

# 民族社会学研究通讯

青考通

## 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 220 期

2016年 11月 30日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

如何认识“跨境民族”

马 戎

“中华帝国”的概念及其世界秩序：被误读的天下秩序

李扬帆

内地西藏班大学生的学业问题及对策研究——基于 Z 校 的调查

李安辉

☆☆

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

## 【论 文】

# 如何认识“跨境民族”<sup>1</sup>

马 戎<sup>2</sup>

**摘要：**“跨境民族”这一概念近些年在中国大陆开始流行，一些人认为居住在国境线两侧的一些具有共同族源和相同语言文化的群体属于“跨境民族”，希望通过唤起“跨境民族”成员的认同意识和感情纽带，推动跨境交流和经贸往来，进一步促进我国沿边境地区的社会经济发展。但是，从现代政治话语体系来看，这一概念存在诸多问题，而且引发境外邻国政府和学术界的高度警惕。本文从“民族”和“族群”这两个核心概念的讨论入手，对“跨境民族”这一概念进行了分析并指出其可能引发的负面影响。

**关键词：**跨境民族、民族、族群、政治共同体、文化共同体

### 1. “跨境民族”已成为学术界关注的热点问题之一

近些年来，在国内学术杂志和报刊上逐渐出现了“跨境民族”（“跨界民族”、“跨国民族”）的提法<sup>3</sup>。1988年申旭、刘稚的《中国西南与东南亚的跨境民族》出版后，以“跨境民族”为主题的著作陆续问世，如金春子、王建民编著的《中国跨界民族》（1994）、马曼丽主编的《中亚研究：中亚与中国同源跨国民族卷》（1995）、赵廷光的《中国跨界民族问题研究》（1998a）和《云南跨境民族研究》（1998b）、周建新的《中越中老跨国民族及其族群关系研究》（2002）和《和平跨居论：中国南方与大陆东南亚跨国民族“和平跨居”模式研究》（2008）。与此同时，正式发表的相关学术论文和文集逐年增加（胡起旺，1994；黄惠镔，1996；金华，2001；王清华、彭朝荣，2008；栗献忠，2009；白振声、杨建新，2010；费毛毛，2010）。这些以“跨境民族”为主题的出版物涉及的边境地区包括广西、云南、内蒙古、新疆和东北黑吉辽等省区，例如对中缅跨境民族的研究（寸晓红、李宁，2010；孟靖朝，2014），对中国老挝跨境民族的研究（黄兴球，2006），对中越跨境民族的研究（范宏贵，1999；田阡、杨红巧，2009），对中俄跨境民族的研究（邹继伟、张家丰，2015），对中朝跨境民族的研究（林今淑，2001），对中蒙跨境民族的研究（萨如拉，2015）以及对中亚跨境民族的研究（惠慧，2009）等。

一些研究者认为“我国的跨国民族研究，应该说是伴随着冷战后频繁的国际地缘冲突，于20世纪末叶兴起的一个民族研究的新领域”（周建新，2002：1），而且“近年来，跨国民族研究已经成为民族学、社会学、政治学和国际关系学等多学科研究的热点之一”（白振声、杨建新，2010：4）。有的学者认为可以发挥这些居住在国境两侧“跨境民族”成员在“民族认同”方面的优势，提升边境省区对境外国家的经济和文化影响力，发展跨境贸易和劳务输出，振兴我国边境省区经济（周建新，2002：10-11）。还有一些对跨境民族问题的研究把视野拓展到国外，如对斯里兰卡、东南亚跨境民族的研究（刘艺，2012；刘稚，2007；曹兴、孙志方，2015）。近期国家人文社会科学的研究课题和国内一些大学的学位论文选题也涉及“跨境民族”，由此可见，“跨境民族”（或“跨国民族”）目前在中国已经成为一个普遍接受和流行的概念。

### 2. 中国有多少“跨境民族”？它们有什么特点？

<sup>1</sup> 本文刊载于《开放时代》2016年di36期。

<sup>2</sup> 作者为北京大学社会学系、社会学人类学所教授，中国社会发展研究中心研究员。

通讯地址：北京市海淀区颐和园路5号 北京大学 社会学系，100871。手机：13718791090；身份证：110102195003101576。

<sup>3</sup> 有些学者认为“跨国民族”比“跨境民族”更为准确与科学（罗树杰，1997：53；周建新，2002：3）。

有的学者认为“我国少数民族大都分布于广大边界地区，其中不少民族与周边国家的同一民族跨境相邻而居”（郝文明，2000：1）。“中国……约有30个跨国民族，总人口为6600多万人”（白振声、杨建新，2010：4）。“一般认为中国的跨境民族总数有31个，也有学者认为中国的跨境民族多达34个，而云南的跨境民族就有16个”（杨焰焯等，2015）。在“百度文库”中有个“中国的跨境民族或跨界民族”词条，按语言分类学的语族-语系框架详细介绍我国各“跨境民族”以及境内外相关“民族”的名称及基本情况。例如对广西若干“跨境民族”的描述如下：

“越南的岱依族和侬族与中国的壮族有着密切的亲缘关系，虽然现在已逐渐分化并有了不同的族称，但他们在语言、风俗习惯、文化传统等方面仍保持着共同的特征，总的来说共同性多于差异性，可以视为一个跨境民族。岱依族和侬族约有200万人，主要居住在与中国交界的高平、谅山、广宁、河江、宣光、老街等省的平坝丘陵地带，主要种植稻谷和玉米，家庭手工业和饲养业较发达。岱依族迁入越南的时间较早，受越族的影响较深；侬族迁入越南的时间较晚，有的至今不过八九代人，约二三百年的历史，与中国壮族的共同性更多一些”<sup>1</sup>。

对于为什么越南的岱依族和侬族与中国的壮族“可以视为一个跨境民族”，这个词条给出的说明是“他们在语言、风俗习惯、文化传统等方面仍保持着共同的特征”。有的学者认为造成“跨境民族”有几个原因，“有的民族本来是居住在统一的民族地域之上，只是因为历史政治变故而被新的国界分割开来，分属于不同国家。……有一些跨界民族，是由于历史上长期的人口流动和民族迁徙而形成的”（图道多吉，2002：401）。其他一些论文似乎把论述中提及的“跨境民族”概念视为一个已获社会公认而不需要证明的事实，直接从这个先验的概念出发进行讨论和分析。必须指出的是，这些研究的一个重大缺憾，就是忽视了“跨境民族”本身即是一个仍然需要深入分析和论证的核心概念，也忽视了这个概念实际上是一个涉及到现代民族国家政治边界和国家认同的敏感话题。

那么，从社会科学和现代国际政治的角度来看，究竟什么是“跨境民族”？我们应当如何定义和理解“跨境民族”这个概念？

### 3. “跨境民族”这一概念的基础是“民族”概念

顾名思义，“跨境民族”这个概念表示某个“民族”的成员分别居住在国际承认的国境线两侧，他们的居住地“跨越”了国境线。认可“跨境民族”这个概念的一个重要前提，就是承认这个居住在国境线两侧的群体成员属于同一个“民族”。

众所周知，在现代国家的国境线两侧生活着祖先血缘有一定渊源，在语言文化、宗教信仰等方面相同或相近的群体，这在今天的世界是十分普遍的现象。造成这类现象的一个主要原因，就是在不同历史时期因为战争或外交争端，在两个国家划定边境时没有完全依照当地传统群体的自然居住边界，而是把同一个部落、同一个族群的成员划在边界两边，使他们分属不同的政治实体。这种历史上的划界通常是由当时双方军事力量的强弱来决定的，而且时有变更。有些国家的边界甚至是殖民地时期由外来殖民政府划定的，如今天在非洲大陆上许多国家的国界即是当年英、法、德等殖民国家划定的，完全排除了本地人的参与。另一个重要原因，就是边界划定后，由于政治、宗教、经济等原因，一个族群的部分成员迁移并定居在临近国家境内，在这些人当中，有些获得迁入国的国籍，有些保持原国籍，属于“合法侨民”或“非法居住”。这些现象和由此引发的外交问题，在当今世界上的许多国家都存在。

我们提出的问题是：这些跨境居住但共享祖先血缘、语言文化特征的群体，是否应当被称为“跨境民族”？在今天的国际政治话语体系中，他们属于同一个“民族”（nation）吗？这些跨境居住但共享祖先血缘、语言文化的群体与国际上通常使用的“民族”（nation）概念之间是什么关

<sup>1</sup> <http://wenku.baidu.com/view/d4373a10a21614791711280e.html>

系？在思考了这些问题后，我们还可以进一步提问：什么是“跨境民族”？汉文的“跨境民族”翻译成英文应该是什么？如果我们把汉文的“民族”译成英文的“nation”，那么，“跨境民族”是否应译成 a cross border nation 或是 a nation crossing border？再进一步的问题是：本国的“跨境民族”成员和本国其他不跨境民族之间、和自身所属的国家之间是什么关系？

#### 4. “民族”（nation）概念在西方的出现与其初始涵义

首先讨论一下现代社会和政治话语中的“民族”概念。我们注意到无论是中国历史文献还是欧洲近代之前的历史文献中，都没有汉文的“民族”和英文中的“nation”概念<sup>1</sup>。《中国大百科全书》（民族卷）这样介绍汉语“民族”一词：

“在中国古籍里，经常使用‘族’这个字，也常使用民、人、种、部、类，以及民人、民种、民群、种人、部人、族类等字。但是，‘民’和‘族’组合为一个名词则是后来的事。1903年中国近代资产阶级学者梁启超把瑞士-德国的政治理论家、法学家J·K·布伦奇利的民族概念介绍到中国来以后，民族一词便在中国普遍使用起来，其含义常与种族或国家概念相混淆，这与西欧的民族概念的影响有密切关系”（1986：302）。

而在西方，霍布斯鲍姆认为，“民族这一概念，……一直要到18世纪，这个词的现代意义才告浮现”。“‘国家’、‘民族’及‘语言’等词汇的现代意义，要到1884年后才告出现。……在1884年之前，‘nation’（民族）的意思是指‘聚居在一省、一国或一帝国境内的人群’；有时也意指‘外国人’。不过，到了1884年，民族则意谓‘辖设中央政府且享有最高政权的国家或政体’；或‘该国所辖的领土及子民，两相结合成一体’。……‘民族’意谓‘统辖于同一政府之下、一国人民的集称’”（霍布斯鲍姆，2000：3，17）。

研究民族主义的英国学者凯杜里认为：“民族主义认为人类自然地分成不同的民族，这些不同的民族是而且必须是政治组织的严格单位。……除非每个民族都有自己的国家，享有独立存在的地位，否则人类不会获得任何美好的处境”。“各民族是由上帝所安排的相互分离的自然实体，因此最佳的政治安排的获得是当每一个民族形成了独立的国家的时候”（凯杜里，2002：7-8，52）。盖尔纳指出：“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单元应当是一致的”（盖尔纳，2002：1）。

我们把上述观点归纳一下：“民族”（nation）这样概念无论是在其发源的西方，还是受西方影响而接受的中国，都是近代政治变革中出现的新观念和新话语。在欧洲，反映的是文艺复兴后政治思想和国家体制的变革，与西欧各国从世袭封建王权国家向现代共和体制转型的国家建构与重建国民认同密切相关。

#### 5. “民族”概念从西方向其他地区传播后产生的变异

研究“民族主义”的安东尼·史密斯（Anthony D. Smith）提出一个观点，即近代西欧出现一个“公民的‘民族’模式”（a civic model of the nation），构成这一“民族”模式的核心要素为：

（1）历史形成的领土，（2）法律和政治共同体（宪法指导下的民法、刑法体系），（3）成员在法律和政治上的平等权利（所有国民都是权利平等的公民），（4）共同的文化和意识形态（拥护共和政体）（Smith，1991：11）。这4条是确定西欧模式“民族”（nation）概念的核心要素。史密斯的观点与霍布斯鲍姆的“民族”定义是一致的。

西欧陆续建成一批新型“民族国家”<sup>2</sup>之后，科技、工业和军力迅速加强，为开拓市场和获得原料开始在亚非拉地区进行军事侵略，建立殖民地并开展宗教和文化传播活动，这些活动冲击了当地原有的政体和文化传统，刺激了亚非拉地区社会政治精英的“民族”意识和“民族主义”思潮，催生了这些地区的新型国家建构。安东尼·史密斯指出，在亚洲和东欧地区随之出现一个

<sup>1</sup> 有学者考证在中国古籍文献（《南齐书》、《太白阴经》）中已出现“民族”一词，但是其内涵与我们今天所说的具有现代政治意涵的“民族”一词并不相同（马戎，2004a：40）。

<sup>2</sup> 这一过程可参阅电视系列片《大国崛起》。

由外力催生的“族群的‘民族’模式”（an ethnic model of the nation），所强调的认同因素是人们出生的血缘共同体和本土文化，他认为这个模式有 3 个要素：（1）对血统和谱系的重视超过基于领土的认同；（2）在情感上有强大感召力和动员效果；（3）对本土的文化（语言、价值观、习俗和传统）的重视超过法律（Smith, 1991: 11）。换言之，在西欧的“公民的‘民族’模式”中，人们的核心认同是对新政治理念（反对世袭等级制度，争取公民自由与民主）和新政体性质（反对封建王权，建立共和国）的认同；而在东欧亚洲的“族群的‘民族’模式”中，人们仍然保持了对祖先血缘、语言文化、生活习俗等传统认同观念。

在反抗殖民主义侵略的过程中，由于外力的冲击和加强内部团结的需要，这种传统的认同意识反而进一步得到强化。这种传统的认同观念（强调祖先血缘、语言文化）在近代亚洲和东欧一些政治实体的重新整合过程中表现得十分清楚。因为直接受到帝国主义侵略的冲击，这些新整合的政治实体只能被动地与西欧各“民族国家”形成某种在形式上对等的关系，接受欧洲形式的“外交关系”和缔结国与国之间的“条约”。在全新的国际政治环境中，亚洲精英们开始借用欧洲的“民族”（nation）概念来自称本国并对本国进行政治“想象”，因此也就衍生出安东尼·史密斯所说的“族群的‘民族’模式”。

东欧和亚洲国家缺乏现代工业革命的经济基础和思想基础，它们的“民族”模式只是在组织形式和话语方面对西欧政体的模仿。在时间序列上，西欧的“公民的‘民族’模式”可称作“原生型民族”，“族群的‘民族’模式”则是后发和被动出现的，是东欧亚洲传统的国家政体和社会精英对西欧模式国家冲击的反弹和回应。因此，像中国这样被动接受西欧“民族”概念同时又保留了强烈传统认同意识的国家，人们很容易把有强烈政治意涵的“民族”（nation）和体现血缘与文化传统的群体（在西方国家被称为“族群”）（ethnic group）混为一谈，并把国内的这些“族群”（ethnic group）也想象为“民族”（nation）并把它们称作“××民族”。这一现象丝毫不足为怪。

## 6. “族群”（ethnic group）概念的产生及其与“民族”的区别

再来讨论一下西方的“族群”（ethnic group）概念。在一个现代国家的国民中，通常会包括一些在祖先血缘和语言文化方面存在差异的不同群体，有些是建国时即划定在国界之内，有些是后来迁入的。作为该国的国民，根据“公民的‘民族’模式”，他们与其他国民一样同属一个“民族”。那么应当如何称呼这些具有血缘、文化差异的群体？

根据社会情势演变和客观需求，在社会交流中自会产生出一些新词汇和新概念。这些新词汇往往脱胎于历史上存在的词根，但是被赋予全新的内涵。“nation”（民族）就是这样在 19 世纪产生的，这样的新词汇还有在 20 世纪出现的“ethnicity”和“ethnic group”（族群）。

据考证，“ethnicity”首次出现在 1972 年版《牛津英语字典》（*Oxford English Dictionary*）的“补遗”（Supplement）和 1973 年版《美国传统英语字典》（*American Heritage Dictionary of the English Language*）中（Glazer and Moynihan, 1975: 1）。目前，“ethnicity”通常在汉文中被译成“族群性”或“族群”，而相应的“ethnic groups”一词已普遍译作“族群”。那么，“族群”（ethnic group）究竟属于什么性质的群体？它与已经流行的“民族”（nation）一词之间的区别在哪里？在现代社会中，它是应哪一种客观需求而出现的？反映的是哪一种性质的群体认同？

