

【论 文】

历史书写中的民族主义与国家建构¹

关 凯²

概要：作为现代性的要素之一，源起西方的民族主义对历史书写产生强烈的影响。当历史书写者将创造历史的主体锁定为“民族”的时候，关于民族的历史叙事，和关于历史的民族主义叙事，就时常纠缠在一起。由此，历史书写通常容易带有民族主义取向。民族主义的历史书写是所表达的并非历史本身，而是一种通过历史观念呈现出来的民族主义，这造成不同社会群体对“历史”产生不同的描述和解释，从而使“历史”演化成民族主义观念的竞技场，进而破坏社会团结与国家凝聚力。本文试图从民族主义、历史书写和国家建构的关系入手，分析当下语境之下历史书写对于中国民族问题的影响。

关键词：民族主义、历史书写、国家建构

民族主义是一种观念，与历史因素有很深刻的联系。共同的历史经历与历史记忆，是现代社会的民族主义与族群意识最重要的来源之一。

“民族”的概念表达了人类对于归属感、整体性、生活理想和政治共同体的追求，而历史，则是民族存在的意识形态基础之一。但历史本身是什么？历史并非一种简单的“过去发生的事”，也是一种人为的书写。这种书写不只是历史学家对于史实的记录，也包含了生活在不同时代、不同社会、不同文明中的人们对“历史”所持有的某种认知和看法，从而始终是一种关于“历史”的知识构建。在现代人文与社会科学的专业分工体系下，历史研究既有基于考古学、历史文献和集体记忆（口述史）的经验研究的特点，也因其“民族化”的历史书写方式而成为一种民族主义观念的知识生产与传播。当历史学家、社会科学家以及民间的历史书写者在观念上将创造历史的主体锁定为“民族”的时候，关于民族的历史叙事，和关于历史的民族主义叙事，就时常纠缠在一起。由此，历史书写通常容易带有民族主义取向。然而，当“历史”被书写者有意无意地赋予某种民族主义价值与情感意义的时候，“历史”就可能被简化为一种民族叙事，因而成为一种非历史的知识。

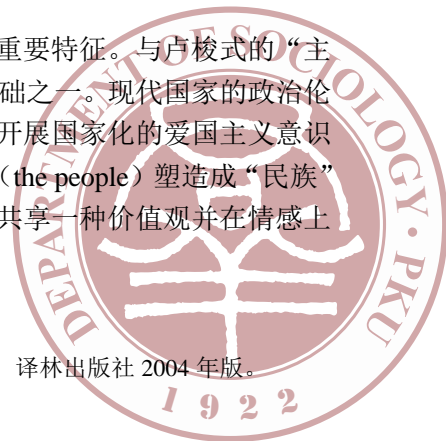
1980 年代之后，在认识论上，以盖尔纳和霍布斯鲍姆为主要代表人物的民族主义建构论兴起之后（不完全意义上也包括本尼迪克特·安德森），民族主义的历史书写遭遇到新的挑战。建构论者以解构民族主义的方式重构了现代历史叙述，从而使“前现代的历史”（pre-modern history）与“现代的历史”（modern history）彼此区分开来，民族主义因而被视为一种纯粹的现代工业文明的产物。也正是在这个意义上，任何试图在民族主义意义上重建前现代文明与现代性连接的历史书写都可能被视为某种类型的“传统的发明”³，注定带有某种程度的“时代谬误”（anachronism）的特征。

起源于欧洲的民族国家（nation-state）体制是现代性在政治上的重要特征。与卢梭式的“主权在民”说一样，民族主义意识形态是民族国家最重要的意识形态基础之一。现代国家的政治伦理是将国家主权落实到“人民”头上，通过保障普遍的公民权利以及开展国家化的爱国主义意识形态教育（包括对国旗、国歌、国徽等象征符号的运用），将“人民”（the people）塑造成“民族”（the nation，或可言“国族”），从而形成一个以国家为单位的、人们共享一种价值观并在情感上

¹ 本文刊发于《新疆师范大学学报》2016年第2期，第49-59页。

² 作者为中央民族大学民族学与社会学学院教授。

³ 参见【英】E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格，《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，北京：译林出版社2004年版。



彼此产生认同的政治共同体。在这个过程中，由于世界上绝大多数国家都是多民族国家，全球化时代大规模的国际移民也不断加深各个国家内部的多样性，因此，在世界范围内，当代的国家建构所普遍面临的一个挑战，就是如何将非主流群体(少数群体)纳入“国族建构”(nation-building)的进程之中。在世界各地，无论是同化主义还是多元文化主义的国家政策实践，所要解决的问题，莫过于此。

在这一点上，历史书写所表现出来的复杂性，集中于对于历史观念的表达。在一个社会内部，当不同群体对“历史”产生不同的、甚至是对立性的描述和解释的时候，“历史”就可能演化成—个民族主义观念的竞技场，甚至是族群冲突的战场，从而破坏社会团结与国家凝聚力。因此，国家面对自身内部的多元化社会，始终需要生产—种对于历史理解的基本观念共识，而这种观念共识的基础，不仅源自对历史事实不断深入的发现与验证本身，也来源于关于权利政治(rights politics)的哲学理解。

民族主义史观：欧洲中心论及其批判

现代的“民族”(nation)观念和民族主义(nationalism)思潮莫基于启蒙时代的政治哲学。从一开始，“民族”的概念就具有卢梭式的民主政治和公民运动的意识形态背景。事实上，从18世纪的欧洲大陆开始，在近现代社会的历史书写中，特别是国家史、民族史、区域史的知识建构中，历史学逐渐带有越来越强烈的意识形态色彩，与西方社会脱离基督教神学之后的现代政治观念的兴起有着密切的联系。

卢梭在1762年发表了《社会契约论》，当中论述了“人民主权说”，即“创建—种能以全部共同的力量来维护和保障每个结合者的人身和财产的结合形式，使—个—个在这种结合形式下与全体相联系的人所服从的只不过是—他本人，而且同以往—样的自由”¹。“—个—个由全体个人联合起来形成的公共人格，以前称为‘城邦’，现在称为‘共和国’或‘政治体’”。²卢梭的学说颠覆了既往人类社会大多基于某种宗教观念而形成的对于政治权威来源的具有神性的理解——典型者如欧式的“君权神授”和中式的“君权天授”——将国家主权的来源解释为人民基于公意制订的社会契约，这是现代民族国家体制和民主政治的哲学起源。而在卢梭学说中“作为主权参与者”的“人民”，其概念内涵几乎等同于“民族”。

而与卢梭同时代的德国哲学家康德的思想，则被凯杜里解释为现代民族主义意识形态的认识论起源。³

与中国传统哲学强调“天人合一”不同的是，康德认为人的意志是完全独立于自然秩序和外部命令的，而道德是对普遍法则(绝对命令)的服从。当人服从道德法则时，他就是自由的，这种道德法则来自于他自身，而非外部世界。于是，康德使个人成为世界的中心，自律的个人把自己确定为一个自由的和道德的存在物。由康德哲学的立场出发，没有任何事物存在于意识之外。但是，个人就其本身而论却是虚幻的，必须从他在整体中所具有的位置获得实在性。因此，个人的自由在于自身与整体—致，完全的自由意味着全部融于整体，为达此目的需持续不断地斗争。

