

## 【论 文】

# 建“民族”易，造“国民”难<sup>1</sup> ——如何观看与了解边疆

王明珂

### 边疆与其边缘性

边疆是个矛盾的地方。在人们心目中它既危险又神圣，既匮乏而又潜藏着无穷财富与希望，它经常被忽略但有时又被深切关注，它既遥远又切近。这是因为，边疆是政治、文化与地理空间体（国家）的边缘地带，经常也是两个或多个国家的边缘、边界交错之处。因远离政治、文化与相关社会秩序核心，边疆人群较有能力摆脱各种核心典范的约束，或能在两个或多个政治文化体之典范间作抉择，因此从政治文化体的核心观点来看，边疆社会是失序、野蛮、混杂与危险的。然而边疆也是国家的资源边界地带，因此在国与国之间的资源竞争中，边疆又变得十分神圣，值得人们抛头颅、洒热血去维护它。边疆的“边缘性”主要来自于资源竞争与匮乏。它或因政治强权间的资源竞争与分界而成为边疆，更常因资源匮乏而成为边疆。然而对于核心地区的穷人、失败者、不满现实者来说，边疆也是充满无主财富与无限希望的真实或想象乐土。

边疆不仅因其自然资源、地理空间、政治文化等方面的边缘地位而成为边疆，且被来自核心的人们观看、描述，而强化其边缘、边疆性。过去，在中原之人的一种特殊观看、观察与描述角度下，边疆物产为“奇花异卉”、“珍禽异兽”，其风俗习惯为“奇风异俗”或“蛮风陋习”，其服饰“五彩斑斓”，其饮食则好生食“昆虫、蚱蜢、蜻蜓之类”。其宗教信仰为“淫祀”，其所相信的历史则是“神话”与“乡野传说”。近代以来又出现两种背离前者并彼此矛盾的边疆话语：一为美好自然环境、独特民族传统、多元文化、原生态生活、绿色食品、朴实民风，一为教育、开发、团结、维稳与现代化。这些对“边疆”的观看与描述，以及过去与现在之间的差距与矛盾，呈现的是人们对于“边疆”不足、错误且有偏见的理解。另一方面，这些得自于边疆的知识讯息，强化我们所熟悉的知识体系，说明什么是合宜的服饰、正常的饮食、进步的宗教、可信的历史，以及高尚的道德伦常与政治社会秩序。同时，我们也被禁锢在这些知识所造成的世界中，而难以察觉周边事物的本相。

近代学术有一“觉醒”运动，后现代主义学风，对一切知识理性之建构保持怀疑，更直揭露其（知识）被建构的过程。边疆以及与之相关的边缘、边界，在此学风下成为新的研究焦点，与知识解构的焦点。譬如，近代世界许多地方皆经历民族国家之建构过程，此过程也包括与边缘及疆界有关的历史与民族知识建构；在后现代主义风潮下，这些历史与民族知识被解构，边疆因此或常卷入相邻之国间的疆界纠纷，或有统一及分离主义的冲突与对立。看来，近代典范的历史与民族知识固然造成边疆的边缘性，但后现代主义知识也未必能让边疆之地与人过得更好。主要问题在于，所谓后现代之“觉醒”经常是将他者“唤醒”，而非对自我身份认同与认知偏见的觉醒；“解构”常流于两个政治文化主体相互解构，而边疆依然为边缘。

以上这些评论，似乎都可用来批判笔者对中国边疆的“华夏边缘”研究。或因书名如此，拙著《华夏边缘》常被一些学者认为仍是由“华夏中心观点”来分析居于“边缘”的少数民族。笔者所建构的历史与民族知识，对于典范的民族史与民族学知识而言的确是一种解构，笔者的一些研究又深受后现代学术影响，因此有时也被认为是后现代主义学者。然而在许多地方我都曾说明，

<sup>1</sup> 本文刊载于《文化纵横》2014年第3期，第20-30页。



我难以接受典范的华夏中心主义史观之边疆书写，也不同意后现代主义史学对当代中国民族史与民族现实的解构逻辑。以下笔者将藉由本文，来表达我在《华夏边缘》、《羌在汉藏之间》、《英雄祖先与弟兄民族》、《游牧者的抉择》等书中对中国“边疆”的看法，也是一种观看角度。

## 华夏与华夏边缘的形成

笔者称这些著作作为“华夏边缘系列研究”，其意义有三。首先，我不认为今日中国汉族与 55 个少数民族之国族结构为一近现代民族现象，而将之视为长程历史中“华夏”与其“边缘”共生、互动，并经过近代变迁而造成的结果。其次，由人类生态角度，我承认“华夏”（地域与人群）为一政治、经济与文化核心，其周边地域及人群居于“华夏边缘”地位；这是历史事实，也是人类生态现实。第三，认识了以上两点之后，我们可以思考历史上华夏及其边缘之出现，各历史阶段（包括近代）两者间的互动，以及因此造成的双方之内涵与本质变迁，并由此了解当代中国民族现况之人类生态意义。

在当代民族主义与民族国家的研究中有一种“近代主义者观点”，或近代建构论观点，将当代所有民族国家及其内部之民族、少数民族、民族文化等等皆视为近代建构。也就是说，近代西方之民族主义、民族概念、民主思潮等等，随着欧美帝国主义者之全球资源竞夺及势力扩张而席卷全球，在世界各地都激起当地的民族主义，以及民族国家建构运动。因此，当代民族国家被称作近代出现之“被想象的共同体”，而民族文化也被视为在近代“被创造的传统”。近代中国之民族国家以及其内的 56 个民族，也在此种诠释模式下得到一种新颖的历史与文化解释。这种解释看来十分合理；在近代中国，相关民族历史及文化之建构过程皆斑斑可考。

