

【论 文】

中华文明共同体的结构及演变¹

马 戎²

摘要：鸦片战争后，中华文明体作为一个政治实体虽屡经挫折仍然顽强地生存下来。1949年人民共和国成立时，中国基本保留了清朝的人口和地域边界。1997年费孝通先生曾提出中国人“文化自觉”的命题，中央近期提出要加强“文化自信”。纵观历史风云变幻，有哪些因素促成中华文明体的形成与发展？有哪些因素使得中国经过百年奋斗，再次获得“凤凰涅槃”一样的新气象？中华文明具有什么特质，得以在几千年漫长历史中塑造出中华文明共同体在人口边界和地理边界方面的结构体系和演变轨迹，并在西方工业文明冲击下仍能坚持探索一条不同的文明发展之路？这些是我们今天必须思考和回答的问题。

关键词：中华文明共同体；共同体结构；文化自觉

任何人类文明都需要有一个具体的载体才能存在与发展，这个载体就是接受、欣赏、实践和传播这一文明的人群。相对抽象的文明体系与现实存在的人群载体结合在一起，构成作为我们理解和研究人类活动对象的“文明共同体”（或“文化集团”）。任何人类文明体系及其载体人群都有某种组织形态³和一个具体的活动地域范围，而且这个活动范围（表现为人口边界和地域边界的“内”与“外”）伴随该文明共同体在与其他文明集团交流竞争中的兴盛衰落而处于不断变化的动态过程之中。

我们可以尝试把不同文明集团之间冲突、竞争而导致的活动范围边界变化和社会结构的演变归为几类情况：（1）原来属于不同文明集团的成员或群体因武力逼迫或自愿接受另一个文明的基本文化伦理与信仰（如宗教皈依），各文明集团之间的人口边界会出现“此消彼长”的变化。同时，该文明集团新成员所居住的地域也可能随之转变为该文明集团的活动地域。B群人口和B属地并入A群人口和A属地，这是以人口边界与地域边界同步双重变动为特点的第一类情况。

（2）我们不能从价值上对人类历史上的不同文明判定其优劣，但是在不同文明相遇后的竞争中，优势群体和劣势群体的竞争力差距显而易见。如果二者差距过大，占据绝对优势的A群人口和A属地并不愿把B群人口和B属地真正并入自身，而是将其变成“附属品”，从而出现一个新的空间和立体交叉的文化-地域边界⁴。这是出现边界清晰的分层次文明并保持边界的第二类情况。差距越大，劣势群体文明的前途就越悲惨。达尔文所说的“优胜劣汰”是人类文明史上的残酷现实。（3）如果某一文明集团的人口成员进入并定居在周边地域（无人区或其他文明体成员自愿或被迫离开），文明集团之间的空间地理边界将发生改变。这是以活动地域变动为主、较少涉及人口在文明体之间转换的第三类情况⁵。（4）外部文明群体以武力进入某一文明体系成员居住地域并实施统治，但只是部分改变当地居民的文化特质（如接受入侵统治者的某些习俗，但保持原有伦理、宗教和语言），这是两种文明并立共存的第四类情况。在这类情况中，并存的两种文明体

¹ 本文刊载于《思想战线》2019年第2期，第36-49页。

² 北京大学社会学系、社会学人类学所教授，浙江大学社会学系兼职教授，中国社会与发展研究中心研究员。

³ 这种组织形式依其产生及演变过程有可能表现为多种类型，或是一个统一体或是多个单元并立。多元并立可能演变为统一体，如东亚的秦统一六国，统一体也可能分化为并立的多元，如中世纪欧洲的基督教文明分裂为多个并立的政治实体。

⁴ 欧洲人在非洲、澳洲和美洲的殖民地统治可归为此类。

⁵ 沙俄在北极圈地区的领土扩张，也许可归为此类情况。



系中必有一种逐步占据主导地位，这是两个文明群体在人口和活动地域两个维度的汇集与合并。在两种文明之间的博弈和较量中，人口规模、文明发展程度（文学、艺术、工艺、建筑等）和经济实力是影响其发展方向的重要因素。

在人类文明史上，我们可以看到不同文明体系相互竞争博弈的许多案例，并伴随着不同规模的人类群体大迁徙。有的古老文明消失了，有的新兴文明在竞争中崛起，有的文明则长期相互对峙。近代西欧实现工业化和科技大发展后，机械交通工具和枪炮的诞生开启了殖民主义时代，使西欧国家在文明之间的竞争中处于绝对支配地位。在殖民战争中，在文明发展和社会组织程度上与西欧国家差距悬殊的非洲、澳洲、美洲土著群体的抵抗一溃千里，其传统文明几近灭绝，传统社会组织迅速瓦解，传统行政边界烟消云散，其成员被迫学习殖民者的语言并接受白人统治。这是典型的第二类情景。

相比之下，中华文明由于具有数千年的悠久历史和深厚的文化底蕴，在鸦片战争前，中华帝国各朝代在东亚大陆长期保持着政治体制、经济、文化和军事上的优势地位。在与周边群体的交往竞争中，当中原王朝在各方面具有较大优势时，群体互动属于第一类情况，当边缘群体较为强势时，则转变为第四类情况。在欧洲人的殖民步伐踏入东亚之前，这两种情况是东亚大陆上各文化群体之间互动的的基本模式。直至鸦片战争爆发，这一延续几千年的文化互动局面才发生根本性翻转。

鸦片战争后，中华文明体作为一个政治实体虽屡经挫折，通过无数成员牺牲流血的反侵略战争仍然顽强地生存下来，尽管被迫向侵略者割让大片领土和人口，但是在 1949 年人民共和国成立之时，中国基本上保留了清朝的人口和地域边界。1997 年费孝通先生曾提出中国人“文化自觉”的命题，中央近期也提出要加强“文化自信”。纵观历史上的风云变幻，有哪些因素促成了中华文明体的形成与发展？有哪些因素使得中国没有走上非洲、澳洲、美洲土著文明体的覆灭之路，经过百年奋斗，再次获得“凤凰涅槃”一样的新气象？中华文明具有什么特质，得以在几千年漫长历史中塑造出中华文明共同体在人口边界和地理边界方面的结构体系和演变轨迹，而且在西方工业文明冲击下仍能坚持探索一条不同的文明发展之路？这些就是我们在 21 世纪必须思考和回答的问题。

一、中华文明共同体得以孕育和生存的地理环境

费孝通先生在“中华民族的多元一体格局”一文中指出，中华文明共同体得以孕育诞生和发展得益于一个特定的地理环境：“任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间。中华民族的家园坐落在亚洲东部，西起帕米尔高原，东到太平洋西岸诸岛，北有广漠，东南是海，西南是山的这一片广阔的大陆上。这片大陆四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，形成一个地理单元。这个地区在古代居民的概念里是人类得以生息的、唯一的一块土地，因而称之为天下，又以为四面环海所以称四海之内。这种概念固然已经过时，但是不会过时的却是这一片地理上自成单元的土地一直是中华民族的生存空间。民族格局似乎总是反映着地理的生态结构，中华民族不是例外”（费孝通，1989：1）。

在古代社会，科技和生产力水平很低、交通工具不发达，人们克服各种自然地理障碍（雪山、高原、海洋、戈壁、荒漠）实现长途旅行以及在某些自然环境下（北方冻土地带、南方热带丛林、干旱沙漠）生存和繁衍十分困难，所以人们会尽可能选择纬度适宜、温度和降雨适中、便于旅行的区域生活定居。在这个意义上，起源于古希腊时期并在 16 世纪后一度流行的“地理决定论”¹

¹ 地理环境决定论认为自然条件（即地理环境）是人类社会发展的决定性因素，以自然过程作用解释社会 and 经济发展进程，进而认为地理环境决定政治体制。这一论点萌芽于古希腊时代，曾广泛流行于社会学、哲学、地理学、历史学的研究中。<https://baike.so.com/doc/6158370-6371586.html>



有一定的道理。所以，气候适宜、交通便利的地中海周边地区就成为古希腊、古埃及、古罗马等古代灿烂文明体系的生存空间。当时的人们没有把这些文明进一步推进到南方干旱的撒哈拉大沙漠和北方寒冷的斯堪的纳维亚半岛，自然有其道理。我们从中国地形图上可以清楚地看到，东亚大陆上的这个地理空间单元在纬度上位于暖温带和亚热带，气候属于东亚季风气候，适宜发展农业，四周存在难以跨越的自然屏障，形成一个面积广阔、内部具有多种地貌（平原、山地、丘陵、河流、湿地等）、自成体系的自然地理单元。我们可以把这个地理单元称之为“东亚大陆生态区”。

自然地理结构影响着族群人口结构和互动模式。纵览中国历史，仅有北匈奴和部分蒙古部落沿着传统“丝绸之路”经中亚向西方进发，开拓了新的发展空间。除此之外，生活在这个“东亚大陆生态区”的各群体几千年来始终在这个范围之内回旋、迁移和征战，这恐怕与这个地理单元周边的天然屏障分不开。这个地理单元，就是费先生提到的中国古代居民视野中的“天下”和“四海之内”。黄河中下游平原地区在中国历史上通常被称为“中原”。“根据考古发掘的结果和文献记载，夏、商、周的中心地区是今天河南省的中部和北部、山西省南部、陕西省的关中盆地、河北省的西南部和山东省的西部，正是当时自然环境中最优越的地区。……黄河流域还是中国最古老、最集中、最发达的文化摇篮”（葛剑雄，1989：44）。“农业是中原王朝赖以生存的基础，以农立国是王朝的基本国策。……中原王朝对自己疆域的要求基本上是以是否适宜农耕，是否能养活当地的居民为标准的。符合这一条件的地区可以理直气壮地占领，而对不符合这一条件的地区，可以称之为夷狄蛮荒之地，非华夏声教所及，本不在九州范围之内”（葛剑雄，2013：88）。早期人类文明（美索不达米亚、古埃及、古希腊）都以比较发达的农业区为经济基础，积蓄粮食、财富和人口，并在此基础上发展手工业、贸易、军队和社会组织体系。

中原的华夏群体/汉人走到东方的海边和遇到西南的热带丛林就踌躇不前，青藏高原的藏人没有向南越过喜马拉雅山脉¹，蒙古草原的游牧群体没有向北进入西伯利亚冻土地带²。蒙古草原部落和青藏高原部落的主要发展方向始终是其南部和东部的东亚平原，位于亚热带的中原地区气候适宜、水源充沛、人口众多、物产丰富，宫殿堂皇，财富诱人，这些都是位居“东亚大陆生态区”各边缘地带（蒙古高原、青藏高原、东北林区）的人群“逐鹿中原”的主要动力。即使今天我国边疆地区有了发达的交通条件（公路、铁路、机场），有充足的能源电力供应和暖气空调设备，有便捷的通讯条件，但是中原各省的人们对于到新疆、西藏、青海等地区就业和定居还是十分犹豫。气候地理因素仍然是影响今天人们选择居住地的重要原因，更何况当时面对基础设施条件基本为零的古代人群。