对于“民族”（nation）和“族群”（ethnic group）之间的实质性差异，西方学者作了大量阐述与讨论。“族群（ethnic group）成员是由文化联系组合在一起的，……族群这一术语之所以有用，是因为它恰当地引起人们对文化相似性的关注”（Landis, 2001: 182）。“‘民族’（nation）不必拥有一个世系神话，尽管它们要求有集体记忆的旨趣和明确的地域。而‘族群’（ethnicity）则恰恰相反，它不必占据一方领地，但却要有群体共享的祖先神话”（Kaufmann, 2000: 1088）。在区别“nation”（民族）和“ethnic group”（族群）这两个概念时，学者们都强调了前者的政治属性及与“国家”之间的密切关系，强调后者的性质是“文化相似性”和“群体共享的祖先神话”。而安东尼·史密斯之所以把东欧亚洲强调人们出生的血缘共同体和本土文化的“民族”模式称为

“族群的‘民族’模式”，也正是把“血缘共同体和特定文化”视为“族群”的特征，认为东欧和亚洲出现的这类政体模式，尽管在外观形式上效仿“民族”，但是深层次的群体核心认同仍然是“族群”的要素。

### 7. 从“族群的‘民族’模式”中衍生出“跨境民族”

正因为“族群的‘民族’模式”中，人们通常以“族群”的内涵（血缘、语言等）来理解及使用具有现代政治意涵的“民族”一词，所以在东欧（如俄国、南斯拉夫）和亚洲国家（如中国），很容易把境内的各类“族群”也称作“民族”。而在现代西方国家，无论是土著群体还是移民群体，当他们具有与主流社会成员明显不同的“血缘共同体和特定文化”特征时，这些群体被称作“族群”，如果其成员跨界而居，也称为“跨境族群”。但是在中国这样引进西方“民族”概念的国家，“族群的‘民族’模式”很容易在舆论和学术界占据主导地位，便有可能把本国具有“血缘共同体和特定文化”的群体如哈萨克人、蒙古人、朝鲜人等群体理解为“民族”并冠之以“民族”的称呼<sup>1</sup>。一旦这些“民族”成员出现跨境而居的现象时，也就连带地出现了“跨境民族”的提法，这是话语生产中“路径依赖”的一个典型例子。中国近些年出现有关“跨境民族”的提法和相关研究，其思想根源正在于此。

我们不可能完全脱离国际政治体系和话语，也必须考虑其他国家对相关话语的解读与反应。我们清楚看到，把中国那些跨界居住的群体称为“跨境民族”，这个提法和概念在现代世界的国家体系里是有问题的，也会对这些跨境群体成员的国家认同带来负面影响。在今天的中国，只有中华民族这个层次才应当视为当今国际上通用概念的“民族”，译成英文是 Chinese nation，中国内部的蒙古族在汉文中应当称作“族群”，译成英文应当是 ethnic group。在这个逻辑框架中，中国蒙古族是中华民族内部的蒙古族群（ethnic Mongolians of Chinese nation）。不管历史上的分分合合，今天的蒙古国是一个独立的民族国家，蒙古国的国民是蒙古民族（Mongolian nation）。中亚的哈萨克斯坦是“哈萨克民族”，中国和蒙古国境内的哈萨克人应当被称为中华民族内部、蒙古民族内部的“哈萨克族群”。

如果我们说中国的蒙古族属于“跨境民族”，那就表示中国蒙古族和外蒙古属于同一个民族。有的文章写道：

“蒙古国的蒙古族与哈萨克族均是与我国和俄罗斯、哈萨克斯坦跨境而居的同一民族。蒙古族虽然在历史上曾被分为漠南蒙古（今中国内蒙古自治区）和漠北蒙古（今蒙古国）和卫拉特蒙古等，但都属于同种同源的一个民族。在语言、文化、宗教、经济、生活方式、服饰、饮食习惯等物质与精神文化的诸多方面有着许多共同点。由于历史命运的不同，现今分属于几个不同的国家。不同国度里 300 余年的生活经历，使蒙古国的蒙古族和我国的蒙古族之间也产生了一些不同的文化特征”。<sup>2</sup>

上述引文很显然是从“族群的‘民族’模式”话语来论述居住在四个国家中的蒙古人属于“同一民族”，因为他们“同种同源……在语言、文化、宗教、经济、生活方式、服饰、饮食习惯等物质与精神文化的诸多方面有着许多共同点”。

这种界定和论述会产生什么问题吗？根据欧洲传统民族主义理论，“one nation, one state”，每个民族都有权利追求“政治的和民族的单元的一致性”。列宁在《民族问题提纲》强调要坚持“民族自决权”，指出“除了从政治自决，即从分离和成立独立国家的权利这个意义上来解释之外，我们决不能作别的解释”（列宁，1913：236）。那么，无论是根据欧洲经典“民族主义”理论还是列宁的“民族自决权”，居住在蒙古国、中国、俄罗斯和哈萨克斯坦的“蒙古民族”成员

<sup>1</sup> 在中国，把蒙古人、藏人、满洲人等称为“民族”，这种称谓在很大程度上是受到西方人的影响，首先提出 Mongol nation, Tibetan nation, Manchu nation 等称谓，并把 Chinese nation 限定为汉人的，是西方和日本外交官和学者（顾颉刚，1996；马戎，2012a：42）。。

<sup>2</sup> <http://www.xici.net/d4603702.htm>

是否应当追求建立一个统一的蒙古“民族国家”？这对中国、俄罗斯和哈萨克斯坦的国家统一和领土完整将会带来什么冲击？居住在我国、俄罗斯和哈萨克斯坦这三个国家的蒙古族民众多年来已经与其他族群混居并融入所在国的政治、经济、社会和文化生活，追求“蒙古民族的统一”这对三国的蒙古族民众来说，是一种可行和最佳的政治追求和生活安排吗？

美国学者菲利克斯·格罗斯在《*The Civic and Tribal State——The State, Ethnicity, and the Multiethnic State*》一书<sup>1</sup>中讨论了两种类型的国家：“公民国家”和“部族国家”。“公民国家是自由公民的联合体，所以，在同一地域居住的所有具备资格的居民，不论其出身、宗教、族群（ethnicity）或文化背景如何，都是国家的成员。部族国家则往往把宗教、族群（ethnicity）和政治制度混同为一个单一的原则和属性，因此，它是一种与平等权利不相容、甚至不能容忍少数群体（minorities）存在的高度排他性的制度”（Gross, 1998: xi）。“公民国家建立在政治纽带之上，并且诉诸于政治纽带，其核心制度是公民权。部族国家把政治认同与种族起源和种族身份联系在一起。在一个现代多元国家，政治联系和认同与种族纽带之间被明确分开”。“民族主义部族国家是一个与现代社会基本人权和政治权利持久冲突的政治信念和制度”（格罗斯，2003: 26, 37）。

现代民族国家是全体国民以平等公民身份组成的政治实体，而传统部族国家的认同标准是祖先血缘、语言文化和宗教信仰的共同体。如果世界上的“跨境族群”都要以传统血缘和宗教信仰为边界来构建各自的部族国家，那么，今天的世界将会呈现出怎样一种局面？只有把“跨境民族”这个概念与由传统认同意识引导的国家构建前景联系起来，我们才能深刻认识到这个概念可能带来的社会后果。

## 8. 1949年后中国的“民族识别”和“民族”构建

说到这里，我们应当回顾和梳理一下1949年前后中国政府和学术界对“民族”这个核心概念的界定和应用。

在清末和民国时期，“蒙古民族”、“满洲民族”、“汉民族”、“藏民族”等称谓在西方人和日本人的诱导下就开始在国内流行，汉人反满排满的狭隘“汉民族主义”一度甚嚣尘上<sup>2</sup>，中国人在对“民族”这一概念的理解和应用上已呈混乱的局面。也正因为如此，顾颉刚先生在抗日战争危急的1939年发表“中华民族是一个”的文章（顾颉刚，1996），试图正本清源。

20世纪50年代，中国政府参照苏联的思路和制度设计，在全国开展了“民族识别”工作，先后识别出56个“民族”，同时保持了“中华民族”的提法<sup>3</sup>。这就使得“民族”这个重要的核心概念被用在两个性质完全不同的群体层面上，一个是包含了全体国民的“中华民族”，另一个是中华民族内部的56个“民族”。这一双重使用无疑造成了对“民族”这一概念内涵理解和应用方面的混乱。按照现代西方国家的话语体系（“公民的‘民族’模式”）的应用规则，强调国家政治共同体意涵的“中华民族”应称为“民族”，对于强调“血缘和文化共同体”的56个“民族”而言，更恰当和更科学的称呼应当是“族群”。

我们可以从翻译用词的角度来对这几个核心概念的内涵进行解读。长期以来，我们在汉语中把中华民族译为 Chinese nation，并参照苏联马恩列斯编译局在俄译英时的译法，把中华民族内部的56个“民族”译为 nationality，以示区别。把中华民族译为 Chinese nation 符合国际惯例，如同把 Indian nation 译作“印度民族”，把 American nation 译作“美利坚民族”，把 French nation 译作“法兰西民族”。但是把56个“民族”译为 nationality 是否适当，近些年来已经出现争议。

<sup>1</sup> 该书中文译本的书名《公民与国家——民族、部族和族属身份》并没有准确地翻译其英文涵义，应当译为《公民国家和部族国家——国家、族群和多族群国家》。

<sup>2</sup> 一些文人如章太炎等积极煽动反满排满的狭隘汉民族主义，邹容在《革命军》（1903）中曾公开号召以满人为对象的种族清洗：“诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种”（邹容，2002: 7）。清末蒙、满、藏等群体萌生的民族主义，在一定程度上也是受激烈狭隘的汉民族主义冲击的反应。

<sup>3</sup> 对于上世纪50年代开展的“民族识别”工作的反思，国内外学术界已有不少专题研究（郝瑞，2000；菅志翔，

今天许多国家的《入境签证申请表》中的“nationality”一栏，要求申请者填写的是国籍。按照美国学者郝瑞（Stevan Harell）的观点，当中国人把境内的56个“民族”译为nationality时，“英语人类学家们推测中国的民族学家们完全误译了‘民族’。他们真正要说的，与其说是nationality，倒不如说更像ethnic group一些；就此而言，他们对这些‘民族’（等于ethnic group）的分类就是不恰当的。……伴随人民自决观念形成，术语nation和nationality就与政治独立或政治自主权有了不可分割的联系”（郝瑞，2001）。在郝瑞看来，中国的56个“民族”相当于其他国家的“族群”（ethnic group）。正是在国外友好人士的提醒和外交部的敦促下，本世纪初国家民族事务委员会的英文译名从State Nationality Affairs Commission正式改为State Ethnic Affairs Commission，按英文理解即是处理“族群事务”的机构，这一修订符合这些特定概念（nationality, ethnic group）的国际通用涵义<sup>1</sup>。

如果把一国境内具有“血缘共同体和特定文化”特征的群体称为“民族”，那么由此萌生的“民族意识”和“民族主义思潮”将会导致通过“民族自决”途径实现独立建立“本民族”的民族国家的政治运动，这对所在国的国家统一和领土完整必然造成威胁。苏联和南斯拉夫政府把国内许多具有共同血缘、文化特征的族群识别为“民族”，并在个人身份、政策待遇等方面把各“民族”成员加以区分，通过特殊的行政区划建制（自治共和国等）将这些族群“领土化”（the territorialization of ethnicity）（Suny, 1993: 110）。英国学者霍布斯鲍姆指出：“悉心致力于在那些从未组成过‘民族行政单位’（亦即现代意义的‘民族’）的地方，或从不曾考虑要组成‘民族行政单位’的民族（例如中亚伊斯兰教民族和白俄罗斯人）当中，依据族裔语言的分布创造出一个个‘民族行政单位’的，正是苏联共产党政权本身”（Hobsbawm, 1990: 166）。当中央政权出现政治危机时，正是在这一思路下进行的“民族建构”最终导致苏联和南斯拉夫联邦以民族共和国为单元发生政治解体。苏联和南斯拉夫在国内实行的“民族构建”所带来的政治风险，对于同样进行了“民族识别”工作和相应制度构建、政策设计的中国，是必须严肃思考和讨论的。

### 9. “跨境民族”如何翻译？

国内有的论文对“跨境民族”给出的定义是：“跨境民族（Transnational Ethnic Group）是指历史上形成的，现分布在两个或两个以上国家并在相关国家交界地区毗邻而居的同一民族”（杨焰焯等，2015）。从该文提供的英文译法来看，“Trans”这一前缀的含义有“横过、横断、贯通、超越……”等，ethnic group就是族群，所以该文提出的Transnational Ethnic Group更适于被理解和译为“跨越-贯通民族界限的族群”。据周建新介绍，“外国学者分别使用cross border ethnicity、cross border ethnic group、group striding over the border、aboriginal group which straddle the border、frontier peoples等等”（周建新，2002：2），这里提到的词汇也是ethnic group即族群。有篇文章对“跨国界民族”总结的特点包括：（1）跨居于不同国家的各部分已拥有不同国籍；（2）跨居于不同国家仍有相对集中的聚居地；（3）跨居于不同国家的各部分仍保持认同（王清华、彭朝荣，2008）。这些也是公认的“族群”典型特点。所以，无论是对外国学者用词的介绍还是对“跨境民族”特点的归纳来看，这些研究者们所指的“跨境民族”、“跨国界民族”，实质上还是“跨境族群”。

我们再看看国际学术界是否有相关的固定专用术语。如果把“民族”与英文的nation相对应，那么，“跨境民族”似乎可以译成a cross border nation，而“跨境族群”可译为a cross border ethnic group。我们在多部英文字典如《英汉大词典》（陆谷孙，1993）、*The American Heritage Dictionary*（Morris, 1969）和英文百科全书如*The Macmillan Encyclopedia*（Isaacs, 1981）、*The Columbia Encyclopedia*（Bridgwater and Kurtz, 1963）、*International Encyclopedia of the Social Sciences*（Sills,

---

2006；马雪峰，2011；马戎，2012b；Mullaney, 2011；卢露，2016）。

<sup>1</sup> 中央民族大学的英文译法近期改为Minzu University of China，但是一些基层政府机构和民族院校的英文译法仍然使用nationality。



1968)中都查找不到相应词汇,可见在国际学术界尚未形成公认的专用术语,中外学者们仍然使用 ethnic group 或 people 来称呼这些(跨境或非跨境)群体。

#### 10. 境外相应国家对我国提出“跨境民族”的反应

国内一些出版物提出“跨境民族”这个提法,认为这样可以利用边境两边有共同血缘和语言的人群之间的情感、文化联系,使之成为中国边境省份发展跨境贸易、推动“一带一路”建设的文化资源。这种提法和与此相关的交流活动已使邻国政府和学术界十分紧张和反感。

当中国在学术刊物、报纸、学术会议上出现了“跨境民族”的提法后,境外相应国家对此是什么反应?有些学者在中越边境的村落开展族群认同意识调查,他们发现越南方面对这一提法极为警惕,越南政府和学术界明确表示不承认存在“跨境民族”,认为越南的苗族是越南民族的组成部分,中国的苗族是中华民族的组成部分,分属两个民族,他们之间不存在什么“民族认同”。越南学者也不承认中国的壮族与越南的岱、侬是同一个民族。越南学者黄南、吕文卢认为:1084年交趾脱离中国统治成为一个独立国家,划定了与中国的边界。岱族和侬族在政治、经济、文化上受越南民族的影响较多,其中岱族受的影响更深,而中国的壮族受汉族更多的影响。由于外来影响的不同,深浅各异,便分化形成了三个不同的民族<sup>1</sup>。越南学者认为不能把“跨境民族”的概念套用到中国的壮族、越南的岱族和侬族两族头上,居住在中国的京族(旧称“越族”)只是有越南血缘的中国族群。

许多访问过邻近国家的学者们告诉我,我国的蒙古族到了蒙古国之后,当地人称他们是“中国人”(Chinese),我国的哈萨克族到了哈萨克斯坦,被当地人称为“中国人”(Chinese),我国的朝鲜族在韩国也被当地称作“中国人”(Chinese)。这些现象表示这些国家的“民族”概念非常清楚,他们接受了现代民族国家的概念,不承认在国界两边存在“跨境而居的民族”。同时,中国是个人口众多、国力强盛的东亚大国,所以各国邻国都担心中国是否将借助“跨境民族”概念来建立跨国界的群体认同,再通过“民族自决”的方式把境外的“跨境成员”及其居住区域并入中国。所以,我们在分析“跨境民族”这个概念时,不仅要考虑与国际政治话语体系是否相符,而且也必须考虑境外国家和民众是否接受这种提法,避免引发不必要的政治疑虑和外交纠纷。

