

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 409 期

2024 年 10 月 15 日

目 录

【论 文】

“大一统”观的演化过程及其现代性意义 杨念群

从眼光向下回到历史现场：社会学人类学对近代中国史学的影响 桑 兵

“两岸同属中华民族”的法理阐释及其实践意义 田飞龙

从“五伦”到“五典”：伊斯兰教中国化的历史进程 马少卿

【《国外族群研究动态》公众号】第 61 期《特权与惩罚：种族与阶级如何影响刑事法庭》
Matthew Clair

【《国外族群研究动态》公众号】第 62 期
《成为阿拉伯人：克里奥尔人的历史和马来世界的现代身份》 Sumit K. Mandal

☆☆

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

【论 文】

“大一统”观的演化过程及其现代性意义¹

杨念群²

摘要：本文拟从“大一统”与“正统论”之关系，清朝如何通过“大一统”观重建对“中国”的理解，以及“中华民族”观念的形成与“大一统”之关联等三个方面，集中阐释“大一统”在中国历史上的流变过程及其现代性意义。为避免只聚焦于“大一统”观在中国古代疆域扩展方面的作用，或者把“大一统”仅仅视为与现代民族国家制度对立的负面思想资源，本文亦尝试对现代中国民族观的形成与“大一统”之间的继承关系做出新解释。

关键词：大一统；正统论；中国；中华民族；多元一体格局

“大一统”乃是源自汉代儒家典籍里的经学概念，曾与中国古代的“天下观”“正统观”“夷夏之辨”“文质互补”等经典论述相互渗透融合，遂成为中国历史理论的一个核心关键词。“大一统”不仅仅是一套复杂的认知体系，同时也是能够付诸实践的行动准则，在中国历朝统治合法性的建立、疆域拓展、社会治理、文化意识形态构造等方面持续发挥着统摄作用。晚清以后，随着中国开始逐渐步入现代化国家的行列，“大一统”观原先所发挥的功能并未完全消失，而是与近代输入的西方思想发生激烈碰撞交融，逐步演化为“中华民族”多元一体化建设的重要传统资源。本文拟从三个方面对“大一统”观的构成形态做一鸟瞰式勾勒与分析，并尝试阐述其与中国现代化发展进程的关系。

一、“大一统”观与中国古代“正统论”之关系

所谓“大一统”，今人极易简单地理解为不过是中央政权拓展广袤地理疆域并加以控制的空间观念，习惯性地强调“大一统”中所蕴含的“大统一”之政治蕴意。实则“大一统”是中国古代“正统论”的重要组成部分。从其古义揣测，“大一统”至少包括以下几层含义：

首先，这个概念蕴含着“元”“始”之义，其次具有“正”的意蕴。对此董仲舒曾有一段清晰的表述：“谓一元之意。一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。”³在这段话中，董仲舒已点出“一”“元”“正”这几个关键字的原初意义。

如果仔细分析，“大一统”其实还蕴藏着帝王如何在时间与空间上实施制度变革的深意。《春秋公羊传》首发之义就是“王正月”这个概念，并解释说“何言乎王正月？大一统也”⁴，即指所有历法均须归周王统摄，这是从时间观上阐释“大一统”，帝王进一步还要“改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下”⁵。其中“一统于天下”则是从空间观上立论。

有学者发现，“大一统”的“大”字不是形容词，而是动词，词义的重心在“一”，但此“一”又非简单地合多为一，而是要从“头”、从始或从根就合多为一。在西文中无法找到与之对应的词。因为西文中的“一统”，如 Unity 等，词根虽源于“一”，却与“统”无关。董仲舒曾说：

¹ 本文刊载于《中国人民大学学报》2024年第3期，第1-14页。

² 作者为中国人民大学清史研究所教授。

³ 班固撰：《汉书》卷56《董仲舒传》，2502页，中华书局，1962。

⁴ 阮元校注：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷18《成公十六年》，4988页，中华书局，2009。

⁵ 董仲舒：《春秋繁露》卷7《三代改制质文第二十三》，载朱维铮主编：《中国经学史基本丛书》第1册，146页，上海书店出版社，2012。

“是以《春秋》变一谓之元。元犹原也。其义以随天地终始也……故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。”¹ 为了区别具体的“一”而改释为抽象的“元”，就具有了“道”的韵味，又近似于古希腊毕达哥拉斯派的“一元”（monados），这个“一”既是在时间中作为序数的一，有“第一”的意思，又是在空间中作为基数的一，有“单一或独一”之义，这就是“一”与“统”的先天结合，既是天地之源，也是人之原，是“一统”的形而上学根源。这个“元”看似虚无而不切实用，实则是建立“正统观”的大前提。²

“正统观”中的“元”“始”之义亦可从形而上形态扩展到世俗领域，故经书中谈到的“五始”，就包括天地之始（“元”）、岁之始（“春”）、人道之始（“王”）、政教之始（“正月”）和一国之始（“公即位”）。³ 除了对“元”“始”的解说外，“正统观”中的“正”到底应该如何理解，何休在《春秋公羊传解诂》中曾有解释云：“一国之始政，莫大于正始。故《春秋》亦元之气，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竞内之治。”⁴

何休解读《春秋》的目的是，把“元”“始”这些形而上概念不仅与君王受命于天关联在一起，而且使之延伸到诸侯，再下沉到底层世俗社会，构造出上下贯通、政教合一的治理体系。下面这段话把这层意思表达得更加明白：“统者，始也，总系之辞。夫王者始受命改制，布政施教于天下。自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”⁵ 王者具有整合天地人之关系的能力，同时又能够把这种能力贯通弥散到人间社会的各个角落，这就是所谓“政统”的来源。董仲舒强调：“三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当。”⁶

在明确了王权的初始来源之后，“政统”之建立仍不是君王一人所能完成，他必须为其寻找到“正”的意识形态基础。儒家在这个过程中扮演着中介的角色。儒家的职责是为“政统”赋予一种道德色彩，以削弱其蛮霸的暴力特征，儒家同时亦是帝王实施制度变革的辅助者。因为建立“正统”不仅要为“大”，更要守“正”，不能仅仅单纯依靠武力寻求形式上的“一统”，而不顾及军事行动是否拥有正当性，“大一统”不仅指政令统一，还要具备正义的性质。⁷

儒家创始人如孔孟最初都讲“仁”论“礼”，却始终得不到诸侯的青睐，后经汉代董仲舒的改造，儒学被赋予了某种“神性”之后，才获得参与宫廷政治的机会。董仲舒把孔子打扮成有“德”却无位的“素王”，拥有“受命之符”，承担着为汉代皇帝制法的使命，其实就是要赋予其辨析“正统”中“正”与“不正”的特权，为汉代“正统”思想谱系添加“正义”的色彩。董仲舒的一段话把儒家的这一使命表达得十分清楚：“有非力之所能致而自至者，西狩获麟，受命之符是也。然后托乎《春秋》正与不正之间，而明改制之义。一统乎天子，而加忧于天下之忧也，务除天下所患。”⁸

帝王承天受命之际仍需受到儒家道德理想的监督，这是董仲舒率先提出的新理念。在建立汉

¹ 董仲舒：《春秋繁露》卷5《重政第十三》，载朱维铮主编：《中国经学史基本丛书》第1册，139页，上海书店出版社，2012。

² 刘家和：《论汉代春秋公羊学的大一统思想》，载《史学理论研究》1995（2）。

³ 陈徽：《〈尚书·洪范〉与公羊“大一统”思想——以“建用皇极”与“正五始”为中心》，载《云南大学学报》（社会科学版），2020（6）。

⁴ 阮元校注：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷1《隐公元年》，4767页，中华书局，2009。

⁵ 阮元校注：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷25《何休学》5071页，中华书局，2009。

⁶ 董仲舒：《春秋繁露》卷11《王道通三第四十四》，载朱维铮主编：《中国经学史基本丛书》第1册，166页，上海书店出版社，2012。

⁷ 陈静、朱雷：《一统与正统——公羊学大一统思想探本》，载《中国哲学史》，2020（6）。

⁸ 董仲舒：《春秋繁露》卷6《符瑞第十六》，载朱维铮主编：《中国经学史基本丛书》第1册，140-141页，上海书店出版社，2012。

代“正统观”的过程中，董氏要求将所有先秦时代残留下来的诸子百家思想，均须集中到儒家旗帜之下，否则不利于树立帝王的“一统”权威。但董仲舒呼吁以“德性”治理天下的构想在当时并未得到汉帝的积极响应，反而儒家在借助方士营造的谶纬之学后，倒是在汉代建立“正统”的过程中突出发挥了神秘作用。

帝王要真正确立自身的“正统”地位就必须首先拥有形而上的“天命”佑护，王者通过与上天沟通，把“天”的意志贯穿到人间，帝王统治既有本体的“神性”前提，又具备在世俗社会推行的条件，承天受命属于“统治”一级，把“天命”具体落实到现实世界则属于“治理”层面。二者相互衔接，互为补充，虽有联系亦有区别。在公羊学家的眼里，建立世俗秩序必须获得“德性”支持，与此同时，基于世俗观念的“治理”技术又必须拥有“统治”意义上的超越性。

在笔者看来，对“大一统”观念流变的观察必须兼顾“统治”与“治理”两个不同视野，特别需要注意一个形而上的神圣本体的“天”是如何通过帝王接引，使之获得了一个超越性的价值源头，其中与上天沟通的各种礼仪设计和举行，均为“统治”外化的核心手段。换言之，与上天沟通的象征仪式感是王权实施统治的合法性基础。那些具体的制度实践如军事征伐、法律刑名、赋役征税等等都是“统治”合法性外化为“治理”阶段的结果。世俗政治权威需要超越的神圣性予以支持，否则极易演变成一个单纯依靠武力获取正当性的残暴政权。

自宋代以后，随着新儒学的兴起，儒家逐渐依靠道德教化原则为帝王确立了新的“正统”标准。这套标准的特征是，逐渐淡化上天的神秘性和人格神形象，更多通过柔性控制的手段维系社会秩序和信仰价值。政治和社会彻底“泛道德化”的后果是，帝王建立“正统”的神秘色彩被大大弱化了。宋明以来新儒家“道统”的建构又是基层“私学”兴起的产物，比如朱子学和阳明学都带有个人师徒传授的特色，朱子学曾经作为一门在特殊地域传播的学问，很晚才被官方意识形态所接受。

最为重要的是，这种从“私学”转变为“官学”的新儒学，大多建立在浓厚的“夷夏之辨”观念基础之上，特别强调汉人在“正统性”方面独占优越地位，排斥非汉人异族入主中原的正统性。因此，这类解释往往只适用于宋明汉人主导下的王朝，而对于非汉人少数民族统治的朝代，特别是清朝的“正统”特性，就不能仅仅依赖宋明新儒学遗留下来的思想遗产加以理解，而必须从多民族融合的“大一统”角度出发提出新的认知框架。

清朝在建立“正统性”的过程中，一方面破除了“道统”与“政统”之间的对立关系，把本属于儒家士人的“道统”收归王权控制，实现了“道治合一”；另一方面，清帝又全面反思清算了宋明新儒学排斥异族的思想谬误，有意鼓励知识界回归汉代经学，重新发掘出古代“正统论”中的“大一统”思想意涵。有不少学者已注意到，清帝特别强调以满人为中心建立起了一个疆域辽阔、远迈前代的庞大帝国。然而，清朝并非仅仅凭借广袤领土的扩展作为拥有“正统性”的理由，而是有更为复杂深邃的政治考量。毕竟疆域拓展只是建立正统性的前提条件之一，凭此尚不足以从根本上区别于以往的汉人政权。清帝的目标是在部分继承以往朝代“正统性”要素的同时，尽量融入更多的非汉人因素，从而使得其“正统性”呈现出多样化的特质。具体而言，就是从皇家礼仪的设置中寻求满人特性与汉人传统的交融与共存。

因为清朝以前的宫廷礼仪基本被笼罩在儒家思想体系的支配之下，满人作为异族入主大统，就必须建立起符合多民族共同体风格的祭祀制度。试举一例，对于《满洲祭神祭天典礼》这部钦定礼仪文献，《四库全书总目》曾有一个评价，称赞乾隆帝云：“见圣心之敬慎，视汉儒议礼附会纬书，宋儒议礼纷更错简，强不知以为知者，尤迥乎殊焉。”¹明确表示乾隆帝对祭祀礼仪的设计有别于汉宋儒家的解释。乾隆帝还亲力亲为，对祝辞及祭祀对象的选择均亲加酌定裁正。满洲祭祀天神的典礼原来都是“口授祝辞”，没有严格的文字规范，长期流传下来难免有阙陋失实之

¹ 永瑤等撰：《四库全书总目》卷82《史部·政书类二·钦定满洲祭神祭天典礼六卷》，707页，中华书局，1965。

处，乾隆帝即命王公大臣统一编订为文字，亲自厘定和规范祭神祭天礼仪程序。乾隆十二年（1747年），面对原有“国语”祝辞不统一的状况，他发布上谕，指示“爰命王大臣等敬谨详考，分别编纂，并绘祭器形式陆续呈览”“凡祝辞内字韵不符者或询之故老，或访之土人”，复经乾隆帝酌定改正，“至若器用内楠木等项，原无国语者，不得以汉语读念，今悉取其意，译为国语”，其目的就是要使“满洲享祀遗风，永远遵行弗坠”。¹

最能说明清朝“正统”具有满人特性的做法是祭祀神祇的多样化，以故宫中的坤宁宫为例，其祭祀神祇属于朝祭系统者即有：释迦牟尼佛、观世音菩萨、关圣帝君；属于夕祭系统的则有：穆哩罕、画像神、蒙古神等，这显然是一个混搭式的祭祀谱系。其中朝祭之神大多是非满洲神祇，夕祭之神则均为满洲旧有神祇。据考，“穆哩罕神”即穆哩穆哩哈，是马王神之意，属狩猎之神，或是掌管星座之神，属于恩都哩僧固，白鸟座，也是家的保护神。² 钦定《满洲祭神祭天典礼》对堂子祭祀的态度是：“盖古者一方一国，各有专祀，或因灵应所著而报以馨香，或因功德在人而申其荐飧，故相沿旧俗，昭事维虔，祭法所谓有其举之莫敢废也。”³

堂子祭祀源于萨满教，在金朝萨满教就已被带入中原，一直延续到清朝。满人入关前就在沈阳的清宁宫举行祭祀，入关后堂子祭祀逐渐庙堂化，成为王朝“正典”。有学者把堂子祭天使用的神杆起源追溯到北魏拓跋氏当政时期，发现堂子类似于北魏平城西郊以方坛为中心的祭天之地。堂子祭天仪式的神秘性在清朝仍得以持续，汉人及多数满人官员都无法确知其详，或可称为“内亚传统的延续性”⁴。这说明堂子祭祀在清朝建立“正统性”的过程中至少具备着若干辅助功用。

由此可知，祭祀天地是古代帝王建立“正统性”的必备举措，但并非每个朝代都采取与上天沟通的单一途径，也不一定完全因循宋明新儒家道德化的祭祀仪式，而是采取了更加多元化的联系手段。这些手段在清朝建立“大一统”格局的过程中起着重要作用。

二、“大一统”观的复兴与清朝对“中国”的再定义

与前朝有所区别，清朝建立“正统”所面临的最大问题是，满人入关后占据的“中国”长期是宋明两朝所定义的“中国”，那些习惯以“中国”为本位的汉人，长期把北方少数非汉族群鄙视成未开化的“夷狄”。“满洲人”在明代帝王和士人眼里同属异类，没资格充当儒家定义下的“中国人”，这就决定着满人在入主大统后，首先必须想方设法克服被视为野蛮人的“身份焦虑”问题，满人入关后也一直面临儒家士人对其执政正当性的质疑，满洲帝王必须寻找足够的理由，证明本为“夷狄”的满人与汉人一样，同样具有建构“正统性”的能力，足以从全新角度对传统“中国”重新进行定义，并理直气壮地把满洲传统纳入汉人的“正统”谱系之中，对其实行适当的改造。

需要特别申明的是，正是因为满人具有如此特殊的身份，清朝尝试建立的“正统性”肯定与宋明汉人政权有所不同，至于双方到底存在多大差别，目前有两种观点颇具代表性：第一种看法是美国新清史学者的看法，他们认为，满人入关后，为了克服“夷狄”身份带来的焦虑，只能通过不断强化和放大自身的“满洲特性”来确立新型的“正统观”，借此对抗汉人王朝基于“夷夏之辨”构造的儒家式“正统性”，同时对西北西南蒙古、西藏、新疆地区的军事征服也建立在在对

¹ 允禄等撰：《钦定满洲祭神祭天典礼》，载《景印文渊阁四库全书》第657册，620页，台北商务印书馆，1986。

² 参见原岛春雄：《清朝萨满教的堂子祭》，载原岛春雄著，张宪生审校：《近代中国断章》，22页，上海人民出版社，2023。

³ 允禄等撰：《钦定满洲祭神祭天典礼》“跋语”，载《景印文渊阁四库全书》第657册，711页，台北商务印书馆，1986。

⁴ 罗新：《拓跋祭天方坛上的木杆》，载罗新：《黑毡上的北魏皇帝》（修订本），102-113页，上海三联书店，2022。

多元族群身份认同的基础之上，故清朝完全可以被视为一个具有“内亚”性质的帝国。¹

这种解释在一定程度上关注到了清朝“正统观”有别于前朝的特殊性，但基本上借鉴的是西方人类学理论，这套理论刻意突出不同族群之间的界线，却相对忽略各个族群之间发生交流与互动的可能性。问题在于，如果过度强调满人身份和所谓“内亚性”因素的关联，突出满人与汉人之间的文化断裂与隔阂，忽视多元族群之间发生交融互动的复杂性，那就无法解释清朝在选择建立“正统性”之各项要素时，在许多方面为什么恰恰延续了以往朝代的观念和制度，更无法说明满人通过复杂的思想交锋，对宋明构建的“中国”文明体系同样采取了吸收和学习的态度，最终克服和消解了族群身份认同所带来的焦虑和紧张。

第二种看法认为，清朝入主大统后仍坚持以早期儒家发明的“礼仪”观念来定义“什么是中国”，建立了一套“王者无外”的解释模式，借此削弱和改造宋明新儒学蕴含的“夷夏之辨”思想，从而得到汉人士大夫的支持，如今文学家刘逢禄即以“春秋大一统”和“三世”“三统说”来统合“内外”之别，凡符合礼仪规范者即为“中国”之一员，反之则沦为“夷狄”。² 这个观点虽然较敏锐地指出，清朝帝王通过回归汉代经学，对宋明新儒学所坚持的“汉化说”有所修正，借此消解了“华夏”与“夷狄”之间的对立关系，但仍以“汉人中心论”的框架诠释清朝建立“正统”的实践过程，基本没有涉及满人在利用本族群的传统资源构建“正统”时所发挥的创造性作用。

综合以上两种看法，我们会发现，清朝建立的并非是一种单纯代表满人意志的政权，而是包容不同族群文化价值在内的多元政治共同体。如果仅仅通过发掘“满人特性”，或者单独寻觅清朝政权的“内亚性”，把满汉政权的性质对立起来，否认清朝的施政举措与历朝历代汉人制度的联系；或者仅仅承认清朝不过是以往汉人文明的继承者，否认满洲传统对塑造清代政治体制所发挥的独特作用，都无法全面精准地概括清朝“正统性”的特质。

我们有必要认识到，清朝对儒家“正统观”的汲取和改造采取的是逆向超越宋明新儒学，回归汉代经学的全新思维。具体而言，清帝通过摒弃宋明理学中的“华夷之辨”成分，有意恢复汉代“正统观”中与“大一统”相关联的经典内容，使得清代“正统性”既不游离于儒家思想的传承脉络，又对宋明以来的“中国观”进行了改造，并赋予其崭新的意义。以下这段汉人学者评述康熙帝考察《禹贡》舆图之目的的议论，就把这层意思表达得非常明显。蒋廷锡在一本考证《尚书》地理的著作中，谈到历史记载上有两支“黑水”，古人却没有记录，他分析其原因是“盖以二水僻在番界，隔蔽南山阻奥，从古未通中国”³。即使像法显、玄奘、元世祖、丘处机这些历史上的著名人物，哪怕他们曾经游历过西域和滇南这些偏远地区，“既未尝经其地，但从入中国之支流，以古今分域配之，料约为某水某水而已”⁴。这表明清代以前对偏远地势的认知尚处于相当分散无序的状态。蒋廷锡接着说“今四海大一统，皇上恩威所届，靡不霑被震慑，邮传所至，迎将恐后，特命使臣远历西番，究原讨委，写图以志，支派经络，了如指掌，诸家浮说，有所折衷矣”⁵，意思是清代帝王专门派遣人员对边远地区进行实地考察，并非仅仅出于一种个人爱好，还带有宣示国家主权，重新规划和定义“中国”疆域的政治意图。

特别引人注意的是，在这段话中同时出现了“中国”与“大一统”两个关键词，然而文中所指的“中国”仅仅是清代以前汉人眼中的地理范围，不包括某些蛮夷“化外之地”，清朝重新引入了“大一统”观念，不但彻底改变了以往汉人对疆域地理的认知习惯，消解了“华夷”势不两立的思维定式，而且明确把“夷狄”居住的地区纳入进“中国”版图，促使宋明以来已相对固化

