

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 391 期
2024 年 1 月 15 日

目 录

【论 文】

- 实事求是建立中华民族的文化自信 马 戎
- 中国语言政策的历史演变——语言问题学习札记之三 管志翔、马 戎
- “华夏”与“中国”，如何重建论述？
——许倬云先生《说中国》解说 葛兆光
- 【《国外族群研究动态》公众号】第 26 期
《制造西班牙语裔：活动家、官僚以及媒体如何建构一种新的美国人》 G. Cristina Mora
- 【《国外族群研究动态》公众号】第 27 期
《为上帝夺回美国：美国的基督教民族主义》 Andrew Whitehead, Samuel Perry

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

【论 文】

实事求是建立中华民族的文化自信¹

马 戎

摘要：习近平总书记在文化传承发展座谈会上发表的重要讲话，强调担负起新的文化使命，努力建设中华民族现代文明。当前，我们不仅要看到中华文明的精华和优点，也要对中华文明的不足之处有清醒的认识。我们在思想战线上仍面对一些重要的“短板”，特别是在社会科学和意识形态领域，我们必须正视西方知识体系仍然在我国学术界占据主导地位这一严峻的现实。要想补足这些“短板”。一个重要的思路就是努力发掘中华优秀传统文化的核心特质及其在未来的发展潜力。从中华传统文化的基因中发掘出一些现代科学的萌芽和内生逻辑，使二者结合成一个整体；要把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，理解和解决中国的现实问题，并创建一套既具中国文化特色又与世界上一切优秀文化兼容的意识形态体系。

关键词：实事求是；中华民族；文化自信

今日中国在克服了新冠肺炎疫情对经济和社会发展带来的种种干扰之后，正在努力走上重新腾飞之路。与此同时，看到中国发展势头对美国世界霸权可能带来的挑战，美国正在通过加征关税、贸易壁垒、技术管制、武力威胁等各种手段，在世界各地拼凑新的“反华联盟”，试图在各领域阻碍中华民族走上复兴之路。当前，无论是依据塞缪尔·亨廷顿的“文明冲突论”，还是雷厄姆·艾利森提出的“修昔底德陷阱”，美国正在以意识形态为旗帜，以中国为首要目标努力构建一个所谓“民主国家 vs. 威权国家”的阵营对抗。在这个重要的历史转折时期，中国人正面临一系列必须回答的核心议题：如何认识自身的文化遗产——中华文明传统？如何分析中华文明和其他文明体系之间的本质性差异？美国宣扬的所谓“普世价值”是否适用于欧美资本主义国家以外的其他地区？19世纪兴起于欧洲的马克思主义在俄国革命和中国革命后发生了哪些变化？中华民族在21世纪的伟大复兴应当建立在一个怎样的文化基础之上？今天的中国应当如何与其他国家开展“文明对话”？上述议题都是14亿中国人在“站起来、富起来、强起来”复兴三部曲的当今阶段必须思考的核心问题。

习近平总书记在今年6月2日文化传承发展座谈会上发表的重要讲话中²，向全党和全国人民提出当前我国思想理论战线所面临的一个紧迫任务，这就是在中华文明优秀内涵的基础上重建中华民族现代文明，坚定全体中国人的文化自信，脚踏实地开拓民族复兴之路。对于上述议题的思考即是中国人在实事求是基础上重建中华民族文化自信的认识基础。

一、近代以来中华文明经历了十分曲折的历史过程

采用界定方式不同的定义，对历史和现时的文化形态可以做出不同的归纳。如斯本格勒将世界区分为七大文化形态（埃及、印度、中国、欧洲、俄罗斯、墨西哥、阿拉伯），而汤恩比将由

¹ 本文刊发在《中央社会主义学院学报》2023年第4期，第142-152页。

² “习近平在文化传承发展座谈会上强调 担负起新的文化使命 努力建设中华民族现代文明” 央视新闻客户端 2023-06-02 19:00:34
https://content-static.cctvnews.cctv.com/snow-book/index.html?item_id=8450239023504602074&t=1685713057167&toc_style_id=feeds_default&share_to=wechat_timeline&track_id=1aa57a10-c602-44ab-ab12-6cc9c5ed380e
(2023-6-3)

古迄今的人类历史区分为 34 个文明（鲁凡之，1988：26），殷海光在西方文化之外曾列举中国、日本、印度、伊斯兰 4 个“完整而独立的”文化（殷海光，1988：491）。

在世界现存的各文明体系中，唯有中华文明延续了几千年从未中断，留下丰富和厚重的文化积累。我国的考古文物、史料典籍、建筑绘画等都是规模宏大、极具特色和令人叹为观止的人类文明瑰宝。而创造了如此灿烂文化体系的民族，必定是一个聪明智慧并具有顽强生命力的民族。中华文明体系以黄河和长江流域为政治、经济、文化核心区，以庞大中原人口为主要载体和凝聚核心，在几千年交流交往交融过程中不断吸收周边群体的人口成分与文化元素，在近代形成一个拥有几亿人口和繁荣经济的政治实体，这即是以“多元一体”为结构特征的中华民族共同体（费孝通，1989）。在与东亚各群体的政治、经济、文化交往中，中国曾长期处于优势地位，一些周边国家和地区（如日本、朝鲜半岛、琉球、越南）积极学习中国的文字、儒学、佛教、工艺、美术、建筑等文化元素，形成一个“中华文化圈”。

1840 年鸦片战争爆发后，以工业文明为基础的帝国主义列强依靠军事力量全方位入侵亚洲，通过军事征服建立殖民地，而中华文明的硬实力则在这一冲突中处于下风。当时的清朝屡战屡败，割地赔款，导致“天朝”颜面尽失，国库空虚，鸦片泛滥，民生凋敝。硬实力的失利引发了国人对自身软实力的质疑。李鸿章惊呼：“此三千余年一大变局也”（殷海光，1988：19）。他所说的“大变局”即是中华文明在多个方面已失去竞争优势，濒临崩溃边缘。当时的国人曾一度怀疑传统中华文明是否能够延续，是否应该延续。

中国被迫打开国门后，曾一度幻想通过学习欧美国家的科学技术、政治制度、法律体系和教育文化走出困境。鸦片战争后，中国人最先认识到的是西方的先进技术，即“船坚炮利”，于是便有洋务运动，“中学为体，西学为用”，“师夷长技以制夷”（魏源《海国图志》）。甲午战争后，又认识到中国皇权政体的腐朽，于是便有“戊戌变法”“百日维新”和辛亥革命。但是民国取代满清王朝后，又出现军阀割据混战的局面，并伴随着政治上、文化上的复辟活动和社会价值观念的混乱迷茫。1915 年《新青年》杂志创刊后，先进的知识分子们开始对以儒家为主体的中国传统文化进行全面批评，逐成“新旧思潮之大激战”（陈独秀，1916：19）。为了中华民族救亡图存，一度流行的口号是“打倒孔家店”、“线装书扔茅厕”、“废止汉字”，甚至有人主张“全盘西化”（钱穆，1994：912）。

回顾鸦片战争后近两个世纪的奋斗历程，中国人曾尝试从其他文明中吸取文化营养，翻译大量国外著述，努力学习日本、欧洲、苏联、美国的政治、经济、法律、教育制度，其间走过不少弯路。中国“五四”前后文化大论战的核心是以儒家为主体的中国传统文化（东方文化、中学、旧学）与欧洲资本主义文化（西方文化、西学、新学）之间的比较，以及两种文化在当代中国的实用性之争。20 世纪初，马克思主义在全世界迅速传播，俄国十月革命的成功不仅推翻了沙皇政体，而且提出一整套改造社会的政治理论、经济思想和价值伦理，创建了苏联社会的“共产主义文化”。孙中山曾留学美国，一度视美国为建国楷模，遭受挫折后又把视线投向十月革命后的苏联。中国学者由此开始关注在东方文明和西方文明之外的第三种“社会主义文明”（瞿秋白，1924：616）。鲁凡之曾把欧美文化称为“西方主文化”，把俄罗斯苏联文化称为“西方次文化”（鲁凡之，1988：448）¹。

中国共产党的建党先驱们从《共产党宣言》和俄国革命实践中发现了另一条政治革命的道路，经过 28 年的艰苦奋斗和浴血奋战，建立了新中国。在当时的国际形势下，中国努力学习苏联的社会制度与建设经验，苏联专家一度遍布中国各行业各地区。民国时期引进的西方知识体系被戴上“资产阶级”的标记，在政治运动中受到全面质疑和批判，并代之以由苏联引进的课程与知识体系，苏联文学、电影、歌曲一度风靡全国。在此后的一个时期，以马克思主义为理论基础、以

¹ 陈独秀将“社会主义”作为西方近世文明三大特征之一（陈独秀，1915：4）。

苏联为实践楷模的文明体系曾激发了几代中国人的学习和建设热情，成为新中国成立前后出生的几代人难以磨灭的“红色记忆”。

因为苏联新领导人在对华关系中所持的“霸权”态度，苏联被冠之以“修正主义”，苏联文化在中国社会中的权威地位也随之降低了。“文化大革命”结束后，回顾近百年的探索历程，人们感到需要对中国历史上的传统文明模式以及它与其他文化体系间的竞争历程进行回顾，重新思考今后中国社会发展的文明基础和制度建设之路。以 80 年代电视系列片《河殇》为标志，国内知识界中曾有过对传统中华文化（被称为“黄色文明”）和欧美资本主义文明（被称为“蓝色文明”）之间优劣比较的文化大讨论（马戎，1995）。中华传统文化曾在“文革”批判“封资修”的风潮中一度被打上“封建”的印记，并在“对外开放”过程中被进一步淡化了影响力。

在 20 世纪 80 年代实行“改革开放”的政治与社会氛围中，中国这艘巨轮由邓小平同志掌舵，一方面坚持自身政治制度和意识形态基础，另一方面开始全面学习欧美社会科学和自然科学的知识体系和教育制度。中华民族是一个努力学习、进取心很强的民族，新中国曾经在 20 世纪 50-60 年代获得完全独立的政治环境下打下工业化的基础，在 80 年代以后的“改革开放”过程中，又通过顽强拼搏在科技发展和工业生产方面取得令人自豪的可喜成果。今天，全体中国人民在中国共产党和习近平总书记领导下再次走上民族复兴之路。今天中国的经济规模、科学发展和军事力量即“硬实力”的发展，甚至已经使习惯于占据世界霸权地位的美国感到威胁，美国不断试图提醒我们，其仍然可以凭靠“从实力出发”的对策有效地遏制中国。

二、今天西方知识体系仍然在我国社会科学界占据主导地位

但仅仅是科学技术和经济生产总值的发展，并不足以奠定中华民族伟大复兴的政治与文化基础。软实力建设仍然是我们今天必须面对的一个最重要的历史性任务。回顾中国社会科学的发展史，由于深感中国传统知识体系完全不足以应对西方科技发展，1905 年清朝“废科举，兴新学”，引进日本教材，聘请洋人教师，允许欧美各国在华建教堂、办学校，参照欧美学制建立各级学校培养年轻一代中华人才。从那时开始，我国自西方国家引入了现代教育制度，并以西方国家为楷模在大学里建立社会科学各基础性学科（法学、政治学、社会学、经济学、教育学、新闻学等）知识体系。我们今天必须承认的一个基本事实，就是上述学科的知识体系与中华传统文化的知识体系毫无关系，完全是“嫁接式”引进。民国时期我国大学的社会科学教育从核心概念、经典著作、理论框架到研究范式都是照搬欧美学校的思想价值观和知识体系。用毛泽东的话说，当时中国知识分子“言必称希腊”。在延安整风时，毛主席针对当时国内知识界的通病指出：“不注重研究现状，不注重研究历史，不注重马克思列宁主义的应用。这些都是极坏的作风”（毛泽东，1941：797）。

自 20 世纪 80 年代实行“对外开放”政策之后，中国再次启动“走出去”和“引进来”的对外学术交流。主要对象是美国、日本和欧洲等国。我们必须承认的一个基本事实，就是今天在我国高校社会科学各学科占据主导地位的仍然是以美国为代表的西方知识话语体系。在我国的社会科学教科书中，关于国家、民族、政党、法治、民主、自由、平等、人权等重要理论都来自西方国家，极少数学科（马克思主义研究、马列主义民族理论）的知识体系承袭前苏联。我们目前在社会科学领域面对的局面是：各基础学科的知识体系都是从美国“世界一流大学”引进，有留学背景的学者被视为“洋博士”，似乎必然比“土博士”要高人一等；在大学讲堂上，许多著名学者“言必称西方理论和研究范式”。由教育部制定的高校评估体制和学科建设规划要求各大学、各学科都必须与“世界一流大学”全面对标，学术研究成果评价以美国专业期刊发表为最高等级，各大学招聘教师和教师考核晋升都以英文发表为主要指标，提交晋升推荐信的教授当中必须有一定比例来自国外大学。上述规定和制度导致欧美社会科学话语体系在中国学术界的绝对权威性一

直延续至今。目前国内许多大学实行“预聘制”，“预聘制”长聘岗位的各项待遇远高于传统体制的岗位。在“预聘制”中，转为“长聘岗位”时采用“非升即走”的淘汰制，推荐信在评审中是重要依据。而在外国教授（约占推荐者一半比例）的推荐信中如果没有出现“该申请人如在我校也完全符合长聘副教授条件”的词句，该推荐信即被视为“否定票”。为了顺利通过这些事关“生死”的评审关口，我国年轻教师只能全力读英文著作，掌握美国理论和研究范式，追随美国学术界的热点议题，努力在英文期刊发表论文。因此，一点不夸张地说，“外国指挥棒”目前已成为我国社会科学各基础学科建设的“风向标”和“评分表”。这是中国人当前在社会科学领域推动理论创新和建立文化自信所面临的一个最大的问题。

如果一篇论文的研究主题是现时中国社会，在西方政界、学术界、新闻界对中国普遍持负面评价和批评态度的今天，论文的结论如果对中国政府与政策给予正面评价，被西方期刊接受的可能性接近于零。而如果没有国外发表，自己的学术生涯即面临难以承受的困境。这就是当前国内各大学青年教师们所面对的“两难处境”。

为了扭转我国目前社会科学界美国和西方学者占据主导地位的局面，必须从两个方面开展努力。一个方面是通过大量实证性研究来证明：西方概念和理论在分析和解决中国社会现实问题时并不一定完全符合中国实际情况，其可信度和有效性必须通过长期的实践来加以证实。“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳”。毛泽东曾把这类“食洋不化”的现象称之为“洋八股”，指其“非常容易使革命精神窒息”（毛泽东，1942a：840）。为了扭转当前在社会科学各学科中存在的“崇洋媚外”不正之风，重新学习毛主席谈学风建设的重要论述，全面反思和调整教育部对于高校社会科学各基础学科的评估体系，切实破除对西方“世界一流大学”的学术迷信，破除目前“预聘制”实行中的种种弊端，解放思想，实事求是，这是中华民族在社会科学各领域真正建立文化自信的前提。

另一个方面是系统深入地重新梳理和理解中国的传统文化。在这片土地上延续几千年并养育了无数代中华儿女的文化土壤，是能够为 21 世纪的中国人提供社会科学研究思路 and 核心信息的重要资源。如果我们希望在新时代切实推动理论创新和实现文化自信，就必须开展几项基础性工作：第一，对我国几千年文明的核心内容和发展历程进行“再认识”，对我国目前“民间草根社会”的文化形态和价值伦理开展“再调查”，在此基础上重新思考“什么是中国人，什么是中华文化的根”；第二，对近二百年中华传统文明与欧洲资本主义文明知识体系的交流过程进行深入系统的回顾与反思：哪些方面交流学习的过程是成功的？哪些知识吸收和文化互动是失败的？各自的原因是什么？第三，对 20 世纪初进入我国而且对我国社会科学基础理论和制度建设一度产生重要影响的马克思主义和苏联共产主义文明体系进行深入系统的梳理和反思，不但要读书，还要把书本上的词句与苏联社会的实践结合起来，用实践效果来验证其得失以及造成相关得失的原因；第四，今天的美国已不再是 1900 年或 1945 年的美国，今天的俄罗斯等国家也不再是当年的苏联，这些国家的社会演变既根植于自身传统文化土壤（如基督教文明、东正教文明等），又在与其他国家和文明体系的互动中出现各种异化的形态。例如美国的种族关系既不是威尔逊总统时代的种族隔离政策，也不是 60 年代“民权运动”的场景，那么现在美国的种族关系究竟应当如何解读？苏联的民族关系既不同于十月革命后保尔·柯察金的年代，也不同于抗击希特勒军队的二战时期，那么今天的俄罗斯联邦及其他原苏联加盟共和国的民族关系是怎样的？列宁和斯大林有关“民族”的论述对我们认识和理解其现状能够有哪些启示？苏联又是如何走到今天这一步的？哪些传统文化要素在这一过程发挥了作用？如何发挥作用？

在对以上问题进行了系统梳理、开展了相关文献阅读和现实情况分析之后，我们就有可能在对不同文明体系内部机制和演化条件的分析中进一步探讨如何学习其他文明的长处和优点，避免其他文化演变过程中曾经出现的失误，如何克服中华文明自身的短处与不足，从而把社会科学各基础学科的核心概念、思想体系、研究范式进行全面的梳理和重建，进一步吸收中华传统文化的

精华和百年社会实践的经验。这样，我们才能站得更高，看得更远，把中华文化体系的精华内涵与其他文明体系的长处有机地结合起来，从而为中华民族在 21 世纪的伟大复兴奠定坚实的思想与文化基础。

概而言之，在当前这个重要的历史关头，我们首先需要做的，就是对自身的文化传统重新进行系统的审视，思考自鸦片战争以来中国人在救亡图存、奋发自强的国际竞争过程中，有哪些因素曾一度影响了中华文明的兴衰，并进一步深刻认识和理解西方文明。与此同时，我们在这个梳理和反思过程中需要对中华优秀传统文化的优秀成分和顽强生命力给予充分肯定，因为中国的发展已经是举世瞩目的客观事实。但今天我们必须承认，当前我们仍然在思想战线面对一些重要的“短板”，特别是在社会科学和意识形态领域。要想补足这些“短板”，一个重要的思路就是努力发掘中华优秀传统文化的核心特质及其在未来的发展潜力。

三、要对中华文明的短板和不足之处有清醒的认识

2023 年 6 月 2 号，习近平总书记在文化传承发展座谈会的重要讲话中，特别强调要坚定文化自信、建设中华民族现代文明。这篇讲话给我国社会科学工作者在文化建设领域提出了十分明确的工作目标。

今天，我们要坚定文化自信、建设中华民族现代文明，必须对今天中国社会的文化结构及内部包含的各部分内容进行系统分析。我们不仅要看到中华文明的精华和优点，也要对中华文明的短板和不足之处有清醒的认识。举例来说，长期以来中国社会等级被划分为“士农工商”，中华文化传统注重社会伦理教育，崇尚“读圣贤书”和通过科举博取功名，看重学历和头衔，轻视科学探索和应用性技能（斥之为“奇技淫巧”），这种价值取向导致中国人在应用性科学技术领域里曾长期裹足不前，落后挨打。1905 年“废科举、兴新学”，开始创办西式学校，此后理工科教育在中国得到全面发展。但是，今天许多中国家庭的父母长辈仍然非常看重子女能够考上哪一个等级的大学，能够获得什么学位，在单位和政府部门里的工作处在哪一个“级别”，至于子女们学习什么专业、从事哪些具体工作，却并不那么在意。许多人对于那些在社会普通岗位上努力工作的人、“社会等级较低”的劳动者缺乏应有的尊重。同时，父母长辈们对年轻人的学习专业、职业、配偶选择和其他行为决策的干预程度，也远远高于欧美社会。如何使中国人摆脱对于职业选择的传统“世俗偏见”，对年轻一代的自主选择给予更多尊重，如何激发年轻人的独立意识和探索未知世界的好奇心，培养他们在坚实研究基础上勇于挑战“权威”，这些方面都是今后在继承中华优秀传统文化过程中需要加以改造的方向。

作为一个拥有 14 亿人口的大国，中国需要加快各领域的创新进度，无论是经济生产、科技创新还是思想理论的知识生产，都需要迈上一个新台阶。我们不可能把西方社会科学知识体系生硬地照搬应用于中国，但是欧美大学提倡学生的学习自主性、培养教师和学生之间良性互动的创新理念和相关机制仍然在许多方面值得国内大学和研究机构学习。美国和欧洲先后涌现出许多优秀的科学家和学者，其中有多位华裔诺贝尔奖获得者，这证明中国人的智商和学术创新是具有潜力的，并不落后于其他民族。但是，中国社会的一些传统观念和行为习惯，大学和研究机构的一些评价和管理机制没有能够使这些创新潜能充分发挥出来。今后通过我们的借鉴与探索，是否能够从中华传统文明的基因中发掘出一些现代科学的萌芽和内生逻辑，使二者结合成一个整体，并使现代科学技术创新成为中华文明的新亮点，从而进一步提高中华民族的文化自信，应该是今天我们需要思考的另一个问题。

习近平总书记在 2023 年 6 月 2 号讲话中指出：“中国文化源远流长，中华文明博大精深。只有全面深入了解中华文明的历史，才能更有效地推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，更有力地推进中国特色社会主义文化建设，建设中华民族现代文明”。这是给我国学术界和

理论工作者提出的重大研究课题。亨廷顿曾以“文明冲突论”分析世界发展趋势，分析了中华文明、西方基督教文明、伊斯兰文明、日本文明、印度文明等几大文明体系之间的竞争态势，表现了西方文明“双重标准”“零和博弈”的突出特征（亨廷顿，1999）。这与倡导“和而不同”“己所不欲勿施于人”“和为贵，善为本，诚为先”的中华文明传统思维形成强烈反差。新中国成立后的外交方针在许多方面实际上体现了中华文明在群际交往中的传统智慧。另外，我国近年来的“脱贫攻坚”“一个民族都不能少”的发展思路，体现了中华文明传统对于“大同世界”的追求，而推崇“绿水青山”的生态文明建设则体现了“天人合一”“道法自然”的中华传统理念。特别是近些年习近平总书记的许多讲话内容，都蕴含了中华文明传统中许多重要思想与理论内涵。

中华民族共同体在几千年的发展和演变，通过交往交流交融过程吸收了许多群体的人口和他们创造的文化，在史书上曾留有记载的许多族群在这一漫长过程中都消融在中华民族共同体之中¹，而这些群体的传统文化也演化为中华文化体系中的营养和元素。“和而不同”“兼收并包”是中华文化传统的重要特色。我们今天讨论中华传统文化，不仅包含了历史上融入中华民族的那些古代族群的传统文化元素，也融汇了今天生活在中国境内 56 个民族保存的传统文化和它们的现代文化创新成果。通过系统和全面地梳理中华传统文化宝库，我们完全有可能使许多蕴育中华古典智慧的思想在 21 世纪的现代场景中重新焕发出应有的光彩，造福于 14 亿中华民族全体成员。

四、如何认识和理解中华优秀传统文化的重要要素与突出特征

对于如何认识中华优秀传统文化的重要元素和突出特性，习近平总书记在讲话中归纳了 5 条，为研究者提供了一个系统性的研究框架。

第一是连续性。在世界上各文明体系中，中华文化是延续几千年唯一没有中断的文明体系。在几千年各类激烈残酷的群际竞争中，中华民族共同体表现出了极其顽强的生命力。记述中原皇朝延续历程的二十五史及其他史料典籍生动地展示：边缘地区少数民族群统治集团“入主中原”后，无一例外地吸收并继承中原王朝延续不断的中华传统，也因此被中原精英群体和广大民众所接受。这些边疆族群建立的王朝最后完全认同中原文化传统，祭祀和加封儒家代表孔子，以《四书》《五经》等为主要内容组织科举和选拔官员，自认是“奉天承运”的中华文明谱系继承者，并安排朝廷重臣为前朝修史。如元朝由丞相脱脱主持编纂《宋史》、《金史》和《辽史》，在结构、体例、用语方面都保留历代史书传统。清朝由张廷玉主持修《明史》。在中国历史上，皇族和政治主导群体可能来自中原汉人，也可能来自边缘“蛮夷”族群，但是无论哪个群体主政，都毫无例外地延续中华文化体系和朝代传承，以此证明自己是中原皇统的合法继承者，并努力将这一传统延续和发展。

第二是创新性。历史上的中原群体在与周边群体的交流互动中，即使遭遇到各种挫折，但是其文化主脉仍然努力吸收其他群体文明中具有生命力的积极元素，用以推动自身的文化创新。无论是战国时期赵武灵王的“胡服骑射”，辽国在汉人聚居区和契丹人聚居区实践的“一国两制”，还是各朝代对下属各族群的“多元化治理”以及对邻国文化的容纳吸收，都说明这已经成为中华文化体系的一个重要传统。即使在鸦片战争以后，清朝仍然努力学习西方文化的积极元素。

第三是统一性。中华传统的“天下观”“大同观”认为世界上所有的人都生活在同一个“天下”体系中，都是这个体系的组成部分。天下之人在本源上具有共性，只是血缘、语言、生计、习俗、观念等存在差异。在“夏、商、周三代，由于方国的成熟与发展，出现了松散的联邦式

