

# 民族社会学研究通讯

普考通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 121 期  
2012 年 10 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

民族学与社会学之战及其终结？

——一个人类学家的札记与评论

王铭铭

#### 【译 文】

大清如何变成中国

周锡瑞（Joseph Esherick）著，贾建飞译

\*\*\*\*\*

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

## 【论 文】

# 民族学与社会学之战及其终结？

——一个人类学家的札记与评论<sup>1</sup>

王铭铭

**提要：**在本文中，我将对“西学在中国”展开某种诠释。我的焦点，将放在民族学与社会学学科上，尤其是这些学科1920年代至1940年代间在中国的分化。

中国第一二代学科建设者，多数从不同的西方国家学到他们致力于在中国运用与推广的学科；回国之后，他们中不少人任职于其留学国教会在中国设立的现代大学，也有不少在1920年代末设立的中央研究院及“国立大学”中工作。因留学国的学术传统对他们的影响是持续的，故不同学者对于学科也有着与之相关的不同认识。1920年代末到1940年代中期，诸如燕京大学的“社会学派”，与诸如中央研究院历史语言研究所的“民族学-民族史学派”，基于各自的留学国背景，及对于“国家建设需要”的不同认识，形成了两个具有对垒性质的学术阵营。

对垒中的学术阵营，各自都有其“中国化”的诉求，燕京学派主张的“社会学中国化”，历史语言研究所主张的“科学的东方学在中国”，就是例证。然而，“国别化”却未使中国的社会学学科与其“西方原型”拉开距离，正相反，“国别化”是在与后者中的国别传统趋近过程中实现的，燕京大学的“英美派”，历史语言研究所的“德美派”，就是例证。

“西学在中国”中，“西学”不是单一的，“中国”也不是单一的，“英美”的综合产生“社会学的中国学派”，“德美”的综合产生“民族学-民族史学派”。学术不同阵营中的“西学”，因分化超过对话，对垒超过综合，且各自费力地引用“西方原型”来论证自身相比与对方的“更高的正当性”（而未能意识到学科定义的正当性，在“西方”也是多元的），故未真正追求通过综合与“改造”实现“中国化”。

**关键词：**民族学 社会学 人类学 南北派 中国化 民族志的社会学化

社会之间依靠相互借用以生存，但它们反而是依靠拒绝相互借用以定义自身的。

——莫斯<sup>2</sup>

“先生在如此短促的时间中，传给我们的绝非书本的死知识，而是一种大生命的鼓舞；听讲者受其陶冶诱导，无不油然而沛然，尽发其蕴积的潜力，以从事于学问的探讨。我们今日之所以起始追求学问的意义和本相，可说完全是先生所启发的。三个月的光阴已倏然消失，我们的派先生就是在二十一年圣诞后一天离开我们了！我们顿失瞻依，无不感到若有所失……”<sup>3</sup>。这段话出自费孝通及他的燕京大学社会学同门之手，它深情地颂扬一位“先生”，这位“先生”，是芝加哥社会学派代表人物罗伯特·派克（Robert Park, 1864~1944）。

<sup>1</sup> 本文初稿于2009年6月提交伦敦大学大学院（UCL）召开的“Rethinking Ethnology”国际学术会议讨论。2009年7月，并以提纲形式提交中国文化论坛第五届年会“西学在中国：五四运动90周年的思考”（上海）研讨会。文章由杨清媚博士翻译为中文，刊载于《思想战线》2010年第3期。

<sup>2</sup> *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, p. 44, New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

<sup>3</sup> 燕京大学社会学系：“序”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第5页，北京：北京大学出版社，2002 [1933]。

派克于1932年9月至12月（1932年离他从芝大退休的1936年并不久）作为访问教授在北平（今北京）燕京大学讲学，费孝通与他的同门，都是当时派克班上的学生。

燕京大学建于1919年，是由美国、加拿大和英国教会合办的一所“私立大学”。在1920年代，它创建了中国最早的一个社会学系。

邀请派克的人是吴文藻（1901~1985），他小派克27岁。吴文藻1901年生于江苏省江阴县。自1905年清朝废除科举考试，如同吴文藻一辈的青年学生不得不在中国新式西方教育体系中寻求高等教育。1917年，他获许进入北平清华学堂。1923年，吴文藻完成了大学预备课程，去美国留学。留美期间，他在达特默思学院（Dartmore Institute）和哥伦比亚大学学习社会学。在获得哥伦比亚大学博士学位之后，吴文藻受聘为燕京大学教授。<sup>1</sup>

派克年轻时候曾是一名新闻记者，后来他在德国和美国学习了好几门学科，包括心理学、哲学和社会学。19世纪末20世纪初，他成为芝加哥大学社会学的一位领军人物。

在燕京大学，派克教两门课——“集合行为”与“社会学方法”。如同费孝通在21世纪初所回忆的那样——他曾是派克班上的一名学生——派克在燕京教课非常认真，“他正式开课，给学分，按时上堂讲课。课后还通过个别谈话和偕同出去参观指导学生。”<sup>2</sup>

在这两门课中，派克倾注了大量精力来介绍他的城市社会学，当时他的一个学生杨庆堃编写了有关这方面的一个完整笔记。<sup>3</sup>

1920年代，派克和恩斯特·步济时（Ernest W. Burgess, 1886-1966）已经提出一种城市区位学的精致理论。派克认为城市即犹如生态系统般的环境，其中充满为稀缺资源的竞争，尤其是土地，导致了城市空间的分隔。这种分隔是基于对独特的生态群落或“自然区域”（natural areas）的理解来分析的。在城市中，“自然区域”也是人们共享相似的社会特性的地方。作为一个“自然区域”的复合体，城市可以说是一个人类的生态母体，在其中不同人群得以共存。<sup>4</sup>

吴文藻曾通读派克的论著，并不惮其烦地坐在他自己的学生当中听派克讲课。但是吴文藻的谦逊并不意味着全盘接受；在他关于派克的论述中，我们可以看到他与派克城市社会学的不同。吴文藻认为关于城市的社会学是一项庞大的工作，而他更迫切的是试图从中学到如何研究中国乡村生活。对他而言，美国城市社会学之所以重要仅是因为它提供了中国——一种植根于乡土的社区集合——的一个对比。

吴文藻并不怀疑派克的模型，相反，他将之拓展到所有的人类社区，包括那些处于分别民族学和社会学视野下的共同体。通过他的解读，派克的城市区位学既是民族志，也是一种方法论，适用于分析一切界线清晰的“小地方”或“社区”。吴文藻设想社区研究是好理论和好方法，“是以研究文化不同的各种社会，如部落社会、乡村社会以及都市社会，都需要地理或区位的观点与方法”。<sup>5</sup>在向派克致敬的同时，吴文藻提及三个不同学科——民族志、微观社会学或社会人类学，以及社会学。在他看来，这三门学科的差别在于调查的目标群体不同，不过如果用一种方法论即“社区研究”来看它们，它们又是相同的。他强调用派克的人文区位学来研究中国乡村社区。如果吴文藻所言非虚，那么派克也极大地鼓舞了他。他说派克“以为都市是西方社会学的实验室，乡村是东方社会学的实验室”。<sup>6</sup>然而他同时也承认所谓派克对西方都市与东方乡村的区分“（并）

<sup>1</sup> 冰心：“代序：我的老伴吴文藻”，见《吴文藻社会学人类学文集》，第4页，北京：民族出版社，1990。

<sup>2</sup> 费孝通：“补课札记——重温派克社会学”，见其《师承·补课·治学》，第212页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001。

<sup>3</sup> 杨庆堃：“派克论都市社会及其研究方法”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第179~223页。

<sup>4</sup> Robert Park, Ernest W. Burgess and Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago: University of Chicago Press, 1925.

<sup>5</sup> 吴文藻：“导言”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第16页。

<sup>6</sup> 同上，第13页。

非出自派氏原文”，或者更确切地说是吴文藻自己“取材于派氏的都市社会与乡村社会的区别观”所构想的比较图景。<sup>1</sup>

我曾对燕京社会学的“社区研究”方法之源起有过论述<sup>2</sup>；我认为，美国传教士和社会学家明恩溥（Arthur Smith, 1845~1932）的《中国乡村生活：一项社会学研究》<sup>3</sup>和由马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884~1942）及拉德克利夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown, 1881~1955）分别在特罗里恩德岛、安达曼岛发展的民族志方法，是其两个主要来源。众所周知，马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗的两本被称为经典的现代民族志出版于 1920 年代；而明恩溥在他的作品中发明了一种我称之为“乡村窥视法”的方法。明恩溥在山东进行了长时间的田野研究，描述帝制中国如同一所大房子，村庄就是其缩影。他认为此前出版的对帝制中国的描述仅仅谈到中国的城市是错误的，要认识“真正的中国”应采用一种新方法，而他所指的新方法即为乡村研究。在明恩溥眼中，要去观察中华帝国这所大房子里边包含了什么，就应该把乡村当成墙上的孔洞去窥视这所房子的秘密。作为中国社会的缩影，乡村是一个完美的方法论单位值得未来的社会学家关注。显然，吴文藻采纳了明恩溥的观点并将它与民族志的新潮流糅合在一起。

在我看来，吴文藻对城市社会学的乡村化导致了一个令人遗憾的后果：中国社会科学家习以为常地将实为历史悠久的城市描绘为“中国的未来”。有趣的是，当我们把这一看法与前明恩溥式的东方学家对中华帝国之研究相比较之时，后者则将传统中国视为一个城市的世界。

这一知识上的与意识形态的后果需要从当代学术领域中文化借用之困境的角度进一步探讨，不过那是另外一项工作的任务，在这里我仅局限于中国社会学的问题。

弗里德曼（Maurice Freedman, 1920~1975）在“社会学在中国——一个简短概述”一文中讨论 1949 年之前的中国社会学时，曾说：

在社会科学的一般历史中，我们假设社会学和人类学的联姻来得晚近，在这之前有一个长期的“追求”过程。中国并不符合这一模式。在那里几乎是在社会科学建立之初人类学和社会学即互相缠绕——只是当共产党人到来之时以一种奇怪的方式解开了。<sup>4</sup>

弗里德曼继而在他的文章中概述了 1920~1930 年代中国发展的以下三种社会学取径：

- (1) 测量与人口研究；
- (2) 社区研究；
- (3) 法律研究。<sup>5</sup>

弗里德曼评价“社区研究”这一中国社会学特征亦即“相互缠绕”的社会学与人类学之时，说到这类研究“也许可以视为美国乡村社会学与人类学的一种延伸，外国学术的风气促成了中国人的调查研究之产品。”<sup>6</sup>

但是弗里德曼定义的“中国社会学”远为复杂。吴文藻推动他的“社区研究”作为中国化方案的一部分；吊诡的是，与之相关的方法论却发展自一位传教社会学家。吴文藻的社会学因此可以说是基督教传教士和当代中国社会学家对古老的关于中华帝国都会的欧洲“东方主义”之联合抵制的认识论后果；它是一种“民族志化的社会学”，基于教会学者的“村庄窥视法”、英国式的民族志和社会生物学的功能主义的一种中国式结合。更确切地说，吴文藻对派克城市区位学的“诠释”成为一个服务于社会学实践的没有内容的工具，是通过一种已经在使用的中国式的综合来对

<sup>1</sup> 同上，第 14 页。

<sup>2</sup> 王铭铭：“‘村庄窥视法’的谱系”，见其《经验与心态——历史、世界想象与社会》，第 164~193 页，桂林：广西师范大学出版社，2007。

<sup>3</sup> Arthur Smith, *Village Life in China: A Study in Sociology*, London: Kegan Paul International, 2003 [1899].

<sup>4</sup> Maurice Freedman, Freedman, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, Selected and introduced by G. William Skinner, Stanford: Stanford University Press, 1979 [1962], p. 373.

<sup>5</sup> Quoted from Freedman, *ibid.*, pp. 376-378.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 375

它加以循环利用而实现的。尽管吴文藻的努力可以说是一种“民族志化”<sup>1</sup>，他却未从这一角度考虑过这一点。相反，他视其所为是中国化社会学的一个重要部分。对吴文藻而言，在中国发生的“民族志化”不再是一个对民族学历史的公开的“科学的”反对，而是一种西方新方法的东向扩张，更宜定义为一种中国式结合，以此来使一门西方学科——社会学——成为“中国的”。在他看来，本土化或“社会学的中国学派”的特征之一是民族志，另一个则简单是“以汉语叙述的社会学”。<sup>2</sup>

作为本文的铺垫，以上我先反观了 1930 年代上半期与燕京大学有关的“民族志化”和人类学“社会学化”之困境。接下来我将继续此探讨。不过鉴于罗兰（Michael Rowlands）的观点——他认为学科转型是由一种可见的规则导致，即将民族学与社会人类学之间的区分等同于历史与科学之间的不同，并且鉴于如同西方人类学圈中所发生的那样，民族志化和人类学社会学化在中国可能也是由于去除民族学的历史想象造成的<sup>3</sup>，我也将试图将中国民族学——这一门与社会人类学成为“中国社会学”的同一时期酝酿和构建，并与其关系密切的学科，带入到比较与关联的考虑中。

晚清中国的“启蒙”很大程度上归功于西方进化论人类学的翻译。20 世纪初，人类学这一学科已经被包括在北京大学的课程设置中。在民国早期，当社会学人类学方面的其他西方著作被翻译过来，在许多国立和教会大学建立了人类学和社会学系，主要包括燕京大学、厦门大学、南开大学、清华学堂、沪江大学（上海）、浸会大学（北平）、天主教辅仁大学（北平）、华西大学。在 1920~1930 年代，那些留学欧洲和美国的留学生将西方式的社会科学学科带回中国，并且开始在中国传播和实践它们。在不同的外国文化环境中接受的训练影响了这些海归中国学生如何去构思和发展他们的研究范围。在 20~40 年代之间中国的情况是，当具有英美教育背景的中国社会学家在进行一种社会学和民族志的中国结合之时，拥有德国、法国和美国教育背景的中国民族学家正在以文化和历史对社会学进行对抗。

我将自己视为人类学再历史化运动的参与者，因之，我将对弗里德曼的社会学观点有所批评。弗氏认为，中国社会科学中，吴文藻的“中国学派”是重要的。对此，我有不同看法。我将把中国民族学这一对立的学脉带入一种比较的思考中，同时使它与我们关注普遍意义上的人类学与民族学之间内在关系的讨论相关联。

## 缺乏整体观的民族志或社会学

为了更好地理解中国社会学与民族学之间的关系，请允许我从派克在燕京的经历说起，做一个说明。

---

<sup>1</sup> Michael Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，梁永佳译，载王铭铭主编《中国人人类学评论》第 5 辑，第 79 页，北京：世界图书出版公司，2008。

<sup>2</sup> 尽管我认为吴文藻的第二点比较有趣，但如果我们考虑到它与明恩溥的“乡村窥视法”及英国社会人类学民族志的密切关联，我不得不说他的第一点尤其自相矛盾。

<sup>3</sup> 弗里德曼并未提及中国民族学。他对中国社会科学的误解与他自己身为一名社会人类学家，或者一名定位在涂尔干社会学脉络里的汉学人类学家有关。作为一名社会人类学家同时是重要学者，弗里德曼忽略了民族学，假定民族学已死，并且视自己的作品是朝着重新思考后民族学时代民族志的一个必要跃进。弗里德曼开创了对人类学“民族志化”的重新思考（Maurice Freedman, “A Chinese phase in social anthropology”, in his *The Study of Chinese Society*, Selected and introduced by G. William Skinner, pp.380-397, Stanford: Stanford University Press, 1979 [1962]), 同时通过将中国社会结构整体性放进他的汉学人类学最重要的位置来实践它。这更多是对民族志的社会学抵抗而非对民族学的社会学化之抵抗。从理解“中国文化”的方面来说，这是一种“后民族志的人类学”，不仅比他英国人类学圈子里的非汉学家同事显得更为社会学化，而且也出人意料地与他所忽略的中国民族学家所做之工作相近，而不是与民族志化的社会人类学更为接近——后者在英国背景下迫使民族学解散成对物质进行社会学解释的碎片。

1932 年圣诞节后两天，派克离开北平前往印度。根据吴文藻的记叙，派克去了印度之后还去了非洲。

派氏去年（一九三二）漫游亚非二洲，见闻阅历之余，对人类文化之本质，大有所贡献于世界社会学者。<sup>1</sup>

综上考虑，吴文藻写信给派克并请他就“中国”一题作文。派克在到访燕京之前曾经在亚洲太平洋地区旅行并有一个大计划要开展区域民族文化关系研究。“他对这地区的民族和文化问题发生了深厚的兴趣，印象最深的是中国”。<sup>2</sup>但曾经说过“不住上 20 年，谈不上写关于中国的书”的派克，显然很珍惜与吴文藻的友谊，所以答应了吴文藻的提议，写了一篇“论中国”<sup>3</sup>。吴文藻将之翻译、编辑并发表。遗憾的是我们未能找到这篇文章的英文原稿，根据吴文藻的翻译，派克在文中对中国与“政治实体”之间做了比较，其论述如下：

中国就是这一种有机体。在它悠久的历史中，逐渐生长，并逐渐扩张其疆域。在此历程中，它慢慢地、断然地，将和它所接触的种种文化比较落后的初民民族归入它的怀抱，改变他们，同化他们，最后把他们纳入这广大的中国文化和文明的复合体中。<sup>4</sup>

派克认为“其他民族常靠征服而生长，或以武力加诸邻邦，或以政治的制裁力来对付征服的人民。这就是欧洲人所谓国家的那种制度形成的方法。而中国却（是）以文化影响所及的范围扩大而生长的，出之以同化的手段，不但他们的邻邦，就是征服他们自己的人民，亦因而被纳入他们自己的社会及道德的秩序中。事实上，中国是不能用西洋人所谓帝国或政治的个体来称呼的。它是一种文明……”<sup>5</sup>。

与葛兰言（Marcel Granet, 1884~1940）早在此 4 年前出版的论著《中国文明》（*Chinese Civilization*）相比，派克这篇“论中国”的短文显得微不足道。葛兰言的《中国文明》是一部典范之作。他显示出农业如何作为技术，同时为处理自然和“原始人”的结合，通过两性区分和联姻来铺设了通向“封建君主”的道路——一种源自于技术和社会生活的综合的个体性，使“帝王崇拜”得以可能。葛兰言也显示了帝王自身如何成为一个宇宙世界，在其中，人与自然之间、社会的自我与他者（包括原始人）之间，以及高等级与低等级的区域中心之间的诸关系都被等级化地安排。我们不知道派克是否读过葛兰言的书，这本书的英译本在其刊行一年以后也出版了，不过可以确定的是派克和葛兰言一样具有比较的眼光。在《中国文明》一书导论中，葛兰言也将中国文明与印欧政法体系相比，后者的团结机制是神或者法律。

在某种程度上，帝制中国的文明秩序之概念与吴文藻的想法相近。1926 年，吴文藻还在哥伦比亚大学攻读博士学位期间，曾在一份学生杂志上发表过一篇文章，我认为这是他最早也最有趣的论著之一——“民族与国家”<sup>6</sup>。在这篇文章中，吴文藻几乎批评了所有当代民族国家理论。从中国的“本土眼光”出发，吴文藻提出一种以特定的多元为一体的理论，一个多元文化并存的政治一体模型。在 1980 年代，这一理论成为他最有名的学生费孝通构建其“多元一体”理论的基础。<sup>7</sup>尽管吴文藻并没有关于文明秩序的观念，用派克的话说，即在不同方向上汉文明的文化辐射，或者用葛兰言的话说，即帝国吸收邻近或者远方他者的能力；他所敏感的是其他方面——

<sup>1</sup> 派克：“论中国”之“编者识”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 17 页。

<sup>2</sup> 费孝通：“补课札记”，见其《师承·补课·治学》，第 211 页，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，2001。

<sup>3</sup> 派克：“论中国”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 17~21 页。

<sup>4</sup> 同上，第 18 页。

<sup>5</sup> 同上，第 18 页。

<sup>6</sup> 吴文藻：“民族与国家”，见其《吴文藻社会学人类学文集》，第 19~36 页。

<sup>7</sup> 费孝通：“中华民族多元一体格局”，见其《论人类学与文化自觉》，第 121~151 页，北京：华夏出版社，2004。

民族多样性的方式而非其对反的“政治一体性”。<sup>1</sup>

吴文藻没有机会与派克就“文明体”的话题探讨，也没有写过有关派克论中国的评论。对他而言，研究中国在社会学意义上很自然不会过多涉及历史。

吴文藻及其学生所编的派克文集看起来是一个很奇怪的综合：“论中国”作为第一篇，但是随后的文章是由派克和吴文藻的学生们所写，讨论派克的社会学方法。他们翻译了派克的讲座并于1933年结集成《派克社会学论文集》出版，其中实际包含了好几篇吴文藻及其弟子有关派克的讨论。<sup>2</sup>

1935年秋，吴文藻邀请了另一位外国学者拉德克利夫-布朗到燕京讲学。<sup>3</sup>当时拉德克利夫-布朗正力图把东亚也包括在他的民族志地图里。他派他的学生恩布里（John Embree）去日本做田野。吴文藻听到这一消息立即发电报邀请布朗来中国。几年以后当拉德克利夫-布朗写作“宗教与社会”时，他肯定是对“文明”这一想法产生了极大兴趣，并对中国的“礼”的观念称道有加。根据弗里德曼所说，拉德克利夫-布朗“在芝加哥和牛津大学上课时经常谈及葛兰言”，尽管他“没有在书写中充分承认他（葛兰言）”。<sup>4</sup>关于这点还有更多的证据——吴文藻在拉德克利夫来华后所写的一篇文章中也谈到：

布朗教授对于中国传统文明，富有同情的了解。他起始是由于美术与哲学的途径，而认识了中国，所以又较深刻的认识。进来他很关心阅看法国葛兰言（M. Granet）研究中国古代文明和思想的著作，因为葛氏是应用杜尔干派的社会学方法，以考察中国古代社会的第一人。

5

但是吴文藻补充说由于不满意葛兰言的方法论，拉德克利夫-布朗有他自己研究中国的打算：

不过葛氏大都是根据历史文献，来作比较研究，其方法尚欠谨严。所以自他来华以后，即激励主张本比较社会学的观点和方法，来作中国农村社区的实地研究，以补历史研究之不足……<sup>6</sup>

吴文藻也许还有别的原因拒绝葛兰言。当葛兰言出版《论中国的文明》一书时，丁文江（1887~1936）——中国当代地质学奠基人，他对文化人类学非常感兴趣——曾严厉批评葛兰言，怀疑他的语言能力，认为他误读中国历史。丁文江的批评导致了严重后果，以至于当中国社会学家和历史学家在用葛兰言的观点时，他们也绝少提到他。<sup>7</sup>

无论是什么原因，吴文藻及其弟子已做出选择：他们仅仅要求拉德克利夫-布朗讲讲他自己的社会人类学。他们所感兴趣的不是葛兰言的文明模式对拉德克利夫-布朗的潜在影响，而是社会组织和对乡村社区的微观社会学研究。拉德克利夫-布朗做了三次讲座，是关于他们设想的中国学界所缺乏的“社会科学的功能概念”（李有义译）、“当代人类学概论”（李有义译）和“有关中国乡村生活的社会学研究之建议”。<sup>8</sup>

1930年代，在燕京大学——这所在华的英美大学社会学系的知识互动中，一种民族志化和本土化的社会学趋势正逐渐引人注目。

<sup>1</sup> 王铭铭：《“西学”中国化的历史困境》，第92~102页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

<sup>2</sup> 北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》。

<sup>3</sup> Chiao Chien, “Radcliffe-Brown in China”, in *Anthropology Today*, pp.5-6, 1987, Vol. 3, Issue 2.

