

民族社会学研究通讯

青 春 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 243 期

2017年 11月 15日

目 录

【论 文】

- 国族、民族与族群：作为国族的中华民族如何可能 许纪霖
- 抗战以来民族学/人类学界对“国族”建构的新解
——以西南民族研究为中心 李沛容
- 少数民族知识精英话语权、社会责任及其困境分析
——以内蒙古蒙古族知识精英为例 常 宝
- 宋人的“华夷之辨”与“中国”意识
——以出使辽金行记为中心的考察 江 湄

☆☆

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

【论 文】

国族、民族与族群：¹ 作为国族的中华民族如何可能

许纪霖²

内容提要：国族、民族和族群，是三个不同层次的概念。长期以来，作为中华民族的国族，与诸如汉、满、蒙、藏、回这样的原生性民族，都被称为民族，在理论概念和实践层面都带来了不少混乱。大多数的现代民族国家，国族内部有多个民族，民族内外有多个族群。国族不等同于主体民族，中华民族是由 56 个民族与族群组成，是与现代国家同构的、具有国民身份同一性的国族。
关键词：国族 民族 族群 中华民族 民族主义

中国有包括汉、满、藏、蒙、回在内的 56 个民族，共同形成一个中华民族。此（56 个）民族与彼（中华）民族都被称为民族，显然不是同一个层面、同一个意义上的民族概念。汉语在概念上的暧昧与笼统，长期以来造成了认知和政策上的众多混乱。作为“五族共和”中的民族，与作为“中华民族”的民族，还有众多 1949 年以后经过民族识别之后“发现”的小民族，各自究竟具有什么样的内涵，以什么样的确切概念表达为宜？本文试图提出国族、民族和族群三个不同层次的概念，以试图厘清这一问题，并进一步探讨作为国族的中华民族建构的可能性途径。

一、从原生性民族到现代国族

民族这个概念从西文 nation 翻译而来。根据郝时远、黄兴涛和方唯规的研究，发现民族属于古汉语的词汇，用于表达宗族和夷夏之辩，³ 王韬在 1874 年也偶尔用过“民族殷繁”一词，然而，作为与西文 nation 的对应概念，大规模、高频率地出现，乃是要到 1895 年戊戌维新之后，是从日文的汉字借用而来。⁴ 那么，西文的 nation，究竟意味着什么？

现代意义上的 nation，具有非常复杂的内涵，中文可以翻译为民族、国家和国民三个不同的概念。而民族与国家、国民相联系，即使在西方，也是一个近代以后的现象。nation 的拉丁文字根是“出生”的意思，指的是出生于其中并与之有血缘关系的群体，接近于 ethnic group（族群），这两个概念都是从希腊语 Ethnos（风俗）而来，意思是享有共同风俗习惯的一群人，他们是享有共同的历史、文化、宗教、语言和风俗习惯的大部落，比如犹太人、日耳曼人、罗马人等等。早期的民族不一定与国家有关，只是一个自然共同体。用英国历史学家霍布斯鲍姆的话说，叫做“原型民族主义”，其基础存在于一般民众的信仰、认知与情感，是区分“我族”与“他族”的笼统概念。这种原型民族主义并不足以创造出现代的民族国家。⁵

从原型的民族主义到近代的民族主义，是一个民族自我形塑、从自在的民族到自为的民族转型的过程。到底是先有民族，而是先有民族主义？这是一个先有鸡还是先有蛋的问题。民族主义理论的代表人物盖尔纳认为：不是民族创造了民族主义，而是民族主义创造了民族。⁶ 而另一位

¹ 本文刊载于《西北民族研究》2017 年第 4 期，第 10-20 页。

² 作者为华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员，历史系教授

³ 郝时远：《中文“民族”一词源流考辨》，《民族研究》2004 年第 6 期。

⁴ 方唯规：《近代思想史上的“民族”及相关核心概念通考》，《亚洲概念史研究》，2014 第 2 辑；黄兴涛：《“民族”一词究竟何时在中文里出现》，《浙江学刊》2002 年第 1 期。

⁵ 霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海人民出版社 2000 年版，第 54 页。

⁶ 盖尔纳：《国族主义》，李金梅译，台北联经出版公司 2000 年，第 5-13 页。

更著名的民族主义理论家班尼迪克·安德森（Benedict Anderson）有一个著名的论断：现代的民族主义是一个想象的共同体，是为了适应世俗社会的现代性发展人为建构的产物。¹ 的确，一个现代民族的建立，需要自我的觉悟，一种被建构起来的自我认同和自我想象。没有对民族同一性的认知，无法建立一个近代的民族国家、形成国族的概念。非洲、东南亚的许多国家原先只是一些互不相干的部落，是欧洲殖民者将它们统一在一个殖民地国家之内。第二次世界大战以后，这些殖民地人民在争取国家独立和民族解放的过程之中，必须将自己想象为是一个共同的民族，而非一个个分散的、原子化的部落或族群，因而这些从无到有所建立的国家的确实如安德森所说属于“想象的共同体”，即通过民族主义的自我意识创建了现代的民族国家。

然而，世界上还有另外一些国家，在历史上有自己悠久的民族传统，乃至有比较成熟的王朝或帝国形态，因此，这些国家的民族主义不是从无到有，而是从原始的民族主义转型为近代的民族主义。民族主义理论的另一位权威论述者史密斯强调，现代的民族主义不能凭空而来，只能在原有族群传统的基础上“重新建构”（reconstructed）：“通常只要一个现代国族自认为拥有独特的族群历史，所谓‘被发明的传统’，就会暴露出它事实上比较接近于过去历史的‘重新建构’。族群的过去会限制‘发明’的挥洒空间。虽然过去可以被我们以各种不同方式‘解读’，但过去毕竟不是任何过去，而是一个特定共同体的过去，它具有明显的历史事件起伏形态、独特的英雄人物、以及特定的背景网络。我们绝对不可能任意取用另外一个共同体的过去以建构一个现代国族。”²

17 世纪的威斯特伐利亚体系确立了近代的国际关系，也奠定了“一个民族一个国家”的原则。从此以后国家与民族建立了特定的联系，**nation** 不仅是自然的历史文化共同体，而且也具有了国家的内涵，是一个与人为的政治制度（**state**）相联系的政治法律共同体。一旦民族与国家结合，那么 **nationalism** 不仅是民族主义的，也是国族主义的，即与民族国家的主权意识发生了密切的关系，同时也有特定的民族文化意识。正如盖尔纳所说：国族主义原则要求政治单元与民族单元必须重合一致，国家单元中的每一个人，都必须处于同一个文化背景，另一方面，同样文化背景的人应该住在同一个政治统辖范围之内，总而言之，是一个文化，一个国家。³

虽然在近代欧洲流行单一民族的概念，然而，就世界范围而言，也包括欧洲许多的民族国家，其国家内部不是只有一个民族，而是有多个民族，形成多民族国家（**multi-national state**），或者由多个族群共同构成一个国家。而 **nation** 最重要的乃是建构其内部的同一性（**identity**），不同民族与族群的居民应该拥有同一的身份与认同，这就是国民，于是，**nation** 也拥有了第三种含义：国民。国民与公民不同，并非一个个体概念，而是一个与国家、民族在同一个层次上的集合概念，代表了民族国家内部拥有人民身份的整体，是“独一无二的主权人民”。⁴ 在这个意义上，国民（**nation**）与人民（**people**）是同构的，英国作为第一个近代的民族，指的就是由全体英格兰居民所集合而成的人民。作为与民族同义词的国民，是“主权的持有者、政治团结的基础和最高的效忠对象”，一个国家的国民，不管是什么族群、什么阶级的成员，在同一个民族国家共同体之内，都被想象为是同质的、整体性的。⁵

于是，现代意义上的 **nation**，具有了民族、国家和国民三重内涵，三者形成了三位一体的关系。然而，问题的复杂性在于，“一个民族、一个国家”，只是观念形态的纯粹性，几乎所有的民族国家，其内部除了主体民族之外，还有少数族群，或者是有多个民族组成。也就是说，族群意

¹ 参见班尼迪克·安德森：《想象的共同体》，吴睿人译，时报出版公司（台北）1999 年版。

² Anthony Smith, *The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?* 译文转引自江宜桦：《自由主义、民族主义与国家认同》，扬智文化事业公司 1998 年版，第 33-34 页。

³ 盖尔纳：《国族主义》，第 50 页。

⁴ 格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，上海三联书店年 2010 年版，王春华等译，导言第 8 页。

⁵ 格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，导言第 5-6 页。

义上的原生性民族，依然残留在现代民族国家内部，岂止是残留，这些原生性民族，将与现代民族国家长期共存，比如，土耳其的库尔德人，就是奥斯曼帝国解体之后残留在土耳其国家内部的少数民族，而在大不列颠联合王国，依然有英格兰、苏格兰和爱尔兰 3 个原生性民族。在欧洲和世界上，有些原生性民族，建立了单一的民族国家，成为了国族，但另外一些民族，或者民族中的一部分，依然留在某个民族国家内部，成为国族内部的少数民族，比如英国内部的北爱尔兰人，中国内部的蒙古族等等。

于是，在语用学意义上，今天所用的民族概念，实际上有两类不同的民族，一种是与国家同构的民族（state-nation），可以简称为国族。另一种是原生性民族，与族群同根同源，只是在长期的历史演化中，因为拥有了高级的宗教或文明，具有了高于族群的、稳定的、不易同化的历史文化共同体形态，即使在民族主义的时代，依然寄生于现代民族国家之中。而与国家同构的国族，是近代民族主义观念的产物，有些是人为的主观建构，是“想象的共同体”；有些是从原生性民族转型而来，经过知识精英或官方的主观形塑，与现代的国家/国民高度一体化，是一个具有共同政治意志的国族。原生态性族古已有之，今后也将长期存在，而国族是近代国家的伴生物，只是一个近代的现象。如果不将这两类不同性质与渊源的民族区别开来，的确会在观念与实践层面造成很大的混乱。

二、民族国家内部的三个层次概念系统

那么，是否可以将这两类不同的民族分别命名，予以区隔？一种方案是，在一个民族国家内部，民族这一概念专指现代的国族，而在国族内部的各个原生性民族，既然在历史上与族群同源，那么就废弃民族的称呼，统统改称为族群。

这个方案，有一个好处，乃是由国族专享民族的概念，比较接近欧洲民族观念的本意，民族与国家、国民三位一体，不容误解。而国族内部的各少数民族，由于改称为族群，可以断其制造国家、追求民族独立的政治冲动。然而，带来的问题也同样严峻，民族的自我意识一旦产生，会构成实质性的民族，很难被同化。如果将已经形成民族自觉意识的自为性民族降格为族群，会被认为是主体民族对自我的矮化，因为恐惧丧失本民族的本真性，而可能激发起更强烈的民族意识反弹。

那么，有没有可能提出另一个方案，将国族、民族与族群加以区分，建立一个三个层次的概念系统呢？

关于这三个概念的区别，英国民族主义研究的权威学者安东尼·史密斯对此有明确的界定。他首先指出了民族与族群的区别：“民族不是族群，因为尽管两者有某种重合都属于同一现象家族（拥有集体文化认同），但是，族群通常没有政治目标，并且在很多情况下没有公共文化，且由于族群并不一定要有形地拥有其历史疆域，因此它甚至没有疆域空间。而民族则至少要在相当的一个时期，必须通过拥有它自己的故乡来把自己构建成民族，而且为了立志成为民族并被承认为民族，它需要发展某种公共文化以及追求相当程度的自决。另一方面，就如我们所见到的，民族并不一定要拥有一个自己的主权国家，但需要在对自己故乡有形占有的同时，立志争取自治。”¹

史密斯对民族与族群的区分，核心在于三点：是否有自己确定的居住疆域；是否有规范的公共文化；是否在行政治理上追求民族自决权。首先来看确定的居住疆域。一个能够称得上民族的群落，大多有自己的原住地，他们世代居住或活动在该固定疆域，成为当地的原住民，这与散布在各地的文化族群是有差别的。不过，史密斯也注意到世界上还有一些离散民族（diaspora

¹ 安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译。上海世纪出版集团 2006 年版，第 12-13 页。

nation)的存在,比如历史上的犹太人、亚美尼亚人等,他们与聚居民族不同,失去了自己的祖居地,散落在不同的国家。虽然离散民族并不是原生性民族的典型现象。¹

一个文化历史共同体究竟是民族还是社群,关键是看究竟有没有高级的宗教或文明,族群很少有自己独特的高级宗教(而非民间宗教)或高级文化,甚至都没有自己的文字,他们缺乏精英的或经典化的“大传统”,只有以日常生活为背景的民间风俗“小传统”。族群很容易被拥有高级宗教和文化的民族所同化,成为这个大民族中众多小族群中的一个。而民族不一样,民族在长期的历史演化之中,孕育了自身的文化精英,书写了自己的历史、神话和诗歌,乃至产生或接受了高级的宗教或文化,成为本民族的精神灵魂。从这个意义上说,民族的产生就像国族的诞生一样,并非绝对的自然演化,它同样是由本民族文化精英自觉建构的主观产物。族群一旦凝聚为民族,拥有了自觉的民族意识,“小传统”就会提升为“大传统”,其文化就会固态化、精致化和建制化,发展出一套价值形态或宗教形态的高级文化,虽然有可能被其他民族在政治上征服,但很难被其他民族在文化上同化,这是民族与族群的核心区别所在。

一个民族拥有了自己的高级宗教和文化之后,也相应有了与其文化相匹配的治理方式,虽然在某个帝国、王朝或国家的统治之下,但会有一种保持原来治理方式或政治自决的冲动。这种冲动未必会上升到独立建国的主权层次,却会要求享受独立的治权或相当程度的民族自决权。这也形成了民族区别与族群的重要特征。

那么,民族与国族的区别何在?史密斯认为,尽管近代所建立的民族国家在理念上所追求的是“一个民族一个国家”,事实上,对于大多数国家而言,实际上多多少少都是多民族、多族群国家,但他们渴望民族统一并且寻求通过调适和整合,将不同的民族与族群整合为统一的国族。所谓的国族,就是“多族群国家渴望民族一统并且寻求通过调适和整合将不同的族群变为统一的民族(但不是同质化)”。²这意味着,国族与原生性民族不同,民族所追求的不一定是独立的国家与国家主权,而只是民族区域内部的政治自决,但国族却与拥有独立主权的民族国家密切相关,它所想象的是在一个民族国家内部,各种不同的民族和族群整合为与国家同等的同一个民族。对于那些多民族、多族群的国家来说,“一个民族一个国家”可能是奢望,但这一理念的真正蕴涵应该是“一个国家一个民族”,即在国家内部通过经济和文化的融合整合为同一个国族,比如美利坚民族,就不是一般意义上的民族,而是与近代的美国宪法和体制密不可分的、多种族、多族群整合为一体的国族。

近代的民族主义(nationalism)所指向的,都不是那些一般人类学、民族学意义上的原生性民族,而是具有建国冲动的、与近代国家密切相关的国族。然而,晚清在从日本引进“民族”(nation)这个词的过程之中,并没有区分民族与国族的不同,日本是一个单一民族的国家,因此民族与国族具有高度的同一性,但中国历史上作为一个多民族的帝国,内部包涵着众多的民族与族群,正如王珂所分析的那样,因为在引进民族这个概念的时候,将仅仅拥有民族自决权的民族与拥有国家独立主权的国族混为一谈,由此埋下了延续至今的概念上的混乱和现实中的困境。³

族群、民族与国族,虽然是不同的概念,但在历史实践当中三者并没有严格的不可跨越的界限,而存在着相互转化的可能性。民族都是从族群发展而来,但并非每一个族群都会上升为民族。当若干个血缘、语言和文化相近的族群在长期的互动与交往中,意识到它们彼此之间的同一性,并创造了独特的文字、特别是诞生了自己的高级文化(神话、史诗和宗教)或接受了外来的高级宗教或文化之后,民族意识就此孕育。但这一阶段的民族只是原生性民族,虽然有政治自决的冲动,但并非每一个民族都有独立建国的要求。

一个民族(nation)是否转变为与国家(state)结合的国族(state-nation),并非必然之途径,

¹ 安东尼·史密斯:《民族主义:理论、意识形态、历史》,第15页

² 安东尼·史密斯:《民族主义:理论、意识形态、历史》,第17页。

³ 参见王珂:《“民族”:一个来自日本的误会》,《二十一世纪》(香港),2003年6月号。

乃是有很大的或然性，要取决于不同的历史传统和政治法律背景。欧洲的“一个民族、一个国家”的观念，特别是族裔民族主义流行之后，使得欧洲产生了众多的单一民族的国家，许多少数民族具有强烈的建国冲动，试图从原来的主体民族所主导的多元帝国或民族国家中独立出来。然而，独立是否成功，并非由民族本身所能决定，主体民族的态度、国家的宪法规定和历史传统都是制约的因素。苏联帝国的解体，各少数民族得以从原苏联中独立出来建国，乃是有其特殊的原因，一方面，苏联宪法中各加盟共和国有退盟的权利，埋下了苏联解体的法理性种子；另一方面，当年国家内部的主体民族俄罗斯在叶利钦主导下，带头要求独立，苏联帝国就此寿终就寝。与此形成对比的是，俄罗斯联邦建立之后，其宪法中 21 个自治共和国不再有退出的权利，面对车臣的独立要求，主体民族俄罗斯在普京的领导下，对其分离势力采取了强硬的态度，结果就大不一样。同样的情形也发生在西班牙，巴斯克、加泰罗尼亚一直有分离和建国的冲动，但按照西班牙的宪法规定，各自治区是否可以独立，不是取决于自治区的意愿，必须服从西班牙全民的意志，因此巴斯克和加泰罗尼亚至今只能作为享有民族区域自决权的自治区留在西班牙。

其实，对于大多数民族来说，由于历史的原因，几百年、甚至上千年来与其他民族长期生活在同一个政治共同体内部，并没有那么强烈的独立建国冲动，不是民族分立、而是民族融合成为其历史的传统。因此，当前世界上 90% 的国家，并非“一个民族、一个国家”的单一民族国家，而是“多个民族、一个国家”，多民族国家反而成为了民族国家的典型形态。nation-state 中的 nation，不再是前述的原生性民族，而是国族（state-nation）。虽然都是 nation，其中的内涵大有差别，不可不辨。

在大多数现代民族国家内部，事实上呈现出三个层面的共同体：第一个层面是国家层面的国族，第二个层面是国家内部的不同民族，第三个层面是不同民族内部或外部的多个族群。国族内部有民族，民族内外有族群，这构成了大多数民族国家的常态。

国族认同与民族认同，这是两个不同层面的认同，一个在国家的国民身份层面，另一个是在民族的文化身份层面，并不构成必然的冲突与紧张，重要的是要在概念上将二者明确地加以分疏。苏联解体之后成立的俄罗斯联邦，在处理俄罗斯的国家认同方面，提供了较好的范例。何俊芳的研究表明，俄罗斯，作为一个民族，可以有两种理解，一种是作为原生性的民族，另一种是作为与俄罗斯联邦同构的国族，二者在俄文是不同的词，作为原生性民族的俄罗斯，是русская нация，作为国族的俄罗斯，是российская нация。在以往的俄文文献中，“нация”（源自拉丁语natio一词，与nation属同源词）一词主要地被使用于“族裔民族”（этнонация）的含义，¹历史上，无论是沙皇俄国还是苏联时期，都不曾使用过“俄罗斯民族”（российская нация）这一概念。上世纪90年代初季什科夫提出新的俄罗斯方案后，建议重新界定“民族”概念，把原来的民族概念界定为“同一国籍的人”（согражданство），即“公民民族”或“国家民族”，российская нация成为俄罗斯联邦国民的共同身份，即英语中的nationality，国族意义上的民族身份，它与作为族裔民族的 русская нация 是不同的。²

史密斯指出：“世界上近百分之九十的国家是多族群的国家，并且它们中的半数存在着严重的族群分裂问题”。³即使是发达的民主宪政国，民族与族群的问题至今没有得到完满的解决。英国内部的苏格兰问题、法国内部的科西嘉问题、美国内部的少数族群问题、加拿大的魁北克问题、西班牙内部的巴斯克和加泰罗尼亚问题，以及近年来在欧洲北美形成恐怖主义温床的穆斯林移民问题，这些都意味着在民族国家内部民族与族群问题的复杂性。