也正是由于客观上存在这样一个“东亚大陆生态区”地理单元，几千年来在这个生态区内的核心区与边缘区之间形成并延续下来一个密集交流交往和交融的历史传统，各群体之间在政治、经济、文化、人口等方面的互动频繁而深入³。在彼此交流与竞争中，一些群体崛起并强盛起来，而另一些群体自愿或在衰落后被迫融进其他群体。正是在这个千年互动的基础上，一个彼此熟悉、血缘交混、知根知底，分享各自历史和许多价值伦理共性的族群联合体逐步浮现出来，这些群体最终在清代被纳入一个文明与行政共同体中。拉萨的唐蕃会盟碑、承德避暑山庄外八庙、《五体清文鉴》⁴等，都是这一文明共同体的行进足迹，自汉朝到清朝的一套《二十五史》，记述了中华

¹ 从青藏高原特别是雅鲁藏布江流域向南经今天位于亚东的山口即可以很便利地到达印度的恒河流域，但是“从高寒的高原至湿热的河谷和平原地带缺少过渡地区，多数人在生理上不易适应，生产方式更难作如此大的改变。……向北、向西是吐蕃最合理的扩张方向”（葛剑雄，1989，51-52）。

² 有人认为美洲印第安人的祖先从亚洲经白令海峡来到美洲，北极地区仅能维持人口极少的渔猎部落。

³ “东亚大陆生态区”内各群体也有与区外群体开展交往的历史，如与朝鲜、交趾（越南）、日本、印度、苏禄（菲律宾）、暹罗（泰国）等国有一定程度的文化与人员交往。但是与这些地区的交往与“东亚大陆生态区”内各群体之间的交往无论是规模和深度都无法相比。这些群体（除了“明治维新”后的日本）也从来没有设想过要“入主中原”。

⁴ 清代乾隆年间编印的以满文、藏文、蒙古文、维吾尔文、汉文5种文字对照的分类词汇集。



各族群两千多年的交汇融合和交替执政。

费孝通先生认为，在彼此互动过程中最终出现“这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体，……成为一个自在的民族实体”¹。到了鸦片战争后，“这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强的压力下形成了一个休戚与共的自觉的民族实体”，“经过民族自觉而称为中华民族”（费孝通，1989：1）。在当今的国际政治体系中，“中华民族”（Chinese nation）也被简称为“中国”（China）。

二、中华文明共同体发展中的多源性与内部融合机制

我们说中原皇朝和中原地区发展出来的儒家思想体系构成了中华文明共同体的主脉，这并不表示在“改朝换代”过程中建立中原皇朝的各群体都来自同一族源或同一祖先。人们常说元朝和清朝是由周边的“蛮夷”群体“入主中原”所建立的政权²。其实，无论是周边地区的“蛮夷”群体还是中原地区的“华夏”群体，他们各自都是由来自东亚大陆生态区内不同地域、拥有不同族源的群体所组成。根据考古和文献的考证，这种多源性至少可以追溯到商代。“李济分析殷墟大批人头骨后，指出活动在商代中心地区人们的种族差别很大。……孔子时代，中原地区的人种差别仍然很大”（苏秉琦，2013：2）。在秦统一中原后，来自周边的各色群体仍然不断加入中原人群。

根据文化遗迹的分布，我国考古学家把中华文明分布区划分为“六大区系”（苏秉琦，2013：23-24），而且同一遗址地区如关中出土的文物，也可分为仰韶、龙山、先周文化三类。这些研究成果充分说明中华文明的历史多源性及多元路径发展。早在春秋之前，上述各区系之间即存在不同程度的相互影响和彼此融合，表现在器物的形状、纹饰、色彩等各个方面。苏秉琦先生认为，“进入春秋时期以后，……列国在文化面貌上的接近，从考古学文化角度观察，已达到空前的程度，民族文化的融合已突破原来六大区系的分野，这就为战国时期的兼并和秦的最终统一做好了准备。所有这一过程，都不是由中原向四周辐射的形势，而是各大文化区系在大致同步发展的前提下，不断组合与重组，形成在六大区系范围内涵盖为大致平衡又不平衡的多元一体的格局”（苏秉琦，2013：72-73）。

回顾几千年中原政权各朝代的发展史，中华文化共同体（现在的通用称谓为“中华民族”）不仅从祖先血缘脉络上是多源的，从文化传统脉络上同样也是多源的。中原地区的“分久必合，合久必分”的“不断组合与重组”发展态势，恰恰是对“东亚大陆生态区”内各种人群血缘和文化脉络不断交往交流交融的客观写照。不仅居住在边缘地区的“蛮夷”极力争取“入主中原”，居住在中原地区的皇朝也在积极招纳和征讨“蛮夷”以拓展疆域。王桐龄先生把这个“内”与“外”持续互动的过程视为中华民族通过吸收、融汇周边群体血脉得以不断发展的过程。他以汉族的演变作为中华民族发展史的主线，把中国历史划分为八个时期：（1）汉族胚胎时代（太古至唐虞三代），（2）汉族第一次蜕化时代（春秋战国），（3）汉族第一次休养时代（秦汉），（4）汉族第二次蜕化时代（三国两晋南北朝），（5）汉族第二次休养时代（隋唐），（6）汉族第三次蜕化时代（五代及宋元），（7）汉族第三次休养时代（明），（8）汉族第四次蜕化时代（清）。在具体介绍胚胎期、各蜕变期和蜕变之间的休养期的过程中，他援引大量历史文献详细地回顾不同历史时期边疆各族如何融入中原人群并接受中原文化（王桐龄，1934）。这些“蜕化”和“休养”的间歇所描述的，恰恰就是各边缘群体进入中原地区并被融合的具体过程，生动地展示出中华民族血缘的多

¹ 自鸦片战争后“民族”一词开始进入中国人的话语体系，受其影响，费先生和同期其他中国学者（如苏秉琦）把中国历史上的各群体也称作“民族”。

² 钱穆先生发现，明朝取代元朝后，“当时人们大都‘仅言开国，不及攘夷’，‘心中笔下无华夷之别’”（姚大力，2018：6）。可见“华夷之辨”到明朝已在民间大为淡化了。



源性。尽管这一分析视角存在以中原皇朝为主脉的局限性，但仍然为研究者提供了“东亚大陆生态区”内中原政权与周边政权广泛互动、推动彼此交流融汇的大量素材资料。

陈寅恪先生曾指出隋唐皇室具有胡人血脉。王桐龄先生则在《中国民族史》一书中援引二十四史等文献资料详尽介绍了历史上中原皇朝（包括汉人和其他族群建立的政权）推动族群融合的具体方法（如杂居、通婚、更名改姓、收养、易服色、推行共同语言文字等）和皇室的族际通婚记录。该书在附录中提供了 231 张表，对各类方法及实践提供了详实具体的史料支持（王桐龄，1934：4-11）。在这些历史文献的梳理中，我们不仅可以看到在中华文明共同体发展进程中各族群和各朝代皇室血缘上的多源性，而且可以看到在中华文明共同体内部，各群体在几千年交往历史实践中已经形成一套成熟并彼此认可的族群交流和融合机制。

苏秉琦先生批评人们“习惯于把汉族史看成是正史，其他的就列于正史之外。于是，本来不同文化之间的关系，如夏、商、周、秦、汉便被串在一起，像串糖葫芦一样，一根棍串下来，成为一脉相承的改朝换代，少数民族及与境外接壤的周边地区的历史则被几笔带过”（苏秉琦，2013：1）。正如苏先生所言，考古资料已充分证明了“商周不同源”，秦之前的几个“朝代”是分别由族源不同的群体所建立，把它们看成是所谓“一脉相承”，只是后人依据“中华大一统”观念对古代历史的想象。但是，这些史料并不否认这些“不同源”群体所建立的“朝代”，在地域上都位于中原地区，而且在时间序列上和地域统辖方面确实是后面一个取代了前面一个，而且后续朝代在很大程度上吸收融汇了前一朝代的族源血脉和文化传统。

毫无疑问，我们必须克服僵化刻板的“中华大一统”观念。长期以来，我们的官方教科书确实存在以中原皇朝史来代表“中国历史”并忽视周边政权的突出问题，似乎如果没有文成公主和金城公主入藏，松赞干布和历时二百多年的吐蕃政权就从不存在。我们今天讲述的“中国历史”应当是中华文明共同体的发展历史。因此，第一必须承认各朝代皇族统治者在族源上的多元性；第二应当对各历史时期位于中原皇朝管辖区外缘的其他并立政权给予更多关注，因为这些周边政权同样位于“东亚大陆生态区”的空间范围内，在不同程度上分享中原文化的许多元素并影响中原文化，同样是“中华文明共同体”的组成部分；第三，由于这些周边政权与中原皇朝之间、它们彼此之间在政治、经济、文化、人员迁移等各方面保持难以分割的紧密联系，这些部分之间的互动与交融也应当成为中国历史叙事的重要组成部分¹。

三、中华文明共同体在发展过程中形成兼有立体层级和平面板块的整体性结构

正是在几千年漫长的互动交融的历史发展进程中，在“东亚大陆生态区”的地理空间内形成了一个多族源、具有连续性的“政治-文明共同体”。这一“生态区”的中心地区（从黄河流域扩展到长江中下游平原）即是这个政治-文明共同体的核心区，被今天的学者们称为“中华文明”的摇篮。而位于这一核心区的分分合合、更替不断的中原皇朝，则被视为中华政治-文明共同体的政治躯干和文化中枢。

在中华文明几千年的传播与扩散进程中，居住在“东亚大陆生态区”内不同地域的许多群体曾先后成为中原皇朝权力结构的上层（皇族、权贵集团），这些地域性族源集团的文化传统也因此在这个政治-文明共同体中一度占有主导地位。史书记载在各中原朝代中，夏、商、东汉、西晋、北宋的都城在河南，周的都城镐京和洛阳分别在陕南和河南，秦、西汉、隋、唐的都城在陕南，东晋都城在江苏，南宋都城在浙江，元明清三朝都城基本上在北京²。作为帝国都城，长安、洛

¹ 这一视角，也借鉴了葛兆光所讲的“从周边看中国”的视角，“通过‘别国’来定位‘我国’，就像找镜子来映照自身”（葛兆光，2011：153）。

² 元朝的大都在北京，上都和中都分别位于内蒙古正蓝旗和张北县境内。明朝初年定都南京，1421年明成祖朱棣正式迁都北京。



阳、开封、南京、杭州、北京等城市上层社会的文化习俗必然在皇朝宫廷贵族的示范下形成都城文化圈，在境内各地官绅士民中扮演引领时代风尚的角色，皇朝下辖所有地区不可避免受到都城文化圈的深刻影响¹。政治权威衍生出文化权威，各朝代由都城、省会、县城、集镇等各层级地方行政机构所在地的文化潮流逐级引领和影响下层级社区的社会风尚和文化建设，从而构成一个中华文明的立体层级文化结构。同时，这也是一个活跃生动、带有科层制色彩的梯度文化传播机制。

