

# 民族社会学研究通讯

普亨通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 78 期  
2011 年 1 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 民国民族史研究专辑

#### 目 录

##### 【论 文】

民国时期的少数民族精英：

理解中国从“天下帝国”到“民族国家”进程的钥匙 马 戎

“寻找国家”

——清末民国时期蒙古地方精英国家认同的演变与形成 常 宝

满族民族性：

帝国时代的政治化结构与后帝国时代的去政治化结构 关 凯

马麒的身份转换与政治抉择

——兼议民国时期地方割据势力的国家意识 菅志翔

\*\*\*\*\*

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

## 【论 文】

# 民国时期的少数民族精英： 理解中国从“天下帝国”到“民族国家”进程的钥匙

马 戎

春秋战国时期在中国思想史和文化史上是一个最为辉煌的年代，在“百家争鸣”的思想争论中逐渐浮现出了古代中国政治建设的宏大框架，为中华文明在其后三千年的发展奠定了基础。这一时期诸多学者们在哲学、政治体制、社会组织、思想伦理、法律、军事等许多领域提出的思想，至今仍然深深扎根在中华大地，启发着人们的思考与政治智慧。

从秦汉直至鸦片战争前的中国政治理念和行政体系，可以大致以“大一统”的“天下帝国”来表达。“与西方语境中的‘帝国’(empire)概念不同，‘天下’这一中国传统概念表达的与其说是关于帝国的概念，还不如说是关于帝国的理念”(赵汀阳，2005：40)。中国人思想中的“天下”是以中原皇朝为政治、经济、文化中心的一个完整的世界体系<sup>1</sup>，而西方世界的古代史和中世纪史大多是几个帝国对峙的历史。在中国人的“天下观”中，其基本框架就是“礼乐征伐自天子出”(《论语》)，“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”(《诗经》)，“天下为一，诸侯为臣”(《荀子》)。这个“天下”体现的是中华文明之孕育发展的地理空间和当时人们对世界的基本知识。中华各族繁衍生息的东亚大陆在生产力水平低的古代是一个相对封闭的地理空间，“这片大陆四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，形成一个地理单元”(费孝通，1989：2)。“天下帝国”概念的产生，与这个四周有自然屏障的地理空间密切相关。这个地理单元“一直是中华民族的生存空间。民族格局似乎总是反映着地理的生态结构”(费孝通，1989：2)。

在这个地理单元内部，又可分为“核心区”和“边缘区”，而且核心区之所以成为核心区，边缘区之所以几千年仍然是边缘，这又与它们各自的地理自然特征密切相关。自秦统一六国后的各个朝代里，核心区始终是帝国的政治、经济和文化中心，通过人口迁移和新农业区的建立，帝国的核心区从黄河流域逐渐扩展到长江流域和珠江流域，同时核心区与边缘区的行政体制通常存在明显的差别，核心区实行郡县制(行省制)和中央集权制，边缘区实行各种形式的世袭部族首领自治制度。这种世袭部族首领制度，与中亚地区和中世纪东欧的“部族社会”有许多的相似之处。特别是部族民众的认同体系和效忠对象，与核心区的中央集权、皇帝集所有权力于一身、全体臣民效忠“天子”的体系是很不相同的。在传统中国这个“天下帝国”中，各个朝代在不同程度上一直保持着这样一个“核心区”和“边缘区”并列的“二元结构”，边缘区的部落首领和民众并不熟悉也不接受核心区的中央集权的政治模式，皇帝和朝廷是二者的连接点和共同接受的最高权威。

在文化模式和认同意识方面，核心区被认为是代表“中原文明”的“华夏”，而居住在边缘区、具有与中原不同经济类型和文化特征的群体则被核心区的中原人称作“蛮夷”。在“有教无类”传统的影响下，正是“变夷为夏”的“教化”过程使部分边缘区最终转化为核心区。中国儒家传统文化中“夷夏之辨”的核心并不是体现于体质、语言等方面的差别，而主要指以价值观念、行为规范为核心的“文化”方面的差别。美国学者费正清指出，“毫无疑问，这种认为孔孟之道

---

<sup>1</sup> 在中国人的观念里，天下/帝国根本上就不是个“国家”，尤其不是近代自欧洲输入的“民族国家”式的政治实体，“而是一种政治/文化制度，或者说是一个世界社会”(赵汀阳，2005：44)。

放之四海皆准的思想，意味着中国的文化（生活方式）是比民族主义更为基本的东西。……一个人只要他熟习经书并能照此办理，他的肤色和语言是无要紧要的”（费正清，1987：73-74）。其它学者强调指出，“在儒家思想中，‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限。……所谓中国有恶则退为夷狄，夷狄有善则进为中国。……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性，而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”（张磊、孔庆榕，1999：285）。

因此，凡是接受中原文化的族群，尽管其外貌特征与语言习俗可能与中原存在差异，但仍可被视为“华夏”，而尚未接受中原文化的族群就被视为“夷狄”。因此作为一个政治实体的国家，中国这个国家不同于近代任何其他“民族-国家”（Nation-state），而“是一个以文化而非种族为华夷区别的独立发展的政治文化体，有者称之为‘文明体国家’（Civilizational state），它有一独特的文明秩序”（金耀基，1999：614）。因此，华夏和蛮夷之间是一个动态的辩证关系，用于区别两者的是“教化”程度即接受中原文明的程度。特别重要的一点是，东亚大陆边缘区的这些“蛮夷”，也始终把自己放在“中国”这个“天下体系”当中寻求生存与发展，始终存在着强大的向心力。

边缘区各“蛮夷”首领的地盘和实力是互有差异的，当核心区的中央皇朝强大之时，他们俯首称臣，朝贡纳税，而当中央皇朝衰弱之时，边缘区比较强大的族群就会择机内侵，逐鹿中原，试图使自己成为中央皇权，改朝换代。五胡十六国、南北朝、蒙元皇朝、满清皇朝等即为蛮夷成功进入中原的代表时期。中原地区繁华的都市、兴盛的农业、庞大的人口、发达的文化生活都对边缘区的蛮夷产生了强大的吸引力。因此，在这些边缘地区的蛮夷部落一旦成功入主中原之后，也就不可避免地迅速融入中原文化和人口之中。

作为以东北地区的蛮夷入主中原的满清皇朝，在边远地区的势力扩张方面比较积极，特别是康熙、雍正、乾隆三朝，通过各种征伐与怀柔政策把西北、西南大块边缘地区纳入朝廷的管辖范围。清朝参照各地的传统，实行了“多元式天下”的统治模式，除了满清“龙兴之地”的东北地区外，清朝在蒙古、西藏和新疆分别实行不同的行政和法律体系，客观上阻碍了这些边缘地区与中原地区的政治、经济与文化融合（王柯，2003）。

鸦片战争及以后几次抵抗列强侵略的对外战争中，中国这个传统的“天下帝国”被外来的帝国主义军队彻底打败，各帝国主义国家对亚洲殖民地的攫取直逼中国边境。北方的沙俄占领西伯利亚和中亚，东方的日本占领了朝鲜、琉球和台湾省，南方的越南等被法国占领，西南的印度、缅甸等地被英国占领，而且这些帝国主义国家进一步的攫取目标，十分清楚地指向中国的边缘地区（东北、蒙古、新疆、西藏、云南、广西等地）。在这个救亡图存的历史关头，中国延续了几千年的“天朝秩序”已不可能再继续维持，这个“天下帝国”在四周强敌逼迫之下只能一步一步极不情愿但又十分无奈地朝着“民族国家”的政权形式与社会结构逐步转型。“中华帝国历来是一个多民族的世界帝国，在清末强被纳入‘民族国家’这件紧身衣”（孙隆基，2004：21）。边缘地区各部族也被列强冠之以“民族”（nation）的名号，鼓动他们从中华帝国中分裂出去，传统的“华夏-蛮夷”框架已被外力打碎。李鸿章所谓“三千年之一大变局”，其所指的正是这一中国国家体制的根本性转变。

当“天朝”在对外战争中屡屡败绩，被迫签订一系列不平等条约，割地赔款，权势日衰的大环境下，中国各边缘地区的“蛮夷”部落必然会思考自己今后的地位与权益将如何加以维护的问题。与此同时，他们的首领人物即部族精英们也在不同程度上开始接触来自欧洲的“民族”概念和接受“民族自决-民族独立”政治理论的影响，他们和他们所属的部族在这样的政治大环境下面临多种选择。其中有些部族（如蒙古科尔沁部）的首领世代享受清朝皇室的厚恩，始终坚持拥戴清朝；有些部族首领在外国势力的鼓动下开始试探从清朝分裂出去，转投某个列强的门下，并

依仗外国支持寻求“独立”。在这样的“大变局”之下，这些部族（其中许多在1949年以后被政府识别为“民族”）首领和接受现代学校教育的青年精英必然受到各方势力的影响而出现政治分化，他们需要在效忠中国中央政府还是依靠外国寻求独立之间做出选择，或者犹豫徘徊于两者之间。这一政治分化在1911年辛亥革命推翻满清皇朝后变得更加清晰。

那么，在这一国家政治结构急剧转型的过程当中，哪些部族的首领和精英人物坚持对中国的政治认同、始终效忠于中央政府？哪些部族的首领和精英人物开始对中央政府耍两面派、暗自筹划独立？哪些部族精英集团因内部意见不统一而发生分裂？在当时的政治情境下，影响这些精英人物分化路径和政治选择的因素都是什么？以上这些都是我们在研究中国近代史时必须弄清楚的核心问题。从我们所读到的研究文献来看，研究者们大多还是从中央政权的视角居高临下地分析和解读当时民国中央政府（北京的北洋政府、南京的国民政府）的政治宣言、政策文本、档案资料、主要官员的回忆录等等，同时论及当时中央政府与边疆部族首领之间的互动，但是至今很少有研究者把目光主要放在边疆部族精英人物的思想演变和政治谋略方面，采取“换位思维”的研究方法，尝试着站在这些精英人物的立场来思考和分析问题。毫无疑问，在核心区的中央政府与边缘区的少数民族首领和精英人物的双方互动过程中，中央政权的政策和做法是必须研究的，但是如果忽视了对边远地区少数民族精英人物思想与行为的研究，那么，对这一互动过程的研究就是不完整的。

从这个多方互动的视角来看，分析清朝晚期和民国时期中国边疆一些少数民族的首领-精英人物的思想过程和政治选择，对于我们在更深层次上理解在中国从一个传统的多部族“天下帝国”向一个现代“民族国家”转型过程中族群关系的演变就变得非常重要。一个多部族大帝国，在这一转型过程中能够在多大程度上保留原来的版图，是最终解体还是基本保存原有的疆界，在很大程度上取决于边缘地区各部族首领在他们与中央政权、外部势力之间的交流与互动中最终做出的政治抉择。从这个角度来看，如果我们把对民国时期的少数民族精英的研究比喻为理解中国从“天下帝国”过渡到“民族国家”这一进程的钥匙，应当是不过分的。

在中华帝国的边缘地区中，西南的云南、广西、贵州建省设县较早，不同族群长期混杂居住，政治离心力受到多种因素的制约。而西藏、新疆、青海、内外蒙古、满洲（东北）这五个地区在清朝的行政管理体制中是与核心区距离较大的，外部势力在鼓动这些地区部族分离方面所下的功夫也最多，因此也最需要我们开展研究。近年来，已经陆续出版了一些以西藏上层集团主要人物（牙含章，1963；1987）、青海宁夏回族军阀（杨效平，1986；吴忠礼、刘钦斌主编，1993；丁明俊，2001；许宪隆，2001；师纶，2006；陈秉渊，2007）、内蒙古上层精英和领袖人物（札奇斯钦，2005；《乌兰夫传》编写组，2007）、新疆地方汉族军阀和“三区革命”（张大军，1980）等为对象的研究成果，但是对清末民国时期新疆、内蒙古和东北地区少数民族精英人物的专题研究相对较少，对马家军阀的研究主要集中在马步芳和马福祥两个人。

特别需要指出的是，对少数民族精英人物的研究可以从不同的角度来开展，历史叙事式的传记类研究固然是需要的，但是当我们的关注点是当时边疆地区社会在政治上从传统“部族-天下帝国”向民族国家的转型时，对于这些历史人物的分析重点就是他们的“国家观”和“民族观”的形成与演变。从这个视角来看，以往的大多数研究在这个方面是着力不够的。正是鉴于这种情况，本次笔谈组织的三篇文章，在研究视角上具有一定的针对性，即是着重分析这些精英人物关于现代“民族”（nation）和“（民族）国家”（nation-state）的观念是什么，分析他们把自己的“民族”和中国整体、中央政府放在一种什么样的政治框架内，以及在他们的一些重要的行动中如何体现出他们的政治立场和对中央政府的态度。

对于这些边疆地区的少数民族领袖人物来说，在清朝末年和民国时期必须面对并处理三种基本关系，这三种关系都与他们心目中的“国家观”、“民族观”密切相关。

第一，是如何处理地方政权与中央政府的关系问题，在清朝的“多元式天下”的统治体制下，这些部族的王爷、土司、噶伦、伯克、头人长期在自己的管辖区域内拥有一定的自治权。在皇朝衰败、民国地方军阀割据的局面下，这些少数民族首领面前有两种选择：一是坚持扩大自己的自治权，并在外力支持下谋求政治分离；二是继续效忠中央政权，争取在新的国家体制下以中央任命的职位来保持对地方政治和各种事务的影响力，他们作为地方统治者的合法性依然来自中央政权的任命。第一种选择的危险是面临中央政府的武力征伐，所依赖的外部势力在危急时刻并不可靠；第二种选择也使他们面临失去权力的某种风险，因为存在随时被中央免职并被他人取代的可能性。在一个单一制而非联邦制的国家中，“地方服从中央”是一个基本准则。他们最后的选择究竟是什么，传统的向心力能够发挥多大作用，取决于中央政府和这些部族精英的个人政治智慧。

第二，是如何处理当地各族群间关系的问题。我国许多边疆地区都是多族混居地区，各个部落都有自己的首领和某种自治传统，在历史上即形成了某种多层次的权力结构。如果在一个地区占主导的部族首领在自己的管辖区域内对其他群体实行歧视、压迫的政策，必然恶化族际关系、激发民族冲突，也会引发该地区与中央政府和邻近地区之间的矛盾。如青海的马麒、马步芳父子就面临如何处理与协调当地藏、汉、回、蒙等各族之间关系的复杂问题。

第三，是如何处理不同宗教和不同教派之间关系的问题，在中国的许多边远地区居住着各自有不同宗教信仰的族群，甚至一个宗教内部还存在不同教派（如伊斯兰教中的派别和不同门宦、藏传佛教中的不同支系等），如果对居民中的伊斯兰教、藏传佛教、汉人民间宗教、萨满教等不能一视同仁，也会引发教民之间的矛盾和宗教冲突。

此次笔谈中的三篇文章各自关注的是不同地区中的不同人物，但是都分析了当地少数民族精英人物在“国家观”和“民族观”方面政治理念的演变和他们行动对当地社会的影响。

第一篇常宝的文章以清末民国时期蒙古地区的社会变迁作为大的历史背景，回顾了内蒙古行政体制演变的历史，蒙古族王公和精英人物受到现代“民族”、“国家”概念影响后出现了“现代性”叙述和“传统性”叙述这两类倾向，在拥戴清朝、接受共和、寻求独立这几种选择中出现了分化。这篇文章生动地描述了各地蒙古王公和精英人物在民国这一历史转型期中表现出来的在国家认同方面的混乱与多元。

第二篇关凯的文章“满族民族性：帝国时代的政治化结构与后帝国时代的去政治化结构”虽然并没有涉及到具体的满族精英人物，却是以满族的“国家观”、“民族观”的演变为主线，对满族作为一个群体在历史上如何形成、八旗制度和事实上的满汉融合进程进行了系统的分析，同时也与近年来西方学术界的所谓“新清史”著作提出的观点进行了对话和讨论，最后以“民族主义话语中的满族镜像”为题探讨了清朝末年的满汉关系并对 20 世纪 80 年代以来满族“民族意识”的再现进行解读。

第三篇菅志翔文章的研究对象是以往研究相对较少关注的青海马家军阀的创始人马麒。处在青藏高原、河西走廊、陕甘平原、蒙古草原之间的青海，自身既是民族混居、宗教交错的“边缘区”，同时也是西部几个边缘区之间的结合部，马家军阀牢牢地占据青海 40 余年，必然有其深层次的原因。而马麒恰恰就是解读这段历史的重要人物。正如文章所说“马麒一生正处于百年巨变的中间时段，经历了西北‘回叛’、庚子之役、辛亥革命、国民革命四个近代中国史上的重要时期，其身份也一个接一个，从‘河州回贼’到‘朝廷命官’，从‘前朝之臣’到‘光复大员’，从‘光复大员’到‘地方政要’，再从‘地方政要’到‘党国中坚’（新建之青海省省长），走马灯一样不间断地转换。这些身份以及与这些身份相关联的社会互动，实际上涵盖了那个重要的历史时段中发生的几乎所有重要进程”。文章从几个关键的关系处理入手，特别是当时各族各方对马麒的评价，生动地展示了这个“有着多重身份的历史行动者”是如何在处理中央和地方、地方社会内部及其各个族群之间的互动，“进而探究在内部中央政权影响衰微乃至解体，外部分化力量

影响甚强的情况下，是什么力量仍然发挥作用维护着中华的统一，是什么样的机制和过程决定了今天的中华民族能够比较完整地继承帝国的历史认同和政治版图”。

也许多少有些巧合，以上三篇的作者分别是蒙古族、满族和回族，他们都毕业于民族社会学专业，在内蒙古、东北和青海等地都进行过多年的社会调查，对西方和国内的相关研究文献也比较熟悉，这使他们的研究视角和比较分析都有大量实地研究为基础，同时有与学术前沿话语对话的意识。从这三篇文章中，我们可以看到前面谈到的与“国家观”、“民族观”相联系的三个关系是如何在这三个地区具体展开的，而少数民族精英人物在历史进程中又是如何思考和行动的。当然，由于篇幅所限，许多有民国民族史相关的领域和专题在这三篇文章中没有涉及到，但是这三篇文章至少提出一些新的研究视角可供未来的研究者参考。

自鸦片战争以来的一百多年里，中国已经从一个传统的“天下帝国”转型为一个具有自己特色的“民族国家”，边缘地区的各个部族在 1949 年以后被“识别”为不同的“民族”，这些边缘地区也被“自治地方化”了，人民政府政府采用了一套新的制度（“民族院校”）来培养少数民族的精英。那么，今天这些年轻的民族精英们是如何树立自己的“国家观”和“民族观”的？他们如何看待清末民国这个历史时期的民族关系？他们是否会延续当年本族精英人物的基本立场来进一步推进中华民族的民族构建（nation building）？这些都是需要经过深入调查才能够回答的问题。而与各族青年知识分子一起来回溯中国近代史和民国时期的民族关系史，以史为鉴，我相信这是一件很有意义的事。

#### 参考书目：

- 陈秉渊，2007，《马步芳家族统治青海四十年》，西宁：青海人民出版社。
- 丁明俊，2001，《马福祥传》，银川：宁夏人民出版社。
- 费孝通，1989，“中华民族多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。
- 费正清，1987，《美国与中国》（John King Fairbank, 1980, *The United States and China*, 4th edition, Cambridge: Harvard University Press），北京：商务印书馆。
- 金耀基，1999，“中国的现代文明的秩序的构建：论中国的‘现代化’与‘现代性’”，潘乃穆等编《中和位育》，北京：中国人民大学出版社，第613-627页。
- 师纶，2006，《西北马家军阀史》，兰州：甘肃人民出版社。
- 孙隆基，2004，《历史学家的经线》，桂林：广西师范大学出版社。
- 王柯，2003，“国民国家与民族问题——关于中国近代以来民族问题的历史思考”，《世纪中国》2003年7月11日。
- 《乌兰夫传》编写组，2007，《乌兰夫传》，北京：中央文献出版社。
- 吴忠礼、刘钦斌主编，1993，《西北五马》，郑州：河南人民出版社。
- 许宪隆，2001，《诸马军阀集团与西北穆斯林社会》，银川：宁夏人民出版社。
- 牙含章，1963，《达赖喇嘛传》，北京：人民出版社。
- 牙含章，1987，《班禅额尔德尼传》，拉萨：西藏人民出版社。
- 杨效平，1986，《马步芳家族的兴衰》，西宁：青海人民出版社。
- 札奇斯钦，2005，《我所知道的德王和当时的内蒙古》，北京：中国文史出版社。
- 张大军，1980，《新疆风暴七十年》，台北：蘭溪出版社。
- 张磊、孔庆榕主编，1999，《中华民族凝聚力学》，北京：中国社会科学出版社。
- 赵汀阳，2005，《天下体系》，南京：江苏教育出版社。

