

# 民族社会学研究通讯

普考通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 216 期

2016年 9月 30日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

民族主义研究中的老问题与新困惑

——关于本尼迪克特·安德森的民族主义研究

汪 晖

两洋之间的文明——2015年6月29日在喀什大学的演讲

汪 晖

跨体系社会与区域作为方法

——民族问题研究的区域视野

汪 晖

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

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

## 【论 文】

# 民族主义研究中的老问题与新困惑

——关于本尼迪克特·安德森的民族主义研究<sup>1</sup>

汪 晖

命 运

2015年12月13日，朋友传来消息：本尼迪克特·安德森教授当日在印尼辞世。一位在雅加达大学做研究的年轻人写信说，他前一日还在学校听他演讲，精神矍铄，不能相信他的离去。安德森年届79岁高龄，虽然事发突然，但并不完全突兀。2013年9月，清华人文与社会科学高等研究所邀请他来清华讲学，他在第一时间回信表示感谢：“能够被您和您在北京的同事们邀请，是我的荣幸。我觉得三月很合适，那个月中任何适合您的任何时间都可以。在那个月，我没有承诺其他的旅行安排，而且那是泰国最热的一个月！您的来信让我想起上次在中国的时间已经是1941年!!!唯一需要警告您的是77岁的我已经有些脆弱，经常会感到疲惫...”虽然安德森提及了身体的脆弱和疲惫，但三个惊叹号却强烈地表达了他对即将重访中国的兴奋之情。

2014年春天，他如约访问北京，虽然常需坐轮椅，但始终兴味盎然，时时冒着雾霾，穿行于街市之间。除了安排他的演讲之外，我也陪他去国家博物馆等处参观。安德森1936年8月26日出生于中国境内毗邻东南亚地区的大城市昆明，学术事业起始于他在1967年完成的博士论文《革命时代的爪哇》。1972年，因与同事合作完成的关于苏哈托政变的研究（撰写于1966年）公开发表，他被拒绝进入印度尼西亚，时间长达27年（1972-1999）之久。在此之后，他重新回到祖父、父亲和自己均曾生活过的地区做研究，最终殁于与自己的国家相隔遥远却又与其人生道路纠缠始终的国度。安德森在抗日战争全面爆发前夕出生于中国，在日本军队轰炸昆明的危险时分离开，终于在73年之后再度回到出生的国度，并在这里留下了他的思考和足迹。冥冥之中，这两个开端与结束交叉重叠，或许就是命运的安排。

在他来访前夕，我们通过邮件商讨两次演讲的题目。我的建议是：首先，从1983年《想象的共同体》问世至今，在30余年的时间里，这部书一直是人们讨论和引用的对象，能否请他就30年来针对该书的种种挑战，在清华的讲台上做一个回应？其次，他近年常常住在东南亚地区，观察那里的起伏变化，能否向中国的听众介绍他的最新研究成果？安德森很快做出回应，并拟定了两个题目，一个是《民族主义研究的新困惑》，另一个是《东南亚华人的认同悖论：以泰国为例》。

想 象

安德森所说的“民族主义研究的新困惑”其实是对《想象的共同体》一书的基本论点的延伸性论述。《想象的共同体》最著名的观点是：民族是一个想象出来的政治意义上的共同体，即它不是许多客观社会现实的集合，而是一种被想象的创造物。在民族主义研究中，将民族理解为某种想象物并不是安德森的发明，早于他的研究，恩斯特·盖尔纳就曾建议“从意愿和文化与政治单位结合的角度来给民族下定义”，即民族主义造就了民族，而不是相反，从而民族主义热情包含了“文化上富于创造性的、空想的、积极创造的一面”。<sup>2</sup>他们两人也都指出这种想象的、创造性的方面并不等同于说民族主义是一种虚假的、人为的产物，而是一种新的、被创造的社会事实。

<sup>1</sup> 本文刊载于《读书》2016年第7期，第19-33页。

<sup>2</sup> 厄内斯特·盖尔纳，《民族与民族主义》，北京：中央编译出版社2002年版，第74页。

这些观点明显受到 1960 年代以降社会理论、心理分析学说和意识形态理论的影响。拉康的现实的、想象的和象征的三界说、科里利厄斯·卡斯托里亚迪斯 (Cornelius Castoriadis) 在拉康影响下提出的“社会的想象机制” (“*imaginary institution of societies*”), 以及阿尔都塞的意识形态理论, 都为此后社会理论中各种各样的“想象”论提供了灵感。但对于安德森而言, 作为政治共同体之民族的诞生是与印刷资本主义的发展密切相关的, 后者整合各种方言, 为小于作为帝国语言 (拉丁语) 的新的权力语言的形成提供了可能。较之盖尔纳的解释, 安德森的分析更加清晰地突破了民族主义解释中的社会要素决定论, 强化了其形成的能动方面。至于这种能动的解释在多大程度上脱离了社会学决定论, 我们稍后再谈。

安德森对民族主义的研究远远超出了欧洲的语境, 也不再将民族主义的历史讲述为一个从欧洲向世界扩散的故事。但我们并不难发现: 他的叙述与更早的有关欧洲民族主义的叙述存在某些重合。例如, 根据他的叙述, 在欧洲, 新教与印刷资本主义的结合促成了取代宗教团体和王朝体系的政治共同体的出现; 印刷资本主义为民族语言的整合与形成提供了条件。这些要素在一些批评者的眼中也正是欧洲中心主义的变体。这里要强调的是: 正是基于这一“在理解世界的方式上”发生了的“根本变化”, 安德森对民族主义现象进行了重新叙述, 即有关民族主义的三重分类。不同于那些认为民族主义是从欧洲漫延至世界其他地区的传统观点, 他认为民族主义的第一波是发生在北美殖民地的“克里奥尔民族主义”, 或称远程民族主义。这一民族主义综合了殖民地各阶层的诉求, 反抗宗主国的压迫和不平等对待, 但在价值上同时汲取了欧洲启蒙思想。这种对于新的政治共同体的想象是那些去往宗主国的克里奥尔官员和当地克里奥尔印刷工的创造物。南北美洲在 19 世纪兴起的新一波大众性民族主义正是对于这一民族主义版本的回应。第二种民族主义模式, 也是被其他地区民族主义最常复制的模式是欧洲的语言民族主义, 正是通过这语言民族主义的创造, 一种取代帝国的、奴隶制和封建等级制的, 即主权的政治共同体诞生了。第三种民族主义即官方民族主义, 即由国家由上至下推进的文化统一与政治统一的进程, 通过在交流工具 (印刷术)、普及教育和内政构造等各方面的强制推行, 上层统治最终促使包含多样性的和地方性的文化趋于同质化。俄罗斯、晚清中国的改革都可以算作这一官方民族主义的典范。第二次世界大战后形成的民族解放运动的浪潮是民族主义的“最后一波”, 它既是对于官方民族主义的殖民地形式—帝国主义—的反应, 也是对先前两波民族主义浪潮中的大众民族主义 (北美与欧洲) 的模仿。由此, 安德森以民族主义多种形态为介质, 描述了一个不同于从欧洲扩散至其他地区的单线论的多重扩散的全球进程。

《想象的共同体》对民族主义研究的贡献或许可以归纳为如下几点: 首先, 他不是用族群、宗教、语言等社会要素解释民族形成, 也不是用工业化或一般意义的资本主义说明民族主义的兴起, 而是别有新意地提出印刷资本主义与新的政治共同体形成之间的伴生关系。这为民族形成是一种现代创造过程或想象过程的论点提供了前提, 也为颠倒传统观念中民族与民族主义的衍生关系铺平了道路, 即不是民族产生了民族主义, 而是民族主义创造了民族。其次, 历来的民族主义研究都将法国大革命的政治原则和欧洲民族国家的诞生视为一种向全球扩展的体系, 并以此为主要视角分析非西方地区的民族主义, 而安德森却倒置了民族主义的历史, 即民族主义并不是一种欧洲的产物, 恰恰相反, 最早民族主义是发生在北美的克里奥尔民族主义, 即一种远程的民族主义。或者说, 最早民族主义是殖民主义全球关系的产物。这一论点或许源自他在印尼做研究时所受到的触动, 亦即殖民地民族解放运动及其政治进程与欧洲民族主义之间不可能只是一种由中心区域扩展至其他地区的等级性衍生关系。在有关民族主义和民族-国家的后现代论述所创造的氛围中, 安德森对于殖民地与宗主国、殖民地民族主义 (反帝的民族主义) 与官方民族主义的区分, 为重新审视 20 世纪民族运动的历史留下了一个缺口。

## 困 惑

《想象的共同体》可能是三十年来有关民族主义的研究中——也是全部社会科学理论中——被征引和讨论最多的文本之一。在安德森抵达北京后的闲谈中，我问及他对有关《想象的共同体》质疑和批评的看法，即哪些观点和商榷是他认为最重要的、值得回应的。他用一种幽默的但显然也是有些骄傲的态度回答说：绝大部分质疑都是用各自的历史经验对他的理论论述进行修订，至于到底有哪些质疑真正触动了他的理论预设，他没有举出任何一例。我至今还记得他说这话时的表情。不难想象，他在清华大学所谈的“民族主义研究的新困惑”与其说是对批评和质疑的回应，毋宁是对他早期研究的补充和完善。的确，这两场演讲从不同的方向对《想象的共同体》有关民族和民族主义的定义、历史脉络做了理论的与历史的再阐释。

这个基本定义就是民族是一个想象出来的政治意义上的共同体，一个被想象的、有限的、享有主权的共同体。在《想象的共同体》中，安德森解释了为什么这个共同体不是许多客观社会现实的集合，而是一种被想象的创造物，而在清华的演讲中，他改变了论述的重心，侧重阐述了两个有关这一“想象的共同体”的问题：第一，作为政治共同体的民族与其他共同体（宗教共同体、族群共同体、家庭等等）相比，究竟有哪些不同的特征？如何辨识民族主义的情感方式与其他情感方式的联系与区别？第二，《想象的共同体》所涉及的远程民族主义主要产生于西半球（海地、北美等），那么，在东半球的东南亚和中国，移民群体与民族认同的关系如何？

他的第一场演讲《民族主义研究的新困惑》主要回答第一个问题，而第二场演讲《东南亚华人认同的悖论：以泰国为例》则尝试探索第二个问题。在我看来，他所提出的问题很可能不是民族主义研究中的“新困惑”，而是民族主义研究中尚未展开的老问题。安德森首先不是从定义出发来解释这个问题，而是用某种人类学的观察来辨识民族主义的认同和情感特征。但是，正如他的印刷资本主义概念很难脱离欧洲民族语言的形成的历史模型，他对作为政治共同体的民族独特性的解说也很难脱离欧洲宗教共同体与民族共同体之间的比较。用他的话说，资本主义、印刷技术和人类语言多样性之间的重合与一种世俗的政治共同体的到来同步。事实上，他的第一场演讲的真正意义在于揭示了他（其实也包括绝大多数西方理论家）对政治共同体的认识是从政治/宗教的联系与区别中展开的，宗教、宗教共同体是思考政治、政治共同体的基本参照。这是欧洲启蒙运动的遗产。这也让我们更为清楚地了解为什么他在《想象的共同体》中用一种对于非西方读者难以理解的方式讨论弥赛亚时间与民族主义的空洞、均质的时间之间的关系。如果说《想象的共同体》对时间的讨论最为抽象和难解，那么，他在清华的演讲却以极为浅显的方式再度通过宗教与政治之间的关系展开对民族共同体特征的描述：民族共同体和宗教共同体都涉及信念和情感，但两者的区别是什么？

人们像认同宗教一样相信自己的国家是好的，却不会像宗教信徒相信上帝绝对正确那样相信国家的完美。民族主义的情感表述是：即便我的国家会犯错，但在情感上，不论国家对错，她依旧是我的国家。这与宗教共同体的信念产生了区别：民族和民族领袖可能犯错，而宗教——如同大多数欧美理论家们一样，安德森的宗教论述基本上是在一神教的范围内——不会承认信仰和上帝会犯错。这种信念形态的区分其实也可以被描述为一种世俗信仰与超越信仰之间的区分，即国家——以及他的贤明的或犯错的先人——始终与我们同在，他们既不上天堂也不下地域，是现世的或历史性的存在（故而可以犯错），而上帝却在天堂里，他永远正确。正如民族主义运动或民族主义领袖一再诉诸家庭、家族、宗族等等血缘共同体以表明民族共同体的本质纽带，安德森从另一个角度观察了民族认同与亲缘纽带在情感特征方面的联系和区别。他比较孩子对母亲行为的羞耻感与民族感情中对于民族行为或状态的羞耻感，不但说明了民族认同对亲缘关系的模拟，而且也以此论证民族认同与宗教认同的区别。但他的分析集中于某种心理现象的描述，未能从神学与政治、信仰与意识形态的关系中展开两者的区别和联系，明显地限制了其理论深度。

听到安德森对于羞耻感的讨论，我禁不住联想起美国人类学家鲁思·本尼迪克特在《菊与刀》中有关原罪与羞耻的讨论，即西方基督教文明是一种罪感的文化，而日本或东亚是耻感的文化，前者源自超越的视角，是真正个人主义的，而后者却是在他者注视下的情感方式，是共同体伦理的产物。1980年代，中国还曾出现过模拟本尼迪克特论述的所谓罪感文化（欧洲）、耻感文化（日本）、乐感文化（中国）的文化模式论，于今思之莞尔。本尼迪克特早年研究印第安部落，1927年完成了《文化模式》一书。二战期间，他对罗马尼亚、荷兰、德国、泰国等国进行民族性或国民性的研究，他的名作《菊与刀》也是在战争期间由美国军方支持的研究项目。在这一日后名声大噪的作品中，日本民族性的二重性同样是在“文化模式”的框架下展开的。与本尼迪克特不同，安德森的论述并未将羞耻感定义为某种独特的文化模式的产物。在他看来，羞耻感是一种现世的共同体关系（民族的、家族的、家庭的……）的普遍的情感特征——既然民族/国家可以犯错，人们对民族/国家的情感方式中就必然包含着羞耻的意识，由此，羞耻感成为民族共同体区别于宗教共同体的一种情感特征。近代中国民族主义运动对中国国民性的批判、美国反越战运动对于美国军事犯罪的声讨、知识分子痛斥置身的体制的姿态和唯我独醒的暗示、启蒙者对于未来（尚未出世的孩子）的展望均可以从民族主义情感方式的角度加以观察。但是，本尼迪克特与安德森都没有将羞耻感历史化，即有意或无意地遮盖了羞耻感总是在某个他者的注视之下才能发生，羞耻感是历史性权力关系的产物。在欧美之外的地区，除了西方或内在化了的“西方”，还有谁能够拥有让人羞耻的目光呢？如果从摆脱羞耻感的角度去观察亚非地区的民族革命，除了让那个目光感到满意之外，我们该从哪里去发现其创造性和自主性？

安德森在演讲中特别提及民族主义哲学与泛灵论的关系或相似性，实际上暗示民族主义与宗教的关系有些类似于泛灵论与一神教的关系。19世纪欧洲作家们——如黑格尔——一再论证：泛灵论是一种与宗教（一神教）有所重叠但性质不同的东西，东方的佛教、印度教和许多民间信仰都带有泛灵论的特点；如今安德森在民族主义及其哲学中也看到了类似的东西。正如泛灵论一样，民族主义赋予事物以灵性，但这种灵性不在超验的世界里，而就在我们的身边、在日常生活世界内。一个有待回答的问题是：泛灵论与民族主义究竟存在怎样的思维、情感或历史的关系？如果“东方”是一个泛灵论的世界，那么，东方民族主义在这个世界的诞生会与一神教世界的民族主义有所区别吗？

政治共同体与亲缘共同体在情感特征和信仰方式上的相似性（俗世的、总是包含羞耻感的、泛灵论的等等）并不能作为两者相互同一或趋同的证明，恰恰相反，这种情感关联只有在某种状况下才能转化为政治共同体的形成条件。在《想象的共同体》中，安德森对于印刷资本主义与民族主义的关系的分析侧重于政治共同体形成条件的探索，而在清华演讲中，他集中分析了远程民族主义形成的历史条件。远程民族主义主要是对移民群体的民族主义及其与宗主国关系的研究，在《想象的共同体》中，这一概念用于对于18-19世纪美洲民族主义的探讨，其形成的基础条件包括：移民群体、远离母国、与母国的亲缘关系、殖民地与宗主国的政治关系（认同与反抗）、大规模移民得以可能的航运技术和印刷资本主义的诞生，以及由这些基础条件而产生出的情感特征。如果说前三项是所有移民群体共同具备的条件，那么，后三项却因时、因地而发生差异。这也是为什么有些移民群体会转化为新的民族，而另一些移民群体——即便在没有完全同化于当地社群的条件下——却逐渐疏离于对母国的认同，其族裔认同始终不会上升为独立的民族认同。在《民族主义研究的新困惑》的末尾，安德森简略地提及了美国《独立宣言》中的修辞，实际上是将殖民地移民群体对宗主国的反抗和模仿，以及这种反抗和模仿中所包含的屈辱感，作为远程民族主义的政治特征。

正是从这里，安德森转向了对于远程民族主义的新变化以及东半球移民群体的观察。较之18-19世纪，当代移民的图景更加复杂，除了从中心地区向边缘区域的移民之外，20世纪移民活动的特征之一是从边缘区域向中心区域的转移，其民族主义也增加一些新的特色。安德森举出了

在美国的印度锡克教后裔通过网络参与母国的激进民族主义政治及其心理特征等例子，可惜没有就此展开论述。他聚焦的是东南亚华人、尤其是泰国华人的认同和情感特征。安德森对于泰国的研究起始于被禁止进入印尼之后，1974年他首度进入泰国学习泰语，并与一些卷入反对泰国军事政权的知识分子相互交往。因此，他的第二次演讲也可以说是他长期观察的果实。在演讲展开之前，安德森首先声明对于中国的了解不够，有关东南亚华人的讨论并不是成熟的或完成的作品，但他还是从泰国政治的动荡、尤其是红衫军与黄衫军的斗争及其认同政治出发，展开其分析。我们可以将他的历史叙述简略地归纳如下：泰国拥有从不同历史时期移居该地的“华人”，他们分属客家人（红衫军、他信）、福建人（阿披实、黄衫军）、海南人（素帖及其反政府群体）、潮州人（国王）等等；华人群体由于地域背景、移民时间、阶级或阶层关系等等而发生各种分化组合，在当前的政治运动中，华人的政治认同与其祖先在母国的出生地有着密切的关系。但他们之间能否构成一种“华人认同”甚或能否被称之为“华人”都是大有疑问的。换句话说，移民及移民群体的形成并不必然产生远程民族主义，若无其他政治条件，族裔认同或地方认同将无法上升为民族认同，族裔或地方性共同体也因此不可能上升为政治共同体，亦即民族。这也从相反的方向，说明了民族主义与民族的关系，即如果没有一种有力的民族主义，即便存在语言、宗教（文化）和族群等社会要素，民族也不可能形成。

在演讲中，安德森主要根据一些片段的笔记展开分析，并未形成完整的论述，但这篇演讲显然提示了他的思考新方向。在研究东南亚地区的民族主义问题时，安德森一再遭遇海外华人问题。例如，在写作《比较的幽灵：民族主义、东南亚与世界》一书中有关菲律宾的章节时，他专门研究了“第一个菲律宾人”何塞·黎刹。他在说明黎刹的身份时，先说他是诗人、小说家、眼科专家、历史学家、医生、好辩的随笔作家、道德家和政治幻想家，随即提及他的血统，即“1861年他出生于一个混合了华人、日本人、西班牙人和他加禄人血统的富有之家。”但是，菲律宾民族主义并不是一种类似北美的远程民族主义。实际上，安德森对于菲律宾的研究深受科拉松·阿基诺的“人民革命”的激励，而科拉松·阿基诺也有着华人血统。在安德森撰写这一节时，他的弟弟、杰出的左翼历史学家佩里·安德森给我写信，请我帮他的哥哥查找一下有无黎刹著名绝命诗的中文译本。我先前知道鲁迅曾经提及过黎刹及其绝命诗，但经过反复查核，竟然发现该诗有17种（大多并不完整）中文译文，其中最早的、也是不完整的译文的译者是梁启超。我至今不知道梁启超是从哪种语言将这首诗歌翻译为中文的。没有证据表明梁启超懂西班牙语，他或许是通过日语翻译，但对比日本译文，梁启超的译笔似乎更加准确。或许，梁启超与菲律宾华侨有关系？这些被称之为“东南亚华人”的人并不是一个作为政治共同体的东南亚华人群体的成员，毋宁是华人移民分布于各地的后裔，他们的血缘、地缘关系与北美独立运动迥然有别，并没有出现通过对母国的反抗而产生的政治民族主义。菲律宾华人后裔的民族主义是在抵抗西班牙殖民主义的过程中形成的，它既不是通过认同母国也不是通过反抗母国而产生的政治认同。与此略相类似，泰国华人的认同也并未构成远程民族主义的案例。这些例子似乎从另一方面重复了《想象的共同体》的基本论点：民族-国家不是由宗教、语言、族群等社会要素决定的，恰恰相反，它是想象的产物。