对于这些史密斯所说的“民族中的民族”，⁴即国族内部的民族，既然已经从族群上升为民族

¹ 何俊芳、王浩宇：《俄语“民族”（нация）概念的内涵及其论争》，《世界民族》2014年第1期。

² 何俊芳：《试论俄罗斯民族和俄罗斯认同》，《世界民族》2016年第5期。

³ 安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，第17页。

⁴ 安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，第15页。

族、产生了民族的自我意识，最好的解决办法不在于重新让其退回到族群，而是将民族与国族明确地加以区分，将民族认同控制在文化身份之内，同时强化国族的政治身份认同。国族是民族与国家结合的产物，更确切地说，是民族主义与国家共同建构的产物。国族的产生不仅取决于一个国家内部拥有共享的族群记忆、历史、语言和文化，更重要的是，乃是近代国家所创造的统一的民族市场、独立的国家主权以及共同的法律政治体系。对于单一民族的国家（比如法国、日本）来说，国族意识的形成并非困难，只须从原生性民族认同转化为近代的国族主义（nationalism）即可，但对一个多民族、多族群的近代国家（比如美国、俄国、英国和中国）来说，要在不同的民族和族群之间融合为一个共享的国族认同，则是一个相当困难和长期的历史过程。

三、作为国族的中华民族

梳理了三个层次意义上的国族、民族与族群之后，现在转向对中国的民族概念的讨论。

1939年抗战时期曾经发生过一场著名的“中华民族是一个”大讨论。两边的主将顾颉刚与费孝通争论的焦点在于：中国的民族是只有一个，还是有更多？顾颉刚以一个历史学家的立场，论证从历史到今天，中国存在着一个统一的民族，那就是中华民族，“中华民族浑然一体，既不能用种族来分，也不必用文化来分”。中国之内不存在所谓的五族或其他小民族，如果一定要分的话，只是有三大文化集团：汉文化集团（包括被汉文化同化了的满人）、回文化集团和藏文化集团（包括信仰喇嘛教的蒙古人）。¹。而对此持不同看法的费孝通从人类学家的立场出发，证明在中国境内有很多具有不同文化、语言和体质的团体存在，它们就是中国的多民族，而各民族下面还有亚层次的族团（族群）。²

在这场大讨论中，两位学者对民族的理解并不在同一个层面。顾颉刚是在国族的意义上定义民族，所谓民族就是“在一个政府之下营共同生活的人”，中华民族就是一个政治民族，低一个层次的只能叫文化集团。顾颉刚采用的是政治民族（国族）与文化集团（族群）的二层次概念系统。费孝通不否认中华民族的存在，但他采取的是国族、民族和族群的三层次概念系统，更强调各原生性民族在中国存在的客观事实。因此他后来发展出一个典范性的中华民族“多元一体”理论，即同一个（政治）国族：中华民族，内中包含56个（文化）民族。

二个层次的概念框架，还是三个层次的概念框架，作为分析性的理论预设，各有各的理论依据，自然是可以继续讨论的，基于前述的一般理论以及对中国历史与现实的理解，我更倾向费孝通的国族、民族与族群的三个层次的概念框架。中华民族是一个政治上的国族（state -nation），其民族认同与国家认同同构，是一个 nationality，民族认同与国家认同二元合一，形成对作为民族国家（nation state）的中国之认同。在中华民族这个“多元一体”的大家庭之内，又有56个原生性民族和族群。尽管建国之后的民族识别确定了除汉族之外55个少数民族，但从严格的概念规范来说，汉族、藏族、蒙古族、维吾尔族、回族、满族等在历史上有高级的宗教或文化，有自己独特的政治治理传统，符合原生性民族的基本特征。而更多的少数民族，要么在历史传统上缺乏高级的宗教和文化，甚至缺乏自己的民族文字；要么流散各地、没有自己固定的居住疆域，今天已经被主体民族不同程度地同化，从严格的学术意义来说，应该将他们定为族群而非民族更为确切。除了这些平行于民族的族群之外，还有更多存在于各民族内部的地方族群，比如汉族中的闽南人、潮汕人、客家人等等，他们在汉族当中具有鲜明的地方文化特色，多少年来一直顽强地保持着自己的民俗历史传统。也就是说，在中国的疆域之内，存在着包括汉、藏、蒙、回、满、维吾尔等多个民族（nation），也存在着众多不同的族群（ethnic group），他们共同构成了一个被

¹ 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月13日。

² 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《益世报·边疆周刊》第19期，1939年5月1日。

称为中华民族的多元一体国族（state-nation）。

那么，作为国族的中华民族又是何时出现的呢？费孝通在《中华民族的多元一体格局》中说：“距今三千年前，在黄河中游出现了一个由若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进入了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后，被其他民族称为汉族。汉族继续不断吸收其他民族的成分而日益壮大，而且渗入其他民族的聚居区，构成起着凝聚和联系作用的网络，奠定了以这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体的基础，成为一个自在的民族实体，经过民族自觉而称为中华民族。”¹

费孝通的这一观点是为学界公认的经典性论述，现在的问题在于，这里所说的华夏-汉族是否等同于作为国族的中华民族？或者说，在古代中国是否有可能出现近代意义上的国族？以中原为核心的华夏民族以文明的礼仪教化逐步融合周边的各个族群，形成了一个以文化为自我认同的汉族。晚清的杨度在《金铁主义说》中指出：“中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。……华之所以为华，以文化言，不以血统言。”²无论是费孝通所说的自在的“民族实体”，还是杨度所说的“文化之族名”，实际上指的是原生性民族意义上的汉族，而不是作为国族的中华民族，中华民族是晚清才出现的概念，而作为国族，必定与近代国家同时出现，而且是被民族主义和国家所建构的。在古代中国，只有王朝和天下的观念，并没有近代主权意义上的国家意识以及相应的建制。中华民族作为一种国族想象，只是“倒放电影”式的今人对古代的理解框架，是一个晚清之后被重新建构的、想象性的“民族虚体”，而非有实证依据的、有自觉意识的“民族实体”。

费孝通借助马克思关于工人阶级从“自在的”阶级到“自为的”阶级的观点，认为中华民族在中国古代作为一个实体已经存在，是一个不曾意识到自我存在的“自在的”民族，到了近代在民族主义思潮刺激之下，终于有了自我意识，变成了一个“自为的”民族。然而，他的整篇叙事，基本在讨论华夏-汉民族的历史，而非中华民族的历史，而前者是自然演化的民族，后者是与近代国家同时产生、重新建构的国族，虽然主体民族的历史与国族有历史的渊源关系，但二者之间毕竟不能划上等号，作为国族的中华民族是包含了 56 民族和族群的政治共同体，而非华夏-汉民族所一系单传。民族的自在状态和自觉状态的区别，在于是否有明确的自我意识，即所谓的民族觉悟。即便是一个缺乏自觉的自在性民族，也需要有此实体的存在。但在古代中国，具有实体性的民族，有中原文化的代表汉族，也有作为“蛮夷”存在的其他各少数民族，但各民族之间并未整合成一个哪怕是自在意义上的国族——中华民族。大清帝国是与今日之中国在疆域版图、民族和宗教多元性上最为接近的朝代，清朝统治者对不同民族采取的是民族隔离、分而治之的政策，并无试图打造、事实上也不曾出现一个近代意义上的国族：中华民族。

汉族认同与中华民族认同如今常常被打上等号，似乎汉族就等同于中华民族，这种习以为常的看法，自然出自于历史意识的惯性。在中华民族之中，汉族作为一个主流民族，由于其几千年来中原文明的巨大吸引力和天下主义的内在凝聚力，的确成为古代中国的中心，当晚清产生了中华民族的这一国族意识的时候，汉族所拥有的古代文明也历史性地转化为中华文明的主体。但另一方面，当我们将中华民族仅仅等同于炎黄子孙、将中华文明简单地理解为中原文明的时候，有意无意地遮蔽了在中华民族大家族内部除了汉族之外，还有蒙、藏、回等其他民族以及众多的文化族群，他们有自己的民族或族群认同，不少民族有着不亚于汉族的他们自己的高级宗教。汉族只是多元一体的国族中“多元”中的一元，绝非中华民族“一体”本身。之所以要将民族与国族加以区分，其真正的意义乃是要将汉族与中华民族适当地分梳，既要看到二者之间内在的历史关联，又要尊重中华民族这一国族中其他民族和族群的历史存在与文化尊严。

¹ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载费孝通等著：《中华民族多元一体格局》，中央民族大学出版社 1999 年版，第 1 页。

² 杨度：《金铁主义说》，载《杨度集》，湖南人民出版社 1986 年版，第 374 页。

近代中国是一个“国家”的重新发现，也是一个“国族”的重新发现。近代的国家与传统帝国不同，不仅需要理性的、有效率的政治制度，而且需要一个可以整合国家内部不同民族和族群、有着共享的文化和命运共同感的国族。作为国族的中华民族观念的出现，是 20 世纪初的事情。如今公认为最早使用这一概念的，当为梁启超。¹ 1902 年，他在《中国学术思想变迁之大势》一文中，最早提出作为一个整体民族的“中华”和“中华民族”。² 以后中华民族这一观念逐渐流行于国内舆论。梁任公也是晚清最早提出“建国”的思想家，“建国”与“建族”是什么样的关系？在他看来，“国”也好，“族”也好，皆是“群”，他引用德国政治学家伯伦知理的看法，认为民族是有着同一语言、风俗和精神的自然共同体，而国家乃是与国民具有同一性的人造有机体，民族是建国之阶梯，是建国之独一无二之源泉。民族与国民国家，虽然不同，但关系非常紧密。中国与昔日之罗马帝国、今日之美利坚合众国一样，国境里面有众多的民族，宜“谋联合国内多数之民族而陶铸之，始成一新民族”。³ 这一新民族，就是与国家建构紧密相关的中华民族。1917 年，李大钊撰写《新中华民族主义》，明确地说：“盖今日世界之问题，非只国家之问题，乃民族之问题也。而今日民族之问题，尤非苟活残存之问题，乃更生再造之问题也。余于是揭新中华民族主义之赤帜，大声疾呼以号召于吾新中华民族少年之前。”⁴

作为国族的中华民族，自从晚清出现了自觉的民族意识之后，一直处于建构的过程之中，至今没有完成。胡体乾在 1939 年关于“中华民族是一个”的大讨论中，提出“中华民族在于成为一个的进程中”，⁵ 华夏-汉民族历史悠久，但作为融合了 56 个民族与族群的国族中华民族，从晚清至今，不过一百多年，依然很年轻，比较起汉民族文化意识，还相当脆弱。这一脆弱性，表现在两个方面，其一，作为主体民族的许多汉人，依然习惯性地 will 中华民族等同于汉族，将汉族的历史想当然地视为中华民族的历史，以为中华民族都是炎黄子孙，将汉人的祖先强加到其他民族身上，以至于引起少数民族的反感。其二，一个国族是否获得公共的、普遍的认同，关键不是看主体民族的认同，而是要看少数民族与族群是否承认。而作为国族的中华民族观念，目前在有些少数民族成员那里还是很淡薄，他们像许多汉人那样，只有本民族的认同，而缺乏国族的观念，区别仅仅在一个表现为大汉族主义，将汉族等同于国族，另一个是国族虚无主义，不承认有中华民族，只认自己的民族认同。吊诡的是，大汉族主义与国族虚无主义看起来互相冲突，其实是相互依存，彼此刺激，水涨船高。大汉族主义与国族虚无主义的背后，有着共同的思想预设，那就是混淆国族与民族的区分，都以主体民族等同于国族，以不同的方式只承认自己的民族存在，无法理解中华民族的“多元一体”性质。

格林菲尔德在《民族主义：走向现代的五条道路》一书中提出的现代民族主义两种不同的建构道路：公民民族主义与族裔民族主义，在他所分析的欧美五种民族主义之中，英国、美国和法国是公民民族主义的类型，而德国和俄国是族裔民族主义的类型。⁶ 公民民族主义所建立的国家是政治性的，对不同民族、族群和宗教有很大的包容性，其国族认同建立在共同的政治价值上，公民身份是国族认同的核心。族裔民族主义则以某个民族特定的历史文化价值为认同的核心，将国家认同与某个原生性民族认同加以混淆，对国内的其他民族与族群多多少少有一种政治和文化上的排斥。一个公民国家是包容性的，而一个族群国家是排斥性的。显然，无论是大汉族主义，还是国族虚无主义，它们虽然互相对抗，都分享了族裔民族主义的共同思想预设，从而使得以公

¹ 有关中华民族观念的出现以及在近代中国思想史中的演变，黄兴涛作了很好的研究，参见黄兴涛：《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》，载《中国社会科学评论》（香港），创刊号，2002 年 2 月。

² 参见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，《梁启超全集》，第 2 册，北京出版社 2000 年版，第 561-561 页。

³ 参见梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，《梁启超全集》，第 2 册，第 1067-1-68 页。

⁴ 李大钊：《新中华民族主义》，载《李大钊全集》第 2 集，河北教育出版社 1999 年版，第 493、页。

⁵ 胡体乾：《关于“中华民族是一个”》，《新动向》第 2 卷第 10 期，1939 年 6 月 30 日。

⁶ 参见格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，上海三联书店 2010 年版，王春华等译，第 11 页。

民民族主义为背景的中华民族国族意识迟迟不能得以健康发展。

自从中华民族意识在晚清诞生以来，关于如何形成共同的国族意识，一直有着同化与共和的思想分歧。所谓同化，就是以主体民族的汉族文化为核心，同化其他少数民族的文化，进而形成一个共同的中华民族国族认同。以孙中山为代表的革命党人持的是这个思路。所谓共和，乃是汉、满、蒙、藏、回五大民族不仅政治上“五族共和”，而且在文化上也保持平等，在互相交往的基础上逐渐形成一个新的国族认同，“五族共和”的中华民族认同。从梁启超开始的立宪派人多持这样的立场。历史上的同化论与共和论发展到今天，演变为汉族中心主义与文化多元主义。汉族中心主义的同化论在今天又有着所谓文明与野蛮、先进与落后的二元思维，将汉族和中原文化视为文明的、先进的，而边疆的少数民族文化则是野蛮的、落后的，这是大汉族主义自古至今的心理基础。

诚然，历史上的汉族在文明上高一个层次，在今日又居于全球化的中心地位，边疆的少数民族在历史上被中原文化视为蛮夷，在今天的全球化时代又被进一步边缘化，拉大了与东部汉族地区的经济距离。然而，这并不意味着在中华民族的国族打造上，这些边疆的少数民族就是一个等待被同化、被拯救的客体。相反地，无论是藏族、维吾尔族，还是蒙古族与其他少数民族，他们各有其辉煌的历史、高级的宗教和文化，这些高级宗教和文化（比如藏传佛教）如今也在汉族地区也同样有其不可忽视的影响。各民族的文化在长期的历史交往之中，总是互相渗透的，即使是汉民族文化，也并非纯而纯之，如同血统一样，也有许多来自胡文化的基因。历史上的汉文化是如此，今日的中华民族国族打造，同样也是如此，不是单向地以“先进的”汉文化去同化少数民族文化，而是以平等的交往和自然的融合，共同形塑一个包含各民族文化的中华民族国族认同。

中华民族，多元一体。其“多元”体现在各民族与族群文化上的多样性以及区域治理的弹性化，其“一体”上表现为统一的法律与政治制度之下公民身份的统一性。中华民族的国族认同，在政治层面，应该以宪法为核心，打造以公民意识为核心的宪法爱国主义。与此相适应的国族文化，主要表现为政治文化层面，涉及到政治的正当（right）问题，构成一个国家统一的政治正义观念、法律制度与政治制度。而在伦理道德尤其是宗教层面的日常生活文化层面，即何为好（good）的问题，允许具有不同宗教和文化背景的民族有自己独特的理解，乃至自己的伦理道德秩序与人生追求。国族的认同与民族的认同，分属政治与文化的两个不同的层面，国民身份认同上一体，民族文化认同上多元，如此才能打造一个既具有统一的国民意志、又有多元民族文化的开放性国族：中华民族。

【论 文】

抗战以来民族学/人类学界对“国族”建构的新解¹

——以西南民族研究为中心

李沛容²

摘要：“国族”建构问题，是自晚清“民族”概念传入以来关乎国家统一和民族凝聚力的重大议题。抗战爆发后，“中华民族是一个”、“汉夷同源”等观点在学界盛行一时，基本主张是以汉文化“同化”其他民族。但是通过西南田野调查的具体实践，民族学/人类学界结合西方学术理论，逐步推导出对“国族”问题的新解，也就是既承认和尊重中国各民族的多元性，又熔铸各民族于“国族”之内的“国族”建构理论。

关键词：民族学/人类学界 “国族” 新解

近代是中国新与旧的世界观、价值观激荡与交织的“过渡时代”。³在这一“过渡时代”，中国传统的华夷秩序因难以承受外部冲击而趋于解体。如何建设具有内在凝聚力的统一民族国家，是摆在近代国人面前最为急迫的问题。“国族化”或“中华民族化”是近代以来国人努力奋斗的解决途径和实现目标。自清末以来，西方单一民族国家模式一度被普遍视为实现近代中国民族国家建设的必经之路。“国族”建构的总体设计倾向以汉族为主干，“同化”其他民族，融合为一元化的“国族”。⁴至抗战初期，“中华民族是一个”的争议则集中反映出以“救亡图存”为重的背景下，国人从不同学科和视角对建构一元抑或多元“国族”的纠结与反思。⁵近代“国族”的讨论无不透露出“民族国家”概念传入中国后，现代西方经验与中国固有传统和现实之间的碰撞、冲突与调适。

抗战以来随着大批学术机构移往西南地区，新兴的中国民族学/人类学迎来近代蓬勃发展的黄金时期。西南民族研究的实践经验，开始为学界重新思考“国族”建构的实现途径提供素材和契机。民族学/人类学界试图以西南民族研究为证，探寻既尊重“中华民族”多元性，又可熔铸边疆各民族于“国族”之内的“中间道路”。以往学界对抗战以来“国族”建构的研究大多集中探讨“中华民族是一个”的争论，而对此期间民族学/人类学界有关“国族”认识的重大转变较为忽视。本文力图梳理各类史料，以期还原这一史实。

一、西南研究的经验：“国族”概念的新解

清末民初以来，国人逐渐以西方“民族”概念统观中国境内的各人群共同体。汉、满、蒙、回、藏五族的划分成为民初国人普遍认可的中国总体民族构成。而僻居西南的“苗僮”民族却长期被国人无意的遗忘或有意的忽视。直到1924年，孙中山宣讲“三民主义”时，仍以西南苗僮

¹ 本文刊载于《西北民族研究》2017年第4期，第21-29页。

² 作者为四川大学西部边疆安全与协同创新中心教师。

³ 取自梁启超语：“今日之中国，过渡时代之中国也”。参见梁启超：《过渡时代论》，张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷上册，三联书店，1960年，第3页。

⁴ 郝时远：《辛亥革命与中华民族内涵之演变》，《民族研究》，2011年第4期；黄兴涛：《民族自决与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，《中国社会科学评论》（香港），2002年2月创刊号。

⁵ 周文玖、张锦鹏：《关于“中华民族是一个”学术辩论的考察》，《民族研究》2007年第3期；马戎：《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》，《中南民族大学学报》2012年第5期。

已“亡”的事例，告诫国人构建“国族”的重要性。¹“苗僮”已是历史概念，这一说法曾长期为社会舆论广泛信从和接纳。但是抗战期间民族学/人类学界日趋深入的西南调查研究揭示出，苗僮非但未“亡”，西南各省更可堪称“中国原始民族的博物馆”、“人种博物馆”。民族学家岑家梧不无感慨地指出，“西南湘、粤、桂、黔、川、滇、康各省的种族，最为复杂。据历来载藉所记，不下百余种。”²另一位民族学家江应梁则意图描绘西南各省民族分布的粗略图谱：“湖南省：苗民族；广西省：苗、瑶、侗诸民族；广东省：黎、瑶、苗诸民族；贵州省：苗、仲家、依诸民族；四川省：罗罗、苗诸民族；云南省：罗罗、彝夷、苗、瑶、麽些、古宗诸民族”。³尽管无法获取准确的统计数据，学者们依然确信西南民族人口数量蔚为可观，估计“约有二千二百万人左右，占西南各省人口总数的百分之二十以上。”⁴借助媒体舆论宣传，这些学术认知逐步被转化为公众常识，开始改变国人对“西南民族”的种种误解和陌生感，承认西南民族存在的既定事实。