康德将个体自决提高到至善的地位。那么，接下来的问题就是：个体如何自决呢？在费希特看来：单独的个体是无法实现自身价值的，个体要想实现自身价值，只有通过整体。⁴然而，为什么“整体”必须是国家，而不是全人类呢？在这里，上帝创造的多样性学说登场了：国家并非

¹ 【法】卢梭，《社会契约论》，李平沅译，北京：商务印书馆2013年版，第18-19页。

² 同上。第20页。

³ 参见【英】埃里·凯杜里，《民族主义》，张明明译，北京：中央编译出版社2002年版。

⁴ 费希特提出：自我意识是一种社会现象，任何客体的自我意识都是有限的，它存在的必要条件是所有其它理性客体的存在。参见费希特，《自然法权基础》，谢地坤、程志民译，梁志学校，北京：商务印书馆2004年版。



个人集合体，而是文化整体性的代表，同时国家高于和先于个人。只有和国家成为一体，个人才能实现他的自由。于是，民族主义沿着基督教的文化传统终于变成了最高价值。在这个读起来似乎严丝合缝的哲学链条里，个体的自由最终以一种吊诡的方式得以实现，即只有为国家献身，甚至完全失去自我的个体，才是在最高意义上获得了自由。

启蒙时代德国的民族主义思想不仅基于康德的理性主义，同样基于“狂飙突进运动”文学化的情感张扬，代表人物是歌德和席勒。当时这些尚处年轻时代的德国作家和诗人，一方面受到卢梭哲学思想的影响，追求“自由”和“个性解放”，另一方面则反对启蒙运动对理性的过分强调。被后世视为德国民族主义先驱思想家和“狂飙突进运动”奠基人的赫尔德（Johann Gottfried Herder），在1772年发表的《论语言的起源》中，认为语言源出于人的心智，诗歌是语言的最高形式，语言代表了一个民族独特的“民族精神”。¹

事实上，康德之后，无论是赫尔德还是费希特，民族主义学说经由哲学理论而成为一种意识形态。这种意识形态强调，由于世界是多样性的和斗争性的，民族要自我实现，必须保持自身是自由的，这种自由需要一个民族建立自己的国家，从而实现民族自决。“民族自决”就这样以源于个体自身内在道德和对整体性的不懈追求演变成为一种政治权利。

由此，尽管民族国家体制是一个世俗化的理性制度，但以个人的自由为基础的民族国家体制，在哲学上就具有了神圣性，也饱含了激烈的情感。而所有民族主义政治诉求的顶点，就是依据民族，建立自己的民族国家。随后，这种基于欧洲社会经验而形成的民族主义知识成为现代性文化的一个重要的、有机的组成部分，并和工业文明一起，在全球得以扩散，并遭遇到不同类型的社会对其不同方式的接纳、抗拒与改造。

根据安东尼·史密斯的说法，“对德国民族主义的思考在汉斯·科恩（Hans Kohn）有关‘西方的’和‘东方的’民族主义两分法中起着特别重要的作用。在民族主义分类法方面，科恩的两分法依然是最值得赞扬且最有影响力的。汉斯·科恩的代表作《民族主义的思想》（The Idea Of Nationalism）发表于1944年。这本书写于纳粹和战争的阴影之下。科恩寻求发现西方的、较为温和的民族主义形式和产生于莱茵河以东、更为恶性的民族主义之间的区别。科恩认为，西方的民族主义形式是在习惯法和共有领土范围内的公民理性联合，而东方的各民族主义形式则是建立在对共同文化和族群本原的信仰基础之上的；后者导向认为民族是一个有机的、无缝的和超越个体成员的整体，并将个体成员从其出生开始就打上不去的民族烙印。从社会学视角看，通过两者不同的阶级组成可以发现这种对比的来源。在西方，强大并有信心的资产阶级能够建立拥有市民精神的大众公民民族；而在东方，缺少这样的资产阶级，有的则是帝国的专制者和半封建地主的统治，这既给民族的有机观念，也给无节制的、权威的和常常是神秘的民族主义形式提供了丰饶的土壤。”²

尽管汉斯·科恩注意到了不同民族主义的类型差别，但他仍然没有摆脱西方中心论的视角（这也是某种类型的民族主义）。西方中心论之所以根深蒂固，首先在于西方是现代性文化的原生地，而现代性原理（如个人主义、世俗化、市场经济和民主政治等）作为一种普遍主义原则的世界扩散，更强化了西方的现代知识霸权。其次，16世纪之后，任何非西方社会都受到了现代性文化的冲击，并在相当大的程度上接受了启蒙时代的进步论观念，视西方为自身社会发展的榜样。然而，对于非西方社会来说，西方不仅是现代性文化的导师，也是凭借现代性生产出不均衡世界秩序的行动者。在西方中心论的观念支配之下，无论是黑格尔所谓的“东方没有历史”或马克思的“亚细亚生产方式”，直到汉斯·科恩的东西方民族主义类型的两分法，“东方”始终在言说上处于一种不利的地位，这种知识性的不利地位也在客观上推动了“东方”社会的民族自觉。

¹ 参见【德】J.G. 赫尔德，《论语言的起源》，姚小平译，北京：商务印书馆1999年版。

² 【英】安东尼·史密斯著，叶江译，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海世纪出版集团2011年版，第43页。

随着现代社会科学理论对历史书写的影响逐渐加深，历史书写的学术与政治规范都发生了显著的变化。在这种变化之中，超越民族主义的历史书写成为一种新的思想追求。以美国历史人类学家埃里克·沃尔夫的著作——《欧洲与没有历史的人民》为例，这部著作集中体现了作者对15世纪以来世界历史进程的认识，在对近代社会科学和人文知识进行反思的基础上，沃尔夫以人类整体作为阐释单元，从互相关联的角度尽可能复原各个族群之间的互动，将所有人视为共同塑造历史进程的主体，力求突破欧洲中心论的历史观念和歷史实践。

沃尔夫认为，欧洲中心论者将欧洲同质化，然后以其与“他者”进行比较，得出二元对立的形象，以凸显欧洲的优越之处。沃尔夫注意到，这一做法在西方历史中有悠久的渊源：“长久以来，西方的习惯做就是把西方的自由和东方的专制相对照，不管是希罗多德说到希腊城邦国家同波斯人的斗争，还是蒙田和伏尔泰把建立在社会契约基础上的社会和以大众匍匐在专制统治下为特征的社会相对立起来的做法。”¹