## 问 题

那么，安德森对于民族主义研究新困惑的解说是否完满地或恰当地回应了三十年来围绕或未必围绕他的早期著作的争议和质疑呢？在回答这一问题之前，或许可以简略地分析对于《想象的共同体》一书的主要质疑是否构成了真正的质疑。由于讨论纷杂，这里只能检讨两种在我看来较为重要的论点。第一种质疑可以帕尔塔·查特吉（Partha Chatterjee）为代表。查特吉承认“在马克思主义关于民族问题的看法上，安德森的主要贡献是他强调在研究民族运动时，应将意识形态对民族的创造作为中心问题。在这方面他还强调了现代语言团体对民族的社会创造过程。”但他

接着批评说：“安德森不再用这一过程中固有的各种各样自相矛盾的政治可能性，而是用社会学决定论来结束他的理论。”就像盖尔纳用“工业社会”的要求论述民族的起源，安德森用印刷资本主义这一更为精巧的范畴描述民族形成的动态过程。他们都看出了“第三世界民族主义中深刻的‘模式’特征。”<sup>1</sup>在安德森的叙述中，尽管民族主义的第一波源自北美，但其模式却来自欧洲—民族语言共同体、法国大革命提供的政治价值、与工业革命相互适应的政治模式等等。在查特吉看来，“亚洲和非洲民族主义想象的最有力也最具创造性的部分不是对于西方推销的民族共同体模式的认同，而是对于与这一‘模式’的差异的探求。我们怎么可能忽略这种对于另类模式的寻求而免于将反抗殖民主义的民族主义化约为一种滑稽的模仿？”<sup>2</sup>查特吉认为抵抗殖民主义的民族主义包含了两个不同的方面，即物质的方面和精神的方面。事实上，对于殖民主义的抵抗早在民族运动对于帝国的抵抗之前就已经开始，它对于西方物质方面的模仿（如同“师夷长技以制夷”的口号所表明的）是与其在精神上寻求自主、独立、区别于西方模式相互一致的。对于西方的物质模仿越成功，越有需要在精神上获取主权性，因此，精神的领域也是主权的领域，而后者的目标就是确立一个非西方的领域。也只有从这种反殖民族主义对于差异的寻求出发，才能发现殖民地民族主义文化（包括文学）的创造性，而不致将这种具有独特性的文学和文化实践化约为一般的印刷资本主义，即一种在非西方地区进行复制的欧洲模式。

对于安德森的理论的第二种质疑也可以包含对于查特吉的“物质/精神”二分论的修订。在查特吉所讨论的“物质的”或“外在的”领域，如国家机器、科学技术等方面，是否也存在寻求差异的运动呢？安德森讨论过中国与俄国的“官方的民族主义”，他甚至也将1979年中越战争的爆发归结为同一范畴，而拒绝讨论中国革命曾经提供的既不同于西方路径也并非对于苏联模式的简单复制的道路。在具有长久统一的国家传统、以农业为主又同时拥有久远的独特城市经验、丰富的内外关系模式和半殖民条件的社会里，所有对于外来概念和模式的运用都内在地包含了差异和独特性。例如，在人民战争条件下，阶级、政党、苏维埃、军队、民族等等范畴不断被使用和复制，但其内涵和相互关系早已发生了深刻的变化。中国与周边国家之间、社会主义国家之间的关系既包含了民族国家间关系的内容，又不可避免地呈现出传统的和不同于欧洲民族主义的关系及其内容，如政党关系的内容。这种变化并不只是由于历史条件的差异而自然发生的，而是革命和改良力量根据具体条件进行转化和创造的结果。这一过程甚至对于后革命时代的政治共同体也仍然具有重要的影响力。如果将中国、印度和其他亚非国家的民族运动置于全球民族主义运动和新的区域/跨区域关系的图谱中，民族主义研究中的欧洲模式在多大程度上将被修订甚至彻底改观？

《想象的共同体》将作为政治共同体的民族视为一种晚近的现象，而非宗教、语言、种族等等社会要素的产物，从而松动了19世纪族裔民族主义所建立起来的民族主义知识，但这一松动同时也被政治分离主义者用于对分离型民族主义的正当性论证——他们终于找到了一种摆脱种族、语言、宗教、文化的共同性而“想象”民族的理论。2001年5-6月间，安德森在《新左翼评论》（*New Left Review*）发表了题为《西方民族主义与东方民族主义》（“Western Nationalism and East Nationalism”）一文，“从台湾的角度反思亚欧地区克里奥尔式的与官方的、语言的与远程的民族主义，以及它们对于中国的含义。这里是否存在东方与西方之间的重大差别？”<sup>3</sup>这篇文章很可能是在他前一年的台湾演讲的基础上改定的。在广阔的世界范围内，安德森重新描述各种不同的民族主义，并将台湾民族主义解释为最初形态的民族主义的当代版本，即海外定居群体从帝制母

<sup>1</sup> 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，范慕尤、杨曦译，北京：凤凰出版传媒集团/译林出版社，2007，第32页。

<sup>2</sup> Partha Chatterjee, “Whose Imagined Communities?” *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton University Press, p.216.

<sup>3</sup> Benedict Anderson: “Western Nationalism and Eastern Nationalism”, *New Left Review* 9, May-June 2001, 31-42.

国分离出去的运动。换句话说，他将台湾的分离运动与《想象的共同体》中描述的 18 世纪的美国独立运动和 19 世纪初期拉丁美洲的民族运动放在同一脉络和类型下观察。在他的远程民族主义描述中，共同的族群、共同的语言、共同的文化都不再是政治共同体的理由，地理的和政治的分离本身已经为新的民族提供了依据。

2000-2001 年正值台湾大选和首轮政党轮替，分离主义认同政治成为笼罩台湾政治、形成大众动员的主导氛围。这篇文章对于海外华人、台湾以及新加坡的华人认同政治的分析，连同《想象的共同体》一书的建构主义之民族观，为台湾分离主义知识分子提供了理论灵感。安德森将许多精力花在用各种细节解构民族与族裔之间的同构关系，以致他的一些有心的或无心的读者——甚至其本人——在分析当代民族主义现象时忘却了他的民族主义分类的政治出发点，即对抵抗帝国主义和殖民主义的民族主义与官方民族主义的政治区分。从方法论的角度看，这很可能与他侧重于民族主义的类型分析，而忽略深入的历史脉络的探索有关，其结果是他的颇具新意的远程民族主义概念无法用于对不同的民族主义或分离主义的政治分析。北美是欧洲殖民地，而台湾不但在地理上与中国大陆毗邻，而且其宪政结构虽经历史变迁，但其根源是 1911 年前后发端的中国革命。正如他的弟弟佩里·安德森所说，台湾与大陆的分离始终源于帝国主义的行动，而非针对帝国的反抗。<sup>1</sup> 50 年的日本殖民历史、战后至今未脱的美国保护地地位、冷战时代西方势力遏制社会主义中国的桥头堡、后冷战时代保障美国霸权地位、遏制中国大陆的新阵地，所有这一切才是台湾分离主义的想象政治的物质基础和先决条件。这是霸权构造下的分离主义政治，而非抵抗帝国主义、殖民主义的独立运动。

安德森将意识形态对民族的创造作为中心问题，这一洞见对我们理解当代民族主义和民族分离主义仍然具有重要的启发。正是意识形态促成相同族群、语言和文化的社会走向分离主义，也正是意识形态危机成为新型民族主义的动力和契机。然而，相较于社会革命的视角，安德森显然更乐意从民族主义的视角去观察现代历史。这是他的研究课题决定的，但也是他在两者之间进行辨析的过程中产生的方法。在他的眼中，胡志明及其领导的越南革命主要是一场民族运动，而非社会革命运动。越南-柬埔寨战争、中国-越南战争更是社会主义国家深陷民族主义政治的范例。但是，离开社会革命视野，亚非地区反帝反殖运动的具体内涵、政治逻辑和不同命运都难以得到说明。查特吉批评安德森的民族主义理论将殖民地民族主义视为纯粹衍生性的话语或对西方民族模式的复制，从而忽略了抵抗性民族主义所包含的创造性，这一点也可以部分地解释他对中国革命及其创造性的忽略。此外，安德森对于作为政治共同体之民族的界定是通过与非政治共同体的宗教和家族等区别而产生的，那么，如何解释那些并不依赖宗教或至少一神教立国的大型政治共同体与民族的关系？如何解释王朝制时间与直线时间之间的关系？如何解释现代中国对于长久的郡县制国家及其文化/政治传统的“复制”（也是再造）？在包括《想象的共同体》在内的民族主义研究中，王朝制国家与现代民族国家之间的差异正是第三世界民族主义“衍生性”的证明，即公民权和人民主权都是对法国革命提供的政治价值和制度模式的借鉴和模仿，但上述历史差异很可能需要另一种理论框架，以便将民族主义置于新的世界历史的视野之中给予解释。在中国历史中，那种既内在于王朝又超越于具体王朝的“中国”认同远早于近代民族运动，由这一政治共同体及其相互关系所塑造的区域秩序是否意味着需要找到新的解释起点？

走笔至此，我忽而想到：如果再度将这些问题向安德森提出，他会如何回答呢？我的猜想是：他依旧会回答说这些问题仍然是“经验性的”，但同时迫不及待地回到东南亚甚至中国的经验中再度提出他的“新困惑”。得到本尼迪克特·安德森过世的消息后，我致信佩里·安德森表示哀悼和慰问。我在信中告诉佩里，中国的报刊对于本尼迪克特·安德森的过世和他的生平道路、学术理论有很多报道，这也一定会激发许多研究者重读其著作的愿望。如今，他的主要著作均有了

---

<sup>1</sup> Perry Anderson: "Stand-Off in Taiwan", *London Review of Books*, Vol. 26, Number 11, 3 June 2004, 12-17.



中文本，或许纪念他的最好方法就是在重新阅读中激发新的讨论。佩里回信说：是的，对于他的兄长而言，这是最好的纪念。果不其然，上海人民出版社决定重印《想象的共同体》，潘丹榕编辑嘱咐我为新版写点文字，我因此建议将本尼迪克特·安德森在清华的两次演讲作为附录同时刊出，因为这是他对民族主义研究中新困惑的最后解说。这篇短文说不上是对他的理论的全面分析，权作对他 73 年后重回出生地的纪念吧。

2016 年 5 月 11 日星期三

## 【论 文】

# 两洋之间的文明<sup>1</sup>

——2015 年 6 月 29 日在喀什大学的演讲

汪 晖<sup>2</sup>

已经是第五次来新疆了，但这还是我第一次来到喀什。根据语言学家的研究，维吾尔语的喀什噶尔是融合了突厥语、古伊斯兰语和波斯语的语源而成的名词，汉语中的古称为疏勒。如今按照维语发音成为喀什，而疏勒的旧称如今只是附近一个县的名称了。喀什地处欧亚的中心，西连塔吉克斯坦，西南部则与阿富汗、巴基斯坦接壤，与吉尔吉斯斯坦、乌兹别克斯坦和印度也十分临近。在它的东面是塔克拉玛干沙漠，东北、西北和东南分别连接着阿克苏地区、克孜勒苏柯尔克孜自治州和和田。从秦汉之际匈奴僮仆都尉的辖区，到汉代西域都护府的行政范围，从唐朝的安西四镇之一，到五代至宋时期的叶尔羌汗国的首府和西辽的管辖地，从蒙古时期的察合台封地，到清朝“总理南八城事宜”的喀什噶尔参赞大臣的驻地，这个地区的政治统属关系经历了巨大的变迁，但从未改变的是多族群混杂和聚居的状态。昨天一位朋友告诉我，喀什地区生活着 31 个民族，维吾尔族占据人口的大多数。

与地理、族群和统属关系的复杂、重叠和变化相对应的，是喀什在文化上的错综交织。这是诞生过《福乐智慧》的作者、伟大的维吾尔诗人和思想家玉素甫·哈斯·哈吉甫（约 1010~1092）的地方，也是里程碑式的著作《突厥语大辞典》的作者、维吾尔族伊斯兰学者麻赫默德·喀什噶里（1008-1105）的故乡。他们的著作中留下了突厥、阿拉伯、波斯和汉文化并存、交流、重叠、融合的痕迹。他们生活的年代也正是宋代理学形成的时期，一个中国儒者重新认识自己是谁的时代。在此之前，大约公元 642 年的夏天，返程途中的玄奘从瓦罕经大帕米尔到达塔格都木巴什帕米尔，然后辗转抵达萨里库勒的首府地塔什库尔干，那儿的高原风光和人情风俗令我神往。抵达的第一天，我便前往疏勒访问，晚上回来的时候，路过班超路，也让我想起这是汉代班超长期驻守的地方，传说他从疏勒回洛阳时，难舍的百姓甚至以拔剑自刎相留。在《福乐智慧》中，伟大的诗人这样说到丝绸之路上的交往，“他们从东到西经商，给你运来需要之物；……假若中国商队之旗被人砍倒，你从哪里得到千万种珍宝！”他还写道：“东方之国，突厥人和秦人，没有一部书可与之匹配。”我相信，喀什大学的使命便是赓续伟大的传统，在大地的中心地带，为跨体系社会搭建文化的平台，为跨社会体系创造文明的纽带，为跨文明的文明培养一代又一代传承者和创造者。

<sup>1</sup> 本文刊载于《经济导刊》2015 年 8 月号（上）第 10-21 页，2015 年 9 月号（下）第 14-18 页。本刊根据作者提供的录音整理稿进行了补充。

<sup>2</sup> 作者为清华大学人文与社会高等研究院院长，中文系、历史系双聘教授。

什么是“跨体系社会”？什么又是“跨社会体系”？又为什么说“跨文明的文明”？这些是我在思考中国历史问题时提出的或涉及的一些概念、范畴和命题。我想谈一些多少与新疆有一点相关、但又不是那么具体的问题。从另外一个角度，把握过去讨论的问题，以及我自己思考中国历史问题时提出的或涉及的一些概念、范畴和命题拿出来，和大家一起讨论，看看它们在这个地区、在现在的语境中，是否还有一点意义。

## 海洋时代与重新界定中国

对历史的变迁的理解和再解释，通常也都发生在一些特定的历史时刻，也就是人们观察自己的社会、观察历史的方式上发生一些重要的变化的时刻。在这些时刻，一些地域和一些文化跟其他地区的相互关系突然变得特别重要，而另一些地域和文化却相对地不那么引人注目，这些变化也因此改变了人们观察历史的重心和视角。我先从一个简单的例子开始：将近 200 年前的 1821 年，当时并不很出名，但后来大名鼎鼎的思想家、文学家龚自珍给道光皇帝上了一道奏议。这个奏议后来很有名，叫做《西域置行省议》。奏议的直接动机就是在新疆设置行省，促进内地往新疆的移民，增强西北地区的纳税能力，一方面减缓内地因为水灾等造成的灾民安置的压力，另一方面稳定新疆的内外的反抗和颠覆势力，对抗沙俄的威胁，寻找通往西海——也就是我们现在所说的印度洋的道路。

在 1758 至 1759 年间，乾隆平定大小和卓叛乱，通过军事控制和对新疆各部的瓦解，清廷在地方精英中寻找合作者，允许当地按照伊斯兰法进行统治，并采取轻徭薄赋的富民政策。但至 1820 年前后，内外关系都在发生变化。在内部，白莲教起义、苗民起义、天理教起义等等先后爆发；在外部，俄罗斯的西部逐渐稳定，重新东扩，清俄边界随即陷入危机。就在 1820 年，新疆大和卓之次子张格尔起兵反叛，在英国和浩罕势力支持下攻击喀什噶尔边境，虽然攻击受挫，但几年之后的 1826 年，终于借浩罕国之兵攻克喀什噶尔、英吉沙儿、叶尔羌、和阗等地，几乎控制了新疆的一半土地，直到 1827 年为清军击败。在这些动荡之中，我们也不难看到官员腐败颓废、政策进退失据，以致民怨沸腾的侧面。

《西域置行省议》有清晰的地理学背景。嘉庆、道光之前，西北地理研究不很发达，有限的一些著作主要集中在清俄边境的描述。嘉庆中期，由于恰克图贸易争端迭起，刺激了一些清朝士大夫对西北地理的研究，例如俞正燮、张穆等人关于俄罗斯问题的研究。嘉庆末年，龚自珍和程同文辑录的《平定罗刹方略》也是这个潮流的产物。这些作品在描述清俄边疆危机的同时，也对这个地区的民族、民俗、语言、宗教和各种文化进行调查，大大扩展了顾炎武开创的舆地学和风俗论的传统，有点民族志的味道了。1820 年，在伊犁将军松筠幕前谪戍的前湖南学政徐松，经过实地考察，纂成《伊犁总统事略》，并由松筠进呈道光帝，道光皇帝作序并赐名《新疆事略》。这本书中的《新疆水道总序》和《新疆水道表》对新疆的十二条河流和湖泊做了记载。徐松，还有祁韵士，都是清代中期对新疆地理、民情做了深入调查的人物。徐松于 1820 年回到北京，在他的周围，形成了一个研究舆地学的圈子，张穆、龚自珍、魏源等就是这个圈子中的人，他们地位不高，但心怀天下，关心朝政和社稷命运。龚自珍的著作中也有大量关于蒙古和回部的研究文章。参照龚自珍的其它奏议书疏，如《拟进上蒙古图志文》、《上镇守吐鲁番领队大臣宝公书》、《上国史馆总裁提调总纂书》、《拟上今方言表》、《北路安插议》、《御试安边绥远疏》等等，可以清晰地观察到一个幅员辽阔、层次复杂、无分内外却又文化多样的中华帝国的政治蓝图。龚自珍将他的舆地学观察纳入“天下”观察，形成了一个完全不同于理学的夷夏之辨、不同于郡县制国家的内外差异、当然也不同于内部同质化的欧洲民族—国家的政治视野。在这个视野中，“中国”只有组织在一种由近及远的礼序关系中才能构成内外呼应的政治秩序，它是历史渐变的产物，也是不断变迁的历史本身。因此，所谓地理学视野可不只是地理问题，背后是如何在空间上和内涵

上界定“中国”和“天下”的问题。

### 龚自珍视野的前瞻性

在1820年，中国绝大部分的士大夫，尤其是在北京的士大夫，对这块土地是相当不了解的，他们还守着宋明理学的夷夏之辨来理解“中国”。因此，龚自珍的这些研究一方面是对中国的重新界定，例如他在《御试安边绥远疏》中说：“国朝边情边势，与前史异。拓地二万里，而不得以为凿空；台堡相望，而无九边之名。疆其土，子其民，以遂将千万年而无尺寸可议弃之地，所由中外一家，与前史迥异也。”另一方面又是对宋明理学的中国观的针砭和批判，他自问自答：“太平大一统，何谓也？答：宋明山林偏僻士多言夷夏之防，比附春秋，不知春秋者也。”这是《五经大义终始问答》中的话。龚自珍、魏源等少数知识分子对这个地区有了真实的兴趣，但他们并没有做过实地调查，只是通过大量的阅读，感觉到这个地域的丰富和广大。这不是一种一般的区域性的关注，而是对“中国”的再定义。用龚自珍自己的话说，他所做的是“天地东南西北之学”。

开宗明义，龚自珍奏议的标题就说明是建议在西域——也就是如今的新疆地区——设置行省。清代在西域设行省是1884年，那是在阿古柏之乱后的事情了。阿古柏本名穆罕默德·雅霍甫（Mohammad Yaqub Beg, 1820-1877），龚自珍上奏的时候他才出生，是浩罕汗国阿克麦吉特（白色清真寺）伯克。在沙俄和英国的支持下，他在1865至1877年成立哲德沙尔汗国，终被左宗棠军队击败。我们算一下，从1821年至1884年，前后63年，如果当时统治者认真阅读龚自珍的奏议（据说弃阅是因为嫌龚自珍的楷法不中式），甚而采纳他的方略，新疆地区的历史或许会有所不同吧？虽然人们通常会说历史不能假设，但做一点反事实的猜想，也有助于对历史的理解。就是因为这个原因，曾经主张“捐西守东”的李鸿章称赞龚自珍说：“定公经世之学，此萃萃大者”。这份奏议中的一些具体建议，在半个多世纪之后的光绪朝始得设施。朝廷鼠目寸光、缺乏远见，甚至“远见”就在手边也无法辨识，这是常常发生的、可悲可叹的故事。龚自珍后来在诗歌中高呼“我劝天公重抖擞，不拘一格降人才”自是有感而发。他是当时第一个系统提出关于新疆问题的行政设置及其意义的人，也是内地士大夫中将新疆问题纳入中国问题中思考的少数先驱者之一。

