

# 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 386 期  
2023 年 10 月 31 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

- 作为时空体的区域 汪 晖
- 地缘与文明：建立中国对中亚的常识性认知 答 涛
- 仪式还是信仰？——中华帝国晚期一致性文化的构建 华琛 (James L. Watson)
- 评《民族国家》：古代到底有没有民族和民族主义？ 郑 非
- 族群的边界与民族的发明 郑 非

\*\*\*\*\*

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

## 【论 文】

# 作为时空体的区域<sup>1</sup>

汪 晖<sup>2</sup>

三年前，在北京大学筹备区域国别研究项目时，牛可教授曾经邀请我就区域国别研究做过一次访谈，并寄来了录音整理稿；我后来也参加了此后为北大国别区域研究院成立而组织的讨论会，但一直没有能够将这些片段的思考整理成文。今天听钱乘旦教授的发言，北大在国别区域研究领域已经有这么多成果，教育部也在规划将国别区域研究设定为一级学科，这也意味着国别区域研究在中国的再出发已经成功起航。在这一时刻，对于这一重新起航的领域及其发展进行思考和评估很有必要。

## 对区域研究的反思和批判

三十年前，冷战刚刚结束，那时整个美国学术界的一场重要讨论是反思 Area Studies，即我们所说的区域研究。这场反思的背景是冷战的落幕：战后美国的区域国别研究服从于冷战时代的战略需要，伴随苏东解体，冷战的构架不再有效，出现了新的结构、新的问题，这也就是此后大行其道的全球化及其相关研究。美国区域研究是在冷战中应运而生和发展的，现在该怎么走？

当年的反思主要有两个出发点。首先是一些新理论的出现。这些理论家，如萨义德（Edward Said）、斯皮瓦克（Gayatri Spivak）等等类型略近的人，其知识背景都受到六、七十年代以后形成的法国理论尤其是结构主义、后结构主义、解构理论的影响。他们的工作领域多半不是区域研究，而是人文学科不同领域如比较文学、英美文学或某种后哲学思潮影响下的理论领域的学者，但其研究与一些源自非西方世界的研究如印度的庶民研究（Subaltern Studies）相互呼应、激发，迅速波及历史学、人类学等领域，最终对区域研究本身产生了重要影响；与此平行发展的，是七十年代以后兴起的世界体系理论，综合马克思、布罗代尔等社会科学的思考，提出更为全面的针对旧区域研究的批判。这些人文社会科学领域的学者虽然未必是区域研究学者，但大都有某些非西方区域的背景。萨义德是巴勒斯坦人，后殖民研究源于印度的庶民研究，沃勒斯坦（Immanuel Maurice Wallerstein）的早期背景是非洲研究，阿明（Samir Amin）来自埃及，直接参与过万隆会议的筹备工作等等。沃勒斯坦的非洲研究做得很好，但发生影响是世界体系理论，严格地说，并不能说是区域研究。依附理论涉及第三世界等区域，但方法论也不是一般的区域研究，相反，是世界体系。沃勒斯坦后来发表了一系列他称之为“反思社会科学”和“反思社会科学”的理论论述，他受结构主义理论（布罗代尔）影响更大，但在美国的潮流中，其实与法国后结构主义理论对于人文学科和社会科学的冲击相互呼应。在文学、人类学等领域，俄国文学理论家巴赫金也非常流行，复调和对话理论所内涵的多元性有助于摆脱对西方中心论的依赖。这些在人文领域或社会科学领域产生的新思考逐渐波及区域研究，引发了新一波讨论，又反过来对人文社会科学等主流领域产生冲击。

虽然区域研究人员规模不小，但在美国人文社会科学界并不居于主流地位。真正居于主流地位的是社会科学的正统学科如政治学、社会学和经济学，人文学科的正统学科当然是以欧洲为中心的文史哲相关领域。因此，区域研究虽然规模庞大，但没有提供新的理论范式，不能够介入对

<sup>1</sup> 本文刊载于《学海》2022年第2期。https://mp.weixin.qq.com/s/71CpzaI29NV02QTjqncGeA（2023-4-23）

<sup>2</sup> 作者为清华人文与社会科学高等研究所所长，教授。

新条件的追问。它们是不不断吸纳一些主流学科的理论而产生出来的。当时一个很重要的话题，比如说区域研究和人文学科的关系，反映出区域研究的学者力图利用自己的优势介入主流论述的要求。在这一背景下，围绕区域问题的讨论伴随着文化研究等新领域的出现，后者为新一代区域研究学者介入主流话题讨论提供了新的空间。

文化研究源自英国伯明翰学派，起初其代表人物雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）对战后英国社会的研究带有文化唯物主义的倾向，但对美国文化研究影响更大的是斯图亚特·霍尔（Stuart Hall），他综合结构主义、符号学和葛兰西的文化霸权理论，发展出一套编码和解码的理论。他出身于牙买加，对于殖民主义和文化身份等更为敏感，在对美国的媒介研究发生影响的同时，也通过文化研究的扩张而对区域研究发生影响。很多区域研究的学者不满意西方的区域研究，特别是美国的区域研究，而美国人文学术领域对于人文学科、尤其是社会科学的基本范式的质疑逐渐成为潮流，这两个思潮相互渗透、激荡和影响。对于人文学科而言，中心问题是东方主义或后殖民性的问题，对于社会科学而言，中心问题是现代化理论的框架，后者也同样是西方中心论的。这些讨论与后冷战条件的出现有呼应关系。

### 区域研究的可能性及其限度

我当时就有一个感觉，即区域研究虽然不满意自己的边缘地位，力图挤入人文社会科学的主流之中，但实际上，伴随着全球化的新格局，区域研究有一定的优势，就是它的先天的跨学科性。人文社会科学谈论跨学科、科际整合已经很多年了，但似乎忘记了区域研究从来都是跨学科的。它的综合性的知识在不同的领域之间徘徊，早已越出了主流的人文学科和社会科学设定的边界。由于区域研究缺乏其清晰界定的学科性，多半以对象国或地区为中心形成学科，故而研究中国文学和历史的学者多半只能在东亚系工作，而难以进入文学系、比较文学系和历史系等人文学科的主流院系，即便能够双聘，也处于相对边缘位置。社会科学领域也同样如此。这个格局现在已经很大程度地改变了。区域研究一旦发生理论化的导向，就可能产生出新的知识框架。

过去几十年中，比较深刻地批判了主流学科范式的这些人，也多半与区域研究有关。比如说受到布罗代尔《菲利普二世时期的地中海和地中海地区》（*La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II*）影响所产生的世界体系理论，更多受马克思主义影响的依附理论，或者是由此衍生出的一些其他的理论，多半产生于研究非洲、拉美及亚洲的学者的成果之中。这些理论家后来又都发表了关于社会科学范式的质疑。布罗代尔研究地中海，沃勒斯坦研究非洲，阿明综合亚非拉，阿瑞吉（Giovanni Arrighi）转向东亚。本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）是人类学家，同时也可以说是历史学家和政治学家，他研究东南亚，学术脉络与世界体系等学者不同，但同样是受到民族解放运动、解殖民运动和万隆精神影响的一代人。安德森的个案不是孤立的，人类学从其诞生开始，其触角就伴随殖民主义而伸向所谓“边缘”地区，因此人类学与区域研究之间存在着紧密的历史联系。中国研究中的地方史取向及对“费正清模式”的挑战，也属于这一潮流。区域研究的学者试图进入主流话语，在人文学科和社会科学领域造反，造成了对社会科学和人文领域的主导范式的攻击，影响深远。此后，这些思路慢慢地也蔓延至全球史的范畴里面，不断地把南亚、阿拉伯和东南亚地区、东亚等纳入全球史框架，这也是区域研究的学者进入全球史领域，成为全球史学者的一个开端或契机。这是一个新的、尚未完成的过程。

今天重新出发在中国发展区域国别研究也需要考虑这一旧领域在过去数十年中发生的新变化，需要汲取这一轮反思过程当中的经验和教训。比如说当时冲击区域研究的文化研究，在西方人文领域产生出了一些重要的成果，但问题也很多。当文化研究蔓延至非西方地区时，也改变了人文研究的许多主题，在展开新领域的同时，又遮蔽了一些基础性的课题，例如在将性别、族群问题置于中心位置的同时，相对忽略、甚至遮蔽经济、政治、生产方式和文化传统等等其他问题。

以近年关于新清史的争论为例，大多研究和讨论较少关注经济结构、政治传统、生产方式（以及相关的社会形态）、多重文化和统治方式的阐释，而仅仅聚焦于族群、宗教和认同政治上。族群问题是重要的、不可忽略的课题，但绝非孤立的问题，脱离经济、政治和其他条件是不可能充分地回答何为中国这一问题的。19世纪以降的全球和区域关系的巨变、20世纪中国发生的漫长革命如此深刻地改变了中国的社会构造、生产方式和内外关系，今天的中国更不可能仅仅从族群认同的角度加以分析。族群、性别的视角打开了一些观察历史的缺口，但若遮蔽了其他历史条件，在基础性的研究范式上又会产生问题。这是一个值得思考的问题。

区域国别研究诞生于英国、美国的学科领域，区别于早期的欧洲东方学，虽然相互之间存在渗透和影响。实际上，从19世纪的英国，到20世纪的美国，区域国别研究是在殖民主义和帝国主义驱动下形成的帝国知识的一部分，区域与地缘政治密切相关，国别与全球战略关系密切。这并不是说所有的区域国别研究都可以视同殖民主义或帝国主义知识，也不能否定这一领域产生了许多杰出的学术成果，而是说这一领域是在这个大前提下发展起来的。二战结束后，美国国防部和中央情报局直接提供支持设立中心、资助项目，许多区域研究的学者直接或间接地服务于美国的国家机器，这些今天听起来有些奇怪的现象在当时并不奇怪。

## 作为时空体的区域

在这层意义上，我们确实应该问一问：今天在中国开展区域国别研究，与从英美发端，而后蔓延至欧洲、日本等地区的区域研究，根本性的区别到底是什么？如果不思考这些问题，除了知识范围扩大之外，似乎又是一轮模仿的过程开始了。在这一点上，我认为过去三十多年在不同地域产生出来的反思和批判是重要的。此外，在非西方地区，例如19和20世纪的中国，出现过几代为改变中国命运、改造中国社会、反对帝国主义而展开的学术研究，从方法上来说，这部分研究所蕴含的意义在哪里呢？我认为最为重要的就是他们的立场和在全球关系中所居于的位置：他们的研究是为各自社会的生存和改造服务的，其政治取向是与当时帝国主义知识对立的，是通过政治经济或文化的研究而确立新的政治和新的行动密切关系的——这一点非常清晰——我将这种特征概括为有关某一区域和国家的研究中的时间性问题。他们并没有将自己的研究界定为区域或国别研究，但从另一个方向提出了区域国别研究的意义和方法问题。

时空体源自巴赫金的概念，稍后我会说明为什么这一在文学理论中诞生的概念在历史学领域里也具有意义，尤其是对区域国别研究具有独特的启发性。为什么呢？过去的区域研究或者地区研究，广义来说形成于19世纪到20世纪，它带有一个主要特征，呈现为两个方面：一个方面是空间时间化，另一个方面是时间空间化。“空间时间化”在19世纪的历史哲学中是很清楚的，比如黑格尔的《历史哲学》提到了东方、希腊、罗马、日耳曼，这些都是空间性的概念，但在目的论的时间性框架下，区域这一空间概念被时间化了，不同的区域从属于欧洲中心的或者日耳曼中心的历史叙述。这不仅是欧洲中心的历史，其实就是欧洲自我陈述的一部分，其形态是普遍主义的。十九世纪的历史哲学并未忽略各种各样的经验知识、人类学问题，例如历史语言学高度重视不同语言和语系的辨别，并以此作为全球历史的相互关联的基础线索；各种各样的考古学和其他学术研究都发展起来，并日益形成了一个世界体系。空间时间化就是这个世界体系的语法，也是萨义德所批判的东方主义的历史哲学基础。空间时间化的一个最主要的特点，是区域或空间的从属性，从而这些区域和空间中的人也是从属性的，不可能与叙述者形成平等对话性的关系。

区域在时间链条上的客体化也意味着它无法构成一个活的、当代性的主体，而只是一个被叙述的对象，服从于自我（西方）的目的，也只能在与西方的关系中获得其变化的意义。在这样的框架下，由于服从于战后美国的全球势力，也可以追溯至早期英帝国的全球霸权，最主要的框架就是现代化理论。现代化理论的突出特点是时间空间化，即在单线的时间框架下，按照发展中国

家、发达国家等等一系列区划在空间上规划南北关系，在地缘政治框架下规划东西关系，让这一空间划分服从于现代化的基础性的叙述。这一套知识事实上也有一套相应的政治经济的组织结构，如世界银行等等，与之配套。后冷战时期占据主流的市场化、民主化以及一系列与之相应的政治经济范式均与此有关。

这两个范式之间有区别，但也有共同点。1993年，我先后与沟口雄三、艾尔曼（Benjamin Elman）和李欧梵等几位教授做过对话，分别以《什么是没有中国的中国学》、《谁的思想史》和《文化研究与区域研究》（上、下）为题发表在《读书》杂志上。这些对话涉及区域研究的方法论及可能的取向等问题，后来全部收录于《别求新声》一书中。那一年，我从哈佛转到加州大学洛杉矶分校做研究，恰好沟口先生在那儿担任客座教授。早在1991-1992年间，我们曾在东京和北京做过对话，现在有更多的时间在一起聊天了，但话题有变化，其中之一是美国区域研究的限度和变迁。在这几篇对话中，与沟口雄三教授对话的那篇影响比较大，也可能是标题中“没有中国的中国学”的提法比较醒目之故。这个提法后来常被人提及。

沟口认为，对于日本学者来说，中国是区域研究的一个对象，方法论上其实是西方中心的。他所说的没有中国的中国学与柯文等人所说的“在中国发现历史”有重叠之处，但也有很大不同，因为没有中国的中国学其实也是没有日本的中国学，或者说，没有构成真正的对话关系的中国学，即缺乏同时代性的中国学。这种对话关系与如今在历史学领域流行的“同情之了解”并不一样，前者强调主体介入，后者强调客位化理解。在这个意义上，客位化也意味着对叙述者的主体地位的弱化或悬置。沟口受竹内好的影响，对中国革命有同情，但不同于竹内好，他对中国传统有某种原理性的关切，并试图从中国的经验出发反观日本本身。他的基本判断是：奈良时代、镰仓时代的日本吸纳同时代中国的文化，但性质是从高的文明向低的文明传播，而江户时代之后，情况发生变化，朱子学、阳明学传入日本，日本人不关心同时代的中国，而只关心宋、明时代或更古典的中国。近代以后，受到中国革命的影响，又否定清代以前的中国，认为都是皇权的、腐朽的文化，以一种颠倒的形式又回到了镰仓时代之前，即向先进的（革命的）文明学习，在方法论上其实是对江户时代的重复，即没有中国的中国学。他认为这两者都没有“客观性”。“客观性”这个概念在沟口这儿有同时代性、对话性的含义在里面。这篇文章在《读书》发表后，岛田虔次教授（编注：日本著名中国思想史学家、二战后日本中国学研究的开创者和奠基者之一。）给我写了一封信，表示不能认同沟口先生的说法，并辩护说，他的研究是“有中国的中国研究”。我在回复岛田虔次先生的同时，也将他的意见转达给沟口先生。沟口先生回信表示承担责任，说由他直接与岛田先生解释，并半开玩笑地说，他在美国谈话时忘记了日本的规矩，晚辈是不能这样对前辈说话的。岛田先生比沟口先生长半辈吧。我不知道此后他们之间是如何沟通的。

“没有中国的中国学”这句话的意思到底是什么？至少在某个层面说，所谓没有中国的意思就是在刚才提及的“空间时间化”、“时间空间化”两个主导范式下形成的基本框架。今天中国发展区域研究时，如何界定“一带一路沿线国家”？是在一带一路的框架下观察这些国家，还是同时把它发展成一个带有能动性的时空体呢？是仅仅在经贸和地缘政治关系中理解这些国家和地区，还是将这些地区理解为有着各自独特的文化和历史脉络的社会主体？我认为这是需要在重新发展区域国别研究时提出的问题，并由此展开区域研究的方法论思考。

将巴赫金的时空体转换到历史研究当中来并不是我的发明。在我之前，哈若图宁（Harry Harootunian）使用过这个术语，他将历史研究中的地方史转向称之为“空间转向”，即“将空间面向置于时间面向之上，将一个国家或文化置入一个地理位置之中，但甚少考虑到这个国家或文化与世界、与时间的关系。事实上，地区与区域被视为只有空间、没有时间的实体，存在于这个世界上却不被认为属于这个世界。这种不受时间影响的区域概念也常被历史学家所强化，他们执

着于传统或延续性的概念，以致这也如同另一种将空间置于时间之上的做法。”<sup>1</sup> 他进而批评与这一空间转向相关的主要范畴，如文化、文明、现代性、中心与边缘、全球与帝国，以及第三世界等等，“最后都落实于一种以整体概念处理一个区域（area）或地区（region）的研究方法。”<sup>2</sup>

这些说法对我有很多启发，但我并不完全赞同其判断，因为他把前面提及的概念当作纯粹的概念，而忽略这些概念得以提出的时间性，即它的政治性。如同巴赫金将作者与文学作品的主人公作为“审美事件”的参与者，从而具有不可分割的联系一样，前述概念与其提出者、应用者之间也构成了一种“事件性的关系”<sup>3</sup>。在这一事件性关系中，这些概念获得自身内涵并开始诉诸行动的过程，与提出这些概念、试图用这些概念概括或掌握对象的作者之间，构成了一个运动中的整体。我在尚未出版的《世纪的多重时间》的序言中曾经对此做过如下评论：由于他的批评聚焦于区域研究的空间转向，并没有展开讨论他所说的空间范畴的时间性，也因此放弃了对这些范畴的历史生成和政治性运用所包含的潜能的阐释。柯泽勒克（Reinhard Kosellek）说过：“历史运动总是发生在由多个活跃的介入者相互界定的地带，就这些地带而言，所有介入者同时作用于其概念环节。但无论是社会史还是政治史都不会认同其概念的自我表述。历史只能在那些被概念所解释的材料与实际的素材（从方法论的角度说，这些素材是从前者衍生出来的）相互一致时才能被写出。”<sup>4</sup> 如果这些变动中的事物都有自己的时间尺度，任何空间的运动状态或任何事件发生的时刻都势必包含了多重的时间。“我们总是使用那些原先从空间范畴中构想出来概念，但无论怎样，这些概念都具有时间的意义。因此，我们可以讨论那些作用于事件链条上的持久因素的折射、摩擦和碎裂，我们也可以参考那些事件对于各种长久预设的回溯性的作用。”<sup>5</sup> 如果历史运动总是发生在有多个活跃的介入者相互界定的地方，那么无论是社会史还是政治史，都不应沦为学者熟练运用的概念在对象身上的自我运转或自我表述。

历史只能在那些被概念所解释的材料与实际的素材相符一致的时候才能被写出来，这就是我们需要将历史中的行动者当作行动者来对待的原因。同时，这也带来了用什么概念去描述对于国家和区域，它的历史运动及其自我表述之间关系的问题。这在过去的区域史研究，特别是在社会科学的那些基础范式的框架下很少涉及，只有具备广阔的知识视野和反思能力的学者才能提出这些问题。过去这些年不断有人用“作为方法”作为地域概念的定语，如“作为方法的亚洲”、“作为方法的非洲”、“作为方法的拉丁美洲”等等，或多或少是因为这些命题透露出一种对既往研究的方法论上的质疑，但如何由此产生将研究对象作为一个能动的主体的研究，不是提几句口号就可以做到的，我也认为不是在书斋中玄想就可能做到的。

在哈若图宁的描述中，时间是一个能动者，而空间仅仅从属于结构，他在巴赫金诗学的启发下所阐述的重新结合时间与空间而达成的“时空体”概念就是为了超越时间的空间化或空间的时间化吧。我曾建议使用“时势”这一范畴。时势不但综合了时间和空间，而且将其解释为一种不同力量之间相互角逐的、持续变动的进程，一切都是能动的，但一切的命运又都在时势内部。例如，许多学者批评将“西方”总体化，并将这一概念归结为一种纯粹的虚构，却忽略“西方”这一范畴所体现的时势内涵，丝毫不愿花精力分析那些运用这一范畴的人在“时间”的展开中力图改变这一时势格局的努力。从不平衡到薄弱环节，从薄弱环节到中间地带，从中间地带到第三

---

<sup>1</sup> Harry Harootunian: “对可比较性与空间-时间问题的一些思考”，《哈若图宁选集》（A Selection of Harry Harootunian's），新竹：交通大学出版社，2017，第139页。说明：这段话中的“不受时间影响的区域概念”原直译为“无时间感”（timeless）。考虑到上下文的关系，我做了上述改动，特此说明。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> M. 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，佟景韩译，北京：中国社会科学出版社，1996，第342页。

<sup>4</sup> Reinhard Kosellek, *Futures Past*, trans. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), 180.

<sup>5</sup> Reinhard Kosellek, *The Practice of Conceptual History*, trans. Todd Samuel Presner et al. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p. 6-7.

世界，这些空间概念的序列正是时势的产物，每一个命题的提出都包含了对于相应的整体局势的判断以及能动地改变这一局势的动机。从这个角度说，哈若图宁所批评的第三世界范畴不是一个空间概念，而是从资本主义发展不平衡的范畴中产生的政治概念，只是在第三世界政治逐渐蜕化并导致概念本身的去政治化的进程中，第三世界才会沦为一种单纯的空间概念，先是被组织在全球区域研究的结构范畴内部，最后经历被抛弃的命运。但是，在本书收录的若干对话中，我们依旧可以看到这个旧范畴所蕴含的政治性已经以新的方式进入了新的实践性话语之中。

## 跨社会体系与跨体系社会

这样也就带来一个问题，即区域其实不是一个固定不变的空间范畴，而是变化、融合、并存、介入、斗争、妥协的空间，危机得以发生和转化的空间，也是持续生产并推动自身变化的时空体。在这层意义上，我们到底怎么去讨论区域的变化？在历史研究，特别是社会史研究当中，一般来说可以区分出区域和区域化的概念，因为区域概念与历史地理有更接近的关系，但区域化更多的是动态的关系。事实上，无论是跨体系社会或是跨社会体系都是在持续的历史变动中形成的。在2021年12月清华人文与社会科学高等研究所举办的“边疆：流动的历史空间”会议的主旨发言中，唐晓峰教授强调应该把区域和空间区分出来，空间包含更多的变动性，区域包含更多的稳定性，在一定程度上，这也与区域和区域化这两者之间的互动有着密切的关系。

我参与过一些非洲、拉美或者欧美区域研究的学者倡导的一项工作。他们试图重新总结每一个地区在运动中发生的叙述及其概念，尤其涉及宇宙论方面的语汇。这些语词多半没有经过概念化，但活跃于日常生活世界。这些学者通过对这些概念的重新诠释，试图摆脱欧洲宇宙论和认识论的概念框架。这一努力多少可以类同于如何摆脱没有中国的中国学这样的区域研究范式的尝试。如果历史真的只能在那些对概念所解释的材料和实际的素材相互一致的时候，才能够写出，或多或少也揭示了 this 尝试的意义——虽然迄今为止的绝大部分历史书写并非如此。

广义地说，区域国别研究是一个国家工程，这是不可避免的。这一现象本身提醒我们一个基本条件：我们身处的时代不再仅仅是一个后殖民（post-colonial）时代，而且也是一个后中心（post-metropolitan）时代。我这里用了一个与都市研究中提出的“后都市主义”（post-metropolis）相似的英文词，但是两个含义不同的概念，这里的 metropolitan 指的是以伦敦、纽约等都会为象征的西方宗主国及其连带的与殖民地、半殖民地、后殖民地相互关联的主从关系，故我将之译为与“后殖民”相对应的“后中心”。伴随着中国和东亚地区的经济崛起和世界格局的变化，“后（西方）中心”时代开始了，传统的边缘区域对于中心区域的影响日渐增大，以致西方社会必须面对自己的“后中心状况”。我将这一变迁理解为跨社会体系持续变化、渗透、冲突和裂变所产生的新格局。无论对于中国，还是对于其他地区，这个变化是巨大的，尚无系统性的知识框架与之相匹配。

后殖民与后中心相互交织的时代也是剧烈冲突、蕴含着高度不确定性的时代。正因为如此，这就要求从事区域国别研究的学者，在设立或进入这一领域时就具备相应的反思能力。学科建设与反思性需要同步进行。如果没有这个过程的话，我们会随即陷入一种循环——我不是说要否定欧美的区域国别研究，我们已经从中学了很多，还将继续学习。但我们需要在大规模推进的过程中重新设问：何为区域国别研究？谁的区域国别研究？当今时代中国的区域国别研究如何区别于发端于十九世纪英国、壮大于二十世纪中期之后的美国，并在六七十年代遍布世界各地的区域国别研究？如何确立每一项研究背后的动力和目标？

大约十年前，我应马姆达尼（Mahmood Mamdani）教授的邀请，在乌干达马卡尔雷大学做过几次演讲。马姆达尼教授对我说：他们对中国有强烈的兴趣和需求，但所有关于中国的阅读都需要经由美国的中国研究来完成。反过来说，在绝大多数情况下，我们对于大部分地区的研究不

是同样如此吗？在这个意义上，对于西方区域国别研究的反思其实也是对我们自身知识框架的反思。在知识和思想的意义，我们并不会因为我们的国别身份，也不会因为我们假设的和真实存在的框架和位置而获得豁免权。这只要看一看今天中国历史学研究和博士论文选题所受美国中国学研究的影响有多深就可以略窥一斑。

那么，中国的民族区域研究又如何呢？大约十多年前，也就在编选《别求新声》一书前后，我开始酝酿关于区域作为方法的论题，后来由于新的条件刺激，逐渐集中在两个相互关联的命题之上，即**跨体系社会**和**跨社会体系**，前者侧重一个社会体的跨体系性质，后者侧重全球、区域或其他世界体系的跨社会性质。一般而言，民族区域概念是在民族国家框架下产生的，但几乎所有民族区域都具有跨体系性：沿边界地区的民族区域往往在族群、文化和地理方面与其他国家的相连区域形成某种区域性联系，即便是内地的民族区域也不可避免地包含着族群和文化的跨体系性。这两个概念也构成了我思考民族区域和跨国性区域的两个方法论的视角。伴随着当代中国面临的新的矛盾，有关民族区域的讨论也逐渐集中到国家、区域和族群的复杂关系之中，大量讨论实际上集中于民族认同和国家建设问题上。在欧洲语境中，如何解释国家建设有着不同的维度。马克思的角度主要是从经济和生产方式变化出发谈生产的集中导致政治的集中。但政治的集中在中国这样一个远离欧洲中心又没有完全殖民化的地区，条件和形成的因素非常之多。每一次政治集中都有地方性原因。以新疆为例，外部有俄罗斯，内部有准噶尔，还有其他更为复杂的内外关系等等，从不同的方向和角度促成了这一地区国家建设的进程。每一次都有地方性的原因，每一次都有变化。以马克思主义学说为代表的论述，即从资本主义发展角度论述政治集中，在19世纪晚期尤其是20世纪之后的历史中呈现的比较清晰。但是之前的政治集中到底归纳在哪些范畴内？

