

【编者按】本期《通讯》介绍朱苏力教授的一篇文章，他从中国历史上文字和语音发展演变的角度探讨“中华民族”的形成过程和“中华文化”内部各区域文化之间的内在联系，他称之为“文化制度”。人类历史上几个古代文明体系中唯一几千年延续不断的只有中华文明。无论支撑这个文明体系主干的中原政体由哪个族群建立，无论在其治理下各区域、各群体之间在语言、文化方面存在怎样的差异，这个文明体系完整延续至今。其背后的道理就是应当探索的大课题。金耀基先生称中国为“文明体国家”（Civilizational state），白鲁洵（Lucian Pye）则说“中国是一个伪装成民族国家的文明”，不论其具体视角如何，都表明他们承认中华文明与其他文明体系相比具有独特之处，而这个独特之处应该从中华文明的基本特质中来寻找。朱苏力教授的这篇文章就是从“书同文”和“语同音”（用于交流的“官话”）这个专题入手来探讨“历史中国如何构成和延续”这个大题目。现在大家都在讨论“如何铸牢中华民族共同体”，努力认识中华民族的文化体系和探寻各民族共享的中华文化符号与元素。朱苏力教授在2013年发表的这篇文章即是这方面探索的一个典范。（马戎）

【论 文】

文化制度与国家构成¹

——以“书同文”和“官话”为视角

朱苏力²

摘要：国家不仅是个地域概念，更重要的是指政治共同体、社会共同体和文化共同体。如何将高度离散的农耕村落勾连、整合并构成一个政治文化共同体，并在此基础上简历各级政府的组织和机构，以惊醒稳定的政治治理，是古代中国历朝历代共同面临的课题。作为两项重要的文化制度，“书同文”和“官话”，对于军事政治统一即“武功”之后的“文治”不可或缺；对于培养和打造一代代在思想、情感和想象都属于这个国家和文明，而不是仅属于各自出生、居住、生活的农耕社区的政治文化精英群体至关重要；通过这些政治文化精英，读书识字对于历史中国的发生和拓展很重要，“读书写字”关涉持续的历史中国之构成。

关键词：文化宪制；书同文；官话；士；古代中国

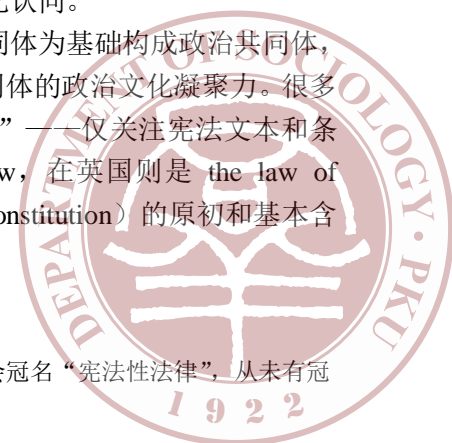
欧洲最早期的城邦国家基于城市发生，近现代国家则基于民族发生，国家产生时作为其基础的社会共同体已然存在。但在古代中国的广阔疆域，散落着无数小型农耕村落社区，农耕经济和地理相邻会令很多村落分享一些共同点，但自给自足和交通不便带来的“老死不相往来”，对在广阔疆域上的众多民族和族群构成一个社会共同体不太有利，要改变这种状态，需要一些制度安排，使分散在各地人们构成一个社会共同体，并产生政治认同和文化认同。

作为制度的，有别于作为法律的，宪法的基本功能是以社会共同体为基础构成政治共同体，即国家，并通过国家各种正式制度的安排及其产出的公共品增强共同体的政治文化凝聚力。很多中国法律人容易将这个制度构成意义上的宪法混同于另一种“宪法”——仅关注宪法文本和条文规范解释和司法的“宪法性法律”（在美国是 constitutional Law，在英国则是 the law of constitution）³。而“构成”（constitute）恰恰是西文宪法这个词（constitution）的原初和基本含

¹ 本文刊载于《中国社会科学》2013年第12期，第78-95页。

² 作者为北京大学博雅讲席教授、法学院天元讲席教授。

³ 在今日西方国家，这种区分毫不含糊。在美国和英国，所有宪法教科书都只会冠名“宪法性法律”，从未有冠



义。为避免鱼目混珠，本文用“宪制”指涉，将一定地域内高度离散的民众“构成”一个有文化/社会/政治认同和有效政治治理的国家（commonwealth）的各种长期稳定和基本的制度。

作为一个政治社会和文化共同体，历史中国之构成首先是历代王朝的政治、经济、军事等基本制度的塑造，本文则集中关注的是“书同文”和“官话”这两项文化制度。前者是识字，后者则主要有关读书或古代读书人（士）之间的说话。本文将集中论证为什么读书识字对于中国很重要。这首先对于追“武功”（军事政治的统一）而来但历来又高于“武功”的“文治”（政治、文化和社会的统一）必不可少；而“文治”大致相当于韦伯讨论的“官僚制”和“以官僚专业人员支持的合法权威”¹，即专业人员依据规则的治理，就是古代农耕中国可行并与当时经济社会语境大致适合的法治形态。读书写字自古以来一直是中国的根本，它们有关中国的构成，是古代中国的文化宪制。

一、书同文

许多研究都一再指出文字的出现与政治无法分离，是政治中心通过代理人对较大区域进行规则统一的治理所必备²。中国古代甲骨文和金文的记录，无论有关祭祀、战争、自然灾害还是异常天象，均为当时的国家大事。商、周的疆域已相当辽阔，尽管众多事务是地方和地域性的，但总还有些全国性的或跨地域的政治事务，如平乱或合作抵抗北方游牧民族的入侵，一定要在诸侯国之间协调统一行动，通过文字传递信息协调和治理在所难免。春秋战国时期各国间的征伐，各国内部对例如郡县的治理，也需要可据以问责的交流工具，跨越广阔的空间和时间，来有效组织和协调精确统一的政治军事行动。虽不能说有文字就一定是大国，但有**稳定疆域和有较高程度中央集权的大国的统一有效的政治治理，则必须借助文字**。

文字有利于法令和制度的统一，建立有效率的精英官僚统治；也有利于超越时空汇集和积累各地甚至众人的政治经验。因此，春秋以降，文字下移在各诸侯国都已非常显著和普遍，既包括孔子广招学生——礼（其实也就是社会规范意义的法）下庶人，也包括各国先后颁布的以刑法为主的成文法³。

而通过文字的大国有效治理也对文字提出了更高的要求。为便于联络通讯和文档保存，文字不能像甲骨文钟鼎文那么艰难和复杂，字形要简单，书写要便捷。但在大国，各地汉字的自发简化是不同的。如果相互间缺乏足够的交流，各地简化的长期后果就一定是：区域内部的文字交流更便捷和广泛，但区域之间的交流反而不便，甚至无法交流。

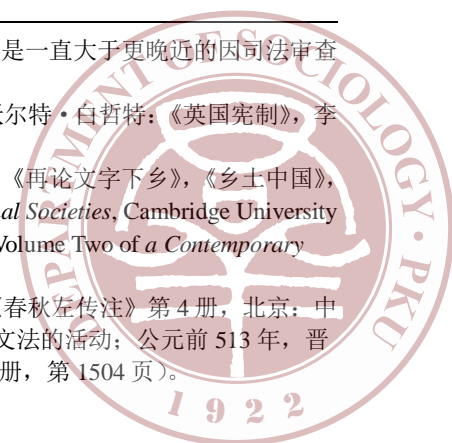
跨地域的有效文字交流，因此，要求有某种机制不时地集中统一校正文字，确保文字标准化。但农耕社会的经济条件意味着不可能支持，也不可能自发形成一个全国性的文字标准化机制。而一旦各地精英各自独立使用衍生的异形文字，分分合合，就会重新形成各地方的政治文化认同，很难维系全国的政治统一。

名“宪法”的。而在世界各国，宪制不仅一直早于和大于后出的文本宪法，更是一直大于更晚近的因司法审查才出现的宪法性法律，典型的例子。

¹ 如亚里士多德，《雅典政制》，日知、力野译，北京：商务印书馆，1959年；沃尔特·白哲特：《英国宪制》，李国庆译，北京：北京大学出版社，2005年。

² “最早的文字就是庙堂性的，一直到目前还不是我们乡下人的东西”。（费孝通，《再论文字下乡》，《乡土中国》，上海，上海人民出版社，2007年，第22页。Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1975, pp. 1-2, 27-36; and Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Volume Two of a *Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, 1987, pp. 41-2.

³ 著名的有公元前536年，郑国“铸刑书于鼎，以为国之常法”（杨伯峻编著，《春秋左传注》第4册，北京：中华书局，1990年，第1274页），一般认为这是中国历史上第一次正式公布成文法的活动；公元前513年，晋国赵鞅把前任执政范宣子所编刑书铸于鼎上，公之于众（《春秋左传注》第4册，第1504页）。



当秦统一中国后，这个问题变得格外重大和现实。因为秦和之后的汉朝，都是疆域极为辽阔的大国，不可能真的由皇帝一人统治，说是中央集权，也必须依靠众多政治精英，组成从中央到地方层级分明的官僚机构；还必须实行高度理性化的政治。而实现理性化治理，就一定要规范官僚机构和统一各地政府，必须有统一法典，不仅要重视组织法，也要重视各种各样的法律文件和法律公文。只有这样才可能“令行禁止”，“循名责实”，实现中央集权的统治¹。

据此，秦朝确定的“书同文”，对于疆域辽阔的农耕中国的政治治理，就是具有根本意义的宪法性制度。尽管秦朝确定“书同文”这项制度时，不可能预见到其后它所发挥的“构成”功能，但因为有了书同文，才可能完成商周以来从部落国家的“华夏”向疆域国家的“中国”的转变，使得依据成文法令的统一治理成为真实的政治选项。中央到各级地方政府可依据法律规则问责下层官员，使法律成为中央“治吏”的工具；而且，当书同文携带的法律规则进一步向民间渗透后，只要官吏适用规则显然不公且利益重大，某些民众就会直接诉诸皇权反制不法官吏，就会出现“告御状”或“京控”²。在这个意义上，古代中国的文治有相当部分就是法治，而法治也必须通过文治。

据历史记录，书同文首先是统一文字，将在各诸侯国和各地已形成的汉字差别统一校正予以标准化，废除了诸多区域性异体字；其次，更重要的是，在公文中，全面废除使用典型的青铜器文字大篆，而是以秦国文字为基础，参照六国文字，以小篆作为官方文字，但在实际操作上，则大量使用简化的、书写更为便利和效率的隶书作为标准的公文文字³。这也许是古代中国最重要的国家标准之一。

但最后也最重要的是，在统一文字的过程中和基础上，培养了一个能熟练使用标准文字有效交流有关政法军国大事的专业职业群体——官吏。通过他们，也附着于他们，文字统一才成为一个有生命力的机制。战乱时，他们分别潜伏于民间，一旦进入和平时期，他们就会附着于新的政权，组织起来，不断自我衍生和扩展。这个有着顽强生命力的群体和机制，会用自己的产品不断并最终收编各地的异形文字。

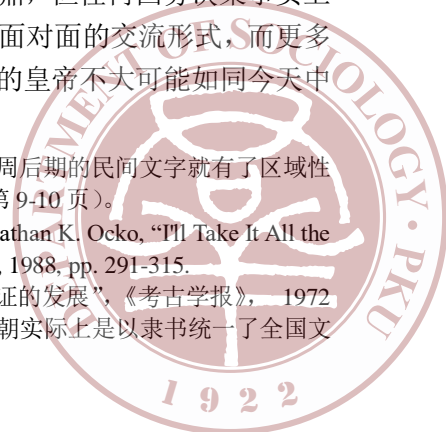
这注定不是个别人读书识字或社会的文化普及问题。说到底，这首先是要在从中央到地方各级政府的主官及其主要幕僚，军队各主要将领以及全国各地准备参与且有参与国家政治的社会精英（士）之间，建立一个**文化的共同体**。跨越时空，他们仍可有效交流，并在交流过程中不断相互熟悉、相互依赖、相互认同且相互信任。有了这个共同诉诸文字交流的共同体，就能逐级贯彻中央的政令法律，逐级报告、汇总和存储有关全国各地政治治理的重要信息，有效删除或大大减少信息交流和存储中的错误。在世代的文化实践中，他们会逐渐形成并分享一种对中华文明而不是对某个皇帝或王朝的政治文化忠诚和职业伦理，他们会分享相近的价值判断、工作程序和制度环境，并因此实际形成一个以政治治理和管理为天职的职业化、专业化的政治文化精英共同体。

有了这个职业化、专业化并且科层化的官僚群体，有了官僚体制，即便秦及此后历朝历代从宪制上看都是皇帝制，也确实常常是皇帝（特别是开国皇帝）一言九鼎，但任何国策决策事实上都会有更多政治精英的参与。参与主要还不是通过会商、讨论或其他面对面的交流形式，而更多通过各类文字，参与者则可以是来自全国各地的读书人。因此，中国的皇帝不大可能如同今天中

¹ 据郭沫若，西周和东周时期留下的官方文字——金文，在各地大体一致。但东周后期的民间文字就有了区域性不同。（参见郭沫若：“古代文字之辩证的发展”，《考古学报》1972年1期，第9-10页）。

² 后代的政法实践表明，只要案件重大，冤屈者也会行使这种“自然权利”。Cf. Jonathan K. Ocko, “I’ll Take It All the Way to Beijing: Capital Appeals in the Qing”, *The Journal of Asian Studies* vol.47/2, 1988, pp. 291-315.

³ “秦始皇帝改革文字的更大功绩，是在采用了隶书。”郭沫若：“古代文字之辩证的发展”，《考古学报》，1972年1期，页10。“在秦代，隶书实际上已经动摇了小篆的统治地位。……秦王朝实际上是以隶书统一了全国文字。”裘锡圭：《文字学概要》，商务印书馆，1988年，第72页。



国人所想象的那样个人独裁；因为无论是有待皇帝决策的问题，还是支撑其决策的众多信息，为解决问题的各种资源筹措，以及决策的最后执行和落实，都需要分散于各地和各层级的精英参与。

另一方面，即便官僚们分散在从中央到地方的各层级，遍布于天涯海角，这个官僚共同体的存在就维系了中央集权制度的运转。长时段来看，这个中央集权官僚体制的长期运转还会增强整个社会的政治和文化凝聚力：庙堂文化向下渗透，会吸引江湖和民间的“文化投资”，读书人会逐步增多，不仅围绕和支持了朝廷或中央的政治，在某些甚或众多事务上还可能成为国家与民众之间信息传递的中介，节省了官员/政府与普通民众信息交流的费用，形成皇权与绅权共治并互补的格局¹。

作为副产品，书同文还会带来政治的另一种转变，即韦伯所谓的理性（rational）政治。随着文字交流的日益增多，必然促使各层级官员逐渐形成精细表达、阅读和琢磨的习惯，迫使人们注意力持续高度集中，深入和反复思考、理解文字，重视准确交流和细细体味，从而培养出精细入微的文字表达能力以及与之相伴的文字理解力。这种能力有利于人们超越时空局限，理解和分享来自不同地区、不同时期的曾附着于不同个体身体力行的经验，令前人和他人的直接经验成为众多读者的间接经验。这不仅会塑造归宿感和认同感，并且会大大推进中国文明，不仅是政治的，当然也包括文学的²。

而所有这一切，也包括文学作品、文学社交和文学创作，又会转化为一种政治软实力，令读书人一旦进入这个传统就很难抗拒。因为文字本身对读者并无吸引力，文字的吸引力其实来自文字记录思想和情感，文字表达的主观和客观世界。若没有孔孟老庄，没有《春秋》、《诗经》，仅有汉字不足以构成春秋战国时代的中国文明，也无法展示这个文明的魅力；如同没有《伊利亚特》和《奥德赛》，没有柏拉图和亚里士多德，也就基本没有我们可以感知并着迷的古希腊一样。而且，文字承载的这个文明，不仅会吸引读书人个体，还会间接地吸引偏远、边远、遥远地区的不识字的人们，因此，这也是中国的政治、社会和文化整合的一种特定表现形式。甚至，她会吸引华夏文明之外的人们，这就是中国文明对整个东亚以及东南亚某些地区的强大影响，其中有商业贸易的因素，但留下最多痕迹的，其实是文字作品。

而有了书同文，也才可能有后来的各种以书面方式选拔政治文化精英的制度，无论是唐代以诗文³甚或元代以戏曲⁴，无论是策论还是八股，特别是，无法在本文展开但足以冠之伟大的科举制度。

二、“语同音”的意义

但从历史中国的构成来看，书同文还只是文化宪制的一部分，只是其中可以以国家正式制度予以支持和保证的一部分；但难以以正式制度有效处理的是口语，它与文字关系紧密，使用者更多，但更易变且多变。

夏商周三代据说都是以部落或部落联盟为架构的“国家”，可以推定，这些王朝的统治阶层分享了相同的语言；如孔子提及的“雅言”⁵。但随着群体扩大，统治疆域延展，会分裂出更多新的群体或次生政治实体，分散在各个虽非隔绝但注定交往不多的地域，语音会因众多随机因素

¹ 费孝通：“论知识阶级”，吴晗、费孝通著，《皇权与绅权》，上海：观察社，1948年。

² 参见苏力：“修辞学的政法家门”，《开放时代》，2011年2期，第2节。

³ “上御勤政楼试四科制举人，策外加诗赋各一首。制举加诗赋，自此始也。”刘昫/等：《旧唐书》册1（本纪第九，玄宗下），中华书局，1975年，第229页。

⁴ 臧晋叔：“元曲选序”、“序二”，《元曲选》（1），中华书局，1958年，第3页。

⁵ “子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年，第75页。



而分歧和变异，各自独立发展，从而导致原初的语言共同体碎裂；如果没有比较频繁的相互交流、影响和校正，各次生语言共同体就可能相互绝裂。由于口语会影响文字，对拼音文字甚至有决定性影响，因此，即便有“书同文”，只要交通通讯不便，也无法保证各地民众口语趋同。

在现代条件下，一个较大区域的人们，即便口语不统一，凭借中央政府的强大政治强力和经济力量，借助不同地区相互依赖的商业利益和人员交往，还有可能构成一个多民族国家，即便这样还是会留下分离主义的温床。而在各地民众交流严重不便的古代，农耕经济基础上的国家政治经济文化中心的辐射力非常有限，语音不通，单靠书同文，不可能长期维系一个稳定的政治文化共同体¹。古代中国的政治家能直观感受、把握和理解这个问题对于古代中国宪制和政治的重大。自古以来中国各地自有方言，翻一座山，过一道河，语言就不通了；对于局促于给定时空的农耕社会个体而言，“不可以语于冰”或“不可以语于海”不是问题，但对于农耕大国的政治构成和有效治理，确保长期的和平和统一，各地语言分裂，若不是个直接的威胁，也是个必须应对的难题。

安居乐业是农耕社会的生活常态，这有助于形成稳定的小型村落共同体，却不可能自发创造诸如秦汉王朝这样的古代中国，一个文明的大共同体。相反，安居乐业更可能引发一系列有关语言文字的麻烦，不利于大国的形成和治理。第一，小型农耕社区通过语言交流，而无需文字；第二，各自独立的安居乐业一定导致各地的方言；第三，农耕社区人们的社区认同大致以方言为基础，而不是以全国通用的文字为基础。这意味着，农耕中国一定有众多次生语言共同体，普通民众很可能只有地方认同，而没有“国家认同”；方言还会增加全国各地经济政治文化交流的成本，也就增加各地经济政治文化整合的难度，会削弱甚至完全抵消“书同文”对“大一统”的塑造力。一旦内外政治经济文化条件合适，某些方言共同体就有可能从这个历史的“中国”中分裂出去，甚至会引发大规模的战乱。

国家的政治治理也会出问题。如果一位广州的读书人，无法同广东以外的人口头交流，即便在广东境内也无法同比方说潮州话或韶关话的人交流，那么他的政治前景是非常有限的。即便他才华横溢，皇帝如何召见他并私下咨询？他又如何同来自其他各省各地的朝廷大员交流？他肯定无法任职外省，甚至无法任职本省其他地区，除非他随身带着口译，且每到一地就换个口译。这表明，如果没有一种各地读书人分享的口语，秦汉以来的中央集权制就没法运行，中央政府就不可能通过任命政治文化精英全国流动任职来促成各地的相互影响、牵制和融合，农耕大国各地的政治经济文化整合就会非常困难。

而对于读书人，没有可交流的口语则意味着，即便你认字，也不比其他人有更实在的资质和能力参与全国（包括中央和地方）的政治。而一旦方言挡住了各地政治文化精英进入朝廷、进入官僚系统的路，就会逼着这些精英退回并蜷缩于各自的故乡。而在故乡，农耕乡土社会，读书识字几乎没什么意义²。人们就没有理由也不会投资于读书识字了，还不如融入本地方言文化共同体，其乐融融。即便识字，他们也会只关心本地事务，而不是有全国意义的政治、经济、军事、文化和社会事务，不会关心全国山川地形，风土人情。而只关注家乡的读书人不可能胸怀天下。

所有上述分析都只为说明，在这片地形地理高度复杂，各地经济生活交流相当不便的多民族、多族群生活的土地上，在政治文化上构成“中国”，除了“书同文”外，还必须关注更生动易变更难规范的日常语言，还必须关注和借助“语同音”。

¹ 最典型的例证是罗马帝国。罗马帝国全盛时，只是罗马地区方言和文字的拉丁语和拉丁文，被罗马军队带到了帝国各个行省，在欧洲广大地区普遍使用。罗马帝国衰落后，欧洲广大地区的知识人还用着拉丁文，但与罗马地方的拉丁语已开始脱节，原有的拉丁语政治共同体破碎了，各地演化出各自的方言。然后是不同的文字，直至不同文化的共同体，即民族国家（nation-state）。参见信德麟：《拉丁语和希腊语》，外语教学与研究出版社，2007年，第2、13-18页。

² 参见费孝通：“文字下乡”，“再论文字下乡”，《乡土中国》，第12-22页。



但在古代农耕社会，统一语言注定不可能。即便可能，也未必需要。因为除非天灾人祸，背井离乡，农耕社会安居乐业的普通人终其一生也不会遭遇语言不通的问题；只有少数读书人，读了书，识了字，知道有外面的世界，有了不同于绝大多数普通人的关于个人与家、国和天下的想象，有了理想或愿景；如果年龄、身体和家庭财力等条件许可，就会追逐理想，走进甚至长期“从业”于陌生的方言区。这时，也仅仅对于他们，语言不通才成为真实的问题。

因此古代中国需要建立的是一个主要与政治文化精英有关的最低限的语言共同体。这个语言共同体必须支持并能有效兼容“书同文”的文字共同体，有效勾连各地政治文化精英。这个语言共同体，总体上需要国家的政治统一作为支撑，却不可能也无法由国家直接维系，必须在社会中自我再生产。

由此，我们才可能从重新透视和理解古代中国演化发展起来的“官话”¹，这实在是另一个无愧于“伟大”的宪法性的制度、机制和措施。中国历代的政治文化精英，为促成并进而确保有效和统一的政治治理，以各种方式和途径，有意无意地追求以汉字为基础的，基本为政治文化精英口头交流使用的，有别于任何一地方言的通用语言。尽管汉字的语音一直流变，但不同历史阶段的语音标准化努力还是为各地读书人的口头交流确立了一个努力方向。

但即便在元明清时期，据音韵学研究，广义的官话就有多种，也各自为政²。若从语音或音韵学的视角看，或以今天的普通话来衡量，这些“蓝青官话”（蓝青，不纯也）之间的语音差别很大，单从语音上看，甚至没有理由说这些官话不是方言。但这个视角会错失官话最重要的宪制功能和社会意义。对于官话使用者来说，进而对于中国的政治文化构成来说，判断官话的标准不是语音的统一或相近，而只能是语用主义和功能主义的，即使用者能听懂就行，双方能交流就行。

甚至官话不是用来交流一切的。有关地方饮食、风土人情等高度地方性的现象，对于中国无关紧要，无法以官话交流，不成大碍。但官话一定得能够交流“官事”或公务，能交流对于中国的政治、社会、历史和文化重大事件和重要历史文献³，因此官话主要是用于交流对于古代中国意义相对重大的事项的通用语言。两位从未相逢但有相似政治文化训练背景的读书人相遇，即便乡音浓重，借助官话，只要能猜出几个字音，实在困难，再辅以少量文字书写，他们就可能口头交流、讨论甚至争论古代中国读书人应具备的知识，和他们理应关注的国事和官事了。

“官话”并非全国统一，也不标准⁴，只是“官”的话，而不是普通人的话；而且可以推断，官话同“文字”的联系紧密，而与各地的俗务俗事联系松散。它不大可能是方言表达的语音规范化和标准化，而是与经典文献和“文言文”关系密切的口语。这种语言更多与政治、社会、礼法等问题有关。它与政治文化精英分享的知识传统和知识储备联系紧密：官话不仅同儒家，也同诸子百家相联系，同经史子集、诗书礼乐这些“士人必备”相联系。只有那些已固化为文字的经典知识才适合用官话来叙述或讨论；扩展开来，适合以官话讨论的是古代中国不同时期政治文化精英面对的共通问题，诸如修齐治平问题。官话同经典的这种相互联系和制约，很容易塑造中国古代政治文化精英“信而好古”，因为借助汉字和官话交流的知识从一开始就可能是古典的和精英的，而不是民间的或世俗的⁵。

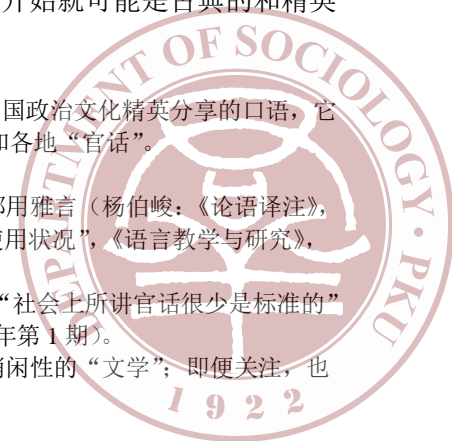
¹ 虽然源自元明清的官话概念，本文中的“官话”是一个学术概念，指可能为中国政治文化精英分享的口语，它包括了春秋时期以中原音为标准或基础的雅言、通语，也包括了后代的各种和各地“官话”。