霍布斯鲍姆指出:“民族认同及其所代表的涵义是一种与时俱进的现象,会随着历史进展而嬗变,甚至也可能在极短的时间内发生剧变”(霍布斯鲍姆,2000:11)。换言之,各族精英和广大民众的“民族认同”观念与对象是动态和可塑的。我们可以把纯粹的文化共同体(族群)和纯粹政治共同体(民族)看作是一条直线上的左端和右端,两个终端之间的连线是一条“连续统”(continuum)。原本更强调文化认同、自认为是一个“族群”的群体,在内外力量的引导下有可能不断增强政治意识,逐步转型为强调政治认同的“民族”,即从左端移向右端;而一度强调政治认同的“民族”在一定环境下也有可能淡化其政治意识,接受在一个更大的政治实体中的“族群”地位,转为重视文化认同,从右端移向左端(马戎,2004b)。对于这种认同意识转化的可能性和引导转化的各种机制,我们需要在实证调查的基础上开展深入和系统的研究。总之,我们应当充分认识到群体认同的动态性质,努力引导我国各族民众的认同意识向有利于全国人民和各族自身长远利益的方向发展,警惕任何有可能把各族民众的民族认同引导到错误方向的因素和话语。

#### 11. 建议国内今后慎用甚至弃用“跨境民族”的提法

综上所述,我认为中国学术界和政府部门一定要慎重思考“跨境民族”这一概念及相关用法,也许可以考虑废弃这个概念而改用“跨境族群”的提法,尤其注意不要在我国边境省区确认国境两侧的“跨境民族”,这不仅会对我国边疆民众的民族认同、“民族国家”认同造成混乱,而且会

<sup>1</sup> 参阅[越南]黄南,1975,“议岱、侬族的关系”,《关于确定越南北方各少数民族的成份问题》(越文),河内社会科学出版社,第148-249页;[越南]吕文卢,1964,“试论越南的岱、侬、傣三个部族是怎样形成的”(越文),载越南《历史研究》1964年3月号(转引自范宏贵,1999:289)。

导致境外国家政府的反感和潜在的外交问题。

如果参照现代国际规则的国籍、国际法和护照制度，不存在“跨境民族”（cross border nations）。但是，我们可以从社会学、人类学、语言学的角度来研究“跨境族群”，回溯区域历史演变的足迹。在国境两边居住的人群，在祖先血缘、语言宗教、文化传统方面来说有可能具有相同特征，也许在历史上曾经同属一个政治实体。例如中国今天的朝鲜族大多是清末和民国时期从朝鲜半岛迁来移民的后裔。我们尊重历史和他们的祖先记忆和文化共同性，但是对于这些特征，应当从“族群”的角度来加以解读。对于边境地区的政治历史过程、人口迁移、文化传统和认同观念的演变，今后仍然可以作为学术界的研究主题，但是这些研究一定是超越今天的国界和公民身份的学术探讨，不涉及国籍和领土，而且应积极争取邻国学者的合作，化解对方的疑虑，努力把一些政治敏感的历史问题转变为纯学术的研究专题。

在现代的国际政治秩序中，那些已经脱离了自己原属国家、正式成为迁入国公民的人，我们承认他们与“祖先之国”有血缘和文化联系，但只能把他们认作所在国的少数“族群”。所以，如果把中国的朝鲜族称为中国的“朝鲜民族”，是不适宜的。如果有人把他们视为（朝鲜半岛）朝鲜民族的成员，那只能说这种认识仍然受到“族群的‘民族’模式”的影响，还没有认识现代国际政治格局和话语体系。我们同样不能把新加坡的“华族”称为“中华民族”成员。许多东南亚国家曾长期对与新中国建交怀有疑虑，最大的担心即是各国庞大的华人人口是否对所在国忠诚。只有当中国政府明确放弃“双重国籍”后，表明中国政府今后不干预各国政府处理加入本国国籍华裔的事务后，这一顾虑才被逐步打消。

那些仍然保持中国护照的华人，是国际法承认的“华侨”，作为中国公民，他们受到中国驻外使领馆的保护。但是那些已经放弃中国护照、出生在国外并获得当地国家公民权的人，我们只能称他们是该国的“华人”（华裔族群），他们必须服从所属国家的法律，承担该国的公民义务。如果我们的使领馆和报刊宣传仍然称他们是“中华民族成员”、“中华儿女”，鼓励他们参与有政治色彩的活动（如中国国庆日升国旗），那显然是不适宜的，也一定会引起所在国政府和民众的疑虑。

定居海外的华人民众愿意与中国建立文化、经贸交往与合作，年轻人愿意学习中文，在所在国建立学习中华文化的机构，组织文化交流活动，这些不带政治色彩、不涉及“民族”身份的活动，应当看作是中国扩大国际文化交流的重要组成部分，驻外使领馆和国内机构也可以积极参与这些文化交流活动。但是在这些交流活动中，我们一定要切记遵照“公民的‘民族’模式”而不是“族群的‘民族’模式”的话语来使用“民族”（nation）概念和界定“中华民族成员”。

#### 参考书目：

- 《中国大百科全书》（民族卷）编委会，1986，《中国大百科全书》（民族卷），北京：中国大百科全书出版社。
- 白振声、杨建新主编，2010，《民族、国家与边界——“跨国民族文化发展”研讨会论文集》，北京：中央民族大学出版社。
- 曹兴、孙志方主编，2015，《全球化时代的跨界民族问题》，北京：中国政法大学出版社。
- 寸晓红、李宁，2010，“中缅边境跨境民族的认同研究”，《人民论坛》2010年第17期。
- 范宏贵，1999，“中越两国的跨境民族概述”，《民族研究》1999年第6期。
- 菲利克斯·格罗斯，2003，《公民与国家》，王建娥、魏强译，北京：新华出版社。
- 费毛毛，2010，“多元文化教育背景下云南跨境少数民族大学生高等教育需求”，《学园》2010年第4期。
- 盖尔纳，2002，《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社。
- 顾颉刚，1996，《顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社。

- 郝文明主编, 2000, 《中国周边国家民族状况与政策》, 北京: 民族出版社。
- 胡起旺, 1994, “跨境民族探讨”, 《中南民族大学学报》1994年第4期。
- 黄惠锟, 1996, 《云南跨境民族研究》, 昆明: 云南民族出版社。
- 黄兴球, 2006, “中老跨境民族的区分及其跨境特征论”, 《广西民族学院学报》2006年第3期。
- 惠慧, 2009, “中亚跨境民族之比较——中亚维吾尔族和哈萨克族之比较”, 《乌鲁木齐职业大学学报》2009年第2期。
- 霍布斯鲍姆, 2000, 《民族与民族主义》, 李金梅译, 上海: 上海人民出版社。
- 菅志翔, 2006, 《族群归属的自我认同与社会定义: 关于保安族的一项专题研究》, 北京: 民族出版社。
- 金春子、王建民编著, 1994, 《中国跨界民族》, 北京: 民族出版社。
- 金华主编, 2001, 《面向二十一世纪的中国跨界民族研究》, 北京: 中国世界民族学会、吉林省民族学会。
- 凯杜里, 2002, 《民族主义》, 张明明译, 北京: 中央编译出版社。
- 栗献忠, 2009, “跨境民族问题与边疆安全刍议”, 《学术论坛》2009年第3期。
- 列宁, 1913, “民族问题提纲”, 《列宁全集》第19卷, 北京: 人民出版社1959年版, 第236-244页。
- 林今淑, 2001, “跨境民族地区边境贸易的发展——以延边朝鲜族自治州为例”, 《兴边富民与少数民族民族发展——第十次全国民族理论专题学术讨论会论文集》2001年。
- 刘艺, 2012, 《跨境民族问题与国际关系——以斯里兰卡泰米尔跨境民族与印度和斯里兰卡关系为例》, 湖南人民出版社。
- 刘稚, 2007, 《中国: 东南亚跨界民族发展研究》, 北京: 民族出版社。
- 卢露, 2016, 《从桂省到壮乡: 现代国家构建中的壮族研究》, 北京: 社科文献出版社。
- 陆谷孙主编, 1993, 《英汉大词典》, 上海: 上海译文出版社。
- 罗树杰, 1997, “还是使用‘跨国民族’好”, 《广西民族学院学报》1997年第3期。
- 马戎, 2004a, 《民族社会学——社会学的族群关系研究》, 北京: 北京大学出版社。
- 马戎, 2004b, “理解民族关系的新思路——少数民族群问题的‘去政治化’”, 《北京大学学报》2004年第6期, 第122-133页。
- 马戎, 2012a, 《族群、民族与国家构建》, 北京: 社科文献出版社。
- 马戎, 2012b, “中国的民族问题与20世纪50年代的‘民族识别’”, 《西北民族研究》2012年第3期, 第13-28页。
- 马雪峰, 2011, “语言、差异政治与‘民族’构建: ‘白族’与‘白文’的近代历史”, 王铭铭主编, 《中国人类学评论》第19辑, 北京: 世界图书出版公司, 第24-41页。
- 孟靖朝, 2014, “论缅甸南坎地区跨境民族的民族认同和国家认同”, 《江南社会学院学报》2014年第2期。
- 萨如拉, 2015, “跨境民族基础教育的比较研究”, 《语文学刊》2015年第23期。
- 申旭、刘稚, 1988, 《中国西南与东南亚的跨境民族》, 昆明: 云南民族出版社。
- 斯蒂文·郝瑞, 2000, 《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》, 南宁: 广西人民出版社。
- 斯蒂文·郝瑞, 2001, “论一些人类学专门术语的历史和翻译”, 杨志明译, 《世界民族》2001年第4期。
- 田阡、杨红巧, 2009, “跨境少数民族的生存空间与生存策略——基于云南省中越边境地区的田野考察”, 《广西民族研究》2009年第4期。
- 图道多吉, 2002, 《中国民族理论与实践》, 太原: 山西教育出版社。

- 王清华、彭朝荣，2008，“‘跨国界民族’概念与内涵的界定”，《云南社会科学》2008年第4期。
- 杨焰婵、陈发翠、鱼海波，2015，“云南跨境民族问题与中国国家安全”，《广西民族师范学院学报》2015年第2期。
- 赵廷光，1998a，《中国跨界民族问题研究》，昆明：云南民族出版社。
- 赵廷光，1998b，《云南跨境民族研究》，昆明：云南民族出版社。
- 周建新，2002，《中越中老跨国民族及其族群关系研究》，北京：民族出版社。
- 周建新，2008，《和平跨居论：中国南方与大陆东南亚跨国民族“和平跨居”模式研究》，北京：民族出版社。
- 邹继伟、张家丰，2015，“黑龙江沿岸中俄跨界民族语言研究的特点”，《北方文物》2015年第4期。
- 邹容，1903，《革命军》，北京：华夏出版社2002年版。
- Bridgwater, William and Seymour Kurtz, eds. 1963, *The Columbia Encyclopedia*, New York: Columbia University Press.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan, eds., 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gross, Feliks 1998, *The Civic and the Tribal State: The State, Ethnicity, and the Multiethnic State*, Westport: Greenwood Press.
- Hobsbawm, E.J., 1990, *Nations and Nationalism since 1780* (2<sup>nd</sup> edition), Cambridge: Cambridge University Press.
- Isaacs, Alan, 1981, *The Macmillan Encyclopedia*, London: Macmillan London Limited.
- Kaufmann, Eric, 2000, “Liberal Ethnicity: Beyond Liberal Nationalism and Minority Right”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23 (No. 6): 1086-1119.
- Landis, Judson R., 2001, *Sociology: Concepts and Characteristics* (Eleventh edition), US: Wadsworth-Thomson Learning.
- Morris, William ed. 1969, *The American Heritage Dictionary*, New York: American Heritage Publishing Co., Inc.
- Mullaney, Thomas S. 2011, *Coming to Term with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*, Berkeley: University of Californian Press.
- Sills, David L. ed., 1968, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Smith, Anthony. 1991, *National Identity*, London: University of Nevada Press.
- Suny, Ronald Grigor, 1993, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford University Press.

## 【论 文】

# “中华帝国”的概念及其世界秩序：<sup>1</sup>

## 被误读的天下秩序

李扬帆<sup>2</sup>

**内容提要：**中国传统天下秩序是一个被误读的“世界秩序”。从主体层面而言，传统的中国王朝不能被称为帝国。从生成与演化角度而言，天下秩序具有主观性与客观性的双重特征，它基于中国王朝的想象，但最终演化成一种国际公共产品。从结构层次而言，天下秩序并非呈现完美的同心圆结构，内亚游牧帝国和中原王朝构成对天下秩序的对抗性共建，海外朝贡国和中原王朝对其构成认同性共建。与历史经验相对照，当前中国的“一带一路”战略在构建以中国为主体的世界秩序层面存在许多难题。

**关键词：**中国政治与外交 世界秩序 中华帝国 天下秩序

“世界”本是一个佛教用语<sup>3</sup>，“天下”是中华文化的惯用语<sup>4</sup>。二者在近代以来的混同使用反映了中国惧怕被排除在世界之外。将天下演化为世界，进而缩小为国家，乃是源自这样一种集体的焦虑：在巨变的天下中寻求国家身份认同。当天下观与现实世界不能吻合的时候，出于对事物确定性的追求和安全的需要，中国渴望世界有一种合理的秩序。然而，自地理大发现至互联网高度发达的今天，真正全球意义上的世界秩序并没有建立<sup>5</sup>。但这并不妨碍雄心勃勃的古代强国对整体世界秩序的想象。对世界秩序的印象通常发生在具有强大文明自信和力量自信的政治共同体身上。

毋庸讳言，中国历史学、哲学和国际政治学近几年兴起的关于“天下秩序”和“天下观”的讨论源自“中国崛起”的现实及其政策需要。在一些关于“天下秩序”“天下观”文章的讨论中<sup>6</sup>，可以发现两种明显的倾向：一是认为中国古代的天下秩序是一个建立在礼仪秩序之上、崇尚仁爱与和平的、完美的思想体系，对当代中国构建世界秩序的雄心壮志具有无可置疑的借鉴意义甚至指导意义；二是认为天下秩序以中国王朝为中心，完美地在历史上行之有效、一以贯之。这些倾向可以说是一种基于需要而对历史进行的误读。在人声鼎沸的讨论中，也有一些冷静的观察。比如，意识到天下秩序在历朝历代的表现上存在差异及多样化特征<sup>7</sup>，或者直接对天下秩序倡导者的目的提出疑问<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> 本文刊载于《国际政治研究》2015年第5期，第28-48页。

<sup>2</sup> 作者为北京大学国际关系学院外交学与外事管理系副教授。

<sup>3</sup> 赵朴初，“佛教与中国文化的关系”，《文史知识》1986年第10期，第3页。

<sup>4</sup> “天下”概念并非儒家独有，诸子百家均从各自角度对治理天下进行了论述。佛教中国化之前，中国的天下意识即已经形成。此后，儒、释、道、法四家混合成中国文化核心思想，因此，本文以中华思想而非儒家思想作为天下秩序的核心价值体系。

<sup>5</sup> 一般而言，世界秩序包含了较稳定的全球力量结构、全球认同的或强制推行的价值观和稳定的全球国际制度。

<sup>6</sup> 在中国知网(www.cnki.net)检索关键词“天下秩序”，得论文71篇，检索“天下观”，得论文371篇。除去仅涉及这两个概念的论文，专门论述这两个概念的论文有数十篇。限于篇幅，不一一列出。检索时间：2015年9月25日。

<sup>7</sup> 许倬云，“比较汉唐天下秩序”，《国家人文历史》2015年第7期，第74-75页；管彦波，“明代的舆图世界：‘天下体系’与‘华夷秩序’的承转渐变”，《民族研究》2014年第6期，第101-110页；李磊，“天下的另一种形态：东晋及东北族群证券建构中的天下意识探析”，《华东师范大学学报》2014年第5期，第17-27页；李元晖、李大龙，“是‘藩属体系’还是‘朝贡体系’？以唐王朝为例”，《中国边疆史地研究》2014年第2期，第11-17

如果非得用一个概念表达传统中国历史上存在过的一种“世界秩序”（事实上是东亚秩序，但存在一种超越东亚的世界性的想象），传统中国的世界秩序确实可以被称为“天下秩序”<sup>2</sup>。然而，由于天下秩序力量结构层面的流动性（非同心圆结构）、朝贡制度存在复杂的变化、以夷变夏的合法性等原因<sup>3</sup>，它更多地是一种与周边政治行为体达成共识的国际公共产品。许多天下秩序的倡导者与批评者在分析天下秩序的时候存在主观臆想，其中交织着对过去的误读和对未来的焦虑<sup>4</sup>。当代中国力图运用历史经验重建世界秩序之所以面临重重困难，除现实政治的原因外，在很大程度上源自天下秩序在历史上并非如想象的那样完美地行之有效、一以贯之。本文基于历史分析，从中国王朝身份的一般讨论和天下秩序的结构层面，对中国是否在传统上是一个帝国、中国的世界秩序在实践上是否是一个以中国为中心的同心圆结构进行了反思。

