

# 民族社会学研究通讯

青 春 通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 248 期

2018 年 1 月 31 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

什么时代中国要讨论“何为中国”？ 葛兆光

我看“新清史”的热闹和门道  
——略议“新清史”语境中的中国、内亚、菩萨皇帝和满文文献 沈卫荣

民族主义之前的“民族”：  
一项基于西方情境的概念史考察 张凤阳、罗宇维、于京东

历史学与中国民族史研究 马 戎

☆☆

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

## 【论 文】

# 什么时代中国要讨论“何为中国”？

——在云南大学的演讲记录<sup>1</sup>

葛兆光<sup>2</sup>

**摘要：**“何为中国”这一话题，在历史上有三个时代成为焦点，分别是北宋、二十世纪上半叶，以及当下。不过，这三个时代虽然都关注“何为中国”这一话题，但聚焦点却稍有差异。北宋关注汉族中国文化的正统性，二十世纪上半叶关注国家、族群与疆域的统一性，当下则关注全球化时代中国的内外与认同。如果我们从历史角度来看中国的国家、疆域和族群，应当承认历史中国的内、外之际不断变化。现代中国国家、族群与疆域的形成，应当看成是一个曲折、复杂和漫长的历史过程。说明这一点，不仅可以回应中国历史学界、中国政治领域和国际学术界的一些问题，也可以提醒我们，从传统帝国到现代国家的未完成转型中，中国还面临相当多的问题。一个兼有有限国家形态和天下帝国历史的现代中国，面对棘手的内、外问题如何处理？这既需要史学家寻找问题来源，更需要政治家具有理性和智慧。

**关键词：**中国、疆域、族群、内外、杂糅

今天，我很荣幸在云南大学演讲。在这个演讲中，我要和大家讨论的话题是，为什么现在中国学界又要来谈论“何为中国”？

也许大家都注意到，2011年我出了一本书叫作《宅兹中国》。在这本书以后，2014年我又在香港牛津大学出版社出了一本《何为中国》。最近，在香港中文大学又出版了一本《历史中国的内与外》。这几年，总共写了三本有关“中国”这个概念的书。在出这三本书的几年里，大家可能也注意到，“中国”成了一个话题，讨论得很热烈。过去我们觉得，“中国”是一个不言而喻、不需要讨论的概念。我们写中国文学史、中国思想史、中国宗教史、中国通史，似乎很少专门去讨论“什么是中国”。可是最近几年，除了我写的这三本书以外，有很多有关于“中国”的书出版。比如考古学家许宏，他写了一本《何以中国》。他是讨论早期中国怎样从一个满天星斗的格局，逐渐转向月明星稀的格局。在这个月明星稀的过程中，“中国”怎样浮现出来？许倬云先生在前年出版了一本书《说中国》，讨论中国这个复杂共同体的形成。这本书原来的书名叫《华夏论述》，出了以后影响很大。另外，新加坡王赓武先生也写了一本《更新中国》，英文版是 *Renewly*。另外，香港中文大学出版社去年出版了刘晓原的《边疆中国》。我们的老朋友李零也在三联书店出版了四卷本《我们的中国》。你们看，这个“中国”成了讨论的大话题。

可是，为什么“中国”或者说“何为中国”这个话题，现在这么引人注目？让我简单地回溯一下历史。

---

<sup>1</sup> 本文刊载于《思想战线》2017年第6期，第1-8页。2017年6月4日，复旦大学文史研究院葛兆光教授应邀到云南大学作了题为《今天我们为什么要谈论“何为中国”》的学术报告。本文为云南大学民族学与社会学学院本科生徐子懿根据录音整理、葛兆光教授修改审定而成。由于这是一份演讲稿，在编辑过程中也做了相应的处理。

<sup>2</sup> 作者为复旦大学文史研究院及历史系教授。

## 一、

在历史上，什么时候中国人要讨论“中国”？什么时候中国人不得不重新讨论“何为中国”？我觉得有三个时代，中国人特别热衷讨论“中国”。

第一个时代是北宋。我一直觉得，从安史之乱的 755 年到澶渊之盟的 1005 年，这整整两个半世纪，实际上是中国史非常重要的一个分水岭。大家如果看澶渊之盟（1005 年）之后的思想界，可以注意到，突然出现了很多讨论“中国”的文字。其中最典型的是所谓“宋初三先生”之一的石介，写了中国历史上第一篇用“中国论”这样的名字来命名的文章。大家看一看，就知道对于“中国”的焦虑在他的心目中是怎样的。同时大家也可以注意到，关于“正统论”的讨论在当时也是非常热闹。大家都知道的文学家欧阳修写了《正统论》。他的一些朋友，就和他反复论辩谁是正统？谁是中国？谁是华夏文化的代表？同样，大家也会注意到，这一段时间“春秋之学”非常兴盛。为什么春秋之学非常兴盛，春秋之学里又为什么特别注意“尊王攘夷”这样的观念？

显然，他们针对的是当时北宋面临的危局，也就是北宋疆域缩小了，强邻出现了。钱钟书先生有一个著名的比喻，说到了宋代，本来的八尺大床变成了三尺行军床。中国由原来大唐帝国时代无远弗届，突然缩小到只有汉族为主的这么一小块地方。那么，这个时候就出现了内外的问题。邓小南教授在《祖宗之法》一书里说，胡汉问题在北宋似乎消解了。可是，胡汉问题又从原来的内部问题变成了外部问题，也就是华夷问题。大家回看历史，在唐五代，中国这块地儿上，胡汉杂糅非常普遍。我举几个例子，白居易祖上是汉人吗？白居易的祖上不是汉人；刘禹锡是汉人吗？刘禹锡也不是汉人，祖上是匈奴人；晚唐时代，有好几个宰相，都有胡人血统。可是，到了北宋，这些族群都融入了汉族中国，很多人追溯祖上，就往往说“太原人也”“大名人也”“洛阳人也”。似乎到了北宋，疆域之内基本上都成了同一性很高的一个族群，胡、汉问题在内部似乎已经解决了。可是，在外部，辽、夏、大理、高丽环绕，却成了严重的华夷对峙，也就是说，外部有强大的对手，因此，宋代君臣内心焦虑就很厉害。到了澶渊之盟以后，北宋基本稳定下来，大宋与大契丹并立共存。这个时候，谁是“中国”，谁是“华夏”，谁是“正统”，变成了一个巨大的问题。

正是因为如此，在整个北宋，“中国”的名实之辩，就成了一个问题。大家都在反复讨论，怎样的是“中国”，谁应该是“中国”？在当时，大宋面对的强敌是契丹辽。辽国比你强大，你不承认他也是正统？我说一个故事，当时，辽国与北宋打交道，说我们往来国书里面，彼此称北朝和南朝，国书里面写北朝皇帝致南朝皇帝，怎么样？如果是北朝皇帝致南朝皇帝，那就可以说是“一个中国，各自表述”。可是，北宋皇帝下令叫大臣们讨论。讨论了半天，大臣们决议说，国书还是要用大宋皇帝致大契丹皇帝，因为我们跟你们不是一个中国。你们是契丹，我们叫大宋，这仿佛就是“一边一国”了。这里面表现的北宋君臣的“中国”观念，就是严分“华夷”。如果你研究中国思想史，讨论北宋为什么会出现道学？其实，跟这种对“中国”的焦虑，捍卫文化意义上的汉族中国的正统性有很大的关系。有这种焦虑，才会出现道学。可是，过去哲学史也好思想史也好，不是太注意这一个大背景，其实这个背景是很重要的。

## 二、

接下来，我要讲讨论“何为中国”成为话题中心的第二个时代，也就是 20 世纪上半叶，大体上是晚清到民国。从 1894、1895 年甲午海战、马关条约以后，到 1945 年第二次世界大战结束。这段时间热衷于讨论“中国”和“中华民族”，是因为从传统帝国向现代国家的转型过程中，中国面临外部威胁，内部也出现了很多问题。

首先，大家可以看到，以康有为、梁启超、蒋观云为代表，他们认为，要保存大清帝国所奠

定的这个多民族、大疆域国家。梁启超率先提出“中华民族”这个概念，是因为一方面要维护大清帝国遗留的族群和疆域，另一方面要顺应当时国际上所谓“民族国家”潮流。因为当时世界趋势是建立“民族国家”，就是意大利人马志尼讲的“一个民族是一个国家，一个民族只能是一个国家”。这个观念在当时影响很大，包括日本也流行这种说法。可是，日本刚好是相对单一的民族和国家，中国不是。为了符合这个“民族国家”的模式，就要塑造整个的“中华民族”。中华民族对应的国家就是“中国”，就是延续了大清帝国族群和疆域的中国。不仅是梁启超，康有为在1911年民国建立之后，还写信给黎元洪说，大清辛辛苦苦打下江山，开拓疆土，不能丢了。这些人大体上是近代史上所谓的保守派。他们既对大清王朝多少有些感情，也觉得大清遗留的疆土不能分裂。

那另外一派，也就是所谓“革命派”则相反，像章太炎、孙中山、朱执信、汪精卫他们。大家都知道，晚清革命者有一个口号叫“驱除鞑虏，恢复中华”。他们最初的想法，就是要恢复一个汉族中国，用汉族民族主义来作为革命的动员力量。他们说，自从明朝灭亡，中国已经亡了。中国亡于什么人呢？亡于满清“鞑虏”，所以要把中国从“鞑虏”那儿解放出来。因此，虽然他们也是要在新的国际背景下建立“民族国家”，但这个民族国家是汉族民族国家。他们觉得，这才叫做“中国”。总之，他们最初目标是要恢复一个汉族中国。

这两种关于未来“中国”的设想冲突很厉害。可是有趣的是，革命派打下天下，却不得不接受保守派的想法。大家可能读过《清帝逊位诏书》，里面要求维护中国的“五族共和”。1912年，孙中山作为临时大总统发表就任演说的时候，他也接受了“五族共和”。这里原因很复杂，不必多说。后来，大概在1917年还有人提出，中国不应该叫五族应该叫六族，因为西南还有人数量众多的苗彝，所以应该叫“六族共和”。那么，当中华民国接替大清王朝，它就不得不维护大清帝国的天下，包括庞大的疆域和不同的族群。这样一来就出现了一个尖锐的问题：怎样使多民族多信仰的民众生活在一个共同体“中国”里？

大家要注意，日本当时对中国的影响非常大。日本京都大学教授矢野仁一就提出，中国根本就不是一个国家，中国应该在长城以内，关外就是满蒙，是另外一些国家。这种说法自明治时代就开始有了。当时日本对中国有领土的企图，他们觉得中国应该分成若干国家。日本明治、大正时期的一些政客和学者，就提议中国应该在长城以南，要么守住汉族中国，要么分裂让列强管理。像有贺长雄的《支那保全策》和尾崎行雄的《支那处分案》，影响就很大。可是要注意，日本对中国，一方面给予的影响很大，另一方面激起的反弹也很大。自从1894年日本跟中国发生海战以后，中国上下普遍已经认定，未来中国的敌人和威胁就来自日本。所以当日本舆论强调中国应该分裂的时候，中国的反应恰恰是要反抗分裂，维持国土完整。

这种争论一直延续。到了1930年代，中国稍稍喘过气来，维护主权和领土的意识就更加高涨。恰恰这个时候，日本开始对中国侵略。从1931年的“九一八事变”起，中国和日本关于“满蒙”的争论就越加激烈。凡是中国的学者，都强调大一统中国，强调满蒙回藏族群和疆域属于中国。可是日本却始终要把满蒙从中国分割出去。所以，1930年代，出现了中国疆域史、民族史、边疆研究的热潮，好些现在还用的《中国民族史》《中国疆域史》都是那时写出来的。著名的历史学家傅斯年写了《东北史纲》，也写了《中华民族是整体的》。顾颉刚去西北考察，写了《中华民族是一个》这样的文章。大家都知道，1939年，就在云南这个地方发生了一场激烈争论。顾颉刚、白寿彝、傅斯年他们这些学历史的，认为中国是整体的，非常反感民族学家对民族的识别；甚至认为吴文藻、费孝通他们搞民族识别，实际上是怂恿国内各民族发展自我意识，是在分裂中国，是在给帝国主义提供借口。所以，从学术倾向到政治倾向，这个时候历史学家和民族学家产生了微妙的立场差异。

显然，1939年的争论就是为了维护统一中国。这是一个非常巨大非常现实的压力。在这个

压力面前，学术分歧只好放在一边，全国全民就只能保持一致，维护统一中国。最终，从晚清到中华民国，出现了两本有关“中国”和“中华民族”的重要著作。一本是蒋介石的《中国之命运》。《中国之命运》最重要的观点就是，中华民族是一个大家族，各个民族就像是大家族里的分支，大家来源是一个，也都是亲人，所以中华民族、中国就应该是完整的。另一本最重要的著作，现在很少有人读，也很少有人提起，就是罗梦册的《中国论》。他的这本《中国论》要说的话，和现在某些学者很像，就是论述中国是一个文明，既不像帝国也不像国家，我们这个文明就是大家在一起的。大家看这个《中国论》，再对比北宋石介的《中国论》，可以看到将近一千年里，有关中国的焦虑始终存在。这是第二次有关“中国”讨论的热潮。

### 三、

那么第三次，应该就是当下。很多人会问，现在为什么又要讨论“何为中国”？这不是问题嘛。按照现在的观念，“中国”就是中华人民共和国，领土是960万平方公里，民族有56个，人口差不多14亿，这些好像都毋庸置疑。可是，为什么现在又来讨论“何为中国”呢？

大家都知道，现在中国崛起了，可是，崛起带来的问题是什么呢？除了国力变强之外，也有外与内两方面的问题。从外部来说，当中国崛起，中国跟现在世界上通行的国际秩序，就会发生一定冲突。蛋糕要重新分配吗？利益要重新调整吗？打个比方，好像一个很挤的车厢，车厢上只能容五六个乘客。这五六个乘客都规规矩矩站着就算妥了，可是，现在有一个乘客突然变得特别胖，胖了以后原来各自占有的空间会发生变化。这样会不会引起冲突？是接受大家各安其位的原有空间，还是要重新建立一个新的秩序，这就要对自我重新界定。这是一方面。另一方面，内部也出现了问题。当国家不断发展的时候，我们的区域差异、城乡差异、阶层差异和族群差异，就越来越厉害。不平衡的情况下，内部认同也出现问题。为什么大家要认同这个国家？凭什么要认同？在什么共识上认同？如果大家看过亨廷顿的《我们是谁》就可以知道，“认同”问题是很严重的。如果没有一个新的认同基础，变化了的国家很难建立稳定秩序。因此，这就出现三个方面的问题：第一，我们要重新认识历史中国是怎么样的？第二，要认识现在我们是一个怎么样的国家？第三，要认识中国未来要如何和世界相处？因此，学术界会来讨论这些问题，什么是中国？中国应该是怎么样的？

显然，学术话题也有现实背景的刺激。有一次在美国哈佛大学开会，来自各方面的学者就讨论了很久，有一些问题，大家觉得有可能是引起中国人焦虑的原因。什么问题呢？归纳起来是三类，一类是民族问题，一类是周边问题，一类是国际问题。这些都反过来刺激我们历史学家的思考，中国应该怎样自我定位，应该怎样安顿自身，这就是我们要讨论何为中国的大背景。

这些背景，使得学术界不能不关注“何为中国”。记得有一次参加哈佛中国基金会的讨论，问题是如今什么领域的问题值得注意？讨论的结果中，有几个大家都觉得重要的关键词，一个是疆域，一个是族群，一个是国家，还有一个是认同。我们今天讨论“何为中国”，其实，围绕的就是这几个关键词。但是，我要把话说回来，也就是说我们毕竟是历史研究者，我们有焦虑，也试图给这个国家或者历史的问题去寻找病源，但是一定要搞清楚，我们是诊断病源的医生，而不是开刀动手术的医生。开刀动手术是政治家的事情。但是，我们有没有责任告诉大家，我们现在的困境在历史上是怎么过来的？

这就是我们今天要讨论“何为中国”的重要原因。

#### 四、

那么，如果我们不去讨论这些历史问题，会带来什么结果呢？

第一，如果历史学者不讨论清楚这些问题，会使得大家对中国的领土，习惯于固守一个“自古以来”的观念。大家知道，主权、领土、国民加上政府和制度，是现代国家的要素。可是，现在一讨论到中国的领土和边界，大家就会习惯地讲“自古以来……”，好像这就足够了。可是，在论述领土合法性的问题上，“自古以来……”这个法宝是不太灵的。为什么？因为传统帝国的疆域是移动的。你讲自古以来，他也讲自古以来，究竟要“古”到什么时代才算呢？在唐代，吐蕃和唐朝曾经明确分界，互不统辖。在宋代，云南和大宋也是一边一国。如果所谓“自古以来”的依据各不一样，也许就会各说各话。所以，如果不讲清楚疆域变化、重组、移动的历史过程，不讲清楚中国现在的领土是怎样从古代的疆域演变过来的，仅仅用简单的“自古以来”这样一个概念，可能解决不了问题。

第二，如果不讲清楚这些问题，在历史研究中尤其是中国史研究里面，会产生非常固定的中心和边缘意识。如果你有了非常固定的中心和边缘的立场，你就会有意无意忽略边缘的意义，会忽略这些所谓边缘，在历史上也可能是中心。今天在昆明，我们就再用云南来举例吧。最近这20多年来，为什么西方学界出现了那么多有关云南（当然也包括贵州、广西）的著作？有一本书里讲得很清楚，自古以来云南并不仅仅是汉文化的边缘，还是汉、吐蕃、天竺和东南亚，以及所谓“西南夷”，各种文化交融的中心。如果我们换个视角去看云南，把它当做“中心”，那么云南史的意义和做法可能是不太一样的。同样，大家也知道美国的新清史，被称为“新清史”的有些学者，也曾经提出新疆在18世纪以前，不是大清帝国的边陲，而是准噶尔、俄罗斯和大清交叉的中心。那么，你要怎么去回应这些说法呢？如果你不改变你的视角、立场，把中心和边缘“去固定化”，也许，你很难改变过去历史书写的套数，也不容易看到新资料和新文献的意义。

第三，如果不明白这一道理，可能历史的学术研究中也会出现挠头的问题。大家都知道史学界的学科划分很清楚，有中外关系史、有边疆史地、有民族史。很显然，这种划分方法，是按照现代中国领土边界来划分的。边界之内是民族史，边界以外就是中外关系史，在核心地区是“内地”，靠边儿上的是“边疆”。可是这里面有一个问题，当你把历史中国疆域固定为现代中国领土，也就是说我们现在的960万平方公里当成历史上的中国，那么，中外关系史和民族史当然就很容易切开界线。可是这个界线不是古代的边疆而是现在的边界。如果我们回到历史之中，当我们看到中心和边缘不那么固化的话，那么，这个边疆史地就出现了一个问题：边疆指的是现在的边疆，还是古代的边疆？当年傅斯年在云南时就讲过，不要轻易用“边疆”这个词。当然，我们现代中国是有边疆的，有非常标准的边界和边疆。可是在历史上，你不能那么看。比如，过去陕西西部、甘肃东部这些地方，在现在看来，已经是在中国内部了，可是如果你研究中古的宕昌，它是中原王朝的朝贡国，那个时候它在边陲以外呀。同样到了明代，明代所谓的“九边”是在什么地方？有很长一段时间，连敦煌都不在明代中国内。“嘉峪关外非吾土”，嘉峪关以外都不是中国。那怎么办呢？所以，如果谈历史，边缘和中心不要过于固定化，不要用现在国家来倒推历史，我们要坚持从历史过程中看中国疆域的变迁。

#### 五、

所以，我们讨论“何为中国”，就要追问“内”和“外”的问题。中国的内、外常常是移动和变化的。大家都知道，秦始皇统一中国，奠定了中国的基本格局，这是没问题的。可是，我给大家看两段话，在我最近出版的《历史中国的内与外》一开始，我就引用了两段话。一段话是《汉

书·西域传》里说的，秦始皇“攘却戎狄，筑长城，界中国”。这话什么意思呢？就是秦始皇把夷狄赶走了，修了长城，把中国界定出来了。那么，古代长城就真的是中国边界了。可是，现代歌词呢？“长城长，长城长，长城两边是故乡。”在这里，长城两边都是中国了。这两个中国，古代中国和现代中国就不一样。所以说，如果大家顺着历史看中国，可以看到有些地方是外国不断地变成中国，外逐渐变成了内。有些地方却是中国变成了外国，内就变成了外。

这是历史的过程。日本学者桑原鹭藏曾经说，整个中国的历史，简单地说就是北方的胡人不断南下，北方胡人又不断地被汉化。这有点儿简单化了。我给他补充一句，中国历史大趋势确实是北方胡人不断南下，确实是北方胡人在南下过程中不断被汉化，但北方汉人也在不断地胡化。而北方汉人由于胡人压迫而不断南下，于是南方夷人不断地被汉化；但是南下的汉人也在夷人的影响下不断被夷化。汉化、胡化、夷化，这才是相对完整的历史过程。

大家都知道，清代奠定了现代中国的族群和疆域，所以，我们讨论“何为中国”，涉及最多或者是讨论最重要的时代就是清代。同样，大家也可以注意到，“新清史”为什么在最近会热，其实跟这一点有很大关系。如果我们说，宋朝和明朝，相对来说是汉族建立了统治，形成了汉族王朝。它的疆域基本守住秦汉奠定的核心区域。宋朝更小一些，明朝基本上是所谓 15 省，也就是传统的“中国本部”。用“中国本部”这个词要注意，以前顾颉刚曾说是日本人阴谋炮制的，是想把中国限制在传统汉族区域内。

但是清代就不一样，大清帝国很了不起。努尔哈赤天命九年（1624），他们降服蒙古科尔沁部，然后皇太极天聪九年（1635）灭察哈尔，建立蒙古八旗，到皇太极崇德七年（1642）成立汉军八旗。他们还没有入关，就已经成为包容满、蒙、汉三个族群在内的帝国。到了顺治元年（1644）进关，到康熙二十二年（1683 年）收复澎湖、台湾，拥有了明代中国几乎全部空间，甚至更大一些。清帝国其实已经成为兼有满、蒙、汉，横跨万里的大帝国；到了康熙二十七年（1688），漠北的喀尔喀蒙古三部归顺清朝。康熙二十九年（1690）到康熙三十五年（1696），打败准噶尔，整个内外蒙古、青海都进入大清帝国的版图。最后，乾隆二十二年（1757）进入伊犁，乾隆二十四年（1759）进入喀什，大清帝国就成了合满、蒙、汉、回为一体的超级大帝国。另外，到清朝的雍正年间，西南苗彝地区“改土归流”，整个西南变成了帝国控制下的州府县厅和编户齐民，这就使得中国成为合满、蒙、汉、回、苗的大帝国。接下来是西藏，虽然元明两代都有控制西藏的策略，但大家都知道，真正要到雍正六年（1728）设“驻藏办事大臣衙门”，乾隆五十六年（1792 年）打败入侵的廓尔喀，制定《藏内善后章程》，福康安到拉萨确定“金瓶掣签”制度，西藏才真正纳入中国。

可是，帝国有帝国的难处，它不得不用差异性的政治、经济、文化制度来管理不同地区和族群。它有六部管理的内地十八省，有理藩院管理的蒙古、回部、西藏，有盛京三将军管理的东北部分。可是，在追求国家同一性和国民同一性的现代国家，这种制度却遇到相当大的困难。当中华民国和中华人民共和国接受了大清帝国的这份遗产后，传统帝国遗留下来的问题，就同样也成为现代中国的问题。在那个帝国时代，有的区域从外部的变成内部的，逐渐地纳入中国。我们不能说，这个历史形成的领土没有合法性，因为任何现代国家，都是从传统国家演变的，现代国家的国民和领土也是从历史中转变过来的。但是，如何从传统帝国转型为现代国家，如何使不同族群转型为现代国民，如何使传统移动的疆域转型为现代明确的领土，如何使过去对族群和区域的认同变成现代的国家认同？这些问题还是存在的。

对历史中国，千万不要用现代中国的版图、领土倒推。虽然历史中国中心相对稳定，但它的边缘是不断移动的。如果你固执地用现在的领土倒推历史，有可能会产生很多严重问题，尤其是

我们做历史研究的人。我们做历史研究，被强行地划成了你是做民族史的，他是做中外关系史的，那有的历史问题怎么办呢？比如说，现在很多跨境民族该怎么写？你不觉得这里有很多问题吗？

## 六、

现在，我归纳一下，中国究竟是什么？中国的内外究竟应该怎样认识？

我想，我们有我们的判断和角度。最近国际学界有一种流行的看法，就是自从本尼迪克特·安德森《想象的共同体》出来以后，大家会接受一个说法，就是“民族国家是近代建构出来的”。但是即使在西方，也有另外一些不同的理论，比如1991年安东尼·史密斯写的《国族认同》，就针对这个说法进行反驳。其实，如果从历史而不是从理论来看，单纯是建构，或者单纯是本质的说法，都忽略了另一面。从历史上看，民族国家有本质的、核心的那一面；也有建构的、想象的那一面，必须要把这两面结合起来。

