

【论 文】

民国边疆政治实践中的“民族自决”之讨论¹

冯建勇²

前言

晚近研究中国近现代思想史的学者，大抵会接受这样一种观点：1920年代的中国处于一个社会变动急遽加剧的时代，知识分子的社会流动与身份转换，相较以往不可同日而语；基于这样的时代背景，这一时期亦可谓是一个思想冲突加剧、思想界因以分裂的年代。揆诸这一时期的思想、学术史，人们不难发现，这是一个“主义”恣意横流的时代：各方“主义”均将敌对的一方纳入相应的谱系，视为“他者”，以至于演绎出思想领域保守主义、自由主义、激进主义之激战，政治领域三民主义、共产主义、国家主义之论争，社会变革领域好人政府主义与革命主义之辩驳等诸“主义”交织互辩的公共舆论生态。

关于这一时期中国思想界分裂之情状，已有诸多先行研究对此问题做了富有启发性的探讨，于后来者增进对这个“年代”的观感颇有裨益；然则，正如有研究者指出的那样，关于1920年代中国思想界之分裂的研究，显然是一个过于宏大的问题，即便将研究的视角聚焦于某一特定群体，亦断难将所涉及的问题有较为充分的“呈现”³。当然，亦正缘于此，这为后来者就此问题展开进一步讨论留有了余地。这其中，敖光旭先生围绕1924年前后国内思想界关于外蒙古与北京政府、苏俄政府之关系问题的争论，梳理了彼时思想界异中有同、同中有异之实态⁴；文明超先生透过1930年代中国共产党在政治实践层面对“民族概念”应用情形的考察，再现了时人游离于“学术”与“政治”之间的纠结感⁵。

基于上述先行研究的检讨，本文拟探讨之主题，不在于对1920年代以降思想界之分裂问题做宏观研究，惟期望透过梳理1920年代至1930年代之国人围绕“民族自决”问题的讨论，呈现边疆政治实践过程中思想界之形状。自“民族自决”理论移植近代中国以来，即成为不同时代思想界积极关注之标的，不同意识形态对此理论均有过基于自身立场的言说。本文研究的主题之一，乃是考察1920年代前后围绕外蒙古“民族自决”问题，所谓“国家主义派”、“世界主义派”展开之交锋与辩难等诸面向。通过对此主题的探讨，我们将会发现，关于外蒙古“民族自决”问题的辩论不仅仅是一个思想上的分裂问题，还以一个现实的政治实践问题之面向予以呈现。于是，一个问题不得不被提出：当思想上的分裂面对纠结的现实政治之际，究竟谁主谁从？

此外，在本文中，我们还将认识到，民族自决问题一旦进入实践的操作程序，必然会面临诸多的现实桎梏，与国家主权利益相对抗乃是其重要表征之一。尤其在1930年代中国国家面临严重救亡危机、中国边疆民族地区面临因“民族自决”而分离的现实挑战之际，具有敏锐观察力的社会精英发现：曾经奉为救国救世之利器，反而成为别有用心者宰制中国的利刃。如此情形下，

¹ 本文刊载于《领导者》2014年12月（总第61期），第98-112页。

² 作者为历史学博士，中国社会科学院中国边疆研究所副研究员。

³ 章清，《1920年代：思想界的分裂与中国社会的重组——对新青年同人“后五四”时期思想分化的追踪》，《近代史研究》2004年第6期。

⁴ 敖光旭，《1920年国内蒙古问题之争：以中俄交涉最后阶段之争论为中心》，《近代史研究》2007年第4期。

⁵ 文明超，《政治斗争中的民族话语：兼谈“族群”与“民族”概念之争》，《开放时代》2010年第6期。

中国又该如何逃逸“民族自决”陷阱？努力地“在时”、“在地”的视角出发，还原彼时思想界精英对此问题之考量，这将是本文拟究明的另一个重要主题。

保守外蒙古：国家主义、世界主义关于帝国主义之辩

1918年11月，第一次世界大战宣告结束。随后，胜利的协约国集团出于“解决战争所造成的问题及奠定战后的和平”，召开了巴黎和会。彼时的中国舆论对于这次会议抱有较高期待，一般的人们期待作为战胜国之一的中国政府以此会议作为拓展外交的公共舞台，进而谋求改善和提升中国的国际地位，获得相应的权益保障；当然，这种热切的期待还与美国总统威尔逊所提“十四点和平原则”相关¹。然而，巴黎和会召开期间，威尔逊自由主义的理想迅速被战胜方的诸大国划分势力范围和报复的企图所压倒，所谓反战、民族自决等原则皆无法实施。不仅如此，忝列巴黎和会战胜国席位的中国，反而成为一个被宰割之标的。此种不平等待遇让中国的知识分子精英从希望转为失望，他们开始认识到，“威尔逊理想主义”原来实不足恃。于是，在五四运动以后，一部分知识分子应对环境，倾向于国家主义的潮流，并将其视为唯一救国之方。²

所谓“国家主义”，亦即强调推崇国家理性，认为国家有独自的利益，为了追求和维护国家的利益，国家（或国家的代表）可以采取任何手段、形式。国家主义运动最初由少年中国学会推动。1923年12月，留法的少年中国学会发起人曾琦、李璜在巴黎创办中国青年党（初名中国国家主义青年团），翌年回国于上海创办《醒狮》周报，倡言国家主义，发起“醒狮运动”。醒狮派“国家主义”之思想包括两个基本方面：其一，在国家与个人的关系上强调“国家至上”，这主要是受到黑格尔、新黑格尔学派的影响；其二，在国家与民族的关系上强调“国家至上”，国家利益先于民族利益。³国家主义运动之兴起，最初乃是基于对五四文化激进主义和世界主义思潮之反动，它继承了五四运动“外争国权，内惩国贼”的遗产，以反对帝国主义侵略和追求中国独立统一为宗旨。在这个主义争雄的时代，国家主义成为继自由主义、共产主义、无政府主义和三民主义之后又一新的意识形态；同时，青年党亦发展为国共两党之外的第三大党。

彼时，尽管国家主义运动在中国政府“修约外交”的背景下颇受一般社会人士之追捧，但国家主义者所处的时代已然迥异于梁启超撰写《新民说》的世纪之初。如果说，20世纪初如日中天的德国崛起之势尚能激发梁启超、章炳麟诸人的民族国家主义，并能号召万千人众追随其后，那么，随着时光流转，欧战中德意志帝国的战败却已使其强权至上与穷兵黩武的军国主义声名狼藉。在国家主义流行于中国之际，人们想当然地会心怀这样一种忧虑：国家主义与帝国主义究竟有何种区分，后者会不会是前者的接续？将国家主义移植中国，是否会导致中国滑向帝国主义的深渊？是故，在欧战后的反帝语境中，国家主义者在阐扬国家主义理论的同时，亦不得不要对德国侵略性的军国主义和名声不佳的尼采强权哲学进行批判，将国家主义与后两者予以分割，以为

¹ 彼时中国的知识分子对于美国支持弱国的立场尤感振奋。新文化运动的主帅陈独秀甚至认为：“美国大总统威尔逊屡次的演说都是光明正大，可算得现在世界上第一个好人。”（陈独秀，《每周评论·发刊词》，《每周评论》第1号第1版，1918年12月22日。）

² 据吴文藻观察，“近来国家主义之团体，风起云涌，国家主义之鼓吹，甚嚣尘上，在今日之中国，已与三民主义及共产主义，鼎足而峙，且于最近之将来，大有驾乎二者之上之趋势。因此，三民主义者与国家主义者，似已稍起齟齬，三民主义者，以为民族主义，不与帝国主义及军国主义相混，故认民族主义优于国家主义。反之，国家主义者，则以为民族主义，系国家主义译名之误，欲顺言，必正名，故认国家主义优于民族主义”（吴文藻：《民族与国家》，《留美学生季报》第11卷第3号，1926年）。以思想重镇清华大学为例，据时人观察，信仰国家主义乃大势所趋，“觉大多数同学之信仰，俱倾向国家主义”，主张非爱国难以自存。（周传儒，《国家主义之哲学的背景》，《清华周刊》总第361期，1925年11月27日。）

³ 参酌郑大华，《醒狮派“国家至上”思想的西学来源：兼论国家主义中国化的基本特征》，《浙江学刊》2013年第1期，第106页。

国家主义正名。

关于国家主义和军国主义之关系，作为醒狮派主将之一的曾琦提出，国家主义有时演变为军国主义，此一现象固然属其流弊，但绝非其本身之罪。军国主义之发生，有其必需之条件：精神方面，须有主张强权之学说和歌颂战争之学说；物质方面，生活必需品和工业原料品缺乏；德国即先具备上述条件而后有军国主义之发生。¹醒狮派的另一位主将陈启天则以“新国家主义”为流行于中国的国家主义冠名，用以区别于欧战中德意志帝国的国家主义，同时还声称坚决反对帝国主义、军国主义和沙文主义。²随后，醒狮派之常燕生将国家主义与帝国主义作了明确切割。他指出，国家主义只有一种，即保持本国之独立自主，通常情形下，它不干涉别的国家，惟处在争取自由或保卫其独立主权之际才会起而抗战。世界主义却又分为两种：好的世界主义尊重各国的独立主权和各民族的自决权，不把一种思想或一种制度强加给某一国家，而是在国与国平等的基础上将一切具有共同理想的国家联合起来；坏的世界主义，想用消灭一切民族国家的独立自由和特殊的国民性的方式来强迫其他国家归于一种“典型”制度之下，实属帝国主义的原型。换言之，常燕生所理解的“典型”国家主义，仅仅是一种基于维护国家主权的意识形态，实与帝国主义无涉；相反地，世界主义倒让人担忧，坏的世界主义有可能演变为帝国主义的渊藪。³

对于国家主义与帝国主义之关系问题，力主实践国家主义的吴文藻亦有专门阐述。吴文藻提出，“今日的世界，是强大国家实施帝国主义，弱小民族提倡国家主义两潮相冲最激烈的时代”⁴。他从马志尼、俾斯麦对德国和意大利的政治统一的历史中获得了启示，强调国家主义赋予中央政府完全之权力的必要性，亦即“为脱离列强的羁绊、取消订立的一切不平等条约及收回旧有并应有的领土与主权，惟有在中国倡行国家主义”。吴文藻非常推崇意大利马志尼浪漫式的国家主义，在吴氏看来，这种国家主义是以道德为根本，以人类为前提；同时，这种国家主义与民主主义相通，此二者须臾不可分离，亦即国家主义主张每个民族本民主主义精神组织共和政体⁵。但同时，吴文藻亦认识到，国家不能超脱人类而独立，一个团体惟其有服务人类的诚意，人民才会赋予其组织国家的特权⁶。显然，吴文藻理解中的国家主义，决不是排他的、盲目的国家主义，实是宽容的、合理的国家主义，正所谓“国家为小目的，人类为大目的。国民当为国家牺牲者小，国家当为人类牺牲者大。一国固不容许帝国主义之压迫，亦不容许对于他国实行帝国主义，或对于曾行帝国主义者图谋报复。为抵抗故而暂时提倡国家主义则可，若以侵略而提倡国家主义则就绝对不可了”。⁷为此，吴文藻将国家主义视为反帝国主义的手段，同时亦认为国家主义只是人类演化中的一种生活过程，决不可视之为人群众中永久的生活标准，“当思何以永使国家主义之不流入帝国主义，终而自取败亡，遗笑外邦”。⁸

诚然，国家主义派在理论上已经注意到从学术上厘正国家主义与帝国主义之关系，划清国家主义与帝国主义之界线，然则一个重要的问题是，国家主义还不得不直面现实政治的考量。那么，此一理论在实践中又能否经得起必要的检验呢？1924年前后，中国政府与苏俄政府就外蒙古问

¹ 曾琦，《国家主义与中国青年》，《醒狮周报》第34号第3版，1925年5月30日。

² 陈启天，《国家主义与中国前途》，少年中国学会编：《国家主义论文集》第1辑，1925年，第47页。

³ 关于坏的世界主义与帝国主义之关系，孙中山在《民族主义（第四讲）》一文中亦有阐述，其观点与常燕生略同。孙氏认为，当下的世界，“强盛的和有力量的民族已经雄占全球，无论什么国家和什么民族的利益，都被他们垄断。他们想永远维持这种垄断地位，再不准弱小民族复兴，所以天天鼓吹世界主义，谓民族主义的范围太狭隘。其实他们主张的世界主义，就是变相的帝国主义与变相的侵略主义”（参见孙中山，《三民主义》，北京：九州出版社，2011年，第35~36页）。

⁴ 吴文藻，《马志尼的国家主义及意大利的统一》，《留美学生季报》第11卷第1号，1926年，第59页。

⁵ 吴文藻，《马志尼的国家主义及意大利的统一》，《留美学生季报》第11卷第1号，第75—76页。

⁶ 吴文藻，《马志尼的国家主义及意大利的统一》，《留美学生季报》第11卷第1号，第71页。

⁷ 吴文藻，《马志尼的国家主义及意大利的统一》，《留美学生季报》第11卷第1号，第80页。

⁸ 吴文藻，《马志尼的国家主义及意大利的统一》，《留美学生季报》第11卷第1号，第82页。

题展开的外交交涉所引发的国内舆论对该问题之立场，尤其是国家主义派与亲俄的世界主义派之论战，恰恰为此问题提供了一个注脚。事情的原委是这样的：1919年外蒙古地区陷入内乱以来，由苏俄背后组织、支持的蒙古人民革命党及蒙古青年革命团，持续推动蒙古独立运动；至1921年，苏俄军队更是罔顾北京政府的抗议，藉由追歼白党进占库伦、恰克图等地，扶助成立蒙古国民政府。至此，外蒙古地区被纳入苏俄的控制之下。彼时，国内舆论对于苏俄处理外蒙古之做法颇有分歧，并不断发生局部之论争。稍后，随着中俄交涉之艰难进行，外蒙古问题愈益引起国人的关注，按照敖光旭先生的说法，即是“护蒙派与弃蒙派、亲俄派与仇俄派、稳健派与激进派益形分殊”¹。时至1924年3月，中俄交涉督办王正廷未经授权，即与加拉罕签订所谓“王加草约”，实际承认苏俄控制外蒙古之现状，遂引发知识界大规模的“国民外交”运动²。受此局势推动，社会舆论热烈讨论外蒙古问题，这其中，反俄的国家主义派与亲俄的世界主义派之论战尤为引人侧目。

对于彼时的外蒙古问题，国家主义派之主将曾友豪于1924年3月15日在《时事新报》发表了《外蒙古问题》一文，认为无论基于法律上、事实上之考虑，抑或基于国防上之考虑，中国均宜完全统治外蒙古。该文章进而提出保守外蒙的四项对策：防守外蒙的军队，不可因北京政治的变换而进退，务须长戍该地；速改外蒙为行省，使其政治设施受各省同样的待遇；厉行殖边政策，运输内地富余民众以实空地，以及奖励资本家前往开垦富源；尽速实行感化蒙民之教育政策³。

曾友豪的上述主张既经提出，便遭到了亲俄的世界主义派之批评。根据桑兵先生的研究，1920年代前后的世界主义派之构成颇为复杂，既有对罗素的基尔特社会主义之追随者，亦包括一些无政府主义者、亲俄的国际主义者等⁴。他们拥有一个共同的特征，即倾向于世界主义的观念，将世界主义视为人类社会发展的终极目标。至于亲俄的世界主义派，大多接受了列宁的世界革命理念，认为共产主义革命是一场世界性的革命，革命目标是要在全人类实现共产主义，是故，它具有超越民族国家界限的世界主义色彩，包含着一种强烈的世界主义情怀和人类意识。此种理念一旦被中国的一些知识分子所接受，即在中国本土诞生了第一批共产主义者。受此影响，五四时期的世界主义潮流弥漫在知识界，彼时最时髦的口号即是“改造中国与世界”，早期共产党人的言论和胸怀亦往往呈现出关心全人类命运之色彩。正是基于此种世界革命的意识形态，施存统于1924年3月19日发表《蒙古问题与治藩政策》一文，认为曾友豪所举法律上、事实上、国防上三大理由，皆不成理由，“都是东方式帝国主义者的理由”。并且，施存统将曾友豪所列四项守蒙政策称之为“东方式帝国主义的治藩政策的表现”，或可以说是“欧美帝国主义的殖民政策的表现”。施氏还指出，中国本受国际帝国主义之压迫，自己却又以帝国主义压迫蒙古，借以指陈曾友豪一面反对帝国主义，一面以帝国主义自居，真是“莫名其妙的矛盾思想”⁵。瞿秋白亦撰文批评曾氏之论实为中国传统“理藩政策”的延续，正与日本之治高丽、法国之治安南无异⁶。显然，在亲俄派视之，外蒙古俨然已成为一独立国家，故将其与高丽、安南相提并论，而此种提法与苏俄政府的基本立场颇同。

为回击《评论之评论》及《向导周报》关于“中国政府统治外蒙古实为帝国主义”之言论，1924年3月27、28日《时事新报》连载曾友豪《崇拜苏俄与断送蒙古》一文，指责施存统等为

¹ 敖光旭，《1920年国内蒙古问题之争：以中俄交涉最后阶段之争论为中心》，《近代史研究》2007年第4期，第56页。

² 薛衔天等编，《中苏国家关系史资料汇编（1917—1924）》，北京：中国社会科学出版社，1993年，第218页。

³ 曾友豪，《外蒙古问题》，《时事新报》，1924年3月15日第1张第1版。

⁴ 桑兵，《世界主义与民族主义：孙中山对新文化的回应》，《近代史研究》2003年第2期，第81—86页。

⁵ 施存统，《蒙古问题与治藩政策》，《评论之评论》第1号，1924年3月24日，第8页。

⁶ 巨缘，《时事新报之理藩政策》，《向导周报》第57期，1924年3月19日，向导周报社编：《向导汇刊》第2集，1927年版，第454页。

“卖国贼”，纯因信仰苏俄政府所奉行的社会主义而坚信苏俄政府乃是基于正当的原则设立，从而否认中国政府收回受苏俄操纵政权的外蒙古之资格；同时，文章还指斥苏俄政府才是“帝国主义”。至于其原因，在曾友豪看来，苏俄一面主张社会革命，一面却用帝国主义外交手段与列强谈判，这才是“莫名其妙的矛盾思想”¹；是故，在苏俄未脱帝国主义或未退出外蒙古之前，“不论中国事实上的政府是孙中山、曹锟、吴佩孚、张作霖或存统先生，我必竭力鼓吹国人助其收回”；前谓外蒙古应受中国统治之三理由，即是防止居心叵测之苏俄侵略中国的理由；苏俄不能放弃以前掠去的西伯利亚，不能撤退驻军，更表明其为“帝国主义”无疑²。

国家主义派称苏俄为“帝国主义”，很大程度上是基于一种政治实践而发的经验主义辩辞，外蒙古问题显系首要之依据。³此种论说单从学理上而言，实难称为严密，不过随着国家主义思潮之崛起，“赤色帝国主义”之说益发流行。由是观之，针对苏俄操控外蒙古的基本事实，因主义之不同，激进派与保守派的解释大异其趣：如果说，激进者将其视为世界革命之必经步骤；而在保守派看来，该种事实只能被解读为苏俄赤色帝国主义之“铁证”。

实践中的“民族自决”：世界主义淡出与国家主义之彰显

彼时，国家主义派与世界主义派均用“帝国主义”指斥对方。既如此，一个问题不得不予以提出：何谓“帝国主义”？依照反俄的国家主义派与亲俄的世界主义派对此术语使用之语境的观察，会发现，两者对“帝国主义”内涵之理解诚可谓沟壑分明、各趋一途。如前所述，常燕生、吴文藻等国家主义派将帝国主义视为“坏的世界主义”之对应物，如果说，国家主义具有内向的属性，其目标在于以维护国家平等和主权为要义，那么，帝国主义则明显具备了有别于国家主义的外向之属性，同时，这种帝国主义往往以损害他国利益为表征。而在亲俄的世界主义派方面，将“承认蒙古平民的自决权”与“反对东方式帝国主义的治藩政策”并举⁴——不言而喻，所谓“帝国主义”，实为与“民族自决主义”相对之物。是以，要想厘清亲俄的世界主义派关于“帝国主义”一词之理解，还有必要追溯“民族自决主义”之源流。

时值 1910 年代中后期，尤其是第一次世界大战以后，世界民族解放运动高涨。在“一个民族，一个国家”的口号下，“民族自决”之呼声高唱入云。彼时，无论是 1917 年新成立的共产主义旗帜国家苏维埃俄国领袖列宁，还是自由资本主义世界新锐美国总统威尔逊，均一意倡言全世界各大小民族，皆可自行决定自己归属的政府体制、执政政党组织、政治环境与命运，认为在一个多民族国家范围内，每个民族都有权拥有自己的国家，且以民族界线划定国界。稍后，由于巴黎和会上中国外交的失败，威尔逊的自决主义因以丧失中国国内大多数支持者⁵；苏俄版的“民族自决”理念则在中国大受追捧，并且在思想界产生了很大反响。