龚自珍的这篇奏议，还应该与他在同一年写作但已亡佚的《东南罢番舶议》及后来给林则徐往广东赴任时的信结合起来读，也就是将西北问题与东南沿海问题联系起来读。我手头没有原文，但开头几句记得很清楚：“天下有大物，浑圆曰海。四海之国无算数，莫大于我大清。大清国，尧以来所谓中国也”（《西域置行省议》）。龚自珍要描述的是西北，而西北的特点，用他的话说，就是“西北不临海”。换句话说，虽然西北是距离海洋最遥远的地方，却必须从海的角度加以界定。

我们将这个视野与过去的史书、舆地学或士大夫的描述做个对比，就知其新意了。过去用山川、大漠、水地、草原、边界和边界内的族群、边界外的王朝界定西域，现在却从最遥远的海洋的角度界定这个广阔的大陆了。所谓“天下有大物”甚至也不是指沿海，而是指大洋。龚自珍说：

“今西极徼，至爱乌罕而止；北极徼，至乌梁海总管治而止。若乾路，若水路，若大山小山、大川小川，若平地，皆非盛京、山东、闽、粤版图尽处即是海比。西域者，释典以为地中央，而古近谓之为西域矣。……世祖入关，尽有唐、尧以来南海，东南西北，设行省者十有八，方计二万里，积二百万里。古之有天下者，号称有天下，尚不能以有一海，……今圣朝既全有东南二海，又控制蒙古喀尔喀部落，于北不可谓隘。高宗皇帝又应天运而生，应天运而用武，则遂能以承祖宗之兵力，兼用东南北之众，开拓西边。远者距京师一万七千里，西藩属国尚不预，则是天遂将通西海乎？未可测矣。”（《西域置行省议》）

龚自珍比较西北与东南之不同，东面的辽东和南面的闽粤，均临大海，而最西端至爱乌罕，

最北端则是乌梁海，陆地的那边还是陆地。但高宗皇帝，也就是乾隆，用兵西征，锋芒所至，竟距北京一万七千里之遥，或许就要打通抵达西海的道路了。这个西海在哪里呢？经由哪条具体的路线可以通达西海呢？龚自珍并没有具体描述。但从今天的视角看，西海不就是印度洋吗？如今中国已经与阿富汗、塔吉克斯坦、哈萨克斯坦、伊朗五国签署协议，将建设一条连接多国的铁路网络，而喀什也正是通往瓜达尔港的这条中巴走廊的枢纽。我们现在把新疆作为“丝绸之路经济带”的“核心区”，不就是因为龚自珍曾经描述的这个从海洋视野中展开的内陆地区的地缘重要性吗？在这个意义上，说他的这篇奏议是“一带一路”（内陆与海洋）设想的前奏或许也有一点道理吧？

### 内陆与海洋关系发生逆转

意识到内陆与海洋关系正在发生逆转的当然不止龚自珍一人。林则徐、魏源都有深刻的洞察。为什么呢？因为到了这个时代，海洋对于中国来说变得极端地重要了。恰恰是因为海洋变得特别地重要了，内陆的重要性发生了一种质的变化，即不能只在防御游牧部落对于农耕部落的冲击，或者稳定清俄边境的意义上谈论内陆了，而且必须从大一统王朝与海洋时代的关系中思考这片远离海洋最远的地域了。即便是清俄关系，也必须置于新的关系中考察了。这是一个变动的视野。

放在历史变迁中，他的这个观察的新意在什么地方呢？我以为这个新意就在于龚自珍清楚地意识到对于中国的主要威胁，不再来自内陆，而是来自海洋，对于海洋的威胁不能只是停留在陆地的思维之中，而必须从海洋的视角出发重新理解两者之间的关系。这是两千多年来历史动力的逆转，也与之之前单纯考虑俄罗斯东扩问题有所不同了。除了前面提到的各种内外动荡之外，1820年鸦片进口量跃升至5000箱，是鸦片贸易的一个转折关头。白银外流达到了很严重的程度。河水泛滥、安置移民、平定动乱消耗了国力，而鸦片贸易又导致大量白银流失，反过来使得边疆和社会秩序更加不稳定。这是国家财政困难，治理能力越来越力不从心的时代，也是海洋压力对中国变得如此地紧迫的时代。因此，在思考内陆问题时，意识到海洋是非常非常重要的。

但为什么龚自珍意识到海洋的重要性，却不是直接去讨论广州或者是沿海呢？我前面说过了，他当然也讨论过广州，但在这个时期的著述中，更大量的文字留给了青海、西藏、蒙古和回部。他当时就意识到在这一轮的竞争里，也就是在海洋时代的竞争里，中国已经处在弱勢的地位了。将近20年之后，他给赴命广东的林则徐的信中谈及中英军事斗争，已经包含了以内陆抗衡海洋的思想，而在魏源的《海国图志》中，以陆战对抗海战已经是基本的战略。这也是林则徐长期思考的结果。

我曾经在《现代中国思想的兴起》中对龚自珍的西北论与哥伦布对美洲的发现做过一个比较，或者说，试图在两者之间建立一种联系。美国历史学家欧文·拉铁摩尔评论说：哥伦布时代并不是天然的海洋时代，在开始的时候，它以海洋时代的面目出现，部分的原因就是因为它是对于以“大陆”的权力分布和结构为基础的利益的反应。从这个角度看，龚自珍的西北论既是对清朝社会危机的反应，也是对所谓“海洋时代”——以军事、工业、城市化和政治制度的扩张为实质内容的时代——的反应。如果说海洋时代以民族国家体系的扩张为标志，试图通过赋予中国北方少数民族地区以民族国家的性质来瓦解原有的朝贡关系和多元性的礼仪制度，那么，清帝国出于内部动员和免于分裂的局面，就不得不相应地改变内部的政治结构，通过加强内部的统一性，把自身从一种“无外”的多元性帝国转化为内外分明的“民族-国家”。但由于这个“民族-国家”所内含的“帝国性”，它又不可能不是一个“跨体系社会”。这个地区的独特性、内在张力和矛盾全部植根于这一转变之中。我在这里所说的独特性、内在张力和矛盾并不仅仅指族群、宗教信仰、语言和人口的混杂性，而是这一混杂性所居于其中的新的政治形式、社会组织及其规范下的内外关系和日常运作的动力。不用说，这个新的政治形式就是在欧洲国际法规范下形成的民族-国家。

正是因为理解了海洋时代的重要性，懂得这个时代的真实挑战，龚自珍才更加深刻地认识到

了新疆的重要性。所谓海洋时代，其实也正是海洋失去其先前的无限性的时代，失去其未知意义的时代，即海洋从黑格尔在《精神现象学》中作为无限范畴转变为西方的“内海”。我们今天看到，包括中国、印度等在内的曾经的殖民地、半殖民地国家，即当年只能依托陆地的国家，正在试图将这个“西方的内海”变成“互为内海”。全球化将 20 世纪之前的海洋统统变成了“内海”，也就开始了“全球律则”（the Norms of the Earth）的时代。因此，欧洲资本主义所确定的各种政治规则和经济规则的“普世性”不过是在海洋“内海化”的过程中产生的，从方法论上说，所谓“普世性”是通过对“无限性”的消解与所谓“祛魅”，以理性建构的方式，运用于或强加于世界的一套规则体系。

在晚清时代，写出了《大同书》的康有为，实际上就是综合大同理念与科学方法为全球治理订立规则。这个过程将来还涉及太空。事实上，康有为在《大同书》之外，还出版了《诸天讲》，前者是大同学说的外篇，后者才是大同学说的内篇，也可以理解为他为大同宇宙建立律则的尝试。《大同书》书写的世界是一个没有外部的世界，一个只有内陆和内海的、可以用经纬线加以衡量和治理的世界，那么，其原理既源自宇宙自然，也必然可以运用于宇宙自然——这是人类试图将外太空内在化的想象，虽然这个过程还看不到尽头。

但是，与私有产权普遍化的全球性规划不同，康有为的大同构想产生于古典理念与社会主义和共产主义思想的综合，它所致力的恰恰是通过灵活的劳动分工，取消对于地球的私人的、领主制式的占有，改变由此而形成的一整套社会关系。在这个意义上，《大同书》所描述的就是一套反对资本主义全球律则的全球律则，它与如今大小国家间围绕“全球律则”而展开的地缘利益博弈在价值方向上是完全不同的。康有为想到了地球、海洋和太空，但没有预料到网络时代的降临。在全球化的时代，网络就如 16-19 世纪的海洋一样，正在经历一个相互连接和重新划界的过程；也正如航海技术、测量技术等科技发展对于海洋法和国际法的形成有着重要作用一样，网络技术以及与网络技术密切相关的各种技术也势必在这个时代的规则塑造中起着重要作用。如果海洋时代的规则塑造者是海盗和国家，网络时代的规则塑造者势必包括了黑客、大公司与国家，而金融化将取代工业化成为这一新规则的动力。在这个意义上，我们也面临着康有为在 100 多年前面对的局势：如何在网络时代形成一套反全球律则的全球律则？一种能够人民获得真正的自治，同时能够避免由金融化资本主义及其规则（或“不规则”）所推动的冲突？与康有为的情境不同的是：我们是在 20 世纪社会主义的失败的地基之上思考这一问题，从而对于全球资本主义的再思考不可能不包含对于 20 世纪社会主义运动及其失败的反思。

在龚自珍给林则徐的信里，提了许多具体的建议，从禁绝鸦片、整肃吏治、打击腐败，到如何与外商打交道，甚至海防等军事部署和武器的配置，他都有很精确的建议。林则徐很惊讶于他对广东的了解，知道他不是那些书斋中论兵的士大夫可比。我们反过来说，他的敏感还由于在思考这些问题之前，已经思考了西域的问题。他思考海洋问题，包含着内陆的视野；而他思考这个内陆的重要性时，恰恰是从海洋的视野出发的。海洋成为了西方的内海，西域就必须被纳入清朝的行省，这两者之间有呼应的关系。也正由于此，我们才会读到《西域置行省议》中那段如今听起来有些突兀和奇特的句子，即“天下有大物，浑圆曰海”或者“西北不临海”。

魏源后来也曾感叹，原来从新疆到印度洋的距离比从新疆到北京的距离还要近。中国人想象天下的时候，常常局限在一个帝国的范围内，所谓“外面”总显得更加遥远，可是当魏源、龚自珍有了新的地缘视野的时候，中国的“四海”意识发生了质变。中国现在进入了两洋的时代，即太平洋和印度洋的时代了。换句话说，当欧洲列强从东南方向逼近中国沿海之时，印度洋也成为界定中国的潜在视角了。新疆的重要性在哪呢？就在这儿：东南沿海面临着西方列强的压迫，但对出海口的需求已经不可避免，这是一个时代的主题。因此，一定要找到内陆跟海洋的关联，找到太平洋与印度洋的关联——如果太平洋成了西方的内海，印度洋那边还有一点可能性吗？其实两边都在内海化，但无论如何，当东南沿海面临问题的时候，恰恰要从另外一个部分去思考我们

这个大陆跟海洋的关系。事实上，龚自珍提出的是将古代界定中国的作为“浑圆大物”的“四海”变成中国能够抵达并自由通航的四海。这是对于殖民主义世界秩序的突破，但这个突破同时采用重回古典道路——亦即因海洋时代的到来而被废弃、贬低的丝绸之路、香料之路、玉石之路、茶盐之路——的形式。但对他而言，这一次“重回”有了不同以往的政治含义，也有了不同以往的制度构想。

在 1821 年，这不过是一个身处京师、地位不高的士大夫对世界的思考。这个思考有一个特殊的意义，与今天的发展有关。这个关系在哪里呢？今天中国倡导“一带一路”，并推动了亚投行的建立，新疆再一次地变成了真正的战略中心，新疆是“一带一路”的重中之重，最切近的着力点。如果把把这个思考的根源连下去的话，我们可以说从 1821 年到今天，有一个思想的线索是前后相联的。这个思想的线索就在这儿。龚自珍意识到当内陆-沿海之间的关系发生变化并引发剧烈的挑战时，中国内部的政治结构和社会关系也不可避免地要发生转变，例如内部行政体制需要变化，所以他提出置行省，其他的财政关系、人口结构也会发生变化，以儒家为中心的世界观也要发生变化。这就是为什么他同时写了一些对内地儒学学者的批评，说你们到今天还以长城为边界，守过时的夷夏之辩，其天下观是如此的狭窄。这样的一个人，他其实也是一个儒者，但他的远见卓识会把他孤立于他的同僚们。那些人根本不知道这个地区的地缘重要性及未来潜力，却自以为高明，抱残守缺。

当龚自珍批评他自己的同僚和朋友之时，就是在批评他自己曾经习惯的那个世界观，一个自我中心的、以内地为中心的、以京师为中心的世界观。在这个意义上，他对西域的探讨不仅是对这个地区的探讨，也是一个世界观的修正，或者说，他要重新结构自己的世界观。所谓重构世界观的意思，就是不仅在地域的意义，而且是在自我理解的意义，重新界定中国与世界、重新界定“我们”的含义。因此，我说它是世界观的修正。把原来以某一个地域为中心的看法，偏移到另外一面，就是他突然有了一个从太平洋沿岸到印度洋沿岸，即两洋之间来观察这个大陆的视角。他的观察仍然是若隐若现的，但并不仅仅是“视角”而已。因为在这个视角里面，这个长期在我们传统世界观里面处在边缘和边疆地位的地区，突然地成了观察中国的中心之一了。这是一个转变：不再以唐和唐以前的长安和中原、不再以宋以降的运河流域，也不再以明清之际的江南，而是以西域为出发点，观察时代的变迁，构思未来的方略。与近代日本提出的以海洋为中心——实质是以日本为中心——的东洋相比，这是一个同样以海洋时代为参照但视角截然不同的世界观。这两种不同的世界观对于塑造 20 世纪的中日关系也有重要影响，这一点我们稍后再谈。没有西域的视野，一个新的、完整的中国就无法界定。这个重心的偏移当然是相对的，却绝对不是可以省略的。

## 历史叙述中的中心与边缘

龚自珍上书建议设置行省之后的 100 年，也就是 1920 年代，美国的一位历史学家，其实当时谈还谈不上是历史学家，也就是我前面提及的欧文·拉铁摩尔（Owen Lattimore）来到中国。研究蒙古史、满洲史的人更多地知道他，他也涉猎过一部分伊斯兰区域。1920 年代，他先是作为一家美国公司的雇员来华工作，勘探一些地方，后来又在哈佛大学人类学系、美国地理学会即《太平洋事务》杂志的支持下再度来华，沿长城进入中国的西北和华北地区。他意识到这个区域的重要性。他跟傅作义等人有很多交往。他出版了许多书，最出名的一本，就叫做《中国的亚洲内陆边疆》（*Inner Asia Frontiers of China*）。中国的亚洲内陆边疆这个概念，在我看来和龚自珍的说法略有相近之处。龚自珍讲西域，特别是如今称之为新疆的这个地区，拉铁摩尔侧重谈长城沿线。在关内很多人的眼睛里，长城已经是边疆了，一个边缘的地区了。在历史的叙述当中，从哪儿出发来观察历史，表现的是你整个世界观。如果把龚自珍、魏源的西北论放在中国历史的南北关系

中考察，那么，这是一次历史的倒转：传统由北往南的迁徙、扩张、征服和贸易路线，现在开始转向了一个相反的方向，即由南往北运动。

我们应该如何理解这一转向？在分析长城沿线的历史互动时，拉铁摩尔明确地区分出“前西方”（pre-Western）与“后西方”（post-Western）两种不同因素，并把这两种因素的交互作用看作是塑造新的边疆关系的基本动力。

在这一新视野的观照之下，以往中国社会的持续变动——族群关系、国家制度、经济制度、风俗文化和移民结构等因素的变动——主要不是远洋贸易或跨海征服，而是一种“亚洲内陆”的运动，一种大陆内部由北向南的运动。与此相反，“海洋时代”却是欧洲资本主义及其海外扩张的代名词：在西方和日本的侵略、占领和扩张之下，铁路、工业、金融等来自海洋的新因素把旧有的边疆关系扩展到更广阔的范围，以至如果不能找到新的范畴就无法描述这种既新又旧的历史关系。拉铁摩尔敏锐地观察到：

“中国现代的边疆扩张事实上意味着在早期历史中形成的人口和权力的运动路线的明显转向。导致这一转向的最为重要的动力，始终是工业化的力量，这一力量是从外部、从西方和日本的工业、商业、金融以及政治和军事的活动中发展出来的，也是从海上强加到中国的身上，并在沿海区域发生作用。”

如果说由北往南的运动以战争、朝贡、贸易、移民、法和礼仪的重构为主要特征，那么，从沿海向内陆扩张的运动路线则伴随着下列概念的频繁出现：贸易、条约、边界、主权、殖民、工业、金融、城市化、民族-国家。在拉铁摩尔看来，17世纪的满洲入关是长城沿线的边疆力量向内冲击的最后一波，从此之后，大陆内部的运动必须以新的时代、即所谓“海洋时代”来加以界定。

龚自珍和拉铁摩尔之间有呼应，但更有不同。那是位置决定的。龚自珍的西北论是在清代经世传统与新的历史变动的互动中产生的。他有自己的政治的观念，他不仅要探讨中国面临的挑战在哪儿，也要寻找中国的机会在哪儿。他不仅意识到海洋的重要性，意识到这个重要性还在上升，而且还意识到海洋的重要性是通过贬低内陆的重要性而产生的。他写奏议，突出的就是内陆的重要性，同时指出了内陆与海洋在新的环境中的关系正在发生变化。我们现在说起来很容易解释清楚，放在1820年代，这实在是了不起的洞见。同时期没有哪个儒家的士大夫，提出过这样的建议，这是一个深远的世界观转变的开端，又是17世纪以降清朝确立其统治疆域并形成了不同于前朝的内外关系的产物。

### 拉铁摩尔的长城中心论

与之相对照，拉铁摩尔的到来本身就是海洋时代的产物，没有欧美的海洋时代，他不会进入这个区域。他的独特之处是：当大部分人注目于沿海之时，他把目光投向了长城内外，因为他发现中国历史有自己的独特动力和运动逻辑。他的书从上古写起，一直写到近代，这是一部经典的综合性著作，将天文地理、自然生态与历史变迁结合起来。他的一些具体的数据和结论，在今天不一定都成立了，根据考古和其他的一些研究，人们可以而且已经在修正他的说法。但他的整个思考，到今天仍然是经典性的。为什么？

首先，他叙述的不是运河中心论、海洋中心论，而是长城中心论。他强调的是，秦代以来反复修筑的长城，起初的动机是一个军事的工事，防御的工事，可换了一个世界观来看，长城沿线实际上是两大文明或者生产体系交互运动的结果，也就是农耕文明和游牧文明相互运动、相互交流的走廊，很多的关系，贸易、迁徙、交往、战争和宗教活动，就发生在沿长城两侧。所以，在他的视野中，**边疆，frontiers，成了“互为边疆”**。边疆是一个交往地带，互为边疆，犬牙交错，相互渗透，来来往往。他甚至研究了蒙古的一些定居和游牧的情况，认为早期游牧部落的形成很可能是从关内、从农耕文明分离出去，最后逐渐成为稳定下来的游牧部落。这是他的一个重要

的观点，也是此后遭到历史学家们修正的观点。

与之相反，游牧部落以后又对内地有持久的冲击，一代又一代由关外向关内的冲击，导致了  
中国历史几次重大的变化，从匈奴到突厥，从契丹到女真，从女真到蒙古，都是持续冲击中国王  
朝的游牧（及农耕）部落。所谓晋室南渡，所谓宋室南迁，这些冲击导致了中国人口和文化的大  
迁徙，今天南方的方言，常常包含了更多的古代中原音韵，就是其后果。广东话、福建话、吴语，  
我听起来也很困难，其语音要比我们通常说的北方方言更接近于中国的古音。如今，中国文明起  
源地的发音，更多的是北方方音，像西安话里头大量有蒙古发音的遗存，其他地方有各种各样的  
北方的语音。从语言学的角度来看，所谓近代音的形成，比我们从政治学、社会学的角度理解的  
近代要早得多，主要是北方进入这个区域而产生的变化。北方音晚，南方音早。学习中国文学时，  
老师常常会说，念唐诗的时候，最好说上海话、苏州话，用扬州话念，也比用普通话念更容易把  
握平上去入，尤其是入声。原因就是中国古代历史的动力是以北方游牧民族南侵为中轴的，但也  
是在这个过程中，中原文明又反过来影响了北方和南方的广阔地域。

