

民族社会学研究通讯

费孝通

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 272 期
2019 年 1 月 31 日

目 录

【论 文】

中国民族学社会学界 69 年前的反思及其当代意义 杨圣敏

费孝通“中华民族多元一体格局”理论的思想来源
——民国时期民族学界“多元”“一体”理论设计研究 刘波儿

Nation 及“国族一体”论 潘志平

民族主义与现代中国的政治秩序
——章太炎与严复围绕《社会通论》的争论 干春松

【网络文章】

困扰东亚的历史认知问题，归根结底和我们如何认知“现代”有关（宋念申访谈录）

☆☆

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



【论 文】

中国民族学社会学界 69 年前的反思及其当代意义¹

杨圣敏²

摘要：本文首次全文披露中华人民共和国成立前夕民族学社会学界一批领军人物对学科兴衰原因进行反思的一次重要会议记录，对他们就学科过去的失误及今后如何改进达成的共识给出了注释和分析。文章试图说明，前辈学者为学科发展做出了巨大贡献，至今值得我们继承和发扬。但是，如果我们不了解以前的不足和缺陷，不汲取教训，就不能超越自我，也就不能走到国际学术界的前沿。建设中国特色的马克思主义民族学社会学是中国民族学社会学发展的唯一正确道路。

关键词：民族学；社会学；反思；发展

习近平同志在 2016 年 5 月 17 日哲学社会科学工作座谈会上的讲话中明确指出：“一个没有发达的自然科学的国家不可能走在世界前列，一个没有繁荣的哲学社会科学的国家也不可能走在世界前列。”³在党的十九大报告中，习近平同志提出“深化马克思主义理论研究和建设，加快建构中国特色哲学社会科学，加强中国特色新型智库建设”，号召我们要为世界贡献中国智慧，中国方案，不断走向世界舞台的中央，为人类做出更大贡献⁴。

现代意义的民族学社会学都是一百多年前从西方舶来的学科。一百多年来这两个学科在中国已有很大的发展，但距离国际舞台的中央还有不小的距离。如何加快建设中国特色民族学社会学学科体系，是摆在我们面前的任务。新中国刚刚成立的 1949 年，一批学界前辈曾认真讨论过这个问题，他们当年形成的共识，至今仍有重要的指导意义。

一、一份 69 年前的会议记录

民族学社会学自 20 世纪之初传入中国，至今已有一百多年的发展历程。一百年来，道路坎坷，几度兴衰。学科兴衰的原因是什么？这一直是学科史研究的重要问题。过去的回答多从客观的社会环境找原因。主观上是否有需要反思之处？本文试图通过对 69 年前一次会议的披露和分析，探讨一下这个问题。

1949 年初，北平解放前夕，人民解放军部队已进驻位于西郊的清华和燕京两所大学周围。元月 10 日，解放军军管会正式接管了两校。在这个旧制度在全中国迅速土崩瓦解、新中国喷薄欲出的历史性时刻，中国的民族学社会学界如何跟上新的形势，是亟须学界认真考虑的问题。1949 年 6 月 10 日，在燕京大学燕东园（即在时任燕京大学民族学系主任的林耀华教授家中），举办了当时在北平的几乎所有著名民族学社会学家参加的座谈会。会议主题是检讨学科过去几十年的成败得失以及在新形势下如何生存发展的问题。

迄今为止，在有关中国民族学社会学历史的著述中，都不见这次会议的记载。事实上，在中国民族学社会学的学科发展史上，这是一次承前启后、具有里程碑意义的重要会议。这次会议，重点从学界自己的主观原因反思了民族学社会学不受社会重视的原因。会议记录对于我们了解当

¹ 本文刊载于《民族研究》2018 年第 1 期，第 9-17 页。

² 作者为中央民族大学民族学与社会学学院教授。

³ 习近平，“在哲学社会科学工作座谈会上的讲话”，《人民日报》2016 年 5 月 19 日。

⁴ 习近平，“决胜全面建成小康社会，夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告”，《光明日报》2017 年 10 月 28 日。



时民族学社会学界精英的思想和动向是一份不可多得的文件。不久前，我们有幸得到了当时的会议记录原件。本文首次对此进行全文披露，并结合当时学科和社会背景，对会议记录的内容予以注释和分析。庶几可以帮助大家对此后不久，即解放初期和 20 世纪 50-60 年代学界的动向、政府的有关政策和学界精英的表现，以及民族学发展道路上的坎坷，有些许不同于以往的，更客观的理解和评价。以下就是这件尘封了多年的会议记录全文：¹

社会学座谈会²

时间：三十八年六月十日下午二点三十分

地点：燕京大学燕东园 林耀华住宅

出席：费孝通 吴景超 陈达 李有义 苏汝江 吴泽霖（以上清华）；
赵承信 林耀华 严景耀 雷洁琼 陈永龄（以上燕京）

主席：林耀华

记录：沈家驹 张绪生 陈永龄

座谈会共分三部分讨论：首先检讨社会学过去发展之情形，复次讨论解放后新形势对于社会学的影响，最后初步交换关于社会学、社会科学今后发展途径之意见。

（一）社会学之过去：

中国社会学系由英美介绍移植而来。因沿袭英美改良主义的社会学学说，具有保守倾向。因着重实际接近群众，带有进步趋向。社会学者具有综合的观点，并能接近民众；因此在研究社会现象上，比较旧社会下其他部门的社会学者观察为深刻。社会学者提倡社会调查，实地研究，在学术界中创导实事求是看重实际的作风；并在介绍多种研究方法技术（如统计法，历史法，个案法，人类学法等）都略有贡献。但由于客观环境限制，一受反动政权的压迫，二受社会学者本身训练阶级出身的影响，社会学者不敢反抗旧统治者，以小资产阶级立场研究中国社会。研究结果既不为劳动大众服务，亦未为统治者所重视，虽有求“客观”之名，但尽“逃避现实”或“直接间接为统治者培养人才”之实。以至数十年来社会学未能担当发挥其应有之职能，对于中国社会之实际的贡献极少。

（二）解放后新形势对于社会学的影响：

解放以后社会科学基本性质改变，在社会建设之中处处需要能付诸实践之社会科学之应用，给社会科学造成了广大发展的可能和良机。社会对于社会科学的要求加强，社会科学所担当之责任因是加重。同人等感于过去研究观点缺乏动的发展的辩证的看法，在立场上未能坚决站在新兴阶级立场研究，是过去数十年来社会学贡献功效极少的基本原因。因此今后愿学习采取马列主义观点立场方法，适应社会需要，针对中国实际问题之解决，谋求社会学之发展。同时发展研究工作，及培养训练具有解决实际社会问题能力之学生，务使研究结果能切合实际，以备政府参考采纳付诸实践。

（三）社会学系之将来：

同人等以为由于社会性质之改变，社会科学之作用及性质亦变。过去社会科学分门别类，彼此互相对立之状态，允宜打破。因是，社会学系亦无妨取消而将原有法学院各系重新分组。在广阔基础之上，谋求精深发展。关于具体各组究应如何划分，尚待继续研究。举例言之：似可有理

¹ 这份会议记录共 5 页，手写，写在中缝印有“燕京大学”四字的大 16 开专用稿纸上，纸已微黄，字迹工整，一笔不苟，原件存于原燕京大学著名教授闻宥先生（1901-1985）家中，解放后闻先生与吴文藻、林耀华等人一同调入中央民族学院研究部工作。前不久，闻先生之孙闻洪将其赠与老同学、中央民族大学丁宏教授，丁教授将其转交给学院资料室。特此说明并致谢忱。

² 解放前，中国高校中的人类学和民族学专业多设于社会学系内，而且当时这三个学科并没有清楚的划界，往往被统称为社会学。因此该座谈会是民族学、人类学和社会学的座谈会。



论政策组，都市工作组，工商管理组，边疆工作组……要之其精神在环绕中心实际问题，配备原有各校法律政治经济社会人才就实际问题之认识及解决，谋求理论之发展并训练能担当实际问题解决责任之人才。

同人等初步意见大致如上，特检附结果一份请予指导批评。¹

解放前，中国高校中的民族学和人类学专业多设于社会学系内，而且当时民族学、人类学和社会学并没有清楚的划界，往往被统称为社会学。特别是民族学与人类学，仅是翻译之名称不同而已，实际上是一个学科，早已是学者们的共识²。当时座谈会上的这些学者们也是如此认识，所以会议记录上说的社会学，实质上包括了民族学、人类学和社会学。这次座谈会也可以说是民族学社会学界的一次重要座谈会。

记录稿中清楚地陈述了他们当时对旧中国民族学和社会学的总体评价：这几个学科的理论完全沿袭西方，而且学者们的出身、社会地位决定了他们是以小资产阶级立场来研究中国社会，主张的是改良而非革命；这几个学科研究方法的特点是主张实地研究，着重实际，比旧社会其他社会科学更能接近基层群众，因此其研究方法相对来说有优势，但这个优势在几十年的研究中未能发挥出来；在旧中国，这几个学科的学者们既不敢反抗旧统治者，又不能为劳动大众服务，其研究不敢触动中国社会中最核心和最尖锐的问题，避重就轻，脱离实际，对社会的贡献很小，结果是这几个学科在社会大众和统治者眼中都不受重视。

笔者认为，前辈学者们的这些总结和评价是合乎实际和中肯的。以下，本文分两个部分就他们的总结和评价给以简要的注释与分析，以帮助读者对其有更为深入的理解。

二、对旧民族学社会学界的认识

（一）沿袭英美改良主义学说

中国的民族学社会学都移植自西方，而西方的民族学历来划分为马克思主义民族学和西方传统民族学两大体系。在国际学界，西方传统民族学一直占据主流地位。这两者在微观和中观层面上的研究往往是互相借鉴甚至是共享的。但由于在政治立场、世界观和方法论方面的不同，在对人类社会发​​展规律的宏观解释上，双方一直有鲜明的差别。

从立场上看，马克思主义民族学主张社会革命，彻底消灭私有制，推翻旧社会制度。而西方主流的民族学则主要从微观、中观角度对社会文化开展调查研究，较少从宏观角度对社会发展规律进行探讨，不主张社会革命。这导致很多西方学者偏向于比较孤立地、静止地看待一些社会文化现象。在政治上，他们对自己所处的资本主义社会和制度虽然有所批评并有改良的要求，但总体上持肯定的态度。

从世界观上看，在马克思主义诞生以前，也就是 19 世纪中叶以前，欧洲对人类发展的历史没有一个科学的认识。当时，欧洲人普遍接受人类“超自然起源说”，认为人类和人类社会的制度都起源于神的创造，并将其视为不可动摇的金科玉律。

1859 年，达尔文《物种起源》所主张的进化论问世以后，主张人类社会自然起源的观点迅速传播，进化论支撑了马克思人类社会发展的历史唯物主义理论。按照这个理论，人类社会发展的根本动力是物质的生产，上层建筑是由经济基础决定的。而西方多数学者在对所研究的社会和民族文化进行特点解释和理论分析时，往往将人的本性、人的思想意识和各种观念视为社会发展的决定性因素，并且将资本主义社会的国家法律、社会制度视为人的本性和思想意识的产物，认

¹ 当时清华和燕京大学都新成立了校务委员会，此会议记录应是上报给校务委员会的。

² 参见费孝通，“关于人类学在中国”，载《费孝通文集》第 13 卷，群言出版社，1999 年版第 190 页。



为这是固有的、不可变的。因此，他们认为现存的社会制度和法律不能否定、不能推翻。如，曾在西方民族学界占据统治地位的功能学派主张，民族学的研究对象——文化，是由社会上各个个体的生理（通过心理）所决定的社会制度和风俗习惯之功能的总和。各民族的社会和文化都是某种平衡的体系，这种体系是不能加以破坏的。在旧中国的民族学社会学界，多数学者都接受功能主义并运用之从事研究。他们在世界观上是与西方主流派学者一脉相承的。当时，即便是著名的“左派教授”费孝通先生，也不接受进化论和马克思主义。1934年他在文章中写道：“社会进化并不是一种自然运行原则，更不是做人时需常备的一种信仰……从斯宾塞一直到马克思和他的信徒，非但把它认为天经地义，探取宇宙的钥匙，而且根据这信仰来决定个人的行为……有人说社会由坏的进化到好的，这种价值观因为缺少客观的标准，所以在科学中很难说，我们最好留给社会哲学家去讨论吧。”¹可见，旧中国的高等院校和研究机构，是全盘照搬了西方主流的民族学社会学的学科体系和理论，即非马克思主义的学科体系和世界观。

在技术性的研究方法上，马克思主义民族学与西方主流的民族学并无区别。但在指导性的研究方法，即方法论上，提出了一套新的分析工具，即阶级冲突分析法、社会历史分析法、经济基础与上层建筑关系分析法、自然环境与物质环境分析法等唯物主义的方法。这些科学方法为民族学的研究提供了指南，也是与西方主流民族学不同之处。从以上简要介绍的立场、世界观和方法论角度看，旧中国民族学界属于西方主流体系，与马克思主义民族学有着明显区别。

（二）学科的起落兴衰与社会贡献

一个学科的发展前景，与她在社会中的功用、她的社会影响密切相关。所以，如果学者们不能自觉地将这个学科的研究与时代的主题紧密相连，如果不能为解决中国的社会问题有所贡献，学科就会难以在中国生根和成长。如今，当我们翻阅旧中国数十年间，民族学社会学界的研究，尽管成果颇丰，而且从学术水平上看，多有精彩的篇章，至今值得我们珍视和借鉴，但同时也可以清楚地看出，其研究的主题都回避了当时中国社会中最核心和最重要的问题。

19世纪晚期的中国，内忧外患。中国的知识分子为寻求救亡图存之道，开始向西方学习各种改良社会的新思想，民族学社会学就是在这样的背景下从西方传入的。

在民国之初至20世纪30年代，外国帝国主义的野蛮入侵和国内军阀间的兵连祸结，致使民不聊生，国家分裂。面对日益激化的国内外矛盾和混乱的社会局势，民族学社会学研究却少有直接针对时弊和统治者的分析与批判。1921年中国共产党成立以后，特别是1927年大革命失败后，国共之间的斗争成为当时中国各种社会矛盾的焦点，是中国向何处去的核心问题。但作为以研究社会和文化为己任的民族学社会学界，此时却几乎全体地回避了这个现实，避重就轻，完全避免对这些问题的介入，几乎见不到有关的研究成果发表。

1937年抗日战争全面爆发以前，中国民族学社会学界多数学者对学术研究应用于中国社会之改造的意识尚无共识，有人甚至对此比较淡漠。各高校中的社会学、民族学系在课堂上都将重点放在介绍来自西方的学科理论和方法，多数研究模仿西方学界传统上关注的那些论题做比较单纯的理论分析，读者不多，社会影响很小。即便是在学术界，多数人也不知道民族学、人类学为何物。所以，直至1936年，时任燕京大学社会学系主任的吴文藻先生还感叹说：“社会人类学在中国还是一门正在萌芽的学问，一向没有引起国内学者的注意。我自己数年来在悄悄地埋头研究，常有独学无友，孤陋寡闻之感。”²

¹ 费孝通“从社会进化到社会平衡”，载费孝通《论文化与文化自觉》，群言出版社2005年版，第6页。

² 这句话来自吴文藻为费孝通著《花篮瑶社会组织》一书所写导言，见《费孝通文集》，群言出版社1999年，第481页。



1937年抗日战争全面爆发以后，亡国灭种的危险迫使中国的民族学社会学界与其他学界一样惊醒，遂全力投入到这场全民族的斗争中，围绕抗日救亡重点开展了边疆民族研究，从而推动民族学社会学进入了一个繁荣发展的时期。

抗日战争爆发后，日本策划满蒙独立，中国边疆危机。加强对少数民族和边疆地区的研究，已成为救亡抗日的需要。加上当时东部沿海各省相继沦陷，高等院校大规模向西部和边疆地区转移，边政学一时兴起，使得民族学社会学家们也随之将研究的重点转向西部边疆和少数民族地区，以至当时有人说，人类学民族学在西方是研究异域的“蛮族学”，在中国则是研究边疆少数民族的学问¹。抗战时期吴文藻在论述边政问题研究的《边政学发凡》一文中指出，边疆包括了“政治边疆”和“文化边疆”两个概念，民族学人类学就是要促进文化边疆的研究，推动边疆文化的发展及其与内地在文化上的融合统一²。此后，中国的民族学更多地卷入了边疆和少数民族问题的研究，研究领域的这种偏重从此形成了传统，这个传统在中国民族学界沿袭下来并一直保持至今。

抗战时期民族学社会学界研究重点的西移，既开拓了西部少数民族研究的新领域，也为巩固边疆和开发少数民族地区做出了贡献。遗憾的是，中国民族学社会学界在抗日战争中所表现出的以民族、国家核心利益为重点，围绕社会核心焦点问题开展专业研究的做法，却没有在抗战后继续保持下来。

抗日战争结束后的几年，民族学社会学界的学者与其他领域的知识分子一样，需要在国共两党的斗争中做出个人的判断和选择。到了1948年，国民党的颓势已经明朗，半数以上的民族学社会学界的领军人物都相继站到了反对国民党独裁统治、争取民主的队伍之中。费孝通为此还曾遭到当局的恐吓而躲入美国使馆。在全国解放前夕，他曾在西南联大数百人参加的大会上宣布：“让我们在黑暗等待着黎明，黎明已经不远了。”³他们的这种认识和立场，源于对国民党政府长期以来黑暗统治的失望，对共产党奋斗目标的初步了解。特别是那些有机会到过解放区的人，看到了新社会新中国的曙光，也明白已经到了需要明确表态的时候。

他们在思想上的这种新的认识和政治态度以参加集会、发表演讲、游行示威等各种不同的形式表现出来，对于推倒旧政权和推动新中国的诞生，无疑有着积极的影响，但其影响毕竟是有限的，因为在这场长达二十余年的国共两党的斗争中，他们只是到了最后时刻才表达了自己反对国民党反动统治的立场，而且并没有用自己最擅长的武器，即学科的研究来参与对旧社会的剖析与批判。旧中国的民族学研究始终未介入时代的主题，未敢触动中国社会中最焦点的问题，避重就轻，因此对社会的贡献很小是一个事实。

1949年6月，民族学社会学界领军人物在全国解放前夕的反思，正是在这一点上感到愧疚。当然，理论是否能够联系实际，学科的研究是否能介入社会的主流，这也是直至今日民族学界的研究应该把握的。即作为社会科学的一个实践性学科，其研究的重点只有投放于社会实践的主流与核心，才可能在社会上获得更多承认从而得到发展。

（三）旧传统与阶级出身的影响

旧中国的民族学、社会学对社会的贡献很小，还有旧传统与学者们阶级出身的影响。

首先，从客观条件上来说，在西方创建的民族学社会学理论与方法不足以有效地研究中国社会。传统的民族学理论和方法是从研究小型的、简单的与较原始的社会中发展出来的，不足以研究中国这样历史悠久又复杂的社会。关于这一点，早已成为国内外民族学界的共识，也是一百多

¹ 马长寿：“人类学在我国边政上的应用”，《边政公论》1947年第6卷第3期。

² 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》1942年第1卷第5、6合期。

³ 这句话来自当年曾在现场听到费先生讲话的北京大学历史系教授田余庆先生的回忆。



年来中国民族学界始终没有解决的困境¹。更重要的是，从主观上来说，中国很多知识人的学术活动缺少将理论联系实际的传统，特别是缺少与普通大众相联系的传统。

在中国数千年的封建社会中，有一个以“读书人”清高自居的士人阶层，在士人阶层的传统观念中，一直有一种将读书人和他们所从事的学术研究超脱于社会大众之外的思想。认为“万般皆下品，唯有读书高”，认为知识阶层是一个有知识有良知，因而在人格和社会地位上都高于普通社会大众的阶层。而实际上他们对于社会中的主要矛盾往往处于隔膜状态。五四运动以后，曾有人严厉批判这种思想。例如，20世纪20年代，周谷城先生就曾撰文提出“人类社会不应有独立的知识阶层存在”。他认为社会大众都有良知，不承认另外有什么“独立的知识分子的良知”。他甚至认为“独立的精英阶层是国家进步的障碍。”²但是，传统的以读书人自居、清高自诩的思想，将读书做学问视为既超脱于社会大众，也超脱于社会政治的思想，在一部分人的观念中是根深蒂固的，在20世纪30-40年代民族学社会学界也有不少学者持这种观点。

在那个半殖民地的旧中国，大部分出国留学的中国知识分子，都感受到了国家贫弱给个人带来的种种屈辱和压力。他们不甘于将来自西方的一门学科仅作为象牙塔里的纯粹学术对待，主张科学救国，于是，持不同观念的人就在如何做一个学者及为什么要做学问的问题上出现了争论。

对于这个问题，在抗日战争爆发之前的1936年，曾有两位著名民族学家撰文谈自己从事这门学问的目的，一个说自己是“为研究而研究”。另一个说是“为兴趣所驱去研究”。当时持不同看法的费孝通写文章进行了驳斥。他说：“他说我们是为‘研究而研究’。我觉得不然，我们研究文化的人，天天说文化现象有它的功能，但是却常自以为我们研究的工作本身不是文化现象，所以没有功能。只是所谓‘兴味’而已，不问其他。当然，你们一唱一和，觉得自己很超然。但是我却认为你们忘记了用‘实地研究方法’来分析自己。……以我自己说，我是没有兴趣的，也许兴趣是在耕田，但是我明白我的责任，因为我知道，我自己所做的工作是有功能的，我们的大社区中需要我们这种工作。这种工作间接地有关人家的福利。我自己幸而或不幸受到这种训练，我就得担负这个责任，有趣味很好，没有趣味也得干，这是纪律，这是成败。若有一个士兵走到一半，忽然没有兴趣去打仗，他可不能随意卸甲归田。”³

费孝通认为，社会科学研究是一种工具，是一种“控制社会变迁的实用的工具”。他说：“我觉得中国的社会，无论你怎么想法，它总是要变了，没有回头路可走。但是走到哪里去，如何走法？我们是人，有控制的可能”。他还说，“‘为研究而研究’是一辈‘寄生性’学者的护身符。‘学术尊严’！我是不懂的，我所知道的是‘真正的学术’，是‘有用的知识’。学术可以做装饰品（亦是功能），亦可以做食粮（亦是功能），若叫我选择，我是从食粮”。⁴

可见，学术研究究竟是“装饰品”和“护身符”，还是为社会服务的工具？对于这个简单的问题，在抗日战争爆发前的民族学社会学界并不是人人都清楚明确的。显然，这也是当时的民族学研究对社会贡献很小的一个重要原因。

三、民族学社会学界在1949年前后的转变

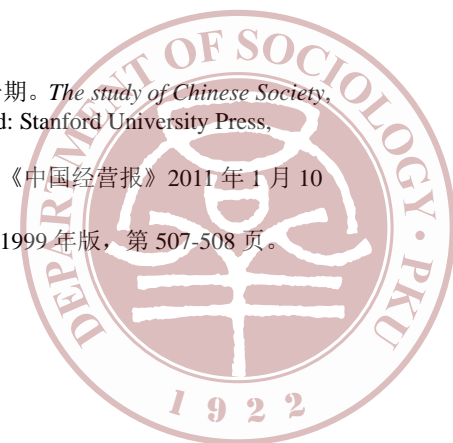
（一）世界观的变化

¹ 参见乔健：“中国人类学发展的困境与前景”《广西民族学院学报》1995年第一期。The study of Chinese Society, Essay by Maurice Freedman, Selected and Introduce by G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1979.