<sup>4</sup> Maurice Freedman, “Marcel Granet, Sociologist”, in Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, translated, edited and with an introduction by Maurice Freeman, p. 6. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

<sup>5</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第270页。

<sup>6</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第270页。

<sup>7</sup> 杨堃：《社会学与民俗学》，第107~141页，成都：四川民族出版社，1997。

<sup>8</sup> 北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第271~310页。

罗兰所说的“人类学的社会学化”进程大概发生在吴文藻开始他的计划十年以前，“1923年这一时期的特点，作为开创性的篇章，拉德克利夫-布朗（英国社会人类学的重要奠基人之一）定义了民族学和社会人类学之间的区分大约等同于历史与科学的区别。他认为，“德、英、美三国的民族学，以历史化、意象化的方式研究文化多样性，而新的社会人类学将是关于社会体系进行共时性、比较性和一般性研究的自然科学。”<sup>1</sup>

中国社会学家拒绝了派克的文明同化模式，也拒绝了拉德克利夫-布朗对葛兰言中国文明论的“同情之了解”，这似乎与西方的情形相反——西方人类学界发生的是民族学的社会学化，反之在中国则是社会学的民族志化或社会学的人类学化。

无论是在英美社会学与社会人类学还是在燕京社会学那里，对处于当下的社会生活的民族志发掘都成为学者自我承担的使命，他们努力打破19世纪进化论者和20世纪早期传播论者有关“文化遗存”的历史。使中国与西方有所不同的可能仅仅是学科历史对于英美学者和中国学人有着不同的意义。简言之，这种打破，不管是派克或是拉德克利夫-布朗，并没有构成对诸如中国文明这样的“东方遗产”的否定，它仅仅意味着对民族学有关“人类史”的“推测性历史建构”的否定。它所表达的或者是齐美尔文化社会学的延伸，比如派克；抑或者像拉德克利夫-布朗那样，明显是把涂尔干宗教社会学翻译成对安达曼岛人和后帝国时代中国农民的社会生活之民族志发掘。在燕京，尽管社会学的民族志化听起来相当接近莫斯等人的努力，但实际并非如此——后者试图把社会学家的视野拓展到原属民族志学家的社会和物质世界。

1938年，拉德克利夫-布朗到访燕京大学三年之后，曾听过他讲课的费孝通在伦敦的马林诺夫斯基指导下完成了他的博士论文。在此之前，费孝通在广西花篮瑶地区完成了一个更具有结构-功能主义色彩的民族志<sup>2</sup>，而如今将他的民族志研究目标定义为对社会经济变迁情况的描述。如他所说，“一种对形势的充分认识，如果它是要组织有效果的行动并达到预期的目的，必须对社会制度的功能进行细致的分析，而且要同它们意图满足的需要以及它们运行所依赖的其他相关制度结合起来分析。”<sup>3</sup>

涂尔干的社会学理论在1925年已经由许德衡译成中文，吴文藻在介绍拉德克利夫-布朗的理论时把它当作社会人类学的一个哲学源头，曾对其有过简短介绍。<sup>4</sup>但是它并没有引起燕京社会学家的注意（可能田汝康例外，他曾运用涂尔干的社会学解释他关于云南芒市摆夷节庆<sup>5</sup>）。吴文藻列举了拉德克利夫-布朗的4条贡献，比较社会学也即拉德克利夫-布朗设想的包含民族学的那部分被放在最后的。其余三条如下：（1）拉德克利夫-布朗重新整合人类学和社会学，一如涂尔干和莫斯所做的；（2）他的“功能”与“意义”观；（3）他训练了许多实地研究专家。

作为一位细心的学者，吴文藻并没有忽略拉德克利夫-布朗更多细微之处。例如，吴文藻谈到拉德克利夫-布朗的社会体系有两方面，指的是一个特殊社会群体与自然和物质世界的关联，以及“人类”内在的整合。<sup>6</sup>吴文藻也注意到20世纪30年代早期雷蒙德·弗斯（Raymond Firth, 1901-2002）已经把文化区域和文化接触研究增加到拉德克利夫-布朗的澳大利亚研究中。<sup>7</sup>然而，

<sup>1</sup> Michale Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，载王铭铭主编《中国人类学评论》第5辑，第79页。

<sup>2</sup> 王同惠、费孝通：《花篮瑶社会组织》，南京：江苏人民出版社，1988 [1936]。

<sup>3</sup> Fei Xiaotong, *Peasant Life in China*, London: Routledge & Kegan Paul, 1939, p. 4.

<sup>4</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第239-270页。

<sup>5</sup> 参见田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南出版集团 云南人民出版社，2008 [1946]。“摆夷”即今天所说的傣族。

<sup>6</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第255页。

<sup>7</sup> 同上，第263页。



吴文藻的兴趣主要是在社会学和人类学在“社区研究”方法论上的再统一。

在描述拉德克利夫-布朗对人类学和社会学再联合之时，吴文藻提到，在 19 世纪的大师孔德、斯宾塞、泰勒和摩尔根的研究中，社会学和人类学曾是不分的。但是在 20 世纪，“美国历史学派健将克乐盘，竟以为人类学与社会学的逐渐分家，乃由于二者最初发生的动机和欲达的目的之不同。这显然是一种错误的认识”<sup>1</sup>；同时在巴黎，莫斯（Marcel Mauss, 1872~1950）创建了一所民族学研究机构，“一部分是为了训练职业的民族学专家而成立的”，但莫斯和涂尔干一样仅限于理论上讨论，后者则“以纯粹的学者自居”，因此对涂尔干理论的实地应用在巴黎还不存在。<sup>2</sup> 吴文藻认为拉德克利夫-布朗的安达曼岛作为一个理论与田野的综合，是第一个社会学与人类学联合的最佳例子。

尽管吴文藻关于拉德克利夫-布朗之贡献的第二点是关于重新定义“功能”与“意义”，它实际上只是一个过渡点。在偌长篇幅中贯穿着无可置疑的一点，即吴文藻讨论的是“社区研究”。拉德克利夫-布朗对安达曼岛人的社会学研究成为这样一个范例，关于一个社区如何被当作一个整体、一个社会生活的基础、一个社会结构和一个“社会体系”来研究。<sup>3</sup>

在关于拉德克利夫-布朗培养出许多田野调查专家这一贡献方面，吴文藻提及拉德克利夫-布朗在澳大利亚的研究，并列出了许多他培养的学生。<sup>4</sup>

随后吴文藻在他的文章中谈到：

近来我们自己正有应用功能人类学实地研究法，来考察中国现代社区之拟议，所以一得到他东来的消息，即用海电聘他来华讲学。事前我们且已闻悉他在芝加哥大学社会研究社暑期年会中，曾有一篇演说，专以研究中国社会制度和变迁为例，来发挥如何应用人类学方法以研究现代社会的意见。所以他到燕京大学以后，即请他主领一个师生共同研究的讨论班，专门讨论这个问题。头两次由他主讲，他自动建议了“中国乡村生活的社会学调查计划”。从此，庞大的中国，也变成了他的比较社会学的试验区。<sup>5</sup>

## 史禄国与另一种民族志

“在第二次世界大战前，在北美和西欧之外，中国在世界繁荣的社会学界拥有一席之地，至少就它的知识分子素质而言。”<sup>6</sup> 人类学的社会学化在两次世界大战之间发生，它同样也影响了中国社会学，尽管在燕京相同的转化也在实现中。

但是在燕京大学之外，还有其他的路径。

许烺光（1920~1973），一位吴文藻“中国学派”的边缘成员——他在 1940 年代转向了美国“文化与人格”学派——曾经评论说：

在 1935~1936 年拉德克利夫-布朗住在燕京大学的几个月中，施密特神父在北京辅仁大学犹如城堡一样的建筑里深居简出，同时史禄国教授正在清华任教，但他们三人绝不见面。

7

<sup>1</sup> 同上，第 250 页。“克乐盘”，即 Alfred Kroeber，又译克虏伯。

<sup>2</sup> 同上，第 253 页。

<sup>3</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 262 页。

<sup>4</sup> 同上，第 262 页。

<sup>5</sup> 同上，第 266 页。

<sup>6</sup> Freedman Maurice, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, selected and introduced by G. William Skinner, Stanford: Stanford University Press, 1979[1962], pp. 373-379.

<sup>7</sup> Francis Hsu, “Sociological research in China”, in *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography*, 1944, New (2d) series 3, nos. 1-4, pp. 12-26.

施密特 (Wilhelm Schmidt, 1868~1954), 一位罗马天主教神父及传播论民族学家, 他不仅发展了一种原始一神教的理论, 而且还推动了文化区域、文化层和文明中心的民族学。<sup>1</sup>

史禄国 (Sergei M. Shirokogoroff), 1887 年生, 1910 年代在巴黎接受民族学训练, 后回到俄国圣彼得堡大学当教授。他主要研究西伯利亚和满洲。在俄国革命期间, 他逃亡中国并曾在中国几所研究机构里工作, 如上海大学 (1922)、厦门大学 (1926)、中山大学及当时在广州的中央研究院 (1928)、清华大学 (1930~1939)。史禄国的专长是民族学和体质人类学。

施密特呆在北平的时候拉德克利夫-布朗也在, 后者在燕京社会学家眼中除了“社区研究”之外没有留下别的。而史禄国在 1942 年发表了一篇有关民族志批评的文章。他没有批评民族志, 他仅暗示对燕京的中国式“民族志化”的反对。如他所说:

许多调查者想到把研究局限在一个村庄为单位这并非偶然, 但这并不构成一个立得住的假设。首先, 方法论上固定任何调查单位这种想法本身是错的。没有任何一种衡量标准能做到, 因为民族志学家自己不得不从自己初步的调查找出如何处理这些材料的分化的方法——民族单位并非标准化的, 并且在中国, “村庄”也不是一个开展普遍实践的系统。既然它已经被固定化了, 那么我们要问问自己为何要这么做。有两种基本情况需要解释清楚。那些局限于村庄的人并没有受过现代民族学方法的训练。他们从社会学的角度讨论问题, 而社会学理论是建立在非中国社会经验这一事实之上的。他们甚至从一个仍旧非常狭隘的角度进行讨论, 例如“乡村经济”等。其次, 当中国人自己渴望成为政治统一体时, 他们全都对中国感到相当困惑, 他们甚至无法在一个单元、一个国家之外想象中国, 然而中国正是建立在不同的民族和地区的要素上的。很自然, 在这样一种情形下剩下的唯一机会, 是对调查单位问题采取一种合乎科学动机的解决方式, 事实上它已沦为这样的技术——当实际上它强调一种方法论秩序最为重要时。<sup>2</sup>

作为一个在中国从事多年研究的外国民族学家, 史禄国的眼光比“土著”学者更锐利, 能看清中国社会科学及其包含的西学因素正发生着什么。在一个很长的注释中, 史禄国更进一步解释了自己对中国社会学及中国社会人类学研究中的“民族主义”的看法:

它仅仅是一个误解, 源自对“民族”之本质不充分的了解, 很明显是由哪些意图“西化”中国的人根据他们自己的知识构成及其狭隘的范围提出的。然而国外主要的兴趣是政治问题, 中国学生只能在政治和半政治圈中选择, 在那里他们自己的观点被各种“技术工程师”和实证社会学家根据其目的来形塑。这么做的第一步是要通过接受中国青年的民族抱负来赢得他们的共鸣。不仅实证社会学家这么做, 一些体质人类学家也这么做……<sup>3</sup>。

对史禄国而言, 民族志研究应该包含制作族群地图、编译地方刊物、指导田野调研、进行博物馆式的研究这四项, 并且中国民族志学家应关注民族和地区的复杂性。早在 20 世纪 30 年代, 史禄国已经提出一种“ethnos”理论, 或称“心智丛结”(psycho-mental complex), 一种对族群认同和不同文化间历史互动的民族学解释。<sup>4</sup>

## 民族学与民族史

当弗里德曼写作有关中国社会学和人类学情况的时候, 他仅仅呈现了其中的一个部分。这一

<sup>1</sup> Ernest Brandewie, *When Giants Walked the Earth: the Life and Times of Wilhelm Schmidt*, Fribourg, Switzerland: University Press, 1990.

<sup>2</sup> Sergei Shirokogoroff, “Ethnographic investigation of China”, in *Asian Ethnology (Asian Folklore)*, 1942, Vol.1, p. 4.

<sup>3</sup> Ibid, pp. 3-4, footnote.

<sup>4</sup> Sergei Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.

部分是“1950年代在‘毛主义’的国家重压之下隐现和沉默”<sup>1</sup>的社会学。那是一种由吴文藻及其弟子在燕京推动的中国化的功能主义的社会学。但是在1963年，在他写作“社会学在中国：一个概述”，弗里德曼强烈批评了这种社会学的去历史化和民族志化。在反思马林诺夫斯基和费孝通功能主义民族志的不足之后，弗里德曼将矛头指向了拉德克利夫-布朗和林耀华：

根据林耀华——一位扎根于中国的学者所描述，拉德克利夫-布朗认为研究中国社会结构最好的方法是选择一个很小的“社会区域”，小心翼翼地检视它，将它与以同样方式进行研究的其他样本进行比较，然后着手进行普遍性的提取。似乎通过这种从小型社会区域研究的耐心归纳，一幅中国社会体系的图景即将出现。在我看来最悲哀的是，所有的对人类学方法的偏见都莫过于此。这是人类学最高明的谬论。它势必作为一种特殊的反讽打击我们，如果我们记住它直接源自一种对总体性的预设。当我们研究原始社会的时候，我们必须将其视作实体，而一旦转向复杂社会，我们发现我们的工具是如此适合于小规模调查，以至于我们必须从棘手的整个小社会区域一点点雕刻出来，它们——如果可以套用一下马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗所说的话——是任意尺寸的缩影。<sup>2</sup>

通过对功能主义和中国民族志的反讽，弗里德曼将他的同事导向了在他看来更货真价实的涂尔干社会学的模型——一个神圣的总体性。弗里德曼晚年致力于中国的宗教-宇宙观和历史研究，希望能将“社区研究”拽出它们的民族志泥潭。他的努力呈现出一种“社会学化”的相反方式，这种特殊形式的“社会学化”被定位为面向中国社会结构的整体性。

作为一个伟大的汉学社会人类学家，弗里德曼正确地修正了中国社会学，但是他“忘记”了这幅人文科学壮景的另一部分——居住在中国的外国民族学家（如史禄国），以及更重要的是，与中国社会学家相对立的中央研究院。

在“社会学中国学派”中出现的民族志瞬间并未成功吸引国民政府的注意力。在燕京社会学家的理解中，国民政府是社会变迁主要的擘画者和工程师，其处境能够被他们以一种完美的方法来研究。但国民政府有自己的计划。

在1927年正是在吴文藻到燕京大学教书前两年，国民政府决定建立一座代表性的新的国立研究院。这个计划是要创建一所直接隶属于中央政府的高等研究院，独立于任何大学之外。这所研究院将称作“中央研究院”。1929年4月，蔡元培（1866~1940）——一位在德国学过民族学的著名教育家，被任命为中研院的院长。几个月之后，中研院正式开幕。在他任期内，蔡元培首先创建理化实业研究所、社会科学研究所、历史语言研究所等，史语所是其中最大也最成功的机构。这三个“母所”后来又分出好些“子所”，使得中研院拥有超过10个研究所。民族学一开始被包含在社会科学研究所中，这个所同时建在南京和上海。后来民族学并入史语所这一更大的机构，这个所1927年在广州建立，1929年迁至北平，所长是著名学者傅斯年。

傅斯年1898年生于山东，曾就读北京大学。“五四运动”期间，他是极为活跃的学生领袖。1919年以后，他在伦敦大学和柏林大学学习实验心理学、生理学、数学和物理。在此期间，还对比较语言学和历史学发生兴趣。1926年，傅斯年任广州中山大学文学和历史教授。1928年任中研院历史语言研究所所长。

傅斯年有一个明确的政治观：他支持国民政府，反对共产主义。在他就职史语所的演讲文章中，他表明自己不同意新儒家和其他“主观历史学”，认为史语所研究的目标之一即“把历史语言学建设得和生物学地质学等同样”。<sup>3</sup> 他的研究所的最终目标，正如他在这篇文章结论中所说，

<sup>1</sup> Maurice Freedman, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, selected and introduced by G. William Skinner, Stanford: Stanford University Press, 1979 [1962], p. 379.

