

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 366 期
2022 年 12 月 31 日

目 录

【论 文】

- 民族国家建设视域下的中华民族共同体建设
——以中西比较的视角 沈桂萍
- 一部深度反映民族间交往交流交融的奇书
——《番汉合时掌中珠》 史金波
- “天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践 杨念群
- 清朝多语种碑刻见证民族融合 《学习时报》

【《国外族群研究动态》公众号】

- 《黑之困境：后殖民的加纳与种族的政治》
- 《外来移民的悖论：英国的街头生计和边缘公民身份》

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

【论 文】

民族国家建设视域下的中华民族共同体建设¹ ——以中西比较的视角

沈桂萍²

提要: 中华民族作为一个具有共同历史文化的民族实体在近代基本形成。中华人民共和国成立后, 中华民族成为“国家民族”, 由历史文化共同体发展为政治共同体。新中国的民族国家建设, 政治上以各民族共同当家作主和民族区域自治为主要方式, 经济上以共同富裕为目标、以扶持少数民族地区经济发展为主要手段, 文化上以马克思主义意识形态引领社会主义文化建设、传承保护各民族优秀文化为基本路径, 既建设“全民一体”的中华民族, 也建设内部文化结构“多元一体”的中华民族。这种路径与西方国家近现代民族国家建设路径有所不同。中华民族共同体建设注重把握“统”与“分”、“同”与“异”、“多元”与“一体”的关系。

关键词: 民族国家; 中华民族共同体; 建设

从 2014 年中央民族工作会议提出“积极培育中华民族共同体意识”, 到 2021 年中央民族工作会议提出“不断推进中华民族共同体建设”命题以来, 我国学术界关于“中华民族共同体”内涵、属性以及中华民族与国家关系等方面的理论探讨越来越深入。通过多学科多维度研究, 学界总体倾向于认为, 中华民族共同体与“中华民族”的内涵同义, 中华民族的涵义超出了“民族学”意义上的“文化民族”的涵义, 是国家形态的民族共同体, 既是历史文化共同体, 也是政治社会共同体。作为历史文化共同体, 中华民族在文化群体结构上具有“多元一体”属性, 而作为政治社会共同体, 中华民族具有“全民一体”的命运共同体属性。中华民族概念诞生于 1900 年前后, 是大清王朝被推翻后构建的现代中国的国家民族身份, 中华民族共同体建设的历程是在民族国家建设成为世界范围普遍现象的过程中进行的, 与世界其他国家特别是西欧民族国家建设既有共同性, 也有根植我国历史文化传统和民族文化结构的自我创造, 体现出社会主义国家“以人民为中心”的中国式现代化道路的突出特点。

一、中西方建设民族国家的历史路径不同

民族国家(Nation-state)是近代西欧各国推翻王朝国家过程中探索的一种国家形态, 是伴随资产阶级革命或民族独立运动建立起来的现代国家形态, 并从欧洲逐渐向全球扩展。各国建设“民族国家”普遍面临着把不同语言文化共同体整合到统一的民族国家体系中的共同任务。列宁认为: “民族国家对于整个西欧, 甚至对于整个文明世界, 都是资本主义时期典型的正常的国家形式。”^[1] P.225³ 在英法德等西方国家, 以“民族”建构现代国家, 一方面通过推行“主权在民”观念, 把国家权力由“君主”转向“国民”(people), 实现资产阶级作为代表, 支配社会利益的地位。另一方面, 国家通过强化共同法律制度、共同历史文化记忆、共有国家符号等, 给全体国民建构了共同遵守的法律制度、意识形态以及共同语言文字基础上的共同文化, 塑造了国家民族的集体文化。

学界普遍认为, “nation”与人民(德文: Volk; 法语: people)几乎同时进入现代政治学的

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2022年第10期, 第1-9页。

² 作者为浙江大学国家制度研究院研究员、浙江大学中国特色社会主义研究中心研究员。

词汇表，它所指的是理想化的“人民或公民共同体”，而“国家”（state）则是这个群体自我实现的目标或工具。以英法为代表的西欧民族国家建设，是以境内某个占人口多数的具有共同历史文化的人们共同体为主体，进行国家法律制度、文化教育和经济生活一体化整合，也就是“同质化”。在19世纪，主张“同质化”在西方政治学界是主流观点，比如黑格尔就认为，少数族群（ethnic group）^①被民族国家同化是历史必然要求^[2]。J. S. 密尔在1861年也指出，“一个民族合并和被吸收到另一民族是可能的，并且当它原来是一个低等的和较落后种族的时候，这种吸收对它就大大有利”^{[3]（P.224-225）}。英国历史学家、政治学家埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）认为，并不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族^[4]。盖尔纳也认为，“是民族主义创造了民族，而不是相反”^{[5]（P.73）}。这些“同质化”观点在英法民族国家创建过程中都可以得到证明。以法兰西国家创建为例，1789年法国大革命创造的法兰西共和国，通过法律制度、选举政治、兵役制、法语教育等政治社会生活的一体化，把原来处于边缘地带的布列塔尼人、科西嘉人、马赛人等都整合到一个共同政治体系中，这些群体在历史上可能有不同的族源，讲不同的方言，也曾经被不同的领主统治过，但在“共和国”的创建过程中，他们当中产生新的“民族国家”（Nation-state）的政治与文化认同，即对法兰西“民族”的认同，法国的形成催生了法兰西民族^[6]。

经过1789年到20世纪初100多年的国家整合，一个政治共同体和文化共同体的法兰西民族形成了。1913年俄国十月革命前夕，斯大林考察欧洲民族国家创建的特点，认为“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”^{[7]（P.64）}。2003年郝时远先生发表三篇文章，论证了斯大林关于民族的“四要素”定义，是“民族国家形成后体现在国家层面的民族，而不是其他类型的民族”^[8]。

西欧英法等国通过构建国家层面上的语言、意识形态和法律共同体，配合资本一体化的经济整合，推动全体国人对国家法律制度一体性遵循的民族国家建构模式，经由20世纪两次世界大战血与火的洗礼，实现了民族国家内全体国民以共同地域、共同经济生活、共同语言文字、共同文化基础上的命运共同体认同，这是西欧民族国家建设的最大成就。

但这种忽视甚至无视少数族群语言文化差异性的“同质化”，在实践后果上，往往衍生出少数族群文化边缘化和个体发展弱势化。比如世代生活在德国东部的索布人，19世纪末约有15万人讲索布语，到2004年德国政府开始保护索布文化时会讲索布语的人已下降到5万。^[9]一直以来，生活在西方民族国家境内的许多少数族群通过各种形式进行抗争，有些抗争带有分离主义和泛民族主义倾向，如法国的布列塔尼运动、科西嘉运动，西班牙的加泰罗尼亚、巴斯克民族主义运动等^[10]，以“资本”主导社会资源的民族国家建设中，政府对少数族群的保护总体上是软弱无力的，少数族群整体上是“自生自灭”的。

在北美，17、18世纪的美国、加拿大的国家建构，出现了白种人对土著印第安人的血腥屠杀、甚至种族灭绝的情况。比如美国，1492年白人殖民者到来之前，美国估计有500万印第安人。在19世纪的近百年时间里，美国军队通过西进运动，侵占了印第安人几百万平方公里土地，把印第安人由这块土地的主人变成了“原住民”，到1900年，全美一度印第安人不足25万。^[11]截至今天，生活在全美200多个印第安保留地的印第安人仍没有摆脱相对落后的生产生活方式。再比如加拿大，从1863年到1998年前后，超过15万名土著儿童被强迫安置在政府资助的基督宗教教会举办的印第安人寄宿学校。2015年加拿大发布的《真相与和解》显示，印第安人寄宿学校实施系统的“文化灭绝”，2021年5月，加拿大真相与和解委员会确认大约4100余名土著儿童在加拿大寄宿学校中死去。^[12]

与西欧国家近代以来放任少数族群“自生自灭”的民族国家构建和美国加拿大毁灭原住民家园的国家建设不同，中国共产党人领导的中国式现代民族国家创建是以各族同胞平等联合，投身

中国革命，共同缔造社会主义新中国为路径的。中国共产党自从走上中国政治舞台以来，以马克思主义民族平等联合思想为指导，逐步探索建设平等联合团结友爱的“中华民族大家庭”。1939年毛泽东在《中国革命与中国共产党》一文中，以“中华民族”为标题，指出“中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家”“他们赞成平等的联合，而不赞成互相压迫”^[13]（P.622-623）。这种各民族“平等联合”观，是中国共产党人“民族观”的集中体现。在抗日战争后期中国共产党人逐步探索了民族区域自治等落实各民族平等联合、共同当家作主的思想，为新中国成立后建设民族平等团结自治发展的“中华民族大家庭”打下基础。

一般认为，中国共产党领导的新民主主义革命，开辟了现代中国从王朝国家向现代民族国家的革命性转型，这种转型是以中国共产党为领导，以中华各族儿女平等联合，对外获得中华民族独立、对内获得各族儿女解放，各族儿女共同缔造社会主义新中国为主要表现的。“由于中华人民共和国的成立，中华民族与国家有机地结合在了一起，使中华民族具有了国家的形式。中华民族也因此完成了自己的构建，成为一个与欧美及世界上其他民族国家中与国家结合在一起的民族同样的国家民族”^[14]。各族人民“当家作主”是社会主义新中国国家建设的突出特色，具有新中国临时宪法性质的《中国人民政治协商会议共同纲领》第十二条规定：“中华人民共和国的国家政权属于人民”。“中华民族大家庭”是各族人民共同的国家民族身份，“中华民族作为中华人民共和国的国家一民族，成为跻身于民族—国家时代世界民族之林的唯一代表”^[15]。各族儿女缔造新中国的历程，也同步开启了共同建设中华民族大家庭内的各民族的历程^②。这与近现代西方国家创建过程中，少数民族边缘化甚至被同化的历史路径完全不同。

二、当代中西方民族国家内部“民族关系”法律保护不同

虽然欧美近现代“民族国家”建设，以某一历史文化族群为主，以“主权在民”为主要特征，但是世界各国普遍具有语言文化多样性的历史文化族群。欧美西方民族国家的少数民族大体可以分为三类：原住民如印第安人，少数民族如西班牙的加泰罗尼亚人、巴斯克人，以及移民族群。比如今天的法兰西民族由高卢人、阿尔萨斯人、布列塔尼人、科西嘉人、佛拉芒人、巴斯克人等族群构成。除高卢人外，其他少数民族大约占人口总数 7.9%。此外还有移民族群 650 万，占法国人口总数 10% 左右^[16]。西方国家对国内族群关系主要采取建构“一视同仁”“一律平等”的公民关系，这与我国的民族关系建设有所不同。

（一）西方国家法律保障各族群的个体公民权利，建设公民国家

进入 20 世纪以来，欧美的民族国家建设，已经由早期的政治文化同质化建设转向了公民国家建设^[17]。构建公民身份（civil—building）是西方现代民族国家建设的重要特点。英国社会学家 T·H·马歇尔（Thomas Humphrey Marshall）是西方现代学术史上第一个对“公民身份”概念做出系统阐释的人。他在《公民身份与社会阶级》中把公民身份划分为公民的、政治的和社会的三大要素：“公民的要素（civil element）由个人自由所必需的权利组成：包括人身自由，言论、思想和信仰自由，拥有财产和订立有效契约的权利以及司法权利（right to justice）”，“与公民权利最直接相关的机构是法院”；政治的要素（political element）是“公民作为政治权利实体的成员或这个实体的选举者，参与行使政治权力的权利。与其对应的机构是国会和地方议会”；社会的要素（social element）是“从某种程度的经济福利与安全到充分享有社会遗产并依据社会通行标准享受文明生活的权利等一系列权利”，“与这一要素紧密相连的机构是教育体制和社会公共服务体系”。^[18]（P.8）他依据英国经验认为，“18 世纪产生出公民权利的同时也产生了民族意识，形成一种爱国主义的民族主义，成为把社会分散的个体凝结成政治共同体的团结纽带，而 19 世纪发展出来的政治权利使代表权转向个体层面，首次催生出公民共同拥有社会遗产的感觉”，“社会

权利是国家公民地位转变的象征，是民族—国家建设完成的标志”^[19]。

在西方现代公民国家建设过程中，一元性国民身份及其法律保障制度，成为实现全体国人对国家认同的重要制度支撑，因此德国著名学者哈贝马斯把它概括为“法的共同体”，我国有学者把当代西方国家概括为“公民国家”^[17]。这种“公民国家”建设的重要特点，就是不对国内语言文化群体进行“民族识别”。由于西方大多数国家没有对公民进行法律和政策层面的“民族识别”，公民关系是基本法律关系，少数族群包括美国的土著、欧洲各国少数族群和移民裔等，都没有进行民族身份的法律承认，没有涉及民族平等的法律规定，各种政治集团也就没有条件以族群为依据进行政治斗争，冲击甚至解构国家的公民政治秩序。

（二）中国法律既保障各族人民的公民权，也保障各民族权利，建设“中华民族大家庭”

与西方大多数国家法律层面只承认个体“公民权”，不承认少数族群群体法律权利不同，中国各民族同胞平等联合缔造的新中国，在性质上是社会主义国家，在文化民族构成上是“多民族国家”。新中国成立后党和政府把传统生产方式、族源、语言和风俗习惯等方面有着一致性的人们共同体识别为 56 个民族，除汉族以外的 55 个民族由于人口相对较少，习惯上称为“少数民族”。国家立法承认和保障“少数民族权利”，强调各民族平等团结，建设“团结友爱的中华民族大家庭”。

毛泽东曾经指出，“从中华人民共和国成立的那一天起，中国各民族就开始团结成为友爱合作的大家庭”^[20]（P.211）。《中华人民共和国宪法》规定：“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的民族国家；中华人民共和国各民族一律平等。国家保障各少数民族的合法的权利和利益，维护和发展各民族的平等团结互助和谐关系。禁止对任何民族的歧视和压迫，禁止破坏民族团结和制造民族分裂的行为。国家根据各少数民族的特点和需要，帮助各少数民族地区加速经济和文化的发展。”^[21]

这就是中国式的中华民族大家庭建设的基本模式。这种中华民族大家庭建设，既强调各族人民一律平等，也强调各民族一律平等，既保障全体公民一律平等，也保障各民族一律平等，更突出强调根据少数民族的特点和需要，保障少数民族地区加速经济和文化发展，既建设法律面前一律平等的人民共同体，也建设平等团结互助和谐的“中华民族大家庭”共同体。这与西方民族国家普遍强调公民一律平等，构建公民身份认同的国家建设有所不同。有学者认为，“‘中华民族大家庭’概念的解读，不仅超越了西方国民成分单一性的‘一族一国’观念，也超越了前苏联缺失‘国家—民族’的多‘民族—国家’联盟的实践。”^[15]

（三）中国实行国家集中统一下的民族区域自治与西方基于族群因素的地域自治有所不同

中国宪法规定，“各少数民族聚居的地方实行区域自治，设立自治机关，行使自治权。各民族自治地方都是中华人民共和国不可分离的部分。”^[21]从新中国成立到 2003 年，我国建立了 155 个民族区域自治地方，包括 5 个省级自治区，30 个地市级自治州（盟），120 个自治县（旗），还有 1000 多个民族乡。^[22]我国民族区域自治制度最大的特点是“两个结合”，即国家集中统一与民族区域自治相结合、民族因素和区域因素相结合^[23]，“两个结合”贯穿民族区域自治实践过程。

与中国立法保护少数民族自治权利有所不同，许多西方国家设计了类似中国基于民族相对聚居的区域自治。比如各种类型的联邦制（英国的苏格兰、北爱尔兰和威尔士享有广泛的自治权）；再比如单一制国家体制下的区域自治（包括芬兰的奥兰自治省、意大利的 5 个自治区、西班牙的 17 个自治区等）。还有美国、加拿大的数量庞大的原住民保留地，广义上可划入区域自治的范畴。

但是西方国家区域自治制度的设计不考虑族群因素。尽管多数自治区域都是某一族群传统聚居地，但自治主体是区域内全体公民，不是某一单一族群。纵观西方许多国家的区域自治，如果国家对自治地方缺乏强有力的政治、经济和社会整合，区域自治地方可能出现与其他地区经济社会联动发展程度低的情况，甚至出现严重脱节以至于衍生出分裂分离倾向。比如美国约 200 多处

地处偏远地方的印第安人保留地，像是美国社会的“飞地”。再比如西班牙的十七个区域自治地方，曾经发生过相对贫困的巴斯克地区和相对富裕的加泰罗尼亚地区都试图脱离中央独立建国的情况。