除了马克思的解释之外，卡尔·施密特的解释也值得关注。实际上，施密特的解释回溯的基本上是欧洲三十年战争前后形成的主权学说。这套学说的核心在于如何理解19世纪西方的主权和民族国家体制的普遍化，他追溯的脉络是文化根源而不是经济根源。而这个文化根源回溯到欧洲，是地方性的。因为在欧洲三十年战争中核心问题是新教和天主教之间的斗争，是新教集团针对哈布斯堡王朝和背后的天主教势力所产生的竞争。这一解释看起来与中国或东亚毫无关系，但仔细想来并非如此。在全球范围内，主权关系的普遍化是在17世纪之后，尤其是19世纪和20世纪。荷兰在与西班牙势力的斗争涉及新的概念，即主权之争。郑成功与荷兰势力的斗争、清朝收复台湾的战争，也被卷入了这一时代的主权问题之中，尽管其时人们未必使用这样的概念。在此之前，葡萄牙、西班牙进入这一区域，其依托的合法性知识与荷兰、英国有所不同。例如澳门在明代即由葡萄牙租用，其时有保教权问题但没有17世纪之后的主权问题。澳门的殖民化或作为殖民地的地位问题是在第二次鸦片战争后才确立的。换句话说，17世纪主权这套知识的介入使得一个原本只是欧洲教派内战的内容，或者说特殊的欧洲问题被普遍化了。在中国语境中也可能使用这类欧洲知识，但未必可以用主权概念加以界定。举一个简单的例子，1689年的《尼布楚条约》常被视为具有主权条约性质的条约。1689年时，三十年战争才过去了40年，格劳秀斯的《和平战争法》发表的时间还很短。在欧洲，这一套知识还没有为人们所熟练运用，但已经渗入清朝和俄国之间的划界条约。康熙皇帝邀请的两位传教士——一位法国传教士，一位葡萄牙传教士——发挥了很大的作用。

但是，清朝与俄罗斯之间的这个具有主权条约性质的条约并不是民族国家建设工程的具体设施，而是帝国或王朝斗争中的政治集中的体现。无论在西藏，还是在新疆，政治集中过程不仅与欧洲教派冲突没有直接联系，而且每一次政治集中的动力和形态也各有差异，不能用普遍化的主权知识给予解释——即政治集中的过程并不需要应用欧洲的这套知识，改土归流或噶厦制度都涉及不同的传统知识及其在独特条件下的创新和运用。1870年代，围绕琉球问题的争执，也包含着两种知识体系的斗争：日本人套用西方的主权知识，清朝使用传统的内外概念，互相角逐。但



这并不等同于说，中国直到此时才知道这套西方知识，1689年尼布楚条约所用的正是这一套知识。今天要讨论政治集中和主权，也意味着我们需要找到更新的、多重的视角才能建构起一个相对连贯的历史解释。我们经常在单一历史脉络下讨论中国的统一，例如清如何在继承元、明基础上，通过大一统学说的框架，确立自身的统治范围。但大一统学说与主权学说不是一回事，这两种知识在历史中的分合关系需要我们深入的解释。

提出跨体系社会与跨社会体系这两个范畴在一定程度上是为了处理文明与国家的关系。不论我们讨论民族问题、区域问题还是空间问题，对于其背后的知识解释可能需要更加连贯的理论性阐释，不然我们依旧处于矛盾当中。比如有人说中国人的观念是天下、是文明，但当年一些西方学者说中国是“文明”（或“不文明”）的意思，就是说中国还没资格称为“国家”，不可能产生现代政治和民主。中国当然是一个文明，但文明并不能用边界或主权概念加以限定，否则我们就不能解释朝鲜、越南乃至日本作为中国文明或儒教文明的延伸，也不能解释中国文明的多重构成与其他文明之间的复杂关联了。因此，将中国界定为文明而否定其国家性质，是需要重新审视的命题。如今，如何超越这套观念重新展开思考，不仅是中国历史研究的课题，而且也是观察不同区域政治进程所必须考虑的问题，这也是为什么我试图从不同的维度展开对于区域、国家及其跨体系性质的阐释。现在将这些尚未完成的片段对话呈现于读者的面前，也正是为了相互激发，一同面对这个前所未有的新格局。

2022年2月16日

## 【论 文】

### 地缘与文明：建立中国对中亚的常识性认知<sup>1</sup>

咎 涛<sup>2</sup>

**摘要：**关于中亚，有两个问题对中国很重要：一为中亚是什么？二为中亚对中国意味着什么？国人欲回答这两个问题，首先必须要突破“中原史观”，并站在“世界历史”的高度来看中亚。理解中亚有两个重要坐标轴：一是地缘（空间的横轴），二是文明（时间的纵轴）。从地缘角度说，中亚既是周边或外来大政治/文明体扩展的极限与终点，又是它们相互角力之地，中国就是这样的政治/文明体之一；从文明的角度说，中亚的文明几经变异、转型，萨满、佛教成为历史深处的积淀，突厥化、伊斯兰化与俄罗斯化共同塑造了当代中亚。对中国而言，从地缘战略的角度说，中亚长期是陆权意义上南-北对峙下的“西向战略”问题。传统时期农耕-定居帝国与草原-游牧帝国的对峙时是如此，近代至当代中俄（苏）并立时在很大程度上依然如此；从文明的角度来说，如何认识伊斯兰文明，是理解中亚的关键。从中亚自身来说，历史与地缘特性决定了其主体性不稳固、依附性较强。

中国向西就是狭义上的中亚，也就是我们现在通常所说的中亚。为了行文上清晰起见，需要从地理上界定一下中亚。广义的中亚就是古代的“西域”，狭义的中亚就是现在的中亚五国：哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、土库曼斯坦、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦（均加入了独联体）。广义

<sup>1</sup> 本文写作于2010年，原刊于高全喜主编《大观》集刊，北京：法律出版社，2011年。

<sup>2</sup> 作者为北京大学历史学系教授。

的中亚具有文明史的重大意义，狭义的中亚是由主权民族国家构成的。中亚五国的范围是：西到里海和伏尔加河，东到中国的西部边界，北到咸海与额尔齐斯河的分水岭，并延伸至西伯利亚大草原的南部，南到同伊朗、阿富汗的边界。中亚五国的面积共有 400 多万平方公里，人口近 6000 万。

今天，关注西部发展的人好谈中亚，从地缘战略、国家安全的角度，或者从经济-能源战略的角度，抑或者关注宗教文化、跨境民族等方面，角度很多，不一而足。然而，我们以为，以上这些“流行的”角度，尽管提供了大量的信息，但对建立有关中亚的常识性认知而言，仍嫌隔靴搔痒。认识一个对象，经常难免将其客体化、他者化，然而，若对此认识过程的局限性没有一个反思，那么，基于这种认识所生产出来的知识，就很有可能反过来成为蒙蔽认识者自身的障碍。因此可以说，认识一个“他者”的过程，其实质在很大程度上亦是认识和反思“自我”的过程。从国人对中亚的认知来说，与“自我”有关的问题就是：为什么“我”对中亚如此无知？“我”认识中亚的主要局限性是什么？我们认为，这种自身的局限性主要就在于我们的认识总是从狭隘的传统的“自我”（中原）意识出发，没有把我们对中亚的认识首先建立在“世界历史”的高度和宏大的文明进程中。正是这种局限性造成了我们对中亚的普遍的懵懂无知状态。

## 一、张骞“凿空”的隐喻

在两千多年前的西汉时期，伟大的探险家、外交家张骞分别于公元前 138 年和公元前 119 年两次通西域，历经千辛万苦、冒着生命危险对遥远的“西域”情形进行了详细考察。在张骞“凿空”西域之前的情况是：

“自周衰，戎狄错居泾渭之北。及秦始皇攘却戎狄，筑长城，界中国，然西不过临洮。”<sup>1</sup>

“西域诸国大率土著，有城郭田畜，与匈奴、乌孙异俗，故皆役属匈奴。”<sup>2</sup>

司马迁说：“大宛之迹，见自张骞。”<sup>3</sup>班固又云：“汉兴至于孝武，事征四夷，广威德，而张骞始开西域之际。”<sup>4</sup>张骞因为出使西域且屡建军功，被汉武帝封为“博望侯”。正是这位博望侯，“大大地开阔了我们古人的地理视野，改变了汉朝以前的地域观念，使人们知道了新的天地。”<sup>5</sup>在中国史、亚洲史，尤其是在东西交通史上，张骞“凿空”有着深远的意义和影响，历史学家翦伯赞甚至将其与哥伦布“发现”美洲相提并论：“张骞在公元前 127 年发现西域，其对于当时中国人的刺激，就像后来哥伦布发现美洲对欧洲人的刺激一样。”柏杨亦持此论。

翦伯赞的论断是从世界历史的高度来说的。张骞凿空开辟了中西交通的新纪元。贯通欧亚大陆的“丝绸之路”在两千多年前就使东西方的经济和文化联系交流建立起来，这一欧亚交通干线深刻影响了西域、欧洲和中原王朝/文明的发展。哥伦布发现美洲，开辟了新航路，并将原先区域意义上的贸易网络开始连成全球性的贸易网络，对世界历史产生了重大影响，尤其是深刻影响了西欧资本主义的发展和资本主义制度的建立、巩固和发展。因此，翦老的对比是有一定道理的。

尽管至少在战国时期中原与西域就有联系，但如果没有张骞，很难想象汉朝能够成功地经营西域。公元前 102 年，汉将李广利远征位于中亚费尔干纳盆地的大宛。公元前 60 年，汉设西域都护府，辖区包括今新疆及巴尔喀什湖以南、帕米尔和费尔干纳盆地。“都护督察乌孙、康居诸外国，动静有变以闻。可安辑，安辑之；可击，击之。”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 《汉书·西域传》（上）。

<sup>2</sup> 《汉书·西域传》（上）。

<sup>3</sup> 《史记·大宛列传》。

<sup>4</sup> 《汉书·西域传》（上）。

<sup>5</sup> 冯惠民：《张骞通西域》，北京：中华书局，1979，第 14、3 页。

<sup>6</sup> 《汉书·西域传》（上）

张骞死后，汉朝派出的使者“皆称博望侯”；汉使所到之处，都因此受到信任和欢迎，张骞的封号成了汉朝使者的美称<sup>1</sup>。张骞凿空之后，汉朝与西域邦国之间“驰命走驿，不绝于时月；商胡贩客，日款于塞下”。“当时，汉朝派出的使节，每批多者数百人，少者百余人；一年之中，多则十余起，少则五六起；路程远的往返要八、九年，路程近的也要三、五年。西域的使者和商人，也跋山涉水，披星戴月，云集汉朝边塞。”<sup>2</sup>《汉书·西域传》（上）载：“自宣、元后，单于称藩臣，西域服从。其土地山川、王侯户数、道里远近，翔实矣。”汉宣帝（前73-前49年）不仅亲自接见、宴请匈奴贵族和使者，并把汉朝官属侍御上百人集中在上林苑，专门学习乌孙语言<sup>3</sup>！这是何等气象！

张骞通西域也是传统中原华夏文明在欧亚大陆中西部进行经营的开始。在近代欧西强势文明“渡海”而来以前，中原华夏文明的对外交流主要就是通过西域陆路进行的，尤其是对中国历史产生了重大影响的佛教和伊斯兰教皆主要循此路而来。后文将提到，传统中原文明向西的经营过程，与其在东亚经营的典型意义上的“朝贡”体系具有不同意义。

在踟蹰前行了很久之后，人往往会迷失自我，为了更清醒地认识自己，我们须回到起点。对我们要讨论的中亚这个主题来说，两千多年前的张骞就是我们的起点。今天，我们都比较清楚了张骞对华夏政治体向西扩大的客观贡献。然而，时过境迁，我们谈论张骞显然不仅仅是为了纪念古人，不仅仅是为了发思古之幽情，而是因为张骞身上所投射出来的某种穿透历史的力量和魅力。这不仅仅是指张骞与“蛮夷”交往的个人魅力，如司马迁所言，他“为人强力，宽大信人，蛮夷爱之”<sup>4</sup>，更重要的是，他体现了那个时代中原华夏民族精英阶层自信的精神、魄力与气象。

几年前，一位见多识广的忘年之交曾跟我说，在中国主流知识界存在一个知识上的“盲区”，那就是希腊以东、新疆以西这块大区域。这块地方正好是中东与中亚。这种“无知”状态既是历史、语言、文化、地缘等方面的无知识，更重要的是将那里变成了“东方学”<sup>5</sup>意义上的异域情调，对主流知识界而言，那里不仅是地理上的边疆，而且也是自身心理-文化上的边疆与边缘地带。中国的主流知识界一方面在膜拜着欧西，一方面又没有突破那个知识盲区的动力和主观意愿，在这种状态下，就难以生产出关于这个地区的有效知识，更谈不上建立关于对中亚世界的常识性认知结构。在陌生与隔膜成为常态的情况下，最终的结果就是一个民族的精英的思想落后于现实，陌生导致无知，无知又将导致盲动。因此，在今天，知识与思想精英欲探讨、理解和阐释中亚，非常有必要重提张骞。

## 二、西域与中原的历史关系

论当代之形势，不可独拘泥于现世，尤不可不察上下数千年之历史大势。对传统中原王朝而言，西域问题其实就是草原游牧和农耕文明/政治体长期南-北对峙/并立格局下出现的“西向战略”问题。近代以来，历史上的草原与农耕对峙的传统南-北问题已转变为中俄两个大陆性国家并立的局面，这是新的南-北问题。从历史的长时段来看，应将西域问题置于南-北对峙下的“西向战略”框架内审视。

中国历史上不同层次的“东-西格局”与“南-北对峙/并立”的问题长期存在。迄今，中国历史上至少出现过三种类型的“东-西格局”，分别为“西高地-东平原”、“西域-中原”以及“中国-中亚”。“东-西格局”的层层外扩，反映出中原华夏文明/政治体的壮大与拓展。而南-北问题相对

<sup>1</sup> 冯惠民：《张骞通西域》，第30页。

<sup>2</sup> 冯惠民：《张骞通西域》，第31页。

<sup>3</sup> 冯惠民：《张骞通西域》，第31页。

<sup>4</sup> 《史记·大宛列传》；《汉书·张骞李广利传》。

<sup>5</sup> [美]爱德华·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年。

简单，主要就是游牧和农耕文明/政治体之间的对峙与冲突，当代则是“中-俄”的南-北并立。

今天，我们谈的中亚基本上都是指中亚五国，这种小区域概念并不能涵盖宏大的文明史主题。中亚之最初进入中国人的视野，是在“西域”的范畴之内，且其开局就是在中原王朝的“西向战略”中介入了中国历史上复杂的南-北对峙问题之中的。

### 1、西高地-东平原

自夏、商、周三代至秦灭六国，华夏/中原王朝的朝代更替属于典型的“西高地与东平原对峙”。对此问题，历史学家傅斯年有过精妙的论说。在其名篇《夷夏东西说》（1933）中，傅斯年早就指出：“东西对峙，而相灭相争，便是中国的三代（夏商周）史。”<sup>1</sup> 傅斯年还申论说，中国古史自三代至东汉时期，主线乃为东-西对峙：“秦灭六国是西胜东，楚汉亡秦是东胜西……曹操对袁绍是西胜东。不过，到两汉时，东西的混合已很深了，对峙的形势自然远不如三代时之明了。”<sup>2</sup> “到了东汉，长江流域才普遍的发达。到孙氏，江南才成一个政治组织。从此少见东西的对峙了，所见多是南北对峙的局面。”<sup>3</sup>

傅斯年说的“西高地与东平原对峙”，这里的东与西是以太行山和豫西群山为界，把中国的版图分为东西两大部分。这主要是根据地形差别划分的。东边是大片的冲积平原，西边是夹在山中的高地，傅斯年分别称之为“东平原区”和“西高地系”。东平原区“是绝好的大农场而缺少险要形胜，便于扩大的政治，而不便于防守”<sup>4</sup>。西高地系是几条大山夹着几条河流造成的一套高地系，其中以关中高原最大，这里主要就是今天的山西、陕西，在经济上不如东平原区，但也不是很差，关键是地形好，“攻人易而受攻难”<sup>5</sup>。另外，这个地方虽然不便于农业，但水草利于畜牧，“这样的地理形势容易养成强悍部落。”“西高地系还有一个便利处，也可以说是一种危险处，就是接近西方，若有文化自中央亚细亚或西方亚细亚带来，他是近水楼台。”<sup>6</sup>

“西高地与东平原对峙”的结束，标志着中原地区华夏族群主体融合的完成和定型。

### 2、“西域-中原”

在西汉时期，西域的范围不仅包括现在的我国新疆地区，而且还包括跟这一地区山水相连的葱岭以西，一直到巴尔喀什湖一带，甚至对更西、更远的地区，当时也泛称西域，故广义的西域是指我国玉门以西的广大地区，其中包括新疆及中亚等地。西域之进入国人视野，起自汉与匈奴的对立。从我国史书的记载来看，“西域”一词最早出现在《史记》的《司马相如列传》和《大宛列传》中。

没有什么疑问的是，在汉代前后时期，巴尔喀什湖以东以南、中亚两河流域（河中地区，Transoxiana）至帕米尔到塔里木盆地今新疆大部分地区以及河西走廊地区，“覆盖状地活动着四大支塞人以及大月氏人和乌孙人等，他们均为欧罗巴人种，操印欧语。”<sup>7</sup>这些人应该都属白种人，另外，由于广大北部草原地区也一直活跃着游牧的操阿尔泰语系不同语言的蒙古利亚人种，两者也一定存在交流和渗透，只是仍以印欧人为主。战国时期的秦国在西边所要防御的也正是印欧人。故学者说：“汉武帝以来新拓展的西北疆土，原来都是少数民族的驻牧地。”<sup>8</sup>

那么，这片大的区域，到底是一个什么样的自然地理特征呢？亚洲史研究专家罗兹·墨菲说：“世界最大的半干旱及沙漠地区覆盖着欧亚大陆的中央部分，它从乌克兰及今土耳其开始，跨越前苏联南部、伊朗大部、阿富汗和今巴基斯坦、蒙古人民共和国以及满洲辽河中段以北和东经约

<sup>1</sup> 傅斯年：《民族与古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002，第56页。

<sup>2</sup> 傅斯年：《民族与古代中国史》，第56-57页。

<sup>3</sup> 傅斯年：《民族与古代中国史》，第57页。

<sup>4</sup> 傅斯年：《民族与古代中国史》，第54页。

<sup>5</sup> 傅斯年：《民族与古代中国史》，第55页。

<sup>6</sup> 傅斯年：《民族与古代中国史》，第55页。

<sup>7</sup> 马曼丽主编：《中国西北边疆发展史研究》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2001，第252页。

<sup>8</sup> 刘光华：《秦汉西北史地丛稿》，兰州：甘肃文化出版社，2007，第78页。

75° 以东的中国领土的大部。从气候和植被方面看，西藏也属于同类型干草原-沙漠范畴，尽管它的自然环境主要由它的高海拔决定。在欧亚大陆的这片广大地区的大部分，永久性耕地的农业只在几处拥有可用于补充灌溉的水源的有利地区才有可能，比如分散很远的绿洲。”<sup>1</sup>

“西域-中原”时代的到来，是以南-北对立的加剧为背景的。傅斯年把南-北对峙说成是东汉以后的事，自有他的出发点，但如果把南-北问题看作是北方草原游牧帝国与中原农耕帝国的对峙，就可以发现，从公元前3世纪至公元3世纪，匈奴帝国就活跃于北亚草原，其给南方的农耕-定居帝国以不断的压力。这一草原-游牧与农耕-定居的南-北对峙模式，是一条长期贯穿中国古代历史的主线。张骞之凿空西域，表面上看是一个东-西问题，而实际上其最直接动因在于解决南-北问题。当时，西汉人从战俘的口中偶尔得知西域诸国与匈奴间的复杂关系，遂有联合西域国家以对抗北方匈奴的战略考虑，即“断匈奴右臂”。这也是张骞第一次出使西域的直接原因。

拉铁摩尔曾提出理解草原与农耕民族关系的一个关键，即他们对西域绿洲地带的竞争与控制，他指出，汉代人对于中亚不是“为征服而征服”，那是一种政策考虑：“或者是控制中亚的绿洲及部落，以建立对抗草原游牧民族的同盟；或是对绿洲进行防御性占领，以免游牧民族利用它们作为根据地。”拉铁摩尔认为，这两种政策考虑都不是一般意义上的“征服”，“中国政治家们真正需要的……是造成一种情势，使绿洲小国们认为依附中国要比做游牧民族的附庸更有利。”<sup>2</sup> 基于此，“了解绿洲本身的政治独立性，以及汉族与草原游牧民族对绿洲的不连贯的统治，了解了绿洲孤立的特殊性以及与中国和草原的交通的可能性，就不难描绘这个中亚世界的一般历史状态。”<sup>3</sup>

就同一问题，罗兹·墨菲说：“沿中亚的很多段边境线上，宜农地区和传统技术条件下不可能长期宜农的地区之间，存在着广阔的过渡地带。在这一地带内，游牧制度与定居农业制度之间的竞争，从游牧制度出现后反复进行了数千年。”<sup>4</sup>

张骞凿空西域后所形成的东-西与南-北互动模式一直贯穿此后的王朝时期：南-北对峙总是与“西域”分不开，南与北都以争夺“西域”（尤其是绿洲地带）为重要的战略目标；西域对于南-北问题的解决往往又是关键。对中原王朝而言，争夺和经营西域的战略意义在于：对方的包围和己方的反包围，生死攸关。

唐太宗在北方先解决了东突厥问题，将大漠南北并入唐朝版图，置安北都护府；公元640年，唐大败高昌国，在西域交河城设立了安西都护府；659年，唐大败西突厥，使唐朝得以据有西域，统归安西都护府管辖；公元702年，唐又设立北庭都护府，主理天山北部诸地事务。唐中期开始，西突厥复强大，严重威胁到唐在西域的统一。此时，大食（阿拉伯）帝国正向中亚地区东扩，与唐王朝的矛盾日益激化。公元751年，唐将高仙芝的军队与阿拉伯帝国的军队在怛逻斯一带遭遇，唐军败，中亚广大地区归属大食。公元755年，“安史之乱”爆发，安西、北庭及西域地区的兵马被调入内地平乱，唐朝控制西域的军事实力减弱。后来，西域不少地方又落入了吐蕃之手。宋时武力较弱，西部和北部都为游牧政权。蒙古帝国的版图非常辽阔，西域地区多受辖于察合台汗国。元朝重用西域来的穆斯林，使伊斯兰文明在中国获得空前发展与繁荣。明朝国力又变弱，国威不过长城以北，向西只能达到西域的部分东部地区。当时，西域的察合台汗国已分裂为东、西两个汗国，西边的后来演化为帖木儿帝国（1370-1507）<sup>5</sup>，东边为东察合台汗国（亦力把里），后又叫作叶尔羌汗国。

<sup>1</sup> [美]罗兹·墨菲：《亚洲史》，黄磷译，海口：海南出版社，2004，第273页。

<sup>2</sup> [美]拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，唐晓峰译，南京：江苏人民出版社，2005，第315页。

<sup>3</sup> [美]拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第127页。

<sup>4</sup> 罗兹·墨菲：《亚洲史》，第277页。

<sup>5</sup> 帖木儿是突厥化的蒙古人。其帝国鼎盛时期其疆域包括今天格鲁吉亚一直到印度的西亚、中亚和南亚，1507年亡于突厥的乌兹别克部落。帝国末期，帖木儿五世孙巴布尔兵败逃至印度，建立莫卧儿帝国。

重要的是大清，先解决南-北问题（蒙古），后解决西部问题（新疆）：从定都北京至康熙中期的近五十年间，清廷平三藩以定中原，后用兵北遏沙俄，而无暇西顾；1696年清军在漠北击溃噶尔丹军；1757年，乾隆派兵收复北疆，乘胜南进，平定南疆叛乱，完成了对天山南北的统一，“自13世纪以来，从西安到伊犁这片土地第一次由一个单一的政府来管理，”此时的清朝感受到天山以西以阿富汗的杜兰尼王朝为主所发起的伊斯兰“圣战”的威胁，决定停止西进<sup>1</sup>；清王朝建立了对新疆的稳定统治；19世纪晚期，左宗棠驱逐来自中亚浩罕的阿古柏势力，收复新疆，1884年新疆设省。

清朝解决了传统的南-北对峙问题。首先，在政治上针对北方的草原部族建立盟旗制度，以“发展了的部落联盟形式”联合起长城内外，使清朝皇帝居于最高盟主地位，遂使长城逐渐失去了边界意义。在清代，长城内外的贸易往来更为密切，使长城内外在经济上日益一体化；更多的汉民移居关外，在内蒙古中南部开垦，部分牧民也开始了定居化，转而从事农、工、商业，逐渐失去了移动性<sup>2</sup>。但就本质而言，与其说是有着同时治理游牧、森林和农耕经验的满族解决了传统中国的南-北问题，还不如说是以火炮为代表的近代技术变革几乎是一劳永逸地解决了“游牧”问题。<sup>3</sup>

西域总是与南-北对峙问题纠缠在一起。但左宗棠的话可以作为一个总结：“中国强盛之时，无不掩有西北。”可见，西北（新疆）才是关键。但在工业化时代之前，经营西域耗资巨大，几乎完全属于“烧钱”型，因为那里的自然地理条件决定了其在传统社会的经济价值不大，而仅具战略价值，故可以理解汉唐以来，中国经营西域的典型战略就是“以夷制夷”。而西域对传统中华帝国来说，也成了一个可以随时放弃的“负担”：“为了获得回纥以及后来的阿拔斯王朝的帮助，（唐）肃宗放弃了中华帝国的中亚地区，因为地方反对朝廷经营西域耗空国库，总的说来，西域是一种负担，而不能给中央提供任何收益。”<sup>4</sup>可见，传统中国对西域的经营主要还不是开疆辟土的“帝国扩张”，而是综合地缘战略和经济因素的理性考虑。

大清基本上解决了南-北问题之后，才使中国人能够真正严肃地对待西北问题，也就是不再将其仅仅作为战略上的边疆，而是作为一块自己的土地进行经营。然而，历史并没有给中华帝国太多的机会。平定大小和卓之后，在1759-1820年间，清廷虽然在新疆维系了60年的和平，但此后又是中亚给清廷带来长达60年的祸患。1820年代后，清朝内部叛乱日增，军力日衰，张格尔乘机作乱。平定张格尔后，大清就面临着浩罕汗国的直接威胁。由于国力日衰，清廷采取守势，欲以中亚贸易笼络浩罕，可惜收效甚微。直到新疆建省，清王朝才逐渐恢复新疆的秩序，但此时，中国面临的是新的南-北问题了：俄罗斯已南下而据有中亚。

### 三、中亚的伊斯兰化与突厥化

#### 1、伊斯兰化

在南-北对峙/并立的格局下，西域对中原王朝而言，主要还是向西的地缘战略问题，但其中亦逐渐具有了文明碰撞的元素。从中华帝国的角度说，它先后遭遇了两种从西方而来的、带有帝国政治扩张特征的大文明形态：伊斯兰文明与欧洲现代性文明<sup>5</sup>。故在近代之前所谓的文明碰撞就是：世俗的传统华夏文明与一神信仰的伊斯兰文明的接触。