<sup>2</sup> Maurice Freedman, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, p. 383

<sup>3</sup> 傅斯年：《傅斯年文集》第七卷，第12页，长沙：湖南教育出版社，2003。

是“要科学的东方学正统在中国”。<sup>1</sup>傅斯年的方法论是中国传统史志与当代考古学、地理学、语言学 and 民族学的特殊综合。<sup>2</sup>

在视中国为一个整体这一观点上，傅斯年和吴文藻及其弟子并无二致。但他几乎没有受到涂尔干社会学和社会人类学影响，因而他自己的研究方法是社会学化还是民族志化的问题并不存在。和史禄国一样，傅斯年对中国人的民族起源问题有极大兴趣，并且也对中国历史上民族和区域复合的问题进行关注。两人的不同在于，后来史禄国这位定居中国的俄国民族学家将其目光聚焦在中国的边疆和中间圈，而傅斯年这位当代中国民族史之父，则以研究中国文明形成为首要任务。

王斯福（Stephan Feuchtwang）已经指出，在西方社会学人类学中的传播论者，有弗洛伊德式、莫斯式、韦伯式和布罗代尔式的对文明的研究，后来转变成这样一些有关文明的主题，如现代主义、文明作为一种反民族中心主义的心态以及超社会观念、文明作为先验存在以及文明作为世界体系的全球化进程。<sup>3</sup>如果我对王斯福先生的理解大体准确，那么，傅斯年实际并不属于这些思想流派的任何一种。虽带着轻微的传播论色彩，但傅斯年仅仅是想将文化多元和古代中国的文明一体性结合起来。不过在这么做的时候，他触及到区域研究一些相当有趣的方面。

傅斯年最有名的一项研究是他的“夷夏东西说”，这篇文章构思于1923年，完成于1931年，发表于1933年。在这篇短文中，傅斯年表达了一种与葛兰言相近的历史观，不过他并没有葛兰言那种对结构的神话学之理解力。作为一个中国的“科学的东方学家”，他过于轻易地执着于历史的真实。然而某种程度上如葛兰言一样，傅斯年反对欧洲传播论者对于中国文化“西方起源”论，这种论调一度在20世纪初活跃的一批中国主流思想家中流行，例如梁启超、章太炎、夏曾佑和蒋观云。他承认传播论的优点，尤其是它对文化接触的强调。而当他把考古学和档案资料联系起来时，他呈现了一幅跨文化关系的图景。傅斯年相当随意地使用“民族”来指称在秦帝国之前的2千年内建立了不同朝代的相互竞争的族群。在傅斯年的描述中，古代文明在东方与西方两个地理和文化区域交流的背景中出现。在中国历史上，东方部落被称为“夷”或“野”，而西方部落则被称为“华夏”或“文”。这两个敌对的部落各自活跃的中心地理区域为黄河、济河与淮河流域。而这种竞争本身带来的文化间的关系傅斯年称之为“混合”，推动了帝国的形成。正如傅斯年所假设的，“这两个系统，因对峙而生争斗，因争斗而起混合，因混合而文化进展。”<sup>4</sup>

在谈到两个小型区域的不同，他说“我们简称东边一片平地曰东平原区，简称西边一片夹在大山中的高地曰西高地系”。<sup>5</sup>两个区域之间的地理差异与农业、政治、军事方面的差别有关。对傅斯年而言，东边小型区域已经有大片农田，农业高度发展，这使得它更容易发展政治组织。但是它缺乏在军事方面防守和进攻的地理优势。与西边小型区域相比较，西边农业不那么发达，但是地理位置更适合畜牧和林业。它使部落在这种条件下更容易发展出强大的武力。如他所说：

三代中东胜西之事较少，西胜东之事甚多。胜负所系，不在一端，或由文化力，或由组织力。大体说来，东方经济好，所以文化优。西方地利好，所以武力优。在西方一大区兼有巴蜀与陇西之时，经济上有了天府，武力上有了天骄，是不易当的。然而东方的经济人文，虽武力上失败，政治上一时不能抬头，一经多年安定之后，却是会再起来的。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> 有关傅斯年的生平与著作，参见 Wang Fan-sen, *Fu Ssu-nien, A Life in History and Politics*, Cambridge University Press, 2006.

<sup>3</sup> Stephan Feuchtwang: “文明的概念”，郑少雄翻译，载王铭铭主编：《中国人类学评论》，第5辑，北京：世界图书出版公司，第88~100页。

<sup>4</sup> 傅斯年：“夷夏东西说”，见其《史学方法导论》，第211页，北京：中国人民大学出版社，2004。

<sup>5</sup> 同上，第262页。

<sup>6</sup> 同上，第266页。

作为一位爱国历史学家，傅斯年一生中主要关注重建中国文明的历史、地理和语言图式，为此他注意罗致有学问的人才。李济和凌纯声就是其中的两位。

李济，1896 年生于湖北，1979 年逝世于台北；1929 年被史语所聘任。他在 1911 年曾就读清华预备学堂，1918 年赴美克拉克大学心理学系就读，后转入人口学专业并获社会学硕士学位。1920 年，李济转入哈佛大学人类学系攻读博士学位，并在两年后拿到学位。他的第一份教职是在南开大学担任人类学社会学讲师。1924 年，他指导进行了第一次现代中国考古田野。同年被清华国学研究院聘为讲师。1929 年，傅斯年聘请他到史语所工作，由他担任考古学组主任。他组织了殷墟——这一著名的商文明遗址的发掘工作。<sup>1</sup>

1928 年，李济出版了他的博士论文英文版《中国民族的形成》(*The Formation of the Chinese People*, 1928)，讨论中国人在体质人类学上、考古学上、民族学上和历史上的起源。李济并没有傅斯年对历史互动模式的关照，但是他也对多元族群如何结合成一个文明整体感兴趣。与傅斯年所表达的竞争性小型区域的类型不同，李济倾向于发现更多文化区域及了解区域内的复合。显而易见的是，他也强调技术进步对文明形式的贡献。陶器、青铜、书写、牺牲、武器和石器被他视为商文明发展的六个阶段。李济独特的贡献在于他有关傅斯年所描述的“东夷”的研究。他在商遗址中的发现使他把商以前的文明与仰韶和龙山文化比较，认为商文明的创造者是不同于仰韶和龙山的农业文化的族群——他们是很强宗教性的游牧者，能够吸收来自东、西、南、北四个方面的文化发明。

傅斯年聘任的另一位学者是凌纯声。不同于李济的美国人类学背景，凌纯声受到的是法国民族学训练。凌纯声 1901 年生于江苏，在那里接受了早期教育。1924 年，他从东南大学获得教育学学位。1926 年，他到巴黎从学于莫斯和瑞伟 (Paul Rivet, 1876~1958) 有三年时间。1929 年他被任命为社会科学所研究教授。1933 年民族学组并入史语所，凌纯声也随之过来。

从凌纯声的人生经历中我们可以看到一个通常的模式：凌纯声是以一个民族史学家和民族志学家的独特综合作为其职业开端的，并且最终成为一位传播论者。在 20 世纪 50~60 年代他人生的后期，凌纯声几乎将全部时间投入到追溯中国仪式与政治宇宙观的非洲和美索不达米亚起源，以及对所谓“太平洋圈”的宏观区域的定义中。<sup>2</sup> 而他早年则是一个优秀的实地调查者，在少数民族地区做过或长或短旅行，研究不同地区和民族的物质、社会和精神生活。其中黑龙江、湘西、浙江、云南和川西是他田野调查的主要地区。

凌纯声最早的研究是一项大范围的专题民族志《松花江下游的赫哲族》(1934)。他在“前言”中说自己的研究属于此类民族学。在他看来，民族学由描述的和比较的组成，描述的民族学可定义为“民族志”，而比较的民族学可以就称为“民族学”。因而，他的书应划入“民族志”的范围。但凌纯声关于赫哲人的民族志与吴文藻推动的社区研究根本上不同。它由三卷组成 (图像卷、卷一和卷二)——一共有 333 幅图片和 694 页。如此大书被分为如下四个部分：

第一部分：东北的古代民族与赫哲族

第二部分：赫哲人的文化

第三部分：赫哲人的语言

第四部分：赫哲人的故事

显而易见的是，凌纯声有关民族志单位的定义远比吴文藻的广阔。它或多或少更像史禄国在他的“中国民族志研究”中采用的族群的、地区的和语言的定义。凌纯声在赫哲文化研究方面做出了很大的贡献。在他的民族志中“文化”定义为由“他们的 (赫哲人) 物质的、精神的、家庭

<sup>1</sup> Li Chi, *Anyang*, Seattle: University of Washington Press, 1977.

<sup>2</sup> 凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》，台北：联经出版事业公司，1979。

的和社会生活”<sup>1</sup>组成。

关于赫哲人生活的四个方面的内容来自凌纯声及其同行学者（商承祖）的田野工作。但是凌纯声并不满足于一个共时性范围中的田野。他相信“赫哲文化”受到古代亚细亚人、满族人和汉人的文化与族群间频繁接触的极大影响。凌纯声花了一整章讨论赫哲语言的复杂性；一整章在写赫哲人的故事——这些故事在他看来支持了历史的观点。对许多人而言，民族志的、语言的和神话的内容已经可以形成民族志坚实的基础，但对于凌纯声来说这些远不充分。在所有这些之上，他增加了一个部分作为全书第一章。

“第一部分：东北的古代民族与赫哲族”作为一个明显的证据表明凌纯声与国民党的爱国民族学家傅斯年的密切关系。这一章可以说在处理赫哲和中国东北其他族群是否古代通古斯人的后裔。1820年法国汉学家雷慕沙（Abel Rémusat, 1788~1832）提出，中国古代史书上记载的“东胡”是通古斯人的一支，这些通古斯人的影响遍及整个欧亚大陆。他的观点被许多欧洲东方学者认同——包括克拉普罗特（Julius Klaproth, 1783~1835）、庄延龄（Edward Parker, 1849~1926）和沙畹（Edouard Chavannes, 1865~1918）。为了驳斥传播论者这种对中国历史的“典型的西方式概念”，凌纯声做了很多努力，提供了所有可用的档案和考古学资料去论证其反面：通古斯人是东夷的一部分，他们在傅斯年的研究中作为包含数个族群团体的一个群体居住在古代中国东部的微观区域内。第一部分的其他章分叙数个主题，首先是这个居住在中国东北的部落其族称的历史起源，接下来，凌纯声开始讨论中国史书记载中的赫哲人。

在描述赫哲人的社会生活时，凌纯声展示了他从莫斯和里弗斯学到的好东西——当时在两次世界大战之间，莫斯寻求发展一种文明理论，这种理论使社会学家将文化间技术和知识的相互借用视为历史的一个重要方面。<sup>2</sup>凌纯声对赫哲文化中物质、精神、家庭和社会方面明显的跨文化借用均有强调。然而，为了重新定位19世纪欧洲汉学家通常关注的文化传播的方向，凌纯声变得相当民族中心主义。他坚持中国东北的文化接触主要发生在当地部落、古代亚洲人部落、满人和汉人当中。诸如通古斯人被排除在这个名单之外，尽管他们属于古代中国东夷的范畴。

傅斯年、李济和凌纯声这三位中研院历史学与民族学的重要人物，分别在英德、美国和法国学术传统中接受过训练。在他们中间明显存在着差异、竞争和紧张，但是这并不妨碍他们成为中研院民族学传统的关键人物。

1926年，在上述三人进入中研院之前几年，蔡元培，这位中国现代社会科学多门学科的奠基之父曾对“民族学”下过定义。<sup>3</sup>早在1906年，蔡元培到莱比锡大学求学并在那儿学习了三年。1911年，他第二次到访欧洲，这次他从德国出发，途中还访问了法国；在德法两国他总共呆了4年时间。期间蔡元培学习哲学、美学和民族学。1925年，蔡元培到德国学习民族学，而在此之前他已经在北京大学教过好几年的民族学课程。蔡元培对欧洲民族学有广泛了解，他尤其熟悉进化论和传播论。在他看来，这种理论有益于现代中国学者所担负的使命，即深入历史中探讨中华民族和它内部不同民族巨大的文化差异并存这一过程。从这个角度看来，德国、英美和法国的民族学方法及理论的用处就变得明显起来。

## 北与南：兄弟阅墙

列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss, 1908~2009）提出过一种对人类学学科的“史前史”的有趣论述——对他而言，一门社会科学学科包括对人类进行民族志的、民族学的和理论的研究：

<sup>1</sup> 凌纯声：《松花江下游的赫哲人》，上册，第1页，南京：中央研究院，1934。

<sup>2</sup> Marcel Mauss, *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

<sup>3</sup> 蔡元培：“说民族学”，见其《蔡元培民族学论著》，台北：中华书局，1962。

在欧洲特别是德国，对民族志的民族学综合是由传播论者对历史和地理的需要这一出发点而决定的，在别的地方尤其是法国和英国，它们却“滑向其他学科——社会学”。<sup>1</sup>

然而在欧洲，当代人类学的基本历史产生了不同的“国别流派”，德国、法国、英国，它们在 20 世纪早期的中国都占据一席之地。在 1920 年代，中国不仅建立了社会学，民族学也已经被介绍进来。当吴文藻在燕京推动社会学的时候，民族学刚建立并开始发展。到 1920 年代后期，好几所大学建立了民族学系和人类学博物馆；1928 年新成立不久的中研院也建立了民族学研究部门；1934 年中国民族学会成立，到 1936 年有了自己的杂志《民族学研究集刊》。<sup>2</sup>

可以说，中研院史语所的考古学家、历史学家和民族学家以及围绕中研院的一些大学教授构成了和燕京大学“社会学的中国学派”的对抗。在中国人类学史上，他们被统称为“南派”，与之构成二元对立的燕京大学社会学系即“北派”。<sup>3</sup>

在这两派背后的政治及经济“秘密”是燕京社会学家主要从国外资源获得经济和制度的支持（如洛克菲勒基金会）<sup>4</sup>，史语所的研究与机构建设全由国民政府支持。<sup>5</sup>

我们既不应低估中国知识分子的独立性，也不应该对不同来源的支持力量对这两大流派的影响视而不见：从长时段田野工作中获得对中国乡村“小型区域”的深刻的民族志知识势必为洛克菲勒基金会所高度重视，但是对国民政府来说这种小型区域的民族志而言则有些无聊，它需要的是一幅民族历史的更大图景。再者，这种背景的差异，社会学与民族学成为两个对立的学科，为了在一个同时在西化和中国化的时代脱颖而出而竞争，它们都渴望成为必需的。

如果这解释还不够贴近人类学知识-权力的复杂性，还应该强调的是：在 1930 年代最初几年，中国民族学相当不同于与社会学。弗里德曼正确地指出了中国社会学化人类学的困境——它对局限于研究碎片、乡村社区或“小型区域”的过多强调是由它对总体性的社会学追求所导致。那么中研院民族学是否提供了对此问题的解决方式？不一定。这种关涉族群边界、文化间关系和宏观区域的民族学想要穿越不同社会文化之间的界线，但是它在中研院的结果是作为一个广泛的碎片集合帮助中国知识分子重建一个整体——在这里即是古代中国文明。

若从学科建设的角度看，南派与北派都是国际主义者。他们都深受西方观念的影响——人类学和社会学的英美与欧陆传统；但是在他们有关文化与社会的研究中又都没有从这一“学术国际主义”发展出一种社会学或民族学的“国际主义”的理论。在双方学者的研究中，都关注诸多“超民族进程”，但这些进程或者被视为来自现代工业世界的“外部影响”（如费孝通在他的《江村经济》中所书），或者被当作丰富中国文化的“内部的相对差异”（例如傅斯年、李济和凌纯声的研究）。

在对晚清中国文化意识的延续和早期民主共和国建构这样一种情境下，民族学研究沿着两个方向继续展开，对少数民族的实地研究和历史研究，后者称之为“中国民族史”。这部分的研究可以以王桐龄及吕思勉的同名著《中国民族史》为代表。两书均出版于 1934 年，以中国史料文献为主要研究基础，来反映前现代中国的民族多样性、关系与统合。

从 1928~1937 年间，燕京大学和中研院成为中国两个具有影响力的社会学和民族学中心（诚然在中国南方还有别的中心，如厦门大学和中山大学）。在这一时期，许多社会学家和人类学家或多或少与这两派有关。与英美世界关联的燕京学派比较先进，吸引了不少学人，包括吴文藻的

<sup>1</sup> Claude Levi-Strauss, "The place of anthropology in the teaching of the social sciences and problems raised in teaching it", in *Structural Anthropology*, Vol.2, London: Penguin Books, 1963, pp. 346-381.

<sup>2</sup> 胡鸿保：《中国人人类学史》，65~68 页，北京：中国人民大学出版社，2006。

<sup>3</sup> 黄应贵：“光复后台湾地区人类学研究的发展”，载《民族学研究集刊》，中央研究院，55 期，第 105~146 页。

<sup>4</sup> Paul Trescott, "Institutional Economics in China: Yenching, 1917-1941", in *Journal of Economic Issues*, 1992, Vol. xxvi no. 4, pp. 1221-1255.

<sup>5</sup> 王明珂：《华夏边缘》，第 209~221 页，北京：社会科学文献出版社，2006。

学生们。

在 1930~1940 年代，据说当时吴文藻有“吴门四狗”，费孝通、林耀华、李安宅和瞿同祖。费孝通 1910 年生于江苏，比导师吴文藻小 9 岁。他 1930 年进入燕京社会学系就读。后来又史禄国——一位当时从教于清华的俄国民族学家那儿学习。在去英国伦敦经济政治学院攻读博士学位之前，费孝通在广西大瑶山做了一个功能主义的社会学研究。1936~1938 年，他在马林诺夫斯基和弗思门下学些功能主义人类学。1938~1942 年，他在云南开展不同民族志地点的比较研究，深受理查德·亨利·托尼（Richard Henry Tawney）有关中国土地所有权及其他制度研究之影响。

1

林耀华与费孝通同年，他于 1940 年在哈佛大学获得博士学位，博士论文《金翼》是关于他家福建农村的一本自传体民族志，比费孝通的《江村经济》更为拉德克利夫-布朗式和更为历史化。

李安宅要比吴文藻大一岁，他 1935 年去了美国伯克利。经由保罗·拉丁（Paul Radin）——“一位美国共产主义者”<sup>2</sup>的介绍，李安宅被祖尼人（Zuni）所接纳，并在他们中间从事田野研究。1938 年他受聘为中国华西大学教授，开始他对藏学人类学的长期耕耘。

瞿同祖生于 1910 年，1936 年入燕京大学研究院，从学于吴文藻和杨开道，对这两位导师的综合使他更偏向历史。他写作了大量有关中国法律和行政体制的历史论著，成为一名如他所说的“社会史学家”。1945~1965 年，他在哥伦比亚大学和哈佛大学任研究员，研究聚焦于历史方面。1972 年他出版了《汉代社会》一书，原本是打算作为卡尔·魏特夫（Karl Wittfogel）组织的汉代研究计划中的一部分。

如果我们可以这样认为，费孝通——这位“吴门首犬”，通过他的研究、书写和政治活动实现了吴文藻去历史化和民族志化的设想，那么他其余三位同学则大有不同了。

对于更具有欧陆民族学色彩的中研院而言，它正逐渐接受一些美国文化人类学的因素，同样也吸引了许多学人。

与凌纯声一同工作的还有芮逸夫和陶云逵这两位对中国民族学颇有影响的人物。芮逸夫生于 1901 年，南京国立东南大学外语系毕业，1930 年加入凌纯声的研究。凌纯声在 30 年代至 40 年代几乎所有的重要研究都是由芮逸夫参与协助的。芮逸夫摄影很好，对可视之物尤其感兴趣。陶云逵生于 1904 年，并于 1924 年从天津南开大学毕业，后赴柏林和汉堡大学学习遗传学和民族学。1934 年他加入凌纯声，一起去云南调查滇越和滇缅边境的少数民族。这项云南人类学调查计划持续了 2 年，在此期间陶云逵负责体质人类学和民俗调查部分。

在一些国立大学中，中研院民族学派也有一些半附属的成员。如杨成志（1902~1991），一位中山大学民族学家，1928 年曾同时被中山大学和中研院聘请去云南开展田野工作，与他同行的还有史禄国和一位民俗学家。杨成志返回广州后不久即赴巴黎，在巴黎人类学院和民族学研究所学习人类学和民族学。获得民族学博士学位之后，他返回中山大学担任民族学教授，并在那儿一直呆到 20 世纪 50 年代早期。

林惠祥（1901~1958），厦门大学人类学家，曾在菲律宾大学跟随一位美国人类学家学习，早在 1924 年即开始教授人类学。受美国文化人类学的影响，他对文化区域研究、神话学、原始艺术和物质文化非常感兴趣。1934 年他建立了厦门大学人类学博物馆。

马长寿，生于 1907 年，曾在南京中央大学社会学系学习，和林惠祥一样受到文化人类学和民族学影响。和凌纯声一样，马长寿更倾向于做综合的民族学式民族志，从而致力于将语言的、

<sup>1</sup> 王铭铭：“从江村到禄村”，见其《经验与心态》，第 194~200 页，桂林：广西师范大学出版社，2007。杨清媚：《最后的绅士——以费孝通为个案的人类学史研究》，北京：世界图书出版公司，2010。

<sup>2</sup> 李安宅：“回忆海外访学”，第 1 页（未刊稿）。



物质文化的、社会生活的和文化之间的诸多关系放进一个单一的民族志专题中。<sup>1</sup>

此外也有独立于双方的民族学家，杨堃（1901~1998）即是一位。1921年，杨堃考入法国里昂的中法大学。他在法国加入了共产党。直到1927年这段期间，杨堃参与了很多中国和法国的政治活动。但在1927年，他开始对政治感到失望并且被社会学年鉴派的社会学主义所吸引而退出政治，到巴黎跟随莫斯和葛兰言学习。1930年11月，他与妻子张若名坐火车旅行，到过柏林、莫斯科、西伯利亚，并于1931年1月回到北平。杨堃穿梭在北平的国立大学、教会大学和英美大学之间。他也曾加入燕京社会学系有好几年（1937~1941），但不遗余力地推动法国社会学和民族学。杨堃并没有完成过一个专题的民族志。他将大部分精力花在书写法国的民族学和社会学“动态”上。涂尔干、莫斯和葛兰言是他的英雄，为此他不惜长篇大论概述他们的思想与作为。在经验研究方面杨堃很有开创性。他的“中国家族中的祖先崇拜”（1939）、“中国儿童生活之民俗学的研究”（1939）和民俗宗教崇拜研究依然值得重读。<sup>2</sup>

