

【论 文】

建构中华民族共同体：一种新的文化政治理论¹

关 凯²

【概要】在中华民族共同体的建构上，中国当下具有强大的物质性基础、来自历史与文明传统的深厚文化资源以及中国共产党的组织优势，却也面临着改革开放后逐渐分化的价值观和社会情感在精神层面上的挑战，特别是各种类型的民族主义观念对中华民族叙事的客观消解或主观抵制。为此，在理论上，需要从对人类命运共同体的超越性关怀出发，以国家政治为中心定义中华民族共同体概念，提升国家在文化政治方面的理论说理能力。

【关键词】中华民族共同体 文化政治 民族

2014年9月，习近平总书记在中央民族工作会议上指出，“加强中华民族大团结，长远和根本的是增强文化认同，建设各民族共有精神家园，积极培养中华民族共同体意识。”这明确指出了新时期民族工作的战略方向。

“民族”并非一种自然现实，而是一种文化现实。建构中华民族共同体的核心是完善国家建构。辛亥革命之后，中国从传统的文明天下转向现代民族国家体制。经过逾百年的国家建设，历经各种危难、曲折与艰辛，取得了辉煌的成就。这种成就主要表现在两个具有强烈象征意义的时间节点上：一是1949年新中国成立，在政治上实现独立自主，恢复完整的国家主权；二是改革开放后中国经济起飞，进入21世纪后成为世界第二大经济体。

作为一个多民族国家，中国必然需要面对民族问题的耐久力——国家内部的族群和文化多样性，必然成为国家建设所必须面对的社会事实。只是在不同的历史时期，民族问题表现强度有所差异而已。

在中华民族共同体的建构上，中国当下具有一些强大的优势，包括物质性基础、历史与文明传统、新中国国家建设成就以及超民族的国家化政治组织（中国共产党），却也面临着社会转型背景下出现的一些新的挑战，特别是各种类型的民族主义观念对中华民族叙事的客观消解或主观抵制。为此，国家需要创新文化政治理论，从对人类命运共同体的超越性关怀出发，以国家政治为中心定义中华民族共同体，摆脱“食洋不化”与“食古不化”两种极端化知识取向的对立，提升理论说理能力。

一、“民族”是本质的还是建构的？

当代各种民族理论，主要来自西学东渐。在知识领域，我们当然需要不断向西方虚心学习，但同时也必须是在保持反思性的立场上批判地学习。中国并非典型的民族国家，当代中文语境中的“民族”既非 nation(国族)亦非 ethnicity(族群)，任何“食洋不化”的理论认识都可能在某种程度上脱离中国语境，因而无法充分解释中国。

在西方，对于“民族”概念的讨论，自上世纪60年代之后，渐渐从本质主义转向建构主义。这种理论产生的时代背景，是亚非拉第三世界民族解放与民族独立运动在世界范围内风起云涌。而正如安德森所讲的那样，作为西方殖民地的第三世界人民按照殖民者教给他们的民族主义知识

¹ 本文刊载于《中央社院学报》2017年第5期，第71-77页。

² 作者为中央民族大学社会学与民族学学院教授。

逻辑反对西方殖民者，构建属于自身的民族，而这种“民族”不过是一种“想象的共同体”。¹同样是西方学者，安德森的祖辈大多与他不同，不论是赫尔德还是斯大林，都倾向于把“民族”本质化。换句话说，19世纪的欧洲是依据本质主义民族理论建设民族国家的（欧洲最典型的民族国家时代是在一战与二战之间），但二战之后，当去殖民化的第三世界努力建设自己的民族国家时，建构论的兴起使得“民族”在理论上的性质是去本质化的。于是，很多第三世界的民族国家建设就多少陷入一种“皮之不存毛将焉附”的理论困境。

近年来，人类学对民族研究的影响越来越大，族群建构论也随之成为学界重要的认识论工具。于是，在我国官方的民族理论和学界的族群理论之间，渐渐出现了一条认识论的鸿沟。应该说，这条鸿沟对于中国的影响似乎比在西方更大，因为绝大多数西方国家并无大片领土是民族区域自治单位，除了人口规模很小的“土著民族”之外，人口构成无论多么多样化，却不会与土地发生商业之外的关系。但我国不同，胡焕庸线以西半壁江山，是少数民族的传统居住区，民族身份与地域的联系，恰是民族区域制度产生的社会与文化基础要素之一。

如果说，建构论在族群层面对我国的民族理论和民族政策构成了某种理论挑战，事情并非仅限于此。就中华民族共同体建构而言，建构论的理论影响同样不能忽视。

建构论理论旗手盖尔纳高呼：“正是民族主义造就了民族，而不是相反。人们公认，民族主义利用了事先业已存在的、历史上继承下来的多种文化或者文化遗产，尽管这种利用是秘密的，并且往往把这些文化大加改头换面。已经死亡的语言可以复活，传统可以创造，相当虚构化的质朴和纯洁可以恢复。”在盖尔纳的眼中，“民族主义并非民族自我认知的觉醒：它只是在不存在民族的各处发明出各民族”。²在传统的观念之中，“民族”本应是民族主义生成的土壤和前提，而盖尔纳将这个因果关系颠倒了过来。

20世纪下半叶，随着冷战格局的出现，政治意识形态的全球性对抗压制或抑制了主权国家内部的族群民族主义诉求，并在国家层面强化了国家民族主义运动的合法性。事实上，民族主义从来不能“独自生存”，相反，它必须与自由主义或社会主义意识形态合流，并锁定自身直接对抗的“敌人”，才能成为民族国家建设的原动力。然而，自由主义无法摆脱殖民主义的丑陋历史外衣，而社会主义恰以殖民主义的掘墓人傲然自居，这使得冷战期间第三世界建立的新的民族国家很多属于社会主义国家阵营。到了1980年代，全球范围内的第三世界民族解放运动浪潮渐渐平息，同时，冷战的紧张气氛也开始松弛，被霍布斯鲍姆称为“短20世纪”的以革命为主题的“极端年代”即将终结³。1991年，霍布斯鲍姆在《1780年后的民族与民族主义》一书中详细论述了民族主义建构民族意识的政治过程：民族国家在其主权疆域之内建立的行政统一体，不仅便于行政管理，更为国民创造出统一的国家认同，强化了公民对国家的效忠和对国家政治的参与。

4

2001年，被视为当代原生论代表人物的、坚持认为历史对于族群的重要性的安东尼·史密斯在著作《民族主义：理论、意识形态、历史》一书中，强调形成民族的先决条件仍然是历史。在他看来，现存或历史上的确定的祖国、自治、具有敌意的环境、争斗的记忆、宗教性的核心、语言文字、特殊的习俗、历史记录与想法等都是民族存在的基础。“现代主义坚持把现代世界的民族类型与过去的集体文化认同区分开来是正确的。同时，我们却应该注意不要在这些‘前现代群体’和‘现代民族’之间划出太大的断裂，也不要像霍布斯鲍姆那样预先否定前现代群体和现

¹ 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海人民出版社2011年版。

² 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社2002年版。第72-73页。

³ 参见艾瑞克·霍布斯鲍姆：《极端的年代(1914-1991)》，郑明萱译，南京：江苏人民出版社1999年版。

⁴ 参见埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社2000年版。

代民族之间的任何延续性。”¹

当代族群与民族主义理论的发展主要是基于中国之外的社会发展经验，这些理论彼此之间也是一种相互竞争的关系。这些理论对于我们最大的启发，恰是其反思性本身。这不仅要求我们在应用这些理论的时候，必须根据中国的情况予以检验，做本地化的处理；而且要求我们在理论反思上也要达到至少同样的深度，并能与之进行对话，从而确立中国话语的主体性。

二、中国国家建设的经验特殊性

今日世界仍然是西方的知识霸权在主导，各个学科的规范基本上都是沿着西方思想史的成长路径衍生出来的。这就是为什么建构中国自身的哲学社会科学话语正显示出极高的重要性。

西方的民族国家建设理论认为，国家建设工程的本质，是“（国家）引导一国内部走向一体化，并使其居民结为同一民族成员”²。所以，对于多民族国家来说，现代语境下的民族问题往往就是因为国家建设工程所导致的，是近代以来民族国家体制建设的副产品，或者这样说，这是国家政治现代化难以避免的代价。事实上，这的确也是发生在世界各地的经验事实。但如果只用这种看法解释中国，那就可能意味着中国只能在汉族地区建设一个汉族国家，这显然是荒诞的。

近代之前，中国传统政体的顶端不是国家，而是天下。国家是处于“家”和“天下”之间的那个中间环节。所以春秋战国时期的“国”很像是国家与国际体系之间的一个状态，而“天下”则不简单是个国家，它有很强的世界性文明秩序的内涵。上古时期周代的礼制就是一种具有丰富国际政治制度性内涵的大秩序。

作为以实体国家形式延续至今的古代文明，同时，作为一个多民族统一国家，现代中国的主权疆域基本保持了晚清时期的国家版图。自民国始，脱离了“君权天授”的儒教帝国统治的神圣性之后，现代中国始终以一种世俗化的理性方式，推进国家建设的现代化进程，整合文化多元的内部社会。从“五族共和”概念的提出，到新中国甫一成立即设立专门的政府机构处理民族事务³，民族政策及其实践始终在中国建设现代国家体制的进程中扮演重要角色。从辛亥革命到今天，在百年风雨沧桑的民族国家建设过程中，中国的实践始终是在文化上兼容了自身的文明传统、源自西方的现代性与内部丰富的多样性，促进公民在保持自身族群认同的同时共享对于国家的认同感，这是中国经验的与众不同之处，也是费孝通提出“中华民族多元一体格局”试图解释的现象。

现代民族国家的重要特征是主权、公民权和民族主义⁴。在主权问题上，自鸦片战争之后，无论对内对外，中国中央政府在主权疆域内重新建立起至高无上的直接统治的政治权威，直到1949年之后才由中国共产党人真正完成。就国家内部的边疆地区而言，此前无论是历代王朝各种“羁縻”式的间接统治制度，还是民国政府对边疆地区事实上不同程度的“失控”，都远没有做到这一点；在公民权问题上，中国人的政治身份真正从帝国时代的臣民转变为现代国家的公民，享有平等的公民权利、义务与个体地位，也是新中国成立之后才真正成为现实，特别是对少数民族地区而言，只有在经过了上世纪50年代以后的“社会主义改造”，传统社会的权威结构被打破，社会平等的程度才得以从根本上提高；在民族主义问题上，现代中国是以一种能够被少数民族接受的国家主义学说动员与感召社会，从马克思主义物质决定论的立场出发，努力促进国家内部的协调发展，让全体人民共享现代性文明发展成果，从而超越大汉族主义和狭隘民族主义，并

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

² 戴维·米勒、韦农·波格丹诺、邓正来（中文版）主编，《布莱克维尔政治学百科全书》，北京：中国政法大学出版社2002年版。第527页。

³ 中华人民共和国成立后，1949年10月22日，中央人民政府即设立中央民族事务委员会。1954年改称中华人民共和国民族事务委员会。

⁴ 安东尼·吉登斯，《社会学》（第四版），赵旭东等译，北京大学出版社2003年版。第403页。

由此凝聚社会，巩固国家建设。

从这个意义上说，中国包括民族区域自治在内的民族政策体系的本质功能，就是让少数民族发展起来。国家不仅不断加强对民族地区经济发展的支持力度，提升少数民族群众的物质生活水平，更努力在大众的生活世界之内，培育现代观念，即一种由全体公民共享的现代价值观念，这当然是一个比物质生产更为复杂的文化工程。事实上，中国现代国家建设的一种独特经验，是以承认民族之“分”（如民族识别和民族区域自治）促进国家之“合”（即中华民族共同体的建构）。新中国国家建设之所以成就空前、绩效斐然，并非多元文化主义式的“政治正确”（其本质是更多聚焦于话语与符号对多样性的静态的尊重与接纳），而是从整体上通过制度安排赋予国家以“帮助少数民族和民族地区发展”的政治责任（以动态的政策结构促进社会变迁）。这种对国家责任的定义，在西方国家多元文化主义政治实践中是找不到的。

中国的民族政策并非孤立的政策体系，而是嵌入现代中国现代国家建设进程的一个政治工程。当然，我们远不能认为这些制度安排及其实践效果是完美的。改革开放之后，中国发生了剧烈的社会变迁，在经济、政治、社会、文化等各个方面，现实环境都在发生了前所未有的变化，这不仅改变了国家建设制度实践的社会语境和社会条件，甚至导致一些现行政策可能因条件变化而无法达到预期目标，而且“发展”与“稳定”也在一定程度上成为政策及其话语的一种路径依赖。¹

然而，从总体上看，新中国的民族政策，经受了苏东剧变、“第三次民族主义浪潮”、宗教极端主义的兴起与扩散等具有世界意义的严峻挑战，在各种风云际会的国际变局中，尽管在局部意义上偶有波澜，但在大局上，中国社会的民族关系基本保持稳定，社会秩序没有出现大的动荡。这充分说明中国共产党在民族问题上做出的有中国特色的制度安排，符合社会需要，契合中国国情，有其深刻的历史合理性。更为重要的是，中国的民族政策是一种动态的结构，不断调整以适应变化了的社会形势，这为中华民族共同体构建提供了良好的制度资源基础。

三、有中国特色的社会主义与中华民族共同体的构建

在中国之外，民族区域自治通常是缓解族群冲突而设立的一种妥协性的政治制度装置²，但在中国不是，中国建立民族区域自治制度的核心目标是促进各民族“共同团结进步，共同繁荣发展”。历史上，中国的天下观就是“怀柔远人、教化普遍”（康熙语）的一种充满文明关怀的世界观，“扶绥众生”是处于文明中心的天子的天赋责任。在朝贡制度下，进贡的藩属在经济利益上是受益者，而朝廷本身则是这种制度必然的财政亏损方。这种善待弱者的理念、价值关怀和制度逻辑一直延续到新中国的民族政策。毛泽东、周恩来等党的第一代领导人对民族关系曾有“还债说”³，将历史上不平等的民族关系视为新中国政权的历史债务，从而彰显了传承与发展文明在新中国政权历史使命中的地位。当然，从这个意义上说，在民族优惠政策下，汉族需要做出必要的利益牺牲。

事实上，构建中华民族共同体、建设中华民族共有的精神家园，其本质是要实现国家根据国家建设的需要而设定的规范性政治目的。这一目的就是要在国家主权疆域内全方位实现现代化，容纳多样性，保护少数民族的合法利益，促进国家认同和社会凝聚力。这是一个含有道德规范内涵的制度性目标，即实现社会的正义、公道、尊重与和谐，这也是民族工作具有普遍意义的道德

¹ 关凯：“发展与稳定：边疆问题的话语政治”，《学术月刊》2014年第8期。

² 参见 Ghai, Yash & Woodman, Sophia, 2013, *Practicing Self-government*, London: Cambridge University Press; Lapidoth, Ruth. 1997, *Autonomy: flexible solutions to ethnic conflicts*, Washington D.C.: United States Institute of Peace Press.

³ 张贡新在其著作《民族语文·民族关系》，云南民族出版社1992年版，第36-51页）中以“论社会主义民族关系中的‘还债’、‘赔不是’和‘抵偿’问题”为题专门论述了这一点。

原则。

有中国特色的社会主义不仅是一种政治实践，同时具有历史的、知识的和文化的象征意义。在中国社会的现实语境中，这些象征性意义所发挥的作用也许并不低于各种制度安排本身。因此，需要将具有中国特色的社会主义实践置放于历史-文化的脉络中加以考察，这并不是—种空穴来风的制度，而是在 20 世纪中国发生的从文明天下向民族国家的制度转型过程中，构造出—个“内含天下的中国”¹的典型特征之一。在中国的社会文化语境下，“社会主义”并非如其极具现代感的名称—样完全是一种西方思想的舶来品，相反，它所体现出来的在文化上与观念上的逻辑，与中国古典传统有着深厚的联系。这种联系可以简化为与其与天下观的价值相通之处，反映出中华文明政治思想传统—种延续性，如共同体优先的价值观、“大同”和“小康”的社会理想以及“远人不服，修文德以来之”（《论语·季氏》）的文化自信等。

有中国特色的社会主义实践，从—开始就是为了促进国家统一和近代以来中华民族共同体的认同建构，与中国共产党领导的反对帝国主义、反对封建主义、建设民主平等富强新中国的新民主主义革命和社会主义革命的历程密切相关，体现出中国探索社会主义国家建设道路的价值追求。在民族问题上，中国的民族政策始终是把国家建设作为首要行动目标带入到所有制度安排之中，并根据社会主义原则强调民族平等和对民族关系的国家干预。因此，就研究而言，国家始终是一个不可或缺的宏观分析单位。这就是为什么要反对将民族政策视为—种孤立的制度安排，而是将其放在国家的整体制度框架内予以观察，特别是各种制度之间相互影响，无论是否直接涉及民族问题，都可能对国家政治与社会生活产生系统性的影响，并可能提高或降低中华民族共同体的认同意识。

从理论意义上说，有中国特色的社会主义实践与中华民族共同体构建在相当大的程度上是叠合的。首先，在没有世界政府的前提下，国家的主权和领土是不容挑战的。而主权国家的核心价值观，则是国家精神凝聚力的核心来源；其次，国家不仅代表着—个基于公民身份的社会整体，也代表着基于内部文化多样性的不同社群，少数民族就是这种社群—。国家内部的不同民族有各自的历史记忆、情感与生活经验，具有不同程度的群体自主性和社会动员能力。因此，国家必须在更具整体意义的层次上强化公民对于国家的认同，否则就有被各种民族主义瓦解国家凝聚力的危险。

尽管以苏东解体为代表，社会主义对于民族政治的影响曾经引发很多学者的担忧。然而，中国的有自身特色的社会主义实践的成功，为人类社会重新思考这个问题提供了新的资源。有中国特色的社会主义实践最为成功—点，是尽管族群意识—直在社会中存在，但对于超族群意识、效忠国家的意识建构却取得了显著的进展。在—点上，不仅民族政策产生了良好的效果，中国共产党本身作为全国性的超民族政治组织也发挥了关键的作用。这些都为中华民族共同体构建提供了支持性资源。

当然，任何成功的经验都不可能—种完全意义上的成功。中国的客观经验是，社会主义意识形态确实对民族主义意识有强大的消解能力，但并不能彻底消除这种意识。在新时期新形势下，如何让有中国特色的社会主义更好地服务于民族问题的解决与中华民族共同体的构建，仍是需要不断探索创新的重要理论问题。

四、新的挑战：城市化与社会转型

尽管中华民族共同体构建更多涉及文化政治，但不能忽视当下这种文化政治所处的现实的经济社会环境。在改革开放后短短 30 多年间，中国迅速成为世界第二大经济体。这—发展成就所

¹ 参见赵汀阳，《惠此中国》，北京：中信出版社 2016 年版。

带来的最为显著的社会后果之一，是中国迅猛的城市化进程与全国范围内大规模的人口流动。

新中国的民族政策，是以“民族区域自治体”为单位享受国家提供的各种优惠政策。在计划经济时期，国家财政支持、社会福利等制度安排基本可以在区域单位内顺利展开。但在人口频繁流动，尤其是大量少数民族群众从西部向东部地区流动的情况下，民族工作运作体系就面临严重挑战。城市化及人口流动，给民族工作带来的最为直观的影响就是管理难度的加大。但这只是问题的表面。

真正的问题是，无论是东部城市还是西部城市，不同民族的人渐渐汇聚于同一个城市空间之中，并在这个空间中发生频繁的社会互动。在城市空间里密集发生的经济资源分配过程，同时也是一个复杂的意义分配过程。由于不同族群在地理分布、教育水平、文化特质、社会资源网络的特性甚至是居住格局上的差异，他们占有资本和市场的机会是不同的。这使得当代中国的经济社会分层可能带有一定的族群色彩，在某个特定的场域内，如高新技术企业、商业媒体行业或高等教育机构，少数民族在管理岗位和专业性技术岗位上的分布密度，很可能大大低于他们在全国总人口中的比例。而在另一些特定的场域内，情况则可能恰好相反，如撒拉族经营的拉面馆已经走向国际市场。

正是由于经济发展的地域性特征，人们可能对经济分工与市场竞争中的族群特征形成某种普遍性的认知观念——来自东部城市的汉族更可能是投资者和雇主，而来自西部农村的少数民族则更可能是雇员和底层劳动力。如果不同族群被公众在社会意识层面插上不同的经济标签，从品德、职业技能到擅长的行业与岗位，社会成员就会以一种非常方便而主观的方式强化族群刻板印象，并按照这种认知去操作行为实践。

在东部城市，族群刻板印象集中于对少数民族的歧视，如少数民族是“懒惰的、落后的、愚昧的、品德上有问题的以及对社会稳定构成威胁的”等；而在西部民族地区的城市，族群刻板印象则集中于对汉族的抱怨，如汉族是“外来的、抢占机会的、只会赚钱不会生活的、奸诈的、品德上有问题的以及对本地人提升生活水平构成威胁的”等。这种族群刻板印象，实际上与在各地屡见不鲜的地域性歧视是高度同质化的。无论是地域歧视还是民族歧视，在意义建构上都不过是社会成员将某种不满情绪投射到特定的“他者”身上。随着城市化进程的加深，城市空间恰好成为一个发泄族群对立情绪的“适宜的”环境。我们从经验事实中可以清晰地看到这一点：2008年拉萨“3·14”事件和2009年乌鲁木齐“7·5”事件，发生的空间都是城市。

在积极方面，城市化加深了民族之间的交流交往交融。但在消极方面，如果说基于区域的民族优惠政策，在本地的城市化进程中尚有明确的政策实施对象的话，那么针对少数民族群体，也即针对人的政策，则在大规模人口流动的过程中出现实施对象空洞化的困局。当少数民族打工者离开传统聚居区进入经济发达城市，他们是否可以将各种优惠政策“打包携带”，在工作地享受、利用这些政策？若是，则可能在城市环境里引起其他人群的不满，从而加剧族群冲突的可能性；若否，那么少数民族流动人口集团就将在事实上丧失享受优惠政策的合法权利。显然，城市化与人口流动对包括民族区域自治制度在内的我国民族政策体系构成很大的冲击。近年的城市民族工作正在努力解决这些问题，如促进公共服务均等化，反对就业市场上的民族歧视，帮助少数民族克服进入城市的制度与文化障碍等，但这些都还不够。

从这个意义上说，中华民族共同体的构建并非仅仅是一个文化工程，而是一个涉及政治、经济、社会方方面面的系统性工程，无论是顶层设计还是具体的政策执行，国家都需要制定一种系统性制度方案以应对新时期新形势的挑战，并在政策的连续性和创新性之间找到一种动态的平衡。至少，需要一种过渡性政策以回应城市化进程中的少数民族的诉求。