## 【书 评】

# “寻找国家”

## ——清末民国时期蒙古地方精英国家认同的演变与形成

常 宝<sup>1</sup>

### 一、中国历史上的“国家”与“民族”以及近代汉族精英的“民族主义”话语

在世界历史上，各个民族在其发展演变的过程中逐渐形成并创建国家形式，民族与国家成为互构的两种实体，中国的“国家”与“民族”也经过了漫长的演变过程，尤其近代“国家”与“民族”的生成是一个复杂、多变的过程。

#### （一）“中国”与“中华”

据考证，“‘中国’一词最早出现在西周初年。周人始兴之地在陕西关中，站在关中看全国，关中为‘西土’，而把新占领的中原称为‘中国’，这时的‘中国’一词还是一个地理概念”<sup>[1]56</sup>。那时候的“中国”是指地理意义上的“中原”、政治意义上的“天子之国”及民族意义上的“华夏”民族。

就在与中原形成统一的“民族”趋势前后，北方游牧民族自战国末期，出现了东胡、匈奴、月氏三大势力互相兼并角逐的局面，并匈奴迅速统一北方游牧民族地区。随着历史与周围环境的演变，“中国”一词的涵义也发生了实质性的变化。至汉，产生了包括边疆民族地区的“古之戎狄，今为中国”的“中国”观念。至唐后，宋辽金前后并立，后来元灭金、南宋、西夏，天下一统，均自称为中国正统，融入了“中国”，参与了“国家”建构。

中国传统价值观与在历史空间、时间和文化认同上形成的“中国”概念是“国家”意识的发端，进而逐步形成了“国家”及其政权。在中国历史上，“国家”的形成离不开中国传统价值观和思想基础，中国“‘国家政权’是由儒家思想交织在一起的行为规范和权威象征的集合体”<sup>[20]21-22</sup>。

与“中国”“国家”概念的形成一样，具有“民族”涵义的“华夏”一词的出现也经历了漫长的历史过程。夏、商、周三族至周代，逐渐融合为一个民族整体，呼为“诸夏”或“华夏”。

《礼记·王制》中有“中国、夷、蛮、戎、狄，五方之民。”一句，而这里的“中国”，主要指的是周代存在着五大民族集团之一的“华夏民族”。“中国”一词，最早是指“畿辅之地”、“京师”，后来又与“华夏”同义。

#### （二）中国“民族-国家”

“据王树民和陈连开等先生研究，‘中华’一词起源于魏晋时期，最初用于天文方面，乃从‘中国’和‘华夏’两个名称中各取一字组成。在日后漫长的历史中逐渐具有了‘中国’、中原文化和汉人、文明族群等内涵”<sup>[2]</sup>。由此，按照西方近代“民族-国家”理论，可将中国“民族-国家”的形成时期推到早在魏晋时期。可是，这与近代意义上的“民族-国家”有着截然不同的特点和涵义。

“中华”一词，经过辽、宋、夏、金时期的民族融合与文化认同，以及元朝大一统的民族大熔炉局面，历史构成和打造了“中华”整体观念。“中国”与“中华”概念的形成实际上标志着传统儒家的、广泛的文化概念发生了变化，通过地理界限、种族、族群及其认同，重新划分了传

<sup>1</sup> 北京大学社会学博士、内蒙古师范大学社会学民俗学学院副教授。

统文化区域，开始以“民族”、“国家”替代和肢解了文化概念，为建构近代“民族-国家”道路打开了一扇门。

清朝满人制定和实施因地制宜的灵活政策，进一步促进了“中国”国家与“中华”民族的形成。《大清一统志》载：则将蒙古、新疆、西藏、台湾均视为中国的一部分，由此可见，“中国”一词，其含义也从空间不断扩大至时间、意识、认同，并建构了立体型结构。直到19世纪中叶西方帝国主义侵华前夕，中国这个众多民族的帝国迈入近代国家阶段，出现了新的“国家”与“民族”概念。具体而言，清末时期一部分汉族精英从西方引入了具有一般性意义的“民族”概念，并确立其完整的“民族”观念和意识的结果。

### （三）近代汉人“民族主义”话语

随着中国近代以汉人为核心的“中央”的逐步形成，中央对边缘地区的态度与策略首先在“话语”层面上以自由、松散形式得以展现，从而凝固成“话语”权力。“话语”是形成主体的因素和权力关系，也是“民族主义”意识形态的工具。

中国传统价值观，如“天下观”等思想是汉人近代“民族主义”的基础，也是近代国家政权的理论的来源。至清末、民国革命时期，无论是共产党，还是国民党，在“民族主义”和国家制度建设上从未放弃过从“天下观”、“和而不同”和有关“中国”认同的古代传统思想和意识形态中取经据点。

“民族主义”与“民族”一样，是起源于西方的概念。李慎之认为：“中国的思想是‘天下主义’而非‘民族主义’”。近代以前，中国没有现代意义上的“民族主义”。民众心目中只有“天下”而没有“民族”、“国家”意识。在中国近代历史上，“民族”与“民族主义”才成为了极其复杂的概念体系和意识形态。中国近代以来的“民族主义”意识和情绪在19世纪中期以后，尤其辛亥革命时期的新旧时代和政权的交替过程中获得了集中表现。梁启超曾在《戊戌政变记》中写道：“唤起吾国四千年之大梦，实自甲午一役始也。”。

王珂认为，清末时期，在当时的汉族知识分子和政治人士中生成“民族主义”话语的原因和背景有两个：“其一是清朝政府已经实行了260多年的民族压迫；其二是在腐败无能的清王朝的统治下中国受尽了西方列强的侵略和压迫”<sup>[3]208</sup>。

中国传统的“天下”观，实际上是一种文化主义。从文化角度看，清朝满人虽然是外族，但没有破坏传统中国一脉相承的文化价值体系，反而保存和发扬的很好。汉人要质疑和推翻满人和清朝政权，只能从“种族”观念入手，重新定义“国家”，以“民族主义”取代以往“天下”文化主义。因此，“民族主义”和“革命”成为贯穿整个清末民国时期的主题和嘈杂声音，形成了以“种族民族主义”为开头的立宪派和革命派以及不同理论趋向。

《左传》有“非我族类，其心必异”之说，即是从血缘上认同，有着强烈的排他性，“这句话至少在某种程度上支持了‘种族偏见’存在与中华文明的初期阶段的论断”<sup>[23]5</sup>。

19世纪中叶，西方势力入侵，在外来势力的压力之下，民族观念有变化，尤其鸦片战争，更使中国知识分子对西方国家有新的认识。面对满清国家的衰弱，在当时的汉族精英、一些革命知识分子和民众中自然形成了腐朽无能的清朝政府是革新的阻力的观点，以求有效的清除他们，从而否定满汉一体论，恢复“华夷之辨”的传统理论。章太炎、邹容都是这方面的代表者。尤其孙中山，获得了以“大亚细亚主义”为核心的日本帝国主义的激励和支持，在1894年成立兴中会，重新阐述明太祖朱元璋提出的“驱逐鞑虏，恢复中华”的口号，并此为政治纲领。由此，“仇满”是当时最响亮的革命口号和“大汉民族主义”的核心内容。实际上，当时的“仇满”并不只针对当时的满族，“驱除鞑虏”的口号给蒙古族的心感冲击不亚于满族，由于鞑虏长期以来是包括蒙古在内的古代北方少数民族的通称。

20世纪初，“民族-国家”观念传入中国，中国人面临了如何对待和建立“民族-国家”的选择，即在近代中国国家建构以及版图的划定以及“中国”如何对待周边异族，是否容纳等问题并

围绕是否改良、君主立宪，还是进行暴力革命，推翻清王朝；是否满汉团结建设多民族的“大中国”，还是驱逐满人以建立“汉族的中国”（民族-国家）上知识分子精英中发生了一场激烈争论。为此，康有为提出了不仅包括内地18行省，还包括清朝统治下的全境的“大中国”概念，并与历史与现状、主观与客观条件、文化与实践几乎完美结合的这一理论成为唯一的“真理”，指明了中国近代国家建构的正确方向，并获得了历史的检验。

在容纳“异族”，建立多族群、多民族国家的前提下，汉族必定是主体，但还需要对民族整体和部分进行区分和解释。当时的革命派所主张和运用的“种族民族主义”和“单一汉族国家”的民族理论，使国家面临着民族分裂的危险。梁启超看到了这种危险，认为“民族主义稍输入于我祖国，于是排满之念勃郁将复活”<sup>[4]74</sup>。中国各民族已“成为数千年来不可分裂不可磨灭之一大民族”<sup>[5]4</sup>。并提出了“大民族主义”与“小民族主义”概念，明确提出反对排满的“小民族主义”，提倡合满的“大民族主义”的主张。

辛亥革命已实现了“排满”，但组建近代国家问题上直接面临了是否只需要单一的汉族？还是以汉族为中心？如何巩固边疆？等重要问题。特别是面对北部边疆的蒙古问题，孙中山自然提出了“各族团结一心防俄”的主张，并致电在京蒙古王公们，表达了“实欲合全国人民，无分汉、满、蒙、回、藏，……究之政体虽更，国犹是国”的想法，抛弃了“一个民族一个国家”的观念。由此，以孙中山为首的革命派对国内民族关系的认识已经进入了一个新阶段，在国家政治架构的建构上逐渐摆脱依靠单一汉民族的建国理念。一位日本学者一针见血地论道：“革命党起事之手段，是号召全国叛离清政府，鼓吹革命热潮的唯一口实就是种族主义。而在满洲朝廷灭亡之后，激进革命党人如再在一多民族的国家里鼓吹种族主义，就势必会危及其统一的基础。‘故彼等立即高呼消除种族界限，鼓吹种族团结’”<sup>[24]129</sup>。

我们可以看出，西方主张的“民族主义”和中国知识分子、政治家所提倡的“民族主义”有很大的区别。西方“民族主义”更多地强调语言等因素，以区别不同民族（之后的共产国际组织也是如此），而清末民国初期的中国“民族主义”始终注重种族的统一性，在种族和血缘的关系中谈论“民族主义”。王国斌认为：中国“‘民族主义’（nationalism）则是一种介于省及国家之间的认同。中国关于建立一个国家的想法，乃是出于地缘及血缘关系。这与欧洲效忠国家的观念恰成对照”<sup>[22]222</sup>。

## 二、国家与地方之间：汉人地方精英的“崛起”

清末时期，取消满汉通婚之禁（1901）等现象的出现预示着汉人地位的提高。随着清朝满人政权的逐渐衰败和式微，地方力量崛起，以汉族为主体的、抵触并旨在推翻满清国家政权的地方反叛和农民起义此起彼伏。在国家权力体系中汉人精英的地位明显提高，在国家决策中汉人的条陈和发言逐渐不容忽视，尤其汉人“军阀”的发展，说明汉人精英已成为一股强大的政治力量。

### （一）对蒙地决策的参与

在清末民国时期，随着满人国家力量的衰退以及世界与国内政治、文化整体格局的转变，汉人精英开始在国家权力体系中越发扮演重要角色。以清末蒙地全面放垦政策的制定过程为例，汉族出身的官吏曾经与蒙官、满官一道积极参与废除移民禁令活动，纷纷上奏，促使了蒙古地区全境开放。

表1 清末官员的奏折与许可开垦的地域情况

年代	官职	姓名及族属	开垦地域
光绪十年（1884）	山西巡抚	张之洞（汉）	土默特
光绪十三年（1887）	——	恭澂*（蒙）	布特哈、默尔根、呼兰、北团林子间之通肯地方
光绪十六年（1890）	——	徐宗亮（汉）	黑龙江省

光绪二十二年（1896）	黑龙江将军	恩泽*（蒙）	扎莱特、郭尔罗斯、杜尔伯特旗
光绪二十三年（1897）	山西巡抚	胡聘之（汉）	蒙古全境
光绪二十五年（1899）	黑龙江将军	恩泽*（蒙）	蒙古全境
光绪二十七年（1901）	山西巡抚	胡聘之（汉）	蒙古全境
光绪二十七年（1901）	绥远城将军	信格（满）	绥远
光绪二十七年（1901）	黑龙江将军	萨保——	哲里木盟
光绪二十八年（1902）	绥远城将军	貽谷*（满）	察哈尔、绥远
光绪二十八年（1902）	山西巡抚	岑春煊（汉）	察哈尔、绥远
光绪三十年（1904）	黑龙江将军	达桂——	哲里木盟
光绪三十年（1904）	盛京将军	增祺*（满）	科尔沁左翼后旗
光绪三十一年（1905）	理藩院左丞	姚锡光（汉）	蒙古东部地方
光绪三十三年（1907）	热河都统	廷杰*（满）	辽河中上游地方
光绪三十三年（1907）	两广总督	岑春煊（汉）	蒙古全境
光绪三十三年（1907）	东三省都督	徐世昌（汉）	热河、昭乌达、科尔沁
光绪三十三年（1907）	东三省都督	徐世昌（汉）	黑龙江省
光绪三十三年（1907）	科布多办事大臣	锡恒——	阿尔泰地方
光绪三十四年（1908）	东三省都督	徐世昌（汉）	整个蒙古

\* 恭蹙，满洲正黄旗人；恩泽，蒙古镶蓝旗人；貽谷，满洲镶黄旗人；增祺，满洲镶白旗人；廷杰，满洲正白旗人。“——”表示“不详”。

从上表（表1）中看到，在清朝国家的蒙地开垦、“移民实边”决策背景下，不仅是多数满官和少数蒙古精英，一部分拥有巡抚、总督和都督官职的汉族精英也积极响应国家谋略，并采取了具体行动。这一方面说明国家力图整合地方的目的和愿望，另一方面，也说明了汉族精英势力在国家与地方权力体系中不断扩张的趋势，进而传递“游牧者，宜于封建而非可以大一统之治治之者也；耕种者，宜于郡县而可集权于中央以治之者也”（姚锡光）的观念，预示着权力的更替及转换。

## （二）汉人军阀的产生

军阀的产生也是近代汉人崛起的主要标志。近代以来，清朝国家先后两次败于鸦片战争，后又败于日本以及八国联军。缕缕出现的战败和随后签订的不平等条约，不仅严重消耗了国家财源，其对民众和地方的掌控能力也大大下降，威信全无，以汉人精英为主体的地方势力看国家如此软弱无能，都在寻找机会，试图独立以割据一方。

1901年慈禧政府进行“新政”，力图恢复中央的威信，但由于政策不对头，如同打开了“潘多拉”，不仅将清朝国家埋葬，也促成了民国时期汉人军阀的产生和混战局面的形成。1912年武昌起义一声炮响，各省纷纷宣布独立。袁世凯统帅北洋新军前去镇压，孙中山以中华民国第一任大总统之位想让，换取了袁世凯的反戈，后清宣统帝被迫退位，汉人推翻了满人帝国。

在清末民国时期地方崛起以及社会近代化过程中，南方汉族精英功绩卓越，魏源的“师夷长技”的思想和左宗棠的“身无半亩，心忧天下”的精神是当时汉人地方精英特有的爱国主义情怀和“忧国忧民”的民族精神。

罗志田认为：“有意识地在政治中运用民族主义，甚至在北洋军阀统治之前就已见端倪”<sup>[8]171-172</sup>。军阀的发展，尤其北洋军阀的权力运作过程与当时的蒙古地区社会发展、政治演变和精英行动有着复杂、紧密的关联。民国时期汉人军阀与蒙古地方精英，尤其北洋军阀之间的矛盾、隔阂不断发生，他们之间的关系对蒙古地方社会的发展、变迁与精英国家认同产生了深刻影响。

首先，北洋军阀捍卫民国国家统一的立场十分坚定，在外蒙古独立问题上发挥了重要作用。在蒙古王公精英阴谋策动外蒙古独立的关键时刻，时任国务总理的段祺瑞，派得力干将徐树铮亲赴库伦，并收复外蒙古，外蒙古呈请废除中、俄、蒙一切条约、协定，中国的版图在辛亥革命后创造了空前的完整局面。皖系徐树铮的成功，即权力范围的扩张，引起久把蒙疆视作自己势力范围的张作霖忌恨，蒙古地区成为各类军阀的竞争之地。

其次，在蒙古地方精英与汉人之间一直保持争夺和张力，军阀对蒙地的剥削和压制引起了地方的抗争。北洋军阀时期的热河、察哈尔和绥远等蒙古地区，在行政在制度上清朝“盟旗”制度已转变为将军都统监督下的“盟旗”制度，权力职位频繁更替，走马灯似的人员变更，令人眼花缭乱。仅在袁世凯以后的十年中，每个地区都统官员更换率达到平均一年一次，呈现出清一色的汉人各派高级军官的阵容。可见，当时蒙古地区的政权争夺如内地各省一样，十分激烈，地方与军阀之间的关系复杂、多变。从上述三个特别行政区都统的任免背景可以发现这一特点（表2）：

表2 北洋军阀混战时期三地区军阀与都统更替情况表

	所属军阀	都统
热河地区	奉系	汲金纯（1921）
	直系	王怀庆（1922）
		米振标（1923）
	奉系	阚朝玺（1924）
	直系	宋哲元（1925）
奉系	汤玉麟（1927）	
察哈尔地区	皖系	田中玉（1916）
		张敬尧（1917）
		田中玉（1918）
	直系	王廷楨（1919）
	奉系	张景惠（1920）
直系	谭庆林（1922）	
	张锡元（1922）	
	张之江（1924）	
奉系	高维岳（1927）	
绥远地区	皖系	蒋雁行（1916）
		申葆亨（1917）
	地方	王丕焕（1917）
	直系	陈光远（1917）
		蔡成勋（1917）
	地方	马福祥（1920）
	直系	李鸣钟（1925）
		蒋鸿遇（1926）
	阎锡山	商震（1926）
地方	满泰（1927）	
奉系	郭希鹏（1927）	
	汲金纯（1927）	
	满泰（1927）	

1928年，南京国民政府在形式上完成了全国统一。内蒙古地区行政体制由将军都统监督下的“盟旗”制度又一次转变为省县管理下的“盟旗”制度，北洋军阀军政大权争夺暂时终结，蒙古地区落入了更强大的军阀——蒋介石的统治。

无论在北洋军阀时期，还是国民革命时期，汉人军阀在蒙古地区的势力日益强大，侵占大量土地、草场。以冯玉祥为例，自从倒戈后，一直以西北边防督办名义，把察哈尔、绥远、宁夏这三个特别区置于自己的控制之下，其权势波及到了整个蒙古地区。冯玉祥为了解决军用粮食、保障士兵们的生活，在西北和蒙古地区大量开垦，蒙古民众的生活以及传统王公贵族的地方权威受到了威胁。

军阀与商人、当地王公勾结，以侵夺蒙地为致富的方法，这种情形从清末已经开始。在东北，张作霖与常住奉天（沈阳）的那木济勒色楞王谷商定开垦该旗的大片草原为农耕地，到1928年达尔罕旗四分之三的土地被放垦，牧场缩小，牧民被迫背井离乡，引起当地牧民的强烈不满。著名的“嘎达梅林起义”就发生在那个时期。

在国民党统治时期，当时德王（德穆楚克栋鲁普）的处境，同样也能够证明蒙古族地方精英与汉人军阀之间激烈矛盾和争夺的情形。汤玉麟统治热河时期，“热河成了鸦片种植的场所，……又把位于昭乌达盟巴林右旗境内契丹辽陵的古物劫去据为私有。……当然这种蛮横也深深地刺激了这两盟的知识青年，使蒙汉之间的界沟更为明显。……后来在1933年，内蒙古自治运动之际向德王投效的蒙古青年，以这里出身的居多数。汤玉麟的横暴恐怕也是促成这一行动的一个主因”<sup>[16]44</sup>。因此，“有人问德王：大家反军阀都是一样，蒙古又何必特别强调民族主义呢？他总是以‘汤玉麟治热河，在汉人之中只引发反暴政的心向。坏蒙古王公欺压蒙古人也是一样。但是汤玉麟是汉人，由他来对蒙古人施以高压，其引发的不只是反暴政的心向，而是点燃起民族主义的火苗’为答”<sup>[16]44</sup>。后来，德王在与傅作义的争夺中也始终处于下风。1936年2月，“绥境蒙政会”在傅作义与阎锡山代表的监临下成立，成为消解德王“百灵庙蒙政会”的对立因素。

