

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 343 期
2022 年 1 月 15 日

目 录

【论 文】

- 努力推进马克思主义民族理论中国化 马 戎
- “中华民族是一个”的前史：顾颉刚西北考察的边疆思想史价值 袁 剑
- 超越民族主义：“多元一体”的清代中国
——对“新清史”的回应 张志强
- 方国瑜先生的晚宴 张轲风
- 编一册少数民族文学读本，如何？ 陈平原

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

【论 文】

努力推进马克思主义民族理论中国化¹

马 戎

一、“马克思主义民族理论中国化”是习主席给民族理论界提出的重要任务

2019年9月习主席在全国民族团结进步表彰大会讲话中明确提出“以铸牢中华民族共同体意识为主线做好各项工作”。这是中央确定的新时代我国民族工作的主线和方向，列入2020年政府工作报告。但是在明确了主线和方向后，我们仍然需要有一套系统的民族理论对这条主线予以阐述和说明，以便将其全面落实到我国民族工作各领域的具体实践中；需要编写相应的学校教材，把这些理论知识传递给年轻一代。在这个方面，习主席提出“坚持马克思主义民族理论中国化”。这是新时代中国特色社会主义思想的重要组成部分，也是我国民族问题研究者肩负的一项历史性任务。

20世纪50年代，我国民族工作的具体制度政策设计在一定程度上受到苏联民族理论和政策的影响²，这在50年代初期的国内外大环境下难以避免。经过研究机构和民族院校教师多年的努力，我党的民族理论逐步系统化。自1983年国家民委教育司编写《民族理论与民族政策》（试用教材）后，我国先后出版20多本相应教材（见附录1），结构与内容大同小异。这个民族理论体系以马克思主义经典作家特别是斯大林民族理论（“民族”定义等）为理论框架和核心观点，同时吸收我党多年来在革命战争年代开展民族工作的重要经验，在各民族院校和民族地区部分高校的相关课程中使用多年。

改革开放40年来，中国社会发生巨大变化。随着时代发展，这个已成为我国政治话语传统组成部分的“民族”理论体系与中国现实社会之间的脱节逐渐显现出来：

1. 民族理论和民族政策教材仍以经典作家论述为主要内容，脱离中国国情

经典作家特别是斯大林有关“民族”的论述一直是我国民族理论与民族政策教科书的重要内容。但是，马恩列斯论述民族问题时的历史场景和政治文化环境与今天的中国存在极大差异，我国现有的民族理论和相关教材在这些方面缺乏说明和分析，无法引导学生和民众真正深刻地理解马克思主义科学精神和具体观点，并与中国民族关系现状和身边社会现实联系起来。现有的民族理论叙述，多是从概念到概念，从摘引经典文献到引用中央文件，以此作为我党民族制度与政策的理论基础和政治依据。研究者极少分析我国各民族的实际发展态势及其演变实况，缺乏对中国社会的实证性调查研究和民族政策实践效果的客观评估。

我国民族工作需要理论指导，但更重要的，是需要思考如何在实际工作中根据社会变化而不断改进相关制度、政策和工作方法。解放后我国的民族理论研究工作，长期沉浸在文献检索和“理论话语梳理”中，欠缺我党在革命斗争中长期坚持的“没有调查就没有发言权”“实事求是”的认识客观事物的科学精神。认识社会内部矛盾需要运用社会科学的调查方法，发现社会变化需要有一定的知识积累。我国的民族理论研究长期缺乏社会科学的学科基础，因此在运用马克思主义科学方法研究中国民族问题和推进马克思主义民族理论中国化方面，难以得到实质性进展。相关教材基本内容几十年不变，只是随着领导最新讲话作局部补充。毛泽东同志探索中国革命的成功

¹ 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2021年第6期，第13-19页。

² “新中国成立后一直沿用着的斯大林的民族定义，对中国共产党和中国政府的民族理论和民族政策产生过重要影响”（吴仕民，2016：30）。

道路、邓小平同志探索中国改革开放的成功道路，都是在社会调查和社会实践中走过来的¹。中国的民族政策如想取得成功，也必须走“解放思想，实事求是”之路，在长期的社会调查和工作实践中总结和提出适合中国国情的民族理论。

2. 确立我国民族关系大框架的“民族识别”

在“民族识别”过程中，斯大林“民族”定义和民族理论被应用在56个“民族”层面²，参照这个民族定义提出来的民族“四大要素”重新建构各少数民族，强调各民族具有不同于其他民族的语言、居住地域、传统经济活动和共同文化心理，关注的是不同民族之间的差异，而不是在各族交往交流交融历史过程中孕育凝集的共性。在这个思路指导下编写出版的55个少数民族《简史》、《语言简志》和《自治地方概况》，成为我国民族研究的知识起点和各民族青年一代认识本民族历史文化和群体关系的知识体系。这种做法实质上把长期交往交流交融历史过程中形成的“多元一体”的中华民族予以“肢解”，极为不利于培育和构建各族干部和知识分子对中华民族和国家的整体认同。习主席指出“中华文化是各民族文化的集大成”，但我国的民族工作多年来强调的是“保护和发展各民族特色和传统文化”，而不是努力“树立和突出各民族共享的中华文化符号和中华民族形象”，并没有在“增强各族群众对中华文化的认同”方面着力，这不能不说是重大失误。

民族识别和其他民族工作的理论基础与努力方向，与我国理论界和教科书上提出的“民族”定义密切相关。长期以来，56个民族与中华民族都被称作“民族”。在2014年中央第四次民族工作会议前后出版的民族理论教材，出现“中华民族”一词时有几种情况：（1）介绍民国文献提到“中华民族”（金炳镐，1984：62；等）；（2）引用毛主席语录时提及“中华民族”一词（金炳镐、王铁志，2002：18；等），（3）“通过识别并经中央政府确认的民族有56个，总称为中华民族”（布赫，2002：2；等）；（4）“组成中华民族的56个民族”（金炳镐，1994：373；等）；（5）“中华民族既是中国各民族的总称，又概括了中国各民族的整体认同”（江平、黄铸，1994：23；等）；（6）“我国各民族的各自民族归属感很强，都很热爱自己的民族，都为自己民族的发展奋发努力。同时，我国各民族又都认同中华民族，认定自己是中华民族的一员”（吴仕民，2016：5）。以上表述仅仅把“中华民族”作为中国人的总称，但是当这些教材开始具体讨论“民族”定义时，则完全转为对斯大林民族定义中各具体要素（共同地域、共同语言、共同经济、共同文化）的详细讨论，完全不再提及“中华民族”概念，在讨论“民族政策”时则完全聚焦于56个“民族”的层面。这样的理论结构和话语体系在客观上强化了“各民族的各自民族归属感”，虚化了“中华民族”概念，在政治认同和文化认同方面必然导致各族民众的中华民族共同体意识淡化。

这即是2001年《民族区域自治法》修订版和2018年以前历次宪法版本均缺失“中华民族”概念的理论根源。中央近期多次提出“铸牢中华民族共同体意识”，特别强调要“增强各族群众对中华民族的认同”，具有明确的现实针对性。

3. 我国民族工作长期强调的是“中华民族多元一体格局”的“多元”而不是“一体”

在我国民族理论教育和各级政府民族工作中，“尊重民族差异，落实民族政策，培养民族干部，帮助少数民族发展”一直是主导性话语，强调尊重民族差异和少数民族权益，很少提及平等公民权、公民义务和法治；在“中华民族多元一体格局”中强调的是“多元”，很少谈及“一体”；强调反对“民族同化”，绝口不提“民族融合”；个别学者甚至否认“中华民族”作为政治实体的

¹ 陈云同志曾回忆道：“在延安的时候，我曾经仔细研究过毛主席起草的文件、电报。当我全部读了毛主席起草的文件、电报之后，感到里面贯穿着一个基本指导思想，就是实事求是。……领导机关制定政策，要用百分之九十以上的时间作调查研究工作，最后讨论作决定用不到百分之十的时间就够了。……难者在弄清情况，不在决定政策”。（dangshi.people.com.cn/n1/2020/0629/c85037-31762302.html）（2022-1-7）

² “在马克思主义民族理论发展史上，第一个完整科学的民族定义，是斯大林于1913年在《马克思主义与民族问题》一文中提出的”（共同语言、地域、经济生活、文化）（吴仕民，2016：28）。“新中国成立后一直沿用着这个民族定义，对中国共产党和中国政府的民族理论和民族政策产生过重要影响”（金炳镐，2012：13）。

存在¹。这些观点和思想倾向既不符合中华民族几千年来交往交流交融的历史事实，不符合列宁有关“民族融合”的主张²，也不符合中国当前民族关系发展的主线。

多年来，在讨论我国的民族理论和开展民族工作时，只要提到“民族”一词，人们想到的就是“少数民族”。这个“只讲多元，不讲一体”的民族话语体系在理论宣传上把“中华民族”虚化，在各项民族政策的实践中加深了各族民众之间的群体区隔，不利于加强各族干部和民众对中华民族和国家的认同。特别是以这一民族理论为主导的相关教材在少数民族青少年中产生一定的误导作用，在学校教育中强化了各族学生的“各自民族归属感”，并影响他们走上工作岗位后的政治认同和文化认同。这就是现有高校《民族理论和民族政策》教科书和中学相关教材必须系统重新修订的主要原因。

4. 我国民族理论与现实民族关系演变之间明显“脱节”

自20世纪90年代直至本世纪，我国有些地区民族关系一度明显恶化，发生多起严重恶性群体暴力恐怖事件。但是，现有的民族理论和民族政策教科书既不能深刻地解释这些事件发生的原因，也没有告诉我们今后应当采取哪些措施来有效地改善我国的民族关系。这表明现有民族理论体系与中国社会发展现实之间出现严重脱节现象，已经成为阻碍落实中央提出的当前我国民族工作主线和方向所必须解决的核心问题。

我党在百年奋斗历程中，不断在实践中探索前进，既有辉煌也有失误。工作中的失误曾出现在经济规划领域（“大跃进”）和政治运动（文化大革命）中。毋庸讳言，我们在民族工作中也存在失误，否则在我党全面执政、掌握党政军司法文教所有系统的形势下，一些民族地区不应该出现如此强烈的离心倾向和严峻的社会稳定问题。建国70年了，我国少数民族干部、知识分子和民众绝大多数出生在解放后，成长在新中国，是在我党领导下的各级学校接受的教育，学习的是政府组织编写的“民族理论和民族政策”系统教材。我们必须承认，部分少数民族干部、知识分子和民众的本民族意识较强、中华民族认同意识淡漠，以及部分少数民族国民在政治认同和文化认同领域出现的严重偏差，都与现有的民族理论密切相关。因此，我们应当在坚持马克思主义基本立场和政治大方向的指引下，本着“实事求是”的科学精神，系统梳理我党在民族理论建构和民族工作实践中走过的历程，组织各民族地区的深入社会调查，总结经验教训，重新构建立足本土、有中国特色的民族理论，重新编写学校教材，为新时代铸牢中华民族共同体意识在青少年中发挥政治引领的重要作用。梳理原有教材，并不是将其简单否定，而是吸取经验教训，与时俱进，有利于在新时代更好地开展民族理论教育和开展民族工作。

习主席提出：“我们坚持准确把握我国统一的多民族国家的基本国情，把维护国家统一和民族团结作为各民族最高利益；坚持马克思主义民族理论中国化，坚定走中国特色解决民族问题的正确道路”。我国的民族理论界必须在马克思主义基本原理和研究方法的指导和在广泛调查研究的基础上，坚持“实事求是，解放思想”和“实践是检验真理惟一标准”的科学精神，提出符合当前中国社会发展进程“与时俱进”的民族理论体系。

二、如何推进马克思主义民族理论中国化

为了推进马克思主义民族理论中国化，需要在以下几个方面做出努力：

1. 运用历史唯物主义和辩证唯物主义的方法，把经典作者们留下来的有关“民族”的论述和具体观点放到他们当年生活的那个时代的社会政治背景下来分析和理解，分析他们的基本立场

¹ “我们也要看到在国内层次上考察民族概念时，某些学者对‘中华民族的民族实体已经形成’持否定意见的合理性和理论价值”（李贲，2016）。

² “社会主义的目的不只是一要消灭人类分为许多小国家的现象和各民族间的任何隔离状态，不只是一要使各民族接近，而且要使各民族融合”（列宁，1916：719）。

（反对封建世袭专制社会制度，反对殖民主义、主张民族平等和民族解放等）在当时每个具体场景和事件中是如何表达的，分析他们提出各项具体观点时的分析方法与论证逻辑。这些解读与讨论将有助于今天的读者理解经典作家们写作时的社会历史背景和他们的观点内涵，将其转变为活生生的知识和思想方法，避免把经典作家的具体观点予以机械的理解，将其“公式化”和“绝对化”，并简单地套用于当代中国社会的具体场景。

2. 在列宁、斯大林有关“民族”的论述中，要把基本政治纲领与某个特定时期、某地区局部具体革命斗争的策略相互区分开来。在革命斗争中，有时需要根据外部形势和敌我力量对比做出妥协和让步，有时需要根据某些制度和政策的客观实践效果对之不断加以修正纠偏。如列宁曾明确反对联邦制，在十月革命后的现实形势下转而赞同联邦制，但称其为“过渡形式”。这些理论与实践的探索足迹可以帮助我们丰富和加深对经典作家有关论述的理解，将其视为活生生的、与时俱进的理论探索，而不是僵化生硬的教条文字，有助于全面和系统地理解他们如何工作实践中推进理论探索，从而避免在解读中出现偏差。

3. 马克思主义之所以是科学，就是因为它不是僵死的教条，而是能够在实践中根据客观条件不断推动创新性发展。实事求是、与时俱进是马克思主义的活的灵魂。我们应当坚持“实事求是”的科学精神，从各国在民族/族群问题领域的长期实践活动的成功案例中吸取经验，从失败案例中吸取教训。应当坚持在历史回顾和经验总结中重新理解和认识经典作家有关“民族”的论述。苏联和南斯拉夫这两个社会主义多民族国家的解体，无疑与这两个国家在民族理论和民族制度、政策设计与实践中存在的问题有关。而我们对这两个国家以“民族”为单元发生政治解体的原因和机制并没有真正在理论上说清楚。相比之下，西方学者已对此开展了大量深入的研究。列宁和斯大林的“民族”论述与苏联在民族问题上的社会实践之间存在什么关系？苏联以民族共和国为单元发生的政治解体能够为我们思考中国民族问题提供什么启示？这些重大的理论问题不应当回避。

4. 马克思主义不仅有助于我们理解苏联和南斯拉夫以“民族”为单元发生解体的深刻理论和制度原因，还可以帮助我们认识其他国家的发展规律。世界上有一百多个国家，各国历史上继承下来的政治文化格局与今天面对的国内民族问题千差万别，真正具有科学精神的马克思主义民族理论应当有助于我们认识这些国家的民族关系演变规律，有助于我们分析这些国家内部现实的民族矛盾，有助于我们认识这些国家在处理民族/族群关系方面的成败得失，我们必须拓展视野，从世界上所有国家的理论探索和社会实践中吸取政治智慧。

5. 中国共产党自1921年建党开始，一直在探索如何表述和理解中国的民族关系，我党在这方面有大量历史文献需要进行系统的整理和研究。1949年建国后，我党作为执政党在民族工作方面已有七十年的大量实践。我们应当把我们对马克思主义民族理论的解读与中国国情和中国共产党近百年民族工作的具体实践联系起来，把党和政府民族工作文献的研究与中国各地区的实地调查结合起来。新疆、西藏、内蒙古等地各有不同历史和社会特点：历史上与中央政权的关系不同，少数民族干部队伍与我党的历史渊源不同，语言文化和宗教信仰的传统不同，经济上与内地的联系与依赖程度不同。总体来看，各地区之间在许多重要领域存在很大的差异性，必须“实事求是”，区别对待。我们必须对中国民族关系的演变过程分地区、分时期、分专题进行调查分析和理论概括。看看哪个时期当地民众更认同国家，哪个时期认同意识减弱，分析造成这一态势的制度政策原因和具体影响因素。调查研究是我们进一步深刻理解马克思主义民族理论，把马克思主义基本原理与中国社会实际结合起来的重要途径。

6. 中国民族格局和民族关系史是在中国国土和中华文化这一土壤中发展和演变出来的，我国的民族理论必须扎根于中华民族发展史。无论是西方“民族”(nation)“民族国家”(nation-state)话语、“族群”(ethnicity)话语或者苏联的“民族”(нация)理论，都不能简单地拿来套用到中国社会，我们必须立足中国本土的历史与文化土壤，理论联系实际，根据社会调查研究和政策实

践总结出具有马克思主义科学精神和适合中国国情的民族理论。今天我们尤其需要对中文“民族”这个民族理论的核心概念进行再诠释，梳理 nation、ethnicity 等核心概念在西方的缘起与演变，以及这些概念进入中国后国人的解读与使用，在此基础上对这些核心概念予以重新定义，以此奠定我国在民族研究方面的理论自信。