吴泽霖（1898~1990）也较特殊的一位，他1922~1927年间在美国拿到了学士、硕士和博士全部学位。他的博士论文题目是“美国人对黑人、犹太人和东方人的态度”。受其导师包括派克在内的影响，吴泽霖是中国社会学对种族关系和城市问题进行研究的先行者。1928年担任上海大夏大学社会学系主任。在上海，吴泽霖及其追随者提倡一种不同于燕京“社区”研究的社会学。社会问题、人口统计学和种族问题是他研究的三个主要兴趣点。<sup>3</sup>

在抗日战争期间（1937~1945），中国社会学和民族学主要的几个中心全部迁到西南。燕京、清华和南开大学从北平迁至昆明并成立西南联大。吴文藻在昆明创建了一个社会学系。傅斯年最终把他的史语所迁到李庄——一个长江边上繁荣的四川小镇。在这样一个任何地图上也找不到的偏远乡村，没有了战争干扰，所有的研究依旧继续。吴泽霖和他的社会学系从上海迁至贵阳。不知为何，杨堃留在北平燕京大学未迁走的系部中，后来又转入了辅仁大学。

1938年费孝通回国加入吴文藻。他继续做“社区研究”并增加了一个“类型比较”的新视角，寻找对传统中国存在不同类型的乡村全都需要进行现代化的建议。但是费孝通的研究（不久后以英文发表的 *Earthbound China*, 1951）和几位在他的“魁阁”社会学工作站的研究者做出了几项在英语学术界很有影响力的作品——例如许烺光的《祖荫下》（1948）。<sup>4</sup>

费孝通和他的团队在当时大概是个例外，因为其他的学术团体都加入到所谓的“边政学”中。当国民政府总部设立在中国东部之时，它并没有对边政问题投入太多关注。在战争期间政治和文化中心暂时转移到西南，而那里民族多样性和边疆问题成为中心。有关民族多样性和不同文化间关系的民族学知识成为国民政府的迫切需要。它给这方面研究提供了大量拨款，民族学家和社会学家开始联手。民族学家继续他们从20世纪30年代已经在做的此类研究。吴文藻和吴泽霖以及他们的许多社会学追随者“转型”成民族学式的社会学家。例如林耀华，曾以他的福建农村研究闻名，加入了李安宅所在的成都华西大学社会学系。在那里，他们共同推动对这门学科的改革。像燕京大学一样，华西大学是由美国、加拿大和英国教会所创办。战前这里有一群具有教会背景的外国人类学家，包括戴谦和（Daniel Dye）、陶然士（Thomas Torrance）和叶长青（James Huston Edgar）等，将动物学、植物研究和民族学联合在一起，已经发展出他们自己的人类学和社会学模式。1914年，他们在这所学校创建了一个综合性的博物馆，并且早在1922年奠定了华西边疆社会研究的基础。从那时开始直至中国人类学家到来之前，一位重要的转折性人物是葛维汉

<sup>1</sup> 伍婷婷：“交往的历史、‘文化’和‘民族-国家’”，载王铭铭主编：《中国人类学评论》第10辑，第116~130页，北京：世界图书出版公司，2009。

<sup>2</sup> 杨堃：《杨堃民族研究文集》，北京：民族出版社，1991。

<sup>3</sup> 张帆：“吴泽霖与他的《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》”，载王铭铭主编：《中国人类学评论》第5辑，第11~19页。

<sup>4</sup> 王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，第103~130页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

(David Graham)，他最初在燕京大学工作，后来被聘为博物馆馆长。葛维汉反对戴谦和、陶然士和叶长青的传播论。同时他将博物馆的动物学、植物学和地理学部分清除出去，使这个综合性的博物馆转变成一个民族学和考古学博物馆。<sup>1</sup> 李安宅到华西大学以后开始对它的民族学和人类学模式进行社会学化。不过在此之前李安宅曾在西藏做田野，他的社会学中有民族学的成分并且相当不同于“社区研究”。1941年林耀华加入李安宅并继续“西行”之路，到凉山彝族地区进行民族学调查。<sup>2</sup>

在西南中国和中国历史上，对土司和地方头人的研究常被强调。土司制度是元代和明代基于帝国的智慧发明的一种“间接统治”，在清初之时已被官方认为不合时宜。然而在20世纪上半叶西南中国的许多地方，这套制度依旧在现实中运行，土司和地方头人依旧在当地社会发挥他们强有力的影响。如何使这种间接统治转变成一种国家的直接统治？民族学家诸如凌纯声，社会学家诸如吴文藻，社会人类学家诸如林耀华等，都自觉有责任提供答案。<sup>3</sup>

民族学家和民族学化的社会学家变成兄弟反目。他们之间存在着重要差别。然而中研院的民族学家在其关于民族与边疆问题的论述中更倾向于主张中央集权，民族学化的社会学家因受到英美“间接统治”（自马林诺夫斯基）的理想模式和文化相对论（自博厄斯 [Franz Boas, 1858~1942]）的影响，对科层权威的中间形态要宽容得多。在战时，这两种“学派”都有机会在政治上表达它们自己。

1939年2月13日，著名历史学家顾颉刚（1893~1980）在昆明《益世报·边疆周刊》发表了一篇题为“中华民族是一个”的文章。<sup>4</sup> 很快这篇文章便在多家报纸转载，包括《中央日报》、《大公报》、《西京平报》以及各省日报。在这篇文章中，顾颉刚号召青年知识分子为中国的国家统一和民族自强做出贡献。他反对任何有关“民族”概念在中国的扩张，认为在日本侵略的艰难时刻，为了中国人民的利益，历史和目前形势应该被重新概念化。知识分子应该勇于接受这一“事实”：中国很早以前便是一个整体。他们应抛弃这样一种错误定义：即中华民族是由五个或许多不同“民族”组成的一个整体；相反应该接受“眼前的事实”——中国更适宜理解为仅有三个文化群体即汉人、穆斯林和藏人的一个整体，并且通过研究和实践减少他们或者边境部落之间的差异。

顾颉刚的文章发表以后，很快傅斯年和费孝通也表达自己的看法。傅斯年和一些学者积极支持顾颉刚，而费孝通及其朋友对顾颉刚的政治呼吁表示谨慎。在战争时期，居住在西南“边疆”的中国知识分子分成两个对立的阵营，一方坚持“中国民族只有一个”，而另一方仍旧试图接受中国民族的多样性。<sup>5</sup>

## 结论

抗日战争一结束，所有的社会学家和民族学家又回到他们原先的学术堡垒里。还没等他们安顿下来，内战又爆发了（令人诧异的是，在这一段时期，杨堃这位稀世之才，受过优秀训练的社

<sup>1</sup> 李绍明：“中国人人类学的华西学派”，载王铭铭主编：《中国人人类学评论》第4辑，第41~63页，北京：世界图书出版公司，2008。

<sup>2</sup> 在这项研究中，林耀华延续了其拉德克利夫-布朗式的对社会结构的研究取径，实际上与他在亲属制度、贸易、财富价值观和械斗方面的发现相矛盾，这些发现更适宜作为交换体系来理解。见林耀华：《凉山夷家的巨变》，北京：商务印书馆，1985。

<sup>3</sup> 龚荫：“回顾20世纪中国土司制度研究的理论与方法”，见其《民族史考辨》，第373~392页，昆明：云南大学出版社，2004。

<sup>4</sup> 顾颉刚：“中华民族是一个”，见顾潮、顾洪编校：《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，第773-785页，石家庄：河北教育出版社，1996。

<sup>5</sup> 周文玖、张锦鹏：“关于‘中华民族是一个’学术论辩的考察”，载《民族研究》第3期，2007，第20~30页。

会学家和民族学家，却没有对边政学研究说过只字片语，他离开北京到昆明云南大学教书去了）。

1949年国民党溃败，中研院随之迁台，傅斯年、李济、凌纯声、芮逸夫和许多著名历史学家、考古学家及民族学家都离开了大陆。所有的具有教会大学背景的中国社会学家和社会人类学家都选择留在大陆与新政体合作。他们共同对毛泽东的“新民主主义”寄予热切希望。然而，“新民主主义”并没有给社会学带来繁荣。无论是社会学还是社会人类学都被新政体禁止了。苏联式的 *ethnographia*（民族志学），也即“对某一个特定的历史框架内全部社会生活现象的研究，依据它的起源和发展的过程，以及它的因果论证”<sup>1</sup>，被重新冠名为“民族学”引入应用，它成为官方给社会学家、社会人类学家和一些历史学家指定的职业认同。*Ethnographia* 是一把双刃剑。

吴文藻 1946 年曾担任中国驻日代表团政治外交组组长。1946~1951 年间，他对日本社会进行了广泛的调查。1953 年当中央民族学院在北京成立之时，吴文藻被任命为民族学教授。1957 年他被打成右派；从 1959 年至 1979 年，他大多数时间都花在翻译西方有关世界史的研究，没有任何机会从事中国社会学和民族学研究。1979 年，文化大革命结束后第三年，吴文藻当选为新成立的中国社会学学会顾问。他于 1986 年去世。在生命最后几年，他写作了好几篇颇具影响的文章，关注战后西方民族学的变化。<sup>2</sup>

杨堃，这位曾活跃在法国的第一代中国共产党人也有同样的命运。1958 年他的妻子张若名女士自杀，她曾是当时国务院总理周恩来的初恋情人。

费孝通，曾经带领全体中国社会学家为“民族政策”工作，自然不能幸免被列入“右派”名单。

林耀华，1947~1949 年间曾在燕京大学工作，已经变成一位摩尔根论者和民族学家，写作有关人类的体质人类学方面的历史和原始社会史。在费孝通挨斗期间他成为了一名中共党员。

李安宅于 1950 年在西藏建立了第一所中学，他深深参与到新中国的西藏事务中。从 1961 年开始，他在四川师范大学当英语老师。

概括来说，1949 年至 1966 年中国人类学转向了“民族研究”。1949 年以前的社会学、人类学和民族学的不同看法和定位受到批判和抛弃。新中国民族学家的工作主要是有关民族识别和在时间进化论序列中的民族历史阶段及其社会形态。这项工作的两个方面的开展是为了将少数民族带入到“社会主义大家庭”中。为实现这一目标，传播论、功能主义、涂尔干主义社会学和历史特殊论全部受到批判。许多大名鼎鼎的社会学家由此最终将自己转变成“历史唯物主义者”。<sup>3</sup>

在今日官方的传记描述中，吴文藻、费孝通、林耀华、李安宅等已经被定义为社会学家、民族学家和人类学家。这种诸多学科身份的混合也许显示了他们的伟大，但是，这同时也是对混乱的一种无奈表达。

今天社会学、民族学和人类学又重新成为相互竞争的学科，在不同院系分立存在。中国有社会学人类学系、民族学人类学系或者人类学民族学系。社会学拥抱西方理论，尤其是那些权力、文化、实践和社会区隔理论。而在经验研究中，社会学指向的是中国人口的主体——汉族。这反而是由民族学这门指向中国边疆少数民族研究的学科所定义的。

在海峡那边的台湾，凌纯声于 1956 年建立了民族学所。之后凌纯声将全部精力投入到中国文化的非汉起源（埃及和美索不达米亚）以及宏观区域研究中，这些研究或多或少颠倒了早期对中国是一个具有民族多样性的自足世界之假定。他的继任者李亦园综合了美国式文化人类学和结构主义。在凌纯声和李亦园的带领下，中研院的民族学所包含民族学、社会学和心理学。20 世纪 90 年代，社会学和心理学相继独立，建立了单独的研究机构。同一时期在民族所内部，由

<sup>1</sup> Yu Petrova-Averkiva, "Historicism in Soviet Ethnographic Science", in Ernest Gellner ed., *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth, 1980, pp. 19-28.

<sup>2</sup> 吴文藻：《吴文藻社会学人类学研究文集》。

<sup>3</sup> 参见王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，第 32~71 页。

于一位学生的努力——他于 90 年代早期从伦敦经济政治学院获得博士学位，英国式的民族志化和社会学化的人类学成为支配范式。这种范式的支配遭到一些学者的强烈抵制，他们中有受过亲属制度结构研究训练的人类学家，但最近已经重新定位做有关台湾的帝国时代日本民族学；有受过美国训练的人类学家，曾经翻译过一些莫斯的作品；一位应用人类学家，以及一位拒绝区分社会学和人类学的农村社会学家。

现位于台北南港的历史语言研究所，随着对现代中国历史编纂学、考古学和语言学的民族主义的批评研究的扩展，以及由英美新一代社会科学写作引发的对“族性”的批评研究之扩展，包含丰富民族多样性的文明体这个“旧容器”已经成为后现代的攻击对象。

在“人类学在社会科学中的地位及其教学问题”<sup>1</sup>一文中，列维-斯特劳论述了民族志、民族学和人类学的关系。他赞成人类学对民族志和民族学的包含，将民族志视为人类学研究的第一步，存在于专题论文处理小地方的时候并且是一种进行调查的技术；民族学作为第二步，或者说是走向综合的第一步，既可以是地区上的也可以是历史上的比较与关联。人类学作为第三步，如列维-斯特劳所说：“以获取关于人类的全面知识为目标——在其全部的历史和地理范围内把握这一主体，寻求可适用于整个人类进化的知识。”<sup>2</sup>

列维-斯特劳斯的观点对我而言很有启发，但是我想这种说法很难被我的中国同行们所接受。今天许多中国社会学家仍旧认为人类学是一种微观社会学，或者是对乡村社区（也包括那些少数民族地区）的民族志研究，以补充“主流社会学家”所做的大范围社会调查。同时，许多民族学家将人类学理解成西方学问的一种方式，它的学术边界与他们自己的学科重叠，但是它的研究目标远没有他们自己的研究主题实用——他们是为政策目的的少数民族研究。

在历史上来比较，1920~1940 年代中国社会科学的“手足相争”作为一个民族志化和社会学化的不同案例，值得我们思考。罗兰认为，在第二次世界大战之后，民族学在欧洲成为这样一门学科，已经被社会人类学大范围包含并胜利吸收为其中一点，以至于今天很多人类学家听说民族学还是一个独立的学科都会感到意外。<sup>3</sup>在中国我们看到民族学这个名字仍会感到熟悉，但是它已经和跨文化关系过程的长时段历史研究没多大关系了，只是在特殊的政策平台上生存。社会学和民族学的手足之争在实用的层面上仍然继续，随着人类学离开“不实用”的领域，这已演变成超出社会科学实用性本身的竞赛（吊诡的是，这种人类学的定义受到许多海归的中国人类学学生和本土出身的人类学家共同反对，他们通过西方格调的医学、旅游、遗产和灾后文化研究，在拼命地追求自己学科的实用性）。

今日的中国民族学家可以说并不喜欢人类学家。三十年前他们成功获得教育部和民委的支持，后者指定民族学与人类学的相互关系为“民族学（包含文化人类学）”。1995 年，一群人类学家齐聚北京，产生了一份反对的提案。他们写了一份“请愿书”递交到教育部，认为人类学应该成为一门独立学科。教育部主管分科的领导回应说，对中国人来说，“人类学”听起来很奇怪，并且对他而言这似乎也是一门无用之学，与“我们的社会主义现代化”无关。他不同意人类学获得更多的独立性，不过却善意地表达了他对这门既不独立、定义暧昧又无用的学科之未来的担忧：不像民族学依靠民委提供的经费生存，人类学除了外国经费要寻找其他资源是很难的。最终教育部采用了费孝通——那时候他是人大副委员长——的观点，决定人类学应被包含进“大社会学”里边，而民族学继续为“一级学科”。

<sup>1</sup> Claude Levi-Strauss, “The place of anthropology in the teaching of the social sciences and problems raised in teaching it”, in *Structural Anthropology*, Vol.2, pp.346-381. 亦参考列维-斯特劳：《人类学在社会科学中的地位及其教学问题》，见其《结构人类学》（1），张祖建译，377 页，北京：中国人民大学出版社，2006。——译者

<sup>2</sup> Ibid, pp. 355-356.

<sup>3</sup> Michael Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，载王铭铭主编《中国人类学评论》第 5 辑，第 80 页。

在这样一种情况下，我开始思考 1949 年以前的社会学和民族学。重新回顾 1920 年代、1930~1940 年代的这两门学科，我们会有反思和批评的。两个“流派”都过深地陷入对国家的叙述中：然而为了构建国家，社会学倾向于提供正等待国家工业化和城市化的小型农村地区的经验材料，民族学倾向于重新发现帝制中国是一个多元的自足体，来作为国家的创世神话。那么必然，社会学和民族学以两种不同方式扭曲了中国文明的过去：通过将其降解为一种持续的乡土想象，以及通过国家化它的超国家的历史。在我看来，前“现代”中国是一个超社会（超国家）体系，一个文明体，一个与其他世界相关联的世界；这对任何处境下的学者都是真的，对那些追求“中国化”的学者，如果没有基督教化则“中国化”不可能；对那些提倡“科学的东方学在中国”的学者，如果离开“不科学的东方学”发达的西方之物也没法创造它。由于方法论的和政治的“实践理性”，社会科学家们诸如共和国的社会学家和民族学家将自己封闭在“科学惯习”里，而这是他们帮助建构的。

基于上述特定的原因，这两种对立的遗产并没有公开它们从西方学到的所有东西，相反它们极有选择性地使用其中某些部分。

我们中国人类学家错过了什么？让我们再度回到“往日时光”的情节中寻找。

1913~1930 年间，在巴黎，许多民族学要素被重新合并到社会学中。莫斯，拉近并使德国传播论和美国文化人类学前后关联，曾写作民族学论文强调研究他所说的“文明现象”之重要性——技术和社会组织原则的借用，以及“似乎对社会生活而言最私人的——秘密社会或秘密宗教仪式”的繁荣。<sup>1</sup> 莫斯指出“**这些文明现象从而本质上是国际性的、外在于国家性的。它们因此能被定义成与社会现象相反，后者针对的是某某社会，当那些社会现象为某些社会所共有时，它们或多或少彼此关联，通过长时期的接触，通过一些永久的中介，或者通过共同祖先而来的关系而存在。**”<sup>2</sup>

凌纯声曾于 1920 年代居住巴黎，从莫斯及其同事学习民族学。从他于 1934 年所写的一篇文章来看，凌纯声已经熟练掌握了由英国、德国和法国专家提出的民族志方法和民族学方法。他肯定也知道莫斯关于文明的观点，但他并没有立即开始自己关于“文明现象”的研究直至 1950 年代。凌纯声将几乎全部时间花在中国范围内不同少数民族的民族志研究上，并将田野资料与中国民族整合的历史相关联。在学科本身之外，他的民族学揭示了作为一位中国知识分子对集体的文化怀旧的表达。如同凌纯声自己在方法论文章开端所承认的，“自孙中山先生提倡‘三民主义’，列民族主义于‘三民主义’之首，民族二字始引起国人注意，而民族学的研究，在中国亦应运而发达。”<sup>3</sup>

与民族学相比，20 世纪早期中国社会似乎与民族主义的历史叙述没那么直接的联系。可以说它是基督教反异端主义和一种中国化的科学之混合。带着更少历史负担，中国社会学学科在 1930~1940 年代加入现代化叙述中，其中涂尔干的“良心”概念反而被避开了。这大概是因为“社会学的中国学派”更倾向于将它放到儒家传统里，社会学家例如费孝通将其视为他自然而然继承了的。<sup>4</sup>

在 1920~1930 年代，还存在别的社会科学概念。其中一个值得我们注意的人物是杨堃。杨堃在巴黎完成学业的时候正是葛兰言发展他的文明理论之时。葛兰言的理论来自于上古中国的神话和历史。在我看来，他的文明概念化是对涂尔干式的超越性之观点和莫斯式的关系概念的一个很

<sup>1</sup> Marcel Mauss, *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61。黑体部分为原文斜体。——译者

<sup>3</sup> 凌纯声：“民族学实地调查方法”，见凌纯声、林耀华等《20 世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》，第 1 页，北京：民族出版社，2004。

<sup>4</sup> 费孝通：“皇权与绅权”，见其《乡土中国》，上海：上海世纪出版集团，2007 [1948]。

好的综合。当他也强调了超社会的文明现象，葛兰言力图将中国世界当做一个个案或者理论。对他而言，中国文明是一种与罗马帝国不同类型的秩序，一种跨文化的关系是以伟人的身体为中心的。杨堃在书评中曾简要提及葛兰言的书<sup>1</sup>，但他甚至没有机会将其与自己的民族学研究勾连起来。