¹ 参见欧立德：《清代满洲人的民族主体意识与满洲人的中国统治》，载《清史研究》，2002（4）。

² 参见汪晖：《现代中国思想的兴起》第2部《帝国与国家》上卷，557-579页，生活·读书·新知三联书店，2004。

³ 蒋廷锡：《尚书地理今释》“黑水”条，载《景印文渊阁四库全书》第68册，234页，台北商务印书馆，1986。

⁴ 蒋廷锡：《尚书地理今释》“黑水”条，载《景印文渊阁四库全书》第68册，234页，台北商务印书馆，1986。

⁵ 蒋廷锡：《尚书地理今释》“黑水”条，载《景印文渊阁四库全书》第68册，234页，台北商务印书馆，1986。

的“中国”内涵发生了根本性变化。¹

清代的“正统观”往往有意凸显出“大一统”这一经典思想要素的重要性。前已述及，中国古代的“正统观”包括空间与时间等多重内涵，其中“大一统”即表达的是“正统”观念中的“空间”这一维度。只不过历朝历代君主在建立“正统”的过程中，往往会根据自身所面临的特殊历史境况，择取对其统治更为有利的一面加以发挥，而刻意遮蔽对其不利之一面。例如，宋代帝王鉴于唐代藩镇之乱的教训，在疆域版图的政治布局上常常采取崇文抑武、强干弱枝的总体设计方针，致使领土控制面积日益缩小，最终削弱了抵抗北方辽金政权的军事实力，在“正统观”的阐释方面自然无法彰显“大一统”的功绩和荣耀。清帝对此曾屡有批评，如康熙帝说：“历观汉唐宋之已事，往往罢敝中国之力而不能成廓清边塞之功”²。乾隆帝对宋朝掌控下的“中国”军事实力更是语含不屑：“乃知守中国者，不可徒言偃武修文以自示弱也。彼偃武修文之不已，必致弃其故有而不能守，是亦不可不知耳。”³ 此段话不宜仅仅被看作是乾隆帝讽刺宋代偃武修文之弊端，而更应该视为他对宋代缺乏建构“大一统”观整体能力的批评。

在“正统观”构成要素的相关论述中，清朝皇帝似乎对同属于“夷狄”的蒙古元朝的“大一统”观表达了更多认同感。《元史·地理志》有一段话是这样说的：“自封建变为郡县，有天下者，汉、隋、唐、宋为盛，然幅员之广，咸不逮元。汉梗于北狄，隋不能服东夷，唐患在西戎，宋患常在西北。若元，则起朔漠，并西域，平西夏，灭女真，臣高丽，定南诏，遂下江南，而天下为一。故其地北踰阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表。盖汉东西九千三百二里，南北一万三千三百六十八里，唐东西九千五百一十一里，南北一万六千九百一十八里，元东南所至不下汉、唐，而西北则过之，有难以里数限者矣。”⁴

我们不妨从清代文献中摘录几句话略做比较，如《大义觉迷录》中就有这样的表述：“且自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄……至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地，是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古边诸部俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！”⁵ 另一段文字更是明确表示清朝开拓疆域之广已超过元代，乃旷世未有之举。“是中国之一统，始于秦；塞外之一统，始于元，而极盛于我朝。自古中外一家，幅员极广，未有如我朝者……今六合成大一统之天下，东西南朔，声教所被，莫不尊亲。”⁶ 这段话一方面强调清朝接榘的是尧舜、秦汉以来的中华统绪，另一方面则俨然摆出了一副欲与元朝一争高低的架势，实际上是对元朝开创内地与塞外之“大一统”局面的认同和超越。

按照元朝“大一统”的标准，哪怕再像模像样地模仿汉人政权建立起与之相似的各种制度，如果无法占据足够广大的土地，也同样没有资格自称“中国”。在清朝士人看来，以往的南北分立政权常常互相攻讦对方为“虏”，尽管金人、辽人都曾纷纷效法宋朝自称“中国”，结果正是因为这几个政权无法实现真正统一，最终均不能拥有真正的“正统”地位，以至于汉化程度颇高的金朝皇帝海陵王完颜亮也承认：“自古帝王混一天下，然后可为正统”⁷。北宋赵匡胤原有收复幽云十六州，实现“大一统”之志，后因宋太宗两次北伐失败，总体战略从积极进攻改为保守防御，被迫采取崇文抑武，守内虚外之策，导致积极拓展疆土的“大一统”计划最终破产。⁸

¹ 参见郭成康：《清朝皇帝的中国观》，载《清史研究》，2005（4）。

² 《清圣祖实录》卷233，康熙四十七年（1708年）七月癸未，载《清实录》第6册，331页，中华书局，1985。

³ 《清高宗实录》卷1414，乾隆五十七年（1792年）十月戊辰，载《清实录》第26册，1018页，中华书局，1986。

⁴ 宋濂撰：《元史》卷58《地理一》，1345页，中华书局，1976。

⁵ 胤禛：《大义觉迷录》卷1，载中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第4辑，5页，中华书局，1983。

⁶ 《清世宗实录》卷83，雍正七年（1729年）七月丙午，载《清实录》第8册，99页，中华书局，1985。

⁷ 脱脱等撰：《金史》卷84《榶盭温敦思忠传》，1883页，中华书局，1975。

⁸ 参见王战扬、陈峰：《北宋前期从“大一统”构想到“守内虚外”国策的演变再探讨——以边防经略理念的变化为

可见，宋明两朝君主被迫放弃“大一统”这个建立“正统性”之要素，实乃不得已而为之。既然在现实世界难以实现“一统”之梦，思想世界却仍要勉强维系“一统”之念，唯一的途径就是突出“正统论”中“正”之一面的重要性，而暂时搁置对疆域拓展的欲望。《公羊传》中所说的“实不一统而文一统”即有此意。在缺乏地域整合能力的特殊历史时期，宋明儒者建构“道统”谱系的目的，就是为了接续“正统观”儒家精神一脉的传承。同时又不得不更加强烈地宣称汉人比“夷狄”更具道德优势，从而进一步加深了与北方非汉人族群之间的差异与隔阂。

“华夷之辨”乃古已有之，并非宋儒的发明，只不过宋明新儒学所建立的一套新型论说体系，把“华”“夷”差别提高到了“文明论”的高度加以重新诠释。先秦时期的“华夷之辨”尚容许汉人与“夷狄”之间身份可以互相转化，到了新儒学如日中天的宋明时期，“华”“夷”界线却被严重固化了，“华夏”族群创造的生活方式已毋庸置疑地代表着文明发展的高级阶段，“夷狄”则始终处于落后野蛮的境地，“夷狄”摆脱野蛮状态的唯一出路就是投奔华夏文明圈，争取成为其中的一员，此外别无其他选择。即使“夷狄”暂时占据中原，其统治也不具备文明意义上的“正统性”。

一个特别生动的例子是明太祖朱元璋对元朝“正统”的评价，朱元璋一方面承认蒙古人入主中国是受到天命的佑护，同时又鄙视其为“北狄”“胡人”。且看下面这段话：“自古帝王临御天下，中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国治天下者也。自宋祚倾移，元以北狄入主中国，四海内外罔不臣服，此岂人力，实乃天授。”¹ 此段表述看上去似乎有些自相矛盾，实则是朱元璋断定元朝统治虽经天命授受，却缺乏汉人持有的“道统”，这是一个政权是否文明的标志，也是宋代新儒家特别昭示的价值追求。没有“道统”中的“德性”做支撑，身为“北狄”的蒙古人仍难免纪纲败坏、人心背离，失去君臣之道，最后还是得接受“天运循环，中原气盛”，政权终归转移到汉人手中的结局，朱元璋也就此承担了接续宋代新儒家传统、“驱逐胡虏，恢复中华”的重任。

由此可见，非汉人族群即使入主大统，也面临着如何获取那些自忖拥有绝对文明优势的汉人信任等诸多问题，元朝人无法改变“夷狄”身份、彻底融入汉人构筑的文明体系之中，不得不说也是其政权迅速崩解的原因之一。因此，满人入关以后，如何有效地克服自身的“夷狄”身份焦虑，就变成了满人是否能够真正获得“正统”资格的先决条件。这就是为什么入关之后的几代满人帝王，均花费大量精力去消解汉人对满人成为“中国”君主的疑虑和不满，这恰恰是汉人帝王在夺取政权之后根本不需考虑的事情。

清朝帝王从强烈的满洲自我族群认同，调整为“大一统”观形塑下的“中国人”认同，经历了一个漫长过程。满人在入关前基本上仍然按照汉人的“华夷之辨”模式，把明朝视为“中国”，而把自身当成“夷狄”，乾隆帝为《太宗文皇帝实录》所作序文曾解释皇太极入关袭扰明朝京师的目的是因“明政不纲，天人共愤，且旧与我国有隙，于是应天顺人，率师直抵燕京，声罪致讨”。² 接着又说：“犹念彼为中国，功垂成而弗取。”³ 字里行间仍视明朝为“中国”之地。有学者发现，清朝所撰的志书中仍曾一度延用“中国”即“汉地”的旧说，在《大清一统志》178处“中国”一词的用法中，将汉人居住地视为“中国”的地方竟有109处。⁴

明朝士人和官僚也仍然把入关前的满洲君主当作类似于与宋朝对立的北方“夷狄”政权。吴三桂向满洲寻求救兵时，在致多尔袞的信中就表示：“王之威望素所深慕，但春秋之义交不越境，

中心》，载《西南民族大学学报》（人文社科版），2018（1）。

¹ 《明太祖实录》卷26，吴元年（1367年）十月丙寅，401页，台湾“中央研究院”历史语言研究所，1962。

² 《清太宗实录》卷首“太宗文皇帝实录序”，载《清实录》第2册，14页，中华书局，1985。

³ 《清太宗实录》卷首“太宗文皇帝实录序”，载《清实录》第2册，14页，中华书局，1985。

⁴ 武沐、杨博皓：《明清两朝中国观对比研究》，载《中国边疆史地研究》，2021（1）。

是以未敢通名。”¹意思是虽然是向你们借兵，但仍须遵守“春秋大义”，所谓“春秋大义”就是严分“华夷”界线的另一种委婉说法，借兵的目的乃是“示大义于中国，则我朝之报北朝者，岂惟财帛，将裂地以酹，不敢食言”²。吴三桂自居“大明”臣子，身份自然属于“中国人”，多尔袞则被归为“北朝”之“夷狄”。即使满洲皇帝定都北京，在顺治元年（1644年）十月告祭天地中明确宣称“定鼎燕京，以绥中国”³。似乎满洲帝王承接“天命”已成定局，但仍然似乎摆脱不了明太祖朱元璋对蒙古人身份施加的话语魔咒，那就是“夷狄”入主大统虽属承受天命，却并非理所当然地自动升格为“文明”族群，心理上注定还是要败给文化上更为优越的华夏族群，满人入关后如果处理不好类似难题，亦难逃元朝灭亡的命运。

清帝入主大统后，开始寻找破解“朱元璋魔咒”的办法，其中比较重要的手段是用“籍贯”的方位概念消解宋明“中国”观中的“夷夏之辨”色彩。雍正帝特别强调，清朝“所承之统，尧舜以来中外一家之统也”⁴。意即清朝不是接续宋明建立在华夷对立基础之上的“正统观”，而继承的是更为广大包容的“中外一体”之“统”。“所用之人，大小文武，中外一家之人也。所行之政，礼乐征伐，中外一家之政也。”⁵在这个表述系统之中，所谓“夷”并不是有针对性的种族蔑称，而是一种“方域之名”。雍正和乾隆帝都曾引述孟子的话说，舜是东夷之人，文王是西夷之人，舜是古代的圣王，孟子却直呼他为“夷”，文王是周朝创始人，孟子作为臣子，却称文王为“东夷”，显然没有任何歧视成分，圣贤也不以此为忌讳。由此推论，努尔哈赤自称“东夷”，同样是在表达一种方位概念。如果这个说法成立，那么明朝人称满人为“虏”就是一种偏见。

雍正帝解释《汉书注》“生得曰虏”四字，称其“谓生得其人，以索贯而拘之也”⁶，批评这是敌国之间互相诋毁对方的说法，特别是历代南北政权对峙时期，也特别容易以此名义相互排斥，造成“北人以南为岛夷，南人以北为索虏”⁷的歧视现象，这是因为“汉唐宋元明，边烽不息，每于不能臣服之国，指之为虏”⁸。下面一段文字则表示“我满洲居东海之滨，若言东夷之人则可”⁹，这是对孟子之言的又一次回应，接着又运用“大一统”逻辑阐明“今普天之下，率土皆臣，虽穷边远徼，我朝犹不忍以虏视之”¹⁰的道理，也即是说，在经过“大一统”观重新界定过的“中国”范围之内，是不存在“华”“夷”之别的，所以再用“虏”这个蔑称来称呼满人自然完全不合理。

正因如此，雍正帝虽然对自己的“夷狄”身份仍然敏感，却不同意通过改变历史书写或强行抹去历史记忆的方式，为满人获取自尊心。他发现当朝人书写历史，经常遇到胡虏夷狄字样时就会留出空白，或者改易称谓，“如以夷为彝，以虏为鹵之类，殊不可解”¹¹。雍正帝推测这些人的用意是“为本朝忌讳，避之以明其敬慎，不知此固背理犯义，不敬之甚者也”¹²。雍正帝指出，这些文人著述故意遮蔽满人“夷狄”身份，篡改历史记忆的根源，乃是在于对“中外”“天地”等关系与名分的认知，尚停留在宋明时代的“夷夏之辨”框架之中，拘囿于对以往“中国”范围

¹ 《清世祖实录》卷4，顺治元年四月壬申，载《清实录》第3册，54页，中华书局，1985。

² 《清世祖实录》卷4，顺治元年四月壬申，载《清实录》第3册，54页，中华书局，1985。

³ 《清世祖实录》卷9，顺治元年十月乙卯朔，载《清实录》第3册，91页，中华书局，1985。

⁴ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

⁵ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

⁶ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

⁷ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

⁸ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

⁹ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

¹⁰ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

¹¹ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

¹² 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1985。

与内涵的错误理解之上。他说：“夫中外者，地所画之境也。上下者，天所定之分也。”¹ 正是因为清朝的统治范围“内而直隶各省臣民，外而蒙古极边诸部落，以及海澨山陬，梯航纳贡，异域遐方，莫不尊亲，奉以为主”²。

既然满人已成“中国之圣主”，其建立的“大统”就是“中外天下”之“一统”，与宋明时代区分华夷之“大统”定有区别，在这个新型“大一统”的政治格局之内，“满、汉、蒙古，并无歧视”。即使那些奉行伊斯兰教的“回民”，也应按照“籍贯”之别而非种族差异加以对待。雍正帝表示：“朕思回民之有教，乃其先代留遗家风土俗，亦犹中国之人，籍贯不同，嗜好方言，亦遂各异。”³ 尤其是居于核心地位的满汉关系，更是应该置于“籍贯”而非“种族”对立的标准之下加以认识，故更加强调整：“夫满汉名色，犹直省之各有籍贯，并非中外之分别也。”⁴ 如果依然“犹泥满汉之形迹，于文艺纪载间，删改夷虏诸字，以避忌讳，将以此为臣子之尊敬君父乎。不知即此一念，已犯大不敬之罪矣。”⁵

清帝重塑“中国观”的一个重要步骤，就是引导士林回归汉代经学，深掘其中被宋明理学忽视的“正统”因素，对公羊“三世说”的重新释读即是一个突出的例子。何休对“公羊三世说”屡有发明，其中一个最重要观点就是为“夷”与“夏”的身份转换预留出余地。何休设计的“据乱世”“升平世”和“太平世”三级进阶理论，最后一世的目标就是使不同种族汇聚在一个相互交融共存的场域之中。当然，实现“太平世”的前提是，执政者必须拥有足够广阔的地理空间，才能达到“夷狄进至于爵，天下远近大小若一”⁶的“大一统”局面，而这正是清朝统治远超前代的优势之所在，为前朝历代“正统”所不具备。“公羊三世说”还隐含打破周天子分封诸国体制的可能性。周朝封建以亲属关系的远近分别亲疏等级，这种关系网络的设定很容易排斥非汉族群，为“非我族类，其心必异”⁷的种族歧视观念提供依据。“公羊三世说”却是开放性的，只是把周朝过度强调族群差异的观点视为“据乱世”的遗留，到了“太平世”则转换成了华夷一体交融的新格局。

从作为大家长的周天子角度观察，他是承认各民族的礼俗传统存在着差异性的，《礼记·王制》中就明确说“中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移”。只不过要求这些“戎夷”之民统一服从居于中心地位的“华夏”族群的领导，并以此作为建立周朝“正统性”的基础，同时又尊重不同族群制度与习俗信仰的存在价值，故又有“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”⁸的说法。这是把“统治”的一元与“治理”的多元相结合的路径，在政治上突出“正统”的重要性，文化上又承认多样差异存在的合理性。

儒家的“正统”观念不断通过道德教化方式向地方基层渗透，同时其传播范围和方式又是有一定限制的，这样就为各民族文化的个性发展预留出了足够空间，两者最终构成一种良性互动的平衡状态。当然，“正统性”的建立过程有可能出现地方精英颠覆国家文化策略的“伪正统行为”，在不同时空中，尽管各地都同样追求“大一统”，但用来定义“大一统”的标签往往素有差异。当地方传统被纳入“大一统”的形成过程时，人们总是努力把对自我的认知与对“大一统”的认知之间的距离拉近，他们理解的“大一统”样式与其他人建构的“大一统”在概念和行为上仍然可以有很大差异。⁹ 正是因为对不同地区和族群的“大一统”认知采取兼容并包态度，

¹ 《清世宗实录》卷 130，雍正十一年（1733 年）四月己卯，载《清实录》第 8 册，696 页，中华书局，1985。

² 《清世宗实录》卷 130，雍正十一年（1733 年）四月己卯，载《清实录》第 8 册，697 页，中华书局，1985。

³ 《清世宗实录》卷 80，雍正七年四月辛巳，载《清实录》第 8 册，48 页，中华书局，1985。

⁴ 《清世宗实录》卷 130，雍正十一年四月己卯，载《清实录》第 8 册，697 页，中华书局，1985。

⁵ 《清世宗实录》卷 130，雍正十一年四月己卯，载《清实录》第 8 册，697 页，中华书局，1985。

⁶ 阮元校注：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷 1《隐公元年》，4774 页，中华书局，2009。

⁷ 阮元校注：《十三经注疏·春秋左传正义》卷 13《僖公元年》，3910 页，中华书局，2009。

⁸ 阮元校注：《十三经注疏·礼记正义》卷 12《王制》，2896 页，中华书局，2009。

⁹ 参见科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的“大一统”》，载

才造就了清朝的新型“中国观”，并据此区别于宋明新儒学凭借单一“道统”理念建立起来的“正统性”。

三、“大一统”观与现代“中华民族”概念的形成

“大一统”曾经作为清朝立国的“正统性”基础而存在，直至晚清面临西方的全面入侵，“大一统”的合理性才受到广泛质疑和挑战。20世纪以来，“大一统”首先遭遇到革命党反满思想的冲击，在革命党人看来，“大一统”观是清朝成功实施专制主义集权统治的意识形态根据，与西方民族国家体制必然格格不入，严重阻碍近代中国顺利融入世界体系的行列，必须对之进行批判。另一方面，每当面临外来入侵的危机时刻，如何有效维系和延续清代以来形成的“大一统”政治局面，又经常成为捍卫中国国家主权的一个热议话题。

一些当代学者也大多从现代民族国家致力于维护疆域完整的角度出发，总是习惯于把“大一统”的“大”与地域宽广、民族众多、权力无限扩张的“帝国”概念关联起来，这种想象极易把“大一统”的历史遗产与现代民族主义话语混淆在一起。¹另有学者认为，“大一统”观是建立现代政治思维和国家体制的古代传统基础。从表面上看，中国现代化国家的建立是接受西方挑战的结果，是全球现代化过程的一个有机组成部分。实际上，由于中国文明的起源和演变与西方走的是完全不同的道路，如果要清晰认识现代中国建立过程的复杂性，就不能完全按照西方建国模式加以理解，而是需要在中国历史的长程脉络中去进行定位。²中国步入近代的历程一方面是借鉴西方现代化的过程，同时又是建立在传统历史思维方式基础上的认知过程。因此，“大一统”观作为传统王朝的观念和实践经验是否仍具有“现代性”价值，还是只能沦落成一种供人回忆品鉴的“博物馆式对象”，一直是一个颇具争议的话题。最为典型的例子是有关“中华民族”观念形成与传播的争论。

关于“中华民族”观念的起源与演变已有多项出色研究。³本文不拟重复以往的结论，而是想重点探讨“大一统”观与“中华民族”概念形成的联系。特别值得关注的是，在日本侵华最为紧迫的危机时刻，“大一统”观曾经成为中国进行民族主义抗战动员的一个隐性思想资源，为什么说是“隐性”的呢？因为在当时的相关讨论中并没有频繁使用“大一统”这个词，但围绕抗日救国的一些舆论表述，实际上却深受“大一统”思维的潜在影响。

20世纪30年代曾经发生过一场有关“中华民族”性质的争论，鲜明反映出“大一统”观与现代国家观的冲突与调适过程。在抗战全面爆发后的1939年，顾颉刚率先发表了一篇题为《中华民族是一个》的文章，公开否认中国境内存在着汉族之外的其他少数民族群。文中说到“中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必要（因为种族以血统为主，而中国人的血统错综万状，已没有单纯的血统可言）”⁴。费孝通对以上观点展开了针锋相对的批评，他反驳说，一个国家并非一定是由一个文化语言团体所构成，而是可能由不同文化、语言、体质的人在发生利害关系，或有对内维持秩序对外抵抗和安全需要而结合在一起的情况。因此，不必否认中国境内有不同的文化、语言、体质的团体。换言之，不必以民族的同质化作为现代国家立国的基础，而是应该鼓励在民族平等的前提下，让少数民族获得足够的利益，从而使他们形

《历史人类学学刊》，2008，6（1-2）。

¹ 参见蒋庆：《儒家大一统的政治智慧与中国政治文化的重建》，载（台北）《鹅湖学志》，1991（7）。

² 参见林尚立：《大一统与共和：中国现代政治的缘起》，载陈明明主编：《复旦政治学评论》第16辑《劳工政治》，3-54页，复旦大学出版社，2016。

³ 典型著作如黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，北京师范大学出版社，2017。

⁴ 顾颉刚：《中华民族是一个》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，39页，社会科学文献出版社，2016。