² 李荣：“官话方言的分区”，《方言》，1985年第1期。

³ 最早的权威证据也许就是《论语》说，孔子在涉及到诗、书和礼尚往来时，都用雅言（杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年，第71页）。又参见张玉来：“明清时代汉语官话的社会使用状况”，《语言教学与研究》，2010年第1期，第90-93页（“官话只是行政和商业用语”）。

⁴ 张玉来认为，（同上注，第93页）指出明清时的“官话没有绝对的标准”并且“社会上所讲官话很少是标准的”（张玉来：“明清时代汉语官话的社会使用状况”，《语言教学与研究》，2010年第1期）。

⁵ 这可以解释，至少在明清之前，为什么读书人很少关注传奇小说戏曲或其他消闲性的“文学”；即便关注，也



这或许还可以解说中国传统家庭或**私塾教育风格**：老先生很少解说文义，却总是强调朗读，并要求高声背诵课文；并且这个传统保留至今，中国的集体早（朗）读课至少与美国中小学的早（阅）读课形成鲜明反差。其实没什么经验研究支持朗读和背诵会比理解和默诵更有助于记忆。一个有道理的猜测是，朗读便利了中文教师监督并及时校正学生的语音，而表音文字的教学则不太需要这种监督和校正。诵读也是有助于规范汉字语音的一种社会的记忆和校正机制。在没有其他技术手段记录和传承汉字读音的社会，**诵读会令汉字的官话读音在特定社区中留下些许社会记忆**。借助这些无心的行动者，在时空高度分散的条件下，汉字的官话发音可能得以传递，而这一文化的传承完全独立于他们每个人的主观追求甚或自我感知。

三、官话的形成和维系——一个猜想

但在如此辽阔的疆域内，即便只是在读书人中，如何可能形成某种广泛使用的即便不很标准的口语？这之后才会有维系和拓展官话的问题。借助政府力量的强行推进也只可能在后世，任何初始努力都一定遭遇无法克服的执行和监督成本问题。

因此，官话的起源首先必须是，在一个足够广阔区域内，有一个人口数量足够大的群体，因血缘和亲缘，已经分享了在一些基本方面高度相似的口语；同周围其他群体相比，这个群体经济社会发展水平相对优越，甚至就是占居统治地位的群体，因此其语言不但对自身有凝聚力，而且对其他群体也有文化吸引力和政治支配力。这个群体的活动已经构成一个活跃、持续再生并拓展的语言共同体和传统。在经验上，这可以落实到华夏民族长期生活、耕作、争夺乃至厮杀的黄河中下游地区。可以想象，夏、商和周三代都以本部族语言作为本朝“官话”；并在直到春秋时期的1500多年间，三代治理的区域重叠，令三代的“官话”也有所重叠。

有间接的经验证据支持这个设想和推断。春秋时期齐桓公之所以可能“九合诸侯，一匡天下”，战国时纵横家苏秦、张仪之所以可能奔走六国游说各国国君合纵、连横，战国时商鞅等“外国”政治精英之所以能有效参与“他国”的核心政治决策，都表明**在中原地区，这个语言传统已经奠定¹**。此后，从秦到北宋大约1300年间，除东晋迁都南京约二百年外，历朝历代一直定都长安或洛阳，政治经济文化中心有助于维系这一语言共同体基本稳定，甚至会向周边地带有所扩展。

但还必须有一些重大社会事件，令散落在其他方言区的至少是读书人无法切断同中原地区的联系。中原地区也必须有足够的政治、经济和文化成就创造自己的政治文化辐射力，吸引各地读书人自发、自觉、自愿以中原的语言传统为标准自我矫正各自的语音。还必须发现、借助和有意强化汉语发音的某些保守特点，借此抵抗方言的“侵蚀”；在此基础上，还要形成一系列有关汉语发音和发音记录的微观制度，形成一个语言和语音的制度体系，便于各地读书人即便在高度分离状态下仍可能诉诸这个系统校正自己的汉字读音，加入这个从原理上看本来只可能口耳相传的汉语言传统。而当各地读书人追求和塑造自我的官话能力之际，他们也就不知不觉拓展了官话使用的地理疆域。

在长达数千年和辽阔疆域的时空中，古代中国之所以形成和维系了官话的“语同音”，也许首先应归功于汉字的表意特点。这使汉语有可能构建**不单纯依赖语音的汉字地理文化共同体**，建立**跨越古今却持续生动的汉字历史文化共同体**。即便各地语言不同音也可以在较长时间内建立基于“书同文”的政治共同体。**表意特点弱化了地方语言对汉字的可能影响，使汉字同一种不附着**

只是业余；长期的关注者，基本都是被排除在当时政治文化精英圈外的读书人，一些不被当事人视为精英的失意者，如关汉卿，施耐庵等人。

¹ 参见林焘：“从官话、国语到普通话”，《语文建设》1998年第10期，第6页。



于任何具体地方的汉语口语相联系，它不等于任何特定地方的汉语，却可成为各地方言甚至各个时代汉字发音的交集，这令汉字的读音看似超越了时空。

语音抽象的派生优点是，大大弱化了地方精英对陌生语言的本能反感。日常生活中，一个人可能反感上海话或广东话，甚至北京话，却不大可能反感不属于任何具体地方的普通话；有时看似某人反感普通话，其实反感的也只是说普通话的人——普通话表明说话人不属于反感者本人所属的那个共同体。

而漫长历史中**累积的汉语的文字典籍**也会赋予汉字共同体某种神秘、庄严和崇高的文化影响力。这是一种真正的软实力，能有效抵抗独立发展的表音文字共同体中很容易出现的地方化并产生民族文字的倾向。

另一个有利于创造和维系汉语语言共同体的特点是汉字构造机制。《说文解字》概括归纳汉字的构造方式有六种：指事、象形、形声、会意、转注和假借；而后代学者研究发现，其中以形声法造字最多。《说文解字》收汉字 10516 个，其中形声字为 8545 个，占了汉字总数的 80% 以上。这意味着，一个人只要认识并基本准确读出大约 1000 个常用汉字，他就可以通过“见字读半边”或“认字认半边”，连估带猜，读出其他陌生汉字的音¹。这个特点既有利于教书，也便于自学，在实践上便利了读书人发音。**抽象来看，汉字作为整体也是一个汉字发音信息的互存互记系统，从而令众多同音字的发音可以摆脱口耳相传。这个特点，不仅使基于汉字发音的官话更容易在读书人中通行，而且令以汉字支撑的官话语音一定比那些没有或无法以文字支持的方言语音更容易为社会长期记忆。**

还会有其他一些社会因素或机制有助于维系官话或语同音。

首先是中国社会历朝历代的动荡造成大规模人口迁徙。因为北方和西北游牧民族的入侵，改朝换代、逐鹿中原的战乱，大批北方民众流离失所，放弃一切，只能把生命和与生命相随的中原乡音带到并种植在山高水长的南方。而每一批北人南迁，就会又一次将北方语音同在南方生根的语音勾连，给当地语音的发展带来北方的约束，甚至自成一家，如客家话²。

其次是国家为完成各种政治军事经济建设项目实行的各种永久或暂时的强制移民。这包括为打击各国贵族地方豪强而强制进行的政治性移民；为建设长城、宫殿、陵墓、道路、水利等工程而从各地强征的劳役；为抵抗和反击北方游牧民族全国征兵，并向边疆地区和军事重镇长期驻军等³。所有这些事由，都会促使较大区域内各种方言的相互影响、混合和融合，促进不同地域的人们相互交流，直接间接地影响各地和许多人的语言能力。但人口迁徙对官话的影响不应高估。

第三方面是国家政治的因素。为实现有效和统一的政治治理，中国的政治文化精英一直以各种方式和途径追求以汉字和北方（中原）音为基础，主要为政治文化精英通用的语言。早期的重要制度之一是西周后开始建立的官学体系。就语同音而言，重要的不是官学所教授的内容，而是全国各地的学生通过各种渠道进入官府接受共同教育，这个过程一定会塑造以汉字的基本语法结构和某地（如首都）语音为基础的一般语言能力，也会培养他们相互间对各地语音的直觉和敏感。而学生们的这类经验，会以不同途径进入并影响中国的政治文化整合。

又如汉武帝时期，采纳董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，由国家主导文化教育和选士。独尊儒术，特别是南宋时朱熹编定《四书》和《五经》，可以说为预备官员规定了标准教材，压缩了应试范围和标准答案；就语同音而言，这一措施的意义在于，它大幅度压缩了阅读经典可能出现的语音分歧，经典文本因此不仅有关文本的实质内容，也有关文本中每个汉字的读音。因为

¹ 张世禄、杨剑桥：《音韵学入门》，复旦大学出版社，2009年，第7页。

² 关于北方社会动荡对“客家”的影响，请看，罗香林：《客家研究导论》，上海文艺出版社，1992年（原版1933年），第2章。

³ 例如，天津话就是明初燕王朱棣在北京、天津一带戍边时带来的大量家乡人使用的江淮方言。（参见李世瑜编著，《天津的方言俚语》，天津古籍出版社，2004年）。



进入了《诗经》，成为全国读书人自愿且必须消费的畅销品，“关关雎鸠，在河之洲”这些文字的读音就有了活生生的附着，因此不容易湮灭了。

当然也就有对预备官员和知识精英最早的语言标准化教育和培训。据钱穆的说法，汉武帝时设立了五经博士，为博士官设弟子，人数从最初的五十人，发展到二百人、千人以至更多；到东汉末年桓帝时，博士弟子甚至达三万多人。学习期满后，太学生参加考试，优秀者出任公职，较差的则回故乡地方政府当吏员¹。这个制度重要，而功能精巧，它不仅训练和规范了太学生的口语和听力，令优秀者有相对规范的口语交流能力到家乡之外的地方任官，而且由于差生回到故乡当吏员，这也为外来任职的官员通过吏员与本地百姓交流创造了必要条件。

这种制度安排自然会影响当地的文化教育。亲眼目睹这些官和吏，当地后生会真切感知官话在政治治理上的重要性，充分理解官话对于实现自己理想的重要性。这就增强了官话对当地后生的政治和文化的吸引力。历史上，隋、唐都是开国后不久，一声令下，在一个农耕大国中就建立起了遍及全国的科举制度；就因为在这背后，是从汉武帝独尊儒术开始一直绵延不绝，逐渐渗透并遍布中国的与“官话”相关的教育，传统“小学”已经把这个农耕社会“格式化”了！

还有其他社会事件促进了语音的标准化。元代盛行的杂剧和散曲曾促进北京话（大都话）在民间流传²；由此还可以推断，更早，从唐中叶开始，随着城市人口增加，在民间叙事基础上陆续产生的话本讲唱艺术也有类似功用；明初定都南京，但南方人出身的皇帝朱元璋下令编纂的《洪武正韵》仍然以北京语音为标准语音，巩固了北京话作为共同语基础的地位；清代雍正皇帝针对“官民上下语言不通”，曾下训谕，要求各级官员在公务场合必须使用官话，不许说家乡方言³，为此，还有人出版了专供广东人学习官话的手册⁴。应当纳入官话生态系统考量的还有：官员退休后，回家乡开办私塾⁵。这等于源源不断有官场过来人以外部的标准音矫正着启蒙经典的朗读，不断沟通当地口音和朝廷官话。这都会压缩各地官话可能出现的语音分歧，将分歧保持在可交流和可容忍的限度内。

最后才是更纯粹的多种文化措施和微观制度。这些制度依赖各地政治文化精英构成的语言共同体，不大需要来自中央、外部的政治性干预，就令这个机制可以自我运转、自我矫正和自我再生产。每个读书人，在获得基本文字和读音训练即“小学”后，就可以通过汉字相互标注和存储的读音信息，依靠作品与文字的结构，在相互分离的时空中，重构某些陌生汉字的官话或近似官话的读音。

据此，也许可以理解为什么自古以来中国的诗歌和韵文一直发达，为什么读书人不管本人是否真的喜欢，都习惯于吟诗作和。中国人也历来强调文章应抑扬顿挫，朗朗上口，注重朗读和吟诵。这不可能只是毫无社会功能的文人间的附庸风雅，从社会功能上看，这至少有助于维系全国大致统一的文字发音。通过吟诵和朗读掌握了这些不易为人察知的中文规则后，在阅读诗词韵文时，老道的读者遇到处于特定位置的少量陌生字，就可以连估带猜“猜出”其读音和声调。这其中的妙处大致类似“见字读半边”。还有汉代训诂学家创造的“读若法”，拿相似的字音打比方，让读者猜出陌生字的正确读音。鉴于《说文解字》就采用了这种方法⁶，这表明至少在东汉时期，“读若”已是读书人群体中常规的读认陌生字的方法了。

¹ 钱穆：《国史新论》，三联书店，2001年，第145-146, 243-245页。

² 刘金勤的研究发现“元曲中的常用词至今在北方官话区仍然十分活跃”（“元曲词语方言今证”，《语文知识》，2012年第4期，第41页）。

³ 1728年（雍正六年），雍正下旨，要求在福建、广东推行官话，首先要求官员必须掌握“人人共晓之语言”，还下令福建广东两省督抚转饬所属各府州县有司及教官，遍为传示，多方教导，务期语言明白，使人通晓，不得仍前习为乡音。（《清实录》，北京：中华书局，1985年，第7册，第1074页）但这项命令未能长期坚持。

⁴ 侯精一：“百年前的广东人学‘官话’手册《正音咀华》”，《文字改革》，1962年第12期。

⁵ 参见费孝通：“损蚀冲洗下的乡土”，《乡土中国》，第295-303页。

⁶ 许慎：《说文解字》，中华书局，2004年。



但最重要的、最有意义的发现，也许是公元3世纪三国时期经学家孙炎发现和系统阐述的反切。他撰写了《尔雅音义》，开始系统使用反切音来标注不认识的汉字之读音。在近代中国引入并采用外国音标和外国字母注音之前，这是中国本土自主发明的、最主要的和使用时间最长的注音方法，是一种系统、便利和俭省的拼音方法。隋代，八位学者商定了审音原则，于公元601年编成《切韵》五卷，成为现今可考的最早的韵书。语言学界通常强调它对后世音韵学的重大影响，但从促成政治文化精英的“语同音”这个角度看，它代表了由民间首先启动和创造的，最终获得了官方认可和支持的有关汉字读音的标准化制度。

四、文化宪制与“士”的发生

《切韵》的出版意味着，在以书同文为基础的政治文化精英共同体形成之后800年，又有语音维度的加入，进一步强化了这个共同体。这两项文化层面的宪制措施，促使古代读书人成为中国社会中的一个独立群体和阶层，并将在此后中国的政治和宪制中发挥更大作用。

因为通过学习官方指定的儒家经典，不但勾连了各地的读书人，也勾连了古今的读书人——主要是但不仅仅是儒家知识分子。在文化层面，这就创造了一个由多世代的读书人构成的，紧密交织的，包括文字、语音和音韵在内的“社会契约”，一个文化的制度和传统，一个薪火相传的保守的文化群体。

凭借习得的这套文字和语言，即便没进入朝廷，读书人也可以通过文字与各地的政府官员和其他知识分子进行交流；即便素不相识，也可以通过“官话”与之面对面交流。但最重要的是，借助书同文与官话交流和讨论的有关家、国和天下的知识和问题，会从读书人刚开始读书识字时就潜移默化地塑造这些潜在政治文化精英的眼界，确定他们的从业目标。“学而优则仕”的意味其实不是或不只是当官，而是要参与全国的政治，要为官他乡，精忠报国，直至“治国平天下”。文字和官话因此塑造了读书人，作为一个群体，成为中国国家政治可以依赖的精英——尽管这之后还需要有诸如科举制和官僚制更精细的删选和打磨。

在加强读书人同国和天下的情感联系，对以皇帝和朝廷代表的事业的精神向往之际，同样通过文字和语言，这两个制度将读书人同各自故乡的民众和地方文化适度隔离开来，却把他们同分散于各地的政府官员和知识分子在文化心态上适度整合起来。文字和官话的使用注定会在读书人之间开发出在其故乡文化中很难自主发生，其故乡的父老乡亲很难分享的新的文化关注，而会催生只能通过文字和官话在读书人之间交流的情感内容和全新表达方式。会有“铁马冰河入梦来”的家国情怀，也有“为赋新词强说愁”的“小资”情调；可以“举杯邀明月”，也会“把酒问青天”，甚至会“对影成三人”；有对文字的体味，也有音韵的敏感。这类读书人之间的，或是与古人的，甚或顾影自怜的思想情感的表达和交流，一定会重塑他们的情感和胸臆，理解力和欣赏力，直觉和想象，令遍布天南地北的他们在文化上逐渐成为一个独特且无形的共同体，有别于他们触目可见的农耕村落；他们也因此在一定程度上有别于和独立于各自的故乡父老了。这是一种制度性的分分合合，令他们从自在的个体逐渐成为自觉且自为的阶层，有了相互的认同，有了政治文化的追求。他们从此被普通民众视为社会中的一个独立阶层，一个独特群体，甚至一个独立的社会阶级——“士”¹。

由于他们在传统中国中的社会流动性，由于他们整体在整个中国政治社会文化中的骨干作用，也由于他们与故乡父老不可能彻底切断联系，读书人因此是庙堂文化与江湖文化的联系，是中国政治高层与社会底层的联系；他们相互间的联系和认同，在很大程度上代表的就是中国各地

¹ 费孝通认为是“文字造下了阶级”。“论‘知识阶级’”，《乡土中国》，第16页。



间的联系和认同。通过创造这个阶层，“书同文”与“官话”因此强化了中国的政治文化构成，整合了中国政治和文明。

一旦形成这个文化共同体，读书人就为自身这个阶层创造了一个空间地域更为广阔的文字语言产品的生产和消费市场，在消费这个传统的同时也生产着这个传统，在继承这个传统之际又拓展着这个传统。他们不再仅仅属于养育他们的那个农耕社区或地域，而更多是属于这个文明，属于这个以文明而并非民族为基础的国家。

读书人共同体的形成，文字语言市场的扩大，以及读书人在古代中国作为一个社会地位优越的阶层，进而会强化这个文明对众多农耕社区和其他民族族群的潜在政治文化精英的吸引力和凝聚力；其中最重要的是社会的和政治的构成（social and political constitution）。各地的地方精英都会以某种方式的学习和践行，例如诗文书画，音韵节律，来加入和认同这个共同体，力求获得这个共同体的认可和褒奖，以成为这个文明的精英而自豪。它令熟悉文字和官话的各地精英都有望参与全国政治，无论是选举、察举还是科举的方式，并经此成为这个大国的政治精英，承担起治理家乡之外其他地方乃至整个中国的重大政治责任。这是只有读书人才可能实际享用的选项，也是只有在天下太平时他们才可能享用的选项，这一切都会从一开始就开阔了潜在政治文化精英关于个人、社会、国家和天下的视野和愿景，塑造他们的事业心，他们的政治想象和责任感，塑造他们的中国梦。

随着有利于文字和官话的社会政治生态条件的增强，文字和官话市场一定会扩大。而这个共同体越大，这个传统就越稳定，这个语言文字市场就越大。在其他条件稳定的情况下，这个共同体也就更可能实现自我再生产和自我拓展，更少需要国家的干预或支持。典型例证之一是，尽管在南北朝的文字混乱之后唐朝政府也曾着力“正字”，但再也没有甚或无需秦代“书同文”这般规模的官方努力了；另一例证则是，到了隋唐，中央政府只是正式设立基于汉字和官话的全国性人才选拔机制和官员流动任职制，就促使各地的读书人自觉学习官话。

一旦在文化上创造了这个不属于地方，而属于整个中国的读书人群体、阶层甚或阶级，必定会改变中国的政治治理。中央和各级地方政府在相当程度上就可以弱化对豪门世家的依赖，转而更多并放心地依赖这个借助文字和官话从农耕社会中自我剥离出来的精英阶层。朝廷政法制度措施的穿透力会因这个群体的出现而强化。这注定了显著于魏晋时期的世族门阀制度不可能轮回¹，而且意味着即将到来的精英选拔中也将出现全国性地域政治的考量。在《切韵》出版后仅4年，科举制登场，也许偶然；但再过数十年，就出现了大唐王朝如此灿烂辉煌的古代文化和文明，有如此开阔的气度和胸襟，就不可能全是偶然了。

五、结语：理解中国宪制

文章止步于此，但这两项制度并不只属于过去。对语言文字的文化宪制层面的考量，在近现代中国的变革中，即便在没有写入宪法文件之前，也仍然以各种方式在宪制实践和民间社会中延续²，仍然是当今中国宪制思考的重要财富。

例如，1913年民国政府教育部的“读音统一会”曾审定6500余汉字的“国音”，并于1932年公布《国音常用字汇》。1930年国民党中央执委也曾通令各级党部，国民政府则训令行政院和

¹ 田余庆：《东晋门阀政治》第5版，北京大学出版社，2012年；以及《秦汉魏晋史探微》（重订本），第3版，中华书局，2011年。。

² 民间的，如语言学家、教育家黎锦熙，从民国初年主张“读音统一”到建国后推广普通话，他始终是风云人物之一。（参见张鸿魁：“语音规范化的历史经验和‘官话音’研究”，耿振生主编，《近代官话语音研究》，语文出版社，2007年，第8页。



直辖各机关传习推广注音符号¹。尽管因现代中国的革命、社会动荡和战乱，成效鲜见；但在这种社会背景下，至少表明中央政府认为这是国家政治的重要问题，尽管当时无望解决。

大规模、持续和长期的努力始于新中国的建立。1949 年成立了“中国文字改革协会”，其最初的目的也许只是希望通过简化汉字来普及文化；1954 年 12 月，周恩来总理提议设立“中国文字改革委员会”，将这个学术协会改设为国务院的直属机构，表明中央政府对语言文字问题有了更多政治考量，并且想通过政府行为有所作为。1955 年，教育部和文改委联合召开全国会议，通过了有关文字改革的决议和文案；但更重要的是这次会议确定了**推广以北京语音为标准音的普通话**，标志着中央政府对文化宪制问题的关注点从文字开始转向语言。1956 年，国务院发布了《关于推广普通话的指示》。1957 年，国家确定了“大力提倡、重点推行、逐步普及”普通话的工作方针，成立了由陈毅副总理为主任的全国推广普通话工作委员会。1982 年，“国家推广全国通用的普通话”写入了宪法。1985 年，“中国文字改革委员会”更名为“国家语言文字工作委员会”，不但加上了语言，更是把语言放在文字之前。1992 年，国家再将推广普通话的工作方针调整为“大力推行、积极普及、逐步提高”。即便 1998 年政府机构大规模精简改革后，也还是保留了“语委”，只是将之并入了教育部。2000 年，国家又颁布了《中华人民共和国国家通用语言文字法》。

但是，也许因相关西学的影响，语言文字问题似乎一直没有作为宪制问题进入中国宪法学研究者的视野。本文则力求借助历史距离赋予后来者的视角优势，分析“书同文”和“官话”对于古代中国的政治文化构成中的功能和意义；力求凸显古代农耕中国必须回应的宪制问题的特殊性，以及在回应的历史过程中形成的古代中国宪制的特殊性；而对这些特殊性的理解和把握，相信有助于我们理解更一般的宪制问题，并从中国古代宪制中获得对今天中国宪制研究和实践的启示。

古代中国是疆域广袤地形复杂的农耕中国。这注定了她不可能采取民主制²；但这也注定了中国不可能真的是君主“专制”。这个共同体数千年来的历史、政治和文化构成，必须、也只能更多基于众多族群和民族的融合。与古希腊雅典或罗马甚或中世纪欧洲各国都很不相同，历史中国的有效政治治理，首先当然是政治性宪制的强力塑造，包括以战争完成的统一和以皇权武力支持的中央集权；也有经济的宪制，诸如统一货币和度量衡，这类制度措施的日积月累，水滴石穿。但本文表明，文化宪制的塑造力至少同样重要。它不仅支持了政治和经济宪制的形成和有效运作，促成了一种至少是不稳定排除任何人参与政治的统治，促成了基于小农经济的全国性政治文化交流。**中国文化宪制是中国的历史构成的机制，也是这个历史中国的构成过程。不是通过批准一份或几份宪法文件而“成立”的，和一切伟大文明一样，中国是在没有航标的历史河流的航行中逐步自我展开和构成的。**

只有在这一开阔的历史政治社会背景下，才能理解“书同文”和“语同音”何以被政治“征用”或“挪用”了，成为文化层面最重要的宪制措施。看似文化，附着于文化，对于当年或今天的许多具体学人，也确实就是文化；但如果放在历史中国发生的大视野下，这两个制度最重要最基本的功能是宪制的。而且，笔者称其为**古代中国的文化宪制**，而不是某朝某代文化宪制：因为它们构成的是历史的中国，而从来不是某个王朝。

¹ 张鸿魁：“语音规范化的历史经验和‘官话音’研究”，耿振生主编，《近代官话语音研究》，语文出版社，2007 年，第 7-11 页。

² “一般说来，民主政府就适宜于小国，贵族政府就适宜于中等国家，而君王政府则适宜于大国。”卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003 年修订第三版，第 83 页；“如果从自然特质来说，小国宜于共和政体，中等国宜于由君主治理，大帝国宜于由专制君主治理……”。孟德斯鸠：《论法的精神》（上），张雁深译，商务印书馆，1961 年，第 126 页。