在东亚大陆这个辽阔的地域空间里，不同地区之间在自然地貌、气候物产、人口密度等方面差异很大，在此基础上衍生成型的地方性文化板块各具特色，各地区不仅在经济物产方面互相补充，在文化特色方面也互相辉映。在春秋战国时期，诸侯国辖地从黄河中下游地区扩展到长江中下游流域，先后形成宋、鲁、齐、楚、晋、秦、燕、吴等几个有传统特色的文化中心区。今天人们热议的“楚文化”、“齐鲁文化”、“吴越文化”、“闽南文化”、“燕赵文化”、“河湟文化”、“巴蜀文化”、“岭南文化”等，其名称既表示出所在具体地域，也可追溯到遥远的历史文化传统，可以被视为中原华夏文明圈内部不同的“亚文化板块”。除此之外，还有位于四方、被中原华夏群体称为“戎狄蛮夷”的周边群体，它们也形成具有与当地的地理特征、经济模式、社会组织形式相关的地域性文化群体，与中原华夏诸群体共同构成了东亚文明的重要组成部分，通过几千年的交流交往交融，逐步形成今天的中华文明共同体，并在外部帝国主义的冲击下，逐步加强内部凝聚，渐次划定外部边界，最终形成作为一个政治实体的中华民族的民族国家。

中原群体与“四夷”各自拥有的地方性文化的特点表现在各地的语言/方言、戏曲、乐器、歌舞、建筑、服饰、饮食、民间节庆、地方性宗教等许多方面，构成了中华文化的“百花园”。它既包含有中原农耕文化的特色，也有周边地区部落群体的传统文化如草原游牧文化、雪域高原文化、山地峡谷文化、戈壁绿洲文化等文化板块，相互交织辉映。但是，在这一文化“百花园”中，一个不可忽视的特征是各地方文化之间共享许多文化基调与共性，在经济上相互依存，存在一种内在的和谐与互补。“多样性必须在某种总框架的控制中才是多样性，否则，失控的多样性就只不过是混乱”（赵汀阳，2005：13）。

各地的区域文化保存了地方传统的多样性，同时在统一的行政体制和经济体系下展现出中华文化的共性和“多元一体”的整体框架。中华文明发源的“核心区”表现出强大的文化“凝聚力”，同时各“边缘区”也萌生出不同程度的文化“向心力”，它们在中华文明共同体的发展过程中彼此交汇发挥作用（马戎，2012：181）。“中国本是‘天下国家’，在‘中国’观念的普世秩序下，曾包含许多族群。中国固然也是一个文化观念，但其中也容纳了许多地方性的差异”（许倬云，2006：317）。许先生认为“中国”尽管在近代被戴上一个“普世秩序”（普世的“民族国家”概念）的“国”的帽子，但它的人口和政治基础仍然是历史上形成的“天下国家”（即“中华政治-文化共同体”），既包括当时周边区域生活着具有某种政治独立性的许多“族群”，也包括许多独具特色的“地方性文化”。这些地方性区域文化受到中原文化的影响，如使用汉字、学习儒学并参与科举，接受中原政权的行政规范和法律，但因位于“中华地理生态区”的边缘，也受到外部其他文明体系的影响。如云南受到东南亚小乘佛教的影响，新疆受到中亚伊斯兰教的影响，这些地域性群体在中华文化共同体对外文化交流中发挥着中介和桥梁作用。

今天我们所说的“国家”、“领土”不同于中国传统的“国”、“疆土”的概念。“历史上的‘中国’实是一个外沿未严格界定的实体和概念”。“古代中国人的天下观念，基本上是以中央和四方

¹ 《乐府诗集·杂歌谣辞》：“城中好高髻，四方高一尺。城中好阔眉，四方且半额。城中好大袖，四方全匹帛”。生动地描述了大都市风尚对四周民众的深刻影响。京城使用的语言经常被称为“官话”，其他地区的则被称为“方言”。“中国历史上科举考试最高一层即在京城，同时更于京师设大学、太学、国子监、翰林院等，并集中了大量的职业‘言官’。这些制度，在不同程度上起着思想的社会聚合作用。结果使京师不仅为政治中心，同样也是全国性的思想论说（discourse）中心”（罗志田，2011：172）。



构成”（罗志田，2011：16，35）。“古代中国人的国土观以及与此相关联的天下四方与中国关系（略近于今人所说的世界秩序）的概念，若用近代西方的观念来按图索骥，便无法理解。其实，对古代中国人来说，外缘的伸缩波动并不影响中心的基本稳定”（罗志田，2011：4-5）。这里体现的实际上是“华夏文化圈”中“核心”与“边缘”之间的动态关系。

历时400年的汉朝开拓了广阔疆域，把许多曾被中原群体视为“化外之地”的区域及其居民纳入版图，其中包括许多在体质、语言、文化习俗等方面存在差异的群体。在随后各朝代中，中原皇朝管辖的疆域也曾多次向四周地区延展。在“中华民族的多元一体格局”一文中，费孝通先生系统论述了中原文化与周边区域几千年的互动进程和中华民族共同体形成机制。在汉朝，“汉人这个名称也成了当时流行的指中原原有居民的称呼。汉族的形成是中华民族形成中的一个重要阶段，在多元一体的格局中产生了一个凝聚的核心”（费孝通，1989：5）。1991年，费孝通先生对这个“核心”作了进一步解读：“我把中华民族的核心群体叫做‘凝聚核心’。中华民族的发展进程就是围绕着这个核心展开的，许多群体都参与了这个‘凝聚核心’的发展过程，包括了汉人、蒙古人在内，有的进入了这个核心，有的附着在这个核心之上，形成不同的层次。以‘核心’开展的分分合合的过程，包括各民族自身的形成都是如此发展的，连汉族的形成也不例外。凝聚是一个过程（Process），它在过程当中逐步构成了不同层次的差序。这就是我在《乡土中国》中讲的‘差序格局’”（潘乃谷，2008）。在板块互动中出现凝聚核心，在发展中凝聚核心在族群间出现多次角色转换，各族群围绕格局核心又形成不同层次（进入、附着），彼此之间分分合合，这是中华文明共同体的一个重要的结构性特点。

中华文化的核心地区对应着中原人口的核心部分，彼此大致重叠。中原人口（也被外部称为“汉人”或“唐人”）不断吸收周边族群的人口，各群体在不断相互交往交流中不可避免地出现通婚和血缘交融。“在看到汉族在形成和发展过程中大量吸收了其他各民族的成分时，不应忽视汉族也不断给其他民族输出新的血液。从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可以说是‘纯种’”（费孝通，1989：11）。这一结论也被近期揭示的人口基因图谱所证实¹。

中原群体成员们在周边地区旅行和迁移，开展货品贸易或推动农业垦殖，不仅传播与弘扬了中华文化，也使中华文化得以不断吸收边疆地区的文化元素而更加丰富多彩，这是双向对流的文化融汇。在经济生产、科技工艺水平基础上构建的社会组织程度和社会分层体系内部，在中华民族“多元一体”内部的区域平面结构与社会分层立体结构之间，也呈现出某种重合的态势。与周边地区相比，中原地区的行政体系、社会组织、经济结构和职业分工更加复杂，文化活动的形式与内容（书院教育、诗歌、音乐、戏曲、文学等）也更为丰富。

中华文化共同体的边缘族群为了拉近与中原群体的关系、建立干预和入主中原的合法性，出现了不同内容的“攀附”现象。如春秋的吴、秦、楚自称“黄帝子孙”，这种“黄帝攀附”一直延续到近代西南土司头人们的“汉人祖源”。“姓”本身只是一个符记，其背后的“家族历史”记忆则隐喻其族群认同（王明珂，2002）。

由于历史上与中原地区开展政治、文化、经济联系的起始时间不同，交流交往的深度不同，受外部文化影响的程度不同，中华政治-文化共同体的各边缘板块在不同程度上衍生出具有自己传统特色的社会组织形式和文化习俗。对于这些边缘地区，在二十五史中是分层级记述的。例如《元史》《志第十二》列有“四十六国蛮夷千户所”“诸部蛮夷”等区域，《志第十三》列有“八番顺元蛮夷官”“韦番蛮夷长官”等区域，这些地区显然是与帝国其他行政单元相区别的“蛮夷”辖区。《明史》《列传》中有“湖广土司”“四川土司”“云南土司”“贵州土司”“广西土司”。《清史稿》《列传》中有“土司”六卷、“藩部”八卷和“属国”四卷。我们可以清楚地看到，历代中

¹ <https://baike.so.com/doc/7853147-8127242.html>



原王朝在史书编纂时，既区分出了各地域在皇朝行政体系中的层级，也划分出不同的地域板块和相关族裔群体，相关分层体系及话语称呼也存在前后承继的关联。

四、中华文明共同体的“内”与“外”

如果从中华文明共同体的“内”与“外”这一视角来考察，首先我们可以把中原皇朝看作代表中华文明主脉的核心载体，中华文明共同体的影响范围则可被看作是以中原皇朝统辖的政治、经济、文化核心区从中心向外逐层辐射、带有某种同心圆结构特征的地域范围布局，而不宜采用简单的“二分法”思维画出一条线，把线里面的群体和地域视为“内”，把线外面的视为“外”。如果那样划分，就把这个具有横向多样化、纵向多层级关系和多维度的复杂族际关系的综合体系看得过于简单化了¹。

从人口聚居地域的涵盖范围来看，中华文明这一独特的政治-文明共同体有它发源的“文化核心区”，即地势平坦、江河纵横、气候湿度适合发展耕种农业的黄河长江中下游地区，中原皇朝各朝代的都城均位于这一核心区范围内。随着汉唐等皇朝势力的强盛及管辖地域的不断扩大，推动了人口迁移和周边各地区的社会经济文化发展，接受中华文明影响的“中华文化圈”不断向外扩展，中华文明逐步传播到珠江流域、黄土高原、四川盆地、陕甘走廊、云贵高原并在各地区扎根生长，然后又辐射到蒙古高原、东北平原、天山南北和青藏高原。对于中华文明共同体而言，这些地区先后从曾经的“外”逐步转化为不同程度的“内”。葛剑雄教授曾讨论中国历史上的“合中之分”、“分中之合”和“分中之分”（葛剑雄，2013：78-82），展示的就是这一非常复杂的现实进程。

应当指出的是，分析当代中华文明共同体的“内”、“外”与古代中原皇朝传统的“内”、“外”这两对概念之间存在密切的联系，但又不完全重合。作为一个文明体系，一些完全认同这一价值伦理体系的社会精英与民众所生活的区域，即使他们生活在不同的政权统治之下，也应被视为这一文明体系所涵盖的“内”（“外中之内”：管辖区之外但文化同于内）；而那些对中原伦理体系并不认同或仅部分认同（如认同中央皇朝的行政权威）的群体及其生活地域，即使处于中央皇朝的直接统治管理之下，也可被视为这一文明体系没有涵盖的“外”（“内中之外”：管辖区之内但不认同核心区文化）。而那些位于二者之间，对中华文明内容处于部分认同、部分不认同状态的群体，可以被视为“内”、“外”相交的“文化过渡区”。这是一个底色各不相同、表里并不一致、色彩深浅相间、亮度不断变化的“文化光谱图”。我们可以根据文化竞争的具体态势，在各朝代版图上勾画出动态化的“文化边界”²。作为古代中华文明共同体主脉载体的中原皇朝往往设定具体的行政管辖边界，在边界内各地区派驻官员和军队，负责征收赋税、维持治安、治水赈灾等各项功能，在边界处设有关卡，检查人员和货物出入及征税。尽管国界也会因战争或内乱而出现变动，但是通常相对稳定³。

在历史的长河中，接受中华文明主脉影响的地域范围与中原皇朝直接统治的地域范围并不完全重合，大致可以归纳为几种情况：（1）在中原皇朝比较强盛的时期，其管辖领域有可能超越接