因此我们得承认，近代有如此一个民族国家、边疆少数民族以及相关历史与文化知识的建构过程，然而这并不新颖。这便是笔者不能同意近代建构论的地方。人类一直在创造“文化”，编造“历史”，以符合或修正当代人群的政治社会组织与群体认同。所谓“民族国家”也不是什么新玩意，这是人类族群认同与政治社会组织结合的旧瓶新酒。简单地说，一人类群体常集体想象、记忆及相信大家有共同的“血缘”关系，以此根基情感来凝聚群体（族群、民族或国族），其目的在于宣称、巩固或扩张该群体的资源，界定可分享此资源的人群边界。然而无论是族群、民族或国族，都是一个个的空壳子，它们需要“实质的”政治社会组织才能遂行其维护、扩张共同资源的目的。在古今中外历史上，无论是部落、部落联盟、帝国，内部都蕴含以共祖记忆来凝聚的“族群”（帝王家族、统治阶层或贵族），它们都是族群与政治组织的结合。因此，民族国家之近代建构论忽略了近代变迁的古代基础，更忽略了这长程历史中的人类生态变化。

我们可以由人类生态之长程历史变化，来说明“华夏”与其“边缘”如何同时形成，如何在历史上两者共生并相互激荡而产生变迁，并以此来认识当代中国的民族国家，以及其内部之汉族与边疆少数民族。

关于华夏认同与华夏边缘的出现，笔者在《华夏边缘》一书中提及一个关键因素，那便是距今约 4000 年前后的气候变迁对华北地区人类生态的影响。在此气候干冷化之影响下，内蒙中南部鄂尔多斯及其邻近地区绝大多数新石器晚期农业聚落都被人们放弃，而后在春秋战国时再占居此地的是游牧或半游牧社会人群。在青海河湟地区，距今约 3700 年左右的本地辛店、卡约文化人群，放弃过去齐家文化人群那种长期定居、养猪、行农业的经济生活，开始多养马、牛、羊而经常迁徙。在西辽河流域，距今约 3500 年之后各地农业聚落与人类活动都减少，到了距今约 2900 年左右出现以畜牧为主的夏家店上层文化混合经济人群。显然在这些原来便是新石器时代农业的边缘地区，突来的劣化气候赶走了本地住民，或让他们成为相当依赖草食动物且定居程度低的农牧混合经济人群。

对此我们还可作些补充。考古学者苏秉琦先生曾提出新石器时代晚期古文明在中国各地“满



天星斗”式的出现，以此主张中国文明起源的多中心起源说。这一点毫无疑问，且值得我们深切关注。然而，另一考古学者俞伟超先生曾注意到，在距今约 4000 年前后，许多中原之外新石器晚期及铜石并用时期古文化都有突然夭折的现象。他认为，气候变迁可能是造成此普遍性考古文化面貌变迁或中断的原因之一。这些距今 4000 年前后或更早，经历消亡或重大变迁的中原之外的考古文化约有：长江下游的良渚文化（距今约 5300~4000 年），中游的石家庄文化（距今约 4600~4000 年），长江中上游的宝墩文化（距今约 4500~4000 年），黄河上游的齐家文化（距今约 4200~3700 年），辽河流域夏家店下层（距今约 4000~3500 年）。然而相对于此的是，黄河中下游的中原地区在同一时间，由二里头、二里冈等考古文化所呈现的人类生态变化显然是，人群间的冲突增加，防卫性的建筑出现，人群间财富与权力的分配愈来愈不均，政治结构愈来愈庞大，终于在距今约 4000~3500 年间出现了中央化的夏、商王朝。简言之，这是一个由“满天星斗”到“月明星稀”的过程。

我们再看看中原北方的人类生态变化。约在西周至战国时期，陕、晋、冀三省北方山岳地带农牧混合经济人群南移，争夺农牧资源，如此造成南方东周诸国贵族以“华夏”认同来彼此凝聚，华夏（实指其政治体之统治上层）成为一个强力维护共同资源的族群，同时将较依赖畜牧的人群视为非我族类（戎狄）；此即最早的“华夏”与“华夏边缘”之出现。如我在前面所提及，族群只是一认同群体，它需要具体的政治社会组织来实践其意图。华夏也不例外。秦与汉代的统一帝国，便是实践华夏意志——对外保护及扩张其资源领域，对内执行资源阶序分配——的政治社会体。秦汉帝国成立后，被排除于帝国之外的或被羁縻于帝国周边的四方邦国、部落与村落人群，它们的华夏边缘性进一步被强化，且因地而异。

“月明星稀”中的“星”，指的便是中原周边各个地域性人类生态；“月”则指的是华夏与中原帝国之人类生态。“月明星稀”这说法，对于居于核心之“月”并无歌颂褒扬之意；由人类生态角度，我们对于文明有一种反思——文明是集中化政体、阶序化社会产物，它靠着燃烧被剥削者的脂膏而发出光芒。“月明星稀”更重要的意义在于，“星”并没有消失，而是被月光掩盖。探索“华夏”及“华夏边缘”之各个区域性人类生态体系，以及它们因互动而共构的人类生态体系，可以让我们更深入了解整体中国历史发展之动态因素。