在中国特别重要，却并非中国独有。早在《圣经》的年代，至少有人已清楚意识到语同音有惊人的政治构成和改造社会的力量¹。在西方近代，文字和语言也曾在民族国家发生中扮演重要角色。最突出的，也许是1789年法国大革命确立的“一个国家、一个民族、一种语言”的民族国家政治原则，革命者把语言统一当成民族国家政治构建的一项重要政治文化措施，普及法语因此被当作组织新型的集体动员和争取民众支持大革命的必要手段和政治策略；甚至开展了消灭方言的运动²。

但在单一民族国家，语言和文字通常被视为民族的伴生要素，语言文字因此更容易被视为是“前政治”和“前宪制”的。即便把语言文字写入宪法，即便语言文字对民族国家有构成性功能，也很难将之视为政治国家发生和构成的核心机制之一。除了方言穿上权利的外衣进入司法的宪法话语外，语言和文字很难作为典型的宪制问题进入现有的西方学者主导的宪法研究视野。而历史中国为我们提出了一种智识和想象力的挑战，也因此开拓了一个可能的学术视野。

文化宪制对古代中国是塑造，不是强加。塑造意味着制度对古代中国诸多社会条件的调适。不仅这一文化宪制所针对的农耕大国统一治理问题只属于古代中国，独此一份，而且这一宪制追求的也只是在这片土地上可行且有效率的制度实践，举世无双。例如，它从未预先排除谁可以进入读书人行列，却把相应政治文化责任的承担仅仅落实在天下读书人身上，而不是守望家园的普通民众；它通过读书人沟通上下，勾连四方，整合天下，这是一种务实、可行且俭省的制度设计和权利义务配置。又如，这个文化宪制居然不是如同流行的宪法话语所说的，限制政府的文化权力，相反经此赋予并扩张了政府的文化权力：统一汉字，从一开始就紧抓“国立”教育。但在这个看似威权主义意味浓烈的文化宪制下，政府其实又真没干预太多，只是提纲挈领，确立一些基本制度，便激发了，也倚重了高度分散的个体和家庭的自我努力和自主文化投资；然后“坐等”时光对众多微观制度的养成、检验、淘汰，积累、雕琢和打磨。

本文还充分展示了古代中国文化宪制的内生性。她不是外在的；有强加，却不全是强加，无论是以暴力形式，还是以软暴力形式——以宪法文件为根据，然后依靠国家强制力支持的行政和司法强制。这个文化宪制就发生在具体的历史中国，在不断塑造中国和被中国塑造的过程中逐渐与其塑造的中国浑然一体，乃至今天的即便中国的宪法学者也很难自觉这就是塑造了中国的文化宪制，更难直观地感受和理解读书识字对于这个文明曾经的功能和意义。宪制的内生性，其实不仅仅是古代中国宪制的特点，更是一般宪制的重要特点。

我们需要唤醒对中国宪制的自觉。我们更需要一种只有在智识和情感上都进入这个传统中才可能获得的学术敏感和自觉。

¹ “耶和華 [……] 說，原來他們抱團成了一個民族，說的是同樣的語言！才起頭，就造這個 [巴別塔]，將來只怕沒有他們做不成的事了。”《創世紀》11：6（《摩西五經》，馮象譯，香港，牛津大學出版社（中國），2006年）。

² 大革命時期的代表人物亨利·格萊戈瓦教士（Henri Gregoire）在1794年的國民大會上宣讀了《消滅方言的必要性及手段與普及和使用法語的報告》，認為“語言多樣性對法國民族統一構成了一個重大問題”，因此必須強制學習法語，必須清除方言（Alyssa Goldstein Sepinwall, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism*, University of California Press, 2005, ch. 4, esp. pp. 96-97）。當時的法國政府因此確立了單語政策，立法規定在法國公共場合以及學校只准講法語。（參見戴曼純、賀戰茹，《法國的語言政策與語言規劃實踐——由緊到鬆的政策變遷》，《西安外國語大學學報》2010年第1期）。



【论 文】

缺失的“民族”与整体的“社会”¹

——从魁阁时期的两个研究文本谈起

刘 琪²

摘要：魁阁时期两个“民族地区”的研究文本——许烺光的《祖荫下》与田汝康的《芒市边民的摆》，其所呈现的研究特点、研究方法与知识关怀，对于当前的民族研究仍旧有着借鉴意义。在 20 世纪 40 年代，无论是当地人自身还是外来研究者，都没有按照今天的民族分类来认识周边的社会世界，因此，在研究文本中，“民族”是缺失的，可见的是对社会整体性的关注，以及对具有普遍社会科学意义的理论的追寻。建国后，随着民族识别的完成与民族学知识体系的构建，“民族”亦成为了学术研究中的概念框架。此后的民族学研究，出现了一些内在的困境，近年来，关于更新民族学知识体系的呼声也日益强烈。民族研究，应当被纳入中国整体性的叙述，对民族地区“整体社会”的关照，当是民族研究的应有之义。

关键词：魁阁；民族研究；整体论；社会实践

一、“民族”缺失的“民族研究”

20 世纪三四十年代，是中国学术史上一个特殊的时代。彼时，一批受过西方社会科学训练的知识分子回到了中国，出于躲避战火的需要，将学术中心与学术团体搬迁到了西南内陆。1939 年，云南大学社会学系与燕京大学合作创办了“魁阁”，作为社会学实地调查工作站，由此，展开了一系列在社会学、人类学方法指导下，对于西南地区的研究。研究涉猎的主题相当广泛，尤以农业、工商业的调查居多，如费孝通的《禄村农田》、张子毅的《易村手工业》、史国衡的《昆厂劳工》等。在这些研究之外，有两项在“民族地区”展开的研究引发了笔者的注意，即许烺光的《祖荫下》³与田汝康的《芒市边民的摆》⁴。

许烺光出生 1909 年，曾就读于沪江大学社会学系，1937 年，考取中英庚子赔款留学奖金前往英国伦敦政治经济学院（LSE）读博，师从马林诺夫斯基，是费孝通的师弟。1939 年，许烺光以论文“Observations on Cross-Cousin Marriage in China”赴丹麦参加第一届国际人类学会议，参会期间结识哥伦比亚大学教授、《American Anthropologists》主编林顿（Ralph Linton）。此后，许烺光的学术观点也受到了林顿所代表的文化人格学派的影响。1940 年获人类学博士学位后，许烺光受费孝通之邀，回国任教于云南大学，并进入费孝通主持的魁阁从事研究工作。1942 年，在费孝通访美期间，许烺光担任魁阁工作站代理站长。在云南期间，许烺光展开了对大理喜洲镇的调查，尤其关注当地人家庭中的人际互动，并融入了人格理论中对角色与情感的分析。1948 年，《祖荫下》一书由美国哥伦比亚大学出版社出版。

田汝康出生于 1916 年，1935 年至 1937 年就读于北京师范大学教育心理学系，后转入昆明国立西南联合大学学习哲学心理学。在此期间，田汝康选修了费孝通教授主持的社会学课程，根据他自己的回忆，“当时选修这门初级社会学的学生不多，上课是在费教授的家里。谈话轻松，随

¹ 本文刊载于《学术月刊》2020 年第 11 期。

² 作者为华东师范大学社会发展学院副教授。

³ 许烺光：《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，王芄、徐隆德译，台北：南天书局，2001 年。

⁴ 田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南人民出版社，2008 年。



问随答，这种教法很有启发”¹。由此，田汝康与费孝通结下了师生情谊。1939年，“魁阁”工作站成立之时，田汝康仅是三年级的学生，但仍被费孝通叫去加盟，由此，开始了边学习边工作的状态。1940年8月，田汝康以优异的成绩获得西南联大哲学心理学的学士学位，毕业后，经费孝通推荐，继续以助理研究员的身份留在魁阁。1941年，田汝康被派去芒市进行研究，主题是关于如何在边疆地区展开民众教育。经过九个月的田野调查，田汝康写作了《芒市边民的摆》，并由费孝通为之作序推荐，称之为用人类学的方法与概念来研究国内宗教活动的第一人。

可以看到，许田两位在学术训练上有着类似之处，并都与费孝通有着许多交集。“魁阁”时期，两位都在今天被视为“民族地区”的田野点展开了研究。许烺光调查的喜洲居民，后大多被划为白族，而许则在著作中，将喜洲视为典型的、可以代表中国农村的汉人聚落。这样的处理方式，曾遭到过一些学者的批评，梁永佳则在2008年发表的论文中，专门就这个问题为许烺光进行了“辩护”²。正如梁永佳所言，在民国期间，“民家”与“汉人”之间的差别并不明显，即使有，也不属于我们今天的“民族差别”。无论是许烺光，还是他所调查的喜洲人自己，都知道喜洲存在着“地方特色”，但他们并不认为这种“地方特色”可以与今天所言的“民族特色”划等号。那时候的喜洲人，积极地“攀附”汉人文化，为自己找到了“江南”作为祖籍起源，穿汉服、用汉俗，以自己的“汉化”程度为傲。虽然在此后的民族识别中，喜洲人大多被划为了白族³，但我们不能忘记，在这个识别工程之前，当地人对自己的身份与社会形态自有一套见解。

与许烺光“无视”喜洲人的“民族”身份不同，田汝康显然意识到了自己研究的芒市属于与汉人不同的人群，但他也并没有用今天的“民族”一词对其进行称呼。在全书开篇，田汝康便写道：“居住在芒市的边民，几全是摆夷。摆夷自称为歹(Tai)，缅语称他们为shan，摆夷(Pai-si)是汉语对他们的称谓⁴。”用今天的眼光看，“摆夷”的称谓，似乎带有“汉人中心主义”的色彩，也有“民族歧视”的味道，但如果我们仔细阅读后面的文本便会看到，田汝康仅是用了这一称谓对其所研究的人群进行指代。田汝康指出，关于这些“摆夷”的历史，当时还是争论极大的问题，但无论如何，他们“承认自己是中国人，而我们也承认他们是中国西南边陲上一个具有悠久历史的优秀宗族⁵。”可以看到，在没有今天意义上的“民族分类”的当时，田也没有在如何称呼这群人的问题上做太多纠结，而是沿用了当时习惯性的说法。田对“摆夷”的描绘，着重于其“做摆”的宗教仪式，在后文的描述中，田对这种仪式充满了赞誉，完全没有任何“歧视性”的意涵存在。

在这里，笔者无意对这两本著作的内容进行详细介绍，仅想呈现两位观察“边地社会”的视角。受文化人格学派影响的许烺光，试图总结出喜洲百姓的“性格特征”，并由此来解释当地常见的家族兴衰。在许烺光看来，祖先崇拜是喜洲最重要的文化背景，这形成了父子同一与大家庭的理想，二者又联合起来形成了社会制度，并由此影响了人们的社会行为。从喜洲人住宅的建筑样式出发，许详细描述了“祖先庇荫”之下的日常生活、劳动、婚丧嫁娶、家族繁衍，以及与祖先崇拜相关的信仰与仪式活动。在全书末尾，许烺光依据贫富差异与不同的职业分工（如农业、手工业、小商贩等），总结出了五种不同的“个性类型”，并认为这几种个性类型都是大家庭理想下文化传统的产物。在他看来，一系列相互关联的原因周期性地削弱了富裕人家子弟的能力与

¹ 傅德华、于翠艳：《“魁阁”的重要成员田汝康先生》，上海中山学社编：《近代中国》第20辑，上海：上海社会科学院出版社，2010年。

² 梁永佳：《〈祖荫之下〉的“民族错失”与民国大理社会》，王铭铭主编：《中国人类学评论》第7辑，北京：世界图书出版公司，2008年。

³ 关于白族的划定过程，亦可参见梁永佳的另一篇论文。梁永佳：《制造共同命运：以“白族”族称的协商座谈会为例》，《开放时代》2012年第11期。

⁴ 田汝康：《芒市边民的摆》，第1页。

⁵ “宗族”一词，应源于民国期间流行的“大小宗支说”。参见蒋介石：《中国之命运》，1943年。



追求成功的动力，因此，他们和他们的儿子将无法达到祖先的期望，从而不可避免地给贫穷的孩子造成了进取的机会。一个看上去以保护后代社会地位而不断延续家族的亲属系统，在其内部却创造出了有利于对方的作用，这不仅可以解释家族兴衰，还可以为更广泛的朝代兴衰提供启发。

与许对人格类型的关注不同，田汝康的著作，更具英国学派的功能主义色彩。从“摆”这个仪式出发，田以娓娓道来的笔调，为读者展现了摆夷生活中的方方面面。正如田所言，摆看似只是一个宗教仪式，但它却关联着摆夷的整个生活。摆可以分为大摆、合摆、挺塘摆、干躲摆、金黄单摆、冷细摆六种，它是一种所有人共同参加的活动，也是摆夷心灵的寄托。摆夷所有的生产劳作，为的都是做摆，通过这种看似无谓的消耗，获得社会地位与心灵的满足。在田看来，摆并非前人所指责的“恶性浪费”，而是扮演着积极的社会功能。它既可以通过财富消耗的方式，防止贫富悬殊分化；又是年龄组转换的仪式象征，从而维持了摆夷的社会结构；更重要的，它消除了人与人之间的差异，使人们在这样的集合行为中深刻感受到社会与个人的合一，从而“完整了摆夷的社会”。在喜洲，许看到的是不同阶层“个性类型”的区别，而在芒市，田则看到了通过“摆”实现的人格的一一。

单从文本上来看，许、田二位的关注主题、理论倾向与事实结论均有所不同，但在研究方法与关怀之上，却有着许多内在的相似之处。两位的作品都属于“社区研究”的代表作，而他们所从事的社区研究，又与人类学对简单原始社会的关注有所不同。正如马林诺夫斯基在《江村经济》的序言中提到的那样，在他看来，中国的人类学研究，不再是对“未开化人群”的描写，而是对复杂的、文明的社会体系的描绘。在中国，观察一个小村落，便“犹如在显微镜下看到了整个中国的缩影¹”。在《江村经济》中，费孝通用这样的方式，呈现了一个农村社区的社会结构及其运作，而在“魁阁”时期，费显然也想进一步将这种方法发扬光大。他不仅自己从事了对禄村的研究，将《禄村农田》视为《江村经济》的续编²，也通过授课的形式，将自己的理念与研究方法传递给了魁阁研究团队中的其他成员。

许与田的文本，在很大程度上便是对费理想的实践。在《祖荫下》的最后一章中，许雄心满满地指出，他对于喜洲“人格特质”的解剖，是想要“通过对某一个小镇的细致研究将整个中国的朝代兴衰与中国家庭、亲属、宗教和个性形成的规律联系起来³”；而费孝通也在《芒市边民的摆》的序言中写道，田的研究，不仅是宗教人类学新进理论在中国的应用，更可用中国的案例，为推动人类学“完整体系”的理论发展做出贡献。换句话说，虽然是在“边地”从事的社区研究，但无论是费、许还是田，都相信他们的个案可以为更普泛化的问题提供参照。

魁阁时期的成果，因其对“文明社会”的关注及方法上的探索，在国际人类学界获得了极高的声誉，甚至被称为“社会人类学的中国时代”。在后文中，笔者还将探讨这两个文本对当今民族研究的启发，但在此之前，笔者想对另一个问题进行说明，即，为什么在建国之后，类似这样的“民族研究”便鲜有所见？

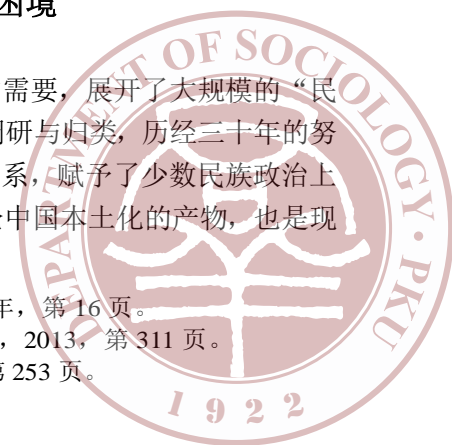
二、“民族”的诞生与“民族研究”的困境

20世纪50年代，诞生伊始的新中国出于国家建设与国家管理的需要，展开了大规模的“民族识别”运动。这场运动对400多个自称为“民族”的人群进行了调研与归类，历经三十年的努力，最终确认了我国的55个少数民族，并按照这套新的民族分类体系，赋予了少数民族政治上的相关权利。民族识别运动及由此创立的民族分类，是苏联民族理论中国本土化的产物，也是现

¹ 费孝通：《江村经济——中国农民的生活》，北京：商务印书馆，2001年，第16页。

² 费孝通：《禄村农田·导言》，《江村经济（修订本）》，上海：上海人民出版社，2013，第311页。

³ 许烺光：《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，王芃、徐隆德译，第253页。



代民族国家对境内人民进行管理的客观需求。与传统的“天下图式”不同，这套新的话语体系带有很强的固定化色彩，过去在汉与非汉之间可变更族群边界的“非汉”，用学术语言转化为了族源清晰、身份纯粹而文化性质明确的“少数民族”。无论是少数民族与汉族的边界，还是少数民族内部“族”与“族”的边界，都在政治范畴中得以固定¹。

进而，围绕着新的民族分类体系，国家又相继展开了以民族为单位的社会历史调查，并为每个少数民族重新书写了自己的历史。这套社会历史调查与民族史丛书，客观上为新兴的民族分类提供了注解，也成为了逐步建立的中国民族学知识体系的重要组成部分。“民族”成为了学术体系中的概念框架，成为了所有在民族地区从事研究的学者不言自明的前提。

新中国的民族学，发源于建国初期对民族地区进行调研了解的需要，并在“民族识别”之后逐渐定型。最初，我国的哲学社会科学体系中，包括了“少数民族研究”一项，“民族学”，则作为“民族研究”之下的分支，涵盖了除少数民族历史、语言之外的社会制度、亲属关系、文化形态、婚姻类型、民间信仰、风俗习惯等研究议题²。此后，随着民族院校的纷纷设立，“民族学”也正式进入了高等教育体系，成为了与社会学并列的一级学科。可以说，我国民族学学科的建设过程，亦即是“民族”作为新的社会分类逐渐被认知与接受的过程。由于“民族”本身所带有的政治性，民族学学科也始终是政治性与学术性兼备的学科，它既肩负着认识民族地区的任务，又需要为“多民族国家”的构建提供话语体系。

我们需要认识到，无论是“民族”，还是“民族学”，都具有很强的时代特征与中国特色。在某种意义上，民族学可被认为是一门“自证”的学科，即研究对象本身会在研究过程中被不断加固，研究过程便是对研究对象的不断确认。随着民族识别的完成、相关民族政策的推行及作为教育体系的民族学的普及，“民族”已经成为了当今中国新的社会事实。无论是接受过义务教育的普通国民，还是民族地区的民众，或是从事民族研究的研究人员，都自然而然地用“民族”审视他们的生活世界，并将其纳入到学术话语之中。前文引述的魁阁时代没有“民族”的日子，已经一去不复返。

然而，也正是源于其研究对象的特殊性，民族学从创立之初，便始终面临着一些内在的困境。这些困境大致可以概括为两个方面，一是如何将“民族”与西方学界的相关学术概念进行对接，二是如何在中国整体的社会科学讨论中定位“民族”。在欧美学界，最早用于描述人群之间差异的词汇是“种族（race）”，这一概念强调外在可见的体质差异。二战后，由于其强烈的意识形态色彩，“种族”概念逐渐被强调文化差异的“族群（ethnic group）”概念取代，而对“族群”的认识，又逐渐从客观文化转向以主观认同为标准。20世纪80年代，随着中国社会向西方的开放，如何找到与“民族”对接的英文概念，便成为了中西方学界共同的困扰。

正如郝瑞（Stevan Harrell）所言，在此前20余年的隔绝状态中，中西双方已经完成了各自不同的社会与文化转型。具体到“民族”概念上，中国采用了马克思主义理论与斯大林关于民族本质的客观、科学的民族定义，而欧美学界则更多地使用 ethnic group 一词，当中西双方在这一时空情境下的时候，人们发现，中国的“少数民族”，既无法对应为英文中的 ethnic group，又无法对应为另一个与“民族”相关的英文词汇——nation，那么，究竟该如何翻译这个极具中国特色的术语，以使中西之间的文化沟通与交流成为可能？³

在这个问题上，不同学者的观点各有不同。然而，很快，本是学术上的争论便带有了政治色彩。在西方学界，一些学者从概念上的不适应性出发，对中国的民族识别工程展开了激烈的批评，

¹ 参见马建雄：《再造的祖先：西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构》，香港：香港中文大学出版社，2003年，第17-18页。

² 郝时远：《中国民族学学科设置叙史与学科建设》，《西北民族研究》2017年第1期。

³ 郝瑞：《论一些人类学专门术语的历史与和翻译》，杨志明译，《世界民族》2001年第4期。



认为其识别出来的“民族”，既不符合斯大林关于民族的定义，也不符合西方 ethnic group 所指代的内容，它只是中国政府“发明创造”的结果，由此，“建构”出了许多本不存在的民族¹。针对这样的批评，中方学者进行了回应，如李绍明教授通过彝族的案例指出，彝族无论从世系、语言、经济生活还是文化上，都有着共同的特征，因此，将其识别为一个民族是合理的²。潘蛟则指出，这些对中国“民族”的解构，映衬的是对今天中国作为“威权国家”的批评，同时，亦将少数民族的主体性消解在了其中³。

从总体上来看，中国学者在这一问题上有着基本的共识，即中国的“民族”概念，是现代化转型过程中产生的、符合当时国情的产物，它确与西方的概念体系有所区别，但也有其存在的客观基础与科学依据。关于“民族”中西对译的争论，最终以使用汉语拼音“*minzu*”作为英文对应词汇告一段落，但正如沙力克所言，“如何将反映中国的这种国情的概念和话语比较准确地介绍给世界，而不是按照西方的观念来削足适履地改变自己”⁴，仍旧是需要继续探索的问题。

如果说，“民族”概念的外译与中国与世界的遭遇有关，那么，如何定义“民族”在中国社会科学整体中的位置，便属于“内部问题”。与民族识别大致同一时段进行的少数民族社会历史调查，带有强烈的社会进化论色彩，在按照社会历史阶段为各个民族“定位”的同时，也将其在历史发展进程中定性为了“落后”的一方。此后，国家针对少数民族地区的帮扶项目本是善意而为，吊诡的是，民族地区经济上的发展不充分，与文化上的贫瘠、知识上的“野蛮”联系在了一起，推动经济发展的任务，也与“文明化”的使命同时展开。

这样，在现代性背景下，中心与边缘、先进与落后的论述框架便得以建构。半个世纪前的社会历史调查，虽冠有“社会调查”之名，但无论从调查目的、调查方法、调查成果来看，都与民国时期的社区研究有着本质区别。当少数民族不知不觉被卷入到现代化的进程，并成为在这种新的线性历史叙事中追赶汉族的对象时，他们的传统知识也隐晦地带有了“低人一等”的色彩。其所拥有的与汉人不同的宗教信仰、精神世界或社会组织方式，成为了他们尚未完全“现代化”的标志，在被旅游消费的时候，可为汉人提供乌托邦的想象，但在知识生产上，他们只拥有“前现代”的、应当被淘汰或被保护的传统知识，无法再成为真正意义上的主体⁵。近年来，随着民族地区一些社会问题的出现，民族研究又进一步转变为了“民族问题研究”，似乎这片区域成为了“问题制造”的场所，更加坐实了民族地区的污名化色彩。

于是，在与“民族”相关的议题上，我们陷入了一种难以化解的张力。一方面，我们不断在政治上强调“少数民族”与汉族的平等地位，另一方面，在学术话语中，我们又总是或明或暗地暗示民族地区的特殊性与“落后性”。只要是与民族地区相关的研究，都自然而然归于民族学的学科范畴之下，似乎这片区域与其上的人民，已经不再是其他社会科学的研究议题；相应地，由于民族地区的“落后”，这里的知识生产亦不再具有普适价值，它只能为制定相关政策服务，而不再具有普遍的社会科学的意义。正如王娟所言，民族研究被从社会科学对中国整体的讨论中割裂出来，这一难题至今仍旧没有得到解决⁶。

¹ 典型代表如 Dru C. Gladney, *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*, Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1998; Louisa Schein, *Minority Rules: The Miao and Feminine in China's Cultural Politics*, Durham & London, Duke University Press, 2000; Ralph Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*, Durham & London: Duke University Press, 2000.

