与准噶尔有关。噶尔丹死后，其侄策妄阿喇布坦起初对清廷极为恭顺，正因康熙容其自治，未施严酷的“殖民统治”，才使策妄阿喇布坦于十余年后，得以重振天山以北的准噶尔部而后侵占拉萨。清廷入关之前，即已与达赖喇嘛通好；入关之后，更建立了以安定为主的宗教、政治与战略关系。因西藏神权与准噶尔结成联盟，才迫使老年康熙发动“驱准保藏”战争，出发点是相当被动的。当准噶尔大军于1718年秋进入西藏，攻击驻守拉萨的七千清兵，且击毙清将鄂伦泰时，康熙才命十四皇子胤禵率师入藏，于1720年9月占领拉萨，立达赖六世，建立了西藏地方政府，而并非如濮培德所说：“清廷之干预西藏，开启了新一轮的竞夺。”

这位历史学者又节外生枝说，胤禩因远征在外，所以让雍正夺取了皇位，使得“史家争论（雍正）继位的合法性，至今不休”。所谓将十四子改为四子之说，早为识者所弃；雍正皇位的合法性已有定论，而濮培德只知其一，不知其二。康雍乾三朝的边疆政策显然有其一贯性，最后才能于乾隆朝彻底击溃准噶尔。濮培德于准噶尔之亡，备致哀悼，如他所说：“当最后的自由的游牧民族被庞大的农业帝国所统治，草原不再，世界史上一则伟大的篇章也就结束了。”

他还谴责乾隆执行“种族灭绝”（ethnic genocide）策略，甚至将之与希特勒的“最后解决”（final solution）相提并论，何其离谱？他还引用沙俄西伯利亚总督的传闻之言，“清朝军队屠杀了男人、妇女、小孩，没有一个幸免”；既已死光，何来同一页所说“大批准噶尔人向清军投降”。濮培德将“剿”译作“灭绝”（extermination），不知是语言的隔阂，还是有意中伤？他一方面突显清朝的暴力，另一方面却又在贬低清朝的实力，描述乾隆如何“沮丧”（frustration），濮培德居然说准噶尔之所以灭绝，是由于其内部之分裂，而非清朝之实力。清朝经营新疆，终于建省，应该是新疆成为中国一部分的历史过程，但濮培德却认为中国拥有新疆非历史之必然。他曾于叙述清朝向西迈进之余，提到美国的西进运动时说，加州或德州终于成为合众国之一部分，虽未必是历史之必然，亦是不能改变的成为美国一州之历史结果。清人虽尚无现代民族国家观念，但控御领土、划定疆界、制皇舆图，乃势所必然，濮培德的双重标准昭然若揭。

濮培德不认为清朝向西迈进是中原文化向边疆之西渐，他连满族汉化的事实都加以否定。他以满汉之分、禁通婚、宗教礼仪，特别以八旗制度乃清朝的统治基础，来否定汉化之说。其实，满人以少数民族统治中国必有其自保之政策，然而为了维系帝国，满人不仅延续中华传统政体，而且开科取士，提倡儒学。所谓八旗制度，于入关后即已与帝制相矛盾，安能再由八王议政？不同文化之间的互动固然是多方面的，边疆地区的文化也必然是多元的，但清帝国毕竟上承明朝，下开民国，在政治、教育、经济、社会、文化等重大方面，都难以抹去汉化的烙印。清帝不仅以中国天子自称，而且经常前往曲阜，朝拜孔子。如果没有汉化，何以今日满族及其文化几乎全部融入以汉族为主的中华民族与文化？满族汉化的事实，并不随任何人的主观意愿而存亡。濮培德的书虽以“中国向西迈进”为名来叙述清廷征服中亚，但他批评台湾海峡两岸的中国人将近现代中国的疆域视为当然，这多少反映出近年西方学者的看法，他们不认同满族从部落到建国是一个汉化的过程，认为满族建立中央集权的寡头政体是由于军事与行政之需要，而非仰慕崇高的中华文化。不过，无论如何说，正如现代中国难以消除西方的影响，清帝国也难免持续地汉化。他既然联想到19世纪美国的“西进运动”（Westward Movement），自然应该知道现代美国的疆域也多通过征服与残杀而来，而此运动也具有以“浩浩天命”（Manifest Destiny）自许的强烈民族主义色彩，今日美国也是多民族的国家。如果这种发展趋势不是必然的，不是自然的，难道中国分为七块、美国分为五块才是正常的历史发展吗？

问题之五：颠倒黑白的传记

西方历史学者对蒋介石早已有定论，多认为是“那个失去中国的家伙”（the man who lost China），深信蒋政权之垮台要因在于其自身之无能与残暴；蒋氏退守台湾之后，在美苏对抗的冷战时期，又建立起令人难堪的右派独裁政权。但是近年来右派势力复起，又故意把蒋介石抬高，于是近年陶涵（Jay Taylor）的英文蒋传《大元帅：蒋介石与近代中国的奋斗》出版，以“坚毅、忠诚、勇敢、廉洁”来溢美蒋介石；说他在台湾为民主与现代化奠定了基础，为中国大陆的现代化提供了典范等等，都是信口开河，却由著名的哈佛大学出版社出版。书中事实之谬误，不胜枚举，如谓辛亥革命时陈其美在上海举事，用的是五色旗；宋教仁在辛亥革命期间，是广州与武汉斗争的英雄；1935年已经有了蒙古人民共和国之类，根本缺乏基本的历史知识。

蒋介石是现代中国历史上的重要人物，但陶涵仅对蒋之言行做不同角度的辩解，时而以蒋氏的代言人自居，如谓“他自思是一有道德的、诚恳的儒家基督徒，其动机在谋求中国的统一、现代化与独立多于个人权力的愿望”，甚至一再为蒋介石开脱与洗刷，并将之作为论述的基调，而此基调对西方读者而言，或许有些新意，但对华文世界来说，大都是国民党内正统派、亲蒋派的老调重弹而已。

事实上，陶涵曾经得到蒋经国基金会的资助，以及诸多亲蒋人士的口述，而他自己中文能力极为有限，对中国历史又认识不足，颠倒黑白也就不足为奇了。蒋介石日记在美国斯坦福大学胡佛图书馆开放，新史料的出现引起研究者的重视，争相阅读，陶涵在其蒋传中也多加引用，但相当多的部分仍然转引自秦孝仪的《“总统”蒋公大事长编初稿》，而秦氏在编辑过程中对原文动过手脚，早为识者所知。但是陶涵却说，曾对照日记与秦编，没有发现主要的不同，又言蒋氏日记为包括“西安事变”在内所有重大历史事件提供了新见，足以令人怀疑这位作者是否真有阅读蒋氏日记原件的能力，更不必期望他能做批判性地运用。

蒋氏日记不可能是完全隐密的空间，陶涵也承认日记曾经过蒋家人的编辑与删节。再说蒋氏日记原件中诸多自责自励之语也不足为异，原是中国传统日记作者所常为，自我检验操之在我而已。不过手写日记原件确有其参考价值，大可作为深入分析蒋氏性格与内心世界的丰富素材，然不能被日记牵着鼻子走，尤不宜不加论证与分析就引为证据。蒋在日记里大谈宋明理学，存天理、去人欲，并以修身养心自我勉励，就以为他是一个“新儒家青年”，便下结论说儒学对青年蒋介石最大的影响是自律与品格的培养，更由此认为蒋是一负责任、很勇敢、讲荣誉、非常积极有为之人，如此溢美就是被日记牵着鼻子走的好例子。

陶涵同时又不得不提到蒋自小在乡里，就拥有“瑞元无赖”的绰号，“有了妻妾，还要嫖妓”，以及蒋氏生平暴烈的性格，时常殴打发妻毛福梅。陶涵也认同陈洁如所说，蒋染给她梅毒不可能造假。岂不是与所谓蒋代表新儒学的道德力量自相矛盾？矛盾的还有，他既说蒋在台湾 25 年仍然是独裁者，却又说蒋为台湾的现代化与民主奠定了基础；既说蒋本质上不是一个残忍或暴烈的人，为了国家的奋斗与生存，有时必需做出残酷的决策，忽然又指出蒋异常的残忍，为报私仇不仅杀了杨虎城，而且连杨的稚子与秘书以及秘书的妻子都不放过，滥杀无辜的妇孺，总不能说与国家生存有关。作者对于这些不一致的论述，全不予处理。更离谱的是，陶涵竟说出：蒋氏父子若能见到今日上海与北京之繁华，必定会深信“他们长期策划的反攻大陆成功了”，因为此乃蒋氏父子“现代中国的远景，不是毛的”！

陶涵对蒋介石与现代中国的认识既甚有限，又不参考学者们已有的研究成果，如蒋介石枪杀陶成章一案早有定论，而他仍要说蒋自己暗示并未涉案，只是负起责任，以免牵连到陈其美云云，又画蛇添足说“当天的报章杂志都未提到蒋氏涉案，可知他不在现场”，却又说民国五六年间，蒋氏见不得人的事迹，颇多与在上海“随青帮从事犯罪活动”有关。陶涵视蒋为孙中山唯一的传人，虽非新见，但刻意去找孙所以独宠蒋的奇怪理由：“尽管蒋所受教育有限，他是一个思想家，熟知世界事务，例如了然俄国新社会的情况，很早就提出北伐的蓝图。他是一个勇敢而又显然很诚实的人”，认为这些素质是蒋崛起的主要原因，太不着边际了。其实蒋介石崛起的最主要契机是“中山舰事件”，他借此事件挑战当局，是一项极大的政治豪赌，能够得逞主要是由于俄共为了便于国共合作，不愿与蒋介石翻脸。然而陶涵仍然停留在汪害蒋论，说汪精卫是“反蒋联盟的成员”。此论乃时隔多年之后，蒋介石所坚持的说法。陶涵岂不是蒋介石的代言人吗？

陶涵所述北伐一段很简短，几乎是蒋介石的个人秀，说他如何英勇，因他不信任其他将领的能力，所以才直接指挥下级军官。事实上，当北伐攻势已经取得成功后，蒋才在广州誓师。陶涵也看不到北伐军以少胜多的政治与社会背景，主要得益于反帝的风潮与来自俄国的援助。攻克武汉后，正待大举北上，蒋总司令却回兵江西。陶涵毫无根据说，蒋急于东下江浙是为了稳定武汉、发展经济，但蒋介石日记所云“余决离鄂赴赣，不再为冯妇矣”，才是真话。蒋介石到上海后突

然清党，明摆着要清除异己，稳固自己的权力。蒋发动“四一二事变”血腥镇压，与中央决裂，造成宁汉分裂。清党杀戮之惨，早已是众所周知的事实，陶涵却说残暴与险诈双方都有，以淡化蒋氏恶行。

陶涵毫无根据说，只有数百共产党被杀，还胡说周恩来与蒋一直互通款曲。蒋自南昌以来，以个人的主见、情绪、利益行事，抗命中央，别立中央诸多事实，显然是造成革命阵营内部分裂的主要人物，而其引退实为再度复出之本。然而陶涵认为蒋之引退是站在“道德高度”，而将自己前途置于不可预知的境地，他居然不知蒋一生引退多次，有哪一次不卷土重来？何“不可预知”之有？蒋介石建都南京后，大权独揽，陶涵不能否认独裁的事实，但力言法西斯既非蒋之手段也非目的；他不否认“蓝衣社”，但说它不同于希特勒的“棕衣社”，辩称希特勒有特务二百万人，而“蓝衣社”于1938年解散时只有三百人。蒋介石的特务何时解散过？戴笠为蒋从事特务工作，超过十万人的军统，蓝衣社怎么可能只有区区三百人？又说蒋于1932年称颂法西斯的秘密演讲是日本人的宣传。他不能否认特务谋杀杨杏佛、史量才等知识分子的具体事实，却说蒋可能不曾下令杀这些人，或戴笠事前未征得蒋之同意云云，又说蒋即使会杀人，也是为了“中国的生存”，又说共产党比蒋更残忍，更进而说蒋之南京政府乃自太平天国以来最有权威的中央政府，都是颠倒黑白、信口开河之言。

“西安事变”迫使蒋介石抗战，这是事变的历史意义，但陶涵的结论是：此一事变“没有改变历史，蒋之决策才改变了历史”（the kidnapping itself did not change history; it was Chiang's decisions that shaped events），居然还说，蒋回南京后另有一次机会发动全面军事进攻，以解决共产党问题，但是他不屑做，简直是不着边际的胡思乱想。至于说若无“西安事变”，毛泽东或将逃亡到外蒙或苏俄，以及张学良自认犯了大错才送蒋回京云云，都是重复国民党正统观的无稽老调而已。

国共合作抗日，乃大敌当前不得不尔，蒋介石虽不能也不敢公然决裂，然其“溶共”与“灭共”之心，未尝稍歇。震惊一时的“皖南事变”，目的就是要将长江以南的共产党军队清除，然而陶涵取一面之词，认为事件之起因，很可能是共产党军队袭击国民党军队而又不听命之故，又凭空说毛泽东与周恩来意见不同，毛泽东故意挑起此一事件，说各方对新四军之同情，使中共大获宣传效果，这就是毛泽东所要达到的挑衅目的云云，真是倒果为因。陶涵该去翻翻蒋于同年一月三十日的日记，他得意地写道：“解决新四军案，撤销其番号，此为国民革命过程中之大事，其性质或甚于民国十五年三月二十日中山舰事件也。”“皖南事变”其实使蒋得不偿失，反使共产党军队在大江南北更加壮大，与“中山舰事件”的后果大不一样。