既然国内一些社会精英宣称接受“民族自决”，那么接下来的一个问题便是，谁才是“民族

¹ 曾友豪，《崇拜帝国主义与断送蒙古（上）》，《时事新报》，1924年3月27日第1张第1版。

² 曾友豪，《崇拜帝国主义与断送蒙古（下）》，《时事新报》，1924年3月28日第1张第1版。

³ 据自由主义学者江绍原所言：“苏俄近来在蒙古的势力，似乎很使不少的中国人眼红。他们所说的赤色帝国主义，正指这一类的事实而言。”（参酌江绍原，《来信》，《晨报副刊》第1294号，1925年10月22日，《晨报副刊》第10分册，第46页。）

⁴ 施存统，《蒙古问题与治藩政策》，《评论之评论》第1号，1924年3月24日，第8页。

⁵ 对于威尔逊的民族自决主义之倡导，此间有论者对此做了评论：“威尔逊不是大捧民族自决主义吗？说起民族自决主义，一般人就联想到威尔逊，提及威尔逊，一般人就联想到民族自决主义，像形影的一样紧跟着。但不久他们便貌合神离了！……巴黎和会议席上，威尔逊君受英相劳和乔治的影响，不肯帮助爱尔兰人的忙，且拒绝美籍爱尔兰人的代表请求‘目前殊难应允’。在第一次华盛顿重要演讲时，有人问他对爱尔兰问题的意见，他说：这是友邦的重要问题，不便随便置喙。”（详参见吴载盛，《非民族自决主义》，《评论之评论》1920年第1卷第1期，第36页。）

自决”主体资格的拥有者？彼时，一般论者主张，将苏俄版“民族自决”理论运用于具体的外蒙古问题上，则是力主承认外蒙古地方具有完全自决之资格。国民党一大期间，共产国际明确要求国民党在处理蒙事时，必须承诺“民族自决”原则，实行联邦制而反对行省制，否则即是“中国帝国主义”¹。此种立场与一些蒙古王公喇嘛的心灵历程有相通之处。辛亥革命以降，部分外蒙古王公、喇嘛亟谋独立，其独立之理由乃是，作为藩属的蒙古民族与蒙古地区只是依附于清王朝，一旦清王朝覆亡，双方的藩属关系也就自然而然地解除了²。亦即以满蒙血统关系为承认帝国法统之要件，以清廷存续作为蒙古认同中国之前提，一方面承认有清廷则蒙古为中国之一部分，一方面强调若无清廷对满蒙关系之维系，则此种法统上的联系将会断绝。³正是基于此种认识，加以自身民族意识的逐渐增强，外蒙古上层精英分子汲汲于“自决”与“独立”之征程。

如前所述，中国国内社会舆论亦有对外蒙古民族自决持同情立场者。施存统等指曾友豪之论调为“帝国主义”，宣称要承认外蒙古“民族自决”，大抵基于此种语境。当然，此间对于外蒙古“自决”立场之同情，并不局限于所谓拥有共产主义思想的“世界主义派”，事实上，这至少反映了五四时期部分趋新势力之态度。早在1919年，《每周评论》即批评了传统“愚蒙政策”，主张顺应世界思想的潮流，抛弃掉历史时期的羁縻主义。它进而指出，“当民族自决主义盛行的时代，蒙人果能自动，果能自治，未始没有商榷的余地”。该文特别强调处理蒙古问题应坚持平民主义，而不应以蒙古贵族之意愿为依归⁴。1923年，梁启超在给郭道甫《蒙古问题》一书所做的“叙”中亦提到：“巴黎和会将开，余尝与同志拟议，欲草一蒙古西藏自治案，与山东满洲问题诸案同时提出。盖思彻底的适用民族自决主义，而以我国为天下倡也”⁵。自视为自由主义派的江绍原在《晨报副刊》上撰文指责“中国历来对蒙的关系，只怕也是帝国主义的——这既不是白色的又不是赤色的，而是黄色的帝国主义”。江氏还指出，既然民族自决的思想已在蒙人中盛行，假使蒙人不满于现在的汉蒙关系而力谋改善，这应当被视为一种正当的要求。⁶此等议论咸以彼时流行之世界主义为旨归，而将国家主义视为世界战乱和纷争之源。

正是基于上述同情外蒙古“自决”之立场，李春蕃于1924年4月2日发表《崇拜帝国主义与压迫蒙古：对施曾争论的批评》一文，指出对于外蒙古问题，应该抱定“民族自决”的态度，外蒙古事发后属于中国统治之下，中国应否派兵戍守外蒙古，完全以“蒙古民族是否情愿与中国联合”来解决，不能说“蒙古属于中国已几百年，中国未放弃蒙古和蒙古为北方屏藩，所以，蒙古应属于中国统治，中国应该派兵去压迫他们”。他还警告国内舆论，切勿陷于曾友豪那种“一方面反对帝国主义，他方面又想做一个帝国主义者”的“莫名其妙的矛盾思想”。⁷概而言之，李春蕃关于外蒙古问题的立场大致体现在三个层面：（1）民族自决是合乎正义的；（2）不顾蒙古民意怎样而硬派兵去压迫他们的行动，便是帝国主义的行动；（3）不顾受人压迫却要压迫比自己弱小的民族，这种矛盾的思想，不合乎公理⁸。显而易见，李氏所主张者，即瞿秋白所言之“绝对的自决权”。

针对李春蕃所提外蒙古“民族自决”之主张，国内稳健派与保守派多持异议，围绕“民族自

¹ 参见《鲍罗廷的札记和通报》（不早于1924年2月16日），俄罗斯科学院远东研究所等编，中共中央党史研究室译，《联共（布）、共产国际与中国国民运动（1920—1925）》，北京：北京图书馆出版社，1997年，第449页。

² 参见[日]松元真澄，《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》，北京：民族出版社，2003年，第56—57页。

³ 参见杨昂，《清帝逊位诏书在中华民族统一上的法律意义》，《环球法律评论》2011年第5期，第23页。

⁴ 《国内大事述评·蒙古独立的消息》，《每周评论》第15号，1919年3月30日第2版。

⁵ 梁启超，《叙》，郭道甫：《蒙古问题》，出版者不详，1923年，第1页。

⁶ 江绍原，《来信》，《晨报副刊》第1294号，1925年10月22日，《晨报副刊》第10分册，第46页。

⁷ 李春蕃，《崇拜帝国主义与压迫蒙古：对施曾争论的批评》，《觉悟》1924年4月2日，第3页。

⁸ 李春蕃，《崇拜帝国主义与压迫蒙古：对施曾争论的批评》，《觉悟》1924年4月2日，第3页。

决”是否适用于蒙古问题做了探讨；进而指责亲俄派纯以民族自决为借口，一意断送外蒙给苏俄。4月8日《时事新报》“记者按语”中即指出：“民族自决一语用于蒙古，是绝对不适用的，因为蒙古是中华民国五族共和的主人翁之一，并不是汉族的藩属或奴隶。”当前中国五族人民同样受困于军阀，不能享有主人地位，民族自决论者总是假想蒙族受虐于汉族，“其结论自然完全是狗屁不通了”。¹随后，中华书局王寿昌撰文批评那些高唱民族自决的人，“简直是亡国奴的头脑”²。学者徐剑缘撰写《卖国的罪案》一文，内中不无担忧地指出，亲俄派要想把外蒙古卖给苏俄，不敢明目张胆地说出来，所以找到了一个“民族自决”的理由以自护，此风一开，将来亲日派亦可主张满洲民族自决，亲英派亦可主张西藏民族自决。³趁着这股批判苏俄的高潮，国家主义派的蓝孕欧不失时机地发表《再斥袒俄者》一文，指责李春蕃受社会主义思想之蛊惑，因以大放厥辞，硬将“民族自决”一语置诸外蒙古问题上去。蓝氏强调，俄人强占外蒙古，即为“扰乱中华民族自决的原则”；所谓“民族自决”，本应是“中华民族”自决或中国自决，而蒙古与中华民族本属一族，并非“异族”，何谈“蒙古自决”？他还借用孙中山民族主义演讲之文字，意在说明提倡“民族自决”本应为团结中华民族以反抗国际帝国主义。⁴

李春蕃随后撰文予以反驳，称“北京军阀的奴才”的“帝国主义者”故意曲解“民族自决”是国家自决，说民族自决就是国家分裂。他进而指出，民族和国家是有分别的。为了论证这一观点，他援引大不列颠帝国与印度民族的例子作为说明：“大不列颠帝国，是由（盎）格鲁撒克逊民族、加尔特民族等民族构成的；印度民族，也是大不列颠帝国之一。我们主张印度民族自决，决不就是大不列颠帝国自决。可见，民族自决与国家自决，不是一而二二而一的了！”⁵正如李春蕃所言，蒙古民族与汉民族决不是同一民族，民族自决固然亦不等于国家自决，然则此处提到的“印度民族自决”问题中，李氏将英国之于印度关系与中国之于外蒙古关系相对照，却显不确。

至此，关于“民族自决”是否适用于外蒙古的论战，最终演绎出如下三个问题：其一，通常所谓“self-determination of nations（民族自决）”中之“nation”一词，当作何解？其二，蒙古是否为一民族？其三，蒙古若是一个民族，那么，一个民族是否拥有“绝对的自决权”？

关于第一个问题，所谓“nation”之含义，论战双方存在着明显的分歧。在国家主义派看来，nation 对应的是涵盖全体中国国民的“中华民族”，即自决之主体应为中国国家；但是，在亲俄派视之，所谓“nation”，即谓民族，中国国内之汉、满、蒙、回、藏等民族均为其对应之物，亦均有自决之资格。从近现代中国民族国家构建的历程来看，辛亥革命以降，民国中央政府为维持构成国家要素的领土、主权、人民之一统，在统合边疆民族地区的过程中首先使用了“中华民族”之理念⁶，稍后，“中华民族”一词在当时已然成为处理国内民族关系之主流思想。由此可见，“中华民族”概念，实为近代中国民族国家（nation-state）建构之产物，它与美利坚民族、法兰西民族、德意志民族等提法之内在心路历程是一致的，其目标在于从理论意义上淡化个体的族群意识，强化对中华民族的认同，竭力避免各族民众因族属认同问题而可能导致的政治冲突。

至于第二个问题，蓝孕欧否认具有悠久历史之蒙古为一民族，其初意乃是为了否决蒙古自决

¹ 曾友豪，《论反对中国现存政府收回外蒙的主张·记者按》，《时事新报》，1924年4月8日第1张第1版。

² 王寿昌，《我亦来斥袒俄者》，《时事新报》，1924年4月10日第1张第1版。

³ 坚渊，《卖国的罪案》，《时事新报》，1924年4月4日第1张第1版。

⁴ 蓝孕欧，《再斥袒俄者》，《时事新报》，1924年4月10日第1张第1版。

⁵ 李春蕃，《为民族自决主义而战（续）》，《觉悟》，1924年4月18日，第3页。

⁶ 就民国初年之情形而言，“五族共和”口号有它自身的局限性，间接造成了中国内部“五族”与其它民族的对立，亦模糊了此间边疆民族之国家认同；“五族共和”的口号具有明显的缺陷，袁世凯本人可能也认识到了这一点，这可从他与哲布尊丹巴呼图克图的往来函件中对“中华民族”一词的使用可见端倪。1912年3月15日《袁世凯致哲布尊丹巴电文》即谓：“外蒙同为中华民族，数百年来，俨如一家，现在时局岌岌，边事日棘，万无可分之理。”（唐在礼、唐在章，《蒙古风云录》；载于吕一燃编，《北洋政府时期的蒙古地区历史资料》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1999年，第24页。）

之权利，然而却趋于另一极端，映射出国家主义理论上之缺陷。蒙古作为一个独立民族本无疑议。至少在1922年9月，《向导周报》就刊文认为，蒙古在它的经济和文化方面，样样与中国截然不同，它自成为一种民族，是毫不容疑问的事实¹。此类认识不仅存在于共产主义者之间，即便国民党内部的一些精英分子亦视之为正论。1926年11月，《觉悟》杂志刊载彭十严的文章，内称：“蒙古以历史，宗教，性质，习惯，语言文字无一不与汉族两样，我们断不能说她不是另一民族。”²稍后，国家主义派修正了自己的观点，承认蒙古是一个独立民族。

关于第三个问题，国家主义派指出：“民族统一”决非立国的必要条件，因为一个国家通常包含两种以上的民族；民族自决之要义，决不是教各国中的各种民族分裂互相携贰，其真正意义在于，“凡备有历史和地理上的关系，而同受外力压迫的各民族，应该本国性的要求，同化于同一的政治和文化之下，造成一个带国性的大民族，尽力摆脱外来的羁绊，实行自决，保全固有的主权”。³关于这一问题，吴文藻亦撰文予以详细解明，认为“民族自决”之说有违国家统一之原理及民族合作之精神；一民族可造成无数国家，一国家亦可包含数种民族；一民族可以建一国家，却非一民族必建一国家⁴。基于此，国家主义者主张合汉、满、蒙、回、藏五族而成的“大中华民族自决”，而反对外蒙古独立，“因为蒙古民族是中华民族之一，同样备有历史和地理的关系，决不容野心勃勃的苏俄任意煽惑，蹂躏我边疆”⁵。

不言而喻，因蒙古为一个独立民族，即认为其有自决之权利，此种观点实则值得商榷。事实上，“民族”的内涵确具有层次性。关于这一问题，恩格斯在《工人阶级同波兰有什么关系》一文中即阐明：**nationality** 与 **nation** 不容混淆；欧洲没有一个国家不是一个政府管辖好几个不同的民族（**nationality**）；没有一条国家分界线是与民族（**nationality**）的自然分界线，即语言的分界线吻合的。⁶不言而喻，**nation**（民族）的含义，应是包含着多个 **nationality**。“政治性”的民族（**nation**）是被构建出来的，处于“民族”的最外缘，实为“自为”；文化、血缘的“民族”（**nationality** 或 **ethnic group**）则是天赋生成，可谓“自在”。实际上，从西方国家传入中国的“一个民族一个国家”的“民族自决”，这里的“民族”之内涵当系政治性的“民族”，即在自然的“民族”基础上基于一定的契约精神“自为地”生成之政治共同体，亦系孙中山所宣称的“中华民族”。而文化、血缘的“民族”，则是指构成“中华民族”的“单元体”，如汉、满、蒙、回、藏等民族单元。在此意义上而言，具有传统与传承的“天赋民族”，断难承担西方的“一个民族一个国家”理念下的“政治民族”之功能。

这一时期，关于外蒙古究竟是否具备民族自决之资格问题，稳健派与激进派论争之初揭示出来的分歧，至少反映出双方因主义的不同，对一些关键性问题未能设定一个讨论的基准，往往攻其一点，而不问其余，以至于纷争之中但见其异，而不见其同，万难在辩论中形成妥协。当是时，吴文藻即指出，种族、民族、国家、政邦四者，“向为中西学术界及政论上最易滥用之名词”，此种外国名词必须斟酌具体情形，由译意确定译名。⁷“诚然，因 **nation**”兼有“民族”与“国家”双重含义，迨至“**self-determination of nations**”思想传入中国，时人对“民族”与“国家”的混用、滥用、误读屡见不鲜，这难免会使得外蒙古自决问题之争议激烈化；与此相对应，彼时政治界、思想界不同主义、不同意识形态之对抗，反过来进一步导致外蒙古民族自决问题复杂化。

¹ 君宇，《国人对于蒙古问题应持的态度》，《向导周报》第3期，1922年9月27日，《向导汇刊》第1集，第19页。

² 彭十严，《从国家主义觉悟过来告朋友并致青年（续）》，《觉悟》，1926年11月26日，第2页。

³ 胡国伟，《民族自决与蒙国独立》，《醒狮》第41号第1版，1925年7月18日。

⁴ 吴文藻，《民族与国家》，《留美学生季报》第11卷第3号，1926年，第21—38页。

⁵ 胡国伟，《民族自决与蒙国独立》，《醒狮》第41号第1版，1925年7月18日。

⁶ 恩格斯，《工人阶级同波兰有什么关系？》，《马克思恩格斯全集》第16卷，北京：人民出版社，1964年，第175—176页。

⁷ 吴文藻，《民族与国家》，《留美学生季报》，第11卷第3号，1926年，第18页。

如果说，思想界因主义之不同而可以就外蒙古问题各说各话，展开纸面上的论战，然则对于政治实践中的外蒙古问题而言，终须确立一个既定、明晰的策略，以求政治、外交办法之一律。彼时，据报载，张作霖曾致电孙中山征求对中俄关于外蒙古问题之交涉意见，孙氏复电称：“其事关国体者，当力争。”¹此处“国体”，显系国家主权之谓。1924年4月3日至11日，《广州民国日报》连发4篇专论，抨击苏俄及无条件承认苏俄运动，在外间视之，无异为孙中山与广州政府之代言。其中，4月11日刊发的《革命党与蒙古》一文明确提出：“革命党第一个主义，就是民族主义，主张民族主义的革命党，断不肯抛弃蒙古”²。作为呼应，5月28日的上海《民国日报》刊载了《孙科之国民党对蒙主张》一文。文内声称：“内外蒙皆属中华民国之领土，蒙古民族，为中华民族之一。孙总理近在高师演讲民族主义，即已明言汉满蒙回藏，合为中华民国之国族”³。至此，亲俄派颇受打击，施存统因以发表《蒙古问题争论之结局》一文，表示不愿再战⁴。另一方的蓝孕欧亦见好即收，发表《斥袒俄者之末次》一文，认为至少在世界大同实现之前，中华民族应该保持主权，而不可“以国家殉主义”⁵。彼时，中苏双方签订的《中俄解决悬案大纲》，对于外蒙古之地位予以明确，“苏联政府承认外蒙为完全中华民国之一部分，及尊重在该领土内中国之主权”⁶。显而易见，国内南、北双方执权柄者对于外蒙古问题认识之统一，而不是思想界之论战与妥协，最终成为了影响论战走向的决定性因素。

统合外蒙古：基于革命正义，抑或主权利益？

革命与主权之辩、世界主义与国家主义之争，此二者始终是1920年代外蒙古问题之矛盾主线。彼时，国内思想界关于外蒙古问题的论战中，尽管所奉主义有激进、保守、稳健之别，然则不管基于何种立场，他们均纠缠于一个问题，具体地来说，亦即关于统合外蒙古之立场，究竟该基于世界革命正义，抑或国家主权利益？

最初，1923年《孙文越飞宣言》签订，规定苏军在无意进行帝国主义侵略的条件下可继续留驻外蒙古，中俄复交亦可在此前提下实行，而苏俄方面则须大力援助广州政府，以推倒北京政府。因该宣言与北京政府数年所争相距甚远，遂引起稳健舆论之非议，最激烈之论战则发生于《商报》与上海《民国日报》之间。基于维护广州政府之立场，邵力子声称，没有好的政府，便不能妄谈外交⁷。易言之，国民党对俄外交之策略即是“先革命后主权”，或曰以适当主权之牺牲换取革命之成功，俟建立所谓“好的政府”，乃可争取国家主权利益。

彼时，赞同以主权换革命的论调颇为盛行⁸。为此，《商报》主笔陈布雷撰文指出，希望产出好政府再接收外蒙古，恐怕期之无日，从外蒙古撤军乃中国与苏俄间之外交问题，尤不应与改造政府混为一谈⁹。1924年4月2日，《时事新报》刊发蓝孕欧《反对亲俄派》一文，指斥亲俄派“以主权换革命”的观点。文章说，亲俄派与亲日派一样，都是卖国贼；反对军阀政府收蒙，实际就是赞成俄兵长驻蒙古，任哥萨克骑兵蹂躏蒙古；外蒙为我固有领土，主张巩固疆圉自与帝国主义无涉。“在世界大同主义未实现以前，国家主义一时自难消灭。就现在世界各国的趋势，也使我

¹ 《中俄交涉停顿中之各种传说》，《京报》1924年3月29日第2版。

² 永生，《革命党与蒙古》，《广州民国日报》1924年4月11日第2版。

³ 《孙科之国民党对蒙主张》，上海《民国日报》1924年5月28日第2张第6版。

⁴ 存统，《蒙古问题争论之结局》，《评论之评论》第4期，1924年4月13日，第4页。

⁵ 蓝孕欧，《斥袒俄者之末次》，《时事新报》，1924年4月16日第1张第1版。

⁶ 薛衔天等编，《中苏国家关系史资料汇编（1917—1924）》，第271页。

⁷ 力子，《对俄外交与改造政府》，上海《民国日报》1923年2月3日第1张第2版。

⁸ 这从陈布雷的一番话语中可见一斑。他说：“此种论风，几于弥漫全国，试披京沪报纸，满纸皆是叹词。”（参见畏垒，《外交与内政》，《商报》，1923年3月18日第1张第2版。）