² 参见上海大学周洛华教授回忆其祖父周谷城先生的文章“精英阻碍国家进步”，《中国经营报》2011年1月10日。

³ 费孝通：《1937年“再论社会变迁”》，载《费孝通文集》第一卷，群言出版社1999年版，第507-508页。

⁴ 同上。



69年前在燕京大学燕东园的这个会议上，当学者们面对即将诞生的新中国，面对那个由于有无数人前赴后继、流血牺牲才创建起来的，受人民拥护的新政权即将诞生的时刻，相信他们的心情是复杂的，其中有敬佩、有欣慰，也必然会有深深的愧疚。尽管会议记录用语简略，但短短数语，已清楚准确地表达了他们的这种心情。其实，在解放战争进入最后两年，国共决战的结局日渐明朗之际，曾长期超然局外的学者们大多都有这种认识和心情。

1948年年底，解放大军已进占了北平城周围地区。费孝通和其他几位知识分子有机会乘卡车进入解放区，亲赴当时中国共产党总部所在地石家庄拜见毛泽东主席。进入解放区以后，一路上的见闻让他激动不已，他说：“远远近近，进行着的是一个一个，一丛丛，一行行，绵延不断的队伍。迎面而来的是一车车老乡们赶着的粮队，车上插了一面旗，没有枪兵押着，深夜点了灯笼还在前进，远远望去是一行红旗——这印象打动了，什么印象呢？简单地说：内在自发的一致性。这成千上万的人，无数的动作，交织配合成了一个铁流，一股无比的力量。什么东西把他们交织配合的呢？是从每一个人心头发出来的一致的目标，革命。”他还说：“我曾参观过英国海口军舰的行列，也曾目睹过大战时非洲盟国空军基地的规模。那时却没有这次在黄土平原上看粮队时的激动。从前者只能知道力量之巨大，从后者才能明白力量之深厚。……像我这种没有积极参加过革命行列的知识分子对于潜伏着深厚的活力是陌生的，不熟悉的，甚至是不易理解的，因之，对于历史的发展没有把握，对于人民的翻身也缺乏信心。就在这一点之差，失之千里，使自己过去对世界局面的估计陷入错误。”¹

旧中国的黑暗，人民解放事业的宏伟现实，让他看到了人民、共产党的伟大和自己的渺小，产生了加入这项宏伟事业的热切愿望。也让他深刻认识到了自己和多数学界的知识分子们过去对于劳动大众力量的低估和对中国局势的错误估计。费孝通的这种感想应该代表了当时相当多的知识分子的心理状态。69年前，民族学社会学界领军人物在燕京大学燕东园召集的这次会议，在会议记录中表述的共识，其实也代表了解放初期中国知识界多数人的想法和心情。1949年3月，著名文人柳亚子先生在给毛主席的诗中称，“开天辟地君真健，说项依刘我大难”，也表露了这种既钦佩又愧疚的心情。

基于以上想法，解放初期，民族学社会学界的学者大多都是抱着真诚的态度积极参加各项革命工作的，他们认识到了自己不仅要在行动上跟上形势，在思想上也有学习和改造的必要。费孝通说：“1949年在我是一个‘学习年’。在这一年中看到了多少一生中从来没有看到过的事，听到了多少一生中从来没有听到过的事。不但如是，就是平素常见常闻的，在这一年中也显示出了以往没有显示过的意义。一个富于生命的大千世界庄严地在我眼前展开，一切使我低头。……我愿意低下了，但毕竟还是个旧知识分子。……虚心才是学习的基础，承认现实，逐步改造。”²他们是带着要学习和改造的想法走进新中国的。不久这个想法就变成了现实，即一场轰轰烈烈的大规模洗礼。³所以，新中国初期在高校中的思想改造运动，对于多数知识分子来说，应该是自愿而且积极参与的，并不是如后来有的外国学者所称是一种被迫的改造。⁴

（二）对今后走什么道路的设想

从会议记录的第二部分可以看出，学界领军人物的这次会议并没有停留于检讨学科发展道路上的误差和表达惭愧的心情。他们肯定了这个学科的优势——即实地研究的方法。他们对于学科今后如何发展也进行了认真的讨论并给出了明确的答案：

¹ 费孝通：《我这一年》，载《费孝通文集》第六集，群言出版社1999年版，第104-105页。

² 费孝通：《我这一年》，载《费孝通文集》第六集，群言出版社1999年版，第104-105页。

³ 从1951年9月开始，在全国的高校开展了持续4-6个月的教师思想改造运动，以学习马列主义和思想教育为主要内容。

⁴ 参见(美)顾定国著，胡鸿保等译，《中国人人类学逸史》，社会科学文献出版社2000年版，第116-119页。



其一，研究要采取马列主义观点立场和方法；其二，研究要结合时代主题，能为政府所参考，也就是说，要在解决中国实际的社会问题的研究中发展民族学社会学；其三，教学的目的是培养能解决实际社会问题的学生。如果以今天我们的认识来看，这几条共识似乎像老生常谈。但在 69 年前，却真正言简意赅，是他们自己认真思考得出的一种全新的认识，是他们对新中国的知识分子的社会责任及今后学科发展道路的全新判断与共识。

中国是社会主义国家，这个性质决定了社会科学的研究必须以马克思主义立场、人民群众的立场为出发点，以唯物主义的世界观和实证的方法为基础去开展。只有走结合时代主题、社会实际开展研究的道路，才可能受到人民群众的理解并融入中国社会发展的主流。研究要解决中国社会实际问题，在这条道路上创建学科理论和方法，才算是学科的中国化。也只有这样，中国的民族学社会学界才可能改变过去跟在西方学界之后亦步亦趋的状态，建立起中国特色的马克思主义学科体系，从而走到国际学术界的前沿。

（三）民族学今后应如何改革

在 69 年前的那次座谈会上，对于以往学科发展道路上的失误和偏差，学者们进行了深刻的反思。他们还就民族学社会学此后应如何改革，如何发展的具体问题达成了共识。在会议记录的第三部分，对他们的共识有清楚的阐释。归纳起来就是：第一，“过去社会科学分门别类，彼此互相对立之状态，允宜打破”。也就是彻底打破传统上学科划分的壁垒，以问题研究为导向，倡导多学科综合研究。第二，要围绕社会中的实际问题开展研究，学科理论也就在这种实际问题的研究中得到总结和发展。学校的教学也要在这种实际问题的调查、研究中培养学生，重点培养学生的社会责任感和解决实际的社会问题的能力。

早在 20 世纪 30 年代，吴文藻先生就认为中国的学者们应打破民族学人类学与社会学之间的学科界线，综合地利用这两个学科的方法来研究中国社会，为此他提出了“社区研究”的概念和方法。他的这些思想都成为中国第一代和此后第二代学者们的共识，并且被实际地贯彻于具体的教学与研究中。因此，一个显而易见的事实是在那个时代，中国的学界，特别是在大学里对于这两个学科不但没有着意划界，而且往往在教学和研究中都将其归并在一起讲授和使用。正如吴文藻先生所说：“学问之道，在研究时确需分门别类，而在实行时，都是息息相通的。”¹费孝通先生也说：“在我身上，人类学、社会学、民族学一直分不清。”²“我们研究各民族的社会历史的目的是在帮助各民族发展起来，而在研究过程中我们需要比较社会学的知识和社会发展一般规律的理论作为我们分析具体社会的工具，这就是说，我们的理论是和实际相结合的。我们并不是为了解而了解，为提出一些理论而去研究，我们是为了实际的目的，为了少数民族进行社会改革提供科学的事实根据和符合少数民族利益的意见。”³

把学科看成工具，重应用而轻划界，也是中国的民族学（人类学）和社会学之间一直没有严格界线的原因之一。无论在大学还是研究单位，往往存在于一个学科名称之下而兼具两个专业的课程。所以中国老一代的社会学家大多也都是民族学和人类学家，直至 20 世纪中叶依然如此。重应用而轻划界，曾长期是中国民族学社会学界的传统，其宗旨就是以问题研究为目的和中心。在燕东园这次座谈会上，这个思想被学界领军人物再次明确地作为今后学科发展的原则提出来。

四、简要总结

¹ 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》1942 年第 1 卷第 5、6 合期。

² 费孝通“关于人类学在中国”，载《费孝通文集》第十三卷，群言出版社 1999 年版，第 19 页。

³ 费孝通：《从事社会学五十年》，天津人民出版社 1985 年版，第 70 页。



今天，当我们重读 69 年前会议中学者们所达成的共识，确实感到了其洞察之准确深刻以及在中国民族学史中的里程碑意义。20 世纪 50-70 年代，社会学和人类学曾被取缔，高校中的民族学专业也被大大压缩，仅存在于中央民族学院的研究部之中。过去的学科史著述多将这个历史的错误归结为政府和社会对这几个学科的不理解和不重视。重读 69 年前的这份记录，我们就会在以前的总结之外，看到学界本身的一份责任。当一个社会科学的学科较长时间回避社会中最重大、最核心的问题时，社会本身就会忽视甚至将其抛弃。其实，69 年前的这次会议上已经表明了学者们的这份歉疚和担心，并且已经说出了这个道理。如何让一个曾经不太受重视的学科成为受社会尊重的学科？如何繁荣中国的民族学社会学？新中国 69 年以来的研究实践证明：如果没有马克思主义的指导，民族学社会学研究是不科学的。建设中国特色的马克思主义民族学社会学是中国民族学社会学走向世界前列和舞台中央的唯一正确道路。

【论 文】

费孝通“中华民族多元一体格局”理论的思想来源

——民国时期民族学界“多元”“一体”理论设计研究¹

刘波儿²

摘要：民国时期中国民族学界长期存在一种建构统一的多民族国家的思路，即在承认少数民族存在的前提下，以统一的新型文化构筑一个新的中华民族，造就统一的多民族国家。无论是将苗汉“文化同源”作为“统一文化”的内核，还是推广汉语、并行民族语的语言教育策略，都反映出民族学界既承认“多元”又谋求“一体”的思路。20 世纪 40 年代以后，这一思路逐步完善，明确了新型文化的形塑过程是对“现代化”的追求过程，并厘清了它与“汉化”“同化”的区别。对这段历史的回顾有助于我们更好地理解费孝通先生“中华民族多元一体格局”理论的来源和发展思路。

关键词：多元；一体；新型文化；中华民族；民国时期

抗战全面爆发后，民族成分复杂的西南边疆地区成为亟待建设的大后方。政治需要与学术契机的叠合，吸引了西迁至此的学者们以西南边地为个案，展开边疆治理问题的探讨。由于学科特点，民族学家敏锐地认识到多民族国家中汉族与少数民族，以及民族与国家之间的复杂关系，尝试为构建一个统一的多民族国家进行学理和实践层面的论证。沿着这一讨论的延长线，1988 年费孝通先生提出了“中华民族多元一体格局”理论。此后，大量研究围绕着“多元一体”理论本身展开；对于“中华民族多元一体格局”理论的思想来源，特别是中国民族学界的早期探索，学界少有论及。事实上，民国时期的中国民族学家不仅从当时的民族实践中观察到了“多元”与“一体”的并存，而且考虑了这些“多元”如何向“一体”转化。本文试图梳理并分析这一过程，找到“中华民族多元一体格局”理论的来源和发展思路。

¹ 本文刊载于《民族研究》2018 年第 3 期。

² 作者为南京中医药大学人文与政治教育学院讲师。



一、多样的统一：民族学界的国家构建思路

1939年，顾颉刚提出了“中华民族是一个”的主张。他认为，中华民族是整体的、一元的，“中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必要”“我们对内没有什么民族之分，对外只有一个中华民族”。¹这一观点引发了学界诸多赞同的声音。费孝通却从民族学的角度提出了质疑，在他看来，“我们不必否认中国境内有不同的文化、语言、体质的团体”。“在社会接触的过程中，文化、语言、体质不会没有混合的，可是这些混合并不一定会在政治上发生统一的。”²考虑到时局因素，费先生很快放弃了辩论，没有再进一步阐述他的观点。但在之前的有关讨论中，费孝通实际上提出了关于国家内部结构安排的另一种思路，即能不能在不否认少数民族存在的前提下，寻找团结一致建立统一国家的办法？费孝通的这一思考，可以溯源到他的老师吴文藻。早在1926年，吴文藻就提出过以一种共同文化作为统一多民族国家凝聚核心的设想。他说：“一国家可以包括无数民族”，“一民族可以造成无数国家”“民族乃一种文化精神，不含政治意味，国家乃一种政治组织，备有文化基础”，“今日之国家，立于文化之基础上”。³尽管这个说法相当模糊，却隐隐透露出他拟构建一种超族群的“文化”以兼顾“民族”与“国家”两端之意，“开创了中国人人类学独立理论思考的道路”。或许是因为思考尚不成熟，吴文藻没有进一步详述如何构建这种超族群的文化，这种见解也“没有受到广泛的关注”。⁴

十年之后，民族学界才作出了进一步的理论发掘。1936年出版的中国民族学第一份专业刊物《民族学研究集刊》在创刊号提出：“以各族文化为基础，使之吸收汉化及西化，与汉族并进，如此则整个中华民族可以于最短期间，孕育更善更美之新型文化。”⁵就笔者目力所及，这是中国民族学界最早对“共同文化”之内涵作出的解说与形塑。一年后，撰写此文的黄文山又详细阐释了这个设想。他主张首先“以各族文化为基础，使之吸收汉化及西化，与汉族并进”，完成各区域内“浅色民族”与汉族的同化，接着，“使各区之民族，形成一个不可分裂之整个的伟大的中华民族”，最终实现内部的大团结，总之，“同化各种族为整个民族，并合各部落为整个国家，以整个民族建设整个国家”。⁶

此后，尽管碍于时局，讨论“多民族”问题已经不合时宜，但民族学的学科训练使民族学家们终究无法服膺目下的中国没有民族之分的说法，他们始终在探求建设多民族统一国家的方案。1938年，吴文藻进一步完善了他早期的建立超文化机制的想法，提出建立具有向心力的文化中心，巩固国家统一的设想。他指出：“欲团结各族精神，使‘多元文化’，冶于一炉，成为‘政治一体’，当自沟通各族文化始”，使“各民族经济，政治，教育的发展，务期同进于文明进步之域”。⁷而杨成志则坚信，“民族之存在，事实未容抹煞”，“今日若仍采用‘废药忌医’之消极态度，恐其趋势不至‘欲盖弥彰’，或终酿成‘物极必反’之结果”。他主张，“今日我国民族研究固不应因恐引起隔阂而遏止，取消极之态度，实宜发扬光大，互相尊重各族之文化水准，作打破隔阂之积极准备”。即便在“中华民族是一个”主张引起普遍赞誉之时，杨成志仍然认为民族是客观存在的，顾费二人的争论焦点只是“民族”的定义，顾颉刚的“民族”近乎“Nation”，费孝通的“民族”则接近“Ethnic”，“立场不同，见解自异，无足怪也”。⁸中国民族学界在20世纪30-40年代就有“北吴南杨”之说，从他们对“多元”的共同坚持来看，这一观点应该代表了当时民族

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。

³ 吴文藻：《民族与国家》，《留美学生季报》1926年第11卷第3号。

⁴ 王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，广西师范大学出版社2005年版，第77页。

⁵ 黄文山：《民族学与中国民族研究》，《民族学研究集刊》1936年第1期。

⁶ 黄文山：《文化上的中国统一观》，《时代动向》1937年第2卷第1期。

⁷ 吴文藻：《论边疆教育》，《益世周报》第2卷第10期，1938年。

⁸ 杨成志：《西南边疆文化建设之三个建议》，《青年中国季刊》1939年创刊号。



学界的主流态度。

20世纪40年代，随着民族研究转向更为务实的边政研究，民族学界开始跳脱出纯学理的论争，在边疆治理的视阈下思考构建统一多民族国家的路径问题。吴文藻、黄文山以统一文化实现国家统一的建构思路得到了延续与发展。正如陶云逵所说：“欲求全国真正的团结，全国各地各人群真正的打成一片，我们必得有统一的文化（历史上及当今各民族例子甚多容另文详述），就是有同样的社会制度与文化模式，这样全国族乃成一个有机整体。”¹岑家梧则进一步指出，所谓的统一文化是指“在各族的文化中，求出一致之处，指出中华民族的统一性和不可分割性”，最终实现“多样的统一”，这正是“将来中华民族文化的尽善尽美的所在”。²

不难发现，20世纪20-40年代，在长达二十余年的时间里，民族学界关于统一多民族国家的构建有着基本一致的理论设计思路，即在坚持多民族存在的前提下，从文化统一的角度去构筑一个新型文化辐照之下的“中华民族”国家。

二、“文化同源”书写与“一体”构建：凌纯声、芮逸夫的苗汉互动想象

20世纪30年代以后，云南、西康、内蒙古等地民族边疆矛盾频发，国民政府加强了对边疆地区的关注，学术界也注意到民族问题、特别是民族文化问题在中国边疆问题中的重要性。正是在这样的背景下，凌纯声、芮逸夫开始了湘西苗族地区调查。这是中国民族学发展史上一次重要的田野工作。

在此过程中，芮逸夫接触到了讲述苗族祖先起源的洪水故事。他注意到，虽然故事版本有差异，但其母题都是表述“现代人类是由洪水遗民兄妹二人配偶遗传下来的子孙”，³苗族尊兄妹二人为雌公雌母，并举行“还雌愿”仪式祈求福佑。1938年，芮逸夫在其著作《苗族洪水传说与伏羲女娲的传说》中指出，在鸦雀苗传唱的洪水故事中，创世先祖中的男性被称为“Bu-i”，而他们在用汉语提及祖先时则发音为“Fu-hsi”，此音近于《雌公雌母歌》中的“伏羲”，并且，因为“中国古时是没有轻唇音的，所以伏羲的‘伏’与Bu-i的‘Bu’，音本相通”。由此，芮逸夫推断出“Bu-i”等于“Fu-hsi”，即指“伏羲”。接着，他又采用英国民族学家克拉克（Samuel R. Clarke）的研究，认为“Bu-i的‘Bu’是‘祖先’之义，‘i’是‘一’或‘第一’之义。所以‘Bu-i’就是‘第一祖先’之义”，即“始祖”⁴，所以“伏羲”即为苗族始祖。他接着指出：“伏羲及女娲之名的见于古籍，最早不出于战国末年，并且也不多见”，“疑非汉族旧有之说。或伏羲与Bu-i，女娲与Ku-eh音近，传说尤多相似。Bu-i与Ku-eh为苗族之祖，此为苗族自说其洪水之后遗传人类之故事，吾人误用以为己有也”。“据现有的材料，如上文所考，大概兄妹配偶型的洪水故事是起源于苗族的可能性较多。在尚未发见更多材料可资证明起源于他族之前，则上文所云伏羲女娲乃是苗人之说，或者可以说是较近似的推测”⁵。芮逸夫相信，伏羲女娲之说原本是苗人的祖先故事，在播迁过程中逐渐被汉人用为自己的创世传说。

芮文刊登一年后，凌纯声、芮逸夫共同撰写的《湘西苗族调查报告》一书亦成稿。几乎在每个主题中，凌、芮二人都会反复比较苗、汉的文化特征，认为今日苗人的宗教仪式、经济活动、饮食习惯、婚丧习俗等或在事实上，或在可能上受到“汉化”的影响。例如，“苗汉两族同处已久，所有经济活动，现多大同小异”⁶。“今日湘苗的衣式，无论男女，多大同小异，可说有些

¹ 陶云逵：《论边政人员专门训练之必需》，《边政公论》1941年第1卷第3、4期合刊。

² 岑家梧：《中国民族与中国民族学》，《南方杂志》1946年第1卷第3、4期合刊。

³ 芮逸夫：《苗族洪水传说与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》1938年第1卷第1期。

⁴ 芮逸夫：《苗族洪水传说与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》1938年第1卷第1期。

⁵ 芮逸夫：《苗族洪水传说与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》1938年第1卷第1期。

⁶ 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，民族出版社2003年版，第39页。



汉化”¹，“今日苗人家庭生活，逐渐同化于汉人，即婚丧仪式亦多效汉俗，仅保留若干苗俗的遗留而已”²。这样的描述俯仰皆是。

凌、芮二人的结论可以合并成这样一个关于苗族起源的历史图景：上古时代，苗就已生活在后来的汉地，后出现的汉从苗那里习得了创世传说并内化为自己的祖先神话，而苗亦从汉那里袭用了宗教仪式、经济活动、饮食习惯、婚丧习俗等社会文化特征。其后的战乱中，苗不断向西南迁移，最终定居下来。