¹ 据潘光旦先生汇集的《中国民族史料汇编》一书，仅《史记》即查出 76 种族称，在《左传》《国语》《战国策》《汲冢周书》《竹书纪年》查出 112 种族称，在《资治通鉴》查出 80 种族称（潘光旦，2005：1-17）。这些族群的名字绝大多数都已消失在随后的族际交流融合过程中。

的‘中国’，周天子的‘普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣’的理想‘天下’”（苏秉琦，1999：161）。“《春秋》大一统者，六合同风，九州同贯也”（《汉书·王吉传》）。这种世界观完全不同于其他文明的“丛林法则”。中华民族共同体是一个在多群体互动过程中逐步演化形成的以“多元”为基础的“一体”。“一体是主线和方向，多元是要素和动力”。

第四是包容性。中华群体对于那些在血缘、语言、宗教、习俗等方面存在差异的群体具有很强的包容性。中华传统观念是“四海之内，皆兄弟也”（《论语·颜渊》），在社会认同的最基本层面淡化各族间在血缘、语言、文化等方面的差异，强调不同人群在基本伦理和互动规则方面存在重要共性并且完全能够和睦共处。

“中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。故《春秋》之义，无论同姓之鲁、卫，异姓之齐、宋，非种之楚、越，中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无有亲疏之别。其后经数千年混杂数千百人种，而其称中华如故”（杨度，2008：372）。“一体中容纳多元”，这既是中华民族内部几千年交往交流交融的历史取向，也体现在中华文化对世界文明兼收并蓄的开放胸怀。

第五是和平性。历史上中国对领土扩张始终持极为谨慎的态度。“己所不欲勿施于人”，“远人不服，则修文德以来之”。中华传统文化把“国”视为一个扩大的“家”，皇帝和官吏都是这个大家庭内各层级的“家长”，所辖民众被称为“子民”。朝廷对“天下子民”负有维护治安、赈灾治水、抵御外敌等职责。秦统一后的中原皇朝所辖地域和人口规模始终十分庞大，朝廷把这个“天下”治理好维护好已是十分吃力，所以绝大多数皇帝轻易不发动对外战争，因为占领土地上的新增人口往往成为朝廷的财政负担和道义责任¹。加之中国在近代帝国主义的侵略战争中曾饱受凌辱，最反感帝国主义国家“从实力说话”的霸权行为，这也决定了中国始终是世界和平的建设者、全球发展的贡献者、国际秩序的维护者，决定了中国不断追求文明交流互鉴而不搞文化霸权，决定了中国不会把自己的价值观念与政治体制强加于人，决定了中国坚持合作、不搞集团对抗的小圈子。审视新中国建国以来的国内民族政策、外交政策、国际经济合作思路，其文化基因应当说都源自中华文化传统的深厚基础。

五、培育和创造新时代中国文化必须解决的学风问题

习近平总书记指出今天我们必须五千多年中华文明深厚基础上开辟和发展中国特色社会主义。而具体的做法，就是把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合。这是我们在探索中国特色社会主义道路中得出的规律性的认识，也是我们取得成功的最大法宝。

自1921年建党以来，马克思主义始终是我们党的理论旗帜。但是如何理解马克思主义的基本原理，如何运用这些基本原理和思维方法来认识、理解和解决中国革命现实发展过程的实际问题，这始终是我党学风中的一个核心问题。我们已建立了各级党校和社会主义学院，在全国高校开设“思政课”。但是这些课程应该讲些什么内容，应该怎么讲，讲课的实际效果如何，仍然是我们必须面对的问题。毛泽东在《整顿党的作风》一文中曾说：“马克思列宁主义是马克思、恩格斯、列宁、斯大林他们根据实际创造出来的理论，从实力实际和革命实践中抽出来的总结

¹ 《三国演义》里有个生动的例子，反映了中国传统观念中如何看待战争所征服的土地。诸葛亮七擒孟获后，孟获心悦臣服，诸葛亮遂将“所夺之地，尽皆退还”。长史费祎劝他设置官吏，诸葛亮回答：“如此有三不易：留外人则当留兵，兵无所食，一不易也；蛮人伤破，父兄死亡，留外人而不留兵，必成祸患，二不易也；蛮人累有废杀之罪，自有嫌疑，留外人终不相信，三不易也。今吾不留人，不运粮，与相安于无事而已”。众人尽服。（罗贯中，1973：780）。因为一旦把这些土地和居民纳入朝廷管辖，朝廷则必须承担多方面的责任。

论。……如果我们身为中国共产党员，却对于中国问题熟视无睹，只能记诵马克思主义书本上的个别的结论和个别的原理，那末，我们在理论战线上的成绩就未免太坏了”（毛泽东，1942b：814）。在今天的中国社会，除了总书记讲话中特别提出的文化议题之外，我国在教育、住房、医疗、养老、就业、扶贫等领域都存在许多与广大民众的生存发展密切相关的重大专题，但是今天我们从事马克思主义研究的学者们，对于这些民众热议的专题给予了多少关注？通过他们的研究工作对改善和解决这些问题提出了多少真正有价值的理论分析和对策性建议？这些都是我们思考马克思主义基本原理与中国具体实际相结合、与中华优秀传统文化相结合时必须首先解决的学风问题。

习近平总书记在讲话中对上述两个“结合”提出五个要点。

第一，“结合”的前提是彼此契合。马克思主义和中华优秀传统文化来源不同，产生的社会经济环境不同，但在核心理念上彼此存在高度契合性，这即是中国共产党人接受和运用马克思主义理论的思想基础。我们应当将“结合”提升到这个理论高度。但是，具体的契合点在哪里？中华优秀传统文化是“以人为本”的，对于“大同世界”的描述¹就体现了这一点，而马克思主义则是为全世界被压迫被剥削劳苦大众求解放的政治学说，在这个基本立场上的相同之处即是最重要的契合点。

第二，“结合”的结果是互相成就。在中国共产党的奋斗历程中，毛泽东思想就是扎根于中国社会文化土壤的马克思主义。那些盲目抄袭苏联革命模式的行为被实践证明“不服水土”。毛主席对中国传统文化的态度是既批判也继承。人们比较熟悉的是他对中国传统文化的批评，但其实毛泽东是一位熟读中华典籍、深刻理解中国传统文化、始终保持“中国式思维”的领袖。对于这方面的发掘和解读，今后需要予以重视。对于马恩列斯的著述，我们则需要把相关论述放在作者当时所处的社会场景、斗争态势和实践效果的系统分析中予以解读。我党历史上的“照搬套用”曾造成革命事业的重大损失，当年仿效苏联的一些制度政策，其影响甚至存留至今。坚持“实事求是”的唯物主义立场，把马克思主义经典著述中蕴含的科学精髓提炼出来，系统总结我党在革命斗争中灵活运用这些精髓的成功实践，努力发掘其基本理念与中华优秀传统文化的共通之处，唯有这样，才能使我国的马克思主义研究走出“文本解读”的象牙之塔，将其与中国传统文化和中国革命实践相结合，从而塑造出一个能够指引中国式现代化道路的文化形态。造就了一个有机统一的新的文化生命体。

第三，“结合”将筑牢道路根基。马克思主义是在对欧美资本主义文明和社会结构进行深刻分析的基础上发展起来的，通过对马克思主义经典著述开展联系实际和“接地气”的中国式解读，将有利于我们对其他文明体系、特别是资本主义社会发展历程的深刻了解。如果我们不能深刻地了解和认识美国，我们将如何与美国政府打交道？将如何争取美国大多数民众的理解与善意？我们必须使中国特色社会主义道路具有更加宏阔深远的历史纵深和国际传播力，从而拓展中国特色社会主义道路的文化根基和软实力。正如习近平总书记所说：中国式现代化将赋予中华文明以现代力量，而中华文明则将赋予中国式现代化以深厚底蕴。

第四，“结合”打开了创新空间。马克思主义创立后曾一度风靡世界，俄国革命和中国革命的成功曾经形成一个强大的“社会主义阵营”，并与资本主义阵营对峙多年。这个局面之所以能够出现，一定有其深层次的道理。我们应当拓展眼界，以当时经济发展史、政治思想史、社会运动史的相关史料和研究成果为基础，深入和系统地开展国际共产主义运动史的研究。这些研究将有助于我们在“实事求是”的基础上重新认识和解读几大文明体系之间的互动与博弈，帮助我们

¹ “大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同”（《礼记·礼运》）

认识什么是“资本主义”、什么是“社会主义”、什么是“帝国主义”、什么是现代帝国主义社会的发展规律。在苏联、南斯拉夫解体的过程中，有哪些深层次的因素发挥了决定作用？在今天，这些问题仍然是我们的重要研究课题。只有对这些基本课题具有深刻和系统的理解，才有可能让我们在思考这个世界和对外交往中占领思想高地和掌握文化主动权，更清楚地认识今后在指导中国社会发展过程中所应当选择的基础理论、制度设计和发展道路，从而完成一次新的思想解放和理论升华，在更广阔的文化空间中，更客观地认识世界，更自觉地运用中华优秀传统文化的宝贵资源，探索面向未来的理论和制度创新。

第五，“结合”将巩固我国的文化主体性。在新时代需要推动的文化建设工作，就是在马克思主义基本理念的指引下，通过结合中华文化传统和中国社会的实践经验，对我国社会科学各学科的核心概念、基础理论、思想体系予以重新解读和结构重塑，使中华文明的精华真正成为我国社会科学的基础和灵魂，在现代社会科学知识体系中真正体现出我国的文化主体性。它在今天的集中表现，就是新时代中国特色社会主义思想，这一文化重建工程无疑将使我们党对中国道路、理论、制度的认识达到一个新高度，并全面增强党和全国人民的历史自信、文化自信、制度自信和道路自信。

自党的十八大以来，党中央把文化建设摆在全局工作的重要位置，为了不断深化对文化建设发展规律的认识，提出一系列新思想、新观点、新论断。这些重要观点将成为党在新时代领导文化建设实践经验的理论总结，是做好宣传思想文化工作的根本遵循，必须长期坚持贯彻、不断丰富发展。习近平总书记特别强调，在新的历史起点上继续推动文化繁荣、建设文化强国、建设中华民族现代文明，要坚定文化自信，坚持走自己的路，立足中华民族伟大历史实践和当代实践，用中国道理总结好中国经验。这里说的“中国道理”即包含了延续几千年中华文明传统的精华部分，而“中国经验”则是一百多年来中国人救亡图存的民族抗争和中国共产党领导人民群众的伟大革命实践，我们以“中国道理”来总结“中国经验”，就是为了把“中国经验”提升为指导中国特色民族复兴之路的理论提炼，也就是习近平总书记所说的“中国理论”，创建一套既具中国文化特色又与世界上一切优秀文化兼容的意识形态体系。唯有如此，中华民族才能真正实现精神上的独立自主。

在中华民族发展复兴的历史进程中，我们要秉持开放包容，坚持马克思主义中国化时代化，传承发展中华优秀传统文化，构建“多元一体”的中华民族共同体文化，推动外来优秀文化精华元素的本土化，不断培育和丰富新时代中国特色社会主义文化。在这一过程中要坚持守正创新，以守正创新的正气和锐气，赓续历史文脉、谱写当代华章。在6月2日的重要讲话中，习近平总书记已经对我国社会科学和文化工作者提出了非常明确的工作目标和具体要求。作为学术研究人员，我们今后的努力方向就是在这些基本思路的指引下，立足自己所属学科和研究领域，脚踏实地，从各个具体专题入手，解放思想、实事求是，把具体的研究工作做好。

参考书目：

陈独秀，1916，“吾人最后之觉悟”，《新青年》第1卷第6号；又载孙崧编，1989，《五四前后东西文化问题论战文选》，第17-22页。

费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。

鲁凡之，1988，《中国发展与文化结构》，香港：集贤社。

罗贯中，《三国演义》，北京：人民文学出版社1973年版。

马戎，1995，“重建中国的社会主体文化”，童庆炳等主编《文化评论——中国当代文化战略》，北京：中华工商联合出版社。

毛泽东，1941，“改造我们的学习”，《毛泽东选集》第三卷，人民出版社1991年版，第795-803

页。

毛泽东, 1942a, “整顿党的作风”, 《毛泽东选集》第三卷, 人民出版社 1991 年版, 第 811-829 页。

毛泽东, 1942b, “反对党八股”, 《毛泽东选集》第三卷, 人民出版社 1991 年版, 第 830-846 页。
潘光旦编著, 2005, 《中国民族史料汇编》, 天津: 天津古籍出版社。

钱穆, 1994, 《国史大纲》, 北京: 商务印书馆。

瞿秋白, 1924, “现代文明的问题与社会主义”, 《东方杂志》21 卷第 1 号。

塞缪尔·亨廷顿, 1999, 《文明的冲突与世界秩序的重建》, 北京: 新华出版社。

苏秉琦, 1999, 《中国文明起源新探》, 北京: 三联书店。

杨度, 《杨度集》, 长沙: 湖南人民出版社 2008 年版。

殷海光, 1988, 《中国文化的展望》, 台北: 桂冠图书股份有限公司。

【论 文】

中国语言政策的历史演变¹

——语言问题学习札记之三

菅志翔、马 戎²

摘要: 在不同的地理条件和气候条件下, 人们从事不同的经济活动并在日常生活和劳动中发展出不同的语言。各地人群的交往必然导致语言之间的交流与竞争。有四个因素影响或制约语言间的竞争态势: 行政权威的强制力量, 经济力量的主导作用, 语言群体的人口相对规模, 语言承载的文化体系之间的相互吸引与感召力。本文回顾了中华民族语言体系的形成过程, 把自秦以后各朝代实施的语言政策归纳为三大类, 参考史料梳理各朝代语言政策的演变与发展脉络, 并讨论相关政策如何影响中华各族的语言使用与政治文化认同观念的演变。费孝通先生提出“中华民族的多元一体格局”, 本文认为中华民族语言体系的基本特征也是“多元一体”, 庞大的中原人口和汉语普通话是这个“多元一体”语言格局的凝聚核心。

关键词: 语言政策; “多元一体”语言体系; 中华民族凝聚核心。

散居世界各地的人群在其历史发展过程中衍生出多种语言文字体系, 相互差异的复杂程度堪比地球上的生物物种。生物学家不仅要调查和不断补充新发现的动植物信息, 将其纳入已有分类体系, 还要根据考古发现研究各种已灭绝的动植物化石。语言学家不断调查补充人类语言分类系统, 根据岩画和文物研究各种已消亡的古代文字, 分析现有各种语言的使用情况及其演变态势。

各地人群之所以出现不同语言, 源自于世界各地生态环境的千差万别, 正如不同自然环境衍生出不同的动植物, 人群在不同自然生态环境中发展出不同的生活与生产模式, 因交流的需求萌生不同内涵和形式的语言。如草原游牧社会的语言与定居农耕社会的语言之间有很大差异, 表现在衣食住行多个方面。蒙古语有大量与游牧活动相关的丰富词汇, 因易于迁徙的蒙古包构造简单,

¹ 本文刊载于《学术月刊》2023 年第 8 期, 第 - 页。

² 菅志翔, 浙江大学教授; 马戎, 北京大学教授、浙江大学兼职教授。

蒙古语中与建筑相关词汇较少。与之相比，汉语有大量与农耕生产生活（作物、禽畜、农具、节气、房屋、器物、运输工具等）相关的丰富词汇。为了保存和继承已有知识技能、思想探索和文艺创作成果，人群在各自语言基础上发明不同文字及语法规则。这些以不同文字形式流传下来的史料和文学创作，使我们今天得以获知前人的知识积累以及思想情感方面的心路历程，为今人呈现丰富多彩的多元文化世界。

自然环境变化导致一些物种消失和新物种出现。在人群间的各类交往中，各自语言体系不可避免会发生变化。“语言集团比物种或氏族都来得复杂：语言的变化比DNA序列的变化快得多。”“在语言历史的记录中，语言消亡的例子比比皆是”（奥斯特勒，2009：5，4）。这些变化不以人们的主观意志或情感为转移。但是，一种语言的消亡并不意味着使用人群的消失，相关人群通常融入周边群体并转用其他语言。不同人群之间的语言学习、词汇借用和观念融汇，是人类社会语言发展中的重要文化现象。人们进入其他社会类型的生活环境后，适应当地生产生活方式并习用本地人用语，是不可避免的自然过程。所以在清末民国时期的内蒙古“放垦”地区，当地蒙古族民众从游牧转为农耕定居后，普遍转用汉语。汉地日用品大量进入草原牧区，蒙古语中出现大量汉语“外来词”。“文革”期间在内蒙古牧区插队的北京知识青年普遍习用蒙古语，在许多方面融入草原生产生活方式。在这些案例中，我们看到基于不同生活方式的语言之间彼此同化和相互融合的自然过程。从历史到今天，这类现象每时每刻出现在我们身边。

语言在人类社会过程中发挥的功能和主要特点是什么？在什么样的社会文化环境中，人群间出现相互学习语言、词语融汇甚至某种语言消亡的现象？各地当政集团的语言政策与民众语言使用之间是什么关系？政府语言政策导致语言演变呈现哪些特点？在近代“民族”认同意识构建和“民族国家”政治经济文化整合过程中，国家语言政策扮演了什么角色？在现代社会发展进程中，少数民族的语言权利应如何保障？在笔者已发表的两篇文章《人类语言与社会发展》（菅志翔、马戎，2021）和《语言、民族国家建构和国家语言政策》（菅志翔、马戎，2022）中，对上述议题分别进行了讨论。本文将在语言社会学的框架下，根据各类史料梳理与讨论中国历史上各朝代语言政策的演变与发展脉络，以及相关政策如何影响中华各族的语言使用与政治文化认同观念演变。希望这些讨论有助于我们认识今天中国的语言使用现象和发展趋势，并为21世纪中国的语言政策规划与调整提供思路。

一、语言的基本特质与社会功能

在考察和讨论中国历代语言政策之前，有必要对语言的基本特征与社会功能做简要分析，从而回答“人们的语言为什么变化”以及“哪些因素导致语言演变”等问题。

1. 语言文字反映不同自然环境中人类社会经济活动和生活方式

不同的语言、词汇体系反映的是人群在不同自然环境中衍生出的不同类型经济活动和生活方式，因此它们在文化价值方面没有高低之分，如同我们不能把亚洲熊猫和澳洲考拉做简单的比较。因此，在对源自不同类型经济生活的文化模式和语言文字进行比较时，文化相对论是有道理的。但是，一些已知语言的消亡是历史上相关人群在社会竞争中失势的标志，这是无可否认的社会事实。我们在探查人类文明史上不同语言与相应文化体系的各自发展态势时，需要关注两个宏观的大背景：一个是相关人群从事经济活动的基本类型（农耕、游牧、渔猎等）与财富积累模式，另一个是发明和使用这一语言群体的人口规模。这两个要素之间密切相关：农耕经济通常可以更好地抗御自然灾害并繁衍人口，而人口规模庞大的群体通常发展出分工复杂的经济-社会体系和富足稳定的资源财富积累，在此基础上产生复杂的词汇和文化体系。“从许多语言和习用语或俚语里，我们往往可以窥探造词的心理过程和那个民族的文化程度”（罗常培，2018：9）。与草原游牧、狩猎经济相比，人群定居并从事规模种植业的发展被称为“农业革命”（奇波拉，1993：10-11），

衍生出大规模的人口和繁荣的经济体系，涌现更频繁和更复杂的人际交流，供养大量非生产性“文化人”群体（学者、诗人、作家、乐师、画家、科学家、艺术家等）。这一群体在语言发展中之所以重要，因为他们是社会生活中各类词汇及其使用规则的创造者和主要使用者。人类社会的不同发展阶段被定义为“农业革命”、“工业革命”、“信息革命”等，即是对社会发展进程中不同类型的经济模式和社会形态的抽象概括。

从人类发展史来看，气候适宜、水源充分的亚热带平原地区因其自然条件通常衍生出稳定的农业经济和较大规模人口，并在此基础上发展出较高级别的社会组织与文明体系。“公元一万年以后，近东出现了早期的农业耕作和动物驯养。”“中国的黄土地区在整个远东是第一个发展普遍的田间农业的地区”（奇波拉，1993：5，9）。东亚平原的黄河、长江流域是农耕社会的典型例子。学者根据不同经济模式估算了各时期的世界人口规模，认为“公元前3000年，……人类又迎来了‘青铜器时代’。当时，世界人口已达到2500万”（王胜今，1998：13）。据《后汉书》注解援引《帝王世纪》，公元前两千年我国中原地区约为1300多万人（赵文林、谢淑君，1988：13），与世界其他地区相比，当时我国中原地区人口规模已相当可观。从商代（前1600-1046年）出土文物来看，当时中原地区的经济与人口规模、社会组织和文化发展已达较高水平。商朝的青铜器铸造精良，甲骨文是迄今发现的中国历史上最早的“文字”，记载内容极为丰富，涉及到商代社会生活诸多方面，不仅包括政治、军事、文化、社会习俗等内容，而且涉及天文、历法、医药等基础学科和应用技术。

2. 不同语言体系之间的交流与竞争

不同语言系统之间的交流可分为两大类：第一类是处于同一个政府管辖体系（部落、城邦、王国、王朝、帝国等）内部不同语言群体之间的交流，体系内各级行政权威对语言交流的态度和相关管理政策通常发挥重要作用；第二类是不同政府管辖体系下，各自所属不同语言群体之间的交流，在当今世界政治体系中，即各国民众之间的语言交流。因为各国政府对内部人群的管控程度不同，加之各国语言政策存在差异，上述两类语言交流呈现不同的特点，导致语言交流中的不同发展态势。

本文的讨论仅限于第一类语言体系之间的交流，具体分析对象是中国历史上各群体间的语言差异和各朝代的语言政策，除中央王朝的语言政策外，也关注各地方政权语言政策的史料。关于“中国”的地理范围，笔者沿用谭其骧先生的定义，即大致以18世纪50年代到19世纪40年代鸦片战争以前这个时期的中国版图作为历史上的中国（谭其骧，1991）。费孝通先生认为：东亚大陆“四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，……这一片地理上自成单元的土地一直是中华民族的生存空间。……而民族格局似乎总是反映着地理的生态结构”（费孝通，1989：2）。这个“自成单元”的地域特征在立体地形图上十分醒目。尽管在一些朝代，中华大地上曾存在多元的政权体系，但是由于这些政权生活在同一个“地理单元”内，它们彼此间的政治、经济、文化交流及人员交往的深度与广度通常远远超过与周边其他地区的交往，而这个“地理单元”的核心就是以农耕为主的中原地区（黄河、长江流域）。

由于篇幅所限，本文讨论的时期大致为秦代到鸦片战争前的清代社会。在中国历史上，中原王朝在人口规模、经济贸易、社会文化发展等方面始终占据显著的主导地位，留下丰富的文献史料，一些周边群体的发展历史也因中原王朝的记载而留存至今。因受语言能力所限，本文主要引用中原王朝及相关汉文史料，但是这并不意味着笔者忽视或贬低少数民族在中华民族共同体构建与文化发展过程中所发挥的不可或缺的重要作用。

3. 影响不同语言在交流中相对地位的4个因素

当使用不同语言的人群生活在同一个政权管辖范围内的朝代，在行政司法事务和民众公共生活中主要采用哪一种语言，很自然会出现竞争。在多种语言彼此竞争中，通常由社会实际运行中占据主导地位群体的语言获得优势甚至主导全社会语言交流、融合的发展方向。在这一情境中，

影响并导致一种语言在该国民众使用中占据主导地位的具体因素有四个：

(1) 行政权威的强制力量。一个政权以武力或其他手段扩展领土建立一个统一的行政机构后，执政集团可通过行政力量（辅之以奖惩手段）在处理各项事务时强制或半强制地在辖区民众中推行执政群体的语言文字，限制区内其他语言或方言的使用。

(2) 经济力量的主导作用。如果一个国家整体经济活动（物资生产、税收来源）以农业为主，农耕群体使用的语言最终会成为社会通用语言。即使统治集团（如外来游牧群体）试图推行本族语言，但农耕群体仍会沿用自身语言，因为其主要词汇与人们日常生产生活息息相关，很难由外来游牧群体的词汇替代。久而久之，在各项事务运行和日常互动中占据经济主导地位群体的语言会逐步被统治族群承认并使用，最终成为全社会通用语言。

(3) 各语言群体的人口相对规模。如果统治群体在人口规模为明显少数，那么即使拥有自己语言（如元朝的蒙古语和清朝的满语）并试图在被统治群体中推行其语言，但是占人口绝大多数群体（如占总人口 80-90%的汉人）的语言在社会实际交流中会持续成为社会通用语，并逐步为统治群体所接受。语言的功能是交流，为了实现有效治理，即使是统治集团成员也必须使用大多数人能听得懂的语言才能有效地推行政令，维持社会和经济运行。

(4) 经济与文明的发展程度。经济与文明体系发展水平较高的群体，通常发育出较复杂的社会组织结构、社会分层体系和行政管理系统，通过更深刻更系统的社会伦理规范来指导人们处理家庭与社会关系，发展出丰富多彩的物质文明（建筑物、纺织品、运输工具等）和精神文明（哲学、文学、音乐、艺术等）。这些文明成果展现的丰富内涵及绚丽形式不仅维系了本群体成员的文化自信心，对于其他群体成员也具有很强的吸引力与感召力。