成凝聚力和向心力。“谋政治上的统一，不一定要消除‘各民族’以及各经济集团间的界限，而是在消除因这些界限所引起的政治上的不平等。”¹

费孝通的老师吴文藻则主张在处理民族关系时应该在“汉化”与“土化”之间寻求一种平衡，“力求协和融洽，作有意识的指导，谋有计划的调适，务使二者同时共进，相成不悖”²。他表示：“调适的焦点，即在尊重土著民族的价值观念。各民族有其一己的文化重心，例如宗教信仰，风俗习尚，务须同时加以相当注重，好使他们心悦诚服的接受汉化，真正改善他们的生活。”³ 吴文藻引用《周礼》中“修其教不易其俗”这句名言，指出此句说的就是这个意思，这句话恰好也是清朝实施“大一统”治理方略的一个重要依据。文章中所说“如是可以减少土著个人心灵中可能的冲突，避免部落社区整体顿形纷乱的局面”⁴，同样也是对清朝在少数民族区域采取因地制宜政策的回应。

吴文藻坚持“政治一体”与“文化多元”并行不悖的民族政策，他的构想是“惟欲团结各族精神，使‘多元文化’冶于一炉，成为‘政治一体’，当自沟通各族文化始”⁵。费孝通的观点与他的老师相当接近，他认为：“文化、语言、体质上的分歧是不容易混一的……若是我们的国家真能做到‘五族共和’，组成国家的分子都能享受平等，大家都能因为有一个统一的政治团体得到切身的利益，这个国家一定会受到各分子的爱护”⁶。

事后看来，这场争论不宜完全置于学术讨论的脉络里进行评价，更多须考虑到当时特殊抗战背景的制约和影响。顾颉刚的观点得到了国民党官方舆论的支持，蒋介石在《中国之命运》这本带有浓厚意识形态色彩的著作中，提出了一个“单一宗族论”，其核心观点是用汉族的血缘关系论去涵盖和取代其他少数民族的文化遗产模式，其他民族不过是构成汉人“宗族”的一个分支。中国历史之所以长期延续的秘密，就在于凝聚成了一个单一宗族，“我们中华民族是多数宗族融和而成的，这多数的宗族，本是一个种族和一个体系的分支”⁷。各个民族虽有地理与文化上的差异，却都属于“同一血统之内而有大小宗支之分”⁸。“汉族”作为唯一的“大宗族”，与其他少数民族“分支”构成了全体与部分的关系。

这个判断实际上是以汉人血缘组织为基准，全盘否认了其他族群的血缘关系均有各自的历史演变路径，同时也否认了少数民族在汉人“宗族”以外拥有独立的政治、社会与文化身份。蒋介石毫不掩饰地表示，这套论述是为了强化“我们中国整个民族共存亡同荣辱的历史命运”⁹这一抗敌政治意识。在论述古代王朝历史时，《中国之命运》中正式出现了“大一统”这个词汇，其上下文是这样表述的：“要知道中国古来建设国家的程序，由身而家而族，则系之于血统；由族而保甲而乡社，则合之以互助。由乡社以至于县与省，以构成我们中国国家‘大一统’的组织”¹⁰。这完全是依据传统儒家的道德教化原则，以上下贯通的视野概括“大一统”组织结构的政治“统

¹ 费孝通：《关于民族问题的讨论》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，66-67页，社会科学文献出版社，2016。

² 吴文藻：《论边疆教育》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，50页，社会科学文献出版社，2016。

³ 吴文藻：《论边疆教育》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，50页，社会科学文献出版社，2016。

⁴ 吴文藻：《论边疆教育》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，50页，社会科学文献出版社，2016。

⁵ 吴文藻：《论边疆教育》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，49页，社会科学文献出版社，2016。

⁶ 费孝通：《关于民族问题的讨论》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，67-68页，社会科学文献出版社，2016。

⁷ 蒋中正：《中国之命运》，2页，正中书局，1944。

⁸ 蒋中正：《中国之命运》，2页，正中书局，1944。

⁹ 蒋中正：《中国之命运》，9页，正中书局，1944。

¹⁰ 蒋中正：《中国之命运》，143页，正中书局，1944。

一”性质，却忽视了各民族多元文化存在的合理性。

当我们再回过头来审视顾颉刚与费孝通的这场争论就会发现，顾颉刚“中华民族是一个”的观点与费孝通的“民族平等论”，虽貌似趋向两极，实际各有侧重。顾颉刚更强调抗日危机局势下国家公民身份认同的重要性，费孝通则更倾向于论证同族群文化差异存在的合理性。在抗战的大背景下，顾颉刚的主张无疑更符合国民党官方宣传的爱国救亡动员基调，顾颉刚在回应费孝通的批评时就坦言自己对“民族”本身的学理不予讨论，而是“完全出于时代的压迫和环境的引导”¹。在这种情况下，坚持“民族平等论”显然不合时宜，甚至有可能承担政治不正确的风险。

中华人民共和国成立以后，中国共产党采取了与国民政府完全不一样的民族政策，主张各民族一律平等，享有宗教信仰的自由。《共同纲领》中规定“中华人民共和国境内各民族一律平等，实行团结互助，反对帝国主义和各民族内部的人民公敌”²，由此确立了民族平等的原则，实际上这个政策导向比较接近吴文藻的“政治统一”与“文化多元”并存的观点。费孝通当年提出的“民族平等论”也因为恰好因应了这一时代潮流，遂产生了越来越大的影响。特别是中华人民共和国成立初期展开的几次大规模民族区域调查和“民族识别”运动，使得“民族平等论”终于上升为我国处理少数民族问题的国策，具有了意识形态的正统意义。

以往研究只注意到了这场大规模的“民族识别”运动对苏联民族理论的吸收和改造，却没有意识到，费孝通随后提出的“中华民族多元一体”理论，正是对清朝“大一统”观的继承与发扬。在系统阐释自己的民族理论时，费孝通首先批判了国民党的民族歧视政策，还特别点名批评蒋介石的“单一宗族论”，他说：“解放前，国民党政府根本否认我国是个多民族国家，连孙中山先生提出的‘五族共和’都被抹杀，他们把那些历来公认的许多民族都说成是汉族的宗支，这是赤裸裸的大汉族主义，目的是在压迫和消灭国内的少数民族。”³无独有偶的是，毛泽东在《论联合政府》中也曾批评国民党“否认中国有多民族存在，而把汉族以外的各少数民族称之为‘宗族’”⁴，可见中华人民共和国成立以后实行的民族平等政策与当年毛泽东的观点相当一致。

费孝通还批评中国文字很早就用犬字旁加在其他民族名称之上，宣传各少数民族的野蛮，并加以侮辱，把自己的风俗习惯视作是文明人的标注，凡是有异于这标准的都看成是野蛮的表示，同样是“大民族主义”的表现。费孝通把古代“非我族类，其心必异”的看法与德国法西斯的“民族优越论”相提并论，表示两者都是“封建主义”或是“帝国主义”分裂各民族人民团结的理论。这种观点实际上是对宋明以来“夷夏之辨”歧视异族现象的批评，与清朝所阐扬的民族观有相当接近的地方。⁵

费孝通还特别提到不能照搬斯大林的民族理论，斯大林在《马克思主义和民族问题》中定义“民族”是历史上形成的一个有共同语言，有共同地域，有共同经济生活，以及有表现于共同文化上的共同心理状态的稳定的共同体。费孝通则认为，“同一地区”与“共同地域”不能等同，因为同一地区里可以有不同民族的人共同聚居在内，形成“大杂居，小聚居”的复杂状态。斯大林对民族的定义是在各民族拥有泾渭分明的居住条件下做出的判断，而中国各民族居住地并不是区划齐整、界限分明的，而是相互插花、交错杂居的，这是各民族交叉流动和相互交往的结果，斯大林的民族理论恰恰忽略了中国族群交往的流动性。所以在民族识别的实践中，费孝通提出了

¹ 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，73页，社会科学文献出版社，2016。

² 《中国人民政治协商会议共同纲领》，载《中国人民政治协商会议资料选编》第1集，11页，中国人民政治协商会议全国委员会秘书处，1959。

³ 费孝通：《关于我国民族的识别问题》，载费孝通：《费孝通民族研究文集新编》上卷，290页，中央民族大学出版社，2006。

⁴ 《毛泽东选集》第3卷，1083页，人民出版社，1991。

⁵ 参见费孝通：《学习共同纲领中的民族政策》，载费孝通：《费孝通民族研究文集新编》上卷，112页，中央民族大学出版社，2006。

符合中国国情的“民族聚居区”概念。¹这与清朝统治者对少数民族风习差异的理解与包容态度无太大区别。

在积累了丰富的民族调查经验，又经过多年思考之后，费孝通在20世纪80年代系统提出了“中华民族多元一体论”的主张。其要旨是，中国境内的56个民族实体，并不是相加在一起的总称，而是56个民族已结合成相互依存的统一而不能分割的整体。这个民族实体里所有归属的成分都已具有高一层次即“中华民族”的认同意识，这就是民族认同意识的多元层次论。其中汉族只是多元层次中的一员，起着把多元族群结合成一体的凝聚作用，最终目标还是要超越汉族本身，凝练成包容各类族群的“中华民族”。

另一方面，高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同，不同层次可以并行不悖，各自发展原有的特点，形成多语言、多文化的整体。高层次民族容纳低层次民族，实质上是一个既一体又多元的复合体，其间存在着相对立的内部矛盾，是差异下的一致，通过消长变化，以适应多变不息的内外条件，而获得这共同体的生存和发展。²费孝通的解释表面上似乎仅仅是对斯大林“民族理论”的改造发挥，实际上更多汲取了清朝“大一统”观对少数民族治理的经验。具体而言，“中华民族多元一体论”和与之相适应的民族区域自治政策，就是对清代藩部治理体系的传承与改造。

中国历史上自古就有所谓“宗藩制度”，“藩”指封建王朝分封的地域。周朝建立初期就已开始将周姓子弟分封到周边地区，以拱卫王都。《尚书·禹贡》即运用“五服制”安排宗藩体系的远近分布规则，区分“华”“夷”界线。天子利用宗法血缘关系分封同姓宗亲为诸侯，授民疆土。从此周王集宗统君统于一身，扮演着“宗法”与“政治”的双重身份。秦朝以后改天下分封格局为郡县制，对身处边远地区的蛮夷戎狄等非汉族群仍然实行宗藩体制，只不过“藩”的管理对象从同姓或异姓同族转为异族首领。³

秦汉以后，先秦宗藩制度改为郡县制和宗藩制并存的二元体制，郡县制适用于中央政府直辖地区，宗藩制则被应用在间接统治地区。历朝历代的中央集权体制总是想不断扩大郡县制的控制范围，压缩异族生活的区域，由于历史境遇不同，经常难遂人愿。特别是宋明两朝，地处宗藩区域的异族政权，其军事实力往往与实施郡县制的中央政权旗鼓相当，甚至更具强势。最明显的例子是宋明时期北方辽金元与明末满洲政权对中央政府的威胁始终存在，蒙古人和满人还直接统一中国取代了汉人政权。与前朝不同，清朝通过建立理藩院，把内外蒙古及西藏、新疆地区纳入了实际控制版图，成功化解了郡县制与宗藩制对立的尴尬困局，真正实现了多民族共享广袤疆域的“大一统”局面。宗藩制与郡县制至此才真正融合成了一体。这就是清朝倡导的所谓“王者无外”的统治理念，从费孝通所表述的“中华民族多元一体论”的内涵来看，无疑就是清代多元一体统治策略的延续和发展。

中华人民共和国成立之初所展开的“民族识别”运动，采取的方法虽然多少源自西方人类学对“民族”的定义，但又不完全等同于西方学界对“民族”内涵与边界的认识，至于“民族区域自治”政策，则更像是对《礼记·王制》那句著名的“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”原则的变通改造。保留少数民族的文化传统即是“不易其俗”，在勉力推行国家认同观念的同时，适当采取灵活手段，尊重少数民族的地方自治权，就是“不易其宜”。

清朝对“藩部”的统治与传统羁縻政策大不相同，对藩部政权绝非放任自流，而是逐步加快政治一体化的进程，在有条件采取郡县制的地区尽量实施改革措施，以促使其更加“内地化”。费

¹ 参见费孝通：《代序：民族研究——简述我的民族研究经历与思考》，载费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，7页，中央民族大学出版社，1999。

² 参见费孝通：《代序：民族研究——简述我的民族研究经历与思考》，载费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，13页，中央民族大学出版社，1999。

³ 参见张永江：《清代藩部研究：以政治变迁为中心》，3-16页，黑龙江教育出版社，2014。

孝通把“中华民族”观念的形成分成“自在”与“自觉”两个阶段，并承认清朝正是运用“大一统”观促成了中华民族“自在”意识的形成。他说：“汉族通过屯垦移民和通商，在各非汉族地区形成一个点线结合的网络，把东亚这一片土地上的各民族串联在一起，形成了中华民族自在的民族实体，并取得大一统的格局。”¹ 同时又指出，中国境内各民族由于受到西方列强的入侵，才自觉凝聚成一个更加团结牢固的实体，“这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强的压力下形成了一个休戚与共的自觉的民族实体。这个实体的格局是包含着多元的统一体，所以中华民族还包含着 50 多个民族”²。如果详解这段话的含义，我们会发现，“自觉”的“中华民族”意识与清朝“大一统”规范之下的“自在”民族意识，乃是一种前后衔接的继承关系。我们不妨说，“中华民族多元一体论”就是对清朝“大一统”多民族共存观念的升级改造。

“中华民族多元一体论”一方面延续了费孝通和吴文藻早年提出的“民族平等论”的若干见解，同时又吸纳了顾颉刚等人在面对民族存亡危机时突出倡导政治一体化的合理诉求，在新的历史时期发明出了一整套更为均衡合理的民族团结理论。正如多年以后费孝通在纪念顾颉刚一百周年诞辰的文章中所总结的那样：“答案是中华民族既是一体，又是多元，不是能一不能多，能多不能一。一体与多元原是辩证统一的概念。”³

费孝通把“中华民族”观念的形成划分为“自在”与“自觉”两个前后衔接的阶段，既吸收了清代“大一统”疆域格局之内多民族治理策略的独特精髓，又对中国在现代民族国家建设过程中涌入的各类西方理论保持批判性的开放心态；同时又积极探索遭遇外来入侵时，作为中国公民应该如何建立起更加具有凝聚力的抗争意识，自觉地与国家的对外抗敌目标保持一致。这样就成功突破了当年那场有关“中华民族是一个”的争议所面临的舆论困境，即如何在保持国家身份认同的同时，仍然有效维系少数民族文化的多元特性和竞争活力，最终实现了“中华民族”观在历史性和时代性方面的妥善结合。

【论 文】

从眼光向下回到历史现场： 社会学人类学对近代中国史学的影响⁴

桑 兵⁵

提要：自梁启超倡导“新史学”以来，西方社会科学对中国史学的影响逐渐加强，其中社会学和人类学的作用尤其值得关注。而这方面引起的主要变动，便是民史概念的提出以及努力使民众成为历史表现的中心和主体。经过民国学人的探索，史学的“眼光向下”和社会学人类学的重心下移合流，民史的重建渐具雏形。但要避免中国历史研究的初民化，充分发挥社会学人类学影响史学的潜力，如何回到历史现场，应当引起足够的重视。

关键词：历史现场；社会学；人类学；民史

¹ 费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，35页，中央民族大学出版社，1999。

² 费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，35-36页，中央民族大学出版社，1999。

³ 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，载马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，166-167页，社会科学文献出版社，2016。

⁴ 本文原载于《中国社会科学》2005年第1期，第191-204页。

⁵ 作者为浙江大学文科资深教授。

晚清以来，中国的知识系统大体按照西学模式重新组装，而条理的形式各异，或是完全新增，如政治学、经济学、社会学、人类学等等，或是保留形式而改变内容，如史学，或是基本替换，如经学。其中史学是为数不多的中西均有的学科分类。尽管中国有着悠久的历史 and 发达的史学，在进化论观念的笼罩下，国家的强弱与学术文化的优劣似成正比，各种学科都被视为造成列强强势的基因，因此西方的整体优势还是令趋新的学人将目光转向外部，寻求借助先进的外力来改变落后的固有。在经历了翻天覆地的变化之后，如何能够摆脱文化与学科差异所导致的扭曲或偏向，真正借鉴外来别科的方法深入认识中国的历史文化，对于中国学人而言无疑是相当严峻的考验。从眼光向下到走向历史现场，社会学人类学影响中国史学的历程¹，提供了一个相当有意思的案例，可以借此了解过往的利弊得失并进而探测发展的潜力和趋向。

一、创新史学

讲到近代中国史学的变化，大都会以梁启超的《新史学》为开端。虽然不能说西方的各种学术分科至此才开始影响中国的史学，梁启超的确用进化论框架树立起一个与传统史学完全不同的“新史学”的概念模式。除了学界前贤已经讨论过的各种问题外，“新史学”明显是用学术分科的眼光来看待中西史学的差别以及史学与其他学科的关系。梁启超开篇就指出：“于今日泰西通行诸学科中，为中国所固有者惟史学。”在批评从前史家之弊时，又强调其中之一，是“徒知有史学而不知史学与他学之关系也。夫地理学也，地质学也，人种学也，人类学也，言语学也，群学也，政治学也，宗教学也，法律学也，平准学也（即日本所谓经济学），皆与史学有直接之关系，其他如哲学范围所属之伦理学、心理学、论理学、文章学及天然科学范围所属之天文学、物质学、化学、生理学，其理论亦常与史学有间接之关系”。因为历史是要通过“叙述人群进化之现象而求得其公理公例者也”，各种相关学科均为主观所当凭借，“取诸学之公理公例而参伍钩距之，虽未尽适用，而所得又必多矣。”²

《新史学》发表于1902年，而梁启超关注泰西的分科治学早在前一世纪末。戊戌政变流亡日本后，梁启超集中阅读了大批日文书籍，尤其是日本翻译的各种西书，“畴昔所未见之籍，纷触于目，畴昔所未穷之理，腾跃于脑……日本自维新三十年来，广求智识于寰宇，其所译所著有用之书，不下数千种，而尤详于政治学、资生学（即理财学，日本谓之经济学）、智学（日本谓之哲学）、群学（日本谓之社会学）等”。所得“于最新最精之学，虽不无欠缺，然其大端固已粗具矣。中国人而得此，则其智慧固可以骤增，而人才固可以骤出”³，所以大声疾呼有志新学者学习日本文。

梁启超的上述表述，很可能是为了强调学习日文的好处，却容易造成其到日本之后才知道西学分科的错觉。实际上，他在国内时已经接触到西学的分类。1897年康有为编辑《日本书目志》，付梓前梁启超曾经阅读，并撰文为之鼓吹。他认为：“泰西于各学以数百年考之，以数十国学士讲之，以功牌科第激励之，其室户堂门，条秩精详，而冥冥入微矣。吾中国今乃始舍而自讲之，非数百年不能至其域也。”为了追赶泰西，梁启超主张以日本为媒介，因为“泰西诸学之书，其精者日人已略译之矣，吾因其成功而用之，是吾以泰西为牛，日本为农夫，而吾坐而食之，费不

¹ 19世纪后半期至20世纪前半期 欧洲大陆和英美的社会学、人类学、民族学、民俗学等等学科由于渊源流派的关系，彼此存在着复杂的联系与纠葛，或名同而实异，或名异而实同，或看似相同而争议分别甚大。详情参见《杨堃民族研究文集》（民族出版社1991年）和《社会学与民俗学》（四川民族出版社1997年）所收录的有关各文。而考古学的归属，同样因地而异。

² 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集》之九，中华书局1989年，第1-11页。

³ 梁启超：《论学日本文之益》，《饮冰室合集·文集》之四，第80-81页。

千万金，而要书毕集矣。”¹与后来的《论学习日本文之益》相比，只有通过翻译与直接学习语言的差别，而借道日本，则如出一辙。

梁启超虽然提出要“创新史学”，关注的重心其实并不在学术本身，而是史学的社会政治功能。其时梁启超改信国家主义，认为“史学者，学问之最博大而最切要者也，国民之明镜也，爱国心之源泉也。今日欧洲民族主义所以发达，列国所以日进文明，史学之功居其半焉。然则但患其国无兹学耳，苟其有之，则国民安有不团结，群治安有不进化者。”²梁启超重视泰西的各种学科，目的首先也在于改造社会。所以他批评此前治西学偏重于兵学艺学，而忽略更具本原性的政学，并希望农夫学农学书，工人读美术书，商贾读商业学，士人读生理、心理、伦理、物理、哲学、社会、神教诸书，公卿读政治、宪法、行政学之书，君后读明治维新书，以强国保种。

不过，梁启超重视史学，仍有其学术上的考虑。在他看来，“历史者，普通学中之最要者也。无论欲治何学，苟不通历史，则触处窒碍，悵悵然不解其云何。故有志学问者，当发篋之始，必须择一佳本历史而熟读之，务透彻数千年来列国重要之事实，文明之进步，知其原因及其结果，然后讨论诸学，乃有所凭借。不然者，是犹无基址而欲起楼台，虽劳而无功矣。”³而历史虽然与各种社会人文乃至自然科学关系密切，还是有轻重之别和缓急之分。梁启超主张创新史学，原因是他对旧史学极为不满，批评旧史学有四大病源，即知有朝廷而不知有国家，知有个人而不知有群体，知有陈迹而不知有今务，知有事实而不知有理想，而最为关键的，还在历史究竟以少数人中心，还是以多数人为关照。“盖从来作史者，皆为朝廷上之君若臣而作，曾无有一书为国民而作者也。”历史固然是英雄的舞台，但“善为史者，以人物为历史之材料，不闻以历史为人物之画像；以人物为时代之代表，不闻以时代为历史之附属。”而中国历代史书，不过是合无数之墓志铭而成。“夫所贵乎史者，贵其能叙一群人相交涉相竞争相团结之道，能述一群人所以休养生息同体进化之状，使后之读者，爱其群善其群之心，油然而生焉。”⁴

