

【论 文】

从“帝国疆域”到“国家领土”¹

——“五四”之前有关“主权”问题的日本刺激与中国反应

葛兆光

【提要】本文从日本浮田和民的《中国之将来》一文说起，讨论五四之前的几年中，日本有关中国保全和割裂的言论，对中国社会上下的刺激。因为从晚清到民初，正是中国从传统帝国之宗主权向现代国家之主权、传统帝国之疆域向现代国家之领土转化的关键时代，所以，政界与学界的舆论也从晚清的“寻求自强”转向民初的“保全国土”。五四之前的几年中，中国有关边疆意识之觉醒，与日本政界的步步紧逼分不开，对四裔历史认识之资源，也和日本学界的满蒙回藏研究息息相关，这种和日本复杂纠缠的关系，正是五四之前“救亡”思想的一个来源。

本文最后尝试提出，过去学界用“启蒙”和“救亡”描述五四并没有错，只是建议把“启蒙”和“救亡”次序加以调整，即“救亡性的反帝政治运动过程，碰上了启蒙性的新文化思潮，二者结合促成了这场五四运动”。

【关键词】五四，日本，宗主权，主权，疆域、领土

一、“保全”还是“割裂”：从浮田和民《中国之将来》说起

五四运动的前六年，1913年，袁世凯当政。

这一年，《东方杂志》和《独立周报》两大刊物同时用好几期的篇幅，连载分别由吴涛和逐微翻译的浮田和民《中国之将来》。在《中国之将来》中，这个在近代中国影响很大的日本学者，对中华民国的未来相当怀疑，觉得袁世凯政府不仅不是共和制度，而且也没有“中等社会”的制约，所以，这个独裁君主式的人有没有能力统治好中国本部十八省都有疑问，更不要说“保全十八省以外之属地”。

他说，现在蒙古在俄国支持下已经宣告独立，西藏得到英国保护，并要求中国政府“永不得干涉其内政，（中国）徒拥宗主国之虚名而已”，而满洲更是全部成为“外部之势力，非复属于支那者矣”。想来想去，浮田和民觉得，“改革支那之第一要义，当先削其领土，减少人口”。当然，汉族地区是例外，“欲分割其本部，断断乎有所不能”。在他看来，可以分别治理的，就十八省之外，也就是满蒙回藏区域²。

这个说法不是浮田和民一个人的私见，也不是民国之后日本人才有的新策，如果看差不多同时代的中岛端《支那分割之命运·附驳议》（1912）³、酒卷贞一郎的《支那分割论》（1913）⁴、内藤湖南《支那论》（1914）⁵，就明白这几乎已是日本政界和学界的共识。如果我们把时间再上推到晚清，就可以看到，1894年甲午战争的失败和1895年马关条约的签订，原本中国心目中的撮尔小邦居然打败堂堂的天朝上国，迫使大清朝签订城下之盟，不仅是整个近代中国思想巨变的

¹ 本文作者2019年4月在哈佛大学、卫斯理学院等举办“五四百年”学术讨论会发表论文，刊载于《文史哲》2019年第3期。

² 浮田和民，《中国之将来》（原题《支那之将来》），逐微译，《独立周报》（1913）第十六、十七、十八期连载，这段话见于第十八期，40页。

³ 中岛端，《支那瓜分之命运附驳议》（田雄飞中译本），上海：群益，1913。

⁴ 酒卷贞一郎，《支那分割论》，东京：启成社，1913。

⁵ 内藤湖南，《支那论》，东京：会文堂书店，1914。

关键，也是世界各国重新思考中国未来的起点，同样，也是日本上下重新思考日中关系，并且重新界定“中国”的开端。

1894年的海战失败与1895年的马关条约签订，比1840年鸦片战争的结果更让中国人感到难堪，我一直强调，中国思想世界的真正转变，也就是从“传统内变”不得不转向“传统外变”，实际上就是在这个时代¹，正如梁启超《戊戌政变记》中所说，“唤起吾国四千年之大梦，实则甲午一役始也”²。民初中国的普遍观念与民众情绪，始终在这一事件的延长线上。1895年后的几年里，在有关未来中国命运之大讨论中，最让中国知识人刺激、震动和难堪的文字，一篇是日本人尾崎行雄（1858-1954）的《支那处分案》，一篇是有贺长雄（1860-1921）的《支那保全策》³。这两篇文章把日本对中国的两种策略，以及中国面临严峻的生死存亡问题，坦率地摆放在所有中国知识人的面前。其中，特别是1899年1月31日《亚东时报》第五号发表“飞天道人”翻译的有贺长雄的《支那保全论》，这篇原来发表在日本《外交时报》上的文章，一开头就是这个问题：中国应当被“保全维持”，还是“不免割裂”⁴？

二、晚清到民国：“寻求自强”到“保全国土”

查看晚清民初的报刊，就会发现一个特别现象，就是有贺长雄和尾崎行雄的这两篇文章，在此后若干年里不断地被中国知识人提起，可见它们给中国人心中留下的刻痕之深。

不过大体上看，晚清最后那十几年里，似乎“变法图存”也就是维护帝国之存在更重要，国土被分割的危机感，或捍卫大一统的紧迫感，似乎还不那么紧迫，至少还是第二序而不是第一序的事情，因此，“寻求自强”优先于“保全国土”。不要说章太炎、刘师培、汪精卫等强烈主张汉族民族主义的所谓“革命派”，就是在主张维护大清帝国疆域，要求在帝国内部变革的所谓“保皇派”那里，某些边疆地区的主权和边缘族群的归属，似乎也还不是现在所谓的“核心利益”。1894年，忧心于国势的谭嗣同，就曾建议把新疆卖给俄罗斯，把西藏卖给英吉利，“以二境方数万里之大，我之力终不能守，徒为我只累赘”⁵；1898年，就连捍卫大清帝国疆土最卖力的康有为，也觉得如果推行新政缺钱，不妨把西藏这种荒远之地卖给英国，“可得善价供新政用”⁶。

¹ 葛兆光，《1895年的中国：思想史上的象征意义》，见《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰——中国思想史第二卷》（上海：复旦大学出版社，2000），671-679页。

² 梁启超，《戊戌政变记》，引自丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》（上海人民出版社，1983），38页。

³ 尾崎行雄，《支那处分案》，载《清议报全编》（横滨新报社辑印）第五辑“论中国”，92页以下；《支那保全论》，飞天道人译，见《亚东时报》第五期（1899年），4-8页。这两篇文章或类似内容的演讲，都曾被翻译和刊载多次，可见中国关注者之多。如前者，还有演讲《支那灭亡论》，载《清议报》75-76册（1901年11月2日），以及单行本《并吞中国策》（王建善译，开明书店，1903）。其中，《支那灭亡论》卷首有译者按语，痛心疾首地指出，尾崎行雄是主张分割中国的人，但是他指出中国的病根，却“殊足发我国人之深省，语曰：知病是药，忧国者当可以察受病之根，而求下药之法”。

⁴ 《支那保全论》这篇文章，与东亚同文会以及近卫笃磨、大隈重信的亚洲主义观念一致，影响非常广泛，也被多次翻译和刊载。此后数年还刊载于《外交报》29期（1902年11月14日）、《经世文潮》4期（1903年8月8日）等。有关“支那保全论”的历史背景，可以参看王屏，《近代日本的亚细亚主义》（北京：商务印书馆，2004）第三章《亚细亚主义的基本理论》，97-100页。由于有贺长雄参与中国政治极深，1913年由于日本首相大隈重信之策略，有贺长雄曾经担任过袁世凯的顾问，并在二十一条交涉中，反复往来于中日之间，所以，他对于中国的观点在日本政界影响也极大。

⁵ 谭嗣同，《上欧阳中鹄书》：“试为今之时势筹之，已割之地不必论矣。益当尽卖新疆于俄罗斯，尽卖西藏于英吉利，以偿清二万万之欠款。以二境方数万里之大，我之力终不能守，徒为我只累赘，而卖之则不止值二万万，仍可多取以为变法之用，兼请英俄保护中国十年……费若不足，则满洲、蒙古缘边之地皆可卖，统计所卖之地之值，当近十万万，盖新疆一省之地已不下二万万方里，以至贱之价，每方里亦当卖银五两，是新疆已应得十万万，而吾情愿少得价者，以为十年保护之资也”。见《谭嗣同全集（增订本）》（蔡尚思等编，北京：中华书局，1998），161-162页。

⁶ 夏孙桐在《书孙文正公事》中记载，孙家鼐曾问康有为，“国家财力只有此数”，施行新政，高昂的费用怎么办？

可是在十九世纪末，放弃朝鲜和割让台湾，毕竟对帝国是一个巨大而惨痛的刺激。1895年之后，如何维护帝国疆域和族群的完整，逐渐成了君臣上下不能不关注的问题¹。无论是排满的革命派还是护清的保守派，都开始关注这一事关“国土”的问题，进入二十世纪之后，关于“保全领土主义”已经成为话题²。就连过去并没有主权意识的海洋，也在日本的刺激下成了动辄牵动帝国上下神经的事情。以南海为例，1909年，一艘中国渔船发现日本人西泽吉治在东沙岛挖鸟粪，消息传回中国，引起广东掀起一波抵制日货的运动。在民间抗议的压力下，大清政府开始试图解决这个问题。两广总督张人骏和日本驻广州总领事达成协议，日本承认中国对东沙的主权，西泽退出东沙岛，换得十三万银元补偿。同时，张人骏还派出船只，用了三个星期巡航西沙群岛，并且绘制了新地图。要知道，绘制地图在很大程度上就是为了表示主权，即这片海域的归属³，而“主权”或“海权”，并不是传统帝国，而已经是现代国家的观念。不过，由于那个时代的大清王朝已经到了灭亡的边缘，这一点争取国家主权的努力，很快化为泡影。

但是，1911年10月辛亥革命以后建立的中华民国，却毕竟不同。辛亥革命并不止是一姓换了一姓，而是新桃换了旧符。无论你说辛亥革命是成功还是不成功，但它毕竟是按照共和制度建立的现代国家即主权国家。所以，尽管孙中山原本也是汉族民族主义的提倡者，也曾为了争取日本支持，试图拿某些主权和利益作交换⁴。但根本上，他仍然不仅有大中国一统之思，也有大中国的主权意识。早在1901年他就曾针对有贺长雄《支那保全论》和尾崎行雄《支那分割论》提出，中国“从国势讲没有保全的理由，从民情上讲没有分割的必要”⁵，前一句说的是当时的大清帝国应当推翻，后一句说的是传统中国民众感情上仍倾向大一统国家。

更何况，中华民国肇建以来，无论是革命派还是保守派，都背负不起割地赔款、丧权辱国的罪名，都只能同意“五族共和”，希望新的中华民国维持大清帝国的疆域和族群⁶。

三、民国之初：从宗主权到主权、从疆域到领土⁷

康有为回答说不用担心，“英吉利垂涎西藏而不能遽得”，如果“朝廷果肯弃此荒远地，可得善价供新政用”。闵尔昌编《碑传集补》（台北：文海出版社“近代中国史料丛刊”影印燕京大学国学研究所1932年本，1973）卷一，120页；在康有为的《日本变政考》中，他也用日本把库页岛（桦太岛）卖给俄国，和俄国把阿拉斯加卖给美国为例，建议对于“其边远之荒地不毛，以虚名悬属，不关国本”的地方，可以出售以筹新政资金。见《康有为全集》（北京：中国人民大学出版社，2007）第四卷《日本变政考》第七卷，194页。

¹ 在维护大清帝国疆域和族群这一点上，康有为、梁启超、杨度等人可以作为代表，如杨度《金铁主义说》就说，“以今日中国国家论之，其土地乃合二十一行省、蒙古、回部、西藏而为其土地，其人民乃合满汉蒙回藏五族而为其人民，不仅于国内之事实为然，即国际之事实亦然”。并且特别强调，不能失去一部土地一种人民，“必使土地如故，人民如故，统治权如故”。载《杨度集》（刘晴波主编，长沙：湖南人民出版社，1985），302-304页。

² 参看杨度，《游学译编·叙》（1902，《杨度集》第一册，82页）、胡汉民《排外与国际法》（《民报》第6号，1906年7月）、汪精卫《驳革命可以召瓜分说》（《民报》第6号，1906年7月）关于“领土保全主义”的讨论。

³ 参看：比尔·海顿，（Bill Hayton）《南海》（*The South China Sea: The Struggle for Power in Asia*；林添贵译，台北：麦田出版，2015），91-92页。

⁴ 孙中山《致日本首相大隈重信函》（1914年5月11日）提出，“今日日本宜助支那革新，以救东亚危局，而支那之报酬，则开放全国市场，以惠日本工商”。转引自王芸生《六十年来中国与日本》（上海书店“民国丛书”第三编 据“大公报出版部”1933年本影印）第六卷，34页。

⁵ 孙文，《支那保全分割合论》，原载日本东邦协会编《东邦协会会报》（1901）；又署名“逸仙”，发表在1903年日本东京出版的《江苏》第六期上，第9页。

⁶ 内藤湖南，《支那论》曾指出，中国现在提倡“五族共和”，只是维持过去领土的一个保守主张，并非中华民族图发展的积极理念。

⁷ 为什么要对传统帝国之范围用“疆域”一词，而对现代国家之范围用“领土”一词，葛剑雄，《历史上的中国：中国疆域的变迁》（上海：锦绣文章出版社，2007）“序言”说得很清楚，可以参考。8-10页。

因此，过去革命派那种偏激的汉族民族主义，似乎在辛亥革命之后渐渐退潮，就连当年激烈倡言“排满”，要建立汉族中国的章太炎，都在中华民国建立之初，改了口径说，“南方大定以来，鄙人即主张保全领土”¹。甚至为了一统，他建议在西藏建铁路干线，“移民实边”，在新疆设总督管理，以维持统一局面，担忧东三省的土著“对中国之感情不如对于外国之深”，所以，建立了所谓“统一党”²。而作为统一新中国的理想，孙中山在1912年1月1日《临时大总统就职宣言书》中，也接受“五族共和”的政治理念，宣布“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏族为一族，是曰民族之统一”³。在25天后拟议的《大中华民国临时约法草案》中，不仅有“大中华领土无论现在及将来，在区域中者，受同一政府之统治”，而且特别说明“中华民国领土，为二十二行省，内外蒙古、西藏、青海”⁴。

显然，在共和制国家刚刚建立时，就像晚期清帝国割让台湾那样把领土割出去，被列强特别是被日本撕裂，这是数亿国民尤其是知识人绝不可能接受的。当时，参与起草和讨论《临时约法》的一些代表就指出，这既是为了保全领土完整，避免国际承认的麻烦，也是为了防止蒙藏等处的“反侧之形”和外国的“明攫暗取”⁵。而此后，尽管袁世凯当政，他也只能反复声明蒙古、西藏、回部“同为我中华民国领土”，蒙人、藏人、回人“同为我中华民国国民”，在1914年5月1日颁布的《中华民国约法》中，更明确用了“帝国疆域”和“民国领土”两个不同的概念，宣布“中华民国之领土，依从前帝国所有之疆域”⁶。

必须注意到从“疆域”到“领土”这一转变，这就是作为现代国家，中国的“主权”问题开始凸显：过去帝国时代含糊的“宗主权”逐渐转为明确的“主权”，笼统的“疆域”（或传统所谓“藩属”、“羁縻”、“土司”之地）逐渐被确认为有边界的“领土”⁷。民国政府建立之后，不仅陆续颁布有关西藏、蒙古的法规，设立专门机构加强蒙藏地区的管理，更以现代国际通行的法律形式，确认领土主权⁸。以前面提到的海洋主权为例，民国肇建，“海权”就被提上了政府

¹ 章太炎，《在长春各界欢迎会上演说》（1913年2月22日），载《章太炎全集》（上海人民出版社，2014）“讲演集”上，183页。从辛亥革命之后，很快这种思潮就被接受，如原来主张“排满”的邓实等办《民国报》，就宣布要“以汉族为主体，同化满蒙回藏，合五大民族而为一国民”；民国成立之后的1912年3月，黄兴等人发起成立“中华民国民族大同会”；童年5月，袁世凯在北京也授意成立“五族国民合进会”，以汉人姚锡光为会长，而以满蒙回藏汉各一人为副会长；

² 分别参看章太炎，《在统一党南通县分部成立大会上之演说》（1912年4月8日）、《在中华民国联合会改党大会上之演说》（1912年3月2日）、《在统一党欢送会上之答辞》（1912年12月23日），载《章太炎全集》“讲演集”上，165-170页，182页。

³ 孙中山，《临时大总统就职宣言书》，原载《东方杂志》第8卷第10号（1912年），收入《孙中山文集》（北京：团结出版社，2016），327页。

⁴ 《临时约法》第一章，见《申报》1912年2月1-2日，第3版。杨天宏在《清帝逊位与“五族共和”》一文中，特别指出《临时约法》的重要性，批评近年来片面强调《清帝逊位诏书》重要性的作法，指出“将《清帝逊位诏书》的颁布视为中华帝国没有像其他帝国那样四分五裂的原因，甚至将其抬高到与奠定了民国政制及法理基础的《临时约法》姊妹篇的地位，有违历史，非伦非类，难以服人”。《近代史研究》2014年第2期，28页。

⁵ 参看夏明华等编，《近代中国宪政历程·史料荟萃》（北京：中国政法大学出版社，2004），200-202页。

⁶ 参看陈荷夫，《中国宪法类编》（北京：中国社会科学出版社，1980）404页。关于这个问题，可以参见方素梅，《民国初年的制宪活动与民族事务》，载《民族研究》2011年第5期。56-65页。

⁷ 值得注意的是，这种根据现代国际准则和国家观念，明确区分“内”（领土）、“外”（藩属）的意识，也与近代中国与日本的外交往来有关，并在新的形势下被迫逐渐明确，日本学者冈本隆司曾引用1876年江华岛事件后，日本公使森有礼和李鸿章在天津有关“邦土”的对谈。李鸿章就解释“清日修好条约”中的“所属邦土”一词，指出凡是交纳赋税、受政治管辖的中国各省，就叫做“土”，而不交赋税、不受政治管辖的周边各国，就叫做“邦”。这一点参看冈本隆司《中国における“领土”概念の形成》，载冈本隆司编《宗主权の世界史》（名古屋：名古屋大学出版会，2014），292-321页，特别是299页；又，他的另一篇论文《“主权”の生成と“宗主权”——20世纪初の中国とチベット・モンゴル》一文，对主权与宗主权的区分也有所论述，可以参考。见《近代东アジアにおける翻译概念の展开》（京都大学人文科学研究所附属现代中国研究センター-研究报告，2013）。

⁸ 这一点参看冯建勇，《重构国家认同：民初中央政府对蒙藏边疆地区之统合——以1911-1915年为中心》，载《黑龙江民族丛刊》2009年第4期，36-43页。

的议事日程。1912年，海军、外交、农林三部就讨论过领海界线。到了1914年第一次世界大战中，民国政府就拟议设置海界，并由统率部牵头，预备发布“公海与领海之界址”¹。

当然，对于新的中华民国来说，更重要的仍是作为陆地边疆的满蒙回藏²。这时候的列强尤其是日本，对于满蒙回藏虎视眈眈，始终不视之为中华民国之疆土。众所周知，民国之初日本即试图“伸张南满以至所谓东部内蒙古之势力”³，两年后又借世界大战的机会，甚至企图占有原来被德国控制的山东半岛。同时，在这几年里，前面提及的中岛端《支那分割之运命附驳议》、小寺谦吉《并吞中国论》、川岛浪速《并吞中国书》等表达日本并吞或分割中国之野心的文章，陆续在中国被翻译出来，更加警醒了中国知识人。五四之前的那几年，在中国的报刊上，反复出现这些惊心扎眼的消息，更刺激着中国知识人的神经，如“日人之蒙古视察”（1913）、“日人热心研究满蒙”（1913）、“日人之我国经营蒙古观”（1915）、“日本拟设置满蒙领事馆”（1916）、“日人谋我满蒙之感言”（1916）、“日本拓殖满蒙之新计划”（1916）。

“五四”虽然发生在1919年，对国族存亡和疆域得失的焦虑，却在此前几年就逐渐酝酿成熟。特别是，1911年作为皇权笼罩下的大清帝国终结之后，在共和制的中华民国之下，不仅更多的国民对公共事务有了相对丰富的了解渠道和参与热情，而且迅速增多的报纸杂志、出版印刷与新式学校，更提供了资讯传播平台⁴，这使得来自日本的这些刺激，成为传染感情和形成运动的动员力量，这正是“五四”能够成为运动的缘由之一⁵。