近代以来，由于民族主义知识的影响，语言——尤其是口语和语音——成为界定民族的主要  
尺度之一。但民族的构成，即便从语音上说，也是混杂的。在中国历史上，经过拓跋魏的改姓，  
中原民族与北方民族之间的混杂已经难以厘清了。杂种在汉人的传统中不是好话，但英文里的  
hybridity 是文化研究里头最常用的褒义词。晚清的时候，中国的民族主义者有点自卑，觉得日本  
人万世一系（其实也是神话），而中国人实在是谱牒散乱，难以整理，即便是家藏的族谱，宋以  
前的也几乎没有多少是真的。清初的大学者顾炎武是考据学的宗师，而他的考据学的典范作品是  
研究《诗经》的《音学五书》。顾炎武说：“读九经自考文始，考文自知音始，以至诸子百家之书，  
亦莫不然。”考音的出发点是追寻原初的礼乐制度的本意，即正音或正声所代表的礼乐宗旨，其  
前提不正是考索为难的音变吗？所以要考音是因为一方面，音及其与文字的关系不断地经历传  
播、混杂、流变的自然过程，从古代而至秦汉，从秦汉而至隋唐，声音的窜改与文字的稳定性的  
构成了经学研究中的最大的困难，后代学者往往对此不察，以后人的音韵释读古代的文字，从而丧  
失了古人的精义。另一方面，后代的音又往往提供了了解古代音的某些因素或线索，从而考证方  
法的途径之一是逐层递进地发现转变的环节，最终恢复古代的音。所谓“考文知音”是穿越历史  
迷津的通道，但“穿越迷津”本身也即意味着“正音”的求得不可能离开变化的历史过程（迷津）  
而凭空建构。

《诗》为古人的音书，但秦汉时代之音逐渐背离古代，至魏晋以降由于辞赋的发展而转化为  
韵；后人的声学以汉魏时代的赋和诗所用之音为标准，导致古音衰亡和今音流行的格局。唐代之  
后诗赋取士，以陆法言的切韻为准，此后宋元之际又有新的变化，导致唐韵衰亡、宋韵流行的局  
面。顾炎武断言：由于时间的久远而声音讹传，古人之道衰亡已经有两千余年。从这一历史逐层  
演化的视野出发，顾炎武确立了一种方法论的原则，即以唐人正宋人之失，以古经正沈约和唐人之  
失，从而逐渐恢复古音之秩序。他特别提及声音的变化与制度之间的关系（如唐代以诗赋取士），  
从而考文知音离不开对社会流动、制度改革与风俗演变的考察。这个话题说远了，简单地说：语  
音流变是历史变迁的产物，北方方言易懂，恰好是因为北方方言受北方民族语音影响大一些，反  
而南方音与古代中原音韵更为接近，语法也更接近古代语言。

我们再来看看拉铁摩尔所说的“前西方”与“后西方”的区分。19 世纪前，可以称为前西  
方的时代，在前西方时代里面，中国历史的动力都是由北方向南推动的。它的主要的动力来自于  
游牧民族对于关内的多次入侵和各种各样的交往关系，几次大变迁，尤其是蒙古势力和满洲势力  
建立了元朝和清朝，对于中国地域和人口的稳定、对于中国文明内部构成的影响，都是极为深远  
的。到 19 世纪，西方时代来了，西方时代带来的是什么呢？这个海洋时代带来的是机器，交通  
运输的扩张，城市和贸易的大规模扩展。从这个时候开始，主要的动力都来自海上，迁徙和文化  
变迁的动力突然有个逆转，海洋而不是内陆的驱动力大大上升。这正是整个资本主义时代到来的



一个主要的标志。资本主义是与海洋的动力同步发展的，背后则有机器制造技术的推动、信息技术的扩张和城乡关系的变更，其中军事能力是上述各种技术大致综合水平的最重要的标志。伴随作为工业中心的城市的扩张，移民的方向开始变迁。即便在今天，无论在一个统一的主权国家内部，还是在跨国的区域关系中，变化的动力也还在这个脉络里，即主要动力源自沿海，虽然人口流动的脉络并不是单向的，从内陆向沿海的移民远远大于从沿海向内陆的移民，但基本动力的方向与“后西方”的状况也还是大致相似的。

拉铁摩尔的观察虽然敏锐，但还是难脱海洋史观的影响。拉铁摩尔的局限性就在于，他主要地着眼于时代的差异，而忽略这些变迁时代的内部的复杂性。在清代历史中，由南往北的迁徙运动并不始于欧洲的入侵或远洋贸易的发展，而是清兵入关、建立统一王朝的必然产物。中国的南北关系的复杂互动有着较之拉铁摩尔的描述更为复杂、多样、长远和内在的动因。综合地看，导致这一历史运动路线转向的基本条件包含了三个方面：

第一，清王朝是从北方入主中原的帝国，它在一统全国、定都北京、平定三北之后，势必将内地的经济和文化关系带入它的发源地东北和西北地区；随着长城的边疆含义的消失和内地人口日攀，长城两侧的边疆区域成为清王朝的腹地。清初开始的沿着关内向关外发展的运动——移民、通婚、相互同化，以及相应的法律调整——都证明由南往北的运动源自清王朝的一统之势。随着边界的北移，清代士大夫势必把西北视为王朝国家的内部事务。其实，由于蒙元王朝，清朝这些大规模王朝的形成，虽然是通过北方入主中原的形式确立的，但由于它们变成统一的王朝，并试图继承中国王朝的法统，内部的更多的混杂变得不可避免。所以，它们的第一波动力虽然是由北往南，但在统一王朝内，从南往北的移民路线也是不可避免的。这是统一的共同体的必然后果。

例如，清代最初有封禁的政策，东北是满族起源地，不允许汉人进入。西北蒙古地区，开头也是封禁，但到18世纪汉人进入蒙古地区的情况已经很多了，到19世纪的时候就更多了。我们看电视剧《闯关东》、《走西口》多少可以知道这个曲折的历史过程。这个移民的过程，实际上是随着政治的变迁，随着新的共同体的边界的形成和稳定化，而逐渐展开的。正是由于迁徙，每一个地区的文化也都变得复杂多样，区域文化是混杂的，即便有某个族群起着主导的作用。贸易，战争，交往，朝贡和进香，是造成混杂性的多重动力，而统一的政治共同体的形成，也是促成更大规模的内部混杂的历史条件之一。这个要素并不只是从20世纪开始，其起源非常早，我们可以推下去，汉、唐、元、清这些大王朝的复杂局面十分明显，即便是宋明时代，也同样包含着混杂的趋势，只是程度和规模不同而已。值得注意的是：伴随着大一统王朝的形成和再形成，人口、民族、宗教和文化的混杂不可避免，但在中国的西北和西南地区，混杂性内部同时包含了新的多元性制度的建立和扩张，朝贡、土司、互市、藩属、番地、羁縻和郡县等各种制度视彼时彼地情况而确立，从而构成了一种混杂性、趋同性与多样性、统一性之间的错综关系。

第二，清朝的帝国扩张和建设同时伴随着俄罗斯帝国的扩张，维护东北和西北的中俄边疆区域的安定成为清朝政治和经济的重要内容。围绕这一关系而产生的划界条约、贸易条约同时还联系着新疆、特别是准噶尔地区的战争和征服活动。随着外部边界的确定、跨国贸易和军事冲突的发展，不但清代士大夫对西北边疆的关注和研究日益发展，而且中央对这一区域进行有效控制的需求也日益强烈。清代对于西北和新疆的所谓“回乱”的镇压密切地联系着帝国边界的内外压力和联系。

第三，清代后期开发西北的动议是在人口与土地的矛盾加剧、东南地区面临鸦片贸易和军事压力、白银外流和清政府财政入不敷出的背景下提出的。它既是清代初期开始的历史运动的延续，也是对于来自“海洋”的压力的回应。那种将清代南北关系的转折单纯视为海洋压力和工业化的结果——即西方影响——的看法也还需要修正。

拉铁摩尔提出了一个以长城为中心来观察中国的一个世界观，不仅是中国而且是整个亚洲内陆，整个亚洲区域，所以他把这本书叫做《中国的亚洲内陆边疆》，这就把整个这个区域关联在

一起了。他的这个描写一定程度上也修正了过去的黄河中心观、运河中心观、江南中心观。明清时期一般研究经济的都是以江南为中心的，但拉铁摩尔拉长历史视野，提出了一个长城中心观。其实，他的这个立足于长时段的历史观也是由海洋的新角色激发出来的。

### 日本京都学派的观点

说到黄河中心、运河中心等等，免不了提及另一批历史学家，比如宫崎市定，还有其前辈内藤湖南，就是日本京都学派的代表人物。在 1920 年代到 1940 年代帝国主义时期的日本，有一批历史学家做东洋史，东亚历史，要把中国放到东洋这个范畴内部去。日本一直处于中国王朝的边缘，现在要把中国放到东洋范畴里，其实是要重新寻找自己的位置，或者说重新界定日本与亚洲、尤其是日本与中国的关系。东洋史就是为了逆转中国中心、日本边缘的传统位置而发明出来的。这些历史学家身处帝国主义时代，其历史观也难免帝国主义意识形态的影响和渗透。但处于日本上升的时代，借助于欧洲的世界历史视野，他们的一些观点是有洞察力的，至今仍然启发性。我们讨论了长城中心，也不妨看看他们的观点。

他们提出东洋的近代或者近世的问题，追问东亚到底有没有自己的现代起源和历史脉络。东亚的现代是从什么时候开始的呢？东亚到底有没有自己的现代呢？从明治维新到 20 世纪前期，日本都在跟西方的列强竞争，不但要在军事上工业上竞争，而且在历史观上竞争，强调东亚有个平行的现代过程，不仅是史学上的发现，而且也是政治上的论述：日本的明治维新不只是学了西方的船坚炮利，而是有着内在于东亚历史的现代化脉络。如果现代都是从西方开始，还怎么论述自己的主体位置呢？但单说日本无法成立，因为古代日本处于中国文明圈的边缘。因此，京都学派的历史学者提出中国有一个早期近代的开端，这个开端就是宋朝。东洋的近世从十世纪的北宋开始，到十四世纪的时候，李氏朝鲜也进入了这个早期现代的过程，最后是德川日本，十七世纪的时候进入了现代过程。从空间上说，东洋的近世就是从中国到朝鲜半岛到日本。

这个叙述背后隐含的意思是什么呢？看起来这只是一个地域的变化，但这背后的意思宫崎市定说得很清楚。他说中国历史的第一个阶段是黄河中心的时代，是一个以长安和黄河为它的文明起点、它的中心地带的时期。在这个时期，黄土高原和内陆文明，整个中原区域成为它的一个主要活动和传播的范围，既往西也往东扩散。为什么到十世纪的时候，宋朝成为一个新开端呢？他们列出了很多很多的标准，在这些标准里面，一个很重要的动力是宋朝的时候，中国进入了运河中心的时代。运河到宋代成了实质性的一个交通的大枢纽，连接了沿海和内地，使得沿海的贸易和内陆联系，一直到近代，沿海和内地发生了新的特殊的关联。这个关联有很多后果，因为到了 17 世纪时，世界历史已经进入了海洋中心的时代，日本自然而然地就成为东洋的中心，也就是“脱亚入欧”的时代了。“脱亚”除了与中国的断裂，恐怕也是取消内陆性联系而走向“入欧”即海洋时代的步骤。这是一个目的论叙述，有点像黑格尔最终以日耳曼为目标的历史进化论。从中国的长安，然后开封洛阳，绕道朝鲜半岛，最后抵达东京。日本成为海洋时代的东洋中心。德川时代就是跟西方的哥伦布时代相对应的一个亚洲版的海洋时代。这个海洋时代恰恰是通过什么到来的呢？是通过运河把海洋跟内地连接起来，建立了一个他们称之为儒教文明圈的这样一个文明。

这里的概括恐怕有些简化，不过我在这里不是做一个历史学的说明。这一套叙述有一定的道理，在今天的历史学里面也还是被很多人引用，例如所谓的唐宋转变，被看成中国历史的一个大转折，或者早期近代的开始。为什么呢，因为唐代主要是贵族制，唐代的宰相，除了极个别的，如张九龄，都是有门第的，到宋代科举正规化，文官制度也正规化了，大官，特别是宰相，都是考试考出来的。一个平民的时代出现了。同时，理学，一个复古的运动，成为新的政治认同的一个主要根据。在他们眼里好像是准民族主义的一种意识形态，我们都知道民族，民族国家，是欧洲近代性的一个标志。另外呢，就因为宋代周边有很多很多的王朝，大大小小不同的南北王朝，

相互之间竞争、盟约等等，促进了民族之间通过贸易和战争形成的交往。在贸易上有了铜钱的经济，以铜钱为中心的市场经济，外贸开始使用白银，也就是说有硬通货，好像有一个国际性的市场的交往体系，在这个时候出现了，南宋时代海洋的贸易发达起来了。

在这个“东洋的近世”的论述中，有关国际、国家的论述明显是从欧洲民族主义的理论视野中展开的，伴随这一论述而形成的有关儒教文明圈、汉字文化圈的概念对于描述中国沿海及关内地区、日本、朝鲜半岛、越南等东亚区域颇有解释力，但难以用于描述中国的西域地区及其区域关系。这或许是因为这一区域复杂的地缘和文化关系难以放置在一种较为单纯的、更加要求内部同质性的文明论或民族-国家的理想模型中加以观察。

谈及沿海和内地的关系，我也不由得想到 20 世纪的战争以及战争各方对于中国的不同理解。1938 年，在日本全面侵华战争发动一周年之际，毛泽东在著名的《论持久战》中曾将日本的大陆政策中的“大陆”与中国辽阔的西部腹地之间的对立从一种战略的角度做过论述。他批评那些悲观主义的战略家的观点，认为他们对中国的理解仅仅集中于沿海和大城市，其历史观其实与日本的大陆政策的制定者十分相似。他说：

“……我们确切地知道，就是扬子江下游和南方各港口，都已经包括在日本帝国主义的大陆政策之内。并且日本还想占领菲律宾、暹罗、越南、马来半岛和荷属东印度，把外国和中国切开，独占西南太平洋。这又是日本的海洋政策。在这样的时期，中国无疑地要处于极端困难的地位。……中国是一个庞大的国家，就是日本能占领中国一万万至二万万人口的区域，我们离战败还很远呢。……中国经济的不统一、不平衡，对于抗日战争反为有利。例如将上海和中国其他地方割断，对于中国的损害，绝没有将纽约和美国其他地方割断对于美国的损害那样严重。日本就是把中国沿海封锁，中国的西北、西南和西部，它是无法封锁的。”

毛泽东在战争条件下提及的是中国经济的不统一、不平衡其实也是与人口、民族、地理和文化的多样性密切相关的。对于 20 世纪中国而言，沿海经济和城市已经是国家的命脉之一，但不是中国的全部。至少在那个时代，日本的大陆政策的制定者们恐怕没有预见到，从纯粹经济的观点、从民族主义的观点，相对松散的亚洲内陆实际上奠定了中国的未来。在金融危机的时代，中国经济的不平衡和中国政治的统一同样是许多国家不具备的条件，这一点我们从 2008 年以来沿海经济危机及产业转移的过程中已经可以窥见其特点了——每一次人们从沿海和都市经济的危机断言中国未来的尝试，都被内陆地区和广阔乡村的潜力所证伪。

## 海洋的内海化与“一带一路”的文明史观

20 世纪西方和日本的学者所描述的中国史观，或多或少都有海洋中心论的因素。1980 年代中国流行的电视政论片《河殇》其实是这一海洋史观的最直接也最粗陋的运用。京都学派讲宋朝的“近世”或早期资本主义，说到最后就是因为运河连接了海洋，实际上是将海洋史观投射在中国历史上，重新叙述这个历史的结果。从哥伦布时代以来，就是要提高海洋的地位，贬低内陆的地位，所以过去这几百年西域的边缘性，实际上是由海洋历史观主导的历史叙述加以界定的。当然，这不仅是历史叙述，而是现代资本主义和殖民主义所塑造的世界关系在历史观上的表达。在这一语境中，丝绸之路不仅作为贸易路线衰落了，而且作为一个理念也只是古代的遗存。在这个意义上，“一带一路”所带动的历史想象，其实包含了一种历史观上的转变，即对近代海洋史观的逆转——不是对于海洋时代的否定，而是对于海洋时代的完成，即海洋彻底内陆化了，陆地与海洋的分界消失了，内陆才以另一重面貌展现出其意义。

关于陆地与海洋的分界的消失，即海洋的内海化，曾经在战后引起过两位欧洲哲学家（科耶夫/施密特）的关注，但他们一定不会想到这一变迁对于遥远的欧亚大陆的真实意义，他们对于内海的想象就是以地中海为模板的。除了信息技术、交通网络、生产和流通的跨区域化，陆地与

海洋的分界的消失也是在中国革命所创造的新的政治关系中完成的，否则我们就无法理解这里所谓陆地与海洋的分界的消失所伴随的地缘政治关系的重大变化，也难以理解围绕这一变化而产生的区域关系的融合、接近、紧张和矛盾。在新疆地区，我们或许感受更为深刻：还有什么地区比这儿更能感受融合、接近、紧张和矛盾呢？

这些变异都不是绝对对立的，是互相交错的。可是每一次世界观的偏移都补充了我们很多的历史认识，纠正了很多过去历史认识上的不足，使得我们有更加丰富的图景，同时又产生了新的偏见和新的中心论。总之，检讨的工作是持续不断的。也就是在这样的一个历史背景下，我曾经提出过一个概念，也提出过这个概念，就是“跨体系社会”。

### 什么是“跨体系社会”

“跨体系社会”是什么意思呢？实际上是指**我们的社会内部包含了多个体系，相互纠缠，但社会恰恰就是由这些相互缠结的体系构成。**体系是什么意思呢？可以是语言、宗教、族群，甚至文明，比如伊斯兰文明、西藏文明等等。我们也可以把它叫做“跨文明的文明”。中国文明的一个独特性恰恰在于，它能够包含不同的文化和文明，是内在地包含，不是外在地综合。我说“内在地包含”是什么意思呢？就是不是只依靠一个外在的结构把它强加在一起，它是经由长期交往、互相渗透而逐渐形成为一体而又未取消其各自特征的存在、一个将融合与差异性同时作为其内在要素的社会关系。

有一次我到了云南的村庄，本来是去看一个藏族的村庄，访问了好多人家，结果发现有些人家说是某个民族，如藏族或纳西族，但其实同一家族中就包含了四、五个民族，还横跨了不同的宗教信仰，父母分属藏族、纳西族，孩子结婚又跟白族、回族混在一起。所以我说“跨体系社会”的时候也不仅仅是说整个的中国文明，某种程度上，可以说一个村庄、一个家庭都可能是一个“跨体系社会”。只要有两个人就构成社会了。甚至我们一个人身上，也是跨体系的，因为个体也是社会性的存在，只能从关系中加以界定。我们学习不同的语言，理解别的文明，别的文化，在交往中，我们确立自己的主体性，但这个主体性不可避免地包含了他人的要素。从理论的角度说，任何一种主体性的建立都不可避免地包含了他人的痕迹。我们自身就是由他人的痕迹构成的新的主体。他者的痕迹是我们内在的东西，不是外在的。所以，正因为如此，如果我们一个人的自我认同里面能够意识到自己内部也包含了他人的痕迹的话，他的认同的范围就宽广了很多。

一个社会，一个好的社会，是能够容纳多种认同的社会，一个好的社会，不会强制性地**将多重认同单一化，无论这个单一化是以民族的名义还是宗教的名义，还是其他的名义。**我是国家的公民，也是某个族群的成员，我信奉某一种宗教，也承担其他社会名分和责任。我在家庭中是什么位置，我在单位中是什么位置，这些不同的位置、不同的身份，构成了我们的交往关系中的复杂要素……在我们现在置身的这个大教室里面，有不同的同学，大家来自不同的家庭、不同的社会、不同的背景。这些交往关系都变成内在于我们的很多的要素，因此任何一个认同都是包含着多样性的。任何一个认同都内在地包含了它的多样性和混杂性，但这个混杂性和多样性不是以否定共同性来表达自身的。这个意思就凝聚在“跨体系社会”这个概念上，即这是一个社会，但这个社会是跨体系的，这不仅意味着内部的多样性，也意味着社会的开放性，因为一个跨体系社会同时也是与“跨社会体系”相关连接的。但既然谈论一个社会，就不能否定其某种不仅多样而且动态变化的同一性。“跨体系社会”对于政治体制而言要求更多的灵活性，这也是我们可以从传统习俗和政治关系中汲取有益养分的地方。