在现实社会生活中，某种语言在社会使用中所占据的主导地位，在大多数情况下是在民众日常生活和生产活动中逐步奠定的。而那些在竞争中失去主导地位的地区性方言或外来移民群体的语言，有的逐步消亡，有的吸收主导语言词汇后存留于局部社区或群体中。人类语言在社会应用中彼此竞争和演变的各种态势，存在于世界各个时期和地球上的每个角落。

4. 行政权力机构推行的语言政策

在人类社会发展史上出现过各种类型的统治政权。为了辖区内行政、司法、税收、徭役、征兵等各项事务的顺利运行与沟通效率，统治集团都倾向于采用一种（或少数几种）语言文字作为口头和书面交流工具。这是语言在复杂社会发挥的重要社会功能。近代欧洲民族主义运动兴起后，语言则进一步成为“民族”（nation）内部凝聚和彼此识别的重要文化标识以及“国家”（state）建构的意识形态工具，被赋予强烈的政治色彩。根据国内不同语言群体的人口规模、社会发展程度等，各国政府为发展经济和推动社会整合，通常制定并推行本国语言政策，如把官方推行的语言称为“国语”、“法定语言”或者“国家通用语言”。

在国家通用语言的选择与推行方面，各国依据自身社会历史和族群人口结构采取不同模式和具体方法。“世界上，大约 125 个国家的宪法提到了本国的语言问题，其中约 100 个国家指定了一种或多种语言为本国的官方语言或国语，官方语言和国语在使用方面都享有特权”。在一些特定的社会历史条件下，“也许部分人的语言会被强加于所有居民并被宣布为是所有人的母语（或者所有居民都没有语言，语言可以是完全被发明出来的）”（格林菲尔德，2010：14）。当今世界上有 78 个国家（如法国）确定了一种官方语言或国语，有 18 个国家（如阿富汗）确定了两种官方语言或国语，5 个国家（如比利时）确定了 3 种官方语言，4 个国家（如刚果）确定了 4 种官方语言（斯波斯基，2011：6-7，15）。目前的世界语言使用格局，是在近代国内外多种政治、经济、文化力量相互竞争博弈的发展态势中逐步形成的，而且在持续变化中。

二、我国中原地区语言文字的特点

在中国几千年历史进程中，位于黄河和长江流域的中原地区始终是东亚大陆的人口、经济与文化核心区，周边区域的发展演变始终围绕这个核心区而展开。

1. 中华民族共同体及语言发展

据有文字可考的史料记载，在今天的中华大地上曾经生活过多个族群，在史书中留下许多族名¹。“春秋时期四方诸侯经过二百四十余年的分、合、散、聚过程，进入战国时期后，又出现不同程度的衍化。从族称来看，有的民族虽沿袭旧称，民族内部结构却有了更新；有的民族名称消失了，而代之以另一族称；有的民族已同其他民族融为一体，而以一个新的族名取代旧的族名，如此等等”（江应梁，1990：83-84）。经过武力征服、人口迁移和通婚融合，许多族群的人口消失在周边族群之中，族名也随之在史书中消失，有些族群合并后获得新的族称。族群间分分合合的各种演变始终贯穿中华民族的整个历史。

如果从祖先族源、语言文字、经济习俗、传统族称等方面分析，今天中国的14亿人口可以区分为许多人口规模大小不一的群体，在这片国土上或相对聚居或彼此混居。1949年中华人民共和国成立后，政府开展的“民族识别”工作正式识别出56个“民族”²。2020年在56个“民族”框架外还有83.6万“未定族称人口”³。

在1989年发表的“中华民族的多元一体格局”一文中，费孝通先生依据各类史料对中华民族历史演进过程给出一个宏观描述。他特别指出，以黄河与长江流域为核心区的东亚平原属于亚热带气候，土地肥沃、雨量充足，适合农耕产业和人口繁衍。“任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间。……这片大陆四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，形成一个地理单元。这个地区在古代居民的概念里是人类得以生息的、唯一的一块土地……这一片地理上自成单元的土地一直是中华民族的生存空间。”（费孝通，1989：1-2）在东亚平原上经历夏、商、周各朝形成的中原人群（自周朝以“华夏”自称⁴，自唐代开始称作“汉人”⁵）成为中华民族发展过程中的人口与文化凝聚核心。中原地区既是历代人口、政治、经济和文化中心，也是语言交流汇集的中心，由中原人群创制的汉语文在漫长的历史演变过程中逐步发展成为近代中国的“国家通用语言”。

2. 发源于中原地区的汉语汉字的特点

今天我国使用的国家通用语言（汉语普通话）是人类文明进程中历史最悠久的语言之一。汉语口语标准化的历史可划分为几个时期：文言（公元前500年之前）、中古汉语（公元前500-公元700年）、古白话（公元7-14世纪）、近古汉语（公元14-18世纪）和此后的现代普通话，使用同一种文字是促进语言统一的重要工具。“由于汉语的文字同读音之间不存在直接的联系，所以汉语口语发展的历史根据主要来自于对诗歌细致的分析，尤其要关注那些押韵诗。……由于文言是古代方言，所以那些在过去两个半世纪里影响了现代各方言的种种变化其实都是因文言而起。”（奥斯特勒，2009：126-127）

无论是发言方法、书写形式还是构词法，发源于我国中原地区的语言文字（通称“汉语汉字”）在世界语言体系中都是一种独特的语言文字。汉字的历史可追溯到商代（公元前1600-1046）。据学者考据，“商代已有文字，但那文字百分之八十以上是象形图画，而且写法不一定……可以知道那时的文字还在形成的途中”（郭沫若，1954：8）。“甲骨文共有单字约在三千以上，说明商代晚期文字已相当繁多。后人所谓的‘六书’，即象形、指事、会意、假借、形声、转注这六种构

¹ 据潘光旦先生的《中国民族史料汇编》一书，仅《史记》即查出76种族称，在《左传》《国语》《战国策》《汲冢周书》《竹书纪年》查出112种族称，在《资治通鉴》查出80种族称（潘光旦，2005：1-17）。

² 据1953年人口普查登记，当时上报的“民族”共400多个，仅云南一省申报260多个（陈克进，1999：167）。

³ https://www.sohu.com/a/503281122_121119374 (2022-10-3)

⁴ “华夏”一词最早见于周朝《尚书·周书·武成》，“华夏蛮貊，罔不率俾”。“华夏”所指即为中原诸侯国臣民。

⁵ “但高、武之后，行用制书中确实越来越多地加以使用（‘蕃汉’一词），对‘汉’作为唐境内主体民族族称的定型，有巨大推动作用”（何德章，2022：27）。

成文字的原则，在甲骨文中都已具备，则商代晚期已经形成为严密规律的文字系统”（翦伯赞，1983：29）。我国中原地区发展出来的汉字体系，在世界语言文字家族中独居一格。许倬云先生强调，汉字“有一个以视觉符号作为基础的文字系统。它可以超越语言的区隔，作为人与人之间的交流工具，也作为超越时间的数据媒介，使得文化得以赓续”（许倬云，2015：2）。苏秉琦先生强调“以形、意为主义又适应各地方言的方块字被大家所接受，成为其后数千年间维系民族共同体的文化纽带，产生了极强的凝聚力”（苏秉琦，1999：179）。莱布尼茨对于汉字有积极评价：“汉字也许更具有哲学特点并且基于更多的理性考虑，它是由数、秩序和关系决定的”（德里达，1999：116）。¹

在商朝和周朝，中国各地使用的语言之间仍有很大差异。即使到了汉代，“汉语的许多方言是不能够互通的，而汉字的最大优势就在于它用一种巧妙的方法代表了不同方言所共有的、最为普遍的形式和意义。所有的现代方言，也包括文言，从本质上说就是一系列表示意义的音节，这些音节也许在不同的方言里有着不同的发音和先后顺序，但是它们一旦进入到图画文字就能够一一辨认出来。通常汉语的一个音节就是一个汉字，所以不论说的是哪种方言，只要识字就一定能看懂一篇汉语文稿的意思。字母表的文字系统势必都是以语言的声音为基础的，但是目前没有一种字母表系统能够如此方便地在这么多不同的汉语方言中‘保持中立’，除非有一个字母表可以统观历史并涵盖所有的汉语变体。而此壮举无异于一个精细、含混至极的奇迹，所以说传统的汉字还是幸存了下来。”（奥斯特勒，2009：145-146）赵鼎新认为：“由于表意性的文字书写系统能够脱离语音而使用，这极大地便利了使用不同方言乃至不同语言的人群之间的交流。春秋-战国时代之后的中国历史表明，虽然帝国儒教为精英文化的统一提供了基础，但为这种文化的传布和绵延提供物质基础条件的却是表意性的汉语文字”（赵鼎新，2011：36-37）。

尽管今天有些人在日常生活中仍然使用闽南话、粤语等方言，但是统一规范的汉字（书面语言）持续推动各地发音方法的趋同，并使行政、司法、教育、医疗和经济贸易活动在各方言区的运行毫无障碍。与保持讲方言的汉族民众相比，掌握标准普通话的蒙古、维吾尔、藏等各族民众在族际交流中甚至更为便利。同时，由于中华文明的发展水平曾长期在东亚处于领先地位，中国汉字体系对周边“蛮夷”（西夏、西域、大理等）及邻国（朝鲜半岛、日本、琉球、越南等）的文化和语言发展曾产生重要影响。研究中国语言文字演变史，中原汉语汉字的发展及其与周边群体的交流互动是重要的分析脉络。

3. 中华民族内部的语言文字多样性

我国北方游牧族群的拼音语言体系和中原农耕群体的汉字体系之间存在显著差异。“突厥语系、蒙古语系和通古斯语系这些所谓的中亚阿尔泰语言都是高度多音节化的语言。它们的词汇，至少名词和动词，都是在一系列短小词素的基础上系统地、紧密地建立起来的。它们不是声调语言，但是它们充分利用了元音和谐的原理，使得词语后缀的元音同词根的元音相呼应。按照它们的词序规定，动词被置于句子的末尾。以上这些方面都显示了它们和汉语本质上的不同，因为汉语是单音节的声调语言，几乎没有词语形态的变化，而且在汉语的基本词序规则中，动词放在句子的第二个位置上。”（奥斯特勒，2009：129-130）

20世纪50年代开展的“民族识别”工作在国内认定了56个民族，其中汉族、回族和满族（2020年占中国总人口的92.6%）普遍使用汉语文。在其他各族中，属于汉藏语系的有29个，属于阿尔泰语系的17个，属于南亚语系的3个，属于印欧语系的2个，属于南岛语系的1个，还有一个未定（马寅，1981：3）。其中蒙古族、维吾尔族、哈萨克族、藏族、朝鲜族等在历史发

¹ “顶中区 N200 被确认为是一个中文词汇识别特有的脑电反应……中文词汇在其识别的早期阶段，存在一个极强的视觉加工过程，而这个过程英文中完全没有”（张学新，2012：35）“拼音文字：事物表象——声音（字母文字）——概念（由声音转换为概念）——思维；表意汉字：事物表象——概念（汉字由视觉直接进入概念）——思维。……表明汉字进入思维比起拼音文字进入思维是个快车道”（章启群，2023：16）。

展过程中已经发展出独立的语言文字和文化体系，各族的语言文字和历史文献都是中华文化体系中的重要组成部分¹。我国西南、西北地区的许多群体都发展出独立的语言体系，同时在各族混居区，当地居民在日常生活中通常掌握多种语言，词言混用和词汇借用已成常态。从整体上看，历史上我国各地人群之间的大规模语言交流与文化融合，主要发生在以汉语文为主要交流工具的中原人群和北部、西部、西南各地持不同语言的部落与群体之间。

三、秦代“书同文”政策开启中华文字整合的历史进程

在中华各族之间几千年的语言与文化交流中，尽管民众日常交往是彼此学习语言的基础，但是政府部门在语言领域推行的各种强制性使用或阻碍的政策，对于民众的语言学习和使用也发挥着不可忽视的作用。作为中国历史发展主脉的引领者，位于中原地区的中央政权各朝代在辖区内先后推行内容存在差异和强制程度不同的语言政策。由于各辖区具有不同的社会经济环境和族群权力结构，相关语言政策对于保持中原王朝的政治统一、推动经济与文化繁荣发挥了特殊的凝聚作用，经过几千年历史演变，最终使今天中国境内的各族群以中原地区和中华文化为核心凝聚成为一个牢固的政治与文化共同体——中华民族。

（一）秦始皇推行“书同文”

讨论中国历史上政府推行的语言政策，秦代推行“书同文”具有重要历史意义。秦之所以被视为中国历史上的重要朝代，就在于它在多个维度实质性开创中华民族“大一统”政治、经济与文化格局。秦统一六国后，周朝分封制被改为中央集权郡县制，在其管辖范围内的各领域推行统一化的制度性规范，如下令全国“一法度衡石丈尺，车同轨，书同文字”（司马迁，1959：239）。钱穆先生称“此亦统一工作上极重要之事务”（钱穆，1994：124）。秦朝能够统一全国语言文字有其社会基础，即在秦统一六国前的春秋战国时期已出现各国互通语言文字的现象。“据春秋、战国时期的青铜器铭文，可考的‘国’名有三十二个，从北部的秦、晋、燕、齐，到南部的楚、吴、越，其文字结构、文章条理以及思想，都有一致性，可知并不是秦始皇时期才统一文字的……《诗》三百篇，用的是当时流行的标准语言。所以，‘不学诗，无以言’（《论语季氏》），‘诵诗三百，使于四方’（《论语子路》），……由此可知，当时已有共同使用的‘普通话’”（江应梁，1990：104）。春秋时期的学者们之所以能够周游列国广招各国学生，一个前提条件就是当时各国语言文字已基本互通。秦朝所做的，就是在全国辖区内以行政命令正式和全面推行各国文字的统一和规范化，这在中国语言史上具有划时代重要意义。行政权威对语言政策制定和推行所发挥的关键作用，在秦朝以高度集权体制推行“书同文”的过程中得到充分展现。

西方语言学家高度肯定秦代语言政策，称秦始皇“以‘统一六书’（汉字的标准化）而闻名，这个措施是他推行民法、度量衡制的总计划中的一部分。这说明他是想把秦国当地的标准推向全国……这一标准具有两种形式：一种是图画文字倾向明显的篆书，经常能在一些华美的碑文中看到，另一种则是相对较为潦草的隶书。后一种在随后的汉代被人们普遍采用，并收录在许慎的《说文解字》中。从此以后，这一文字系统就成了汉字书写的基本形式——楷书。”（奥斯特勒，2009：129）

自秦始皇推行“书同文”政策后，统一规范的汉字在促进中国各地方言之间的口头交流和文

¹ 1949年前，只有21个少数民族有自己的文字，有藏、朝鲜、回鹘、傣、阿拉伯、拉丁、斯拉夫字母等7种字母形式，有些文字是晚清时期由外国传教士创制。同时有些民族的不同部分使用不同文字，如傣族使用4种文字，蒙古族使用两种文字。在50年代，由政府组织语言学家，“帮助壮、彝、布依、苗、侗、哈尼、傈僳、黎、佤和纳西等十个民族，制定了以拉丁字母为基础的文字。……设计了两种傣文改革方案。帮助景颇族、拉祜族改进了原有的拉丁字母形式的文字。帮助原来使用阿拉伯字母的维吾尔族和哈萨克族设计了拉丁字母为基础的新文字”（马寅，1984：3，17）。1982年后，维吾尔族和哈萨克族恢复使用阿拉伯字母。

字趋同方面发挥了重要作用。“在公文中，全面废除使用典型的青铜器文字大篆，而是以秦国文字为基础，参照六国文字，以小篆作为官方文字，但在实际操作上，则大量使用简化的、书写更为便利和效率的隶书作为标准的公文文字。这也许是古代中国最重要的国家标准之一”（朱苏力，2013：81）。范文澜先生对秦统一文字给予高度评价：“‘田畴异亩（亩大小不同），车涂异轨，律令异法，衣冠异制，言语异声，文字异形’。这就是战国时期封建割据的情状。秦统一后，这许多异大体都化为同了。周朝文字笔画繁重，称为大篆，或称籀文。战国时东方齐鲁地方文化发达，通行一种比较省便的字体，汉朝人称为古文、蝌蚪文，或孔壁古文。李斯订定文字，依据籀文古文，笔画力求简省划一，称为秦篆，或称小篆。李斯作仓颉篇，赵高作爰历篇，胡毋敬作博学篇，都是用小篆写的学童课本，不仅教字体，同时也教语法。又有狱吏程邈，得罪拘禁狱中，专心十年，造成一种笔画更省便的文字，叫做隶书。隶书字体方形，便于书写，到汉朝行用极广。各地区方音不同，有统一的文字，方音便成次要的困难。经大规模的移民，也减轻了方音的局限性。”（范文澜，1964：11）这段话介绍了秦代之后中原文字书写方式的演变过程，其核心导向依旧是推行“书同文”。

“书同文”是中原地区文字体系的重大调整，也是秦朝推动辖区内所有地域“政治统一、司法统一、文教统一”举措的核心组成部分。“秦朝确定的‘书同文’，对于疆域辽阔的农耕中国的政治治理，就是具有根本意义的宪法性制度。尽管秦朝确定‘书同文’这项制度时，不可能预见到其后它所发挥的‘构成’功能，但因为有了书同文，才可能完成商周以来从部落国家的‘华夏’向疆域国家的‘中国’的转变，使得依据成文法令的统一治理成为真实的政治选项”（朱苏力，2013：80-81）。在这一过程中，“多达25%的先秦的字出于种种原因（诸如过时的地名或人名、过时的器皿名称等等）而被秦的改革者完全废除，在后世绝迹了。……在造成政治统一和文化统一的一切文化力量中，文字的一致性（与方言的多样性正好形成对比）几乎肯定是最有影响的因素”（崔瑞德、鲁唯一，1992：54）。

与“书同文”同步推行的还有“语同音”。“在这片地形地理高度复杂，各地经济生活交流相当不便的多民族、多族群生活的土地上，在政治文化上构成‘中国’，除了‘书同文’外，还必须关注更生动易变更难规范的日常语言，还必须关注和借助‘语同音’”（朱苏力，2013：84）。在某种意义上，实行“书同文”是推动“语同音”的前提和基础。“隋代，八位学者商定了审音原则，于公元601年编成《切韵》五卷，成为现今可考的最早的韵书”（朱苏力，2013：90）。与此同时，许多与地方文化习俗密切联系的“乡音”方言，即使在各地推行学堂和科举制度的一千多年后，至今依然顽强地保留在各地的基层社区生活中，成为中华文化多样性的重要组成部分。

（二）秦代得以推行“书同文”政策的人口和经济基础

秦朝初年中原辖区大约有2000万人口（赵文林、谢淑君，1988：20），远远超过周边各狩猎、采集和游牧族群的人口与经济规模。“居住在现属中国疆域的……少数民族部落人口181万。战国时代……估计约有200万人”（赵文林、谢淑君，1988：19）。这是十比一的规模差距。尽管匈奴骑兵作战彪悍，但是这些边疆群体毕竟在人口和经济规模上远逊于中原地区。据钱穆《中国经济史》介绍，秦代的冶铁、冶铜、制漆、纺织、造船、建筑诸业都十分发达：“出铜之山四百六十七，出铁之山三千六百有九”。同时秦朝统一了全国币制，“战国时之各种钱币因轻重、大小、形式各不相同，遂一律禁用”，原战国时期各地区商业壁垒的消除，加上推行统一的钱币和度量衡标准，使得“春秋战国时发号施令的大城市，至秦代均兼具了商业大城市的特质”（钱穆，2014：34，36）。在当时的东亚大陆，秦代管辖的中原地区无疑是人口规模、先进经济、发达文化的重心区域。雷厉风行的行政强制力、庞大密集的中原人口、便利的交通路网和发达的工商业，是秦始皇得以在全部辖区内强制推行“书同文”政策的实力基础。正是通过推行“车同轨，书同文，行同伦”（《礼记》《中庸》）等系统性举措，秦朝开创了一个新的“天下”。

（三）汉代中原地区的语言与文字演变

秦代的语言政策在汉代得以延续。汉朝继承了秦的疆土和统一集权的行政体制，并进一步拓展领土和所辖人口的规模，《汉书·西域传》云：“及秦始皇攘却戎狄，筑长城界中国，然西不过临洮。”汉代把疆土扩展到临洮（甘肃）以西和江南，经济商贸更加繁荣。

据《汉书》记载，西汉时期管辖人口已达 6000 万，是秦初年的三倍（赵文林、谢淑君，1988：26）。与汉对峙的北方匈奴部落在其最强盛时期的人口规模约为 70-80 万人。以史料推算，汉代中原周边各族的人口数量甚至有所下降，总规模仅为 298 万：其中鲜卑 40 万、匈奴 40 万、西域 51 万、羌族 80 万、西南夷 10 万、西藏 13 万、海南 13 万等（赵文林、谢淑君，1988：55-59）。即使上述数字为推算，但仍能大致反映出当时中原地区和周边群体之间在人口规模上的基本对比态势（约为 20 比 1）。作为当时的政治中心、人口聚居区和社会经济核心区，中原地区在秦汉时期已成为推动境内语言演变的主要动力和客观基础，它的政治、经济、文化辐射力充分显现，行政统一后通用的语言文字消解了原有区域间的语言壁垒，为建立全国统一的物资生产和贸易体系提供了便利。

秦代的“书同文”政策在汉代得以进一步推广和普及。历史上汉字书写方式曾经历多次变化¹。段颢初为东汉许慎《说文解字》写的《前言》称：“三代典籍皆用篆籀古文缮写，但诸侯异政，字体亦无统一规格。秦汉以降，分隸行草纷然杂出，……”（许慎，1963：3）。范文澜十分推崇《说文解字》：“许慎……精通经典和群书。他收集小篆、古文（战国式文字）、籀文（西周时文字，又称大篆）共九千三百五十三个字（独体为文，如日月等）字（如江河等），解说每一个文字的形体、声音训诂（字义），极为简要，全部解说不过十三万三千余字。读古书和汉朝法律时所遇到的疑难，都可以从这部书里获得解答”（范文澜，1964：224 页）。《说文解字》是中国语言文字发展进程中的重要里程碑。“《说文解字》收汉字 10516 个，其中形声字为 8545 个，占了汉字总数的 80% 以上。这意味着，一个人只要认识并基本准确读出大约 1000 个常用汉字，他就可以通过‘见字读半边’或‘认字认半边’，连估带猜，读出其他陌生汉字的音”（朱苏力，2013：87-88）。

自秦汉两朝后，中国人的群体观念开始逐步变化，与“华夏”相对应的“四夷”（传统上称为北狄、西戎、东夷、南蛮）的界定在不断演变。“秦汉帝国及其以后，‘四夷’的概念有了新的变更和新内涵。‘四夷’已不是夏商时代的‘四夷’，而是指帝国之内、《禹贡》九州之外的中华民族的各个支系。而且随着历史的发展，四夷的概念仍在不断地更新。这在中国传统正史‘二十四史’中可以清楚地得到说明”（苏秉琦，1999：162）。在这一进程中，语言文字的统一和汉代著述《史记》《淮南子》等典籍的普遍流传，在各地知识阶层中发挥了潜移默化的文化传播与“同化”作用。

¹ 《汉书》“卷三十·艺文志第十”详细介绍汉字在秦汉两朝的演变过程：

古者八岁入小学，故《周官》保氏掌养国子，教之六书，谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也。汉兴，萧何草律，亦著其法，曰“太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。又以六体试之，课最者以为尚书、御史、史书令史。吏民上书，字或不正，辄举劾”六体者，古文、奇字、篆书、隶书、缪篆、虫书，皆所以通知古今文字，摹印章，书幡信也。古制，书必同文，不知则阙，问诸故老，至於衰世，是非无正，人用其私。故孔子曰“吾犹及史之阙文也，今亡矣夫”盖伤其浸不正。《史籀篇》者，周时史官教学童书也，与孔氏壁中古文异体。《苍颉》七章者，秦丞相李斯所作也。《爰历》六章者，车府令赵高所作也。《博学》七章者，太史令胡毋敬所作也。文字多取《史籀篇》，而篆体复颇异，所谓秦篆者也。是时始造隶书矣，起於官狱多事，苟趋省易，施之於徒隶也。汉兴，闾里书师合《苍颉》、《爰历》、《博学》三篇，断六十字以为一章，凡五十五章，并为《苍颉篇》。武帝时司马相如作《凡将篇》，无复字。元帝时黄门令史游作《急就篇》，成帝时将作大匠李长作《元尚篇》，皆《苍颉》中正字也。《凡将》则颇有出矣。至元始中，征天下通小学者以百数，各令记字於庭中。扬雄取其有用者以作《训纂篇》，顺续《苍颉》，又易《苍颉》中重复之字，凡八十九章。臣复续扬雄作十三章，凡一百二章，无复字，六艺群书所载略备矣。《苍颉》多古字，俗师失其读，宣帝时征齐人能正读者，张敞从受之，传至外孙之子杜林，为作训故，并列焉。（班固，1962：1720-1721）