四、东邻的刺激：日本舆论与中国反应

但问题是，如何维持五族共和？如何捍卫领土主权？当时，很多中国的政治家和知识人却没有想清楚。从1913年之后，南北和议、袁氏窃国、青岛事件、二十一条，这一连串事件的发生才提醒人们高度注意，也恰恰是日本对于满蒙回藏鲜的觊觎，才刺激了人们对这个既是政治，又是学术的问题的日益关注：即“中国”究竟应当有多大的疆域，“中华民族”究竟应当包括多少族群？

日本的舆论倾向几乎一边倒⁶。以明治末年到大正初年的若干著名日本学者为例，我们不妨对当时日本的舆论倾向，做一个大略估计，从这些学者的论述中可以看到，在日本主流政治和思想世界来看，他们普遍认定，虽然中国需要保全，但这个“中国”只意味着是“本部”，而中国

¹ “五四”之后的1921年到1922年，更在海军推动下，设立了一个专门讨论海权问题的“海界委员会”，主席是倪文德，他指出“海界关系军务、税务、渔业”这三方面的国家权利。一方面按照“主权在我”的原则，一方面尊重按照国际法和国际惯例，他们对公海、领海、内海、海岛等等问题，参酌英、美、法、日等国的情况，反复讨论了很久，制定了一系列的划分领海的方法，议定中国领海范围遵循国际惯例为三英里约十华里。在1922年，成立了海道测量局，开始进行划界工作参看陆焯，《海界委员会于民初海权意识》，载《史林》2014年6期；刘利民《民国北京政府海界划分问题考察》，载《安徽史学》2018年5期，51-59页。

² 李新、李宗一主编，《中华民国史》（北京：中华书局，）第二卷（1912-1916）上册第三章《帝国主义列强对中国边疆的侵略和善后大借款》详细论述了民国建立之初，中俄对外蒙古以及中英对西藏的的交涉，可以参考。176-214页。

³ 王芸生，《六十年来中国与日本》第六卷第五十八章，17页。

⁴ 有关那个时代各种新闻媒体、印刷出版、新式学校对思想转变的作用，参看张灏，《中国近代思想史的转型时代》，载张灏，《时代的探索》（台北：中央研究院·联经，2004）。

⁵ 周策纵先生的名著《五四运动：现代中国的思想革命》（周子平等译，江苏人民出版社1999，2005）的《导言》中，虽然他也指出五四运动包括“新思潮、文学革命、学生运动、工商界的罢市罢工、抵制日货以及新式知识分子的种种社会和政治活动”，但由于他把五四运动界定在1917年到1921年这段时间，对五四之前这些历史背景，叙述得就较不足。

⁶ 大概除了犬养毅之外，参看犬养毅，《支那の将来》，见《木堂谈丛》（博文堂合资会社），转引自杨栋梁主编，王美平、宋志勇著，《近代以来日本的中国观》（南京：江苏人民出版社，2012）第四卷（1895-1945），184-186页。

本部就是在长城以南，满蒙回藏都不在其中。前面提到过内藤湖南 1914 年发表的《支那论》，而与内藤湖南并称明治、大正年间日本东洋学两大领袖之一的白鸟库吉，比内藤湖南更早，在 1912 年和 1913 年就在影响很大的杂志《中央公论》和《东洋时报》上预言，辛亥革命后，来自外国的压迫会更多，将来蒙古、西藏、满洲也许都会被取走，而中国能够守住的最多是十八行省。他认为，如果中国守住十八省，那么，满洲就是俄国、中国和日本，甚至是俄国、英法美德和日本三方相互较量的地方¹。

有关民国初年（1912-1919 年）日本政界与学界对中国的观察、想象和图谋，中国学界近年来已经有较详细的研究，有的学者把这一时期日本的“中国观”称之为“中国亡国论”²。近年，日本学者藤田昌志也在《明治、大正の日本论・中国论》中指出，从明治时代的胜海舟、福泽谕吉、中江兆民，到大正时代的吉野作造、内藤湖南、北一辉等，虽然立场各异，但有关中国领土的看法却大同小异，与一开头我们引用的浮田和民相似，说明这恰恰是日本上下的共识³。他们普遍认为，处于弱势的中国，无论是袁世凯还是孙中山的政府，保全十八省就算不错，至于那些满蒙回藏之地，中华民国最好不要多管。

毫无疑问，这与日本帝国的扩张野心相关。从日本的明治维新之后也就是中国的晚清时代起，日本就对满蒙怀有领土要求，这一点，我们从明治年间突然风起云涌的满蒙研究就可以看出。1908 年，白鸟库吉在满铁总裁后藤新平的支持下，建立满鲜历史地理调查部，陆续出版《满洲历史地理》（1913）、《朝鲜历史地理》（1913），建立“白山黑水文库”，在 1915 年更出版《满蒙研究汇报》，大大推动了日本上下对朝鲜、满洲、蒙古的历史研究与现实关切⁴。这一动向引起中国的极大警觉，正如 1914 年一个叫“静观”的中国人在《雅言》杂志上所说的，日俄战争之后，日本“囊括南满，俨若己有，及近年以来，见俄人在外蒙之活动，日益生心于内蒙古。（日本）朝野上下，一德一心，有并吞满蒙之意”⁵。

“朝野上下”和“一德一心”观察得都很对。的确，这不仅是日本学界的倾向，也是日本政界的倾向。在 1912 年中华民国成立之后，日本陆相即著名的山县有朋就在《对清政略概要》中提出，“日本必须在此适当时机出兵满洲”，这一时期，日本也在满蒙地区积极扶持宗社党肃亲王耆善和一些蒙古王公，推动“满蒙独立运动”⁶。所以，1915 年 2 月 2 日中日双方在外交部讨论“二十一条”时，日方大使日置益也承认，“本国一般之议论，有主张吞并满洲者，有主张分割中国者，此等议论，在贵国人民闻之必多不快，然本国人民确有为以此等主张者。是虽欲亲善，而仍不免生出误会”。日置益同时也承认，“自两国报纸上观之，舆论之感情极为相反”⁷。

然而，这类“极为相反”的日本看法，被翻译成中文在中国报刊上发表，就提醒了中国国民，也刺痛了中国知识人。就像前引静观《满蒙处分论之谬误》所说，“若日本苟并吞满蒙，实无异为引起中国瓜分之导火线”⁸。由于日本对南满洲和东蒙古地区的利益欲求，几乎是直言不讳，而 1915 年非分要求的“二十一条”，更激怒了中国人民。所以，尽管青年毛泽东也曾倡言中国要

¹ 白鸟库吉，《满洲问题と支那の未来》，原载《中央公论》（明治四十五年六月）第二十七卷第六号；白鸟库吉《支那の国体と中华民国の现状》，原载《东洋时报》（大正二年八月）第一七九号；二文均收入《白鸟库吉全集》（东京：岩波书店，1971）第十卷，146-158 页，161-178 页。

² 前引杨栋梁主编，王美平、宋志勇著《近代以来日本的中国观》第四卷（1895-1945）。特别参看第五章《中国亡国论的应验——分裂满蒙》。

³ 藤田昌志，《明治大正の日本论・中国论》（东京：勉诚出版，2016）。

⁴ 参看葛兆光，《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》（北京：中华书局，2011），244-245 页。

⁵ 静观，《满蒙处分论之谬误》，载《雅言》第一卷第七期，27 页。

⁶ 参看郭宁，《寻求主导：日本与成人中华民国问题（1912-1913）》，载《抗日战争研究》2016 年第 3 期，122 页。

⁷ 王芸生，《六十年来中国与日本》第六卷，107-108 页，109 页。

⁸ 静观，《满蒙处分论之谬误》，载《雅言》第一卷第七期，28 页。

分成二十七块，但在和友人通信中却说，中国“以纵横万里而屈于三岛（指日本），民数号四万万而对此三千万为之奴，满蒙去而北边动，胡马骏骛然入中原”¹。

这段话大概很反应当时中国知识界的心病。心病来自日本的虎视眈眈，但有意思的是，医治心病的某些药方，却也和日本的启迪相关。

五、政治与学术：谁来证成现代中国合法的疆域与族群？

前面说到，在重建“中国”和“中华民族”的过程中，有关“满蒙回藏苗”等民族和边疆问题逐渐凸显。如何从**历史中**说明这些族群和疆域的来龙去脉，在**法律上**论证这个包拢四裔的“大一统”中国在现代的合法性，在**政治上**使这些不同族群认同新的共和制国家？中国知识界却没有准备好。有关边缘区域和族群的很多问题，还需要深入细致研究，在这一点上，中国学界却还得依赖和中国立场相左的日本。

所谓“五族共和”的中国，究竟算不算所谓的“民族国家”也就是当时国际流行的“一个民族一个国家”？如果中国仅仅等于“中国本部”，中华民族仅仅等于“汉族”，每个民族都有“自决权”，则满蒙回藏等族群和疆土则将有分离出去的理由。所以，在民国肇建的那几年里，吴贯因、李大钊、孙中山都建议，不分满蒙回藏汉，“凡是籍隶于中华民国之人，皆为新中华民族”。可问题的另一面是，大清帝国两百年间的扩张，已经成了一个庞大帝国，理藩院、盛京将军和六部分别管辖的区域与族群，又实在太复杂，只要看看乾隆盛世所绘《皇清职贡图》，就明白帝国之内的区域与族群差异性有多大。中华民国推翻大清帝国，把亚洲最古老的帝制中国改造成亚洲第一个共和制国家，可是，如果原封不动地继承原有疆域和族群，则必须从“传统帝国”到“现代国家”、从“臣民”到“国民”，从“差异性统治”到“同一性管理”，不能不有一个根本转化。

然而，说起来容易，族群差异和文化认同毕竟有不同，民族并不是说同化就同化的，语言、风俗、历史渊源和文化认同毕竟不同。那么，回到帝制时代那种分别治理之策吗？恐怕也行不通。在1919年五四之前的那些年，日本人对袁世凯的“国体变更”十分关注，他们觉得中国真怪，“四年以来，既定国体为共和，今乃复昌言帝制”，他们看到袁世凯“多授予满蒙王公以勋章，又渐唱五等封爵之制”，可是那不是现代国家而是传统帝国²。国内也有人就对“五族共和”这个说法提出异议，说为什么新的共和国，一定要把众多族群合为一体？但也有人提出了另一问题，为什么中华民族里是五族而不是六族？1917年，申悦庐《中华民族特性论》就说“五族共和”不正确，“盖就中华民族而言，实有汉满蒙回藏苗六族”³，同一年，夏德渥撰写的《中华六族同胞考说》也建议，在汉、藏、蒙、满、回之外，加上“苗”，统称为“华族”⁴。

可是，民国之初的政治家和学问家们大都是汉族，而平常的关注也只在核心区域，他们对满蒙回藏苗真的有认识吗？他们真的了解这些过去被视为蛮夷的族群吗？这些中国之边缘的族群究竟能不能认同中华民国并使它维持一统呢？这些问题是政治的，也是学术的。要知道，学术取

¹ 中共中央文献研究室，《毛泽东年谱》（北京：中央文献出版社，1993）卷一，24页。参看刘晓原，《边缘地带的革命：中共民族政策的缘起（1921-1945）》（中文版，香港：中文大学出版社，2018），25页。刘晓原曾指出，早期毛泽东在为《大公报》撰写的文章中，也曾表达过中国分裂论，觉得中国“索性不谋总建设”，而“二十二行省三特区两藩地……最好分为二十七国”，但很快放弃了这种极端的说法。同上书，26页。

² 东京·飘萍，《日人所谓变更国体之里面》，载《申报》1915年9月7日，第3版。

³ 申悦庐，《中华民族特性论》，原载《宗圣学报》（1917年12月）第2卷第8期。14页。申氏这篇文章，在1943年重新发表在《东方杂志》第39卷19期，24页。

⁴ 夏德渥，《中华六族同胞考说》，湖北第一监狱石印本，1915年检定，1917年印行。参看吉开将人《苗族史の近代（三）》，《北海道大学文学研究科纪要》第129卷（2009年11月），32-33页；黄兴涛《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》（北京师范大学出版社，2017）第二章，118-119页。

向总是和政治状况相关。陈寅恪曾说，“自古世局之转移，往往起于前人一时学术取向之细微”¹。这话也可以反过来说，学术之转移，也常常来自世局之变迁。原本，对于满蒙回藏苗的研究，汉族为主的传统中国学者并不甚措意，当时有关边疆或民族领域学术研究，也多从日本转手引进。尽管嘉（庆）道（光）以来，也有所谓“西北史地之学”和“蒙元史重编”等新学术取向，但坦率地说，大多有关边疆民族问题的关注，不仅是被日本野心刺激出来的，对边疆民族的知识，也往往是从日本转手引进的。

谭汝谦曾经统计过中国翻译日本著作的数量²，指出晚清到民国之间，新知识和新思想往往转手来自日本，所以，我才说那个时代“西潮却自东瀛来”³。如果回到那个时代做一番统计，就可以看到1919年前，中国学界可以参考之有关满蒙回藏苗的著作，竟然大都来自日本学界或转手自日本学界。1910年1月7日，《申报》发表一篇“时评”，题目是《日本人而竟研究中国乎》，其实日本人热心研究中国，中国早就知道，但用了这个题目，还加上“而竟”二字，不免故作惊讶。这篇文章对学者服部宇之吉和外务省官员阿部守太郎建立支那研究会，“一时海陆军人、新闻记者、学者、实业家等从风响应”，表示非常“不可解”，并说，“中国者，吾人之中国也，乃中国人不自研究，而必待日本人集会研究，抑独何也”⁴。

可这就是现实。特别是，在满蒙苗藏回等边缘区域和非汉族群的研究领域，中国学界反而只能借助和翻译他们的研究⁵。我注意到，那个时代中国有关“四裔”的研究，往往需要参考日本的成果。在这一点上要承认，那时日本学界的研究，不仅涉及地域和族群相当广泛，而且深入和细致程度，也比中国先行一步甚至几步。诚如陈守实所说，在中日、日俄两次战役之后，日本的研究视野，“自台湾、福建、朝鲜、东三省、内外蒙古，西至新疆”⁶。以东北地区为例，不仅甲午战争之前，日本军方就编撰了《满洲地志》（1889），一些日本军人也出版有《满洲纪行》（岛弘毅，1879；菊池节藏，1886）⁷。至于后来被翻译成中文的，当时有关满蒙回藏的著作中影响较大的，如考察苗疆有鸟居龙藏的《苗族调查报告》（1903），研究西藏有河口慧海的《西藏三年》（1909），讨论满洲有鸟居龙藏的《满洲人种考》（1910），研究蒙古有河野原三的《蒙古史》（1911）⁸，此外，还有中国学界相当反感的矢野仁一的《蒙古问题》（1916）等等⁹。

这些著作陆续在五四前夕，陆续传入中国或翻译成中文，日本学界对四裔的研究，深刻地刺激了中国学界。顺便可以一提的是，1917年，《新青年》第三卷第三期，特别发表以治中国四裔之学见长的桑原鹭藏《中国学研究者的任务》，这篇文章曾给正在回国途中的胡适以很大的启迪¹⁰。

¹ 陈寅恪，《朱延丰突厥通考序》，《寒柳堂集》（陈寅恪文集，北京：三联书店，2001）163页。

² 金耀基，《中日之间社会科学的翻译（代序）》指出，1895年以前，中国只译过一册日本社会科学方面的书，但1895年甲午战争后，到1919年五四运动位置，译日本书“高达中国所译外国书籍的综述百分之六十，俨然凌驾翻译欧西著作之上，显然出现了日本文化入超的现象”。载史藤惠秀监修，谭汝谦编《中国译日本书综合目录》（香港：中文大学出版社，1980），31页。

³ 葛兆光，《西潮却自东瀛来》，载《西潮又东风：晚清民初思想、宗教与学术十讲》（上海古籍出版社，2006），47-66页。

⁴ 《申报》1910年1月7日第一张第五版“时评”。

⁵ 有关西藏，光绪三十三年（1907）有西藏调查会翻译日本西藏研究会编《西藏》（成都：西藏调查会，1907），有1908年四川杂志社翻译日本山县初男，《西藏通览》（四川杂志社；此书又有1909年成都西藏研究会译本，有1913年北京陆军部重译本）；关于满洲，有1906年翻译富士英翻译冈田雄一郎《满洲调查记》。

⁶ 陈守实，《东西洋汉学家考证中国边疆史地的态度问题》，载《襄勤大学师范学院季刊》1934年1期，27页。

⁷ 关于这一方面，也可以参考张明杰《近代日本人涉华边疆调查及其文献》，载《国际汉学》总第六期（2016年1期），178-205页。

⁸ 河野原三，《蒙古史》两卷本，由欧阳瑞骅译，1911年上海江南图书馆出版。

⁹ 仅仅以《东方杂志》为例，第九卷九号（1913年）翻译日本的《蒙古风俗谈》、《云南土司一览》；第十卷七号（1914年1月）有章锡琛翻译日本杂志的《中俄对蒙古之成败》；第十卷十二号（1914年6月），有许家庆翻译井上禧之助的《满洲之石炭》；第十三卷三号（1916年3月）有病骥译《日僧入藏取经记》（即河口慧海之事），第十四卷七号（1917年7月）就有君实翻译日人的《中国之喇嘛教与回回教》和《西藏语之特征》。

¹⁰ 桑原鹭藏《中国学研究者的任务》，J.H.C生译，载《新青年》第三卷第三期，1-12页。胡适阅读之后的反应，

六、小结：五四运动大背景的再认识

虽然，如今都把五四叫作“新文化运动”，也更重视五四对“文化和思想启蒙”的意义，但1919年“五四”那场运动的直接刺激和现实缘起，毕竟还是针对国土分裂，尤其是“二十一条”¹。应当说，它更是国族危亡刺激下的救亡运动，而日本因素在这里起了非常大的作用。只是后来对“五四”的各种研究著作中，讨论“启蒙”意义的多，而讨论“救亡”影响的少，讲它激起的新文化新思想的多，讲它刺激的国家与族群意识的少²。

这里顺便要说，我仍然觉得，把“救亡”和“启蒙”看成是近代中国史的两大主线，这一判断虽然简单却没有大错。现在回头看，广义的五四运动就是“救亡”和“启蒙”两大主题的交织。李泽厚在《启蒙与救亡的双重变奏》中早就说过，五四是“启蒙性的新文化运动开展不久，就碰上了救亡性的反帝政治运动，二者很快合流在一起了”³。

我同意这个说法，只是有两点补充。第一，我想把这一叙述的次序，稍稍修改一下，由于五四之前精英阶层和民众世界的情绪，更多来自国土分裂的危机感，因而这段表述不妨改成：救亡性的反帝政治运动开展过程中，碰上了启蒙性的新文化思潮，二者很快结合在一起，共同促成了那场“五四运动”。第二，过去很多人认为，二十世纪上半叶，在“救亡”和“启蒙”两大主题之间，是“救亡”压倒了“启蒙”，但我却觉得“启蒙”似乎从来没有压倒过“救亡”，因为“救亡”始终是现代中国的中心话题和巨大力量，而“启蒙”却是精英世界的话题，远远没有成为民众世界的共识，因此，至今“启蒙”仍是一个未完成的事业。

【论 文】

一种新东亚秩序的梦想：欧盟式的命运共同体⁴

许纪霖⁵

当前的东亚上空，充满了冷战的乌云，朝鲜半岛的核武器扩散、蔡英文上台之后台湾海峡两岸出现的冷战、中日两国围绕钓鱼岛主权的摩擦、南海各国的岛礁之争……两位前美国国务卿，无论是基辛格，还是布热津斯基，都对东亚局势表示担忧，认为今日的东亚，很像20世纪上半叶的欧洲，民族主义、国家主义情绪高涨，战争虽然未必不可避免，但有擦枪走火的风险。

21世纪的东亚果真是上个世纪的欧洲吗？东亚各国如何避免国家间的战争威胁？有无可能超越国家利益和意识形态的冲突，实现康德所说的永久和平？历史上欧洲的冲突与战争要比亚洲严重得多，但上个世纪末，一个邦联式的欧洲共同体欧盟诞生了，从建制了终止了欧洲内部战争的危险。那么，一个欧盟式的东亚共同体，是否值得追求，又有多大的可能呢？