所以我们说，首先，中国不是一个想象出来的共同体。自秦汉奠定基本核心疆域以来，这个“中国”始终在延续，所以要在历史中理解中国。当然，中国的内和外，也是在不断地变化的。但相对世界上其他地区来说，中国尤其是核心区域的政治、文化、社会具有相对的稳定性，这是影响现在中国一个重要的因素。其次，我们要认识到，维持这个核心区域的稳定，从秦汉以来主要依靠的是一是制度，二是文化，三是社会，当然还有共同历史。这和欧洲不太一样，所以，中国从传统国家向现代国家转型——请注意不是从帝国向民族国家转型——中国和欧洲有可能不同。再次，我们要强调，尽管汉族现在是中国非常大的核心族群，但汉族也是杂糅和混融形成的，没有纯粹的汉族。最后，你也要承认，历史上中国也经过变迁和扩张。我们也要承认它有殖民，也是一个帝国，也曾经自认为自己是世界上唯一的普遍文明。只是近代以来，天变了道也变了。我们原来认为是普遍文明的华夏文明，被另外一个来自异域的西方文明取代。另外的那个文明，本来也是地方性的，但近代以来，它变成普遍文明。而我们这个原以为普遍文明的，却变成了地方文明。这是历史变迁大势，这一点大家要有理性的认识。

## 七、

现在回到一开始的问题，今天我们为什么要讨论“何为中国”？从学术史的角度说，就是我们讨论“何为中国”这个问题，问题意识来自哪里？回应方向是什么？

第一个，我们的问题意识来自中国历史学界过去若干年对于“中国”“中国史”以及“民族史”的讨论。大家都知道，历史学界对中国史到底应当包括什么内容？应该涉及什么族群与空间的历史？过去是有很多争论的。比如，谭其骧先生、白寿彝先生，他们基本上是赞同，凡是发生在现代中国960万平方公里领土上的历史，都是中国历史。这是一个主流的看法。谭先生是伟大的历史地理学家，编制了《中国历史地图集》。而白寿彝先生在文革之后，主编了卷帙最大的四十卷《中国通史》。他们基本上持这种看法，也就是在我们中华人民共和国领土上发生的历史都是中国历史。但是另外呢，以孙祚民为代表的学者们就认为，历史中国是不断变化的，不能把所有的历史都算作是中国历史，也要承认历史上有的地方是外国，有的族群是异族，中国有一个逐渐变化的历史过程。当然，我们承认，前一种说法目的是捍卫现代中国不可分割，有政治上的合理性，但是这种说法也会忽略一些问题。第一，用费孝通先生“多元一体”说来比方，“多元”是历史的也是现实的，而“一体”则应该是在建设中，还不是完成式，你得承认这个变化的历史过程。第二，如果把现代中国当作古代中国，就出现了汉族是多数民族，其他都是“少数民族”的固定看法。因此我们的“民族史”研究往往不怎么涉及汉民族，只涉及其他民族。我觉得，这



会不会忽略当时有的民族所建王国跟中原的王朝，可能就是国际关系？这个大家还可以再讨论。所以我们说，“何为中国”的讨论，也是回应历史学界如何书写中国史的问题。

第二个就是回应中国政治领域。刚才我说了，为了论证政权的合法性、领土的神圣性、族群的一统性，有时候我们太依赖“自古以来就是中国……”这种说法，忽略了古代疆域和现代领土之间的差异。请大家注意，我说古代的时候我用“疆域”这个词，但是讲现代的时候我用的是“领土”这个词，古代疆域和现代领土不完全是一回事。同时，如果对此不作区分，也会混淆政府和国家的差异，或者说混淆王朝和中国之间的差异，甚至会混淆历史和现实之间的差异。所以，我们在某种程度上要回应中国政治领域的一些习惯的、固定的观念。

但是更主要的是第三点。我们讨论“何为中国”，也是在回应国际学界的一些质疑和看法。可能大家都了解，现在国际流行的历史观念和史学方法对我们产生了很大的冲击。比如说“全球史”，全球史说到根本就是超越国界、强调联系的整体史。在全球史里，“中国”这个概念，以“中国”为单位的史学研究，就往往被质疑。又比如“后现代”，后现代、后殖民、后结构之类的说法，把过去史学研究中的很多基本单位，比如国家、民族、事实都看成是“书写”出来的、“建构”出来的、“想象”出来的。它质疑过去的历史观念，也冲击着我们的史学研究。比如，近来对我们形成挑战的蒙元史和清史。美国的新清史提出来的挑战，则是把清史不仅仅看做中国一个朝代的历史，而是放在“全球史”的背景下，强调边缘的意义，调整大清帝国内部汉族本部和周边异族的重要性。所以，这些理论、观念和角度，其实也在逼着我们回答“何为中国”，历史中国的疆域、族群和认同究竟如何这样一些问题。

## 八、

最后，我讲一讲我的结论。写完这三本有关“中国”的书以后，我不打算再写这方面的论著，要回到我自己熟悉的老本行去了。刚才我和大家讲，这些年我和我的朋友们之所以花了这么多时间去讨论“何为中国”，当然是有历史的、学术的和政治的背景刺激。这是毫无疑问的，这里不再多说。我就概括地说一下我对“何为中国”的最终几点看法。

第一，我要强调中国是在历史过程中形成的，历史上的疆域在不断地移动。我们不能用现在中国的领土和族群倒推历史，把所有在现代中国的族群、疆域和历史都看作是历史中国的。

第二，我也要强调，从秦汉以来，中国已经形成了核心区域的政治区域、行政制度和很强大的文化传承，也形成了华夏观念、内外观念，更形成了非常强大的中国历史意识。

第三，我们也必须承认，这个核心区域的“中国”也是杂糅的，它与王朝并不一定重叠。它本身的族群、政治、文化，是一个叠加凝固再叠加再凝固的过程，或者换句话说就是族群与文化“南下再南下”才完成的。同样，在这个历史里面，中国也曾是帝国，也曾有征服，也曾有殖民，这跟世界上其他帝国是一样的。

第四，在清代以后，中国从传统国家向现代国家转型，但这个转型过程相当艰难和特别。它不是只有一个脉络，而是有两个交织的脉络，一个脉络是“从天下到万国”，另一个脉络是“纳四裔入中华”。把这两个脉络合起来，你才能理解现代中国的形成和它所带来的巨大问题。

第五，正因为如此，兼有现代国家和天下帝国复杂性的现代中国，在当前国际秩序中就遇到了很多麻烦。如何处理这些麻烦，需要政治家高度的智慧。这不是历史学家能够解决的。

## 【论 文】

# 我看“新清史”的热闹和门道<sup>1</sup>

——略议“新清史”语境中的中国、内亚、菩萨皇帝和满文文献

沈卫荣<sup>2</sup>

### 一、

“新清史”大概是近年来最受中国学术界关注的一个议题，对它的讨论常见于各种学术的和非学术的刊物和媒体之上，十分引人瞩目。这些讨论或以精致的学术外衣来包装政治，或以直白的政治语言来批评学术，显然“新清史”和对它的讨论不像是一个纯粹的学术问题和学术行为。所见不少对“新清史”的诠释和讨论，更像是论者借他人酒杯，浇自己块垒，不过是拿它当由头来说自己想说的话。<sup>3</sup>我自己不专门研究清史，起初只把这场讨论/争论当热闹看，但看多了、听多了，常有雾里观花的感觉，反而看不明白“新清史”到底是什么，人们何以会给它如此之多的关注？于是不得不继续往下看，慢慢发现“新清史”所涉及的问题竟然有不少与我自己的专业学术领域，即西藏研究和藏传佛教研究有关，这样似乎也能看出一些门道来了。今天斗胆参与一回对“新清史”的议论，或同样是借他人酒杯，浇自己块垒，暂借“新清史”这个热门的话题，来说我自己想说的一些事情。

### 二、

我最早见到的一本直接以“新清史”为标题的书是《新清帝国史——内亚帝国在清承德的形成》，其编者之一是我熟识的美国唯一的西夏学者邓茹萍（Ruth Dunnell）女士，蒙她所赐，我有幸较早拜读了这部明确标明为“新清史”的作品。<sup>4</sup>这本薄薄的小书原来不过是几篇论文和资料性译文的结集，它将满清夏宫——承德避暑山庄，以及与它相关的建筑、艺术、典礼作为研究的焦点，来探讨内亚和西藏对于大清帝国（1636-1911）的重要性。论文的作者们想借助其研究来说明，清朝不能被简单地当作仅仅是一个普通的中国王朝，因为它在军事、文化、政治和意识形态上都深入地与内亚相关涉。所以，这本书强调清帝国内有众多不同的族群，分析了满族与西藏高僧、蒙古头领和新疆突厥系穆斯林精英分子之间的关系，并阐述它们对于中国历史的重要意义。作者们还特别讨论了乾隆统治时期（1736-1795）皇帝身份的性质和表现，检讨了包括曾被

<sup>1</sup> 本文分五篇连续掲載于澎湃网《上海书评》2017年9月4日-8日号。本文的写作缘起于2016年10月22日参加北京师范大学文学院主持召开的“思想与方法——变动的秩序、交错的文明：历史中国的内与外”国际高端对话暨学术论坛时所作的一个简短发言，以后经过了将近一年的时间，陆续增补写成。

<sup>2</sup> 作者为清华大学人文与社科高等研究所 教授。

<sup>3</sup> 关于“新清史”的各种讨论不胜枚举，于此只能略举一二。前期的讨论分别结集于刘凤云、刘文鹏编，《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，2010年；汪荣祖主编，《清帝国性质的再商榷：回应新清史》，台北：远流出版社，2014年；以后的争论文章还有姚大力，《不再说“汉化”的旧故事——可以从“新清史”学习什么》，《东方早报·上海书评》，2015年4月12日版；汪荣祖，《为新清史辩护须先懂得新清史——敬答姚大力先生》，《东方早报·上海书评》，2015年5月17日版；李治廷，《“新清史”：“新帝国主义”史学标本》，《中国社会科学报》，2015年4月20日版；钟晗，《“新清史”学派的着力点在于话语构建——访中央民族大学历史文化学院副教授钟晗》，《中国社会科学报》，2015年5月6日版；此外，英文期刊《当代中国思想》也出版了“近年新清史在中国的论争”专号，即 *Contemporary Chinese Thought*, Vol. 47, No. 1, 2016.

<sup>4</sup> *New Qing Imperial History, The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott and Philippe Forêt, London and New York: Routledge Curzon, 2004.

明显高估的朝贡制度在内的与内亚相关的礼仪[仪式]的角色意义，以此对一个在文化和政治上都很复杂的历史阶段提供了一种新的理解（欣赏）。这本文集的每个篇章都以一个特殊的文本或者手工艺品为出发点，不只利用了以前在英文中还不具备的资料，而且也为读者了解承德的生活和它对于作为一个整体的大清帝国的重要意义提供了直接和详尽的知识。从这本文集来看，“新清史”最核心的内容大概就是他们特别强调和讨论内亚，特别是西藏，对于清代历史的重要性。

这部文集的导论由邓茹萍和米华健（James A. Millward）二位编者联合撰写，其中有一节题为“新清帝国史”（New Qing imperial history），专门解释何谓“新清史”。它说：“最近学者们采用了‘新清史’（new Qing history）这个词来指称自1990年代以来对在中国的和内亚的满清帝国史所作的一个大范围的修正。清研究牵涉了历史学家以外的艺术史家、地理学家、文学学者等其他人的参与，而在清研究中所做修正的最显著的特点就是对满人，和他们与中国和中国文化的关系的一种新的关心，以及对北京统治下的其他非汉人团体的关注。对那个曾经被当作是一个同质的中国人和中国文化的东西的解构，或被称作‘中国研究中的族群转向（the ethnic turn in China studies）’。长期以来，人们相信中国的征服者，甚至它的邻居们，都会通过那种常常被描述为是一种自发的和单向的汉化过程转变为中国之道。[新清史]对这种‘汉化’的假定提出了质疑，并对中国传统历史书写中的那些更为民族主义和沙文主义的教条培育出了一种怀疑的眼光。采用人类学的观点，[新清史]学者们对满人、蒙古人、回回人、苗人和其他人等的身份认同在历史语境中做了重新检讨。尽管这些观点还没有被普遍地接受，但许多曾将满人简单地贬为‘变成了中国人的蛮夷’的中国专家们，现在也开始领会这个东北部族联盟对明中国的征服所造成的复杂的文化、政治和族群问题。此外，越来越多的从事清史研究的学生们正在学习满语。”

还有，被“新清史”重新检讨的另一个观念是美国中国研究的奠基者费正清先生率先构建的“朝贡体系”。在这种观念影响之下，清帝国的历史被叙述成与其前朝一样，都以汉文化为中心，它所实施的对外关系同样被认为是遵循了一种为西方历史学家们熟知的“朝贡体系”的持久模式。这种认为中国历史贯穿始终都固守着一种单一、不变的国际外观的观念，事实上从一开始就曾受到过质疑，但却逐渐被认可。然而，这种模式的中心形象，即中国的君王摆出一副天下共主的姿态，要求八方外夷都必须以朝贡的名义来开展外交和商业活动，长期以来不只是对历史学家们，而且也对外交官、政治家，甚至对中国人自己都产生了影响。费正清当初建立“朝贡体系”的观念根据的是他对十九世纪中国海岸的外交和商业的研究，然后将它扩展成为传统中国外交关系的一般模式。然而，如果对清代和整个清帝国做更深入一点的考察的话，那么，人们就很难维持这种对清代外交关系所持的简单的文化主义模式。事实上，清朝还通过很多不同的方式与其邻居们交往，其中包括政治联姻、宗教赞助、商业、外交和战争等，这些方式常常与朝贡或者汉族中心主义没有任何关联。

与清是否遵循中国外交关系之传统模式的观念相连接的另一个问题是，我们应当关注在清的语境中所谓“中国的”和“外国的”到底确切地指的是什么？费正清认为中国[汉]文化居于清政体的核心位置，但是满族的统治精英们与他们的内亚臣民们（蒙古人、西藏人和突厥系穆斯林们）的交往常常比他们与汉人的交往来得更加紧密。而《新清帝国史》这本书的聚焦点就是清与内亚的那些关系，以及它们的政治和文化基础。

在挑战汉化、汉族中心主义和朝贡体系模式等概念的同时，“新清史”家们重新发现了同时作为“一个内亚的”和“一个中国的”帝国的清朝。虽然，对此迄今还没有得到像对满族身份认同问题一样的持续的研究，但它对于改正我们对清代之重要性的理解十分关键。此外，有鉴于中国共产党在将它的中国民[国]族愿景[理想]延伸到西藏、新疆，甚至到内蒙古的蒙古人中间时正面临着持久的困难，这个在内亚的新的、更大的中华帝国实际上是一个大清的创造（the new, greater Chinese empire in Inner Asia is a Qing creation）这一事实于今天有着非常重要的意义。

作为一个巨大的欧亚政体，大清帝国不但可与那些“火药帝国”（gunpowder empires）相比较，而且在很多方面也可与莫斯科大公国，甚至和哈布斯堡和大英帝国相媲美，它当在世界史上占有一个新的位置。那些关于清的旧观念（今天有时依然会听到有些非中国专家们如是说），即把清当作停滞的、孤立的、特殊的，和与早期近代历史潮流相切割断的等等，早已站不住脚了。不管是“中国”，还是“东方专制主义”，或者“亚洲病夫”等等，将都无法用来描述这个扩张型的满洲国家，它不但终结了衰败中的明朝，而且还在中国内地重新建立起了秩序和繁荣，并将中国腹地的经济力量与它自己的军事实力结合起来，以抵挡俄国，粉碎准噶尔，并使蒙古、新疆和西藏加入进了帝国，使得在北京控制之下的帝国版图增大了一倍。”<sup>1</sup>

这个导论的作者之一米华健先生是美国“新清史”学派的主将之一，故以上引述的这些内容无疑可算是对“新清史”之主要观点的确切的概括和总结。从中可以看出，“新清史”对传统清史研究的最重要的修正就是将其视角从传统中国历史书写范式对“汉化”和“朝贡体系”的专注中转移出来，进而把它放在一个更加广阔的视野中，即从“中国的”和“内亚的”帝国两个维度来研究清史，并响应“中国研究之族群转向”，更加推崇对清代之非汉人团体，特别是蒙古、西藏和突厥系〔新疆〕穆斯林族群之历史的研究，强调满族统治者与这些内亚民族、地区之互动的历史对于理解整个清帝国历史的重要意义。

平心而论，将清史从以王朝更替为中心的中国古代历史的传统叙事模式中解放出来，不再以汉族中心主义史观下的“汉化”和“朝贡体系”为主线来建构清帝国的历史叙事，转而更重视对满族及其统治下的非汉族族群和地区之历史的研究，“新清史”显然有其新意，它是对传统清史研究的修正和进步。毋庸置疑，清具有与中国历史上其他由汉族建立和统治的王朝不同的性质和特点，“朝贡”对于习惯于“严华夷之辩”，并以“怀柔远夷”为目标的汉民族统治下的王朝开展外交和国际关系至为重要，但对于像元、清这样的“征服王朝”来说，它确实不过是其外交和国际关系中的一个重要选项而已，它们在与广大西域和边疆地区的交涉中，往往显示出与汉族统治王朝不同的侵略性和扩张性。

但是，清之所以不是一个普通的中国王朝，不能说只是因为清“在军事、文化、政治和意识形态上都更深入地与内亚相关涉”。事实上，中国历史上的大部分王朝，不管是汉族政权，还是非汉族政权，它们的历史都与内亚，或者西域各民族和地区的历史有着广泛和深刻的牵连。即使是像明这样的汉族政权，不管是主动的，还是被动的，它也都和西藏、蒙古等内亚地区的民族有很深的交涉。<sup>2</sup>中国历史上的每个王朝，其统治地域、方式等都各有其特点，清作为中国历史上的末代王朝，它既是一个外族入主中原的征服王朝，同时它也是其前朝的继承和发展，应当首先是一个“基于中国”的帝国。

显而易见，“新清史”是在全球史观影响下对清帝国史的一种新的书写，它与传统的汉族中心主义史观影响下的清代历史叙事有着巨大和本质的不同。按理说，“新清史”学家们的批判矛头直接指向的是他们自己的祖师爷、美国中国研究的开山鼻祖费正清先生，解构的是费正清最早倡导的以朝贡体系为主线的正统中国史观。他们并没有，甚至也不屑于批判中国学者在传统的汉族中心主义历史观影响下的清史书写。在“新清史”于中国引发激烈争论之前，它在美国的中国研究学界似乎也没有形成一个特别引人瞩目的新的学术流派，更不是每一位清史学者都认同“新清史”的这种学术转向，并自觉地与“新清史”学家们站在同一队伍之中。不但有何炳棣先生这样有影响力的前辈华裔权威学者站出来捍卫“汉化”于清代历史上的重要意义，而且，近年来还有一些专门研究清代蒙古、西藏历史的西方新锐内亚学者，从他们对满、蒙、藏、

<sup>1</sup> *New Qing Imperial History*, pp. 3-4.

<sup>2</sup> David M. Robinson, “The Ming Court and Inner Eurasia,” 《西域历史语言研究集刊》，第二辑，北京：科学出版社，2008年，第351-374页；David M. Robinson ed., *Culture, Courtiers, and Competition in Ming Court (1368-1644)*, Harvard East Asia Monographs, Harvard University Asia Center, 2008.

汉等民族于文殊菩萨的道场五台山朝圣与互动的历史研究中发现，满清与蒙古、西藏的交涉事实上并没有多少明显的“内亚”因素，相反却有更多的汉文化因素，进而提出了“清世界主义”（Qing Cosmopolitanism）的说法，以此与“新清史”专重内亚性质的学术主张对垒。<sup>1</sup>

那么，何以美国的“新清史”会在今天的中国引发如此激烈的反弹呢？不难看出，其中最关键的原因或在于“新清史”触及了我们今天应当如何来理解和解释清与“中国”之关系这一问题，而这个问题自然是一个对于理解作为民族国家之当代中国的身份认同和处理眼下中国出现的民族、边疆等种种棘手问题都十分紧要和敏感的主题。如何理解和分别中国历史上的“中国”和西方视野中的 China 这一概念，如何理解历史上的中国与现实中的中国的关系，这是一个十分复杂和难以处理的问题，解决这些问题并非只是历史学家们的兴趣和责任。“新清史”学家们主张将“清当作一个内亚的，和一个中国的帝国”（the Qing as an Inner Asian, as well as a Chinese empire），其中那个“中国的帝国”指的自然就是“一个汉人的帝国”，而通常他们笔下的“中国”（China）指的也就是这“一个汉人的国家”，所以，在他们看来清和“中国”或只有部分的重合。可是，一个纯粹是由汉人组成的，或者一个完全脱离了汉人的“中国”，事实上都只能是一个今人“想象的共同体”。严格说来，在中国古代历史上，从来就没有一个纯粹的汉人的“中国”，而即使在一个由外族建立的征服王朝中，其主体也依然是汉人。将清朝泾渭分明地区分为“一个内亚的帝国”和“一个中国（汉人）的帝国”，并把它作为这二个帝国的统一体，这是不妥当的。当然，即使真的可以把大清如此明确地分成二个帝国的话，那么，它们作为一个整体也依然还是“清中国”（Qing China）。

最近，米华健先生在《上海书评》所做的一次访谈中坦言：“我知道，很多人在不断暗示，甚至直接说明，‘新清史’是分裂中国的学术阴谋，想要搞垮中国。这也是不对的。我可以理解他们为什么这样想，但这的确是个误会。我们之所以进行被称作‘新清史’的研究，目标其实是调整、修正包括费正清在内的那一代历史学家的学术话语（discourse），比如朝贡制度，比如汉化，又比如中国中心论。”<sup>2</sup>显然，将“新清史”作为一种分裂中国的学术阴谋确实是中国史学界掀起批判“新清史”浪潮的一个最主要的原因，这是大家都心知肚明的一个事实。如果主张清不等于中国，或者说清不是中国，那么今天的中国能否名正言顺地继承“大清”留下的历史遗产，它对西藏、蒙古和新疆等内亚地区的统治是否具有合法性等似乎都成了问题，这自然是爱国的中国学者们无法接受的学术底线。

作为西方学者，“新清史”学者们的政治立场和学术研究的出发点自然都不可能与中国清史学者们完全一致，而清是否“中国”也不可能是一个纯粹的学术问题，对它的探讨，中、西方学者会有不同的视角、敏感和意义，故很难对它做心平气和的学术讨论。尽管“新清史”的代表人物近年来再三澄清“新清史”并非是一个分裂中国的学术阴谋，但他们同时也坦承，“新清史”家们确实有人“倾向在‘清朝’与‘中国’之间划下一条界线，避免仅仅称呼清朝为‘中国’，也不仅仅称呼清朝皇帝为‘中国’皇帝。”或者认为“大清帝国与中华民国是有不同的政治目标的不同的政治实体，即使在人口和地理上清朝与现代中国明显重迭，两者间也非密合无缝，而事实上有许多参差冲突之处。”<sup>3</sup>当代的中国历史学家大概比西方学者更相信西方人总结的“一切真实的历史都是当代史”的说法，既然“新清史”家们不愿意在“清”与“中国”之间划一条等号，那么，他们就难以逃脱“分裂中国的学术阴谋”的指控。

<sup>1</sup> Johan Elverskog, "Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols," *Journal of International Association for Tibetan Studies*, No. 6, 2011, pp. 243-274; Peter Perdue, "Ecologies of Empire: From Qing Cosmopolitanism to Modern Nationalism," *Cross-Currents E-Journal*, No. 8.