二人的著作得到了当时诸多学者的极力推崇。《湘西苗族调查报告》作为“中央研究院历史语言研究所单刊甲种之十八”出版，充分说明了全国最高学术机构对改著的认可。芮逸夫的研究也震动了学术界，“许多优秀学者如徐中舒、马长寿、徐旭生等对它都很推崇，甚至还从各自的角度为之续证”³。徐中舒认为，芮逸夫“为古史指出一个新方向”⁴。徐益棠多次称赞其文“为近来研究民族传说最成功之作，而开我民族学界研究神话及传说之风气”⁵。然而，当代学者对二人的研究却有很多批评。台湾学者王孝廉曾批评芮逸夫所采用的对音法是“用汉语的中古语音去推论或比附另一种完全不同的语言”，得出语音相近即是同义的结论是很不当的，他认为“这个神话要素与汉民族所传的伏羲女娲，并没有什么必然的关联”⁶。凌纯声的论证则被日本学者吉开将人批评为“这显然是中原一元论”⁷。张兆和认为，凌纯声和芮逸夫将“湘西苗人论述为一个处在被先进的汉人文化同化过程之中，却又界限清晰的族群”，是“以某种方式将汉学中的‘东方主义’品质移植到新近传入中国的西方人类学实践当中”⁸。同样的研究，在不同的历史条件下，引发了完全相反的两重评价，这不得不令人感到奇怪，除了学术认知的进步之外，是否有其他因素引发了当时学界纷至沓来的赞誉呢？

如果考虑到历史学研究的民族动员作用，结合抗战爆发后中国民族史书写中强烈的民族主义情绪就不难发现，凌、芮二人对汉苗关系与互动的描述显然表达了他们从文化同源的角度构建统一的多民族国家的思路——也就是说，凌、芮二人通过苗的祖先传说被汉人用为自己的创世神话和民族发展史中汉对苗的同化作用，这两个互为表里的论述去论证“中华民族文化”的统一性。而在国家危亡的背景下，如果能够证明苗、汉在文化上或起源上是同源、同一的，那么就能够为团结苗人抗战做一个必要性和正当性的注脚，更何况当时的“苗”有泛指西南地区各民族人群的含义，其所能号召与动员的力量也就更为广大。

因此，凌纯声与芮逸夫的论述是在特殊的历史时期，理解和条陈历史上中国各个文化群体之间关系的尝试，是他们对统一多民族国家的建构尝试。即便有值得商榷之处，但在那个不宜多谈差异的时代背景下，“学者研究作为一个整体的中国，尤其是其内部民族融合的历史，意图是为中国文化的同化提供历史与民族志的参照”⁹。将“文化同源”作为“统一文化”的填充物以构建一个统一的多民族国家，这一论证思路应该说在当时的民族学界获得了较为一致的认同。作为同行的江应樑就曾赞许道：“苗民本为中华民族之一个体，而外人考查苗民者，往往强认苗民

¹ 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，民族出版社 2003 年版，第 49 页。

² 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，民族出版社 2003 年版，第 56 页。

³ 陈泳超：《关于“神话复原”的学理分析——以伏羲女娲与“洪水后兄妹配偶再殖人类”神话为例》，《中国民间文学研究的现代轨辙》，北京大学出版社 2005 年版，第 125 页。

⁴ 徐中舒：《跋苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》1938 年第 1 卷第 1 期。

⁵ 徐益棠：《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻》，《边政公论》1942 年第 1 卷第 5-6 期。

⁶ 王孝廉：《伏羲与女娲——闻一多〈伏羲考〉批判之一》，《东北、西南族群及其创世神话：中国的神话世界上编》，时报文化出版公司 1992 年版，第 380 页。

⁷ [日]吉开将人：《民族起源学说在 20 世纪中国》，《复旦学报》2012 年第 5 期。

⁸ 张兆和著，李菲译：《从“他者描写”到“自我表述”——民国时期石启贵关于湘西苗族身份的探索与实践》，《广西民族大学学报》2008 年第 5 期。

⁹ 王铭铭：《吴文藻、费孝通的“中华民族”理论——在第三届通识教育核心课程讲习班上的两次讲座》，《中国人类学评论》第 18 辑，第 199 页。



并非中华民族……我辈今日正极力谋打倒古人所谓‘苗蛮之人，非我族类’的谬论，倘对外人此种偏见学说不从实际的根据上寻求证据以纠正之，则对中华民族整个个体的前途，实是一种极大的危机。”¹

三、沟通“一体”与“多元”：民族学界的汉语文教育策略

在民族危亡的时代背景下，以构建统一国家为路向进行学术论证是当时学人的一致愿望。无论在现实中还是历史上，“多元”一直存在，这是由中国复杂的人文、地理条件决定的。关注文化多样性的民族学家们如杨成志强调的那样，努力在“统一”中为“多样”寻找存在方式。

民族学家群体很早就注意到语言文字既是民族文化的承载方式，又是不同文化群体之间的沟通工具，因此，它在塑造一体化国家中有着独特而重要的地位。早在1934年，由凌纯声、胡焕庸、张凤岐等人合著的《中国今日之边疆问题》就已指出：“边疆问题之治本方法，尤在励行普及教育，先求言语文字之统一，然后能消灭种族成见，以产生同一之国家观念”²。西迁之后，西南地区复杂的民族环境更使民族学家认识到语言教育在边疆教育中的重要地位。芮逸夫指出：“语言不通是汉族和各族间及其相互间感情融洽的最大障碍”，“如果语言得不到相当的解决，则一切工作，无论是文化的，教育的或其他的，都不易推进，甚至到处要发生障碍”³。他毫不讳言推行汉语与构建统一国家之间的关系，指出“惟有各夷族都懂得汉语，说得汉语，则党政当局所提倡的民族教育才容易实施，容易见效”⁴。

怎样认识与构建汉语与边疆民族语言文字的关系？民族学界主张以推行汉语文为主。吴文藻和吴泽霖使用了“中心势力”或“中心民族”的提法解释推行汉语的必要性，认为，必须先构造出一个“中心”，使各民族用同一个“中心民族”的语言文字、社会制度、风俗习惯与道德标准，逐步“汇合于中心民族的巨流中，形成一个统一的民族”⁵。吴文藻赞同在此过程中“以汉族为团结与开化的领导者”，称“这是正大光明的理想，亦是解决国内民族问题合理的对策”⁶。在民族学家看来，语言统一是文化统一的重要标志，因此统一的语言也就自然成为统一文化的表征。如凌纯声所言，“我们现在用来区别边疆文化系统的标准以语言为主。语言本身即为文化特征之一，甲民族与乙民族的语言相同，或大同小异，我们可说这两个民族的文化是同源，至少是其文化曾相接触过的。且一民族语言的改变，其文化的十之八九亦随之而变易”⁷。

但民族学界并不主张采取禁行民族语的强硬方式达到实现文化统一的目的。相反，凌纯声认为，边疆教育的效果不佳，原因在于教学形式过于汉化，他说：“今日的边疆教育，上自国立省立以至地方所办的学校，多数过于偏重汉化，边民不易接受”，所以“照目前的情形，边文较之国文或更重要”，因此，“在原有文字的蒙回藏等族，亦应教以本族的语文”⁸。卫惠林也认为，不能盲目固执地进行同化以求统一，可以“一面切实推行国语，一面选择重要边族语言为并行语言，划定通用区域，并促进其现代化”⁹。

可以说，当时的民族学界基本分享着这样一个认识：在外敌入侵的时局下，推广汉语文教育是十分必要的；借着语言的传习，可以使各民族间加深沟通与了解；民族间越团结，抗战建国的力量自然越发壮大；而在推广汉语的过程中，保存甚至发展少数民族固有语言文字也是必要的。

¹ 江应樑：《广东僮人之过去与现状》，《民俗》1937年第1卷第3期。

² 吾行健：《中国今日之边疆问题》“序”，正中书局1934年版，第1页。

³ 芮逸夫：《西南民族的语言问题》，《民族学研究集刊》1943年第3期。

⁴ 芮逸夫：《西南民族语文教育刍议》，《西南边疆》1938年第2期。

⁵ 吴泽霖：《边疆的社会建设》，《边政公论》1943年第2卷第1-2期。

⁶ 吴文藻：《论边疆教育》，《益世周报》1938年第2卷第10期。

⁷ 凌纯声：《中国边疆文化》（上），《边政公论》1942年第1卷第9-10期。

⁸ 凌纯声：《中国边疆文化》（下），《边政公论》1942年第1卷第11-12期。

⁹ 卫惠林：《如何确立三民主义的边疆民族政策》，《边政公论》1945年第4卷第1期。



因为对国家“一体”的追求并不妨碍各民族个体“多元”的发展，起码在语言文字的使用上不构成问题；并且，只有尊重“多元”的现实，才能真正促进“一体”的实现。

为了加强汉语文教学效果，更好地沟通“一体”与“多元”，民族学家们还在具体教学方法上进行了设计。1942年，梁瓯第提出了分对象施教的教育策略，指出“弱小与分散的部族如畲人、民家、仲家、汉化之苗瑶等，本身无完备之文字，无民族之文化，应以国语为媒介，推行汉字”“日常生活中，行使其方言者，如侗侗、摆夷、生瑶等，初等学校可使用其本身语言，但中等及高等教育，应以国语为媒介”，“本身具有完备的文字及民族文化，如康、藏、蒙、回等，小学中学完全使用方言，高等教育则须使用国语、汉字”¹。还有一些民族学家主张使用注音符号拼注汉语和民族语，加强两者的沟通。芮逸夫在田野工作中注意到，外国传教士利用罗马字拼音的民族语来传教，达到了很好的效果，因此萌发了以拉丁字母拼缀汉字与各族语言的设想，民族语注国音，即成为“国化夷字”，汉语注国音，则成为“国音汉字”，这样不仅“在最短期间内，可以把国音字母及其基本汉语教给西南民族，使他们容易学习汉语”，还能帮助各族“创制拼音夷字”、实现“夷语的国音字母化”，又有利于汉人学习研究“夷语”，可谓“三赢”。²除了引导“多元”向“一体”沟通外，民族学界也注意到反向的向度。由凌纯声担任馆长，卫惠林、黄文山等多位民族学家参与的边疆文化教育馆甫一成立，就积极开展印刷蒙藏维文书籍、编译各种边疆语文文法辞书及边文小学教科书的工作，还办了一份《中央日报》，以蒙藏维三种文字按月发刊。

抗战全面爆发之后，大量学术团体西迁，在近距离观察西南社会的过程中，民族学家们发现西南民族“既乏国家观念，又无民族意识”，“朝秦暮楚，不知国家为何物”³。“语言、习俗、生活方式的互不相同，又奚止数十百个形态”⁴，实为“抗建时代民族团结之隐忧”⁵。他们认为边疆的落后是文化的落后，团结边疆民族要从文化建设入手，只有提升边疆文化，培养民族意识，才能实现国家的统一。在这个过程中，尽管民族学家们希望“使之和我们一样，走同一的途径”⁶，却坚持并行汉语与民族语以沟通“多元”与“一体”，而不是扭曲学理，否定“多元”以强调“一体”。这不仅反映出他们审慎的态度，更代表了民族学界一种共有的认识，那就是文化统一并非汉化或同化，而是构建一种新型文化。

四、多元文化的现代化：民族学界“中华民族文化”的理论设计

从文化统一的角度去构筑一个新型文化辐照之下的中华民族国家，是民国时期民族学界长期的一个设想，无论是跟随主流观点的“同源”论证还是试图沟通不同文化群体的汉语文教学策略，都是民族学界在这一路向上思考的具体表现。文化到底如何统一？新型文化的内核是什么？它与“汉化”、“同化”是什么关系？这些疑问在之前的讨论中若隐若现，民族学界始终没有给出正面的回答，甚至有时也主动使用“同化”、“汉化”的表达。1947年以后，这些问题有了实质性发展。这一年，“各民族一律平等”被写入刚刚公布的《中华民国宪法》，多民族事实存在且各民族平等成为无需避忌的“政治正确”，民族学界对新型文化的表达也逐渐摆脱了“同化”、“汉化”的提法，开始赋予它“现代化”的内涵。

1947年4月19日，《边政公论》杂志社召开了题为“边疆、自治与文化”的边疆问题座谈会，凌纯声、芮逸夫、徐益棠、马长寿等民族学家出席会议。针对“所谓融合便有同化的意味，

¹ 梁瓯第：《边疆教育导论》，《贵州教育》1942年第4卷第7-9期。

² 芮逸夫：《西南民族语文教育刍议》，《西南边疆》1938年第2期。

³ 凌纯声：《建设西南边疆的重要》，《西南边疆》1938年第2期。

⁴ 江应樑：《请确定西南边疆政策》，《边政公论》1948年第7卷第1期。

⁵ 徐益棠：《打冤家——僮僮氏族间之战争》，《边政公论》1941年第1卷第7-8期。

⁶ 黄文山：《怎样研究民族学》，《时代动向》1938年周年纪念学术专刊。



便有以汉族的优越文化同化其他各族文化的意味，应该平行发展，使各族文化都有辉煌的成就”这一观点，凌纯声率先回应：“边疆的文化不是孤立发展，也不是同化、汉化，而应该是现代化”，“边疆人民既然是国家的一份子，边疆土地既然是国家领土的一部分，吸收和继承国家的文化与民族文化交流双辉，也是‘现代化’的自然趋势”，具体而言，既要让边疆人民学习他们的语文、艺术，也要要求他们学习“国文”、“国语”以及公民知识，以便担当国家责任，因为“现代化的标准，就是要边疆人民从爱他的民族扩大到爱他的国家以至全世界，所有合于现代化目的的民族遗产要保留它，改进它，使它成为国家文化的一部分”。芮逸夫对此表示赞同，“国家对于各族优良的习俗，并应予以适度的提倡，但所谓自由发展，应以趋向于现代化为依归”。他给出“新型文化”的构建方法，即“加速内地和边疆文化的交通融合，同时再向外吸收最进步的现代文化，凭借了内外汇流的多元文化，来创造中华国族的新文化”。卫惠林强调，在实现现代化的过程中，对于边疆民族而言，要“就边疆文化的原有基础，使其进步到合于现代化的程度”；对内地文化而言，则“应容纳边疆文化的若干优秀要素”。他认为，“我们今后的文化应在科学化、世界化的前提下，创造综合性的国家文化，而非兢兢于保持民族固有文化”¹。作为主持人的蒙藏委员会委员周昆田总结强调，任何民族的文化都有很多不适时代的遗留，因此都应该以现代化为共同目标，而没有同化其他民族的资格。他彻底否定了“融合”便是“汉化”、“同化”的猜测。

民族学家们显然是以一种开放的心态去构建他们设想中的“新型文化”的，这种“新型文化”包括了优秀的少数民族文化和优秀的汉族文化，绝不是“汉化”、“同化”的代名词。同时，他们也反对为实现文化统一采取急促的行政推进方式，因为“以政治力量为基础的同化政策是有的，但为获得一种结果，常需付出许多悲惨的代价”，所以“文化融合要靠长期的历史工作，并非一时的政策口号所能收效”。他们主张“无需融合亦不必分化，可以听其自然发展，取长补短，而一致地现代化”²。这种道法自然的态度得到了少数民族学者的赞同，苗族知识分子杨汉先感到十分振奋，他认为边疆问题正是需要这样的专家来解决。他颇为期待的说：“我国政府之边疆政策，素来游移，中央地方亦不一致”。“确定边疆政策，实不可再缓”，“诸公所有主张，正可应此需要”。在他看来，主办此次讨论的《边政公论》杂志社“为今日政府研究边疆问题之机关”，参与讨论的学者们“亦我国今日研究边疆问题之第一流专家”“所发表之言论，当可作为政府对确定边疆政策之原则也”。³

1947年以后，民族学界构建统一多民族国家的思路已逐渐清晰，那就在宪法框架内，以“现代化”为目标，在自由发展中构建具有共同特质的“新型文化”，作为凝聚多民族于一体的核心。这种“一”与“多”的兼顾，既符合少数民族的利益与要求，也符合国家的需要。马长寿曾多次著文阐述这个思路。他指出，所谓“同化”是指“重新估定汉族文化与边疆民族文化的价值”，“最好立几个标准或原则。合于此标准者保留它，宣扬它，使它成为中国整个国族标准文化模式，然后发动民族文化运动，使中原的与边疆的民族都模仿它，应用它”⁴。总之，秉着进步、理性、适应、民主、轻重、多数的原则，“承认民族文化的多元主义，相互尊重不同的民族文化，极力表现各民族文化的优点”⁵，“建设同化主义于多元主义之上”。⁶

从1926年吴文藻透露出建立“超文化机制”的设想，到1948年马长寿提出“建设同化主义于多元主义之上”，民国时期的民族学界始终有一条较为连贯的统一多民族国家设计思路，并在现实语境中不断调适与充实。他们不仅指出在民族多元的基础上，塑造统一的“中华民族文化”，

¹ 《边疆自治与文化：本刊边疆问题座谈会记录》，《边政公论》1947年第6卷第2期。

² 《边疆自治与文化：本刊边疆问题座谈会记录》，《边政公论》1947年第6卷第2期。

³ 杨汉先：《读〈边政公论〉边疆自治与文化后》，《边铎月刊》1948年第2卷第1期。

⁴ 马长寿：《论统一与同化》，《边政公论》1947年第6卷第2期。

⁵ 马长寿：《人类学在我国边政上的应用》，《边政公论》1947年第6卷第3期。

⁶ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期。



从而消解多民族国家内在紧张性的思路，而且指出了“中华民族文化”的塑形过程是对“现代化”的追求过程，既论证国家统一的发展方向，又尊重了多民族国家的现实，具有同时强调“多元”与“一体”的双向维度。

五、结语

自“中华民族多元一体格局”理论提出以来，学界进行了广泛而深入的探讨，“多元”与“一体”的关系问题更是长期以来的讨论焦点。通过上述对民国时期民族学界构建统一多民族国家思路的回溯，可以发现，民族学界早已注意到并试图回答这一问题。这段中国民族学发展史上的重要过往不仅在近代中国民族理论研究方面具有开拓与探索性的意义，它所坚持的“多元”与“一体”并重，通过各民族共同的“现代化”追求实现统一多民族国家的理想，也是费孝通“中华民族多元一体格局”理论的思想来源之一。费孝通提出“中华民族多元一体格局”理论，标志着中国近现代民族国家理论的建构达到了一个新的阶段，也可以说，这是中国民族学学科在 20 世纪发展的集体成就。

【论 文】

Nation 及“国族一体”论¹

潘志平²

【摘要】Nation，经常译作“民族”，它却表现有“国家”，或“国民”之义，如联合国是 Nation 的联合。其实，它更贴切的含义似应“国族”。在讨论问题和表述观点和立场时，应将 Nation 与 ethnos（族裔）、ethnic group（族群）认真区分开来。有中国特色的“民族”是包罗了各种历史形态和各种层次的人们共同体，实际上主要包有两个概念：“国族”（Nation）和作为族裔的“少数民族”，在国际交流时不妨作 MINZU。问题是，如果将“族裔”为内涵的少数民族，与“国族”为内涵的 Nation，混为一谈，那中国不得不面对分裂的严重挑战。“一族一国”，如强调一个族裔（或族群）一个国，那就有对拥有多族裔（或多族群）国家的分裂企图；另一方面看，一个国家只能有一个“国族”（Nation），理所当然；反之，一个国家弄出多个“国族”，那就有可能因此走向国家的分裂，只要有适当的时机，如苏联，搞出十五个“国族”（Нация），最终在合适时机就分裂成十五个国家。在中国，中华民族就是“中华 nation”，将中华民族与汉族，中国人与汉人划等号，不是大汉族情节，就是小中国观念，不足以训。我们现在说的“五个认同”中的“中华民族认同”，就是中华国族的“一体论”，就是对多元一体的“中华 nation”的高度认同，须再三强调的，这里的“中华 nation”不是汉族，而是包括 56 个“民族”在内的全中国“国民”。作为“族裔”（ethnic）成员对自己的“民族”热爱，无可厚非，但对它的认同不能高于对“中华 nation”的认同，这对于维护国家统一，反对民族分裂意义重大。

Nation 是近代方出现的政治术语。法国大学者厄内斯特·勒南(Ernest Renan)¹ 著名学术讲演《Nation 是什么？》³，非常精彩，震动欧洲学术界。1929 年即介绍到中国，近年又有两个新版译

¹ 本文刊载于《新疆社会科学》2018 年第 3 期。

² 作者为新疆大学中亚研究院、新疆社会科学院研究员。

³ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? Le mot et les reste*, Marseille, 2007, pp.17-36。



文问世：一是袁剑先生由英文译过来的，译题为“民族是什么？”¹；一是陈玉瑶先生由法文译过来的，译题为：“国族是什么？”²。Nation 在这里分别对译成“民族”、“国族”，本身就是一个值得研究的问题。其实，这真还不是新问题，尽管勒南的《Nation 是什么？》最初发表于 1882 年，许纪霖先生主编的《何种文明？中国崛起的再思考》，却将此文列入“西学前沿”栏。近年，关于 Nation 国族还是民族的讨论，特别是习近平在 2014 年中央民族工作会议上强调树立国家意识，中华民族共同体意识之后，学术界就“国族”和“国族一体论”问题展开热烈讨论。³ 本文在前人研究的基础上展现自己的认识，不当之处敬请批评。

一、Nation 是什么？

如众所周知，当年马克思和恩格斯著《共产党宣言》开篇第一句话就是说：“一个幽灵，共产主义的幽灵，在欧洲徘徊”。实际上，当年在欧洲徘徊的还有另一个幽灵，民族主义的幽灵。如伯里（J. P. T. Bury）所论：nationalism 事业在 1815 年还很少为人注意，但在 1830 年到 1870 年间，人们一再鼓吹和散播这些基本概念和特征，其效果之大，使得欧洲的政治思想起了变化，欧洲的地图也大为改观。nationality 已经获得巨大成功，尽管人们不知道它从何而来，也许因为他们并不明白它的含意。这个词的含意并不仅指 nation，而且还指一个 nation 即使在失去自由之后仍能藉以继续存在的某种东西。从那以后，政治学家们一直试图阐明这个词的具体定义；正因为它含糊不清，所以 nationality 才这样受欢迎；每一位理论家，每一个政党，每一个国家都可以任意把自己需要的东西塞进去，证明自己的某些愿望是合理的。不论强调的是什么，反正 nationality 出现了，很快就充满了感情的内容；而且和它的姐妹词 nation 和 nationalism，都包含着一种具有无限潜能的推动力。统治阶层在 1815 年大都不能接受的原则，到了 1860 年已为多数统治阶层所支持或不得不予以考虑了。英国一位重要的政论家约翰·斯坦图尔特·穆勒就声称：一般地说，各国政府统治的界限大致应与各个 nationality 居住界限一致，这是自由的必要条件。