五、以文化政治为中心构建中华民族共同体

中华民族共同体是一个维护国家统一、民族团结的文化政治概念，不完全等同于传统意义上的“中华民族”，而是在新时期新形势下有了一些新的内涵。

费孝通先生强调中华民族存在一个从自在到自觉的发展历程。中华民族之所以能够不断地向前发展，很大程度上是由于其内部一直存在一个凝聚核心，在近代以前，汉族这一族裔群体一直充当着中华民族的凝聚核心，如“滚雪球”般的将不同来源的人群吸纳到自身中来。当然，在中华民族形成的过程中，历代王朝所推行的“大一统”政策，也起到了至关重要的作用。从这个意义上说，“中华民族”在“自在”的时期就已经具有鲜明的政治共同体的特征与状态，即通过“大一统”国家的政治活动，在族裔与文化差异之上，生产出一种“有教无类”的整体文明国家秩序。

然而，从“中华民族”这一概念出现伊始，人们就一直习惯于从族裔共同体和族裔特征的意义上来理解中华民族，蒋介石等人甚至还曾一度将“中华民族”和汉族等同起来。这也是民国时期失败的国族建构努力和中国共产党以承认少数民族的政治地位为基础的民族政策大获成功的原因之一。将“中华民族”视为一种族裔群体，实际上也是对赫尔德式文化民族主义思想的“食洋不化”。实际上，“中华民族”并非一个族裔的概念，而是一个政治共同体的概念。“中华民族多元一体格局”的核心，并非汉族这样的族裔群体，而是国家；中华民族作为政治共同体的凝聚力，也正是来自于近代以来中国的历史遭遇与国家建设努力。而中国共产党作为超民族的国家化政治组织，在中华民族共同体构建中扮演了至关重要的角色。

由此可见，从“中华民族”到“中华民族共同体”发生的概念转换，具有深刻的理论内涵。“中华民族共同体”在文化和族群意义上是多元的，但在政治上是一体的。如果我们把“多元一体格局”理解为“文化多元、政治一体”的话，其关键是在后者。而后者的关键又在于政治的文化性。当今世界，现代性正在面临各种危机，无论是自由主义还是共产主义，都被历史实践证明存在严重的局限性。自由主义以个体主义为根基，却是社会不平等的强化器；共产主义追求社会平等，却不断从乌托邦浪漫主义滑向枯燥的意识形态政治，以致造成苏东解体。有中国特色的社会主义实践，可能是摆脱这一价值观死结的唯一通道。当美国快步走向某种程度的狭隘民族主义，当伊斯兰极端主义试图以中世纪教法重新整合穆斯林社会，世界需要修补被全球霸权、一神论宗教极端主义和民族国家间的无序竞争伤害了的政治秩序。新的秩序必须从习近平所言人类命运共同体的价值立场出发，是一种基于“己所不欲勿施于人”的共通性文明关怀的政治实践，必须尊重 18 世纪之后民族国家体制普遍化的全球政治现实，同时必须具备一种构建世界新秩序的精神力量，从而感召所有人向共同的方向努力。

历史上，在东亚这片辽阔的土地上，汉族与少数民族彼此共荣共生，共同创造了中华文明，形成了中华民族的多元一体格局。在现代社会语境下，国家建设的核心就是要巩固历史上形成的“汉族离不开少数民族、少数民族离不开汉族、各民族互相离不开”的民族关系。与前现代时期具有神圣性的“君权天授”的王朝统治不同，现代国家需要以规则代替神意，依据理性化的制度安排来树立国家权威，保障秩序，促进发展，协调社会关系。在这一点上，也需要认清当下的中华文明并非“食古不化”的儒家传统，而是融汇了传统与现代并仍然行走在更为全面深入的现代化发展道路上的中华文明。

最重要的是，以文化政治为中心定义中华民族共同体的概念，需要非常警惕欧式民族主义思想可能对之造成的伤害。无论是大汉族主义还是狭隘民族主义，这些观念的社会影响都对中华民族共同体认同构成性质相似的威胁。20 世纪初以来，我们一直学习的是欧美，特别是西欧国家的国家建设道路，这已经表现出来一种明显的局限性。当代世界大国都不是典型的民族国家，中国在国家建设的特点上与英国、法国截然不同，却与今日的欧盟可能有更多可相比较之处。也只有从更为宽阔的理论视野出发，我们才能做到把“民族问题”从“民族”中拯救出来，把“民族关系”从“维稳”中拯救出来，把中华民族共同体构建与国家建构联系起来，让国家建设超越于民族差异之上。

结论：创新国家建设的文化政治理论

任何现代国家都必需将自身建设成为一个基于公民身份的、得到社会广泛认同的政治共同体。然而，虽然法律意义上的公民身份是简单而明确的，但对于任何一个公民个体来说，附着在公民身份之上的并非仅仅是国家认同，也有族群的、宗教的、地域的以及家族的或职业的多重维度的各种身份认同。

1949年之后，中国的国家建设道路是有中国特色的社会主义实践，这种实践融汇了中华文明传统和现代性，不仅成功地以现代方式整合了国家，使国家获得空前的发展，而且大大强化了传统帝国覆灭之后中国人拥有的一种新的共同的身份认同——即作为中华民族共同体成员的身份认同。文化多元、政治一体的中华民族共同体的核心并非族裔特性，而是国家政治。现代中国是在中华文明传统的基础之上演进出来的政治体，具有生生不息的活力。历经基督教现代性的百年冲击之后，当代中国不仅代表着中华文明统一政治体的历史延续，也标示着这个海纳百川的古老文明正在现代语境下焕发出新的生机。换言之，中华民族共同体是“政治的中国人”的统称，是超越文化与族裔的政治共同体。

【论 文】

“同文之治”：清朝多语文政治文化的构拟与实践¹

马子木 乌云毕力格²

摘要：清朝如何维持对广袤疆域、多元族群的有效治理，学界已有诸多不无启发的考察。回归清人的语境中，与大一统相表里的“同文”成为清代君臣描述盛治时最常使用的语汇。事实上，“同文”在清代政治文化的构建中具有基础性的作用，其政治意义的解读也形成两条交互为用的线索。一方面，经由清高宗对经义的发挥与新解，以多语文为表征的多元族群与文化共存于同一统治框架之中，共奉大清声教。较之前代，各族群及其文化得到相对平等地承认与对待。另一方面，清帝发挥同文的教化意义，通过纂修书籍、规范语言等举措整齐文教、尊儒重道，实现治道合一。同文的两种解释路向共同交汇于清代皇权，使同文之治得以跨越语言与族群的界域而具有超越前代的治理效力，也为清代统治正统性的论说提供了思想资源。

关键词：同文 大一统 多语文政治文化 清朝

对于清朝如何维系对广袤疆域、多元族群的有效统治这一问题，最近十余年来学界已从诸多方面进行了讨论。制度性的统治技术固然是关注的重点，而这种统治技术或策略的来源，以及背后隐含的关于清朝统治正统性的论说，同样亦引起学界的兴趣。易言之，清朝统治所依凭的政治文化资源，究竟是来自中原王朝的谱系，抑或是来自对非汉族群经验的继承？不过，这种二分法式的理解在某种程度上强化了“中原”与“边疆”的区隔，而由传统的“四裔之学”衍生出的

¹ 本文刊载于《民族研究》2017年第4期，第82-94页。

² 马子木，中国人民大学国学院博士研究生；乌云毕力格，中国人民大学国学院教授。

“边疆史”，其研究取径、问题意识也不免与“内地史”渐行渐远，作为整体的清史，也因此被区隔为两种不同的历史叙事。如果回到清代（特别是盛清）的历史语境中，“核心”与“边缘”的张力虽不免存在于士人社群中，但从国家治理的角度来看，在中枢决策层面上，内地与边疆乃大致共享同一机制，“治术”间或有异，“治道”则无分歧。必须指出的是，弥合内地、边疆于一体，仅依靠制度建构是不够的。事实上，以地缘上的“内地”等同于汉人，“边疆”等同于蒙、藏、回等藩部人群，仍不免中原中心观建构之嫌。清帝所要弥合的，恐并非仅此两端，而是其治下的诸多族群及其文化。就此而言，“大一统”应有其前提，便是各族群及其文化（文字为其表征）相对平等地共存于同一政治权力的治理之下，后者即是本文所要讨论的清人语境中的“同文”。可以说，“同文”与“大一统”是一体之两面，且正是清帝面对广袤疆域与各异族群的“治道”所在。明乎此，或可为理解清代中国的政治构造与政权性质有所助益。

一、“同文”意涵及其变迁

与“大一统”类似，“同文”是谙熟经典的士人所并不陌生的语汇，历代解经之作中对之亦不乏诠释。大致而言，在儒家经典中，同文意味着“圣王”对语言文字的统一与规范，是“盛治”的表征。但当面对多语文共存的政治结构时，旧解窒碍难通，遂在元代衍生出一种契合多语文政治的新解，也为清人的同文论说导夫先路。在讨论清代的“同文之治”前，有必要先对“同文”的概念史稍作梳理。

（一）经学传统中的“同文”

“同文”的概念在传世文献中首见于《中庸》，为方便讨论，兹全引如次：

非天子不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉¹。

所谓同轨同伦，朱熹给出了较为明白的解释：“今，子思自谓当时也。轨，辙迹之度。伦，次序之体。三者皆同，言天下一统也。”²在经学世界中，“同文”是“天下一统”的表征，更进一步而言，“同文”之所以成立，则与儒家中理想的“圣王”政治有密切关系。这里所说的“天子”并非泛指一般的人君，而是有德有位之主，惟有“圣人在天子之位”，方有制礼作乐的资格。至于圣王“作礼乐”的内容及其结果，则是“议礼”（对应行同伦）、“制度”（车同轨）与“考文”（书同文）³。易言之，“同文”又是“圣王之治”的表征，且不仅是社会治理程度的评价指标，更是时王是否有德，甚至是否具有正统性的直接判断标准之一，其实宋儒吕大临便已察觉到这层关系，称：“唯王天下者行之，诸侯有所不与也。故国无异政，家不殊俗，盖有以一之也。”⁴

“同文”最直接的含义是规范或统一文字。孔疏谓“同文，覆上不考文”，则“同文”与“考文”之“文”，其义当属一致。郑玄以“文”为“书名也”，孔疏铺衍为“文章书籍之名”⁵，其实稍欠妥当。根据清儒的意见，“书名”犹谓书之文字，“其称书名为字，盖始于秦始皇”⁶，此前本无称“字”者。《周礼》有外史之官，“掌达书名于四方”，郑注曰“古曰名，今曰字”，“名”侧重音训方面，即孙诒让所谓“审声正读则谓之名”⁷。后儒对于同文的理解，也基本从

¹（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷53《中庸》，艺文印书馆1989年影印本，第898页。

²（宋）朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第36页。

³参见（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷53《中庸》，第898页。

⁴（宋）吕大临：《礼记解》，陈俊民辑校：《蓝田吕氏遗著辑校》，中华书局1993年版，第305页。

⁵（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷53《中庸》，第898页。

⁶（清）江永：《群经补义·杂说》，《清经解》第2册，上海书店1988年影印本，273页。

⁷（清）孙诒让：《周礼正义》卷52《春官·外史》，中华书局1987年版，第2139页。

这一角度出发，晚明流行的一部举业书中便将“书同文”解释为“天下之字，同其形声”¹，颇可以代表当时一般读书人的理解。

其实，文之为文字仅是表面之义，其深层虚而言之所谓“道”，实而言之则是由伦序、礼乐等等代表的政治秩序。北宋学者刘彝对同文有一段与众不同的论述：

书同文者，古者礼乐征伐自天子出，而号令臣民，俾遵乎大中，无敢过与不及也。是以君出号令，以首政教，而公侯伯子男奉而行之，所以承流宣化，齐天下之不齐，一天下之不一，故典谟诰誓之文，非贵为天子不可得以专之也。今孔子之时，夷狄称王，子男称公，天子丑于诸侯，典谟誓诰之文，得以行于小国，故曰书同文也²。

在刘氏看来，“文”专指天子发布的典谟诰誓之文，“同文”则意味着此类文体不尽为天子专属、诸侯可以僭越，至于“同轨”与“同伦”，刘氏亦遵循同样的逻辑，解释为贵贱上下的易序。此说虽特立独行，但将“文”理解为文体及其背后蕴含的权力关系，却是一种新的思路。稍晚于刘彝的游酢即明言“考文所以一天下之道”，顾元常亦言“四海一统，则车同轨矣；诗书之训家传人诵，则书同文矣；文武之道未坠于地，则行同伦矣。”³万历时人方弘静循此思路，将“书同文”与平息异说联系起来：“窃意书为诗书之书，文为文行之文，谓谟训有明征，不若后世之邪说横议，异同聚讼也。”⁴

概言之，在儒家经典世界中，同文固然意味着国家对文字的规范与统一，但更重要的是伦序、礼乐乃至教化在圣王治下的同一与秩然。与“远近大小若一”的大一统相类，同文亦表现出对这种至治状态的期待，因此在帝制时期士人不经意的论述中，同文与一统往往相伴出现，明儒丘濬在其进呈孝宗的《大学衍义补》中便将“车必同轨，书必同文，行必同伦”的“王者之治”形容为“大一统而无外也”⁵。必须澄清的是，在儒家学者看来，车轨、文字或伦理等表征的同一，绝非由威权的强力所致。吕留良对此有明白的解释，他不满足于“近人讲同轨同文同伦，但铺张炫耀，欲以震慑天下之愚贱，而使之不敢异”，认为所谓“同”不是“不敢异”而是“不得异”，一旦有异，“便行不通，行不通，乃不得不遵奉王制矣”⁶。因此，同文乃是教化的结果，也是王者之治的必然所至。

（二）文何以同：多语文政治下的新解

“同文”虽然是历代士人理想中“至治”的图景，其适用范围却有所限制。明末人安世凤有一个饶有兴味的区分，“同文于域中，重译于域外”⁷，同文与重译分别是对不同身份属性者的要求，不过这种划分相当粗略与随意，内与外并无清晰准确的边界。事实上，经学家讲求的同文或一统，都是以夷夏之辨为前提的。易言之，同文所针对的只是文化属性上的“中国”人群，至于此外的他者，或“用夏变夷”在文化上成为诸“中国”之一部，或则维持旧俗，作为“远人”重译而来，受到王化的怀柔，且至少就理论而言，这两种选择都是自愿的、是圣王德化之必然⁸。此种观念非徒空谈，而是事实上形塑了中土士人对“域外/化外”、对“他者”的想象与书写。

¹（明）陈组绶：《近圣居三刻参补四书燃犀解》，《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本汇刊》第4册，第174页。至于“同文”是否包含语音，清人意见不一，如阎若璩即认为“同文谓书之点画，于声律无涉”。参见（清）阎若璩：《潜邱札记》卷5《又与石企斋（四）》，《清代诗文集汇编》第141册，第181页。

²（宋）卫湜：《礼记集说》卷135，《中华再造善本》本，北京图书馆出版社2003年影印本，第5b-6a页。

³（宋）卫湜：《礼记集说》卷135，第2a、6b页。

⁴（明）方弘静：《千一录》卷3，《续修四库全书》第1126册，第147页。方氏此论，与其不满于晚明“士习不端、异议横作”有关，参见同书卷1，第113页。

⁵（明）丘濬：《大学衍义补》卷160《圣神功化之极下》，东京大学东洋文化研究所藏正德元年刻本，第6b页。关于此书在明末清初思想界的巨大影响，参见朱鸿林：《中国近世儒学实质的思辨与习学》，北京大学出版社2005年版，第168-177页。

⁶（清）吕留良：《天盖楼四书语录》卷11，《四库禁毁书丛刊》经部第1册，第119页。

⁷（明）安世凤：《墨林快事》卷9《蒙古碑》，《四库全书存目丛书》子部第118册，第377页。

⁸可参见唐人王起撰《书同文赋》，收于（宋）李昉：《文苑英华》卷63，中华书局1966年影印本，第284页。

唐高宗时曾将鸿胪卿短暂更名为同文卿，北宋宣和间徐兢出使高丽，归撰《图经》，其中特列高丽“正朔、儒学、乐律、度量之同乎中国者”¹，作《同文记》一卷，都是此观念之实践。

然而必须明确指出，传统的“同文”解读，仅适用于单一语文的政治结构中。进入元代后，面对前所未有的多语文政治以及传统夷夏秩序的易位，“同文”旧说显然已窒碍难通、有待更新。元世祖至元六年（1269），颁行由八思巴创制的“新字”，诏“自今以往，凡有玺书颁降，并用蒙古新字，仍各以其国字副之，所有公式文书，咸遵其旧”²，此即后世学者所谓之八思巴字。随后数年，八思巴字的行用范围日益扩大，“官府符章、制诰、文檄，悉以新字从事”³，朝廷亦渐次于中央、地方乃至诸王投下普遍设立蒙古字学，教授八思巴字。元世祖之颁行八思巴字，初衷便是以之“译写一切文字”。正如先行研究所指出的，八思巴字的创制并非用以取代其他文字，其拼写法也有折中、平衡其他文字的考量⁴。八思巴字作为拼音文字，在音写他族语言上颇有优势，世祖此举亦可理解为沟通诸多语言的努力，试图以此建立以八思巴字为枢机的域内诸语言的秩序。从某种程度上来看，这与清高宗以满文为标准审订对音之举颇为相似。元仁宗以降，各地广泛建立崇祀八思巴的帝师殿，礼制出文庙之上，蒙古字学亦陆续迁入帝师殿内，实现庙学合一⁵。就士人特别是仕元士人的生活世界来看，异质语文与宗教出现于地方社会，多元的外族文化因素直接造成了礼仪、名分秩序等诸多方面的升降与重组，经典世界中“同文”、“一风俗”等旧说，显然已无法解释多元族群与文化交错的世界。

如仅从声韵而言，士人对八思巴字的功用不乏褒词，如赵孟頫便称其“以文寄声，以声成字，于以道达，译语无所不通”⁶。但士林亟需回应的，则是经典与现实间的抵牾。经典中的“同文”事实上是由国家主导确立的语言、文字秩序，元代士人的策略便是将“文”之重点由文字转向文义，从而将单语文的秩序转换为多语文共存的秩序，为“同文”赋予新的意涵。由宋入元的程钜夫与吴澄颇具代表性，程氏谓“诸字虽重百译，而文义如出一口”，而吴氏则颂美八思巴创制新字为“开皇朝一代同文之治”⁷。值得注意的是，程钜夫文是为福州路蒙古字学的同文堂所作，吴澄文为南安路帝师殿的碑文，均是来自异质语言与宗教的直接推动，而同文堂之命名，乃出自地方学官宋友谅，足见这一观念在地方社会的渗透。事实上，将蒙古字学视作“同文之化”⁸的表征，在元代士人中颇为流行，甚至华化的色目人也接受了这一观念，如出身也里可温世家的雅琥在送友人赴邳州蒙古学教授任时便赠诗云“文翁课最同文盛，应译嘉谟寄上林”⁹。但如前所述，同文在经典中最表层的意思即是文字的规范与统一，元代士人所采取的一种常用的解释策略即是以“一统”之盛来消解表面上统一文字的必要性，同时也为多语文的共存提供合理性，吴澄有一段论述值得注意：

自古一统之世，车必同轨，书必同文，行必同伦。今则器用各有宜，不必同轨也；文字各有制，不必同文也；国土各有俗，不必同伦也。车不同轨，书不同文，行不同伦，而一统之大，未有如今日。¹⁰

按此逻辑，统一文字与盛治间已无必然联系，相反，正因多元族群与文化的共存，方能实现

¹（宋）徐兢：《宣和奉使高丽图经》卷40《同文》，《丛书集成初编》本，商务印书馆1937年版，第137页。

²《元典章》卷1《行蒙古字诏》，天津古籍出版社2012年版，第7页。

³（元）柳贯：《柳待制文集》卷9《温州新建帝师殿碑铭》，《四部丛刊初编》影印本，第13a页。

⁴参见照那斯图：《论八思巴字》，《民族语文》1980年第1期。

⁵蒙古字学参见蔡春娟：《元代的蒙古字学》，《中国史研究》2004年第2期；帝师殿参见马晓林：《元代八思巴帝师祭祀研究》，《北大史学》第18辑，北京大学出版社2013年版，第81-103页。

⁶《赵孟頫集》卷6《皇朝字语观澜纲目序》，浙江古籍出版社1986年版，第136页。

⁷参见马子木：《论清朝翻译科举的形成与发展（1723-1850）》，《清史研究》2014年第3期。

⁸《至顺镇江志》卷17《学职·蒙古字学》，江苏古籍出版社1990年版，第671页。

⁹杨镰主编：《全元诗》第37册，雅琥《送蒙古学教授之邳州》，中华书局2013年版，第438页。

¹⁰（元）吴澄：《吴文正公集》卷15《送萧九成北上序》，《元人文集珍本丛刊》第3册，第281页。

前所未有的“一统之大”，吴氏特别在文末提到，“财力之饶、兵威之鸷，又非拘儒曲士之所能知”，即是对拘泥经说、不谙时变的俗儒之讥评。不过吴氏并未否定同文，这种一统前提下的并存是对传统治理模式与历史经验的突破，此前同文所带有的夷夏之辨的隐喻，至此已不复存在，与其说是对经义的背离，毋宁说是蒙元统治带来的新经验。元末傅若金有诗云“古来篆籀久不作，圣代同文变新学”¹，所谓“变新学”，即是指此而言。

（三）同文与治道：清高宗的同文论

元代士人的“同文”论述，为清代利用此观念以构筑多语文的政治文化导夫先路。与元代不同的是，清代同文话语的构建，其话语权皆在皇帝，而其所涵括的范围，又远较元代为广阔，清帝更藉此构筑出一种基于多语文行政的多族群政治文化。关于清代政治文化中的“同文”论述，先行研究已有所关注，叶高树最先揭橥这一概念²，林士铉又基于清代满蒙汉文辞书，以乾隆朝的典籍翻译与译语勘正为中心，对同文在清代“满洲政治文化”中的意义进行了极为精彩的阐发。根据林士铉的考察，同文在清代政治文化中有具体的一面，典例即是各类多语文合璧现象，亦有抽象的一面，举凡字书编纂、疆域拓展、文籍翻译等等，均可用同文来形容。归结言之，清人语境下的同文，意味着厘清文字、书籍与“理”的关系，进一步而言，无论何种语文、宗教，“其文教义理的本质无不同，是故在内地与边疆同样推动文教并无矛盾”³。林氏所论甚确，不过仅将“同文”视作清代的一种语言或文教政策，意犹未尽。清代“同文”论述与多语文政治文化的成立，其实牵涉甚多，下文另有说。本节仅就其概念稍作补充性的解说。