## 人类生态与华夏边缘

前面多次提及的人类生态，笔者必须对此作些说明。人类生态是指，一人群所居环境，所行经济生业，与其社会结群（社会组织与群体认同），三方面共构的生物社会体系。环境包括自然环境与人们对其之修饰、改造（包括人为边界）。经济生业是指人们利用环境以获得生存资源的种种生计手段（如渔猎、农、牧、贸易等等）。社会结群则为，人们为了在特定环境中行其经济生业，以及为保护、分配、竞争领域和生存资源，而在群体中建构的种种社会组织（如家庭、部落、国家），以及相关的人群认同与区分（如性别、年龄、贵贱、圣俗群体，以及由家庭到民族的“族群”等等）。

华夏帝国与华夏边缘出现后，华夏帝国本身便为一人类生态体系。秦汉长城成为一具体、实质的华夏边缘，华夏以此阻隔北方畜牧化、武装化人群南下争夺生存资源。此情况导致长城以北各人群的全面游牧化，并因此形成数个地域性人类生态体系；它们与华夏帝国间的互动，则形成华夏帝国与华夏边缘共构的人类生态体系。在《游牧者的抉择》这本书中，我以汉帝国北方三种游牧人群，鲜卑、匈奴与西羌为例，说明他们各自的环境、游牧经济与社会政治组织特色，以及他们与汉帝国之间的互动。他们或尝试突破汉帝国的长城封锁线，或设法抵挡汉帝国的扩土。由于自然环境、游牧经济与辅助性生计（如狩猎、农业、贸易）等差异，北方草原游牧的匈奴组成“国家”，东北森林草原游牧与混合经济的鲜卑组成“部落联盟”。而在西北的甘青高原河谷游牧



的西羌则为许多大小“部落”，彼此争夺可行农牧的美好河谷，只在应付战争时短暂结盟。

匈奴帝国以武力对汉帝国施压以获得资源，但因此也使得邻近长城的部族渐依赖汉帝国的资源，造成草原帝国分裂（南、北匈奴）。国家组织的集中化与游牧的分散化原则相矛盾，这是游牧帝国的内在困境。乌桓、鲜卑的部落联盟，在吸收他族及适应新环境上极具弹性，因此能侵入草原、穿越长城，后来建立统领汉地与部分草原的前燕、西秦、南凉、北魏等政权。西羌分散的大小部落，各小单位人群皆能自作行动抉择，此反让汉帝国穷于应付。帝国强将许多羌人部落移至陇西、关中，此举反造成帝国西北陷入长期军事冲突与社会动荡之中。

这些发生在汉代的北方游牧、半游牧与混合经济人群的经济生业与社会组织，以及他们藉此与汉帝国的互动模式，后来都某种程度地被延续下来。如在历史上，西北方，青藏高原东部被华夏称为“羌”或“番”的高原游牧人群，经常在部落分散的情况下彼此争夺草场、河谷。正北方，蒙古草原上一个一个的游牧帝国相继兴起，尝试以武力突破长城，但也因此造成近长城的部族与其北方、西方部族间的分裂（如匈奴之后又有东西突厥的分裂）。东北方的森林游牧与混合经济部族（女真、契丹等等），则常组成部落联盟南下或西进，吸收各种经济生业之部族而不断变化其族群内涵与政治社会组织（如建立国家），此使得他们经常能成功地突破长城，建立兼统草原与中原的帝国。

从人类生态来看，今日内蒙古为中国的一部分而外蒙为一独立共和国，此与汉代南北匈奴分立之人类生态意义十分相似。而曾为高句丽、渤海国、契丹、女真之域的东北今日成为中国边疆，显然并非由于中原帝国对这地区的征服，而是相反的，从乌桓、鲜卑以来一波波本地部落联盟对中原的征服及渗入所造成的人类生态。今日新疆汉移民“兵团”与本地农、牧多族共处所呈现的人类生态，亦与汉帝国在西域屯田所形成的人类生态类似；由人类生态来看，新疆并非清帝国的“新”边疆。这些例子皆显示，“民族国家近代建构论”不足以解释今日中国及其边疆之情况。

我们再举南方之华夏边缘为例。湖南南部、西部，至少由东汉以来便成为一特殊之华夏边缘。由于近在帝力所及之域，以及资源匮乏，本地村寨居民自古以来便为帝国郡县之赋税所苦。汉历史文献与本地社会记忆中，皆经常可见此一华夏边缘人群之特殊“边缘性”迹象。如汉晋史籍中的“白虎复夷”故事，据称该种夷人因其先祖为秦除虎害有功，而得免赋役。又如隋唐史籍中的“莫”，也自称祖上对朝廷有功而得免赋役。盘瓠故事，一个狗王因功娶了帝王之女的故事，更由汉晋时期中国文献流传到近代南方非汉族群之口传历史之中，苗、瑶、畲族皆以此故事诉说本地人为何应免赋税。中国史籍中称本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”，指的便是此种华夏边缘人类生态下“蛮夷之乱”的普遍模式。