<sup>2</sup> “米华健谈丝绸之路、中亚与新清史：发掘‘被遗忘’的人群”，《上海书评》，2017年7月9日。

<sup>3</sup> 语见欧立德，《满文档案与“新清史”》，刘凤云、刘文鹏编，《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第391页。

显然，正是这种历史与现实的交织、纠结，才使得“新清史”在中国学者这里成了很严重的政治问题。如前所述，西方人所说的“China”常常指的是一个纯粹的汉人国家，所以说大清是中国也好，不是中国也好，其中已经有了一个预设的基本前提，即是说，大家同时承认在唐、宋、元、明、清这些王朝之外，还应当有一个抽象的、可以明确地指称为“中国”的民族/国家存在。但是，这个脱离了具体的历代王朝的“中国”、这个他们想当然地认为的一个纯粹汉族的“中国”，它无疑只是一个莫须有的存在，相信没有哪一位“新清史”家真的可以对它做出明确的定义和解释。于西方的学术著作中，“Qing China”是一个我们更常见的对清朝统治下的中国的表述，这表明“清”和“中国”应该就是一个不可分割的、合二而一的概念。从强调“中国”不是一个纯粹的“汉人的国家”这个角度来看，“新清史”反对将“汉化”和“朝贡体系”作为两条主线来描述清朝及其对外关系的历史，以破除“汉族中心主义”对中国古代历史书写的影响，这对于我们理解“中国”具有正面和积极的意义。破除“大汉族主义”的历史观，强调“这个在内亚的新的、更大的中华帝国实际上是一个大清的创造这一事实”，这对于我们正确理解今日中国这个由多民族组成的国家具有重要意义。它不但不应该是中国共产党要将中华民族的理想推及西藏、新疆和内蒙古等地区时的困难，相反应该成为它的助缘。正如持“清世界主义”史观的西方学者所认为的那样，清代经济的繁荣和社会、人口、地理区划的广泛流动和变化，有力地推动了各族群之间文化、习惯和宗教传统间的深入交流，它所造成的积极影响显然不是对各族群划地为牢，并强化各族群的不同特点，而是对帝国内族群界限的穿越和打破，由此而形成了一种特有的具有世界主义性质的清文化。这种“清世界主义”对于今日中国建构一个融合各民族及其文化的中华民族的认同无疑具有很有启发性的借鉴意义。只有片面强调作为“内亚帝国”的清的重要性，同时弱化作为“中国帝国”的清的历史意义，并将清和“中国”分离，这才会成为建构和叙述作为“一个民族国家之中国”的古代历史的障碍，并进而成为今日中国建构各民族[族群]共同承许的中华民族之身份认同的巨大困难。

值得充分强调的是，我们今天所讨论的、所争论的和所想象的这个“中国”是一个十分复杂的概念，它既是一个历史的、人文的概念，又是一个民族的、地域的概念，还是一个政治的、法律的概念，若我们只选取其中的任何一个方面来谈论一个抽象的中国，则一定都是不全面和不恰当的，也都无法与这个现实的中国相对应。此外，中国还是一个处于不断变化和发展中的历史性的概念，“秦中国”与“清中国”绝非同样的概念，就如“清中国”和中华民国、中华人民共和国也非密合无缝一样。全部中国古代历史所揭示的一个事实是，所谓“中国”的内涵和外延时刻都在变化和发展之中，今日之中国的形成无疑是以上所有这些因素长期互动和发展的结果。所以，我们既不能因为外族入主的征服王朝的出现，或者因为这些王朝对内亚的经略远比汉族王朝更加深入而否认它们的“中国”性质，同时也不能固守“汉族中心主义”的历史观，坚持要把非汉族建立的王朝一概排除在我们理想的“中国”之外，或者非要以“汉化”的方式把它们改造成为我们理想的那个“中国”，然后才把它们的历史纳入到古代中国的历史之中。

近年来，来自日本的“新元史”和来自美国的“新清史”都在国内产生了很大的影响，细究其中的原因，最主要的或就是我们自己在按照西方政治理念对民族国家所作的定义来理解和解释作为一个现代民族国家的中国，和它与中国古代历史之间的关系，以及建构一个全国各民族百姓共同承认的中华民族的民族认同时所遭遇的巨大困难。近年来，国内学界对“何谓中国/何为中国”的讨论层出不穷，但这样的讨论似乎都很难脱离“汉族中心主义”的藩篱，其实际效果或与被他们激烈批判的“新清史”异曲同工。如果我们非要坚持“汉族中心主义”的历史观来讨论“中国”这个概念及其形成的历史，那么，不管我们选择从哪个角度来看中国，也无论我们能够如何雄辩地证明于中国古代历史上的哪个时候、形成了一个何等样的“中国”，并如何确凿地表明自何时开始“大一统”的理念已经何等地深入人心，那么，这个“中国”依然只能是我们汉族想象

中的一个理想型的中国，它不但与我们今天所关切的这个现实的中国并没有必然的关联，而且也很容易把中国古代历史上包括大清在内的由非汉民族建立的王朝 / 帝国对今日之中国的形成所起的巨大作用排除在外。事实上，谁也不可能在这个过去了的（民族的、地域的、文化的）“中国”和现在的这个（多民族的、跨地域的、政治的和法律的）中国之间建立起一种严丝合缝且无可争议的历史联结。与其去虚构或者想象出一个古已有之的纯粹汉人的或者“汉化了”的“中国”，并费力地去建构它与现实中国的历史联系，倒不如像“新清史”学家们一样，彻底破除“汉族中心主义”的历史观，把“清中国”看成是连接“明中国”和中华民国的一个自然的历史阶段，而现实中国则是“明中国”、“清中国”和中华民国的自然发展和继承。显然，与将“大清”理解为由一个“内亚的”和一个“中国的”帝国所组成的“清中国”比较起来，坚持“汉族中心主义”的历史观，继续将清朝的历史区别于中国古代史上其他以汉族为中心建立起来的王朝的历史，甚至把清朝排除在他们理想中的文化的，或者人文的“中国”之外，这对于正确理解今日中国的国家身份认同，维护当今中国社会之稳定和领土完整可能造成的损害一定是有过之而无不及。

### 三、

去年 10 月，笔者受邀参加庆祝哈佛大学费正清研究中心成立六十周年的系列学术活动。在其中的一场学术演讲中，我有幸听到了美国“新清史”学派的另一位代表人物欧立德（Mark Elliot）教授本人对“新清史”的学术主张所做的一个简单明了的总结。他指出“新清史”最关键的学术主张有以下三条：一，清史研究必须重视清朝的“内亚维度”（Inner Asian Dimension），强调满清统治的内亚性质；二，清史研究必须利用非汉文资料，特别是满文历史文献；3，清史研究必须重视全球背景，或者说清史研究应当立足于全球史语境之中。

与前述米华健先生的总结相比，欧立德教授总结的这三条“新清史”的主要学术主张显得更具时代感和超越性。他的简短的报告甚至根本就没有提到引爆了最为激烈的争论的“汉化”问题，也没有提到正是他们正在纪念和缅怀的那位费正清先生率先在西方学术界建立起来的有关“朝贡体系”的那一套“陈词滥调”。欧教授的报告给人的深刻印象是，“新清史”原来不过是顺应了历史研究的旧传统和新的发展趋势，从民族史、区域史和全球史等不同的角度，更多地利用第一手的满文文献而对清史所做的一种新的探讨，而眼下所有对“新清史”的批评和争论则都是出于对“新清史”的误解和误导，它们完全偏离了学术主题，无的放矢，所以是没有意义的，甚至是滑稽可笑的。

由于当时欧立德先生只是以主持人的身份在原定的会议议程中临时加入了他自己的这段报告，所以他并没有时间对上述“新清史”的这三条学术主张的具体内容做更多的阐述。如果我们把他提出的这三条学术主张当作一种学术原则和学术方法，则它们显然不止是对于清史研究，而且对于整个中国古代历史，特别是对所有非汉民族主导的王朝历史的研究，都具有借鉴和指导意义。例如，如果我们把它们用于对与满清史有很多相同特征的蒙元史研究的话，它们不但同样适用，而且于蒙元史中也一定可以读出很多与“新清史”相同的内容，而这样的研究实际上早已有杉山正明先生率先积极地主张和实践过。从这个意义上说，“新清史”之新意可适用于整个中国古代民族历史的研究。

由于欧立德先生提出的这三条学术主张牵涉了中国古代史、民族史研究中很受人关注的几个关键的问题点，而笔者自己的研究也始终与民族史相关，所以，他的总结给了我很大的启发，也促使我对他所提出的这些问题做进一步的了解和思考。首先，我希望更多地了解“新清史”所主张的“内亚维度”和满清统治的“内亚性质”到底指的是什么？“内亚”（Inner Asia）不但是一个外来的概念，而且还是一个近代的概念，把它作为一个重大的地缘政治概念用于清史研究之中，

显然是现代西方史家们的一个创造。就我有限的阅读经验来看，“新清史”学家们并没有对“内亚”这个概念有十分明确的界定，它有时直接与“新疆”这个概念混用，泛指古代西域突厥系诸伊斯兰民族居住的地区；有时又把西藏、蒙古和新疆等三个地区联结起来统称为“内亚”，故讨论清朝与内亚的交涉主要就是讨论清朝与西藏喇嘛、蒙古王公和新疆伊斯兰精英之间的互动和往来。有时还把满洲、蒙古、西藏和新疆联合起来，作为清朝的“内亚帝国”部分，以此与“中国的帝国”相区别。大致说来，“新清史”家们讨论的内亚，在地理范围上与西方学术传统中的中亚研究所涉及的区域范围基本一致。

或许正是因为“内亚”是一个近代才有的地域概念，所以“新清史”学家们在讨论清朝与内亚的交涉和对内亚的统治时，基本上都脱离清以前之“内亚”地区的历史，脱离清以前中国古代各王朝与内亚诸地区和民族之间错综复杂的历史关系，而只考虑和强调“内亚”地区是大清之“新疆”，认为是清代的对外扩张才把这些地区兼并进入了“中国”的版图之中。这种割裂清与清以前诸王朝之历史联系的内亚观，显然完全不符合中国古代历史之事实，是故也并不能像“新清史”所预期的那样，可以帮助人们正确理解内亚对于清朝历史的重要意义。

如前所述，“新清史”学者们主张“清不能被简单地视为一个普通的中国王朝，它在军事、文化、政治和意识形态上都深入地与内亚相关涉。”这固然很有道理，但是，我们不应该因此而认为清朝对内亚地区的进一步渗透是清朝对一个与古代中国毫无历史关联的地区发动的纯军事性的殖民扩张。显然，清对内亚地区的更深入的渗透既不只是仅仅因为清具有明朝所不具备的军事实力，也不是因为清朝统治风格本身具有内亚性，或者说更具扩张性和侵略性，相反，它在很大程度上只不过是对其前朝历史的延续和继承。

事实上，中国古代历史上几乎没有一个朝代未曾和“内亚”地区相关涉，汉朝、唐朝和元朝自不待言，就是宋朝、明朝又何尝能够脱离与上述内亚地区的交涉而存在呢？比较而言，蒙古帝国和蒙元王朝对西藏、新疆等内亚地区的统治和渗透甚至比清朝更为直接和有效，至少元朝对西藏地区的控制和统治要比清朝直接和深入得多。即使是从军事力量上无法与蒙元相比的明朝，它也继承了元朝留下的遗产，一直保持着和西藏等内亚地区的交涉。如果说明朝对西藏的统治确实没有元朝那么直接和有效的話，其原因并不在于明朝的军事力量甚至虚弱到不足以征服西藏，而在于它固守了汉族“严夷夏之辨”的统治理念，对西藏采取了“怀柔远夷”的统治策略。而且，如果说在政治上、军事上，明朝与西藏的关涉远不如元代那么深入的话，那么，在宗教和文化上，特别是在对藏传佛教的吸收和传播上，明朝与西藏的关涉甚至远远超越了元朝。而清朝对西藏的统治则既不同于元朝直接郡县其地的统治手法，也不同于明朝的怀柔政策，采取了一种更加因地制宜、刚柔并济的统治方式。总之，清对西藏的统治不是纯粹的军事性的殖民扩张，而更多是对元、明与西藏之交涉的延续和发展。

近读欧立德教授的弟子 Rian Thum 先生的一部获得了美国历史学会 2015 年度费正清奖的新著《维吾尔历史之圣道》，<sup>1</sup>这本书讨论的是二百五十年间处于中国统治之下的新疆突厥系穆斯林们的历史实践(historical practice)，研究的是那些今天自称为维吾尔人的穆斯林于上个世纪三十年代开始如何通过书籍(手稿)的流通、朝圣、旅行和在伊斯兰圣徒墓前的讲史等活动，融合闪族、伊朗、突厥和印度传统的成分，成功地构建了他们独特的地方历史和民族认同。这部著作旨在扩大人们关于眼下维吾尔人和中国政府之间的紧张关系的相关知识，同时通过对历史这个概念的反思来探究人类与过去之互动的局限。不言而喻，这是一部很有新意和创意的著作，对于我们理解维吾尔人是如何想象和构建自己的历史和民族认同的过程有巨大的帮助。但是，作者把维吾尔人的历史实践，亦即他们对自己的历史叙事的建构，基本上与清以前这个地区的历史，与传统被认为是维吾尔人之先辈的回纥[鹞]人的历史割裂开来，从而把今日之维吾尔人的历史建构纯粹当

<sup>1</sup> Rian Thum, *The Sacred Routes of Uyghur History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014,



成是“传统的创造”(invention of tradition)的一个经典例子,这未免有点矫枉过正。

Thum 先生认为今日被称为维吾尔人的聚居区新疆(维吾尔人自称 *Altishahr*, 意为“六城”)归属于中国完全是“一个征服和殖民化的结果”,而“这个故事的最有力的行为者既不是汉人,也不是维吾尔人。“新疆”于 1759 年才最初被并入了基于中国的清帝国(the China-based Qing Empire),这是一个历史的偶然事件,它是在满洲人和准噶尔蒙古人之间跨越了几代人的权力争斗的一个的意外结果。大清的乾隆皇帝本来对征服新疆之绿洲地区并无特别的兴趣,但他决意要把被他打败了的准噶尔蒙古人的全部遗产接收过来,所以他接着再用武力打败了当地突厥系穆斯林人(即维吾尔人)的反抗,并把这块地方确定为大清帝国的“新疆”。从此以后,“新疆”便成了清中国的一个部分,尽管在 1933-1934 和 1944-1949 之间或可认为新疆曾有过短时间的独立,但于清以后不管是中华民国,还是中华人民共和国,它们都对新疆拥有主权统治。“新疆”自然地内亚清帝国(the Inner Asian Qing Empire)的一个附属转变成为作为民族国家的中国(the Nation-State of China)的一个组成部分。作者还借用 Benedict Anderson 先生的一句名言,形容中华人民共和国竭力将“短而紧的皮肤拉展开来,以遮盖住帝国这个巨大的身体”,对“六城”的历史进行了重新想象,即令“六城”完全消失于“新疆”之中。于是,这个将草原和以绿洲为点缀的沙漠进行不自然嫁接而形成的地理上的混合区,即被想象成了“我们伟大祖国的西北边疆”,从而被赋予了一种新的历史。而这种新的历史又把以往在汉、唐时代基于中国的政权的一些(与内亚交涉的)插曲,作为说明“新疆”从来就是一个单一的(大一统的)、有上千年之久历史的中国(汉)民族(a monolithic, millennia-old Chinese nation)的一个自然的组成部分的证据。<sup>1</sup>

毫无疑问, Thum 先生上述对清代新疆历史的描述具有十分浓重的“新清史”气息。首先,他对维吾尔族历史和新疆历史的讨论只限于清代,甚至是 1759 年以后的历史,不涉及清以前历代中原王朝与西域(内亚)地区的交涉。这给人留下的深刻印象就是新疆只是大清的“新疆”,所以也是中国的“新疆”,维吾尔人本身也是在清朝才开始形成维吾尔人,并与中国发生关联的。其次,他同样把清朝分成了“基于中国的帝国”和“内亚的帝国”两个部分,而将“新疆”指称为“内亚清帝国的一个附属”。再次,尽管作者承认“新疆”自 1759 年以来一直是中国的一个部分,但他对将“内亚清帝国的附属自然转变成为民族国家的中国的一个组成部分”持保留态度。换言之,作者显然不认同作为“内亚清帝国”的大清与作为一个“民族国家的中国”具有相对的同质性。最后,作者对中国学者以中国古代历史上如汉、唐时代曾与西域发生交涉作为例证来说明新疆“是一个单一的、有上千年之久[历史]的中国民族的一个自然的组成部分”的说法提出了批评。不难看出,作者并没有把作为“内亚清帝国之附属”的“新疆”视为它同时应该也是“作为民族国家之中国”的一个组成部分的合法理由,相反他把它作为一个问题提了出来。

从上述 Thum 先生对维吾尔族和新疆历史的讨论中,我们再次可以看出,“新清史”之所以引发巨大的争议,其根本问题无非还是我们究竟应该如何来定义“中国”这个问题。“新清史”家们用力把大清朝构画成一个内亚帝国,明里暗里说它不能够等同于一个作为民族国家的“中国”,暗示前者的遗产不能被后者自然继承。可是,这里被故意跃过的一个问题是,脱离了作为内亚帝国的大清等历代王朝,我们又可以去哪里寻找“一个单一的、有上千年之久(历史)的中国民族(Chinese Nation)”呢?民族国家是一个近代西方出现的政治概念和国家形态,我们既没有办法在中国古代历史中划出一个“作为民族国家的中国”,但也无法否认今天这个“中国”与中国古代历史上的每个王朝都有紧密的关联。今天的中华人民共和国是从中国古代历史中蜕变出来的,它是否能够符合近代西方政治概念中的“民族国家”的标准依然还值得质疑和讨论,所以,要解释历史上的“内亚清帝国”到“作为民族国家的中国”的转变是如何可能和完成的,这确实不是一件轻而易举的事情。这不仅是“新清史”引发强烈反弹的一个纠结点,它同样也是中

<sup>1</sup> Thum, 2014, pp. 4-5.

国当代史家至今无法给出圆满解释的一个问题点。在这一点上，强调自古以来就有一个“大一统”的“中国”或者“中国民族”，与片面强调大清作为内亚帝国的特殊性以解构大清的“中国”性质，其效果事实上异曲同工。只有超越了大汉民族主义来定义“中国”，元、清这样的非汉族统治的征服王朝以及它们所征服和统治的边疆地区才能具有作为“中国”的合法地位。“新清史”的一个关键问题是，它一方面强调大清的“内亚”性质，以此与“中国”相区别，但另一方面又承认有一个古已有之的“中国”或“中国民族”的存在，造成了人们对于中国历史和现实之认知的混乱。

#### 四、

“新清史”的另一个标志性主张是强调清朝统治的“内亚”性质，认为作为内亚帝国的清不仅其统治的地域包括了广阔的内亚地区，而且其统治思想、方式也表现出了与其前朝不同的强烈的内亚特性。由于传统的清史研究以满人汉化为中心而展开，重点研究“基于中国的清帝国”的历史，所以“新清史”的这个主张与传统的“汉化说”形成了强烈的比照。于是，坚守汉族中心主义立场，强调和捍卫汉化，或者批判汉化、强调清帝国的内亚特性，不但是区分传统清史与“新清史”的一个明确的分水岭，而且也对清代在中国历史上的地位和意义做出完全不同的解释。<sup>1</sup>

可是，具体说来到底什么是清帝国统治的“内亚”性质或者内亚特点呢？对此“新清史”家们似乎并没有给出一个明确的说明。在被贴上“新清史”标签的西方学者中间，除了对汉化的批判表现出惊人的一致以外，他们对清帝国的意识形态、统治方式和特点等都没有形成一致的看法。有人更强调清帝国统治保持的满族特性和满族身份认同，将大清帝国的统治方式称为“满族方式”（the Manchu Way，或曰“满洲之道”）；而其他人则更强调大清帝国的统治理念超越了满族特性和汉化模式，是一种“帝国的普世[适]主义”（Imperial Universalism）。<sup>2</sup>显然，针对大清帝国同时具有“基于中国的帝国”和“内亚帝国”等双重和多重性格，史家从汉化、满族特性、内亚性等多个层面来探讨大清帝国之意识形态、统治方式和身份认同是完全有必要的，过分强调其中的一面而忽视另一面都是片面的、偏颇的。

与传统清史研究对清朝如何汉化以统治“基于中国的清帝国”的历史研究相比，“新清史”家们对清帝国之内亚特性的研究和发掘似乎还远远不够，以致于还无法确切地说明他们所强调的内亚特性究竟指的是什么？从目前所见“新清史”家们的著作来看，不管是强调清帝国统治之内亚特性，还是满族特性，或者说是帝国的普世主义原则，他们强调得最多的是清朝皇帝，或者说仅是乾隆皇帝一人，对藏传佛教的深刻信仰，讨论的是藏传佛教所推崇的“作为菩萨的皇帝”，或者统御世界的“转轮王”理念对清朝皇帝及其统治帝国之方式的影响。这样普遍的历史叙事方式不免给人留下这样的印象，即所谓满族特性，或者内亚特性，实际上既不满族，也不内亚，它们指的无非就是西藏特性，而大清帝国统治之意识形态（Imperial Ideology）亦无非就是他们所信仰的藏传佛教所鼓吹的“菩萨化身”或者“转轮王”思想。因此，“新清史”家们用来取代汉化的，既不是满族化，也不是内亚化，而是西藏化，或者说藏传佛教化。可是，无论是他们对清

<sup>1</sup> 参见 Evelyn Sakakida Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 829-850; 汉译文见罗友枝,《再观清代——论清代在中国历史上的意义》,《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》,第3-18页; Ho Ping-ti, “In defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's “Reenvisioning the Qing,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57 (No. 1), 1998, pp. 123-155; 汉译文见何炳棣,《捍卫汉化——驳罗友枝〈再观清代〉》,《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》,第19-52页。

<sup>2</sup> 前者或可以欧立德教授为代表,参见 Mark Elliot, *The Manchu Way: the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, California: Stanford University Press, 2002; 后者或可以柯娇燕教授为代表,参见 Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Identity*, Berkeley: University of California Press, 1999.