（四）中国通过政策手段扶持发展民族地区经济，推动各地区联动发展进步

中国的民族区域自治，在落实少数民族当家作主的同时，特别重视民族区域自治地方与其他地方经济社会联动发展。由于地理、历史等多方面的原因，我国大部分民族区域自治地方经济社会发展相对滞后，新中国成立以来特别是改革开放以来，党和政府在推进各民族同胞共同融入社会主义现代化的进程中，运用社会主义国家“集中力量办大事”的优势，采取了财政补贴、对口援助、精准扶贫、兴边富民、生态保护等多种措施，帮助民族区域自治地方各族同胞加快发展。比如 1952 年至 2012 年，中央财政对西藏安排各项补助达 4543.4 亿元，占西藏地方财政成立以来累计支出的 96%。^[24]1994 年至 2001 年，中央直接投资西藏建设了 62 项工程，总投资 48.6 亿元，15 个对口支援西藏单位投入 31.6 亿元，无偿援建 716 个项目。^[25]由于国家的大力扶持，过去几十年来西藏、新疆等民族区域自治地方各项事业快速发展，不仅带动中华民族大家庭各族同胞摆脱了贫困，大踏步赶上全国平均水平，推动了各民族共同走向现代化，而且带动中华民族大家庭内各族同胞走出家乡，在全国各地务工经商，日益深化了“你中有我，我中有你，谁也离不开谁”的经济社会共同体关系。“各民族共同繁荣发展”“小康社会，一个民族也不能少”成为中国特色社会主义制度的巨大优势，为世界其他国家保护少数民族发展权利提供了重要的中国经验。

与此不同，西方民族国家在性质上是资本主义国家，资本力量在国家资源整合中发挥绝对主导作用，社会财富两极分化十分突出，政府在动员国家资源扶持弱势族群方面既缺乏法律手段，更缺乏行政能力。西方国家口中喊出来的少数族群“人权保护”话语，实际上就是“权利平等”“禁止歧视”的原则。虽然 20 世纪 60 年代以来美国采取了针对黑人和印第安人的“肯定性行动”方案，试图改善少数族群边缘化的现状，但种族偏见和少数族群弱势化，仍然是美国社会不争的事实。加上近代西方国家创建历程充满了对少数族群的歧视和同化，所以，在许多西方国家，很多少数族群不愿意在公共生活中暴露自己的族群身份。由于上述两方面原因，很多国家少数族群语言文化在走向现代化历程中“自生自灭”。

（五）中国通过国家文化发展战略，建设各民族文化“多元一体”的中华文化，与西方国家的“多元文化自治”有所不同

20 世纪 60 年代后，随着移民族群越来越多地进入西方国家，西方国家开始把十九世纪在政治生活中流行的“族群文化自治理论”^④，逐步引入到政治实践中。即“族群是一群与土地没有关联的语言文化联合会”，只有文化习俗方面的共同体属性，没有政治共同体属性，国家鼓励这样的文化共同体在民间民俗层面开展传承活动。进入 20 世纪 70 年代以后，许多西方国家实施了所谓多元文化政策，主要表现为政府对少数族群文化采取放任民间社团自主传承的政策。比如瑞典 1975 年宣布实施多元文化政策，少数族群可以以文化社团的名义，向政府的文化部门申请传承传统文化的项目经费，用这些经费开展传统语言文化习俗的宣传教育展示等活动，甚至可以建立富有特色的文化社区。民间化、民俗化是西方国家对少数民族文化传承发展的主要态度，可能就是我国学者概括的“民族问题文化化”^[26]。

但是这种多元文化在实践导向上，也暴露出主流社会对外来移民族群和移民文化的隐形排斥，甚至对移民族群公民权的抵制。从 20 世纪 60 年代以来，伊斯兰文化逐渐在欧洲大陆以民间方式发展，穆斯林文化逐渐嵌入到基督教社会中。这种嵌入“并不是欧洲国家主流社会的组成部分，而是一个与欧洲国家的主流社会分裂的、并行的‘平行社会’”^[27]。

随着文化、宗教异质性群体大量进入西方社会，不同文化群体之间的社会团结出现了裂痕。

比如，随着穆斯林文化在民间社会蓬勃发展，涉及伊斯兰教的暴力恐怖事件在英国、法国、德国等国相继出现，欧洲各国实施的放任性的多元文化政策遭遇社会分裂的挑战。美国学者亨廷顿（Samuel P. Huntington）2004年发表的《我们是谁——挑战美国的民族认同》，引用苏联解体的案例论证在缺乏人种、民族和文化共性的情况下，意识形态的黏合力是弱的，他提出重塑美国特性、强化国民共有文化价值观，以此凝聚国民团结。^[28]但这种“新思维”背后的理论逻辑是文明冲突论，“文明冲突论”的极化表现就是今天欧美各国出现的民粹主义思潮，在美国特朗普任职时期演化为社会持续对立的族群关系和甚嚣尘上的白人种族主义，撕裂美国社会。

可见，西方国家放任不同族群自主传承文化，国家在推动不同族群文化之间交流互鉴方面采取的“不作为”态度，实践效果上导致欧美各国社会文化价值越来越呈现多元化倾向，文化多元背后隐含着社会分裂，我们认为这也是西方近年来族群关系频频出现问题的原因之一。

与西方国家放任民间族群社团自主传承传统文化的方式不同，新中国成立以来中国的文化建设有两个特点。一是建设马克思主义意识形态指导的中国特色社会主义文化；二是通过立法和政策保护传承发展少数民族语言文化。国家立法尊重和保障少数民族使用本民族语言文字的自由，除了在民族区域自治地方为少数民族同胞使用本民族语言文字创造条件，还帮助壮族、布依族、苗族、侗族、哈尼族、黎族等10个少数民族创制了拉丁字母的拼音文字。国家陆续在一些民族地区建立了民族语授课中小学，大学也建立了相应的民族语言文化专业，如中央民族大学有维吾尔语言文学、蒙古语言文学、朝鲜语言文学、藏缅语族语言文学等专业。

在少数民族传统文化保护方面，国家成立了全国少数民族古籍整理出版规划小组和办公室，对少数民族古籍进行挖掘、整理、保护，已搜集少数民族古籍数百万种，整理11万余种；《国家珍贵古籍名录》第一、二批已收录少数民族古籍377种；设立了少数民族三大英雄史诗《格萨尔》《江格尔》《玛纳斯》专门工作机构，收集整理和翻译展示。政府投入大量经费，培养非物质文化遗产传承人，维吾尔族的“十二木卡姆”说唱艺术、蒙古长调、侗族大歌等都在国内外广为传唱。特别是国家推行少数民族特色村寨建设^⑤，使得我国55个少数民族的传统文化在现代化浪潮中得到较好保护。

中国保护传承发展少数民族文化是中国特色社会主义文化建设的组成部分，这种文化建设是国家战略，不是民间自发行为。国家既强调对少数民族传统文化遗产的保护，也强调以马克思主义意识形态指导，以社会主义核心价值观引领各民族传统文化创造性转换和创新性发展，推动各民族文化交融互鉴，建设各民族共有精神家园。比如，既尊重少数民族学习掌握本民族语言文字的自由，也保障少数民族公民学习掌握国家通用语言文字的权利；既有效保护少数民族文化遗产，也鼓励移风易俗。从而在中华民族共有精神家园建设方面较好地把握了“统”与“分”的平衡。

综上所述，新中国成立后中国特色民族国家建设的制度政策实践，最突出的特点是以“中华民族‘多元一体’”的民族结构为依据，一方面强调国家集中统一，各民族一律平等；另一方面，对公民的“民族身份”进行识别，法律上确认少数民族政治文化权利，实行国家集中统一领导下的民族区域自治制度；扶持少数民族发展经济文化，确保了少数民族和民族地区与全国一道共同走向社会主义现代化。在文化建设上强调马克思主义意识形态和社会主义核心价值观对民族传统文化传承保护和创新性发展的引领。在社会层面，党和政府广泛开展“汉族离不开少数民族，少数民族离不开汉族，各少数民族之间也相互离不开”的教育，对于巩固平等团结互助和谐的民族关系发挥了积极作用。

以国家集中统一领导下的民族区域自治为原则的保障少数民族当家作主的制度设计，以各民族共同走向现代化为目标的扶持少数民族和民族地区经济文化发展政策，以及以建设“中华民族大家庭”为目标的民族团结进步创建事业是新中国成立以来中华民族共同体建设的重要路径。这种中华民族伟大复兴的“全民一体”和内部结构“多元一体”的建设模式，最大成就是确保经济

社会相对落后的偏远民族地区和发达地区同步实现小康社会，从而凝聚起各族同胞共同奋斗的磅礴力量，推动中华民族走向繁荣富强的新时代。

三、新时代构建中国特色的“中华民族共同体”话语

进入 20 世纪 80 年代以来，随着移民在世界各国的流动日益广泛而深入，世界各国普遍面临着把诸如语言、文化、种族、宗教等族群共同体整合到统一的民族国家中的任务，全球化使民族国家建设再度获得世界各国普遍重视。

近年来许多中外学者表达了对全球化时代“民族国家”命运的忧虑，比如亨廷顿的“我们是谁”，揭示了美国“民族国家”建设面对的民族多样性的挑战^[28]。我国学者陈建樾认为虽然美国建设美利坚公民共同体，但种族观念和种族偏见现在是而且将继续是美国生活中的事实，美利坚国族的整合还远未完成。^[29]韦平分析了 2001 年以来英国社会推出的“共同体凝聚”政策，认为这种凝聚政策主要是英国公民身份认同，但共同价值观认同还比较模糊。^[30]有些学者在总结苏联和东欧社会主义国家解体教训时，认为正是西方的“民族国家”叙事衍生出的所谓“民族自决权”话语，颠覆了这些社会主义多民族国家。^[31]解体后新生的俄罗斯等国家纷纷取消民族成份，强调全体公民一律平等，与西方主导的“民族国家”话语叙事对接，重构俄罗斯“民族国家”话语，俄罗斯民族学研究逐步从传统的苏联民族学术话语体系“转向构建俄罗斯联邦国家建设进程的公民民族概念学术话语体系”^[32]。

进入 21 世纪，受苏东社会主义国家解体和世界范围“民族主义”思潮影响，我国局部出现了狭隘民族主义思潮，特别是“疆独”“藏独”等分裂势力，在意识形态领域进行“去中国化”“去中华民族化”的话语建构，这些思潮多多少少对中华民族的团结统一产生消极影响。与此同时，实践层面，改革开放以来伴随各族同胞越来越广泛在全国各地参观学习、务工经商、居住生活，中华民族大家庭的各族同胞在广泛的领域里交往交流交融，各民族“你中有我，我中有你，谁也离不开谁”的命运共同体日益巩固和深化。这一客观现象亟需理论界给予总结和升华。学者们逐渐认识到，“一个成熟的民族国家必须建立国家民族的意识，也就是我们常说的国家民族认同，如中华民族认同”^[33]。

在这一时代背景下，20 世纪 80 年代末期，费孝通先生提出了“中华民族‘多元一体’格局”理论，这一理论把我国各民族交往交流交融史与各民族共同缔造统一的多民族国家历史连接起来。这种“中华民族‘多元一体’”话语叙事很快得到学界的普遍认同。之后中国政治学和民族学、社会学等领域都有学者纷纷发表文章，进一步阐释“中华民族‘多元一体’格局”，使之逐渐成为主流学术话语，成为回击西方中心主义主导的“民族国家”叙事的重要理论武器。

面对纷繁复杂的国内外形势，特别是面对民族意识形态领域的各种主张，2014 年召开的中央民族工作会议，习近平总书记站在中华民族伟大复兴的战略全局，吸收学术界关于“中华民族‘多元一体’格局”理论的学术成果，提出了中国共产党民族工作战略中的中华民族“多元一体”的中华民族共同体论。

习近平总书记指出，在 5000 多年的中国历史上，有很多古代民族走上中国历史舞台，这些古代民族经过诞育分化，成为今天 56 个民族。历史演进的这一特点，造就今天 56 个民族地域分布上交错杂居、经济上相互依存、文化上兼收并蓄、情感上相互亲近的“你中有我，我中有你，谁也离不开谁”的多元一体。^[34]中华民族与各民族的关系，形象地说，就是一个家庭与家庭成员的关系，各民族是构成中华民族的成分，是中华民族繁荣发展的要素和动力，中华民族的“一体”是历史发展的主线，是中华民族繁荣进步的方向。这种“中华民族共同体”话语起点是“多民族”，落点是“中华民族共同体”，既反映了各民族文化习俗的差异性，也揭示了各民族交往交

流交融、共同性日益增多的历史趋势，是“多民族国家”话语在新时代的重大创新。

2014年中央民族工作会议正式提出“中华民族共同体”话语后，学界关于“中华民族共同体”的学理阐释大体形成两种主张，一种观点倾向于将中华民族共同体定位在政治学话语中的“国族”，强调中华民族共同体的“政治共同体”属性^[35]，主张中华民族共同体建设重点放到“以人民为中心”的政治共同体建设。另一种观点倾向于将中华民族定位在历史文化共同体层面，强调中华民族共同体建设重点放在共有精神家园建设方面。大多数学者主张中华民族共同体具有文化民族和政治民族的双重属性。正如学者王希恩指出的，“中华民族概念自提出以来，已经从原来在民族学意义上徘徊的族类共同体，逐渐形成了一个集合中国政治和文化的国家民族，既有族类共同体的基础，又有政治共同体和现代国民的属性，是凝聚中国人民精神和民族情感的象征性符号。”^{[36]（P.48）}

首先，中华民族是历史文化共同体。正如费孝通先生论证的，经历千百年交往交流交融，到近代一个民族学意义上的实体民族“中华民族”已经形成，主要表现为各族同胞拥有在王朝中国时代培育出的共有历史文化记忆，正是这种认同使近代各族同胞在推翻大清王朝之际，共同选择以“中华民族”称谓建立现代民族国家。^[37]中华民族共同体的话语叙事应该在各族同胞内心深处，构筑起“共同开发祖国锦绣河山、共同缔造祖国悠久历史、共同创造灿烂的中华文化、共同培育了伟大的中华民族精神”的共有历史文化认同。这种共有精神家园建设，不排斥各民族优秀传统文化个性，着力点在共有历史文化记忆中孕育的爱国主义精神，特别是近现代各族同胞投身中国革命和建设中的革命精神和改革创新精神。

其次，中华民族是全体中国人的命运共同体，具有鲜明的国家民族属性。学者周平等认为，中华民族就是一个由全体中国人组成的民族共同体，具有“全民一体”属性^[38]。特别是中国共产党人的中华民族伟大复兴战略，实质是团结全体中华儿女，建设“五位一体”的现代化国家民族——中华民族。

从2014年到2021年中央民族工作会议期间，习近平总书记在多个场合反复强调“坚持‘四共’的中华民族历史观”“构筑中华民族共有精神家园”“不断建设中华民族共同体”。特别是在2021年的中央民族工作会议上，习近平总书记系统论述了坚持“十二个必须”，准确把握“四对关系”，以铸牢中华民族共同体意识为主线，努力实现在继承的基础上创新推进民族工作高质量发展，建设牢不可破的中华民族共同体。强调“党的民族工作创新发展，就是要坚持正确的，调整过时的，更好保障各族群众合法权益”；“顺应时代变化，按照增进共同性的方向改进民族工作，做到共同性和差异性的辩证统一、民族因素和区域因素的有机结合”^[39]。

其中全面推进中华民族共有精神家园建设，是新时代建设牢不可破的中华民族共同体的重中之重。习近平总书记在多个场合论证的“铸牢中华民族共同体意识”，都强调共有精神家园建设，特别强调“四共”的中华民族历史观教育，为全体社会成员生成“休戚与共、荣辱与共、生死与共、命运与共”的中华民族共同体意识打下历史文化基础。

这就表明，新时代不断推进中华民族共同体建设，以中华民族“多元一体”的历史文化和时代特征为依据，以维护中华民族团结统一为最高目标，以马克思主义民族平等联合理论为指导，在全面建设各民族共有精神家园、全面推进各民族共同走向社会主义现代化、全面推进各民族交往交流交融、全面推进依法保障各族群众合法权益、共同维护国家主权、提高民族事务治理现代化等方面增进共同性，同时尊重包容各族同胞在传统文化、语言文字、风俗习惯等方面的差异性，既不断建设中华民族“全民一体”的政治社会共同体，也不断建设中华民族内部结构“多元一体”的文化共同体。