诚如先行研究所论，在“文以载道”的层面上，清帝（特别是清高宗）认为不同语文具备同样的资质与能力，亦即高宗自言的“天下之语万殊，天下之理则一”⁴或“达者契渊源于一是”⁵。仅从义理而言，这与程钜夫的逻辑如出一辙，其间有无承继关系尚难断定⁶。事实上，如仔细检视高宗的相关论述，可知其所构思的“同文”，绝非因袭元人成说，而是更加关乎“治道”、关乎清朝统治正统性的构建，成为“大一统”的另一种论述。嘉庆三年（1798）春，已经内禅的高宗见到和阗送来的玉制笔筒，特题诗其上，并作识语云：

国家威德覃敷，无远弗届，外藩属国，岁时进至，表章率用其国文字，译书以献。各国之书，体不必同，而同我声教，斯诚一统无外之规也。……夫疆域既殊，风土亦异，各国常用之书，相沿已久，各从其便，正如五方言言语嗜欲之不同，所谓修其教不易其俗，齐其政不易其宜也。偶题和阗玉笔筒，因及回疆文字，复思今日溥天率土各国之书繁夥，而统一于尊，视古所称书同文者，不啻过之。⁷

先行研究皆未留意此段议论，这应是高宗最后一次发挥同文之意，谓之晚年定论似无不可。高宗在此展示出盛清治下多族群、多语文以及多文化共存的图景，诸国诸部虽有不同风俗，但“统一于尊”，所谓“一尊”便是清朝之“声教”。质言之，在共奉清朝声教这一前提下，不同族群即可在多元的政治结构中相调适、共存，这便是此种与古不同的“同文”最终目的所在，而清朝的正统性亦隐然其中。较之乾隆中期在《西域同文志》御制序等处的表述，高宗在此已将同文与“一统无外”联系起来，而非仅拘于文与理的关系。

高宗的晚年定论，固然得益于六十年间的统治经验以及与士林的互动，而其所用思想资源，

¹ 《全元诗》第45册，傅若金《送蒙古学正杨茂先归》，第48页。

² 参见叶高树：《清朝前期的文化政策》，稻乡出版社2002年版，第97-99页。

³ 林士铉：《清代蒙古与满洲政治文化》，台北政治大学历史学系2009年版，第345-363页，引文见第358页。

⁴ 《御制满珠蒙古汉字三合切音清文鉴》御制序，《景印文渊阁四库全书》第234册，第7页。

⁵ 《钦定西域同文志》御制序，《景印文渊阁四库全书》第235册，第1-2页。

⁶ 至少高宗对程氏其人并不熟悉，也不太可能读过其文集。检高宗御制诗文各集内均无直接涉及程氏的文字，且《雪楼集》亦未收入《四库全书荟要》。

⁷ 《御制文余集》卷2《题和阗玉笔筒识语》，《清高宗（乾隆）御制诗文全集》第10册，中国人民大学出版社1993年影印本，第1011-1012页。

在一定程度上仍仰赖于儒家经典的解释框架并发挥之。所谓“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，语出《礼记·王制》，大致而言，是用以形容圣王治民之道。表面观之，似与“书同文”不同，但轻重深浅，其实有别。郑玄注云“教谓礼义，政谓刑禁”，盖指教化与政令等大纲，而“俗”与“宜”不过衣服、饮食以及“情性缓急”等山川、气象导致的表征，后代注家大抵皆循此意¹。至于教与俗、政与宜的关系，明儒湛若水有准确的归纳：“俗虽不同，而同于政教之道，夫不同者人也，其所同者天也。”²按照历代经学家的解释，“文”显然不在“俗”与“宜”之列，高宗的引述似有悖于义理。不过执此以观高宗对“同文”的理解，方可见其一以贯之的观念。同文本有深浅两层意涵，表层上文字的统一，在高宗看来本无必要，如叶高树所指出的，在清朝统治框架内的诸多语言，都具有“载道”的能力，事实上是以绝对的道而肯定多元的文，否定了特定的“文”对解释“道”的垄断，这是多语文政治在乾隆朝发展的必然所致。而“文”与“俗”、“宜”的并列，又使因俗治之的策略成为多语文政治的题中之义。另一方面，“教”、“政”以及由文负载的“道”，在一定范围内是具有普遍性与同质性的，这一范围具体而言即是“大清声教”³的覆盖所及。易言之，不同族群皆遵奉实质无异的政教与道德，基于此得以保留其风俗、语文上的差异，这事实上是“同文”最深层次追求。高宗正是通过对经义的发挥与新解，论证了多族群、多语文政治存在的合理性，以及在此基础上清朝统治的正统性。

二、“同文之治”：清代多语文政治文化的构建

高宗君臣每称当世为“同文之治”，此非徒颂美之语，“同文”亦不仅仅是一个借用自古典的概念，在政治运作中确有其现实的投射，这即是多语文政治文化的构拟与实践。

先要辨明的是多语文政治文化的概念。多语文政治并非清代所首创，元代已有蒙汉合璧或藏文单行的碑铭与行政文书。明太祖立国后，受蒙元政治遗产的影响，朝廷仍持续颁发汉藏合璧的敕书，番将番兵亦不免对明代政局产生影响⁴。必须指出的是，多语文的政治现象不等于多语文政治文化，合璧文献或非汉族群的政治参与虽然都是后者的重要表现，却非其决定条件。所谓多语文政治文化，是指在以多语文为表征的多元族群与文化的政治环境中所形成的“政治思维的方式和政治行动的风格”，以及“政治现实与文化理想”之间的相互作用⁵。换言之，这其中包括治理思路、制度设计、具体的政策决断，以及为之提供正统性论说的思想资源与概念工具。就外在的表现而言，在关涉本族群事务时，本族群语文可用以书写正式的行政文书；而朝廷亦具有较完善的处理机制，一方面保证其行政文书的转译与处理，另一方面则通过相应的教育、铨选，确保多语文人才的培养与登用。其深层逻辑则由多语文推及至多族群，确保不同族群皆有各自的渠道与身份以参与地区治理乃至中枢决策⁶；复推演至多文化，由是形成因俗治之的治理策略，影响至于清代边疆治理体制的建构以及国家礼仪实践等诸多方面。

清代多语文政治文化的成立是一个渐进的过程，与朝廷西北与西藏经略的推进、政治制度的

¹ 参见（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷12《王制》，第247页。历代解经之大要，可参见卫湜《礼记集说》卷32、杭世骏《续礼记集说》卷22。

² （明）湛若水：《圣学格物通》卷76《修虞衡上》，《景印文渊阁四库全书》第716册，第691页。

³ 《清高宗实录》卷784，乾隆三十二年五月庚午条。

⁴ 明代汉藏文敕书图版可参见中国国家博物馆编：《中国国家博物馆馆藏文物研究丛书：明清档案卷（明代）》，上海古籍出版社2006年版，第18-19页。番将之作用可举正统五年曹吉祥之变为例，乱兵主力为“番汉军五百”，有将官名伯颜也先，告变之都指挥名完者秃亮，此等人系蒙古人或蒙古化的他族，尚乏研究。

⁵ 自政治文化史被引入中国史研究后，对于其概念学界似尚无确论。本文仍遵从余英时先生的定义。参见余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第5-7页。

⁶ 此一渠道与身份未必是行政意义上的。清代蒙古、西藏僧侣以宗教身份作为皇帝的政治顾问，甚至直接参与决策，并非无迹可寻。

完善、公私地理学知识的扩展、士林学风的转变乃至皇帝本人的宗教好尚都不无关系。这些变量很难被置于同一评估框架内，因此也无法准确讨论其线性的渐进历程。笔者此前曾从士林的角度，讨论 17-18 世纪朝廷西北经略与士人学术兴趣间微妙的互动关系，发现边疆史地与非汉族群的研究在乾隆朝已成为京师士人并不陌生的话题¹。兹再以语言、制度与礼仪为例，对多语文政治文化的成立稍作勾勒。

多语文政治文化最明显的表征即行政语言的多元。满文、汉文作为朝廷认可的行政语言，以合璧的形式出现于官方文书中，自清初已然。大约自康熙初期开始，坊间便有满汉文辞书开始流通，其中较著名的有沈启亮编《大清全书》[康熙二十二年（1683）初刻]、编者佚名的《满汉同文全书》（康熙二十九年初刻）、阿敦辑《同文广汇全书》（康熙三十二年初刻）等，特别是阿敦的《同文广汇全书》，异本迭出、流传甚广。值得注意的是，这些辞书都注意到了同文的概念，沈启亮在序中说：“世祖章皇帝定鼎中原，令汉人并习清字，满军亦通汉书，今皇上廓而大之，同文之治，彬彬乎益盛矣。”²“同文”在阿敦书中音写作 tung wen，这也是清初常见的译法，而在《满汉同文全书》中则写作 u adali。³按《清文鉴》，u 本意为通人，又有华丽、壮美之意，天文地理之“文”，亦用此词⁴。《增订清文鉴》将此词释为“书义”（bithei giyan）⁵，则更为显豁。u adali 犹谓书义一致，此处对同文的理解，与高宗所说的“天下之理则一”如出一辙，益可知此种新解之产生，乃多语文社会的必然。满文之外，清初朝廷对于蒙古文亦不陌生，《实录》例备三体，重要的敕诰、碑刻也以三体合璧的形式呈现。尤为重要的是，清代的蒙古人与蒙古语文扮演了文化枢纽的角色，满洲人之接触西藏与回疆，均仰赖于蒙古人作为中介。顺康两朝的唐古忒学生多出身八旗蒙古，至少兼通满蒙藏三语，西藏来文多经蒙古文转译为满文。新疆亦然，康熙时察合台文文书需要由西域使团中寻找精通蒙古语者口译，再以满文写出⁶；乾隆朝回疆初定的一段时间内，波斯文文书需要经过察合台文与蒙古文两层转译方可译为满文。而清朝与哈萨克等中亚国家的交流，也曾普遍使用托忒文⁷。此种多语文的局面不仅存在于边疆，内地同样可以感知。至乾隆中叶，汉、满、蒙古、托忒、藏、波斯、察合台语文共同交汇于清代政治的运作中，由朝廷主持编纂的各类辞书应时而生，坊间出现了大量满、蒙、汉文辞书。碑刻、牌匾等合璧现象也陆续得到朝廷的确认与规范。乾隆四十八年（1783）九月，关外三陵的下马木牌也改为汉满蒙回藏五体合璧石碑⁸。就语言文字的层面而言，同文之治至此达到鼎盛。

多种行政语言得以畅行无碍，必有待于制度的保障。就中枢行政文书处理的层面而言，汉、满与蒙古文文书相对较易处理。除汉文题本需经内阁汉本房译写满文外，满文题本、满汉文奏折均不必经过转译，可直接由内阁、军机处分别办理，敕谕亦然。蒙古文本章翻译满文、敕谕蒙古文本的写定，均由内阁蒙古房完成。藏文文书理论上亦归内阁蒙古房翻译，但至少到乾隆晚期方完全实现，此前由于译员能力不及，多假手在京的蒙藏僧侣或唐古忒学教习官员。波斯文与察合

¹ 参见马子木：《清朝西进与 17-18 世纪士人的地理知识世界》，中国人民大学清史研究所“清代政治史学术工作坊”第三期会议论文，2016 年 9 月。

² （清）沈启亮：《大清全书》卷首序，辽宁民族出版社 2008 年影印本，第 2 页。

³ 阿敦书图版见黄润华主编：《国家图书馆藏满文文献图录》，国家图书馆出版社 2009 年版，第 34 页。同文满文音写之其他用例，如文翰斋刊《满汉同文杂字》，图版见前书第 36 页；由阿敦书衍生出的其他异本，汉文书名不同，但同文二字皆用音写，题康熙丙戌京师文绘阁刊的《满汉同文分类全书》即如是。《满汉同文全书》满文书名参见春花：《清代满蒙文词典研究》，辽宁民族出版社 2008 年版，第 297 页；吴元丰主编：《北京地区满文图书总目》，辽宁民族出版社 2008 年版，第 61 页。

⁴ 参见《御制满蒙文鉴》卷 3，《故宫珍本丛刊》本，海南出版社 2000 年影印本，第 165 页。

⁵ 参见《御制增订清文鉴》卷 7，《景印文渊阁四库全书》第 232 册，第 228 页。

⁶ 参见中国第一历史档案馆等编：《清内阁蒙古堂档》康熙三十七年档，内蒙古人民出版社 2005 年版，第 15 册，第 491 页。

⁷ 参见 Noda Jin and Onuma Takahiro eds., A Collection of Documents from the Kazakh Sultans to the Qing Dynasty

⁸ 参见《清高宗实录》卷 1188，乾隆四十八年九月己亥条。

台文文书的译写与处理尤为复杂。清廷在平定准噶尔部前后开始留心挑选译员，乾隆二十年九月，高宗传谕兆惠，令其在伊犁拣选谙通托忒文与波斯文者送来京师¹，如吐鲁番伯克莽噶里克之子白和卓 (baihojo)，在其父叛清后被编入蒙古正白旗，久居京师，便曾参与译校、缮写了乾隆二十八年颁给爱乌罕之波斯文敕书与翌年颁给巴达克山的察合台文敕书²。这些多语文资质的人员如何培养与选拔，也是朝廷所必须面对的问题。自顺治三年（1646）起，为于汉人中培养满语文人才以便政事交流，清廷于每科进士馆选者中拣选年力富强者为清书庶吉士，重臣由此出身者不乏其人³。旗下人之学习满蒙汉文则有八旗官学，自雍正朝以降，翻译在官学教育中的重要性日益突出。与之相表里的是，世宗于雍正元年（1723）正式设立翻译科举，考试满汉、满蒙文翻译，及至乾隆朝，其规制大体完备，嘉庆、道光两朝又分别开设宗室翻译科举、驻防翻译科举，均成为旗人特有的进身之阶，也为朝廷输送了一批擅长边政的官员⁴。顺康之际，为便于藏文文书的处理，唐古忒学逐渐形成，其学生择优送至西藏学习藏语文，学成后则进入内阁、理藩院，长期任职，专司文书转译，形成了一种独特的“技术官僚”群体⁵。此外，高宗于乾隆二十一年设立回子官学，由内务府“回子营”及在京穆斯林林中挑选学童就读，二十七年又改为回疆官学；即便是相对使用较少的托忒文，也有乾隆四十七年设立的托忒学，与蒙古学、唐古忒学共附于咸安宫官学下⁶。

就礼仪而言，清代国家礼仪的多元性亦是多语文政治文化的一个重要特质。其最突出的表现见于宫廷乐舞，特别是燕乐的部分，这方面学者已有相当精彩的研究。归结言之，最先进入清代宫廷音乐的是“蒙古乐”，也即是所谓的“掇尔多密”，天聪时已有宫廷演奏的记录，因此其被“满洲化”的程度至深，乾隆时“借蒙古乐唱满洲词”的情形在在皆是。⁷与之类似，朝鲜乐在太宗时期便进入宫廷，而至迟在康熙中叶，西藏乐舞也成为宫廷燕乐之一⁸。但朝廷对于如何定义、安置藩部属国之乐舞，则甚为踌躇。按《周礼》有鞀鞀氏之官，“掌四夷之乐与其声歌”，为符合“王者必作四夷之乐，一天下也”⁹之想象，历代大多备有四夷乐。如果将蒙古乐、朝鲜乐定为“四夷乐”，那么满洲乐舞将置于何处？根据余少华的研究，直到嘉庆《会典》中，这些非汉族群的音乐才正式得到确认。清廷的策略是将“四夷乐”改为“四裔乐”，“东曰朝鲜、瓦尔喀，西曰番、回、廓尔喀，北曰蒙古，南曰缅甸”，而将满洲舞乐列为燕乐的另一大类——舞乐，与四裔乐并列¹⁰。由于乾隆《会典》修成较早，嘉庆《会典》所记极有可能是追述乾隆中后期的情况，高宗平定回疆后，即命于叶尔羌等处挑选“回子乐人”（kumun-i hoise）送往京师¹¹，回乐由此进入宫廷，四裔乐亦不必迟至嘉庆朝方正式确立。至于明代乐制，在清初雅乐中仍得到大量继承，至高宗始以复古为名，废明制而另作新乐，但仍以儒家思想之正统性为核心，不脱中原雅乐的范

¹ 参见 Onuma Takahiro, *250 Years History of the Turkic-Muslim Camp in Beijing*, Tokyo: TIAS, 2009, p. 38.

² 参见《乾隆二十八年二月军机处奏片》，中国第一历史档案馆编：《清代新疆满文档案汇编》第61册，广西师范大学出版社2012年影印本，第191页；《乾隆二十九年军机处奏片》，《清代新疆满文档案汇编》第6册，第377页。

³ 参见王静压：《清代的清书庶吉士》，《史学月刊》2015年第4期。

⁴ 参见马子木：《论清代翻译科举的形成与发展（1723-1850）》，《清史研究》2014年第3期。

⁵ 参见马子木：《唐古忒学考》，《清史研究》2016年第3期。

⁶ 回疆官学参见王东平：《“回子官学”初探》，《明清西域史与回族史论稿》，商务印书馆2014年版，第145-154页；托忒学参见乌兰：《托忒学：清朝有关边疆民族的专门教育机构》，《中国边疆史地研究》2005年第2期。

⁷ 关于蒙古乐及其“满洲化”，参见林士铤：《清代蒙古与满洲政治文化》，第103-143页。

⁸ 关于西藏乐舞的内传尚乏研究，毛奇龄在康熙二十八年杭州玉泉山行宫赐宴时见有“番乐”，见（清）毛奇龄：《西河诗话》，《丛书集成续编》第200册，新文丰出版公司1985年影印本，第374页。

⁹ （清）孙诒让：《周礼正义》卷47《春官·鞀鞀氏》，第1919页。

¹⁰ 参见余少华：《蒙古乐与满洲舞在清代的文化功能》，《满学研究（第六辑）》，民族出版社2000年版，第425-429页。

¹¹ 参见《乾隆二十五年八月二十二日新柱等折》，《清代新疆满文档案汇编》第47册，第140-141页；《叶尔羌回子乐人及家眷名册》，同册，第215-218页。

畴¹。总体而言，在清宫礼乐中，满洲乐、四裔乐与中原雅乐大体处于一个相对平等的位置。值得注意的是，礼乐中的多元特质甚至影响到了内廷的戏曲。如《行围得瑞》一戏，最初是高宗木兰秋狝时所撰“承应专戏”²，后来则成为万寿庆典中的庆寿戏，剧本末章附有“大郭庄番语”一节，用汉字记藏语发音，系“金川番语颂圣”之语，言“北京广大，统御无边”³，而在演剧中，还要配合以“回子乐”⁴，其多元文化的来源清晰可见。

必须承认的是，多语文政治的产生本是基于实用性的考量。学习他族群语言、编纂辞书、转译行政文书、培养选拔译员等等，最初都只能是面对多族群政治与社会时的必然之举，未必尽出于朝廷的提倡。不过，这些举动很快被赋予了象征意义，并渐次得到朝廷的认同与强化，至乾隆中后期达到顶峰。汉、满、蒙古、回、藏文在同一行政体系内可以基本互通无碍，各语文背后的族群及其伦理、礼仪等文化因素都共同承认清帝统治的权威性与正当性，在此前提下，朝廷亦承认治下族群的多元性，且较之先代，能相对平等地看待各族群及其文化，并以“因俗治之”的形式体现于政治实践中⁵，清代的多语文政治文化亦由是成立。

三、“文治与政治以偕隆”：同文的教化意义

雍正六年十一月，时任河南副总河的嵇曾筠接获世宗御赐《音韵阐微》一部，随即具题称谢云：“我皇上运启重华，道隆善述，大一统车书之盛，同文不异于同伦，开五音声教之先，为律实兼于为度”，并颂美“盛朝文治与政治以偕隆”⁶。此处揭示的“文治”与“政治”，换言之便是所谓“君师合一”或“道统”与“政统”的关系。在清帝的观念中，惟有兼具“治统”与“道统”的双重身份，方有可能真正实现“复三代”与大一统⁷。回到《礼记》的语境中，同文的实现有待于德、位兼备的圣王制礼作乐，同样也具有道统与治统的两重性。前节举述基于同文理念下清代多语文政治文化的建构，乃强调其协调非汉族群的一面，此承元代的同文新解而来，却非同文之全貌。如果做一个相当粗略的划分，这一层面类似于“治统”或嵇曾筠所称的“政治”，而“道统”或“文治”仍然阙如。惟有厘清后者，方有可能理解何以清帝热衷于阐扬同文。

从经学史的演进理路来看，历代对同文诠释的主流仍是强调其教化的意义，即以正统的标准齐整文教秩序及其背后的“道”，这一理解也贯穿于士人的生活世界。洛阳有同文书院，系元人所建，其旨趣即在“绍列圣之道统”、“培昌运之人才”⁸。福建建阳亦有同文书院，本为书坊，后人附会为朱熹所建，迭有重修，素以辅翼朱学自任的熊禾记述修葺之缘由云“方今四海一统，

¹ 清初雅乐中的继承性参见罗明辉：《清代宫廷音乐的政治文化作用》，《满学研究（第六辑）》，第438-441页。

高宗之作新乐参见邱源媛：《清前期宫廷礼乐研究》，社科文献出版社2012年版，第76-126页。

² 王芷章：《清升平署志略》，商务印书馆2006年版，上册，第198页。

³ 《昆弋开场承应戏》，《故宫珍本丛刊》本，第392-393页。

⁴ 朱家溆、丁汝芹：《清代内廷演剧始末考》，中国书店2007年版，第328页。

⁵ 清朝专为藩部或宗教人群制订的律令、条例便是此种“因俗治之”的具体表现之一，相关研究可参阅岛田正郎：《清朝蒙古例の研究》，创文社1982年版；刘广安：《清代民族立法研究》，中国政法大学出版社1993年版。有学者据此以提出清代的“法律多元主义”（legal pluralism）或“法源多种”（legal plurality），参见康斯坦（Frederic Constan）：《从蒙古法看清代法律多元性》，《清史研究》2008年第4期。

⁶ （清）嵇曾筠：《防河奏议》卷8《恭谢钦赐音韵阐微》，《续修四库全书》第494册，第217页。

⁷ 参见黄进兴：《清初政权意识形态之探究：政治化的“道统观”》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第58本第1分，105-131页；杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活·读书·新知三联书店2010年版，第278-284页。

⁸ 乾隆《洛阳县志》卷14《新建同文书院记》，《中国方志丛书》本，成文出版社1976年影印本，第1165页。此记之作者，旧志作“退斋”而失其名。今按熊禾《勿轩集》（《文渊阁四库全书》本）卷四内有此篇，考其文内有“某生长中州，宦游南下”语，与熊禾生平不合，恐非其作。熊禾身后诗文多佚，今所见集乃其族孙编订，且禾亦号退斋，此篇当系误收。