中亚处于古代世界四大文明的中心地带。在伊斯兰化之前，在古代中亚影响较大的是佛教。

<sup>1</sup> [英]S. A. M. 艾兹赫德：《世界历史中的中国》，姜智芹译，上海：世纪出版集团，2009，第298页。

<sup>2</sup> 王明珂：《游牧者的抉择》，桂林：广西师范大学出版社，2008，第228-229页。

<sup>3</sup> [法]勒内·格鲁塞：《草原帝国》，北京：商务印书馆，1998，第7页。

<sup>4</sup> [英]S. A. M. 艾兹赫德：《世界历史中的中国》，第116页。

<sup>5</sup> 佛教的传播并不以帝国的政治/军事扩张为推力，故本文未将其列入考察范畴。

阿拉伯帝国扩张和统治时期，强迫中亚地区的人民改信伊斯兰教。伊斯兰教在中亚地区逐步地占据统治地位，根据巴托尔特的观点，中亚在13世纪时完成了伊斯兰化<sup>1</sup>。“中央欧亚的历史就是一部蛮族的历史”<sup>2</sup>，“蛮族”注定要被它所征服的更高级的文化所征服。当操突厥语诸部（Turkic speaking peoples）逐渐伊斯兰化以后，作为后皈依者，他们比阿拉伯人更虔诚。这是一个持久不衰的现象。现在，中亚五国中操突厥语族和伊朗语族语言的各民族和东干人<sup>3</sup>都信仰伊斯兰教，多数属逊尼派，部分塔吉克族属什叶派。

西域的伊斯兰化使这里的人民逐渐建立起新的历史主体性，不过这种主体性与近代民族国家的主体性不同，前者是弥散性的，以对超自然神的信仰和皈依而获得一种文化和精神上的高贵、自信与骄傲，它不以特定的人-地关系为依托；而后者恰恰相反，尤其强调建立以人-地关系（民族/人民-疆域）为基础的政治实体，并在此基础是形成对自我族裔/政治身份的肯定。这是历史地认识中亚的一个重要视角。迄今，传统的中原史观还没有严肃地对待和处理过这个问题。这是当代中国人认识中亚的常识性知识障碍，即对伊斯兰文明的无知。

中亚的伊斯兰化具有世界历史意义。“阿拉伯人是在亚历山大后从西方侵入中亚的第一个民族。”<sup>4</sup>在伊斯兰到来之前，中亚是东西大帝国扩张的终点与极限。无论是亚历山大帝国还是汉唐帝国，都在中亚达到了它们对外用兵的最后终点。无论是建立城市，还是设置都护府，东西方的大帝国都没有真正地在文化/文明上彻底征服过中亚。惟有来自中东的伊斯兰在文明上比较彻底地征服了整个西域，并且使此后的一千多年再也没有任何一种文明能够取代伊斯兰文明。伊斯兰已经内化于西域文明的骨髓与血液之中。伊斯兰力量为什么能够在中亚胜出？

首先，从生产力角度来说，伊斯兰帝国的创立者阿拉伯人大规模地使用骆驼，“在摩洛哥到药杀水之间的地区，骆驼已经代替马车成为最便宜、最高效的交通工具，就是在这个地区，伊斯兰帝国的基础得以最快捷、最完整、最永久地建立起来。”直到中古时期，骆驼在帕米尔以东都不是主要的交通运输工具，在帕米尔以西则相反，前述汉将李广利远征费尔干纳时，主要的运输任务是由10万头牛完成的。唐朝时期，骆驼并不是穿越戈壁的主要运输工具。伊斯兰教在中亚的成功，部分地可以通过大规模地使用骆驼来解释，也就是说，在西域，伊斯兰的骆驼战胜了甘肃马车，对此，后来的左宗棠有深刻认识。<sup>5</sup>

其次，更重要的是文明拓展的路径。为什么希腊、波斯和汉唐文化这些古代文明的伟大文化代表纷纷在伊斯兰文化面前退出了西域的历史舞台？代表伊斯兰文化的阿拉伯帝国，统治中亚不过短短两三个世纪，却使中亚发生了全盘的伊斯兰化，其原因或许在于：“积极进取并以先进经济为基础的伊斯兰优质文化对缺乏主体意识的附属性中亚政治文化的胜利，也是对虽具有悠久古文明，但在进取性及先进经济结合方面却相对保守的当时希腊、波斯、汉文化的局部胜利。……希腊、波斯、中国汉唐等文明古国，却恰恰只有自身文明的一般性传播与辐射，而像伊斯兰文化那样自觉地以大规模积极的覆盖性手段来弘扬悠久的文明传统，却是十分缺乏的。这对中国来说，教训十分惨重。关键性原因之一，是中国历代虽重视边疆的民族政策与适应当地民族要求的羁縻式的‘仁政’管理体制，但未能有效增强与发挥儒家文明竞争力的决策与文化经营。”此外，“中国在中亚的行政管理没有明确纳入中国古代版图的国家结构，而结构往往能制约事物发展的方向。”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> [美]威廉·巴托尔特：《中亚突厥史十二讲》，罗致平译，北京：中国社会科学出版社，1984，第200页。

<sup>2</sup> [美]丹尼斯·塞诺：《内亚研究文选》，北京大学历史学系民族史教研室译，北京：中华书局，2006，第3页。

<sup>3</sup> 中亚穆斯林民族之一，自称回族，系迁居中亚的中国西北回民后裔。其迁居过程主要有两次：一次是18世纪末，乾隆帝将居于伊犁河谷的回民安置俄国。一次是1877~1878年陕西、甘肃回民反清起义失败后，由白彦虎率领余部迁居而去。

<sup>4</sup> [俄]巴尔托里德：《中亚简史》，耿世民译，北京：中华书局，2005，第13页。

<sup>5</sup> 艾兹赫德：《世界历史中的中国》，第140-141、376页。

<sup>6</sup> 马曼丽等著：《中国西北跨国民族文化变异》，第101-102页。

## 2、突厥化

突厥化也是中亚历史上的大事,并具有世界历史意义。中亚是北方游牧民族南下的必经之地,这里也自然地成为不同族群汇聚融合之地。公元6-13世纪是中亚突厥化的时期,蒙古人的到来和统治是突厥化实现的关键,因为跟随蒙古人来到这一地区的大部分游牧部落都是说突厥语的不同部族。突厥化主要是指语言上的同化。按照现代语言学的分类,突厥语是阿尔泰语系的一个语族,该语族下又包含很多不同的方言,现代土耳其语就是突厥语族的重要方言之一,其他的突厥语族方言还包括吉尔吉斯语、乌兹别克语、土库曼语、阿塞拜疆语、维吾尔语等。语言的相近使这些讲突厥语的不同民族之间交流起来障碍比较小。在中亚地区,似乎只有塔吉克人躲过了突厥化的历史进程,成为中亚当地主要民族中唯一操印欧语系语言的现代民族。

突厥化是游牧的操突厥语部族在军事上征服、并在语言和习俗上同化中亚至小亚细亚本地民族的过程。这个过程与伊斯兰化合流后就更为迅速了。因为共同皈依伊斯兰教以后,方便了操突厥语部族与其他民族的通婚、混血。我们无法确定在当时的历史过程中有到底有多少“突厥人”,但历史学家一般认为这个过程并不是多数的操突厥语部族同化少数的其他民族的过程,而是操突厥语部族凭借其军事的强大和统治,使其治下的各民族被同化的过程。操突厥语各族在军事和政治上曾对世界历史产生重要影响,仅其建立过的大的王朝/帝国就有:以伊朗为中心的塞尔柱王朝(1037~1194);作为雇佣军进入了阿拉伯帝国的核心,并在埃及建立的马木鲁克王朝(1250~1517);突厥化的蒙古人帖木儿创造的帝国(1370~1507),以及帖木儿后代创建的印度莫卧儿帝国(1526~1857);小亚细亚的奥斯曼帝国(1299~1922);部分地还可以算上伊朗的萨法维帝国(1501~1736)。

从世界历史上的突厥化进程来看,它造成了一块从中亚至中东的操突厥语各民族连在一起的大区域。这一区域的存在成为近代泛突厥主义(pan-Turkism)兴起的基础。泛突厥主义在近代的兴起部分地也与欧洲的“突厥学”(Turkology)有关。突厥学脱胎于欧洲传统的东方学,指的是来自俄罗斯、德国、匈牙利、丹麦、法国和英国等国的很多学者所从事的、与古代突厥语人群有关的语言学、文献学、历史学及考古学等领域的研究。突厥学家最擅长的是历史语言学,他们往往倾向于对民族和语言群体的概念范畴进行模糊处理,使人误以为“突厥”是一个很古老的民族,说他们散布于广大的地域,并在不同历史时期创建了多个国家和高级文明,这成为近代“泛突厥主义”的原料。在此基础上,泛突厥主义者重新“发现”、“创造”和“虚构”出所谓“突厥民族”的历史,以相近的语言、宗教和现实处境为基础,产生出了力图重建一种结合了乃至超越了伊斯兰认同的所谓“民族的”主体性的冲动。<sup>1</sup>从另一个角度说,泛突厥主义可能也是现代历史上苏俄在中亚面对过的最主要的来自当地的某种具有主体性意识的挑战。由此可见,中亚的突厥化具有世界历史的重要性。

## 3、伊斯兰文明与中华文明的遭遇

伊斯兰文明在西域的扩张和传播,造成的是两大不同性质的文明的遭遇:世俗的传统儒家与一神教信仰的伊斯兰。对中原王朝来说,它所遭遇的第一个大的神圣宗教文明-政治体不是近代基督教的西方诸国,而是来自中东的伊斯兰。

### (1) 两大文明之对比

如前述,学者对伊斯兰文明扩张的成功提出了经济和文化策略两个维度的解说,但并未触及文明的“内核”因素。对文化策略方面的强调,只是指出汉唐等文明在伊斯兰文明面前的收缩是由于政策上的失败。这其实只是看到了问题的表面。有必要通过对两大文明之本质特征的对比,

<sup>1</sup> 阿克储拉:《三种政策》,(Yusuf Akçura, “Three Policies/Üç Tarzı Siyaset,” in H.B. Paksoy ed., *Central Asia Reader: the Rediscovery of History*, N.Y.: M.E. Sharpe, 1994), 咎涛译,载高全喜主编:《大国》,第4期,北京大学出版社,2005年; Jacob M. Landau, *Pan-Turkism, From Irredentism to Cooperation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.



来看待它们的遭遇及其结果。

从本质上来讲，汉-唐儒家文化乃是一种世俗的、依托于特定农耕-定居社会的人-地关系的、特殊主义的文明形态，而伊斯兰教是与犹太教、基督教同源的一神教信仰（即所谓“亚伯拉罕宗教”），它是不以特定的现世空间秩序为依托、而以对超现世的唯一真神（安拉）的信仰为号召和旨归的、普世主义的宗教-文明形态。从启示宗教的角度说，伊斯兰教也是发展最为完善、形式/逻辑最为简约的一神教信仰，它在一神论宗教自身的逻辑内达到了极致。且不管伊斯兰文明复杂的实质是什么，儒家文明与伊斯兰文明之间的根本性区别就在于：一个是世俗的，一个是一神教信仰的。这两个文明对社会的影响和塑造之不同，其实质是世俗与一神信仰的不同。<sup>1</sup>

传统的儒家文明是产生自一个定居的农耕社会、依托于特定的人-地关系的一种文明形态。冯友兰先生曾就中国儒家文明的经济基础说：中国是大陆国家，华夏民族以农业为生；农只有靠土地为生，土地是不能移动的，作为士的地主也是如此；由于经济的原因，一家几代人都要生活在一起，这样就发展起来了中国的家族制度，它无疑是世界上最复杂的、组织得很好的制度之一。儒家学说大部分是论证这种制度合理，或者是这种社会制度的理论说明。儒家的“五伦”<sup>2</sup>就是这种社会-经济制度的反映。<sup>3</sup> 由于同样的原因，祖先崇拜也发展起来了。经济条件打下了它的存在基础，儒家学说说明了它的伦理意义。“由于这种社会制度是一定的经济条件的产物，而这些条件又是其他地理环境的产物，所以对于中华民族来说，这种制度及其理论说明，都是很自然的。因此，儒家学说自然而然成为正统哲学。这种局面一直保持到现代欧美的工业化侵入，改变了中国生活的经济基础为止。”<sup>4</sup> 也就是说，由于传统儒家文明以特定的人-地关系为依托，只要这种经济基础存在，它就有顽强的生命力；也只有打破传统儒家文明的经济基础，才有可能改变其文明的存在形态。而真正做到了这一点的，是近代以来“欧美的工业化侵入”。

儒家文明是一种以个人道德修养/伦理和服务于政治统治为主要内容的入世的世俗文明体系。所以，冯友兰说，儒家并不比柏拉图或亚里士多德的学说更像宗教。一方面，“四书”里没有“创世纪”，也没有讲天堂、地狱；另一方面，每种大宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑，包括迷信、教条、仪式和组织。这些，儒家都没有，所以，从这个角度说，儒家不是宗教。<sup>5</sup> 由于缺少了这些，儒家的世俗性就成为其根本特征。儒家文明并不为普通百姓提供精神的慰藉或令人敬畏的超凡存在，因此，在儒家文化圈的民间社会中，原始的、实用主义的佛、道崇拜盛行。即令在儒家的精英群体中，也并不流行真正的圣人理想，而往往是各种各样的人与人斗争的“潜规则”。<sup>6</sup>

儒家文明对文化素质（博学）、个人修养（君子或圣人）的要求，使其成为了一种高高在上的知识系统，某种意义上说，这是严重脱离群众的。它要在一个较为稳定的社会中通过长期不断的艰苦学习来掌握其基本知识，成为一个“士”、君子，进而入仕。儒家的知识在长期的中国传统社会中成了博取功名的手段。因此，可以说，儒家文明的历史主体只能攀附于现实政治，即以“建制化”（institutionalized）的形式存在，它在上层所生产出的精妙知识，也仅仅是供知识精英享用的，而不像教会或寺庙所生产的知识直接与普罗大众沟通，也就是说，传统儒家很难成为一

<sup>1</sup> 当然，我在此所做的有关宗教与世俗的两分，只是为了突出两者之间的本质性差异。笔者并没有否定儒家文明自身亦具有“神圣性”的意思，只是儒家以天道、宗庙、仁、义、德、理、性等为主要内容的“神圣性”，基本上还是“此岸性”的，是以对现世的人伦、政治关怀为旨向的（“未知生，安知死？”“六合之外，存而不论”）。这类似于近代民族主义建构起来的对民族国家及其符号的崇拜，虽有神圣意味，但本质上主要还是世俗的，因为它的关怀主要是在此岸、在现世。

<sup>2</sup> 即君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五种人伦关系，古人用忠、孝、悌、忍、善为“五伦”关系准则。

<sup>3</sup> 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，1985，第27页。

<sup>4</sup> 冯友兰：《中国哲学简史》，第28页。

<sup>5</sup> 冯友兰：《中国哲学简史》，第3-5页。

<sup>6</sup> 吴思：《潜规则——中国历史中的真实游戏》，上海：复旦大学出版社，2009年。

种人人参与的精神性活动。儒家文明的这一精英主义和世俗性的特征，在“新儒家”那里迄今也并未实现真正的突破。<sup>1</sup>

儒家在本质上是精英主义的。儒家社会的上层与下层之间、个人与个人之间缺少宗教社会那样的沟通机制，更没有“上帝”面前人人平等的观念，除了个别理想主义者会坚守“士不可以不弘毅”，儒家并不给广大的凡夫俗子提供超现实的高贵感，相反它强调人在此世的等级秩序，它提供的是统治此世的政治伦理。儒家伦理强调“劳心者治人，劳力者治于人”，它为统治者服务，在这个意义上，它是严重脱离群众的。

传统儒家的要求“太高”了。它自身是内敛的，而不是扩张性的；是高高在上的，而不是“亲民”的。在儒家的文明等级观念里，并不是人人都有资格学习之。即令有“夷狄”真心实意地要通过学习而入“华夏”，也只能是极少数精英分子能做到，它对广大的“化外之民”仍然是自我封闭的。如果“夷狄”不能改变其经济生活状态，就很难接受和适应以特定人-地关系为依托的儒家文明。尤其是对游牧者来说，他们的生存方式本就是流动性的，与儒家的定居性正相反。征服了中原的游牧帝国最终是通过定居化并接受了传统中原文明，但这样一种征服者在文明上的“被征服”，并不是因为精神/信仰上的皈依，而是为了接受和利用传统儒家文明的“世俗性”：农耕社会的富足、以儒家为治国术。

传统儒家文明是特殊主义的，而不是普世主义的。当特殊主义的、世俗的儒家文明与普世主义的、神圣特质的一神教文明都去“争取”流动的游牧民时，其最终结果是可想而知的。世俗主义的、特殊主义的儒家文明在面对神圣特质的、普世主义的一神论宗教文明时，并不具有进取性的优势，且一旦遇到这样的竞争对手，传统儒家文明往往是内敛性的而非外向性的、是和平主义的而非扩张主义的。

儒家文明的世俗性、内敛性和自我封闭性造成了一种局面：它在现实世界的成功，会增强其内敛性，使其更为孤芳自赏，并没有同时扩大其文明区域的可能性、主动性和内在动力；它在现实世界的失败，则会更加剧其封闭性，在实际上承认自身无力的同时，内心依然视对方为“夷狄”。总之，传统儒家文明是一种世俗主义的、特殊主义的、内敛性的文明体系，它只局限于本文明体的少数知识精英，并依附于现实政治；这些自视甚高的儒家精英凭借传统农业社会的世俗成就，以天下之中心自居，忽视和无视其他文明的存在，更没有了解其他文明的内在动力。世俗文明的成功并不足以或必然产生精神上长久的吸引力，因为它并不必然导致精神上的高贵之感，而惟有精神上的高贵才可使广大的世俗人产生永恒之感。一旦其存在的经济基础被打破，传统儒家特殊主义的世俗文明必然陷入根本性的危机：它没有为自己的人民提供一种神圣感，而现在它又将目睹人民的离心离德。

有一种传统观点认为，伊斯兰教是更为适合游牧民的。对这个问题应全面而客观地看待。首先，三大一神教（犹太教、基督教和伊斯兰教）从根源上说都产生于中东沙漠附近的游牧-商业民族之中。沙漠与草原的环境有很大的相似性，即头顶是天，四周开阔、空旷，几无屏障，在寂静的夜晚，容易产生聆听神音之感，亦容易产生与神沟通的想法。伊斯兰教是一神教发展的顶峰，它形式简约，反对偶像崇拜，且由一个充满活力、文化层次较低的游牧民族以征服性的“圣战”形式扩张开来。“圣战”与游牧民族的劫掠传统（亦即其自身的生产/生活方式）的结合，的确使伊斯兰教更易于被游牧民族所接受。其次，在中亚地区，伊斯兰教的传播更多是通过苏菲神秘主义的渠道进行的，苏菲主义不重繁文缛节，强调与神的直接沟通，更适合文化层次较低、有萨满教传统的、放荡不羁的草原游牧民。再次，一神信仰的伊斯兰文明从根本上说是普世主义的，它没有种族、肤色的偏见，尽管伊斯兰帝国也曾贩卖奴隶，但只要奴隶皈依伊斯兰教，他就成了教

<sup>1</sup> 美国学者包弼德从社会运动的角度对理学进行了研究，与一般意义上对儒家的理解不同。[美]包弼德(Peter K. Bol):《历史上的理学》(Neo-Confucianism in History), 王昌伟译, 杭州: 浙江大学出版社, 2010年。

胞兄弟，再也不能被当作奴隶看待，这对很多作为“军奴”参加了阿拉伯军队的突厥人来说尤其具有吸引力。

还要注意到的是，在伊斯兰教征服西域之前，这里盛行佛教。伊斯兰教之取代佛教也是经过了非常残酷的、长期的斗争，所以，这里面当然存在政治和军事博弈的因素。但可能还有一个原因值得重视，即伊斯兰教对待“有经人”（ahl al-kitap，主要是指拥有《圣经》的犹太教徒和基督教徒）是包容其宗教或教派共同体的存在，条件是缴纳一定数额的人头税。而对佛教教徒，则视之为偶像崇拜者，他们的命运是要么改宗，要么被彻底铲除。所以，伊斯兰教在西域之取代佛教，不能单凭这样一个历史的结果就说伊斯兰教比佛教更具有吸引力。另外一个例子是，同样都是游牧民族，中国西边的蒙古人接受了伊斯兰教，而北边的蒙古人就接受了喇嘛教（藏传佛教）。但不管怎么说，这里面“儒教”的缺席，才是值得我们深思的。

历史上，征服了中原的北方民族最终都被“汉化”了，而作为落后民族的阿拉伯人，却没有被它所征服的高级文明（如波斯）所征服。这个情况是否可以部分地说明一神论启示宗教的文明优势？作为伊斯兰教的开创和传播者，游牧的阿拉伯人文化水平不高，但与很多其他的游牧民族不同，他们掌握着一个启示宗教，它既有一神教所具有的普世主义的文明优势，又有游牧文明在传统社会的军事优势。而征服中原的游牧人，他们往往仅有游牧的战力，却没有像阿拉伯人那样拥有一种普世主义的宗教作为精神武器，故只能在征服中原后，逐渐地采纳被征服者的文化，因为他们在文化/文明上并没有优势/自信。而游牧的阿拉伯人却没有被它所征服的更发达文明所征服，相反，是阿拉伯穆斯林部分地征服了更为高级的波斯文明，并以此为基础又在文明上征服了西域。

关于伊斯兰文明的特性，19世纪晚期非洲著名的民族主义者和理想主义者爱德华·布莱登曾提出一系列惊人之论，尽管他是从非洲的现实出发的，但笔者认为，布莱登的观点对于我们理解伊斯兰的特性，颇有启发。布莱登本是一位基督教徒，接受的是西方教育，却被伊斯兰文明深深吸引。他指出，基督教文明有悖于非洲传统，因为它诋毁非洲的历史、褻渎黑人的尊严、摧残非洲的文化、破坏非洲社会的和谐，即基督教文明抑制了非洲个性的发展；而伊斯兰文明则有益于非洲社会和非洲人个性的发展，理由是伊斯兰教最大限度地维系了非洲习俗和制度的完整性，净化了其中粗俗的成份，尤为重要，它超越了非洲社会族体间的隔阂，起到了调节部族关系、维系社会和睦的粘合剂作用。布莱登认为，西方基督教会本质上是反黑人的，始终以种族压迫和奴隶制的婢女身份出现在非洲人面前，基督教来到非洲不是为了拯救灵魂，而是为了统治人身；基督教并没有使黑人信徒获得心灵的解脱，而是心悦诚服地接受了被压迫者的处境。与基督教不同的是，伊斯兰教从来没有与殖民主义牵连在一起，与种族主义也没有瓜葛。在它的教义中没有种族不相容的内容。“对非洲人来说，伊斯兰教提供了最大的安慰和最大的护身术……当穆斯林出示伊斯兰教信仰的标识后，外人便不敢再轻视或怠慢他。”布莱登将非洲复兴的希望寄托在非洲内地的黑人穆斯林身上，而不是沿海的黑人基督教徒身上。<sup>1</sup> 尽管布莱登的观点有可争议之处，但在整体上，它反映出，作为一种完备的信仰体系，伊斯兰教对于建立落后地区民族的主体性具有重要意义，甚至成为那些地区人民进行非殖民化运动的重要精神武器。

通过以上对比，我们就可以清楚，中原华夏文明要理解西域，就必须正视历史上不同文明“覆盖”西域及彼此竞争的最终结果。要理解伊斯兰文明征服西域，不能仅仅看到经济的、政治的和军事的策略，更要看到文明的“内核”因素。最重要的，还是要意识到，世俗的儒家文明在面对信仰文明（尤其是一神论启示宗教文明）时的景况。若在这个问题上陷入文化相对主义，其结果只能是知识和思想上的自我蒙蔽。

<sup>1</sup> 张宏明：“基督教、伊斯兰教对非洲社会发展的影响——爱德华·布莱登的宗教思想透视”，《西亚非洲》，2007年第5期。

## (2) 伊斯兰文明与中国

“回教之传入中国，始于唐而盛于元”。维吾尔族的先民们最初只信萨满教，8世纪中传入摩尼教，为其国教，9世纪初他们还曾派人来唐传教；北宋初年的于阗，在摩尼教流行的同时，也有祆教和佛教；在吐鲁番，则有景教和摩尼教并存；后来，佛教势力渐大，高昌、甘州、龟兹、于阗等地佛教逐渐取代了其他的宗教，成为占统治地位的宗教。伊斯兰教传入新疆，是在10世纪末及11世纪初喀喇汗（即黑汗）王朝时期。它首先由喀喇汗王朝入喀什噶尔，继而入叶尔羌、和阗，此后便逐渐向东扩展，至18世纪时，由于乾隆移回部于天山北路，伊斯兰教才在新疆北部得到发展和巩固。<sup>1</sup>

唐代长安已多见西域穆斯林商人往来、定居。《甘宁青史略》记载：“终唐之世，甘、凉、灵州有回族”，说明那时甘肃也有来华的西亚穆斯林落居下来。元朝是伊斯兰化在西域发展的重要时期。蒙古征服西域诸国后，众多穆斯林归附蒙古。随着蒙古军队的西征，中亚陆路畅通无阻，被征服的中亚操伊朗语族语言和操突厥语族语言的各族人民中，有不少人被派到中原各地开荒、屯田，也有不少穆斯林军士和工匠东来，充当炮手或工程技术人员和天文学专家，也有少数人到中原任政府高官。这些信仰伊斯兰教的中亚各族人（当时都被称作“回回”）在中国定居下来，分布于全国各处，他们中许多人娶汉女为妻，或同其他民族通婚，生息繁衍，人口日渐繁盛。《明史·西域传》说：“元时回回满天下。及时居甘肃者多。”

蒙古以少数民族入主中原，为统御汉人和南人，只好借助于文明水平较高的色目人（主要为穆斯林）的帮助，元代色目人的地位仅次于蒙古人而在汉人之上。伊斯兰文化高于蒙古，故蒙古人同化于伊斯兰文化者越来越多。到了明代，他们在中国形成了一个新的民族——回族。明朝回族与其他各族穆斯林更严格地区别开来，居住地域稳定下来，经济上有了发展，通用汉语言文字，吸收了汉族文化，充实了自身的文化，生活习俗也已经定型，这就形成了回回民族。明代虽以种族之别立国，强调华夏与夷狄之分，但其建国有赖于回民者甚多，据传明朝开国大将即有很多回民，故在有明一代，伊斯兰教颇受礼敬。

延至清朝，满族在政治上借重于蒙、藏佛教势力，又自命为中国道统的继承者。在此情况下，作为回、维族的宗教信仰，伊斯兰教的地位无法与儒、佛、道相比，就是在比较宽松的清代前期，也是被作为“率皆鄙薄之徒”信仰的、“原一无所取”的、“其先代留遗”的“家风土俗”。不过，清政府自始至终都没有禁止过伊斯兰教，尤其是清前期诸帝还是比较尊重伊斯兰教的。到了乾隆中期以后，就发生了由宽容利用到残酷镇压的转变，但这个转变的内容和原因是复杂的，其中一个重要的因素就是伊斯兰教内部发生的新、老教派之争，回、汉矛盾的长期累积和爆发，这些又都被封建统治者所利用。<sup>2</sup>