在沃尔夫看来，欧洲国家的形成道路是多样化的，“若是认为文化统一性为欧洲国家建设和民族形成扫清了道路，那就大错特错了”，“简单地多元异质性与欧洲同质性对立起来的做法”是极其错误的。²沃尔夫注意到，在资本主义世界体系形成的过程中，不仅有欧洲国家对海外的残酷剥削，亦有欧洲内部的严重不平等。“如同在国外一样，为资本主义生产方式创造基础和依附性供应地区的过程同时也在资本主义本土上进行着”，“资本主义发展在它自己的核心之内创造出边缘地带”，“成为附属或依赖的地区，为工业化的中心地带提供廉价食品、原料和劳动力”³。其他学者也揭示了同样的事实，如赫兹菲尔德所言，“欧洲国家内部也存在霸权，这种霸权与殖民势力相比一点不逊色，甚至在很大程度上可以认为是殖民霸权在欧洲内部运行，殖民主义是这少数几个国家攫取额外财富的主要来源”。⁴同时，不只是在殖民地中存在着族群和阶层的对立，在殖民帝国的本土亦是如此。如在英国，随着工业化的发展，爱尔兰移民和英国工人的冲突就尤为严重。⁵

通过描述欧洲史的多样性，以从根基上摧毁欧洲中心论的基础，是沃尔夫反欧洲中心论的批判一面；同时，沃尔夫着力发掘欧洲以外的族群的历史，即“没有历史的人民”的历史，则是他著作的建设性一面。

沃尔夫所指的“没有历史的人民”，一是相对于欧洲人的“他者”，特别是边缘族群的“野蛮人”。以肤色而分，最典型的就是与“白人”相对的“黑人”，以及与“文明的”欧洲人相对的“原始人”，如易洛魁人、克劳人、或伦达人，他们被认为是“无阶级的”、“无头人的”，或“无国家的”人群；另是相对于强者的弱者。沃尔夫持有一种带有强烈马克思主义色彩的阶级论看法，特别关注资本主义生产方式下的工人阶级。沃尔夫认为：“我们再也不能仅仅满足于只书写一种‘胜者为王’的历史，或者只满足于书写被支配族群的历史了”。普通大众虽然确实是历史过程的牺牲品和沉默的证人，但他们同样也是历史过程的积极主体，因此，需要挖掘“没有历史的人民”的历史。⁶

对于“西方中心论”，沃勒斯坦将其归纳为五种表现：“历史编纂学、普遍主义的狭隘性、关

¹ 【美】埃里克·沃尔夫，《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥、刘玉珠、杨玉静译，上海：上海人民出版社2006年版，第98页。

² 同上，第444页。

³ 同上，第348页。

⁴ 【美】迈克尔·赫兹菲尔德，《什么是人类常识：社会和文化领域中的人类学理论实践》，石毅、李昌银译，北京：华夏出版社2005年版，第93页。

⁵ 埃里克·沃尔夫：《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥、刘玉珠、杨玉静译，上海：上海人民出版社2006年版，第157页；第325-326页。

⁶ 同上。第27页；第272-273页；第415-416页。



于西方文明的建设、东方学、强加于人的进步论。”¹20世纪中叶以来，一些西方学者对西方中心论展开了相当深入的反思和批判，正如沃尔夫在《欧洲与没有历史的人民》做出的努力那样。这代表了史学研究的一种新的取向，即在历史研究中脱离民族主义或某种形式的特定文化中心主义价值观，正面阐述和揭示沉默族群的历史，以维护历史书写的正义性和社会公正性。

非西方社会的历史书写：西方中心论与民族主义

如果说，民族国家体制和与之配套的现代民族主义思想在西方社会是内生的，那么这种思想对非西方社会的影响可能比其在原生地更为复杂。如杜赞奇所指出的，在民族主义的意识形态下，历史是传统国家转型为民族国家的主要模式，也就是说，一个民族，必须仰赖于共同的历史，才能够成为一个有机的整体。而这种“共同的历史”，则是人为的意义创造与改造。²

1500年之后，地球表面的大部分陆地与岛屿都渐渐成为欧洲的殖民地，仅有包括中国在内的少数国家是例外。然而，尽管近代以来几乎所有非西方社会都受到西方的强烈影响，但在历史书写上，非西方社会却普遍不承认或不愿承认西方在自身社会发展历程中曾经发挥过的某种重要的、甚至可能是决定性的作用，即便事实上如此，非西方社会也会更多地将西方力量描绘为外来的侵略者和压迫者、本地人奋勇反抗的对象以及本地文明传统的无情毁灭者。

二战之后，在全球范围内风起云涌的民族解放运动，高举反对帝国主义和反对殖民主义的正义性旗帜，但第三世界民族主义的思想内涵，正如本尼迪克特·安德森所揭示的那样，民族作为一种“想象的共同体”，并非是第三世界启蒙主义的原因，而恰恰是其后果。在西方启蒙主义和理性主义世界观支配之下，第三世界都经历了一个宗教性思考方式走向衰退的过程，这个过程与18世纪“民族”在西方的诞生在思想理论上是一致的。

当然，如同我们不能完全接受费正清对中国现代化进程所定义的“冲击-回应”论一样（即中国没有启动现代化进程的内生性力量，这个进程是受西方刺激后做出的一种反应）³，非西方社会的民族主义也决非殖民主义刺激之下的空穴来风，而是在自身“前现代的”文化传统上结合现代性文化的影响生长起来的。从19世纪末开始，在欧洲殖民主义型塑出近代世界体系的历史条件下，无论是殖民帝国统治的殖民地还是半殖民化的受其制约的传统帝国（如清帝国），这些地区发生的向民族国家体制不同方式的政治转型，始终带有强烈的两面性：既学习西方，亦反抗西方；既延续传统，又与传统割裂，这些矛盾重重的二元对立共同贯穿于20世纪第三世界的民族国家建设史。

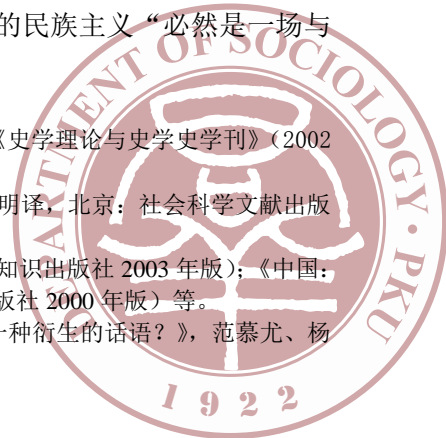
对于殖民地来说，正如印度学者查特吉所指出的，民族主义思想是一种在殖民地世界生长出来的欧洲话语的衍生品，始终受到欧洲话语的支配。查特吉以所谓“衍生的话语”来嘲讽民族主义思想的这种内在冲突：西方的民族主义思想包含了自由与理性，而非西方的民族主义既有对自由与理性的接受，也有对西方本身的抗争与排斥。殖民地社会的民族主义思想在接受现代性标准及其“认知体系宣称的普遍性”的同时，“断言民族文化的独立自主的身份”，“同时拒绝和接受外来文化在认知和道德上的主导。”这种内在的矛盾使反对殖民主义的民族主义“必然是一场与整个知识体系的斗争，这场斗争即是政治的，也是思想的。”⁴