### 区分共同性与单一性

历史的叙述大多从过去到现在，沿时间的轴线纵向地向前推进，但历史可以并且也应当横向地加以叙述，我们的历史并不是单一地域、单一族群、单一宗教、单一语言的历史，我们的历史

是相互交往、渗透、纠缠、冲突、同一的历史。就因为如此，我曾经提出过一个有点抽象的概念，叫做**横向的时间**。我们该如何叙述喀什或喀什噶尔的历史？这个地区的历史中一直存在着两种或多种叙述系统，汉文文献的系统、突厥语文献的系统（也包括维吾尔文献的系统）、波斯语文献的系统，当然还有其他文献的系统，**所谓的差异显示它们之间相互重叠，而不是相互隔绝的**。塑造我们的不仅是我们的祖先，也包括我们的朋友，偶然的相遇，比如爱情和婚姻、友谊和冲突，可以改变生活的轨迹。在今天的世界上，很多的冲突和矛盾就来源于压抑认同的内在多样性，或者以某种认同的单一性撕裂由多样性构成的社会，从而破坏了社会的共同性基础。

在这里，我们需要区分共同性与单一性。共同性不是与独特性相矛盾的，而认同只向单一方向发展却是危险的，在 20 世纪，最极端的表现是单一性民族主义与国家的结合，即法西斯主义；在全球化的今天，它又以单一性的民族和宗教攻击各种容忍或承载混杂性和多样性的容器，并在一种二元对立和自我确证的逻辑中发明一系列贬义的概念指称这个曾经承载了各种混杂性的容器，比如帝国、东方专制主义、民族的牢笼等等。在这种条件下，**在跨体系社会内以不同形式迫使社会群体向认同的单一性转化的时候，冲突和压迫就是内在的——内在于我们的社会、内在于我们自身、内在于不同成员之间，也内在于被认为同一群体的社群内部。**

多样性植根于我们自身，强制的单一化不但形成无法化解的自我矛盾，更转化为以强烈地投身于单一认同为动力的暴力行动和激情。这是残害他人与自我残害的重叠过程。如果强烈地只让自己认同一样东西，而不能认识到自我内在的多样性，认同的政治就常常变成了冲突的根源和攻击性的武器。认同是人之为人的理由之一，但认同的单一化，或认同的单一化政治，却是取消人的存在理由和意义、取消人的内在的社会性的工具或通道。事实上，每个人都是有认同的，不是所有认同的政治都应该产生冲突的，只有将包含了内在多样性的认同强制性地引向单一方向的模式，才是所谓冲突性的认同政治发生的根源。在世界范围内，这样的情况不断地出现。为什么要提出“跨体系社会”这个范畴？就是因为需要认识我们内在的多样性，理解中国文明内涵的多样性，我们每一个人的内在多样性，并在此基础上创造新的主体性。

### 跨体系社会的内在要素

我提出这个“跨体系社会”的范畴，其实是与我在更早时期的思想史研究中使用重新思考帝国与国家问题一脉相承的，也是与后来谈及的“区域作为方法”相互勾连的。法国人类学家马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）提出过超社会体系（supra-societal systems）这个概念。这个概念是在 19 世纪实证主义社会观的背景下提出来的。社会是可以实证方法研究的，但超社会体系却强调我们不仅生活在社会中，而且还生活在超社会，即无法用实证方法确证的体系之中，这个体系不仅是物质性的，还包含了精神性的、世界观性质的内容，举凡法律、权力、习俗、信仰、世界观等等，共同构成了一个超社会体系。我们也可以模仿说，不仅社会社群，而且我们每一个人也都是一个超社会的体系，因为我们不仅是公民、学生、父亲、母亲、儿女或干部，我们也是带着自己的价值体系、信仰和世界观的人。这个体系性意味着我们既是一个个生活着的个人，可是实际上每个人都不只是一个物质性的个人，因为我们各有自己的信念和世界观。这些东西内在地包含在我们的个体里面，我们跟一个人打交道，就不仅是跟他或她的社会身份打交道，还在跟他或她的超社会性打交道。比如，在喀什这样一个社会里，在我们的教室里，我们相互交流的不仅基于日常生活里的看得见的、可以实证的身份和位置，还包含许多看不见的、相互不同又相互重叠的价值和信仰。

“跨体系社会”的意思就是这种交往的混在性本身构成了一个社会的内在要素。我说一个社会，强调其共同性，但既然是跨体系的，就不可避免地与其他社会相互关联，从而具有内在的开放性。在跨体系社会里，人们不但可能共享一系列价值和信念，也分享着（未必以赞同的方式）不同的价值和信念。这是同一个社会。这是一个多少有点复杂的概念，一个将多样性和平等综合

在一起才能产生的概念。你见到一个人，你看到他是一个个体，但也知道他不仅是一个个体，他背后还携带着一整套文化信仰等等。你跟他交往的时候，你其实还在跟一些看不见的东西交往。交往包含了认同，也包含着矛盾和冲突，这是跨体系社会的内在要素。

跨体系社会多少有点像文明的概念，因为文明总是包含了多重要素，但同时又有自身的连贯性和基本价值。那么，为什么要费事地提出跨体系社会的范畴？或多或少，这是因为文明的范畴原来是很丰富的一个概念，但在19世纪，由于欧洲的殖民主义、民族主义和帝国主义知识，文明范畴也经历了种族化的过程。它把文明与种族、宗教或语言等构成民族的基本要素相关联。比如，明治维新之后，参照基督教文明、伊斯兰文明的概念，提出了儒教文明、儒教文明圈、汉字文化圈等概念。这些概念有概括性，也并非不可用，但我们也要问：基督教文明只是基督教的吗？中国文明只是儒家文明吗？如果存在着汉字文化圈的话，那么“中国”的范畴与汉字文化圈是什么关系？如果中国文明是一个可以成立的范畴，那么，儒教至多只是某种主导性的力量之一，不然我们如何描述西藏文明、伊斯兰文明在中国文明中的内在位置呢？如何描述这些文化要素之间的相互渗透或以其他要素作为自身主体性的要素呢？文明不仅总是包含着他者，而且就是以他者的痕迹作为内在要素的动态过程。

十五年前，我在德国做访问研究，与一些伊斯兰学者朝夕相处。围绕伊斯兰世界这个范畴，他们之间发生了很多争论。许多伊斯兰学者用“伊斯兰世界”这个概念来批评“民族国家”的概念，因为他们说“民族国家”是西方来的一个东西，是殖民主义强加给伊斯兰的。伊斯兰是一个世界。但后来也有伊斯兰学者说，伊斯兰世界内在地包含了不同的世界，并不存在单一的伊斯兰世界。我们仔细地去观察这个体系，它是相互关联的。跨体系社会和跨社会体系是相关联的。跨社会体系，一个个不同的社会体相互关联在一起，中国今天提出的“一带一路”，就像一线串珠，以一种更为坚实而富于弹性的方式，互联互通。

### 一带一路与跨体系社会

在这个意义上，“一带一路”是什么呢，在我看来，就是一个跨社会体系。现在谈论“一带一路”的多是经济学家和国际关系学者，他们关心的是金融、投资、解决生产过剩，寻找市场扩张的新机遇，当然还有国家间关系的博弈、合纵连横，等等。从近代世界路程来看，这些东西并不新鲜。在我看来，如果“一带一路”的意义仅仅是物质的，而不是精神的，不带有文明的意义，或夸张一点说，再造文明的意义，也就是这一构想或计划如果不能展开新的价值方向，那么，“一带一路”即便获得了短期的经济成功，到底具有什么世界历史的意义，是难以说清楚的。

“一带一路”，“一带”是指丝绸之路经济带，“一路”是指21世纪海上丝绸之路，其实两者还交织着中印中巴两个走廊，以及从连云港到鹿特丹的欧亚大陆桥。路、带、廊、桥这四个范畴对我们来说特别有意义，因为从历史上看，过往的帝国扩张都是通过对领土的不断占有来完成的，但路、带、廊、桥是什么呢？是四个概念，是四个表达互联互通的方式，是勾连起不同文化、社会、语言、文明、宗教、习俗的纽带，是通过经济与文化的综合让不同的人相互交流的计画。路、带、廊、桥意味着经济过程必须镶嵌在文化、社会、习俗、信仰和日常生活世界的各种形式之中，而不是让经济范畴成为凌驾一切的主宰者。正因为如此，它不应该是一个扩张的计画，不是领土扩张的计画，而是一个互联互通的计画，互通有无的计画，相互交往的计画。它也不应是一个历史资本主义的计画，而是一个超越历史资本主义的文明再造的计画。

路、带、廊、桥应该成为我们理解世界的一个基础性的概念，而绝不应该仅仅是一个经济计画。如果将路、带、廊、桥的概念与伴随海洋内海化而产生的全球律则加以对比，它们所寓含的规则是极为不同的。在前西方世界，“天下有大物，浑圆曰海”，所谓四海既是界定中国或天下的范畴，也是神秘的未知和无限，而非内海。在这个未知和无限的视野中，中国的天下观包含了对于尚未掌握的他者的预设，这是包括朝贡体系在内的秩序预设弹性安排和多重参与的动态过程

的前提。在海洋内海化的今天，路、带、廊、桥等概念预设的跨社会体系及其相互关系的多样性仍然保留了早期秩序中的弹性安排和多重参与的特征，这意味着互联互通概念是以他者的无限可能性为前提的。在前西方时代，无限性是“浑圆曰海”的特征，那么，在互为内海的时代，无限性却预设着每一个文明的无限可能性，从而路、带、廊、桥代表了一种不同于海洋中心论的全球律则的弹性世界观和秩序观。

其实，这一构想也并不是一个计划。如果是计划的话，也是多个计划或多重计划，一个通过由不同的社会、不同的文明、不同的世界观共同参与、相互塑造的动态并最终改变全球关系的动态过程。说这话带有应然的意思，也就是重新确定价值方向的意思，因为没有人能够否认，“一带一路”的现实性和迫切性是在全球资本主义经济危机中产生的，它也不可避免地携带着市场扩张的逻辑，即海洋内海化、边疆内地化的逻辑。如果我们只是关心金融扩张，为解决生产过剩的问题而寻找新的机遇，不去理解路、带、廊、桥所涉及的是不同文明的关联——这意味着你需要去理解、研究、认识每一个它所经过的社会，它所经过的文化和它的独特性——你如果不理解这个东西，你只是用一个现代资本主义的一般逻辑去推动这个计划，就有可能对这个广阔区域的复杂的文化和生态造成破坏，倒过来引发新的矛盾和冲突，那是要遭致报复的。

我们时刻都要提醒自己，路、带、廊、桥所连接的世界像“天下有大物，浑圆曰海”一般，是具有无限可能性的、能动地参与的、包含着“未知”亦即“无限”的、持续变动的一组/一个世界。因此，我要在一个文明和文化的意义上重新提出路、带、廊、桥的意义，将其理解为一个跟近代任何扩张性的帝国主义模式完全不一样的互联互通计划、再造新的跨体系社会的计划，只有这样，“一带一路”的实践才能在运动过程中，重建相互尊重的社会关系，构造一个跨体系社会与跨社会体系相互连接的世界。我曾说过这是一个综合了历史文明和社会主义的计划，一个将独特性和普遍性、多样性与平等结合起来的计划，一个不同于资本主义的“内海化”的大同计划。大同的意义在于其对无限性的承诺，而不是对于所谓“全球律则”及其普世性的臣服，其哲学基础就是“生生之谓易”的那个有关“生生”的宇宙论和历史观。这个计划——更准确说，它不是一个计划，英文词叫做 initiative，而是一个动议或倡议，一个倡导大家来共同参与、平等交往的动议。无论在国家的范围内，还是在跨越国境的框架下，这个倡议都是对不同人群主动参与的召唤。既然如此，我在这里也就可以从我的角度对“一带一路”做出解释。如果它是一个计划的话，也必然是一个复数的计划。在这个过程中，发展才不致单一地被解释为增长，进步才不是破坏性的，建设才等同于探索发展的多样性或者多样性的发展。

在喀什访问期间，我到疏附县的南达农场访问，那是一个由在戈壁上建起的现代养殖场和大片的果园构成的综合农场。从硕果累累的桃园望过去，一边是寸草不生的砂岩山，据说是天山的余脉，另一侧则是彼此相望的喀喇昆仑山和昆仑山。葱岭和帕米尔高原，两种表述，一个地方，相互重叠。两侧的山峦隔着戈壁与绿洲遥遥相望，一边如火，一边积雪。三座大山，时时在地底运动，相互挤压，震撼大地。“而今我谓昆仑，不要这高，不要这多雪”——整整 80 年前，毛泽东在长征之后来到黄河岸边，他想象着“飞起玉龙三百万，搅得周天寒彻”的莽莽昆仑，心里惦记的却是“太平世界，寰球同此凉热！”看我遥望砂岩山下雨水冲击形成的荒漠，站在我身边的朋友对我说：只要有水，戈壁也会长出绿草的。

## 【论 文】

# 跨体系社会与区域作为方法

## ——民族问题研究的区域视野

汪 晖

**内容提要：**本文以历史研究和民族研究中的区域概念为线索，论述了区域的稳定性、流动性、中心与边缘关系、导致区域格局发生变动条件、区域在空间和时间上的差异结构及其互动关系等问题。作者指出：所有区域、尤其是民族区域是一个跨体系社会，以族群、宗教、语言等单一方式研究区域和民族区域，难以呈现区域的复合性和混杂性的特征。跨体系社会的概念提供了一种超越欧洲民族主义知识理解中国及其区域的新的视野。

**关键词：**跨体系社会、区域、民族区域、中心与边缘、流动性

在 1989 年之后，中国几乎是当代世界上唯一一个在人口构成和地域范围上大致保持着前 20 世纪帝国格局的政治共同体。在各种有关中国的具体问题的讨论中，“何为中国？”这一问题始终是一个核心的但常常被掩盖了的问题。通过对中国历史研究中有关“区域”的论述和“区域主义”方法的分析和总结，我试图在跨体系社会（a society of inter-systems）这一概念下，提出一种不同于民族主义知识框架下的中国观。<sup>1</sup>“跨体系社会”是指包含着不同文明、宗教、族群和其他体系的人类共同体，或者说，是指包含着不同文明、族群、宗教、语言和其他体系的社会网络。它可以是一个家庭，一个村庄，一个区域或一个国家。在欧洲民族主义的时代，康德曾断言：“国家是一个人类的社会，除了它自己本身而外没有任何别人可以对它发号施令或加以处置。它本身像是树干一样有它自己的根茎。”<sup>2</sup>如果不是仅仅着眼于民族国家与社会的关系，而是着眼于社会形态与政治结构的关系而言，这一判断仍然有着合理性：作为一个人类社会的国家涉及物质文化、地理、宗教、仪式、政治结构、伦理和宇宙观及想象性世界等各种要素，而不是一个简单的人造物。

“跨体系社会”不但不同于从“民族体”的角度提出的各种社会叙述，也不同于多元社会的概念，它更强调一种各体系相互渗透并构成社会网络的特征。例如，中国西南民族混居地区的家庭和村庄常常包含着不同的社会体系（族群的、宗教的、语言的等等），并与这些“体系”之间存在着联系，但同时，这些社会体系又内在于一个家庭和村庄、一个社会。将跨体系社会与区域范畴相关联，是因为“区域”既不同于民族-国家，也不同于族群，在特殊的人文地理和物质文明的基础上，这一范畴包含着独特的混杂性、流动性和整合性，可以帮助我们超越民族主义的知

<sup>1</sup> 本文提纲曾在由中国文化论坛与中央民族大学联合举办的“区域、民族与中国历史的叙述”（2008 年 12 月 6-7 日，北京）学术讨论会上作为开场发言宣读。2009 年 5 月 20 日至 23 日，作为前一次会议的延续，中央民族大学与中国文化论坛联合举办了“跨社会体系—历史与社会科学中的区域、民族与文明”学术讨论会，根据王铭铭教授拟定的会议宗旨，“跨社会体系”（supra-societal systems）是指超越我们通常定义的“民族体”的区域性物质与精神关系的体系，既有“物质文化”、“地理”、“经济”的表达方式，亦有宗教、仪式、象征、法权、伦理的表达方式，即可以是现世的，也可以是宇宙论与道德-法权方面的。我在会议发言中将这一概念倒转为“跨体系社会”，主要是为了强调物质文化、地理、经济、宗教、仪式、象征、法权和伦理表述的多样性共存于一个社会体之中，从而为观察一个社会的政治文化提供新的视野。本文初稿使用的是“复合社会”这一概念，而在会议之后，我决定用“跨体系社会”取代“复合社会”的概念，以与“跨社会体系”这一概念相互呼应。

<sup>2</sup> 康德：《永久和平论》，见《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1991，第 99 页。



识框架，重新理解中国及其历史演变。另一方面，跨体系社会同时也与跨社会体系（trans-societal system）相互缠绕。例如，中国历史中的朝贡体系不但是跨体系社会的联系方式，而且也是跨社会体系的连接网络，它将更广阔的区域内的各政治共同体连接在一起。因此，在跨体系社会和跨社会体系的视野中，重新检讨区域、尤其是民族区域的概念，对于回答“如何理解中国”或“何为中国”这样的问题而言，是至关重要的。

## 一、两种区域主义叙述

过去二、三十年来，区域研究兴起，无论在国家史内部，还是在世界史的范围内，逐渐成为主流的历史研究方法。本文不拟直接进入对于具体研究成果及其结论的评判，而是以方法论问题为中心，结合各种研究路径，对“区域作为方法”这一问题做一点分析。这也给了我一点自由，即跨越不同的研究领域，观察“区域”在经济史、人类学和民族史等领域的不同运用及其相关性。

七十年代以降，所谓地方史取向在美国的中国研究中产生了一系列成果，在社会史、革命史、城市史和经济史的研究中，这一方法改变了中国研究的整体框架。由于人类学和文化研究的引入，地方史研究的方法发生了一系列变化，性别、族群等话题也在区域史的范围内展开了。与此相联系但有所区别的，是在世界史范围内观察区域联系的努力，其关注的重心是那些跨越民族国家边界的区域联系和认同关系。布罗代尔的《地中海》可以算做这一潮流的先驱，它综合了长时段（地理时间）、中时段（社会时间）和短时段（事件史）等三个时间层次，用以研究总体史。这类研究一方面超越民族国家的框架，在不同区域之间构成了比较性的关系，另一方面又将区域设定为一种新的、形态不同的主体，如亚太、欧洲、东亚和东南亚等等，并在不同的时间层次中对区域进行观察。<sup>1</sup> 我将前一种区域主义方法称之为“针对国家及其行政区划而产生的区域主义叙述”，将后一种区域主义方法称之为“针对民族国家和全球主义而产生的跨国性区域主义叙述”。这两种方法并无明显的隔绝，围绕民族起源、朝贡-外交关系、经济圈或文明圈等框架，它们相互支撑和渗透。我们的讨论以“民族区域”为中心，但上述两种区域主义方法并不是与此无关的。

施坚雅（G. William Skinner）编著的《中华帝国晚期的城市》（*The City in Late Imperial China*）出版于1977年，是美国中国研究中的区域史转向的奠基性作品，对其后美国的中国研究中的地方史取向有重大的影响。<sup>2</sup> 施坚雅将集市体系与区域体系综合在他的研究模式中，对中国市场史、人口史和城市史的研究提供了新的视野。在解释他的研究动机时，施坚雅说：

“大部分中国人想到中国的疆域时，是从省、府和县这一行政等级区划出发的。根据行政区域来认知空间在明清时甚至更为明显。

这种把中国疆域概念化为行政区划的特点，阻碍了我们对另一种空间层次的认识。这种空间层次的结构与前者相当不同，我们称之为由经济中心地及其从属地区构成的社会经济层级。就一般情况而言，在明清时期，一个地方的社会经济现象更主要地是受制于它在本地以及所属区域经济层级中的位置，而不是政府的安排。本书的贡献之一，在于它讨论了社会经济层级作为一种理论构架对于分析明清时期中国的社会进程、经济交流和文化变迁的重要意义”。<sup>3</sup>

在施坚雅看来，省、府、州、县等行政区划也构筑了区域的范畴，但与“由经济中心地及其

<sup>1</sup> 布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（两卷本），北京：商务印书馆，1996。