抗战全面爆发后，西南各族世居之地成为抗战建国的基地和大后方，战略地位急剧提升，从以往的“不毛之地”一跃而为“中国的勘察加”、“中国的安哥拉”。⁵建设大西南同西南民族问题紧密联系起来。如何动员“苗夷民族”，为抗战建国伟业提供人力、物力保障，维护西南国防的稳固，被视为关系抗战前途的决定性因素。西南各族之向背“对于整个国家的存亡，民族的绝续，殊有密切关系”。⁶但是英法列强觊觎中国西南边疆已久，清末民初接连制造“片马”、“江心坡”及“班洪”事件。国人忧心西南各族“既缺乏国家观念，又无民族意识。散处边地，易受外人诱惑，今日为中国人，明日亦可为外国人”，而渐生疏远、离心倾向。⁷特别是当时在日本支持下，暹罗銮披汶政府大肆散播“大泰族主义”复国言论，已严重威胁着西南国防的安危。⁸因而时人以为西南地区能否建设为中华民族复兴的根据地，关键在于“有待夫西南民族问题的解决”。⁹中国的抗战救亡使命推动着国人重新审视西南民族及其地位。

然而，对于解决国内民族关系问题，民族学/人类学家与历史学家之间却针锋相对，从各自学科视角出发，存有鲜明的分歧和争议。争论的焦点在于努力建构的“国族”应是一元还是多元的问题。1938年，顾颉刚转赴西南，越加警觉被国人滥用的“民族”、“本部”等概念，实是“帝国主义者造出了几个分化我们的名词”，细化国内民族的观点和做法将令“国家陷于空前的危险”。¹⁰傅斯年同样认为，不应妄议招致“分化之祸”的西南“民族”，学界的当务之急是共同塑造一个“中华民族”，斯为正图。¹¹傅氏因应时事，建议顾颉刚以史为据，尽量阐发一元化“国族”的大义。受傅斯年的激励，顾颉刚撰写《中华民族是一个》，强调“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不该再析出什么民族——在今以后大家都应当留神使用这‘民族’二字。”¹²顾颉刚、傅斯年的倡议迎合了国民政府的政策导向。针对西南民族问题，内政部于同年颁布“对于苗夷蛮獠猺獯以及少数民族等名称禁止滥用”的训令，主旨即在“我国民族文化血统

¹ 孙中山：《孙中山全集》第9卷，中华书局，2011年，第217页。

² 岑家梧：《论抗战中西南种族诸多问题》，《新建设》，1940年第10期，第24页。

³ 江应梁：《抗战中的西南民族问题》，中山文化教育馆编印，1938年，第1页。

⁴ 岑家梧：《论抗战中西南种族诸多问题》，《新建设》，1940年第10期，第24页。

⁵ 高玉柱：《动员苗夷民族与抗战前途》，《西南导报》1938年第1卷第4期。

⁶ 陈正祥：《西南苗族与西南国防》，《国是公论》，1938年第12期，第9-12页；张瑞国：《如何建设西南》，《西南导报》，1938年第1卷第1期，第6页。

⁷ 林复民（纯声）：《建设西南边疆的重要》，《西南边疆》，1938年第2期，第6页。

⁸ 王连浩、成勇：《抗战时期民国政府及知识界对大泰族主义之回应》，《南京大学学报》，2012年第3期。

⁹ 黄文华：《抗战中的西南民族问题》，《东方杂志》，1938年35卷21号，第5页。

¹⁰ 顾颉刚：《“中国本部”一名亟应废弃》，《益世报》，1939年1月1日第4版。

¹¹ 《傅斯年致顾颉刚》，1939年2月1日，档案号：II：147，王汎森、潘光哲、吴政上：《傅斯年遗札》，社会科学文献出版社，2015年，第721页。

¹² 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报》，1939年2月13日，第9版。

混合已久，不能强为分析”¹，试图从国家政策层面实践和强化“中华民族是一个”的国族观念。

政界与历史学界对“国族”一元化的强调，受到了来自民族学/人类学界以及西南民族代表们的驳斥。费孝通根据广西瑶山的田野调查经历指出，各个族团“在文化、语言、体质上的不同，各有组织，不相通婚，时有冲突”，不应漠视和否定各族差异性的既存事实。统一的“国族”信念“决不是取消几个名词就能达到”。² 鲁格夫尔以“苗夷之民、三苗之孙”自居，针对“中华民族是一个”、“苗夷汉同源说”等理论，提出“苗夷自己绝不承认是与汉族同源的”，并吁请政府“给以实际的平等权利”。³ 以高玉柱为代表的“西南苗夷”请愿活动，更是以实际行动回击建构一元化“国族”的论调和实践，不遗余力地呈请国民政府承认其民族地位。⁴

实际上，早在1935年，自牛津大学人类学系深造归国的刘咸已提出，“把握边疆民族心理，灌输边民国家意识，不使边疆民族受外人利用”的不二法门是“研究与划分西南民族”⁵。江应樑更是呼吁，“把数千万的西南民族遗弃于共和之外，这是一种不必掩饰的错误，到了今日，我们言全国民族团结，绝对不能再把西南民族遗漏在团结之外了。”⁶ 厘清与承认西南各族的民族地位，化除族际畛域，将之熔铸于“国族”之内，已是民族学/人类学界“团结”西南民族、一致抗战的共识。

有关“中华民族是一个”的争论尘埃落定不久，内迁的民族学者以西南为经验，对国族建构问题进行了更为理性的反思。最早从事西南民族调查研究的学者芮逸夫随中央研究院迁往宜宾李庄后，以其长达9年的西南民族实地调查经验为据⁷，重新思考顾颉刚与费孝通等人的论争。芮氏认为双方纠结于“民族”概念，过于关注“中华民族之内能不能再析出什么民族”的疑问，却忽视了“国族”/“中华民族”与“民族”的区别。受英国政治学家厄内斯特·巴克(Ernest·Barker)的影响，芮逸夫将“民族”理解为是一种传袭的、文化上的人为现象，是在历史过程中由人类的思想、感情、意志造成的集团。但是芮逸夫并未止步于对西方“民族”理论的借鉴。通过《墨子·经说上》对“名”的分类，芮逸夫认为在“人类”这一“类”名词下，可以划分出“民族”这一亚类。“民族”则包含了次亚类“中华民族”。“中华民族”属于人为符号。在语法层面上，“中华民族”应指“中华国家的国族”。形容词“中华国家的”兼具政治和法律的双重内涵。就“中华国家的全体国民”而言，“中华民族”内含农耕民族、游牧民族、汉藏语系民族、阿尔泰语系民族、回教民族、佛教民族等亚类。这些亚类中又可析分出蒙古民族、西藏民族、维吾尔民族，以及长久以来未被国民政府承认的苗民族、僮民族、傣族等次亚类。芮逸夫强调“在整个中华民族内，由政治的观点来说，是不可分的整体，但由学术的观点来说，是可以析出不少个体的”。⁸

从“国族”的构成上看，芮逸夫的观点与顾颉刚等主张的一元化“国族”认识差别甚大。芮氏将“中华民族”视为“民族”的聚合体，内部分为诸多亚类型的个体“民族”，且互有差别。具体言之，国家层面的“中华国族”拥有一千一百余万方公里的领土、四亿五千万的国民；民族层面的“中华国族”包含华夏(汉人)、通古斯、蒙古、维吾尔、土伯特、傣族、佤族、摆夷、僮、仲、黎、苗、瑶等族。⁹

¹ 《奉令以后对于苗夷蛮猺獯獻以及少数民族等名称禁止滥用飭遵照——训令直辖各机关》，《内政公报》，1939年第12卷第7-9期，第40-41页。

² 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《益世报》，1939年5月1日，第4版。

³ 鲁格夫尔：《来函两封》，《益世报》，1939年5月15日，第4版。

⁴ 伊利贵：《民国时期西南“夷苗”的政治承认诉求——以高玉柱的事迹为主线》，《中央民族大学学报》，2014年第2期。

⁵ 刘咸：《国防建设与边疆民族》，《科学》，1935年第12期，第1823-1824页。

⁶ 江应樑：《抗战中的西南民族问题》，中山文化教育馆编印，1938年，第14页。

⁷ 王明珂：《寻访凌纯声、芮逸夫两先生的足迹：史语所早期中国西南民族调查的回顾》，《古今论衡》，2008年，第18期。

⁸ 芮逸夫：《中华国族解》，《人文科学学报》1942年第1卷第2期。

⁹ 芮逸夫：《中华国族解》，《人文科学学报》，1942年第1卷第2期。

与芮逸夫相似，卫惠林尝试区别“民族”与“国族”的概念，认为“民族”实指“People”而“国族”等同于“Nation”。世间大国皆少单一民族构成。卫氏指出，西南民族内部尚可分为藏缅族系、苗瑶族系及泰掸族系，除“川南之苗，粤北之瑶，浙闽之畬以外，各族的民族自觉感亦甚清晰”，“中国已无民族问题”的论断“实言之过早”。¹卫氏称，全国上下数以百计的部族，“无论其为同出一源，逐渐分化之结果”，抑或“本属多族混合同化之剩余”，这些边疆族裔各有其历史传承与独特文化。“多数民族”的存在是显而易见的事实。²而且，在承认民族认同的前提下，国族认同与民族认同是可以兼容并包的，譬如“我们对一位蒙古人，西藏人，哈萨克或俾罗，苗人，傣人说，‘你是蒙古人、西藏人，同时是中华民族’。他们马上会同意；你如果说，‘你不是蒙古人、西藏人，只是中华民族’。他们总不易首肯”。³在中华民族多元构成的理论支撑下，卫惠林对历史学界的“中华民族是一个”也持批判态度。针对“中华民族以下不再提出什么民族”，“考证各民族都是汉族裔派”的观点，卫惠林认为不特不符合“中华民族一律平等”的政治原则，还有背于科学精神。

“民族”概念传入中国半个世纪后，以芮逸夫、卫惠林等为代表的民族学/人类学者试图立足于多民族的国情，辨识“民族”与“国族”的关系，寻找调和国家认同、民族认同及建构一体化“国族”认同的新出路。而这些认识大多建基于抗战时期学者们对西南田野经验的体悟和总结。厘清“民族”与“国族”概念的尝试，暗示近代西方相关概念与理论的“在地化”倾向，也折射出中国民族问题的特殊性。学者们意识到，“国族”无须硬性地被界定为一元，而是可理解为由不同民族融合而成的复合概念。但是在承认各族文化差异的同时，为因应抗战以来西方列强对边疆民族的分化，亦须强调“国族”内部的融合性。⁴只有把边疆民族“多元的文化遗产”与“国内民族全而合作”完美衔接，才是“恢复国族创造精神之重要源泉”，⁵这已逐渐成为学界共识。边疆民族被视为“国族”的“新生命”，如同汉族“流落在外的同宗兄弟”，如何使之“归宗入族（中华民族）”，⁶便是“国族”建构的关键所在。诚如王明珂所言，二十世纪上半叶，中国的“民族学、人类学知识是与国族建构并行不悖”的。⁷围绕“国族”问题，此时的民族学/人类学界提出了诸多新的理论构想。

二、“国族”建构的理论设想

“国族”建构是现代民族国家缔造过程中不可缺失的重要环节。具体途径是通过塑造共同的历史记忆、共享的文化习俗、标准化的价值体系等方式凝聚民族国家内部的人群共同体⁸。抗战全面爆发前，国人对“国族”，即“中华民族”建构方式的主流认识是：以“民族同化”的方式将“任何加入中国的民族”“都同化于汉族中来”。⁹“同化”即“汉化”的“国族”建构原则也被广泛施用于西南地区，用于处理与汉文化相异的“边民”问题。

1937年国民政府颁布的总统第三六六四号训令，曾转述贵州省政府第四区行政督察专员条陈苗民学校及同化苗民根本政策一案称：“苗族中留学在外服务公家者，几于随地皆是，大有其

¹ 卫惠林：《论现阶段的边疆问题》，《边政公论》，1947年第6卷第3期。

² 卫惠林：《边疆文化建设区站制度拟议》，《边政公论》，1943年第2卷第1-2期，第7页。

³ 卫惠林：《中国边疆研究的几个问题》，《边疆研究通讯》，1942年第1卷第1期，第2页。

⁴ 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》，1942年第1卷第5-6期，第4页。

⁵ 卫惠林：《边疆文化建设区站制度拟议》，《边政公论》，第2卷第1-2期，第8-9页。

⁶ 凌纯声：《中国边疆文化（下）》，《边政公论》，1942年第1卷第11-12期，第62页。

⁷ 王明珂：《寻访凌纯声、芮逸夫两先生的足迹——史语所早期中国西南民族调查的回顾》，《古今论衡》，2008年第18期，第32页。

⁸ 安东尼·史密斯：《全球化时代的民族与民族主义》，中央编译出版社，2001年，第106-107页。

⁹ 孙中山：《在桂林对滇赣粤军的演说》，1921年12月10日，《孙中山全集》第6卷，中华书局，2011年，第24

人，易俗移风，亦一关键，是不特冠婚丧祭，已习汉仪，而衣事语言，亦趋一致，若再因势利导，收效自宏。”故而政府部门应因势利导，推行汉苗杂处、汉苗同校的“默化潜移政策”，“不必显示汉苗界限，实收同化之效果”。贵州经验被国民政府特意树立为“同化”边疆民族的榜样。训令转发川、滇政府，令其切实遵照办理。¹当时，各级政府针对西南民族采取的“汉化”策略，颇得学术界的赞同和支持。傅斯年直截了当地宣称，亟应使西南民族“加速汉化，并制止一切非汉字文字的推行，务于短期中贯彻其汉族之意识”。²民族学/人类学界也不乏持此观点者。刚从法国留学归国的徐益棠认为云南双江、澜沧、车里设热带医院一事，直接关系到“夷民汉化”问题。³任乃强更在治理西康问题上畅谈汉族“同化”能力，谋求番族“汉化”之要旨。⁴

抗战以来，学术机构向西南的转移无意中为民族学/人类学的新发展提供了重要的研究契机和场域。这一时期学界盛行的传播论、进化论、功能论、历史特殊论、文化相对论等在西南研究中交织与碰撞。⁵民族学/人类学者参酌西方学术理论的同时，开始以西南民族研究为立足点，反思传统“国族”建构观念，力图提出符合国情的“在地化”理论模式。越来越多的民族学/人类学者意识到，倘若对边民文化与需求缺乏深度了解，强制“汉化”，在实践层面根本无法达到建构“国族”的目的。以往的“同化”观念过分简化了文化的优劣之分。从民族学/人类学的视角审视，所谓的“后进”民族之语言、文字、宗教、信仰、习俗等文化特征实际并无高下、优劣之分。强行灌输和执行“汉化”政策反而会招致西南各族的不满和反抗。⁶而且，实践证明汉文化本身同样存在诸多问题。已显迟滞的汉文化怎能推广及边呢？⁷

于是，民族学/人类学界在批判性的反思传统“同化”政策的同时，相继提出各种不同的“国族”建构理论。抗战期间，通过对西南民族长期深入的调查，部分原本抱持“同化”即“汉化”观念的民族学/人类学者，开始转换思维，从“他者”视角重新审视“国族”建构原则。徐益棠赴四川雷波调查傣族后，坦言“同化”各族的先决条件是产生一种新的“宗教”，即以一种新的“文化”去改造西南民族的传统文化。⁸任乃强也改变了1930年代推崇“汉化”的主张。在对比西康汉、藏、傛三种民族文化优劣后，任氏明确指出，“所谓‘同化’，非以政治势力强制从我。要在尽量发扬各族文化优良特点，使之交融。其要领在于相互接触，相互认识，语文情感，无复隔膜”。⁹

田野调查期间，吴泽霖发现广西瑶区、贵州苗区和云南夷区虽在政治上早已遵从中央和地方政令，文化上的差异性却是毋庸置疑的事实。对于这些特殊区域，吴泽霖认为最为重要的是“同化”。“同化”可分为“绝对的同化”与“相对的同化”。“绝对的同化”意指“使各个民族在血统上熔合成为一体，在文化上采取一个中心民族的语言文字、社会制度、风俗习惯、道德标准，使各个民族汇合于中心民族的巨流中，形成一个统一的民族”。理想状态的“绝对的同化”在造成社会的完全一致后，“附庸民族”的特性将消失殆尽。但是留学美国的吴泽霖深受“文化

页。

¹ 《令四川、云南省政府据贵州省政府转呈第四区行政督察专员条陈苗民学校即同化苗民根本政策一案转令准照由》，《军政月刊》，1937年第16期，第19-22页。

² 《傅斯年致顾颉刚》，1939年2月1日，档案号：II：147，王汎森、潘光哲、吴政上：《傅斯年遗札》，社会科学文献出版社，2015年，第721页。

³ 徐益棠：《非常时期之云南边疆》，《中国新论》，1936年第2卷第4期。

⁴ 任乃强：《西康图经》，《任乃强藏学文集》，中国藏学出版社，2009年。

⁵ 王建民：《中国民族学史（上卷）》，云南教育出版社，1997年。

⁶ 杨希枚：《边疆行政与应用人类学》，《边政公论》，1948年第7卷第3期，第55-56页；吴泽霖：《边疆问题的一种看法》，《边政公论》，第4期，第3页。

⁷ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究辑刊》，1948年第6期，第22页。

⁸ 徐益棠：《雷波小凉山傣族调查》，《西南边疆》，1941年第13期，第6-18页。

⁹ 任乃强：《康藏史地大纲》（1942年），西藏古籍出版社，2000年，第191页。

相对论”的学术影响，在其早年的博士论文中已明确提出“民族平等”的主张。¹因而吴氏对“绝对的同化”十分反感和抵制，遂提出“相对的同化”新思路，即“旨在培养各族间一种共同的意志，产生一种同类意识。对国家民族的基本问题，大家都同心同德，统一步骤的去图谋解决。至于社会生活方面的种种形态，尽管不必加以统制，我们所求的是统一（unity）而不是划一（uniformity）。得到了大同，小异尽可让其存在”。以“相对的同化”凝聚“国族”的向心力，既可减少彼此间的矛盾冲突，又可保持各族特性和固有美德。多样化的“国族”文化远胜于单调一致。宽缓的“同化”政策易使各族隔膜渐消，逐步融合协调。各族间自觉通婚可达到血统与文化的混合。“国族”即可趋于统一。²

“开化”是“同化”之外的另一实现“国族”建构的理论途径。早期“开化”的内涵与“汉化”无异。1927年广东省政府“为使黎、瑶二族与汉族同化起见”，曾专门设立“开化”机关。³署名志的作者撰文倡谈“开化”“原始民族”，以“浙西畲民”为例，称其“一经教育，和汉人无异”。⁴之后，民族学/人类学者借用“开化”一词，并赋予其新的涵义，而与政界、舆论界的理解迥然有别。1944年，江应樑在为云南省边疆行政人员撰写指南性工作手册时，重新诠释“开化”之意为：“提高其生活，改进其文化，使边民与内地住民，生活于同一水准之上，而消除边地与内地之界限”。边疆地区实施“开化”政策包括五项内容，即提高文化水准、改进生活方式、统一语言文字、提倡汉夷通婚、保存固有美德。边民文化中的“勤苦、耐劳、诚朴、忠勇、健康、经济生活独立、男女地位平等、家庭组织单纯”等美德应予以充分肯定。在民族学/人类学的视野中，“开化”政策是双向的。西南各族的美德也应令边疆汉人效仿和习染。⁵

倡议“开化”西南民族的学者应首推陶云逵。师承德奥学派的陶氏深受“文化论”的影响。但与德奥学派主张殖民式的“文化传播”不同，陶云逵倡导“尊重文化差异”、“强调文化功能”。⁶由于世界人口剧增、生存竞争激烈，西南民族的文化已不具备拱卫生存的能力。为此，陶云逵认为“开化边民使与近代中原文化溶为一体，以应付现局，实为刻不容缓之事”。十余年来，政府为“开化边民”推行“边疆教化”、“筹计适时方策”、“派人员到边地调查”，一应措施皆为“开化”张本，结果却不尽如人意。究其原因，政府推行单边“开化”政策，以行政方式一味强制照搬内地模式。因此，陶云逵主张通过分析文化样态，以功能论的角度探索西南民族的“开化”之方，即政府须正视西南各族现有文化与社会体系，探求其原有文化功能，充分运用“代替法”，以新的文化习惯取代旧有恶习，以新俗代替旧俗所发挥的社会功能。通过“开化”谋求“国族”统一的途径与尊重西南民族文化的差异性并行不悖。文化变迁与文化“开化”既然属于民族学/人类学研究范畴，就应在尊重西南民族文化的前提下，探索“开化”边民之道。⁷