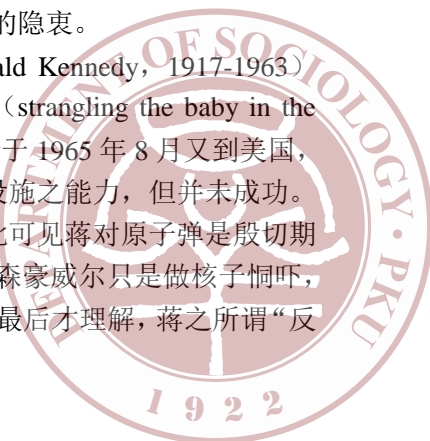
关于抗战期间的中美关系，在陶涵的笔下几乎就是蒋介石与史迪威（Joseph Stilwell, 1883-1946）的斗争史，而且他比较同情蒋，呈现褒蒋贬史的异趣，与梁敬鎔的观点略同。这种做法不免又模糊了重要的历史事实，史家若从大处着眼，便知从珍珠港到中途岛，美国的策略是联合各方全力打败日本；中国已苦撑四年，敌人就是日本，中美共同打击日本的目标与利益显然相同。但美国参战后，蒋认为日寇已不足惧，共产党才是心腹之患，于是处处试图围堵，不免与美国欲联合包括共产党在内所有力量打败日本的策略背道而驰。当美国决定要武装共军抗日时，蒋再也不能忍辱负重，不惜与史决裂。蒋史交恶若从大处着眼，实际上是美蒋在策略上的矛盾。约自1943年起美国胜券在握，筹划战后世界秩序，罗斯福（Franklin Delano Roosevelt, 1882-1945）期盼统一强大而亲美的中国，然积弱之中国几临崩溃的边缘，战绩不佳，复有国共间的摩擦，令美国沮丧。美国希望中国于战后建立民主的联合政府，但是蒋要中共先交出政权与军队，无异招降纳叛，中共当然不能接受。即使马歇尔（George Catlett Marshall, 1880-1959）出面居中调解，国共仍然和谈不成。蒋深知美国民意不会放弃他，和谈破裂后美国果然只有继续支持蒋介石政府。陶涵刻意偏袒蒋，认为蒋是一清廉爱国的中央政府领导人，谋求中国之统一与民主，而共方拒绝参与其政府，在苏联支持下公然叛乱。如此说法，与蒋政权的官方言论，如出一辙，史笔何在？

蒋介石专制独裁，又有极大的军事优势，竟于数年之内失去整个中国大陆，无异是失去中国大陆的主角。陶涵却替蒋透透，仍然赞美蒋是一个了不起的人物，“在失败与失望的阴暗气氛里，仍然是一冷静的儒者”。蒋介石丢掉大陆应是他政治生命的终结，然此败军主帅在台湾岛内发号施令长达 25 年之久。陶涵写孤岛上的蒋介石近 200 页之多，几近全书 1/3 的篇幅，就其生命历程而言差可相当，然就重要性而言，有失比例原则。蒋介石逃难到台湾之后，积极想要复职，陶涵虽然指出，蒋自称若不复职不仅台湾而且整个民族将毁于一旦是“自恋式的幻想”（narcissistic fantasies），但立刻补充说，此后蒋无论在公众或幕僚之间都不再重复此类幻想，殊不知蒋后来对大陆同胞广播时仍然自恋地自称“民族救星”！

更有甚者，陶涵轻描淡写蒋之复职过程，掩盖了历史真相。当年蒋辞职下野，根本是人下野，权力不下野，一直在幕后操纵，及撤退到台湾，复职更是迫在眉睫，李宗仁称之为“复辟”，不能将国家名器私相授受，坚持有违宪之咎。然蒋于 1950 年 3 月 1 日不顾违不违宪，公然在台复职。陶涵之书比较可取之处，仅仅是透露了不少美国方面的秘辛，他指出艾森豪威尔（Dwight David Eisenhower, 1890-1969）在竞选美国总统时，喊出废除雅尔塔密约、击退铁幕、结束朝鲜战争以及“纵容蒋去对付红色中国”（unleash the Generalissimo against Red China）等反共口号。所以艾森豪威尔当选后，蒋立刻向来访的美国海军部长提出反攻大陆计划，但是美国人检视之后，觉得“完全不切实际”（totally impractical），当美国副总统尼克松（Richard Nixon, 1913-1994）于 1953 年访问台湾时，更向蒋直言反攻大陆毫无成功的机会，陶涵说这是艾森豪威尔政府最直截了当的拒绝。由此可见，艾森豪威尔于当选前要“纵容”蒋，当选后又要“拴住”（chain him up again）蒋，蒋对美国新政府的热望并未能持久。但陶涵却认为蒋并不因此感到烦恼，只要美国人不公开揭穿他的骗局就好。

不过，蒋毕竟获得所谓《中美协防条约》与大量美援的补偿。陶涵透露，由于美蒋的军事同盟关系，到 1957 年为止，约有一万名美国人住在台湾，包括情报员、军人、官员与家属，几年以后又增加了一倍之多。陶涵也指出：美国协防台湾有条约依据，但是并无防卫外岛金马的承诺，但蒋介石不肯从外岛撤退，且在东南沿海挑衅，以激化北京与华盛顿之间的矛盾，希望导致战争。当金门炮战于 1958 年开打后，是年 5 月宋美龄访美，在全国性的“会见媒体”（Meet the Press）节目中公开说：“大陆同胞正在问，台湾为什么还没用原子弹来对付中共政权”（people on the mainland were asking why Taiwan did not use nuclear weapons against the Communist regime），这种要大陆同胞与中共偕亡的恶毒言论，陶涵却全无评论，反而要为蒋缓颊说蒋氏不可能挑起原子战。其实陶涵自己提到，艾森豪威尔政府的鹰派国务卿杜勒斯（John F. Dulles, 1888-1959）曾出其不意地直接问蒋，是否要美国使用原子武器来对付中共，蒋想了一会儿建议说，可用技术性原子武器。杜勒斯接着说，即使像投在日本的原爆威力，固然能摧毁共军所有的大炮，但原子辐射可杀伤包括金门人在内的二千万中国人，更何况若苏联卷入战争，台湾也可能被原子弹炸光光。蒋不直接回答杜勒斯的问题，只说如果原子弹会引发世界大战，他并不赞成用。可惜陶涵未能理解到，杜勒斯显然要蒋撤守金马，以避免可怕的原子战争，故用言语来试蒋，蒋之反应情见乎辞。陶既然未能深入分析，自然无法理解蒋氏想趁第三次世界大战来收复大陆的隐衷。

陶涵提到：蒋经国亦曾奉父命赴美，建议与肯尼迪（John Fitzgerald Kennedy, 1917-1963）政府共同摧毁中共飞弹与原子设施，所谓“将那婴儿绞死在摇篮里”（strangling the baby in the cradle），后因美国觉得中共拥有核弹的战略意义不大而婉拒。宋美龄于 1965 年 8 月又到美国，要求鲁斯克（David Dean Rusk, 1909-1994）国务卿提供摧毁中共核设施之能力，但并未成功。此时蒋自己正在积极制造原子弹，后来秘密为美国侦知而遭废止。由此可见蒋对原子弹是殷切期望的，直到中共试爆氢弹成功，他的核子梦才终于醒过来。陶涵明白艾森豪威尔只是做核子恫吓，不可能真的动用原子武器，原子弹确实是纸老虎。陶涵透露，美国人到最后才理解，蒋之所谓“反



攻大陆”只是一种表演、一种语言、一种心理与政治，以及内部士气之所需，并非真的要跨海作战。但他一笔带过，不予解析，毫无深度。

陶涵书中有些道听途说、未经证实的话，令人感到它根本不是一本严肃的传记，如书中一再说明周恩来是蒋介石的朋友，并说周逃过 CIA 策划的炸机之难后，蒋在日记里说飞机上所有的共产党都死了，遗憾周不在飞机上，但仍认为蒋很可能善意传话给周，说他自己并未参与此案，所以周也不责怪蒋云云，简直在写小说。陶涵更无端猜测说蒋在大陆如有在台湾那样的政治控制，同样也能在那里实施土地改革。陶涵又说蒋介石为顾忌美国的批评，只轻判了雷震十年；十年大牢，何来轻判？这正说明陶涵为美化蒋介石，以至于暴露了许多缺乏常识的论断。

陶涵欲为蒋氏别立不切实际的历史地位，诸如机敏的战略家、精明的军事领袖、成功的外交操弄者、现代新儒家、不欺骗的诚实人，以及爱妻子的丈夫等等，莫不令人质疑。由书名可知，作者有意视蒋为启动中国模式民主现代化之进程者，然而通读全书，蒋氏平生所作所为，殊少与民主进程有关，难免令读者有言多不实之感。作者陶涵认识蒋之不足，实与其对中国现代史事所知有限有关，诸多之事实谬误更证明其尚未能掌握中国近现代史的基础知识。遗憾的是，像这样一部颠倒黑白的蒋传，不仅很快译成中文出版，而且我的老友、中国著名的蒋介石专家杨天石，不仅为陶涵之书作序，而且誉之为“颇具功力的蒋介石传记”。杨兄不是重视史料与事实吗？要找真相吗？“谨严遵守学术规范”吗？陶书里的蒋介石难道是真实的蒋介石吗？杨兄还大言不惭说，陶著“大大超过了前此的任何一本同类著作”，在杨兄心目中，中国出版的那么多蒋传居然均大大不如此书？研究蒋介石的话语权难道要交给错误百出的美国人陶涵吗？其实陶涵连专业的历史学者都不是，中文也读不太懂，而我们的专家学者却如此盲从，能无警惕！

问题之六：居心叵测的翻案

近年来有一批美国学者的研究，号称“新清史”，以新视野解释清朝的历史，两岸都有一些中国学者为之惊艳，以为我们以前把清史都看错了，清帝国原来不是中华帝国，而是中亚帝国，中国不过是清帝国的一部分，又认为满人汉化的概念是大汉沙文主义的产物，认为满人不是中国人，满人具有所谓的“族群主权”，不承认中国是多民族的国家，坚持中国人只是汉人，满人、蒙古人、西藏人都不是中国人，这岂不是为分裂中国提供理论基础？如此居心叵测的论述，外国人随便说说也就罢了，中国人也去附和，未免太盲目无知了吧！

打个比方，新清史论者把清朝视为公寓大楼的主人，境内每一个族群占有一间公寓，公寓的主人有其自主权，意指清朝垮台后，应像奥斯曼帝国那样崩溃，各民族各自立国。据此失当的引喻，便妄下结论说中华民国成立的五族共和国是“重新殖民不同的民族”，于是进而质疑无论中华民国或中华人民共和国是否应该继承清朝灭亡后的遗产。这已经是扭曲历史、裂解多民族中国、居心极为叵测的论调。“新清史”最引以为傲的是利用满文档案，其实中国史家用满文档案早就不乏其人，据通晓满文的学者指出，“新清史”最主要的论著，如柯娇燕（Pamela Crossley）的《半透明的铜镜》（*A Translucent Mirror*, 2000）、罗友枝（E. Rawski）的《最后的帝王们》（*The Last Emperors*, 1987）、路德（Edward Rhoads）的《满与汉》（*Manchu and Han*, 2000），以及欧立德（Mark Elliot）的《满洲之道》（*The Manchu Way*, 2001），均引用满文不多而又轻率。

罗友枝完全不懂满文，所以她的引用书目中全无满文资料，她所引用的主要是北京第一历史档案馆的档案，包括汉译的满文档案，所以她全部依赖汉文资料。因研究晚清，路德似对满文不感兴趣，但是在辛亥革命前后，有不少满文报章与杂志值得参考，他却没有注意。柯娇燕引用满文较多，但钟焯教授发现她一连串的误读误解，以至于结论难以落实。例如她把佟达礼确认为三万卫的女真人，因她误读明军驻守在辽东的三万卫为女真的三万户。事实上佟氏在明初就已经是充分汉化的女真人，是协助明廷平定辽东而后驻守在卫的军官。更不可思议的是，她说佟姓与满

族皇家是远亲，毫无实据。据清史名家郑天挺先生的说法，佟家世居辽东，根本就是汉人！事实是，辽东的汉人与女真人同在辽东居住数百年之久，在汉文化的影响下，女真人即使不是完全汉化，至少也已半汉化了。汉化的女真人称为“*Nikan*”，属于汉军八旗，佟家即使有女真血统，在文化上也已与汉人无异。辽东事实上已是汉化的社会，然而柯娇燕打心底不愿意承认无可争辩的事实，她情愿说是都市化、部族化而就是不愿说是汉化！全不顾满族的社会组织是以家族为基础的“*halamukū n*”，根本不是部落或都市。