罗兰简要地描述旧民族学对“文化遗存的丧失与保存” 的回应已发生转移：“作为一种集体的文化怀旧，民族学与客观主义的社会科学的兴起有关（从孔德到涂尔干、滕尼斯等），主观主义社会科学想建立一种变迁的科学，关注在深刻的社会和经济变迁中，什么可以让社会团结在一起。德国民族学的反应有些不同，民族学从业者反而专注于一种超越性的但仍属世俗的‘文明’观念，以此体现身份的恒定性。”<sup>2</sup>

是什么导致欧洲学术界的分立看来也解释了 1949 年前中国社会科学界的手足之争，尽管民国社会科学更热爱中国自身，一个由帝国转变的国家，它其实自己有一块“大陆”，努力从外部吸收技术和精神。

但是我们承认，尽管他们有意识形态困境，但学者们在那些时代创作出可靠的专题民族志和伟大的历史景观，至今看来仍旧新鲜。吴文藻和傅斯年及其他人的遗产可以说仍旧是极有价值的知识遗产。对吴文藻社会学中国化或傅斯年的“科学的东方学”的反讽应简单地视作一对史料，提供了有关认识论上的殖民主义之真相；他们是历史遗留的经验教训，有待我们学习。

由于他们共同逃避，在 1920~1930 年代中国社会学和民族学之间的交流是如此匮乏，以至于在由双方开展的边政学时期，两个“兄弟学科”没有产生良好的结合。<sup>3</sup>

逝者难追，但“前事不忘后事之师”。这场社会学与民族学的“手足之争”看起来像是一个家庭里的矛盾，然而他们实际上又与“外部”或“家外”联系密切——毕竟社会学与民族学都不是中国发明，尽管我们可以在古代中国文献中发现他们相似的“对应物”。这一事实本身是有启发的：它告诉我们很多关于相互依赖、关于附属和区分，正如派克与他的燕京学生之间的关系一样；关于“内部”——小型区域和整体，和“外部”——在更大世界中的超地方进程之间的关系。能解释得了吴文藻社会学的中国化或傅斯年的“科学主义东方学”，也就解释了中国社会和文明进程的构成。当这两个对立的“学派”被同时放在一种社会生活的困境中，这即刻解释了他们研究的“客体”和他们知识的“主体”。

---

<sup>1</sup> 杨堃：“葛兰言研究导论”，见其《社会学与民俗学》，第 107~141 页。

<sup>2</sup> Michael Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，载王铭铭主编《中国人类学评论》第 5 辑，第 85 页。

<sup>3</sup> 若干年前我偶然问起费孝通先生关于他与中研院民族学家之间的联系，他回答说“我和他们谈得不多。”他说，“当时我们燕京社会学家对自己的理论水平非常自豪，看不起中研院的专家，他们只会摆弄一下档案，研究一下古史。在我们看来这是很笨的。他们也不喜欢我们，认为我们是一群时髦的年轻人，根本不懂历史。”我问他对凌纯声的评价，他回答到：“哦，那个人，典型的中研院派。”我并没有告诉费先生我不同意他对民族学的“反感”。在我看来，这两种“流派”如果他们能看到对方的补充——民族志的“深度描述”和民族学的跨文化关系的宏观视角，那无疑会更强大。

【译 文】

# 大清如何变成中国<sup>1</sup>

周锡瑞（Joseph Esherick）著，

贾建飞译<sup>2</sup>

世界上所有的大帝国中，只有中国保持了领土的基本完整。这是因为 1911 年建立的中华民国基本保持了大清帝国的领土，之后的中华人民共和国又继承了中华民国的领土。这是一个异乎寻常的成就。20 世纪之交，中国被认为是“亚洲病夫”。欧洲列强和日本曾多次战败中国，并提出了在其领土上发展各自势力范围的要求。全世界都认为中国将会分裂，当时的中国报章也将中国面临的局势称之为“瓜分”。奥斯曼帝国和哈布斯堡帝国在 19 世纪后期的衰落和在第一次世界大战期间崩溃的历史进程，似乎也会在中国重演。同一时代的另一个具有持续性的大帝国——俄国——在第一次世界大战中也垮台了，但是它重组为苏维埃社会主义共和国。它将周边的族群维系在一起，并给予这些族群优惠性政策，因此被一些人称之为“一个采取优惠性政策的帝国”（affirmative action empire）。<sup>1</sup> 70 年以后，这一过渡形式的政权消失了，原来沙俄帝国的版图如今已划分为很多单一民族的国家<sup>3</sup>。这样，在 21 世纪，只有中国依然保持了其原有的帝国边界。当然，外蒙古的丢失和台湾的分立虽然使中国在人口方面的损失只有 2%，但却使中国丧失了 14% 的领土（主要是蒙古大草原）。

在中国的史学研究中，这一成就是毋庸置疑的。在某种程度上，这一论点也是具有说服力的。中国悠久的统一王朝的历史可以追溯到公元前 221 年秦朝统一中国。早在此之前形成的文化和传统已经为人们普遍接受。尽管中国的方言众多，但是学堂的书面语言却是相同的。四书五经构成了科举制的基础，而科举自中古以后就是人们入仕的主要途径。由于科举制度成为选拔精英的途径，所以，帝国的教育系统日益面向相同的经典、历史和评注，一个比较统一的社会与政治文化体系引人瞩目地出现在整个帝国。由于中央集权国家的强大，以及精英身份来自于对国家赞助的文化活动的参与，因而导致地方上缺少自主的权力和权威。中国的主要宗教佛教和道教，亦相对缺乏系统的组织，宗教人员的任命都由国家控制。到帝国时代后期，由于精英文化已经渗透到普通的民众阶层，中国人敬仰同样的神，执行同样的家族和社会礼仪，穿着风格相似的服装和饰品，共享的文化使他们成为“中国人”。

认识到了华夏认同的文化核心，20 世纪大多数关于近现代中国民族主义的研究，都描述了一个从“文化主义”发展到新的、更为政治化的、与“民族”相关的认同的自然进展<sup>2</sup>。在比较史学的研究中，中国共享的（书面）语言、文化和习俗的传承，连同其具有悠久历史的中央集权的官僚统治，已经导致一些学者将中国与西欧（特别是英国和法国）的“历史国家”（Historic nations）划分为一类，以与人为创建起来的东欧或是非洲和拉丁美洲的近代国家进行对比<sup>3</sup>。这种推论存在的问题是，近代中国的边界既不符合文化相同的汉民族的历史边界，也不符合前现代

---

<sup>1</sup> 本文译自 Joseph Esherick, Hasan Kayali, Eric Van Young ed, *Empire to nation: Historical perspectives on the making of the modern world*, Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 2006, pp. 321-367。在翻译过程中，得到了周锡瑞教授和叶娃教授的大力帮助和指正，原文作者周锡瑞教授对于译文还做出了一定的增补，特此指出——译者。

<sup>2</sup> 周锡瑞（Joseph Esherick），加州大学教授，主要著作有《义和团运动的起源》、《中国的改良与革命：辛亥革命在两湖》和《叶氏家族》等。贾建飞，中国社会科学院中国边疆史地研究中心副研究员，历史学博士，著有《清代西北史地学研究》和《清乾嘉道时期新疆的内地移民社会研究》等。

<sup>3</sup> 这一说法并不确切，因为无论是俄罗斯联邦还是其他获得独立的原苏联成员国，内部仍然居住着其他民族——译者。

中华民族的边界线。今天中国的一半领土是清朝通过征服得到的，清朝的统治者并不是汉人，而是来自长城之外的满洲人，其中多数扩张都是发生在 18 世纪。在清代以前，虽然中国的边界自汉代以来发生了多次实质性的转变，但总体上在北方以长城沿线为界，在西部则迄于西藏高原的山丘。这片地区通常被称为“内地”（China proper）。<sup>4</sup>

## 大清帝国和中国

蒙古、西藏和新疆在清朝的统治下才被并入帝国之中。满洲人在 1644 年征服中国前已与邻近的蒙古各部结成联盟。蒙古人被纳入八旗制度之中，蒙古王公得到了清廷的认可，并在蒙古故地设旗（本质上即是一个游牧部族的封地），满洲朝廷还经常纳蒙古郡主为嫔妃。到了乾隆盛世，清朝征服西部顽抗的蒙古各部，并将所有的蒙古人置于清朝统治之下。蒙古人信仰的藏传佛教，同样也得到清廷的支持与赞助。共同的宗教信仰有助于清朝对西藏的并吞。达赖喇嘛和清朝皇帝之间的关系被看成是供施关系（priest and patron），这种关系使得西藏人拥有了他们最为看重的宗教权威。同时，清朝政府为了强调它的政治权威，在拉萨派驻了一支人数有限的军队并任命了驻藏大臣。新疆则是在 18 世纪通过长时间的一系列军事行动被并入帝国版图中的，然而在 19 世纪，穆斯林又起来反抗，清朝通过军事行动对其予以平定。<sup>5</sup>

清朝对内地和边疆地区的统治政策之间存在明显的制度差异。清初 95% 的人口是汉人，满人尽一切努力将汉人限制在内地，禁止他们移民长城之外或与边疆民族通婚。<sup>6</sup> 长城之内的中国实行的是中央集权式的官僚统治，中央政府的政策通过省、府和县的地方机构来实施。中央任命的官员大多由科举产生，而地方政府主要由汉族官员组成。清朝的统治结构和律例都是以中国历代王朝、尤其是以明朝先例为基础的。在大多数情况下，满洲朝廷都可以说是以汉人的方式统治内地。<sup>7</sup>

在边疆，情况则大不相同。简单而言，如果对中国中心地区实行的是中央集权和官僚统治，那么，在边疆民族地区的普遍模式则是间接的和封建的。在这方面，清朝帝国看起来和大多数其他的大帝国非常相像，即通过独特的文化模式，皇帝分别同各个边疆民族建立联系。柯娇艳（Pamela Crossley）将此称之为“并存的皇权”（“simultaneous emperorship”）。她注意到碑刻铭文分别以满、汉、蒙、藏、回五种语言雕刻，强调了清政府在和不同族群交往中使用的是不同的模式。<sup>8</sup> 在制度方面，满洲故地以满洲都统管理。在蒙古，清朝通过蒙古王公统治，他们的世袭贵族之职衔由清廷批准，以换取每年向朝廷的进贡。在西藏，清朝支持达赖喇嘛的行政和宗教权威，并听任其从西藏贵族中选择行政官员。在新疆，最重要的绿洲城市由清朝授予职衔的世袭王公管理，而更遥远的地区则置于地方官员伯克管理之下。<sup>9</sup> 边疆实行的也是独特的法律制度，蒙古地区实行的法律更适合蒙古人的游牧生活方式，而在新疆回部则应用“回例”。<sup>10</sup> 所有这些都由清廷的理藩院进行协调，理藩院与管理内地的六部显然不同。值得注意的是，理藩院完全由满洲和蒙古人控制，汉人则被排除于边疆事务之外。<sup>11</sup> 这种制度安排导致边疆的民族精英们在政治上和制度上是与清朝皇帝而非与中国（Chinese state）联系在一起的。就蒙古人和西藏人来说，他们与清朝更存在着特殊的宗教关联。在清廷自身的战略中也体现出了对藏传佛教的信奉；盛京、京城及承德的藏传佛教寺庙得到清帝的大量赞助即是证明。西藏和蒙古的神职人员拥有巨大的势力和声望，这种建立在宗教基础上的精神纽带是现代世俗国家难以复制的。<sup>12</sup>

清朝的汉人官员清楚地意识到了边疆地区的独特性。现代汉语中的“中国”一词由来已久。先秦时代的“中国”一般指的是具有独特文化的中原地区，以与周边之“夷”相区别。虽然这一术语的含义随着历史的进展发生了演变，但是“中国”始终保持了这样的中心含义：它具有明确的文化因素，即欢迎边疆之“夷”被其融化，并成为中原文化区的一部分。秦统一六国之后，“中国”往往指的是由朝廷直接管辖的地区。<sup>13</sup> 在清代，这一术语变得更为灵活，帝国有时称为“大



清”，有时称为“中国”。康熙、雍正、乾隆屡屡试图将其扩张的帝国认同为“中国”，而“中国”一词也经常用于与外国的交往和条约中。<sup>14</sup>不过，在国内并非所有的中国人都接受二者的等义（equivalence），这从对乾隆在西部越过传统边界进行的战役的批评就可以得到证实。<sup>15</sup>伟大的经世致用学者魏源的权威著作《圣武记》为我们提供了 19 世纪初期有关“中国”的常见的而有影响的概念。他以这种方式开始其对边疆地区的论述：“蒙古，诸游牧国之大名也。十七行省及东三省地为中国，自中国而西回部，而南卫藏，而东朝鲜，而北俄罗斯。”<sup>16</sup>据此，魏源的“中国”包括满洲在内，但将其他边疆属地视为截然不同之地。

这样，中华帝国的历史地理就较为清晰。中国内地的边疆是蒙古、西藏和回部。当地人的语言、文化、习俗和宗教都与汉人截然不同。尽管汉、唐鼎盛时期对这些地方进行过周期性的军事攻击，但在清以前，或是在 18 世纪以前的多数情况下，这些地区都没有被纳入到中华帝国之中。在某种程度上，与其说边疆精英们追随中国，不如说他们忠诚于满洲朝廷。因而就出现了这样的问题，清帝国崩溃以后，这些地区是怎样保持在中国政体之内的？清朝又是怎么变成“中国”的？

在当今西方世界公众的想象中，这个问题通常让人联想到 1950 年中国人民解放军对西藏的占领。1959 年，达赖喇嘛逃往印度，在达兰萨拉建立了西藏流亡政府。国际上的“自由西藏”运动已经使得西藏成为在以前的中华帝国中寻求民族独立的最有名的一个部分。在西方（尤其是好莱坞）的想象中，这个问题总是被塑造为无神论的共产主义对西藏文化和宗教的攻击。<sup>17</sup>虽然中华民国自 1912 年建立后，如同后来的中华人民共和国一样对西藏和清帝国的其他领土提出了主权要求，但是只有在中国共产党的统治下，中国中央政府才建立起了对这些边疆地区的直接和有效的统治。事实上，中华民国对领土主权的的要求甚至走得更远：他们在 1924 年苏联支持建立蒙古人民共和国后还坚称外蒙古是中国的一部分。如果我们想要理解当代中国是怎样成功地继承了清朝的领土，我们就必须聚焦于由帝国向国家转变的那一时刻——即建立了中华民国的辛亥革命。

## 辛亥革命与中国的民族主义

1911 年 10 月 10 日，武昌首义引发了辛亥革命。下级军官领导了兵变，他们是致力于推翻满洲、建立共和政府的革命党（在湖北为文学社与共进会）的成员。几周之内，全中国尤其是南方的文武官员在各省起义，宣布从清廷独立。到 1911 年末，发生革命的各省代表推选长期流亡的同盟会领导人孙中山为中华民国总统，新共和国于 1912 年元旦正式成立。6 个星期后，清帝逊位，在孙中山的同意下，权力移交给了中国北方的革新派总理和新军的建立者袁世凯。<sup>18</sup>

辛亥革命是一个相对快速和无痛的过渡。中华民国的建立轻而易举就得到了政治精英的欢迎，显示出了他们对清朝统治有多么的不满。这种不满有深刻而又复杂的根源，但最根本的原因是清王朝抵抗西方和日本帝国主义进攻的不力。1884-1885 年中法战争的失败导致法国控制了以前中国的属国越南。10 年后清朝又令人震惊地在军事上败给了日本这样一个长期以来在文化和政治上从属于中国的岛国。这一屈辱性的失败给大清帝国造成了极大的威胁，因为它不仅导致清朝的另一个邻近属国朝鲜落到外国控制之下（日本在 1910 年完全吞并朝鲜，使之成为日本的殖民地），而且将台湾割让给了日本，成为了中国领土的第一次重大损失。中国的失败还使欧洲列强相信清朝政权可能很快就要崩溃了，所以英国、法国、德国和俄国很快就在大清帝国展开了划分势力范围的行动，这被广泛视为各国准备瓜分大清帝国的先声。

1900 年，极端保守的清朝朝廷王公支持排外的义和团，导致八国联军占领北京，并强迫清廷签署了屈辱的辛丑条约。<sup>19</sup>此时对满人的不满开始显露出来，即使是相对温和的汉人官员也普遍认为满人本身是中国衰弱之源。4 年之后日俄为争夺在满洲故里的主导权，在东北爆发了战争（1904-1905 年），清廷对此毫无办法，只能袖手旁观，这使更多的中国人认识到了清朝政府的无

能。<sup>20</sup>

对清朝的批评者分为两大阵营：改良派和革命派。以孙中山为代表的革命派认为推翻满洲统治是中国复兴必要的第一步，改良派则主张以君主立宪制取代清朝的专制统治。对于这两大阵营而言，主要动机都是民族主义。二者都认为，只有将清朝帝国统治下的臣民转化为拥有政治参与权的公民，成为国家的一份子，才能激励人们承担起必要的政治、经济和军事义务，加强国家抗御外来威胁的能力。清廷对此的反应是实行新政改良计划：训练新军，以现代学校制度替代古老的科举考试，鼓励经济发展，修建铁路，架设电报线，建立邮政系统，准备实行宪政，并允许在充满生气的报纸和期刊上展开对政治事务更为公开的讨论。<sup>21</sup>

为了理解 20 世纪初指导政治发展的民族主义者的思想，简要地了解一下重要思想家的著述是有益的。当时最有影响的知识分子是梁启超。戊戌变法失败之后，他受到清朝政府的通缉，流亡日本。此后，成为了一位多产的作家并担任了不少革新派杂志的编辑。<sup>22</sup> 梁启超积极倡导民族主义。“民族”一词为日本外来语，它结合了“民”和带有血缘含意的“族”，“民族”也因此带有一种具有共同祖先的意味——对于汉人来讲，这个祖先通常就是黄帝和炎帝。<sup>23</sup> 在当时的用法中，“民族”通常指的是“国民 nation”，也可能只指“人群 people”（如蒙古人），或少数民族（nationality），甚至是“种族”。<sup>24</sup> 梁启超在一篇文章中说，“民族主义者，世界最光明、正大、公平之主义也，不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。”<sup>25</sup>

这是对民族主义者思想的基本原理进行的非常切实的论述，但它回避了究竟谁才是“中国人”的问题——保护谁的自由，要避免谁侵犯谁的自由。梁启超在著名的一篇文章中写道：“吾人所最惭愧者，莫如我国无国名之一事。寻常通称，或曰诸夏，或曰汉人，或曰唐人，皆朝名也。外人所称，或曰震旦，或曰支那，皆非我所自命之名也。以夏汉唐等名吾史，则戾尊重国民之宗旨。以震旦支那等名吾史，则失名从主人之公理。曰中国，曰中华，又未免自尊自大，贻讥旁观。虽然，以一姓之朝代而污我国民，不可也。以外人之假定而诬我国民，犹之不可也。於三者俱失之中，万无得已，仍用吾人口头所习惯者，称之曰中国史。虽稍骄泰，然民族之各自尊其国，今世界之通义耳。”<sup>26</sup>

至于“中华民族”都包括谁，梁启超前后并不完全一致，但一般来说，他指的中国人或中华民族是那些“普遍俗称所谓汉族者”的人。他还认为，汉民族是历史上形成的一个民族，由很多于古时具有文化差异的群体构建而成，后来逐渐相互吸收、同化而成为一个民族。<sup>27</sup> 清朝垮台之后，梁启超直接面对了这一逻辑所具有的现实内含。他注意到，虽然共同的血缘、语言和宗教都有助于民族的形成，但是民族的决定特征应该是一个民族的“民族意识”。他注意到在古代文献中，由于中国南方楚人接受了“蛮夷”身份，遂使得华夷文化之差异得以确立。但是，随着时间的推移，楚人的民族意识则逐渐与汉人趋于一致。更近一点，清朝“当其初期，创制满洲文字，严禁满汉通婚。其他种种设施，所以谋保持其民族性者良厚。然二百余年间，卒由政治上之征服者，变为文化上之被征服者。及其末叶，满洲人已无复能操满语者，其他习俗思想皆与汉人无异”。<sup>28</sup> 相比之下，蒙古人“犹自觉彼为蒙人而我为汉人。故蒙古人始终未尝为中华民族之一员也”。不过，梁启超认为蒙古人就像新疆的穆斯林和藏人一样，住在中国的境内。历史上的中国正是从这种多样性中获得了力量（一种中国式的多元文化主义），而汉文化的吸收能力最终证明了这一能力也可以同化异族。<sup>29</sup>