民族学/人类学者各自视角和思考路径有所不同，或受益于西南田野经历的启示，或源自西方学术理论与本土实践的结合。但“同化”、“开化”有别于“汉化”的认识已逐渐成为此时民族学/人类学界对“国族”建构的主要理论见解。新的“同化”或“开化”论建立在统一的“中华民族”信念之上，强调“国族”的内在凝聚力和包容性。民族学/人类学者对“国族”凝聚力与包容性的理解，同样源自对中国民族历史发展特征的归纳和借鉴。芮逸夫指出中国境内因“地域”、“人种”、“语言”、“文化”的差异，塑造出不同的亚类型“民族”，历经数千年的互动交流，在

¹ 王建民：《吴泽霖民族学思想和学术生涯》，《民族教育研究》，1994年第2期。

² 吴泽霖：《边疆的社会建设》，《边政公论》，1943年第2卷第1-2期，第6-11页。

³ 《开化黎瑶办法》，《广东省政府特刊》，1927年第2期，第59-60页。

⁴ 志：《原始民族开化运动》，《中庸半月刊》，1933年第1卷第4-5期，第1页。

⁵ 江应樑：《边疆行政人员手册》（1944年），林文勋主编：《云南边疆开发方案汇编》，云南人民出版社，2013年，第28-31页。

⁶ 杨清媚：《文化、历史中的“民族精神”陶云逵与中国人类学的德国因素》，《社会》，2013年第33卷。

⁷ 陶云逵：《开化边民问题》，《西南边疆》，1940年第10期，第1-17页。

“中庸”文化的熏染下，已于思想、感情和意识上融合为一个“中华民族”。¹ 马长寿亦认为，通过历史时期的交流与接触，汉族与四裔民族，无时无刻不在接受着彼此的文化，早已形成“你中有我，我中有你”不可分割之势。² 此时，在以“民族学描述异己”，“历史学将异己纳为国族同胞”的研究范式下³，与顾颉刚等历史学者从历史上一元一体的融合视角来理解“国族”有别，民族学/人类学者对历史方法的借鉴，是为证明“中华文化”的内在张力，即民族多元性与“国族”统一性的并行不悖。

如果“汉化”并非“国族”统一化的文化标杆，“国族”统一的文化标准将如何界定？“开化”与“同化”后的“国族”文化又将何去何从？清末以来国人探寻的“近代化”或“现代化”，成为此时民族学/人类学者对“国族”文化建构的准则。对于建设“现代化”的“国族”文化，卫惠林的理解是：其一，对民族关系，应本平等合作的态度扶植其自治自强的力量；其二，封建制度应求逐渐割除，以创立民主宪政的基础；其三，对文化政策应一方面不伤害其民族传统，另一方面促进文化交流，以促成其“现代化”；其四，在经济政策方面应以发展边民利益提高边民生活水准为最高原则，而以合作互助精神以求其实现。⁴

马长寿综合各家观点，以为“现代化”的“国族”文化应遵循六项原则：1. 进步的原则：文化的进步以增进大多数人民的最大幸福为主旨；2. 民主的原则：实现政治民主与经济民主；3. 适应的原则：以求生存而创造的文化，虽与其他民族不同，但不必强其同；4. 理性的原则：民族生活合科学者提倡，反科学者斥黜；5. 轻重的原则：民族以国家社会秩序为重。无关社会团结及国家威信者，缓办不办皆可；6. 多数的原则：应用此原则以估定文化价值，同时参酌上述各项原则。在这六项原则的标准下努力达到边疆武力的国防化、边疆政治的民主化、边疆经济的现代化、边疆语文的国语化、边疆官吏的专业化。⁵ 通过上述国族“现代化”的建构途径，卫惠林与马长寿认为既可实现总理有关“民族平等”的遗教，又可避免民族间的偏见和强迫少数民族服从多数民族文化等弊端。

民族学/人类学界有关“国族现代化”的新识很快引发社会舆论的共鸣。毕业于北平高等警官学校的张汉光试图为“国族化”正名：“国族化”不是“汉化”，是国族的“现代化”；“国族文化”不是中原民族的独创文化，是国内各族文化融合的结晶。⁶ 另一位署名念慈的评论者将包容不同民族与文化的“国族现代化”途径归结为：顺应世界潮流的“国族现代化”即民主化与工业化，民主化可消除边疆盟旗制度、土司制度、政教制度与部落制度的差别，工业化则调和游牧文化、农耕文化。两者相辅相成，将共同促成各族融合。¹ “国族化”的实现途径不是简单地追求国内各族的整齐划一，而是追求国家建设的终极目标，即“现代化”的“国族化”，此时已然成为学界乃至社会各界人士的共识。

三、结语

近代以来中国始终面临着关乎国家未来命运的两大挑战：首先是西方民族国家政体对中国传统政治文化的冲击，尤其是民国初年在建设现代民族国家的同时如何继承清代辽阔疆域与多元民族文化遗产的问题。其次是如何因应外来侵略势力对中国边疆民族的分化。此种情景下已容不得国人对“民族”与“国族”概念进行细致区辨，政治问题上的整齐划一与民族问题上的二元一体

¹ 芮逸夫：《中华国族解》，《人文科学学报》，1942年第1卷第2期。

² 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究辑刊》，1948年第6期，第21页。

³ 王明珂：《父亲那场永不止息的战争》，浙江人民出版社，2012年，第145页。

⁴ 卫惠林：《论现阶段的边疆问题》，《边政公论》，1947年第6卷第3期，第11页。

⁵ 马长寿：《论统一与同化》，《边政公论》，第6卷第2期，第13页。

⁶ 张汉光：《论边疆文化国族化》，《边疆通讯》，1947年第4卷第3期，第1-3页。

一度成为近代中国通往现代之路的主流话语。

但是当国人面对多元性与复杂性并存的西南民族，中国民族的先验认知在与西南民族研究实践结合时全然崩塌，由此引发出对“民族”与“国族”的重新理解。在厘清“国族”不必等同于“民族”后，民族学/人类学者深信“国族”的建构同边疆民族的权利诉求是可以共同推进的，是在民族多元而政治一体的前提下达成的。通过“同化”、“开化”或“现代化”的改造，在承认民族差异的前提下同样可以建立统一的“中华民族”国族信念。事实证明，民族学与人类学界的这一先声，最终推动国民政府对“西南民族”部分的政治承认，在宪法中赋予“西南民族”相应的选举权与参政权。²

二十世纪三十、四十年代，民族学/人类学者围绕“国族”建构的思考，或被后世批评为轻忽人类学理论，或视之为“以民族学作为大民族主义扩张领域的一种手段”。³ 这样的批评或许遗忘了当时的历史情境，而有以今人之眼光反观历史的嫌疑。在国家内忧外患之际，中国的仁人志士无不奋起以维护国家统一。民族学/人类学者以其对“他者”研究的先天优势，尝试建构一套知识谱系，以凝聚与汉文化相异的少数民族群。有的学者曾不无感慨地指出，从吴文藻至费孝通，“民族研究家一直没有能够完善地在理论上找到一把解决一体的政治实体的‘中华民族’和多元民族认同与文化之间关系的钥匙”。⁴ 回顾学术史，“同化”、“开化”而至“现代化”的“国族”建构模式，或许就是上个世纪民族学/人类学者留给我们的一份答案。

【论 文】

少数民族知识精英话语权、社会责任及其困境分析⁵

——以内蒙古蒙古族知识精英为例

常 宝⁶

【摘要】 知识精英是社会的佼佼者，民众的代表，有其独特的社会责任感与使命感。同样，少数民族知识精英在民族社会中的功能和责任十分显著，他们的话语体系呈现出独有的内容特征和权力模式。随着社会的变迁和发展，少数民族知识精英话语体系出现政治的敏感、文化的“俯视”和知识的“异化”等困境，一度疏失其社会责任感和使命。少数民族知识精英应在民族社会民众生活、经济文化发展、教育和制度建设中重新发挥应有的功能和神圣的社会责任。

【关键词】 少数民族知识精英；话语权；社会责任；困境

¹ 念慈：《同化边民非汉化》，《南风》，1949年，第1-2页。

² 《国民大会实录》，国民大会秘书处编印，1946年12月。

³ 陈永龄、王晓义：《二十世纪前期的中国民族学》，中国民族学研究会编：《民族学研究（第一辑）》，民族出版社，1981年，第287页。

⁴ 王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，广西师范大学出版社，2005年，第97页。

⁵ 本文刊载于《西北民族研究》2017年第4期，第38-46页。

⁶ 常宝，北京大学社会学博士，内蒙古师范大学社会学民俗学学院教授，研究方向：民族社会学、艺术社会学。

一、关于知识精英话语权及其社会责任

随着知识在社会体系中核心地位的确立，作为知识的载体，“知识精英”在社会中的话语权和功能不断凸显，其社会责任有了新的界定和体现。知识精英首先是知识分子，在英语中，intellectual 有两层含义：一是知识分子，二是脑力劳动者，将两者相结合，可言为：知识精英是脑力劳动者，体力劳动是非知识精英，脑力和体力是界定和区分知识精英的最主要特征。

关于知识，关于知识精英的讨论在社会学研究中处于核心地位，知识与符号、知识与权力之争成为知识社会学的重要议题。有人说，知识精英是真理的追随者和代表者，有人说知识精英是一群不负责任的“观念制造者”。知识与知识精英的权力，尤其是知识精英的话语权是其社会影响力和社会功能的主要体现。真正的知识精英是什么样的一群人？他们代表着谁的利益和权力？这些问题一直困扰着人们。葛兰西（Gramsci Antonio）认为，真正的知识精英应该从社会关系的总体，即“既真实而又非中介的一种关系”中去界定。这就说明了知识精英所追求的目标和社会独立性人格特点，真正的知识精英应有其社会权力和责任感、使命感，应对社会变革与发展产生影响。

在西方，知识精英的诞生与知识本身所具有的社会功能有关，进一步说，与西方社会所追求的自由、平等以及公民性密切联系在一起。在中国，尤其在清末民国时期成长起来的千千万万知识精英处于特殊的国家命运和社会变革时期，他们强大的“国家梦”和社会责任感，成为那个时期中国知识精英的基本政治共识和社会意识。随着中国社会的转型，进入当代后，知识精英的角色和社会功能发生了变化，大多数知识精英在错综复杂、形形色色的社会局面和权力、利益的博弈过程中逐渐疏失其政治共识和社会责任感，甚至很多知识精英“随大流走”或者选择沉默，默认、接受和承受着当前自由主义政治意识形态与多元混杂的社会价值体系，出现知识精英的观念与行动不一致现象，知识精英疏失其独立人格和行动能力。就如格里德尔所说的那样：“早期几代知识分子坚定信奉的世界观的崩溃，维护传统秩序的社会和政治制度的腐败，对传统信仰形成了挑战，也使知识分子对自己的职业机遇和社会责任感产生了危机感。”¹

知识精英，作为社会杰出人群，在当代社会的演变与发展过程中比普通社会成员拥有更多的知识、文化与社会资源以及话语权、影响力，应担负起更多的社会责任。在社会的不公正、不和谐发展过程中，知识精英有义务站出来为社会公众和总体发展方向发声、呼吁，使其话语拥有权力，进而社会中，至少在民众内部产生反响和影响，为社会大众尽责，为广大底层人群增能，知识精英应发挥其身上的社会功能。

二、当代少数民族知识精英话语体系特点

包括蒙古族知识精英在内的当代少数民族知识精英群体及其集团内部关系和外部联系是人们尚未研究和探讨的崭新领域。关于少数民族知识精英定义，高永久等人认为：“民族知识精英是指在民族知识分子中最具代表性、最有威望、最有影响力，并能够左右民族社会思想潮流的一部分人，他们以传播知识和技术为业。”²

自古以来，由于民族或族裔文化、语言文字传播、使用范围的有限性，与主体民族精英相比，少数民族知识精英所拥有的知识话语权相对受限，但他们拥有的“这种话语权使其在民族文化重构中拥有了较之普通民众更强大的话语权力，他们的话语权对内有助于实现群体的自我认知和整

¹[美]格里德尔，《知识分子与现代中国——他们与国家关系的历史叙述》，单正平译，桂林：广西师范大学出版社2010年，第1页。

²高永久、柳建文，“民族政治精英论”，《南开学报》2008年第5期。

体认同，对外则是他民族了解本民族文化的重要途径。”¹ 因此，少数民族知识精英的话语权对族内认同、国家认同和不同民族之间的认同乃至民族关系影响颇深。

从传统社会发展到今天，蒙古民族社会有着清晰的社会分层及其演变过程，其中知识与知识精英扮演着独特的社会角色，拥有相应的社会责任感。在不同历史发展时期，蒙古族知识精英的话语所表现的内容和形式截然不同。以民国时期为例，蒙古族精英郭道甫“长期致力于发展蒙古民族文化教育事业，以期推动蒙古民族意识之觉醒，实现蒙古民族的自觉、独立与解放。”² 那时期蒙古族知识精英和政治精英的主要话语为以民族主义为核心的“民族自觉”、“民族独立”等。

1949年新中国成立后，在中国共产党的领导和社会治理制度下中国各民族的话语体系发生了巨大变化，多民族国家内部“民族平等”、“民族团结”和“民族融合”构成核心话语体系，包括蒙古族知识精英在内的少数民族精英群体在强大的国家意识和社会融合过程中形成了具有普世性价值的话语体系和话语权，在多民族之间的相互关系和社会建设中产生了积极影响。

进入新时期，尤其20世纪80年代以后，中国社会发生了巨大变迁，传统社会价值体系趋于解体和瓦解，大量少数民族人口加入了城市化的大潮流，知识精英在复杂的社会变迁和社会关系中开始反思和审视过去和当下，思考民族文化的发展与民族地区现代化问题，考虑民族教育与人才培养问题。

近几十年以来，当代蒙古族知识精英所反思与思考的主题，并形成话语权的主要内容如下：

（一）重构历史的“实时”话语。随着各民族的文化觉醒和反思，蒙古族知识精英也开始反思和审视其以往的历史，崇敬和仰慕成吉思汗和忽必烈等蒙古首领征服天下、建立封建帝国的丰功伟绩，通过以往辉煌的历史记忆来重塑和重构民族文化。对民族历史的自豪感和荣誉感自然而然地成为当代蒙古族知识精英的话语体系，认为“蒙古帝国的特殊性在于它建立了世界史。蒙古帝国第一次开创了世界史”³，蒙古人的历史在当代社会文化建构中拥有了特殊、独特的话语权。

（二）注重实权实利的“自治”话语。“自治”一直是多民族国家与地区“永恒”的话题及其实践的焦点。“严格来说，民族自治是近代以来民族-国家构建的衍生物或伴生物——多数民族（主体民族）建国后，为了维护民族-国家的主权和领土完整，同时也为了平息或安抚与自己有着类似诉求但由于种种主客观原因不能独立建国的少数民族。”⁴ 当前，大部分蒙古族知识精英对中国国家民族区域自治制度有着天然的认同，但始终对自治制度的完备性有些疑惑，即民族地区区域自治制度多大程度上能够维护和保障民族精英和民众的权利和其资源支配能力问题。

（三）留恋传统的“现代”话语。在人类社会历史发展过程中，游牧、农业和工业是不同生产生活阶段，在不同时期民族社会中这几种生产方式交错出现，在蒙古社会不同地域生产生活方式中游牧似乎处于优先地位，游牧经济、游牧文化及生活方式成为人们追随和崇尚的生产类型，在知识精英的话语体系打造过程中成为重要“材料”和不可掩盖的“强音”，甚至在科学研究和学术讨论中，大多数蒙古族知识精英的话语带有浓烈的留恋传统的情怀和丧失过往的悲情。

（四）优惠优先的“发展”话语。在一个多民族国家社会中，不同民族文化、经济和社会发展水平不同，主体民族和非主体民族的社会地位、经济资源的拥有程度不同。由此，很多民族国家对少数、非主体民族实行“优惠”政策，以缩小群体差距，达到和谐发展、共同繁荣的社会目

¹ 方青云，“少数民族文化重构中的精英意识与民族认同——以当代畲族文化重构为例”，《广西民族大学学报》2003年第1期。

² 冯建勇，“边疆民族精英的建国想象——以民国时期蒙疆藏为例”，《文化纵横》2014年第6期。

³ [英]乌·额·宝力格(Uradyn E. Bulag)，“我的‘民族’，你的‘问题’”，伦敦政经中国发展社团网，<http://mp.weixin.qq.com/s/TN-1det3GaKRTgGOgE3w5A>

⁴ 周少青，“非均质化民族自治”——多民族国家处理民族自治问题的一种新范式，《当代世界与社会主义》2013

标。在国家优惠政策的作用下，民族地区很容易形成“优惠”的权力化倾向，包括蒙古族知识精英在内的民族成员认为，“优惠”是一种国家法律赋予的特殊权力，认为“优惠”是多民族共同发展的前提条件。

（五）民族优先的“世界”话语。“民族的，就是世界的”，这几乎成为民族地区特色文化与社会发展的一段座右铭。大多数少数民族知识精英认为，着力强调和重视本民族文化、本民族语言和本民族符号是一个民族走向世界、通向现代化的有效途径和行动理念。

母语是民族社会最有力的文化符号，母语的学习、传承与发展成为知识精英话语体系中的基石。大多数少数民族知识精英认为，学习和传承民族语言文字是民族文化发展的重要过程，十分重视母语教学教育的重要性，并呼吁和主张用母语来接受现代文明和知识，鼓励增加和凸现民族文化符号，保护和抢救民族文化传统。

在民族与“世界”的关系问题上，很多少数民族知识精英依然主张本民族文化的重要性，在现代教育与社会知识的传播过程中拒绝和排斥外来文化，甚至无限扩大自身民族文化的潜力和影响力，将自身民族文化、经济类型和生产方式定位为“世界级”或者“人类最美”地位。

三、少数民族知识精英的困境：政治敏感、文化“俯视”与知识的“异化”

在大多数多民族国家中，政治的敏感性和偏激是不可逾越的难题，少数民族精英对政治有独特的敏感性。“近年来，人们将更多的关注焦点集中在少数民族地区和少数民族群众身上，分析民族地区和民族群众在现代化进程中遭遇的发展困境，但是，极少有人去关注民族地区的知识精英面对现代化时的矛盾和迷茫的心理。”¹

（一）政治的敏感性是当代国家与民族、中央和地方关系中的张力的具体表现，也是少数民族知识精英产生困境的重要社会环境。进入人类文化与社会发展的新时期，民族文化开始寻找其发展的方向和出路，其中少数民族知识精英是民族文化的载体，也是民族文化内涵、头脑和理性程度的代表者。“多语言”的少数民族知识精英是民族文化的翻译者、传播者，也是民族文化的封闭者和否定者。少数民族知识精英封闭和否定其民族文化的具体表现为，以政治敏感性为借口的“沉默”和“无所事事”。例如，目前在新疆，“除了政府的官方报道以外，还有一些非维吾尔族的学者的声音，偶尔也会听到维吾尔族宗教人士的声音，唯独听不到或者极少听到维吾尔族知识精英的声音。他们是维吾尔族的榜样，他们是民族文化的引领者。目前，面对关系到自己民族切身利益和未来发展的关键时期，他们却保持沉默。国际上、中国政府、学者和民众都无从知道他们的真实想法，仅仅是在猜测和揣摩。”²

少数民族知识精英“无所事事”的表现在于民族精英对有些话语有意识的规避和消极的参与、思考态度以及认知过程。

（二）在当代国家内部多民族文化发展过程中，少数民族知识精英观念与行动困境出现在以文化差异为基础的民族关系的“文化俯视”性话语体系中。西方人早就从生理和体质的角度对世界民族进行优劣划分，从而西方人将自身放在优等、优秀的位置，“俯视”着其他民族与文化。在中国，各民族之间历史以来形成的文化、经济和社会关系连接着不同民族群体，不同民族文化之间有着千丝万缕的联系，游牧、农耕、工商业社会经济类型之间的互补性特点造就了历史，创造了中华文明。但不同民族文化之间形成的差异、隔阂和成见一直延续至今，各民族在文化上都