伊斯兰问题在近代中国的大爆发就是“清末回民起义”。两股内部的反叛力量在清朝晚期给了这最后一个封建政权以致命性的打击：太平军和回民。1856年6月，云南回族发动反清的叛乱，一直坚持到1873年。1862年陕西回民起义后，甘肃各地回民纷起响应。到1873年底，左宗棠击溃回民起义军。甘肃回民起义坚持抗清12年之久，对清王朝在西北地区的统治打击沉重。陕甘回族与新疆穆斯林遥相呼应，新疆各地先后建立了地方割据政权，与清兵互相攻伐，局势混乱。在此乱世，来自中亚浩罕的阿古柏趁机入侵新疆。阿古柏打着“伊斯兰教解放者”的旗号，把侵略鼓吹为伊斯兰“圣战”。其后，阿古柏又把自己装扮成伊斯兰教的捍卫者。阿古柏于1870年5月攻占了吐鲁番，切断了北疆和河西走廊的联系，并收降了以白彦虎为首的陕甘回民起义军残部，实力进一步增强，阿古柏后来成为了全新疆的主人。在中亚博弈的俄国与英国都争相拉拢阿古柏。1875年，在左宗棠的率领下，湘军进入新疆，收复新疆之战开始。到1876年底，阿古

<sup>1</sup> 冯今源：《中国的伊斯兰教》，银川：宁夏人民出版社，1991，第18-19页。

<sup>2</sup> 宁夏社会科学院编：《西北回民起义研究资料汇编》，银川：宁夏人民出版社，1988，第17-24页。

柏已经失去了北疆的所有领土。1877年，阿古柏势力败亡，次年，清军收复喀什噶尔。阿古柏在中国西部的出现，是境外泛伊斯兰主义对近代中国的较早威胁。

从全国范围来说，回族居住区的分布有“大分散，小集中”的特点，它长期与其他民族杂居共处。“回民起义”后，回族人民历尽苦难。在清同治以前，陕、甘两省人口中回族人口所占比例更大一些，但在回民起义被镇压之后，陕西回民除在西安有二三万及陕南所存少数外，余皆被“杀驱一空”。左宗棠采取的“善后”措施是迁徙、安置回民。回民一律被迁徙到“人迹断绝”，“荒绝无主”的地方，既不能距离城镇和交通要道太远，也不能太近。太远则难以控制，太近则形成威胁。<sup>1</sup>

一个讲汉语、信仰伊斯兰教的回回民族的出现，是伊斯兰文明与华夏文明对话、交汇、融合的体现和结果，也是伊斯兰教中国化的成果。美国学者李普曼归纳了“回民”在中国历史和中国社会中的地位演变：他们是中国社会不可分割却不完整的部分；身兼土著和外来者，正常（使用汉语）却又不同（信仰外来宗教）；他们被近代中国统治者视为有暴力倾向的团体，顽固维系其与中亚和西亚关系的团体，颠覆中国社会传统的群体关系、群我关系、道德体系和人际关系的团体。他们对多数中国人而言，是（语言-宗教）双重认同塑造的“熟悉的陌生人”（familiar strangers）；“回民”在宗教派别、政治、阶级、性别以及地域等差异下分裂为多重板块；他们整体的“我族”意识甚至是在以汉人为中心的中华民族论述下才得以建立的。<sup>2</sup>

历史上中国非穆斯林大规模皈依伊斯兰教的情况非常罕见，回族早期是以西域移民为主，其扩大则是通过生育、收养、通婚等实现的，<sup>3</sup>后来则逐渐在语言和文化上“华化”，取汉姓，体现在宗教文本上就是“以儒释伊”，即所谓“用儒文传西学”、“原儒语以明其义”的手法，或说得更具体、更形象一些，叫做“本韩柳欧苏之笔，发清真奥妙之典”。学者认为，“以儒释伊”是在我国文化史上一种独特的、合乎客观需求的创造，是古老的华夏传统文化与外来的阿拉伯文化的交流与融合<sup>4</sup>，当代新儒学代表杜维明将其视为文明对话的典范。细究“以儒释伊”的具体内容和本质，不难发现，其思想之根本乃是阐明伊斯兰的信仰。研究者指出：王岱舆<sup>5</sup>对佛教思想及其偶像崇拜行为进行了批判，其主要目的是通过宗教之间的比较来阐释和宣传伊斯兰教，并以此来表明伊斯兰教的优越性。<sup>6</sup>

伊斯兰教是理解一千年来西域历史的关键。清末“回民起义”涉及半个中国，如此大的规模，从一个侧面说明，西域伊斯兰化之后，传统的东-西格局中已经加入了一个至关重要的文明因素，若不了解这一文明的历史及其特征，就很难理解近代以来的西域（和中亚）问题。伊斯兰教对中亚的意义，就在于使这里的人民建立起一种主体性意识。从发生学的意义上来讲，我们可以举出很多实际的、偶然性的历史事件来解释这个问题。但从历史的长时段来讲，从把伊斯兰文明作为该地区的一种本土化了的文明来讲，要深层次地理解中亚问题，就必须把伊斯兰文明与当地人民的主体性结合起来理解。传统中原文明对伊斯兰文明（以及其他信仰世界）的懵懂无知，甚至对其他生活方式——如游牧文明——的无知与倨傲，都构成了我们智识上的根本性障碍，这是世俗的传统中原文明的历史性缺陷。而由此所产生出来的错误的知识和政策，不但没有解决它所欲面对的问题，反而往往使局势更加糟糕，它制造出的问题可能远多于它所解决的问题。

<sup>1</sup> 吴万善：《清代西北回民起义研究》，兰州：兰州大学出版社，1991，第162-175页。

<sup>2</sup> Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: University of Washington Press, 1997, pp. 214-216. 转引自吴喆：“在双重身份和二元认同之间”，《新史学》（中国台湾），第15卷第2期，2004年6月。

<sup>3</sup> Barry Rubin ed., *Guide to Islamist Movements*, vol. 1, Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2010, p. 74.

<sup>4</sup> 林松：“从《天方典礼》看刘智‘以儒释伊’的时空背景”，《甘肃民族研究》1990年第2期。

<sup>5</sup> 王岱舆（约1584~1670年），中国明末清初著名的回族伊斯兰学者和经师，被誉为“学通四教”（指佛、儒、道与伊斯兰教）的回儒。

<sup>6</sup> 仇王军：“论王岱舆对佛教的批判”，《西北第二民族学院学报》，2006年第1期。

唐玄宗时，阿拉伯使者来进献贡品，见到玄宗皇帝时，“立而拒跪拜”，由此差点引起一场外交风波，这不免使人联想起世界近代史上英国使者马嘎尔尼拒绝在乾隆面前下跪的场面。到了明代，经过元代的发展，西域的伊斯兰化已经基本完成，此时的西域人已获得了对中原王朝的“俯视”资格，亦即因为皈依了一神信仰而产生了一种无比的高贵感。当明朝把主要精力放在长城以北的蒙古身上时，中亚人也并没有认真注意过明朝。“到明亡为止，中亚人多把中国视为一个遥远的帝国，一个在一定程度上依赖中亚商品的市场，拥有数量庞大的异教徒，而总有一天他们将成穆斯林。中亚人认为，中国的文化虽然很发达，但比中亚文化逊色，而且他们发现中国人对世界一无所知。”<sup>1</sup>

对今天的中国人来讲，第一要务是突破狭隘的中原史观。从东部海洋秩序的角度说，朝贡体系是以（文化-政治意义上的）中国为宗主的，但不能用这一完全想当然的框架来理解传统中国与西域的关系。实际上，从10至13世纪，古代中国的官员们也会部分地放弃传统的朝贡系统，转而奉行一种现实有效的外交政策，即将邻国作为平等的对象。然而，对诸多强大邻国的现实评价，并不能阻止官员们将外国人蔑称为“野蛮人”。学者指出：“与这些国家外交关系中的互惠原则不过是一种被迫的让步，而这一让步只是由于宋王朝军事上的软弱才勉强赐予的。”国内的官方记载和私家信件里充满了仇恨的情绪：外国人被说成是低等的民族，“野蛮人”，“卑鄙的人”或者径称为“禽兽”。<sup>2</sup>已有研究指出：明、清与中亚的关系，实际上是一种对等和平等的关系，而这只不过是宋代传统的一种延续罢了。而中亚人甚至也会居高临下地看中原，这一点应与西域的伊斯兰化密切相关。但在中华帝国的内部，仍然要维持一种“世界宗主的神话”，明代设立“回回馆”，是专门负责接待来自西域各地穆斯林客人的机构，而回回馆属“四夷馆”，就是说，尽管明代君主在实际中承认中亚穆斯林君主的平等地位，如永乐大帝在给帖木儿后裔的信中说“西域乃伊斯兰地界，大智大善之人颇多，然无有超越苏丹者”<sup>3</sup>，但在国内仍然以“夷”称之，这既是某种传统的延续，也是统治的有用思想工具，实际上也是一种自欺欺人的愚民术。而今天，这样的一个历史遗产所定义的中原史观会限制我们对中亚的深入认知。

#### 四、中亚的俄罗斯化

自18世纪中叶开始，沙俄不断向中亚地区扩张和侵占，哈萨克、布鲁特的不少部落被先后“合并”进了俄国，希瓦、布哈拉、浩罕三个汗国也被先后征服。原先属于中国管辖的巴尔喀什湖以东以南的广大地区，以及帕米尔的某些地方，在沙俄与清朝政府签定了一系列不平等条约后也被沙俄占去。到19世纪70年代时，沙俄已经征服了整个中亚地区。另外，以印度为基地，英国也介入到在中亚的博弈。

沙俄为什么要吞并中亚？过去的研究从沙皇帝国开疆扩土、地缘安全等角度来认识这个问题，甚至认为沙俄有南下印度洋寻找出海口的考虑。但从实际历史的进程来看，俄国对中亚的兴趣主要是出于经济利益的考虑<sup>4</sup>，俄国是把中亚地区当作自己的殖民地来经营的。这种经营不光是在经济上获取利益，而且还在政治、人口和文化方面进行了广泛的殖民化。

单一型经济生活的地理学特征决定了帝俄的地理扩张方式，这种单一性经济生活的地理学特征，就是俄罗斯族人的生活区域与联邦财政收入区域是不一致的。<sup>5</sup>如果说早期俄国人在西伯利亚的扩张是为了寻找皮毛，那么，进入近代工业化阶段以后，帝俄在中亚的扩张则是主要为了满

<sup>1</sup> [美]费正清编：《中国的世界秩序》，杜继东译，北京：中国社会科学出版社，2010，第219-220页。

<sup>2</sup> [英]冯客：《近代中国之种族观念》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，第21页。

<sup>3</sup> [美]费正清编：《中国的世界秩序》，第211页。

<sup>4</sup> [美]迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，陈尧光译，北京：商务印书馆，1965，第5-7页。

<sup>5</sup> 于向东：“关于俄罗斯问题的对谈”。

足其对原材料及商品市场的需求。在这一点上，帝俄对中亚的殖民与西欧人的海外殖民是相似的。

中亚的费尔干纳谷地土地肥沃，于 1884 年移植美国棉花获得成功，遂使棉花成为这一地区的主要产品，用来满足俄国和波兰纺织工业对廉价棉花的需要。为了满足俄国的需求，当地植棉业的勃兴致使农业畸形发展，棉产量增长的同时，粮食产量锐减，粮食从自足变为日益依赖从俄国输入。植棉业促进了当地商品经济的发展，为中亚向俄国商品打开大门奠定了基础。由于无法同西方的商品竞争，俄国就将中亚地区作为一个保护性市场，倾销谷物、糖、木材、钢铁制品和其他制成品<sup>1</sup>。中亚遂成为俄国商品的倾销市场。后来的中亚穆斯林民族主义者提出了停止种植美国棉花的要求，亦即要摆脱俄罗斯的殖民主义，使中亚从对俄国经济的依赖中解放出来。<sup>2</sup>

俄国是典型的大陆型帝国，即它的扩张是在陆地上连续进行的，它所征服的土地都与母国相连。按照学者的解释，这一大陆型帝国的特征决定了俄国对所征服之地的殖民化程度之深（将每一块扩张而来的土地及人民都尽可能地“同化”）<sup>3</sup>。除了经济方面，帝俄对中亚的殖民化，主要表现为大量欧洲移民的涌入，以及对本地土地的剥夺和占有。中亚地区地广人稀，尤其是哈萨克草原、吉尔吉斯和土库曼斯坦有大量所谓“剩余土地”，随着俄国农奴制的废除，大量无地农民进入中亚，俄国移民人数激增，而本地人受到了排挤。此后，俄国开始有序地对中亚地区进行殖民化，并制定了剥夺当地人土地的计划 and 法令。据估计，在十月革命前的一段时间，被接管的哈萨克土地有四千多万公顷。结果导致 1910-1913 年前穆斯林地区年年遭受饥荒。俄国对中亚的殖民化、征用土地，导致了当地穆斯林的起义。俄国派军进行镇压，在二月革命（1917 年）前几天，俄国远征军仍在追击叛军的残兵，在这一过程中，有 25 万哈萨克人和吉尔吉斯人逃到了中国新疆或死于饥饿<sup>4</sup>。从人口学的观点看，俄国在中亚的自愿或非自愿的移民已经改变了那里的民族成份。欧洲血统民族的总数最终超过了当地任何一个本地民族集团的人数。欧洲白人在总人口中所占的比例（1959 年普查），在哈萨克斯坦是 65%，在苏维埃中亚约为 25%。<sup>5</sup>

沙俄造成了中亚经济的单一化以及对母国的依赖。苏维埃政府虽然指责沙皇政府的经济殖民政策，但其中亚所执行的政策是一样的。这是由前述俄罗斯人“单一型经济生活的地理学特征”决定的。诚如季诺维耶夫在 1922 年所说，虽然俄国已经抛弃了剥削附属国的政策，但“……我们若没有阿塞拜疆的石油或土尔克斯坦（即突厥斯坦）的棉花是不行的，我们不是作为过去的剥削者而是作为手持文明火炬的老大哥，来取得这些我们所必不可少的产品的。”<sup>6</sup>

苏联在中亚推行的政策是强化地区专业化分工，“它把俄罗斯联邦经济的单一性与其他联盟主体的经济单一性相互结合成一个自洽的经济组合体，从而克服了沙俄帝国的传统特征。其实，这种联盟经济后来发展为经互会体系，是对未来终极的共产主义社会经济体的一个模拟。”<sup>7</sup> 苏联把乌兹别克、吉尔吉斯、塔吉克、土库曼四个共和国划为一个经济区，称中亚经济区；把哈萨克共和国划为一个经济区，称哈萨克斯坦经济区。根据苏联的专业化分工，中亚地区主要生产矿物、燃料、谷物、棉花、羊毛、肉类等初级产品。这些产品主要运往苏联的欧洲地区，因此，中亚各共和国之间经济交流并不是很密切，相反与俄罗斯联邦的物资交换很紧密。

帝俄在中亚的对内政策，是维持在这一地区的和平与秩序，尽可能多地获得经济利益，而对本地的风俗习惯和生活方式尽量少加干涉。到苏俄时代，一种新的政治形式被引入中亚。在布尔什维克获得胜利之后，中亚成为其未来社会主义联盟布局中的一部分。列宁所设想的“苏联”，建立在一套完全不同于任何国家和帝国的“国家理由”之上：无产阶级的共同利益以及这个共同

<sup>1</sup> 迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，第 15-16 页。

<sup>2</sup> 迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，第 20、22 页。

<sup>3</sup> 于向东：“关于俄罗斯问题的对谈”；迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，第 64 页。

<sup>4</sup> 迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，第 18-19 页。

<sup>5</sup> 迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，第 61-62 页。

<sup>6</sup> 迈可尔·刘金：《俄国在中亚》，第 137 页。

<sup>7</sup> 于向东：“关于俄罗斯问题的对谈”。

利益在全世界范围内的实现——世界无产阶级共和国，在其中实现了各联盟主体的平等。列宁对自己的理想设计是乐观的。而到斯大林，他以“共产主义新人：苏联人”作为苏联的灵魂。<sup>1</sup>

苏俄首先是对中亚进行了民族划分，以加盟共和国的形式统辖中亚，其实质是以（社会主义版本的）“现代性文明”对中亚的覆盖与重新整合。首先，对当时的布尔什维克党人而言，中亚五国这一“创造”是其“苏联”理想的过渡阶段，在这个框架下，中亚各国首先就在理论上从落后的部落/部族时代“跑步”进入到了资本主义阶段（根据斯大林的民族观，民族是资本主义上升阶段的产物）。实际上，这是一个先进入“现代性”，然后再达致社会主义的方案。其次，在中亚地区的民族划分也具有打击泛突厥主义的考虑。加盟共和国体系的建立，击溃了泛突厥主义在中亚的政治诉求。中亚新民族国家的创建，培植了一批新的民族主义精英，并成为新的既得利益者。通过宣布效忠于共产主义的苏联，他们立刻拥有了一个民族国家，尽管当时是形式大于内容。

俄罗斯吞并中亚后，对中亚进行了一定程度的俄罗斯化，主要是两个方面：移民和推广俄语。苏联继承了帝俄的俄罗斯化政策，实行的是“分而治之”：民族划分+俄罗斯化。他们最终的意图是用“苏联人”即忠于莫斯科的、讲俄语的人民来取代众多的民族，这最终导致了中亚地区社会-文化结构的变迁。在苏联以前，中亚主要有三种语言：波斯语、阿拉伯语和突厥语。苏联通过多种措施改造中亚地区的语言结构，其中最重要的是将西里尔字母强加给中亚人，这种做法不仅打击了中亚的本土语言，确保了俄语的“超民族”语言的统治地位，使俄语成为苏联公民的交流工具，还用以割断中亚人的历史，割断中亚人与其他地方讲波斯语和突厥语人的联系。在苏联时期，俄罗斯人、乌克兰人和伏尔加的德意志人被安排到中亚定居，俄罗斯族人又被政府安排到领导岗位上，让他们训练年轻的中亚本地人，努力造就一批俄罗斯化的本地精英。<sup>2</sup>苏联推行的“俄罗斯化”在一定程度上是成功的，它的影响不只是体现在大量俄罗斯族人口在中亚的存在，也不是此后俄罗斯能够利用保护中亚俄罗斯族人利益来干涉中亚事务，更重要地，是“俄罗斯化”造就了一批依附于莫斯科、具有亲俄意识的当地精英，他们直接影响了当下中亚与莫斯科之间的关系。

俄罗斯加之于中亚的，实际上是俄罗斯化与苏联化（也可以说是苏式社会主义的现代化）。俄罗斯化最终是服务于苏联化的，苏联化的最终理想是要在此岸建立一个以共产主义新人为主体的神圣共同体。对中亚而言，这实际上就是以一种新的普世主义（社会主义）的神圣诉求来打掉或克服特殊主义的（民族主义的）诉求和传统的普世主义的神圣宗教（伊斯兰）。总体而言，俄罗斯化取得了较大成功，而苏联化实际上只是部分地取得了成功，并停留在其社会主义化的初级阶段，即民族划分与建构的阶段。苏联解体后，中亚的新民族国家建设实际上就是从从这个初级阶段开始搞起的。这也正是当代中亚不稳定的历史性根源，因为，俄罗斯化和不太成功的苏联化已经直接冲击和动摇了它的历史主体性。

文明意义上东方与西方的对峙，在今人的理解中，主要是指先进欧美与落后东方的时间差序，是先进与落后的对峙，是发达与欠发达的对峙，尽管表面为一种空间的对峙，但实为现代化序列上的时间差距与对峙。从某种程度上说，自14-15世纪的伊斯兰化基本完成之后，非伊斯兰文明在大中亚地区已经鲜有软实力可言。然而，美国携“自由民主”之大旗，在此地不断掀起的种种“颜色革命”，让人瞠目<sup>3</sup>。就连日本人都在构想从日本经太平洋、印度洋到中亚的对中国的所谓“民主包围圈”。

对中国而言，东-西问题又分为两个层次：即中国内部的东、西部并存，以及全球意义上的东方-西方对峙。改革开放以来，国内东、西部之间的差距日益拉大，形成了目前东部突飞猛进，而西部相对落后的局面。而从全球格局来看，东-西方之间对峙乃是不同文明形态的对峙，这里

<sup>1</sup> 于向东：“关于俄罗斯问题的对话”。

<sup>2</sup> 石婧：“中亚历史进程中伊斯兰化、突厥化合俄罗斯化及影响”，《新疆师范大学学报》2001年第1期。

<sup>3</sup> 陈达：《颜色革命：中亚面临的现实抉择》，兰州：兰州大学出版社，2007，尤其参见“第三章”。



所谓的不同文明形态主要还不是在亨廷顿所谓“文明冲突”<sup>1</sup>的意义上来说的，而主要是指现代性文明与传统文明之间的对峙，在另一种意义上，它部分地也是海洋性与陆地性生存之间的对峙。

## 五、中亚对当代中国的意义

中国的发展需要大量能源，我们现在是世界最大的能源短缺国家之一，国家的对外战略已经非常清晰地突出了能源需求这个重点。能源和矿藏使中亚愈加成为关注的焦点。众所周知，中亚五国是一个物产、资源丰富的地区。在全球战略资源竞争中，中亚五国占据着一个突出的位置。中亚（尤其里海地区）蕴藏着丰富的能源，早已有人将之称为“第二个中东”。哈萨克斯坦、土库曼斯坦境内的石油和天然气蕴藏量大，是全球很具能源开发前景的地区之一。中亚地区的天然气探明储量达 7.9 万亿立方米，居世界第三位。哈萨克斯坦还被誉为“中亚的粮仓”。塔吉克斯坦和乌兹别克斯坦还是世界上铀的主要生产国。

中亚地区对中国发展的能源战略和安全的重要性，是不必过多申论的。<sup>2</sup> 在工业化和市场经济方面，中国已经实现转型和接轨，尽管并未完成、不甚完善。由于历史上长期落后的原因以及大陆性生存所决定的文化/经济心态，面对新帝国主义的资本竞争，中国还处于明显的劣势。尤其是在基础并不牢固的前提下，粗放型经济发展仍是“中国模式”的基本特征，尤其是在资源消耗型产业方面，中国所占比重甚大，由此，也就决定了中国确保全球资源供应的基本战略布局。

中亚对当代中国具有多重意义：经济、能源、交通和地缘战略。从中国崛起和民族复兴的角度而言，地缘和能源意义又是国运之所系。中国需要一个稳定的中亚。刘亚洲说：“只有一个地方，既有丰富的能源矿产资源，同时又不是极度危险、海外公民随时面临被绑架被恐怖袭击的地方，更重要的是，运输通道不易为任何其他大国掌控截断，这个地方就是紧邻新疆的中亚地区。”“西部地区……空间巨大，资源万千，沉睡百年……资源决定战略。谁控制了资源，谁就控制了世界。今天我们向西，是中华民族的历史必然，也是我们的宿命。”<sup>3</sup>

### 1、“丝绸之路”与区域经济

中亚地区地处东西交通要道，是亚欧大陆陆路交通的枢纽和十字路口，具有重要战略地位。与中东不同，中亚位于欧亚大陆的腹地，没有便利的海上交通运输，只有陆路交通线，这是中亚地缘地位的特殊性。这里曾是历史上丝绸之路的中段，在古代，东起长安（西安）、西达罗马的“古丝绸之路”，是沟通古代东西方之间经济、文化交流的重要桥梁。在中古时代，中亚商人几乎垄断了以中国为起点的丝绸之路贸易，这里的古代游牧民族与帝国的竞争和兴衰是决定丝绸之路命运的关键。16 世纪之后，途径中亚的陆上贸易，被欧洲人发起的海上贸易通道逐渐边缘化了。随着中国西北地区“向西开放”，发展同中亚、中东和欧洲国家的经济文化交往，这一中枢地区又吹响了丝绸之路复兴的号角。古代丝绸之路靠的是驼群和马队，而今天靠的是铁路、公路干线。今天，中亚国家的内政、国家之间以及周边大国的关系仍然决定着这一交通要道的效率。

如果一个以现代铁路、公路和管道运输构成的陆上交通网络得以建成，那不仅将有力地与海洋路线竞争，更重要的是，那将极大地推动沿线人员和物流的交通，带来复兴和繁荣。到那时，中亚就将不再是边缘之地，而是欧亚之间的中转站和贸易走廊。如布热津斯基所言：“它们（中亚与高加索国家）将控制一个必将出现的旨在更直接地联结欧亚大陆东西最富裕最勤劳的两端的

<sup>1</sup> [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，1998 年。

<sup>2</sup> 早在十余年前，布热津斯基就预言说“……从长远看，北京对本地区的能源资源必定会有特殊的兴趣。直接获取这些资源，而不受莫斯科的控制，必定是北京的主要目标。这样，中国的整体地缘政治利益就会与俄罗斯追求主导地位的努力发生冲突，却与土耳其和伊朗的意图相互补充。”[美]兹比格纽·布热津斯基：《大棋局：美国的首要地位及其地缘战略》，中国国际问题研究所译，上海：上海人民出版社，2007 年，第 113 页。

<sup>3</sup> 刘亚洲：“西部论”，《凤凰周刊》2010 年第 22 期。

运输网。”

1990年10月，中国北疆铁路与前苏联的铁路在阿拉山口接轨，宣告新欧亚大陆桥正式贯通。新欧亚大陆桥又称第二欧亚大陆桥，它是相对于从前苏联远东至欧洲一些国家和地区的第一亚欧大陆桥而言的。新欧亚大陆桥从中国连云港起，经过中国的中原和西北地区后，进入中亚国家，通过欧洲，与黑海、波罗的海、地中海以及大西洋沿岸各港口相连，全长1.08万公里，比第一大陆桥短1200公里，比海上运输绕道印度洋和苏伊士运河近1万公里，而且更加安全可靠，从中国经过哈萨克斯坦、俄罗斯、白俄罗斯等七个国家，辐射十多个国家和地区。中国还在规划从新疆修筑铁路，穿越吉尔吉斯和塔吉克斯坦，连接阿富汗的铜矿产地，抵达巴基斯坦的瓜德尔港，在那里还可以运送中东的石油和货物。另外，还有一条将中国、吉尔吉斯斯坦和乌兹别克斯坦连接起来的一条铁路准备建设，这条铁路或将打开这些国家能源和矿藏资源的运输瓶颈，提升运输效率。

如今，中国与欧洲、中东的贸易额连年猛增，甚至互为最大的贸易伙伴，而这数千亿美元的贸易额却只有不到1%是经过中亚运输的，尽管陆路运输在距离上远比海路要短。东亚和中东现在是世界上资金流动最快的地区，而中亚正位于这两者所构成的新贸易圈的中间。欧亚陆上路线的畅通，将有利于各方。不久前，一份美国的报告《阿富汗的制胜关键：现代丝绸之路的战略》也将战后阿富汗发展的希望寄托于这个“新丝绸之路”交通网。张骞“凿空”两千余年后，总计上万公里、途经中国和中亚、欧洲40多个国家和地区的“新丝绸之路”，正在构建被认为是“世界上最长、最具有发展潜力的经济大走廊”。位居“经济大走廊”要冲的上海合作组织区域内，一个全新的“丝绸之路”网正悄然成型：从中国东部沿海到中亚地区，石油管道、公路和铁道正取代漫长历史上的古老驼队。