这些研究工作是马克思主义民族理论中国化的基础。习主席强调要“加强中华民族共同体历史、中华民族多元一体格局的研究，……教育引导各族干部群众树立正确的国家观、历史观、民族观、文化观、宗教观”。这些要求具有明确的时代针对性。中国的民族理论必须扎根于中国历史和文化土壤，适合中国国情，同时在与世界上其他国家民族理论研究者的学术交流中构成人类社会共享的知识体系。

三、创建根植于中华文化土壤、符合中国国情的马克思主义民族理论

苏联解体导致两极化国际体系的终结，世界各国族群关系和民族主义运动呈现出多种新态势，我们需要以“与时俱进”的态度重读马克思主义经典作家有关“民族”的论述，理解其科学精神，分析各国的民族主义思潮和各国政府在民族政策方面的得失。中国的民族理论必须以马克思主义基本原理和研究方法为指导，根植于中华文化土壤，以中华民族发展史为基础，对建国70年来的民族工作历程中的得失进行经验总结，坚持“实事求是”和“与时俱进”科学精神，在对我国民族关系现状开展大量实地调查的基础上，依据总书记的论述持续推动我国的民族理论实现创新性发展，

我们应当把“马克思主义民族理论中国化”的要求最终落实为创立一套新的理论话语体系，既要在理论上体现马克思主义科学方法，具体观点也要符合中国的历史进程和现实国情，并在社会实践中切实服务于当前铸牢中华民族共同体意识的各项工作。同时，要把马恩列斯的相关论述与中国具体国情、民族关系历史发展趋势结合起来，考虑如何把国际社会有关共识（平等、公正、人权等）用于解读中国的民族制度与民族政策，努力构建能够与国际学术界、舆论界进行交流的基本核心概念和逻辑体系，把民族理论纳入中国与国际社会对话的核心内容，在民族理论和研究领域讲出能够令各国信服的“中国故事”，在这个领域提高中国人的道路自信、理论自信、制度自信和文化自信。

我建议的理论概念体系中把“中华民族”定义为“民族”（nation），与美利坚民族、印度民族等相对应，同时把我国的少数民族改称“少数族群”（ethnic minorities），与美国的黑人等少数族裔相对应。这将有利于外国学者把中国的西藏问题和新疆问题放在“族群”层面而不是有自决权的“民族”层面来理解。中央重要文件（民族区域自治法、党章等）中的“民族区域自治”英文版曾误译为 regional national autonomy¹，虽已部分得到纠正，但是这也说明我国民族理论界对一些核心概念的理解依然存在分歧。

不同文明体系之间确实会发生冲突，但处理文明冲突时可以有不同的基本立场和态度。一神教传统的文明体系（基督教、犹太教、伊斯兰教等）对待不同宗教集团的互动时，在历史上就形成了“圣战”传统和对“异教徒”的绝对排斥。这是亨廷顿在《文明的冲突》一书中表达的“双重标准”的基督教文化特点。而中华文化的基本特质是“非有神论”的世俗性，在处理内部的族群文化多样性及与外部其他文明（佛教、伊斯兰教、基督教等）交往中秉承的态度是“和而不同”和“己所不欲，勿施于人”，认为“四海之内皆兄弟”，全体人类是一个命运共同体。这是中华文明在几千年族际交往中得以延续并发展的文化优势。习主席强调的“中华民族命运共同体”理念，即是以“命运共同体”这个概念把国内各族群紧密地凝聚起来，共同应对来自外部的政治打压、

¹ 全国人大常委会法制工作委员会翻译，民族出版社2001年6月出版的《中华人民共和国民族区域自治法》（中英文对照本）中，“民族区域自治”译为“regional national autonomy”。2018年宪法修正版也曾作同样翻译（叶江，2018：1）。

贸易战、“颜色革命”和战争威胁。同时，习主席又把中华文化的这一基本理念延伸到整个人类社会，提出“构建人类命运共同体”。恩格斯说马克思首先是一位革命家，无产阶级以及全人类的解放是其毕生的事业¹。“铸牢中华民族命运共同体”和“构建人类命运共同体”是我们在新时代的伟大奋斗目标。习主席的观点与马克思主义基本观点一脉相承，是当代马克思主义民族理论的重要组成部分。

我们必须立足中国的历史与文化土壤，理论联系实际，根据调查研究和政策实践总结出适合中国国情的民族理论。现在民族理论界观点分歧很大：如有人撰文提出放弃使用“中华民族”概念（都永浩，2010）；《中国民族报》发表文章指出“中华民族形成的条件还没有完全具备”（李贲，2016）。如果尚未形成，何谈铸牢？该报另一篇文章强调“‘民族自决’是民族区域自治制度的重要理论”（熊文钊、多杰昂秀，2017a）；还有一篇文章强调“对于中央与民族自治地方之间存在的公共事权，应当遵循协调与协商的原则”（熊文钊、多杰昂秀，2017b）。这些都显示出在国内民族理论界和主管部门中存在重大理论分歧，应当在充分讨论的基础上尽快把认识统一到中央提出的“铸牢中华民族共同体意识”这条主线上来。

习主席近期讲话的许多重要内容已经为马克思主义民族理论中国化工作指出了大方向和研究要点，他对中华民族共同体形成历史、中华文化的基本性质、文化认同与政治认同之间的关系、民族区域自治制度的核心内涵、国家通用语言文字教育在文化认同中的重要意义、民族工作与法治的关系、各族人口格局新变化、互嵌式多族社区建设、公共服务均等化等议题都有明确的指示。我们必须以这些指示为引领，努力推进马克思主义民族理论中国化，在党的领导下切实改善我国的民族关系，铸牢中华民族命运共同体，以应对百年未有之大变局。

附录：我国出版的部分《民族理论与民族政策》教科书

1. 中央民族学院民族研究所编，1981，《民族理论和民族政策》，中央民族学院出版社；
2. 国家民委教育司编印，1983，《民族理论与民族政策》（内部发行）；
3. 金炳镐，1984，《民族理论通论》，中央民大出版社；
4. 熊锡元，1985，《民族问题理论基础》，云南省社科院印刷；
5. 《民族理论和民族政策》编写组，1985，《民族理论和民族政策》，民族出版社；
6. 布赫主编，（1986）2002，《马克思主义民族理论与党的民族政策》，内蒙古人民出版社；
7. 徐杰舜主编，1988，《民族理论政策简明教程》，广西教育出版社；
8. 《民族理论和民族政策》编写组，1988，《民族理论和民族政策》，民族出版社；
9. 江平主编、黄铸副主编，1994，《中国民族问题的理论与实践》，中央党校出版社；
10. 王克文主编，1995，《民族理论与民族政策》，中央党校出版社；
11. 吴仕民主编，1998，《中国民族政策读本》，中央民大出版社；
12. 金炳镐、王铁志主编，2002，《中国共产党民族纲领政策通论》，黑龙江教育出版社；
13. 徐玉圻主编，2002，《民族理论和民族政策概论》，新疆人民出版社。
14. 图道多吉主编，2002，《中国民族理论与实践》，山西教育出版社；
15. 罗树杰、徐杰舜主编，2005，《民族理论和民族政策教程》，民族出版社；
16. 金炳镐，2006，《民族理论与民族政策概论》（修订本），中央民大出版社；
17. 沈桂萍、欧光明主编，2007，《中国民族理论政策概论》，民族出版社；
18. 薛洁、金炳镐主编，2011，《民族理论与民族政策教程》，中央民大出版社；
19. 《民族理论与民族政策》教材编写组（金炳镐任主编），2012，《民族理论与民族政策》（全一册）（高等院校民族理论与民族政策试用教材），中央广播电视大学出版社；

¹ “被剥削被压迫的阶级（无产阶级），如果不同时使整个社会一劳永逸地摆脱任何剥削、压迫以及阶级划分和阶级斗争，就不能使自己从进行剥削和统治的那个阶级（资产阶级）的控制下解放出来。”（恩格斯，1888：237）。

20. 孙振玉主编，2012，《中国民族理论政策与民族发展》，民族出版社；
21. 中央民族干部学院编写，2013，《中国共产党的民族理论与民族政策》（民族干部培训教材），民族出版社；
22. 金炳镐主编，2014，《民族理论与民族政策》（“十二五”职业教育国家规划教材），中央广播电视大学出版社；
23. 吴仕民主编，2016，《中国民族理论新编》（第3版）（全国民族院校统编教材），中央民大出版社；
24. 丁龙召、李晶主编，2016，《民族理论与民族政策》（第三版），内蒙古大学出版社；
25. 龚永辉主编、杨社平、郭亮副主编，2017，《民族理论政策讲习教程》（中国大学MOOC教材），高等教育出版社。
26. 沈林编著，2017，《中国的民族国情与理论政策》，知识产权出版社；
27. 国家民委研究室编，2019，《新时代民族理论政策问答》，民族出版社；

其他参考书目：

- 都永浩，2010，“华夏-汉族、中华民族与中国人”，《黑龙江民族丛刊》2010年第1期，第11-21页。
- 李贽，2016，“中华民族观的时代解析”，《中国民族报》2016年8月12日第5版。
- 列宁，1916，“社会主义革命和民族自决权”，《列宁选集》第二卷，北京：人民出版社1972年版，第716-729页。
- 恩格斯，1888，《共产党宣言》（1888年英文版序言），《马克思恩格斯选集》（第一卷），人民出版社1972年版，第234-239页。
- 熊文钊、多杰昂秀，2017a，“我国民族区域制度的三大源流”，《中国民族报》2017年11月17日第5版。
- 熊文钊、多杰昂秀，2017b，“推进中央与民族自治地方关系法治化”，《中国民族报》2017年12月1日第6版。
- 叶江，2018，“古希腊语词汇‘ἔθνος’（ethnos）在西方古代后期文献中的内涵探析”，《西南民族大学学报》2018年第4期，第1-8页。

【论 文】

“中华民族是一个”的前史：¹

顾颉刚西北考察的边疆思想史价值

袁 剑²

摘要：在抗战期间，顾颉刚曾提出“中华民族是一个”的重要命题，引发当时全社会的广泛讨论，对此，学术界已经有过诸多的讨论。但是，理解他这一论述及其后续围绕这一议题相关讨论的“前史”，进而认知顾颉刚在中国及其边疆认知层面的阶段性特质，将不仅能够揭示一种更为全面而真实的边疆思想史个案，而且能够使我们更为“在地化”地去理解抗战期间西北社会内部的知识与思想逻辑，理解“共同体”结构在西北的生成与发展，从而对后来费孝通先生所提出的“中华民族多元一体格局”有一个更为全面的知识史认知。本文从边疆思想史的角度对顾颉刚1937年4月至1938年11月的西北考察进行了初步的梳理与阐释，力图从中揭示顾颉刚从“地域共同体”到“边疆共同体”再到“人的共同体”认知的阶段性变化过程及其理论启示意义。

关键词：共同体；边疆思想史；顾颉刚；西北考察；中华民族

一、问题的提出：从边疆思想史理解中国

读万卷书，行万里路，作为中国知识分子数千年经验提炼而成的认知传统，它不仅揭示了我们的生活实践的逻辑，而且也印证了知识必须时刻与地理环境相印证与比对的事实。我们理解中国叙述及其自身内在逻辑本身，同样必须经历这样的过程，必须实践认知框架与地理现实相契合的思想路径。中国自身的人文地理特征及其在历史上形成的区域生态特质，在理念与实践上提供了理解这种“人—地”关系的现实性与可能性。

受不同认知视角的影响，从历时性的角度而言，我们对于中国本身与外部世界的认知长期以来存在着一种空间层面的“断裂”——“域内”与“域外”构成了我们认知中国与周边世界的分类基础，但值得注意的是，这种基于近代民族国家结构的二元化分类，实际上在很大程度上忽视了中国疆域版图的历史关联性，在某种程度上割裂了我们对于西北历史空间的连续性认知与叙述，进而在“中心—边疆”的框架性结构中被进一步放大，构成了我们认知边疆及其社会历史空间定位上的一大难点。

这种基于古代史叙述与近代转变所造成的内在困境，在近代学人的叙述中已经有所反映，并以学科叙述的方式给予了某种具有可能性的回应。例如，梁启超在归纳清代史学的不足与成就时曾指出：“前清为一代学术复兴之时代，独于史界之著作，最为寂寥。……其他又尚有数类书，在清代极为发达：（一）表志之补续……（二）史文之考证……（三）方志之重修……（四）年谱之流行……（五）外史之研究，自魏源徐松等喜谈边徼形事，渐引起研究蒙古史迹之兴味。洪钧之《元史释文证补》，知取材于域外，自此史家范围益扩大，渐含有世界性矣。”³他的这段话，为我们提供了观察近代学术思想演进的一种进路，那就是，从近代开始，我们开始在传统的知识之外出现了边疆与域外空间的知识需求，这些知识不仅有助于扩大我们对于整个知识空间的认知，而且经由这种“连续性”历史的叙述，为我们自身的历史叙述提供更具逻辑一致性的解释可能。

¹ 本文刊发于《中央社会主义学院学报》2021年第5期，第142-150页。

² 作者为中央民族大学民族学与社会学学院副教授，四川师范大学特聘研究员。

³ 梁启超：《中国历史研究法》，北京：东方出版社，1996年，第30-31页。

在这样的学术期待中，我们如何在当今具有普遍性的民族国家结构中去理解“天下”的生成逻辑，如何去认识费正清等人所指出的古代中国世界秩序中的第一圈和第二圈之间的独特关系，从而更全面地去理解“域内”的空间与互动关系，就成为我们在当下寻找新的整体性中国叙述的关键所在。“边疆思想史”作为一种在中国历史空间中构筑具有连续性与关联性的边疆区域整体叙事框架的尝试，它是一种非区域和超区域层面的结构思想叙述，不单单局限于对中央王朝关于边疆区域及生活在这些区域的诸族群的治理策略与思路的梳理与考察，而是建基于对中国历史上各个时期中原一边疆关系认知框架及其内部群体与政策互动关系的整体关系结构，其中特别关注中央政权的边疆政策在边疆区域内部的创造性转化与在地化实践问题，以及在这种转化与实践中所形成的内部关系逻辑与内在网络，这种思想史框架将能够超越我们既有的对于边疆的区块化认知，从而形成更具普遍性和解释力的中国内部区域互动框架与动力机制。¹其中尤为关键的是，如何认识和理解中国历史上各边疆区域之间的关联性，以及在边疆逐步汇聚成中国的过程中呈现的“统一环”结构。²

回望近代，在救亡图存的时代大潮中，以顾颉刚等为代表的爱国知识分子在这一方面的尝试与努力，为我们提供了理解和思考“共同体”经由地域团结转向群体团结而呈现的近代思想意义。

二、学术与命运：一个边疆思想史的个案

民国时代的人物与事件总是充满着内在的关联，同时也给我们当下的认知提供了一个特定的历史场景。除了作为历史时段的指称之外，民国本身作为一个民族国家的结构特质及其周边地缘政治的变迁，也深刻影响着当时学人对于国家与时代的理解与认知，并在特定的程度上改变着当时学人对于所处社会及其外部环境的看法。理解这种变迁，将有助于我们更全面地认识整个历史与时代。

顾颉刚（1893-1980）就是其中的一位典型学人，他的学术路径、认知变迁与知识实践都与时代精神存在密切的关联。作为我国著名的历史地理学家，顾颉刚出生于苏州的一个读书世家，传统学术的根底深厚，虽然对政治没有多大兴趣，但在青年时代依然经历了五四运动的洗礼。1920年，顾颉刚自北京大学毕业，留校任助教，第二年，改任北大研究所国学门助教，任《国学季刊》编委，当时经常与年轻的胡适、钱玄同等人一起交流，探讨古史、伪书等问题，并开始着手撰写“古史辨”相关论文。1922年，应商务印书馆的邀请，顾颉刚开始编纂中学历史教科书，并准备将《诗经》《尚书》等古籍中的上古史传说整理出来，逐步形成其关于“古史是层累地造成”的学术理念。在此后的几年时间里，他的研究逐步转向民俗学，开创了诸多具有前瞻性和学术洞察力的研究议题。1926年4月，《古史辨》第一册出版，其石破天惊的论断与考辨，一举奠定他在史学界的地位。1927年4月，因人事纠纷，顾颉刚从厦门大学转任广州中山大学，后代理该校语言历史研究所主任一职，并负责主编《中山大学语言历史研究所周刊》等学术出版物。1929年5月，顾颉刚回到北京（当时已改名为北平），任燕京大学国学研究所研究员，兼任历史系教授，同时还在北京大学兼授相关课程。此时他的研究兴趣发生转移，逐渐集中到古史领域，并开始关注历史地理研究，并于1933年在北大和燕大开设“中国古代地理沿革史”课程。九一八事变的惨痛事实，带给当时的中国学人以重大冲击，包括顾颉刚在内的很多人开始关注国家与民族之命运，并将这种关怀与学术结合起来。1934年初，他与谭其骧等筹组禹贡学会，并创办《禹贡》半月刊，在发刊词中曾发出这样的感慨：“这数十年中，我们受帝国主义者的压迫真够受了，因此，民族意识激发得非常高。……民族与地理是不可分割的两件事，我们的地理学既不发达，民族史的研