⁹ 畏垒，《对俄外交不必再辩论》，《商报》，1923年2月2日第1张第2版。

们弱小的中国人不得不主张爱国。”苏俄对华实行帝国主义政策，故不主张联俄¹。随后张季忻《斥袒俄者》更谓：如说“现在北京政府是没有资格去统治蒙古，这条只是反面；正面便是主张蒙古永久留在俄人手里，而不交给中国”²。作为回应与反击，4月6日，李春蕃发表《帝国主义者底“特色”》一文，称“又有一帝国主义者”，以“三大帝国主义式的理由”，“高谈五族的国家主义”；“亲”某国“联”某国，并不就是“卖国”，“‘亲’和‘联’是以国家的利益为前提，‘卖国’是以个人的利益为前提”³。同日，施存统《革命与反革命》一文指斥《时事新报》及梁启超，“专门做投机生意”，并称北京政府历来是卖国政府，蓝、曾等人在蒙古问题上与北京政府同一步调，就是“卖国贼一流人物！”施氏宣称，反对军阀政府派兵赴蒙，正如反对军阀政府派兵蹂躏其他各省一样；赞成军阀政府收回外蒙古者，“完全是与全国被压迫人民利益相反的反革命党”；主张“联俄”并非“亲俄”，联俄是为了中华民族的解放。故此次争论，“完全是革命与反革命之争”⁴。

追寻亲俄派的思想轨迹会发现，对于外蒙古问题，他们除了以革命相尚外，实则还奉有“世界正义”之立场。李春蕃即指出，曾友豪氏关于外蒙古问题之主张实与帝国主义暗合，“帝国主义者对于民族自决底权利，完全不管，所晓得的，只是弱肉强食”。为此，李春蕃从两个方面驳斥了曾友豪的观点：一是从“正义论”的角度强调，中国统治蒙古，与日本之统治朝鲜实无区别，蒙古永远属于中国，与朝鲜永远属于日本，都是违背正义与良心的举动；二是从伦理的角度探讨，“中国现在正受着外国帝国主义的压迫，中国人民都觉得不满意，时时刻刻想法自强，站起来推翻外人在华的一切权力。我们既不愿受人压迫，为什么又要不管三七二十一地派兵去压迫蒙古人民呢？”⁵彼时，坊间盛传冯玉祥预备出兵外蒙古，收复外蒙领土。陈独秀特撰文批判，声称“现在俄国对蒙的关系已由中俄协定说清楚，我们便可以无所顾忌的大呼：尊重蒙古民族的独立自主，反对北京政府派兵收蒙。在蒙古独立军反抗北京收蒙军时，我们便应该尽力予以精神上物质上的援助，这才是我们正堂堂的民族主义，不是以一民族压迫他民族的勾当”⁶。在此，陈独秀将中央政府统合外蒙古之举，视为一个民族压迫另一个民族之行动，故而指斥其为非正义之“勾当”。由此亦不难揣测，在陈氏看来，北京政府仅仅是汉人的政府，故不能奉为国家利益代言人。

事实上，革命乃1920年代很多政治势力之诉求和价值标准，被他们理所当然地认为是正义的。标榜新派势力者往往在革命正义与苏俄之间划上等号，将苏俄奉为革命正义的化身。国家主义派当中亦有论者以革命相尚，故被施存统“革命与反革命”之说所激怒，进而回击亲俄派“卖国贼”式断送国家主权之立场。1924年4月8日，曾友豪在《论反对中国现存政府收回外蒙的主张》中说，瞿秋白、施存统等不反对北京政府向其他国家收回权益，偏反对政府收回外蒙，实为自相矛盾，莫斯科的黄金“已把许多天理良心勾引去了”。⁷对于亲俄派以“主权换革命”之观点，有论者发出感叹：“此真举世未闻之怪事也”⁸。期间，蓝公武发表“对中俄交涉之主张”，亦强烈批评亲俄派“并主义交涉为一谈”，“隐然以中国国民而为俄代表之后盾”。⁹此文影响颇著，几为京沪所有著名报刊所转载，适足可窥彼时社会舆论之倾向。关于如何区别对待军阀政府与外交的问题，《京报》特意指出：“不能谓政府疆吏既混帐该死，俄国即应当公然对我侵略也。”¹⁰大

¹ 蓝孕欧，《反对亲俄派》，《时事新报》1924年4月2日第1张第1版。

² 张季忻，《斥袒俄者》，《时事新报》1924年4月6日第1张第1版。

³ 春蕃，《帝国主义者底“特色”》，《觉悟》1924年4月6日，第2页。

⁴ 存统，《革命与反革命》，《评论之评论》第3号，1924年4月6日，第7页。

⁵ 李春蕃，《崇拜帝国主义与压迫蒙古：对施曾争论的批评》，《觉悟》1924年4月2日，第2页。

⁶ 陈独秀，《美国侵略与蒙古独立》，《向导周报》第75期，1924年7月23日，第598页。

⁷ 曾友豪，《论反对中国现存政府收回外蒙的主张》，《时事新报》1924年4月8日第1张第1版。

⁸ 陆叙百，《卖国式的对俄运动》，《时事新报》1924年4月11日第1张第1版。

⁹ 《蓝公武等对中俄交涉之主张》，《时事新报》1924年4月9日第1张第2版。

¹⁰ K，《不待辟的谬说》，《京报》1924年4月7日第2版。

学法科教授黄秩容亦表达了同样的观点，认为承认北京政府是对内的问题，而收回外蒙则是绝对的对外问题，若因对内的问题而妨碍对外的问题，实则万万不可。¹稍后，更有论者称这种“蒙古民族自决”运动，在亲俄党人则为“新式的卖国行为”，在苏俄则为“新式的侵略政策”。²

这一时期，论战双方互诋“卖国贼”、“帝国主义”，固然表明二者存在着根本性分歧，即其焦点仍集中体现为革命与外交、联俄与主权之争；然则细究不难发现，共产主义者、三民主义者及具有国家主义倾向者，并非没有交集。具体到外蒙古问题，瞿秋白认为中国与外蒙古同受列强欺凌，若要联合外蒙反对列强，“惟有互相承认绝对的自决权”，否则会招致外蒙古之反感；因而主张国民革命运动之联合，反对军阀的弹压政策，协助外蒙的独立自主；国民革命成功以后，汉蒙仍可自由结合而成统一的共和国。³曾友豪亦表示“极端赞成世界大同”，然又认为现局之下，只能以救护中国为救护世界之基本，“现存中国政府收回外蒙古后，将来真正民意政府成立时，外蒙人民，与其余四族，即可合力救护中国，救护世界”。⁴据此观察，论战双方均以救助世界、救亡中国为己任，只是在实施步骤上究竟谁主谁从，尚存争议：国家主义派强调以国家为本位，由救亡中国进而救护世界；亲俄的世界主义派主张以“民族自决”为殖民地、半殖民地实行革命之途径，在完成世界革命之前提下解放中国。

至于在理论上，亲俄的世界主义派坚持认为，尊重外蒙古民族自决乃是基于维护一般的世界正义原则，并将国家主义派所持保守外蒙古、维护国家利益之主张，指斥为维护腐朽的北京政府之利益，进而将其标示为非正义的、一个民族压迫另外一个民族的帝国主义行为。以后来者的视角观察，人们会觉得这一观点或难于接受，然则从早期中共的理论或者革命意识形态来说，它所追求的绝不仅仅是一个国家的革命，而具有超越民族国家界限的世界主义色彩；早期共产党人的言论和胸怀，亦有关心全人类命运的色彩。如是观之，便可理解亲俄的世界主义派为何有此立场了。然则在“修约外交”的大时代背景下，反俄的国家主义派所主张的抵制外国侵略、维护国家主权利益之号召似乎更能扣动社会大众的心弦，以至于在1924年的这场大论战中，亲俄派之声势日趋衰微，维护国家主权之声浪渐居主流地位。彼时，孙中山亦对此问题表明了立场。他在演讲中指出，近代以来备受屈辱的中华民族，必先要把民族的自由平等的地位恢复起来之后，才配得上讲世界正义；要发达世界主义、维护世界正义，先要民族主义巩固、国家主权利益稳固才行，如果民族主义不能巩固，世界也就是不能发达，亦即世界主义实藏于民族主义之内，如果丢弃民族主义，去讲世界主义，无异于缘木求鱼。⁵

毋庸置疑，早期的民族自决主义源于欧洲时兴的人权与自由思想，适应了当时欧洲民族主义兴起的需要，由思想萌芽而发展为政治原则，在历史上确实具有重大的进步意义；稍后，民族自决主义被广泛应用于世界各殖民地与半殖民地国家的民族解放运动，进一步地在国际地缘政治的重塑中扮演了重要角色。然而，亦应注意到，民族自决原则一旦适用于国际关系领域，很少情况下是通过正义的法理或道义获得的，事实上，实力才是自决能否实现的决定性因素。易言之，“民族自决”的口号往往徒有虚名，很多时候，它只是大国争夺利益的手段。在大国看来，“民族自决”从来就不是一种被追求的崇高目标，相反，它只是一个服务于现实利益的特殊工具。第一次世界大战以后，西方强国对于民族自决原则的运用与阐释中，即表现出明显的双重标准：当它们认为民族自决原则符合自身的利益与安全原则时，则愿意予以实践之，用以瓦解奥匈帝国和土耳其帝国，同时，因为前帝国的领土需要新的主权者，自决原则作为划分新的民族国家边界的方法，

¹ 黄秩容，《呵亲俄者》，《时事新报》，1924年4月14日第1张第1版。

² 胡国伟，《民族自决与蒙国独立》，《醒狮》第41号第1版，1925年7月18日。

³ 巨缘，《时事新报之理藩政策》，《向导周报》第57期，1924年3月19日，第454页。

⁴ 曾友豪，《论反对中国现存政府收回外蒙的主张》，《时事新报》，1924年4月8日第1张第1版。

⁵ 孙中山，《三民主义》，北京：九州出版社，2011年，第38页。

就成了使战胜国重新分割欧洲合法化的工具；¹当它们认为给予殖民地各民族以民族自决权有悖于自身国家利益之时，则会对此原则公开予以否认，爱尔兰、埃及、印度等国即因此而被剥夺了自决权。关于这一点，彼时英国外交部的一份备忘录中这样写道：“即使是在承认美国黑人或南爱尔兰、佛拉芒、加泰罗尼亚人的权利方面最微小的进步都被认为是不明智的”。²

总体而言，当民族自决主义被移接至中国之初，一般的社会舆论、知识界精英更多地从它的积极方面着眼，期待以此主义摆脱中国国内各民族被帝国主义压迫之现状，而对于它有可能在中国本土生根后产生异化，显然没有过多地给予留意。当然，对于民族自决权的两面性，亦有少数人观察到了这一点。1920年，吴载盛发表《非民族自决主义》一文，认为所谓真正的民族自决主义实难存在，现有的民族自决主义无非是抱着自私自利的宗旨，它经常被有野心的大国假借利用，反而成为其侵略弱小国家的工具；一味地践行民族自决主义负面效应良多，社会因此而破碎分裂，国际因此而增加许多丑恶的战争，人类因此而更遭荼毒，世界亦因此而变为修罗场；至于中国，设若实行民族自决主义，“就是我中华民国的五色旗也有分裂作五块的危险！”³

逃逸困境：告别民族自决，抑或“中华民族自决”

1927年4月，南京国民政府成立。因此之故，中国国内意识形态领域三民主义、共产主义、国家主义三驾马车相互竞争之态势发生了重要变化。借由政治、军事之力量，三民主义一家独大，居于意识形态之统治地位；其余二者如共产主义，因国共合作破裂，被视为异端，遭受武力打击；国家主义因其地域上的北方背景、政治上的“全民政治”之主张，亦被国民政府视为反动力量，多受迫害。根据时人的观察，国家主义所发之声音逐渐减少，影响力亦渐趋微。郭沫若回忆这段历史时曾言：“在上海宣传国家主义的人，如像‘醒狮派’和‘孤军派’，大抵都是我的同学，有过半数和我相识。我知道他们有好些的确是有爱国热诚的，总想用最良的办法来把中国强大起来。他们所想到的最良的办法便是所谓国家主义。‘醒狮派’的人很笼统，他们的国家主义只是一种热情，一种声浪，更具体地说，只是所谓‘内除国贼，外抗强权’的两个口号。”⁴郭的表述基本客观，由于仅有理论上之号召，而无相应的实践策略及与之相匹配的政治、军事力量作后盾，国家主义的起灭历程可谓“其兴也勃，其亡也忽”，很快淡出了一般民众的视野。至于共产主义，尽管遭受国民党所秉承的三民主义之迫害，一度趋于低潮，然则因有一支政治、军事力量之存在，至少能够不时地发出自己的声音。但总体而言，国民政府秉承的三民主义居于主导地位殆无疑议。

然则亦应认识到，正如前述研究中所表明的那样，最初，即便在信奉三民主义者的内部，对于民族自决原则亦有不同之理解，它至少可以划分为两派：一派以上海国民日报为中心，对于外蒙古的“民族自决”抱同情态度；另一派以广州国民日报为中心，坚持维护中国国家主权权益，反对蒙古自决。南京国民政府成立以后，此二种不同之意见开始合流，双方就“民族自决”问题大致形成了相同的意见，即宣称继承了孙中山之思想，主张“民族自决”，然则在理论上承蓝孕欧“中华民族自决原则”之余绪，坚持民族自决之主体不应是国内单个的民族（比如蒙古族），而应是中华民族或中国民族之谓。⁵

因有“中华民族或中国民族自决”见解之流播，于理论上还不得不要对这样一个问题做出回应：1924年国民党一大宣言中明确提出，“承认中国以内各民族自决权”，现今则否认国内单个

¹ Hurst Hannum, Rethinking Self-Determination, Virginia Journal of International Law, 1993:23.

² Jorri Duursma, Fragmentation and the International Relations of Micro-States, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p10.

³ 吴载盛，《非民族自决主义》，《评论之评论》1920年第1卷第1期，第34-39页。

⁴ 郭沫若，《郭沫若自传》，《郭沫若选集》（第1卷），成都：四川人民出版社，1982年，第342页。

⁵ 详情可参酌杨幼炯：《民族自决与我国革命之前途》，《中央半月刊》1928年第1-4期，第130页。

民族的自决权，那么，对于此问题又该如何自圆其说？如前所述，国家主义派企图否认蒙古为一民族，进而取消其自决权，在学理上实在难以自洽，在理论交锋中亦难以服人。为此，此一路径断难走通。为化解这一难题，彼时，有国民党人依照南京临时政府成立之初孙中山所言“所谓独立者，对于满清为脱离，对于各省为联合”一语，将其置换为“所谓自决者，对于北京政府为脱离，对于革命政府为联合”；认为，“吾党所以承认中国以内各民族之自决权者，为得国内诸民族之谅解。而国内诸民族所以不谅解者，其原因在中国之政府为专制余孽之军阀所盘踞。质言之，所谓承认蒙族自决者，不过承认其脱离专制余孽之军阀所盘踞的北京政府，与辛亥各省宣布独立以脱离满清政府无异”。¹亦即民族自决原则之目标在于使中国国内各民族脱离专制政府的压迫，一旦这样的旧政府被推翻、新政府已建立，则此原则已无适用之语境，是故，当下中国国内各民族更应当讲究联合。

嗣后，亦有论者解释称，孙中山先生目睹西洋民族自决运动的嚣张，深恐其影响及于中国，故亦以之号召国人；中国国民党进一步宣言“于反对帝国主义及军阀革命获得胜利以后，当组织自由统一的中华民国”，这显见地是一种民族的自救政策。据该论者看来，中山先生提倡的民族自决不仅与苏联所行的民族自决迥异，且亦与西方其他国家所行的民族自决不同：苏联号召的是民族自由分离、自由联合，中山先生亦主张自由，所谓自由系指整个中华民族脱离其他民族压迫以后得之自由而言，中山先生心目中之中国是自由的、统一的中国，而不是各民族自由分离、自由联合的中国；苏联所谓“民族自决”，系以无产阶级利益为前提，非由无产阶级领导之民族运动，绝不为苏联所重视，中山先生的民族自决则以整个中华民族为对象，不偏重某一阶级的利益²。

当我们将观察的视角转向彼时的苏俄之际，便会发现，上述国民党人之见解与列宁于十月革命胜利后对民族自决原则的修正原委不无相通之处。彼时，列宁有关民族自决权的思想主要服务于推翻沙皇统治、完成俄国民主革命和社会主义革命的任务；至于在社会主义革命胜利之后如何实现和运用自决权，列宁只是在理论上提出了一些设想，这是否与实践互洽，还尚未得知。随着十月革命的胜利，布尔什维克政党面临着这样一种情形：它必须践行自己的允诺，帮助弱小民族独立建国。诚如有研究者指出的那样，尽管这种主张可以在道义上占据制高点，并由此打击俄国的敌人，但是如此以来必将对新生的苏维埃俄国构成一个巨大挑战，因为这意味着沙皇留下的大量边疆地区将要脱离而去，新生的布尔什维克国家将不得不面临极其不利的地缘格局³。然而，设若反对边疆地区自主分离，则列宁的民族自决权理论又将难以自洽。后期，列宁本人亦认识到了民族自决原则所带来的理论—实践陷阱，于是，他不得不依据政治实践的需要，反复对“民族自决”理论予以修正。列宁指出，在帝国主义时代，民族自决权是被压迫民族争取解放和独立运动的革命原则，而在社会主义制度下亦必须承认民族自决权，承认各民族拥有安排自己命运的平等权利和民主权利，“要是拒绝在社会主义制度下实行民族自决权，那就是背叛社会主义”；话及于此，列宁突然笔锋一转，继则强调，在社会主义制度下，民族分离不再是自决权的基本要求，而自决是为了促进各民族的联合。⁴不言而喻，在列宁看来，民族运动和民族自决权问题有一定的时代性和阶段性，对于那些已经完成民族国家构建的资本主义国家而言，已不存在所谓的民族

¹ 竟成，《怪哉所谓蒙族自决者》，《先导月刊》1928年第1卷第3号，第4~5页。关于这一问题，早在1925年孙中山去世后不久，苏俄与外蒙古代表就曾以孙氏所倡“民族自决主义”为说辞，要求国民党中央与南方政府承认蒙古政权。当时，国民党元老邹鲁强硬地回应称：“总理确有民族自决主义，不过跟着有一句话，民族自决是造成中华民族。总理民族主义的意义，固然是大家来分割中华民国；更不是民族自决之后，把中华民国的土地，并入他国的版图。”（邹鲁：《回顾录》，长沙：岳麓书社，2000年，第137页。）

² 毛起鹄，《论民族自决》，《时代精神》1940年第2卷第5期，第61—62页。

³ 施展，《边疆问题与民族国家的困境》，《文化纵横》2011年第6期，第94页。

⁴ 列宁，《关于自决权问题的争论》（1916年7月），《列宁全集》第28卷，北京：人民出版社，1990年第2版，第17页。

自决权问题了；而只有对于同时代的东方阵线的国家、刚刚兴起民族运动的国家而言，才适用于提出民族自决权的问题¹。至于建国方式，列宁认为，无产阶级政党首先应当坚持留在俄国疆界内的各大小民族，亦即被兼并的民族，都享有同俄国分离的充分自由；但同时主张建立尽可能大的国家。²

通过对比“中华民族自决”见解之提出与列宁关于“各民族联合成一大国”理论之修正，或可更深刻地体察到，从苏俄（联）到中国，从列宁到孙文（及其追随者们），不同的国度的革命家、理论家、思想界都曾在民族平等的原则下追求民族自决理论，但随后均以政治实践为出发点，对该理论作了适当之调适，各以不同的方式寻找适合本国国情的理论阐释。彼时，尽管从学院式的理论视角观察，或许“中华民族自决”或“中国民族自决”的问题无法自圆其说，但从政治实践的角度来看，无论是政府层面，抑或是思想界，多认为它是最能表达中国国家利益诉求、维护中国国家领土主权的一种手段。