年第5期。

¹ 赵茜，“现代化进程中少数民族知识精英的困境分析——以维吾尔族知识精英为例”，《宁夏社会科学》2015年第1期。

² 赵茜，“现代化进程中少数民族知识精英的困境分析——以维吾尔族知识精英为例”，《宁夏社会科学》2015年第1期。

有“傲慢”和“自豪感”，认为自己的民族及其文化是最高级、最优秀，对自己民族的历史和现实的自豪感和优越感油然而生。

进入现代社会，传统族裔和民族在历史上创造的辉煌和美好记忆不断被现代农耕与工业文明掩盖和替代，传统游牧、狩猎民族文化在现代工业文明中处于被动、劣势地位，现代科技进步带来的全球范围内的快速、高效、频繁的交流 and 互动模式冲淡了各民族-国家、不同文化群体、族群之间的边界和文化差异性，尤其对那些弱小民族和族群文化传统意义和价值体系带来了“除魔化”（disenchantment）、“世俗化”的冲击。现代性生活方式和文化模式与传统族裔文化之间形成了鲜明对照，区域社会文化丧失其原有功能，使得少数民族成员对本民族的文化前景产生忧虑。这种变化强烈地刺激和挑战了少数民族知识精英在内的少数民族成员的反思性行为，他们将不同民族、不同文化主体及其差异性嵌入到现代工业化、城镇化的过程中，将历史与当前、现代与传统、西方与东方，甚至将主体民族与少数民族相互对立起来，“主体间性”在不同民族之间具备了崭新的意义，不同民族之间的关系发生了根本性的变化。

在现代社会发展过程中，少数族裔和民族虽然处于明显的被动、劣势地位，但他们的文化“傲慢”和“俯视”景象依然存在，他们主要用历史与环境主义不断重塑民族文化的形象。例如，蒙古族精英和民众常以成吉思汗时期辉煌的历史记忆作为文化自豪的中心，以游牧经济的环境理念作为抵触现代工业文明的有力武器，在强劲的现代文明中维护着自身民族文化的意义。

（三）与政治偏激和文化差异一样，知识的“异化”也是当代少数民族知识精英的重要困惑之一。少数民族知识精英的成长经历和教育背景决定着其知识的视野和宽度，以传统专业体系和视野为内容的知识体系在现代全球性社会发展过程中难以掩盖其狭隘性，在科学、理性和实证的现代社会文化学术研究中很容易暴露其“感性”和“情感化”特征，其解释力被大打折扣。在少数民族知识精英的受教育过程中，本民族语言文字、文学、艺术、宗教、历史和地理等专业代表着传统，他们往往以“感性”视角来解释和论述民族文化社会与经济的演变发展过程，对本民族语言文字与传统文学的情感性辩护、历史的寻根性论述，依然决定着他们的学术研究基调，因此很难适应和融入现代学术研究的前沿与主流，并导致了少数民族知识精英与外界难以对话的尴尬局面。

新型理性专业知识的出现，尤其是少数民族知识精英开始接触和学习新型理性专业知识的局面打破了传统少数民族知识精英的知识框架，也推动了少数民族知识精英内部的“异化”进程。在社会科学领域，社会学、社会工作、政治学、经济学、人类学、民族学与生命工程等专业知识的扩散，使传统的少数民族知识精英开始以另一种知识视野看待和审视自身民族文化社会的演变发展过程，进而在民族精英内部产生了持不同观点的，带着新型专业“光环”的特殊知识群体，甚至这些人被传统知识精英群体命名为“不热爱”、“不关心”民族文化社会发展的、被另一种外来专业知识“洗脑”和“异化”的“叛徒”。

四、知识精英的使命：审视并指明民族文化与社会发展方向

如前所述，精英人士是民众的代言人，是社会中的佼佼者，他们拥有丰富的社会资源、权力和不可推卸的社会责任和使命。但是，当代大部分少数民族知识精英没有明确的社会与民族责任感，他们只扮演着充分利用民族身份、民族符号的老奸巨猾的“谋生者”角色，在少数民族知识精英中很难找到真正能够担当社会和民族责任的人，很多精英人士并没有胜任其应有的社会职责与使命。

知识精英在社会中应有不可推卸的使命感和责任心，身居陋室，胸怀天下，真正的民族精英不会为当前物质生活的艰苦、本民族文化的边缘化而忧伤，而是以特别的方式反思和思考社会、民族和整个国家所面临的问题和危机，努力提出解决问题、化解社会文化危机的方略和话语体系，

从而影响和改变社会，甚至指明社会发展的方向。例如，很多少数民族知识精英不仅要强调使用母语学习现代科学知识及培养能够使用母语的民族精英的重要性，同时也“需要指出本民族文字作为现代化知识载体的有限性”¹，需要解释、论证和指明当代少数民族青年一代就业难、文化心理调适和未来发展的前景。“美国印第安人的处境被认为与精英的集体失声和无所作为有关，比如印第安人自己的学校在培养学生在白人社会的竞争力方面并无建树。”²

长期以来，少数民族社会可以说是被遮蔽、忽视和陌生化的另一个世界，少数族裔和民族的生活状况，尤其是那些偏远边区的民族社会的生活、青年一代的教育和多民族社会关系出现了令人担忧的局面和情形。例如，在内蒙古广大农村牧区，由于农牧业生产无法与全国性市场对接和融入，玉米等农产品和羊肉、羊毛等牧业产品价格及其整个生产收入不断下降，土地、草场的制度性变革与自然性消耗，使得广大蒙古族农牧民的生计与生存面临极大危机。如何通过市场手段来开拓产品销路，如何以类似于合作社等集体力量改变农牧业产品在全国市场中的地位，如何提高农牧业产品的质量、打造品牌，如何保护农牧业生产的利益，这一系列问题都需要蒙古族知识精英们认真研究和思考。

在另外一个领域中，大量蒙古族青年大学生不断被专业选择单一、就业率低迷等现实情形困扰（如表1）。

表1. 内蒙古自治区2015年蒙古语授课本科毕业生人数较多的10个专业

专业名称	前10个专业毕业生数(人)	前10位中的比例(%)	毕业生总数中的比例(%)	专业名称	前10个专业毕业生数(人)	前10位中的比例(%)	毕业生总数中的比例(%)
中国少数民族语言文学	603	26.72	11.14	学前教育	166	7.35	3.07
蒙医学	310	13.74	5.73	动物科学	160	7.09	2.96
行政管理	222	9.84	4.10	思想政治教育	155	6.87	2.87
数学与应用数学	179	7.93	3.31	计算机科学与技术	151	6.69	2.78
新闻学	172	7.62	3.12	护理学	139	6.16	2.57
总计					2257	100.00	41.70
2015年蒙古语授课大学本科毕业生总数为5412人，毕业生人数较多的前10个专业人数为2257人，人数较多的前10个专业人数占毕业生总数的41.70%。							

资料来源：内蒙古自治区教育厅，2016年1月18日，《内蒙古自治区高校本科、专科毕业生就业质量年度报告（2015）》。

从表1所显示的专业顺序和结构看，蒙古族大学生在专业选择上仍囿于民族特性。而就业率较高、协议率在80%以上的专业如建筑环境与设备工程、工程管理、热能与动力工程、过程装备与控制工程等，并不在蒙古语授课本科毕业生数较集中的专业之列。蒙古语授课的雕塑、播音与主持艺术以及长调表演、蒙医学都属于就业率较低的专业。2015年，蒙古语授课大学本科毕业生共5412人，蒙古语授课本科毕业生人数较多的10个专业占蒙古语授课大学毕业生总人数的41.70%，其中，蒙古语言文学、蒙医学这两个传统专业人数占毕业生总数的16.87%。

由此可见，蒙古族大学本科生专业结构的多元化与就业竞争力仍需改善和提升。由于专业技能和现代性认同理念的缺乏，许多蒙古族大学生难以融入国家现代化、职业化发展潮流的局面依然在延续，一些大学生终日迷茫并无所事事，对自己未来职业没有清晰的规划和安排（如表2）。他们所掌握的本民族语言文字、传统文化符号和生产技能以及价值理念在现代化、城市化面前变

¹ 马戎，“汉语的功能转型、语言学习与内地办学”，《中南民族大学学报》2016年第5期。

² Richard T. Schaefer, ed. 2006. *Sociology: A Brief Introduction*. New York: McGraw-Hill Higher Education, p. 258..

得十分无力和不合时宜。因此，面对复杂多变的社会文化格局，很多蒙古族大学生无所适从，在应当继续坚持、坚守和发扬传本民族文化传统，还是要努力学习和接受汉语文、外语和计算机等现代工具性课程内容方面产生迟疑甚至焦虑（如表3）。与此同时，在民族群体与个体发展问题上他们普遍产生了忧虑，在如何调整和糅合个人自我价值的实现与本民族文化传承之间出现了张力和矛盾。很多蒙古族大学生深刻感受到自己在融入现代化进程以及捍卫传统习俗、语言和技能所面临的局限性，进而在选择自我兴趣、专业学习、职业规划方面缺乏自信，表现出复杂多样的心理现象。

表 2. 蒙古族大学毕业生未来发展规划情况表

发展规划	从未规划过	尝试规划过，但不清晰	有清晰就业规划，并已开始实行
人数比例 (%)	65.2	31.3	3.5

资料来源：根据萨如拉硕士学位论文《蒙古族授课大学生就业现状及对策研究》（内蒙古师范大学，2012年）对516名蒙古族大学毕业生进行的问卷调查相关资料整理而成。

表 3. 蒙古族大学毕业生未来发展规划情况表

工具性课程	汉语文掌握情况 (%)		外语学习情况 (%)		计算机学习情况 (%)	
成绩情况 分类及比例	成绩良好	13.4	成绩良好（英语）	16.0	成绩一般	62.5
	成绩一般	55.0	成绩良好（日语）	42.0	成绩良好	12.8
	成绩不好	31.6				

资料来源：根据萨如拉硕士学位论文《蒙古族授课大学生就业现状及对策研究》（内蒙古师范大学，2012年）对516名蒙古族大学毕业生进行的问卷调查相关资料整理而成。

仔细观察当代蒙古族大学毕业生，由于地方性知识与现代知识体系之间、在本民族文化与普世性价值之间存在的隔阂和矛盾无法得到弥合和跨越，一部分蒙古族大学生们被卷入回到自己家乡的“潮流”，一部分大学生在都市的时尚与博弈中迷失自己，进而出现一批“游离者”群体，主动迎合现代化挑战，自由穿梭现代异文化社会的大学生极为少数（如下图）。这无疑知识人才的巨大浪费，也成为关涉到少数民族地区青年人就业发展前景问题的社会潜在的重大隐患。

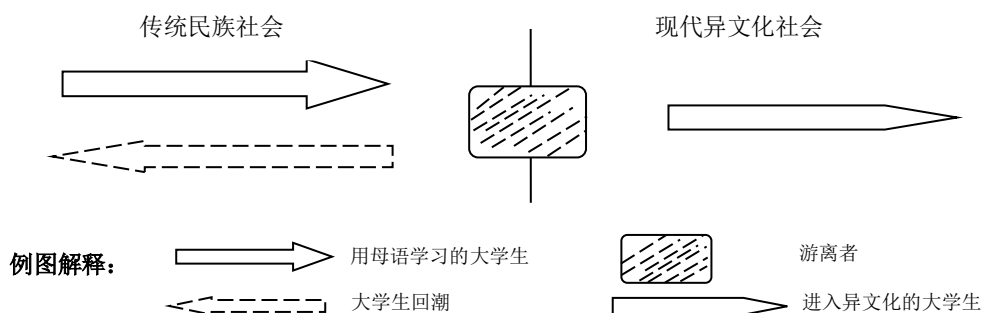


图 当代蒙古族大学生自我发展途径示意图

从本质上讲，大学是传授现代文明、糅合不同文化和价值体系的熔炉。进入大学，少数民族大学生所学习和使用的工具性语言不可能单纯是本民族母语，大学校园的学习与生活过程就是一个不同阶层、不同民族和不同文化相互碰撞、对话和糅合的过程，也是这些大学生们学习承载现代知识体系的新词汇、新语言的过程，并是他们掌握新技术和新生活方式的系列实践。

学习本民族母语和国家通用语言的双语教育是少数民族精英成长与培养过程中的重要话语学习与实践，也是精英群体十分关注的一个敏感领域。少数民族知识精英必须看到现代教育的基

本要求和人才市场的博弈规则，要研究和思考如何“两全其美、和谐发展”¹的互动局面，要学会如何运用多种语言参与社会现代化的进程。“我们必须面对现今就业市场上对不同类型人才的需求结构，换言之，我们需要清楚地了解，今天的劳动力和人才市场对少数民族语言人才的需求规模究竟有多大。”² 我们不能一味、盲目、不负责任地推崇少数民族语言文字的重要性，不得不关心、不思考当前少数民族文化、经济和青年精英所面临的现实问题和具体危机，更不应将青年一代当作民族文化的“挡箭牌”或“敢死队”，而自身却在民族符号的光环与护卫之下得利、谋求权力。那些只顾自身发展的少数民族知识精英是十分不称职的社会精英。

关于民族地区“区域自治”问题的讨论，也是当代少数民族知识精英话语体系中的关键词。随着全球性移民潮和大量流动人口的出现，传统民族-国家结构发生了变化，民族-国家和少数民族地区很难守住原有的疆界，“原住民地区”、“真正的自治”、“名副其实的自治”、“全面的自治”等话语不断丧失其实际权力、现实意义和文本合法性，并受到越来越多的质疑，由此造成少数民族知识精英话语与认同中的“非均质化的（多）民族国家与均质化的民族自治之间的巨大张力。”³ 少数民族知识精英必须站在现代化发展的理论与实践的高度，充分研究、认知和理解当前民族政策、社会发展中的基本规律，并使之转化为相应的话语权。

参考文献：

- [1] 马戎，汉语学习与中国少数民族的现代化，《社会政策研究》2017年第1期。
- [2] 马戎，汉语的功能转型、语言学习与内地办学，《中南民族大学学报》，2016年，第5期。
- [3] 赵茜，现代化进程中少数民族知识精英的困境分析——以维吾尔族知识精英为例，《宁夏社会科学》2015年第1期。
- [4] 周少青，“非均质化民族自治”——多民族国家处理民族自治问题的一种新范式，《当代世界与社会主义》2013年第5期。
- [5] 方青云，少数民族文化重构中的精英意识与民族认同——以当代畲族文化重构为例，《广西民族大学学报》2003年第1期。
- [6] [美] 格里德尔著，《知识分子与现代中国——他们与国家关系的历史叙述》，单正平译，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第1页。
- [7] 高永久、柳建文，民族政治精英论，《南开学报》2008年第5期。
- [8] 戴庆厦，两全其美，和谐发展——解决少数民族双语问题的最佳模式，《中央民族大学学报》2011年第5期。
- [9] 《内蒙古自治区高校本科、专科 毕业生就业质量年度报告（2015）》，内蒙古自治区教育厅，2016年1月18日。
- [10] 萨如拉，《蒙古语授课大学生就业现状及对策研究》，硕士学位论文，内蒙古师范大学，2012年。
- [11] Richard T. Schaefer, ed. 2006. *Sociology: A Brief Introduction*. New York, McGraw-Hill Higher Education.

¹ 戴庆厦，两全其美，和谐发展——解决少数民族双语问题的最佳模式，《中央民族大学学报》，2011年，第5期。

² 马戎，汉语学习与中国少数民族的现代化，《社会政策研究》，2017年，第1期。

³ 周少青，“非均质化民族自治”——多民族国家处理民族自治问题的一种新范式，《当代世界与社会主义》，2013年，第5期。

【论 文】

宋人的“华夷之辨”与“中国”意识

——以出使辽金行记为中心的考察

江 湄¹

摘要：本文把宋朝的出使辽、金行记作为思想史的材料来研究，考察宋朝汉族士人对异质文化、对“华夏”与“夷狄”之别的切身感受和认知，从而为进一步理解宋代“华夷之辨”的思想观念提供一个具体的文化心态背景：宋人所欲严辨之“夷”，是杂糅华夷、兼容胡汉的“今之夷狄”，它改窜、混淆了真正的“中国”文化，甚至将取而代之。两宋“华夷之辨”的峻急、“中国”意识的强化，正好说明还另有一种北朝的“中国”意识的存在，并对之形成巨大的挑战和威胁。在以后的历史进程中，宋朝以“华夷之辨”为标准的、具有现代民族主义色彩的“中国”意识并非主流，一种包容广大、多种异质性并存的“中国”意识已出现于北朝。

关键词：宋代 辽、金行记 华夷之辨 “中国”意识

一、引言

10至13世纪，北方游牧民族纷纷建立中央集权国家，辽、金、蒙古相继与两宋鼎立对峙；西夏、高丽在当时的“国际社会”中扮演着举足轻重的角色；南方还存在着独立的大理、吐蕃和安南。两宋与辽、金、蒙古并称天子，划定国界，互通使节，订立和约，建立了堪称“国际”之间的平等外交关系。自称“中国”的宋朝不再是天下共主，甚至不是霸主，对宋人来说，传统的以“中国”为中心的天下秩序已然成了想象。

在这样的历史形势下，宋朝士人继承中唐以来由韩愈倡导的“严华夷之辨”而阐发弘扬之，春秋学、正统论自北宋庆历年间兴起，而至南宋愈来愈盛，一致地以“严华夷之辨”为主旨，“华夷之辨”遂成为两宋时代的一个思想主题，一种极具时代性格的政治与文化意识。春秋战国时代，已经产生“华夏”与“夷狄”相区别相对立意识；自汉以来，随着“华夏”、“夷狄”势力之消长，关于华夷关系一直存在着两种主流论调：一种是主张“以夏变夷”、天下一家；一种是间隔华夷，严华夷之防。但总的来说，所谓“华夷之辨”并不强调绝对的种族之见，而指的是一种文化高低之别即“文野”之别，且为“以夏变夷”留有很大余地，若“夷狄”能接受“华夏”礼乐文明则进于“中国”。但是，宋代的“华夷之辨”显然更加激烈和绝对，以至坚决反对让“夷狄”接受乃至接触“华夏”文明，认为应该让“夷狄”安于他们自己的生活方式，因为“夷狄”一旦接触到了先进的华夏文明，他们的贪心野心就会被激发出来而给“华夏”带来祸端；²甚至主张，“夷狄”介于人与禽兽之间，和“华夏”有着本性上的绝对差异，根本不可能真正接受先进的礼乐文明。³这样的思想意识在南渡之后更加强烈。自近代以来，很多学者都将两宋“华夷之辨”

¹ 作者为北京首都师范大学历史学院教授，从事中国史学史、史学理论的教学研究工作。

² 《新唐书》“四夷列传”的序论引用唐人刘昫之论，批评班固“其来慕义，则接之以礼让”的主张，很具有代表性。《新唐书》卷215《突厥上》，北京：中华书局，1975年，6025页。

³ 如苏轼说：“夷狄不可以中国之治治也。譬若禽兽然，求其大治，必至于大乱。先王知其然，是故以不治治之。”《苏轼文集》卷2《王者不治夷狄论》，北京：中华书局，1986年，43页；刘敞说：“夫夷狄中国，其天性固异焉，是故谨吾色，毋出于礼，……虽有攫拏之心者，知不可往焉而止矣。”《宋文鉴》卷96《治戎下》，《吕祖谦全集》第13册，杭州：浙江古籍出版社，2008年，711页。朱熹说：“至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处……到得夷狄，便在人与禽兽之间，所以终难改。”《朱子语类》卷4，长沙：岳麓书社，1997年，53页。