六合同风，家有其（朱子）书，人尊其道”¹。士人并不陌生的文庙、府学，也不乏以同文命名之处所，如曲阜孔庙有同文门，清帝祭孔至此门而降輿²；常德府学有同文堂、江西安义县学有同文斋等³。如此命名，无疑显示出同文与道统、圣学间的隐喻关系，至于文人颂圣之作，每以同文为“文治覃敷”之至境，则更不必论。对皇帝而言，同文更意味着一种权力，因此尤为重要。康熙二十三年，时任职翰林院的毛奇龄进呈新撰《古今通韵》，疏中对同文之义颇有阐述：

夫国家大经大法，岂无更重于此（引按：韵书）者，而于此急加意哉。诚以同文之治，大权所在，不可忽也。今天下车书一家，满文汉字，昭然画一。上自章牒，下逮券契，皆历历遵守，独于韵学多未定者。……因恭呈睿览，上求审定，饶万几之暇，一经指析，将见七政所照、六幽尽发，辟千古之妄，定百世之准，昭一代之典，将见《中庸》之所为三重、《周官》之所为六书，互相炳曜，以垂于无穷，此亦补裨教化、赞襄文治之一端也⁴。

毛奇龄希望圣祖能够亲览此书、颁为定则，成为天下遵行的“一代之典”，俾于文治有所助益。其意在借圣谕显耀己书，本不足论，不过其逻辑却大致可以代表治平之世士人对朝廷行教化的期待。毛氏疏中反复强调朝廷颁行韵书以审音定律的重要性，在他看来，文字是可以“资治”⁵的，明音韵、通训诂，皆与治世隐然相关。推而广之，不仅限于音韵，由朝廷颁定正统的标准，以规范语音、文字、礼仪乃至伦理等诸多方面，既符合先王之道，也有益于当世的教化，这正是圣主的“大权所在”。

如前文所述，在元代以降的“同文”新解中，“文”之重心由文字而转向文义，清高宗更将“同文”与“治道”相关联。文字本身作为某一族群的“俗”与“宜”，可以一仍其旧，而文字所承载的道乃是“政”与“教”的范畴，需要得到朝廷的规范与统一。这一观点虽至清高宗始形诸文字，但在此前的政治实践中已见端倪。自康熙中后期以降，朝廷开始大规模纂修书籍。康熙四十七年修成《清文鉴》，圣祖在御制序中声言“天下之义理，悉归于文字”，满文作为“国字”关系甚巨，“政事、文章皆由此出”，必须“详加厘定”，以明祖宗之德、昭“国家同文之盛”⁶。四十九年，圣祖以旧字书不足据，命朝廷另纂，至五十五年修成《康熙字典》，御制序文首略云：

《周官》外史，掌达书名于四方；保氏养国子，教以六书。而考文列于三重，盖以其为万事万物之统纪，足以助流政教也。⁷

从对经书的引据来看，圣祖对于“书同文”的相关论述显然并不陌生。此处将“文”与“政”、“教”的关系表述甚晰，文所负载的道是政治与教化得以展开的基础，这事实上也是圣祖敕撰此书的深层依据。而《字典》编纂的目的则正是“昭同文之治，俾承学稽古者得以备知文字之源流，而官府吏民亦有所遵守焉”⁸，易言之，便是为天下提供一个可以遵行的范本。至乾隆朝，朝廷所主导的语言、文字规范活动，无论在数量抑或范围上均达到高峰。其中影响最大的当属“钦定新清语”，这是在高宗主持下对满语文进行大规模的规范化，几乎与乾隆朝相始终，主要是将各类由汉语音译之专有名词的满文形式改为意译⁹。工具书的编纂亦值得注目，乾隆十五年敕撰《同

¹（元）熊禾：《勿轩集》卷4《文疏·建阳书坊同文书院》，《景印文渊阁四库全书》第1188册，第800页。

²参见乾隆《兖州府志》卷首之上，《中国地方志集成·山东府县志辑》本，凤凰出版社2008年影印本，第14页。

³参见嘉靖《湖广图经志书》卷18，《日本藏中国罕见地方志丛刊》本，书目文献出版社1991年影印本，第1529页；同治《南康府志》卷9《学校》，《中国方志丛书》本，成文出版社1970年影印本，第231页。

⁴（清）毛奇龄：《西河合集》奏疏卷1《清代诗文集汇编》第87册，第51-52页。

⁵（清）毛奇龄：《西河合集》序卷11《资治文字序》，275页。

⁶《圣祖仁皇帝御制诗文集三集》卷20《清文鉴序》，《景印文渊阁四库全书》第1299册，第161-162页。

⁷《圣祖仁皇帝御制诗文集四集》卷22，《康熙字典序》，第538页。

⁸《圣祖仁皇帝御制诗文集四集》卷22，《康熙字典序》，第539页。

⁹参见佟永功、关嘉禄：《乾隆朝“钦定新清语”探析》，《中国民族古文字研究》（第四辑），天津古籍出版社1994年版，第35-42页。

文韵统》，试图为汉、满、藏、梵文音译确立定则；三十六年《御制增订清文鉴》告竣，用汉字切满文音；三十八年编定《清汉对音字式》，以规范满、蒙古文人名、地名的汉字音写。此外，如《西域同文志》、《三合切音清文鉴》等书的修纂以及对辽金元史译名的订正，都是这一宗旨下的产物¹。此类朝廷主持的文化工程，表面看是为清朝治下诸多语言与文字建立了秩序，事实上则是确立皇帝居于核心的多元文化秩序。因此，重新划定并审定士人正统知识的边界，自然亦是同文的应有之义。在高宗君臣看来，《四库全书》的修纂也是为“彰同文之盛”。²

编纂图籍、规范语文与思想之外，朝廷的崇儒重道也被视为同文的重要表现，嘉庆时人陈文述曾评论本朝崇儒之盛云“今天下自省会至郡县，莫不有学，以崇祀孔子，同文之治，伟乎盛矣”³。帝王举措亦由是获得道统层面上的认可，康熙年间陈梦雷的观察颇得其实，谓清朝自立国之初便建文庙、崇孔子，“万国同文之基在是矣”，而圣祖之尊崇儒学，更是“以治统而承道统，作君而兼作师”⁴。清帝崇儒的种种表现已为人所共知，此处仅聚焦于最具代表性的临雍讲学。天子视学本为古制，其象征意义尤为重大，清世祖、圣祖、世宗三帝均曾至国子监“视学”。雍正二年世宗初次视学时，便有朝臣称颂为“道统治统，仔肩一身；作君作师，牖迪百世”⁵。此举虽称隆重，但较之古礼，仍有缺憾。按周制，辟雍为天子大学，两汉亦建辟雍，行天子讲学之礼。清承明之旧，有国子监而无辟雍。乾隆四十八年，高宗郑重宣布仿古礼建辟雍，随后于五十年二月临雍讲学⁶。在时人看来，此举更属直承三代圣王的旷古之典，高宗晚年颇为信任的文臣彭元瑞作《临雍讲学诗》云：

君师一人作，春殿读书堂。听者皆圉水，观之若堵墙。明新至善要，地泽知临光。抒论书通易，敷言极建皇。藏时登壁府，颂处耀奎章。遥括同文字，咸知帝学彰。⁷

此谓高宗兼具治统与道统的双重身份，而天下同文之国皆知高宗圣学之彰。刘墉亦作《临雍讲学颂》，推原高宗建同文以复古礼之心云：“天子考同文之治，精复古之心，以学校本推化理之原，则辟雍宜副于乐之实”⁸。类似的表述在群臣颂美诗作中并不鲜见，高宗复建辟雍与临雍讲学，在崇儒与复古的象征意义上均超轶前代，更何况高宗所恢复的，是三代以后久湮不传的古制。文臣援引同文之义，事实上是将高宗隐喻为有德者居其位、有资格“制礼乐”的圣王，“文治”与“政治”、“治统”与“道统”最终交汇于君师合一的帝王。此种论述逻辑的笼罩与弥漫不容小觑，生逢其世的章学诚有一段颇为著名的论断，谓上古圣人之治“官守学业皆出于一，而天下以同文为治，故私门无著述文字”⁹，此种基于“道寓于器”或“君师合一”的同文，很难说并非出自对高宗君臣“以同文合治道”之策略的呼应¹⁰。

四、余 论

¹ 旧史译名订正参见林士铉：《清代蒙古与满洲政治文化》，第324-336页。

² 《乾隆朝上谕档》第6册，乾隆三十七年正月初四日，档案出版社1991年影印本，第897页。

³ （清）陈文述：《颐道堂文钞》卷6《重修扬州府学江都甘泉县学记》，《清代诗文集汇编》第505册，第88页。

⁴ 陈梦雷：《松鹤山房文集》卷9《承德县艺文志序》、《承德县学校志序》，《清代诗文集汇编》第179册，第310、308页。

⁵ 道光《钦定国子监志》卷71励廷仪《颂》，北京古籍出版社2000年版，第1238页。

⁶ 参见张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力》，北京大学出版社2005年版，第74-76页。

⁷ 《皇清文颖续编》卷95《临雍讲学诗》，《续修四库全书》第1667册，第520页。

⁸ 《皇清文颖续编》卷32《临雍讲学颂》，《续修四库全书》第1665册，第563页。

⁹ （清）章学诚著、叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局1985年版，第951页。

¹⁰ 钱穆已注意到章学诚学术中“推尊时王”的特色，参见钱穆：《清前期儒学思想之新天地》，《中国学术思想史论丛（八）》，东大图书2006年版，第11页。详细的讨论可参见杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，第318-342页；刘巍：《中国学术之近代命运》，北京师范大学出版社2013年版，第38-41页。

“同文”在清帝御制诗文中并非一个频繁出现的语汇，却是少数经皇帝反复定义、论说的政治概念之一。就文之作为文字的一面而言，高宗借由对“文异理一”的论说，以绝对的道而肯定多元的文，否定了特定的“文”对解释“道”的垄断，并将“文”与可以不变的“宜”、“俗”并观。另一方面，文所负载的“道”或“理”，在“大清声教”所覆盖的范围内具有同质性。易言之，在清朝的统治框架下，不同族群皆遵奉本质相同的政教与道德，基于此得以保留其风俗、语文上的差异。这一观念与清代的政治实践交互为用，它固得益于清初的多语文行政，并且随着清朝直接统治范围的扩大，同文理念事实上起到黏合作用。汉、满、蒙、回、藏文在同一行政体系内可以基本互通无碍，各语文背后的族群及其文化因素都共同承认清帝统治的正当性，在此前提下，朝廷亦承认治下族群的多元性，且较之先代，能相对平等地看待各族群及其文化，并以“因俗治之”的形式体现于政治实践中。可以说，清代多语文政治文化的成立，端赖同文之维持，它论证了多族群、多语文政治存在的合理性，以及在此基础上清朝统治的正统性。

在经学传统中，同文亦与圣王之治密切相关，清帝不可能忽略同文的文治与教化理路。事实上，对于同文之“权”，即“制度”、“考文”与“议礼”，清帝颇为热衷，从《清文鉴》、《康熙字典》直至《四库全书》的编纂，以及乾隆朝规模盛大的满汉、汉藏对译规范化活动，无一不是朝廷希望通过制定“准式”以整齐文教，或隐或显都可看到“同文”的影响与作用。更重要的是，同文为清帝以“治统”承“道统”提供了颇具解释力与可实践性的概念工具。崇儒重道素来被明清士人视作同文之治的表现，高宗追复三代旧制，建辟雍以行天子讲学之礼，在建构有德者居位且有“制礼乐”资格的圣王形象的同时，也实现了治道合一与君师合一。乾隆二十四年西师告捷后，君臣诗文唱和中屡屡出现“同文”的表述，反映出士林普遍存在的盛世自觉意识。清朝之平定准部、回部，与中亚政权建立主仆式的政治关系，确使清代的多语文政治文化臻于极盛，但此仅是“治统”的一面，尚有待于高宗之整齐文教乃至自拟圣王，方可真正实现治道合一的同文。这种“文治”与“政治”的贯通正是清代同文之治的特质所在，也是清朝建立其正统性论述的基础逻辑之一。

在本文结束前，有必要重新回视前文已经提出的问题，即同文与大一统的关系。二者都是士人基于儒学经典对“至治”状态的想象与期望，而前者更是天下一统的表征，即所谓“上有右文之君，而下有同文之俗，《春秋》所以大一统也”¹。系统归纳二者的关系，实非本文所能及，在此仅以兼具实用性与象征意义的时宪书为例，略述同文与大一统的交汇。清廷例于每岁十月行颁朔之礼，向各省、藩部以及外藩诸国颁发次年的时宪书。由中央政府统一发布的历书，不仅关系到历法的厘正，亦是政权正统性的体现，是统治秩序“在象征仪式层面的确认”²。与明代的《大统历》卷首仅有“年神方位之图”不同，清代内府刻本的汉、满、蒙古文时宪书卷首另有“都城顺天府节气时刻表”、“各省节气时刻表”、“各省日出时刻表”等表格。随着清代版图的扩大，后两表所开列的地点日益增多，已不限于中原各省，据考订，康熙三十一年增入“科尔沁蒙古部落二十四处”，五十二年增入哈密及外札萨克蒙古；乾隆二十二年增入伊犁、巴里坤等北疆地方以及此先遗漏的宁古塔、尼布楚、伯都讷等处，二十四年回疆平定后增列回部地名二十六处，三十七年增列土尔扈特地名二十四处，甚至安南、琉球等属国后来亦列名时宪书中³。外藩、属国地名的陆续载入，其意即在“昭中外一统之盛”⁴，高宗的诗作中对此表露无疑：

岁纪重开子，星杓又指寅。天涯息征战，歌舞太平春。乌孙归去各封汗，协纪明时命五官。讹正从前珠露海（自注：蒙古推步家谓之珠露海，准噶尔旧有之。兹以归我版图，命何

¹（清）陈兆仑：《紫竹山房文集》卷1《经解》，《清代诗文集汇编》第293册，第27页。

² 韦兵：《竞争与认同：从历日颁赐、历法之争看宋与周边民族政权的关系》，《民族研究》2008年第5期。

³ 参见春花：《论清代颁行历“时刻表”内的地名特点》，《明清论丛》第15辑，故宫出版社2015年版，第447-458页。

⁴ 《清高宗实录》卷490，乾隆二十年六月癸丑条。

国宗等挈仪器往测晷度，注之宪书，以示同文），条风翘首向东看。¹

此诗作于乾隆二十二年春，是时准部初定，地名亦列入时宪书，而此举显然也被高宗自视为是“同文之治”的象征。在乾隆三十七年冬所作的一首诗中，高宗再次提及了这种盛世图景，称“万方大一统，三代久同风；东颺西鹑合，考文制度融”。并为自注云“自世祖章皇帝顺治甲申至今年乾隆壬辰，计一百二十九年。其奉正朔者则自朝鲜诸属国及藩部四十九旗外，并及准部、回城，远至爱乌罕诸部，悉为考定节气，详列书中”²。外藩与属国咸奉正朔，本身就是清朝“一统无外”的明征，而君主“考文”、“制度”，将归附之地渐次列入时宪书，固然是高宗自拟于德位兼备的圣王，另一方面也说明这些风俗各异的族群，都在清朝的统治框架下相协调共存。

质言之，同文与大一统犹一事之两面，同文必以大一统为前提，而大一统亦端赖同文之维持。理解清代的同文之治，一方面需要兼顾治统与道统的双重层面，这是高宗君臣论述逻辑精义之所在；另一方面，亦需要将同文置于大一统的前提下思考。清帝协调非汉族群的实效或虔敬尊儒的成绩，正是两者交相为用的结果，未可厚此薄彼。清代皇权也因此方能跨越语言与族群的界域，而具有超轶前代的治理效力。唯有回到清人的语境中，方有可能对清代国家政治构造的特色与性质有差近事实的理解，庶不致有“对塔说相轮”之讥。

【论 文】

从“天下”到“国家”： 清末语言运动中的“声音”和言语文化³

黄 华⁴

卢懋章在 1892 年刊行《一目了然初阶》，正式拉开了清末切音字运动的序幕。从 1892 年到 1910 年将近二十年的时间里，共有 27 种切音字方案问世，绝大部分是在 1895 年之后产生（王东杰，2010）。切音字，是一种拼音文字，又叫“快字”、“简字”、“拼音字”等。在 1900 年以前，切音字主要是以方音为标准，这一阶段强调的是“言文一致”。到了 1900 年以后，官话方案开始大量出现，连福建人卢懋章也不甘人后，在 1906 年提出“颁定京音官话，以统一天下之语言也”，在清末最后十年里“统一语言”、“国语”的呼声愈来愈高。无论是“言文一致”，还是“统一语言”，都在强调“声音”的重要性。

在汉字·汉语系统中，“声音”受汉字“归化”，是一种隐匿的存在方式，两者并未截然分开来，而是形成一个模糊的整体。在汉字·汉语系统中，“语”、“言”、“言语”、“语言”都和“文字”不可离析。西方人以说话发声为本质而排斥文字书写的那个整体性“语言”概念，在中国语言传统中并无对应的名称。最重要的是在“语”、“言”和“文”、“字”这些概念之上，并不存在一个更大更高的清晰的概念来涵摄一切（郅元宝，2010）。在索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1999: 47-48）看来，“语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的”，他的意图是为了把语言（声音）从文字的僭越中拯救出来。在谈到汉语时，他指出（1999: 51）：“对汉人来说，表意字和口说的词都是观念的符号；在他们看来，文字就是第二

¹ 《御制诗二集》卷 60《丙子春帖子》，《清高宗（乾隆）御制诗文全集》第 3 册，第 379 页。

² 《御制诗四集》卷 8《生冬二十首仍用元微之生春诗韵》，《清高宗（乾隆）御制诗文全集》第 6 册，第 352 页。

³ 本文发表在《传播与社会学刊》总第 29 期（2014 年），第 207-233 页。

⁴ 作者为福建师范大学传播学院副教授，从事媒介史方面的研究。

语言。在谈话中，如果有两个口说的词发音相同，他们有时就求助于书写的词来说明他们的思想。但是这种代替因为可能是绝对的，所以不致像在我们的文字里那样引起令人烦恼的后果。汉语各种方言表示同一观念的词都可以用相同的书写符号”。简而言之，索绪尔的语言学理论并不适用于汉字系统。

西方的表音体系则不同，在柏拉图那里就已经明确了“声音”对“文字”的优势地位，“讨论中的逻各斯”的等级高于“写成文字的逻各斯”。声音的“形式主义的纯粹性”，在一定程度上能够摆脱类似于文字的形体化的干扰，更能代表真理的“在场”。而文字则是声音的替补、派生物，是符号的符号，它的存在“威胁着呼吸、精神，威胁著作作为精神的自我关联的历史”（德里达 Jacques Derrida, 1999: 34）。对“真理”的孜孜以求，是西方思想的动力性因素，为了抵达观念的位所，而忽视了介质的存在，割裂了能指和所指。因此在许多西方哲人看来，如洪堡就认为非拼音文字“不能完美地执行语言的解析功能”，黑格尔就认为象形文字是“聋子的阅读和哑巴的书写”。所以，西方思维注重的是切割和分析，而中国则偏向于调和与移情（弗兰索瓦·余莲 Francois Jullien, 2009）。

到了清末，人们突然发现，声音语和文字语竟然有如此可怕的分离，中国广大区域“各操土语”，互不沟通，身处异地如在“异国”。在此前上千年的历史中，“土语”各异并不妨碍王朝体系内部的沟通，因为仅仅凭借汉字、文言系统就可整合起帝国体系（赵鼎新，2006）。虽然也有南方一些官员因不通官话造成沟通上的困难，但朝廷上下以汉文为媒介即可传递信息，方言问题就被忽视了¹。所以，在清末最后十来年时间，“声音”为何会作为“汉字”的对立面被单独强调，为儒家文化的传布和绵延提供物质基础条件的汉字·汉文在清末为何开始失效，为何会形成一股以讲报、戏曲、音乐、演说、白话等形式展示的“声音”的文化（统称为“言语文化”），以及“声音中心主义”如何与民族国家的建构过程交织在一起。这是本文需要探讨的问题。

从“天下”到“国家”：“声音”的释放

作为“宇宙之冠冕”的汉字·汉文，它的神圣性和“天下”观念是交融在一起的。那何为“天下”？约瑟夫·列文森（Joseph R. Levenson）（2000: 84）指出：“‘天下’的含义是‘（中国的）帝国’，换言之，亦即‘世界’。所以‘天下’意味着中国即世界。”“天下观”实际上是一种“文化至上主义”的观念，以儒家文化为宗，在文化主张上是排他的，但在文化边界的设定上是包容的，以夏变夷，显示文化的“威仪”（金观涛、刘青峰，2009）。所以，“天下观”强调的是同一性而非差异，同化而非接纳异质文化。而若要长期维持中心和边缘的文化关系，就需要控制文化内部的各个要素之间的流动，以及严格警惕和拒斥来自异文化的“侵袭”。若把“天下”看成是一个系统，外部信息被禁止流入，意味着系统中由信息的缺失所引起的熵的增加，可由系统内部各要素自由度的丧失予以消除（陈卫星，2008），但长此以往导致的是自我更新基本处于停滞的状态。

汉字·汉文作为同一文化圈内被唯一认可的书写媒介，在其中扮演“基础性硬件”的功能作用，承担文化在时间上的接续和信息在空间上有限传布的职责。它之所以能够长期存在于王朝国家之中，也正是因为符合了封闭、自足的系统内部信息流动速率和边界限定的要求。梁启超（1958: 8）早年就提到：“中国文字能达于上，不能逮于下”。识习汉字·汉文花费的漫长光阴为一般民众进入士阶层设定了较高的文化门坎，维护了精英阶层的“知识垄断”。再者，少数人经过多

¹ 雍正可能是真正提出语言问题的唯一清朝皇帝，他曾下令从南方省份福建、广东来的官员，要学习官话。事实上，这些省份的方言与官话毫无相似之处，因此官员们很难掌握官话。1728年，雍正皇帝下谕旨，令福建、广东两省督抚，为确保正音（即官话），聘用能讲标准官话的教官，在各省从教。但到了1737年这一制度就被废止了，见马西尼，1997，《现代汉语词汇的形成——十九世纪汉语外来词研究》，北京：汉语大词典出版社，第4页。

年科考到达庙堂之上，又控制了社会流动的规模。因而，信息以书面、文言文形式在士阶层内部的流通，“文人与众人如两世界”（王照，1958：19），将士农工商各个阶层限定在各自的活动区域，相互隔绝，从而维持“天下”体系的正常运行。