代藏传佛教史的研究，还是对被他们提升为“大清‘帝国的佛教意识形态’的‘菩萨皇帝’或者‘转轮王’”思想的理解，都是极其肤浅，甚至是错误的。而且，当他们讨论清帝国统治的这些内亚特性时，也很少与清以前各朝代与内亚交涉的历史做任何的比较，忽略了清所具有的这些内亚特性甚至并非是清所独有的历史现象。

与国内外清史研究风生水起不相协调的是，迄今为止学界对清代藏传佛教史的研究并不多见，直接从宗教学或者宗教史角度研究清朝皇帝和满清朝廷与藏传佛教关系的著述更是凤毛麟角。“新清史”学者们通常只从政治的角度来关心和理解清廷与西藏喇嘛的交往，对于藏传佛教本身则缺乏基本的知识和理解。由于与这主题相关的文献大多以满文、蒙文和藏文存世，清代汉译的藏传佛教文献比较少见，现在发现的曾于清宫廷内流传的藏传密教文献多为元、明旧译，而从事清史研究的学者较少能直接利用满、蒙、藏文文献，即使在“新清史”学家们中间，也没有出现专门研究清代藏传佛教史的专家，所以，他们对清廷与藏传佛教交涉的文献和细节都所知甚少。<sup>1</sup>总之，与近年来元、明二代朝廷所传藏传佛教历史研究成果卓著形成鲜明对比，清代藏传佛教史的研究尚有待深入开展。

一个颇为引人注目和有趣的现象是，清史学界对乾隆皇帝个人与藏传佛教的关系关注极多，讨论大清帝国之意识形态，或者讨论“作为皇帝的菩萨”，也多半只拿乾隆皇帝一人说事，以致于给人这样一个强烈的印象，好像一部“新清史”不过就是一部乾隆皇帝如何统治大清帝国的历史。从国内外学者的研究成果中，我们可以看到乾隆皇帝与章嘉呼图克图有着十分紧密的宗教关系、他们二人联手推动了汉、藏、蒙、满四种文字的佛经翻译活动，乾隆皇帝在清廷禁城内所设的私庙梵华楼是一座典型的藏传密教无上瑜伽部的坛城式的建筑，<sup>2</sup>乾隆皇帝在热河夏宫兴建外八庙，把具有宇宙象征意义的藏传佛教建筑转变成为装点大清帝国腹地的庄严和美饰，<sup>3</sup>乾隆皇帝陵寝的设计和周遭所刻写的梵文咒语等也都与藏传佛教无上瑜伽部的仪轨有关，<sup>4</sup>所有这些都无一不反映出乾隆皇帝确实是一位对藏传佛教之显密义理和瑜伽修习都有很深了解的信徒。

可是，即使乾隆皇帝或曾是一位很有造诣的藏传佛教信徒，或也曾自许为文殊菩萨化身或者转轮圣王，我们依然不能简单地把他的个人信仰和他的治国方略混为一谈，不能不加犹豫地把他所信仰的藏传佛教升华为他统治大清帝国的意识形态。众所周知，乾隆皇帝晚年曾经公开发布过一篇题为《喇嘛说》的学究式的圣谕，其中他一方面炫耀自己如何精通藏传佛教，另一面则对藏传佛教表现出的种种弊端，特别是对活佛转世制度从理念上的自相矛盾到实践中的营私舞弊等都作了十分严厉的批判，还再三声明自己潜心修学藏传佛教的目的仅仅在于“兴黄教即所以安众蒙古”，“而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。”不难看出，乾隆皇帝煞费苦心撰写这篇圣谕的目的是为了刻意隐藏他的真实信仰，把对黄教的支持解释成为一种治国安邦的权宜之计，以避免别人误解他对藏传佛教及其黄教喇嘛们的偏私，从而凸显出他这位普世君主于智慧、方便二途的高明和

<sup>1</sup> “新清史”家们著作中对藏传佛教及其思想的描述大部分来自对上个世纪八十年代前后西方藏学著作的综述，缺乏新意。近年西方专门研究清代藏传佛教史的著作值得一提的是 Johan Elverskog, *Our Great Qing: Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*, University Hawaii Press, 2008。这是一部专门研究清代蒙古藏传佛教史的专著，提供了大量学界不知的第一手的蒙、满文资料。此外，此书对清朝廷与格鲁派黄教的关系、藏传佛教于清政治中的意义等都有启发性的研究。对清代宫廷流行的藏传佛教文化和艺术的研究，可参考罗文华，《龙袍与袈裟：清宫藏传佛教文化考察》，北京：紫禁城出版社，2005年，2卷；Patricia Ann Berger, *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, University Hawaii Press, 2003。

<sup>2</sup> 参见王家鹏主编，《梵华楼》，北京：紫禁城出版社，2009年，1-4卷。

<sup>3</sup> 参见 Philippe Forêt, *Mapping Chengde: The Qing Landscape Enterprise*, University of Hawaii Press, 2000。

<sup>4</sup> 参见 Françoise Toutain Wang (王薇), “Qianlong’s Funerary Rituals and Tibetan Buddhism. Preliminary Reports on the Investigation of Tibetan and Lantsa Inscriptions in Qianlong’s Tomb,” 《汉藏佛教艺术研究》，谢继胜、廖暘、沈卫荣主编，北京：中国藏学出版社，2006年，第130-169页；同氏，“The Purification of Sins in the Ornamental Program of Emperor Qianlong’s Tomb,” 《汉藏佛教美术研究》，谢继胜主编，北京：首都师范大学出版社，2008年，第397-420页。

过人之处。显然，元末以来汉文化传统中形成的一套妖魔化藏传佛教的话语，即认为是西藏喇嘛在蒙古大汗宫廷中传授的“秘密大喜乐法”导致了“世界征服者”的昏聩和大元帝国的遽亡，给后世帝王留下了极其深刻的影响，即使雄才大略如乾隆皇帝者也无法打破这套话语对他的束缚，故也要费力撇清自己和藏传佛教的关系。于此，我们不但看不出任何乾隆皇帝想要把藏传佛教当成其治国理念的意思，相反可以看出他极不愿意他的文武之治和十全老人形象会因他的藏传佛教信仰而受到损害。若就是因为这篇《喇嘛说》，我们便怀疑乾隆皇帝的藏传佛教信仰的话，那我们只好真心钦佩老佛爷的过人智慧了，他当初撰写这篇圣谕的初心果然至今未被人遗忘。但是，如果说尽管有这篇《喇嘛说》，我们还是相信乾隆皇帝真把藏传佛教当成了他统治大清帝国的意识形态的话，这就未免有点过度诠释了，非我等常人能够体会。总之，我们最好不要把乾隆皇帝个人对藏传佛教的信仰与清帝国统治的内亚性质混为一谈。

还有，假如我们对清以前的中国古代历史略加回顾，便可知藏传佛教于西域和中原地区的传播早在元代以前的西夏时代（1032-1227）就已经开始，西藏喇嘛被任命为帝师也是在西夏时代首次出现的事情。于藏传佛教史家笔下，西夏是一个与西藏、蒙古、于阗等地区一样的以佛教为“国教”，或者说是以佛教为其治国之意识形态的王国。而蒙元王朝则在整个西藏地区设立了三个宣慰使司，使之统属于中央的宣政院，并领之于帝师，对西藏地区实行了直接有效的统治。与此同时，藏传佛教于蒙古宫廷内外广泛流传，不但蒙古大汗十分宠信西番上师，民间对藏传佛教的信仰和修习也相当普遍，这为日后蒙古族全民信仰藏传佛教打下了深厚的基础。若要论对藏传佛教的信仰和对西藏的统治，蒙古大汗无疑都比满清皇帝做的更多、走得更远。元朝蒙古人的汉化程度显然远远比不上清朝的满洲人，但他们的藏化程度却也是后者无法企及的。继元朝而起的明朝，虽然并没有致力于像元朝一样行之有效地对西藏实施直接的政治和军事统治，但藏传佛教于明朝中国的传播却甚至比元朝更加广泛和深入，大量来自西藏的喇嘛常住京城内传授密法，京城内外兴建了大量藏传佛教寺庙，现存大量汉译藏传密教文献中的绝大部分是明朝翻译的。明朝皇帝中只有极个别如明世宗因迷信道教而排斥藏传佛教，其余绝大部分都信仰藏传佛教。我们掌握有足够的资料显示明成祖永乐皇帝也曾是一名虔诚的藏传佛教徒，他在位时不但有大量来自西藏的喇嘛被封为法王、教王、国师和西天佛子等各种头衔，更有好几千西藏喇嘛长期居京自傲，各种藏传佛教的仪式、法事也成为京城内常川的宗教活动。如果说一个王朝的统治者对藏传佛教的信仰，以及藏传佛教于西域与中原的流行可以被认为是一个王朝或者帝国是否具有内亚性质或内亚特性的一个典型标志的话，那么不只是元朝，就是明朝也同样可以算作是一个“内亚帝国”了，因为明成祖永乐皇帝对藏传佛教的信仰丝毫不逊于清高宗乾隆皇帝，他作为大明皇帝在西藏僧俗社会的影响力也一点不比乾隆皇帝弱。<sup>1</sup> 现存汉译藏传佛教密典中有不少传说都是从乾隆宫中流传出来的，例如最著名的汉译藏传密典集成《大乘要道密集》等，而这些汉译藏传密教仪轨多半又是明代的传译本，<sup>2</sup>由此推测乾隆皇帝对藏传佛教的信仰和修习或也曾得益于藏传佛教在其前朝宫廷中的传播，是受了前朝宫廷所流传的藏传佛教的影响。

## 五、

如前所述，清代藏传佛教史的研究尚待深入，我们对清代统治制度、治国理念与藏传佛教的

<sup>1</sup> 参见沈卫荣，《文本对勘与历史建构：藏传佛教于西域和中原传播历史研究导论》，《文史》，北京：中华书局，2013年第3辑；《论蒙元王朝于明代中国的政治和宗教遗产——藏传佛教于西夏、元、明三代政治和宗教体制形成中的角色研究》，《8-15世纪中西部西藏的历史、文化和艺术》，北京：中国藏学出版社，2014年。

<sup>2</sup> 参见沈卫荣，《论〈大乘要道密集〉的成书》，《中国藏学》，2016年第3期，第11-20页；安海燕，《乾隆帝御用藏密瑜伽修行宝典〈究竟定〉编译背景考——附论乾隆帝的藏传佛教信仰》，《西域历史语言研究集刊》，北京：科学出版社，2015年，第8辑，第505-522页。

关联还所知甚少。“新清史”家们津津乐道的一个故事是：满清征服北部中国前后，自皇太极到康熙皇帝等清初的统治者，都对传说中得自成吉思汗黄金家族的最后一位直裔领袖、察哈尔蒙古大汗林丹汗之手的一尊大黑天神金铜像极为推崇，因为据传它原本是八思巴帝师献给元世祖忽必烈汗的，故弥足珍贵。于是，这尊大黑天神像竟然演变成为初建之大清国的护法，甚至成为赋予大清建国以合法性的一个象征。可是，即使大黑天神确曾被元朝的蒙古人认为是帮助蒙古军队最终征服南宋的战神，故被视为“国之护赖”，但大黑天神作为藏传佛教萨迦派所推崇的一尊护法，它不过是从西藏传到西域和中原的众多藏传佛教护法中的一个，对大黑天的崇拜和修习开始于西夏、盛行于元朝，也见于明代传译的藏传密教仪轨中，但它从来不具备作为护佑国家建立之尊神这样的象征意义和崇高地位。<sup>1</sup>

此外，研究清代与西藏关系史的学者们还都乐于把五世达赖喇嘛与清顺治皇帝的初次会面，完全按照元初八思巴帝师与元世祖忽必烈汗建立的所谓“施供关系”（*mchod yon*）的模式来描述和解释，以此来构建满清与西藏之政教关系的历史叙事，并赋予这一事件对于大清历史的重要意义。可是，将蒙古大汗或者满清皇帝与西藏喇嘛的政治、宗教关系形塑成一种貌似纯粹宗教性质的“施主与福田”或者“保护人与上师”之间的关系，这本来只是西藏佛教史家的一种天才的创造。其初衷是为了强调西藏喇嘛和蒙古大汗之间特殊的政教关系，以提高西藏喇嘛在其本土的政治和宗教地位；到后来则反而成了近世西藏喇嘛史家们用来否认西藏喇嘛们与蒙古大汗或者清朝皇帝之间实际存在的政治依赖和从属关系的一种说辞。<sup>2</sup>总之，不管是“大黑天崇拜”，还是“施供关系”，它们既不能被视为可用来表明满清之帝国意识形态的实际内容，也不反映满清与西藏、蒙古之政教关系的历史真实。

与“大黑天崇拜”或者“施供关系”相比，看似为乾隆皇帝量身打造的“作为菩萨的皇帝”（*Emperor as Bodhisattva*）和“转轮王”（*Cakravartin*）的身份、形象或许更接近“清帝国意识形态”。把乾隆皇帝称为“文殊菩萨皇帝”或者“转轮王”，无疑可以在作为世俗君王的乾隆皇帝身上添加上富有魅力的宗教神性，标明他是一位超越了世俗万有，具有统御十方、救度众生之智慧、方便和愿力的非凡的政治领袖。可是，将俗世的帝王赞誉为出世的菩萨化现或者转轮王再世，这并不是清代的首创，甚至也不是藏传佛教特有的现象，这样的事例在中国古代历史上早已屡见不鲜。大家都熟知连武则天都会在《大云经》中找到女菩萨转世，下凡为转轮圣王的预言，以此为其篡位称帝造势。因此，把清朝皇帝塑造成菩萨皇帝或者转轮王，这同样不能用来说明清朝帝制拥有独特于其他朝代的内亚性质。

当然，把乾隆皇帝塑造成文殊菩萨的化现和转轮王再世，这显然不是汉传佛教的做法，而确实是藏传佛教的作为。五世达赖喇嘛在其自传中很自然地称呼清顺治皇帝为“文殊大皇帝”，同时也视其为“转轮圣王”。<sup>3</sup>但是，同样的做法早在蒙元时代就已经出现，以八思巴帝师为首的西藏喇嘛就曾努力把成吉思汗以来的蒙古大汗塑造成统御世界四大部洲的转轮圣王，也曾经有西藏喇嘛将元世祖忽必烈汗称为文殊菩萨的化现。<sup>4</sup>从十一世纪末、十二世纪初开始，西藏佛教历史

<sup>1</sup> 参见沈卫荣，《西夏、蒙元时代的大黑天神崇拜与黑水城文献——以汉译龙树圣师造〈吉祥大黑八足赞〉为中心》，同氏，《西藏历史和佛教的语文学研究》，上海：上海古籍出版社，2010年，第418-439页。以前曾有学者将元朝宫廷对佛顶金轮和白伞盖佛母的崇拜作为树立元朝皇帝之转轮王身份的仪式，但此说后来也被证明为失之牵强。参见王薇，《白伞盖佛母：汉藏佛教的互动》，《故宫博物院院刊》，第5辑，2007年，第98-120页。

<sup>2</sup> 参见沈卫荣，《中世纪西藏史家笔下的蒙元王朝及其与西藏的关系》，张志强主编，《重新讲述蒙元史》，三联书店，2016年，第128-155页。

<sup>3</sup> 详见《五世达赖喇嘛罗桑嘉措传》，陈庆英、马连龙、马林译，台北：全佛文化事业有限公司，2003年，第一函，上、下。

<sup>4</sup> 参见沈卫荣，《再论〈彰所知论〉与〈蒙古源流〉》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第77卷第4分，台北：中央研究院历史语言研究所，2006年，页697-727；孙鹏浩，《薛禅可汗与文殊菩萨：见于〈鄂坚巴传〉中的某一种联系》，《汉藏佛学研究：文本、人物、图像和历史》，沈卫荣主编，北京：中国藏学出版社，2013年，第

书写中就经常把西藏称为观音菩萨的化土，把西藏的政教领袖认定为观音菩萨的化身；及至元末和元以后，西藏喇嘛们又把汉地的皇帝称为文殊菩萨的化现，把蒙古大汗称为金刚手菩萨的化现，形成了一种于佛教世界意义中的特殊的“三圣”（trinity）结构，分别代表慈悲（观音）、智慧（文殊）和勇武（金刚手），以此将西藏、蒙古和汉地紧密地连结在一起。八思巴帝师曾撰写赞辞，称颂忽必烈汗为转轮圣王，还具体地指称其统治地域为汉地、蒙古和西藏等三个地区。这样的佛教历史叙事也很快影响了蒙古人的历史书写，到乾隆皇帝时代，汉地皇帝是文殊菩萨化身的说法早已在藏传佛教流传的地区内深入人心了，所以乾隆皇帝顺理成章地被西藏人、蒙古人认为是文殊菩萨的化身。于当时的历史语境中，汉地的皇帝实际上并不是一位汉人，而是一位满洲人这一事实，显然不会像今天讨论“新清史”时一样引发巨大的争议。

显然，不但把清朝皇帝塑造为文殊菩萨的化身并非满洲人自己的创造，而且这个“菩萨皇帝”的身份认同从其本意而言也并不给予满清皇帝以“中国[汉地]皇帝”（rgya nag gi rgyal po）以外的更多的政治意义，甚至反而把它的统治地域限定在了汉地，因为西藏和蒙古分别是观音和金刚手菩萨的化土，它们不是文殊菩萨管领的范围。所以，乾隆皇帝之所以接受这样的称号，大概不是因为这是一个更有帝国性、内亚性，和更有扩张性和普世意义的称号，更不是因为它是一个可以用来取代古代中国之“圣武皇帝”这个传统称号的新称号。一个更加合理的解释是，作为大清帝国的皇帝，乾隆不但要统治一个“基于中国的帝国”，而且还要统治一个“内亚的帝国”，所以他需要在不同的时空里扮演不同的角色。对于大多数的汉族臣下来说，他必须是一位文治武功双全的“圣武皇帝”，对于满洲人来说，他又必须是一位勇武善战的部族联盟头领、可汗，而对于信仰藏传佛教的西藏人、蒙古人来说，他最好的形象就应该是一位菩萨皇帝，是文殊菩萨的化身。<sup>1</sup>“文殊菩萨化身”这一角色，除了可以赋予满清皇帝个人以宗教意义上的特殊光环之外，也可能使清帝国对西藏和蒙古的统治变得更加容易接受。但是，藏、蒙佛教史家称颂满清皇帝为文殊菩萨化身的本意大概并非是为了要表明西藏、蒙古接受大清帝国统治这一事实，相反，从宗教意义上说，观音菩萨或者金刚手菩萨的化土与文殊菩萨的化土并无高下之分，推崇大清皇帝为文殊菩萨的化身，表明更可能是藏传佛教徒们想在西藏、蒙古与大清之间建立一种平等地位的美好愿望。由是观之，把大清皇帝推为“菩萨皇帝”显然不可能如“新清史”家们所期待的那样，是藏传佛教徒专门为乾隆皇帝创造出来的一套“帝国意识形态”，并以此作为他统治一个巨大的内亚帝国的一种方便。

从藏传佛教思想，特别是要从自身还在寻求蒙古和硕特部族头领固始汗的军事支持，以在西藏建立政教合一统治的格鲁派，亦即黄教的教法思想中，去寻找支撑大清统治中原与内亚的帝国意识形态，这听起来就有点让人觉得不可思议。西藏历史上唯一有一段统一、强盛，可以被称为帝国的时期，还要回溯到公元八世纪时的吐蕃帝国。自九世纪初吐蕃王国分裂以后，西藏再没有能够重建一个统一、强盛的政体。藏传佛教教派林立，造成了西藏社会长期严重的分裂，直到五世达赖喇嘛兴起，西藏才再次出现了一个相对统一的局面。作为观音菩萨的化土，西藏名义上处

---

591-594 页。

<sup>1</sup> “作为菩萨的皇帝”这一议题是近四十年前由美国学者 David M. Farquhar 最早提出来的，参见其大作“Emperor as Bodhisattva in the Governance of Ch'ing Empire,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 38, No. 1, 1978, pp. 5-34; 这是一篇具有典范意义的优秀学术论文，可以说迄今尚未过时。尽管作者当时所能利用的第一手资料比我们今天所见的资料要少的多，但他通过扎实的语文学式的研究，充分吸收当时所见的二手学术成果，对乾隆皇帝作为文殊菩萨化身这一形象之塑造的源流，以及它对清帝国统治的意义做了细致的梳理，作者的研究表明“作为菩萨的皇帝”只是乾隆皇帝所扮演的众多角色中并不是很重要的一个，其意义不应该被任意的夸大。在他的这篇文章中，乾隆皇帝被称为“文殊菩萨皇帝”一事也没有与清帝制的内亚性质拉上关系。可是，在后人的许多清史研究著作中，“作为菩萨的皇帝”成为了一个有魔力的词句，对它于清代历史上的意义也多了很多十分夸张的解释。藏传佛教仪轨、仪式也常常被抽离出藏传佛教本身的语境而给以不着边际的政治性的诠释。参见 James Hevia, “Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies,” *Journal of International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 2, pp. 243-276.

在观音菩萨的化身——达赖喇嘛政教合一的统治之下，但它同时又受到满清皇帝和蒙古汗王的双重监视和控制，它在任何方面都难以与作为文殊菩萨化身的“中国皇帝”统治下的大清帝国相比较。将西藏构建为观音菩萨的化土，并将吐蕃王朝的第一任国王松赞干布和以后的达赖喇嘛等都想象成为观音菩萨的转世，并赋予他们同时掌管宗教和世俗两个世界之权力的转轮王身份，这是藏传佛教宣传家们经过好几个世纪的努力的结果。<sup>1</sup>但这一套将政治权力与宗教思想完美地结合在一起，并在西藏行之有效的“意识形态”是否同样适合于作为满清帝国的“意识形态”，是否能为清朝皇帝统治“中国的”和“内亚的”大帝国提供政治上的合法性和宗教上的超越性意义，这无疑还是值得进一步讨论的。总体而言，大清帝国并不是一个佛教帝国，且不说文殊菩萨皇帝的身份并不等于普世君主，它甚至都不算是西藏和蒙古的皇帝，而对于内亚地区的新疆穆斯林民族而言，菩萨皇帝的身份大概也不见得比圣武皇帝这个身份更有权威。

对于藏传佛教中的王权思想，以及它在清代满、蒙、藏三边外交关系中的意义，日本学者石滨裕美子教授曾经做过十分详尽的研究，她的许多观点与美国的“新清史”家们可谓不谋而合。由于她是一位兼通满、蒙、藏、汉四种文字和学问的专家，能够同时利用上述四种文字的文献资料，故她在这个研究领域内具有西方“新清史”家们难与伦比的权威性。<sup>2</sup>石滨教授曾以对五世达赖喇嘛进京与顺治皇帝见面这一历史事件为例，解释传统清史研究所面临的困境。如果从大汉族主义的观念出发，五世达赖喇嘛进京觐见顺治皇帝无疑是一次朝贡之旅，而从西藏喇嘛所持的“施供关系”的角度出发，那么五世达赖进京是一次弘扬佛法的传教之旅，但二者无疑都有失偏颇。于是，石滨教授提出了一个新颖的观点来解释清朝满、蒙、藏的三边外交关系，她认为十七世纪早期的满洲、蒙古和西藏共享了“佛教政治”（*chos srid*，译言“法政”），或者说“佛教政府”（*Buddhist government*）这一概念，而这个概念便是满、蒙、藏三边正式外交关系的基础。<sup>3</sup>这个所谓“佛教政府”概念指的就是藏传佛教所宣扬的“政教合一”制度（*lugs gnyis, gtsug lag gnyis* 或者 *khirms gnyis*，译言“两种制度”、“两种法律”或者“二道”等等），它最早见于《玛尼宝卷》（*Mani bka' bum*）和《莲花遗教》（*Padma bka' thang*）等十一、十二世纪出现的藏文伏藏文书（*gter ma*）中，它们把松赞干布塑造成为观音菩萨的转世，即以“政教二道”统治西藏的政教合一的领袖。由于《玛尼宝卷》和《莲花遗教》等伏藏较早就被翻译成了蒙文，所以蒙古人很早就接受了“佛教政府”这个概念，如十六世纪出现的著名蒙文史书《白史》中就专门对“政教二道”的概念做过详细的阐述。后来，经三世、五世达赖喇嘛的传播，这个概念当在蒙古和满洲普遍流传，故在十七世纪的蒙文、满文文献中经常出现这个词汇。但是，由于汉语文中没有和“政教二道”相应的词汇，这个概念不见于清代的汉文文献中，所以，这个对于研究清代满、蒙、藏关系最为关键的概念长期以来不幸被只能依靠汉文文献来研究清史的学者们忽略掉了。

石滨教授的语文能力实在令人叹为观止，但是，不得不说，在她所做的这种出色的文献研究与她所要讨论的历史问题之间，我们似乎还需要在清代的具体历史实践中找出它们之间的实际联系。从她的研究中，我们既看不出在十七世纪初的藏、满、蒙文文献中都曾出现的“佛教政府”这个词汇如何可以被认为是同时期满、蒙、藏三边外交关系的基础？也看不明白“佛教政府”这个概念究竟是如何影响了满清对蒙古和西藏这两个地区的统治的？“政教合一”的理念确实可以被认为是藏传佛教所创造和推行的一套统治世界的“意识形态”，而前述“菩萨皇帝”和“转轮

<sup>1</sup> Leonard W. J. van der Kuijp, “The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas,” *The Dalai Lamas, A Visual History*, edited by Martin Brauen, Chicago: Serindia Publications, 2005, pp. 15-31.

<sup>2</sup> 石滨裕美子，《チベット仏教世界の歴史的研究》，东方书店，2001年；同氏，《清朝とチベット仏教 菩薩王となった乾隆帝》，早稻田大学出版部、2011年。

<sup>3</sup> Yumiko Ishihama, “The Notion of ‘Buddhist Government’ (*chos srid*) shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17<sup>th</sup> Century,” *The Relationship Between Religion and State (*chos srid zung 'brel*) in Traditional Tibet, Proceedings of a Seminar held in Lumbini, Nepal, March 2000*, edited by Christoph Cueppers, Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004, pp. 15-31.