如果说，1924年前后的中国思想理论界大多将关注点集中于阐述民族自决原则的积极性的话，那么，迨至南京国民政府成立以后，愈来愈多的论者开始认识到了这一原则本身所承载的消极性的一面。时人指出，“民族自决”的口号固然造就了不少新兴的国家，但也带来了不少隐伏的忧患。尤其对于1930年代的中国而言，边疆民族问题在日本入侵的背景下渐渐地严重起来。想象一下，既然日本人可以扶持一个伪满洲国式的“民族自决”，同样英国人在西藏、苏联人在外蒙古均可以依例次第而行，稍有不慎，“将必然如人身中内蓄的毒疮般，迟早要腐烂开来的！”³基于这种担心，他们多认为，在目下的中国不必过于推崇“民族自决”原则，实际上，“世界上强权依然是公理”。作为这一观点的注脚，有论者指出，无论是1789年的巴黎革命，还是1917年的十月革命，尽管此二者均以倡言世界主义、利他主义，以解放异民族的压迫为号召，但是在实践中无一例外地奉行了利己主义，所谓“民族自决”，实则是以国家利益之实现与维护为目标。⁴在一些论者看来，苏联以反对帝国主义为号召，其实质乃是利用民族自决运动来抵抗帝国主义的势力；此外，苏联又是一个实行无产阶级专政的国家，民族自决的口号还可用来召引各国的异见者，尤其是无产阶级分子倾向于苏联，并为其所用。⁵

正是基于“民族自决”原则对中国边疆民族地区所带来的分离隐患之担忧，人们开始尝试性地探讨如何逃逸“民族自决”原则困境的问题。对此问题的解决方案，彼时的思想界存有不同之见解。主张之一即为告别“民族自决”。当1928年外蒙古政府致电国民政府请求给予蒙古民族以自决机会之际，有论者即建议，国民政府应当郑重宣告承认国内诸民族自决权一语今日已不适用，“否则日本觊觎满洲，英国觊觎西藏，已非一日，藉口民族自决之流弊将不堪设想，岂惟外蒙危险已哉。国民政府不此之图，仅由蒙藏委员会含混答覆，实不无遗憾也！”⁶主张之二则为“中华民族自决”或“中国自决”。如前所述，这一主张在1924年外蒙古民族自决问题的争论中早已有论者提出，且得到了诸多同人的附和。该主张坚持“民族自决”，但又声明，这种民族自决不应是国内单个民族的“自决”，而应是面对帝国主义侵略之际的“中华民族自决”或“中国自决”。尽管此二者对于如何逃逸民族自决困境持不同主张，但在主观意愿上却是一致的，即均认为中国

¹ 列宁，《论民族自决权》（1914年2—5月），《列宁全集》第25卷，北京：人民出版社，1990年第2版，第229—251页。对于这一点，今天仍然具有启示意义，即1949年中国的成立已经昭示着从政治、民族、历史意义上说，已经完成了民族运动，那么对于此后所谓的民族自决权问题显然已经不适用了，倘若提出这样一个问题，则如列宁批评卢森堡所指出的那样：“就是不懂得马克思主义的起码常识”。

² 列宁，《无产阶级在我国革命中的任务》（1917年4月10日〔23日〕），《列宁全集》第29卷，北京：人民出版社，1990年第2版，第165页。

³ 莫言，《谈谈民族自决》，《礼拜日周报》1938年1卷第3期，第4页。

⁴ 樊宏，《世界革命与民族自决》，《现代评论》1927年第6卷第134期，第4—5页。

⁵ 毛起鹄，《论民族自决》，《时代精神》1940年第2卷第5期，第61页。

⁶ 竟成，《怪哉所谓蒙族自决者》，《先导月刊》1928年第1卷第3号，第5页。

急待成为一个民族国家，它所需要的是统一，而不是分裂；并且所谓民族自决，其最终目标应以维护国家利益为旨归。¹

如果我们将观察的视野聚焦至这一时期中国共产党的民族政策演变上来，适足对上述观点获得更为深刻之理解。从相关文献来看，中国共产党早期并不认为中国各民族已经形成了一个不可分割的“中华民族”。事实上，如前所述，由于受到苏俄（联）之影响，中国共产党早期始终坚持赋予少数民族“民族自决”的权利，比如1931年的《中华苏维埃共和国宪法大纲》明确指出：“中国苏维埃政权承认中国境内少数民族的自决权，一直承认到各弱小民族有同中国脱离，自己成立独立的国家的权利。”²只有到了抗战期间，“多元一体”的中华民族话语才出现在中国共产党的文献当中。³1938年9月召开的中共六届六中全会上，王明专门驳斥了日本“帮助满洲民族自决”的民族分裂话语，认为满族已经同化，绝没有成立满洲国的必要和可能⁴。他还将彼时日本的侵华与历史上蒙古、满清在中国的统治区分开来，声称前者是异族侵犯中华民族的行为，至于后者则是中华民族的内部问题⁵。文明超先生认为，导致中国共产党民族话语转变的一个重要原因，乃是缘于中国共产党、国民党、日本侵略者三方政治斗争的影响：抗日战争期间，尽管中国共产党与国民党只是维持着一种表面的合作关系，但在反对日本利用民族自决原则实施民族分裂的策略上，两者的立场却是一致的；因此，面对日本的多民族分裂话语，中国共产党采取了与国民党相似的话语方式——通过宣称中国各族已经形成“一体的”中华民族，来批评日本的民族分裂野心。⁶

正所谓“天下一致而百虑，同归而殊途”，如果说，1920年代中国国内关于外蒙古问题引发的“民族自决”原则的讨论中，各方似乎均保持各自的理论立场而须臾不动摇，那么，迄至1930年代，尤其在抗日战争爆发以后，当面对现实的边疆民族危机和国家主权利益之际，不同主义者最终又不得不捐弃前嫌、协调立场。统观这一时期有关外蒙古“民族自决”问题的争论，我们会发现，即便在思想纷乱的年代，亦从来没有将外蒙古分离出去的行动或建立一个自绝于中国之外的政权的建议，能够同人们关于国家统一压倒一切的向往相匹敌。或者可以这样表述，民族国家时代，现实的国家利益与主权诉求，远比崇高的理论、主义来得强势，以至在国家利益面前，所谓主义之辩往往显得异常渺小，故不得不俯仰于前者。

追溯这段历史，后来者还会发现，尽管国家主义作为一个时代的关键词最终走向了反动，为国民政府所不齿，尽管国民政府对内对外极力批判国家主义，但同时他们的作为在实践中实际上遵循了国家主义的一套理论框架。历史就是这样的吊诡，正如敖光旭先生所言，相对于激进的共产主义及日趋稳健的三民主义，恰恰是保守的国家主义为维护中国国家主权提供了一条现实的、可操作的路径。⁷

¹ 参酌杨幼炯，《民族自决与我国革命之前途》，《中央半月刊》1928年第1—4期，第130页；毛起鹄，《论民族自决》，《时代精神》1940年第2卷第5期，第61—62页。

² 《中华苏维埃共和国宪法大纲》，中共中央统战部编：《民族问题文献汇编》，北京：中共中央党校出版社1991年版，第166页。

³ 彼时，八路军政治部编写的《抗日战士政治课本》对“中华民族”概念作如下表述：“中国有四万万五千万人口，组成中华民族。中华民族包括汉、满、回、藏、苗、瑶、番、黎、夷等几十个民族，是世界上最勤劳，最爱和平的民族。”（《抗日战士政治课本》，载于中共中央统战部编：《民族问题文献汇编》，北京：中共中央党校出版社1991年版，第807页。）

⁴ 王明，《目前抗战与如何坚持持久战争取得最后胜利》，收入《王明言论选集》，北京：人民出版社，1982年，第595页。

⁵ 王明，《目前抗战与如何坚持持久战争取得最后胜利》，收入《王明言论选集》，第598页。

⁶ 文明超，《政治斗争中的民族话语：兼谈“族群”与“民族”概念之争》，《开放时代》2010年第6期，第60页。

⁷ 敖光旭，《1920年国内蒙古问题之争：以中俄交涉最后阶段之争论为中心》，《近代史研究》2007年第4期，第72页。

结语

依照本文的阐述，1920年代的中国，民族自决主义日唱日高。时人最初对此主义的直观认知来源于思想界关于外蒙古“自决”问题的讨论，彼时，三民主义、共产主义、国家主义等持不同意识形态观念者或基于世界正义的伦理，或基于国家主权的立场，均对此问题发表高论，表明立场。具体而言，大致有以下三种立场：一则主张告别民族自决，认为民族自决不适用于中国；二则主张实施苏联式的民族自决，亦即承认国内不同民族如满、蒙、藏、回等均有自决之权利；三则亦坚持民族自决，惟此种自决之主体应以“中华民族”或“中国国家”为主体。然则不管何种主义、何种立场，人们对于民族自决原则的理解，均基于一定的利益代言者的角色而发。即便落实到民族自决原则这一问题本身而论，所谓民族自决，其本质亦可谓是一场不同关联方的“利益”博弈。在这样一场有各方力量投入的政治博弈中，一般而言，大致如一场拔河比赛中的两个对立方：主张保全国家主权的中央政府与拟从国家分离的边疆民族地区，双方各执缰绳之一端，相背而行。然则在具体的博弈过程中，不仅仅有这两方力量的参与，隐藏在主权主义者及分离主义者背后的第三方势力往往才最具有决定性意义。

从国际政治实践中可以观察到，设若没有第三方力量的参与，一般而言，民族自决的实践难言成功，主权国家经常居于优势地位；一旦有第三方力量的介入，主权国试图保持此种均衡状态的努力，将会面临强烈的挑战。如果我们将考察的视角向后延伸，就会发现：国际政治实践中，1938年，希特勒居然冠冕堂皇地要求捷克割让苏台德地区，即是根据“民族自决”的原则；于中国国内，1932年4月“满洲国”能够打破中央—地方的构架平衡，在“民族自决”的话语声中得以建立，得益于日本军国主义势力的支持；1946年1月外蒙古的独立又何尝不是如此？设想没有苏联人的助力，外蒙古断难取得此种突破。尽管列宁曾言，赋予各民族以民族自决权，并非是为了鼓励分离，正如法律上承认离婚自由不等于鼓励人们离婚一样¹，然则这里有一个问题不得不予以正视：在法律赋予人们拥有离婚权利的程序下，不排除当事人之一或因第三者的插足，而将一段本来美好的姻缘毁于一旦。从后来民族自决原则在国际舞台上的实践过程而言，此类情形经常出现，中国亦深受其害。

事实上，按照彼时的国际法，于国家构成之原理上，对于所谓民族自决主义，实际并未予以一般之承认。一个较为典型的案例便是1918年至1919年间芬兰所属奥兰群岛之人民依两次“人民投票”之结果，殆全体一致赞成与芬兰分离而加入瑞典。当该案提付于国联之际，国联行政院曾指派一法律专门家委员会，以研究解决办法。该委员会于1920年提出“建议性忠告”，指出：现行国际法之规定，对于人民之小部分或分数，如奥兰群岛居民，依彼等自己意思之单一行为与以彼等为构成部分之既成国家分离之权利，尚未予以承认，同时亦未承认其他国家有要求如此分离之权利。继之，又谓：“简而言之，对于任何确定构成的国家之人口的一部分，依人民投票或用其他方法，决定彼等自己政治命运之权利，允许或拒绝之，乃绝对属于该国家之主权之一特质。”²既然在国际法上并未作绝对之确认，那么，民族自决原则之实践似乎缺乏程序正义，若一力坚持，则将不得不端赖于强权以推行之。

彼时，具体的政治实践情形表明，“民族自决”作为一项政治原则既经提倡，它不仅可以成为一个打击敌国的武器，同时又是一个扰害本国自身的工具，这显然是各国最初提倡民族自决者所始料未及的事情。那么，如何逃逸民族自决原则之困境？就当时中国国内的历程与经验而言，它顺应潮流，主张“中华民族自决”，努力地将己身投入到“国族”的营造运动之中：学者们呼

¹ 列宁，《论民族自决权》（1914年2—5月），《列宁全集》第25卷，第251页。

² 漆愆，《满洲非民族自决论（续）》，《外交月报》1932年第1卷第5期，第15—16页。

吁“中华民族是一个”，国民政府则提出“宗支理论”，其目标均是为了因应“一个民族，一个国家”的“民族自决”带来的边疆分离风险。¹与之相对应，就彼时苏俄（联）的历史、实践经验来看，他们原则上执行了“民族自治”。按照斯大林的理解，民族自治应当是反崩得分子式的“区域自治”。亦即，这样一种自治从来不是以某一狭窄的特定的民族为单位的自治，而应是某一特定的区域为单位的自治，它有可能包括多个民族。在这样一个特定区域内，每个民族享有同等的政治、经济、文化权利。²在理论上而言，“民族自决”的终极目标乃是为了维护某一民族的全体成员的权益。既然是以全体为特指，那么，“民族自决”的实施与否，亦应以全体或多数人民的意愿为旨归。如此，“民族自决”的指向，不应当仅仅指向民族本身，而是应当指向代表最广泛人民利益的无产阶级。因此，苏联用无产阶级的利益这张大网将民族问题严实包裹起来，进而以“维护无产阶级利益”为号召，对此原则加以灵活运用。

需要指出的是，无论使用何种手段逃逸民族自决之困境，1926年吴文藻发表的《民族与国家》一文中的一段话都能给予我们更多的启示。他说：“民族性之真正要求，非独立也，乃自由也，自由其目的也，独立其手段也，非为独立而独立也，乃为自由而独立也。今人之舍本逐末，竟言一民族一国家之主义，而不明其最后之用意所在，宜其思想之混乱也。”³换言之，反对那种纯由第三方势力包办的民族自决或者是一群少数精英分子自肥的民族自决；呼吁“民族自决”不可轻言诚然是合理的，但如果不看到“民族自决”之所以挥之不去，其根本在于一个主权国家内部民族与国家之间存在的张力，且不努力地去消解这种张力，那么，高喊告别“自决”，只不过是一种过于简单的政治诉求罢了。就理论上而言，一个主权国家本身应该具备灵活自我调适功能：正常情况下，执政者会努力维持中央政府一边疆民族的平衡边际，即便偶有摩擦，但得益于灵活、合理的制度纠错，中央政府能够主动地对此予以化解；而民族自决的实施，本应是在最后、最坏的情形下开展的——事实上，一旦进入这一程式，即表明中央政府已经处于全面被动的境地，且已无力掌控边疆民族之走向。

将近一百年过去了，当前中国与世界所面临的政治、经济、社会、外交语境均发生了重大变化，然而社会舆论对于“民族自决”这一话题的热情一如往昔。尤其在2014年2月乌克兰克里米亚地区演绎的民族自决实践以来，从学术界到民间关于民族自决问题的讨论热度再起。诚然，我们可以回避这一话题，保持沉默，然则这并不意味着它因此便将远离我们而去。本文正是基于此一话题持续铺展、升温的现实背景，希冀通过对1920年代至1930年代学术界、思想界、政治界关于民族自决问题的讨论与实践之研究，为目下的“民族自决”问题提供一种历史主义的观察视角。

¹ 参酌冯建勇，《近现代中国民族国家构建之历程：民国中央政府统合边疆地区的理论探讨》，《社会科学》2014年第2期，第151—162页。

² 斯大林，《马克思主义和民族问题》（1913年1月），《斯大林全集》第2卷，北京：人民出版社，1953年版，第289—358页。

³ 吴文藻，《民族与国家》，《留美学生季报》第11卷第3号，1926年，第38页。

【论 文】

从告于庙社到告成天下

——清代西北边疆平定的礼仪重建¹

朱玉麒²

摘要：清代西北边疆的平定贯穿康雍乾三朝，历次取得的胜利都举行隆重的凯旋庆典。这些庆典礼仪包括两个部分，一是以传统汉文化中固有的军礼组成，即在边疆战争取得决定性胜利的地点立碑纪功，以及在京师安排告祭天地、祖宗和万物神灵，举行隆重的献俘、受俘仪式；二是依托于古代经典《礼记》的制度理想，而向孔子举行祭祀并建立告成碑于太学之中。告成太学是清代军礼的仪式重建、是释奠礼完成状态的首次实现。它利用从中央到地方的孔庙与官学二元一体的教育体制，向全体汉族知识精英传达了新的帝国疆域与民族构成，努力构建一个新的政治与文化认同体系。

关键词：清代 西北边疆 平定 告成太学 礼仪重建

一、引言

满清入主中原以后，西北边疆的平定成为当务之急，康雍乾三世因此屡屡用兵，直到乾隆二十五年（1760）才告成功。乾隆时期的西北平定，主要以二十年平定达瓦齐、二十二年平定阿勒撒纳、二十四年平定大小和卓的叛乱为标志，从而全面拥有了天山南北辽阔疆域的统治权。在乾隆晚年回忆一生所取得的奠定帝国版图的战争中，以“平准噶尔、定回部”的三次战役所完成乃祖、乃父的未竟之业为“十全武功”之首（乾隆《御制十全记》）³。

在西北平定战争的每一次胜利之后，乾隆都会举行盛大的凯旋仪式来作宣告。留存到后世的纪功碑、平定战图、平定方略以及西域舆图和图志、同文志等，均作为战争的纪念物，彰显了清代前期建立新的疆域范围和民族共同体并促成帝国共识的努力。

在西域，平定战争结束多年之后，竖立其地的纪功碑确实成为后世凭吊与吟咏的对象。乾隆四十六年谪戍新疆的前黄梅知县曹麟开（生卒年不详），就曾在乌鲁木齐写下《塞上竹枝词三十首》，其中一首吟咏竖立在伊犁格登山（今新疆昭苏边界松拜河东岸）上的平定准噶尔纪功碑：

永和贞观碣重重，博望残碑碧藓封。何似御铭平准绩，风云长护格登山⁴。

在清代前期平定西北的行军过程中，曾经发现过永和二年（137）东汉战胜匈奴而建立的《裴岑纪功碑》和贞观十四年（640）唐代为攻克高昌国而建立的《姜行本纪功碑》，甚至还有伊塞克湖畔的《张骞碑》⁵。但在诗人看来，这些记载都不如乾隆平定准噶尔的丰功伟绩，以至于御制的格登山纪功碑至今都得到天地风云的保护。

无独有偶的是，另一位诗人王曾翼（1733—1794）在乾隆五十年以兰州兵备道的身份抚谕天山南路时，也写下《回疆杂咏三十首》，其中一首吟咏了他在叶尔羌（今新疆莎车）所见平定回

¹ 本文原载东方学研究论集刊行会编辑，《高田时雄教授退休纪念东方学研究论集（中文分册）》，京都：临川书店，2014年6月2日，397-411页。此稿有增补。

² 作者为北京大学历史系教授。

³ 《高宗纯皇帝实录》卷一四一四，《清实录》第26册，北京：中华书局，1986年，1018页。

⁴ 星汉编著，《清代西域诗辑注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1996年，86页。

⁵ 参见笔者，《汉唐西域纪功碑考述》，《文史》2005年第4辑，125-148页。

部的纪功碑：

霍占巢穴剩荒基，断础零砖拾烬遗。扫荡凶氛归化宇，卿云长护御书碑¹。

诗歌末句表达对乾隆纪功碑的歌颂方式，与曹麟开如出一辙。这里的御书碑，指的是乾隆皇帝御制的《平定回部勒铭叶尔奇木（叶尔羌）碑》。

在战争的发生地发现纪功碑，从一般的常识来看，并不值得奇怪；但是，当我们发现乾隆年间的金石学家翁方纲（1733-1818）在担任广东学政时期编著的《粤东金石略》，已经著录了距离西北战场万里之遥的广州府学所立平定西北的告成太学碑时²，疑问自然发生。

本文的研究，便从这里切入到清代西北边疆平定的凯旋礼仪建置中。

二、纪功碑与告于庙社——传统的继承与弘扬

在边疆战争取得决定性胜利的地点立碑纪功，是清代军礼重要的凯旋仪式之一。因此乾隆皇帝平定西北边疆的纪功碑——《平定准噶尔勒铭格登山之碑》、《平定准噶尔勒铭伊犁碑》、《平定准噶尔勒铭伊犁碑》、《平定回部勒铭伊西库尔淖尔碑》、《平定回部勒铭叶尔羌碑》被分别修建于天山南北的重镇宁远城（即固尔札，清代伊犁九城之首，今伊宁市）、叶尔羌，以及取得平叛大捷的格登山、伊西库尔淖尔（今塔吉克斯坦戈尔诺-巴达赫尚自治州穆尔加布区西南）。

这一形式，可以看作是对其祖父康熙皇帝在亲征经过地方立碑行为的继承。为了平定噶尔丹的入侵，康熙二十九年（1690）、三十五年、三十六年曾经御驾亲征，最后一次抵达归化城（今内蒙古呼和浩特）部署军务，因此于四十二年御制《敕赐归化城崇福寺碑记》的纪功碑文，分别立石于曾经驻蹕的崇福寺（小召）和参加诵经法会的席力图召寺（延庆寺）。其立碑的目的，也在碑文中明确书写：“书此勒石，俾后之览者知朕不憚寒暑、三临绝塞、为民除残之意”³。