### 三、蒙古地方精英的“叙述”与近代国家认同演变及其行动

中国近代以来的巨大政治、经济和文化的变迁直接影响了北方蒙古地区社会的全面变革，具体而言，清朝帝国的逊位、汉人“民族主义”的兴起和以汉人为主体的中华民国的建立和汉人军阀等地方势力的崛起，对蒙地政治地位、经济发展和社会流动等诸方面产生了巨大影响，随之蒙古地方精英和民众的国家认同、地方主义与族群意识也发生了演变，使得当时蒙古地方精英社会行动出现变异，社会发展、民族关系面临了新的危机和问题。

#### （一）两种“叙述”

在清末民国不断加强国家政权建设力度的过程中，国家与地方、地方精英之间的权力和利益关系发生了变化，并创造出一系列叙述结构以及话语权力。

蒙古地区绝大多数王公贵族和地方精英利用“现代”或“传统”的观念和叙述来顺应或抵触国家权力，即地方精英通过新型渠道和旧有的“传统”方式，力图保持地方利益，提高在国家决策中固有的地位。当然，“现代”与“传统”在这里并非泾渭分明，也不可能一成不变地决定着蒙古地方精英是生活于传统还是现代的角色和理念。

蒙古地方精英们对清末国家“新政”的反应千差万别：不少王公精英坚决拥护清朝政权、抵抗“共和”的同时，也有许多接触新事物的蒙古王公精英们积极响应国家政策，主张向开明的汉官学习，提出了很多有针对性的变革图强主张，成为蒙古近代化的推动者，达到了努力成为社会主流和精英的目的。换言之，蒙古地方王公与精英集团也与当时其他地方精英一样分化成类似于杜赞奇所说的“保护型经纪”和“赢利型经纪”等代表不同利益倾向的群体。

##### 1. “现代性”叙述

清末民国时期，在中国精英中出现的“现代性”并不是完全西方意义上的“现代性”，而是在社会与观念变迁情形下，描述一种新型、开拓性方向的概念。清末民初，西方的思潮和中国社会运动第一次使蒙古地方精英觉醒，激发了开创、自觉的意识以及社会使命感。

蒙古地方“族群民族主义”的“现代性”叙述表现在地方精英不同领域的行动中：如教育、文化、军事和经济等。

喀喇沁右旗札萨克郡王——贡桑诺尔布，在该旗推行了“新政”，进行了多方面的改革。他认识到：“西欧的英、法、德、美等新兴国家，前后改革了陈腐旧制，从而形成了现今的列强，我们蒙古民族因为仍然存在腐败的制度，就变得愈发软弱无能”<sup>[9]8</sup>。它还认为，“日本等西方民族与蒙古民族在本质上是一样的，‘随着时代的演变’，都会‘由落后逐渐走向文明’的”<sup>[10]329</sup>。

贡桑诺尔布还认为：“查自古以来，不论何种民族，随着时潮的演变，都是由落后逐渐走向文明。例如汉族，虽然居住在中原地区，气候适宜，物产丰富，但在古代轩辕皇帝以前的时期，他们仍然过着茹毛饮血的生活。在此后几千年的发展过程中，由于很多英明皇帝和古圣先哲创造

文字和文化，教育全体民众，才形成了现今的文明民族。……日本是一个东海岛国，在他们英明皇帝明治时代，周游各国，变法维新，振兴工业，数十年间，国富民强，比我们清朝这样一个大国还要强盛的多，和西方列强并驾齐驱”<sup>[11]3</sup>。由此可见，贡桑诺尔布把民族的文明与否归因于是否有先进的教育。汉族的文明，日本的国富民强都是因为全体民众受到了“教育”。

哲里木盟科左前旗科尔沁郡王——棍楚克苏隆，1910年到“北京贵族子弟学校”就读，学习期间深受康有为、梁启超推行新政思想的影响，主张维新主义，就如何自强提出四条建议：“取缔宗教、以祛迷信；振兴教育、以开民智；训练蒙兵、以固边圉；择地开垦、以筹生计”<sup>[13]223</sup>。

1910年，科尔沁左翼后旗札萨克亲王——阿穆尔灵圭提出：“整顿蒙疆宜先勘修铁路”<sup>[14]</sup>。“他以‘重在增殖蒙人生计’为宗旨，联合其他王公出资创办的‘蒙古实业公司’，从兴办蒙古地区的交通运输业入手，再向经营其他行业方面发展”<sup>[15]10</sup>。

罗卜桑却丹也与上述王公、思想家一样，是一位主张向西方寻求真理，吸收西方“自由、平等、博爱”的政治思想，试图改变蒙古民族贫穷落后的现实，振兴民族的思想家。他曾经向王公掌权者提出发展蒙古文化教育和改变传统游牧经济经营模式的建议。

## 2. “传统性”叙述

传统，包括一个族群传统文化、历史及其认同形式，对蒙古地方族群精英来说，“传统”意味着寻求族群的起源、歌颂始祖，并对传统封建制度、权力、祖先辉煌历史记忆、土地与族群文化的认同、痴迷、继承和保护意识。

### (1) 地域认同：祖先安息的地方

对故土的热爱，就如格尔茨（Clifford Geertz）所强调的“原乡感情”是人类固有的情感，不是“民族主义”创造了它，而是挖掘和利用了它。

蒙古族世代繁衍生息在蒙古高原。就像犹太人“把土地视为宇宙的立柱和中心”一样，蒙古人依然眷恋那已尘封，已被历史淹没的遥远的13世纪和记忆中的伟大“帝国”及其广阔的土地。

在维持族群的区隔上，地域扮演关键性的角色，“没有地域，民族意识（nationality）不足以成为一个民族（nation），一个民族也无法成为一个国家（state）”<sup>[21]81</sup>。在近代蒙古人看来，故土不仅是他们现今生存的地方，也是祖辈们最后安息的地方。祖先+安息+地方，这是蒙古人“血缘”认同与“地域认同”相结合的典型表现，也是蒙古地区传统“族群民族主义”向“近代民族主义”接轨的表现。直到1937年10月，德王在绥远（今呼和浩特）建立蒙古联盟自治政府，召开第二次蒙古大会并通过的《蒙古联盟自治政府组织大纲》第二条中仍提到“蒙古固有之疆土”之词。后来，札奇斯钦解释为：“所谓‘固有之疆土’，其伸缩性甚大，甚至包括内外蒙古、新疆、青海蒙古、布里雅特和其他已入苏俄版图的蒙古地区，都在内。所谓满洲国境内的蒙古疆土，也是在这个‘固有’的范围之内”<sup>[16]244</sup>。当然，从那时的实际情况看，这只是理想或奋斗目标，是一种政治抱负。

### (2) 文化认同：游牧是根基

盖尔纳认为族群意识可以转化为“民族意识”，族群问题可以转化为“民族主义”运动。“社会中的‘族群’不但具有自己的文化特征，而且还需要具有相对固定和公认的‘领土’（传统的具有一定程度排他性的本族集中居住地）和本族群自己的发展历史”<sup>[6]107</sup>。正因为蒙古地区具备了历史、文化和领土的条件，20世纪蒙古地区建立政治意义上的“民族-国家”的“想像”和诉求是以完备的历史文化因素为支撑的。

众所周知，与工业和商业经济不同，游牧和农业经济更依赖于自然环境和人口因素。外来异文化和强权政治不仅破坏了蒙古人生存的自然环境，也侵蚀了传统游牧经济和族群文化的根基。面对如此局面，蒙古地方族群精英和传统势力，自然怀旧和向往祖先辉煌历史和固有的制度体系，“族群民族主义”油然而生。不仅是蒙古地方族群精英，当时国家层面的思想家如梁漱溟、陶行

知、晏阳初等人也看到了国家权力的过于渗透以及现代国家对地方造成的破坏性、悲剧性影响。

### (3) 历史认同：对过去的重建

尹湛纳希(1837-1892)，蒙古族近代最著名的文学家、史学家和思想家。他在史学研究方面，主张尊重历史真实，严厉批评那些从“偏心 and 嫉意”出发肆意“曲解事实”的做法，追求还历史以本来面目。尹湛纳希批评朱熹的《紫阳纲目》中明代读写、校订、批注的史官从“偏心 and 嫉意”出发，“信口开河，随心所欲诋毁蒙古人，任意篡改《通鉴纲目》之原意，诋毁这部正史使其失去真谛”使之“变成了充满泼妇骂街的东西，达到了歪曲事实的顶点”<sup>[10]260</sup>。“尹湛纳希以元朝一百六十二年，清朝二百年的历史事实驳斥了他们编造的‘北方人没有百年之帝之福’的烂言，严正指出这是‘从他们的嫉妒之心和小人的偏心出发，任意诋毁正史的大罪’”<sup>[10]260</sup>。尹湛纳希在明代史学家歪曲和肆意篡改蒙古人历史的问题上进一步表达出他重视蒙古人真实历史的民族情绪，指出：“‘让所有的蒙古人都能知道子自己的历史’，并且使天下人‘知道蒙古人的历史真实’”<sup>[10]260</sup>。可见，对“历史真实”的强调是精英们塑造和建构族群同一性、集体意识的重要手段。

德王，作为一名蒙古王公中的极端保守派人物，是地地道道的蒙古“民族主义”、“复土主义”者。他始终以“民族复兴”或“民族重构”为目标和己任。“德王是世袭的苏尼特右旗札萨克亲王，为了维护他这个阶段的封建贵族统治地位，他自幼就富有很大的政治野心，常以成吉思汗家族第三十世孙自居。宣称他要继承先祖‘成吉思汗之业绩’，来振兴统治整个蒙古”<sup>[17]3</sup>。

1940年8月，德王在张家口举行“蒙古王公会议”，会上通过五条纲领，其第一条就是“缅怀太祖之伟业及发扬其传统精神，谋求民族之复兴”。在德王的认识中，成吉思汗以及13世纪蒙古人的历史被理想化，对他来说，他的使命在于重新回到蒙古人的过去，并重新获得曾经失去的辉煌和美丽传说。

民国时期的蒙古精英对“族群认同”与“国家认同”不仅基于蒙古历史、传统文化的深厚背景，也受到了西方近代“民族主义”理念的影响。从其性质上看，蒙古地方精英们似乎在“盗窃”西方民族主义“专利”的同时，还将民族主义与自身社会问题和文化需要相结合起来的。

## (二) 国家认同及其行动

### 1. “留恋”满人清朝帝国

武昌发动了反清起义，一夜间全国范围内接连兵变、起义，纷纷通电响应。面对清朝即亡、共和将兴的局势，受到清朝更多恩宠的蒙古王公精英们，既不情愿、也不甘心。所以，他们便开始为挽救清朝、维护自身利益而奔波。同时，清朝也想利用他们在蒙古的地位和影响，以延缓自己的统治效力。

由那彦图、贡桑诺尔布、博迪苏等驻京蒙古王公倡导，于1911年12月24日成立了“蒙古王公联合会”（亦称“蒙古同乡联合会”）。“联合会”成立不久，由资政院议员那彦图、贡桑诺尔布、多尔济帕拉穆、博迪苏4人牵头，内外蒙古24名显赫王公世爵署名，以“蒙古全体代表”的名义致函内阁总理大臣袁世凯申明了政见，表示蒙古藩部仍然忠于清朝，要求袁世凯不要向南方革命党让步。与此同时，驻京蒙古王公还以内外蒙古十盟部一百三十五旗的名义，由科尔沁图什业图、达尔罕、卓里克图三亲王及喀尔喀三汗并赛音诺颜亲王等联合署名，致电当时南北议和的民军代表伍廷芳，表示反对共和、拥戴清朝，并攻击革命党人是“狭隘民族主义”。

袁世凯被清朝重新起用、掌握了军政人权以后，便想借南北对峙、政局混乱的时机，篡夺全国政权。清朝由隆裕太后主持召集了一系列讨论王朝最后命运的“御前会议”，宣布同意召集临时国会，通过国会投票决定国体。出席“御前会议”的除了清朝皇族近支王公和袁世凯或其代表以外，还有那彦图等几个蒙古王公中的主要人物。自1912年1月17日至23日，隆裕太后又召集皇族近支、蒙古王公及袁世凯内阁的主要成员举行了“御前会议”，但“‘因有在京蒙古王公中数人多不谓然，未能定议’。科尔沁宾图王说：‘现在的形势与过去不同，袁世凯夙有异志’，

‘司马昭之心，路人皆知’，今已起用袁世凯，大权已归于彼，奴才等虽有效忠之诚，亦实无能为力”<sup>[12]192</sup>。19日，当袁内阁代表提出在天津另组临时统一政府时，遭到“满、蒙的王公亲贵，一致反对”。蒙古王公们表示“若以中国国体而论，本宜于君主，而不宜于民主。惟今日全国人心既皆坚持共和，且各亲贵亦多赞成此事，我辈又何所用其反对。今惟全听御前会议如何解决，如决定共和，我蒙古自无不加入大共和国家……”。可见，当时蒙古王公精英们对清朝皇权的“忠诚”和“留恋”程度。甚至，至1935年，德王访问伪满洲国新京（长春）时，也会见了溥仪，还行了三跪九叩之礼。溥仪还以满洲帝国皇帝的身份封赠德王为“武德亲王”。

## 2. 有条件地接受“共和”

1912年2月6日，在袁世凯邀集的皇族近支、蒙古王公、军政大员的会议上，蒙古王公们又表示：“某等对于君主、共和并无成见，只要双方和平了结，则为我五大族之幸福。况朝廷已欲颁诏共和，某等敬谨遵旨，决不反对”。不难看出，这两段话充分表露了蒙古王公对于接受共和虽极不情愿，但是又螳臂无力、百般无奈的心境。

与此同时，鉴于清王朝大势已去，蒙古王公们为了维护自身的利益，又直接向南方革命势力提出了意愿和要求。当蒙古王公顽固坚持反动态度时，孙中山、伍廷芳曾分别致电，晓以五族共和之大义，规劝他们拥护民国。南方革命领袖孙中山于1912年1月28日亲自致电贡王、那王等蒙古王公。电文阐明五族共和之真谛，规劝“通告蒙古同胞，戮力一心，共图大计……勿误会而僨事；并请速举代表来宁，参议政要，不胜厚望。”提醒新的中华民国必须考虑到他们的特殊利益，维持蒙古的旧制度。

投靠袁世凯的蒙古王公，以阿穆尔灵圭和那彦图为首，其中包括曾声言要与民军逐鹿中原的帕勒塔。他们得到了袁世凯的信任和奖赏，转眼间又成为蒙古封建贵族精英在北洋军阀政府中的主要政治代表。民国以后，阿穆尔灵圭仍然充任“专办蒙旗事宜”职衔，并于1912年10月代表北京政府出席了在长春召开的“哲里木盟十旗王公公议”。那彦图于1912年6月受任乌里雅苏台将军，拟代表北京政府赴库伦谈判取消“独立”。在民国初期的政治舞台上，他俩还分别被拥护袁世凯的进步党推为名誉理事或理事，并且几乎不间断地充任各种名目的参议员、议员、参政。

## 3. 认同“真空”——主张“独立”

1911年，辛亥革命爆发，清王朝风雨飘摇。沙俄见有机可乘，立即支持和策动漠北蒙古和漠西蒙古王公精英，上演了一幕成功的“独立”运动。11月30日，外蒙古活佛哲布尊丹巴在库伦宣布“独立”，成立“大蒙古国”。

外蒙古的“独立”，对当时的中国国家政权来说，是一次致命的打击和伤痛。外蒙古宣布“独立”之际，在内蒙古地区多数王公中出现了国家认同“真空”局面，王公们立即支持和响应“独立”，甚至贡桑诺尔布和棍楚克苏隆等王公精英一度被卷入“独立”的风潮。

早在1912年初，贡桑诺尔布和棍楚克苏隆曾与俄国驻华使节联系求援，后来又转而同日本帝国主义接洽，并同日本方面签订了借款和购买武器的合同。贡桑诺尔布和棍楚克苏隆分别潜回本旗图谋起事。他们策动的“独立”活动遭到失败。后来，贡桑诺尔布接受袁世凯的邀请，赴京当了军阀政府蒙藏事务局总裁，开始了新的政治生涯。而棍楚克苏隆则没有接受袁世凯加言晋爵的引诱，而是秘密投赴库伦一度担任“副总理大臣”。

随着国家政治中心的南移和观念的变化，蒙古王公精英在“独立”运动中的影响一度被削弱。1945年8月日本人投降后，德王等一部分蒙古精英聚集在北平，北平的蒙古精英“民族主义”活动再度活跃起来了。但他们之间仍有东西部蒙古精英的划分和分歧，加之对蒙古未来的看法和做法各不相同，内部矛盾和冲突逐步显现出来了。首先，他们在依靠重庆国民政府还是投靠苏蒙共产组织的问题上出现了分歧。当然，以德王、吴鹤龄、札奇斯钦等人仍主张投靠蒋介石的国民政府，继续商讨蒙古地区的未来命运问题。具体地说，通过不断交涉，保留“盟旗”制度，甚至要

获得蒙古“高度自治”权力。而一部分人在共产组织的影响下从北平转到张家口，加入了共产党革命组织。其次，投靠政府的蒙古精英内部对蒙古未来发展图景的想法和建构国家与蒙古地区之间关系问题上观念不一，如以荣祥为代表的绥远、察哈尔、热河地区出身的精英与德王、以及东部的阿思干、哈丰阿、特木尔巴根等人的未来设想和与国民政府谈判的要求和态度不同，甚至在从各地选取国民大会代表的问题上出现许多摩擦和冲突，从而蒙古精英们意志消沉、大大丧失其斗志。尤其白云梯、吴鹤龄等关键人物之间的权利欲望和奋斗目标的迥异，导致在北平和南京活动的蒙古精英缕缕遭到妥协和挫折。可见，在不同阶层、精英中表现出来的“民族主义”内容和性质不同，清末民国时期蒙古精英中的“民族主义”是复杂、多变的。那些蒙古王公精英强烈的族群认同和“独立”行为，不仅受到了国家权力的阻止和镇压，也使他们在国家权力体系中丧失了一定的信任。

#### 4. 参加“革命”

##### (1) 国民“革命”

蒙古地方王公精英在社会变迁和思潮的冲击下，如孙中山“三民主义”、“五族共和”思想使蒙古王公精英看到并拥有中华民国是由中华民族所构成的观念和遐想，使他们的“民族主义”与“国族主义”融合，改变了他们的观点和奋斗方向。

随着清帝王朝的远去，蒙古传统王公精英的势力渐渐衰退，以国民党与共产党革命组织为中心的激进派精英人物越来越活跃起来，逐渐替代了原有王公的角色。

国民党当政以后，随着热察绥三省的正式设立，蒙古地区与国家权力之间的矛盾更加突出，革命形势进入高潮。一部分非贵族出身的政界人士被推到北京、南京的国家权力舞台，其中最具有代表性的是吴鹤龄、白云梯等人。这批激进的“新上层”，不同于忠诚清朝的传统王公，又别于“民族独立”分子，他们承认和维护新政党的权威，积极参加了“革命”活动。

“内蒙人士接受中山先生主义，与中国国民党发生关系最早，且历任中央委员要职者，乃恩和巴图、白云梯、克兴额三氏是也。三氏初均为蒙籍，……深得中山先生之嘉许”<sup>[18]525</sup>。“民国十三年，中国国民党总理孙中山先生，派白云梯氏往内外蒙古宣传三民主义，进行党务工作”<sup>[18]525</sup>。

白云梯是一位喀喇沁右旗出身的积极分子，内蒙古人民革命党的重要决策者。他曾在北京的政法专科学校读书，在蒙藏学校担任职员，在北京大学深造的，留日归国的温和“民族主义”激进分子。他后来到蒙古地区参与民族独立运动，在德王蒙古联合自治时期曾与德王合作过。

在这些蒙古新型精英和各盟旗地方精英的努力下，以“反对改省”为肇端的一系列请愿、游行活动在北平和南京的政治舞台上上演，至1930年，南京政府被迫召开全国性“蒙古会议”并曾颁布《蒙古盟部旗组织法》以及后来的《蒙古地方自治政务委员会暂行组织大纲》和《蒙古地方自治指导长官公署暂行条例》等一系列条例、制度性文件。与此同时，蒙古精英们也为渗透国民政府和挑战国家精英而付出了巨大代价。呼和巴图尔（韩凤林）的被害和时任国民政府中央执行委员的尼玛鄂特索尔被日本人暗杀的事件充分证明蒙古地方与国民政府之间的复杂、微妙、不稳定关系的本质。

##### (2) 共产“革命”

蒙古共产党员精英也是激进的革命分子。在北平诞生的蒙古共产党是与当时的“蒙藏学校”有密切关系。以北京蒙藏学校为中心的一批内蒙古青年知识分子，开始走上了寻求阶级和民族解放的道路。在共产国际、外蒙古人民革命党、中国国民党和中国共产党共同支持建立的内蒙古人民革命党骨干分子都是在当时的北京受到马克思主义、共产主义思潮影响的青年激进分子。对当时的蒙地社会产生了广泛的影响，在反帝、反封建、争取民族平等和自治的社会运动中扮演了关键角色。