王”思想都是这套“意识形态”的组成部分。但是，仅仅凭藉清代满、蒙文文献中出现了与藏文中的“佛教政府”（“法政”或者“政教二道”）这个概念相对应的词汇，我们大概还无法因此而肯定满清皇帝已经全盘采纳了藏传佛教所宣传的这套佛教政治思想，并将它转化成了他们统治大清帝国的意识形态。

对一个他文化中的词汇和概念的接受应当有一个相当长期和复杂的过程，相应的词汇、译文的出现，并不表明这个词汇所传达的概念、意义也被原样地接受了。石滨教授文章中提到与藏文中的“政教合一”，确切地说是“两种制度”（*lugs gnyis*）这个词对应的蒙古语词最早出现在著名的蒙文史书《白史》中，这部伪托为忽必烈时代所造的蒙文著作对政教合一的“两种制度”做了详细的诠释，它不但对蒙古佛教政治的发展有过重要的影响，而且也赋予了藏传佛教中原有的“政教合一”理念以新的意义。《白史》中所说的“两种制度”与《玛尼宝卷》等藏文文献中宣扬的政教合一的“两种制度”虽然表面上看起来有明显的传承关系，但实际上其内涵已经有了很大的改变。《白史》中所说的“政教二道”又分别将政治和宗教二道再细分为二，其中的“教”分成显、密二宗，而“政”则是采纳了汉族儒家文化传统中为其君主之王政所设定的“文武二治”。<sup>1</sup>可以说，《白史》所倡导的“政教二道”思想是在融合了汉、藏两种不同的政治和宗教思想、制度的基础上，形成的属于蒙古人自己的特殊的政教合一思想和制度。这一事例对于我们理解蒙古政治和宗教历史的发展具有十分典型的意义。

石滨教授文章中还提到大清皇帝致固始汗的一封信中出现了“佛教政府”这个词汇（*törü sasin*），相当于藏文中的“法政”（*chos srid*），但在见于《大清实录》中的与其相应的汉文文本中，它却仅仅被译作“道”或者“致治之道”。石滨教授认为这是由于汉文中没有一个好的词汇可与“法政”或者“佛教政治”一词相应，所以汉文本就把满、蒙文中出现的这个词给省略掉了。可是，石滨教授或许不应该排除的另外一种可能性是，在满、蒙文中出现的这个词——“佛教政府”，在整个满清历史语境中的实际意义无非就是“道”或者“致治之道”。与“政教二道”比较起来，“文武二治”或许更可能是大清帝国之治的“意识形态”。或者，在乾隆皇帝的政治文化语境中，“政教二道”和“文武二治”根本就是相同的东西。在做这类细致的文本比较研究的同时，我们也应该以同样的细致去研究乾隆皇帝如何统治大清帝国之具体实践的历史。

## 六、

“新清史”的另一个学术主张，即清史研究应该重视利用非汉文文献，特别是满文文献，这本来就是一个常识，毋庸置疑。大清帝国是满族建立的王朝，从其立国到灭亡，满族贵族、精英一直是清朝统治阶级中的主导力量，满文是在清官方和民间始终流通和使用着的活的文字，迄今留存的满文文献资料极其丰富，它们自然和汉文文献一样，是研究清朝三百余年历史的最基本和最重要的文献资料。不仅如此，正如“新清史”所强调的那样，清朝不但是一个“基于中国的帝国”，而且还是一个“内亚帝国”，所以要研究清史不仅要利用汉文和满文资料，而且至少还必须利用蒙古文、藏文和维吾尔文等文献资料，清史研究的进步和发展有赖于多语种民族文字文献资料的发现、利用和比较研究。

可是，不管是在西方，还是在中国，清史研究和满学研究，或者说对清朝那个“基于中国的帝国”，和那个“内亚帝国”的研究，长期以来却分属于两个不同的学科和学术领域，前者属于汉学或者中国古代史研究的范畴，而后者则属于中亚学、内亚史或者民族学、民族史的研究范围，

<sup>1</sup> 参见乌云毕力格，“王政者，文武二治也——释《白史》中的 ANKKA 与 KILBAR (ČINK、IIQ-A)”，《西域历史语言研究集刊》，第 6 辑，北京：科学出版社，2013 年，第 页。



所以，传统从事清史研究的人多半是利用汉文文献研究中国古代历史的汉学家，而从事满文、蒙古文文献研究的清代内亚史的人则多半是中亚语文学家或者内亚学者。譬如，哈佛大学中国研究的奠基者费正清先生从本质上来说是一位清史学者，他只利用汉文文献来研究清后期的历史，而他在哈佛的年轻同事 Joseph Francis Fletcher 先生则主要利用满文、蒙文、伊斯兰语文文献来研究清代内亚的历史，他的身份是一位中亚语文学、中亚历史教授。这样的传统在美国学术界长期保持着，如欧立德教授的老师 James Bosson 教授毕生从事满文、蒙文和藏文文献研究，他一度曾经代理 Fletcher 教授在哈佛留下的中亚语文学教授席位；与欧立德先生平辈的学者中有 Johan Elveskog 教授利用蒙古文、满文和伊斯兰语文文献研究清代内亚史，成果卓著，但他一般不会被当作是清史学者，而更多被认为是一位中亚语文学家或者宗教学者。

如前文所述，“新清史”强调清史研究要注意其“内亚维度”，即要把对清“内亚帝国”的研究作为清史研究的重头戏，这意味着要把原来分属于两个不同学科和学术领域的清史研究整合到一起。这样的学术整合或与北美中国研究这个学科本身的发展，特别是全球史研究的兴起有直接的联系。形象地说，正如今天的欧立德教授一人肩负的是当年费正清和 Fletcher 二位先生的教职一样，清史研究与内亚史、中亚语文学至少在哈佛大学已经合二而一了。在这样的整合中，中亚语文学和内亚学的“语文学”特征渐渐变弱，正在失去其过去曾经享有的十分崇高的学术地位，而对一个内亚帝国，或者说一个跨越欧亚的清帝国历史的研究，则不但超越了传统中国研究的范畴，而且还与近年来来势迅猛的全球史研究的大趋势一拍即合，其重要性得到了前所未有的提升。正是在这样的学术整合中，以满文为主的非汉文文献资料对于清史研究的重要性被提到了前所未有的高度。<sup>1</sup>

随着“新清史”在国内学界之影响的不断扩大，它的所有主张都受到了严重质疑和挑战。围绕满文文献对于清史研究的重要性也出现了激烈的争论，而这样的争论与其说是一场学术的争论，倒不如说是辩论双方间的一场意气之争，因为满文文献对于清史研究的价值世人皆知，怎么强调都无可非议。<sup>2</sup>“新清史”家们对满文文献的强调凸显出汉族中心主义主导下的传统清史研究的缺陷和不足，中国的清史研究长期以利用汉文文献研究清代“基于中国的帝国”历史为主流，而“新清史”提倡利用满文等非汉文资料，强调研究清代的“内亚帝国”史，这对中国的清史研究自然具有批评和讽刺意义。试想大清王朝灭亡才百有余年，可满语早已基本失传，满语和满文文献研究也几成“绝学”，这不仅仅是中国学术的一段伤心史，也是让整个中华民族都感到十分悲哀的一件事情。今天的中国学者理当具备接受“新清史”家们批评的道德勇气，并对中国清史研究的历史和现状进行深刻的反思，进而对自己目前的研究做出及时的调整和改进。

值得指出的是，尽管“新清史”十分强调满文文献对于清史研究的重要性，但这并不表明“新清史”家们本身都是能够熟练地利用满文文献从事清史研究的语文学家。“新清史”的学术意义在于它为清史研究设计了一种新的学术进路，提出了一套新的解释方法，它的学术追求或在于要建构一种新的关于清史的宏大叙事，其意义属于意识形态层面。“新清史”学者中间没有任何一位能够像 Fletcher 先生一样，同时利用满文、蒙文和伊斯兰语文文献来从事清内亚研究，也没有任何一位是真正从事内亚文献研究的传统的语文学家。可以说，迄今为止“新清史”家们的学术成果和学术贡献绝对不在于他们发现和利用了哪些前人未曾利用过的新资料，提供了哪些人们以

<sup>1</sup> “新清史”学者对满文文献的重视从其学术趋向和取径来看或与同时代美国学界出现的所谓“新语文学”(New Philology)运动有一定的联系，当时有一批从事中美洲人种史、民族史的年轻学者，尝试以对“新语文学”的坚守来复兴他们的研究领域。而所谓“新语文学”，即是强调土著语文资料的重要性，并运用语言学和历史学两种学术进路来处理这些土著语文文献。参见 Matthew Restall, “A History of the New Philology and the New Philology in History,” *Latin American Research Review* 38, no. 1, 2003, pp. 113-134.

<sup>2</sup> 参见杨珍，《满文史料在清史研究中的局限》，《光明日报》2016年6月1日版；乌云毕力格，《清史研究岂能无视满文文献？》，《东方早报——上海书评》2016年6月19日版。

往不知道的关于清史的新知识，或者说他们通过对满文文献所作的扎实过硬的语文学研究纠正了哪些传统清史研究中的错误，这些本来就不是“新清史”家们所追求的学术目标。“新清史”积极主张要利用满文史料，这更多是要表明一种学术姿态，但他们自己并不见得一定能够身体力行。笔者翻阅了多部著名的“新清史”著作，查看其书后的征引文献目录，发现它们所利用的满文文献极其有限，其中有好几部甚至根本就没有利用过满文文献，让人怀疑它们的作者是否真的具备利用非汉文文献的能力。看起来，正如多位“新清史”的批评家们已经指出的那样，“新清史”的“宏大叙事”多半是建立在他人的二手著作的基础之上的。

总而言之，是否能够利用满文文献根本就不是区分一位清史学者是不是“新清史”家的必要标准，像 Nicola Di Cosmo 和 Johan Elverskog 等有数的几位真正能够利用满文、蒙文文献来研究清代内亚历史的欧美学者，他们不但不是“新清史”家，而且甚至常常是站在反对“新清史”的立场上的。于 2012 年冬天在普林斯顿高等研究院召开的一次有关“新清史”的圆桌讨论会上，来自日本的清史和满学研究学者楠木贤道先生曾经打趣地说：“如果利用满文文献研究清史可以被称为‘新清史’的话，那么我们日本江户时代的满学研究就是‘新清史’了。”日本从事清史研究的学者中有很一部分承继的是中亚语文学的传统，潜心从事满文文献的整理和研究工作，但他们并不是“新清史”家。中国清史研究的主流确实是利用汉文文献来研究“清中国”历史，但在此之外也还有不少专门从事满学和满族历史研究的学者，其中又以锡伯族、满族和蒙古族学者为主，他们的满文能力和满学研究水准远远超越西方的“新清史”学者，他们为整理、翻译满文档案和文献付出了巨大的劳动，为清史研究的进步做出了重大的贡献，他们的工作和学术成就理应得到主流清史学界更多的承认和重视，而他们自然也不是“新清史”家。事实上，中国学者大可不必对西方“新清史”学家们提出的重视满文文献的主张感到如此的敏感和脆弱，就利用满文文献而言，中国学者具有得天独厚的基础和便利，利用满文文献来推动清史研究具有十分美好的前景，关键就在于我们是否能够以积极和乐观的姿态来回应“新清史”的这个批评和挑战。

“新清史”对满文文献之价值的强调还同时引起了一场有关汉文文献之于清史研究的重要性的争论。传统清史研究的基础是清代的汉文文献，汉文文献对于清史研究的重要意义是不言而喻的。即使是“新清史”家，他们在强调满文文献之价值的同时，也并没有否认汉文文献的重要性，他们研究清史时所依赖和利用的史料最主要的从来都是清代的汉文文献。但是，在海外清史学界和中亚语文学界，有一种说法流传颇广，也颇有影响，即是说与满文、蒙文和藏文文本相比较，与它们相对应的汉文文本中常常会出现不相一致的地方，即有窜改、增删和歪曲的现象出现，言下之意，汉人官员 / 史家或从来就惯于篡改历史记载。这样的说法事实上是非常经不起推敲的。这种怀疑或即源于后现代史学对任何文本之真实性的根深蒂固的怀疑，因为历史本身就是一个建构出来的东西（Geschichte ist Gegenstand der Konstruktion），也没有任何一个文本不是作者有意图地构建出来的，所以“史料即史学”。从这个角度说，怀疑一个文本的历史真实性是有些道理的。但是，为何人们并不怀疑相应的满文、蒙文和藏文文本的真实性，却只对其中的汉文本有这样深刻的怀疑呢？其实，只要对西藏和蒙古历史书写传统略有了解的人都知道，他们的历史书写完全是按照佛教史观对他们民族的历史作了十分彻底的改造和重构，传统的西藏和蒙古历史书写都是一部佛教如何改造西藏和蒙古的历史，所以连西藏、蒙古的祖先都变成了印度释迦王族的后裔，他们的国土又是观音、金刚手菩萨的化土，他们的政教合一的领袖则是菩萨的转世或者转轮王等等。显而易见，在遵循自己信仰的意识形态来建构自己民族的历史叙事这一点上，藏、蒙佛教史家应该说一点也不比汉地史家逊色，甚至可以说他们更在行、更先进和更彻底。

中国蒙古学、满学研究的优秀学者乌云毕力格教授曾经多次强调：“史料在性质上分为‘遗留性史料’与‘记述性史料’，两种史料间的差异很大。所谓‘遗留性史料’，就是在其产生之初并无传承历史信息和历史知识之意图的材料，如考古遗存、档案文件等等。记述性史料则不同，

在其诞生之初，便以记载、保留和传承历史为目的。”<sup>1</sup>可见，像档案文件等“遗留性史料”依然可以被认为是传统意义上的“史料”，而“记述性史料”则大概已经可以算作是一种历史“撰述”了。我想对史料做这样的两种分类，它既适用于满、蒙、藏文文献，也适用于汉文文献，我们今天研究历史时应该区别对待上述这两种不同类型的文献资料，但这不是要求我们要严格地将汉文文献资料从满、蒙、藏文文献资料中区别开来，因为绝不是只有满、蒙、藏文资料才是可以当作真正具有史料价值的“遗留性资料”，而汉文文献则一定是经过有意改造过的“记述性史料”。

今天我们所能见到的源出于满清帝国时期的多语种文本数量巨大，其中有双语、三语，甚至四语、五语合体的文本，它们绝大部分都应该算是“遗留性史料”，并非经过史官整理或者有意篡改过的文本。值得指出的是，这些不同语种的文本无疑都是在清宫廷中严格按照官定程序，由兼通多种语文的官员十分准确地翻译、制作出来的，在这过程中很难有人能上下其手，对这些文本中的某个语种的文本做有意的窜改。像清廷公开发布的满、汉双语的诏令、文告，绝大部分都应该出自于满汉兼通的满族官员之手，其间根本没有作为被征服和被统治民族的汉人官员插手的机会。而且，汉人官员中满汉兼通的很少，而满族官员中则比比皆是。今天我们无法确定乾隆皇帝的《喇嘛说》最初是用哪种文字写成的，这四种文字的版本应该不可能都出自乾隆皇帝一人之手，但不管其中的哪个文字版本是乾隆亲撰的，那么它的其他三种语文的文本的翻译无疑都应该尽可能准确地和乾隆亲撰的那个版本保持一致。如果说满文版是乾隆亲撰，而汉文版是汉人译史翻译的话，试想哪位译史敢于擅改同时精通汉文的乾隆皇帝御笔钦定的文本呢？当然，极有可能这个汉文版也是乾隆皇帝本人御笔钦定的，或者出自他手下哪位精通汉文的满大人之手。总之，因为汉文本中个别语词的字面意义看似与其他文本略有不同，便怀疑汉文本或已遭窜改和歪曲，从而贬低汉文本的价值，这是完全没有道理的。当人们对同一个文本的不同语种的文本进行比较，并发现这些版本之间或出现字面意义上的差异或者不同的时候，我们最好不要马上联想到有可能是中间的哪个文本，当然最可能是汉文本，已经被有意地窜改过了。更可能的情形是，你以为在这二种或多种语文文本中出现的从今天的角度来看貌似字面意义不同的地方，其实它们在当时的语文和历史语境下并没有任何实际的不同，一个今天看来看似不一样的语词或概念，在它们当时各自的语文和历史语境下很有可能表达的是完全相同的意思。而要弄清它们之间的同与不同，体会同一词汇或者概念在各种文本中的细微差别（nuance），则正是我们提倡多语种文字文献之比较研究的目的和意义之所在。<sup>2</sup>令人遗憾的是，迄今为止在清史研究领域内还很少有人开展对多种语文文献的比较研究，却常常听人或明或暗地批评说：与满、蒙、藏文文本相比较，相应的汉文文本有如此这般的缺陷，不得不说，这样的说法是站不住脚的，它不是出于无知，就是出于偏见，或者歪曲。

欧立德先生曾经指出：“从‘新清史’的角度来看，这也是为什么只用满文档案的汉文翻译会不得要领。使用翻译过的满文档案并不等于使用满文档案，除非这些翻译出自你自己。这不只

<sup>1</sup> 语见乌云毕力格上揭文《清史研究岂能无视满文文献？》

<sup>2</sup> 乌云毕力格2017年8月12日致笔者信中说：“根据我的经验，满汉文本和蒙汉文本之间存在一些差异是实际存在的问题，这个主要是因为内地史学编纂形成了自己的话语表达系统，它对其他非汉文文献中的名词术语、固定表达等很多方面有其套语，比如可汗=皇帝，西北地方=朔漠，蒙古=夷、虏，退回原牧地=遁入巢穴，怀疑=狐疑，等等；此外一些关乎社会制度的名词，非常复杂，但翻译后失去原有的意思，比如清代蒙古的所谓奴隶，实际上是一种私属人口，译为奴隶不对，等等。但是把这个问题扩大化，说成两种文本完全是两回事儿，这肯定是不对的。”由于汉文之历史叙事和公文书写有着十分悠久的历史，形成了一个十分复杂和精致的书写传统，其中很多词汇和表达方式很难在蒙、藏、满等文字书写中找到完全对应的词汇，致使这些多语种的文本表面看起来似乎有一些不同之处，文字上无法一一对应。实际上，对于兼通这几种文字的专家看来这些文字之表达方式上的不同只是表面的，其实际内容并无很大差别。而在多语种文本之间出现的这些文字表面的不同之处正是最值得历史学家、语文学家们花力气去做比较研究的内容，把它们简单地看作是汉人的故意窜改反而是一件非常不正确和不学术的事情。

是因为翻译可能出错，更是因为没有一种翻译可以传达自己亲身阅读档案所得到的那种感觉。”<sup>1</sup>我非常同意他的这种说法，不能阅读一个文本的原文，而仅仅依赖翻译，就如雾里观花，或者隔靴搔痒，是没法真正领会文本所透露的真实信息和微言大意的。但是，对于清代留下的双语或者多语的档案文献或者诏令、文诰类文本来说，它们与今人汉译的满文档案文献完全不是同一个概念，它们之中哪一个都不是一般意义上的翻译作品，所以不能仅从字面上来判断孰个更准确、更可靠。读者必须仔细比对这些文本，把它们放回到清代当时的历史和语言的语境中，比较、考察不同文本间的细微差别，只有这样才能真正读懂和利用这些双语或者多语文献。当然，对于那些汉语和满语都不是母语的“新清史”家们来说，广泛和准确地利用双语或者多语种的清代档案文献无疑比中国学者更具挑战性，希望他们能把对利用满文文献的那份重视、谨慎和敏感也用于他们对清代汉文文献的阅读和利用之中。

## 七、

“新清史”于西方的出现和围绕“新清史”在中西学界发生的这场激烈争论，可以说是西方东方主义学术传统和它的话语霸权在东方产生巨大影响和强烈反弹的一个经典例子。“新清史”的学术视角和“新清史”家们对其学术研究之主题的选择，显现的是西方，特别是美国之主流学术和社会对中国的历史和现实问题的兴趣和关注，表达的是西方人自己对现实的关心和他们的学术诉求。于美国的历史和现实中，种族/民族之间的矛盾冲突一直是一个十分尖锐的问题，所以美国历史学家研究本国或者他国历史时，本能地会较多地关注民族之间的矛盾冲突，而较少地承认民族间的交流和融合。近一、二十年来，种族(race)、性别(gender)和族裔性(ethnicity)是美国学术界最博人眼球的关键词，美国的清史研究当然也不可避免地要参与这些学术话语的建构和讨论。在这样的学术大背景下，以及在今天无处不在的“政治正确”的影响下，“新清史”家们的立场自然会站在相对弱小的民族一边，更乐意替他们发声、代言，只是他们似乎忘了他们力图要代言的满族于当时可是大清帝国的建立者和统治者，他们并不是弱小的一方，相反汉族则和蒙古、西藏和内亚穆斯林诸民族一样，都是在满清统治之下的被征服了的弱势民族。此外，“新清史”也和西方近几十年来积极倡导的区域史研究有直接的关联，在全球史的视野中，满清作为一个跨越欧亚的大帝国，其地区历史的意义甚至超越了它在中国历史书写传统之“王朝更迭”模式中的最后一个朝代之历史的意义。

“新清史”家们继承了西方东方主义学术传统的一贯做法，依然认为“东方”，在这个具体的实例中有时是指整个中国和内亚，有时是专指满族、蒙古、西藏和新疆伊斯兰民族等，他们是没有能力来表述(represent)他们自己的，他们的历史、现状、对外关系和身份认同等等，都必须由“新清史”家们来代替他们进行表述。可是，正如萨义德先生一再强调的那样，所有“表述”(或者“代表”，representation)都有本质上的瑕疵，它们都太紧密地与世俗的东西，如权力、地位和利益等连结在一起。而任何将经验(experience)转变成表达(expression)的过程则都无法脱离污染。因为它涉及权力、地位和利益，它就已经而且必然受到污染，不管它是否是它们的牺牲品。<sup>2</sup>自然，“新清史”家们大概也难以打破萨义德所立下的上述这个魔咒。不幸的是，不管“新清史”的表述正确与否，不管它们书写的“新清史”是否与清代的历史相符合，也不管它们是否能为传统的清代历史叙事提供任何新的内容和知识，就因为东方主义，它们就可以凭借西方学术对于东方的长期的强势和主导地位，变成一套强有力的学术话语，形成为针对中国学术的一种难以撼动和打破的话语霸权。

<sup>1</sup> 欧立德，《满文档案与“新清史”》，第387页。

<sup>2</sup> Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University, 2004, p. 48.

由于中国学术长期以来习惯于仰视西方学术的权威，故即使到了眼下这个大国崛起、学术振兴的新时代，我们依然还会顺着惯性，继续仰望着西方学术虚空中不断显现的新星，对他们的学术著作充满了不切实际的幻想和过高的期待。而当这种热忱的幻想和期待遭受无情的破灭时，我们便很容易因爱生嗔，恼羞成怒，将难抑的悲愤很快转换成猛烈的反击，以致于完全忘记了学术应该保持的理性和尊严。中国学界对“新清史”投入如此之多的关注，这一定是那些“新清史”家们自己始料未及的，但这或也正是他们最乐于见到的现象。1990年代冒尖的“新清史”之所以到今天才反而成了一个越来越有影响力的学术流派，中国学者对它投注的热情和对它所作的各种学术的和非学术的批评实在居功至伟。从这个角度来说，正是中国学者的努力才使“新清史”家们在他们自己的学术地盘内获得了本来他们并未预计到的学术地位和影响。当然，我们不得不感叹，毕竟时代不同了，在仰视西方之星空的同时，我们至少已经无法容忍继续处于被代言的状态，我们迫切需要夺取属于我们自己的“话语权”，需要西方人静下来听听我们自己对自我的表述。可惜，“话语”这东西并不是任何人可以通过外在的强力从他人手中任意夺取过来的一个权力，虽然我们已经受过了对西方学术之东方主义和后殖民主义文化、思想之批判的洗礼，但我们还有自己一时克服不了的短板，即我们还不知道该用什么样的语言和方式来向西方的学术同行们正确地表述我们自己，和他们形成一种理性的、宽容的和有建设意义的对话，从而建构出一套或可由我们积极主导，但别人至少也能听得进去，并愿意与你做进一步对话的“学术话语”。今日之中国学界非常渴望能尽快地与西方进行学术上的国际接轨，但是如何来实现这种接轨，则颇费思量，至今似也无十分成功的先例，我们或可以从这场关于“新清史”的讨论中吸取具有启发意义的经验和教训。

但愿“新清史”将是西方学术的东方主义潮流和话语霸权严重侵袭和冲击中国学术的最后一场疯狂（the last bout of insanity）。当中国足够强大，中国的政治和学术都具备足够的自信时，西方东方主义学术传统的话语霸权就再难如此专横地作用于东方，它必然会在东方学术的觉醒和理性面前灰飞烟灭，取而代之的将一定是东西之间平等、理性的学术对话。中国学者眼下或已大可不必继续如此情绪化地去质疑西方“新清史”研究的政治立场和学术动机，也无须再对“新清史”学术之枝节末流和错漏谬误耿耿于怀了。我们倒不如拿出足够的勇气和恢弘的气度，甚至可以拿出我们的“大国风范”，坦然接受别人对中国清史研究的批评和挑战，深刻反思自身之不足和缺陷，然后扬长避短，重新启航。清史研究不管新旧，都必须在充分利用汉文文献的同时，还能尽可能多地发掘和利用满文、蒙文、藏文和伊斯兰民族语文文献，以拓展我们的学术领域和研究视野，对涵盖中原和内亚的清代中国历史进行更深入、更广泛的研究，并对清代历史于中国历史和世界历史上的特别的和重要的意义做出新的、更有启发意义的诠释，最终发展出属于我们自己的、崭新的清史研究。

## 【论 文】

# 民族主义之前的“民族”：

一项基于西方情境的概念史考察<sup>1</sup>

张凤阳、罗宇维、于京东<sup>2</sup>

**摘要：**人类学关于“民族”（nation）的界说，通常会提及共同的语言、风俗、文化传统和历史记忆等要素。但这些要素也都见于“族群”（ethnic groups）。概念史考察表明，“nation”一词是通过一场复杂的话语竞争进入近代欧洲政治语境的。在这个过程中，其意涵的确定受到了现代性国家建构的深刻影响：共同的“地域”被看作是国家的“领土”，共同的“语言”是书同文意义的“国语”，至于共同的“起源”、“文脉”和“记忆”，事实上也通过国家编年史的书写及相关文学表象而得到了重塑。法国大革命《人权宣言》第三条关于国家主权寄托于“民族”的宪法性规定，提供了一个民族论述的经典政治版本。据此，作为政治共同体的“民族”必须基于领土型国家的大空间尺度来定义，而生活在领土型国家范围内的诸多“族群”，则只能被理解为文化意义的人群共同体。

**关键词：**民族 人民 祖国 领土 族群

## 引 言

民族性诉求被包装成“主义”（-ism）并在世界范围内产生广泛影响，乃一相当晚近的政治文化现象。据学者考察，最早使用“民族主义”一词的是18世纪德国思想家赫尔德，而该词进入英文语境，则是19世纪中叶的事了。<sup>3</sup>由于民族主义动员蕴含着巨大能量，还很可能在现实生活中失控，因此，如何对它加以合理而有效的规训与疏导，成为当今国内外学界普遍关心的一个重要问题。但本文的讨论不在这个层面展开，而是尝试性地做一项知识考古工作：在民族主义登上世界历史舞台之前，“民族”究竟指什么？它怎样历史性地语义场中被表述，又如何随时代的变迁而一步步定型，乃至进入政治话语体系的中心，从而为后世的民族主义行动提供了思想性和知识性的资源储备？解释这些问题，有必要引入一个“概念史”的分析框架。