4

那么 Nation 究竟是什么？勒南坚决认为，Nation 不是种族、语言、宗教、地理，洋洋洒洒一大篇，很有见地，但他把 Nation 定义为：一个灵魂、一种精神原则，一个思想健康、古道热肠的大型人类聚合体，有点让人不知所云。然而，自此以后，世界各国开始在“全体国民形成一

¹ 袁剑：《民族是什么？》，许纪霖先生主编的知识分子丛书第十辑《何种文明？中国崛起的再思考》，南京：江苏人民出版社，2012，页 137~152。

² 《世界民族》杂志 2014 年第 1 期，页 59-69。

³ 主要有：朱维群：《更多强调中华民族的一致性和共同性》，《凤凰网》第 025 期，2014-04-02；马戎：《关于中国民族问题的问答与讨论》，《民族社会学通讯》第 152 期，2014 年 1 月 31 日；范可：《信任、认同与“他者”——关于族群、民族的一些思考》，《广西民族大学学报》2013 年第 6 期；熊芳亮：《“国族—宗族”论》，《中国民族报》2012-12-14；刘泓：《国族与国族的认同》，《学习时报》2006-12-18；郝时远 朱伦 常士闯 彭萍萍：《热话题与冷思考——关于“国族-国家”建构与民族政治发展理论的对话》，《当代世界与社会主义》2013 年第 5 期；陈建樾：《国族观念与现代国家的建构：基于近代中国的考察》，《云南民族大学学报》2011 年第 5 期；高翠莲：《孙中山的中华民族意识与国族主义的互动》，《原道》2010 年 03 期；胡鞍钢 胡联合：《中国梦的基石是中华民族国族一体化》，《清华大学学报(哲社版)》2013 年第 4 期；张健：《国族与国族构建研究述评》，《云南行政学院学报》2014 年第 6 期；邸永君：《加强对“中华国族”的核心认同》，《理论视野》2010 年第 6 期；张永红、刘德一：《试论族群认同(Ethnic Identification)和国族认同(National Identification)》，《广西民族学院学报》，2005 年第 1 期；周平：《民族国家与国族建设》，《政治学研究》2010 年第 3 期；纳日碧力戈：《以名辅实和以实证名》，《探索与争鸣》2014 年第 3 期；林炜等：《国家认同、民族认同与多元一体中华文化建设》，《红旗文稿》2015 年第 11 期；明浩：《国族和民族的区别》http://blog.sina.com.cn/s/blog_5ed4dbd70102vk4z.html，2015-07-22 等等。

⁴ 《新编剑桥世界近代史》(陈厚珩译)，中国社会科学出版社 1999 年版，第 10 卷，第 287~289 页。



个统一的国族”这一含义上使用 Nation 一词¹。Nation 意味着与全新的现代国家相联系，它是在一个现代国家政治法律制度下全体“国民”，在这里“国家”（State）和“民族”（Nation）如同钱币的正反两面，是一体的，在这个意义上，Nation 就是“国族”，而不是血缘文化相联系的族裔。现代国家 Nation-State 取代古典的王朝帝国、部族汗国，不能不是人类政治发展史上翻天覆地的变化。

在此，我希望关注一下恩格斯当年的看法。1866 年，恩格斯在《工人阶级同波兰有什么关系？》一文说：

每一个 nationality 都应当是自己命运的主宰；任何一个 nationality 的每一个单独部分都应当被允许与自己的伟大祖国合并，——还有什么能比这更自由主义呢？不过，请注意，——现在说的已经不是 Nations，而是 Nationalities 了。

欧洲没有一个国家不是一个政府管辖好几个不同的 nationalities。苏格兰山区的凯尔特人和威尔士人，按其 nationality 来说，无疑地有别于英格兰人，然而，谁也不把这些早已消失了的 peoples 的残余叫做 nation，同样，谁也不会把法国布列塔尼的凯尔特居民叫做 nation。此外，没有一条国家分界线是与 nationalities 的自然分界线、即语言的分界线相吻合的。法国境外有许多人，他们自己的语言是法语，同样，德国境外也有许多人，他们说的是德语，这种情形大概还会继续存在下去。欧洲最近一千年来所经历的复杂而缓慢的历史发展的自然结果是，差不多每一个大的 nation 都同自己机体的某些末梢部分分离，这些部分脱离了本 nation 的民族生活，多半参加了其他某一 people 的民族生活，已经不想再和本民族的主体合并了。这样一来，我们可以看出，“在民族原则”（principle of nationalities）同民主派和工人阶级关于欧洲各个大的民族有分离的独立的生存权利的旧论点之间，是有差别的。“民族原则”完全不触及欧洲历史上的一些民族（peoples）的民族生存权利这个大问题，如果说它也触及的话，那也只是为了混淆问题。

恩格斯认定的是：

1. nation 与 nationality、people 不容混淆。

2. 所谓的民族原则（principle of nationalities）与 Nation 有分离的独立生存权利的旧论点，不容混淆。

在当代 nationality 常作“国籍”意，但须特别注意恩格斯的语境，即恩格斯所谓的 nationality，具体指的是苏格兰山区和法国布列塔尼亚的凯尔特人，操芬兰语的马扎尔人，威尔士人、塞尔维亚人、克罗地亚人、卢西人、斯洛伐克人、捷克人、犹太人，以及近一打的斯拉夫部落。只要认真考察一下，恩格斯所谓的 nationality，与 nation（国族）不同义，也不具有现代意义上的国籍、国民身份、国民素质等含义，而大体上是以血缘文化为内涵的“族裔”或“族群”。作为政治家的恩格斯，虽不是民族人类学家，也不是社会学家²，但他这里特别强调的，以国族为内涵的 nation，

¹ 宁骚：《民族与国家》，北京大学出版社，1995，第 14 页。

² 如马戎先生指出：恩格斯一如既往明确地把民族分为“有生命力的”和“缺乏生命力的”两组，后者不应当享有与前者同样的“独立的政治生存权利”。认为两者具有“同等重要意义”和同等“独立的政治生存权利”的“民族原则”，在理论上是“绝顶荒谬”的，在政治上是服务于反动的沙皇专制统治的。在这里，我们几乎完全看不到今天人们普遍接受的“民族平等”的原则。相反，马克思和恩格斯认为对那些“没有生命力”、竞争失败并沦为“反动民族”的群体，应当“实行最坚决的恐怖主义”（恩格斯，1849b：342）。到了 1913 年，列宁在讨论俄国国内的民族问题时才明确提出“民族平等”的提法，这是一个重要的理论转折。从以上论述中，我们可以看到恩格斯的立场和观点与后来斯大林奠定的苏联民族理论之间具有原则性的差别。今天的人们完全可以不同意恩格斯的观点，甚至有些人可能会斥之为“丛林法则”（弱肉强食）的宣传以及对弱势民族文明传统和生存权利的漠视。但是无论如何，我们今天在讨论民族问题时绝对不应当回避恩格斯的这些观点，而且应当认真地思考他所坚持的这些观点背后的道理。参见马戎：《如何理解马克思、恩格斯论著中的“民族”和“民族主义”》，《中国学术》第 32 辑（2012 年 12 月），《民族社会学研究通讯》128 期（2013 年 1 月 31 日）。



与以血缘文化为内涵的族裔，必须严格区分，虽然不能以马克思主义经典作家句句为“真理”，但我认为恩格斯的这一认识，有着非常重要的意义。

Nation 究竟是什么，马克思主义经典作家中也就是斯大林认真做出回答，这就是我们非常熟悉的斯大林定义。俄语中的 **Нация** 大体相当英语中的 **Nation**。值得注意的是，斯大林定义排除了“血缘”联系，正如宁骚先生指出的“斯大林的民族定义把血缘联系排除在民族特征之外，是在科学研究上的一大进展”¹。我认为，宁骚先生这一认识具有重要理论意义。据此可以认为，斯大林关于 **Нация** 的定义，明显带有政治实体的含义，表达的是现代政治范畴的“国族”之意。斯大林定义言之凿凿地强调：它“是一个在一定时代即资本主义上升时代的历史范畴”，² 如此说来，近代中国之前，连汉族都不是“民族”而是“部族”，这是许多中国人无法接受的³。其实，问题还是在斯大林所谓的 **нация**，指称的是现代政治范畴的“国族”，而不是具有历史和血缘意义上的“族群”或“族裔”。如果明白这一点，那就不会因此而过于困惑了。同样，列宁、斯大林也不是民族人类学家也不是社会学家，如最近研究的表明，他们经常将 **нация** (**nation**)、**национальность** (**nationality**)、**народ** (**people**) 当作同义词使用⁴，这是可以理解的。无论如何，不能以此苛求列宁和斯大林，毕竟列宁、斯大林超越了马克思、恩格斯而提出民族平等的观念，斯大林定义尽管不断受到质疑，但它还是为马克思主义民族理论做出重大贡献。此外，研究表明，苏联政界和学术界长期以来将“**этнонация**”（族裔民族）混同于 **нация**⁵，这是事实，直至苏联解体后，著名的民族学家季什科夫教授认真地分析了 **нация** (**nation**) 和 **этнос** (**ethnos**) 差别，一度被指责为否定一切民族、民族共同体的“病态的后现代主义”。⁶ 何俊芳先生研究的结论是：在当今的俄罗斯，已逐渐形成了把“**нация**”理解为“**гражданская нация**”（公民民族）和“**этнонация**”（族裔民族）两种内涵并存的话语体系。但从原苏联范围内发表的论著看，在传统意义上使用民族概念的人至今还占多数，因此，要完全把“民族”的内涵从族裔民族转向公民民族的理解，还需要经历一个很漫长的过程。⁷

nation (**нация**)，属于现代政治范畴，与历史文化范畴的——甚至有生物性和文化性的“族裔”、“族群”，本就不是一个范畴的东西，而至今一直经常被混为一谈，这是不是受到苏联学术界一种潜移默化的影响？

二、MINZU

有学者认为，汉语“民族”一词来源于 19 世纪用来对译西文的日文汉字，甚至以为是来自一个日本的“误会”⁸，但另有学者以为，在 1500 年间，出现在汉文献里并代代相传的汉语“民族”概念形成了一条古籍链。⁹ 郝时远先生以大量文献证明：“民族”一词是中国古代文献中固有的

¹ 宁骚：《民族与国家》，第 17 页。

² 斯大林：《马克思主义与民族问题》，《马克思主义与民族、殖民地问题》北京：人民出版社 1953 年版，第 34 页。

³ 这曾是国内学术界最具争议的议题。参见历史研究编辑部：《汉民族形成问题讨论集》，三联书店，1957 年；牙含章、孙青：《建国以来民族理论战线的一场论战——从民族形成问题谈起》，《民族研究》1979 年第 2 期；蔡美彪：《汉民族形成的问题——记中国科学院历史研究所第三所的讨论》，《科学通报》1955 年第 2 期等系列文章；张建军：《斯大林民族定义与汉民族形成》，《黑龙江民族丛刊》2009 年第 1 期。

⁴ 何俊芳等：《俄语“民族”（**нация**）概念的内涵及其争论》，《世界民族》2014 年第 1 期。

⁵ 何俊芳等：《俄语“民族”（**нация**）概念的内涵及其争论》。

⁶ 季什科夫著 高永久等译：《民族政治学论集》，北京：民族出版社，211 页，2008

⁷ 何俊芳等：《俄语“民族”（**нация**）概念的内涵及其争论》。

⁸ 黄晓峰：《姚大力谈民族与民族主义》，《东方早报·上海书评》2010-08-22；王柯：《“民族”：一个来自日本的误会》，《21 世纪》，2003 年 6 月号。

⁹ 龚永辉：《马克思主义民族理论中国化的新体系》，《民族研究》2007 年第 2 期。



名词，但他还同时指出，“‘民族’一词在日译西方著作中明确对应了 volk、ethnos 和 nation 等词语的定义及其有关理论。”¹

在中国，严格地说在中国大陆，“民族”是有着丰富涵义的术语，它既可谓“中华民族”，也可谓汉、藏、蒙、维吾尔等文化高度发展的现代族体，还可谓滞于封建甚至更早期的族体；甚至还可谓历史上的早已消失的部族，如匈奴、突厥、契丹等。用龚永辉先生的话说：“无论我国的‘例外’还是他国的‘例外’，各种历史形态和各种层次的‘民族’都是民族。”也就是说，中国特色的“民族”是包罗了各种历史形态和各种层次的人们共同体。因此，不少学者提出，中国特色的“民族”，在国际交流时不妨作 MINZU。²

但说来说去，在汉语中 MINZU 主要就有两类概念：如日本学者所说的，一是相当于西语系中的“国民”（nation），具体指有中国籍的“中华民族”；一是指少数民族，如民族问题，民族政策等。³其实，在中国，至少在中国大陆语境，说到“民族”，如一位民族问题专家所言，就是被“普遍地、约定俗成地理解为生物性和文化性的人们共同体”⁴。当然，这种“约定俗成”说，准确不准确，则是另一个问题。

那么，MINZU 如何定义，原先采用的斯大林四要素定义，说不清道不明。2005 年，有中国特色的 MINZU 终于有了官方最权威的定义：“民族是在一定的历史发展阶段形成的稳定的人们共同体。一般来说，民族在历史渊源、生产方式、语言、文化、风俗习惯以及心理认同等方面具有共同的特征。有的民族在形成和发展的过程中，宗教起着重要作用。”⁵ 这一定义终于被认为将中国不分人口多少、历史长短和社会形态高低的人们共同体“一网打尽”，被称颂为古今中外都适合的定义⁶。但是，这一定义不再将“共同地域”作为民族定义的要素，而强调种种民族性特征，终究将其内涵止于生物性和文化性的“族裔”、或“族群”，而无法包容作为具有现代国家或“国族”涵义的 nation。

须注意，“中华民族”的“民族”和“56 个民族”的“民族”，都是“MINZU”，由此可能产生两个方面的问题：一、如果将“族裔”为内涵的少数民族，与“国族”为内涵的 Nation，混为一谈，那中国不得不面对分裂的严重挑战；二、担忧“如果与生物性、文化性的‘民族’相联系容易引起少数民族成员误读，以为‘中华民族’就是指汉族，或者提‘中华民族’就是要同化少数民族”⁷，这是一些少数民族同志不安之所在。

出于前者考虑，马戎提出：“‘中华民族’的称呼不变，以便与英文的‘Chinese nation’相对应，而把 56 个民族改称‘族群’（ethnic group）”⁸；此议一出，即面对着许多反对声。但实际上可以看到，近年愈来愈多的学者在适当场合中借用“族群”或“族裔”概念讨论问题，似乎可以谈清楚许多复杂问题。出于后者考虑，也有学者建议：用复数的“中华各民族”，或在其他场合放弃使用“中华民族”而启用“中华人民”⁹。令人奇怪的是，此说不知为何没引起关注？为了纠结于生物性和文化性的“民族”（MINZU），就可以不要“中华民族”？难道不值得认真地

¹ 郝时远：《中文“民族”一词源流考辨》，《民族研究》2004 年第 6 期

² 郝瑞：《田野中的族群关系与民族认同》，南宁：广西出版社，2000 年；来仪：《也谈我国的‘民族’概念及其学术争论》，《北京大学学报·国内访问学者、进修教师论文专刊》2004 年。

³ 松本真澄著，鲁忠惠译：《中国民族政策之研究——以清末至 1945 年的‘民族论’为中心》，北京：民族出版社，2003，第 2~3 页。

⁴ 都永皓：《华夏-汉族，中华民族与中华人民》，《黑龙江民族丛刊》2010 年第 1 期。

⁵ 本书编写组：《中央民族工作会议精神学习辅导读本》，北京：民族出版社 2005 年，第 29 页。

⁶ 龚永辉先生就认为：它“涵盖了中华本土与世界各地多形态、多层次族体的基本特征”。参见龚永辉：《马克思主义民族理论中国化的新体系》，《民族研究》2007 年第 2 期。

⁷ 都永皓：《华夏-汉族，中华民族与中华人民》，《黑龙江民族丛刊》2010 年第 1 期。

⁸ 马戎：《关于民族研究的几个问题》，《北京大学学报》2000 年第 4 期。

⁹ 都永皓：《华夏-汉族，中华民族与中华人民》，《黑龙江民族丛刊》2010 年第 1 期。



讨论一下？我很怀疑，这是否，一不小心说出不要中华民族的话，正是一些人想说又不敢说出的话？

三、国族，Nation 与 State

按照厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）的观点：“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的（national）单位应该是一致的”，“民族主义是一种关于政治合法性的理论，它要求族裔的（ethnic）疆界不得跨越政治的疆界¹。请注意，在盖尔纳那里，“national”和“ethnic”，似乎是同义的。无论如何，“一族一国”论成为西方民族主义理论的核心要求。问题在于，用族裔（ethnic）混同取代国族（nation），在多民族（族裔）的国家里，以族裔为边界推动民族国家的建立，那就是民族分裂主义（ethnic separatism）。

1999年，我在《民族自决还是民族分裂》一书中提出：由 nation 的“国家、民族一体”理论派生出来的“民族自决权”理论、当今世界上，形形色色的民族分立主义迷恋于“独立”，打的就是“民族自决权”牌；而一些多民族国家政府拒不承认多民族现实，执意搞单一民族国家，打的是“民族国家”的牌。具有讽刺意味的是：这两个方面的冲突和对抗，竟根源于同一个似是而非的理论——nation 的国家、民族一体的理论。当今全球性民族分立主义既受到西方的“民族原则”（principle of nationalities）激励，又受到封闭、狭隘、排他的民族情绪的鼓舞，是对当代政治的反动。当前，首先应批判、摈除貌似公理的 Nation 的“国家、民族一体”理论，以驱除民族理论上的种种迷雾。²

以上认识提出已十多年了，但我始终觉得好象有些问题，现认真反思，我原先之提议还需再斟酌。因为，Nation，为作为现代意义上“政治共同体”的“民族国家”，强调的是政治统一性与地域一体性，不宜简单地否定。而政治统一性与地域一体性正是“国家（State）”的基本特征，因此，Nation 确切的含义为“国族”，或“国家”、“国民”，可能更适合，而在一些场合下将 Nation 硬对译为“民族”，则不甚达意。如众所周知，联合国（United Nations）是 Nation 的联合。

然而，Nation 毕竟是作为“政治共同体”的“民族”，一刀切地作“国族”，也有麻烦。比如，Nation-State 如果译成“国族国家”有叠床架屋之嫌，而经常被译成“民族国家”，也有译成“国民国家”的提议³。再如，林肯在葛底斯堡的演讲说：

Fourscore and seven years ago our fathers brought forth on the continent a new nation.