¹ 袁剑：《边疆思想史：理解中国及其时空构成的一种可能路径》，《青海民族研究》2019年第2期。

² 袁剑：《从一般思想史到边疆思想史：一种人文—地理的关系学论纲》，《学术月刊》2020年第11期。

究又怎样可以取得根据呢？”为此，他详细制定了《禹贡学会研究边疆计划书》，在其中大力呼吁：“以我国今日所处地位之艰危，学术上实不容更有浪费，故定其价值高下必以需用与否作衡量之标准。……最初但就学校课业扩大为专题之研究，且搜集民族史与疆域史之材料，分工合作，为他日系统著作之准备耳。而强邻肆虐，国亡无日，遂不期而同集于民族主义旗帜之下；又以敌人蚕食我土地，四境首当其冲，则又相率而趋于边疆史地之研究。”

1935年，因国难日深，顾颉刚逐渐转向边疆地理研究，并于1936年创立边疆研究会。1937年夏起，赴西北地区考察并工作，9月，任甘肃“老百姓社”社长，编印《老百姓》旬刊。1938年春，先后赴临洮、渭源、康乐、岷县等地调查。10月，前往位于昆明的云南大学任教，并在《益世报》上开辟《边疆》周刊，亲自撰写并策划组织大批论述。1939年秋，前往成都，任内迁此地的齐鲁大学国学研究所主任，同年发表著名的《中华民族是一个》文章，指出“汉人是许多民族会合起来的，他不是个民族”。1940年4月，被聘为教育部史地教育委员会委员，次年，赴重庆，5月，任边疆语文编译委员会副主任委员。1945年，再赴西北，出任兰州大学教授。1948年起，担任兰州大学历史系主任一职，并兼复旦大学教授。1949年，上海合众图书馆油印出版其《西北考察日记》旧稿。新中国成立后，先后在复旦大学、中国科学院（后为中国社会科学院）任职，并负责主持“二十四史”及《清史稿》点校等事宜。1980年12月在北京去世。

在抗战期间，顾颉刚曾提出“中华民族是一个”的重要命题，引发当时全社会的广泛讨论，对此，学术界已经有过诸多的讨论，这里不再赘述。但是，理解他这一论述及其后续围绕这一议题相关讨论的“前史”，进而认知顾颉刚在中国及其边疆认知层面的阶段性特质，将不仅能够揭示一种更为全面而真实的边疆思想史个案，而且能够使我们更为“在地化”地去理解抗战期间西北社会内部的知识与思想逻辑，理解“共同体”结构在西北的生成与发展，从而对后来费孝通先生所提出的“中华民族多元一体格局”有一个更为全面的知识史图景。

三、“共同体”的发现

余英时在评述顾颉刚的学术经历时，曾认为他的事业具有三层背景：一是作为“五四”新文化运动的过来者，仍有普及学术唤起民众的启蒙意识；二是民族危机的加剧为其结社办刊等文化事业提供了重要契机；三是他与傅斯年在学术方面的分歧与争衡，成为其重要的人生动力。这一判断为我们理解顾颉刚在抗战前后的思想转变及其关注重点提供了多方面的思想史资源，并揭示其基于生活空间、关注议题、共同体类型方面的认知转变过程。

（一）生活空间的变化：从城市到边地

生活空间在塑造人的认知层面占有重要地位。顾颉刚虽然出生于江南，但对20世纪二三十年代日寇步步进逼的现实深感忧虑，由此意识到中国边疆问题的严重性。正如他在“自序”部分所言明的：“不久，九一八变起，北平密迩松辽，唇揭而齿寒，知祸之不旋踵。又目睹日韩浪人横行市中，毒及乡里，为之切齿腐心，故编印通俗读物，广为抗日宣传。及热河失而北平陷大包围中，亟思识边塞之事，是以频年游于平绥线上，且越阴山而达百灵庙，饮酪卧毡，与蒙古之主张自治者谈，因晓然于边疆问题之严重性。”¹尤其是随着西北之旅的进行，经由从长期居住的城市到广袤的西北边地的认识对象的转变，顾颉刚对于边疆的理解也超越了对于一般意义上的边疆著作的认识，而具有了基于实地调查经验的现实体验。这种生活空间的变化，使他充分意识到边疆作为中国之重要组成部分的地缘价值及其对于国家安全所具有的关键意义。

（二）关注点的转移：从民俗到边疆

关注点的转移，尤其是从民俗到边疆议题的转变，构成了我们理解顾颉刚观念变迁的重要一

¹ 顾颉刚：《西北考察日记》，兰州：甘肃人民出版社，2002年，第167页。

环。对于古史的质疑，实际上暗含着顾颉刚对两大层面的理解，即作为日常生活逻辑的民俗，以及作为国家叙述空间的边疆。如何将这两者纳入整个文学—史学史空间中加以叙述，始终是顾颉刚在构筑具有整体性的中国文学—史学中的重要着力点。但是，由于时代的差异，他最初以民俗作为关注重点，以此作为重构中国古史叙述话语的切入点，而随着国难日深，传统意义上的中国古史及其叙述本身受到现实政治的挑战，正是目睹这场危局的切身之痛，使顾颉刚个人的研究旨趣转入更为贴近时局的边疆事务，从之前的神话民俗开始转向边疆史地研究。

当然，这种转变中间也存在着民俗与边疆之间的关联。例如，他曾经这样描述汉代之前的世界观念，“在世界交通未大开的时候，一地的人类往往就把他们所居住的地方看作世界，这在地球上的民族差不多都是这样的。……说起我们中国的疆界来，在地理上本来就是一个独立的区域：往西面去有高山，往北面去有大沙漠，往东南两面去又是大海，四边的墙壁这样森严，怎不使人不信在中国以外还有什么很大的世界！……战国以前中国人的世界观念是非常狭小的……直到战国晚年，才产生出理想的大世界说——‘大九州说’和‘大四极说’与‘海外三十六国’等记载——来，那是受了域外交通和哲学思想，以及天文学等的影响而成立的。古代的域外交通以东西两方为盛，因域外交通而构成了昆仑和蓬莱两个神话里的地名，更因此而反映出上古西方交通的一件大故事——周穆王西游的故事——来”¹。这种叙述鲜明地体现了基于民俗的边疆观念，以及在这种转变中呈现出来的对于中国与域外空间的连贯性认知期待。

在抗日战争全面爆发前夕的1937年3月14日至17日，顾颉刚为《禹贡》半月刊“三周年纪念号”（第七卷第一、二、三合期）作《纪念辞》，其中写道：“我们不愿用了策论式或标语式的几句门面话来博取一刹那间泄愤的快意，而要低着头沉重着脚步走路，希望在真实的学识里寻出一条民族复兴的大道来。……我们要鼓动远游的兴趣，……使得荒塞的边疆日益受本国人的认识和开发，杜绝了野心国的觊觎。我们要把我们的祖先努力开发的土地算一个总账，……永不忘记在邻邦暴力压迫或欺骗分化下所被夺的是自己的家业。我们要把我们的祖先冒着千辛万苦而结合成的中华民族的经过探索出来，使得国内各个种族领会得大家可合而不可离的历史背景和时代使命，……团结为一个最坚强的民族。”这表明他已经将关注的重心转向了与时局更为相关的边疆议题上，而且也将这一议题与“中华民族”的时代使命联系起来。

（三）从“地域共同体”到“边疆共同体”

在将边疆安全与团结“中华民族”加以关联的过程中，顾颉刚注意到了既有的“地域共同体”的局限性，并意识到必须构筑起“边疆共同体”，并将之内化到当时的社会实践层面。

对此，他曾经有过一个思想层面的转变。在抗战全面爆发前，“民国二十三年的春天，我同家起潜叔（廷龙）旅行到包头，在狂风中荡了一次黄河的船；因为没有人认识，所以不曾打听到什么。夏天，我们得到平绥铁路局长沈立孙先生（昌）的招待，游察哈尔和绥远约一个月，与当地人士往来稍多，就收集了许多塞外的故事。最使我高兴的，是听得许多人讲起王同春开发河套的故事。河套的开垦是我久已听说的，尤其是‘民生渠’三个字近年常在报纸上见到；但为什么‘王同春’这个名儿直到现在才听得呢？我听了他们讲说之后，时常这样地问自己。……王同春是一个民族的伟人，贫民靠了他养活了多少万，国家靠了他设立了三个县。然而他的事业是及身而失败了，他的名誉除了绥远一带之外是湮没了。如果我们再不替他表章，岂不是证明中国太没有人了！”²对湮没已久的、开发西北的“边疆人”——王同春的事迹的揭示，使我们得以更为完整地理解和认知边疆地区的社会生活史。

到了1934年7月，顾颉刚“旅行还平。住在中央饭店，就眠已近十二时，楼上跳舞得正热闹，音乐声与脚步声一阵阵地传来，使得我心里酸痛极了，向来不会滴泪的人也滴泪了。这一夜竟翻

¹ 顾颉刚、童书业：《汉代以前中国人的世界观念与域外交通的故事》，《禹贡》1936年第5卷，第3、4期。

² 顾颉刚：《王同春开发河套记（改稿）》，《禹贡》1935年第2卷，第12期。

来覆去地睡不着。……回到学校里，看着大家无愁无虑的容颜，不禁暗暗地骂道：‘国将亡了，种将灭了。你们这班无心肝的人还快乐些什么。’从此以后，鸦片、白面、梅毒、大铜元、农村破产……永远占据了我的心。本来我们的精神是集中在学问上的，但从此以后，我总觉得在研究学问之外应当做些事了。就在这一年，‘九一八’的事变爆发。别人都悲愤填膺，我反心中暗喜，我以为如果没有这件事，二三十年之后，我们的国家是亡了，我们的民族是灭定了，再也翻不起来了。现在固然已到肺病第三期，但留得一口气，究竟还有起死回生的一点希望。日本人性急了，没有等我们绝气，就起来抢我们的产业，激起我们的自觉心和奋斗力，使得我们这一点希望能够化成事实。这是一个极好的机会，所怕的，是我们捉不住这个机会而已。这三年中，我随处体察，觉得有觉悟的人渐渐地增多，只是没有人把他们组织起来。如果天佑中国，……有计划的一步走下去，中国还是有光明的前途的。”¹

这种期许，随着他自己的经历而体验日深。在他于1937年9月4日下午抵达苏州老家的时候，曾“览《申报》，载某译报员语云：‘予任译事三十年，从未见《字林西报》称誉中国如今日者。’此可见全国一心，国格已提高不少。天下事不牺牲而得成功者，未之有也”²。正因如此，对于西北考察之旅，他作了这样的期许：“是行也，为欲认识西北社会之基本问题，故舍康庄之陇东南及河西不游，而惟游于公路尚未通达之陇西，盖种族、宗教诸问题惟此一区为纠纷而难理也。”³可以说，在西北寻找一种充满整体感的“边疆共同体”，并理解其中丰富而具体的群体与社会关系，就构成了西北考察之旅的重要内容与目标期许。

（四）从“边疆共同体”到“人的共同体”

当然，“边疆共同体”并不是一种完成状态，而更多的是一种阶段性的进行状态，它构成了更为整体的“人的共同体”的某种区域类型。

在顾颉刚看来，“血统相同者的集团，叫做种族。有共同的历史背景、生活方式，而又有团结一致民族情绪的集团，叫作民族。在我们的国家里，大家久已熟知可以分为五族，所以辛亥革命之后即高揭‘五族共和’的旗帜。我们暂不妨循着一般人的观念，说中国有五个种族；但我们确实认定，在中国的版图里只有一个中华民族。在这个民族里的种族，他们的利害荣辱是一致的，离之则兼伤，合之则并茂。我们要使中国成为一个独立自由的国家，非先从团结国内各种族入手不可”⁴。在某种程度上，顾颉刚无法全然回避既有的话语，依然在使用民国时期的“五族”话语来进行相关的论述，后续的西北考察活动丰富并修正了他的相关论述。

从1937年4月至1938年11月，在国内全面抗战爆发的关键时刻，顾颉刚率队考察西北尤其是甘肃地区。他明确了这次考察活动的学术目的，并意识到即将面对的是与当时的北平所不一样的社会环境。4月25日，顾颉刚出席西北移垦促进会成立会，并报告该会发起筹备之经过。在随后召开的首次理事会上，被推举为常务理事。当时的报道称：“西北移垦促进会河北移民协会，及燕大等发起组织之暑期西北考察团，定七月一日分五组出发，截至二十七日止，缴费参加者共九十二人，外地到平团员、计冀及津市十五人、沪复旦大学生十三人，二十七日夜车亦可到，现一切筹备均就绪，团长顾颉刚，副团长段承泽，将于一日晨九时率全体团员出发。”⁵是月，应绥远当局的邀请，在燕京大学组织绥远蒙旗考察团，由历史、社会和新闻三个系的学生参加，并邀请社会学系教授李安宅率队前往绥远各盟旗作实地调查，以作为积极开发西北工作的前期准备，这一考察团于4月4日出发，16日返回。也正是在这个月，顾颉刚还在燕京大学历史系组织汴洛考古旅行团，前往洛阳、开封等地调查当地古物遗存。5月10日，顾颉刚参加这一旅行团回校后的集

¹ 顾颉刚：《旅行后的悲哀》，《拒毒月刊》1934年第80期。

² 顾颉刚：《西北考察日记》，第177页。

³ 顾颉刚：《西北考察日记》，第169页。

⁴ 顾颉刚：《中华民族的团结》，《民众周报》（北平）1937年第2卷，第3期。

⁵ 中央社：《西北考察团定期出发》，《申报》1937年6月28日，第23039号。

会，并在随后的演讲中指出，中国内地与边疆旅行非常重要，不仅仅是增长个人见识，而且更应重视民间的疾苦，并鼓励同学们要多多到民间去体验真正的中国生活，方可谈救国。

5月，顾颉刚为《禹贡》专号（第七卷第六、七合期）撰《九州之戎与戎禹》一文，童书业在其文末作跋，并在该专号的《序言》中指出：“顾先生是以研究禹的传说著名的，他从前主张禹的传说起于南方民族，最近又提出一个禹的传说与戎族有关的新假定，虽然禹的来源到现在还不可确知，然而禹与戎族有关这个结论确是无疑的事实。顾先生从古九州四岳的疆域推测禹传说的发展，连带把九州四岳的起源问题也相当解决了。这是一篇极重要的论文：据他的研究，九州是戎族的居住地，四岳是戎族的发源地，而禹的传说也就盛行于这个区域；九州四岳与禹本是夏族的传说，但同时也是戎族的传说，所以戎夏本出一源，禹迹的广被乃是戎夏民族合作的结果。这根本摧毁了旧日狭隘的夷夏观念而给予人们一个新印象！”6月9日，顾颉刚为北平《晨报》撰写《边疆教育问题》一文，该文随即刊载于11日的《社论》。文中写道：“边疆教育是为边疆人民谋本身福利的一种教育，……因此必须与边疆人民之固有文化、物质生活发生关系，并尽量与当地社会势力合作，以减少阻力。”在西北考察的记载中，他注意到当地各族之间关系存在的一些问题，并提出了自己的期许：“信仰尚可以改变，生活的改变当然是不成问题的。待生活改变，汉、蒙、回、藏的人民齐向现代文化走去，再有什么此疆彼界，也何必再争什么你死我活。”¹

在这个月，顾颉刚还校对完成杨向奎、史念海合著的《中国疆域沿革史》稿件，寄给商务印书馆，第二年3月正式出版，顾颉刚与史念海共同署名。在这部书里面，他以历代疆域的沿革为线索，来叙述中国历史进程中的朝代兴替，最终涉及近代疆域版图的丧失，并强调了大众团结对于巩固边疆的重要性。

四、考察本身的实践性与思想史意义

葛兆光先生曾指出，书写思想史的时候“应当尽可能地梳理历史的脉络，警惕那些习惯的挑选眼光垄断了对文献的阅读，也要小心叙述者的无谓好恶独占了对思想的评价，特别是不要让怀有某种过于现实的政治意图来垄断这种历史的叙述，也防止层层积累已久的思想史观念遮蔽了那些空白的空间，让空白依然空白。”²或许我们有必要以此来更全面地观察和理解近代以来中华民族叙事话语及其相关联的疆域空间的成型过程，并以之理解其中主要学术思想的流变历程。

近代中国民族叙述话语的转型，一方面固然受到现实政治的影响，而在另一方面，则带有在共同面对帝国主义入侵时寻找某种继承性的图景。如杜赞奇所言：“中华民族开始由‘五族’（满、蒙、藏、回、汉）组成，从而中华民族继续承袭着大清帝国的边界线……种族作为民族基本成分的叙述结构本身也烟消云散，或许被纳入了更大的反对帝国主义的共同历史经验的更大的民族主义的叙述结构之中。”³认识西北社会，寻找问题症结，是顾颉刚这次西北之行的主要目的，也在某种程度上构筑了他独特的思想路径。他在探访了兰州等数十座城市、乡镇，拜访多方人士之后，结合考察期间所发现的相关问题，认为有必要在如下几个方面有所推进。