四、余论

中国现代民族国家建设历程，特别是新中国成立以来中国共产党领导的中华民族共同体建设，以承认民族文化方面的差异性和发展上的不平衡性为前提，以各民族共同当家作主、民族区域自治、扶持少数民族发展经济改善民生，保护传承各民族文化优秀传统文化，各民族共同走向社会主义现代化为基本路径。既不断建设中华民族“全民一体”的政治社会共同体，也不断建设中华民族“多元一体”的文化共同体，注重把握“统”与“分”、“同”与“异”、“多元”与“一体”的辩证统一。

“统”与“分”、“同”与“异”、“多元”与“一体”的辩证统一，仍是当今世界各国现代民族国家建设要把握好的基本关系，也是需要解决好的根本命题。“中华民族共同体”是基于中国经验从历史中总结出来的宝贵理论，其宝贵之处在于突破了西方民族国家建构同质化，不仅是指导中国未来民族关系和国家建构的行动指南，也将是中国贡献给世界的宝贵理论。

注释：

- ①中国学界关于民族和族群的定义有争论，大多数学者认为族群主要指文化共同体，民族兼有文化和政治共同体两层涵义，笔者认同这一观点。本文在阐述国外历史文化共同体时使用“族群”，在国家政治文化共同体层面使用“民族”，引文时尊重学者的表述。
- ②学者周平认为，近现代以来中国国家构建相结合的中华民族的构建，是与以少数民族为主的国内各民族的构建同步进行的，形成一个二元性的民族构建进程。笔者部分同意这一观点。参见周平：《中国共产党的族际政治整合策略》，载于《理论与改革》2021年第4期。
- ③国家民委于2014年9月下发《关于命名首批中国少数民族特色村寨的通知》，确定全国范围内具有代表性的340个村寨为首批“中国少数民族特色村寨”。2017年国家民委下发《关于命名第二批中国少数民族特色村寨的通知》，将全国范围内具有代表性的717个村寨列入第二批“中国少数民族特色村寨”名单。此后，2018年中共中央、国务院印发《关于实施乡村振兴战略的意见》，2018年中共中央、国务院联合下发《乡村振兴战略规划（2018~2022年）》，都提出要加强对历史文化名村、传统村落、少数民族村寨的传承和保护工作。
- ④十九世纪末期，奥地利社会民主党领导人奥托·鲍威尔等人提出的民族文化自治理论，其要旨是奥匈帝国统治下的各个民族无论其处于聚居或散居状态，都可以在各自特有的文化范畴实行自治，形成文化自治的民族统一。

参考文献：

- [1]列宁全集（第25卷）[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，北京：人民出版社，1988.
- [2]严海兵，选举与国家认同——西欧民族国家构建的历史经验[J]，学海，2012（4）.
- [3][英]J.S.密尔，代议制政府[M].汪瑄译，北京：商务印书馆，2009.
- [4][英]埃里克·霍布斯鲍姆，民族与民族主义[M]，李全梅译，上海：上海人民出版社，2006.
- [5][英]厄内斯特·盖尔纳，民族与民族主义[M]，韩红译，北京：中央编译出版社，2002.
- [6]沈桂萍，民族国家构建的涵义及其现实需要[J]，上海市社会主义学院学报，2015（3）.
- [7]斯大林选集（上卷）[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，北京：人民出版社，1979.
- [8]郝时远，重读斯大林民族定义——读书笔记之一、二、三[J]，世界民族，2003（4）（5）（6）.
- [9]叶寒，西方民主政策与多元文化检讨[J]，凤凰周刊，2012（9）.
- [10]陈玉瑶，增进“国家民族”认同：法国的经验与启示[J]，广西民族研究，2022（2）.
- [11]张梦旭，美国发展史就是一部印第安人血泪史[N]，人民日报，2020-03-18（16）.

- [12]加拿大寄宿学校挖出 215 具儿童尸骨,官方:确认有 4100 名儿童死亡[EB/OL].国外一些事儿,
<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1701105902081452317&wfr=spider&for=pc>, 2022-01-15.
- [13]毛泽东选集(第 2 卷)[M],北京:人民出版社,1991.
- [14]周平,“中华民族”建设:尚未完成的历史任务[J],探索与争鸣,2018(4).
- [15]郝时远,中华民族:从中央民族工作会议的论述展开[J],黑龙江民族论丛,2016(1).
- [16]统计:法国移民人口已达 650 万人 70 万在法国出生[EB/OL].中国新闻网,
<https://www.chinanews.com.cn/gj/2019/11-14/9007286.shtml>, 2022-03-05.
- [17]李林,超越“国族”的主权国家建构走向[J].中央社会主义学院学报,2020(4).
- [18][英]T.H.马歇尔,安东尼·吉登斯等,公民身份与社会阶级[M].郭忠华、刘训练编,南京:江苏人民出版社,2007.
- [19]郭台辉,民族—国家建设视域中的公民身份——以德国模式的形成为例[J],中山大学学报(社会科学版),2011(2).
- [20]毛泽东选集(第 6 卷)[M],北京:人民出版社,1999.
- [21]中华人民共和国宪法[EB/OL],共产党员网,
<https://news.12371.cn/2018/03/22/ARTI1521673331685307.shtml>, 2022-01-15.
- [22]中国的民族区域自治(白皮书)[EB/OL].中华人民共和国中央人民政府,
http://www.gov.cn/zhengce/2005-09/13/content_2615742.htm, 2022-03-02.
- [23]周平,“两个结合”:民族区域自治制度的圭臬[J],社会科学研究,2020(3).
- [24]西藏的发展与进步(白皮书)[EB/OL].(2013-10-22)[2022-03-06].中华人民共和国国务院新闻办公室, www.scio.gov.cn.
- [25]西藏的现代化发展(白皮书)[EB/OL].(2001-11-08)[2022-03-06].中华人民共和国国务院新闻办公室, www.scio.gov.cn.
- [26]马戎,理解民族关系的新思路——少数民族群问题的“去政治化”[J],北京大学学报(哲学社会科学版),2004(6).
- [27]宋全成,族群分裂与宗教冲突:欧洲多元文化主义面临严峻挑战[J],求是学刊,2014(6).
- [28][美]塞缪尔·亨廷顿,我们是谁:美国国家特性面临的挑战[M],程克雄译,北京:新华出版社,2005.
- [29]陈建懋,国家的建构过程与国族的整合历程——基于美国的考察[J],世界民族,2015(1).
- [30]韦平,多元文化主义之后:英国的共同体凝聚政策[J],世界民族,2019(2).
- [31]胡鞍钢,胡联合,第二代民族政策:促进民族交融一体和繁荣一体[J],新疆师范大学学报,2011(5).
- [32]孟根仓,俄罗斯民族概念学术话语体系构建研究[J],世界民族,2020(4).
- [33]郝时远,朱伦,常士刚,热话题与冷思考——关于“国族—国家”建构与民族政治发展理论的对话[J],当代世界与社会主义,2013(5).
- [34]中央民族工作会议暨国务院第六次全国民族团结进步表彰大会在北京举行[J],今日民族,2014(10).
- [35]王军,王阳,争论中的国族与国族建构:内涵、路径与评价[J],中央社会主义学院学报,2017(5).
- [36]全国政协民族和宗教委员会.铸牢中华民族共同体意识学习与思考[M],北京:民族出版社,2021.
- [37]费孝通,中华民族多元一体格局[M],北京:中央民族大学出版社,1999.
- [38]周平,中华民族的两种基本属性[J],山西大学学报,2020(6).
- [39]习近平在中央民族工作会议上强调 以铸牢中华民族共同体意识为主线 推动新时代党的民族工作高质量发展[N].人民日报,2021-8-29(1).

【论 文】

一部深度反映民族间交往交流交融的奇书¹

——《番汉合时掌中珠》

史金波²

摘要：西夏时期刊印的党项族和汉族互相学习语言的词语集《番汉合时掌中珠》，是民族间深度交往交流交融的产物，是在中华民族共同体形成和发展过程中民族关系愈趋密切的历史见证。其序言明确提倡民族间要互相学习语言，掌握双语以达到深入交流，表现出作者促进民族团结的精神和责任感。其体例采用了两种语言、文字四项对照的方法，使党项族和汉族都能方便地学习对方语言，是中国乃至世界上最早的、成系统的双语双音词典。在内容上作为西夏最重要的蒙书反映出民族间文化互鉴互融的事实，展现出中华民族主流文化对少数民族的巨大影响，表现出西夏对中国的高度认同。此书适应当时社会上双语学习的需求，曾多次刊行，并在西夏不同地区广泛流传，为进一步推动民族间的交融发挥了积极作用。近代此书出土后成为揭开“死文字”西夏文奥秘的钥匙和学习西夏文的入门书籍。此书为认识中华民族共同体形成和发展过程中民族间日益密切的关系提供了典型资料，有助于深刻认识和铸牢中华民族共同体意识。

关键词：《番汉合时掌中珠》 西夏文 汉文 双语 交往交流交融 中华民族共同体意识

西夏时期刊印了一部西夏文和汉文对照的书籍，名为《番汉合时掌中珠》。这部特殊典籍是西夏时期民族间深度交往交流交融的产物，是在中华民族共同体形成和发展过程中民族关系愈趋密切的历史见证。

西夏王朝（1038-1227）是中国中古时期一个重要王朝，前期与北宋、辽朝并立，后期与南宋、金朝鼎足，皇族为番族，即党项族，境内还有汉族、藏族、回鹘等族。

乾祐二十一年（1190）西夏的党项族文人骨勒茂才编纂刊印了杂字体《番汉合时掌中珠》，全书37页，蝴蝶装，高23厘米、宽15.5厘米，版框高18.7厘米、宽12厘米，四周双栏，版心页码用汉文标记。这部西夏时期的古籍是一部用于番、汉民族学习对方语言、文字的通俗著作，既有蒙书的性质，又有辞书的特点。当时民族间的密切交往营造了编写这种特殊蒙书的环境，而富有才华的西夏人适时地编辑、出版了这样实用的书籍，在番、汉人之间架起了一座互通文化的桥梁，给社会上更多的人掌握双语提供了实用的工具书。这部书显露出当时西夏独创性的编辑能力和卓越的学术水平，在辞书编辑、出版史上具有重要地位。

一、序言——提倡民族交流的深刻理念

西夏是以党项族为主建立的王朝，境内除党项族外，汉族是最主要的民族，人数众多，文化发达。《番汉合时掌中珠》（以下简称《掌中珠》）的书名中的“番汉合时”，本身就明确地反映出作者对当时西夏境内两个主要民族密切关系的认知。特别是书的封面为汉文和西夏文两种文字的书名并列，这种形式也显示出当时番、汉两个民族文化热络交流的关系，这种封面形式在当时也是十分稀见的（见图1）。

¹ 本文刊载于《中华民族共同体研究》2022年第3期。

² 作者为国家民委中华民族共同体研究基地宁夏大学中华民族共同体研究院特聘专家、中国社会科学院学部委员



图1《番汉合时掌中珠》封面

该书卷首有西夏文序、汉文序各一篇，两序各为1页2面，内容基本相同，言简意赅，现将汉文序抄录于后：

凡君子者，为物岂可忘己，故未尝不学；为已亦不绝物，故未尝不教。学则以智成己，欲袭古迹；教则以仁利物，以救今时。兼番汉文字者，论末则殊，考本则同。何则先圣后圣其揆未尝不一故也。然则今时人者，番汉语言，可以具备。不学番言，则岂和番人之众；不会汉语，则岂入汉人之数。番有智者，汉人不敬；汉有贤士，番人不崇。若此者由语言不通故也。如此则有逆前言。故愚稍学番汉文字，曷敢默而弗言，不避慚怍，准三才集成番汉语节略一本，言者分辨，语句昭然，言音未切，教者能整。语句虽俗，学人易会，号为《合时掌中珠》。贤者睹斯，幸莫哂焉。时乾祐庚戌二十一年月日骨勒茂才谨序。（见图2）。

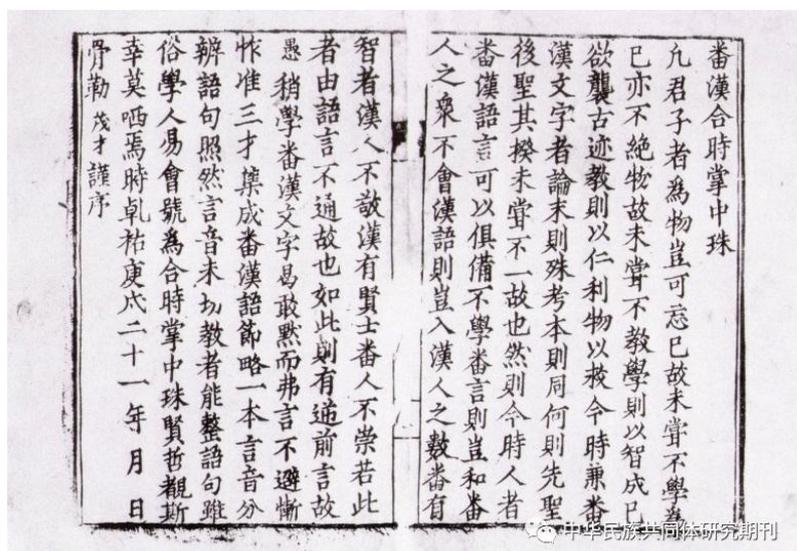


图2《番汉合时掌中珠》汉文序

由此序言不难看出这是当时中原王朝地区常用的文体，不时有对仗工整的骈体语句。据此可知作者深受汉学熏陶，有很好的儒学功底。在“教则以仁利物，以救今时”这样强烈的经世致用思想驱动下，提出了至今仍令人赞叹的认识：“兼番汉文字者，论末则殊，考本则同。”中国是一个多民族国家，各民族所操语言包括多语系语言，其使用文字也是多系统文字，这些语言、文

字都是中华民族文化的组成部分。西夏文于 11 世纪初期借鉴汉字而创制，用以记录西夏党项族的语言。党项族语言是汉藏语系中的一种，与汉语有着亲缘关系。作者所谓“考本则同”，无论是从两种语言上看，还是从两种文字上看，都是非常恰当的结论。作者又进一步指出先圣、后圣的道理是一致的。西夏提倡儒学，尊崇孔子，并于人庆三年（1146）也即在骨勒茂才印行此书前的 45 年，尊孔子为文宣帝。西夏人也将创制西夏文的野利仁荣看成是字圣，在其死后的仁宗天盛十四年（1162）被封为广惠王。可能作者将中原文化的代表人物作为先圣，而将西夏文化的代表人物视为后圣，来提示源远流长的中原文化和后来的西夏文化都是一水之源流，是相通的文化，有共同的理念。

接着作者笔锋一转，写出具体的主张“今时人者，番汉语言，可以具备”，直接提出在西夏的党项族和汉族应掌握双语的主张。这反映了作者对西夏社会现状的深刻认识，也反映出汉语在西夏社会中的特殊地位，理性地认识到双语教育是西夏社会文化发展的需要，也是当时民族关系密切交往的大势所趋。之后作者又进一步论述为何番、汉两族应学习对方的语言，强调语言交流的重要性，明确提出“不学番言，则岂和番人之众；不会汉语，则岂入汉人之数”，认为要通过学习对方语言，汉人要入番人之众，番人要入汉人之数，主张民族间要跨越民族间的畛域深入交流，和合共生。作者还进一步论证，若不这样，就会造成番人有智者，汉人不尊敬，汉人有贤士，番人不崇信的后果，主张通过语言的沟通达到心灵、文化上的交流和相互认同。

此序言表明作者编写这部书具有明确的“以仁利物”的理念，目的是加强民族间的交往交流交融，其促进民族团结的精神和责任感跃然纸上。作者以编纂此书的实际行动践行了其促进民族交流的主张。在 800 多年前西夏王朝一位少数民族的文人能有这样深刻的认识和胸怀，足证中华民族密切联系、共同进步发展的理念深入人心。

二、体例——促进民族交往的特殊形式

《掌中珠》的作者为达到便于番人、汉人互相学习对方语言文字的目的，内容上意图将西夏社会中的常用词语分类编选入书，在形式上则创造性地采用了两种语言、文字四项对照的方法，即每一词语都列有四项，中间两项字稍大，右行为西夏文，左行为相应意义的汉文。在中间西夏文的右边为较小的汉字，是对西夏文字的汉字注音；在中间汉字的左边为较小的西夏文，是对中间汉字的注音。（见图 3）



图 3 《番汉合时掌中珠》正文首页

该书正文每半叶 3 栏，每栏根据词语字数多少放置多少不同的词语。如图 3 第二栏中间两字右面是西夏文“𐞗”，左面是此西夏文的汉译“天”。在西夏文“𐞗”字的右面有一较小的汉