² 李绍明：《从中国彝族的认同谈族体理论——与郝瑞教授商榷》，《民族研究》2002年第2期。

³ 《解构中国少数民族：去东方学化还是再东方学化》，《广西民族大学学报》2009年第2期。

⁴ 沙力克：《“族群”与“民族”的国际对话》，《人民日报》2001年11月2日。

⁵ 关于这种知识体系的生产及“民族地区”可能蕴含的知识潜力，参见刘琪：《迪庆经验：边疆的另一种知识可能性》，《学术月刊》2014年第10期。

⁶ 参见王娟：《探寻“多民族中国”的可能性：“民族研究”的本土化实践》，张静主编：《中国社会学四十年》，北京：商务印书馆，2019年。



三、整体社会中的“民族”与民族地区的“整体社会”

在笔者看来，前文呈现的民族研究的两个困境，也有其内在的关联。从根源上看，今天的研究困境，有很大一部分源于“民族”同时具有的双重维度，即政治性与社会性。从政治维度来看，我国的民族识别工程及以此为基础建立起来的民族政策，是新中国政治合法性的一部分，也具有“路径依赖”的特点¹，需要坚持并发扬光大；另一方面，从社会维度来看，与“民族”相关的社会事实，又呈现出远比政治范畴更为丰富多样的色彩，并需要在社会科学的脉络中找到其定位。这两个维度之间的张力，早在民国期间费孝通与顾颉刚的争论之中便有所体现²，建国之后的民族识别与民族学学科建设，并没有化解这一张力。费孝通在回顾当年争论时谈到，他最后放弃辩论，与当时的政治形势有关³，可见在民族问题上，政治性占据首要的位置。但毕其一生，费孝通也没有放弃过对“社会性”的关注，没有放弃用社会科学的方法对“民族地区”进行研究的志向。

近年来，也有一些学者注意到了当前民族研究中存在的问题，并对从范式转换、学科知识体系重构等方面发表了自己的看法⁴。在笔者看来，若要进行民族学的范式转换，首先，便需要在社会科学的脉络中重新定位“民族”与“民族地区”。在这方面，前文引述的魁阁时期的研究文本，仍旧可以为我们提供不小的启发。

从总体上来看，在许与田笔下，“民族地区”不是野蛮的、落后的、原始的，而是有着复杂精致的社会组织，以及丰盛满足的精神生活。对于被研究者的“民族身份”，两位都没有过多的纠结，而是着重于探索其社会内部的整体性。在两位看来，这样的“社会类型”，或是可以帮助我们理解“更为广阔的中国”，或是可以为“人类智慧”做出贡献。在著作的结尾，田写道：“摆不是一件无谓的举动，更不是一件愚蠢的浪费。它是摆夷生活愉快、社会安全的保障。我们处在这战氛笼罩的大地上，颠沛流离的人生中，对于摆夷的摆似乎只有羡慕和欣慰。我们得庆幸在这荒僻之区，烟瘴丛中，还留得这一个人类智慧的创作。”⁵这种带有乌托邦色彩的赞美，固然与当时战火纷扰的社会环境有关，但更是源于田汝康对“摆”的细致观察。

换句话说，两位笔下的“民族地区”，在知识上并不是一个特殊的对象。如果说他们研究的社区确有特殊性，那也是作为中国社会的一种类型存在，若能从其他地区搜集更多的“类型”，便可以形成对中国社会的总体认识。在魁阁时代，这样的社区研究，为后人积累了大量深入扎实的素材。

到了20世纪六七十年代，随着人类学理论与方法的发展，社区研究因其“代表性”问题遭到了不少挑战，由此，也展开了更多关于中国社会独特性及其复杂结构的讨论。⁶今天，魁阁时期静态的、封闭的社区研究方法已经不再被应用，然而，在笔者看来，这种研究背后蕴含的认识论与方法论，在今天仍旧没有过时。从认识论上，研究者所持的是对“他者”的敬意；从方法论上，则是对“整体社会”的关怀。在今天的“民族研究”中，如若我们能保有这种敬意，并在此

¹ 参见高朋：《中国民族政策的路径依赖及其影响》，《中央社会主义学院学报》2018年第4期。

² 相关争论可参见马戎主编，《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社，2016年。

³ 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，王煦华编：《顾颉刚先生学行录》，北京：中华书局，2006年，第246页。

⁴ 参见赵旭东：《中国民族研究的困境及其范式转换—基于文化转型语境》，《探索与争鸣》2014年第4期；范可：《族群范式与边疆范式—关于民族研究范式转换的一些思考》，《清华大学学报》2016年第1期；何明：《民族研究认识论转向与民族学知识体系重构》，《思想战线》2019年第6期。

⁵ 田汝康：《芒市边民的摆》，第104页。

⁶ 相关讨论的综述，可参见王铭铭：《小地方与大社会——中国社会的社区观察》，《社会学研究》1997年第1期。



前静态的、共时性的研究基础上，加入更为流动性的、历时性的视角，完全可以在更为广阔的视野中，看到更为丰富的社会事实¹。

例如，褚建芳在对芒市的“再研究”中便发现，田汝康笔下描述的“摆”与“非摆”，实则是傣族对外来宗教（佛教）与本土超自然信仰的整合，其背后也蕴含着历史进程中形成的“文化并接结构”²。再如，梁永佳也在对喜洲的“再研究”中发现，这里的文化样态比许先生描述得更为复杂，它存在着汉族与白族两种文化脉络，而当地居民又用自己的策略把两种不同的价值融合在了一起，并用更高一层的逻辑涵盖了所谓的“汉白”之分³。这样的研究，既是对传统社区研究方法的继承，亦是在时空拓展的基础上做出的新发展。

再如，从社会形态上来看，由于各民族之间长期以来的互动融合，很多“民族地区”，都具有比汉族地区更加复杂多样的社会形态。例如，在一些多民族交汇的“走廊地带”，存在着基于本地传统的复合性社会构建模式⁴，如若可以对这种“复合社会”进行深入考察，便可能突破人类学、社会学传统理论中对单一社会的研究，为社会理论的发展做出贡献。在学术生涯晚期，费孝通高屋建瓴地提出了“中华民族多元一体”格局。他指出，我国的民族之间，在历史上早已形成了“你来我去，我来你去，我中有你，你中有我”的关系格局。在费看来，这种格局中各个层次之间的多元关系，以及分分合合、分而未裂、融而未合的多种情状，应当是民族学富有吸引力的研究对象与课题⁵。这种研究，既可以突破传统上“分族写志”的研究传统，亦可为“多民族共同体”的构建提供实证参照。

此外，近年来，在以“本体论转向”为代表的新的人类学理论发展中，传统“社会”的含义也得到了扩大，开始将许多“非人存在”纳入到了讨论之中，并在此基础上对人与自然、人与环境的关系进行了再思。根据此前笔者在西南民族区域的观察，在这方面，许多少数民族有着自己独到的见解，这些见解，又与其关于世界形成的神话密切相关。今天，当人们深受西方现代性“人类中心主义”的影响，将“人”的形象加诸大自然之上的时候，这些仍旧保留了“原始”色彩的宇宙观，亦应当作为“人类智慧”的一部分，获得其应有的地位⁶。

总之，我们当意识到，虽然今天的民族地区与汉人地区的确存在着经济发展上的差距，然而，这种经济上的不发达，并不必然与知识上的贫瘠挂钩。“民族地区”并不必然是制造社会问题的场所，反之，它完全可以作为知识创造的主体存在，甚至，还可能成为诞生“本土社会理论”的地方。这种“本土社会理论”，带有民族地区的特色，也同样是中国特色的一部分。在这个意义上，民族地区的研究，完全可以，也应当为认识整体中国做出贡献。正如王铭铭所言：

民族学应关注中国这个社会，而不是简单地关注作为被国家识别的、作为所谓“群体”的民族。要恢复民族学的社会科学地位，民族学家应投入足够的精力去同时研究少数民族社会各自的公共生活与历史和整个中国社会的公共生活与历史……真正有意义的新民族研究，务必在扎实的研究基础上，寻找历史与现实之间的整体关联性。⁷

¹ 关于社区研究的新发展，可参见王铭铭：《局部作为整体— 从一个案例看社区研究的视野拓展》，《社会学研究》2016年第4期；渠敬东：《迈向社会全体的个案研究》，《社会》2019年第1期。

² 褚建芳：《人神之间：云南芒市一个傣族村寨的仪式生活经济伦理与等级秩序》，北京：社会科学文献出版社，2005；参见王铭铭：《继承与反思——记云南三个人类学田野工作地点的“再研究”》，收入田汝康：《芒市边民的摆》“附录”，第105-126页。

³ 梁永佳：《地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化》，北京：社会科学文献出版社，2005年。

⁴ 参见刘琪：《多元社会的生成机制及其启示— 对“边疆”的再思考》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2019年第3期；《文化复合性视野下的交融与整合— 清末民国两个滇西北城镇的历史人类学研究》，《西南民族大学学报》2019年第7期。

⁵ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《从实求知录》，北京：北京大学出版社，1998年。

⁶ 在新近的一篇论文中，笔者以景颇的个案为例，讨论了其宇宙观可能构成的反思意义。参见刘琪、高松：《被送走的祖——云南德宏景颇丧葬仪式的宇宙观探析》，《开放时代》2020年第6期。

⁷ 王铭铭：《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第71页；第68



在笔者看来，虽然作为政治范畴的“民族”有其特殊性，但这并不意味着“民族学”便是一门特殊的知识学问。民族是整体中国社会中的民族，关于民族的学问，亦当为认识整体中国做出贡献。当我们突破传统上对于民族地区“贫瘠落后”的认识，用拓展的社区研究方法考察其“整体社会”的时候，便可能看到这一区域在知识上带来的贡献，也可以真正将“民族学”放置到对中国整体社会的讨论之中。

四、社会实践中的“民族”与无需逃避的“国家”

在前文中，笔者讨论了魁阁时期的研究文本为今天的“民族研究”带来的启发，然而，另一方面，不可否认的是，与20世纪40年代相比，今天的民族地区已经发生了翻天覆地的变化。正如前文所述，在魁阁时代，“民族地区”的社会组织、社会制度与信仰世界有其自身的特征，而当地的百姓，也没有按照今天的民族分类来认识自身。20世纪50年代，当国家化的民族分类体系进入地方的时候，经历了一个长期的磨合、调适乃至最终扎根内化的过程。时至今日，这套分类体系早已成为人们所接受的常识，也成为了民族地区无法忽视的客观社会事实。那么，我们又当如何在“整体社会”的视野中，理解作为社会事实的“民族”？与此相关的另一个问题是，如果我们认识到，民族分类是随新中国的诞生而来的，那么，它必然与现代国家建设有着密切关系，我们又当如何认识这个与传统国家不同的现代国家，及其在民族地区的表现形态？

在关于“民族”与“族群”的问题上，历来有两种观点。一为原生论，强调从客观属性出发定义族群，即族群的来源是历史、血缘与语言、宗教等文化特征，一为建构论，强调族群作为一种“社会建构物”的主观特质，特别是个体的主观认同之于群体归属的决定性作用。然而，无论用哪一种观点来理解当今中国的民族现象，都会有失偏颇。即使民族的确有“原生”的要素，但当它们被纳入到新的“民族”分类中时，便进入了一个新的历史语境，并与新的政治、经济、社会环境全方位配套。

在这方面，当代著名人类学家卡马洛夫（John Comaroff）的论述，或可以为我们带来一些启发。在1987年发表的一篇名为“图腾与族群性”的论文中，卡马洛夫精辟地指出，任何一种分类都是特定历史进程的产物，而分类一旦形成，便会披上一种“自然”且貌似独立自主的外衣，决定接下来的社会生活的走向。他写道：

不仅那些创造历史现象的情境与维持它的情境不同，任何一个现象，一旦被创造出来，便会获得影响脱胎于其中的结构的能力。族群认同也是如此。当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在，而使其长期存在的因素可能与推动它出现的因素完全不同，也可能会对它产生于其中的语境起到直接与独立的影响¹。

前文已经提到，“民族”是一套极具中国特色与时代特色的分类体系，这套分类体系被创制之后，便成为了客观存在的原则，真实地参与到了新中国的建设与民族地区的社会生活之中。从微观的视角来看，在不同的地方社会，这套分类体系带来的影响都有所不同，体现在不同的个体身上，更是有着各种精彩生动的故事。换句话说，“民族”进入“民族社会”，取代传统社会分类，重塑地方社会的过程，蕴含着丰富多样的社会实践。这些社会实践，不同于政治上固定的、单一的民族范畴，而是有其灵活性与创造性。例如，笔者在对云南德钦县升平镇“藏回”群体的考察中，便看到了“藏”与“回”两种“民族”如何和谐地存在于同一个体之中²。这种鲜活的、

页。

¹ 约翰·卡马洛夫：《图腾与族群性：意识、实践与不平等的标记》，刘琪译，《西南民族大学学报》2017年第5期；参见刘琪：《再思族群：基于田野与阅读的启发》，《西南民族大学学报》2017年第5期。

² 参见刘琪：《民族交融视域中的“藏回”——基于云南省德钦县升平镇的实地考察》，《民族研究》2018年第2期。

生动的社会实践，并不会构成对政治上的民族范畴的挑战，相反，它是一种地方性的智慧，通过巧妙的方式，完成了国家化的分类体系与传统社会之间的衔接。

正如前文所言，在民族研究中，我们时常面临着西方学者对“民族识别”的批评。在笔者看来，这些批评背后，实则还有另一个面向，即对传统中国与现代国家的割裂。2009年，在《逃避统治的艺术》一书中，美国人类学家斯科特（James C. Scott）提出了著名的“zomia”概念，在他看来，中国的西南地带，可被视为一片更为广阔的区域的一部分，这片区域包括东南亚的越南、柬埔寨、老挝、泰国和缅甸，以及中国的云南、贵州、广西和部分四川。斯科特指出，从越南中部高地到印度中北部所有海拔300米以上的地方，都可以被视为一个整体，这片区域最突出的特征，在于它实质上是一个“无国家的空间”。斯科特用“zomia”来指称这片区域，并用地形阻力（friction of terrain）来解释这种无国家状态的形成。由于没有办法进行集中的谷物生产，高山河流与漫长的道路又使得国家力量难以深入，因此，这片区域成为了所有逃避国家的人群的庇护所。斯科特写道：

假使这些野蛮人是做了政治选择来保持与国家的距离，而不是被征服，那么一个新的**政治形式**出现了。这些尚未被统治的边陲地带的许多，甚至是大部分居民并非以往社会组成的残留，或者如东南亚一些低地民间传说所说的，是“我们的活祖先”。有意地将自己放到国家边陲的人们有时会被不恰当地称为次级原始主义。他们的生存法则、他们的社会组织、他们地理上的分散，以及他们文化中的许多因素都不是人类所遗留的原始特征，而是被**精心设计**以阻止他们被统合进附近的国家，或者避免在他们内部产生国家一样高度集中的权力。他们的实践，也包括他们的意识形态，完全是为了逃避已有的国家和预防可能出现的国家。换句话说，他们是“国家作用的结果（state effect）”。他们是“有意的野蛮（barbarians by design）”。他们在摆脱政治上被统治的同时，还与低地的中心地区保持了繁忙和互利的贸易¹。

在中国境内，斯科特所界定的“无国家”的区域，恰好与今天的西南民族地区大致重合。换句话说，在斯科特看来，中国的“民族地区”，传统上是一个没有国家统治的地带。对历史上“无国家社会”的想象，与现代的“威权国家”相互映衬，似乎那片区域本是一片净土，而现代国家却给他们带去了灾难。这种二元论的断裂，满足了西方的意识形态，但却并不符合历史的事实。

正如王铭铭、纪若诚等人指出，传统上，帝国与这片区域之间的关系始终处于若即若离，但从未完全断绝的状态²。马健雄则进一步指出，明代以后，随着中央王朝势力的增强，其行政力量也不断深入西南地区，用卫所、屯田、设治、田赋等方式对这片区域进行控制，并在文化上不断推进科举制度，使其上的人民不断“归服”于中心。自此以后，这片区域内的活动，几乎都具有国家化的色彩³。从笔者长期研究的迪庆地区来看，在历史长河中，这里的人们从未真正有过逃离任何统治的冲动。当地人总是以淡然的心态，迎接来到这里的“外来文明”，只要赋税不过于繁重，人们也乐于接受这种统治。在传统中国，这些“外来文明”大多是偏居一隅的地方政权，迪庆人民与“国家”之间的关系，是以这些政权为中介的。晚清时期，中央王朝加强了对迪庆的控制，很多“国家化”的军事与贸易行为，推动了地方社会的变迁与发展。今天，虽然地方社会与国家之间的关系已经发生了巨大变化，但传统延续下来的社会秩序仍旧有所延续，并成为了地方稳定团结的基础。

概而言之，“国家”在民族地区从未缺席过，现代国家的统治，也并非只有强势的面向。从

¹ 詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》，王晓毅译，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年，第10页。

² 王铭铭：《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：社会科学文献出版社，2008年；C. Pat Giersch：《“混杂的人群”：中国西南近代早期边疆的社会变迁（1700—1880）》，沈海梅译，陆韧主编：《现代西方学术视野中的中国西南边疆史》，昆明：云南大学出版社，2007年。

³ 参见马健雄：《再造的祖先：西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构》。



大历史的脉络来看，“民族地区”从相对独立的文明状态，过渡到成为“中央帝国”的一部分，又在现代民族国家建立之后成为“边疆”；而其上的人民，则从与华夏相对的“夷”，成为了“边民”，又成为了今天国家分类中的“少数民族”。在这个过程中，国家的政治结构与治理模式在不断改变，但从基层社会的视角来看，传统国家的“在场”与今天国家的“在场”，也并不是没有相似之处，反而，可能存在着微妙的延续性。这种延续性，即在于“民族地区”的人民想象与应对国家的方式¹。

在对“农民社会”研究中，科尔弗列特（Benedict Kerkvliet）曾提出“日常政治（everyday politics）”的概念。在他看来，日常政治，即是“大众接受、顺从、适应、挑战那些事关资源的控制、生产或分配的规范和规则，并通过克制的、平凡的、微妙的表达和行为完成这一切²”。日常政治是无处不在的，人们的每个普通物件、每次行动，可能都具有政治性的意涵，而日常政治的策略，是一种本领和技巧，它可以被掌握，也可以被传授。按照宋怡明的说法，这种日常政治，可以被视为一种“被统治的艺术”³。

在笔者看来，这样的概念，可以帮助我们理解今天“民族地区”的社会事实。对于地方老百姓而言，“国家”既是符号性的象征，又是日常化的存在。它体现在各种社会政策、各种人群流动、各种资源动员之中，并在具体的社会实践中与老百姓发生真实的关系。今天的民族地区，已经形成了一种现代国家进入、被国家改造之后的新的整体性。这种整体性，既具有历史的延续性，又有今天新的时代特征。许烺光、田汝康笔下没有“民族”的民族社区虽然已经不再存在，但民族地区的百姓，仍旧具有很强的主体性与创造性，并能够在新的条件下，用“被统治的艺术”，将国家力量整合进地方社会，由此进行新的“整体社会”的构建。“民族”嵌入社会，社会嵌入国家，这是自古以来“民族地区”的社会事实。对这种关系形态及其流变进行考察，或是真正具有“中国特色”的民族研究的有机组成部分。

【论 文】

《清帝国性质的再商榷》导论⁴

汪荣祖

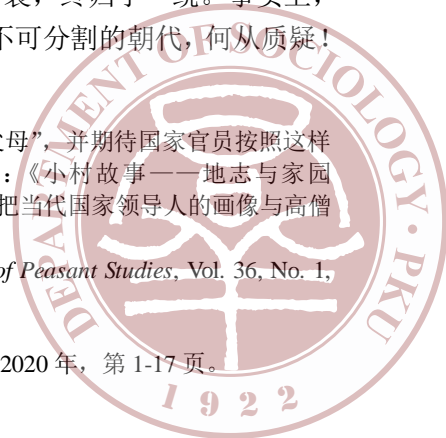
秦始皇废封建、设郡县，创建了大一统的中央集权政体。秦祚虽短，然秦制绵延悠长，中华帝国自秦至清延续了两千余年，朝代虽屡变，而政体少异，虽时而分裂，终归于一统。事实上，中华专制政体愈演愈烈，至明、清两代而极盛。清朝为中华帝国史上不可分割的朝代，何从质疑！

¹ 例如，在对小村的研究中，朱晓阳便指出，当地农民至今仍旧将国家视为“父母”，并期待国家官员按照这样的角色期待行事，这显然可被视为传统“国家观”的延续。参见朱晓阳：《小村故事——地志与家园（2003-2009）》，北京：北京大学出版社，2011年。在涉藏地区，老百姓经常把当代国家领导人的画像与高僧大德的画像共同悬挂，这种“并置”，也可视为其对国家的一种理解。

² Kerkvliet, Benedict, “Everyday Politics in Peasant Societies (and Ours)”, *Journal of Peasant Studies*, Vol. 36, No. 1, 2009, pp. 227-243.

³ 宋怡明：《被统治的艺术》，钟逸明译，北京：中国华侨出版社，2019年。

⁴ 本文为汪荣祖主编，《清帝国性质的再商榷》一书“导论”，北京：中华书局，2020年，第1-17页。



然而近年来流行于美国的所谓“新清史”，否认大清为中国的朝代，否认满族汉化之事实，而认为满人有其民族国家之认同，清帝国乃中亚帝国而非中华帝国，中国不过是清帝国的一部分而已。而最颠倒之论，莫过于指责清朝为中国朝代之说，乃现代中国民族主义之产物。就此而论，将汉化与现代民族主义联结在一起，岂不就是新清史的武断建构？难道魏文帝汉化的事实也是现代民族主义的建构？若此说能够成立，不啻是对中国历史的大翻案。翻案或有助于历史真相之发掘，然能否成立主要有赖于新史料的出土，或新理论的出台。新清史虽强调新史料，然无非是满文旧档；满档既非新出，也不足以支撑翻案。至于理论，无论“欧亚大陆相似论”或“阿尔泰学派”之说，皆属一偏之见，也难以支撑翻案。历史学者如果不愿意盲从新说，则必须有所回应，表达不同的意见。

台湾的“中央大学”人文研究中心于2012年之秋，约集了两岸清史学者十余人，就清帝国性质议题举行了研讨会，并发表专题论文。这些论文从不同角度讨论清帝国的性质，都曾在研讨会上提出讨论，经会后修订而编成《清帝国性质的再商榷：回应新清史》（台北：远流出版，2014年8月版）。

书中收入拙撰《以公心评新清史》，先列举新清史论述的要点，接着从何炳棣教授的维护汉化论说起，指出何教授的反驳及其对汉化所作的四点结论，皆有据有理。他深信汉化在中国历史上有其至高无上的重要性，然而他的强烈回应并未得到挑战者应有的答复。既然依何教授所说，中国原是一多民族的国家，所谓汉化实际上是以多数汉族与统称为胡人的少数民族的融合过程，不仅仅是胡人汉化，也有汉人胡化。汉民族在历史过程中，不断吸纳非汉族文化与血缘，而形成中华民族，所以章太炎称中国民族为一“历史民族”，即指经由历史过程而形成者。满清是中国历史上由胡人建立的诸多政权之一，却是最成功的朝代，殊不能自外于中国。然则汉人已不能等同中国人，中华民族亦非仅汉族；所谓“汉化”，实际上是“中国化”，中国是统一之称，而“汉”乃对称。

满清入主中原后所缔造的中亚帝国乃中原之延伸，中原与中亚既非对等的实体，也非可以分隔的两区，更不能与近代西方帝国由母国向外扩张和殖民相提并论。建都于北京的清帝莫不以合法的中国君主自居，政权亦非仅在满人之手，统治者与被统治者也不能由族性来划分，然则新清史的“族性主权”（ethnic sovereignty）论述，也难以成立。最根本的问题是，我们不能把族性认同与国家认同混为一谈。被认为是维持满洲族性认同与大清统治的八旗制度，其实此制包含的属人不仅仅是满人，也包括其他族群，只认同旗主，并不认同族群，是一种君臣之间的封建关系。然而当满清成为大一统的帝国之后，八旗制就难以适应，主要是因为皇权至上，不再允许认同旗主。至雍正朝更明显要清除“各旗主属的名分”。不是有意要违背祖训，无奈八旗共治、八王议政，以及推选制度都不合中央集权体制，还是需要中华帝制与儒教名分来稳固现状。在此现状之下，无论满、汉，或其他少数族群，所认同的就是承袭中华帝制的大清国，而不是各个族群。各族群自有其族性认同，与国家认同并不是二选一的习题，所以包括八旗制度在内的所谓“满族特色”也不至于改变中央集权的本质。乾隆皇帝自称是中国正统之继承者，并强调大一统政权就是“为中华之主”，也就不足为异了。就国家认同而言，在清朝存在时，各族认同朝廷；民国成立之后，则认同以五族为主的共和国。中华民族与文化其实有九千年的交融史，具有多元性格，多元王朝绝非仅自满清始。所以拙文的结论是，满清帝国乃中华帝国之延续，应毋庸置疑。

中国人民大学清史研究所的杨念群教授提出《新清史与南北文化观》一文，从地理文化观点来评论新清史“以满洲为中心再度定义中国”的史观。新清史此一论述基本上以东北到内亚为主轴，以挑战从江南到北方为基线的、以儒家思想为皇朝统治核心的论述。以东北到内亚为主轴之说，强调大清国土的扩张来自长城以外，统一中国则由于“满蒙同盟”起了关键作用。杨教授指出，我们不能“混淆领土拓展与政治治理之间的区别”。换言之，领土的拓展若无统治能力，仍

然无济于事，清帝国延续近三百年的统治如果没有“南北主轴”的支撑，岂可想象？更何况按照何炳棣教授所说，大清能够向西拓展实也有赖于中原的实力。杨教授指出，“满蒙同盟”只能说是关键之一，当然不能视为“清朝统治的唯一基础”。众所周知，汉人降将如吴三桂、洪承畴等对清朝统一中国，难道不够关键吗？晚清曾、左、李平定太平天国，难道不是清朝统治的基石吗？

新清史的论述刻意要贬低儒家礼仪作为清帝统治最重要的手段，但杨教授指出：与儒家礼仪相比，如萨满教和藏传佛教所能起的作用，完全无法发挥与儒教同样的功能，甚且萨满教礼仪不断在衰落与消失之中。相反的，清帝采用汉家祭典仪式却愈来愈频繁。杨教授希望能够结合“东北-内亚”与“南-北”双重历史视野，以达到“合璧的解释效果”。

杨教授也不能苟同“汉化论”是近代中国民族主义的“建构”。清朝固然不是近代民族国家，但“汉化论”却不是后起的。杨教授也指出，满人特性在近代以来的快速消失，正好反证了“汉化并非完全是一种话语建构”。新清史把清朝从中国历代王朝中区分出来，说是满清帝国不能等同中国，中国只是清帝国的一个组成部分。杨教授认为是一种非常极端的说法，不免又以“东北-内亚”史观来否定“南-北”史观。同一史观又挑战将西北边疆视为中原与江南边缘地带的论述，认为清朝的统治根基实以控制西北为主轴，以蒙古、西藏、东北、新疆为核心，中原只是其中的一部分而已。杨教授认为这种史观不仅忽视了清朝无论在价值观上或正统构建上与前朝的承续关系，而且也无视以中原 / 江南为中心的统治策略，“颇有悖于历史解释的完整性”。从乾隆明示清朝应延续宋、元、明正统，而不是与辽、金衔接，更可以为证。