自秦汉两代开始，政令一统的郡县制和“书同文、语同音”的语言政策，为以中原地区为根基的中央政权实践“天下一统”意识形态理念打下深厚的政治与文化基础，逐步构建并不断巩固以中原政权为核心的“天下”体系。“‘天下’这一中国传统概念表达的与其说是帝国的概念，还不如说是关于帝国的理念。……天下/帝国根本上就不是个‘国家’，尤其不是个民族/国家，而是一种政治/文化制度，或者说一个世界社会”。（赵汀阳，2003：40，44）在这个“天下”体系中，不仅包括了“书同文”的中原地区（“华夏”），而且涵盖了积极吸收中原文化的周边群体（作为“有教无类”对象的“四夷”）。中华文化传统秉承“四海之内皆兄弟”的群体认同观，构建的是一个努力涵盖东亚大陆的文化政治制度。这一传统追求的是建立一个圣贤们理想中的“大同世界”和稳定和谐的社会秩序。而推广这一价值理念和社会伦理的传播工具，就是自秦代开始从中原地区不断向外传播的中华语言文字和思想文化。

（四）中原地区与周边群体的政治文化互动

在春秋战国时期逐步发展成熟并被士人普遍接受的伦理规范，在人与自然界的关系上倡导“天人合一”，在个人关系中倡导“仁义礼智信”，在群体关系中主张“四海之内皆兄弟”（《论语·颜渊》）与“和而不同”（《论语·子路》），“远人不服则修文德以来之”（《论语·季氏》）。杜赞奇认为中华文化传统最核心的是“文化主义”，而不是体质差异和语言差异。“把‘文化主义’（或天下主义）视为‘中国文化主义’，就不是把它看作一种文化意识本身，而是把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看做一种界定群体的标准。群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制，……就文化主义而言，中国人的价值观念是优越的，但并不排他。经过教育和模仿，夷狄可以成为群体中的一部分，拥有共同的价值观念，并与其他缺少这些观念的夷狄区分开来。因此，文化的观念类似于族群的观念，其表现在于，两者都要定期对其政治化的群体进行规范和界定；差别只在于规范与界定的标准有所不同。”（杜赞奇，2003：46-48）韩愈云：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之。”（《五百家注昌黎文集》卷一一《原道》）这即是中华文化传统所持的具有辩证思维和动态的“夷夏观”。

历代中原地区的王朝政权，自认为是“天下”体系的核心。而皇帝作为“天子”，有责任把中原文化伦理和社会秩序（“人同伦”）推广到周边地区，实现“世界大同”¹的理想社会。中国传统文化中的族群分类中的“华夷之辨”，即是以是否接受中原文化为衡量尺度，在“有教无类”思想指导下，“蛮夷”可以转化为“华夏”，这就是历代中原王朝对周边群体施以“教化”的基本立场。只有从这个立场上，才能真正理解中原政权与周边群体交往中施行的语言与文化政策。“古代中国的文教政策的目标，是通过儒家道德伦理教化少数民族，形成统一的文化认同，达到政治整合的目的”（崔珂琰，2017：20-21）。美国学者费正清指出：“毫无疑问，这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想，意味着中国的文化（生活方式）是比民族主义更为基本的东西”（费正清，1987：73-74）。不同群体之间思想交流的核心是社会道德伦理，语言文字则是思想观念和文化交流的承载工具。

四、秦代以后历朝政权的语言政策

作为一个多族群、多语言和多文化的政治实体，费孝通先生把中国的政治架构、文化体系和人口血缘结构归纳为“中华民族的多元一体格局”（费孝通，1989）。这个基本格局也映射在语言使用领域。回溯几千年来中华大地上的政权更替与文化模式演变，我们看到每当一个政权在中原

¹ 《礼记·礼运》：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养；男有分，女有归，货恶其弃于地也不必藏于己，力恶其不出于身也不必为己，是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”

地区建立稳固统治后，便会根据下辖各地区、各族群的人口规模、经济与文化发展程度，以中原地区为参照，制定全国性文化整合的发展目标，采用具体措施在各地逐步推行本朝语言政策。各朝代中央政权在辖区内推行的语言政策可大致归为三大类。而影响语言政策的最初制定以及在语言政策推行过程中影响各种语言发展态势的因素，如前文所述，可大致归纳为行政权威、经济能力、人口规模、文化发展水平这四个方面。

（一）第一类政策：中原群体建立中央政权并在辖区内推行中原语言文字

推行这一类政策的中央政权均由中原群体建立，凭靠中原群体在人口规模、经济实力和文明发展程度上在境内各地区中显著领先的地位和影响力，在辖区各地民众中积极推行中原语言文字，努力使其成为各领域的全国性通用语言。

秦朝通过统一政令在全国辖区内推行“书同文”，是第一类政策中最典型的例子。为了防止各国贵族利用各地原有政治与文化认同推动“复国”，秦统一六国后通过多种举措努力铲除各国原有政治特征与文化符号：一是采用强制手段统一全国各项制度（郡县、官吏系统、政令和法律），二是统一货币、度量衡、车距、道路和驿站，创建全国统一的生产、贸易及交通运输体系，三是以“书同文”和秦朝推崇的书籍经典为基础建立全国统一的文化和教育体系。

汉朝继承秦朝版图和各项制度，管辖人口增至 6000 万，农耕、畜牧、采矿、冶炼、纺织、运输、商贸等经济活动得到较快发展。“（汉）武帝时工商业发展日盛，超越农耕”（钱穆，2014：71）。汉朝创建一系列全国性制度如实行盐铁专卖，使之成为国库重要财源，推行的“均输法”“平准法”使国库丰盈，“大约一年之内，因均输而获得帛 500 万匹”（钱穆，2014：65）。在中原地区聚敛的巨额财富使得汉朝得以维持社会运行和对外战争，使中原地区进一步发展成为整个东亚大陆的经济与财富中心。这是“书同文”政策在汉代得到进一步推广的人口和经济基础。

隋朝是中国历史上进一步推动国家统一的重要朝代。“隋代国祚虽短，但自汉代以来，论人口繁殖之众，仓廩府库之盛，常推隋为第一”（钱穆，2014：178）。“隋朝……富饶的根源，就是黄河、长江两大流域的统一”（范文澜，1965：23，30）。“长江流域经东晋、南朝将近三百年的开发，已经拥有约等于黄河流域三分之一的人力，经济上升，成为中国封建经济的重要构成部分”。隋炀帝时期，所辖人口达 5139.6 万人（赵文林、谢淑君，1988：148）。以人口规模和经济实力为基础，隋朝进一步推动汉语语音的统一化。隋代编纂的《切韵》“是综合古今南北多种语言、吸收前人韵书所有长处的一部巨著。……在秦朝，小篆统一了文字的形体，在隋朝，切韵统一了书面的声韵，对国家的统一事业，都是一种重大的贡献。”（范文澜，1965：83）为了在南方少数民族群中推广中原文化，隋文帝曾命令狐熙在桂州（今桂林）“为建城邑，开设学校”。《隋书》卷八十《谯国夫人传》：“……隋唐时派往或被贬至岭南地区的官吏，他们也十分注重在俚僚人中推广汉族封建文化，不少人还把新办学校视为施政要务之一”。（卢勋、萧之兴、祝启源，1996：247）

唐朝继承隋朝的版图，辖区人口规模逐步恢复。公元 742 年，唐朝登记人口约为 4890 万人（崔瑞德，1990：380）。华南地区成为中原王朝的重要组成部分，奠定了中国疆域的大致轮廓¹。唐代推行租庸调制后，经济渐趋繁荣。“盛唐代之富足太平，……没有无田之丁户，人人缴得起庸调”（钱穆，2014：196）。《唐律名例疏议释义》说：“中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼义，故谓之中华。”表现出强烈的文化优越感，经济繁荣为中央政府发展教育和推行统一语言创造了条件。“624 年，唐高祖下令在各州县一律设立学校”（崔瑞德，1990：162）。唐朝皇室因自身具有“夷狄”血统（陈寅恪，1963），对于周边族群表现出罕见的包容度。唐太宗曾说：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一”（《资治通鉴·唐纪》）。朝廷指令各地郡学积极招收少数民族子弟入学，由官府支付“禀给”，在所辖各族民众中努力推广中原语言文字、社会伦理和生产技艺，积极推动辖区内的各少数民族民众“使习华风”。“据韩

¹ 联结黑河和腾冲的“胡焕庸线”生动地展示中国人口分布态势与中国人口的聚居核心区域。

愈《柳州罗池庙碑》载，柳宗元任柳州刺史期间，在当地修建学校和孔庙，大力推广中原文化”（卢勋、萧之兴、祝启源，1996：247）。这些举措持续推动了边疆各地经济与社会发展。

唐朝是东亚地区的经济与文化中心，长安一度汇集各国商人与学子。周边邻国有感于唐朝经济和文化的繁荣，纷纷派遣学生来长安学习中原文化。贞观十四年，国子学“增筑学舍千二百间，增学生二千二百六十员……于是四方学者云集京师，乃至高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸酋长亦遣子弟入国学，升讲筵者至八千余人”（《资治通鉴》卷一九五）。

宋朝在制定行政区划时充分考虑到语言文化因素，“政区不但与风俗区域有关，也与方言的地域差异相对应。……从路的区划来看，却与方言区存在明显的对应关系。……两浙路大致为吴语区，荆湖南路是湘语区……”（周振鹤，2022：245）。宋朝沿袭唐代的语言政策，中原地区繁华的经济和文化事业“辐射”到周边区域。例如位于西南相对独立的大理政权，曾长期保持对中原文化的推崇和汉语汉字的学习。“由于大理国多方搜求汉文典籍，有些在中原内地失传的古书在大理却保存下来。……汉族儒家文化在白人中的流布和传播更有长足的发展”。（罗贤佑，1996：411）

明朝承袭了自秦以来中原群体所建中央政权的传统语言政策，在辖区内各少数民族群中推行汉语文学习。《明史》记载了明朝政府在西南地区推行汉语言和中原文化的情况，其中包括按照今天“民族识别”后认定的壮族、土家族、苗族、布依族、哈尼族地区。“明代汉族文化、经典与诗文，也已传播到壮族地区。明代壮族地区已建有学习汉文经典的学校。在流官统治地区及壮族上层人物中，识汉字，能文善画，甚至应试中举者，已为数不少”。“明代土家族的土官，官族、土目、头人及其子弟，已逐渐接受汉文化的熏陶，明成祖永乐六年（1408年），已设立酉阳司学，旨在培养土官及其子弟学习汉文化。弘治十四年（1501年），明孝宗又下令：土司、土官子弟凡将承袭土职者，必须入学读诗书，不入学者则不准承袭”。“明朝曾规定土司子弟必须入学读书，各府、卫、所、司、州、县已逐步建立学校、书院，吸收苗族上层子弟入学。”“明朝还提倡在布依族地区推广汉文教育，设立学校。据史书、方志记载，明代布依族地区已建立不少学校。……所有上述学校，除招收当地卫、所和府、县流官子弟入学外，同时也就近招收布依族土官子弟入学读书，而且朝廷还明令规定，土官子弟必须入学读书才准予承袭官职。”“明代哈尼族的文化，也有所发展。主要表现在哈尼族上层子弟学习汉文读书识字者日益增多，程度不断提高。……万历（1573-1619年）年间，八寨土官龙上登赴京受职，在京期间，他遍访名师，拜师学习汉文经典，返乡后成了一名酷爱汉文典籍的哈尼族学者，‘兴学校，建文庙’，并亲自为文庙撰写碑文。”（杨绍猷、莫俊卿，1996：315，345，398，410，411，478-479）

由于明朝境内有大量元朝留居的蒙古族人口，加之朝廷与北方蒙古各部交往密切，因此明朝特别重视国内学子的蒙古文学习，并培养蒙汉翻译人才。“明初，蒙古各部与明朝有频繁交往，大批贡使带着蒙文表章入朝，明朝也不断派出使臣诏谕、封敕各部，需要一批兼通蒙汉语文的翻译人才，明太祖‘设四夷馆隶翰林院，选国子监生习译’（《明史》卷74《职官三》），留居内地的一些蒙古文人充当蒙文教习或从事翻译，有的还代表明朝出使蒙古各部。洪武十五年（1382年），明太祖命翰林院侍讲火原洁组织蒙、汉、回回学者编写《华夷译语》，作为蒙汉翻译的规范课本，并参考《蒙古秘史》译音、译意。由于这项工作，蒙古族早期的这部历史名著才得以完整地留传下来。”“明朝也曾有一些蒙古卫所设立儒学，选聘懂得蒙古语文的教师，给卫所蒙古官员的子弟教书”。（杨绍猷、莫俊卿，1996：114，119）

（二）第二类政策：中央政权推行“双轨制”或“多语制”语言政策

采用这类语言政策的中原政权都由周边族群凭借武力“入主中原”建立，多为原居北方或东北地区的游牧、狩猎部落，凭借冷兵器时代的骑射优势或乘中原内部变故占领中原。由于中原地区拥有庞大人口、充裕税收、丰富物产与绚丽精美的文化生活，周边群体特别是北方草原上勇猛彪悍的游牧部落首领们梦寐以求的政治理想，就是“入主中原”。骑兵的高度机动性和娴熟的骑

射技术常常使游牧部落在与中原军队的作战中占有优势。在中国历史上，北方各游牧部落曾多次击败中原王朝、取而代之成立新朝代。

来自北方草原的游牧部落占领华北后，最初也曾试图把农田转变为他们习惯的游牧场。南宋诗人张孝祥的《六州歌头》写道：“洙泗上，弦歌地，亦膺腥。隔水氈乡，落日牛羊下，区脱纵横。看名王宵猎，骑火一川明。笳鼓悲鸣，遣人惊”。词中描写的就是华北农耕区被金人变为放牧和游猎地后的情景。但是，同样面积的牧场和农田所产生的经济效益却是“天壤之别”。即使是牧草丰美的草甸草原，6亩草场所产牧草只能维持1只羊一年食用¹，而6亩农田在平常年景一年可以生产多少粮食？比较之下，游牧部落的统治者很快就放弃了最初的计划，转而把中原农耕地区认作政权的经济基础。忽必烈曾坦言中原在他心目中的重要地位：“山以南，国之根本也。”（《元史·董文炳传》）。这些接受中原地区产业结构的北方统治者，在农耕文化环境中必然逐步改变原有生活消费习惯和文化旨趣。

田余庆先生指出：“蛮夷戎狄的问题在当时主要不是种族的观念，而是文化的观念。少数民族入主以后，最先往往想凭借自己的武力优势来保全自己，维持统治，所以有相当程度的反汉化倾向。但是毕竟在历史中长期起作用的不是暴力，而是一个处处存在的、天天起作用的文化的的影响。女真人反对过汉化，蒙古人也反对过汉化。但是要反汉化，他们就难于维持统治地位，只有汉族文化才能帮他们维持统治”（田余庆，2003：259）。马克思说：“野蛮的征服者总是被那些他们所征服的民族的较高文明所征服，这是一条永恒的历史规律。”（马克思，1853：247）对于那些“入主中原”的边疆少数民族政权而言，尽管他们对母语和自身文化传统具有强烈尊崇和情感眷恋，但是面对人口规模远超本族的中原汉人群体和发达的农业经济，为了保持辖区内经济活动和统治体系的正常运行，统治集团最终还是不得不接受自身群体在历史过程中逐步“汉化”的发展趋势，默认或者公开承认政府公务和民间语言使用的“双轨制”或“多语制”语言政策。

外部“入主中原”的前“蛮夷”政权在建立初期通常采用“双轨制”语言政策，即本族语文与中原汉语文并用：在本族原辖区和朝廷行政事务中沿用本族语文，在中原地区的各项民事活动仍通用汉语文。由于中原族群在人口规模和经济社会活动等方面占据绝对优势，经过较长时间深层次的交流交往交融，这些生活在中原地区的外来统治族群成员（包括皇族、官吏和普通民众）逐步转用中原语言，甚至一些人基本丧失母语能力。刘浦江在“女真的汉化道路与大金帝国的覆亡”一文中把导致女真人汉化的主要因素归纳为4条：生活方式、移民汉地、体制一元化和确立汉地本位，认为“汉地”即中原地区的人口和经济决定了其在维系皇朝运行发展中的核心地位。尽管“金朝中期，世宗和章宗为了遏止女真人的汉化趋势，发起一场女真文化复兴运动，企图保存女真民族传统，但却未能达到其预期的目的，最终不得不放弃了对汉文化的抵抗”。女真人所面对的，是“不可阻挡的汉化潮流”（刘浦江，2000）。恩格斯说：“每一次由比较野蛮的民族所进行的征服，不言而喻地都阻碍了经济的发展，摧毁了大批的生产力。但是在长时期的征服中，比较野蛮的征服者，在绝大多数情况下，都不得不适应征服后存在的比较高的‘经济情况’；他们为被征服者所同化，而且大部分甚至还不得不采用被征服者的语言”（恩格斯，1876-1878：

180）。随着政权的稳固和经济秩序的恢复，汉语在社会交流中的使用范围越来越广泛，因为中原经济得以运行的交流工具和中原文化的主要载体即是汉语汉字。至金朝中后期，接受汉文化已经成为女真上层社会的普遍社会风尚。回溯中华民族几千年的历史进程，“汉化”或“中华化”始终是中原群体与边疆群体政治文化交流的主线。

¹ 这是内蒙古质量最优的“草甸草场”的载畜量，<https://www.docin.com/p-448817642.html>（2023-2-1）。另据《锡林郭勒日报》报导，2017年锡盟草场的平均载畜数：1只羊（单位）为15.2亩。
<http://inews.nmgnews.com.cn/system/2018/09/13/012567333.shtml>（2023-2-1）

采用第二类政策的少数民族政权可以分为两组。

(1) 第一组是仅仅占领中原北方地区的少数民族政权。这组北方政权包括东晋时期的北方十六国、南北朝时期和五代十国时期的北方各国，与宋朝对峙的辽、金、西夏政权。

在华北建国的这些政权虽有本族语言但文字体系尚不发达，这些政权必须创立与汉人社会同等的文化体系，以此与南方汉人王朝长期对峙。在这一过程中，割据华北的各少数民族政权为保持自身语言与文化特色，曾努力创制自己的文字系统，但是在社会实践过程中，最终还是逐步接受了汉语文和中原文化典籍。

公元920年，辽太祖阿保机命“耶律突吕不和耶律鲁不古等‘始制契丹大字’。……契丹大字受汉字影响很大，居载：太祖‘多用汉人，汉人教之以隶书之半增损之，作文字数千，以代刻木之约’（《新五代史》卷72《四夷附录第一》）天赞年间（922-926年）左右，太祖弟迭剌又利用回鹘文改制称契丹小字。……契丹大小字创制后，但通习者甚少，汉字仍是通用的文字”。（陈佳华等，1996：41-42）

《金史》记载，完颜“阿骨打命完颜希尹创制女真字。天辅三年（1119年）八月，字制成，阿骨打‘命颁行之’。此即后来称之为的女真大字。金熙宗亶为帝后，又采用汉字、契丹字偏旁创制了另一种女真字，天眷元年（1138年）公布。后世称之为女真小字”。“金世宗反对女真人说汉语，穿汉服，改汉姓，可他提倡学习以儒学为主体的汉文化，用他自己的话说：‘朕所以令译《五经》者，正欲女真人知仁义道德所在耳’”（《金史》卷8《世宗本纪下》）（陈佳华等，1996：141，142）。为学习中原儒学经典，“太宗时，载上京设国子监，载南京设太学，学习儒家典籍。”（陈佳华等，1996：43）

西夏国位于宁夏、甘肃地区。“党项羌人原有自己语言，没有文字。长期以来一直使用汉字。（1032年李元昊继位后）元昊……命大臣野利仁荣等人，予以演绎，编纂成12卷，世称为‘蕃书’”。“其亲自主持，根据西夏语的特点，创修西夏文字，……‘西夏文’是根据党项语特点，仿照汉字创制而成”。“夏仁宗李仁孝，他在位（1139-1193年）时不仅提倡尊孔子为文宣帝，下令各州郡立庙祭祀，还敕令各州县兴学校，将弟子员由300人扩展至3000人。又于皇宫内建立小学，规定宗室子孙自7岁至15岁俱可入学，于京城建立大汉太学，以其为学术文化最高学府。此外，又参照中原王朝办法，设立科举制度，设置童子科和进士科，策试举人，选拔人才”（《宋史》卷486《夏国传下》，《夏国书事》卷36）。（陈佳华等，1996：251，288，291）

西北回鹘部落所创制的回鹘文字，书写方式也受到中原汉字的影响。“回鹘人在西迁以前，早期通行古突厥文（鄂尔浑-叶尼塞文）。九世纪前期又依照粟特字母创制新文字，世称之为回鹘文。回鹘文属音素型文字。一般由18-23个符号（一说22个）组成。早期文字为从右到左横写，后因受汉文影响，改为从左至右竖写。书写工具多用芦苇笔。一般文书或草稿也用汉人使用的毛笔”。（陈佳华等，1996：336-337）这些地方性政权一方面极力创制本国文字，另一方面积极学习中原汉文化。这组政权在语言文字应用方面实践的是“双轨制”道路。

在这些政权统治下，当地汉人在日常交流中也不可避免学习少数民族语言，相互学习语言以及日常生活中多语混用是不可避免的特殊语言生态。南北朝时期，北方的汉人与南下的鲜卑人曾出现普遍的多语混用和多元文化现象。鲜卑文化对于华北地区的汉人社会影响深远，“北朝时学习鲜卑语成为汉族贵族子弟引为时髦之举。高欢（496-547年，北齐王朝奠基人）就能兼言汉语和鲜卑语，史称：‘高祖每申令三军，常鲜卑语，（高）昂若在列，则为华言’”（《北齐书》卷21《高乾附昂传》）。（白翠琴，1996：523-524）

(2) 第二组是取代中原政权统治中国全境的新朝代：元朝和清朝。

蒙古人在攻占中原建立元朝之前即开始创制自己的文字。“《元史》记载，蒙古攻灭乃蛮后，俘获了乃蛮王傅兼掌印官塔塔统阿。成吉思汗颇为重视这位‘性聪慧，善言论，深通本国文字’的畏兀儿文士，让他随从于左右，并‘教太子诸王以畏兀儿字书国言’（《元史》卷124《塔塔统阿

传》)。……蒙古人开始采用一种文字符号来书写自己的语言……畏兀儿体蒙古文(当时称为蒙古畏兀字)。这是一种拼音文字,以畏兀儿字母拼写蒙古语言,自左向右竖写”。(罗贤佑,1996:71-72)中统元年(1260年),忽必烈曾“命八思巴创蒙古新字”(《元史》卷202《释老传》)。至元六年(1269年),八思巴依据梵文、藏文字体,创成一种能拼写一切文字的方形字体,忽必烈下诏“颁行于天下”(《元史》卷11《世祖本纪》),后人称之为“八思巴文”。但是,新创制的八思巴文始终没有普及,此后又回归使用畏兀儿体蒙古文。“(赵璧)受命将《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》等汉文儒典译成畏兀儿体蒙古文,供忽必烈阅览并作为教材教授蒙古‘贵近之从学者’。……忽必烈还下令将《资治通鉴》、《贞观政要》《帝范》及多种儒家经典译成畏兀儿体蒙古文,并刊布发行。”(罗贤佑,1996:78)

元朝统治者努力发展本族文字并将汉文经典译成蒙古文以提高本族文化素养,但是很快就意识到掌握汉语文对巩固其统治地位的重要性。元朝正式建立中央政权后,所统治的人口、经济核心区转至汉人聚居的中原,忽必烈在治理华北过程中很快认识到“北方之有中夏者,必行汉法,乃可长久”(罗贤佑,1996:26)。忽必烈1271年正式“改国号为元,一切典章文物皆仿中国”(王桐龄,2010:439),“尊崇儒学,在上都、大都诸路府州县设立孔庙”,并命“有司岁致祭,月朔释奠,禁诸官员使臣军马毋得侵扰褻读,违者加罪”(罗贤佑,1996:29)此后元朝的语言文化政策开始转向全方位接受中华传统文化,中华传统文化重新在中原占据主导地位。

元仁宗在位年代(1311-1320)甚至被称为元朝“儒治”时期,“尊尚儒学,化成风俗,本朝极盛之时”(姚大力,2011:366)。1313年,元仁宗下诏恢复科举,规定:“考试程式:蒙古、色目人,第一场经问五条,《大学》《论语》《孟子》《中庸》内设问,用朱氏章句集注。……汉人、南人,第一场明经经疑二问,《大学》《论语》《孟子》《中庸》内出题,并用朱氏章句集注。……蒙古、色目人,愿试汉人、南人科目,中选者加一等注授。蒙古、色目人作一榜,汉人、南人作一榜”(宋濂等,1976:2019)。可见熟读儒学经典已成为元朝选拔官员的重要条件。“直至元末,供举行科考十六次,选取进士一千一百余人,蒙古人和色目人合占半数”。(罗贤佑,1996:78)