按照德国史学家科塞勒克的说法，一个“词语”（word）只有在达到或接近“四化”水平的时候，才能被定义为“基本概念”（basic concept）。所谓“四化”，一是“时间化”，即在大浪淘沙的话语变迁过程中沉淀下来，不仅能用以表述既往的经验，还能打开一道指向未来的期待视野；二是“民主化”，即适用范围不断扩大，尤其是超越狭小的精英圈，在广泛意义上被公众所接受；三是“政治化”，即不是局限于书斋，而是在革命与战争一类的博弈场景中融入社会—政治动员；四是“意识形态化”，即被凝练为高度抽象的观念信条，并且因为这个缘故，可以在合法性争夺中被用来表达不同的甚或迥异的政治诉求。<sup>4</sup>本文关切的问题是，“民族”（nation）作为一个基本

<sup>1</sup> 本文刊载于《中国社会科学》2017年第7期，第29-48页。

<sup>2</sup> 作者简介：张凤阳，南京大学政府管理学院、南京大学学衡研究院教授；罗宇维，南京大学政府管理学院政治学专业博士研究生；于京东，南京大学政府管理学院政治学专业博士研究生。

<sup>3</sup> 参见安东尼·史密斯，《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，上海：上海世纪出版集团，2006年，第6页。

<sup>4</sup> 参见伊恩·汉普歇尔-蒙克：《比较视野中的概念史》，周保巍译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第7-8页；梅尔文·里克特：《政治和社会概念史研究》，张智译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第50-52

政治概念，到底经由哪些重要关节才渐次达到“四化”标准，嵌入人们的认知和体验结构，进而深刻影响现代性的话语编织、公共判断和行为取向？

关于“民族”的概念史考察，旨在为古老民族意识何以现代性的问题提供一种知识学解释，因而应该在历史与逻辑之间寻求适度的平衡。在当今条件下，由于民族主义风潮蔚为大观，所以，人们在回溯历史的时候很容易被既有的思维定势所牵引，用现代性的民族观念去图解古老的民族意识，造成所谓的“时代错置”。这是一方面。另一方面，如果将现代性的视域完全遮蔽起来，要求在纯粹形式上还原已成过去的情境性语义场，则很可能受困于一个个不可通约的特殊细节，使知识考古变得碎片化。辩证地看，人类文明史上的话语变迁是间断性和连续性的对立统一。因此，像“时代错置”一样，“割裂历史”也是一个需要尽力避开的陷阱。考虑到充分外化的民族性诉求彰显于现时代，所以，对当今已然高度成熟的民族形态予以理论地把握，就成了反观早期民族共同体发育成长的一个不可或缺的方向性参照。

扼要地说，观察现代民族共同体有“对外”和“对内”两个基本维度。从外部关系来看，一个民族共同体无论规模有多大，都不可能涵盖全人类，所以，它在本质上是“有限的”（limited）。<sup>1</sup>在今日国际社会，民族共同体不仅有其特定的“领土边界”，而且有其或强或弱的“心理边界”。由于民族性诉求总是以这样那样的方式针对外部的“他者”，因此，民族主义在价值取向上属于“特殊主义”而非“普世主义”。<sup>2</sup>但是，从内部关系来看，民族共同体又呈现出“聚合性”特征。这种“聚合性”通常基于共同的语言、风俗、文化传统和历史记忆，有时还会借助共同的祖先崇拜而在模拟血亲意义上得到加强。所以，民族共同体就往往被内部成员想象或体验为同甘共命运的“我们一家”。

当今的主流民族主义理论多从人类学的角度阐释民族性，安德森即为典型代表。<sup>3</sup>但是，人类学范式难以在“民族”（nation）与“族群”（ethnic groups）之间作必要的区分，而没有这种区分，以为每一个操着自己的方言、崇拜自己的神祇、保持自己的风俗习惯的“族群”，都有充分的资格构成一个“民族”，就会带来理论和实践的双重困扰。<sup>4</sup>如果采用科塞勒克的“四化”标准，可以说，推动“民族”概念进入现代政治话语体系中心的里程碑事件是法国大革命。1789年《人权宣言》第三条规定：全部国家主权的来源在根本上寄托于“nation”。<sup>5</sup>显然，负载主权的 nation 是基于领土型国家的大空间尺度来定义的，其准确的汉译或应是“国族”。本文要尝试回答的核心问题是，将 nation 理解为领土型国家的集合性人格化身，如何进入近代欧洲政治语境并成了民族主义之前的主导取向？

## 一、古典语境中的竞争性“民族”表述

---

页。

<sup>1</sup> 参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第6-7页。

<sup>2</sup> 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，王春华等译，上海：上海三联书店，2010年，“导言”，第7页。

<sup>3</sup> 根据安德森的解释，要准确把握民族的现代性特征，须考虑相互缠绕的四个方面：（1）民族成员间的共生性联结是“想象的”；（2）民族被想象为“有限的”；（3）民族被想象为拥有“主权”；（4）民族被想象为一个“共同体”。但安德森同时强调，他对民族的界定所遵循的是“人类学的精神”。（参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，第6页）

<sup>4</sup> 马戎教授在几篇专论中反复阐述了这一观点，代表性作品有《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》（《北京大学学报》2004年第6期）、《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年“中华民族是一个”的讨论》（《中南民族大学学报》2012年第5期）、《如何认识“跨境民族”》（《开放时代》2016年第6期）等。

<sup>5</sup> 1789年《人权宣言》第三条关于国家主权来源的规定，所用语词是“nation”，中译为“国民”。

依通行的词源学解释，中译为“民族”的“nation”一词，源出古典时期的拉丁文“natio”，本义为“出生”、“出身”，乃指某种自然性的血缘—地域共同体。但古罗马指代“民族”的相关词汇，按单数和复数形式，事实上有三组，即 natio/nationes, gens/gentes, populus/populi。这三组词汇意涵有别，而且“gens”与“natio”还存在相斥关系。

时至今日，“gens”已在“民族”的命名权竞争中淡出，只是作为一个人类学概念保留于学术话语系统，中译为“氏族”。但在古典时期，它却是一个有着强大表意功能的关键词。据库朗热考证，拉丁文 gens 的动词形式是 gignere，作“生”或“创生”解；实词是 genitor，可释义为“父”或“创生者”。<sup>1</sup>这样看来，由狭义的父亲关系而至广义的血缘关系，就构成了 gens 的基本意涵。在现时代，情绪化的民族动员仍旧会喊出同宗同祖之类的口号，所以，从作为血亲共同体的“氏族”那里瞥见“民族”的古老源头，想来是不无根据的。

如果把氏族生活理解为一种“前政治”想象，那么，古罗马的立邦传说便有模拟血亲的家—国同构意味。按古罗马宗法习俗，每个氏族都有一个埋葬先人遗骸、举行家祭仪式的场所，称作“patria”。在拉丁文中，该词源出于“pater”，本义是“父亲”，引申为“父辈”、“先辈”，因而，安顿先人亡灵的 patria 就象征着一块“祖土”。相传，罗慕路斯带领几支氏族部落建罗马城的时候，所做头等大事是选定一块公共墓地，在那里设祭坛、燃圣火，正告自己的追随者：这块新的地方就是我们的“patria”。显然，这里的 patria 已超出私人领域的家族范围而有指代城邦政治共同体的“祖国”之意了。库朗热认为，由于从古老的家祭传统汲取资源，罗马人心目中的“祖国”便不是一个单纯的空间场域，而是维系与聚合共同体成员的生命之根。“祖国若失，则一切皆失。”<sup>2</sup>此即“爱国主义”（patriotism）传统的来路。

按古罗马的经典表述，结为城邦共同体的部落联盟成员叫作“罗马人民”（populus romanus）。因此，在历史和逻辑的双重意义上，“罗马人民”乃是一个联系着缔约行为的政治概念，原指罗马城邦的集体奠基者，引申开来亦可抽象地理解为城邦事业的共同所有者。<sup>3</sup>西塞罗的名言“国家是人民之事业”（est res Publicares populi），<sup>4</sup>对国家权力的终极归属及相关的制度安排与治理方式问题给出了一种共和主义解答，影响深远。不过也要指出，若是在非常状态下实施政治动员尤其是战争动员，populus romanus 还会在对外关系意义上使用，像是说集合性的“罗马人”或“罗马民族”。随着持续不断的对外征战和版图扩张，在古罗马话语系统中，政治取向的“人民”（populus/populi）与宗法取向的“世系”（gens/gentes）相互发明，成了彰显罗马主体性的两个基本范畴。凯撒的修辞手法即为例证。

在《高卢战记》中，凯撒多以“populi romani”指称罗马，但在比照“外邦异族”（natio/nationes）的时候，也会用“gens”及其复数形式“gentes”来凸显罗马人的正宗本源或高贵世系。<sup>5</sup>从这种修辞手法可以看出，古罗马话语系统有一种界限分明的“内—外”区隔。仅就词义论，拉丁文 natio 与 gens 相仿，原意都是“出生”、“出身”，皆用来指代某种自然性的血缘—地域共同体。但罗马人从不称自己是一个 natio。对他们来说，natio 一词是专门留给“外邦人”的。在罗马帝国的城市里，在繁忙的港口上，生活着这样的外邦人，他们因相近的出身而聚合在

<sup>1</sup> 参见库朗热：《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》，谭立铸等译，上海：华东师范大学出版社，2006年，第96页。

<sup>2</sup> 相关分析和诠释参见库朗热：《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》，第124-125、185页。

<sup>3</sup> 参见 William Smith and Eugene Lawrence, *A Smaller History of Rome*, New York: Harper & Brothers, 1881, p.12.

<sup>4</sup> 西塞罗：《论共和国 论法律》，杨焕生译，北京：中国政法大学出版社，1997年，第39页。

<sup>5</sup> 参见 Gaius Julius Caesar and George Stuart, eds., *Commentarii de bello Gallico*, Philadelphia: Eldredge & Brother, 1868, pp. 60, 62, 77, 79, 81, 84, 125, 128, 129, 132.



一起，操着方言土语，穿着奇装异服，吃着野生产品，行为举止十分怪诞，其展现的异域风情不啻是“滑稽剧形象的标准笑料”。<sup>1</sup>

似可得出结论：在古罗马语境中，gens 是本己的，natio 是外来的；前者是罗马的正宗初民，后者是异域的另类群体；一个文明开化，一个野蛮粗鄙。若是做一简单类比，不妨说，古罗马关于“gens-natio”的二元区隔跟古代中国的“华夷之辨”有几分相像。考虑到当今西方指代“民族”的规范用语已定型为“nation”，因而，从文明进程的大历史尺度来看，高贵的 gens 渐次失落与边缘化的 natio 慢慢向中心位移，适成鲜明比照，仿佛是在一个微小的聚焦点上折射了一场历时逾千年的话语战争。解析和说明这场话语战争的重要转折，理当考察基督教与古罗马的竞合关系，而《圣经》武加大（vulgate）拉丁文本，则是概念史意义上的一个典范。<sup>2</sup>

按当代学者杰瑞（Patrick J. Geary）的解读，《圣经》包含了两种群体模式。一种模式见于《创世纪》和《出埃及记》，主要阐释人类如何从最初的统一分化成了多样性的族群。在希伯来文中，这种具有生物遗传性质的族群通常用“goyim”指代，它所规定的成员身份被认为是客观的和不可更改的，因而表征了一个“永恒的自然世界”。另一种模式见于《申命记》、《智慧篇》等等，其希伯来文指代用词是“am”。这种群体模式联系着某种约法行为，它在本质上不是自然性的血亲共同体，而是立誓皈依上帝的信仰共同体。<sup>3</sup>在《圣经》武加大文本中，对译 goyim 的拉丁词汇通常是 gens 或 gentes，乃指集合体意义的“人”或“族”；对译 am 的拉丁词汇一般是 populus 或 populi，意为上帝的“子民”或“选民”。<sup>4</sup>在笔者看来，前一种群体模式构成了基督教话语系统的“描述性”叙事部分；后一种群体模式则涉及“规范性”评价。作为描述性用语，gens/gentes 所指代的原生性族裔共同体是“特殊”的，它们的血缘脉系不同，肤色、语言、习俗也有很大的区别；但是，作为规范性用语，populus/populi 所指代的上帝子民却是一个跨越族群界限的信仰团契，因而表征着一种“普世”身份。问题在于，当以色列人<sup>5</sup>被褒举为这种信仰团契的先行者和示范者的时候，究竟对西方民族话语变迁产生了怎样的影响？

在《圣经》拉丁文本中，“natio”一词的出现次数不多，但其作为以色列人的特指却显得意义重大。按旧约《申命记》，以色列人因信奉耶和华，遵从上帝的旨意，上帝便跟他们亲近，倾听他们的祈求，所以说再没有比他们更伟大的“natio”了。<sup>6</sup>类似的描述还见于《智慧篇》。信奉上帝的以色列人由摩西带领来到红海之滨，红海里敞开一条无阻的大道，巨涛中现出一片青草地，整个“natio”在上帝的庇佑下安然通过。<sup>7</sup>这两种典型的用法表明，特指以色列人的 natio 一词，看似单数，实乃“大写”，即用以突出上帝的特别拣选。如是，在基督教话语体系与古罗马话语体系之间，便生发了某种颠倒的“镜像效应”。

罗马人有一种傲岸自负的帝国情结，因而，相对其高贵的 gens 和 gentes，来自外部世界的 natio 和 nationes 不但是未开化的嘲讽对象，甚至是劣等的征服和奴役对象。按照这样的修辞手法，被罗马帝国征服的犹太人自然是一个卑贱的 natio。可是，《圣经》却用褒义的 natio 指代作为上

<sup>1</sup> 参见 Guido Zernatto, “Nation: The History of a Word”, *The Review of Politics*, vol. 6, no. 3, 1944, pp. 351-352.

<sup>2</sup> 《圣经》武加大拉丁文本，在公元 5 世纪由耶柔米（St. Jerome）自希伯来语和希腊语版本翻译而来。笔者参考使用的是教宗克莱芒八世（Clement VIII）1592 年钦定的武加大版本（Leander van Ess, ed., *Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Juxta Exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592*, Tubingae: Sumtibus Ludovici Friderici Furs, 1824），这个版本一直沿用到 20 世纪。

<sup>3</sup> 参见 Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 53.

<sup>4</sup> 参见 Liber Exodus 9: 24, 19: 6; Liber Genesis 10: 32, 22: 18, 25: 23; Liber Genesis 11: 6, 19: 4, 19: 38, 23: 11, 34: 16; Liber Exodus 1: 9, 3: 7, 5: 5, 18: 15, 19: 7, 19: 8, 24: 3.

<sup>5</sup> 希伯来人、以色列人、犹太人大体指的是同一民族，都是亚伯拉罕的后裔，但在不同历史时期用法不同，文中根据具体语境使用。

<sup>6</sup> 参见 Liber Deuteronomium 4: 7.

<sup>7</sup> 参见 Liber Sapientioe 19: 8.

帝选民的犹太人，这就将罗马话语系统中的等级排序悄然解构了。在皈依上帝的犹太人看来，罗马的 *gentes* 不仅属于“外邦民族”，而且就其非基督的偶像崇拜来说还是“异教民族”，所以应该在上帝的引领下捣毁他们的祭坛，砸碎他们的石碣，砍断他们的神柱。<sup>1</sup>从概念史的角度来看，本是古罗马高贵世系的“*gentes*”被基督教贬为“异教徒”，构成了西方民族话语变迁的一个重要转折点。

在拼写形式上，基督教话语中的“子民”与古罗马话语中的“人民”没什么分别，均为 *populus/populi*。按杰瑞的前述分析框架，“子民”一词的表意功能还可参照古罗马建城立邦的缔约模式来理解。就是说，像“罗马人民”(*populus romanus*)意味着超越单纯的血缘宗法关系而过上一种城邦政治生活一样，以色列人之为“上帝的子民”(*populus dei*)，也在于通过西奈山上的立约而扬弃自己的原始族裔习性，结成了一个神圣的信仰共同体。但问题在于，基督教伦理的价值取向根本说来是非世俗的甚至反世俗的。古罗马语境中的“人民”是世俗政治概念，突出当家做主的权利；然而，按基督教教义，世俗化的“主人”意识却透着对上帝的不恭，毋宁是一种衍生罪业的“傲慢”。假如把巴别塔事件解读为上帝施予傲慢人众的惩罚——使其语言混淆并流落各地，那么，以色列人之为上帝特别拣选，在本质上就与其肤色、语言等人种学特征无关，而仅仅因为他们最先觉悟，展现了皈依上帝的虔敬和恭顺。借奥古斯丁的话来说，古罗马的“人民”代表了一种“属地之爱”，即“从爱自我一直延伸到轻视上帝”；而基督教的“子民”则代表了“属天之爱”，即“从爱上帝一直延伸到轻视自我”。<sup>2</sup>

这样，古罗马作家关于“罗马人”与“外邦人”的二元区隔，在基督教那里就转型为了“上帝之城”与“世俗之城”的两极对分。在《圣经》武加大文本中，*nationes* 和 *gentes* 作为“描述性”用语，常跟 *omnes*、*terrae*、*multas*、*universae* 等形容词搭配，泛指世界上的万民或列邦。<sup>3</sup>但是，如果把上帝的“子民”(*populus/populi*)理解为基督教话语的核心范畴，那么，从“规范性”评价的角度来看，仍旧沉迷于世俗之城的诸多族裔共同体(*nationes/gentes*)，就是“外在”的和“低阶”的，因而是有待归化或规训的对象。在这个意义上，基督教话语所表达的不是什么“民族主义”诉求。对它来说，真正的对立不在世俗领域的“民族”之间，而在虔信上帝的基督徒与各类非基督或敌基督的“不信者”及“背信者”之间。这也就是十字军东征的逻辑。

旧约《诗篇》曾用“*gentes*”一词贬称毁灭耶路撒冷的“异教民族”。<sup>4</sup>在发布十字军东征令时，罗马教皇乌尔班二世(*urbanII*)援引旧约《诗篇》来指控东方穆斯林，遂使 *gentes* 一词遭到了进一步的语言污染。不妨做一个对比。对罗马教会来说，大举入侵欧洲并烧杀劫掠的蒙古人无疑属“蛮族”(*babaras nationes*)之列，但由于这个“蛮族”没有自己的一神教信仰，所以就存在改宗基督的一线可能。相较之下，穆斯林的情况则完全不同。他们不仅敌基督，还信伊斯兰，而且对穆罕默德的虔敬已深入骨髓。这样，穆罕默德就被中世纪基督教世界视为“最大的对手”，“他像梦魇一样萦绕于基督徒们的想象中”。<sup>5</sup>1095年，乌尔班二世在克莱芒宗教会议上发表演讲，指控东方穆斯林侵占上帝的遗产，玷污神圣的庙堂，让耶路撒冷成为废墟，乃是邪恶到极致的“异教徒”(*gentes*)。<sup>6</sup>后来的几位教皇，如格里高利八世、英诺森三世等等，也都在十字军东征诏书

<sup>1</sup> 参见 *Liber Deuteronomium* 12: 2, 12: 3, 12: 28, 12: 29.

<sup>2</sup> 奥古斯丁：《上帝之城》上卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2006年，第631页。

<sup>3</sup> 例如 *Liber Genesis* 18: 18, 22: 18. *Liber Leviticus* 18: 24. *Liber Deuteronomium* 7: 1.

<sup>4</sup> 参见 *Liber Psalmorum* 78: 1.

<sup>5</sup> 勒高夫：《中世纪文明》，徐家玲译，上海：格致出版社，2011年，第148页。

<sup>6</sup> 拉丁文和英文版本分别参见 *L'Académie royale des inscriptions et des belles-lettres*, eds., *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, t. 4, Paris: Imprimerie nationale, 1879, p. 14; Edward Peters, eds., *The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 30-31.

中沿用这一格式化的修辞手法。这表明, *gentes* 已在纯粹负面意义上定型为指代“异教徒”的罗马教会官方用语。

与此形成有趣对比的是围绕“*nationes*”展开的论述。在十字军东征动员中, 凡用复数名词 *nationes* 指代非基督教或敌基督的“野蛮民族”, 通常会在前面加上 *barbaras* 之类的否定性限制词。<sup>1</sup>这样的修辞手法源出古希腊。<sup>2</sup>古罗马作家也曾在 *barbaras* 的名义下对北方“蛮族”进行道德贬损。<sup>3</sup>十字军东征之所以将这种污名化策略借用过来, 当然是看重了 *barbaras* 所蕴含的强大“歧视-排斥”功能。不过, 按照“*barbaras nationes*”的修辞格式, 传达贬义的是搭配修饰语, 而非作为一般概念的 *nationes* 本身。这就跟 *gentes* 一词本身被定型为“异教徒”的深度语言污染存在着微妙的差别。中世纪晚期和近代早期, 一批欧洲人文知识分子对塔西佗的作品进行再发掘, 将“蛮族”的自然习性正面理解成“单纯”、“质朴”, 从而通过祛除罩在 *barbarians* 头上的魔咒, 为中立性地考察、描绘和阐释诸多“民族共同体”(*nationes*)的风土人情提供了重要的观念基础。<sup>4</sup>

值得注意的是, 十字军东征动员还经常使用“*patria*”一词。教皇英诺森三世 1198 年发表的一篇布道文, 即用“为 *patria* 而战”做开场白。<sup>5</sup>显然, 这里的 *patria* 不是世俗之城意义上的“祖国”, 而是上帝之城意义上的“天国”。严格说来, 十字军东征是在捍卫基督教神圣普世秩序名义下对异教徒实施的讨伐, 与“民族主义”的政治动员很不相同, 不过, 其溢出效应却在客观上对西方民族观念的现代转型产生了重要影响。首先, 在十字军东征中, 那些原本背负普世使命的战士得以领略迥异的东方文明和风俗, 从而睁眼看世界, “向更为开阔和自由的思想迈出了一大步”。<sup>6</sup>其次, 十字军东征将收藏于君士坦丁堡的大量古希腊和古罗马文献带回欧洲, 由此助推的 12 世纪欧洲文艺复兴, 使大学成为一种培养高级人才的正规建制, 而“*nation*”一词在中世纪的世俗化运用, 就流行于当时的大学校园。<sup>7</sup>最后, 随着罗马教会煽起的“圣战”热情逐步耗尽, 封建格局下的世俗国王将注意力从东方收回, 在欧洲本土展开地盘争夺, 渐次促成了领土型国家的出现。<sup>8</sup>后来的西方历史变迁表明, 正是领土型国家的建构给古老民族意识的现代转型打上深刻烙印, 不仅导致了 *nation* 概念的政治化, 还使作为政治共同体的“民族”初步显现了两大典型特征——对外关系意义上的“特殊性”与内部关系意义上的“聚合性”。

## 二、从普世主义到特殊主义的身份认同转向

抽象地看, 作为“能指”的“民族”(*nation*)是一个中性词汇。以今人的观察和体验, 在社会交往的生活化场景里, 要为这个中性词汇赋予某种情感意义, 就得附加一个“特有的名称”, 例如英格兰、法兰西、德意志等等。史密斯指出, 这类“特有的名称”可能是历史的延续, 也可

<sup>1</sup> 参见 Lee Manion, “The Loss of the Holy Land and ‘Sir Isumbras’: Literary Contributions to Fourteenth-Century Crusade Discourse,” *Speculum*, Vol. 85, no. 1, (January 2010), p.84.

<sup>2</sup> “*barbarians*”一词源出希腊语, 起先只被当作象声词使用, 指代那些说话“吧啦吧啦”的非希腊人, 后因波斯人的入侵才被赋予野蛮、粗鄙、专横暴虐等负面含义。(参见 Glenn R. Bugh, ed., *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 295)

<sup>3</sup> 比如, 凯撒的《高卢战记》就在负面意义上使用了“蛮族”概念。(参见 Gaius Julius Caesar and George Stuart, eds., *Commentarii de bello Gallico*, pp. 25, 56, 88)

<sup>4</sup> 关于“蛮族”或“野蛮人”习性的正面解读, 可参见塔西佗:《阿古利可拉传 日耳曼尼亚志》, 马雍、傅正元译, 北京: 商务印书馆, 1985 年, 第 80 页; 蒙田:《随笔集全集》上卷, 潘丽珍等译, 南京: 译林出版社, 1996 年, 第 228-241 页。

<sup>5</sup> Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol. 214, Paris: Petit Montrouge, 1855, pp. 513-514.