见《胡适日记全编》第2册，614页。

¹ 周策纵《五四运动：现代中国的思想革命》一书中，虽然也说到五四制缘起，一方面是由二十一条和巴黎和会激起的爱国热情，一方面是试图从科学和民主冲估中国传统以建设一个新中国。但是，他整部书的重心，还是在强调后一方面即启蒙的意义。对于前一方面的来龙去脉，就论说得不太充分（5页）。其实，关于“主权”的焦虑和危机，才是五四运动的重大背景。举一个例子，五四时期的“北京学界全体宣言”强调的就是，“中国的领土破坏，中国就亡了”，“中国的土地可以征服而不可以断送”。

² 例如我们前面提到的周策纵先生的名著《五四运动：现代中国的思想革命》。

³ 李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》，载李泽厚《现代中国思想史论》（北京：东方出版社，1987），13页。

⁴ 本文原载于《开放时代》2017年第2期。

⁵ 作者为华东师范大学教授。

一、从古代到当下的四种东亚秩序

东亚意味着什么？东亚不是一个纯粹的地理概念，诚如子安宣邦所言，它是一个不断被历史建构的政治概念。¹

白永瑞教授在《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》一文中指出，从历史到今天，东亚有过三个帝国的秩序，第一个是古代以朝贡体系为核心的中华帝国秩序，第二个是 20 世纪上半叶取代中国成为东亚霸主的日本大东亚共荣圈秩序，第三个是二次大战之后美国和苏联对抗为主导的帝国称霸的东亚冷战秩序。² 这里我还要补充一个事实，随着 20 世纪末冷战的结束、21 世纪初中国的强劲崛起，今日东亚的格局，已经呈现出第四种以中日对抗为中心的后冷战秩序。

东亚这一概念是暧昧的，并非历史上古已有之。从唐代到 19 世纪中叶之前，中国文明领先于东亚世界，主宰东亚秩序的，是中华帝国为核心的等级化的“天下”体系。“天下”由三个同心圆组成：第一个是内圈，是中华帝国通过郡县制直接统治的中心区域；第二个是中圈，是中华帝国通过册封、羁縻和土司制度间接加以控制的边疆，第三个是以东亚为半径，由朝贡制度所形成的国际等级秩序。从中心到边缘，从化内到化外，传统的天下主义想象和建构了一个以华夏为中心、蛮夷臣服于中央的三个同心圆世界。历史上东亚的周边国家被中国所吸引，不仅因为中国富有，而且是中国在文明上的领先。以中华为核心的朝贡体系，是一个国际性的差序格局，它既是经济性的互惠关系，同时又是互为义务的伦理关系。中华天朝自居东亚世界的中心，周边国家皆是受保护的附属藩国。古代中国人只有中华意识，很少东亚意识，即使有所谓东亚，也只是以中华为中心的天下，是中华帝国以中原为核心的同心圆秩序的外缘部分。

东亚概念的发生，乃是近代的产物。其发生的原因，首先是“他者”的出现，这个“他者”，就是欧洲。19 世纪中叶西方诸列强在东亚地区的出现，其所带来的船坚炮利和西方文明，极大地冲击了原来以中华为中心的东亚秩序。原先以中华帝国为中心的东亚，不再是先进的、文明的，比较起文明程度更高的欧洲，东亚降格为半野蛮、半开化的落后文明。福泽谕吉提出日本要“脱亚入欧”，所要摆脱的是中华为中心的旧文明秩序，融合进欧洲为中心的新文明秩序。

第一阶段的东亚秩序，是以大陆农耕文明为轴心，而日本则是与大陆文明不同的海洋文明，其处于东洋与西洋之间。古代日本是欧亚大陆文明的边缘，用宫崎市定的话说，日本是“终点文明”，欧陆文明，无论是儒家、佛教文明，还是伊斯兰教文明，传到日本都成为了终点站，不再继续向外传播，而为日本所内化和吸收。³ 19 世纪中叶之后，这一情形发生了变化，日本的开放从原来面向大陆转向了面向海洋，从东洋文明转向了西洋文明，“脱亚入欧”的日本不再是终点文明，对于东亚世界来说，日本成为了西洋文明向东亚传播的起点和中转站。在 19 世纪末到 20 世纪初，特别是戊戌维新到五四新文化运动这三十年的“转型时代”，中国思想的现代化主要受到来自日本为中介的西方思潮影响，晚清的中国思想家比如梁启超对日本的明治维新思想，说是“亦步亦趋”亦不为过。

身在“落后”的东亚，又是“先进的”欧洲文明俱乐部成员，这样的特殊地位使得日本在 1894 年甲午海战之后，成为东亚世界的轴心，尤其是 1904 年日本击败了老牌的俄罗斯帝国之后，更是确立了这一核心地位。一个以日本为中心的东亚概念，取代了原先的大中华天下主义，出现

¹ 子安宣邦，《东亚儒学：批判与方法》，陈玮芬译，台湾大学出版中心 2004 年版，第 143 页。

² 白永瑞，《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》，载《思想》杂志第 3 期。台北联经出版公司 2006 年版。

³ 宫崎市定，《东洋史上的日本》，载《宫崎市定论文集》下册，商务印书馆 1965 年版，第 141-143 页。

在 19、20 世纪之交。对于日本来说，西方是一个“内在的他者”，西洋的富强之术已经内化为明治维新之魂，但西洋的自由、民主核心价值却为野心勃勃的新日本帝国所排斥。

伴随着中国的衰落、日本的崛起，东亚意识第一次真正出现了。但这个以日本为轴心的“大东亚”，其内涵是暧昧的，也是矛盾的。东亚既顺应西方，又对抗西方。西方是东亚“内在的他者”，东亚各国学习的都是欧洲的富国强兵，但欧洲依然是东亚赖以自我定位的“他者”，二者的区别首先是所谓的种族差异。以实证科学为基础的种族分类，将东亚视为黄种人的天下，欧洲是白种人的世界。传统的中国“天下”意识，夷夏之间的区分仅仅是文化的，并非种族的，文化是相对的，不管你是什么种族、民族和族群，只要接受了中华文明，便成为华夏-汉民族一员。但种族却是绝对的，黄种人不可变易为白种人，倒过来也一样。面对着来自欧洲的压迫，东亚各国首先在黄种人意识上找到了同一性。

其次是想象性的文化差异。以日本为中心的大东亚共荣秩序，与中国的“天下”秩序不同，是一个欧洲式的民族国家霸权秩序。吊诡的是，这一背后又有中国式天下秩序的残余，将霸权秩序想象为一个与西方迥然不同的“王道”秩序。大日本帝国时期的激进右翼，从头山满、北一辉到石原莞尔，都充满了理想的乌托邦热情，试图建立一个与西方霸权不同的东亚人的“王道”世界。日本是当仁不让的东亚领袖，负有神圣的使命，将中国、韩国和东南亚各国的黄种人从白种人的统治下解放出来，实现以天皇为中心的东方“王道”乌托邦。日本对朝鲜、中国和东南亚国家侵略战争的背后，不仅是霸权的利益扩张，而且还有一套玫瑰色的自我合法性的“王道”乌托邦理想。

于是，日本的大东亚共荣秩序充满了内在的紧张：既要加入欧洲式的民族国家普遍秩序，又要保持日本特殊的天皇国体，并且将神魅化的天皇秩序扩张到东亚和东南亚世界。而到了太平洋战争期间，日本极端的右翼更是将亚细亚秩序想象为一个普遍的世界秩序，1940 年初，京都帝国大学地理学教授小牧实繁提出新的地政学理论，他从日本的高点远眺世界，将各大洲和海洋重新命名，以投射“大东亚共荣圈”的美梦。在他的地理命名法下，美洲为“东亚细亚”，澳洲为“南亚细亚”，非洲是“西南亚细亚”，太平洋是“大日本海”，大西洋则是“新大日本海”。¹

日本的大东亚共荣秩序因为其过度的狂妄与扩张而受到毁灭性的挫败，二战之后，东亚世界迎来了它的第三个历史阶段，长达半个世纪之久的冷战。东亚分裂了，朝鲜半岛和台湾海峡两岸都出现了分断体制，中日也处于长期的意识形态对立。在此背景下，分裂的东亚不再有统一的东亚意识，以苏联、中国、朝鲜为一边的社会主义阵营与以美国、日本、韩国、台湾为另一边的自由世界阵营，将东亚撕裂成对抗的两半。到了 1970 年代，东亚的格局发生了微妙的变化，中苏的对抗、中美的缓和，使得中、日、韩三国面对共同的敌人苏联。中日、中韩放弃历史的隔阂，彼此走向接近，开始了一段战略合作的友好期。但中日友好的基础是脆弱的，其取决于中美之间的战略同盟关系，更维系于中日两国所存在的共同敌人苏联。

1990 年代初苏联解体，其影响和势力退出了东亚，中日之间友好关系逐渐冷化。随着中国的崛起、钓鱼岛海域的领土争端和日本政府首脑参拜靖国神社，两国到了 21 世纪发生了直接的摩擦和对抗，一个新的后冷战时代开启了。在东亚地区的几个国家中，朝鲜孤立于全球体系之外，但其孤注一掷的核武器试验为东亚带来严重的和平威胁，并导致了大搅局效应。中、日、韩之间，类似于中国历史上的三国时代，关系错综复杂。

其中最核心的是中日之间的对抗，其中有意识形态因素，有历史之结尚未解开，更有国家利益之间的冲突。作为曾经的古代和近代东亚地区的政治-文化霸主，中国和日本都在争夺东亚乃至东南亚、泛太平洋地区的支配权和主导权，形成了后冷战时代的对抗轴心，韩国与日本虽然同

¹ 小牧实繁，《日本地政学》大日本雄辩会讲谈社 1942 年版。转引自罗桂祥，《再见亚洲：全球化时代的解构与重建》，香港中文大学出版社 2014 年版，第 91 页。

一个美国的盟友圈，却因为历史的原因和独岛的领土纠纷而关系时好是坏。中韩之间本来有紧密的经贸合作，携手遏制朝鲜，在朴槿惠当选总统之后关系一度非常亲密，但近半年来由于在如何遏制朝鲜核武器方面发生分歧，韩国引进美国的萨德导弹，而关系重新变得微妙。东亚“三国杀”的背后，一直有世界老大美国的影子，美国虽然身不在东亚，却内在于东亚，它在日本、韩国有驻军，在东亚有它的核心利益。从美国的全球战略利益出发，东亚的不战不和局面最符合美国的利益，因而它极力促使日韩关系的改善，以共同遏制势不可挡的中国崛起。

后冷战时期的东亚，充满了擦枪走火的战争危险，不仅是表层的领土之争、国家利益之争，更重要的是东亚各国民族主义、国家主义情绪高涨，从政府到民间，民族国家利益至上成为共同的意识形态，如同 20 世纪上半叶的欧洲。东亚意识，无论在学界、政界还是舆论界，都是非常微弱的声音。东亚各国为彼此对抗的民族主义意识形态、经常发生摩擦的国家利益而搞得四分五裂，未来发展趋势暧昧不明，存在着很高的不确定性与局部战争的可能性。

战争也好，新的冷战也好，皆不符合东亚各国的最佳利益，东亚各国陷入了只为自身利益盘算的“囚徒困境”。合作要比不合作好，虽然理论上大家都明白，但合作的起点和希望在哪里呢？

二、从帝国秩序转化为共同体秩序

日本学者柄谷行人说过：“一个世界帝国派生出来的各国虽然相互对立，但仍拥有文化和宗教上的共同性。所以，一般来说，现代国家均是以从旧有的世界帝国分离出来的形式而得以产生的。为此，从同当受到其他世界帝国威胁时，他们会努力维持旧有的世界帝国的同一性。即向‘帝国’回归。”¹ 柄谷行人所描绘的，基本是一个欧洲的历史图景。今日之东亚，要比欧洲复杂得多。

历史上的东亚，虽然有过中国为核心的东亚天下体系和日本为轴心的东亚共荣圈，但从来没有真正统一过东亚，将整个东亚囊括到整个帝国版图之中。在古代的中华朝贡秩序当中，日本虽然受到中国文化极大影响，但在政治上始终不是中国的藩属，没有向中国朝贡过，游离于中华帝国的统治半径之外。子安宣邦指出：“就文明论的角度而言，日本被包含在中华文明世界之中。……但是它也在以中国为核心的华夷秩序中维持了自主性”。² 同样，即使在日本帝国势力最盛，占据了整个东亚和东南亚的时候，半个中国（东北和沿海）沦陷为日本的殖民地，但另外半个中国（内地和西部边疆）依然在顽强地抵抗日本，守护了中国的民族尊严和独立。这意味着，历史上东亚的帝国秩序从来不是完整的，总是一个中心对抗着另外一个中心，帝国秩序总是面临着边缘另一个中心的顽强抵抗。

东亚历史上也从来没有真正出现过威胁帝国秩序的共同外敌，19 世纪中叶当西方列强叩响中日大门的时候，日本顺应时势，迅速脱亚入欧，拥抱新的世界秩序。而到 1970 年代以后共同面对北极熊苏联威胁的时候，中日虽然处于暂时的蜜月时期，但因为意识形态和历史的因素，依然是同床异梦，无法结成更紧密的利益共同体。

东亚世界之所以历史上无法出现一个统一的帝国秩序，也与多种文明形态在东亚共存有关。中国、韩国的主流是大陆农耕文明，奉行的是儒家文化和大乘佛教；蒙古和中国的蒙藏回地区则是内亚的游牧文明，信仰的是伊斯兰教和喇嘛教，而岛国日本更接近西洋式的海洋文明，有自己的神道教。东亚处于农耕文明、游牧文明和海洋文明三大文明板块的断裂处，很难以某个文明为核心，将整个东亚纳入到统一的帝国版图之中。从盛唐到两宋，中华文明在文化上征服了日本的心灵，但从来没有在肉身上统治过桀骜不驯的岛国；蒙古的铁骑驰骋欧亚大陆，征服了整个中国，

¹ 柄谷行人在上海大学的演讲《世界史之结构性反复》，2012 年 11 月 8 日。

² 子安宣邦，《东亚儒学：批判与方法》，第 16 页。

但偏偏无法跨越对马海峡，日本成为蒙古大帝国可望不可及的独立飞地。到了1930-1940年代，日本帝国携着海洋文明船坚炮利的先进，占领了沿海中国，但始终无法深入更广袤的内地中国，最终为坚韧的农耕文明所拖垮。

这一切都意味着，在东亚历史上，没有一个霸主真正统一过东亚，帝国的秩序都是残缺不全的。即使在帝国的全盛时期，依然存在着例外、游离和抵抗。而抵抗的力量后来又发展为新的帝国中心。帝国霸业背后的基础是文明，农耕文明、游牧文明和海洋文明，虽然在某个特定的历史阶段，各领风骚数百年，但始终无法完全征服和内化其他的文明。

东亚的轴心是中日关系，历史上中国和日本先后是东亚秩序的霸主，中日安，则天下安，中日乱，则东亚乱。假如中国和日本依然各怀称霸东亚的旧帝国梦想，想着如何遏制对方，缺乏东亚共同体意识，东亚将永无安宁之日。

自古以来的四种东亚秩序，古代和近代先后是以中日为轴心的帝国秩序，二战之后是冷战的对抗秩序，21世纪以来是中日再度争霸的后冷战秩序。对东亚秩序的梦想，都离不开某种帝国秩序的规划，总是试图打败另一个霸主的竞争者，以自我为中心，建立等级性的支配性主宰秩序。然而，历史已经证明、并将继续证明，在东亚世界，没有一个霸主可以统领天下，以一国为老大，建立一个稳定的帝国秩序。与其无休止的争霸，不如重新规划东亚，想象替代旧帝国秩序的新东亚。

新东亚秩序的重建，最重要的是转变思维，从帝国秩序转型为共同体秩序，从等级性的支配性秩序转向扁平化的平等秩序，从一个中心的主宰性秩序转向多中心的互动秩序。去帝国化、去中心化和去等级化，乃是未来东亚共同体秩序的关键所在。

欧盟的出现，为未来东亚秩序的梦想带来了示范性效应，这就是替代了传统帝国等级秩序的平等协商共同体秩序。

一个统一的欧洲，曾经是几个世纪欧洲人的梦想，康德为此写过《永久和平论》。然而，历史上统一欧洲的梦想，就像秦始皇统一中国一样，走的都是帝国武力统一的道路，从罗马帝国、法兰克帝国、神圣罗马帝国，到拿破仑的法兰西第一帝国和希特勒的纳粹德国，无不如此。欧洲是现代战争的温床，威斯特伐利亚体系确立之后，虽然结束了中世纪的宗教冲突与战争，但从各个帝国内部独立和分裂出来的新兴民族国家，却因为国家利益的冲突，陷入了新的战争。从19世纪到20世纪上半叶，欧洲国家之间的战争连绵不绝，特别是20世纪以欧洲为主战场的两次世界大战，给欧洲人以很大的刺激。西班牙哲学家萨瓦特说：“爆发在我们这块大陆上的两次世界大战，其悲惨使绝大部分欧洲人都相信，最重要的事莫过于超越民族国家的界限，寻求国际间的协调，以防止、避免并解决不同利益之间最后所诉诸的冲突”。¹ 欧洲人开始反思历史，改变帝国武力统一的传统路径，思考通过和平的合作，建立一个平等的欧洲共同体的可能性。

美国与苏联之间的冷战，将欧洲分裂为两半：西欧和东欧、以美国为首的北约和与苏联为首的东欧。欧洲共同体的概念，最早发端于西欧自由世界的联盟，在冷战的背景下，西欧的联盟建立在一个共同的敌人基础之上，那就是苏联。但这仅仅是外部条件，西欧的联盟有美国的背景，有北约的建制性保障，更有共同的自由主义价值观。之前欧洲大陆的战争不断，最重要的因素是法德结仇，法国和德国作为两个相邻的欧陆大国，有宗教上的分歧，更有国家利益的冲突，两国之间的矛盾成为欧洲战争的渊藪。二战之后，因为共同的敌人苏联的存在，再加上西德对战争的深切反省，这一对冤家的世仇终于解开，法、德的和解与携手，是欧洲共同体得以形成的核心因素。

欧洲共同体的建立经历了长达半个多世纪的历程。二战结束后不久，英国首相丘吉尔就提议仿效美国，建立一个“欧洲合众国”。1949年成立的欧洲委员会，成为第一个泛欧组织。之后

¹ 哈贝马斯等，《旧欧洲、新欧洲、核心欧洲》，刘伯宸译，中央编译出版社2010年版，编者前言第7页。

欧洲一体化的进程缓慢展开，到1965年，德法意等六国签订《布鲁沙尔条约》将之前的欧洲煤钢共同体、欧洲原子能共同体和欧洲经济共同体统一为欧洲共同体。最终在1991年正式成立欧盟，建立了政治-经济货币共同体。冷战结束之后，两德统一，东欧国家加入欧盟，一个超国家的欧洲共同体得以圆梦。

这是一个去中心化、去帝国化的超国家共同体。欧盟与传统帝国不同，它没有中心，或者说有多个中心，德国、法国虽然是欧盟的中坚砥柱，但谁都不能声称自己是欧盟的中心，重大的事务都通过各国政府、欧盟理事会和欧洲议会协商解决。欧盟各国都有自己的主权，但又是有限的，同时各国也保留了退盟的权利。这是自威斯特伐利亚体系之后，一个最大规模的超国家邦联。它从帝国传统发展而来，具有同一性、普世性的特征；但又不是传统的帝国；剔除了帝国的中心化与等级化，保留其内部的多元宗教、多元体制和多元文化，无宁说，这是一个去帝国化的帝国再世，一个内部平等的跨民族、跨国家的政治-经贸-文化共同体。

欧盟的横空出世，为东亚提供了永久和平的典范。东亚各国所要致力的长久目标，便是欧盟式的平等协商共同体，而不是以某国霸权为核心的传统帝国。虽然这一目标的实现何其遥远，但它是可欲的，是一个为东亚带来未来希望的乌托邦。乌托邦的落地非常遥远、渺茫，但人类不能没有乌托邦，特别是那些有价值的乌托邦。在半个世纪之前，欧盟也被绝大多数人认为是可望不可即，但在今天，它已经成为一个事实。虽然其内部困难重重，有英国退出，有金融和经济危机，但欧盟依然坚守着，成为世界和平的欧洲灯塔。