¹【美】伊曼纽尔·沃勒斯坦，“‘欧洲中心论’及其表现：社会科学的困境”，载《史学理论与史学史学刊》（2002年卷），瞿林东主编，社会科学文献出版社2003年版，第64页。

² 参见杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社2003年版。

³ 几乎所有费正清的著作都是在这个理论逻辑下展开的，如《美国与中国》（世界知识出版社2003年版）；《中国：传统与变迁》（世界知识出版社2002年版）；《伟大的中国革命》（世界知识出版社2000年版）等。

⁴ 参见【印度】帕尔塔·查特吉帕莎·查特吉，《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社2007年版。



需要注意的是，对于第三世界来说，“西方”作为一种现代性文化标准，并非一个单数的概念。马克思主义思想产生于西方内部，但其理论立场却是对“西方”展开激烈的批判。对于第三世界来说，马克思主义无疑是一种“反西方的西方”。马克思主义认为人类社会的本质是阶级结构，与阶级相比，民族和宗教意识都是“虚假意识”。在马克思和恩格斯看来，民族问题是一个可以被暂时搁置的问题，或者说只是一个由近代资本主义经济结构催生出的一种意识形态，最终将被阶级意识所覆盖。当阶级问题得以解决，民族问题也自然随之得以解决。¹这样，马克思主义就成为一种超越民族主义的，或者说国际主义（inter-nationalism）的意识形态。在俄国革命和随后的苏联民族国家建设过程中，经过列宁和斯大林改造与发展的马克思主义理论，使苏联既维持、甚至扩张了沙俄帝国原有的规模，又实现了中央集权式的工业化。从这个意义上说，俄国的社会主义革命使旧有的世界帝国以民族国家的形式得以延续成为可能。

无论是模仿“西方”还是模仿“反西方的西方”（苏联），民族解放运动和第三世界的民族主义思潮与民族国家建设工程，都在不同程度上带有某种“反西方中心论的西方中心论”的理论痕迹。这种思想痕迹，也渗透到各种形式的历史书写之中。不同的历史书写，所要处理的基本问题都是相似的：即在某种类型的西方式理论话语支配之下，重建建构一套对于自身社会发展历程的历史解释体系，并在这个体系中体现出自身独特的民族主义价值观。然而，从这个意义上说，民族主义饱含着大众对于族群、民族和国家所保有的一种朴素、持久而感性的观念，这种情感既可能是国家统治的支持力量，也可能是反之。正如杜赞奇所说：“当我们考虑到民族认同的含混性、变换性与可替代性以及与其他认同的互动时，便不难认识到它能在多大程度上支持民族国家，就能在多大程度上颠覆民族国家。”²

同时，即使从单纯的知识意义上说，我们确实也需要严肃反思“西方中心论”及其批判的真正含义，特别是，是否一切向西方学习的取向都在民族主义意义上是一种“道德过错”？反之亦然。实际上，就今日世界格局而言，以理性主义为基础的现代性并非西方文化独有的特征，而是人类文明的共享特点。非西方社会在经济和政治上的崛起（以中国为最典型），其文化意涵并非意味着单向度的传统的复兴，而恰是现代性的生长以及现代性与传统之间兼容性提升的结果。

实际上，至少在知识生产机制上，当今世界比以往任何时代都更接近于“地球村”的描述，不仅后现代主义思潮松动了“西方”与“东方”的类型学边界，以民族主义为基础的民族国家的历史书写也遭到根本性质疑。以知识分析工具为例。对于民族和民族主义的认识，建构论的兴起在理论上解决了一些重要的问题，而这些问题并非仅仅是“西方的”。如盖尔纳的功能主义看法昭示出，工业社会的文化同一性，必然要求民族国家在内部创造这种同一性，民族主义就是配合这种创造的思想工具；而霍布斯鲍姆则揭示出现代的“民族”与古老文化遗产的现实距离，这些“民族”都是现代的再创造，而非古老事物的简单延续，其中包含着深刻的断裂；按照安德森的分析，正是18、19世纪的印刷资本主义造就了人们对于历史与现实的共同体想象，但显然，这种“想象”有时并不具有本真性意义。

当然，从批判的视角出发，这些建构论者的发现都具有一个相似的弱点，就是理论过于宏观，特别是放大了民族和民族主义的主观性特征，并将这种特征推演到决定论的高度，从而低估了民族和民族主义之所以存在的客观性的社会基础。历史、血缘和语言，无疑都是这种基础最重要的组成要素。这些理性主义分析的另一个弱点，是忽略了民族主义所带有的强烈的感性色彩——民族主义不仅是通往现代性的一种理性工具，也是人们在日常生活中体验到的真实、有时可能难免狭隘的情感。对这种真实情感的任何忽略，都可能低估了民族主义在非西方社会成为一种反现代性社会运动的可能性。正如查特吉指出的那样，民族主义必须突破知识精英的圈子而俘获大众情

¹ 参见《马克思恩格斯全集》（第2卷），北京：人民出版社1995年版。

² 杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社2003年版。第7-8页。



感以建立最大的民族主义联盟，而大众情感往往基于传统的，甚至是狂热反现代的。¹今日的 ISIS 在宗教领域所表现出来的精神特质也是基于同样的逻辑。

总而言之，在全球化的时代，在历史书写上，任何过于简单的理论范式，无论是“西方中心论”或其反面，还是“反西方中心论的西方中心论”，都不足以应对传统、现代性、全球化、民族主义、民族国家建设这些相互影响与制约深邃的命题。历史已不再可能被视为一种线性的、单向度的发展过程，而是越来越被看作是一种复杂的、各种主体之间交互发生关系的过程。只有秉持超越民族主义的价值关怀，承认并接受历史主体的多元性，历史书写才能更好地与当下的社会语境配合起来，并服务于创造一种更美好的社会生活。

国家建构中的历史书写

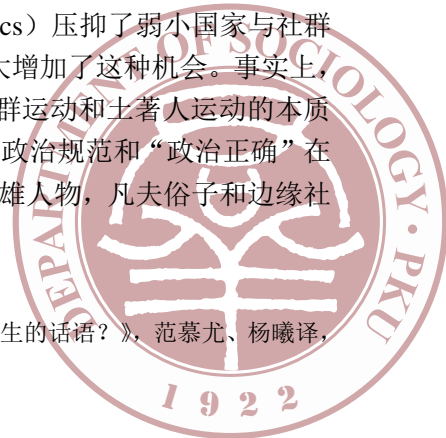
在欧洲中世纪和一些伊斯兰国家，历史知识生产的主导者是宗教组织，而非国家。但在民族国家出现后，历史知识生产过程的国家在场，就成为一个普遍的现象。对任何一个国家来说，在政治上，包含着历史解释在内的知识生产都意味着是国家文化主权的一部分，尽管不同国家对这种知识生产过程实施干预的方式是不一样的。