¹ 日本学者安部健夫在《中国人的天下观》中把战国之前称作“原天下观”时期，即商周时代的“京师-四方/四国”观念。他把汉代的“天下”分为三层：第一层为“赤县神州”，第二层包括了中原和四周的蛮夷，第三层为“九州之外”即中国人所不了解的外部世界（姚大力，2007：265）。实际上，他所说的第一层和第二层就是中华文明共同体的“内”，第三层则是这个共同体的“外”。

² 例如两晋南北朝时期，曾一度出现“北方胡化，南方汉化”的局面（许倬云，2006：150-153）。

³ 罗志田认为“上古中国人的地理认知，一般是详近略、重中央轻边缘。只要有中央四方，便构成一完整的地理世界与政治世界。在这样的语境中形成一种重民甚于重土的倾向，重视的是为同一文化认同的族群所居之中央本土，其外缘则可以是一实际也确实是一伸缩波动的。故古人的国土观，也可以说是一种文化取向的向心性国土观”（罗志田，2011：3）



受中华文明影响的传统地域范围，并在这些地域开启新的“教化”进程，此时中华文明的覆盖面小于中原皇朝的行政管辖地域；（2）在中原皇朝势力衰弱时期，一些接受中华文明的边缘地区及居民处于外族行政管辖之下但仍在很大程度上保留了中华文化的传统，此时受中华文明影响的覆盖面大于中原皇朝实际管辖的行政疆域，同时接受外族统治的部分中原民众会出现“夷化”现象。鸦片战争后正式割让出去的领土上，出现外国政权推行的“文化认同”领域的“殖民化”现象¹；

（3）当中原皇朝因内忧外患出现政权崩溃的情势下，很可能出现边疆蛮夷“入主中原”的局面，中华文明的主脉此时与边疆异族文明处于混合交融的状态：一方面，占统治地位的异族集团会在不同程度上接受中华文明传统以获得其统治中原的合法性及臣民拥戴，另一方面，中原民众在新政权统治下会接受部分异族文化²；（4）中原皇朝解体后，在中原及周边地区可能同时出现几个并立的政权（如南北分治或多国并立），中华文明主脉在这些政权管辖地域中的主导地位 and 影响程度各不相同。例如五胡十六国时期，中华文明在各国精英和民众中的影响力度即存在差异。但是这些“外夷”政权的文化主流同样显示出中华文明主脉的深刻印记，表现在对皇族祖先世系的远古追溯³、对“中华正朔”继承权的宣示⁴、行政制度设置和经济制度的沿袭、中原文字的使用以及对“一统天下”的执着追求等各个方面。后继的朝代在修史时，也把这些前朝并列存在的政权大多归入正史⁵。至于在并立的诸国当中究竟谁是继承并更能代表“中华正朔”的政权，则成为后世争议的难题。

五、东亚大陆上的两大主要经济区：农耕区域与游牧区域

在分析中华文明的涵盖面和辐射区域时，有一个重要因素是不可忽视的，这就是中华文明发源于东亚大陆的中原地区，这是一个人口密集的农业区域。从考古发现来看，“首先统一的中原地区是黄河长江中下游的平原地区，从新石器时代起就发生了农业文化。黄河中下游的新石器遗址中已找到粟的遗存，长江中下游的新石器遗址中已找到稻的遗存”（费孝通，1989：5-6）。

“这一片平原上的宜耕土地在北方却与蒙古高原的草地和戈壁相接，在西方却与黄土高原和青藏高原相连。这些高原除了一部分黄土地带和一些盆地外都不宜耕种，而适于牧业。农业和牧业的区别各自发生了相适应的文化，这是中原和北方分别成为两个统一体的自然条件”（费孝通，1989：6）。“秦汉时代中原地区实现统一的同时，北方游牧区也出现了在匈奴人统治下的大一统局面。……南北两个统一体的汇合才是中华民族作为一个民族实体进一步的完成”（费孝通，1989：5）。“划分农牧两区的地理界线大体上就是从战国时开始建筑直到现在还存在的长城。”“在战国到秦这一段历史时期里，农牧两大统一体之争留下了长城这一道巨大的工程，这是表示了早期牧攻农守的形势。但是当农业地区出现的统一体壮大后，从汉武帝开始就采取了反守为攻的战略。这个战略上的改变导致了汉族向西的大扩张”（费孝通，1989：5，6）。“中华地理生态区”中的农耕区域和游牧区域这两大板块得以形成。

¹ 如台湾割让给日本后，日本殖民政府即推行“国语运动”和“皇民化”。“凡举家都说日语的‘国语家庭’，可以得到褒奖。自愿放弃中国姓氏，改姓日本姓氏的人家，统治当局提升他们为‘皇民’”（许倬云，2006：355）。香港被割让给英国后，英国殖民政府也推行“同化”政策，极力给当地民众注入新的文化与政治认同意识。正是日英殖民者推行的同化政策，构成今天“台独”、“港独”的文化基础。

² 如在清朝统治下，汉人接受了满人的“剃发”、服装款式和饮食习俗。

³ 一些“入主中原”的夷狄政权努力把祖先追溯到“中华始祖”黄帝世系，以证明其“奉天承运”统治中原的合法性。我国西南地区的一些少数民族群也努力把本族的祖先“追溯”到炎帝、黄帝、姜子牙、莊躄、狄青、马援等中原皇朝的著名人物（王明珂，2006：274-279）。

⁴ 如祭孔、封禅、礼遇前朝皇族、参照传统体例为前朝修史等，以体现自身对前朝的文化及政治继承性。

⁵ 如二十五史中的《南齐书》、《梁书》、《陈书》、《魏书》、《北齐书》、《周书》、《隋书》、《南史》、《北史》、《旧五代史》、《新五代史》、《辽史》、《金史》，遗憾的是历史上同样深受中原文化影响的西夏、吐蕃、南诏等政权没有被列入后朝修史的序列。



古代的中原人是如何看待北方草原上的游牧部落的？汉代班固的一段话可作为代表：“夷狄之人，……辟居北垂寒露之野，逐草随畜，射猎为生。隔以山谷，雍以沙漠，天地所以绝外内也。……其地不可耕而食也。其民不可臣而畜也。是以外而不内，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其国”（班固，1962：3834）。这两种经济模式曾长期把“东亚大陆生态圈”分为两大板块，而“汉族的壮大并不是单纯靠人口的自然增长，更重要的是靠吸收进入农业地区的非汉人，所以说是像滚雪球那样越滚越大”（费孝通，1989：8）。“如果要寻找一个汉族凝聚力的来源，我认为汉族的农业经济是一个主要因素。看来任何一个游牧民族只要进入平原，落入精耕细作的农业社会里，迟早就会服服贴贴地主动地融入汉族之中。……现在那些少数民族聚居的地方，大都是汉人不习惯的高原和看不上眼的草原、山沟和干旱地区，以及一时达不到的遥远的地方，也就是‘以农为本’的汉族不能发挥他们优势的地区”（费孝通，1989：17）。

建立了清朝的满洲群体兴起于东北地区，是介于农牧两大统一体之间的群体，它既熟悉和理解中原农业群体的经济模式、社会组织和文化心理，也熟悉和理解北方游牧群体，它一方面积极学习中原汉人文化，另一方面努力保持北方狩猎族群的风俗习惯和传统文化，得以被两方面所接受，最终完成了东亚大陆上农耕区域与游牧区域这两大主要经济板块之间的政治整合。在历史上，无论是把华北农田变成牧场的元代蒙古王公，还是奋力把匈奴部落驱向漠北的汉武帝，只是凭靠武力逞一时之雄，都没有能够把东亚大陆上的农牧两大族群集团真正结合到一个政治实体中。

在不同文化集团的互动过程中，我们看到同时存在两类现象。第一类现象，东亚大陆上生活在蒙古高原和青藏高原上的群体主要经济活动是以游牧为主要特征的草原畜牧业，一些部落在很短时期内发展并强大起来，但是在一定时期后又被另一个部落所取代，我们在中原文献中根据年代延续读到的族称先后有：匈奴、乌桓、突厥、柔然、鲜卑、契丹、女真、肃慎、室韦（蒙古）、回鹘、瓦剌、吐蕃等。这些部落形成的政治体或者与中原皇朝对峙，在和平时期开展传统的“茶马贸易”，用畜产品交换农区的粮食、布匹和茶叶等，或者在冲突时期进行抢掠，甚至成功地“入主中原”，把自身转变为中原皇朝。但是，这些以游牧业起家的北方部落，并没有全盘接受中原文字和教育制度，在这个重要的文化维度上与中原地区之间存在某种区隔。尽管一些族群在“入主中原”后逐渐接受了中原汉人的儒家学说并学习汉字，但是始终仍在努力保持自身的文化传统。清朝把多个边疆群体纳入统一管辖后，仍然允许其在很大程度上保留自己的语言、宗教和传统文化。换言之，也就是在“（管辖区）内”保留下部分“外”的文化特征（内中存外）。第二类现象，处在东亚大陆边缘地区的朝鲜半岛、中南半岛上的越南、东面大海中的日本和琉球，这些群体在历史发展进程中接受了中原文明的文字以及以这种文字承载的中华文化的重要内容（儒学、汉传佛教、中原建筑风格、纺织技术、文学绘画等），它们位于中原皇朝管辖区之外，但各自建立独立的政治实体，没有成为中华民族组成部分，可以说“处于（管辖区）外”但吸收中华文化元素（外中含内）。而青藏高原和新疆地区尽管发展出自己的语言和宗教体系，但是在近代最终成为现代中国的组成部分。

这些不同地域的政治归属之所以走到今天的发展结果，很可能存在一些偶然因素。但是这些学习和使用过中国文字的地区长期保持相对独立的地位并最终演变成为独立国家，多少与它们处于“东亚大陆生态圈”这个“地理单元”边缘（如朝鲜、越南）及外部（琉球、日本）这一因素有关。

六、区域性经济形态与语言文字体系

为什么位于中原地区北方和西方的草原牧区群体没有接受中原文字，而位于东亚大陆边缘的其他地区（朝鲜半岛、日本、越南等）学习吸收了中原文字？这很可能需要从不同地区发展出来的经济形态及日常生活生产活动所使用词汇话语之间的对应关系中去寻找答案。



游牧经济与草原生活需要一整套与之相适应的词汇，中原地区创制的方块字及其词汇系统是与农业生产与生活方式密切联系在一起的。朝鲜半岛等边缘地区的人群由于同样以农耕为经济活动主体，所以比较容易接受能够反映农耕文明的汉字系统，而游牧文明群体始终保持了自己与草原生活与牧业经济密切相关的词汇体系和书写方式。