北京蒙藏学校也是蒙古共产党精英的发祥地。共产党理论家们极为重视北京“蒙藏学校”，将其用作组织培训基地，使激进学生与知识分子深受马克思主义、新文化思潮影响，为其在蒙古地区进一步扩大影响打下精英基础。当时在蒙藏学校的蒙古族学生中有云泽（乌兰夫）、奎璧、吉雅泰、多松年、李裕智等人。他们不仅在北平开展了一系列反帝、反封建活动，也与蒙古地区革命活动密切联系，1923年5月，他们积极参与在绥远发生的“盛记”洋行的斗争。

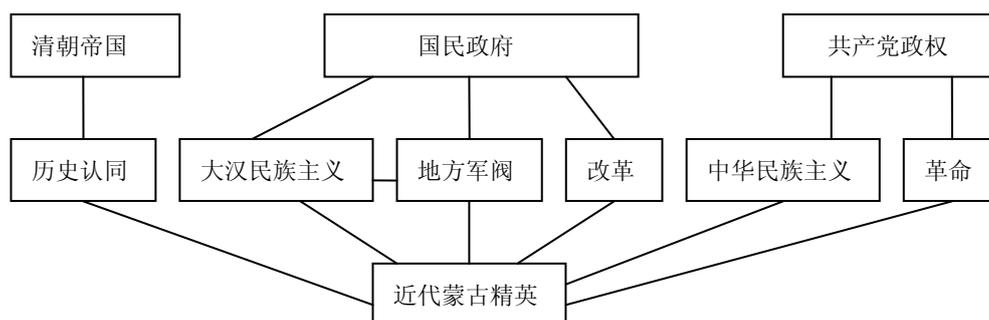
从1923年冬开始，陆续有来自内蒙古西部土默特旗的多松年、李裕智、吉雅泰、佛鼎、云润、云泽（乌兰夫）、奎璧等10余人在蒙藏学校加入中国社会主义青年团和中国共产党。与此同时，还有来自内蒙古其他盟旗的王秉章（字瑞符）、吴文献（又名吴子征、乌子贞）、白海风、纪松龄、乌勒吉敖喜尔、特木尔巴根等分别参加了中国共产党或共产国际直接领导的革命活动。1924年以后，又有白海风、王瑞符、佛鼎、奎璧、多松年、云润、云泽、贾力更、高布泽博、特木尔巴根、乌勒吉敖喜尔等被中共北方党组织选送到广州黄埔军校、农民运动讲习所、蒙古人民共和国和苏联学习，他们成为第一批受共产主义意识形态影响的蒙古族精英。

在蒙古地区社会革命中，从蒙藏学校毕业的学生始终扮演关键角色，正如乌兰夫所说的：“中国革命由五四运动青年知识分子起了带头作用，而蒙藏学院（校）学生对内蒙革命所起到的带头作用特别大。”，在当时，“学生，在校是学生，到了街上，是教市民救国的好教员”<sup>[19]80</sup>。

#### 四、结语

清末民国时期蒙古地方精英国家认同的演变与形成过程，是当时的世界政治、国家权力更替与国内民族关系性质的直观反映。具体而言，清末民国时期中国传统“天下观”的演变、在西方帝国入侵和清朝衰败背景下出现的汉人“民族主义”情绪和“军阀”的形成以及“革命”风潮，使得清末民国时期蒙古地方精英们陷入了史无前例的复杂、恶劣的政治环境和认同危机，面临了清朝帝国、国民政府和共产党政权等多重政治实体的权力压力及诱惑（如下图）。

图 清末民国时期国家权力格局示意图



在这样的政治条件下，清末民国时期蒙古地方精英们拥有了多重国家认同。清末，蒙古王公精英清楚地看到清朝退位已属不可逆转的局势，于是一部分人王公转而投靠新主子，公开打出了拥护“共和”的旗号。到了民国中后期，各派精英进一步分化，又一部分王公精英则表现出完全不认同民国汉人政权的态度，通过私下活动，想从民族“独立”中另寻出路，即呈现出“保皇——共和——独立——革命”的多变的认同发展轨迹。

后来，在日本人统治时期，喀尔喀亲王那颜图等人感到畏惧，一部分精英，如当时担任蒙藏学校校长的敖云章等人仍与国民党保持密切联系，当时在北京大学学习的札奇斯钦等人主张与日

本方面接头，以保护“同乡会”。也有一部分人，如赛音巴雅尔（包悦卿）暗中与苏联大使馆联系，“其目的则在怎样能导入苏俄与外蒙的力量牵制日本在内蒙的活动，以及为将来内、外蒙合而唯一的瞻望部局”<sup>[16]257</sup>。

历史事件充分展现了国家政权更替时期蒙古王公精英们的认同倾向、自我定位、政治立场及主动或被动承担的角色。蒙古王公精英们在清末民国时期复杂多变的政治博弈和利益关系中，一时颇有手足失措之感，曾在“寻找国家”的道路上极力奔走。

### 参考文献：

- [1]何志虎. 康有为的“大中国观”与革命派放弃“驱除鞑虏”口号. 史学月刊. 2000.
- [2]黄兴涛. 民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察. 中国社会科学评论 [香港]. 2002[2].
- [3]王珂著. 冯谊光译. 民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱. 北京：中国社会科学出版社. 2001.
- [4]梁启超. 饮冰室合集. 文集之十三. 北京：中华书局. 1989.
- [5]梁启超. 饮冰室合集. 专集之四十二. 北京：中华书局. 1989.
- [6]马戎. 民族社会学-社会学的族群关系研究. 北京：北京大学出版社. 2004.
- [7]徐勇. 近代中国军政关系与“军阀”话语研究. 北京：中华书局. 2009.
- [8]罗志田. 乱世潜流：民族主义与民国政治. 上海：上海古籍出版社. 2002.
- [9]政协赤峰市文史资料研究委员会. 赤峰市文史资料选辑. 第四辑. 1986.
- [10]吴国骥. 蒙古族哲学史. 海拉尔：内蒙古文化出版社. 1994.
- [11]讷古单夫. 贡桑诺尔布传. 赤峰文史资料选辑. 第4辑. 1986.
- [12]内蒙古文史资料. 第二辑. 呼和浩特：内蒙古人民出版社. 1986.
- [13]那·阿拉坦莎. 蒙古族近现代名人传略[蒙古文]. 呼和浩特：内蒙古人民出版社. 2006.
- [14]宣统政纪. 卷27. 宣统元年十二月庚寅.
- [15]东方杂志. 7卷.
- [16]札奇斯钦. 我所知道的德王和当时的内蒙古. 北京：中国文史出版社. 2005.
- [17]卢明辉. 蒙古“自治运动”始末. 内部资料[上、下]. 内蒙古自治区蒙古语文历史研究所. 1977.
- [18]黄奋生. 蒙藏新志[下]. 北京：中华书局. 1938.
- [19]裴小燕. 内蒙古地区蒙古民族解放运动初探. 内蒙古近代史论丛[第四辑]. 呼和浩特：内蒙古大学出版社. 1991.
- [20][美]杜赞奇著. 王福明译. 文化、权力与国家：1900-1942年的华北农村. 南京：江苏人民出版社. 2008.
- [21][美]哈罗德·伊罗生著. 邓伯宸译. 群氓之族——群体认同与政治变迁. 桂林：广西师范大学出版社. 2008.
- [22][美]王国斌著. 李伯重、连玲玲译. 转变的中国. 南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社. 2008.
- [23][英]冯客著. 杨立华译. 近代中国之种族观念. 南京：江苏人民出版社. 1999.
- [24][日]宗方小太郎. 一九一二年中国之政党结社. 近代裨海. 第12辑. 成都：四川人民出版社. 1988.

## 【论 文】

# 满族民族性：

## 帝国时代的政治化结构与后帝国时代的去政治化结构

关 凯<sup>1</sup>

作为历史上一个强大的政治民族，满族的民族性受到历史经历与政治环境的深刻影响。自清以降，满族的民族性呈现出一个显著的演变过程，特别是在清末民初社会政治环境发生剧烈变化的时期，满族从一个帝国时代的政治民族迅速演变成民国之后的文化族群，而这种演变不仅是中国现代民族国家建构过程的一个缩影，也塑造出当代中国社会满族成员独特的族群认同特点。

历史上，以渔猎为生的满族先民生活在东北亚的森林地带。自唐以降，满族先民历史活动的一个规律，是不断出现一些彼此互无渊源的强大政权——渤海国、女真金朝、满洲清朝。这些政权分别以不同的政治中心统一靺鞨、女真各部，呈现出“间歇式重构”的特色<sup>2</sup>，在一个较长的历史时期内周期性兴起，直到清代达到巅峰，恰如孟森所言“千年之间三为大国，愈廓愈大”<sup>3</sup>。二十世纪初，随着清朝的覆灭，中国两千年“大一统”的封建王朝轮回历史宣告终结，现代民族-国家(nation-state)体系的建构由此开端。在中国政治体制从帝国向共和国转变的过程之中，满族曾经扮演了一个重要的角色——它为革命党“驱逐鞑虏，恢复中华”的社会动员提供了一个“种族的他者”，却在现实中以一种流水般自然的方式渐渐融汇于中华民族的泱泱共同体之中。

在当代中国社会，满族是中国 55 个少数民族中第二大民族人口集团，成员超过 1000 万人，但在文化上已经不具备自己鲜明的族群特点，相反，在诸多方面都和中国的主体民族——汉族有着极高的一致性，无论是体质、语言、居住格局、生活习俗，甚至可能部分地包括心理认同。尽管如此，上世纪八十年代以后，一场“满族文化复兴”运动却正在诸多领域方兴未艾，如知识界的“满学热”，互联网上的“满汉之争”等。这种“文化复兴”表现出的最突出的一个特点，是高度依赖历史叙述，并将这种叙述置放于一种现代民族主义的价值逻辑之中，因而在一定意义上重构了历史解释。

实际上，满族始终是一个尚待深入研究的学术命题。对于这个曾经掌握中国历史上最后一代皇权的民族来说，为什么欧式的民族主义意识形态并没有在清末民初国家转型的时代催生出来一个满族民族主义运动，相反满族民族性消散之快、与主体民族融合之彻底在现代史上却是一个非常典型的案例。这其中包含了怎样的动力和机制，对中国意味着什么，又具有什么样的世界性意义？

### 1. 因政治而生的民族

中国历史上只有两个由少数民族建立的全国政权，一个是成吉思汗及其后代建立的蒙古人占统治地位的元朝，另一个就是满族建立的清朝。但与元朝不到百年的短暂统治相比，大清帝国跨越 3 个世纪的统治，其基础之牢与效度之高，都远胜元朝。

如果说在冷兵器时代，成吉思汗的蒙古铁骑所向披靡地纵横于欧亚大陆，元朝在中国历史上的出现有其军事意义上的必然性的话，那么满洲的形成与清朝的统一，或许更像是一种历史的偶然。17 世纪初女真人的崛起，其本质在于族内部落政权间的政治与军事竞争<sup>4</sup>。实际上，女真各

<sup>1</sup> 作者为中央民族大学民族学与社会学学院副教授。

<sup>2</sup> 参见高凯军，2006，《通古斯族系的兴起》，北京：中华书局，第 18-23 页。

<sup>3</sup> 孟森，1981，《明清史讲义》（下册），北京：中华书局，第 369 页。

<sup>4</sup> 关于这一点的论述，可参见孙文良、李治亭著，《明清战争史略》，2005，南京：凤凰出版传媒集团

部之所以能够统一，也在相当大的程度上依赖于像努尔哈赤这样的民族创始英雄的适时出现——当爱新觉罗宗族建立的政权不断扩大自己征服范围的时候，以女真人为基础的一个新的民族共同体就在战争中诞生了。

对于满族的血缘来源，史禄国发现：

……满族人的政治系统以及他们对于他们自己的起源观点清楚地说明，他们自己承认他们的融合性。……在我的关于中国北方汉族人及其邻族的身体特征的著作中，我也解释过，从体质人类学的观点来看，满族人是一个融合体；并且，总的来说，所谓的“蒙古人种”只是一个根据并不充分的假设，依据的是一些旅行者的肤浅印象<sup>1</sup>。

满族的先民女真人在金代就大量从东北迁居到淮河以北，到元代，和后来消失得无影无踪的契丹人一样，这些女真人大部分都与汉人或其他民族融合了，原辽金两代生活在辽东地区的“熟女真”和那些迁居长城以内的女真人在元朝的官方文献中都被列为“汉人”<sup>2</sup>。只有散居渔猎于今松花江流域、黑龙江中下游、东临太平洋的一部分女真人延续下来，这被认为是后来的“满洲”的直接来源。

元末明初一部分女真人南迁，到达今吉林省和辽宁省北部及东部一带定居。在明朝的记载中，这时的女真人被分为三大部分，即“建州女真”、“海西女真”和“野人女真”。其中的海西女真，分布于松花江中游地区及辉发河流域，内部又分为扈伦、哈达、乌拉、叶赫四部。“野人女真”直到清代仍以其部落名称载于史籍，即今日赫哲、鄂伦春、鄂温克等族的先民。海西女真与建州女真同为明代女真社会中的强大集团，但由于后来建州女真处于满洲社会的权力中心，满族历史以及清史研究就主要集中在建州女真上，特别是关注爱新觉罗家族，而在一定意义上忽略了民族形成初期满洲群体内部的差异性。

简而言之，明代的女真社会实际上是一些散居在广袤地域的互不统属的部落联盟，与明朝有藩属关系。满洲这个民族后来之所以能够最终形成，实际上是一个政治过程的产物。从16世纪末到17世纪上半叶，努尔哈赤所部建州女真迅速崛起，以一种高度政治化和军事化的方式统一女真各部并以“八旗制度”吸收进中国北方其他一些民族的成员，最终锻造出一个“新”的民族——“满洲”。满洲民族共同体的本质，从它一经形成开始，就是一个民族化的国家政权。

1635年，当时的后金国汗、后来的清太宗皇太极改族称为“满洲”<sup>3</sup>，次年又改国号为“大清”，并接受“宽温仁圣皇帝”尊号，不再称“汗”。其用意一方面在于避免“金”与“女真”的称呼可能唤起汉人社会对“靖康之耻”的历史仇恨，另一方面则是满族建立国家政权之后，“基于汉族的影响，社会组织和政治制度逐渐发生变化，文化观念亦被涵化，于是产生改汗为帝或者更易国号的政治需要。”“改称皇帝不但意味着满族统治者从此与明朝皇帝并立，而且是其国家制度全面汉化的标志。至此，满族从部落到国家的发展告一段落，从此开始清朝的历史。”<sup>4</sup>

从1644年清朝建立直到20世纪初年的一个半世纪的光阴之中，清朝一直处于一个帝国扩张的过程之中<sup>5</sup>，亚洲腹地一直是“清代历史的焦点”，清朝前期和中期的政治活动主要集中在它在

<sup>1</sup> 史禄国，1997，《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，北京：商务印书馆，第19页，第184页。

<sup>2</sup> 《满族简史》编写组，1979，《满族简史》，北京：中华书局，第11页。

<sup>3</sup> 1635年11月23日（后金天聪九年十月十三日），皇太极颁布命令：“我国原有满洲、哈达、乌喇、叶赫、辉发等名，向者无知之人往往称为诸申（女真）。夫诸申之号乃席北超墨尔根之裔，实与我国无涉。我国建号满洲，统绪绵远，相传奕世。自今以后，一切人等，止称我国满洲原名，不得仍前妄”（《清太宗实录》卷二十五）。这是“满洲”族称的肇始，也是今日满族传统节日——“颁金节”的由来。但真正把“颁金节”作为满族的民族节日确定下来，却是非常晚近的事。1989年10月8日至13日，由辽宁省民族研究所、辽宁省丹东市民族事务委员会、辽宁省丹东市文学艺术界联合会等在丹东市共同主办了“首届满族文化学术研讨会”，国内外近百名专家学者参加了会议。就在这次会议上，经与会的满族代表协商，正式把每年的12月3日定为“颁金节”。

<sup>4</sup> 刘小萌，2001，《满族从部落到国家的发展》，沈阳：辽宁民族出版社，第397-398页。

<sup>5</sup> 清帝国鼎盛期疆域之辽阔，管辖之有效，都达到了极限，远远超过了历史上任何一个朝代。在疆域上，极盛时的清朝版图（如1820年）北至恰可图（今俄蒙边界），南尽南沙群岛、西沙群岛；西北达巴尔克什湖与葱岭，

亚洲内陆的征服上，直到 1840 年鸦片战争的爆发才使清廷不得不将政治的重心“转向中国本土和沿海”<sup>1</sup>。因此，如何有效地统治一个疆域浩瀚、民族众多的庞大帝国，始终是清廷面临的政治挑战，也构成了清帝国实施跨民族统治的历史经验。

从总体上说，这种统治经验在有清一代是相当成功的，经过清前期帝国建构的努力之后，经康乾盛世，清代无论是处于华夏文明中心的汉人社会还是边缘的少数民族社会，都对清廷的统治保持了相当稳固的忠诚。而直到最后，在清末民初，打破这种帝国忠诚的力量也并非缘起于帝国内部民族关系上的冲突（尽管满汉畛域被革命党人夸大渲染以动员汉人社会支持革命），而是根基于欧式民族主义思潮的东渐与深入人心。当源自西方的民族主义意识形态以一种具有现代感的充满正义与正当性的冷峻面目出现在国人面前的时候，特别是这种出现与大清帝国在面对殖民主义的战争与竞争中的丧权辱国交织在一起的时候，中国人就开始沿着欧式民族主义所指引的方向求索自己国家的未来（如孙中山），将帝国内部那些在文化上互相浸润、互相融合的族裔群体按照西方的思想公式想象成一个又一个孤立的“种族”，终使儒家文明“有教无类”的天下观成为历史与文化的弃儿。

清朝需要依靠满洲群体对整个帝国实行政治统治，因而它必须要建构满洲的民族性和民族认同。而这种建构的主要手段一方面是政治的，在制度上的主要依托是八旗制度（下文将论）；另一方面则是文化的。就后者而言，比如历代清帝都重视对本民族史和本家族史（爱新觉罗家族）的编撰与修订，这是满族学习儒家文化的必然反应——儒家文化最显著的政治传统之一就是强调“承天命、治天下”的皇权法统，即今人所谓的政治合法性问题。清朝早期的正式文本（《满文老档》、《满洲实录》等），建构了一个关于长白山上的仙女始祖的满族起源神话<sup>2</sup>。这个祖先神话的意义，并不是为了解答清代满人关于祖先源流的求索，而是为了建构清代满人的民族认同。但在这种民族想象之中，已经没有任何关于通古斯种族的记忆，而只有关于民族起源的完全本地化的萨满式神秘叙述。

整个有清一代，清廷出于政治目的建构满洲民族的文化努力贯穿始终。但也正是因为这种建构过于依赖国家化的政治力量，所以到清朝覆灭之后，满族似乎在“一夜间”就“消失不见”了。我们这里仅借史禄国的看法，看一下他眼中满族的“结局”：

满族人是东亚大陆非汉族人口成为中国的统治阶层的民族之一，他们只是部分地采纳汉族文化而取得对中国的统治，但是，在获得这一胜利后不久，他们失落了他们固有的民族文化——正是依靠它，他们才成为中国的统治者。当他们失落自己民族文化的时候，他们也丧失了自己的权力。现在，满族人作为一个独立的民族，注定要完全消失，不过，他们已经把他们的新知识传给了与他们同源共祖的一些民族群体，例如，满洲和蒙古的通古斯人，以及西伯利亚的部分民族群体<sup>3</sup>。

显然，在史禄国看来，满族这个因政治而生的民族，亦因政治而消亡。

## 2. 八旗制度的历史影响

八旗制度是大清帝国的基本政治制度之一。

八旗制度最初起源于女真人的狩猎组织，而后成为帝国的基本政治军事制度。在满族形成的早期，满洲贵族将通过征战、降服或掠夺而来的不同地区、语言相异、习俗不一的各部女真以及蒙古、汉人、朝鲜人等，在生产、赋役、法令、语言文字和风俗习惯等各个方面通过八旗制度统一起来，使他们渐渐融为一体。八旗制度不仅为必须依靠战争才能生存的努尔哈赤女真政权最大

---

东南至台湾及其属岛钓鱼岛；东北至外兴安岭、乌第河，极东至库页岛。参见李治亭，2005，《清康乾盛世》，南京：凤凰出版传媒集团，第 528 页；葛剑雄，2007，《历史上的中国——中国疆域的变迁》，上海：上海锦绣文章出版社，第 209 页。