法国大革命之后，历史书写成为民族国家建设工程的重要文化工具。这种以国家为中心的历史书写，通过国家化、标准化的国民教育工程进行系统性的知识生产与传播，从而深刻影响了人们的观念。然而，20 世纪 60 年代之后，对于世界上大多数国家来说，在多元文化主义的“新”规范之下，内部的文化 and 族群多样性使国家化的历史书写逐渐开始遭遇到一个近乎“天然的”障碍。在民间，族群知识精英往往热衷于通过建立以自身族群为中心的历史叙述，构建出另一种“去国家化”的历史知识。这种基于族群的、本地的和传统的生活实践及其感受而形成的历史知识，表达的通常是一种族群民族主义意识和观念。在族群运动中，不同的历史表述经常以文化冲突的面目出现。在不同历史观念映照之下，不同族群对历史人物、事件及其性质往往持有不同的价值立场和是非判断，由此可能引发激烈的，甚至是难以调和的族群冲突。

从以国家为中心的视角出发，民族化的历史书写大致可以分为三个阶段：前民族国家时代、民族国家时代和后民族国家时代。前民族国家时代的历史学家们——尽管他们在世的身份未必是“历史学家”，如古希腊的希罗多德和修昔底德，古代中国的司马迁和司马光，他们的“历史学家”身份都是思想史研究者赋予他们的标签——更关注一种以政权和英雄人物为中心的、通常是编年体式的历史叙述，并在这种叙述中添加上或强或弱、或显或隐的个人价值看法。而民族国家时代的历史学家们，则通常忙于在历史材料中梳理国家与民族存在的历史根基，由此为国家政治统治和民族主义运动提供合法性支持。但在后民族国家时代（现在讨论这个问题似乎稍有点早，但征兆已现），沿着某种民族主义逻辑展开的历史叙述正在被后现代哲学解构，如杜赞奇所谓“从民族国家拯救历史”之说。然而，擅长解构的后现代哲学，虽然可以消解某些民族主义历史知识的确定性，却无法提供一种新的历史叙述方案，而在历史观念上只能奔向虚无主义的终点。

在 20 世纪之前的人类历史中，如果说，权力政治（power politics）压抑了弱小国家与社群的历史书写机会，那么，20 世纪之后，权利政治（rights politics）大大增加了这种机会。事实上，20 世纪在人类社会普遍发生的民族解放运动、反种族歧视运动、族群运动和土著人运动的本质都是权利政治，其最显著的意识形态产出就是多元文化主义作为一种政治规范和“政治正确”在世界范围内的兴起。从此，历史叙述不再仅仅聚焦于国家和伟大的英雄人物，凡夫俗子和边缘社群也可以进入历史叙述的中心。

¹ 【印度】帕尔塔·查特吉帕莎·查特吉，《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社 2007 年版，第 202 页。



由是观之，无论是国家化的还是族群化的民族主义历史叙述，都面临一种深刻的知识风险，即当民族主义原则成为历史叙述的终极价值时，历史就变得不那么重要了，而“民族”会变得至关重要。“民族”宣称是自身历史的创造者、行动者和解释者，并且将历史遭遇投射到现实的情感基调中来，如何看待历史成为考验人们爱国主义或族群情感的试金石。于是，“民族”和历史之间的这种互动关系，使得历史观时而替代历史本身，成为民族主义历史表达的核心。对于一些历史基础薄弱的国家来说，它们的历史书写有时难免会陷入某种安德森所谓的“想象的共同体”式的尴尬。¹而对于那些激进表达族群情感的历史书写者来说，历史也会成为一种主观倾向明显的选择性社会记忆。

实际上，离开历史，现代人并无从理解自己所处的时代和自己所经历的社会生活，在被现代性文化深深浸染的当代社会生活中，某种类型的历史知识、群体记忆和解释范式不仅深刻塑造了我们的价值观、人生信念和社会理想，也强烈地激发了我们的认同、意志力和情感，而这一切，都和某种类型的民族主义历史观念脱不开干系。因此，当我们审视现代社会表现出来的各种文化气质，除了个人主义和基于社会分工的职业化取向之外，无论是政治意识形态、宗教或族群认同还是国家与国际政治，其核心都与民族主义意识形态和社会运动相关。

作为影响历史书写的核心要素之一。民族主义有两个显著特征，一是基于既有的权力政治而形成的格局与结构，包括既定的地缘政治格局、国家制度和族群参与国际和国家政治的渠道与方式。在权力政治的范畴中，无论是国际政治还是国家政治，强势群体都试图巩固自己的优势地位，而与之相对的弱势群体则试图改变这种格局；另是和权利政治有关的诉求表达。族群精英代表族群所做出的各种诉求表达，不仅与特定族群的历史遭遇、在国际国内社会的人口分布、所处的社会经济地位有关，也和具体社会语境下的价值与政治规范有着密切的联系。族群运动演变为民族主义运动的核心标志，就是族群精英要在文化上将自身的“族群”（ethnic group）论证为“民族”（nation），从而得享“民族自决权”。

权力政治的历史将人类居住的星球划分成国家，而权利政治的历史则不断改变人类社会的价值观念。

在国际政治层面，权力政治是现代国家以及国际地缘政治格局的最重要的起源要素。无论是西方殖民主义实践造就的国家，如基于海洋殖民扩张形成的美国、加拿大、澳大利亚等，以及基于陆地扩张形成的俄罗斯；还是中国这样从传统的“天下帝国”转变成现代国家，在很大程度上都是国际地缘政治格局中权力政治的历史演变结果。而由权利政治创设的国家，无论是那些基于“主权在民”原则而通过或激进或渐进改良的方式改变国家体制的法国、英国，还是经由“民族自决权”的实现而形成的德国、意大利，以及后来从原欧洲殖民地经由反殖民主义斗争和民族解放运动而创设的新国家，如亚非拉的多数国家，都是基于权利政治的社会运动所产生的结果。当然，权力政治与权利政治对国家形成的影响，往往不是单方面的，而是相互作用的。

从这个意义上说，历史书写从来都不可能只是一种简单的描述，而必须表达某种思想立场与价值观。这种哲学立场的两个极端，就是民族主义与世界主义（Cosmopolitanism）。前者张扬“民族”的整体性及其作为历史创造者不容置疑的主体性，而后者否认民族主义的价值基础，倡导普遍主义的大同世界，历史也必将终结于这个世界。历史书写在这两端之间的徘徊，是当代历史研究的非历史取向的典型症状。吊诡的是，人类文明发展的历史经验表明，既不可能存在绝对孤立发展的文明体系，也不可能存在“放之四海而皆准”的普遍文明模式，特别是随着后现代主义哲学的兴起，伴随着进步论的退场，在很多时候，历史书写看上去更像是披着文学或社会科学外衣的“神话表述”。由此导致的一种思想后果是，民族主义和世界主义的非历史的历史写作，正在