梁启超重视群体，是从进化论的观念出发，“欲求进化之迹，必于人群，使人人析而独立，则进化终不可期，而历史终不可起。盖人类进化云者，一群之进也，非一人之进也……然则历史所最当注意者，惟人群之事，苟其事不关系人群者，虽奇言异行，而必不足以入历史之范围也。”中国作史者，“不知史之界说限于群”⁵，人物传记于人群大势毫无关联。在1901年发表的《中国史叙论》中，梁启超详细论述了“史之界说”。他说：“史也者，记述人间过去之事实者也。虽然，自世界学术日进，故近世史家之本分，与前者史家有异。前者史家，不过记载事实，近世史家，必说明其事实之关系，与其原因结果。前者史家，不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史实，不过一人一家之谱牒。近世史家，必探家人间全体之运动进步、即国民全部之经历及其相互之关系。”以此为据，梁启超甚至断言“中国前者未尝有史”，从而引发了一场中国有史无史的争论。按照梁启超的标准，中国不仅没有史学，甚至连史料也相当缺乏。“今者欲著中国史，非惟无成书之可沿袭，即搜求材料于古籍之中，亦复片鳞残甲，大不易易。”⁶

如何改变上述状况？梁启超已经有所注意，在《东籍月旦》评介市村瓚次郎等人的《支那史》时，他特意指出该书“稍注意于民间文明之进步，亦中国旧著中所无也”⁷。不过，梁启超更主

¹ 《读日本书目志书后》，《饮冰室合集·文集》之二，第52-54页。

² 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集》之九，第1页。关于《新史学》与晚清政治思想界的关系，参见王汎森，《晚清的政治概念与“新史学”》，《中国近代思想与学术的系谱》，河北教育出版社2001年第165-196页。

³ 《东籍月旦》，《饮冰室合集·文集》之四，第90页。

⁴ 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集》之九，第3页。

⁵ 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集》之九，第9-10页。

⁶ 《中国史叙论》，《饮冰室合集·文集》之六，第1-2页。

⁷ 《东籍月旦》，《饮冰室合集·文集》之四，第99页。

要的还是寻求其他学科的援助。从新史学后来的发展看，其中值得注意的一是考古学，二是社会学。

《中国史叙论》第七节“有史以前之时代”论及黄帝以前的远古历史，因为没有文献记载，必须依靠其他学科的发展所提供的人类公例。梁启超了解到，1847年以来，欧洲考古学会专派人发掘地下遗物，于是史前古物学遂成为一学派，订定而公认史前分为三期，即石刀期、铜刀期和铁刀期。而石刀期又分为新旧二期。“此进化之一定阶级也，虽其各期之长短久暂，诸地不同，然其次第则一定也……中国虽学术未盛，在下之层石，未经发见，然物质上之公例，无论何地，皆不可逃者也。故以此学说为比例，以考中国有史前之史，决不以为过。”

除了借助于考古学，梁启超还从社会学所总结出来的人群公例，推断中国远古社会的发展状况。当时社会学的一般原理认为，“凡各人群，必须经过三种之一定时期，然后能成一庞大团结之团体。第一为各人独立，有事则举酋长之时期；第二为豪族执政，上则选置君主，下则指挥人民之时期；第三为中央集权，渐渐巩固，君主一人专裁庶政之时期。”¹ 一群之中，自然划分三类，一为大多数之附属团体，将来变成人民之胚胎；二为少数之领袖团体，将来变成豪族之胚胎；三则最少数之执行事务委员，将来变成君主之胚胎。三类人逐渐分离，权力也由民主而封建，最后进到中央集权的君主制度。

梁启超着重介绍考古学和社会学，只是针对史前社会，而且主要是借助浮田和民翻译的《史学通论》、《西洋上古史》等书²，也许他并没有预见到这些学科后来对于中国史学的发展变化所产生的巨大冲击。不过，这些学科在欧洲的发展也是日新月异，许多方面还在形成的过程之中，学科之间的分界受历史渊源的制约，相互纠葛，错综复杂，对于研究人类历史的影响力正在逐渐释放的过程之中。梁启超显然和当时新进的中國知识人共同感觉到这些学科的不同凡响。此外，梁启超还以进化论的观念将这些学科依据其他人群的研究所揭示的若干规则视为人类社会的通则，断言“此历代万国之公例”必然适合于中国，而研究缺乏甚至完全没有文献记录的上古社会，与研究同样缺乏文献记录的下层群体历史有着某种共性，这种共性预示着可以将研究远古社会的方法移植到对社会民众历史的研究方面。

梁启超创新史学的呼吁激起了不同的反响。尽管对于他“中国无史”的过激之论颇有争议，但是关于重视历史的中国历来缺少群体性民史的看法，却引起普遍的共鸣。《新世界学报》、《政艺通报》以至后来的《国粹学报》、《东方杂志》，陆续刊发了不少文章，讨论中国有史还是无史的问题，无论是主张无史还是坚持有史，都“同意‘历史’应该是国史，是民史，是一大群人的历史，是社会的历史，同时历史叙述应该从宫廷政治史解放出来，而以宗教史、艺术史、民俗史、学术史作为它的主体”³。

清季知识人的当务之急是社会政治变革，至于学术方面，因应时势的需要，这时编撰的历史教科书大都翻译模仿日本各书而来，其中自然也吸取了新的成分。尽管新进学人普遍同意应当以民史为主，但如何才能修出民史，认识并不一致。有人主张“修史必自方志始，方志者，纯乎其为民史者耳”⁴。刘师培则认为后来的方志不足以供国史之采择，因而要另行编辑乡土志⁵。总体而言，清季知识人在创新史学方面各自做过不同程度的努力，新编各史较旧史确有很大改观。不过，仔细分别，他们的努力更多的体现在利用历史教育民众方面，即开民智鼓民气，也就是章太炎所说“贵乎通史”的两个方面，“一方以发明社会政治进化衰微之原理为主”，“一方以鼓舞

¹ 《中国史叙论》，《饮冰室合集·文集》之六，第9-10页。

² 石川祯浩：《辛亥革命时期的种族主义与中国人类学的兴起》；参见中国史学会编《辛亥革命与20世纪的中国》（中）中央文献出版社2002年，第1006页。

³ 王汎森：《晚清的政治概念与“新史学”》，《中国近代思想与学术的系谱》，第193页。

⁴ 《方志》《新世界学报》第7期（1902年11月30日）。

⁵ 《编辑乡土志序例》，《国粹学报》第2年第9期（1906年10月6日）。

民气、启导方来为主”¹。至于如何表现民的历史，既无成果，又缺史料，不知如何下手。因此主要还是借鉴泰西和日本史学的体例，改变旧史以政治史为中心，以王朝世系为线索的格局，从典章制度等方面观察社会面相和进化因果，而未能真正深入各个历史时期民众生活的层面，做到以民为历史的中心加以展现。

后来进京师大学堂任史学教习的陈黻宸，对于民史的缺乏和撰写的困难感受深刻而具体。他虽然感叹“今之谈史学者辄谓中国无史之言之过当”，所编《京师大学堂中国史讲义·读史总论》开宗明义，“史者天下之公史，而非一人一家之私史也。史学者，凡事凡理之所从出也……是故史学者，乃合一切科学而自为一科者也。”他认为分门别类的历史，只是史家之分法，“读史而首重政治学、社会学，史家之总法也。”关于政治与社会的关系，陈黻宸有如下表述：“非社会不足以成政治，非政治不足以奖社会。政治之衰败者，断不容于社会文明之世。社会之萎靡者，即无望有政治振起之期。社会兴于下，政治达于上。有无限社会之权力，而生无限政治之举动。有无限政治之举动，而益以表明无限社会之精神。转辗相因，其果乃见。”政治决定于社会，“故言史学者，必以能辨社会学为要。”

据此来看中国的现实，学者“往往识足以动天地无尽之奥，而不足以知民俗之原，辨足以凿浑沌七窍之灵，而不足以证闾里之事。”而欧美各强国，“于民间一切利病，有调查之册，有统计之史，知之必详，言之必悉，如星之罗，如棋之布，如数家人米盐，厘然不遗铢黍。彼其所以行于政治者，无一不于社会中求之。而我国之社会，究不知其何如矣。总之，社会学之不明，则我中国学者之深诟大耻也。以是言史，夫何敢！”虽然陈黻宸称许“力学有识之士，发愤著书，往往有得于父老之传述，裨乘之记闻，大率支离烦琐，为荐绅先生所不言。采其遗文，加之编辑，反足激发性情，人人肝肺，东西南北，类聚群分，歌泣有灵，按图可索，言史学者不能无意于社会学矣”，却不得不承认“且我中国之史之有关于社会者甚少矣。今试发名山之旧藏，抽金匱之秘籍，与学者童而习之，屈指伸而论其大概，亦若条流毕具，秩然可观，然不过粗识故事，无与纲要。即择之稍精，而有见于古今治乱盛衰之故矣，然于其国之治之盛，不过曰其君也明，其臣也贤，于其国之乱之衰，不过曰其君也昏，其臣也庸。于此而求实事于民间，援轡轩之典故，亦徒苦其考据无资，虽华颠钜儒，不足以识其一二。故无论人之不知有社会学也，即令知之，而亦心不能言，言之而亦必不能尽，尽之而亦必不能无憾于浩渺杳冥，泛然如乘不系之舟，莫穷其所自之，而社会学乃真不可言矣。”²他本人所编撰的《京师大学堂中国史讲义》，在民史方面也很难有所建树。

清季是中西学乾坤颠倒的时期，趋新学人宁可附会西学，很少敢于提出异议。与梁启超一样，在文献记载不到之处，同时期的学人也将目光转向泰西新起的学科，考古学便是社会学之外他们公认可以补远古历史不足的重要领域。刘师培认为，欲考古政，厥有三端，即书籍、文字、器物，尽管他心目中的考古学主要还是金石器物，毕竟对地下发掘寄予希望，惋惜“中国不知掘地之学，使仿西人之法行之，必能得古初之遗物。况近代以来，社会之学大明，察来彰往，皆有定例之可循，则考迹皇古，岂迁诞之辞所能拟哉。”³章太炎也表示：“今日治史，不专赖域中典籍，凡皇古异闻，种界实迹，见于洪积石层，足以补旧史所不逮者，外人言支那事，时一二称道之，虽谓之古史，无过也。亦有草昧初起，东西同状，文化既进，黄白殊形，必将比较同异，然后优劣

¹ 《致梁启超书》，汤志钧编《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年，第167页。

² 陈德溥编，《陈黻宸集》下册，中华书局1995年，第675-681页。

³ 《古政原始论》，《刘申叔遗书》上册，江苏古籍出版社1997年，第664页。刘师培曾撰文《论考古学莫备于金石》，掘地的目的也是获得遗物。近代中国人对于考古学的理解，长期受固有学问的制约，与欧美不尽相同，主要关注在于考订古器、考订解读文字和以器物文字考订古史（尤其是文献可征的古史）方面。详情另文论述。

自明，原委始见，是虽希腊、罗马、印度、西膜诸史，不得谓无与域中矣。若夫心理、社会、宗教各论，发明天则，烝人所同，于作史尤为要领。”¹

清季学人的无奈，显示出他们向往的民史并非简单地可以借助西学条理系统而形成。如果没有后来学人的努力，民史大都只能停留在理想的层面。正如今人所指出的，这时的重心是重新厘定“什么是历史”，至于“如何研究历史”，则是民国以后学人的任务。至少从主流派的眼界看去，民史的建立是如此展开的。

二、眼光向下

重在民史和寄望掘地，都可以说是“眼光向下”的表现。民国学人创新史学的努力，仍然沿袭前贤指示的路径。这与其说是清季学人的眼光敏锐，毋宁说是时代的潮流和趋势。不过，民国时期史学的建树，开始是包含在门类甚多、取径不一的整理国故之中，而整理国故最初由胡适的用西方系统条理中国材料和提倡科学方法抢了风头。胡适对于民史的开发似乎不够热心，加上不满于经济决定论有过于武断之嫌，使其对于唯物史观相当怀疑，也是明确表示过不能苟同唯物史观的少数学人之一。稍后顾颉刚提出“层累地造成的中国古史”，引起一场关于中国旧籍与上古历史的讨论，主要取向还是继续胡适的理念，要用科学方法整理中国史料。因此一度民史的建立似有被忽视甚至被遗忘之嫌。1926年初，魏建功撰写了《新史料与旧心理》一文，对顾颉刚、钱玄同、柳诒徵等人关于古史的争论发表意见，虽然他站在顾、钱的一边，对柳诒徵的观点和态度不以为然，但他的结论却超越了争论的主题，重提民史建树的方向。他说：

“我的结论：中国的历史，真正的历史，现在还没有。所谓‘正史’，的确只是些史料。这些史料需要一番彻底澄清的整理，最要紧将历来的乌烟瘴气的旧心理消尽，找出新的历史的系统。新历史的系统是历史叙述的主体要由统治阶级改到普遍的民众社会，历史的长度要依史料真实的年限决定，打破以宗法封建等制度中教皇兼族长的君主的朝代为起讫；历史材料要把传说、神话、记载、实物……一切东西审慎考查，再依考查的结果，客观的叙述出来。如此，我们倒不必斤斤的在这个旧心理磅礴的人群里为新史料的整理伴他们吵嘴，把重大工作停顿了！”²

魏建功批评“国故”能叫人钻不出头，与顾颉刚的看法不尽相同。他的意见，显然是希望后者跳出“国故”的纠葛，回到社会学和考古学所指示的眼光向下的轨道上去。其实，在这方面，顾颉刚与胡适的看法也有所分别。师生二人都重视国学与中国历史的关系，具体而言，则侧重不同。胡适认为（或者至少同意）：“国学的使命是要使大家懂得中国的过去的文化史；国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史。国学的目的是要作成中国文化史。国学的系统的研究，要以此为归宿。”因此他所设定的总系统是一部包括民族、语言文字、经济、政治、国际交通、思想学术、宗教、文艺、风俗、制度等10项专史的中国文化史³。这虽然可以说几乎等于一部通史，却并不着重于民史。

顾颉刚的看法在所撰《北京大学国学门周刊》《一九二六年始刊辞》中有明确表述：“国学是什么？是中国的历史，是历史科学的中国的一部分，研究国学，就是研究历史科学中的中国的一部分，也就是用了科学方法去研究中国历史的材料。”乍看上去，这与胡适的意思并无太大区别，不过顾颉刚是在回答近来常有人说“我们应当研究科学，不应当研究国学，因为国学是腐败的，它是葬送青年生命的陷阱”的批评时做这番表述的，他强调“在故纸堆中找材料和在自然界中找材料是没有什么高下的分别的”。可是就在这一年，胡适面对陈源等人的批评，却部分改变

¹ 《廬书》重订本，《哀清史》附《中国通史略例》《章太炎全集》（三），上海人民出版社1984年，第331页。

² 《北京大学国学门周刊》第15、16合期（1926年1月27日）。

³ 《国学季刊发刊宣言》，《国学季刊》第1卷第1号（1923年1月）。

了原来对整理国故的看法。1919年，胡适在回答毛子水关于整理国故益处不大，世界上许多学术比国故更有用的议论时说：“学问是平等的。发明一个字的古义，与发现一颗恒星，都是一大功绩。”¹而这时胡适却“深深忏悔关于研究国故的话”，呼吁青年离开国学这条死路，去走科学的生路²。这也是1928年至1929年后师徒二人渐行渐远的潜因之一。此事后来两人都主要从疑古和信古的分别来理解，其实深究起来，应该还有另外一面。

顾颉刚的《一九二六年始刊辞》，首先是针对社会上对于不同类型的材料所表示出来的偏见。1925年12月，北京大学举行27周年校庆纪念会，国学门开放供人参观，参观者先到考古陈列室，很感到鼎彝的名贵，再到明清史料陈列室，也感到诏谕的尊严，最后到风俗和歌谣陈列室，很多人则表示轻蔑的态度。顾颉刚认为：“我们对于考古方面，史料方面，风俗歌谣方面，我们的眼光是一律平等的，我们决不因为古物是值钱的骨董而特别宝贵它，也决不因为史料是帝王家的遗物而特别尊敬它，也决不因为风俗物品和歌谣是小玩艺儿而轻蔑它。在我们的眼光里，只见到各个的古物、史料、风俗物品和歌谣都是一件东西，这些东西都有它的来源，都有它的经历，都有它的生存的寿命，这些来源、经历和生存的寿命，都是我们可以着手研究的。”³

顾颉刚虽然强调材料的平等，毕竟受个人训练的约束，对于考古心有余而力不足。他的研究古史计划，只是准备研究古器物学，而未及真正的考古发掘。胡适、傅斯年等人在这方面比他彻底。胡适在赞同顾颉刚疑古之初，即主张先把古史缩短两千年，“将来等到金石学、考古学发达上了科学轨道以后，然后用地底下掘出的史料，慢慢地拉长东周以前的古史。”⁴对此顾颉刚没有正面回应。他无疑“知道要建设真实的古史，只有从实物上着手的一条路是大路”，但他立志首先要“破坏伪古史的系统”⁵。所以当李宗桐提出研究古史载记不足征信，“要想解决古史，唯一的方法就是考古学……要努力向发掘方面走”时⁶，顾颉刚同意这是极正当的方法，应当极端注重发掘，却还是认为其论断“颇有自尊遗作而轻视载记的趋向”。他的理由是，“无史时代的历史，我们要知道它，固然载记没有一点用处；但在有史时代，它原足以联络种种散乱的遗作品，并弥补它们单调的缺憾。我们只要郑重用它，它的价值决不远在遗作品之下。”⁷

顾颉刚的意见涉及考古学与中国史料的关系，相当复杂。值得注意的是，此前他已认为“经籍器物上的整理，只是形式上的整理；至于要研究古史的内部，要解释古代的各种史话的意义，便须应用民俗学了。”他并且坦承：“老实说，我所以敢大胆怀疑古史，实因从前看了二年戏，聚了一年歌谣，得到一点民俗学的意味的缘故。”⁸由于当时所讨论的古史，大都在商周以降的有史时代，顾颉刚实际上更加注重载记。只是他力图摆脱经学正统对于古史的解释，决心致力于“（一）用故事的眼光解释古史的构成的原因；（二）把古今的神话与传说为系统的叙述”。⁹

顾颉刚的学术理念与志向，虽然不是直接的创建民史，而是借助民俗学的某些经验和感悟来理解上古的材料，以破坏伪史，为重建古史开辟通道，可是却使其学术上自然地眼光向下，以对当时社会的领悟为理解上古历史的凭借。其实，顾颉刚研究中国社会历史的志向在同学和朋友中已经是众所周知，1920年初傅斯年出国留学时，将一部《元曲选》送给顾，上面题道：“颉刚

¹ 《论国故学》，《新潮》第2卷第1号（1919年10月30日）。

² 《研究所国学门第四次恳亲会纪事》，《北京大学国学门月刊》第1卷第1号（1926年7月）。

³ 顾颉刚：《一九二六年始刊辞》，《北京大学国学门周刊》第15、16合期。

⁴ 《自述古史观书》，《古史辨》（一），上海古籍出版社1982年，第22页。

⁵ 《古史辨第一册自序》，《古史辨》（一），第50页。

⁶ 《古史问题的唯一解决方法》，《古史辨》（一），第270页；原载《现代评论》第1卷第3期（1924年12月27日）。

⁷ 《答李玄伯先生》，《古史辨》（一）第270页；原载《现代评论》第1卷第10期（1924年2月14日）。

⁸ 《我的研究古史的计划》，《古史辨》（一），第214页。

⁹ 《答李玄伯先生》，《古史辨》（一），第274页。

要研究中国社会历史，这本书是研究中国社会历史的最好资料。”¹ 1922年顾颉刚作《中学校国史教科书编纂法的商榷》，批评从前的教科书只搜集政治社会的材料，对其他方面极端忽视。要弄清各时代的大势，应从向来沉埋于史书下层的记载与器物中寻出各种社会事实与心理。旧教科书只有名人造时势，且名人的产生是天纵的，而不谈其社会背景，“我们总先得把大多数人的意志说明，把时势的由来看定，然后名人的事实始有一个着落。”至于揭破上古伪史和黄金时代的旧观念，只是第三项任务。²

《古史辨》一定程度上掩盖了顾颉刚研究中国社会历史的倾向，尽管他在此期间也致力于民间传说、歌谣、神道和上古神话的研究，并取得了令人瞩目的成果，但主要还停留在借助民俗学的材料去印证古史的层面上，是作为历史研究的辅助，而没有直接着力于民史的重建，也就是魏建功所主张的，“历史叙述的主体要由统治阶级改到普遍的民众社会”这样的“新历史的系统”。

魏建功的批评显然起了作用，此后顾颉刚对于民史的主张逐渐加强。本来北京大学研究所国学门就有以考古与民俗辅助史学的传统³，1926年，一批同仁移席厦门大学国学院，继续组织风俗调查会，“调查各处民情生活习惯，与考古学同时并进”⁴。12月底，顾颉刚为《国学研究院周刊》作《缘起》，提出只有了解现代社会才能认识古代社会，“所以我们要掘地看古人的生活，要旅行看现代一般人的生活。”⁵ 1927年1月，顾颉刚、容肇祖等人到福州，以厦大国学院名义与协和大学国学系共同恢复闽学会，其宣言称：“国学的研究，自受了新史学和科学的洗礼，一方面扩大了眼光，从旧有的经史子集中打出一条‘到民间去’的血路，一方面绵密其方法，用统计学、社会学、人类学、地质学、生物学、考古学种种科学的方法，来切实考求人文的真相，而予以簇新的解释……新史学的眼光渐离了政治舞台‘四库’式的图书馆，而活动于实事求是之穷荒的探险或乡土的研求”⁶。这可以说是顾颉刚到民间去求新史学的重要表述。