举例来说，20世纪60-70年代笔者在内蒙古牧区插队5年，发现蒙古语中有极其丰富的与草原生活、畜牧业相关的词汇，不同年龄和性别的各类牲畜都有专用词汇，如马是“mele”，母马叫“gu”，不是像汉语那样在“马”前面加一个表示性别的形容词，再以马的毛色为例，马脸中间有一道竖的白色叫“helejing”，从鬃毛沿脊梁到尾巴的深色条纹叫“sale”。所以一个牧人在草原上寻找自己丢失的马时，对相遇的另一个牧人只需讲三两个词，就可以把这匹马的特征描述得一清二楚。这是汉语词汇完全做不到的。组成蒙古包四周的木制可调节拼接的“墙架”在蒙古语中叫“hana”，蒙古包的木制伞状顶在蒙古语中叫“taolnu”。而在农区建房的材料如“檩”、“椽”、“檩”和农具中的“犁”、“耙”、“锄”等词汇在牧区完全用不到。草原上的蒙古人有自己一整套用于衣食住行的词汇与术语，与农耕人群全然无关。也正因为如此，来到草原上生活的中原人感到有必要学习当地牧民的语言，而当地牧民感觉不到他们需要学习汉人语言。当年来到草原牧区插队的北京知识青年，无一例外学习蒙古语，在日常生产生活用语和生活习惯方面完全被蒙古族牧民所“同化”。农业区有自己的一套生活和生产用语体系，牧业区也有自己的一套生活和生产用语体系，所以牧业区的人群感觉不到有学习农区语言的需要。这也许可以解释为什么中原北方草原上的游牧群体没有学习和接受中原的语言。

位于东亚大陆边缘地带的朝鲜半岛、越南和日本等地，除沿海渔民外，耕作农业是当地居民的主要经济活动，生产的主要作物也与东亚大陆上的中原地区大致相同，有些作物即是从中原传播过去的。农业工具和农民住房的表述词汇大致相近，因此，来自中原地区的农区生活和生产词汇以及由这些词汇承载的中原文化与朝鲜半岛、越南和日本等地当地居民的生产生活方式十分接近，而且这些地区的居民接触到中原文化和生活生产方式时，中原地区的社会经济文化发展进度很可能明显快于这些地区，这也促使这些地区的民众学习这些工具、技艺和相关词汇，从而进一步了解并吸收中原的文化体系。相关文化和经济交流的结果之一是日本、朝鲜半岛、越南曾长期使用中国文字¹。

越南、朝鲜半岛和日本从中原文化中还同步吸收了儒学和佛教，而且接受了“华夷之辨”的观念，把中原的儒家学说及相关文化视为“华夏”，而把北方游牧文化视为“蛮夷”。所以，明朝被清朝取代后，朝鲜人认为“明朝后无中国”，“朝鲜人对于自己仍然坚持穿着明朝衣冠，特别感到自豪，也对清帝国人改易服色，顺从了蛮夷衣冠相当蔑视”。甚至认为“今天下中华制度，独存于我国”（葛兆光，2011：156，157）。日本在隋唐时期努力学习中原文化，但对“入主中原”的蛮夷政权（元朝、清朝）不予认同。“日本读书人虽然对历史上的中华文化有钦慕之意，但是，对现实清国的存在却相当蔑视”并努力向清朝人士表明“古之中国文化在日本而不在中国”（葛兆光，2011：159，160）。

另一个需要注意的现象，是中国传统观念中的“华夷之辨”所针对的主要对象是区别中原农耕文化和北方游牧文化。由于中原农耕文化的文字及其承载的文化体系传播到了朝鲜半岛和日本，而游牧文化依然保持了自己独有的书写文字，这一文字区隔在清朝末年被一些激进文人视为文化的主要特征和边界，因而在一些汉人中出现了“亲日韩而疏满蒙”的认同倾向。如章太炎认

¹ 日文中除大量汉字外，片假名借用汉字楷书的笔画而创制。汉字自汉代孝文帝（公元前202-157）传入朝鲜半岛成为正式文字，15世纪世宗大王创制谚文，今天韩国仍然采用形成“韩汉混用体”文字（邵磊，2013）。西汉末年汉字传入越南，8世纪时越南人自制喃字出现，在越南历史上，喃字只在胡朝（1400-1407年）和西山阮朝（1788-1802年）作为正式文字，其他朝代仍用汉字。1945年后汉字废止，现在越南通用17世纪欧洲传教士创造的拉丁字母拼音文字。朝鲜半岛和越南的历史文献均为汉文。



为对于汉族而言，“日亲满疏”，“自民族言之，则满、日皆为黄种，而日为同族而满非同族”（张枬、王忍之，1977：99）。梁启超在1898年提出“交通支那日本两国之声气，联其情谊”。孙中山也提出“中日两国协力而行”的主张（葛兆光，2011：180-181）。日本、韩国使用汉字，吸收并熟悉中原传统文化，是这一认同意识的文化基础。

七、现代民族国家框架下的“政治认同”与“文化认同”

在几千年的发展过程中，中华文明传统观念中最核心的分界是“夷夏之辨”，以道德伦理体系的差异而非种族和语言差异来确立群体认同的边界（马戎，2018）。用今天的术语讲，就是以“文化认同”来界定“政治认同”。一般人们提到“文化”时，首先想到的是语言，这也是斯大林“民族”定义中的四条标准之一，而中华文明的“文化观”看重的主要是道德伦理而不是语言和宗教。正如费正清所总结的：“毫无疑问，这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想，意味着中国的文化（生活方式）是比民族主义更为基本的东西。……一个人只要他熟习经书并能照此办理，他的肤色和语言是无关紧要的”（费正清，1987：73-74）。因此，中华文化传统始终可以包容管辖区内使用不同语言文字的群体。

欧洲自1648年签订《威斯特伐利亚和约》后推行的“民族国家”（nation-state）体系，逐渐被世界各国普遍接受。“民族国家”体系和现代“国家”（state）概念，与中华传统文化的“天下”和“国家”的认同理念完全不同。近代欧洲民族主义运动中的核心是“公民的民族模式”（a civic mode of the nation），强调全体国民享受平等公民权、共同的公民文化与意识形态（共和政体）（史密斯，2018：18）。中华的传统认同观念与之形成强烈对比，正如白鲁洵（Lucian Pye）所说：“中国是一个伪装成民族国家的文明”（Pye, 1992: 1162）。“民族国家”完全不同于中国传统观念中的“天下”与“国”的概念。可以预见的一个现象是，长期浸浴在传统文化氛围中的中国精英人士在面对西方国家的文化冲击时显得很不适应，许多中国知识分子仍然习惯地用“文化认同”思维来看待周边群体。

已延续几千年的中华文化共同体传统结构，在近代外部武力的强制干预影响下，不管是否情愿，也必然被抛入这个世界大格局，并对内部的群体认同意识观念进行必要的调整，这难免导致部分人的认同观念与行为出现时空错置的可悲情况。例如，中国人继承下来的强调“同文同种”的中华传统文化认同意识，到了帝国主义侵略战争的时代，就变成日本人用来迷惑和离间清朝军民的思想武器。甲午战争期间，日本间谍宗方小太郎为威海登陆的日本陆军起草的汉文《开诚忠告十八省之豪杰》中写道：“满清氏原塞外之一蛮族，既非受命之德，又无功于中国，乘朱明之衰运，暴力劫夺，伪定一时，……夫贵国民族之与我日本民族同种、同文、同伦理，有偕荣之谊，不有与仇之情也。切望尔等……纠合壮徒，革命军，以逐满清氏于境外”（《日清战争实记》）¹。把清廷说成是“塞外蛮族”，再通过标榜“贵国民族（指汉人）与我日本民族同种、同文、同伦理”来拉拢汉人，分裂中国。

帝国主义以条约的形式强迫清朝割让领土，开始改变了一些人对“国家”和“国土”的传统理解。“当大清帝国那个‘无边帝国’或‘天朝大国’的想象，在西洋和东洋列强的威胁和打击下破灭之后，人们会开始注意到一个拥有清晰边界和自主主权的‘国家’的意义”（葛兆光，2011：250）。因受到“同文同种”思维的迷惑，孙中山“甚至觉得为了革命成功，可以把满、蒙之地统统送给日本，‘中国建国在长城之内’”（葛兆光，2011：251）。把“同文”的日本视为可依靠的盟友，而把维护中华文化传统和国土但有“蛮夷”基因的清政府视为“外国政权”，在今天的人们眼里，似乎显得不可思议。由于认同意识中强调文化色彩的历史惯性，中华民族各群体的成

¹ <https://baike.so.com/doc/7285851-7515316.html>（引自博文馆1895年刊印版）



员们要能够清楚地认识这一点，还需要一段时间。尽管晚清一些汉族精英提出“驱除鞑虏、恢复中华”的狭隘汉民族主义口号，把满、蒙、回、藏等群体排斥在“中华”之外。但是引人注目的是，一些留学日本并受到日本“国家意识”熏陶的满族青年学者，反而头脑清晰地最早提出“消除满汉畛域”和“五族大同”的救国方针¹。

在当今的世界，“国籍”是最重要的政治身份和各国建立政治认同的基础，受到国际公约的保护并被世界各国所接受。“国籍”是不与人们的语言、宗教和文化习俗挂钩的。从现代国际共同准则的立场看，凡是拥有中国国籍的人，无论是否掌握国家通用语言文字，是否有不同的族源或群体发展史，在今天都是具有共同政治身份的平等公民，在境外受中国使领馆的保护。在以“民族国家”为竞争单元的国际秩序中，涉及所有国民个体利益的经济、贸易、金融、福利等等都以国家为单元，在这样的体制下，每个国民的命运都与整个国家的命运紧密联系在一起。

在现代的“民族国家”体系中，主权、领土、公民身份的边界非常清晰，而且有相关的国际法进行规范。对于中国境外但在历史上曾受到中华文明影响的独立政治实体，中华文化对它们的影响仅仅属于非政治性的文化影响。那些在一定程度依然认同中华文化但是已入籍外国的华裔人士，他们享受的是该国公民权待遇，不再受中国的保护，他们的政治认同已不可逆转地改变。所以，前些年一些国人对骆家辉感到失望是完全没有道理的。骆家辉有华人血统也讲中文，但他是美国公民，他为美国的国家利益服务，这有什么错呢？

国内一些有自己母语和文字的少数民族群（如蒙古族、维吾尔族、哈萨克族、藏族、朝鲜族等），他们作为中国公民享受公民权利，在现代政治体系中，他们是国际公认的“中国人”。这有几层含义：第一是所有中国公民（首先是汉族）应把他们当作“自己人”而不是“外人”，是兄弟而不是邻居；第二，这些少数民族公民应当把中国视为自己的祖国，把其他中国公民视为自己的兄弟姐妹；第三，有些居住在边境地区的群体在境外有讲同样语言、有相同族源的人群，如果他们把那些外国公民认同为“自己人”，忘记双方分属不同国籍，把外国认作“祖国”，那就是还没有从传统的“文化认同准则”中超脱出来的“时空错位”。而那些头脑清醒的邻国公民，也会帮助他们认清自己所属的真正祖国，告诉他们“你是中国人”。

国家的政治中心和政治边缘，国家的文化中心和文化传播地域，国民的政治身份和文化特征，这是几组相互关联又必须有所区别的概念。葛兆光先生提出：“传统文史研究的意义究竟在哪里？我觉得，除了给人以知识的飨宴，训练人们的智力之外，一个很重要的意义就是建立对国族（是文化意义上的国家，而不是政治意义上的政府）的认知，过去的传统在一个需要建立历史和形塑现在的国度，它提供记忆、凝聚共识、确立认同”（葛兆光，2011：291-292）。进入工业化社会后，世界各国先后推动本国的“国族构建”。我们必须清醒地认识到，中国的国族构建仍在过程之中。