¹ 参见【英】本尼迪克特·安德森，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》（增订版），吴昊人译，上海：上海人民出版社 2011 年版。



造成史观的混乱。

民族主义意识形态永远无法摆脱强烈的非历史的一面，正如盖尔纳和霍布斯鲍姆等人所揭示的那样，它是工业时代的一种社会构建物。¹民族主义意识形态往往伪装成一种彻头彻尾的历史主义面孔，但历史并非它的本质，而只是它建构自身的知识工具。在这个方面，民族主义具有变色龙一样的文化适应力，它能够适宜而得体地契合各种社会语境，以灵活多变并饱含激情的说辞聚拢人心，厘清社会群体之间的文化边界，通过建构群体认同与群体忠诚而使自身成为一种世俗化的宗教，一种具有绝对主义倾向的是非分明的价值观。

能与之抗衡是一种普遍主义世界观。在近代史上，自由主义、共产主义以及当下的宗教极端主义，都宣称自己是一种普世价值，是“放之四海而皆准”的绝对真理。这些价值观基于各种物质性与精神性的社会基础形成强大的社会运动，但这些运动并未消解民族主义，如果不是进一步刺激了民族主义运动的话。第二次世界大战之后，当世界真正成为一个民族国家的世界，世界政治不可避免地成为民族主义的政治世界。冷战的终结，不过是一种适时的回归而已。而从民族主义的角度看，历史不仅从未终结，而且不断被重新创造。

冷战结束，意识形态政治的退场，造成权力政治与权利政治的纠结被深化。所有的“民族”，包括那些历史上来源复杂的族群，都期待得到其他民族的承认并被赋权，这种赋权的最高等级仍然是 20 世纪初列宁和威尔逊从不同的角度提出的民族自决权。但显然，民族自决权并非绝对真理，既存国际秩序的行为主体——主权国家，普遍对民族自决权持有一种机会主义的两面态度，一方面在原则上继续延续二战后《联合国宪章》的传统，在法理上承认民族自决权；另一方面视情况而定，是否对某个群体对自决权的声索做出积极回应，要根据是否符合自身国家利益而定。在这一点上，西方国家承认了科索沃的民族自决权，却拒绝承认当前克里米亚的民族自决权。在民族自决权的暧昧外衣之下，国际地缘政治仍然严格遵循着现实主义国际政治逻辑。

同时，现代民族国家体制要求国家必须保持某种程度的民族主义关怀（特别是在国际关系的维度上），以维护国家利益，保护国家公民。这种民族主义通常被定义为“公民的民族主义(civic nationalism)”。与之相对的，则是可能将族群认同置放于国家认同之上的“族群的民族主义(ethnic nationalism)”。

公民民族主义与族群民族主义的区分是社会科学领域一个“传统的”知识工具，对于国家来说，二者通常也具备道德意义上的差别，即前者可能是“合理的”、“正确的”，而后者则是“离经叛道的”、“危险的”，等等。亦复如安东尼·史密斯所言，“在社会学的类型中引入标准评价是有危险的。目前流行的将民族概念区分为‘族群的’和‘公民的’方法就有这样的问题。在某些政治哲学家眼里，公民的民族主义与自由主义结合并因此得到相当的尊重，而族群的‘鲜血与土地’的民族主义形式则充满越轨行为；族群的民族主义不改变信仰的排他主义使它们无法与‘主流’政治意识形态相结合。对民族共存的需要给予优先注意的现象，我们有可能提供自由的理论解释，然而只有在居住、历史和公共文化的基础上才能提供自由的理论解释，但在宗谱和族群语言文化基础上则不行。”

在史密斯看来，自由主义的政治环境中，“公民的民族主义没有给予少数民族群体以权力，这可能符合自由的个人主义以及个人的人权，但是却实用主义地不计较给予多数（主导）民族以群体权利。这些给予主导民族的群体权力或义务包括公民运用占普通地位的（法兰西）语言进行学习和处理时务，学习和背诵多数民族（法兰西）的历史和文学，奉行法兰西的习俗，承认法兰西的政治象征和制度等等。对犹太人而言，这意味着将他们一元的自我-观念和族群-宗教群体分裂为二元的宗教教派和族群关系，并且剥去后者而将他们吸入主体民族——这是直到今天在许多

¹ 参见【英】厄内斯特·盖尔纳，《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社 2002 年版；【英】埃里克·霍布斯鲍姆，《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社 2000 年版。



民族国家中自由的公民民族主义对少数民族所采用的普遍方式。……公民的民族主义因此很难容纳不同文化的群体诉求。只有在‘复合’民族的架构之下才有可能产生真正的多元文化主义。多元文化主义赞美多元，并且在民族国家的整体政治制度和象征之下包容不同的文化成分。”¹在这一点上，目前既有的知识与经验资源仍然是匮乏的。近年来一些西方国家在多元文化主义实践上遇到的困境，显示出多元文化主义远非万全之策。路漫漫而修远，上下求索仍在继续。

在历史书写上，民族国家建设的悖论也在于此：国家化的历史叙述带有激烈的爱国主义情感，但必须面对族群去国家化的历史叙述，这是一个知识与文化上的张力。国家求解的路径当然不能是以此民族主义替代彼民族主义，相反，只能在民族主义之上，构建一种更高的价值追求。这需要国家脱离民族主义叙述，进入更高的层级生产促进国家认同的历史知识。

同时，尽管如此，无论在文化上还是在身份认同上，国家和族群并不是必然对立的。在全球化时代，当今世界上几乎所有国家都是多族群国家，但在历史书写上将国家与族群对立起来的做法，并不是到处都在发生的。这种现象出现的一个前提，与历史的关系不大，却与政治的关联甚重，其关键在于“国族政治”（national politics）与“族群政治”（ethnic politics）之间产生的张力。

民族国家建构工程总是要试图建构一个“国族”（nation）出来，但显然，造国家易，建国族难。因为国家是一个客观的、理性的政治实体，而“国族”却是一个主观的、感性的、非实体化的群体，其群体一致性大大依赖于人们主观的身份认同。例如，我们不仅无法简单地通过识别一个人的国籍而确认他（她）内心深处的国家认同，也无法设定这种认同是一成不变的。

国家强调爱国主义情感和公民身份认同，在理性制度层面，法律对公民的责任义务要求是明确的。但同时，国家在文化上往往是遵循多数主义原则的，国家的文化特征更多符合主流群体的文化特点。因此，在感性层面，当国家试图用多数的、主流的群体文化塑造一种标准化的“国族”文化时，少数的、非主流的群体就可能持有某种程度的抗拒，从而将“国族政治”导引向“族群政治”。因此，族群民族主义者在历史书写上与国家产生的分歧，其实质并不是历史研究本身的问题，而是族群政治问题，背后也可能包含着“国族政治”对族群产生的压力。