字“没”，是该西夏文的汉字注音，“没”字左下角有一小圆圈，表示在读音时与汉语的“没”字稍有不同。在汉字“天”的左边有一较小的西夏文“𐵇”，此字在西夏语中读音为“天”，是右边的汉字“天”的注音。其他各词语无论字数多少，都以此种体例编纂。

这种每一词语四项对照的布局，使懂得西夏语文不懂汉语文的番人，可以从中间两行中的西夏文找到左边对应的汉文，从而可以学习汉字的写法，又可以通过最左面的西夏文读出该汉字的读音，可以方便地学习该字的汉语读音，这样既学习了汉字的写法，也能学到汉字的读音，若坚持学完此书，便初步掌握了汉语、汉文的常用词语，基本达到能与汉族进行交际的目的。反之也一样，懂汉语文不懂西夏语文的汉族，可通过此书的词语学习西夏语文，以达到与党项人交际的能力。《掌中珠》标注字音不是随意的、紊乱的，而是科学的、系统的，合乎语音体系的规范。汉语和西夏语虽然是同一语系的亲属语言，但在语音上各有一些特点。汉文和西夏文都是表意文字，一个方块文字是一个音节，因此用汉字和西夏字为对方注音时，有时难以达到准确。《掌中珠》作者为能准确注音，便别出心裁地采用了一些特殊的标注符号和标注方法。如有时用两个汉字为一个西夏字注音，其中有的是表示该西夏字读音为汉语中没有的鼻冠音或浊音，有的则是用反切法表示该西夏字的声母和韵母。有的在汉字的左部加一小口字，有的在汉字不同部位加小圆圈，有的在汉字下加“轻”或“重”字，有的在汉字下加“合”字，都表示一定的语音特点。用西夏文注汉字音时，附加符号较少，有个别用两个西夏字注同一汉字，为该汉字读音的反切上下字。作者力求准确注音的认真态度，使此书的注音准确性大大提高。就目前所见的一些西夏文文献中翻译汉文典籍人名、地名、物品名称情况来看，其注音的准确性应以《掌中珠》水平最高。

在《掌中珠》中因部分内容采取了叙事的形式，便超出了词的范围，而扩充至短语甚至完整的句子。从这些短语和句子中，可看到西夏语各种句子成分主语、谓语、宾语等的语序，其间还有很多表示语法意义的虚词。这样此书就增加了语法知识，超出了一般辞典只能识词不能说话的局限，具有从词到语句全方位的语言学习功能。

《掌中珠》作者谙熟西夏语言、文字，又有汉语文的深厚功力，能用这种特有的体例，编纂出中国乃至世界上最早的、成系统的双语双音词语集，给汉族和党项族人提供了自学对方语言的双语教科书，实为难能可贵。当然此书也可以作为老师教授学生的课堂教材。此书是中国辞书园地中一朵奇葩，在世界辞书史上也占有重要地位。

在西夏不同民族间民众的自然的交往非常密切，双语需求十分显著。若从政府层面看双语教育更为重要。西夏从中央至地方政府机构中有各民族的官员，特别是党项族和汉族的官员较多，双方语言沟通和文书的行用都非常重要。最重要的西夏王朝法典《天盛改旧新定律令》不仅有西夏文版本，还翻译成汉文本。此外，很多汉文典籍都被翻译成西夏文，特别是数千卷佛经也有西夏文译本，这些都需要大量掌握两种语言、文字的翻译人才。因此像《掌中珠》这样的书籍对西夏王朝培养双语人才能起到重要作用。

三、内容——反映民族间文化互鉴互融的事实

《掌中珠》作为西夏最主要的蒙书，也效法中原王朝一些蒙书结构，首以天地人三才分部，每一部又分上中下三品，将社会上常用词语按天体上、天相中、天变下，地体上、地相中、地用下，人体上、人相中、人事下分为九类，其中以“人事下”内容最多。

《掌中珠》的“天”部中包括日月星辰、雷雨风云、四季五行、天干地支、日月年岁等。从其内容看，与中原地区所用词语几乎一样。如在“天相中”星宿名称中有中原地区当时应用的全部九曜、二十八宿。中国古代天文学又把二十八宿分为四组，称为四相，各以一动物名称标志：青龙、白虎、玄武、朱雀。《掌中珠》有全部四相。中国古代天文学上的十二星宫基本也能在《掌中珠》中找到。可见西夏丰富的天文学知识，来源于中原地区，继承了中原地区的天文学知识。

在《掌中珠》中的“地”部，包括四方四隅、大地山海、江河沟洫、宝物矿藏、花果蔬菜、五谷杂粮、野兽家畜、禽鸟鱼虫等。其中一些远超越了西夏王朝的范围，而在此书也列入其中。如“地相中”中的“八山、四海”（见图4）。“八山”是中国对著名山岳的总括称呼，一般指“三山五岳”八座大山。其中“五岳”即东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山、中岳嵩山；“三山”为安徽的黄山、江西庐山和浙江雁荡山，皆不在西夏境内。四海是中国对所临海洋不同海域的称呼，包括东海、西海（今称黄海）、南海、北海（今称渤海）。西夏是内陆地区，不临海洋。《掌中珠》收入这些中国范围的重要地理名称，显示出作者有着超出西夏范围，囊括中原王朝的大中国观，也折射出西夏对大中国认同的理念。



图4《番汉合时掌中珠》中“地相中”的“八山、四海”

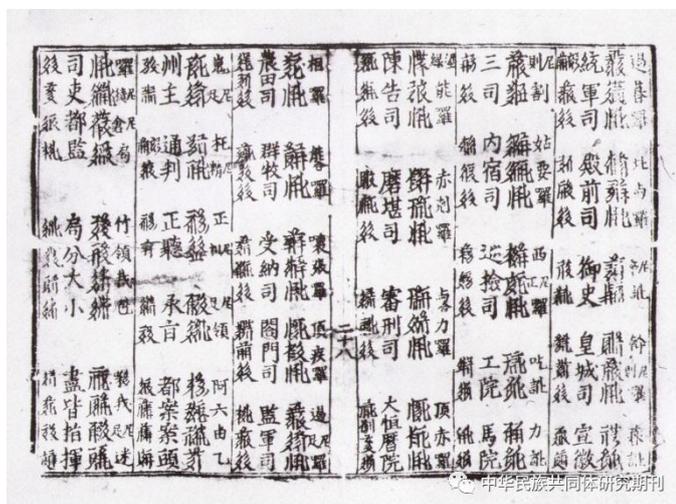
其他词语也都与中原地区相同或相近。有的还强调了多民族的特性。如在蔬菜部分有胡萝卜、汉萝卜之分（见图5）。在果木类中不但有西夏地区和中原地区常见的水果，如栗、杏、梨、櫻桃、胡桃、蒲桃、柿子、枣、石榴等，还有西夏地区没有而在中国南部地区才有的水果，如龙眼、荔枝、橘子等。这同样反映出这部西夏常用词语集，视野开阔，将仅在中原地区才有而在西夏也需要了解的词语纳入书中。



图5《番汉合时掌中珠》中“地用下”的“胡萝卜、汉萝卜”等

在《掌中珠》更加贴近社会生活的“人”部，包括了人体部位、人事生活等。特别是书中第九部分“人事下”占了全书差不多一半的篇幅，内容为人生的日常生活，从人的出生、学文业、道亲属、作佛法、作活业、买田地、学文字、被加官、审案件、作消遣、宴宾客、为婚姻、明世事、归佛法等一系列社会活动，系连到亲属称谓、佛教用语、房舍结构、造房工具、屋内陈设、炊事餐具、衣服妆饰、农耕用具、文房四宝、职官称谓、审判程序、乐器名称、食物种类、马具鞍辔、婚姻嫁娶、世俗用语、佛法佛事等词语，几乎囊括了多数日常所用社会词语。

在《掌中珠》“人事下”中有“学习文业、仁义忠信、五常六艺”等词语，这证明在西夏学习文业的内容是仁义忠信、五常六艺。“五常”包括仁、义、礼、智、信，是中国儒家伦理文化中的重要思想，对维护中国的封建社会起到了极为重要的作用。“六艺”包括礼、乐、射、御、书、数，是中国儒学教育体系要求学生掌握的六种基本技能。可见西夏完全继承了中华主流文化的精髓。后面还有“学习圣典、立身行道、世间扬名”等词语。在中国漫长的封建社会中，儒学不断发展，成为封建社会的思想基础和精神支柱。西夏同样把儒学作为治国的指导理念。西夏立国前后，儒学已成为西夏社会和文化的指导思想。西夏初创制西夏文字后，首先翻译的文献主要是儒家典籍“教国人纪事用蕃书，而译《孝经》、《尔雅》、《四言杂字》为蕃语”。出土文献中有《论语》《孟子》《孝经》的西夏文译本。第二代皇帝毅宗禪都五年（1061）向宋朝求儒家书籍：“求《九经》、《唐史》、《册府元龟》及宋正至朝贺仪。诏赐《九经》，还所献马。”西夏早期向宋朝求索《九经》等儒家经典，表明对中原文化传统的刻意吸收继承，而中原王朝也借此宣扬大朝教化，慷慨赐予，成为中华民族主流文化不断延展、少数民族王朝向中原王朝借鉴学习的友好往来佳话。西夏崇宗时进一步发展儒学，建立学校，设养贤务，特建国学（汉学），采取了一系列发展文化，促进儒学的措施。前述西夏仁宗重视儒学，尊孔子为文宣帝，这是中国历史上对孔子空前绝后的尊号，证明西夏崇儒之盛，将儒学推上了上层建筑的顶端。而在《掌中珠》中，“圣人”“圣典”“圣道”的“圣”字系直接借自汉语，在西夏文“𐽄”（圣）字右面注音的汉字为“圣”字。在这样的儒学氛围下撰著的《掌中珠》多处反映出当时对中华民族主流文化深度的认同和汲取。更值得重视的是在“人事下”中还集中列举了西夏的职司名称（见图6），其中有中书、枢密、经略司、正统司、统军司、殿前司、御史、皇城司、宣徽、三司、内宿司、巡检司、工院、马院、陈告司、磨堪司、审刑司、大恒历院、农田司、群牧司、受纳司、閤门司、监军司、州主、通判、正听、承旨、都案案头、司吏都监等，包括了西夏大部分职司称谓。其中有的重要职司的名称系直接借自汉语。如仅次于中书、枢密的经略司，在“经略”二字右部的汉字注音为“京六”，显系汉语借词。从上不难看出，西夏的职司结构，几乎全部借鉴中原王朝的体制，在西夏王朝的政治层面效法中原成熟的制度，达到高度交融、趋同。



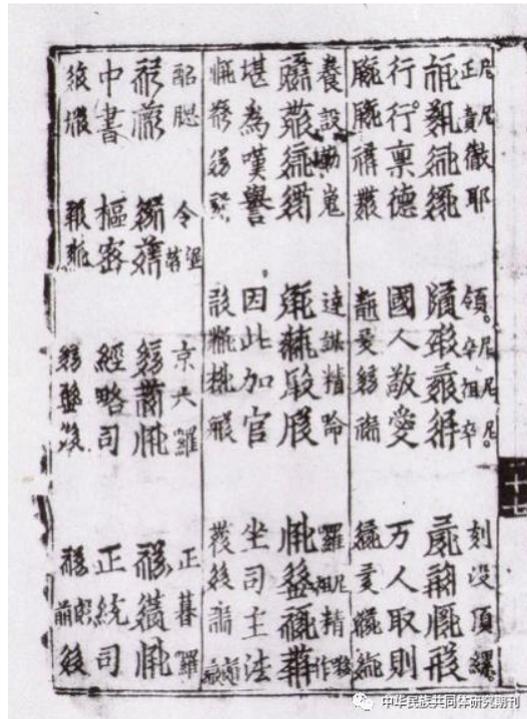


图6、《番汉合时掌中珠》中“人事下”的职司名称

在“人事下”中记录了西夏对案件的审理过程：“接状只关、都案判凭、司吏行遣、医人看验、踪迹见有、知证分白、追干连人、不说实话、事物参差、枷在狱里、出与头子、令追知证、立便到来、仔细取问、与告者同、不肯招承、凌持打拷、大人指挥、愚蒙小人、听我之言、孝经中说、父母发身、不敢毁伤也、如此打拷、心不思惟、可谓孝乎、彼人分析、我乃愚人、不晓世事、心下思惟、我闻此言、罪在我身、谋智清人、此后不为、伏罪入状、立便断止。”可以看出，西夏的审案程序，与中原王朝也完全相同。在说服当事人认罪时，还以《孝经》的内容为理论依据，更显当时西夏社会的主流思想为儒家理论。

此外，从“男女长大，遣将媒人，诸处为婚，索与妻眷，室女长大，嫁与他人……儿女了毕，方得心定”等有关西夏婚姻的词语，可知西夏的婚俗已与中原地区大体一致。在中原王朝风习的影响下，西夏党项族已摆脱了早期原始状态的婚姻习俗，与境内汉族一样实行中原地区封建社会的婚俗。

总之，一部《掌中珠》多方位地反映了西夏社会，多角度地展示出西夏境内番、汉民族间的兄弟般的关系，同时也多层次地显现出西夏和中原王朝水乳交融的密切交往，西夏社会对中原地区社会文化的趋同，表现出中华民族主流文化对少数民族的巨大影响，是中华民族共同体形成和发展过程的典型具象例证。作为党项族的文人，作者骨勒茂才超越本民族界限，具有更为广阔的对中华主流文化认同的思维方式。

西夏地处西陲，虽是一体制完善的王朝，但很多文献表明西夏自认为是中国的一代王朝，是中国历史的继承者之一，是中国的一个组成部分，表现出对中国的高度认同。《掌中珠》表明西夏这个以少数民族为主体的王朝与中原王朝血脉衣钵相承，对中华民族文化高度认同，表现出多民族国家中民族间密切交往的精神力量。

四、流传——顺应民族交往的历史潮流

《掌中珠》编纂于西夏后期，作者骨勒茂才，其姓氏“骨勒”为西夏番姓之一，因此知其为番族（党项族）。此外，对其生平事迹，有无其他著作概无资料可稽。通过分析《掌中珠》一书的版本，或可了解一些此书在西夏流传的蛛丝马迹。

在《掌中珠》的封面上，于汉文书名的下部可见两行汉字，第1行为“茶坊角面西”，第2行大部分残失，上部第1字据其残存笔画应为“张”字。据这两行字所在的位置和所存文字看，应是刻印此书张氏书坊的标志，具有牌记性质，可惜部分文字残缺，不能尽解。其左边西夏文书名下可能是相应的西夏文牌记，惜全残。（见图1）

西夏的书籍有印本和写本。印本又包括雕版印刷和活字印刷。西夏时期学习中原王朝先进的印刷技术，雕版印刷和活字印刷都十分发达。在目前所能见到的西夏印本中，既有国家刻字司印行的官刻本，也有坊间刻印的坊刻本。坊刻本印行的书籍在传播文化的同时，多以盈利为目的，因此要选取文化价值高，社会需求量大，易于销售流行的书籍刻印售卖。宋、辽、夏、金时期，坊刻事业兴盛，坊刻本流通范围很广，使用人数很多，文化影响很大，在传播大众文化方面发挥了重要作用。大概西夏张氏书坊看中了《掌中珠》潜在的文化价值，便不避有两种文字刊刻的繁难而刊印此书。事实证明此书也确实发挥了普及文化知识、促进民族间文化密切交往的目的。

通过对《掌中珠》版本的进一步分析，可知此书曾多次刊印。在甲种本第7页左侧有汉文和西夏文对照的两行字：“此掌中珠者三十七面内更新添十句”（见图7）。在第8页又见右侧栏外有西夏文一行，多字残失，从所存文字看也是关于增补新句的记载。可见在甲种本之前早已有一种版本，甲种本是一个增补本。

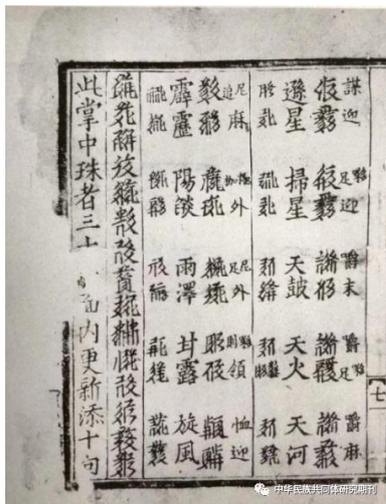


图7《番汉合时掌中珠》中关于增补的记载

再将甲种本和乙种本内容进行对照，可以发现多处有些许不同，确为两种刻本。如序中第2面第3行作者自称，在甲种本中无论西夏文序，还是汉文序，都称为“茂才”，而在乙种本中西夏文序和汉文序都谦称为“愚”。又如第3页的类别名称上，甲种本中的“天形上”“地形上”，在乙种本中分别为“天体上”“地体上”。在此后“天形上”“天相中”“天变下”等9个标题，在甲种本与正文一样为普通的阳文，而在乙种本则为墨底阴文，且字框上覆荷叶，下托莲花。此外两种版本在“天相中”内的星宿排列上，乙种本比甲种本更为合乎星宿序列。以上可以推论乙种本为甲种本的修订本。这样看来《掌中珠》至少应有三种版本，可见其社会需求量大，多次刊印流行。