元朝在云南、贵州、四川等地设行省,实行与中原同样的治理制度。由于元朝推崇中华传统文化和汉语汉字,地方大员们积极投身于中华文化的传播运动中。如赛典赤在云南“创建孔子庙、明伦堂,购经史,授学田,由是文风稍兴”(《元史》卷125《赛典赤赡思丁传》)。“在元朝时期,儒学也开始在罗罗地区传播,一部分罗罗人开始直接吸收汉族文化。……当时乌蒙等地建立了‘儒学’,推广以儒家思想为主的汉文化。此外,在建昌、马湖等罗罗地区也相继设立了学习儒家经典的官学。……这些学校不仅在当时发挥了作用,而且为以后明、清封建王朝在云、贵、川三省境内罗罗地区设立官学制度的进一步发展奠定了基础”。(罗贤佑,1996:423-424)元代的海南黎人,“由于长期同迁入的汉人杂居共处,在宋代已经‘半能汉语,十百为群,变服入州县墟市,人莫变焉’”。(《岭外代答》卷2《海外黎蛮》)。(罗贤佑,1996:502)

清朝在建国后的大多数时期推行的是一种区域性“多元化”的语言政策。首先,清廷始终努力发展和保持满语文在满洲旗人中的学习和使用,甚至曾要求汉人学习满语。“清政府很重视国语,规定满洲官兵必须讲国语。对汉军八旗人员的满语、骑射,要求也很严格。汉军官员必须以满语奏对履历,能骑射,才能任用。地方各省和中央六部的官员呈奏皇帝的题本,必须满汉合璧,本内满文若有错讹,就要受到皇帝的训斥。顺治帝谕令翰林院中的汉人进士‘学习满书,以备将来大用’。他两次亲临内院面试,选‘通满州文义者’晋升官职,‘不能成文’的,降级调用。由此可见,清廷对‘国语’之重视程度。”(杨学琛,1996:105-106)

但是满、汉之间人口规模的悬殊差异很快就改变了满语使用的基本态势。清兵入关时满族总人口约为50万,而明朝后期的“户籍人口一定不止六、七千万”(赵文林、谢淑君,1988:351)。随着清朝政权的巩固和旗人分散驻扎全国各地,全国性行政事务和财税贸易的语言工具逐渐转为汉语文。“入关后的满洲人,被长期置身于汉地社会环境和都市生活不可抗拒的影响之下。不过

经历两三代人，他们原先所具有的以骑射、满语、简朴勤谨和萨满教信仰为主要特征的满洲文化，就已经急剧衰落了”（姚大力，2007：45-46）。人口规模、经济主体、文教事业的客观条件迫使清廷上下越来越倚重汉语文作为交流工具。由于满人普遍习用汉语，逐步造成母语生疏。“满洲贵族执掌清朝大权，军政财刑等方面事务繁多，公文来往，绝大部分都用汉文，不识汉文，不懂汉语，难以办理案件、裁处诸事。因此，入关以后，满人学习汉语、汉文的风气十分盛行。乾隆皇帝说：‘我朝一统以来，始学汉文’，就是这一事实的反映。雍正三年（1725年），吏部奏请拣选精通汉文的官员说：各省题奏‘命盗案件’及刑部咨稿，‘俱系汉文’，满洲司官如不识汉字，必被猾吏欺隐，‘以致误事’。建议今后刑部‘满洲司官缺出’，拣选通晓汉文的人员补授，以便案件易于料理，‘满洲习汉文者，愈加勉励矣’。这一建议得到雍正皇帝的允准（《清圣祖实录》卷35，页2）。满洲八旗人员学汉文、汉语的日益增多，尤其是居住在北京的旗人。很多已是只通汉文，不通清语了。康熙年间，已因各满洲官员‘既语汉语’，而裁去中央各部院及各省将军衙门的‘通事’”。（杨学琛，1996：108）到了清朝中期的“嘉庆年间，已形成‘满洲非惟不能翻译，甚至清语生疏，不识清字’的局面”。“满洲发祥之地的东北各地，尽管使用满文、满语的时间比较长一些，但到了乾隆以后，也主转而使用汉文、汉语。以清朝根本重地的盛京（沈阳）而言，许多满人已经不会满语”。（杨学琛，1996：109）到了清末的1903年，满人穆都哩著文称：“以满汉两方面而言，则已混同而不可复分”（黄兴涛，2002）。纵观自秦朝之后中国哪个朝代的皇族子弟对汉文经典最为娴熟、汉字书法最好，应以清朝皇族为最。

“入主中原”的边疆族群在统治中原汉地的同时把其他地域及族群纳入版图后（如元代和清代的青藏高原、新疆等地），中央政权的统治策略是将其列为与中原各省不同的“藩部”，保持当地族群语言为地方通用语言和“传统社会构造”（王柯，2001：171），制定族群区隔化“多语制”语言政策。在这样的语言政策环境下，地方族群的语言文字得到一定发展空间。例如在清代，“卫拉特蒙古和硕特部著名高僧和学者咱雅第达经过多年研究，于1648年，在回鹘式蒙文的基础上创制了托忒文，又称卫拉特文。在创制托忒文时，吸收了卫拉特方言，密切了书面语和口语之间的关系。与原有的通用蒙文相比，元音字母有所增加，以准确表达不同的元音。辅音字母也根据卫拉特方言另有增加。因此托忒文能够比较清楚地表达卫拉特的语音也更接近于口语。……托忒文只在西蒙古地区流行。”（杨绍猷、莫俊卿，1996：116）

清代的“多元语言政策”政策又可划分为三类区域。第一类区域以汉人为居民主体，满人杂居其中，沿用明朝行政制度，清中期之后，普遍使用汉语文。第二类是汉人居民很少的蒙古、维吾尔、哈萨克、藏人聚居区（“藩部”），清朝“沿袭旧制”，在满人官员外任命一批当地部落首领，在这类地区努力保持当地民族语言文字，而且对汉人进入这些地区进行限制。第三类区域为元朝、明朝已建行省的西南多族群地区，元、明、清三朝在西南诸省努力推行“改土归流”，鼓励中原汉人迁入这些地区发展当地经济，语言学习则以学习汉语和儒学为潮流，清廷并开设科举、选拔官员以鼓励西南各族学习汉语。

在“清代大部分彝区，汉族和彝族有相互学习的条件，尤其是各府、州、县皆设有儒学，彝族子弟可入学读书。四川建昌府兴建义学，建设起学舍，‘并选本省文行兼优之士，延为塾师，令熟番子弟来学，俟学业有成，俾往教生番子弟’（《清世宗实录》卷90，页13）。不仅是清政府重视彝族子弟入学读书。彝族广大群众也主动捐资办学。乾隆九年（1744年），云南总督张允随奏称：‘现在夷方保族，亦解好施，……增设义学三百七十余所，捐置田亩，以充馆谷，选择师儒，以司训课。现在肄业诸生中，不乏笃学好修之士’（《清高宗实录》卷229，页22-23）。学习有成就的彝族人，可参加科举考试，进入仕途。嘉庆九年（1804年），礼部议准，‘云南威远之彝人，向俱准应童试，如有情愿捐监者，照番例办理。’”（《清仁宗实录》卷127，页19）。（杨学琛，1996：442-443）“正如乾隆《赵州志》记载的：白族人‘然性勤俭，力田，颇读书，习礼教，通仕籍，与汉人无异’。其社会经济发展情况与内地汉人又趋于一致。”“土家本无民族文字，普遍

使用汉文，清‘康乾盛世’时期，兴办书院、义学，学习汉文、汉语的人数大大增加，而且达到较高水平”。“毛南族长期和壮族、汉族杂居，一般都会说汉语、壮语，无本民族文字，通用，汉文”。（杨学琛，1996：457，514，515）

清代的“多元化”语言政策也体现在官方教育体制。国子监设立蒙古助教“专司训课蒙古文义”（韩达主编，1998b：53），八旗官学体制为“八旗各建学舍时，学习内容为以十名习汉书，余习满书。雍正五年（1727年）定，年幼者习满书，稍长者习汉文。至乾隆初，……择材资聪颖有志力学者，归汉文班，年长愿学翻译者，归满文班。”（韩达主编，1998b：56）清代科举取士分为“习满书”“习汉书”“习蒙古书”三类，“与汉人合试，即皆试汉文，并且同榜”（韩达主编，1998b：65，67）。晚清开始强化藏文学习。1907年设满蒙高等学堂，“除设满蒙文科外，并附设藏文科”。（韩达主编，1998b：56）宣统元年组织编辑《满蒙汉三文合璧教科书》四册，编印《满蒙文高等学堂蒙古语文讲义》。

整体而言，清廷的语言使用体制仍是努力维系“多元语言体制”。成书于1790-1805年期间的《五体清文鉴》，是由清廷主持编撰的满、藏、蒙古、维吾尔、汉5种文字对照分类词汇集。北京故宫的殿堂匾额有的是汉文和满文并列、有的是汉、满、蒙文并列，雍和宫匾额采用汉、满、蒙、藏4种文字。拉萨布达拉宫供奉的《当今皇帝万岁万万岁》牌位用汉、满、蒙、藏4种文字书写。《钦定理藩部则例》（卷二十四）“印信”载“驻扎库伦办事大臣颁给印信，镌刻清字、蒙古字、汉字”（上海大学法学院，1998：235）。朝廷规定的语言应用规则，生动体现了清朝推行的“多元语言应用模式”。

鸦片战争后，清廷在抵御西方列强的战争中屡次败绩导致割地赔款，由于藏地、新疆、内外蒙古居民的语言与文化习俗与中原汉、满民众不同，为了加强文化凝聚力和向心力，清廷开始在各边疆地区推行“新政”。其重要内容之一就是当地民众中推广汉语。驻藏帮办大臣张荫棠的“新政”措施即有“广设汉文学堂”“创办汉藏文白话报”等，提出“计前后藏寺院三千余，拟令自筹经费，各立汉文蒙学堂一所，兼学算学，兵式体操，汉文汉语”（韩达主编，1998b：280）。1908年不完全统计，西藏已成立初级小学堂、藏文传习所、汉文传习所、陆军小学堂等共16所（韩达主编，1998b：281）。1907年川滇藏区开办官话和初等小学堂，“按《奏定初等小学堂章程》规定，官话学堂以学汉语、汉文为主。官话学堂毕业方能入初等小学堂学习”（韩达主编，1998b：287）。晚清时期的语言政策调整，表明汉语文已演变为朝廷在全境推广的“国家通用语言”。

（三）第三类政策：“蛮夷入主”政权制定语言政策使本族全面改用汉语文

实施这类语言政策的也是“入主中原”的“蛮夷”政权，最为突出的例子是北魏。“拓跋氏统一北方中国后，即放弃传统的游牧生活，而推行农业生产作为国家的经济重点发展”（钱穆，2014：136），并接受中原政权的社会管理制度。公元386年，北魏皇帝拓跋珪下令“散诸部落，始同为编民”（《魏书》卷113），把下辖各部落改制为中原汉人体制的“编户”，农业成为北魏的社会经济基础。北魏孝文帝（471-499年），“禁止鲜卑人著胡服、在朝廷上说鲜卑语，提倡改鲜卑姓为汉姓，定性族，说汉语，着汉服，鼓励鲜卑人与汉人通婚。”（白翠琴，1996：83）“鲜卑人被迫用汉衣冠，说汉正音，生称洛阳人，死葬邙山上，日久汉化，是很自然的”（范文澜，1964：532）。王桐龄在《中国民族史》中列出外族为主体时自愿使自己同化于汉族之方法之七即是“变更语言文字：改用汉人语言文字（“如魏孝文帝之兴学校，求遗书，禁胡语之类是也”）（王桐龄，1934：6）。

在北魏与南梁对峙时期，公元520年北魏人口为3230万，南梁600万，周边少数民族人口约400万（赵文林、谢淑君，1988：118）。北魏所辖人口中，游牧传统的鲜卑人显著少于华北地区的农耕汉人，这是北魏等北朝政权积极吸收汉人文化、获得汉人文化认同从而加强社会统治基础的重要原因。来自游牧经济的北方群体，“经历一定的时间，征服者往往全部或局部与汉族融

合成一体”（范文澜，1965：275）。

采用第三类政策的主要是东晋、南北朝和五代十国时期的北方政权。后赵石勒称王称帝（319-333年）：“立太学，简明经善书吏署为文学掾，选将佐子三百人教之”。后又增“置宣文、宣教、崇儒、崇训十余小学于襄国四门，简将佐豪右子弟百余人以教之”。于襄国城西起明堂和辟雍，以培养文武官员子弟，在地方上设置学校，“命郡国立学官，每郡置博士祭酒二人，弟子百五十人，三考修成，显升台府。于是擢拜太学生五人为佐著作郎，录述时事”。石勒还“亲临大小学，考诸学生经义，尤高者赏帛有差”。（白翠琴，1996：195）

前秦政权极力推行中原文化。《晋书》卷113《苻坚载记》上：“修废职，继绝世，礼神祇，课农桑，立学校，鰥寡孤独高年不能自存者，赐谷帛有差。其殊才异行、孝友忠义、德业可称者，令在所闻”。（白翠琴，1996：242）苻坚将氏族武人将士乃至宫廷妇女纳入儒学教育范围。“广修学官，召郡国学生通一经以上充之。公卿以下子孙并遣受业”。进而“中外四禁二卫四军长上将士，皆令修学。课后宫，置典学，立内司以授于掖庭，选阉人及女隶有聪识者，署博士以授经。”（白翠琴，1996：243）

后秦姚苻（330年出生，384-394称帝）也是一位积极推行中原语言与文化的北朝皇帝。《晋书》卷116《姚苻载记》：下令留台诸镇，“各置学官，勿有所废，考试优劣，随才擢叙”。（白翠琴，1996：265）其子姚兴，“立律学于长安，召郡县散吏以授之”（《晋书》卷117《姚兴载记》）。（白翠琴，1996：503）最终，“经过魏晋南北朝时期与汉族等错居杂处，通婚汉化，（各部鲜卑）大多融合于汉族。……而且汉语成为诸部的通用语言”（白翠琴，1996：96-97）。

（四）中国历史上地方割据政权的语言政策

历史上在各中原王朝管辖地域之外，东亚大陆上还存在多个不同规模的地方性割据政权。由于中原地区汉人的庞大人口规模、繁荣的经济和文化，这些周边政权在许多方面与中原政权和中原民众始终保持着紧密政治-经济联系，在这一过程中必然受到中原文化的深刻影响，积极吸收中原文化成果，表现出强烈的“文化向心力”和多种语言文化模式。

在中国历史上，割据一方的少数民族政权中，有许多因倾慕中原文化而在部众中主动倡导并积极推行中原文化的例子。

隋唐时期的西域高昌国（公元5世纪中叶-7世纪中叶）¹深受中原影响。“国有八城，皆有华人”（《魏书》卷101《高昌传》）。“汉地的《毛诗》、《论语》、《孝经》，历代子、史、集等书籍，在高昌皆得以流传，并‘置学官弟子，以相教授’”（《北史》卷97《西域传》）。“文字亦同华夏，兼用胡书”。“由于汉族大量留居今新疆地区，汉族文化和典章制度对西域诸族产生极大影响。这一时期，西域诸族除使用自己的语言文字外，也往往通用汉文。汉族典籍大量地传入，使许多地区比之于内地。尤其是高昌等大批汉人聚居地区更是如此。吐鲁番、尼雅、楼兰等地出土的大批汉文字书写的文书、简牍，涉及民间买卖田园、牲畜、粮食，丝织品的契约、官方屯田、收受供祀帐、邮政、籍帐等内容，可见汉文使用之广泛”。（白翠琴，1996：381，398）

唐代云南南诏国（738年-902年）“建国后就积极推广汉语、汉文，中原史籍、诗词书画在当地广为传播，故南诏的王室成员、贵族及其子弟大多精通汉文，且有较高的文学修养，通常都以汉文写作。”（卢勋、萧之兴、祝启源，1996：365）“南诏以汉字为官方通用文字，这也是南诏奉中原文化为正朔的一个突出例子。如阁罗凤时立的著名的《南诏德化碑》碑文，就是用汉字写成的。……现存南诏时期的各种金石碑刻亦均为汉文。南诏时期虽然也产生一种用汉字记白蛮语音的文字，或将汉字笔划作部分增减而成的文字，俗称白文。……但这种白文并没有得到推广”。（卢勋、萧之兴、祝启源，1996：363-364）

宋代云南“大理国时期（937年-1254年），白族知识分子大多能读汉文，并能用汉文写作，

¹ 高昌国于贞观十四年（640年）为唐所灭。

与内地流行的汉族作品基本相同，而且水平也很高，其实要以碑记的行文为最著名。……为了增加读者的广泛性，少数文史作品，还采用白文（借用汉字记录的白语的一种古老白文）或用半汉文半白文写作”。（陈佳华等，1996：451）“高凉郡俚人首领冼夫人自与高凉太守冯宝缔婚后，便积极提倡仿效汉人礼俗，‘使民从礼’。并在高凉一带广泛建立学校，促进汉族封建文化在当地广为传播”（卢勋、萧之兴、祝启源，1996：247）。

甚至中国周边一些“邦国”在接触到华夏中原文化后也积极学习和吸收中原文化。《新唐书》卷220《高丽传》载高句丽注重读书：“至穷里廝家，亦相矜勉，衢侧悉构严屋，号‘局堂’，子弟未婚者曹处，诵经习射”，所用教材为《五经》、《三史》、《三国志》、《晋春秋》等。（白翠琴，1996：295）日本、安南（今越南）的文字与文化习俗也深受中原地区影响。

在中国有史料记载的几千年历史中，特别是秦在中原地区建立了统一的中央政权后，以上讨论的第一类和第二类语言政策的社会实践占据了大多数时期。

官方语言政策的推行与民间语言使用的实践，往往存在一定的距离。作为行政统治者的王朝政府无疑享有排他性的政治权威，但是当其推行与社会主流人口传统语言不同的另一种语言时（如元朝曾推行八思巴文和畏兀儿体蒙古文），相关政策的实践主要限定在官府公文印信、官方与公共场所牌匾碑刻、需官方查验的地契合同以及官办学堂教材等，这些领域的政策限定毫无疑问对于社会民众的语言使用和学习具有权威的导向作用。但是，在基层社会的日常交往中，民众在生活、劳作与贸易中使用的语言、私人信函、民间契约等，仍然会沿用传统语言文字。如果这个民间传统语言使用的人口基数足够大，民间经济贸易活动对于朝廷的经济命脉足够重要，那么或早或迟，朝廷也会默认这些语言文字的使用，甚至调整官方语言文字的使用规则，将民间传统语言文字纳入官方正式系统。清朝把汉字纳入官方文件体系，实行“多语制”，即是生动的事例。

五、多元一体：中华民族的语言演变进程

作为一个政治与文化共同体，中华民族是在几千年历史长河中逐步形成和发展的。这个政治与文化共同体的整体结构及基本特征被费孝通先生归纳为“多元一体格局”。中华民族语言体系的演变也充分体现了“多元一体格局”的整体结构和基本特征，这个语言体系之所以能够得以形成并延续了几千年，有两个关键因素。

（一）分析语言发展演变前景的两个指标

除了前文讨论的影响或制约语言间的竞争态势的四个因素之外，还有两个衡量指标在讨论语言竞争的长远发展前景时也不能忽视。

第一个指标是语言自身生命力的强弱。从语言史的角度来看，语言的生命力来自孕育出这种语言的自然生态环境和传统经济活动。中华大地始终涵盖多种形态的经济活动，正是各地多样化的自然地貌、气候、植被、水源等因素产生多种经济活动类型（如中原农耕经济、北部和西部高原游牧经济、西南部山区混合型经济等）和不同的物产。不同类型经济活动产生不同的语言和词汇体系，所以只要在疆域内存在多种经济类型和与之相关的生活习俗，相关群体的语言就始终具有使用价值并保持一定的文化生命力，其延续和发展也是必然的。即使是一个汉人，来到蒙古草原生活并从事传统游牧活动，他必然学习蒙古语。当年“插队”来到锡盟草原蒙古族社区的北京知识青年，都有这样的切身体会。所以，只要中国各地区维持多种形态的传统经济活动，蒙古、藏、维吾尔、哈萨克等各种语言就始终有自己的使用空间。换言之，只要中国这块土地上存在多种传统经济模式，从事相关经济活动的人群就会延续使用自己的传统语言，中国语言体系中就必然保持着“多元”的结构。

这个指标可以选用一系列量化指标来加以测算，如某语言的母语人口数、学习该语言的非母语人口数、就业市场要求熟练掌握该语言的就业者比重等，这些指标在加权后即可计算出某种语

言的“生命力指标”，并可以在本国与其他语言进行比较。

第二个指标是不同语言彼此竞争的态势演变。正是这一态势决定了语言演变的方向。从语言发展历史角度来看，各种类型经济活动的发展需要彼此间的产品交换。无论在各政权辖区内或是不同政权辖区之间，始终存在多种经济类型及相关物产的相互补充。史书上记载的“茶马贸易”，即是农牧区之间经常性的产品交换。这就衍生一个区域间分工互利的稳定的经济共同体。在各类经济类型产品的交流过程中，一种词汇系统更复杂、交流涵盖面更广的语言会表现出更强的工具性效能，并在实际应用中逐步占据主导。在人类社会经济发展模式中，农耕经济通常是一种较游牧经济更为复杂的经济体系，并能繁衍和维系更大规模的人口。东亚大陆历史上先后出现多个朝代或地方割据政权，中原农耕群体建立的政权必然会在其新扩张的领土上发展农耕经济并推行自身语言与文化；而由北方游牧群体“入主中原”建立的政权尽管存在扩张“草原畜牧业”的动力并通过各种政策手段推行本族语言，但是最终还是把政权税收财源的根基扎在规模庞大的中原农耕经济中，并逐步接受中原的语言与文化，表现出趋向共同性的“一体化”趋势。所以，经济基础决定上层建筑。在“多元”的基础上产生了“一体”。“一体”带动着“多元”的发展，“多元”与“一体”之间是一种辩证的、相辅相成、共生共存的有机联系。

分析语言竞争态势需要一个各语言使用者相对规模变化的动态指标，研究者可以选用一系列量化指标来加以测算，如某种语言母语人口数变化、学习该语言的非母语人口数变化、就业市场要求熟练掌握该语言就业者比重的变化、政府对各种语言使用具体政策限定（正式公文、公共标识、教学语言等）的变化，不同文字出版物的种类及印数的变化、影视娱乐节目选用语言的变化等。对于这些指标的跟踪分析有助于我们对各种语言在应用领域的竞争态势加以分析和预判。

世界其他地区在历史上也曾出现过许多强盛的多族群大帝国，但是都在随后的战争、内部分裂和“民族主义”浪潮中解体。而中华民族共同体的多元一体格局之所以能够不断延续和发展，一个重要的原因就是秦统一六国以来，在中国的中原这个东亚大陆上的政治、经济核心区产生了一个重要的核心族群，这就是后来被称为“汉人”的超大型人口集群。而且，这个集群通过对周边区域和人口的不断吸收而持续扩大，即使在某个时期被“入主中原”的“蛮夷”族群所统治，但是它所具有的强大经济-文化实力和具压倒优势的庞大人口最终会使统治族群逐渐被“同化”并消融在中原的土地上。在中国历史上各种语言的相互竞争中，汉语文强大的生命力和在实际应用中占有的压倒性优势决定了语言演变发展的基本前景。

费孝通先生在论证“中华民族的多元一体格局”时，特别强调这个体系之所以得以形成，一个重要的原因即是中华政治体系在发展中产生了一个凝聚核心群体：“汉族的形成是中华民族形成中的一个重要阶段，在多元一体格局中产生了一个凝聚的核心”（费孝通，1989：5）。他多次提及这个“核心”的重要意义：“我把中华民族的核心群体叫做‘凝聚核心’。中华民族的发展进程就是围绕着这个核心展开的，许多群体都参与了这个‘凝聚核心’的发展过程，包括了汉人、蒙古人在内，有的进入了这个核心，有的附着在这个核心之上，形成不同的层次”。（潘乃谷，2008：8）而汉人群体之所以能够发展成为这个凝聚核心，在很大程度上是由于汉人在中原地区发展出繁荣的农耕经济和庞大人口，成为中华民族共同体的经济基础和人口重心。正是由于存在中原汉人群体这个中华民族的凝聚核心，汉语文在中国社会的发展过程中逐渐发展成为中华民族共同体的“共同语言”，并始终维系着中华民族共同体“多元一体”语言体系中的“一体”。这就是中国各种语言长期以来共存竞争的基本发展态势

（二）语言功能的双重性

从语言社会学的视角看，人类语言在功能上具有双重性。首先，语言是一个群体传统文化的载体，寄托着这个群体的历史记忆和浓厚情感，是“祖先的语言”。任何社会对于文化遗产都必须秉持保护尊重的态度，人类失去文化多样性，就如同地球失去生物多样性。其次，语言也可以视为纯粹作为信息交流和学习知识的工具。在本族内部交流中，语言工具体现了传递信息、文化

传承的功能。在与其他民族成员的交流中，使用哪种语言体现的是个体从其他群体成员获取信息和学习知识的能力。如果只从交流工具这个功能来看，每个人在自身的生存和发展竞争中选择学习或放弃哪种语言，应当只是个体的理性选择（马戎，2010：7）。