任何声称自己是单一的、独特的民族群体都必须刻意强调自身独特的、具有主体性意义的历史根基。为了使这种根基更加深厚繁盛，“民族”不惜有选择性地呈现历史书写，独特的语言、宗教和生活习俗在这里表现出特殊的政治重要性，从而使社会分类更加政治化，民族或族群被等同于先赋的、原生的政治体。显然，民族主义的历史根基并不仅仅植根于历史，更依赖于那些民族主义思想家的贡献。

现代性文化的普遍主义特征无疑对民族主义历史知识起到一种抑制和消解的作用。社会科学追求对于普遍规律的通则性因果解释，将民族主义从其杂糅的历史叙述中离析出来，而成为一个单独的变量。这使得我们可以观察并分析弥漫在历史解释中的民族主义情感、价值观和政治立场。但这一点仍然是不够的，因为社会科学知识有时也插着“西方化”的政治标签，如前文所述，隐藏在社会科学知识范式背后的西方中心论也正成为被批判的对象。

民族主义史观是附着在民族主义意识形态与社会运动之上的，因此在这个问题上，武器的批判和批判的武器显得同样重要。历史知识的构建需要打破民族主义、民族认同与历史之间模糊不清的界限，正是由于历史解释的民族化，历史学本身已经受到后现代主义批判理论的强烈质疑。需要正视在历史研究中的非历史取向，历史事件的发展顺序本身并不意味着解释者提供的因果关系和性质定义本身就是“科学的”，相反，同样的历史事实可以有不同种解释。对于解释者来说，自己所提供的解释体系能够做到自洽，远比自认为某种解释是绝对真理更有价值。

后现代哲学的兴起，也在从另一个维度挑战历史书写。极端的解构论，将人们多样化的历史

¹ 【英】安东尼·史密斯著，叶江译，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海世纪出版集团 2011 年 1 月，第 44-45 页。



理解全面合理化，并导向一种虚无主义。如果这一切只在知识场域里发生，倒也无可厚非（若单纯从思想史的意义上说，后现代主义理论也确实强化了我们对于社会生活的理解力）。然而，后现代主义质疑一切并解构一切的知识范式，恰恰给改换了形式的民族主义历史书写提供了另外一种生长发育的空间，使之以一种新奇的仪态完成对民族主义意识形态的理论再包装。这是值得警惕的一个问题，因为知识生产直接影响到人们的社会观念，而所有的社会实践都发生在某种社会观念的主导之下。如萨义德所言，所有的社会科学知识都是一种政治性知识。¹实际上，社会科学家标榜的“价值中立”只具备方法论的意义，而不具备价值意义。

受到民族主义和后现代主义历史书写带来的政治挑战最为严峻的是国家。新的知识范式和新的历史书写方式都要求国家做出知识性回应，否则国家就会在一定程度上丧失历史解释的话语权力。同时，“民族国家不可能本质化为超越的现实，超越自营的政权与竞争的利益集团。民族国家是同时作为权力关系、群体表述以及对超越的追求而存在的。正如三者之间的关系复杂而不断变化一样，只有合理配置历史所提供的所有资源，才能够理解民族国家”。²这都要求国家必须成为一个学习型组织，具备反思性以及不断强化、更新自己的知识生产能力，否则，在历史书写上，国家政治就会出现意识形态上的风险。

中国的民族问题与历史书写

中国的文明发展道路在世界上是唯一的。中华文明不是依托一神论宗教发展起来的，而是在上古时期就形成一种“即凡即圣”式的普遍主义道德伦理体系。在数千年的历史岁月中，中国始终有不间断的国家实体、自成体系的哲学思想传统以及世界上唯一自上古时期使用至今的文字系统。中华文明虽以农耕文明的儒家社会为中心，但不断与周边的游牧社会、渔猎采集社会发生互动，甚至中央王朝的正朔之中，亦有元清两季是非汉政权。正是由于中华文明的这些特性，中国人世代生息在绵绵无尽的历史感之中，历史观可以说是中国社会最重要的意识形态，迄今依然。

源起西方的现代性文化东渐之后，尽管中国没有成为完全的殖民地的历史经历，但民族主义之于中国的影响也是一场“思想与政治的斗争”。在中国从“天下帝国”向现代民族国家体制转型的过程中，公民民族主义、族群民族主义以及二者之间的张力始终是国家建构面临的深刻挑战。这种挑战集中表现于今日之民族问题。

理解中国的民族问题，首先需要理解中国的国家文化特性，这种特性蕴含于历史的断裂与延续之中，既需回望文明历史，亦需明察现代性与文明传统的默契与分歧。

赵汀阳在最新发表的一篇文章中谈到，当代人的历史叙事暗含着对历史的“当代思维的倒叙理解”。“虽然此时之当代性可以对彼时之当代性提出问题，却不能把此时之当代性倒置为彼时之当代性。假如把当代概念倒映并追认为古代事实，这种‘逆向建构’会切断历史自身的筋脉，使一种历史变成了无线索的情节组合，失去自身连贯的历史性。”他进一步认为，“来自西方历史线索的民族国家、民族主义、征服王朝、帝国主义等等现代学术概念对于西方历史是自然连贯的，而用于解释中国历史则造成历史线索的断裂。”中国一直具有广泛的包容性，是因为中国存在一种被他称之为“漩涡模式”的文化机制，这种机制一旦形成就具有“必然的向心力和自身强化的力量，”这与早期中国的政治行为和天下观有关。因此，这个“内含天下的中国”是一个神性存在，“不能被削足适履地归入民族国家、文明国家或者帝国之类的政治概念或社会学概念。”³

赵汀阳的立论代表了一种有意义的知识讨论方向，世界上几乎没有任何其他文明能够在历史

¹ 参见【美】萨义德，《东方学》，王宇根译，北京：三联书店2007年版。

² 杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社2003年版，第220页。

³ 赵汀阳，“中国作为一个政治神学概念”，《江海学刊》2015年第5期。



的延续性上与中华文明相提并论，但塑造天下文明的力量，并非是某个特定的现代意义上的族群，是漫长历史中的社会与文化互动，造就了中国及其文化。赋予这种文化一种民族主义标签，使之仅仅成为“汉人”的族群文化，无疑是一种偏见。近年来，对“天下”概念的重新发现与反思，在文化反思的同时也显示出一种政治哲学意义上的理论关怀，即不能在民族主义的狭隘框架中解释中国的历史，中国之所以成为中国，是因为在历史上“天下观”之包容性与超越性，无论是中原王朝还是蒙元满清，都在这个“天下”建构的历史过程中做出过卓越的历史贡献。

汪晖在《现代中国思想的兴起》一书中也论述到，需要将“中国”从僵硬的帝国/民族国家、传统/现代等二元论的叙事框架中解放出来，而将之理解成一个在绵长的历史进程中不断建构起来的生成物，并非具有一种固定不变的“民族本质”，而是一个不断去重新整合、建构认同的过程。¹换言之，不能以一种刻板、固化的眼光看待中国，不能以西方中心论的刻板标准衡量中国，要察觉中国社会为保存或创设文化连续性一代又一代人做出的艰苦努力。事实上，这个实现现代化的进程迄今仍是进行时。

其次，“所有的历史都是当代史”，需要对历史书写中的民族主义保持高度的敏感。

然而，在当下现实的语境中，任何强调中华文明独特性的言说，都可能被国家外部社会冠以民族主义标签，而国家内部的族群多样性也对华夏中心主义的历史叙事构成知识和观念上的挑战。因此，深刻理解民族主义历史书写的知识逻辑，与深刻理解中华文明的独特性同样重要。因为，显而易见的是，历史观的演变将直接影响到中国现实与未来的国家建构。

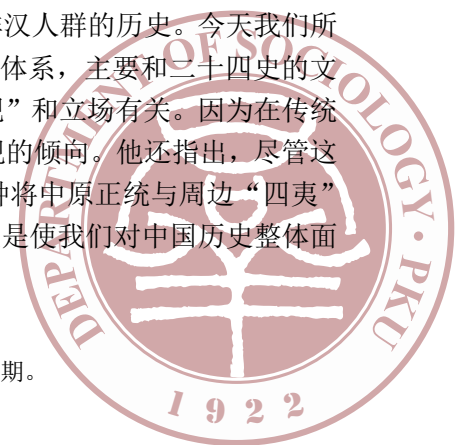
民族主义是一种现代意识形态，这种意识形态既可能为少数人所保有，亦可能为多数人所保有。而国家建构的本意，是要强调国家对于不同族裔之共同性。这种共同性之重要性不仅是不言而喻的，而且也更符合历史事实。任何一个多族群社会都不是由单一文化主导的，而是不同文化特质的相互浸染而形成一种区域性文化，进而形成国家化的一种“多元一体”的文化格局。

费孝通先生对此深有感触。他说：“我的困惑（对 55 个民族史的编写）出于中国的特点，就是事实上少数民族是离不开汉族的。如果撇开汉族，以任何少数民族为中心来编写它的历史很难周全。困惑的问题，在编写‘民族简史’时成了执笔的人的难题。因之在（上世纪）60 年代初期有许多学者提出了要着重研究‘民族关系’的倡议。着重‘民族关系’当然泛指一个民族和其他民族接触和影响而言，但对我国的少数民族来说主要是和汉族的关系。这个倡议反映了历史研究不宜以一个个民族为单位入手。着重写民族关系固然是对当时编写各民族史时的一种有益的倡议，用以补救分族写志的缺点，但并没有解决我思想上的困惑。”费孝通先生进一步提出，“如果把具有多元一体格局的中华民族的形成过程如实地摆清楚，也就是一部从民族观点描述的中国通史了。也可以说就是我在民族研究领域悬想已久而至今没有能力完成的一个目标。”²

费先生以“未竟之业”提出来的问题在今日仍显示出其远见，也同样被其他一些学者所关注。2014 年 9 月，藏学家石硕教授在《新疆通史》之《民族卷》研讨会上提出：目前在中国历史的书写中，主要形成了两种文本体系，一种是“中国通史”的体系，另一种是“中国民族史”的体系，前者以华夏正统为主线，并主要按中原地区朝代演变、更迭来书写。后者则主要是以二十四史中“四夷传”为主干材料，集中来写今天少数民族或历史上属于非汉人群的历史。今天我们所见到的“中国民族史”，大多属于这一类型。形成这两种不同的书写体系，主要和二十四史的文体及分类体系有关，确切地说，也是和历史上传统士大夫的“中国观”和立场有关。因为在传统中国士大夫的观念中，对周边四夷始终存在着一种轻视、排斥或歧视的倾向。他还指出，尽管这两种有关中国历史的书写体系有它一定的方便与合理之处，但是这种将中原正统与周边“四夷”截然两分、彼此割裂开来的书写体系却带来了一个很大的弊端，那就是使我们对中国历史整体面

¹ 参见汪晖，《现代中国思想的兴起》（全四册），北京：三联书店 2008 年版。

² 费孝通，“简述我的民族研究经历与思考”，《中央民族大学学报》2000 年第 1 期。



貌的认识和理解受到割裂与制约，缺乏一种全局性的整体视野，同时在空间上也丧失或忽视了更广阔的地域与民族背景。¹

费孝通先生和石硕教授的中肯之见，无疑是今天中国在历史书写上面临的一个相当紧迫的问题。

结论

历史研究经常会成为一种政治写作，而其关键不在历史本身，而在看待历史的世界观。

从理论上讲，当代的民族研究正在将视角从对“民族的起源与特征”的历史关注转向对现象学意义上的“主体间性”（inter-subjectivity）的现实关怀——相互对应的不同文化主体（民族或族群）之间，即自我与他者之间，原本被描述为“对立的、差异性的”文化关系，正在被重新解释为相互作用、相互塑造以及相互依存的关系，而并不存在完全由自我决定与控制的主体。相反，按照福柯的解释，塑造人的主体性的力量，来源于语言和隐藏在话语中的权力关系。在现代社会，知识与权力的一体化形成了权威（具有合法性的权力），通过“规训与惩罚”，对社会成员自内而外地塑造出新形式的主体意识。²从这样一种后现代哲学视角出发，“民族”作为一种社会文化群体，“民族关系”的核心并非彼此之间的文化差异与隔阂，而是彼此之间的文化互动与浸染，以及“民族”与一个更大的社会环境（如国家制度、全球化等）之间的文化抗拒与顺从。同时，权力隐含在关于“民族”的叙述话语之中，塑造出对于“民族”的社会想象。

历史书写本身也正在创造更多的知识可能性，从而在一定程度上消解民族主义的狭隘性。事实上，一切人文与社会科学都建立在对普遍人性的理解和解释基础之上，每一个人既关心个体命运、也关心群体归属及其所属群体的社会处境、同时也关注世界主义的普遍价值，在三者之间能够达成的某种平衡，可以有效地遏制民族主义不滑向攻击性的极端取向。这就要求在权力政治与权利政治之间达成一种妥协，由权力政治规范的秩序，和由权利政治规范的秩序需要同一。同时，基于当今世界秩序以民族国家为基础的事实，国家建设虽不能脱离一定程度的公民民族主义关怀，却不能以公民民族主义为国家建设的最高目标。用通俗的话说，关怀别人，别人才会关怀你自己，唯如此，才能面对国家内部文化多样性的现实。

当下正在隐隐发生的史观之变，本身是一种文化现象。凝结在史观变化之中的，不仅仅是面对过去的历史经历、历史记忆和历史解释，也是面向未来的价值关怀和基于共同社会理想的共同意志。而真正的历史，不仅是知识生产，更是社会实践。从这个意义上说，国家建设的文化之路，就是要树立更为开放、更为包容的历史观念。

¹ 石硕，“关于区域民族史书写中若干问题的思考”，《西藏民族学院学报》2015年第1期。

² 参见【法】米歇尔·福柯，《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店2003年版。