三、欧盟式命运共同体得以存在的三大支柱

一个欧盟式的东亚共同体，在现实中，它可能吗？

在回应这一问题之前，我们先来考察欧盟。从历史与文化角度而言，欧洲共同体的存在，依赖于三大支柱：1，内部与外部的他者；2，共同的宗教与哲学；3，共同的历史记忆与成长经验。

一个共同体的建立，首先需要“他者”。欧洲有两个“他者”，一个是“内部的他者”，另一个“外部的他者”。欧洲“内部的他者”是美国。美国是欧洲的政治盟友，文化上的同文同种，但双方又呈现出复杂的微妙关系。苏珊·桑塔格犀利地指出：“在欧洲与美国之间，一直存在着一种潜在的敌意，一种类似父子之间既复杂又爱恨交集的敌意”。¹ 在冷战年代，当西欧与美国面临共同的敌人苏联的时候，这个“内部的他者”并没有那样突出。当冷战结束之后，美国一枝独秀，成为无可争辩的世界老大，越来越多的欧洲人对美国的单边主义外交政策和美国式的帝国傲慢，日益显现出不满。欧陆与英美虽然在历史上都属于基督教，从政治意识形态而言也都属于自由世界阵营，但英美和欧陆无论从宗教、哲学、语言，还是国家发展模式上，都差异很大。2013年斯诺登揭露的美国对外国首脑的窃听事件表明，美国所真正信任的只是讲英语的盎格鲁-撒克逊兄弟们：英国、加拿大、澳大利亚和新西兰，而对包括法国和德国在内的欧洲盟友依然持的是一种有怀疑的戒备立场。

由于美国这位“内部的他者”的存在，激发起欧洲知识分子强烈的欧洲意识和自我认同。2003年，德国哲学家哈贝马斯与法国后现代主义大家德里达发表共同宣言，提出了“核心欧洲”的概念，得到了欧洲众多著名知识分子的响应。他们认为，欧洲共同体，需要有与美国不同的核心欧洲独特的价值，这就是世俗主义、启蒙思想、福利国家的市场社会主义和政治上的社会民主主义。²

除了“内部的他者”，欧洲还有一个更重要的“外部的他者”，那就是伊斯兰教。犹太教、基

¹ 苏珊·桑塔格，《文学即自由》，载哈贝马斯等：《旧欧洲、新欧洲、核心欧洲》，第237页。

² 哈贝马斯等，《旧欧洲、新欧洲、核心欧洲》，第1、6、28-29、30页。

督教和伊斯兰教，本来都是亚伯拉罕家族的一神教，是一根藤上的瓜。但因为都信奉一神，因此在历史上冲突不断，而这种宗教和政治上的冲突强化了欧洲作为一个基督教世界的自我认同。早在1453年，拜占庭帝国首都君士坦丁堡被奥斯曼帝国攻破后，波希米亚国王乔治就建议，欧洲基督教国家应该组成联盟，共同对抗奥斯曼帝国的扩张。奥斯曼帝国的后裔土耳其虽然在军事和政治上是北约的成员国，但一直没有被接纳为欧盟的一员，因为它不是一个基督教国家，属于伊斯兰世界，与欧洲的气质格格不入。近几年大量穆斯林移民进入欧洲，拒绝世俗化的伊斯兰教文化与世俗化的基督教文化在欧洲内部发生了严重的冲突，“家门口陌生人”的出现激发起许多欧洲人的自我认同和家园意识。欧洲究竟是欧洲人的欧洲、基督教的欧洲，还是文化多元主义的欧洲，成为欧洲共同体内部日益严峻的问题。

如果一个共同体仅仅依赖“他者”存在，而缺乏自身内在的价值认同，这样的共同体必定是脆弱的，只是暂时的权宜之计，是临时的利益结盟。没有永恒敌人，只有永恒的价值。是内在的价值，而非外部的“他者”，才是欧洲共同体最坚实的存在基础。古希腊罗马文明、基督教传统和近代的启蒙思想，是欧洲共同体得以存在的共同价值。但欧洲的这三大文化传统，彼此之间又存在着很大的张力，用法国哲学家莫兰的话说，是一种“对话的关系”，¹欧洲相对于“内部与外部的他者”是一个同质化的存在，但其内部又是高度异质化的：东西罗马、犹太教与基督教、拉丁文化与新教文化、斯拉夫文化……莫兰指出，欧洲是一个矛盾体：理性的/神话的，人文的/力本的、法律的/强权的，形成了强烈的反差。²正是这种“多元一体”的欧洲文化，让欧洲拥有共同的历史文化认同，但又充满了自我否定、自我更新的内部张力。

欧洲共同体所赖以存在的共同文化，不仅是一种历史认同，而且也是在共同的生活经历中不断建构的。瑞士学者阿道夫·穆希格说，欧洲乃是一个“记忆与经验的共同体”。³作为基督教世界，作为罗马帝国传统的后人，欧洲有自己古老的共同记忆，但这些记忆被近代日益高昂的民族国家意识撕裂了。一战之后，之所以不到20年之后又爆发了二战，乃是因为德国与法国战争记忆的对立。二战之后，德国痛定思痛，深刻地反省历史，德国与欧洲其他国家对历史的看法获得了一致立场，这是德法和解的核心所在。在战后走向欧洲共同体的半个世纪历程之中，在与苏联的对抗和与美国的“区隔”当中，欧洲各国在宗教世俗化、市场社会主义与社会民主主义诸多方面获得了越来越多的共同经验，共同的历史记忆和成长经验的分享，让不同民族、不同国家、说不同语言的欧洲人彼此接近，有了一种深切的共同命运感。这是欧洲共同体得以存在的最深厚的文化土壤。

从地理规模和文化内在同一性而言，东亚就是一个欧洲。欧洲的经验足以为东亚提供自我认识、自我反思的参照。那么，东亚能够像欧盟那样，形成一个去中心、去帝国的邦联共同体吗？退一步说，即使实现不了邦联，有可能建立一个对话的、互动的命运共同体吗？

共同体的自我认同首先需要“他者”。东亚的“他者”无论从地理位置、文化传统还是种族差异来说，自然是西方。东亚内部“你”与“我”的关系，只有面临一个共同的“他者”的时候，才会真实地呈现出来。“他者”仅仅是参照，要警惕的是将“他者”视为“敌人”。近代日本的“大东亚共荣”就将西方视为东亚的绝对敌人，试图将白色帝国主义从东亚排挤出去，但它所遵循的霸道逻辑又是西方式的，只是将白种人的帝国主义换成了黄种人的帝国主义。新建立的东亚共同体需要西方的他者，但这个他者不是对抗的他者，而是互动的他者、参照的他者。一个薄的、弱化的、相对的他者的比较性存在，可以更加清晰地意识到具有历史文化同一性的东亚之自

¹ 埃德加·莫兰，《反思欧洲》，康征、齐小曼译，三联书店2005年版，第16页。

² 埃德加·莫兰，《反思欧洲》，第1-2页。

³ 阿道夫·穆希格，《“核心欧洲”：关于欧洲的认同》，载哈贝马斯等，《旧欧洲、新欧洲、核心欧洲》，第44-45页。

我。

自我与他者的区别也是相对的，那种将西方等同于霸道、东亚等同于王道的绝对主义的二分法，很容易走上与西方对抗的道路。在金融、经贸和资讯全球化的今天，西方这个“他者”已经深刻地镶嵌到东亚的自我当中，无法剥离。即便如此，日本、韩国也好，中国也好，东亚也没有因此而变为西方，它依然具有东亚的文化特性。新的东亚意识，不能重蹈昔日“大东亚共荣”的覆辙，与天下为敌，以敌人的存在作为自己存在的前提。一个具有自我意识的东亚，是真正具有文化内涵和内在价值的东亚，是不依赖“他者”也能自我确立的东亚。

在今日地理意义上的东亚，与其说是与西方相区别的东亚意识太强，无宁说是文化意义上的东亚意识太弱了，东亚被各国的民族国家意识撕裂，形成不了具有内在同一性的文化东亚。那么，从历史传统而言，文化东亚究竟有什么样的共同资源？

历史上的东亚不仅在经贸，而且在宗教与文化上，有非常密切的互动和交流，在世界文化地图上，形成了一个独特的空间交往网络。因为东亚拥有共同的宗教与文明，因此美国的大学设置中有东亚系，只是大部分东亚的研究，只是中国、日本、韩国的国别史研究，而缺乏将东亚作为一个内在同一性的文明共同体来对待。那么，东亚作为一个历史的文明共同体，究竟具有什么样的内涵呢？

台湾学者高明士指出：历史上的东亚，有五个文化要素是东亚各国所共享的，第一是汉字、第二是儒学，第三是佛教，第四是律令，第五是科技（医学、算学、天文、历法、阴阳学等）。¹简单地说，文化东亚是一个复合的共享文化圈，首先是汉语言文化圈，汉语不仅是中国的语言，而且在历史上也是日本和韩国精英文化的语言，它与拉丁语、西班牙语、英语、法语、德语、俄语一样，是超越民族和国家的世界性语言。其次是东亚儒学，与汉语一样，儒学发源于中国，但在日本、朝鲜半岛和越南，也得到了广泛的传播，在这一领域，近些年已经有相当多的研究。其三是东亚佛教，与东南亚的小乘佛教不同，东亚地区的大乘佛教同源同根，无论在历史上、还是今天，都形成了密切的互动脉络。第四是东亚的近代启蒙。日本最早“脱亚入欧”，将西方思想引入东亚，中国、韩国的近代化过程中，特别在19世纪末、20世纪初，启蒙思想都是通过日语的中介而得以发生和发展，这种以日语为中介、经过明治思想过滤的近代启蒙，也是影响至今的东亚重要的思想传统，一点也不亚于东亚儒学和东亚佛教。最后是很少有人注意到的“另一个东亚”，即与中原文明迥然有异的内亚文明。韩国人、日本人最初都是来自西伯利亚和东北亚的迁徙者，韩语和日语都属于阿尔泰语系，与汉语无关。²

东亚与欧洲一样，内部充满了多种文化的冲突和张力，有中原文明的儒家以及东亚化的佛教，也有根源于内亚和蒙古高原的游牧文明。历史上的东亚是一张复合的文化网络，它内部充满了张力，但在“他者”的参照下，又具有鲜明的文化同一性。只是文化东亚的同一性，到了近代被各种国别史的研究、为占主流的民族国家意识所覆盖，逐渐淡出了人们的视野。如何发掘东亚的文化同一性，为东亚意识、东亚认同奠定坚实的历史地基，这是形成东亚共同体必须做的基础性工作。

东亚共同体的形成，不仅需要对历史文化传统的认同，同样需要建构性的历史记忆与共享经验。东亚最大的历史创伤，乃是上个世纪日本对东亚的侵略战争。问题不在于战争本身，而是战后东亚各国对战争记忆的撕裂和对立。关于东亚的历史，各有各的故事，而缺乏共同的故事。日本对东亚战争的反省，因为缺乏德国那样的力度和深度，始终无法得到中国和韩国的谅解，围绕着南京大屠杀、慰安妇、参拜靖国神社等这些问题，中日、日韩之间一直有着无法解开的心结。

¹ 高明士，《东亚文化圈的形成与发展：儒家思想篇》，序言，台湾大学出版中心2005年版。

² 罗兹·莫菲，《亚洲史》，黄磷译，海南出版社2004年版，第16页。

但这个心结未必是无法解开的死结，它需要中日韩三国学者的共同努力，通过联合调查与研究，超越意识形态的偏见，给历史一个真实的还原和交代。欧洲的经验昭示我们，只有拥有共同的历史记忆，对战争的深切反省，中日之间、日韩之间才能实现法德式的终极和解。

东亚共同体的建构性努力，除了塑造共同的历史记忆之外，共同的成长经验和深入的交往可能是更重要的。事实上，自上个世纪七十年代之后，东亚在经贸、金融领域已经形成了非常紧密的统一市场，只是这个统一市场还缺乏建制化的保障。东亚各国虽然在政治上冲突，但资讯与文化的共享却一直在发展，日本的动画、韩国的电视剧、中国的艺术，早已超越国界，成为东亚年轻人共同分享的文化产品。中国的年轻人当中，有情绪冲动的爱国愤青，也有消费和文化上的“哈日族”和“哈韩族”。东亚各国这些共同的发展经历和彼此分享的文化经验，会让更多的中国、日本和韩国的年轻人有一种共同的命运感和社群感。而无障碍的交流和互动，是共同体意识得以形成的前提性条件。

在欧盟形成的过程之中，欧洲知识分子扮演了非常重要的角色。欧洲知识分子的欧洲意识从古希腊罗马意识、基督教意识转化而来，虽然民族主义意识、国家认同到了近代成为主流，但一直有一种更博大的欧洲意识平衡着民族主义。特别是二战之后，欧洲知识分子的欧洲意识逐渐占据主流，德国、法国和英国知识界密切的交流和对话，早在欧盟形成之前，早已经有了一个共同的欧洲公共领域和欧洲知识场域。德国的哈贝马斯与法国的德里达，虽然在知识立场上截然相反，一个是现代理性的守护神，另一个致力于解构的后现代主义者，多次有激烈的论战，但这并不妨碍他们在 2003 年携手发表共同宣言，提出“核心欧洲”的价值与理念。假如没有欧洲各国知识分子共同参与的欧洲公共领域和欧洲知识场域，欧洲共同体是难以想象的，也会因此而缺乏价值上的合法性。

相比较而言，东亚知识分子的共同感却要弱很多，至今没有一个共同的东亚公共领域。随着近三十年中日韩在学术领域交流的增加，共同的东亚知识领域已经初步形成，但在这一领域当中，只是基于各自研究传统的交流与对话，尚未形成共同的知识关怀和问题意识。韩国的白永瑞教授这几年一直呼吁建立一个东亚的知识共同体和市民社会联合体，其意义不言自明。东亚共同体的形成，不能仅仅指望政府的明智，更重要的是来自知识分子与民间社会的努力，那是更基础性的工作。不管国家间的政治如何对抗，只要底层的经贸与文化交流不中断，并形成统一的市场，那么东亚共同体便拥有了坚实的社会与文化基础。

知识分子不是政治家，他们不能左右政治，但可以影响观念，一个坚实的东亚共同体，不仅是利益的结合，更重要的是共享了东亚的观念同一性。东亚的价值普遍性何在，如何超越各国狭隘的民族国家意识，像哈贝马斯等欧洲知识分子那样，思考和追求“核心东亚”共享的观念与价值，是东亚知识分子共同面对的话题。民间走在政府的前面，知识分子领先于政治，这是东亚共同体的希望所在。

四、“从国家视野中的东亚”到“东亚视野中的国家”

子安宣邦在谈到东亚儒学的时候，明确反对“实体的东亚”，无论这个“实体的东亚”是以中国还是日本为中心。他提出的是一个“方法的东亚”，即不再以西方中心观、而是代之以东亚的内在视野来思考东亚，进而重新思考整个世界。¹ 子安宣邦所说的“实体的东亚”自然是传统东亚帝国的复活，然而，是否可以想象另一种可能，有一种新的欧盟式的实体东亚？至少是一个松散的、对话的、互动的东亚共同体？

东亚在历史上曾经是同一个文化共同体，有冲突，也有和谐。冷战将东亚撕裂成两半，后冷

¹ 子安宣邦，《东亚儒学》，第 17-18 页。

战时代的民族国家至上又让东亚四分五裂。然而，不管喜欢还是不喜欢，东亚各国总是要做邻居，处于同一个地理空间，是同一个命运共同体，这是东亚不可逃避的宿命。日本前首相鸠山由纪夫就比较清醒地意识到这一点，他执政期间试图缓和东亚的紧张关系，提出过“东亚共同体的”构想。未来的世界将不再是以美国为主导的单边世界，而是由美国、欧洲、俄国、中国、日本、印度等所组成的多边世界。无论在东亚，还是在全球，一个单边的世界必定是一个等级性、主宰性的帝国秩序，而多边世界正是去中心、去帝国的多元平衡世界。多边世界的形成，有赖于各种区域意识的出现。世界何其辽阔，拥有独立主权的民族国家也有近 200 个。当如此众多的民族国家所想象的共同体只是一个庞大的世界，在世界与各国之间缺乏区域共同体的时候，这个世界势必只能由一个最强势的国家所主宰，形成单边主义霸权。而各种区域共同体的出现，能够有效地对冲单一霸权，形成一个多边互动与平衡的均势世界。东亚理应为多边世界的建立自己独特的贡献。倘若在太平洋的西岸，就像在大西洋的东岸那样，出现一个欧盟式的东亚共同体，那么两个共同体与美国形成的三边平衡，将比今天后冷战时代的世界稳定得多。

欧盟式的东亚共同体可能吗？东亚的历史与文化传统已经提供了某种可能性，要将可能性转化为现实性，首先需要东亚各国破除民族国家至上的观念屏障，强化东亚的共同感。在今天这个民族主义依然占主流的时代，彻底剥离民族国家意识显然是不可能的，但在民族国家与整个世界之间，有必要镶嵌入一个国家与世界之间的中介：东亚共同体。

东亚意识有两个不同的层次，第一个是“国家视野中的东亚”，第二个是“东亚视野中的国家”。福柯曾经认为，欧洲的核心问题是德国，究竟是德国的欧洲，还是欧洲的德国？德国的第一、第二和第三帝国，都以德国为中心想象欧洲的秩序，最终不仅霸权没有建立，反而使得德意志帝国自身垮台。二战之中，德国逐渐融合到欧洲意识当中，今日的德国，已经成为欧盟的中流砥柱，但与以往不同的是，已经不是德国的欧洲，而是欧洲的德国。对于中国、日本和韩国来说，同样有一个从“国家视野中的东亚”到“东亚视野中的国家”的观念转型。

第一个层次的东亚意识，依然是从各自的民族国家视野所呈现的东亚，国家自身是主体，东亚只是客体和他者。这个层次的东亚意识，有时候是一种伪装成东亚意识的国家中心主义，将自我视为中心，将东亚其他国家视为周边或边缘。传统的大中华天下主义与日本的大东亚主义皆是如此，其中的差异仅仅在于，中华天下主义是以文明国家的朝贡体系为形式的霸权秩序，而日本大东亚主义是以天皇制的民族国家为形式的霸权秩序。不容否认，今日东亚各国从政府到民间，不少知识分子对东亚秩序的印象，依然混杂了上述中华式帝国秩序或大和式帝国秩序的残余。

真正的东亚意识，乃是去中心化、去等级化，东亚不再以某个国家为轴心，东亚的整体自身成为中心。第二层次的东亚意识，乃是有了共同价值的东亚，作为方法的东亚，每个国家的知识分子，将国家自身置于东亚的共同命运、共同情感和共同意识之中来思考和对待。就像欧洲的知识分子，发展出“核心欧洲”的价值，不再是从各自的民族国家立场来思考欧洲问题，而是从欧洲的整体立场来思考和定位民族国家的自身利益。

东亚是东亚人的东亚，天下是天下人的天下，当东亚逐渐从各种中心论的帝国秩序剥离出来，意识到自己不仅属于某一个民族、某一个国家、某一种狭隘的意识形态，而是属于东亚同一个命运共同体的时候，那么，东亚将会向似乎是可望不可即的乌托邦梦想一步步接近。

重要的不是是否可能，而是是否值得追求。一个世纪之前，当有人告诉大家欧洲将出现一个邦联式共同体的时候，一定会被众人认为是一个狂想病人，然而，当欧洲人从战争的沉痛反思中意识到了“我们”，“我们”就是欧洲，是同一个命运共同体的时候，改变了的观念会物化为活生生的现实。

欧洲人能做到的，东亚人未必不能做到。东亚需要第二次“脱亚入欧”，摆脱旧东亚的帝国梦魇，向欧盟式的超国家共同体看齐。

【论 文】

中国民族研究的“边界”理论想象

常 宝*

提要：随着国际政治格局转变、民族主义回归与民族国家内部关系的复杂化、多元化，学界从反思的视角重新关注“边界”概念，在中国民族研究领域也有所反映。在族源、现代国家、文化与文明、社会阶层和知识等概念的交错与纷争中很容易发现“边界”符号、因素和变量，可以通过这些概念想象“边界”，这能够为研究视角宏观空洞、研究方法陈旧保守的国内民族研究领域提供一些新的维度，以拓展其跨学科、跨专业视野。