由于语言的功能具有上述双重性，而各群体的发展水平与速度又不平衡，所以在历史发展进程中，每种语言文字作为交流工具的重要性在不断变化中。所以，我们必须用历史和发展的眼光，辩证和动态地来认识每种语言的发展趋势。在社会高速发展的今天，单凭口头传授已无法满足年轻一代学习现代知识的需求。因此，当学校义务教育得以普及以及越来越多年轻人离开本族社区进入城乡就业市场后，那些尚无文字的语言（如保安语、撒拉语）由于其学习功能受限，必然会在几代人的时间里逐步退出人们的使用。作为对人类文化遗产的保护，今天一个紧迫的工作即是在大学里建立相关的语言学习与研究专业，把这些没有文字的语言继承下来。同时，由于今天的科学技术和各学科知识发展与更新在不断加速，那些已有文字但是相关科目母语教材编写与更新面临很大难度的语言（如藏语、蒙古语），实际上面临应用领域（科目）持续狭窄化的发展前景，其原因不仅是由于这些群体缺乏足够的高端人才从事教材的编译，同时这些母语文教材也缺乏足够的读者规模以维持出版费用（马戎，2012）。在科技知识体系全球化、劳动力就业市场全国化的社会发展现实中，少数民族教材涵盖的科目最终的发展趋势，也许将仅限于母语学习、本族传统文化和母语文献的研究领域。

由于我国主要城市和工商业集中在汉族聚居区，母语为汉语的人口在全国总人口中约占93%，所以我国政府把汉语普通话确定为国家通用语言是符合国情的。随着我国普及高等教育和新型工业化的迅速发展，不断扩展的全国性高校体系和劳动力就业市场吸引了大批来自非汉语地区的年轻人，当他们进入跨地域统一的高等教育体系学习和就业市场工作时，主要的学习语言和交流工具只能是国家通用语言。与此同时，随着各传统经济体系的相互渗透、现代交通与物流体系的迅速发展以及农业与农产品加工的工业化，各传统经济体系（草原畜牧业、高原畜牧业、戈壁农业）原有的语言与词汇系统必然随之发生变化，吸收大量以国家通用语言为载体的新词汇。由于这一社会发展的大趋势，学校义务教育已成为国家为各族年青一代系统学习语言工具和现代知识体系的重要场所。与此同时，除了以培养少数民族传统语言人才为目标的少数专业和学校外，各级学校采用全国通用语言作为主要教学语言是一个历史发展的必然结果。

随着时代的演变，科学技术在快速发展，社会系统和知识体系也在不断调整之中，几乎每天都会产生一些新概念新词汇并被及时译成各种语言。所以，世界上的各种语言每时每刻处在变化过程中。英语、日语等外语如此，中国人使用的各种语言也是如此。现在中国人语言中（汉语、蒙古语、藏语等）词汇中不仅吸收了国内各族的其他词汇，而且在国际文化交流中也吸收了一些英语、日语词汇。这些现象都充分证明人类的语言是活生生并不断变化的。不断加强的跨国科技交流和经贸产业合作，迅速增加的跨国人口流动，都在催生对“通用语言”的客观需求。在多种因素的影响下，英语正在成为各国年轻人学习的重要工具性语言。“人类命运共同体”也许仍然是一个遥不可及的目标，但是学习彼此的语言或掌握一种通用语言，无疑是增进各国、各族人民相互了解、相互学习的重要工具。

参考书目：

- （英）尼古拉斯·奥斯特勒（Nicholas Ostler），2009，《语言帝国——世界语言史》，章璐等译，上海人民出版社。
- 白翠琴，1996，《魏晋南北朝民族史》，成都：四川人民出版社
- 班固，《汉书》第六册，北京：中华书局1962年版。
- 博纳德·斯波斯斯基，2011，《语言政策——社会语言学中的重要论题》，张治国译，北京：商务印书馆。

- 陈佳华、蔡家艺、莫俊卿、杨保隆，1996，《宋辽金时期民族史》，成都：四川人民出版社。
- 陈克进，1999，“中国民族识别的理论与实践”，中央统战部民族宗教工作局编《中国民族工作五十年理论与实践》，北京：中央民族大学出版社，第167-182页。
- 陈寅恪，1963，《隋唐制度渊源略论稿》，北京：中华书局。
- 崔珂琰，2017，《中国近现代少数民族教科书政策研究》，北京：知识产权出版社。
- 崔瑞德、鲁唯一编，1992，《剑桥中国秦汉史》，北京：中国社会科学出版社。
- 崔瑞德编，1990，《剑桥中国隋唐史》，北京：中国社会科学出版社。
- 德里达，1999。《论文字学》，汪家堂译，上海：上海译文出版社。
- 杜赞奇，2003，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，社科文献出版社。
- 恩格斯，1876-1878，《反杜林论》，北京：人民出版社1970年版。
- 范文澜，1964，《中国通史简编》修订本第二编，人民出版社。
- 范文澜，1965，《中国通史简编》修订本第三编第一册，人民出版社。
- 费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-17页。
- 费正清，1987，《美国与中国》，张理京译，北京：商务印书馆。
- 郭沫若，1954，《中国古代社会研究》，人民出版社。
- 国家民委《民族问题五种丛书》编委会，2009，《中国少数民族》（修订本），北京：民族出版社。
- 韩达主编，1998b，《中国少数民族教育史》第二卷，云南教育出版社、广西教育出版社、广东教育出版社。
- 何德章，2022，“汉族族称的出现与定型”，《历史研究》2022年第5期，第4-27页。
- 菅志翔、马戎，2021，“人类语言与社会发展”，《学术月刊》2021年第12期，第121-138页。
- 菅志翔、马戎，2022，“语言、民族国家建构和国家语言政策——语言问题学习札记之二”，《学术月刊》2022年第9期，第121-138页。
- 翦伯赞，1983，《中国史纲要》（上册），人民出版社。
- 江应梁，1990，《中国民族史》（上），北京：民族出版社。
- 卡洛·M. 奇波拉，1993，《世界人口经济史》，黄超华译，北京：商务印书馆。
- 里亚·格林菲尔德，2010，《民族主义：走向现代的五条道路》，王春华等译，上海三联书店。
- 卢勋、萧之兴、祝启源，1996，《隋唐民族史》，成都：四川人民出版社。
- 罗常培，2018，《语言与文化》，南昌：江西教育出版社。
- 罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川人民出版社。
- 马克思，1853，“不列颠在印度统治的未来结果”，《马克思恩格斯全集》第9卷，北京：人民出版社1961年版，第246-252页。
- 马戎，2010，“关于中国少数民族教育的几点思考”，《新疆师范大学学报》2010年第1期，第6-18页。
- 马戎，2012，“少数民族群的现代化发展与双语教育”，《北京大学教育评论》2012年第3期，第136-156页。
- 马寅主编，1984，《中国少数民族》，北京：人民出版社。
- 潘光旦，2005，《中国民族史料汇编》（《史记》《左传》《国语》《战国策》《汲冢周书》《竹书纪年》《资治通鉴》之部），天津：天津古籍出版社。
- 潘乃谷，2008，《费孝通先生讲“武陵行”的研究思路》，《民族社会学研究通讯》第49期（2008年9月）。
- 钱穆，1994，《国史大纲》（上册），北京：商务印书馆。

- 钱穆，2014，《中国经济史》（叶龙记录整理），北京：北京联合出版社。
- 上海大学法学院，1998，《钦定理藩部则例》，天津：天津古籍出版社。
- 司马迁，《史记》（第一册），中华书局 1959 年版。
- 苏秉琦，2013，《中国文明起源新探》，沈阳：辽宁人民出版社。
- 谭其骧，1991，“历史上的中国和中国历代疆域”，《中国边疆史地研究》杂志 1991 年第 1 期。
- 田余庆，2003，“中国古代史上的国家统一问题”，国家图书馆编《部级领导干部历史文化讲座》，北京图书馆出版社 2003 年版，第 239-264 页。
- 王柯，2001，《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，北京：中国社会科学出版社。
- 王胜今，1998，《人口社会学》（第二版），长春：吉林大学出版社。
- 王桐龄，1934，《中国民族史》，文化学社（影印本参见 20 世纪 90 年代上海书店编印《民国丛书》第一编第 80 卷）。
- 许慎，《说文解字》，北京：中华书局 1963 年版。
- 许倬云，2015，《说中国》，广西师范大学出版社。
- 杨绍猷、莫俊卿，1996，《明代民族史》，成都：四川人民出版社
- 杨学琛，1996，《清代民族史》，成都：四川人民出版社。
- 姚大力，2007，《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社。
- 姚大力，2011，《蒙元制度与政治文化》，北京：北京大学出版社。
- 章启群，2023，“汉字与中国式思维——作为一个哲学问题的断想”，《语言战略研究》2023 年第 2 期，第 5-19 页。
- 张学新，2012，“顶中区 N200：一个中文视觉词汇识别特有的脑电反应”，《科学通报》第 5 期。
- 赵鼎新，2011，《东周战争与儒法国家的诞生》，夏江旗译，上海：华东师大出版社。
- 赵汀阳，2005，《天下体系——世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社。
- 赵文林、谢淑君，1988，《中国人口史》，北京：人民出版社。
- 周振鹤，2022，《中国历史政治地理讲义》，上海：上海人民出版社。
- 朱苏力，2013，“文化制度与国家构成——以‘书同文’和‘官话’为视角”，《中国社会科学》2013 年第 12 期，第 79-95 页。
-

【论 文】

“华夏”与“中国”，如何重建论述？¹

——许倬云先生《说中国》解说

葛兆光

什么是“华夏”？或者，什么是“中国”？

讨论这一问题，既可以从今溯古，来论证国家合法性，也可以从古到今，以理解历史合理性；它可以是一个政治话题，也可以是一个历史话题；它可能惹出民族（国家）主义情感，也可能培养世界（普遍）主义理性。在涉及“国家”“民族”和“认同”的时候，“历史”就开始像双刃剑，“论述”的分寸显得相当微妙，关键在于史家以什么立场、取什么角度、用什么方法。

近代以来，“中国”已经成为“自我矛盾的名称”。（许倬云：《说中国·自序》，3页）“中国”是一个传统帝国，还是一个现代国家？它的认同基础是血缘，还是文化？它的历史是同一共同体的连续，还是各种不同族群的融汇？为了解答“华夏/中国”给历史学家出的这个难题，为了梳理这个“自我矛盾的名称”以及背后错综的历史，许倬云先生的《说中国》一书重新追溯上下几千年，取不同维度对“中国”的历史形成过程进行论证。仍就一开头的三个疑问而言：首先，许先生强调“华夏/中国”是一个复杂共同体，这个共同体犹如“飞鸟无影”“轮不碾地”，不可能是定格的（绪论，6页）。这就说明，他并不从现存中国来逆向追溯“中国”的合法性，而是从曲折变迁中回顾“中国”的形成过程，来理解其历史合理性的；其次，在“中国”的历史形成过程中，许先生指出，数千年血脉杂糅、族群相融、文化交错而形成的共同体，其认同基础不一定是国界（国界会变动），不一定是族群（族群是生物学判断）²，甚至也不一定是语言或文化（语言文化也在变）³，这说明本书不是从政治角度证成“中国”，而是从历史角度理解“华夏”的。第三，有关这一著作的意图，许先生自己说，这部书是对“华夏/中国”历史形成的“自我审查”，他还说，“中国人能如此自我审查，对世界是有益处的”。为什么？因为“中国也因为对自己的了解，不至于产生大国沙文主义，也会因此消灭四周邻居的敌意”（绪论，17-18页）。因此可以看出，这部著作也不是为了借助历史引出民族主义的盲目情感，而是通过历史认识达成世界主义的理性观念。

可是，要在篇幅不长的书中，清晰地叙述“中国/华夏”的形成过程，表达对“中国/华夏”认识的明确立场，并不是一件易事。“中国/华夏”的历史太长，线头太多，国家形成过程曲折迂回，族群地域的分合又重叠复沓。所以，一方面要把中国复杂的体系，如许先生所说，在政权、经济、社会与文化四个变数中考察（自序，4页），另一方面还要快刀斩乱麻，在治丝益棼的麻线团中，穿透历史，下大判断。

《华夏论述》就是许倬云先生所写的一部举重若轻、以简驭繁的大历史著作。

一、融汇与杂糅：从核心文化到天下帝国

¹ 本文是许倬云《说中国：一个不断变化的复杂共同体》（桂林：广西师范大学出版社2015年）一书的“附录”，载该书第231-257页。

² “我不拿族群作为‘唯一变数’来考量，因为族群本身是个人的综合体。由于新陈代谢、个别成员的生死、群体内容不断变化……讨论认同与归属，不能仅仅从族群下手”（绪论，8-9页）。

³ 按照许先生的说法，“从语言到价值观念各项，也经常变动……两代人之间都未必一样，何况是长期的演变更极有可能使得这些因素积累、转变，最终发展出完全不同的一套文化体系……”（绪论，5-6页）。

许先生的大历史著作，我一向喜欢看，比起繁复细密的学院论著来，撰写这种大历史著作需要更多的知识背景，更大的论述视野，和更强的领悟能力。从《万古江河——中国历史文化的转折与开展》《我者与他者——中国历史上的内外分际》到这本《华夏论述》，我所寓目的许先生纵论中国大历史的著作已是第三本。不过三本著作的重心似乎各有区别，如果说《万古江河》重点在讨论中国的“历史”和“文化”，《我者与他者》重点在讨论历史与文化中的中外关系，那么，这本《华夏论述》重点就是在讨论历史与文化中“中国”之变动。

讨论历史与文化中“中国”之变动，本是中国文化史应当承担的责任。在我看来，一部中国文化史固然是在叙述中国的文化（包括族群、宗教、语言、习俗、地域）如何在历史中形成与流变（Being and Becoming），但也需要叙述这些原本散漫复杂的文化，究竟是如何逐渐汇流并形塑出一个叫作“中国”或者“华夏”的国家来的。前几年，我曾经阅读法国学者让-皮埃尔·里乌（Jean-Pierre Rioux）和让-弗朗索瓦·西里内利（Jean-Francois Sirinelli）主编的《法国文化史》，深感此书对“法国如何成为法国”这一问题，有着清晰的解析，“一个群体居住的领土，一份共同回忆的遗产，一座可供共同分享的象征和形象的宝库，一些相似的风俗，是怎样经由共同的教育，逐渐形成的一个国家的文化”，这对于认识一个国家的历史和文化是相当重要的前提¹。可是，过去很多中国文化史著作却并不太重视这一点，在人们心目中，似乎“华夏”自古如此，“中国”天经地义。幸好，近年来学术界逐渐开始意识到这一问题的重要性，所以，“华夏/中国”本身便从“不是问题”逐渐“成为问题”。许先生这本书中处理的，就是这个作为历史与文化问题的“华夏/中国”。

毫无疑问，一个由不断分合又绵延连续的王朝构成的亚洲传统帝国中国的文化史，与一个经由语言、风俗、宗教、民族逐渐形塑起来的欧洲近代民族国家法国的文化史，显然大不一样。“华夏/中国”源远流长，在《宅兹中国》一书中我说过，我不太赞成把“中国”看成一个后世建构的（或“想象的”）文明，更愿意把它看成一个由中心向四周扩散，经过不断叠加与凝固而形成的一个共同体。正如许先生所说，作为一个共同体，中国与欧洲、伊斯兰、印度等不同，“其延续之长久，而且一直有一个相当坚实的核心”，但这绝不等于说，“中国”自古以来就是如此，而是“在同一地区继长增高，其内容却不断地改变，不断地调适”（自序，1页）。我觉得这是一个重要的说法，许先生不同于用现代领土来反向追溯并书写“中国历史”的学者，他不很强调共同的历史渊源，也不强调同一的种族与血缘，而是特别强调不同的生产方式和生活方式，如何使不同的族群与文化逐渐杂糅、融合与交错。所以在《华夏论述》一书的开头，他就试图说明，“中国”从上古时代起，就是由水稻、小米、牛羊多种生产与生活方式，由东北辽河红山文化、南方良渚文化、山东大汶口文化、长江中游与汉水如石家河文化等不同类型文化共同构成（第一章，19-26页）。尽管夏商周三代，或许是一个较强的地方文化（以偃师二里头为中心的夏，从渤海地区迁徙到中原的商，原本来自陕北、晋西的周）逐渐延伸和扩展，“象征着农业文化之崛起”，但是，归根结底，它仍然是由此族与彼族、国人与野人逐渐混融才形成的共同体。²

¹ 参见葛兆光《寻找主轴与路标的文化史——读〈法国文化史〉笔记》，载《读书》2012年5期，74-85页。

² 许先生认为，“从夏代开始到商、周，这三个复杂共同体的连续发展都以这个地区作为基地。这是中国历史上第一个核心地带——从‘中原’这两个字就可以意识到，从那时以后，这一片平原就是中国的中心”。他又说，周代的封建诸侯，范围扩大，向东推进到山东半岛、向北推进到北京一带，沿太行有卫、邢诸国，黄河沿岸有北岸的晋与南岸的虢。国人与野人、姬性与外姓并存。周人与外姓通婚，“长期共存，逐渐结合为一体”（第二章，36、44页）。到了“春秋战国时代，列国体制逐渐形成。表面上看来，中国在分裂，实际上，这些分裂的列国却各自从占有核心的一部分向外扩张。列国扩张的综合成果，则是将核心的范围扩大了，容纳了许多本来处于边陲的人口和资源”（第十四章，208页）。此后，“经过春秋战国的蜕变，华夏的中国容纳了许多边缘的他者”（第三章，58页）。“秦汉中国能够熔铸为坚实的整体，乃是基于文化、政治、经济各项的‘软实力’（第五章，89页），包括匈奴、氐、羌、羯等各个族群，在中古时代实现了”人种大融合“（第六章，100、102页。

二、开放与包容：“中国不是一根筋到底的历史”

承认不承认“中国/华夏”原先并不是一国一族，其实关系甚大。始终强调“民族出于一元”“地域向来一统”，正如沈松桥《我以我血荐轩辕》一文所说¹，或许只是近代以来建立现代国家认同之需要，却并不一定是过去的历史事实。东邻韩国常表示，自己民族出自与尧舜禹同时的檀君，但现代历史学家却指出，这些古老的始祖不过是很晚才建构的传说，目的只是为了强调朝鲜民族“认祖归宗”的归属感²。日本向来自诩单一民族，夸耀大和文化“万世一系”，即使近代从“和魂汉才”转向“和魂洋才”，也始终捍卫大日本精神的“纯粹性”，所以，加藤周一等人对于日本文化“杂种性”的论述，才好像渔阳鼙鼓，“惊破霓裳羽衣曲”，令日本学界不得不正视自己民族、宗教与文化的复杂来源、历史变动及现实状况。³

把皇帝的新衣说破，要有一些胆量。1920年代顾颉刚推动“古史辨”运动，标榜“打破民族出于一元的观念”“打破地域向来一统的观念”“打破古史人化的观念”“打破古代为黄金世界的观念”⁴，可是，却被丛沅珠、戴季陶等一批人认为“诬民惑世”，惊呼这会“动摇国本”，必欲禁其所编历史教科书才心安⁵。为什么这会动摇“国本”？因为历史总是与现实相关，“民族出于一元”意味着中华民族有共同祖先，“地域向来一统”象征华夏疆域自古庞大，古史神话传说人物象征着中国一脉相承的伟大系谱，而古代是黄金时代则暗示了中国文化应当回向传统之根。象征虽只是象征，却有一种凝聚力量，对这些象征的任何质疑，都在瓦解“华夏/中国”认同之根基。所以，到了1930年代之后，面对日本侵略和国家危机，“中华民族到了最危险的时候”，傅斯年、顾颉刚等不能不转向捍卫“中华民族是一个”的立场，甚至主张重写历史教材，“作成新的历史脉络”，“批判清末以来由于帝国主义污染而导致的学界支离灭裂”。抗战中的顾颉刚，不得不暂时放弃“古史辨”时期对古代中国“黄金时代”传说的强烈质疑和对“自古以来一统帝国”想象的尖锐批判，对于“中国大一统”和“中华民族是一个”，变得似乎比谁都重视。1940年6月，顾颉刚为新组建的边疆服务团作团歌，就写道：“莫分中原与边疆，整个中华本一邦。”⁶

不过，傅斯年、顾颉刚等有关“中国”和“中华民族”的立场变化，只是迫于形势，值得后人同情地理解，如今重建有关“华夏/中国”论述，则可以严格按照历史文献与考古资料据实叙述。许先生并不赞同以单线历史叙述“中国”，他曾在一次演讲中说，在每个朝代，“中国”的内容都不一样，“中国”的历史转折，方向可以变化很大，造成的后果也可能有很大⁷。而在《华夏论述》一书中他更强调，**经过夏商周三代长期与连续地融合，中原文化将四周的族群和文化吸**

¹ 沈松桥《我与我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，载《台湾社会研究季刊》第28期（台北，1997年12月，1-77页）。

² 朝鲜有两个有关历史起源的神话系统，一个神话系统是来自中国殷商的箕子是朝鲜先祖，另一个是檀君（甚至包括更早的桓因、桓雄）为朝鲜始祖。日本百鸟库吉《檀君考》指出，朝鲜在高句丽、百济、新罗的三国时代为统一而重塑历史，从《魏书》中找到檀君王俭的说法，说檀君时代与尧舜禹相当，因此朝鲜历史很长。但这个神话是后来建造的，与中国的尧舜禹传说一样；另一个日本学者今西龙也撰有《檀君考》，指出檀君并不是朝鲜民族全体的始祖神话，只是平壤一带有关当地仙人的传说和祭祀的萨满仪式，要到蒙元入侵的危机时候，为了鼓舞、动员、认同，才变成全民族的始祖神的。白鸟库吉《檀君考》，载《白鸟库吉全集》第三卷，岩波书店，1970年，1~14页；今西龙《檀君考》，载氏著《朝鲜古史の研究》，东京：国书刊行会，1970年。

³ 加藤周一《日本文化の杂种性》、《杂种的日本文化の希望》，均收入加藤周一《杂种文化》，讲谈社文库，东京：讲谈社，1974年。

⁴ 顾颉刚《与刘胡二先生书》，原载《读书杂志》第十一期（1923年7月1日），收入《古史辨》第一册，上海古籍出版社重印本，1982年，96-102页。

⁵ 参看曹博元整理《胡适日记》第五册，安徽教育出版社，2001年380-382页。

⁶ 参看《顾颉刚日记》第四卷（1940年6月25日），台北：联经出版公司，2007年。

⁷ 许倬云《形塑中国：以汉、唐、宋为例》，载氏著《献曝集》，上海人民出版社，2013年，409页。

纳进来。到了春秋战国，更把这一文化拓展到黄淮江汉，形成一个共同体坚实的核心。到秦汉时代，则以“天下”格局不断吸收和消化外来文化，终于奠定“中国共同体”。虽然数百年中古时期，中国共同体经历变乱，南北分裂，外族进入，但包括匈奴、鲜卑、氐、羌、羯等各个族群，仍在中古时代的中国共同体中实现了“人种大融合”。

所以，到了隋唐时代，此“中国”已非彼“中国”，但新的大一统王朝吸收了南北两方面的新成分，又一次开启了具有“天下”格局的“中国共同体”。用许先生的话说，就是唐代“这一个庞大的疆域，有本部和核心，再加上四周广大的边缘地区。在这种观念下，唐代的天下其实也没有边界。整个唐代，在北方、西方都没有长城，也没有边塞，那是一个开放的领土。任何族群愿意归属，其领袖都可以取得中国的官称，列入大唐天下之内。这是一个开放的天下秩序，有极大的包容性，也有极大的弹性”（第七章，110页）。特别是，在这一时期，进入内地的胡人逐渐汉化，大唐帝国又一次如同熔炉，把不同族群与不同文化融成一个统一的“华夏或中国”共同体，“这就是唐代天下秩序的特色，胡人归属中国，乃是回归一个开放性的秩序”（第七章，112页）。

三、历史的转折点：谁是“中国”？哪里是“华夏”？

但是，历史轨迹从来诡异莫测。国家演进既无不变的“定律”，族群变迁也难有现成的“常规”。唐代虽然再度奠定“华夏/中国”的核心区域与文明，建立了开放性的“天下秩序”，但大唐帝国在八世纪中叶之后却逐渐分崩离析。从“安史之乱”到“澶渊之盟”，整整经过两百五十年，到了十一世纪初大宋王朝终于稳定下来的时候，水落石出，在东亚浮现出来的，却是一个不同于天下帝国的汉族国家。尽管许先生说“宋代统一中国本部”，但疆域却缩小了，“从西部的关陇到东部的燕云，包括河北大部，都不在汉人中国疆域之内”，而且“这一大片土地，胡化大于汉化”（第七章，111页），“如果只以宋代表中国，宋所处的情况是列国制度，不是一统天下”（第八章，121页）。