清代为了防堵抗赋税的地方变乱，在湘西实施军屯制度，以征地、征屯租以养兵。到了民国时期，此屯防制度更成为地方官府、军阀敛财及扩张势力的工具。1933~1935年湘西连年遭到天然灾害，人民无粮可缴屯租，但负责征缴屯租者又以残酷手段催逼不已，于是发生湘西革屯运动，后来发展为全面武装革屯。1936~1938年湘西革屯运动，可说是长程历史中一个特殊“华夏边缘”之近代延续与变迁。延续的是长程历史上本地对官府赋役的抵抗（如历史上无数次的蛮夷之乱与苗乱）。变的则是，率领此运动的地方领袖们一开始便以“民族国家人民一律平等”为诉求，七七事变发生后他们更将革屯武装部队改称为“革屯抗日军”。这些都显示，许多近代中国边疆的情况有其基于人类生态的历史延续性，亦有新时代变迁。

## 由边疆看中原

我花了十年时间来认识羌族，后来羌族让我认识我自己，一个中国文化产物。以下我仅举“历史”为例。

1950年代以前，羌族大多住在岷江上游群山之间。那时这些山间村寨人群大多没听过“羌



族”。他们自称“尔玛”，各地发音有异。每一小地区（通常是一山沟）的“尔玛”都称上游村寨人群为“赤部”（蛮子），称下游村寨人群为“而”（汉人），认为自身在“汉人”与“蛮子”的包围之中。因此一条山沟中的“尔玛”，也是下游村寨人群心目中的“蛮子”，以及上游村寨人群心目中的“汉人”。由于本地生活资源匮乏，因此各个家庭、家族与村寨等人群都要共同保护本地资源，又要彼此区分资源领域界线以及相互竞争。在如此孤立的“尔玛”认同下，他们相信一种“历史”。这种“历史”各地所述不同，但却有一定的叙事模式，那便是以最早来此的一组“弟兄祖先”为历史起点。譬如，一个沟中有三个寨子，关于本地人的来源（历史），他们说：“从前有三个兄弟到这儿来，分别建立自己的寨子，他们就是三个寨子之人的祖先。”若这条沟的村寨人群与邻近三条沟之人群来往较多，关于这四条沟所有人的来源，人们则说“从前有四个兄弟到这儿来……”

我们很容易忽略此种人们对“过去”的叙事，因我们的语文中原来便有“历史”、“神话”、“乡野传说”这样的套装概念。我们可以将之视为“乡野传说”而忽略它们。经过多年对羌族社会情境的考察与认识后，我才体认到这便是本地的“历史”。这历史叙事结构中的“弟兄”，隐喻着现实村寨生活中人群间的合作、区分与对抗。这也让我体认到“历史”（文本）与现实社会（情境）之间的关系。这样的“历史”表达本地几个寨子民众间的合作、区分与对抗之社会情境，“历史”也规范本地几个寨子民众之社会行为，因此强化这样的社会情境。后来我发现，在中国西南各少数民族、边远山区汉人社会以及世界各地民族传说中，这一类弟兄祖先故事都非常普遍。只是在我们的知识分类系统里，它们被归类为传说或神话，“英雄祖先历史”才被认为是真正发生过的历史。我以“弟兄祖先历史心性”来概括如此模式化历史记忆的本地文化结构。这也让我对自己所熟悉且相信的“历史”有新的体认：它们经常是另一种历史心性——英雄祖先历史心性——之产物。

在“化奇特为熟悉”地认识到羌族的“历史”之后，我花了三年时间从事另一个“视熟悉为奇特”的工作。这便是，我在《英雄祖先与弟兄民族》一书中对中国史籍中许多“英雄历史”所作的新解读——我不将这些“历史”视为理所当然，而视之为奇特，其用字遣词需要被深入分析解读，以我分析羌族弟兄祖先历史的同一方法与逻辑，因而其潜藏的意义可以被发掘。

譬如，关于中国边疆，在该书中我指出，汉魏晋时期的华夏曾透过一种有模式化情节的历史书写，来想象及刻画四方华夏边缘之空间与人群。这种历史书写之范式化情节为：一位失意的或落难的“英雄”自中原远走边疆，他在异乡被土著奉为王，并为土著带来文明教化。我称此种历史叙事结构为“英雄徙边记”。笔者举的四个例子是：东北方，箕子奔于朝鲜；东南方，太伯奔吴；西南，庄王滇；西北，无弋爰剑奔于西羌。我进一步分析这四篇“英雄徙边记”文本，比较同一文本结构位置上的符号，如商的王子（箕子）、周的王子（太伯）、楚之将军（庄）、秦的逃奴（无弋爰剑），以此分析当时华夏对此四方人群不同的情感与意图。我也说明，历史上朝鲜、东吴、滇与西羌之人如何接受、忽略与否定华夏赋予他们的这些英雄祖先历史，因而将本地置于华夏之外（如朝鲜），或让本地成为华夏之域的一部分（如东吴、滇）。

这是一种“由边缘看核心”的办法：由边缘、边疆看来十分“奇特的”现象入手，以发掘我们自身隐藏于一切“熟悉、自然”之事物中的认知偏见。对于了解“汉人”来说，这并非转换观察视角或转换观察点，更不是以解构陈腐的“汉化论”来突显其“批判性”的汉人研究。我们可藉此了解何为“汉人”，也可藉此了解“汉人”如何建构其对“边疆”的认识，以及此种认识中隐含的中原人对四方边疆人群不同的情感与意图。