此外，乙种本第21页右端题有手写西夏文草书题款一行，有些字模糊不清，可识者为“属者□□光定丑年二月”。22页左端也有手写西夏文草书题款一行，可识者为“光定寅年四月……”。

西夏光定丑年、寅年分别为西夏晚期神宗丁丑六年（1217）、戊寅七年（1218）。所谓“属者”即持有此书的所有者。此人能熟练地写西夏文草书，是一位懂得西夏文的人，因此可推想他是用此书学习汉语、汉文的党项人。他先后两年在此书上题字，或可表明他一直在用此书学习汉语文，是一个希求掌握双语的党项族人。这也是此书促进民族间文化交往、培养双语人才得到实用的证明。

《掌中珠》的两种刻本同时于 20 世纪初出土于黑水城遗址（今属内蒙古自治区额济纳旗）。1989 年敦煌研究院对莫高窟北区进行清理时，在 B184 号窟发现了《掌中珠》的 1 面残页，为第 14 页的左面（见图 8）。1990 年宁夏考古所维修银川市贺兰县境内的宏佛塔时，在天宫也发现了附在泥块上的《掌中珠》残片。



图 8、敦煌莫高窟北区石窟出土《番汉合时掌中珠》残页

这样在西夏首都中兴府（今宁夏回族自治区银川市）地区、河西走廊的沙州（今甘肃省敦煌市）以及北部的黑水城地区都发现了《掌中珠》的刻本。这说明此书不仅多次刊刻，而且在西夏流传地域范围广泛，显示出这部双语教学书籍当时受到读者的青睐，得到广泛流传，并进一步推动了民族间的交融。可以想象，因此书而掌握双语的人才会增加不少。

五、再生——揭开西夏文奥秘的锁匙

13 世纪初，西夏为蒙古军灭亡。在蒙、元时期，尽管党项族被归为色目人，仍有一定的政治地位，但已经从西夏时全境内的强势地位，变成元代大国中的局部、弱势地位。在元代，西夏文献仍有一定范围的使用，但也已风光不再，在历史上曾有一定地位和影响的党项族已逐渐被融汇于汉族及其他民族之中。明代仅见于前中期个别西夏文刻石，记录了党项民族最后走向消亡的足迹。此后党项族消亡了，其语言成为“死语言”，文字成为无人可识的“死文字”。

1908年、1909年俄国以柯兹洛夫（П.К.Козлов）为首的探险队，从我国的黑水城遗址城外的一座塔中掘走大批文献、文物，其中包括大量西夏文文献、很多汉文文献和部分藏文文献等，其中就有上述《掌中珠》。此书与大量黑水城出土文献现藏俄罗斯科学院东方文献研究所（圣彼得堡）。黑水城是西夏北部的一座城市，是西夏黑水监军司的所在地。黑水城大量古代珍贵文献的发现，是中国近代继殷墟甲骨文、汉魏简牍、敦煌遗书三次重大文献发现后的又一次震惊学界的重要文献收获。这使黑水城及其所出土文献声名鹊起，享誉海内外。

当年面对从黑水城获得的大量西夏文文献，专家们感到难以释读。然而俄国汉学家伊凤阁（А.И.Иванов）从中发现了这部有西夏文-汉文对译的文献，不啻发现了一部西夏文、汉文对照的辞典，如获至宝，随即向学术界介绍这部重要书籍。由于该书是西夏文和汉文对照、既释义又标音的词语集，便俨然成为揭开西夏语言文字奥秘、打开西夏文献宝库的钥匙，同时又是认识西夏社会名物和制度的津梁。

这部作为初学西夏语文最便利的入门工具书，一经发现便引起学者们的重视。1912年，中国著名学者罗振玉在日本会见伊凤阁时，得见一页《掌中珠》，深知该书对解读西夏文的重要学术价值，次年即向伊凤阁借得《掌中珠》9页照片，影印流行，始在学术界流传。1922年，罗氏又向伊凤阁借得全书照片，即命其子罗福成抄写印行。这样欲了解、学习西夏文的人，无不从《掌中珠》入手。

然而，当时流行的《掌中珠》系摹抄本，有不少欠准确之处。数十年来，学界深以为未能得见《掌中珠》影印件全豹为憾。20世纪70年代末，美国学者陆宽田访问苏联，拍摄了《掌中珠》全部照片，经其初步整理研究于1982年将《掌中珠》两种版本的影印件以《合时掌中珠》为书名刊布，使此书以原貌的形式刊布。

中国西夏研究学者一直未见陆宽田的影印本。1986年笔者访问日本期间，购得此书，始见《掌中珠》庐山真面。回国后即与同事黄振华、聂鸿音依此书影印件对《掌中珠》进行整理，并做西夏文和汉文两种索引，连同影印件一同刊布。这样使国内同行皆能方便地使用此书的原书影印本。此后中、俄两国学者合作整理出版俄藏黑水城出土文献，1999年出版的《俄藏黑水城文献》第10册中，将《掌中珠》以更清晰的图版刊布于蒙书类之首。

《掌中珠》有不同的西夏文1千多字，在全部西夏文6000多字中仅占少部分，但因其多是常用字，故对于识读西夏文仍能起到基础性的关键作用。现在尽管已经有了西夏学专家撰写的系统西夏文教科书和多种西夏文字典、辞典，但在培养西夏文学生时，《掌中珠》仍然是引导学子入门的必备教科书。此书不愧是有利当时、泽被后世的一部珍贵古籍。

当前，从铸牢中华民族共同体意识的角度重新审视此书，发现该书是反映历史上中华各民族深度交融的具体例证。此书展示出古代少数民族地区的少数民族中的有识之士，积极主动地提倡双语，编撰双向交流和沟通的双语教材的生动情景，多方面地反映了当时民族间深度交往交流交融的趋势，为认识中华民族共同体形成和发展过程中民族间日益密切的关系提供了典型资料，有助于深刻认识和铸牢中华民族共同体意识。

【网络文章】

“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践

《上海书评》2022-11-06

<https://mp.weixin.qq.com/s/lrWG9knD9R3BTRMFh1jK2w> (2022-11-6)

杨念群，采访：黄晓峰

中国人民大学清史研究所教授杨念群长期致力于从跨学科、跨领域的角度探究中国史研究的新途径，在最新出版的《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》一书中，他从天下与“中国”的话语系统之外另辟蹊径，将“大一统”作为古代王朝正统观的核心要素，论述“大一统”在历史叙述脉络中的演变以及清朝用“大一统”整合、治理多民族国家的实践。在接受《上海书评》的采访中，杨念群认为，《“天命”如何转移》不是一般意义上的观念史研究，他想探讨历史演变中决定帝王行为的一些关键观念，这些观念决定了帝王会采取怎样的行动，这些行动在什么程度上得到落实。

“中国”和“大一统”作为问题提出，它们的方法论意义是怎么体现的？——作为方法的“中国”和“大一统”，对于跨越民族国家为主体的历史叙事，贡献了什么？

杨念群：就方法论而言，如何看待“大一统”确实是一个比较新的切入点。以往史学界谈论或提及“大一统”的学者并不少，但是把它作为一种方法论来加以看待，而不是仅仅作为一种描述性概念使用的人还是相对较少，就这一点而言也许能谈出一点新意。以往的一些研究一般习惯把“大一统”仅仅概括为疆域统合或者边疆治理的问题，但是我觉得“大一统”观念实际上非常复杂，包含的内容异常丰富。所以有必要把“大一统”的内涵加以扩大，从更深的几个层次梳理清楚其在观念与实践方面的各种表现。当然，要说清楚什么是“大一统”，还必须扩大视野，把它放在“正统论”的叙述框架里面进行辨析，因为我把“大一统”看作是历代统治者建立正统论的一种表达方式。

我尝试从重审“大一统”观的角度切入讨论，也是因为对现在一些有关“中国”与“天下”等观念的讨论感到不太满意。例如目前对“中国”观念的讨论有的可能涉及很具体的内容，比如从考古发现的角度论述“中国”的起源，但对“中国”观念如何演变的讨论整体而言又似乎显得过于笼统，好像大家都没有说清楚“中国”到底是什么。也许困难正在于，历史上“中国”内涵在不断发生变动，确实不太容易清晰地加以界定。但是“中国”概念为什么变动、怎么变动？在演变过程中我们最终如何把握“中国”？现在仍是众说纷纭，各说各话，没有定论。大家讨论来讨论去，“中国”的面目反而变得更加模糊了。那么，为什么会发生这样奇怪的现象呢？

本书的导论试图对此做一个初步解答。我认为，谈论“何为中国”这个问题会遭遇到一个特殊困难。首先，“中国”是围绕周王为中心形成的一个概念，一开始只是周朝都城的一个“点”。这个点的周围形成了周王的华夏亲戚网络，这个网络是排斥非华夏族群的。其次，“天下”比“中国”的范围要大，所以“天下”的设计是包括夷狄等非华夏族群在内的。因为“中国”更强调“点”，“天下”把四个方向的蛮夷戎狄等少数民族纳入进来，等于把“中国”这个点扩散到周边的环境和空间，因此更像一个“面”。“天下”比“中国”范围要大，可以说是一个自带方向感的“中国”。与“中国”内涵的难以把握不同，“天下”观具有更多的想象成分，“天下”的核心观念包括“九州”和“五服”，但是这两个概念的提出基本上是出于一种理想设计。虽然古代按照“九州”设想绘制过地图，里面标示了很多经济地理要素，诸如交通要道、物产分布等等，“九州”的范围和先秦一些诸侯国的边界也有互相叠合的地方。但随着历史过程的演进，“天下”显然无法反映数千年经济作物分布和交通变化的情况，所以没有什么实际参考价值。和“九州”相比，

“五服”是围绕周王为中心的一个政治设计，由近及远，层层外推，基本上还是“中国”与“夷狄”对峙的格局。我觉得这两个概念都是在先秦的文献里被想象出来的，没有办法落实到具体实践层面。这是我认为没有办法详细讨论“天下”和“中国”的最大原因。

所以我想在这本书里做出一点新的尝试，就是借用“大一统”这个概念来重新表达中国历史的总体演进态势。实际上是想把“中国”与“天下”这两个概念实体化，具体来说，就是把作为华夏中心点的“中国”，与容纳非华夏族群的“天下”结合起来，纳入一个空间和时间相互交叉的实践框架里，予以重新定位。从“大一统”观切入，以“大一统”作为方法，取代“中国”“天下”的讨论，大致出于以下考虑。首先，“大一统”吸收了“中国”“天下”观的内涵，但与这两个概念又有所区别，我们不该把“大一统”仅仅理解成一种观念体系，而是应该把它当作具体的实践过程。其次，与“中国”“天下”观相比，“大一统”是历代王朝建立正统性的重要观念和实践行为。每个帝王登基之初都必须回答，创建自身统治的王朝到底基于什么样的理由，对“正统观”的阐释正是有助于回答这个问题，而“大一统”观是正统观建立的一个要素，这里面当然也包含了对“中国”和“天下”的理解，只不过更加注意观念与具体实践之间的对应关系和有机结合。对“正统观”与“大一统”关系的解释还有助于克服“中国”概念排斥非华夏族群的狭隘性；同时也可以克服“天下”观难以落地的空想性。这是我把“大一统”作为方法的第一个理由。

我研究“大一统”的第二个理由，是出于对“从周边看中国”研究路径的反思。“从周边看中国”是近些年比较流行的历史研究方法，这一方法主张采用“中国”之外的视角来凸显和定位中国历史的内涵和意义，促使对日本、朝鲜和越南等汉籍的搜集和研究迅速成为热点。还有一个观察视角就是从“东亚连带论”的角度来反观“中国”。我个人认为这些观点都是很有启发性的，因为这些研究路径试图超越中国自身的历史经验和发展脉络，把它放在全球或东亚的场域里进行观察，肯定能发现一些从内部无法觉察到的有趣问题和现象。但我也有些疑虑，因为如果仅仅单从周边范围审视“中国”，很难深入理解只能从内部生成的一些历史现象，恐怕也难以替代从“中国”自身看“中国”这个传统视角。即使周边的观感对我们有启发，也必须在中国内部的深度对话中才能激活其价值。因为你不能仅仅靠《燕行录》等等外交使团的记录，来界定“中国”本身的含义，这些记录往往只能起到旁证的作用。从周边看“中国”作为一个补充视角，的确具有一定研究价值，但是如果取代中国内部的传统观察视角，或者说取代对中国历史地位的界定，我觉得是有问题的。也许这也从侧面证明，从内部视角解读“中国”涵义，恰恰受制于历史上形成的“中国”概念本身的局限，必须做出相应调整，才迫使有些学者不得已转而从周边世界寻求解释。

至于“东亚论”这个研究导向，我也有些疑惑。“东亚论”崛起的背景实际上可以追溯到近代日本与中国争夺东亚领导权的特殊历史时期。“东亚论”提出的目的与消解“中国”在东亚的主导地位有关。从历史上观察，“中国”长期居于东亚的核心位置，形成了以中日韩为辐射范围的儒教文化圈。要讲东亚连带，当然不能忽视这个历史背景。在当代民族国家的解释框架下，如何建立东亚各国新型的交往关系，无疑是个重要议题。但如果忽略了“中国”自身在东亚历史上所扮演的角色，寄希望反向重构一个不存在的“东亚”联盟，可能会出现时代错置的谬误。“东亚”是现代的一个表述，从历史上看，周边国家确实更广泛地受到中国文明的影响，只有首先搞清楚“中国”内部的结构特征和文化辐射能力，才有助于体察周边文明的特点。至于这些文明是否能够与“中国”发生连带关系，最终是否能够统合成一个叫做“东亚”的共同体，恐怕很难有准确的定论。换句话说，正是因为以往用“中国”概念研究我们自身历史时出现困难，才导致一些学者转而去寻求“东亚”解释的可能性。我以为，不妨换一个思路，是否可以从“大一统”的角度重新建立起对中国历史的新解释。这是把“大一统”作为方法的第二个理由。

“大一统”作为方法的第三个理由，就是近年来我国的人文研究受西方社会科学的影响太大，现在国内对中国历史的解释基本上没办法摆脱西学语汇的控制。这个状况可能一时无法彻底改

变，我们所能做的就是尽量去想办法调整一下方向，在我们祖先遗留下来的历史观念里选择一些最具传统表现力的观念，尝试转化为一种富有解释力的表述体系。比如“正统”“大一统”“文质”“夷夏”“经世”等等语汇，这些语汇在古典文献里经常出现，我们可以充分予以解读，或者在现代社会科学的理论脉络里将它们激活。我们必须反复尝试在中国的历史经验里面寻找贴切的表达方式，否则就无法形成有说服力的解释框架。

古代中国王朝常常用“中国”与“夷狄”对称，您认为清朝努力构建“大一统”观，替代了传统的“天下”观。可是传统之为传统，就在于它强大的生命力。从“天下”到“大一统”，清朝的初代皇帝们是怎么逐步建立起这套语义转折的？您在书中提到的曾静与雍正的讨论，以及大臣的一些说法，是不是有对帝王迎合的成分？

杨念群：皇帝与士人的博弈是“大一统”建立过程中特别值得关注的现象，其中曾静与雍正皇帝辩论“正统观”就是一个标志性的事件。你觉得曾静对雍正皇帝有一种屈从或者迎合的态度，我倒不觉得如此。曾静有一个从自信掌握了儒家道德裁判权，到彻底心悦诚服地效忠帝王的思想转变过程。当然，对《大义觉迷录》这个文本可以从各种角度进行解读。其实曾静被捕后最初还是非常自信的，他觉得落在皇帝手里绝对没有存活希望，已经视死如归了。所以最初他与雍正不断发生争执，显然一度认为站在比雍正还要高明的儒家道德制高点上。他自认代表华夏正统，雍正虽然握有至高权力，却仍属夷狄身份，这种想法是宋明以来“道”高于“势”的旧传统的延续。后来雍正变换思路，最后真的把曾静说服了。仔细阅读一下《大义觉迷录》第四卷的《归仁说》，就看得很清楚。大体上，经过曾静案以及各种文字狱的洗礼，清朝统治者在接触宋明理学家论著的过程中最忌讳的就是看到“胡”“虏”之类的歧视字句，一直致力于铲除夷夏之辨作为传统观念的影响力。因为宋明以后士大夫阶层的潜意识里，对“中国”的理解实际上是跟夷夏之辨对应的，你一提到“中国”，就很难不触碰“夷夏”关系，这在清朝成为了语言禁忌。