那么，这时究竟谁是“中国”？哪里是“华夏”？这是相当棘手的问题，也是历史学家面临的第一道难题。许先生的“华夏论述”在这里稍稍有一个顿挫。一方面他指出，“回顾过去，‘汉人’的确定性，在天下国家体系内并不显著。在宋代，四周同时存在几个政权体制，虽然和典型的列国体制并不完全相同，终究还是有了尔疆我界。有了‘他者’，中国本部之内的人才肯定‘我者’自己是所谓‘汉人’。中国也在列国之中，被界定为以汉人、儒家为主的……的地区”（第八章，136页），似乎大宋这个汉族王朝是“我者”而其他列国为“他者”；但是，另一方面他又特意说明，自己“和单纯的汉族民族主义、正统主义的传统看法，有相当的差异”（第八章，127页），因为从更遥远的“他者”和更广阔的视野来看，辽、金、西夏与宋都是“桃花石”，中国的丝绸和瓷器经由陆路，通过辽和西夏转递到中亚，也经由海路，进入红海与波斯湾，“西方只知道这些货品是从东亚的大陆来的，他们并不在意那里是几个中国，或是几个‘桃花石’”（第八章，126页）。

有关“谁是中国”这一叙述的两难窘境，到蒙元时代可以得到消解。因为在疆域更广阔、族群更复杂的蒙元时代，过去的宋、辽、金、西夏都已融汇在这个庞大的帝国之中，因此蒙元时代可以把《宋史》、《辽史》、《金史》都算入“中国史”，不分彼此，一起修撰。不过，在宋代，这一问题却相当麻烦，中古的南北朝时期，你称我为“索虏”，我称你为“岛夷”，虽然分了彼此，倒还好说是“一国两制”，但北宋拒不接受“南朝”与“北朝”的说法，坚持把自己叫作“大宋”而把对手叫作“大契丹”，却多少有了一些“一边一国”的意思。特别是在文化上，华夷之辨与楚河汉界重叠，文化、疆域和族群似乎按照国家分出了内外你我，所以，许先生说“有宋一代，实是中国历史的转折点：两汉的坚实基础，隋唐的宏大规模，转变为中国文化的稳定结构”

（第八章，137页）。这话很有道理，因为中唐以后，汉族中国人开始重新思考自己的文化价值，“华夷之辨、内外之分”到宋代被重新确认，“唐代晚期种下的这一股本土化潮流，在宋国开花结果，引发了对于儒家理论新的诠释”（第八章，133页）¹。

这时天下的“华夏”收缩为汉族的“中国”。无论在政治、经济和文化上，都自我设界，划定了内外。正如张广达先生所说，“宋朝从此主动放弃了大渡河外的云南，也告别了西域，西部边界退到秦州（甘肃东南天水），西域开始穆斯林化，由此可见……赵匡胤追求的是巩固自我划定界限的王朝”²。但许先生觉得，虽然可以“以今之视昔”，在历史上却不宜割开这一原属同一天下帝国的几个国家之联系，因此一反传统思路，把视角从刀剑转向衣食。刀剑划开彼此疆界，衣食却需互相流通，他说，辽（金）、西夏的关系并不都是血与火，更多的是商品往来、和平贸易。而且，更重要的是，各国都在相当程度上接受了古代中国文化，然后各有创造（如书写文字）。正因为文化上的这种联系，后来中国才能再度成为一个共同体。

所以许先生说，“中国”这个观念维系力量有三，一是经济网络，二是政治精英，三是书写文字，“以上三个因素，可能使中国广土众民，但可以确保国家内部的互相沟通，谁也不会被排斥在外，‘中国人’才有一个共同的归属感”（自序，3页）。

四、政治、社会、经济和文化：大历史、大判断和大问题

许先生的笔下，是一部大历史。

“所谓‘大历史’的研究方法，不能从单独的事件着眼，必须从各种现象的交互作用来观察整体的变化。”大历史要有大判断，非博览硕学之士，不能下大断语。我在这本贯穿上下的大历史著作中感受最深的，就是许倬云先生那种“截断众流”的大判断。比如，要回答究竟“华夏/中国”为什么可以形成共同体，并且这个庞大的共同体为什么不至于分裂崩坏到不可收拾？可能有些学者会甲乙丙丁、一二三四，讲个没完，但许先生的回答相当明确干脆，除了众所周知的政治原因之外，我们不妨在社会、经济和文化上各举一例——

（一）社会方面：许先生认为，从三代经春秋战国，共同体的演变趋向，“乃是从属人的族群，转变为属地的地缘共同体。乡党邻里成为个人主要的归属”（第四章，66页），这就是为什么到了秦汉统一时代，春秋战国的列国制度，可以成功转化为坚实的一统皇朝的原因。秦汉帝国以文官制度和市场经济两张大网，融合广大的疆域为一体，加上有儒家意识形态成为士大夫的价值观念，这是形成一个“华夏/中国”的背景之一（第四章，67-71页）。在这样一个社会里，精英、大族、士绅“这一阶层是以儒家知识分子为主体，他们对于地方的舆论和意识形态，当然更有强大的影响力”，而“社会力量和文化力量紧密结合，又据有经济的优势，文化的精英成为实质的‘贵族’”（第十四章，211页）。这个社会阶层的巨大存在对中国的影响是，一方面，郡县大族之间互相支持，有时足以抵制中央的力量，这是造成分裂之原因；但另一方面，它们也是使得中国始终有文化认同的力量之一，在分裂时代又起到重新整合之作用³。

¹ 怎样评价它的意义？许先生说，一方面是有这个稳定结构，中国经历两次外族的征服，还能重新站起来，但是另一方面，在面对活力充沛的西方近代文明，这一稳定的中国文化系统，就不再有接纳和消化适应能力（第八章，136-137页）。还可以参考第十一章所说的西方知识传入时中国和日本的不同接受情况，许先生认为，这与宋代汉族中国文化定型有关，定型后的中国文化与日本文化“这一差异，可能相当程度地决定了后世中国和日本对于现代文明接受的程度”（174-175页）。

² 张广达《从安史之乱到檀渊之盟》，载黄宽重主编《基调与变奏：七至二十世纪的中国》，台北：政治大学历史系，2008年，18页。西方80名学者共同编辑的《泰晤士世界历史地图集》（英文本，伦敦泰晤士图书公司；中译本，北京：三联书店，1982）也说，“宋比唐的立世界主义为少，对外部世界经常采取防范和猜疑的态度”（126页）。

³ 就是中国历史上最关键的唐宋变革之结果，也与这一社会变化有关。许先生说，安史之乱以后，“客观环境，

(二)经济方面:许先生指出,中国能够维持相对统一和延续,不能仅考虑文化认同的因素,也要考虑经济联系的因素。“中国‘分久必合’的观念,就靠经济的交换网,维持全国一盘棋的构想”,因而“没有完全破裂成欧洲一样的许多板块”(第六章,98、99页)。他说,“中国的农业长期具有小农经营和市场经济互相依附的特性。前者造成了中国人口安土重迁的习性,后者的影响则是,区域交换发展而成的经济网络,常常在政治处于分裂的状态时,维持经济整体性的继续存在”,“终于呈现‘分久必合’的现象”(第十四章,第210页)。其中,他也特别重视道路与市场的网络,他说,不仅仅是秦汉贯通全国的驿道,大唐帝国的“道”与宋代王朝的“路”,严密的驿站系统,对于人员的流动与商品的贸易很有作用,这一原因也维系着“中国”本部的基本稳定(第七章,108页)。

(三)文化方面:许先生自有自己的看法,对于轴心时代的中国思想文化,他有一个相当概括的说法,“古代的中国,从宗教信仰来说,大约可以有‘神祇’和‘祖灵’两个信仰方式。……神祇和自然崇拜的部分逐渐发展为阴阳五行的学说,在哲学的领域则发展为道家的自然思想。在后者,也就是祖灵崇拜的部分,儒家将商周封建体系的血缘组织观念和祖灵崇拜结合为一,构成以血缘关系为基础的伦理观念。儒家思想的旁支,则是将儒家理念落实于管理理论的所谓法家。儒、道两大系统在秦汉时期,逐渐综合为庞大的思想体系”(第十四章,208-209页)。这个互相可以弥补,但又具有笼罩性,却不是宗教而是政治的庞大文化体系,铸成了汉唐“中国共同体”政治基础,也使得这个共同体在文化上有一个基本的价值系统。当然,这个价值系统在宋代出现了新的变化,在传统内变的主流思想尤其是儒家文化,在宋代提升、蜕变、转型,更成为后世“华夏/中国”的思想基础。许先生对于宋代以后形成的儒家中国文化,与欧亚的基督教和伊斯兰教做了一个对比。他认为,欧洲在近世经历宗教革命和民族国家兴起,普世教会从此解体;伊斯兰世界经过欧洲帝国主义冲击,各个教会只能管到自己的教徒,也失去了普世性。“倒是中国的儒家,并没有教会,也没有明显的组织。儒生是寄托在政权的体制内,朝代可以改变,可儒家权威及其造成的社会制度,却是长久存在。”(第八章,136页)¹

这些大判断背后有大知识,大历史的宏观叙述底下,有很多个案微观研究的支持。不仅如此,杰出的历史著作除了给出这些大判断之外,还总会向读者提出一些进一步思索的新问题。许先生书中提出的一些议题,我以为相当重要,尽管现在未必能有最后的结论。比如,他指出秦汉以后,有的地区融入中国并成为中国的一部分,但是,“有三个地区(即越南、朝鲜和日本),也在这个时期大量地接受中国文化,也接受中国的移民,却没有成为中国的一部分”(第五章85页)。这是什么原因?许倬云先生推测,这是因为中国对这些地区,不是经由主干道渗透各处,乃由海路进入,属于跳跃式的连接,并提出这可能是秦汉帝国(大陆为帝国中心)与罗马帝国(半岛为帝国中心)之差异。是否如此?想来还可以继续讨论,但至少这是一个有趣的思考方向。又比如,蒙元时代和满清王朝,这种非汉族政权的两元帝国结构,给“华夏/中国”带来的问题相当深刻和复杂,他认为,“这种两元的帝国结构,引发中国疆土究竟该如何界定的困难。辛亥革命爆发,民国成立以后,经过清朝皇帝的逊位诏书,确认将来全部的领土转移为中华民国,这才是中国疆域延续清帝国领土的法律根据。可是,日本人图谋侵略中国,还是屡次以满清为两元帝国的理由,致力在满洲和蒙古分别成立傀儡政权”(第十二章,183、185页)。是否真的如此?下面我还会

也促使中国前期的社会结构发生改变。外族搅乱了原有的社会秩序,大族逐渐解体,转变为地方性的大家族。他们只能盘踞于州郡以下,以乡村为基盘,不再具有能与政权直接抗衡的力量”(第十四章,215页),这才形成宋代政治与文化的变化。“宋代的复杂系统中,社会、文化两项变量套叠非常紧密。中唐以前,社会力量最强大的全国性世家大族已经被地方性的宗族代替了。宋代科举选拔的士大夫,就是这些地方宗族的综合体,而宋代发展的道学、理学,为儒家文化体系建立了无上的权威。这些士大夫也正是儒家理念的代言人。于是,在宋代复杂体系之中,社会精英与文化精英是合一的”(第十五章,222-223页)。

¹ 然而,清代四项变数失衡,“满清时代,这一复杂共同体的四项变量之间,没有建立一个相互制衡或者相互支持的平衡关系。这个共同体本身,除了走向衰败以外,期间没有自我调节的修补功能”(第十五章,228页)。

继续讨论，“华夏/中国”即有关疆域、族群、认同的复杂问题，是否与这种二元帝国结构有关？现在的历史学者如何解说和评价这个二元帝国结构？这更是值得深思的大问题。

是大问题，也是大难题。

五、华夏论述的难题：疆域、族群与文化

让我们再回到历史。

“华夏/中国”论述中，比宋代更困难的无疑是元明清三代。无论是日本学者本田实信等有关纳入世界史而不算中国史的“蒙古时代史”理论，还是美国新清史学者如罗友枝等反对汉化，强调满族认同和多元帝国理论，依托的都是蒙元与满清这两个改变中国史进程的异族王朝。如何处理这两个超越汉族王朝大帝国的历史，以及如何定位重新成为汉族王朝的明朝历史，对它们所造成“华夏/中国”论述的复杂性究竟应当如何理解，这确实是很麻烦的事情。

尽管站在汉族中国立场，许先生在理论上大体上赞同“征服王朝”的说法¹，但是作为一个同情“华夏/中国”的历史学者，他又不完全认同蒙元与满清是两个“外族政权”。因此，他大体上秉持的历史认知，是蒙元与满清应当算“双重体制”²，这一点似乎无可厚非。特别是，我能感到许倬云先生站在当世，对这数百年历史造成后来中国衰败的痛心疾首，也能够理解许倬云先生追溯“华夏/中国”历史形成过程中，对于满蒙两个异族王朝的复杂态度。为什么这样说？因为在书中，他把这段历史看成佛家所谓“生、成、住、坏”的“坏”阶段。这种感情与理性的冲突，对历史上天下帝国的光荣记忆和对于现实衰落国家的痛苦感受，使得这部书在“华夏/中国”论述中，呈现出丰富而复杂的歧义性。

仔细阅读许倬云先生有关元明清六七百年那几章叙述，也许读者都能体会到，由于对近代中国命运的深刻感受，许先生特别抨击蒙元和满清，说它们是“完全依仗暴力压制的统治形态”征服中国全部，“在中国历史上留下深刻烙印”。他认为，最重要的是蒙元与满清两个王朝，改变了传统中国的价值观念和社会状态³，“这种建立在暴力基础上的政权，并不依赖传统中国皇权的‘合法性’，统治者并不在乎中国传统对于‘天命’的解释”（第十五章，224页）⁴。他甚至认为，由于蒙元和满清将种族分为不同等级，因此造成“族群分类的阶级社会”，又由于君主权威性的来源从“民心”与“天命”变成“暴力”，士大夫通过言论和廷议制衡皇权的可能被暴力所扼杀，造成人民无尊严，民族有等差，社会精英消沉，“君主权力无人可以挑战，也无人可以矫正”（第十二章，187页）。尽管夹在中间的明代恢复了汉族中国，“宣告了中国历史上天下国家的结束，肯定了汉民族与华夏文化的认同”（第十章，155页），但他认为明朝并未恢复传统文化中皇权需要“民心”与“天命”的传统，因为“明代本身的皇权，继承了蒙元的暴力性格，其专制程度为中国历史上前所未有的”（第十五章，225页），注入锦衣卫、东厂、西厂之类造成的暴戾之气，使得“明代固然恢复了中国人自己统治的国家，却丧失了天下国家的包容气度，也没有消除征服王朝留下的专制统治。到了满清时，这一遗毒被另一征服王朝继承，中国又沦为

¹ “满清是一个征服王朝，满人的地位，不言而喻，是征服者。依据上述安排，满清的皇权，比较之前的征服王朝，更为制度化地反映了征服者与被征服者之间的主从关系”（第十二章，181-182页）。

² “忽必烈在中国建立元代，等于是自成格局。在他治下的汉地部分，可以称为‘中国’，他的朝代可以看作是中国列朝的一部分”。所以，他试图把忽必烈之前的蒙古史与忽必烈之后的元朝史，分开处理，前者可以不算“中国王朝史”，而后者则可以算“中国列朝的一部分”（第九章，142页）。

³ “中国传统的‘天命’观念，及‘天命’应建立在‘民视’‘民听’基础之上的相对性，经过上述全盘暴力镇压的残酷现实，竟从此再不能支持百姓对绝对皇权的抵抗”（第九章，141页）。

⁴ “蒙元与满清的绝对皇权，其暴力性格，正如前文陈述，超越过去的征服皇朝。在这种体制下，中国传统皇朝的皇权再也不能受到文官体系所代表的社会力量的制衡”（第九章，154页）。这一说法，在论及清代的时候再次重复，“皇朝的统治方式已经远离中国传统，与汉代以来的帝国体制有根本的不同处”（第十二章，186页）。

征服地”（第十一章，177-178页）¹。由于士族与文化始终“在皇权掌握之下”，而“经典的意义永远保留在原典状态，不再有因时俱进的解释和开展……伦常纲纪的意义，对于统治者而说，乃是最有利于肯定忠君思想和伦理观念”。所以，在文化闭关自守的时代，比如清代所谓的“盛世”，也只有文化活力的消沉²。有时候，许先生这种批判不免带有浓重的情感色彩，所以，也会看到许先生使用这样激烈的词句：“传统的‘天下国家’，应当是国家下面就是广土众民。现在，‘天下国家’剩了一个皇上和一群奴颜婢膝的官僚而已。”（第十三章，200页）³

这是有良心的历史学家的现实关怀和忧患意识。我相信，许先生无疑深感现实世界的刺激，他担心的是，在世界文明存在（Being）和变化（Becoming）之大潮中，中国如何自处？“西方的现代文明本身已经趋于老化，如何在双重迷失的情况下，致力重整原来的共同体，建构一个动态平衡的新系统，将是各地中国人都必须面临的难题”（第十五章，229页）。可是，回顾元明清这数百年“华夏/中国”的历史，却使得许先生感到中国既不再有汉唐时代的包容和闲放，也失去了儒家思想与知识阶层对皇权的严正批判精神，这使得中国“失去主动、积极的气魄”，因此对于近世历史不免批评颇为严厉。不过，作为历史学家的许先生当然也会观察历史的背面，当他论述“华夏/中国”作为多民族共同体的时候，他也客观地对蒙元和明清，加上夹在中间的明朝，做出同情的论述。毕竟，现在这个庞大的中国奠定于这六七百年，无论是疆域、族群及文化的扩大和多样，还是中国核心区域内同一性文明的整合，对于现在这个“华夏/中国”，元、明、清三个王朝都相当重要。

因此，在讨论蒙元的时候，许先生指出蒙元时代出现的“族群同化”改变了中国的人口结构，波斯人、阿拉伯人、犹太人移入中国，汉人移居东南亚进入印度洋，造成了族群混融⁴，这些异族带来的宗教（如伊斯兰教、藏传佛教），他们使用的文字（如八思巴创造蒙文），各种天文、历法、数学、医学、建筑知识，“灌注于中国，使宋代中国原本已经相当精致的文化更为多姿多彩”（第九章，148页）。在蒙元时代的杂糅与混融之后，明朝又一次恢复汉族王朝，与周边诸国也重回实质上的“列国争霸的国际秩序”⁵，但是，明王朝的卫所驻屯、封建诸王、迁徙人口、扩大科举，虽然目的原本在通过改变地区性人口的结构，培养对君主忠诚的特权阶级，以保障皇权的稳固，但客观上再次凝聚了“中国本部”的文明同一性，特别是“汉族人口不断移入西南，并在川、桂、黔、滇各处开通道路，垦拓山地；也经过羁縻政策，让土司自治，然后改土归流，最

¹ “八百年来，连续不断的集权专制，以及闭塞的形势，使中国失去主动积极的气魄，当近代的世界正在迈入现代时，中国落后了八百年！如果中国以如此长久而且丰富的人文思想传统和天下国家的豁达包容，也参加了八百年来走向全球化的过程，对于人类历史的正面影响将是如何巨大！这是中国历史的悲剧；也是世界历史的不幸”（第十一章，178页）。

² 所以，他的结论是，“满清政权只是以威权统治中国，从来没想到要在原有的文化基础上开张和发展——这也许真的是结束的开始（beginning of the end）”（第十三章，199页）。

³ 他说，满清王朝时期，蒙古被视为同盟，“而不是如同汉人一样的被征服者”，“满清皇室与蒙古、西藏之间，是以朝贡与婚姻的方式，保持彼此间的亲密关系”，但是汉族却是被统治者。“这一个看起来似乎是传统的‘天下国家’，论及实际，也就和元代一样，是一个征服王朝，并不具备‘远悦近来’的气度”（第十二章，183、186页），因此，“经过三个朝代五六百年的压制后，近代中国又蒙受一个世纪的内忧外患，中国文化似乎已经丧失了与暴政抗争的意志！”“元、明、清以来五六百年的衰败，使得发展了一万多年的复杂共同体一旦崩解，几乎不能再收拾起来”（第十五章，227、229页）。

⁴ 当然，他也提到了蒙古是在欧洲的黑死病，由于蒙古大帝国与东方交通，传入东方，人口锐减，经济情况的南北变化，人口南北混合。这些都是超越中国史范围的论述。

⁵ 许先生在《我者与他者》（北京：三联书店，2010）一书中说过，郑和下西洋、土木堡之变、东南倭寇之乱、万历壬辰之役，这四件大事说明，明朝没有“建构如同汉唐一样，中国为中心的天下国家，明代时的中国只想安于东亚列国中的大国”（101页）；在本书中也说，明代的朝贡体系应当重新认识，初期创立交趾布政司，与安南交战。以及万历壬辰朝鲜之役，“和过去天下帝国的同心圆结构下的国际关系并不一样，毋宁是近代主权国家之间在帝国主义体制下的争夺霸权”。至于明代的朝贡制度，“实际上是一种被动的官方贸易：进贡的藩邦除带来贡品之外，也顺便带来他们的土产以在口岸发卖，明政府给予进贡船队的赏赐，其价值通常多于贡品”（第十一章，133、134页）。

终将其融入帝国版图中”（第十一章，168-169页）¹，也整合了这个国家内部行政管理的统一性。至于满清，则更是打破了“边墙”，先是与蒙古合作，征服漠北、漠西和准部，“青海大草原的蒙古部落，以及天山南北路的回部，也都成为满清的领土”，加上支持西藏达赖和班禅建立王朝统治下的“神权统治体制”，收复明郑之后的台湾，对西南的改土归流，使得满清形成了更加庞大的“双重体制”的帝国。许先生指出，一部分汉土百姓“由帝国的政府统治，帝国的首都在北京”，一部分满清与蒙藏回人共同信仰喇嘛教，承德则“是帝国草原部分的首都”。正是在这六七百年间共同体的“扩张”、“收敛”、再“扩张”的变化中，古代华夏渐渐成了近世中国。

现在我们可以承认，无论是蒙古西征和回回东来，还是满族入关与大清建立，虽然是“以草原的力量进入中国”，但都给中国传统乡村秩序为基础的社会和以儒家思想为基础的文化带来了巨大的冲击：回回人和西洋人有关天文和地理的知识（包括世界地图、西洋历法和地球仪），给中国带来了一个更加广袤的世界；他们有关经商和贸易的经验，穿越不同宗教信仰和不同族群地域的观念，给原本以农为本的乡土中国，带来了国际性市场和更广大视野；蒙元与满清这两个异族王朝，多多少少冲击了中国社会结构，曾使得若干城市越来越发达，以至于形成与传统“士农工商四民社会”相当不同的价值观念，也同时影响了小说和京剧等原本在乡村秩序中处于边缘的文艺形式的繁荣；各种不同族群与宗教的进入，又多多少少改变了传统中国同一的文化与思想；特别是，蒙元把中国带入欧亚一体的大世界，成为“早期全球化的前奏”；夹在中间的明王朝，又使得南北经济重心彻底逆转，带动了西南边远地区的开发，强化了中国核心区域的文化同一性。到了清代，台湾并入州县，西南改土归流，回部、西藏、蒙古等族群和区域纳入版图，使得“华夏/中国”真正成为一个疆域广阔、族群众多、文化复杂的大帝国。

可是，恰恰是这一点让许先生非常警觉，因为这个不断变迁的历史给“华夏/中国”论述带来了极大的困扰，他说，“这种两元的帝国结构，引发中国疆土究竟该如何界定的困难！”（第十二章，183页）

六、不是结语：如何重建“华夏/中国”论述？

确实是困难。无论在民族、疆域还是认同上，这个“华夏/中国”在历史上曾经很庞杂和包容，你可以称之为“天下帝国”，也可以称之为“中国共同体”。为了表达对于族群与文化的多元主义，也为了理解目前这个庞大的（多）民族国家，人们很容易追溯汉唐，觉得那个“天苍苍、野茫茫”如穹盖般笼罩八方的天下帝国，就是“华夏/中国”的基础。许先生就曾用“天下国家”来说明汉唐中华帝国²，也曾用“双重身份”、“双重体制”来描述异族征服王朝。在这种包容性的“华夏/中国”论述中，无论是北朝胡人君主、唐太宗，还是后来的蒙元与满清皇帝，都可以算是“华夏”的统治者，无论是北朝、契丹、金元，还是满清，都可以是“中国”。特别是许先生称之为“大成”的唐朝³，它拥有广袤的疆域，而且这种天下帝国造成了在华胡人的汉化，这就是唐代中国的天下秩序（第七章）。

但问题是，到了宋、明，这个天下帝国却从开放到收敛，从“包容四裔”的天下帝国，渐渐收缩成“平分华夷”的汉族国家。它重新成为容纳广袤四裔、统治各个族群的大帝国，却是在蒙

¹ 《我者与他者》中说，明代在滇黔地区，“相当有效地化‘他’为‘我’，融合了当地的少数民族”（101页）；当然，由于人口不断移入，也引起后来‘大槐树’传说，许倬云先生认为，这也是“天下帝国体制下的帝国主义”（第十一章，170页）。