我也因此提倡一种新的历史研究，特别是针对民族史、少数民族史、边疆史。这种历史研究所争的并非表面化的“历史事实”——如中韩之间对“箕子王朝鲜”之历史事实争论。而是，期望我们（不只是历史学者）能体会及体谅中国汉晋史家书写“箕子王朝鲜历史”时的情感、意图



与情境，以及体会、体谅古之高句丽、高丽史家忽略或强调“箕子王朝鲜历史”时的情感、意图与族群认同情境。这种基于文本与情境分析的历史研究，也不以“真实的历史”来轻视“神话传说”。譬如，从部分苗族之“盘瓠子孙”故事中，我们可以体会当地人接受此“历史”时的屈辱、无奈以及骄傲。从许多南方、西南方边疆少数民族中流传的“我们的祖先与汉族祖先原为弟兄……”之类的“民间故事”中，我们也能体会本地社会文化中一种对平等合作、区分与竞争之族群关系的期待。

## 由中原看边疆

有些读者认为我的《华夏边缘》一书及其他著作“解构”了汉族与中国。事实上，我的确对于“历史”与“民族”提出一些与传统之说不一样的看法。此种看法，一方面能更有力地说明华夏与华夏边缘，或中原及其边疆，以及汉人与少数民族的一体性，另一方面，它也是对过去之华夏边缘与今日中国边疆问题基于人类生态的反思。由人类生态之长程历史发展来看，今日 56 个民族的中国人类生态体系，比过去各个中原帝国将“夷、戎、蛮、狄”排除在外的人类生态体系要好得多。然而为了突显这一点，以及为了弥补当前此一体系的缺失，以筹谋较美好的未来，我们不得不反省、反思过去在“华夏认同”及中原帝国结构下所发生的历史与相关的历史记忆与叙事，以及体认它们所蕴含的人类生态意义及其变迁。也就是说，我希望由一个“具反思性的中原观点”（或只是反思性观点），来看中国边疆之历史变化。便是在这样的观点下，我写《游牧者的抉择》一书。我先以此为例说明。

前面我已提及，这本书的主旨在于说明在长城造成的人类生态下，汉帝国北方的匈奴、鲜卑、西羌等三种游牧及半游牧人群，如何分别以其国家、部落联盟或部落等政治社会组织，来与汉帝国互动。虽然主要谈的是汉晋时的情形，我也指出，这些北方游牧及半游牧人群的尝试及他们造成的改变，后来部分被延续下来，也持续造成历史变迁，最后终于使得长城由军事防御工事成为今日之观光景点。造成这些历史变迁的一重要因素是，人们突破种种边界与范式的行动抉择。我强调，历史中“人”的抉择，让李陵、贰师与汉富室奴仆投入匈奴，让匈奴南侵兵团中不断有部落投入汉帝国之中，让俺答汗接纳汉人难民在土默特平原行农垦。许多人的抉择突破种种“边界”，终于造成变迁。也就是说，由于历史上许多个人与群体的行动抉择，让他们得以穿越部落、国家与民族边界，以及突破传统经济生产方式与社会结构，使得长城这道资源封锁线渐渐解体。以此而言，这是一部说明长城崩解过程的著作。在今日 56 个民族的中国国族构成下，我们要如何由中原看边疆？继续强调传统中原史观之“华夏英雄跃马长城”之历史？或是重新书写长城逐渐失其军事防御意义而成为国际观光景点之过程的历史？

我们再以青藏高原东缘为例，说明对于发生在边疆的一些事件、存在于边疆的文化现象、产生于边疆的文本，都应以“具反思性观点”来观察、思考以理解其意义。青藏高原东缘指的是青海东部、甘肃西北、四川西部至云南西部的广大高山河谷地带，这儿不仅是地理上的中国边疆，又是汉、藏间重叠的文化与民族边缘。因此，更需汉、藏皆以反思性视野，来观看此双方共同、重叠的“我族边疆”。我们仍以“历史”为例，看看汉、藏如何书写青藏高原之地与人的历史。

中国文献对于青藏高原东缘之地与人较完整的记载，最早出现在公元 5 世纪的《后汉书》之《西羌传》中。该文献称青藏高原东缘人群为“羌”，关于羌人的历史，该文献指出，西羌出于南方的三苗，为姜姓之族的别支，也是古代“四凶”之一。后来在舜帝打败并流放“四凶”时，羌人也被驱赶到黄河上游。而后，这文献又称，有一名为无弋爰剑的戎人，他原是秦人的逃奴。一天他脱逃至河湟地区，因种种神迹而躲过秦兵追捕，并因此为羌人所信奉，于是他及其后代世世为羌人各部落的豪长。

我不否定也不争论这“历史”的真实性。笔者将此文本视为中原华夏对此方边疆人群的历史

记忆，一种隐含华夏在我族认同下对此方人群之情感、意图之历史记忆文本。《西羌传》中称羌为三苗之后，是姜姓之族的别支；在汉晋典籍记忆中，“三苗”是因作恶而被华夏英雄祖先（舜帝）驱于边地的人或人群，姜姓则是炎帝之族，炎帝也是被华夏英雄祖先黄帝打败的古帝王。然而对华夏而言炎帝并非“异类”，有些古文献甚至称他与黄帝是兄弟。因此，当时的华夏称西羌为三苗之后、姜姓别支时，隐喻着他们是华夏的一部分，但为华夏大家庭中的“坏分子”，家中的“黑羊”。