<sup>6</sup> 基佐:《欧洲文明史》, 程洪逵、沅芷译, 北京: 商务印书馆, 2010 年, 第 158 页。

<sup>7</sup> 参见 Guido Zernatto, “Nation: The History of a Word,” pp. 354-355.

<sup>8</sup> 参见基佐:《欧洲文明史》, 第 162-163 页。

能是新条件下的精挑细选，但无论如何不可或缺，否则就难以在一个纷争的世界为特定的民族认同提供可识别的象征符号。<sup>1</sup>因此，仅凭“特有的名称”即可断定，民族认同在取向上是一种特殊主义情感。譬如说，在近代欧洲语境中，绝不能从“我爱法兰西”导出“我同样爱英格兰”的结论，因为众所周知，这是两个存在“竞争和怨恨”的敌对民族。

在话语表述上，当今的人类学家不仅仍旧使用“民族”(nation)概念，而且越来越多地使用“族群”(ethnic groups)概念。但问题是，与“民族”相仿，每个“族群”也都冠以“特有的名称”，同样是有着各自风俗民情的人群共同体。如何勘定两者的分别？史密斯认为，“族群”通常有一套在历史中形成的共享的神话、记忆、符号和价值系统，但却不一定以一块稳定的疆域为生存延续的必要条件，尽管在散居和流动状态下，其共同体成员也会眷念自己的故乡。比较起来，一个“民族”(nation)的自我建构及其外部承认，必以长期占有故土为前提，还需在此基础上发展某种公共文化并追求相当程度的自决。<sup>2</sup>这样，同“祖地”(homeland)的关系就成了观察“民族”与“族群”差异的一个重要维度。按照史密斯的说法，“在理想的类型中，民族占有祖地，而族群则仅仅象征性地与之相连。”<sup>3</sup>这种观点颇具启发性。

据格林菲尔德考证，从16世纪初期至17世纪中期，将“nation”与表征地域空间的“country”联系起来加以解释，在英语世界已颇为流行。<sup>4</sup>典型用法见于库珀(Thomas Cooper)1565年编纂出版的《罗马与不列颠语言百科》。这部辞书径直将拉丁文“natio”译作“a nation”，并释义说，一个nation就是“一群起源于他们所居住的country的人”。<sup>5</sup>在埃利奥特(Thomas Elyot)1538年编纂出版的《拉丁语—英语词典》中，“country”乃拉丁文“祖国”(patria)一词的英译。<sup>6</sup>这样，源出同一个country的nation成员，便可理解为系于祖国母体的“同胞”；而光荣革命前后活跃于英国政治舞台的“country”党人，也就应被看作是一群超越地方认同而在根本上关切国家命运的“爱国者”。<sup>7</sup>

需要强调的是，在近代欧洲历史上，变动不居的“疆域”逐步固化为一块边界确定的“领土”(territory)，不是一个自然过程，而是一桩伴随着剧烈冲突的政治现代性事件。这桩事件的一个基本特征，就是绝对君主在多头争霸的格局中脱颖而出。如果把民族身份认同的价值取向理解为一种“特殊主义”，那么，在近代欧洲，这样一种取向的生成是跟绝对君主挑战罗马教皇及神圣罗马帝国皇帝所代表的“普世主义”法统密切相关的，而国际条约的缔结所带来的国家与空间关系的相对稳固的法理定型，则给彼此分殊的民族身份划了一道政治边界。如是，要说明从“普世主义”到“特殊主义”的转向，就得考虑以下三组关系。

### 一是教权与王权的关系。

按“特殊主义”理路解读民族认同问题的格林菲尔德，在其论述现代民族主义起源的著作中一上来就点出了英格兰国教化运动的重要意义。<sup>8</sup>从取向上看，基督教教义是一种普世伦理，上

<sup>1</sup> 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，第8-9页。

<sup>2</sup> 参见安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，第12-13页。

<sup>3</sup> 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，第14页。

<sup>4</sup> 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第4-6页。

<sup>5</sup> 释文参见 Ania Loomba and Jonathan Burton, eds., *Race in Early Modern England: A Documentary Companion*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 280.

<sup>6</sup> 参见其中的拉丁文“Patria”词条，Thomas Elyot, *The dictionary of syr*, Londini: Inædibus Thomæ Bertheleti typis impress, Cum priuilegio ad imprimendum solum, 1538.

<sup>7</sup> 所谓country党，乃是相对于宫廷党(the court party)的政治联盟。其中译文尚无定论，有译为“国家党”者，强调其对整个国家/民族利益的关切；也有译为“乡村党”者，强调其虽处江湖之远，但爱国热情不减。参见阎照祥：《博林布鲁克的宪政观和政党理论》，《世界历史》2015年第6期；李剑：《从“宗派”到“党派”——博林布鲁克与现代政党观的起源》，《当代世界与社会主义》2009年第1期；Perez Zagorin, *The Court and the Country: The Beginning of the English Revolution*, New York: Atheneum, 1971, pp. 61-62.

<sup>8</sup> 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第1页。

帝的子民是一种普世身份，大公教会代表了一种普世秩序，而罗马教皇则是正宗的普世权威。强势的格里高利七世曾说：“罗马教会由上帝单独创建”；“只有罗马教皇能正当地称为普世的”；“惟有教皇的脚能被所有的王侯吻”。<sup>1</sup>据此，1532年英格兰教士正式承认亨利八世为本国教会的牧首，就对罗马教皇的至尊地位构成了正面挑战。时任大法官的莫尔反对这一做法，实质上也是基于一条“普世主义”理由——如果断言一个世俗国王拥有主导本国教会事务的绝对权力，那么，罗马教皇的至上性和基督教世界的统一性就会变成一纸空文。<sup>2</sup>但莫尔没有意识到，在他所处的时代，身份认同的优先次序已悄然发生了重大变化。照格林菲尔德的评论，莫尔的英格兰人身份之于他的基督教普世主义信仰或许无关紧要，可是，对国王亨利八世及英国主流政治精英来说，身为英格兰人却构成了他们“存在的核心”。在这个意义上，“莫尔的观点是前民族主义时代的观点”。<sup>3</sup>

若把基督教世界正规使用的拉丁文视为一种“普世”语言，则宗教改革及国教化运动所催生的一个重要文化现象，便是《圣经》“民族”语言版本的大量问世。据格林菲尔德考证，在英格兰国教化时期的钦定英文本《圣经》中，“nation”一词出现了454次之多，不仅用来对译指代自然性血缘—地域共同体的拉丁文“gens”和“natio”，还常常用来对译指代“上帝子民”的拉丁文“populus”以及指代“祖土”或“疆域”的拉丁文“terra”。如此，nation概念就融合了“政体”、“领土”、“人民”等具有鲜明政治意向的要素。<sup>4</sup>

这方面的例子还有对“上帝选民”议题的再解读。在16世纪中叶以后的英国，说英格兰人特别受上帝恩宠，堪与旧约《圣经》褒扬的以色列人媲美，不仅见于各类布道活动，而且演化成了某种世俗化的流行观念。<sup>5</sup>只不过，像“nation”一词的翻译一样，“上帝选民”议题的再解读也脱离了《圣经》文本的原初语境。在基督教话语系统中，“子民”或“选民”（populus/populi）先是特指西奈山上立约的以色列人，继则泛称广义的“基督徒”（christian），因而是一种囊括了所有皈依上帝的个人及群体的“普世性”身份。按照这样的逻辑，说“我们是上帝的子民”，恰恰意味着扬弃了“我们是英格兰人”、“我们是法兰西人”、“我们是德意志人”之类彼此分殊的“民族性”（nationality）。这便是莫尔的立场。然而，莫尔的被控和处死象征着一个划时代翻转——基督徒身份的优先性被英格兰民族身份的优先性取代了。由此，“上帝的选民”不再意味着对特殊族裔身份的“超越”，反倒被用来论证特定民族身份的“优越”。在16-17世纪的英格兰民族性历史叙事中，这种“优越”可能被表述为一位伟大君主的统治和治理，也可能被表述为经济社会科教文化发展取得的非凡成就，还可能被表述为对外战争的胜利及政治版图的扩张，当然也可能被表述为共和革命所追求的民主与自由。<sup>6</sup>所有这些，都象征着一个“民族”的伟大和荣耀。于是，在世俗政治领域与领土型国家发生叠合的“民族”（nation），仿佛就升华成了一个寓示“国体”或“国本”的统摄性概念。

## 二是王国与帝国的关系。

尽管指称“民族”的现代规范术语“nation”可以在词源学意义上溯及拉丁文“natio/nationes”，但严格而论，用“特殊主义”的民族观念远不能表达古罗马正宗的道统和法统。按萨拜因的概括，古罗马政治—法律追求的思想基础，乃是一套“世界社会学说”。<sup>7</sup>将这套

<sup>1</sup> Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Englewood Cliffs: N. J., Prentice-hall, Inc., 1964, pp. 49-50.

<sup>2</sup> 参见 John Foxe, *An Universal History of Christian Martyrdom*, London: J. G. Barnard, Snow Hill, 1807, pp. 318-324, 463.

<sup>3</sup> 里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第3页。

<sup>4</sup> 参加里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第36-37页。

<sup>5</sup> 参见 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Somerset: Transaction Publishers, 2005, pp. 159-161.

<sup>6</sup> 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第46-74页。

<sup>7</sup> 参见萨拜因等：《政治学说史》上册，盛葵阳、崔妙因译，北京：商务印书馆，1986年，第177页。

学说的核心理念表述为内嵌着帝国情结的“天下观”，应该是恰如其分的。及至中世纪晚期和近代早期，这样的理念依然深深地影响着一大批欧洲政治家和思想家，譬如但丁在《论世界帝国》中就强调，唯有建立像古罗马帝国那样“一统天下”的政体，才能在尘世生活中达成全人类的统一与和平这一至高无上的文明目标。<sup>1</sup>打着复兴古罗马帝国旗号的“神圣罗马帝国”，虽说没有足够强大的统合能力，但它至少在形式上抱持“一统天下”的信念，与罗马大公教会一道致力于构建所谓的神圣普世秩序。<sup>2</sup>从这个角度来看，复兴罗马帝国的意志与行动代表了一条非民族-国家甚或反民族-国家的政治发展路线。

按中世纪的普世法统，罗马教宗和帝国皇帝应该是基督教世界的两个头，而世俗国王则不过是低阶的“大领主”。但在近代欧洲的政治角逐中，国王却成为世俗权力体系的真正中心，并初步解决了民族-国家建设的两大问题。第一个问题是领土固化。随着自身实力的日渐壮大，世俗国王最终将自己的控制地盘发展成了帝国疆域内的独立政治实体。有学者提请人们注意，那些强势的国王常常以“自己王国内的皇帝(*rex imperator in regno suo*)”自称，不仅在行动上设法抵制神圣罗马帝国的普世性支配，还公开声明自己在统治领域拥有最高、绝对和终极的“主权”(souveraineté)。<sup>3</sup>第二个问题是国民认同。像1565年《罗马与不列颠语言百科》一样，1752年法国的《通用法语与拉丁语词典》也基于国家的空间版图来定义“nation”，释文是“生活在既定封闭边界土地上的服从同一权威的人民”。<sup>4</sup>如果说，词典的编纂反映了当时社会的主流认识，那么，拥有确定疆界和独立管辖权的领土型国家，就应被看作规范国民身份的政治基础。在17世纪欧洲三十年战争期间，有人即观察到，一个个迅速成长的王国正在“撕裂帝国”，而护持神圣普世秩序的信念亦随之让位给了诸多新的主权单元“保存其所在实体的民族热忱(*un zèle de nation*)”。<sup>5</sup>在取向上，这种热忱不是以帝国为载体的“天下主义”，而是以王国为载体的“特殊主义”。

### 三是国家与国家的关系。

在今日政治语境中，人们习惯上用以指称“国家”的“state”一词，源于拉丁文“*status*”，本义是“身份”、“状态”、“地位”。<sup>6</sup>按斯金纳的考释，马基雅维里把“*status*”释义为一个君主行使最高统治权的势力范围，始给这个词赋予贴近现代性的政治意涵；而近代法国思想家以绝对主义王朝为蓝本，用“*état*”指代一个拥有统一的中央政府、强大的官僚机构和疆界明确固定的国家，则将该词的表意功能提到了一个更高的抽象水平。<sup>7</sup>问题只是，王国的治理不能仅仅诉诸利剑。为了论证君主统治的正当性，进而唤起人们的忠君-爱国热忱，王朝文人借用基督教神学家提出的“神秘之体”概念，建构了一套关于王国的“有机体”理论。据此，国王被说成是头首；臣民则被说成是躯干和四肢。<sup>8</sup>如果将这些分立的类比集合起来，在整全意义上为王国有机体寻求一种拟人化表达，那便是所谓的“民族”(nation)。

在近代欧洲多头争霸的复杂局面下，一个王国要实现与空间关系的稳固法定定型，成为独立自主的主权单位，一方面得上抗代表普世法统的罗马教会和神圣罗马帝国，另一方面还须外抗虎视眈眈的同类竞争对手或敌手。通常认为，1648年前后《威斯特伐利亚和约》的签订，标志着

<sup>1</sup> 参见但丁：《论世界帝国》，朱虹译，北京：商务印书馆，2010年，卷1“人类需要同一与和平”。

<sup>2</sup> 参见布莱斯：《神圣罗马帝国》，孙秉莹等译，北京：商务印书馆，2016年，第7章“中世纪帝国的理论”。

<sup>3</sup> 参见 André Bossuat, “La formule ‘le roi est empereur en son royaume’: son employ au XV<sup>e</sup> siècle devant le parlement de Paris,” *Revue historique de droit français et étranger*, 4th series, no. 39, 1961, p. 371.

<sup>4</sup> *Dictionnaire Universel Francois et Latin*, t. 5, Paris: Compagnie Des Libraires Associés, 1752, p. 866.

<sup>5</sup> Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Histoire Du Traité De Westphalie*, t.3, Paris: Chez Didot, 1751, pp. 23-24, 311.

<sup>6</sup> 参见威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：三联书店，2005年，第460页。

<sup>7</sup> 参见斯金纳：《近代政治思想的基础》下卷，奚瑞森、亚方译，北京：商务印书馆，2002年，第500-502页。

<sup>8</sup> Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957, pp. 216-220.

欧洲民族-国家体系的初步确立。或因各缔约方都有自己的正规名号，《威斯特伐利亚和约》的文本并未使用“nation”一词，但在同一时期政治家和外交官的日记与书信中，可以看到该词的两重政治化使用方式。其一，由于领土型国家是独立的主权单元，所以在述及国与国的关系时，nation 就很自然地用作集合概念，借以指代 state 的整全性人格化身。其二，因为国与国之间有一条明确的分界线，故而在 nation 名义下的情感表达就充分彰显了所属 state 的特殊主义取向。尤以法国为典型。1644 年，两位法国谈判代表在致安妮皇后的信中表示，他们深信，没有一个人会在急需他为“法兰西民族(nation)的荣耀”而行动的紧要关头退却。<sup>1</sup>布里安伯爵(comte de brienne)在谈判中观察并体验到，一些正在崛起的政治体极力谋求国际法上的平等地位，例如瑞士代表就要求“给予他的民族(nation)一份正当的通行证”；<sup>2</sup>至于西班牙和英格兰这两个老牌的“民族”(nation)，照布里安伯爵的说法，前者对法兰西怀有“嫉妒”，而后者则往往在虚情外表下包藏对法兰西深深的“恶意”。<sup>3</sup>作为三十年战争后期《威斯特伐利亚和约》的主要谈判者与设计者，马扎然将法国的政治目标表达得极其简明：“荣耀法兰西民族(nation)，增强法兰西国家(état)，削弱它的敌人。”<sup>4</sup>如此看来，不是属于文化人类学范畴的近代民族志文献，而是同期政治家和外交官的日记与书信、外交谈判备忘录以及讨论对外关系的国际法著作，保存和传达了 nation 一词的政治化信息。当然，要更充分地说明近代欧洲历史情境下的民族建构如何受到领土型国家的强势规约，除了以上三组关系，还应对第四组关系，即国王与封建诸侯的关系做进一步考察。

### 三、领土型国家框架下的一体化民族建构

泛泛而论，民族意识十分古老。但就像安德森“想象的共同体”一说提示的那样，古老民族意识的现代性却是一种政治-社会-文化建构的结果。问题在于，人类学家所定义的“族群”(ethnic groups)，同样是一种“想象的共同体”，其共享的神话、记忆、符号和价值系统，严格说来也是基于历史而非出乎天然。那么，如何在“民族”与“族群”之间做必要的区隔？“大民族，小族群”是一种简单的处理办法。<sup>5</sup>但是，除非提供某种确定的衡量标准，抽象谈论“民族”与“族群”的规模大小并没有实质意义。根据前文的引证，近代英语词典将 nation 界说为“一群起源于他们所居住的国家的人”，法语词典将 nation 界说为“生活在既定封闭边界土地上的服从同一权威的人民”，至少暗含了一个标准设定，那就是“国家”的空间版图。这意味着，“民族”乃一国国民的统称，其政治身份是一体化的；而“族群”则是一国范围内的文化共同体，其风土人情是多样性的。笔者以为，这才是“大民族，小族群”的实质方面。在近代欧洲历史上，超越多样性“族群”的一体化“民族”建构，跟绝对君主驯服封建诸侯的政治努力密不可分。因此，作为政治共同体的民族，一方面要联系国家间的竞争来认识，另一方面又要基于一国内部秩序的整合来把握。兹举两例：

#### 先看民族的共同语言。

在近代欧洲多头角逐的特定情势下，民族语言首先不是拉丁语。按勒高夫的评论，拉丁语是基督教世界的规范语言，其单一化使用源出罗马大公教会的普世观念，本质上含有对民族语言的

<sup>1</sup> Ursula Irsigler, ed., *Acta Paris Westphalicae, Serie II: Korrespondenzen, Abteilung B: Die französischen Korrespondenzen, Band 1: 1644*, Münster: Aschendorff, 1979, p. 361.

<sup>2</sup> Michael Rohrschneider, ed., *Acta Paris Westphalicae, Serie II: Korrespondenzen, Abteilung B: Die französischen Korrespondenzen, Band 6: 1647*, Münster: Aschendorff, 2004, p. 279.

<sup>3</sup> Elke Jarnut and Rita Bohlen, eds., *Acta Paris Westphalicae, Serie II: Korrespondenzen, Abteilung B: Die französischen Korrespondenzen, Band 3/1: 1645-1646*, Münster: Aschendorff, 1999, pp. 388, 454.

<sup>4</sup> Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Histoire Du Traité De Westphalie*, t. 3, p. 41.

<sup>5</sup> 参见安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，第 93 页。

贬抑：“每个不能说拉丁语的人都是不能正常讲话，或者只会发出动物噪音的野蛮人。”<sup>1</sup>从这个角度看，近代欧洲民族意识的觉醒，恰恰以拉丁语的衰落为文化条件。安德森的一个著名论点是：印刷资本主义与宗教改革的结盟，通过民族语言版本的《圣经》及其他读物的廉价出版，在近代欧洲迅速创出一个为数众多的非拉丁语阅读群体，从而有力驱动了一种独立于罗马大公教会的民族共同体想象。<sup>2</sup>

但必须指出，安德森的这一论点是就“特殊主义”的民族性诉求与“普世主义”的基督教神圣秩序的关系来说的。倘若由此引申，以为近代欧洲逐步规范化的诸多民族语言，如法语、英语、德语等等，即是散布在民间社会的各类方言土语，那就大谬不然了。这类方言土语或许对应于文化人类学所指的小规模和多样性的“族群”(ethnic groups)，却不适配领土型国家大空间尺度上的作为政治共同体的“民族”(nation)。问题的关键在于，领土型国家的内部治理，不仅需要统一的法律，而且需要统一的语言和文字。由此观之，安德森的另一个论点就显得同样重要甚至更为重要：绝对主义国家的官方行政语言实乃推动近代欧洲民族共同体想象的一个“独立因素”。<sup>3</sup>在这方面，波旁王朝时期的法国堪称典型。

据学者考察，现今的法语原本是巴黎地区的方言，大约从12世纪起，逐步为法国上流社会广泛使用。<sup>4</sup>但它升至“国语”的地位，并不是单纯自然演化的结果，而在很大程度上取决于王朝的语言政策。对王朝的治理来说，在所辖范围内推广法语，当然有通过对抗拉丁语的影响来凸显法兰西主体性的考量，但是，超越五花八门的方言土语，以“书同文”的规范方式畅通政令，也是一个至关重要的政策目标。直到16世纪初，仍有人文主义者感叹法兰西语言使用的乱象：王国境内有多少人群、地区和城市，就有多少种风俗和语言。<sup>5</sup>这种状况显然跟绝对主义国家的政治统一要求不相匹配。1539年，弗朗索瓦一世发布维勒科特雷敕令，规定王朝的行政与司法文件均要用法语书写；1629年，路易十三在位期间出台《米肖法典》，把王朝语言政策进一步推广到民间社会及宗教生活领域，规定在对洗礼、婚姻、葬礼进行登记时都必须使用法语。<sup>6</sup>

为了规范法语的书写与表达，1635年，在黎塞留公爵的强势推动下，路易十三颁布特许状，将原本是民间文人团体的“诗歌与音乐学院”更名为“法兰西学院”，并升格成一个隶属王朝政府的正式机构。<sup>7</sup>《法兰西学院章程和条例》第24条规定：“学院的主要职责是最大限度地为我们的语言提供相应的规则，使之更加纯正、更加明晰，能更好地阐述艺术与科学。”第26条则进一步细化了学院的任务：“学院将发表一部词典、一部语法书、一部修辞书和一部诗集。”<sup>8</sup>词典的编纂于1694年完工，嗣后又修订再版多次，对法语的规范使用和概念澄清贡献巨大。在第一版《法兰西学院法语词典》中，“nation”一词的释文是：“集体术语。同一国家(estat)、同一地方(pays)的所有居民，他们生活在共同的法律之下，使用共同的语言。”<sup>9</sup>

法语 nation 一词源自拉丁语 natio，本义为“出生”或“出身”，所以有理由推断，大概是出于词源学疏证的需要，1694年《法兰西学院法语词典》将名词“nation”归在了动词“NAISTRE”（出生）的条目之下，并把共同生活的“地方”(pays)视为民族构成的一个要素。就

<sup>1</sup> 勒高夫：《中世纪文明》，第297页。

<sup>2</sup> 参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，第39-40页。

<sup>3</sup> 参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，第41页。

<sup>4</sup> 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第99页。

<sup>5</sup> 参见 Hervé Abalain, *Le français et les langues historiques de la France*, Paris: Editions Jean-paul Gisserot, 2007, p. 36.

<sup>6</sup> 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第100页。

<sup>7</sup> 参见 Frédéric Masson, *L'Académie Française: 1629-1793*, Paris: Librairie Paul Ollendorff, 1912, pp. 3-9.

<sup>8</sup> 参见 Leon Aucoc, ed., *L'Institut de France: Lois, statuts et règlements concernant les anciennes académies et l'institute, de 1635 à 1889, tableau des fondations*, Paris: imprimerie nationale, 1889, pp. 38-39.

<sup>9</sup> *Le Dictionnaire de l'Académie Française, Dédié Au Roy, t. 2*, Paris: Jean-Baptiste Coignard, 1694, pp. 110, 112.