经过曾静与雍正的这场辩论，有一个现象特别值得重视，那就是清朝统治者很少自称“中国”，而更多使用“大一统”这个概念去替代它。前面也提到过，应该把“大一统”与“中国”“天下”联系起来观察。古代文献中对“中国”自身的界定和陈述相对比较缺乏空间感，“天下”观出现之后，弥补了“中国”阙失的方向感和空间意识。比较而言，“中国”跟“大一统”的衔接关系是比较弱的，但是“大一统”和“天下”观对接起来则相对比较顺畅。因为“天下”观把夷狄包含了进来，所以清朝的历史表述里很少谈“中国”，但对“天下”的使用则比较开放。

这是一个重要的发现，因为“中国”强调以周王为中心的血缘宗族的纯洁性，为了保持这种纯洁性，一定要排斥非华夏族群。“天下”虽然把“夷狄”包容进来，但也没有给“夷狄”与“华夏”同等的地位。孔子认为“中国”与“夷狄”的身份是可以相互转换的，但这种转换的条件非常苛刻，“夷狄”必须遵循周礼和遵从华夏文明的教导。当然，在汉唐时期夷夏进退的尺度比较灵活，因为汉唐人口本身夷夏混杂的程度较高。唐朝皇室和鲜卑族有血缘关系，所以并不太在乎夷夏之间是否应该划分出严格界线。到宋朝的时候，理学家突出鼓吹夷夏之辨，使“中国”观念的排他性突然激增。这一直延续到明末的夷夏之辨传统，其一旦成为一种绝对种族主义表述，对清代重建“大一统”肯定是非常不利的，因为满人恰恰是金朝女真人的后裔，如果沿用“中国”表述，无异于是否定自己的民族身份。

康熙皇帝当年还没有意识到这个问题，所以他一度尊崇朱熹和宋明理学。到了雍正就开始明白，“中国”表述有可能造成意识形态认同陷阱，到乾隆时期就开始有意疏离理学传统，乾隆通过回到汉代经学，回避理学中的夷夏差异问题。清朝皇帝意识到，如果在理学的框架下理解“中国”，清朝就不可能拥有真正的统治合法性，因为他们是满人统治集团。满人统治者虽然占领了中原，把“中国”统一了起来，但在汉人眼里，满人统治者还是属于夷狄身份。如果满人统治者认同“中国”，就等于没办法辨析自身跟华夏正统的关系。因此，清朝统治者是比较忌讳谈“中国”的。以往学者都没有发现满人统治者这个身份认同的困境，他们认为清朝理所当然地代表“中

国”。清朝确实代表“中国”，但是代表的不是明代士人眼里的“中国”，更不是宋朝汉族士大夫眼里的“中国”，它是在“大一统”框架下重新建立起来的正统脉络，并不是原来汉人对“中国”的理解。

这才是我强调清朝频繁使用“大一统”观的关键意义之所在，清朝只是在对外进行交涉，比如签订《尼布楚条约》时，在外交文件里自称“中国”。因为对外，清帝及其代表不可能用“清朝”作为谈判语汇。“清朝”是对内的王朝称号，针对其他帝国，清朝只能选择站在“中国”立场与之进行谈判。但是清朝统治者对内是比较忌讳用“中国”这个概念的，一谈就觉得自己是夷狄。

既然尽量回避谈论“何为中国”，清朝帝王为了建立正统性，就必须使用另外一套意识形态语汇，其中最核心的概念就是“大一统”。清帝通过把“大一统”与“天下”观念衔接起来，逐步建立起了一套语义转换机制，借此消解宋明理学中的极端民族主义色彩。同时又把“天下”纳入“大一统”的实践框架里。“天下”在古代是具有想象性的语汇，却没有办法在实践中得到印证。“大一统”则是集正统观、军事征伐、疆域控制、地方治理等一系列观念与实践相结合的表述与行动体系。

您在书中对“帝王经学”的讨论，指出经过雍正、乾隆等的努力，将五伦中的“君臣大义”置于第一义。这个转折其实颠覆了儒家“修齐治平”的基本次序，这是怎么实现的？经由文字狱所强化的君臣观念，有没有向更下层的，士人之外的社会传递，具体是怎么传递的？可能文字狱起到的作用比帝王经学那样一种学理的讨论效果更强？

杨念群：清朝统治者对五伦次序的修正和颠倒，其深层目的就是用社会关系取代或等同自然关系。原来父子之间是天生的自然关系，无可选择，这是天伦。这个关系延伸出去才涉及君臣这层社会关系。但是清帝把这个次序颠倒了过来，把社会关系摆在“五伦”的最前面，一开始就标示出君臣关系的重要性，实际上违背了基本的伦理逻辑，也多少违反儒家常识。清帝如此刻意为之，一方面把君臣关系摆在首位，另一方面又使君臣这层社会关系等同于自然父子关系，这就等于把君臣关系升格成了天经地义的伦理信条。皇帝对待臣子就像父亲对待儿子一样，反过来，臣子则应该像儿子对父亲那样忠于皇帝，这两层关系是无法分开的。做出这样的调整实际上强化了皇权的作用，明显是想克服明代皇帝懒惰和弱勢的弊端。

至于这套调整策略是不是颠覆了儒家“修齐治平”的基本框架，我倒觉得并非如此。实际上“五伦”还是基本按照儒家的原则来安排和贯彻的。我查阅过一些宋明理学家的说法，也有个别人把君臣关系摆在首位，把父子关系摆在第二位。当然，皇帝通过一个非常正统的渠道把这个颠倒次序固定下来，这跟一般文人写篇文章讨论君臣在前还是父在前，效果是完全不一样的。这个调整非常致命，等于把君主的权力无限扩大化，在士人面前具有了压倒性的优势。也就是说，如果违反君臣伦理，就相当于灭绝人伦。

我认为清朝文字狱的发生与五伦次序的颠倒有一定的联系。实际上在处理文字狱的过程中，君臣关系得到了进一步强化。文字狱的主要功用不一定是迫害知识分子，因为文字狱在乾隆时期也就发生了一百多起，绝对数量不是很大，但是却搞了二十多年。最初文字狱的发生，是采取所谓寓禁于征的办法，就是把查禁违碍书籍放在征收珍本图书的行动过程中。大量书籍征收上来后，乾隆突然发布了一道谕旨，说你们要注意这些书里都有叛逆文字。地方大臣当时一头雾水，纷纷表示什么也没看出来。乾隆帝说你们这些笨蛋，既然看不出来那我就亲自教教你们。他就下了好几道谕旨，逐条指出一些文字的叛逆之处。比如“胡”字或者“虏”字为什么属于违碍词汇？这不就是骂我们满人统治者吗？乾隆帝就这样训练了中层官僚二十多年，结果收缴图书与删除违碍字句的行动越来越常态化。我在《何处是“江南”？》里特别讲到文字狱的处理过程主要针对的是中层官僚，也就是那些一时不知道什么叫违碍文字的官员，去不断训练他们的嗅觉。二十年过后，几乎所有地方大臣都对违碍文字非常敏感，根本不用专门提示，就知道皇帝的用意是什么，

说明中层官僚的侦办嗅觉已经被有效训练了出来，对违碍文字的删除工作自然驾轻就熟。乾隆把君臣关系始终置于动态的紧张感之中，文字狱的反复上演，对“大一统”王朝的舆论稳定性的确非常奏效。对比一下明代就能知道，王阳明这些士人能够到处讲学不受限制，在清朝根本不可能发生类似的情况。你可以在私底下胡说八道，但要形成文字传播的可能性大大减少，异端思想流传的概率随之迅速降低。

即使清朝的“大一统”观从理论上压制了宋明以来强调的“夷夏之辨”，可是如我们所见，清末革命党人就是将古代的族群意识与现代民族国家的民族主义理论接榫，起到了革命动员的效果。这是否意味着清朝在“大一统”理论和实践上无法解决近代的国族危机？

杨念群：晚清反满革命就是把满人统治集团当作与华夏对立的异族加以排斥，相当于一场民族主义政治动员。尽管当时革命党的言辞非常激进，但毕竟是短暂发生的现象，早期的同盟会和革命党用这套言论从事反满活动，但是后来发现有问题的。因为极端反满有可能导致国家分裂。后来孙中山在民国建立后开始提倡五族共和，强调各民族平等互利。实现民族平等的一个基本条件，就是各民族所生活的地区理所应当成为中华民国领土的组成部分，不能分离出去，这是基本的底线。当然中间也发生过一些变化，当时面临西方特别是近邻日本的压迫，由于担心内部发生分裂，民国政府特别强调“中华民族”就是一个民族的一体化观念，主张少数族群的诉求应该被置于中华民族的统一意志之下。这就是受“大一统”观影响的一个实例。从这个角度观察，早期革命党人的反满意识已经发生转向，开始回归到清朝“大一统”的叙述框架之内。由此看来，清朝“大一统”恰恰成为解决近代国族危机的一个方案，至少有利于多民族联合起来抵抗外部侵略。

从此以后，“大一统”成为现代民族主义动员最重要的动力和支撑点，孙中山晚年强调国家统一，主张以汉人中心来团结各少数民族。这样一个表述，有消解各民族多样性的嫌疑，却又是现代国家加强各民族凝聚力的一次重要选择。后来知识界还发明了“国族”的概念，主张以现代国家作为政治共同体，团结国内各族群，统一对抗西方侵略。实际上把现代国际准则和清朝“大一统”的传统疆域观结合在了一起，变成符合中国特色的新型国家观。我认为孙中山等国民党人建设现代国家的政治诉求，仍在清代“大一统”实践的延长线上，而不是另起炉灶再搞一套。

我这里特别强调“大一统”观的实践从晚清到民国的连续性。我们一直说中华民国的建立相对于清朝而言是一场断裂和革命，但是仔细观察革命党与立宪派的争论，最后大家的观点其实越来越趋同。中华民国建立之后，立宪派和革命党在联合各民族建立疆域广大的民主政体方面达成了共识。在屡遭外部侵略的严峻形势下，清朝遗留下来的“大一统”观也变得更加强势。民国初建时其实面临国体选择的多种争议，比如有人主张采纳美国式的联邦体制，或者实施民族自决方案。但最后仍然在清朝“大一统”观的支配下建立起了中国式的现代政府。说明不管受外来影响有多大，现代国家的建立最终还是要取决于中国本身文化、历史的传承性。

您在书中讨论了清朝的基层治理模式，即“学者型官僚”以及乡约、宗族的转型，感觉这一转型还是在传统儒学演变的延长线上，在“大一统”观念的落地方面，清代具体有哪些制度创设？

杨念群：我在这方面的讨论主要集中在本书的第三章。谈清代的基层治理，需要从治理观念和国家政策两个角度来考虑这个问题。与前朝有所区别，清朝实际上实施的是二元治理模式。

从地方性的角度观察，二元治理模式与宋代以来通过乡约、宗族、义学的教化手段实施地方控制有所不同，这些治理模式主要在内地的汉人聚居区发挥作用。当然也有些例外情况，比如陈宏谋就尝试过在西南少数民族地区建立义学机构，甚至有些地方官也曾在新疆等边疆地区建立乡约，但这些均属个别案例。我想强调的是，清朝实施二元治理原则的目的是想因地制宜，特别是在少数民族聚居的藩部地区，实施不同的治理方略。比如在蒙古地区按照牧民的生活习惯，实行的是扎萨克制；在新疆沿用旧贵族伯克制度，实施管理时保留他们原有的爵位和称号，但在军事

和行政管理上通过军府制对其势力加以控制；在西藏实行的是政教合一体制，派遣驻藏大臣监控喇嘛制度的运行；在西南采取的是土司制度。雍正、乾隆一直在西南地区进行改土归流，但是当地土司制度的自主性还是相当明显的，流官没有办法完全支配和取代土官。

满人统治集团入主大统以后，改变了原来被歧视的“蛮夷”身份，但四面周边仍然分布着少数民族，他们曾经一直被当作“蛮夷”看待，清朝因为原先的夷狄身份与他们接近，比较能够理解这些少数民族的现实处境，相对懂得尊重他们的传统习惯和生活方式，所以往往能够感同身受地采取因俗而治的方略，当然，在实施二元治理的过程中，清朝始终没有放弃国家一体化的进程，坚持采取行政化的手段慢慢渗透和改变着地方“蛮夷”传统，有学者称之为内地化过程。如在边疆地区，明代建立了许多卫所兵营，到了清代卫所显然已经不具备边疆防御作用，于是大量遭到裁撤，改成州县体制。但边疆的内陆化并不意味着完全取代因俗治理政策。清廷与地方政府之间一直存在着某种博弈机制，清朝统治者既不是完全放任自流，又最大限度地保留了颇具民族特色的一部分治理机制。中央与地方形成了一种默契的利益交换，在不断的谈判和交易中达成了某种均衡状态。

所以我不同意“汉化论”者所坚持的说法，好像清代皇帝单方面吸收和采取的是纯粹的儒学意识形态。其实清廷实施的政策里面有很多复杂的非汉族因素，而且这些因素确实是建立统一多民族共同体的重要思想资源。

您认为，从思想史上考察，中国传统意义上的“正统论”大致可概括为三大要素：空间疆域上的“大一统”，此乃正统论之首义，时间上的五德终始与阴阳五行天命模式的转换，以及德性的持有。您同时也指出，同时具备这三个要素的王朝屈指可数。在传统的叙述中，哪一要素的权重最高？清朝显然是强化疆域的“大一统”，对后两个要素的论证基本依照传统的思路，是这样的吗？

杨念群：“正统论”的三个要素是我归纳出来的，这三者实际上很难同时整合在一起。不同时期的正统论大多带有某种倾向性，每个朝代都会选择对他们有利的一面加以发挥。比如汉唐时期的帝王就会有意强调王朝占领的疆域多么辽阔广大，这是从“空间”上立论，然后才选择“五德终始说”来论证王朝建立的正当性，这是从“时间”上立论。但是到了南宋时期，因为宋朝早已失去了大片土地，加上军事力量日形薄弱，但又必须维持王朝的正统资格，在迫不得已的情况下，只好特别突出文化的重要性。在宋人看来，虽然北方的辽、金占据的地盘很大，军事力量很强，但是不如宋朝的文化等级高。正是依靠这样的论证逻辑，周边的夷狄和代表中国的宋朝之间的极端对立，恰恰成为宋朝建立“正统”的基本条件。但是到了清朝，这个逻辑被颠倒了过来，因为清朝把众多民族成功统合进一个巨大的空间，这是前朝从未达到过的成就，由此可以理解，清朝重新把“大一统”列为“正统观”的首要因素，是基于事实上的考量，不是心血来潮的反应。

“正统观”里的时间观主要指的是“五德终始说”，这个学说后来逐渐隐退出人们的视野。因为它存在一个巨大的漏洞和隐患，那就是一旦证明五德终始支配下的历史在不断循环，一个王朝的统治者就没办法保证自己的家族能够万世一系地统治下去。这等于给政权长期延续的正当性论证挖了一个逻辑陷阱。汉朝取代秦朝，那时的汉帝觉得政权不够稳固，必须要构造出一套说法，证明刘家为什么能取代秦朝夺取天下，“五德终始说”正是一个很好的论证工具。然而按照这个学说，各个王朝是需要不断更迭转换的。这样一来，汉代取代了秦朝，并不能保证别的王朝就无法取代汉朝，反而可能证明汉代统治无法天长地久。以后的王朝逐渐意识到了五德终始存在的这个缺陷，后来慢慢就不大关注这个理论了。可见各朝帝王对“正统观”的利用往往是各取所需，没有一定之规。

清代建立起了疆域广阔的多民族共同体，理所当然地以“大一统”作为“正统观”的首要因素加以弘扬。清朝个别帝王如雍正为了平息篡位的流言，一度重新启用祥瑞和灾异观念，其他皇帝则再也不谈汉唐时期作为皇帝正统依据的谶纬神话和五德终始观念。