而事实上，竖立纪功碑是古已有之的边疆战争纪念方式。秦始皇的东封刻石，是其原始。秦始皇二十八年（前219）以来，多次东巡郡县，分别在峯山、泰山、之罘、东观、琅琊、碣石、会稽等处立石题记。这些刻石的重要功能，是“颂秦德”，表达其统一宇内、包有东南沿海的功德。而由此延伸出来的边塞战争奏捷的刻石纪功，则可以追溯到东汉永元元年（89）窦宪抗击匈奴而由班固撰写的《封燕然山铭并序》。此后在汉唐以来的边疆战争中，刻石纪功的文献记载与实物发现，都印证了对“燕然勒石”这一纪功形式的继承⁴。清代前期，从康熙亲征的《敕赐归化城崇福寺碑记》⁵，到五十九年平定准噶尔侵扰西藏而于雍正二年（1724）立在拉萨的《御制平定西藏碑》，无疑都是这一传统表达方式的延续。如上所揭，平定西北的战争之后，乾隆效法乃祖的方式而变本加厉，在西域所立纪功碑多达五处⁶，其中《平定准噶尔勒铭格登山之碑》和

¹ 星汉辑注《清代西域诗辑注》，138页。

² 翁方纲，《粤东金石略》卷首，乾隆三十六年序刻本，叶六正、背。按，《粤东金石略》卷首所载广州府学御碑亭内平定碑凡四：《平定朔漠告成太学碑》、《平定金川告成太学碑》、《平定准噶尔告成太学碑》、《平定回部告成太学碑》。

³ 这一俗称“平定噶尔丹纪功碑”，可参见王宏钧、刘如仲，《准噶尔的历史与文物》“噶尔丹叛乱的覆灭”，西宁：青海人民出版社，1984年，55-56、164页。

⁴ 参笔者《汉唐西域纪功碑考述》，同注3。

⁵ 在此之前，康熙还有仿照勒铭燕然的方式，在战争经行和取得胜利的地点察罕七罗、拖诺山、昭莫多、狼居胥山刻写铭文的行为，参见《圣祖仁皇帝实录》卷一九〇，《清实录》第5册，1016-1017页。

⁶ 以往中国大陆关于这些碑刻的研究，可参见史棣祖，《清朝平定准噶尔部贵族的叛乱及其意义：从新疆昭苏县格登山石碑谈起》，《文物》1976年第12期，59-67页；肖之兴，《葱岭上的乾隆纪功碑》，《历史研究》1977年第6期，126-128页；李之勤，《格登山碑杂考》，《新疆大学学报》，67-72页；收入作者著，《西北史地研究》，郑州：中州古籍出版社，1994年，429-434页；周轩，《平定准噶尔勒铭格登山之碑碑文浅释》，《新疆大学学报》1981年第4期，73-79页；杨天在，《伊犁地区的“平定准噶尔勒铭格登山之碑”和“平定准噶尔勒铭伊犁之碑”》，《中国边疆史地研究导报》1989年第5期，35-37页；杨永平，《格登山碑文考证译释》，《西北史地》1994年第2期，59-62页；布莉华，《平定准噶尔勒铭伊犁之碑解说与补正》，《满族研究》2006年第2期，52-54

《平定回部勒铭伊西库尔淖尔碑》在晚清的中俄交涉中，成为边界争论的焦点，因此也更为世人所知晓。

但是，边疆平定的奏凯军礼，其重头戏还在京师，那就是告成和劳师之仪。与本文讨论相关的是告成仪式，其在京师的又分为两个阶段。

告成仪式的第一个阶段是在捷报传来、不待班师即予举行的祭祀仪式。这种祭祀，是对出征以前向天地神祇、列祖列宗拜祭而许下诺言的还愿行为。如《左传》所记：“国之大事，在祀与戎。”¹为了获得战争天赋神授的正义性和必胜信念，出征之际通过祭祀来达到坚定军心的目的，这是从上古鬼神崇拜遗留到宗法社会的重要规则。祀是祭祖，戎是战争前的祭祀，其实都是在说国家的大事在于祭祀²。祭天是皇帝的特权，作为天子，是天命的继承人，因此战争的胜利首先归功于上苍乃至万物神灵，需要在天坛、社稷坛等特定的场合举行祭拜天地神祇之仪；而皇位是受命于祖先，故祭拜天地万物之后，则通过祭拜太庙与祖陵来表达对祖先的告慰。正如《清实录》记载乾隆皇帝在二十年五月壬辰（十九日）得到平定准噶尔的捷报之后所表述的那样：“今虽值此捷奏频仍，遐荒底定，而朕心初不以为喜，惟有感戴上苍福佑，列祖贻庥。”³这一叙述虽不免矫情，但“上苍福佑，列祖贻庥”所表达对上天、祖先的感戴，在宗法祭祀的时代，仍然应该相信是其真实而虔诚的心理。

在清代，这些祭祀行为确实都在战争的捷报传来之后即予举行。如乾隆皇帝于捷报得到的第二天（五月癸巳，二十日），即传谕派皇子永璋、永琪、永璘祭告关外三陵（努尔哈赤的福陵、皇太极的昭陵以及清远祖的永陵）和关内三陵（顺治孝陵、康熙景陵、雍正泰陵）的事宜⁴。而他自身则从乾隆二十年五月庚子（二十七日）起，“以平定准噶尔，告祭太庙，斋戒三日”，至六月癸卯（一日），“告祭太庙，上亲诣行礼”⁵。此后又在六月己酉（七日）传谕：“平定准噶尔捷闻，……朕仰承先烈，集此大勋，保泰持盈，弥深兢业，亲告成功于太庙，郊、社、岳、渎诸祀，次第遣官敬谨举行，以昭茂典。”⁶亲诣太庙、派官告祭天地万物诸神的安排，充分显示了他对祭祀仪式的虔诚用心。

告成仪式的第二个阶段是大兵凯旋后的献俘仪式，即献俘礼。这是从周武王灭商而告庙献俘即已有之的仪式，魏晋以后重新为历朝所遵循，而北周则进一步确定为“献俘于太庙”的制度；到了唐朝，边疆战争尤其重视献俘礼的举行⁷。如《唐会要》所载西北战争中，贞观四年张宝相俘颉利可汗，献俘于太庙；二十三年阿史那社尔执龟兹王诃利布失毕及其相那利等，献于社庙；永徽元年（650）高侃执突厥车鼻可汗，献太庙；显庆三年（658）苏定方俘贺鲁，献于昭陵、告于太庙……⁸。这些都是献俘太庙的实际例证。帝王往往利用这一对外公开的献俘仪式，来宣扬国威、昭示怀柔，体现其话语权的实录等政书体国史，对此当有详细的记载，以至于后来的正史得以充分描写，如东突厥颉利可汗事，《新唐书·突厥传》载：

颉利至京师，告俘太庙，帝御顺天楼，陈仗卫，士民纵观，吏执可汗至，帝曰：“而罪有五：而父国破，赖隋以安，不以一镞力助之，使其庙社不血食，一也；与我邻而弃信扰边，二也；恃兵不戢，部落携怨，三也；贼华民，暴禾稼，四也；许和亲而迁延自遁，五也。朕

页。

¹ 《左传》“成公十三年”条，《十三经注疏·春秋左传正义》，北京：中华书局，1980年，1911页。

² 具体解释，可参见王学军、贺威丽《“国之大事，在祀与戎”的原始语境及其意义变迁》，《古代文明》2012年第2期，92-98页。

³ 《高宗纯皇帝实录》卷四八九，《清实录》第15册，134页。

⁴ 《高宗纯皇帝实录》卷四八九，《清实录》第15册，136-137页。

⁵ 《高宗纯皇帝实录》卷四八九、四九〇，《清实录》第15册，144、150页。

⁶ 《高宗纯皇帝实录》卷四九〇，《清实录》第15册，159-160页。

⁷ 相关概括，可参见盖金伟，《“献俘礼”与“北庭大捷”质疑》，《西域研究》2010年第1期，52-57页。

⁸ 《唐会要》卷一四《献俘》，上海：上海古籍出版社，1991年，371、372页。

杀尔非无名，顾谓上盟未之忘，故不穷责也。”乃悉还其家属，馆于太仆，禀食之。……遂授右卫大将军，赐美田宅¹。

又如西突厥别部突骑施可汗苏禄之子吐火仙骨啜与其弟叶护顿阿波，于贞观十三年被碛西节度使盖嘉运联兵破于碎叶城而受擒，《新唐书·突厥传》也记载：“嘉运俘吐火仙骨啜献太庙，天子赦以为左金吾卫员外大将军、脩义王，顿阿波为右武卫员外将军。”²凡此种献俘的仪式，都是帝王为展示宽大为怀的统战需要而创立的仪式。

这种献俘礼仪，同样为清代边疆平定的凯旋仪式所继承。据《清实录》记载，献俘仪式在雍正二年（1724）平定青海之际确立，并分献俘、受俘两个步骤：

（雍正二年四月）癸亥，总理事务王大臣议奏：“青海大捷，应献俘于太庙，恭请皇上临御午门受俘。”得旨：“平定青海，实乃皇考留贻之功，故捷音到日，恭告景陵。今造逆首恶吹拉克诺木齐、阿尔布坦温布、藏巴札布等三人槛送来京，朕令议献俘太庙之礼，以慰列祖在天之灵。诸王大臣等乃议请受俘，归功于朕，非朕本意也。可否只行献俘，不行受俘之礼？诸王大臣等再察典礼具奏。”寻议：“出师凯旋，执获丑类，献于庙社，即受俘于廷，历代行之，大典攸昭，应请允行。”从之³。

（雍正二年闰四月）癸未，以平定青海所获叛逆俘囚吹拉克诺木齐、阿尔布坦温布、藏巴札布三人解送至京，行献俘礼，遣官告祭太庙、社稷。……丙戌，王以下文武百官齐集午门前，设卤簿，鸣金鼓，上御午门楼前楹，升宝座受俘。兵部官率解俘将校，将平定青海所获叛逆俘囚吹拉克诺木齐、阿尔布坦温布、藏巴札布三人白练系颈，跪伏。兵部堂官奏：“所获俘囚，谨献阙下。”上命交刑部，于是刑部官领旨，兵部官引俘押出，王以下文武各官行礼毕，上回宫⁴。

《清朝通典》也记录了雍正二年的献俘仪式：

雍正二年，命将讨平青海，解送俘囚至京师，择日献俘于太庙、社稷。

雍正二年，平定青海，世宗宪皇帝御午门受俘。是年，定献俘次日行受俘礼仪注⁵。

从以上二书的记载可知，雍正年间的献俘、受俘分离为两个仪式，是经过了皇帝与大臣讨论后确定。当时这两个仪式的时间相隔三天，不过，又制定了以后在献俘次日行受俘礼的规定。这一献俘于太庙和社稷、次日受俘于午门的礼仪，确实为乾隆所继承。《清朝通典》记录了乾隆四十一年以往的历次献俘和受俘情形：

乾隆十四年，议定献俘之仪：“凡出师克捷，如雍正二年平定青海之礼，以俘献于太庙、社稷。”二十年六月，擒获叛逆巴朗、孟克特穆尔并雍正年间叛逃之罗卜藏丹津，献俘于太庙、社稷，悉如雍正二年之礼。十月，平定准噶尔，擒获达瓦齐，献俘行礼，亦如之。仪具《大清通礼》。

乾隆十四年，定出师克捷、于献俘次日行受俘礼，均如雍正二年之仪。二十年六月，擒获巴朗、孟克特穆尔、罗卜藏丹津，以俘来献，皇上御午门受俘，悉如雍正二年议定之礼。有赦而不杀者，奉旨释缚，交理藩院。十月，平定准噶尔，擒获达瓦齐，皇上御午门受俘行礼宥罪仪，与二十年同。二十五年正月，平定回部，函霍集占之首以献，皇上御午门受俘。四十一年四月，平定两金川，生擒逆首索诺木等七人，并函送逆首僧格桑首级，献于阙下，皇上御午门行受俘礼。是年，奉谕礼部等：“所奏二十八日受俘仪注，将军等应入百官班内，在午门前行礼，但将军等于郊劳及凯燕两次俱有行礼之处，受俘时将军及自军营回京之在御

¹ 《新唐书》卷二一五上《突厥》上，北京：中华书局，1975年，6035-6036页。

² 《新唐书》卷二一五下《突厥》下，6068页。

³ 《世宗宪皇帝实录》卷一八，《清实录》第7册，北京：中华书局，1985年，306页。

⁴ 《世宗宪皇帝实录》卷一九，《清实录》第7册，312、314页。

⁵ 《清朝通典》卷五九“礼·军·献俘、受俘”，上海：商务印书馆，1935年，2443页。

前乾清门行走者，俱着扈从登午门楼，不必入班行礼，止须令福康安带领押俘将校等在午门前行礼。”其仪注具《大清通礼》¹。

以上礼仪由乾隆十四年第一次平定金川开始，均继承雍正二年所定，但也根据实际情况增加了宥罪、将军扈从登午门等等仪式。《清实录》的相关记载更为详细，如达瓦齐事：

乾隆二十年十月丁巳（十七日），俘酋达瓦齐、罗布扎、莽喀、图巴、敦多克、和通等，解送至京。兵部率解俘官兵，押俘由长安右门入，进天安右门，至太庙街门外，向北立，候告祭大臣至，令俘向北跪，告祭大臣进太庙行礼。毕，兵部率解俘官兵，押俘至社稷街门外，令俘仍向北跪，告祭行礼，如前仪。……戊午（十八日），上诣皇太后宫问安。御午门楼，王公百官朝服侍班，铙歌大乐，金鼓全作，兵部堂官以解到俘酋达瓦齐、罗布扎、莽喀、图巴、敦多克、和通等，跪奏请旨。命达瓦齐等著免交刑部，俱交理藩院。理藩院堂官跪领旨，押俘出天安右门，王公百官行庆贺礼²。

文字记录犹嫌不足，对于这些仪式所显示的“天朝”胸怀，乾隆皇帝还策划了中国和西洋的宫廷画家为之画图存照。如曾经著录于《石渠宝笈》、近年以昂贵的价格拍卖出来的徐扬手绘《平定西域献俘礼图》，即是对乾隆二十五年平定回部献俘馘礼的情景描绘³。这一仪式更由乾隆皇帝敕命法国人耶稣会修士 Denis Attiret（王致诚，1702-1768）绘制，后来被刻成铜版十六幅之一流传⁴；而包含这一仪式的、收藏于故宫博物院的丁观鹏手绘《平定伊犁回部战图》二十幅，也是那个时期完成的作品⁵。

献俘礼在京师太庙和社稷坛的完成，也象征了对于天地、祖先告祭的最终完成，成为告成军礼的高潮和终结。从纪功碑到凯旋告祭这一切完备的礼仪，可以看作一个盛世所确立的、继承历代汉文化传统祭祀仪式的踵事增华。

但这还不是全部！

从捷报传来开始，一个本质性的变化贯穿在告成仪式的始终，那就是告成碑和释奠太学的仪式出现，反映出中国古代最后一个王朝在告成礼建置上登峰造极的状态。

三、告成碑与释奠太学——复古名义下的创新

作为战争纪功碑的一种新形式——“告成太学碑”在康熙三十七年首次出现。这就是竖立在太学即国子监的《平定朔漠告成太学碑》。《清实录》记载：

（康熙三十七年十月乙巳，）先是，上亲征朔漠，荡平厄鲁特噶尔丹，诸王大臣等请立碑太学，以垂万世。至是，御制碑文曰……⁶。

康熙的碑文本身也对这一事件做如此叙述：

惟朕不得已用兵以安民，既告厥成事，乃蠲释眚灾，洁事禋望，为亿兆期升平之福，而廷臣请纪功太学，垂示来兹。朕劳心于邦本，尝欲以文德化成天下，顾兹武略，廷臣金谓所以建威消萌，宜昭斯绩于有永也。朕不获辞，考之《礼·王制》有曰：“天子将出征，受成

¹ 同上注，2443页。

² 《高宗纯皇帝实录》卷四九九，《清实录》第15册，273-274页。

³ 《平定西域献俘礼图》手卷，设色纸本，纵42厘米，横1800厘米，2009年10月17日，在北京中贸圣佳拍卖会上，以1.34亿元人民币成交。参聂崇正《观徐扬画平定西域献俘礼图卷》，《收藏家》2009年第3期，32-34页。

⁴ 高田时雄，《平定西域战图解说》，京都：临川书店，2009年；谭皓中译本载《西域文史》第六辑，北京：科学出版社，2011年，301-313页。

⁵ 王宏钧、刘如仲，《准噶尔的历史与文物》，119-124页。他如平定金川的献俘图，也都有徐扬的绘本和据捷克人耶稣会神父 Ignace Sicherbart（艾启蒙，1708-1780）绘本刻制的铜版画行世，此处不赘。

⁶ 《圣祖仁皇帝实录》卷一九〇，《清实录》第5册，1015页。

于学，出征执有罪，反，释奠于学，以讯讫告。”而泮宫之诗亦曰：“矫矫虎臣，在泮献馘。”又《礼》：“王师大猷，则奏凯乐，大司乐掌其事。”则是古者文事、武事为一，折冲之用，俱在樽俎之间，故受成、献馘，一归于学，此文武之盛制也。朕向意于三代，故斯举也，出则告于神祇，归而遣祀阙里。兹允廷臣之请，犹礼先师以告克之遗意，而于六经之指为相符合也。爰取“思乐泮水”之义，为诗以铭之，以见取乱侮亡之师，在朕有不得已而用之之实，或者不戾于古帝王伐罪安民之意云尔¹。

以上占据了碑文一半篇幅的文字，都在申说告成碑的撰写是因为廷臣的请求，并表现出不肯居功自傲的低调姿态。其实这是帝王虚饰的套语，从纪功碑的源头秦始皇起，其东封刻石也都充斥了“群臣相与诵皇帝功德，刻于金石，以为表经”（《琅琊台刻石》）、“群臣诵功，请刻于石，表垂于常式”（《之罘刻石》）这样的用词²。《清实录》和康熙碑文的这种说法，也可以看作是虚矫文辞的一种“用典”。而其他喋喋于符旨六经的典故运用，则正符合其在所有的场合不断标榜的上承三代、儒家立国宗旨。

《清史稿》对康熙凯旋仪式的完整描述是：

康熙三十五年，圣祖征噶尔丹，破之，还蹕拖诺，捷入，焚香谢天。……帝谒堂子如仪。明年，朔漠平，班师亦如之。还宫后，遣祭郊、社、宗庙，遍群神，谒陵寝，御殿受贺。直省官咸进表文，颁诏如制。帝自勒铭饒石，并建碑太学云³。

可见，康熙是在完成了为历代所践行的祭告仪式之后⁴，加上了建碑太学这一内容⁵。其建立告成太学碑的经典依据，是《礼记·王制》：“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祗，禡于所征之地，受命于祖，受成于学，出征执有罪，反，释奠于学，以讯讫告。”⁶作为对周朝礼仪制度的理想型还原，《礼记·王制》对天子出征的军礼做了如上规定。但如前所揭，军礼中的凯旋之仪在春秋以来凋零而重新恢复，告于庙社这一内容一直作为军礼的核心而被历代沿袭，而释奠告成于学的内容，却并没有在历代受到重视。而且周礼的所谓学，是各尊其师以为学，并非以孔子为唯一的先师。尊孔子为先圣、先师，并建立太学释奠礼仪祭孔，是唐代以来被完善的⁷。因此在军礼衰而又兴的过程中，以孔子为素王而不与武事，在军礼中舍弃释奠于孔庙的行为并非不正常。

孔颖达概括《礼记》中的释奠礼仪云：“凡释奠有六：始立学释奠，一也；四时释奠有四，通前五也；《王制》师还释奠于学，六也。”⁸康熙在平定朔漠的凯旋军礼中“遣祀阙里”之后又“告成太学”的作为，可以说是在祭孔礼仪中第一次真正完整了六种释奠礼。这不仅反映了他在以儒家思想为立国根本的指导意识下，一方面是为其武力的征服寻找合理的解释，所以强调“古者文事、武事为一”；而更重要的另一方面，也有超迈前代而直接周统的意愿表达⁹。乾隆皇帝对乃祖的意图心领神会，在乾隆二十年平定准噶尔之后的《涿鹿行迭去岁韵》诗中，有“献功将为

¹ 同上注，1016页。

² 《史记》卷六《秦始皇本纪》，北京：中华书局，1959年，247、249页。

³ 《清史稿》卷九〇“礼·军礼”，北京：中华书局，1977年，1766页。

⁴ 其中“帝谒堂子如仪”的堂子，是清帝祭神之所，可以看作是清代皇帝在以汉文化为主导的军礼中保存的满族特色的祭祀行为。魏源《圣武记》卷一二：“《会典》：皇帝拜天则于堂子，出征拜天亦如之。……则堂子自是满洲旧俗，祭天、祭神、祭佛之公所。”《魏源全集》，长沙：岳麓书社，2004年，第3册，519-520页。