汉字·汉文是偏向时间的媒介，以衍形为主，自身形体的固定化使之难以“与时俱进”，却能较好地保存旧有的文化形态。梁启超（1994：78）在《新民说》中对衍形文字的“弊端”做了论述：

故衍声之国，言文常可以相合；衍形之国，言文必日以相离。社会之变迁日繁，其新现象、新名词必日出，或从积累而得，或从变换而来，故数千年前一乡一国文字，必不能举数千年后万流汇沓、群族纷拏时代之名物意境而尽载之尽描之，此无何如者也。

可以做此设想：倘若字随音变，在中国辽阔的区域内方言驳杂，如何以“音”来统合“天下”。“音”因时因地之变，又如何能保证“天下”的长久恒定。在这个意义上，汉字·汉文的时间偏向和“天下”讲求超稳定性的特质是相符的。“一种媒介经过长期使用之后，可能会在一定程度上决定它传播的知识特征。也许可以说，它无孔不入的影响创造出来的文明，最终难以保存其活力和灵活性”（哈罗德·英尼斯 Harold A. Innis, 2003：28）。媒介锻造了人们的时空感知，反过来又强化了这一文明的“惰性”。在由媒介搭建的“镜像”中，人们如那喀索斯般迷恋镜面反射出的“倒影”，自恋式麻木使之认定媒介是自然的存在（麦克卢汉 McLuhan, 2000：359）。所以在长时间里，汉字·汉文作为“日用而不知之物”，人们丝毫不会去质疑它存在的合理性。更何况，汉字·汉文自身还是人们膜拜的“圣物”。

所以，虽然方言各异是显见的事实，但“声音”的存在一直被“压抑”。原因有三：其一，人们进行自我催眠，将汉字·汉文的存在视为理所当然，这种“自恋式麻木”的状态妨碍了对其它媒介的认知。其二，“声音”是多样的，是一种流动性强、意义模糊多变、无法进行垄断的传播方式，蕴藏着叛逆颠覆的危险（吴予敏，2001；李庆林，2006）。“声音”的多样性、异质性乃至是潜在的危险，被汉字·汉文“收编”和整合，以维持“天下”体系的秩序。其三，“声音”按照杜威的解释，是一种听觉文化，意味着“参与”（詹姆斯·凯瑞 James W. Carey, 2005）。但在“天下”体系内部，冷静的“旁观”代替了热情的“参与”，这样才能抑制系统内部各要素的活跃程度。

鸦片战争之后，中国的“天下观”受到来自泰西的“国家观”的竞争，不断趋于下风。在这个过程中，条约体系的建立，汉字·汉文的地位在逐渐陷落。但清政府还要维持表面的荣耀，将外语学校定名为“同文”或者“广方言馆”¹。这种命名方式，一方面体现了清政府的“虚骄”，另一方面则是人们还依然以“天下观”的姿态来辨别对外关系（陈旭麓，1992；熊月之，2011）。封闭的“天下”体系，无法拒斥来自外来系统的武力侵略，自身又丧失更新能力，只能“自欺欺人”地在想象的自足中保持最后的“体面”。尤其在甲午之后的中国，政治、经济、社会、文化都处于加速度转变的状态。“快”的体验和急迫促逼着志士们寻找现实困境的出路。在内外交困的情境之下，中国的“天下”不得不向“国家”“屈服”，如列文森（2000）认为的从文化主义到民族主义的转变。

金观涛、刘青峰（2009：242）指出：“在1895至1899这四年间，‘天下’这个词的使用达到历史上从未有过的高峰，而‘国家’一词的使用，也是在1895年后突然增加了，‘民族’一词的使用则到1900年后才开始井喷之势。1900年以后‘天下’一词的使用次数急遽减少，‘民

¹ 自鸦片战争以来，凡涉及到语言问题，“同文”一词出现的频率就相对较高，“同文”的字面意思是使用同一种文字，实际上中英法俄的文字差异甚大，用“同文”一词来命名语言学校，一是为了减少办学阻力，另一可能就是陈旭麓先生所提到的“虚骄”。“方言”一词明显带有强烈的地方色彩，既然是外语教学，用“广方言”名之，就并不承认外语和汉语是处于同等地位的语言，这里似乎又以“天下观”来统摄中外语言关系，即外语是作为汉语的“方言”而存在。

族’一词急遽增加，这在19世纪是难以想象的。”“国家”、“民族”在19世纪末、20世纪初出现频次之高，可以反映出它们已经作为一种新的概念工具和思想资源进入志士们的思考视野。而切音字运动呈上升状态，也是在1895年之后。

从“天下”到“国家”的转变过程中，传播情境发生了三重变化：一是对“民众”的发现。王照（1958：20）称：“余今奉告当道者，富强治理，在各精其业、各扩其职、各知其分之齐氓，不在少数之英隽也。”梁启超（1994：1-2）则言：“国也者，积民而成。国之有民，犹身之有四肢、五脏、筋脉、血轮也。……则未有其民愚陋怯弱，涣散混浊，而国犹能立者。故欲其身之长生久视，则摄生之术不可不明，欲其国之安富尊荣，则新民之道不可不讲。”伴随着对民众的发现，就开始了将原先是“天下”的臣民、部民改造成“国民”、“新民”的启蒙运动。“1900年代开启了中国近代史上第一次‘走向人民’运动，在本质上是一次思想、文化和社会的改良运动，具有强烈的启蒙意义”（李孝悌，2001：247）。

二是晚清志士们不得不接受中国不是世界的中心这一既成事实，开始从政治利害关系而非文化道德的角度去审视国家间的关系。早先的优越心理和现实情境的反差，又迫使他们急切寻找一种能够快速治愈病痛的“快”媒介。推行切音字运动的一个“强势”理由，即能迅速改变落后状态。卢懋章1892年出版的《中国第一快切音新字》，其书名就有一个“快”字；蔡锡勇的《传音快字》，也有“快”字。劳乃宣（1957：347）：“此字传习极易，至多不过数月而成。以一人授五十人，计之一传；而五十人再传而二千五百人；三传而十二万五千人；四传而六百二十五万人；五传而三万一千二百五十万人。中国四万万人五六传而可。”对“快”的追求，折射出志士们从文化走向政治、从天下观走向国家观的心理调适过程中，实用主义倾向日益占据上风。

三是信息流通速度加快，危机时局的促逼需要打破上下、内外的区隔，使得民众既能通国事、民情亦能达于庙堂。在产生、传递和接受信息的三个环节中，有一个互相适应的过程。当媒介自身无法承载信息流量的膨胀、流通速度以及信息要突破此前设定的边界的时候，人们自然会转向新的替代性媒介，或者对旧媒介的结构进行调整，重新恢复一种社会平衡（陈卫星，2008）。

早在切音字运动之前，伴随着条约体系而来的外国传教士的活动，他们就已经使用罗马拼音来拼写方言，并且用方言出版了大量宗教性书籍（熊月之，2011；游汝杰，2002）。在传教士看来，汉字·汉文的繁难是造成中国落后的原因之一，这一观点在后来切音字运动的支持者那里得到了强调。将文字与国家强弱挂起钩来，本是传教士的见解，却很快由中国人主动说出并且相当认同，体现了在船坚炮利的军事侵略之下中西文化的权势开始发生转移（王东杰，2009；罗志田，1995）。“言文一致”早在黄遵宪于1887年完成的《日本国志》一书中就已经提及，但到了甲午之后才广为人知。在这不到十年的时间积蓄中，传播情境的复杂化，呼唤一个新的传播体系以适应社会的变化。在这个意义上说，发现“声音语”和“文字语”的严重分离，不能排除此前传教士的罗马字实践的影响，也不能对日本的“言文一致”运动视而不见；但更为重要的是从“天下”到“国家”转变的过程中，依然保持原有传播状态的汉字·汉文已经无法跟上传播情境的变化，需要重新划定一个新的、能够维持社会共同体有效运作的信息边界。

声音文化的“社会隐喻”

从“天下”到“国家”的转变过程中，释放了能够突破已有信息边界的“声音”。但“声音”在文字当中的展示却被限定了范围，切音字运动只是一场面向下层民众的语言运动。在这些推行者看来，汉字繁难，下层民众难以掌握，它们是士林之专有物。设定另一种文字是不得已的选择，绝对不能威胁到汉字的权威。桐乡都鸿藻（1909：38）就认为：

简字之设，所以为无量数穷民谋毛褐粗粝。毛褐粗粝，其力固不足以废文绣脍炙也。……创设简字者，必无废汉字之心。简字大行其力，亦必不足以废汉字。（《简字利弊说》，《浙江教育官报》，1909，08）

简字只是“毛褐粗粝”，汉字则是“文绣脍炙”，前者是知识阶层对下层民众的“施舍”。即便如此，“声音”的影响远远超越了切音字运动，1900年代兴起了以演讲、戏曲、音乐等诸多形式的“言语文化”。

《警钟日报》在1904、1905年间就曾多次报道了各地兴办讲演会、戏曲改良会等情况，如登载《戏剧改良会开办简章》、《绍兴戏曲改良会简章》等专件（1904，8，7；8，8）。记有苏州“同里组织音乐会”（1904，8，16），上海“纪续演瓜种兰因新剧”（1904，8，16），吴淞“记玫瑰花新戏”（1904，9，3），埭溪蔡绿农添设讲演小说以及教授唱歌（1904，11，21；11，23；12，30），衢州的宣讲会（1904，12，11），保定设茶话所（1904，12，12），嵊邑“练习演说会之发达”“以唤起国民思想，开通下流社会”（1904，11，9）等。“祝演说之前途”则记在沙头社学演说时的盛况，还称“到处演说以开风气，其功效之大，何可限量”（1904，8，23），足可见当时“言语文化”之盛。那为何“声音”在清末突然繁荣起来，它在塑造“新民”的过程中发挥了怎样的作用？

从声音的媒介特质来看，其一，受空间的物理和文化环境限制。在清末演说、宣讲、讲报一般发生在茶馆、戏院等人群较为密集的地方，或者独辟专门的场所如讲报处、宣讲所等等。在此类空间中，市井百姓占了多数。所以，空间的有限、嘈杂，文化的区隔，需要简单、浅显的话语才能便于民众理解。演说者尽量使用套语，重复的力量远胜于理性的说服。

其二，声音难以“保存”，无法脱离“当时当下”的情境，所以在演讲过程中更为注重情绪的渲染，听者现场的“情感投入”程度和演说的说服效果有很大联系。亚里士多德（2004：151）就曾指出：“当听众的情感被演说打动的时候，演说者可以利用听众的心理来产生说服的效力。”《警钟日报》记录某演说情形时提到：“到听者几及千人。座中多有泣下者。异日乡中农民复请演说，感泣如初”，后又记王君痛陈缠足之害，“听者泣不可抑。即晚放足者凡七人，其影响之捷如此。”（1904，8，23）

再有，相对于文字对个体理性的挖掘、扩展主体性、由知识的独立引发逻辑上的争论和怀疑主义不同的是，声音不会提供足够的时间让听者去“回味”。声音的“转瞬即逝”，用口号式的传诵、富有韵律的口头诗，乃至断语取代逻辑上的严密和精准，以此延续声音消失之后的效力。（保罗·康纳顿 Paul Connerton，2000；翁 Walter J. Ong，2008）清末的讲演似乎复活了口语传播时代“集体记忆”的特点。

其三，声音是一种表达和接收的“统觉”体系。演说者的在场表现，体态、声音、语调等各方面触觉、听觉、视觉的糅合，直接影响到听者的情绪。《警钟日报》就载有衢州的“江山院演会”（1904，12，11）：演说者“至此不觉万箭拟心，呜咽不能放声，时在座父老亦为之动容者。”翁（2008：51）就认为，“口语词一定会受到总体生存环境的修正，而总体生存环境总是需要身体的参与”，身体运动自然而然地和声音同时展现。

由上而知，声音媒介具有非理性和鼓动色彩，而声音的传播效果在清末知识阶层那里早已有所识见。梁启超（1996：281，282）就感叹：“声音之道感人深矣”，“闻学生某君入东京音乐学校，专研究乐学，余喜无量。盖欲改造国民之质量，则诗歌、音乐为精神之一要件，此稍有识者所能知也”，“顷读杂志《江苏》，屡陈中国音乐改良之义，其第七号已谱出军歌、学校歌数阙，读之拍案叫绝，此中国文学复兴之先河也”。梁启超在此所指“某君”为当时就读于东京音乐学校的曾志恣，他在《江苏》上发表了《乐理大意》和《唱歌之教授法与说明》两篇文章（夏晓虹，2006：96-97）。

梁启超（1996：282）指出：“自明以前，文学家多通音律，而无论雅乐、剧曲，大率皆由士大夫主持之，虽或衰靡，而俚俗犹不至于太甚。本朝以来，则音律之学，士大夫无复过问，而先王乐教，乃全委诸教坊优伎之手矣。”故中国之词章家，于国民无丝毫之影响，原因在于诗乐二分。“然乐也者，人情所不能免，人道所不能废也”，将“耳的诗”全委诸俗伶之手，“移风易俗之大权遂为市井无赖所握，故今后言社会改良者，则雅乐、俗剧两方面，其不可偏废也”（梁启超，1906：80）。

欧榘甲（1996：52，56）在《观戏记》中言：“记者又尝游日本矣，观其所演之剧，……其激发国民爱国之精神，乃如斯其速哉？胜于千万演说台多矣！胜于千万报章多矣”，“演戏之移易人志，直如镜之照物，靛之染衣，无所遁脱。论世者谓学术有左右世界之力；若演戏者，岂非左右一国之力者哉？中国不欲振兴则已，欲振兴可不于演戏加之意乎？加之意奈何？一曰改班本，二曰改乐器”。陈独秀（1993：89）在《论戏曲》中说道：“各处维新的志士设出多少开通风气的法子，像那开办学堂虽好，可惜教人甚少，见效太缓。做小说、开报馆，容易开人智慧，但是认不得字的人，还是得不着益处。我看惟有戏曲改良，多唱些暗对时事开通风气的新戏，无论高下三等，看看都可以感动，便是聋子也看得见，瞎子也听得见，这不是开通风气第一方便的法门吗？”

“声音”威力之大，当局对之也甚为恐慌。《警钟日报》就载有一事，在河南“满人干涉演说”：

（王、张诸志士）首于八月初八日开演说会于邑之大王庙，一时旁听二百余人。闻瓜分灭种惨祸，有下泪者。于是宋寺湾、黄冶等村相继演说，颇有风动一时之概。设永续不辍三月以后，民智必为大开。不意县令满人舒泰遽以谣惑人心为词，极力干涉，诸顽旧复相和反对王张诸志士。寡众不敌，遂不得不渐行停止以图后举云。（1904，10，25）

清末具备革新意识的知识人为何不约而同地选择“声音”，显然不能忽略声音自身的特质，但声音媒介并非是“自治”的，不能自动发挥作用，或者自然导向某种结果，只有和其他社会关系的相互激发才能产生某种变化的可能性空间。所以，声音在清末受到推崇，必然要追寻这一选择背后的历史逻辑和社会心理基础。

甲午之后，求新求变已经成为社会的常态。在1902-1903年的《游学译编》中，经常出现“中国之种祸固如何巨如何急乎”，“今日国势危险极矣”之类的言辞。康有为、梁启超等人急于寻求能够快速改变现状的“快捷方式”，比如二人皆提倡学日本文，认为识习日文耗时间短，“而学日本文者，数日而小成，数月而大成。日本之学，已尽为我有矣。天下之事，孰有快于此者。夫日本于最新最精之学，虽不无欠缺，然其大端固已粗具矣。中国人而得此，则其智慧固可以骤增，而人才固可以骤出”（梁启超，1989：81）。中国从“天下”到身居国际体系的边缘位置，对当时还揣有帝国想象的知识人而言无疑是一种屈辱。所以，对“快”的追求并非只是局限于少数知识人，而是成为当时社会的“集体无意识”。

“快”意味着要提升速度，缩短社会转变的时间成本，推动社会结构的加速度重组。这种对快的竭斯底里的冲动有时会无视社会系统的惰性，求快的冲动和固有体系的兼容性之间的矛盾此后成为了社会发展的“痼疾”。而在清末的语言运动中，声音维度的引入，在言语文化中声音的多方位展现，皆与求快的冲动有关。切音字运动的实施，其最强有力的说辞则是能够快速开发民智，继而实现国家富强。言语文化则将声音媒介中存在的非理性、鼓动因素放大，使之符合不同社会群体的野心和意图。办学堂，教育过程太过“漫长”；办报、做新小说，只能在识字的人群中传阅。相较于汉字·汉文的笨重，声音的“轻快”能够带动社会体系的加速度发展。

十九世纪中叶以来，中国面临“三千年未有之变局”，无法从既有的本土资源中寻求解决困境的出路。而近邻日本在甲午战争、日俄战争中的表现，让清末志士们另眼相看。和日本同文之

故，借道日本学习西方知识，就能节约时间成本。而日本的成功经验，对当时知识人而言，无疑是在阴霾中透过的曙光。1896年以后的赴日留学生“到那时候为止的世界历史上，可能是最大规模的海外学生群众运动”（任达，2010：48）。清末以来的“言文一致”、“统一语言”、“国语”的发展，乃至言语文化的繁荣，也有来自日本的“模板”。

梁启超较为系统讨论乐学的文字，来源于梁启超在《新民丛报》中题为“饮冰室诗话”的连载，是其戊戌变法后流亡日本期间的文章。而欧榭甲对演剧的宣扬，所参考的“成功”本则是在日本的观剧经验。陈独秀的《论戏曲》一文在1904年9月10日正式刊登于《安徽俗话报》第十一期上，而另有一篇署名亦是“三爱”的《论戏曲》则以文言文写就，发表于1905年3月的《新小说》上。陈独秀对戏曲改良的重视亦不能不考虑他于1901年、1902年两次赴日留学的经历（唐宝林，林茂生，1988：18，21）。清末部分知识人在日本游历的人生阅历，在某种程度上影响他们对现实的判断和革新方案的制定。当时留日学生亦和国内舆论有所联系，《警钟日报》就积极刊登留日学生近况等新闻，曾登载题为《东京演说练习会简章》的专件（1904，9，11）。思想的跨国流动，也促进了国内知识人的启蒙实验。

1896年以后，清廷派遣大量留学生、翻译日文书籍、引进日本新名词等等，皆是以取道日本，实现国家富强为目标。在1898年张之洞的《劝学篇》（1998：117）中论道：“一、路近省费，可多遣。一、去华近，易考察。一、东文近中文，易通晓。一、西书甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。中东情势风俗相近，易仿行，事半功倍，无过于此。”康有为（2007：264）也表达过类似观点：“泰西诸学之书，其精者日人已略译之矣。吾因其成功而用之，是吾以为泰西为牛，日本为农夫，而吾坐而食之，费不千万金，而要书毕集矣。”作为“昔日之师傅”的中华帝国，如今要向学于日本，当时士人阶层的情感是复杂的，在话语表达中暗示学习日本只是权宜之计，是摆脱困境的快捷方式，最终是要向泰西看齐。任达（2010：49）就指出：“日本是块垫脚石，是获得西方知识、导致中国富强的快捷方式，使用后便遭抛弃。这种态度对近代中日关系牵连极大，坦率地说，这是傲慢的和麻木不仁的态度，说明了并未把日本以其本身资格作为一个国家，或作为一种文化而表示兴趣或适当评价。”

所以，甲午之后对日本经验的效仿，亦只是暂时的选择，在某种程度上说是由求快冲动导向的“模仿”。对于当时中国而言，在“天下”到“国家”的转变过程中，正在逐渐抛却、远离传统的价值观念。中国如何屹立于“万国”丛林，如何改造“老大中国”沉重的历史背负，声音媒介的适时发现由此带来某种变革的可能。而对于当时中国和日本而言，追逐“现代国家”的欲望冲动的最终来源则是西方世界。

语音中心主义与“国家观”

日本的文字改革为中国提供了“本”，中国也想模仿甚至重复日本的语言之路，却不知当时日本“废除汉字论”、“言文一致”口号的提出，是为了摆脱他者——汉字·汉文的影响，“脱亚入欧”。中国志士改革文字的落脚点却是走向富强，并非想要改变“民族性”，这是两者最大的差异。柄谷行人（2003：195）指出：“在日本，民族主义的萌芽主要表现于在汉字文化圈中把表音性的文字置于优越位置的运动中。但是，这并非日本特有的事情。在民族国家形成上，虽有时间先后的不同，然世界上无一例外地要发生这样的问题”。那清末“声音”突然的释放，是否意味着从“天下”到“国家”的转变过程中，也存在“语音中心主义”的问题？

先回到索绪尔的语言学。在索绪尔看来，语言学的研究对象只有“口说的词”，对“口说的词”的研究需要利用书写的证据，但是在这一过程中，“书写的词常跟它所表现的口说的词紧密地混在一起，结果篡夺了主要的作用；人们终于把声音符号的代表看得和这符号本身一样重要或比它更加重要”（索绪尔，1999：48）。柄谷行人（2003：199）认为：“索绪尔坚持把语言学

的对象限制在口语范围内，并不是因为语音中心主义，而是因为要暴露历史语言学的语音中心主义之欺骗性。”索绪尔考察的“语言”，是一种“在时间上和空间上都没有明确界线的语言”，不被书写浸染、未被规范化的复数的“方言”，但此“方言”也只是理论上的存在（柄谷行人，2003：203）。“方言”是无形的、流质的状态，一旦固定就被规范化。所以，索绪尔的语言学不适用于任何被特别限定的语言，而是“语言”就这样存在着，仅此而已。

就国语来说，它早已渗入文字的影响，是以压制和放逐方言为代价。在这个过程中，虽然提升了“声音”的地位，同时自我标榜“语音中心主义”，而借此毁灭此前书面语的存在价值，在这背后隐藏着其他意图。所以，常以无视政治性而遭非难的索绪尔，他“所要批判的就是将这个政治性内在化并最后消解掉的那种语言学”，“索绪尔排除书面语，不是因为声音中心主义，而是为了阐明声音中心主义暗中使书写语言=国家内在化的欺骗性”（柄谷行人，2003：199，202）。柄谷行人从日本的语言经验出发对索绪尔进行了再阐释，但他将“语音中心主义”从形而上学的限定中解放出来，放置到民族国家的建构框架中去，带有启发意义。

日本语言近代化过程中借“声音中心主义”之名排除汉字·汉文的影响，最后的实质则是汉文的书写早已经渗透到“大和语言”中，一切的抹杀只是出于政治性。因此，日本“言文一致”运动，实是借语音中心主义来消除汉字的影响，找寻属于日本的“民族性”。日本“语音中心主义”存在的合理性是同民族国家的建构紧密联系在一起，选择欧化，并非要驱逐中国文化的影响（在日本文中还依然留有汉字的位置），而是借此让日本的民族主义有了名义上的安顿之处。