杨教授认为“东北/内亚”文化观崇尚大一统，与强调正统的“中原/江南”文化观，一直存在着紧张关系。事实上，正统观若能破除夷夏之分，反而有助于大一统之治，雍正、乾隆两帝崇尚儒家正统，亟言无分满汉，即此用意。诚如杨教授所言，直到清末，革命党为了推翻满清，喊出“驱除鞑虏”的口号，不惜针对满族发动“种族革命”，无意中自限于“中原 / 江南”的建国模式。但是当尘埃落定，革命党人还是主张五族共和，并不愿意放弃东北 / 内亚的疆域。杨教授提到，有学者发现经过清帝逊位的仪式和逊位诏书的颁布，才使民国正式继承了清朝的大统与疆域。此一发现，很有意思，至少民国继承清朝在法理上有所依据；不过，历史经验显示，能否有效继承还得依靠国力。

吴启讷博士是“中央研究院”近代史研究所助研究员，专治边疆史有成，他提出《论大清皇朝的战略防卫有异于近代帝国的殖民扩张》一文。从题目可知，吴博士要说明的是，清帝国的西进与近代西方的殖民扩张，在性质上并不相同。他特别要说明这一点，因为近年出版有关中国的英文著作中，提出所谓“欧亚大陆相似论”和“阿尔泰学派”；前者主张在十八世纪之前，清帝国像俄罗斯帝国一样是近代扩张帝国，瓜分了中亚，而后者则强调满清帝国在蒙古、新疆和西藏实施的殖民主义，与其他殖民帝国面临同样的问题。这两种理论殊途同归于清帝国乃属欧亚帝国，而非中华帝国的推论。吴博士特别提到美国学者濮德培（Peter Perdue）的近著《中国西进：大清征服中亚记》（*China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*），将清朝征服准噶尔，置伊犁将军府，使新疆、蒙古、西藏均收入版图，等同十七世纪以来欧洲帝国主义的殖民地拓展。濮氏将清帝国抬高到欧洲列强的层次之余，无非旨在批判以汉文化为中心的历史书写，批评将现代中国视为清帝国的当然继承者乃昧于清帝国的殖民扩张史。吴博士不同意此说，指出包括俄国人在内的西方学者，昧于东亚政治秩序以及经济上的依赖，所以不能了解清廷与蒙古之间的“密切”关系，以至于认为清朝既然与俄国一样征服中亚的其他独立政权，如何亲善？以至于认为是一种自相矛盾的行为。更重要的是，俄国在中亚并无安全顾虑，而满清则有之。准噶尔汗国不仅与俄国联盟，而且攻打喀尔喀蒙古、介入达赖喇嘛的转世，严重挑战清帝国的安全与在西藏的合法地位。

满清帝国的扩张与统治与近代资本主义帝国的殖民扩张，差异在哪里呢？吴博士指出，西方列强以武力夺取殖民地，任命总督，掠取殖民地的原料、劳力与市场，并灌输其宗教与文化价值，且有意压制自主意识。而清朝扩张后的统治，仅求纳贡与形式上的臣服，作直接统治，与俄国在中亚侵占和掠夺，差异极大。最大的差异是，即使伊犁将军府设立后，清朝在新疆以屯田的方式自筹军需，不仅未曾从新疆榨取任何经济利益，而且还动员各省补贴新疆财政与军需，最主要的支柱来自“协饷”，因清朝对新疆的主要财政支助来自“协饷”，而非“朝贡”和“回赐”。吴博士告诉我们，在新疆设立的伊犁将军府实际上具有相当意义的自治。而这种制度并非满清的创建，直可追溯到汉唐帝国。如乾隆帝所说，军府制作为军政合一的行政管理体制，乃是参酌前代治边得失与本朝惯例而制定的。清朝在边疆也很能因地制宜，建立起不同的民族管理系统，避免直接统治，更不干预当地人的社会与文化生活。这显然与西方或俄国殖民统治是绝然异趣的，所以西方学者视军府与屯田为军事殖民，是不求甚解的错误判断。吴博士也告诉我们，清帝国在蒙古、西藏仅有象征性的驻军；在新疆的驻军，也不被设计为高压统治的后盾，也不以武力作为高压统治的后盾。因为清帝国的战略目标，依然承袭两千年来中原王朝的传统，以保障农业地区的安全为主，仍不脱传统中国的保守与防御性质。吴博士充沛的边疆史知识有力地驳斥了新清史切隔中亚与中原之论。

更值得注意的是，如吴博士所说 清朝征服准噶尔后，新疆沿边以及中亚等部曾相继上表清廷，要求内附，但乾隆皇帝拒绝了这些政权的要求，而是将之视同与朝鲜、安南一样的“宗藩”关系，实行传统中国的羁縻政策，除名义上的加封外，不设官置守，也不干涉内部事务，更不介入各部之间的纷争。清帝国但求中亚各藩部“能约束所部，永守边界，不生事端”。当十八世纪俄国势力进入中亚地区，清廷也置之不理，甚至自愿将哈萨克和布鲁特划出界外。到了十九世纪，清朝在沿边设置的卡伦和巡查路线，一再向后退缩，以至于国土沦丧。如此保守的防御心态，如何可能与西方或俄国那种无限度追求民族国家利益的殖民政策相提并论呢？

吴博士的结论是，满人入关后定都北京，就命定成为中国的朝代，清帝一心要当中国的合法皇帝，所制定的边疆政策也承袭前朝，参照汉唐帝国间接统治西域的模式，根本无法如“阿尔泰”学派所说，保持“满洲特色”。这不仅仅是满清的边疆政策，二十世纪的中国领导人如蒋介石、毛泽东，在处理边疆事务上，同样没有近代殖民主义的意识。作为一个多民族国家的现代中国，仍然延续了传统帝国的意识，使立足于西方历史经验的苏联、俄国和当代欧美学界，难以理解。吴博士同时对“阿尔泰”学派与“欧亚大陆相似论”因现代中国未能回到明朝版图而致憾，不得不怀疑这两派学者立论的政治动机。

执教于台湾嘉义中正大学的甘德星教授是满文与清史专家，他提出《康熙遗诏中所见大清皇帝的中国观》一文，以康熙皇帝为例，驳斥满清皇帝不是中国皇帝之说。他所用四份康熙遗诏，有汉文本，也有满文本，先鉴定版本，然后指出遗诏的重要性，可说是国家权力转移的关键文书。遗诏先写汉文，后写满文；但宣读遗诏时，则先宣满文，后宣汉文，显示满汉一体意识。从遗诏内容可知，康熙自称是中国皇帝，满文译本亦不作“汗”（xan），而作“皇帝”（xwangdi），他是“中国至圣皇帝”或“统驭天下中国之主”，他所统治的都是“中国之人”。甘教授指出遗诏正本没有蒙文本，使我们更能确定，清帝的重心在中原而不在内亚。清帝设立理藩院处理边疆事务，甘教授从满文、蒙文、藏文对译中发现都有“外”意，认为无疑视为边地，“宜乎汉文称之为藩也”。

甘教授进一步引用《康熙与罗马使节关系文书》与《尼布楚条约》满文本，来印证康熙遗诏所呈现的中国观，不仅康熙自称是中国至圣皇帝，俄国人也视大清为中国。更重要的是，康熙在遗诏中，自称继承明朝的中国正统，并以自黄帝以来三百一帝中，在位之久为荣。甘教授提醒我们，康熙在遗诏中一再引用汉典，将“满清纳入中国王朝的历史系谱之内”，而没有引用辽金元

史实，认为康熙“欲摆脱内陆欧亚之纠缠，至为明显”。同时可以证明，满清在康熙时，汉化已深，“满汉已成一体，并同为中国之人”。这句话足证，在康熙大帝的心目中，中国此一概念一点也不含糊。甘教授的结论是，“新清史”所谓大清非中国之说，完全不能成立：大清即中国，其重心在关内汉地，康熙是以汉地为中心的中国之主，并非以中亚为轴心。康熙如此，之前的顺治与之后的雍正、乾隆诸帝，亦复如此。

执教于南开历史学院的崔岩博士研究乾隆诗多年，她提出《从御制汉诗论乾隆帝的文化认同——兼说清帝国的汉化》一文，从乾隆一生所做的四万多首汉诗入手，探讨乾隆对汉文化的态度，以及汉文化对清帝与清帝国的影响。她指出，乾隆沉湎于汉诗，做了洋洋大观的汉诗，于十八世纪国力鼎盛时期，诗作尤多。诗作如是之多，除了下笔快速，勤于写作之外，显然是这位清帝“爱好汉诗成癖”。崔博士因而认为，乾隆沉醉于吟咏，不能自拔，可见这位清帝涵泳中华歌诗之深，并藉汉诗表达内心的感情，而他的诗情与中国传统诗人，如出一辙，完全认同。

崔博士熟读乾隆诗，深知御制诗虽非上品，然若无相当的汉学功力，根本无法做到。崔博士指出，乾隆帝从小受到当时硕儒的悉心教诲，早已打下汉学基础，不仅通晓中国学问，而且十分喜好。乾隆汉学有成不但自负，也得到诗人史家赵翼的赞赏。从诗中也可看到乾隆熟读儒家经典之余，颇能提出疑问，读《史记》《汉书》尤有心得，足见这位清帝读汉籍之勤，涉入之深，对汉文化理解达到能够做出审视和批评的高度。

崔博士从乾隆倡导文教的诗句中，明显看到对儒家伦理道德的重视，正可印证乾隆时代儒教的牢固与盛行。崔博士对乾隆本人深厚的儒家教育，也有详细的叙述，诸如受教的师承以及亲自著文阐述圣教，重视经筵，八次躬诣阙里，跪祭孔圣。孝为儒行之首，而乾隆最注意及之，以君主能保守光大祖宗基业为最大的孝行，他一心在意正统，不愿为辽金之续，情愿继宋明之统，讲究大一统也来自春秋大义，在日常生活中又伺候母亲至孝，均可见之于诗，莫不在说明乾隆帝确实以儒学为立国的根本。

崔博士并未忽略乾隆帝强调满洲传统，如衣冠、语言、姓氏，定期举行木兰秋狝、东巡谒祖等等；不过她认为，这些新清史所谓的“满洲特性”，无非在显示对族群的认同，既与国家认同并不冲突，更无阻挡汉化、不认同中华帝国之意。反而是满族特性在历史过程中，越来越汉化以至于逐渐消失。她说“纵览三百年清史，清廷始终自称中国，以合法的中国政权自居”。事实上，近三百年所缔造的中华盛世，绝无可能仅由满族的“家法”、“祖制”、“旧章”所能缔造。此一结论从不同的角度，有力地批驳了新清史所谓大清非中国之论。

台湾师大的叶高树教授提出《清朝统治中国成功的代价——以八旗子弟的教育为例》一文，指出满清以少数民族有效统治全中国长达二百六十八年（1644-1911），不得不称之为成功。叶教授无意卷入探讨成功原因的争议，而着眼于满清成功统治中国所付出的代价。满清入主中国之初，并未忽略保持满洲旧俗，谨守满、汉畛域，然终不免于“满人悉归化于汉俗，数百万之众全为变相之汉人”，固然由于习俗与语言的式微，更重要的还是思想、理念、想象、价值判断等意识的变化，所以叶教授此文从八旗子弟的教育入手。满清自努尔哈齐、皇太极就已注意子弟的教育问题。入关后就设立八旗官学，同时也注意到皇族成员的教育问题。然而八旗子弟读书应举，导致荒疏骑射的后果；文武难以兼资，似乎受到自宋以来重文轻武的影响。叶教授指出，康熙中期已开始陆续设立以满文教育为主的各种八旗学校，各学校以清书、汉书、骑射为主，并兼习翻译，经过雍正、乾隆两朝的发展，满族子弟从皇族到兵丁，从京营到驻防，能够普遍在旗人兴办的学校里接受教育。但是虽有满文，而少满文经典，以至于八旗子弟的知识基础，仍然建立在汉文典籍的满文译本之上，与汉族传统的经、史教育并无不同，更何况自顺治以来一直“崇儒重道”，尊奉儒家经典。叶教授因而指出，八旗子弟读的虽然是满文，而内容却是四书五经等汉籍，不假经由八旗教育系统将汉文化直接输入八旗子弟心中，八旗教育实际上在形塑“汉族的思维模式与

价值取向”。所以叶教授认为，八旗子弟读书愈多，儒家意识愈强，而与满洲“本习”相去日远。正合已故何炳棣教授所说：满文之推广实在推广了汉化。不过，叶教授以为此一结果有违八旗教育的初衷，因不符统治者令旗人保持“本习”的要求，满文与骑射虽未普遍消失，但足令旗人失去尚武、淳朴的“民族精神”。这也就是叶教授所说，“清朝统治中国成功所付出的代价。”此一代价岂非从另一个角度肯定了汉化，而且是相当彻底的汉化，以至于失去满洲的民族精神。

叶教授提出令人深思的问题，同时也启发了不少相关的疑问。如果说清帝“忽略”或“回避”了此一代价，因为“没有提供具有满洲特色的教材”；如果这些教材强调满族特性，讲求满、汉区隔，岂不教清帝自外于极大多数的汉人？太平天国动乱，汉人将相又如何能助清廷平乱？至于说，旗人的尚武传统和淳朴风俗之式微，关键是否在四书五经等儒家典籍，似乎也值得思考。整个中国文化与西方文化相比，确实缺乏尚武精神，雷海宗教授因而有中国是“无兵的文化”之说，然未必能尽归罪于儒家典籍。乾隆皇帝本人接受深厚的儒家教育，似乎并未影响到他的十全武功。然则，尊奉儒家经典未必是清帝在“施政上的盲点”，尊君爱国、正人心、厚风俗、劝善惩恶的儒家教条，可说是普世价值，既能“治汉”，当然也能“治满”。叶教授提到，八旗教育“刻意添加儒家的成分，深化八旗子弟的尊君亲上之心”，以达到“讲明义理，忠君亲上”的目的，是显而易见的。为了成功付出的代价，有时乃不得不尔。

定宜庄教授是中国社会科学院历史研究所的研究员，她因访问美国未能及时出席讨论会，但仍然提交了以《晚清时期满族的国家认同》为题的论文。定教授出身满族，虽已汉化，讲既标准又雅致的汉语，但她毕竟是满裔，当新清史提出满族的国家认同这个久被忽视的议题时，迫使她深入思考认同问题，十分自然，完全可以理解。定教授认为满族的国家认同，牵涉到满洲作为民族的认识，以及对中国这一概念的理解。她觉得无法在一篇文章中讨论这两大议题，所以她的这篇文章聚焦于从晚清到辛亥革命这段时间内，满族面对的重大变革与国家认同。

定教授所关切的国家与民族概念，其实并不难厘清。梁启超抱怨中国没有国名，只有朝名；其实梁氏的西洋史知识显然有限，在西方近代民族国家出现之前，也无国名，只有朝名，如十三世纪的开普汀王朝，俄国末代罗曼诺夫王朝，或以君王为国名，所谓朕即国家，如查理曼帝国，路易十四法国等，不可胜计。所以从秦到清的中华帝国，朝廷就是国家，大清就是国名。国家不是新名词，只是到了近代，国家有了新的含义，近代民族国家不再等同君王，也不再等同政府，政府仅仅是国家的代表。民族国家也未必是单一民族的国家，其实多半是多民族所组成的国家，如美国、俄国等，所以有学者建议用“国族”来取代“民族”。事实上，近现代许多国家都是由多民族所组成的“国族”。“中国”一词也不是晚清以后才建构出来的，可说古已有之，历代虽各有其朝名，但均自称中国，清帝亦然。正因为中国是泛称，其内涵随时代的变迁、疆域的大小、人口的多寡、文化的发展，有所不同，但总的来说，可说大同小异。清帝以朝廷为国家，但绝不可能视中国为朝廷。我们用现代的语境来议论清代的国家认同，必须看清今古之异，否则强古为今，必有偏差。

任何一个民族在他们居住的领土都享有建立独立国家的权力，拥有自己的政府治理这个国家，只是一种主张或理论，却难以实行，因为在同一国家的领土内往往居住着不同的民族。二十世纪欧洲大陆许多国家的内乱与外患，多因民族问题而起。清季革命党人有鉴于满清政府的腐败，丧权辱国，故欲推翻之。为了达此政治目的，不惜强调种性革命为理据，以黄帝作为政治符号，以“驱除鞑虏”为口号，以强烈的排满言论为革命宣传，未必对民族国家理论有所深解，而必须面对数千年来的中国一直是多民族国家的现实。建构大汉民族主义以便建立单一民族（汉族）的中国，只是纸上谈兵。相比之下，立宪派的“大民族主义”主张要现实得多。此一现实使民国肇建时付诸实施的不是大汉民国，而是五族共和的中华民国，以五色旗为国旗，革命党人包括孙中山在内也接受无异议。其实远远不止五族，一共有五十六族。当今的美、俄两大国也都是多民族

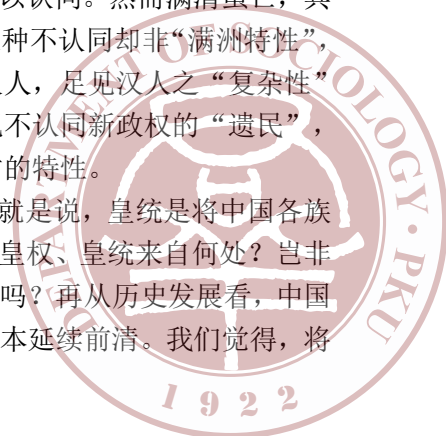
国家，即使日本也有很少数的其他民族。因此，由不同民族共同组成一个“国族”（nation）早已是经过实践的普遍存在。今日之中国与清代的中国一样是多民族国家，只是国号与制度改了，疆域小了，人口多了。在一个多民族的国家中多数民族自有其优势，但不可能完全同化少数民族，从同质化到同化是一漫长而自然的过程，不可能将同化作为加入国族的先决条件。满族的汉化也有很长的过程，至今并未丧失族性认同，但今日对中国的国家认同，应无问题；在清代满族认同朝廷更无问题，而朝廷认同中国也是事实。定教授提出的问题是，当清季革命党人不把满族当作中国人时，满族又如何认同中国？这确是一个值得探讨的问题。

清季满族有多少人知道革命党人的宣传，又有多少人会认真响应带有强烈种族主义的言论，不无可疑。定教授“可以看到的相关史料很少”，也就不足为奇。她举出两个例子：满清宗室盛昱的诗与满族留日学生的言论。她引录了盛昱的五古长诗，其中赫然有“起我黄帝胄，驱彼白种贱”之句。此句不可故意夸大，也不必刻意淡化。说他心甘情愿向汉人祖先认祖归宗，固然言过其实，也不必刻意说他如何对自己民族的深切感伤。我们必须认知到盛昱已是深度汉化的满人，对汉文化的深情不言可喻。诗无达诂，皇帝不一定是政治符号，也可作文化符号。我们甚至可将这句话解作“让我们唤起全国绝大多数的汉人，共同来驱逐侵略我们的白人贱种”，接着“大破旗汉界”才有着落。清季在中国大地上的有识之士，不论何种意识形态，经过自鸦片战争以来半个多世纪不断受到西方列强的屈辱，必有同仇敌忾之心，也就是盛昱所要表达的诗情。章太炎也是因为白人的欺凌而产生民族主义思想，至八国联军入侵，恨清廷不能抵御外侮，始割辫排满。观盛昱所写五古之功力，可知其汉化之深，他虽有少数民族统治者的血脉，却认同汉文化涵盖的中国，所以他认同的，毫无疑问是包括满汉在内的中国。这首诗的前半段其实就在讲中国是多民族互动的国家，各族自应和谐一致对外。此诗题赠廉惠卿，追朔廉家的渊源，原是元朝色目人的后裔，先祖廉希宪早已是彻底汉化之人。接着所谓“薄宦住京师，故国乔木恋”，不可能还在述先祖，而是回到以无锡为家的廉惠卿，所恋的故国应是江南故土，不可能是好几百年前祖先色目人的故国。诗人感伤的是江南廉家“万柳堂”的没落，“堂移柳尚存，憔悴草桥畔”。由廉家的兴衰引出最后一段“我朝”的内忧外患，但并未以极端的悲观情绪作结。

至于满洲留日学生在《大同报》上的言论，几乎与康有为等君主立宪、满汉一家的主张如出一辙。即使所谓较为尖锐的意见，如要把中国分离成单民族的国家，“外人不瓜分我，而我乃自为瓜分，且欲以瓜分召外人”，亦与康有为所撰革命可招瓜分之说无异。定教授指出《大同报》诸君实奉杨度为精神领袖，思过半矣。在辛亥革命之前，立宪派的声势并不亚于革命党，所以追求单一的汉民族国家的声音并不是当时的“主旋律”，也非大多数的汉人知识分子都要驱除鞑虏，因而民族国家议题也非满汉之争。《大同报》诸君与立宪派主张以满汉为主，建立多民族的“国族”，反而是符合实际情况的可行之论。辛亥革命成功推翻满清，而单一民族国家的理想随之消失，所建立的却是多民族组成的共和国。再者，大清帝国之所以崩解，最主要的原因并非革命党的理论与实力，而是遭遇到三千年未有之变局，无力抵御外侮所致。

定教授认为满洲人认同的中国只是清朝，清朝亡了，就无中国可以认同。然而满清虽亡，其曾代表的中国实体尚存，所以严格说，只能不认同代表中国的民国。这种不认同却非“满洲特性”，不认同民国的“前清遗老”之中有不少是汉人，参与满洲国的也有汉人，足见汉人之“复杂性”比满洲有过之而无不及。中国历史上每逢改朝换代的时候，都会出现不认同新政权的“遗民”，甚至蒙元亡了，尚有汉人愿当蒙古人的遗民，此乃中华儒教不事二君的特性。

新清史论者认为满清皇权代表多元文化，维系了帝国的统治，也就是说，皇统是将中国各族群联结在一起的纽带，说是汉人皇帝是无法做到的。试想维系帝国的皇权、皇统来自何处？岂非就是来自两千余年的中华帝制？若靠八旗制度，能够维系庞大的帝国吗？再从历史发展看，中国各族群并未因清朝的灭亡而解体，除外蒙因外力干预而独立，疆域基本延续前清。我们觉得，将



美国“新清史”视为有政治上的“潜在颠覆性”，未免过于抬高一家之说的影响力。任何学说难以撼动历史事实。中国在动乱的军阀割据时期犹未解体，又何惧于今日。

徐泓教授现任教于台北东吴大学，他的文章《论何炳棣撰清代在中国史上的重要性》为何先生在四十多年前发表的一篇文章而作。何教授在那篇旧文里，给予清朝极为正面而均衡的评价，肯定清朝在中国历史上有多方面的重要性，诸如领土的开拓，多民族国家的稳固，人口的激增，汉化的成功，政治、经济和社会制度臻于成熟与高度整合，物质文化的辉煌成就等。何先生也指出清朝衰亡的内外因素，导致传统政体的崩解。徐教授指出，何先生文章公正而有据的论说，纠正了自辛亥革命以来对清朝的负面印象。然而新清史要角罗友枝教授挑战何先生对清史的认知，但她仅着眼于批判汉化一个议题，并未重新观察整个清史及其重要性。刻意否定汉化或贬低汉化的意义遂成为新清史论者的标竿论述。徐教授认为，新清史论者以为汉化论是中国现代民族主义的建构，具有忧虑中国现代民族主义崛起的用心在，再证诸近年来西方媒体对中国民族政策的激烈攻击，专攻何先生的汉化论，就不很“意外”了。

徐教授提到已经闻名一时的何氏对新清史的“强烈反击”，并为我们以最精简的文字介绍了何先生的反驳。何先生除了抗议罗友枝教授模糊或曲解其原文的意思之外，用最宏观的视野维护了汉化论。总而言之，诚如徐教授所说，“抛弃汉化因素，是无法理解清帝国统治成功的原因。”何炳棣有力的驳文，却得不到罗友枝的回应，这并不表示新清史论者知难而退，他们避开何氏锋芒，仍然坚持他们一家之说，但我们没有理由要被他家牵着鼻子走，应该有理必争。何先生的论文与驳文用西方文字响应西方“霸权语言”的挑战，自有其重大意义。徐教授重提何先生旧文，因如他所说，这篇文章的论点，整体而言是“屹立不摇的”，也可为本书作一小结。

【论 文】

晚清时期满族的国家认同¹

定宜庄²

近年来，有关满族“国家认同”的问题，成为清史研究中的一个热点。正如有学者指出的“清朝满人是否认同与如何认同‘中国’，这在以往的国内学术界似乎不成问题，至少不是什么有意

¹ 本文刊载于汪荣祖主编，2010，《清帝国性质的再商榷》，北京：中华书局，第160-193页。

² 作者为中国社会科学院历史研究所研究员。



义的问题”¹，然而事实上，国内学术界没有意识到的“不成问题”，恰恰表明了这是以往学术研究中一个不应该被忽视的空白和盲点。这个问题首先由美国“新清史”学者提出来，被国内学界视为一种挑战，并由此而引发深入的思考和积极的回应，所谓经历过“新清史”挑战之后重新在新的高度回归的“国家认同”，已经成为清史研究的一种新的视角²，这正是学术研究走向深入的表现，也是美国“新清史”为中国清史研究所做的贡献。

讨论满族的国家认同，涉及两个概念，一个是对满洲作为“民族”的认识；第二个是对“中国”这一名词的理解。这两个问题都涉及了清朝从建国到覆亡及其以后漫长历史阶段中诸多的本质问题，不可能在一篇小文中进行全面具体的阐释。本文选择晚清到辛亥革命之前这一特定时段，讨论满族在面对这场重大变革时的国家认同，我认为这是讨论满族从有清一代直至如今，其“国家认同”的一个重要的关节点，却也是往往被或有意或无意地忽略的问题。

近代以来中国知识分子对“民族”、“国家”的构建与思考

在美国的“新清史”学者看来，所谓“中国”的概念只是一种设想、一个过程。作为一个不断演变的具有不同形式、实践和理念的合成体，“中国”的概念一直在发生变化。他们认为从来不曾有过，也永远都不会有任何纯粹的中国或纯粹的“中国性”。所谓“中国”和“中国性”是历史的产物，而历史是多样性的，而非一贯统一的³。