关键词：民族研究；“边界”理论；想象。

一、“边界”与“边界”的反思性研究

中国是个多民族、多族群现代国家，多民族之间的政治、文化与经济生活关系历来成为人们关注的重要议题和研究焦点，进而自然发展形成了民族研究的多门专业领域和研究范畴。

在民族研究中，尤其在中国国内多民族研究中，学者们的研究角度和视角多种多样，从不同专业和学科维度描述、分析和介入少数民族政策、经济生活、历史、文化认同、宗教信仰和民俗等多领域，初步构成了理论体系和研究范式。众所周知，中国民族研究是汉族“缺席”的少数民族研究。很多研究虽然不直接涉及到汉民族政策、经济生活与宗教、文化与认同，但都不能回避讨论民族关系问题，尤其都涉及到汉民族与少数民族关系问题，即自然保留和关注民族“边界”概念及其相关意义。

布迪厄(Pierre Bourdieu)曾认为：“从实体论到关系论是当代社会思想的一个重要特征。……社会科学根本没有必要做出这样非此即彼的选择，因为社会现实的内容既体现在行动的现实，又体现在结构的现实中，二者同样重要，就存在关系之中。”¹ 因此，笔者在一篇论文中也强调了“关系论”在当代民族研究中的重要性和紧迫性，写道：“从‘关系’视角审视和分析当代民族问题时关涉到民族地区政治权益、人才市场、社会资源、地位分配和精英培养方向等一系列问题，甚至涉及到民族文化的保护与传承、民族心理调适、社会流动等诸多方面。”²

“边界”是社会关系研究中的重要指标，也是民族研究中的核心概念，西方学术界对此有过充分的讨论。当然，关于“边界”的研究和探讨早已超越和扩展了传统“边界”的地理历史属性，进入反思性和批判性的研究阶段，这归功于西方学界 20 世纪 70 年代以后的“后现代主义”(postmodernism)、“现象学”(phenomenology)和“解释学”(hermeneutics)等理论视角和研究范式的积极探索和长足发展。那些西方学者率先对社会事实、现象和知识提出了质疑，并从另一角度挑战、批判、否定和解构那些曾经的典范、正统、权威和垄断性思想及认知体系，对“边界”、“边缘”在内的很多传统社会科学概念和知识结构进行了改造、纠正和拓展。

我们知道，传统的“边界”是具有地理、历史属性的概念。例如，以长城为“边界”的古代中国中原与北方诸部落之间的界限具有显著的地理、历史和行政意义上的符号和事实。在民间，人们经常说的“山分梁子，水分亲”就是地理环境所决定的生活“边界”的描述。在 19 世纪的美国，区分、隔断美国与欧洲传统的“美国例外”的“大陆主义”、“西半球观念”及其独立性地

* 作者为北京大学社会学博士，内蒙古师范大学政法学院教授、硕士研究生导师；主要研究方向：民族社会学；艺术社会学。

¹ 杨善华主编，《当代西方社会学理论》，北京：北京大学出版社 1999 年，第 268 页。

² 常宝，“社区的‘多民族化’与民族关系的制度化”，《西北民族研究》2017 年第 4 期。

理“边界”概念一度盛行，他们认为：“浩瀚的大西洋把西半球与欧洲分隔开来，并构成难以逾越的地理障碍，使新旧大陆分属不同的地理和政治体系，美国的利益集中在西半球”¹，如此“大陆主义具有很强的地理决定论色彩，培育了一战前美国人的国家安全观念和对外关系思想，包括‘美洲体系’思想、互不干涉原则、西半球观念、‘天命命运’思潮，而这一切都构成孤立主义的思想基础。”²如今，我们很多人说的“少数民族地区”等与民族与族群相关概念都涵盖着清晰的地域性因素和背景知识。与此相反，在反思性视角下的“边界”概念拥有了很多符号意义、权力资源和社会优势等新的意义和实践性、动态性的行动趋向。简而言之，进入20世纪90年代后，“边界”概念由原来“民族-国家”时期“地理历史”属性转变为注重时空、主体、心灵与认同等综合因素的“符号生活”视角与维度，可以用一句话概括为：从“地缘政治”转变为“生命政治”（bio-politics）。³当然，反思的“边界”概念体系没有忽略地理历史“边界”的重要性和决定性，在人类认知与生产生活过程中自然环境和地理方位无疑是最为基础性元素。

对“边界”的反思性研究有几种特点和内涵。首先，反思的“边界”理论认为“边界”既不是一个地理空间的点，也不是几何学的一条线，它是以点与线构成的“面”的体系和空间维度。其次，流动性创造和销毁了“边界”，人口、资源和文化因素的流动对“边界”起到关键性作用。再次，将“边界”置入“博弈”的时空或场域，认为“边界”是社会“博弈”的资源，也是手段。例如，自然中的山河，当然是不同地区、国家和民族、族群的自然屏障和地理边界，在符号化、认同化的信仰系统中山河会成为新的“边界”，例如，在川西羌族信仰中，“山神是地盘界限的保护神，所祭山神也便是借此文化行为来强化一人群的资源边界。”⁴再举个例子，在西方，“西方”概念的诞生是欧洲、美国、东欧和俄罗斯之间的“边界”性质、内容和形式演变的结果。也就是说，在这些国家与地区之间的“白人”、“欧洲”和“新大陆”等“边界”概念从其地理历史、人种、种族等自然属性转化到政治文化、权力结构和符号意义的结果。

二、中国民族研究中的“边界”研究状况

如前所述，在中国民族研究中虽然几乎不关注和研究汉族群体，但所有少数民族研究都涉及到与汉族之间的“关系”，“边界”通过汉族与少数民族之间的地理方位（中央与边缘、内地与边疆、城镇与乡村）、语言、阶层、职业、文化和宗教信仰等诸多方面的差异、非同根性及其不同叙事呈现在民众和精英的日常生活中，可言为“边界”无处不在（everywhere is border）、无时不在。当然，那些超越传统地理历史范畴的作为资源、权力、符号和心灵认同的“边界”不是静态的结构化存在，而在不断的流动、演变和延续的“结构化”（Structuration）过程。就如安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）提出的社会结构（structure）与行动（action）糅合在一起的“结构化”（Structuration）概念，“边界”是建立在人类社会实践（praxis）基础之上的动态体系。

作为民族群体的社会实践与行动的过程和结果，民族社会有其政治诉求、经济生活和认同及其“边界”的社会结构和符号意义。其中，“边界”是链接、区隔和维系不同民族、族群的点、线以及由那些点、线构成的区域（zone），它的地位、功能和符号意义十分重要。

纵观当代中国民族研究的基本内容、特点和趋势，大多数研究从国家建构、民族政策、民族历史和“中华民族”等宏观认同概念入手，对“边界”等一系列微观、工具性视角和跨学科的生动、鲜活和实用性概念的认识、理解、挖掘和利用严重不足，导致中国民族研究的内容、视角和方法的一些单一性、片面性和空洞性发展特点。就从2000年以来近20年《民族研究》、《广西民

1 王立新，“美国国家身份的重塑与‘西方’的形成”，《世界历史》2019年，第1期。

2 同上。

3 参见 Nick Vaughan-Williams, 2009, *Border Politics: The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 38.

4 王明珂著，《反思史学与史学反思——文本与表征分析》，上海：上海人民出版社2016年，第61页。

族研究》、《中央民族大学学报》、《西北民族研究》和《黑龙江民族丛刊》等几种民族研究中文核心期刊所刊登的学术论文主题来看，呈现出“边界”等几种相关概念在论文主题中的出现率有些差异的情况。

笔者2019年10月20日通过CNKI中国学术期刊网，在“高级检索”区中分别输入“主题：‘边界’等三个概念；检索时间：从2000到2019年；来源刊物：《民族研究》等四种期刊名称”后的检索结果如下表：

表 2000-2019 年国内五种核心期刊论文“边界”等主题分布情况

检索主题 期刊名称	边界		边疆		边缘	
	相关论文数量	实际包含主题字样论文	相关论文数量	实际包含主题字样论文	相关论文数量	实际包含主题字样论文
《民族研究》	20	10	249	154	65	44
《广西民族研究》	29	12	57	42	11	8
《中央民族大学学报》	25	6	44	31	13	5
《西北民族研究》	17	5	26	11	15	12
《黑龙江民族丛刊》	15	1	77	52	6	3
合计	106	34	453	290	110	72

从上表检索结果看，在“边界”、“边疆”和“边缘”三种主题中，“边疆”主题的关注度远远高于其他两种概念，其中“边界”概念的关注度相对最低。诚然，只从期刊论文“主题”检索的结果不能说明和论证有些主题中没有“边界”字样的论文具体内容中丝毫不涉及“边界”相关研究的事实，但主题检索对研究状况分析有一定程度的帮助和解释力。

2000 以来中国民族研究对“边疆”概念的关注意明显高于其他两个主题概念，这说明了“边疆”概念的普遍性、传承性特点，长期以来，在国家政府民族话语、民族政策与学术研究中“边疆”概念有深厚的基础、惯性和认可度。但随着社会流动的不断加快，传统“边疆”地区时空（距离和时间）结构发生巨大变迁，“边疆”概念原有的遥远、孤独、异域和族群等意义逐渐被解构，逐渐丧失其传统意义。因为，“边疆”概念毕竟不是学术意义上的严谨、生活意义上的实用概念，经不起当代社会与民众擅长的反思性审视和解构性分析的严酷考验，取而代之的一定是当代“边界”等诸多反思性、工具性概念和认知体系。

可想而知，当前民族研究领域对“边界”等反思性、工具性概念的理解、开发与利用的概率和效率十分有限，仔细分析和研究上述《民族研究》等五种民族研究中文核心期刊对“边界”概念的讨论和使用情况，依然可以看到有很多偏颇和传统痕迹。例如，《民族研究》等五种中文核心期刊 34 篇“实际包含‘边界’主题字样论文”中可归纳出以下几种情形：首先，很清楚地看到，这些论文不再以传统、单一的地理历史上的“边界”概念研究民族关系问题，大部分论文从人口流动、文化认同、权利分配、国家与民族关系的转变视角对民族关系进行了综合性讨论。例如，“城市族群流动与族群边界的建构——以昆明市布依巷为例”（何明；木薇）、“族群边界视野下赣南畲族与客家共生互补关系”（李安辉；钟观福）等论文从族群“边界”视角对城市多民族关系、文化互动和认同建构过程进行了研究。其次，有学者以“边界”概念超越了传统国家界限。例如，“边界与通道：昆曼国际公路中老边境磨憨、磨丁的人类学研究”（朱凌飞；马巍）、“民族·乡土领袖·边界——广西中越边境跨国民族发展新动向实证研究之一”（罗柳宁）和“想象与真实之旅：在韩朝鲜族的跨国体验和流动的象征边界”（李梅花）等论文研究跨国族群的政治关系、文化交流和认同体验等多变、复杂的边境问题，拓展和补充了传统“边疆”研究的短板。再次，部分论文，例如，“明中期粤桂边界山区汉瑶族群冲突对当地社会变迁的影响及启示”（陈宇思）、“边地、边民与边界的型构：从清代湖南苗疆到民国湘西苗族”（赵树冈）等论文对明代、清朝等历史时期的族群关系、国家建构和地方认同进行了文献研究，在时空上进一步拓展了“边

界”研究。除了上述三种情形以外，还有更重要的情形是部分学者从世界眼光归纳和综述了国外反思性、批判性“边界”研究的基本框架和最新动态，给中国民族研究的“边界”视角提供了新的参照性知识，也有学者对“边界”概念进行了理论思考和解释，推动了“边界”理论在民族研究中的应用和跨学科对话视野的拓展。这里可以提及“当代西方批判边界研究述评”（赵萱；刘玺鸿）、“从‘国家之边缘’到‘边界为中心’：全球化视野下边境研究的议题更新与范式转换”（朱金春）、“从认知研究视角看族群边界理论：原生论与场景论的一种融合路径”（张超）等相关论文。

总而言之，从近20年《民族研究》等几种中文核心期刊民族研究论文主题看，“中华民族”、“民族政策”等国族与国家层面的讨论和论述占绝大多数，“边界”等相关概念的研究甚少，但现有关于“边界”主题研究呈现出初步的多视角、多维度的研究轮廓和端倪，使当代民族研究获得了时空与实践的拓展，能够准确把握和捕捉空间资源和时间流动的多样性，权利、符号和认同在“边界”的交错和互构过程中的复杂性和焦灼性获得了人们的积极关注。

三、“边界”在中国民族研究中可能的想象

如前所述，中国民族研究是个几乎不讨论汉族即汉族“缺席”的研究领域，但这领域研究的所有问题没有脱离和甩开汉族，研究少数民族的一切内容和视角都涉及到少数民族与汉族之间的关系问题，无论是“克雷弗克之问”（“美国人，这个新人究竟是怎样的一种人呢？”）式的对“中华民族”研究或者少数民族自身探究都关涉到“边界”概念体系。

（一）族源与民族的想象

想象，不等于无端的思辨或凭空的冥想，而是具有反思性和批判性的认知、发现和挖掘过程。本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）从宗教信仰、时间观念、资本主义与印刷术等角度分析和解释了民族情感与文化根源，用“想象的共同体”来概括族源、民族和民族主义现象，大大扩展和丰富了族群、民族研究的理论视野。

在中国，关于族群与民族，在政治领域、学术界和各民族民间有很多想象和描述。例如，关于“汉族”族源和名称有“黄帝和炎帝部落的后裔”的传说，有学者考证认为：“‘汉人之’称来源于汉朝，意谓汉朝之人，至北魏末，变为中国人的别称。”¹“今人必曰中国最旧之民族曰汉民族，其实汉为刘家天子时代之朝号，而非其民族之名也。”²到当代，人们对汉人族源和名称的认知依然很模糊，杂糅和混合成为描述汉族族源的主要词语，似乎在华夏与汉之间的糅合、整合及其组建“中国本部”等核心观念上有了普遍的共识。

自古以来，中国内部多民族之间的主要“边界”不在于族源的差异和体质、生理与血缘的不同上，而在于一直被建构和强调的、构成“中国本部”的汉族与周围四夷之间的“中心与边缘”、“中原与边疆”等阶序性话语“边界”，其中，“有教无类”成为超越“边界”的重要条件。

除了汉族，在中国各民族内部也有很多族源“边界”想象。例如，关于蒙古人族源，《蒙古秘史》记载：“成吉思·合罕的祖先孛儿帖·赤那奉上天之命而生。他的妻子是豁埃·马阑勒。[他们]渡过腾汲思水来到斡难河源头的不儿罕·合勒敦山，驻扎下来。生下儿子，名叫巴塔赤·罕。”³这就是蒙古人最初的“天命所生”传说，另有“感光型”族源、“苍狼白鹿”等几种族源说法与解释。这种族源传说都与“天”有关，自然形成蒙古人关于“天之子”、“天狼”或者“天之外甥”的“天命论”观念，这就拥有了与凡俗、红尘的其他族群有“天壤之别”的“边界”。藏族族源有“印度徙入的传说”、“卵生传说”和“猕猴与罗刹女结合”等传说，这些都与佛教的发祥

¹ 贾敬颜，“‘汉人’考”，《中国社会科学》1985年第6期。

² 杨度，“金铁主义说”，《杨度集》（一），长沙：湖南人民出版社1986年，第373-374页。

³ 阿尔达扎布，新译集注，《蒙古秘史》，呼和浩特：内蒙古大学出版社2005年，第214页。

地与传播过程有直接或间接联系，宗教成为区别于其他族群的重要“边界”标志。与此同时，在西南地区多民族中经常被发现多民族共同族源的传说，例如，“傅懋勳据西康的‘黑夷’所述，说开天辟地之后，天神用雪造了男人，雪人娶天神的女儿为妻，生下人、猴子、熊、狗等‘十二支’子孙。后来洪水肆虐，只有夫妻两人得救。‘洪水退了，他们两口子生了三个儿子，大儿叫武武该自（v-v-kesu），是诺苏（nosu）的祖先（按：即‘保保’或彝族的祖先），二儿叫武武拉叶（v-vlaie），是汉家的祖先，三儿叫武武斯沙（v-vsusha），是奥组的祖先（按：即‘西番’和藏族的祖先）。”¹

清末民国时期是中国人对内部与外部民族“边界”进行反思性辩解的最活跃时期之一。在重建中国和中华民族过程中，在哪个民族应是主体和核心的问题上曾经有过激烈的争论和强烈的内部“边界”与阶层、阶序观念。当时，反对礼教派的主要人物杨度认为：“中国自古有一文化较高、人数较多之民族在其国中，自命其国曰中国，自命其民族曰中华。”²在后来的1919年“五四”运动和1930年代的抗日时期兴起的“中华民族”概念使中国境内各民族族源和民族的想象出现“一边倒”趋势，“凡是籍隶于中华民国之人，皆为新中华民族”成为建立“中华民族”的核心主张，加之日本帝国主义的入侵，使得全体各族国民顿然沉浸于“救亡”的使命感和危机感，“中华民族”内部族群和民族“边界”被淡化，外部“边界”得以加固。

总而言之，自古以来，在中国，各民族之间的族源与民族生成方面的分歧和差异，尤其是血缘、体质和生理方面的差异并不显著，加之当代汉人对自身族源的“杂糅”意识大大淡化、模糊和压缩了汉与其他民族之间的族源“边界”想象。

（二）现代国家的想象

现代“民族-国家”是血缘性民族与政治性国家相互融合和结合的产物。现代国家十分擅长利用和挖掘“边界”资源和符号，对外通过“边界”的防护或扩张维持国际关系，对内通过阶层化和族群化建构“边界”，维持和稳定不同层级的社会关系网和资源权力分配。

经过元明清等不同朝代和帝国时期国家形式后，中国国家建构的想象、设计和疑虑近代出现了一次重大波动和徘徊，此典型案例非清末民国时期莫属。众所周知，章太炎、刘师培、汪精卫等主张建立“单一民族”（mono-ethnic）——汉族国家的“革命派”喊出“驱逐鞑虏，恢复中华”的口号，族群和民族一时成为中国内部重要“边界”，随后出现了关于汉人与满蒙回等其他族群之间的族源问题的多次激烈讨论。不久，在日本帝国入侵的压力和族源问题上的纠结背景下，激进的“革命派”人立即改口，中华民国应继承大清疆域和民族的呼声成为主流话语，国家建构意识和想象有了基本共识。后来，在日本帝国主义入侵和占领的巨大刺激下中国人“救亡”意识立即复苏，尤其是在共产党的领导和推动下，在“保全”而不是“分裂”的情况下建立了现代国家。

同一时期，在中国其他民族地区也出现了建立新国家的“想象”。例如，1930年代蒙古地区德王（德穆楚克栋鲁普亲王）引领下成立的“蒙古地方自治政府”（1934年）和“蒙古联盟自治政府”（1937年）曾对蒙古民族独立国家有过另一种“边界”想象，尤其1939年成立的“蒙疆联合自治政府”使用成吉思汗纪年，首府建立在离长城不远的张家口，划定了新的“边界”——“蒙疆”，成为当代民族分裂历史的“典范”。与此相反，同一时期的图布升吉尔格勒、白崇禧等一批少数民族地方代表发表了“我们是中华民族的一份子”的观点。

20世纪30-40年代的中国西南少数民族地区在中国现代国家建构话语体系中始终“处于被忽视的边缘状态”³，但值得关注的是，他们的政治领袖和知识精英一直努力通过独有的地方性相互叙述和话语使当地少数民族主动靠近、靠拢和融入中国现代国家体系和“中华民族”共同体，

¹ 傅懋勳，“保保传说中的创世纪”，《边疆服务》1943年第3期。参见：蒋正虎，“20世纪30年代西南少数民族精英与近代国家建构”，《北方民族大学学报》2018年第6期。