以现代交通技术的便利为基础，各成员国间的经贸联系日益紧密，使这一地区的经济日益繁荣。2009年中国从中亚五国进口68亿美元，出口166亿美元，分别是2001年的7倍和34倍。不知不觉的短短数年之间，中国已成为这些国家数一数二的贸易伙伴，且仍保持迅猛的上升势头。虽然最近这次吉尔吉斯内乱中两国贸易短暂停顿，但中国商品的位置已经无可取代，当地民众对中国的经济和商品需求程度已高于俄、美。

历史地看，打造这个“丝绸之路”网络最大的困难不是资金、需求和复杂的地形，而是它所穿越的中亚各国的政治局势。如果人们对历史不太健忘的话，跨中亚贸易在17世纪的衰落，其重要的原因之一就是政治动乱。如今，吉尔吉斯斯坦和阿富汗的政局动荡也将直接威胁和梗阻这条通道。没有交通，中亚和阿富汗地下所蕴藏的资源就不可能变成财富，而只能是数字和幻觉。对北京来说，似乎不必人为去强行加快构筑这条新丝绸之路，最重要的应该是逐步达成这样一个共识：这将是中亚未来发展的希望。

## 2、中亚对大陆中国的战略意义

必须在认清中国国家文明形态之本质的基础上讨论中亚对中国的意义。

世界历史是一部时-空互动的历史。个人、民族、国家的存在必立于特定时空秩序之中。时间秩序即历史，历史并非过去之陈迹、时间之流逝，以特定的时间点所划分的先后序列，并非总是可以等量齐观，而是有先进与落后之分。空间秩序首先是地理、地缘关系，同时又是生存方式，生活于不同的空间，就要适应特定的气候和自然地理条件，长期来看，这个差异会促发不同的心智与技术手段，即生产力上的差异，生产力上的先进与落后之分，在根本上取决于技术，故代际差异意义上的技术能力决定了不同民族在时间上的序列。是故，空间会在根本上决定时间，反过来，依靠先进的技术手段，又可以大大地拓展生存的空间，此可谓时间秩序最终也决定和生产了空间秩序。古往今来的时空秩序主要可以分为陆地式生存与海洋性生存两种形式。

大陆性是中国文明的历史性特征，似乎也是当代中国的历史命运。整体上看，历史上的中国并没有建立起一种海洋性生存，未来多久能够建立，也很难说。这一判断是基于当前国内科技生

产力的劣势，以及欧美对核心技术的垄断优势。

施密特说：“当今东方-西方的对峙就是陆地与海洋的对立。东方是陆地，西方是海洋。”<sup>1</sup> 施密特关于海洋与陆地二元论述对我们理解中国的大陆性文明特征或有启发：“相对于海洋人来说，陆地人乃是另一物种。……只有当英国过渡到海洋式的生存 (maritime Existenz) 之后，才有可能迸发出不受约束的现代技术和技术工业。大致说来，英国从 1750 年起出现了现代工业以及第一批机器，由此而肇端的海洋式生存实属史无前例。……陆地人从房屋出发思想；海洋人造船，从而已经完全取决于技术了。”<sup>2</sup>

实际上，施密特所论的现代世界的陆地与海洋对峙，或者说东-西方的对峙，其核心在于技术，由此所形成一系列关联，可概括称之为技术现代性。近代以来，技术现代性一直掌握在西方手中，从某种程度来讲，这部分地与其海洋性存在的历史有关，体现的是海洋式生存与技术革新之间的某种关系：“英国在 18 世纪过渡到海洋式存在，自英国所谓工业革命肇端以来，这种优势一直持续到第一次世界大战之后方才衰落。在某种意义上，英国这种优势确立了以欧洲为中心的世界历史观乃至宇宙观。英国始终占有优势，直到第一次世界大战。优势告终。”<sup>3</sup>

特殊的地理环境塑造了历史上中国的大陆性文明。传统中国的生存空间是大陆性的存在。华夏文明崛起于黄河流域，东临辽阔的太平洋，周围没有别的相应级别的大陆或大岛屿，长期以来没有往海洋上发展的需要，这显然不同于地中海地区的文明，那里必然要在海洋上发展。施密特说：“日本人曾尝试迈向海洋 (Meer)。由于是岛国，他们强烈地自我体认为海洋性强权、海洋式生存；与中国人不同，他们不是贴近大地的大地性民族 (terranes Volk)。”<sup>4</sup>

就中国文明的大陆性特征，拉铁摩尔曾说：“从上古直到公元 4 世纪前，造就中华民族及其文化的重要事件，都发生在中国内陆。”而与此相对比，“在大西洋沿岸、红海及印度洋，特别是地中海，其海洋活动比中国的沿海活动要多，对其人民及文化的影响也较深。”<sup>5</sup>到了近代，随着大航海时代的开始，西欧进入到“新海权时代”，“新海权时代产生于西欧的原因，是与近代资本主义的发生、发展与胜利有连带关系的。西欧的社会进步造成了封建时代所未知的新潜力，达到这个阶段时，它产生了商业资本主义，产生了工业及金融资本主义的物质资源，而这些都可以在西欧本身的地理环境中取得。”<sup>6</sup>

随着中国的对外开放以及自身实力的增强，发展海洋力量也成为一种需要。在 21 世纪初的时候，美国东亚问题专家、波士顿学院政治学教授、哈佛大学费正清东亚研究中心研究员陆伯斌 (Robert Ross) 曾认为，美国的海权优势与中国的陆权优势将使东亚地区保持均势，中美在朝鲜半岛、中国台湾、南海问题上的关系均会保持这一态势，他自己称之为东亚的“和平地理学”。但是，近期该学者对中国海洋力量发展的认识有明显变化，他指出，“中国很快就会开始实施一项更为雄心勃勃的海洋政策，开始时的举措是建设一支以航母为中心的具有力量投送能力的海军。”在陆伯斌看来，海军发展海上力量的要求与中国民间民族主义的结合，产生了“中国海军民族主义”，力图通过强大海军力量的发展洗刷近代遭海上入侵给中国造成的“巨大痛苦和耻辱”；“中国的民族主义者谋求扩展海军的实力，以削弱美国封锁中国通过马六甲海峡运输石油的能力”；中国的民族主义者认为中国必须突破美国的岛链封锁，“开辟一条进入印度洋的‘生命线’。”<sup>7</sup>

然而，在核武平衡时代，大国之间爆发大规模冲突的可能性已微乎其微。当中远程导弹广泛

<sup>1</sup> 刘小枫选编：《施密特与政治的现代性》，魏朝勇等译，上海：华东师范大学出版社，2007，第 22 页。

<sup>2</sup> 刘小枫选编：《施密特与政治的现代性》，第 21 页。

<sup>3</sup> 刘小枫选编：《施密特与政治的现代性》，第 23 页。

<sup>4</sup> 刘小枫选编：《施密特与政治的现代性》，第 23 页。

<sup>5</sup> [美]拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 3 页。

<sup>6</sup> [美]拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 3 页。

<sup>7</sup> 刘中民：“美国高度关注中国海上力量发展与海洋外交，” <http://sspress.cass.cn/news/13227.htm> [2010-9-9]

地被应用军事领域后，海防完全依赖于海上力量的时代就已经过去了。尤其是随着中国拥有了世界上领先的核武和导弹技术之后，以现有之国力和技术水平去发展海洋力量，短期内难以取得成效。当然，这并不是说中国不应该发展海洋力量，而是说，在目前情况下发展海洋力量，必然要遭到美国千方百计的围堵，构筑了“第一岛链”，最近美国与东南亚国家的紧密关系就是一个例证。在这种情况下，还是不宜过分触动美国的神经为好。如刘亚洲所言，我国东部战略形势恶劣，短期内难以突破美国的海上优势，因此向西是一个自然的选择。

谈中亚对当代中国的意义，势必要重新回溯到近代的“海防”与“塞防”之争。但近代国势衰颓之际，无论是“海防”，还是“塞防”，其重点仍在“防”。而今天，中华民族正处于某种粗犷的复兴和崛起之中，从很多方面来说，其重点已不在“防”，而在于建立某种符合自身利益的区域秩序（进退有据）。中国要想赢得机遇，就必须在发展中强大自己，同时要保护好自己，这就需要战略布局上的通盘考虑。从这个立场和目的出发，西部是中国自保的一个关键屏障。尽管今天存在甚嚣尘上的海洋民族主义激情，但冷静来看，中国正在崛起，远未达致安全高度，更未达致平稳飞行的状态，在这之前，须有一系列的安全措施，这是中国式的当代生存与发展之道。这不是韬光养晦的问题，而是现实主义的考量。

中国有一个资源丰富、战略纵深的大西部，这是得天独厚的优势，历史多次证明了这一点。向西有两个好处，一个是分担东部的战略弱点，二是突破美国的海上封锁，从西亚和中亚获得所需能源。从这个角度看，在战略布局上，中亚的地位将是极其重要的。如果说历史上是稳西域以定中原，现在则是稳西域以谋国运。左宗棠西进，为中国奠定了百年西部疆域；今天中国向西，则着眼于民族复兴的根本命运。<sup>1</sup>

## 六、结语

“世界历史上的中亚”是一个文明逐渐纵向沉积、地域逐渐横向缩小的地方。西域是“大中亚”，中亚五国是“小中亚”。要理解中国的西北、现在的中亚，就需要有一个“大中亚”的概念，这个“大”不仅是指空间-地理意义上的大，还包括时间意义上的历史长时段。要理解当代中亚，就必须做几次合与拆：西域是合，民族国家是拆开西域、划上人为的疆界，中亚又是拆去疆界、合起来看。合是历史，是深度；拆是现实，是表层。两种思路不可偏废。这就如同剥洋葱一样，要一层层深入。中亚文明有其内核，中亚又是欧亚地缘战略的枢纽。

### 1、主体性问题

到底中亚是什么？

这只是我们习惯地发出的一个疑问。在真正地了解中亚之前，我们甚至都无法确定这是不是个伪问题。在这里，我们大胆断言：中亚是一个主体性不稳固的、依附性较强的存在。

主体性自我认同，是超越理性的激情，是紧抓住历史深处某种灵魂本质的冲动，是自信的源泉，是创造性的发动机。这些正是中亚在其历史中失去的东西。

主体性不稳固与依附性较强两者互为因果。中亚的历史命运就是在文明和政治上被大的力量所控制，或者说所掌握、所引导。外部力量多次塑造中亚。从文明的角度说，当代中亚文化深受外来“三化”的影响，即突厥化、伊斯兰化与俄罗斯化。更不必说的是，外部力量一直影响和控制着中亚的历史与现实。历史上，中亚地区一直是周边强权统治者争夺之地，先后有希腊、波斯、中国、阿拉伯、突厥、蒙古等王朝或汗国的统治者都管辖过这里；西汉时，楼兰国王自己说出了其处于汉与匈奴之间的两难境地：“小国在大国间，不两属无以自安。”<sup>2</sup> 古代国王的这句话，

---

<sup>1</sup> 刘亚洲：“大国策”。

<sup>2</sup> 《汉书·西域传》（上）。

精炼地点出了西域诸小国的历史命运。

当代中亚延续着其特殊的历史命运，内部不稳定，外部有多个国家试图影响、控制该地区。近代以来，俄罗斯掌控中亚命运一百余年。一百年前沙俄与英国为争夺中亚展开的“大博弈”（Big Game），如今换了一个主角：美国取代了英国。中国则被外国人认为是潜在的第三个“玩家”。

独立后的中亚，力图重建其历史主体性。由于其独特的历史命运，这种重建带有很强的悲情色彩。苏联解体后，吉尔吉斯斯坦获得独立。独立被民族主义的悲情叙事赋予了新的意义。1992年8月29日，全世界吉尔吉斯人代表大会在首都比什凯克召开。总统阿卡耶夫发表讲话说：“由于历史上遭受众多不幸事件，吉尔吉斯人口数目越来越少。最后成为定居在亚洲中央的一个小民族。但是，我们最大的遗憾是自伟大的吉尔吉斯汗国从历史舞台上消失之后的1000年之内，未能再建立一个独立的国家……”<sup>1</sup>

如果说苏联的解体与中亚国家的“被独立”是（美、苏所代表的）两种不同版本的现代性竞争的结果，那么，在这样的一场现代性竞争的大游戏中，1990年后获得独立的中亚国家才刚刚起步：在工业化方面，因为苏联时期片面的地区专业化分工体系，致使其至今未建立起能够满足自我需要的轻工业体系，因此，当地非常需要中国的电子产品、配件、纺织品等；在民族国家建设方面，它以苏联的民族划分为基础，历史底蕴比较薄弱，又经历了半个多世纪民族国家建设缺失的苏联时期，而且又面临复杂的跨境民族、族群冲突与地方主义问题；<sup>2</sup>苏联时期，曾对宗教采取过“左”的政策，所以，在中亚五国宣布独立后，在伊斯兰文化恢复的过程中，个别地区又出现了过热现象，甚至出现了极端主义的问题，它与分裂主义和恐怖主义一起严重地威胁和破坏着中亚地区的安全。在这一切都还没有“搞定”的情况下，中亚又先有了竞争性选举的“民主”制度，它是建立在以部族主义和地方主义为底色的国家基础上的，而不是建立在较为稳健的市民文化/社会基础之上的。可以说，中亚的历史悠久绵长，但中亚国家太年轻了。

1990年代以后，独立的中亚国家正借助于虚弱的、国际法意义上的民族国家框架来重建其主体性，而其复杂性就在于长期主体性的缺失与重建之间的矛盾：泛突厥主义已经被民族国家体系所破解，从而成为政治上“过时”的东西；普世主义的伊斯兰认同在苏联时期的无神论-世俗化进程中被改造和长期打压，而今的复兴带有很大的反弹特征，它欲以一种对抗性的姿态建立其主体性，但部分地会与世界上的激进主义勾连，实际上成了民族国家时代的“反政治”。这便是当代中亚的认同危机所在。独立后的去俄罗斯化是在后冷战时代民族主义的激情冲动下进行的，实际上不可能完全做到；以美国为代表的“自由民主主义”政治将这里变成了“颜色革命”的战场……所有这一切又都成为当代中亚政治危机的根源。

在上述情况下，对欲在中亚有所为的中国而言，那里可欲的主体性状态应该就是：形成大国博弈平衡格局下的稳定秩序，实现中亚诸民族国家的正常化。秩序是稳定的保障；国家的正常化将使各方都有一个可以谈判的合法对象。

## 2、中国面向中亚的挑战

布热津斯基预言过中国与中亚地区关系发展的可能模式：“目前，中国的作用比较有限，它的目标也不那么明朗。有理由认为中国更希望在其西部面对一群相对独立的国家，而不是一个俄罗斯帝国。”<sup>3</sup>但就算这已经成为现实，中亚对中国在根本的政治问题上似乎依然是铁壁铜墙。美、俄在当地都有军事基地。当吉尔吉斯内部骚乱时，临时政府曾先后提议请俄罗斯和美国出兵

<sup>1</sup> 转引自潘志平主编：《中亚的民族关系：历史、现状与前景》，乌鲁木齐：新疆人民出版社2003年，第78页。

<sup>2</sup> 中亚五国是一个多民族和穆斯林众多的地区。哈萨克斯坦有131个民族；乌兹别克斯坦有130多个民族；吉尔吉斯斯坦有90多个民族；塔吉克斯坦有120个民族。在这些多民族的国家中，都存在着某些民族问题。加上许多民族都是跨国界的，往往某一国内的民族问题，会变成国与国的争端。关于吉尔吉斯斯坦的例子，参见石晨叶、咎涛：“失序的吉尔吉斯”，《文化纵横》2010年6月号。

<sup>3</sup> [美]兹比格纽·布热津斯基：《大棋局：美国的首要地位及其地缘战略》，第113页。

干预，但都遭到婉拒——不过，它甚至根本没有想过邀请北京介入。在许多观察家看来，这次内乱也是测试各大国力量和态度的一块试金石。和以往一样，北京行事低调，继续忠实遵循长期奉行的不干涉别国内政的政策，只撤侨 1299 人，并送去 500 万元援助物资。美国《国家利益》双月刊由此推断说：“中国既没有能力也没有意愿在该国显示自己的威力，尽管存在重大利益”；美联社更是毫不客气地声称中国是“输家”之一，北京“已被拒于俄罗斯和美国提出的解决吉尔吉斯斯坦问题的政治和军事方案的大门之外”。

今天，中国的南-北问题已经从过去的游牧-农耕的对峙，转变为中、俄并立；拥有新疆的中国，在面对俄罗斯时，直接面对传统西域的核心地带——中亚。这对中国而言，尽管仍然有过去的南-北和东-西格局的影子，但其意义已经非常不同。另外，新的因素也已经加入进来，这就是来自南部的美、印，西部和西南的“突厥”-伊斯兰（土耳其、伊朗）。这里面，“突厥”、伊斯兰因为与中亚的历史主体性相关，而有某种软力量，且弹性较大；北部的俄罗斯因为有帝俄和苏俄经营中亚的大陆型帝国经验，而拥有无与伦比的优势；美国则是传统的强势海洋现代性代表，以强大的全球军力布局、资本帝国和自由民主的意识形态，而具有软硬两方面的实力，它在此地不断策划“颜色革命”<sup>1</sup>

中亚对于中国的地缘战略、能源安全、交通运输、西部贸易、陆权以及战略纵深等方面的重要意义，是毋庸置疑的。但是，作为一个大国，中国不能成为一个“买卖国家”，也就是说，不能轻易地认为，似乎只要有了强大的经济，就可以享有相应的国际地位。这曾经是“二战”之后日本梦想。在新的世界格局下，仅有一个经济-资源的头脑是不够的。尤其是在俄罗斯转型以后，其对于“俄化”中亚的软实力，以及目前形式上的体制优势和地缘优势，使俄罗斯可以在中亚与美国分庭抗礼，2010 年吉尔吉斯的政变就是例证。这都是我们需要进一步思考的根本性问题。

作为中亚博弈局中的一个新来者，中国目前的优势仍主要局限于在世俗的成就，即经济方面。但如何避免政治因素剥夺技术带来的进步，是两千年来中亚交通和贸易历史的最大教训<sup>2</sup>。在今天，这里面既有大国博弈的因素，又有超国家的“三股势力”的破坏性因素，还有中亚各国内部因为主体性不稳与政治体制转型所带来的失序因素。对中国而言，会否进一步引发令人担忧的民族和宗教问题、尤其是境内的民族向心力问题，这是超越于经济利益之上的大政治问题。中亚不仅是曾经的苏联和现在的俄罗斯的“软肋”，于中国而言亦然。“疆独”问题是中国西部长期面临的分裂主义挑战。这自然也会成为大国博弈中易于被人利用的弱点。在承认区域合作的良好前景和巨大经济利益的前提下，如何建立一个“内在地克服了分离主义倾向的区域政治过程”（于向东语）自然就会提上议事日程。

在最后，我愿再次回到文明的角度，强调和警醒我们认识和处理中亚的根本性障碍。传统的中原-儒家文明是一种特殊主义的世俗文明，既不能提供给普罗大众所需要的完整意义上的精神资源，亦难以与超现世的启示宗教文明进行深层次沟通和理解。一个建立在这样基础上的中原世俗社会，很难产生出正确地对待信仰社会的智识与政策，遑论真正的“软实力”！在面对现代性文明时，我们更多地是接受了技术、经济等世俗性的一面，但对其法理的、哲学的和道德的内容至今仍处懵懂，因为那从根本上说还是与某种源于一神教的普世主义神圣特质相关。当左翼的、进步主义的西方普世主义之花在中国盛开时，特殊主义的儒家作为“落后的”传统一度被“革了命”。尤其随着“欧美现代化”改变了传统儒家存在的经济基础，现在的中国已经彻底世俗化了，不光是老百姓，就连自命清高的知识精英们也陷入了某种根本性的精神危机。现在常提“核心价值”，正是这种危机的真实写照。从根本上说，这是一种特殊主义的世俗传统文明遭遇现代化了

<sup>1</sup> 陈达：《颜色革命：中亚面临的现实抉择》，兰州：兰州大学出版社，2007，尤其参见“第三章”。

<sup>2</sup> 艾兹赫德：《世界历史中的中国》，第 374 页。

的普世主义一神文明的难免结果。在认识和理解中亚时，我们需要对自己有一个比较清醒的反思。

历史并非仅仅发生在过去的事，而是一种积淀和惯性，它存在于当下，并且是当下不可或缺的一个组成部分。历史存在于地理和人文之中，地理者，乃是地表的自然环境，人文者，则是文明的传统。在地图上，西北是中原的边疆，中亚是中国的边缘，但它们又同时是内亚大陆的核心，是麦金德意义上的“历史的地理枢纽”与地缘政治枢纽。<sup>1</sup> 如果只是站在传统中原的立场上去理解和认识中亚，那当然是不够的。我们同时需要地缘和文明的视角，而后者可能是更为重要的。重读西域历史，让我有了以上千思万绪的追索。对中国来说，她并不会因为在历史上长期对中亚具有影响力就能够轻易地后来居上，更不能面对历史说西方列强做的只是过去中国人玩剩下的。今天，我们需要再出发，就像两千多年前的张骞一样。

## 【论 文】

### 仪式还是信仰？ ——中华帝国晚期一致性文化的构建<sup>2</sup>

华琛（James L. Watson）著，徐天基、罗丹译<sup>3</sup>

**摘要：**中华帝国晚期文化一致性是一种历史建构，同时是社会和意识形态层面的创造。中国文化的整合依赖于这样一个系统：它由形式和实践构成，却没有太多内容的外观。前者体现为正统实践，后者体现为正统信仰。该系统的总体结构在保持一致性的基础上允许存在很大的差异性，正统行为在系统构建过程中比正统信仰更为重要。换言之，在中国宗教中，国家从未尝试去推行一套标准化的信仰，它强调的是形式而非内容。就文化一致性的构建和表达而言，正统行为是本，正统信仰为末。

**关键词：**文化标准化；文化一致性；正统实践；正统信仰

<sup>1</sup> 【英】哈·麦金德：《历史的地理枢纽》，林尔蔚、陈江译，北京：商务印书馆，2007年。

<sup>2</sup> 文章来源：<https://mp.weixin.qq.com/s/TvfGebJKuaaUUKHrjXj7Lw>（2023-4-30）。译者注：译稿为国家社会科学基金项目“华北地方道教科仪及文献的搜集整理与研究”（17CZJ015）的部分研究成果。文章原载 Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (eds.), *China's Quest for National Identity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, pp. 80-103. 原文无摘要，中文摘要为译者所拟。华琛 1985 和 1988 年的两篇文章分别关注了神明（符号）标准化和仪式标准化在中华帝国晚期一致性文化构建中的主导作用。前者以华南天后崇拜为例，认为国家鼓励的是象征而非信仰，揭示了神明标准化在文化整合中的作用。后者通过研究丧礼，阐明了仪式标准化在文化一致性建构中的作用，强调合乎体统的仪式行为比信仰更为重要。这两篇文章加上此文，构成华琛的文化标准化理论三部曲。此文的问题预设是：什么整合了中国文化？信仰和仪式在实现和维系文化一致性的历史进程中哪个更为重要？文章同时将神明标准化、仪式标准化和文化标准化置于中华帝国晚期文化一致性构建的框架来进行了考察。

<sup>3</sup> 作者华琛（James L. Watson），美国著名人类学家，伦敦经济学院博士，哈佛大学费正清中国研究中心及人类学系荣休教授，长期从事香港新界汉人社会研究，著有《移民与中国宗族：文氏在香港与伦敦》（*Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*, 1975）、《香港的乡村生活：新界的政治、性别与仪式》（*Village Life in Hong Kong: Politics, Gender, and Ritual in the New Territories*, 2004），主编《帝制晚期中国的亲属组织，1000-1940》（*Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, 1985）等。译者徐天基，深圳大学助理教授；罗丹，台湾政治大学华人宗教研究中心客座助理研究员。

近几十年来，人类学家已经不再去探讨“民族认同”的话题，这个话题与时下受到指摘的比较民族志中的文化与人格学派相联系。<sup>[1]</sup>时至今日，我们学科的重量级期刊争相去发表有关文化传统之起源与发展、过去与现在的文章。那些不熟悉人类学术语奥秘的人很难去判定何处是“民族认同”的终结以及何处是“文化认同”的开始，但对于人类学家而言，这个分野至关重要。

在本章中，我将论证一种共同的文化认同感在中国是如何优先于（并且因而制约着）民族认同而建立的。一个现代的、具有媒体意识的国家体系的形成和普通公民之国家意识的提升是民族认同的先决条件。正如本书编者在序言中指出的那样，民族认同在哪个社会都并非自然产生，它是被国家权力创造、滋养并谨慎推动的。<sup>[2]</sup>我概述的这个过程带有普遍性，虽然在一个重要的方面有着差异性——我认为，普通人（不只是当权者）在推动和维系共有的文化认同方面扮演着中坚角色。在中国，民族主义和随之而来的民族认同是后来才出现的。

自早期的耶稣会传教士开始记述这个中央集权的帝国起，有一个问题便一直困扰着这些西方的观察者，即若干个世纪以来，是什么将中国社会整合在一起？我以这个问题作为开始，进行本文的论述。换言之，在这样一个疆土辽阔的国度中，居民操着互不相通的方言，表现着迥异的族群差异性，它们又是怎么被熔铸成一个一致性文化的？较之欧洲或南亚，又是什么让中国如此与众不同？

解答这个问题的方法是多样的：有学者强调了表意（即非语音的）书写系统的重要性。它贯穿于各个方言区，因此让来自不同区域的知识阶层共享着一个文字及哲学传统。<sup>[3]</sup>亦有学者主张，是国家的专制权力利用错综复杂的官僚制度将社会整合在一起。<sup>[4]</sup>另有学者指出中国市镇和市场共同体的繁复体系乃是形成文化一致性的关键。<sup>[5]</sup>所有这些解释无疑都是正确的。若没有统一的书写系统、中央集权国家和中心场所的复杂体系，我们便无法想象中国，或者抽绎出我们称之为中国文化的东西。此外，标准化的教育系统等因素<sup>[6]</sup>亦可纳入这个程式当中，不过它们基本上是从前两个因素派生出来的。

我建议从另一个视角来考察文化一致性的问题，即强调仪式在普通民众生活中的作用。在此种语境中，文化不（专门）是对文人追求的反映，它是一个不断变化的实体，必须由每一代人进行再创造。它既不是亘古不变或预先规定的，也不像早期泰勒主义者引导我们所猜测的那样：它是我们从祖先那里被动传承下来的一组特质。相反，文化必然遵循着博弈、谈判及达成的进程。因此，我的方法强调的是人们（或乐意，或勉强）对于构建一致性文化<sup>[7]</sup>的主动参与。

为了解释有关中国一致性的卓越记录，早期的研究不可避免地关注超精英的士大夫（有功名者和政府官员）群体，他们在历史记录中最引人注目。其中许多人显然视自己为历史进程的主要推动者。<sup>[8]</sup>我并非有意去贬低中国文人的作用；因为在所有的社会中，核心人物的介入的确会影响历史事件的结果。但是我认为，仅凭这样一个相对数量较小的社会阶层是无法解释文化一致性问题的。我们必须同时考虑普通民众的作用：农民、匠人、店主、接生婆、纱工和苦力，无论男女，以及所有能够想得到的人。正是这些人，他们和地方精英、士大夫甚至皇帝一起致力于一致性文化的构建。因此，关注的焦点从被动转向了主动的模式，各个社会阶层的人被视为行动者而非反应者。以此观之，农民并非如一些人所宣称的那样“意识形态形塑的易造之材”<sup>[9]</sup>，而是中国文化形成过程中的主要行动者。