## 一、帝国迷思

### （一）对中国王朝的误读

称传统中国为“中华帝国”是对中国王朝的误读，无论是英文的“empire”还是古汉语的“帝国”，用来称呼中国王朝都是误称（misnomer）。比如，由于清朝多民族共建的特殊性和庞大的地域特征，新清史学者将清朝与英帝国进行对比研究，把欧洲帝国的历史理论用于解读清朝的性质，认为清朝的帝国构建具有亚洲内陆帝国特色，清帝国和英帝国“各怀有天下情结”，都在各自建立其“主权想象”<sup>5</sup>。或者认为清王朝具有“殖民主义”特征而认为清朝中国是帝国<sup>6</sup>。

中国的研究者也常将天下秩序称为帝国秩序。比较典型的一种观点将“中华帝国秩序”与“罗马帝国秩序”和“阿拉伯帝国秩序”并列，认为它们存在共同特征：在一定地域范围内以帝国中心为统治的圆心；等级制的权力支配体系，强制性的强权统治<sup>7</sup>。

---

页；尤淑君，“‘华夷之辨’与清代朝鲜的事大政策”，《山东社会科学》2015年第4期，第92-104页；李扬帆，“涌动的东亚：明清易代时期东亚政治行为体的身份认同”，《国际政治研究》2010年第3期，第126-150页。

<sup>1</sup> [美] 柯岚安（William A. Callahan），“中国视野下的天下秩序：天下、帝国和世界”，《世界经济与政治》2008年第10期，第49-56页。

<sup>2</sup> 在一般规范性的讨论中，人们认为天下观和天下主义是天下秩序或天下体系的价值系统。天下观的内涵大体包含地理学上的天下所有的土地、心理学上的得民心者得天下、伦理学/政治学意义上的四海一家，天下观是地理、心理和制度三位一体的。参见赵汀阳，《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社2005年版，第41-42页。本文基于上述对世界秩序内涵的简要定义，认为天下秩序具有世界秩序的基本要素：追求（或实际存在）广阔的超越地区性的力量结构、广阔的世界性视野（或想象）和长期存在的制度（以礼制体系为基础的朝贡制度）。

<sup>3</sup> 有学者通过对中国与东南亚历史关系的研究，从根本上否认费正清和滨下武志等所认为的存在一个有效的朝贡制度和以朝贡制度为基础的东亚国际关系模式，认为“将到中国者统称为朝贡者，基本上是中国统治者及历代史官、文人的一厢情愿。中国朝廷通常没有也不打算利用这种表面上的、自我安慰式的‘朝贡宗藩’关系来干预东南亚地区事务”。参见庄国土，“略论朝贡制度的虚幻：以古代中国与东南亚的朝贡关系为例”，《南洋问题研究》2005年第3期，第1页。但是，朝贡制度的“中国想象”恰恰只是这种制度的一个典型特征。天下秩序具有主观性与客观性双重特征，详见下文。至于以夷变夏的合法性，如元、清两朝统治集团对中华征服之后力图构筑自身具有正统和治统的合法性，因篇幅所限，本文不予展开。

<sup>4</sup> 英国学者马丁·雅克在其著作中认为，当中国再次统治世界的时候，有可能恢复朝贡体制。See Martin Jacques, *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Allen Lane, 2009, pp.14-15.

<sup>5</sup> J. Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham, NC: Duke Univ. Press, 1995, pp.30-37; Lydia H. Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2004, pp. 1-4.

<sup>6</sup> See Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 2005; P. C. Perdue, *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2005; Michael Adas, “Imperialism and Colonialism in Comparative Perspective”, *The International History Review*, Vol. 20, No. 2 June 4<sup>th</sup>, pp. 371-388.

<sup>7</sup> 尚伟，“世界秩序模式研究”，（吉林大学博士论文），2005年12月，第67页。“强制性的强权统治”的特征显

问题的复杂性在于，西方很早就开始称中国王朝为帝国<sup>1</sup>。近代以来相当多的外文著作称中国为帝国（Imperial China 或 the Chinese Empire）<sup>2</sup>。尽管欧洲的帝国概念不同于中国的帝国概念，但英文著作者更愿意用人们熟知的“帝国”概念来描述中国的统一王朝<sup>3</sup>。

钱穆认为，派驻总督才可以被称为帝国，清代像西方的帝国，因为有藩属，但“细辨又不同”：“因清人待蒙古，比待中国本部的人还要好，蒙古人得封亲王，中国人是没有的。”因此，不要随便使用帝国概念描述中国：“我们现在的毛病，就在喜欢随便使用别人家的现成名词，而这些名词的确实解释，我们又多不了解。西方人称中国为大清帝国，又称康熙为大帝，西方有帝国，有所谓大帝，中国则从来就没有这样的制度，和这样的思想。而我们却喜欢称大汉帝国乃至秦始皇大帝了。在正名观念下，这些都该谨慎辨别的”<sup>4</sup>。王尔敏指出：中国同化四夷“不是设重兵置总督。虽然没有发展出外交部，却也没有转变为殖民部”，中国只把天下的人分成“教化与不教化二种”<sup>5</sup>。日本的中国历史研究权威堀敏一认为：古代中国（比如隋唐）的世界秩序“并不是由于中国的征服和强制而片面强加于人的。不同于主要依靠征服而建立的罗马世界帝国”<sup>6</sup>。

中国王朝无须推行殖民，周边国家和民族从中国王朝的特殊的世界秩序中得到了政治的、经济的和文化的各种好处。他们需要强大的中国在政治上支持其国内的统治地位，而朝贡者得到的实际利益通常大于其所付出的贡礼，并且还能得到边境互市的恩赐。“天子守在四夷”的理念从不驱策中国皇帝在这些朝贡地区征税或派总督——而这正是欧洲帝国经典的治理方式。请求进一步归化成为中国的一部分却被中国拒绝的情况也有发生。如乾隆十九年（1754年），苏禄国王遣使贡方物，并贡国土一包，请以户口人丁编入中国图籍。帝谕：“苏禄国倾心向化，其国土地人民即在统御照临之内，毋庸复行赍送图册。”<sup>7</sup>

因此，天下秩序构成了一种互取所需的公共秩序，也是中国提供的、最终形成了共同需要的国际公共产品。具有非排他性却有竞争性的产品成为“共用资源”（common pool of resources）<sup>8</sup>。天下秩序不具有排他性，并且在古代的国际关系中具有相当的竞争性，这种公共产品更多的是一种共用资源。

中国也曾有过“中华帝国”的梦想。1915年12月，各省“恭戴我大总统为中华帝国皇帝”，虽然建“中华帝国”最终成为闹剧，然而有帝国梦想者并非袁世凯及筹安会数人。成为帝国的梦想恰恰说明近代中国一些人希望向欧洲的帝国形态靠拢，也说明了传统王朝的天下秩序并不等同于帝国秩序。

## （二）西方语境中的帝国

---

然不符合中国传统天下秩序的本质。

<sup>1</sup> 马可·波罗用 Catai 称蒙古帝国，来自契丹（Cathay）这个词。利玛窦称明朝为“大明”，没用帝国概念。其后，曾德昭（Alvaro Semedo, 1585-1658）在其西班牙文著作《中华大帝国志》中称中国为“中华帝国”（Imperio de la China）。卫匡国（Mastino Martini, 1614-1661）在其《鞑靼战纪》中将中国称为“中华帝国”。

<sup>2</sup> 比较有代表性的英文著作有：J. Francis Davis, *The Chinese: A General Description of the Empire of China and Its Inhabitants*, London: Charles Knight, 1836; H. Ballou More, *The International Relations of the Chinese Empire*, London: Longmans, 1910; P. A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1970; William T. Rowe, *China's Last Empire: The Great Qing*, Belknap Press, 2012; P. Gue Zarrow, *After Empire: The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885-1924*, Stanford Univ. Press, 2012; Odd Arne Westad, *Restless Empire: China and the World since 1750*, Basic Books, 2012.

<sup>3</sup> 其他西方语言中也有许多以帝国称传统中国的。如人们熟知的佩雷菲特的法语著作《停滞的帝国》，参见 Alain Peyrefitte, *L'empire Immobile*, Paris: Fayard, 1989.

<sup>4</sup> 钱穆，《中国历代政治得失》，三联书店 2001 年版，第 161 页。

<sup>5</sup> 王尔敏，《中国近代思想史论》，台北：华世出版社 1997 年版，第 210 页。

<sup>6</sup> [日] 堀敏一，《隋唐帝国与东亚》，韩升等译，兰州大学出版社 2010 年版，第 15 页。

<sup>7</sup> 《清史稿》，卷 528，列传 315。

<sup>8</sup> Inge Kaul, Isabelle Grunberg and Marc A. Stern, “Defining Global Public Goods”, in Inge Kaul, Isabelle Grunberg and Marc A. Stern, eds., *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, NY: Oxford Univ. Press, 1999, p.5.

西方语境中的帝国几乎等同于一种国际体系：“在人类绝大部分的发展过程与历史演进当中，帝国一直是典型的政治形态。帝国无意在某个国际体系中运作，它期望把本身建立为一个国际体系”<sup>1</sup>。但是，帝国并没有统一的定义。一般而言，欧洲的帝国具有两大显著特征：一是具有强大的、超越一般国家的力量去兼并他国或占有殖民地，二是元首称帝。在广义上，一切具有强大影响力的国家都可以被形容为帝国，因为帝国概念具有文学性描写特征，也具有表达某种雄心壮志的用途，有时没有强大影响力的国家也自称帝国<sup>2</sup>。从意识形态上而言，帝国一词早已失去其古朴的含义，暗含了臭名昭著的“帝国主义”意义。英国历史学家霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）说：“皇帝和帝国当然是古老的，但帝国主义却是相当新颖的。”从19世纪90年代开始，“帝国主义”一词“突然变成一般用语”，他借用一位英国自由党员的话说：“（它已）挂在每个人嘴上，用以表示当代西方政治最有力的运动”<sup>3</sup>。古老帝国的辉煌与荣耀被19世纪末人们对帝国扩张的恐惧取代。

传统帝国秩序依托于一国的独大，以一国的政治诉求为世界秩序的全部原则，但中国统一王朝时期的天下秩序与罗马帝国或不列颠帝国的世界秩序存在诸多差异：一方面，中国王朝在性质上并非等同于欧洲帝国<sup>4</sup>；另一方面，天下秩序是行为体互动博弈达成的共识，并非殖民主义政策的结果。那种借用欧洲“罗马治下的和平”（Pax Romana）、“不列颠治下的和平”（Pax Britannica）的概念创造“中华帝国治下的和平”（Pax Sinica）概念的做法<sup>5</sup>，是言过其实的。

### （三）帝国战德：想象中的天下一统

中国历史上的大一统更多的是文化一统，政治统一的时间事实上短于分裂时间<sup>6</sup>，这恰恰说明，中国的大一统更多的是一种文化现象和文化心理诉求。

由于清朝的确成功整合了曾经对中原王朝构成2000年威胁的内陆边缘地带，大一统梦想在清朝实现，由此，中国的多民族共治的认同已经使王朝的统治者自认为实现了传统中国统治者追求的最高目标即“德化天下”<sup>7</sup>。

古文中的“帝国”代表了中华思想追求的德化天下的高级阶段即“帝国战德”。隋代王通论曰：“强国战兵，霸国战智，王国战义，帝国战德，皇国战无为。天子而战兵，则王霸之道不抗矣，又焉取帝名乎！故帝制没而名实散矣”<sup>8</sup>。“帝国”在这里的确切含义是指中国上古时期以道德仁义立国的理想国家。西方的帝国类似王通所论的强国与霸国，在道义上远低于中国语境中的帝国。“帝国战德”即“上古三皇五帝之国以道德取胜”，这是一种非常古朴的道德理想主义

<sup>1</sup> [美] 亨利·基辛格，《大外交》，顾淑馨等译，海南出版社1998年版，第13页。

<sup>2</sup> 比如，1822-1889年的巴西帝国，1889-1974年的埃塞俄比亚帝国，1897-1910年的大韩帝国，1977-1979年的中非帝国。

<sup>3</sup> [美] 艾瑞克·霍布斯鲍姆，《帝国的年代：1875-1914》，贾士蘅译，江苏人民出版社1999年版，第64-65页。

<sup>4</sup> 限于篇幅，本文不从政治制度的角度系统论述中国王朝国家和欧洲国家的区别。福山从比较政治学的角度对中国国家的起源和性质做了富于启发式的研究，他谨慎地没有使用“帝国”概念来描述中国统一的王朝。参见福山，《政治秩序的起源：从前人类世代到法国大革命》，毛俊杰译，广西师大出版社2012年版，第97-145页。

<sup>5</sup> 用此概念形容中国构建世界秩序的战略雄心的文章很多。比如《经济学人》的“菩提树”（Banyan）专栏的一篇文章以“中华帝国治下的和平”为题，认为中国“不仅仅只是挑战既存的世界秩序，它正在构建一个新的世界秩序——尽管缓慢、乱糟糟，并且显然没有最终观点”。Banyan Columnist, “Pax Sinica”, *The Economist*, Vol. 412, Issue 8905, Sep. 20<sup>th</sup>, 2014, p. 39; 以及 Steve Levine, “Pax-Sinica: Why the U.S. should hand over Afghanistan and Central Asia to China”, *Foreign Policy*, June 27, 2012.

<sup>6</sup> 葛剑雄详细考证了中国的统一与分裂问题，得出一个粗略的统计：如果以历史上中国的最大疆域为范围，统一的时间是81年（1759年平定天山南北路至1940年鸦片战争），大约只占秦统一（公元前221年）至晚清灭亡（1911年）2000多年的4%。葛剑雄，《葛剑雄文集1·普天之下》，广东人民出版社2014年版，第25-26页。

<sup>7</sup> 比如，雍正说：“上天厌弃内地无德者，方眷命我外夷为内地主”。参见清世宗，《大义觉迷录》，第一卷，载《清史资料》第4辑，中华书局1983年版，第5页。

<sup>8</sup> 王通，《中说·卷五·问易》，载张沛，《中说译注》，上海古籍出版社2011年版，第141页。



追求。“帝国”之意可以从如下典籍中找到脉络：《淮南子人间训》中的“五帝贵德，三王用义，五霸任力”，阮籍《通老论》中的“三皇依道，五帝仗德，三王施仁，五霸行义，强国任智”<sup>1</sup>。

近代以来，中文的帝国概念来自中国对欧洲历史的解读。比较早的将“Empire”翻译成“帝国”的是严复。在翻译亚当斯密的《原富》时，严复将“Empire”音译为“英拜尔”：“夫希腊若波斯此为欧洲兵制置用额兵之始，亦即为一国并兼数部号英拜尔之始，载诸史传，亦世运之一变局也。”严复在注释中解释：“又英拜尔近人译帝国，亦译一统，或译天下。亚洲之英拜尔若古印度、波斯，今日本皆是。其欧洲则古希腊、罗马、西班牙、法兰西，今俄、英、德、奥，其王皆称帝者也”<sup>2</sup>。

严复没有将中国列为帝国行列，这也反映了近代中国学人认识到中国王朝与欧洲帝国概念的差异。曾经有近代中国机构的英文名称使用“imperial”，比如中国通商银行（1897-1951年）。1897年创立的时候，其英文名称是“The Imperial Bank of China”（即中华帝国银行），1912年其英文名称改为“The Commercial Bank of China”。由此也看出，近代人对使用西方语言中的“帝国”一词比较敏感，辛亥革命之后改名应该是避免“imperial”一词的“帝制”含义，以示新政权与前清的区别。颇具讽刺意味的是，传统中国从来自视为以王道化天下，而当代的研究者却多半认为以中国为中心的这种天下秩序代表了中国的霸权。

问题的根本其实是：天下秩序是不是一种基于中国人的主观想象的秩序？中国在事实上有多大可能行使霸权？

## 二、天下秩序的非同心圆结构

### （一）同心圆结构：传统的解释

天下秩序的制度化结构是朝贡制度，无论在传统典籍的叙述中还是在后来的研究中（如费正清等）都将这种秩序想象为以中国为中心的同心圆结构。

《尚书禹贡》《周礼夏官职方氏》和《周礼·夏官·大司马》将中原王朝视为世界的中心，提出了“五服”“九服”和“九畿”的天下地理观。学界常引用宋代石介专论“中国”的观点，认为其完整地表达了以中国为中心的同心圆结构：“夫天处乎上，地处乎下。居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也”<sup>3</sup>。

费正清以朝贡制度为中心研究中国传统的世界秩序，他认为：“中国人往往认为，外交关系就是将中国国内体现于政治秩序和社会秩序的统一原则向外示范。我们宁可称它为中国的世界秩序。”<sup>4</sup>“朝贡体制是中国文化自我中心主义的自然流露”<sup>5</sup>。费正清将“以中国为中心的、等级制的”中华世界秩序总结为三圈同心圆结构（the Sinic Zone, the Inner Asian Zone and the Outer Zone）<sup>6</sup>。然而，事实与这种完美的、理想的同心圆结构有巨大差异。

### （二）天下秩序的主观性

从生成角度而言，这样一种天下一统的同心圆模式更多的是源自士大夫们的想象。日本京都学派大师内藤湖南认为：“没有哪一个民族，像中国人那样有着非常强烈的一统思想。”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 张沛，《中说解理》，北大出版社 2013 年版，第 225 页。

<sup>2</sup> [英] 亚当·斯密，《原富》，严复译，商务印书馆 1981 年版，第 566 页。

<sup>3</sup> 石介，《徂徕石先生文集》，卷 10，中华书局 1984 年版，第 116 页。

<sup>4</sup> [美] 费正清，《中国的世界秩序：一种初步的构想》，载《费正清文集》，陶文钊编选，天津人民出版社 1992 年版，第 5 页。

<sup>5</sup> John Fairbank, “Tributary Trade and China’s Relations with the West”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 1. No. 2. 1942.