更加荒谬的是，柯娇燕以佟氏在康熙时要归宗满族，论证清廷开始从文化认同转变为族群认同，而此转变到乾隆时完成。但刻意编织满洲族性是徒劳的，因佟氏的要求是个案，只有两个佟家有此一举，其请求虽被允许，但并未从汉军旗提升到满军旗，仅给与其较高规格的待遇，更无论其余的佟姓以及汉化的满人。所以她的“族性认同”理论难免有捕风捉影之讥！上述可知，美国历史学者的语言隔阂确实会影响到论述的正确；史景迁误读中文并非孤例，柯娇燕的汉文应该比满文要好，但我们仍发现她连一些普通的汉文都无法正确理解，例如在她一篇题目为《〈满洲源流考〉与满洲传承的形成》（“*Manzhou yuanliu kao and the Formalization of the Manchu Heritage*”）的论文中，她将形容满洲的“白山黑水”误解为“长白山在黑龙江区域内”（*Changbaishan in the region of Amur*），她也不去看看地图，长白山离黑龙江远得很呢！她又将动词“传世”误读为名词“传记”，将“先后”的“先”误读为“先祖”。她的误读多少是由于受到先入为主的偏见的误导，她刻意想要建立渤海-女真-满族的谱系。她更误读乾隆的诏书为“朝廷完成所有的工作，并承担合法帝国的所有象征”（*the dynasty has accomplished all the tasks and assumed all the symbols of a legitimate empire*）。乾隆的原意是：朝廷以北京为首都，完成中国的统一，比之前任何的朝代更合法地统治中国。她几乎是要把自己的话塞进乾隆的嘴里，乾隆明说清朝是中国朝代的合法继承者，而她根本不承认清朝是中国的朝代。

文字误读、误解，势必有害论证的精确，误读如何能得正解！偏见产生错误，柯娇燕毫不犹疑地说努尔哈赤与明朝皇帝是两个独立国家的首脑，事实上努尔哈赤的建州原是明朝的附属，虽然清廷在《太祖实录》中刻意删除觉得屈辱的言辞，但入关前的原文具在，史家岂能不看最原始的史料？柯娇燕为了证实努尔哈赤已经建立独立的主权国家，不惜取用后出的不实材料，有损历史学家的真诚。她误读乾隆的《满洲源流考》，居然得出满洲与西域不是中国的一部分的结论。无可辩驳的事实是乾隆从未自认为他只继承辽金的中亚实体，反而很明确认为自己是上继宋元明的“中华之主”。乾隆在《御批历代通鉴辑览》的序言中，明言自“隆古以至本朝四千五百五十九年事实编为一部”。乾隆以中国历史为己任，自称“春秋者，天子之事”，推崇中华正统的《通鉴纲目》。乾隆曾重修辽、金、元史，但并没有视之为征服朝代或外来政权。重修后的辽金元三朝历史，仍在二十四正史之列，也就是说由少数民族所建立的政权也是中国历史的一部分。新清史论者非要说清朝不是中国的朝代，又从何说起呢？

柯娇燕所谓的“雁行皇权”（*simultaneous emperorship*），是说清帝对不同族群扮演不同的角色，对汉人是天子，对满人是族长，对蒙人是 *Qayan*，这是“新清史”的一个主要论点，但这种论点无端将清帝都说成是“人格分裂”，事实上清帝就是中国大一统的皇帝，是中国的合法统治者。皇太极于入关之前的 1636 年按照中国传统称帝，并在此前的 1629 年将皇帝译成满文“*hūwangdi*”，而且追尊努尔哈赤为太祖皇帝。入关之后的顺治时期，皇帝已是唯一的称号，顺治皇帝已经是相当汉化的君主。北京大学辛德勇教授藏有顺治颁发的《御制资政要览》，顺治在序言中明言要当中国的帝王而非八旗共主，明确宣称“朕惟帝王为政，贤哲修身莫不本于德”。该书内容充满讲究德行的儒家价值，如谓“每篇贯以大义，联以文词，于忠臣孝子，贤人廉吏略举事迹”。顺治认真将此书分发给不同层级的官员阅读。

康熙更自称是中国皇帝，1689 年与沙俄订立的《尼布楚条约》，清帝签署的是中国大皇帝，俄国也视康熙为中国的皇帝。康熙的四个遗诏也自称是中国大皇帝，统御所有在境内的中国

人，诚如甘德星指出的，遗诏是权力传承的主要文献，最可佐证。柯娇燕将清朝官员所说“我们中国”理解为“中国臣属于我们”，不知是误读，还是故意扭曲？如果正确阅读当时的记载，便可知，满族官员在17世纪都已普遍认为自己是中国的臣仆。不仅满官，蒙古也以清朝为中国，自称是中国的一部分，可见诸1727年的蒙俄边界条约以及1849年的蒙俄字典之中。

康熙也将清朝置于中国朝代系列之内，雍正以下诸帝亦复如此，他们都关切族群的融合，加强皇权，以中国的大皇帝为荣，怎么会想当八旗的共主，或各民族的大汗？新清史论者非要将清朝与中国分隔，如何能够得逞？所谓“雁行皇权”根本是子虚乌有的东西。没有“雁行皇权”，却有“雁行语言”，清朝到乾隆时稳定了中亚，呈现包容多民族、多语言的状态，但表达的是同样的讯息与价值，况且汉语仍然是最主要的语言，例如钱币上的汉字“乾隆通宝”印在正面，其他文字印在反面。清廷自称中国，也要求蒙古、新疆、西藏承认朝廷代表中国。

“新清史”的问题不仅仅是奇谈怪论，而且有难以接受的政治动机。新清史论者如柯娇燕、欧立德、濮培德等人，都想挑战现代国际承认的中国疆域，如果清朝真被认为是现代帝国主义的殖民统治，则清帝国崩解之后，少数民族都可以独立成国。但是中华帝国自秦汉以来并不是基于资本主义的殖民帝国，所以政权从清朝到民国的承继无可争辩，中国为何不可像大多数的国家是多民族的统一国家？“新清史”的领军人物欧立德提出“族性主权”（ethnic sovereignty）的论述，也难以成立。建都于北京的清帝莫不以合法的中国君主自居，政权亦非仅在满人之手，统治者与被统治者岂能以“族性”来划分？最根本的问题是，不能把“族性认同”与“国家认同”混为一谈，主权属于国家而非哪一个种族。满族入主中原后所缔造的中亚帝国乃中原之延伸，中原与中亚既非对等的实体，也非可以分隔的两区，更不能与近代西方帝国由母国向外拓展与殖民相提并论。

所谓维持满洲“族性认同”与大清统治的八旗制度，所包含的人口不仅仅是满人，也包括其他族群，只认同旗主，并不认同族群，是一种君臣之间的封建关系。然而当清朝成为大一统的帝国之后，八旗制就难以适应，主要是因为皇权至上，不再允许认同旗主，至雍正朝更明显要清除“各旗主属的名分”。这不是有意要违背祖训，而是因八旗共治、八王议政与推选制度都不适合中央集权体制，还是需要中华帝制与儒教名分来稳固帝国的现状。在此现状之下，无论满、汉，或其他少数民族，所认同的就是承袭中华帝制的大清国，而不是个别族群。各族群虽有其族性认同，但与国家认同并不是二选一的习题，所以包括八旗制度在内的所谓“满族特色”，也不至于改变中央集权的本质。乾隆皇帝自称是中国正统之继承者，并强调大一统政权就是“为中华之主”，也就不足为异了。就国家认同而言，在清朝存在时，各族认同朝廷；民国成立之后，则认同以五族为主的共和国。中华民族名词虽新，然其形成实来自数千年的族群交融史，具有多元性格，多元王朝绝非自满族建立的清朝才开始。所以清帝国乃中华帝国之延续，应毋庸置疑。

欧立德为美国读者写的一本乾隆小传，以“新清史”的角度来看乾隆及其时代，将中国人定性为汉人，认为中国仅是汉地，大清不仅仅是中国，又认为满族的文化采借，并未失去其族群认同，且将之与国家认同混为一谈，强调乾隆处在有心保持满族传统，却无法阻挡满洲特色逐渐消失的两难境地等偏颇论调。欧立德虽强调满文档案与非汉文资料的重要，但全书只举了几个满语单词，增添了两段无关紧要的满文注解，主要还是依赖汉文文献；然而欧氏对汉文的误读、误解，所在多见，对许多史事的理解也很不周全。行文简短诚然，正确未必。他除了说乾隆不是中国的皇帝（中文版却改为不是汉人皇帝），清朝非中国外，几无新意。然而此书译成中文后，居然在国内畅销，使欧氏在中国的读者远远多于其本国，岂非怪事？

我与欧立德在北师大高等论坛对话时，就怀疑他的观点有日本渊源，不料他于会后在《上海书评》发表谈话，自己承认了他的日本渊源：我在日本待过一段时间——其实我第一次认识狄宇宙教授就是在日本，我们两个人当时都在东京外国语大学跟随冈田英弘教授学习。所以，我想他肯定知道我和其他搞“新清史”研究的学者都很看重日本这方面的研究，我在自己的书里也提到

了我受日本学者的启发有多大。仔细看我的书和文章就会发现，我在注释里面引用了很多日本学者的研究。这些事情我从不掩盖，相反，我对此感到骄傲。日本学者对中国历史、哲学、文化的研究都非常优秀，成就很大。

20世纪60年代我在美国西雅图华盛顿大学读书时，曾与冈田英弘有一面之缘，知其观点，他就是“满蒙非中国论”的主张者。冈田英弘在其《从蒙古到大清》书中开宗明义地说：“现在中华人民共和国的领土都是继承了大清帝国的领土，大清帝国于1636年在长城之北的沈阳建国，1911年在中国南部发生了辛亥革命，大清帝国于1912年崩坏，而大清帝国的领土则继承自蒙古帝国的领土。”他明确说元、清都不是中国朝代。他说忽必烈建立的元朝是蒙古帝国的一部分，明太祖包围大都，元顺帝虽退回蒙古，但元朝并未亡国，而是进入北元时代。大清建立之初便继承了北元，而后征服了明朝的领土，大清继承了蒙古帝国，所以满、蒙皆非中国，这就是冈田之书的核心论点。欧立德的谈话可以证实，“新清史”确实承袭了冈田的核心论点。

“新清史”质疑清朝汉化，说汉化是错误的观念，暴露专治一端的新清史学者的无知，不知汉化在中国历史上已经是长久存在的事实，最有名莫过于北魏孝文帝的汉化。居住在乾嘉时代的外国人也认识到汉化的事实，注意到除剃发与服饰之外，所见都是汉文化，所遇到的满人都说汉语。中央民族大学钟焯教授的研究更指出蒙古族、藏族、维吾尔族都认同清朝是中国，无分满汉。大清是“内亚帝国”而非中华帝国、满人不是中国人等等，都是与史实不符的“新说”，不可轻信。没想到，两岸都有不少人对“新清史”的新见趋之若鹜，觉今是而昨非，仰望洋人的理论，盲目崇拜，还要大家向“新清史”好好学习。由于西方学术思想在近现代的突飞猛进，风靡全球，中国自“五四”之后，亦仰慕西化，追随西方。西方学说林林总总，令人目不暇接，固然有极其精微者，然学术“夹杠”（jargon）亦复不少，垃圾理论未尝没有。吾人采借，既能入之，复能出之，斯其宜矣。否则，盲目沿用，在学术上必然丧失应有的“主体性”（subjectivity）；丧失主体性，即丧失学术话语权。国内有识之士已有此醒悟，检讨为何中国崛起而文化仍然“入超”？为何仍然用西方理论来解读中国学术？以至于出现文化认同的危机，丧失学术话语权。如果连清朝历史的解释权，也要让与外人，岂不可悲！

上述六大问题：离谱的误读、严重的曲解、荒唐的扭曲、不自觉的偏差、颠倒黑白的传记、居心叵测的翻案，直笔指陈，历历在目，而相关著作均出自欧美著名出版社，执笔者也非泛泛之辈，已令人讶异；更令人惊奇者，国内书商不辨良莠，急不可待将之译成中文，且颇为畅销，甚至有国内知名学者为之唱和，溢美有加。难道“五四”时期的“拿来主义”、貽笑大方的“外国月亮”，仍然阴魂不散乎？予岂好辩哉？不得已也！

《国际汉学》主编：张西平；副主编：任大援、杨慧玲。



【论 文】

去汉化，去中国化，与去中心化：¹ 评罗友枝《早期现代中国与东北亚：跨越边界的视角》

宋念申²

《早期现代中国与东北亚：跨越边界的视角》（以下简称《东北亚》）虽然是罗友枝教授于2015年出版的新著，但她自述，其缘起可追溯到20多年前她在哈佛大学费正清中心发表的“赖肖尔讲座”。自1986年起，“赖肖尔讲座”每年邀请一位东亚研究领域的著名学者作系列演讲，成为颇能体现本领域前沿动向的学术活动。罗友枝的讲座是在1994年，两年后，她在就任亚洲学会主席时发表了《再观清代》演讲，两者在主题上应有很强的关联性。《再观清代》因反对将清简单视为“汉化”王朝，引发了何炳棣“捍卫汉化”的驳论，成为美国学界反思清史书写的一个标志性事件。此后罗友枝撰写了《最后的皇帝：清代帝制的社会史》一书（2001），从宫廷社会文化角度论证清代独特的满洲性，被认为是美国“新清史”代表著作之一。《东北亚》延续并扩充了罗教授对中国近代历史的修正性思考，某种程度上也可以看作是她20多年来对“汉与中国”问题的综述。

一、任务及视域

《东北亚》一书的批评对象和此前并无不同，仍然是以汉族、中原（华北）为中心的线性国族叙事。全书开篇即明确挑战这种“主导性”的史观，在第一个注解中，便以何炳棣的英文作品《东方摇篮》（1975）以及中文著作《黄土与中国农业的起源》（1969）为这种史观的代表。不过，相较于罗有枝以前的作品，本书在时间和空间上的视野更为开阔。简单概括之，《东北亚》一书的核心任务，是将“东北亚”（相当于今天的中国东北）置于中心，力图把强调中原中心的中国史叙事，替换为包括中原、满洲、朝鲜半岛和日本这个大地理区间的多元区域史叙事。