我关注的重点是中华帝国晚期的历史，时间约略在公元 1500 至 1940 年间。中国研究的学者们对于“帝国晚期”的界定尚存在着一定争议。然而，经过研究，这段时期的文化体系似乎形成于明中叶，并主导着整个汉语世界的社会生活，直至太平洋战争才告终止<sup>[10]</sup>。以 1940 年作为断代的年份是武断的，因为帝国晚期的文化仍然显见于台湾、香港、新加坡和中国大陆的乡村地区，尤其体现在宗教和仪式活动方面。因此，就文化层面而言，帝国晚期的标签和末代王朝的终结（1911），以及后续政府——中华民国（1912）和后来的中华人民共和国（1949）——的成立都没有什么关系。有趣的是，在中国的个案中有关文化构建的关键因素（比如与出生、结婚和死亡



有关的仪式)并未采用新的现代形式以区别于帝国晚期的模式。不管在中国大陆还是其他华人社会都是如此。有关文化变迁的部分我将在本文的余论中做更多的论述。

在解决有关文化一致性问题的诸多进路中进行选择,首先要承认的是,并非所有的社会体系都有高度的文化一致性,如马上浮现在脑海中的殖民时代东南亚多元国家<sup>[11]</sup>。在多元体系中,通常又不完全由殖民精英控制的国家负责整合社会。本章将处理不同的问题,其中之一便是文化一致性的外在表征似乎要比国家权力更为突出<sup>[12]</sup>。

有两种解释模式可以说明一些社会显示的高度内在整合性:在一些情况下,人们通过积极地发展一个共有的信仰系统以构建一致性的文化;在另一些情况下,文化一致性是通过遵循一套共同的实践或仪式来维系(和开启?)的。这两种模式自然是紧密相连的,因为在现实社会中信仰是无法和实践分开的。按照定义,所有的一致性文化必须拥有一套支撑着集体仪式的共有信仰。不过为了便于讨论,我还是在此做了显然是武断的信仰/实践二分法。

这种文化一致性研究的双重视角并非原创,它在涂尔干(Emile Durkheim)、史密斯(Robertson Smith)及一大批人类学前辈的研究中屡见不鲜。当我们在做社会比较研究之时,问题才变得饶有趣味。某些文化似乎倚重于共有的信仰,而另一些文化则更倾向于集体仪式。后一种类型的社会以人类学家所说的展演领域为重心<sup>[13]</sup>。在中国,一致性文化的建构似乎主要依赖于培育并维持一个共有的仪式系统,对共同的信仰则强调较少。

这并不是说中国缺少一套共同的信仰。显然,他们确有着这样一个系统,弗里德曼(Maurice Freedman)在有关中国宗教的讨论中这样说:“中国宗教的信仰与实践并非一个由散落元素任意拼凑而成的拼盘,相反的,其外在表现和外延性的文本……在表面的多样性之后,是一套秩序。这个秩序被表达着……既在观念的层面上(信仰、表征、分类原则……),又在实践和组织的层面上(仪式、社群、阶序等)。”<sup>[14]</sup>桑高仁(Steven Sangren)近来的著作可被援引以证实这个观点:一套延续的信仰强化着中国的仪式实践。<sup>[15]</sup>

如果说中华帝国晚期确实存在着一个一致性的信仰体系之核心要素,我认为在实现和维系文化一致性的主要手段方面,正统行为(orthopraxy)比正统信仰(orthodoxy)更为重要。两组民族志材料可以说明这一点:第一组涉及丧礼的结构和展演。第二组处理的是庙宇神明崇拜的标准化和国家当局控制地方宗教的努力。值得一提的是,婚礼仪式在这个分析中可以轻易地替代丧礼,两者都隶属于下述的标准化进程,且均为界定中国人正统行为<sup>[16]</sup>的关键元素。

批判性的读者会意识到,对数据的拣选很可能会影响分析的结果。进行田野工作的人类学家对于社会有一个特别的(有时可以说受限制的)视角:我们的工作是自下而上的,而非像众多研究中国社会的专家那样自上而下。这意味着,我们多数时候是在与村民、小店主、工人和退休人士(侧重在最后一类人,因为老人有更多的时间和好奇的外人闲聊)交谈。除了极少数的例外情况,人类学家很少地关注精英阶层的成员,不管是知识分子还是其他。我大多数的田野调查对象几乎都不识字,而那些受过教育的也只是具备有限的读写能力。换言之,他们与姜士彬(David Johnson)称为“受经学教育的/有法定特权的”<sup>[17]</sup>老练精英们相去甚远。

和很多人类学家一样,我对中国社会的呈现是基于村落生活的经验。在这个案例中,我在香港新界的两个广府人社区生活了近三年时间,另外还在珠江三角洲地区短暂停留过。香港的田野地点是以宗族为根基的社区,这意味着除少数几个店主之外,所有男性均为开基祖的后裔。涉及到的宗族(文氏和邓氏)已经分别在新界地区存在了四百年和六百年。<sup>[18]</sup>由于受到香港市区的影响,这个地区在近几年来已发生了很多变化。然而,当地村民仍然维系并重振着帝国晚期文化的核心要素,其中包括祖先崇拜、寺庙组织,以及和出生、婚嫁、死亡有关的复杂仪式。这些广东村民的生活为仪式所标记。因此,我个人对中国文化的理解是建立在长时间接触这些仪式和对其讨论的基础上。

解决中国文化一致性问题的另一个方法便是提出以下问题：什么使中国文化成为“中国的”？使人成为中国人的那些文化属性似乎与信仰、态度或共同的教义关系不大。与基督宗教世界不同的是，在中国从来就没有一个负责传播真理的、统一的宗教等级体系或教会。事实上，真理的概念很可能是一个受文化约束的概念，只有在西方话语中才有意义。<sup>[19]</sup> 在中国，最接近西方教会等级制度的是帝国的官僚机构，但是中国官员的数量相对较少，而且他们专注于良政善治，而非宗教信仰。

考察文化建构的过程，从汉和非汉的区别入手或许是最好的。中国人通常将其作为一种直截了当的二分法：一个人要么是汉人，要么不是汉人。这里的关键评判因素是：这些人是否被看作是“文”的。按，“文”字可译为文明、学识、高雅等意。在英语中，这种二分法可能被译为文明/开化的（civilized）和未开化（uncivilized）。顾名思义，汉人将自己视为开化的，而非汉人（如苗族、瑶族和壮族）视为未开化的。<sup>[20]</sup> 然而，从历史的角度来看，汉和非汉之间的区别从来都不是如此简单，尤其是在南方。<sup>[21]</sup> 与欧洲国家一样，几个世纪以来中国的人群在整体上经历了从非汉人到汉人的转变。<sup>[22]</sup> 近期在后毛泽东时代的改革浪潮中，某些已被认定为汉族的群体正在寻求恢复其非汉族身份。<sup>[23]</sup> 因此，这些标签纯粹是属于文化层面的，而非任何明显意义上的种族或生物学性质。

在此语境下，作为一个中国人意味着他要根据主导文化的规则行事，并被那些自认可以做评判的人——如邻居、地方官员或帝国官员判定为一个好演员。那么，何为游戏之准则？一个人如何成为中国人并且恪守其“中国性”？从普通人的角度来看，成为中国人就是要去理解并且接纳这样的观念：有一种正确的方式去践行那些和生命周期相关的主要仪式，即出生、婚嫁、丧葬和祭祖礼仪。正确地举行这些仪式是一种清晰而明确的途径，将文明人区别于化外人群。又或者在考量边缘人群时，将“熟的”区别于“生的”。<sup>[24]</sup> 换言之，使一个人成为中国人是实践而非信仰。

## 丧礼：一致性之中的差异

大量的人类学研究将焦点放在了中国的祖先崇拜和相关的丧礼实践上。<sup>[25]</sup> 在我自己的田野经验中，我参与了近二十次丧礼，目睹了数百次和死亡有关的仪式。和所有的民族志研究者一样，为了将这些材料整理成文，我开始把在广东人中看到的情况与中国其他地区的丧礼描述相比较（时间跨度在帝国晚期内）。显而易见的是，整个帝国丧礼的基本形式是相近的。当然，也有一些有趣的地区差异，但总的来说，所有中国人——自贫农到皇帝本人——践行着相同的丧礼仪式程序。<sup>[26]</sup> 这套行为程序或许可以被称作中国丧礼仪式的基本结构。钻研民族志的描述后，有可能区分出九项具体的动作。一场丧礼必须完成这些动作，这是判定仪式恰当与否的标准。这九项动作是区分开化和未开化仪式的标准。这里毫无含糊之处：一场丧礼要么按照中国的仪式程序来举行，要么就不按照。

简要概括起来，这九项动作为：（1）宣布死讯的哭丧，通常由女性来做，但并非绝对；（2）披麻戴孝；（3）替尸体作仪式性的沐浴；（4）将食物、冥币和物品传递给死者，通常是以焚化的形式；（5）设立牌位（这意味着死者必须有中文名字）；（6）在仪式化的语境中使用铜钱和银币；（7）以尖锐的笛音（译者按，唢呐）和锣鼓来标记仪式的过渡；（8）封棺；（9）出殡（在一支正式队列的伴随下，将棺材送离社区）。其中一些动作非汉人亦可能完成得很好，然而造就一场中国丧礼的正是这整套的仪式和独特的组合。<sup>[27]</sup>

在考虑文化整合的过程时，后两项动作是最值得关注的。中国的一个必要程序便是在出殡之前要将尸体密封在一具不透气的棺材里。封棺或许是这一系列动作中最戏剧性的，它是通过在棺材盖上敲钉子来完成的。当棺材被抬出社区的边界（通常以门或者墙为标志）时，所需的一系列

仪式行为便已完成。只要合乎仪式程序，一个人对死亡或死后世界的信念便显得不重要。愤世嫉俗者、不可知论者、无神论者与那些声称笃信这些行为灵力的人一同参加这些仪式。那些拒绝遵循公认程序的人有意识地将自己从社区中分离出来，从而退出主流文化。就这个方面而言，有趣的是，很多广东地区的基督徒设法依照公认的流程来举行仪式，即便丧礼的口头和文字部分符合基督教的期望。

毫无疑问，大多数中国人共有的深层信仰系统的确支撑着这一程序的核心因素。很多人认为，在社区出殡前，肉体 and 灵魂的分离会导致灾难，所以丧礼的其中一个目的便是保证这两者在一起。因人们认为死者的灵魂是善变且迷失方向，对在生者具有潜在的威胁，因而丧礼还被认为对死者的灵魂有控制和安抚的作用。与这些信仰紧密相连的观念认为生者与死者处在一个可交换的网络中，以食物、金钱及货物向彼世的转移为象征。作为回馈，生者期望在此世得到护佑，包括运气、财富和后代。

尽管这些信仰很重要，但在老百姓的话语中，对以正确顺序举行仪式的焦虑比对于意义或象征的讨论更为重要。然而，这并不意味着在实践中无差异。只要这些动作在准许的程序中完成，仪式表述中就存在着多种差异性。例如，在我所研究的两个广府人村落中，沐浴和封棺表现得非常不同，虽然仪式的整体结构是一样的。

此中蕴含的是中国人对于文化整合的天赋：此系统的总体结构在保持一致性的基础上允许存在很大的差异性。最终处理遗体的仪式为此原则提供了的绝好例子。一旦密封的棺材按照公认的方式送出社区，送葬者便可自由地依据地方风俗处理遗体。在中国，不存在一个放之四海而皆准的葬礼结构。

因有关中国葬礼习俗的研究成果稀少得令人吃惊，所以我们的资料大多来自南方，特别是广东、福建和台湾。有趣的是，在这些地区里实行二次葬的人们也已接纳了标准化的丧礼。在二次葬中的初葬是将棺材放置大约 7 至 10 年，紧接着是将骨头取出，将其放置于大陶罐中并最终二次葬在永久的墓中。<sup>[28]</sup> 中国丧礼中对于遗体的最基本要求是将遗体保存在非常坚实密闭的棺材中，这与二次葬的要求是迥然相反的：鉴于二次葬需将未受污染的尸骨回收与再葬，所以把遗体首选放在通风的地方以让其快速腐烂。

鉴于规定的合乎体统的丧礼在棺材送出社区时已经结束，中国南方的农民们在遵循标准的丧礼时并无困难。在台湾北部，村民们有时候在下葬之前用斧子去敲击棺材尾部。在台湾的另一些地区，仪式专家会受雇到坟墓边为棺材钻洞。<sup>[29]</sup> 广东（包括香港）的广府人和客家人在棺材落葬之前会破坏棺材周边的封口。当然，所有这些实践都旨在加速尸身的腐烂；因此，对于尸骨，棺材变成了一个便利的容器，而非最后的安息地。

帝制晚期的北方没有实行二次葬。实际上，北方人时常抵触南方的习俗。在多数情况下，笔者曾目睹北方的精英在得知广东人使用骨灰罐的目的后大惊失色。然而北方人也做一些让南方人吃惊的事，例如为了等待配偶或父母的去世而不将棺材入葬，这样的停灵有时候会持续几十年，他们要通过同时下葬让家人重聚。<sup>[30]</sup>

在四川的边界地区，自视为汉人的民众并不埋葬死者，而会将棺材放置在山边洞穴构成的家族墓穴中。<sup>[31]</sup> 在山西，很多人依然按照传统的方式埋葬死者：在黄土中挖一个大坑并在北壁刻一个壁龛。随后，棺材被放置在壁龛中并用土将坑填满。整个程序需用十天时间，且在此其间举行复杂的仪式。<sup>[32]</sup> 即使这样简略的调查也能清楚地显示，中国没有一致性的葬礼形式。

南方汉人（例如广府人、客家人、福建人）的二次葬情状告诉我们一些关于中国人共同文化认同建构的重要信息。毋庸置疑，这一风俗在历史上与该地区非汉人（精确的说是前汉人）文化的紧密互动有关。骨肉分离的二次葬模式亦见于东南亚的高原地带并延伸至婆罗洲和新几内亚。<sup>[33]</sup> 不知何故，在中国南方漫长的汉化历史中，本土的葬礼习俗似乎已经被改造，并被纳入汉人文化的版本。<sup>[34]</sup> 这并不是说二次葬就只是作为此前族际交流的残余。丧葬仪式深深植根于

中国各地地方亚文化的政治经济之中。例如，它们与财产和土地所有权的概念紧密相连。相应地，葬礼实践的变动自然意味着对地区权力结构合法性的威胁。

鉴于其政治上的向心性，尸体处置仪式的意义当然在于在追求文化一致性的过程中从未被重新协商或修改过。将葬礼排除在指定的死亡仪式列表之外，这可视做对族群和地区敏感性的隐性迁就。这很可能是帝国官员和士人有意识的政策的结果，因为任何试图控制葬礼实践的尝试都必然付出灾难性的代价，而且不可能强制执行，正如政府在 1950 至 1960 年代所发现的那样。相比之下，遵循标准的葬礼程序并未对权力关系的结构产生实质性的影响。这些仪式很容易适应特殊的需要（正如近现代基督教的调整所证明的那样）。那些在丧礼中选择不遵从标准程序的人会被标记为异类，甚至被视作危险的教派人士。

因此，中国的文化系统允许自由地表达地方多样性，而这些地方多样性在外人看来恰恰是杂乱无章的。特别在仪式方面，它给予了地区和亚族群文化极大的展演空间。这个系统极其灵活的让那些自视为中国人的人在可以有组织地参与一致性的、向心性文化之余，亦能展示他们地方或区域的独特之处。

帝国当然密切地介入到丧礼的标准化，但它永远不可能强加一个完全统一的结构给如此庞大而复杂的社会。这需要更巧妙的手段。诸多证据表明，帝国官员在整个帝国范围内致力于推广标准化的丧礼和服丧习俗，<sup>[35]</sup> 在婚嫁仪式方面也是如此。<sup>[36]</sup> 公认的规范被记录在册，即便是帝国最小的乡镇都能轻易获得。<sup>[37]</sup> 鉴于我们所了解的晚期帝国权力的分配，地方精英很可能以身作则，在其所辖社区赞同公认习俗并鼓励仪式正统实践。那些不被认可的行为便被逐渐地压制或者调整为符合中央的模式。<sup>[38]</sup>

这也许是标准仪式结构的叠加机制，但是我们对于其接受过程仍然知之甚少。我们现在看到的标准化究竟是政府发起并运作了几个世纪的社会机制结果呢，还是普通民众自愿接受的结果？我们有必要去假定这些过程是互斥的吗？显然，一定有强大的动因促使不同阶层和地区背景的人在标准化仪式的文化建构中相互协作。毫无疑问，我们在回答这些问题前尚需做许多工作。然而，比较清楚的是仪式实践在起主导作用，而非信仰。这使得帝国当局、地方精英与普通农民可能就丧礼的适当形式达成一致。

因此，成为中国人的过程不涉及对公认教条的皈依，也不牵扯对一套宗教或观念的信仰。就其实质而言，成为中国人，依靠的是其行为，即表现得像个中国人。或许，文化转型业已完成，其最明显的标志是以公认的方式去践行核心仪式。

依据中国准则进行文化游戏的利害关系的确非常大。它决定了一个人被视为帝国臣民或仅仅是受害者之间的区别。帝国当局对那些在文化上保持独立的人总是怀有深深的怀疑。帝国扩张最常见的手段是对非汉人群进行汉化。取决于历史情境，要么以通婚的方式逐步吸纳，要么通过政治统治强制同化。<sup>[39]</sup> 在南方，非汉人很少抵制，其中的大多数在一千年的时间里要么被汉化，要么被消灭了。然而，北部和西部却是一副迥然不同的图景。中国文化在那里的高地和草原上遇到了对手。甚至在今天，边疆的非汉族群还在激烈地抵制被汉化。

越南和朝鲜也与这个讨论相关，尤其是这两个社会的丧礼颇类似于中国九项动作构成的程序。<sup>[40]</sup> 按汉人规矩来举行仪式，使越南人和朝鲜人在汉人的眼里成为“开化”民族，但因为他们生活在中央帝国的边界之外，所以并未被归类为汉人。因此，地理来源是确定一个人是否为纯粹中国人的一个重要评判标准。很多海外华人谨慎地保持着传统仪式，从而将自己区别于非华人的邻居。中国性（Chineseness）的定义同样依据这样一种观点：在一定的历史时期，越南和朝鲜作为附属国与中国保持关系，以朝贡的形式向中国的帝王表达敬意。因此，中国的官员很可能把越南人和朝鲜人视为中国的臣民，但出于政治考量他们只算是次等子民。<sup>[41]</sup> 越南人和朝鲜人如何看待（并且持续这样认为）他们自己则是另一回事。<sup>[42]</sup> 然而，这两个社会的丧礼从根本上是中国式的，有力地证实了中国文化的支配力。

## 行为对信仰：宗教实践的标准化

即便那些明确属于汉人的民众也不得不遵循主流文化的规则。特别是普通民众，他们对未经帝国官员认可的异端崇拜（heterodox）或边缘宗教持谨慎态度。一旦涉足教派活动，就很可能招致整个家族被铲除或流放的命运。<sup>[43]</sup>

国家对教派宗教的政策之有趣之处在于，它强调行为而非信仰。那些没有被转化为政治行为（以崇拜组织、朝圣和节庆的形式）的信仰不会引起即刻的关注。因此，和他们的欧洲同行相比，中国官员较少把精力放在调查边缘宗教（fringe religion）的信仰系统上：会触怒皇帝的是信众的行为，尤其那些反国家的行为。正如杨庆堃（C. K. Yang）所观察到的那样，“大量的经验事实表明，传统上和异端对峙的主要动因是出自实际的政治考虑，而非哲学或神学上的异见。可以说，儒教（家）与其他教义或者信仰在中国古典文献中不存在纯粹宗教上的论辩。”<sup>[44]</sup> 姜士彬（David Johnson）最近在有关仪式戏剧的研究中，更有力地指出了这一点：“对于官员来说，那些异端最显著的迹象不是教义上的，而是行为上的。如果崇拜者变得狂喜或狂热，或强烈的情绪被鼓动起来，抑或是人们展现出非凡的虔诚，那么（国家）官员很可能要介入其中。”<sup>[45]</sup>

普通村民通过这样的方式谨慎行事：遵循公认的婚嫁和丧礼模式，并为朝廷认可的神明建庙。我们今天在香港和珠江三角洲地区看到的大多数庙宇供奉的都是官方认可的男性神和女性神。在帝国晚期，过度关注官方祀典之外的神是很危险的。<sup>[46]</sup> 受优待的神明，即那些被认为对朝廷有贡献的神灵，与官员一样被赐封并加官进爵。

天后（粤语发音为 Tin-hau）是华南地区最受欢迎的神明之一。事实上，这个女神的显赫封号是 1737 年由乾隆皇帝授予的，以表彰其对朝廷官员镇压海盗的协助。<sup>[47]</sup> 在台湾，天后被称为妈祖，被广泛认为是台湾文化认同的象征。<sup>[48]</sup> 中国沿海的天后崇拜从南方的海南到北方的威海卫，这个女神与守护海洋及海岸安全相联系。地方官员积极地推崇天后信仰，将其作为加强国家控制，以及压制那些具有竞争力的非祀典神明的方式。至了 1850 年代，天后和少数几个被国家认可的神明一起，有效地取代了数以千计仅在地方社区有影响力的神明。关于这一宗教标准化过程，已在其他文章详加论述。<sup>[49]</sup>

关于中国宗教很重要的一点是，朝廷并没有去试图将信仰合法化。官员最关切的是祭祀本身是否合乎礼法，这直接反映在他们对寺庙修建和节日庆典的观察上。只要人们在认可的庙宇中祭拜，他们便可以随心所欲地去信奉庙里的神明。例如，在广东乡下地区对于天后的信仰就常常令人感到困惑的，且经常相互矛盾：对地方官员来说，她是有教化行为的象征——顺从的、国家准许的行为；对于地主和商人阶层来说，她是社会秩序的捍卫者；对于自耕农来说，她是宗族支配权的捍卫者；对于恭顺的佃户来说，她是穷苦人的保护者；对于渔民和海盗而言，她承诺平息危险的大海；对所有阶层的女性而言，她是赐予子嗣的生育女神。这些只是天后的几种集体表征。文献资料显示，天后在帝国晚期还有许多其他身份，其中有些是接近于异端的。<sup>[50]</sup> 但是，帝国官员并不关心这些精神构建，他们在乎的是人们选择敬拜哪些神明，而不是人们对这些神明的看法。国家强调的是形式而非内容。在中国宗教中，（国家）从未尝试去推行一套标准化的信仰。

这似乎是考虑一些跨文化比较的好办法。通过阅读可知，欧洲基督教的历史在很大程度上是一部改变信仰的历史。或者更确切地说，它是一部因对正统信仰有分歧而导致分裂的历史。当然，这是对宗教改革运动及其后续发展的一种简单化看法。但总而言之，欧洲社会似乎总是非常重视正确的信仰，而对仪式形式较少关注。<sup>[51]</sup> 这是一个侧重点的问题。显然，正统行为（orthopraxy）在基督教的传播和流布中扮演着重要的角色。尽管如此，这和中国宗教系统形成鲜明对照：后者强调仪式的形式，几乎到了排除标准化信仰的地步；欧洲的宗教系统则在不同时期均强调仪式和信仰，并大力强调真理和铲除异端。

有关基督教圣餐礼的无休止的争论就是一个很好的例子。分歧集中在行为的意义上，而这又反映了不同的信仰。<sup>[52]</sup>从这点来说，中国没有类似的情形。中国帝国官员和农民对祭祀的讨论主要关注的其恰当的形式，而很少关注祭祀的内在意蕴。<sup>[53]</sup>在中国的语境中，行为合乎体统才是重要的。

印度教的宗教传统展现了另一种有趣的对立。在英国殖民统治之前，南亚并没有一个中央集权的国家系统；的确，正如沃什布鲁克（David Washbrook）所言，作为政治和文化实体概念的“印度”（India）直至殖民时代较晚的时候才出现。<sup>[54]</sup>它最初由英国人提出，后来是由受西式教育并致力于民族建设的南亚人提倡的。<sup>[55]</sup>相比之下，中国国家权力的政治现实反映在“中国”（中央帝国）这个意味深长的概念上。这个概念很早（尚存在争议）就被居住在国境之内的每个人所接受。中国的农民并不需要现代精英去提醒：他们共享着一个伟大的文化传统，并且都是这个中央集权国家的子民。

此种国家认同的差异亦反映在仪式中。与中国不同，印度次大陆并没有一套标准化的仪式来标注人生大事。即便我们将分析限定在印度教的人群，其与中国的差异也是巨大的。例如，在丧礼中，印度教教徒的仪式并不遵循一套足以将他们区别于其他族群或宗教传统的标准。换言之，印度教仪式不存在基本的结构，不同的族群（*jati*，亚种姓）以不同的方式举行丧礼，其差异性大于相似性。<sup>[56]</sup>显然，婚礼的情况也是如此。

因此，不是正统行为将信奉印度教的印度整合为一个一致性的文化。那么，正统信仰（*orthodoxy*）呢？这里也有严重的问题，因为次大陆既没有一套标准化的宗教信仰，也没有一贯的信条。当然，相对于国家祀典，这里存在一个普遍认可的男性和女性神明的集合，其中的神明被印度教以不同的方式供奉着。<sup>[57]</sup>但是，关于这些神明的信仰却千差万别，亦无任何国家机构负责调控信仰。

路易·杜蒙（Louis Dumont）及其追随者提出，印度社会的一致性可见于观念和价值领域，特别是那些有关肮脏、洁净和社会等级制度的意识形态。<sup>[58]</sup>《印度社会学专稿》（*Contributions to Indian Sociology*）的前几期中便有一场至今仍著名的辩论：杜蒙和鲍考克（David Pocock）认为，印度的一致性明显地表现在“种姓制度只存在于印度，且遍布印度的每个角落”。再者，“高级的、梵语文明的存在和影响无疑证明了印度的一致性。”<sup>[59]</sup>在贝利（F. G. Bailey）看来，杜蒙和鲍考克<sup>[60]</sup>在寻求一致性的深层结构时，“通过抽绎出一致的元素来理解‘民众观念中明显的矛盾’”，但这不是社会学家和人类学家应该做的事。因此，对于贝利和另一些批评者而言<sup>[61]</sup>，种姓的意识形态并非将印度社会整合起来的普适性粘合剂。以中国的角度来看这场论辩，我们得到了这样的结论：印度可能拥有现代民族国家的正式机构，但是它缺乏构成一致性文化的基本要素。

## 是什么整合了中国？

最后，回到我最初的问题：是什么在这么多世纪的时间里整合了中国？其中一个一致性的因素是国家的权力和弹性。中国这个概念意味着一个复杂的官僚体制和一个帝国中心。另外一个因素是共同的书写系统的叠加，使不同汉语方言的受教育者可以相互交流，从而参与到共同的民族文化中。同样重要的是中央货币体系和全国性重要商品市场的兴起。所有这些构成要素皆为至关重要，但单凭它们本身并不足以产生和维系一致性的文化传统。中国人是如何知道自己是“中国人”的？换言之，是什么样的社会过程在帝国晚期促成了一个整合文化的建构？