<sup>6</sup> John Fairbank, *The Chinese World Order: Traditional China’s Foreign Relations*, Harvard Univ. Press, 1968, p.3.

<sup>7</sup> [日] 内藤湖南，《燕山楚水》，吴卫峰译，中华书局 2007 年版，第 218 页。

“真正统一的帝国虽然要迟到秦汉时代才出现，但统治着中原地区的政权以‘天下共主’自居，却在商、周时代已经开始了。商人觉得自己是‘天邑’或‘大邦’，周人在灭商以前似乎也承认商是天下的共主。后来周取商而代之，更自认是受命于天。所以中国在中原的政权自视为‘天朝’，至少在观念上是很古老的”<sup>1</sup>。余英时在这段论述中用了“自居”“觉得自己”“似乎也承认”“自认”“自视”等表达主观意愿的词语来描述中国中心观的起源。冯友兰也认为：“人们或许说中国人缺乏民族主义，但是我认为这正是要害。中国人缺乏民族主义是因为他们惯于从天下即世界的范围看问题”<sup>2</sup>。仍然是主观想象的问题。

中国自视为天下中心也源自官史记载的志趣。“中国之史，自为中国作，非泛为大地作。域外诸国与吾有和战之事，则详记之，偶通朝贡则略记之，其他固不记也”<sup>3</sup>。

中国将自己作为世界的中心是士大夫们出于政治需要的一种主观想象。这种以中国为中心的大一统理想是一个从诚意正心到修身齐家治国平天下的统一逻辑。“天”未与王朝剥离，形成类似欧洲历史上的独立于帝王的神的概念。而神在精神系统上的独立有助于欧洲形成民族国家与神之间的二元对立。这也是中国未能出现民族国家分立却形成大一统意识的政治思想层面的结构性原因。但是，一个想象的天下和实际的天下在具体的秩序层面并不吻合。认为中国在数千年的传统世界秩序中主控一切是不符实情的想象。

佛教对于中国自认为世界的中心就曾产生一定的冲击。玄奘西行时，佛教已经使唐朝接受了自己身在“东土”的概念。作为佛法的发源地印度-尼泊尔一带则处于“中土”的地位。根据佛教的南瞻部洲图，中国并不位于世界的中央而在东北位置。“在中国佛教世代相传的过程中，这个南瞻部洲说是有意地被淡化了”<sup>4</sup>。佛教对东亚世界观长久而深刻的影响不可忽视。“魏晋南北朝以来的中国传统文化已不再是纯粹的儒家文化，而是儒佛道三家汇合而成的文化形态了”<sup>5</sup>。至于宋明理学更是儒释道的混合体系。日本佛教、藏传佛教和东南亚小乘佛教的存续说明儒家思想并非东亚世界观的全部内容。

### （三）天下秩序的客观性

从演化的角度而言，天下秩序是一种复合型相互依存模式，是中国与周边互动中形成的博弈结果。在东亚长达两千年的传统国际交往中，的确存在着一种共同的认知，并在相当长时期内遵守一种规范，它在本质上是原创(但不限于中国单方面维持)的一种国际公共产品。

中国的王朝在相当长时期为提出和实践天下秩序做出了显著的努力，但它的有效性和持续性在于一种供需关系：中国在强大的时期为周边提供物资交换和制度合法性的保障，周边为中国提供文化心理上的满足，这是东亚自然形成的传统国际关系<sup>6</sup>。

只是中国力图在价值观和礼仪层面赋予其中国化的特征(这个特征也说明中国是天下秩序这一公共产品的主要提供者)使得这种关系看起来总是中国占有优势，但占优并不意味着事实上中国具有完全的控制地位。王朝分裂时期和弱势统一时期中原王朝的机会主义策略证明中国没有长期稳定地据有中心地位。

<sup>1</sup> 余英时，《文史传统与文化重建》，三联书店 2012 年版，第 139 页。

<sup>2</sup> 冯友兰，《中国哲学简史》，北大出版社 1996 年版，第 163 页。

<sup>3</sup> 章太炎，《教学弊论》，《华国月刊》第 1 卷第 12 期（1924 年 8 月 15 日），转引自姜玢编，《革故鼎新的哲理：章太炎文选》，上海远东出版社 1996 年版，第 542 页。

<sup>4</sup> 黄时鉴，“从地图看历史上中韩日‘世界’观念的差异：以朝鲜的天下图和日本的南瞻部洲图为主”，《复旦学报》2008 年第 3 期。

<sup>5</sup> 赵朴初，《佛教与中国文化的关系》，第 3 页。

<sup>6</sup> “朝贡关系所包含及机能的范围并不限于东亚地区”。参见[日]滨下武志，《东亚国际秩序》，载[日]山本吉宣主编《国际政治理论》，王志安译，上海三联书店 1993 年版，第 47 页。但东亚地区表现最为突出，因此，本文以东亚秩序作为天下秩序的典型加以论述。

尽管中国在政治上分分合合或者甚至被异族灭亡，但是，东亚的世界秩序的文化道统却并未泯灭。比如，宋朝与大陆其他王朝共存时期国力很弱，持续时间长达三个世纪（960-1279年），却没有被一个高于朝贡体制的新的国际关系模式所取代。宋朝向北方的反向朝贡恰恰说明朝贡体制并非必然以中国为中心，而是一种东亚共同遵守的国际规范。另一个典型表现就是明朝灭亡后，东亚各政治行为体对天下兴亡产生的焦虑，使其更加注重东亚秩序中的文化道统。比如，日本和朝鲜均将自己视为中华文化的继承者而蔑视满清。

中国是东亚秩序的最主要的原创者和维护者，但不能忽略的是一旦这个秩序形成，所有成员都具有参与和维护的天职，它们均构成了天下秩序的“搭便车”者。之所以出现这种情况，是因为它在本质上符合了东亚社会发展的需要，其中最重要的是维护了各王朝内部统治的需要，因此，天下秩序成了国际公共产品，而不会因为中国本土的分裂和弱小同步地被抛弃。以中国为中心想象的传统世界秩序经常随着大陆的朝代更替和文化衰败而出现空心化，传统文化更好地在边缘地区被继承下来。比如，延续了传统中原文化的南方客家文化<sup>1</sup>，明末遗民朱舜水、隐元和尚对江戸时代的日本文化产生的深刻而长久的影响，以及当代所谓的“儒家资本主义”<sup>2</sup>。

天下秩序高于基于民族的国家主义，是一种东亚共同维护的文化秩序，“天下兴亡，匹夫有责”的顾炎武誓言即是其最好的诠释。顾炎武并不将国家（朝廷）的兴替当成最重要的事情，只是到了近代，中国人才出于构建民族国家的统一性的需要篡改了顾炎武的意思。顾炎武说“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣”<sup>3</sup>。梁漱溟敏锐地观察到近代以来用国家主义替代天下主义的现象：“今天我们常说的‘国家’，‘社会’等等，原非传统观念中所有，而是海通以后新输入的观念。旧有‘国家’两字，并不代表今天这涵义，大致是指朝廷或皇室而说。自从感受国际侵略，又得新概念之输入，中国人颇觉悟国民与国家之关系及其责任。常有人引用顾亭林先生‘天下兴亡，匹夫有责’的话，以证成其义（甚且有人径直写成‘国家兴亡，匹夫有责’），这完全是不看原文”<sup>4</sup>。

天下秩序合法性的获得需要有治统和道统双重认同。王夫之将治统与道统一分为二。他说：“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是谓治统，圣人之教也，是谓道统”<sup>5</sup>。并且提出治统可以兴替而道统不可亡<sup>6</sup>。这也可以解释为什么东亚传统的世界秩序一旦形成，就不一定以中原王朝这个政治实体为永恒的中心。“朝贡关系的形成不是源于以汉民族为中心的国家形成，而是来源于这一国家与其他民族和其他地域的交往及共存的方式，中华观念则是能吸收交往中的各种异质要素且与之并存形成的一种具有包容性观念”<sup>7</sup>。

中国本身就是一个文化实体<sup>8</sup>，作为文化实体，其历史性意义在于：其一，中国人更容易从天下的角度观察世界，天然地具有世界性视野；其二，王朝可以兴替，而天下秩序可以抽象地存

<sup>1</sup> 客家先民从中原到南方，再从南方客居第辗转海外，在中国南方及海外地区形成一个庞大的客家族群体系。亨廷顿认为，“客人这族，是中华民族精华”，转引自章夫等，《天下客家》，四川辞书出版社2005年版，第13页。

<sup>2</sup> 对这一看似自相矛盾的概念有诸多争议。但是新加坡、中国香港和台湾（地区）、韩国和日本所保留的中国传统生活方式和传统文化确实和商业文明很好地融合在一起。

<sup>3</sup> 顾炎武，《正始》，《日知录》上，卷13，黄汝成集释，第756-757页。

<sup>4</sup> 参见梁漱溟，《中国文化要义》，上海：学林出版社1987年版，第166页。

<sup>5</sup> 王夫之，《读通鉴论》中册，卷13，中华书局2009年版，第352页。

<sup>6</sup> 同上书，第429页。

<sup>7</sup> [日]滨下武志，《东亚国际秩序》，载[日]山本吉宣主编《国际政治理论》，王志安译，上海三联书店1993年版，第46页。

<sup>8</sup> 美国麻省理工学院教授白鲁恂（Lucian Pye）说：“中国是佯装成国家的文明”。See Lucian Pye, “China: Erratic State, Frustrated Society”, *Foreign Affairs*, Vol. 69 Issue 4, 1990, pp.56-74; 民国初年，罗素（Bertrand Russell）在

续。中国的天下秩序与朝贡制度的关系是一种文化与制度的关系，朝贡可以变化，有强有弱，甚至可以主从颠倒，也可以从政治关系退化为经贸关系，而作为共识的文化层面的天下秩序难以取代。

传统东亚的秩序得以维持的双重要素——权力（治统）和价值观的大体一致（道统）——与基辛格对欧洲维也纳均势体系的分析具有相似性。基辛格认为，维也纳体系中“各国不仅在有形势力上，在道德上亦处于均衡状态。权力与正义取得相当的协调。权力均衡降低诉诸武力的机会，共同的价值观减低诉诸武力的欲望”<sup>1</sup>。

#### （四）天下秩序的复合结构：亚洲内陆边缘与海上朝贡国

中国史学不注重研究周边与中原的关系。傅斯年认为：“我们中国人多是不会解决史籍上的四裔问题的。……凡中国人所忽略，如匈奴、鲜卑、突厥、回纥、契丹、女真、蒙古、满洲等问题，在欧洲人却施格外的注意”，他开玩笑说如果治中国学的叫汉学家，是否治匈奴以来的西洋人就该叫“虏学家”？而汉学有些发达的地方正是借助了“虏学”<sup>2</sup>。不注重研究并不意味着事实本身不重要，周边与中原的关系具有历史长时段的结构影响力。

边缘地区对中国身份认同起着十分重要的作用。来自这些地区的知识，“有凝聚中国人（华夏）的功能”。“中国人用它们来强化华夏边缘，以突显边缘之内人群间的同质性与一体性。”“汉代中国人调整、确立其边缘，也就是不断调整、强化并确定‘中国人’的范围。”“事实上，‘中国人’并不完全依赖内部的文化一致性来凝聚，凝聚他们最主要的力量来自于华夏边缘的维持”<sup>3</sup>。清朝中国的形成即是内陆边疆整合的结果<sup>4</sup>。

陈寅恪论述唐太宗和唐高宗征讨高丽说：“始克高丽，既剋之后，复不能守，……而吐蕃之盛强使唐无余力顾及东北，要为最大原因，此东北消极政策不独有关李唐一代之大局，即五代赵宋数朝之国势亦因以构成”<sup>5</sup>。这说明陆上的华夏边缘地带对中原王朝具有共建东亚结构的意义。内藤湖南认为：“中国的论者，尤其是最近的论者，总是将外族的侵略看成是中国的幸，其实中国悠久的民族生活之所以经久不衰，正是因为有这样多次的外族侵入”<sup>6</sup>。认识到中国文化与周边之间的互动关系，反映了内藤湖南“超越一国历史的宽阔的历史意识”<sup>7</sup>。

20世纪30年代，美国中国问题研究的著名学者拉铁摩尔提出的“边疆中心论”视角突出了中国边疆的重要性。他认为，在汉末的时候，“中国及其长城边疆历史的特征已经形成了一种相互影响的确定模式”，中国不需要“帝国殖民地”，他们真正的目的是使绿洲小国们依附中国。中国农业和社会的进化，促成了边境草原社会的形成，“所以游牧循环至少有一部分是中国循环的结果，……一经形成之后，游牧循环所造成的力量使它能够以独立的形式，影响中国的历史循环”<sup>8</sup>。

---

上海演讲时就说过：“中国实为一文化体，而非国家”，这个说法得到陈嘉异、梁漱溟等的赞赏。参见，Luo Zhitian, “From ‘Tinxia’ (all under heaven) to ‘the world’: Changes in Late Qing Intellectuals’ Conceptions of Human Society”, *Social Sciences in China*, Vol.29, No. 2, May 2008, pp. 93-105.