视作中国民族主义的渊源、国族意识的萌芽。¹

当然，也正是在这样的历史形势下，宋朝根本不可能将“夷狄”隔绝于“华夏”之外，现实状况正好相反，宋朝与各种“夷狄”之间的政治、经济、文化联系更加密切，尤其是与辽、夏、金、高丽、蒙古之间有着空前频繁的使节往来，与前代相比，中原的汉族士人反而有了更多的机会亲临“异域”，身接“夷狄”，亲身接触、切实观察和感受一种与中原汉族农耕社会大不相同的异质文化。为了显示文化优势，宋朝往往派出当时有名的学者、文人担任使节，这些人回国之后要记录出使情况并上呈朝廷，有些人还撰写笔记性质的私人记录。此外，使臣们大都沿途赋诗以记录见闻，抒发感思，留下了大量的纪行诗歌。这些文献十分具体、生动、细致地反映出宋代士人对异质文化、对“我者”与“他者”之别的切身感受和认知。以往的研究主要将之看成是研究边疆史地和外交史的史料，但是，在这里，我打算把它们作为思想史的史料来考察，这些文献中所记录、描述的“异域”和“夷狄”，恐非仅仅是物质性的实存，同时也是宋朝汉族士人对生存空间、文化世界所进行的一种分类、解释和建构。那么，对我来说，这些使者的记录是否符合历史真相就没有那么重要，而其中的想象、偏见、错觉毋宁更加重要，因为它们和所谓的“事实”混溶在一起，透露着那个时代很重要的文化心态：宋朝士人怎样去观察、描述同时也是界定、评价“异域”与“夷狄”？他们如何与异己的“夷狄”进行交流？在“异域”对“夷狄”的亲身观察、感受和认知，是否能对汉族士人有关“夷狄”、“中国”、“天下”的传统成见带来什么冲击？他们在感受上思想上如何适应并重新理解自己所身处的那个已经大大不同的“天下”？我认为，对这些具体的文化心态的考察，将有助于我们对宋代“华夷之辨”的思想观念有一些更加深入的理解、更加复杂的认识。

宋人的“华夷之辨”主要针对辽、金而发，所以本文将以出使辽、金行记为重点进行论述和分析。

二、北宋使者的契丹印象与“天下”观的变异

自澶渊之盟（1004）直到宋金订立海上之盟（1122），宋辽之间维持和平长达 120 年之久，其间，双方保持平等的外交关系，互派使者名目多达 12 种，往来十分频繁。²根据刘浦江的考证，见于各种文献著录的使辽行记有 21 种，另有富弼、沈括的 3 份专题报告，得以全部或片段保留至今的有 9 种：路振《乘轺录》、王曾《契丹志》、薛映“行程录”、宋绶“行程录”、陈襄《使辽语录》、沈括《熙宁使虏图抄》、宋抃《行程录》、晁迥《北庭记》、张舜民《使辽录》。³再加上王

¹ 参见吕思勉：《吕著中国通史》，上海：华东师范大学出版社，1992年，441页；又见《中国民族精神发展之我见》，《吕思勉遗文集》上册，上海：华东师范大学出版社，1997年，184-185页；蒙文通：《肤浅小书》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996年，251-252页；牟润孙：《两宋春秋学之主流》，《注史斋丛稿》（增订本），北京：中华书局，2009年，69-70页；宋鼎宗：《春秋宋学发微》，台北：文史哲出版社，1986年，237页；傅乐成：《唐代夷夏观念之演变》，《汉唐史论集》，台北：联经出版事业公司，1977年，365页；许倬云：《我者与他者——中国历史上的内外分际》，北京：三联书店，2010年，77页；葛兆光：《“中国”意识在宋代的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源》，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，54-55页；也有国外学者指出，宋、明的“华夷之辨”是中国现代民族主义的远源，见 Rolf Trauzettel, "Sung Patriotism as a First Step toward Chinese Nationalism" (宋代爱国主义作为朝向中国民族主义的第一步), in John W. Haeger, ed, *Crisis and Prosperity in Sung China* (Tucson: University of Arizona Press, 1975), pp. 199-214.

² 聂崇岐：《宋辽交聘考》，《宋史丛考》，台北：华世出版社，1986年，283-286页。

³ 刘浦江：《宋代使臣语录考》。其他的相关研究还有：傅乐焕：《宋人使辽语录行程考》，《辽史丛考》，北京：中华书局，1984年；赵永春：《宋人出使辽金语录研究》，《史学史研究》1996年第3期；李德辉：《论宋人使蕃行记》，《华夏文化论坛》，吉林大学出版社，2008年；李德辉：《论汉唐两宋行记的渊源流变》，《中华文史论丛》2010年第3期；石光英：《从《奉使辽金行程录》透析辽代社会生活》，吉林大学2006年硕士学位论文。

易的《燕北录》，应该有10种。¹另外，尚有大量的纪行诗歌可以作为补充材料。²

两汉时代，中原汉族形成了比较稳定的“四夷”意象，尤其是《后汉书》基本上按照“东夷”、“南蛮”、“西戎”、“北狄”的顺序编纂外族历史，形成了日后正史“四夷传”的典范。在汉代形成的“四夷”意象中，“北狄”以畜牧为业，逐水草迁徙，没有定居的城郭、房屋、耕地，食肉衣革，长于骑射，侵伐攻战盖为天性，贪婪好利，不知礼义，无伦理纲常。“四夷”之中，“北狄”与“中华”在生产生活方式、风俗、价值观念上适相反对，甚至在道德上成了“恶”的象征。“中华”与“北狄”是两个完全不同且敌对的世界，也正因如此，“中华”对“北狄”产生了一种对等意识。³在宋人心目中，契丹属于“四夷”之中的“北狄”。《新五代史》、《文献通考·四裔考》都将契丹侧于匈奴、鲜卑、突厥之列，总归于“北狄”，并沿袭了《史记·匈奴列传》所描述的传统“北狄”意象。⁴北宋士人论“华夷之辨”时，所持也多是传统的“夷狄”观念，将“华”与“夷”完全对立起来，以“华”代表文明，“夷”代表野蛮。如石介在《中国论》中说：

夫中国者，君臣所自立也，礼乐而自作也，衣冠所自出也，冠婚祭祀所自用也，衰麻丧泣所自制也，果蔬菜茹所自殖也，稻麻黍稷所自有也。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣毛穴居，有不粒食者矣。其俗皆自安也，相易则乱。⁵

然而，北宋的有识之士已经认识到，关于“夷狄”的传统成见在现实中已经行不通了，他们所面对的契丹包括西夏作为“今之夷狄”，与匈奴、突厥等“古之夷狄”有着重大的差别。今之“夷狄”学习吸收“中国”的制度和文化的态度，好尚与“中国”相同，已不以“夷狄”自处，在文化上颇为自信，武力又强过“中国”，已经有了挑战“中国”甚至取而代之的野心和实力。庆历四年（1044）六月，富弼根据出使契丹调查所得上呈《河北守御十二策》，一开始他就说：

契丹侵取燕、蓟以北，拓跋自得灵、夏以西，其间所生英豪，皆为其用。得中国土地，役中国人力，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令，是二敌所为，皆与中国等。而又劲兵骁将长于中国，中国所有，彼尽得之，彼之所长，中国不及。当之中国劲敌待之，庶几可御，岂可以上古之夷狄待二敌也？⁶

庆历三年七月，韩琦上疏坚决反对与西夏议和，提出“大新纪律”的七项主张，他也强调：

切以契丹宅大漠，跨辽东，据全燕数十郡之雄，东服高丽，西臣元昊，自五代迄今，垂百余年，与中原抗衡，日益昌炽。至于典章文物饮食服玩之盛，尽习汉风，故虜气愈骄，自以为昔时元魏之不若也，非如汉之匈奴，唐之突厥，本以夷狄自处，与中国好尚之异也。⁷

他指出，面对如此“夷狄”，宋朝如今根本就是“朝廷之将危，宗社之未安”，其形势之严峻远超贾谊所说“可恸哭太息”，而是要“昼夜泣血”了。那么，那些亲身来到契丹本土的“中华”使者，他们眼中的今之“夷狄”又是怎样的呢？他们的所见所感是怎样验证、补充着抑或改变、突破着他们心中固有的“华夷之辨”？

¹ 王易于1058年（宋仁宗嘉祐三年）出使辽朝，撰有《燕北录》，收录于涵芬楼《说郛》卷38。但根据《续资治通鉴长编》，王易于庆历二年和皇祐四年充贺正旦副使出使辽朝，并无于嘉祐三年出使的记载。

² 除收录于个人文集外，蒋祖怡、张涤云编纂的《全辽诗话》对北宋使辽诗辑录较全。长沙：岳麓书社，1992年。

³ 参见王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》第十一章《汉人的形成：汉代华夏对四方异族的多元意象》，杭州：浙江人民出版社，2013年，216-220页。

⁴ 欧阳修：《新五代史》卷72《四夷附录》，北京：中华书局，1974年，885页；马端临：《文献通考》卷340《四裔考》十七，北京：中华书局，2011年，9413页。

⁵ 石介：《徂徕集》卷10，北京：中华书局，1984年，116页。

⁶ 李焘：《续资治通鉴长编》卷150“庆历四年六月”，北京：中华书局，2004年，3640-3641页。

⁷ 李焘：《续资治通鉴长编》卷142“庆历三年七月”，3412页。

一入辽境，使者们都亲眼见证了如今的“北狄”绝非一个纯然的游牧世界，他们沿途经过了三个不同的区域，有着不同的种族、文化和生产生活方式，界限清晰。使者们以“中国”为坐标，按照与“中国”地理和文化距离的远近来看待、描述这三个地区的特点。当时宋辽边境是雄州的白沟河，但对于宋朝使者来说，这里并不是华夷的分界线，他们踏入的幽燕之地并非“异域”而仍然是“中国”。使者们首先在辽南京受到隆重招待，他们一律按照唐时建制称之为“幽州”。1008年（宋真宗大中祥符元年，契丹圣宗统和二十六年），使者路振看到繁华的幽州基本上保持着中土风俗：“居民棋布，巷端直，列肆者百室。俗皆汉服，中有胡服者，盖杂契丹、渤海妇女耳。”他和幽州客司汉人刘斌交谈，从他那里获知“虏政苛刻，幽蓟苦之”，还了解到“燕、蓟民心向化”的种种事迹。¹60余年之后，沈括于1075年（宋神宗熙宁八年，辽道宗大康元年）出使辽朝，他看到，这一地区虽然“衣冠语言皆其故俗”，但“男子靴足幅巾而垂其带，女子连裳”，已明显有异于“中国”。²1089年（宋哲宗元祐四年，辽道宗大安五年）出使辽朝的苏辙行至燕地则发出了“哀哉汉唐余，左衽今已半”的叹息。³回朝后他上报说，以往论者所言“北朝”苛虐燕地汉人的情况已属旧闻，根据他所访问到的近况，辽在燕地的治理“盖亦粗有法度，上下维持，未有离析之势也。”⁴这说明，至11世纪末，宋人明显意识到辽朝对燕地汉族的统治是相当稳固的。

对于宋朝人来说，真正的华夷分界是幽州以北燕山古北口一带，而以古北口外的摘星岭（今名十八盘岭）为标志，⁵在宋人的行记和诗歌之中，它有一个动人哀感的名字：思乡岭或辞乡岭。这里形势险要，道路狭窄迂曲，作为农耕区和半农半牧区的分界线，两边景观差异明显，宋使至此都会深感“今朝识天意，正欲限华夷”。⁶1125年（宋徽宗宣和七年，辽天祚帝保大五年，金太宗天会三年）正月，辽灭亡在即，许亢宗一行出使金国至于古北口一带，在他们眼中：“山之南地，则五谷、百果、良材、美木，无所不出，出关来才数十里，则山童水浊，皆瘠鹵。弥望黄云白草，莫知亘极。盖天设此，限华夷也。”⁷

一过古北口即是“蕃境”。由古北口北至中京（今内蒙古宁城西）北本是奚国，唐在这一区域设饶乐都督府以羁縻之，这一地区半耕半牧，受中原文化影响甚深。1012年（宋真宗大中祥符五年，契丹圣宗统和三十年），使者王曾概括描述了以山区农业为主而辅以畜牧的奚境景观：“居人草庵板屋，亦务耕种，但无桑柘，所种皆从莖上，盖虞吹沙所壅。山中长松郁然，深谷中多烧炭为业。时见畜牧，牛马骆驼，尤多青羊黄豕。亦有挈车帐逐水草，射猎。食止糜粥炒糒。”⁸奚国本来是一个由五部组成的部落联盟，契丹将之征服后设奚王府部，作为唯一一个异族与五院部、六院部、乙室部并列，成为契丹的四大部族之一。⁹在契丹人看来，奚人相比于境内的其他民族，与自己在种族和文化上无疑最为相近，关系也最为密切。而在宋使眼中，此地“风烟不改卢龙俗”，“物俗依稀欲慕华”，¹⁰让他们产生了亲切感。苏辙甚至“汉奚”连称，认定奚人切盼重归中华：“汉奚单弱契丹横，目视汉使心凄然。”¹¹

过中京以北崇信馆（今内蒙赤峰市以北四道沟梁处）即进入“契丹旧境”，¹对宋人来说至此

¹ 路振：《乘轺录》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，北京：中华书局，2004年，47-53页。

² 沈括：《熙宁使契丹图抄》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，132-137页。

³ 苏辙：《燕山》，《栾城集》卷16，《苏辙集》，北京：中华书局，1990年，319页。

⁴ 苏辙：《北使还论北边事札子五道》，《栾城集》卷42，《苏辙集》，748-749页。

⁵ 贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，94、143页。

⁶ 刘敞：《出山》，《公是集》卷21，《宋集珍本丛刊》9册，北京：线装书局，2004年，513页。

⁷ 《许亢宗行程录》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，233页。经陈乐素考证，这一行程录的作者应是“管押礼物官”钟邦直。陈乐素：《三朝北盟会编考》，《求是集》，广州：广东人民出版社，1986年。

⁸ 王曾：《上契丹事》，同上，103页。

⁹ 参见蔡美彪：《辽朝史概述》，《辽金元史考索》，北京：中华书局，2012年，13页。

¹⁰ 苏颂：《奚山路》，《苏魏公文集》卷13，北京：中华书局，1988年，171页。

¹¹ 苏辙：《出山》，《栾城集》卷16，《苏辙集》，320页。

才到真正的“异域”。当苏辙来到木叶山广平淀，他亲眼见证了契丹本土的荒蛮穷陋：“奚田可耕凿，辽土直沙漠。”他把眼前的荒凉景象与齐鲁大地的富饶繁庶加以对照，最后指出：“天工本何心？地力不能博。遂令尧舜仁，独不施礼乐。”²其诗表达出宋人典型的“华夷之辨”：华夷之分、文野之别就像阴阳昼夜的对比一样，乃是天意设定的一种自然秩序，“夷狄”既不可也不能施以礼乐而化之。

使者们沿途所见契丹国土的景观已足以使他们意识到，现实中的辽朝已经突破了传统的“北狄”意象，它先后将燕云十六州、奚国还有渤海国纳入版图，境内并存着多种民族、文化、经济生产方式，鲜明地呈现出一种多元、混杂的景象。但是，脑子里充满了传统“北狄”意象的宋朝使者，他们应付这个变化了的世界的办法，就是把“大契丹国”分裂开来，仅仅把契丹旧境看做是“契丹”，而使之符合原本的“北狄”意象，这样一来，“夷狄”毕竟、终究还是“夷狄”。

使者们大都对契丹的饮食、器物、服制、礼仪、制度进行了观察和描述，他们观察之细致、描述之详细足以说明这些事物引起了他们强烈的好奇和重视。在他们的眼中，这些事物充满了“中国”因素与“夷狄”因素巧妙而奇特的混杂，这一切使他们感到熟悉而又陌生，因而印象深刻。

1020年（宋真宗天禧四年，契丹圣宗开泰九年）出使的宋绶是第一个来到木叶山广平淀的宋朝使者，位于潢水（今西拉木伦）、土河（今老哈河）交会处的木叶山相传是契丹族的起源地，契丹于此地祭天，也是冬捺钵之处。³宋绶看到，在木叶山广平淀散布着一种极具契丹特色的建筑“毡屋”，它将帐篷和房屋结合成一体，号为“宫殿”，与“大帐”错杂相间，全部按照契丹的拜日信仰坐西向东：“东向设毡屋，题曰省方殿。无阶，以毡藉地，后有二大帐。次北又设毡屋，题曰庆寿殿，去山尚远。国主帐在毡屋西北，望之不见。”⁴彭汝砺于1091年（宋哲宗元祐六年，辽道宗大安七年）至广平淀朝见辽道宗，他仔细打量了号为“省方殿”的毡屋，它仿照汉式宫殿的基本形制但在装饰上极富民族特色：“其门以芦箔为藩垣，上不去其花，以为饰，其上谓之羊箔。门作山棚，以木为牌，左曰紫府洞，右曰桃源洞，”“山棚之前作花槛，有桃、杏、杨柳之类。”进入省方殿，见“前谓丹墀，自丹墀十步谓之龙墀殿，皆设青花毡。其阶高二、三尺，阔三寻，纵杀其半，由阶而登，谓之御座。”在这里，他深深感到契丹“地大君臣气已骄。”⁵沈括于1075年（宋神宗熙宁八年，辽道宗大康元年）五月来到辽夏捺钵之地庆州（今内蒙古巴林右旗西北）永安山，这里是契丹的又一处圣地，圣宗、兴宗、道宗皆葬于此地。位于永安山附近的“单于庭”将房屋、毡庐、帐篷混合在一起，依山而建，处茂草丛中，不设城垣围墙，全部坐西向东。房屋是辽主和太后的朝寝，毡庐“不过数十”，庭前立松干作为标志，一人持牌立松干之间，号称“阁门使”；又有六、七座大帐，挂着中原朝廷官署的名号：“中书”、“枢密院”、“客省”。沈括注意到，东面有一座毡庐，旁边停驻着六辆毡车，前植大纛，号称“太庙”。旁边犊儿山以北十余里，有契丹小民以车骑载货聚于山间，号称“市场”。沈括所描绘的“单于庭”有一种强效中华的拙劣浅陋，而他强调的是其中不变的“北狄”特性：“大率其俗简易，乐深山茂草，与马牛杂居，居无常处”。⁶

1008年（宋真宗大中祥符元年，契丹圣宗统和二十六年）出使的路振详细记录了契丹的饮食及其器具。路振一行在辽南京受到契丹官员的隆重接待，宴席是契丹风味的，规格很高：“文

¹ 薛蕤于大中祥符九年（1016）出使契丹，至上京。所撰《辽中境界》说：“自过崇信馆，即契丹旧境。盖其南皆奚地也。”见贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，105、107页。

² 苏辙：《木叶山》，《栾城集》卷16，《苏辙集》，321-322页。

³ 《辽史》卷37《地理志·上京道·永州》，北京：中华书局，1974年，445页；《辽史》卷49《礼志·吉仪》，834页。

⁴ 宋绶：《契丹风俗》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，115页。《辽史》卷32《营卫志中》对“毡屋”描述详细，375页。

⁵ 彭汝砺：《广平甸》及自注，《鄱阳集》卷8，《宋集珍本丛刊》24册，82页。

⁶ 沈括：《熙宁使契丹图抄》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，160-169页。

木器盛虏食，先荐骆糜（乳粥），用杓而啖焉。熊肪、羊、豚、雉、兔之肉为濡肉（湿肉），牛、鹿、雁、鹜、熊、貉之肉为腊肉，割之令方正，杂置大盘中。二胡雏衣鲜洁衣，持幌巾（佩巾），执刀匕，遍割诸肉，以啖汉使。”他们到中京后先后觐见辽圣宗、萧太后，并参加庆贺圣宗生辰、为国母上寿的盛大宴会，路振又详细记述了宴会上进酒的礼仪，可补《辽史·礼志》之不足。其仪式大致仿效宋朝，严格遵循君臣尊卑上下之序，相当繁缛而郑重。他注意到，契丹帝后好用玉制酒具，酌酒用玉斝、玉盏、大玉罍、光小玉杯，盛酒用玉台、银盘，形质精巧奢华。¹

余靖曾于庆历年间三次使辽，取得重要的外交成果。余靖通契丹语，在辽兴宗面前用契丹语赋诗，兴宗大悦，为之饮酒。²余靖所上《语录》今已不存，但他根据见闻和调查所记的《契丹官仪》，是记载契丹南北双面官制的原始材料，具有很高的价值。³1020年（宋真宗天禧四年，契丹圣宗开泰九年）出使的宋绶看到契丹服饰也是二元制的，国母与蕃臣皆胡服，国主与汉官则汉服。他尤其仔细观察了蕃官服饰，《辽史·仪卫志》“国服制朝服项”就是增改宋绶所记而成。⁴蕃官所戴“毡冠”在他看来乃是自汉魏乌桓“步摇冠”演变而来，上以金花为饰，或加珠玉翠毛；又有“纱冠”，制如乌纱帽，但无檐，不压双耳，额前缀金花，上结紫带，带末缀珠；或戴紫皂幅巾和绿巾；头冠与所着衣服是相配的，有着明显的等级差别，还随身佩戴弓箭、扞腰（以貂鼠或鹅项鸭头所制）。⁵从使者的描述中，我们可以看到，契丹本土的饮食、服饰、制度在中原文化的提升下变得高级精致，其程度已不容使者轻视鄙夷。