其一，要改善当地落后状况，首要的是发展师范教育，尤其是职业教育，培养专业技术人才。他在《西北考察日记》中指出：“现在最重要者即在各县办师范讲习班，俾得于短期间培养出若干师资以应急需……欲改变此风气，惟有提倡职业教育……”其二，结合当地番（藏）、羌、汉等各民族杂处的现实和现实交流的需要，有必要“以历史事实融和国族，实为此时代之迫切要求”。他还注意到，“喇嘛既识汉文，具有现代知识，将来再由彼辈教育番民，番民皆惟喇嘛之命是听

¹ 刘俐娜编：《顾颉刚自述》，郑州：河南人民出版社，2005年，第171页。

² 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2001年，第81页。

³ [美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第67页。

者，改造其思想生活自必顺利”。其三，结合西北宗教、种族中的汉、回、番（藏）三方势均力敌的现状，指出了其在政治层面的一些典型特征及应对方法。最后，他认为通过增进国民教育，“汉、回、番三方自能以教育相同而思想同，因思想相同而情感互通，因情感互通而团结为一体”。其四，在研究态度上，不满足于走马观花，而“甚望以监禁方式施之研究室，以充军方式施之于旅行考察，使我胸中久蓄之问题得告解决而系统之著作亦可完成，此生便无憾矣”。这是顾颉刚先生在考察西北的过程中发出的宏愿，也成为激励他后续数十年边疆研究的动力所在。

在这些相关对策措施之外，更值得注意的则是他在这次考察中所呈现的思想转型。概括而言，从国史质疑到边疆实践，从发现“层累的历史”到寻找充满复杂性却具有共同性的中国，这是顾颉刚西北考察活动独特的边疆思想史价值所在。

第一，他的考察活动得以反思中国“层累历史”的意义，并以边疆的视野来重构新的历史连续性。正如余英时先生所言：“顾先生尽管在辨伪与考证各方面都前有所承，然而他的‘累层构成说’却是文献学上一个综合性的新创造，其贡献是长远而不可磨灭的。把‘传说的经历’看得比‘史迹的整理’还重要——这种中国传统考证学者在历史意识方面所从来没有达到的高度。顾先生并不是从事平面的辨伪，如一般人所误解者；他是立体地、一层一层地分析史料的形成时代，然后通过这种分析而确定每一层文献的历史含义”。顾颉刚在面对时局变动的观察中，逐渐意识到原先解构古史在抗日救亡的大背景中所可能面对的消极影响，转而通过积累西北经验，从边疆叙述的角度来重建中国内在的历史性联系。

第二，经由顾颉刚先生的西北考察，曾经一度在边地特征与央地关系中长期存在脱节的“边政”研究，开始形成了内在社会分析与外部结构性关联的视角，并具有了历史地理的维度。经由这些改进，逐步生成了基于人文-地理结构的西北边疆研究传统，并强调其内在的群体关系问题，影响深远。“西北之地，国防经济两端，俱有其重要性，而欲为此两端之建设，则教育工作实居首要。”¹

第三，顾先生在考察过程中，基于“边疆共同体”的实践，开启了“人的共同体”（中华民族共同体）的新思考。“一种对民族团结之关切，贯穿于他呈送给庚款董事会的西北教育考察摘要和报告。在一堆专门性的细节和叙事的材料中却只有一个论点——西方式的科技与中国人文主义的教育相结合，当可对他所看到的两个基本问题提供解决之道；这两个问题是：经济落后（他认为中国西北有的是资源，但未能利用）和不团结而敌视。”²改变这种状况，提振经济、塑造团结，将是后续的重要任务。

在近代，知识分子在中华民族议题上的激进与保守，成为其在中国社会变革层面群体类型的折射与反映。³我们重新探究围绕“中华民族是一个”的相关讨论的“前史”，对于理解其中的思想演进与变迁，显得尤为必要。寻找到这一“前史”，将为我们更全面地理解这一“整体史”提供足够的空间与可能。在此基础上，我们或许能够更好地理解1993年时，费孝通先生论及顾颉刚的那段话：“其实从学术观点上说，顾先生是触及到‘民族’这个概念问题的。我们不应该简单地抄袭西方现存的概念来讲中国的事实。民族是属于历史范畴的概念。中国民族的实质取决于中国悠久的历史，如果硬套西方有关民族的概念，很多地方就不能自圆其说。顾先生其实在他的历史研究中已经接触到这个困难。他既要保留西方‘民族国家’的概念，一旦承认了中华民族就不能同时承认在中华民族之内还可以同时存在组成这共同体的许多部分，也称之为民族了。……如果人神可通，他一定不会见怪我旧事重提，因为历史发展本身已经答复了我们当时辩论的问题。”

¹ 顾颉刚，《西北考察日记》，第170页。

² [美] 施耐德：《顾颉刚与中国新史学——民族主义与取代中国传统方案的探索》，梅寅生译，台北：华世出版社1984年，第319-320页。

³ [美] 费正清：《伟大的中国革命：1800-1985年》，刘尊棋译，北京：世界知识出版社1999年，第221-222页。

答案是中华民族既是一体，又是多元，不是能一不能多，能多不能一。……我们这个统一的中华民族来之不易。历经几千年，是亿万人努力创造得来的成果，我们子子孙孙自应力保其繁荣、富强、完整、统一。”¹可以说，民族的荣光不仅在过去，也在将来。在爱国知识分子的心中，所有对于过去的叙述，都指向未来的希望。

【论 文】

超越民族主义：“多元一体”的清代中国² ——对“新清史”的回应

张志强 中国社科院哲学所

道光二十二年（1842年），《嘉庆重修大清一统志》编纂完成，这是康、雍、乾三世百年来开疆拓土的成果，是中国疆域的最终奠定，也几乎是中国疆域的最大范围。历史学家谭其骧曾经纲领性地把“历史上中国”的范围规定为“18世纪50年代到19世纪40年代鸦片战争以前这个时期的中国版图”，而这个“历史上中国”的范围其实就是《嘉庆一统志》中的清朝疆域。

清朝的疆域何以会如此大？它是如何形成的？何以是北方民族建立的清朝完成了两千年来中国历史的根本任务——在南北之间、农耕世界与游牧世界之间创造出一种政治统合模式，使长城失去其南北屏障的作用而成为一道壮丽的景观？近代以来的中国何以在帝国主义的侵略之下还能基本保有清朝的疆域？我们该如何理解清朝疆域的性质？我们又该如何看待清朝疆域与现代中国疆域之间的关系？这些问题，归根结底，是我们应该如何重新认识清朝之于中国历史的贡献。

对“天子”制度和“天下”政治的创造性继承

清朝疆域的历史形成，也就是说清朝最终“一统天下”，从根本上讲，是一个逐渐依循、运用“天下”政治逻辑的过程——即满洲作为一个部族政权在完成自身的内部统合之后，不断超出部族视野的限制，逐渐具有了“天下”意识，逐渐尝试运用“天下”政治的符号与价值，谋取“天下”，争当“天下”之主，从而实现了“天下一统”。

在建立“后金”以继承金朝正统而向明朝开战的过程中，努尔哈赤逐渐形成了北征蒙古、西征大明、南征朝鲜的战略意识。不过，努尔哈赤这时并未确立起最终一统天下的战略图谋，甚至，有鉴于辽金两代“不居其国，入处汉地，易世之后，渐成汉俗”的教训，努尔哈赤强调的是以山海关以西、辽河以东“为各自国界”，建立独立的国家。只有当皇太极实现了对漠南蒙古的整合以及对朝鲜的控制后，改国号为大清，改族称为满洲之时，“大清”统一“天下”的历史才正式开端。其明确的象征就是皇太极称帝祭天，改元崇德。

¹ 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，费孝通：《人间，是温暖的驿站：费孝通人物随笔》，北京：北京联合出版公司，2018年，第116-117页。

² 本文刊载于《文化纵横》2016年第2期，第94-103页。

皇太极称帝是以统一漠南蒙古诸部为前提的。天聪八年（1634年），皇太极收服察哈尔部，得到了元朝传国玉玺“制诰之宝”和蒙古守护神及战神嘛哈嘎喇神像。天聪十年（1636年）初，漠南蒙古十六部四十九贝勒在沈阳召开忽里勒台大会，选皇太极为蒙古大汗，奉上博格达彻辰汗的尊号。在收服漠南蒙古之后，皇太极将原来八旗中的蒙古左右翼两旗仿满洲八旗扩大改编为蒙古八旗，成为清的基本军事力量。皇太极之所以能够获得漠南蒙古的推戴成为蒙古大汗，当然是武力斗争的结果；但得到传国玉玺“制诰之宝”与嘛哈嘎喇神像这两样神圣象征物，也具有十分重要的文化政治效应。这两件象征物由蒙古转入满洲之手，意味着蒙古的汗统正式传递到了满洲之手，成为其统帅蒙古诸部的正当性来源；而获得传国玉玺“制诰之宝”，还具有另一种特别的文化政治意义：它不仅意味着对蒙古汗权的合法继承，更是对大元皇权的合法继承。

天聪十年（1636年）四月十一日，皇太极在统一漠南蒙古并接纳了孔有德、耿仲明、尚可喜投降之后，在沈阳宣布称帝，用满、蒙、汉三种表文祭告天地，并在沈阳筑天坛举行祭天典礼，改国号为大清，改年号为崇德，此前一年十月改族称诸申（女真）为满洲。这些举动具有极其丰富的文化政治意涵。祭天典礼实际上意味着作为“皇帝”的皇太极正式具有了“天子”的身份。天子制度是将宗法制超越运用于天下万物的产物，天子既是天的代理者，更是天下生民的代表者，意味着“家天下”的皇帝制度具有了“公天下”之意。天子制度不仅超越于一家一姓，当然也超越于不同部族或族群¹。与此同时，原本作为国家典礼的萨满教堂子祭随即转化为满洲皇室内部的私家祭祀，而不再具有公共性。皇太极称帝改元并祭天，意味着他已经不仅仅是满洲的汗，也不仅仅是蒙古的大汗，更是作为“天子”的皇帝，而且是继承了大元皇权的皇帝。在皇太极称帝的满文表中称其帝号是“仁宽之心”、“和合内外”，所谓“和合内外”，就意味着涵括了汉、满、蒙、藏、朝鲜等整个所知世界，是整个天下的天子。能够治理这样广大世界的天子，正是大元皇帝。从这个角度看，虽然大明皇帝继承了元的正统，但已经无法真正治理“天下”，不具备“天子”的资格，而成为要被取代并纳入治理范围的对象。从此，满洲政权不再是那个曾经与明朝对峙的“后金”，而是承接“大元”、“大明”之统绪的“大清”，是囊括满、蒙、汉等不同族群和区域的新的天下之主²。

在元朝之前，中国历史上除了以地名和族名命名的王朝之外，大多数王朝的名号都来自周代的封国名，这意味着所谓“天下”王朝的自我想象来源于周朝，是对周的王畿与封国关系构成的文化、地理与政治空间的创造性继承。但自蒙古政权取“大哉乾元”之意自命“大元”，就意味着大元不再仅仅是“周天下”的继承者，而是一个新的文化、地理、政治空间的开辟。大元的天下，是真正意义上的“合内外”的天下。如果说“中国”的本义就是领有天下的“天下之中”，那么这个前所未有的大元天下就是新的“中国”。在大元之后的大明、大清，都自觉继承了“大元天下”，因此，都不再以周的封国号为自己的名号。但无论是大元、大明还是大清，都创造性地继承了“天子”制度，将其运用于更为广大的地域，成为了更为广大的“天下”的“天子”。大元、大明、大清对于中国历史的贡献正在于，他们不仅开辟了新的“天下”空间，更重要的是，他们再次把新的“天下”置于普世性的中国符号“天子制度”之下，从而使得新的“天下”的开辟具有了“中国史”意义。皇太极称帝祭天的文化政治意义就正在于此。

¹ 关于“天子”一词的出现，据陈梦家的说法，起于成王之时。“天子制度”的创立正是周公制礼作乐的重要内容，是为成王加冕而制作的“祀天改元”之礼，其礼意是“皇天上帝，改厥元子”（《尚书·召诰》），申说天命以德为转移的道理。成王受天命成为皇天新的“元子”，皇天的嫡长子，亦即“天子”。天子成为天下之大宗，将宗法制超越运用于普天之下。周天子成为周天下的大宗，而不仅是姬姓的大宗。天子制度的成立意味着“天下一家”理想的落实。关于天子制度成立的意义，参见《何炳棣思想制度史论》，联经出版公司2013年版，第五章，第163页。

² 关于皇太极祭天的历史过程和仪礼程序，请参见日本学者石桥崇雄的研究。石桥崇雄：《清初祭天仪礼考》，石桥秀雄编：《清代中国的若干问题》，山东画报出版社2011年版。

正是在这个意义上，我们很难将皇太极称帝祭天简单看成是对汉族制度的袭用，并将其理解为满洲的汉化。准确地说，称帝祭天是对由中华体制所提供的一套普遍性文化政治符号的运用，只要条件允许，就可以在不同时势下为不同族群所共享。因此，如果说“中国”意味着这套文化政治象征体系以及相应体制的话，那么我们可以将对这套象征体系及其相应体制的运用，称之为“中国化”而不是“汉化”。也就是说汉族固然是这套文明体系的主要创造者，但却并不能完全指代这套文明体系，在这个意义上，“中国”和“中国文明”都大于汉族；同时，作为历史上多民族融合而形成的汉族，本身也具有一种现代“尊己慢他”的民族主义并不具有的族性，那种自居“中国”的“天下”性格，是汉族兼容开放的历史结果也是其形成的重要原因。

皇太极在国体建设中最具制度创新意义的，就是创立理藩院，以成功的藩部治理，使得清朝得以真正实现“天下一统”。六部、督察院、理藩院合成八衙门，成为清朝中央一级的最高行政机构。理藩院的设立，其内在逻辑是将藩部的治理作为内政来对待，从而与由礼部管辖的属国外交加以区别。与介于“治与不治”之间的羁縻制度完全不同，理藩院的设立创造了一套藩部的治理体制，这在中国史上是一次具有深远意义的制度创新。与作为其前身的元朝总制院、宣政院相比，理藩院制度化水平更高，而且其制度精神更明确。

理藩院所治理的“藩部”是清代特有的政治概念，主要以16-17世纪前半期北方相继兴起的各部族政治实体为基础。这些政治实体在清朝之前呈现出一极（明朝）和多级（各部族政治实体）并存的格局。这些政治实体具有一些共同的特征，基本上是蒙古-大元帝国的政治遗产，它们或是复归草原后分裂的蒙古诸部，或是脱离蒙古统治后昔日政权的再生，如女真、西藏，或是蒙古与维吾尔混合而成的政权，如察合台汗国分裂后的叶尔羌汗国。这些政治实体看似一盘散沙，但“蒙古的政治”与“西藏的宗教”构成了这些政治实体内部的隐秘而深刻的联系。一方面，西藏向蒙古输出信仰、文化、道德，成为文化权威，并衍化为一种佛教政治或者说佛教的政治意识形态，为蒙古的政治提供正当性根据，以此来制约和影响蒙古的政治；另一方面，蒙古则为“西藏的宗教”提供保护，作为喇嘛教的护法者，为西藏提供武力支持和物质财富的供养。这两极联系实际上是左右着蒙藏民族甚至是长城外的整个北方世界走向的中枢。因此，在北方世界，抓住了喇嘛教和西藏，就控制了蒙古，也就控制了所有的边疆民族政权；反之，控制了蒙古也就控制了其他政权和社会¹。后金—清朝原本处于这一轴心的边缘地带，却准确地把握住这两极枢纽，运用高超政治手段，最终实现了对这片广大地域和不同族群部族的治理。

对于“蒙古-西藏”结成的复杂的政教关系，清朝一方面利用黄教以安定众蒙古，特别是漠南、漠北蒙古，另一方面则力图控制黄教，切断其与准噶尔蒙古的关系，避免两者相勾结并最终统一蒙古。黄教在蒙古的影响起于16世纪中叶。此时，俺答汗在青海仰华寺会见黄教（格鲁派）领袖索南嘉措，赠其“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”称号，以此为契机，黄教东传漠南各部，北传漠北喀尔喀，西传漠西卫拉特，遍布全蒙古开始成为蒙古诸部统一的意识形态（有学者甚至将黄教看成是“蒙古之道”）。远在西藏的达赖喇嘛和班禅喇嘛在全蒙古具有精神性权威，为蒙古的政治权力和社会风俗提供正当性根据。并且，通过密宗灌顶仪式，在西藏上师特别是达赖喇嘛与蒙古政治领袖之间建立起师徒关系，通过授予蒙古领袖以“汗”、“洪台吉”（“皇太子”的蒙古发音）等称号，获得对蒙古政治生活的指导权。这样一系列的安排，使得原本只有成吉思汗黄金家族才能拥有的汗位和洪台吉等称号，通过达赖喇嘛的授予突破了成吉思汗血统原理的限制。而在西藏，一方面由于藏传佛教内部的教派之争，黄教急需找到有实力的护教力量；另一方面，政教合一体制始终未能建立起及于全藏的权威，并不断受到西藏内部吐蕃王权传统的制约和干扰。于是，黄教与蒙古之间形成了一种相互需要、彼此护持的政教关系，黄教帮助蒙古重建一种统合性的意识形态，蒙古则为黄教提供政治军事保障，进而促进西藏政治、社会的统合。