⁵ 包括《清史稿》未提及而在《平定朔漠告成太学碑》中记载的“遣祀阙里”，即曲阜祭孔。这一行为与释奠太学并建碑，都为雍正以后的凯旋仪式所继承，兹因篇幅关系，不作铺叙。

⁶ 《礼记正义》卷一二，《十三经注疏·礼记正义》，1333页。

⁷ 高明士，《唐代的释奠礼制及其在教育上的意义》，《大陆杂志》第61卷第5期（1980），20-38页；《隋唐庙学制度的成立与道统的关系》，《台湾大学历史学系学报》第9期（1982），83-122页。

⁸ 《礼记正义》卷一二，《十三经注疏·礼记正义》，1406页。

⁹ 历代统治者特别是康熙皇帝推崇孔子的意识形态分析，可参黄进兴《优入圣域：权力、信仰与正当性（修订版）》，北京：中华书局，2010年。特别是其中第二部分《皇帝、儒生与孔庙》。

在泮行……行因释奠文教修”的说辞¹，御制的《平定准噶尔告成太学碑》也提及：“在古周宣，二年乙亥。淮夷是平，《常武》诗载。越我皇祖，征噶尔丹。命将禡旗，亦乙亥年。既符岁德，允协师贞。”²其四言铭文的内容和形式，不仅是对康熙武功与周宣王平淮的对接，同样也是对平定准噶尔的自许——这一点，毫无疑问存在着满清帝王以游牧关外而入主中原、寻求正统皇权的先天意识。

康熙的告成碑行为，继而为雍正所继承。《清实录》记载：

（雍正二年六月）乙酉，……礼部题请撰拟平定青海碑文，勒石国学，颁发直省，以昭功德。碑文曰……³。

雍正的《平定青海告成太学碑》因此也矗立在国子监，碑文交代勒铭的缘起，仍然以廷臣有请为借口而张扬“稽古典礼”的正统性：

廷臣上言，稽古典礼：出征而受成于学，所以定兵谋也；献馘而释奠于学，所以告凯捷也。宜刊诸珉石，揭于太学，用昭示于无极，遂为之铭曰……⁴。

乾隆皇帝也同样遵循了乃祖、乃父的告成方式，每次的边疆平定，都以告成太学碑的建立为终结。这一仪式，最早是在乾隆十四年的凯旋仪式中实现。《清实录》记载：

乾隆十四年己巳二月甲午，谕：“金川告捷，边徼安宁。大学士张廷玉、来保等查照《会典》，奏请升殿受贺。……现经蠲吉谒陵，并依典礼，遣官祭告。但从前青海平定，皇考世宗宪皇帝俯允廷臣之请，曾经举行朝贺典礼，具有成宪。著勉从所请，一切礼仪，该部查例具奏。”又谕曰：“大学士张廷玉、来保等以金川荡平，肤功迅奏，由朕指授机宜，应垂方册，请照皇祖圣祖仁皇帝平定朔漠、纂修方略之例，编辑成书。……著照所请行。”……军机大臣等奏：“平定金川，天威遐畅。请依雍正二年平定青海、告祭典礼，遣官祭告坛、庙、社、稷，用荐成功。”从之。又奏：“圣祖仁皇帝平定沙漠，世宗宪皇帝平定青海，均御制碑文，垂示久远。金川平定，恭请御制文勒石太学。”从之⁵。

如上所载，乾隆与廷臣互相“启发”，以遵循皇祖、皇考的理由，其平定边疆的凯旋礼仪，以往的各种仪程一件不少地都被继承并丰富。因此《清朝通典》概括这一军礼仪式云：

乾隆十四年，平定金川。……是年，议准凯旋礼。一曰告成之仪，经略大将军奏凯功成，应祭告天地、庙社、陵寝，释奠于先师孔子，勒碑太学，并命儒臣辑平定方略，以垂奕禩⁶。

那一年的《平定金川告成太学碑》也这样记载：“廷臣举皇祖朔漠、皇考青海成例，请勒碑成均，以示来许。”⁷其后《平定准噶尔告成太学碑》：“武成而勒碑文庙，例也。礼臣以为请，故据实事书之。”⁸一方面推委于群臣的请求，一方面托词于祖、父的成例；而事实上，乾隆对于告成太学碑的建立，较之康熙、雍正更为积极。赵翼（1727-1814）的《檐曝杂记》记载：

上圣学高深，才思敏赡，为古今所未有。御制诗文如神龙行空，瞬息万里。平伊犁所撰告成太学碑文，属草不过五刻，成数千言。读者想见神动天随光景，真天下之奇作也。寻常碑记之类，亦有命汪文端具草者，文端以属余。余悉意结构，既成，文端又斟酌尽善。及进呈，御笔删改，往往有十数语只用一二语易之、转觉爽劲者，非亲见斧削之迹，不知圣学之真不可及也⁹。

¹ 《西域图志》卷首“天章”，钟兴麒等校注《西域图志校注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2002年，19页。

² 《高宗纯皇帝实录》卷四九九，《清实录》第15册，278页。

³ 《世宗宪皇帝实录》卷二一，《清实录》第7册，342页。

⁴ 同上注，343页。

⁵ 《高宗纯皇帝实录》卷三三五，《清实录》第13册，595-596页。

⁶ 《清朝通典》卷五九“礼·军·凯旋郊劳”，2441页。《清史稿》卷九〇承袭之，1768页。

⁷ 《高宗纯皇帝实录》卷三三五，《清实录》第13册，597页。

⁸ 《高宗纯皇帝实录》卷四九九，《清实录》第15册，277页。

⁹ 赵翼，《檐曝杂记》卷一“圣学”一，李解民点校，北京：中华书局，1982年，7页。

赵翼入直军机处而目击乾隆御制诗文的回忆，敬仰情绪的表白之外，还揭示了两层事实：一是寻常碑记由属下具草，二是《平定准噶尔告成太学碑》确实是由乾隆亲自撰写。而后一层事实，表达了乾隆对于平定准噶尔、对于告成太学两个事件的高度重视。

告成太学的凯旋礼仪，是有清一代帝王在军礼中的“复古式”创建。这一礼仪的重建，被后来的思想家魏源（1794-1857）在《圣武记》中慧眼独具地揭示出来：

（康熙三十六年）四月，上复勒铭狼居胥之山而还。朔漠平，至京师御门受贺，上亲撰碑铭，勒石太学。古帝王武功，或命将，或亲征，惟以告于庙社，未有告先师者，在泮献馘，复古制，自我圣祖始¹。

《圣武记》的写作，是魏源有感于鸦片战争以来“海警沓至”的国家危机，而以歌颂清代前期的武功来激发后世抵御侵略的意志。以勒石太学的方式恢复《礼记·王制》的理想制度而表达告祭先师、在泮献馘的含义，由他在撰述中第一次被揭示出来。从撰写《圣武记》的创作动因而言，这毫无疑问是值得他为清代前期的文韬武略大书特书的创举。

然而，假托复古的名义在军礼中表达直接上古的道统、尊崇孔子的儒学这一理念，仅仅是告成太学的唯一目的吗？

四、告成天下——礼仪重建的终极目的

清代皇帝建立平定边疆而告成太学的纪功碑，是恢复周代礼制而释奠于学的表现。但在这一目标之后，告成碑更达到了告成于天下的目的。

太学是汉代以来在京师设立的中央最高学府，清代则从隋朝的改名，称为国子监、国子学；而在一些复古的场合，又以太学相称。唐代以来，中国古代的教育体制确立了“庙学制”的学政合一形式。从武德二年（619）开始，国子监内建立周公、孔子庙各一所，四时致祭；贞观二年（628），又停祭周公，仅释奠于孔庙²。在逐渐形成了“左庙右学”的国子监形制之外，唐代前期也将这一学制普及到州、县，使孔庙释奠礼仪在州学、县学中得到贯彻，而具有了“天下通祀”的儒学教育局面。同时，释奠礼仪也成为五礼体系中吉礼的一大类，与祭祀天神、地祇、人鬼并列³。因此，从唐代以来，国家的官学体制内，从中央到地方的孔庙释奠礼仪，成为精英文士通经问学、获得功名的必由途径。

清代在太学举行的祭孔释奠礼仪，也更为锦上添花。顺治以来的历届皇帝，均曾亲自参加太学的释奠礼，并创立所谓“临雍释奠”的亲诣行礼仪式。《清朝通典》概括：

世祖章皇帝定鼎中原，以京师国子监为太学，亲临视学，躬祭文庙。圣祖仁皇帝临雍释奠，典礼优隆。世宗宪皇帝尊礼先师，崇封五代，且又特定春秋亲祭之礼仪，文益为隆备。我皇上临御之初，加崇文庙，诏易黄瓦，继又重新殿庑，厘定题榜，特颁法物，以备礼器。凡春秋丁祀，屡经躬诣行礼。近又新建辟雍，亲临释奠，大典益昭。⁴

而对地方庙学的兴盛，也不无自豪地夸耀说：“伏惟我朝德化覃敷，崇尚儒术，四海之内，学校如林。圣天子揆文奋武，拓地二万余里，昆仑濛汜，皆我胶鬲。文治之隆，亘古未有。”⁵可见乾隆时代的官员，已经将乾隆在告成碑中宣告的“拓地二万余里”说法作为“今典”而用入《清

¹ 魏源，《圣武记》卷三“康熙亲征准噶尔记”，《魏源全集》第3册，118页。魏源在《圣武记》卷三“雍正两征厄鲁特记”以及卷四“乾隆平定准部记”、“乾隆勘定回疆记”、“道光重定回疆记”中，均特别提及勒碑太学一事，可见其对此事的认可。参《魏源全集》第3册，137、153、162、184页。

² 《唐会要》卷三五“褒崇先圣”，635页。

³ 朱溢，《唐代孔庙释奠礼仪新探：以其功能和类别归属的讨论为中心》，《史学月刊》2011年第1期，33-40页。

⁴ 《清朝通典》卷四八“礼·吉·释奠”，2309-2310页。

⁵ 同上注，2315页。

朝通典》的编纂中了。

康熙皇帝以来“告成太学碑”的建立，以健全《礼记》释奠制度为己任，而体现出复古崇儒的意旨。同样，他们也希冀通过这一精英文士荟萃的儒学之门，更大范围地宣传其平定天下的武功。这种意愿，自然也通过向地方庙学颁发碑文的形式来达成。如《清朝通典》记载：

（康熙）三十七年十月，颁御制平定朔漠碑文于直省学宫。

（雍正）二年六月，颁御制平定青海碑文于直省学宫。

（乾隆）十四年十二月，颁御制平定金川告成太学碑文于直省学宫。二十年十月，颁御制平定准噶尔告成太学碑文于直省学宫。二十六年六月，颁御制平定回部告成太学碑文于直省学宫¹。

将平定碑文颁发到各省学宫（即各省庙学）的广而告之意图，自然也为地方官员所领悟。《清实录》记载：

（乾隆二十五年三月）是月，直隶总督方观承奏：“平定回部，御制告成太学碑文，请于畿辅九府、六直隶州，各照勒一碑。”得旨：“不必如此，保定立一碑足矣。”又奏：“请将乾隆二十年平定准噶尔御制告成太学碑文，一并摹勒。”得旨：“是。”²

方观承（1698-1768）的这个上奏，比《清朝通典》记载的颁发日期要早，显然是碑文还没有颁到时即予表态，并且在得到了皇帝的首肯后，又一不做、二不休地上奏将乾隆二十年的平定准噶尔的碑文也要求一并摹勒。虽然在《清实录》上，我们看到的是方观承开启了地方造碑的先河，而事实上各地官员于此前后纷纷在从直省到府、州、县的文庙从事造碑邀宠的工程。原本仅仅是告成于中央最高学府——太学的碑文，在那个时候开始了在全国各地文庙的造碑运动³。《清实录》在稍后的乾隆二十九年记录了这样一则有关各地造碑的谕旨：

十二月甲申。谕军机大臣等：“苏尔德奏‘平定准噶尔碑文各省学宫地势不一不必拘定尺寸并遵委通晓清文旗员摹写刊刻’一折。各省、府、州、县、卫学宫，自不能一律高敞，著必照部颁碑式竖立，转难位置适宜。至外省士子，本不谙习国书，碑内亦可毋庸令其镌刻。嗣后各学立碑，视该处采石难易及学宫地势，听其酌量随宜建竖，其清文竟不必刻入，兼可省传写错讹之弊。著于各督抚奏事之便，一并传谕知之。”⁴

这个谕旨的下达原因，是因为苏州布政使苏尔德（生卒年不详）在地方建立平定碑的具体操作过程中遇到了问题而上奏。地方立碑的主要困难是受限于各地的文庙格局而无法按照太学原碑尺寸摹刻、以及太学碑文满汉合璧而地方上摹刻满文难以保证准确。乾隆皇帝为此下达了各地庙学立碑可以不必拘于尺寸、也可以省略满文的谕旨。值得我们注意的是，与四年以前回复方观承的意见相比，乾隆皇帝似乎不再操心地方立碑会劳民伤财、不再告诫这一扩大化倾向仅限于行省庙学，而是批示了“各省、府、州、县、卫学宫”建立告成碑的因地制宜意见，纵容了这一浩大工程在基层学宫的展开；他还期待这一意见不局限于江苏一地，而“着于各督抚奏事之便，一并传谕知之”，即是要求逐一传达、覆盖到全国各地学宫的意思。在宽宏大量的背后，反映了乾隆皇帝对于地方建立告成碑只要达到为外省士子阅读目的的实用态度，以及急于求成、务必周知的迫切心情。——告成太学碑隐藏着的“告成天下”、特别是告成于汉族知识分子，才是乾隆皇帝所代表的清代统治者所追求的真正目的。

告成太学的内容，主要是张扬大清的武功使得西北边疆已经成为中华一统的地理疆域，这是乾隆皇帝在平定回部之后上谕所谓“计道里则塞垣以外，更扩二万有余，论时日则军兴以来，不

¹ 同上注，2315页。

² 《高宗纯皇帝实录》卷六〇九，《清实录》第16册，850页。

³ 从目前所见地方残存平定碑的情况看，康熙三十七年《平定朔漠告成太学碑》、雍正二年《平定青海告成太学碑》、乾隆十四年《平定金川告成太学碑》均已见于一些地方府、州、县的文庙，可见平定碑在地方上的建立时间当在方观承奏报之平定准噶尔和平定回部告成太学两碑之前。具体的地方造碑过程，笔者当另撰《清代平定边疆立碑全国考》详论。

⁴ 《高宗纯皇帝实录》卷七二四，《清实录》第17册，1067-1068页。

越五年之内”¹、御制《恭谒孝陵》诗“辟疆二万里，奏绩五年期”所要表达的意思²，也是刻写在《平定准噶尔勒铭伊犁碑》中“自今伊始，四部我臣，伊犁我宇”、《平定回部告成太学碑》中“古不羈縻，今为臣子，疆辟二万，兵出五年”所要表达的意思。《平定准噶尔告成太学碑》更以批驳放弃边疆的“守在四夷、羈縻不绝、地不可耕、民不可臣”论调，而强调“此以论汉、唐、宋、明之中夏，而非谓我皇清之中夏也”，宣告清代中华帝国建立的新的疆域与民族概念。这个新的“共同体”概念如何成为知识精英、特别是汉族知识分子的共识，正是这一以复古为幌子而重建的凯旋礼仪最终达到的目的——由告成太学而实现告成天下的宣传攻略。

告成太学碑所能达到的宣传目的，确实为清代帝王所重视。因此再回首检视上述清代的凯旋礼仪，传统的在战争发生地建立纪功碑的措施虽然仍被实行，但远远落在了新的告成碑建立之后。如前所揭，康熙帝在三十七年平定噶尔丹的当年，即在国子监竖立了《平定朔漠告成太学碑》；而在归化城的两块《敕赐归化城崇福寺碑记》，直到四十二年方御制颁赐。乾隆皇帝《平定准噶尔勒铭格登山之碑》等碑刻的建立，据《清实录》的记载，似乎到乾隆二十五年才开始施工³，直到二十七年八月，方“监造妥协”⁴。而此时，平定准噶尔和回部的告成碑不仅早在京师国子监大成殿阶前竖立，地方庙学的摹勒工程也已经风起云涌地开始实施。

五、结 论

如上所述，清代边疆战争的凯旋军礼由继承传统的刻石边地和告于庙社，以及以复古为名义而释奠孔庙和告成太学的创新共同组成。这个礼仪重建的过程，也是帝国新秩序的宣传渠道被创建的过程。

如果说传统的对于太庙的祭告，仍然措意于“我大清万年宗社无疆之麻”的帝王一家之天下意识的话⁵；那么，告成太学的祭告礼仪重建，则努力于将帝国江山的新秩序成为天下士子的共识。这个目的，毫无疑问是达到了。

我们不仅看到前揭翁方纲的《粤东金石略》已经著录下广东府学的告成碑，看到魏源的《圣武记》已经发现告成碑的独创性；而且，当平定准噶尔的事件发生之际，曹雪芹（1715-1763）在《红楼梦》里也以文学的笔法隐晦地称道这一事件时⁶；当龚自珍（1792-1841）在嘉庆二十四年就写下超越时代的《西域置行省议》时⁷；当沈垚（1798-1840）在道光初年“闭户家居”于江南一隅，却写下具有绝大识力的《新疆私议》时⁸，——可以相信，西域的疆土已经成为这些知识精英认定的中华帝国新的共同体不可分割的部分；而影响其观念的因素里，一定有那些平定西北告成太学的碑刻，曾经出现在他们的视线里。

¹ 《高宗纯皇帝实录》卷六〇〇，《清实录》第16册，718页。

² 《西域图志》卷首“天章”，《西域图志校注》，32页。

³ 《高宗纯皇帝实录》卷六〇一：“（乾隆二十四年十一月己巳，）又谕兆惠等：‘酌派官兵一千，来春往伊犁巡查，则刻石之事，自可兼办。今定长处既有工匠，著即发往叶尔羌，先行刻石纪功，俟工竣后，再同发往官兵前往伊犁，于格登山刻石。’”《清实录》第16册，743页。

⁴ 《高宗纯皇帝实录》卷六六八：“（乾隆二十七年八月己亥，）谕军机大臣等：‘阿桂等奏原任主事富魁带领匠作于固勒扎、格登山监造御制碑文事竣，可否量予奖赏等语，富魁前因获罪，留于军营效力，今既将固勒扎、格登山碑文俱监造妥协，富魁著加恩授为前锋，仍在本旗行走。’”《清实录》第17册，469页。

⁵ 《高宗纯皇帝实录》卷四八九，《清实录》第15册，136页。

⁶ 冯其庸，《〈红楼梦〉六十三回与中国西部的平定》，《红楼梦学刊》2009年第6辑，1-9页。

⁷ 纪大椿，《龚自珍和他的〈西域置行省议〉》，《新疆历史论文集》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1977年，354-368页。

⁸ 孙燮，《沈子敦哀辞》：“著《新疆私议》……徐舍人松一见叹曰：某谪戍新疆，凡诸水道，皆所目击，然犹历十年之久，始知曲折。沈君闭户家居，独从故纸中搜得之，非具绝大识力，曷克有此？”沈垚，《落帆楼文集》，北京：文物出版社，1992年影印嘉业堂本，卷尾，叶一背。

【论 文】

“大清国”等同于“中国”吗?¹

http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1317951

姚大力²

不论人们是否同意把美国“新清史”研究看作一个“学派”，它所倡导的那种风气无疑反映出某些非常有自身特点的共同的学术旨趣和主张。

中国学术界对“新清史”的评论，一般说来是贬多褒少。记得几年前曾在网上看到过一段议论，说中国学术界除了一个“业余学者”（这是在指责我讨论满族史属于业余水平），几乎无人搭理“新清史”（大意如此）。最近读到新出版不久的《清帝国性质的再商榷：回应新清史》，亦言及“在2010年前后涌现（针对新清史的）批判的声浪”。本书的出版，似乎也可以看作是这一“批判的声浪”的后续动作。收入本书的八篇论文里，只有一篇对“新清史”有比较具体的正面肯定，还遭到主編者在“导论”中的长篇批评。

至少在我印象里，对“新清史”的评述似乎经常带有如下特点：它往往隐含着对于“政治不正确”的高度，甚至过度猜疑；评论中的学术取向越强，批评就越显得心有余而力不足；即使是学术性很强的评论，也率多脱离西方知识界的共同认知背景去解读“新清史”的研究成果，因而很容易使读者产生对研究人“别有用心”的误会。“新清史”本来就不需要有什么人去为它辩护。问题在于，如果它也可能对我们步步深入地认识中国历史文化有所助益，那就不应当拒绝这一借鉴的机会。