本书的特色，不在于新史料的发掘和整理，而是采用“跨边界”视角，利用多语言（汉、满、日、韩）材料及二手文献，对东亚早期现代的历史作一整体性的重述。它致力于挖掘中国东北在区域中独特的历史能动性，以广义的东北亚为主要舞台，展现各政治体之间的复杂互动，以及东亚区域与欧洲的交互影响。从关注清代统治阶层的族裔特性，到把早期现代中国放置于更为宏观的空间框架中理解，这种转变使得《东北亚》一书在理论框架上较此前的“新清史”作品有了更为明确的延伸。比如，“跨边界”视角更加强调不同人群之间的交互影响，这其中即包括东北与中原、东北与内亚之间的关联，也突出东北与日、韩之间的紧密关系。

罗友枝质疑日本与朝鲜在历史上的“中国（中原）化”，她大胆提出，“更为有效的理解，是将日本和朝鲜视为构成中国东北边疆的满洲国家一类”（页4）。当然，日韩在多大程度上可以在认识论上被“满洲化”或“内亚化”，肯定是个具有争议性的话题，但将东亚与内亚放在一起考虑，却是对“阿尔泰学派”专注中国西北边疆、忽视东部边疆的一种补充。而将日韩纳入视

¹ 本文刊于余太山、李锦绣主编《欧亚学刊》第7辑（总第17辑），商务印书馆2018年。《早期现代中国与东北亚：跨越边界的视角》由[美]罗友枝著，原书出版信息如下：Evelyn Rawski, *Early Modern China and Northeast Asia: Cross-Border Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
https://mp.weixin.qq.com/s/dGG79Wmfuljtm4rx_Jl9IQ（2020-7-3）

² 作者为美国芝加哥大学历史学博士，现任教于马里兰大学巴尔的摩分校，著有《发现东亚》（新星出版社2018）。



野，则必然要讨论东亚世界的海上往来，特别是透过贸易、宗教及战争联系起来的东亚与近代欧洲的交流网络。这就把新清史的内陆视角与全球史的海洋视角结合起来。近年来，已有不少研究是将资本主义世界体系理论导入东亚区域史研究，以商品和知识流动重新认识东亚在早期全球化中的重要作用。本书部分吸纳了这些前沿成果，使其对东亚早期近代的考察，在视域上更为立体、全面。本文在此对全书内容作一大概介绍，并对其中核心的“去中国中心化”观点作一点批评性思考。

二、结构及内容概括

也许是因为脱胎于演讲的缘故，本书所处理的几个主题之间，关系不算非常连贯。其中第一部分“区域与世界史中的中国”中的两个章节，对“东北亚”和“跨边界”概念的围绕最为紧密，在我看来也最有新意。第二部分“文化交涉（cultural negotiations）”中的三个章节，分别讨论东亚三国的国家宗教、继承制度，以及“华夷”话语，突出日本与朝鲜不同于中原的独特性，从阅读角度而言略显松散。作者的主要观点集中于绪论与结论部分，尾声（Epilogue）则以中韩间围绕“东北工程”和高句丽申遗的争端为核心，集中讨论国族史观造成的当代国际政治困境，这个部分直接表达作者治史的现实关切。

第一章《中国史上的东北边疆》展现作者的视角转换：将“东北边疆”放置于考察中心，视之为相对独立于中原的历史空间单位。作者的“东北边疆”、“东北亚”主要指今天中国东北三省的范围，但她更将朝鲜半岛和日本列岛视为这个“东北区域”的边缘。罗友枝认为，此地区虽然长期受到中原政治文化的影响，但很少被中原政权征服。中原在多数情况下是以一种松散的羁縻机制维系着对这一“非汉地区”的名义统治。东北族群的语言多是阿尔泰语系下的通古斯、蒙古及朝鲜语族，其生活方式也区别于中原的华夏人群。

历史上存在于东北亚的政权大都一边吸纳“中国政治模式”，一边强烈抗拒融入“中国政治体”（Chinese body politics）。这种抗争始于汉朝与扶余政权对玄菟郡的争夺。扶余是第一个东北亚政权（页 28），而第一个东北亚强国则是高句丽（页 32）。在公元 6 世纪晚期到 7 世纪初，高句丽不但北结突厥以抗隋，而且南联百济以迫新罗。而这一地缘政治变局又牵扯到与百济结盟的日本大和政权。最终唐与新罗联手打败百济与高句丽，朝鲜半岛一统于新罗，而随后唐代中国亦在新罗的抗击下退出朝鲜半岛。

出于贸易、特别是对铁器的需求，日本列岛上的国家在公元 4、5 世纪就保持着和朝鲜半岛的紧密联系。通过半岛，中原的器物制度也传播至日本。唐与新罗联军击败百济和高句丽后，大量百济贵族逃亡至日本，并和当地贵族通婚，这对日本早期国家建设有着重大影响。高句丽之后，东北地方兴起渤海政权，同时与西方的唐王朝、南方的新罗和东方的日本沟通，并羁縻域内的靺鞨首领。该地区还兴起慕容鲜卑、拓跋鲜卑、契丹和女真政权。到 750 年，在唐的周围分别有回鹘、渤海、新罗和日本，这些周边国家都不同程度吸收中国文化制度，以此形成它们彼此之间的“外交同盟”（页 33）。在唐朝衰落后，东北亚本地政权开始崛起，出现了诸多的征服王朝，如契丹、女真和蒙古帝国。这些征服王朝又通过战争、贸易、和亲的方式，以及儒家和佛教网络，维系着和朝鲜半岛及日本的联系。

16 世纪后，随着欧洲商人的到来，东北亚的海上边疆大大扩展，也标志着全球贸易体系开始形成。东亚贸易口岸（澳门、福建、浙江、长崎）高度联结。17 世纪后，清朝和日本都建立起由国家管控的海上商业网络，朝鲜也规范了与日本和清的贸易机制，东北亚国家间的商品往来极为繁荣。在此情况下，日本和朝鲜都试图在对外关系中突出自我中心的身份。作者在结论中认定：“在 17 世纪，亚洲成为更大的全球世界的一部分，日本和朝鲜在其中的表现则更像是参与者（player）而非附庸。”

第二章《早期东北亚的现代转型》的大背景是欧洲贸易在 16 世纪扩张到东亚。和众多学者一样，罗友枝将丰臣秀吉侵略朝鲜（壬辰倭乱）和建州女真的崛起视为东亚现代的起点。不过略有不同的是，她将一系列历史演进置于区域与全球贸易扩张的框架下理解。正是对人参、皮毛、铁、白银、火器、硝石等重要商品以及贸易特权的争夺，重塑了东北亚地区的地缘权力格局。这一轮权力重组，不但包括明朝与朝鲜联合抗击日本的战争、努尔哈赤的对明战争、皇太极的两次侵朝，也包括郑成功政权在海上的崛起。陆上与海洋贸易网络所带来的不仅是商品，而且有新的危机意识和空间知识。俄罗斯的东扩，使得日本和清朝都开始对此前忽视的北部边疆（北海道、库页岛以及黑龙江流域）投入更多的关注。耶稣会士带来了先进的欧洲地图学理念和测量技术，清帝康熙下令测绘全国并制成《皇舆全览图》。丰臣秀吉的侵略和清朝对东北、尤其是长白山一带的测绘，又引发朝鲜对边疆安全的警觉，大量地图亦在这种军事需求下生产出来。通过中国，新的地图和测绘技术传到朝鲜和日本，它们不但运用新技术测量边疆，而且绘制全国性地图。在日本，新的国家空间想象借商业书籍的流行扩散到公共领域。

在本章的结论中，罗友枝认为与欧洲的接触根本改变了日本和中国的国家形态：两国都开始强调领土与边界，并且利用地图来强化主权观念。通过跨边界交流、新的国家治理术以及多边竞争，日本和清朝“接受了新的转型性实践”（页 102）。尽管当时东亚没有出现欧洲那样的民族国家，但中日朝三国都强化了文化边界以彰显国族自我形象（national self-image，页 102）。

第三、四和五章讨论的共同话题是“政治化的族裔性”，即东亚文化精英们用以“确认共同文明根基、同时确认自身独特性的文化实践”。第三章《国家仪式的统一与多元性》挑战一个长期的共识，即中国或东亚是一个儒教统治下的世界。罗友枝分别阐述中、日、韩三国中的多样化的国家宗教活动。中原精英的祭祀对象包括天地、祖先、山河及自然神祇，这些活动都有着比儒家祭礼更久远的历史。在不同时期，道教和佛教也是重要的国家宗教，特别是佛教，更是吸引了众多非汉东北亚政权。清代国家对各种国家宗教都采取扶植政策，不同的文化实践亦相互影响，比如中原宗族制度就深刻改变了满洲帝王的萨满教祭祀礼仪。在日本，尽管近代国家（所谓“神国”）力图证明神道教的本土性和唯一性，但学界早已指出，古代日本并不存在一个成体系的、一致的神道教系统。神道本身是本土宗教与大陆输入信仰结合的产物。16 世纪后，神道与佛教的合流，则鼓励了统治者以自我神祇化的方式构建合法性。朝鲜半岛的国家宗教在 15 世纪以前主要是萨满和佛教。16 世纪后，朝鲜王朝虽然全盘接受儒家理学，但与此同时也小心翼翼地在仪式中巩固自己在儒教世界中的独特位置。而在明清鼎革后，朝鲜国家更是利用国家仪式（比如修建祭祀明代三帝的大报坛）来表达其超越清的文明身份。

第四章《中、日、韩的亲缘与继承》简略描述了日韩不同于中原的继承制度。作者以明代中国的父系嫡长子继承制作为范本，指出日本和朝鲜采用不同于中原儒家的继承制度，在很长的历史中都实行着父母双系继承的传统。在日本，单一皇统导致实权常常旁落于有实力的外戚家族。幕府设立后的 12、13 世纪，将军的实权也经常由其遗孀家族掌握。至接受儒学的江户时代，父系继承制度才作为“家”的基础确立。多数幕府继承人并非长子，德行表现成为遴选继承人的重要标准。朝鲜半岛常被认为是最彻底的儒家社会，但儒家亲缘制度在 14 世纪才被接受。和日本一样，早期半岛上的精英亲缘制度是父母双系的。在实行骨品制度的新罗，只有三分之一的国王是父子继承，本贯族籍才是更为重要的社会政治身份。直到高丽后期，半岛上的继承制度才因为高品级官员移居京城、形成新的“中央贵族”而有了变化。父系垄断“族”的概念要晚至 17 世纪才在朝鲜确立，子女、嫡庶之间的继承差序从此固化了。此时两班贵族阶层的继承同中国的继承制度不同：只有母亲也出自两班阶层的嫡子可以继承两班身份。所以实际操作中，一个两班之子属何种阶层，是靠母亲来决定的。在王位继承方面，27 位朝鲜国王中，只有 10 位是嫡长子继承，且在建国的前 50 年中一例未有。在 18、19 两个世纪，各只有一位国王是嫡长子。所以“尽管 17 世纪后儒家化的继承制度在两班精英中普遍实行，但在王位继承中嫡长子仍是个案。”因

此，朝鲜表面崇奉明制，实际则在继位问题上和明朝多有抵牾辩论。日、朝，更不用说清，都在实践中“偏离中国模式。”

第五章《身份问题：华夷话语》处理的是东北亚知识精英如何利用中原的文化等级观念（华夷之辨）来塑造自我身份。通过对自己和对方的命名，各国都试图在一套文明结构中将自己定义为“华”。当然，在不同的历史语境下，作为对象的“他者”是经常变化的，因此“夷”同时兼有内在与外在的指向。罗友枝批评当代中国边疆学者为体现“民族团结”而有意弱化华夷之辨中的文化与心理区隔，认为实际上这种区隔在明代就极为显著。她以《羸虫录》中“生居化外，不得天地之正气者为禽兽”为例，指出中国士人对族裔界限其实非常强调，且这种观念不囿于中原，也流行于日本和朝鲜。特别是在明清鼎革之后，日韩都视满洲为夷，认定中国中心（Sinocentric）的世界秩序已经不复存在，进而强化自我中心的“神国”或“小中华”身份。而清代帝王，尤其是雍正，则诉诸“天命”的普遍主义原则，试图超越华夷对立。三个国家都借这套等级话语捍卫自身的优越性，“直至19世纪晚期，东亚知识分子转而面对新的欧洲中心的意识形态，这种意识形态将他们的世界从中心位置挪到了边缘。”（页224）

在尾声中，罗友枝梳理了东亚三国“民族史”叙事的发生发展机制：面对日本帝国在20世纪的扩张，中韩史学家以民族主义原则重塑国史，对东北亚的竞争性叙述延续到二战结束后，使得像中韩高句丽争端这样的历史认知问题成为现代国家间关系的阻碍。