¹ 张永江：《清代藩部研究》，黑龙江教育出版社2014年版，第72页。

基于这样一种政治态势，清朝在处理蒙古问题时，特别注重对黄教权威的控制和利用，正是在处理蒙古问题时，逐渐把西藏问题引入视野。在收服察哈尔部众后，皇太极在盛京兴建实胜寺供奉嘛哈喇嘛佛像——这是蒙古天命转移至后金的象征，蒙古诸部喇嘛使者多宿于此庙，成为后金与蒙古诸部的精神纽带。崇德七年，达赖喇嘛的使团终于到达沈阳，皇太极率诸王大臣亲迎于郊外；入关之后，顺治帝更延请第五辈达赖喇嘛进京并受封。清初诸帝对喇嘛教一方面礼敬有加，另一方面却坚持不接受密宗灌顶仪式，不与达赖、班禅等宗教领袖建立师弟关系，而是始终保持天子之尊，形成了一种不同于蒙古与黄教之间的政治-宗教关系模式。皇太极曾经指出蒙古国运衰微，就在于其“俱学喇嘛”，要满洲贵族引以为戒；顺治在接见五辈达赖喇嘛时，在会见礼仪上着意维护天子礼仪等级，提出了“我以礼敬喇嘛而不入喇嘛之教”的基本国策；乾隆帝更撰有《喇嘛说》，明确表达了清廷对待黄教之用心：“兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。元朝尊重喇嘛有妨政事之弊，至不可不问。……若我朝之兴黄教则大不然，盖以蒙古奉佛，最信喇嘛，不可不保护之，以为怀柔之道而已。”（北京雍和宫乾隆御制《喇嘛说》汉文碑文）

在与准噶尔部的斗争中，清朝的战略重点则是控制西藏以切断其与准噶尔蒙古的联系。准噶尔部的首领噶尔丹本人就是活佛，并且是五辈达赖喇嘛的弟子，后来还俗成为准噶尔部的首领，但始终保持着与达赖喇嘛的精神和政治联系。根据兹拉特金的说法，噶尔丹与五辈达赖喇嘛的结合代表着某种势力，“这些势力向往建立一个不依附于清朝的统一的蒙古国，它应包括讲蒙语的和信喇嘛教的居民所住的全部或几乎全部地区。”¹二者的结合意味着泛蒙古与泛喇嘛教的结合。噶尔丹并非成吉思汗黄金家族，但他在担任准噶尔首领之后被达赖喇嘛授予了“博硕克图汗”的称号，这实际上就表明二者结合的图谋。噶尔丹与五辈达赖喇嘛的政治图谋当然是清朝统一天下的直接敌人，如果噶尔丹与五辈达赖喇嘛的政治图谋最终成功，那将再次演变为中国历史上不断再现的又一轮南北朝关系。清-准之间的斗争的实质正在于此。而清朝与准噶尔部围绕西藏的斗争，其目的就是为了避免达赖喇嘛为准噶尔所裹挟。经过康熙、雍正、乾隆三帝长达一百多年的努力，终于彻底解决了准噶尔问题。这一政治过程的另一个结果正是最终解决了西藏问题。清朝在西藏实行了藩部体制，建立扎萨克喇嘛旗制、驻藏大臣制度、达赖喇嘛的金瓶掣签制度，巩固了达赖的政教合一的权威，实现了西藏自身的政治统合。随着准噶尔问题的解决，全蒙古都被纳入到了盟旗制度之下，成为典型的藩部。在所有藩部当中，只有蒙古诸部在自治权利之外，对清廷需尽军事义务。藩部虽然是一种间接治理模式，但间接治理却可能是一种更为紧密和强化的治理模式，满蒙的一体化实际上正是经由藩部的间接治理而加强的。

经过了一百多年的曲折历程，在《嘉庆重修大清一统志》里所描绘的1820年时代，清朝达到了其疆域的最大范围，包括称为本部的十八省，称为藩部的内蒙古、青海蒙古、唐努乌梁海、西藏、新疆等广大地区，北至恰克图，南至海南岛，西至葱岭巴尔喀什湖，东至黑龙江库页岛，幅员之广超越了明朝，仅次于元朝，其实际治理范围在中国历史上空前广大。

清朝疆域的形成在中国历史上具有多方面的深远意义，正如雍正所说：

是中国之一统始于秦氏，而塞外之一统始于元代，而极盛于我朝。自古中外一家，幅员极广，未有如我朝者也。然各蒙古之所以一统者，亦皆天时人事之自然，岂人力所能强乎？

把内外蒙古与中原长期稳定地统一在一个政权之下，这确实是旷古未有的事业；这也是中国历史两三千年以来，第一次将农耕、游牧、渔猎等多种经济区域与多种生产生活方式统合在一个政权之内，从而实现了不同区域之间的和平相处与共同发展，为最终实现多元区域之间的一体化创造了政治条件。

¹ 兹拉特金：《准噶尔汗国史》，马曼丽译，兰州大学出版社2013年版，第178页。

清朝疆域形成的内在动力

要深刻认识清朝对于中国历史的贡献，我们还需要进一步理解清朝疆域形成的动力机制，需从中国历史发展所面临的基本问题出发，将清朝历史放置到中国历史的长期发展中来加以审视。

根据拉铁摩尔的说法，中国文明扩张的范围基本上走不出雨养农业的自然环境限制，其边界即是雨养农业的边界。北部半干旱地区即半农半牧地区，就成为中国历史上游牧社会与农耕社会或者说草原内亚集团与中原政权之间拉锯的地区。长城的修建实际上是尽可能地固定了农耕社会的边界，而中原形成的高度集权与规模宏大的国家体制，一方面使得半农半牧的边缘集团彻底游牧化，另一方面是游牧民族必须效仿中原组织大规模的国家以对抗。由于游牧生产生活方式的单一性和脆弱性，导致了其对农耕社会的必然依赖。这种依赖首先就是对日常生活必需品的贸易，但贸易又经常成为中原政权用以控制游牧社会的政治手段，往往容易转化为掠夺和征服。原本分散自由的游牧社会在军事斗争中不断形成大规模的军事集团，但又往往不能形成稳定的权威，因此，军事征服就成为游牧社会维持生存的常态。中国历史上的南北关系，基本上就是游牧社会与农耕社会之间时而贸易、时而征战的关系。无论贸易还是掠夺、征服，实际上都是游牧社会对农耕社会高度依赖的证明。

在我们看来，如何理解南北关系，如何理解游牧与农耕之间的关系，关乎如何理解历史中国的形成动力。对于中原而言，在面对北方威胁之际，唯有通过抗拒和隔离的方式来保障自身安全。若想从根本上消除北方草原游牧集团的威胁，只有彻底将其农耕化一途。但自然环境的限制使这一图谋无法实现。因此，从中原来看，对于北方只有贸易和防御两种控制方式，靠农耕文明自身无法从根本上解决南北关系问题，无法真正控制游牧社会从而整合不同的自然和经济区域；对于北方而言，大概有两种与南方的关系模式：一种是南迁模式，整个游牧集团进入中原，并最终消失在农耕文明的汪洋大海当中；另一种则是南进模式，游牧集团不放弃其祖宗根本之地，在征服中原的同时，将北方与南方加以融合，最终促进更广大疆域的形成。

在中国历史上，无论“南”还是“北”，其实都从根本上渴望彻底消除南北之间的界限。对中原而言，这意味着彻底消除来自北方的动乱和侵略，对北方来说，则意味着摆脱由于匮乏而导致的受制于中原的局面。但如何消除南北界限，将两大区域纳入于一个统一的政治框架之下，则是制约中国历史的大难题。真正从政治上解决了这一问题的，正是清朝。正是通过清朝的伟力，两千年来作为南北屏障的长城成为历史遗迹，草原内亚传统与中原传统终于在维持各自的生产生活方式的前提下，融合在一个政治框架之下，可以和平相处、顺畅交流。从此，曾经作为中国历史基本动力轴的南北问题，从根本上得到了解决，中国历史的动力轴也随之发生转换。正如雍正所言：“然各蒙古之所以一统者，亦皆天时人事之自然，岂人力所能强乎？”清朝的疆域一统，正是这一长期历史趋势和中国史内在要求的结果。中国历史的难题假清朝的政治力量最终得以解决，这是清朝对中国历史的重大贡献。¹

关于纂修《一统志》的目的，康熙曾说：

朕纘绍丕基，抚兹方夏，恢我土宇，达于遐方。惟是疆域错纷，幅员辽阔，万里之远，念切堂阶。其间风气群分，民情类别，不有缀录，何以周知？……厄塞山川，风土人物，指掌可治，画地成图。

¹ 蒙古族著名学者亦邻真（林沉）曾指出：“单一化的游牧经济同以农业为主的综合经济之间，北方的游牧民族同中原农耕民族之间，要求建立必然的分工、交换关系和保持不可分离的经济联系。这就为北方民族同中原建立日益密切的政治文化联系提供了经济上的物质前提。”亦邻真：《从远古到唐代的我国蒙古地区》，《亦邻真蒙古学文集》，内蒙古人民出版社2001年版，第456页。

“天下一统”意味着为所知世界奠定一个统一的秩序，在某种意义上意味着通过治理实现天地自然秩序的恢复。因而，一统天下，绝不是天下的齐一化、均一化，作为天地之间的“天下”，其间自然“风气群分，民情类别”，而“一统”是要让“群分”、“类别”得到一种合理的秩序。

这种天下政治的原理与现代领土国家的原理在根本上是不同的。现代国家的体制一方面向外追求国家之间力量的有限平衡，另一方面则是向内追求对资源的无限动员，领土边界正是国家间力量制衡的结果。国家之间力量的有限平衡只有通过无限动员内部资源才能达致，领土边界的稳定恰恰是力量相角中的动态平衡，而力量相角中的不平衡则是常态。正是在此意义上，领土国家之间在原理上必然是敌对的，是彼此之间通过内部封闭建立起的敌对关系，每个国家都在本质上是他国的“假想敌”。领土国家的变动必然是失衡的结果，是征服的结果。与此同时，只有竭尽举国之力才能取得国际间的有限平衡，而对内无限动员的重要前提则是国民身份的齐一化，这就是民族主义发生的历史条件，这当然与“天下一统”的原理截然不同。天下政治逻辑下的国家是秩序的中心，在它之外并没有本质主义的敌人，而只有秩序的扰动者，资源动员和武力运用的目的仅在于维持一统稳定的秩序而已。因此，对内不以消灭“群分类别”、建立统一认同身份为前提。应该说，天下政治的目的更在乎的是“和而不同”、“不齐而齐”，或者说是“差异中的和谐”、“差别中的平等”，是天下生民自然生存权利的平等维护。因此，清朝疆域形成的内在动力是与现代民族国家的原理非常不同的，清朝疆域的形成，也就必然不同于早期现代的帝国主义扩张。

尽管清代的国家疆域并非理想中的天下一统的世界，而是有其力量的边界，有着清晰的内外意识，同时也不可避免地充斥着武力，但清代国家疆域的奠定过程从原理上仍然属于传统天下政治的产物。这是我们考察和厘解清代历史必须首先确立的前提。**清朝的疆域虽然达到了中国历史上疆域的几乎最大范围，但这个疆域并非仅仅是所谓“征服”的结果——它既不是满洲人征服中国的结果，更不是中国人征服周边世界的结果，而是试图重建天下秩序的结果。**从某种意义上说，清朝版图的形成是清朝依循天下政治原理，顺应历史大势和现实条件，创造性解决中国历史问题的一大成就，清朝版图的形成更是中国数千年来内在发展、自我完善、最终形成的产物。**把清朝版图完全看成是征服的产物，是现代民族主义政治的错觉。**在某种意义上，作为现代国家的中国，之所以是以多民族国家而非民族国家的形态呈现于世界，正是天下政治逻辑在现代世界进一步展开与转化的结果。同理，现代中国的疆域也正是清朝疆域在现代世界里进一步展开和转化的结果。

清朝的治理模式：不是“多元”而是“多元一体”

清朝对于中国历史之所以能够作出如此贡献，与其起源地东北的多民族环境有关。拉铁摩尔等学者曾论及起自东北的政权往往具有更开阔的视野和更灵活的政治手段。东北地区的多民族杂居、多种生产生活方式共处、多元文化杂凑，使其成为多民族国家的摇篮，培养了后金-清的多元政治思维，塑造了其多元的治理模式、多元的意识形态构造：**以黄教为统合满蒙藏的意识形态，以朱子学为内地十八省和东亚属国的文教象征；而萨满信仰则仍保留于满洲社会内部，配合国语骑射成为满洲认同的内涵。**

不过，“多元性”似乎并不能完全说明后金-清的治理模式的实质，也不能彻底揭示后金-清的意识形态构造的真正内涵。实际上，后金-清在针对不同地区的治理模式选择和意识形态运用上，都是经过了一番精心拣选、用心改造，以高度的政治敏感选择性地改造并整合相关意识形态内涵。比如，清对藏传佛教的运用一开始就是具有选择性的，是以“兴黄教以安蒙古”为基本指针的。在蒙古、西藏地区，清朝选择了黄教作为主要的意识形态工具，有意打压红教、白教等

其他教派（这与明朝的治藏方针截然不同。明朝对西藏的治理倒是采取了多元的模式，独立册封各大教派独立册封，以分化为目标），通过对黄教的扶植来稳固西藏的政教合一体制，促进西藏的政治统合。对于蒙古则利用对黄教和西藏的控制来实现与蒙古各部的一体化，通过黄教在蒙藏之间建立起精神纽带。在内地，针对明末清初以来学术发展的状况，选择性强化朱子学的意识形态功能，颇具创造性地将朱子学的道统观念与政统观念加以整合，从而将清初诸帝塑造为三代圣王之重生，从而营造一种三代重现的盛世气氛。此外，清初诸帝，特别是顺治和雍正都格外重视汉地佛教的政治功能，以其精深的禅学造诣入室操戈，对晚明以来的禅宗“拣魔别异”，进行改造和整合，不仅介入清初僧诤，更成为清初僧诤的裁判者。清初诸帝在针对多元民族、地区和文化的意识形态建设当中，实际上始终贯彻着一种批判性统合的意图，进行选择性的意识形态的统合重构。这一意识形态建设的方针，在雍正的《拣魔别异录》里论及三教合一的原则时清楚地概括为“异用同体”：

后世或以日月星比三教，谓某为日，谓某为月，谓某为星，朕意不必如此作拘碍之见，但于日月星之本同一光处，喻三教之异用而同体可也。……爰附及于此，使天下后世，真是究竟性理之仁，屏去畛域，广大识见，朕实有厚望焉。

“异用同体”这一整合三教的原则，实际上正是其意识形态整合的一般原则。如果说多元治理是“异用”的话，那么所谓“同体”则既为多元治理提供了可能性的前提，实际上也构成了多元治理的最终目的。

如果说清廷在不同地区运用不同的意识形态实现的治理是一种多元治理，那么说是什么因素或什么力量使得这种多元治理成为可能？或者说“异用”没有“同体”是否可能？在清朝皇帝力图将自己化身为转轮圣王、文殊菩萨、蒙古大汗和汉地皇帝的同时，他自己又是什么？究竟是什么的自我理解使得这种多元身份认同成为可能？是什么力量使其在多元治理当中表现出的多元身份认同不会消解其自我理解的统一性？在多元治理和多元意识形态运用的过程当中，是否存在一个重叠共享的部分？

因而，清朝多元治理的成功，可能恰恰不是“多元”的成功，而是背后“一体”或“同体”的成功。实际上，正是“多元一体”的治理模式，是清朝相对于元朝的成功之处。蒙古大兀鲁思的治理模式实质上就是一种多元治理模式，基本上适应不同统治地区的社会、政治、文化状况，不破坏当地的政治社会结构，仅要求被征服地区的效忠和贡纳，于是，蒙古帝国的地方化就不可避免，而这种被不同统治地区地方化的结果，最终导致蒙古帝国的分裂和瓦解。蒙古大汗的权威和草原内亚的文化特性并不能最终维持蒙古帝国的规模。即使是在蒙古帝国中心的元朝，对于祖宗根本之地与中原的二元并存局面，元朝仅仅维持其二元并存的宽容状态，却并未着力进行一种自觉的共存同体的意识形态建设，未能根据游牧社会与农耕社会相互依存的实际状况创造出一种彼此融合的制度。元与蒙古兀鲁思都没有来得及从根本上进行一种多元一体的意识形态建设，从而这种宽容的多元治理必然带来地方化效果，使其无法长期维持。真正的征服王朝总是倾向于以自身的文化来同化或压迫在地的文化，二元性或多元性的存在恰恰是政治宽容的表现，而并非征服王朝的特质。元朝国祚短暂的原因，恰恰是在对二元或多元的宽容放任中，未能及时有效地进行共存同体的意识形态建设，未能在自身内亚特性之外，去创造一种能够同时容纳内亚特性和中原特性的新的象征体系和制度模式。

清朝的成功正在于此，它在多元治理的前提下，创造出了一种能够同时容纳五大文化板块（游牧、中原、青藏、东北、海洋）的制度模式¹，贯彻了一种“多元一体”的制度精神。在某种意