对于这种尽习“中国”的“今之夷狄”、对于契丹文化之兼杂胡俗华风，使者们有着怎样的感受和评价呢？他们敏感地察觉到，契丹之学习中华并非一心一意的全盘汉化，而是以“胡俗”为本位，以“华风”缘饰之，骨子里本性难移。使者从中预感到“中国”文化所面临的一种前所未有的威胁，为此感到十分不安和不适。1077年（宋神宗熙宁十年，辽道宗大康三年）苏颂第二次出使至广平淀，他说，契丹“礼意极厚。虽名用汉仪，其实多参辽俗。”他在诗中以一种漫画式的笔法强调契丹在礼乐外表下的夷狄本色：“辽中宫室本穹庐，暂对皇华辟广除。编曲垣墙都草创，张旂帷幄类鹑居。朝仪强效鹑行列，享礼犹存体荐余。”⁶苏颂将房屋和帐篷合一的“毡庐”比作“鹑居”，更突出夷狄“野处而居，无定所”的生活习惯；以“鹑行”喻朝官班行而与“鹑居”相对，令人有沐猴而冠之感；春秋时代祭祀享礼时解牲体之半而荐，⁷而契丹今犹存之。苏辙的所见所感与苏颂相同，认为契丹之华化其实徒有其表、表里不一：“礼成即日卷庐帐，钓鱼射鹅沧海东。秋山既罢复来此，往返岁岁如旋蓬。弯弓射猎本天性，拱手朝会愁心胸。”⁸杂糅“华风”的“胡俗”其实是对“华风”本身进行了篡改，在这里“华风”失去了纯正性，看朱似碧，染素成缁，似是而非，难以辨认，这使苏颂感到难以忍受：“沙眯目看朱似碧，火熏衣染素成缁。”⁹

路振《乘轺录》中有一则误载很能说明在宋使心中契丹虽非古之“夷狄”可比，但毕竟还是“夷狄”。据路振说，他在中京觐见萧太后时，萧太后和丞相韩德让所生私生子已十余岁，胡帽锦衣，嬉戏于太后前；宴会时，群臣给圣宗进酒，韩丞相避席而拜，圣宗居然派这个私生子去请他免礼就坐。他还言之凿凿地说，萧太后幼时曾许嫁韩德让，景宗死后，圣宗年幼登基，韩氏世

¹ 路振：《乘轺录》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，46、63-66页。

² 李焘：《续资治通鉴长编》卷155“庆历五年”，3772页；叶隆礼：《契丹国志》卷24《余尚书北语诗》，上海古籍出版社，1985年。

³ 余靖：《契丹官仪》，《武溪集》卷18，《宋集珍本丛刊》3册，305-306。

⁴ 《辽史》卷56《仪卫志二》，906页。

⁵ 宋绶：《契丹风俗》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，119-120页。

⁶ 苏颂：《广平宴会》及自注，《苏魏公文集》，175页。

⁷ 杨伯峻编著：《春秋左传注》“宣公十六年”，北京：中华书局，1990年，769页。

⁸ 苏辙：《虏帐》，《栾城集》卷16，《苏辙集》，322页。

⁹ 苏颂：《契丹纪事》，《苏魏公文集》，177页。

典军政，萧太后恐不利于孺子，乃私通韩德让，并鸩杀其妻。¹已有学者指出，路振所见童子实为韩德让侄孙耶律宗福，其所言实属荒谬。²萧太后与韩德让私通之事在宋朝广泛流传，《长编》多次提及，其真伪已不易辨。但路振所载说明，他认为契丹人对于国母与丞相私通恬然不以为丑，完全不在乎汉使观感，不顾忌国际舆论，夷狄之无纲常伦理以至于斯！所以说，“夷狄”学习“中华”不过袭其皮相而不得精意，根本就没有把伦理纲常作为立国之本，而这才是“华夷之辨”的根本。

另一方面，正如苏颂、苏辙诗中所说：“玉帛系心真上策，方知三表术非疏”；“甘心五饵堕吾术，势类畜鸟游樊笼”，³宋使毕竟还是把契丹学习中国文化当作一件好事，认为夷狄将逐渐被礼义驯化，失其勇武好战之风，爱好和平定居生活，满足于岁币交聘，无复侵盗之心。元丰六年（1083年），苏颂编订了与辽朝的外交文件汇编《华夷鲁卫信录》，他将其中有关辽朝历史和现状的文献编为《契丹世系》、《国俗》、《官属》、《宗戚》、《俸禄》、《关口》、《道路》、《蕃军马》、《州县》、《蕃夷杂录》，这一编目反映出宋人对辽朝的基本认识，概括出辽朝的基本面貌和特点。⁴它说明，在宋人的心目中，辽这个夷狄之国，固然不能与“中国”平等，但它不再“兴灭无常”，而是建立了稳定的政权，虽然在制度上仿效“中国”，但却形成了自己的特色，持有强大的武装力量，在幅员三千余里的国土上建立都府州县，将奚、渤海等诸多“蕃夷”包含其内，并能与“中国”维持上百年的和平交往关系。于是，在宋人的心目中，那个以“中国”为中心的同心圆似的“天下”变成了华夷南北两两相对的“天下”，华夷并立、南北对峙、各保其土、永久和平似乎成了“天下”应有的正常秩序。

这样一种心态和观念，在彭汝砺的使辽诗中反映得最为突出，令人印象深刻。据《宋史》本传，彭汝砺于治平二年（1065）举进士第一，在熙丰、元祐、绍圣年间的政治风云中，他表现正直，对新党旧党皆不阿附。⁵他于1091年（宋哲宗元祐六年，辽道宗大安七年）使辽，来到摘星岭这个“天以别华夷”的分界线上，他却说：“天地万物同一视，光明岂复疆域别。更远小人徧心肝，心肝咫尺分秦越。”⁶他没有强调贵中华而贱夷狄，没有感叹即将深入异域的悲苦，而是表示对南北秦越应一视同仁，不因疆域有别而仇视他者。在摘星岭上，南北使者各置酒三盏，辽朝接伴使举酒相劝说：“人情似酒一般深”，为此，彭汝砺赋诗云：“涿鱼尚及人信，胡越何难推以心。”⁷他还在诗中记下了中京契丹伶人的口号：“南北生灵共一天”，“年年欢好似今年”；⁸记下了契丹接伴使的祝愿：“不问南朝与北朝”，“欢娱长祇似今朝。”⁹看样子，华夷南北永久和平相处的局面已是当时人们的一种共同心愿。

三、“朴茂之风亦替”

从金太祖到金熙宗时期，女真族暴兴骤起，在短短的十余年间，从一个落后的氏族部落联盟迅速发展壮大，灭辽灭宋，占据中原，从生产生活方式、典章制度、礼仪风尚等各个方面迅速学习、吸收中原汉地文明；在征服中原的过程中，也用残酷的暴力手段消灭氏族贵族势力、军阀势力，迅速建立了君主专制中央集权的官僚制度。从订立海上之盟到达成绍兴和约，宋朝频繁向金

¹ 路振：《乘轺录》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，45、64、66页。

² 蒋金玲：《路振〈乘轺录〉所记韩氏子考辨》，《北方文物》2010年第2期。

³ 苏颂：《广平宴会》；苏辙：《虏帐》。

⁴ 苏颂：《华夷鲁卫信录总序》，《苏魏公文集》卷66，1005页。

⁵ 《宋史》卷346《彭汝砺传》，北京：中华书局，1985年，10974-10976页。

⁶ 彭汝砺：《望云岭》，《鄱阳集》卷12，《宋集珍本丛刊》24册，141页。

⁷ 彭汝砺：《望云岭饮酒》，《鄱阳集》卷7，同上，80页。

⁸ 彭汝砺：《记中京伶人口号》，《鄱阳集》卷12，同上，141页。

⁹ 彭汝砺：《记使人语呈子开侍郎深之学士二兄》，同上。

朝派遣各种名义的使者，这些使者所撰写的行记和回忆录见证了女真族疾风暴雨般的兴起，在文化面貌上的巨大变化，也表达了他们对之的情绪、态度和评价。¹在这些使者的眼中，金人对辽、宋文化与制度的吸收速度惊人，气势宏大，但同时，这也是一个迅速丧失“朴茂之风”而腐化堕落的进程。

1122年（宋徽宗宣和四年，辽天祚帝保大二年，金太祖天辅六年），马扩来到女真本部商议联合攻辽。这时，女真正处于初兴时期，马扩随同阿骨打一起打围，他看到当时女真最高统治集团过着十分简朴的生活，没有繁文缛节，没有君臣尊卑上下之别。打围中间，马扩与阿骨打及其部下共食，在土炕之上摆设矮桌子，或直接摆上木盘，每人一碗稗饭，菜品有盐渍的豇韭、野蒜、长瓜，有或烤或煮或生切的各种肉食，以芥蒜腌制，用刀切肉而食，饭后，以薄酒传杯冷饮。马扩说“谓之御宴者亦如此”，叹其简朴粗糙。十余日后，马扩以宋使身份向阿骨打递上国书并赴宴。当时，已号称皇帝的阿骨打并没有修建宫殿，只有一间房屋，炕上设金装交椅两副，阿骨打与其夫人并坐，而另一位夫人亲理杂务。阿骨打对马扩说：“我家自上祖相传，止有如此风俗，不会奢侈。只得个屋子，冬暖夏凉，更不必修宫殿劳费百姓也，南使勿笑。”不过，马扩看到，其他的女真贵族已经将从辽上京虏掠来的乐工列于屋外，“玩狎悦乐”起来了，独阿骨打“不以为意，殊如不闻。”²

从马扩的记述中可以看出，宋人其实相当欣赏女真初兴之时的淳朴风俗，而尤其赞赏其君臣官民之间没有天悬地隔的差距，比较平等。洪皓《松漠纪闻》说：

胡俗旧无仪法，君民同川而浴，肩相摩于道。民虽杀鸡，亦召其君同食，炙股烹脯，以余肉和芥菜，捣白中糜烂而进，率以为常。吴乞买称帝，亦循故态，今主方革之。³

南宋时一位不见史传记载的使者陈准曾记录女真族在战争中实行的军事民主制度，应不是亲眼所见，而是一种追记，其说在南宋流传甚广：

自主将至卒皆自取，无从者。以粟粥燔肉为食，上下无异品。国有大事，适野环坐，画灰而议，自卑者始，议毕即漫灭之，不闻人声，其密如此。军将行，大会而饮，使人献策，主帅听而择焉，其合者即为将，任其事。师还，有大会，问有功者随功高下与之金，举以示众。众以为薄，复增之。⁴

朱熹对此评价说：“赏罚如此分明，安得不成事！”⁵靖康元年（1126）陷金而于绍兴十年（1140）回到南宋的张汇详细生动地记述了女真初兴之时君臣、官民无别的风俗，并评价说：“君臣晏然之际，携手握臂，咬头扭耳。至于同歌共舞，莫分尊卑而无间。故譬诸禽兽，情通心一，各无覬觐之意焉。”⁶可见，女真初兴时的原始民主制被宋人看作是女真族能够上下团结，所向披靡的重要原因。宋人将这种氏族部落时期略无礼法的风俗称之为“朴茂之风”，而汉化的进程同时也是珍贵的“朴茂之风”迅速丧失的过程：“近年称尚汉仪，朴茂之风亦替。”⁷

¹ 这一时期保留至今的使金行记和回忆录有：1、钟邦直《宣和乙巳奉使金国行程录》；2、马扩《茅斋自叙》；3、洪皓《松漠纪闻》；4、郑望之《靖康城下奉使录》；5、李若水《山西军前和议奉使录》；6、傅雱《建炎通问录》；7、王绘《绍兴甲寅通和录》。除《茅斋自叙》和《松漠纪闻》为回忆录外，其他均为使者例行提交的“行程录”或“别录”。佚失的尚有：连南夫《宣和使金录》、章谊《章忠格奉使金国语录》。这些文献的作者、时间、著录、版本情况，见刘浦江：《宋代使臣语录考》。

² 马扩：《茅斋自叙》，傅朗云辑注，李澍田主编：《长白丛书》四集《金史辑佚》，长春：吉林文史出版社，1990年，109-111页。

³ 洪皓：《松漠纪闻》，翟立伟标注，李澍田主编：《长白丛书》初集，长春：吉林文史出版社，1986年，33页。

⁴ 陈准：《北风扬沙录》，李澍田辑注，《长白丛书》四集《金史辑佚》，3页。相同记载还见于刘忠恕：《裔夷谋夏录》，《全宋笔记》第5编第1册，郑州：大象出版社，2012年，76页；徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三“重和二年正月十日丁巳”，上海古籍出版社，1987年，19页；

⁵ 《朱子语类》卷133，2882页。

⁶ 张汇：《金节要》，傅朗云辑注，《长白丛书》四集《金史辑佚》，59-60页。

⁷ 佚名：《呻吟语》，《全宋笔记》第4编第8册，郑州：大象出版社，2012年，39页。

1125年（宋徽宗宣和七年，辽天祚帝保大五年，金太宗天会三年）正月，许亢宗一行来到金上京会宁府（今黑龙江阿城），这时，女真已经在礼仪、典制、宫室、风俗等各方面迅速向中原王朝看齐，使者们再也感觉不到什么“朴茂之风”，看到的是暴发户似的大摆排场，耀武扬威。进入辽东地界，使者们在咸州（今辽宁开原县）受到隆重的接待。州守出迎，完全遵照辽接待宋使者的礼仪，乐队所用乐器一件不少，曲调也与中朝一样，但使者听出了不对的地方，“腰鼓下手太阔，声遂下”，“管笛声高，韵多不合”。舞蹈规模很大但很难看：“舞者六七十人，但如常服，出手袖外，回旋曲折，莫知起止，殊不可观也”。次日于州守宅中的宴会，较之马扩当年参加的“御宴”不知要讲究多少，尤其吸引使者注意的是“茶食”和“肉盘子”，这两道富有女真民族风味的食物如今排场十足，只有重大宴会才会摆上。然而在宴席之后，中使宣读宋使所上谢表，女真大臣却故意挑衅，硬说其中“祇造邻邦”典出《论语》“蛮貊之帮”，有轻视大金的意味，使长许亢宗罗列《尚书》、《论语》中的若干句子加以驳斥，并讽刺说“须到阙下，当与曾读书人理会。”可见，当时女真官员已能读汉文典籍，但却是半通不通的。

终于来到会宁府朝见金太宗，这时的女真朝廷已不复当年可比。上京看起来仍然十分荒凉，与其说是一座城市不如说一片牧地：“一望平原，旷野间有居民数十家，星罗棋布，纷揉错杂，不成伦次，更无城郭里巷，率皆背阴向阳，便于牧放，自在散居。”但建造在这一片旷野之中的皇城即使在来自宋朝东京的使者看来，也是“甚壮”、“甚侈”的。大殿尚未修建完毕，但那壮观的规模已经显现出来：“木建殿七间甚壮，未结盖，以瓦仰铺及泥补之。以木为鸱吻及屋脊用墨，下铺帷幕，傍额曰‘乾元殿’，阶高四尺许，阶前土坛方阔数丈，名曰龙墀，两相旋结，架小苇屋，幕以青幕，以坐三节人。”殿内仪卫人数众多，使者朝见的礼仪也变得十分繁缛，与三年前马扩参见阿骨打并递上国书的场面真有天渊之别。朝见当天，于殿前设“御厨宴”，所食依然是各种具有女真特色的肉食面食，但食具酒器已极尽奢华，甚至出现了传说中纣王所用的象箸，传达出浓厚的腐化气息：“前施朱漆银装镀金几案，果楪以玉，酒器以金，食器以玳瑁，匙箸以象牙。”次日宴会上演了大规模的乐舞，有马戏、杂技、杂剧，节目繁多，场面宏大热闹，“服色鲜明，颇类中朝。”但是，使者下面的这段描写则透露出诡异的味道：“又有五六妇人，涂丹粉艳衣，立于百戏后，各持两镜，高下其手，镜光闪烁，如祠庙所画电母，此为异尔。”¹

使者非常细致地描述出女真在全面学习中原礼乐文化的同时总是在其中夹杂着女真族自身的特色，这一切既让使者觉得“类”又感到“异”，对于这种既类己又异己的“他者”，使者表现出相当严重的厌恶和恐惧，相比之下，北宋使者对于契丹之参杂胡汉不过是不安、不适和嘲弄。在使者眼中，女真壮丽的宫殿、奢华的器具、讲究的仪式，处处透露着“夷狄”凌驾甚至要包吞“中国”的可怕野心。

洪皓于1129年（宋高宗建炎三年，金太宗天会七年）出使被扣，至1143年（宋高宗绍兴十三年，金熙宗皇统三年）被放归，他在金的十五年正是金朝大规模迅速地采用中原典章制度、建立中央集权国家的时期。在《松漠纪闻》中，他有意识地详细记录了金朝制定的官制、法律、科举，但他要强调的是，从文字表面来看，金朝制度的规模立意不可谓不宏远，不但兼采辽宋，甚至远追盛唐，表现出要成为中国正统王朝的强烈意愿。但是，这个急切地渴望成为“中国”的“夷狄”，是根本无法真正成为“中国”的，“中朝制度”的门面难以掩盖野蛮贪残的夷狄本性，而腐化堕落却随着文明的进程日甚一日。

金熙宗即位后大杀宗室，由多头政治演化为皇权独尊，他于皇统元年（1141年）亲祭孔庙，以儒家作为立国基础，又于皇统三年（1143年）颁行《皇统新律》，“大氏依仿中朝法律”。但洪皓却揭露说，这个“完善”的法律制度在具体执行过程中却是“率皆自便”的，“如殴妻至死，

¹ 以上引文见于钟邦直撰《宣和乙巳奉使金国行程录》，亦即《许亢宗行程录》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，243-244、248-249、252-253页。

非用器刃者不加刑，以其侧室多，恐正室妒忌。汉儿妇莫不唾骂。以为古无此法，曾臧获不若也。”¹这个例子说明金人虽依仿“中朝法律”，但却一味袒护腐化而贪暴的女真贵族。《松漠纪闻》详记金朝科举制度，能补《金史·选举志》之阙。据《金史·选举志》，金朝科举制度兼采唐、宋而增损之，不但远超辽代，“其及第出身，视前代特重，而法亦密焉。”²从洪皓所记乡试、府试、会试三级考试制度和科目来看，确实是“井井然有条而不紊”。但是，洪皓指出，金朝的科举制度不但不公：“近岁上、中、下甲杂取十名，纳之國中，下翰林院重考，实欲私取权贵也。”而且官场贪贿公行，进士及第的吏员在其中扮演重要角色：“省部有令史，以进士及第者为之，又有译史，或以练事，或以关节。凡递勅（敕，诏令）或除，州太守告，令史、译史送之，大州三数百千，帅府千缗。若兀术诸贵人除授，则令宰执子弟送之，获数万缗。”³如此一来，科举制度举贤、教化之意全然丧失。洪皓在《松漠纪闻》中全文收录天眷二年（1139年）《奏请定官制札子》以及翰林学士燕地汉族士人韩昉所撰颁行诏书。⁴制定“天眷官制”的精神正是宗宪所说：“方今奄有辽宋，当远引前古，因时制宜，成一代之法。何乃近取辽人制度哉？”⁵它在金朝建立中央集权官僚制国家的过程中具有里程碑意义。但洪皓则告诉宋人，这一套出自宇文虚中之手、参用唐宋的煌煌制作，实际上不过“文具”而已。最严重的问题要算是监察制度形同虚设：“故官吏赃秽，略无忌惮。其恃权势者，恣情公行，民不堪命。”另外一个严重的问题是没有磨勘之法，官吏迁转的程序极不合理。⁶

四、面对另一个“中国”