我觉得，“大一统”确实是清朝建构意识形态的关键词，与之相比，借用“天下”“中国”等等概念无法完全概括清朝的特性。有学者说中国历史上分裂时间要多于统一时间，如果一个王朝正好处在分裂的时间序列里，自然没资格谈“大一统”，也不可能把这个概念纳入“正统观”的建构过程。只有清朝具备了“大一统”的思想与实践条件，把这个概念重新放在“正统观”论述的脉络里，就显得非常恰当。

在“大一统”观的实践方面，朝野之间、央地之间存在诸多互动。华南学派很强调在仪式和治理技术方面，地方之于朝廷有许多反向的推动。您是怎么看的？

杨念群：对华南学派的研究我非常赞赏和钦佩，他们探讨的不仅仅是地方特性如何呈现的问题，展示的恰恰是国家如何在场，或者说揭示出了国家治理在特定地方的表现形式。具体落实到清朝，实际上研究的是国家层面的制度和政策如何被地方不同势力所利用和转换的问题。在这一点上华南学派与我的关切没有实质性区别，只是角度有所不同而已。

如果说在方法论上有什么不一样的地方，那就是我更加注意清朝上层的决策动向。更多地是在问，为什么朝廷会发出这种指令，为什么会采取这样的贯彻模式？政令从上往下运行的时候，秉持的基本依据是什么？我注意到，朝廷统治与地方治理之间可能存在一个彼此适应的互动过程，但我们首先需要搞清楚朝廷的真实意图是什么，然后才可能为地方治理的实施提供一个历史背景。我认为华南学派所做的工作，同样是在回答“正统性”或“大一统”观念怎么在基层落实的问题。

我个人觉得，您这本书属于观念史著作，您在余论中涉及了关于微观史学的一些论述和反思。联想到您的《再造“病人”》之后的《何处是“江南”？》，再到这本《“天命”如何转移》，感觉是在尝试一种贯通式的学术写作，而非条块分割式的专题化研究，您怎么定位自己的这种研究和写作尝试？

杨念群：我的著作其实一直不好按专题研究的模式加以归类，比如早年写的《儒学地域化的近代形态》这本书，就属于跨越思想史与社会史领域的一个尝试。我写作任何一本书的初衷，都不只满足于描述一种历史现象，而是想尽力追踪其中潜藏着的深层结构和一般性规则。每本书都力求显示出某个特殊历史时段的贯通脉络，这本书的风格当然也不例外。

在我看来，一般思想史研究只关注概念之间的联系，或者仅仅限于描述思想的表达方式，我总是希望更多地挖掘出思想如何转化为实践的历史过程。我曾经提倡重归政治史研究，但我目前所从事的探索又不属于传统意义上的政治史。传统政治史大多聚焦于制度和具体决策过程，我则更多关注制度与王朝意识形态发生相互关联的意义，或者说在制度运作的分析上融合进了一些思想史话题，把原来互不相通的多个面向予以打通，尝试探索政治行为背后的深层动机。或者说把原来已经被条块分割的专门化领域，整合到一个自洽的解释系统里面去，观察它们在互动之后，会产生什么样的混搭式化学反应。换句话说，我比较关心历史观念与行为之间的逻辑是怎么被建构起来的。这个研究思路可能跟目前流行的专门化治学路径有较大区别。

比如以往我撰写的《再造“病人”》一书，涉及民国初年北京城的生死控制问题。如果从专门史的角度来说，一般学者可能会单独选择北京城作为研究对象，不想再涉及别的地方。但是这本书只用一章篇幅谈北京，下一章就跳到了郊区定县，再下一章又转移到如何看待中医的话题，最后研究范围一直扩大到细菌战和赤脚医生。从专题史研究的规范来看，这是严重的违规行为，因为研究对象包含的范围太大，需要处理的内容太多。这本书几乎每章包含的话题和史料都足以写出一本书。可是我觉得这些分散在各章的议题，看似毫无关联，但其背后蕴藏的历史逻辑却是相通的，如果不用这种方式处理，很难说清楚其中贯通性的一面。我的目的就是把那些貌似不相关的因素贯穿粘连在一起，透视出近百年中国历史变迁的深层轨迹。如果只是做专题研究，就很

难发现这些变化，只能看到一些互不相关的片段画面。当然这样做也面临很大风险，就是在具体勾勒出历史宏观历程的同时，处理史料难免有不够精细的地方，甚至会出现漏洞。

又比如《何处是“江南”？》这本书，基本是把“江南”当作一个隐喻看待，不是一种条分缕析式的研究，比如从横剖面的角度详细讨论构成“江南”经济或文化特征的诸多因素。我的一个基本理念，就是研究历史不能把所有东西都看得太实，应该尽量用涵盖性的通观视野去考察研究对象，做到虚实结合。因为历史上发生的许多事情，都不一定是由“事实”构成的，而是一种隐喻表达或想象。研究历史当然要依靠具体的实证材料做支撑，对史实的辨析与解读永远是历史研究的基本功，但我对史料的使用不是从专门史意义上做出的选择，对“江南”的理解也就不应该从专门史的角度予以评价。这本《“天命”如何转移》实际上也不好归类，也许很容易被误解为一项观念史研究。然而我关注的不仅仅是“大一统”观念本身的演变，而是“大一统”观如何决定帝王采取怎样的行动，这些行动在什么程度上得以落实。所以这本书研究的不是概念之间的简单联系，而是考察思想与实践行为之间如何相互对应。历史概念之间的联系当然首先需要建立起来，只是做到这一步还不够，还必须搞清楚观念构成与具体实践之间如何发生关系，本书即是在这方面做出的一个初步尝试。

【报刊文章】

清朝多语种碑刻见证民族融合

2022-09-05 06:34·《学习时报》¹

从古至今，中国始终是一个各民族相互交往、交流、交融而形成的统一多民族国家。清承明而来，是统一多民族国家的重要发展阶段，在幅员辽阔的版图上，生活着包括汉、满、蒙古、藏、回等诸多民族，各民族相互接触、不断融合，可以说一部清史，便是各民族相互交流、交往、交融的历史，而这部历史，以汉、满、蒙古、藏等诸多语言记录下来，特别是散落在各地的多语种合璧碑刻，如史书一般保留至今，向我们讲述着各民族融合的历史。

清朝所遗留的多语种合璧碑刻，在形制上有以汉、满两种文字合璧者，亦有以汉、满、蒙古三种文字合璧或汉、满、蒙古、藏四种文字合璧者，语言至多者，有以满、汉、蒙古、藏、回、托忒六体文字合璧。北京国子监前有一通六体合璧下马碑，其碑文即以满、汉、蒙古、藏、回、托忒六体文字进行书写。清以前下马碑碑文均为汉文，清代多语种碑文的出现隐含着民族文化融合的历史脉络。

多语种合璧碑刻的内容较为丰富，有纪功碑、诰封碑、墓碑、寺庙碑刻等等，举凡多族群相互杂居，共同生活的地方，往往会有多语种合璧碑刻的出现。清代的多种语碑刻，往往多语同义，意即先撰写完成一种，接着再由精通语言的官员翻译成其他文字。但是往往不仅由一位，而是多位官员进行翻译，如崇德三年（1638）秋著成以汉、满、蒙古、藏四体文字书写，记述沈阳郊外佛寺建寺原委的《莲花净土实胜寺碑文》。档案中记载了此碑文的创作及翻译过程：“国史院大学士刚林撰满文，学士罗绣锦译汉文，弘文院大学士希福译蒙古文，多木藏固希译土伯特文，笔贴式赫德书”。这段记载说明了此碑文首先创作满文碑文，随后再进行翻译。一般来说，四体合璧碑文中，汉文与蒙古文均从满文翻译而来，藏文则从蒙古文翻译而来，因为精通藏文与汉文或

¹ <http://www.mzb.com.cn/html/report/22090626-1.htm> (2022-11-19)

精通藏文与满文的人员非常少，将满文碑文翻译成藏文，一般都要借助蒙古文的过渡才能实现，即将满文碑文译成蒙古文碑文，再由蒙古文碑文译成藏文，这说明民族融合其实是渐近式的。

多语种合璧的现象并非清朝首创，元代已经有蒙古、汉合璧或藏文单行的碑铭或行政文书。明太祖立国后，受蒙元政治遗产的影响，朝廷持续颁发藏、汉合璧的文书。清朝的多语种合璧现象既与承续元、明有关，亦与清朝从建立初期便与各民族积极沟通交流有关。清朝在建立初期与蒙古部族联姻，结成军事同盟，并且吸收借鉴蒙古族群的文化，满文便是在蒙古文的基础之上创制的，故而清初在颁行诏令文告时通常会同时使用蒙古文与满文两种语言。清廷在定都北京前，便与藏族佛教上层有一定的接触，特别是1642年藏族佛教上层派遣了一支庞大的使团前往盛京，密切双方的联系。随着清王朝定都北京并逐渐向西北拓进，多语种合璧的现象在官方行政和民间生活中都变得愈发普遍，语言亦不限于满、汉、蒙古、藏。例如清乾隆年间编写的《钦定西域同文志》为满、汉、蒙古、藏、托忒、维吾尔六种文字的对照，成书于乾隆末年的《御制五体清文鉴》为满、汉、蒙古、藏、维吾尔五种文字对译的字典。

清代多语种合璧碑文的出现源于各民族的交流交往交融的历史现实，而清朝的统治者在面对拥有广阔疆域、多元族群王朝的历史现实下，亦为了彰显国家之大一统，文化之“同文盛世”，提出“同文之治”的治理策略。乾隆皇帝在其《御制满珠蒙古汉字三合切音清文鉴》序中写道“天下之语万殊，天下之理则一”，各民族可以各用其文，只要背后的“理”一则可。清代，多族群、多语文及多文化共存，而清朝的统治者则希望诸部落虽各有风俗，但“统于一尊”，共奉清朝之声教。清朝统治者推行“同文之治”的治理策略，亦是促进多语种合璧碑刻在全国各地被建立起来的原因之一。清朝的统治者兴建庙宇、进行武力征伐，或进行封授等等，都会建立多语种合璧碑来彰显自身之功绩。例如北京内城大量的藏传佛教寺庙内均立有多语种合璧碑，内蒙古多伦兴建的多伦寺与汇宗寺前亦立有多语种合璧碑，清军平定入侵西藏的准噶尔人后，于布达拉宫门前镌刻的四体《御制平定西藏碑》。这些矗立在全国各地的多语种碑刻体现着清朝对于多元族群的认可与接受，亦从侧面反映出各民族在“一统无外”的大清国土下的文化渐近、习俗互融。

具体到每一块多语种合璧碑，它们不论作为“遗留史料”，还是考古材料，都见证着一段段民族融合的历史。清代多语种合璧碑文，往往以寺庙碑刻数量为多，源于清朝统治者积极推举佛道二教，赏赐大量银两、土地、财物用来修葺庙宇。自乾隆朝以后，修葺庙宇的支持者不仅仅是清朝有权势的旗人，亦包括民人，捐助人员多元化。为了组织进香、祭祀、捐修寺庙，名目繁多的“香会”应运出现。寺庙碑刻以多语种的形式大量记载旗民捐助、香会活动等清代各个民族相互影响、融合的社会生活。下文以康熙六十一年（1722）《御制崇国寺碑文》为例，尝试解读其背后所蕴含的民族融合的历史。

崇国寺自元朝起便为皇家所尊崇，有明一代，该寺成为汇集西藏或印度僧侣的“西僧香火地”，多次受到明代皇帝的颁赐。清顺治九年（1652），根据寺庙内藏文碑刻记载，该寺借助皇家之力重修，并且由藏僧拉松也失（Lha bsrung ye shes）负责监管，继续做利益众生之事。至康熙年间，该寺再度重修。康熙六十一年《御制崇国寺碑文》记录了寺庙第二次重修的历史。《御制崇国寺碑文》由阴、阳两面构成，阳面以满、蒙古、藏、汉四体碑文记述立碑缘由，阴面以蒙古文及满文两种文字记载请求建碑的蒙古王公大臣名号。碑文记载，康熙六十年（1721），诸蒙古汗王、贝勒、贝子、公、台吉、他布囊等请旨，重建寺以祝厘，圣祖因耗费巨大未允，蒙古诸人因崇国寺为前代名刹，规模具存，故而再次上书请求重修，终获允许，不逾年，崇国寺便在蒙古王公等的资助下竣工。该碑文阴面附有以蒙古文及满文书写，请求重建寺庙的蒙古贵族名单，其中包括大量喀尔喀蒙古的贵族。自康熙三十年（1691）多伦会盟后，喀尔喀诸部归附清朝，密切了清廷与喀尔喀三部七旗的关系。喀尔喀贵族请求重建崇国寺碑，一方面体现喀尔喀蒙古族与

清廷的密切联系，另一方面说明喀尔喀蒙古归附清廷之后仍然信奉藏传佛教。喀尔喀蒙古尊崇藏传佛教是蒙藏两个民族互相融合的结果。

多语种合璧碑不仅在内容上展现着一个个民族融合的历史故事，在碑文具体文字上亦体现了各民族的相互借鉴，共渐共融。仍以上述崇国寺碑为例，“崇国寺”藏文拼写为 *kh rung kwo zi*，蒙古文拼写为 *cūng gūn si*，满文拼写为 *cung guwe sy miyoo*，藏文、蒙古文和满文都是对汉文“崇国寺”的音译，而满文还运用了 *miyoo* 这个字，其实就是对汉字“庙”的音写。汉文碑文中，运用了汗、台吉、他不囊等字，这些字都是对蒙古文 *qan*, *taiji*, *tabunang* 三个字的音写，在藏文中，亦写成 *phran*, *tha'i ji*, *tha bu nang*，亦为对蒙古文的音写。最有意思的是关于“西藏”一词的翻译。在该碑文中，汉文所写的西藏，藏文译为 *nub phyogs kyi bod*，蒙古文译为 *tʔbed*，而满文写为 *wargi dzang*。西藏一词并非古已有之，藏族人称现今拉萨地区为“卫”（*dbus*），日喀则地区为藏（*gtsang*），将藏区一般简称为卫藏地区，明朝称西藏为“乌斯藏”，其实就是藏文 *dbus gtsang* 的音写。清时满文文献中，逐渐出现了 *wargi dzang* 一词，直译便是“西藏”。相应清朝汉文文献中亦开始广泛利用“西藏”一词代表西边藏族人生活的区域。有学者认为汉文之“西藏”来源于满文之“*wargi dzang*”，是对满文的翻译，亦有学者认为“西藏”一词的出现来源于“西番”，因“藏”与“番”混用。无论哪种解释更为准确，“西藏”与 *wargi dzang* 的对译体现出汉、满两族语言上的相互借鉴。蒙古文译西藏为 *tʔbed* 主要是承袭突厥人对西藏的称法。而在这块碑中，藏文碑将西藏译为 *nub phyogs kyi bod*，直译为“西方之藏族人”，可以说是对满、汉两种碑文的理解与创新。像这样的不同语言之间相互借鉴吸收的例子还很多，各民族在多种语言的互译、学习、创新中，丰富语言的内容，加强了民族间的交流。

有些多语种合璧碑在碑文内容及语言上比较简洁，但如果对这些碑文产生的背景以及其背后所描写的人物进行考察，则会发现简洁文句背后隐藏着丰富的历史事件，这此事件体现着民族交流与融合。国家图书馆藏有一份名为《和硕显谨亲王碑文》的拓片，碑文以满汉两种语言书写，是为纪念显亲王而撰写的墓志铭。碑文中，汉语语言华丽，对仗工整，满文语言表达准确，语义明了。其内容比较简单，主要是为了纪念墓主人，对其生前事迹叙述较少，笔者于文献中进行查找，发现这位显亲王便是清初肃亲王豪格的后裔衍璜。衍璜生于康熙三十年（1691），卒于乾隆三十六年（1771），在政治上建树不多，但在文学、佛学方面有所贡献。衍璜自幼勤奋好学，雅好诗礼，喜好读书藏书，其曾为亡妻撰写《显亲王悼亡诗稿》，情真意切，可见其汉文水平之高。自亡妻后，衍璜笃信佛教、潜心内典，曾与驻京札萨克喇嘛锡图呼图克图学习藏文，通藏、梵音韵，并撰辑、校订、翻译多种佛典。衍璜在翻译校订佛典中，往往并不是依据一种语言之佛典进行校订，而是以藏文、汉文两种语言的佛典为基础进行校订翻译，特别对于经文中的陀罗尼部分，他认为原经文汉译所用字，有古今地域之不同，读者不能准确读出梵音，因此依照《同文韵统》，用特制对梵藏音韵之满蒙专字，标注准确本音。衍璜本人虽为旗人，却身体力行地学习汉文化，学习藏、梵音韵，虽说衍璜本人的生平经历在清朝不具有普遍性，但是在多元文化并存的清代，习汉语、掌握梵、藏音韵的旗人必不在少数。

清朝是我国统一多民族国家的重要发展阶段，清朝统治者深悉多族群、多元文化并存的历史现实，推行“同文之治”的治理策略，使得不同族群的文化能够共存共融，生活在其中的民众亦能吸收不同的文化，实现文化创新与感情互融。多族群、多元文化历史现实下产生的多语种碑刻，反过来又在记载讲述着各民族交流交往交融的历史。

【中共二十大报告关于民族工作论述段落】

以铸牢中华民族共同体意识为主线，坚定不移走中国特色解决民族问题的正确道路，坚持和完善民族区域自治制度，加强和改进党的民族工作，全面推进民族团结进步事业。坚持我国宗教中国化方向，积极引导宗教与社会主义社会相适应。

（英译） We will, with a focus on forging a strong sense of community for the **Chinese nation**, continue to take the correct and distinctively Chinese approach to handling **ethnic affairs**, uphold and improve the system of **regional ethnic autonomy**, and improve **the Party's work on ethnic affairs**, so as to comprehensively promote **ethnic unity and progress**. We will remain committed to the principle that religions in China must be Chinese in orientation and provide active guidance to religions so that they can adapt to socialist society.