三、启示与批评

30多年前，柯文（Paul Cohen）提出研究中国历史需要以中国中心论取代欧洲中心论，让中国从历史的边缘走向中心，这在当时具有很强的理论批判意义。但什么是“中国中心”？当代学者越来越意识到中国自身的复杂性和多元性：中国并非一个笼统的政治、民族、文化、地理单元，而更接近一个区域世界。当我们把视线内转，试图寻找中国形成、发展的内在理路时，则会发现中国传统历史叙述也是包含中心-边缘对立的。从汉人和中原视角书写的历史，也往往忽略了边疆及周边在塑造历史时的重要作用。在这个意义上，罗友枝强调的视角转换：“去中国中心”（De-centralize China），从边疆和周边出发，注重中心与边缘的跨界互动，有其积极的意义。和其他一些从边疆出发书写的历史（如中亚、藏区、西南、蒙古等）一样，对于我们重新理解中国、理解近代中国所处的区域环境，颇具启发。

恰恰是受到她的这种启发，我认为《东北亚》一书中的去中国中心的努力或有若干值得检讨和商榷的地方。在此仅仅从概念和逻辑（而非史料运用及比较的正当性）方面，提出几点问题，以期待更为深入的研究和思考。

首先，是空间单元的定义问题。我个人很赞同将“东北亚”（或者我更愿意用“东北欧亚”一词）视为一个有自身能动性的、相对独立的历史空间。理由与罗友枝教授的基本一致：基于独特的语言、族群、生活方式，以及历史角色。但把这个独特的历史空间仅仅视为中国的边疆（罗氏在书中将它等同于今天的东北三省）则不够完善。历史上的东北亚社会和政权，跨越今天多国的边界。以高句丽为例，其历史疆域包含了今天中国东北、朝鲜，和俄罗斯远东的一部分。这种跨界性正是今天关于高句丽政权争议的根源之一。如果从语言、生活方式、交流网络等界定，东北亚的范围不但在今天中国东北，还包括朝鲜北部、俄罗斯远东，以及日本北海道。因此，不应该把东北亚空间仅仅视为今天中国的边缘，它处于东亚几乎所有现代国家的边缘。罗友枝强调东北亚相对于中原的独立性，但无意中忽视了，它的这种独立性，同样是相对于以南部为核心的朝鲜半岛政权、和以本州岛为核心的日本政权而言的。

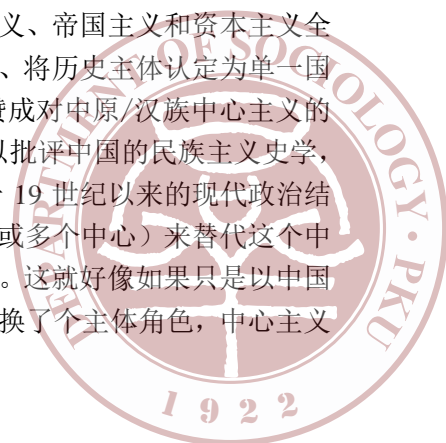
历史上东北亚的社会政治体，同这三个核心地带建构了类似的关系。罗友枝在处理东北亚与中原关系时，很注意两者的区隔，但却把日本、韩国当作一个整体来处理，没有看到日韩内部也

同样有中心-边疆的区分。韩国看待曾经在半岛北部的“非韩”族群、日本看待从本州岛北部到北海道的“非和”族群，同中原看待东北的非汉族群的方式，并没有什么两样。她在书中批评说：“10到14世纪之间，汉语世界的绝大部分，实际处于以东北（而非中原）为中心的帝国边缘，但几乎所有关于辽、金、蒙古的研究都将它们置于 Chinese 框架中。”（页4）暂且不谈这几个政权在历史表述中的自我身份设计，应该看到：边缘历史被纳入核心，实际是一个带有普遍性的问题。比如朝鲜、韩国就将扶余、高句丽、渤海等东北亚国家置于今天朝韩民族史框架，日本也将虾夷置于日本史框架。因此问题的实质并非东北亚历史被“汉化/中国化”框架所歪曲，而是东北亚的整体性被当今民族国家所分割，这个现象似乎应放到更大的视野下观察和理解。采取一种东北亚与周边政权的多边框架，要比东北亚（包含日韩）与中原的双边框架更具解释力。

第二个问题，是“去中国中心”与反对“汉化论”的关系。罗友枝在第一段就明确提出：“我的论点是：尽管所谓‘国族史 (history of nation)’符合现代民族国家——即中华人民共和国 (PRC)——的利益，但强调中国史即汉族人的历史，会给这个试图与少数民族建立更强纽带的国家带来新问题。”这一现实关切当然无可厚非，但实际上本书的主要篇幅（除第一章外）并不是处理中国内部汉与非汉族群的关系，而是中原与日、韩的关系。第二部分的三章甚至全部在谈日、韩如何既吸纳中原文化制度，又保持本土立场。给人的感觉，似乎罗友枝针对的主要不是何炳棣等，倒像是费正清。正是费正清在他著名的《中国的世界秩序》中，将朝鲜、越南和日本归于“汉化圈”(Sinicized zone)。英文词汇 Sinicization 加深了这种文题分离的困惑。在不同语境中，Sinicization 可以指边疆族群在文化、政治、生活方式等方面的“汉(族)化”，也可以指周边国家吸纳中国文字和政教制度的“中国化”。罗友枝笼统反对 Sinicization，她提出的“de-centralizing China”策略亦包含了“去汉化”和“去中国化”两重含义。在强调近代“中国”历史并非汉族历史的同时，突出东亚世界秩序内“边缘”（日韩）对“中心”（中原政权）的离心倾向。

可是，这两个任务的内在逻辑其实并不一致。中国边疆族群的所谓 Sinicization，多发生在非汉政权入主中原的情况下，边疆政权采纳汉地的文化制度来建立统治合法性。清朝是最为典型例子。在这个语境下挑战“汉化论”，突出的是边疆政权在进入中原后刻意保持着自己的文化个性，防止被汉文化同化，目的则是揭示中国的族裔多元性。而日本、韩国并不是统治中原的少数民族群，它们借用、改造异国的思想资源，却并不存在被多数族群同化的焦虑。这个语境下强调“去中国中心”，实际是在突出东亚政治结构里，日韩的主体构建。问题在于，在当前以民族国家为基本单位的历史叙事中，日韩的主体性并不是被抹杀，反而是被格外强调的。所以，以日韩没有全盘照搬中原制度为论据，来反驳汉族中心主义，多少让人觉得有些生硬。除非罗友枝真正担忧的，并非中国国内的“大汉族主义”，而是中国崛起后的“区域霸权主义”。

与上述两点相关的第三个问题，亦是我对本书最重要的批评，就是罗友枝教授对民族国家史观的批评并不彻底。她在书中大力批评民族主义的单一线性史观，却对造就这一史观的民族国家制度鲜有反思。结果，本书给人的印象是：民族主义的史观仅仅是中国一国的的问题，这就令本书的反思力度大大削弱。《东北亚》旨在“去中国中心”，但在“去中国”方面着墨甚多，在“去中心”上则没下什么力气。民族主义叙事是现代产物，它是随殖民主义、帝国主义和资本主义全球扩张，从欧洲散布到全球的历史认知。在东亚，这种以国族为单位、将历史主体认定为单一国族的观念，首先由日本引入，继而在中国和朝鲜半岛成为主流。我赞成对中原/汉族中心主义的反思，但反思的前提，是认清这种中心主义叙事的理论基础。我们可以批评中国的民族主义史学，但更要认识到，这不是中国问题，也不仅仅是东亚问题，而是深嵌于19世纪以来的现代政治结构中。所以，破除中国（汉族）中心主义，不应该是用另外的中心（或多个中心）来替代这个中心；其目标，也不应该是用一种民族史叙述来解构另一种民族史叙述。这就好像如果只是以中国中心来反对西方中心，那么其根本的历史逻辑并没有被批判，不过是换了个主体角色，中心主义的逻辑反而被再度确认了。



说得更直白一些，《东北亚》反对民族主义（nationalism），却对民族（nation）未加反省。在绪论中，罗友枝以古罗马和欧洲民族的关系，模拟中华文明与东亚国家：欧洲民族（nation）大量借鉴罗马制度、法律和官僚实践，但这并未妨碍学者把众多欧洲民族当作有自身特点的独立个体来研究（页3）。这个逻辑显得自我矛盾：既然本书的目的是打破民族主义的单一叙事，为什么又强调“每个民族作为分离的实体，各自有其独特的演化路径”？难道东亚的民族主义（包括罗友枝极力反对的中国/汉民族主义）不正是这种源自欧洲的、线性叙事的衍生品？以欧洲民族借鉴罗马政教而又各自独立的逻辑来反对大中国主义，这似乎是说，中国的民族主义必须批判，而日、韩（以及满、蒙）的民族主义则值得鼓励，甚至为了否定中国的民族主义叙事而要借用日韩的民族主义叙事。

全书在理论上最大的问题，是把“民族”（nation）视为静态、本质主义的。不但“中国”或者“汉”是个固化不动的存在，而且日本、朝鲜因为必须拿来和“中国”相对，也成为静态和绝对的。作者似乎不认为，族裔概念、文化实践、身份认同这些东西是在历史交往中逐渐形成、而且也是变动不居的。所以她用来强调差异的所谓“文化交涉”，例如东亚三国的继承制度、国家宗教，也显得比较刻板简单。进入“早期现代”的几百年来，不但“中国”（China）这一概念已经在和周边与欧美的互动中大大改变，而且何为日本、何为朝韩，也与此前大为不同。和那些她着力批判的民族主义学者一样，罗教授没有把“身份”问题作历史化的处理，没有将它看作是特定时空条件下的特定观念，反而是把历史材料拿来为一个先验认定的、本质的“身份”服务。

《东北亚》将东北边疆置于中心，让人想起拉铁摩尔的以长城为中心的叙事。但两者有明显的差别：拉铁摩尔突出长城两边的相互竞争、混和和塑造。长城的作用，不仅仅是作为边界的隔离，更是作为中间地带的沟通、转换。罗友枝则强调边界的一侧在面对另一侧的文化渗透时，始终保持主体性。这样一来，虽然她声称采取“跨边界”视角，但实际效果恐怕反倒是在强化边界，包括国家的边界和族裔的边界。罗友枝毫不讳言历史研究对现实政治的介入，在她看来，对中国中心史观的修正，并非“一项深奥的、纯学术性的事业”。她指出：“如果当前中国政府意图赢得少数民族公民的忠诚，鼓励他们效忠于中华民族（Chinese Nation），那么首先要做的也许就是重新评估其历史书写的方式，要认识到中国历史的多族群特性和人类交往的复杂性，正是这种复杂性创造出我们称为中华文明的奇迹。”（页17）我十分欣赏她所说的“认识到人类交往的复杂性”，但以边疆替换中原，是否能够把“Chinese nation”的复杂性说得更清楚？更为重要的是，我们应谦卑地认识到，中国以及东亚区域的复杂性是远远超越于民族国家（包括 Chinese Nation）边界的。



【论 文】

中国学者研究中的“内亚”概念及其问题反思¹

祁美琴、陈骏²

“内亚”或“内陆亚洲”^①一词是近几年来在历史学界被热议的一个概念，而与之相关的“内亚性”“内亚传统”“内亚视角”等衍生概念也被频繁使用。但搜检相关成果与议题可知，论者对“内亚”的理解和认知各不相同，即使如罗新、钟焄、孙昊、程秀金、刘文鹏等在相关领域有专文讨论的学者^②，对有关概念的考订、辨析、认识和使用也存在差异。尤其是“新清史”与“内亚视角”的交织和相互影响，使得“内亚”及其衍生概念的清理和反思已经成为今天中国史研究必须面对的一个方法论问题。有鉴于此，本文拟在介绍其概念内涵的基础上，讨论目前在中国学者研究中“内亚”概念的使用情况及其存在的问题，尤其期望通过对整体性研究颇具方法论意义的“内亚性”和“内亚视角”的梳理和界定，能进一步明晰与“内亚”概念相关的问题研究和范式价值所在。

一、中国学者的“内亚”概念及其使用

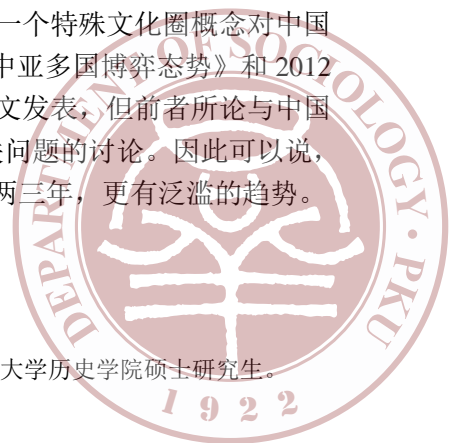
“内亚”概念自 19 世纪产生以来，在国外学界经历了长期的发展演变过程。中国学者首次对国外“内亚”一词专文进行溯源考证的是程秀金，他认为“内亚”概念最初为德国地理学家洪堡特提出，而俄国的地质学家穆希凯托夫把内亚解释为亚洲大陆闭塞的、无通向外海河流的地区，所以内亚最初作为自然地理概念被使用；其后被拉铁摩尔、罗茂锐、塞诺、傅礼初等内亚史学者使用和发展，其内涵也逐渐演变为包括语言、文化、政治、民族、宗教等研究内容的历史地理概念。^③

国外学者在“内亚”概念下讨论涉及中国史研究的问题，主要的观点或认识是：内亚在涉及传统中国的地理范围上，最大的区域包括了东北、内蒙古、新疆、西藏、青海、甘肃、陕西和山西的部分地区；最小的范围则是 19 世纪中国的满洲、蒙古、新疆和西藏。在语言和民族学范畴内，其研究对象主要是中国阿尔泰语系的各民族。在政治组织上主要是指长城外的游牧政权或草原帝国。另外，在文化或文明冲突研究视野下的“内亚”概念，关注不同经济、生态的接触地带、或称之为文明的边缘这类过渡地带，即拉铁摩尔所谓的游牧力量的“贮藏地”对“内亚”历史进程和中国历史进程的意义。