我们再看看在另一个文化核心，藏或吐蕃，人们如何诉说青藏高原东缘人群的历史。关于吐蕃人的起源，“猕猴说”是最普遍、最深入民间的一种人类起源叙事。这故事略如，一神猴受观世音菩萨之命往雪域修行，在此他受到岩罗刹的威胁诱惑，后来在菩萨的应许下，神猴终与岩魔女结为夫妻。婚后他们生出六个猴婴；有些藏文书又称，六猴婴由不同处来投生，因此他们的后代有不同的秉性。六猴生成人类之说，后来发展成“原人六族”为藏区各地族群祖先的说法。如著于15世纪的《汉藏史集》称，吐蕃人的始祖赤多钦波，“生有六个儿子，即查、祝、冬、噶四位兄长及韦、达两位弟弟”，然后该文歌颂各族姓后裔，未被颂扬的唯有韦与达两支族人。14世纪的《朗氏家族史》中记载，阿聂木思赤朵钦波的六个儿子，这六弟兄是“藏族原人六族”的祖先，其中最小的两个弟弟韦与达，居住在与大区交界之处。这些早期藏文献中所称的大区交界或大国边境，都指的是朵、康地区，也就是青藏高原东缘地区。

有些藏文献作者在书写吐蕃各族群起源历史时，对于最早的祖先究竟是“六弟兄”或是“四弟兄”表现得十分犹豫，“四个哥哥加上两个弟弟”似为一种解决办法。这显示，可能曾随着吐蕃王国势力扩张，纳入青藏高原东缘的安多（朵）与康藏（康）之地与人，“吐蕃人”的范围也扩大了，因而解释并凝聚吐蕃人的“历史”，一种弟兄祖先故事，其祖源部分也由四兄弟，变为“加上两个弟弟”的六兄弟故事。无论如何，在这些历史文本中，作者们称这儿的部落人群为“小弟弟”的后代，以及说他们居住在“大区交界处”，表现青藏高原东缘部族在整体“吐蕃”中的血缘与空间边缘地位。简单地说，以拉萨与日喀则一带卫、藏为核心之书写视角，朵、康之部落人群是吐蕃大家庭的一部分，但也是家中较低劣的分子。

以此我们可以了解，汉藏之间的密切关系在于他们有一共同、重叠的“边疆”、“边缘”——青藏高原东缘是汉历史人群概念中的“氐、羌之域”，也是藏历史人群概念中的“朵、康之域”。在汉文化的“英雄祖先历史心性”下，以及在藏文化的“弟兄祖先历史心性”下，他们分别为青藏高原东缘部落人群建构其“历史”；在这些“历史”中，汉、藏核心对此边缘人群之鄙视是相当明显的。居于青藏高原东缘的藏、羌族，也因此常有边缘认同下之危机与焦虑感。如羌族常自称是周仓的后代，汉人忠心耿耿的保护者（如周仓忠心地站在关羽身后，保护象征汉人的后者）。近年来藏人自焚事件中之“藏人”，事实上绝大多数为“朵、康”的藏族；这便如，不顾生命危险以行动维护钓鱼岛中国主权的经常是台、港“爱国人士”。将这些事件视为“藏族认同”或“中国认同”下的行为，实忽略了边缘人群被边缘化的认同情感，及因此产生之对核心、主体的极端认同表现。这便是我的学术理想——期望人们（特别是居于汉、藏文化核心的知识分子）对于发生在“边疆”的事物有反思性的认识，因而得以对他者的同情、理解与对自我的反思中，共谋解决问题的途径。

## 由边缘看边疆

由边缘看边疆是指，我们如何深入一个边缘时代、边缘人群、边缘文本之中，来观看边疆、边疆之人的认同及其时代变化。我曾以燃烧的木杆为比喻，来说明此种对历史变迁的观察、研究角度：如一根正在燃烧状态中的木杆，半截已燃另外半截未燃（象征历史变迁前后的差异），我们应深切关注的是中间正在进行的燃烧作用。



1930年代的湘西及当地被称为“苗”的人群，便是一时代变化的边缘时间、空间与人群。这个时代变化是，本地由帝制中国的苗疆，成为国族中国的边疆，当地人由帝制中国之“苗蛮”成为中国边疆少数民族；这时间，1930年代是这一切变化正在发生但尚未完成的年代。1933年，中央研究院历史语言研究所的人类学者凌纯声、芮逸夫等至湘西考察。他们此行的目的是希望厘清中国民族中在“汉、满、蒙、回、藏”五族之外，是否南方还有“苗”及其他民族。为了此目的，他们深入一些汉化程度较低的村落，以找寻本地的非汉文化因素。他们在当地人士的引领下，进入这些苗寨中观看剽牛、妇女荡秋千、击花鼓等习俗，并拍摄照片。凌、芮等人所摄的一张照片显示，当他们在以相机镜头“观看”当地妇女荡秋千并有村民围观之景象时，被观看者也在“观看”他们。后来证明，这些被考察、观看的本地人，对于自己“被考察、观看”这回事很有反应。就在凌、芮等人结束考察后不久，几位湘西土著士绅联合南方其他非汉族名人，共同向“蒙藏委员会”提出一控诉信，指控凌、芮等人故意拍摄这些地方“劣俗”来侮辱本地人——“以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资、娱乐之具、谋利之用也。”后来在凌、芮所撰的考察报告中，他们也对这些苗乡地方士绅有些讥讽，“苗中稍受教育所谓有识之士，谈及他们的鼓舞，常引为奇耻大辱，以为是暴露他们野蛮的特征。”