¹ “五大文明板块说”是于逢春的提法，分别指泛中原农耕文明板块、大漠游牧文明板块、辽东渔猎耕牧文明板块、雪域牧耕文明板块、海上文明板块。请参见于逢春：《时空坐标、形成路径与奠定：构筑中国疆域的文明板块研究》，黑龙江教育出版社2012年版。

义上，也许正是多元治理中这种重叠共享的部分，是使得多元治理和多元意识形态运用得以可能的前提。

当前新清史研究认为，这种自我认同的统一性，其实是“国语骑射”和萨满信仰等满洲特性。如果说清的自我认同统一性仍然是一个封闭在满洲特性内部的自我认同，那无疑是一种无法被公共化、无法被其他族群和文化所共享的属于满洲自己的特性。这种满洲特性虽然也是清在实施多元治理时凝聚自身政治认同的政治条件之一，但却并非是其能够成功实现多元治理的前提——因为满洲特性不是多元治理和多元身份认同当中的重叠共识，满洲特性也不是清朝号召不同族群的共享象征符号，而仅仅是清的统治集团凝聚自身满洲认同的独享的文化符号而已。满洲特性仅仅是清朝多元治理和多元认同之一而已，尽管是其最核心的一项认同，但并非是其多元治理和多元身份认同之所以可能的前提。我们需要追问的是，能够使得多元认同彼此共存而不发生冲突的条件是什么？如果说多元治理是“异用”的话，那么“多元”可以共处就是“同体”，需要我们给予解释是，正是这一使得“异用”成为可能的“同体”究竟是什么。

关于这种“多元一体”的制度模式和制度精神，雍正正在《大义觉迷录》中曾经有过比较准确的表述：

自古帝王之有天下，莫不由怀柔万民，恩如四海，膺上天之眷命，协亿兆之欢心，用能统一寰区，垂庥奕世。盖生民之道，惟有德者可为天下君。此天下一家，万物一体，自古迄今，万世不易之常经。非寻常之类聚群分，乡曲疆域之私衷浅见所可妄为同异者也。

“一体之仁”是人我之间彻底无分别的道德感通状态，“仁”的境界是超越分别的境界，以“仁”的价值为标准，所有的分别都是不究竟的。因此，就政治理想而言，“天下一家”就是“一体之仁”的价值体现，而“类聚群分、乡曲疆域”之种种地方主义、民族主义，其实都是以“分别”彼此来确立自我的“私衷浅见”。分别即是私，不分别才是公。“夫天地以仁爱为心，以覆载无私为量”，这正是中华价值的核心内涵。

正是基于这一价值理想，雍正自己这样评价清朝的贡献：

自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄。如三代以上有苗、荆楚、獠，即今湖南、湖北、山西之地也。在今日而目为夷狄可乎？至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地。是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落，俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！

清朝的贡献在于解决了自汉、唐、宋以来始终未能解决的中原与夷狄之间的“此疆彼界之分”，而最终将“蒙古极边诸部落，俱归版图”，从而带来了华夷不分、天下一家的真正一统之世。那些华夷之别的主张，往往出现在天下不能一统之际，而在天下一统已然实现的时代条件下，妄判华夷是“至卑至陋之见”。所谓“妄判华夷”，是指以文明之高低来区别华夷，形成一种文明论的歧视结构，但华夷之间确实是存在差别的，不过这种差别，正如籍贯的差别一样，不具有等级高下的意义：“不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？”实际上，差别恰恰是伦理的前提，没有差别岂有贯通差别的仁者一体境界？如果说差别是“礼”的内涵的话，那么贯通差别则是“仁”的境界。

如果说多元治理是因应差别的治理，那么贯通多元治理的精神则是“一体之仁”。因此，体现了“一体之仁”的多元治理，就是“礼治”。所谓礼治，就是和而不同、不齐而齐的治理，就是在差别中见平等，在不同中见和谐的治理。“礼治”就是“仁政”，无论礼治还是仁政，都是“大一统”的题中应有之义，也只有在“大一统”的局面下才具有实现的可能。在此意义上，《春秋》学的“异内外”是“合内外”的手段而已。这也就是传统中国的天下政治理想，其在制度上的表达就是作为周公制礼作乐之最高成就的“天子”制度。从理想上说，天子作为“天”的代理

者同时也是“民”的代表者，天子作为天下的枢纽，并非是中心权力及于四裔的扩展，而是四方杂凑于中心的结果，天子不过是统纪所系的枢纽而已，形象地说，就是把不同的丝拧成一根绳而已，绳的拧成必不能破坏丝的独立，而独丝则不能成绳。这就是“大一统”的意义，“大一统”不过是统纪别丝的“丛结体”而已。¹

天聪十年（1636年），皇太极在沈阳天坛举行祭天典礼，这是在向天下宣示自己成为“天子”。据考证，沈阳天坛是以明太祖在南京所造天坛而非北京天坛为模本的，明太祖时的天坛更符合汉唐旧制。皇太极祭天，与其说是仿效明制，莫如说是对一种更为久远的三代“天子制度”的接续，是对“大一统”理想的象征性肯认。作为天下所系的统纪枢纽，“天子”可以同时是蒙古大汗、文殊菩萨、转轮圣王、汉地皇帝，但蒙古大汗、文殊菩萨、转轮圣王、汉地皇帝却并不就是“天子”，能够兼诸种身份于一身的，只有“天子”。天子是其具有多元身份的前提，也是多元身份可以共处一身的前提。

清朝不仅是这一“大一统”传统的继承者，更是其最后乃至最极致的发扬者。清朝的疆域代表着“大一统”的价值，它远远超越了民族主义，无论是汉民族主义，还是满民族主义，这是清代历史留给我们的重要遗产。现代中国作为历史中国的继承者，也是“大一统”价值的继承者，而并非任何一种我族中心的民族主义的产物。应该说，现代中国是在适应现代世界秩序、建设现代国家的过程中，创造性地继承和转化传统天下政治的制度精神和正当性原理的产物，是现代制度和传统制度创造性辩证综合的结果。

如果我们需要适应现代条件去创造一种民族主义的话，那么，这种民族主义也必须承载着在差别中见平等的“仁”道，以民族之间和而不同、不齐而齐的关系为理想，而绝不是自尊慢他的我族中心主义。尽管现实往往与理想相违，但“大一统”作为中华体制的制度精神却始终贯彻于中国历史当中，成为中国文明的核心价值，不断导引着在中国发生的历史成为“中国历史”。我们今天重思清朝对中国历史的贡献，一个重要的意义就是要对“大一统”的价值传统有重新的认识和自觉。

¹ “一丝必有其首，别之是为纪；众丝皆得其首，是为统”，这是东汉何休对“大一统”的解释。费孝通先生“中华民族多元一体格局”的提法，借鉴了乃师史禄国“心智丛结”（psycho-mental complex）的概念来说明 Ethnos（民族性），实际上“丛结体”也是对“多元一体”的“大一统”状况的恰当描绘。某种意义上，“中华民族”是“大一统”的结果。感谢中央民族大学张亚辉教授对这个问题的提示。

【编者按】中华民族是在中原群体与周边群体几千年的交流交往交融、迁移互动混血的过程中逐步形成与发展起来的，按照费孝通先生的说法，是“你来我去，我来你去，我中有你，你中有我，……从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可以说是纯种”。这篇有关方国瑜先生晚宴中交谈插曲的文章，以云南“纳西”为例，生动展示了我国西南地区不同族群在历史上的迁移、交融现象。张轲风的这篇文章提及方国瑜先生曾预言“想必有一日，西南民族之众名尽归于消失也”，“即纳西之名亦可废”。在方先生的心目中，这应该就是我国历史上族群关系直至民国时期的发展大方向。而我国自 50 年代“民族识别”后的群体认同却恰恰走向了另一方向，我们在 21 世纪是否需要对与之相关的理论、制度和政策进行系统的反思，难道不是我国民族研究者应当认真思考的问题吗？
(马戎)

【论 文】

方国瑜先生的晚宴¹

张轲风

《读书》2019 年 6 期新刊

方国瑜先生是西南著名史家，被誉为“南中泰斗，滇史巨擘”。二十世纪二三十年代，方先生先后在北京师范大学和北京大学研读，一九三三年从北京大学研究所国学门研究生毕业，曾师从钱玄同、陈垣、刘半农、赵元任、李方桂诸大家，最初治校勘、音韵、古文字之学，后来受边疆危机之感召，始专攻西南边疆民族史地研究。他自一九三六年任教于云南大学始，长达半个世纪，几乎凭一人之力开创了云南大学的中国民族史、中国边疆学、历史文献学、历史地理学等分支学科。

介绍方先生的文章，一般是这样开场的：方国瑜（1903-1983），云南丽江人，纳西族。与他的学术成就相随的，总有“纳西族”这个标签。方先生很少谈及自己的族籍，与大多数云南民族类似，民国时期的丽江方家有自己的“汉人”记忆，同时也有“纳西人”的身份，在双重认同中只好慎谈、避谈这个话题。根据公开资料显示，方先生只有在一次晚宴上偶然透露过一点信息，此次晚宴如今已渐成“佳话”，近年来为学界不断提及。其具体情形，始见于方豪先生在《陈寅恪先生给我的两封信》中的生动记述：

我初次认识陈寅恪先生是在昆明，时间大约是在一九三九年的秋间。那次是方国瑜先生邀宴。

……席间，由于宗族观念，我向国瑜先生询问：“宗兄！你们云南姓方的是从哪里迁来的？”他说：“我是桐城方氏的后裔。”……

饭后，顾颉刚先生把我拉到一旁，轻声告诉我：“方国瑜先生是么些（读如 Mo-So）人，说是桐城方氏后裔，只是面子好看些。”

此时，陈寅恪先生在旁边，就插嘴说：“我们万不可拆穿他，唐代许多胡人后裔，也用汉姓，也自道汉姓始祖何处。”

这时，我恍然大悟。……那晚令我获益最多的，还是陈寅恪先生那几句话。

一、方国瑜先生的族籍问题

顾颉刚私下和方豪说：方国瑜先生是么些人，把自己说成是“桐城方氏后裔”，是为了“面子上好看些”。“么些”大致算是今天“纳西族”的旧称。有意思的是，陈寅恪先生跟着“补了

¹ <https://mp.weixin.qq.com/s/gOIJBxYAWvjfE22-apHrXw> (2021-11-5)

一刀”，说唐代“胡人后裔也用汉姓”，“自道汉姓始祖何处”。这一唱一和，尽管是私下讲的，给东道主留了“面子”，但无异于说方先生因缘攀附，自托高门。

果真如此吗？方先生的女儿方福祺曾在《方国瑜传》中自述家世：

丽江大研镇方氏，祖上不是本地人，而是安徽省安庆府潜山县大石桥人氏（此地离安庆府所在地约百余里），方氏祖上从方原仲起开始从军，时为元顺帝至正二十一年（辛丑年，一三六一年），隶九江府丞徐达麾下。甲辰年（至正二十四年，一三六四年）调南昌左卫中所军，在此居住十七年，并娶妻生子。到明朝洪武十四年（一三八一年）秋九月，方原仲随征南将军颍川侯傅友德率领的三十万大军征贵州、云南等地。……方原仲因随傅友德征云南有功，授云南左卫中所世袭百户官职。从此方原仲在云南定居下来，在这里生息繁衍，成为安徽省安庆府潜山县大石桥方氏入滇之一世祖。

根据方福祺的记述，方原仲一族在云南定居后，至清康熙年间由军籍改为民户，住在昆明。至嘉庆中叶，丽江有一赵氏，与方氏十四世祖方函宇时常来往。赵氏当时无子，方函宇第四子方庭凤入赘丽江赵家，从此方庭凤到了丽江。嘉庆二十五年（1820），方庭凤的儿子出生，不久赵氏夫人也诞下一子，因此赵家让方庭凤恢复本姓，自立门户。这样，方庭凤“成为丽江大研镇方氏的一世祖”。

这一说法，谱系清楚，具体细节颇详尽。方先生曾在《云南史料目录概说》中著录了记载潜山方氏入滇的重要文本证据——方之贵《云南左卫中千户所试百户承袭供状》，该供状写于永历十二年（顺治十五年，1658），详细记载了上述情况，列举出了方氏入滇后的具体世系，方之贵系十世祖，是云南左卫中千户所之下十个世袭百户伍之一。为了证明此份文件的真实性，方先生引用大量史料详加考释，强调“《供状》历叙一家事迹，以当时政令行事与史籍记载相合”，并根据《供状》上的“签印原件”，详细介绍了洪武十五年（1382）正月初设云南左卫时颁发的“云南左卫中千户所管军印”。不止如此，方先生还曾说过这样一段话：

（昆明地藏寺经幢）其东南一里许杨泗庙后，瑜高祖以上三代祖坟在焉。一九二二年八月初来昆明，从伯兄瑞周扫墓，至地藏寺废墟，摩挲古幢，良久始去。次岁余读书北京，十余年间，数往返过昆明，必至古幢旁。（方国瑜：《云南史料目录概说》）

对照以上各种证据，方先生的家世认同很清楚，即丽江方氏先祖系安徽安庆府潜山县人氏，明洪武十五年随卫所移民入滇，此后又迁至丽江定居。潜山与桐城毗邻，同属安庆府。根据潜山方氏宗祠资料显示，今潜山方氏堂号曰“壮猷堂”，入潜山之祖为方源甫，与桐城方氏系出同宗。依其族内辈分排行，丽江方氏之先祖方原仲，极有可能是潜山方氏七世祖中的一支。

如今的云南人，大多都有先祖随卫所入滇的移民记忆。明代云南卫所军事移民构成了入滇云南移民的主流，且形成了云南“土著者少，寄籍者多”的民族人口格局。陆韧师在其专著《变迁与交融——明代云南汉族移民研究》中指出：明洪武十八年（1385）前，云南都司建立了云南左卫、右卫、前卫等九卫一所，由平定云南后留镇该地的九万官军组成，“他们成为明代进入云南的第一批军事移民”。有明一代，入滇的卫所官军人数达到二十八万人左右。而且，其时官军入滇携带家眷子女，“所有卫军，每一军士为一户，家属大都由原籍同来”。根据国内较多采用的明代军事移民“每户按三口计算”的办法，明代入滇军事移民的第一代人口“有可能达到八十余万”。陆韧师进而认为：“汉族移民进入云南后，在明代经历了一个漫长的土著化过程。在这个过程中，他们逐渐结合于云南土地，交融于当地民族，实现了从流徙到定居、从外来客民到世居云南人的转变。”

内地学人多以为方先生借桐城方氏之名自抬身价，实际上忽略了民族融合是一个双向过程，不仅存在大量的夷人“汉化”现象，还应充分考虑到内地移民逐渐融入当地民族之“夷化”过程。“汉化”与“夷化”在不同历史阶段和不同地区都有发生，从夷至夏，自夏而夷，这是非常正常的。陆韧师指出，深入云南边远山地民族聚居区的汉族人口，“为了生存，特别是在明末卫所制

度弛坏，战乱纷争的情况下，势单力薄的汉人只能迅速融入当地民族之中才能生存”。方先生对此深有认识，他曾指出：大抵云南坝区多汉人，山区多彝人，可能住在坝区的彝人多融合于汉人，而住在山区的汉人多融合于彝人（方国瑜：《明代云南的卫所制度与开发生产》）。

就以他的家乡丽江为例，明代丽江始终由木氏土司统治，几乎没有大规模的汉族移民进入。一九四二年，方先生撰《么些民族考》一文，正面回应了明代流寓丽江之汉人“么些化”的历史过程：

瑜曾遍访明代古墓，间有龚、杨、李诸姓，乃土司之把事，而大都姓和也。或拆和字曰：和为木字戴笠负筐，取义木氏之奴隶，故今齐民皆姓和。不识初意为如是乎？今大族有谱牒已复本姓者，犹记未归流前曾姓和；未复本姓者，亦多记迁丽江后改姓和；又有不言初姓，惟述其先为应天府柳树湾人者。凡此追述先祖，多为汉人而从土人之姓，则习俗之同化于土人，尤意中事。明代如此，明以前更可想见。则今日所目为么些族者，必多有汉人血液，其文化亦多自汉族传播。不能以语言、服饰、习俗之稍异而识别民族，此则西南民族皆如是，不仅么些族也。

这段话不仅阐述了明代入滇移民“变服从俗，渐化为夷”的历史事实，而且隐隐自辩，强调汉人与“么些”同宗一体，“不能以语言、服饰、习俗之稍异而识别民族”。以下方先生一番颇具卓识的宏论，更能反映他对这一问题认识之透彻：

吾人研究西南民族，苦名号繁夥，实由一血统民族文化歧异，则各立名号，愈分而愈多；亦有数民族之文化融合，名号渐失者，若甲民族之少数人迁至乙民族区域，久之即被以乙民族之名称。今日纳西族中，不少有汉人及其他民族之血液，而既同于纳西文化，亦直视为纳西族也；又有初为纳西族，迁与其他民族同化，则又以其他民族称之。……想必有一日，西南民族之众名尽归于消失也；若以血统言之，今日西南民族中，鲜有不混血者，众族之汉文化程度有差异，亦即汉族血液多寡之差异，所以犹保持其名号者，则由历史观念使然耳。今之纳西族受汉文化陶熔已深，则不惟不用么些之名，即纳西之名亦可废。（方国瑜：《么些民族考》）