国内学术界在中国史研究成果的题名上借用“内亚”或“内陆亚洲”概念的历史并不长，笔者所见国内最早冠之以“内亚”或“内陆亚洲”作为成果名称的是 1996 年由南京大学出版的《内陆亚洲历史文化研究》^④论文集。其后钟焄于 2005 年发表的《安禄山等杂胡的内亚文化背景——兼论粟特人的“内亚化”问题》^⑤一文，则率先关注了“内亚”作为一个特殊文化圈概念对中国历史的影响。此后虽有 2009 年潘志平的《“内亚”历史文化特征与中亚多国博弈态势》和 2012 年南开大学张建的博士论文《火器与清朝内陆亚洲边疆之形成》^⑥二文发表，但前者所论与中国史无关，后者的概念使用则仅体现在标题上，正文中基本不涉及相关问题的讨论。因此可以说，直到 2014 年以后，“内亚”的相关论题才开始集中呈现，尤其是近两三年，更有泛滥的趋势。

¹ 本文刊载于《中国人民大学学报》2019 年第 3 期。

² 作者：祁美琴，中国人民大学清史研究所教授，博士生导师；陈骏，中国人民大学历史学院硕士研究生。



目前中国学者对“内亚”概念变化的认识和表述,比较典型的如孙昊在《内亚史视野下的辽史研究》中所表达的:

在世界古代历史中,内陆欧亚(Central Eurasia)是以欧亚草原为中心,东至黑龙江、松花江流域的森林地带,西抵欧洲多瑙河流域,南则与世界主要定居文明区域相毗邻的独特地域。其中蒙古草原又是历史上多个游牧帝国的中心地带,无论从地域还是文化特征上看,都十分典型,又可称为“内亚”(Inner Asia)。“内亚”在学术话语中的形象一直在变化,最初是野蛮落后的象征,在传统史家记事中,征服与被征服的母题曾反复出现,而当代学界更倾向于认为“内亚”是草原文明的核心地域,越发地重视其在历史进程中的重要作用了。^⑦

从孙昊的解释中可以看出,其所谓的“内亚”包涵了三层含义,一是“内亚”是指内陆欧亚地理范围中地域和文化特征最为典型的蒙古草原地区,二是内亚政治体的典型特征是游牧帝国,三是从区域文化或文明研究对象的认识看,内亚的“标签”经历了从野蛮落后的象征到草原文明的核心过程。

检索大多数相关的研究成果可知,中国学者们在“内亚”概念下关注的主题或研究的问题主要分布在以下领域:

第一,介绍、评介国外“内亚史”的研究成果,总体上以介绍欧美“内亚史”研究学者的成果居多。如2006年北京大学历史系民族史教研室选编翻译出版的《丹尼斯·赛诺内亚研究文选》^⑧一书,介绍了被称为“内亚大汗”赛诺的相关论文著作。黄达远、袁剑主编的《拉铁摩尔与边疆中国》^⑨一书,收录了近年来国内外学者对拉铁摩尔及其学说研究的代表性论文。另外,袁剑的《边疆的背影——拉铁摩尔与中国学术》^⑩一书,介绍了拉铁摩尔的个人经历和学术成果以及中国学界在20世纪对其理论的接受过程。钟焯的《重释内亚史——以研究方法论的检视为中心》⁽¹¹⁾是近年来出版的介绍国外内亚史研究状况比较系统完备的著作,全书约33万字,分六章依次评价了伯希和、塞诺、傅礼初、乌瑞夫人、王明珂、森部丰六位学者的研究成果及其治学特点,作者对他们的评析涵盖了从20世纪前期直至最近以来内亚史研究的不同流派与各自取向。此外有如邵建东、刘迎胜翻译的由德国学者帕拉斯所著的《内陆亚洲厄鲁特历史资料》⁽¹²⁾、傅正的《美国“内亚研究”中的地缘政治偏见》⁽¹³⁾等论著。这一状况表明,国外理论或研究成果的介绍,是中国学者笔下“内陆欧亚”或“内亚”概念使用的肇端和重阵。

第二,区域史,即作为区域地理概念的“内亚”是中国学者研究成果中出现较多的一个领域,但在使用时受国外学者的相关表述影响较大,并呈现出较大的随意性和主观性。如杨镰谓“内陆亚洲(中国新疆、甘肃、内蒙古西部,以及蒙古国、俄领中亚)是地球上离海洋最远的区域”⁽¹⁴⁾。乌·额·宝力格则认为中国的“内亚”边疆,即今日之内蒙古、新疆、西藏。⁽¹⁵⁾黄达远称“内亚”主要指中亚五国、阿富汗、伊朗、中国新疆为中心的地理概念,将“内亚研究”或“欧亚研究”“中亚研究”视为同义语。⁽¹⁶⁾潘志平在《“内亚”历史文化特征与中亚多国博弈态势》一文中,“将中亚五国与其相邻的巴基斯坦、阿富汗和印度的西北北部地区”称之为“内亚”,且作者强调,自己在“这里只是借用了‘内亚’,而非拘泥于其内涵和外延”⁽¹⁷⁾。

第三,古代边疆民族史研究中的“内亚”概念,更多的是泛指中国古代北方民族(包括西藏、中亚地区)的历史、文化等。如《内陆亚洲历史文化研究》中收集论文30篇,涉及蒙、藏等内亚民族的政治、经济、宗教、文物、典制、民族关系等,被称为国内外蒙元史及西北民族史学界特别的“学术集刊”。王颀所著的《内陆亚洲史地求索》及《内陆亚洲史地求索续》⁽¹⁸⁾两书,用考据和文献等方法对从夏至明朝与北方民族相关的地理、乐器、物产、宗教、传说等内容进行了考辨。兰州大学出版社2012年整理出版的《蒙元史与内陆亚洲史研究》⁽¹⁹⁾,选编了韩儒林的蒙元史研究成果和西北地理札记,也涉及对匈奴、突厥、吐蕃等民族政权探讨的文章。耿世民于2015年出版的《内亚文史论集》⁽²⁰⁾,收录了作者近年来研究古代突厥—回鹘文献和古代西域—

中亚语言、历史文化的近 40 篇论文。王东平在介绍刘迎胜所著《西北民族史与察哈台汗国史》等研究成果时，也冠之以“内陆亚洲史”研究的新成果。⁽²¹⁾

第四，作为研究范式或视角的“内亚”概念，越来越受到相关领域学者的关注。典型的如姚大力的《拉铁摩尔的“内亚视角”》⁽²²⁾一文，满怀热诚地介绍了拉铁摩尔的内亚视角对于中国史研究的意义，认为是对在他之前仅以汉族和汉文化作为中心视角去考察和论述中国历史变迁的旧有知识传统的一种重要修正和补充。刘文鹏《内陆亚洲视野下的“新清史”研究》⁽²³⁾一文，则介绍了“新清史”学派如何对欧美和日本学界“内陆亚洲”理论进行运用和发挥，从而形成了其独特的叙事体系。游牧文化传统也是“内亚”视角下重点关注的一个领域，罗新的《黑毡上的北魏皇帝》、钟焄的《“四海之内皆可汗”——论内亚汗权体制中的“有限性君权”》⁽²⁴⁾、曹金成的《蒙古忽图刺汗即位仪式新解——内亚视野下的树木崇拜传统》、沈睿文的《内亚游牧社会丧葬中的马》、黎镜明、李沙沙的《内亚传统和北方游牧族群的历史演进》⁽²⁵⁾等文，均是通过“内亚视角”将北方不同时期、不同地区的游牧文化、制度传统进行整体性讨论的典范。

综上可知，在“内亚”一词的包裹下，研究对象和研究内容呈现出纷繁复杂的样貌，甚至不乏被追求学术“时髦”者滥用或泛化的倾向。总之，基于“内亚”概念在解释和使用中出现的这种随意性、不确定性，学界有必要反思和做进一步的澄清工作。

二、“内亚性”“内亚传统”概念的内涵及其关系

“内亚性”和“内亚传统”均是“内亚”一词的衍生概念。如果说，“内亚”更多的是在地理或区域意义上被使用，“内亚传统”多用来指代非汉文化或制度体系，而“内亚性”则是对中国各王朝中体现出的“内亚”因素的一种整体性描述。所以，“内亚性”是一个与“内亚传统”在研究对象和解释范畴上具有明显区别的概念，厘清这两个概念对于边疆民族史和中国史的研究意义，显然具有重要的方法论价值。

（一）什么是“内亚性”

目前学界所谓的“内亚性”，主要用于概括历史上北方民族对中国历史的影响方面和影响程度。就笔者所见，首次在研究成果的题名中使用这一概念的是罗新，他在《内亚传统的连续性与中国历史的内亚性》一文中认为，以蒙古高原为中心的内亚和以长城以南农业地区为中心的中原存在着各自相对独立的历史单元，内亚历史的连续性和独立性表现为“内亚传统”，而内亚民族对中国历史的影响表现，或者说中国史中与内亚史交织的部分为“内亚性”。他同时认为，在中国历史上所有时期都存在内亚性，只是在不同时期和地域上是不均匀分布的。“固然，那些来自内亚的族群集团为统治核心的王朝，如北朝、辽、夏、金、元和清，其历史内容理所当然地洋溢着强烈的内亚气息，而那些并非由内亚人群直接建立的王朝，如秦、汉、魏、晋、唐、宋和明等朝代，其历史的相当一部分也是与内亚深刻纠缠在一起的，中国历史所固有的这种充斥内亚因素的现象，说明中国历史存在一种不容忽视的内亚性(Inner-Asia-ness)。”⁽²⁶⁾此外，钟焄在《简析明帝国的内亚性：以与清朝的类比为中心》一文中，也表达了类似的观点，认为明帝国与内陆亚洲的历史关联遭到了相对消极的评估，如果在中国史中发掘出“内亚性”的历史因素，那么就不仅要重视对北朝和辽、夏、金、元、清等北族政权的学术研究，进而还应该认识到，像汉、唐、宋、明等王朝统治时期，内亚性也一直存在，甚至有时候还相当重要，并从君主形象的多元性、合璧文献和宗教影响三个方面与清朝的“内亚性”相比附。⁽²⁷⁾在《重释内亚史》一书中，他进一步将“内亚性”的研究对象细分为基本制度下的内亚政治因素在中国的移植变形、政治观念方面的浸染体现和大众层面的特定外来习俗在中国传统社会的传播流变三部分，同时介绍了相关国内外著作中对此三种“内亚性”的研究。⁽²⁸⁾相比较而言，罗新主要着眼于“内亚性”在中国历史上长时段的演变进程中的地位，而钟焄则对“内亚性”的具体表现上做了内容层面的划分。

可以说，“内亚性”概念受到中国史学界的关注才刚刚开始，从这两年学界关于“内亚性”“内亚因素”的研究成果来看，主要集中于对唐、宋、明等以汉族为主体的中原王朝政权的“内亚性”探讨。重要的成果除罗新对北朝、钟焄对明朝的研究外，李鸿宾在《中华正朔与内亚边疆——兼论唐朝北部长城地带的意涵》一文中，通过分析北方因素对唐朝政治体建设和政治集团的影响，认为统治集团中的北族文化血脉在促使唐朝对外扩张战争中发挥了重要作用。⁽²⁹⁾王一凡则关注到了宋朝的“内亚性”问题，并运用考古学方法考察了北宋与辽金交界地带墓葬中所反映的“内亚性”文化因素。⁽³⁰⁾

（二）关于“内亚传统”的认识

如上所述，罗新在最早关注“内亚性”这一概念时，就指出与它相关联的一个概念是“内亚传统”，那么何谓“内亚传统”？目前学界对此给出较为清晰的描述的学者仍然是罗新：

在内亚，尤其在内亚游牧帝国的政治中心地区的蒙古高原，政治领导权的确立与更替同样有自己独特的仪式性表达，这一仪式固然随着时代、族群和文化的不同而有所更替，但也有清晰可见的连续性和继承性贯穿其中，使内亚政治文化迥然有别于华夏传统而自成一系。

⁽³¹⁾

他将“内亚传统”表述为以蒙古高原为中心的“内亚”政治、文化传统的连续性和继承性，一套关于政治领导权确立与更替的独特仪式性表达。笔者认为，罗新关于“内亚传统”的界定，是着眼于其迥别于华夏传统而言的，这对于讨论中国王朝中的“内亚性”非常有意义。即以罗新《黑毡上的北魏皇帝》一书为例，作者对北魏的举毡旧制的探讨，是通过对比拓跋鲜卑政治传统的考察，说明游牧政权的“内亚传统”问题，他说“只有从内亚传统这个角度，我们才能理解，不仅草原上突厥和回鹘的可汗们经过这一仪式之后才能爬上权力的顶峰，而且在中原建立统治的北魏的大多数皇帝们，以及后来元朝的皇帝们，都是由七个王公贵人用黑毡托上皇帝宝座的，都经历了大致相同的立汗仪式”⁽³²⁾。