厦大国学院解体，原北大同仁再转到中山大学，顾颉刚建立新学问的意向日趋明显。他为《中山大学语言历史研究所周刊》所写的《发刊词》宣称：“我们要实地搜罗材料，到民众中寻方言，到古文化的遗址去发掘，到各种的人间社会去采风问俗，建设许多的新学问。”这表明顾颉刚对民俗学的关注已经不仅仅是要印证古史。不久，顾颉刚就在所编《孟姜女故事研究集》第一册《自序》中提出：“我们立志打倒这种学者的假史实，表彰民众的真传说；我们深信在这个目的之下一定可以开出一个新局面，把古人解决不了的历史事实和社会制度解决了，把各地民众的生活方式和意欲要求都认清了。”他所说的建设新学问和开出新局面，已经不限于古史范围，这在《民俗》周刊《发刊辞》中，表达得更加清楚。他说：历来的政治、教育、文艺，都给圣贤们包办了，容不得小民露脸，经史百家只有皇帝士大夫、贞女僧道的故事和礼法，而且大半是虚伪的，占人间社会绝大部分的农工商各类民众无穷广大的真实生活完全看不见。时代既然已经改变，“我们要站在民众的立场上来认识民众！我们自己就是民众，应该各各体验自己的生活！我们要把几千年埋没着的民众艺术，民众信仰，民众习惯，一层一层地发掘出来！我们要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！”稍后到岭南大学演讲《圣贤文化与民众文化》，再度强调：“我们研究历史的人，受着时势的激荡，建立明白的意志：要打破以贵族为中心的历史，打破以圣贤文化为固定的生活方式的历史，而要揭发全民众的历史。”⁷与在此前后其他民俗学的刊物相比，

¹ 顾潮编著，《顾颉刚年谱》，中国社会科学出版社1993年，第83页。

² 顾潮编著，《顾颉刚年谱》，第71页。

³ 魏建功说：“本学门开办以来一面注重‘考古’以使得较为真确的文化史实，一面也留心‘考今’，好在活材料里找出我们民族的生命之厄运和幸运的事迹，我们的歌谣研究会、方言学会以至于风俗学会无一不是为这现代的横方面材料整理的组织。”（《通信》《北京大学国学门月刊》第1卷第2号，1926年8月）

⁴ 《国学研究院成立大会纪盛》，《厦大周刊》第159期（1926年10月16日）。

⁵ 《厦门大学国学研究院周刊》第1卷第1期（1927年1月5日）。感谢陈以爱博士寄赠此项资料。

⁶ 陈锡襄：《闽学会的经过》，《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第1集第7期（1927年12月13日）。

⁷ 均见顾潮编著，《顾颉刚年谱》，第145-151页。

顾颉刚以史学为中心而不是以文学或文艺为中心的取向显得相当特别¹。所以有学人指出：这篇发刊词很像是一篇新史学运动的宣言，“这个民俗学运动原是一种新史学运动，故较北大时期的新文学运动的民俗学已经不同，已大有进步，这是代表两个阶段亦是代表两个学派的。”²

对于顾颉刚的民俗学研究兴趣，傅斯年、蒋梦麟等人都曾表示不以为然，胡适则态度暧昧。傅斯年并非完全排斥民俗学，后来他组建历史语言研究所，计划要成立的各组，也包括人类及民物³。傅斯年主要是反对顾颉刚等人编辑出版民俗学丛书太过随意，不少浅薄无聊，缺乏学术水准。但他将此类工作视为下等材料，还是不免有所偏见。傅斯年虽然同意史学成了一切科学的总汇，他认可的主要还是自然科学和语言文献学，至于社会科学，则认为主观太甚，尤其是马克思主义影响下的社会科学，与历史的客观性要求不相吻合⁴。他的《中西史学观点之变迁》，更对唯物史观有直截了当的批评⁵。民俗学研究对于新文学的积极作用，主张平民立场的胡适肯定较多，对于历史学却很少表示意见。在这背后，他和傅斯年都对建设民史缺乏热情，至少反映出部分联系。其中之一，就是两人都以唯物史观为然。胡适主张科学方法，傅斯年宣称史学就是史料学，都强调拿证据来，尽管他们呼吁尽量扩充材料，并且不受书本的局限，用历史主义的眼光来看，能够支撑民史的材料毕竟有限。

胡适等人的学术取向引起唯物史观影响日益广泛的中国学术界的批评，陈钟凡强调治学要工具齐备且先进，“有少数人他也知道应用科学方法，他唱着以科学整理国故的口号，他的方法：1、搜集材料；2、排比；3、评判，这种方法清人早已做过了……胡适所著《哲学史大纲》，用杜威的论理学五段法，在中国书中已算很精到的了……这种方法治古书很可得到新见解，可是于社会学上的贡献尚少。我们所谓科学方法，乃是用科学研究事物得到确证，评判出那时社会状态和思想，而得到公理公例。如只以甲乙相较得丙，丙丁相较得戊，求同求异，同异交得辩证，终不切于事实的。但在思想史上自有他不可忽视的价值。”而郭沫若的《古代社会之研究》，将上古史划分出阶段，为社会学上莫大的成功。⁶

陈钟凡对郭沫若的推许，未必能够得到普遍赞同。尽管唯物史观强调民众在社会历史发展中的作用，但首先还是坚持生产力决定生产关系和经济基础决定上层建筑，因此侧重于讨论中国社会的性质以及由此决定的历史分期。至于民众对于历史发展的作用，主要是通过生产活动来表现。此外，历代农民的反抗斗争开始进入研究视野，尤其是近代史上的太平天国和义和团运动，成为后来盛极一时的农民战争研究的先声。唯物史观影响下的学人，比较流行的做法是从社会经济史的路径来建设民史，而这一取向并不限于马克思主义学者。特别值得提出的是吴晗等人组织的史学研究会，在所主编的天津《益世报·史学专刊》《发刊词》中宣称：“帝王英雄的传记时代已经过去，理想中的新史当时属于社会的、民众的。”该专刊后来一年里所发表的论文，大都是研究农民战争和下层群众方面的⁷。吴晗撰写的《明代之农民》一文，重点在于起义暴动等非常状态之前的常态之下，农民的生存状况，这无疑是史学界努力接近民史的体现。

¹ 参见苑利主编，《二十世纪中国民俗学经典·学术史卷》，社会科学文献出版社 2002 年。

² 杨堃：《我国民俗学运动史略》，《杨堃民族研究文集》，第 218 页；原载《民族学研究集刊》第 6 期（1948 年 8 月）。

³ 《历史语言研究所工作之旨趣》，岳玉玺、李泉、马亮宽编选，《傅斯年选集》，天津人民出版社 1996 年，第 182 页。

⁴ 傅斯年很少对社会科学表示意见，可以参考的一篇文章是《国立台湾大学法学院〈社会科学论丛〉发刊词》（欧阳哲生编，《傅斯年全集》第 3 卷，湖南教育出版社 2003 年，第 367-369 页）。因为对象的关系傅斯年说的比较客气，意思还是相当明确的。

⁵ 欧阳哲生编，《傅斯年全集》第 3 卷，第 157-158 页。

⁶ 陈钟凡：《求学与读书》，《读书月刊》第 2 卷第 1 期（1931 年 4 月 1 日）。

⁷ 苏双碧、王宏志：《吴晗学术活动编年简谱》，夏鼐、苏双碧等：《吴晗的学术生涯》，浙江人民出版社 1984 年，第 154 页。

民众要真正成为历史的主体，就不能仅仅通过物质生产来间接体现，或是只关注农民战争之类的非常状态。前者不能深入了解民众的思想和行为，后者则往往更多地看到民众受圣贤影响的一面。历史学在不断呼唤民史的同时，似乎感到有些力不从心。这时人类学者独辟蹊径，树立了可资借鉴的典范。费孝通的《江村经济》，以常态的中国农民生活为研究对象，乡土社会的普通农民，真正成了研究的主体。颇能发人深省的是，顾颉刚呼吁“打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！”的中山大学，正是中国的民俗学转向人类学和社会学的基地。这似乎显示民史的建立，历史学需要从人类学和社会学取得新的动力。而在1920年代，人类学也在面临着重大的转机。按照亲自参与其事并且处于中心位置的费孝通教授的看法，“当时的社会人类学事实上是一门研究殖民地上土人文化的学科，明确提出可用人类学的方法研究所谓‘文明’社会，应当说是第二次世界大战前夕，大约是20世纪30年代的事。”“从人类学本身来说，当时正在酝酿一个趋势，要扩大它的范围，从简单和落后的部落突入所谓‘文明社区’，就是要用深入和亲密的观察方法来研究农村、市镇，甚至都市的生活。在地区上讲，过去人类学家研究的范围大都是在非洲、大洋洲和北美，新的趋势是想扩大到亚洲和拉丁美洲，而这些地区主要是文化较高的农民。”¹中国学人的努力，不仅地域适逢其会，方向上也合乎潮流。有趣的是，抗战后费孝通和吴晗联手研究中国的社会结构，结集出版的《皇权与绅权》，可以视为社会学人类学与史学的合流。

人类学对史学产生重大影响，主要还在第二次世界大战之后。而在这一时期的中国，这门学科的“出身”不好，又过于新颖，与中国的文化习惯有些不相啻榫，影响的范围和幅度有限。由唯物史观所带动起来的社会经济史以及农民战争研究，则越来越受到重视。

三、回到历史现场

考古学和人类学对近代中国史学的影响，以眼光向下推动了民史的建立。不过，由于学科背景的不同，也产生了一些令史家困惑的倾向。有的在人类学范围内已经有所讨论，有的则是超越人类学范围才显示出来。就史学而言，其中重要的一点，便是史学以史料为依据，以往的史料大都为文献记录，在西方近代社会科学的影响下，不仅文本的史料类型大幅度增多，各种实物、图像和口述资料也进入史料的范围，而考古学和人类学却有着离开文献的趋向。考古学和人类学的研究对象，本来都是所谓初民社会，基本没有自己的文献记录，因而两个学科共同强调实地作业。考古学，尤其是史前考古，基本是脱离文献的研究。人类学在开始阶段虽然依靠文献，但那是各种外来人的记录。正如费孝通所描述的英国新旧两代人类学者的差别，弗雷泽（James Frazer）很像中国旧式的冬烘先生，高坐在书斋的太师椅里，伏案终日博览群书，阅读一叠叠从英国当年旅居在广大殖民地上的官吏、商人和传教士寄回的书札杂记，用进化论构筑海外各地土人生活的理论。马林诺斯基（B. Malinowski）则反对用异样的眼光将土人的行为和思想看得乖僻离奇，主张实地和土人们一起生活，从内部真实体验和了解他们的文化。所以他呼吁人们从关闭的书斋走出来，到人类学的田野里去吸一下清新的空气。²

中国早已脱离初民社会，数千年的文化历史一以贯之，有着极为丰富的文献资料，考古学的文明史部分，不仅不能摆脱文献和器物，而且在很大程度上就是要印证文献的古史记载。傅斯年针对李宗桐所说古史的定夺要待后来之掘地的看法告诉顾颉刚：“诚然掘地是最要事，但不是和你的古史论一个问题。掘地自然可以掘出些史前的物事，商周的物事，但这只是中国初期文化史。若关于文籍的发觉，恐怕不能很多。（殷墟是商社，故有如许文书的发现，这等事例岂是可以常

¹ 费孝通：《师承·补课·治学》，三联书店2001年，第170、25页。

² 费孝通：《师承·补课·治学》，第132-133页。

希望的。)而你这一个题目,乃是一切经传子家的总锁钥,一部中国古代方术思想史的真线索,一个周汉思想的摄镜,一个古史学的新大成。这是不能为后来的掘地所掩的,正因为不在一个题目之下。岂特这样,你这古史论无待于后来的掘地,而后来的掘地却有待于你这古史论。现存的文书如不清白,后来的工作如何把他取用。偶然的发现不可期,系统的发觉须待文籍整理后方可使人知其地望。所以你还是在宝座上安稳的坐下去罢,不要怕掘地的人把你陷了下去。”¹

关于不同国度史料与史学的关系,章太炎有过整体性的评论。他指责“今人以为史迹渺茫,求之于史,不如求之于器”是“拾欧洲考古学者之唾余也。凡荒僻小国,素无史乘,欧洲人欲求之,不得不乞灵于古器。如史乘明白者,何必寻此迂道哉?”中国即是“明明有史,且记述详备”,可以器物补史乘之未备,而不宜以器物疑史乘,或作为订史的主要凭据²。李宗桐误以为欧西古史资料多,其实不然。葛兰言当年试图研究欧洲的古史,因为缺乏资料,不得不转而研究中国。中国古史文献繁多的特点,一直制约着中国考古学的发展。王国维的二重证据法,虽有地上与地下之分,仍然是以文献证文献,而不是以古器订古史,更不是以发掘重建古史。1930年代成立于北平的考古学社,对于掘地和金石学同样看重,其所谓考古,主要还是考证文献记录的古史系统。所以社会人类学者抱怨道:欧洲的考古学包括古地理学、古动物学、古植物学、先史人类学、先史考古学、古文字学与古语言学,而中国现代学者往往仅知在文字学一方面努力³。直到20世纪90年代,一批新锐考古学人对于中国考古学与文献的密切关系依然感到困惑。对夏文化的期待成为中国学人的重要情结,背后也受此制约。

考古学与人类学有一共同概念,即田野,考古学讲究田野发掘,人类学则强调田野调查。窃以为考古学和人类学的所谓田野,译自 field,其本来意思应该是“实地”,强调离开单纯的书斋,进入研究对象活动的实地,共同感受实际的生活。相对于封闭的书斋,这些实地固然大都是野外,但田野容易使人误解为乡村的田园,而实地则不仅仅指乡村,也包括市镇乃至都市。因为考古学和人类学都未将本学科的研究对象和范围局限于乡村。人类学虽然渐渐将研究领域由初民社会下移的农业社会,乡村也只是关注的重点而非全部。

将 field 译为田野,容易导致误解其本意,而改变其应有的指向。就史学而论,迄今为止考古学和人类学的田野发掘或田野调查,虽然引起眼光向下的重建民史努力,仍然没有充分发挥其潜力。尤其是“文明社会”已经改变了初民社会的浑一,多数史料并不直接反映民众的思维行为。一味眼光向下,反而会忽略历史的整体性或以初民社会的观念来理解中国。所以不赞成农民战争史的人往往说要将历史研究的重点从国王和战争转移到普通人民身上,只有篡改历史证据才可能办到⁴。人类学者在处理历史问题时,常常会将调查材料直接作为史料来运用,或是以调查的体验作为理解史料的钥匙,其假设前提,无疑是认为下层社会的变动比较缓慢,可以长时间为衡量单位,或者所关注的多属文化习俗,本来就没有什么变化。顾颉刚由对现代民俗学的意味而解释古代的各种史话,主要也是循着这一路径。这样的相似极易导致看朱成碧的先入为主,去古代社会的真实依然相当遥远。而费孝通与吴晗合作时,态度更像是社会学家。反之,人类学者进入异文化系统之中共同生活的设身处地,以及调查时更加重视如何回答而不是回答什么的临场体验,对于理解和认识历史人物(无论个别还是群体)的思维行为乃至社会的制度习俗,具有极其重要的借鉴意义。如果在空间的“实地”之上,再加入时间的成分,通过对各种史料的了解把握达到

¹ 《与顾颉刚论古史书》,《傅斯年选集》,第147页。

² 徐一士:《一士类稿·太炎弟子论述师说》,荣孟源、章伯锋主编《近代稗海》第2辑,四川人民出版社1985年,第105-108页。

³ 杨堃:《葛兰言研究导论》;杨堃:《社会学与民俗学》,第124页;原载《社会科学季刊》第1卷第3、4期和第2卷第1期,1943年出版单行本。

⁴ 杰弗里·巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,杨豫译,上海译文出版社1987年,第221页。

亲临现场的效果，则有助于回到当时当地的“历史现场”，其应用范围可以大为扩展，而不仅限于民史的建立。

所谓回到历史现场，不仅要回到一定的空间位置，回到事情发生的那个时代或那段时间，而且要设法回到当时当地，回到事情正在发生的过程之中。考古学后来的发展，更加重视观察地层形成时发生的情形，以达到亲临现场，身历其境的效果。回到历史现场，就是要和历史人物一起经历其事，而且不是作为旁观者，也不仅仅是参与者之一，而是和所有亲历者一起经历他们各自所经历的全部过程。人类学的实地调查，严格地说并不是外来者的调查，而是通过参与实地生活，成为文化内的一分子，用由此获得的体验和感悟来理解当地人的思维和行为，而不是借助于外来者的猎奇记录品头品足。犹如上演一出戏剧，研究者如场记，知道每一位角色做什么和为什么会这样做。他只是客观地层示实情，而不必导演剧情。

何以要回到历史现场？史学的首要在于求真，主张历史无所谓真相者，大都不是讨论历史问题。而史实有多面，史料有多种，记述不一，均反映历史真相的一面。即使有心作伪，其有心亦为历史真相。学人往往强调史料的一手二手主料辅料直接间接之分，实则任何史料，哪怕是当事人的记录，也只能反映其相关的一面，而且还会受到相关人事利害关系的制约。四面看山均为真，不宜以某一面否定其他各面。这还只是对客观景物的描述，虽有主观，并无利害。而历史事件、人物言行等等，则存在复杂的社会关系和具体的相关联系，只有亲临现场，尽可能全面地了解所有当事人全部有关言行，并将各种不同的记录相互印证，从而揭示言行的所以然，才有可能整体把握错综复杂的历史事实，通过人物心路历程之真逐渐接近历史真相。换言之，历史真相就在于对所有相互纠葛甚至相互矛盾的相关人事了解之同情的基础之上。而要达到这样的深度，只有回到历史现场，和所有的相关者共同经历他们各自所经历的一切，知道其思维行为的一般规则或习惯，并且了解每一位当事人一言一行的具体原因、对象和目的。

如何才能回到历史现场？考虑到这一概念的时空双重意义，不能指望仅仅通过实地作业来获得穿越时空隧道所必需的全部信息，从而达到临场的效果。如葛兰言、顾颉刚等人研究现代民俗旨在理解古代社会，就只能起到参照比较的作用。治史的依据还在于史料，人类学提倡田野调查而反对依赖文献，恰恰是由于他们所使用的的外来者的记述无法令他们亲临现场，始终只能站在一个旁观者的立场。而中国虽有大小传统之分，并存互渗已久，所有文献仍为内部的记录，小传统的记录反而更难验证。傅斯年强调史料之于史学的极端重要性，提倡上穷碧落下黄泉，动手动脚找材料，突出扩张新材料的意义，并且区分了直接史料与间接史料，官家记载与民间记载，本国记载与外国记载，近人记载与远人记载，不经意记载与经意记载，本事与旁涉，直说与隐喻，口说史料与著文史料等八对范畴，但史学的资料形态，除实物和口说外，主要还是文献，包括图像和文本。不论何种形态，“必于旧史史料有工夫，然后可以运用新史料；必于新史料能了解，然后可以纠正旧史料。新史料之发见与应用，实是史学进步的最要条件；然而但持新材料，而与遗传者接不上气，亦每每是枉然。从此可知抱残守缺，深固闭拒，不知扩充史料者，固是不可救药之妄人；而一味平地造起，不知积薪之势相因然后可以居上者，亦难免于狂狷者之徒劳也。”¹

治史既然不能脱离史料，史料的详略多寡及其真伪优劣，必然制约着史学的发展。历史已经过去，不可能像人类学那样，通过实地调查，即可获得正在发生的所有事情的各种信息。能否回到历史现场，以及能够在何种程度上重返，不能不受制于史料的遗存状况及其开发潜力，不可能在任何时段任何领域任何层面同等程度地回到历史现场。对此，上古、中古和晚近的史料遗存详略有别，凭借史料能够回到历史现场的方面和程度大不相同。上古史料留存有限，所以陈寅恪在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中说：

¹ 《史学方法导论》《傅斯年选集》第 216-217 页。

“凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此种同情之态度，最易流于穿凿傅会之恶习。因今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排笔之程序，绝无哲学史之可言。然若加以连贯综合之搜集及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志……其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。”¹

陈寅恪熟悉经书而自称“不敢治经”，即是鉴于上述危险。

常人往往误以为晚近文献解读较为容易，其实不然。尤其是经历过戊戌到新政时期的知识与制度体系转型，国人的精神世界与行为规范发生了重大变化，使得今人对于近人的言行相当隔膜，要想通过变动后的概念进入当时人们的世界，相当困难。加上时代相距不远，近人的言行似曾相识，反倒使今人缺乏应有的警觉，以所受变化后的教育为知识背景，去理解揣度前人的言行，误读错解，不在少数。只有设法“去熟悉化”²，回到历史现场，才能体察接近其言行的本意。

所谓回到历史现场，既然不宜神游冥想以表同情，则史学还需另辟蹊径。即使如上古史，如果办法得当，在某些方面，也可以一定程度地重返，去理解古人的微言大义。治上古经史，“非通经无以释金文，非治史无以证石刻。群经诸史，乃古史资料多数之所汇集，金文石刻则其少数脱离之片段，未有不了解多数汇集之资料，而能考释少数脱离之片段不误者。”³杨树达用司马光长编考异法作《论语疏证》，“汇集古籍中事实语言之于《论语》有关者，并间下己意，考订是非，解释疑滞”，为治经者开辟新途径，因为“圣人之言，必有为而发，若不取事实以证之，则成无的之矢矣。圣言简奥，若不采意旨相同之语以参之，则为不解之谜矣。既广搜群籍，以参证圣言，其言之矛盾疑滞者，若不考订解释，折衷一是，则圣人之言行，终不可明矣。”⁴以事实证言论，以文本相参证，继以考订解释，可以明圣人之言行。当然，上古史料遗存不足，使得这一途径并不易行，而且回到历史现场的程度也有限。

晚近史料繁多，记述不一，虽然立论容易，反证也容易，但可通过对罗生门式的历史记录的大量细节进行实证，以此为铺垫，还原相关人物的相互关系和众多事实的相互联系，使得研究者凭借对错复杂的事实把握，让历史人物的关系和性格随着细节的丰富而逐渐显现，全方位地重现历史场景，研究者因而由局外人变成参与者，实现与历史人物的共同生活，真正获得对研究对象的了解之同情。这时重新观察历史人物的言行和事件的进程，就能够不仅是对史料的主观解释，而是成为各个当事人的同行者，亲历事件的全过程和各方面，达到知其然亦知其所以然的境界。在这方面，对社会科学似乎兴趣不大的陈寅恪⁵，反而异曲同工，其晚年著述《柳如是别传》，可以视为通过解读史料努力回到历史现场的有益尝试。而领悟此书要旨，能够追寻前贤探索穿越时空隧道的方法和路径，达到临场的妙境。