另一位苗乡知识分子石启贵，相反地，却因担任凌、芮的田野助手而深受两人之“民族”概念及民族学影响，从此以发掘、记录苗乡本土文化为职志。在凌、芮结束他们近两个月的湘西考察后，石启贵受他们之托继续为历史语言研究所搜集本地民俗资料。石不畏危难从事这些考察的动机，显然是想藉此证明本地土著的确是有其特定文化的“民族”。1937年国民政府筹备召开国民大会，规划中有蒙、藏民族代表名额两百余位，但南方“土著民族”却无任何代表名额。南方各省官民哗然，遂推派代表向国民政府请愿，希望南方“土著民族”能有代表出席国民大会。石启贵便为湘西代表之一。他以多年考察成果写成《湘西土著民族考察报告书》，并以此书向国民政府等机构证明湘西土著民族有其独特文化。1946年国民代表大会增设“土著民族”代表10名，湖南分得一席，石启贵成为第一届国民大会中的湖南土著民族代表。

“土著民族”之称的由来是，当时湘、黔、川各省苗乡民众在长期受辱所积累的污化身份认同下，皆极不愿被他人称为“苗”，加上当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，因此国民政府几经斟酌而暂使用“土著民族”来称呼所有南方非汉族群。石启贵曾在向国民政府陈情的一封信中提及，“土著民族原称苗族，因其此呼多为汉人所轻视，易起土民之反感”，并对国民政府以“土著民族”称苗乡民众表示可以接受。1943年芮逸夫先生到川南叙永进行“川苗”田野考察，在田野日志中他称当地民众不愿以苗语和他交谈，“盖此间苗人均以说苗语为耻也”。前面提及的，湘西及其他南方非汉族知识分子对凌纯声、芮逸夫之湘西民俗考察的控诉，也是此种长期受污化的民族认同情绪之反应。

1933年凌、芮湘西考察及前后所发生的这些事情，以典范历史观点来看，其间没有重大历史事件，没有伟大人物。然而在此时代变迁的边缘时刻、边缘地点，在学者们与本地介于汉与非汉的边疆人群之紧密接触中，本地一般百姓的风俗习尚被凌、芮等人带着学术及汉文化中心主义之视角来观看、关注；他们看到的是，深受“汉化”影响的苗乡社会中仍保存着“原始的苗族”文化习俗。他们也以行动（摄影、书写、文物采集）将原始的或典范的苗族文化习俗及民族形象公诸于世，并对那些以自身文化为耻的湘西知识分子投以不以为然的讥讽。同时，他们的一言一行，特别是他们带来的“民族”、“文化”等新概念、知识，与摄影机、测量仪等科技器材，也被本地人观看及深切关注，在后者心中产生一些认知、情感与意图，并因而影响他们的行动抉择。这些苗乡知识分子或因自身文化之落后被夸大，而觉得遭羞辱，愤而向蒙藏委员申告，或有感于独特的“文化”可以让本地人以一“民族”立足于中国国族之中，因而致力于采集非汉本土文化习俗，并以此力争国民大会中的本民族代表席次。



这个案例，以及燃烧木杆之隐喻，可以让我们思考关于中国边疆人群过去之“汉化”与近代“民族化”的学术争议。关于中国历史上边疆人群的“汉化”，有些学者认为这是明显且必然的，他们举出许多某人群汉化前后文化习俗差异之“铁证”；这便如，比较那木杆已燃与未燃部分的差异。另有一些学者（特别是欧美学者）否定“汉化”，他们认为文化习俗的汉化只是表面现象，人们仍保存其非汉的本族群认同。这又如同是指木杆被燃过、炭化的只是表皮，它的内部仍是木质，或只注意炭化木杆中一些燃而未尽的部分，以此否定木杆的燃烧炭化现象。关于近代边疆人群的少数民族化，有些学者（多为欧美学者）指出这是十分明显而无可辩驳的，他们举出某人群在近代少数民族化之前与此变化之后的不同；这也如同比较木杆已燃部分与未燃部分之间的明显差异。而反对此说的学者（多为中国学者），则认为自古以来中国边疆民族（如匈奴、契丹、女真等等）就是中国的少数民族。这看法，等于全然无视于那木杆已燃部分与未燃部分间的截然差异。

过去我曾注意明清至民国时期，川西北石泉县（北川）一些山间人群的“汉化”过程。特别是在 1950 年代以前的近代，在日常生活的密切接触与互动中，本地沿青片河、白草河各村落人群都称自身是“汉人”，夸耀自家的汉文化年节习俗，并辱骂上游村落人群为“蛮子”；上游村落的人因不堪受辱，也自称本家族为“汉人”，模仿、践行汉文化习俗，并喊更上游的村落人群为“蛮子”。此便是，对本地老年人来说记忆犹新的过去“一截骂一截”的情况。这样的微观社会互动，不只发生在居住空间邻近的上、下游村落人群之间，也发生在社会空间邻近的政治、文化阶序人群之间。过去在川西及西南边疆，外来汉官及士人常夸耀自身的汉文化，鄙视土著文化，本地土司家族之人则在与前者的接触中，习汉经典、诗文及模仿汉人士绅雅好，并自称祖上为汉裔，而土司之汉人习俗、雅好及汉人认同，又逐渐影响其下之头人及民众大户人家。