<sup>1</sup> [美] 基辛格，《大外交》，第60页。

<sup>2</sup> 傅斯年，《历史语言研究所工作之旨趣》《史料论略及其他》，辽宁教育出版社1997年版，第43页。

<sup>3</sup> 王明珂，《华夏边缘》，社科文献出版社2006年版，第204-205页。

<sup>4</sup> 清朝真正形成了近代中国多民族国家的认同。“清史一半以上的内容就是所谓的民族史和边疆史”，如果仅仅把中原内地的历史视为某一朝代的正史，甚至认为只是这一时期“正史”的附属内容，那么将会“歪曲历史，小化中国，矮化中华，这无疑是大错特错”。参见乌云毕力格主编，《满文档案与清代边疆和民族研究》，社科文献出版社2013年版，前言，第2页。

<sup>5</sup> 陈寅恪，“外族盛衰之连环性及外患与内政之关系”，载《唐代政治史述论稿》，上海商务印书馆1947年版，第98页。

<sup>6</sup> 转引自内藤湖南研究会编，《内藤湖南道世界》，马彪等译，三秦出版社2005年版，第226页。

<sup>7</sup> [日] 葭森健介，《内藤湖南与京都文化史》，转引自内藤湖南研究会编，《内藤湖南道世界》，第226页。

<sup>8</sup> [美] 欧文·拉铁摩尔，《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社2005年版，第12、315、352页。

另一位美国学者巴菲尔德（Thomas J. Barfield）则在上述理论的基础上提出“游牧帝国中心论”，认为中原王朝与游牧帝国存在相互依从的“两极模式”结构。游牧帝国与中原王朝的关系实质是一荣俱荣，一损俱损。他认为：最早出现的各种“世界体系”直接影响到那些看似偏远的民众。当将陆亚洲政治的兴衰放到区域背景下在一个长时段中加以检视时，它们就揭示出与中原政权的集权化周期相关的规律性。“游牧民族的统一与中原的统一几乎同时完成，这并不是巧合。……一位游牧首领或许会凭借军事才能统一草原，但要保持草原帝国的完整，所需要的资源只有中原能够提供”<sup>1</sup>。因而确保统一的中原王朝是游牧帝国成功的关键因素，一旦帝国瓦解，边疆的“寄生者”就“失去援奥，财富之路顿然枯竭，数不清的威胁与劫掠使形势发生巨变”<sup>2</sup>。

另外，中原王朝也需要游牧帝国的军事援助以镇压内乱维持其稳定局面。巴菲尔德站在游牧帝国的角度来观察中国所谓的“朝贡体系”，认为“边疆关系的真实本质经常被部落民众视作中原的长期附庸的意图所遮掩”。因此，汉文描述游牧民族“纳贡”“归附”“入质”，他将之视为“外交烟幕”。“定居文明通过给边疆部落民族钱物以安抚他们”<sup>3</sup>。巴氏将朝贡的实质定位为中原王朝给游牧帝国进贡物资，从而满足游牧帝国的物资需求。游牧帝国始终居于主动，掌控着与中原王朝的关系：“来自中央草原的游牧民族会避免征服中原领土。从中原的贸易与奉金中得到的财富稳定了草原上的帝国政府，而他们并不期望去破坏这种资源。……除了蒙古之外，‘游牧征服’只发生在中原的中央政权崩溃之后没有政府可以加以敲诈之时。强大的游牧帝国与中国的本土王朝同时兴亡”<sup>4</sup>。

巴菲尔德将中原主要王朝与游牧帝国的历史分为三个大循环周期，每个中原主要王朝都在同时期对应着内亚的游牧帝国，这是一种“国际关系的最古老的循环”<sup>5</sup>。边疆地区研究者也将游牧民族划分为匈奴、突厥和东胡三个系统，与上述三大周期吻合<sup>6</sup>。这种对应关系形成了大陆天下秩序的两极结构。双方既是相互依赖，也不停地发生相互征战甚至征服。比如，汉朝曾同匈奴达成协定，将长城以北作为“引弓之国”，属于单于统治的地域，而将长城以南作为“冠带之室”，属于汉帝统治的地域，并以匈奴为“敌国”<sup>7</sup>，亦即承认其为对等的国家。每个强大统一的王朝均耗费巨额财力、物力、人力和漫长的时间应付北方威胁。两宋时期的中原王朝更是退化为东亚大陆（泛中国概念）上若干政治行为体的一个<sup>8</sup>。俄罗斯至今仍然称中国为 Китай（契丹），这是源于辽国（契丹）的强大影响。汉代对匈奴和亲、唐初对突厥进贡、唐对吐蕃和亲、唐都长安一度被吐蕃占领、北宋对辽进贡、南宋被蒙元所灭、明英宗被俘、清朝使臣也曾向沙俄跪拜<sup>9</sup>，等等，这些事件均说明中原王朝并非在任何时候都具有至高无上的中心地位。

明朝的对外关系已经在颠覆朝贡制度，“明初国际秩序的建立，具有与前此蒙元帝国、后此西方海外扩张殖民帝国迥然不同的特征，不应简单地以传统朝贡制度或体系笼统归纳和理解。”<sup>10</sup>

<sup>1</sup> [美]托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，江苏人民出版社2011年版，第3、113页。本世纪初，美国学者狄宇宙（Nicola Di Cosmo）持有和上述两位美国学者相同的观点，他认为，内亚地区“有其本身自主的、充满内在辩证性的、历史的遗迹文化发展的进程”。参见狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，贺严、高书文译，中国社科出版社2013年版，第58页。

<sup>2</sup> [美] 欧文·拉铁摩尔，《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社2005年版，第114页。

<sup>3</sup> 同上书，第4-5页。

<sup>4</sup> 同上书，第12页。

<sup>5</sup> 同上书，第17、391页。

<sup>6</sup> 任崇岳、白翠琴，《中国北方游牧民族源流考》，黑龙江人民出版社2012年版，前言，第3页。

<sup>7</sup> 《史记》，卷150，《匈奴列传》，第50页。

<sup>8</sup> 宋、辽和金各自建立了以自己为中心的朝贡体系，同时期的交趾甚至将真腊和占城纳入自己的朝贡体系。黄纯艳，《宋代朝贡体系研究》，商务印书馆2014年版，第22、115、259页。

<sup>9</sup> 1731年和1732年，两个赴莫斯科的中国使团向俄国安娜女沙皇行了跪拜大礼。参见[俄]尼古拉·班蒂什·卡缅斯基编，《俄中两国外交文献汇编（1619-1792年）》，北京：商务印书馆1982年版，第230页。

<sup>10</sup> 万明，《明代中国国际秩序的演绎》，参见“文明的和谐与共同繁荣”北京论坛论文，2014年11月。

日本对汉朝和明朝有过短暂的朝贡，而对明朝的朝贡以“勘合”特许贸易的形式进行，不具备政治归属含义<sup>1</sup>。至万历年间最终发生日本侵朝战争。德川幕府时期，日本认为清朝取代明朝是“华夷变态”，从心理上鄙视蛮夷之清王朝，锁国后与清朝基本没有国家间关系，但是却独立自主地从事海外贸易<sup>2</sup>，所以，在中国的天下秩序中，日本始终是个例外。

19世纪70年代影响整个东亚格局的清朝的塞防与海防之争，恰恰印证了陆上边缘地带与海外两条战略防线共同与中国构成了东亚秩序的主体框架。综合上述特征，可以用“一带一路”复合结构(见下图)描述天下秩序：沿着内亚丝绸之路形成的是亚洲内陆与中原王朝同兴同衰的两极互动关系，武力侵扰和征服讨伐特征明显，对东亚区域性的“世界秩序”或曰天下秩序形成对抗性共建<sup>3</sup>。沿着海上丝绸之路经济带形成的是中原王朝与朝贡国家对朝贡体制的经济和文化合法性的共同维护，武力侵扰和征服讨伐次数有限，对天下秩序形成认同性共建<sup>4</sup>。所谓共建，就是诸行为体从秩序中均可以得到好处，从而认同朝贡、礼制体系和天下观念。其中的角色可以转换，而秩序却一直存续。

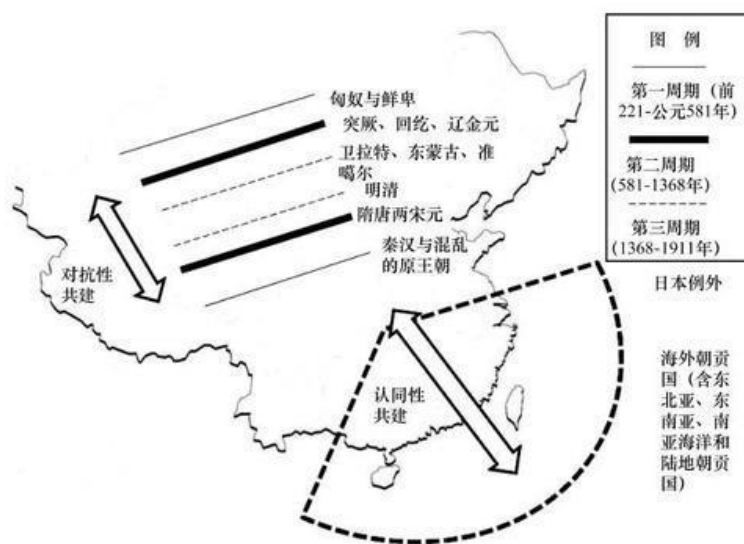


图 天下秩序的“一带一路”复合结构

资料来源:作者自制。

国美国政外交学人

### 三、中国构建世界秩序的历史启示

<sup>1</sup> 明太祖在七训令中将日本列为十五个“不征之国”之一。朱元璋认为日本“虽朝实诈”，于是“绝之”。参见朱元璋，《皇明祖训》，祖训首章，《明朝开国文献》第2册，台湾学生书局1966年版，第5-6页。

<sup>2</sup> 1635年，日本禁止海外移民之前曾主动地走向海外贸易。1613-1614年，一支日本贸易探险队甚至横渡太平洋到达墨西哥。17世纪的头30年，日本人有7万人出国经商，移民海外者达1万人。参见井上清，《日本历史》，上册，天津人民出版社1974年版，第325-327页。最新研究表明，日本在锁国之后并没有导致外贸的衰减。[德]贡德·弗兰克（Andre G. Frank），《白银资本：重视经济全球化中的东方》，刘北成译，中央编译出版社2008年版，第100页。

<sup>3</sup> 对抗性共建并不排除认同性。比如，公元630年，唐太宗被西北诸蕃尊称为“天可汗”，以后唐朝其他皇帝大多沿用过这一称呼。

<sup>4</sup> 认同性共建并不排斥对抗性。汉、隋、唐均讨伐过朝鲜；宋和明也和越南发生过几次战争。但是，中原王朝对周边朝贡国发动的战争就其次数而言，远低于内亚游牧民族与中原王朝的战争。并且，朝贡国对中原王朝的文化认同占双边关系的主要地位。

## （一）危险的内亚

古典“一带一路”的结构自然使人联想到当下推进的“一带一路”战略构想。然而，以此架构作为推行中国构建世界秩序的起点，需要考虑如下问题。

其一，内亚直至西亚从未实现过持久的和平。除非通过武力征服（比如，元蒙与满清部分地整合了该地区），要想从新疆直至叙利亚海边确立稳定的和平秩序是完全不可能的。其复杂性早已使其成为历史上的“道旁苦李”。这片跨越各种极端势力老巢的危险地区，显然不适合作为构建世界秩序的战略支点，除非异想天开地企图建立古典征服性帝国——而这完全不是中国的志趣所在。

其二，古典的“一带一路”模式能够存续，得益于中国能够通过这种地缘结构实现王朝的、民族的认同，也即加强了中国文明优越感。而当代的中国文明在亚洲的地位与古典时期无法相提并论。在这种情况下，如果内亚之路畅通，则各种宗教的、民族的极端势力可以轻而易举地反向渗透，对中国认同会构成极大威胁，而不是共建。

其三，中国雄心勃勃的计划需要考虑与古典时代和欧美扩张时代的国际战略的不同特性。古典时代的亚洲秩序是中国与周边的自发性共建的结果，中国不存在内部制度共识的压力。欧美近代的扩张也并不担心外在世界对其核心制度与价值观的反向冲击，而当代中国必然冒这样的风险。

其四，内亚、西亚和南洋诸国内部政治的复杂性与多样性超越了借由经贸和基础设施建设提供稳定的可能性。单纯靠交易形成地区结构（进而世界结构）是战略上的冒险。因为如此众多的复杂的力量元素无法通过以中国为主体的交易模式实现均衡。可以收买部分势力，但无法收买所有势力。一旦这些地区发生内乱，中国的利益如何维护？

以上所论的和平、民族认同、民主和利益维护问题，均是中国提供制度化的国际公共产品的成本所在。在古典秩序中，因为财政成本太高，中国王朝自己对朝贡制度经常采取消极的、机会主义策略，而“搭便车”的朝贡者却络绎不绝。如果中国在上述问题上无力承担解决问题的成本，那么中国设想的世界秩序的起点恐难推进。

## （二）关注天下秩序的主观性与客观性

如果认为天下秩序只是一种中国人的想象，则会轻易地怀疑它的真实性。但事实上，天下秩序具有主观性和客观性双重特征，这与世界秩序的一般定义一致。学者们认为，世界秩序是“人类社会作为一个整体为维持社会生活的基本或首要目标而采取的人类行为模式或倾向”<sup>1</sup>。世界秩序关乎三个基本问题：它的“基本单位是什么？它们的互动方式是什么？它们互动，以什么为目标？”<sup>2</sup>因此，世界秩序必基于一种国际体系（格局），具有某种共识或价值观，形成核心制度或互动模式。

很难想象，中国古代的涉外官员们在两千多年的对外交涉中完全是白眼朝天、背朝大海、故步自封。曾任礼部主客司主事的龚自珍说：“我朝藩服分二类，其朝贡之事，有隶理藩院者，有隶主客司者。其隶理藩院者，蒙古五十一旗，喀尔喀八十二旗，以及西藏、青海、西藏所属之廓尔喀是也。隶主客司者曰朝鲜、曰越南（即安南）、曰南掌、曰缅甸、曰苏禄、曰暹罗、曰荷兰、曰琉球、曰西洋诸国。西洋诸国，一曰博尔都嘉利亚，一曰意达利亚，一曰博尔都噶尔，一曰英吉利（此三字均加口字旁）。自朝鲜以至琉球，贡有额有期，朝有期。西洋诸国，贡无定额，无定期。朝鲜、越南、琉球，皆有册封之礼。”<sup>3</sup>对西洋的关系虽然有夸大不实之词，但它说明理藩院管理内亚事务，礼部管理东亚至西洋朝贡事务，这种明确的职能划分不仅说明清朝对外关系

<sup>1</sup> Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, NY: Columbia Univ. Press, 1977, p. 22.

<sup>2</sup> [美] 基辛格,《大外交》,第747页。

<sup>3</sup> [清] 龚自珍,《主客司述略》,《龚自珍全集》,上册,中华书局1959年版,第118-119页。

具有清晰的制度安排，而且说明“一带一路”直至清朝大一统时期仍然是天下秩序的结构特征。

史官们持续两千年记载的朝贡事实并非虚妄的自我想象。朝贡体制只是从主观想象变成了各取所需的关系模式。这是一个互动博弈的公共产品形成的过程，一种主观想法最终变成客观互动形态的过程。不能因为主观想象或者朝贡本身的变动性与流动性而否定它的存在。中国构建世界秩序的重新启动显然必然遵循这样一个过程：明确自身的价值体系，在互动关系中基于国际格局形成制度安排。

### （三）软实力的失去与重建

以某种文明为核心建立的世界秩序，体现了该文明软实力的普世性。中国的传统世界秩序瓦解于晚清。晚清软实力衰败景象尤其表现在整个社会的撕裂，社会精英和平民的生活方式不再有任何“文明”的吸引力。

甲午战争之后不久，内藤湖南游历中国，他认为张之洞的《劝学篇》“文字老成，但书的内容，在对西方的理解方面一知半解，要被有识之士笑话的”<sup>1</sup>。认为康有为“他才力有余，但见识和度量不足，人不够沉稳。而且他虽然有救国济世的大志，却喜欢标榜学术观点的异同，好与人争论。这是他容易失败的原因”。而梁启超则“论著多恃才傲物，有自我炫耀的感觉……不过他在我国看到某些人的浮躁风习，也去模仿，而且他的自我辩白太过分，攻击西太后的时候动辄谈到下流的事情，正显露出他为人之低”。孔庙守卫贪门票钱。“集天下英才的”贡院污秽肮脏，到处都是守卫的粪便，“臭气冲鼻”<sup>2</sup>。倘若与遣隋使、遣唐使相比，晚清时的日本人又怎么能够滋生出对基于中国文明的天下秩序的好感呢？

当康有为皓首穷经地在中国崩溃、列强纷争的世界中醉心于研究他的大同极乐世界秩序的时候，梁启超则缺乏预见性地忙着将中国降格为欧洲民族国家体系的一员<sup>3</sup>。110多年后的今天，中国学人再次对中国认同与世界秩序构建的关系产生兴趣乃至焦虑。敏感的学人纠结于康梁两种模式：到底是梁启超的民族国家认同模式更利于中国构建自己的世界秩序认知，还是如康有为一样将大同理想作为中国构建世界秩序的出发点？前者大体属于现实主义，但容易被攻击为不合时宜的民族主义；后者属于理想主义，但容易被攻击为丧失了中国本体的基本立场。

中国与世界秩序的关系首要在确立文明的软实力。康有为式的方式犹如将业已崩溃的天下秩序推向天堂，完全无视民族国家认同的问题；而梁启超式的方式则过于注重民族主义的构建，忽视了民族主义可能会更加削弱中国文明价值的普世性。

### （四）重新倡导天下秩序的反思

天下秩序的合法性来源于中国“帝国战德”的道义制高点，并且在国际公共产品提供上达成了与周边政治行为体的共识。中国参与构建世界秩序的核心问题是中国国内治理价值观与世界主流价值观之间的关系。传统世界秩序的成功依赖于此，未来中国能否成为世界秩序的成功构建者也依赖于此。中国世界秩序主张中必然暗含了合法性假设。世界秩序主张的合法性是中国参与构建或者塑造世界秩序的主要障碍。