回到历史现场，应该成为考古学和人类学影响史学发展的重要取向。

¹ 《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》三联书店2001年，第279-280页。

² 王汎森：《中国近代思想文化史研究的若干思考》《新史学》（台北）第14卷第4期（2003年）。

³ 《杨树达积微居小学金史论续稿序》《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》第260页。

⁴ 《杨树达论语疏证序》《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，第262页。

⁵ 陈寅恪早年留学巴黎，是否系统学习过社会科学，资料记载不一，难以确证。

【论 文】

“两岸同属中华民族”的法理阐释及其实践意义¹

田飞龙²

【摘要】台湾问题的本质是国家统一问题，也是民族复兴问题。在国家统一与民族复兴之间建立强关联并通过主导性的理念建设和制度实践加以实现，成为落实新时代党解决台湾问题的总体方略的基本共识。实现两岸完全统一，是中国共产党的历史使命与责任伦理，也是中华民族共同体建设的客观要求和关键指标。二次习马会上习近平总书记提出的“两岸同属中华民族”论及“五个共同”、“四个坚定”的框架性论述，是铸牢中华民族共同体意识在两岸关系领域的明确适用和政策引导，是“一国两制”理论的丰富发展，也是国家统一与中华民族现代文明发展的理论与实践新课题。以“民族一中”强化“政治一中”以稳固“九二共识”的历史与法理根基，以主场统一与主动治理促进两岸实质性融合发展，以融合发展凝聚两岸民心，以民心与民族团结作为两岸完全统一的最重要政治基础，这是中国人民再次实现“神圣”的国家统一与中华民族共同体建设历史性进展的深厚文化根基与丰沛政治智慧。祖国完全统一的时、势、正义与秩序的主导权都在我们这边，铸牢两岸中华民族共同体意识的新课题与新实践蓄势待发，前景光明。

【关键词】两岸关系；一国两制；和平统一；中华民族；融合发展

2024年4月10日，第二次“习马会”在北京举行，与2015年第一次“习马会”³不同的是，此次会面是大陆主场，是两岸关系面临台独分裂势力和外部干预势力勾结破坏的危机时刻，是新时代党解决台湾问题的总体方略逐步展开的新阶段。二次习马会最大的亮点是提出了“两岸同属中华民族”⁴，并以此作为增强“九二共识”历史与法理根基、拓展两岸命运共同体的民族认同以及探索两岸和平统一新思维与新路径的概念抓手。习近平总书记在此次会面重要讲话中明确提出了两岸“铸牢中华民族共同体意识”的实践命题，这是将“中华民族共同体”理论运用于两岸关系和国家统一领域的突破性信号，也是铸牢理论新动向和铸牢实践新课题。

“两岸同属中华民族”是“一个中国”原则在历史和法理上的显著深化与拓展，可以在两岸之间与国际社会创造更加开阔的“一个中国”共识及其话语空间，可以有效回击台独分裂势力和外部干预势力合谋推进的“去中国化”及台湾主权化、国际化的逆流，凝聚起两岸中国人强大的中华民族共同体意识与认同，为两岸和平发展、融合发展与和平统一奠定更加坚实的历史和法理基础。本文即拟结合二次习马会中习近平总书记关于“中华民族共同体”的重要论述，从法理上深入阐释“两岸同属中华民族”的历史根据和规范内涵，并从铸牢理论和实践发展的角度探讨中华民族共同体认同对两岸和平统一的实践促进意义。

一、1949时刻、“九二共识”与“两岸同属中华民族”

两岸关系，在中国宪法与政治叙事中，始终是在“一个中国”框架内进行的。从宪法上看，1949年的政权更替是非常关键的历史时刻和法律时刻：其一，1949年2月，中共中央发布《关

¹ 原载《中国评论》2024年6月号。

² 作者为中央民族大学法学院副院长、副教授，中央民族大学台港澳研究中心主任。

³ 关于第一次习马会的过程与意义解读，参见朱卫东：“‘习马会’的四大突破”，《台海研究》2016年第1期。

⁴ 有关意义分析，参见高杨：“第二次‘习马会’释放了哪些重要信号？”，《人民政协报》2024年4月13日。

于废除国民党的六法全书与确定解放区的司法原则的指示》¹，这是中共中央在解放战争胜利之际代表中国人民作出的关于政治存在类型与方式的“否定性决断”（革命），即废除了国民党的“伪法统”，国家主权与制宪权由自由解放的中国人民行使，并委托其政治代表中国共产党废旧立新；其二，1949年9月，中国人民政治协商会议作为新中国的制宪机关通过了《共同纲领》，以临时宪法的形式建立了新中国，新的政治与法律时间开始了，中华民族与中国人民获得了政治的新生，这属于中国人民进行的关于其政治存在类型与方式的“肯定性决断”（制宪）²，由此奠定了“两岸同属一中”之政治中国的正统性框架，确立了人民民主的“新法统”。

从1949年以来，两岸之间对“一个中国”并无政治分歧，甚至产生关于“一个中国”的正统性之争，“解放台湾”与“反攻大陆”的冲突性话语是对“一个中国”的共同确认。作为“两岸同属一中”之历史和法理深层次基础的中华民族认同亦未发生危机或动摇。但两岸之间毕竟处于政治对立和治权分立状态，且受到美国干预主义政策的隔离性影响，两岸政治隔离与外部干预问题始终困扰两岸中国与两岸管治当局。1971年联合国第2758号决议的通过是两岸关系的一个重大转折点，中华人民共和国政府成为国际法上代表中国的唯一合法政府，联合国系统的任何组织和会议都必须以该决议确定的“一个中国”法律含义为准则。处于地方割据状态的台湾国民党当局在丧失国际法地位和空间后，与大陆之间竞争“一个中国”代表权与正统性的能力和信心都急剧下降，由此造成两个结果：其一，国民党当局逐步务实开启两岸和平来往的政治和法律大门，但没有直接触及两岸统一议题，其长期政治割据的立场没有改变，“九二共识”就诞生在这一新的政治空间之中；其二，台湾本土主义兴起，在反对国民党威权统治、追求台湾民主化的过程中，发展出一种具有国家和民族分离性质的台独纲领与台独意识形态³，对两岸之间的中国认同和中华民族认同产生日益严重的威胁，民进党当局今日的“去中国化”乃至“法理台独”根源于此。

“九二共识”是国共两党在大陆改革开放条件下共同谋划两岸关系和平发展制度基础和互动架构的积极政治成果，是两岸和平统一进程的里程碑。⁴ 国共两党均具有中华民族认同和民族主义共同基础，但互不承认彼此的政治正统性，而两岸事务性协商与两岸人民和平来往又需要具体的制度和政策保障。从技术层面而言，两岸来往的具体制度建构必须解决一个政治前提问题，即两岸关系到底是什么关系。两岸发挥中国人智慧，分别授权海协会和海基会进行直接谈判，有关议题和成果最终由两岸公权力机关批准。这一“两会机制”是中国大一统历史与协商民主智慧的产物，政治面子和离子得以统筹保全。两会协商的首要议题就是作为两岸关系政治前提的关系性质问题，或者说是两岸和平发展的政治基础问题。双方经过多轮复杂协商及官方电文来往，最终确认两岸关系的性质为“两岸同属一中，两岸共谋统一”，此即“九二共识”。这一最关键的前提共识没有落实在单一的、公开的政治文件中，但有着合法授权机构、谈判当事人及来往函件档案的真实性证明，不容任何质疑或否定。

1992年达成的“九二共识”具有两岸关系和平统一进程的划时代意义：其一，这一共识在联合国第2758号决议从国际法上肯定“一个中国”原则的基础上，进一步从国家宪法意义上确认两岸属于一个中国，排除了任何形式的“两个中国”或“一中一台”的制度选项；其二，这一共识以两岸中国人的智慧方式确认了两岸和平来往之具体制度的共同政治前提，有助于凝聚和深化两岸“同文同种”的中华民族认同，“两岸一家亲”⁵之家国认同根源于此；其三，以“九二共

¹ 参见李龙、刘连泰：“废除‘六法全书’的回顾与反思”，《河南省政法管理干部学院学报》2023年第5期。

² 参见陈端洪：“第三种形式的共和国人民制宪权——论1949年《共同纲领》作为新中国建国宪法的正当性”，陈明、朱汉民主编《原道》第18辑，首都师范大学出版社2012年版。

³ 对台独思想与政治源流较为系统的考察，参见陈佳弘：《台湾独立运动史》，玉山社（台湾）2006年版。

⁴ 关于“九二共识”的谈判过程与准确内涵，参见孙亚夫、李鹏等：《两岸关系40年历程（1949—2019）》，第45-48页。

⁵ 参见裘文：“两岸一家亲的现在时和将来时”，载《统一论坛》2022年第1期。

识”为基础，以两会协商为机制，两岸迄今为止达成了 20 余项涉及经济民生与公务行政的合作协议，服务两岸人民和平来往与融合发展，也进一步增进了两岸制度性互动的信心和经验，由和平发展“渐进”达到和平统一一度成为两岸关系演变的强大共识，并在马英九执政期间到达一定的历史高度；其四，九二共识尽管存在“一中各表”的政治困扰和民进党的否定性破坏，但其核心意涵中的“两岸共谋统一”已经稳定地成为大陆和爱国爱台统一力量的共同认知和共同目标，2019 年习近平总书记在《告台湾同胞书》发布 40 周年纪念大会上提出的“一国两制”台湾方案就是对上述共同目标的积极回应¹，但遭到民进党当局的政治封杀和制度打压。

2016 年民进党重返执政以来，在其台独党纲和外部干预势力影响作用下，拒绝承认“九二共识”，全力推进“去中国化”，实施两岸新隔离政策和“倚美谋独”的政治路线，严重损害了两岸和平统一的政治基础和制度预期，也进一步威胁到了中国的主权、安全与发展利益。两岸关系由马英九执政时期的和平发展逐步转向风高浪急的反台独、反干预斗争。蔡英文当局对两岸关系定下了“两岸互不隶属”的实质两国论定位，赖清德作为民进党“务实台独工作者”不可能回到“九二共识”，甚至可能提出更激进的两岸对立论述和法理台独主张。美国出于其“以台制华”的地缘政治和新冷战战略需要，对“一个中国”政策不断进行切香肠式的掏空操作，变相推进台湾的主权化和国际化进程。美国近些年推出的“葛来仪报告”和《台湾国际团结法案》等就是显著的“去中国化”政策信号，甚至可能在国际空间损害“一个中国”原则的法理根基和政治认同度。²

正是在上述背景和挑战下，中国共产党从民族复兴和国家统一大局出发，提出了新时代党解决台湾问题的总体方略³，并在二十大报告中确认“和平统一，一国两制”是解决两岸统一问题的最佳方式，对两岸中国人和中华民族最有利。这里关于两岸关系发展与国家统一的思考，日益凸显了“中华民族”的基础和意象。从“九二共识”的完整意涵及两岸互动的默认历史文化共识来看，“中华民族”是内在于两岸中国人的政治认知和认同框架内的，甚至可以说中华民族认同作为源远流长的历史文化认同，要比对政治中国的现实性认同更为深刻和牢固。对国民党乃至于台湾民众而言，政治的“一中”或许可以“各表”，但中华民族认同只能“同表”。与具体政权及其认同相比，中华民族认同更具历史、文明和法理根基，更加牢不可破。但在既往的“九二共识”解释、运用与两岸各层次互动中，“中华民族”是默认的而不是凸显的，是偏于历史文化的而缺乏对政治认同的关联和强化。第二次习马会提出的“两岸同属中华民族”以及铸牢两岸中华民族共同体意识的重大命题，无疑深化拓展了“九二共识”中“一个中国”的历史与法理内涵，以“中华民族”关联和强化两岸属于“一个中国”的认同根基和深度，必然开启两岸和平统一与中华民族共同体建设的新空间与新篇章。⁴

习近平总书记在第二次习马会上明确指出：“必须推动两岸关系和平发展，关键是坚持体现一个中国原则的‘九二共识’，核心是对两岸同属一个国家、一个民族的基本事实有共同的认知。”这里的“一个国家”从国际法和宪法来看就是中华人民共和国，这里的“一个民族”就是中华民族。这就将“九二共识”的核心意涵清晰推进到了中华民族共同体的根本层次。这是我国新时代

¹ 参见田飞龙：“主场统一与‘一国两制’台湾方案的制度探索”，载郭伟峰主编：《“一国两制”台湾方案初论》，中国评论学术出版社 2023 年版，第 376-411 页。

² 有关法理批评，参见饶戈平：“联合国大会 2758 号决议与一个中国原则——兼评葛来仪报告”，载《台湾研究》2023 年第 2 期。

³ 参见陈桂清：“新时代党解决台湾问题的总体方略：历史形成与核心内涵”，载《统一战线学研究》2022 年第 6 期。

⁴ 中国评论通讯社及时进行了跟进性研讨，参见林艳：“中华民族视角下的两岸观意义深远”，载中国评论新闻网，<https://www.crntt.com/doc/1069/2/7/4/106927435.html?coluid=1&kindid=0&docid=106927435>；郭至君：“中华民族共同体是全球和平最重要力量”，载中国评论新闻网，<https://www.crntt.com/doc/1069/2/5/6/106925621.html?coluid=1&kindid=0&docid=106925621>。

民族理论和国家统一理论的最新进展，也是“一国两制”法理内涵的进一步丰富发展。而在大陆2024年新推出的铸牢领域“金教材”《中华民族共同体概论》中，是这样定义中华民族及其范围的：“中华民族是中华大地各类人群浸润数千年中华文明，经历长期交往交流交融，在共同缔造统一多民族国家的历史进程中形成的、具有中华民族共同体认同的人们共同体；在今天主要包括具有中华民族共同体认同的大陆各族同胞、香港同胞、澳门同胞、台湾同胞以及海外侨胞。”¹这就积极呼应了习近平总书记关于“两岸同属中华民族”的科学论断及其民族共同体建设与国家统一的重大意义。“台湾同胞”是具有中华民族共同体认同的中华民族的重要组成部分，这是两岸和平统一的强大历史依据、法理基础和民心认同。

二、铸牢两岸中华民族共同体意识：习近平讲话的理论解读

以“中华民族共同体”重新凝聚两岸中国人的历史认同、文化认同和政治认同，以“民族一中”巩固和深化“政治一中”，将民族的历史、文化深厚资源激活以打破台独主义“去中国化”的政治操作和意识形态扭曲，这是新时代民族复兴与国家统一的重大使命。二次习马会对该使命有高度共识和实践自觉，习近平总书记的重要讲话从历史、法理和实践三个层面对具体展开了“两岸同属中华民族”的新内涵和新论述。

（一）台湾属于中华民族的文明史根据

从历史层面看，习近平总书记提出了台湾史属于中华文明五千年历史的重要组成部分。习近平总书记指出：“中华民族一路走来，书写了海峡两岸不可分割的历史，镌刻了两岸同胞血脉相连的史实。”中华文明具有自身的特性和优势，突出表现为连续性、创新性、统一性、包容性与和平性，其中“向内凝聚”的统一性追求，是文明连续的前提，也是文明连续的结果。²“两岸同属中华民族”是有着“不可分割”的历史根据的，而其根本原因在于中华文明的特性，尤其是连续性和统一性。文明不同于文化，前者是族群生聚繁衍达到一定程度与规模的规范性集体生活方式和框架，在类型和数目上是有限的，而后者则更多偏向于任何一个族群的自然生活方式，一种人类学的直观和记录，无论其具体发展程度与规模如何。中华文明是“广土巨族”在漫长历史时空和地缘范围内凝聚升华而成的人类少数几种大规模、系统化的文明体系，对中华民族内部不同区域、族群和具体文化类别具有强大的凝聚力与整合力。五千多年来，台湾人与台湾地区就是在这样的中华文明与中华民族的“向内凝聚”框架中存续的，从而产生了“两岸同属中华民族”的稳定、连续和强大的历史文化认同，并有力支撑了两岸中国人对“一个中国”的政治认同和政治建构。

在2022年中央发布的第三份涉台白皮书中，两岸关系的中华民族共同体基础与纽带被更为具体详细地揭示和阐释，白皮书提出：“台湾自古属于中国的历史经纬清晰、法理事实清楚。不断有新的考古发现和研究证明海峡两岸深厚的历史和文化联系。”³“政治一中”因台湾在近现代遭遇的殖民史而有波折，但两岸中国人对“民族一中”始终保持高度认同，并以此为根据展开政治抗争，共同为国家统一奋斗牺牲。习近平总书记讲话中特别提到五千年历史中，两岸同胞“共御外侮、光复台湾”的历史和荣光。两岸复归统一，不仅是当代两岸中国人的福祉所系，更是对“两岸同属中华民族”之历史与政治责任的回应和承担。基于上述历史事实和两岸中国人的历史文化认同，“自古以来”的宏大民族史叙事就具有了坚实的根基和广泛的认同。

八二宪法序言第九段对台湾与祖国的“不可分割的历史”进行了法理转化，规定了“两个神

¹ 本书编写组：《中华民族共同体概论》，高等教育出版社&民族出版社2024年版，第2页。

² 习近平：“在文化传承发展座谈会上的讲话”，载《求是》2023年第17期。

³ 国务院台湾事务办公室、国务院新闻办公室：《台湾问题与新时代统一事业》（2022年8月），人民出版社2022年版，第3页。

圣”条款，即“台湾是中华人民共和国的神圣领土的一部分。完成统一祖国的大业是包括台湾同胞在内的全中国人民的神圣职责。”中华人民共和国是中华文明与中华民族的当代政治代表，继承了主权、领土和人口，台湾是其“神圣领土”的一部分。神圣性的根源不是简单的政治宣示或有限时间的政治功业，而是五千年文明史和中华民族史的沉淀与凝聚。对“神圣领土”的统一是“全中国人民”即中华民族的“神圣职责”。这种神圣性在历史和法理上的穿梭、叠加和强化，展现了中华文明的“大一统”政治理性和中华民族共同体的团结统一伦理。对这一神圣性的任何挑战，均可视为中华民族之公敌，亦成为中国宪法之公敌。

台独分裂势力以所谓的本土主义或“想象的共同体”民族理论试图颠覆中华文明与中华民族史观及其认同根基，在理论上是偏颇的，在政治上幼稚的，在法理上则属于历史虚无主义和违宪，必须进行批判和惩治。在上述历史和宪法秩序基础上，2005年《反分裂国家法》第8条和第9条具体规定了“非和平方式”解决台湾问题的制度路径¹，其根本法理即在于“两岸同属中华民族”以及宪法上的“两个神圣”条款。在新时代反台独、反干预、促统一的综合性斗争中，“两岸同属中华民族”的历史文化认同仍然是关键性的法理根据和动员抓手，是对台独主义和干预主义的强有力的思想反制和政治批判。台湾陆委会的所谓“炎黄子孙只是中国古代的传说”的论调只是其台独史观的肤浅反映，根本不具有历史和法理的依据与力量。²

（二）“五个共同”与两岸关系的法理观建构

从法理层面看，习近平总书记提出了“五个共同”的两岸关系法理观，即两岸同胞有“共同的血脉、共同的文化、共同的历史，更重要的是我们对民族有共同的责任、对未来有共同的期盼”。两岸民族共同体意识由此拓展为：同种、同文、同史、同责、同愿。

“两岸同属中华民族”是对两岸关系之中华民族共同体属性的清晰表述，需要在共同性上进行具体阐释。以往两岸共同体性的表述中，常见的是“同文同种”、“炎黄子孙”、“两岸一家亲”等。这些表述当然是有根据的，也是耳熟能详的，但在中华民族共同体之法理意义上还不够规范和完整。习近平总书记此次提出的“五个共同”完整阐释了中华民族共同体对两岸关系的法理适用性，整合提升了既往论述包含的法理要素，可以作为新时代巩固深化“九二共识”之核心意涵“一个中国”原则的基础和依据，并进一步奠定两岸中华民族共同体的共同性基础。

第一个共同性指向了“共同的血脉”，即“同种”。这是对两岸族群之血缘联系的揭示。血缘认同是民族认同的最基础和最原始的根据。马克思提出的“自然共同体”就是以血缘为基础和纽带的。血缘不仅仅是生物学与族群起源上的血统/基因相似性，更是代表了对共同来源、共同命运、共同生活方式与共同价值观的古老而神秘的分享。无论是民族的历史探源，还是对祖先的考古追溯，所谓“认祖归宗”，都是一个民族连续进行的集体认同的确认和深化的大事。中华民族探源工程亦有同样的理解和追求³。第三份涉台白皮书特别提及了中国人早期开发台湾的历史以及不断更新的考古证据。而台独史观为了证明台湾族群来源与大陆的区别性，不断炮制相反证据，提出不可靠的历史假说，为本土主义和台独主义服务⁴。两岸“同种”有着强大的历史根据和现实生活方式的依据，闽台长期的历史人文联系更是无法隔断的“血脉”基础，更有大陆不同省份人士在不同时期赴台定居繁衍的长期历史材料为证。马英九先生的“清明之旅”就是在“认祖归宗”、“慎终追远”，是中华民族共同体认同的直接体现。

第二个共同性指向了“共同的文化”。前面提及，文明是文化的精华、代表和高度，而文化则属于底层基础和土壤。两岸“同文”也是有史为据，家喻户晓的。即便是台独分子般数典忘祖，

¹ 参见游志强：“论《反分裂国家法》的实施机制及其构建”，《台海研究》2022年第3期。

² 参见林淑玲：“‘炎黄子孙只是传说’代表谁？”，中国评论新闻网，<https://www.cntt.com/crn-webapp/touch/detail.jsp?docid=106921947>。