87年前，我们的先辈在这块大陆上建立起一个新的国家（nation）。

文中的“nation”，既不能作“民族”，也不宜作“国族”，还是国家。

同样，我们天天说的“中华民族”，实际上就是“中华 nation”，说成“中华国族”，理虽不错，但说起来却有点拗口。

问题是如何理解“一族一国”论或“一国一族”论中的“族”？

“一族一国”，如强调一个族裔（或族群）一个国，那就面对拥有多族裔（或多族群）国家的分裂企图；“一国一族”，如强调一个国家只能有一个“国族”（Nation），理所当然；反之，一个国家弄出多个“国族”，国家就有走向分裂的可能。这里说的是“可能”，只要有适当的时机，“可能”就会“合理合法”地变成现实，如苏联，当初搞出十五个“国族”（Нация），最终在合适时机就分裂成十五个国家。

或以为，当今世界有些国家就有多“国族”（Nation）并存的，并没有必然的民族分裂问题。

¹ 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，第1，2页。

² 潘志平：《民族自决还是民族分裂》乌鲁木齐：新疆人民出版社，1999。

³ 朱伦：《走出西方民族主义古典理论的误区》，《世界民族》2000年第2期



此说未安，我想强调的是，这种多“国族”（Nation）并存，不一定立马分裂，但在合适的时机，则有可能走向分裂，魁北克和苏格兰要求分离的“公投”不是没有搞过，还真让加拿大和英国当局吓了一跳。多年来，一直有个小团体——Unrepresented Nations and Peoples Organization, UNPO（没有国家的民族组织），号称“小联合国”，实际上就是那些自称 Nation 的独立分子俱乐部。藏独，台独（台湾“民进党”），“东突”，都曾是这个小组的积极成员。世维会的首任主席艾尔肯曾出任这个小团体的秘书长。这个小团体的成员，如库尔德人、车臣人、俾路支人、巴斯克人、魁北克人、苏格兰人、科西嘉人的一些组织，眼下或许没什么力量，但没有力量不等于没有想法，若有适当时机就可能搞出大动作，××Nation，就是其独立的旗号。

四、国族一体论

2002年，我在完成一项国家课题的过程中发现，“东突”分裂主义的核心思想集中体现为如下三段论，即：

我们的种族突厥，我们的宗教伊斯兰，我们的祖国突厥斯坦。

[Irkimiz Türktür , Dinimiz İslamiz, Yurdumuz Türkistan'dir]¹。

为什么呢？是因为他们发现其分裂中国最大的障碍在于，新疆各族人民对中国、中华民族和中华文化的认同。为此，我在报告中针对性地提议：提升各族人民对中国、对中华民族、对中华文化的“三个高度认同”，是当前反分裂斗争的战略需要。我的这个提议立即得到新疆维吾尔自治区党委的认可，时任区党委副书记的努尔·白克力同志开始在各种场合宣讲。后请示中央领导同志，在“三个认同”的基础上添加了“有中国特色社会主义道路的认同”，近年，又发展到“五个认同”。如果说，有什么“国族一体论”，那么，“五个认同”之一的中华民族的认同，就是“国族一体论”。这里再三强调的是：

一、中华民族的认同，就是中华 nation 的认同；

二、中华 nation 不是汉族，而是 56 个民族的总和，包括汉族在内的 56 个“民族”，更准确地说是中国的全体国民、公民。这 56 个“民族”是什么呢？是“族裔”、“族群”、“族体”，或者是表现为族裔内涵的“民族”，但就不是 nation；

三、作为一个族裔（ethnos）成员对自己族裔认同，即对于本族裔的悠久历史和丰富文化无比热爱，无可厚非，但是这种认同不能高于或取代国家层次认同，也就是说，中华民族认同必须高于族裔认同。

如此的“国族一体论”，又有什么错？

再谈谈苏联的教训，一个苏联十五个 нация（nation），从法理上看，这既是苏联成立的理由，也是苏联解体成 15 个国家的滥觞。最新研究揭示：苏联解体后，俄罗斯学者季什科夫等力主 Нация 重新界定为“公民的”，而不是“族裔的”，也就是让 Нация 回归政治共同体和公民共同体。俄罗斯最近的官方文件，将俄联邦“多民族人民”（многонациональный народ）界定为俄罗斯民族（российская нация）。普京则明确说：160 多个俄罗斯人民（российский народ）是统一的民族（единая нация）²。俄罗斯当今的国族一体论，实际上对苏联解体反思后的产物，值得深思。

五、“中华民族”的“多元一体”

¹ 这就是“东突”著名的核心口号“三个我们的”，见艾沙土耳其文本的回忆录：*Esir Doğu Türkistan İçin: İsa Yusuf Alptekin'in Mücadele Hatıraları*，Derleyen M. Ali Taşçı. (İstanbul : 1985) p.464。

² 何俊芳等：《俄语“民族”（нация）概念的内涵及其争论》，《世界民族》2014年第1期。



当然，在内地，特别是很少见到少数民族的地方，对少数民族甚至没有什么概念的地方，自以为是将中华民族等同于汉族，有意无意地将少数民族排除在中华民族之外的一些观念和意识，如以为中华民族就只是炎黄子孙、龙的传人¹，可以看作大汉族情节和意识。这些情节和意识，对于国家的统一、中华民族的大团结，是有害的，需要的是教育、再教育。至于伊力哈木以此宣称，我不是炎黄子孙、龙的传人，我就不是中国人，正暴露其分裂的本质，那就是另一回事。

其实，在欧美，包括俄罗斯，习惯地以为中国是汉人的民族国家，汉人与中国人是划等号的，而非汉人就不是中国人，英文和俄文中的 Chines 和 Китаец, 即中国人和汉人之义。比如，米华健 (J. A. Millward) 就认真地使用“汉人” (Han Chinese) 和“非汉” (No-Han), “汉移民的殖民统治” (Colonial settlement by Han Chinese immigrants) 之类的观念和说法。²

如果说，将中华民族等同于汉族，表现在国内，应该是有些“大汉族”情节，严重点就有大汉族主义之嫌疑；那么，在外方人士那里，顽固地认定只有汉人才是中国人，或者说中国就仅限于汉人之居地，那就是“小中国”观念，未免居心叵测。想当年（1939年）正是抗日战争最艰苦之时，国内学术界展开了关于“中华民族是一个”的大讨论。³顾颉刚先生指出：“外人称我们的满洲为 Manchuria，称满人为 Manchus，称蒙古为 Mongolia，称蒙人为 Mongolian，称新疆为 East Turkistan，称回民为 Mohammadans，而称们的十八省为 China Proper，称汉人 Chinese，简直把我国裂成五国，而屏满蒙回藏于中国之外！”⁴正是在这一背景下，先生疾呼：“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——在今以后大家应当留神使用这‘民族’二字。”⁵顾颉刚先生之论引起广泛的讨论，有极力赞成的，如张维华、白寿彝、马毅先生等；有保留地支持的，如傅斯年先生⁶；也有质疑，如费孝通、翦伯赞先生。现在看来，顾颉刚先生之论固然可贵，但也有粗疏之处，⁷现有评论指出：“在关于‘中华民族是一个’的讨论中，费孝通看到了中华民族的多元性，顾颉刚则强调了它的一体性。顾颉刚为了强调一体性而否定了多民族之存在，使其理论带有严重的缺陷，但他对一体性的认识和论证，对费孝通以后提出‘中华民族多元一体格局’的理论还是有意义的”⁸，这一评价比较中肯。

我还想提请注意的是，1944年，麦斯武德、伊敏、艾沙操控的“东突厥斯坦（新疆）同乡会”⁹向“国民政府”提出的《宪法修正之意见》说道：

中華民國建國之初，即以五族共和相號召，則中華民國並非單一民族所組成至為明顯。茲五五憲章¹⁰第五條有“中華國族”之說，百思不得其意義，甚滋疑慮。倘承認國內各小民族之永久存在，則中華國族之說不能成立。……因中華國族之定義，至難捉摸也。總理在為民族主義第一講中昭示，民族構成之條件，須具血統、生活、語言、宗教及風俗習慣

¹ 著名的《龙的传人》，是台湾作曲家侯德健 1978 年创作，初创为反共歌曲，后莫名其妙的被认为是“爱国”歌曲，其中“黑头发、黑眼睛、黄皮肤”之说，是标准的种族主义观念。

² S-Frederick Starr: *Xinjiang: China's Muslim Borderland* (M.E. Sharpe, New York~London. 2003). 62.

³ 马戎先生对于这一讨论有最详尽的分析，参见马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的讨论》，社科文献出版社，2016。

⁴ 顾颉刚：《续论“中华民国是一个”：答费孝通先生》，《益世报》1939 年 5 月 8 日《边疆周刊》第 20 期。

⁵ 顾颉刚：《中华民国是一个》，《益世报》1939 年 5 月 8 日《边疆周刊》第 9 期。

⁶ 傅斯年先生虽未直接参与论战，但在致朱家骅等信件中表示：“论中华民族是一个（即谓不要分汉、满、蒙、回、藏、苗、瑶、猯猯等），其中自有缺陷，然立意甚为正大，实是今日政治上对民族一问题唯一之立场”（《傅斯年遗札》，第 1014-1017 页，转自马戎主编《民族社会学通讯》122 期，第 48 页）。

⁷ 后来蒋介石著《中国之命运》，提出“中华民族宗支论”，可能受到傅斯年的影响。参见马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的讨论》，第 3 页。

⁸ 周文玖 张锦鹏：《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》，《民族研究》2007 年第 3 期。

⁹ 该会内称“东突厥斯坦同乡会”，对外则称“新疆同乡会”。

¹⁰ 由国民党中央审查和蒋中正批准，于 1936 年 5 月 5 日公布的《中华民国宪法草案》，又称《五五宪章》。



五種力量，突厥民族，據此五種條件，無不具備，與國內其他民族共建民國，一律平等，絕無愧色。¹

此《意見》一公諸于世，便立即受到史學大家黎東方先生的批駁。1944年冬，黎東方與伊敏在《中央日報》上展開了關於“突厥民族大論戰”。²看來，麥斯武德、伊敏、艾沙等力斥“中華國族”，以族裔混同於國族，其要害就是要製造出一個可以獨立建國的“突厥 nation”。³

現在看來，國共兩黨在“中華民族是一個”的觀念有同有異。如日本學者所說：“國民黨認為的‘中華民族’是漢化為漢族的全體。中國共產黨所認為的‘民族’是要承認中國境內的56個‘民族’基礎上的存在和多元性的基礎上，將其集合體稱為‘中華民族’。在‘中華民族’包括中國境內的所有人這一點上，兩者是一致的”。⁴拋開黨派之異見，中國共產黨的“中華多元一體”的理論構建，力排大漢族情節，追求56個民族平等共榮，既符合時代精神又契合各民族民心，更為可取，如學者所贊譽：“在承認民族多樣中實現中華民族的一體，這是一種充滿自信的高度政治智慧”。⁵

附：《新疆同鄉會對憲法草案之意見》，《大公报》1944年10月13日



¹ 《新疆同鄉會對憲法草案之意見》，《大公报》1944年10月13日；《阿爾泰月刊》1944年第2期。

² 見《中央日報》10月14日黎東方：《新疆省同胞是突厥嗎？》；10月31日，伊敏：《新疆省同胞是突厥族》；11月3日，黎東方：《再論新疆省同胞不應稱為突厥民族，新疆省不應稱為突厥斯坦》；11月24日，伊敏：《再論新疆省同胞是突厥族》（突厥斯坦人就是突厥人）。亦可見《阿爾泰月刊》1944年第2期。

³ 儘管“東突”反對“國族”，有不可告人的目的，但我不贊同，在正常的學術討論中，將不認同“中華國族”的同志，類比“東突”分裂分子；同樣，我也不贊同，誰提到“國族”一體，就被指認為國民黨蔣介石“招魂”。

⁴ 松本真澄著：《中國民族政策之研究——以清末至1945年的‘民族論’為中心》，第20頁。

⁵ 郝時遠：《中國民族政策並非“技不如人”》，《環球時報》2015年4月7日。



【论 文】

民族主义与现代中国的政治秩序¹

——章太炎与严复围绕《社会通论》的争论

干春松²

内容提要：《社会通论》是严复根据甄克思所著的《政治简史》翻译而成，并附有若干按语。严复翻译此书是试图提供一种历史发展的阶段，并希望中国进入现代国家以达到独立和富强。围绕严复按语中民族主义不能使中国摆脱困境的评论，章太炎提出了“商兑”，一方面反对将一般性的社会发展模式套在中国历史上，另一方面强调了民族主义在现代国家建设中的独特价值。

关键词：民族主义；《社会通论》；严复；章太炎

《社会通论》一书，系严复根据英国思想家甄克思（Edward Jenks）所著之 *A Short History of Politics* 翻译而成。一部通俗性读物缘何会成为严复所选定的翻译作品，出版之后为何会在晚清思想界产生如此巨大的影响？对前一个问题，有人认为严复最为直接的刺激来自于义和团运动之后的排外风潮。因为在严复看来，排外无异于是对于文明的拒绝。^①总体而言，严复寄望于这本通俗著作以明快的方式建构起一种社会发展的模式，他借助甄克思的图腾、宗法、军国民三阶段论，将中国社会的发展阶段确定为由宗法社会向军国社会的过渡阶段。并以此为基础，指出中国走向文明的道路，即宪政民主政治框架。这个动机在严复自己所写的《读新译甄克思〈社会通论〉》（1904年4月20日起在《大公报》连载四期，总第651号至654号）中有明确的表述。在这篇介绍性文字中，严复强调了宗法社会与排外思想之间的关系，并将排外思想的源头归之于民族主义，而排外既无法使中国的经济获得发展的动力，也难以真正与列国竞逐。“总之，五十年以往，吾中国社会之前途，虽有圣者，殆不敢豫；而所可知者，使中国必出以与天下争衡，将必脱其宗法之故而后可。而当前之厄，实莫亟于救贫。救贫无无弊之术，择祸取轻，徐图补苴之术可耳。彼徒执民族主义，而昌言排外者，断断乎不足以救亡也。”^②换句话说，严复希望中国人接受一个带有普遍意义的政治制度和社会形态的发展模式，这也是他对“民族主义”特别要加以批评的原因。因为在严复看来，中国传统的思维方式和政治形态，“偏离”了这个普遍性的路径，因而需要“校正”，即接受西方已经成功的社会新形态。

对于严复翻译《社会通论》之因由，史华慈（Benjamin I. Schwartz，旧译为“史华兹”）的分析也值得注意。他说，严复虽然试图从文化的多样性中寻找中西方不同的制度根源，但这样的推论并没有导向中国可以产生自己的制度体系的结论，而是认为中国的文化传统导致了中国制度的落后，并且儒家要为这样的局面负责：“《社会通论》的按语最集中地体现了严复的逐渐进化的信念是坚信不移的，也就是说，他坚定不移地在近代西方寻找人类未来的形象。儒教的价值观念不仅仅本身是错误的；它们还是一个时代的错误的反映，是一个早该退出而还未退出历史舞台的社会发展阶段与时代不合而引起的错误反映。”^③

在严复的思想世界中，通过将文明与野蛮对立，进而将西方的社会制度和价值体系视为文明的代表。尽管严复也意识到这种文明的制度并不能简单地移植，还需要知识、道德和身体等因素的配合。但是在严复看来，这些文明的基本要素：民智、民德和民力并不能真正从中国自身的传统中获得。所以，在《社会通论》的按语中，严复所呈现的则是中国政治文化传统对于民权的压

¹ 本文刊载于《开放时代》2014年第6期。

² 作者单位为北京大学哲学系。



制：“知吾中国之为治，虽际其极盛，而自西儒观之，其去道也滋益远。中国之为民，上极之，为民父母至矣，此无论其言之不克副也。就令能之，民之能自立者几何？”^④

严复对中国民众接受文明的能力表示担忧，并把这种能力的“低下”归咎于政治传统：“且吾民之智德力，经四千年之治化，虽至今日，其短日彰，不可为讳。顾使深而求之，其中实有可为强族大国之储能，虽摧斫而不可灭者。夫其众如此，其地势如此，其民材又如此，使一旦幡然悟旧法陈义之不足殉，而知成见积习之实为吾害，尽去腐秽，惟强之求，真五洲无此国也，何贫弱奴隶之足忧哉？”^⑤

也许是深受斯宾塞（Herbert Spencer）的社会有机体理论的影响，也许是基于晚清国家积弱的现实感受，对于国家与个人的关系，严复更多考虑的是国家整体的力量，因而对于逐渐兴起的、以排满为口号的革命党所倡导的民族主义立场怀有深深的忧虑。在我看来，严复倾向于赞成以增加国家能力的方式来使国家迈向文明，而认为革命的方式和革命派的主张，都会阻碍国家的富强。

对于严复的态度，革命派也洞若观火。因此，当《社会通论》出版之后，新创刊的革命党的机关刊物《民报》所设定的论战对象除了梁启超之外，就是严复。汪精卫、胡汉民等纷纷在《民报》上发表文章反击严复对民族主义的批评，而其中最为充分的则是章太炎所著之《〈社会通论〉商兑》。可见，正是因为严复在书中对于民族主义的批评而导致本书成为革命派竞相讨论的文本，进而产生了重大的社会影响。本文将围绕章太炎对于社会发展规律的认识以及对于宪政、议会等制度的质疑，来剖析晚清思想界对于如何建立新的国家这一问题的不同思路。

一、汪精卫和胡汉民对《社会通论》按语中“民族主义”的评析

在严复所著之《社会通论》的按语中，有这样一段话：“是以今日党派，虽有新旧之殊，至于民族主义，则不谋而皆合。今日言合群，明日言排外，甚或言排满；至于言军国主义，期人人自立者，则几无人焉。盖民族主义，乃吾人种智之所固有者，而无待于外铄，特遇事而显耳。虽然，民族主义将遂足以强吾种乎？愚有以决其必不能者矣。”^⑥这段话引发了汪精卫、胡汉民和章太炎的共同兴趣，如果说胡汉民通过曲折的辩解，试图建立起严复与民族主义之间的正相关联系的话，那么，汪精卫和章太炎则是要反击严复对民族主义的“误解”。

20世纪初，中国社会思潮的一个巨大的变化就是出现了以排满为标志的民族主义潮流。在经历了《辛丑条约》等事件之后，新近形成的新式知识分子群体开始质疑满族统治者的合法性，以推翻清王朝为目的的革命派群体开始形成并逐渐壮大。

革命的兴起很大程度上源于对改良路径的绝望。而异族统治则恰好可以被利用为改变权力结构的理由。所以，民族主义自然而然地成为革命派的武器。这样，是选择基于原有统治格局进行变革，还是推翻现存的满族统治阶层，成为改良派和革命派思考新的中国的不同立足点。“1903年前后，在中国知识分子中产生了一场辩论，他们在有关中国民族主义的性质问题上出现分歧。直至20世纪的最初几年，以梁启超为代表的早期民族主义的主要倾向是反对帝国主义。但在1905年前的二三年里，这一倾向开始发生变化，愈来愈多的中国知识分子放弃民族主义的反帝方向，转而将反满作为中国民族主义的重要信条。”^⑦的确，深受伯伦知理（Johann Bluntchli）等国家主义思想影响的梁启超等人，由于担心反满的情绪会影响到国家整体目标的确立，因而提倡一种“大民族主义”，即国族主义。而严复所翻译的《社会通论》及其按语，在很大程度上也应和了梁启超等对革命派所主张的、以反满为口号的“小民族主义”的批评，因此势必成为革命派与立宪派争论的主题。

新创办的《民报》成为革命派的重要舆论阵地，而其于1905年的创刊号中刊出的汪精卫的长文《民族的国民》，就是要系统地回应梁启超和严复的问题。他也通过引述伯伦知理的《国家



学》中的“民族”（nation）和“国民”（volk）来回应严复将民族主义与宗法社会联系起来从而将民族主义定义为“落后”观念的做法；同时指出康梁“满汉一体”的主张也并非建立现代民族国家的唯一途径。

基于伯伦知理等人的观念，汪精卫说，民族是由血缘与风俗等因素凝聚而成的团体，是人种学上的名词，而国民一词则是法律意义上的名词。“自事实论以言，则国民者构成国家之分子也。盖国家者团体也，而国民为其团体之单位，故曰国家之构成分子。自法理论言，则国民者有国法上之人格者也。自其个人的方面观之，则独立自由，无所服从。自其对于国家的方面观之，则以一部对于全部，而有权利义务，此国民之真谛也。此惟立宪国之国民惟然，专制国则其国民奴隶而已，以其无国法上之人格也。”^⑧

既有基于“民族”和“国民”的区分，那么国家的构成就可以有很多种可能，比如，单一民族可构成一个国家，多个民族也可共同组成一个国家，等等。在多民族构成的国家中，既有互相平等的民族之间的同化，也有通过征服等手段达成不同地位民族之间的同化方式。在汪精卫看来，满族就是通过征服手段对汉族进行压制，这样，汉族寻求建立民族国家的诉求同时也具有追求民族独立自主的道德正义。

在汪精卫看来，严复只是看到了社会进化的大趋势，而不能看到由种族发展为国民的复杂性。因此，严复所批评的民族主义实属错失了准星。汪精卫说，从清政府的政治、军事安排而言，满汉之间并没有融合，满族人擅用各种专属特权来奴役汉人。虽然，满族皇帝也试图用“君臣大义”来涵摄种族差异，但这么做的真实目的是为了汉族人顺从地接受统治。据此，汪精卫进一步批评了康有为、梁启超的“满汉一体”论，认为民族革命与政治革命有不同的目标，即民族革命以排满为目的，而政治革命则是要建立一立宪国家。^⑨革命党并非只有民族革命一个目标，而是将民族革命视为实现政治革命的必要前提，其最终目标必然是实现以“立宪”为形式的现代国家。汪精卫说：“深观乎国民之所以欢迎立宪说者，其原因甚繁。而其最大者，则国民主义与民族主义，皆幼稚而交相错也。夫国民主义，从政治上之观念而发生；民族主义，从种族上之观念而发生。二者固相密接，而决非同物。设如今之政府为同族之政府，而行专制政体，则对之只有唯一之国民主义，踣厥政体，而目的达矣。然今之政府，为异族政府，而行专制政体，则驱除异族，民族主义之目的也。颠覆专制国民主义之目的也。民族主义之目的达，则国民主义之目的亦必达，否则终无能达。乃国民梦不之觉，日言排满，一闻满政府欲立宪，则辄然喜，是以政治思想尅灭种族思想也。岂知其究竟政治之希望，亦不可得偿，而徒以种族供人鱼肉耶。”^⑩建立同族政府和实现立宪政治便构成了一个统一体，如此，民族主义便成为实现宪政的前提。

革命党另一舆论娇子胡汉民亦有《侯官严氏最近之政见》一文发表于《民报》与《大公报》等报刊。在该文中，他结合严复的其他译作和观点，对严复与民族主义的关系做了清理。在胡汉民看来，严复翻译《社会通论》之目的是要矫正因《天演论》等而激发的民族主义思潮。“自严氏书出，而物竞天择之理，厘然当于人心，而中国民气为之一变。即所谓言合群、言排外、言排满者，固为风潮所激发者多，而严氏之功盖亦匪细。严氏乃惧其仅为种族思想不足以求胜于竞争激烈之场也。故进于军国主义而有《社会通论》之译也。”¹¹将进化论与中国民族主义的产生关联起来，是胡汉民精审的观察所得。严复之提倡进化，是要说明历史大势，而中国人在接受进化观念的过程中却产生了亡国灭种的危机感，反而从观念上拒斥普遍趋势，进而寻求中国的独特性。因此，如何将民族主义与“历史趋势”相结合则是胡文的关键。

基于对严复翻译《社会通论》的出发点的认识，胡汉民首先要破除的是民族主义与军国民主义之间的排斥关系。胡汉民认为，严复从斯宾塞的有机国家论出发，论定社会发展的规律性，而实际上，有机国家论作为与社会契约论的对勘之作，二者或注重国家的整体，或注重个人的权利，各有专长，也各有局限。因此，要分析社会发展的趋势不能以某种学说为定论，最合理的方式是将国家的整体和个人的权利进行有机的结合。



胡汉民认为，严复所反对的是只知排满、排外而不知寻求富强的民族主义，而不是民族主义本身。胡汉民更是根据严复在《法意》等书中的按语认定，严复自己就是一个民族主义者。首先，严复批评明代之后以君臣之义取代种族思想，使亡国而不以为耻。其次，严复认识到殖民国家是不会给那些被征服国家制定“仁法”的，而这样的说法则足以激起亡国之民的悲痛情感。所以胡汉民认为，不能从严复表面的言辞来判定严复的思想，而是要从其内在的理路中发现严复思想之实质。

从上述的讨论，我们可以看到，从汪精卫到胡汉民，其对民族主义所进行辩护的要点之一在于民族革命并非与某一个特殊的历史阶段相结合，而是民族主义并非革命的唯一目标，革命的目标还在于发展民权和宪政。

相比于汪精卫和胡汉民在基本赞同甄克思理论的立场来为在民族主义指导下的种族革命进行辩护，章太炎的批评可以说是入室操戈，他对于宗法社会、军国民社会和民族主义等进行了更为深入的反思，从而呈现出带有更为复杂的历史和哲学色彩的思想面貌。