词典的释义功能来说，这也合乎欧洲社会早已形成且延续既久的话语表达习惯。但是，nation 一词的释文首先强调共同体成员的“国家”(estat)归属，还特别指出要服从“共同的法律”，显然有超越风土人情的鲜明政治指向。事实上，黎塞留之所以将法兰西学院从一个民间组织改造成官方机构，基本目的就是要通过法语使用的标准化来规训人们的阅读、书写及交往行为，把全体国民的政治认同纳入大一统的王朝体系之中。<sup>1</sup>一个颇具说服力的佐证是，同一部法兰西学院词典关于“national”的解释格外强调民族共同体的统一性与完整性，释文是“属于民族整体的”。<sup>2</sup>这意味着，基于国家的政治整合要求，诸侯割据的地方主义已不能被接受了。因此，如果把共同的语言看作民族识别的重要标度，那么，对法兰西民族的现代建构来说，所谓共同的语言就只能被理解为经官方推动而成为全国通用语言的法语，而不是仅仅局限于一地一群的各类方言土语。在路易十四时期，地方语言作为精致、纯正、高贵的法语的对立面，往往被称为“方言”(patois)，乃指在“农民”或“俗众”的日常交流中使用的粗鄙语言类型。<sup>3</sup>

### 再说民族的共同历史记忆。

对致力于构建大一统王朝秩序的黎塞留而言，杜绝“国中之国”的产生，乃最基本的治国方略。<sup>4</sup>依据这一方略，法兰西王国境内诸多原生性“族群”(ethnic groups)的碎片化生存状态就不能被放任，而应按照领土型国家的政治整合要求进行一体化形塑。由此不难理解，绝对主义王朝在力推语言文字统一的同时，为什么还要试图规范王国编年史的书写。勒南认为，现代性的民族建构在精神上涉及两个相互关联的方面：“一个是拥有共同记忆的丰富遗产；另一个则是今日今时的合意与一起生活的愿望”。<sup>5</sup>在近代欧洲，国家间的领土边界主要通过战争和外交谈判而确定，与原生性“族群”的自然生活范围并不重合，因此，怎样基于领土型国家的大空间尺度实现一体化的“民族”凝聚，就成了王国治理所必须直面的一个严峻问题。如果说，面向未来的共同生活意愿在一定程度上依赖于植根过去的共同历史记忆，那么，王国编年史书写的重要性便凸显出来了。

16世纪中期，亨利三世设立“法兰西史官”(historiographe de France)，嗣后官修历史成为波旁王朝定例，理所当然地取得了正统地位。<sup>6</sup>对世俗国王来说，规范历史书写的必要性，像推动法语的统一使用一样，首先是要跟罗马教廷争夺话语权，因为，在中世纪以降的很长时间内，教会一直是历史编纂的主导者。但这并非问题的全部。由于外抗教皇权威的绝对君主同时还面对内战所带来的离心压力，所以，宫廷史官的选任必以忠君-爱国为先决条件，其历史撰述的“政治正确”，不仅意味着走一条独立于教会说辞的世俗人文主义路线，更重要的是通过微言大义来为王权的至尊荣耀和王国的一统基业做辩护。有学者强调，在波旁王朝时期的法国，一种去地方化的绝对主义国家的存在已实质性地充当着法兰西人身份认同的统一政治基础。<sup>7</sup>在这个意义上，法兰西“王国编年史”就可以被当作法兰西“民族发展史”的特定载体来看待。

16-17世纪的法国史学家曾就法兰西民族的起源提出“罗马说”、“法兰克说”、“高卢说”以及“回归论”与“融合论”等多种解释。<sup>8</sup>尽管这类解释都裹着一层史学外衣，但其价值旨归，

<sup>1</sup> 参见 Paul Mesnard, *Histoire de l'Académie Française: depuis sa foundation jusqu'en 1830*, Paris: Charpentier, 1857, pp. 3-4.

<sup>2</sup> *Le Dictionnaire de l'Académie Française, Dédié Au Roy*, t. 2, p. 110.

<sup>3</sup> 参见 Antoine Oudin, *Curiositez Françoises, pour supplement aux Dictionnaires*, Paris: Chez Antione de Sommaville, 1656, p. 309.

<sup>4</sup> Felix Ragon, *Histoire de France*, Paris: Librairie Louis Colas, 1874, p. 171.

<sup>5</sup> Ernst Renan, "What is a nation?" in Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration*, London: Routledge, 1990, p. 19.

<sup>6</sup> 参见 François Fossier, "La charge d'historiographe du seizième au dix-neuvième siècle," *Revue historique*, t. 258, fasc. 1. (Julliet/Septembre 1977), pp. 74-75.

<sup>7</sup> 参见 André Burguière, "L'historiographie des origines de la France: Genèse d'un imaginaire national," *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, no. 1, 2003, pp. 43-48.

<sup>8</sup> 参见 Chantal Grell, ed., *Les Historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, Paris: Presses de l'

无非是要基于领土型国家的大空间尺度来建构法兰西民族一脉相传的政治文化想象。<sup>1</sup>进而言之，在漫长的时间流程中展开的一整套王国编年史叙述，也可以被看作是形塑法兰西民族共同记忆的基础框架，其中的一个个重要节点，都可能通过政治社会化机制而嵌入人们的民族性认知—体验结构。1609年开始编写，至1713年先后面世的多个版本的17世纪《法兰西史》，不仅在政治共同体的意义上使用了“民族”（nation）概念，而且将法兰西王朝的成就与法兰西民族的荣耀贯通了起来：“大地之上再没有像法兰西王国这样繁荣、统一、稳定与经久幸福的美丽国度了。”<sup>2</sup>

前文提及，王朝文人曾就王国政治体做过一种拟人化的类比，国王被说成是头首，臣民被说成是四肢，其意义表达，显然是要臣民无条件地听命于国王，就像身体服从首脑的指挥一样。但是，当这个拟人化的政治体在整全意义上被表述为“民族”（nation）的时候，一个弹性的解读空间就被打开了。至17世纪下半期，一些有反王权倾向的思想家提出，应该把“法兰西民族”看作耸立在一切实体之上的独立实体，它作为权威的终极来源和全体国民的最高忠诚对象，本身是自足完备的。如此，“民族”就通过与国王肉身相分离的方式而转变成一般意义的政治共同体象征，“反对国王的人可以团结在它的周围，以它的名义合法地、正义地要求纠正错误”。<sup>3</sup>

在法国大革命前夕，西耶斯的“民族”论述很有代表性和影响力。按他的经典表达，“民族存在于一切之前，它是一切之本源。”<sup>4</sup>用不着复杂推论即可明白，一旦“民族”被神圣化，究竟谁有资格代表“民族”便会很自然地成为话语权争夺的聚焦点。西耶斯说特权等级是附着在“民族”肌体上的寄生虫，第三等级才是一切，反映了当时进步思想家和公共人士的一般看法；而在路易十六解散三级会议之后，自行立宪的第三等级会议最终被命名为“国民议会”（*assemblée nationale*），也是采纳了西耶斯的基本主张。<sup>5</sup>这种主张的立法体现，即为1789年《人权宣言》第三条关于国家主权在根本上寄托于“民族”（nation）的规定。如果借用科塞勒克提出的“四化”标准，可以断言，随着法国大革命将“民族”宣布为神圣的主权者，**nation 概念就高度地“时代化”、“大众化”、“政治化”和“意识形态化”了。**

毫无疑问，《人权宣言》所说的 nation 是基于领土型国家的大空间尺度来定义的，其确切内涵就是一体化的“法兰西民族”。在大革命语境中，这个意义的“民族”与“祖国”（*patrie*）相互发明，构成了当时政治动员修辞的两大核心范畴。维罗里强调，启蒙思想家关于“专制之下无祖国”的论述，使“爱国”情感的表达与自由平等的价值相对接，从而展现了一种积极驱动政制变革的开放性和包容性。<sup>6</sup>指出这一点非常必要，但同样不能忽略的是，即使把路易十六推上断头台的雅各宾党人，也没有抛弃在绝对主义王朝时期初步定型的民族—国家观念。兹举两例。其一，通过国民教育系统推广和普及法语，维护法兰西的完整统一，是革命政权实施的一项基本国策。在1794年雅各宾派执政的高潮期间，私用方言土语甚至被定为违规违法的行为。<sup>7</sup>其二，为

---

Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 139-140.

<sup>1</sup> “法兰西空间”（*l'espace française*）是法国史书写的一个重要义项。法国历史编纂学自其诞生之际便致力于建构一种可以追溯的法兰西谱系（*généalogie de la France*），营造法兰西民族历史的延续性（*continuité*）。（参见 André Burguière et Jacques Revel, eds., *Histoire de la France: l'espace français*, Paris: Seuil, 1989, p. 11）

<sup>2</sup> Myriam Yardeni, *Enquêtes sur l'identité de la "Nation France": De la Renaissance aux Lumières*, Seyssel: Champ Vallon, 2005, pp. 85-87.

<sup>3</sup> 里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第178页。

<sup>4</sup> 西耶斯所用“nation”一词，中文本译作“国民”。（西耶斯：《论特权：第三等级是什么？》，冯棠译，北京：商务印书馆，1991年，第59页）

<sup>5</sup> 论辩和表决过程详见 J. Madival and E. Laurent et al., eds., *Archives parlementaires de 1789 à 1860: recueil complet des débats législatifs and politiques des Chambres françaises, t. 8*, Paris: Librairie Administrative de P. Dupont, 1862, pp. 126-128.

<sup>6</sup> 参见维罗里：《关于爱国——论爱国主义与民族主义》，潘亚玲译，上海：上海人民出版社，2016年，第70-71页。

<sup>7</sup> 参见 Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française, des origines à 1900, t. 9 (1-2)*, Paris: Librairie Armand Colin, 1927, p. 14; Jean Baptiste Duvergier, ed., *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, réglemens et avis du*

强化法兰西的一体化认同，革命政权不仅创造了国旗、国歌等现代国家的象征符号，还设立并推行了公民个人向祖国宣誓效忠的政治教化仪式。<sup>1</sup>只要想一想成型于法国大革命期间的一些固定词组，如“*député nationale*”（国民代表）、“*intérêt national*”（国民利益）、“*garde nationale*”（国民卫队）、“*langue nationale*”（国民语言）、“*banque nationale*”（国民银行）等等，自不难领会，革命政权究竟在多大程度上实现了“民族”与“国家”的紧密锁合。按后来法国知识界的通行表达，这个意义的“民族”其实就是“国族”（*état-nation*）。<sup>2</sup>

## 结 语

在今日西方语境中，“*nation*”是指代“民族”的规范化用词。尽管该词的源头可以溯及拉丁文“*natio*”，但是，按古罗马的习惯表达，“*natio*”事实上是一个专指“外邦人”词汇，且有道德贬损的负面意涵。当谈及自身的本源世系的时候，罗马人的正规用语是“*gens*”。从西方文明进程的大历史尺度来看，高贵的“*gens*”渐次失落与边缘化的“*natio*”慢慢向中心位移，在一个微小的聚焦点上折射了一场历时逾千年的话语竞争。直到今天，这场话语战争的经典修辞手法仍被运用，只是其“区隔—歧视—排斥”策略裹上了一层现代外衣罢了。

在近代欧洲，“*nation*”一词的政治化使用与领土型国家的成长紧密相连，其话语背景主要涉及王权与教权的关系、王国与帝国的关系、王国与王国的关系、国王与诸侯的关系。围绕这四组关系展开的政治博弈，最终将“民族”与“国家”锁合在一起，并使之呈现出相对于普世主义的“特殊性”和相对于地方主义的“聚合性”。反映在话语表述上，政治共同体意义的“民族”（*nation*）被理解为领土型国家的整全性人格化身，而生活在领土型国家范围内的诸多“族群”（*ethnic groups*），则只能被界定为多样性的文化共同体。高举共和旗帜的法国大革命摧毁了君主专制制度，却没有抛弃确立于绝对主义王朝时期的民族—国家观念，毋宁说，它通过处斩国王的行动而使这个观念真正成熟了。由此以来，“民族”（*nation*）作为国家主权的神圣承担者，就跟国王的肉身脱钩，而以自我完备的形式成了全体国民的最高认同和忠诚对象。在民族主义正式登上世界历史舞台之前，法国大革命《人权宣言》的宪法性规定，提供了一个民族论述的经典政治版本。

无论是基于原始的血缘—地域—语言—习俗，还是基于模拟血亲的想象和历史记忆的建构，抑或两者兼而有之，“民族”皆可归入“共同体”（*community*）之列。这是“民族”之所以格外吸引人类学家目光的原因。在当今的国内外学界，以文化人类学为主导范式的民族/族群研究取得了丰硕成果。但也许就因为这种范式的影响力太强，那种基于领土型国家一体化政治框架的民族论述在很大程度上被人们淡忘了。本文所做概念史考察，就是试图将这种已被淡忘的民族论述予以部分地复原。笔者以为，这项工作不仅有知识学价值，对反思百年中国的民族—国家建设问题也有一定的参考借鉴意义。譬如说，20世纪30年代末那场关于“中华民族是一个”的大讨论，是否可以超越人类学视域，从政治学的角度重新加以审视和评估呢？

---

*Conseil-d'état*, t. 7, Paris: A. Guyot et Scribe, 1834, p. 225.

<sup>1</sup> 参见奥祖夫：《革命节日》，刘北成译，北京：商务印书馆，2012年，第8章“节日的未来：节日与教育”。

<sup>2</sup> 至少在19世纪，“*état-nation*”的说法已进入法国知识界的主流话语。（参见 Gabriel de Tardde, *Les Transformations du Pouvoir*, Paris: Felix Alcan, 1899, p. 9）

## 【短 文】

# 历史学与中国民族史研究<sup>1</sup>

(2017年11月4日在教育部社科委员会历史学部  
“中国历史上的民族问题研讨会上”的发言)

马 戎

我非常高兴今年的历史学部研讨会以“中国历史上的民族问题”为主题。我自己的学科背景是社会学，主修是人口学，今天出席这次会议是向在座各位来学习的。由于这些年我在一些少数民族地区从事社会调查，深刻感受到在一些地区的少数民族干部和知识分子中存在比较突出的认同问题，也就是对中华民族、对中国的认同问题。在与他们的交谈和讨论中，许多议题和观点都涉及到中国历史和历史上的群体关系。我发现在对一些历史人物、历史事件的叙述和解读方面，人们在认识上存在着很大的差距，所以这些年来自己开始关注中国历史上的民族关系议题，关注其他国家的民族关系演变。

在人类文明史上，中华文明的历史与其他古代文明的发展轨迹很不相同，而作为一个政治单元，中国与其他国家的发展历史也很不相同。自秦汉以来，包括“蛮夷入主中原”时期，中原华夏文化作为中华文明的主脉一直顽强地延续了两千多年。我们说中原华夏文化是中华文明的主脉，这是因为作为其思想核心的儒家学说和作为其文明载体的中原群体，不论是在人口规模、文明科技发展程度、政权机构和社会组织的复杂程度、经济规模以及对周边的影响力等方面，近两千年来始终在持续扩大，在这些方面远远超越了东亚大陆上的其他群体。之所以会出现这样的现象，我认为应当从中原华夏文明的基本特征方面来加以解释。

我提交给此次会议组的发言稿，是我近期正在写的一篇文章的一部分<sup>2</sup>。由于发言时间有限，而且文稿已经印在会议文集中发给大家，我在这里就不介绍了。我在这篇发言稿中想要强调的主要观点，就是华夏文明所具有的“非有神论的世俗性”。有神论和任何一神教的宗教，同样都是缺乏文化宽容度和包容性的。与之相比，儒家思想既不是极端的有神论，也不排斥贬损各类宗教，而是在与不同文化和不同宗教的交往中强调“和而不同”和“有教无类”。儒家思想无论是对待中国内部的文化多样性，还是对待外来的其他宗教，都具有很高的宽容度和包容性。我认为这是中华文明具有某种特殊的凝聚力并得以延续数千年的重要原因。这是中华文明与其他文明体系相比所具有的一个特质。在抗日战争时期，外部敌人的野蛮侵略进一步加强了中国各族民众的国家认同和内部凝聚力，“中华民族到了最危险的时候”成为全国人民一致具有的政治认同，中华民族从自在走向自觉。这是今天我们构建中华民族共同体的宝贵历史遗产和思想基础。

必须指出的是，自鸦片战争后，帝国主义把具有现代政治内涵的“民族”(nation)、“民族主义”(nationalism)和“民族国家”(nation-state)等概念介绍进中国，于是许多全新的称谓如“满洲民族”、“汉民族”、“蒙古民族”、“藏民族”等便开始在国内流行起来，这就使中国人的传统族群称谓体系出现了混乱。正是中国内部群体认同称谓的乱象对全体中国人的认同意识带来极大危害，所以到了抗日战争形势十分危急的1939年，顾颉刚先生在报刊上公开提出了“中华民族是一个”的观点，认为在中华民族内不应再进一步区分“民族”。他的观点在当时的各族人士当中曾引发争论。

作为一个政治和文化共同体，中华民族是在几千年历史演变中逐渐形成的，是在东亚大陆上

<sup>1</sup> 本文刊载于《探索与争鸣》2018年第1期，第103-105页。

<sup>2</sup> 该文以“中华文明的基本特质”为题目发表在《学术月刊》2018年第1期。

中原群体与周边群体之间的长期互动中逐渐显现的，这一过程中包括各群体间在政治、经济、文化方面的大量交流以及人口迁徙和通婚融合。费孝通先生在 1989 年的“中华民族多元一体格局”一文中生动地勾画出这一历史过程的大致轮廓。这一格局其内在凝聚基础与发展演变机制与西欧各国自 17 世纪以来的“民族-国家”理念与民族主义运动有着本质上的不同。

安东尼·史密斯在他的民族主义研究中，区分了西欧的“公民的民族模式”（a civic model of the nation）和东欧、亚洲的“族群的民族模式”（an ethnic model of the nation）。他强调前者的认同基础是国民之间具有平等公民权和支持共和政体，而后者重视的是祖先血缘、语言宗教等文化传统的特质。在一定意义上，他提出的“族群的民族模式”在中国的语境中实际上反映的是汉满蒙回藏这一层面的“民族主义”，如表现在当时汉人的“驱除鞑虏、恢复中华”的狭隘汉民族主义口号。在安东尼·史密斯的研究视野中，他忽视了中国在反对帝国主义侵略过程中还萌生出了“中华民族”这一层面的民族主义，即梁启超先生所说的“大民族主义”。所以，安东尼·史密斯的“民族主义”分析框架存在重大缺陷。究其原因，就是因为欧洲文化传统与亚洲文化传统之间、在欧洲历史与亚洲历史的发展模式之间存在重大差异。

1949 年后，新建立的中华人民共和国借鉴了斯大林民族理论和苏联处理国内民族关系的模式，开展了“民族识别”工作，为“少数民族”建立了自治地方，每个国民都确认了官方的“民族身份”，划清了各族之间的人口边界，建立了以母语为主要教学用语的少数民族学校体系，并以民族群体为对象制定并实施了一系列的“优惠政策”。这些做法在客观上突显了 56 个“民族”这一层面的现代民族色彩，引导各族精英从“民族关系”的角度来看待实际社会生活中的族际交往活动，在客观上清晰了群体边界、加深了族群区隔和利益差异。这一系列的相关制度和民族政策发展到今天，已经成为引发一些地区民族关系出现问题的深层次原因。

今天是教育部社科委员会历史学部的研讨会，在座的都是我国历史学界的著名学者，我想借这个机会提请大家关注一下与中国民族史研究相关的问题。

第一个问题是 55 个少数民族的《简史》。在上世纪 80 年代，由国家民委主持编写出版了一套 55 个少数民族的《简史》，每个少数民族都有一本。这也体现出我国思维框架中的“汉-少数民族二元结构”，因为没有组织编写一本《汉族简史》。费孝通教授在一次座谈会上曾明确表示，他认为这套丛书有重大缺陷。他指出在历史进程中，脱离了与中原汉族的交往，各族的历史是没有办法写的。他说：“事实上少数民族是离不开汉族的。如果撇开汉族，以任何少数民族为中心来编写它的历史很难周全”。“民族研究也等于是少数民族研究，并不包括汉族研究”（费孝通，1999：99-100）。包括了中原群体与周边群体的“多元一体”格局，正是在中国的历史发展进程中最终演变形成的。假如分族别撰写各族的历史，实际上会割裂历史上各群体彼此之间非常重要、不可或缺的联系与互动，突显了各“民族”的历史主体性。在具体撰写中，我们看到一些民族的《简史》（如《保安族简史》、《撒拉族简史》）的历史叙事缺乏可考证的文献依据，内容单薄。同时，在当时的政治氛围中，《简史》编写者很容易以“阶级斗争”的思路和以“被压迫少数民族反抗史”为主线来描述历史上的“民族冲突”。本世纪初重新编辑出版这套各族《简史》，体例没有变化。其中部分《简史》把一些“民族”的族源历史追溯到三千年以上，表述的一些观点是否真实客观，希望史学界的学者们给予关注。

在“中华民族多元一体格局”中，一体是主线与方向，多元是要素和动力，两者辩证统一。这样一套分族撰写的少数民族《简史》的编写与出版，是一套系统性突显各“民族”在祖先血缘、传统居住地、政治体制、社会组织、文化宗教、语言习俗具有独特性并且相互区隔的历史叙事，可以说是一种当代的“民族再构建”，对今天加强和中华民族共同体认同可能会产生明显的负面影响，对于其实际产生的社会效果，今天我们仍然需要进行反思。相比之下，20 世纪 30 年代王桐龄先生撰写的按朝代分期撰写的族际交往史，可能正面效果会更多一些。

我想提请大家关注的第二个问题，就是我国汉族地区中小学历史教材内容的编写。从1905年“废科举、兴新学”开办现代教育以来，我国中小学历史教材一直以中原朝代史为主线，对周边地区的政权、文化、经济、历史人物的介绍不仅篇幅很少，而且有许多空白和断裂。例如对新疆历史上的喀喇汗王朝的介绍就很少提及，对新疆的重要历史文献如《福乐智慧》等也很少介绍。同时，在许多专题的表述上显得含混其词，如对成吉思汗建立的蒙古大帝国与元朝之间的关系，对今天的蒙古国与我国内蒙古的蒙古族之间的关系等，都没有说明甚至刻意回避，留下了许多可供现代人“想象”的空间。所以，我希望历史学部能够把我国中小学历史教材的重新修订当作学科的一件大事来抓，这牵涉到今后许多代各族青少年对中国历史、历史上各族关系的客观认识与解读，对于在我国青少年中树立正确的历史观、民族观、文化观非常重要。

在讨论我国中小学历史教材时，还涉及到另外一个方面即少数民族文字文本（维、哈、藏、蒙、朝等）的问题。这些民文历史教材有一部分是由人民教育出版社的汉文教材直接翻译成少数民族文字，这部分教材有许多内容与当地民族的社会、文化、地方史没有关联，教学效果不好，群众已经提出不少意见，建议由教育部教材司和历史学部组织相关学者结合各地社会的具体情况重新编写因地制宜的地方性教材，既介绍整个国家的发展历史，也介绍本地群体的发展历史。还有一些民文历史教材是由当地自治区政府教育部门组织少数民族教师编写，由于对内容缺乏严格把关，近期在新疆双语教育中使用的维吾尔文教材就出现不少政治问题。这方面的情况也需要大家给予重视。

第三个问题是少数民族学者对我国历史研究工作的参与。目前中国史学界的一个基本现象就是研究队伍以汉族学者为主，以汉文史料为主要的研究素材，研究成果也以汉文为主要载体。这一现状也许同样体现在历史学部的人员构成和今天研讨会参与者的人员构成上。我希望历史学部能够考虑今后如何积极吸收维吾尔、蒙古、藏等民族的历史学者来共同参与我国的史学研究工作，把“民族史”的研究队伍也汇入“中国史”的大队伍当中，同时把各种民族文字为载体的史料文献等也纳入历史学研究和交流的范围。有关“新清史”的讨论已经为我国史学界敲响了一次警钟。另外，重要的中国史学研究成果应当组织翻译成维、哈、藏、蒙、朝等主要少数民族文字系统出版，提供给少数民族研究者和青年学生，推动各族学者之间的交流与合作。

我注意到的另外一个现象，就是有不少维吾尔族干部、学者和研究生对以汉文出版的新疆历史、维吾尔族历史并不接受，反而宁愿相信由维吾尔族学者撰写、但严重缺乏史料依据的维吾尔文版《维吾尔人》等历史书籍。所以客观上出现了以作者民族身份、成果文字载体和读者民族身份为分野的两个学术传播圈子，二者之间不仅互不相通，而且相互排斥。对于一个多族群国家来说，这是很不正常的社会文化现象。

教育部社科委员会的历史学部可以说集合了全国最优秀的历史学者，研究的对象是包含了56个民族在内的中华民族发展历史，因此非常有必要努力吸收少数民族学者加入到这一学术队伍，共同合作研究以不同文字为载体的各种文本的历史文献和相关资料，共同研究几千年来中华各族之间的交往交流交融过程以及各族与其他文明群体之间的互动历史，把大家在交流合作中完成的研究成果汇集成一部“多元一体”的中国历史和中华民族史，讲述给我国的13亿各族国民。所以我建议史学界应当努力把维吾尔族、藏族、蒙古族和其他少数民族在当地知识界有影响的学者们吸收进我国史学队伍，在一些议题上出现观点分歧并不可怕，我们应当在各族学者的讨论与交流中推动大家对一些重大的历史问题形成共识，并以多种文字把相关的研究成果介绍给各族读者和青少年。相信这些方面的努力将对我国各族青少年树立正确的历史观、民族观、文化观产生正面的影响。

我是第一次参加历史学部组织的研讨会，我注意到这次会议除了历史学者外，还邀请了有社会学、人类学、考古学、民族学等其他学科背景的学者出席，这是非常令人鼓舞的。历史学是一

门非常重要的基础性学科，与许多其他学科存在交叉的研究领域和研究专题。不懂得历史，就无法理解今天的社会，也无法预测未来的发展。因此，我特别希望今后能够不断加强我国各个学科之间的交流合作，这样，我们就有可能在学科交流与合作过程中发挥各自的学科优势，为大家提供更为广阔的学术视野和理论工具，共同推动创新性研究工作和成果，共同推动中国学者与外国学者之间的国际学术对话。与此同时，我们的研究成果也可以为中华民族的团结与发展，对中国人的文化自信和理论自信，提供更加坚实的基础。



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第1期-第248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