如果说梁启超倾向于将中华民族与汉族联系在一起，那么这种趋势在革命派中就更为清晰。这些大汉族主义言论多半是由反满而来的。其时社会达尔文主义的思想极具影响力，在中国（或大和 Yamato、英格兰或雅利安人）“种族”的讨论司空见惯。虽然一些评论家将“种族”和“民族”这两个术语予以区分，但是二者在实践中往往混为一谈。<sup>30</sup> 人们在讨论满人统治中国因何不

能得到信任时，常常会引用《左传》中：“非我族类其心必异”这一句。<sup>31</sup>不管其中是否包含有种族、民族或是国家的差异，革命派经常把满人视为异类和劣等民族。

反满是革命派宣传的主题。在当时最具影响力的革命宣传手册之一的《革命军》里，邹容痛斥了“游牧贱族，贼满洲人”的“狼子野心”。他说，满人的统治剥夺了中国的主性、国性、种性和自立。邹容在讨论中国的“种族”时，他的分类非常值得注意。他将满洲人视为蒙古人之从部，又将蒙古人与突厥人看成是源于西伯利亚的种族。这些民族与中国人种显然是有区别的。在中国人种中，第一是汉族（等同于“中国人”），还有朝鲜人、泰国人、日本人、西藏人以及“其他东亚民族”。1903年《革命军》的出版在汉族民族主义的复活中是一个重要时刻。邹容为中国人想象了一个光明的未来，中国人古代向东亚邻国迁徙，近代又向东南亚和美洲移民，也许中国人很快会成为“20世纪世界的主人”。<sup>32</sup>

章炳麟在流亡日本期间成为革命报纸《民报》的编辑。该报曾发表了一系列鼓吹革命的宣传文章。以激进的反满言论著称的章炳麟梳理了中国历史，引用史书上对于中国北方边疆游牧部落的蔑称，作为反满之根据。<sup>33</sup> 其时他发表的一篇重要的文章“中华民国解”，对我们了解他的民族主义思想有所帮助。他列举了革命者希望组成的共和国的决定因素，并考察了“中国”和“中华”的含义，指出中华“乃为一文化之族名”。正是文化界定了作为中国人之含义所在：“中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无有亲疏之别。”

随后，他谈到了关键的中国边界问题。“中国以先汉郡县为界，而其民谓之华民。若专以先汉郡县为界者，则蒙古、回部、西藏之域不隶职方，其经营诚宜稍后。”回到他的作为中国人的文化标准上，章炳麟指出，韩国和越南也有类似的习俗，并使用中国的书面语言，所以他们应该包括在中华民国之内，但是他承认，这些国家在政治上独立于中国（并由竞争对手日本和法国控制），因而这种想法不切实际。相比之下，除了藏传佛教外，西藏人、穆斯林和蒙古人与中国并没有共同的习俗。对此，章炳麟基本上同意让他们自决：“任其去来”。

那么，在原则上，由章炳麟的民族主义可以得出结论，清朝的边疆属地不是“中国”的一部分，应当由其决定自己的命运。章炳麟随后还列举了许多实际问题，提出了颇为不同的解决方法。相比越南和朝鲜（二者应该是中国的一部分，但落入外国帝国主义的控制中），尽管新疆、蒙古和西藏最初不是中国的一部分，但至少不属于其他任何国家。因此，如果他们能够适当地被同化的话，就可以被纳入到新的中华民国之中。他还解释了怎样才能做到这一点（但是在措辞上，章的言论未必对以上各族有多大的吸引力）。章炳麟说，新疆汉人众多，而穆斯林又非常聪颖，故可教之。“蒙古虽颡愚，以汉人数往贸易，亦渐能效其音声”。而欲汉化西藏人，必须始于语言，因为他们最为孤僻。因此，汉人殖民、贸易和文化同化是形成中华民族的途径。如此，则中华民国可保有清代边疆地区。<sup>34</sup>

以这样的思想主导革命队伍，辛亥革命在汉族民族主义的旗帜下爆发就不足为奇。中华民族基本上被认同为汉族，而革命是为了复兴汉族的辉煌，摆脱满洲的枷锁。武昌的革命政府一再发布声明，迎合内地十八省份人民的自治愿望，革命旗帜上的十八颗星星即指代中国内地的十八个省。<sup>35</sup> 在有革命领导人出席纪念黄帝的仪式上，庆祝了这种汉民族主义。当时播放的一首军歌里，有如下鼓舞人心的诗句：

兴汉兴汉，兴我大汉。

汉人好山河，岂容[ ]贼占。

同胞呵努力！努力向前战。

杀尽胡儿兴大汉。

兴汉兴汉，兴我大汉。

灭[ ]灭[ ]，灭此贼[ ]。

黄帝应有灵，助我将贼斩。<sup>36</sup>

在起义的第一周，革命刊物充满了报复满洲人和“种族革命”的话语。这并不是一个简单的口号：在武昌和其他几个城市（尤其是西安）的满城中，发生了对满洲人的大屠杀。<sup>37</sup>

## 辛亥革命和边疆

在汉人居住的中国内地，不断高涨的汉人民族主义因为满洲人对于帝国主义者的侵入抵抗不力而导致了一场“种族革命”，推翻了满洲人的统治。那么从外围的边疆地区来看，这又是一场什么样的革命呢？如上所述，清朝对于边疆民族地区的基本政策与对内地汉人区域的政策存在着系统性的差异。不过，随着时光流逝，这种区别逐渐变弱。在蒙古地区，越来越多的清代法典引入了蒙古法规中，到19世纪，蒙古地区实行的法律基本上与内地法律相同。<sup>38</sup>在东北，清朝禁止汉人移民，以“保护满洲旧俗”，并防止“汉俗”浸染。清朝留出土地作为旗地，禁止卖给汉人。但随着时间的推移，非法汉人移民买下了大部分旗地，并且在原来的旗地建立起了如同在其故土华北平原的惯常的土地交易法律制度。<sup>39</sup>到18世纪后期，东北和内蒙古部分地区的汉人移民数量已经相当多，以致除了八旗制度之外，清政府还在满洲和蒙古建立起了基于内地模式的县来管理汉人。<sup>40</sup>在新疆，清政府用促进贸易来资助这个18世纪新并入国家的地区，汉族商人很快就将其习俗、文化和家族带到了西部的这个“新疆”。他们的居住地最初因服务清朝驻军而称为“满城”，但是到了19世纪40年代，随着帝国的“汉化”过程，这些“满城”就被俗称为“汉城”了。<sup>41</sup>

在清朝统治的前半段，商人贸易的发展与华北人口过剩而导致的移民是造成这些边疆地区逐渐同化的主要推动力。这不但与清朝政府鼓励实边的政策有关，也是因为清朝日益重视俄国横穿西伯利亚的扩张所带来的威胁。早在17世纪，清朝就资助耶稣会教士对边境地区进行过系统的舆图测绘，而这一行动可与其他早期现代国家标示其边界并管理边界内部人口的努力相媲美。<sup>42</sup>

19世纪，长城内外地区间的差异进一步缩小。汉人加快了向东北和内蒙古的迁徙，到19世纪末，汉人的人口在这些地区已经远远超出当地人的数量。在新疆，当19世纪中期穆斯林叛乱被汉人军队镇压后，许多汉族士兵作为军事移民留在了当地，这就加强了汉人在这里的势力。到1884年，俄国人在伊犁河流域日益增长的威胁导致清朝建立新疆行省，使之成为第一个完全并入内地行政体制的边疆地区。<sup>43</sup>

到19世纪末，帝国主义的威胁成为了中心-边疆关系中的最为复杂的因素。对清朝在东亚霸权的挑战自然始于边疆地区，这一过程与地中海地区的奥斯曼帝国所经历的过程是相似的。在清朝世界秩序的外围是清朝的朝贡国：这些视满洲皇帝为天子的国家定期朝贡，以换取皇帝对其统治者权力的认可。<sup>44</sup>而这些国家最先脱离或是落入其他大国的控制，例如越南被纳入法属印度支那，琉球群岛和朝鲜为日本帝国控制，最终并入日本。随后，内缘又受到威胁。1895年，近海的台湾岛落入日本之手。在1904-1905年的日俄战争后，两个大国签署协议，承认俄国在蒙古和东北的北部（中东铁路在那里与跨西伯利亚铁路相连通往符拉迪沃斯托克）的主要利益，而日本则宣称东北的南部和相邻的内蒙古部分是其势力范围。由于担心俄国在北面控制中亚，英国因而寻求在西藏获得更大影响以保护英国在印度的地位。1903-1904年，荣赫鹏的远征军被派往拉萨，对清朝在那里的主权形成了严重的军事挑战。<sup>45</sup>

清朝的反应可想而知：它试图加强中央政府对外围的控制权。但这种行为从根本上对内地通过省、县行政机构进行直接统治和边疆通过民族精英实行间接统治二者之间已经确定起来的差异形成了挑战。如上所述，新疆在 1884 年建省。为了遏制俄国和日本在东北的阴谋，1907 年，清朝又设立了新的东三省总督府，并任命了东三省巡抚；汉族官员在这里竭力推行了积极的经济、政治和军事现代化计划。<sup>46</sup> 因此，清朝的故土不再是一个特殊地域，而是被整合进了内地的行政体制中。也有人建议清朝在蒙古和西藏建省，但是清朝并不准备在这些地方过快地做出类似变动。不过，清廷确实在汉族农民人口众多的内蒙古一些地方建立起了一些新的县。<sup>47</sup>

此时，清朝禁止汉人向这些边疆地区进行移民的命令已经完全失败。和以前试图阻止汉人移民边疆完全相反，此时的清廷则积极鼓励汉人移民。清廷对蒙古的土地和资源进行了调查，并建立政府机构来促进移民。同时，清廷还废除了禁止汉人和蒙古人通婚的法律。虽然多数汉族移民去了东北和内蒙古，但是，在清末的外蒙古也有大量的汉族农业移民。这些新来者并不怎么尊重当地的居民。用一位到外蒙古的英国游客的话来说：“汉人的优越感是非常明显的，好像他们希望让所有的人都知道，他们才是主导民族。俄国人和蒙古人几乎亲如兄弟，但是中国游人对待俄国人几乎和对待可怜的蒙古人一样缺乏善意。”<sup>48</sup>

在清朝统治的最后几年，清朝政府将其新政改革也推向了边疆地区。最引人关注的努力发生在外蒙古的乌兰巴托。满洲官员在那里建立了一个新兵训练机构，作为边疆地区蒙古军队的基础。清朝还在这里建立起了警察培训、公共卫生、商贸、农业、经济发展和对外关系的机构。另外，和清朝改良的现代化进程相同，还建立起了一所教育新的蒙古族精英的学校。但是，由于费用高昂，遭到了当地人的不满。此外，乌兰巴托保守的宗教机构也并不完全欢迎这些外来的干扰。藏传佛教僧人和汉族商人及政府机构之间的冲突成为紧张局势的重要源头。<sup>49</sup>

在西藏，冲突更为明显。很多问题因 1903-1904 年的英国入侵并占领拉萨、达赖喇嘛逃往蒙古以及清廷解除达赖喇嘛的称号而引起。英国入侵引发清朝的激烈反应；其最初的反应重点是建立起了对位于四川省和中部藏区之间的大片藏族地区（西康）的直接控制。清政府的政策尤其针对当地的宗教机构：法令限制僧人人数，拒不服从的寺庙遭到破坏，以前居民供奉给寺庙的礼物现在要求作为税收交给国家。同时，在拉萨建起一所汉语学校和军事学堂，并计划修建道路和电报线路以使西藏和内地的联系更为紧密。达赖喇嘛试图从任何可能的地区寻求援救，首先是请求俄国援助；遭拒绝后，又寻求与清朝和解；1909 年，达赖喇嘛最终返回拉萨。他刚抵拉萨，清朝就派遣一支大军对其加以控制，他遂即逃往印度。达赖喇嘛在那里企图争取英国作为调停者同清朝进行谈判，以建立新的关系。<sup>50</sup>

在蒙古也出现了类似的情况，因为新政改革的侵扰，致使蒙古人甚至在辛亥革命之前就想独立。如同西藏，这一次宗教领袖起了重要的作用，同时也寻求外部力量来帮助蒙古实现自治的愿望。当时，内外蒙古不同群体的领袖聚集在蒙古人的宗教领袖“活佛”哲布尊丹巴呼图克图那里，并于 1911 年 7 月派代表团到圣彼得堡寻求俄国的支持。他们在向沙皇提出的请愿书中强调了藏传佛教对蒙古人的重要性，提出他们“以前遵从于满洲大汗，因为他们（满洲人）敬仰佛教并传播佛的庇佑”。“但近年来，中国（原文如此）的高层官员已经非常强大，并开始干涉我们的事务。最糟糕的是他们打着‘新政’的旗号，占领土地用以开垦，破坏了我们的旧俗。”蒙古人的抱怨主要是针对“新政”改革和不断增加的汉族移民，而感觉到其宗教遭到威胁则是一个重要的推动因素。因此，他们呼吁俄国人给予支持：“正如我们所知，在国际先例中，任何弱小国家都可以依赖强大的国家实现独立。”<sup>51</sup>

如前所述，辛亥革命爆发之前，西藏和蒙古都已经准备宣称独立。其他边疆地区的情况则有所不同。东北三省那时大多由汉人占据。在新疆，由于 18 世纪以来清帝一直鼓励贸易和汉人移民以发展边疆经济，所以“汉化”的过程一直都未中断。也许更重要的是，这些地区也是完全融入中国行省和地方行政机构的地区。但在西藏和蒙古，世袭贵族和经济实力丰厚并拥有广泛支持

的寺院，以及其中具有强大势力的黄教机构为那些想要建立新国家的人们提供了相对的有利条件。西藏的达赖喇嘛和蒙古的哲布尊丹巴呼图克图成为了新政体的领袖和号召点。

在西藏，辛亥革命起初引发了部分清军反抗清朝驻藏大臣的兵变，随后，西藏人成功地将中国军队驱逐出去，而这些中国军队也并不情愿待在这个遥远且环境恶劣的边防哨所。流亡归来的达赖喇嘛宣布以前那种维系和满洲皇帝的供施关系终结，西藏从此将独立。尽管在整个民国期间，西康地区的汉人和藏人不断发生小规模冲突，但是中部藏区事实上建立了独立的政体，并一直持续到1950年。<sup>52</sup> 在蒙古，当武昌起义的消息传到乌兰巴托之后，独立运动领袖宣布博格达·哲布尊丹巴呼图克图为蒙古国大汗。他们的立场非常明确：蒙古从属于清朝，如今是中国人起来反抗清朝，蒙古应恢复其独立地位。正如一群贵族所言：“最初蒙古并非中国一部分，但是因为一开始追随了清王室，故极感王室之恩。而蒙古与中国之间完全没有联系。如今清廷遭到摧毁，蒙古与中国并没有天然的联系，所以蒙古应该独立。”<sup>53</sup> 另一部分人的说法更接近现代国家的自决：“我们蒙古人拥有同中国人不同的习俗、语言和文学作品。我们蒙古和中国的文化差距就像天、地的距离那样大。”<sup>54</sup> 当中国革命军反满暴力行动的消息传到蒙古时，蒙古领袖更加确定在汉人控制的中华民国中并没有蒙古的位置。<sup>55</sup> 此时蒙古的新议会发誓要“保护我们的种族，保护我们的宗教，还要保护我们的领土完整”。<sup>56</sup>

## 对中华民国的阐释

中华民国的建立是中国近代史上的一个关键转折点。新的共和国将如何对待企图建立独立国家的西藏和蒙古呢？已经有人指出，各国边界的调整往往发生于其历史初期，一旦调整后，边界将会非常稳定。<sup>57</sup> 我们已经看到了梁启超和章炳麟这样杰出的知识分子对蒙古、西藏和回部是否应并入中国提出了质疑。在我看来，民国最初几年的一个关键问题是，为什么清以来的中华民族领袖没有作出像奥斯曼帝国崩溃时的土耳其领导人阿塔图尔克（Atatürk）<sup>1</sup>那样的选择？在对土耳其民族主义进行基本阐述的“国民章程”（Misak-i Milli, or National Pact）中，称“由多数的奥斯曼穆斯林占据的地区（宗教、种族和目标一致）已经形成了一个不可分割的整体，但是由多数的阿拉伯人占据、并处在外国占领下的地区的命运应由其公民决定。”另一个类似的脱离权给予了1878年割让给俄国的一些奥斯曼省份，后来布尔什维克给予这些省份和西色雷斯（western Thrace）自治。<sup>58</sup> 因此，问题就成为：为什么领导辛亥革命的汉人没有将国家建设的目标集中在文化（相对）相同的内地汉人区，而给予以前的清朝边疆地区具有独特族群特性的民族以公民自决权？

1911年10月武昌起义的爆发，是在汉人“民族自决”的名义下进行的，当时革命旗帜上的十八颗星代表着内地十八行省。不过，在几周之内，由于前君主立宪派和军官加入了革命阵营，关于未来共和国由汉、满、蒙、藏、回五个主要民族组成的新愿望占据了优势。<sup>59</sup> 其实，在民国时期最初几个月，有关这一问题的争论还在继续，出现了**大中国主义**和**本部中国**立场间的措辞之争。<sup>60</sup> 后一观点的支持者基本上主张阿塔图尔克的解决方案：保持内地，但“将其余地区置于可有可无之类”。立宪派的盛先觉说：“闻民党中有宁弃藩属而求本部独立之说，私意极不为然，今之归国，实为谋统制蒙，藏，回之故。”<sup>61</sup> 1912年初，一篇文章总结了这一论争（必须指出，这是由一个大中国的倡导者所写的），其中以如下话语阐释了内地核心的观点：“国虽分五大民族，其实有国家之思想，具政治之知识者，厥惟汉族。满、回已瞠乎，其后，蒙古、西藏狃狃猿

<sup>1</sup> 即土耳其首任总统兼国家创立者凯末尔（1881-1938, Mustafa Kemal Atatürk）。1934年11月24日土耳其国会向凯末尔赐予Atatürk一姓，在土耳其语Ata就是父亲，Atatürk（阿塔蒂尔克）就是“土耳其人之父”即“国父”之意。——译者注。

臻，混沌朴塞，更不知国家政治为何物。”<sup>62</sup> **本部中国**的支持者承认列强觊觎边疆地区，但认为他们可能会获得列强不进行干涉的保证，坚持边疆民族的真正独立。有人认为，这样中国就能够避免边疆冲突会削弱年轻的共和国。

不过，在民国初年进行的公众论战中，主张**本部中国**论的人显然是少数。一份外国报纸称，口径一致的立足民族主义的新闻界提供了“让头脑发热的爱国者宣泄情绪的安全阀”，<sup>63</sup>而这些爱国者容易接受扩大了中华民族概念。日本人则经常被指责为支持**本部中国**的立场，以推进其自身在中国东北的计划的实行。据说这些日本人当中也包括孙中山的一个助手。<sup>64</sup> 中国人里什么人支持这种立场则并不清楚，大概一些团结在十八星旗下的汉族民族主义者支持建立一个**本部中国**的国家。一份外国报纸称，“一个高级汉族官员”认为损失蒙古只意味着“少了一个累赘”，这种看法基本上支持了**本部中国**的立场。<sup>65</sup>此外，中国新闻界经常感叹民众对于蒙古独立缺乏强烈抗议，暗示着许多人并不认为这是个重大损失。<sup>66</sup>倒是有一些商人更希望政府少把他们的税收用到这些遥远的边疆地区，而多用于内地的发展。尽管如此，还是很难发现强烈支持民国应限于内地的言论。不过，与这次确实发生过的论战相比，**本部中国**论的阐释并不太重要。因为我们真正需要理解的，是如何看待当时占据主流的立场：大中国的观点。

1912年元旦，在中华民国临时大总统的就职演说中，孙中山阐明了建国的基本原则：新政体将是五族共和，清朝领土上的所有民族都包括在内：“国家之本，在于人民。合汉满蒙回藏诸地为一国，即合汉满蒙回藏诸族为一人。是曰民族之统一。”<sup>67</sup>六周后，清帝退位，公告希望和平安“仍合满、蒙、汉、回、藏五族完全领土为一大中华民国”。<sup>68</sup>传统的说法称这种新理想为“五族一家”，这反映在了中华民国的新的五色国旗，五种颜色代表五个主要族群。<sup>69</sup>民国最初几年，杰出的政治家、文人和军方领导人组成了一些新的协会，来促进民族和谐和国家统一：共和统一会、中华民国大同会、五族国民合进会等等。五族国民合进会甚至提出各民族血脉相连，在中国古代拥有共同的祖先，看起来他们非常想要树立起一个不只包括汉人在内的族群血统观念。<sup>70</sup>