二、“总相”与“别相”： 章太炎对《社会通论》中宗法社会与民族主义之关系的评论

章太炎对于严复的总体评价是“知总相而不知别相”，这句话出自他与吴承仕谈话所录的《蒟汉微言》：“严复既译《名学》，道出上海，敷坐讲演，好以《论》、《孟》诸书，证成其说。沈曾植笑之曰，严复所言四书题镜之流，何以往听者之不知类邪？严复又译《社会通论》，虽名通论，实乃远西一往之论，于此土历史贯习，固有隔阂，而多引以裁断事情。是故知别相而不知总相者，沈曾植也；知总相而不知别相者，严复也。”¹²的确，作为一个在英国留学并立志改变中国的人而言，严复所致力的是以西方之长来补中国之短。所以，他总是在试图进行中西价值观念和思维方式的比较。此类比较一般而言会着眼于中西之别，因而有许多总体性的概括难以照应到所有的情况，导致产生许多“知总相而不知别相”的判断。¹³而章太炎对于《社会通论》所作的“商兑”，虽然从总体上是要为民族主义辩护，然其方式上则是抽丝剥茧式的层层推进，以甄克思的结论和严复的按语为依据，对其文从推论方式到具体的观点做了递进式的批驳。

严复等从鸦片战争之后，就已经确立起一种以西方为模板的现代化路径，认为这是由社会进化的公理所决定的，因此，严复的社会进化路径总体而言是单线式的，虽然在国权和民权的优先性上，严复有过很多的纠结，但是他依然坚持，中国要摆脱困境获得发展，就必须对西方的价值体系、政治理论和社会制度体系加以接受和模仿。严复的翻译计划很大程度上是以这样的目的为指向的，如果我们阅读《原强》等文章，可以看出严复的翻译很大程度上是对那些富强策略的理论支持。

这个时期的章太炎，思想极其复杂，与严复或康梁接受西方式的现代化模式并将之视为社会发展的“公理”的看法不同，章太炎糅合了佛教与庄子“齐物”的思想方法，对于“公理”¹⁴本身，以及由此依附于这个“公理”的自由、国家、议会等概念，进行了彻底的解构，因此，就社会发展层面而言，章太炎所提供的可能是中国发展的另外一种方案。

章太炎对于与公理的建构相关的现代科学方式的有效性提出了怀疑。在《〈社会通论〉商兑》一文中，他首先质疑的是《社会通论》的结论所依据的方法，即归纳法和社会学的方法。章太炎认为社会学与自然科学（质学）之不同在于，“心能流行，人事万端，则不能据一方以为权概”，¹⁵即很难以一种计量的方法，对变化万端的人类活动做出精确的分析。因而由此所建立的所谓社会规律，就很难真正令人信服。章太炎不满严复和杨度以此为据来分析中国社会。章太炎提出：社会学作为一种学科，存在不过百年，而专业的学者，也还没有形成一种成熟的方法。

盖比列往事，或有未尽，则条例必不极成。以条例之不极成，即无以推测来者。夫尽往事以



测来者，犹未能得什之五也，而况其未尽耶？¹⁶

深受英国经验主义影响的严复十分推崇归纳逻辑，然章太炎正是看到了归纳法所必然会面临的经验事实难以穷尽的困境，据此这样的方法所推论的结论自然是有限的。从方法的局限出发，章太炎进一步所要质疑的就是甄克思所提出的社会发展阶段论对于分析中国社会的有效性。

甄克思在《社会通论》书中，把社会演化的进程划分为太古社会、宗法社会、国家社会。“在翻译的过程中，严复对原作所描述的社会类型及相应的时空系统进行了改造”，甄克思并不断定人类社会必须经历此三种社会形态，而且所依据的材料主要涉及欧洲、美洲、非洲和澳洲，并未涉及中国。而“严译《社会通论》对甄克思原作中这种并不十分明确的时空序列进行了重新排列，认定人类社会‘进化之阶级，莫不始于图腾，继以宗法，而成于国家’”，并把原作中所不涉及的中国社会纳入这一发展序列中。¹⁷ 严复在翻译过程中有意要强调的恰好是章太炎着力要批评的。当然需要说明的也在此，由于严复在翻译过程中有意识的词汇选择和倾向强调，所以导致译作和原作之间存在一定的差异，这样的差异并不一定为章太炎或同样引以为据的杨度等人所了解，这就意味着，章太炎对于甄克思的批评很大程度上就是对严复立场的批评。

甄克思在描述宗法社会和军国民社会的时候，提出了四条基本的差别。其一为“重民而不地著”。即认为宗法社会没有明确的国民意识，只有种族观念；而军国民社会的人则以其所居地为准，住在哪个国家就成该国的国民。其二是“排外而锄非种”。宗法社会或仇视或奴役国内别的种族，而军国民社会则主动吸收移民以增强竞争力。其三是“统于所尊”。认为发展程度高的社会以个人为本位，所以平等；而宗法社会以一族一家为本位，则有依附关系。其四是“不为物竞”。即宗法社会，一切以祖法和习俗为规则，所以人的竞争能力并不能获得展现；而文明社会，则可以“各竭心思耳目之力、各从其意之所善而为之”，从而个人有充分的决断力。¹⁸ 这四条差别其实也就是严复所要强调的古典社会和现代社会的差别，意图是要让中国摆脱宗法社会而进入军国民社会。

这样的一些思想，在严复为《社会通论》所写的按语中得到强调。严复在讨论“宗法社会”时的按语是：“作者举似社会，常置支那，盖未悉也。夫支那固宗法之社会，而渐入于军国者。综而核之，宗法居其七。而军国居其三。”¹⁹ 从这个按语中，严复已经点明了甄克思在进行社会分析时，并没有考虑到中国的情况。对此，严复的判断是甄克思可能并未具备关于中国的知识。然而这个说明并不意味着严复试图将中国视为例外，他依然认为这个模式对中国社会发展过程存有解释力。根据甄克思的模式，严复认为当时的中国社会形态处于由宗法社会向军国民社会发展的阶段，即所谓七分宗法，三分军国民。尽管与惯常一样，严复会强调这个判断的个人化特性，不过严复依然自信地认为，基于其所掌握的“先进知识”，对于当时的国人具有极大的影响力。

不过，在章太炎看来，甄克思对于宗法社会的四个特征的描述，或完全、或部分不符合中国社会的实际情形，中国传统社会并不能简单地以“宗法社会”概括。章太炎根据史实指出，传统中国，有宗法之秩序者，唯在社会上层，而礼不下庶人，民间并无宗法可守。继之，章太炎以丰富的历史资料和人口流动的状况，认为中国古代人口的流动十分频繁，并不以其出生地为限。同样中国古代也并不排外，不但外国人在中国可以安居乐业，甚至外来宗教也逐渐成为中国文化之有机组成部分。至于所谓的人身依附关系，章太炎认为战国以前或存在过，但战国之后，国家和宗族对于人民并不具备绝对的控制力，所以“有合于古，不合于今也”。关于第四条，章太炎提出，中国古代虽然有子承父业的说法，但是职业的变动并没有限制，所以“甄氏以其所观察者而著之书，其说自不误耳。而世人以此附合于吾土，则其咎不在甄氏而在他人。若就此四条以与中国成事相稽，惟一事为合古，而其余皆无当于古”。²⁰

章太炎之所以要对甄克思的社会模型进行批评，关键是要反对甄克思所提出的“宗法社会，以民族主义为合群者也”²¹的结论。虽然，有研究者指出严复在翻译《社会通论》的时候所使用的“民族”或“民族主义”大多是在“宗法”、“宗族”和“家族”意义上使用，与后世的



“nationalism”有很大的不同。²²但从另一个角度看，我们则可以认为严复是有意将甄克思所批评的家族、宗族主义思想转化为对“民族主义”思想的批评，其手法则是将民族主义视为宗法社会的思想意识，因而是一种落后的观念，并不能使中国走向现代。这有点类似于“设靶自射”的做法。

严复在《社会通论》中对“宗法社会，以民族主义为合群”一段话的按语中，对民族主义提出了批评：

中国社会，宗法而兼军国者也。故其言法也，亦以种不以国，观满人得国几三百年，而满汉种界，厘然犹在。东西人之居吾土者，则听其有治外之法权，而寄籍外国之华人，则自为风气，而不与他种相入，可以见矣。故周孔者，宗法社会之圣人也。其经法义言，所渐渍于民者最久，其入于人心者亦最深。是以今日党派，虽有新旧之殊，至于民族主义，则不谋而皆合。今日言合群，明日言排外，甚或言排满；至于言军国主义，期人人自立者，则几无人焉。盖民族主义，乃吾人种智之所固有者，而无待于外铄，特遇事而显耳。虽然，民族主义将遂足以强吾种乎？愚有以决其必不能者矣。²³

在这段话中，严复认为中国人没有国家观念，各种政治力量在民族主义方面取得了共识，而这种主义所导致的是排外的思想，所以不能“强吾种”。在他自己所写的《读新译甄克思〈社会通论〉》中则将宗法社会与排外思想、民族主义进行了进一步的勾连。²⁴

由此，章太炎对《社会通论》的批评转入对于严复所“有意”引入的“民族主义”的讨论。

章太炎并不像前文所提到的胡汉民那样，试图将严复本人的思想与民族主义挂钩而证明民族主义的合理性，而是直接批驳严复的观点。他说严复对民族主义的判断“污谬之甚”。“民族主义者，与政治相系而成此名，非脱离于政治之外，别有所谓民族主义者。然就严氏所译甄说，则民族主义，或为普遍之广名，如是则外延甚巨，而足以虚受三种形式”。²⁵也就是说，民族主义这样的观念，在图腾社会，则以图腾作为民族主义的表现形态；在宗法社会，则以谱牒等为收族之道，其功能都在于凝聚民众。

章太炎认为，民族主义并不是特定社会历史发展阶段的产物，而是在所有的政治形态中均可以产生的思想形态，故而民族主义本身并不一定附着于某种特定的社会，在军国民社会依然可以发挥作用。只是不同时期的民族主义有不同的呈现方式。在军国民阶段，国家成为主导性的社会形态，因此，这个阶段的民族主义的核心在于国家的主权和富强，而不仅仅是种族的利益。

对于民族国家时期的民族主义，章太炎概括说：“且民族主义之见于国家者，自十九世纪以来，遗风留响，所被远矣。撮其大旨，数国同民族则求合，一国异民族则求分。”²⁶在以民族建构国家的指向下，分布在不同地区的同一民族力图建立一个统一的国家，如意大利和德国就完成了建构起一个大国家的使命。而在同一国家中的不同民族则希望独立，例如爱尔兰则希望脱离英国。

作为多民族融合典范的美国和以超越民族国家为指向的社会主义思潮，其民族主义思想有什么不同的特点呢？章太炎也进行了分析。

他认为美国因其国家新建，所以广泛吸纳各种族的人口，但是其中白人和黑人及其他种族之间在权利上的差异是明显的，所以，存在着事实上的民族主义。而以阶级划分为核心的社会主义思潮，虽然看上去是一种超越种族主义的思潮，但章太炎引用不具名的欧洲学者的言论认为，社会主义运动所得利者，只在于少数白人，这样，社会主义与民族主义也并非背道而驰。由此，章太炎所试图证明的是，即使在甄克思所认定的军国民社会，民族主义依然是一种普遍存在的意识，而不是如严复所谓民族主义是一种宗法社会特有的思想。

我们难以断定章太炎是否阅读了伯伦知理的国家学说，不过章太炎在论述中是可以看出种族与国民之间的分辨的。这一点与汪精卫等当时的革命派类似，即中国的民族革命有两大任务，一是通过排满恢复汉族的统治，二是建立现代国家，确立国民意识。所以，章太炎指出，革命党的



民族主义与西方的民族主义不同，其任务有二，一是恢复国家主权，二是逐渐“化合”各民族。

吾党之言民族主义……惟曰以异民族而覆我国家，攘我主权，则吾欲与之分，既分以往，其附于职方者，蒙古之为国仇，则已解于半千岁上，准回、青海，故无怨也。西藏则历世内属，而又于宗教得中国之尊封者也。浸借言语，风俗渐能通变，而以其族醇化于我，吾之视之，必非美国之视黑民。若纵令回部诸酋，以其恨于满洲者，刺骨而修怨及于汉人，奋欲自离以复突厥花门之迹，犹当降心以听，以为视我之于满洲，而回部之于我可知也。至不得已，而欲举敦煌以西之地，以断俄人之右臂者，则虽与为神圣同盟可也。若是，而曰此民族主义者，即是宗法社会，则何异见人之国旗商标，而曰有此徽章者，犹未离于图腾社会也。且今之民族主义，非直与宗法社会不相一致，而其力又有足以促宗法社会之溶解者。²⁷

章太炎何以认为民族主义可以促进宗法社会的“溶解”呢？对此，他从“历史民族”²⁸的观念出发，认为历史上蒙、藏、回各民族一直在不断融合，以一种平等的态度来建构民族意识。因此，新的民族之间不会出现美国式的异族歧视。

从现实的活动组织方式而言，章太炎也认为革命党的活动目的是要建立起国族和国家。他借助晚明会党活动的例子来说明，革命党其活动的方式，延续了会党的传统，即以国家利益为上，超越于家族与地方利益的局限。而革命的成功，还将“定法以变祠堂族长之制，而尽破坏宗法社会”。²⁹最终建立起与这个新的主权国家相符合的“国族”观念，“民知国族，其亦夫有奋心，谛观益习，以趋一致。如是，则向之隔阂者，为之瓦解，犹决涇流之细水，而放之天池也”。³⁰所以，章太炎说，革民党的民族主义，不仅不是宗法主义，反而是宗法主义的解放者。

严复反对民族主义之原因，是认为民族主义所具有的排外特性会阻碍国家的富强。对此，章太炎认为，是否能让种族强盛，并非基于某种主义，关键是在具体的“术”，即达成民族主义，或社会主义、人道主义诸如此类主义的方法。章太炎认为，只以有用无用来断定一种思想的方法，是“功利主义”思维习性的产物，并非严复一个人的问题，而是“儒人之天性”。章太炎所要批评的则是关于“成败之策”，即促使一种主义得以实现的方式方法。

关于达成民族主义的方法，章太炎认为有两种，一种是武力实现，另一种是舆论鼓动。他说，“今日固决死耳，岂曰无衣，与子同袍，修我戈矛，与子同仇。此民族主义所任用，而于宗法社会无忽微之相系也”。³¹也就是说，以民族主义来激发革命的热情，推翻旧的王朝，这跟宗法社会并无瓜葛。他甚至认为，如果再出现一个洪秀全、杨秀清，就不会再有曾国藩和胡林翼这样围护清王朝的汉族官吏了。

对于舆论上的民族主义，章太炎承认舆论鼓动强于军事活动，是革命党的软肋，然其作用依然不可小觑。“徒以大风所播，合军民为一心，而效死以藩王室者少，故民党得因之成业。”³²的确，革命党因其财力限制，并没有相应的武装力量来支持其政治诉求的达成。然而革命党所进行的革命宣传，使革命和改良成为晚清政治发展的一个选项，而一些体制内的力量，比如地方督抚、新军、地方绅士集团，在辛亥革命的前后，成为革命势力的重要组成部分。这不能不说是拜革命舆论宣传之效。

接下来，章太炎开始对反对民族主义革命的群体及其原因进行了分析。在他看来，政客之所以不认同民族主义的路径，而热衷于以“立宪”来解决政治问题，其原因可以分为两类，第一类是“热中干禄，而以立宪望之满洲政府者”；第二类是“欲以国民自竞……以倡国会于下，使政府震怖”，他认为这种方式其实与革命没有什么差别，因此没必要“局促于立宪之轍下”。³³

最后，章太炎认为，如果固执地认定军国民社会高于宗法社会，并将之视为进化之铁律，而不知在历史上成败并不一定与社会文化的发展程度环环相扣，就会转而相信不如直接迎立西方元首来统治中国，这样比中国人自己努力还要强百倍。章太炎认为，这样的做法虽然为所有中国人所唾弃，却被严复等人视为合理之举，这不啻为卖国之举了。



史华慈有一段话可以被看作是对于严复和章太炎等人争论的总结。史华慈认为，严复把解决中国社会问题的希望寄托在由皇帝推动的现代化的努力之上，因此，他反对革命派基于民族主义的情绪去鼓吹革命，因为这样的革命会造成社会混乱。“在严复眼里，由孙中山、汪精卫、章炳麟和其他革命者培育起来的反满情绪代表着他们为了革命的利益任意毁灭改革的希望，而这种革命在当时中国的进化阶段里只能导致毫无希望的混乱。更为重要的是，这种反满情绪代表了中国社会的最具宗法性的反动特征即集团的或宗族的排外主义的复活。”³⁴而章太炎等人则认为，要实现国家的富强，不能再依赖毫无作为的清王朝，唯有将其推翻才有实现国家富强的可能，而要推翻清政府，民族主义则是最有效的手段。

三、立宪政治与追求富强：严复和章太炎对于国家与社会秩序建构的歧见

行文至此，本来章太炎对于严译《社会通论》之批驳似可告一段落，然而由《社会通论》引发的相关争论并没有结束，而是继续向纵深发展。

这个发展分为两个方向，其一是章太炎针对杨度根据《社会通论》而作的《金铁主义论》所展开的未来国家形态所进行的争辩，其核心的思想体现在章太炎 1907 年所作的《中华民国解》一文中，主张以文化认同而非种族认同来建构未来的中国。其二则是针对严复在《社会通论》、《法意》等译作所提出的立宪政治作为军国民国家的主要政治体制而进行的争论，其主要的代表作品包括《代议然否论》、《四惑论》等。因本文主要关涉章太炎与严复之间的争论，所以章太炎与杨度之争论当另文讨论，而这里集中于章太炎与严复关于立宪和议会制度是否可以解决中国的困境所进行的争论。

甲午战争后，日本的胜利被视为中国走向制度变革的转折点，因为国人将日本的胜利看作是明治维新的胜利。而 1905 年日俄战争中日本的胜利，则进一步被“描述”为立宪对专制的胜利。在这样的思维模式下，严复认定传统中国的政治是一种专制政治，而中国想要获得富强，则唯有立宪一途，这乃“天演大进之世局”。³⁵

严复自从在《原强》中提出自由为体、民主为用之后，便一直强调西方的富强自有其价值与制度为依托，此为体用合一。这样的观念可以说贯穿其思想发展的不同阶段，区别在于不同的时期其落实西政之方式各有不同。翻译《社会通论》提出社会发展的不同阶段论，其目的也是要强调中国要从宗法社会上升至军国民社会，关键在于“政理程度”的差别。而“泰西文明之国，其治柄概分三权：曰刑法，曰议制，曰行政”。³⁶因此，中西富强和积弱之根源在于政体之文明与野蛮之别。

严复有时会将制度的差异归结为文化。在严复看来，中国并无民权观念，自古以来的圣贤，从不认为其赋税等行政手段需要获得老百姓的认可，甚至韩愈在《原道》中直接说，民若不出租赋就可以对其直接诛杀。而相比之下，欧洲各国即便是处于最黑暗的历史时代中，当时之政府虽然也将“养兵为民”作为征税之借口，但仍需要获得民众的允诺才可进行实质征税。这就是西方民权之所以形成、议院制度之所以产生的原因。

严复在翻译孟德斯鸠的《法意》和甄克思的《社会通论》时，都不同程度地表现出制度决定论的思想。与《社会通论》建构起的社会发展三阶段相应，如果与宗法社会相对应的政治制度是专制皇权的话，那么军国民社会的理想制度则是立宪、议会政治。

根据严复对甄克思在《社会通论》中对西方现代国家政治体制介绍的翻译，及严复自己所作的按语，他认为中国应该实行的政治体制，有如下一些基本要素：第一，采行英国式的准共和制或美国式的共和制，中央政府“其权不止于诘戎议制，乃并刑法行政二大权而有之”；第二，中央政府实行立法、司法、行政三权分立，并相应地采行代表制和政党制；第三，在中央政府的指导下实行地方自治。而要实现这一蓝图，必须始终处理好国家与小己之间的关系，打破二者之间



的任何环节特别是宗法性的家族与宗族组织，使国家与小己之间发生直接联系。同时国家应适当限制自己的权力（或更确切地说，适当限制国家的权力），凡与“诘戎”、“议制”、“刑法”、“行政”诸大权无关而制关系到民生事业者，应放手任民众自为，以培养国民的自立能力，培养小己的国家思想，以此为基础，建设强大的近代国家。³⁷

在经过了短暂的迷信公法可以保护中国的阶段之后，更多的中国人认识到民族国家体制必然带来以本国利益至上的游戏规则，即杨度所精确概括的“对内文明，对外野蛮”的国际格局。因此，在国家的独立和个人的自由之间必然需要一种次序上的分辨。严复在稍后的《法意》按语中说，“虽有至仁之国，必不能为所胜亡国之民立仁制也。夫制之所以仁者，必其民自为之。其民不自为，徒坐待他人之仁我，不心薪之而不可得也”。³⁸所以，国家的主权独立对于仁义制度的建立是必要的前提。在这样的认识下，严复尤其心仪斯宾塞的国家有机体的思想，认为个人在一个有机的国家中要担负其各自的责任。“特观吾国今处之形，则小己自由，尚非所急，而所以祛异族之侵横，求有立于天地之间，斯真刻不容缓之事。故所急者，乃国群自由，非小己自由也。求国群之自由，非合通国之群策群力不可。欲合群策群力，又非人人爱国，人人于国家皆有一部分之义务不能。欲人人皆有一部分之义务，因以生其爱国之心，非诱之使与闻国事，教之使洞达外情又不可得也。”³⁹用现代的话来说就是负责任的政府与有义务感的民众之间的协调，是中国的当务之急。

在民智民德民力未臻完善之际，遽开议院、强调权力制衡徒害无益，要先从培养国民的责任感开始。因此，最现实的让民众参与国家事务的方法是实行地方自治。“地方自治之制，乃刻不容缓者矣。窃计中国即今变法，虽不必遽开议院，然一乡一邑之间，设为乡局，使及格之民，推举代表，以与国之守宰，相助为理，则地方自治之基础矣。使为之得其术，民气不必缘此而遂嚣，而于国家纲举目张之治，岂曰小补？上无曰民愚不足任此事也。今之为此，正以痛愚。但使人人留意于种之强弱，国之存亡，将不久其智力自进，而有以维其国于泰山之安。且各知尊主隆民，为人人之义务，则加赋保邦之事，必皆乐于自将。”⁴⁰