<sup>1</sup> [日]内藤湖南，《燕山楚水》，第138页。

<sup>2</sup> [日]内藤湖南，《燕山楚水》，第138、139、149、150页。

<sup>3</sup> 康有为自叙《大同书》作于光绪甲申（1884年），参见《大同书》，中华书局1935年奔卷首。然而，梁启超则说：“（康有为）辛丑、壬寅间（1901-1902）避地印度，乃著为成书”。参见汤志钧，《论“大同书”的成书年代》等，中华书局1984年版，第108-133页。正是在此时期，梁启超发表一系列言论，提出“中国民族”“中华民族”“民族主义”等概念，积极构建中国作为一个民族国家的身份认同。其主要代表作见《中国史叙论》（1901），《国家思想变迁异同论》（1901），《论民族竞争之大势》（1902），《新民说》（1902-1906），《论中国学术思想变迁之大势》（1902），等等。所谓“缺乏预见性”是指梁启超急于创设一个失去全球性秩序建构主张的中国，而无法预知后世中国戏剧性地企图重建天下秩序。



时下再提天下秩序反映了中国重返世界性大国的冲动和提供国际公共产品的迫切心情。真正的问题出现在能否与周边甚至世界达成共识。因为传统秩序的有效性取决于长期博弈的认同。除力量崛起之外,世界更关注于中国在价值观层面和制度层面能否接纳公认的价值标准和提供合理有效的国际公共产品。中国能否开发出传统天下秩序当中的有利因素,从而形成国际公共产品“供给-需求”之间的利益交换关系呢?<sup>1</sup>

天下秩序的主张者认为:“对世界负责任,而不是仅仅对自己的国家负责任,这在理论上是一个中国哲学视界,在实践上则是全新的可能性,即以‘天下’作为关于政治/经济利益的优先分析单位,从天下去理解世界,也就是要以‘世界’作为思考单位去分析问题,超越西方的民族/国家思维方式,就是要以世界责任为己任,创造世界新理念和世界制度”<sup>2</sup>。

批评性意见认为:“以一种奇怪的方式来支撑他关于世界等级秩序的论点,并同样通过轻率地使用其他中国古代典籍中的文本来支撑他的天下体系。”“他的天下体系是一个可用于实践的乌托邦。”“但《天下体系》的成功表明,中国内部有一种以中国方式解决世界问题的热望,一种以民族主义的方式解决全球问题的渴望,特别是当他们提倡一种爱国主义形式的普世主义(a patriotic form of cosmopolitanism)时尤为如此。这就是《天下体系》在中国外交决策中的主要意义”<sup>3</sup>。此种辛辣的批评否定古籍文本的重要性,并急于用新鲜的概念给作者下结论,而不去直接面对历史,其本身显得轻率。天下秩序的研究就一定对应了某种外交战略吗?哲学性的研究不必然和民族主义关联<sup>4</sup>。

有学者认为:“这样一种过于极端的‘天下主义’思潮原本就不是历史研究,至多也只是一种乌托邦的构想”<sup>5</sup>。在某种意义上而言,哲学研究就是乌托邦研究,但不能等于乌托邦构想。每一个学科从自身的研究方式出发对同一个议题的研究都具有学术价值。对于天下观念的当代价值的思考应该具有学术上的正当性和合理性。有学者因为恐惧历史上业已崩溃的天下观念可能变成“不堪入目的怪物”,而认为“个别学者鼓吹以中国天下观和文化来整合未来国际秩序的可能性”是“值得我们反思”的,认为这是“带有讽刺性”的事件<sup>6</sup>。

辛辣的批评不能取代理性的思考。上述倡导与批评要么描述了一个想象的天下,要么鄙视一个被丢弃的天下。这对于中国重塑世界秩序观念构成了相当的负面影响。在重新构建世界新秩序问题上,当前中国面临类似辛亥革命之后的困境:既要承续传统文化,又要建设现代国家。这个困境表现在身份认同和价值认同层面就是:如何避免将中国发展为一个令人生疑的帝国而又不失去天下秩序的关怀?放任传统中国王朝被错误地称为帝国,以及将天下秩序误读为中国霸权秩序,均是对历史的误读。如果误读持续成为研究的底色,中国对世界秩序的印象只能是“暧昧的雄心”。

---

<sup>1</sup> 国际关系中的“公共产品供给-需求”利益交换理论参见: David A. Lake, “Anarchy, Hierarchy, and the Variety of International Relations”, *International Organization*, Vol. 50, No. 1, 1996. Pp. 1-33; “beyond Anarchy, the Importance of Security Institutions”, *International Security*, Vol. 26, No. 1, 2001, pp. 129-160.

<sup>2</sup> 赵汀阳,《天下体系》,第3页。

<sup>3</sup> [美]柯岚安(W. A. Callahan):《中国视野下的世界秩序》,第56页。

<sup>4</sup> 也有激进的民族主义者的确主张中国“是一个天命所归的大国”,而且相信“上苍的这种安排一定是有它的用意的”。王小东,《天命所归是大国——中国:要做英雄国家和世界领导者》,江苏人民出版社2008年版,第34页。有的主张与其它文明共同创建“今天的天下主义”。参见盛洪,《为万世开太平》,北京:中国发展出版社2010年版,第47页。

<sup>5</sup> 夏明方,《十八世纪中国的“现代性建构”:“中国中心论”主导下的清史研究反思》,《史林》2006年第6期,第136页。

<sup>6</sup> 金观涛,《观念史研究:中国现代中重要政治术语的形成》,北京:法律出版社2009年版,第250-251页。

## 【调研报告】

# 内地西藏班大学生的学业问题及对策研究

## ——基于 Z 校的调查

李安辉<sup>1</sup>

**【摘要】** 内地西藏班（校）学生有 95% 以上顺利升入了高校。但高校内地西藏班政策措施还不够完善，藏族学生挂科、多次重修、留级等学业问题影响了藏族学生的成长与西藏民族干部的培养。建议相关学校加强因材施教，设立帮扶组织，进行文化适应指导；推进课程教学改革，完善教学培养制度；恢复清考制度、或实行补考措施；以社会需求与就业为重点，调整与完善教育制度，逐步完善高校的内地西藏班（校）教育政策。

**【关键词】** 内地西藏班；西藏生；学业问题；因材施教

内地西藏班（校）是党和国家为了促进西藏自治区社会经济发展而在内地省市创办的民族班（校），是教育援藏的人才培养模式。内地西藏班（校）筹建于 1985 年，1986 年开始招生，办学 30 周年。据教育部民族司的统计数据显示，当前，全国 22 个省市共有 17 所初中、68 所高中、48 所中职学校举办内地西藏班，年招生计划分别为初中 1500 人、高中 3000 人、中职 3000 人，在校生达 2.1 万人。<sup>2</sup> 据调查，内地西藏班学生（以下简称“西藏生”）95% 以上顺利升入了高校。实践证明，内地西藏班初中、高中阶段政策是成功的。学术界与民族工作者对此关注较多，但对西藏生升入高校的培养问题关注较少。西藏生是否适应高校的生活环境？学习情况如何？能否顺利毕业？这些问题还没有引起相关部门的高度重视。而近年来，内地高校西藏生不适应学校生活，挂科、多次重修、留级、不能正常毕业等问题（以下简称“学业问题”）凸显。学业问题造成了西藏生的自卑和对考试的恐惧心理，影响了西藏生的成长，影响了国家对西藏民族干部的培养。本研究运用教育学、民族学、社会学等方法，以 Z 校 2014 届西藏毕业生为主要研究对象，揭示了西藏生的学业问题，剖析了其主要原因，提出了相应的建议，<sup>3</sup>旨在进一步完善高校的内地西藏班政策，促进高校民族教育政策的完善与发展。

## 一、Z 校西藏生及学业问题现状调查

### 1、Z 校藏族学生基本情况

Z 校有两万多名在校生，少数民族学生约占 65%。据 2014 年 6 月调查统计，在校藏族学生有预科、大一至大四五个年级，共有 421 人，主要来自西藏、青海、四川、云南、甘肃等省区，分布于经济学院、法学院、公共管理学院、民族学与社会学学院、计科学院等 13 个学院。来自西藏自治区的藏族学生有 249 人，其中 2010 年之前入学的有 31 人。

### 2、31 位西藏生样本分析

本文的主要研究对象是 31 位西藏学生。选择他们作为研究样本，主要有以下五个原因：（1）它代表的是 Z 校一届西藏生。在这 31 位学生当中，2008 年入学留级的有 3 人，2009 年入学留 2 级的有 2 人，2010 年入学有 26 人。因此，2014 届应届毕业应有 29 人。31 位学生有 84% 来自于

<sup>1</sup> 作者为中南民族大学教授、中国城市民族与宗教事务治理研究中心研究员。

<sup>2</sup> 张滢，“同心架起人才‘天路’——内地西藏班办学 30 年纪实”，《中国教育报》2015-08-24。

<sup>3</sup> 近年笔者对其他高校西藏生的调查中发现，Z 校的现象在其他高校仍然存在。

农牧区。涉及六个学院，主要有法学院 9 人、经济学院 8 人、公共管理学院 7 人、文学与新闻传播学院 3 人、民族学与社会学学院 3 人、计算机科学学院 1 人。（2）这届西藏生民族意识与文化认同意识相对较强，处于“团体格局”的状态。在他们组织下，Z 校成功举办了大型的藏文化节、藏族文化展览与交流活动、武汉高校藏族“德吉杯”比赛。（3）这届西藏生开始集体意识到学业问题，诉求愿望比其他少数民族学生较强。（4）他们初中绝大部分、高中全部属于内地西藏班学生。初中阶段有 26 人（约占 84%）就读于 15 所内地西藏班（校）<sup>1</sup>，只有 5 人就读于西藏本地学校<sup>2</sup>。高中阶段 31 人全部就读于内地西藏中学，来自 12 所学校。<sup>3</sup>（5）在内地西藏班同学中，这届西藏生高考分数相对较高，但学业问题严重，其原因何在？值得探究。据调查，高考最低分理科 258 分，最高分 414 分，300 分以上有 25 位，300 分以下只有 4 位。2010 年普通高校招收内地西藏班，本科少数民族考生理工类 235 分，文史类为 285 分。绝大部分同学上了重本线，部分同学调剂到 Z 校。

### 3、Z 校西藏生学业现状调查

本文研究的学业主要是指学习的课程。学业问题主要是指因学习课程考试不及格而引起的挂科、重修、留级、不能如期毕业等问题。本文主要以课程考试及格与否、是否留级、能否顺利毕业作为基本依据，分为优、良、中、差四个层次。

**一是优等。**衡量标准：各科成绩都能达 60 分以上，没有重修，顺利毕业。在 31 人中有 2 人，约占 6%，属于此类。即民族学与社会学学院的 GJ 和 CNCM，初中分别就读于山西临潼华清中学、重庆西藏中学，高中为成都西藏中学和北京西藏中学，高考分为 370、380 分，都上了重本线调剂到 Z 校。她们大四第二学期没有毕业之忧，主要精力集中在考公务员。虽然在此将她们列为优等，但据她们反映：她们在年级与班级并不是佼佼者，学习有自卑心理，很少积极举手发言，平时学习认真，很少缺课，由于克服了重重困难，才没有挂科。

**二是良等。**衡量标准：曾有过不及格或多次重修，但大四第二学期没有重修，能如期毕业。31 位同学中有 9 人属于此类，约占 29%。这 9 位同学的学院与生源情况如下：GSCR、MMQZ、GSDJ、SNLG、QNZG、QZ 这 6 位同学属于法学院，分别来自于南昌安义中学、成都西藏中学、岳阳市第一中学、成都西藏中学、郑州外国语学校、山西大学附属中学，高考分分别为 352、310、290、338、414、360。公共管理学院 XBGS 来自于成都西藏中学，高考分 394 分。经济学院 SLWM、文传学院 CRYJ 来自于天津红光中学，高考分为 346、336 分。这 9 位同学学习比较认真，虽然有过初修不及格现象，经过努力，重修合格，达到毕业条件，能正常毕业。不过，法学院有一位同学，曾有英语、逻辑学、程序设计语言、刑法学、知识产权法学、国际法学等 6 门课程不及格重修，学习心理压力较大。

**三是中等。**大四第二学期仍有重修，且重修科目难度较大，但在多方努力与争取之下，达到及格分数，能够毕业。31 人中有 12 人属于这一类型，占 39%。这 9 位学生来自于 7 所西藏中学<sup>4</sup>，高考 300 分以下只有一位，270 分，最高分为 362 分，平均分为 328 分，在西藏班中入学分数较高。大四第二学期均有重修，个别学生有五门课程需要重修，30% 的学生同一门课已有 4 次重修记录。经济学院 4 位同学主要重修高数、概率、统计学、线性代数、公司理财。公共管理学院

<sup>1</sup> 15 所学校为：南通西藏民族中学、辽宁省辽阳市第一中学、安徽合肥三十五中、山东济南西藏中学、浙江西藏中学、重庆西藏中学、广东佛山一中、浙江绍兴西藏民族中学、武汉西藏中学、江西南昌 17 中学、天津红光中学、浙江绍兴西藏民族中学、广东南海艺术高中、山西临潼华清中学、重庆西藏中学。

<sup>2</sup> 5 所学校为：昌都地区初级中学、昌都第二高级中学、拉萨第一中学、拉萨第四中学、拉萨八中。

<sup>3</sup> 12 所学校为：岳阳市第一中学、天津红光中学、河北师大附属民族学院、南昌安义中学、四川成都西藏中学、河南省实验中学、郑州外国语学校、石家庄第一中学、山西大学附属中学、武汉西藏中学、重庆西藏中学、北京西藏中学。

<sup>4</sup> 成都西藏中学（2 人）、重庆西藏中学（2 人）、河北师范附属民族中学（2 人）、岳阳市第一中学（2 人）、天津市红光中学（2 人）、石家庄第一中学、河南省实验中学。

4位学生主要重修高等数学、概率、统计学、线性代数、计算机、政府学原理。法学院2位学生主要重修国际法学，英语1。文传学院2位学生主要重修古代文学史、文学概论。考前交流时，他们都表示心里压力比较大，担心再次挂科，毕不了业。

**四是差等。**挂科重修较多，需要留级；或者大四第二学期重修的科目仍然没有及格，不能毕业。31位同学中有8人属于此类，约占26%，经济学院有5位，公共管理学院2位，另1位是留级转专业到民族学与社会学学院。这8位学生可分为三种情况：

(1) **有2位学生一次留2级。**SNQP和SLDJ是2009年入学，留2级。调查时还是大三，但他们表示早应该毕业了，学习压力非常大。SNQP是孤儿，在昌都儿童福利院长大，大一时交了2千元学费，学费没办法交清，靠在学校旁的酒店打工维持生活，经济比较困难。两年的留级加重了他的生活压力。

(2) **有3位学生已在校6年。**DWQZ、DZZZ、BW都是2008年入学，2014年调查时仍有概率等科目重修，表示压力相当大，终日惶恐不安，担心再次挂科不能毕业。他们2012年应往届毕业前，考上西藏公务员或事业单位，但因为拿不到毕业证和学位证不能就业，只能打零工挣钱交学费。BW说：“线性代数一共考了9次，概率考了7次。2014年是第六年，不能再留级了，家庭情况不允许。已经26岁了。又考上了西藏的事业单位，如果再拿不到毕业证，仍然无法正式工作，又只能打零工。这样的话，来内地读书，考大学，反而加剧了家庭困难，心理压力很大。”笔者查看了BW线性代数的重修记录，有2次缺考，6次重修，最高50分，最低20分，平均33分。DWQZ说：“大二挂科超过40学分，留了一级。大四挂科概率和会计学。概率分A和B，A是上学期上，B是下半学期，A可以修B，但B不能代替A。如果挂了概率A就只能等重修。会计学是基础必修课，是2013年9月份不能选，只能2014年这学期选课。对于这门课能否过关，压力相当大。”<sup>1</sup>这说明概率A、B和会计学在修课时间设计上没有考虑重修情况，但概率是挂课率最高的课程，其他民族同学因这门课影响毕业的也不在少数。

(3) **有3位学生不能正常毕业。**SNAZ、BBZM、CWL B是2010年入学2014年应该毕业，因重修科目较多，无法正常毕业。SNAZ因毕业前有高数、概率、公司理财、金融数学、金融学、保险学、中级西方经济学、金融软件应用、投资银行学、固定收益证券等多门课需重修，在学院的要求下，留级。BBZM高等数学重修3次、概率重修3次、大四第二学期重修专业课“西方经济学”。因只等拿毕业证就可去单位报到，所以，认真复习，自认为可以过关。但结果只考了55分。不能毕业，无法按时就业。而CWL B高等数学和概率重修过4次，大四第二学期还有高数和专业课公共经济学两门课重修。考前笔者多次询问他的复习情况，他说考上了西藏银行系统不能错过机会，认真复习，找过两门课的任课老师，有信心能通过。可专业课只考了50分。因毕业前没有补考，BBZM和CWL B只能留级，工作单位取消了录取资格。