因此，十分显然，“汉化”曾在中原帝国的部分边疆地区发生，而中国边疆人群的近代“少数民族化”则为更普遍的变化历程。否认这些变化是故意无视于（或以选择性视角观看）实际状态，强调变化前后的差异，则又过于简化了这些问题。我所强调及关注的是，在人与人的密切、微观互动中，及在因此产生的个人情感（如感到自傲或受辱）与行动抉择（如夸耀、攀附与模仿）下，过去“汉化”如何一点一滴地在一些中原帝国边疆村落中缓慢发生，而近代之“少数民族化”又如何在这些地区大规模及快速地进行。这些都可以从“木杆中间正在进行的燃烧作用”之隐喻中得到理解。

### 结语：民族与反思性国民认同

自古以来，中原之人对边疆有种种的观看角度：明代官员邓云霄在其九疑山之行中对“各源洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”之帝国官方观看角度，清代县令姜炳章对于石泉羌民习俗所抱持“愿将花雨洗蛮风”的儒家教化观看角度。进入民国后，又有边疆考察者王元辉对川西岷江上游“那西边的地方少人识字，少人知道科学，更少人谈得成革命”之近代民族主义者观看角度，凌纯声、芮逸夫等学者之“湘西苗族的文化虽较落后，然在其保存的原始文化中并非一无可取”之早期人类学观看角度，至于今日，少数民族地区观光客之“原生态文化”观看角度。每种观看角度，都反映观看者自身的社会文化认同、认知体系及其时代情境；每一种观看角度所造成的印象与记忆，被书写、描绘及流传，造成不同的“边疆”。被观看的边疆之人，也在被观看时所感受的权力情境中，以及在阅读相关文本而产生的情绪、情感中，形塑或改变其认同——或不堪“蛮子”之讥而逐渐汉化成“汉人”，或成为以自身文化传统为傲的少数民族。

然而，成为“民族”并非近代民族主义及民族国家建构下边疆之人的唯一选择，也并非最好的选择。在 20 世纪上半叶，“国民”（citizen）与“民族”概念同时进入中国，也随着边疆地理与民族考察而进入中国边疆——造“国民”与建构“民族”同时进行。无论如何，相对于造“国民”，

建构“民族”简单得多；经由学术研究与政治安排，一个个“民族”群体被认定、识别而加入国族之中，并以国家之民族政策来弥补边疆少数民族的政治经济弱势地位。然而在“民族”群体认同中，及以“民族”为单位争取群体在国家内的地位与利益之情况下，常让个人失去其作为“国民”之反思性与行动力；在民族文化与民族宗教之大熏下，更常让民族内的性别、阶级、世代、圣俗间之剥削与不平等被遮掩。看来，近代中国之民族国家建构有一未竟之功，那便是造“国民”（或公民）。本文所称，对“历史”及当代社会现象的反思性观察、解读，便是期望藉此能让人们对“过去”及“现在”，对“边疆”及“主体”，对外在现象与自我，均有一些新知与新的了解。这样的新知与对自我的了解所创造的“个人”，一个个具反思性之现代“国民”，应是理想中“多元一体”中国的主要构成“单元”，而边疆在这样的“新多元一体格局”中自然将化为无形。

## 【论 文】

### 制度移植的动力与困境<sup>1</sup>

#### ——北洋军阀时期中华民族共同体的构建路径与效应分析

张 健<sup>2</sup>

摘要：北洋军阀是近代中国的一股特殊政治力量，它移植了西方现代国家制度，为中华民族构建奠定了基础性的政治框架。北洋政府延续与维系了五族共和的中华民族共同体结构，肯定了中华民族的整体性及其内部多样性，并在西方资本主义国家的框架下，从政治、经济、文化等多方面展开中华民族共同体的构建与整合，进一步提升了中华民族的整体性和凝聚力。同时，这一时期也暴露了中华民族构建过程中的深层次困境，如民主制度流于表象，民族文化内在冲突等。北洋军阀及其移植的西方竞争性政党制度无力应对这种困境，中华民族共同体构建的进一步发展需要强有力的权威性领导主体——集权化政党。这说明民族共同体构建的道路应该是多元和多样的，应符合每个国家和民族的历史与发展现状。这也为中国共产党和国民党的探索，提供了理论与实践基础。

关键词：北洋军阀，中华民族共同体，构建困境，政党

自秦汉始，中国就是统一的多民族国家。在多民族王朝国家的体制内，伴随民族间的交往交流交融，中华民族的凝聚力不断增强。然而，近代中国的衰落与西方列强的强势入侵，迫使中国在内忧外患的形势下，开启了变革与革命。构建现代民族国家成为近代中国的选择，而中华民族共同体也开启了更为自觉的建构历程，正如费孝通先生所言：“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。”<sup>3</sup>

近代中华民族共同体的转型与建构，既有转折性又有连续性，是一个不断探索调试的过程。正如李大龙先生所言：“从传统王朝国家向近现代主权国家转变的视域，重新构建适合阐述中华

<sup>1</sup> 本文刊载于《中国边疆史地研究》2019年第2期，第167-178页。

<sup>2</sup> 作者为云南大学《思想战线》编辑部副教授。

<sup>3</sup> 费孝通：《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社1999年版，第3页。