<sup>1</sup> 费正清编，《剑桥晚清史》（上卷），北京：中国社会科学出版社，1993 年，第 39 页。

<sup>2</sup> 关于满族族源传说的具体内容，可参见《满族文化史》（张佳生主编，1999，辽宁民族出版社，第 273-279 页）

<sup>3</sup> 史禄国，1997，《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，北京：商务印书馆，第 172 页。原书出版于 1924 年。

限度地解决了兵员与政治动员的问题，更塑造出八旗子弟共同的身份认同。当然，这种制度的一个远期社会后果将在未来的岁月中显示出来，那就是在满人和旗人之间出现的身份同一或混淆。

随着努尔哈赤及其后代征服地域的扩大，降附的蒙古、汉人和朝鲜人逐渐增多，于是蒙古八旗和汉军八旗（朝鲜人也包括在内）出现了。清朝建立后，清政府优待所有编入八旗的“旗人”提供优厚待遇，包括供应专门的土地、豁免税赋与劳役、提供房屋、士兵皆有薪俸，同时开辟与特殊的旗人入仕渠道等。这些旗人，无论血统上来源于满洲人、蒙古人、汉人或朝鲜人，大多认同满洲文化，遵守满洲习俗，社会地位上也高于不在旗的“民人”（主要是汉人百姓）。同时为加强军事防御，清廷令八旗兵分别在京师与各地驻防，称为“京旗”和“驻防八旗”。从此八旗营区系统地分布于全国的军事要地，实行永久性驻扎，一直到民国建立。

对于“旗人”与满族的关系，如柯娇燕所说，“整个清代‘旗人’与‘满人’的含义始终纠缠不清地混在一起。”<sup>1</sup>刘小萌认为后世的满族大多是指旗人，而并不单单是满洲一族<sup>2</sup>；王钟翰认为旗人在清代就是满族的代号，但“八旗蒙古”一贯保持了自己的民族特点，而“汉军八旗”中一些人已经“满化”，与满族成员融为一体，但还有一部分始终保持了汉人的身份，不能被视为满族<sup>3</sup>。而在路康乐看来，“旗人一直缺乏种族、语言和文化的同一性”<sup>4</sup>，那不过是一种当兵的职业。

按照欧立德的分析<sup>5</sup>，作为清代一种“法律化”的基本社会制度，清朝政府通过八旗制度制度化地维护满族的特权地位，优先考虑满人和蒙古的利益：在科举上对满人和汉人实行不同的考试科目和评价标准；禁止满族从事除官吏和军人以外的职业；并在司法上予以满族赦免或轻罚的以及不施杖刑的特权等。按照欧氏的估计，清朝共设有万余官员编制以及花费 25% 左右的年财政预算用于维护八旗制度的运行，而“旗人”在当时中国总人口中的比例仅为 2%。因此，八旗制度成为一种类似印度种姓制度的社会等级制度，其后果是，即使满族不再“国语骑射”，他们也仍然认同自己的满族身份。

显然，按照清代八旗制度的安排，“旗人”按旗籍享受国家提供的各种待遇，因而成为“社会上等人”。在这种制度安排之下，“满人”和“旗人”的族群认同都成为了清帝国国家政权的一种附属品，这在一定程度上掩盖了族群认同的内生性特征，而使其主要成为一种外在的给予的身份符号。由于这种身份符号具有显著的社会功能，可以想象，当时的大清臣民难免不像今日一些社会成员工具性地利用民族优惠政策一样地利用这种身份符号，这也可以用现代族群理论中的资源竞争理论予以解释。而任何形式的认同存在久了，就会发生某种形式的变异，在满族问题上，那就是旗人人口规模的非自然增长的扩大。而且，一旦失去政权的政治性依托，这种“人口规模”也会迅速缩小。满族的历史就鲜明地证明了这一点。

由此可见，清廷强调旗人和汉人的分野，是出于统治的需要而不是仅仅考虑到民族性问题。所以，尽管后来无论是语言上还是习俗上，满汉渐渐相互濡染，以至难分彼此。但由于满汉之间社会等级制度不同，在清代社会的“民族冲突”中，满汉冲突始终是重要一环。只是这到底是“民族冲突”还是“政治冲突”，是后者之魂借了前者之身还是二者兼而有之，始终是一个相当有趣的命题。

### 3. 清朝对汉人社会的治理

客观而言，“清室以异族入主中国，统治极难驾驭的汉人，其国祚能长达 268 年，更能造成

<sup>1</sup> Pamela Kyle Crossley, 1990, *Orphan Warriors: Three Manchu Generation And The End Of The Qing World*, Princeton: Princeton University Press. p16.

<sup>2</sup> 刘小萌, 1996, 《八旗子弟》, 福州: 福建人民出版社, 第 78 页。

<sup>3</sup> 王钟翰, 2006, 《清史满族史讲义稿》, 厦门: 鹭江出版社, 第 88 页; 第 105 页。

<sup>4</sup> Edward J. M. Rhoads, 2000, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Seattle: University of Washington Press. p290.

<sup>5</sup> 参见 Mark C. Elliot, 2001, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press

100 年以上的盛世，这种成就，决不是偶然的。满洲是一个具有颇多优点的民族，它的最大长处，是勇武善战而又有政治才能，并有高度的模仿能力，肯虚心吸收外来的文化和人才。这些地方，与蒙古人大不相同。中国历史上促成改朝换代的内在因素，不外四端，即：外戚、宦官、权臣和藩镇，但满人能使这四种因素的危险性，减到最低的程度。”<sup>1</sup>傅乐成斯言，实际上论述了清朝对中华帝国政治发展做出的贡献。

然而，汉人对拥有皇权的满族的民族仇恨由来已久（此前对元朝的蒙古人统治亦如此）。“清人入关，遭遇到明代士大夫激昂的反抗，尤其在江南一带”。汉“民族文化正统的承续者是读书人”，但这些人为了“使他们的经济生活维持在某种水平线之上”，只能“应举做官，这样就走上与异族政权的妥协”，从而使“中国社会实已走上一条比较和平而稳定的路，而为狭义的部族政权所宰制。”<sup>2</sup>尽管钱穆具有汉人正统思想的偏见，但他也承认清朝在处理“帝国政治”与“民族政治”关系上所取得的政治成就。

清廷并不回避自己优待满洲蒙古的“民族政治”，当然也不愿意让这种民族政治从“反清复明”这样一个方向发挥作用。于是他们想了很多办法，无论是理论——如雍正皇帝亲撰《大义觉迷录》对“华夷之辨”进行理论反驳；还是制度——如厚葬崇祯、开科取士，重儒尊孔。因此，尽管从中原王朝的正溯来看，清政权是一个“异族的政权”，但它却成为儒家文明的守护神和发扬光大者，从而赢得了汉人社会的支持，使这种体制得以维持 200 年基本没受到挑战。最典型的例子就是在天平天国运动中汉人儒生的表现。太平天国直接的军事镇压者如曾国藩、胡林翼、左宗棠和李鸿章，他们完全忠诚于清廷，视清廷为礼教化身，并没有因“华夷之辨”而挑战满洲皇权，尽管他们都曾经手握重兵。另一方面，汉族泱泱人口对满族事实上的包围以及儒家文化对八旗子弟的浸染，也促使满族自觉或不自觉、自愿或不自愿地走上了“汉化”的道路。

清前期与中期是爱新觉罗家族英才辈出的年代，六代英君明主代代相连（清代皇位的继承并未遵循长子继承制，这使得最优秀的皇子能够脱颖而出），文治武功皆显卓越：统一中国、平息动乱、开疆辟土、抵御外侮，将中国从水深火热的明末乱世带入中华帝国时代的颠峰时期——“康乾盛世”。大清王朝就是在这一段时期最终奠定了现代中国统一多民族国家的基本格局。而这一切的实现，没有汉人社会对清朝统治事实上的强大支持是不可想象的。

费正清认为，（清朝）“东亚大陆上这个伟大帝国尽管以人口稠密的汉人地区为中心，但长期以来不得不兼顾中亚边远地区的民族，特别是草原上的游牧部落和半游牧部落，这些马上民族在中国的內政中曾一直是一支相对重要的力量。尽管某些中国历史学家惯于对蒙古人和满洲人征服中原的过程轻描淡写，但这种征服仍然反映了中华帝国政治生活中的一个本质特征。在异族通过征服汉人建立的王朝中，汉人和异族人共同进行管理的最佳典范就是清政府的统治。”<sup>3</sup>

由此可见，清朝作为中华帝国时代的最后一季封建王朝，其统治的重心在于“国”而非在于“族”。传统多民族帝国的政治结构特点，注定使其统治带有一定的民族性特征，汉唐宋明这些历代华夏王朝也盖莫能免。然而，中国之所以作为世上唯一以实体国家延续至今的原因，恰恰在于中华文明的力量。任何一朝，无论其皇权族属，必以华夏文明为统治的合法性来源与政治文化的基础，何论清朝，即使蒙古元朝亦非例外。忽必烈并非其时唯一的蒙古大汗，却是其时唯一的中国皇帝。

#### 4. 清朝对少数民族边疆地区的治理

柯娇燕在其著作《满族人》<sup>4</sup>中提出了一个问题：清朝究竟应该算是一个“鞑靼帝国”（Tatar Empire）还是一个“中原王朝”（Chinese dynasty）呢？她认为满族统治者是以中亚诸民族的大汗

<sup>1</sup> 傅乐成，1977，《中国通史》（上、下册），台北：大中国图书公司，第 673 页。

<sup>2</sup> 钱穆，1996，《国史大纲》（修订本，上、下册），北京：商务印书馆，第 848-852 页。

<sup>3</sup> 费正清，2001，《中国：传统与变迁》，张沛译，北京：世界知识出版社，第 447-448 页。

<sup>4</sup> Pamela Kyle Crossley, 1996, *The Manchus*, Cambridge, M.A. Blackwell Publishers

而非中国传统王朝的帝王身份出现的。这种观念的产生实际上和清代治边的策略有着很大的关系，但却忽视了一个最重要的问题，就是有清一代，国家的政治中心和政治取向始终是在华夏文明区，因而形成了“中心-边缘”的二元结构。尽管清廷“因俗而治”，在一些边疆地区，特别是在蒙、回、藏这些地区保留、利用了一些传统的政治权威与结构，但其用意，绝非在于“以夷治夏”，相反，无论是朝贡、册封、联姻，还是改土归流、军事控制，其帝国建构一脉相承中华帝国的政治传统，落脚点无非是“以满治夷”，强化满族作为帝国统治民族的政治地位，但这个帝国本身，却仍然是华夏文明的江山社稷。

当然，与正统的华夏王朝或有不同的是，清帝国的扩张欲望更为强烈，对边疆地区的统治策略也更为灵活多样。在某种意义上说，清朝似乎有两个“政治首都”：一个是北京，这也是正式的首都；但另一个部分担负首都职能的所在是热河（今承德），康熙以后，清代皇帝一直是在那里接见外藩使臣。清代管理蒙回藏及外藩事务的政府机构是理藩院。和其他政府机构不同的是，理藩院里没有汉人大臣，全部都是满大臣。理藩院作为清代处理有关少数民族边疆地区事务的权力中心，不仅带有相当的“排斥汉人参与”的色彩与意味，同时也刻意排斥不同民族之间的互相联系，而是使蒙、回（新疆）、藏这三大区域都直接面对帝国中央，从而分而治之。

满洲统治者对汉人社会一直怀有深刻的戒心，这种戒备也体现在清廷处理满洲与其他民族的关系上。在一种“华夷之辩”的观念视野里，满洲统治者一直是以“夷”的身份自居的，这在《大义觉迷录》中有明确的表示。这使得满洲统治者非常重视与其他民族（“夷”）的结盟关系，特别是对蒙藏等大民族。清廷高度尊重不同民族间的差异，不以治理汉地的做法处之，而以因地制宜的羁縻和强调中央权威的软硬两手控制之，如对蒙古，既厚待，有“满蒙一家”的做法和说法，亦以盟旗制度分化之。但对一些西南少数民族，则采取治理汉地的做法，如鄂尔泰等人的“改土归流”。对叛逆的边地民族，则大兴兵戈予以讨伐，如康雍乾三代的西北用兵。

总而言之，清廷处理边疆民族问题的手段相当灵活而多样，恩威并施，如乾隆帝所言：“中国抚驭远人，全在恩威并用，令其感而知畏，方为良法。”<sup>1</sup>因此，本身作为少数民族的满洲统治者，在前现代时期，有效地巩固了多民族帝国的统治。

彼得·普度将 17 世纪的东方地缘政治格局描述为在明朝、沙皇俄国、蒙古和满洲之间不同时期发生的战略竞争，作者从“边疆环境、国家建设（state building）以及通过历史表述（historical representation）建构民族与族群认同”<sup>2</sup>等角度解释了清朝平定准噶尔叛乱、控制蒙藏的过程。在这个过程中，中国在与沙皇俄国的竞争中成为胜利者，从而将领土扩张到整个欧亚大陆东部，达到一个前所未有的规模。与此前的中原王朝相比，清朝的满洲统治者不仅以军事征服作为扩张手段，更采取灵活的“商业化”（commercialization，利用贸易网络治理边地）和“地区化”（regionalization，促进区域性的政治整合）的策略有效地合法化自己对这些边疆地区的统治并使之继续，其政治传统一直延续到今天。

总而言之，清帝国立足中原，开疆辟土，以极高的政治智慧建构其一个庞大的政治实体，不仅延续了中华帝国的法统，更以独特的方式促进了帝国中心与边缘地区的政治整合。

## 5. “民族”作为统治工具

总而言之，清代帝国政治的一个显著特点，就是将“民族”作为一种重要的统治工具来加以运用。首先，清廷通过各种政治手段建构满洲民族的民族性，以维护满洲群体与其他群体的社会边界，从而使自己的政权有一个具有强烈内聚力的“民族化”的基础。其次，在制度上确立“八旗制度”作为国家的基本政治制度。清廷投入大量财政与政治资源维持八旗制度的运转，从而使“八旗子弟”始终成为清代最重要的政治统治集团，其成员具有极高的忠诚度，并通过世袭保证

<sup>1</sup> 《清高宗实录》（卷六）。

<sup>2</sup> Peter C. Perdue, 2005, *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. p15.

其统治集团地位。三是将汉人社会作为国家治理的核心，尊崇儒家文化，尽量赢得汉人社会的政治支持。四是对少数民族实行恩威并施的手段，扩张领土，因地制宜，并在赢得少数民族政治支持的同时构建起一个“隐约”的“满蒙藏同盟”，其目的在于防备汉人社会的反抗。综此四点，其核心恰恰在于大清帝国的国家建构。

基此可以看出，“民族”作为有清一代重要的统治工具之一，其收效甚巨。在这一点上，恰如安东尼·史密斯所言，“现代主义坚持把现代世界的民族类型与过去的集体文化认同区分开来是正确的。同时，我们却应该注意不要在这些‘前现代群体’和‘现代民族’之间划出太大的断裂，也不要像霍布斯鲍姆那样预先否定前现代群体和现代民族之间的任何延续性。”<sup>1</sup>由此可见，利用民族主义促进国民效忠于国家，并不是民族-国家（nation-state）体制确立后才有的现象，在欧洲民族主义理论传播到中国之前，清政府已经拥有了类似的政治经验。而这种政治经验的来源，无疑与满洲统治者出身于异族而统治中原的历史境遇有着密切的关系。在清朝统治者的“前现代意识结构”当中，已经有鲜明的族群建构论与工具论的痕迹。

自1980年代以来，建构论在关于民族和民族主义的社会科学理论中已渐居主导地位。在建构论者的理论视野里，族群或民族不过是现代社会主观建构的产物，是一种“想象的共同体”。但当我们分析中国历史现象时却可以发现，作为“前现代群体”的清代“满洲人”，也正是在政治过程中被建构起来的“民族”。也就是说，当“血缘命定”式的原生论强烈地塑造了我们对“民族”的认知和理解模式的时候，清代的满族统治者已经在实践意义上超越了这种认知，并通过卓有成效的政治手段控制“民族意识”，使之成为帝国政治服务。清代的政治遗产，不仅包括满族民族性的历史建构，亦为中华民族多元一体格局的历史形成过程推波助澜，导向明确，根基深入。

清廷“让民族成为统治工具”的政治实践，除了强化满族自身民族性的政治建构，同时依据对其他强势或边远民族（蒙、藏、回，包括越南、朝鲜）的政治承认及宗主与藩属国之间间接统治关系的确认扩张大清帝国，并对一些“弱势民族”（如西南的“苗蛮”）采取直接统治（“改土归流”），即现代话语所谓“尊重差异”与“同化”并置的政治手段巩固帝国的疆域及治理。就统治术而言，其内在的政治逻辑与现代国家毫无二致。

但大清帝国作为“前现代国家”与现代国家不同也是显而易见的。

儒家文明帝国的法统是“君权天授”，此即雍正高呼“我虽夷，但可承天命治天下”的理论依据<sup>2</sup>。而儒家的“天下”是“大一统”的天下，“有教无类”式的文化认同显然高于“华夷之辩”的局促。正因如此，清廷相对比较稳定的统治延续了整整两个世纪，尽管对汉人社会来说，这是一次“异族的统治”。清廷以满洲和八旗为自己的统治基础，利用“民族同盟”约制汉人社会，种种做法的文化根基，在于当时的中国甚至整个东亚都是“传统儒家社会”，其政治价值与伦理基于同一的儒家文化。而一旦产生于西方的“现代性”理念东渐，整个政治格局即为一变。

## 6. 民族主义话语中的满族镜像

当19世纪中期以后西方殖民主义力量到达中国之后，满族的统治遭到根本性挑战。鸦片战争之后，面对西方殖民主义对中国的侵略，清廷屡屡失败。船坚炮利的殖民主义列强带给中国的不仅是割地赔款的不平等条约，还有现代意识形态，其中就包括民族主义观念。

殖民主义给中国带来了巨大的利益损失和耻辱记忆，直接导致了中国主流社会对拥有皇权的“鞑靼统治者”（Tatar rulers）的民族仇恨。满清的腐败统治被认为是中国在与西方殖民主义对抗中遭遇无以复加的耻辱失败的根本原因。从社会层面来看，首先是普通百姓的生计渐窘，民间的反满力量开始壮大起来，于是有太平天国运动这种草根的起义。而知识分子反满思潮的出现则相对比较晚，在曾左李张这批造就了“同治中兴”的拥护满洲皇权的传统文人官僚之后，一批吸收

<sup>1</sup> 安东尼·史密斯，2006，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海世纪出版集团。第113页。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》语：“夫我朝既仰承天命，为中外臣民之主，则所以蒙抚绥爱育者，何得以华夷而有殊视！而中外臣民既共奉我朝以为君，则所以归诚效顺，尽臣民之道者，尤不得以华夷而又异心。”

了民族主义和社会达尔文主义思想的新知识分子群体，以孙中山为代表，直接用西式的民族主义标签满汉，开展社会动员，发动资产阶级革命。今天我们看钱穆的思想，便是继承了这种传统。

清季之末，民族主义是摧毁大清帝国体制的意识形态利器。受西方影响、在观念上脱离了“天下观”的新一代政治与文化精英，在传播共和理念的同时，也将汉人的民族意识作为发动革命的价值基础。1905年在日本自溺的陈天华在他充满革命激情的《猛回头》中高呼自己是“俺家中华灭后二百余年一个亡国民是也”<sup>1</sup>，章太炎称满族皇室“此客帝盘踞之久也，悉取主人而奴之”<sup>2</sup>，“排满运动”一时似有风起云涌之势。但吊诡的是，清末民初的“排满运动”不仅并未演变成人类历史上屡见不鲜的大规模种族屠杀，甚至在民国成立肇始即宣布“五族共和”的国策之后很快销声匿迹。其中固然有时局演变的原因，但更重要的是，“排满运动”只是革命动员的工具，并没有坚实的社会基础与观念共识。

杨度曾言：“‘革命排满’四字，在社会上可以成为无理由之宗教”<sup>3</sup>，可见这纯粹是一种工具性的动员。而即使是陈天华本人，在《警世钟》中也写道“名为他（满族）做国主，其实已被汉人所化了”<sup>4</sup>。而一向理性的蔡元培则指出，反满既然是反对满族中少数人的封建特权，那种“无满不仇，无汉不亲；事之有利于满人者，虽善亦恶；而事之有害于满人者，虽凶亦吉”就是一种种族主义偏见<sup>5</sup>。

大清帝国统治传奇般的建立以及伴随着巨大耻辱的最终破产，其意义绝不仅限于满汉关系的互动，更包含着中国遭遇世界或者说东方遭遇西方的历史宿命。满族作为清帝国的统治民族，一方面留下了丰富而深刻的民族历史记忆，另一方面也注定成为民族主义观念的牺牲品：当羸弱的国家遭受蹂躏，社会不满的宣泄对象必然是统治者。而当这个统治群体插着一个民族标签的时候，那个民族就会渐渐成为社会的公敌，至少是在观念上。

然而，无论如何，中国建设现代国家的起步，最初正是以一种民族政治的面目出现在世人面前。尽管中华民国继承的法统和疆域，正是来自大清——这个曾经遭到无数汉人诅咒的“异族的王朝”。

路康乐在其研究中以辛亥革命时期为中心讨论了满汉民族关系状况及其对政治权力的影响，强调满族存在的社会基础是作为汉民族主义的对照物。路康乐指出，清代后期，“满族”的意义开始从一种职业身份（旗人）转化为一个族群（满族）<sup>6</sup>。在西方帝国主义的压迫下，中国社会的文人和官员越来越多地用“民族-国家”（nation-state）的眼光来看待中国，“中国”的概念从一种文明开始转化为一个地域性国家，而满族则因此成为一个“种族群体”（racial group），与汉人对立起来。近现代中国社会对满族和清朝的这种认知模式无疑对后来的制度设计产生了重要的影响，至今仍存。

清末，时局变化之下，来自国家层面对满族民族性政治性建构力量渐渐消失，以开放满汉通婚为标志，清廷开始放弃以政治手段维持“满汉畛域”的祖制。民国之后，随着八旗制度的崩溃，满族更名易服，迅速融入汉人社会。

## 7. 当代满族的族群认同结构

如果说，清代的满族民族性是一种帝国政治建构的产物，那么，后帝国时代的满族民族性，则是基于祖先神话、历史记忆和风俗遗迹这些文化特点的一种社会性族群想象，其鲜明的特点，就是去政治化结构。

<sup>1</sup> 陈天华（刘晴波、彭国兴编），2008，《陈天华集》，长沙：湖南出版社，第29页。

<sup>2</sup> 王春霞，2005，《“排满”与民族主义》，北京：社会科学文献出版社，第131页。

<sup>3</sup> 同上，第269页。

<sup>4</sup> 《陈天华集》，第74页。

<sup>5</sup> 《“排满”与民族主义》，第137页。

<sup>6</sup> Edward J. M. Rhoads, 2000, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Seattle: University of Washington Press. p291.