值得注意的是，罗新所谓的“内亚传统”，不仅仅停留在讨论某一游牧民族的制度或文化上，而是将其作为民族史的一种研究方法和研究范式，因此，他在《黑毡上的北魏皇帝》一书中专辟“内亚传统作为一个方法”一节，讨论作为一种方法的“内亚传统”的价值和意义。他以北魏清河王绍即位仪式上的君臣对话和突厥立汗仪式上新可汗预言自己在位年限为例，说明“内亚传统的连续性，意味着在与外部政治体、文化体接触并接受影响的同时，内亚各游牧人群所建立的政治体之间的相关性，可以保障内亚独特的文化与政治传统能获得连续的传播和发展，无论是在时间上（从六世纪到十世纪）还是在空间上（从鄂尔浑河谷到伏尔加河谷）”。而内亚游牧世界这种象征性文化符号的跨语言、跨地区、跨时代的传播继承与发展，正是内亚历史独立性与连续性的美妙诠释。⁽³³⁾所以，从这一点来看，“内亚传统”的确是整体性和连续性考察内亚民族历史文化的一种研究视角和研究方法。而内亚传统作为一种方法，可能还在于提示我们如何将内亚历史作为独立的历史单元进行研究的问题，而不是作为中原王朝史的附庸。

但是这也将引发另外一个疑义，即“内亚”内部的多样性和复杂性与“内亚传统”概念导致的同质性追求之间的矛盾如何解释的问题。从罗新的讨论可知，他所谓的“内亚传统”其实就是游牧社会、游牧文化、游牧政治体传统，所以在其讨论的议题中“内亚传统”的内涵具有同一性。而学界对于“内亚”的解释和使用是繁杂的，即以最狭义的“内亚”地理范围而言，也包括蒙古、新疆、满洲等地，虽然它们相对于中原而言，其政治、文化均表现出很大的差异性，但就其内部来说，各地区的地理环境、生产方式、民族主体、文化传统等条件也都各不相同，将其政治、文化特征概括为均质的“内亚传统”是否会抹杀其各自的独特性，是值得商榷的。实际上，学界对“内亚传统”的理解与罗新近似，多倾向于“游牧特性”或草原特征，然而其内涵的“非汉传统”或“非中原传统”的指向则意味着可以将之放射到其他农耕、渔猎、绿洲等内亚民族的政治文化传统上。因此，目前对“内亚传统”概念内涵的过分简化的表达与其外延使用并不相符合，即可

能导致所谓的“内亚传统”变成一个只是相对于“汉文化传统”或“华夏传统”的伪概念。其实，如果进一步深究，“华夏传统”本身就是一个为人所熟悉却含糊不清的概念。因为传统往往指的是一种抽象的文化延续，它必然需要在时代的现实寻找它的客体表现。若从语言哲学角度来看，任何从“传统”中继承下来的概念、术语、命题、名词都是一种语言符号，而由于时代的变迁，后人对这种符号的运用与它要表达的语义之间并不可能完全吻合。⁽³⁴⁾所以笼统地以“华夏传统”抑或“内亚传统”对历史进行长时段的概括容易忽视其内部的差异性所在，也缺乏足够的内涵支持。

除了对“内亚传统”这一概念认识本身需要注意外，其与“内亚性”的关系也应进一步区分。根据罗新的论述，“内亚传统”与“内亚性”实际存在相伴生的关系，如果说“内亚传统”的概念是相对于内亚政权的建立者而言的，“内亚性”则是受“重叠关系”影响的中原王朝的特征，但是由于中原王朝的建立者中除了来自中原地区以汉族为统治民族的政治体外，还包含了来自“内亚政权”的统治民族，而根据罗新、钟焄的观点，无论是前者还是后者，均具备“内亚性”特征，那么这两种不同类型的中原王朝的“内亚性”，除了体现出不均匀或不均衡性外(即可理解为内亚因素的多少不同)，是否还有其他需要关注的层面？因此，笔者以为，在“内亚传统”和“内亚性”概念的使用上，必须明确的加以外延上的限定，前者主要是探讨某一类的北方民族政治文化传统，而后者用于分析北方民族在中国各王朝进程中的政治、文化影响。而在探讨元、清等多民族的大一统王朝的时候，无论是“内亚性”还是“内亚传统”，其概念的解释力有明显的局限性。

三、“内亚视角”的范式意义及其问题

随着全球史、“想象的共同体”、新清史等西方思潮对传统“中国观”的冲击，同时基于对过去中国史研究中的王朝史范式的反思，不少中国学者试图借助内亚史的研究以重新构建一种新的历史叙事方式，“内亚视角”就是在这一背景下提出的。笔者认为，“内亚视角”的范式意义主要表现在三个方面：其一是通过从汉民族到内亚民族历史叙事主体的转换，启发学者关注少数民族对中国史的塑造作用，增进对中国历史多元性和整体性的理解，促进各民族彼此的认同。其二是通过从边疆看中国的立场转换，摆脱以中原王朝为中心的地域视角，从更宏大的地域视野研究中国历史形成和发展，关注过去所认为的“边缘”地带的历史塑造力量。其三是通过以上两点，立足于当下实际，重新构建一套更具有包容性和开放性的中国史叙事体系，在多元族群和地域互动下解释过去的历史。目前国内内亚史研究在此三方面都有所努力，但也面临着由“内亚”及其相关概念本身所带来的诸多问题。

(一)“内亚视角”的研究取向

首先是立足“北族”看中国。罗新在《内亚视角的北朝史》一文中认为，北朝兼备内亚与华夏双重文化传统的因素，因此对北朝史的研究有两个路径：一是基于北朝史是中国史的立场，关注汉唐历史连续性，从华夏本位角度研究北朝史。二是基于北朝史是内亚史一部分的立场，即关注汉唐历史的断裂，内亚与华夏两个文化传统的遭遇、碰撞和调适，从内亚史视角研究北朝史，即内亚视角的北朝史，是追寻中国北族王朝历史中的内亚渊源，并通过“北族”某一问题的研究，从某一角度或某一局部照亮内亚史，从而使得我们获得对古代历史更丰富立体的认识，就是“内亚视角”。⁽³⁵⁾学界部分的研究实践也基本遵循了这一理路，如曹金成的《蒙古忽图刺汗即位仪式新解——内亚视野下的树木崇拜传统》一文，与罗新关于北魏君主举毡即位仪式的“内亚传统”的解释路径相似⁽³⁶⁾，可以视为是典型的“内亚视角”的研究。这种基于内亚民族立场的“内亚视角”，与新清史强调内亚民族历史文化因素的研究路径有一定相似性，区别是他们在强调清史的一部分与内亚史是重叠的同时，最终体现的是整体中国观的研究指向。

其次是立足“边疆”看中国。在近年来兴起的“内亚”热中，拉铁摩尔的《中国的内陆亚洲边疆》一书受到了格外的重视。⁽³⁷⁾姚大力将其学术理路概括为“从边疆发现中国”，并对其观点在中国史研究中的价值予以充分肯定。他认为在拉铁摩尔视野中，中国国土由汉地和“长城边疆”两个有机部分构成，“长城边疆”或者谓中国的“内陆亚洲边疆”，并非总是“被动地等待被中心地区‘收复’、‘统一’或‘重新统一’的地位”，而是拥有主动参与中国历史的能力，而且事实上它就是中国历史演变的一个重要的动力源。而这种能力的获得来自这一地区共有的“内亚特性”，并认为“这种强调中国的内亚特性、强调从长城边疆‘发现中国’的观察和分析视野”，就是有些学者所谓的“内亚观”。⁽³⁸⁾另一位受到内亚史学界关注的人物是巴菲尔德，他的《危险的边疆：游牧帝国与中国》一书，被认为是在中国边疆史研究领域内由“重新发现”拉铁摩尔到新的“边疆范式”形成的过渡时期的代表性作品，是拉铁摩尔之后新的“边疆范式”。巴菲尔德认为，北方游牧民族与中原汉族存在着彼此相对独立而连续的文化和生活方式，但在作为两者边界的内陆亚洲地区，双方彼此接触并对对方产生相当大的影响。在长时段的视野下，内陆亚洲对草原社会和中原王朝的历史变迁中都发挥了重要的作用。⁽³⁹⁾继巴菲尔德之后在国内学界引起空前反响的是王明珂的观点，他曾师从于巴菲尔德。尽管在其著作中没有再强调“内陆亚洲”这一概念名词本身，但其在《华夏边缘：历史记忆与族群认同》《羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究》《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚》等系列著作中，继续贯穿了前者“从边疆看中国”的研究路径，并有进一步的理论完善。⁽⁴⁰⁾从拉铁摩尔、巴菲尔德到王明珂，从边疆或边缘看中国的“内亚视角”在学术理论化程度上走的最远，尽管受学科背景和宏大叙事的限制，在具体史料考证上有所不足，但仍在国内学界受到了广泛肯定。

其三是立足“多元”看中国。张广达在《从内亚史视野观察十至十三世纪的唐宋变革和宋元变革》演讲中，认为从内亚史角度研究中国历史，探讨的主要是内亚草原骑马游牧的流动族群与中原农耕定居地区的编户齐民之间的异质的社会、政治、经济、文化互动。与之相似，孙昊也认为从内亚视野看辽史的关键问题不是寻求契丹与内亚民族之间的社会、政治、文化相似性，不是将辽史置于内亚史的解释框架，而是探讨内亚传统在辽朝社会政治体制建构和维系中所发挥的作用，使我们看到一个有别于唐宋变革的历史情境，认识到辽朝历史的多元性特征。⁽⁴¹⁾事实上，这种基于族群互动视角下对中国史多元性的解释，在某种程度上正是罗新所否定的以中国史本位的“内亚视角”研究，即借助某些内亚史研究以对中国史作补充性解释。笔者以为，这种借鉴“内亚”概念及其理论研究成果之后的中国史研究，似乎在叙事体系上更具有包容性和多元性，也是学界普遍所寄望的一种研究指向。这种研究指向试图摆脱过去汉化视角下的王朝史叙事旧路，又不满足于以内亚民族为主体的局部性研究，而是希望在正视内亚民族影响下重新构建一个完整的中国历史叙事体系。

（二）对“内亚视角”相关问题的反思

首先，“内亚”概念的不同解释和使用影响了国内学者对于“内亚视角”的理解和认识。在罗新、钟焄等人看来“内亚”更类似于“内亚民族”概念，其“内亚视角”也主要是基于内亚民族本身的历史连续性及其如何看待历史而言。拉铁摩尔、姚大力等学者侧重于“内亚”的边疆属性，将“内亚”理解为华夏边缘的文化和族群互动地带。而张广达、孙昊等提倡的内亚视角，则侧重于对多元族群互动下的中国史认识和解释方面。显然，“内亚”作为与长城以南“农耕地区”相对的概念是被普遍接受的想法，然而正如前文所述，在亚洲中部地带存在着复杂多样的地理环境、社会和经济组织以及民族，这样广泛的地区很难以一种均质的“内亚特征”加以概括。因此，学者们在使用“内亚”及其相关概念时，需要明确的界定和谨慎使用，以逐渐明晰“内亚视角”研究方式的确定性指向。

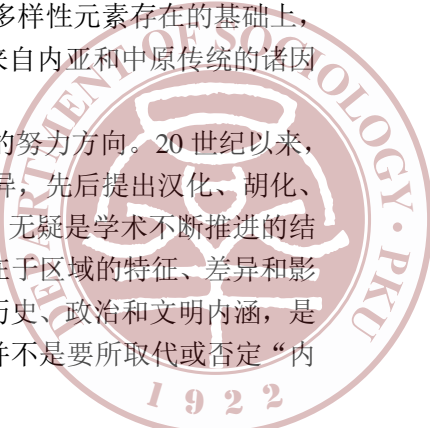
其次，“内亚视角”的一个关键难题在于如何处理“内亚”与“中国”的关系问题。提倡“内亚视角”的学者基本上都对过去“汉化视角”的王朝史观提出批评和质疑，认为“汉化视角”忽

略了边疆民族对中国历史的主动参与能力和塑造作用。但正如罗新所论，“历史上的游牧内亚与农耕中国之间并不存在一种清晰的分界线，在任何一个特定的历史时期，中原王朝与内亚政权之间都保持着空间、文化和人群的部分重叠关系”⁽⁴²⁾。中原王朝的建立者中除了来自中原地区以汉族为统治民族的政治体外，还包含了来自“内亚政权”的统治民族，显然，由内亚政权发展而来的中国王朝与由中原自身生成的中国王朝，其王朝中的“内亚性”存在质的差别，前者的内亚性与内亚传统有关，后者则是外来因素；由“内亚传统”而生成的“内亚性”（如北族王朝的内亚性）与因“内亚因素”而产生的“内亚性”（如汉族王朝的内亚性）应是两个不同层次的历史进程，二者不可同日而语。钟焯在批判美国新清史学者以清代的“内亚性”而否定其中国王朝特性时，从君主在不同族群中的多元形象、汉文和非汉文的文献“合璧”现象、灵活而富有弹性的宗教政策与政教联盟关系三点，论证明朝也具有相同的特征，从而说明明清王朝的同质性，但这种比较忽略了“内亚传统”与“内亚因素”的不同性质和影响程度。何况，清代所实行的多元的政治、文化政策，如合璧文书等，固然有其“内亚传统”的影响，但主要还是基于现实的多民族统治需要的结果，是“内亚性”与“中原性”的合并而致的“中国性”结果，而不仅仅是“内亚性”表现。所以，元清与宋明的差异性在于，前者在入主中原而建立大一统的多民族政权时，内亚传统趋于不断衰减的过程，内亚和中原的二元性界限逐渐模糊，“中国性”特征开始凸显的历史特征；后者则是在内亚因素不断影响下，使中原性在不断融入内亚性成分的过程中彰显“中国性”的本质。