这种新的民族团结说法尚不能完全取代汉族复兴和反满“种族革命”的话语。1911年11月初，在《民立报》的头版社论中，称“今我汉爱国男儿一德一心驱除清朝共建民国。天下克复过半而伪京已破满酋潜逃，复九世之仇雪百年之耻将见……彼满洲人种屠杀我族者二百余年，故与彼为寇仇誓在必报先民之恨。是亦人道之当然公理所必许也。将来大仇既报共和成立，则亦必合回藏蒙满为一国，权利平等永无贼害”。<sup>71</sup>排满仍被看作是革命的第一阶段，但是提倡这一说法的人们没有认识到这种报复行为肯定会导致以后团结各族的努力复杂化。另一篇文章解释说，这是一场种族革命，仅仅是因为政府由满人控制，有必要推翻少数的满洲人统治。但几行之后，作者又称“少数劣等民族断不能统治多数优越民族。”<sup>72</sup>在革命阵营中，汉人的优越性是无可动摇的。在一篇直接写给满洲旗人的文章中，作者谈到“这是一场政治革命，而非种族革命”，其观点虽然并无异常，但是也出现了“国家之半已为大汉拥有”这样的夸耀话语。它承诺一旦民国建立，汉人对于各族将“一视同仁”，使用了清朝对其臣民惯用的话语。毫无疑问，这种言论表明在新的共和国中，将是汉人掌管一切。<sup>73</sup>

新的中华民国会如何创立，其领导人又将如何对待边疆民族，这些问题在其与蒙古人的关系中最容易得到验证，因为“蒙古问题”是民国初年最常讨论的焦点问题。对于蒙古人（就像对所

有其他民族一样)，民国最初承诺给予自由和平等对待。1912年，民国政府向东北的一个蒙古地区派遣了一个代表，解释何谓共和国以及领导共和国的总统的含义。根据一份极为简单的白话汉语记录（也许是这种语言适用于“愚蒙”），这个代表说总统因其才、德而被民众选举产生。再则根据种族平等的原则，如果蒙古人中有合乎资格之人，他也可以成为总统。<sup>74</sup> 问题在于蒙古地区最具影响力的人物是蒙古王公，他们非常现实地认识到，蒙古人是难以被推选为总统的。同时，这种平等也威胁到了他们通过特权取得的土地以及他们从清朝政府那里获得的收入。为了保护他们的自身利益，北京的一群蒙古王公和喇嘛组织了一个**蒙古联合会**，于1912年春天晋见了新总统袁世凯，要求保护蒙古王公的土地权，而且不改变他们从清朝那里获得的收入。总体上，袁世凯及其保守派倾向于保留蒙古王公的一些特权，这显然是为了将它们收拢在新共和国中。但是更为激进的国民党则普遍对此表示反对。清朝政府能够给予边疆族群精英们津贴和贵族特权，这与民国法律之下的公民平等相比，自然更具优势。所以民国政府试图通过承认这些王公在地方上的政治权威、授予他们官衔并在礼仪上对其加以尊重等来绕过这一问题。这是民国延续清朝帝国诸多制度中的一种。但对于新的共和政体而言，这一问题也经常成为一个争论的源头。<sup>75</sup>

对于那些可以看到中国报刊舆论的蒙古精英而言，民国承诺的公民平等并不具说服力。在多数有关蒙古问题的公论中，“愚蒙”之谓极为常见，已经成为一个习以为常的浑名。<sup>76</sup> 新共和国的世俗现代主义者们公然敌视蒙古（以及西藏）那些很有势力的喇嘛，而边疆地区推选宗教领袖来管理其政府的事实只会证明革命者的观点，即这些地方过于沉浸在迷信之中，并不具备进行民族自决。<sup>77</sup>

在所有有关中华民国都应包括哪些民族的讨论中，很少有文章能说明中国五“族”如何可以构成一个中华民国。“五族一家”的说法虽无休止地重复，但是没有人真正想去说明他们为什么构成了一家；也没有人能够阐明他们为什么构成了一个民族，更没有人阐明藏族和蒙古族对此是否满意。主导公共舆论的观点则更为务实并带有教导意义，其中最突出的有两个主题：（1）边疆的损失会导致内地分裂；（2）蒙、藏过于软弱落后，无力抵御外来控制，故应在中国的领导下实现同化和现代化。

在1911年春天（即革命还未爆发时），革命报纸《民立报》的一篇文章中，对第一种论点进行了简明扼要的介绍：

至于蒙回藏入我版图既久，同为中国之屏藩者也。蒙古失则黄河以北不能保全，回疆失则关中不能高枕，西藏失则西南各省不能安席。吾人而欲保守中国本部及东三省之土地，尤当以保守蒙回藏为先务。且蒙回藏之种族宗教风俗与我绝异。使非先与以国家之观念晓以种族之关系，一旦国中倾倒政府以建设新国，而蒙回藏之人或有叛离吾国而归顺外人者。<sup>78</sup>

将边疆地区视为屏藩（或藩篱）的观念很普遍，与清朝的用法一样。从某种意义上说，这些地区被视为内地防范外来威胁的缓冲地带。<sup>79</sup> 这种观念从根本上反映出，在新的共和国中，边疆民族的地位是次要的和辅助的：他们的作用是保护中国腹地。

无庸而言，这种态度否认了蒙、藏有资格组建自己民族的国家。世界现代史在讲述历史的大框架（metanarrative）中，往往视单一民族为建立国家的积极主体（active subject），叙述了民族构建的历史以及民族意识在全球的兴起，并把民族国家看成是现代史上的主体。<sup>80</sup> 中国的知识分



子和政治家很容易在这种叙事内来定位其祖国的历史。他们看到中国为了建立一个强大、繁荣和独立的国家，正在努力摆脱清朝的枷锁，获取新的民族意识和爱国主义，抵御帝国主义的威胁。但是，他们似乎无法想象蒙、藏民族也可能想经历类似同样的过程。

当蒙古宣布独立，并向汉人宣称他们已经“尊称博格达为汗，我们的国家称为‘蒙古’”<sup>81</sup>时，民国新总统袁世凯在致库伦活佛之书中无论在语气还是在内容上都明显居高临下：

贵喇嘛慈爱群生，宅心公博，用特详述利害，以免误会。各洲独立之国，必其人民、  
财富、兵力、政治皆能自主，乃可成一国，而不为人所吞噬。蒙古地面虽广，人数过少。  
合各蒙计之，尚不如内地一小省之数。以蒙民生计窘迫，财富所入至微，外蒙壮丁，日  
求一饱，尚不可得。今乃欲责令出设官养兵购械诸费，不背叛则填沟壑，何所取给？……  
各部箭丁，只知骑射，刀矛尚不能备，何论於炮？议攻占必无可恃。政治则沿贵族之制，  
行政司法，以较各洲强国，万无可企，更难自立。<sup>82</sup>

鉴于这种边疆民族发展落后、且其一向处于从属地位的观点，中国人对此的解决方案历来一致：应当鼓励、加快并组织自清朝后期即已开始的汉人向蒙古与新疆的移民，并在该地区发展农业。在民国初年讨论有关“蒙古问题”和边疆事务的文章中，这是一个不变的主题。<sup>83</sup>但这些文章很少承认这一事实，即汉族移民才是驱使蒙古想要独立的最主要的因素。开发边疆地区、传播中国文化和教育并建立起边疆与内地更紧密的联系，最好的办法是移民汉人。这样做时也能  
为边疆政权有能力抵御外来入侵提供财政基础。而当这些政策的代理人遇到当地的阻力时，他们就  
将此典型地归结为“愚蒙无知”。<sup>84</sup>

## 帝国主义在边疆

中国人怀疑蒙古和西藏是否有能力进行民族独立的潜在背景是，他们认定蒙古和西藏想要寻求解放是受外国势力的操纵，而这并不完全是中国的凭空想象。事实是，在运作独立的过程中，蒙古向圣彼得堡派遣了代表，呼吁俄国予以支持；1911年，达赖喇嘛也曾在印度寻求英帝国当局给予帮助。在辛亥革命后与中国的谈判中，蒙古和西藏都要求他们的外国保护者从中调停。<sup>85</sup>蒙古人最初见到沙皇时，他们曾将自己描述为一个“弱小民族”，需要更强大的俄国的援助。我们必须认识到，蒙古和西藏的封建统治性质，以及二者的新政府（尤其是西藏）从根本上还具有政教合一的性质。这意味着事实上在这些地区还缺乏与现代国家相关的行政结构。由于这些原因，中国人怀疑蒙古和西藏易于为帝国主义操纵并非完全没有根据。

怀疑英国和俄国的帝国主义野心也有充分的根据。英国曾经派遣过军队远征并占领了西藏拉萨。俄国在乌兰巴托保持了小规模军事实力。1911年俄国对中国的政策尤其具侵略性。这是因为1881年为解决新疆伊犁地区的危机而签署的中俄《伊犁条约》，到1911年已经到期需要续约。春天，俄国人向中国提出了具有战争威胁的最后通牒，要求中国在清朝帝国北部边界和俄国控制的中东铁路方面做出商业和其他让步。用清朝军部大臣的话说，“俄国的所有措施都是意在将蒙古从我们这里分出去”。<sup>86</sup>当时俄国在乌兰巴托的地位举足轻重，以致中国新闻界只能通过俄国驻北京外交官来获得有关蒙古的消息，因此中国方面担心蒙古的独立运动受外国操纵是完全可以理解的。<sup>87</sup>

1912年11月，随着俄-蒙签署保证蒙古自治权的协议，这种担心达到顶峰。根据七月份的秘密但却广为流传的《日俄密约》（Russo-Japanese Entente），日俄两国确立了各自在东北和蒙古的势力范围。<sup>88</sup> 在俄蒙协议中，俄国承认了蒙古的“自治”，承诺帮助蒙古防止中国军队或移民进入蒙古地区；作为回报，俄国在这一地区得到大量的商业利益。<sup>89</sup> 对此，中国给予了迅速且愤怒的反应。全国军政人士立即在报纸上发表强硬的议论，呼吁民国政府采取军事行动。在国会选举中很快要获胜的国民党中的民族主义者们尤为直言不讳，给袁世凯总统施加了很大的压力。<sup>90</sup>

在公共舆论对俄蒙协议的哗然中，尤为值得注意的是，任何有关蒙古人的意愿甚至对蒙古在新共和国中地位的讨论都完全消失了。当时的问题完全是俄国对中国事务的干涉。正如一篇文章所说，“这不是内部事务，而是对外”，中国面临着帝国主义分裂国家的威胁。<sup>91</sup> 为了保卫新的共和国，使国家免受分裂，人们纷纷展开反帝的宣传动员，这就压制了“谁应成为国家一部分”的讨论。由于蒙古与俄国行动一致，蒙古人遂被认为无权独立代表自己的国家，于是这也不再是中国内部边疆问题的辩论主题。至此，讨论全集中到对俄国的抵制。

但是俄蒙协议使问题进一步复杂化。虽然该协议支持蒙古自治，但协议本身并没有具体说明自治后蒙古的边界。这并非纯属偶然，因为包括内蒙古的激进主义分子在内的乌兰巴托的蒙古人坚持建立一个“大蒙古国”。这个大蒙古国的国土即是清朝统治下的蒙古人居住地。不过，俄国人的兴趣主要在外蒙古，而且他们已经承认日本享有与东北接壤的内蒙古地区的特权。日俄的妥协导致边界未定，很快大蒙古民族主义者就开始支持对居住在内蒙古的汉人发动袭击。<sup>92</sup> 在多数受到冲击的地区，汉族人口都占绝大多数，一些地区甚至占到95%。<sup>93</sup> 因此，这些蒙古人的袭击被看成是对中国领土的叛乱性攻击。因为蒙古人被视作俄国人的走卒，所以，发生在边疆地区的侵扰只会加剧中国人担心失去蒙古会危及中国北方的担心。<sup>94</sup>

同样，在西藏边疆也存在同样的问题。在现代的中国西藏问题中，一直存在的困难之一是划定西藏边界。尤其是中国人拒绝拉萨当局（今天达兰萨拉的西藏流亡政府）所声称的要建立起一个包括四川东部康区和青海藏人地区在内的“大藏区”。1912年西藏宣布独立后不久，拉萨当局就派军队去进攻处在争议地区的中国哨所。1914年，中国政府、藏人和英国人试图通过谈判决定西藏的新地位，在谈判中，中国政府愿意给予达赖喇嘛在外藏（或中藏，依人观点而定）的完全自治权，但协定最终并未决定西藏的地域范围。<sup>95</sup>

在内地和外围民族之间的交界地带，尤其是东北、内蒙古和新疆，由于清代汉族人口翻了三番而导致的人口爆炸，驱使汉族人如潮水般不可阻挡地向这些交界地带移民。结果是各族犬牙交错，与其他任何前帝国的民族交界地的情形别无二致。欧洲帝国（以及后来的后社会主义国家）的崩溃过程已经证明，在这些地方给新的国家划界最为困难。从国家中心的角度看，避免冲突（无论是国内冲突还是国际冲突）的最好方式是按照帝国的边界来划界。清朝的有利条件是，其边界线已经通过条约确定，尤其是与俄国确定了北方的边界线。因此，这些边界线显然比边疆内部各族群间的交界线更为清晰。当清末的教育改革将地理引入课程中时，这些边界线被编入教科书中予以公布。结果是，日趋兴起的中国公民也许不知道“中国人”之所指（或是蒙古人和西藏人因何也是中国人），但确实知道蒙古和西藏是中国的领土。<sup>96</sup>

最后，在中国是怎样保持帝国边界这个问题上，具有悖论意味的是列强的对华政策以及由此而引起的民族主义情结。正如我们所指，民国初年的中国政论人士并没有清晰地指出什么样的民族应该纳入到新的中华民族之中。引人注意的是，他们一致认为，必须将边疆地区作为防护屏藩，以保卫内地不受分裂。担心帝国主义列强瓜分中国是压倒一切的理由。毫无疑问，这种威胁是真实存在的。日本已经占领了台湾和朝鲜，并占据了旅大以及沿南满铁路一带的矿藏；俄国则企图在其已经占据的沿中东铁路的北满和蒙古一带扩大它的特殊地位；同时英国也要求将西藏自治（在保持中国主权的条件下）作为承认新共和国的条件；<sup>97</sup> 其他外国势力也在划分“势力范围”。但确实还有一些国家，尤其是英国、美国和德国相信维持中国领土完整将最有利于其经济利益。

例如海约翰（John Hay）在清末提出的“门户开放”，就是想寻求各国承认清帝国的领土完整。当时的中华民国自己也的确提出，作为清朝的继承者，愿意履行前朝的债务和条约义务。<sup>98</sup> 因此，美国国务卿菲兰德·诺克斯（Philander Knox）在清朝皇帝退位前夕称，“对于美国政府来讲，有一点是相当清楚的，即是迄今所有列强都一致同意，他们不仅不会支持独立行动和干涉中国的内部事务，且其行动要完全符合双方的约定，并会尊重中国的完整和主权。”<sup>99</sup>

这并非是在夸夸其谈，也不是一厢情愿的想法。即使是卷入中国边疆地区的独立运动程度最深的国家，如俄国在蒙古，英国在西藏，最终也支持这些方案，即承认中国的主权，但同时支持西藏和蒙古拥有一定形式的自治。<sup>100</sup> 就尊重中国在清朝边界内的领土完整而达成的共识，只被破坏过一次。这就是布尔什维克革命后，苏联面对白俄军队在蒙古的活动，支持蒙古共产党在外蒙古发动革命，自此以后，外蒙古永久脱离了中国。否则，中华民国的领土就能保持完整，因为中华民国愿意承担清朝的金融和条约义务，这为其赢得了国际上对其在清朝边界内主权的承认。

因此，当中华民国由一个帝国转变成民族国家时，国际环境对中国最终保持其领土完整方面可能具有决定意义。在前清帝国的边疆一带，列强并未推动这些地区的民族自决。相比之下，第一次世界大战后，在前哈布斯堡王朝和奥斯曼帝国所属东欧和巴尔干地区发生的民族觉醒运动中，民族自决获得了《凡尔赛条约》的认可。同时，列强的帝国主义行径在汉人中激发起了新的民族主义，中国要自己决定自己的命运，发展国家的经济、政治和军事，并不能再忍受清朝所曾遭受过的屈辱。如果新的中华民国要克服并扭转清朝的衰弱，那么民国政府将很难接受小于清朝疆域的国土。因此，虽然帝国主义的威胁确实足以激发起中国人声称拥有清朝领土的民族主义情绪，但这种威胁并不足以真正导致清朝帝国的瓦解。

---

<sup>1</sup> 泰利·马丁：《采取优惠性政策的帝国：1923-1939年苏联的民族与民族主义》，Ithaca, 纽约，康奈尔大学出版社（Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001）。爱德华·沃克（Edward Walker）在本书（*Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, ed. Joseph W. Esherick [周锡瑞], Hasan Kayali and Eric Van Young）中强有力地提出，将苏联视为一个“帝国”是最近的、也是成问题的一种用法。

<sup>2</sup> 约瑟夫·列文森在其《儒家中国及其现代命运》（Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Berkeley: University of California Press, 1958）（尤其是第1卷）中发展了中国人的“文化主义”的观点。更多有关中国人的文化主义和民族主义的讨论，见沈艾娣：《打造民族：中国》（Henrietta Harrison, *Inventing the Nation: China*, New York: Oxford University Press, 2001, 1-3, 9-32）；迈克尔·厄-奎因：《前现代中国的民族认同：形成和作用实施》，载罗威尔·迪特摩尔和萨穆埃尔·金编：《中国探索民族认同》（Michael Ng-Quinn, “National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment,” in *China's Quest for National Identity*, ed. Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993, 32-61）；詹姆斯·汤森：《中国的民族主义》（James Townsend, “Chinese Nationalism,”），页1-30，以及杜赞奇：《中华民族的形成》（Prasenjit Duara, “De-Constructing the Chinese Nation,”），页31-55，载安戈编：《中国的民族主义》（*Chinese Nationalism*, ed. Jonathan Unger, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1996）。至于中国人的观点，见李国祁：《中国近代民族思想》，载李国祁编：《近代中国思想人物论》，台北，台湾：时报文化出版社，1982年，第一版，页19-43。

<sup>3</sup> 埃里克·霍布斯鲍姆：《1780年以来的民族与民族主义：计划、神话与现实》（Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1990, 137.