从这段话里能够细微体会到，方先生纠结于“汉人移民”与“纳西人”的双重身份之下“夫子自道”式的隐痛。他定然是听惯了顾颉刚所说的那种“闲话”，试图弥合纳西人与汉人之间的族群界限，甚至预言“想必有一日，西南民族之众名尽归于消失也”，不仅主张废除带有侮辱性的“么些”之名，“即纳西之名亦可废”。如此惊世宏论，与顾颉刚喊出的“中华民族是一个”，何其殊途同归。

二、谁制造了这个“族籍”话题？

回想当晚谈话情景，方豪显然是话题的发起者。他的问题“你们云南姓方的是从哪里迁来的？”很冒失，这使方先生陷入尴尬之境。那时的方豪只有二十九岁，“以后辈自视”，年轻而好发问，言语不免莽撞。然则，最可怪的是顾颉刚先生。顾的一番解释明显有“带节奏”的嫌疑，令陈寅恪也忍不住“插嘴”。按理说，顾不应该强调方先生的“么些”身份。因为在一个月前，他刚完成了《中华民族是一个》一文。一九三九年二月六日，顾收到了傅斯年的来信，傅批评顾负责的《益世报·边疆副刊》分析中华民族为若干民族，“滥用‘民族’二字以召分裂之祸”，并强调“夷汉是一家”，督促顾站在“民族大义”的高度思考民族问题。顾读到如此恳切的意见，“顿然起了极大的共鸣和同情”，“在病榻上再也按捺不住”，于是用三天时间撰写了此文，开首就强调“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不该再析出什么民族”。在国家分裂危机之下，我们不应该谈汉、夷有别，“我们对内没有什么民族之分，对外只有一个中华民族”。

再者说，顾颉刚来昆之前，刚刚深入考察了西北民族地区，他完全了解内地移民内迁边地并“番化”的史事。顾在昆期间完成的《浪口村随笔》卷六里就有多条笔记对此有深入论述，如谓岷县境内妇女之服饰，“皆明代习尚”，具有内地移民之遗存特征（《明初西北移民》）；又谓“西宁汉人俱自谓由江南迁去，想亦于明初从征而往，遂屯田为土著者”（《临潭居民祖籍》）；又谓内地迁入西北之孔子后裔，皆奉回教，逐渐“番化”之事实（《边地孔裔》）。按理说以史学家“同情”之心理，他自应懂得方先生“桐城祖籍说”的内在含义。既然如此，顾颉刚为什么还要“暴露”方的“么些”身份呢？

方豪是无心之言，顾颉刚却是有心如此。因为那晚他的心情甚是不爽，在生方先生的闷气。顾在日记里记述当晚活动，还有这样一段文字：

方国瑜夫妇（主）与膺中、莘田等人同席，胸中顿起不快之感。如此佞人谗人，予真无法与之伍也。然渠等要打倒我十几年了，究竟把我打倒了没有？思之亦颇自豪也。但望我身体好，能工作，便一切都不怕矣。（《日记》一九三九年三月五日）

确切地说，惹恼顾的不是方先生，而是语言学家罗常培（字莘田）和文学史家罗庸（字膺中）。“二罗”形影不离，关系极好，刚由长沙辗转来昆，任职于西南联大北大文科研究所。“如此佞人谗人”亦指“二罗”，其时顾与方相识不久，没有恩怨。当晚方国瑜夫妇选择与“二罗”同席，这让顾颉刚萌发“醋意”，故而“胸中顿起不快之感”。顾与“二罗”积怨已久，不满之情在他的日记里多处流露：

数日来看《桃花扇》，觉得阮大铖之为人绝似莘田、膺中，其吸引朋党，排挤正士，蒙蔽权要，抢夺势力，闭目思之，实出一型。阮氏亡了南明，彼辈亦亡了北大！（《日记》一九三九年四月二十四日）

每见膺中，胸中辄作三日恶！（《日记》一九三九年八月十二日）

上午道遇膺中两次，胸又作恶。所以然者，彼既奸佞而又傲慢。（《日记》一九三九年八月十二日）

顾颉刚与“二罗”交恶，恐怕缘于他和鲁迅的旧怨。顾和鲁迅、“二罗”先后在厦门大学、中山大学都做过同事，众所周知，顾与鲁迅关系极其糟糕，在中大甚至闹到“鼻来我走”的程度（鲁迅暗讽顾是“红鼻子”）；相反，鲁迅与“二罗”则交谊甚厚，罗常培曾随鲁迅在厦大任教，后去中大，可能鲁迅也有举荐之力。罗庸则于一九二七年应鲁迅之邀，担任了中山大学中文系教授兼系主任。因此，在顾、周之争中，“二罗”免不了站在鲁迅一边。顾颉刚厌恶罗庸似更甚于罗常培。从顾的日记来看，顾与罗庸时常见面，且共同出席各类活动，但从没有私下的交往。学界常说顾颉刚与傅斯年矛盾甚多，然则顾、傅二人乃是诤友，尽管吵得面红耳赤，但颇能相互尊重。相比之下，顾与罗庸几乎就是不共戴天的仇敌。顾在日记里说“要打倒我十几年了”，所指或在此。当晚的方先生与“二罗”同席或许也是无意之举，但这可能触及了顾敏感的神经。

那么陈寅恪先生为何要“补刀”呢？个人以为，这与私人恩怨无关，陈寅恪所言属于历史学家茶座上的“闲谈”，唯借此阐发一下学术观点。一九三八年底，陈寅恪作《陈垣〈明季滇黔佛教考〉序》，赞叹是书资料宏富，“所未见者，殆十之七八”。然此书资料多由方先生提供，书成后，陈垣又托陈寅恪将此书送予方先生。陈寅恪定然是了解内情的，其对方先生的推重也颇可窥见一二。因此，陈寅恪对方先生绝无贬低鄙视之意存，其所持“胡人冒籍汉姓”之论，实缘于他的学术关注视野及其长期坚持的“中国文化本位论”。

陈寅恪研究专长在中古史，不太留心明清边疆情态。他所见唐代情形则多为内附之胡人，伪托汉姓以自高。他对李白“诡托陇西李氏”的研究就是典型例证。他指出李白一族“本为西域胡人，绝无疑义矣”，“自称其先世于隋末由中国谪居于西突厥旧疆之内，实为一必不可能之事”（《李太白氏族之疑问》）。此外，陈寅恪还对唐朝皇族的“李姓”进行过深入研究，为此写了三篇文章。最初，在《李唐氏族之推测》中驳斥了“李唐自称为西凉李暠后裔”的说法，而云“李

唐先世疑出边荒杂类，必非华夏世家”。此后，又作《李唐氏族之推测后记》对研究结论进行修正，认为“李唐先世若非赵郡李氏之‘破落户’，即是赵郡李氏之‘假冒牌’”。

种种迹象表明，陈寅恪骨子里仍有“夷夏大防”之思想遗留，他曾于《论韩愈》一文中列举韩愈在唐代文化史上之功绩，有“六门建树”之概括，而“诋释迦，申明夷夏之大防”就是其一。他论边疆民族，多以“中国”“华夏”与边地民族相对举，如云李白入中原，而谓“太白生于西域，不生于中国也”，“西域之人其名字不通于华夏”等等。陈寅恪《陈垣〈明季滇黔佛教考〉序》云：“明末永历之世，滇黔实当日之畿辅，而神州正朔之所在也。故值艰危扰攘之际，以边徼一隅之地，犹略能荟集禹域文化之精英者，盖由于此。”说此番话时，身处滇南“边徼一隅”的陈寅恪一定是为日寇乱华而发，但确有“聊与胡僧话落花”的文化落寞之感。

三、内地人和边地人的隐性对立

其实，在这个看似融洽的晚宴背后，尚能窥见内地人和边地人的隐性对立。一九三八至一九三九年间，政客、资本家、文化人、学生、难民等各色内地人等纷涌入滇，云南人与内地人开始在试探中接触，接触中试探，尴尬别扭之间，获取的信息未免片面，“看不惯”的对立情绪未免生发。内地人闯入“边僻之乡”，潜意识里有一种莫名的优越感，他们以文明先进自居，高高在上地批评云南人落后、懒惰、不卫生、文化程度不高，蔑称云南人是“老滇票”，意谓云南人如同本地货币一样老土而“不值钱”；而云南人一方面有强烈的自卑情结，承认内地人来自更高层次的文明，但另一方面无法忍受内地人的趾高气扬，以及过于新奇的生活方式、理念、奇谈怪论乃至着装、行为，甚而扬言要“教训下江人”。

一九三八年六月，云南本地学者楚图南为此发表《尊重与宽容》一文表示：其时入滇的内迁人口，对于这个边远民族省份而言，是“明以来第一次最有意义的华族的移民”，他们都是“从更高阶段的社会和文化里面出来的人”。内地与云南不断“发生影响”，自然会使得“云南的文化进到了一个更新的阶段”。楚的姿态放得实在太低，其实这很难说是真正的“尊重与宽容”，反而让人感觉是“拖了后腿”之后表示要努力“跟进”的一份检讨。

那个年代的云南学人多有此种“积极向内地靠拢”的情绪，尤其是面对蜂拥而至的内地文化精英之时。“南荒边僻”“蛮夷之邦”的云南形象，似乎成为云南人挥之不去的文化阴影。方先生也是如此，他反复强调“云南地方史为中国史不可分割之组成部分”，对云南的历史“身份”饱含有异乎寻常的国家认同意识。今天看来，云南理所当然属于中国的一部分，大可不必强调，方先生为何较真呢？这正与他长期所受的时代“刺激”有很大关系。方先生《自序》开首一句也颇有意味：“国瑜生于边僻之乡。”他深感云南落后，似乎自带“蛮夷”属性，需要“改造”，热切地希望云南获得与内地省份一视同仁、平起平坐的“身份”，生怕被抛弃。

当晚赴宴的罗常培、万斯年、闻宥、方豪诸人，皆有民族调查的经历。以及当时以杨成志、马长寿、吴文藻、江应樑、费孝通等为代表的民族研究新锐，尽管都具有了民族平等的姿态，但潜意识里的内地与边地、汉人与“蛮夷”的二元对立思想仍在不自觉地左右着他们的脑筋。他们自己都相信自己是“从更高阶段的社会和文化里面出来的人”，而以外来观察员的目光，审视边疆民族社会的种种“蛮夷”生态，“恍游博物院”，把边地民族看作是停留在原始阶段的“活化石”，可供研究而不可苟同。身处“内”与“边”急剧交融的洪流之中，就连顾颉刚、陈寅恪二先生也不能免俗。这也正是近代“民族考古”风潮兴起的思想基点。

然则，尊重与宽容是必须的，消弭内地与边疆、汉人与夷人、“我者”与“他者”之间的截然分异，是民族平等、民族融合的必由之径，这不仅是人际交往中的实际问题，还是关乎国家存亡命运的大方向。顾颉刚撰写的《中华民族是一个》，与方先生“西南民族之众名尽归消失”的疾呼旨趣相映，某种程度上都是相互尊重与宽容，消除这种“隐形对立”，实现民族团结与边疆稳定的重要体现。

【编者按】陈平原教授是研究中国现代文学的专家，在发表在《读书》杂志的这篇文章中，他针对中国少数民族文学的讨论引发一些需要我们认真思考的议题：

第一，我国少数民族文学应当包括以汉文形式和以少数民族文字形式（未必是母语文字）创造并流传下来的文学作品这两大部分，这里包括了少数民族作家以汉文创造的诗文（在元代、清代是较普遍的现象），也不能排除汉人作家或某少数民族作家可能留下的以当时占主流族群文字创作的作品。这些方面的发掘和研究工作必须受到学术界的高度关注，“中文系”的“中文”不是仅指“汉文”而是包括了中华民族各个民族的语言文字。

第二，为了将汉文文学作品和少数民族文字文学作品介绍给国内外其他读者，不同文字作品的互译是一项极为重要的工作，他们的工作应当视为“文学再创作”。例如维吾尔族翻译家托呼提·巴克先后把《鲁迅杂文书信选》和8卷本《鲁迅文集》译成维吾尔文出版（参见《通讯》第64期），就是一项非常有意义的工作。由于我国少数民族文字出版物的读者群规模和市场价值有限，非常需要政府部门和民间组织给予特殊的扶持和帮助。少数民族文学应当列入各大学中文系的教学内容。陈平原教授提出“在大学里开设相关的必修课或选修课”，我是完全赞成的。

第三，由于多种原因，我国广大汉族读者对我国少数民族文学作品的了解有限。按照陈平原教授的提议，选择一些有代表性的少数民族文学精品汉文译本编辑出版一册少数民族文学读本，是非常有意义的事。我国曾经编写出版过一些少数民族的民间故事集，如《阿凡提的故事》《巴拉根仓的故事》等，都给汉族读者留下深刻印象。我们构建中华民族共同体意识，文化认同是基础，为此我们需要构建一个“多元一体”的中华文化体系。汉文和少数民族文学精品的互译和传播就是一项基础工程。

少数民族文学是中华文化宝库的重要组成部分，不但记载了本族的演变历史、社会发展和人们的智慧与情感，也记载了历史上族际互动中的文化交融和感情互动。古今中外，不同文化和族群之间的交往互动都是文学创作的主题之一，其中不乏感人的爱情和战争故事（如普希金的《高加索的俘虏》，果戈里的《塔拉斯·布尔巴》）。希望今后我国的学术界对于少数民族文学的发展能够给与更多的关注。

（马戎）

【论 文】

编一册少数民族文学读本，如何？¹

陈平原

《读书》2017年8期新刊

两年前，我在云南民族大学于腾冲举办的“中国多民族文学高层论坛”上做主旨演说，谈论确立多民族文学的视野，对于中华民族大团结的意义，其中提及：“今天的实际状态是，谈论少数民族文学，不管创作还是研究，都只局限在小圈子里，没能进入更为广阔的公共视野。或许有必要编译一册少数民族文学读本，并在大学里开设相关的必修课或选修课。这么做，比简单地宣讲民族政策更有效果。”至于此举的目的，是“促使汉族学生更多地了解中国境内各少数民族的文化及文学”。

¹ [https://mp.weixin.qq.com/s/tuDpABsDYyXzeAxcVAXokA\(2021-11-5\)](https://mp.weixin.qq.com/s/tuDpABsDYyXzeAxcVAXokA(2021-11-5))

以“读本”为中心，这其实是传统中国文学教育的基本方式。想想《文选》《唐诗三百首》《古文辞类纂》等“选本”所曾发挥的巨大作用，就明白“文学教育”并非一定要以“文学史”为中心。一九〇三年起，中国大学选择了“文学史”作为主课，此举既使得学生们视野开阔，上下古今多有了解；又容易落下不读原著、轻视文本、夸夸其谈的毛病。以精心挑选的“读本”为中心来展开课堂教学，舍弃大量不着边际的“宏论”，以及很可能唾手可得的“史料”，将主要精力放在学术视野的拓展、理论思维的养成以及分析能力的提升——退而求其次，也会多少养成认真、细腻的阅读习惯。至于说这么一来是否回到了“中学语文”的老路子，那要看你怎样编选、如何讲授。应该这么说，对于读过很多文学作品的人来说，文学史著作确实可以帮你总结与提升；但如果你没看多少作品，一心只读文学史，那只是为有心偷懒或假装博学者提供堂而皇之的借口。在我看来，文学教育应阅读优先，以形成趣味及提升判断力为主导；至于建构完整的文学史体系，那是个别专家的事。

说到“读本”的作用，不妨就从一九三四年一月《文学季刊》创刊号所刊鲁迅《选本》一文说起：“凡选本，往往能比所选各家的全集或选家自己的文集更流行，更有作用。”当然，只读选本不看全集也会有弊端，你“自以为是由此得了古人文笔的精华的，殊不知却被选者缩小了眼界”；《文选》尚且如此，更不用说后世无数畅销或不畅销的选本了。即便如此，鲁迅还是提醒：“评选的本子，影响于后来的文章的力量是不小的，恐怕还远在名家的专集之上，我想，这许是研究中国文学史的人们也该留意的罢。”补充一句，好的“文学读本”，其影响力同样在文学史著作之上。尤其是在相对陌生的领域，卖弄若干新名词，或罗列一大堆作家作品，不如引导学生切实地阅读作品。还记得各种流行的《中国古代诗文选》，或者上世纪八十年代的《外国文学作品选》吗？那起码诱导我们读了若干名篇。记得我读大学时，因时代潮流及授课老师的趣味，被灌输了好多亚非拉作家的名字，可惜没看多少原著，后来几乎全忘记了。这可是惨痛的教训。陶渊明《五柳先生传》所说的“好读书，不求甚解”，其实是很高的境界；如今则反过来，变成了“不读书，好求甚解”。这种风气，与我们以各种叠床架屋的文学史作为主导课程有关。