关于少数民族文化传播在我国有一种普遍的趋势，当然不单单只涉及到满族，就是我们平素所强调的“民族文化”，基本上都是那些古老的文化遗痕，而非现实中那种汉族和少数民族高度互动的文化关系。而这种文化上的互动，在族群认同上产生的影响，正是不同族群之间自然发生的文化融合。在这个方面，满族是一个十分典型的例证。

以开放的族际通婚为标志，当代中国社会满族与汉族在各个方面的融合程度已经相当深化。草根社会的族群认同在相当高的程度上已经相当淡化，“满人”、“旗人”与“汉人”这些曾经标识出“满汉畛域”的族群概念，正在被新的民间定义更改、修正甚至放弃不同。乡村社会民间对满族身份的理解，更多地基于一种家族记忆和对作为某种社会资本的族群身份的工具性利用。当家族记忆为族群意识的主观表达提供了某种稳定的历史资源的同时，这种似乎“血缘命定”的主观认同，尽管提供了族群记忆得以延续的场域，却也有着随境而变的机变和流动性。在许多情况下，它表现出一种情境化的认同选择——抽象的群体与具象的个人可以凝聚同一，亦可以分离。

满汉族群融合在不同的历史时期来自不同的物质和心理基础，也有着不同的机制。例如在东北地区，清代统治民族建构满汉畛域的努力，并没有真正抑制住汉族农业移民在东北追寻土地和生计的冲动和努力，而东北汉人移民的渐渐增多，不仅改变了当地的人口结构，亦对经济生产和文化生活产生影响。这种努力甚至在日本统治伪“满洲国”时期也一直在发生作用。正如一位日本学者在《记忆的地图——战后日本的国家与满洲》<sup>1</sup>一书中所揭示的那样，伪“满洲国”时期300多万移民到东北的日本贫苦农民，尽管用残酷的殖民主义手段占领了大量良田，却无法离开当地的“满洲人”为其耕种，因为他们根本不懂在寒冷地域耕种所需要的各种技能和经验。而曾经生活在伪“满洲国”的日本人，一概将当地的中国人称为“满洲人”(Manchurians)，并不去区分他们究竟是汉族还是满族。而这些日本人自己也深知，在那些“满洲人”眼里，他们是侵占了别人家园的敌人。事实上，面对日本殖民者的到来，中国各民族的共同体意识被刺激得空前高涨，中华民族认同深入各族人民心里。二战结束后，当殖民者的背影远去，东北广袤土地上的人口又在中国共产党的领导下融入祖国大家庭的怀抱，新中国实行民族平等、民族团结的政策，并向少数民族提供各个方面的优惠政策，国家建构空前巩固，民族融合进一步加深。满族的族群性就这样在20世纪的百年中进一步得到消解，当然，更为彻底的融合机制来自改革开放30年以来的市场经济体制的确立与运行。

然而，问题也有另外一个方面。

1980年代后，满族与汉族出现某种新的分化趋势，这个与满族自治单位的成立在时间阶段上是重合的。在一些满族传统聚居社区，这种趋势集中体现在正式登记的满族人口增加、满族文化活动的重新兴盛以及关于满族的国家叙事和民间叙事都有对历史记忆的延展与重构等。这样我们就可以发现，实际上在21世纪的中国，满族在族群认同上出现了一种融合与分化的二重结构。

在刺激族群分化的动力机制方面，表面上最明显的诱因或许来自建国以来民族政策对满族的影响。民族政策为少数民族的族群身份提供了一种基于个体和社区的利益结构，因而草根社会通常将族群身份视为某种社会资本和社会竞争的工具，对此竞相追逐，结果造成满族人口的超常增长<sup>2</sup>。实际上，在满族族群性重构的社会行动中，真正的主导者是地方社会精英和民族知识分子。出自各种不同的政治、经济和文化动机的族群重建工程，其核心资源在于经济利益和政治支持。各类商业组织以族群文化为卖点发展旅游相关行业，为地方政府发展地方经济提供了一种文

<sup>1</sup> Mariko Asano Tamanoi, 2009, *Memory maps: the State and Manchuria in Postwar Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

<sup>2</sup> 在1964年全国人口普查中，满族人口为2,695,675人。从1980年代初期开始，满族人口从4,304,160人(1982年人口普查数字)迅速上升到9,821,180人(1990年人口普查数字)，期间满族人口增长率达到128.18%。满族人口数字在2000年全国人口普查中为10,682,262人。显然，满族人口迅速增长的原因，除了单纯的自然增长(这个时期正是我国政府严格执行计划生育政策的年代)，由民族成份转换造成的人口统计数字的机械增长是更重要的原因。

化上的资源，于是“经济搭台、文化唱戏”成为各个层级政府不变的运作逻辑。同时，地方经济发展也确实符合所有社区成员的利益，因此本来在草根日常生活中可能已经淡化的族群意识又重新被强调及强化，并经由代际传递重塑下一代的族群认同。

这些做法及行动策略中实际上都包含着各种社会行动者出自不同动机的理性考虑，但却共同有一个严重的缺陷：对任何一个多民族统一国家来说，自然深化的民族融合都是国家建构的福音，但吊诡的是，在我国，正式制度的有些方面却恰恰朝相反的方向设计与实施，从而使像满族这样的建构性特点鲜明的族群，隐约有些“再政治化”的倾向。

## 【论 文】

# 马麒的身份转换与政治抉择<sup>1</sup>

## ——兼议民国时期地方割据势力的国家意识

菅志翔<sup>2</sup>

### 一、马麒其人

马麒，字阁臣，1869年生于甘肃临夏，1931年8月病歿于西宁。1902年，作为马安良的部属驻防于青海化隆县扎巴镇，是马麒进入青海之始。1906年，马安良为壮大自己的实力，保荐马麒为花翎副将衔循化营参将。马麒就在这时发迹起家，势力由扎巴扩展到循化地区，从而取得了对循化和巴燕戎格（今化隆）地区的领导权，奠定了马家在青海统治的基础。其人“容仪丰伟，胸怀沉静，寡言笑，重然诺。进入仕途后，远交近攻，随机应变。一生作风，粗鲁中含沉重，急进时衡利害，言行谨慎，不轻举妄动，力求实效。他运用民族宗教地区固有的特点，因势利导，收到了预期的效果。他虽不知文，然对士大夫青眼相待。每擢用，倚重信任，推心置腹，言听计从，随善如流，俾竭尽其智谋。一时才智之士，望风归附，鞠躬尽瘁，多所建树。故终麒之世，辄以得人称盛，也在陇上八镇中声誉鹊起。”（陈秉渊，2007：7，278）马麒在北洋时期的最高官职是西宁镇总兵兼青海蒙番宣慰使。青海建省后他是第二任省长。

### 二、为什么研究马麒？

中国幅员辽阔，族群众多。在近代遭受西方帝国主义势力入侵之后，中国社会被迫进入现代化转型之时，当时的“五大族群”满、汉、蒙、回、藏，在生产生活方式、语言、宗教信仰、政治体制、风俗习惯等方面的差异并不亚于欧美各国之间的差异。一般认为，中国之所以能够形成统一的“帝国”，主要原因在于这个社会发育出了一套能够应对特殊的自然环境问题并且较为成熟的以文官体系为特色的强有力的中央集权制。而在清末民初，中央政府的影响力衰微，文官体

<sup>1</sup> 本文系中央民族大学自主科研计划项目“近代以来中华民族多元一体格局的作用探析——以青海为例”（项目编号：YZY17）的阶段性成果。

<sup>2</sup> 作者为中央民族大学民族学与社会学学院副教授。

系失灵，新的权威没有确立，整个中国社会处于地方各自为政、军阀割据的混乱状态。与此同时，西方列强觊觎“大清帝国”版图，也极尽能事在中国各大“部族”中进行现代民族主义的启蒙，甚至直接策划、参与分离进程。从鸦片战争开始到人民共和国建立，中华民族几经生死关头，除外蒙古在特定的国际政治条件下脱离中央政府独立外，其他边疆地区始终维系在中华体系之内。如果从1840-1949年国际局势和内政演化的“宏观逻辑”来分析，中华体系，至少处于其边缘的一些区域，在民族主义浪潮中分崩离析应当是合乎历史趋势的必然，而一个具有丰富多样性的统一的东亚大国的继续存在似乎是某种意识形态和特殊政体孕育出来的“怪胎”。

相对于中华体系孕育、成型和维系的历史来说，100年是一个比较小的时间单位。而相对于这个体系所涉及的自然生存条件以及生产适应和文化表征的社会组织方式的复杂性来说，100年的现代化和民族主义实践，可能并不能提供一个分析、理解中国社会转型的合适框架。因为这种路径不能同时避免以下两种风险。第一种风险是以中华体系具有高度的内部一致性为前提假设，进行所谓的宏观结构分析，虽然能够大致模拟出近代以来中国社会所经历的巨变的概貌，但却无法为有目共睹的内部多样性找到合适的位置。这种风险还会进一步使我们对中国社会体系的认识陷入“中心—边缘”关系模式的窠臼之中。第二种风险是当人们充分重视到中华体系的内部多样性时，却又既不能对当前中国保持统一政治体的现实给出有力的解释，也不能有效说明在人们日常生活中比比皆是的相互依存（相互性）以及社会生活中普遍存在的共性。这种风险下的学术思维有可能进一步强化中国社会已经出现的表现在历史延续性和社会群体关系方面的双重断裂。强调一致性而忽视多样性，或者强调多样性而忽视一致性，似乎是我国社会历史研究领域难以突破的二元对立，而任何一方，实际上都在有意无意间玩着排斥的游戏，而非作着整合的努力。

青海处在中原地区和西藏、新疆的过渡地带，是一个至今在中国近现代史研究中没有重要地位的地区。然而，这里却包含着持续千年的关系模式——如高原游牧部落与低地农耕社会的关系，以及影响广泛的互动——如茶马贸易。如果我们把中华体系看作是在北方草原和青藏高原游牧部落与低地农业社会相互依赖的基本历史情境中经过长期互动而得以成型的社会系统（王明柯，2008）的话，青海既是现实的桥梁，也是历史的桥梁。实际上，可以说分布于欧亚大陆东部第二阶梯的各个地区都在一定程度上以各自的方式发挥着桥梁的作用，这里正是中华体系中最具有本质意义的“关系生成结构”发挥作用的场域。而我们对这些桥梁的形成机制、现实（realized）结构、实际影响和作用方式还所知甚少。

具有历史性的机制和影响，只有放在它所发生的具体的历史进程（process）中才能加以研究，而历史的具体进程，只有在其行动者的具体社会活动中才能得以观察。从上文对马麒其人的简单介绍中可以看到，马麒一生正处于百年巨变的中间时段，经历了西北“回叛”、庚子之役、辛亥革命、国民革命四个近代中国史上的重要时期，其身份也一个接一个，从“河州回贼”到“朝廷命官”，从“前朝之臣”到“光复大员”，从“光复大员”到“地方政要”，再从“地方政要”到“党国中坚”（新建之青海省省长），走马灯一样不间断地转换。这些身份以及与这些身份相关联的社会互动，实际上涵盖了那个重要的历史时段中发生的几乎所有重要进程。如此多重的身份可以集于一身，作为个体，马麒是如何协调其中的各种关系，以维持他作为一个具体的社会人的完整性、统一性和可理解性的呢？

本文试图把马麒这个人物放在他活动于其中的具体历史情境中，来分析他的这些身份，把这个个体的行动放在其发生的社会结构背景中加以解释。

### 三、马麒的多重身份

#### （一）河州回民身份的意义

在本文所要讨论的马麒的几种身份中，只有这一个先赋身份。这种身份对其一生的政治活动影响深远。

首先，“河州回民”实际上复合了地域和族群两种身份，在地域经济生态和文化表征两个层面具有丰富的社会学意涵，含有重要的政治文化象征资源。

甘肃临夏旧称“河州”。河州为陇东之左，连接中原与藏区。这里的回民也多以兼营藏汉贸易谋生。从事藏汉贸易一直是河州回回获取农业以外生存资源的重要手段，他们实际上也是中原农业区与高原牧业区之间经济联系的重要纽带。由于经商，河州的回回中有许多人兼通汉藏两种语言，与藏区有着广泛的社会联系。马麒之父马海晏，早年即以务农兼营药材、木料生意为生。“马海晏长期往来于藏区之间，不仅使他对藏族社会情形十分熟悉，而且还学会了一口藏话，这是他后来能够结识一批藏族头人的重要条件。同时，在与各地商人的接触中，他对中原内地情形也时有所闻，眼界日益开阔，……”（杨效平，1986：4）。马麒自幼即跟随其父，耳闻目濡，也精通蒙藏事务。而一直充当其左膀右臂的胞弟马麟更能说得一口流利的藏语。

历史上，河州人把生活在当地及周边的人们分为汉人（或汉民）、番人以及回民。汉人指讲汉语而不信仰伊斯兰教的人，番人指不讲汉语的人，回民指信伊斯兰教的人。在临夏地区一般老百姓的头脑中，“番人”指不讲汉语也不信仰伊斯兰教的人，所以有对不讲汉语而信仰伊斯兰教的撒拉人、东乡人、保安人的虐称“半番子”（菅志翔，2006）。这种共和国建立以前的族群划分方式揭示了这样一种社会关系：在分别使用汉语和藏语的农牧两大经济圈中间，有一个是汉非汉、似番非番的过渡群体，当时他们的整体认同就是“回回”。回回一方面既在经济和社会生活方式上与汉一致，又因信仰伊斯兰教区别于汉，另一方面又因贸易活动与蒙藏联系广泛，其中的一部分人口还使用藏语或蒙语。

从上文对“河州回回”身份的说明可以看到，汉、番和回在生计方式、语言和宗教信仰三个方面互有异同，彼此连结，三大群体之间的关系牵涉到人们日常生活的方方面面。回回正处于青藏高原的蒙藏和中原地区的汉之间，对两个群体都有较为深入的了解，并分别与这两个群体存在着广泛的经济和文化联系，因而实际上是农牧两大经济圈生态互赖的具体社会表征。如果考虑到农牧两大集团分别拥有自己的文化和政治中心，那么，回回就是游走弥散于这些中心之间的过渡群体，起着沟通各方的重要作用。恰恰是从位于青藏高原、蒙古高原和黄土高原交界地带的河州以及生活其间的回回身上，我们可以看到中华体系的整体性。如果我们把这一地区群体关系的演变放在上自秦汉、下至民国的长时段历史中来观察，这种在中华体系“双核”甚至“多核”磨合过程中内生出来的关系模式及其影响就会更加清晰（王明柯，2008）。这是“河州回回”身份所具有的深层意涵。河州回回登上历史舞台，肇始于回民起义。在经历了多年战乱纷争，在马占鳌带领下他们选择了战胜而降，从此步入国家政治舞台（菅志翔，2010a）。马麒即带着这样的身份背景开始他的政治生涯。

其次，但对马麒的政治生涯来说却是更为基础的，就是这种身份认同所连带的人力资源。

清末以来，各地强人设法攀附权要，通过为其效力，换取合法旗号，以图称霸一方，作威作福；平民百姓犬随其后，凭借出卖一身武力，打家劫舍、杀人越货而不被追究，可以此道发家致富。这在当时是普遍的社会现象，也是各系军阀崛起的社会结构和观念行为基础。马麒之所以能够在清末民初西北政治舞台上扮演一定的角色，除了他从前朝因袭下来的地位和庇护关系之外，就是凭借自己的实力——拥有一支听命于他并且颇具战斗力的军队。辛亥革命爆发时，马麒已在河州、循化、巴戎（今青海化隆）一代招募大批回民投军，以原循化参将营的部属为骨干组织起精锐马步十四营，共约7000人，另有“跟营”2000多人（陈秉渊，2007：8）。他任用自家亲族弟兄把持要津，在军队中形成了以家族、同乡、同教为基础的控制网络。由于各人之间存在着天然的利害关联和感情纽带，马麒的“宁海军”一开始就如一块铁板，官官相护，官兵相通，沆瀣一气。这是马家军的一个重要的先天特征，其要害就是同族、同乡、同教认同。

以这种身份认同网罗人力资源，形成武力，这在当时整个西北地区尤为盛行，西北诸马都以此为特征。由于西北地区多族群杂居，清中晚期以来族群关系复杂，这种凝聚力量的最有力武器同时也是最易遭人指戳、受到攻击的软肋。回回毕竟只有区区百万之众，聚居一隅，是一个没有纵深的社会，对于一个地方政客来讲，这种先赋身份的局限性也是其政治生涯中必须克服的障碍。马麒的成功之处，即在于他最大限度地发挥“河州回回”身份中所蕴藏的政治文化象征资源，同时很好地隐藏或“包装”了其社会动员资源。这就要看他如何展示他从政治活动中获致的各种身份。

## （二）作为朝廷命官的马麒

马麒之父马海晏随马占鳌降清，甘效犬马之劳，屡立战功。光绪二十六年随董福祥入卫京师，在护卫慈禧西逃途中病歿于宣化。马麒当时随父从军，任哨官，其父亡后，承袭遗职，任旗官。当慈禧和光绪经晋南风陵渡过黄河时，风浪汹涌，情势险恶，马麒、马福祥等带领子弟兵掌舵扈从，博得慈禧赞赏，从此登上飞黄腾达的阶梯。十一年之后，甘军受命于岌岌可危的朝廷，积极镇压起义的革命党人。马麒奉马安良之命率部进攻宁夏，以其弟马麟为先锋。马麟攻入银川，杀害革命志士和群众数百人，并纵兵抢劫三日。灵武、平罗一带也深受其害。马麟又借“善后”之名勒索富户，劫掠财物满载百余辆大车运回河州故里，把宁夏多年积累的元气摧毁殆尽（陈秉渊，2007：7-9）。