今天我们所面对的国际形势并不太平。随着国势的增长，中国必然会遇到越来越大的前进阻力。而随着国家经济建设的步伐不断加快，边疆地区与内地的经济发展差距日益凸显，一些地区的社会稳定形势依然严峻。因此，在新的国内外形势下，我国政府必然会在“实事求是”精神指导下，与时俱进，对国内民族理论、制度和政策逐步进行必要的调整和完善。今天中央提出加强中华民族共同体意识、构建中华民族命运共同体，确实是当务之急。因此，对中华文明共同体结构及演变进程的探讨，应当成为学术界给予更多关注的一个重要领域，并以此为基础更好地推动

¹ “五族共和”源自清末立宪运动的“五族大同”。奉慈禧和光绪之命考察外国宪政归来的满族大臣载泽和端方等《条陈化满汉畛域办法八条摺》，主张“宪政之基在弭隐患，满汉之界宜归大同”，“放弃满洲根本，化除满汉畛域，诸族相忘，混成一体”。同时，以恒钧、乌泽声、穆都哩、裕端等一批满族留日学生为主，在东京、北京创办《大同报》及《北京大同日报》，专门以提倡“汉满人民平等，统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”为宗旨，宣传“五族大同”。1912年底，由内蒙古喀喇沁旗的巴达尔胡倡导，在北京创办了《蒙文大同报》，主旨为宣扬“五族共和”、“五族大同”。五族大同是立宪运动时期满人的主流。



中华民族凝聚力建设。对内实现全民共同繁荣，对外自立于世界民族之林，这是我国各族民众共同的“中国梦”。在建设小康社会的道路上，13亿中国人一个也不能少。

参考书目：

- 班固，《汉书·匈奴传》，北京：中华书局 1962 年版，第 3834 页。
- 费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989 年第 4 期，第 1-19 页。
- 费孝通，2008，“在湘鄂川黔毗邻地区民委协作会第四届年会上的讲话”，《民族社会学研究通讯》第 49 期，第 2-7 页。
- 费正清，1987，《美国与中国》（第四版），张理京译，北京：商务印书馆。
- 葛剑雄，1989，《普天之下——统一分裂与中国政治》，长春：吉林教育出版社。
- 葛剑雄，2013，《统一与分裂——中国历史的启示》，北京：商务印书馆。
- 葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局。
- 顾颉刚，1939b，“中华民族是一个”，《益世报》1939 年 2 月 13 日《边疆周刊》第 9 期
- 罗志田，2011，《民族主义与近代中国思想》（第二版），台北：三民书局。
- 马戎，2012，《中国民族史和中华共同文化》，北京：社科文献出版社。
- 马戎，2018，“中华文明的基本特质”，《学术月刊》2018 年第 1 期，第 151-161 页
- 潘乃谷，2008，“费先生讲‘武陵行’的研究思路”，《北京大学学报》2008 年第 5 期，第 39-41 页。
- 邵磊，2013，“对韩国语言文字政策的回顾与展望”，《民族社会学研究通讯》第 137 期（2013 年 6 月 15 日）。
- 苏秉琦，2013，《中国文明起源新探》，沈阳：辽宁人民出版社。
- 王明珂，2002，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，《中央研究院历史语言研究所集刊》73.3（2002）：583-624。
- 王明珂，2006，《英雄祖先与弟兄民族》，台北：允晨文化实业。
- 王桐龄，（1934）2010，《中国民族史》，长春：吉林出版集团。
- 许倬云，2006，《万古江河——中国历史文化的转折与开展》，上海：上海文艺出版社。
- 姚大力，2007，《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社。
- 姚大力，2018，《追寻“我们”的根源——中国历史上的民族与国家意识》，北京：三联书店。
- 张枏、王忍之编，1977，《辛亥革命前十年间时论选集》，北京：三联书店。
- 赵汀阳，2005，《天下体系》，南京：江苏教育出版社。
- 安东尼·史密斯，2018，《民族认同》，王娟译，南京：译林出版社。
- Pye, Lucian W., 1992, “Social Science Theories in Search of Chinese Realities”, *The China Quarterly*, No. 132 (Dec., 1992).



【论 文】

中亚诸国国族建构中的政教关系问题¹

常 安²

内容摘要：中亚诸国在其独立后的国族建构中，尽管在各国宪法中强调了国家政体的世俗属性；出于民族国家的历史叙事强化、现实民意迎合、对西亚等国的外交拓展需求等实用性、功利性目的，有意无意的对伊斯兰复兴思潮推波助澜，从而带来始料未及的后果，进而损害到其自身的国族建构。痛定思痛之后，中亚诸国在后来的制宪历程中重新夯实、强调政教分离这一现代宪法的基本原则，并力推宗教事务的法治化，从而确立宗教与政治的法律边界。

关键词：国族建构；伊斯兰复兴思潮；政教分离；宪制

一、现代国家与国族建构

国家，无疑是一个众说纷纭的概念，人类文明史的长河中也有着各种各样的国家形态；但在当代社会科学研究中，国家更多的实际上是指现代国家。在 20 世纪的社会学大师韦伯看来，现代国家首先体现为一整套制度或者机构，并以特定的领土为界限，但最为关键的是，“现代国家是个制度性的支配联合体（Herrschaftsverband），它已经成功的确立了在一定领土之内对作为支配手段的物理暴力的垄断权”；甚至，根据韦伯的观点，归根到底，只能根据国家所特有的手段，即物理的暴力（Gewaltsamkeit），对现代国家进行定义。其他诸如埃利亚斯、奥尔森等学者对于现代国家的界定也均不约而同的强调了国家对于权利和暴力工具的垄断属性。

但这种“权力的垄断”、“对内外部暴力工具的直接控制”的依据何来？或者说现代国家的公民缘何要认同这个国家及其统治体系？对此，一般的论证主要从国家为公民提供公共服务职能的公共性角度和国家产生于人民订立社会契约的民主论角度着手：如强调国家垄断合法使用暴力的权力与税收的权力，目的不在于为国家机构自身或国家机构的成员谋求福利，而在于为一国的人民提供“公共产品”；³而民主论的代表则是“国家的一切权力属于人民”的社会契约论叙事，君主立宪，还是总统制、议会制，仅仅是具体政权组织形式的不同，其国家性质和国家权力合法性的塑造大多是一种人民主权的民主制模式，因此现代国家一定程度上也意味着民主国家。⁴所以，和古典王朝相比，现代国家在国家权力大幅度渗透入社会的同时，也承担了大量的公共福利职能，而且其合法性来源的论证模式，实际上也由“上帝”变成了“民主神”。

可无论是强调国家之提供公共福利职能的所谓公共性，还是强调国家的形成来自与社会契约的订立，其理论论述无疑都是一种工具理性或者制度理性；这和原来那种强调王室对于民众

¹ 本文刊载于《原道》2014年第2辑（总第24辑），主要内容发表在《文化纵横》2019年第2辑。引用请以纸质版为准。

² 作者为西北政法大学 行政法学院 教授，博士生导师。

³ 见李强：《后全能体制下现代国家的构建》，《战略与管理》2001年第6期第78-79页；李强的定义，实际上是分别吸取了韦伯对于特定领土上国家对于暴力权力的垄断的强调、埃利亚斯对于税收权垄断之于现代国家建构的意义的分析，和奥尔森强调国家与土匪团伙或者黑社会的本质区别在于提供“公共产品”而不仅仅是垄断暴力的承担公共职能属性的综合，应当说颇切中现代国家中国家暴力、财政权垄断之于现代国家之国家能力意义的要旨所在，而强调国家承担的公共职能，则指出了国家的暴力权力背后，其合法性有赖于为公民提供“公共产品”这一合法性证成的关键。

⁴ 以君主立宪的代表性国家英国为例，虽然君主仍然得以保留，并且名义上是国家元首，但国家主权的具体行使者却是代表人民的议会，即议会主权。



的亲合力、君权神授之宗教所起到的凝聚力相比，多少显得过于冷冰冰的，似乎缺乏足够的情感维系。所以，便有了诉诸于“民族”的“民族-国家”情感塑造模式：即国家是由民族构成的，每个公民均为民族的一份子，从而通过诉诸民族情感同一性，强化公民对于国家的忠诚度和认同感。所以，现代国家建设实际上通过确立一种同一性的民族认同，进而以民族—国家同一性的方式来体现统治的合法性和排他性，从而在列国林立的世界格局中实现主权国家式的统治单位界分。正是基于这种“民族—国家”的统一塑造，统治者可以确立其统治的合法性，并在法律和对外交往中代表国民全体，民族国家也因此成为现代国家所普遍采用的一种“权力装置器”（吉登斯语）。¹

由此，发轫于近代欧洲国家竞争的现代国家，和传统国家相比，不再是“有边陲无边界”而是有着清晰的国家标识：主权、领土和人口。更为重要的是，现代国家在其疆域范围内通过统一的中央集权制政府、统一的民族利益、统一的国民文化等方面的一体化制度塑造，实现了对原来的封建式政治、经济、文化制度的全面整合，更直接地汲取了充分的社会资源，以达致国家资源配置的最优化，从而确保其在激烈的国家竞争中立于不败之地。同时，通过人民集体出场，形成民族、民族行使制宪权，建立政府机构的理论拟制，书写了民族主义和民主主义的双重合法性叙事模式，²进而在政治除魅化的时代实现了合法性的有效论证，也做到了最大程度的政治动员。

正是缘于民族国家相比于传统国家所体现的这种巨大合法性塑造和政治动员优势，所以虽然不断有论者提出要“超越民族国家、迈向文明国家”，或者说用天下体系取代民族国家，甚至关于民族国家的概念和相关理论沿革，也均是见仁见智，但时至今日，国际竞争的主权单位仍然是民族国家，人类社会的治理也基本上是以民族国家方式为单位。所谓的全球化、跨国治理，不但无法绕过各个民族国家，甚至在一定程度上反而在客观上加深了民族国家的认同程度。³因此，所谓现代国家建构，一个核心的任务即是强化这种民族—国家的同一性，进而实现最大程度的合法性塑造和政治动员，即国族建构或者国族整合。

二、政教关系：影响中亚诸国国族建构的重要因素

对于单一族裔国家，这种民族国家建构的国族建构塑造模式似乎多少容易一些；但对于多族群国家，其在国族建构过程中便显然无法如自由主义民族理论所言那样纯粹采取公民化、均质化的理想模式，而是必然面临着诸如协调诸如中央地方关系、主体族群与少数民族关系等一系列现实政治问题，以使之不至于影响到社会秩序的和睦，进而确立国家民族认同和国家认同的至高性。而如果这种多族群国家本身又身背诸多非常复杂的历史包袱、自身宗教氛围浓厚，则更增加了这种国族建构的难度。本文所讨论的中亚诸国即是如此。

1991年8月31日，乌兹别克最高苏维埃发布了《乌兹别克斯坦共和国独立声明》和《乌兹别克斯坦共和国独立原则法》，宣布自9月1日起成为独立主权国家，并改国名为“乌兹别克斯坦共和国”。同日，吉尔吉斯最高苏维埃也通过独立宣言。9月9日，塔吉克斯坦最高苏维埃发表了《塔吉克斯坦共和国独立声明》。10月27日，土库曼共和国最高苏维埃通过《关于土库曼独立和国家制度原则》，改国名为“土库曼斯坦共和国”，正式宣布独立。而前苏联在中亚最