其三，反思“内亚视角”下的“新清史”应重视“中国性”概念的方法论意义。很多新清史的学者把长城以内的中原地区等同于中国，而将“内亚性”与“中国性”相对立，他们“强调明清两朝的差异性和断层性，满洲人建立的清朝或清帝国被其定位成内亚性十分突出，甚至有时压倒了‘中国性’的典型征服型统治政权，明朝则被化约成一个相对纯粹的汉人政权，常常被用来反衬以彰显‘内亚性’著称的清帝国的存在”⁽⁴³⁾，认为清朝是中国和内陆亚洲两个不同政治秩序的混合体，所以刘文鹏在讨论“内亚视角”与新清史的关系时，清晰地指出：利用内亚视野对汉化史观下的清史叙事进行新的全面修订，是“新清史”学者要表达的一种史学志向，他们偏向强调清朝与内亚政权的延续性，其结果就是使“‘内陆亚洲’由一个地理概念和文化上近似的统一体，在不知不觉间被解释为一个‘政治统一体’，并可以与‘中国’这个国家概念、政治概念相抗衡。所以，‘新清史’以内陆亚洲为基础构建其‘去汉化’、‘去中国化’的理论，不免有偷换概念之嫌，也违背了‘区域研究’的本义”⁽⁴⁴⁾。

因此，如何讨论和叙述“中国”以及“中国性”的问题，也是中国学者在反思新清史的相关论点时必须面对的。对此，杨念群《诠释“正统性”才是理解清朝历史的关键》一文认为，应当从王朝传承的“正统性”问题上进行探讨“中国”，所谓的“内亚性格”边疆治理措施不过是技术手段和“大一统”格局的前提，而“汉化”也无法概括清代对前代王朝“正统性”的接续过程。⁽⁴⁵⁾熊鸣琴则认为“中国性”即是古代政权在王朝谱系中的“正统性”。姚大力进一步指出，中国性本身具有多元特征，揭示其内部的内亚性并不会离析其本身的内聚性，而有助于澄清把“中国性”等同于“汉族特性”的流行见解。只有在承认中国内部差异和多样性元素存在的基础上，才能实现更高程度的多民族统一国家的整合，⁽⁴⁶⁾即对于多民族政权中来自内亚和中原传统的诸因素共同作用表现出来的特点，可以用“中国性”概括之。

其四，充分阐释“中国性”概念的意义和价值或可成为新历史观的努力方向。20世纪以来，学界为探索中国多民族国家历史形成的规律，多着眼于种族或文化差异，先后提出汉化、胡化、华化、涵化等概念和研究视角，今天“内亚视角”的提出和受到重视，无疑是学术不断推进的结果，亦是全球化和区域一体化趋势在史学领域的反映，但因其关注点在于区域的特征、差异和影响，解决的仍然是局部问题。笔者认为“中国性”概念，兼具地理、历史、政治和文明内涵，是当下解释中国历史发展逻辑的恰当表达，但对“中国性”概念的强调并不是要所取代或否定“内



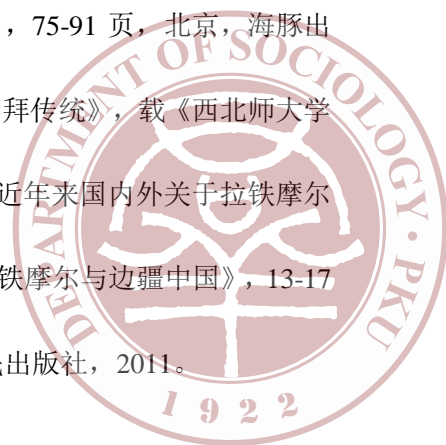
亚性”，而是对其难以解释的晚期中华帝国多元性统治的特点进行补充或纠正。袁本罡在《追寻、重构与批判：对“中国性”之本质的三种不同理解》一文中，介绍了近现代以来国内外学者对“中国性”概念的不同认识，“海内外学者对‘中国性’的阐述，尽管观点不同，却又都指向了同一个问题：当中国从帝国体制中走出迈向民族国家时，这片土地上的人们又靠什么来获得内在的一致性，从而使他们能接受作为‘中华民族’一员的身份？事实上对这个问题的回应也折射出人们对‘中国性’这一概念的态度”。作者从中华文明源流的争辩、“文化中国说”、后现代理论的解构这三种针对“中国性”的不同论述，说明了人们对现代中国与其传统的关系的不同认识。⁽⁴⁷⁾作者所强调的关于“中国性”的论述应“都是以历史以及文化的积淀作为根基”的指向，正是本文所谓“中国性”的研究目标，即通过“中国性”的概念探讨中国多民族政权下内亚与中原因素共同对历史的塑造表现。正如钟焯所言：“从更高的要求来说，我们亟须一种能够将内亚史与中国史合二为一的历史观，而不能仅仅止步于从中国史中发现‘内亚性’。”⁽⁴⁸⁾这种新的历史观，既能摆脱过去以王朝史为叙事主体的旧路，又能避免陷入单一研究视角的极端路径。总之，如何在既有核心的叙事主体又兼具多元化的研究视角上展开系统性的理论研究，仍然是学界需要探索的课题。

注释：

- ①目前学界较为公认的意见是：内亚是“内陆亚洲(Inner Asia)”的简称，但因“内陆亚洲(Inner Asia)”“内陆欧亚(Inner Eurasia)……中央欧亚(Central Eurasia)”三者涵盖的最大地理范围意义上比较相近，均被理解为以欧亚草原为中心，包含不同种族、语言、文字、生产和生活方式的地域，故三词亦存在着混用的情况。
- ②相关文章参见罗新：《内亚传统的连续性与中国历史的内亚性》，载罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，海豚出版社，2014；孙昊：《内亚史视野下的辽史研究》，载《文汇报》，2016-05-06；钟焯：《简析明帝国的内亚性：以与清朝的类比为中》，载《中国史研究动态》，2016(5)；程秀金：《“内亚”概念源流考》，载《北方民族大学学报》(哲学社会科学版)，2016(6)；刘文鹏：《内陆亚洲视野下的“新清史”研究》，载《历史研究》，2016(4)。
- ③程秀金：《“内亚”概念源流考》，载《北方民族大学学报》(哲学社会科学版)，2016(6)。
- ④南京大学元史教研室编：《内陆亚洲历史文化研究——韩儒林先生纪念文集》，南京，南京大学出版社，1996。
- ⑤钟焯：《安禄山等杂胡的内亚文化背景——兼论粟特人的“内亚化”问题》，载《中国史研究》，2005(1)。
- ⑥潘志平：《“内亚”历史文化特征与中亚多国博弈态势》，载《新疆师范大学学报》(哲学社会科学版)，2009(4)；张建：《火器与清朝内陆亚洲边疆之形成》，南开大学2012年博士学位论文。
- ⑦孙昊：《内亚史视野下的辽史研究》，载《文汇报》，2016-05-06。引文中 Central Eurasia 或为误译，内陆欧亚在国内多译为 Inner Eurasia，Central Eurasia 则为中央欧亚。
- ⑧北京大学历史系民族史教研室选编：《丹尼斯·赛诺内亚研究文选》，北京，中华书局，2006。
- ⑨黄达远、袁剑主编：《拉铁摩尔与边疆中国》，北京，生活·读书·新知三联书店，2017。
- ⑩袁剑：《边疆的背影——拉铁摩尔与中国学术》，北京，社会科学文献出版社，2016。
- (11)钟焯：《重释内亚史——以研究方法论的检视为中心》，北京，社会科学文献出版社，2017。
- (12)P. S. 帕拉斯：《内陆亚洲厄鲁特历史资料》，昆明，云南人民出版社，2002。
- (13)傅正：《美国“内亚研究”中的地缘政治偏见》，载《中国社会科学报》，2018-02-08。
- (14)杨镰：《内陆亚洲的变局与均衡》，载《读书》，2007(3)。



- (15) 乌·额·宝力格：《通向“外亚”的“内亚”之路——“一带一路”与中国亚洲新秩序的构建》，载《文化纵横》，2017(2)。
- (16) 黄达远：《18世纪中叶以降的内亚地缘政治与国家建构》，载《学术月刊》，2014(8)。
- (17) 潘志平：《“内亚”历史文化特征与中亚多国博弈态势》，载《新疆师范大学学报》(哲学社会科学版)，2009(4)。
- (18) 王颀：《内陆亚洲史地求索》，兰州，兰州大学出版社，2011；王颀：《内陆亚洲史地求索续》，兰州，兰州大学出版社，2012。
- (19) 韩儒林：《蒙元史与内陆亚洲史研究》，兰州，兰州大学出版社，2012。
- (20) 耿世民：《内亚文史论集》，北京，中央民族大学出版社，2015。
- (21) 王东平、魏志江：《内陆亚洲史和中国海外文化交流史研究的新成果——评刘迎胜教授三部近著》，载《中国边疆史地研究》，1996(4)。此外如邱轶皓：《“骨咄”新考——对内陆亚洲物质交流的一个考察》，载《社会科学战线》，2018(2)；唐均：《内亚草原帝国城市缘起的多个层次——基于女真文所记相关术语的源流爬梳》，载《都市文化研究》，2017(1)；石雅如：《变动的内亚与儒生的理想——8-12世纪关于“胡服”的话语变迁研究》，北京服装学院2017年硕士学位论文等文，均是将北方民族文化视为“内亚”概念使用的前提。
- (22) 姚大力：《拉铁摩尔的“内亚视角”》，载黄达远、袁剑编：《拉铁摩尔与边疆中国》，13-17页，北京，生活·读书·新知三联书店，2017。
- (23) 刘文鹏：《内陆亚洲视野下的“新清史”研究》，载《历史研究》，2016(4)。
- (24) 钟焄：《“四海之内皆可汗”——论内亚汗权体制中的“有限性君权”》，载《文化纵横》，2017(4)。
- (25) 曹金成：《蒙古忽图刺汗即位仪式新解——内亚视野下的树木崇拜传统》，载《西北师大学报》(社会科学版)，2017(6)；沈睿文：《内亚游牧社会丧葬中的马》，载《北方民族考古》，第2辑，2015；黎镜明、李沙沙：《内亚传统和北方游牧族群的历史演进》，载《青海民族大学学报》(社会科学版)，2017(2)。
- (26) (31) 罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，66-73、2页，北京，海豚出版社，2014。
- (27) 钟焄：《简析明帝国的内亚性：以与清朝的类比为中心》，载《中国史研究动态》，2016(5)。
- (28) 钟焄：《重释内亚史：以研究方法论的检视为中心》，6-7页，北京，社会科学文献出版社，2017。
- (29) 李鸿宾：《中华正朔与内亚边疆——兼论唐朝北部长城地带的意涵》，载《学术月刊》，2017(2)。
- (30) 王一凡：《北宋时内亚因素对中原汉文化之影响——北宋与辽金交界地带墓葬分析》，载《中原文物》，2017(1)。
- (32) (33) 罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，50、59页，北京，海豚出版社，2014。
- (34) 秦晖、金雁：《田园诗与狂想曲：关中模式与前近代社会的再认识》，27页，北京，语文出版社，2010。
- (35) 罗新：《内亚视角的北朝史》，载罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，75-91页，北京，海豚出版社，2014。
- (36) 曹金成：《蒙古忽图刺汗即位仪式新解——内亚视野下的树木崇拜传统》，载《西北师大学报》(社会科学版)，2017(6)。
- (37) 黄达远、袁剑主编的《拉铁摩尔与边疆中国》论文集中，收录了近年来国内外关于拉铁摩尔的代表性研究论文11篇。
- (38) 姚大力：《拉铁摩尔的“内亚视角”》，载黄达远、袁剑编：《拉铁摩尔与边疆中国》，13-17页，北京，生活·读书·新知三联书店，2017。
- (39) 巴菲尔德：《危险的边疆：游牧帝国与中国》，南京，江苏人民出版社，2011。



- (40) 王明珂：《羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究》，3页，北京，中华书局，2008。
- (41) 孙昊：《内亚史视野下的辽史研究》，载《文汇报》，2016-05-06。
- (42) 罗新：《内亚传统的连续性和中国历史的内亚性》，载罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，69页，北京，海豚出版社，2014。
- (43) 钟焄：《简析明帝国的内亚性：以与清朝的类比为中心》，载《中国史研究动态》，2016(5)。
- (44) 刘文鹏：《内陆亚洲视野下的“新清史”研究》，载《历史研究》，2016(4)。
- (45) 杨念群：《诠释“正统性”才是理解清朝历史的关键》，载《读书》，2015(12)。
- (46) 姚大力：《拉铁摩尔的“内亚视角”》，载黄达远、袁剑编：《拉铁摩尔与边疆中国》，15-17页，北京，生活·读书·新知三联书店，2017。
- (47) 袁本罡：《追寻、重构与批判：对“中国性”之本质的三种不同理解》，载《安庆师范学院学报》(社会科学版)，2016(4)。
- (48) 钟焄：《重释内亚史：以研究方法论的检视为中心》，16页，北京，社会科学文献出版社，2017。

《民族社会学研究通讯》第1期-第307期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>
 也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
 在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
 北京大学 社会学人类学研究所
 中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
 邮编：100871
 电子邮件：marong@pku.edu.cn