³ 参见王巍、谢维扬、李倩倩：“重建过去：探源工程与建设中华民族现代文明”，《探索与争鸣》2023年第6期。

⁴ 参见陈孔立：“‘台独史观’的建构与严重影响”，《台湾研究》2018年第5期。

其言行之间仍有着中华传统文化的不自觉体现，所谓“民日用而不知”。1949年建国以来的两岸关系互动，尽管存在政治阻隔，但文化联系及人民之间的文化来往是强大和连续的。从中国大一统以来即奠定的“书同文”、“人同伦”等中华民族共同体的共同性，在两岸人民之间基本没有分别。即便存在台湾自身的区域文化和生活方式，也不构成对中华文化共同体性的挑战，而恰恰是一种对共同文化的丰富与补充，就像中国其他地方之文化对中华文化的丰富与补充一样。台独主义试图炮制和宣扬台湾文化的主体性和完全独立性，是缺乏历史根据和现实基础的，不过是一种政治意识形态的刻意操作而已。

第三个共同性指向了“共同的历史”。在中国的政治文化传统中，历史是合法性的关键基础，共同的历史可以塑造共同的政治合法性。历史是共同的命运和记忆，更是共同的文明和生活方式。两岸“同史”，这里的历史当然主要不是指地方史，而是中华文明史和中华民族史，是中华民族共同体的统一史。台独势力和外部干预势力熟稔“灭人之国必先去其史”¹的政治阴谋术，对台湾与大陆同属中华民族共同体的历史进行了批判和篡改，试图从历史观上切断台湾与大陆的“大历史”联系，阻断两岸和平统一的历史认同和政治进程。台独势力的历史观操作惯于诉诸本土主义的悲情叙事，将两岸历史篡改为大陆对台湾的压迫史甚至殖民史，而完全屏蔽掉大陆与台湾的共同体史和共同发展史。台独势力努力炮制和拼凑台湾与非大陆族群、区域的历史渊源与互动材料，但这里需要区分主次。台湾作为中华文明史上开放发展的地方区域，当然有着与海外的千丝万缕的联系，就像广东也有着丰富的海外联系一样，但这些外部联系不可能用来否定台湾属于中国一部分、台湾族群属于中华民族一部分的基本事实。而台湾的那些外部联系，可以理解为中华民族向外发展延伸的部分，是华人华侨史的一部分，同时台湾也对外来移民进行了具有中华民族共同体包容性质的接纳与归化。台独势力拿出的那些所谓历史和证据，不仅不是台独的依据，反而是中华民族共同体在台湾区域和族群意义上的发展壮大史，本质上属于中华民族共同体史的一部分。台湾的海外联系与族群整合，是对中华民族共同体发展作出的独特贡献，而不是成为台独的历史和文化根据。

第四个共同性指向了“共同的责任”。同种、同文、同史是“两岸同属中华民族”的强有力的基础和依据，但同时也产生了时代性的责任，即两岸对民族复兴与国家统一共同责任。责任是道德概念，表达的是特定主体对应然目标的实践义务。在八二宪法序言的第二个神圣条款即“神圣职责”中，国家统一是全中国人的责任，其中特别提到了“包括台湾同胞在内”。在中国共产党历史任务和中国式现代化基本目标中，民族复兴和国家统一是强关联关系，是全党、全国各族人民和全体中国人的伟大而神圣的共同事业，同时也是中华民族共同体建设与中华民族现代文明生成的核心指标。无法想象中华民族伟大复兴，台湾人和台湾地区会缺席。这种共同责任，其首要和主要的当然是大陆，我称之为“主场统一”的责任，但台湾同胞也必然承担连带性的共同责任，爱国爱台的统一力量必须与大陆一起共同完成祖国统一大业，共同承担起统一后台湾社会的治理和发展责任²。从“一国两制”台湾方案的原则和逻辑来看，爱国爱台力量具有不可推卸的主体责任，需要在两岸统一与后续治理中发挥主人翁精神和管治者作用。这里的共同责任还指向共同的反台独和反干预，是斗争中的认同、协同和一体性。台独分裂势力和外部干预势力是中华民族的共同敌人，与之斗争是两岸中国人的共同责任。

第五个共同性指向了“共同的期盼”。这是两岸“同愿”的再次重申与表达。对历史的认同和信仰，对现实的理解与默契，以及对未来的期许和行动，表达了中华民族共同体的大一统理想和天下大同信念。两岸人民在未来的共同期盼中，首先是“中华民族共同体”的复兴、繁荣与发展，其次是“人类命运共同体”的和平发展与人类文明新形态的生成。第三份涉台白皮书在共同

¹ 参见董国强：“‘灭人之国必先去其史’——评《剑桥中华人民共和国史》”，《内部文稿》1997年第3期。

² 参见伍俐斌：“试论和平统一后台湾地区高度自治权的性质：基于香港的实践经验”，《台湾研究》2022年第1期。

愿景部分，既涉及了统一后台湾人福祉与发展的更好前景，也涉及了民族复兴荣光，更触及到两岸统一与发展对人类和平发展事业的积极贡献。具体而言，这份白皮书指出，实现祖国统一具有如下的光明前景：（一）台湾发展空间将更为广阔；（二）台湾同胞切身利益将得到充分保障；（三）两岸同胞共享民族复兴的伟大荣光；（四）有利于亚太地区及全世界和平发展。这一愿景相比台湾的“乌克兰化”¹、台独乃至新冷战棋子，要更具道德性、民主性和中华民族共同体价值，是台湾社会面向未来的最佳选项。所以，二十大报告才会明确提出“和平统一，一国两制”对两岸同胞和中华民族最有利。这种最为光明和最有力的“期盼”需要两岸中国人共同奋斗才能实现。

（三）“四个坚定”与铸牢两岸民族共同体意识的具体路径

从实践层面看，习近平总书记提出了“四个坚定”的两岸融合式统一观，即：第一，坚定守护中华民族共同家园；第二，坚定共创中华民族绵长福祉；第三，坚定铸牢中华民族共同体意识；第四，坚定实现中华民族伟大复兴。这就提出了铸牢两岸民族共同体意识的具体实践路径和政策方法，有利于从中华民族共同体建设的高度调整优化反台独、反干预、促融合、促统一的全面工作，开创两岸和平发展新格局与新秩序，牢牢掌握两岸关系的主导权与主动权。

第一，**坚定守护中华民族共同家园**。这里的“家园”意识及其政治存在指向了一个中国与一个中华民族，在实践上要求开展反台独、反干预斗争及共同追求和平统一的促进行动，在具体方法上以认同一个中国、一个民族为前提开展交流协商，寻求统一共识，积极探索“一国两制”台湾方案，以实际行动实现“守护”的责任和承诺。

第二，**坚定共创中华民族绵长福祉**。民本主义和民生主义是两岸共同的文化与政治传统，是中华文明与中华民族共同体的特性与优势，“绵长”指向了可持续发展与中国式现代化成果的普惠分享，“共创”指向了共同奋斗与共同实践，两岸不能陷入冷战，更不能陷入热战，而应当共同作为民族复兴的建设者并共同分享建设成果，大陆惠台政策、融合发展政策及有关两岸统一后台湾同胞更优福祉的承诺是真实可信的，也是从心理、治理和利益上铸牢两岸命运共同体意识。

第三，**坚定铸牢中华民族共同体意识**。两岸同胞在历史上模范实践了中华民族共同体建设的“四个共同”（共同建设了包括宝岛台湾在内的祖国疆域，共同书写了中国历史，共同创造了中华文化，共同培育了民族精神），两岸同胞之间有着铸牢中华民族共同体意识的丰富经验和共同记忆，有着以中华文化为强大纽带的信仰基础和心理认同基础，在共同反对台独势力和外部干预势力，以及从理论上与实践上反击各种分离主义民族思潮和行动过程中，两岸进一步开展广泛的交往交流交融以及共同传承守护中华文化，本身既构成铸牢中华民族共同体意识的重要一环，又构成巩固深化两岸和平统一精神基础的最有力实践。

第四，**坚定实现中华民族伟大复兴**。民族复兴与国家统一具有政治上的强关联，民族复兴是中华民族的全面现代化，习近平总书记高度肯定了中国式现代化对孙中山理想的实现和超越，并指出这是两岸同胞共同奋斗的成果，而两岸青年应当互学互鉴，跑好历史的接力棒，因此将台湾同胞特别是台湾青年从制度、政策上广泛纳入中国式现代化与民族复兴的伟大事业之中，使之接续两岸同胞建设中华民族现代文明的实践进程，在共同奋斗中巩固提升对中华文明与中华民族共同体的更强认同与凝聚力，这本身就是从结构上、力量上凝聚两岸人民共识及夯实国家统一的政治基础。

三、从铸牢两岸民族共同体意识看融合治理式统一的前景

习近平总书记关于“两岸同属中华民族”的系列论述，是铸牢理论、国家统一理论、“一国

¹ 参见杨泽军：“美加强对台军售在台海复制‘乌克兰战争’模式”，《中国评论》2024年3月号。

两制”理论与对台统战理论的融会贯通与新颖表达，是对新时代党解决台湾问题总体方略的丰富发展，也是对中华民族共同体建设的新目标和新要求。中华民族共同体有赖于中华文明五千年历史中各民族之间的交往交流交融，而两岸和平统一有赖于两岸同胞之间在历史基础上继续开展深入的交流交流交融，延续中华民族共同体凝聚发展的历史规律和历史经验。在此意义上，面对台独分裂势力和外部干预势力“去中国化”和“去中华民族化”的意识形态、学术思想及政治法律的连番反动操作及其严重危害性，我们要更加坚定开展两岸融合发展的全面工作，铸牢两岸中华民族共同体意识，加强和提升两岸同胞之间的广泛交往交流和交融，厚植爱国爱台的社会政治基础和话语权，为两岸完全统一和民族复兴典型最为坚实的民族与文明根基。

2023年9月，《中共中央 国务院关于支持福建探索海峡两岸融合发展新路 建设两岸融合发展示范区的意见》正式发布，以“区域性融合发展试点”的制度模式积极探索两岸完全统一之道。这份文件在民族复兴史与两岸关系史上无疑具有制度里程碑意义，实质开启了大陆“融合治理式统一”的政治进程，可以简要概括为“融统”¹，一种属于和平统一范畴且具先期治理意义的新制度路径。

第一，“融合治理式统一”是以人民为中心的政治理念运用。从对台政策角度看，这份文件在延续既往数十年的和平发展、和平统一之政策架构的同时，更加注重“以人民为中心”之政治理念的运用，以两岸人民的相亲相融为基本方法，从“民心相通”的民本、民生层面深入，并有效接通了以两岸人民为整体共同推进国家统一与制度创制的社会契约论原理，显示了中央在谋划两岸完全统一之道方面的政治成熟与技艺理性的进步。

第二，“融合治理式统一”是中华民族共同体建设的当代进展。“两岸同属一中”既指向作为国际法与宪法唯一主权代表的中华人民共和国，也指向同一个中华民族共同体。八二宪法序言第11自然段明确规定：“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的各民族国家。”2018年修宪，“中华民族”入宪，成为中国宪法确认和保护的核心法益。上述条款指向了中华人民共和国的国族基础，即中华民族共同体。从中华民族的历史形成与政治统一的基本经验来看，内部差异性甚至局部纷争并非主流，各民族通过“交往交流交融”而凝聚形成有机统一的中华民族共同体才是历史本质与政治正道。两岸中国人都是中华民族组成部分，同文同种，“两岸一家亲”有着可追溯与可验证的民族融合史作为坚实基础。两岸融合发展本就是历史常态和历史规律，两岸分治甚至因“台独”与外部干预出现的对抗情势从大历史层面看属于短暂、非本质的现象，这份文件提出的融合发展之道及其系统性政策安排才是对中华民族共同体传统与正道的回归，是一种当代的进展与发挥。

第三，“融合治理式统一”是先期性的公民赋权与同等待遇²治理的制度实验。这份文件在既往的两岸和平发展政策与空间基础上有重要的进展和突破：首先，这份文件以中国对台湾地区的主权和对台湾居民的治权/管辖权为制度前提，以台湾居民在国家管辖范围内同等的公民权与治理参与权为政策作用点，真正将台湾居民作为中国公民的重要组成部分实施同等待遇治理。相关政策安排触及到经贸融合、文化融合、社会融合与公务行政层面一定范围的治理性融合。台湾居民不仅可以享有既有政策的特惠安排，还可以获得以“台湾居民居住证”为主要载体的法律身份确认与同等待遇，更可以通过担任各类社会组织职位和司法、行政职位而参与国家治理体系。而立足闽台深厚历史与社会联系的“厦门-金门”、“福州-妈祖”深度融合发展，更成为两岸中国人尝试共同生活、共同治理、共同推进国家统一与示范性展现统一后优良治理秩序的最佳试点机制。这一先期治理体系的深化展开，彰显了大陆主动开放政治空间与同等待遇的公民权利空间的制度自信，彰显了一种以人民福祉和共同生活为基础的民本政治观和民主价值观。

¹ 类似的早期学术讨论，参见严泉：“融合式统一：两岸命运共同体制度建设的目标与路径”，载《统一战线学研究》2021年第1期。

² 参见薛永慧：“台湾居民同等待遇的理论阐释：基于公民身份的分析”，载《台海研究》2023年第1期。

四、结语：以中华民族共同体建设推进两岸和平统一进程

台独党纲、去中国化与“两岸互不隶属”是台独分裂势力制造和实施的分裂国家和分裂中华民族的反动思潮和政治行动，是对两岸同属一个国家、一个民族之基本事实与法理的颠覆性威胁，必须坚决反对、反制和斗争。第二次习马会上习近平总书记提出的“两岸同属中华民族”论及“五个共同”、“四个坚定”的框架性论述，是铸牢中华民族共同体意识在两岸关系领域的明确适用和政策引导，是“一国两制”理论的丰富发展，也是国家统一与中华民族现代文明发展的理论与实践新课题。

以“民族一中”强化“政治一中”以稳固“九二共识”的历史与法理根基，以主场统一与主动治理促进两岸实质性融合发展，以融合发展凝聚两岸民心，以民心与民族团结作为两岸完全统一的最重要政治基础，这是中国人民再次实现“神圣”的国家统一与中华民族共同体建设历史性进展的深厚文化根基与丰沛政治智慧。新时代党解决台湾问题的总体方略，是实现民族复兴与国家统一的总政策纲领，其中特别提出“牢牢把握两岸关系的主导权与主动权”，习近平总书记的新论就是“主导权与主动权”的最佳思想体现。主导与主动是因为宪法上的两个“神圣”条款之根本法义务，是因为中国共产党的使命与责任，是因为中华民族共同体建设的结构性要求，是因为台湾居民的同等公民身份与权利待遇之制度需求。当然，我们也需要客观看到台独分裂势力的“倚美谋独”与美西方的“以台制华”的勾结与挑衅，以及百年未有之大变局下地缘政治和世界体系的不确定性与风险性。

在民族复兴与国家统一面临的惊涛骇浪面前，中央显示了战略定力与战略进取心的有机结合，显示了依法治国与政策引导的有机结合，显示了以人民为中心与中华民族共同体建设的有机结合，显示了先期治理与统一后制度安排的衔接过渡，显示了融合发展与涉外斗争的辩证统一，从而展现出新时代中央治国理政的历史智慧、实践智慧、理论智慧与制度智慧。祖国完全统一的时、势、正义与秩序的主导权都在我们这边，铸牢两岸中华民族共同体意识的新课题与新实践蓄势待发，中华民族共同体建设与中华民族现代文明进程坚定而有序地展开了。

【网络文章】

从“五伦”到“五典”：伊斯兰教中国化的历史进程¹

马少卿，西北民族大学教授

编者的话：《中华民族共同体概论》指出：“在明代郑和下西洋、伊儒会通、西学东渐等浪潮中，中华文明与世界其他文明不断交流互鉴，中华文明在兼收并蓄中历久弥新”。“伊儒会通”是什么，有什么，是怎么发生形成的，在伊斯兰教中国化过程当中又扮演了怎样的角色？为更好地理解“伊儒会通”，本文将通过对“伊儒会通”最具代表性的“人伦五典”解读，真实展示伊儒的互鉴与会通，深入了解伊斯兰教中国化。

¹ <https://mp.weixin.qq.com/s/Vq0aKUMtsbolzO-JOuCWzg> (2024-7-30)

纵观历史，任何宗教在漫长的发展过程中，与所处社会相适应，这是宗教生存发展的客观规律和必由之路，也是我国宗教健康发展的必然要求。

千百年来，开放包容、兼收并蓄的中华文明虚怀若谷，以博大的胸襟接纳了众多的外来文化与宗教，如佛教、基督教、天主教和伊斯兰教等等。这些外来宗教也都经历了碰撞融合，但这种碰撞融合，不是为了消灭彼此，而是为了提升彼此，交融出更先进的文明。无论本土宗教还是外来宗教，在保持基本教义义理的条件下，都在不断适应社会发展、文化传统、风俗习惯等。

伊斯兰教中国化，不是要改变伊斯兰教基本信仰，而是在推动中国伊斯兰教的健康发展。历史上，中国伊斯兰教的中国化进程就从未中断过，不仅主动融入中国社会，还积极适应中国国情。特别是经过明清著名的回儒“四子”：王岱舆、刘智、马注、马德新的教义阐释，中国穆斯林适应了政主教辅模式，实现了穆斯林对中国皇帝的政治认同，与儒家文化的自觉融合，“伊儒会通”遂发生形成。

伊斯兰教中国化不仅有以汉语为母语、以儒学为资源的“中国伊斯兰教思想体系”和融通私塾教育与寺院教育于一体的“经堂教育”，同样还表现在清真寺建筑形制上，如乌鲁木齐最大的清真寺——陕西大寺，就是典型的中原建构形式，深刻体现了“伊儒会通”的建筑风格。

《中华民族共同体概论》在分析中华文明的特性时指出，这些特性铸就了中华文明始终在兼收并蓄中转型升级、历久弥新。同时，提到了几个成功案例，其中就有“伊儒会通”。“伊儒会通”不仅是伊斯兰教中国化最为直接的例证，也是中华文明与其他文明交流互鉴的典型。

如何理解“伊儒会通”？

明清至民国初期，中国伊斯兰教译著家们非常重视“敬真主，忠国家”的思想，认为伊斯兰教“忠信孝友”等与儒家伦理有相通之处，遂将伊斯兰文化与儒家、道家乃至佛家哲学深入融通，实现伊斯兰教的中国化，史称“伊儒会通”。

明末清初，是“伊儒会通”形成的重要时期，王岱舆、马注、刘智、马德新等一大批伊斯兰教译著家，他们积极用儒家的思想、语言，系统地研究整理伊斯兰教，使之系统化、理论化、哲学化，从而使之更趋具体、完备并富于中国哲学理性，带上浓郁中国哲学的风格与特色。其中，“博通四教”的刘智可谓是“伊儒会通”的先行者，也是沟通伊儒文化的巨匠。他将伊斯兰教伦理与儒家思想融会贯通，撰书《天方典礼》。这部著作可以称得上是以伊斯兰教思想为经、以儒家思想为纬的伦理学名著，也是“伊儒会通”最具代表性的成果之一。

《天方典礼》对伊斯兰教中国化发挥了积极作用，本书的核心内容之一就是“五典”理念，而“五典”直接源于儒家，是中国传统文化的重要概念。

走进“五典”，深刻了解中国伊斯兰教的“忠信孝友”，就能明白今日“伊儒会通”的价值。

“五典”指代什么？

《尚书·舜典》中记载：“慎徽五典，五典克从。”早在舜帝时期，就非常重视用伦常教化育人，并专门任命契为司徒（主管教育）负责推行。《孟子》对此有更清晰的描述：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”这里的“五典”“人伦”构建了儒家文化的底色，也成为了儒家重要的“五伦”思想。

刘智认为儒家“五伦”是有道理的，他会通“五伦”，依照《尚书》五典创造性地提出中国伊斯兰教“五典”，并重新排列顺序充实内涵，即“有夫妇而后有上下，在家为父子，在国为君臣；有上下而后有比肩，同出为兄弟，别氏为朋友。人伦之要，五者备矣”。

中国伊斯兰教译著家们在“忠信孝友”上潜心深研，纷纷提出将伊斯兰教与儒家的忠义观融通汇合，认为“顺主、忠君、孝亲”三者要互为倚重。王岱舆指出如果一个人没有尽到对国家、对亲人、对社会的责任和义务，那么他的功修都不足论，“而不能忠君、赞圣、孝亲、济人者，则前事亦不足为功。”马注强调“人极之贵，莫尊于君”“君臣家国，休戚相关。”甚至明确提出入籍一国，就要对这个国家忠诚，在不同的岗位上要爱岗敬业，发挥作用，服务社会，“入籍版图，为朝廷之赤子矣；躬耕胼胝，为朝廷之农民矣；负载劬劳，为朝廷之商旅矣；鸡鸣不寐，为朝廷之士矣；执锐披坚，为朝廷之戍卒矣；艺业繁兴，为朝廷之百工矣。”

这些“伊儒会通”的理念与实践，为后来的中国伊斯兰教学者提供了成功范式，他们主动将伊斯兰教伦理与儒家伦理糅合融会，认为伊斯兰教“人伦五事”与儒家的要求一致，金天柱提出“其道之大者，五伦五事之必遵，与儒教无异”，刘智也将此作为“天理当然之则，一定不移之礼”不断予以规范。这些认识和实践对伊斯兰教中国化影响深远。

“五伦”与“五典”的会通融合

一、“君臣有义”与“圣君贤相”

儒家历来推崇圣贤之治，讲君待臣以礼，臣待君以忠。《孟子》认为只有“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”儒家中的君臣之礼，其内核就是“忠君爱国”。左丘明认为“忠”是人最美好的品德之一，忠的首要涵义就是忠于国君，“临患不忘国，忠也。”《尚书》指出人君要“爱民”“利民”，“民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁”。

中国伊斯兰教倡导“忠君”，刘智认为“一时不心于君，即为不贤，一时不合于君，即为不忠。”认为圣君贤相是天下太平和谐的关键，“覆载之中无物不备，而能开物成务者，非圣君贤相未可也。”而且君爱臣，臣忠君是“治道之本也。”并指出君王之道就是“亲百姓，广仁惠，正法度，烛奸，从谏，日省己私，时察民患”。