回到晚清中国。在此以前漫长的王朝时代，汉字·汉文作为书写媒介，将不同区域整合在一起，也将各异的“方言”问题悬置起来，因为在封闭的“天下”时期，“声音”不足以扰乱既定的传播秩序。清末以后，急于改变现状的晚清志士们逐渐接受了汉字·汉文繁难的观念，也就丧失了从汉字·汉文内部进行改良的方法路径。声音被认定能够“快速”改变现实，因而是“快”媒介，汉字·汉文则是“慢”媒介，在这场“快慢”角逐中汉字·汉文日趋下风。甚至有“新世纪派”者，主张彻底废除汉字，采用“世界语”。清末“语音中心主义”的萌生是回应来自西方、日本的冲击，当然也不排除西方借“语音中心主义”贬低文字以此抹杀先进的异质文明的企图（柄谷行人，2003）。

在切音字运动中，大多数是拼方言之故，一名词有一地之发音，那各地方言又如何统一呢？再有，提倡方言，是否有分隔国家之嫌，面对这种指摘，切音字运动者又开始着重于对语言统一问题的辩解。到1900年代以后，官话音方案开始大量出现。如果要寻找索绪尔的“语言”，方言可归属于此。但1900年代对“国语”问题的争执主要集中在统一语言的问题上。1903年直隶大学堂学生王用舟、何凤华等人《上直隶总督袁世凯书》恳请颁行官话字母，设普通国语学科以开民智而救大局事，其方法之一则有：“统一语言以结团体也。吾国南北各省，口音互异，甚有隔省之人不能通姓名之弊。夫国人所赖以相通相结者，语言也。言不类则心易疑，此涣散之本也。”（何凤华等，1958：36）《东京演说练习会简章》中还专门提到“普通语”：“中国语言各处不同，故演说者虽滔滔不绝，而听者竟充耳罔闻。会中当附属一普通语研究会。”（《警钟日报》，1904，9，11）

但“国语”的提出，不只是“统一语言”，还要改造书面语，实现“言文一致”，那就存在“由言而文”，还是“由文而言”的选择（袁先欣，2010）。对声音的探索，比胡适等人提倡的白话文运动还早了一二十年的时间。五四白话文解决了书面语的问题，而口语统一却处于“京音”和“国音”的争议之中。白话文取代文言文已经是一件“撼天动地”的大事，但声音问题却迟迟未能解决。试究其原因，白话文打破了文化的区隔，促成同质化的、平等的国民的诞生，胡适很早而且清楚地认识到了这场文学革命之民主的潜在意义（格里德，2005）。言语文化的繁荣，也必然会促使知识人去探讨不同方言间的沟通问题。1913年读音统一会上王照和吴稚晖的争执，

1920年代的京音和国音之争，方言区在全国范围内的轻重对比似乎并不是矛头所在。事实上，民初“国音”记的是读书音系统，是字音，是明清官话音的尾声（叶宝奎，2007）。而“京音”相对于读书音“雅音”来说，带有“土俗鄙塞”之音，所以不被吴稚晖承认。1920年代的京音、国音之争，延续了1913年南北争议的未竟之举，实是体现了两种历史逻辑的矛盾，京音派指向的是中国现代化进程如何能够在语言变革的协助下实现，国音派则强调民族主义的文化认同（袁先欣，2009）。如果说在中华帝国时期，在一定阶层内部沟通的汉字·汉文体系、官话音系统代表强大的文化本源，那么京音、五四白话文则离传统愈来愈远，甚至有切断和传统联系的可能。

在中国的语言运动中，从言文相离到言文一致，因为声音的介入，言和文皆发生改变。与日本寻求“民族性”不同的是，中国需要去面对在模仿西方先进文明的同时，如何处理和传统的关系来建构民族的主体性，以及在“天下”到“国家”的转变过程中，新的认同体系又该如何确立。按照格林菲尔德（Liah Greenfeld, 2010）的观点，自十六世纪开始，以英格兰为代表的以疆域作为契约标准的“原初民族主义”向外“拓展”以后，演变为以族裔为标准，注重语言、习俗、地域联系和体貌特征之类的“特殊的民族主义”，由此在英格兰、美国之外，族裔民族和疆土国家之间要产生新的认同基础，这就构成民族主义的复杂性。清末的“排满”运动、多民族如何统合的问题也与此有关。

所以，中国的语音中心主义的表现形式具有独特性，它存在柄谷行人认为的“书面语”对声音的渗透，“国语”的确立亦有政治权力的干预，“语音中心主义”只是某种幌子。但是和日本的自欺欺人相比，无论是在文，还是在言，声音都在积极介入改造，它无须掩盖什么秘密。选择声音，甚至废除汉字，当时知识人自觉地重构“天下”体系，调整对世界的认知，推动现代国家的建制，将此视为可能的出路。清季中国在现代世界的严重挫折，遭遇西方国家在对外侵略中所裹挟的现代性，对此既有怨恨却不得不模仿，同样对传统既有依恋却不得不放弃。余英时先生（2006）对“文化民族主义”和“政治民族主义”在中国的发展报以悲观情绪，就前者而言，儒家纲常伦理遭到严重的唾弃从而引发强烈的认同危机，清末以来的大多数知识分子依然在潜意识中留存传统的历史记忆，后者有关“公民”、“主权”之类的观念又难以被消化，两者故常常纠结在一起。从清末的语言运动开始，到五四运动时期的全盘反传统，再到文革，文化改造的“激进色彩”得到了全面的展示。

余论

那声音优先本身是否符合启蒙理性的逻辑指向？从声音媒介来看。声音的非理性、鼓动的一面在急于改变现状的社会心态之下被放大。“求快”的社会无意识让一切转变显得匆促和不成熟。从“臣民”到“国民”、“新民”的启蒙计划被不同政见之争、时局的恶化所打断。“声音”短期的规训效果，为人瞩目，但是缺少长期、理性的教化，所谓的“新民”也只是工具性的存在，离个体自由、讲求权利的“公民”还有很远的距离。如沈松桥（2011：333）认为的，“‘国民’，在这套论述形构中，纵然剿袭了诸多自由民主体制之下‘公民’所常具备的外在形貌，其实却绝无 citizenship 概念所不可或缺的政治主体性可言。”

清末声音的展示并非是偶然事件，它的释放是对新的传播情境的积极调试，以此弥补汉字·汉文在传播范围、速率上的不足。但此后声音对言和文的深刻影响，却并非是发起语言运动之时所能预计的，由此造成语言和文字的断裂，亦或者说和传统愈加疏离和陌生。在民族国家建制过程中，传统是主体性建构的基础和来源，不断抑制、攻击传统导致无法生成可信赖的象征符号，造就的是如白鲁恂（Pye Lucian, 1992）所认为的中国民族主义只剩下“一个教人说不出内容的空壳”，从而缺少明确、共同的集体理想，最终不断被外在势力胁迫而随波逐流。对西方知识的“食

新不化”，只是想快速摆脱眼前局势而寻找认为最可靠的参照系，使得一次次的政治规划还未来得及实施却已付之东流。

就声音自身而言，它依然是秩序的“对立面”，众声喧哗和异议的代表。它暂时被国语收编，但在统治意识形态尚未足够强大时，在中心和边缘的对抗中，又被重新唤醒，充当政治权力竞争的工具，并和“国语”相对抗。统一和分裂的力量不时地挑起“方言”和“国语”的纷争。在这个意义上说，声音是边缘力量施加于中心的压力，一旦中心被推翻，声音即被压制。所以，在中国语境之下，西方意义上的“语音中心主义”是不存在的。如果说它存在，在某种程度上说也是夹杂着特定目的和指向一种政治性的存在方式，在现代性的幻觉中进行追逐游戏。它是附属的，而不是独立的。

参考文献

史料部分：

- 《警钟日报》，从1904年2月26日至1905年初。
- 王用舟、何凤华等，1958，《上直隶总督袁世凯书》，北京：文字改革出版社，第35-40页。
- 王照，1958，“官话合声字母（原序一）”，《清末文字改革文集》，北京：文字改革出版社，第19-21页。
- 吴汝纶，1958，《东游丛录》（节录），载自《清末文字改革文集》，北京：文字改革出版社，第26-29页。
- 梁启超，1958，《沈氏音书序》，《清末文字改革文集》，北京：文字改革出版社，第7-9页。
- 梁启超，1994，《新民说》。沈阳：辽宁人民出版社。
- 梁启超，1996，《饮冰室诗话》（选录），王运熙（主编），《中国文论选·近代卷》（下册），南京：江苏文艺出版社，第280-282页。
- 梁启超，1989，《论学日本文之益》，《饮冰室合集》第一卷第四册，北京：中华书局，第80-82页。
- 陈独秀，1993，《论戏曲》，任建树、张统模、吴信忠（编），《陈独秀著作选》（第一卷），上海：上海人民出版社，第86-90页。
- 都鸿藻，1909，“简字利弊说”，《浙江教育官报》第八期，第36-38页。
- 饮冰识语，1906，载渊实“中国诗乐之变迁与戏曲发展之关系”，《新民丛报》第四年第五号，第55-80页。
- 张之洞，1998，《劝学篇》。郑州：中州古籍出版社。
- 康有为，2007，“日本书目志（自序）”，载姜义华、张荣华（编校），《康有为全集（第三集）》北京：中国人民大学出版社，第263-264页。
- 劳乃宣，1957，《简字谱录》。北京：文字改革出版社。
- 欧榭甲，1996，《观戏记》，《中国文论选·近代卷》（下册），南京：江苏文艺出版社，第51-56页。
- 卢懋章，1958，“中国第一快切音新字（原序）”，《清末文字改革文集》，北京：文字改革出版社，第302-334页。

论著部分：

- 王东杰，2009，“从文字变起：中西学战中的清末切音字运动”，《中山大学学报（社会科学版）》第1期，第78-89页。
- 王东杰，2010，“‘声入心通’：清末切音字运动和‘国语统一’思潮的纠结”，《近代史研究》第五期，第82-106页。
- 白鲁恂，1992，“中国民族主义与现代化”，林雅译，《二十一世纪》第九期，第13-26页。
- 弗兰索瓦·余莲，2009，《势：中国的效力观》，卓立译，北京：北京大学出版社。
- 任达，2010，《新政革命与日本》（李仲贤译）。南京：江苏人民出版社。（Douglas R. Reynolds, 1993,

- The Xinzheng Revolution and Japan*. Harvard University Press.)
- 吴予敏, 2001, “帝制中国的媒介权力”, 《读书》第三期, 第 74-80 页。
- 沃尔特·翁, 2008, 《口语文化与书面文化: 语词的技术化》, 何道宽译, 北京: 北京大学出版社
(Walter J. Ong, 1982, *Orality and Literacy The Technologizing of the Word*. Routledge.)
- 李庆林, 2006, 《皇权专制的建构和叙事》。中国传媒大学电视与新闻学院博士学位论文。
- 李孝悌, 2001, 《清末的下层启蒙运动: 1901-1911》。石家庄: 河北教育出版社。
- 沈松桥, 2011, “国权与民权: 晚清的‘国民’论述, 1895-1911”, 许纪霖等编, 《现代中国思想的核心概念》, 上海: 上海人民出版社, 第 302-334 页。
- 余英时, 2006, “国家观念与民族意识”, 《文化评论与中国情怀》(上), 桂林: 广西师范大学出版社, 第 293-302 页。
- 约瑟夫·列文森, 2009, 《儒家中国与现代命运》, 郑大华译, 桂林: 广西师范大学出版社 (Joseph R. Levenson, 1958, *Confucian China and Its Modern Fate*. University of California.)
- 金观涛、刘青峰, 2009, 《观念史研究》。北京: 法律出版社。
- 马西尼, 1997, 《现代汉语词汇的形成——十九世纪汉语外来词研究》。北京: 汉语大词典出版社
(Federico Masini, 1993, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*. Journal of Chinese Linguistics Monograph Series N0.6, Berkeley, USA.)
- 郜元宝, 2010, 《汉语别史——现代中国的语言体验》。济南: 山东教育出版社。
- 柄谷行人, 2003, “书写语言与民族主义”, 载《日本现代文学的起源》, 赵京华译, 上海: 三联书店, 第 194-212 页。
- 保罗·康纳顿, 2000, 《社会如何记忆》, 纳日碧力戈译, 上海: 上海人民出版社 (Paul Connerton, 1989, *How Societies Remember*. Cambridge University Press.)
- 哈罗德·英尼斯, 2003, 《传播的偏向》, 何道宽译, 北京: 中国人民大学出版社 (Harold A. Innis, 1999, *The Bias of Communication*. University of Toronto Press.)
- 威廉·洪堡特, 2001, 《洪堡特语言哲学文集》, 姚小平译, 长沙: 湖南教育出版社。
- 袁先欣, 2009, “语音、国语与民族主义: 从五四时期的国语统一论争谈起”, 《文学评论》第 4 期, 第 136-142 页。
- 袁先欣, 2010, “国语中的‘言’与‘文’”, 《首都师范大学学报》(社会科学版)第 6 期, 第 124-129 页。
- 格里德, 2005, 《胡适与中国的文艺复兴》, 鲁奇译, 南京: 江苏人民出版社 (Jerome B. Grieder, 1970, *Hu Shih and the Chinese Renaissance*. Harvard University Press.)
- 陈旭麓, 1992, 《近代中国社会的新陈代谢》, 上海: 上海人民出版社。
- 索绪尔, 1999, 《普通语言学教程》, 高名凯译, 北京: 商务印书馆。
- 夏晓虹, 2006, 《阅读梁启超》, 北京: 三联·读书·新知三联书店。
- 陈卫星, 2008, 《传播的观念》, 北京: 人民出版社。
- 唐宝林、林茂生, 1988, 《陈独秀年谱》。上海: 上海人民出版社。
- 麦克卢汉, 2000, 《麦克卢汉精粹》, 何道宽译, 南京: 南京大学出版社 (Eric McLuhan & Frank Zingrone, eds., 1995, *Essential McLuhan*. Stoddart Publishing Co., Ltd.)
- 里亚·格林菲尔德, 2010, 《民族主义: 走向现代的五条道路》, 王春华等译, 上海三联书店 (Liah Greenfeld, 1992, *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press.)
- 雅克·德里达, 1999, 《论文字学》, 汪堂家译, 上海: 上海译文出版社。
- 程美宝, 2006, 《地域文化与国家认同: 晚清以来广东文化观的形成》, 上海: 三联书店。
- 叶宝奎, 2007, “民初国音的回顾与反思”, 《厦门大学学报》(哲学社会科学版)第 5 期, 第 44-50 页。
- 游汝杰, 2002, 《西洋传教士汉语方言学著作书目考述》, 哈尔滨: 黑龙江教育出版社。

- 詹姆斯·凯瑞，2005，《作为文化的传播》，丁未译，北京：华夏出版社（James W. Carey, 1989, *Communication as Culture: Essays in Media and Society*. Routledge.）
- 赵鼎新，2006，《东周列国与儒家国家》，夏江旗译，上海：华东师范大学出版社。
- 熊月之，2011，《西学东渐与晚清社会》，北京：中国人民大学出版社。
- 罗志田，1995，“西潮与近代中国思想演变”，《近代史研究》第3期，第1-23页。
- 罗念生，2004，《罗念生全集：亚里士多德〈诗学〉、〈修辞学〉、佚名〈喜剧论纲〉》，第一卷。上海：上海人民出版社。

【论 文】

土耳其革命史三题¹

——国际法、领袖与帝国

咎涛²

一、前言

今天，在区域和国际研究的意义上，了解和研究土耳其，尤其是它的历史，既有学术的兴趣，也应是中国与世界关系这个时代大命题的一部分（咎涛，2017-12-20）。在更广泛的意义上，这样的“时代命题”亦不惟今日所独有，已被多数人忘记的是，了解和研究土耳其，一度是近代以降中国知识分子和政治精英们颇为热衷的课题（咎涛，2017-2）。由此，我们今日所谓的关注就既是传承、又具新意。

格言云：“过去即外国”（The past is a foreign country）。其意是说，当下之人看待或研究自己的历史，就像看同时代的外国一样，前者是时间的距离，后者是空间的距离。进一步言，若是研究外国的历史，当是时间和空间意义上存在双重距离，更不必说语言和文化上的隔膜。此即研读外国历史的特殊处。

著名史家汤因比曾睿智地点明：若谈论自己以外之事物，任何个人或集团都难免自我中心主义，此为人类社会之常态，也是成为人的一种“代价”（汤因比，1998:11）。从中文读者的角度说，相对而言，土耳其在时空、文化和情感上跟我们的距离是比较远的。

前述各种距离与隔膜，决定了大部分国人对土耳其的陌生感。基于此，以中文为媒介创作各类作品，当以此“距离”为心理前提，并尽力拉近之。相应地，若以当下为引子，从现在说起，或许是一个能稍稍缩短那些距离的某种合适方法。当然，如何措置历史与现实之关系，学者们向来聚讼纷纭。此处不赘言。

二、“洛桑”之约

2017年12月7-8日，当代著名的政治领导人、土耳其总统埃尔多安（Recep Tayyip Erdoğan）访问了其邻国希腊。这并不是一次平常的外交活动。自1952年以来，亦即65年中，这是土耳其

A. ¹ 本文刊载于《上海书评》，2018年1月13日。

² 作者为北京大学历史学系 副教授。

国家元首首次访问希腊。土希两个国家是邻居，且同为北约成员，但双方关系一直紧张；上世纪70年代以来，还有几次濒临战争边缘。土耳其和希腊这两个国家，既有历史积怨，又有现实的宗教矛盾、领土纠纷和利益冲突。埃尔多安的这次希腊之行，也并不“和谐”。其间，宾主多次发生言语上的龃龉，且直接或间接涉及历史问题。毫不奇怪，挑起话题的是埃尔多安，他屡次提及两国领土纠纷以及希腊的穆斯林少数民族问题。这让希腊领导人颇为不快。在电视转播的会谈中，埃尔多安和希腊领导人互“怼”，场面尴尬，令外界一度对访问成果感到悲观。¹

访问希腊期间，埃尔多安提出“更新”《洛桑条约》：“这个条约中有些悬而未决的问题，有些事情令人费解。并且，这个条约是94年前签署的，签署国有11个，不止是希腊和土耳其。所以，应当更新了。”对此，希腊总统帕夫洛普洛斯礼貌而又坚决地反对：“条约不可谈判，既不需修正，也不需更新。”他强调：“按照法律，可以对条件加以诠释，但不能修正。”

《洛桑条约》(Lozan Barış Antlaşması)距今都快一百年了，就算是在中国，从小到大的世界历史教科书里都少不了它。土耳其和希腊这两个国家的领导人，为什么今天还会为《洛桑条约》争吵不休？以往，无论是中国的还是土耳其的（革命史范式下的）历史书写，通常是要么高度赞扬凯末尔这样的伟大政治和军事领导人，要么就是强调土耳其革命在反帝、反封建方面的重要历史意义。这些都还ok。《洛桑条约》也会被提到，但主要是被视为革命斗争胜利的一个成果：《洛桑条约》取代了丧权辱国的《色佛尔条约》(Sevr Antlaşması)，这是一战后凯末尔领导的土耳其武装斗争战胜了以希腊为主的协约国势力后赢得民族权利的结果，这是土耳其民族独立革命的伟大胜利。

如此而已。

如果是这样，现在的土耳其领导人为什么还要主动提出修改《洛桑条约》？难道土耳其一直把它视为“不平等条约”？

显然并非如此，《洛桑条约》当然并不只是我们的世界历史教科书上提到的那么简单，它包含的内容非常庞杂，篇幅也很大，很多方面对当代土耳其仍具有规定性。

《洛桑条约》是土耳其共和国建立的基础。对现代土耳其来说，《洛桑条约》的意义怎么高估都不为过。以往的革命史叙事主要是从政治的角度强调了军事上的胜利、伟大领袖的作用等，但不容忽视的是，土耳其共和国的建立不是内战的结果，而是国际斗争的结果，因此，作为现代国际关系规则之表达形式和载体的条约，具有重要的作用。在“法治主义全球化”的时代，更须在上述意义上理解《洛桑条约》。《洛桑条约》尽管是在1923年签署的，但它对签署国尤其是土耳其至今仍具有重要影响，它不只是基本划定了土耳其的边界、承认了土耳其人的民族权利，对于土耳其建国具有重要意义，而且规定了签约国的长久义务。在当时，这个条约主要规定了五个方面：

(1) 边界和土地权利，除了土耳其与邻国的边界问题，还规定了土耳其拥有东色雷斯，西色雷斯被划给了希腊，爱琴海上的诸多岛屿在后来大部分给了希腊，这也是今天希腊的海岸线特别靠近土耳其这一侧的原因；

(2) 废除了列强在土耳其各项特许权；

(3) 划分了奥斯曼帝国的债务，让原有的奥斯曼帝国各国也按比例分担这些债务，并规定了偿还期限；

(4) 博斯普鲁斯海峡实现最大程度的自由通行，毗邻地区实现非军事化，限制了土耳其的主权，直到1936年土耳其才恢复对海峡的完全控制；

(5) 与希腊有关的问题，主要包括三个方面：各自境内少数民族的交流，在执行的过程中，少数民族实际上是按照其宗教信仰来划分的，自然就出现了讲希腊语但不懂土耳其语

¹ http://www.jwb.com.cn/gj/201712/t20171210_4824577.html

的穆斯林被迫移民土耳其，而讲土耳其语完全不懂希腊语的基督徒被迫移民到希腊的情况，当时有 130 万人从土耳其迁出，50 万土耳其人从希腊迁出，仅西色雷斯和伊斯坦布尔的少数民族免于被迁移。（以上内容的总结，参考了悉纳·阿克辛，2017:203-207）

从领土的角度来说，土耳其人丧失了摩苏尔和西色雷斯，但与 1920 年西方意图瓜分土耳其的《色佛尔条约》相比，《洛桑条约》当然是土耳其人的胜利。在这个问题上，历史的评价须有现实主义精神。不只是在战场上，土耳其人赢得不易，且有好运气的成分；即令武装斗争胜利之后，在《洛桑条约》的外交谈判中，土耳其人也同样不容易，仅从时间看，这个谈判前后持续了 8 个月之久。