<sup>2</sup> 孔飞立（Philip Kuhn）对太平天国与清代地方军事化的分析、黄宗智（Philip Huang）对华北和江南的小农经济的研究、周锡瑞（Joseph W. Esherick）对山东义和团运动的讨论、艾尔曼（Benjamin Elman）关于常州学派的研究，以及革命史和社会史中有关浙江会党、汉口等地方的研究，也都可以视为美国的中国研究中的地方史转向的代表性作品。

<sup>3</sup> 施坚雅：《中华帝国晚期的城市·中文版前言》，北京：中华书局，2000，第1页。

从属地区构成的社会经济层级”相比，前者更像是一种由上而下的人为秩序，而后者“不是政府的安排”，而是漫长历史进化的更为自然的结果。因此，这一区域主义方法隐含着一种自然演化的秩序观，它将由政府所确定的、作为行政单位的区域视为一种不能真实反应区域关系的安排和规划。

从大的方面看，针对国家行政区划而产生的区域主义并未直接挑战民族国家史的框架，但它将国家做了区域性的解释。如果我们超出经济史的范畴，就会发现这种区域主义方法在早期中国的民族史研究中并不陌生。例如，李济在 1928 年完成的博士论文《中国民族的形成》中就提出过“一种不同于省份区划的地理单位”。按照他的观察，各个朝代出于行政管理的目的而用不同的方式划分中国的政治单位，中国的地区划分是随着政治的演进而不断变化的。值得注意的是，国家或王朝对区域的划分并不是简单自上而下的行为，它也综合了各种历史演化的要素，比如，“各地区的面积主要是随着人口聚集的程度而异，而聚集的地望又多半取决于移民迁徙的路线。因此，政治单位的数量和面积的变动在某种程度上可以显示出我群聚集地望的变动。”但是，由于政治单位是根据地望变动而形成的，“找寻出某些决定着地望变动而不是为地望变动所决定的地理划分，对于用比较的方法来研究这些变动是大有必要的。河流和山脉是人口流向的自然决定因素。其中，河流的影响尤其重要。”<sup>1</sup>不是地理划分，而是地望变动及其动力才是划分区域的真正根据。李济就是据此区分出他的“五大区域”，即东北区（黄河东段以北地区，相当于今之直隶和山西）、中部东区（黄河东段以南及长江东段以北地区，相当于今之山东、河南，及湖北、安徽和江苏的绝大部分）、中部西北区（中部东区以西，黄河以南和长江以北地区，相当于今之陕西、四川，以及甘肃的一大部分）、西北区（甘肃省内的一小部分，处在黄河以北地区）、南方区（长江以南的所有地区，包括浙江、福建、江西、湖南、贵州、广东、广西，还有江苏、安徽、湖北的一部分，以及云南）。

民族史研究以追溯中国民族的形成为中心，它所使用的资料大体包括中国人人体测量数据、史书里有关城邑建筑的资料、姓氏起源资料、人口资料和其他历史文献资料。从方法论的角度看，这些资料的使用——如张光直在概括李济的工作时所说——综合了考古调查、民族志调查、人体测量调查和中国语言研究等四种方法。正是根据这些文献和方法，李济分析出中国民族的五个源头：黄帝子孙、通古斯人、孟-高棉人、掸人和藏缅人。他的区域划分以追溯民族形成为目的，尽管十分注重中国民族形成的混杂性，但关注的空间范围主要局限于中国本部，满洲、西藏等后来成为中国行政统属范围的地区就不在他研究的“区域”范围之内。

费孝通将中华民族聚居地区归纳为六大板块和三大走廊的格局，显然考虑到了中华民族形成的漫长过程，尤其是各少数民族在民族形成与区域关系中的角色。这个看法显然与李济早期的观察不同了。费孝通所说的“六大板块”是指北部草原区、东北部高山森林区、西南部青藏高原区、云贵高原区、沿海区和中原区，三大走廊则是指藏彝走廊、南岭走廊和西北走廊，其中藏彝走廊包括从甘肃到喜马拉雅山南坡的珞瑜地区，这一走廊是汉藏、藏彝接触的边界，包含着许多其他族群。<sup>2</sup>较之单纯的族裔民族主义的观点，这种以区域为中心形成的独特的中国观是对中国各族人民多元并存的格局的理解。苏秉琦等考古学者在考古学领域中所提的中国文明的“满天星斗说”也可以与此说相互参照，两者的共同意趣是显而易见的——不是黄河中心说，而是满天星斗说，为中国文明的源头提供了不同的图景，虽则那个时候还没有“中国”这一说。

<sup>1</sup> 李济：《中国民族的形成》，南京：江苏教育出版社，2005，第247-248页。

<sup>2</sup> “六大板块和三大走廊”的说法是李绍明根据费孝通的《民族社会学调查的尝试》、《谈深入开展民族调查问题》两篇文章中的有关论述总结而成，二文分别出自费孝通：《民族研究文集》，北京：民族出版社，1988年，第268-285、295-305页。见李绍明：《藏彝走廊研究中的几个问题》，《中华文化论坛》，2005年第4期，第5-8页。关于藏彝走廊的论述，参见李绍明《费孝通论藏彝走廊》一文，见《西南民族学院学报》（2006年1月）第27卷第1期，第1-6页。

同样以地望和迁徙为杠杆，早期民族史研究以民族形成为中心，而当代考古学和人类学却以跨民族区域及其经济发展为中心，两者观察区域的立意已经有所区别。但这种区别是相对的。无论在中国的民族史研究中，还是在中国人类学研究中，都存在着一种我称之为“民族史内部的超民族叙述”。李济后来感叹说：

“两千年来中国的史学家，上了秦始皇一个大当，以为中国的文化及民族都是长城以南的事情。这是一件大大的错误，我们应该觉悟了！我们更老的老家——民族的兼文化的——除了中国本土以外，并在满洲、内蒙古、外蒙古以及西伯利亚一带：这些都是中华民族的列祖列宗栖息坐卧的地方。到了秦始皇筑长城，才把这些地方永远断送给‘异族’了。

我们以研究古史学为职业的人们，应该有一句新的口号，即打倒以长城自封的中国文化观，用我们的眼睛，用我们的腿，到长城以北去找中国古代史的资料。那里有我们更老的老家”。<sup>1</sup>

秦始皇筑长城是一种“政府安排”，它割断了中国民族形成的广阔空间，而到长城以北去找中国古代史的材料当然也意味着打破这种人为的历史割裂。但是，随着时间的推移，长城已经成为一种地域性的界标，对其后边疆区域的形成影响深远。李济在这里将民族形成推广至满洲、蒙古及西伯利亚一带，除了往上追溯的线索外，不是也回应了其中国历史的区域演化吗？关于这一点，稍后在讨论拉铁摩尔的工作时，我会进一步讨论。

为什么民族史内部会出现这些超民族叙述？我认为动力存在于两个方面：第一，民族形成本身的多元性和混杂性迫使以追溯民族起源为己任的民族学、考古学向超越单一起源论方向发展；第二，由于中国历史的独特性，历史学者自觉和不自觉地将中国作为一个自然演化过程的动态存在，而不是某个强力由上至下进行规划的产物。从这个角度，我们也看到了施坚雅在政府安排与社会演化的二元论中所展开的中国叙述的局限。将区域视为自然的，而将国家及其规划视为人为的，这一对区域与国家的界定没有考虑到两者之间的相互转化。从长时段历史的角度看，国家与区域的区别不是绝对的，将它们视为相互对立的范畴，而不是相互参照和相互渗透的范畴，有时反而会模糊了区域形成的多重动力。

以灌溉工程与地域形成的关系为例，作为一个古老的农业文明，中国最好的土地即灌溉的土地，而“而建立并维持灌溉制度所必须的水利工程，要想完全由私人完成是不可能的。”“水利工程必定要由国家经营。这样，国家从事这类活动的的能力，就比土地所有权更进一步地成为政治力量的基础。国家也要有大量的存粮，因为田赋的一部分是征收实物。这种存粮需要有一个社会中心，一个便于保护的“中心-城池”。这就造成了每一区域的结构单元，即都有一个城池和足够的土地，构成贸易与行政的单位。每一区域存粮的一部分，又集中在某些重要的仓库里，由政府支配，充作各地方的代表中央政权的驻军的粮饷。”<sup>2</sup>由这类大型工程所形成的区域与行政区划有关系，但又未必是完全重叠的关系。

与上述针对国家行政区划的区域主义方法不同，针对民族国家和全球主义而产生的跨国性区域主义叙述力图超越的是跨越国家边界的区域构成。地望、迁徙、敬香和贸易活动同样是区域形成的基本要素，但这一区域主义产生于后民族国家与全球化的问题意识。区域整合、文明圈、地缘政治联盟、经济一体化等问题包含着对两个不同的力量的回应，即一方面超越民族主义和民族国家，另一方面又对新自由主义的全球主义进行限制。彭慕兰的《大分流》与滨下武志的《近代中国的国际契机——朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》可以作为跨国性区域主义的代表性著作。彭慕兰的作品是在美国的中国研究的地方史传统中形成的，他以江南及其从属区域为描述单位，但不同的地方在于，他将这一区域作为一个相对自主的经济中心从“中国”的整体范畴中抽出，

<sup>1</sup> 李济：《中国民族的形成》，第1页。

<sup>2</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，南京：江苏人民出版社，2005，第27页。

并与英国北方资本主义兴起的动力进行比较，他所回答的仍然是为什么资本主义恰好从英国产生这一问题，但不同之处在于这是从区域主义的方法中产生的一种改写现代世界历史的努力。关于这一著作的争论仍然在延续之中，这里不做评论。从方法论的角度看，彭慕兰的不同之处在于将区域从国家范畴中解放出来，直接作为世界史叙述中的比较单位。不过，江南地区既非跨国界区域，又不涉及民族问题，这一描述与那种以跨国活动和多族群关系作为区域概念的构成要素的方法有所不同。

滨下武志的《近代中国的国际契机——朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》在经济史领域重新建立了一个以朝贡体系为纽带、以中国为中心的东亚世界体系，并以此确认亚洲内部——包括日本与中国之间——存在着一种区域性的“连带关系”。我认为这种连带关系构成了一种“跨社会体系”。这部著作的方法论意义远远超越了经济史领域，对从其他角度思考亚洲区域问题产生了影响。在他的叙述中，朝贡网络是区域整体性的历史根据。按照他的研究，亚洲区域有下述三个特征：一、不仅在文化上而且在经济和政治关系上构成了一个整体；二、这个整体是以中华文明为中心的、以超国家的朝贡网络为纽带的；三、与这一朝贡网络相匹配的是与欧洲“国家”关系不同的“中心-周边”及其相应的“朝贡-册封”关系。即便在近代，亚洲地区的朝贡网络也没有被西方资本主义的扩张彻底击毁，“作为一个世界体系的亚洲”至今仍然存在。滨下武志将朝贡关系中的宗属关系区分为六种类型，即：（1）土司、土官的朝贡；（2）羁縻关系下的朝贡；（3）关系最近的朝贡国；（4）两重关系的朝贡国；（5）位于外缘部位的朝贡国；（6）可以看成是朝贡国，实际上却属于互市国之一类<sup>1</sup>。但构成区域整体性的基本依据的，并不是这些不同的朝贡类型，而是由这些朝贡关系所形成的相对稳定的“中心-周边”的框架，即一种在原理上与以主权为单位的民族国家关系极其不同的区域关系。滨下武志将网络性关系作为描述区域整体性的途径，而这一区域整体性的观念又以某种不同于民族国家的政治文化为根据，因此有可能与一种政治共同体的构想发生关系。例如，人们已经在问：亚洲地区——或者更具体地说——东北亚地区能够形成一种欧洲联盟式的政治主体吗？

很明显，无论从民族志的角度，还是从交通史的角度，区域研究从两个不同的方向上致力于打破行政区划与民族国家的双重边界。但问题是：区域整体性与政治主体性之间是什么关系？区域与人格性主体的关系究竟如何？

## 二、地方的非地方性：稳定与流动的辩证

将区域作为一个整体加以叙述，必然会强调区域的稳定性。无论内部存在多少动态关系，如果没有稳定性也就不能构成区域。布罗代尔的“长时段”概念就是与稳定和缓慢的变迁相联系的。上文引及的各个例子取向不同，但在强调区域具有某种稳定性方面没有明显的差别。事实上，这些区域概念既是对特定历史关系的综述和描绘，也是以概念化的方式对这些流动性关系进行稳定化的努力。费孝通所说的六大区域、三大走廊一旦转化为国家经济发展的战略，原有的区域关系也就会转化为一种更为自觉的和行政性的关系。当国家的“西部大开发”政策出台的时候，云、贵、川等西南省份，甘、陕、晋、青海等西北省份，以及新疆、内蒙、西藏等自治区忽然意识到了一种以“西部”为区域范围的联系，而国家的政策也以这样的区域概念为框架，重新构思国民经济的战略规划。

在历史研究中，对区域稳定性的描述也经常以政治组织的形成（亦即某种人格性的单位的产生）为前提。傅斯年 1933 年发表的《夷夏东西说》是一篇著名的论文，它以东/西、南/北关系的

---

<sup>1</sup> 滨下武志：《近代中国的国际契机——朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵、欧阳菲译，北京：中国社会科学出版社，1999，第 35-36 页。

消长起伏作为描述中国历史变迁的杠杆，认为商代文化由西部夏族群和东部夷族开辟。傅斯年的具体结论已经为 1950 年代以后的考古研究所质疑，比如考古学家在中原的二里岗文化中发现了殷墟文化，此后发掘的二里头遗址又被视为在龙山文化之后、二里岗文化之前的文化（有学者认为是夏文化遗址），而 1983 年发现的新的二里岗遗址也证明二里头文化与二里岗文化是两种不同的文化。考古学家认为，公元前 2000 年左右，龙山文化被另一文化取代，显示二厘岗文化从中原向东发展。由此，商是否起源于东就成了一个问题。这些学术史上的新发现值得我们思考，但我不打算只是在起源论的意义上讨论区域问题。区域很难用单一起源加以说明。正是在这个意义上，傅斯年对区域的叙述仍然具有某种方法论上的意义。在这篇长文中，他描述中国政治大势的方式不是从政治中心出发的，而是从区域关系的变动中展开的。傅斯年说：

“自东汉末以来的中国史，常常分南北，或者是政治的分裂，或者由于北方为外族所统制。但这个现象不能倒安在古代史上。到东汉，长江流域才大发达。到孙吴时，长江流域才有独立的大政治组织。在三代时及三代以前，政治的演进，由部落到帝国，是以河、济、淮流域为地盘的。在这片大地中，地理的形势只有东西之分，并无南北之限。历史凭借地理而生，这两前年的对峙，是东西而不是南北。现在以考察古地理为研究古史的一个道路，似足以证明三代及近于三代之前期，大体上有东西不同的两个系统。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。夷与商属于东系，夏与周属于西系”。<sup>1</sup>

三代时及三代以前，区域（河、济、淮流域）的形成是与政治的演进密切相关的，否则中国古代史中的东西问题不能成立。同样，若没有东汉及此后长江流域的大型政治组织的发展，中国历史中的所谓南北问题也不能产生。区域在这个意义上并不是一个自然的范畴，它和政治变迁密切相关。这并不是说区域本身完全依附于政治变迁，因为一旦区域形成，它也有着某种非人格性的自主性或稳定性。在这个意义上，傅斯年发现区域常常能够超越王朝和其他政治变迁，成为某种稳定性的存在。

就此而言，他的区域观与滨下武志的跨民族区域的稳定性描述是相似的，即区域是历史形成的，从而是动态的，但区域一旦形成却有着某种自主的稳定性。傅斯年因此又说：

“东方与西土之地理重心，在东平原区中以南之空桑为主，以北之有韦卬为次；在西高地系中，以外之洛阳为主，内之安邑为次，似皆是凭藉地形，自然长成，所以其地重要，大半不因朝代改变而改变。此四地之在中国三代及三代以前史中，恰如长安洛邑建康汴梁燕山之在秦汉以来史。秦汉以前，因部落及王国之势力消长，有本文所说。四个地理重心虽时隆时降，其为重心却是超于朝代的。认识此四地在中国古代史上的意义，或者是一件可以帮助了解中国古代史‘全形’的事”。<sup>2</sup>

中国古代史的“全形”只有通过超越王朝变迁的视野才能获得，那么，这一超越王朝变迁的视野又如何获得呢？傅斯年将区域——即他所说的以城邑和政治为中心的、“凭藉地形，自然长成”的“地理重心”或“地系”及其相互关系——作为把握中国古代史之“全形”的根据。在这个意义上，过于强烈地将区域与行政区划相对立，在方法论上也易于陷入另一种陷阱，即将区域的稳定性误解为一种纯粹非政治性的自然存在。区域的稳定性本身常常与政治安排有关，这一点并不因其与行政区划（及国家边界）的差异而改变。

区域的稳定性是相对的，而流动性是绝对的，两者有着辩证的关系。区域的形成除了地理条件之外，更重要的是人类的活动，其中迁徙、战争、和亲、贸易、敬香、朝贡等等就是最为重要的区域形成条件，即便是自然生态的变迁最终也要通过人类活动才能转化为区域的变迁。至少在人类历史中，区域虽然以地理为条件，但并不是一个自然的概念。也正由于此，区域的稳定性必

<sup>1</sup> 傅斯年：《夷夏东西说》，见《傅斯年全集》第三卷，长沙：湖南教育出版社，2003，第 181 页。

<sup>2</sup> 傅斯年：《夷夏东西说》，同前，第 232 页。

然以流动性为前提，而流动性又是区域形成的动力。傅斯年从流动中寻求古史中东西区域关系的稳定性，而桑原隲藏则将南北区域的形成放置在“事件”中加以叙述，即以动态关系描述静态区域。在发表于1925年的《历史上所见的南北中国》这篇名文中，桑原隲藏以两大“事件”——即晋室南渡与宋室南迁——作为结构中国历史中的南北变迁的中轴。“这宗重大事变，历史上称为永嘉之乱或晋室南渡，是中国社会状态的一大改变，在各方面均引起重大影响。在南北中国文化分野的区划上，此次事变是产生转变的一大原因。”中国历史中的南北问题历来讨论极多，但无论讨论环境、风俗、民情和其他问题，大多均以南北作为稳定的、相互区别的区域为前提。但桑原隲藏将南北问题放在“事件”创造的新关系之中，提供了隐含在区域静态关系中的动态关系。他说：

“南方开发的端绪始于秦汉，因晋室南渡进度加速，唐、宋、元、明继其步伐，南方遂在文化、户口、物力等所有方面，凌驾于北方之上。清初顾炎武以‘天运循环，地脉移动，彼此乘除之理’解释南北盛衰优劣交替的原因，自然并不彻底。清末刘光汉将原因归为五胡南北朝时代北狄的侵入和汉族的南下，以及南北水利的便利与否，则较为中肯。不过即使南方的水利在主张当地的开发中发挥作用是事实，也只是副因而非主因，是助因而非正因。主要的原因，不得不归于北狄的入侵和汉族的南下。这个华夷的移转，如刘光汉所言，并不限于五胡南北朝的三百年。唐、宋、元、明间北狄的入侵和汉族的南下，与五胡南北朝相比虽有大小之差，但亦同样不能不加以考虑。要之，过去一千六百年间，北方野蛮夷狄和南方优秀汉族的移住这两个事实，是解释南北盛衰原因的必要的和最重要的关键”。<sup>1</sup>

与傅斯年一样，桑原隲藏的描述也是长时段的。如果参照他的《蒲寿庚考》、《中国阿剌伯海上交通史》及有关西域和蒙古的研究，他的区域视野不但越出了“中国”的范畴，而且总是在流动的关系之中观察一个具体区域的特征。南北区域的差异在这一长时段的交流和碰撞中显现出根本的动态性。从这一动态的关系观察，南方之为南方的那些特征（族群、风俗和生活方式等等）均需要从由事件凝聚起来的南北关系之中加以解释，诸如水利开发的便利与否等自然性条件在形成南北区域关系中反而是次要的。区域的动态性也可以解释为地方的非地方性，它提示了一种观察地方性的视角，即流动性的视角。例如，侗戏至今在贵州仍然是活的文化，但其根源却在江淮之间；但今天江淮地区侗戏早已了无踪影，它被广泛地看作贵州区域的文化特征。我们可以从地域性的视野观察它，也可以从流动的角度理解它，或者从重叠、流动的关系中解释这一文化的衍生和发展。