二、“父子有亲”与“父慈子孝”

百善孝为先，孝文化在中国源远流长，影响深远，《后汉书》记载：“夫孝者，百行之冠，众善之始也。”“孝”是儒家所提倡的最根本的伦理秩序，《礼记》中讲，“父子之道，天性也”，主张“父子有亲”“为人子，止于孝；为人父，止于慈”，父母要以身为范，教子严慈相济。儒家文化的核心是“仁”，而“仁”的根本就是“孝悌”，子女以“孝”报“慈”，承颜膝下，尽子道，正如《庄子》所言：“事其亲者，不择地而安之，孝之至也。”

与儒家伦理相同，中国伊斯兰教要求父慈子孝，刘智提出“父尽其为父以慈”，要“胎教于生前，礼教于幼习，学教于少知”，并“严教训，择师董学，量才授业”。还将“孝”列为万善之首，“子尽其为子，以孝”，子女“爱其所爱，亲其所亲。”对“父母命，唯而进，安所适，终始其命，以悦亲心。”在“父母之前，不夸勇，不试力，不矜言。”即使“拜中闻母唤必应，入寺闻亲疾则归”。同时，要求子女尽心赡养、孝敬双亲，从事合法正当的职业，不让父母担忧，“不危其身，不辱其名，奉父母于无过；亲在从其事，亲没守其爱。”

三、“夫妇有别”与“夫妇互敬”

伊斯兰教和儒家都非常重视家庭文化，特别是夫妻间的和睦团结与互敬互爱。《左传》中提到，“夫妇乃人道之始，万化之基也。相敬如宾，岂容反目。然妻闻夫过之时，岂可视而不见，委婉谏之，不违夫妻之礼也。”《诗经》视夫妻“如鼓琴瑟”“执子之手，与子偕老”，《礼记》中指出，只有“父子笃，兄弟睦，夫妇和”才能“家之肥也。”

中国伊斯兰教认为和谐的夫妻关系是人道之本，刘智认为“夫妇，生人之本也。为人道之纲，修此而后家道正，家道正而乡国正矣。”提倡夫妻彼此关爱，患难与共，“居贫困而守礼，遭患难而无怨。”即便有矛盾，也要善言相劝，“妇有过，善言以教之，勿轻去。”

四 “长幼有序”与“兄友弟恭”

儒家文化要求“长幼有序”，反对兄弟阋墙。兄对弟仁爱友善，弟对兄尊敬顺从，孔子说：“弟子入则孝，出则弟”，说的就是在家孝双亲，出门敬兄长。

刘智会通儒家理念，指出“兄弟，亲爱之本也。兄弟者，并蒂之果，同木之支，举世交游，未若兄弟之近切而无嫌也。”反对兄弟失和、骨肉相残，认为“兄弟义共，天下与颂；兄弟义畔，天下与战。”同样将“孝”和“悌”并举，“古人以孝悌相连，其义深矣。盖人能尽孝，未有不尽悌者”。他与儒家一样认为“不悌即是不孝”。

五、“朋友有信”与“诚信待友”

儒家文化乐于交友，孔子说：“有朋自远方来，不亦乐乎？”并有许多发人深思的交友原则，如《文中子》讲的，“君子之交淡如水”“以利相交，利尽则散；以势相交，势败则倾；以权相交，权失则弃；以情相交，情断则伤；唯以心相交，方能成其久远”。子路曾求教孔子，问何谓“士”？孔子说彼此帮助、和睦相处，就是“士”。而朋友和兄弟就是“士”的表现，“切切偲偲，怡怡如也，可谓士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。”

中国伊斯兰教也非常重视诚信待友之道，刘智认为“朋友一伦，能成四伦之功。”并视朋友为“成德之本也”，因为“生我者父母，教我者师长，成我者朋友。”而所谓挚友，则是“始于合志，中于合义，终于成全”。马注提出“诚信之所以待友”，认为交友之道在于亲近德性而非权势，故“比德不比势。”可见，中国伊斯兰文化与儒家文化对友谊的认识是共通的。

儒家讲究家国情怀，重视“五伦”，因为它构成了社会的基本关系。中国伊斯兰教重视爱国忠君，倡导力行“五典”，视其为完成人道的的基础。刘智会通儒家思想，指出“五伦之序，天理之自然也。五伦之道，天理自然而流行者也。故其理该万理，事该万事。圣人虑人不能五伦，因制为典礼，颁行天下后世，使人各因其性之所本有，以尽其分之所当然，斯不愧人为万物之灵也”。

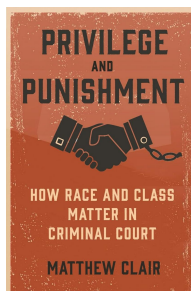
“五典”中能见到“五伦”，“五伦”与“五典”会通融合，这是“伊儒会通”的真实展现，历史上伊斯兰文化与儒家文化互鉴互学互通，不断深入推进伊斯兰教中国化，中国伊斯兰教学者也得出了“清真之礼，出自天方圣教，而儒家之礼多相符合。虽风殊俗异，细微亦有不同，而大节则总相似也”的结论。

时至今日，“伊儒会通”仍是宗教健康发展、与世俗和谐共生的重要尝试和成功经验。“伊儒会通”的精神在新疆伊斯兰教中国化过程中也发挥着重要作用，且仍在反哺新疆，乌鲁木齐的陕西大寺就是“伊儒会通”精神的直接体现，是新疆伊斯兰教中国化的历史事实与典型代表。

【《国外族群研究动态》公众号】第 61 期

特权与惩罚：种族与阶级如何影响刑事法庭

马修·克莱尔（Matthew Clair）（著） 普林斯顿出版社，2020 年



书籍简介：近几十年来，被逮捕、送上法庭和被监禁的美国人数目激增。罪犯被告来自各个种族和经济阶层，但他们在受到惩罚时经历着截然不同的待遇。《特权与惩罚》探讨了种族和阶级不平等如何嵌入在律师-客户关系中，深刻展现了刑事法庭内外的不平等和不公正。

马修·克莱尔在波士顿法庭系统进行了广泛的实地调研，参加了刑事听证会并对被告、律师、法官、警官和缓刑监督官进行了访谈。在这本极具启发性的书中，他揭示了特权和不平等在刑事法庭互动中的展现方式。当弱势被告试图了解自己的法律权利并为自己辩护时，律师和法官经常会压制、胁迫和惩罚他们。而具有特权的被告则更可能信任他们的辩护律师，将权力委托给他们的律师，顺从法官，并因此获利。克莱尔展示了试图行使法律权利反而往往会让贫困人群和有色人种的工人阶级陷入困境，以及有效的法律代理本身并不能保证正义。

《特权与惩罚》写作精湛、论证有力，引起了人们对当今刑事法庭中律师-客户关系所延续的不公正现象的关注，并提出了需要进行的改革。

本书获得了美国社会学协会“不平等、贫困、流动性”栏目最佳图书奖、社会问题研究协会“法律与社会分层”栏目埃德温·H·萨瑟兰图书等多个奖项。

作者简介：马修·克莱尔（Matthew Clair）是斯坦福大学的社会学助理教授，并在斯坦福法学院担任名誉职务。

书籍介绍：一个多世纪前，杜波依斯（WEB DuBois）在1903年曾指出“二十世纪的问题是种族界限的问题”，然而，美国的刑事司法系统至今仍由一系列暴力机构组成，这些机构通过互为组成部分的司法制度来管理，其中一种是为特权白人男性设立的，而另一种则是为其他所有人准备的。

在《特权与惩罚：种族与阶级如何影响刑事法庭》一书中，马修·克莱尔（Matthew Clair）有力地论证了律师-客户关系是一个重要机制，其中信任问题与支撑刑事司法系统的特权和种族主义假设的遗产存在交叉。克莱尔采用严谨的民族志和访谈方法研究了马萨诸塞州波士顿的刑事法庭，收集了大量有关律师-客户互动及其如何影响人们体验刑事司法系统的数据。

在引言部分，克莱尔详细阐述了他关于刑事法庭和不平等的论点。他认为，关于种族、财富和特权的一系列普遍假设，描述了许多主导性社会机构中发生的互动，但这些假设在刑事法庭的情境中并不成立。换句话说，人们普遍认为，地位较高的个体因为倾向于提出要求和表达自信而获得资源和特权的优势，而地位较低的个体则因为他们的消极和对他人的顺从而被剥夺了资源和特权。克莱尔阐述了在刑事法庭环境中这种情况并不成立。相比之下，由于地位较低的被告在先前的直接和间接刑事司法经验中已经了解了刑事司法流程和规范，他们更倾向于质疑、表现自信，并要求说明自己的权利。这使得社会地位较低的被告（在种族和财产方面）与既有的法律文化产生了冲突。相较而言，地位较高的被告则带着明显的取向进入法庭，这种取向使他们对自己的辩护律师产生信任和自信。社会地位较低和较高的被告在如何进入法庭系统的亲身经验和视角上的差异，显著影响了辩护律师-客户之间的互动关系。结果是，地位较高的被告获得了更好、更有利的辩护律师资源，并影响了法庭的审判结果。需要说明的是，克莱尔认为，种族和族裔群体之间以及富人和穷人之间的法庭结果的差异，直接取决于社会地位较低和较高的被告如何体验和应对律师-客户关系。

第一章“通往同一法庭的不同道路”突出了不同种族和阶级的人们进入刑事法庭系统的各种途径。然而，克莱尔在展示被告之间的共同点时非常细致，无论是否是少数族裔，有特权还是处于劣势地位，他们几乎都曾经历过某种程度的与关键社会机构或社会网络的疏远。在这个重要方面，研究中的被告都曾与警察有过接触，这是相同之处。但是在少数和非少数族裔以及贫困和特权群体之间存在着鸿沟般的经验差异。在被告样本中，特权人士能够依靠他们的阶级地位和种族背景来避免许多潜在的与警察的接触，或者是通过谈判避免这类接触。特权和劣势群体的不同经验是他们与辩护律师产生多样化互动的起点。

在第二章“劣势与退出”中，克莱尔的重点是劣势被告退出律师-客户关系两个不同过程。本章讨论了贫困和少数族裔被告对律师所提供的专业知识（谈判所需的技能和关系）持抵抗态度，反而寻求并利用他们在监狱、社区中积累的法律知识，以及依赖他们以往对刑事法庭程序的观察。这一系列代际间经验的养成，以及法律系统对他们的需求和生活经验的普遍忽视，促使社会地位较低（少数族裔和贫困）的被告在公开法庭上反对辩护律师的建议，从而对低社会地位的被告造成了负面影响。对于其他劣势被告来说，对律师-客户关系的拒绝是一种通过退出来推动进程的方式。虽然和前者不同，但这同样具有破坏性；克莱尔表明，已退出的被告通常会取消与他们的法律顾问的会面或者在法庭上缺席，这对运作法庭的专业人士来说是一种麻烦。从这个过程中退出的贫困和少数族裔被告通常正经历着与法庭程序相冲突的生活环境——药物成瘾、经济困难和精神疾病，这些环境与法庭程序并行或加剧了被告的孤立程度。相反的是，特权被告具有较少与刑事司法系统及其代理人的接触，在过去的经验中积累的社会关系可以作为资源解决与法律的冲突，从而他们更有可能接受并利用辩护律师提供的专业知识和法律关系。

第三章“特权与委派”，克莱尔详细阐述了不同群体被告对刑事法庭的信任差异如何影响他们与律师的互动。特权被告意识到自己的经验不足与律师的经验和专业知识，因此将权力委派给他们的法律代理人。特权被告表现出与律师合作制定策略和设定目标的意愿。重要的是，他们听从律师对辩护律师的专业评估。

第四章名为“惩罚退出者，奖励委派者”。克莱尔用这个重要关联来解释法庭规范对贫困和少数族裔被告的刑事法庭结果产生的不良影响。他指出，辩护律师实质上受制于他们必须参与其中的法律文化，而这种法律文化却导致了社会特权群体被奖励而社会弱势群体被惩罚的结果。因此，刑事法庭的法律文化本身就带有种族和阶级歧视。值得注意的是，克莱尔的叙述中往往用积极词汇描述辩护律师：他们热衷于为客户辩护，并保护那些受到法律不公正对待的客户。然而，由于已有的法律规范重视谈判正义原则，辩护律师与许多弱势群体客户的目标不同。刑事被告寻求无罪或撤销，但辩护律师寻求减轻责任、减刑或缓刑，而不是入狱期间的缓刑。法官、检察官和辩护律师都试图压制或忽视那些表现出退出行为的被告。另一方面，委派、推迟和谈判的特权被告在刑事法庭程序的判决阶段得到了回报。

在结论部分，克莱尔致力于将他的定性研究结果置于一个对学者、政策制定者、律师和关心刑事法庭公平和公正的公民有用的框架中。他批判了一个普遍的理解——强制性的法律代理足以确保我们中的边缘人群在刑事法庭中获得公正和公平（这也是美国最高法院在吉迪恩诉韦恩赖特案中要求的）。

克莱尔的书符合时代需求，为现有的刑事法庭系统和流程文献做出了重要贡献。在整本书中，克莱尔始终忠于他的社会科学根基，通过对数据集中的被告案例进行重要且清晰的比较，阐明了特权和非特权人士的不同刑事法庭经历。这项研究在揭示和解释不平等的过程方面也非常重要。他的方法并不典型，没有通过检验大量数据来重新建立作为黑人或西班牙裔与更严厉或更负面刑事法庭结果之间的脱离语境的定量关联，也没有试图创建可以与此类结果统计相关的阶级指标。相反，克莱尔将刑事被告置于他们所在的位置，并记录了他们在刑事法庭程序中的个性化经历。这本书的贡献还在于，它通过识别促成和再生产不平等的过程（律师-客户关系），将社会正义运动的当下背景与刑事法庭系统的现实联系起来。

本文采编整理自：

Friedman, B. 2021. Book review: Matthew Clair, *Privilege and Punishment: How Race and Class Matter in Criminal Court*.

Buckler, K. 2020. BOOK REVIEW: "Privilege and Punishment: How Race and Class Matter in Criminal Court" by Matthew Clair.

延伸阅读：

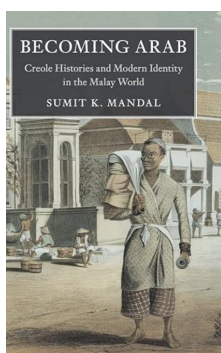
- Moore, W. L. 2008. *Reproducing racism: White space, elite law schools, and racial inequality*. Rowman & Littlefield.
再生产种族主义：白人空间、精英法律学院与种族不平等
- Gonzalez Van Cleve, N. 2020. *Crook County: Racism and injustice in America's largest criminal court*. Stanford University Press. 克鲁克县：美国最大刑事法庭中的种族主义与不公正
- Browne-Marshall, G. J. 2007. *Race, law, and American society: 1607-present*. Routledge 种族、法律与美国社会：1607至今
- Miller, R. J. 2021. *Halfway home: Race, punishment, and the afterlife of mass incarceration*. Little, Brown. 回家中途：种族、惩罚与大规模监禁之后的生活

(编译：廖敬霖，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼)

【《国外族群研究动态》公众号】第 62 期

成为阿拉伯人：克里奥尔人的历史和马来世界的现代身份

苏米特·曼达尔 (Sumit K. Mandal) 著 剑桥大学出版社, 2017 年



书籍简介：《成为阿拉伯人》揭示了现代亚洲身份下的混杂性和跨区域联系。该书通过研究欧洲统治下的马来世界的阿拉伯人，探索了十九世纪的种族分类和控制如何改变了长期以来的亚洲内部互动历史。

曼达尔追溯了阿拉伯人从马来宫廷中熟悉且多面的克里奥尔人物，转变为由经济和政治功能定义的被边缘化人物的过程。尽管种族化限制了阿拉伯人的流动性，但并没有消除他们流动的身份特性。克里奥尔阿拉伯人通过与奥斯曼帝国建立跨区域联系，并创办现代社会组织、学校和报刊来应对这些限制。立足于先知血统与平等主义的不同组织之间出现的争论，推动了关于现代阿拉伯和伊斯兰这一身份的有力却冲突的表述。曼达尔通过展示现代身份的渐进且充满争议的诞生过程，打破了对种族和身份的有限理解。

该书获得 2020 年美国亚洲研究学会颁发的哈里·本达奖 (the Harry J. Benda Prize)。

作者简介：苏米特·曼达尔 (Sumit K. Mandal) 是诺丁汉大学马来西亚校区政治、历史和国际关系学院副教授，他的研究兴趣包括跨区域历史、宗教间和跨文化互动的历史形式以及马来西亚的穆斯林社会。

书籍介绍：该研究以作者的博士论文为原型 (Mandal, 1994)，他认为 18 世纪末以前，阿拉伯 (特别是哈德拉米 Hadrami) 移民与荷属东印度群岛 (NEI) 当地居民的混合导致了克里奥尔阿拉伯 (creole Arab) 社区的出现。随着荷兰政府在 1799 年从荷属东印度公司手中接管荷属东印度，新的种族隔离法律导致“巴达维亚 (今雅加达) 社会克里奥尔特征的逐渐衰落” (第 23 页)。荷兰当局根据种族分类法将克里奥尔人视为阿拉伯人，导致他们的身份在其后 150 年发生了一系列变化。

曼达尔认为，通过马来语中的“peranakan”一词来理解克里奥尔人的概念，可以使人们看到一个长期以来由内部人和外部人、当地人和外来者之间的谈判所构成的种族类别。“克里奥尔人的视角”是一种探索阿拉伯性、伊斯兰教和超越排他性类别种族的概念工具（第 19 页）。

本书整体结构清晰，各章节之间逻辑衔接紧密。每一章都引出了一系列新的问题，而随后一章的内容又可以帮助回答前面的问题。在引言部分，作者首先介绍了东南亚历史研究中常见概念的含义，比如种族类别、种族的空间和时间边界及流变性等。

书中的第一部分（第 1 章）主要讨论了马来人和哈德拉米人在克里奥尔马来世界中的“亲密与疏离”关系。作者描述了哈德拉米人融入海洋社会的过程，并认为马来世界在 1800 年之前是高度种族混合的社会。

第二部分（第 2-4 章）集中关注阿拉伯人的经济和政治角色是如何收缩的。作者指出，在 1800 年荷兰殖民政府上台后，对于阿拉伯性的理解发生了转变。由于无法与欧洲的蒸汽船竞争，克里奥尔阿拉伯人从海上贸易退出，转而进入爪哇腹地，开始从事新的职业，这些职业将阿拉伯人限定在特定的经济领域。19 世纪荷兰殖民政府的种族分类政策以及相关的限制性法规限制了阿拉伯人的流动，并将他们圈定在特定的城市区域。如此一来，一种种族分层的社会秩序在马来世界逐步建立，在此过程中，阿拉伯人和其他如中国、印度等外国人一样变成了外来人，而其他不同背景的被殖民者如爪哇人和马来人等成为了土生土长的本地人。

第三部分（第 5-7 章）探讨了现代阿拉伯身份的出现。这部分章节转向阿拉伯人自身对于身份的塑造，主要描述了克里奥尔阿拉伯人如何在面对殖民控制的挑战时主动塑造一个新的、充满活力的身份。克里奥尔阿拉伯人开始与广泛的阿拉伯世界联系，学习伊斯兰教的思想，并将这些新思想带回马来世界。同时，他们接受了与奥斯曼帝国的跨地区联系，重建了他们与当地穆斯林的关系，并积极发展现代组织、学校和媒体。只是这样的身份演变并非一帆风顺，认同阿拉伯民族主义和忠于奥斯曼帝国的两拨人之间关系逐渐紧张，导致了克里奥尔阿拉伯人之间的派系斗争。

结语部分，作者将克里奥尔历史的概念引入对当代马来西亚和印度尼西亚“排斥性”和“种族化”身份概念的批判。

在理论层面，曼达尔对克里奥尔历史及其重要性的探索对亚洲的种族和政治讨论作出了重要贡献。这本书通过克里奥尔阿拉伯人在本地人和外来人之间的身份协商，揭示出人群身份的流变性特点，也解释了殖民主义对种族分类和身份归属形成的影响。在方法上，曼达尔结合使用了非常多样的材料，包括帝国的历史记录、文学文本、信件、期刊、政府记录、照片等，这些材料在时间上跨越了四个世纪。

总而言之，曼达尔结合丰富、原创的材料对克里奥尔历史、跨国历史和亚洲身份认同的历史性进行了有力的分析，对殖民主义、帝国和东南亚历史的研究，以及对当代身份、民族和种族研究作出了重要贡献。

本文采编整理自：

Sumit K. Mandal. 2017. *Becoming Arab: Creole Histories and Modern Identity in the Malay World*. Cambridge : Cambridge University Press.

Peter G. Riddell. 2019. *Becoming Arab: Creole Histories and Modern Identity in the Malay World* by Sumit K. Mandal (review) . *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*. Vol.34(2):440-443.

William Gervase, Clarence-Smith. 2019. Book Review: *Becoming Arab: Creole Histories and Modern Identity in the Malay World*. *South East Asia Research*. Vol.27(4):443-445.

Iza Hussin. 2019. Book Review: *Becoming Arab: Creole Histories and Modern Identity in the Malay World*. *English Historical Review*. Vol.134(571):1578-1579.

延伸阅读：

Sumit K. Mandal. 2024. An Arab Indonesian Singing Preacher, an Islamic Mass Concert, and the Historic Capture of a Public Space in Malaysia. *Asian Studies Review*. 48(1), 36-53.

Sumit K. Mandal. 2023. Charting a Malay-Islamic past: An emerging transnational geography of meaning and the consolidation of an exclusivist identity in Malaysia. *History and Anthropology*. 34(5), 762-778.

Sumit K. Mandal. 2022. Hadrami Connections with the Malay World: Creole Histories, Transcultural Islam and Racialisation. In: Dalia Abdelhady and Ramy Aly, ed., *Routledge Handbook on Middle Eastern Diasporas First*. Routledge. 383-393.

(编译：谢小雨，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼)

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 409 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<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。

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

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