基于此判断，我认定，若想扶持或传播少数民族文学，编写文学史未必是最佳选择。一说文学教育或研究，马上就想到文学史，俨然此乃一指定乾坤。其实，作为一种兼及意识形态、知识系统、课程设置与著述体例的特定学科，“文学史”有其来龙去脉，也有其功过得失，需要认真辨析。以文学史作为文学教育的核心，这一选择并非毋庸置疑。二〇一〇年六月，宇文所安教授在北大称：“在哈佛，只有一门文学史课，就是中国文学史课，别的系，不管是英语系、法语系，他们完全没有文学史的课。为什么有中国文学史的课？中国文学的作者，他们做文章的时候，他们自己知道中国文学史，有中国文学史的意识。如果你不是从他们的观点里看他们怎么对待过去和传统，就没有办法理解他们。如果我们讲梵文的文学史，就完全没有意义，为什么？因为梵文作家虽然很多，跟中国一样丰富，但是他们写东西的时候，没有文学史的概念。”（参见宇文所安、陈平原等：《文学史的书写与教学》，《现代中国》第十三辑，北京大学出版社，2010年11月）不设文学史课程的院系，怎么教文学呢？那就是以作品为中心，以问题为导向，且开设大量专题性质的选修课。

中美两国文学课程的巨大差异，并非缘于历史长短或作品多寡，而是对文学史功能的不同理解。将文学史写成了英雄谱，这已经有点过分了；将编写文学史作为提升少数民族文学地位的重大举措，更是不得要旨。一九五八年，中宣部下发关于为各少数民族编写文学史的指令，而后，“从一九五九年由云南人民出版社出版的《白族文学史》（初稿）和《纳西族文学史》至今，蒙古族、藏族、满族、回族、朝鲜族……五十五个少数民族都有了自已民族的文学史。其中，壮族、蒙古族、藏族、满族、维吾尔族等民族的文学史有多种版本，这些族别文学史的作者大都为本民族学者，他们了解自己的民族文化和历史，占有了大量具有原生形态的文学史资料，这些文

学史以史料的丰富翔实而著称，使人们能够比较完整地认识各民族文学真实的历史面貌”（参见李晓峰、刘大先：《中华多民族文学史观及相关问题研究》，中国社会科学出版社2012年版，22页）。若在公开场合，你问我怎么看待五十六个民族都有自己的文学史，我不会表示异议的；因为，这属于“政治正确”。可从学术考虑，我对此举是否大大促进了少数民族文学的传播，持严重怀疑的态度。

恕我直言，不是每个民族都适合于拉开架势撰写一部功能齐全的文学史。五十五个少数民族中，人口在百万以上的有壮族、满族等十八个民族；其他的呢？人口最少的珞巴族，在中国境内只有两千三百人。对于那一半以上没有本民族文字的少数民族来说，编民族志比写文学史更可行，也更有意义。

一九六〇年四月八日老舍在第二届全国人民代表大会第二次会议上做大会发言，称“以汉族文学史去代表中国文学史显然有失妥当”，“今后编写的中国文学史，无疑地要把各兄弟民族的文学史包括进去”（老舍：《兄弟民族的诗风歌雨》，《人民日报》1960年4月9日）。这我完全同意。问题在于，采取什么立场、视野、手段，才能妥善地将各少数民族文学“包括”进整体的中国文学史。这里的困难，不在独立撰写各民族的文学史，只是作为统编教材的《中国文学史》中，如何恰如其分地呈现各少数民族作家的风采及贡献。其中牵涉语言、文体、时代、思潮等，还有各民族文学到底是单列还是混编，评价标准侧重文学成就还是种族意识，还有，怎么讲述那些用汉语写作的少数民族作家。尤其是后者，众多研究成果有利于我们了解特定时代的文化环境与文学风貌，但对具体作家作品的评价，并没因此发生天翻地覆的变化。或者说，整个中国文学史的叙事框架与评价体系，是否因“民族文学”的建构而发生剧变，目前还看不出来。

文学史家的考证、辨析与裁断，确实带有某种“暴力因素”。尤其是很具权威性的统编教材，其居高临下的姿态，必定对被表述者带来巨大压力。“老舍是满族作家，年轻的时候游学西方，见识过欧洲民族国家的状况和多元化的世界；新中国成立后担任国家民族事务委员会的委员，还当了中国作家协会副主席（分管少数民族文学创作）。他对‘中国文学史’的看法，就有以往被表述一方之代表的意味。”（参见徐新建：《多民族国家的文学与文化》，人民出版社2016年版，310页）这里突出老舍的官方身份，且强调是在全国人大会议上的发言，拥有“中国各族人民共同创造了光辉灿烂的文化”这一尚方宝剑，理论上完全站得住。问题在于，立场之外，还需要修养、趣味与表达技巧——准确描述这类文学的贡献，不是一件易事。所谓摆脱“被表述”的命运，一不小心，会走到另一个极端，那就是因应特定年代的政治需要，刻意拔高少数民族文学的成就。在我看来，过犹不及。

都说我们中国幅员辽阔、历史悠久、文化灿烂，但不同时期的“中国”，疆域变动不居，民族差异很大，若能和平相处，互相借鉴，那是一种了不起的力量。但如果民族矛盾激化，则很可能狼烟四起，就像上世纪九十年代的苏联或南斯拉夫，那是很悲惨的。文化多元与政治民主、社会稳定之间，需保持必要的张力。大家都在引费孝通的“中华民族多元一体格局”，可到底如何理解，以及怎样运用到各民族文学关系的论述中，依旧是未知数。这不是纯粹的学术研究，还包含国家的大政方针以及特定时期特定地区的政策导向，须兼及原则性与灵活性。我不是民族问题专家，也非守土有责的官员，谈论这个兼及理论与实践的话题，真的是小心翼翼，从不敢放言高论。但有一点，我认准，所有“平等论述”，都受人口比例、文化传统、经济水平等因素的制约。请记住，无论东方还是西方，如何处理主流与支流、中心与边缘、对话与对抗、输出与输入，都是一门大学问。

描述多民族且多语种国家的文学史图景，其实是很棘手的。都说借鉴国外经验，可日本基本没有民族问题（阿伊努族人数很少），美国乃民族大熔炉，以英语及国家认同为根基。美国文学史家注重各族裔文学，但那都是英语作品；假如你加入美国国籍，但仍坚持用中文写作，写得再

好，也无法进入美国文学史。有学者以一九一一年汉莱克的《美国文学的历史》、一九九八年艾略特主编的《哥伦比亚美国文学史》以及二〇〇四年盖瑞的《美国文学史》为例，说明族裔问题、民权运动以及多元文化兴起，如何影响此三书的章节安排及论述立场（参见李晓峰、刘大先：《中华多民族文学史观及相关问题研究》，278-281页）。我承认少数族裔意识的自觉以及主体意识的确立，确实对美国文学研究产生了很大冲击。但有一点，进入美国文学史的，都是英语作品（包括华裔美国作家如程抱一、汤婷婷、谭恩美、裘小龙、哈金等）。在这个意义上，美国学者处理“多民族文学”时，其实比我们简单多了一一只需照顾到创作主体因其身份认同而呈现出来的不同文学风貌即可。撰写中国文学史，无论古代还是现代，均得兼顾许多非汉语书写的少数民族文学作品。

我们的难处在于，如何真诚地面对自己的阅读感受与学术困境，而不是动辄追问政治立场，或死守若干教条。在历史进程中，激进与保守，文雅与通俗，单纯与混杂，并不具备绝对价值；就看你如何审时度势，移步变形。前些年，美国学院中人大都不谈审美、文学性以及形式感等，怕被讥为保守或落伍。弄到最后，“谈文”几乎变成了“论政”，表面上很深刻，实则自毁根基。长久下去，文学批评（研究）将失去存在价值。我以为，在国家大政方针与个人阅读感受之间，须保持必要的张力；以文学为根基，兼及政治、文化、历史、艺术与宗教，这是我们编写少数民族文学读本的基本前提。

谈论编写“文学读本”，为何是“少数民族”，而非目前流行的“多民族”呢？我了解最近十几年诸多学者努力提倡“多民族文学”的苦心，那就是超越原先相对狭隘的“少数民族文学”视野：“由民族学的角度放眼现实，在中国文学的总格局下，已经不再是‘汉族文学’与‘少数民族文学’的‘二分’态势，而应该是也必然是每个民族都各居一席的‘五十六分’的可喜态势。缤纷多姿的民族文化和民族文学，在此情景下显然可以得到更加绚丽完美的展示，得到更加科学准确的诠释。”（关纪新：《创建并确立中华多民族文学史观》，见汤晓青主编《全球语境与本土话语》，社会科学文献出版社2014年版，9页）这里说的是作家的民族属性，可我更关注文化认同、写作姿态及使用语言——假如不是“汉族文学”与“少数民族文学”二分，而是“汉语书写”与“非汉语写作”的差异，是否能被广泛接受？

所谓中国文学绝对平等的“五十六分”，不但不可能，也不应该。这里牵涉“民族学”与“文学史”之间立场的歧异——前者关注“民族”，后者侧重“文学”。在后者看来，首先是好作品，至于是哪个民族的作家创作的，那是后面阐释的问题。当然也会有反对意见：少数民族文学之所以被低估，因历史上汉族人口、经济及文化均占有绝对优势，故评价标准及审美趣味本身就蕴含着阶级以及民族的偏见。但只是这么抱怨，并不解决根本问题。某种意义上，今天谈论“少数民族文学”（尤其是历史上的），是带有保护性质的。一定要说五十六个民族地位平等，文学评论也该不分彼此，否则便是“歧视”，如此论述表面上很替少数民族作家争气，可实际上不仅无法落实，还可能削弱少数民族文学的竞争性、传播度与阐释力。

这里想引入美国的经验——他们讲多元文化比我们早，论述强度也大得多。可到今天为止，人家仍讲“少数族裔”。美国白人（欧裔）一亿八千万，约占总人口63%，此外，西班牙裔三千五百万，黑人（非裔）三千四百万，亚裔一千万，印第安人及阿拉斯加原住民两百五十万。不管是非裔或亚裔的作家/学者，他们并不忌讳，甚至是刻意强调“少数族裔”的立场，站在边缘处发声，要求特殊照顾。而在中国，让占总人口不到10%的五十五个少数民族与汉族同台竞争，这对他们是很不利的——赢得了面子，弄不好会失去了里子。正因此，我有点怀疑“多民族文学”这个概念的有效性。若实在需要，不妨含糊点，就说“民族文学”，即从“民族”的角度谈文学，或阐释文学作品时更多关注作家的民族属性。

考虑到很多少数民族作家因教育背景、文化认同以及对于读者及市场的预设，选择了用汉语书写（不说晋人陶渊明或清人纳兰性德，就说现代的苗族作家沈从文、满族作家老舍、回族作家张承志、藏族作家阿来等），他们的作品早就活跃在“文学史”大传统中，若编辑“少数民族文学读本”，建议不必收录，只在“导言”中提及即可。相对于纳兰性德或沈从文，我更关心那些只用本民族语言写作的作家作品，因其在汉族地区即便不被遗忘，也难以得到深入的阐释与广泛的传播。

文学不同于相对直观的音乐或舞蹈，文学史也不同于社会学或民族志，这里的关键在语言。明知藏族、维吾尔族、蒙古族、回族、彝族等有很多好作品，可因语言隔阂，必须借助翻译才能阅读。于是，牵涉以下两个问题：一是翻译的重要性，二是如何看待只用本民族语言创作的作家。

若承认多元文化立场，我们必须尊重那些只用本民族语言文字写作，且基本上只在本民族活动范围内流通的作家，以及他们或明显或潜在的对抗汉化、儒化、一统化的努力。据李晓峰、刘大先著《中华多民族文学史观及相关问题研究》，一九八一至二〇〇九年《民族文学》上十六个非汉族文学作者用母语创作而后译成汉语的作品为一千零二十八篇，对照这些民族作家用汉语在《民族文学》所刊发的作品，结论是：“维吾尔族母语汉译作品占 88.03%，哈萨克族母语汉译作品占 82.39%，朝鲜族母语汉译作品占 64.56%。这种情形说明，在上述三个民族中，母语文学书写占主要地位，而汉语书写占次要地位。这种情形与整体的中国当代文学书写以汉语为主的情形正好相反。”（211页）但是，第一，投稿给《民族文学》的少数民族作家，对此刊物的性质早有了解（如早年的张承志以及今天的阿来，很可能更愿意将好稿子给《人民文学》而不是《民族文学》）；第二，少数民族作家之所以选择母语写作，有的是文化自觉，有的则因汉语不太好；第三，同样是少数民族作家，生活在民族地区还是国际性大都市，其教育背景及写作姿态有很大差异。考虑到传播途径及效果，当下中国，应多关注那些坚持本民族语言及文学传统的“自觉”的“民族作家”——当然不希望变成一种政治姿态。

接下来是翻译的意义，以及翻译家的作用。提及现代汉语的形成或现代中国文学的建构，我们都会特别表彰翻译家的贡献。像严复、林纾、周氏兄弟、朱生豪、傅雷等翻译家，是得到文坛及学界充分尊重的。相比之下，翻译少数民族文学或学术著作的翻译家，就没有得到如此礼遇。谈现代民族国家的建立，只讲西学东渐还不够；既然中华民族多元一体，则中国境内各民族文学/学术的译介，其意义同样不能低估。可实际上，后一种译作，即便精雕细琢，也极少被当作“范文”看待（比如进入中小学《语文》课本），也很难在大学课堂上得到充分表彰。很多译作只是配合自家研究，如西北民族大学的老前辈王沂暖，撰有《藏族文学史略》，但在在我看来，其将毕生心血倾注到《格萨尔》的整理、翻译、研究事业中，独译或合译《格萨尔王传》二十余部，更值得表彰。正是基于此考虑，若编少数民族文学读本，除了选择译文时需格外慎重，且不妨借助“题解”或“延伸阅读”，谈论那些为少数民族文学的汉译及整理做出重要贡献的人物。

编写作为教材的少数民族文学读本，不同于个人著述。若文化遗产整理，必须“不厌其烦”，功夫下得越细越好；可作为文学传播，则必须考虑读者的趣味及接受能力。以藏族文学为例，现存《格萨尔王传》据说有一百二十多部，两千多万字，是世界上最长的英雄史诗，比《吉尔伽美什》《伊利亚特》《奥德赛》《罗摩衍那》《摩诃婆罗多》等五大史诗的总和还要多。问题在于，走出藏族地区，若非专门研究者，没有几个人真的读过《格萨尔王传》。照理说，既然是中华民族的文学宝典，所有修过中国文学史的大学生或研究生多少总会有所了解吧？实际状况并非如此。除了部头太大，还有就是我们历来重整理而轻传播。对比古希腊史诗《伊利亚特》《奥德赛》在西方乃至全世界的广泛传播，你就明白其中的差距。这与十九、二十世纪西方文化在全球占绝对主导地位有关，但也与人家严谨的整理、精致的改写以及灵活多样的传播方式密切相关。对于流传广泛且变异很多的民族史诗来说，所谓“原汤原汁”的整理，几乎不可能。在哪个时代由哪

些专家整理定型，就必定带有那个时代的审美趣味及技术能力。今日中国，要想让《格萨尔王传》进入千百万大学生的视野，在民族政策、“非遗”保护、文献整理之外，还得有审美趣味及传播技巧方面的考量。

说到精致的翻译以及创造性的传播，不能不提及仓央嘉措的诗歌。从一九三〇年于道泉刊行《第六世达赖喇嘛仓央嘉措情歌》开始，近百年间，不知有多少真真假假的仓央嘉措“情歌”在汉族读者中流传。一首《在那东山顶上》，让无数“文青”或“小资”如痴如醉。至于拉萨八廓街东南角的玛吉阿米餐厅，更是将神话、诗歌与饮食融为一体。文学传播遭遇商业化运作，必定有所扭曲与变形（包括近年影视作品对于仓央嘉措诗歌的过度消费），但这起码激起了公众的阅读热情。回顾历史上众多文学革命，大都兼及政治、文学与商业。正所谓，水至清则无鱼。完全拒绝商业介入，不是好主意。关键在于如何适时地进行自我调整。这就好像面对老建筑，只说保护不够，最好是“活化”。所有的经典作品（不仅是少数民族文学），如何借助与当下读者的对话，不断地自我更生，是个普遍性的难题。在强调学术价值的“整理”与注重读者趣味的“传播”之外，还有第三条道路，那就是相对清高、不太受资本逐利影响的大学课堂——这也是我对编一册少数民族文学读本寄予很大期望的缘故。

若能兼及文学家的情怀与教育者的责任，在高校开设“少数民族文学”课程，包括编辑相关读本，是件大好事。具体怎么操作？概言之：第一，在中华文化多元一体的大格局中，思考各民族文学的价值及贡献；第二，以中华民族大家庭中非本民族的大学生为拟想读者；第三，考虑到中国历史的复杂性，不求完整叙述，更多关注具体作品；第四，选择文本时主要考虑文学及文化价值，而不是各民族人口比例；第五，借助“题解”与“延伸阅读”，展开较为宏阔的视野，尤其注重文本的历史性与对话性。

二〇一七年五月三日初稿，五月十八日改定于京西圆明园花园

《民族社会学研究通讯》第1期-第343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。

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

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn