

【论 文】

中华文明共同体的结构及演变¹

马 戎²

摘要：鸦片战争后，中华文明体作为一个政治实体虽屡经挫折仍然顽强地生存下来。1949年人民共和国成立时，中国基本保留了清朝的人口和地域边界。1997年费孝通先生曾提出中国人“文化自觉”的命题，中央近期提出要加强“文化自信”。纵观历史风云变幻，有哪些因素促成中华文明体的形成与发展？有哪些因素使得中国经过百年奋斗，再次获得“凤凰涅槃”一样的新气象？中华文明具有什么特质，得以在几千年漫长历史中塑造出中华文明共同体在人口边界和地理边界方面的结构体系和演变轨迹，并在西方工业文明冲击下仍能坚持探索一条不同的文明发展之路？这些是我们今天必须思考和回答的问题。

关键词：中华文明共同体；共同体结构；文化自觉

任何人类文明都需要有一个具体的载体才能存在与发展，这个载体就是接受、欣赏、实践和传播这一文明的人群。相对抽象的文明体系与现实存在的人群载体结合在一起，构成作为我们理解和研究人类活动对象的“文明共同体”（或“文化集团”）。任何人类文明体系及其载体人群都有某种组织形态³和一个具体的活动地域范围，而且这个活动范围（表现为人口边界和地域边界的“内”与“外”）伴随该文明共同体在与其他文明集团交流竞争中的兴盛衰落而处于不断变化的动态过程之中。

我们可以尝试把不同文明集团之间冲突、竞争而导致的活动范围边界变化和社会结构的演变归为几类情况：（1）原来属于不同文明集团的成员或群体因武力逼迫或自愿接受另一个文明的基本文化伦理与信仰（如宗教皈依），各文明集团之间的人口边界会出现“此消彼长”的变化。同时，该文明集团新成员所居住的地域也可能随之转变为该文明集团的活动地域。B群人口和B属地并入A群人口和A属地，这是以人口边界与地域边界同步双重变动为特点的第一类情况。

（2）我们不能从价值上对人类历史上的不同文明判定其优劣，但是在不同文明相遇后的竞争中，优势群体和劣势群体的竞争力差距显而易见。如果二者差距过大，占据绝对优势的A群人口和A属地并不愿把B群人口和B属地真正并入自身，而是将其变成“附属品”，从而出现一个新的空间和立体交叉的文化-地域边界⁴。这是出现边界清晰的分层次文明并保持边界的第二类情况。差距越大，劣势群体文明的前途就越悲惨。达尔文所说的“优胜劣汰”是人类文明史上的残酷现实。（3）如果某一文明集团的人口成员进入并定居在周边地域（无人区或其他文明体成员自愿或被迫离开），文明集团之间的空间地理边界将发生改变。这是以活动地域变动为主、较少涉及人口在文明体之间转换的第三类情况⁵。（4）外部文明群体以武力进入某一文明体系成员居住地域并实施统治，但只是部分改变当地居民的文化特质（如接受入侵统治者的某些习俗，但保持原有伦理、宗教和语言），这是两种文明并立共存的第四类情况。在这类情况中，并存的两种文明体

¹ 本文刊载于《思想战线》2019年第2期，第36-49页。

² 北京大学社会学系、社会学人类学所教授，浙江大学社会学系兼职教授，中国社会与发展研究中心研究员。

³ 这种组织形式依其产生及演变过程有可能表现为多种类型，或是一个统一体或是多个单元并立。多元并立可能演变为统一体，如东亚的秦统一六国，统一体也可能分化为并立的多元，如中世纪欧洲的基督教文明分裂为多个并立的政治实体。

⁴ 欧洲人在非洲、澳洲和美洲的殖民地统治可归为此类。

⁵ 沙俄在北极圈地区的领土扩张，也许可归为此类情况。



系中必有一种逐步占据主导地位，这是两个文明群体在人口和活动地域两个维度的汇集与合并。在两种文明之间的博弈和较量中，人口规模、文明发展程度（文学、艺术、工艺、建筑等）和经济实力是影响其发展方向的重要因素。

在人类文明史上，我们可以看到不同文明体系相互竞争博弈的许多案例，并伴随着不同规模的人类群体大迁徙。有的古老文明消失了，有的新兴文明在竞争中崛起，有的文明则长期相互对峙。近代西欧实现工业化和科技大发展后，机械交通工具和枪炮的诞生开启了殖民主义时代，使西欧国家在文明之间的竞争中处于绝对支配地位。在殖民战争中，在文明发展和社会组织程度上与西欧国家差距悬殊的非洲、澳洲、美洲土著群体的抵抗一溃千里，其传统文明几近灭绝，传统社会组织迅速瓦解，传统行政边界烟消云散，其成员被迫学习殖民者的语言并接受白人统治。这是典型的第二类情景。

相比之下，中华文明由于具有数千年的悠久历史和深厚的文化底蕴，在鸦片战争前，中华帝国各朝代在东亚大陆长期保持着政治体制、经济、文化和军事上的优势地位。在与周边群体的交往竞争中，当中原王朝在各方面具有较大优势时，群体互动属于第一类情况，当边缘群体较为强势时，则转变为第四类情况。在欧洲人的殖民步伐踏入东亚之前，这两种情况是东亚大陆上各文化群体之间互动的的基本模式。直至鸦片战争爆发，这一延续几千年的文化互动局面才发生根本性翻转。

鸦片战争后，中华文明体作为一个政治实体虽屡经挫折，通过无数成员牺牲流血的反侵略战争仍然顽强地生存下来，尽管被迫向侵略者割让大片领土和人口，但是在 1949 年人民共和国成立之时，中国基本上保留了清朝的人口和地域边界。1997 年费孝通先生曾提出中国人“文化自觉”的命题，中央近期也提出要加强“文化自信”。纵观历史上的风云变幻，有哪些因素促成了中华文明体的形成与发展？有哪些因素使得中国没有走上非洲、澳洲、美洲土著文明体的覆灭之路，经过百年奋斗，再次获得“凤凰涅槃”一样的新气象？中华文明具有什么特质，得以在几千年漫长历史中塑造出中华文明共同体在人口边界和地理边界方面的结构体系和演变轨迹，而且在西方工业文明冲击下仍能坚持探索一条不同的文明发展之路？这些就是我们在 21 世纪必须思考和回答的问题。

一、中华文明共同体得以孕育和生存的地理环境

费孝通先生在“中华民族的多元一体格局”一文中指出，中华文明共同体得以孕育诞生和发展得益于一个特定的地理环境：“任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间。中华民族的家园坐落在亚洲东部，西起帕米尔高原，东到太平洋西岸诸岛，北有广漠，东南是海，西南是山的这一片广阔的大陆上。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，因而称之为天下，又以为四面环海所以称四海之内。这种概念固然已经过时，但是不会过时的却是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。民族格局似乎总是反映着地理的生态结构，中华民族不是例外”（费孝通，1989：1）。

在古代社会，科技和生产力水平很低、交通工具不发达，人们克服各种自然地理障碍（雪山、高原、海洋、戈壁、荒漠）实现长途旅行以及在某些自然环境下（北方冻土地带、南方热带丛林、干旱沙漠）生存和繁衍十分困难，所以人们会尽可能选择纬度适宜、温度和降雨适中、便于旅行的区域生活定居。在这个意义上，起源于古希腊时期并在 16 世纪后一度流行的“地理决定论”¹

¹ 地理环境决定论认为自然条件（即地理环境）是人类社会发展的决定性因素，以自然过程作用解释社会 and 经济发展进程，进而认为地理环境决定政治体制。这一论点萌芽于古希腊时代，曾广泛流行于社会学、哲学、地理学、历史学的研究中。<https://baike.so.com/doc/6158370-6371586.html>



有一定的道理。所以，气候适宜、交通便利的地中海周边地区就成为古希腊、古埃及、古罗马等古代灿烂文明体系的生存空间。当时的人们没有把这些文明进一步推进到南方干旱的撒哈拉大沙漠和北方寒冷的斯堪的纳维亚半岛，自然有其道理。我们从中国地形图上可以清楚地看到，东亚大陆上的这个地理空间单元在纬度上位于暖温带和亚热带，气候属于东亚季风气候，适宜发展农业，四周存在难以跨越的自然屏障，形成一个面积广阔、内部具有多种地貌（平原、山地、丘陵、河流、湿地等）、自成体系的自然地理单元。我们可以把这个地理单元称之为“东亚大陆生态区”。

自然地理结构影响着族群人口结构和互动模式。纵览中国历史，仅有北匈奴和部分蒙古部落沿着传统“丝绸之路”经中亚向西方进发，开拓了新的发展空间。除此之外，生活在这个“东亚大陆生态区”的各群体几千年来始终在这个范围之内回旋、迁移和征战，这恐怕与这个地理单元周边的天然屏障分不开。这个地理单元，就是费先生提到的中国古代居民视野中的“天下”和“四海之内”。黄河中下游平原地区在中国历史上通常被称为“中原”。“根据考古发掘的结果和文献记载，夏、商、周的中心地区是今天河南省的中部和北部、山西省南部、陕西省的关中盆地、河北省的西南部和山东省的西部，正是当时自然环境中最优越的地区。……黄河流域还是中国最古老、最集中、最发达的文化摇篮”（葛剑雄，1989：44）。“农业是中原王朝赖以生存的基础，以农立国是王朝的基本国策。……中原王朝对自己疆域的要求基本上是以是否适宜农耕，是否能养活当地的居民为标准的。符合这一条件的地区可以理直气壮地占领，而对不符合这一条件的地区，可以称之为夷狄蛮荒之地，非华夏声教所及，本不在九州范围之内”（葛剑雄，2013：88）。早期人类文明（美索不达米亚、古埃及、古希腊）都以比较发达的农业区为经济基础，积蓄粮食、财富和人口，并在此基础上发展手工业、贸易、军队和社会组织体系。

中原的华夏群体/汉人走到东方的海边和遇到西南的热带丛林就踌躇不前，青藏高原的藏人没有向南越过喜马拉雅山脉¹，蒙古草原的游牧群体没有向北进入西伯利亚冻土地带²。蒙古草原部落和青藏高原部落的主要发展方向始终是其南部和东部的东亚平原，位于亚热带的中原地区气候适宜、水源充沛、人口众多、物产丰富，宫殿堂皇，财富诱人，这些都是位居“东亚大陆生态区”各边缘地带（蒙古高原、青藏高原、东北林区）的人群“逐鹿中原”的主要动力。即使今天我国边疆地区有了发达的交通条件（公路、铁路、机场），有充足的能源电力供应和暖气空调设备，有便捷的通讯条件，但是中原各省的人们对于到新疆、西藏、青海等地区就业和定居还是十分犹豫。气候地理因素仍然是影响今天人们选择居住地的重要原因，更何况当时面对基础设施条件基本为零的古代人群。

也正是由于客观上存在这样一个“东亚大陆生态区”地理单元，几千年来在这个生态区内的核心区与边缘区之间形成并延续下来一个密集交流交往和交融的历史传统，各群体之间在政治、经济、文化、人口等方面的互动频繁而深入³。在彼此交流与竞争中，一些群体崛起并强盛起来，而另一些群体自愿或在衰落后被迫融进其他群体。正是在这个千年互动的基础上，一个彼此熟悉、血缘交混、知根知底，分享各自历史和许多价值伦理共性的族群联合体逐步浮现出来，这些群体最终在清代被纳入一个文明与行政共同体中。拉萨的唐蕃会盟碑、承德避暑山庄外八庙、《五体清文鉴》⁴等，都是这一文明共同体的行进足迹，自汉朝到清朝的一套《二十五史》，记述了中华

¹ 从青藏高原特别是雅鲁藏布江流域向南经今天位于亚东的山口即可以很便利地到达印度的恒河流域，但是“从高寒的高原至湿热的河谷和平原地带缺少过渡地区，多数人在生理上不易适应，生产方式更难作如此大的改变。……向北、向西是吐蕃最合理的扩张方向”（葛剑雄，1989，51-52）。

² 有人认为美洲印第安人的祖先从亚洲经白令海峡来到美洲，北极地区仅能维持人口极少的渔猎部落。

³ “东亚大陆生态区”内各群体也有与区外群体开展交往的历史，如与朝鲜、交趾（越南）、日本、印度、苏禄（菲律宾）、暹罗（泰国）等国有一定程度的文化与人员交往。但是与这些地区的交往与“东亚大陆生态区”内各群体之间的交往无论是规模和深度都无法相比。这些群体（除了“明治维新”后的日本）也从来没有设想过要“入主中原”。

⁴ 清代乾隆年间编印的以满文、藏文、蒙古文、维吾尔文、汉文5种文字对照的分类词汇集。



各族群两千多年的交汇融合和交替执政。

费孝通先生认为，在彼此互动过程中最终出现“这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体，……成为一个自在的民族实体”¹。到了鸦片战争后，“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”，“经过民族自觉而称为中华民族”（费孝通，1989：1）。在当今的国际政治体系中，“中华民族”（Chinese nation）也被简称为“中国”（China）。

二、中华文明共同体发展中的多源性与内部融合机制

我们说中原皇朝和中原地区发展出来的儒家思想体系构成了中华文明共同体的主脉，这并不表示在“改朝换代”过程中建立中原皇朝的各群体都来自同一族源或同一祖先。人们常说元朝和清朝是由周边的“蛮夷”群体“入主中原”所建立的政权²。其实，无论是周边地区的“蛮夷”群体还是中原地区的“华夏”群体，他们各自都是由来自东亚大陆生态区内不同地域、拥有不同族源的群体所组成。根据考古和文献的考证，这种多源性至少可以追溯到商代。“李济分析殷墟大批人头骨后，指出活动在商代中心地区人们的种族差别很大。……孔子时代，中原地区的人种差别仍然很大”（苏秉琦，2013：2）。在秦统一中原后，来自周边的各色群体仍然不断加入中原人群。

根据文化遗迹的分布，我国考古学家把中华文明分布区划分为“六大区系”（苏秉琦，2013：23-24），而且同一遗址地区如关中出土的文物，也可分为仰韶、龙山、先周文化三类。这些研究成果充分说明中华文明的历史多源性及多元路径发展。早在春秋之前，上述各区系之间即存在不同程度的相互影响和彼此融合，表现在器物的形状、纹饰、色彩等各个方面。苏秉琦先生认为，“进入春秋时期以后，……列国在文化面貌上的接近，从考古学文化角度观察，已达到空前的程度，民族文化的融合已突破原来六大区系的分野，这就为战国时期的兼并和秦的最终统一做好了准备。所有这一过程，都不是由中原向四周辐射的形势，而是各大文化区系在大致同步发展的前提下，不断组合与重组，形成在六大区系范围内涵盖为大致平衡又不平衡的多元一体的格局”（苏秉琦，2013：72-73）。

回顾几千年中原政权各朝代的发展史，中华文化共同体（现在的通用称谓为“中华民族”）不仅从祖先血缘脉络上是多源的，从文化传统脉络上同样也是多源的。中原地区的“分久必合，合久必分”的“不断组合与重组”发展态势，恰恰是对“东亚大陆生态区”内各种人群血缘和文化脉络不断交往交流交融的客观写照。不仅居住在边缘地区的“蛮夷”极力争取“入主中原”，居住在中原地区的皇朝也在积极招纳和征讨“蛮夷”以拓展疆域。王桐龄先生把这个“内”与“外”持续互动的过程视为中华民族通过吸收、融汇周边群体血脉得以不断发展的过程。他以汉族的演变作为中华民族发展史的主线，把中国历史划分为八个时期：（1）汉族胚胎时代（太古至唐虞三代），（2）汉族第一次蜕化时代（春秋战国），（3）汉族第一次休养时代（秦汉），（4）汉族第二次蜕化时代（三国两晋南北朝），（5）汉族第二次休养时代（隋唐），（6）汉族第三次蜕化时代（五代及宋元），（7）汉族第三次休养时代（明），（8）汉族第四次蜕化时代（清）。在具体介绍胚胎期、各蜕变期和蜕变之间的休养期的过程中，他援引大量历史文献详细地回顾不同历史时期边疆各族如何融入中原人群并接受中原文化（王桐龄，1934）。这些“蜕化”和“休养”的间歇所描述的，恰恰就是各边缘群体进入中原地区并被融合的具体过程，生动地展示出中华民族血缘的多

¹ 自鸦片战争后“民族”一词开始进入中国人的话语体系，受其影响，费先生和同期其他中国学者（如苏秉琦）把中国历史上的各群体也称作“民族”。

² 钱穆先生发现，明朝取代元朝后，“当时人们大都‘仅言开国，不及攘夷’，‘心中笔下无华夷之别’”（姚大力，2018：6）。可见“华夷之辨”到明朝已在民间大为淡化了。



源性。尽管这一分析视角存在以中原皇朝为主脉的局限性，但仍然为研究者提供了“东亚大陆生态区”内中原政权与周边政权广泛互动、推动彼此交流融汇的大量素材资料。

陈寅恪先生曾指出隋唐皇室具有胡人血脉。王桐龄先生则在《中国民族史》一书中援引二十四史等文献资料详尽介绍了历史上中原皇朝（包括汉人和其他族群建立的政权）推动族群融合的具体方法（如杂居、通婚、更名改姓、收养、易服色、推行共同语言文字等）和皇室的族际通婚记录。该书在附录中提供了 231 张表，对各类方法及实践提供了详实具体的史料支持（王桐龄，1934：4-11）。在这些历史文献的梳理中，我们不仅可以看到在中华文明共同体发展进程中各族群和各朝代皇室血缘上的多源性，而且可以看到在中华文明共同体内部，各群体在几千年交往历史实践中已经形成一套成熟并彼此认可的族群交流和融合机制。

苏秉琦先生批评人们“习惯于把汉族史看成是正史，其他的就列于正史之外。于是，本来不同文化之间的关系，如夏、商、周、秦、汉便被串在一起，像串糖葫芦一样，一根棍串下来，成为一脉相承的改朝换代，少数民族及与境外接壤的周边地区的历史则被几笔带过”（苏秉琦，2013：1）。正如苏先生所言，考古资料已充分证明了“商周不同源”，秦之前的几个“朝代”是分别由族源不同的群体所建立，把它们看成是所谓“一脉相承”，只是后人依据“中华大一统”观念对古代历史的想象。但是，这些史料并不否认这些“不同源”群体所建立的“朝代”，在地域上都位于中原地区，而且在时间序列上和地域统辖方面确实是后面一个取代了前面一个，而且后续朝代在很大程度上吸收融汇了前一朝代的族源血脉和文化传统。

毫无疑问，我们必须克服僵化刻板的“中华大一统”观念。长期以来，我们的官方教科书确实存在以中原皇朝史来代表“中国历史”并忽视周边政权的突出问题，似乎如果没有文成公主和金城公主入藏，松赞干布和历时二百多年的吐蕃政权就从不存在。我们今天讲述的“中国历史”应当是中华文明共同体的发展历史。因此，第一必须承认各朝代皇族统治者在族源上的多元性；第二应当对各历史时期位于中原皇朝管辖区外缘的其他并立政权给予更多关注，因为这些周边政权同样位于“东亚大陆生态区”的空间范围内，在不同程度上分享中原文化的许多元素并影响中原文化，同样是“中华文明共同体”的组成部分；第三，由于这些周边政权与中原皇朝之间、它们彼此之间在政治、经济、文化、人员迁移等各方面保持难以分割的紧密联系，这些部分之间的互动与交融也应当成为中国历史叙事的重要组成部分¹。

三、中华文明共同体在发展过程中形成兼有立体层级和平面板块的整体性结构

正是在几千年漫长的互动交融的历史发展进程中，在“东亚大陆生态区”的地理空间内形成了一个多族源、具有连续性的“政治-文明共同体”。这一“生态区”的中心地区（从黄河流域扩展到长江中下游平原）即是这个政治-文明共同体的核心区，被今天的学者们称为“中华文明”的摇篮。而位于这一核心区的分分合合、更替不断的中原皇朝，则被视为中华政治-文明共同体的政治躯干和文化中枢。

在中华文明几千年的传播与扩散进程中，居住在“东亚大陆生态区”内不同地域的许多群体曾先后成为中原皇朝权力结构的上层（皇族、权贵集团），这些地域性族源集团的文化传统也因此在这个政治-文明共同体中一度占有主导地位。史书记载在各中原朝代中，夏、商、东汉、西晋、北宋的都城在河南，周的都城镐京和洛阳分别在陕南和河南，秦、西汉、隋、唐的都城在陕南，东晋都城在江苏，南宋都城在浙江，元明清三朝都城基本上在北京²。作为帝国都城，长安、洛

¹ 这一视角，也借鉴了葛兆光所讲的“从周边看中国”的视角，“通过‘别国’来定位‘我国’，就像找镜子来映照自身”（葛兆光，2011：153）。

² 元朝的大都在北京，上都和中都分别位于内蒙古正蓝旗和张北县境内。明朝初年定都南京，1421年明成祖朱棣正式迁都北京。



阳、开封、南京、杭州、北京等城市上层社会的文化习俗必然在皇朝宫廷贵族的示范下形成都城文化圈，在境内各地官绅士民中扮演引领时代风尚的角色，皇朝下辖所有地区不可避免受到都城文化圈的深刻影响¹。政治权威衍生出文化权威，各朝代由都城、省会、县城、集镇等各层级地方行政机构所在地的文化潮流逐级引领和影响下层级社区的社会风尚和文化建设，从而构成一个中华文明的立体层级文化结构。同时，这也是一个活跃生动、带有科层制色彩的梯度文化传播机制。

在东亚大陆这个辽阔的地域空间里，不同地区之间在自然地貌、气候物产、人口密度等方面差异很大，在此基础上衍生成型的地方性文化板块各具特色，各地区不仅在经济物产方面互相补充，在文化特色方面也互相辉映。在春秋战国时期，诸侯国辖地从黄河中下游地区扩展到长江中下游流域，先后形成宋、鲁、齐、楚、晋、秦、燕、吴等几个有传统特色的文化中心区。今天人们热议的“楚文化”、“齐鲁文化”、“吴越文化”、“闽南文化”、“燕赵文化”、“河湟文化”、“巴蜀文化”、“岭南文化”等，其名称既表示出所在具体地域，也可追溯到遥远的历史文化传统，可以被视为中原华夏文明圈内部不同的“亚文化板块”。除此之外，还有位于四方、被中原华夏群体称为“戎狄蛮夷”的周边群体，它们也形成具有与当地的地理特征、经济模式、社会组织形式相关的地域性文化群体，与中原华夏诸群体共同构成了东亚文明的重要组成部分，通过几千年的交流交往交融，逐步形成今天的中华文明共同体，并在外部帝国主义的冲击下，逐步加强内部凝聚，渐次划定外部边界，最终形成作为一个政治实体的中华民族的民族国家。

中原群体与“四夷”各自拥有的地方性文化的特点表现在各地的语言/方言、戏曲、乐器、歌舞、建筑、服饰、饮食、民间节庆、地方性宗教等许多方面，构成了中华文化的“百花园”。它既包含有中原农耕文化的特色，也有周边地区部落群体的传统文化如草原游牧文化、雪域高原文化、山地峡谷文化、戈壁绿洲文化等文化板块，相互交织辉映。但是，在这一文化“百花园”中，一个不可忽视的特征是各地方文化之间共享许多文化基调与共性，在经济上相互依存，存在一种内在的和谐与互补。“多样性必须在某种总框架的控制中才是多样性，否则，失控的多样性就只不过是混乱”（赵汀阳，2005：13）。

各地的区域文化保存了地方传统的多样性，同时在统一的行政体制和经济体系下展现出中华文化的共性和“多元一体”的整体框架。中华文明发源的“核心区”表现出强大的文化“凝聚力”，同时各“边缘区”也萌生出不同程度的文化“向心力”，它们在中华文明共同体的发展过程中彼此交汇发挥作用（马戎，2012：181）。“中国本是‘天下国家’，在‘中国’观念的普世秩序下，曾包含许多族群。中国固然也是一个文化观念，但其中也容纳了许多地方性的差异”（许倬云，2006：317）。许先生认为“中国”尽管在近代被戴上一个“普世秩序”（普世的“民族国家”概念）的“国”的帽子，但它的人口和政治基础仍然是历史上形成的“天下国家”（即“中华政治-文化共同体”），既包括当时周边区域生活着具有某种政治独立性的许多“族群”，也包括许多独具特色的“地方性文化”。这些地方性区域文化受到中原文化的影响，如使用汉字、学习儒学并参与科举，接受中原政权的行政规范和法律，但因位于“中华地理生态区”的边缘，也受到外部其他文明体系的影响。如云南受到东南亚小乘佛教的影响，新疆受到中亚伊斯兰教的影响，这些地域性群体在中华文化共同体对外文化交流中发挥着中介和桥梁作用。

今天我们所说的“国家”、“领土”不同于中国传统的“国”、“疆土”的概念。“历史上的‘中国’实是一个外沿未严格界定的实体和概念”。“古代中国人的天下观念，基本上是以中央和四方

¹ 《乐府诗集·杂歌谣辞》：“城中好高髻，四方高一尺。城中好阔眉，四方且半额。城中好大袖，四方全匹帛”。生动地描述了大都市风尚对四周民众的深刻影响。京城使用的语言经常被称为“官话”，其他地区的则被称为“方言”。“中国历史上科举考试最高一层即在京城，同时更于京师设大学、太学、国子监、翰林院等，并集中了大量的职业‘言官’。这些制度，在不同程度上起着思想的社会聚合作用。结果使京师不仅为政治中心，同样也是全国性的思想论说（discourse）中心”（罗志田，2011：172）。



构成”（罗志田，2011：16，35）。“古代中国人的国土观以及与此相关联的天下四方与中国关系（略近于今人所说的世界秩序）的概念，若用近代西方的观念来按图索骥，便无法理解。其实，对古代中国人来说，外缘的伸缩波动并不影响中心的基本稳定”（罗志田，2011：4-5）。这里体现的实际上是“华夏文化圈”中“核心”与“边缘”之间的动态关系。

历时400年的汉朝开拓了广阔疆域，把许多曾被中原群体视为“化外之地”的区域及其居民纳入版图，其中包括许多在体质、语言、文化习俗等方面存在差异的群体。在随后各朝代中，中原皇朝管辖的疆域也曾多次向四周地区延展。在“中华民族的多元一体格局”一文中，费孝通先生系统论述了中原文化与周边区域几千年的互动进程和中华民族共同体形成机制。在汉朝，“汉人这个名称也成了当时流行的指中原原有居民的称呼。汉族的形成是中华民族形成中的一个重要阶段，在多元一体的格局中产生了一个凝聚的核心”（费孝通，1989：5）。1991年，费孝通先生对这个“核心”作了进一步解读：“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。以‘核心’开展的分分合合的过程，包括各民族自身的形成都是如此发展的，连汉族的形成也不例外。凝聚是一个过程（Process），它在过程当中逐步构成了不同层次的差序。这就是我在《乡土中国》中讲的‘差序格局’”（潘乃谷，2008）。在板块互动中出现凝聚核心，在发展中凝聚核心在族群间出现多次角色转换，各族群围绕格局核心又形成不同层次（进入、附着），彼此之间分分合合，这是中华文明共同体的一个重要的结构性特点。

中华文化的核心地区对应着中原人口的核心部分，彼此大致重叠。中原人口（也被外部称为“汉人”或“唐人”）不断吸收周边族群的人口，各群体在不断相互交往交流中不可避免地出现通婚和血缘交融。“在看到汉族在形成和发展过程中大量吸收了其他各民族的成分时，不应忽视汉族也不断给其他民族输出新的血液。从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可以说是‘纯种’”（费孝通，1989：11）。这一结论也被近期揭示的人口基因图谱所证实¹。

中原群体成员们在周边地区旅行和迁移，开展货品贸易或推动农业垦殖，不仅传播与弘扬了中华文化，也使中华文化得以不断吸收边疆地区的文化元素而更加丰富多彩，这是双向对流的文化融汇。在经济生产、科技工艺水平基础上构建的社会组织程度和社会分层体系内部，在中华民族“多元一体”内部的区域平面结构与社会分层立体结构之间，也呈现出某种重合的态势。与周边地区相比，中原地区的行政体系、社会组织、经济结构和职业分工更加复杂，文化活动的形式与内容（书院教育、诗歌、音乐、戏曲、文学等）也更为丰富。

中华文化共同体的边缘族群为了拉近与中原群体的关系、建立干预和入主中原的合法性，出现了不同内容的“攀附”现象。如春秋的吴、秦、楚自称“黄帝子孙”，这种“黄帝攀附”一直延续到近代西南土司头人们的“汉人祖源”。“姓”本身只是一个符记，其背后的“家族历史”记忆则隐喻其族群认同（王明珂，2002）。

由于历史上与中原地区开展政治、文化、经济联系的起始时间不同，交流交往的深度不同，受外部文化影响的程度不同，中华政治-文化共同体的各边缘板块在不同程度上衍生出具有自己传统特色的社会组织形式和文化习俗。对于这些边缘地区，在二十五史中是分层级记述的。例如《元史》《志第十二》列有“四十六国蛮夷千户所”“诸部蛮夷”等区域，《志第十三》列有“八番顺元蛮夷官”“韦番蛮夷长官”等区域，这些地区显然是与帝国其他行政单元相区别的“蛮夷”辖区。《明史》《列传》中有“湖广土司”“四川土司”“云南土司”“贵州土司”“广西土司”。《清史稿》《列传》中有“土司”六卷、“藩部”八卷和“属国”四卷。我们可以清楚地看到，历代中

¹ <https://baike.so.com/doc/7853147-8127242.html>



原王朝在史书编纂时，既区分出了各地域在皇朝行政体系中的层级，也划分出不同的地域板块和相关族裔群体，相关分层体系及话语称呼也存在前后承继的关联。

四、中华文明共同体的“内”与“外”

如果从中华文明共同体的“内”与“外”这一视角来考察，首先我们可以把中原皇朝看作代表中华文明主脉的核心载体，中华文明共同体的影响范围则可被看作是以中原皇朝统辖的政治、经济、文化核心区从中心向外逐层辐射、带有某种同心圆结构特征的地域范围布局，而不宜采用简单的“二分法”思维画出一条线，把线里面的群体和地域视为“内”，把线外面的视为“外”。如果那样划分，就把这个具有横向多样化、纵向多层级关系和多维度的复杂族际关系的综合体系看得过于简单化了¹。

从人口聚居地域的涵盖范围来看，中华文明这一独特的政治-文明共同体有它发源的“文化核心区”，即地势平坦、江河纵横、气候湿度适合发展耕种农业的黄河长江中下游地区，中原皇朝各朝代的都城均位于这一核心区范围内。随着汉唐等皇朝势力的强盛及管辖地域的不断扩大，推动了人口迁移和周边各地区的社会经济文化发展，接受中华文明影响的“中华文化圈”不断向外扩展，中华文明逐步传播到珠江流域、黄土高原、四川盆地、陕甘走廊、云贵高原并在各地区扎根生长，然后又辐射到蒙古高原、东北平原、天山南北和青藏高原。对于中华文明共同体而言，这些地区先后从曾经的“外”逐步转化为不同程度的“内”。葛剑雄教授曾讨论中国历史上的“合中之分”、“分中之合”和“分中之分”（葛剑雄，2013：78-82），展示的就是这一非常复杂的现实进程。

应当指出的是，分析当代中华文明共同体的“内”、“外”与古代中原皇朝传统的“内”、“外”这两对概念之间存在密切的联系，但又不完全重合。作为一个文明体系，一些完全认同这一价值伦理体系的社会精英与民众所生活的区域，即使他们生活在不同的政权统治之下，也应被视为这一文明体系所涵盖的“内”（“外中之内”：管辖区之外但文化同于内）；而那些对中原伦理体系并不认同或仅部分认同（如认同中央皇朝的行政权威）的群体及其生活地域，即使处于中央皇朝的直接统治管理之下，也可被视为这一文明体系没有涵盖的“外”（“内中之外”：管辖区之内但不认同核心区文化）。而那些位于二者之间，对中华文明内容处于部分认同、部分不认同状态的群体，可以被视为“内”、“外”相交的“文化过渡区”。这是一个底色各不相同、表里并不一致、色彩深浅相间、亮度不断变化的“文化光谱图”。我们可以根据文化竞争的具体态势，在各朝代版图上勾画出动态化的“文化边界”²。作为古代中华文明共同体主脉载体的中原皇朝往往设定具体的行政管辖边界，在边界内各地区派驻官员和军队，负责征收赋税、维持治安、治水赈灾等各项功能，在边界处设有关卡，检查人员和货物出入及征税。尽管国界也会因战争或内乱而出现变动，但是通常相对稳定³。

在历史的长河中，接受中华文明主脉影响的地域范围与中原皇朝直接统治的地域范围并不完全重合，大致可以归纳为几种情况：（1）在中原皇朝比较强盛的时期，其管辖领域有可能超越接

¹ 日本学者安部健夫在《中国人的天下观》中把战国之前称作“原天下观”时期，即商周时代的“京师-四方/四国”观念。他把汉代的“天下”分为三层：第一层为“赤县神州”，第二层包括了中原和四周的蛮夷，第三层为“九州之外”即中国人所不了解的外部世界（姚大力，2007：265）。实际上，他所说的第一层和第二层就是中华文明共同体的“内”，第三层则是这个共同体的“外”。

² 例如两晋南北朝时期，曾一度出现“北方胡化，南方汉化”的局面（许倬云，2006：150-153）。

³ 罗志田认为“上古中国人的地理认知，一般是详近略、重中央轻边缘。只要有中央四方，便构成一完整的地理世界与政治世界。在这样的语境中形成一种重民甚于重土的倾向，重视的是为同一文化认同的族群所居之中央本土，其外缘则可以是一实际也确实是一伸缩波动的。故古人的国土观，也可以说是一种文化取向的向心性国土观”（罗志田，2011：3）



受中华文明影响的传统地域范围，并在这些地域开启新的“教化”进程，此时中华文明的覆盖面小于中原皇朝的行政管辖地域；（2）在中原皇朝势力衰弱时期，一些接受中华文明的边缘地区及居民处于外族行政管辖之下但仍在很大程度上保留了中华文化的传统，此时受中华文明影响的覆盖面大于中原皇朝实际管辖的行政疆域，同时接受外族统治的部分中原民众会出现“夷化”现象。鸦片战争后正式割让出去的领土上，出现外国政权推行的“文化认同”领域的“殖民化”现象¹；

（3）当中原皇朝因内忧外患出现政权崩溃的情势下，很可能出现边疆蛮夷“入主中原”的局面，中华文明的主脉此时与边疆异族文明处于混合交融的状态：一方面，占统治地位的异族集团会在不同程度上接受中华文明传统以获得其统治中原的合法性及臣民拥戴，另一方面，中原民众在新政权统治下会接受部分异族文化²；（4）中原皇朝解体后，在中原及周边地区可能同时出现几个并立的政权（如南北分治或多国并立），中华文明主脉在这些政权管辖地域中的主导地位 and 影响程度各不相同。例如五胡十六国时期，中华文明在各国精英和民众中的影响力度即存在差异。但是这些“外夷”政权的文化主流同样显示出中华文明主脉的深刻印记，表现在对皇族祖先世系的远古追溯³、对“中华正朔”继承权的宣示⁴、行政制度设置和经济制度的沿袭、中原文字的使用以及对“一统天下”的执着追求等各个方面。后继的朝代在修史时，也把这些前朝并列存在的政权大多归入正史⁵。至于在并立的诸国当中究竟谁是继承并更能代表“中华正朔”的政权，则成为后世争议的难题。

五、东亚大陆上的两大主要经济区：农耕区域与游牧区域

在分析中华文明的涵盖面和辐射区域时，有一个重要因素是不可忽视的，这就是中华文明发源于东亚大陆的中原地区，这是一个人口密集的农业区域。从考古发现来看，“首先统一的中原地区是黄河长江中下游的平原地区，从新石器时代起就发生了农业文化。黄河中下游的新石器遗址中已找到粟的遗存，长江中下游的新石器遗址中已找到稻的遗存”（费孝通，1989：5-6）。

“这一片平原上的宜耕土地在北方却与蒙古高原的草地和戈壁相接，在西方却与黄土高原和青藏高原相连。这些高原除了一部分黄土地带和一些盆地外都不宜耕种，而适于牧业。农业和牧业的区别各自发生了相适应的文化，这是中原和北方分别成为两个统一体的自然条件”（费孝通，1989：6）。“秦汉时代中原地区实现统一的同时，北方游牧区也出现了在匈奴人统治下的大一统局面。……南北两个统一体的汇合才是中华民族作为一个民族实体进一步的完成”（费孝通，1989：5）。“划分农牧两区的地理界线大体上就是从战国时开始建筑直到现在还存在的长城。”“在战国到秦这一段历史时期里，农牧两大统一体之争留下了长城这一道巨大的工程，这是表示了早期牧攻农守的形势。但是当农业地区出现的统一体壮大后，从汉武帝开始就采取了反守为攻的战略。这个战略上的改变导致了汉族向西的大扩张”（费孝通，1989：5，6）。“中华地理生态区”中的农耕区域和游牧区域这两大板块得以形成。

¹ 如台湾割让给日本后，日本殖民政府即推行“国语运动”和“皇民化”。“凡举家都说日语的‘国语家庭’，可以得到褒奖。自愿放弃中国姓氏，改姓日本姓氏的人家，统治当局提升他们为‘皇民’”（许倬云，2006：355）。香港被割让给英国后，英国殖民政府也推行“同化”政策，极力给当地民众注入新的文化与政治认同意识。正是日英殖民者推行的同化政策，构成今天“台独”、“港独”的文化基础。

² 如在清朝统治下，汉人接受了满人的“剃发”、服装款式和饮食习俗。

³ 一些“入主中原”的夷狄政权努力把祖先追溯到“中华始祖”黄帝世系，以证明其“奉天承运”统治中原的合法性。我国西南地区的一些少数民族群也努力把本族的祖先“追溯”到炎帝、黄帝、姜子牙、莊躑、狄青、马援等中原皇朝的著名人物（王明珂，2006：274-279）。

⁴ 如祭孔、封禅、礼遇前朝皇族、参照传统体例为前朝修史等，以体现自身对前朝的文化及政治继承性。

⁵ 如二十五史中的《南齐书》、《梁书》、《陈书》、《魏书》、《北齐书》、《周书》、《隋书》、《南史》、《北史》、《旧五代史》、《新五代史》、《辽史》、《金史》，遗憾的是历史上同样深受中原文化影响的西夏、吐蕃、南诏等政权没有被列入后朝修史的序列。



古代的中原人是如何看待北方草原上的游牧部落的？汉代班固的一段话可作为代表：“夷狄之人，……辟居北垂寒露之野，逐草随畜，射猎为生。隔以山谷，雍以沙漠，天地所以绝外内也。……其地不可耕而食也。其民不可臣而畜也。是以外而不内，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其国”（班固，1962：3834）。这两种经济模式曾长期把“东亚大陆生态圈”分为两大板块，而“汉族的壮大并不是单纯靠人口的自然增长，更重要的是靠吸收进入农业地区的非汉人，所以说是像滚雪球那样越滚越大”（费孝通，1989：8）。“如果要寻找一个汉族凝聚力的来源，我认为汉族的农业经济是一个主要因素。看来任何一个游牧民族只要进入平原，落入精耕细作的农业社会里，迟早就会服服贴贴地主动地融入汉族之中。……现在那些少数民族聚居的地方，大都是汉人不习惯的高原和看不上眼的草原、山沟和干旱地区，以及一时达不到的遥远的地方，也就是‘以农为本’的汉族不能发挥他们优势的地区”（费孝通，1989：17）。

建立了清朝的满洲群体兴起于东北地区，是介于农牧两大统一体之间的群体，它既熟悉和理解中原农业群体的经济模式、社会组织和文化心理，也熟悉和理解北方游牧群体，它一方面积极学习中原汉人文化，另一方面努力保持北方狩猎族群的风俗习惯和传统文化，得以被两方面所接受，最终完成了东亚大陆上农耕区域与游牧区域这两大主要经济板块之间的政治整合。在历史上，无论是把华北农田变成牧场的元代蒙古王公，还是奋力把匈奴部落驱向漠北的汉武帝，只是凭靠武力逞一时之雄，都没有能够把东亚大陆上的农牧两大族群集团真正结合到一个政治实体中。

在不同文化集团的互动过程中，我们看到同时存在两类现象。第一类现象，东亚大陆上生活在蒙古高原和青藏高原上的群体主要经济活动是以游牧为主要特征的草原畜牧业，一些部落在很短时期内发展并强大起来，但是在一定时期后又被另一个部落所取代，我们在中原文献中根据年代延续读到的族称先后有：匈奴、乌桓、突厥、柔然、鲜卑、契丹、女真、肃慎、室韦（蒙古）、回鹘、瓦剌、吐蕃等。这些部落形成的政治体或者与中原皇朝对峙，在和平时开展传统的“茶马贸易”，用畜产品交换农区的粮食、布匹和茶叶等，或者在冲突时期进行抢掠，甚至成功地“入主中原”，把自身转变为中原皇朝。但是，这些以游牧业起家的北方部落，并没有全盘接受中原文字和教育制度，在这个重要的文化维度上与中原地区之间存在某种区隔。尽管一些族群在“入主中原”后逐渐接受了中原汉人的儒家学说并学习汉字，但是始终仍在努力保持自身的文化传统。清朝把多个边疆群体纳入统一管辖后，仍然允许其在很大程度上保留自己的语言、宗教和传统文化。换言之，也就是在“（管辖区）内”保留下部分“外”的文化特征（内中存外）。第二类现象，处在东亚大陆边缘地区的朝鲜半岛、中南半岛上的越南、东面大海中的日本和琉球，这些群体在历史发展进程中接受了中原文明的文字以及以这种文字承载的中华文化的重要内容（儒学、汉传佛教、中原建筑风格、纺织技术、文学绘画等），它们位于中原皇朝管辖区之外，但各自建立独立的政治实体，没有成为中华民族组成部分，可以说“处于（管辖区）外”但吸收中华文化元素（外中含内）。而青藏高原和新疆地区尽管发展出自己的语言和宗教体系，但是在近代最终成为现代中国的组成部分。

这些不同地域的政治归属之所以走到今天的发展结果，很可能存在一些偶然因素。但是这些学习和使用过中国文字的地区长期保持相对独立的地位并最终演变成为独立国家，多少与它们处于“东亚大陆生态圈”这个“地理单元”边缘（如朝鲜、越南）及外部（琉球、日本）这一因素有关。

六、区域性经济形态与语言文字体系

为什么位于中原地区北方和西方的草原牧区群体没有接受中原文字，而位于东亚大陆边缘的其他地区（朝鲜半岛、日本、越南等）学习吸收了中原文字？这很可能需要从不同地区发展出来的经济形态及日常生活生产活动所使用词汇话语之间的对应关系中去寻找答案。



游牧经济与草原生活需要一整套与之相适应的词汇，中原地区创制的方块字及其词汇系统是农业生产与生活方式密切联系在一起的。朝鲜半岛等边缘地区的人群由于同样以农耕为经济活动主体，所以比较容易接受能够反映农耕文明的汉字系统，而游牧文明群体始终保持了自己与草原生活与牧业经济密切相关的词汇体系和书写方式。

举例来说，20世纪60-70年代笔者在内蒙古牧区插队5年，发现蒙古语中有极其丰富的与草原生活、畜牧业相关的词汇，不同年龄和性别的各类牲畜都有专用词汇，如马是“mele”，母马叫“gu”，不是像汉语那样在“马”前面加一个表示性别的形容词，再以马的毛色为例，马脸中间有一道竖的白色叫“helejing”，从鬃毛沿脊梁到尾巴的深色条纹叫“sale”。所以一个牧人在草原上寻找自己丢失的马时，对相遇的另一个牧人只需讲三两个词，就可以把这匹马的特征描述得一清二楚。这是汉语词汇完全做不到的。组成蒙古包四周的木制可调节拼接的“墙架”在蒙古语中叫“hana”，蒙古包的木制伞状顶在蒙古语中叫“taolnu”。而在农区建房的材料如“檩”、“椽”、“椽”和农具中的“犁”、“耙”、“锄”等词汇在牧区完全用不到。草原上的蒙古人有自己一整套用于衣食住行的词汇与术语，与农耕人群全然无关。也正因为如此，来到草原上生活的中原人感到有必要学习当地牧民的语言，而当地牧民感觉不到他们需要学习汉人语言。当年来到草原牧区插队的北京知识青年，无一例外学习蒙古语，在日常生产生活用语和生活习惯方面完全被蒙古族牧民所“同化”。农业区有自己的一套生活和生产用语体系，牧业区也有自己的一套生活和生产用语体系，所以牧业区的人群感觉不到有学习农区语言的需要。这也许可以解释为什么中原北方草原上的游牧群体没有学习和接受中原的语言。

位于东亚大陆边缘地带的朝鲜半岛、越南和日本等地，除沿海渔民外，耕作农业是当地居民的主要经济活动，生产的主要作物也与东亚大陆上的中原地区大致相同，有些作物即是从中原传播过去的。农业工具和农民住房的表述词汇大致相近，因此，来自中原地区的农区生活和生产词汇以及由这些词汇承载的中原文化与朝鲜半岛、越南和日本等地当地居民的生产生活方式十分接近，而且这些地区的居民接触到中原文化和生活生产方式时，中原地区的社会经济文化发展进度很可能明显快于这些地区，这也促使这些地区的民众学习这些工具、技艺和相关词汇，从而进一步了解并吸收中原的文化体系。相关文化和经济交流的结果之一是日本、朝鲜半岛、越南曾长期使用中国文字¹。

越南、朝鲜半岛和日本从中原文化中还同步吸收了儒学和佛教，而且接受了“华夷之辨”的观念，把中原的儒家学说及相关文化视为“华夏”，而把北方游牧文化视为“蛮夷”。所以，明朝被清朝取代后，朝鲜人认为“明朝后无中国”，“朝鲜人对于自己仍然坚持穿着明朝衣冠，特别感到自豪，也对清帝国人改易服色，顺从了蛮夷衣冠相当蔑视”。甚至认为“今天下中华制度，独存于我国”（葛兆光，2011：156，157）。日本在隋唐时期努力学习中原文化，但对“入主中原”的蛮夷政权（元朝、清朝）不予认同。“日本读书人虽然对历史上的中华文化有钦慕之意，但是，对现实清国的存在却相当蔑视”并努力向清朝人士表明“古之中国文化在日本而不在中国”（葛兆光，2011：159，160）。

另一个需要注意的现象，是中国传统观念中的“华夷之辨”所针对的主要对象是区别中原农耕文化和北方游牧文化。由于中原农耕文化的文字及其承载的文化体系传播到了朝鲜半岛和日本，而游牧文化依然保持了自己独有的书写文字，这一文字区隔在清朝末年被一些激进文人视为文化的主要特征和边界，因而在一些汉人中出现了“亲日韩而疏满蒙”的认同倾向。如章太炎认

¹ 日文中除大量汉字外，片假名借用汉字楷书的笔画而创制。汉字自汉代孝文帝（公元前202-157）传入朝鲜半岛成为正式文字，15世纪世宗大王创制谚文，今天韩国仍然采用形成“韩汉混用体”文字（邵磊，2013）。西汉末年汉字传入越南，8世纪时越南人自制喃字出现，在越南历史上，喃字只在胡朝（1400-1407年）和西山阮朝（1788-1802年）作为正式文字，其他朝代仍用汉字。1945年后汉字废止，现在越南通用17世纪欧洲传教士创造的拉丁字母拼音文字。朝鲜半岛和越南的历史文献均为汉文。



为对于汉族而言，“日亲满疏”，“自民族言之，则满、日皆为黄种，而日为同族而满非同族”（张枬、王忍之，1977：99）。梁启超在1898年提出“交通支那日本两国之声气，联其情谊”。孙中山也提出“中日两国协力而行”的主张（葛兆光，2011：180-181）。日本、韩国使用汉字，吸收并熟悉中原传统文化，是这一认同意识的文化基础。

七、现代民族国家框架下的“政治认同”与“文化认同”

在几千年的发展过程中，中华文明传统观念中最核心的分界是“夷夏之辨”，以道德伦理体系的差异而非种族和语言差异来确立群体认同的边界（马戎，2018）。用今天的术语讲，就是以“文化认同”来界定“政治认同”。一般人们提到“文化”时，首先想到的是语言，这也是斯大林“民族”定义中的四条标准之一，而中华文明的“文化观”看重的主要是道德伦理而不是语言和宗教。正如费正清所总结的：“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。……一个人只要他熟习经书并能照此办理，他的肤色和语言是无关紧要的”（费正清，1987：73-74）。因此，中华文化传统始终可以包容管辖区内使用不同语言文字的群体。

欧洲自1648年签订《威斯特伐利亚和约》后推行的“民族国家”（nation-state）体系，逐渐被世界各国普遍接受。“民族国家”体系和现代“国家”（state）概念，与中华传统文化的“天下”和“国家”的认同理念完全不同。近代欧洲民族主义运动中的核心是“公民的民族模式”（a civic mode of the nation），强调全体国民享受平等公民权、共同的公民文化与意识形态（共和政体）（史密斯，2018：18）。中华的传统认同观念与之形成强烈对比，正如白鲁洵（Lucian Pye）所说：“中国是一个伪装成民族国家的文明”（Pye, 1992: 1162）。“民族国家”完全不同于中国传统观念中的“天下”与“国”的概念。可以预见的一个现象是，长期浸浴在传统文化氛围中的中国精英人士在面对西方国家的文化冲击时显得很不适应，许多中国知识分子仍然习惯地用“文化认同”思维来看待周边群体。

已延续几千年的中华文化共同体传统结构，在近代外部武力的强制干预影响下，不管是否情愿，也必然被抛入这个世界大格局，并对内部的群体认同意识观念进行必要的调整，这难免导致部分人的认同观念与行为出现时空错置的可悲情况。例如，中国人继承下来的强调“同文同种”的中华传统文化认同意识，到了帝国主义侵略战争的时代，就变成日本人用来迷惑和离间清朝军民的思想武器。甲午战争期间，日本间谍宗方小太郎为威海登陆的日本陆军起草的汉文《开诚忠告十八省之豪杰》中写道：“满清氏原塞外之一蛮族，既非受命之德，又无功于中国，乘朱明之衰运，暴力劫夺，伪定一时，……夫贵国民族之与我日本民族同种、同文、同伦理，有偕荣之谊，不有与仇之情也。切望尔等……纠合壮徒，革命军，以逐满清氏于境外”（《日清战争实记》）¹。把清廷说成是“塞外蛮族”，再通过标榜“贵国民族（指汉人）与我日本民族同种、同文、同伦理”来拉拢汉人，分裂中国。

帝国主义以条约的形式强迫清朝割让领土，开始改变了一些人对“国家”和“国土”的传统理解。“当大清帝国那个‘无边帝国’或‘天朝大国’的想象，在西洋和东洋列强的威胁和打击下破灭之后，人们会开始注意到一个拥有清晰边界和自主主权的‘国家’的意义”（葛兆光，2011：250）。因受到“同文同种”思维的迷惑，孙中山“甚至觉得为了革命成功，可以把满、蒙之地统统送给日本，‘中国建国在长城之内’”（葛兆光，2011：251）。把“同文”的日本视为可依靠的盟友，而把维护中华文化传统和国土但有“蛮夷”基因的清政府视为“外国政权”，在今天的人们眼里，似乎显得不可思议。由于认同意识中强调文化色彩的历史惯性，中华民族各群体的成

¹ <https://baike.so.com/doc/7285851-7515316.html>（引自博文馆1895年刊印版）



员们要能够清楚地认识这一点，还需要一段时间。尽管晚清一些汉族精英提出“驱除鞑虏、恢复中华”的狭隘汉民族主义口号，把满、蒙、回、藏等群体排斥在“中华”之外。但是引人注目的是，一些留学日本并受到日本“国家意识”熏陶的满族青年学者，反而头脑清晰地最早提出“消除满汉畛域”和“五族大同”的救国方针¹。

在当今的世界，“国籍”是最重要的政治身份和各国建立政治认同的基础，受到国际公约的保护并被世界各国所接受。“国籍”是不与人们的语言、宗教和文化习俗挂钩的。从现代国际共同准则的立场看，凡是拥有中国国籍的人，无论是否掌握国家通用语言文字，是否有不同的族源或群体发展史，在今天都是具有共同政治身份的平等公民，在境外受中国使领馆的保护。在以“民族国家”为竞争单元的国际秩序中，涉及所有国民个体利益的经济、贸易、金融、福利等等都以国家为单元，在这样的体制下，每个国民的命运都与整个国家的命运紧密联系在一起。

在现代的“民族国家”体系中，主权、领土、公民身份的边界非常清晰，而且有相关的国际法进行规范。对于中国境外但在历史上曾受到中华文明影响的独立政治实体，中华文化对它们的影响仅仅属于非政治性的文化影响。那些在一定程度依然认同中华文化但是已入籍外国的华裔人士，他们享受的是该国公民权待遇，不再受中国的保护，他们的政治认同已不可逆转地改变。所以，前些年一些国人对骆家辉感到失望是完全没有道理的。骆家辉有华人血统也讲中文，但他是美国公民，他为美国的国家利益服务，这有什么错呢？

国内一些有自己母语和文字的少数民族群（如蒙古族、维吾尔族、哈萨克族、藏族、朝鲜族等），他们作为中国公民享受公民权利，在现代政治体系中，他们是国际公认的“中国人”。这有几层含义：第一是所有中国公民（首先是汉族）应把他们当作“自己人”而不是“外人”，是兄弟而不是邻居；第二，这些少数民族公民应当把中国视为自己的祖国，把其他中国公民视为自己的兄弟姐妹；第三，有些居住在边境地区的群体在境外有讲同样语言、有相同族源的人群，如果他们把那些外国公民认同为“自己人”，忘记双方分属不同国籍，把外国认作“祖国”，那就是还没有从传统的“文化认同准则”中超脱出来的“时空错位”。而那些头脑清醒的邻国公民，也会帮助他们认清自己所属的真正祖国，告诉他们“你是中国人”。

国家的政治中心和政治边缘，国家的文化中心和文化传播地域，国民的政治身份和文化特征，这是几组相互关联又必须有所区别的概念。葛兆光先生提出：“传统文史研究的意义究竟在哪里？我觉得，除了给人以知识的飨宴，训练人们的智力之外，一个很重要的意义就是建立对国族（是文化意义上的国家，而不是政治意义上的政府）的认知，过去的传统在一个需要建立历史和形塑现在的国度，它提供记忆、凝聚共识、确立认同”（葛兆光，2011：291-292）。进入工业化社会后，世界各国先后推动本国的“国族构建”。我们必须清醒地认识到，中国的国族构建仍在过程之中。

今天我们所面对的国际形势并不太平。随着国势的增长，中国必然会遇到越来越大的前进阻力。而随着国家经济建设的步伐不断加快，边疆地区与内地的经济发展差距日益凸显，一些地区的社会稳定形势依然严峻。因此，在新的国内外形势下，我国政府必然会在“实事求是”精神指导下，与时俱进，对国内民族理论、制度和政策逐步进行必要的调整和完善。今天中央提出加强中华民族共同体意识、构建中华民族命运共同体，确实是当务之急。因此，对中华文明共同体结构及演变进程的探讨，应当成为学术界给予更多关注的一个重要领域，并以此为基础更好地推动

¹ “五族共和”源自清末立宪运动的“五族大同”。奉慈禧和光绪之命考察外国宪政归来的满族大臣载泽和端方等《条陈化满汉畛域办法八条摺》，主张“宪政之基在弭隐患，满汉之界宜归大同”，“放弃满洲根本，化除满汉畛域，诸族相忘，混成一体”。同时，以恒钧、乌泽声、穆都哩、裕端等一批满族留日学生为主，在东京、北京创办《大同报》及《北京大同日报》，专门以提倡“汉满人民平等，统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”为宗旨，宣传“五族大同”。1912年底，由内蒙古喀喇沁旗的巴达尔胡倡导，在北京创办了《蒙文大同报》，主旨为宣扬“五族共和”、“五族大同”。五族大同是立宪运动时期满人的主流。



中华民族凝聚力建设。对内实现全民共同繁荣，对外自立于世界民族之林，这是我国各族民众共同的“中国梦”。在建设小康社会的道路上，13亿中国人一个也不能少。

参考书目：

- 班固，《汉书·匈奴传》，北京：中华书局 1962 年版，第 3834 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。
- 费孝通，2008，“在湘鄂川黔毗邻地区民委协作会第四届年会上的讲话”，《民族社会学研究通讯》第 49 期，第 2-7 页。
- 费正清，1987，《美国与中国》（第四版），张理京译，北京：商务印书馆。
- 葛剑雄，1989，《普天之下——统一分裂与中国政治》，长春：吉林教育出版社。
- 葛剑雄，2013，《统一与分裂——中国历史的启示》，北京：商务印书馆。
- 葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局。
- 顾颉刚，1939b，“中华民族是一个”，《益世报》1939 年 2 月 13 日《边疆周刊》第 9 期
- 罗志田，2011，《民族主义与近代中国思想》（第二版），台北：三民书局。
- 马戎，2012，《中国民族史和中华共同文化》，北京：社科文献出版社。
- 马戎，2018，“中华文明的基本特质”，《学术月刊》2018 年第 1 期，第 151-161 页
- 潘乃谷，2008，“费先生讲‘武陵行’的研究思路”，《北京大学学报》2008 年第 5 期，第 39-41 页。
- 邵磊，2013，“对韩国语言文字政策的回顾与展望”，《民族社会学研究通讯》第 137 期（2013 年 6 月 15 日）。
- 苏秉琦，2013，《中国文明起源新探》，沈阳：辽宁人民出版社。
- 王明珂，2002，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，《中央研究院历史语言研究所集刊》73.3（2002）：583-624。
- 王明珂，2006，《英雄祖先与弟兄民族》，台北：允晨文化实业。
- 王桐龄，（1934）2010，《中国民族史》，长春：吉林出版集团。
- 许倬云，2006，《万古江河——中国历史文化的转折与开展》，上海：上海文艺出版社。
- 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，2018，《追寻“我们”的根源——中国历史上的民族与国家意识》，北京：三联书店。
- 张枏、王忍之编，1977，《辛亥革命前十年间时论选集》，北京：三联书店。
- 赵汀阳，2005，《天下体系》，南京：江苏教育出版社。
- 安东尼·史密斯，2018，《民族认同》，王娟译，南京：译林出版社。
- Pye, Lucian W., 1992, “Social Science Theories in Search of Chinese Realities”, *The China Quarterly*, No. 132 (Dec., 1992).