² “只有秦汉和隋唐当得了”天下帝国“的地位，因为在这两个重要的时期里，中国是开放的，而且是发展的”（第十四章，213页）。

³ “汉代是充实华夏，完成‘中国’本体的‘成’；唐代则是取精用宏，开展性的‘大成’。……在此以后……逐渐固定、僵化，而逐渐衰败”（第七章，119页）。

元与明清两个所谓“征服王朝”。就是到了中华民国和中华人民共和国，“华夏/中国”仍不得不承袭大清王朝疆域、族群、文化方面的遗产。正如许先生所说，“在今天东亚的中国地区，长久以来并没有形成西方‘民族国家’的观念，也就是说，政治共同体是一个天下性的大结构，在这个‘天下’的下层，才有各种其他的区块”（绪论，15页）。可麻烦的恰恰是，一方面，现代国家不能再是“天下帝国”，它不能不限定领土、族群与国民，汉唐时代那种“包容和弹性”的天下秩序只是光荣的历史记忆，而无法成为现代国际认可的准则；另一方面，悠久而荣耀的历史记忆，又使得现代中国历史学者，理性上虽然超越“华”“夷”，追慕包容性的天下帝国，但感情上会不自觉地区别“内”“外”，以汉族中国为“我者”来叙述“华夏/中国”。许先生在书中交错地使用“华夏”、“中国”、“中华”、“中国共同体”、“汉人中国”等词，有时候也使用“中国本部”这个名词，这让我们想到顾颉刚、傅斯年在二十世纪三四十年代对“本部”这个概念的批判¹。且不说当年认定这一概念来自日本帝国主义分裂中国疆土的阴谋，意味着十五省或十八省之外的满、回、藏、蒙等地区并不是“自古以来的中国领土”，就是历史叙述中，当学者使用这一概念时，立场也会不自觉地变成以汉族中国为中心，因而有了内与外、我与他，甚至华与夷。这一点似乎与“华夏/中国”论述中原本肯定兼容杂蓄的文化、包容杂糅的族群和没有边界的疆土的观念，稍稍有一些冲突。特别是，讲汉族之外的异族“各自作为复杂的共同体，其中有相当大的部分是在中国共同体以外”，甚至把胡人“汉化”看成是“华夏/中国”开放秩序的海纳百川，则不免会让人误解为“以汉族中国为中心”与“华夏文化高于四裔”。

“有的民族以自己的历史为耻，有的民族简直没有历史可言，有的民族则因为自己的历史核心空无一物而忧心。”哈罗德·伊萨克（Harold R. Issacs）在《族群》（*Idols of the Tribe*）一书中曾经如此说。接下来，他又说道，唯有犹太人可以建立认同，因为他们靠的“只是历史，而且靠着历史才能得以存活至今”²。可是，“华夏/中国”的历史却不同，它不是缺乏历史，而是历史太多，它不是只有一个历史，而是拥有好多个彼此交错的历史。这个历史在给现在的历史学家出难题，使得历史学家一面为这个国族的历史经历太丰富而觉得难以处理，一面为这个现实国家的疆土太庞大而不知如何对历史加以论证。

也许，这难题恰恰是中国史研究者必须面对的课题？

2014年11月25日

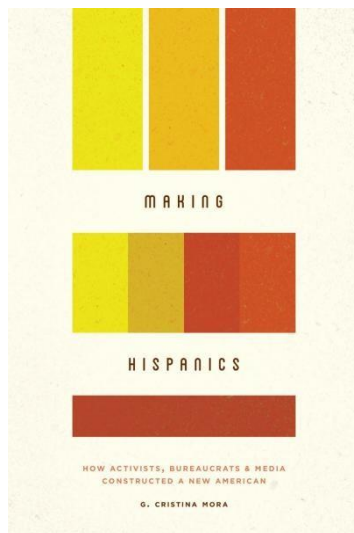
¹ 顾颉刚《“中国本部”一名亟应放弃》《再论“本部”与“五族”两个名称》，收入《顾颉刚全集》33册《宝树园文存》（卷四），中华书局，2011年，88-93页，117-122页。

² 哈罗德·伊萨克《族群》，邓伯宸译，台北：立绪出版社，2004年，200-201页。

【《国外族群研究动态》公众号】第 26 期

《制造西班牙语裔：活动家、官僚以及媒体如何建构一种新的美国人》

克里斯蒂娜·莫拉 (G. Cristina Mora) University of Chicago Press, 2014



书籍简介：波多黎各裔、墨西哥裔和古巴裔如何在美国作为“西班牙语裔”（Hispanics）和“拉丁裔”为人所知？这样不同的几个“文化”和“民族”（nationalities）如何被描述为一个整体？在《制造西班牙语裔》这本书中，G·克里斯蒂娜·莫拉回答了上述两个问题，并提供了有关这一现象的细节内容。她从组织视角出发，追溯了 20 世纪 70 年代和 80 年代的活动家、官僚和媒体管理层如何创建了一个新的身份类别，从而永久地改变了美国的种族和政治景观。

有人认为，这些文化从根本上来说是相似的，而西班牙语是统一的西班牙语裔身份的自然基础。然而，莫拉非常清楚地说明了美国的族群分类观念是在历史上被建构并被制度化的。1960 年的人口普查中，拉丁美洲移民被归类为“白人”，与欧洲裔美国人被归为同一类别。这个决定不仅引发了争议，而且拉丁裔的活动家宣称这种分类妨碍了他们将自己塑造为被忽视的少数群体。因此，他们呼吁进行单独的分类：西班牙语裔。一旦这些人口被量化之后，企业看到了商机，媒体也做出了回应。西班牙语电视台开始扩大覆盖范围，为如今庞大而新近整合的西班牙语裔社区提供新闻和娱乐节目。通过档案研究、口述史和访谈，莫拉揭示了美国西班牙语裔身份形成的这一广泛的、全国性的过程。

作者简介：G·克里斯蒂娜·莫拉为加利福尼亚大学伯克利分校社会学助理教授。

书籍介绍：G·克里斯蒂娜·莫拉的《制造西班牙语裔》非常有说服力地描述了 1960 年代至 1990 年代“西班牙语裔”身份的发展历程。莫拉考察了这一术语如何成为整合不同群体的方式，其中主要包括当时居住在不同地区并具有不同政治关切的墨西哥裔美国人、波多黎各裔和古巴裔。在该领域的学者中，对西班牙语裔泛族群认同的发展通常有三种描述方式：一种是将其视为联邦政府创造和强加的产物，另一种是将其视为社会运动和倡导团体所催生的身份认同，还有一种是将其视为市场驱动的媒体之建构。莫拉令人信服地证明了这些叙述缺乏一种“互动性叙述”来考察这三个场域之间的关系。本书的核心论点是：西班牙语裔身份的制度化涉及官僚、政治组织和媒体的积极动员，他们之间并不是单独行动，而是在紧密对话中共同创建了这一泛族群的西班牙语裔身份。

莫拉的书分为四章，每章专注于一个特定组织以及该组织如何推进泛族群身份认同。在方法论上，莫拉对这些组织的论述详实，她出色分析的主要材料包括备忘录、报告、法律记录、采访和其他档案。每一章都是一个单独的案例研究，而合在一起时则构成了有力而又全面的分析，展示了西班牙语裔身份如何被建构和普及。

第一章从 20 世纪 60 年代开始，当时的墨西哥裔美国人和波多黎各裔都在争夺华盛顿的注意力，为的是让联邦政府回应他们的诉求。波多黎各裔主要关注城市贫困以及波多黎各主权这两个议题。而墨西哥裔美国人则围绕劳工、住房和教育歧视等议题进行组织动员，尤其强调农场工人的困境。莫拉写道：“墨西哥裔美国人聚居的社区和他们的组织主要集中在西南部，与东海岸的政策制定者、基金会以及学者相隔甚远。因此，政策制定者们容易忽视墨西哥裔美国人的诉求，他们往往将其视为‘区域性’问题，认为应由各州解决，联邦不应干预。”（第 22 页）与之类似，波多黎各裔发现他们的问题同样也遭受了忽视，因此这两个群体都不得不寻找方法，将他们关心的议题变成国家的议程，而不仅仅局限在地方。为了应对这些因被忽视而起的抗议，林登·约翰逊成立了墨西哥裔美国人事务联合委员会（Inter-Agency Committee on Mexican American Affairs IMAA），该委员会后来演变为理查德·尼克松的西语裔人口机会内阁委员会（Cabinet Committee on Opportunities for Spanish Speaking People CCOSSP）。莫拉着重研究了联邦政府如何利用“西班牙语裔”（Spanish speaking）这一分类，“拉拢与平息来自波多黎各裔和墨西哥裔活动社团的民族主义威胁”（第 14-15 页），并迫使这些活动家代表一种国民身份（national identity），其中不仅包括墨西哥裔美国人、波多黎各裔，还包括了古巴裔。因此，“西语裔人口机会内阁委员会”成为了新兴的西班牙语裔泛族群在国家层面的代表。

第二章重点讲述了西南西语裔协会（SWCLR）如何从一个区域性的墨西哥裔美国人组织，转变为全国西语裔协会（NCLR）——美国最主要的西班牙语裔代表组织。莫拉阐述了 NCLR 在与非洲裔美国人竞争联邦资金时，如何努力重新构建其形象和旨趣，使其兼具全国性与泛族群性的特征。对 NCLR 来说，至关重要的是对西班牙语裔人口数据的使用，这些数据支持了他们的论点：西班牙语裔是比非裔美国人更受委屈的少数人口群体。第三章的重点便是有关这些数据的收集，其中详细介绍了美国人口普查局如何进一步促进了西班牙语裔泛族群意识的发展。在 20 世纪 60 年代和 70 年代，面对墨西哥裔美国人和波多黎各裔日益增加的压力，美国人口普查局采取了各种在地区上使用过的分类方法，用以平衡“西语裔”的人口，其中包括有关姓氏、语言使用情况以及祖籍（national origin）的各种问题。最终，从 1980 年开始，在所有人口普查表格上都设置了一个有关“西班牙语裔血统”（Hispanic origin）的问题。莫拉巧妙地记录了普查局与族裔的代表组织是如何在这一过程中持续对话的。墨西哥裔美国人和波多黎各人希望获取关于他们社群的准确数据，为索取联邦援助提供论据，然而，找到一个能够广泛团结如此多样化人口的术语是一个挑战。例如，“西语裔”排除了许多以英语为第一语言或只会讲英语的人。并且，不是这些社群的所有人都有西班牙式的姓氏。此外，仅仅列出原籍国家（counties of origin）的简易清单可能无法涵盖在美国有着长期家族历史的人，例如在得克萨斯州的第四代墨西哥裔美国人可能不认为自己是“墨西哥人”，而是“德克萨斯州人”。因此，选择并构建“西班牙语裔”这个术语，作为一个明显模糊的“族群”或“文化”群体，可以包括任何具有这种文化传统的人，无论是来美国的第几代人、语言能力、姓氏以及同化程度如何。但是，如何说服墨西哥裔美国人、波多黎各裔和古巴裔认同这个术语呢？

本书的第四章和最后一章探讨了在推广这个普查局设立的西班牙语裔身份类别上，媒体如何发挥了关键作用。这两章里，莫拉详实地记录了西班牙语环球电视台（Univision）如何从一个区域性的墨西哥人的电视网络，发展成为全国性的泛族群电视网络。Univision 致力于面向更广大的西班牙语裔观众进行营销，并认为收集有关该人口群体的数据，能在广告营销中发挥重要作用，

可以向企业证明他们的观众是全国性的，具有独特的购买习惯。总之，莫拉很有说服力地说明了活动家、媒体以及政府是如何共同努力创造了这个具有持久影响力的西班牙语裔身份。

总的来说，莫拉进行了一项前所未有的，且具有典范性的研究，展示了西班牙语裔泛族群身份的发展并非自然过程，也不是必然发生的结果，而是各种国家和非国家行动者有意识的共同建构。这本独特、全面并且具有新意的书，对该领域做出了杰出的贡献。社会学、历史学、族群研究、社会运动和拉美裔研究等领域的学者应该会关注这本书。实际上，莫拉的《制造西班牙语裔》应该成为研究种族、族群和身份学者的必读书目。

本文采编整理自：

Dowling, Julie A. 2015. *Making Hispanics: How Activists, Bureaucrats, and Media Constructed a New American*. By G. Cristina Mora. Chicago: University of Chicago Press, 2014. Pp. Xxii+227. \$85.00 (Cloth); \$27.50 (Paper). *American Journal of Sociology* 120 (5): 1548–1550. doi:10.1086/679631.

延伸阅读：

Hochschild, Jennifer L. and Brenna Marea Powell. 2008. Racial Reorganization and the United States Census 1850–1930: Mulattoes, Half-Breeds, Mixed Parentage, Hindoos, and the Mexican Race. *Studies in American Political Development* 22 (1). Cambridge University Press: 59–96. 种族重组与 1850-1930 的美国人口普查：黑白混血儿、印第安人和白人的混血儿、混血家庭、印度以及墨西哥裔

Hollinger, David A. 2006. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. Hachette UK. 《后族群认同的美国：超越多元文化主义》

Le, Espiritu Yen. 1992. *Asian American Panethnicity: Bridging Institutions and Identities*. Philadelphia: Temple University Press. 《亚裔美国人的泛族群认同：弥合差异的制度和身份》

Mora, G. Cristina. 2014. Cross-Field Effects and Ethnic Classification: The Institutionalization of Hispanic Panethnicity, 1965 to 1990. *American Sociological Review* 79 (2). SAGE Publications Sage CA: Los Angeles, CA: 183–210. 《跨领域影响与族裔分类：1965 年至 1990 年西班牙语裔泛族群认同的制度化》

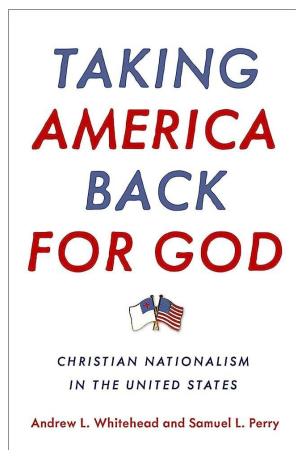
Wimmer, Andreas. 2004. Does Ethnicity Matter? Social Categories and Personal Networks in Three Swiss Immigrant Neighborhoods. *Ethnic and Racial Studies* 27 (1): 1–36. “族性是否重要？瑞士三个移民社区的社会分类和个人网络”

(编译：韩燕钧，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼)

【《国外族群研究动态》公众号】第 27 期

为上帝夺回美国：美国的基督教民族主义

Andrew Whitehead, Samuel Perry (著) 牛津大学出版社，2020 年



书籍简介：为什么许多保守的美国基督教徒选择坚定地支持前总统唐纳德·特朗普，尽管他的言行看似违反了他们的基本道德标准？为什么他们如此强烈地主张仇外政策，甚至希望在美墨边界修筑一道墙？为什么他们不愿承认少数族裔所遭受的不平等，并持续反对女性在职场和家庭中得到平等待遇？

《为上帝夺回美国》指出，回答这些问题需要关注“基督教民族主义”（Christian Nationalism）这一现象，这种信念认为美国是且应该是一个基督教国家。基督教虽然在美国人的公共生活中扮演着重要的角色，但基督教民族主义不仅仅是一种宗教信仰或其在社会中的符号象征。在其核心，基督教民族主义要求美国必须维护一种特定的社会秩序，每个人（基督徒或非基督徒、本土人口或移民、白人或少种族裔、男性或女性）都应该在这种秩序中认识到自己的“正确”位置。作为第一个对美国基督教民族主义进行全面实证分析的作品，《为上帝夺回美国》向读者展示了这种信念对当今最具争议的社会和政治问题的影响。

本书获得了 2021 年宗教科学研究协会（the Society for the Scientific Study of Religion）杰出图书奖。

作者简介：Andrew Whitehead 为印第安纳大学与普渡大学印第安纳波利斯联合分校(IUPUI)社会学副教授。他的研究兴趣主要集中于基督教民族主义、宗教与美国文化以及儿童残疾与宗教等问题。他的研究成果受众广泛，包括学界与公众、宗教界和世俗界，曾为《华盛顿邮报》《时代》等新闻媒体撰写文章。

Samuel Perry 为俄克拉荷马大学社会学系教授。他的研究兴趣主要集中于美国的宗教、种族、政治、性别和家庭等问题。他的主要著作有 *Growing God's Family* (2017), *Addicted to Lust* (2019), *Taking America Back For God* (2020)以及 *The Flag and The Cross* (2022)。

2019 年，他们合著的文章 *Make America Christian Again: Christian Nationalism and Voting for Donald Trump in the 2016 Presidential Election* (*Sociology of Religion*, 2018) 获得了宗教社会学协会 (the Association for the Sociology of Religion) 和宗教科学研究协会 (the Society for the Scientific Study of Religion) 的杰出文章奖。

书籍介绍：在特朗普政府执政的背景下，许多学者在已有的学术话题上探索新的研究路径，试图梳理美国宗教与政治之间的关系。其中最重要的学术进展之一是发现了基督教民族主义对塑造宗教政治行为的重要影响，这一理念能够有效地帮助我们理解特朗普时代的宗教政治现象。在保守派的宗教政治中，对美国国内文化变革和国际霸权地位丧失的不满以及对外群体的敌意占据了主导地位。这些观点通过宗教语言的包装，得到了来自国内和国际不断兴起的民族主义运动的明确支持。因此，关注这些现象的学者和新闻媒体将这些以坚定支持特朗普为中心立场的白人基督教浪潮命名为“基督教民族主义”，并确定了其在解释宗教政治行为中的核心位置。

建立在上述理论基础上，Andrew Whitehead 和 Samuel Perry 写作的《为上帝夺回美国》对特朗普时代的美国基督教民族主义进行了最彻底、最实证的研究。本书不仅抓住了美国政治中关于宗教民族主义的关键问题，甚至改变了研究宗教与政治关系的社会科学领域的发展轨迹，因此吸引了学者和新闻媒体的充分关注。更重要的是，《为上帝夺回美国》似乎提出了一种理解美国宗教与政治之间关系的全新方式。

基督教民族主义在本质上是一种宗教民族主义，它定义了一套用于判断美国公民正当身份的标准。与其他形式的民族主义一样，基督教民族主义也具有排他性，并在内群体和外群体间设定边界。在某种程度上，基督教民族主义帮助美国人幻想了一种特定的美国历史，并指导他们应该成为什么样的人。它对美国建国的宗教性进行理想化的回溯，并渴望回到“上帝保护美国”（one nation under god）的团结状态。

作者在导论中介绍了本书主要的三个观点。第一，理解基督教民族主义的内容和影响能够帮助解释美国大众话语所呈现的极化现象。第二，基督教民族主义既不等同于也不能简化为个人的

宗教信仰、政治观点或种族主义、威权主义，也不是它们的副产品。第三，基督教民族主义并非基督教，也不能说是一种宗教，因为这种信念对美国人的观点和行为产生的影响恰恰与传统宗教信仰的影响方向相反。

本书的核心并非理论研究，而是以量化研究为主的混合方法开展实证研究。尽管作者进行了访谈和参与式观察，但他们的主要研究方法是建立一个测量基督教民族主义的统计量表，使用了贝勒宗教调查（the Baylor Religion Survey）中关于六个条目的两期数据。为了测量人们对待基督教民族主义的态度从强烈反对到强烈支持的程度，作者建构了一个 0-24 的累加指数，并将具有不同程度信念的人群分为四类，信念从弱到强依次为“拒绝者”（Rejectors），“抵抗者”

（Resisters），“适应者”（Accommodators）和“支持者”（Ambassadors）。作者在第一章《四种美国人》（Four Americans）中探讨了每个群体在年龄、性别、地区、教育、收入和婚姻状况等人口学特征上的差异，也探索了他们的宗教信仰、行为和身份归属情况。他们发现，这四种类型的群体不能与任何宗教团体或社会人口群体等同起来，而是广泛分布在整个社会中。

在此分类基础上，作者在第二章《权力》（Power）中使用基督教民族主义来解释四类美国人对待一系列社会文化问题（如移民争议、难民危机、控枪问题等）的不同态度倾向，指出争取政治权力和公民地位（而非个人宗教信仰和行为）是基督教民族主义的主要目标。作者提出了一个贯穿全书的有趣观点：个人的基督教民族主义信念比他的福音派信仰更能预测其在上述政治议题上的立场。在 2016 年的总统选举中，特朗普虽然存在性格缺陷，却依然获得了福音派基督徒的强烈支持。因此，支持特朗普并不是出于对他个人道德的认可，而是对他强化基督教在美国政治和文化中的影响的承诺的一种信念投资。这一观点更在本章最后的论述中得到验证：如果考虑一个人的基督教民族主义信仰，他的宗教信仰反而会减少仇外主义和民族主义倾向，并增加对枪支管控的支持。因此，基督教民族主义的核心在于政治上的文化和身份认同，而与基督教正统信仰并无较多关联。

接下来，作者介绍了基督教民族主义的主要内容。在第三章《边界》（Boundaries）中，他们探讨了基督教民族主义如何建立并维持不同群体间的象征性边界。由于基督教民族主义定义了美国内群体和外群体间清晰边界，因此这一信念的支持者往往对移民和难民有着更加负面的态度。同样地，基督教民族主义也影响个体的种族态度，支持者和适应者两组更难接受跨种族浪漫关系和跨种族领养，也更倾向于将种族不平等归结于少数族裔，不承认警察执法和司法系统中的种族偏见。在对待宗教信仰多样性的态度上，拒绝者和抵抗者两组却更支持信仰自由，而其他两组在宗教信仰上更具排他性。总的来说，基督教民族主义对于理解美国人的种族和宗教的象征边界至关重要。

在第四章《秩序》（Order）中，作者通过测量四类美国人对性别角色、性别认同、离婚和同性婚姻等问题的不同态度，指出基督教民族主义要求一种建立在父权制、同性恋和顺性别认同上的特定秩序。家庭生活被视为维系社会的基石，也是检验社会道德是否堕落的最终标准。令人惊讶的是，尽管持有传统的性别观、婚姻观和家庭观，基督教民族主义的支持者和适应者和其他美国人具有相似的离婚率。这一发现更支持了上文提出的观点，即基督教民族主义并不在于指导个人行为，而是一个通过政治影响力在公共领域争取权力的文化工具箱。因此，基督教民族主义和个人宗教信仰尽管有时可能指向同样的态度倾向（与前几章不同），但往往出于不同的原因。

综上所述，基督教民族主义试图维护美国种族、性别和宗教等级制度。本书标题中的“夺回”一词就指向了基督教民族主义者的主要目标：让美国回到一个想象中的基督教历史时期，回到一个没有墨西哥人和穆斯林移民的国家，回到一个偏好白人、父权制和同性恋的有序社会。基督教民族主义塑造了美国人的身份认同和道德标准，展望了一个理想世界的图景，并指导其信徒实现这一愿景。最终，无论美国人支持还是反对基督教民族主义，他们都将受到其影响。

从学术贡献上来说,《为上帝夺回美国》将重塑关于宗教和政治间联系的讨论。两位作者重新唤起了人们对美国政治中宗教民族主义的实证理解的兴趣,这在基督教民族主义占据重要地位的特朗普时代具有重要意义。但在他们的论点背后,是一个基于民族主义意识形态的、将宗教与政治联系起来的全新概念。这种大胆的理论尝试也许会取得理想成果,但其中存在的一些问题还需要更多的学术讨论才能完善。不论学者采取什么方式研究基督教民族主义这一概念,我们都将从中受益。

本文采编整理自:

- Gaddini, K. (2020). One nation under God, *Patterns of Prejudice*, 54:5, pp. 569-571.
- Garneau, C. R. (2021). TAKING AMERICA BACK FOR GOD: CHRISTIAN NATIONALISM IN THE UNITED STATES. By Andrew L. Whitehead and Samuel L. Perry. New York, NY: Oxford University Press, 2020. *Journal for the scientific study of religion*, 60 (2), 457-459.
- Lewis, A. R. (2021). Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States, by ANDREW L. WHITEHEAD and SAMUEL L. PERRY. *Sociology of religion*, 82 (1): 111-115.
- Whitehead, A. L., & Perry, S. L. (2020). *Taking America back for god: Christian nationalism in the United States*. Oxford University Press.

延伸阅读:

- Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*, pp. 1-21. 美国的公民宗教
- Goldberg, M. (2006). *Kingdom coming: The rise of Christian nationalism*. WW Norton. 《天国降临:基督教民族主义的崛起》
- Gorski, P. S., & Perry, S. L. (2022). *The flag and the cross: White Christian nationalism and the threat to American democracy*. Oxford University Press. 《国旗与十字:白人基督教民族主义与美国民主面临的威胁》
- McDaniel, E. L., Nooruddin, I., & Shortle, A. F. (2022). *The everyday crusade: Christian nationalism in American politics*. Cambridge University Press. 《日常中的十字军东征:美国政治中的基督教民族主义》
- Whitehead, A. L., Perry, S. L., & Baker, J. O. (2018). Make America Christian again: Christian nationalism and voting for Donald Trump in the 2016 presidential election. *Sociology of Religion*, 79(2): 147-171. “让美国再次成为基督教国家:基督教民族主义与在 2016 年总统选举为特朗普投票”

(编译:李笠箫, 责编:阿嘎佐诗, 排版:胡琼)

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 391 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