对“中国”等名词的这种认识，是“新清史”诸多理论的基本出发点，他们对清朝的很多解释，都是从这个基点上阐发出来的，却也是受到国内学界最多质疑之处。如刘凤云、刘文鹏在《“新清史”研究：不同凡响的学术争鸣》⁴一文中所称，“新清史”的代表人物，“其背后有一个以西方近代民族国家的既定发展框架来裁量评判中国历史的威权倾向。否认中国认同，还来自欧美的后现代史学对现代民族国家正当性的质疑。所以，‘新清史’在重新审视和重组古代中国历史时，未必完全是根据历史资料的判断，有可能是来自某种理论的后设观察。”该文进而又提出：“他们对‘中国’、‘中国人’以及‘中国民族主义’的基本概念和基本准则提出挑战，并对‘中华民族’及国家的认同提出质疑，这些理论倾向，已经对中国这个国家产生了潜在的颠覆性”。

既然提到了“对中国这个‘国家’产生了潜在的颠覆性”的高度，问题便变得严重起来，乃至引起国内许多学者的政治警觉和反击。

美国“新清史”学者究竟存在着何种政治目的和居心，并不是本文打算评判的问题。我想说的只是，事实上，美国“新清史”学者提到的有关“国家”、“民族”的诸多名词，未必如上述引文所说，是来自欧美学界的某种理论或框架，而恰恰相反，这是中国人自己在清末直至民国初期曾历时数十年甚至更多时间，经历反复探索求证之后建构出来的基本概念。晚清时期的知识分子，无论革命党人还是君主立宪派，他们撰述的大量文章、专著，以及登载在各种报刊上的时论和官方文献等历史资料，都可以用来证实这一点。梁启超对此，说得再明白不过：

吾人所最惭愧者，莫如我国无国名之一事。寻常通称，或曰诸夏、或曰汉人、或曰唐人，皆朝名也；外人所称，或曰震旦、或曰支那，皆非我所自命之名也。以夏汉唐等名吾史，则戾尊重国民之宗旨；以震旦、支那等名吾史，则失名从主人之公理。

¹ 参见黄兴涛：《清朝满人的‘中国认同’——对美国‘新清史’的一种回应》，载刘凤云、董建中、刘文鹏编：《清代政治与国家认同》，社会科学文献出版社，2012年版，第16页。

² 常建华《国家认同：清史研究的新视角》，载《清史研究》2010年第4期。

³ 参见欧立德：《关于‘新清史’的几个问题》，载《清代政治与国家认同》，社会科学文献出版社，2011年版，第3-15页。

⁴ 《中国社会科学报》第130期（2010年10月14日），第4版。



且我中国畴昔岂尝有国家哉？不过有朝廷耳。我黄帝子孙聚族而居，立于此地球之上者既数千年，而问其国之为何名？则无有也。夫所谓唐虞夏商周秦汉魏晋宋齐梁陈隋唐宋元明清者，则皆朝名耳。朝也者，一家之私产也；国也者，人民之公产也。……然则吾中国者，前此尚未出现于世界，而今乃始萌芽云尔。¹

在这两段话中，梁任公明确指出的，就是我国从来都没有“国家”，也没有“国名”，有的，只是朝廷而已。因为所谓“国家”、“国族”，乃至与之相伴随的“民族”、“种族”的概念，都是近代才出现的，都是直到18世纪晚期，随着法国大革命、工业革命等天翻地覆的政治、经济、社会大变革，这些名词才充分概念化，成为西方社会区分人群、解释世界的主要框架。而这些论述发展成为全球性的概念范畴，更要到19世纪以后。在中国，这些名词和概念应运而生，更有着特定的历史背景，那就是：其一，西方各种思想观念已经涌入中国，并对晚清知识分子产生了深刻的影响；其二，西方世界的思想文化都是伴随着洋枪大炮侵入中国的，这些知识分子正是在面对西方世界的步步紧逼，感受到“亡国灭种”威胁时，才自觉展开了构筑“国族”等一系列活动的。这种其实是晚清以后才被建构出来的“中国”、“中华民族”等概念，其影响之深入人心，以至直到如今，在普通百姓乃至诸多学者心中，都成了“自古以来就是如此”的不替之论。

由于这些名词所具有的特定的近代性，迄今仍未受到中国清史学界的充分关注，对于西方的民族理论/族群理论，往往也是一头雾水，这便与站在这一理论上说话的“新清史”学者很难相互理解²。很多学者一谈到清朝皇帝，就以他们多次地、不断地谈到“中国”为证，强调他们对“中国”的认同，孰不知在清帝心目中的“中国”或者指代他们的朝廷，或者指代他们占据的领土（亦称“天下”），而全无近代“中国”之含义，与清晚期革命党人或立宪派所称的“中国”并不完全相同。梁启超在上述引文中指出“朝也者，一家之私产也；国也者，人民之公产也”，一语中的地指出了共和政体与帝制的区别，指出了公民与国家的关系，与帝制之下的臣民与朝廷之间的关系的本质区别。可惜的是，有些学者迄今还无法达到当年梁启超等人的认识高度，以至于不断有将清朝与国家的概念混淆不分的现象产生。对此就不更多举例了。这里要说的是，只有对于“国”、“族”指代的究竟是什么，才有可能讨论“认同”这个随之而来的问题，也就是说，满族对“中国”是否认同的问题，是一定要置于近代这个特定的语境下，才可能有相互对话的可能性。

辛亥革命时期有关满汉关系之争

革命派之所以极力宣扬排满，清廷的腐败无能和对抵抗外敌入侵的软弱消极，固然是主要原因，但另一个重要原因也不容忽视，那就是正当欧洲经历民族主义转型时期，西方“一个民族一个国家”的民族主义造成的影响。即如盖尔纳（Emest Gellner）在《民族与民族主义》（*Nation and Nationalism*）中所言：“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的。”³他们认为一个民族就应该有一个自己的国家，任何一群人只要自认为是一个民族，便有权在他们居住的领土上享有独立的国家主权，并拥有自己的政府，全权治理这个国家。而中国当时以满洲这个少数民族统治占据多数汉族的清朝，却恰恰违反了建立单一民族国家的原则，这也正如盖尔纳提到的：“违反民族主义有关国家和民族合一的原则，会深深伤害民族主义情绪……对这种情绪伤害最深的，是统治者和被统治者之间的种裔差异。”⁴革命党人既然要建立一个单

¹ 梁启超：《少年中国说》，《饮冰室合集》之五，中华书局1989年版，第9页。

² 参见定宜庄、胡鸿保：《被译介的“新清史”》，载《清代政治与国家认同》，社会科学文献出版社，2011年版，第145-155页

³ [英]厄内斯特·盖尔纳著，韩红译，《民族与民族主义》，中央编译出版社2002年版，第172页。

⁴ 同上第1页。



一民族（汉族）的中华国，驱逐其他民族，尤其是占据统治地位的满洲，便成为理所当然之事，至于这样的纲领和主张，到底有多少真的是出于三百年来对满洲统治的民族仇恨，倒反而位居其次了。

要建立单一民族国家既然成为纲领，成为原则，那么首先要做的，就是缔造这个“单一民族”，也就是当时人所称的“国族”。始发者并不是革命党人，而是主张君主立宪制的梁启超。早在清亡之前的1901年，他撰写《国家思想变迁异同论》，就呼吁“中国苟欲图存于生存竞争之大潮，其唯‘速养成我所固有之民族主义’一途可循。”得到知识界的群起呼应。以西方“国族国家”（nation-state）为典范，着手从事于中国“国族”的塑造，包括提出一套以黄帝为中心的“符号政治”，打造出一个新的国族——汉族，进而构建起近代中国国族意识的活动，就此而轰轰烈烈地兴起。这一过程曲折复杂且内涵丰富，叙述这一过程又不是本文重点，好在已有不少学者进行过相关研究并有大量成果出现，这里就不拟多谈了。¹

既然要建立以黄帝为先祖的单一“国族”已经成为当时的共识，进一步的关键，便是对这个“单一民族”如何解释。晚清知识群体思维活跃，代表不同政见的报刊杂志、社团组织叠出，大分起来，不外主张共和和立宪两种，但在建构国族的一系列问题上，见解却大同小异。

最激进的是革命党人的言论，他们显然是将满洲排除于这个单一的国族之列的，于是才会有以“驱除鞑虏、恢复中华”为纲领的《同盟会宣言》提出：

今之满洲，本塞外东胡，昔在明朝，屡为边患；后乘中国多事，长驱入关，灭我中国，据我政府，迫我汉人为其奴隶，有不从者，杀戮亿万。我汉人为亡国之民者二百六十年于斯！满洲政府穷凶极恶，今已贯盈，义师所指，覆彼政府，还我主权。其满洲汉军人等，如悔悟来降者，免其罪；敢有抵抗，杀无赦！汉人有为满奴以作汉奸者，亦如之。

中国者，中国人之中国，中国之政治，中国人任之，驱除鞑虏之后，光复我民族的国家。敢有为石敬瑭吴三桂之所为者，天下共击之！²

更极端者如邹容，在《革命军》第6章“革命独立之大义”中提出“一、中国为中国人之中国。我同胞皆须自认自己的汉种中国人之中国。”“一、不许异种人沾染我中国丝毫权利。”“一、驱逐住居中国中之满洲人，或杀以报仇。”“一、株杀满洲人所立之皇帝，以做万世不复有专制之君主。”其中尤以“驱逐住居中国中之满洲人，或杀以报仇”一条为甚³。

立宪派的立场和态度，可以以梁启超与杨度等人的主张为代表。立宪派既然鼓吹君主立宪，而君主偏偏又是革命党人所谓的异族，是应该被革命、被驱逐的对象，只要革命党人的说法成立，满洲君主就只有被推翻而绝无再为君主的理由。因此，梁启超等人与革命党人的争辩，针对的就是汉族单一建国论。梁启超认为：“国家须有人民，此理之至易明者。但其人民不必有亲族血统之关系，徒以同栖息于一地域，故利害相共，而自然结合，谓之国民。”按照他的意思，只要是同栖息于一个共同地域，利害相共，那么不一定有亲族血统的关系，也可以是一个国家的休戚与共的国民。他认为当时国民所最当努力的是保国，至于保种（汉种）和保教，并非当务之急。同样地，张君勱也说：“国族者，何物耶？凡人类之一部相互间以共同之感情而受治于自主的政府之下者也。”

既然按照梁启超等人的说法，“国民”包括了栖息于该地域的所有人，那么，被革命党人排斥于国民之外的“鞑虏”，也就是满、蒙、回等少数民族，是不是也应该列入“国民”之列，又是以何种理由列入呢？这是他们面临的一个难题。在以黄帝为先祖的国族构建呼声几乎压倒一切

¹ 其中尤以沈松桥先生的《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》（载《台湾社会研究季刊》第28卷（1977年））和《近代中国民族主义的发展：兼论民族主义的两个问题》（载《政治社会哲学评论》第3期（台北，2002年））最为详尽并最具说服力。

² 引自王晓波编，《孙中山选集》上卷，台北：帕米尔书店，第68-70页。

³ 《革命军》于1903年6月由上海大同书局出版。



的时候，梁启超等人也只有在这个大前提之下，设法为自己的主张寻找根据，而根据的出发点，就是要证明满人与汉族一样，也是中国国民的一部分，这就是“满汉同源论”产生的背景。他们意图将这块领土之上的少数民族也纳入到“中国”这个共同体之中，即他们所谓的“大民族主义”，以与革命党人主张汉族独立建国的“小民族主义”相对，甚或提倡将“中华民族”而不是“汉族”作为这个国族的族名，如杨度¹。对于晚清保皇立宪诸人不能自圆其说的理论，学者虽然多所批评，却认为他们力主满汉融合的主要理由，是反对革命，遂使这种批评难以深入。而这一理论真正的自相混淆之处，是在于他们并没有脱离“单一民族建立国家”的巢臼，只不过将这个“单一民族”加以扩大而已，而未曾意识到，他们的“大民族主义”仍然以汉族为主体，其他少数民族如果留在这个国家之中，是只能“同化”于汉族而没有其他出路的。他们既以“汉化”解释历代少数民族进入中原后成为中华民族成员的历史，也视“汉化”为他们想象出来的“中国”建国的唯一前途。不可否认的是，这种影响之至深且远，是直到今日仍潜移默化于国人甚至学界中的。

“满人是不是中国人”的激烈争论，正是在这样的特定背景下发生的。这直接关系到本文的主题即“满族是否有中国认同”，同时也提示给我们，讨论满族的国家认同，并不是一个简单的问题，满族人对“中国”的认同，也不可能是理所当然的、无须讨论的问题。至少在晚清到民国时期，在汉族的“国家”、“国族”建构紧锣密鼓地进行过程中，满族曾有过不被认同为中国人、即使想要加入中国，也必须经历“汉化”之后才会被接受的阶段。

辛亥革命前后满族对“中国”的认同

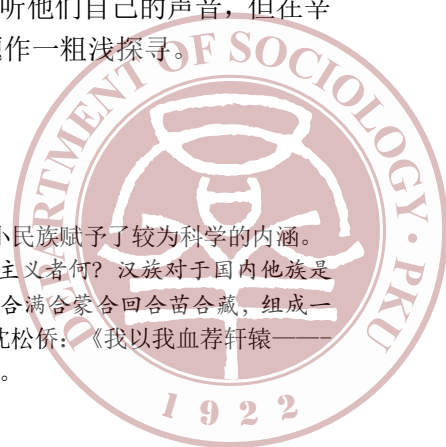
辛亥革命时期革命派的民族主义是学界研究的重点，研究成果颇多，本文提到的有关辛亥革命前后知识阶层对“中国”、“国族”的建构过程，内容亦未超出国内外学界近年来的研究范围。而我之所以要不厌其烦地陈述这些概念和过程，是因为若非如此，便无法说清本文以下要重点阐述的问题，那就是，在清朝统治被颠覆的前夜，革命也好，保皇也罢，针对的目标都是一个，那就是满洲的皇室及其臣民，也包括他们的知识分子。而随之而来的以排满为中心并最终推翻清朝的运动，殃及最深的，无疑更是革命的对象、也就是被革命驱逐的“鞑虏”。那么，在这场翻天覆地的变革中，满人究竟有何反应？有何表现？他们怎么认识这个问题？或者说，他们是否发出了他们的声音？这本来应该是一个很值得关注、值得探讨的问题。

遗憾的是，许多年来，这个问题却并没有受到充分的注意，作为被革命、被推翻的一方，尤其是要将其“驱逐”出中国的革命宣传占据压倒优势的被动一方，很少人会倾听满人的声音，很少人会关心他们对待这样宣传的态度、立场，包括他们对这个强烈要求将他们驱赶出去的“中国”是否还存“国家认同”的问题。总之，讨论晚清时期满族一方对国族建构、对立宪保皇乃至对“中华民族”问题的立场和表现，是讨论晚清时期满族对中国“国家认同”问题的关键，也正是本文的主旨。

讨论满人在晚清国族建构中的态度和立场，最可靠的途径，是倾听他们自己的声音，但在辛亥革命前，可以看到的相关史料很少，本文拟选取几例，对这一问题作一粗浅探寻。

宗室盛昱的诗

¹ 梁启超 1903 年发表《政治学大家伯伦知理之学说》一文，清晰地对大民族、小民族赋予了较为科学的内涵。其称：“吾中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族主义。小民族主义者何？汉族对于国内他族是也。大民族主义者何？合国内本部属部之诸族以对于国外之族是也。……合汉合满合蒙合回合苗合藏，组成一大民族”。载《饮冰室合集》之十三，中华书局 1989 年版，71-76 页，并参见沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，载《台湾社会研究季刊》第 28 卷（1977 年）。



晚清时期的满洲宗室亲贵以保皇党派居多，诸如载涛、毓朗、载泽、善耆、铁良等等，但盛昱可能是个特例¹。说他是特例，缘于他写的一首如今学者多引用来证实满人认同中国的长诗。在这首长诗中，有“起我黄帝胄，驱彼白种贱。大破旗汉界，谋生皆任便”之句，当下有学者称：

这清楚地表明，不但满族人，就连觉罗宗室也心甘情愿地向汉族人的祖先黄帝认祖归宗，向着与汉族同化融合的方向发展。盛昱强调与汉族同化融合的动因之一，是出于驱逐侵略中华的“白种”异族的政治需要，隐含着明确的近代民族意识。康有为、梁启超大倡融满汉畛域，满汉一家，除了其依靠清帝变法维新的政治立场外，同样具有将国内满、汉、蒙、回、藏等“小民族”合为“大民族”，共同抵御他国异族侵略，保中国，保中华民族免遭灭绝的近代民族意识。²

此时清朝尚未灭亡，盛昱何以竟会如此“心甘情愿地向汉族人的祖先黄帝认祖归宗”？何以会有如此前卫的“近代民族意识”？如果不细读全诗，恐怕无法获得一个完整而合理的解释，故不惮烦琐，将全诗引录如次：

题廉惠卿（泉）补万柳堂图³

北人入中土，始自黄炎战。营卫无常处，行国俗未变。
淳维王故地，不同不窋窞。长城绝来往，哑哑南北雁。
耕牧风俗殊，壤地咫尺判。李唐一代贤，代北殷士裸。
辽金干戈兴，岛索主奴怨。真人铁木真，一怒九州奠。
畏吾廉孟子，秀出中州彦。烟波万柳堂，裙屐新荷讌。
诗书泽最长，胡越形无间。色目多贤才，耦俱散州县。
中州石田集⁴，淮上廷心传。终怜右榜人⁵，不敌怯薛健⁶。
台阁无仁贤，天下遂畔乱。沙顿亦名家，凄凉归旧院。
文正孔子戒，哲人有先见。至今食旧德，士族江南冠。
孝廉尤绝特，翩翩富文翰。薄宦住京师，故国乔木恋。
堂移柳尚存，憔悴草桥畔。当年歌骤雨，今日车飞电。
绘图属我题，使我生健美。捉笔意酸辛，铺卷泪凝霰。
我朝起东方，出震日方旦。较似却特家，文治尤纠缠。
岂当有彼我？柯叶九州遍。小哉洪南安，强兮满蒙汉。
闾阖生齿繁，农猎本业断。计臣折扣余，一兵钱一串。
饮泣持还家，当差赎弓箭。乞食不宿饱，弊衣那蔽骭？
壮夫犹可说，市门娇女叹。奴才恣挥霍，一筵金大万。
津门德国兵，镶辉八两半。从龙百战余，幽禁同此难。
异学既公言，邪会真隐患。兴凯入彼界，铁轨松花岸。
北归与南渡，故事皆虚愿。圣人方在御，草茅谁大谏？

¹ 盛昱（1850-1899）字伯熙，肃武亲王豪格七世孙。光绪三年（1877）进士，授编修、文渊阁校理、国子监祭酒。史称他“因直言进谏，不为朝中所喜，遂请病归家。讨测经史、輿地及本朝掌故，皆能详其沿革。”

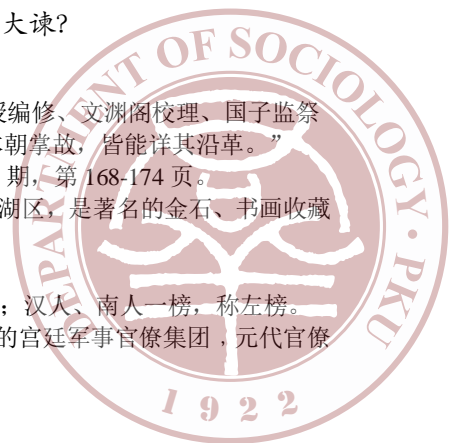
² 王开玺：《晚清的满汉官僚与满汉民族意识》，《社会科学辑刊》2006年第6期，第168-174页。

³ 《郁华阁遗集》卷二，页5-6。按“小万柳堂”旧称廉庄，位于浙江省杭州市西湖区，是著名的金石、书画收藏家、无锡人廉惠卿所建，是廉惠卿夫妇的隐居之地。

⁴ 《石田集》15卷，马祖常（1279-1388）撰。祖常字伯庸，先世为雍古部人。

⁵ 元代选举制度，凡中选的举人和进士都分列二榜：蒙古、色目人一榜，称右榜；汉人、南人一榜，称左榜。

⁶ 怯薛，蒙古和元朝的禁卫军。起源于草原部落贵族亲兵，后来发展成为封建制的宫廷军事官僚集团，元代官僚阶层的核心部分。



起我黄帝胄，驱彼白种贱。大破旗汉界，谋生皆任便。
能使手中宽，转可头目捍。易世不可言，当时亦清晏。
越肃坟上松，百亩垂条干。万柳补成阴，春城绿一片。
载酒诗人游，嘉树两家擅。”

该诗蕴涵的思想、感情都十分复杂。首先，盛昱的确将“中土”视为自己的国家并且认同，而且将“胡越形无间”、“大破旗汉界”作为自己的政治理想。但通篇最突出的却是一种感伤情怀，而不是“起我黄帝胄，驱彼白种贱”之句表现出的豪情。与盛昱同时代的陈衍在《石遗室诗话》说这首诗是在“借他人之酒杯，浇自己之垒块”，显然深解作者之意。

说该诗复杂，首先就表现在“认同”的复杂性。按陈衍所谓“他人”，指的是盛昱所题诗的万柳堂主、以金石书画的收藏家著称的无锡人廉惠卿。廉惠卿曾参加“公车上书”，算得上是个维新派人物，而他之引人瞩目，是因他的妻子吴芝瑛是秋瑾的挚友，也是在秋瑾死后为之营葬的人。但若不是盛昱诗中提到“畏吾廉孟子，秀出中州彦”之句，谁也想不到这个廉惠卿，会是元代著名政治家、畏吾人（约略言之，可说是今维吾尔族的先人）廉希宪的后人。由于廉希宪自幼熟读经书，深通儒家之道，故有“廉孟子”之称。盛昱不仅在诗中点明此事，而且由此而追溯元朝时进入中原的那些色目文人最终未能再归故乡的命运。“终怜右榜人，不敌怯薛健”，按元代选举制度，凡中选的举人和进士都分列二榜：蒙古、色目人一榜，称右榜；汉人、南人一榜，称左榜。右榜人，这里指的就是像廉惠卿和《石田集》作者、蒙古汪古部人马祖常等蒙古、色目文人，他们当时没有“怯薛”也就是蒙古武士、元朝皇室禁卫军的得势，日后散落中原，“薄宦住京师，故国乔木恋”，也仍然保持着对故国的眷恋。盛昱描述他们命运时虽未明言，却用“捉笔意酸辛，铺卷泪凝霰”，极言自己酸楚哀伤的心情，他将这些色目文人作为“自己人”来认同并为之洒泪，虽然彼时清朝尚未覆亡，但盛昱似乎已经预感到结局。

该诗后半段直接进入主题，尽述入关后清室由盛转衰的经历，陈衍的评论称：“农猎本业断”、“市门娇女叹”、“故事皆虚愿”、“草茅谁大谏”诸韵，皆伤哉言之，句句讲的都是八旗生计，而八旗生计问题，正是清朝武力衰退的显著征象，可见陈衍是深懂诗人伤痛之所在¹。

至于被当下学者多方引用的“起我黄帝胄”二句，陈衍评说是“仍拘墟之见、过当之言矣”。拘墟，系指井底之蛙，多用来形容见识的浅薄狭隘，显然对盛昱这两句口号式的说法不以为然，或亦如革命派那样痛诋其“彼以异种，自惭形秽，乃托于炎黄之裔，覬觐神州”亦不可知²。但从全诗表达的情感来看，盛昱对于向汉人祖先黄帝的认祖归宗，至少并不像今天有人所看到的那样“心甘情愿”，但是否如沈松桥先生所说，是“企图从‘黄帝’身上，寻得或虚构出一套新的满族祖源记忆，以期消弭满汉畛域于无形”，并且是“假黄帝之符号，启动‘结构性失忆’之机制，试图创造一套新的满族祖源记忆，其目的当然都是在融合满汉，以铸造一个超越满汉族群界限的更大的认同对象——中国国族认同，”我认为也未必有这样明确的意思。总之，此诗并非慷慨激昂的爱国诗，而表现出一种彷徨、无奈和对自己民族命运的深切伤感，反映了一部分满人当时的思想状态，把这种状态说成是心甘情愿地向汉族人的祖先黄帝认祖归宗，未免过于简单，用“找不到北”来形容，也许更确切些。

赴日满洲留学生的《大同报》

《大同报》是1907年（光绪三十三年）由留日满洲旗人恒钧、乌泽声等人在东京创刊的，在当时造成一定影响，如今论及辛亥革命前后满人中国认同问题者，无不援引此例，这里似乎已无庸赘言。《大同报》的发刊词声称，他们的宗旨有四，一为主张建立君主立宪政体；二为主张

¹ 陈衍：《石遗室诗话》卷七，台湾商务印书馆，1961年版，页10。

² 黄节：《黄史·种族书第一》，《国粹学报》第1期（上海，1905），页4。



开国会以建设责任政府：三为主张满汉人民平等：四为主张统合满汉蒙回藏为一大国民¹。在该报存在的短短一年仅出的七期（该报于1908年3月停刊）中，最具代表性也最为现今学者关注并引述的，是乌泽声的长文《满汉问题》。这篇长文中要点有三：

其一，认为满汉已经同化为一个民族。证据是“满与汉，既然在同一块土地上生活了数百年之久，操同一语言，同一土地居住生活，信仰同一宗教，又属于同一种族。”他虽然承认二者间仍然存在某种区别，但这是“同民族异种族”的问题，而“满汉两种人之关系，只问民族，不必问种族，民族既同，斯无种族问题以生也”。