¹（英）安东尼·吉登斯：《民族-国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，三联书店，1998年版，第147页。

²即人民不但是国家权力的主人，同时也是国族的一分子，制宪，是民族整体政治意志的体现，卢梭《社会契约论》与西耶斯《第三等级是什么》其论述主题分别即是人民主权与民族制宪权。现代国家相比于传统国家的区别所在也常被有论者认为是民族国家和民主国家这一一体两面，见徐勇：《“回归国家”与现代国家的建构》，《东南学术》2006年第4期。

³至于一个民族国家内部多族裔的情况，则常常被视为民族国家的一种表现形式而非民族国家的对立物。可参见



大的加盟共和国哈萨克斯坦，其最高苏维埃则是于12月10日决定将国名改为“哈萨克斯坦共和国”，12月16日，宣布《哈萨克斯坦共和国独立宣言》。12月21日，原苏联11个加盟共和国领导人齐聚哈萨克斯坦阿拉木图，共同发表了《阿拉木图宣言》，宣布“苏联作为国际法主体不复存在”。12月25日，苏联国旗从克里姆林宫缓缓降下，苏联解体也成为二十世纪一个令诸多政治家、学者倍感突然的政治事件。1992年3月2日，联合国正式接纳中亚五国为成员国，从国际承认的角度，中亚五国也已作为独立的主权国家正式活跃于国际舞台。而中亚五国的国家建构和国族建构历程，也由此正式拉开帷幕。

国族建构，其核心不外乎通过一系列的历史叙事、国民教育、意识形态塑造、制度建构等手段，塑造、巩固、强化共同体成员对于特定历史文化传统、现实制度、未来使命的认同，进而塑造、巩固、强化共同体成员对于国家—民族（nation）的认同，即为民主这一政治、法律的合法性塑造模式再夯实一个民族的文化、历史根基。这种文化、历史根基的夯实，实际上也是对于历史的一种实用性、功利性写作，从某种意义上讲也更能体现克罗齐“一切历史都是当代史”的经典判断，也许正因为如此，在建构主义者看来，民族是“想象的共同体”（安德森），是“被发明的传统”（霍布斯鲍姆）。

这一点在中亚诸国的国族建构中体现的更为明显。当1991年苏联解体时，中亚五国尽管和俄罗斯、乌克兰、白俄罗斯等国一道宣布独立，但实际上并未做好国家建设的相关制度准备。¹因此，尽管中亚诸国宣布独立时是基于所谓的民族自决原则，在其后纷纷颁布的国家最高政治契约——宪法中也纷纷强调了其国家主权的来源是国家民族的自决权，如1992年通过的土库曼斯坦宪法在其序言中即明确指出：“我们土库曼斯坦人民，根据自己不可剥夺的自决权，从对祖国的现在和未来出发……通过本宪法，土库曼斯坦的根本法”；²1993年颁布的哈萨克斯坦的第一部宪法在其第一条中即规定“哈萨克斯坦共和国作为哈萨克民族自决的国家组织形式”³；并且中亚各国的政治精英们也纷纷像之前其他国家的政治精英们一样，通过强调主体民族的历史、文化的特殊性，在宪法中制定关于国家语言的专门条款，制定国旗、国歌、国徽等国家标志条款等方式，来构建一个独立的民族国家所必须的民族历史、文化传统、国家语言、国家形象；但当纳尔巴耶夫等中亚诸国的政治精英们从独立建国、完成前苏联地方政权领导人到新国家的开国元勋和国家元首的转变的喜悦中冷静下来之后，就会发现，摆在新兴国家面前的，除了诸如采取总统制还是议会制、单一制还是联邦制等政体选择，还有国家建构和国族整合的一个重要难题：如何塑造一种替代原有共产主义的国家意识形态？如果民族主义可以作为替代意识形态的话，那么，如何在中亚诸国复杂、繁驳的民族、宗教历史背景之下书写本国的民族主义历史叙事？

诚如有论者所指出的，中亚地区在历史上是“欧亚大陆古代四大文明的连接地带，多元文化的荟萃之地，又是诸多民族、部落迁徙的走廊，历史上，这片土地的这里那里出现过一些王朝、汗国，但从来没有形成一个稳定的、统一的民族国家……事实上，直到沙俄帝国崩溃之时，这里的民族状况复杂的连学者们都弄不清楚”。⁴中亚国家的民众有了相对清晰的族裔认同

宁骚：《论民族国家》中的相关论述，见《北京大学学报》（哲学社会科学版），1991年第6期。

¹ 作为维护苏联存在和支持苏共中央的重要政治理论，中亚各共和国对于戈尔巴乔夫倡导订立的《新联盟条约》给予了积极回应，即中亚诸国要求的是在苏联内部具有更大自主权的加盟共和国，以继续享有前苏联在拉平政策下对于边疆地区如中亚诸国在经济利益等方面的巨大照顾，而非像俄罗斯的叶利钦等人那样急于把边疆诸加盟共和国像甩包袱一样甩出去从而一心肢解。

² 姜士林：《世界宪法全书》，第449页，青岛人民出版社1999年版。

³ 《哈萨克斯坦共和国宪法》，于洪君译，载于《外国法译评》，1994年第1期第88页。

⁴ 如十月革命时期，俄罗斯人还把哈萨克人误认为吉尔吉斯人，而把吉尔吉斯人称为卡拉吉尔吉斯人，这一错误直到1926年才纠正过来，潘志平主编：《民族自决还是民族分裂——民族和当代民族分立主义》，新疆人民出版社1999年版，第4、8页。



观念，是在新生的苏维埃政权成立后进行的“民族识别”以及在此基础上的“民族共和国”建设之后。在苏联解体之后，面对独立建国准备不足的中亚诸国如何在戈尔巴乔夫式的新思维造成的意识形态混乱的格局之下塑造新的国家认同，无疑是摆在中亚诸国政治精英们面前的一个严峻课题。同世界上其他新独立的国家一样，中亚诸国领导人采取了重构国族历史、塑造主体民族悠久历史（一定程度上是去俄罗斯化）的意识形态建构手段。而众所周知，书写中亚诸国的历史，一个无法回避的元素即是中亚诸国漫长的伊斯兰教传播史：

“伊斯兰教是于公元7世纪末至8世纪初开始在中亚兴起的……公元七世纪初,伊斯兰教在阿拉伯半岛兴起,以伊斯兰教为基础的神权国家在半岛确立统治地位后,开始转向对外扩张。公元7世纪末至8世纪初,阿拉伯人不断对中亚进行军事进攻和掠夺,并征服了该地区,阿拉伯文化和伊斯兰教随之开始在中亚形成并得到传播、发展和巩固。宗教意识逐步渗入到文学、诗歌、哲学、艺术和建筑等各个领域,中亚各民族无不打上伊斯兰教的烙印,乃至形成当今中亚诸多穆斯林国家。伊斯兰教传入时,中亚地区正在完成从氏族部落向民族过渡的进程,而伊斯兰教文化则成为中亚地区民族形成的最早因素”¹。

所以，尽管伊斯兰教在中亚的传播几经反复（其中不乏武力征服过程）、中亚诸国伊斯兰教的信仰氛围也并非完全均衡（乌兹别克、塔吉克族民众的宗教意识较为浓厚），且经过了前苏联时代强有力的无神论宣传；但在中亚诸国独立后的国族主义历史叙事中，伊斯兰因素仍然占据了不可或缺的角色：在中亚诸国的国史重构中，诸多具有伊斯兰色彩的历史人物也被视为本国、本族（国家民族）的象征符号被重新解读、进而以求激发起共同体成员对于共同体的自豪感和认同感。

实际上，早在前苏联时期，当戈尔巴乔夫上台后推行的所谓“新思维”的社会改革，放弃苏联当局已经延续数十年的控制与管理相结合的宗教政策之后，中亚地区就已经开始出现一波伊斯兰复兴的浪潮。²这波伊斯兰复兴思潮，一定程度上是对于前苏联时期宗教控制的反弹，也和伊斯兰在全球范围内的复兴有关，更是前苏联时期共产主义作为官方意识形态忽然由于戈尔巴乔夫的新思维改革而失去政治认同效用后中亚诸国普通民众试图在历史传统中寻求新的意识形态认同的一种自然而然的反应。而在国家层面，伊斯兰教在中亚诸国的迅速复兴，则是当时的政治精英们试图采取利用伊斯兰教信仰来型塑一种新的民族—国家身份认同，如杨成所指出的，其目的“是使伊斯兰教信仰深入中亚五国民众的内心深处，将之不仅视为一种信仰，更是一种生活方式，一方面可以填补共产主义意识形态消散所形成的真空，另一方面也争取降低转型的机会成本，减轻整个社会的心理负担”，另外，作为国族建构的一种重要模式，所谓伊斯兰教（中亚诸国）VS 东正教（沙俄）的敌我模式塑造，也使得“伊斯兰教在很大程度上意味着一个国家自我识别的手段，一种将自身从莫斯科获取精神解放的工具，一种剥离共产主义体系和作为外国殖民统治标志的斯拉夫文化的门径”。³

最为关键的是，中亚诸国的政治人物，其首要任务是巩固自身政权和统治，而汹涌沸腾的民情和民意，则是其在政策制定中必须考虑、甚至试图加以利用的因素，如一些政治人物也意识到宗教在塑造个人政治权威中的巨大作用：土库曼斯坦的总统尼亚佐夫与乌兹别克斯坦的总统卡西莫夫在担任独立后的国家领导人后不久即利用访问沙特之机前往麦加朝觐，“尼亚佐夫

¹ 杨平：《试析伊斯兰教对中亚地区的影响》，《世界经济与政治》1994年第3期，第37页。

² 如许涛所指出的，1986年哈萨克斯坦等地的教职人员就开始向全社会发出“纯洁宗教”的号召，在1987年“乌兹别克斯坦的卡什达里亚一地区有70%的居民已经开始严格遵守伊斯兰教规和宗教习俗，其中有80%的人受过高等教育……从1987年起三四年的时间里中亚地区的清真寺就由160座猛增至5000多座”，《关于中亚地区伊斯兰运动问题》，《现代国际关系》1999年第3期，第19-20页。

³ 杨成：《去俄罗斯化、在地化与国际化：后苏联时期中亚新独立国家个体与集体身份的生成和巩固路径解析》，《俄罗斯研究》2012年第5期，第133页。



更是通过总统令的方式在全国各地建立多座清真寺和经学院，其中还有很多是以他的名字命名的。在乌兹别克斯坦，尽管面临着严重的宗教极端主义的压力，总统卡里莫夫还是在总统宣誓时将手放在了古兰经上。而在哈萨克斯坦，总统纳扎尔巴耶夫多次公开赞美伊斯兰在国家社会历史发展长河中的贡献，并曾多次参加一些具有宗教特色的仪式活动”。¹因此，伊斯兰因素在中亚诸国国族建构中的强调，实际上也是政治人物们试图重塑意识形态、迎合选民心态的一种现实选择。