以上是马麒作为清朝的一员武将，在其职务生涯中值得一提的两件事情。第一件事情发生的时候，东部各省在组建民团、与太平天国的对抗之中已经逐渐发展出一定的自主性，当慈禧借用义和拳反对洋人、不顾国际法冒进胡闹的时候，东部沿海地区联省自保，不听朝廷调遣。这种形势下，朝廷从西部调集了大批主要由少数民族组成的军队，作为阻击八国联军的中坚。其中，二十多年前还反清的甘省回回，却成了危在旦夕中的慈禧依赖的救命稻草。之所以能够这样，除了全国大势所迫之外，另一方面的原因就是甘省回回自降清之后，忠心耿耿，不遗余力效命朝廷，赢得了甘陕各级官员以及朝廷的信任。这是甘回成功扮演朝廷命官角色的结果。马麒在这种形势下步入官场，在马安良的翼护下坐镇巴燕戎格，并在1906年由旗官升任花翎衔循化营参将。即使不计马麒跟随父亲所受熏染，独自为官十年，已使得朝廷命官的身份内化为他人格的一部分，这在他以后的政治行为中看得更加清楚。

第二件事情发生的时候，中东部地区正在为新的国体及其民族属性争论不休（王柯，2003），各界都在倾力改朝换代。马麒兄弟受命率军前往宁夏镇压革命，可谓不遗余力。从他们的作为中可以看到双重动机。第一种动机是通过军功表现赢得朝廷的欢心，继续飞黄腾达；第二种动机从其纵兵抢劫中可以看到，即聚财发家，网罗自己的势力。这两种动机可以让我们联系到整个帝制时期中国社会的为官理想“效忠朝廷，造福一方”。只不过，对于马麒来说，他有责任造福的那一方，只是河州地区的回回而已。而他所要效忠的“朝廷”又是什么呢？这要在局势变动时他的种种表现中才能看得清楚。

## （三）作为“光复”者的马麒

马麒之能攫取青海，其在辛亥革命爆发后的作为是基础。在马麒的“华丽转身”中，他的先赋身份和获致身份都得到了充分的演绎。

1912年2月，正当马氏兄弟全力以赴在陕西与革命党人鏖战之际，清帝宣布退位，公告承认共和。马麒遂“因风转舵，卷旗西返，退回河湟，聚兵敛财，待价而沽”（陈秉渊，2007：10）。当时民国初立，各地纷纷通电拥护共和。甘肃通电拥戴袁世凯，经袁任命都督而正式纳入共和政体。甘肃省也成立了临时议会，各方参议组织新政府。虽然名义上已经进入共和，而实际上在甘肃地方仍然是前清时期的实力派人物在其中相互攀援，你争我夺。其时，西宁镇总兵一职空缺，马麒以为有机可乘，请求马安良出面保荐。为得此职，马麒不惜冒天下之大不韪剪除政敌，并不惜以数百两黄金行贿，终于如愿以偿。

马麒能出任西宁镇总兵，除因马安良的正面保荐和他对相关要人的重金行贿之外，还有两个重要因素。一是时任甘督赵惟熙见马安良重兵驻兰，诸多掣肘，有意分化他的势力。这可以看作是马麒第一次在其上方权力倾轧之间巧取私利而大获成功。二是马麒在政要之间周旋时识人善用，并有意结识一批胆略才智出众之士。从那个时候开始，马麒为自己笼络了一个卓越的“智囊团”，其特点是任用汉人而避开回民，任用甘青本土和外省士绅而避开河州同乡，其中核心幕僚若非学贯中西即是文通汉藏，多交游广泛的饱学之士。这第二点的影响甚至更为深远，因为，“在一些伟大的历史帝国文明中，中国的文化中心与政治中心的交织是最紧密的，几乎成为一体。……儒家精英是一个较有内聚力的群体，他们有着共同的文化背景，……儒家伦理取向的基本对象就是帝国——科层框架中的政治活动……”（艾森斯塔特，1968）。结识并团结了这样一批上达中央、下通各地的精英，实际上就是构筑了高效的权力通道。

由此可见，马麒在官场习得的身份在其政治操作中已经居于主导地位，他有意识地强化他的政府官员身份而弱化“河州回回”身份。但马麒的身份政治如果仅止于此，他便失去了有别于一般中国官员的个性特征了。实际上，马麒也做足了他的先赋身份的文章，将这种身份中隐含的政治文化象征资源转化为实实在在的政治影响力。

马麒任西宁镇总兵，负有统兵守土确保一方安定之责。他权力的基础，以及在官场倾轧中保住位置、向上钻营的本钱，就是军队。所以他自然会尽其所能掌控和扩充军队。陈秉渊记（2007：13）：宁海军的军饷，起初由甘肃藩库按月支领。协饷停征后，由地方筹措，但镇守使署经费仍由藩库支领。宁海军建成巡防马步兵十三营后，开支增加，甘肃督署除将西宁所属毛皮、统捐等税收拨付外，并将武威、张掖、酒泉等县应征烟亩税收，调拨军费，马麒每年派员率兵前去收取。

马麒虽有兵权，但获得军费既属不易，又无保障，常需与行政文官周旋。这就迫使他设法攫取地方行政大权。马麒所做第一步是着手在青海蒙藏上层中建立影响。他以新任总兵的身份陪同西宁办事长官廉兴祭海，借机向蒙古王公和藏族千百户赠以厚礼，示以同心，极尽拉拢之能事。嗣后又致电袁世凯称功曰“（此次大典）宣布中央德意，使与祭王公咸晓然于民国共和之宗旨”，并表示对袁“率属以景从”。在争取蒙藏民心的同时，他还派幕僚到兰州活动，贿以厚礼，于1914年获得青海蒙番宣慰使一职（陈秉渊，2007：20）。此一职位使马麒可以遵遗规借成例，合法地在蒙藏上层拉拢人心，网罗亲信，培植势力，并将自己置于中央与青海地方族群通政和人的中介位置。如果没有作为“河州回回”所具有的与青海蒙藏的社会联系，这一点几乎是无法做到的。

马麒所作的第二步，是借镇压吕光复辟之机，一举多得，使自己以甘边宁海镇守使兼青海蒙番宣慰使，将青海军政大权统于一身。首先，在马麒任西宁镇总兵兼青海蒙番宣慰使之后，西宁办事长官就成为他总揽地方军政大权的障碍。1915年10月，自称“清室六皇子”的吕光在宗社党人的支持下到青海煽动蒙藏“助清灭民”，进行复辟活动。当时的西宁办事长官廉兴收留辛亥革命后负隅顽抗的清朝陕西巡抚升允，而升允又是吕光复辟的主谋。马麒于吕光之事一出，即指使青海蒙藏王公千百户和商业巨擘控告廉兴“窝藏清室余孽，图谋不轨”，遂使廉兴被先行革职，旋即解递兰州询办。西宁办事长官予以裁撤（师纶，2006[1989]：161）。其次，马麒随后挥兵镇压，历时一年半，平定了吕光的复辟活动，以此利于民国之举增加政治资本，扩大声名。用兵过程中，马麒兄弟乘机对地方榨取强夺，获利甚丰。此举对马麒来讲可谓名利双收。再次，马麒本为马安良下属，自出任西宁镇总兵以后即与其疏远，此二马之间遂生罅隙。吕光举事，初曾与马安良联络，请其响应。马安良态度暧昧，模棱两可。马麒以变起肘腋，威胁其统治，呈准派兵镇压。马麒派马麟率宁海军第十营出动，却在边都口被围。马麒电请马安良出兵救援，而马安良不仅按兵不动，反而以“（马麒）贪功冒进，在边都与事外无关之藏族开仗，致激边患”为词，电请甘督转报北洋政府加以制止<sup>1</sup>。马安良此举不识时务，加之素与甘督张广建有隙，张即电北京

<sup>1</sup> 马麟部在循化、化隆以及临夏回民的自发奋力营救下才得以解脱，这件事情反映出，马麒军队与当地社会的深刻关联，“马家军”实际上是当地社会的“子弟兵”。马安良对这些“子弟兵”见死不救，也伤害到他自己的社

弹劾马安良，使马麒一人专任（陈秉渊，2007：23-4；师纶，2006[1989]：164-6）。这些事情使得二马之间的裂痕公开并且加深，此事中的马麒无论在甘青回民社会内部还是甘肃地方政府和中央政府中都始终居于主动，获益甚多，从此摆脱了对地方强势的依附，“专任”于青海。最后，借平定吕光，马麒以实际行动彻底洗清了与前朝的瓜葛，俨然成为一位支持革命、拥护新政的新人，成为“光复革命”的功臣。

经过短短五六年的经营，马麒便在青海形成了强大的势力，为其最终主政青海省打下了坚实的基础。这其中有三点特别值得关注。第一是每逢大事马麒必与其高参相谋，并对他们的建议言听计从，这也使得他的幕僚事事倾力而为；第二，马麒善于趋利避害，在族群身份上巧做文章，笼络各族人心；第三，也是马麒较其它回族军阀表现得最突出的一个特点，就是他每行大事必于事前多作铺垫，谋得上方认可或中央授权。

辛亥革命中的甘青地区，既没有受到当时在内地已经成为士大夫必议之题的“民族主义”、“建国纲领”的启蒙，也没有发展出有社会基础的革命者组织，除“主要出自会党，其他各方势力代表，均未能联合一致，内部一开始就存在很大矛盾”（全国政协、青海省政协文史资料研究委员会本书编辑组，1988：5）的宁夏起义外，其他基层社会几乎没有动静，从地方社会政治层面看，至少在辛亥革命后的最初几年，“革命”既没有目标，也没有对象，仅只是原来的朝廷命官和地方士绅“改章易帜”、地方实力派重新洗牌的一次机会而已。从马麒的“转身”中，可以看到“洗牌”的规则和实力的内涵，看到所谓“革命”中的变与不变。

#### （四）主政青海的马麒

如果从1906年出任循化营参将算起，到1926年西北军主政甘青，马麒经营青海已有20年时间。若从1915年起计，他“专任”青海也有十一年。这期间，除了上文已经讨论过的先赋身份和官员身份之外，马麒展示了他的国家意识和文化取向。

马麒之经略青海，着眼点首先是国家的统一。在其《经略青海意见书》中有这样的陈述：“然国事日非，边局益棘。库伦独立，而海北蒙古时有潜通消息之虞；西藏反，而海南番族更有脱离羁绊之想；……迺来中英藏会议问题咄咄逼人，而界务节略欲将昆仑以南当拉岭以北划为内藏，中国不设官，不住兵。果如其议，则青海大半部将非吾国之有。……总之，卫藏系中国领土，一切问题，应由中藏自行解决，他人何得干涉。”

1917年9月，西藏和四川地方部队发生冲突，川军败绩，藏军夺取了金沙江以西的全部地方。英国乘机要挟北京政府，提出重开中英谈判，要求将德格以西各地包括当拉岭以北、昆仑山以南地区设为内藏，不设官不驻兵。北洋政府与1919年9月5日向与西藏毗连各省通电征求意见。当拉岭以北、昆仑山以南地区实际上就是青海的玉树地区。马麒与其幕僚商议，认为此议“纯系分裂祖国领土，危害边域安定”（陈秉渊，2007：26），必须争界昆仑，于是共拟“艳电”，通电全国。以马麒名义发出的这份通电，“据理力争，词严义正，不仅揭露了英帝侵略野心，也批评了北洋政府的腐败无能，而且回顾了历史，展望了未来，是当时最有说服力、最有号召力的宣言，因而发出之后立即得到川、康、滇、甘各省及一些团体的响应，引起国人的极大关注。北洋政府不得不拒绝英帝的无理要求”（师纶，2006：168）。马麒从保住玉树地区的地盘意识出发，但在其“艳电”中基于国家大局，“援引历史和地理上的正确理据”，倡明大体，催发力挽狂澜之势，维护了国家的领土主权，赢得了声誉。在军阀混战过程中，西北其他大小军阀要么灰飞烟灭，要么寄人篱下仰人鼻息，只有在青海的马麒几经危难最终还是攫取青海，割据一方。这与他行文中能够超越一般的地盘意识和族群意识，处处以国家大局为重的表现密不可分。如果马麒的此番作为确系为谋一己之私、一族之利，那他谋取私利的方式则是服务于“国家”的现实政治需要和长远利益。

---

会根基。这是马安良家族在“河州回回”社会内部不能与马麒、马福祥家族竞争的一个重要原因。

1922年直奉战争爆发，甘肃地方的权力倾轧也卷入各系军阀混战的漩涡中。这种形势下，马麒颇识时务，周旋于各大军阀之间，明修栈道，暗渡陈仓，见风使舵，改弦更张，因应时局，苦心维持着自己已经到手的地盘。在此期间，马麒提出青海建省的动议，并派员到历届北京政府中说项。1925年冯玉祥被任命为西北边防督办，冯的势力及于西北。在看清冯玉祥在西北的雄踞之势后，马麒极不情愿但又不得不发出专电，主动欢迎西北军进入西宁。在冯玉祥经略西北的几年中，马麒最惨淡的时候只留有一个空名，丧失全部军政权力。但他听从幕僚的建议，躲到时局幕后，相机动作，以期重整旗鼓。冯蒋大战爆发后，西北军势力撤出青海，马麒当上了青海省主席。重掌青海之后，蒋阎冯中原之战正酣，鹿死谁手尚难定论。马麒重聚幕僚，计议自固，一面跟踪时局，一面进行秘密军事政治行动，待机起事，在正面打着拥冯倒蒋的旗帜，同时又派人秘密向蒋介石活动，冀求蒋获胜后得到谅解。大局将定之际，马麒揭起反冯拥蒋的旗帜，特电蒋介石表示拥戴，并吁请马福祥代为说项。通过这些活动，马麒赢得了国民政府对他充任青海省政府主席的承认，并从此与蒋介石建立了政治上的联系（陈秉渊，2007：32-41）。马麒在这段时间对各路军阀的态度表现出他的一个原则：谁强大到能够成为“中央”就投靠谁。

一方面十分关注“国家利益”，另一方面紧紧盯着不断变换的“中央”，这或许就是马麒的“国家意识”，实际上承袭了传统的帝国官僚的行为模式和意识形态。相对于辛亥革命以后的种种“新式”人物，马麒是一个相当保守的角色，他因循旧制，但却不固步自封，这在他的文化取向上表现得尤为清楚。我们可以从他对汉、回和蒙藏三方所采取的态度来分析。

马麒出身行伍，不善文牍，但自其出入官场以来，有意结交了一批在西北政界声望很高、颇具影响的人物，如李乃棻、黎丹、周希武等人。这批人，既不是回民，也不是本乡人，但马麒把他们奉为上宾，推心置腹，言听计从。马麒的政见、举措，以及公诸世人的文字，几乎都出自这些人之手。马麒治青期间，既是他借这些人之力培植自己在青海地方乃至西北地区的政治影响力，也是这些人借马麒的地位和身份资源实现自己经略边疆的抱负。如果没有彼此之间深刻的文化和政治认同，这种合作关系不可能达成并持续十多年。

“河州回回”笃信伊斯兰教，但是，当他们深度参与到中国社会政治之中时，首先直接面对的是一个具有内部凝聚力的儒家精英集团，只有采用这个集团的行为方式和价值标准才能畅行其间，更不用说文牍往来、政治宣示都须用这个精英集团的话语方式。马麒自己虽不通文墨，却深谙其中奥妙，且能放下身段，从长计议，这在河湟地区回回社会中堪称罕见。可以说在马麒身上，对伊斯兰教的信仰与对传统儒家文化的归属之间是并行不悖的，至少在政治上展示其官员身份所需要的文化特征与他在私人生活领域做一个穆斯林之间没有冲突。从马麒的角度来看，这也反映出他协调内在的文化归属方面的成功之处。

如果把他在回民社会中所产生的导向性影响考虑进来的话，马麒的文化归属倾向就能看得更清楚一些。马麒在甘青回民社会提倡新式汉文教育。“回族人一般从事农业和商贩活动，知识分子都来源于清真寺，均习阿文经典，甚至有人认为读了汉文书，而背叛了伊斯兰教。……马麒为青海少数民族儿童上学，开了风气”（李文实，1989：41）。“1922年5月27日正式成立宁海回教促进会，以‘促进回教青年习教育，并阐发回教真谛’为宗旨”，马麒自任会长（陈新泰，1986：46）。“从它创立宗旨可以看出，这在当时是通过宗教渠道在信仰伊斯兰教群众中推行新教育的”（李文实，1989：42）。这反映出马麒在推进回民社会的新式教育时，为了适应回民社会的心理情感和观念，也在积极进行调适。1929年青海建省，首任青海省主席孙连仲“改宁海回教促进会为青海省回教教育促进会，提出以‘阐扬回教真理，灌输三民主义’为宗旨，更进一步明确通过宗教渠道来推行以三民主义为指导思想的新式教育，同时决定在各县设立分会，以推进各县的回教教育，鼓励回民子弟上学读书”（李文实，1989：42）。国民军撤出青海以后，马麒担任青海省主席。他虽然撤换了回教教育促进会的副会长，但对于回促会新的章程却继承下来，并且在回促会的学校系统中认真宣扬三民主义，表现出他对国家意识形态的重视。马麒之兴办教育，当然

有其实用目的，但教育的内容直接引导着当地回回社会的文化认同倾向。马麒在教育方面的这些动作，一方面，将回回社会的“排汉”文化倾向导向认同汉文化，另一方又在回回社会中培养对国家的认同意识。与此同时，马麒为控制回民社会，选择支持新出现的伊赫瓦尼教派，改变了在他控制之下的回民社会的宗教生活状况，并对这个教派的影响作了明确限制（菅志翔，2010a）。马麒在教育和宗教方面的作为可以看作是他为适应主政青海的需要而改造“河州回回”社会的努力。这实际上与他的国家意识和文化归属感是一致的。

马麒任职青海时，青海“经济文化落后，且权力不集中，行政不统一。东部湟水流域历史上开发较早，为农业区，设有县治，但同时存在世袭的土司制。其余地方，则是由王公统治的盟旗制度和由部落头人统治的藏族千百户制度”（师纶，2006[1989]：160）。对青海蒙藏社会，凭借先天具有的与蒙藏上层集团的亲和力，马麒首先让自己成为上层集团利益的代言人。“任西宁镇总兵后，为了进一步沿用蒙藏王公千百户制度，派其弟马麟到蒙藏地区四处活动，除拉拢宗教寺院上层外，进一步健全蒙藏王公千百户制度，并以羁縻笼络手段，鼓吹安边固圉，保境安民”；1915年，“马麒设置玉树理事后，……报请北洋政府重新颁发玉树地区千户、百户执照，承认藏族各部落头人的封建特权”。对于土司，在川、滇都已实行“改土归流”的情况下，马麒并不急于推行改革，正式取消土司制度，而是通过不再倚重土司兵马无形中解除土司兵权、通过各县政府征粮征税取消土司行政权，使土司名存实亡，仅存其制。同时，委任逐渐失去其实的土司担任各级官员，使他们能够维持过去的社会地位，身份得以平和转换。马麒主持青政以来十分重视“祭海”，以“祭海会盟”的传统方式聚会蒙藏僧俗上层人士，互赠礼物，联络感情，协调政事，处理纠纷，深得拥戴（全国政协、青海省政协文史资料研究委员会本书编辑组，1988：17-18、55-56）。从这些活动可以看出，马麒深刻了解蒙藏有其特殊的社会结构，并且尊重这种结构，以蒙藏之人为本，能够按照蒙藏社会的价值和规范与他们打交道，表现出足够的文化包容力和耐心。

在与各族王公贵族打交道的过程中，马麒深感由于不通汉语文和民族之间的文化差异造成的隔阂对各种社会政治事务的不利影响。陈新泰记道：“（马麒）比较了解青海地区民族杂居和少数民族分片聚居等情况，特别是蒙番宣慰使这个任务，使他认识到，开发民智，搞好民族之间的关系，必须从教育方面下手，便在西宁宏觉寺街创办蒙番学校（原蒙古小学），招收蒙藏两族学生入学学习。在西宁东关，由他私人捐资，将原回民社学更名为西宁县立高等小学校，再一次更名为同仁小学，表示在招收学生方面，不分民族，一视同仁特”（1986：44-5）。从马麒早期的职务行为来看，兴办青海的教育与其推动少数民族教育的初衷有直接的关系，甚至可以说在青海早期现代教育的发展过程中，青海当地的汉族文化精英多着力兴办了主要针对汉民的新式教育，而马麒及其幕僚的核心成员之一黎丹则将重点投入到少数民族的现代教育中了。首先设立蒙藏学校，继而将回民社学改为新式学堂，这是马麒推动少数民族教育的一个组成部分，这从他个人出资所办的第一所学校的名称中就可以看出来。

黎丹是马麒幕僚的核心人物，不仅在西北政、文两届有重要影响，还精通藏事，曾创立“青海藏文研究社”，创办无我蒙藏学校，主持编印《汉藏大辞典》、汉藏合璧《分解名义大集》等，致力于汉藏文化教育事业发展长达20余年（全国政协、青海省政协文史资料研究委员会本书编辑组，1988：48-49）。马麒支持黎丹发挥其个人影响力，既重视藏文化的继承和发扬，又借办教育的渠道向蒙藏社会输入新的文化和政治理念，由此，将自己塑造成蒙藏文化发展和推广的支持者。