² 杨度，“金铁主义说”，《杨度集》（一），长沙：湖南人民出版社1986年，第373-374页。

³ 蒋正虎，“20世纪30年代西南少数民族精英与近代国家建构”，《北方民族大学学报》2018年第6期。

而不是将其分裂或脱离中国新国家体系。“西南少数民族精英群体的目的，就是通过对自身历史的叙述，将历史上的西南少数民族转换为一种新的目的论式的叙述，即从历史渊源上说明西南少数民族在中华民族复兴上注定承担重大责任。因而，西南少数民族并不是一个区域性群体，也不是历史上中原土人想象中的异邦，而是自始至终与中原各族是休戚相关的命运共同体。”¹可见，在建立中国现代国家的想象中，国内不同民族所赋予的意义不尽相同，描绘其内部与外部“边界”上出现了笔墨上的差异。

在中华人民共和国成立后的几十年中，两种国家政策和制度无意地、客观上强化和清晰了中国内部各民族之间的“边界”，一是20世纪50年代进行的“民族识别”过程，二是80年代后的改革开放政策及其以“经济建设为中心”的社会变革进程。

20世纪90年代登峰造极的“全球化”浪潮使得中国社会改革开放进程风生水起，不仅带来当代国家内部与外部族源和民族“边界”方面的焦灼、焦虑和想象，在全球化与“民族-国家”双向挑战的背景下，现代国家体系也遭到了“边界”概念的反思性冲击，进而出现了现代国家话语危机甚至认同危机。例如，历史学家葛兆光认为：“美国的‘新清史’把清史不仅仅看作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。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。”²

随着当代国际关系的进一步复杂化和中国国内社会问题和民族关系问题的不断凸显，无论在国家制度层面和学术领域，都暗含着对国家内部与外部“边界”的进一步树立和整合的治国理政意识、大局视野和学术观念。例如，在当代中国历史研究中，尤其“发现四夷”的历史写作与国家话语体系建构进程开始有意识地纳入、参考和重视少数民族问题研究（傅斯年说的“虏学”），对境内少数民族与周边国家的重新认识和“边界”的清晰化成为现代国家的重要工作。首先，“从‘疆域’到‘领土’这一转变，意味着作为现代国家，中国的‘主权’问题开始凸显：帝国时代含糊的‘宗主权’逐渐转为明确的‘主权’，笼统的‘疆域’（或传统所谓‘藩属’‘羁縻’‘土司’之地）逐渐被确认为有边界的‘领土’。”³其次，方法论上的“水中游的活鱼”式（葛兆光）和“赤脚踩石”式（王明珂）的体会、理解和解释应成为社会群体、民族、异文化“边界”研究的新趋向和工具。因为，与人口流动和社会流动一样，“边界”也在不断流动和变迁的过程中，进而当代中国国家正统历史叙述、文化阐释和多民族日常生活“边界”的定义和想象有了转向的迹象和新趋势。有学者曾对“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’”⁴的传统视角和观念提出了严厉批评并强调：“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”⁵并主张“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。”⁶由此，在关于现代国家叙述中，对历史上不同朝代“边界”与当今国家“边界”之间的重叠性问题进行了争论，有学者认为：“蒙古造就了世界史上最大的陆地帝国，从而给予了中国广袤的地缘，满清将此巩固。两个‘大’结合起来才成就了我们今天的中国。”⁷这些都是出于反思性、批判性视角理解的解释现代国家“边界”的学术观点和想象。

¹ 同上。

² 葛兆光，“什么时代中国要讨论‘何为中国’？——在云南大学的演讲记录”，《思想战线》2017年第6期。

³ 葛兆光，“从‘帝国疆域’到‘国家领土’——‘五四’之前有关‘主权’问题的日本刺激与中国反应”，《文史哲》2019年第3期。

⁴ 葛兆光，“什么时代中国要讨论‘何为中国’？——在云南大学的演讲记录”，《思想战线》2017年第6期。

⁵ 同上。

⁶ 同上。

⁷ 乌·额·宝力格(Uradyn E. Bulag)，“我的‘民族’，你的‘问题’”，《伦敦政经中国发展社团》(China Development Society (CDS))，2017-2-3。

（三）文化与文明的想象

文明从哪里来？文明的“边界”在哪里？关于这些问题，几乎每一个族群、民族、文化群体和文明共同体都有自己的答案。例如，关于西方文明的起源问题有很多想象、猜测和论证。亨廷顿（S. Huntington）认为：“作为第三代文明，西方文明大量继承了早期的文明，包括最著名的古典文明，西方文明中古典遗产俯拾皆是，包括希腊哲学与理性主义、罗马法典、拉丁语以及基督教。”¹ 崇尚理性、个体主义的西方文明发明技术、创造财富的同时也拥有了丰富的资源和强大的权力，占据当代世界文明的中心位置。

看似整体的西方文明内部充满了隔阂、张力和“边界”，例如，20世纪“西方”概念形成之前的美国文明有意识地将自身与欧洲和其他文明区分，美国人创造了独特的“美利坚”想象。他们认为：“美国的民主不是诞生于理论家的梦想，不是从苏珊·康斯坦号带到弗吉尼亚的，也不是从五月花号带到普利茅斯的，它来自美国的森林，每当它接触到新的边疆的时候都会获得新的力量”² 当然，这样的“边界”想象很快被后来的欧洲与美国一体化的“西方”概念及其“边界”覆盖和否定。

在多元民族国家中央与地方、核心与边缘、主体民族与非主体民族之间的互动和交流中“传统文化”符号依然停留在古老记忆和刻板印象范畴，在文化、文明与现实生活情境中清晰地看到不同文化、文明之间的差异、隔阂和层级性关系甚至传统“边界”的痕迹。例如，在很多多民族现代国家，被描述成“朴实善良”、“能歌善舞”的少数民族成员，为了生存、发展和适应，迎合当代市场规则和时尚逻辑，十分被动地表演和展示其“传统”文化体态和姿势，“在各种、各层次之社会核心与边缘关系下，国族‘边缘身体’成为文化展示的工具。”³ 但所有的文化都不是静态、被动的主体行动，而是极其灵动、高度理性和善于博弈的行动主体，充满亲和力的同时也具有强劲的排他能力和认同倾向。以蒙古族为例，他们将自己传统游牧文明的起源与发祥地与蒙古高原深处古老的“额尔古涅昆”山林和“额尔古纳”河联系起来，赞美、彰显其游牧经济与草原文明的独特性、神圣性和普适性特点。笔者在一篇文章中曾提到当代中国各民族文化之间的“俯视”性特点，认为：“在现代社会发展过程中，少数民族和民族虽然处于明显的被动、劣势地位，但他们的文化‘傲慢’和‘俯视’景象依然存在，他们主要用历史与环境主义不断重塑民族文化的形象。例如，蒙古族精英和民众常以成吉思汗时期辉煌的历史记忆作为文化自豪的中心，以游牧经济的环境理念作为抵触现代工业文明的有力武器，在强劲的现代文明中维护着自身民族文化的意义。”⁴ “这种族群之间看得见的，文化或认同上有象征意义的边界将不同族群区别开来。”⁵

族群、民族与国家的“边界”不仅有隔离型自我保护功能，也有扩张和扩大的行动想象，有可能使族群民族主义、帝国主义和主流文明获得扩张和渗透的机会。例如，对于当前的美国来说，美国民族与国家想象早已超越了传统国土“边界”概念，在美国“‘国土防御’这个词本身‘充满欺骗和自我欺骗’，实际上已经过时了，美国的安全是指民主制度的安全，而不仅仅是国土的安全，……”⁶，换言之，“美国的边疆是欧洲或‘西方’文化的边疆”⁷，西方文明前所未有地扩张了“边界”，实现了它的想象。

¹ [美]亨廷顿(S. Huntington)，徐漪译，“西方文明：独特，但并不普遍”，《国外社会科学文摘》1997年第6期。

² 参见王立新，“美国国家身份的重塑与‘西方’的形成”，《世界历史》2019年第1期。

³ 王明珂著，《反思史学与史学反思——文本与表征分析》，上海：上海人民出版社2016年，第43页。

⁴ 常宝，“少数民族知识精英话语权、社会责任及其困境分析——以内蒙古蒙古族知识精英为例”，《西北民族研究》，2017年，第4期。

⁵ Thomas M. Wilson, Hastings Donnan, *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge University Press, 1998.

⁶ 参见王立新，“美国国家身份的重塑与‘西方’的形成”，《世界历史》2019年第1期。

⁷ 同上。

（四）族群内部地域与地方想象

历史的“边界”是铁板一块的，其背后的个体认同也几乎是一体的。现代化无论在政治，经济还是文化上都弱化了“边界”，却让个体获得接触不同世界的可能性。相比较，个体更自由地打破基于政治、地理和文化的束缚，从而现代社会中个体的认同较传统社会分散得多。从英国北部年老而教育水平较低的人口支持脱欧，南部年轻而教育水平较高的人口反对脱欧的对比中，可以看到同一民族关于“边界”想象的分裂。因此，不仅在族群与民族之间，在族群和民族内部也布满了清晰或模糊的“边界”，成为民族内部关系和凝聚力的张力。如前所述，在西方文明内部存在巨大的分歧、矛盾和隔阂，他们内部的“边界”使得他们有不同的发展方向和社会动力，多元、自由、理性等意涵组成了西方内部强大的生命力。英国学者谈论的移民“超级多样性”及其含义囊括了语言、宗教、职业和性别等复杂的族群“边界”性因素，“那些新移民面临的经验、机会、制约因素和轨迹，以及他们居住的境内更广泛的社会和经济关系，都是由复杂的相互作用形成的。”¹

在当代蒙古族这样的民族内部也有明显的符号与地位“边界”。以“瀚海沙漠群”（柏杨《中国人史纲》的概念）为地理“边界”的漠南漠北（即如今的内蒙古与蒙古国；清朝时期称为“外藩蒙古”与“内属蒙古”）与东蒙西蒙之间的历史、语言、传说、风俗与社会交往等多方面的差异构成了蒙古族内部“边界”因素，使蒙古民族拥有了地域与地方文化想象。例如，内蒙古察哈尔部历来被称为成吉思汗的正统后裔，而东部科尔沁部被称为哈萨尔的后裔，东西部语言、风俗习惯和民族历史叙事中有明显差异。

在族群和民族群体中自然有精英与民众的社会分层。一般而言，精英群体“多语言”、统揽“边界”内外的能力和优势使他们比民众更容易获得社会资源和权力。作为知识群体和统治阶层，他们是民族的代言人，也是国家的代表，更重要的是他们经常在国家或民族名义背景下谋个体利益，实现自我晋升和发展。王明珂通过民族传统服饰的穿着情况来研究羌族社会“传统”与“现代”、“进步”与“落后”内部层级关系，指出：“核心人群是‘进步的’，但边缘人群则保持本民族传统。……村寨妇女在各种社会认同的核心与边缘权力关系下成为‘传统’的承载者。”²同样，在当代少数民族传统语言、符号和文化的传承过程中，传统文化的承载者并不是现代知识精英和国家干部，而往往是广大农牧民、妇女和儿童。例如，那些极力主张民族传统传承的很多民族精英把民族语言学习和传承等教育任务分给新一代孩子们身上，自身逃避于规则之外，从不参与。

在多民族国家中，不同民族历史、语言、文化、风俗习惯和价值体系都可成为区别不同民族的“边界”，主流与非主流、中心与边缘之间自然出现区隔，在现代化与社会进步过程中很难实现平等和同步，因此，看似公平和自由的社会政策与实践过程往往带来不公平、不平衡的结果。例如，在欧洲，“到19世纪中叶，在法国或英国，他们的国家不需要采取什么强制措施来消除少数民族语言。少数民族承认他们自己的地区语言——比如布雷顿语或威尔士语——落后，剥夺了他们的孩子在现代社会的成功。”³

（五）知识与方法的亲和性想象

除了族群起源、国家政策、社会实践与行动的“边界”想象，我们也可以做一些知识与方法的亲和性想象，也就是说，在多民族研究中可以寻找一些与“边界”相关的知识、概念和跨学科认知体系，利用它们之间的亲和性和关联程度，进一步解释和分析“边界”内外关系及其社会资源、权力结构和意义。例如，在经济社会学看来，类似中国古代长城这样早已丧失其原有政治战

¹ Steven Vertovec, Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 30 No. 6, November 2007. P. 1049.

² 王明珂著，《反思史学与史学反思——文本与表征分析》，上海：上海人民出版社2016年，第76页。

³ Michael Mann, 2005, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press. p. 13.

略功能而变成历史景观的“边界”在他们的知识体系中存在一种能够解释的亲性和。“杰克逊将景观分为了政治景观、栖居景观和乡土景观三类。政治景观由政治组织依据特定的标准界定或制造而形成，由国家力量保护；栖居景观则是依照栖居者与栖居环境的关系逐渐演化形成，栖居者作为景观的一部分，而不是景观的改造者；乡土景观则是介于两者之间的景观，景观空间几乎未受到政治组织的改造，但其空间也标示了社区中的传统人际关系。”¹ 这样，包括“边界”在内的不同景观都有其国家力量、政治组织、行动者与社区的社会功能和符号意义。FONG. E. 和 SHIBUYA. K. 等学者从城市结构变迁过程出发，通过“种族和民族居住模式、民族企业以及种族和民族群体在劳动力市场中的表现”²等三个方面来研究了北美主要城市的西班牙裔和亚洲人等族群人口。

如前所述，反思的“边界”理论不排斥传统地理历史意义上的“边界”概念，反而在传统理论与概念体系基础上发展和解释“边界”的属性和意义系统。在当代不同国家、不同地区之间天然存在地理历史的客观“边界”，这一基本“边界”能够延续和渗透到不同国家、不同地区商业贸易、文化与日常生活领域。从博弈论理论看，国与国、国家内部“边界”也有其亲性和解释意义。“国际贸易与国内贸易相比有一个明显的区别，即：进行国际贸易时需要跨越一国的边界，因此，学者们自然将这一现象与国家边界联系起来，认为是‘边界效应’造成了这一现象。边界效应是指当贸易发生在不同国家或同一国家不同地区时，地理边界对贸易有阻碍作用，会显著降低跨越边界的贸易量。”³ 这就是从不同学科、专业和知识点提供不同的方法论视角和分析工具的具体案例，其中，“边界效应”就是经济学等相关专业所能建立的意义解释。

随着国际社会与国内族群、民族等不同群体之间的利益纷争、资源争夺等社会关系的不断多元化和复杂化，不仅人们在日常生活中的“我群”、“他群”观念与认同得以加强，不同学科、知识与方法的驱动力也为“边界”认同提供力量，特别是民族学、历史学和人类学等专业知识和理论思考方式为族源、民族国家及其相关特定历史提供了自我与他者相关的“集体记忆”和“边界”的专业知识和论证依据，丰富了“边界”想象，促进了社会群体认同的复杂建构。

结 语

反思的“边界”概念与传统的地理历史研究领域的“边界”有些不同，它更具有文化、心灵、资源和权力等内涵和意义，应成为“边界”研究的新思考视角。在中国学界，有关“边界”概念的反思性研究并没有那么深入，依然处于地理历史认知和“边疆”等概念的探讨层面。

在多民族国家中的民族与民族之间的关系中是充满“边界”符号，包括宏观的“中华民族”体系中可以找到诸多“边界”符号、因素和变量，当作研究和分析的维度和工具。例如，将“中华民族”视作外部最大的“边界”，将中国境内多民族之间的经济生活、文化认同与风俗事象“差异”看作内部“边界”，逻辑上内部“边界”构成、编织和支撑外部中华民族“边界”，外部中华民族“边界”为内部“边界”提供稳定的军事、制度、福利和认同保障，这样，内部多元，外部一体的中华民族“边界”网自然生成。

族源、现代国家、文化与文明、阶层和知识等概念都是“边界”体系中的核心要素，通过对这些概念的反思、审视和重新组合能够丰富和促进民族研究中的“边界”想象，进而进一步打开民族研究视野和分析框架。这样的想象无疑能够为研究视角宏观、研究方法相对保守、研究工具十分单一的民族研究注入一些新的动力，促进其跨学科、跨专业的对话、互动和碰撞。

¹ 刘世定、户雅琦、李贵才，“经济社会学与行为地理学：亲和性和互补性”，《社会学评论》第6卷第5期，2018年9月。

² FONG, E. and SHIBUYA, K. 2005. 'Multiethnic cities in North America', *Annual Review of Sociology*, vol. 31. p. 285.

³ 洪勇，“中国国内与国际边界效应比较研究”，《经济评论》2013年第4期。

【网络文章】

罗新：当历史学自甘堕落，成为网络暴民的帮凶

东亚评论，文章来源于界面文化，作者潘文捷

https://mp.weixin.qq.com/s/wp9wEJq_AqfmBmpneVEeLg (2019-12-2)

面对民族主义与种族主义的沉渣泛起，罗新反思了历史学对历史的责任问题。

他举例道，纳粹德国不是希特勒凭借一己之力制造出来的，历史知识也是制造他背后的种族主义等思潮的原料之一。与之相似，今天大量“网络民族主义者”的激烈言辞也源于几十年甚至更长时间以来历史学自己发展出来的教条、观念或者常识。

因此他认为，历史学要对自己时代的历史负责任，历史学家的使命就是质疑现有的历史论述，去反抗、去抵制种种主流的历史理解。实际上，在种族和种族之间、族群和族群之间，根本不可能画出一条有科学依据的分界线。

在此次专访当中，罗新进一步强调，人群和人群之间不可能存在清晰的边界，所有的人群都是崭新的：中华民族不是一个古老的民族，是一个崭新的民族。不能为了现实的、具体的、短暂的目的去编造历史

界面文化：你在书中批判传统历史学的“起源崇拜”和“迁徙崇拜”。能否讲一讲“起源崇拜”和“迁徙崇拜”对民族主义史学的发展起到怎样的作用？

罗新：历史讨论时间问题，总要追溯到时间的源头。任何问题、任何事件、任何人群，都要说到起源。里尔克有一首诗，讲一个平凡旗手的死亡，他说：“一刹那把另一刹那抛弃了。”人类的历史就是这样，每一个时刻都是在起源，每一个时刻也是在终结。

我们在叙述里特别喜欢寻找遥远的起源，并且喜欢把遥远的起源和后来特别是现在的状态联系在一起，用起源来解释我们现在的状态。这是传统历史学的基本方式，也是人类的思维的方式。比如说一个人很高，我们会推测他的父母很高，进一步推测他祖先很高，可是这中间其实有无数的变化的可能。其实，起源和今天没有关系。

另一个是迁徙崇拜。在讨论人群历史比如说民族历史的时候，迁徙崇拜认为，一拨人会完整地经过长途迁徙来到另一个地方，这是不可能的。迁徙的过程当然有，但是这个过程在经过变化，有的人离开，有的人加入，旧元素消失，新因素出现，才会有今天。我们在今天还在迁徙，这么多北京人哪里来的？几十年前北京才几十万人，现在几千万人，当然是迁徙的成果。

又比如说，今天我们不能说美国人都是从英国五月花号的后代，五月花号的后代现在还有多少我都很怀疑。

界面文化：为什么人们要强调这些？

罗新：因为这样可以强调一个民族血统的纯正、高贵和遥远。

比如说，希特勒说日耳曼人是古老的雅利安人的后代。其实不管有没有雅利安人或者日耳曼人，古代任何人群都在不停地和其他人群进行基因交换、文化交换等各种交换。有旧成员的离开和新成员的进入，人群和人群之间剧烈的交换在历史上和现实中都存在，人群和人群之间不可能存在清晰的边界。但是我们在叙述的时候总是强调有边界。

一是强调时间上的起源，一是强调空间上的迁徙；不管时空相隔有多大，人们还会相信一群人可以完整地成为今天的另一群人，或者可以用那样的时间空间上的另一群人解释当前的这一群人——历史不可能是这样的。

我想强调，现实生活中没有古老的人群，所有的人群都是崭新的。今天我们是一群人，明天我们会分散，变成新的人群。中华民族不是一个古老的民族，是一个崭新的民族，是到近代社会才形成的民族。

界面文化：你提出要走出民族主义史学，但你似乎也在反思那种“超越族群民族的共同 identity 的呼唤”，为什么？

罗新：这涉及到历史学的另一个意义。人们意识到应该建立一个共同的、超越了政治构造的认同，通过建立这种认同，来消除人们之间隐藏很久的区别感和敌意。

例如，很多欧洲左派知识分子强调建立一个共同的欧洲身份，因此想要建立一个共同的欧洲历史。但是有的学者认为，这样讲述的历史也存在很大的问题。为了这个目的去制造的历史，很有可能在原理上和我们想要批判和反对的那些东西是一样的。