【《国外族群研究动态》公众号】之二

黑之困境：后殖民的加纳与种族的政治

Jemima Pierre（著）

芝加哥大学出版社，2012年

书籍简介：长期以来，非洲大陆为世界各地的非洲离散族群提供了固定的历史来源叙事，而这一历史空间常常被认为是一个非种族化的构建。作者敏锐地挑战了这一观点，认为非洲地区特别是加纳，其地方关系是深受全球种族、经济和政治结构影响的。作者探讨了仍未走出奴隶贸易和殖民统治、处于多重历史阴影下的当代加纳社会，以社会中“白”（whiteness）的普遍意义和化学漂白皮肤的做法，政府积极推动泛非“遗产旅游”等现象为例，表明种族和种族主义不仅在殖民主义之后持续存在于加纳，而且现代社会的信仰和实践也在全球种族等级制度中发生。该书获得了美国非洲主义人类学协会（Association for Africanist Anthropology）2014年度 Elliott P. Skinner 图书奖。

作者简介：

Jemima Pierre，社会文化人类学家，洛杉矶加利福尼亚大学非洲裔美国人研究副教授。她的研究和教学兴趣是非洲研究和非洲离散地研究之间的重叠部分，涉及三个广泛的领域：种族、种族形成理论和政治经济学；文化和人类学理论的历史；跨国主义、全球化和离散。

书籍介绍

毋庸置疑，从宗教传教到外国直接投资，“全球南方”已经与“全球北方”深深纠缠在一起，这给传统的种族、政治和经济联盟带来了麻烦。在此书中，皮埃尔消除了人们对后殖民时代种族乌托邦的怀念，在种族乌托邦里，来自世界各地的黑人能够物化恩克鲁玛（Kwame Nkrumah）、塞古·杜尔（Sekou Toure）等革命者的经济和社会目标，也能够物化杜波依斯（W. E. B. DuBois）以及赫斯科维茨（Melville Herskovits）等所宣扬的潜在文化联系。自殖民主义以来，美国和欧洲一直在用冷冰冰的现金和技术官僚式的快速解决方案来拉拢非洲黑人。

那种认为种族主义只存在于非洲之外，就好像非洲黑人占据了一个不受白人至上主义影响的地缘政治空间的想法，如皮埃尔所表明的那样，显然是错误的。皮埃尔写《黑之困境》的目的就是公开加纳存在的种族主义和自我仇恨。在这本及时且精彩的书中，皮埃尔揭示了白人的慷慨资助是如何让黑皮肤的人相互猜疑的。与伊拉·巴什科夫（Ira Bashkow, 2006）讨论的在新几内亚的 Orokaiva 族群相似，大多数加纳人认为白人被赋予了特殊的天赋和权威，而拥有更多黑色素的人则无法拥有这种天赋和权威。加纳人知道白人有特殊的弱点，但经验表明，白人游客、外籍人士和非政府组织工作人员通常带着金钱和权力而来。相比之下，黑人游客往往是以某种救赎性的文化之旅来到加纳，试图与（想象中）失去的祖先重新联系。坦率地说，加纳人更喜欢前者。皮埃尔所描述的种族意识的反乌托邦是加纳领导人数十年来未能将国家从欧洲和美国的控制中解放出来的产物。在今天的加纳，新殖民主义很受欢迎，以至于最近加纳一家主要报纸的头条新闻庆祝总统候选人阿库福-阿多（Akufo-Addo）把加纳卖给了英国投资者。

在皮埃尔的书中，每一章都从不同的角度探讨了近乎缺失的黑人解放意识。导言强调了种族化可以作为离散族群研究中的一个重要分析角度，第一章“土著人和欧洲人：殖民主义和种族主导的种族化”考察了白人间接统治在黄金海岸的建构。第二章“‘先寻求政治王国’：后殖民地和种族形成”描述了独立后加纳的第一批领导人摆脱外国资本的困难。第三章“‘因为你是白人，所以你是富人’：标记种族和象征白人”表明，许多非裔美国人想象中的与加纳人的联系是基于一段从未发生过的经济和社会历史。第四章“肤色的淡化：漂白皮肤和种族美学的有色代码”提醒读者，以白为美的崩溃并不是殖民时代的遗迹。在第五章和第六章（分别是“奴隶制和泛非主义的胜利：遗产旅游是国家的竞赛”和“‘你是美国黑人吗？’：种族与离散非洲人互动的政治”）中，皮埃尔指出，对非裔美国人种族意识认同的最后残余取决于对过去的神话化。通过把奴隶贸易和殖民主义作为种族剥削的开始和结束，新殖民主义在种族层面变得模糊不清。最后，在第七章（“跨越大西洋的种族：在离散研究中将非洲理论化”），皮埃尔问道：“指导当代黑人身份形成研究的意识形态和概念准则是什么？在关于社区和身份的文化和政治辩论中，有关‘非洲’的各种有争议的含义是如何保持中心地位的？”（第 186 页）。这本书以一个非常引人入胜的尾声结尾，题为“书写加纳，想象非洲，询问离散族群”，它定位了加纳与黑人的困境在地缘政治上的意义，并再次强调了离散族群研究需要更多的经验主义，人类学需要更多的种族化理论。

这是一本令人耳目一新的诚心之作，将加纳置于黑人群体的跨国网络中是这本书最大的价值所在。的确，皮埃尔的目的不是传统地、简单地或脱离实际地对非洲离散族群进行概念化，因为她笔下的非洲离散族群不仅仅是指从非洲大陆的一个点到美洲一个特定地点的、非洲文化与身份的单向旅行，非洲大陆也不只被看做是离散族群的过去。她对非洲离散族群的理论化更多是共时性而非历时性的。她写道，当代非洲社会是如此深刻地由种族化过程构成，因此必须将它们视为“与离散黑人的社区在历史、政治和文化上同步”（第 1 页），不能将其作为“过去文化延续到现在的代表”来处理（第 1 页）。

此外，这本书提供了很多机会来讨论当代进程中黑人主体性的多样性。正如皮埃尔所说，这本书“揭示了加纳的政治和文化被持续构建的过程以及加纳在各类种族化的全球等级制度中的边缘地位”（第 8-9 页）。当然，本书难免存在一些局限，作者关注的空间范围有限，她没有对阿克拉以外的地区和沿海地区给予足够的关注；然而，在内陆，在库马西、北部地区，人们一直存有疑问：那里的种族化进程是否和阿克拉一样，白人在这些背景下是如何被概念化和接受的？

本文编译整理自：

Carolyn M. Rouse. 2014. "The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race." *American Anthropologist* 116 (1): 224-225.

延伸阅读：

Baskow, Ira. 2006. *The Meanings of Whitemen: Race and Modernity in the Orokaiva Cultural World*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 作为白人的意涵：在欧罗卡瓦的文化世界
中的种族与现代化

Fanon, Frantz. 2008[1952]. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press. 黑皮肤、白面罩

Jacqueline Nassy Brown. 2005. *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 抛锚和起航：黑利物浦的种族地理学

Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 纯洁与流放：暴力、记忆和民族宇宙论

Nanette de Jong. 2019. *Creolized Aurality: Guadeloupean Gwoka and Postcolonial Politics*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 杂化的光晕：瓜德罗普-格沃卡和后殖民主义政治

（编译：姜虹屿；责编：邱昱；排版：贾一鸣）

【《国外族群研究动态》公众号】之三

外来移民的悖论：英国的街头生计和边缘公民身份

Suzanne M. Hall（著）

明尼苏达大学出版社，2021年

书籍简介：《外来移民的悖论：英国的街头生计和边缘公民身份》，本书专注于若干去工业化的城市如英国伯明翰、布里斯托尔、莱斯特、伦敦和曼彻斯特，它们长期受到国家投资不足影响，工作难找。作者通过在2008年金融危机、紧缩治理、惩罚性移民法案、脱欧公投，以及国家批准的城市改造项目这些事件发生期间，对这些城市偏僻街道进行观察并对移民店主进行了数百次访谈，用研究成果写成本书。作者将殖民历史与当前的殖民形式联系在一起，审视了在城市边缘的街头生活中，资本主义与国家主权（sovereignty）之间的残酷悖论。这项研究有效地帮助我们理解移民的复杂性，并通过呈现移民群体的经历及他们对城市公共空间的要求，阐明了移民的全球离散与城市安置之间的关系。该书将“边缘公民身份”（a citizenship of the edge）视为一种具有适应性的大胆归属模式，展示了主权和不平等是如何被延续或驳斥的。

作者简介：

Suzanne M. Hall 是伦敦政治经济学院社会学教授兼系副主任，主要研究领域为城市化、移民、生计、民族志和视觉方法，曾出版专著 *City, Street and Citizen: The Measure of the Ordinary* (2012)。

书籍介绍：

《外来移民的悖论：英国的街头生计与边缘公民身份》主要探讨移民群体如何以及为何嵌入城市的边缘地带。书名中的“悖论”指的是国家对移民存在既需要又排斥的张力，即边境保护政策（border-preserving politics）和边境开放经济（border-expanding economics）之间的矛盾，移民群体因而处于不稳定状态。具体来说，以英国为代表的西方国家既要从他国获取资源和劳动力，又要维持以种族或族群等级观念为核心的民族主义承诺。这个悖论产生于社会危机和监管机制，继而延伸进移民群体的日常生活，造就了他们不稳定的边缘经济以及局外人身份。与此同时，社

会经济交换、摩擦或团结等形式的活动也在街头出现。街道因而成为一种探索融合与隔离如何重叠的实体空间，有助于探索“边缘公民”（a citizenship of the edge）的概念何以可能。

这本书分别探究了英国的外来移民规模、边缘地区和经济、街头生活和生计的日常实践，以及边缘公民的可能性和限制性，全面揭示了英国移民系统的运作模式。

作者首先将英国国家层面的动荡环境与各个非工业城市边缘的街道联系起来，梳理了不同时期的社会危机和矛盾，包括2008年金融危机、紧缩治理（austerity governance）（是一系列旨在通过削减开支、增加税收或两者结合的方式来减少政府预算赤字的政治经济政策。为了应对金融危机之后的经济衰退，英国保守党政府于2010年发起了紧缩政策。——编者注）和英国脱欧公投。在第一章中，作者将“移民规模”这一惯常使用的概念和方法视为问题制造者。通过将移民简化为量化数据和抽象类别，官方话语中对移民规模的强调在无形中强化了移民与原住民的社会边界。而各种以控制移民规模为前提的边境管制和移民控制技术，深刻地影响了移民的日常生活。作者进而呼吁使用更复杂的词汇和方法描述移民流动、定居和融入社会的过程。

作者在第二章提出了“边缘领地”（edge territories）的概念，讨论了政策如何影响人们在城市的谋生空间。作者以莱斯特的Narborough Road和布里斯托尔的Stapleton Road两个街区为例，分析了英国国家政策和计划如何从建立街道开始，与殖民历史、政治干预主义和种族化移民政策相结合，从而塑造了街区的边缘性。移民群体通常在这些地区安顿和谋生，种族、阶级、性别和地区边缘地位等多重身份特点都在这一空间得以显现。

第三章主要关注边缘地区的工作世界，扩展了对“边缘经济”（edge economies）概念的理解。作者追溯了20世纪60年代以来，去工业化和边缘经济体不断扩大的背景，也探讨了在城市边缘地区从事个体经营零售业的移民群体之间形成的团结和抵抗。作者进而指出，边缘经济是由全球知识、种族排斥、种族网络、跨文化交流、租金变动和公共服务的持续减少等共同形塑的，并展示了边缘经济如何塑造地方而又被地方所塑造。通过强调持久的边界和不平等，这一“边缘经济”的观点挑战了有关同化和社区凝聚力的平常政治话语。

在第四章，作者考察了街头的日常生活是否以及如何通过“非英雄式抵抗”（unheroic resistance）影响政治实践。作者详细研究了在伦敦南部佩卡姆Rye Lane街区进行的国家批准的城市改造项目。作者发现尽管地方当局和国家关于市中心的规划将街头小规模经营者排除在外，但他们使用不同的方式积极地参与城市空间的抗争活动。

第五章回到移民城市建设的基本框架，通过观察多元化和贫困边缘地区的移民日常生活和生计，探讨了在“边缘公民身份”的限制和可能性内达成的联结，即移民通过利用群体内和跨文化的资源，重构了差异化的公共空间，使得城市同时具有狭隘性和全球性、边缘公民和主权公民的特征。

这本书是关于跨越城市、国家和全球范围内的离散群体的政治经济学，批判性地探索嵌入文化和种族权力秩序中的边缘与中心如何互相竞争。作者将“边缘领地”、“边缘经济”、“边缘公民身份”概念化，揭示了资本主义经济体在依赖移民经济的同时，将不断增长的移民群体视为威胁（Karsli, 2022），在日益加剧的不平等、新形式的移民控制和监管机制以及种族化和殖民主义综合作用下，移民进入城市边缘从事不稳定的工作，他们获得公民身份的权利也遭到挑战。

本书以街头生活为中心，广泛、细致地呈现了移民的日常生活如何与英国政策和全球变革等宏观议题联系在一起，有其独特的研究价值。首先，以往关于移民问题的讨论没有认识到资本主义全球扩张和干预的历史，以及国家对世界其他地区劳动力和资源的深度依赖。其次，关于移民如何融入接收国并为之做出贡献的讨论往往侧重于同化的文化和社会过程，不仅没有看到以种族化、性别化的方式将移民分类的残酷现实，也忽视了移民对文化和经济生活的积极参与。此外，这本书着眼于街道，展现了城市与全球多个地方之间跨越国家的相互联系，也揭示了殖民和主权的扩展逻辑如何将移民嵌入城市边缘地区。

从方法论来看，这本书属于创新性街头民族志（creative ethnographies within streets），并且呈现了多层次的研究（Bouttel, 2022）。作者的研究范围涵盖移民系统的不同社会空间，从街头的商店到地方规划办公室和会议厅，展现了移民日常生活与生计和政治经济结构之间的互动。其中既有政治背景和移民政策的影响，也不乏移民的能动性。在此过程中，街道本身成为了抵抗更广泛权力体系的场所。

本文编译整理自：

Karsli, Yasemin. 2022. “Book Review: The Migrant’s Paradox: Street Livelihoods and Marginal Citizenship in Britain by Suzanne Hall.” *LSE Review of Book* (09 Mar 2022).

Blog Entry. Bouttel, Lauren. 2022. “The Migrant’s Paradox: Street Livelihoods and Marginal Citizenship in Britain.” *Ethnic and Racial Studies* 45 (8): 1560-1562.

延伸阅读：

Hiebert, Daniel, Jan Rath, and Steven Vertovec. 2015. Urban Markets and Diversity: Towards A Research Agenda. *Ethnic and Racial Studies* 38 (1): 5-21. 都市市场与多样性：一项研究议程。

Hall, Suzanne M. 2015. “Super-diverse Street: A ‘Trans-ethnography’ across Migrant Localities.” *Ethnic and Racial Studies* 38 (1): 22-37. 超级多样化的街道：跨越移民所在地的“跨民族志”。

Hall, Suzanne M. 2017. “Mooring “Super-diversity” to A Brutal Migration Milieu.” *Ethnic and Racial Studies* 40 (9): 1562-1573. 从“超级多样性”到残酷的移民环境。

（编译：马乐美；责编：邱昱；排版：贾一鸣）

《民族社会学研究通讯》第1期-第366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