其二，声称反对革命党人的排满，也同样反对清朝廷中某些人的排汉，认为凡居一国土地者，即为一国之国民，继属人主义为属地主义（此语很有趣，属人，即属于某君主或某政权，属地则看居于哪片领土）。鼓吹满汉平等：“故请先求满汉自由、满汉平等……吾所主张之满汉平等分为三类：一军事上平等，二经济上平等，三政治上平等。”

其三，明确主张君主立宪，宣称只有君主立宪才是中国最适宜的国体：“中国国体，中央权重，幅员辽远，各省不适于生存；中央权微，各省散漫，不适于统一。且蒙古回藏，地僻民僮，不能以自治，必融于中央地方，两权不可偏重。是即中国最适宜之国体而吾所谓单纯统一国体者，即统一内部各行省、外藩蒙回藏成一立宪大帝国之谓也。”乌泽声并特别强调：“即使不辞流血革命，涂炭国民，设立共和政体，势不得不抛弃蒙古回藏，缩小幅员，而后能行民主，是不啻先自瓜分一次，而后建设共和。要知蒙古回藏为中国之土地，其存也可为中国之屏蔽，其亡也能召中国之瓜分，伤一发牵动全身，割一地祸连全体……”

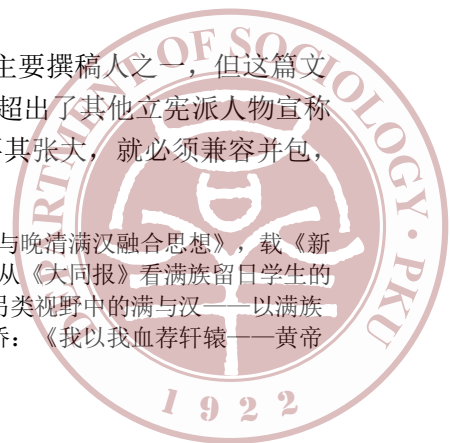
“统一内部各行省、外藩蒙回藏成一立宪大帝国”既是《大同报》的，也是当时鼓吹君主立宪的满汉知识分子的政治理想。从乌泽声的表述来看，他的基本观念与梁启超、杨度等汉族的立宪派是相同的，其无法自圆其说之处，也与其他立宪章派并无二致。本来，《大同报》诸君就是奉杨度为精神领袖的，杨度在为《大同报》的题辞中，也赞誉该报“尤为自有旗人以来所无之事”，称他们是“旗人中之同志”，可见他们联系之紧密和思想上、政治上表现出的一致性。

不过，如果细察之，在《大同报》的一些文章中，也有不同的表达，可以《中国之排外与排内》一文为例，该文宣称：

统一国者，又谓之联合国，其主义在兼容并包，以张大其国家，异族之来也不排斥之而收容之，岂惟其既来而始收容之，即其未来处于国外之异种人民，且将用手段以牢笼之，用兵力以兼并之，种族虽不纯，而国势固强大无比矣。至我朝则经略塞外，征回征准，取台湾，数万年相沿相袭，皆挟帝国主义，以联合各异族共立于一国之下，故我中国能合二十一行省蒙古回藏，而占地球上五大洲独一无二之亚东大帝国。使当上古时代，循单一国成例，以严斥外族人为主义如黄帝者，只有保守直隶、山峡河南四省，凡此外之人民土地皆以外国视之，皆以夷狄斥之，匪第不能扩其疆宇，恐其固有之疆宇亦不能保守，且日渐剥削，若以之立于今日之优胜劣败之竞争世界中，其必不足以立国也，可断言矣。……大国即强国，强国亦即大国。今欲排内，是欲以原有之复成国而反欲分离乖隔为一单一国，外人不瓜分我，而我乃自为瓜分，且欲以瓜分召外人，是真不可思议毫无意识之举动也。

该文刊登在1908年第二号上，撰文者佩华，也是《大同报》的主要撰稿人之一，但这篇文章在研究《大同报》的诸文中却较少为人提到，它的尖锐程度，已经超出了其他立宪派人物宣称的满汉融合、满汉同化的比较温和的立场。佩华明确提出，国家若要其张大，就必须兼容并包，

¹ 《大同报》颇为学界关注，研究成果甚为丰富，参见孙静、李世举：《大同报与晚清满汉融合思想》，载《新闻爱好者》2010年10期；邓丽兰：“种族政治压力下的政治现代性诉求——从《大同报》看满族留日学生的政治认同”载《华中科技大学学报（社会科学版）》2011年第6期；李龙：《另类视野中的满与汉——以满族留日学生为中心的考察》，载《钦州学院学报》2007年4期等。亦见于沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，载《台湾社会研究季刊》第28期（1997）。



如果遵循“单一国”成例，以严斥外族人为主义如黄帝者，将直隶等四省之外的人民土地均以“外国”、“夷狄”视之，在如今世界上，根本就不能立足。笔者认为，如果谈论《大同报》，这篇文章是不能忽略的。

分析

如果仅从《大同报》来看，这些年轻的满洲留日学生对“中国”是有明确的认同感的，他们在当时建构单一民族国家的呼声成为全社会最强音的时期，急切地想得到各种政治势力的接纳和承认，极力想将自己的民族纳入到这个“中国”之中，为此而希图缩小和淡化满汉间民族差别的存在。然而必须注意的是，这种现象的出现，是有重要前提的，那就是清朝尚未垮台，而这些满洲年轻的知识分子，是将这个朝廷视为自己的国家，是站在这样的立场来谈论满汉关系的。说到底，这些满族知识分子尽管在一定程度上意识到了“汉族”的建构对于清朝统治的危险性，但他们能够拿来与之抗衡的唯一的救命稻草，就只有“君主立宪”而已，只有立宪，只有维持满洲皇帝的统治，才能使这个多元的“中国”帝国免于崩溃，沈松侨先生评价说“他们渴望民族振兴而又不愿失去自身的特权与利益”，可谓一语中的。

《大同报》的创办者，毕竟是一批政治上未必成熟的年轻人，他们的主张，也未必就能代表当时大多数满洲人的意见和态度，杨度在题辞中也说：“大同报社诸同志以少数之人，孤危寡助，力排异议而为之，较吾人之事业尤难”。清亡之后，这些人的立宪理想破灭，他们也各自踏上不同的政治道路，其中乌泽声和穆都哩（亦名穆儒丐、宁裕之）都曾供职于伪满洲国，穆儒丐的代表作《福昭创业记》追溯祖先的英雄业绩，表现出强烈的满洲民族意识¹，我们对这些人在清朝灭亡之后对于“中国”和“黄帝”是否仍然认同、对“满汉同族”说是否仍然坚持，已经无法肯定。至少他们中的一部分人，其政治立场和态度，已经与清朝未覆亡之前迥异，这深刻地揭示了满族国家认同问题的复杂性和多变性。总之，不顾及特定的时间和在特定语境下的政治立场，来一概而论地对满人的“国家认同”做评价，往往会产生诸多歧义，这是需要引起警惕的。

再者，即使在清朝未亡之前，在构建单一民族的声音成为主旋律的时候，这些接受维新思想最快的满人中的“开明”者，虽然不得不附合主旋律而高唱民族融合、满汉同源的调子，甚至像盛昱那样将黄帝认作自己的祖宗，但对于“汉化”也仍是有保留的，《大同报》诸君主张满汉同族、满汉平等，但更向往的还是兼容并包的“大帝国”，他们心目中的“中国”与汉族知识分子心目中的中国，是有差异的。

纵观以上所举盛昱和《大同报》诸君的例子，可以清晰看出的是，当汉族建构自己“民族”的活动风起云涌之时，虽然清朝尚未解体、满洲皇室也还占有话语霸权，“满洲”或曰“旗人”却既没有建构自己民族的自觉，更没有这种行动。面对汹涌而来的革命浪潮，满族知识分子显然既无防备之心，亦无还手之力，表现出来的，是对历史和现实政治在认识上的混乱和叙述上的漏洞百出，他们对“国家”、“民族”的认同，呈现出模糊和不确定的特点，一旦朝廷覆亡，他们的那些理论主张，顷刻间便烟消云散。下面拟重点讨论的，就是满人之所以会有如此表现的原因。

对满族“中国认同”的几点历史思考

“满族”构成的复杂性

清朝覆亡之前，革命党人曾力倡汉族独立建国，复兴单一民族的中国，我们可以设想一下，这种主张如果成为事实，其结果必然是庞大的清帝国解体，留下一个“主权真空”。至于这个真

¹ 可参见刘大先：“制造英雄：民国旗人对于清初历史的一种想象——论穆儒丐小说《福昭创业记》”，载《满族研究》2011年第2期。



空由谁填补，从理论上说，是存在多种可能性的，其中一个就是满人也像汉人一样，提出自己的建国纲领，独立建国。但事实上，尽管在清朝覆亡之后，也有肃亲王等满洲王公贵族妄图效法蒙古这样行事，但就满人的大多数而言，却既不具备自己独立建构民族国家的条件，也没有这一意识，所以也不存在以分离自立的方式填补这一真空的可能性。何以会出现这样的现象，从满族这个民族的“内因”来看，也许与从初兴时期始就是一个混杂了众多族群和部落、入关后建立的清朝作为一个“帝国”，所具有的多族群、多文化的特点有着直接的关系。从这样的角度探讨满族形成的历史，或可对这个民族的“民族性”有深一步的了解，是一个很有挑战性的问题。

首先要说明一点，满族与清代的“满洲”（Manchu）不能等同。“满洲”是1635年清太宗皇太极所定的族号，而“满族”则是1949年以后，作为中国境内诸少数民族之一，才由全国人民代表大会民族事务委员会正式予以确立的名称。在此期间，或称“旗人”，或称“旗族”，莫衷一是，且各有各自的特定含义，如果将今天通行的说法运用以清代或者民国时期，都会产生混乱和误解。但为表达简要起见，我们这里也不得不沿用“满族”一称，来指代这个特定的人们共同体。

从历史上看，满族从初兴时期起，就具有特别的复杂性。满族的复杂性，从内部说，在于它的构成。努尔哈齐建立八旗制度，将所有归附人众纳入八旗之下，“以旗统人，即以旗统兵”，这些人众的构成不仅包括了建州、海西等女真部落，还包括了分布于黑龙江和乌苏里江流域广阔地带的众多“野人女真”部落，以及辽东汉人、蒙古诸部和朝鲜人等各种人口。皇太极时期又先后建立八旗蒙古、八旗汉军，待1635年定族号为满洲时，八旗已经是一个囊括了当时东北地区几乎所有不同族群的组织，也使满族这个共同体从建立伊始就具有特别多元的特征。

历经清代，“满族”的成分愈加复杂。八旗制度下的人丁，既有八旗满洲、八旗蒙古和八旗汉军之分，又有内务府包衣旗人和被纳入旗籍的庄头壮丁，满族的各种不同成分，对于被纳入其间（甚或未曾进入）的八旗组织、乃至创造和掌控这个组织的清朝朝廷究竟有没有、又是有着什么样的族群认同，是有很大区别的。举例来说，有清一代被编入八旗户籍的旗地上的庄头、壮丁，保守统计有数十万之众，他们无论居住在辽东还是京畿，都众口一词地自称为“随旗人”，如今也基本上自报汉族，表明了他们不肯认同于满族的明确立场，是为介乎于满与汉之间的边缘群体。曾参加同盟会，与革命党人一同举行抗清行动的张榕，就属于这个群体¹。再如清朝覆亡之后八旗制度随之解体，八旗蒙古的成员大多数认同蒙古族，认同满族的相当罕见。再如很多在清朝曾任显赫高官的汉军旗人后裔，如今也不肯承认自己为满族。所以，在讨论满族的国家认同问题时，是不好泛泛而论的。

尽管从康熙朝以降，满人也曾建构过自己的始祖神话和世系，“三仙女传说”和《满洲源流考》、《八旗满洲氏族通谱》的问世，就是他们所作一系列努力的起点，但这种努力在乾隆朝之后似乎便呈时断时续之势，究其原因，与“满洲”在八旗内的人数并不呈优势，满洲贵族的统治必须依靠八旗内部非“满洲”血统的各种力量的支持有直接关系。清末维新人士所谓的“汉族”概念，最初就是一个以血缘传承为主的“种族”，满人面对这种建构，处于“找不到北”的状态而呈寂寂无声之势。与这个人群从构成之日起在血缘、地域乃至语言文化上就都具有的多元特点，应该有直接关系。

清帝国的多元性

然而，以上征引的《大同报》中佩华的文章，毕竟还是能给我们一些启发，该文鼓吹“以联合各民族共立于一国之下，故我中国能合二十一行省蒙古回藏，而占地球上五大洲独一无二之亚东大帝国。”鼓吹“统一国者，又谓之联合国，其主义在兼容并包，以张大其国家，异族之来也

¹ 参见定宜庄、郭松义、李中清、康文林：《辽东移民中的旗人社会：历史文献、人口统计与田野调查》，上海社会科学出版社2004年版。



不排斥之而收容之，岂惟其既来而始收容之，即其未来处于国外之异种人民，且将用手段以牢笼之，用兵力以兼并之，种族虽不纯，而国势固强大无比”，这样的话，很难想像会出自一个当时的汉人之口，而从满人口中说出却自然而然，事实上，这正是清帝国立国原则的写照。

从女真-满初兴时期的外部环境看，建州女真崛起于辽东之时，周边的环境就不单纯。努尔哈齐接受的，固然有来自明朝的汉族儒家文化的影响，但更多的，恐怕还是来自蒙古、朝鲜的各种观念和文化。蒙古的语言、文化和社会制度对女真-满在文化上的影响源远流长，史有明证，而女真与朝鲜的关系，也早就为王钟翰教授所注意并有所阐述：“在漫长的两个世纪之中，原先在蒙古统治者统治下受过‘万户’封号的居住在当时辽远的依兰地方的这一个女真集团，由于几经迁徙，先去朝鲜，后回中国，不能不受到各方面来的影响”¹。这些固然是史学界公认的事实，但他们从初兴时期起就面对各种政体、各种文化的情况，使他们与生长在中原汉地儒家社会相对单一环境的汉人存在“先天”的差别，这对他们后来能够建立起多元帝国而不是明朝那样单纯儒家的朝廷所产生的深远影响，往往被学界忽略。

在晚清的革命党人和立宪派中，固然也出现了是以文化还是血缘来分辨“民族”的争论，但清代满洲的“文化”与他们的血缘相比，甚至还更多元。盛行于满族初兴时期的萨满信仰早在入关之前就已式微，创建于努尔哈齐和皇太极在位时的满文满语，到乾隆朝以后也已衰落。于是他们的文化，便表现在汉地拜祭孔庙，尊奉儒家学说；在蒙藏地区，又以藏传佛教的虔诚弟子自居。对清政府这种在和不同族群交往中使用不同模式的作法，美国学者柯娇燕将其描述为“并存的皇权”（“simultaneous emperorship”）²，这种宗教上和文化上的多元性，固然使他们在统治的巅峰时期，可以成功地笼络中原和边疆地区的上层分子，以维持统治的稳定，却也令人产生了疑问，那就是什么才是他们自己？他们又是凭借什么，来维系这样一个有着众多不同信仰、不同文化、不同语言的帝国中不同族群对他们的认同？这正是美国“新清史”学者所提出并试图解答的问题，也是他们的着力之点。对此，欧立德（Mark Elliot）的论述有一定的代表性：

尽管满洲皇帝展示出各种各样的姿态，每种都有同样的真实性，却代表着不同的权威来源，以及不同的帝国臣民，但归根结底，只有一个满洲皇帝，才能代表这些多元政权，汉人皇帝是无法实现这一点的。正是满洲皇帝的皇统，成为将中国各族群联结在一起的纽带。一旦解纽，满洲族群主权归于终结。

他认为维系这个帝国统治的，是能够代表这些多元文化的皇统，也就是说，皇权是将中国各族群联结在一起的纽带³。尽管目前中国清史学界对美国“新清史”在政治上构成的“潜在的颠覆性”多所警惕和批判，但如果将“帝国”（empire）作为一个学术名词而非政治术语，清朝是一个帝国而且具有帝国的多元特性，却是不争的历史事实。而如果承认这个事实，便也无法无视至高无上的皇统在清朝统治中的作用。总之，满族作为一个民族，即使能够想象出一个共同祖先，却并不像汉族或者蒙古族，甚至藏族那样，依靠悠久历史和延续几千年的文化来维系。有清一代三百年，维系这个特殊群体存在的，是由皇权统治给予他们在政治上、经济上和社会上的优越地位，是由此而产生的特殊的生活方式，皇权一旦垮台，政治经济基础一旦丧失，茫然不知其所，他们的“认同”也就缺少了一个载体，清末满洲贵族中一部分人拼命鼓吹“立宪”和满汉一家的主要原因，倒未必是这些人特别“开明”所致。

文章写到这里，可以做一个简短但明确的结语。首先，讨论满族的国家认同，是一个很有必要也很有意义的问题。但只有对两个基本概念达成共识，才有平等对话的可能性。这两个概念，一是何为“民族”，尤其是何为“满族”；二是对“中国”的解释，其中又尤以后者最为关键。

¹ 王钟翰：《满族在努尔哈齐时代的社会经济形态》，载《清史杂考》，人民出版社1957年版，第3-4页。

² Pamela Crossley, 1999, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Ideology*, University of California Press, pp. 10-11, 296-336.

³ Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 2001, p.5.



应该承认的是，清朝所指代的“中国”，与中华民国所指代的“中国”，并非同一概念，二者区别很大。

其次，本文的主旨，是从满族的角度讨论他们对中国的认同问题，选取的则是晚清这个特定时期，在这个特定时期，满人心目中的“中国”与朝廷多少还是重合的，他们对这个中国有着确定无疑的认同，当改良派和革命派众口一词地鼓吹建立单一的民族国家的时候，他们中一些人的反应，是急切地想加入到这个国家中来，甚至不惜附和汉人而认黄帝为祖，但从切身利益考虑，确实也只有保存皇统、鼓吹立宪一途。

总之，对大多数满人来说，清朝的“中国”和清朝被推翻之后的“中国”在他们心目中不可能是同一个概念，也就是说，在从此“中国”到彼“中国”的认同之间的过渡，未必是自然而然发生的，也是曾有过痛苦艰难的选择过程，讨论这个过程，是探讨中国现今这个统一多民族国家形成过程的重要的、在某种程度上甚至是关键的一个方面。

【网络文章】

旗人如何变成“满族”

<https://mp.weixin.qq.com/s/8Mi1-8OsWrBXHwGJUIO5Fg> (2020-12-17)

定宜庄

3月10日下午，著名清史专家、中国社会科学院历史所定宜庄教授来到复旦大学历史系，做了题为“旗人如何变成‘满族’？”的讲座。定教授这个题目去年曾在台湾“中研院”的一次读书会上做过报告，相关论文也已经发表在《清华大学学报》2016年第2期上。

清朝皇帝的族群建构

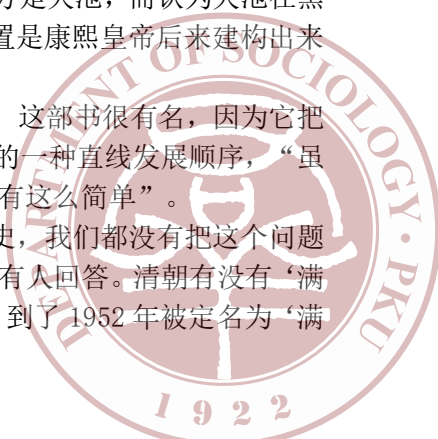
定宜庄坦言她的研究受到一些美国学者的启发，比如以前有学者提出清入关前建立的八旗只是一种非民族性的社会组织，但他们入关后面对不同于他们的庞大汉人群体，才意识到自己的独特性，这才开始有了族群意识。而这种族群意识表现在，比如康熙寻找自己族群的发祥地——天池。

满族人都知道他们有一个创世神话——从前有三仙女去天池沐浴，突然天上飞来一只神雀，叼着一颗朱果，这颗朱果落在了老三的身上，老三就把朱果含在嘴中，结果受孕生下他们的第一代始祖猛哥帖木儿，然后才产生了这个民族。但是天池在哪？没有人知道。

直到康熙时期，皇帝才派人去寻找本族群的发祥地，“费尽千辛万苦，才找到了吉林长白山，认为那里就是天池，可是直到今天为止，还有很多学者不承认那个地方是天池，而认为天池在黑龙江以北的某个地方，这个问题至今都没有定论。所以天池的地理位置是康熙皇帝后来建构出来的，并不是满族人一开始都知道天池在长白山”，定教授说。

接下来，乾隆朝进一步对族群进行建构，出现了《满洲源流考》，这部书很有名，因为它把满族的历史编排成肃慎（先秦）、勿吉（三国）、女真（金）这么下来的一种直线发展顺序，“虽然现在我们（包括教科书）一般都是这样叙述，但真实的历史绝对没有这么简单”。

“旗人如何变成‘满族’？从1949年至今，无论清史还是满族史，我们都没有把这个问题搞清楚，所有的书一讲就是‘满族’，但‘满族’这个词是哪来的？没有人回答。清朝有没有‘满族’二字？这都是很重要的问题。很多人认为‘满族’原来就是旗人，到了1952年被定名为‘满族’，成为我国56个民族之一，但这是一种想当然。”定教授说。



“满洲”是族名而非国名

定教授接下来澄清了“满洲”、“旗人”、“旗族”、“满族”等长期被学界和普通公众混用、误用的概念。

“满族”在不同历史时期的含义不尽相同，事实上清代并无“满族”之称，只有“满洲”与“八旗”，两者的意思既有重合，也不完全一样。那么“满洲”这个词指的是什么？在以前，我们都把“满洲”理解为族号，例如我国满族史的权威读物《满族简史》（中华书局，1979年）中如此写道：

1636年皇太极去汗号，称皇帝，改国号为大清……前一年，他并定族名为满洲，废除了诸申（女真）旧号。族名、国名的改称是有其客观原因的：一方面，统一后的女真各部需要有一个新的族名……另一方面，多民族的辽东联合政权已不是“金”的国号所能概括。从此，“满洲”、“清”的名称正式沿用下来。

但定宜庄认为“满洲”并不是族名，而应该是国名，“清”则是王朝名，类似唐、宋、明一样。“我现在奇怪的是，我们这么多研究者，竟然没有人注意到这个问题，所以我都害怕会不会搞错。但‘满洲’这个词就是这么出现的。”

因为清太宗皇太极曾经清楚地说过：“我国建号满洲。”这里“满洲”指的是国号而不是族号，这句话的满文原文为 *ereqi julesi yaya niyalma muse guruni da manju sere gebu be hvla*（汉文译作：此后所有人等称我国原有之名满洲），“*gurun*”就是满语“国”的意思。“然而这么重要的一句话，我们的前辈学者都没有很好地研究。”

那么清代满人的“族”指的是什么？当然不会是近代才出现的“民族”概念，而是指氏族（*hala*）。满洲作为国号，到底包括哪些人？比如美国的一些学者，就认为满人等同于“八旗满洲”（八旗包括八旗满洲、八旗蒙古、八旗汉人），但定宜庄认为这是不对的，她在研究中发现《八旗满洲氏族通谱》这本书特别关键。

这本书是乾隆九年钦定的，全书收录了1114个姓氏（*hala*），这些姓氏就是由官方钦定的“满洲”的组成部分，也就是满洲的主体和核心，这里面不仅有满洲姓氏，还有蒙古姓氏（如博尔济吉特氏）和汉族姓氏，不全是满洲姓氏。从此，上至清朝皇帝，下至普通百姓，凡说“满洲”或者“满人”，指的就是爱新觉罗皇室以及这些被纳入《通谱》姓氏的人。

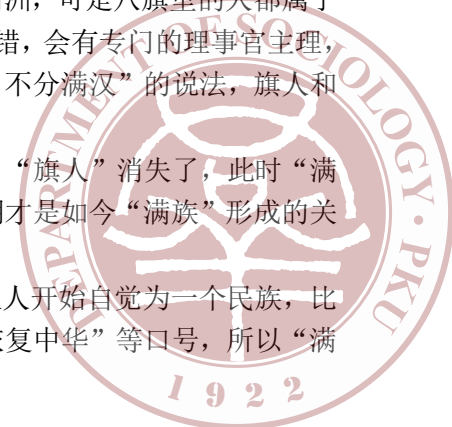
“旗人”、“旗族”和“满族”

众所周知，清朝从努尔哈赤开始建立起八旗制度，把所有归附于他的人都纳入到这个组织。无论满人还是蒙古人，他们都有一种观念，即认为只有人多才是力量强大的象征，而不像汉人把占有土地看得很重要。

清朝入关后，所有人被分成两种户籍，一种是旗籍，一种是民籍。因此清代的人分两种，旗人和民人，除了旗人以外，其余全是民人。“八旗里的人并不全是满洲，可是八旗里的人都属于旗人，旗人都享受特权，在法律上和汉人是不平等的，比如他们犯了错，会有专门的理事官主理，跟汉人的刑罚都不一样。”所以晚清时在京城还流传有“只问旗民，不分满汉”的说法，旗人和民人的界限比满与汉的界限更严格。

从1911年到1949年，清帝国灭亡，民国建立，八旗制度解体，“旗人”消失了，此时“满族”作为一个群体，面临着解构与再生的过程。定宜庄认为这一时期才是如今“满族”形成的关键时期。

近代以来，西方的“民族”、“民族国家”等概念传入中国，汉人开始自觉为一个民族，比如说自己是炎黄子孙，建构自己的发展，于是才有了“驱逐鞑虏、恢复中华”等口号，所以“满



族”最早是由革命党人先叫起来的。“我们看当时大量的文章，他们管这些人不叫旗人也不叫满洲，而叫满族。在那时，革命党人相对于自身作为汉族而建构了满族，当然他们为了‘驱逐鞑虏’，给满族脸上抹了好多黑。”

那么满人怎么称呼自己？清朝统治 300 多年，他们作为八旗这个整体，其实不愿意被拆散，思维观念和生活方式都一样，很难再分开了，所以他们就创造出一个词叫“旗族”，表达了八旗人对于“满族”的认同。