通过调查了解，这届学生94%有挂科、多次重修，26%有留级的经历，2位一次留2级、3位在校6年仍担心毕业。由于学业问题，昔日内地西藏班的佼佼者在大学被贴上“差生”或“问题学生”的标签。

## 二、西藏生“学业问题”形成的主要原因

### 1、西藏生对学校生活与学习环境不适应

一是西藏生对大学的学习环境不适应。大学宽松式管理虽给学生提供了自由发展的空间，但西藏生从小离开父母在内地求学，初高中阶段老师扮演家长的责任，管理严格，学习目的明确，学生有困难有问题跟老师交流较多，从高中到大学的管理方法差异较大，学生对大学的学习环境

<sup>1</sup> 访问BW、DWQZ时间：2014年6月11日，地点：Z校。

不适应，尤其是有的学生自制力较弱，从大一开始放松了对自己的要求。二是学习心理压力大。大部分西藏生认为：老师讲课语速太快，跟不上进度。他们害羞，加上语言表达障碍，不敢主动问老师。平时生活圈主要是藏族同学，跟其他民族同学交流较少。科目越多，心理压力越大，厌学情绪随学年的增长而越来越强烈。

## 2、学校管理沟通渠道不畅通，学生诉求得不到及时反馈

据调查，各学院负责学生工作的书记和辅导员在每学期开学时会有意识地询问他们的学习情况。但事后很少有人采取积极的措施与解决办法。西藏生曾集体给学校负责西藏生的老师写过反映材料，没有反馈结果。他们曾有集体请愿的意愿，考虑到不利于和谐校园建设而取消。因而，问题依然存在，而且日积月累。

## 3、挂科与反复重修现象严重，没有引起相关部门的高度重视

31 位同学中有 29 位有挂科现象，是 Z 校挂科与反复重修比例较高的一个群体。

表 1、（部分）西藏生不及格与反复重修记录统计<sup>1</sup>

姓名	学院	不及格次数			备注
		不及格	初修不及格	重修不及格	
DZZZ	经济学院	63 次	40 次	23 次	18 次 0 分 <sup>2</sup>
BW	经济学院	53 次	33 次	20 次	17 次 0 分
CWLB	公管学院	41 次	28 次	13 次	6 次 0 分
DWQZ	经济学院	37 次	20 次	17 次	1 次 0 分，1 次 3 分
SNAZ	经济学院	34 次	24 次	10 次	
DZ	文传	32 次	20 次	12 次	8 次 0 分，1 次 5 分
CRYJ	公管学院	11 次	5 次	6 次	4 次 0 分
NMQD	经济学院	8 次	8 次		2 次 0 分，5 次上 51 分
JMWJ	法学	8 次	8 次		1 次 0 分
CRYJ	文传	6 次	4 次	2 次	
MMQZ	法学	6 次	6 次		5 次 51 分以上
DZZM	法学	5 次	5 次		3 次 0 分
PBCL	经济学院	6 次	5 次	1 次	
ZMQZ	文传	2 次	2 次		

反复重修率的主要是理工科类学生，与数学相关的专业，如概率、高数。有的同学一门课重修了 9 次。如经济学院的 DZZZ，不及格的记录共 63 次，其中，初修不及格记录有 37 次，重修不及格记录有 26 次，其中，高等数学（B）1，有 6 次不及格，B2 有 3 次不及格，概率与数理统计有 3 次不及格。线性代数重修 9 次。经济学院的 BW，不及格记录有 53 次，其中，线性代数考 9 次，概率与数理统计考了 7 次。详细查看学生的不及格分数，低则 12 分，高则 58 分，也有同学六次重修都是 50 多分，绝大多数徘徊在 30-45 分。据学生反映，基础差是影响挂科的主要原因。挂科的普遍性以及反复重修现象并没有引起相关部门的高度重视。据了解，重修在前几届就存在，由于西藏生分散在各学院，没有人做过专门统计，学校有关部门并不知情。大学期间竟有 63 次重修记录，令人瞠目结舌。调查了解西藏生的学业问题本身有着重要的意义与必要。

## 4、挂科造成留级，留级现象严重影响了低年级学生学习的积极性

西藏生在 Z 校仅占 2% 左右，对学校而言，有几个学生不能正常毕业属于正常现象。但是，

<sup>1</sup> 该数据是在 31 位西藏生中随机抽取学生，学生以学号和密码进入学校教务系统，复制详细数据汇总而成。下载时间 2014 年 7 月 10 日。

<sup>2</sup> 0 分一般是缺考，个别是去了考场而放弃答题。

西藏生群体不同于其他民族群体，都是来自于西藏班，彼此经常交流与沟通，信息共享。在“团体格局”状态下，情绪容易传染。而且，近年西藏生的招生人数越来越多，如2010年26人，而2011年50人，2012年54人，2013年65人。当高年级有人不能正常毕业时，那种情绪像病毒和细菌一样具有传染性，影响低年级学生的学习热情与积极性。

### 5、就业的压力与担忧影响西藏生学习的积极性

据调查，西藏生的就业意愿主要是去公务员与银行系统。据学生反映，西藏公务员考试不像内地，大多只有笔试，没有面试，但学生在校学习成绩平均分会纳入总分进行排名。Z校西藏生绝大多数在校学习成绩没有高分，而且重修时往往以60分过关，80分、90分以上的科目较少。就业时，同等条件下，Z校学生无法与其他院校的同学较量，甚至不能跟专升本或三本学校同学相比。就业的压力与担忧给Z校西藏生学习造成了消极的影响。

## 三、西藏生学业问题的影响及建议

西藏生的学业问题对西藏生本人、社会、培养学校、西藏干部培养、内地西藏班政策以及我国的民族优惠政策造成了负面影响。一是学业问题给西藏生的学习心理造成了影响，有的学生害怕上课，产生厌学情绪，有的学生一听到某些科目就害怕。二是学业问题加剧了学生家庭尤其是牧区家庭的经济困难，使得“读大学无用，知识不再改变命运”的论调影响当地其他孩子的教育。三是学业问题影响了学校声誉和学科的发展，影响了校园和谐、稳定与团结局面，影响民族政策在学校教育层面的执行效果。四是“在内地创办西藏班的根本目的和任务，就是要利用内地学校的办学条件和师资优势，帮助西藏培养一批拥护中国共产党、拥护社会主义，自觉维护祖国统一、民族团结、具有初步的科学世界观和较扎实的科学文化知识以及一定的劳动技能的建设骨干，有效地促进西藏的改革开放、经济的繁荣和事业发展。”<sup>1</sup>内地西藏班（校）政策在初中、高中阶段的实施是成功的，给予了西藏生平等受教育机会，也为西藏培养了人才。但学业问题造影响学生成长与正常就业。西藏生毕业99%回到西藏地区成为建设西藏的重要力量，学业问题影响了西藏民族干部的培养。如果不重视，内地边疆班（校）政策将会受到质疑，影响民族团结与构建社会主义和谐社会。

Z校虽是一个个案，但据后续调查，西藏生学业问题在其他高校同样存在，应引起国家民委和教育部等相关部门的高度重视，应从学校培养与国家政策层面调适等方面采取措施，完善内地高校边疆班（校）政策。

### 1、因材施教，设立帮扶组织，进行文化适应指导

一是针对西藏生等内地边疆班（校）学生的学业问题，因材施教。建议相关部门组织各高校调查研究，根据生源、入学分数、认知水平、学习能力等因素，制定多样性的教育措施。二是建议学校成立“教育发展中心”、“学生学业发展中心”等机构，或者以学院为单位组织“育才教学团队”，或者学校相关部门组织教师志愿者组成“格桑花爱心团队”，从心理、学习等方面对西藏生进行指导。三是选择学生志愿者，以学习成绩、沟通交流能力较强的学生组成“学习互助志愿者团队”。这些组织或团队对西藏班等内地边疆班（校）学生和少数民族学习进行结对帮扶。学校针对开不同学生群体制定具体的助学方案，给予一定的扶持或奖励政策。四是在因材施教、帮扶组织的基础上，有意识地对大学生进行文化适应指导。一方面指导学生适应大学生活，一方面进行心理状态的调适。通过采用措施让游离在文化边缘的学生个人或群体主动地、有目的地接受新的环境、思想习俗和行为模式。“让那些未能很好适应文化冲突的个体认识自己的文化问题，了

<sup>1</sup> 教育部民族教育司编.民族教育文件汇编（1991-2001年）[M].北京：红旗出版社，2004：551.

解并摆正个人、文化以及适应中的关系，增强自我效验能力，提高自尊心和自信心。”<sup>1</sup>

## 2、推进课程教学改革，完善教学培养制度

一是学校应“以人为本”进行调查研究，采取相应措施。学校教务处、学工处等部门应对近年来学生的学习情况进行摸底调查和统计分析。全面了解哪些科目是学生普遍反映的学习难点，原因何在？对学生的影响如何？要对学生挂科较多的课程进行梳理，尤其是对学生反复重修的课程进行重点跟进。除了了解学生反复重修的原因，也应从学校管理等方面明确教与学的关系，即明确学校、教师、学生三个层面在教与学中的权利、责任与义务，采取对策，推进教学改革。二是对特殊教育对象、特殊科目实行特殊处理的原则，这也是因材施教的表现。不同民族有不同的文化性格，在学习科目上有心理差异。学校应对西藏班等内地边疆班（校）的学生制定特殊的培养政策。一方面，分班上课。学生反映比较好的科目是英语，实行分班培养，因而可以参照英语A、B、C班分班办法，或实行分层教学。同时，针对重修率较高的课程，如高数与概率，调整教学计划，完善课程方案。三是加强课堂管理，加重平时教学培养的权重。学生反映比较好的科目，如民族理论与民族政策，课堂教学占30%，社会实践调研报告占30%，期末考试占40%。既重视了课堂教学、社会实践，也减少了学生挂课比例。或参照其它院校的办法，对西藏生、新疆生等内地边疆班校学生以实考40分或45分为及格分数，以上课到课率、平时表现或社会实践作为考量依据，在实考基础上乘以系数，得出最后得分。

## 3、恢复清考制度或实行补考措施

从严治校、从严施教、从严管理是质量立校的关键，无可厚非。但是，Z校是民族院校，少数民族学生较多。由于特殊的生活环境与生活习俗养成的认知技艺与认知习惯而形成的对某些事物的偏向也是客观存在的。因生源、民族特性等各方面的因素，少数民族学生挂科、反复重修、留级等学业问题比较严重。Z校2010年有清考，2011年取消清考之后，挂科就直接重修，因而，留级的越来越多。具体问题具体分析。因此，建议恢复补考，或者有针对性地实行清考制度，既是解决学业问题的一种补救措施，也是对学生负责对社会负责的一种表现。

## 4、以社会需求与就业为重点，调整与完善教育制度

针对现阶段社会需求与学生就业特点，进一步完善高校的教育政策。一是教育部门组织学校对各生源地学生就业情况进行摸底，总结经验与教训，以便对在校生的教学进行指导，制定相应的培养方案与考试政策。二是学校相关部门应加强校际之间的交流，借鉴其他学校针对少数民族学生采取的培养措施，取长补短。三是学校招生、教学、学生工作、就业等部门应通力合作。根据生源、毕业意向与需求制定相应的培养措施，实行高等教育的多样化。“在整个中学以后的教育体系中，它的结构、教材和学生类别都必须十分广泛地多样化。”<sup>2</sup>这种多样化应是不拘形式的。

## 5、完善高校的内地西藏班（校）教育政策

实行内地西藏班（校）的目的是帮助西藏培养人才。这一目标在初中、高中阶段的实践证明是成功的。然而，由于高校没有制定内地西藏班政策，西藏生在大学阶段出现了学业问题，这势必影响高层次人才的成长与成才。同时，内地西藏班学生能考上大学的都是佼佼者，但高考单独划线与普通高校招录有一定的差距。如2010年Z校所在省本科一本录取分数线557分，Z校经济类最低560分。当时内地西藏班的理工类本科线是238分。西藏生与普考学生不在同一起跑线上。但大部分高校教育管理体系仍然是“大锅饭”式的传统培养模式，因材施教与“开小灶”并

<sup>1</sup> 冯增俊、万明钢.教育人类学教程[M].北京：人民教育出版社，2008：268.

<sup>2</sup> 联合国教科文组织、国际教育发展委员会编著，《学会生存——教育世界的今天和明天》，北京：教育科学出版社，2008：242。

没有得到普及。而培养人才是高校的根本任务，让学生顺利毕业，服务社会是学校最基本的责任。民族院校肩负着少数民族干部培养的特殊使命。

因此我们建议：（1）国家民委和教育部等相关部门高度重视生源的实际情况，将内地西藏班（校）政策从中学延伸到大学，制定高校内地西藏班（校）教育政策，乃至内地边疆班（校）政策；（2）制定内地高校西藏班学生管理的若干暂行规定，明确规定西藏生留级以一次为限，不能一次留二级等具体操作办法；（3）结合西藏实际情况，制定适合西藏社会经济发展的人才培养方案，调整西藏生的学分方式，开设西藏本土知识方面的选修课。“民族学校的教育应充分考虑学生的认知特点和本土知识的纳入，这对提高学生学业成绩和本土知识的传承具有深远的意义；”<sup>1</sup>

（4）弘扬先进，树立典型，表彰内地高校西藏优秀毕业生。国家民委和教育部门联合各高校跟踪与走访服务社会的优秀毕业生，引导与激励在校西藏生以优秀校友为榜样，树立明确的奋斗目标和远大的人生理想，为藏区培养民族干部；（5）总结探索人才的成才模式，为新疆班等内地边疆班（校）以及其他少数民族地区提供人才培养的模式、成才的范式及可供借鉴的成功经验，服务于民族地区。

## 【书讯】

二十一世纪中国民族问题丛书

### 《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》

社会科学文献出版社 2016 年 10 月

马戎 主编

如何认识“民族”和“中华民族”

——回顾 1939 年关于“中华民族是一个”的讨论（代引言）

马戎

“中国本部”一名亟应废弃（1939 年 1 月 1 日）

顾颉刚

中华民族是一个（1939 年 2 月 13 日）

顾颉刚

读了顾颉刚先生的“中华民族是一个”之后（1939 年 2 月 27 日）

张维华

论边疆教育（1939 年 3 月 5 日）

吴文藻

《来函》（1939 年 4 月 3 日）

白寿彝

中华民族与回教（1939 年 4 月）

孙绳武

关于民族问题的讨论（1939 年 5 月 1 日）

费孝通

坚强“中华民族是一个”的信念（1939 年 5 月 7 日）

马毅

续论“中华民族是一个”：答费孝通先生（1939 年 5 月 8 日）

顾颉刚

来函两封（1939 年 5 月 13 日）

鲁格夫尔

名词的讨论

——关于“国家，民族，华北，华南”等（1939 年 5 月 22 日）

方豪

续论“中华民族是一个”：答费孝通先生（续）（1939 年 5 月 29 日）

顾颉刚

用历史的观点对鲁格夫尔先生说几句话（1939 年 6 月 12 日）

徐虚生

<sup>1</sup> 娜木罕，“民族学校对学生认知特点及本土知识的应然选择”，《中央民族大学学报》2010（2）。



再论中华民族与回教 (1939年6月)	孙绳武
云南没有民族问题 (1939年6月)	陈碧笙
关于“中华民族是一个”(1939年6月31日)	胡体乾
致朱家骅、杭立武 (1939年7月7日)	傅斯年
论所谓汉族 (1939年7月17日)	杨向奎
论中华民族与民族主义	
——读顾颉刚《续论中华民族是一个》以后 (1940年4月5日)	翦伯赞
我为什么写“中华民族是一个”? (1947年4月)	顾颉刚
如何可使中华民族团结起来——在伊斯兰学会的讲演词 (1947年5月)	顾颉刚
顾颉刚先生百年祭 (1993年8月)	费孝通
关于“中华民族是一个”学术论辩的考察 (2007年)	周文玖 张锦鹏
民族意识与国家观念:	
抗战前后关于“中华民族是一个”的论争 (2009)	黄天华
吴文藻与民国时期“民族问题”论战 (2013年)	王炳根
民族自觉与符号认同:“中华民族”观念萌生与确立的历史考察	黄兴涛
徘徊到纠结——顾颉刚关于“中国”与“中华民族”的历史见解	葛兆光
只有一个中华民族——民国时期改废国内各族称谓的历史考察	娄贵品

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第1期-第220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)