《洛桑条约》“第三章”是关于“少数民族权利”的规定（*Ekalliyetlerin himayesi/Azınlıkların korunması*，该具体条款的土耳其文本参见 Meram, 1969: 256-258；中文版参见王绳祖，1961: 856-859）。当时所谓少数民族，在土耳其是指非穆斯林，根据对等原则，希腊也要确保自己境内的穆斯林少数群体的权利和宗教自由。需要提请注意的是，也正是根据这一点，土耳其长期并不给予库尔德人少数民族的身份，因为，库尔德人至少还是穆斯林，讨论当代土耳其的库尔德问题，必须要回到《洛桑条约》。这是《洛桑条约》影响当代土耳其的一个重要例证。

前述土耳其领导人埃尔多安讲希腊的少数民族地位问题，他主要关注的是西色雷斯的 10 多万土耳其族穆斯林，这部分人自 1991 年来被剥夺了自己选举穆夫提（伊斯兰教法说明官）的权利，那之后到现在则是由希腊政府任命穆夫提。但希腊任命的穆夫提往往得不到这些穆斯林的认可，他们仍然坚持自己具有选举穆夫提的权利。这是土耳其一直对希腊耿耿于怀的事情，它认为希腊政府的做法违背了尊重宗教自由的国际规范。显见，土耳其并没有将此事单纯地视为希腊的内政事务，土耳其认为希腊的土耳其族穆斯林少数民族没有享受到《洛桑条约》赋予的权利。

《洛桑条约》实际上对土、希双方有一个共同影响，那就是以宗教归属作为界定少数民族的标准，在希腊是非东正教徒，在土耳其则是非穆斯林。在某种意义上，这其实是奥斯曼帝国按教区而治的米勒特制（*millet system*）在现代的承续。但土耳其现在要求希腊政府同时要把种族因素考虑进来，也就是赋予在希腊的“土耳其人”以少数民族的身份。而希腊人的担心是，这种改变将引发本国内政的新争端，所以，在双方领导人会谈的时候，希腊方面的说法是：1923 年的《洛桑条约》已经确保了希腊境内穆斯林少数族群的宗教自由，所以，没有必要进行什么修改。

仅通过最近土、希两国领导人围绕《洛桑条约》发生的龃龉就可以体会到，现代土耳其的建立是一个真正的国际性事件，不仅今天土耳其等国还受到这个条约的约束和规定，而且它还直接影响着各自国内政治和社会进程的发展，有些问题还常常溢出民族国家的边界。围绕《洛桑条约》的很多影响和争议，在土耳其之外还较少被重视，尤其是没有将其置于“世界史”的范畴加以考量。相关国际法的问题，对于那些尚未真正完全完成建国进程的国家来说，应该是有启示意义的。

三、对“领袖”的爱戴与不敬

2017 年，土耳其有两位历史学家因“攻击穆斯塔法·凯末尔·阿塔图尔克（Mustafa Kemal Atatürk）”的罪名，被法院各判处 15 个月的监禁。苏雷曼·耶西余尔特（Suleyman Yesilyurt）和穆斯塔法·阿玛甘（Mustafa Armagan）两人分别在电视节目和杂志上“八卦”了国父凯末尔的私生活，苏雷曼涉及了凯末尔与其养女阿菲特·伊楠（Afet Inan）的“特殊”关系，穆斯塔法则发表了凯末尔前妻拉蒂菲的一封信。实际上，受到影响的人不止这两位历史学家，还有一位哈桑·阿卡（Hasan Akar）因为攻击凯末尔的母亲而被指控。不仅是土耳其法院宣判了，而且，执政党和反对党的政要也公开谴责了这些历史学家。土耳其广电高等委员会则对相关媒体予以重

罚，相关杂志也被下架。西方媒体在评论这一系列事件的时候，几乎一致认为土耳其很可笑，又一次抓住了土耳其的新闻自由问题大做文章。¹

2015年，在北京举行的一次关于中国与土耳其关系的论坛上，我从世界史的角度提到并肯定了凯末尔（这是中国人已经习惯的直接称呼，土耳其人的惯常称呼是阿塔图尔克）对现当代土耳其的塑造。发言之后的茶歇时，一位年长的土耳其朋友主动过来跟我握手和拥抱，一个劲儿跟我说谢谢，说因为在这里听我讲他们的国父倍感亲切，而在土耳其，已经很少也很难听到这种声音了。我知道，他说的当然不代表统计学意义上的真实。但从情感的角度，那对他而言也是真实的。

写到这里，又记起一位土耳其裔美国人类学家讲述的个人经历。十几年前她返回家乡的时候发现，父母在汽车里、家里到处悬挂或放置各种带有国父凯末尔头像的饰物，她得出结论说：在凯末尔活着的时候，伊斯兰被“私人化”了，凯末尔主义成为公共的；而在正义与发展党（AKP）执政的21世纪，凯末尔主义被“私人化”和边缘化了，伊斯兰主义成了公共的。（Ozyurek, 2006）

这几个最近的与土耳其国父凯末尔有关的生动例子，一再凸显了当代土耳其社会围绕国父遗产发生的精神撕裂。从当下的视角看，土耳其的国际名片可能是埃尔多安，但历史地看，土耳其国父凯末尔及其遗产对土耳其共和国（乃至在世界范围）都有重大影响。了解和研究土耳其共和国，凯末尔和凯末尔主义无论怎样都是无法被轻易“打发掉”的。越是早期从事土耳其共和国历史研究的人，对凯末尔的情结可能就越重。这可能类似于中华人民共和国史研究者对毛主席的那种感觉。

容易理解的是，土耳其革命史给凯末尔戴上伟大领袖的光环，突出他个人的历史作用和天才领导。实际上，凯末尔不是一个人在战斗。他本人属于奥斯曼帝国晚期出现的（以青年土耳其党人为代表的）、相信庸俗唯物主义的精英主义者，凯末尔与这些人都坚信科学将战胜宗教，只要通过强力控制和灌输，人民迟早会接受世俗主义和欧洲文明，并沿着精英们规划的道路前进，成为“新人”。

凯末尔等青年土耳其精英很多是来自欧洲的穆斯林，这部分是被称为“巴尔干土耳其人”或“欧洲土耳其人”（Karpal, 2000: 12）。奥斯曼帝国曾经征服并控制了大片东欧巴尔干的领土，“欧洲土耳其人”自视为征服者的后代，但19世纪以来，随着奥斯曼帝国逐渐失去对这些地区的控制，生活在欧洲地区的大量穆斯林陆续被排挤出来（祖籍马其顿的凯末尔的家人也是如此，Mango, 1999: 114, 122），他们来到了伊斯坦布尔和安纳托利亚，因为生活环境等原因，从欧洲来的土耳其人与小亚细亚的土耳其人在很多方面、尤其是思想意识上很不同。

凯末尔自己就是欧洲土耳其人的典型，他的家在萨洛尼卡，那是一个发达的港口城市，且不是一个穆斯林占人口多数的城市，各种来自欧洲的物质和精神产品多是在这里产生直接影响，再通过这里影响到帝国的中心。“巴尔干土耳其人”得风气之先，更容易接受凯末尔主义的改革。直到今天，社会学家研究发现，大多数支持伊斯兰主义政党的土耳其人是受教育程度较低者。

几乎没有人能否认凯末尔对现代土耳其的重大贡献和影响，关于他的改革所造成的重要历史影响，这里无法详述（笔者即将发表一篇讨论“凯末尔思想世界”的文章）。仅就影响最深远的世俗化而言，在当时的土耳其存在着两种对待伊斯兰的不同路径：一是“重构”伊斯兰教，参照路德教会的历史经验，提出改革伊斯兰教的主张，目标是要抽离宗教的教义、神话、仪式和超验的方面，使伊斯兰教成为一种唯物主义哲学，重构伊斯兰教的目的，仍然是要实现进步和启蒙，这引起了包括麦加的谢里夫在内的很多人强烈不满，这种重构伊斯兰教的态度是一战期间谢里夫领导阿拉伯人起义的重要原因，实际上，那些主张重构伊斯兰教的人并不是严格意义上的宗教改革家。另一个路径是模仿欧洲社会尤其是法国的做法，控制宗教并使宗教尽可能地边缘化，凯末

¹ <https://nbc.com/2017/11/02/86923/>

尔党人的做法主要是侧重于第二个路径。这两种策略/路径的目标一致，“重构”宗教也是一种策略，最终还是要抛弃宗教。可以肯定的是，凯末尔主义对宗教的态度是激进的。

凯末尔有关于土耳其民族和现代社会的理想，但甚少教条主义，也没有一个整全的意识形态体系。被总结出来的“凯末尔主义”六大原则（*altı oku*，共和主义、民族主义、世俗主义、平民主义、国家主义、革命主义）也说不上是个体系。从凯末尔革命和改革的细节可以看出，他有的是谋略家讲求实际的气质。

对凯末尔革命的歌颂，须清楚一个前提，那就是，他不是奥斯曼帝国的分裂者，也不是拯救者，他是在土耳其民族走投无路的情况下，在当时美国总统威尔逊所提的“十四点”的框架下，带领土耳其人“用刺刀”拼下了这么一份儿家业。在当时，这并不是通过理性预估必然能够实现的前景。伟人之所以伟大，就是在紧关节要时刻，能够顺应时势，毅然选择一条道路。这是决断，它在很大程度上是性格使然，不是靠理性的算计。凯末尔就是马克斯·韦伯意义上的“克里斯玛”（魅力型领导人），他是在一个特定的历史情境里自然产生的（马克斯·韦伯，199:269-283）。在日常的集体生活中，相似的情境总是不断出现。

四、再访帝国

借这个机会，我还想讨论与凯末尔领导的土耳其民族独立革命有关的另一个话题，即如何看待从奥斯曼帝国向土耳其共和国的这个变迁。要跟伯纳德·刘易斯教授一样去同情地理解凯末尔民族主义叙事中的那些虚幻和夸大的成分，这并不很难，包括历史上的中国人和欧洲人都不乏称赞凯末尔革命者，认为那是反帝、反封建的、成功建立现代民族国家的典范，这一点不知曾羡慕多少被军阀混战搞得疲惫不堪的、苦苦思索的中国人。

这里想说的是，所谓从奥斯曼帝国崩溃到土耳其共和国的“凤凰涅槃、浴火重生”，在以往的历史叙事中成了某种被集体歌颂的伟大事业，而在这之外，其他的反思的可能性基本上被遮蔽了。苏格拉底不是曾说“未经反思的生活不值得过”嘛。以中文为母语的我们，既然与奥斯曼-土耳其的时空距离比较远，它又不是我们的“东方问题”，基于帝国崩溃和大一统的不同历史境遇和切身感受，或许我们可以有一些少许不同的反思，尽管历史无法走回头路。

对奥斯曼帝国及其历史命运的认知，主要是受到了两个视角的影响。一是欧洲人的“东方问题”视角，另一个是土耳其民族主义。

奥斯曼帝国的故事，用最通俗的、简练的语言可以这样概述：

土耳其人的祖先是来中国以北的草原游牧人，他们差不多是在一千年前迁徙到了小亚细亚，之后陆陆续续又有更多的讲突厥语的部落迁过来。其中一支由奥斯曼领导的部落后来逐渐强大，到16世纪初的时候，奥斯曼人已经成长为一个地跨欧、亚、非三大洲的近东-地中海帝国，由于统治了大片的欧洲领土，而且长期是地中海世界和欧洲事务的重要“玩儿家”，奥斯曼-土耳其人于是成了欧洲人的“梦魇”，到了近代，随着欧洲民族国家的崛起、奥斯曼帝国的相对衰落及连续战败，欧洲人（包括俄国）再也难以将奥斯曼帝国视为一个平等对手。如何肢解奥斯曼帝国就成了欧洲列强的“东方问题”。在意识形态上，通过对土耳其人和伊斯兰的妖魔化，通过东方专制主义的意识形态，欧洲人建立起了自己的认同（Aslı Cirakman, 2010）。尽管作为帝国主人的土耳其人不断努力探索“富国强兵”的道路，但作为欧洲的“东方问题”，奥斯曼帝国终将难逃被肢解的命运。先是帝国境内基督教领土（当然是在欧洲列强的怂恿、干预和支持下）分崩离析，使得奥斯曼帝国的欧洲领土规模迅速缩小，到第一次世界大战时，奥斯曼帝国加入德国为首的同盟国阵营，结果战败，土耳其人必然面临着亡国灭种的危机，希腊人、亚美尼亚人、库尔德人在一战后都有各自的扩张或独立

的野心。土耳其人幸运的是，在凯末尔的领导下，打赢了独立战争，从而使得希腊帝国主义和亚美尼亚民族主义的某种幻想破灭了，库尔德精英们的民族独立进程也被搁浅。

在上述历史脉络中，奥斯曼帝国被解体、瓜分土耳其，就意味着“东方问题”的解决，对欧洲的历史叙述来说，这是一个长期被期待而又成为了现实的理想状态。《洛桑条约》反而是对这个“理想”的重击。但对奥斯曼帝国来说，既然它已经如所期待的那样烟消云散了，将这作为“历史的必然”也就成了自然的。由是，欧洲人抹杀了他们曾经长期将奥斯曼土耳其人作为平等一员、并欢迎它深度参与欧洲事务的史实。在奥斯曼帝国曾经统治过后来又分裂出去、独立建国了的地方（不只是欧洲，也包括阿拉伯地区），不管过得好不好，当地的民族主义叙事必然把跟奥斯曼帝国有关的那个过去说成是被殖民的、黑暗的时代，只有这样，他们的解放和独立才有正当性。总之，无论是在欧洲的整体历史意识中，还是在前奥斯曼领土上建立了新国家的地方，奥斯曼帝国的解体，都被当成是一件值得庆祝的好事。

一切奥斯曼帝国的事物，都成了不正常的、临时性的。

这是胜利者的历史观。

对土耳其人来说，他们也“分有”胜利者的这件“好事”。作为奥斯曼帝国主人的土耳其人最后失去了曾经地跨欧、亚、非三大洲的帝国，经由一场民族独立运动，土耳其人与欧洲各方似乎达成了一个能够彼此接受的结局。土耳其共和国最终成为一个 78 万平方公里（相当于中国的青海省面积那么大）的地区性中等规模的国家，尽管在今天的中东地区，土耳其也不算小国，甚至可以被称为地区大国和强国。但相对于历史上强盛的奥斯曼帝国，只能说，土耳其共和国的诞生对土耳其人而言不是最坏的结局。

土耳其共和国既然也是经由革命建立的国家，在它的革命意识形态里，除了跟欧洲人的敌对情绪，它还要勉为其难地处理奥斯曼帝国这个曾经的庞然大物。土耳其人曾经是这个帝国的主人，这种处理在心态上将是很复杂的，但它又不得不这么干，因为，硬邦邦的现实是不得不接受的，心理上的复杂或不好受，只能是次要的了。土耳其人在心理上处理这个帝国遗产方式是典型的民族主义式的：奥斯曼帝国早就不合时宜了，近代社会的潮流是民族主义的，奥斯曼的不等于是土耳其的；潜台词就是我们本就不该有这个帝国，因为有了这么个帝国，土耳其民族承受了额外的负担，她总是为了保卫这个民族或那个民族、为了捍卫这里或那里而流血牺牲，却唯独没有了自我，现在，土耳其人终于可以摆脱帝国历史的包袱了。

土耳其国父凯末尔曾经痛批帝国时代的各种扩张主义：奥斯曼主义、泛伊斯兰主义和泛突厥主义。但我也曾在自己的书中提到，凯末尔对这些扩张主义的批判，并不是一个真实的反思和发自内心的放弃，而是一种不得已的妥协，他的批判貌似说理，实则无奈，因为放弃那些扩张主义的“理想”，大多是基于政治现实主义的考虑，也就是说，他之所以批判那些主张，是因为土耳其根本没有精力和实力去做，选择龟缩为一个地区性的民族国家，是最为现实主义的态度。凯末尔本人也不是如革命史所叙述的那样一开始就想建立共和，在奥斯曼帝国战败时，他首先考虑的是为自己在战后的政府中谋得一个理想的职位，比如战争部长。

用革命的民族主义方式，土耳其共和国就被说成是真正为了土耳其人的伟大事业，奥斯曼帝国就成了土耳其人应该拒绝的过去。

由是，在奥斯曼帝国晚期，各民族尤其是土耳其人曾经想方设法维系帝国的努力就被各种民族主义（与帝国主义的合谋）抹杀了，剩下的只是对各种所谓民族独立的歌颂。

历史上的和今天的人说土耳其革命了不起，无非是有前述的某种先验立场，这个立场，无论是从土耳其革命的还是从欧洲历史的书写来看，就是预设奥斯曼帝国的被肢解视为一个正常的、应然的历史趋势。对欧洲人来说，这是面对和解决“东方问题”的逻辑，对土耳其人来说，

这是一个被强加又只能“欣然接受”的逻辑，它被发展成为土耳其民族主义和现代共和国的逻辑。

在以往关于土耳其现代史的访谈中，我常常会被问到土耳其的所谓“成功”或“模式”，现在，我越来越觉得这种提问的方式是有问题的。这么说并不是想为奥斯曼主义招魂，或为当下时兴的新奥斯曼主义张目，而是想说，民族国家和民族主义自身的问题尤其是它们带来的灾难还没有被实实在在地、彻底地反思，自奥斯曼帝国解体直到今天的百年现代历史上，中东所经历的种种动荡、冲突和灾难，包括近几年的 ISIS 问题，无不与奥斯曼帝国的解体（及其背后不同时期的帝国主义阴谋）有着密切的关系，这个主题在巴尔干地区也是适用的。

帝国主义和民族主义合谋的狂欢，已经严重削弱了我们的反思能力。没什么是历史的必然，不管以什么方式回溯历史的那个断面，在场者和后来人，所能抓住的其实只是历史和真理的碎片。那些向我们兜售各种必然性的人，不妨怀疑其真实动机。

赘语

以上大概算是阅读悉纳·阿克辛（Sina Aksin）所著《土耳其的崛起》这本书时产生的“碎碎念”吧。说实话，我不太喜欢出版者选定的这本书的中文标题，它不但改变了原书的意思，而且大大削弱了该书的历史气质，尤其是考虑到“崛起”已经是当代中文里面被过度使用的词汇了。关于 19 世纪-20 世纪前半期奥斯曼-土耳其历史的最经典的研究著作，是伯纳德·刘易斯的《现代土耳其的兴起》（*The Emergence of Modern Turkey*）。再对照阿克辛教授这本书的原标题——《从帝国到革命的共和国：土耳其民族的兴起，1789 年至今》*Turkey: From Empire to Revolutionary Republic-The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to Present*——就不难看出该书的英文标题的选择是有接续到刘易斯教授那里的某种考虑。作者阿克辛在介绍刘易斯这本书的时候，认为其是“关于 19 世纪和 20 世纪前半期的土耳其，最著名的英文著作”。还有一点，阿克辛和刘易斯有一个明显的共同之处：他们都是凯末尔主义革命的同情者。

译者选择这本书的理由是令人赞赏的：土耳其本国的顶级历史学家为大众撰写的历史著作，曾在报刊上连载，可读性强，该书又被翻译成英文了，被国际学界所接受。这些“指标”足以使其成为一本必读书。我还想补充的一点是，英文版加上了三个关于当代部分的章节，这是非常重要的。因为，从目前国内翻译过来的外文著作看，大部分都比较老旧，还没有一本能够把近代-现代-当代土耳其历史通着讲下来的作品。这是非常难得的。对于了解土耳其从 18 世纪以来到今天的变革，该书应具有经典意义上的价值。

另外，如前所述，阿克辛与刘易斯一样都同情凯末尔革命。阿克辛可能是一个典型的世俗主义者。阿克辛丝毫没有掩饰他对国父凯末尔的爱戴之情，并在字里行间为其进行了理性的辩护。这种带有明显感情色彩的作品，其实更为难得，它代表了土耳其现代精英的某种普遍立场。在后来增写的当代部分中，阿克辛将伊斯兰主义和原教旨主义等同，在他看来，他们都是要引入沙里亚的统治。这种看法当然有争议，但确实是很普遍的看法，日本研究伊斯兰教法的学者也曾指出这种看法的普遍性（大河原知樹、堀井聡江，2014:1）。阿克辛尤其讲到了伊斯兰主义政党善于伪装的一面，这种对政治伊斯兰的不信任态度在土耳其的世俗主义精英之中并不罕见。

我曾在六年前出版的个人专著的“结语”中说：“正发党代表的就是温和的伊斯兰主义，……在某种程度上，对凯末尔主义的民族主义的挑战已经在土耳其取得了胜利。凯末尔党人的民族主义需要重新解释和发展自我，必须与时俱进。”（咎涛，2011：392）今天，当人们谈论所谓的欧洲穆斯林问题时，经常拿人口比例及生育率说事。在穆斯林国家和社会内部，历史地看，有些趋势也有相似之处。凯末尔时代不是大众民主的时代，1946 年之后土耳其就进入到西

方式民主制度的轨道了，也正是在这个新的轨道，人们见证了所谓土耳其的伊斯兰复兴。伊斯兰主义政党恰恰是通过选举上台的，并持续地保持了选举优势。

阿克辛也没有回避一些敏感问题，除了伊斯兰主义之外，还有就是土耳其和希腊之间的悲剧。一方面是人口交换，他做了战略家意义上的评论，也就是说，尽管当时的代价是巨大的，但如果不这么做，在未来的代价可能会更大。另一个方面他也介绍了土耳其人对1915年“亚美尼亚大屠杀”的态度，在一个“一边倒”的舆论环境里，土耳其人作为最重要的当事方，不管他们的意见是什么，也需要其声音被听到。你可以不赞同，但仍然需要给予其表达的权利。

土耳其的故事不好讲。因为，土耳其相对于中国的读者来说，过于遥远和陌生了：它没有美国的强大和全球影响力，它也没有在中国的对外贸易额中占据特别重要的位置。但历史地看，土耳其曾在中国的知识和政治精英的思想世界占据过较大的比重。从康、梁到孙中山等革命党人，再到瞿秋白、张闻天、毛泽东等共产党人，都曾经在一个时期关注土耳其的变化与发展。更不必说，中国的穆斯林知识分子更是对土耳其的现代变革给予了充分的关注。以前，中国人关注土耳其有两个原因：一是土耳其最先实现了民族独立，在反对帝国主义的斗争中取得了令人羡慕的胜利；另一个是土耳其成功地实现了国家的世俗化、现代化转型，甚至在1960年代被认为是继日本之后第二个成功地实现了现代化的非西方国家。

今天，上述理由似乎不再那么能打动人了。今天的土耳其是一个民粹主义的、伊斯兰主义掌权的国家。今天的人类，还没有走出近十年的金融危机，还没有完全适应中国慢慢在重回世界秩序的中心，还日益强烈地感觉到穆斯林社会正在发生的复杂变动。无论是从历史的、结构的、意识形态或神学的角度，去探讨穆斯林世界已经和正在发生的种种变化，都有很多吸引人的眼球的结论。但作为一个特殊而又普遍性的个案，土耳其的革命实践留给我们很多值得反思的历史经验。

研究外国史，可能会有很多追求，其中一个应该是研究者自身与研究对象之间的交流、对话、碰撞，当然更重要的是共鸣。作为哲学家的尼采曾说过，世界上有那么多的语言，你学得再多，可能在根本的意义上也不会学到本质上完全不同的东西。在这个意义之下，外国史研究其实更多地是拓宽视界，增加对更多的、丰富的人类经验的知识，从而更好地认识自我。

参考文献：

- Cirakman, Asli 2010. “从暴政到专制主义：启蒙对土耳其人的无知图画”，咎涛译，林国华主编：《欧罗巴与亚细亚》，上海人民出版社；
- Karpat, Kemal 2000. *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden: Brill;
- Mango, Andrew 1999. *Atatürk*, London: John Murray;
- Meram, Ali Kemal 1969. *Belgelerle, Türk-İngiliz İlişkileri Tarihi*, Istanbul: Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi;
- Ozyurek, Esra 2006. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press;
- 大河原知樹、堀井聡江, 2014. 《イスラーム法の「変容」：近代との邂逅》，東京：山川出版社；
- 阿诺德·汤因比, 1998, 《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社；
- 马克斯·韦伯, 1997, 《经济与社会》，商务印书馆；
- 王绳祖, 1961, 《国际条约集, 1917-1923》，世界知识出版社；
- 悉纳·阿克辛, 2017, 《土耳其的崛起》，社会科学文献出版社；
- 咎涛, 2017, “发展区域和国别研究，离不开基础学科建设和顶层设计，”《光明日报》2017-12-20；

咎涛, 2017, “中国和土耳其之间的精神联系: 历史与想象,” 《新丝路学刊》第 1 期, 社科文献出版社;

咎涛, 2011, 《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》, 北京: 三联书店;
http://www.jwb.com.cn/gj/201712/t20171210_4824577.html
<https://nsnbc.me/2017/11/02/86923/>

【网络文章】

现代化进程中的身份认同：哈萨克语的拉丁化运动

庄沐杨

2017-12-26 澎湃新闻

http://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_1920035?from=singlemessage&isappinstalled=0

哈萨克斯坦总统努尔苏丹·纳扎尔巴耶夫终于下令全面开展国语拉丁字母化运动, 这意味着, 这个国家将用拉丁字母来书写自己的语言, 而不再是自苏联时代开始就一直在使用的西里尔字母。哈萨克语的拉丁字母化运动, 让哈萨克斯坦这个中亚国家吸引了来自世界各地的目光, 人们好奇, 这个曾经的前苏联加盟共和国, 如今却转而使用拉丁字母, 是不是意味着和过去历史的诀别? 又或者, 这个和俄罗斯关系密切的国家, 是不是在地缘政治问题上有别的打算?