流动性并不仅仅是指区域间的流动（如从中心到边缘的流动），就文化和习俗而言，流动性也体现在社会层级或阶级关系之中。例如，由于王朝南迁，一些宫廷文化流落民间，如今在乡村或下层社会流行的文化未必是“下层的”、“本土的”；而另一些民间习俗和文化也可能在流动中转化为上层的或精英的文化。因此，精英与大众、中心与边缘的关系都不是绝对的。稳定性和流动性共同构成了观察此类现象的视角。从事件的角度观察区域的形成，亦即将区域理解为动态的存在，但这并不构成对漫长的历史演化在区域形成中的意义。事件与区域的关系提示人们：区域常常是某种突变的产物，构成区域特征的那些风俗、文化、习惯、认同，乃至语言等，都不是区域的本质性特征，而是其历史性特征。这里所说的突变，与桑原隲藏对事件的关注是一致的，它并不否定地望和其他更为稳定的条件在形成区域关系中的作用。

### 三、区域的中心-边缘及其相对化

区域的稳定性与流动性也决定了区域研究中结构性要素与历史性要素之间的辩证关系。强调

<sup>1</sup> 桑原隲藏：《历史上所见的南北中国》，《日本学者研究中国史论著选译》（一），北京：中华书局，第19-68页。

稳定性，也就会强调结构性及结构的内部互动和弹性。施坚雅将区域作为一种稳定的、相对自然的体系，他的方法倾向于区域内部的结构关系便是自然的。区域结构这一概念预设了区域作为整体与其各个部分之间的关系，也预设了区域构造中不同层次的中心-边缘关系及其互动。在这里，用于描述区域结构内部关系的，是多层次的中心-边缘关系。施坚雅在描述中国的市镇体系与区域时使用了大区的概念，以说明区域结构内的多层构造。他说：

“区域结构……包含着以镇和市为连接点的本地和区域体系的层级。就中国的情形而言，作为大区域经济的顶级城市的大都市，处在不同程度上整合成一体的中心地层级的最高层。这个层级向下则延伸到农村的集镇。集市体系以这些集镇为中心，一般包括十五至二十个村庄，组成了构筑经济层级的基本单位。由此而上，层次愈高，社会经济体系愈趋广大和复杂，中心地在其中起着连接点的作用”。<sup>1</sup>

按照这个结构性的区域关系，区域是一种由中心-边缘关系构筑起来的连续体，即它有一个最高的中心和广阔的边缘区域，而在相对于这个最高中心的边缘区域，又在每一个层次上展开着以集镇-村为单位的一系列中心-边缘结构。

“区域体系理论的中心观点是，不仅大区域经济具有核心-边缘结构，它的每一层次上的区域系统均呈现和大区的核心-边缘结构类似的内部差别。因此，每一个本地和区域体系均是一个有连接点的、有地区范围的、而又有内部差异的人类相互作用的体制。最后一个体系处在不断的有规律的运动之中，包括商品、服务、货币、信贷、讯息、象征的流动，以及担当多种角色和身份的人的活动。镇和市处于一个体系的中心，起着连接和整合在时空中进行的人类活动的作用。”<sup>2</sup>

结构性的区域概念注重于中心-边缘的空间关系，无论其层次多么复杂，中心-边缘之间的关系是稳定和清晰的。例如，在这个结构中，城乡之间的中心-边缘关系不可能逆转。但是，如果以过去一、二十年当代中国珠江三角洲地区的城镇化发展来看，经济区域是成片地展开，一个又一个小城镇蔓延伸展，形成了一个广阔的经济区，我们很难用过于清晰的中心-边缘关系对之加以界定。如果将这一结构关系放置于长时段历史或事件中观察，那么即便古代历史中，中心与边缘的关系也可能发生变异，城市的绝对中心地位本身就是历史的产物。

在出版于1940年的《中国的亚洲内陆边疆》一书中，拉铁摩尔以长城为“中心”描述一个超越政治和民族疆域的“亚洲大陆”，为我们理解历史中的中心与边缘关系提供了极为不同的视野。按照他的“中心”概念，游牧和农耕两大社会实体在长城沿线形成了持久的互动和相互影响，并将这种影响反射或渗透到各自的社会生活方式之中。这个作为“互为边疆”的“长城中心说”不但纠正了中国历史叙事中的那种以农耕为中心的片面叙述，进而与黄河中心的中国叙述，以及宋代以后的运河-江南中心的中国叙述形成了鲜明对照。这个“互为边疆”的概念与施坚雅描述的那个以城市-乡村关系为中轴的相对稳定的中心-边缘关系完全不同。我所说的“完全不同”，并不是说两者是对立的，而只是说由于关注的中心点不一样，在前者那里相对稳定的中心-边缘关系就变成了不稳定的、相对化的关系。在这里，长城内外的边疆区域转化为中心，它既非城镇，也非乡村，而是绵延不绝的、连接两种生产方式的纽带。“中国与草原之间的经济差异并没有形成政治上的隔绝。虽然费了很大的力气将长城造起来，边疆却从来没有一条绝对的界线。就地理、经济、政治等方面而言，它是一个过渡地带，广狭不一。因为不论是在中国还是在草原上，精耕及粗放的平均水平及程度指标并不一样。两边的社会没有一个是永远统一的。”<sup>3</sup>

历史叙述的中心转移除了与各时代的中心地位的移动有关，也还与观察历史变化的视野、尤其是观察历史变化的动力的视野相关。例如，一些民族不能适应关内的农耕方式，转而专力发展

<sup>1</sup> 施坚雅：《中华帝国晚期的城市·中文版前言》，第2页。

<sup>2</sup> 施坚雅：《中华帝国晚期的城市·中文版前言》，第3页。

<sup>3</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第45页。

畜牧资源，当他们从“半草原”社会发展到彻底草原化的阶段，他们脱离了农耕社会的边缘地位，变成草原社会的中心区域。<sup>1</sup>“在中国强盛而使草原游牧民族称臣纳贡时，财富对移动性的统治最强。但是，这种统治也会因为移动性而妨害于财富。被委任统治边疆的官吏们，逐渐脱离汉族财富的根源，而取得草原权力的根源。”<sup>2</sup> 桑原鹭藏将南方区域的形成与北方民族南下关联起来，而拉铁摩尔则在一个特定时刻看到了另一个方向相反的运动，即在欧洲殖民主义和工业化的压力之下，中国历史内部的由北向南的运动路线终于转向由南向北的运动路线。他用“前西方”与“后西方”的概念来描述中国区域关系的这一逆转。

#### 四、两种或多种新势力

区域关系的逆转意味着某些区域的形成是由一种外来力量推动的。这种外来力量曾经被一些研究跨国性区域主义的学者称之为“介入性力量”(intrusive system)，<sup>3</sup>即一种改变了旧有关系的、由区域外进入的“新势力”。拉铁摩尔说：“如果我们不区分新势力与旧势力，就不能看到中国移民地区——从东三省到西藏——近代史的特征。新势力中最重要的是铁路及近代军备。每一条铁路对开发一个移民地区的重要性，随着经由该路而来的直接或间接的外来压力而有所不同。”<sup>4</sup>他在这里所谈及的“新势力”就是西方及其工业化的力量。“新势力”的介入创造了完全不同的情境。拉铁摩尔说：

“现代历史中，中国或其他国家不再由于大陆或海洋的阻隔而孤立。新兴势力对旧历史的影响来自两个方面：一方面，中国的疆域和它的边疆地区都清晰地表现出来；另一方面，新的普遍力量超越了远东及世界其他各地的地理的、民族的及文化的孤立性”。<sup>5</sup>

介入性力量打破了区域结构内部的中心-边缘关系的运动模式，它也可以区分为具体的介入性力量和“新的普遍力量”。例如，近代的西方影响是一种“新的普遍力量”，即它不仅影响某个区域，而且也渗透在全局关系之中；与之相比，某个游牧民族的南下是一个具体的介入性力量，它可能改变某个区域的平衡，但并未根本改变整个世界格局。晚清以降，西方势力的介入与其说是一种“外来力量”，毋宁说是一种决定性的形势。在这个形势下，中国与内陆边疆的关系不再由这个区域的中心-边缘关系决定，作为外来力量的西方已经是一种区域内力量并创造了新的中心-边缘关系。长城内外的区域关系已经是资本主义“海洋时代”总体关系的一个部分。随着 19 世纪海洋时代的到来，“从海上涌进中国的势力”横扫亚洲大陆，它彻底终结了那种由北向南的区域运动路线。即便是日本的侵略也服从于这一更为广阔的形势——日本对“中国满洲及征服整个中国的企图，在某种意义上，表现了海上势力与陆上势力的直接冲突。毫无疑问，那是一个使中国亚洲内陆边疆受海上势力支配的企图。”<sup>1</sup>

现代资本主义的重要特点是“中心-边缘”关系的不断滑动。正由于此，传统的中心-周边关系很难描述现代区域关系。滨下武志在《资本主义殖民地体制的形成与亚洲——十九世纪五十年代英国银行资本对华渗入的过程》中指出：资本主义列强向亚洲特别是向中国金融渗透的深化，是与美国、澳大利亚的黄金发现所导致的国际金融市场的扩大过程密切相关的。从金融的角度观察，中国近代经济史可以被看作中国经济被编织在以伦敦为中心的整个一元化国际结算构造之中的过程。亚洲的“近代”是在经济上逐渐被包容进以欧洲为中心的世界近代历史的过程，其

<sup>1</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 40 页。

<sup>2</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 50 页。

<sup>3</sup> L. J. Cantori and S. L. Spiegel, *The International Politics of Regions: A Comprehensive Approach*, Eaglewood Cliffs, N. J. Prentice-Hill, 1970. 肖欢容：《地区主义：理论的演进》，北京：北京广播学院出版社，第 7 页。

<sup>4</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 9 页。

<sup>5</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 2 页。



特征就是金融性统治—从属的关系。<sup>1</sup>从区域的角度看，这种新型的中心—边缘关系并不稳定，它随着资本的移动而移动。但是，这一中心—边缘的滑动关系只是从一个层面叙述的，它并不意味着其它要素——如人口和区域内的其他关系——也同样不稳定。那么，在描述中心—边缘的滑动时，还要考虑这种滑动是在什么层面上展开的，否则也会将某个方面的转变描述为整体性的转变。在这个意义上，无论是对于区域形成的介入性力量的重视，还是对于中心—边缘的相对性的阐述，并没有取消对于相对稳定的结构及其中心—边缘关系进行探索的意义。

将区域内部的变动归结为不同的“新势力”的互动、角逐、冲突和融合，并没有取消新旧势力之间的对比，但这一对比不是在一个本土与外来的二元关系中展开的。“本土”只能在某一“新势力”的地方化或本土化的过程中理解，或者在“新势力”蜕变为“旧势力”的过程中理解。当地的势力并不等同于本土的势力。这一观点并没有取消当地势力与外来势力的交往、冲突和斗争中的历史判断问题（如对帝国主义和殖民主义的批判和反思），而是将这一历史评判放置在历史关系的具体形态之中，而不是单纯的本土—外来的简单模式之中。

## 五、时空结构的差异性

由于区域构成的两个基本要素是地理条件和人的活动，空间与时间的多元性问题也因此产生。空间的多元性是一望而知的。由于存在中心—边缘的构造，如城市与乡村的关系，区域空间内部是多元性的。从更为广阔的范围看，无论是李济、费孝通对中国民族区域的观察，还是拉铁摩尔、滨下武志对于内陆边疆和海洋边疆的分析，他们在解释区域间的相互渗透关系的同时，也清晰地说明了各大区域间由地理、文化、族群、政治和经济等要素的差异而构成的多元性空间关系。这一空间差异性一旦与人类生活联系起来，也就转化为一种时间的差异性，即携带着自己的历史、认同和传统的不同社会群体（民族、族群、阶级或其他）的共存关系。施坚雅从经济史的角度这样表述“空间结构上的差异性”与“时间结构上的差异性”的关系：

“历史盛衰变化的‘长波’在大区域之间经常是不同步的。区域发展周期不仅关系到经济的繁荣与萧条，也关系到人口的增长与停滞、社会的发展与倒退、组织的扩展与收缩以及社会秩序的和平与混乱。此外，由最底层的集市系统而上，每一层次中的体系均有其独特的运作模式和历史。它可以被视作人类相互作用的时空体系。在此时空体系中，与空间结构上的差异性一样，时间结构上的差异性也显示了一个体系的特征。……对于有层级结构和地域特点的历史学来说，基本的时间单位是那些内在于一个特定区域体系的、周期性的、富于动态的事件。这种方法与通常的分期法不同，它强调中国历史中区域之间的差异性，而不是使之模糊。无论是笼统的概括，还是仅着眼于各不同区域体系的发展的平均水准，都会减弱或模糊地域间的差异，从而不利于研究整合为一体的中国历史。相反，如果要获得对一个文明的历史的整体认识，我们必须全面理解它的各组成部分的独特而又相互作用的历史”。<sup>3</sup>

尽管基本的描述单位是结构，但这个结构本身却是一个无论在空间还是在时间上都呈现出多元性和差异性的统一体。施坚雅将差异性的时间单位定位为“内在于一个特定区域体系的、周期性的、富于动态的事件”。例如，“由最底层的集市系统而上，每一层次中的体系均有其独特的运作模式和历史。它可以被视作人类相互作用的时空体系。在此时空体系中，与空间结构上的差异性一样，时间结构上的差异性也显示了一个体系的特征。……”<sup>4</sup>时间的差异性显示出的是区域

---

<sup>1</sup> 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第3、4、5页。

<sup>2</sup> 滨下武志：《资本主义殖民地体制的形成与亚洲——十九世纪五十年代英国银行资本对华渗入的过程》，《日本中青年学者论中国史·宋元明清卷》，北京：中华书局，1995，页612—650。

<sup>3</sup> 施坚雅：《中华帝国晚期的城市·中文版前言》，第3—4页。

<sup>4</sup> 同前。

之间的、相对稳定的差异性和独特性，它提示人们不但在研究诸如中国或东亚这样的对象时不能用同一时间框架去描述其不同的区域，而且在研究一个小的区域时也应该注意内部的时空差异性。

纵向的时间概念与主体性的建立之间有着密切的关系，将区域与纵向的时间相关联，最易产生的结果是一种人格性的区域概念的产生，即将区域视为一种相对自主的代理人体系。没有这一纵向的时间概念，就不能将区域与行政规划区分开来，因为前者包含了自律性，而后者却完全是他律的。如果非人格性的经济区域也需要放置在纵向时间的差异性概念下观察，那么人格性的民族、族群、社群就更不可能离开这一“时间结构上的差异性”了。从方法论的角度说，无论是民族史（national history），还是族群史（ethnic history）、地方史（local history）都不可能离开这一纵向的和差异的时间概念。这一“时间结构上的差异性”意义上的时间是抽象的、空洞的，但不是匀质的。匀质的时间只是塑造一个主体，即民族-国家史中的“民族主体”，或现代化理论框架下的“世界历史”，异质但同样纵向的时间概念提供的是多元主体的历史——无论这一多元性体现为地方性差异还是民族性差异。在民族史研究中，民族国家通常希望按照行政区划书写“地方史”，而民族或地方却希望将自己的历史置于纵向绵延的关系之中，不愿接受这一区划的限制——这是主体的历史，而不是地方的历史。

用神学的概念来表述，空洞、匀质的时间是一神教的，而差异、多元的时间是多神教的。在民族学、人类学和宗教学研究，这种多元时间观提供了认同政治（差异政治）的认识论框架。在中国研究中，少数民族研究、地方史研究正是以一种多元时间的框架塑造新的主体，以抗衡或平衡单一主体（民族-国家历史）的时间观（或历史观）。因此，尽管存在着结构的观念，多元时间概念所召唤的区域主体性（以差异性为名）与结构之间的关系究竟如何处理，并不是一个在中心-边缘框架下就可以解决的问题。一旦民族、区域、地方被建构为一个人格性的认同主体，它与“结构”的关系，以及它与其他认同主体的关系，就不再是中心-边缘模式可以笼罩的了。统一与分裂、认同与差异、集权与分权、统属与自治等政治性议题全部可以在这一匀质时间与多元时间概念的对立中找到自身的认识论根据。正由于此，历史研究到底以族群为中心，还是以国家规划下的区域为中心，常常成为政治争议的焦点。这种焦点也可以解释为一元时间与多元时间之间或多神论时间与一神论时间之间的斗争。当代西方的中国研究越来越倾向于以多神的时间概念对抗一神的时间概念，这不但与多元主义理论的兴盛密切相关，而且也与解构民族主义神话、批判民族国家的压迫性的潮流有关。

如同上文所说，民族国家史内部包含着超越单一民族框架的趋势，这个趋势表现为三个有所不同（有时候极为不同）的方向。第一个方向是趋同论的方向，民族主义史学大多与此有关。除了诉诸单一起源之外，大多数以民族国家为单位的民族主义史观并不否定族源的多样性。顾颉刚在《编中国历史之中心问题》中说：“中国无所谓汉族，汉族只是用了一种文化统一的许多小民族”；<sup>1</sup>傅斯年在论述中国历史中的“诸夷姓”时则说：“与之（指诸夏）对峙之诸夷，乃并不如诸夏之简单，所谓‘夷’之一号，实包括若干族类，其中是否为一族之各宗，或是不同之族，今已不可详考，然各夷姓有一相同之处，即皆在东方，淮济下流一带。”他的根据即古书所载之“夷者恶各族”、“其地望正所谓夷地者”等说法。<sup>2</sup>这些从多元中统整的观念典型地体现于从“五族共和”发展为“中华民族只是一个”的民族史观。

另一个方向也在民族史观的大框架中，但更强调一体内部的多元性——不但承认民族的多元起源，也承认民族的多元发展和多元空间的必要性，亦即承认每一个民族和地域有其自身发展的规律性。较之早期中华民国的民族史观，中国革命的民族史观更强调少数民族的权利及其文化多样

<sup>1</sup> 顾颉刚：《编中国历史之中心问题》，见《顾颉刚学术文化随笔》，顾洪编，北京：中国青年出版社，第3页。

<sup>2</sup> 傅斯年：《夷夏东西说》，同前，第213页。

性。费孝通在人类学领域提出的“中华民族多元一体格局”的命题，苏秉琦在考古学领域提出的中国文明起源上的“满天星斗”说，都反映了这一历史观的特点。费孝通对于民族形成的如下描述是经典性的：

“它（中华民族）的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体。这也许是世界各地民族形成的共同过程”。<sup>1</sup>

在“一体”格局中力图发掘多元并存的格局，这与中国革命对于少数民族权利的重视、社会主义中国对于民族区域自治的构想有着明显的重叠关系。如果用施坚雅的时间结构与空间结构的概念来表述，这一民族历史的叙述同时包容着空间结构上的多元性和时间结构上的多元性，但多元性依存于结构的多样统一则是清晰的。值得注意的是，许多对于中国的民族识别和少数民族政策（其实民族识别是世界性的现象，而不是单纯的中国现象）提出批评的人类学家、历史学家和民族学家，既没有意识到这一政策本身的认识论是和这些对之持批评态度的多元主义者相差不远的，也没有意识到民族区域自治概念既非单纯地强调民族自治，也非强调区域自治，而是将民族区域作为一个独特的单位。

第三个方向是对一体性的解构。我们可以从三个不同的取向来理解这一对于“一体”的解构：首先是用“多元历史”解构民族主义的认识论，如后殖民主义提出的“复线历史”概念就是例证。解构主义文化研究大多遵循这一逻辑。其次是以族群、区域或其他单位为中心，重新复制民族主义的逻辑。通过分解结构的统一性，这一方法将多元性发展为新的主体论，从而为分裂型民族主义提供基础。从认识论上说，这是以多元时间为框架“想象”或建构新的民族体的努力，一旦民族体建构完成，多元时间也就转化为一元时间。最后是将民族概念转化为阶级概念或更为广泛的人类概念，进而塑造超越族裔性的主体性，以全球史取代一切以民族、地域为中心的普遍历史。国际主义与世界主义是这一普遍历史的两个不同的政治版本。在这种全球史中，以超越民族国家为中轴，区域与全球构成了新的联盟。

根据上述分类，一元时间与多元时间之间同样是可以相互转化的，两者均以纵向的时间概念为基础，从而为不同的主体性（民族国家的或族群的、国家的或地方的等等）的生成提供认识论框架。由于时间概念在纵向轴上滑动，无论强调其一元还是多元，就主体构成来看，它们天然地具有综合、统整和排斥差异的倾向。与此相比，空间概念保留了更多的差异及并存的可能性，正由于此，大部分承认差异但同时重视“一体性”的叙述都诉诸空间的概念。傅斯年的“东西”、桑原鹭藏的“南北”、拉铁摩尔的“互为边疆”、施坚雅的“结构”、费孝通的“多元一体”等等，均包含了将多元性、复合性、重叠性、流动性、差异性融合在区域概念之中的努力。空间概念既能够包容多样性，也能够提供统整性，但空间不可能离开时间的轴线，一旦后者仍然在“时间结构上的统一性或差异性”上滑动，区域这一概念到底有什么新的意义就仍然是不清晰的——如前所述，民族主义史学（无论是统一型民族主义还是分离型民族主义）不但没有否定区域，而且高度重视区域，没有区域的概念也就不能产生疆域和边界的概念，而民族主体一旦脱离空间范畴也会变得日益模糊。