“新清史”否认清朝“汉化”？

标志着“新清史”在学术界现身的一个纲领性文件，或许就是罗友枝发表于1996年的《重新想象清代：清时期在中国历史上的重要性》，尽管文内并未使用“新清史”、而只用了“学术新思路”（the new scholarship）这样的提法，尽管作者在文中所倡导的那样一种清史研究新趋势在

¹ 本文刊于2015年4月5日《东方早报·上海书评》，原题为《不再说“汉化”的旧故事——可以从“新清史”学习什么》。

² 作者为复旦大学中国历史地理研究所教授。

其时业已初见端倪。这篇文章引起何炳棣的强烈不满，他的应答以《捍卫汉化》为题，同样发表在稍后的《亚洲研究》杂志上。

何文将罗友枝的主张归结为“在汉化和满族与内亚诸非汉民族关系之间生造出一个错误的二分法”，由此指责罗友枝强调清王朝的满族特性，就是要全盘“拒绝接受汉化的观念”。但是细读罗文便不难发现，这实际上绝非罗友枝的原意。她诚然说过，辽、夏、金、元等朝在任用汉人官僚的同时“却都抵制汉化”；她的确提出，“将汉化从中国历史编撰学的中心议题位置上挪移开去，乃是今后的研究应予以集中关注的事”。但这里所谓“汉化”，是**有着特定涵义的**。同样用她自己的话来说，这是指下述命题而言，即“所有进入汉地范围的非汉人群最终都会被同化在汉文化之中”。而这正是何炳棣所坚持的观点。他为此写道：“中国的游牧征服者们都不可避免地要被汉化的见解，似乎已经被亨利·玉尔、沙畹、斯坦因，尤其是伯希和等汉学或语文学泰斗们一再地详细说明过了”，虽然他又补充说，这个说法有点“简单化”。也正因为如此，罗友枝才会用辽、夏、金、元都创制了自己的民族文字，并且都采用双语或多语作为官方语言，用清代代表了东亚和中亚融合的“最高阶段”，来作为它们拒绝全盘汉化的证据。抵制全盘汉化当然不应该被等同于对汉化的全盘否定，尤其是否定在事关汉地治理时采纳一系列汉制的必要性。事实上，我们在许多地方看到罗友枝强调“清王朝代表了内亚和东亚相统一的最高阶段”，强调“他们将内亚与汉人的种种意识形态母题结合成一种新的统治体系，这正是他们能获得不寻常成功的关键所在”，强调“满洲统治者所创造的各种意识形态同时从汉和非汉文化中抽取资源”，强调“没有人能否认满洲人将他们自己打扮成汉人的统治者。问题在于它是否清代帝制的全部形象”。她再明白不过地指出，新的研究要修正的，只是何炳棣的这一陈述：就清政权的成功而言，最要害的关节点在于“早期满洲统治者采纳了一整套系统汉化的政策”。与何炳棣的见解相反，她认为至少在帝国构建方面，清王朝巨大成功的关键恰恰在于它维持并发展自己与内亚诸非汉人群之间文化联系的能力，以及用不同于治理前明诸行省的方式来管治各个非汉族大型地域的能力。

根据站在局外对这场争论所进行的事后观察，有以下几层意思需要提出来略加申说。

一是罗友枝提出的解释框架，似乎已将在汉地治理及中央国家机器的创制方面吸纳“汉化”成分的问题包括于其内，但它又没有把眼光仅仅局限在汉化问题上。清帝国的疆域远远超出汉地范围之所及。对那些地域施行多样化的管治体系，是清朝能够有效地把被征服的广袤领土及时、成功地转换为巩固的国家版图的最重要保障。相比较于“汉化”这个早已被人们重复过无数遍的众所周知的老故事，新故事即使未必更具重要性，也仍然值得讲述。詹姆斯·斯科特的《弱者的武器》一书，把偷懒、装糊涂、开小差、阳奉阴违、偷鸡摸狗、流言诽谤、暗中捣乱等日常行为，当作处于弱者地位的马来西亚农民在反抗对他们无情剥夺时的常用武器来加以分析阐释。他指出，他所以要这样做，并不是因为这种斗争形式比农民的其他各种斗争形式更重要，而只是因为还没有人从这样的角度去考察和讨论过那些日常的反抗行为。斯科特的后一部著作《逃避被管治的艺术》，实际上也是遵循同一研究取径来展开论述的。学术研究与为提高演算能力而进行的反复操练不同，它需要把关注力聚焦在对新认识领域的开拓上，而不能无休止地去论证某些早已被人们接受的结论。这样做丝毫不意味着对旧有认识的全方位否定。新清史的情况与之颇有类似之处。它试图讲述的，是除“汉化”之外掌握在清统治者手里的另一门尚未引起人们足够注意的“强者的武器”。

第二，上面这么说，并不意味着以“汉化”为主题的故事因此就完全变成不值得再拿出来讲述的“老故事”了。艾鹜德在发表于2000年的一篇论文里指出，尽管清统治下的臣民由诸多不同人群构成，清朝诸帝并不总是以汗、文殊化身、皇帝等不同身份出现的。至少在忠诚于清廷及皇帝的观念方面，他们对满洲人、蒙古人和汉人所使用的其实是同一种语言，作者称之为“颂恩修辞”（*grace-rhetoric*）或“颂恩情结”（*grace-complex*），表现在国家礼仪中的谢恩、自我贬责

和戮力报效等修辞主题中。作者证明，蒙古语的 *kisig* 一词经由借入满语的 *kisi* 而重新进入蒙语，因而被赋予了与过去完全不同的“君主圣恩”的含义。此种修辞主题经过满译和蒙译的《三国演义》《水浒传》《喻世明言》等小说广泛流播于晚清蒙古社会，由此才在蒙古语文献中产生出完全不同于以《元朝秘史》《蒙古源流》及《阿勒坦汗传》为代表的历史书写传统的表达忠诚的修辞新形式（见艾鹜德：《拜谢圣恩：清代蒙古表达忠诚的语言》，《清史问题》21· 2, 2000）。这一研究表明，继续将“汉化”主题拓展到过去未曾涉及过的那些层面，讲出人们还没有听说过的种种新故事，仍然是十分必要的。

其三，既然罗友枝已经揭明，清的统治模式是“内亚和东亚的统一”，我们便没有理由再像《回应新清史》一书所收论文那样，把新清史聚焦于“以‘东北-内亚’的地理视野为核心来解释清朝的统治”的尝试当作它只认可这一核心视野的立场强加在它的头上。如果不避重复，那么我仍然要说，新清史强调来自“东北-内亚”的资源之重要性，不应被理解为它要否认东亚资源是同等重要的。它要把“汉化”从中心议题的位置上“挪移”出去，也并不是因为汉化的故事不重要，而是因为相对于这个已为我们非常熟悉的旧故事，还有另一些至少同样重要的新故事更需要讲述。上引论文很少见地对何炳棣偏执于一种视角的立场提出了委婉而完全正确的批评，它主张兼容两种视野以期“达致合璧的解释效果”也是完全正确的。但为了用此种兼容之论（其实这正是新清史的观点）来批评新清史，把它在罗文的主张推向极端，把它强说成只见内亚、不见东亚方面，就又与何炳棣的做法没有多大区别了。

不止如此，这里还涉及一个比罗、何之间孰是孰非更重要得多的问题：**事实上，新清史对我们调整或深化如何在中国历史进程中更准确地为元、清等王朝定位问题的惯常认识，具有十分积极和非常重大的促进意义。**



罗友枝（左）与何炳棣

元、清国家建构的“内亚资源”

目前流行的关于中国历史的标准叙事，基本上是把两千多年以来中国国家形成与发育的历史，描述为由秦汉确立的外儒内法的专制君主官僚制这样一种国家建构模式在被不断复制与向外延伸的过程中逐渐调整、充实和进一步发展。但是这样的解释存在一个巨大的缺陷。它虽然足以说明汉唐式的国家建制如何跟随在汉语人群向淮水和秦岭以南地区的大规模移民行动之后，最终将南部中国的广大地域纳入有效的府县制治理范围，却也反过来向我们证明，在无法从事雨养农业、因而为汉语人群如铺地毯般的渗透式移民活动所不可企及的西北中国，上述国家建构模式的施展空间就会因为缺乏由汉族移民及被汉化的当地土著构成的有一定人口规模的编户齐民作为社会响应的基础，而受到致命的压缩。

汉唐两朝都留下了向汉地社会以西和以北大规模拓展国土的辉煌纪录。唐代统治那些地区的羁縻体系，其核心成分是以经济引力和军事弹压为后盾的朝贡和册封制度。维持这样的统治需要巨大的经费支持。最近的研究表明，丝绸之路新疆段上货币经济最发达的时期，恰恰就是唐政府对那里进行巨额财政投入（以军费和行政费为主项）的时代。此种时间上的重叠绝不是偶然的。即使花费了这么大的代价，汉唐政府事实上还是难以把那些没有汉家“编户齐民”作为统治基础的地区巩固地纳入国家版图。中央政府一旦撤走，它在当地统治过的痕迹便很快湮灭，大约连亚历山大东征对中亚的历史影响也难以比拟。

论者往往以为，汉唐以后传统中国管治郡县 / 州县建制下汉地社会之外的广大疆域的制度，就是至唐代已臻完备的羁縻体系自然而然的延伸或发展。其实这是一种误解。宋和宋以后列朝的确都继承了唐朝的羁縻体制，并在合适条件下将它不断向前推进。但是处于这一体制下的人群或地域与中央王朝的关系，可能朝着两种很不相同的方向演变。它们可能沿着土官——土司——土流并置——改土归流的演变路径，最终转变为与内地相同的施行府县制的地区。而长期停滞在与中央王朝维持册封与朝贡关系的那些人群和地区，就可能从原先所在的羁縻体系中脱离出来，最终转变为完全独立的政治体。决定某人群或某地区究竟会朝哪个演变方向越过“分岔点”的关键因素，仍然与那里能否容纳汉人移民的问题息息相关。从对原来的纯粹土司区实施土流并置，到取消土司、改土归流的基本条件，还是要在哪里培植出一批由移民和被汉化的土著人口共同构成的国家编户。所以，通过土流并置、改土归流的途径被并入府县制管制体系的地区，就只能被局限在一个极有限的空间范围内：它们必须位于紧贴汉地社会外部边缘，其自然环境尚能支持雨养农业，并且在人口、活动地域和政治整合诸方面又不十分发达。由此可知，除青藏高原东侧在特殊历史条件下可以长时期维持土司建制外，占中国国土大部分的西部地区显然不可能依赖唐代羁縻制度的历史路径而被稳固地纳入国家版图之中。

既然如此，大半个西部中国又是怎样变成中国领土不可分割的一部分的呢？

新清史的成果所具有的巨大启发意义，可以说就在这里充分地显现出来了。过去有关元史和清史的叙事，多将元朝和清朝的成功，归因于它们的统治者能主动学习仿效“先进”的汉文化。而它们的失败，则在于它们还不够汉化。在这样的叙事中，中国各边疆地区永远处于被动地等待被中心地区“收复”、“统一”或“重新统一”的地位。新清史实际上是追随着拉铁摩尔的学术思想，把“内亚资源”放在正面和积极的位置上予以评价。依据新清史的看法，至少是在国家建构方面，元和清的成功，恰恰来源于它们在主观上就拒绝全盘汉化。在评论新清史的时候完全看不到这一点，无论如何是不应该的。这不是我们在对待别人的研究成果时所理应持有的学术气量和为人态度！

内亚边疆帝国的国家建构模式

如果要把新清史的见解再向前推进一步，那么我以为，它所强调的清代在国家建构方面的内亚资源，其实并不抽象，而是一个非常具体实在的东西，即从汉唐式帝国的边疆区域产生壮大起来的内亚边疆帝国的国家建构模式。这是除外儒内法的专制君主官僚制之外，存在于中国历史上的另一种国家建构模式。在唐亡之后长达一千年的时间里，先后将西部中国纳入中央王朝疆域并对它施行有效的国家治理的，正是两个内亚边疆帝国，即元和清。它们对处于其版图之内的汉地社会以及汉地边缘可以采纳传统羁縻建制来予以管治的地区，基本上沿用汉唐式的外儒内法的专制君主官僚制模式。但对分布在今日中国国土面积一半以上的西北部各大型人群实施治理的体系，则源于另外的资源。

在清中央政府内，负责处理上述各人群、各地区日常政务的机构是理藩院，其管辖范围包括旗界、封爵、设官、户口、耕牧、赋税、兵刑、交通、会盟、朝贡、贸易、宗教等各项事务。尽管

由于史料的欠缺，我们已无法知悉汉唐中央政府对各羁縻地区的管辖细节，但有一点还是可以肯定的，它们从来没有，甚至也没有想到过要像清政府这样名副其实地、深入地对西北部中国行使其主权。事实上，在汉唐国家建构模式里，无论如何也找不到一种政务机构是用来承担类似清代理藩院的治理功能的。这个事实，也很有趣地反映在一部由乾隆钦定的政书类著作《历代职官表》里。

“职官表”一书的编撰，本为显示清代各种机构衙署无不渊源有自，通过“自古以来”的论证来烘托清朝统治体系的历史合法性。可是恰恰就在为理藩院追溯一个前世来源时，这部书不得不承认，在明、宋和五代都不存在可以与此相匹配的机构原型。再推前到唐朝，“百官表”便把当日鸿胪寺拿来与理藩院相比拟。

鸿胪寺是专掌“典客、司仪”的中央政府部门。所掌对外的“宾客”之事就是所谓“边仪”。《唐六典》记鸿胪寺有关“边仪”的具体职掌为：“凡四方夷狄君长朝见者，辨其等位，以宾待之。凡……夷狄君长之子袭官爵者，皆辨其嫡庶，详其可否，以上尚书。若诸蕃大酋渠有封建，则受册而往其国。”宋鸿胪寺的涉外职掌与此相类。“诸蕃入贡”时，它还须负责照看“其缘路州、往来待遇，及供张、送遣、馆设之礼”（《庆元条法事类》卷七十八）。在明代，鸿胪寺下设司宾、司仪二署，归礼部节制。可见鸿胪寺有关“边仪”的职责，实质具有准外交的性质。清代的鸿胪寺所掌，主要是涉内朝会议礼，也包括在皇帝接受“诸蕃入贡”时负责“引奏”。而归入前代鸿胪寺职掌之内的“宾客之事”，“则分属理藩院、礼部、会同、四译馆”。



乾隆钦定的《历代职官表》

“职官表”在这里的表述有欠准确。实际情况是，前代鸿胪寺所管的涉内宾礼，大体属之礼部，而其对外宾客之事则归两馆。理藩院所理，非但原不在鸿胪寺的职责范围之内，而且事实上它是宋、明等朝从未管起来过的事项。对此，“职官表”作者的心里其实很清楚。所以在言及“外藩”诸地区时，本书写道，那里自“秦汉以来，德不及远”，“故从未有设官以治之者”。“从未”之说也有点问题。因为元代治理西藏和统领天下佛教的“宣政院”，就正确地被“职官表”列为理藩院的制度渊源。元、清在创制内亚边疆帝国的国家建构模式问题上前后相继、一脉相续的历史线索，在这里难道还不清晰可见吗？这条一脉相续的线索还可以再往前追溯。这种国家建构模式的形成，实则萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清。

中国历史上的两种“一统”观

中国历史上的这两种国家建构模式，在其理想的国家治理目标上也有很大的差别。汉唐式国家的理想治理目标，用出于《礼记·中庸》的经典表达，是即“车同轨，书同文，行同伦”。“三者皆同，言天下一统也。”这里的“同文”、“同伦”，分明指的是汉文和儒家伦理。这一主张的要害，正是内亚边疆帝国模式所反对的“全盘汉化”，即用汉文化去覆盖全部的国家版图。

拥有内亚资源作为凭依的立国者，并没有在不同人群和不同文化间维系相互平等的现代观念。但为防止不同族群，乃至同一族群中被分隔的不同群体联合起来从事反抗活动，也为了防止跨族群的相互干扰所最易引发的族群间冲突给政局带来的破坏扰乱，他们推行的将各大型人群的社会活动限制在各自地域范围之内的政策，以及他们试图将最高统治者塑造成兼具皇帝-大汗-文殊菩萨化身等身份的努力，都在客观上有利于一国之内各族群的文化在相对自主和宽松的格局下争取各自生存和发展的种种机会。元代兼行蒙古文、汉文、畏兀儿文、藏文和西夏文；除西夏文外，它们都是当日通行的官方行政语文。清代官颁的《五体清文鉴》，表明满、汉、蒙、藏、“回”（即用阿拉伯-波斯字母拼写的维吾尔文）等五种语文皆为“清文”。这样的眼光和气派，又岂是在汉唐式帝国体制下容易看得见的？

上面说到的这些意思，其实就是新清史的研究者力图突显给它的阅读者的。当然，如果向前追溯的话，我们会发现，其实满洲统治者自己才算得上是最早指出这一点的人。雍正帝说：“中国之一统始于秦。塞外之一统始于元，而极盛于我朝。”（此语见《东华录》，邹逸麟已揭出它源出于《雍正起居注》，见《椿庐史地论稿续编》214页）康熙对明太祖之评论，则谓之“治隆唐宋”。在他们心目中，汉、唐、宋、明是一种“一统”，元、清又是另一种“一统”。给这个论断增加如下的补充，我想不为过分：前一种“一统”，就是古人所表达的“三者皆同”之“一统”。其版图再辽阔，实际上还不免是属于一种文化、一个人群的小“中国”。后一种“一统”，才是真正的“大一统”。这是一个“大中国”，既包含汉族的“中国”，也包括中国许多其他大型人群生于兹、长于兹的“塞外”寥廓地域。

这样看来，中国在东亚这块土地上形成、发育和趋于成熟的过程中所经历的空间变迁节奏，可以用“自北向南”和“从东到西”这样两个语词来加以概括。“自北向南”是指汉语人群在华北形成和发展起来，再从华北向南部中国迁徙，以及整个东部中国被汉文化所整合的过程。“从东到西”则指汉地和中国西部被整合到同一个国家版图之内的过程。后一过程在最近的一千年里所取得的显著成果，真正为今日中国的疆域奠定了基础。由此返观中国历史的标准叙事，它虽然也肯定元和清在疆域拓展方面的贡献，但这种肯定对于其贡献的独创性几乎完全没有意识，所以显然还远远未曾到位。

“大清国”等同于“中国”吗？

但是，超越“三者皆同”的“一统”所带给清帝国的那种族裔、文化和政治合法化论证上的多样性，也使我们在认识清代国家属性方面发生了某些困扰。新清史对清朝能否与“中国”相等同的见解，于是成为最容易触及中国读者敏感的一个问题。

新清史研究中有些（并不是全部）学者认为，清朝的疆域包括“中国”在内，但还要大于“中国”，它是一个大于“中国”的帝国。所以不能把清朝和“中国”相提并论。

“中国”这个名词在历史上有过很多含义。它从最初用指登封、洛阳一带的“土中”（此其一），以后演变为对中原，后来又扩大到对包括关中在内的全部华北地区的指称（此其二、三）。还不止如此，自秦统一以后，“中国”又可以指将首都设在华北、或从华北搬迁到南部中国的中央王朝所辖的全部版图，虽然最初生存于南部中国的土著主体并不是汉语人群。这可以说是它的第四层含义。最后，即它的第五层意思，还可特指在含有非汉语人群地域的国家疆域之内的汉语人群和汉文化地区。如万斯同叙述明代云南非汉各族群的习俗时就说：“大抵诸夷风俗，与中国大

异。”（《明史稿》卷四百十一）关于“中国”的后两层含义，一直使用到很晚近的时代。英语里的 Chinese 兼有“中国的”和“汉语的”两种意思，就与“中国”一词在汉语里的两项不同词义有关。新清史研究仅在上述第五项意义上使用“中国”一词，而问题就出在这里：他们未经考察清朝人，尤其是满洲人自己如何使用“中国”的名称，便硬要根据自己选定的那项语义来界定清朝和“中国”的关系。