事实上, 哈萨克语的拉丁字母化运动开始得比想象的要早。上世纪 90 年代, 当苏联解体之后, 独立的哈萨克斯坦共和国领导人就开始打起了字母的主意。从 2006 年开始, 当局提出, 要把语言文字拉丁字母化合合法化, 并推行到全国各地, 相关议题一直出现在领导人议事日程上。此后, 几乎每隔一段时间, 就会出现提倡使用拉丁字母的官方宣传。

而从苏联时代后期开始, 直到今天, 哈萨克斯坦的最高领导人一直都是纳扎尔巴耶夫。某种程度上, 我们可以把拉丁字母化运动看作是纳扎尔巴耶夫的政治意愿。这个政治强人在位这些年, 在一定程度上为该国百姓带来较为稳定的社会环境, 经济也在缓慢发展中。而伴随着这一次语言文字拉丁化运动, 纳扎尔巴耶夫所展现的是带领这个国家走向现代化的野心。

纳扎尔巴耶夫想要通过语言文字的拉丁化运动, 重塑哈萨克人的民族认同。然而, 苏联解体后的作为一个国家的哈萨克, 本就是当时的民族政策“发明”出来的。直到现在, 依然有相当多哈萨克斯坦人在使用俄语; 而哈萨克人自己的语言, 也用西里尔字母拼写。如今, 一切又要从头来过。

被苏联民族政策“发明”的哈萨克

国际公共电台在一篇报道中援引了哈萨克斯坦纳扎尔巴耶夫大学的教授 Uli Schamiloglu 的话, 这位教授表示: “现在, 他(纳扎尔巴耶夫)想要的是进行文化上的、精神上的现代化。”纳扎尔巴耶夫迫切地想要塑造哈萨克人的民族身份认同, 甚至把这看成推动哈萨克斯坦现代化的基础。而在此前, 俄罗斯总统普京曾对哈萨克斯坦“出言不逊”, 称哈萨克斯坦是个缺乏民族认同的国家, 哈萨克人没有自己的历史。在 20 世纪, 哈萨克斯坦在民族认同方面出现的问题其实非常复杂。身处中亚的哈萨克斯坦在很大程度上受到了当时的民族政策的影响。

在沙俄时代, 俄国人大力开拓疆土, 并最终在 19 世纪后期征服中亚地区。当时, 俄国人在中亚建立起了突厥斯坦行省, 保留了布哈拉和希瓦两个汗国作为附属国。受到欧洲民族国家浪潮

的影响，沙俄也在逐步调整自己的民族政策，开始采取民族同化措施，但这引起了沙俄境内乌克兰、白俄罗斯以及一些穆斯林群体的抵触。1917年二月革命后，临时政府修正了原先沙俄对非俄罗斯族裔的强硬政策，这使得大批非俄罗斯族裔精英得以在自己的地盘上占据权力真空，并趁着临时政府的无力，以及十月革命后布尔什维克刚掌权时的不稳局势，陆续掀起分离主义的浪潮。在中亚，突厥斯坦的精英人士也在寻求建立一个独立的突厥斯坦国家。为了保住沙俄帝国遗留下来的领土“基本盘”，避免四分五裂，布尔什维克开始对非俄罗斯族裔采取让步措施。

按照马克思的观点，“民族”这一概念最终是要被消灭的，但如果直接照着马克思的理论来制定政策，显然和当时苏维埃政权面临的实际情况不符。1913年，斯大林写过《马克思主义与民族问题》一文，这成为后来布尔什维克进行民族划分的一个基础。斯大林给出了“民族”的定义：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”他在这篇文章中也提到，处理民族问题要考虑到当时俄国的现实条件，他主张“民族自决”，不赞成“民族自治”，提倡“区域自治”。针对民族问题，当局采取了“肯定性行动”（Affirmative Action），支持非俄罗斯民族自决，设立民族区域，给予他们相当大的权力，换取其对新政权的支持，虽然过程中遭受到了一些穆斯林、孟什维克和白军的抵抗，但总算避免了国土的分裂。

在中亚，布尔什维克开始进行民族识别工作，同时设立自治区域。在如今的中亚五国中，土库曼、吉尔吉斯、塔吉克和乌兹别克的大部分领土，在当时主要被划分为突厥斯坦自治共和国（1918年建立，1920年改称突厥斯坦苏维埃自治共和国）、布哈拉苏维埃人民共和国（1920年建立）和花刺子模苏维埃人民共和国（1920年建立）；而除了这一部分以外的地区（主要是哈萨克地区），则建立起了吉尔吉斯苏维埃社会主义共和国（1920年建立，区别于今天的吉尔吉斯斯坦，因为当时哈萨克人被称为吉尔吉斯-哈萨克人）。这些地区在当时都是苏俄下属的自治区。

1922年，关于中亚民族的界定工作继续展开。此前在中亚发生的“巴斯马奇”叛乱一度耽搁了中亚民族进一步的界定工作，也让当局越发忌惮当地的穆斯林势力。从1924年开始，对中亚各民族的重新划界工作在一些突厥斯坦精英人士的反对中展开。布尔什维克当局根据“共同语言、共同地域、共同经济生活、共同文化”的标准，从中界定出了几个主要民族，并为他们划定了地域界限：1924年，突厥斯坦苏维埃社会主义自治共和国被划分为土库曼苏维埃社会主义共和国和乌兹别克苏维埃社会主义共和国两个加盟共和国，花喇子模和布哈拉被并入乌兹别克；今天所说的塔吉克斯坦，在当时是乌兹别克的一个民族自治区，后来在1929年，塔吉克脱离乌兹别克，成为一个独立的加盟共和国；今天所说的吉尔吉斯斯坦，在当时被称为卡拉-吉尔吉斯，最早是归属俄罗斯的一个自治州，最终在1936年独立成吉尔吉斯苏维埃社会主义共和国，成为和乌兹别克、土库曼、塔吉克同一级别的加盟共和国。在突厥斯坦北部，包括今天哈萨克斯坦大部的这片中亚地区，原先是1920年建立的吉尔吉斯苏维埃社会主义自治共和国。1925年，它又改称哈萨克苏维埃社会主义自治共和国。1936年，苏联在中亚地区的民族区域划分终于完成，哈萨克人的地方政权变成了哈萨克苏维埃社会主义共和国。就这样，布尔什维克当局一改过去中亚地区的政治格局，划分出了哈萨克、土库曼、乌兹别克、吉尔吉斯、塔吉克这五个民族，以及按这五个民族的名称，创造出了五个加盟共和国。

上世纪30年代，苏联国内的局势已渐趋稳定，但国际上，西方列强对苏联态度并不友好，加上纳粹德国的出现，让斯大林深感不安。而从十月革命以来，布尔什维克对非俄罗斯族裔所采用的宽松政策，让不少俄罗斯人感到了反向的歧视。俄罗斯人有自己的加盟共和国俄罗斯苏维埃联邦，但他们的权力和自由度并不如非俄罗斯族裔那么大，连本国领土的转让也不受他们控制，而是听从苏共中央的安排；生活在其他加盟共和国的俄罗斯人则在“本土化”政策的要求下，必须学习当地“命名民族”（titular nationality）的语言，民族之间的隔阂也在不断显现。为了应对

日益紧张的国际局势，苏联政府决定修正之前的民族政策，缓和俄罗斯人的情绪。苏共在各加盟共和国都鼓励俄罗斯人在领导阶层里担任重要职务，而大清洗更是给各个加盟共和国带来一轮人事大洗牌。同时，当局把一些被认为亲德、亲日的少数族裔，比如日耳曼人、朝鲜人等强行迁往中亚，避免通敌情况出现；加上不少俄罗斯人也被鼓励迁往中亚生活和工作，这也使得中亚地区的民族成分更加复杂。中亚虽然划分出了五个主要民族，并以他们的民族命名了五个加盟共和国，但这五个民族在各自的命名国里都不是占绝对多数的族裔，这种情况甚至一直持续到今天。以哈萨克斯坦为例，1981年的统计数字显示，俄罗斯人有接近600万，而哈萨克人只有接近530万。

在语言方面，20年代，政府要求中亚各民族在书写自己的语言时不要再用阿拉伯字母，一方面是因为阿拉伯字母学习难度大，另一方面也是考虑到伊斯兰文明在这个地方长期以来的影响力，为了避免中亚各族以穆斯林民族身份参与到当地的政治中，当地的各个民族先是被要求用拉丁字母书写自己的语言文字。后来，又要求改拉丁字母为西里尔字母。1940年，哈萨克人被要求在书写本民族语言时，要像俄语一样，用西里尔字母书写。这是因为西里尔字母数量比拉丁字母要多，更容易标识哈萨克语和其他各族语言的语音。西里尔字母的使用便于当地的俄罗斯人学习加盟共和国的命名民族语言，也便于当地非俄罗斯族人学习俄语。

虽然当局在中亚划分出了五个主要民族，以它们命名了五个国家，但每个民族都面临着民族身份认同的麻烦。以哈萨克斯坦为例，这个名为“哈萨克”的国家，本身就是被创造出来的新国家；哈萨克斯坦的命名民族——哈萨克人，人口数量上却被“外来”的俄罗斯人压着一头；明明是自己的母语哈萨克语，但却又得用西里尔字母书写，这些都让哈萨克人的民族认同状况显得十分尴尬。

更麻烦的是，虽然苏联在中亚采取所谓“分而治之”的策略，避免了一个统一的中亚政治实体可能带来的挑战，中亚各国的多民族局面也看似促进了苏联境内各民族的交流，但不管当局是对俄罗斯族裔更友好，还是采用“本土化”这样对非俄罗斯族裔更有利的政策，民族间的隔阂一直都存在。这种民族间的隔阂也让赫鲁晓夫时代大力提倡的“苏维埃人”这一超民族概念更像是一纸空谈。戈尔巴乔夫时代，哈萨克当地的民族矛盾日趋激烈。1986年，苏联政府甚至在未同哈萨克族人商议的情况下，撤销了时任哈萨克共产党主席库纳耶夫的职务，转而扶持俄罗斯人科尔宾掌权。结果，哈萨克一些学生和群众开始游行示威，最终与军警爆发冲突，酿成悲剧，这就是“阿拉木图事件”。

前苏联的影响至今仍存留着，除了哈萨克人在民族认同问题上的尴尬之外，最为可怕的还包括当年在哈萨克斯坦境内所进行的核试验。如今，不少老人还记得当年他们所亲眼看到的蘑菇云，以及亲身体验到的人工地震。据统计，在苏联时代，哈萨克斯坦境内一共有456枚核武器被引爆。最后一次核试验则是在1989年。核试验让当地居民至今仍饱受辐射带来的病痛。尽管前苏联的统治让哈萨克斯坦更快地步入工业化，但却在一定程度上抹杀了该国的民族特性和民族文化。哈萨克苏维埃社会主义共和国的最后一任领导人，同时也是哈萨克斯坦共和国首任领导人的纳扎尔巴耶夫就极具民族自尊心，他在苏联时代末期就敢于冲击业已僵化的体制。率领哈萨克独立之后，纳扎尔巴耶夫认为，哈萨克斯坦人不应该继续生活在前苏联的阴影之下，而应该向世界展示一个属于哈萨克斯坦人的哈萨克斯坦。

俄罗斯时代的地缘政治

似乎，前苏联在这个国家遗留下来的满是负面影响，但苏联官方所推动的西里尔字母却早已融入了哈萨克人的日常生活中。不仅是西里尔字母，俄语至今也仍然是这个国家的第二大语言，也是官方语言之一。

从前苏联独立出来之后，哈萨克斯坦和俄罗斯的关系一直还算不错，两国在政治、经济和地区安全上都有合作，但这层伙伴关系在近些年似乎出现了一丝裂痕。随着亚美尼亚、爱沙尼亚和格鲁吉亚等原苏联加盟共和国越发拒斥俄罗斯当局的影响，哈萨克斯坦也在蠢蠢欲动。从2015年以来，哈萨克斯坦在俄罗斯所主导的欧亚经济联盟组织中，一直在给克里姆林宫当局添麻烦，观察者隐隐约约感受到了哈萨克斯坦方面所持有的反俄立场，这种立场也在不断强化。纳扎尔巴耶夫甚至还和乌克兰总统波罗申科会面，两国签署了在能源和农业方面的合作协议，同时，波罗申科还要求纳扎尔巴耶夫承认乌克兰相关领土主权的合法性。而在普京贬称哈萨克斯坦是一个“缺乏民族认同的国家”之后，纳扎尔巴耶夫憋着一肚子火，专门搞了一个庆祝哈萨克斯坦建国550周年国家庆典作为还击。

有了乌克兰的前车之鉴，哈萨克斯坦当局也越发警惕俄罗斯在哈国边境可能展开的分裂行动。位于哈萨克斯坦北部的库斯塔奈（Kostanay）是库斯塔奈州首府，当地矿产资源相对丰富，而且不同于哈萨克斯坦境内其他地方，这里的居民大多数是俄罗斯族，而非哈萨克族穆斯林。近年来，随着俄罗斯爱国主义情绪的复苏，库斯塔奈的俄罗斯族人也用行动呼应着这一趋势。在当地，你可以看到一些俄罗斯族人会把一种黑色和橙色相间的丝带系在汽车后视镜或其他地方，这是圣乔治丝带，也是俄罗斯族人的象征之一。分析人士认为，这些库斯塔奈俄罗斯人“身在哈萨克，但心属俄罗斯”。鉴于这个地方原本是沙俄帝国的领土，加上民族身份和克里米亚危机的教训，让纳扎尔巴耶夫不得不提防有可能出现的分裂危机。

纳扎尔巴耶夫所采取的措施，包括下令严肃处理双重国籍问题，并且防止国民“非法持有他国护照”。另外，在宣传和娱乐上，纳扎尔巴耶夫也开始向俄国方面亮出拳头，他想限制俄国电视台在哈萨克境内的播放已经不是一天两天的事了。官方对于电视宣传阵地所采取的策略和宣传话语，依然着眼于哈萨克斯坦本国的民族认同上，同时一再强调，想要实现现代化，就要重视哈萨克本民族的身份认同，这两者是不可分离的。

当然，之前也有分析认为，俄哈两国不太可能在长期合作的基础上突然撕破脸皮，尽管双方如今相处得并不算愉快。原因在于，哈萨克斯坦在经济上依然对于俄罗斯有所依赖，而且纳扎尔巴耶夫是政坛老手，他非常清楚一味违抗克里姆林宫会是什么下场，掌权接近三十年的他，不会拿自己的权力冒险。

但哈萨克斯坦的民族认同工作，依然在官方的推动下逐步展开。纳扎尔巴耶夫也不断强调，学俄语虽然很重要，但更重要的是学哈萨克语。

在2017年4月，哈萨克斯坦总统官网上出现了一篇文章，题目为《通向未来之路：哈萨克斯坦的现代化》。文章表露了纳扎尔巴耶夫带领这个国家走向现代化的雄心，他在这篇文章中说，哈萨克斯坦已经进入到了一个“全新的历史阶段”，在现阶段，为了实现现代化，让哈萨克斯坦变得更加强大，最重要的两项工作就是政治改革和实现经济的现代化；而经过这些措施，所要达到的目标则是成为“世界上排名前三十位的发达国家”。此外，他还着重强调，所有这些都源自于哈萨克斯坦对于民族身份认同的加强。

展望新阶段的哈萨克斯坦，纳扎尔巴耶夫所确定的工作日程，明确了哈萨克语拉丁字母化的进度。纳扎尔巴耶夫要求全国在2025年之前全面开展语言文字的拉丁字母化运动。他说，过去千百年来，哈萨克人面对自己民族的语言，在书写方式上受到太多国家和民族的左右，先是突厥文，然后是阿拉伯文，再然后是拉丁字母，到了20世纪，身为苏联加盟共和国的哈萨克斯坦又推行西里尔字母——“这一切都是出于政治意图”。纳扎尔巴耶夫认为，在这个崭新的历史阶段，哈萨克斯坦人是时候掌握自己国家和民族文化的主动权了。

直到今年，全新的哈萨克语字母表被公布——但现在他似乎有点等不及了，西里尔字母不见踪影，而是被拉丁字母取代，这又让俄国人大吃一惊。

从头文字“K”到头文字“Q”？

在民族身份认同问题上，纳扎尔巴耶夫的举动其实非常多，他派专家考订本国本民族的历史，同时编纂出一套套大部头的历史文献，还亲力亲为，写书为哈萨克人正名，并且多次在公开场合呼吁国民重视哈萨克语，多说哈萨克语。他说他担心这样下去，总有一天哈萨克人会遗忘自己的语言，那样还谈何哈萨克人呢？

就像上文提到的，哈萨克当局推行拉丁字母化的想法和举动其实很早之前就已经有了。在2013年，哈萨克斯坦的语言学家甚至开始和海外相关领域的专家接触，他们找到了美国堪萨斯大学的语言学家 Allard Jongman。

据 Jongman 所说，当时找到他的是一个哈萨克语拉丁字母化项目中的一个研究生，而之所以不是更高级别的专家亲自跟他接触，是因为“教授们不懂英文”。当时，这名学生跟 Jongman 说，他们想改变哈萨克语的书写体系，但麻烦在于，他们并不知道哈萨克语的元音和辅音是哪些。

Jongman 在采访中提到，为什么这些哈萨克人对于哈萨克语的发音有如此之多的困惑。第一个原因是长时间接受苏联当局统治之后，哈萨克语里有太多的俄语外来词，这给哈萨克语发音的确认带来了不小的麻烦；其二，过去哈萨克语的书写体系都是西里尔字母，而西里尔字母对应的则是俄语发音，这些年来哈萨克斯坦人已经习惯了说俄语和俄语发音，加上西里尔字母的使用，使得一些哈萨克语的发音也悄然改变了。

而麻烦就在于，改用拉丁字母，似乎也不一定就能满足纳扎尔巴耶夫和语言学家们的要求，因为拉丁字母也不一定能够完美地匹配哈萨克语的发音，甚至可能出现更大的麻烦，带来更大的困扰。但总体上，Jongman 对拉丁字母化还是持积极态度的。不过，海外分析人士普遍认为，更麻烦还是要属政治问题。谁也不知道，普京会不会被哈萨克语的拉丁字母化运动所激怒，进而对邻国哈萨克斯坦采取什么动作。

而在哈萨克斯坦国内，拉丁字母化已经惹出了不少争议。不少持批评意见的人士就认为，全新的哈萨克语字母表，由于改成了拉丁字母，而且为了能更好地对应哈萨克语的发音，有些字母还附加了一些小符号，这就会让这套新的字母表总共有 43 个字母之多。这无疑给本来就不熟悉拉丁字母的哈萨克斯坦人带来极大的麻烦。

另外，一些哈萨克人还认为，拉丁字母化运动非常荒唐，因为年轻人和上了年纪的人对于拉丁字母的熟悉程度不同，所以这张拉丁字母表很有可能把这个国家的哈萨克人分裂为两大阵营。在他们看来，这简直就是犯罪，是对他们祖先的背叛。或许比起重新识字可能导致的困扰和大量资源投入，民族认同感本就很强的一部分哈萨克人对此的抵触态度，更会对纳扎尔巴耶夫的这次改革带来挑战。毕竟，这场改革本就是属于纳扎尔巴耶夫所推行的增强哈萨克人身份认同、并使哈萨克斯坦走向现代化的宏伟计划中的一部分。

今天，已经有哈萨克斯坦本国的报纸采用拉丁字母印刷。在一些分析人士看来，拉丁字母化带来的麻烦只会是“阵痛”。从长远来看，根据多伦多大学中亚研究专家 Edward Schatz 的看法，尽管现阶段拉丁字母化会进行得拖泥带水，但“只需要经过一代人的时间，该国的人们就会习惯拉丁字母，一同习惯的，还有总统的政治意愿。”

而现在，国际社会也得好好习惯一下“新”的哈萨克斯坦了，因为经过拉丁字母化改革，哈萨克斯坦这个国家的英文名称，也将从“Kazakhstan”变成“Qazaqstan”。