在这个意义上，仅仅用空间性的区域概念替换时间多元性，并不能有效地解决民族史研究中的那种中心化和排他性叙述的倾向。如前所述，在民族区域的研究中，以行政区为单位与以族群为单位书写历史具有截然不同的政治意涵——以民族为单位书写历史，意味着将区域的扩展置于纵向的差异性时间的轴线上，而以行政区划为单位书写地方史，则通过空间的规划将纵向的差异性时间置于统一的时间框架（民族国家的时间框架）之下。前者以民族认同切割区域内部的混杂性，通过对抗统整性叙述，重构另一层次的统整性逻辑；而后者将区域关系整合在全局关系之中，虽

<sup>1</sup> 费孝通《中华民族的多元一体格局》，同前，第23页。

然不否认区域的内部差异性，但力图按照行政区划方式将这些关系的有机性置入一种自上而下的权力结构之中。

## 六、横向时间与政治文化的非人格化

如果将拉铁摩尔关于“长城走廊”（我将拉铁摩尔的长城与费孝通的走廊拼合起来，产生了这个说法）的描述与费孝通提出的“藏彝走廊”概念相对照，前者强调的是两种生产方式之间的中间地带，而后者则是指两个文化和文明区域之间的中间地带。“长城走廊”是国家行为的产物转化为自然地理的概念的典型，而“藏彝走廊”则诉诸自然区划以为国家的发展提供战略视野。在这里，人为与自然的分界是移动的。作为中间地带，“长城走廊”与“藏彝走廊”不但是对一切形式的“绝对的界线”的模糊化、混杂化和流动化，而且也是对从单一方向、尤其是单一的人格性主体如民族的角度描述这类区域的否定。例如，藏彝走廊的形成与西藏东扩的历史有着密切的关系，也与唐帝国以及此后蒙元、明清王朝往西延伸的历史相关，但那些消失了的民族（如土谷浑）或混杂其间却没有形成大型政治体的民族难道没有对这个区域及其文化的形成产生作用吗？很明显，中间地带最为清楚地解释了区域的重叠性、混合性、模糊性与流动性的特点。但是，我们还应该追问：这种重叠性、混合性、模糊性与流动性仅仅是这类中间地带的特征，还是区域社会的普遍性特征？这一追问的真正含义在于拒绝那种将某一区域社会描述成单一社会的习惯，而将社会的复合性或跨体系社会视为一个普遍的特征。

在回答这一问题之前，有必要重新思考区域研究中对于区域空间的多元性与时间的多元性的讨论。区域的构成包含着自然地理的要素（以及某些已经自然化了的人为要素，如前述的长城和水利工程等）；文化的要素（如语言、文学艺术、民族或宗教等）；群体生活方式和生产方式的要素（如游牧、农耕、渔猎、商业、工业等）；经济和政治关系的相互依赖性（如城乡等中心-边缘结构）；迁徙和流动（如由贸易、灾荒、战争、走私和其他事件带动的变迁等）；国内-国际体系中的位置（如国内的中心-边疆关系、国际的三个世界划分或南北划分等等）；国家规划的行政区域；世界承认的跨行政区域或跨国联盟，等等。无论从哪一个层次、哪一个角度看，中心-边缘及其互动是所有区域的特征。如前所述，互动并不完全是结构性的，源自区域外的力量常常是导致区域的中心-边缘关系发生逆转的动因。

时间结构的差异性以某个区域、体系和社会群体的自律性为中心，它所批评的是那种以国家行政的统一力量抹杀族群、地方和区域多样性的倾向。就对结构性霸权的批评而言，这一思考是十分自然的。但是，对于结构多样性的描述趋向于从纵向起源上描述区域的自主性，其论述的逻辑难以清晰地说明区域形成的多重动力、区域内的社会群体构成的横向联系。区域概念的模糊性和重叠性决定了一个双重事实，即一个地区（甚至国家）可能同时属于多个地区，一个地区可能包含多重社会关系（天下、一统、民族、主权、网络、宗教、贸易和其他社会活动等）。区域的概念与行政区划未必一致，也未必不一致，真正的区别在于行政区划按照自上而下的轴线将区域组织在一个结构之中，而人类学、社会学意义上的区域却包含对各种历史偶然性、事件和其他形态的交往而形成的横向联系。区域的构成不能从一个单一的方向上加以界定，即既拒绝笼统地按照行政区划在区域间关系中进行人为划分，又不是将族群、宗教等关系作为本源性关系而否定这些关系本身是多重条件和历史互动的产物。从认识论的角度说，只有将时间从纵向的关系中解放出来，置于一种多重横向的运动中，才有可能找到区域这一空间概念的时间维度，其目的是将重叠性、模糊性、流动性与并置性置于历史思考的中心。

那么，能否设想超越时间结构上的统一性一差异性的逻辑，构想一种能够与区域的这种重叠性、模糊性、流动性、稳定性同时并存的时间概念呢？我把这个时间维度称之为“横向时间”，它与一切神学的（无论是一神论的还是多神论的）时间没有关系，多少接近于中国古典的“时势”

概念。布罗代尔的“长时段历史”和“中时段历史”在横向时间的框架下是“时势”的有机内容和“事件”的构成要素—时间只有与人的活动相关联的时候才有意义，而人的活动总是处于一定的互动关系之中。横向时间的概念或多或少与欧洲现代思想对于世俗化（以及市场活动）的描写有几分相近。查尔斯·泰勒（Charles Taylor）在谈论洛克、斯密等人创造的政治、经济想象时，特别提及了“世俗时间”（secular time）的观念，以与宗教时代的高级时间（higher time）相区别。

<sup>1</sup> 高级时间将各种日常时间加以集中、重组，以形成一种神圣的、永恒的秩序，而世俗时间却将我们想象为处于一个横向的世界之中，新的集体机制和共同行动只是在这一横向时间的轴线上发生。在这一欧洲近代的世俗时间框架下，社会成为一种自我活动的舞台：社会活动与超越的或高级的时间彻底分离。如果说高级时间将社会活动臣服于国王、古代法、上帝等更高的逻辑或规范，而世俗时间却把社会活动看作是完全自主的、独立的、在相互关联中展开的活动。从经济领域看，这一世俗时间与市场交换活动有着密切关系。在宗教时代，高级时间倾向于将各种世俗的时间收编在一种目的论的秩序之中，而在现代社会，世俗时间则试图将高级世界放置在横向关系的轴线上。但是，泰勒没有追问如下问题：资本主义的“世俗时间”中包含着“高级时间”吗？如果把金钱拜物教置于这一问题之中，金钱作为横向活动的统摄力量恐怕不可忽视。

我在这里提出的是另一问题：横向时间并不仅仅是“世俗时代”的现象。中国的儒家传统很难在神圣与世俗的二元框架中说明，但其政治文化所体现出的横向性—即将各种宗教置于横向关系中的方式—尤其值得我们注意。无论是朝贡体系所内含的多样性和灵活性，还是普遍王权的多重面向，都体现着这一政治文化力图将各种纵向关系编织进横向联系之中的逻辑。

我们不妨从另一个角度思考这一问题：将神圣时间放置在历史叙述之中，各种社会活动必然被置于国家、民族、宗教等纵向关系（即将社会活动置于某种代理人视野内）之中，历史因而成为认同政治和相互对抗的战场。就此而言，即便强调多元时间、复线历史，历史研究也无法改变按照某种人格性主体（民族国家的、族类的等等）的纵向轴线组织社会活动。将某个社群建构为独立自存的主体并不符合历史的实际关系，它不过是民族主义知识在不同层次的复制。如果按照横向时间的轴线叙述社会活动及其复杂互动关系，就有可能将区域概念所蕴含的重叠性、模糊性、流动性等等放置于时间概念之下。横向时间的概念并不否认不同主体的活动——它只是要求将主体的活动——无论是宗教的还是世俗的，文化的还是政治的，经济的还是礼仪交换的，等等——放置在接触、交往、碰撞、融合、对立等等关系之中解析其意义。因此，所谓从横向时间的角度观察一个社会，也就是将接触、混杂、联结、融合、分离、消亡等过程置于描述中心，不是通过纵向时间轴上的主体化，而是通过横向关系，理解一个社会的形成——由于将横向关系置于中心，这个社会形成的模糊性、流动性、重叠性等要素不但不会被取消，反而能够被突显为社会构成的基本要素。社会差异在这里被转化为一种弥散性的关系，而不是一组并置但相互隔绝的主体。如同一个多族群的家庭，并置强调的是其多族群性，而弥散性重视的是关系自身的混杂性、重叠性。在这种混杂性、重叠性基础上形成的“社会”的肌理不能化约为个别的元素，每一个“社会”成员可以从这个横向关系中建立自己的认同，但这个认同绝不是对这些实际的关系的排斥和遮蔽。换句话说，横向关系没有取消纵向的历史联系，但这个联系是横向时间轴线上的差异性要素，而不是独立自存的主体历史。

区域主义方法的两个主要动机是超越行政区划和超越民族国家边界，这一点已如前述。但区域概念的另一个、也许是更为根本的含义是将纵向时间轴线上的主体概念转化为一种横向的关系，进而将混杂、并置、接触、冲突、融合、转型、重叠等等过程置于历史思考和描述的中心。这是一种不断衍生的关系，一种从混杂性转向另一种混杂性的过程，民族、族群、阶级、宗教和其他历史主体必须而且也只能在混杂性和重叠性的意义上加以界定。前面提及的若干历史研究的

---

<sup>1</sup> Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp.54-61.

成果已经提供了不同的方法论启示。例如，拉铁摩尔将游牧和农耕这两个冲突的主体放置在长城内外的区域中观察，不但发现了边疆区域的“互为边疆”的性质，而且揭示了游牧和农耕的主体性本身是重叠、混杂、并置、接触的产物。如果没有非自身的要素，如相对于游牧的农耕的要素，草原社会无法形成，反之亦然。与此相似，在《隋唐制度渊源略论稿》中，陈寅恪对隋唐制度的论述及于（北）魏、（北）齐，梁、陈和（西）魏、周等三大渊源，并指出隋唐“文物制度流传广播，北逾大漠，南暨交趾，东至日本，西极中亚，而迤鲜通论其渊源流变之专书，则吾国史学之缺憾也”。<sup>1</sup>这个描述不是单向的。在《唐代政治史述论稿》、《论唐代之藩将与府兵》等研究中，陈寅恪又论述了隋唐以来的中国制度、人口和文化已经是欧亚大陆的多重文化渊源和制度渊源的产物，我们很难用纯粹的“中国性”对这些制度和文化的加以表述。

滨下武志以朝贡网络批判民族国家及其主权概念，这里所谓朝贡体系很可能不是一个体系，而是一组混杂的关系。在19世纪初期，中国的海外私人贸易网络成功地将官方的朝贡体系转化为私人贸易体系，这是长期历史互动的结果。但是，“当欧洲人在16世纪初来到东亚的时候曾试图与官方的朝贡体系联系起来促进贸易的发展，但他们发现他们日渐依赖于广大的中国海外贸易网络，因而有意识地鼓励这种网络的发展。特别是在19世纪初期以降，面对着帝国主义列强的不断增长的霸权和侵略，以中国为中心的官方朝贡体系仅仅是一个从未真正实现的有关控制的官方幻想，因此，在很大程度上，不是官方朝贡体系，而是私人的中国海外贸易网络把东亚地区整合到内在相关的历史体系之中。”<sup>2</sup>从这个角度看，不是朝贡贸易，而是私人海外贸易（包括走私活动），构筑了连接东亚和东南亚的贸易网络的更为重要的纽带。在19世纪欧洲殖民主义条件下，东南亚的市场发展与其说是朝贡贸易的结果，毋宁说是打破朝贡体制的结果，走私、武装贩运和欧洲国家的贸易垄断构成了18-19世纪东南亚贸易形式的重要特点。<sup>3</sup>在这里，网络的历史演变正是“中心—边缘”的权力关系发生变异的产物。

无论多么强调其多样性和流动性，没有稳定性的前提，区域概念不可能构成；无论如何重视混杂性和重叠性，包括民族、族群在内的社群关系是区域的重要特征。但是，稳定性不是取消混杂性和重叠性的稳定性，民族区域不能取消区域本身的混杂性。稳定性和认同都必须建立在混杂性和重叠性的态势之上。施坚雅将稳定性描述为“结构”——不管今天有无必要继续使用这一概念，我们关心的是：这一“结构”不是一般功能主义的结构，它是机器的、历史地形成的关系。没有一定的政治文化，区域也是难以成型的。从历史的角度看，封建、郡县、朝贡和皇权等政治文化既相互区别，又能够以一定的形式生成一种混合体制，它们能够适应历史的变化而互相取舍和渗透。因此，讨论区域关系，不可能绕过制约这一关系的政治传统。

传统中国的政治文化经历了巨大的变动，即便同样称之为皇权，内容也不是完全一样的。皇帝不仅是以血统关系为基础的分封体制的产物，也是有关皇权这一位次的政治文化的产物，没有一种高于皇权本身的政治文化作为根据，皇帝的合法性就不能成立。皇帝越过其位次而行事的方式经常被解释为天下动荡或天下无道的根源。皇权的含义随时势变迁而产生变异，例如，明朝皇帝与清朝皇帝在职能上有所不同，后者除了在中原地区继承了皇统外，也在蒙古和西北地区承袭了汗统。清朝皇帝有人格性身份，他是满洲的族长，但一旦将其置于皇帝的位次之上，这个身份就必须被小心地掩盖起来。皇权的非人格性是“普遍统治”的根据，儒学就是赋予皇权以普遍合法性的理论，其功能如同统合各种社会要素并加以合法化的宪法。如果皇权本身包含着多重特性，作为合法性根据的政治文化也必定包含多面性，其内涵远远超越了儒学一家的范畴。例如，清朝皇帝对喇嘛教的信奉是其统治蒙古、西藏的合法性论证；再如，地方性的宗族关系、家族伦理等

<sup>1</sup> 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，《陈寅恪史学论文集》，上海：上海古籍出版社，1992（下同），第515页。

<sup>2</sup> 以上所引是许宝强的博士论文中的话，该书尚未出版。感谢许宝强先生寄赐他的手稿供我参考。

<sup>3</sup> 本文涉及亚洲问题的讨论，参见拙文《亚洲想象的政治》，见《去政治化的政治》，汪晖著，北京：三联书店，2008。

以宋明理学为中心，但王朝间的继承关系却必须诉诸经学、礼乐实践及其他方法；在中央与边疆、中央王朝与其他政治体的关系方面，朝贡关系构筑了一个象征性与实质性相互补充的网络，并为其他形态的交往提供了空间。

在民族-国家体制条件下，以皇权为中心的政治文化被彻底重组。几乎在普遍王权衰落和共和国诞生的同时，主权范畴内的统一与分裂就构成了中国政治危机的核心问题之一。重新讨论中国的政治文化及其内涵的多样性，不是为了追溯那些逝去的图景，而是为了探究那些政治文化的要素更能够为上述横向运动提供空间。普遍王权的衰落是一个历史性现象，新的政治价值和社会关系阻止了通过复辟而形成普遍性帝国的可能性，但这并不意味着传统政治形态中没有值得我们借鉴的东西。在“五四东西文明论战”的始作俑者杜亚泉看来，中国的区域和行政体制的最为深刻的特征是其非人格性。正由于这种非人格性的政治文化，各不相同的要素能够被组织在一种相对稳定的关系之中。早在1916年，杜亚泉说：

“我国社会内，无所谓团体。城、镇、乡者，地理上之名称，省、道、县者，行政上之区划，本无人格的观念存于其间。国家之名称，则为封建时代之遗物，系指公侯之封域而言，自国家以上，则谓之天下，无近世所谓国家之意义。王者无外，无复有相对之关系，其不认为人格可知。至民族观念，亦为我国所未有”。<sup>1</sup>

这段话出自《静的文明与动的文明》这篇出名的论文，发表于他本人主编的《东方杂志》上。文章发表之时正值第一次世界大战，杜亚泉在静与动之间概括中西政治文化上的差异未免过于简单，但他将天下与国家的对立置于有无人格性这一点上仍然有启发性。

欧洲现代国家理论的一个普遍倾向是要求主权的非人格化，即将国家从一切人格性因素中解放出来，使国家形式从主观的形态转向一种客观的形态。现代政治理论的一个核心论点是：国家是作为一种秩序的权力和全民生活的形式，而不是某个权威的独裁势力，在国家领域中，任何趋向于人格性因素都是与支配性的因素、专断的形式联系在一起的。但是，作为世俗化历史的产物，西方现代国家理论中的秩序观是从神学理论中脱胎而来，不仅在个别的概念上，而且在其基本的结构上，两者之间仍然藕断丝连。

因此，问题存在于两个方面，一方面，民族主义将各种关系—血缘、宗教、地域等等—建构为一种人格性关系，国家主权的抽象性不正是通过这些人格化要素而正当化的吗？就如霍布斯的《利维坦》所显示的那样，现代国家的秩序（尤其是主权观念）与人格主义其实很难真正区分开来。另一方面，如果现代欧洲国家理论的所有重要概念都是从世俗化的历史中产生，从而与基督教神学世界之间存在着结构性的联系，那么，那些并非产生于这个基督教神学世界及其世俗化的国家传统和国家理论又如何呢？在上引杜亚泉的那段话中，“王者无外”，传统“天下”文化中的政治单位从一开始就不是人格性的单位，从这样的政治文化中产生的政治概念，也就不能用“世俗化了的神学概念”来加以比附。

杜亚泉回避了对于皇权的人格性与他所谓中国国家形式中的非人格性之间的关系之间的紧张，但可以设想：“天”从人格性的概念向非人格性概念的演化为这一非人格性的天下概念提供了可能，因为天下概念的非人格性正是起源于天概念的非人格化过程。非人格性的行政和国家概念与近代民族国家或主权国家概念截然不同，反而与我们在这里讨论的区域有几分相近，它能够提供国家和区域内部各种自主性力量交互活动的空间—区域不能用一种人格性的方法（如民族）加以界定；区域不同于“相对关系”中的地方性，后者可能按照纵向时间框架建立一种排他性认同。区域是混杂性、流动性和重叠性的世界。杜亚泉不是将某个以经济和其他人类活动为中心形成的地区，而是将中国及其政治文化本身，作为一种超越族裔民族主义的范畴。所谓“静的文明”并非取消了混杂、重叠、接触、冲突等动态因素，而是将这些关系置于一种非人格性的关系之中

<sup>1</sup> 伦父：《静的文明与动的文明》，《东方杂志》第十三卷第十号（1916年10月）。

—这是一种承认民族、宗教和其他认同但同时将其置于横向关系之中的政治文化。如果古典时代存在将纵向关系与横向关系相互关联的政治文化，那么，在今天一种新型的政治文化究竟应该具有怎样的特征呢？如果说统一与分裂的逻辑乃是民族主义政治的基本特征，那么，新的政治文化应该致力的，是克服现代社会的平等实践与文化多样性的矛盾——这正是章太炎在他的《〈齐物论释〉》所提出的建立在多样性前提下的平等观所致力目标。但他的“齐物平等”的概念还只是一个抽象的范畴，我们今天需要沿着这一线索思考一种政治文化的形成及其具体的制度性实践。

历史可以提供我们理解现实、构思未来的灵感，但历史同时也会限制我们对问题的思考。当我们运用传统概念表述区域等关系时，不能遗忘这类概念所负载的历史负担——就区域问题而言，最为需要的不是统整的政治观念，而是想象不同的人群在相互交往中形成的关系及其演化——区域关系的流动、混杂和融合早已不是过去的政治文化能够涵盖。因此，为了理解区域的形成和变迁，从历史和现实中学习是必要的，重新构思新的概念，以描述和呈现那些经常突破既定框架的现象，也同样是必要的。这样的努力蕴含着超越民族主义知识并重新回答“何为中国”这一问题的可能性。

2008年12月6日上午，友谊宾馆  
2009年2月15日第一修订稿  
2009年6月7日第二修订稿

\*\*\*\*\*  
**《民族社会学研究通讯》第1期-第216期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：**  
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.  
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>  
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。  
**《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。**  
\*\*\*\*\*

---

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

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