在我看来，这就是一个建构，一个社会和意识形态层面的创造。我们称之为“中国文化”的东西是一个幻象，是由形式和实践构成却又没多少内容的外观。在此语境中，“内容”便指的是西方世界中那一套一致性和内在一致的信仰和态度。“形式”即我们心中所谓的外在表现，它由

公共行为、集体行为和标准化仪式所呈现。在欧洲的传统中，重内容轻形式已经蔚然成风，尤其是把信仰当成整合文化的炼金石。这显然是一种欧式的文化和民族认同观。

中国文化整合的方式可以追溯到儒家的《论语》，甚至更早<sup>[62]</sup>。根据多种阐释，儒家的核心主题便是知行合一，正确的观念出自适当的行为。<sup>[63]</sup>在这个意义上说，正统行为为本，正统信仰为末。儒家关于秩序的核心观念是“礼”，它被史华慈（Benjamin Schwartz）界定为“所有那些‘客观的’行为规定，无论是否包括仪式、庆典、礼节或是一般举止。”<sup>[64]</sup>儒家对礼的态度和文化建构相关：遵循正确的形式可以确保一个人在文化游戏中文明行事，而这样一来，他便成为了中国人。

并不奇怪的是，这里呈现的中国文化图景来自广东村民。我的文化老师对于儒家和朱熹的教义知之甚少，却对“礼”（粤语发音为 *laih*）知道很多。村民在日常交谈中使用这个词汇，每天都可以听到几十遍。对他们而言，这不是一个抽象的、哲学的概念，而是一个普通的、世俗的观念，而且有具体的指涉，常被提到的有丧礼、婚礼和祖先祭礼。这个词渗透到了人们关于社会活动的讨论当中。对一个人来说，最糟糕的评价莫过于“无礼”（*mouh laih*），这意味着放肆、粗鲁和未开化。

在广东乡村的语境中，“礼”最好译成“恰当的形式”（*proper form*），它与正确的行为密切相关。在当地人看来，恰当地举行仪式便是遵循它的礼。丧礼和婚嫁皆有公认的形式（礼），而偏离这一形式便会引起极大的担忧。老人们常伫立在丧礼一旁，如鹰般警惕地确保仪式合乎体统。当偏离标准的仪式实践时，他们会毫不犹豫地呵斥或表达不满。广东丧礼中的礼生（或仪式专家）是公共仪式的编导，他们告诉人们应该站在哪，怎样入座，何时恸哭，该吃什么，向谁打招呼，何时离开。<sup>[65]</sup>如果仪式做错了或者没有在规定时间内完成，那么灾难便接踵而至，这不只是对死者家属，而且是对整个社区而言的。

因此，村民对仪式合乎体统与否极为关切，这并不是简单的审美或个人偏好的问题。它是维系宇宙的粘合剂。无礼则乱，乱是另一个对大多数普通中国人有着具体所指的概念。在广东乡村，“乱”让人联想到匪盗、饥荒，以及社会崩溃的极端象征——吃人。珠江三角洲的村民之间流传着大量的民间传说，主要是关于朝廷军队在当地社会崩溃时为重建秩序而进行的神话般的屠戮。<sup>[66]</sup>其中的信息很明确：那些偏离公认仪式和行为规范的人会遭到最骇人的报应。

但这并不是说广东的乡民是鹦鹉学舌，只会生搬硬套却对仪式不甚了解。他们也不应该被视为任由国家官员的习俗之弦操纵的傀儡。强调正统行为而非正统信仰对社会各个阶层都产生了深远的影响。这使得中国在一定程度上保持了文化的一致性，这在其他大型农业社会是无法做到的。我所勾勒的文化建构过程由所有中国人积极参与，不仅包括士大夫，还包括农民、匠人、商人和工人。例如，有证据表明，帝国官员被迫去接受、调整和收编那些源于农民的丧葬习俗。<sup>[67]</sup>当代所见的中国标准丧礼似乎是永恒的，但实际上是古代和近世仪式的融合。<sup>[68]</sup>普通民众，比如我那些粤语报告人的祖先，以及包括皇帝本尊在内的任何其他人士，他们相同程度地参与了这个融合的创作和推动过程。

## 余论：当代中国的仪式形式与文化一致性

1950年代末开始，中国国家开始推行殡葬改革，在丧礼方面移风易俗，并改革安葬方式。不过，相当多的证据表明，帝国晚期风格的丧葬风俗在中国乡村依然普遍，并且近期的经济改革已经刺激了仪式活动的复兴。<sup>[69]</sup>怀默霆（Martin Whyte）已经提及，在后毛泽东时代的中国，城乡生活方式的差异日渐增大，这主要反映在丧葬仪式和婚礼方面。<sup>[70]</sup>与在美中国留学生的访谈让我印证了怀默霆的观点：35岁及以下的城里人很少有直接参加传统婚礼或丧礼的经验，他们觉得这些是旧时乡村的封建（甚至是滑稽的）残余。<sup>[71]</sup>

同开篇一样，本章以一个问题作为结束：中国不再有一致性的一套仪式，这意味着它不再有一致性的文化吗？在过去，一直到1950年代，人们最重要的生活体验之一便是各种社会地位的人，无论是富人还是穷人、乡下人或城里人、官员抑或平民，他们皆依照相同的基本形式来举行丧礼和婚礼。一致性文化传统的消失是许多中国人，尤其是老一辈所关心的问题。因此，仪式在城乡之间的分化可能是中国文化改革的大势所趋。以新的仪式和一致性象征组合为基础的新文化会从旧文化中浮现出来吗？还是中国人已经改变了文化建设的基本原则，开始强调内在信仰和态度，而非外在形式和仪式呢？

所有这些，我们都将拭目以待。

#### 注释：

- [1] Victor Barnouw, *Culture and Personality*, Homewood, Ill: Dorsey, 1973, pp. 91-235.
- [2] 另见 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.
- [3] 例如, Ping-Ti Ho, "The Chinese Civilization: A Search for the Roots of Its Longevity," *Journal of Asian Studies* 35 (1976): 547-554.
- [4] Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study in Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957.
- [5] G. William Skinner, "The Structure of Chinese History," *Journal of Asian Studies* 44 (1985): 271-292.
- [6] Evelyn S. Rawski, "Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture," in David G. Johnson, Andrew J. Nathan, and Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, pp. 29-32.
- [7] 迄今为止，有关文化构建方式的讨论是美国人类学的一个主导性议题，参见 Clifford Geertz, *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980; Marshall David Sahlins, *Culture and practical reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1976; David Murray Schneider, *American kinship: A cultural account* (2nd ed), Chicago: University of Chicago Press, 1980; Allan Hansen, "The Making of the Maori: Cultural Invention and its Logic," *American Anthropologist* 91 (1989): 890-902; Jocelyn Linnekin, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity," *American Ethnologist* 10 (1983): 241-252.
- [8] 虽然存在着一些重要且为人所知的例外，他们之中的绝大多数为男性。女性角色在文化构建中的地位相对地未得到关注。
- [9] Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960, p. 225.
- [10] Patricia B. Ebrey, "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization," in Ebrey and James L. Watson (eds.), *Kinship Organization in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986; and Rawski, "Economic and Social Foundations."
- [11] John S. Furnivall, *Netherlands India: A Study of Plural Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1944.
- [12] 对历史学者而言，十九世纪中国国家权力的衰落是主要的问题。参见：Chu T'ung-tsu, *Local Government in China Under the Ch'ing*, Stanford: Stanford University Press, 1962; Philip A. Kuhn, *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 1970; and Frederic Wakeman, JR., *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966. 然而，这种衰落并未影响中国人的文化统一体；他们将他们自己界定为伟大文明的代表，与政治发展无关。
- [13] 参见，例如，Stanley J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual," *Proceedings of the British Academy* (1979) 65 (1981): 113-169.
- [14] Maurice Freedman, "On the Sociological Study of Chinese Religion," in Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual In Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 20.



- [15] Steven P. Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press, 1987.
- [16] 参见，例如，Maurice Freedman, “Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage,” in Freedman (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1970; Susan Naquin, “Marriage in North China: The Role of Ritual”, paper delivered at the Chinese Death Ritual Conference, Oracal, Arizona, 1988; Rubie S. Watson, “Afterward,” in R. S. Watson and Patricia B. Buckley (eds.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991; Judith A. Berling, “Orthopraxy,” in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. II, New York: Macmillan, 1987.
- [17] David G. Johnson, “Communication, Class, and Conciousness in Late Imperial China,” in Johnson et al. (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, pp. 56-58.
- [18] James L. Watson, *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975; Rubie S. Watson, *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- [19] See Chad Hansen, “Chinese Language, Chinese philosophy, and ‘truth’,” *Journal of Asian Studies* 44 (1985): 491-591; Mark Hobart, “Anthropos through the Looking-glass: or How to teach the Balinese to bark,” in Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality*, London: Tavistock, 1985; and Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience*, Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- [20] 近几十年来，在谈及非汉人的时候，中央政府已经不鼓励这一类词汇，如“番”和“未开化的”（没文化的，未开化的，野蛮的）。然而，在中国大陆和台湾依然可以听到这些词汇。
- [21] 关于汉瑶之间的互动，参见 David Faure, “The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta”, *Modern China* 15 (1989): 4-36.
- [22] Wolfram Eberhard, *China's Minorities: Yesterday and Today*, Belmont, Calif: Wadsworth, 1982, pp. 105-147; Herold J. Wiens, *Han Chinese Expansion in South China*, Hamden, Conn: Shoestring Press, 1954, pp. 130-226.
- [23] David Y. H. Wu, “Minority or Chinese? Ethnicity and Culture Change among the Bai of Yunnan, China,” *Human Organization* 49 (1990): 1-13.
- [24] 历史时期的普通汉人老百姓在谈及非汉人社区时常常使用烹饪的隐喻，参见 Susan Naquin and Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1987, pp. 127-128.
- [25] 为利于检索，参见 James L. Watson, “The Structure of Chinese Funeral Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.
- [26] 关于帝国的仪式，参见 Evelyn S. Rawski, “The Imperial Way of Death,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*.
- [27] 关于仪式元素的更多信息，参见 Watson, “Structure of Chinese Funerary Rites.”
- [28] Emily M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1973, pp. 163-219; 凌纯声：《东南亚的洗骨葬及其环太平洋的分布》，《中国民族学报》（台湾），第1卷，1955年，第25-42页；Stuart E. Thompson, “Death, Food, and Fertility,” in James L. Watson and Rawski (eds.), *Death Ritual*; James L. Watson, “Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society,” in Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- [29] 根据本人与 Emily Martin 以及 Stuart Thompson 的交流沟通，以及图片佐证。
- [30] Patricia B. Ebrey, “State Response to Popular Funeral Practices in Sung China,” in Patricia Buckley Ebrey and Peter S. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993; Susan Naquin, “Funerals in North China: Uniformity and Variation,” in James L. Watson and Rawski (eds.), *Death Ritual*.
- [31] 石钟健：《四川省悬棺葬》，《民族学研究》1982年第2卷，第100-118页。

- [32]在山西农村仍然遵行这个程序。（根据与 XU Xiaomin（徐晓敏）的个人沟通交流，匹兹堡大学，1988年）
- [33] Robert Hertz, *Death and the Right Hand*, 1907; reprint, New York: Free Press, 1960; and Peter Metcalf, *A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology from Its Rituals*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- [34]显而易见地，近代广东人和福建人的二次葬实践不仅仅是前汉人形式的简单复制。二次葬的中国模式无疑地在过去的几千年不断变迁——正如近代非汉人文化中那样。换言之，一个人不能期望在广东现存的少数民族中发现广东式的罐子葬。至于这种葬礼复杂性的起源，我们必须参考前汉人（pre-Han）文化或原型汉人（proto-Han）文化，它们滋养了近代的人群。W. L. Ballard 对南方中国人方言起源之理解提出了相似的分析，Ballard, “Aspects of the Linguistic History of South China,” *Asian Perspectives* 24 (1981): 163-185.
- [35] Ebrey, “Early Stages” (参见注 10); and Evelyn S. Rawski, “A Historians Approach to Chinese Death Ritual,” in James. L. Watson and Rawski (eds.), *Death Ritual*.
- [36] R. S. Watson and Ebrey, *Marriage and Inequality*.
- [37]例如，参见许舒（James Hayes）在香港的书店发现的仪式手册之清单，“The Popular Culture of Late Ch’ing and Early Twentieth Century China: Book Lists Prepared from collecting in Hong Kong,” in Johnson et al. (eds.), *Popular Culture*, p. 174. 这些出版物大多数是晚清及民国早期时候的。这种性质的手册经常以被称为家礼的著名文本为蓝本，通常归功于新儒家学者朱熹（1130-1200）；关于这些文本，参见 Patricia B. Ebrey, “Education Through Ritual: The Formulation of Family Rituals in the Sung Dynasty,” in John Chaffee and William Theodore de Bary (eds.), *Neoconfucian Education: The Formative Stage*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990. 有关适当丧礼和吊丧仪式的成文指南在中国有悠久的历史，始于公元前 5 至前 2 世纪编纂的《礼记》，以及公元前 3 世纪的荀子著作。亦可参见 Naquin, “Funerals in North China,” pp. 63-65, 有诸多丧礼手册。
- [38]关于标准化仪式专家的角色，参 Naquin, “Funerals in North China.”
- [39] Eberhard, *China’s Minorities*, pp. 105-147.
- [40]参见 Paul C. Dredge, “Korean Funerals: Ritual as Process,” in Laurel Kendall and Griffin Dix (eds.), *Religion and Ritual in Korean Society*, Berkeley: University of California Center for Korean Studies, 1987; Gerald C. Hickey, *Village in Vietnam*, New Haven: Yale University Press, 1964, pp. 123-132; Phan Ke Bihn, *Viet Nam Phong Tuc* (越南风俗), Saigon: N.P., 1915, pp. 42-52.
- [41] Alexander B. Woodside, *Vietnam and the Chinese Model*, Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- [42]我非常感谢 Hue-Tam Ho Tai 与我讨论关于这些问题及提供关于越南丧礼的参考资料，包括在脚注 40 中所引 Phan 的《越南风俗》一书。当然，关于我的观点，她不承担责任。
- [43] Susan Naquin, “Two Descent Groups in North China: The Wangs of Yung-p’ing Prefecture, 1500-1800,” in Ebrey and J. L. Watson (eds.), *Kinship Organization*, pp. 238-239.
- [44] C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 193.
- [45] David G. Johnson, “Actions Speak Louder than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera,” in Johnson (ed.), *Ritual Opera, Operatic Ritual: “Mu-lien Rescues His Mother” in Chinese Popular Culture*, Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1989, p. 25.
- [46] C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 144-165.
- [47]有关天后的封号，参见 Judith M. Boltz, “In Homage to T’ien-fei,” *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 211-232; and Von Bodo Wiethoff, “Der Staatliche Ma-tsu Kult,” *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 116 (1966): 311-357.
- [48] Donald R. Deglopper, “Religion and Ritual in Lu-kang,” in Wolf, *Religion and Ritual* (参见注解 14)。
- [49] Prasenjit Duara, “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War,” *Journal of Asian Studies* 47, 1988: 778-795; James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou (Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960-1960,” in Johnson et al. (eds.), *Popular Culture*.
- [50]这些讨论参见 James. L. Watson, “Standardizing the Gods.”

- [51] Talal Asad, "Mediaeval Heresy: An Anthropological View," *Social History* II (1986): 345-362.
- [52] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol.1, London: SCM Press, 1952; Charles Gore, *The Body of Christ: An Inquiry into the Institution and Doctrine of Holy Communion*, London: Murray, 1901; A. M. O' Neill, *The Mystery of the Eucharist*, Dublin: M. H. Gill, 1933.
- [53]当然也有例外，在大多著名的僧侣中，魏乐博（Robert Weller）在有关台湾宗教的研究中阐述了这点，参见氏著 *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Seattle: University of Washington Press, 1987, pp. 110-124. 然而，重要的是，他所研究的佛教专业人士不会将其对仪式实践的阐释强加给普通百姓。
- [54] David Washbrook, "Gandhi and the Creation of 'India'," paper presented at Fairbank Center, Harvard University, 1987.
- [55] Bernard S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India," in Eric Hobsbawm and Terrence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- [56]这些观察基于与 Chris Fuller、Jonthan Parry、Stanley Tambiah、David Washbrook 等人的讨论。有关印度教社区的民族志回顾证实了这一点；这与中国的民族志数据呈现出极大地差异，正如 James. L. Watson 讨论的那样，"Structure of Chinese Funerary Rites."
- [57] C. J. Fuller, "The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy," *Man* 23 (1988): 19-39; McKim Marriott, "Little Communities in an Indigenous Civilization," in Marriott (ed.), *Village India: Studies in the little Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1955; and M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs in South India*, Oxford: Clarendon, 1952.
- [58] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- [59] Louis Dumont and David Pocock, "For a Sociology of India," *Contributions to Indian Sociology* I (1957): 9.
- [60] F. G. Bailey, "For a Sociology of India?" *Contributions to Indian Sociology* 3 (1959): 90
- [61] Steve Barrett et al., "Hierarchy Purified: Notes on Dumont and His Critics," *Journal of Asian Studies* 35(1976): 627-646; Richard Burghart, "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia," *Man* 18 (1983): 635-653; and Pauline Kolenda, "Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus," *Journal of Asian Studies* 35 (1976): 581-596.
- [62] K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 101, 108; David N. Keightley, "Archaeology and Mentality: The Making of China," *Representations* 18 (1987): 166.
- [63]对于此问题的进一步讨论，参见 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972.
- [64] Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 67.
- [65] James L. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society," in J. L. Watson and Rawski (eds.), *Death Ritual*.
- [66] James L. Watson, "Waking the Dragon: Visions of the Chinese Imperial State in Local Myth," in Hugh Baker and Stephan Feuchtwang (eds.), *An Old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*, Oxford: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 1991.
- [67] Ebrey, "Early Stages" (参见注 10), pp. 20-29.
- [68] Rawski, "Historians Approach" (参见注 35).
- [69]基于我在广东、江苏和山东所进行的民族志调查(1985-1990); 也可参见: Parish and Whyte, *Village and Family*, pp. 265-266; and William R. Jankowiak, "The Soul of Lao Yu," *Natural History* 97 (1988): 4-11. 孔迈隆 (Myron Cohen) (个人联系) 报告说, 在他 1986-1987 年在河北乡村调查时, 那里依然在践行着这种帝国晚期的丧礼传统。1987 年夏天 David Wu (个人联系) 在浙江注意到满是丧服的传统丧礼, 这 1991 年和阎云翔在黑龙江看到的相似 (个人联系与照片)。
- [70] Martin K. Whyte, "Death Ritual in the People's Republic of China," in James. L. Watson and Rawski (eds.), *Death Ritual*.
- [71]访谈于 1984-1988 年在匹兹堡大学进行。

## 【书 评】

# 评《民族国家》：古代到底有没有民族和民族主义？

郑 非

<https://news.sina.com.cn/o/2019-09-06/doc-iicezueu3826195.shtml>

2019年9月6日 澎湃新闻，本文原发于《上海书评》

### 一、

我研究的方向之一是族群政治（Ethnic Politics）。在这个领域，有一个很有意思的现象是，“族群政治”这个词（或相关词汇、概念），似乎从来没有出现在古典著作之中。遍翻古代著作，论及何为政治，谈的都是上下或阶级关系——柏拉图只谈阶级，无论是论及政体类型的划分还是城邦社会的构成都是如此。而在亚里士多德笔下，蛮人只配用作奴隶（《政治学》有若干章节为之辩护），外邦人则与荣誉无缘（寥寥几笔）。至于罗马人，帝国境内虽广行万民法，公民权一体均享，却也没有人将族群视为重要的政治单位，需要在国家结构上做出调整来适应。相应的，历来的斯多葛派学者都以世界公民自居，对地区、族群的政治差别漠不关心。中世纪的思想家，承罗马余绪，视天下如一，在上帝面前人人平等，似乎也没有国族之念。要迟至法国大革命前后，对一国内若干族群如何相处的思考才开始浮现在西方思想舞台上。在中国也是一样，诸子百家似乎对这个问题均不感兴趣，例如儒家所谓家国天下，是不按族群边界来设定的。

既然人生而有群，那么为什么古代思想家对如此醒目的事实视而不见呢？一个自然而然的答案是：这不大可能是因为古代思想家漠视现实，而极有可能是当时的现实不会让古代思想家起这个心思。因为人虽然成群，但在人类历史的很长一段时间里，族群关系在政治上的意义并不大。这大概是由于近代以前人类社会一般来说阶级分明、社会组织散漫，人们的阶级意识要比族群意识强得多，族群很难作为政治单位起作用，也就很难成为动员、压制或根除的对象。对很多人来说，统治就是统治，跟谁来统治、谁被统治关系不大——统治者不在乎统治对象是异族、本族，都是自家财产，不需要厚此薄彼。被统治者也不在乎，谁来也要纳皇粮。因此，异族君主称王为帝，中外都不是什么稀罕事。

不独我，凡认为民族是一个现代创造物的学者大致都这样认为，即，近代以前的国家是“族群盲目”的，族群有政治意义，是近代民族主义出现以后的事。

在一个偶然的情况下，荷兰莱顿大学的杜弘睿（Jeroen Duindam）教授向我推荐了阿扎尔·盖特（Azar Gat）和亚历山大·雅各布森（Alexander Jakobson）合著的《民族国家：政治民族与民族主义的漫长历史与根源》一书<sup>1</sup>，说，“你们的这种想法可能都是错误的”。

在该书的一开头，作者就自陈自己是所谓的“原初主义者”（那些认为民族作为一种现实和情感，从古代就有的人）。在民族主义这个问题上，原初主义与现代主义者之间的论争已经不是一次两次了。这次，盖特和雅各布森带着新的武器上了老战场。

作者首先承认，民族并不是从来就有的，而是在历史的某个点上被构建出现的，因此他们并不是那种死硬的原初主义者。但是，民族及民族主义的出现也要比现代社会更早。他们断言，在

---

<sup>1</sup> Azar Gat, Alexander Jakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, 剑桥大学出版社 2013 年 2 月出版。

历史上，族群一直是一个高度政治化的单位。当然，他们也承认前现代的民族并不像现代民族那么紧密地跟国家结合在一起，但是他们也会因为共同的血缘或文化联系而展开政治合作。

作者认为，在历史上有三种国家形态——小国家（城邦），国家和帝国。无论在何种国家形态中，族群都是一个重要政治因素：城邦国家通常是由单一族群构成的，具有较高的内部凝聚力，“族群”和“人民”合一。而较大的国家也往往是以一个核心族群为基础进行扩张的，国家在建立之后，也往往通过各种措施实现其臣民的同质化——作者反问道，国家为什么要这么做，难道不是因为建立统一的身份认同有助于国家的统治吗？在帝国中，族群也有政治意义，权力关系和利益分配往往向某个特定族群倾斜，而帝国的统治也往往依赖的是某个核心族群，帝国内的族群关系也会呈现出某种等级状态。

作者也认为，学者们可能高估了古代社会的阶级分裂与社会隔离程度，从而低估了共同族群情感深入社会的程度。首先，在古代国家里，官方语言常常会扩展到整个国家，打压甚至完全根除地方语言（地方上的老百姓不一定要学会识别官方文字才能学会官方语言，即使是文盲也会有故事、戏剧可听）；其次，宗教、神话也会渗透到最偏远的乡村社区，成为前现代的“想象的共同体”中最强大、最普遍的大众媒介（本尼迪克特·安德森提出，是印刷术创造了大规模的共同文化网络，从而塑造了想象的共同体，盖特认为，宗教也能做到同一点）。这样，共同语言和宗教，就成为了形成共同民族认同和团结的主要工具。所以，前现代的人民还是会有一定的共同体感，并不会以完全冷漠的态度来看待国家政治（作者也批评所谓的现代主义者是在用“全有或全无”的阳光看待古代世界，抹杀古代人民的政治能动性）。当外敌入侵的时候，往往会出现民众的自发反抗，当抵抗失败之后，外国统治者也常常会极力塑造自己的本土形象，都是这种共同体感觉的体现。

总之，作者说道，“血缘文化认同、团结与合作，包括其民族形式，深深植根于人类心灵，是人类历史上最强大的力量之一”。

## 二、

盖特的这些批评确实能颇中要害。现代主义者认为古代普通老百姓在政治上冷淡，没有共同体感与行动的说法确实是一个过分简单的论断。如果细察历史，确实能发现若干异常之处。

比方拿中国来说，尽管在很长一段时期里这样一种观念都很流行——入华夏，则华夏之。能行中国之法，即为中国之主，也就是说只要外族接受中华文化，就愿意接受异族统治（这被称作文化至上主义），但同样在很长的一段时间里，“夷夏之辨”“夷夏大防”也都是存在的，这说明当时的人们还是承认华夷之间的种族划分具有某种政治意义。姚大力先生在《中国历史上的民族关系与国家认同》一文中就批评人们把“文化至上主义与无论何种形式的国家观念都置于互相对立的位置。好像中国这样一个有两千年君主专制统治历史的国家，居然一直不存在国家观念和 国家认同”<sup>1</sup>。

姚先生明确指出，十世纪中叶以后建立的辽、金、元、清等王朝同过去的北族王朝很不一样（过去的北族王朝都认同并依赖汉文化资源），是真正的“征服型”王朝，“它们都……将一大部分汉地社会纳入自己的版图，同时始终把位于内陆亚洲或其伸延地区的‘祖宗根本之地’视为领土构成中的重要部分，把它当作自身族裔和文化认同的珍贵资源”。姚先生指出，在征服型北族王朝中有更显著的族裔本位主义——蒙古人在统治初期曾试图建立一种具备族裔歧视性的政治和社会结构，以后在地方行政长官设置上也有意识的让蒙古人、色目人和汉人相互牵制，清朝则实行满汉双员制，都可以看成这种族裔本位主义的体现。在另一方面，面对元、清这样的征服

<sup>1</sup> 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，三联书店 2018 年版，第 9 页。

型王朝，汉地的反抗也格外激烈，以至于有些学者认为，宋朝是“原民族主义”（proto-nationalism）的萌发时期。姚大力先生虽然觉得此说太过（他认为宋、明末之际的反抗主要还是王朝本位的），但他也承认“将敌对一方异于汉人的族属特性视作‘野蛮’和对文明世界的腐蚀与威胁，这样的情感和见解无疑是存在的”<sup>1</sup>。是依附于王朝忠诚观念的一种“伴生性原民族主义”（为什么是伴生性的？因为新的王朝一旦统治稳固，这种情绪就会大面积消退）。

应该公正地说，在中国历史上，王朝忠诚、文化至上主义和某种族群共同体感觉应该是同时存在的。这点在元末明初时期就体现得特别明显，比如朱元璋曾经高呼口号：“驱除胡虏，恢复中华”，又说：“概念生民久陷于胡，倡议举兵，恢复中原。”但之后他也说：“元虽夷狄，然君主中国且将百年，朕与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，与朕何预？”即说自己是元的继承者而不是反叛者。过去我们都说这是朱元璋坐稳宝座之后“屁股决定脑袋”，这固然是事实，但也同时说明了这几种观念确实同时存在，只待取舍。