<sup>4</sup> 公元前2到公元前1世纪的汉朝是个例外，那时，好战的汉武帝在西域（如今称为新疆）的绿洲沙漠中建立了军垦地。当然，元代（1264-1368），蒙古人在位于今天北京的都城统治的是一个更大的帝国。

<sup>5</sup> 约瑟夫·弗莱彻：《1800年以来的清代中亚》与《清朝在蒙古、新疆和西藏的全盛时期》，载费正清编：《剑桥中国史》第10卷《晚清，1800-1911》，页35-106, 351-408。也见《国际历史评论》1998年有关满洲殖民主义的专刊（*International History Review* 20, no. 2, June 1998）；欧文·拉铁摩尔：《东北的蒙古人：他们的部落区，地理分布，与满洲人和汉人的历史关系以及目前的政治问题》（Owen Lattimore, *The Mongols of Manchuria: Their Tribal Divisions, Geographical Distribution, Historical Relations with Manchus and Chinese and Present Political Problems*, New York: John Day, 1934, 37-87）。

<sup>6</sup> 罗伯特·李：《清史上的满洲边疆》（Robert H. G. Lee, *The Manchurian Frontier in Ch'ing History*, Cambridge,

Mass.: Harvard University Press, 1970, 20–21)。

- <sup>7</sup> 当然，我也注意到近代大量学者强调清朝统治下的满洲特性。尤其是人们可以引用柯娇艳 (Pamela Crossley) 的《孤军：满洲三代与清朝世界的终结》 (*Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990) 以及她更令人深刻的《历史的明镜：清帝国意识形态中的历史与族群认同》 (*A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley: University of California Press, 1999)；欧立德：《满洲之路：八旗制度与清帝国族群认同》 (Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001)；以及罗有枝：《最后的帝王：清代皇族社会史》 (Evelyn C. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley: University of California Press, 1998)。在罗有枝的《主席发言：再观清代：清代在中国史上的意义》 (“Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *Journal of Asian Studies* 55, no. 4, November 1996: 829–50) 以及何炳棣对此的回应《保卫汉化：对罗有枝“再观清代”的反驳》 (Ho Pingti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reenvisioning the Qing,’” *Journal of Asian Studies* 57, no. 1, February 1998: 123–55) 中，对满洲或是清朝重要性的争论进行了很好的描述。
- <sup>8</sup> 柯娇艳：《历史的明镜：清帝国意识形态中的历史与族群认同》，页 10–11, 296–336。
- <sup>9</sup> 约瑟夫·弗莱彻：《1800年以来的清代中亚》；罗伯特·李《清史上的满洲边疆》；页 59–66；狄宇宙：《清代在内陆亚洲的殖民机构》 (Nicola Di Cosmo, “Qing Colonial Administration in Inner Asia,” *International History Review* 20, no. 2, June 1998: 287–309)。伯克一词来自突厥语，意味郡王或总督。在清朝统治之下，任命的伯克分为几级。
- <sup>10</sup> Dorothea Jeuschert：《清帝国的双重法律：有关蒙古人的满洲法律》 (Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols,” *International History Review* 20, no. 2, June 1998: 310–24)；米华健：《嘉峪关外：1759—1864年新疆的经济、民族和清帝国》 (James A. Millward, *Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998, p.122)；约瑟夫·弗莱彻：《1800年以来的清代中亚》。
- <sup>11</sup> 贾宁：《理藩院与清初期的内陆亚洲仪式 (1644-1795)》 (Ning Chia, “The Lifanyuan and the Inner Asian Rituals in the Early Qing (1644–1795),” *Late Imperial China* 14, no. 1, 1993: 60–92)。
- <sup>12</sup> 戴维·法夸尔：《清帝国统治下的佛陀帝王》 (David M. Farquhar, “Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch’ing Empire,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38, no. 1, June 1978: 5–34)；卫周安：《中国18世纪的宗教、战争与帝国建设》 (Joanna Waley-Cohen, “Religion, War, and Empire-Building in Eighteenth-Century China,” *International History Review* 20, no. 1, June 1998: 336–53)；罗有枝：《最后的帝王》，页 244–263。
- <sup>13</sup> 张登及：《“中国”概念的内涵与流变小考》，载《中国大陆研究教学通讯》卷 53，2002 年 11 月，页 17–20；王尔敏：《中国名城溯源及其近代诠释》，载王尔敏编：《中国近代思想史论》，台北，台湾：华世氏出版社，1977 年，页 441–480。
- <sup>14</sup> 赵刚：《再造中国：清帝国的理念以及 20 世纪初期现代中国民族认同的形成》，载《现代中国》，2006 年。这篇文章给人以深刻印象，该文在证明清帝国试图重新阐释中国的概念方面，要比证明 20 世纪前的中国学者已经接受将这一术语应用于整个清帝国更具说服力。
- <sup>15</sup> 米华健：《嘉峪关外》，页 38–43。
- <sup>16</sup> 魏源：《圣武记》 (台北影印本，无出版日期，原序，1842 年)，卷 3:1a–2a，页 185–187。
- <sup>17</sup> 对当代西藏历史的最好审视是次仁夏嘉的《雪域之龙：1947 年以来的西藏现代史》 (Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*, New York: Columbia, 1999)；至于美国人中盛行的有关西藏的想像，见 Orville Schell：《真实的西藏：从喜马拉雅到好莱坞追寻香格里拉》 (*Virtual Tibet: Search for Shangri-la from the Himalayas to Hollywood* (New York: Henry Holt, 2000)。
- <sup>18</sup> 周锡瑞：《中国的改良和革命：辛亥革命在两湖》 (Joseph W. Esherick, *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, Berkeley: University of California Press, 1976)；额恩斯特·杨：《袁世凯总统：中华民国初期的自由主义和独裁》 (Ernest P. Young, *The Presidency of Yuan Shih-k’ai: Liberalism and Dictatorship in Early Republican China*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977)。
- <sup>19</sup> 相蓝欣：《义和团起义的起源：多民族的研究》 (Lanxin Xiang, *The Origins of the Boxer War: A Multinational Study*, London: RoutledgeCurzon, 2003)。
- <sup>20</sup> 路康乐：《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力，1861–1928》 (Edward J. M. Rhoads, *Manchus & Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, Seattle: University of Washington Press, 2000: 71–75)；高歌：《清末中国人的民族主义：作为反满宣传者的章炳麟》 (Kauko Laitinen,

---

*Chinese Nationalism in the Late Qing Dynasty: Zhang Binglin as an Anti-Manchu Propagandist*, Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 1990, 47)。

- <sup>21</sup> 任达：《新政革命与日本》(Douglas R. Reynolds, *The Xinzheng Revolution and Japan*, Cambridge, Mass.: Harvard University Council on East Asian Studies, 1993)。
- <sup>22</sup> 见约瑟夫·列文森：《梁启超与近代中国思想》(Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959)；张灏：《梁启超和中国知识分子的转型, 1890-1907》(Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)。
- <sup>23</sup> 沈艾娣：《打造民族：中国》，页 102-104。
- <sup>24</sup> 见冯克：《近代中国之种族观念》(Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992, 107-25)。
- <sup>25</sup> 梁启超：《国家思想变迁异同论》，《饮冰室合集·文集》，上海：中华书局，1941年，卷 6，页 20。
- <sup>26</sup> 梁启超：《中国历史绪论》，《饮冰室合集》6:3。
- <sup>27</sup> 梁启超：《历史上中国民族之观察》(1906)，《梁启超全集》，卷 6，北京：北京出版社，1999年，页 3419。
- <sup>28</sup> 梁启超：《历史上中国民族之研究》(1922年)，《梁启超全集》卷 6，北京出版社，1999年：3435-3451。值得注意的是，清末时期进步的满洲人得出了同样的观点。见乌泽声[笔名]：《满汉问题》，载《大同报》(东京)，第 1 期(1907年 6 月 25 日)，台北影印本，页 61-67。
- <sup>29</sup> 梁启超：《历史上中国民族之研究》(1922年)，《梁启超全集》卷 6，北京出版社，1999年：3435-3451，引文来自页 3435。
- <sup>30</sup> 高歌：《清末中国人的民族主义》，页 12-14, 94-95；浦嘉珏：《中国与达尔文》(James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, Cambridge, Mass.: Harvard Council on East Asian Studies, 1983)，第 2-3 章。
- <sup>31</sup> 孙中山，1911年 6 月 25 日的演讲，《孙中山全集》，北京：中华书局，1981年，1:523；也见汪精卫，引自高歌：《清末中国人的民族主义》，页 113。
- <sup>32</sup> 邹容：《革命军》，载中国史学会编《辛亥革命》，上海，上海人民出版社，1957年，1: 331-364，引文出自页 335, 336, 354-355。这一著作的英文译本，见邹容：《革命军》，(Tsou Jung, *The Revolutionary Army: A Chinese Nationalist Tract of 1903*, trans. John Lust, The Hague, The Netherlands: Mouton, 1968)。
- <sup>33</sup> 有关章炳麟研究的最好的英文著作是高歌：《清末中国人的民族主义》。
- <sup>34</sup> 章炳麟：《中华民国解》，载《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1985年，4:252-262。
- <sup>35</sup> 张永：《从“十八星旗”到“五色旗”——辛亥革命时期从汉族国家到五族共和国家的建国模式转变》，北京大学学报(哲学社会科学版)卷 39，第 2 期，2000年 3 月，页 109；革命公报见中国史学会编：《辛亥革命》，上海：上海人民出版社，1957年，5:136-152。
- <sup>36</sup> 《民立报》，1911年10月25日，引自沈艾娣：《打造民族：中国》，页 133。
- <sup>37</sup> 路康乐：《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力, 1861-1928》，页 187-204。
- <sup>38</sup> Dorothea Jeuschert：《清帝国的双重法律：有关蒙古地区的清朝法律》，页 311-317。
- <sup>39</sup> 克里斯托弗·伊赛特：《清代东北的乡村财产管理与社会转型基础》(Christopher M. Isett, "Village Regulation of Property and the Social Basis for the Transformation of Qing Manchuria", *Late Imperial China* 25, no. 1, June 2004: 124-86)。
- <sup>40</sup> 欧文·拉铁摩尔：《东北的蒙古人：他们的部落区，地理分布，与满洲人和汉人的历史关系以及目前的政治问题》，页 290-291；罗伯特·李：《清史上的满洲边疆》，页 73。
- <sup>41</sup> 米华健：《嘉峪关外》，页 124-152, 251。
- <sup>42</sup> 濮德培：《边界、地图和运动：近代早期欧亚的中国、俄国和蒙古帝国》(Peter C. Perdue, "Boundaries, Maps, and Movement: Chinese, Russian and Mongolian Empires in Early Modern Eurasia", *International History Review* 20, no. 2, June 1998: 263-86)。
- <sup>43</sup> 刘广京、理查德·史密斯：《西北与沿海的军事挑战》，载费正清、刘广京编：《剑桥中国史》卷 11《晚清：第二部分》(Kwang-ching Liu and Richard J. Smith, "The Military Challenge: The Northwest and the Coast") in *The Cambridge History of China*, vol. 11: *The Late Ch'ing, Part 2*, ed. John K. Fairbank and Kwang-ching Liu, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1980, 235-43。
- <sup>44</sup> 费正清、邓嗣禹：《清代的朝贡制度》(J. K. Fairbank and S. Y. Teng, "On the Ch'ing Tributary System", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, 1941: 135-246)；费正清编：《中国的世界秩序：传统中国的外交关系》(John King Fairbank, ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968)。

- <sup>45</sup> 约翰·里德：《1908-1912的满洲退位与权力：战前的一幕外交》（John Gilbert Reid, *The Manchu Abdication and the Powers, 1908-1912: An Episode in Pre-War Diplomacy*, Berkeley: University of California Press, 1935, 2-16, 124-33）；戈尔斯坦：《现代西藏史，1913-1951》（Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951*, Berkeley: University of California Press, 1989, 45-46）。
- <sup>46</sup> 约翰·里德：《1908-1912 的满洲退位与权力：战前的一幕外交》，页 11；罗伯特·李：《清史上的满洲边疆》，页 138-179。
- <sup>47</sup> 中见立夫：《对“中国”概念的反驳：蒙古人与辛亥革命》（Nakami Tatsuo, “A Protest against the Concept of the ‘Middle Kingdom’: The Mongols and the 1911 Revolution”），载 Etô Shinkichi and Harold Z. Schiffrin 编：《辛亥革命在中国》（*The 1911 Revolution in China: Interpretive Essays*, ed. Etô Shinkichi and Harold Z. Schiffrin, Tokyo: University of Tokyo Press, 1984, 131, 134-35）；王勤培：《蒙古问题》，上海，商务出版社，1931年，页 31-33。
- <sup>48</sup> 佩里-艾斯科夫、奥特-巴里：《与俄国人在蒙古》（H. G. C. Perry-Ayscough and R. B. Otter-Barry, *With the Russians in Mongolia*, London: John Lane the Bodley Head, 1914.
- <sup>49</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911 年蒙古宣称独立》（Urgynge Onon and Derrick Pritchatt, *Asia's First Modern Revolution: Mongolia Proclaims Its Independence in 1911*, Leiden, The Netherlands: H. J. Brill, 1989, 4-5）；张启雄：《外蒙古主权归属交涉，1911-1916》，台北，台湾：中央研究院，1995 年，页 22-23。
- <sup>50</sup> 戈尔斯坦：《现代西藏史，1913-1951》，页 45-58；何大鹏：《不愿为臣者与愿为臣者》（Dahpon Ho, “The Men Who Would Not Be Amban, and the One Who Would: Four Frontline Officials and a Runaway Qing Tibet Policy, 1905-1911”, *Modern China*, forthcoming）。
- <sup>51</sup> 哲布尊丹巴呼图克图和其他三人请求，1911 年 7 月 29 日，引自乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911 年蒙古宣称独立》，页 9-10。也见中见立夫：《对“中国”概念的反驳：蒙古人与辛亥革命》。
- <sup>52</sup> 见戈尔斯坦：《现代西藏史，1913-1951》；何大鹏：《不愿为臣者与愿为臣者》。鉴于戈尔斯坦和豪对此已经给予了完美的解决，以及在民国初期，多数中国人的争论在蒙古这样的事实，因此接下来本章将利用中文史料，集中探讨蒙古问题。
- <sup>53</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911 年蒙古宣称独立》，页 40；也见佩里-艾斯科夫、奥特-巴里：《与俄国人在蒙古》，页 42。
- <sup>54</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911 年蒙古宣称独立》，页 62。
- <sup>55</sup> 《蒙古何必怀疑》，载《民立报》，1911 年 12 月 13 日。与清朝当局进行谈判的革命者代表伍廷芳回应了一些蒙古王公的一封电报，否认革命党的计划是“狭隘的民族主义”，见郭孝成：《蒙古独立记》，《辛亥革命》7: 291。
- <sup>56</sup> 1912 年 1 月 17 日蒙古议会的公告，《辛亥革命》7: 306-307。
- <sup>57</sup> 罗斯托夫：《民族世界》，页 22，引自罗威尔·迪特摩尔和萨穆埃尔·金：《探寻民族认同理论》（Rustow, *A World of Nations*, 22, cited in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, “In Search of a Theory of National Identity”），载《中国探索民族认同》，页 8。
- <sup>58</sup> 引自埃里克·祖策尔：《土耳其现代史》（Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London: I.B. Tauris, 1993, 144）。
- <sup>59</sup> 张永：《从“十八星旗”到“五色旗”——辛亥革命时期从汉族国家到五族共和国家的建国模式转变》，页 110-111。
- <sup>60</sup> 这篇文章（见下一注释）的作者也称这种本土中国政策为“小中国主义”，但是似乎这种支持这种观点的人并不使用这种说法。
- <sup>61</sup> 盛先觉至梁启超书，宣统 3 年 10 月 27 日（1911.11.28），载丁文江，赵丰田编，欧阳哲生整理，《梁任公先生年谱长编（初稿）》，北京：中华书局，2010，页 297。
- <sup>62</sup> 《中华民国制定新宪法之先决问题》，《民立报》，1912 年 1 月 27 日，1。这篇长文续于《民立报》1912 年 2 月 4 日，1；7 日，2。
- <sup>63</sup> 《天国》（*The Celestial Empire*）（上海），1912 年 11 月 23 日，页 288。
- <sup>64</sup> 《申报》1912 年 10 月 2、5、8 日的社论。支持这种立场的日本人是 Fukumoto Sei。
- <sup>65</sup> 《天国》（上海），1912 年 11 月 23 日，页 288。
- <sup>66</sup> 《民立报》，1912 年 11 月 18 日；《申报》，1913 年 2 月 14 日；《实报》，1912 年 9 月 14 日。
- <sup>67</sup> 《临时大总统宣言书》，载《孙中山全集》，北京：中华书局，1981年，2:2。
- <sup>68</sup> 1912 年 2 月 12 日的退位诏，载中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》，南京：江苏人民出版

- 社，1979年，页217-218。
- <sup>69</sup> 沈艾娣：《打造民族：中国》，页133-135。
- <sup>70</sup> 共和统一会的创建者包括伍廷芳、张謇、陈其美和汪精卫，见《民立报》，1911年12月21日和23日；中华民国大同会包括许多满人和蒙古人，以及湖南省长谭延凯，见《民立报》，1912年3月19日，12；五族国民合进会包括革命领袖黄兴，副总统黎元洪和北京政府的领导人物：梁士诒、段祺瑞、蔡元培。关于族群血统观念与民族的公民-地域定义，见安东尼·史密斯：《民族的族群起源》（Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell, 1986）。
- <sup>71</sup> “民国庆祝文”，《民立报》，1911年11月7日，1。
- <sup>72</sup> 《民立报》，1911年11月20日，3。
- <sup>73</sup> “宁杭两城之旗人看”，《民立报》，1911年10月29日，1。在1911年11月8日第1页的《民立报》上也有“一视同仁”这样的说法。
- <sup>74</sup> 周正朝：《蒙事纪略》，没有注明地方，1913年，页3a-b, 15-16。
- <sup>75</sup> 有关蒙古人在民国时期得到的荣耀、称号和收入，见卓宏谋：《蒙古鉴》，北京：复印本，1919年，第9章，页44-80；郭孝成《蒙古独立记》：页291；乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页60-61；《辛亥革命》，页300-302；《蒙古未来之行政》，《民立报》，1912年4月7日，7；《论优待蒙古条件》，《民立报》，1912年6月20日，2；《东方杂志》卷17，第17期，1920年8月5日，页134；以及卷17，第18期，1920年8月31日，页145；以及本卷中宝力格（Uradyn Bulag）之文。
- <sup>76</sup> 如见《蒙古问题》，《民立报》社论，1912年1月14日，1。
- <sup>77</sup> 顾宝衡发自乌兰巴托的电报，1911年12月20日，《辛亥革命》7:296-97；《民立报》，1912年11月22日，6-7中有关惩罚那些邪恶僧人的内容。
- <sup>78</sup> 《联合满蒙回藏组织民党意见书》，《民立报》，1912年3月21、22日（节选自3月22日）。类似的情绪可见《论外蒙之危机日棘》，《民立报》，1912年4月14日；《共和统一会意见书》，《民立报》，1911年12月21、23日；又见《民立报》，1912年6月10日，2。
- <sup>79</sup> 见《蒙古问题》，《民立报》，1912年1月14日，1；以及《呜呼！三百年凶藩》，《民立报》，1910年11月6日，3。新的民国政府官员谈及蒙古独立政权时甚至用的是同样的话语，肯定了已经确定的这种关系，其中，藏人和蒙古人遵循其传统的生活方式，包围西、北边疆。《蒙古事务部电报》，1912年初，引自乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页60。清朝的例子可见张羽新：《清代前期各民族统一观念的历史特征》，《清史研究》，1996年第2期，页36。
- <sup>80</sup> 这一讨论受到了杜赞奇的《从民族中拯救历史——质疑近代中国的叙述》的启发（Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, chap.1）。
- <sup>81</sup> 1912年3月12日的电报，见乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页61-62。
- <sup>82</sup> 袁世凯致库伦活佛书，见乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页62-63。（原文出处：徐有明编辑：《袁大总统书牒汇编》卷5，“书牒”，页2，上海：新中国图书局，民国20年——译者注。）
- <sup>83</sup> 创建于1912年11月，为了促进西、北边疆发展的《西北杂志》就很典型。又见《筹边奏言》，（未署名出版地和出版时间），1910年代初；《壬子边事管鉴》，北京：1913年；Jin Nan（陆钟岱？）《蒙事一般》，（未署名出版地和出版时间），1910年代初。
- <sup>84</sup> 周正朝：《蒙事纪略》，页12-13
- <sup>85</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页41-77；戈尔斯坦：《现代西藏史，1913-1951》，页53-88。在蒙古与西藏战略上的相似性并非偶然。这不仅是因为这两个地方具有共同的宗教联系，而且1904年达赖喇嘛还逃往蒙古，1912年，这两个政权互相给予承认。见乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页112-113。
- <sup>86</sup> 阴昌致德国驻京公使，1911年3月30日报告，见约翰·里德：《1908-1912的满洲退位与权力：战前的一幕外交》，页216。又见“唯刚”（笔名）：《俄蒙交涉始末》，1912年，见左舜生：《中国近百年史资料初编》卷1，台北，台湾：台湾中华书局，1966年，页583-590。
- <sup>87</sup> 正如人们看支持蒙古独立的论述时，可能会震惊于蒙古人和俄罗斯官方代表以及作为俄-蒙事务顾问和调停者的俄国的蒙古主义者之间的密切联系，见乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页79-107。
- <sup>88</sup> 中见立夫：《对“中国”概念的反驳：蒙古人与辛亥革命》，页41-42。

- 
- <sup>89</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页46-50
- <sup>90</sup> 唯刚：《俄蒙交涉始末》，全部；《民立报》，1912年11-12月，全部。
- <sup>91</sup> 《民立报》，1912年11月22日，2。
- <sup>92</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页19-21；中见立夫：《对“中国”概念的反驳：蒙古人与辛亥革命》，页143。
- <sup>93</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页22。这一数据来自哲里木盟。
- <sup>94</sup> 《民立报》，1912年12月1日。
- <sup>95</sup> 戈尔斯坦：《现代西藏史，1913-1951》，页65-75。想要概括了解西藏的边界，正如不同时代各个政党对此所作的解释，见次仁夏嘉的《雪域之龙：1947年以来的西藏现代史》，xiii-xv。
- <sup>96</sup> 见金锤麟：《满蒙新藏述略》，开封，如古山房，1909年；赵刚：《再造中国：清帝国的理念以及20世纪初期现代中国民族认同的形成》。
- <sup>97</sup> 《天国》1912年9月7日，页367；1912年9月21日，页446；1912年9月28日，增刊，页58。
- <sup>98</sup> 自革命爆发初期起，这种政策就一贯如此。见周锡瑞：《改良与革命》，页190。
- <sup>99</sup> 菲兰德·诺克斯（Philander Knox），1912年2月3日，引自约翰·里德：《1908-1912的满洲退位与权力：战前的一幕外交》，页290。
- <sup>100</sup> 乌尔金戈·奥农、德里克·普里特查特：《亚洲第一次现代革命：1911年蒙古宣称独立》，页58，68-71；中见立夫：《对“中国”概念的反驳：蒙古人与辛亥革命》，页144-46；戈尔斯坦：《现代西藏史，1913-1951》，页68-75。

---

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

本期责任编辑： 马戎、李健  
邮编：100871  
电子邮件：[marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)