严复在翻译《社会通论》的时候，在其中涉及的地方自治四点好处的第一点中，特意“增加了原作所没有的地方自治‘使国民人人有国家之思想’这一重要内容，在第四个优点中增加了中央政府‘可专意会神于纪纲之大者’这一内容，使得地方自治制度看起来不仅有利于地方，而且更有利中央政府”。⁴¹这依然是试图在培育民权素质的同时，关照国家的整体性利益。严复在《社会通论》有关地方自治的按语中比较了现代政治秩序下的地方自治和中国传统的地方治理制度的区别：

地方自治之制，为中国从古之所无。三代封建，拂特之制耳，非自治也。秦汉以还，郡县之制日密，虽微末如薄尉，澹泊如学官，皆总之于吏部。其用人也，以年格而非以才。其行政也，守成例而非应变。此吾国之治，所以久辄腐败，乃至新朝更始，亦未见其内治之盛也。总之，中西政想，有绝不同者。夫谓治人之人，即治于人者之所推举，此即求之于古圣之胸中，前贤之脑海，吾敢决其无此议也。……考为上而为其下所推立者，于中国历史，惟唐代之藩镇。顾彼所推立者，为武人，非文吏也，故其事为乱制。往顾亭林尝有以郡县封建之议，其说甚健，然以较欧洲地方自治之制，则去之犹甚远也。⁴²

严复认为，封建制度并不能等同于地方自治。在郡县制之后，官吏由吏部任命，地方官员并非由当地民众推举，即使是晚明大儒顾炎武所主张的“寓封建于郡县之中”，即提高地方官员的地位，扩大地方经济的空间的设想，与欧洲的地方自治也不一样。因此，严复主张的地方自治的关键是地方治理者由被治理者推举，而逐渐进行现代政治观念的落实。

地方自治这个主张为许多革命党人所支持，因为这也可以理解为是对朝廷权力的分解。但是，这个主张却为章太炎所反对，⁴³其理由同样是基于国家的建立应从秩序和语言、价值的趋同入手，而地方自治则可能造成地区特别是民族之间的疏离，不利于国家认同的建立。



提到国家认同，章太炎思想的复杂性就体现出来了，这也是章太炎与其他革命党人产生分歧的重要原因。以鼓吹民族主义而著称的他，对于以民族建立一个国家，以获取爱国之心，以及以国家为单位而造成对别的民族和国家进行侵略和欺压的格局有深深的怀疑。

然而，在找到更为合理的生存形态之前，如果将国家作为一个暂时必须建立的机构的话，那么地方自治可能是危险的，尤其对于当时的中国来说，更为有害。章太炎说：

今之务在乎辑和民族，齐一语言，调度风俗，究宣情志，合之犹惧其隔阂，况剖分之？……抑震旦人之天性，固函阴阳二极，毗阴故更互鄙夷，毗阳故争求和会。在昔魏氏代汉，梁氏代唐，以合为分，以博为狭，则讴歌者有怨志。三国分而晋混一之，南北分而唐混一之，五季分而宋混一之，江表唐蜀亦有文思樵杀之人，未闻以灭宗为怨，何者？幸同气之和合为一家，不至以戈矛相见也。故当伏其阴极，轩其阳极，令民族亲如昆弟，宁可以联州促其骚离哉？⁴⁴

章太炎虽然在民族观念上与康有为多有不合，但是在反对地方自治的立场及其理由方面，他们却多有一致，即忧虑地方势力的发展会损害国家的统一和竞争力。

章太炎最为引起人们疑惑的是他对于立宪制度的否定，虽然有人指出，章太炎之所以反对立宪，其所针对的是晚清满族王朝“仿行宪政”政策的虚伪性，然细考其相关讨论，我们可以了解章太炎所关注的是议会和立宪等制度是否真正能够建立起一种合理的政治秩序，达成国家富强的目的。而这也可以看作是对严复所主张的政体进化必臻至议会立宪的一种质疑。在《记政闻社员大会破坏状》一文中，章太炎特意指出，他之反对立宪，与排满等革命活动之间并无关系，而完全是就宪政制度能否在中国推行所提出的独特思考。他说：

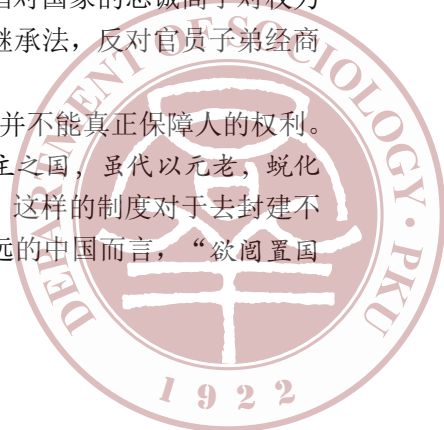
原吾辈所以遮拨立宪者，非特为满、汉相争，不欲拥戴异族以为共主；纵今日御宇者，犹是天水、凤阳之裔，而立宪固不适于中国矣。是何也？宪政者，特封建世卿之变相耳。其用在于纤悉备知，民隐上达，然非仍封建之习惯者，弗能为欧洲诸国之立宪也。其去封建时代，率不过二三百岁，日本犹近。观其上、下二院所以并设，岂故为钤制哉，藩侯贵族渐替，而为地主握赋役之枢纽者，惟是为重，异于中国所置名号，王侯空无凭藉，故二院不得不同时并立。观其二院并立，而因仍封建可知也。⁴⁵

他说：我们不能因为欧洲、日本实行立宪致国家富强而认定中国必须推行宪政，现时中国应该推行的政体或许是唐代专制。

综观中外之历史，则欧洲、日本去封建时代近，而施行宪政为顺流；中国去封建时代远，而施行宪政为逆流。中国欲立宪，惟两汉之世差可，今则时已去矣。诚欲求治，非不在综核名实也。然观贞观、开元之政，综核之严，止于廉问官吏，于民则不为繁苛。夫德创贪墨，纠治奸欺，宁非切要可行之政哉？要之，民所上于有司者，一丝一粟，有司悉以归之左藏，而监守自盗者必诛，挪移假借者必戮，是在今日亦足以救弊扶衰。至于民间之有容隐，虽时时检括，终于无可奈何。夫如是则立宪无益，而盛唐专制之政，非不可以致理。⁴⁶

对于立宪制度的解构，更为严密的理论推理来自章太炎在1908年发表的《代议然否论》一文。在文中，他对于共和政体表示了怀疑，认为原先的主张未考虑到国家的规模，以及选举总统和选举一般议员的差别，而其关键在于民权与民生二主义之间的内在张力。所以，章太炎提出了他自己的政治主张，即第一，选举总统，限制总统的权力；第二，司法和教育独立，总统及行政系统不得干涉司法，法律面前人人平等；第三，轻谋反，重谋叛，提倡对国家的忠诚高于对权力的服从；第四，新闻出版自由；第五，实行实物货币制；第六，确定继承法，反对官员子弟经商和商人子弟从政，以防止利益输送。⁴⁷

在章太炎看来，作为宪政之关键的代议制，只是封建制度之变相，并不能真正保障人的权利。“代议政体者，封建之变相。其上置贵族院，非承封建者弗为也。民主之国，虽代以元老，蜕化而形犹在。”⁴⁸而下院的设计，则与古代问计于民的做法接近，因此，这样的制度对于去封建不远的欧洲、日本而言，是一种自然的选择，而对于已经取消等级制久远的中国而言，“欲阉置国



会，规设议院，未足佐民，而先丧其平夷之美”。⁴⁹

章太炎借用管子“千里之路不可扶以绳，万家之都不可平以准”的话，来说明在超大面积和超多人口的国度，实行代议制所可能带来的困难。在他看来，如果以人口的比例来选举的话，议员数量过多，便难以达成一致的意见，而议员人数过少，又难以真正表达其所代表的人的意愿。如果以纳税的多寡来选举的话，则议员的来源将集中于富庶之地，并使议院成为地主和豪强的俱乐部。因此，革命党虽然主张民权，但民权并不能通过代议制来得到伸张，“君主之国有代议则贵贱不相齿，民主之国有代议则贫富不相齿，横于无阶级中增之阶级，使中国清风素气因以摧伤，虽得宰制全球，犹弗为也”。⁵⁰

章太炎的这种颇具后现代色彩的思想方式，导致他对于国家、社会、政党以及公理等近代中国人所追求的目标本身都产生了一种跨越时代使命的思考，从而使自己由一个革命者，成为了一个具有解构一切政治目标的批评性思想者，甚至对于他所坚持的民族主义立场，他都保留，他在《五无论》中说，“五无”即“无政府”、“无聚落”、“无人人类”、“无众生”、“无世界”，是一个理想的境界，但是人类虽有无涯之智，但其现实的限制颇多，就好像是骑着一头跛足的驴前行，必然受无穷之限制。因此，切近可行的依旧是民族主义。

从某种角度来看，近代重要思想家的内心深处都存在一种无政府主义的色彩。无论是康有为《大同书》中的“公政府”，还是孙中山等人的社会主义，都期待形成一种超越民族国家的秩序。但这样的理想会被残酷的现实所击碎，所以康有为作《大同书》秘而不宣，孙中山一定要把民族和民权、民生进行平衡。章太炎将国家、群体甚至民族都视为一种临时性的存在，因而必然会把社会活动的价值置身于“个体”之上，虽然“凡诸个体，亦皆众物集成，非是实有。然对于个体所集成者，则个体且得说为实有，其集成者说为假有。国家既为人民所组合，故各各人民，暂得说为实有，而国家则无实有之可言。……要之，个体为真，团体为幻，一切皆然”。⁵¹这样一个个体与国家社会之间的虚实关系，也体现了章太炎对于国家取向的社会思潮有可能对个体权利造成压制的担心，而国家的建立又是一个不得不然的“恶”，所以，民族主义，甚至复仇主义都被章太炎所坚持，这也构成了章太炎思想的内在矛盾。按汪晖的概括，个体既是对传统思想的批判的道德资源，也是反现代的。个体一方面构成否定一切普遍性的集体认同的理由，但同时又是章太炎建立民族认同、建构国家的要素。⁵²章太炎对传统与现代进行了双重解构，使他的思想超越了革命者眼前的使命，从而比孙中山和黄兴他们具有更为复杂的政治理念。然而，这样的否定也使其时常脱离中国现实革命发展的实际需要，从而与孙中山、黄兴等人产生思想和策略上的分歧。

在我看来，章太炎对于共相的怀疑，导致他从根本上怀疑西方式的国家和政治模式是中国的必由之路，这就与严复力图通过改变思维方式和价值目标，将中国纳入西方模式有根本的差异。而章太炎对于中国特殊性的坚持，与他作为革命家推翻专制走向现代国家的目标产生了奇异的矛盾。而在政治组织模式上，章太炎反对议会和自治等新的主张，甚至认为唐代的政治模式最适合推翻清朝之后的新的国家。

在这样的矛盾中，我们可以看到作为革命家的章太炎怀疑作为革命的不言自明的前提——“进化”思想。对于进化，章太炎也将之看作人类之“惑”，在《四惑论》中，他先借助质量守恒定律认为，物质之某方面的增进必以另一方面的减损为前提。人类的一切现象也是如此，人类竭尽一切力量追寻的事物首先并非是人类的天性所乐从，即使基于天性，其追求所付出的，往往要超过得到的。更为关键的是，明日是否存在是一个不能确证的问题，因此，明天胜于今天之论当为“戏言”而已。⁵³如果明天并不一定胜于今天，那么革命乃至改良其合法性何在呢？是否可以做出这样一个结论：章太炎，作为严复和康有为的论敌，在解构了严复和康有为的方案之后，章太炎自己的方案也日渐哲学化而远离实际，日渐面目模糊。



【注释】

- ① 关于严复缘何选择在这个时间段翻译《社会通论》，学界有诸多的研究，相关的综述可参看王宪明先生的描述，见王宪明：《语言、翻译与政治——严复译〈社会通论〉研究》，北京大学出版社 2005 年版，第 39-60 页。
- ② 严复：《读新译甄克思〈社会通论〉》，载《严复集》第 1 册，北京：中华书局 1986 年版，第 151 页。
- ③ 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社 1996 年版，第 171 页。
- ④ 严复：《〈社会通论〉按语》，载《严复集》第 4 册，第 931 页。
- ⑤ 同上，第 933-934 页。
- ⑥ 同上，第 926 页。
- ⑦ 张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890-1907）》，崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社 1995 年版，第 186 页。
- ⑧ 汪精卫：《民族的国民》，载《民报》第 1 期，1905 年 10 月。
- ⑨ 汪精卫和严复的争论，有一个巨大的背景，即《新民丛报》和《民报》的争论。在这个争论中，梁启超等人认为排满可能将建国的事业窄化为“复仇主义”。而在革命派看来，梁启超他们所要建立的国家，即是满清政府的另一个名称而已。如果参考这样的背景，章太炎对于严复《社会通论》的讨论会有更为复杂的问题意识，比如，在章太炎等革命派那里，民族主义与国民主义是革命的双重目标。参看汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷第 1 部（公理与反公理），北京：三联书店 2004 年版，第 1057-1059 页。
- ⑩ 汪精卫：《民族的国民》，载《民报》第 1 期，1905 年 10 月。
- ¹¹ 《民报》报馆（编）：《民报》，北京：中华书局 2006 年版，第 241 页。
- ¹² 章太炎：《菴汉微言》四十九，载《章氏丛书》下册，台北：世界书局 1982 年版，第 949 页。
- ¹³ 严复在《论世变之亟》中罗列了中西因自由观不同而产生的差异，如中国重三纲，西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民，等等。说到知识方面，认为中国夸多识，而西人尊新知。虽然严复说只是罗列不同，并无优绌之分，但是其中西文野之分的意味是很明显的，见《严复集》第 1 册，第 3 页。
- ¹⁴ 章太炎在《四惑论》中指出，所谓的公理，是以自己的学说为公，并非所有人所公认。“言公理者，以社会抑制个人，则无所逃于宙合。然则以众暴寡，甚于以强陵弱。而公理之惨刻少恩，尤有过于天理。”载《章太炎全集》第 4 册，上海人民出版社 1985 年版，第 449 页。同样，章太炎还否认了进化与进步的对等。
- ¹⁵ 章太炎：《〈社会通论〉商兑》，载《章太炎全集》第 4 册，第 323 页。
- ¹⁶ 同上。
- ¹⁷ 王宪明：《语言、翻译与政治——严复译〈社会通论〉研究》，第 231 页。
- ¹⁸ 同注 15，324-325 页。
- ¹⁹ 同注④，第 923 页。
- ²⁰ 同注 15，第 330 页。
- ²¹ 甄克思：《社会通论》，严复译，转引自王宪明：《语言、翻译与政治——严复译〈社会通论〉研究》，第 129 页。
- ²² 王宪明教授通过对严复所翻译《社会通论》的文字的比对，发现“严复所说的‘民族’不是对



应于甄克思原文中的‘nation’，而是对应于原文中的‘tribe’、‘clan’、‘patriarch’、‘communities’等数个不同的词，其基本意思主要是指处于宗法社会阶段的‘宗族’、‘家族’、‘家长’、‘群体’或以此为特点的社会组织，是建立近代国家过程中所必须扫除的过时之物。严复在《社会通论》正文中所加出的与原文没有对应关系的‘民族’以及按语中所提到的‘民族’或‘民族主义’基本都是在‘宗法’、‘宗族’、‘家族’意义上使用‘民族’一词的，而与后来流行的‘民族主义’的‘民族’完全不同”。参见王宪明：《语言、翻译与政治——严复译〈社会通论〉研究》，第121页。

²³同注④，第925-926页。

²⁴“宗法社会之民，未有不乐排外者，此不待教而能者也。中国自与外人交通以来，实以此为无二惟一之宗旨。……而自谓识时者，又争倡民族之主义。夫民族主义非他，宗法社会之真面目也。”严复：《读新译甄克思〈社会通论〉》，载《严复集》第1册，第148页。

²⁵同注15，第331页。

²⁶同上，第332页。

²⁷同上，第333页。

²⁸章太炎在《廛书·序种姓上》中认为当下欧美区分人民，或以国民，或以族民，其有不同的旨归。国民是就国家而言，而族民则是以种族而言的。对于种族，章太炎主张一种“历史民族”的观点，认为民族并不完全依赖于血缘，而是因为战争、游牧等原因，不断融合，“各失其本”。“故今世种同者，古或异；种异者，古或同。要以有史为限断，则谓之历史民族，非其本始然也。”载梁涛：《〈廛书〉评注》，西安：陕西人民出版社2003年版，第183页。

²⁹同注15，第334页。

³⁰同上。

³¹同上，第336页。

³²同上。

³³同上。

³⁴同注③，第169页。

³⁵严复在《论国家于未立宪以前有可以行必宜行之要政》一文中说：“夫中国自三古洎兹，所以治其国者，虽道揆法守，运有污隆，固无一朝非为专制，而专制之治，又非泰西之所未行也。国小民谗，行之不胜其弊，以千余年之蜕化，乃悉出于立宪之规，而国以大治，称富强焉。夫政治之界，既专制先有，立宪后有，则可知立宪乃天演大进之世局。列邦异种，林立地球，优者以顺天而独昌，劣者为自然所淘汰，此非甚可惧者耶！由此言之，将无论中国民智幼稚如何，国家旧制严立何若，一言求存，则变法立宪不可以已。”此文最初发表于1905年9月20日至10月4日之《中外日报》，载《〈严复集〉补编》，福州：福建人民出版社2004年版，第42~43页。

³⁶同注②，第147页。

³⁷同注④，第933页。

³⁸严复：《〈法意〉按语》，载《严复集》第4册，第972页。

³⁹同上，第981~982页。

⁴⁰同上，第982页

⁴¹同注17，第161~162页。

⁴²同注④，第932~933页。



- 43 章太炎固然反对地方自治，但认为其要好于立宪。“世有谈革命者，知大事之难举，而言割据自立，此固局于一隅，所谓井底之蛙不知东海，而长素以印度成事戒之。虽然，吾固不主割据，犹有辩护割据之说在，则以割据犹贤于立宪也。”在章太炎看来，唯一可以使中国摆脱被奴役地位的则是民族精神，见章太炎：《驳康有为论革命书》，载姜玠（编选）：《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，上海远东出版社 1996 年版，第 101~102 页。
- 44 章太炎：《代议然否论》，载《章太炎全集》第 4 册，第 305 页。
- 45 章太炎：《记政闻社员大会破坏状》，载《章太炎全集》第 4 册，第 376 页。
- 46 同上，第 378 页。
- 47 同注 44，第 306 页。
- 48 同上，第 300 页。
- 49 同上，第 301 页。当然，严复和章太炎对于中国人是否“平等”有不同的看法，在严复看来，“盎格鲁以最自由而平等。泰东以无自由而亦平等”。严复：《〈社会通论〉按语》，载《严复集》第 4 册，第 935 页。
- 50 同注 44，第 306 页。
- 51 章太炎：《国家论》，载《章太炎全集》第 4 册，第 457~458 页。
- 52 汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷第 1 部（公理与反公理），第 1012~1013 页。
- 53 章太炎：《四惑论》，载《章太炎全集》第 4 册，第 451~454 页。

【网络文章】

困扰东亚的历史认知问题，归根结底和我们如何认知“现代”有关

（宋念申访谈录）

<http://www.qdaily.com/articles/56218.html?from=timeline&isappinstalled=0>

从 19 世纪后期开始，东亚逐渐接受了一种以民族国家为单位的、单向流动的、发展主义时间观——宋念申主张，这是不恰当的。宋念申在美国马里兰大学巴尔的摩分校教历史。2015 年开始，他应邀在国内开设专栏《发现东亚》，讲“东亚与现代”的关系。

《发现东亚》的大框架来自他在美国所教授的东亚史概论课。这是一门针对本科生的通识课程。因为专栏的内容更针对中国读者，这本书也可以看作是在区域的框架里探讨“现代中国何以形成”。

今年 7 月，《发现东亚》结集出版。在前言里，宋念申有一个老实的说明：“这本书不是一本研究性著作，并无对史料的深度挖掘或独创的发现。使用的材料，除了少数来自我的研究和个人经验，大都提炼自现有的著述。书中涉及了很多不同领域。对这些领域的专家而言，我的介绍可能是常识性的。我的工作尽量摘取较为前沿的研究，加以整理，用几个连贯的主题串联，加入我自己的视角和理解，然后转化成面对普通读者的文字。”

“作者的视角和理解”部分体现在试图修正成见，与之对应产生的还有作者的担心。一个重要的担心关于人们的“史观”。宋念申担心中国对于现代化的这种拜物教式的崇拜。因此，写这本书其实就是一个担心。拿宋念申在书中的原话来讲：“困扰今天东亚的历史认知问题，归根结



底不是对于某一场战争、某一个（群）人、某一件事的责任认定，而是我们对于现代性观念的认定。”

宋念申认为，从 19 世纪后期开始，东亚逐渐接受了一种以民族国家为单位的、单向流动的、发展主义时间观。在这种时间观中，历史是不断走向“进步”的过程；人类从“野蛮”走向“文明”；未来要比过去“先进”；我们挨打的原因在于“落后”，而落后的原因在于“封闭保守”。这套逻辑要求我们永远站在“文明的胜利者”角度，否定“蒙昧的野蛮人”。

这样的逻辑可以套用在国家的相处中，也可以用在国内的事务上。不管是国内还是国际，这种史观会怎么塑造社会的未来？宋念申觉得这需要反思。

光从履历上看，宋念申的个人经历跨度很大。他出生于北京，大学在国际关系学院学中文。按他自己的说法是那时的“文青”，抱有新闻理想，1996 年毕业后到了《环球时报》工作。遇到《环球时报》开设国际时评版，1999 年开始做该版面的责任编辑。

在《环球时报》，宋念申得到在职留学机会去伦敦政治经济学院读硕士。选专业有一个要求是必须选和目前工作相关的专业，但数年的新闻工作经历已经让宋念申讨厌新闻，原因大致讲，就是他看到了新闻报道中新闻价值的丢失。于是，宋念申选了与工作相关的“比较政治”专业。写硕士论文时，他感触于 2005 年左右采访报道由“高句丽王城申遗”所引发的中韩外交争端，和导师商议后，论文以此为题。

一个 1200 年前就消失的国家竟然会在现在成为极为棘手的问题。宋念申认为这是一个荒谬又无聊的争论。中国和韩国作为民族国家的概念是很晚的，一百年而已。而且即使是民族国家，为什么不同的民族国家不能共享历史呢？写作论文期间，宋念申读了芝加哥大学两位历史学者的书，其中一位是杜赞奇，另一位是 Bruce Cumings。相比于比较政治，他开始更倾向于认同历史的论述角度和方法。硕士毕业后，宋念申辞去了在《环球时报》的工作，开始申请博士。他去了芝加哥大学，跟着杜赞奇和 Bruce Cumings 开始学习历史。博士论文写的是 *Making Borders in Modern East Asia: The Tumen River Demarcation 1881-1919*，依然关于“东亚现代”，2018 年在剑桥出版社出版。

博士毕业以后，宋念申先在瓦萨学院做博士后，2016 年拿到美国马里兰大学巴尔的摩分校的教职后，便在这所公立大学里教授历史。

在《发现东亚》的作者介绍扉页上，宋念申并没有写过去的媒体工作经历。从他自己的讲述中，你会发现过去的媒体工作经历，以及媒体工作经历之外的其他经历看似和他现在的工作差别很大，但其实都影响了他现在的选择和认识，其中有分裂的部分，也有一直保留期间的部分。

囿于言论环境，很明显地可以看到《发现东亚》的后半段有敏感历史时段的论述略去了。包括一些特定词汇的使用，使得《发现东亚》出版后，很多读者反映这部书的后半部分看起来有点“曲意环护”的感觉，不如前几章清新，需要读者甄别。

宋念申的下一本书写的是沈阳的一个社区。沈阳先是清朝的首都之一。近代以来的城市现代化和殖民的经历关联很大，后来到了社会主义时期，沈阳成了中国工业化贡献很大的地区。但冷战后，受到新的经济安排（下岗）的影响，再有国有企业凋敝。他要研究这个社区从 17 世纪到现在，370 多年的历史。

在采访中，宋念申总说到一句话，“这不光是一个事实问题，这是背后的一套评价。”关于宋念申提到的那个担心，即“发展主义的现代化史观”。论及其中的反思，宋念申想要表达的一个很重要的态度是：“国家要发展，然后从经济角度发展，它强调的更多的层面是效率。我们现在面对的既有效率问题，但（还有一个）很大的问题是公平。而就公平来讲，你不能用发展主义的角度去看。”



(访谈)

Q: 你的教学核心命题是东亚现代, 这个是怎么确立的?