1141年（宋高宗绍兴十一年，金熙宗皇统元年）十一月，宋金达成和议，宋向金称臣纳贡。1143年（宋高宗绍兴十三年，金熙宗皇统三年）十二月，宋金互派使者贺正旦，从此正式开始通使，直至1217年（宋宁宗嘉定十年，金宣宗贞祐五年）金在蒙古压迫之下向宋开战，两国结束外交关系。其间，除完颜亮南伐（1161年）和“开禧北伐”（1206年）时期，宋金之间保持通使七十余年。在这七十年之间，宋朝前往金朝的使者都是行经淮北、河南、河北到达金朝中京即燕京（今北京），他们途经的并非“异域”而是中原故土，他们更多接触的并非“夷狄”而是陷于“胡虏”的遗黎，其惭愧哀痛可想而知。宋光宗时代（1189-1194）的诗人姜特立，其父在靖康年间殉难，当他一踏上中原大地，丧父之恨、亡国之痛一下子被生生唤醒，成了切身感受：“中原旧事成新恨，添得归来两鬓霜。”⁷这句诗说出了七十年间出使金朝的南宋使者共同的痛苦体验。这一时期保留至今的使金行记有：楼钥的《北行日录》、范成大的《揽轡录》、周輝的《北辕录》、程卓的《使金录》。⁸此外，尚有大量纪行诗可以作为补充材料。⁹

宋金绍兴和议之后，宋朝要向金朝称臣纳贡，金朝事实上已经取代宋朝成为中原王朝、天下

¹ 洪皓：《松漠纪闻》，翟立伟标注，《长白丛书》初集，34页。

² 《金史》卷51《选举志》序论，北京：中华书局，1975年，1129-1130页。

³ 洪皓：《松漠纪闻》，翟立伟标注，《长白丛书》初集，37-39页。

⁴ 同上，44-46页。

⁵ 《金史》卷70《宗宪传》，1615页。

⁶ 洪皓：《金国文具录》，《全宋笔记》第3编第7册，郑州：大象出版社，2008年，143-144页。

⁷ 姜特立：《使北二首》，《梅山续稿》卷1，《宋集珍本丛刊》48册，52页。

⁸ 其中，楼钥的《北行日录》、范成大的《揽轡录》是日记体的私人行记，其他都是“语录”。此外，见于著录的使臣行记还有：雍希櫻《隆兴奉使审议录》、姚宪《乾道奉使录》、韩元吉《金国生辰语录》、郑俨《奉使执礼录》、赵味远《使北本末》、郑汝谐《聘燕录》、余嵘《使燕录》，均已佚失。关于上述文献的作者、时间、著录、版本情况，见刘浦江《宋代使臣语录》。相关研究除前引赵永春、李德辉文之外，还有李辉的《宋金交聘制度研究》第5章《宋金交聘史料研究》，上海古籍出版社，2014年；黄玲：《宋代使金行记文献研究》，王雪玲副教授指导，陕西师范大学2011年硕士论文。

⁹ 除收录于个人文集外，北京大学古文献研究所编《全宋诗》收录较全，由北京大学出版社1998年全部出齐。

之主。在这样的局势下，使者们通过亲身见闻指出，所谓的“大金”乃是一个僭窃中原、虏待我民的异族政权，它并没有把中原真正当作自己的家园，而是对中原、汉族实行剥夺镇压的统治政策，具有强烈的殖民性质。这种观察和书写，确实暴露了金朝一直相当严重的民族矛盾，但南宋士人在仇恨情绪下的“偏见”也很明显。

楼钥于乾道五年（1169年）十月使金，时金世宗大定九年。金世宗即位之后，一面为了挽救中原女真族的腐败，发动复兴女真文化的运动，一面极力提倡儒家，兴学养士，实行对宋和好政策，积极恢复生产，缓和民族矛盾。“大定之治”被称为金朝的盛世，中原人民誉金世宗为“小尧舜”，名声传到了南宋，朱熹曾加以议论。¹而楼钥在《北行日记》中所记的汉族吏民却全都对金朝统治极其怨恨，有很强的民族意识，从没有把金朝当做自己的国家，甚至视之为“贼”。楼钥一行在前往开封途中遇到运载交子的车辆向北行驶，楼钥评论说：“金人浚民膏血以实巢穴，府库多在上京，路途中见运送车辆。河南之民甚贫，钱亦益少。”过东京之后，又遇到给戍边十年不归的女婿送衣物的老人，其中有人告诉他大定十年将实行新的兵制，依照物力纳钱于官以充军费，剥削十分严酷；又有人告诉他金人设千户驱使汉人与南朝作战，他们遇到“王师”皆不尽力，往往一战而散。楼钥回程经过相州（今河南安阳），驾车人告诉使者金朝正在准备和蒙古开战，军吏向使者控诉说：“我见父母说生计人口都被他坏了，我辈只唤他作贼。应河南、河北钱物都般向里去，更存活不得。”²

第二年，范成大出使经过东京，他全文抄录了海陵王于1154年（宋高宗绍兴二十四年，金海陵王贞元二年）设立的交钞所钞文，并评论说这是金朝实行的一种残酷盘剥河南地区的殖民政策：“交钞所者，金本无钱……又不欲留钱河南，故仿中国楮币，于汴京置局造官会，谓之交钞，拟见钱行使，而阴收铜钱，悉运而北。过河即用见钱，不用钞。”³金人把聚敛来的财物运回北方老家，说明他们并没有把黄河以南地区真正当作自己的国土。金朝的殖民性质似乎已经成为南宋士人的普遍认识，正如1193年（宋光宗绍熙四年，金章宗明昌三年）使金的许及之诗云：“鞏却民财积上京，民贫政自不关情。”⁴范成大在燕京近郊的定兴县客邸遇到一个在战争中被掳掠的南人女僮，两颊刺着“逃走”二字，她“云在淮乡有父兄”，还告诉范成大，在金朝主家可以私自给奴仆黥面，甚至可以随意杀之：“屠婢杀奴官不问，大书黥面罚犹轻。”⁵这件事一方面客观反映了女真族占据中原后奴隶制发达起来，同时这个女僮也象征了金朝治下中原遗民奴隶般的生存状态。

金朝入主中原之后以正统王朝自居，尤其是熙宗、海陵王、世宗时代，各方面的礼仪制度迅速汉化，但也夹杂民族特色。在使者眼中，这无疑是“中华”礼乐已经被“夷狄”从内部篡改，失去了纯正本色，这不由得让使者们格外伤叹：在中原大地上已经很难找到原来的“中国”文化了！为了弄清金人和议的条件，洪皓之子洪适于1164年（宋孝宗隆兴二年，金世宗大定四年）十二月出使金朝，当他途经保州（今河北保定），一早醒来，听到城头鸣角之声已参杂“胡音”，顿觉怪异：“谁向城头晓鸣角，胡音嘈嘈不须听。”接着就伤叹起来：“已把哀笳变清角，可伤任味杂韶英。”⁶范成大发现“虏乐悉变中华”，当他在真定（今河北正定）的宴会上终于观赏到汴京旧乐工演奏的乐舞《高平曲》时，不禁感慨万分：“老来未忍耆婆舞，犹倚黄钟袞六么。”⁷1170

¹ 《朱子语类》卷133，2885页。

² 以上引文均见楼钥：《北行日记》，顾宏义、李文整理标校：《宋代日记丛编》，上海书店出版社，2013年，1194-1196、1213页。

³ 范成大：《揽辔录》，《宋代日记丛编》，797页。关于《揽辔录》流传和版本问题，参见陈学霖：《范成大揽辔录传本探索》，《宋史论集》，台北：东大图书公司，1993年，241-285页。

⁴ 许及之：《夺玉石桥》，《涉斋集》卷17，《宋集珍本丛刊》61册，120页。

⁵ 范成大：《清远店》，《石湖居士文集》卷13，《宋集珍本丛刊》48册，387页。

⁶ 洪适：《次韵保州闻角》，《盘洲文集》卷5，《宋集珍本丛刊》45册，83页。

⁷ 范成大：《真定舞》及注，《石湖居士文集》卷13，《宋集珍本丛刊》48册，386页。

年（宋孝宗乾道六年，金世宗大定十年）正月，楼钥一行在燕京皇宫朝见金世宗，他惊叹燕京宫殿的恢弘华丽远远超过两宋宫城，十分详细地记录了皇宫建筑、陈设、仪卫以及朝贺礼仪。号为“金殿”的中宫里那镶嵌七宝的主座、茶床、桌帟，“皆本朝旧物”，御榻后照屏画龙也“如本朝”，官员服装品级也和“我朝”大致相同，但是，殿上铺设大花毡，又加以佛狸毯，“夷狄”的味道一下子就出来了。朝贺礼仪大抵“皆如本朝”，但给国主上酒显得很草率，楼钥感到“其礼文不伦如此”。乐舞“大率学本朝”，但“装束甚异”，其中夹杂的女真音乐令使者不忍卒听：“乐声焦急，歌曲几如哀挽，应和者尤可怪笑。”¹同年八月，来到燕京觐见的范成大对金朝皇宫的建筑、规制、仪卫观察得更加仔细，贬斥也更加明显：“制度不经，工巧无遗力，所谓穷奢极侈者。”范成大在《揽轡录》中全文摘录了大定二年（1162年）的颁定官制诏书，还记录了金朝十四路地方行政制度以及“遵中国之式”的《大明历》，但范成大要强调指出的是“金既蹂躏中原之地，制度强效华风，往往不遗余力，而终不近似。”²

最让使者感到伤痛、恐惧的，还并不是“夷狄”强效“华风”却终不近似，而是中原人民已习染“胡俗”，逐渐同化于“夷狄”。华、夷之间如此双向的浸染混合，最终将使整个中原尽成“异域”，汉人皆变“北人”。对于使者们来说，真正可怕的，其实是形成了一种“变质”的中原文化，它将僭窃“中国”之名号，混淆甚至取代“中国”。

当楼钥在开封看到接待使者的承应人“或跪或喏，跪者北礼，喏者犹是中原礼数，语音亦有微带燕音者”，他感到“尤使人伤叹”。一至久陷夷狄的燕地，他发现“人物衣装又非河北比，男子多露头，妇人多耆婆。把车人云：‘只过白沟，都是北人。’”³燕人已皆化为“北人”，那么，中原沦陷日久也将无复有“中国”之人！范成大所见所感比之楼钥更加严重，故都东京“民亦久习胡俗，态度嗜好，与之俱化，最甚者衣装之类，其制尽为胡矣。”⁴相国寺依旧繁华，寺榜虽然还是宋徽宗御书，而寺中杂货“皆胡俗所需而已”。⁵不仅故都，其实一过淮河，汉族男性的服制皆已胡化：“戴冠者绝少，多绾髻，贵人家即用珠珑总冒之，谓之方髻。”在相州（今河南安阳），中原遗民见使者“往往垂涕嗟嘖，老姬跪拜者尤多，指使人云：‘此中华佛国人也’。”可见其身为“中华”之人的历史记忆已经遥远模糊。至邯郸，见城墙之外有居民以长竿挑一白狗，又以一竿缚茅草浸酒，上面有揭条，人们告诉他，这本是女真人祭天禳病之俗，如今则为汉人效法。⁶又过了七年，于1177年（宋孝宗淳熙四年，金世宗大定十七年）出使的周焯已经感到：“绝江渡淮，过河越白沟，风声气俗顿异，寒暄亦不齐。”⁷金宋以淮河为境，本是人为划定，其南北皆中国大地，但分离半个世纪之后，已使人觉得两国之分界竟也如天设地造一样。他一入境即观察到，人物冠服南北已迥然有异，而且“北人”衣冠尚简，贵贱尊卑略无分别，简直没有什么礼教了：“有位者便服，亦止用皂纁丝或番罗系版绦，与皂隶略无分别。绦反插，垂头于腰，谓之有礼。无贵贱皆著尖头靴，所顶之巾谓之蹋踟。”⁸

我们透过使者的眼睛不难看到，金宋两国的文化风貌越来越各具特点，越来越有了明显的差异，在中国之内已经形成了两个“中国”。

五、结语：“华夷之辨”与“中国”意识的争夺

¹ 楼钥：《北行日记》，《宋代日记丛编》，1208-1209页。

² 范成大《揽轡录》，《宋代日记丛编》，799-800页。

³ 楼钥：《北行日记》，《宋代日记丛编》，1194、1203页。

⁴ 范成大《揽轡录》，《宋代日记丛编》，797页。

⁵ 范成大：《相国寺》及自注，《石湖居士集》卷13，《宋集珍本丛刊》48册，384页。

⁶ 范成大《揽轡录》，《宋代日记丛编》，797-798页。

⁷ 周焯：《清波杂志》卷3“朔北气候”条，《全宋笔记》第5编第9册，郑州：大象出版社，2012年，33页。

⁸ 周焯：《北轡录》，《宋代日记丛编》，1134页。

魏特夫将辽、金、元、清归并为所谓“征服王朝”，虽然影响很大，但在中国学界一直存在较大争论。¹但很多学者都认识到，辽、金文化的形成确实难以“汉化”概括之，而是契丹、女真文化与中原汉族文化相互“涵化”的结果，辽、金文化是一种既有别于原契丹、女真文化又有别于原“中国”文化的“第三种文化”。²尤其是金朝，中原大地在一百余年漫长的时间里多民族杂居、融合，并在融合中产生了新的一体化趋势，这必将导致原来的中原文化有所变容，整个北方形成一种不同于南方的文化状况。如上文所述，自居“中国”的宋朝使者们对这一现象有着极其负面的印象、感受和评价。使者们对辽、金文化的这种实际观察和感受告诉我们，宋人“华夷之辨”所欲严辨之“夷”，并非是与“中华”处处适相对立的“古之夷狄”，而是杂糅华夷、兼容胡汉、颇类“中华”的“今之夷狄”，比较起来，宋朝使者们对没有受到多少汉化的“夷狄”如处于初兴阶段的女真、蒙古，反而有所欣赏赞美。³

“今之夷狄”以他们那种貌似“中国”的杂交文化改窜、混淆了真正的“中国”文化，使“中国”文化失去了原本纯正的面貌。尤其是金朝，不但已经盗取中国的土地和人民，而且还一心要取代宋朝成为中国之正统，连“中国”的名号也将为之窃夺。在这种情况下，“今之夷狄”那种貌似“中国”的杂交文化具备了僭夺、取代原有“中国”文化的态势，从而会使真正的“中国”文化彻底消失。这种忧患恐惧是以前从来没有过的，宋人的“华夷之辨”要表达的不仅是民族危机而且是很深刻的文化危机，这也是宋以前的“华夷之辨”所没有的内容，我们也可以在这个意义上理解宋人的“华夷之辨”为何那么峻急，为何坚决反对“以夏变夷”。这种“华夷之辨”落实在文化实践上就是要求清除杂入“中国”的“夷狄”因素，恢复“中国”文化之纯正本质，确立一种纯粹的或者说在纯粹性上超越前代的“中国”文化。这当然是不可能的，其结果其实是塑造了一种具有鲜明时代特征的“渐趋单纯和收敛”的“宋型文化”。⁴

与北宋对峙的“北朝”辽已具有较强烈的“中国”意识。据学者研究，兴宗以后，契丹自称“中国”已明确见诸文献和墓志碑刻，道宗以后，自称中国“正统”的史料更是频繁出现。⁵占据中原百年的金朝更是不断地运用各种政治、文化手段来宣称自己已取代宋朝成为“中国”，“德运”和“正统”的讨论最具有代表性。⁶金朝后期的儒士如赵秉文在“正统”问题上与南宋道学

¹ 魏特夫、冯家昇合著的《辽代社会史》(1949)提出了所谓“征服王朝”论，将历代少数民族建立的王朝分为两大类型，南北朝时期的北魏、北周、北齐属于“渗透王朝”，而辽、金、元、清则属于“征服王朝”。“征服王朝”的主要特点在于，在中原建立统治的同时，精心维持着北方根据地，并形成多元并存的政治、经济体制；在文化上，具有民族本位意识，不是单向地被汉族文化同化，而是双向的“涵化”从而形成“第三种文化”。参见魏特夫：《中国辽代社会史总述》，苏国良等译，郑敦仁、李明仁主编：《征服王朝论文集》，台北：稻香出版社，2000年，1-69页。

² 参见陶晋生：《传统中国对外关系的省思：以宋辽金时期为例》，《宋辽金史论丛》，台北：联经出版公司，2013年，17-34页。

³ 1221年出使河北蒙古军营的赵珙在《蒙鞞备忘录》中感叹蒙古“有太古风”，对蒙古人的真实不妄、淳朴笃诚表现出发自内心的欣羡。见王国维：《蒙鞞备忘录笺证》，《王国维全集》第11卷，杭州：浙江教育出版社，2009年，356页。

⁴ 参见傅乐成：《唐型文化与宋型文化》，《汉唐史论集》，380页；刘子健：《中国转向内在》第一部分《从北宋到南宋》，赵冬梅译，南京：江苏人民出版社，2002年，6页。

⁵ 赵永春、李玉君：《辽人自称“中国”考论》，《社会科学辑刊》2010年5期；刘浦江：《德运之争与辽、金王朝的正统性问题》，《中国社会科学》2004年第2期。

⁶ 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996年，51页。关于金朝“中国”、“正统”意识的研究，可参见：Hok-lam Chan (陈学霖). *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-chin Dynasty (1115-1234)* (中华帝国的“正统”：金朝德运争论), Seattle: University of Washington Press, 1984; 刘浦江：《德运之争与辽、金王朝的正统性问题》，《中国社会科学》2004年第2期；赵永春：《试论金人的中国观》，《中国边疆史地研究》2009年第4期；熊鸣琴：《金人“中国”观研究》，上海古籍出版社，2014年；齐春风：《论金朝华夷观的演化》，《社会科学辑刊》2002年第6期；刘扬忠：《论金代文学中所表现的“中国”意识和华夏正统观念》，《吉林大学社会科学学报》2005年第5期；王明荪：《南宋及金朝的“中国”观》，《第三届海峡两岸

家看法完全相同，认为判别中国之“正统”的标准既不是具体的地域也不是种族，而在于是否以“公天下之心”行“公天下之道”：“《春秋》：‘诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之。’西蜀僻陋之国，先主武侯有公天下之心，宜称曰汉，汉者，公天之言也。自余则否。”¹如此一来，金朝、南宋双方都借着把“中国”抽象化、义理化，而宣称对“中国”的独占。

两宋“华夷之辨”的峻急、“中国”意识的强化正好说明还另有一种北朝的“中国”意识的存在，并对之形成巨大的挑战和威胁。重要的是，这个北朝的“中国”意识是不能以“民族主义”、“国族观念”来定义的。在这个时代及其之后乃至近代的历史进程中，“中国”并不就是宋朝那种强调同质性、转向内向化的“中国”，“中国”意识更不可以被宋朝那种有着现代国族主义色彩的“中国”意识所垄断。²有人曾告诉朱熹，金朝进士所作之赋“气脉厚”，朱熹说：“那处是气象大了，说得出来是如此，不是那边人会。”³本身就是鲜卑族后裔的元好问在金亡后编撰了《中州集》，其中收录了不同民族、地域的诗人及其作品，有由宋入金的宇文虚中、蔡松年、吴激等人，有由辽入金的王枢等人，有出于渤海大族的王庭筠、高宪等人，有女真人完颜璫、完颜从郁、石抹世勳等人、有契丹人耶律履等人，还有使金被扣的宋人司马朴、滕茂实、朱弁等人，这样的“中州”反映了金朝多种民族、多元文化混杂交融的状况。由宋入元的遗民家铉翁感叹道：

盛矣哉！元子之为此名，广矣哉！元子之用心也。夫生于中原而视九州四海之人物犹吾同国之人，生于数百年后而视数百年前人物犹吾并世之人……若元子者，可谓天下士矣！数百载之下，必有谓予言为然者。⁴

元好问的“中州”似乎已在呼唤、预示一个包容广大、多种异质性并存的“大中国”的出现。

《民族社会学研究通讯》第1期-第243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

岸宋代社会文化学术研讨会论文集》，杭州：浙江大学出版社，2013年。

¹ 赵秉文：《蜀汉正名论》，《闲闲老人滹水文集》卷14，四部丛刊本，10页。

² 葛兆光认为，宋代具有近代国族主义色彩的“华夷之辨”和“中国”意识，乃是近世“中国”认同意识的历史源头和基础。《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，25-26页。需要指出的是，中国民族主义的源头或可追溯于宋代，但宋代以“华夷之辨”为标准的“中国”意识却并非历史上“中国”意识的主流，更不是现代“中国”认同的基础。

³ 《朱子语类》，2435页。

⁴ 家铉翁：《题中州诗集后》，《元文类》卷38，上海古籍出版社，1993年，476页。