《回应新清史》一书里写得最言赅意明的是吾友甘德星的文章。康熙帝在满文遗诏中自称“皇帝”，尚可解释为他欲强调的是自己在面对汉人臣民时的中华皇帝身份。但他在对西洋传教士的训喻中说他们“在中国年久”，便显然是在使用上述第四层意义上的“中国”之名称，这个“中国”毫无疑问乃是“大清国”（daiqing gurun）的等义语。满文里有 *dulimba-i gurun*，译言 *The Middle Kingdom*，是即汉语“中国”的满文对译词，已见于罗杰瑞的《简明满英字典》（66 页）。出版于 1849 年的科瓦列夫斯基《蒙俄法辞典》第三卷收入了蒙古语的 *dumdatu ulus*（1865 页），译言“中国”。我猜想它应该是从满语的 *dulimba-i gurun* 转译过去的。中见立夫认为该词的出现是在辛亥革命之后（见氏著《“满蒙问题”的历史背景》第 7 页），不确。甘文更揭出《中俄尼布楚条约》的满文本已使用 *dulimda-i gurun* 的译名。在外交场合使用“中国”以自称最能说明问题。因为在面对作为“他者”的别国时，它更加确凿无疑地可以被看成是满人皇帝和清政府对国家的自我命名。雍正在《大义觉迷录》里也说，清朝“并蒙古极边诸部俱归版图，是中国之疆土开拓广远”。此处的“中国”，也只能是大清国的等义语。由此可知，说“中国”在清代亦可用指前文分析中的“小中国”，这并不能算错。但若说它只能指“小中国”而言，因而只能被看作是“大清国”的一个组成部分，那就不符合事实了。

【网络文章】

内陆亚洲、清帝国与世界

2015-02-24 atreides

（本答案系此知乎回答的扩写：<http://www.zhihu.com/question/20024286/answer/28689944>）

我们正处在一个全面反思历史的时代。从来没有任何一个时期，中国人对自己的历史可以如此轻易地翻覆过来。如果您关注近年来有多少历史类话题进入了公共视野，那么大概就会理解我在说什么。海外汉学研究的思潮，由于译介渠道的疏通、学人往来的增多、媒体宣传的注意，而逐渐为国人所知；甚至很多在过去看来比较怪异的研究思路，国人也能有所接触了。“新清史”

（*New Qing History / New Qing Imperial History*）在国内逐渐产生影响，便是一个例子。

起源

对“新清史”这个概念，国内目前谈论得相当多。一般认为，它主要关注满人民族性、关注清朝内陆亚洲、探讨中国民族问题与历史关系。但这几个问题是如何联系在一起，其实并不太明确。严格来讲，这是一个从美国汉学传统不断发展而产生的一个领域，虽然它研究的是中国问题，但它的目的并非搞明白中国是怎么回事，而是试图用西方人文社科的研究范式与中国问题对接、尝试把中国问题置入世界史。

关于“新清史”的产生，米华健（James Millward）在《嘉峪关外》（*Beyond the Pass*）一书的开头有一个比较令人信服的论述。这个流派有三个源头：地域分区学说、中亚问题的关注、18 世纪政治史研究的推进。

1980年代以前，美国汉学界对中国的关注，主要仍集中在19世纪以后中国在外国的冲击下如何做出反应，亦即现代化（其实就是融入西方社会）的问题。这种研究其实是很粗疏的、比较浅的，研究者很少深入问题的核心，大多将中国简单处理为落后、需要帮助的对象——对于一个落后的东方文明，自然没有什么必要去关心它的内在逻辑是什么样的。

而到1980年代中期，美国汉学界开始意识到情况的复杂性，并尝试较为深入的分析。关于这一转变，柯文（Paul Cohen）在《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》（*Discovering History in China*）一书中已经有了比较长的分析。这一转变过程中，一个显而易见的层面，便是对中国“幅员辽阔”、“社会差异”、“文化多样”的现状，有了深层的认识。说得明白点，就是美国研究者终于知道：中国的不同地区之间差别巨大。以前他们总是把上海当成“中国”，又或是凭借陕西、甘肃的一些情况便说“中国”怎样怎样，这其实都不切合现实，因为中国太大了。这种对区域性差别的认识，催生了施坚雅（G. William Skinner）的分区学说；中国问题被分解为多个大区域（Macroregion）内部的问题。从此美国汉学界终于搞清楚了一件事：研究中国问题，必须先明确你研究的是哪一个区域。

随在研究的推进，美国汉学将中国问题与中亚问题结合了起来。这对于美国这个中亚学大本营、历史研究者普遍重视亚洲语言学习的方面而言，当然是一件很自然的事情。1940年代拉铁摩尔已注意到中国有着广袤的内陆亚洲（Inner Asia）部分，如新疆、蒙古、满洲等（参见《中国的亚洲内陆边疆》一书）。那么，这些带有内陆亚洲的部分，和江南、华南等地区（即西方印象中的典型的“中国”）是如何联系起来的？拉铁摩尔认为，二者是在19世纪中国领土危机时才被联系起来的，这个观点当然不符合实际。1980年代的美国学者也意识到了这一点，于是便有了巴菲尔德（Thomas Barfield）在《危险的边疆》一书中，追溯了从汉匈战争到清准战争的历史，试图重新构建草原与长城以内农耕文明之间的联系。后来的新清史学者，将巴菲尔德研究中的农耕文明部分（看起来比较像“中国”）称为China Proper，限定在长城以内。而长城以外，则是边疆部分，不属于一种传统的、历史的、文化的“中国”。这是“新清史”的滥觞。

由于美国学者意识到19世纪清代的诸多政治问题都发轫于更早的时期，他们的目光逐渐集中到了18世纪。这方面，孔飞力（Phillips Kuhn）和白彬菊（Beatrice S. Bartlett）两位学者的研究，称得上是时代的先驱。他们在研究中都注意到了族群关系对政治生活的影响（“割辫”恐慌、军机处中的满汉权力分配），也都注意到了满文奏折在清代中央政治中的特殊意义。对于西方研究者而言，作为征服者的满人，如何与汉人相处，乍看之下像是一个非常熟悉的、在世界史上反复出现很多次的问题。这一脉络逐渐指向满人如何把握住了国家的政治权力。后来新清史被称为New Qing Imperial History，这个Qing Imperial指的就是18世纪的清代（与近代对应）。

到了1980年代末期，上述三种研究路数有合流的倾向。1987年，柯娇燕（Pamela K. Crossley）发表了一篇探讨《满洲源流考》编纂过程的文章（JAS[1987] 46.4: 761-790），将文化人类学方法与清史研究结合，提出“满人构建满洲起源神话作为政治话语”的观点。1990年，她的《孤军》（*Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*）一书出版，是为“新清史”诞生前夜的重要作品。1991年罗友枝（Evelyn Rawski）撰写亚洲研究综述时，（以很典型的反华论调）盛赞了这两项研究（JAS[1991] 50.1: 84-111）：

在处理族姓问题的案例中，有一点可能是最为震撼的：满人皇帝在统治中国时，淡化了他们非汉族的起源；直到19世纪晚期以前，他们都能令汉人士大夫相信，满人皇帝已经遵行汉人的规则模式。但是满人自身并未忘记他们自己的身份，在同蒙古人、回疆人和西藏人往来时，仍会强调自己的草原来历。

柯娇燕对晚清时期数代旗人家族的研究显示，当满人被称为国家的少数民族时，他们对自己身份的认同达到了其顶峰；而“汉化”则尚未被用来描述满洲身份的历史演变。

1996-1998年，罗友枝与著名旅美华人历史学家何炳棣就这一问题发生了极为激烈的争论，一般认为是“新清史”正式诞生的标志。这场争论，起因于罗友枝1996年发表的一篇文章《再观清代》（*Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History*）

（JAS[1996]55.4: 829-850）。这篇论文其实今天来看并无多大学术价值：对当时研究状况的综述、对自己观点的陈述（这些陈述多半删节自罗友枝自己写的一本书的前言），远多于一般意义上的论述。但它实在太尖锐了，几乎整个排除了汉民族在清帝国中的政治地位。今天我们看到的汉译本，略去了它反华色彩最重的第三节。这一节竟然认为“汉化”是来自梁启超、孙中山等汉民族主义者的“诡辩”，并非国家民族主义的概念，暗示它需要被去除；在文章的最后，更有如下令人不快的表述：

正如以前各政权一样，中华人民共和国持续地镇压独立运动，并一再强调自己有决心维持对西藏、新疆、内蒙古的统治。……尽管有很多“民族团结”的口号，当代中国的学生们仍然注意到了持续存在的种族民族主义。一位学者将此现象归结为现代中国国家在建构成中国的“想象的共同体”上的失败。

罗友枝在这篇文章开头含沙射影地损了一下何炳棣，批评了何炳棣近三十年以前写的一篇文章（JAS [1967] 26.2: 189-195），把他当成“汉化”理论的靶子。何炳棣先生为人孤傲，性子较急，罗友枝带有非学术背景的攻击自然激怒了他。1998年何炳棣发表《捍卫汉化》（*In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's "Reenvisioning the Qing"*）（JAS [1998] 57.1: 123-155）一文，以火气很大的语言指斥罗友枝。应该说，这篇文章写得也不够好，几乎把唐代以来北族政权的汉化历史整个回溯了一遍，很冗长也缺乏重点。两人从一开始就不是学术争论，彼此不摸脉，也是情理之中。但这场争论一下子把罗友枝背后的话语公开化了。1990年代，柯娇燕、欧立德（Mark C. Elliot）、罗友枝、濮德培（Peter C. Perdue）、狄宇宙（Nicolas Di Cosmos）等学者陆续发表了一批研究，这就是一般意义上的“新清史”了。

故而事实上，“新清史”是美国汉学独立成长出来的一个概念。它和中国学术研究的现实关怀并无多大关联；中国对于研究者来说，仅是他们展现研究技能的实验室，就像研究非洲、中亚、西亚、太平洋上小岛等“封闭神秘的文化世界”一样。当然它承接了日本的亚洲研究的部分遗产，但是基本上还是独立的。在方法上，它有美国人文研究的一切特征，例如，对人类学、社会学、政治学理论的极大青睐，重视语言符号的表意功能，重视突厥语和阿尔泰语，主张以族群的概念审视历史，等等。

（补充一点：国内很多学者认为日本的“东洋史”是新清史的一大源头。这一点经多方了解，应该是一个误解。1997年森正夫、岸本美绪等人编写《明清时代史的基本问题》时，与“新清史”的对话尚不明显，可为一证。而且日本学者对族群问题非常不熟悉。诚然岸本美绪被很多人认为是“新清史”学者，但并不是说“不按中国权威历史叙事的历史学家都是新清史”。）

研究内容

关于“新清史”的具体研究状况，还是建议大家去读原著。国内由于语言隔阂、研究习惯的差别、不同领域之间的壁垒，对“新清史”的解读往往存在误解。目前对新清史的译介与反响，可读性较好的主要是这一本：《清朝的国家认同》。其中收有罗友枝、何炳棣争论的两篇论文，以及海内外一些学者就“新清史”问题而写的论文。而国外的“新清史”著作，对于初窥门径者而言，以下几本书可以一读：

欧立德: *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (一般称为《满洲之道》)

柯娇燕: *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (一般称为《半透明之镜》)

路康乐: *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928* (中译《满与汉: 清末民初的族群关系与政治权力(1861—1928)》)

濮德培: *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*

Joanathan Lipman: *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*

米华健: *Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Xinjiang, 1759-1864* (有一个未出版的中译:《嘉峪关外》)

当然对于大多数读到这里的人而言,都不会读原著,而会希望读到“新清史”内容的简单概述吧。我本人读书内容尚浅,只能说个大概。我认为“新清史”的核心问题有四个,最终指向的都是“18世纪满洲帝国”的概念:

1. 关注满洲的“族性”(ethnicity),探讨满洲人是否/何时具有民族性、其族群如何组织并控制了清朝的政治权力;
2. 关注清帝国的扩张/征服过程,探讨帝国如何采用不同的统治策略夺取了各个领土区域(China Proper、回疆、蒙古、西藏、满洲、……),并维持其政治秩序;
3. 关注清帝国对边疆的统治(他们一般认为这就是殖民统治),探讨清帝国对周边地区的移民、屯垦、掠夺,以及基层社会的控制;
4. 关注清帝国文化的多元性,探讨帝国中的不同组成在文化上的反映,以及这种文化背后的政治涵义。特别地,他们认为清朝皇帝在多种文化范畴中都据有统治地位,垄断了与神秘力量的沟通。

在问题上,“新清史”学者往往试图消解把 China Proper 与边疆结合在一起的、凭借中华人民共和国政权疆域而构建出来的“中国”概念,而将边疆与 China Proper 并立。为此他们构建了一个“清帝国”的概念,认为这是帝国内部的多样性(与罗马帝国、阿拉伯帝国、奥斯曼土耳其帝国等类似)。他们关注满人皇帝如何运用丰富的统治技巧、以不同的人,一边统治中国,一边统治边疆。换句话说,他们书写的是一个庞大的、兼具东亚与中亚的帝国的历史,而中国只是这个帝国的东亚部分。近年来部分台湾学者走得更远,力图证明中国仅是东亚帝国的一个局部(另一个局部是台湾……)。

在史料选择上,“新清史”学者较为重视满文史料。随着中国大陆满文教学的衰落,美国汉学界的满文逐渐不再处于极大劣势,渐能与本土研究者颉颃。一些学者认为,满人的文本,表现出的是帝国统治者的真实想法;而汉文史料仅是对 China Proper 的姿态。近年来这种对本土文本的关注,从满洲文本,扩大到了台湾等地的本土文本。

要说“新清史”解决了什么问题,这是很困难的。对于中国本土研究者而言,它最大的意义,不是在解决问题,而是在反思问题。“新清史”通过正面挑战中国的民族观念,提出了一个非常尖锐的问题,即中国如何直面自己的边疆。“新清史”学者成功地证明了18世纪边疆地区基于满蒙臣僚的统治秩序,并指出,这与 China Proper 的政治制度存在差异。但是这个结论,对于中国人来讲,其观感无疑与这些学者大为不同——我们并不觉得这表现出的是“帝国中另一个王国”的存在。如何直面这个问题,1980年代以前的中国清史学者没有认真对待,或者没有意识到。现在我们需要面对了。

反响

“新清史”自从传入后,与中国学界产生了极大的牴牾。2010年、2012年,北京、台北各自召开了一次学术会议,对“新清史”进行回应。

“新清史”为何受到如此大的争议，原因非常复杂。一方面，新清史的部分基本观念，来自于美国学界的现实关怀、推演与建构，它完全不符合中国人对自己历史的意识。我将这种差异比作生殖隔离。例如“种族性”的概念，这在中国古代史和欧洲历史上本就有很大区别。再如米华健提出了“清帝国主义”的观念，同时认为中国人通过偷换概念的方法将新疆纳入中国概念的内涵，这些推测都令中国人感到难以接受。特别地，“新清史”的内涵，部分地被用于了现实政治，被认为可能会催生新疆和西藏的民族主义，进而成为分离势力的借口，让问题变得更加复杂。

美国研究者对于人文社科理论，远高于他们对中国历史的熟悉程度。这令他们在书写历史时容易犯错，这些错误又容易被（带有政治倾向的）人文社科方法放大。一个典型的例子是《嘉峪关外》一书的开头，使用了“‘纯种’中国人”这样一个异常不严谨的概念。而这个概念无论在社会群体上还是在文化上，都不太经得起推敲。

另一方面，中国清史学界的开放性，也确实比较低。我国的清史学术研究脱胎于中国近代史，与一般的“中国古代史”脱胎于传统史学存在明显差异。而中国近代史是有“元问题”的：民族危机与复兴。源流上的区别，导致清史学界始终处在“满洲统治者以严厉手段控制政权，导致清朝封闭、落后”这样一种表述的阴影中，对“汉人与胡人共同缔造中国历史”这类议题非常不认同（这类议题对于魏晋南北朝、隋唐史学者来说本来是很普通的事情，田余庆、荣新江等人都做了很多论述了）。因而人们开始的时候对新清史抱有一定敌意。

中国大陆主流清史研究者一般不与海外研究者在“帝国”“族群”等西方人文社科概念上展开对话，他们大多认为这些西方概念不能直接用于中国历史。这个想法并非全无道理，不过很多研究者援引这个思路当成挡箭牌，便不令人信服了。这也是在中国大陆最常听到的关于“新清史”的声音。在很多老一辈学者口中，“新清史”与“反华史学”几乎可以画等号。

然而由于中国学术界内部的许多复杂情况，近年来一些“新清史”后辈人物在国内以“少数派”的姿态展开活动，令“新清史”有所传播。至于这种形式的传播能否减弱误解，尚不明朗。（有些人的态度有“刻奇”之嫌。）

此外，还有部分研究者将新清史与美国汉学的明清史研究混为一谈。具体不点名了，你们如果读书的话迟早会知道的……

由于近年中国传媒界存在否认自身历史的奇怪潮流，一些“新清史”学者为了扩大影响，努力在传媒界活动，导致一些被简化/歪曲的“新清史”观点被广泛传播，特别是与“崖山以后无中国”的符号联系了起来。这无疑令“新清史”的政治色彩进一步增强。一些带有反华色彩的网络人士/自媒体人甚至已经能较为熟练地重复“新清史”部分观点。

评述

我的个人观点，从学理上讲，新清史面临的困难，是历史叙述的局限感。无论是欧立德还是米华健，他们所关注的历史，所讲的故事，如果抛开满汉之别，那么跟一个中国大陆学者讲出来的故事差异并不大。区别在于观点和整体结论，而不在于局部叙事。因而他们的工作多是以不同视角和工具进行的论述，缺少一种史料上（特别是文本特征上）充分的表达。这一点在欧立德去年译过来的小书《乾隆帝》（*Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World*）中有着鲜明体现。全书对乾隆帝事迹的叙述，跟戴逸等人并无显著的区别。而作者用了一章论述乾隆帝对满洲传统的重视，试图表达新清史观点，但却没有对乾隆帝的治国思想，或者说对于这个国家、对他的子民的想法（这主要体现在汉文史料中），做出足够多的论述。这当然是一件很舍本逐末的事情。我把这个做法，比作“讲了煎饼果子，却不讲煎饼果篋儿”：煎饼果子（油条）虽然是它本来的样子，但现而今产生了影响的、大家都懂的“煎饼果子”，其实恰恰是“煎饼果篋儿”（里面夹的是薄脆）；如果研究者心里死守着原初的“煎饼果子”（满洲传统），看不到它已经在传播中变成了“煎饼果篋儿”（与汉文化高度融合），那么就永远也搞不清这种食品的实际情况。

此外，海外研究者对中国历史的过度简化，也是导致“新清史”这一套论调难于令中国人信服的重要原因。例如常为“新清史”学者引用的，Angela Zeito 所编写的 *Of Body and Brush* 一书，试图讨论祭祀之礼在政治中的意义；但礼学知识在清政治文化中的表现，远远超过简单的文化人类学所能描述，因而这篇研究，从结论上讲，只能是浮光掠影。同样是以政治文化讨论政治进程，汪晖《现代中国思想的兴起》无疑更容易获得共鸣。近年来艾尔曼的部分研究，也表现出了一定深度。

西方学者热衷于讨论清帝国的形态，希望通过族群分析，利用民族国家理论，搞清中国的“民族”究竟是什么。然而民族主义的社会学、政治学工具本不发达（《想象的共同体》开头已有论述），理论探析不能令中国学人满意，良有所以。即便是“新清史”学者，在这一问题上也有分歧。柯娇燕秉持政治学经典结论，认为满洲在清末以前不存在民族性，因为民族仅能在帝国边缘诞生。但欧立德则历数八旗作为社会组织、文化认知上的特殊性，力图证明八旗具有族性。当然，欧立德的论证亦有破绽：社会组织与文化认知上存在特殊性的群体很多，中国共产党党员就大体符合这个条件，为何满人发展出的就是民族性？在这一问题上，一些超脱了族群问题的学者，其思考反而令人深省，这些理论可能会大大丰富我们对中国历史本质的认知。例如杨念群先生提出“文”“质”论的观点，便是一例。

最后，虽然惹得蔡伟杰前辈哂笑，但我还是得说一句：以我所见，相当多的讨论者对新清史所知非常少，无脑粉和无脑黑都很多。我也只是初窥门径，以上内容很难说客观。希望大家能多去读读相关书籍，不要太被一些报刊上的新书广告牵着走。

豆瓣上的“新清史（The New Qing History）”小组，有很多关于“新清史”较新动态。对初学者来讲可能有些难读，如果对这一流派有了一点初步了解，又感兴趣，可以去看看。其中活跃成员 Lonestarstar 的学问很不错，这方面东西了解的比较全面，可以多和他讨论。

扩展阅读

柯娇燕: *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the end of the Qing World* (1990)

欧立德: *The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies* (2000) (JAS 59.3: 603-646)

张勉治: 《马背上的王朝》 (*A Court on Horseback: Imperial Touring and the Construction of Qing Rule, 1680-1785*) (2007)

R. Kent Guy (盖博坚), *Qing Governors and Their Provinces: The Evolution of Territorial Administration in China, 1644-1796* (2010)

John E. Herman. *Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System* (JAS 56.1:47-74) (1997)

Emma Jinhua Teng (邓金华): *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (2004)

Laura Hostetler. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*

来自十五言写作平台，原文地址：<http://15yan.guokr.com/story/98wOfUdA6q9/>

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 181 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