宋念申: 我毕业以后先到瓦萨学院做博士后。他们给了我一个题目, 叫东亚现代的相遇。就是“内容我们不管, 你随便怎么教都可以。”这是美国教学的一个特点, 他觉得有些课属于本科生的核心课程, 你必须教, 但一个老师一个教法。你不用使用同一套教材或同一套框架。

这个题目给我以后, 正好跟我的兴趣点比较接近。因为我比较反对你做中国就做中国史, 做日本就做日本史。所以我就把东亚统合起来看, 看能不能有一个新的讲授方式。不能一讲东亚就是中国加日本加朝鲜半岛, 而是要看到他们共通的、一起经历的历史转型过程。

在这个指导思想下, 我开始编写这个课纲。我比较强调一种流动的东西, 比如思想的流动; 如何接受和转化外来冲击; 它内部的社会变化是什么样的; 包括环境给这个地区的 16 世纪带来了一些什么变化? 等等。

这有助于打破一个我们固有的概念: “中国史就是中国史, 它是一条一直没有断过的线, 5000 年。”日本史也强调他们最起码有 4000 年。要是韩国的学生来, 他就要说“我们那个是 6000 年, 我们学的是 6000 年的历史”。这个其实是一个虚构的东西, 尤其是生活在这三个地域的人, 这几千年其实从来没有停止过交往, 而且互相的界限不像我们现在以为的那么清晰。

把它们共同的历史经验找出来, 带着学生去反思一些固有的概念。为什么我们叫东亚? 我们从来都没有叫自己是东亚。借此启发学生对固有的知识框架思考或者反思, 更好的是做批判。这是我当时大致的想法。

Q: “东亚现代”——为什么把“现代”的起点定在 16 世纪?

宋念申: 这其实不是我一个人的想法, 在美国来讲, 大多数教授东亚史的老师会把所谓 modern 的起点定在差不多明清之际。他们觉得在明清之际有很多新的社会、历史、思想、政治的现象出现, 而这个现象的出现对我们理解整体东亚的朝向, 就是目前 21 世纪东亚的转向是非常有必要的。

不应该按照我们的民族史观, 比如中国讲从鸦片战争 1840 年才转, 其实之前很多的转变已经发生了。这个想法在美国已经不是很新鲜的想法。可能对于我们习惯于中国的这一套历史教科书的人, 读起来会觉得这个有点突兀。

因为我们一讲现代史就是 1840 年开始, 1840 年以前叫古代史。实际上任何历史分期都没有一个特别明确的一个分界点, 都不会说 1839 年就是古代, 1841 年就是近代。你读历史的话就会发现, 这种特别明显的断裂感不存在。16 世纪是一个比较模糊的概念, 不是说由一件事情, 或者是某一个年代截然的一个断代。16 世纪总体来讲, 早期全球化已经形成了。15 世纪大航海以后, 它的影响已经完完全全波及到中亚这一块了。

有几个事情可以连起来看, 比如海上商路的开拓, 西班牙、葡萄牙最早嘛。随之而来的是耶稣会士, 就是天主教文化的影像传播到日本或是中国。恰恰在东亚这一块, 我们几个很大的历史事件, 一个是丰田秀吉发动朝鲜战争。明清的转变在那个时候埋下了很重要的伏笔。种种的事件中间有很多的联系。

所以, 我们所理解的现代转型不应该把它局限在一个一百五十年的时段, 而是在一个四五百年时段。

Q: 《发现东亚》在连载的时候, 你得到的读者反馈是什么样的?



宋念申：读者反馈分两个吧，一个是在“澎湃”，说老实话不太多，但有细心读者挑错。另一个是周围朋友有反馈，我朋友圈里面的人都是和我一样在北美任课，或者是中国大学里一些老师。他们特别鼓励我把这个写下去。

这个书的起因我在前言里面说了。不是我想写。是《澎湃》一个编辑是我的好朋友，她约我写。

2015年的时候，我们这边不是庆祝反法西斯战争胜利70周年嘛。那年还有一个大阅兵。所以单雪菱找到我，让我写甲午战争。我想甲午战争我也不熟，不是我的专业领域。所以就推荐了另外一个朋友（王元崇）写。他大概写了10篇或者10篇不到的一个连载，就是写甲午战争到底是因为什么原因起来的，主要从朝鲜的这个角度讲。

反馈挺好，我看也觉得特别好。因为他不带中文注脚，是用一种很平实的，甚至有时候比较幽默的语言去把他展现出来。但不是戏说，完全是一个历史学家很严谨的叙事方式。那我就比较有鼓励了。后来单雪菱说你一定要给我写一个专栏，我说那好吧。

写了以后才发现上当了。其实这比写学术文章难，叙述、写作方面的难。学术文章因为有一个规范，只要你符合这个规范，它不太强调你到底写得好不好看。学者小圈子也是按照这个标准来看的。这对我来说是一个好的锻炼，而且也刺激我去想，历史写作应该是一个什么样的状态。

不断有人批评，历史学家做出来的作品，看的人越来越少了。这跟学术生产的机制有关系。因为我们过于强调发核心期刊，那我们肯定大部分的努力是往这个方向走。很多精力都去想，怎么满足核心期刊的要求。核心期刊的评审就是这么一小群人，写就是让他们觉得这个东西有质量。但忽略了所有人文知识的写作最后是要面对大众的，你不能说我完全放弃要去影响大众的这个作用。

所以我特别欣赏的比如说是罗新老师，他可以一边写学术文章，同时能够把他的一些研究的感悟用这种散文式的表达出来。不只是他一个，有很多老师都是这样。

我们现在自媒体这么发达，资讯这么发达。如果社会的观念不是由严肃的历史学家参与、进行影响的话，很多戏说的、不严肃的史观就会进来。历史学家与大众是脱节的。大众看不懂你写的东西，你又不试图去让他懂，就想着要多发一点《历史研究》。这会是一个历史空档。

Q：最近，你在做什么研究？

宋念申：我下一本书想写的是城市史，我在研究沈阳的一个社区，我要研究它四百年的历史。从17世纪到现在，不到400年，有三百七十多年。

Q：为什么想做这个？

宋念申：因为它能串联起特别多中国历史上和中亚历史上的元素。首先沈阳这个城市，它是清朝的首都之一。它号称是陪都，但实际上是比北京更早的一个首都，努尔哈赤建立后金以后，定都沈阳，那个时候的盛京。然后，皇太极建立清以后，它的首都就是沈阳。它是一个带有非常强烈的清朝政治及宗教文化特色的城市。

在近代以来，东北又是受到殖民现代极大冲击的一个区域。铁路的兴起和现代沈阳的兴起息息相关。铁路最早是由俄国人带来的，后来日本人在那里建立的满铁，这样一种殖民国策的公司。所以沈阳的城市现代化和这种殖民的经历又很相关，到了后来沈阳又是中国的最重要的重工业基地。在社会主义时期，在整个东北，沈阳是其中最重要的一个地理的节点，可以这么说，是中国工业化以来贡献最大的一个地区。

到了冷战以后，它又是在后冷战新的经济安排下受影响最大的城市，通俗来讲就是“下岗”。然后国有企业凋敝。所以从这一个社区里面，我试图反映的是整个中国，甚至是东北亚区域从早期现代到今天的这么一个历程。通过一个小的空间来反映它。

Q：做一个这样的东西需要花多长时间？



宋念申：我的计划是 5 年。现在刚刚开始。因为我第一本书刚刚出来，所以有精力投入到下一个项目里面去了。

Q：当时，你提到你的硕士论文关于“高句丽争端”，那个论文写了什么，触动你去研究它的是什么？

宋念申：谈到东亚，我们都知道东亚国家间的关系不好。这个不好，多是因为没有解决历史问题。我们一想历史问题，总想到日本二战问题。可你怎么也不会想到，一个 1200 年前就消失的国家竟然会成为现在极为棘手的问题。

当时那个矛盾冲突是非常强烈的。韩国人抗议，是在中国大使馆前面切小指头的，我没有报就是了。他们觉得那是非常大的侵害。韩国人人人都知道一个词叫做“东北工程”，我们都没听说过。我们这边看到的报道，就是韩国人说孔子也是韩国的，这个也是韩国的，那个也是韩国的。

这是一个很荒谬的情况。东亚是整个全球化中一个重要的角色。中国是第二大经济体了，日本第三，曾经它们的位置是颠倒的。韩国的经济也是非常重要的。你放眼全球，在这么重要的一个区域……北美也好，欧洲也好，它都有一个区域整合的动力。东亚没有。而且只能借助一种“10加3”这样的一种机制，“东南亚加中日韩”这么一个平台，然后中日韩可以坐下来商量一些国家间合作的事情。这个是不合理的。

为什么历史问题在东亚区域合作上是这么大的一个障碍。我硕士论文后来按照政治学的框架解释的话，一个想法就是我们错用了一个历史认知的框架。我们把现代民族国家的这套机制完全内化了，去解释古代的历史。比如去争论高句丽到底是中国历史的一部分还是韩国历史的一部分，这么一种无聊的问题。你去问高句丽人，他会说我是属于中国的还是韩国的吗？那个时候没有中国的概念，也没有韩国的概念。中国和韩国作为民族国家的概念，是很晚的，一百年而已。而且即使是民族国家的话，为什么不同的民族国家不能共享历史呢？这个是一个很荒谬的事情。

讲到汉字，讲到儒家，谁说这个就是中国的专利，是排他性的。这是不对的，历史也不应该是这样。所以，当时的一个简单的想法得出的是这样一个结论。当时完全是从国际关系的角度去想的，还没有历史的训练。后来去芝加哥去学历史的话，我基本就是按照这个走下去。

Q：是因为做这个论文，你想要转学历史？

宋念申：其实当时除了芝加哥以外，我报的都是政治学。因为很自然想到你硕士学的政治学，那博士也应该学政治学。只有芝加哥报的历史，因为我太想和 Bruce Cumings 和杜赞奇学了。另外说句老实话，芝加哥大学是我的首选。

读他们的书，是在英国读书的时候，因为做当时的那些东西需要读那些，觉得他们的观点耳目一新。我本来是对历史学一点概念都没有的人，就是读了他们的书，尤其是杜赞奇的《从民族国家拯救历史》那本书，给我启发特别大。Bruce Cumings 有一本书写韩国，对我启发也非常大，叫 *Korea's place in the sun: a modern history* (Bruce Cumings, Norton paperback)。那个实际上是他的课本，也重点讲朝鲜半岛近现代史，我特别喜欢。

Q：你书里面讲到王安忆的一句话，大意是：写作是用不靠谱的材料来建设不靠谱的存在。你说这不仅适用于小说，也适用于历史、新闻。我看到这个的时候，觉得是不是还是得认真想想，把他们放到一块儿说，还是有点警惕。

宋念申：你知道美国刚刚有一个历史学家去世，叫海德·怀特。他在 80 年代就写过一个小小说，叫《元史学》。他在里面就提出来，新闻写作和小说和历史是一回事。都是一种建构的产物。所以对于我来说，接受这个话一点问题都没有，因为长期以来我接受史学的训练就是不断批判那些既定叙事和既定概念。



到底我们说历史和虚构作品差在什么地方，有的时候，我如果抛开技术层面来讲，真的不像我们想象的。我在教这门课的时候，我会让我的学生去读小说，因为有的历史学内容，他真的只有在小说这种虚构情境下，它才表达得最充分，最能打动人心。

比如我在这个里面也讲到了《沉默》这本书，这是我当时让我的学生必读的一本书。在讲朝鲜战争的时候，我也会指定他们读一个哈金的小说，叫《战争的废墟》。为什么？这种地方你没有办法找到史料，都是小人物，大家不太重视，可能有的甚至是文盲。但是你能说这些人不是历史吗？

他们有历史。但这历史用什么样的方式讲出来？我们没有办法用历史学的方式了，因为没有档案。那么小说能不能够反映历史呢？这是我想让我的学生去思考的一个问题，我觉得在有些情况下是可以的。

现在很多人都会说，历史学就是档案学，历史学就是建立一个档案。没错，我们现在是要强调这种科学性和严谨性，但是不仅仅如此。因为很多人，尤其是底层的人，他们被欺凌、被侮辱了，他们没有历史留下来。可是他们有历史。

Q：“写作是用不靠谱的材料来建设不靠谱的存在”，你讲这个有消极的一面，也有很积极的一面？

宋念申：后现代主义或者后殖民主义经常被人诟病的一点，就是说你总是去拆解一个既定的叙事，但是你不想着去建立一个叙事。我觉得有一定道理，但是首先我们要做到的，是去批判地认知我们习以为常的知识。只有做到了这一点，我们才可以讨论需要一个什么样的历史叙事。

我们建立了一个历史叙事，也需要同时认清一点，这不是唯一的。没有绝对的正确，这只是一个在现在这样的历史情境下所建立起来的唯你所需要的历史叙事。

100年前，没有一个历史学家会说那些除了王侯将相以外的小人物值得书写，但是现在很多人都会去关注这些边缘的人、底层的人。是因为我们现在对于这个社会的认知发生改变。整个20世纪，尤其是后半段冷战后期和后冷战时代以来，我们对整个国家和社会的认知发生改变。

有一些人我们发现非常重要，比如女性，我们发现非常重要，比如说黑人，我们发现非常重要，比如说那些底层的劳工，非常重要。我们建立这样的叙事以后，历史学家才会说，我要去给这些人写他们的历史，那是20世纪，尤其是60年代以来一整套社会运动带来的结果。

如果没有这套社会运动，可能我们现在写历史，还是王侯将相的历史，仍然还是国家的历史。所以现在写出来的东西，我们千万不要说这个就是历史，这个就是定史。完全没有这回事。过了几十年以后，我们可能有更新的角度。可能不需要几十年，可能只需要十几年。我们发现这个东西我们以前从来没有关注过，但是他足够重要。

现在有人为茶叶写历史，因为这是早期殖民特别特别重要的商品，它同时包含着极大极大的历史价值。也有人为动物写历史了，甚至昆虫，或者植物。当然这不是改变了我们人的视角，想从毛驴的视角，或者是什么的视角。不是这样的，还是从人的角度。但是出于我们对这个社会是如何组成、如何运行，开始发现过去被忽略的一些东西。

Q：关于现代中国何以形成，你提到很多成见。这些成见中，你有较之其他比较介意的成见吗？

宋念申：有啊，我前一段时间去看了国博的展览，我们提到清代历史从来都是闭关锁国，我觉得这个成见挺大的。这不光是一个事实问题，这是背后的一套评价。

虽然现在历史学界不提了，但是在非历史学界，大家还是自觉不自觉地觉得，我们有一个野蛮、封闭、愚昧的过往。这个东西一定要抛弃，我们才可以华丽转身走向现在，也是这个逻辑让我觉得（不对劲）。因为你可以这样评价自己，也可以这样评价别人。



你去这样解释，为什么你在西方的殖民侵略下这么软弱无力。那么以后，当你强大的时候，你去解释别人为什么软弱无力的时候，你就会套上所有的逻辑。因为你封闭，因为你不文明，因为你落后、野蛮，不管是国内还是国际。

Q: 你在书里面会提到复兴、民族主义这样的词，感觉身边的人对这个东西的观点会比较绝对和极端，一部分人觉得对这个非常狂热、心潮澎湃、提这个非常高兴，另外一部分人会不想谈论这些，对这个嗤之以鼻。但你看你对这个的观点好像不是特别绝对。

宋念申: 当然，当然不应该绝对。但总的来说，我对民族主义是持批判态度的。总的来说，我觉得民族主义和殖民主义是一体两面，它的逻辑上是一致的。至于中国的民族崛起是不是复兴呢？我觉得可以这么理解，因为从经济角度，如果回复到中国应有的国际地位以后，那可以是一种回归。因为从过去，从经济体来讲，中国一直是全球最大的经济体之一。从这个角度讲你说是不是复兴？是。

但是这个带来一个问题，也是我最后想说的一点，但是不可能在现在的环境下表达得那么清楚的观点，就是 ok，你经济起来了。那你政治上要做什么？这个是我最大的一个顾虑。当然你不能这么说了，你只能用历史叙事的方式提醒一下，我们对我们的现代化是不是应该有一个全面的认知。

从发展的角度看，今天的确是复兴的，但是我的意思是我们对发展主义的逻辑是不是需要反思。我们要反思的是：发展主义的现代化史观会怎么塑造人类社会未来。因为你要提出一个政治远景，你不能说是光经济起飞就可以了啊，是不是还是这种发展主义现代化的这种 vision。

Q: “发展主义”这个概念我不太听得懂。

宋念申: 发展主义是政治学的一个概念，developmentalism。实际上如果我简化地说，就是我们中国一直在干的事情，就是经济发展。用这个市场的逻辑调配资源，再依托市场去建立一个强大的经济体，而且这个经济和更大的市场是连通的。

在西方政治学里，比如说四小龙，这是一个典型的发展主义的案例。国家要发展，然后从经济角度发展，它强调的更多的层面是效率，那我们现在面对的既有效率问题，但是很大的问题是公平。国内的公平和国际上的公平。就公平来讲，不能用发展主义的角度去看。

Q: 我们有一个问题会问所有的采访者，就是你有什么担心和忧虑的事情，或者有什么是你觉得人们过分担心和忧虑的事情。

宋念申: 我写这本书其实就是一个担心，我担心的是中国对于现代化的这样一种拜物教式的崇拜。这个话有毛病啊，就是对于西方现代性，而且这种现代性是一种很明显的带有殖民色彩的现代性的这种崇拜。也许这就是我的一种过分的担心。

这么说吧，我觉得中国现在面对的问题和日本在二战后所面对的问题是很相似的，它不完全一致，肯定不完全一致，但是它那种从思想上来讲和我在书里写的“超克”那帮知识分子是有相似之处的。

就是我们都意识到了现代主义的问题，然后有些人试图去超越他。我们最后会选择一种什么样的方式。是用同日本当时提出的那种逻辑去超越它，还是我们必须找到另一种逻辑。

有些人会说我们要排斥西方逻辑，我们要找到我们本土的逻辑，那这个带给我们的是什么呢？恰恰就是另一套非常本质主义的方式——中国的文明怎么怎么样，五千年没有断过，我们是唯一的，这啊那的。拒斥包括西方在内的所有的外来的文化和因素，再去过分地塑造一个不变的非常僵化的一个中国的概念。这个概念一定是故意为了区别于西方而塑造的。这个是我担心的。

日本当时不是也说我们日本的文明是更优于西方的文明的，所以我们要用日本的精神去超越西方。他用这套逻辑去美化他实际上的殖民和帝国主义。这些人也看到了殖民现代性的问题，这个问题不是假的问题，是真的问题。



但是他提出问题的方案，就是说好像我是一个完全封闭的不跟你发生关系的一个东西，从里面找到一个我的精髓，然后去发扬光大，去制造一个更超越于对方的东西。这是一个非常需要警惕的逻辑。

【书 讯】

《发现东亚》

宋念申 著

（新星出版社 2018 年 7 月出版）

前言

- 一、亚洲反题
- 二、朝鲜之战 开启东亚历史的“世界大战”
- 三、满洲崛起 多元国家的塑成
- 四、新天下秩序 新的“中华”、新的天下
- 五、耶稣会士 欧亚的现代相遇
- 六、早期全球化 东亚的重要角色
- 七、其命维新 东亚现代思想的兴起
- 八、文明与野蛮 殖民“现代性”入侵
- 九、民族国家、亚洲主义与国际
- 十、从二战到冷战



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 272 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