历史学不应该为了某一个现实的政治目标服务——建立一个共同的欧洲认同，毫无疑问是一个政治目标，这个目标无论是崇高也好，不崇高也好，它都是一个现实的、此刻的、短暂的目标。

界面文化：现在有些学者也看到了民族主义的局限，转而尝试探索亚洲的新的可能性，比如说在沟口雄三、子安宣邦那里，我们可以看到这种情怀，他们某种意义上都在寻找建立东亚共同体的可能。能否谈一谈你对此的观点？

罗新：我不是说共同身份的建立是可以还是不可以做到，我是说，不能够因为要建立它而开始特意讲述相关历史，选出历史当中对此有利的而去讲述。

比如在东亚有共同的命运。我们看到东亚自古以来就有内部斗争，而且越往现代越血腥、分离得越深刻。如果只讲中国和日本只是一衣带水的友好邻邦，把血腥历史淡化或者故意不讲，那也不是历史。不能为了眼前的目的去讲历史，历史就是历史。

界面文化：建立东亚共同体有可能是基于对儒家文化的认同。能否请你讲一讲政治体和文化体的概念？

罗新：政治体指政治构造。中华民族当然是一个政治体，因为中华人民共和国境内的人群合起来叫中华民族，也就是说划定边界不是因为人们都说共同的语言或者相貌和别人有明显差别。例如，在中国境内的蒙古族是中华民族，可是在蒙古国境内的蒙古族就不是中华民族。造成这种差别的是国家。

国家是政治体，所以我们说民族都是政治体。甚至连今天我们以为是族群意义上的、有深厚历史文化意义的汉族，在形成的早期也都是政治体，是一股政治力量，比如说因为秦汉时代的政治发展促成了境内的这群人逐渐变成了互相认同的、文化上有很大一致性的人群。

文化体是有某种共同文化的，说同样的语言、有共同的风俗、有共享的历史。很大意义上，中国境内的蒙古族和中国境外的蒙古族是一个文化体，但不是一个国家。这就是政治体和文化体的区别。

儒家文化在一定历史时期里为东亚地区很多的人群、许多强大的王朝共享是事实，但是这个事实是否足以说明共享这个文化的人群之间必然有共同的政治、经济和文化利益？当然不是。

界面文化：那么，走出民族主义史学之后，我们要走向哪里呢？

罗新：不为了现实的、具体的、短暂的目的去编造历史，不从历史中抽取某些事实组成新的讲述方式。每个人按照自己的理解去讲自己想要讲的历史——你可以讲东亚有某种共享的文化，但是另一个人也可以讲东亚近代以来巨大的分裂和对抗——都可以讲，各讲各的。

互联网时代民族主义达到了很猖獗的程度

界面文化：你在《有所不为的反叛者》一书中还提到了DNA技术。你指出，在如今西方主流媒体和科学论著当中，黄色人种、黄皮肤这样的观念和词语基本上销声匿迹了。但是DNA技术又让种族思维沉渣泛起，这一现象为何会出现？

罗新：在西方社会的受过教育的阶层，人们对种族思维进行了反思，使得这种知识已经被颠覆了，但并非所有人都经历了现代知识的洗礼。例如，美国总统特朗普也被指责为“白人种族主义者”，说明在美国精英阶层也依然存在这种思维的影响，更不用说那些没有经过种族思维反思的社会了。

在德苏传统（匈牙利考古学家乔纳德·巴林特指出，关于人群分类，在20世纪有两个影响很大的学派：一个是英美学派，强调主观认同；一个是德苏学派，强调客观标准，包括物质文化和生物学特征）下，前苏联的很多地方和中国都没有经历过种族思维的反思。虽然中国在文化传统上不是很重视种族思维，可是一般人也相信人和人之间有生物学意义上的差异，差异本身很容易导致价值判断。

如果你相信人群和人群之间有很大不同，就会开始在两者之间寻找差异。可是**人群和人群之间究竟是不是存在确切无疑的生物学的划分的标准？这是很大的问题。**

近代以来，特别是60年代以来的族群思维已经解决了这个问题：**人群和人群之间的差异不是生物学意义上的，是文化意义、历史意义上的，是不同的历史传统造成了人群的差异。**在生物学意义上，个体之间当然有差异，可是群体之间差异的意义在哪里，我们不知道。

人群和人群的边界是不清晰的——我们今天讲的人群主要是以民族国家为边界；在民族国家之内，有民族划分的国家又以民族为边界；在没有民族划分的国家则以族群为边界，但是民族和族群也是文化性的。

比如说在中国，你如何确认汉族和白族或者蒙古族之间有生物学上的差异？住在内蒙的两家人，一个在户籍上写汉族，一个在户籍上写蒙古族，我们怎么能说一个人在生物学上和汉族一样、另一家和蒙古族一样？也许这家蒙古族人前不久还是汉族，到80年代重新划分民族的时候，他们出于某种考虑——例如上学等现实利益的考虑——把自己划分成了蒙古族。如果我们确认了他们是蒙古族，再把他们身上得到的DNA数据当做标准数据，和汉族的那一家进行比对，然后将两家人之间的差异放大，当作是两个人群之间的差异进行讨论，那么这个方向是错误的，可是偏偏有些人就相信这个，拿这样的数据来说明差异。

人们认为DNA技术是最新的技术，觉得这种技术侦测出来的差异表现是最确切无疑的。可是**这种差异本来是个体之间的差异，任何两个个体之间都会有差异。因此，这种寻找一定没有结果而且没有意义，是缘木求鱼。**人群和人群之间究竟是不是存在确切无疑的生物学的划分的标准？这是很大的问题。

界面文化：那么DNA技术可以做什么呢？

罗新：例如，现在发现一个古代的墓葬，另一个地方也有古代墓葬，人们相信这两个墓葬相关，认为这群人是从那个地方迁徙过来的，那么我们可以利用基因技术进行生物学意义上的比对。如果他们之间有巨大的亲缘关系，可以相信这个说法是成立的。也有可能我们会发现两者没有关系，这也有意义——他们为什么会被相信是相关的呢？

有人宣称自己是某某人的后人，可是经过 DNA 检测，发现根本不是；否认他不是某某的后人确实是一个事实，这一事实的另外一种意义也需要认识：他为什么要宣称自己是某某的后人？为什么很久以来人们相信他是？这样的分析可能更有历史学意义。

我有一个小小的判断，个体都有祖先，人群没有祖先。因为每一个人的祖先都是多方向的，由祖先方向各自不同的人构成的人群，方向却指向一个人，在生物学上没有这个可能性。所以，讨论人群和人群之间的差异，例如讨论汉族和另一个民族生物学意义上的差异，这个方向是错误的，我们不能在这个方向使用 DNA 技术。避免这个情况，要拥有新的历史学思维，需要质疑和批判。

界面文化：在你的书中我们还看到新技术的发展对民族主义的促进作用。比如说互联网应该是没有国界的，但是很多人却成为了“网络民族主义者”。

罗新：过去，民族主义者在现实中进行表达，通过出版著作、喊口号、贴标语，要求废除“二十一条”、提出抗日主张，都是民族主义的行为。但是今天的网络民族主义不是通过现实生活中的言论和行为（来表达），而是通过网络发言。这种发言在某种层面上是安全的，不需要负责的。因此有时候会表现出更加随意和激烈的一面，激烈到侮辱谩骂的程度。

互联网时代民族主义达到了很猖獗的程度，这是让人意外的。因为这不是一个政党、政权用某种行政力量来组织的民族主义，而是许许多多的个体在网上互相激励、互相交流而走到一起去，形成了巨大的网络力量甚至是网络暴力力量。这个现象在所有的人群中都存在，不只是在中国。

界面文化：你有想过这种现象为什么会出现在吗？

罗新：民族主义的思维方式在社会、在人群的内心有很深的基础。现代民族国家政权稳定以后，由政权主导的媒体、行政组织没有鼓励民族主义，有的时候甚至可能在控制这些行为的发展，我们觉得（激烈的民族主义者）不存在了。

但是网络使得另一个空间出现了，非政府的力量出现了，过去这些力量在生活中是非常碎片的，可是他们却在网络上集聚起来了，这是人类历史上没有过的。现在民间的民族主义的激烈情绪，可能不只是人们对民族问题、对国家问题、对某个国家对外关系的思考。

我非常想强调，网络民族主义者很大程度上是底层政治的一部分，他们的声音在别的方面得不到倾听，利益得不到代表，只是找到了自己认为是安全的发泄口。他们无法表达对很多问题的感受，因此就在这个问题上表达了，毕竟骂外国的表达相对安全。

再比如有些人在提到对穆斯林的情绪的时候，发言显得非理性，但是也许这种情绪背后是人们对其他方面的情绪酝酿，比如说认为自己是受害者，升学没有分数照顾等等。

也许在更大的网络空间里这种讨论已经持续了很久，到这个点上，某些言论毫无疑问是非理性的，可是非理性的东西也有它的基础。网络民族主义者很大程度上是底层政治的一部分，他们的声音在别的方面得不到倾听，利益得不到代表，只是找到了自己认为是安全的发泄口。

界面文化：这个话题和空间对他们来说都相对安全。

罗新：民间的民族主义，特别是我们称之为网络民族主义的东西，简单地否定很容易，却是粗暴的。作为现代人要学会去理解其他人说的话背后的意义，他们说这个是不是基于别的原因。一群人和另一群人一起生存，不管大家实际差异多大，相互理解是很重要的。

历史没有绝对意义上的重复，学历史就是超越自己

界面文化：一种走出民族主义史学的尝试是时下流行的大历史写作，现在市面上大历史写作非常流行，历史叙述框架很庞大，内容涉及很多学科，但是很少见到专业的史学工作者来点评这些书。我注意到，你在书中也有对大历史著作比如《人类简史》的关注。

罗新：从卖书的角度，《人类简史》是近年来大历史著作当中最成功的，仔细读的话，会很多佩服作者的地方，其中可能没有一项知识是他（指《人类简史》作者、以色列历史学家尤瓦尔·赫拉利）的原创，但他得消化那么多知识，再组织成自己的书，这是了不起的。但是，最终他想要表达的，特别是后来他写的《未来简史》，成为了对未来的预测。其实他在书里也讨论了历史有没有预测能力的话题，但他自己却走向了这一面，很像是有先知情结，在这一点上我很警惕。

近年来的大历史里面我最喜欢的是（考古学家罗伯特·凯利的）《第五次开始》，因为像大卫·克里斯蒂安（“大历史”教学领域的领军人物）这些人都是专门做大历史的，但是《第五次开始》是考古学家介入大历史叙述。

他说，“第四次开始”是国家，而现在进入到了国家消退的状态，国家体制正在消亡，未来人类会出现新的组织形式，这几乎可以说是20世纪中期以后全球化思维的极致。他看到国家阶段是五千年，这个阶段结束以后该出现新的阶段了。读者接不接受是一回事，也没有太过分。

大历史观察人类历史的尺度变大，很多东西变得无关紧要了。过去我们思考司马迁生于哪一年，鸿门宴上喝什么酒、吃什么肉。如果我们在很大的时间尺度上来讨论问题，那么这些有什么可以关心的？甚至汉朝在前还是唐朝在前都不那么重要了，因为时间尺度变了。如果讨论一百年，那当然一百年里面什么都重要；可是我们现在讨论的是十万年，关注的问题变了。

界面文化：这样一来，对个人的关注会不会没那么多了？

罗新：历史当然要关注个人，因为历史归根结底是个人的、个体的历史。但是，就像你现在回头看自己小时候的很多经历一样，当时在乎的事情，现在就感到很没有意义。

过去我们只想着我们的民族怎么样，国家怎么样，我们和别人之间的领土纠纷、新仇旧恨，现在突然变成这个尺度，那些还有什么意义？这就赋予了你新的历史观。

当然，绝大多数大历史以当下为观察点，起点是宇宙爆炸，讨论生命起源、人类起源、人类进化、智人的出现，你会发现时间尺度在不断缩小，最后归结到工业革命、现代社会、此刻，这样的尺度下，必然以现在为起点。这样一来，几乎所有的大历史研究也都把此刻当做转折的重大时刻。实际上我们也不知道是不是这样，一千年以后的大历史学家也很可能根本讨论不到我们的此刻，他们一定认为他们那个点是重大的变化时刻。

界面文化：说到大历史这样的通俗历史读物，不妨谈一谈普通人读史。很多人读史是为了以史为鉴，吸取历史教训，你认为读历史可以达到这个效果吗？

罗新：过去人们读《资治通鉴》，认为“鉴于往事，有资于治道”，想要借鉴过去的经历以有益于现实的国家治理等方面。这是过去很容易产生的对历史的理解。

历史没有绝对意义上的重复，前一代人会犯错误，后一代人也会犯。前一代人能做到的非常了不起的事情，后一代人不一定都能做到。我不相信人会因为了解过去而变得更聪明，但是读历史又是有意义的——意义可能因人而异，因条件变化而异。

对过去的人，过去的人在各种事情里的表现和反映，我们不是在里面寻找经验教训，只是重新经历一下，在这种替代性的、带入性的经验里，某个人的经验就相当于你自己的经历，他/她的痛苦就相当于你自己的痛苦，这使得我们超越自己的经历。学历史就是超越自己。

界面文化：在《有所不为的反叛者》这本书里，我们可以看到历史学者对专业的反思已经到了何种程度，但是社会大众的历史知识总是倾向于滋育历史神话。你有没有想过，究竟怎样才能可以填补学术研究和社会常识之间的高度落差？

罗新：落差永远会存在。专业工作和普通大众之间总是会有很大的落差。数学家和我们的数学知识之间落差有多大？简直是两个世界。**如果我们可以接受那种落差，我们也可以接受历史学家和普通历史爱好者之间的落差。**

可是有趣的是，对于文史哲这样的基本人文学科，**人们意识不到这种落差**，人们认为这些内容都是文字写出来的，都是大家看得懂的东西，因此很多时候会想着去和历史学家对话。不过我们不能像物理学家一样指出自己和普通大众不在一个层面上，无法进行讨论。而且，我们不仅表达方式是普通的、容易被理解，而且我们关怀的问题和大众之间共享的太多了，甚至有时候我们的题目也来自大众的关怀。因为整个社会关心什么，所以我们也开始研究什么。**在这个意义上，历史学家不应该因为自己的专业性而和大众区别开来，认为自己很专业，而拒绝对话。我也从大众那儿获得灵感。**

过去我不在乎这个问题，以为研究就是研究，而且我研究的时段很早，和现实没有什么关系，但是一些现实中的问题，比如十几年以前我和老同学讨论现代边疆的民族问题，给了我很大的刺激。

从那之后，我做的很多工作有了更明确的目标，研究方向也发生了一定变化，比如我开始讨论古代政治体，也就是国家，在扩展过程中对不同人群采用的政策、方法引起的后果。我过去不研究南方，在那之后，我对南方的民族问题也感兴趣了。

由于专业工作分得高度精细，可能我们某一个点上的专业程度让我们难以和别人平等对话，但是在另外一个点上，又和普通爱好者知识基础差不太多。这个意义上，**我们应该主动和普通读者交流。**这其中，也有科普的一面，把专业认识用比较生动的、容易接受的语言传达给大众。

【网络文章】

罗新：游牧民族是如何参与中国古代的历史进程的？¹

《新京报》（书评周刊）2019-10-31

徐悦东

游牧文明和游牧民族是以怎么样的形式参与了中国古代的历史？又以何种方式塑造了中华文化？10月19日，北京大学历史系教授罗新在建投书局·北京国贸店与大家分享了他对游牧民族历史的理解。游牧民族是如何参与进中国历史进程的？对游牧民族来说，鄂尔浑河谷为何如此重要？三十年的汉匈战争带来了什么样的副产品？汉帝国的崩溃与罗马帝国的崩溃又有什么样的相似之处？我们该怎么看待历史和今天的关系？10月19日，建投书局邀请北京大学历史系教授罗新，讲述了“中国历史上的内亚游牧人群”。在讲座中，罗新与大家梳理了中国历史上内亚游牧人群的变迁和大家关注的研究问题。

一、讲述边缘人群在共同塑造历史所发生的作用是历史学的救赎

众所周知，历史是人民创造的。不过，罗新认为，在历史写作中，不同的人讲同一段历史，差别非常大。因为参与讲历史的人都愿意讲自己愿意叙述的内容，而不去讲自己不想讲的内容。这使得同样的历史会有着不同的版本和看法。这些不同版本的说法有着竞争关系。

¹ <https://mp.weixin.qq.com/s/djdJAxn0D5ULYTqAnMsmA>。

如果历史只有一种说法，那这种说法是最终的胜利者。如果我们足够幸运，我们也许可以看到不同版本的历史。历史与历史叙述之间长期存在着紧张冲突，历史叙述是一场无休无止的竞争。

中国古代王朝有着独一无二的官修正史的传统，目的是为了排除其他竞争者。国家的历史是这个国家所有人共同参与的，但是在一般的历史叙述中，有些人群是被放在中心的位置，进行着浓墨重彩的叙述，而有些人只在边缘位置，甚至完全不提。

因此，重新发现边缘人群，讲述他们在共同塑造历史所发生的作用，修正这些不平等的叙述，对于罗新来说，就是历史学的救赎。

那么，要分清楚边缘人群和核心人群就成了最基本的问题。对于中国来说，中华文明不只是一个说汉语的文明，中国同时拥有各种各样的人群、语言和文化。华夏文明是中国古代文明的一部分，而不是全部。

华夏指的是夏商周三代以来以汉字为主要书写手段的社会体。为什么强调汉字，而不是汉语呢？因为有学者认为，商和周不是同语言人群，但他们是同文字人群。这些写汉字的人群到现在都是一个连续和稳定的社会体。这些人群的变化是渐进的。而这个连续稳定的社会体是由不连续和不稳定的政治体（王朝）创造出来的。

二、汉语人口孤岛的成长是极端复杂的过程

汉语是一种相对年轻的历史混合语言。有关汉语的寿命，汉语史学者一直有着复杂的讨论。罗新比较认可的是，汉语的寿命可能有五千年左右。因为在五千年前，在仰韶文化、龙山文化后期，中原地带出现了一群人，这群人比周围的群族有着某种发展优势，并使他们的势力不断壮大。而分别说着古南澳语、古阿尔泰语和古藏缅语人群汇集在河南西部、陕西东部和山西南部的中原地带。

当时，古南澳语的使用者包括台湾岛和东南亚，以及整个太平洋地带，还包括中国的华南、黄海和东海的海滨地带的古老人群。而说古阿尔泰语的人群主要分布在北方草原、华北北部、山西中北部。说古藏缅语的人群分布在今天湖南、湖北、广西、贵州、云南、陕西西部等地方。不同语言的人群在中原地带接触汇合，并产生了古汉语。当然，古汉语和后来的汉语差别非常大。

因为在中原地带的人群有着发展的优势，他们逐渐把周边的人群给吸收进来，其社会构造逐渐扩大。在此后的中国历史中，汉语人口持续扩大，逐渐“淹没”非汉语人口。这个“淹没”以吸收为主，也存在着驱逐和取代。罗新认为，这个过程是极端复杂的，不是简单的吸收或取代可以解释的。这个汉语人口的发展的过程，也是华夏化的过程。

在最初阶段，中原地带的华夏化地区有如孤岛一般，点缀在非华夏化地区的海洋中。这就像在汉代以前的华南地区一样。在汉代以后的华南地区，在地图上说汉语的人口看起来像孤岛一般，因为汉朝只直接掌握了某些重要的据点和交通要道，而周围都是非华夏语言的海洋。但是，随着历史的快速变化发展，到唐代中期以后，在今天中国国境线的主要地区，包括云贵地区，从前的华夏孤岛的成长和扩张，逆转了原先孤岛与海洋的关系，华夏人口变成了海洋，而非华夏人口变成了孤岛。这就如今天，我们在语言分布的地图上就能够看到，华南地区的苗族、瑶族、土家族语言区就如同在孤岛上。

到了先秦后期，内亚草原的游牧人群出现了，他们被称为“胡”。这群人说突厥语和蒙古语。在今天的东北地区，延伸到东西伯利亚的森林地带的渔猎地区，这里的人说着通古斯语。在华南地区的西部，说着苗瑶语的人群被中原人称为“蛮”，而苗瑶语说古藏缅语的一个中原分支。在华南地区的东部，在今天的江南地带，这里的人被称为“越”。其实在更古老的时候，山东半岛、黄河中下游地区里，都是滨海地带的诸越人群，他们讲着古南澳语。