辛亥革命后，清帝与中华民国临时政府拟定了《关于大清皇帝辞位之后优待条件》和《优待皇室条件》。其中一条规定“先筹八旗生计，于未筹定之前，八旗兵弁俸饷仍旧支放”，这使得“旗族”一度很流行。但到 1924 年冯玉祥将溥仪赶出故宫，八旗彻底解体，“旗族”这个词就自然而然地消亡了，存在时间很短。“后来爱新觉罗·溥儒（溥心畲）很积极地为满族正名，但事情没做完就去了台湾。”

随后到了 1950 年代，中华人民共和国成立政协，虽然请了一两个皇族到政协当代表，可是政协最早没有满族，当时好多满族人就很伤心，于是山东青州（当时叫益都）、新疆伊犁地区的一些满族就向周恩来上书说，希望承认满族。周恩来年轻时在辽宁铁岭读书，接触过好多满族人，能够理解这些人的想法，后来就说应该承认有满族这个少数民族，同时国务院不断发文件，例如《关于今后在行文中和书报杂志里一律不用“满清”的称谓的通知》，承认满族的历史功绩，保护满族人民的情感，增进民族团结。

因此，可以说 1950 年以后，在国家民族事务委员会的民族识别工作下，“满族”成为一个新的民族，但它的人员组成、经济文化与认同意识都和原先的清代满洲不同，比如清代的满族主要生活在内地特别是北京，而现在的满族主要生活在东北三省。其次，清代的满族是都市民族，主要生活在城市（很多城市都有“满城”），而现在的满族主要在农村，“此满族非彼满族”。

【论 文】

“新清史”的源与流¹

孙 江²

“新清史”兴起于美国，到底属于中国研究（Chinese Studies），还是属于阿尔泰研究（Altaic Studies），鲜有人追究。如果“新清史”属于前者，堪称“旁枝”，这是何炳棣（Ping-ti Ho）在与罗友枝（Evelyn S. Rawski）辩论中占据上风的原因。如果将“新清史”归为后者，则似为“末流”，因为“新清史”代表人物的身份是汉学家，研究的主题与阿尔泰学者差异甚大。

“新清史”自称与以往的清史研究不同，关注清统治的“满洲性”——族群性（ethnicity），重视使用满文史料。所谓“满洲性”既是显示清统治性格的标志，也是理解其“汉化”的关键要素，强调前者不能改变后者的实在性。如果仅用满文史料就能建构一部大清史的话，早在一百年前就有日本学者做了，何待今日的美国学者？然而，当“新清史”漂洋过海来到中国后，引起的反响既大且久，反过来促使其在美国成为热点。关于“新清史”的轮廓，已有很多论著言及，本文在此仅截取关乎其源与流的一个断面——日本因素，思考“新清史”所引发的一些问题。

¹ 本文由送逸炜根据孙江在中国人民大学演讲录音整理，载于中国人民大学清史研究所主办、钟焯主编《新史学》（第 13 卷）：历史的统一性和多元性》，社科文献出版社 2020 年版。

² 作者为南京大学政府管理学院暨历史学院教授，学衡研究院院长。

一、

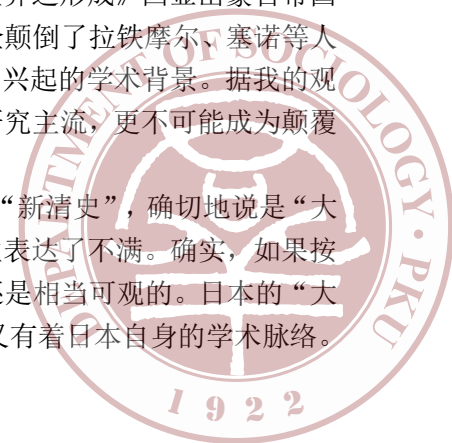
谈起“新清史”，人们常常将其与“内陆亚洲”（Inner Asia）研究联系起来，很自然地要提及两个人物，一个是“内陆亚洲模式”的提出者拉铁摩尔（Owen Lattimore），另一个是将“内陆亚洲”概念化并代之以“中部欧亚”的丹尼斯·塞诺（Denis Sinor）。1940年，拉铁摩尔在《中国的亚洲内陆边疆》一书中提出了农耕-游牧之间互动的“内陆亚洲”模式，指出游牧/草原文明是受农耕/定居文明所制约的。中国社会的内在条件及草原社会的特质，使它们不可能混合成一个在经济上既有精耕也有粗放，在政治上既有集权又有分散的社会。两种社会既不能分离，也不能吸纳或永远控制任何一方。因此，两千年来，从前汉到19世纪中叶，亚洲内陆与中国的相关历史，可以用两个循环来说明：这两个循环形式互有差异，在历史过程中却相互影响，这就是草原部落的分裂及统一的循环，和中国朝代的建立与衰亡的循环。

1963年，塞诺在《中部欧亚研究导论》里提出“中部欧亚”（de l' Eurasie Centrale）概念，后又反复论及，其中1969年发表的长文勾画了一幅“中部欧亚”图像：被视为人类文明发源地的欧亚大陆，比如黄河文明、恒河文明、美索不达米亚文明等所在地方，在图上只是一些黑点，周边为“半边缘”地带，再往外是大片寒冷的中部欧亚核心地带。“中部欧亚”文明的起点和空间范围均不能确定，如果试图对其做出界定的话，将是一个自我否定（negative）的概念。尽管如此，塞诺还是总结了“中部欧亚”的几个特点：

第一，虽然不能界定其起始时间，但可以借用“文明”概念，从“文明”与“野蛮”的关系上解释“中部欧亚”的历史——它是一部“野蛮人”的历史。第二，虽然不能确定其空间范围，但在这一空间里生存着两种不同形态的文化——狩猎文化和游牧文化。狩猎文化是个人主义的，很脆弱；游牧文化是成功的群聚文化，游牧文化部落之间会定期出现一个帝国或一个强有力的领袖，该领袖或帝国出现得快，消失得更快。塞诺对“野蛮人”文化圈表达了同情的理解，他认为，在这一文化圈中存在普遍的宗教宽容，没有出现过一个征服性宗教；残忍的行为也比较罕见，拥有巨大权力的君王的杀戮行为远比中国的皇帝、罗马的皇帝要少。在此前提下，他也指出蒙古帝国对波斯、花刺子模、巴格达的毁灭性武力征服。

20世纪80年代末以降，内陆亚洲研究出现了认识论的“转向”，凸显内陆亚洲重要性的论著纷纷问世。1990年，在乌鲁木齐召开的由联合国教科文组织、中国社会科学院和新疆社会科学院三方合办的学术研讨会上，弗兰克（Andre Gunder Frank）发表了《中亚的中央性》一文，该文一反沃勒斯坦（Immanuel Maurice Wallerstein）“世界体系”理论，认为早在“世界体系”出现前的公元前二千年，地球上就存在一个“中部欧亚”体系，移动的游牧文明优于定居的农业文明。在此之前，珍妮特·L. 阿布-卢格霍德（Janet L. Abu-Lughod）的《欧洲霸权之前》认为在1250~1350年这一百年间存在着三种并列的世界体系：欧洲体系、中东体系及亚洲体系。在此之后，杰克·威泽弗德（Jack Weatherford）的《成吉思汗与今日世界之形成》凸显出蒙古帝国的征服对世界历史进程的积极作用。类似的著述甚多。这些著述完全颠倒了拉铁摩尔、塞诺等人关于“内亚”或“中部欧亚”的叙述，可以将其作为观察“新清史”兴起的学术背景。据我的观察，这种研究反映了西方学界的自省和批判精神，但决不可能成为研究主流，更不可能成为颠覆“西方中心”的历史叙述。

在围绕“新清史”的争论中，还有一个被忽略的源头——日本的“新清史”，确切地说是“大元史”。在美国“新清史”受到追捧时，就有日本学者对其喧宾夺主表达了不满。确实，如果按时下界定的“新清史”标准看，日本同类研究至少在知识积累上还是相当可观的。日本的“大元史”“新清史”可视为上述内陆亚洲研究“转向”的一部分，但又有着日本自身的学术脉络。



20世纪90年代，“冷战”意识形态的对立消解后，日本学界兴起了“从周边看中国”的研究趋向，沟口雄三、滨下武志等学者联名编辑了同名丛书。尽管该丛书从周边看到的尽是“中心”，但预示了日本中国研究“去中心化”时代的来临。1996年，东京大学主办的《中国——社会与文化》杂志组织了关于研究东亚有何意义的讨论，这次各说各话的讨论堪称中国研究“他者化”的事件。自此而后，以往研究的中心开始边缘化，堪称边缘的研究在中心化，本来属于专门之学的蒙/元史、满/清史备受关注——日本读者对元朝的印象原来基本停留在“蒙古袭来”（忽必烈军队侵略日本）上，但现在一跃而为“显学”。这与两个人有关：冈田英弘与杉山正明。

冈田英弘（1931~2017）祖上为日本江户时代的地方大儒，家中藏有很多汉籍，自述很早就通读四书五经。冈田系东京大学教授和田清的弟子，和田师从东洋史创始人白鸟库吉，研究“塞外史”和“满蒙史”。战后日本东洋史研究重新起步，冈田专攻东洋史中的满蒙史，和其他四人合作翻译满文老档，这部资料集出版后，因和田的推荐，1958年冈田等获得“学士院”奖。冈田没有继承和田的研究，而是拿了富布赖特奖学金远赴华盛顿留学（1959~1961）。其时，日本反美“安保斗争”如火如荼，对于来自美国的研究资助，一般学子唯恐避之不及。冈田在美国留学期间，增广见闻，结识了美国人包森（James Bosson），包森后来在加州大学伯克利分校工作，所教的一个学生就是“新清史”的主角欧立德。冈田曾自得地说，包森的满文老师不是内亚研究大家鲍培（Nikolai Poppe）和塞诺，而是他。因为这层关系，欧立德1990年代到日本留学时投入冈田门下。冈田晚年自称只有两个学生，一个是欧立德，一个是妻子宫胁淳子，后者是其学术继承人。

应该申明的是，欧立德的研究属于学术范畴。冈田早年的研究也属于学术范畴，晚年则不然，其著述内容驳杂，多为随感，充斥着对汉文化的偏见，已经失去了一个学者应有的操守。冈田反复阐述的论点有二：第一，“蒙古帝国的建立是世界历史的开端”，清帝国不是中原王朝的继承者，是蒙古帝国的继承者；第二，中国历史始于秦汉，止于南宋，中华民国、中华人民共和国继承的是大清的版图。他认为：“创立中国的是蒙古人的元朝与继承其正统的满洲人的清朝，创立印度的是蒙古人的莫卧儿帝国，奥斯曼帝国是在安纳托利亚的蒙古驻军基础上发展起来的……成吉思汗的蒙古帝国东起朝鲜半岛、中国，西到地中海，创出了几乎所有国家，成吉思汗确实创立了世界。”

比冈田更有影响的，是京都大学教授杉山正明。一般而言，在日本，学院派学者是先撰写出版学术专著，然后再在此基础上撰写面向大众的通俗读物。杉山反其道而行之，他捕捉到内陆亚洲研究“转向”的意义，撰写了大量通俗著作。在这些通俗著作中，他反复强调两点：第一，“蒙古时代的开端”是世界历史的开始，标志着原有的世界历史框架被颠覆；第二，游牧的、移动的文明高于农耕的、定居的文明，蒙古帝国在征服过程中的暴力是极其有限的。这两个观点与上述冈田的观点大体一致，这涉及究竟谁为首倡者的问题。

杉山比冈田小近20岁，其师本田实信——日本最早使用波斯文、阿拉伯文研究蒙古史的学者——毕业于东京大学，算是冈田的师兄。冈田对暴得大名、获奖甚多的晚辈十分鄙夷，批评杉山只懂波斯文，根本不懂蒙文和满文，其论点窃自自己的研究。冈田之妻宫胁更是指责杉山居然在其著作中分不清蒙文中的左和右，曾在一次学术会议上当众质问杉山：其著作为何不开列参考文献。说来也是，在笔者阅读的杉山的所有通俗著作中，几乎没有一本列出了像样的参考文献，那些内容重复、议论散漫的叙述的“底本”来自何处，读者不甚了了。这既不符合学术规范，更与日本学界的习惯背道而驰。非但如此，杉山在其唯一的学术论著中也没有附上参考文献，令读者难以了解其研究的实质贡献到底在何处。

但是，在日本学界，与大红大紫的杉山相比，冈田是一个另类，这要追溯到20世纪60年代冈田挑起的关于达延汗（Dayan Khan）的争论。元朝崩溃后，退居蒙古高原的蒙古人在达延汗的

领导下重新聚合起来。如果没有达延汗，就没有后来的蒙古人共同体及国家，达延汗因此被蒙古人称为“中兴之主”。“达延汗争论”和上文提到的“新清史”所主张的使用满文史料有关。关于达延汗，京都大学教授荻原淳平根据由满文译成汉文的史料进行研究，而满文译自蒙文，译文不免有所差池，自然影响到解读。冈田谙熟满文和蒙文，他用激烈的言辞批评对方，强调在研究满人和蒙人的历史时，应该以他们的资料为准。冈田得理不让人，态度嚣张，为此付出了代价——长期自绝于日本学界。

二、

可见，要了解“新清史”的来历，不能忽略“大元史”的存在——特别是冈田的言说。而要知道“大元史”，还需要进而翻看“东洋史”的老账簿，因为相关问题意识在一百多年前就已经有了。

19世纪中叶，德国历史学家兰克（Leopold von Ranke）扬弃进步-普遍史叙述，以科学的实证方法，关注特定时空的人群离合，建构了具有现代学科意义的历史学，此即以领土国家（territorial state）或具有共同属性的共同体（national community）为研究对象的民族-国家的历史学。1887年，兰克去世的第二年，其弟子路德维希·里斯（Ludwig Riess）受聘于日本东京帝国大学，培养了日本第一代现代历史学家白鸟库吉。现代历史学含有西方中心主义的特征，在西方-非西方等级化序列里，世界历史叙述呈现出先进-落后的差异结构，“东洋史”试图打破这种西方中心的世界历史构架。

根据黄东兰的研究，明治日本的中国研究有两个不同的谱系，一个是“支那史”，以中国文化为中心的历史叙述；一个是“东洋史”，试图建构以民族为主体的历史叙述，从而替代基于中国传统历史叙述的“支那史”。在“东洋史”的谱系里，第一个重要人物是那珂通世（1851~1908）。那珂在1888~1890年分册出版了《支那通史》，这部用汉文写就的中国通史对晚清士人影响甚大，成为包括柳诒徵在内的很多史家拿来即用的底本。《支那通史》只写到南宋，尚未完成，那珂即转而撰写《那珂东洋小史》。

1894年，他建议日本文部省将“支那史”改为“东洋史”。原来，“明治维新”后的日本业已从封建国家变为中央集权的现代国家，开始紧随欧美列强向亚洲扩张，那珂敏锐地感觉到膨胀的帝国需要一部新的亚洲历史书，于是建议文部省将中学外国史课程一分为二——西洋史和东洋史。东洋史以中国历史为主，但要兼顾中国周边的民族及朝鲜、印度等。具体而言，要点有二：第一，“以支那为中心的东洋诸国治乱兴亡之大势，与西洋历史相对，构成世界历史之一半”；第二，“尚应涉及支那种、突厥种、女真种、蒙古种等人种盛衰消长之历史”。这揭示了“东洋史”旨在建构以东亚民族/族群为主体的历史，“东洋”成为一个包括汉族在内的各族群竞争的地理空间，“中国”不是文化的中心，只是可视的物理空间的中心。

基于此，《支那通史》里的“华夷”二元对立叙述在《那珂东洋小史》里发生了逆转，该书虽然依旧使用“胡人”“夷狄”等词，但《支那通史》里的“戎狄窃据北带”“夷狄乱华”的表述消失了，改为“华”“夷”对等争斗。如，对北魏孝文帝的改革，《那珂东洋小史》感叹孝文帝因汉化而“柔懦”：“鲜卑人沉迷于华夏的‘美风’，忘掉了自我，诚足以为戒也。”（那珂通世（中古·南北朝、隋）《那珂东洋小史》）。那珂盛赞匈奴刘氏雄才大略，忽必烈、康熙更是“雄杰”。《支那通史》里关于蒙古西征的屠城、杀戮叙述，在《那珂东洋小史》中则变为对武力的赞扬。“力”高于“礼”，“武”强于“文”。原来有高低之分的文明——定居农业文明高于移动游牧文明——变为平起平坐，甚至后者高于前者，这和百年后冈田、杉山的上述观点十分相似。

但是，那珂所写的东洋史毕竟还只是“小史”，相当于纲要，之后的第一代中国史学者桑原鹭臧、白鸟库吉以及第二代之宫崎市定等都试图建构非中国中心的东洋史，但没有一个人能够做到。原因何在呢？这是由于汉文以外的文字资料十分有限，即使能颠倒汉文资料，写来写去，仍免不了以中国为中心。在日本大学里，“东洋史”实为“中国史”，这种“名不副实”的“东洋史”在 20 世纪末走到了尽头，绝大多数大学取消了“东洋史”课程，代之以“亚洲史”课程。

在研究上，如果说第一代、第二代学者未能建构以民族/族群为主体的东洋史的话，那么第三代的冈田、第四代的杉山则试图实现和超越其前辈想要达到的目标。冈田切断中国历史，称“新清史”研究的是“清朝史”，不是“清代史”，“清朝史”是“一朝之史”，是大清帝国的历史，不是连续性的中国历史中的“一代之史”。杉山也毫不落后，他多次质疑“文明圈”概念，构成其历史观的底色即霍布斯（Thomas Hobbes）所指出的人与人之间的厮杀状态。二人的文字均透露着对汉文化的极度厌恶和对非汉文化的异常偏好，区别仅在于冈田毫不掩饰，杉山稍作文饰而已。冈田因为言论背离学术，日本学人大多避而远之；其实，仔细阅读杉山的文字，其反复使用的论据和单方面的言论，令人不禁对其学识和见识产生怀疑——比如，他揶揄文天祥为得到身后名声而自寻其死，最终如愿以偿。就此而言，美国“新清史”与冈田、杉山二人的“大元史”——强调一下，不是日本的蒙/元史研究——是有本质区别的。

需要指出的是，冈田、杉山的“大元史”与“东洋史”在批判汉文化上虽然如出一辙，但二者所依托的学术语境和政治背景却根本相异。在民族-国家的时代，“东洋史”的倡导者呼应的是“民族史”叙述，试图建立以“民族”为单位的历史叙述；而“大元史”及“新清史”则呼唤后民族-国家时代的历史叙述，“族群”优于“民族”。冈田、杉山的观点不消多说，关于“新清史”，邓茹萍（Ruth W. Dunnell）和米华健（James A. Millward）在合编的新清史研究论文集导言中写道：“新清史”研究代表的是清史研究的“族群转向”（ethnic turn）。有意思的是，米华健的著作《嘉峪关外》被译为中文在中国香港出版时，书名由“族群”（ethnic group）改为“民族”（nation），这很能说明译者与作者在历史认识论上的分歧。概言之，“新清史”拥趸笔下的“民族”实则为现实中的“族群”，突出“族群”必然会弱化“民族”的整合性。“新清史”的批判者知悉“新清史”所隐含的政治性，强调用现实的“民族”涵括历史上的族群，二者的认识如两条平行的轨道绝不可能交叉。

三、

由上可知，“新清史”介于中国研究和阿尔泰研究之间，研究领域偏重于中国史，问题意识深受内陆亚洲研究“转向”之影响。此外，“新清史”还受到“大元史”之影响，后者意欲建立非汉中心的“世界史”架构，而这恰恰是一百年前“东洋史”想做而未能做成的。意味深长的是，在“新清史”和“大元史”的刺激下，近年日本史学界兴起了名为“东部欧亚”——帕米尔高原以东除日本之外的广大地区——的研究，这一研究不仅在演绎“大元史”的问题意识，而且将批判的矛头指向开启二战后“东亚研究”（東アジア研究）的著名学者西嶋定生，因为西嶋是以朝贡体系和汉字文化圈来规定东亚的属性的。西嶋是战后日本十分重要的中国史专家，对他的批判不仅仅限于“东部欧亚”研究上，还体现在其他有关中国的研究上。西嶋业已成为一个风向标，对他的看法是衡量学者是否持有反汉文化或非汉文化历史意识的标尺。

历史叙述是将“不在”的过去呈现于“现在”的行为，根据有限的史料在证据和可能性之间进行推论并得出不至乖戾的结论，这种工作十分不易。德国社会学家齐美尔（Georg Simmel）在《历史哲学的问题》中认为，“心理学是先验的历史科学”，人很容易将自己的情感和意识投射到研究对象上。受胡塞尔（Edmund Husserl）现象学之影响，齐美尔在《历史哲学的问题》第二

版（1905）中修正了这一看法。但是，即便每一位历史书写者都自称价值中立或价值悬隔，个人的情感和意识对书写行为还是会或多或少地产生影响。围绕“新清史”的争论即是如此。争论双方的焦点似在“汉化”——历史上的中国轮廓，实为“民族”——现实中的中国国家，除了冈田和杉山外，几乎没有一个“新清史”的拥趸会否认“汉化”的存在及其强大影响力。吊诡的是，中国学界在拒斥“新清史”的同时，却在拥抱杉山的“大元史”；在抵制“内陆亚洲”视角的同时，又在追逐“东部欧亚”的新潮。撇开这点不论，对立双方围绕过去的认识无疑都有着鲜明的当代性和政治性。

杉山正明说，“我们绝对应该避免以现代的状况或概念、印象为依据，来解释过去的历史真相”。是为正论。然而，杉山唯一一本学术专著『モンゴル帝国と大元ウルス』的书名，即明显透露着作者的偏误。据说该书名直译是汉文“蒙古国与大元国”，在蒙古人统治下，“同时代使用汉语的人说‘大元（国）’，使用蒙古语的人说‘大蒙古国’（ulus——引者注）”，可见“大元国”即“大蒙古国”（大モンゴルウルス=Yeke Mongγol ulus）。显然，由于作者刻意强调元“国”是蒙古“帝国”的一部分，结果把两个同义词混为一谈了。杉山贬抑汉文化，称册封体制、儒教文化、汉字文化等在东亚历史上产生过重要影响的文化和制度，散发着自私的优越主义气息。借用他的话，这不正是以“现代的状况或概念、印象为依据”吗？所谓“现代的状况或概念、印象”是指基于后民族国家的信念，试图打破以民族国家为中心的历史叙述。杉山反转的中国历史叙述，隐约含有超越现实的企图。杉山知道有被如此理解的可能，故而将论题严格地限定在“过去”，只是偶尔会不经意地冒出几句惊世骇俗的话来。冈田则不然，其晚年编辑的著作集将以往文章写作“中国”的字样一律改为“支那”，文中充满偏见的议论令人质疑其历史学者的身份，因而被杉山讥为“天马行空”。

欧立德在为冈田英弘著作集撰写的出版推荐词（截取回忆文章的一段话）中说：“冈田英弘是全球史出现之前的全球史学者。”全球史（global history）确切的含义应理解为“全球史学”，正如 global 这个形容词所表征的，它研究的对象并非自明的，有关它的叙事是一种具有“未来”指向的行为，全球史研究面对现代历史学的重负，在迈向消解西方中心的国族叙事上关注空间上人的移动、物的移动所形成的人群关系。蒙古帝国打通东西交通，使欧亚大陆的东与西曾经存在的历史发生了断裂，这是事实，但如果进而说开启了“近代”世界历史的话，它和大航海后出现的近代世界历史到底是什么关系？杉山自身其实也很恍惚。后者之所以被视为近代世界历史的开端，是因为形成了由世界市场、世界认识、殖民统治等构成的具有实在性的“中心—一半边缘—半边”结构。

乌·额·宝力格在关于杉山正明的书评中曾指出，德勒兹（Gilles Deleuze）认为资本主义社会导致人的病态，只有游牧文化的攻击力量才能使其复苏和复兴，“杉山正明（和冈田英弘）的世界史就是按照这个思路写的，游牧民或蒙古人只是他们批判民族-国家或民族主义的‘战争机器’而已”。这道出了冈田、杉山二人之研究的当代性和政治性——通过反转中国历史叙述，曾经受中华文明支配，后又受欧美压抑并尝过战败滋味的作者在历史意识上获得了想象中的解放。

另一方面，除基于专业立场对“新清史”的批评外，中国的一些批评其实远离了“新清史”本身。就方法论而言，这与其批判的对象冈田和杉山的“大元史”似有可通之处。涉及民族、族群的历史叙述或多或少地与现实政治发生关联。政治并非仅以支配-被支配的形式呈现，往往作为一种日常知识而对历史书写发生持久且深刻的影响。历史，确切地说历史学作为一门学问有其自律性，在证明过去的实在性时必须遵循一定的“科学”程序，否则无法保证研究的“真实性”。为此，不断切换聚焦过去的镜头，强化历史书写的“透明性”，是历史学从业者的职业伦理所在。



【政策信息】

2020 年、2021 年《政府工作报告》有关民族、宗教、侨务问题的论述

2020 年政府工作报告：

“**我们要坚持和完善民族区域自治制度**，支持少数民族和民族地区加快发展，**铸牢中华民族共同体意识**。全面贯彻党的宗教工作基本方针，发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用。海外侨胞是祖国的牵挂，是联通世界的重要桥梁，要发挥好侨胞侨眷的独特优势，不断增强中华儿女凝聚力，同心共创辉煌。”。

2021 年政府工作报告：

“**我们要坚持和完善民族区域自治制度**，全面贯彻党的民族政策，**铸牢中华民族共同体意识**，促进各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展。全面贯彻党的宗教工作基本方针，积极引导宗教与社会主义社会相适应。全面贯彻党的侨务政策，维护海外侨胞和归侨侨眷合法权益，更大凝聚中华儿女共创辉煌的磅礴力量”。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 323 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