青海是一个多族群地区，在处理蒙藏事务时，马麒表现出的文化包容力，在一定意义上可以视作中国传统社会体系中处理文化差异的历史经验的翻版。而他对汉文化的态度、他的国家意识，既反映出传统官僚的取向，又具有“河州回回”的一些新的文化动向。至于他对回民社会的文化引导，对回民宗教的改革意识，则表现出一定的文化革新的能力。这些文化取向综合起来，所展现的，正是马麒给自己的“青海地方政治主持者”这一身份赋予的内涵。

## 四、行动发生其间的结构

在说明马麒的多重身份时，笔者的表述暗含了一套方法，基本上按照辛亥革命前后中国社会的历史进程为时间参照，在那个时期甘青地区的具体社会环境中来分析马麒这个历史人物的内在结构。

身份本身是自我与社会共同确定的结构，这种结构规定着特定情境中行动者的社会实践。由于马麒几乎不通汉文，没有留下日记、书信之类可以让后世了解其内心活动的记录，他对自己这些身份的认识如何，我们只能通过他的政治和社会作业来分析。前文提供的信息涉及马麒的先赋身份和个人动机的内容已有不少，这里不再赘述。根据上文分析中所涉及的各方对马麒的认定，我们在表 1 中对当时社会各界对马麒的正面认识和定义做了一个归纳。

表 1、中央政府及各界对马麒的评价

	文化	政治	宗教
回民社会	有利于回民发展的汉文化推行者	群体政治影响力的来源； 国家意识的培养者	有虔诚信仰的穆斯林； 开明的宗教改革者
蒙藏社会	蒙藏文化发展和推广的支持者	蒙藏上层集团利益代言人	祭海仪式的组织者； 部分寺院利益的保护者
汉族社会	儒家精英文化的认同者和实践者	开明果决的领导人； 汉民文化和工商界的保护人	儒家道德的尊崇者
中央政府	地方各族群与国家之间的中介人	合法的地方官员； 国家统一的维护者	包容不同宗教的开明官员

可以看出，马麒是个四面讨好的人物。要理解为什么在那个时期主政青海的会是马麒，马麒为什么能够演绎出这样一套身份组合，在青海特定的社会环境中这套身份组合为什么有效，还需要进一步说明那个时期青海的社会环境和马麒所具有的宏观社会关联。

### （一）青海的社会环境

#### 1. 多种多样的社会进程

青海的自然地理环境主要包括两大部分，河湟谷地主要以农业为主，人口以回、汉为主，在生产方式、社会组织方式方面与其东部北部的农业区相似，实行与全国一致的行政管理制度，以全国的整体发展水平来看，只存在程度上的差距，不存在实质性差异。但是，受伊斯兰教影响，回汉社会在文化价值观念和行为方式方面差异颇大，对外部冲击判断和反应不同，内部进程有所不同。由于回民社会近百年的“造反”暴动，地方组群之间常常发生冲突，回汉关系一度非常紧张，成为地方社会和政治生活中最难处理的问题之一。

河湟谷地以西、以南为高海拔草原地区，以牧业为主，人口以蒙藏为主。青海藏族各部，差异较大，基本可分为环湖、玉树和果洛三大地区。环湖地区和玉树地区在清末都实行千百户制度，但环湖地区与蒙古盟旗相互影响，受东部农业区的影响也较大；玉树更多地受到以拉萨为中心的格鲁派政教系统的影响。这两个地区在文化取向、社会组织结构发育方面具有各自的特征；果洛自然条件恶劣，直至中华人民共和国建立以前一直处于原生的以部落游牧为主、以抢劫作为必要补充的状态，无论是藏传佛教系统还是清朝的治理体系都未能有效渗透到这一地区。青海的藏族部落之间在辛亥革命前后并不存在一致性和整体性，他们的共同之处是依然遵守持续上千年的高原游牧部落之间的关系规则，在社会变革开始以后，三个地区的经历各不相同<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> 由于蒙藏特殊的社会历史结构，这种条件下新的因素的输入被导向了特定的主要由社会底层接受的方向，使得蒙藏社会的上层虽然在地位和形式上融入新的地方政治体系，但在制度和个人的内在结构方面并没有发展出新的因素以适应不断加速的社会变迁，在下一场更为深刻和全面的变革来临时，蒙藏社会上层只有接受被替代的

青海蒙古部落曾经一度控制青藏，罗布藏丹津被平定后，蒙古王公的势力被清廷削弱，盟旗扎萨克制度正在崩溃，人口正在与藏族相互融合，社会基层出现的是与环湖藏族一样的进程，而社会上层还在为维持或恢复蒙古王公的辉煌而努力，这种动机下，河南、海西和海北蒙古部落的走向也不尽相同。

在河湟谷地内部以及农牧交错地带，还有所谓“土民”和“撒拉”，实行土司制，生计、社会组织以及文化表征都介于农牧之间，分别信仰藏传佛教和伊斯兰教，精英文化方面则倾向于东部。

虽然在马麒主政时期，青海全省人口不到一百万（崔永红等，1999：746-7），却涉及如此之多的社会结构性差异，其社会状况多样性、族际关系的复杂性、管理和协调的难度可想而知。这种多族群、多进程的社会状况，非熟知蒙藏社会状况者难于驾驭。深刻了解青海社会的方方面面，并能与绝大多数蒙藏上层交好，协力维护青海牧业社会的稳定，保护农牧之间的经济交流，是保持青海、在青海建省后在这些地区建政设治的前提条件。马麒正是一个能满足这项条件要求的人。

## 2. 动荡不定的回回

甘青回民所处的特殊地理位置和文化处境，造成长达百年的社会动荡，使回民成为西北地区最为敏感的人群，地方一有风吹草动，回回社会就有可能出现大的动荡，并直接殃及紧邻的其他族群。清末西北回民的造反起义，只有到了回回社会中出现一支不愿继续战乱、甘为朝廷效命的力量之后才得以平复（菅志翔，2010a）。回回社会之复杂，主要源于教派纷争，而教外势力的干预往往不仅不能解决争端，甚至挑起更大的冲突。左宗棠之后有了“以回治回”之略，回回社会内部的冲突一般都交由回民官僚处理。即使这样，回回社会的动乱仍然时有发生。正是回民社会的这种不稳定性，强化了回民官僚在西北地方政治中的地位。国民军进驻甘青时期，由于回民社会权利结构受到冲击，引发“河湟之变”。国民军东下时，高树勋曾访青海政要李乃棠，李说：“非马麒出山，则马仲英无人制服，地方亦难安定”（全国政协、青海省政协文史资料研究委员会本书编辑组，1988：51）。

## 3. 两端摇摆的蒙藏

近代以来，列强觊觎中国，英帝国图谋西藏，德日俄算计蒙古。辛亥革命爆发后，各省相继宣布“独立”，西藏的离心势力也乘机蠢动。清帝宣布退位以后，库伦以“光复大清”为旗帜也宣布独立，但在列强干预下最终走上分裂的不归路。

民国初年，青海尚未设立省政，玉树、果洛等地在行政上处于真空状态，来自南方的在英国人支持下的西藏亲英势力，试图在东、北两个方向扩展其控制范围。西姆拉会议更是设局试图使整个青藏高原脱离中央政府控制。而在祁连山南麓，一些蒙古王公试图与外蒙古联系，以恢复往昔的影响力，虽然为数极少，但难除引狼入室之嫌。

因此，在青海的南北两端，实际上都存在着政治归属尚未确定的地带。当时的北洋政府，不仅无力固边，而且为了获取列强的支持，在这个过程中还扮演了不光彩的角色，“中央”的影响实际上是缺席的。这种情势下，甘青地方社会被推到了历史的前台，他们需要找出一个人物，这个人物不仅要有军事实力控制局势，而且要有强烈的中华认同和国家意识，并且有足够的动机、能力和资源把青海各方整合为一体。如果把以马麒为代表的青海精英集团在西姆拉会议问题上的表现与当时北洋政府的表现作比较，就会发现中国近代历史上的一个悖论：当攫取了“帝国”权力资源的军阀为了逐鹿中原而出卖国家利益的时候，边疆地区的军阀为了建立自己的统治合法性却要竭力维护国家的统一。

马麒本是前朝命官，在改章易帜、革命图新、攀附翻覆之间，表现出他的政治原则和决断力，为甘青地方精英所认可。如果说马麒原本尚不具备局势所要求的各种条件的话，他至少是一个洞悉时局的能动者，能够通过对自己的身份构建把自己改造成历史所需要的人物，这就是所谓的“时

---

命运。关于这个问题笔者将有另文讨论。

势造英雄”。是青海地方特定的社会结构和时局，加上马麒自身特定的内部结构，使他成为 20 世纪早期青海地方政治中不可替代的人物。

## （二）马麒的宏观社会关联

青海的局势本身与国际关系相连，事关中华统一和国家前途。马麒是一个“河州回回”，身为“朝廷命官”的他除了两卫京师之外，一直在西北一隅从事他的政治活动。那么，他是如何将国内政治以及国际事务统统纳入自己的政治操作视野的呢？或者说，马麒是如何获得这样一种能够让他置身于国家政治舞台的身份结构的呢？

了解青海近现代史的人们公认，马麒之所以成功，关键在于他得到了有志于青海政事的地方精英集团的支持，而其中的核心就是马麒所倚重的幕僚们。分析马麒获得这种身份结构的机制还要看他的“智囊团”的特征。这一点引导我们关注中国社会即有的精英结构在近代的作用方式。

前文已经提到，“马麒为自己笼络了一个卓越的‘智囊团’，其特点是任用汉人而避开回民，任用甘青本土和外省士绅而避开河州同乡，其中核心幕僚若非学贯中西即是文通汉藏，多交游广泛的饱学之士。”这个“智囊团”有两个特点。第一个特点是它具有中国近代儒家精英的共性。

“（在中国的政治秩序和文化秩序中）至关重要是将帝国中心与广泛社会联系起来的那个阶层——文人——的结构。这个阶层是补充科层系统的源泉，也是维系与士绅的密切关系的纽带。这种双重的身份取向使得文人可以在帝国体系中承担一些至关重要的整合功能。……而作为一个精英群体的文人的存在则依赖于统一帝国的理想的维持”（艾森斯塔特，1968：1098）。霍尔认为，“帝制时代的中国的最高治理形态就是实现国家与社会之间平衡，这不应该被认为是一种停滞，而是有益于长期的持续”（阿纳森，2003：410）。马麒的智囊团的第二个特点，是它植根于甘青社会，真正能以这个地区的地方眼光判断时局，并且能兼顾到各种各样的黎民百姓的生存需要。一方面，他们可以按通行的价值和规范在全国的政治舞台上表演，这种表演中他们主要展示的就是地方势力的存在对于中华体系统一的意义；另一方面，他们能以地方的实际需要为导向，将国家时局中的各种因素导向于地方有利的方向。

马麒接受这个智囊团的影响，放手让这个智囊团打造自己的政治形象，按照中国传统士大夫的道德标准来处理修身齐家治国过程中所涉及的各种问题，甚至在家族与地域、教门与国事之间亦能够秉持“以中华统一为理想，以天下大事为重”的原则。坚持这一原则，使马麒具有来自上方的权力合法性，甚至可以代表“中央”治理地方。与此同时，马麒因其“智囊团”的第二个特征又很好地兼顾了地方特点和利益，使在他治理下的大部分青海社会有可能处于一种局部与整体和谐互赖的状态，从而获得来自当地的认同与支持。这是其地方性权威的来源。正是在这样一种权威的结构中，马麒的各种身份得以整合，并且都能够有效“运转”。

马麒的“智囊团”的人员构成是传统的，他们与政治领袖的关系是传统的（全国政协、青海省政协文史资料研究委员会本书编辑组，1988：48-51），因而这个智囊的影响，可以视作中国传统政治秩序影响的延续。正是这种延续性，把马麒个人与整个国家的政治联系起来，把马麒的地方性身份角色中具有全局意义的方面也发挥出来，使马麒对青海的控制具有了全局意义上的合法性。

那么，人们为什么需要并且能够这样做？

鸦片战争后，中华面临几千年未遇之大变局，现代化进程逐渐启动。“现代化对中国的冲击性质是什么？在这些力量的冲击下，中国不得不应对的问题是什么？现代性对中国的冲击采取了两种方式，这样也就对中国的社会、政治和文化秩序提出了两类虽然不同但又相互密切联系的问题。第一类是外部的力量与问题，即西方与日本的冲击提出了中国在新的国际环境中维护民族主权的能力问题。第二类则是内部的，即如何克服帝国秩序崩溃的潜势，以及在这种秩序被毁灭之后如何解决内部无政府状态这种新形势下的分裂势力（比如军阀们建立割据政体的努力），以及在旧的秩序消失之后如何建立一种新的有生命力的秩序”（艾森斯塔特，1968：1090）。

马麒的身份实践在一定意义上回答了艾氏的问题。从青海的政治实践来看，外部力量的冲击凸现了中华整体边界的意义，使得社会内部多样性整合的压力退让给维护中华统一的需要，增强了地方势力以压制分离倾向的方式经营一方的合法性。正是中华整体性面临危机这一事实，使得地方势力可以打着维护统一的旗号而谋地方自治之实，既有助于克服地方层面无政府状态，也有益于控制包括地方自治在内的分散化势力，使之不能走得太远。青海一例至少可以说明在近代中国历史中，还存在着一种与已被普遍关注到的社会的政治体系转型过程中所遭遇的问题相反的进程。在这种相反的进程中，传统的具有维护整合功能的精英集团借助具有内在多样性身份结构的行动者，在中华体系的链接部发挥作用，主导了这些关键地区的走向，并对全局发挥作用。

在长时段分析中华帝国体系的演变时，艾森斯塔特指出：“军事总督和军阀的政治取向通常也是在现存的价值和政治框架内形成的。虽然他们努力在更大程度上脱离中央政府，或控制中央政府，但他们很少想到去建立一种新型的政治体系。在某些特定的阶段上，比如军事总督的发展和活动会导致帝国的分裂这样的极端结果——并建立一些不同的诸侯国，儒家的取向和制度会受到削弱。但是，即使是在这样的诸侯国中，也存在着多种实现帝国统一的趋势，从某种意义上来说，这种趋势甚至成为终极的政治理想。这种种倾向都在很大程度上得到儒家文人的支持；而传统制度的肯定与强化，也自然是题中应有之义”（艾森斯塔特，1968：1100）。艾氏已经讨论到了中华体系内在的整合机制，但由于他没有把视野扩展到对更长时段中中华周边的自然环境和族群生态的整体性研究，他的研究只能从意识形态和文化表征的角度解释这种中华内在的维护统一的力量。而当研究的视野扩展到整个亚欧大陆东部，把北方、西部游牧族群和南方、东部农业族群的经济、文化和政治作为一个整体来认识，就会看到南方与北方之间、东部与西部之间存在的系统性的生态互赖，看到中华之为一整体的“历史本相”（王明柯，2008），亦即中华体系的环境和经济生态的决定性。

艾氏所分析的那种维护统一的机制在民国初年依然可以观察得到。但与以往的改朝换代和分离运动不同的是，近代以来，伴随其中的还有一些新的社会活动，如全社会范围展开的新式教育运动。这些运动，或保守地基于传统文化的价值和追求而展开，或激进地以改造所谓的落后性、实现西化为目的。从马麒及其幕僚在青海的作为来看，保守的政治和文化精英为了适应已经冲击到家门口的各种变迁，耐心地聚数十年之力于育人，从改变人的内在观念和知识结构入手，平稳、渐进地为自己培养适应新的社会历史条件的可用之材。其中值得注意的是，几乎所有的地方力量在培植自己的亲信力量的时候，都扛着“维护中华，保境安民，忠孝仁义”的大旗，使得教育中对国家意识的强化从未间断。这说明，中国传统的社会结构在面临社会变迁时，不仅有能力维持社会的平稳过渡，而且有能力找到一个可以满足各种需要的突破口，从人的培育开始，耐心孵化之，待之成形、成势。无论其初衷究竟如何，这些努力在改变中国社会面貌方面的影响不可低估，否则，我们无法全面理解抗日战争时期的全民动员，也无法全面解释共和国建立之初的渗透到整个中华体系各个角落的国家再造。重教，这种儒家精英集团的传统特征，正是近代中华政治精英沿用传统模式启动新的进程的钥匙，也是儒家“大一统”的意识形态在近代中国社会演变中发挥作用的重要途径。

在这种系统结构中，青海内部的多样性需要尊重和协调，青海地方在整个体系中的自主性和合法性需要维系，相邻地方势力之间的影响力需要制衡，……。与此同时，在青海与中原的接合部，孕育出马麒及其智囊团这样一群人物，这些人物身上整合了能够兼顾青海的地方性需求和中华体系的整体性需求的各种要素。历史，就这样由结构中的行动者应和着时局浇筑成型。这里我们可以再一次看到，青海的局部特征及其与整体的相互依赖所揭示出来的一种关系模式，这个关系模式正是费孝通先生所说的“中华民族多元一体格局”的历史实像。

透过马麒这样一个人物，我们可以触摸到那些在时间上跨越千年的关系模式、在空间上遍及长城内外的互动模式以及在文化上连通各族的意义模式。由于他是一个有着多重身份的历史行动

者，我们可以透过他来窥见中央和地方、地方社会内部及其各个族群之间的互动，进而探究在内部中央政权影响衰微乃至解体，外部分化力量影响甚强的情况下，是什么力量仍然发挥作用维护着中华的统一，是什么样的机制和过程决定了今天的中华民族能够比较完整地继承帝国的历史认同和政治版图。

中国，依然是她自己的历史的延续。

#### 参考文献：

- 阿纳森，约翰.P，2003，“东方与西方：从蔑视性的两分到不完全的结构”，德兰迪，伊辛主编，2009，《历史社会学手册》，李霞、李恭忠译，北京：中国人民大学出版社，第394-419页。
- 艾森斯塔特，2002，“传统、变革与现代性——对中国经验的反思”，谢立中、孙立平主编，《二十世纪西方现代化理论文选》（选自何炳棣、邹谠主编《处在危急中的中国》，芝加哥，1968年），上海：三联书店，第1087-1109页。
- 陈秉渊，2007，《马步芳家族统治青海四十年》，西宁：青海人民出版社。
- 陈新泰，1986，“西宁东关回民社学的创设及演变”，中国人民政治协商会议西宁市委员会编《西宁市文史资料》第四辑（内部资料），第43-50页。
- 崔永红、张得祖、杜常顺主编，1999，《青海通史》，西宁：青海人民出版社。
- 菅志翔，2006，《族群归属的自我认同与社会定义》，北京：民族出版社。
- 菅志翔，2010a，“简论共和国以前伊斯兰教在中国社会的演变”，《北京大学学报》2010年第3期，第104-111页。
- 菅志翔，2010b，“青海民国史研究的进入——兼评李文实先生的文章《马氏家族长期统治青海的原因试测》”，《青海民族研究》2010年第1期（总第85期），第100-110页。
- 李文实，1986，“马氏家族长期统治青海的原因试测”，青海省政协办公厅1986年9月刊印《西北五省区政协第五次文史资料工作协作会议会刊》，第118-124页。
- 全国政协、青海省政协文史资料研究委员会本书编辑组，1988，《青海三马》，北京：中国文史出版社。
- 王柯，2003，“‘民族’，一个来自日本的误会——中国早期民族主义思想实质的历史考察”（原载《二十一世纪》2003年6月号，总第七十七期，第73-83页）。引自《民族社会学研究通讯》第70期。
- 王明柯，2008，《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》。桂林：广西师范大学出版社。
- 杨效平，1986，《马步芳家族的兴衰》。西宁：青海人民出版社。

#### 【征文】

热诚欢迎关心民族社会学研究的读者和研究生向本《通讯》提供文章，内容可以是有关民族研究的理论探讨，可以在民族聚居地区的社会、经济、文化、教育、宗教等方面的调研报告，也可以是与民族问题有关的读书笔记，形式和字数不限，但希望能够在文章中提出自己独特的见解，以及在理论视角、研究方法等方面具有一定的创新性。本《通讯》属学人内部交流非正式刊物，与作者在其他正式刊物投稿并不冲突。我们认为有价值、有创新的文稿，将会向有关正式刊物推荐。来稿请发到：[marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)。

---

中国社会学会 民族社会学专业委员会  
北京大学 社会学人类学研究所  
邮编：100871

本期责任编辑：马戎、李健

电子邮件：[marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)