三、对游牧民族来说，鄂尔浑河谷为何如此重要？

阿尔泰语系包括突厥语族、蒙古语族和通古斯语族。每一种语族下都有许多种语言。突厥语族在中国境内就有十几种语言，包括乌兹别克语、柯尔克孜语、维吾尔语、哈萨克语等。突厥语族在地球上分布很广，“淹”过了里海，到达巴尔干半岛，但是在高加索地区却少有分布，这种不连续意味着重大迁徙的结果。

在历史上，说阿尔泰语系的人群所建立的政权，第一个被记录下来的是匈奴。也许说阿尔泰语系的人群曾建立过各种政权，但是因为规模很小，没有被记录下来。匈奴是一个大帝国，跟中国的很多王朝一样久。罗新认为，匈奴人是说突厥语的。也许在匈奴王朝最早建立的时候，其统治阶级并不是说突厥语的，但是其主要人民是说突厥语的。这样时间一长，其统治者必然也会说突厥语。

说突厥语的人群建立的帝国还有突厥第一汗国、第二汗国、西突厥、高车、铁勒、回鹘、黠戛斯等，说蒙古语的政权有乌桓、鲜卑、契丹、蒙古。而说通古斯语的人群有肃慎、夫余、渤海、女真、满洲人。高句丽是否是通古斯语族？这是有争议的话题，韩国人并不认为高句丽是通古斯语族。高句丽的大概势力范围在今天的辽宁、吉林区域，与在朝鲜半岛说着一种古老的朝鲜语的新罗人并不一样。

罗新首先和大家分析了地理上的因素。通古斯语族的人群主要分布在大兴安岭以东的森林地区，这里在气候上是属于沿海气候，条件很好。突厥语族和蒙古语族的人群分布在大兴安岭以西的大草原上，这个草原西到匈牙利草原，东到大兴安岭，非常开阔。

在早期的时候，蒙古草原上以说突厥语族的人群为主，而说蒙古语族的人群分布在大兴安岭森林和草原的狭窄地带。突厥语族的人群的分布西至阿尔泰山。在公元前后，阿尔泰山以西是印欧语系的世界，那里住着各种说伊朗语族的人群。

今天的蒙古高原在清代被分为内蒙古和外蒙古。其界限就是“大漠”，这个戈壁沙漠最窄的地方也有几百公里。在古代，经常被将军们吹嘘的军功就是跨过大漠远征。这种行动牺牲巨大，因为行军跨过大漠是非常困难的。北魏有一次和柔然作战，军队到了大漠的边界，就把辎重放下，变成轻骑兵，带够十五天的粮食，去“绝漠”。在十五天“绝漠”之后，要是那边的牧民都把羊和牲畜赶走了，军队就会找不到食物，风险非常大。

但是，从明代开始，无论是人口、经济还是其他方面，在漠南的内蒙古都占着优势。而在以前，强大的游牧民族都活跃在外蒙古。因为外蒙古有一个核心地带，叫鄂尔浑河谷，在今天蒙古国的哈拉和林地区。这个地区有几条重要的大河，在平缓的河谷地带养育出一个巨大的肥美的草原。这是世界上最大的连续的河谷草原地带。

所以，这变成了当年游牧民族的天堂。这里的草是最适合马吃的，这是当时世界上唯一能养一百万匹马的地方。因此，不管那些游牧民族从哪里起家，最终他们都会把政权中心放在这里。鄂尔浑河谷也是匈奴、柔然、突厥、回鹘和蒙古帝国的政治中心。

四、游牧生产方式的出现其实在农业之后

游牧是人类经济生活方式里最晚出现的。大家过去会有一个线性发展的史观，人类的生产技术方式好像从原始的采集，过渡到渔猎，再到游牧，最后发展到农业。其实，游牧是发生在产生农业之后的生产方式。因为在农业发展之后，才有了各种驯化的动物。而驯化的羊、牛和马，才有可能导致游牧的发生。

在游牧出现之前，人类并不能在草原生活，因为这些草不能直接给人类提供能量。罗新认为，人类发明了游牧的经济生产生活方式，使得那么大片草原能为人类所用，这是很了不起的事情，这个地区可以养活相当一大批人口，这批人口的崛起又改变了人类历史的发展方向。

游牧的出现是一个复杂的过程。在游牧帝国崛起之前，草原上就有了游牧人群，比如斯基泰人。斯基泰人是一种标签式的说法，用来描述这个时期文化类型接近的游牧人群。

库尔干式的石堆墓普遍存在于草原地带。蒙古高原上有规模非常大的，方圆几十公里的库尔干构造。这显然不是一小群人建的。参加仪式的人有很多。这些人能产生什么样的政治军事力量？这是很值得探讨的。因此，匈奴不是突然出现的，在匈奴帝国出现之前，游牧民族就有很多准备，形成了许多准帝国。

但是，能够进入到文字记录的草原帝国最早就是匈奴。匈奴也是唯独只有在汉字记载里出现的大型帝国。因为那时他们正好威胁到了中国第一个大型王朝秦朝和汉朝。

五、三十年汉匈战争的两个副产品：西域的地理大发现和南方的华夏化

匈奴是跟月氏在斗争中发展起来的。罗新推测道，匈奴跟月氏大概是属于同一种文化，他们一开始都在河套地区。匈奴或许从月氏中分裂出来，被逼着往东走。那个时代，正是说着印欧语系的人群向东部蔓延的时代。在东亚，秦国的崛起阻挡了说印欧语系的人群向东发展。而对匈奴来说，匈奴只能选择慢慢往北发展。到秦始皇时代，匈奴的主要力量都被赶到漠北。其实在漠北发展对匈奴是有好处的，这使得匈奴拥有了鄂尔浑河谷，变成了强大的帝国。

罗新认为，西汉长达三十年的汉匈战争一个重要的副产品，就是中国对西域的地理大发现。汉匈战争为张骞出使西域提供了动力。张骞出使西域去搜集情报。因为假如汉朝的军队去到西域，那边的种植规模可以养活多少人，他们又有多少人可以配合作战，都是汉武帝很关注的问题。

在汉代的地理大发现之后，汉朝开始对西域进行经营。这个经营非常重要，因为历代王朝的理想政治版图都要把西域囊括进来。中国古人说的西域大多其实指的不是草原地带，而是今天南疆的绿洲地带。因为当时北疆是定居人口难以生存的地方，中央政权在清代才把北疆的草原地带纳入国家的有效版图之内。此外，南疆的绿洲国家很小，并不能形成一个强大的帝国进行反抗。

据苏联的人类学家的估计，当时整个蒙古高原最多有八十到一百二十万人，比不上汉朝许多州郡的人口。但是，这一百来万人有着当时世界上最重要的战略物资——马，这使得十万军队比汉朝一百万军队的战斗力都强。汉朝军队一来，匈奴人就逃跑，或者绕到军队后面突袭，或者远程迁徙，跑到其他地方打。这使得汉军在大规模定居社会里作战的优势都难以呈现出来。而且，汉军主动跑出去打匈奴，消耗非常大。汉军经常跑了上千公里，却找不到作战对象。

因此，三十年汉匈战争，汉朝没有吃大败仗，匈奴也没有吃大败仗，结果变成了消耗战，看谁能耗。罗新认为，汉朝的问题很快就耗出来了，年轻战士很快被耗光了，还得等下一拨小孩长大才能去当“炮灰”。所以，汉朝开始开发南方。当时汉朝只控制南方几个小小的供应城市和主要的交通线，南方的州郡数目极少。这时，他们要把南方蛮越也变成汉朝人，来提供汉匈战争的作战资源。这是开发南方的“启动仪式”。到唐代中期之后，南方的郡县密度比北方还高。

汉武帝发动战争，改变了历史的进程。汉武帝晚年很后悔。罗新认为，战争是消耗的，双方一定都倒霉，就看哪方的政治构造没那么稳固。当时，在汉武帝执政末年，大家都觉得社会的情况比秦末还要糟糕。

其实战争使得匈奴也过得很惨。虽然匈奴没有吃过大败仗，但是他们因为战争经常迁徙，破坏了脆弱的游牧生活。游牧人群每年要在固定时间放羊转场，在初夏养小羊、小牛、小马。汉军

总是在那个时候过来侵扰，使得小牲畜养不起来。匈奴的经济因此连续断崖式负增长，而他们又不能像农民一样把粮食储存起来以后吃，所以匈奴很快就崩溃了。

因此，在史书上老记载着天灾让人生活不下去。而人们生活不下去，就出现政治危机。后来，一个靠近汉朝边境的匈奴领导人就倒戈向汉朝，依托汉朝的力量夺取了匈奴帝国的领导权，建立了和汉朝关系紧密的匈奴王朝，这才有了后来“昭君出塞”的故事。

在东汉建立之后，匈奴分裂了，出现了南匈奴和北匈奴。南匈奴在汉朝的保护之下进入河套地区，他们是汉朝的“嘉宾”。南匈奴的单于是汉朝一个重要的“宾附”，相当于一个花瓶，他在重要的仪式里面必须要出现。

而北匈奴在公元二世纪的时候基本就灭亡了。东汉对北匈奴采取冷政策，不打仗也不来往。这对匈奴来说比打仗更致命的一件事。北匈奴的单于墓葬里有很多西汉的器物，这说明在采取封锁政策之后，很多物资都进不到匈奴人手里了。最后，说蒙古语族的鲜卑人和乌桓人把匈奴灭掉了。有一种说法认为，罗马帝国末期出现的匈人，是匈奴在被灭掉之后迁徙过来的后代，但罗新认为，这种看法是没有证据的。

六、汉帝国的崩溃与罗马帝国的崩溃有许多相似之处

在公元前后的欧亚大陆上出现了罗马帝国、汉帝国、贵霜帝国、帕提亚帝国和匈奴帝国等大型帝国，控制了地球上三分之二的人口，罗新认为，这是非常重要的历史现象。罗马帝国和汉帝国的崩溃，其实也是非常相似的。他们的崩溃都是从内部逐渐发生的，也跟边疆人群的进入有关系。

西汉靠义务兵打仗，东汉是靠志愿兵打仗。志愿兵是职业军人，他们世代当兵。这些人通常是边疆地区的人。这跟罗马帝国很相似。在罗马帝国后期的军事构造里，军队的主要成员都是所谓的蛮人，即日耳曼人。

类似的，东汉国家财政负担的国防军里最重要的三支，分别是由在幽州地区的鲜卑人和乌桓人组成的，在河套地区由南匈奴人组成的，和在河西地区来自青藏高原的羌人组成的凉州军队。汉代的治理方式也跟罗马帝国很像，若日耳曼人的某个小头目不听话，就让另一部分的日耳曼人去打他们。汉朝的情况也很类似。这样的战争，就让这些军队里冒出一些重要人物，比如来自幽州的公孙瓒，来自河套地区的吕布，还有凉州的董卓。他们都是边疆人的行为风格，会说好几种语言。他们还在汉朝的政治体系里，通过军功晋升到了很高的位置。董卓是里面级别最高的，还有国家最有战斗力的军队。这支军队也是汉朝养了好几百年的。

罗新认为，在黄巾之乱的时候，底层人民用一种体制外的方式参与政治，这时，因为党锢之祸被打压的“知识分子”也不合作了，这使得朝廷很难办。所以，朝廷为“知识分子”们平反，都“收买”下来，让他们自己在地方招兵买马，镇压黄巾起义。这使得每个州的军队都发展了起来，地方的财政也不会转移到边疆的军队里去，而边疆的军队收不到钱粮，就会出现重大的结构性危机。“知识分子领袖”袁绍举兵反董卓的事情大家都耳熟能详了。这也说明汉末的知识分子们并不认可边疆的军事文化。

七、“Tabghatch”、“Kitay”和“Cin”，中国的三种叫法是怎么来的？

罗新提到，阿贝尔德提出过一个讨论游牧和定居地区的关系的理论，他认为，当中国长城以内的定居社会变成一个统一的大帝国的时候，草原上的各个人群一定要建立一个大帝，这是为了和这个帝国进行对应性的协商来获得物资，这是一个很重要的理论。

中国在汉朝崩溃后，进入了漫长的分裂时期，长达四百年。这个时代是怎么来的呢？其实在这个时代出现之前的几年，就有人警告说，当时中国北方的华夏人的数量在局部地区已经被非华夏人压住。比如，关东地区说汉语的人口已经没有不说汉语的人口多了。在离洛阳非常近的，山西南部、山西中部和南部山西西部地区，也出现了大量的非汉语人口。这些人群还带有自己政治组织。所以，当时的人提出了一个理论，叫“徙戎论”，他们主张把这些地方的非汉语人口都迁走。罗新认为，这是历史上非常重要的历史文献，因为它在发生大动荡之前就提出了解决方案。当然，这个方案是不可能实现的。

在西晋短暂统一之后，北方进入了十六国的阶段。晋朝不得不向南转到以长江为中心，这加剧了中原说汉语的人口对南方不说汉语人口的改造，并把他们拉进了政权体系里面来。在公元五世纪，这个历史任务在长江流域就基本完成了。

拓跋鲜卑的北魏终结了十六国的局面，而留在草原上的鲜卑人就成了柔然。他们之间的对抗呈现为传统定居地区与草原地区的对抗。但北魏其实不是纯粹的定居人群。

罗新提到，很有意思的是，柔然人在北魏灭亡之后还是用“Tabghatch”（拓跋）来称呼他们的南方。直到唐朝，北边的游牧民族还用“Tabghatch”来称呼南方。这个称呼还传给了突厥人。突厥人称唐朝为“Tabghatch”。因此，后来中亚人也用“Tabghatch”来称呼中国人。元代长春道人丘处机带着他的几个弟子跑到中亚，发现当地人管中国人叫“桃花石”，而这个“桃花石”其实就是“Tabghatch”。不过，后来随着波斯语对突厥语的影响，波斯语中称呼中国的 Cin（和 China 同源）慢慢把突厥语里面的“Tabghatch”淘汰掉了。

俄国人对中国的称呼是“Kitay”（契丹），随着十九世纪俄国人统治了中亚，使得中亚人对中国的称呼也受这个称呼的影响。这是为什么呢？因为俄国人是从蒙古人那里学到这个词的。当时，在蒙古人的南边是契丹，这个词就这样流传给了俄国人。所以，世界上的主要称呼的系统都是他称。时间长了，大家都那样叫，最后自己不得不接受那样叫。

八、最强盛的唐朝恰恰是周边民族开始有强烈民族文化自觉的时代

“我们经常会说，隋唐皇室有鲜卑血统。”罗新认为，在某种意义上是有道理的。其实每个人身上多多少少都有着各族的血统。但其实，鲜卑这个名称更具有文化性质，而不是强调他们的生物学意义。这是带有族群性质的，类似今天“华人”的称呼。当时，来自六镇的人都自称鲜卑人。其实他们都是各种群族的混合，鲜卑是与汉人相对应的词。而到了唐代，与汉人相对应的词是胡人。胡人就包括了许多种人。所以从这个意义上，我们也必须要承认，一到六世纪的鲜卑人是唐代汉人的祖先。

七世纪后期到八世纪，那时的唐朝是号称东亚大陆上定居王朝最强盛的王朝。可是，正是在这个时候，唐朝周边的各民族就开始有了强烈的文化自觉，他们开始觉得，他们不必写汉字。在那个时代，吐蕃人借用南亚的文字来拼写自己的吐蕃语。突厥人可能借用粟特文的一种变体，书写自己的突厥语言。日本也开始出现假名和还有其他方式来表达自己的语言。这个影响直到今天，是特别值得注意的历史现象。

在政治史上，东突厥帝国很重要，这是因为他们的政治中心在鄂尔浑河谷，这使得他们的军事力量很强大。在东突厥强大的时候，他们经常把西突厥纳入自己的麾下。但是，罗新认为，从世界史的意义上来讲，史学界应该更重视西突厥。西突厥是从东边过来的突厥人。但是，正是西突厥使得他们统治的地区上的各种说印欧语系的民族最终都说了突厥语，并实现了突厥化。从这里边突厥化了的人继续向西发展，还打败了拜占廷帝国，并继续自称突厥人。

在怛罗斯之战之后的几百年时间里，中亚地区急剧地伊斯兰化，而伊斯兰化和突厥化也是并行的。大量的非穆斯林变成了穆斯林，大量的非突厥人变成了突厥人，突厥化和伊斯兰化有着时空交错。这个过程在十三、十四世纪在中亚地区完成了。这段历史是非常重要的和值得研究的。

此外，在突厥第二汗国覆灭之后，回鹘汗国发展了起来。回鹘帝国后来被黠戛斯灭掉了。这使得回鹘的政治中心就转移到了今天的吐鲁番。而在回鹘帝国及之前，草原帝国传统一直可以追溯到匈奴帝国。这是一个连续的帝国传统，就跟中原连续的帝国传统一样。但是，在黠戛斯灭了回鹘之后，黠戛斯没有留在鄂尔浑河谷，建立黠戛斯帝国，而是撤回北边。在此后几百年的时间，草原上的帝国传统突然中断，就像西罗马帝国崩溃之后的地中海一样。

在蒙古帝国崛起之前的将近三百年时间里，草原上没有强大的帝国，但不意味着没有人居住，那草原上的情况是一个什么样的状态呢？罗新认为，这都是非常值得研究的课题。

九、我们该怎么面对历史？历史是所有民族共同塑造的

美国一部分研究清史的学者，自称“新清史”，他们认为过去研究清史的学者过于强调说汉语的中原人这一面，和强调满洲人的汉化的这一面。他们的研究就转向强调满人自己的文化和语言的这一面。满人利用不汉化来维持自己的统治，其中包括了对八旗制度的认同，来保证他们统治核心的凝固。

而这样的研究引起了很多质疑。有中国学者就认为，这样的研究背后的意思是说，清朝并不是中国，所以清朝的领土不是中国的领土。罗新认为，其实这些新清史的学者也没有人说过清朝并不是中国，大概谁也不会在这个意义上来讨论领土。而清朝是一个完整的中国王朝，之所引起争议，是因为它离我们今天太近了。

罗新还提到，他很怕被问到，成吉思汗是不是中国人？这个问题，罗新不知道该如何回答。成吉思汗是罗新研究的那个中国的中国人，并不是今天这个中国的中国人，古代中国人都不是今天的中国人。

罗新认为，我们一定要把历史和今天分离开来。虽然成吉思汗生在、长在、主要活动都在今天的蒙古国。但是，我们不能说成吉思汗不是那个时代的中国人。因为，那个时代中国历史关注的范围非常广。那个时代中国关注的范围可能还包括地中海。但是，罗新强调，这丝毫不意味着他主张中国今天的领土应该包括到地中海。因此，在讨论问题的时候，讨论者一定要把这历史和今天分割开来看。这样的话，成吉思汗是不是中国人的问题过于简单，没有头脑。

不过，成吉思汗的蒙古帝国以及后来忽必烈所建立的元朝，跟此前的宋，以及后来的明朝是有很大的不同的。蒙古是征服王朝，这个外来力量突然变成统治的上游架构。虽然他们只统治了快一百年，但这不意味着他们没有留下任何痕迹。

罗新举了一个例子。许多明朝人认为，他们自己是跟宋朝有直接关系，跟元没关系。许多现代学者认为，金元的文化性质是一样的，这个政治统治的性质是以草原上专制的家长制为特征的。明朝想办法去除掉金元政治文化的这一套。

但是，也有人认为，明朝继承了元朝的政治文化。比如明太祖的白话诏书，与元朝皇帝的白话诏书就非常相似。明成祖夺了他的侄子的位置之后，杀了忠诚于他侄子的这些大臣们。在他把他们杀了之后，还处理他们的子女家人，明成祖就召锦衣卫说：抬出门外着狗吃了。钦此。而这个做法，在宋朝或唐朝是绝对不可能出现的，只有元朝人干过这种事，还显得自己很威风。明朝的皇帝们跟臣子之间的距离一下子拉开了。

罗新认为，中国历史是他们共同铸造的，大家千万不要把谁排除出去，我们也不能把清朝排除出去。我们今天的许多东西都来自清朝。不管好的坏的，喜欢还是不喜欢的，我们都不能把参与到这个历史的任何因素遗忘掉。



《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 295 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