在世界上其他地方，往往也能看到某种族裔情绪的历史痕迹。最明显的一个例子就是古典希腊城邦中的国家奴隶制现象。比如在斯巴达城邦中，斯巴达人是主人，被其征服的希洛人则整体成为国家奴隶阶层。这种明显的族群隔离/歧视与压迫，是同斯巴达人政治生活高度的集体主义性质联系在一起。格林菲尔德也说过，英格兰民族主义情绪可以从十六世纪的前三十年就可以清晰地观察到，而“独特的法国认同，即成为法国人的那种意识，在它被重新阐释为民族国家的认同之前，已经存在了好几百年，虽然它只限于狭隘的精英圈子内”<sup>2</sup>。

人类从自古以来就能体验到族群共同体感觉从理论上说得通。比如，社会认同理论指出，只要个人意识到他（她）意识到自己被分在某一个类别之中，就会自然而然的产生某种“我群”的感觉，对其所在群体有更多正面评价，对外群体相对来说就有更排斥的心理<sup>3</sup>。族群自然也不例外，只要有合适的信息环境提醒到个体存在族群身份区分，那么就可以预期他（她）对其所在的族群有更正面的情感投入（同时也会更歧视外族群）。这个心理机制似乎并不存在时代的区别，古人、今人应无不同。

以上这些证据似乎都在支持盖特和雅各布森的这一论断——族群向来是一个高度政治化的单位，民族主义是一个自古皆有之物。

### 三、

说老实话，尽管我认为自己是一个现代主义者，但盖特和雅各布森的这一论断仍然颇让我兴奋，我立刻想象出了两位学者论证古代若干重大历史事件背后均有族群政治的声影——族群作为一个政治共同体活跃在历史舞台上。这将是颠覆性的历史叙述。

但我看下去，就越来越困惑。因为在我看来，两位作者的论证在相当程度上偏掉了预定方向。在一般意义上，民族主义意味着一个族群能够作为一个政治实体主动行使自己的意志。如果从这个方向出发去寻找证据，我们就要在古代历史中寻找那些明显以族群划界的政治冲突，去寻找那些族群考虑压倒阶级或宗教因素的政治决策。但是两位作者明显不是这个思路。

他们的主要论证方式是，列出史实，论证各古代国家都是围绕着一个主要族群建设起来的。其潜在的逻辑是：假如古代没有民族主义，人民是族群冷漠的，那为什么国家的建设不是均质的，而是有特定族群偏重呢？在我看来，这个逻辑并不怎么让人信服。古代国家的诞生与扩展自然大多是以某个特定族群为核心而产生的，在一段时期内还会留有征服/扩展族群与被征服族群的政治、经济与社会的歧视与隔离，征服/扩展族群的文化成为国家的主流文化，这并不是什么让人

<sup>1</sup> 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，34页。

<sup>2</sup> 里亚·格林菲尔德：《民族主义：通向现代的五条道路》，三联书店2010年版，89页。

<sup>3</sup> 约翰·特纳：《自我归类论》，中国人民大学出版社2011年版，31页。

难以想象的事。但是，这个事实是不是可以推断出，起源族群就是一个“民族”实体，此国家存在的目的是为了这个“民族”，就很难说了。秦人一统六合，以秦制、秦吏、秦法、秦字管制关东六国，但我们能说，秦人就是“秦”民族吗，秦国家的目的是为了“秦”的民族利益而奋斗？对古代史稍有了解的人就知道，这种想法显得非常古怪。又，即使该特定族群的成员有族群共同体认同感，但是这种认同是否非常重要，能超越其他（比如阶级、宗教、王朝）认同呢？

在具体的案例上，两位作者的阐述也未必尽数妥当，比如中国案例。作者将中国视为一个重要的古代民族国家，观察到了中国近两千年来在文化上的统一性，又认为统一行政、大众教育、义务兵役、精英选拔等现代民族国家用来培养民族国家认同的机制在古代中国早已存在，同时也指出，中国在宋元之际、以及明清之际都涌现了大批民间爱国主义人士，以及朱元璋明显执行了一套民族主义政策（根除胡俗，只用汉人），清朝统治者具有高度的族群敏感度，太平天国起义中的某些口号则证实了民间潜在的民族情绪。

他们对中国历史的描述显然有过于概括、夸大的嫌疑。与两位作者的叙述相反，有许多证据表明当时人们的政治取向并不一定是族裔优先的。比如说汉人士大夫论及金朝的灭亡时，是这么说的：“女真入中州，是为金国，凡百年……士大夫死以千百数，自古国亡，慷慨杀身之士，未有若此其多者也。”<sup>1</sup>并没有因为金是女真所建，就鄙夷汉族士大夫不该为之效死，反而是大加赞扬，认为是守节。及宋亡，文天祥虽然持杀生成仁、临死不降之念，但是他并不反对其子弟做蒙元的顺民（又，黄宗羲、顾炎武等明朝遗民也持相似的态度）<sup>2</sup>。及元亡，也有大批汉人士大夫为蒙元守节，不仕新朝。明代开国诸臣也并不好多少，以致钱穆非常失望地发现他们“心中笔下，并无夷夏之别”。刘浦江先生在《元明革命的民族主义想象》一文中也认为，元明之际，君臣父子之义很显然是要优于汉蒙民族矛盾，后人对朱元璋的民族主义想象，主要是明朝中叶之后面临蒙古再度威胁才出现的。姚大力先生也有相似的叙述，他的意见是——（在古代中国）“与族裔认同相比，政治认同更占支配地位。两者之间可能存在张力，但并不相互颠覆。”<sup>3</sup>即，在近代以前，中国政治认同的核心，还是王朝认同。假如有族裔认同的话，那也是旋起旋灭式的。

在其论证中，另外一个比较意思的地方是作者提出并回答了这么一个问题——“帝国真的是族群盲目的吗？”这是因为，帝国一向都是一项广土众民的事业，族群成分复杂，阶级等级结构明显，假如作者能够证实，即使是帝国，其施政也有浓厚的民族主义底色的话，那么其他类型的古代国家就更不在话下。作者认为，族群划分在帝国结构中仍然十分重要——帝国往往有一个特定族群作为根基，帝国的最高统治者和大多数精英都来自这个族群。帝国依赖于这个核心族群的忠诚和奉献。即使帝国推行文化宽容政策，帝国的官方文化仍然倾向于反映这个族群的偏好。虽然帝国有时会吸纳外人，但权力与利益分配的偏向性则毋庸置疑。

作者举了很多帝国做为例证——波斯帝国虽然以宽容闻名，但其官僚与军队核心仍由波斯人构成，外人只能成为附庸。在诸希腊帝国（托勒密王朝、塞琉古王朝等）中，希腊人是支柱，其他族裔的法律地位低下。对罗马帝国，作者则强调罗马人的文化同化政策，强调罗马人以己化人，最终形成了一个罗马民族。在阿拉伯帝国中，阿拉伯语占主导地位。奥斯曼帝国的主要军事力量由土耳其人构成，且下属族群自组“米勒特”，实行民族自治。在莫卧儿帝国中，统治精英的八成仍然是穆斯林，而不是印度本土人士。

在我看来，这种回答仍然有相当的漏洞。还是那个问题，在某个帝国中，特定人群和文化享受一定的优待这一事实能否证明帝国是一个民族帝国呢？或者该帝国是为特定族群服务的？要回答这个问题，我们至少需要知道：这个特定族群的普通成员在帝国中也能享受到“特殊福利”吗？帝国中的社会地位与阶级区分是严格族群来划分的吗，就像旧南非和美国南方？当我们以这

<sup>1</sup> 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，88页。

<sup>2</sup> 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，46页。

<sup>3</sup> 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，43页。

个标准来观察这些帝国，答案往往是否定的。比如元帝国，在过去以四等人制闻名，但是大元统治之下，汉军世侯和汉人士大夫的地位明显还是要比普通蒙古人高的，前者蓄养后者为奴为婢的事情并不少见。元末的起义是一场极少有汉族士大夫参与的起义/有一批士大夫为元守节，不是没有缘由的。又比如在罗马帝国中，被征服者的贵族往往被平等接纳到罗马统治结构中来，他们比罗马的平民相比也是要优越很多的。仔细观察其他旧帝国的历史，我们也能发现，在其统治结构中确实能看到族群的痕迹。但我们可以比较有把握地说，人类历史上绝大多数帝国的帝国与政治并不是以民族为板块划分的。比如中国明清的官场上一直有南北之争，地缘籍贯确实是任官要考虑的因素。但我们能说，中国分成了南方民族和北方民族？这不是太荒谬了吗？

#### 四、

那古代到底有没有民族和民族主义呢？那就要看我们是怎么定义民族和民族主义了。假如我们像作者那样，将“民族”定义为“一个具有共同亲和力、身份认同和凝聚力的政治/国家共同体，通常由某种特定的文化和血缘关系来定义，同特定国家联系在一起的一群人”，并认为（只要）“前现代社会的人们也对他们的民族政治共同体感受到并表现出爱和奉献精神”，他们就拥有了“民族主义”<sup>1</sup>，那么，古代就还是有“民族”和“民族主义”的。只不过这样的“民族”和“民族主义”，跟我们现代所熟悉的民族与民族主义，就有了一定的差别。

差别在于，现代民族不只是存在的、国家为其服务的一群人。而是这群人会组织起来，以共同体的身份主动参与政治。换句话说，现代意义上的民族是一个积极、主动的存在。作者可能认为，要证明“民族”存在，只要从政治形态上证明一个古代国家围绕某族群核心产生，以及构成该古代国家的各族群存在差别、冲突就行。而我认为，这个证据还不够，除非我们能看到这个族群作为一个政治实体活跃的干预日常政治，而不是作为某种模糊的背景存在或只能在危机时刻浮现，否则就很难说古代就有“民族”了（至少没有现代意义上的民族）。

在民族主义的问题上也是一样，作者如此定义的民族主义，跟族裔情绪也差不了太多。使现代民族主义如此醒目的是，“民族”超越其他认同，成为人们的首要效忠对象。而在古代，“民族”是不是大多数人的首要认同，则是非常可疑的。换言之，对所在的族群团体有没有爱与奉献精神，其实不是批判民族主义存在与否的根本标准。根本标准是，这群人是否能持之以恒地将其族群放在首要位置。恐怕大多数古人是无法做到的。

依照以上两点，我们可以比较保险地说，也许在古代的某些场合，人们会表现出某种“伴生民族主义情绪”，对其所在的族群也有认同，但这种情绪和认同，在古代的政治和社会条件下，都比较单薄（至少不能与现代相提并论）。

那本书的意义何在呢？这本书好的地方在于作者尖锐地批评了现代主义者对历史画面的过分简化，指出即使在古代社会、经济条件下，老百姓并不是消极无为被精英操弄的工具，精英也不会只有阶级意识，族群和族裔情绪仍然会对国家政治产生影响。作者一直在批评现代主义者是在用全有或全无的眼光来看待人类历史上的族群政治——他批评得很对，真正发生的事情可能在两端之间。

---

<sup>1</sup> 《民族国家》26页。



## 【书 评】

# 族群的边界与民族的发明

郑 非<sup>1</sup>

<https://mp.weixin.qq.com/s/g4YCOctqeJ-V5v9pLEIQNQ> (2023-5-12)

原文发表在 2020 年 8 月《经济观察报·书评》

### 一、

当我读完蒂莫西·施奈德的新书，我觉得书名绝对有误，与其说是《民族的重建》，不如说是“民族的发明”更为妥当。本书作者在书中讲的是波兰人、立陶宛人、乌克兰人和白俄罗斯人的传承，指出，今日东欧这些斯拉夫民族，究其实质，都是中世纪波兰-立陶宛王国分裂出来的碎片。

基辅罗斯原来是幅员广阔的东欧强国，后来国家分裂割据，分为若干公国。十三世纪初，蒙古入侵，原有各公国或灭或降，基辅罗斯灭亡。数十年后，乘着罗斯人的虚弱，波兰-立陶宛国家（1568 年两国合并）也从西方入侵，逐次吞并了绝大部分现白俄罗斯和乌克兰的土地。至此，罗斯的东西分裂之势就造就了。在西，是波兰-立陶宛贵族共和国，以文明西来的姿态呈现于世。在东，则是专制的俄罗斯帝国。

这一波-立陶宛联邦，同卡斯蒂亚与阿拉贡，或者英格兰与苏格兰之间的联合并无不同，都是情势所需（波兰人想要同哈布斯堡君主拉开距离，立陶宛贵族对西方文明有所倾慕，而东部罗斯人视之为保护性力量），在相当时间内是欧洲边陲的最庞大的一个斯拉夫人共同体（俄罗斯在当时还不被算入欧洲之内），是若干不同宗教、族群的共同家园。

书中有许多细节可以佐证这一共同体的存在——比如，现代波兰的国父约瑟夫·克莱门斯·毕苏斯基，父母其实都是立陶宛的贵族（鉴于立陶宛贵族波兰化的程度非常之深，其实与波兰贵族也无甚差别）。其毕业事业旨在复兴波兰-立陶宛联邦，为其理想的失败痛苦万分；又比如现代立陶宛的首都维尔纽斯，虽然在十六世纪之前确实是立陶宛古都，但是到了十九世纪的时候，在这座城市里面讲立陶宛语的人口只有 1%到 2%（对这一大片土地上的人来说，波兰语是一种高雅语言，是知识分子与贵族的语言，立陶宛语则是一种乡村语言），犹太人倒是占到了该城总人口的 40%。无独有偶，直到二十世纪早期，现代乌克兰的重要城市利沃夫中的波兰人口比例也要超过 52%，更有 75.4%的利沃夫居民声称自己的母语是波兰语；再比如说，在 1648 年到 1657 年间曾经爆发了一场声势浩大的哥萨克起义（这一起义被认为是对波兰王国的极大打击，有大片乌克兰领土从王国中分离开来），起义的哥萨克领袖赫梅尔尼茨基是乌克兰的地方贵族，与波兰宫廷关系甚深。哥萨克的酋长们用波兰货币，使用波兰语作为行政语言，甚至打仗的时候也用波兰语发号施令。当赫梅尔尼茨基决定成为俄罗斯帝国的属国之时，他是读不懂俄语的，只能请人将俄语信件先翻译成拉丁文才能加以阅读；蒂莫西·斯奈德还讲了一个例子，描述的是二战中及二战后波兰人与乌克兰人的相互仇杀。有一次波兰人组织了一支假的乌克兰游击队，以引蛇出洞，结果因为实在是太逼真，导致被波兰军队误击（其伪装如此之好，以至于在场的真乌克兰游击队士兵也无法分辨出这支部队到底是不是他们的人）。在另外一个事件中，一支真的乌克兰游击队

<sup>1</sup> 作者为上海政法学院国际事务与公共管理系教师。

被波兰军队包围，他们用波兰语高声唱起波兰革命歌曲，反而被认为是自己人，遂被放虎归山。如此以上种种，都能显示出这些现代民族之间交互交错的亲缘关系。

## 二、

看这本书的时候，无时无刻不让我联想起弗里德里克·巴斯的“族群边界论”。这个可能需要解释一下：

在过去，人们一般认为族群有一些客观实在的基础，但是到了20世纪四五十年代以后，这种客观实在论就受到了多方的批评。比如霍洛维茨(Horowitz)在其名著《冲突中的族群》(*Ethnic Groups in Conflict*)中就指其不可靠，他指出，人们用来识别不同的人群的线索多种多样，“是一个从可见到不可见的连续的集合”，从明显的生理特征(如肤色、面貌、发色、身高到体格)、行为特征到语言文化、经济生活。而选择哪一个线索或线索的组合，似乎是任意的。

以血缘论？卢旺达的胡图人和图西人有着共同的祖先，在语言、体格和文化上都没有太大的差别，他们在古代可能有着经济生活方面的差别(一个务农，一个游牧)。

以语言论？王明珂先生在《华夏边缘：历史记忆与族群认同》一书中以羌人为例，指出说羌语的不一定是羌族，有些藏族也说羌语。而且羌族间并没有一个彼此能沟通的羌语。从民族服饰上、宗教信仰上及其他文化特征上，羌族都像是汉族与藏族之间的过渡型，难以划定一个固定的族群界限。

以文化论？外人几乎不能在白俄罗斯人与俄罗斯人之间做区分，他们的文化习俗极为接近。比方说在加拿大、美国、奥地利、乌克兰和中亚都有白俄罗斯人存在，但通常被归为俄罗斯人(而无人质疑)。在印度的安得拉邦(Andhra Pradesh)，安得拉人(Andhras)和特伦甘纳人(Telanganas)的主要区别在于，安得拉人的脖子上常会围上围巾，特伦甘纳人就不会这样做；特伦甘纳人的语言中有很多乌尔都语词汇，安得拉人的语言中少些；特伦甘纳人的食物比安得拉人更接近穆斯林食物；特伦甘纳人喜欢饮茶，而安得拉人则偏好咖啡。

当然我们也可以“或”字把上述这些线索/标准总括起来，声称只要满足上面一种或几种就行。但是，为什么在此处以甲线索形成族群，在彼处又以乙线索形成族群呢，中间的选择机制是什么？

而且，人们发现，用于划分族群的线索落实到现实生活中常有武断之嫌，“语言、体质、文化在人群间常有同有异：相似到哪个程度就是一个族群，相异到哪个程度就不是一个族群？事实上并没有一个学术上的客观标准。”王明珂指道：“文化特征在人群中的分布，经常呈许多部分重叠但又不尽相同的范畴。以个别文化特征而言，它们的分布大多呈连续的过渡性变化，族群边界似乎是任意从中画下的一道线。因此，以客观文化特征界定一个族群，有着实际上的困难。”

其三，人类学家埃德蒙·R·利奇(E. R. Leach)在二十世纪中期对缅甸高地的观察中看到一个有趣的现象，本地的克钦人实际上讲着好几种不一样的语言，社会结构在两种不同类型的形态之间来回摆动，这个族群的存在，似乎完全是由其与临近的掸人的冲突与交流来界定的。但是，“这些说不同语言、穿不同服饰、拜不同神灵，有着如此等等之不同的人，并不被看作是完全超越社会认可界限的异乡人”。他们自己认为自己有共同的祖先与血缘，是一个群体。这个案例告诉我们，至少某些族群的塑造似乎是主观选择的结果，而非客观的界定。

为了解决上述三个困难，人类学家弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)1969年在其主编的论文集《族群与边界：文化差异下的社会组织》(*Ethnic Groups and Boundaries*)提出了著名的“族群边界论”。在这个论文集中，人类学者与社会学者们提出了一个很有意思的见解：那就是，“族群”并不是单独存在的，它存在于与其他族群的互动关系中。对此，巴斯说道，过去我们总认为人类的文化差异是不连续的，也就是说，“既存在本质上分享共同文化的民族集合体，又存在着

把每种这样的独立文化与所有其他文化截然分开的相互关联的差异。”人们过去相信，种族差异、文化差异、社会隔离和语言障碍在各人群之间是不言而喻的事情。但是，与其说各人群像一个一个孤岛彼此隔离存在，倒不如说各人群像大陆板块一样彼此碰撞、渗透。在这些大陆板块上存在无数细小的裂缝，人们完全可以任意选定这条裂缝或那条裂缝作为一块大陆的边界。

巴斯认为，族群是一个自我归类过程的结果，归类的客观依据是有的，但却是选择的结果。也就是说，假如同时有两种类别/要素（A 或者 B）可以区分一个群体，该群体视情况选择认同 A 或者 B，其群体的扩大、缩小与伸缩并无定制，要看这个群体与另外一个群体的竞争与交流情况而定。在有些场合下，该群体会重点强调某个（或某些）类别/要素，以便与其竞争的群体区隔开来（王明珂认为，在此区分过程中，这个群体借助创造某种集体记忆来追溯共同的祖先、血缘与历史，以此来模拟类亲缘团体，从而产生了族群）。

王明珂总结道：“族群是由它本身组成分子认定的范畴，造成族群最主要的是它的‘边界’，而非包括语言、文化、血统等在内的‘内涵’；一个族群的边界，不一定指的是地理的边界，而主要指‘社会边界’。在生态性的资源竞争中，一个人群强调特定的文化特征，来限定我群的‘边界’以排除他人。”当然，王明珂也指出，“将族群当作人群主观认同之结群，并不表示体质与文化特征就毫无意义了。它们不是客观划分族群的判断标准，但的确是人们主观上用来划分人群的工具……即使在体质上毫无差别的人群间，如果主观上的族群界限存在，则体质上的差异甚至可以被创造出来。人们经常以刺青、拔牙、拉大耳垂来改变身体本身，或者以衣服、饰物来作为身体的延伸。以此，一群人扩大本族与他族‘体质外貌’上的差别，从而强化族群边界。”

在我看来，族群边界论是一种解释力很强的学说，它指出族群是主动构建的产物，但这种构建并非无源之水无本之木，还是有客观基础的。这点同社会科学家们对集体认同/身份（collective identity）的研究是相当一致的。学者们认为，集体认同/身份的产生有几个基本条件：一是产生了某种社会分类概念/方式，并且为人们所接受。这在很大程度上是受重大事件所推动的。这是主观的一面；二是这种分类方式同人们的生活体验所兼容，人们可以从自己既有的社会模式中观察并体验到该分类方式的合理性。而这种既有的社会模式可以说是一种客观存在（尽管未必是唯一的客观存在）。族群的形成与维持其实也是这样子，客观条件指出族群可被观察的内涵，主观论选择则具体描绘族群边界。

美国政治学家霍洛维茨（Donald L. Horowitz）1985 年在其名著《冲突中的族群》（*Ethnic Groups in Conflict*）一书中也接受了“族群是一种根据先天给定条件下的动态建构”这一观点。霍洛维茨指出，一些群体在某一种环境下可能会分为两个族群而且彼此敌视，而在新的具有更大异质性的环境中又可能会被认定为一个族群。比如印度的马德拉斯邦（Madras），有泰米尔人（Tamil）和泰卢固人（Telugu），泰卢固人被看成是一个单独的族群。后来 1956 年印度通过“国家重组法”，规定各邦的界限按照语言界限重新组织起来，于是该邦的泰卢固人获得了自己的邦。在一个大家都是泰卢固人的邦里，泰卢固的族群认同就没那么重要了，很快就被种族、地域和宗教划分的子群体取代。相应的，族群间的文化边界也会涨潮退潮，有时它们会强调文化的共同部分，有时则会强调差异部分。

综上，从族群边界论的眼光看来，族群并不是一个自然存在，而是一个社会存在。它有自然的基础，但出于人的建构。学者们可以从这个道理中推导出很多东西，比如，族群接触的增多不一定会带来族群之间的融合，如果它们各自居于不同的经济/政治/社会生态位的话，倒是很可能会促进异己族群意识的产生与发展。又比如，有的时候族群冲突不是因为族群边界的存在而发生的，相反，族群边界正是因为预计到了冲突才确立起来的（族群文化有的时候也是后于族群而出现的）。

话回到这本书，我们可以清楚的看出，用“族群边界论”来理解蒂莫西·斯奈德在书中的描述，再方便不过了——波兰-立陶宛王国这块“大陆”，因着时势的变化，内里的诸人群逐渐沿某条边界分化/发明（强调差异性而非共同性）而成诸现代民族。

波兰-立陶宛王国的兴起自然并非幸致，其分裂其实也是“成也萧何，败也萧何”。当初这个东斯拉夫共同体之所以形成，除了波兰武力强横之外，更是因为这个天主教斯拉夫王国背靠西欧，无论是政制、技术还是社会都有文明引介之功，无论是立陶宛，还是乌克兰的贵族都被此高阶文化所吸引，在十六、十七世纪迅速的波兰化。可以预想，如果该王国能够挺过十八世纪的地缘政治冲击，没有发生俄、奥、普“三家分晋”（1772-1795年对波兰的三次瓜分），那么该国完全可能以波兰为核心进行统一的国族构建，一如法兰西与英吉利。

但是也正由于波兰文化的高阶姿态，使得波兰语人群与其他人群之间的关系有点“内殖民主义”的味道，此种姿态尤其显现在波兰人与乌克兰人之间（立陶宛人与波兰人之间的关系要更为平等）。乌克兰的下层贵族与农民往往要受到波兰贵族与地主的支配（中上层贵族则波兰化了）。蒂莫西·斯奈德写道，1569年之后，一些波兰家族在乌克兰获得了大量的土地，他们带来了大量的波兰士兵以及犹太人助手，大量乌克兰农民由此陷入赤贫之中，时人的抱怨是“（乌克兰人）被视作低人一等的存在，成为波兰人和犹太人的奴隶或侍女……”。自1648年兴起的哥萨克叛乱，就可以看成是拥有军事武装的乌克兰底层贵族与农民对自己缺乏政治权利（由此而带来的经济剥夺）所表达的不满。赫梅尔尼茨基之所以率领哥萨克起义，最初的缘由就是因为一位波兰官员窃取了他的地产、霸占了他的爱人、谋杀了他的儿子，而他本人向波兰宫廷申诉未果。他之所以能获得大批人手，也是因为波兰贵族对土地的侵占导致有大量农民逃向边境成为哥萨克。

波兰地主与乌克兰农民的分野在沙俄时代也一直延续下来（尽管随着时间的过去，他们的文化隔阂日渐减少），沙俄政府本来完全可以利用这种社会隔阂来加强对乌克兰人的吸纳，但是沙俄政府在1830年、1863年两次波兰起义之后犯了“肃反扩大化”的错误，将乌克兰民族主义也视为要打击的对象（尽管乌克兰人在两次起义中都是配合帝国政府的）。1863年沙俄政府颁布瓦廖夫法令，禁止乌克兰语作品的出版。1876年，这一禁令又被埃姆斯法令所强化，使用乌克兰语的公共演讲、戏剧和歌曲表演都被禁止，教师被撤职，报纸也被关闭。乌克兰民族主义在这种刻意打击下反而成长起来。

一战之后，新生的波兰再度将部分乌克兰和白俄罗斯纳入版图之中。独立的波兰对自己的身份认同格外关注，乌克兰认同自然显得颇为刺眼。在1924年，波兰颁布了格拉布斯基法，让乌克兰语学校成为双语学校。波兰人不但无意解决乌克兰的土地问题，反而通过迁入人口、加强行政管理，使自己显得格外的“殖民主义”。与此同时，乌克兰人在合法政治中也被边缘化。尽管有三分之一的波兰公民是少数民族，“但是没有任何少数民族代表在波兰政府中担任过部长（连地区和地方长官都没有）。几乎没有重要政治家把乌克兰人和其他少数民族的民族渴望当回事儿，更鲜有人试图通过向乌克兰精英提供比民族主义和共产主义更有吸引力的选择，来邀请他们成为同道者。”于是本地的乌克兰人开始慢慢将本地的波兰人同外来的波兰人视为一体，进行反击。

二战作为一场全面战争，彻底撕裂了本地社群，通常的社会控制因素不复存在，波兰人和乌克兰人在外来因素的怂恿下开始相互仇杀与种族清洗，在战后更进行了人口交换。乌克兰民族从此发明成功，再无转圜余地。斯奈德由是叹道：“是民族主义导致了种族清洗，还是种族清洗给不同人群贴上了民族标签？”他的意见，多半是后者。

以上只是斯奈德所讲述的四例之一，但通过以上的描述，我们足以发现，至少在东欧，民族的产生是多种复杂力量组合而成，受限于一时一地的社会政治运动、结构与走向。从此历史教训来看，今人不妨放开对民族是由文化定义的执迷，文化的统一是果不是因，切记。

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 386 期均可在北京大学图书馆网页下载：

<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>

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](mailto:marong@pku.edu.cn)