中亚诸国在国族建构中对于伊斯兰因素的重视，还有一个现实原因即是其与沙特、伊朗、土耳其等穆斯林国家对外交往的需求所致，而上述国家也看到了中亚诸国政治、经济体制改革的历史机遇，在全方位进军中亚市场、同中亚诸国开展广泛的经贸、科学技术合作的同时，也不忘兜售其宗教色彩浓郁的政治体制模式。“同中亚国家在地缘、宗教有着诸多联系的土耳其、伊朗等伊斯兰国家，凭借其地区强国的特殊地位，对填补中亚的政治经济真空表现出强烈的愿望。土耳其主要通过发展经贸关系来扩大政治影响，伊朗则通过宗教传播与经济合作并重对中亚进行思想渗透”。²因此，为了从周边富有的伊斯兰国家那里得到其经济发展所急需的资金和技术，中亚诸国也同样在国族建构、国家形象营造等方面不得不突出“伊斯兰因素”。

由上所述可知，尽管中亚诸国在独立后的政体选择中并未采取沙特、伊朗等国兜售的政教合一模式，在中亚诸国建国后不久通过的宪法中，也纷纷强调其国家政体的世俗属性，如1993年通过的哈萨克斯坦共和国宪法第1条第一款即强调“哈萨克斯坦共和国（哈萨克斯坦）是民主的、世俗的和单一制的国家”，³同年通过的吉尔吉斯斯坦宪法则在第一条中强调“吉尔吉斯共和国（吉尔吉斯斯坦）是根据法制、世俗国家原则建立起来的享有主权的单一制民主共和国”；⁴从宪法文本书写的角度来看，这也符合独立后的中亚诸国标榜接受西方国家的法治、民主、世俗的宪法模式；但在现实政治操作尤其是国族建构中，出于神化本国（族）历史文化、迎合民意、拓展外交等现实层面的需求，最初对于伊斯兰复兴实际上采取了一种有意无意的推波助澜的态度，最典型的例子即是前述卡西莫夫和尼亚佐夫两位新任总统都具有赴沙特朝觐过的哈吉这一伊斯兰标识的刻意强调，同样的例证还可见中亚诸国政治人物对具有一定伊斯兰色彩的世俗政体所谓“土耳其模式”的赞赏有加。

中亚诸国在独立后的国族建构开始阶段乘着一一种实用性、功利性的目的对伊斯兰复兴思潮采取一种推波助澜、有意识的加以利用的态度；实际上并不符合其标榜的世俗化的宪法原则，⁵也许在中亚诸国的政治人物看来，他们可以充分享受伊斯兰标识给其政治整合、民意迎合等方面带来的好处，并且作为政治强人，他们也有将其控制在不影响其统治的可控范围内的充分自信。但其后的事实证明，这属于对于中亚地区伊斯兰复兴思潮发展态势的典型误判。随着伊斯兰教的全面回潮，宗教极端势力的泛滥也开始凸显，并且与国家分裂势力和国际恐怖势力相结合，进而严重影响到国家安全与社会稳定。⁶

¹ 石岚：《中亚费尔干纳：伊斯兰与现代民族国家》，民族出版社2006年版，第78-79页。

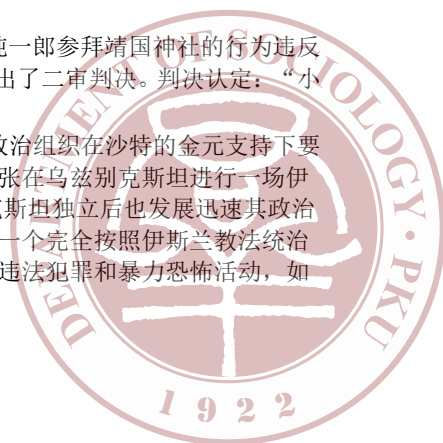
² 常玢：《论影响中亚稳定的两大因素：伊斯兰教与大国争夺》，中国社会科学院2000届博士论文，第52页。

³ 《哈萨克斯坦共和国宪法》，于洪君译，载于《外国法译评》，1994年第1期第88页。

⁴ 姜士林：《世界宪法全书》，第260页，青岛人民出版社1999年版。

⁵ 可参见日本的类似宪法判例：针对台湾二战阵亡者家属等人控告日本首相小泉纯一郎参拜靖国神社的行为违反了日本宪法所规定的政教分离原则一案，大阪高等法院于2005年9月30日做出了二审判决。判决认定：“小泉是以首相身份参拜靖国神社的，因而属于违宪。”

⁶ 如徐晓天的研究所指出的，在乌兹别克斯坦，“阿多拉特”等打着伊斯兰色彩的政治组织在沙特的金元支持下要求建立伊斯兰国家、要求卡里莫夫总统在乌兹别克斯坦实施伊斯兰法律，并主张在乌兹别克斯坦进行一场伊斯兰革命，后被当局所取缔。1990年在莫斯科成立的伊斯兰复兴党在乌兹别克斯坦独立后也发展迅速其政治主张也是反对一切非伊斯兰的意识形态、政治制度、生活方式，并且试图建立一个完全按照伊斯兰教法统治的政教合一国际；而且，其从事的不光是宗教活动，还在宗教名义下实施各种违法犯罪和暴力恐怖活动，如



于是，昔日富饶美丽的费尔干纳盆地，一时成为中亚极端恐怖组织的孕育温床，这恐怕是中亚诸国的政治人物们在国族构建进程中对于伊斯兰复兴因素有意无意的推波助澜时所始料未及的，而其试图利用伊斯兰复兴思潮实现国族建构的政治目的也自然无从谈起。也正因为如此，有论者将中亚诸国的世俗政权在独立后试图通过给自己带上伊斯兰信仰者这一美丽光环、利用宗教人士的支持来获取民众的认可与赞同，进而巩固和强化自己统治地位、同时实现国家民族精神整合的做法称之为对伊斯兰复兴形势的严重误判。¹

三、政教分离原则的真正夯实：中亚诸国痛定思痛后的宪制抉择

政教分离，英文表述为“separation of church and state”，是现代国家的一般原则与政治道德基础，其意义在于禁止国家把某一特定宗教定为国教，另外要求国家与宗教之间应保持各自的生活准则与领域，从本质是来讲，政教分离要求国家权力的宗教中立性或非宗教性，禁止“宗教的政治化”与“政治的宗教化”。²

宗教与政治无疑是个非常复杂的话题，在人类政治发展史中也不乏宗教与政治权力紧密结合甚至宗教直接异化为政治权力、居于世俗权力之上的现实，也常有统治集团试图通过宗教来为自身的统治和政治行为进行合法化论证、或者把宗教作为进行政治整合的统治意识形态。如欧洲中世纪，许多国家实行的即是政教合一体制，教皇权力凌驾于欧洲各公国国王权力之上，并为了扩大教权而不时挑起各国之间的纷争；各国内部政治斗争中也不乏教派之争的因素，不同教派、教会之间的战争也是连年不断，如“尼德兰革命和英国资产阶级革命的发生都是以教派纷争为背景的。发生于1572年的法国教派之间的‘圣巴托罗缪节大屠杀’，也以其残酷性而载入史册”。³因此，正是由于欧洲中世纪时期政教合一时期教权对于欧洲诸国政治的粗暴干涉、热衷发动“圣战”、镇压宗教异端、反对科学技术创新，进而给欧洲各国人民带来巨大灾难和惨痛教训；当时的天主教士阶层自身也是腐化堕落、穷奢极欲，而教权的存在也不利于欧洲兴起诸国的现代国家建构。因此，启蒙时代的思想家们纷纷展开对政教合一体制的批评，并主张教权与政治权力分离、各教派一律平等。1689年，英国颁布《宽容法案》，首次肯定各教派内部平等；而美国的先民们正是由于饱受宗教与政治纠缠不清导致的宗教迫害才奔赴新大陆的，因此，在1791年的宪法第一修正案即正式阐明了“国会不得制定确立国教的法律”，即确立政教分离原则，其后，美国在其宪政实践中又通过一系列判例确立了宗教活动不得违反法律、宗教活动不享有违反法律的特权等“政教分离”的具体标准。⁴而在天主教曾经享有诸多政治、经济特权的法国，教士们享受的特权本身即成为新兴的资产阶级和广大法国人民无法忍受的一种象征，⁵最终导致了大革命的爆发，大革命进程中广大农民烧毁寺院、拒绝缴纳什一税，夺回被教会侵占的土地和财产的现实，也促使制宪会议开始着手从宪政体制上解决宗教问题，随后通过了废除教士们的征收什一税特权、教会

发动暗杀、汽车爆炸事件，甚至小规模武装叛乱，见其文《乌兹别克斯坦民族宗教概况》，《国际资料信息》2002年第10期，第21-22页。另外，而塔吉克斯坦的伊斯兰复兴党则在1991年的9月、10月，在首都杜尚别多次组织大规模游行，迫使前塔共领导人辞职，甚至在第二年的5月，发动了2万多武装民兵，参加了针对总统纳比耶夫的武装夺权行动，“8月曾一度占领总统府，接管了国家政权，直到10月俄罗斯、乌兹别克斯坦等国出兵干预，伊斯兰复兴党武装人员才在其精神领袖图拉忠佐达的带领下撤离杜尚别，进入塔吉克斯坦与阿富汗边境地区，继续与政府对抗。1992年秋，伊斯兰复兴党在这里建立了短命的“卡尔姆伊斯兰共和国”，见许涛：《塔吉克斯坦民族宗教概况》，《国际资料信息》2002年第9期，第28-29页。

¹ 石岚：《中亚费尔干纳：伊斯兰与现代民族国家》，民族出版社2006年版，第73、93页。

² 韩大元：《试论政教分离原则的宪法价值》，《法学》2005年第10期，第3页。

³ 李薇：《美国政教分离述论》，《世界历史》1998年第6期，第24页。

⁴ 刘正峰：《美国规制宗教活动的判例法研究》，《环球法律评论》2012年第5期。

⁵ （法）西耶斯：《论特权·第三等级是什么》，第1页，商务印书馆2011年版。



财产由国家处理的制宪会议法令，¹而政教分离原则，也成为法国宪政发展中被贯彻的非常彻底的一项基本原则。其他如德国、意大利等国的现代国家构建，均是建立在宗教权力在政治领域的退场基础之上，也均在其宪法文本中明确规定了政教分离原则。可以说，当今世界上大部分国家的政治体制实行的都是政教分离原则，甚至从某种意义上讲，是政教分离还是政教合一，本身即可视为政治体制是现代还是前现代的一个判断标识。

另外，从公民权利保障的角度讲，各国在政治实践和立宪活动中之所以普遍强调“政教分离”的原则，就是因为只有在国家权力确保在宗教面前处于超然的中立地位的情况下，不同教派的发展才会有一个平等的环境，宗教信仰也才能真正成为一种私人领域事务，从而也就不会出现宗教干涉政治、宗教迫害等异化现象。因此，目前世界上 168 个国家的成文宪法典中，除了表明对宗教信仰自由的宪法保障，以明示或者默示的方式确立“政教分离”这一宪法原则的也占了 70%。²而一些国家宪法中诸如“不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”等规定，实际上也同样是让宗教回归个人信仰之私人领域本位的一种政教分离原则的具体体现，也是对宗教信仰自由的真正落实和保障。

就中亚国家的国族建构和宪制选择而言，执政者最开始也意识到了政教分离原则之于现代国家体制塑造的重要意义，并且将其明确载于各国的宪法文本之中；但面对迎合部分宗教信仰的民意、拓展与西亚周边国家的经贸往来等现实需求，加之自身认为宗教氛围处于可以利用也可以控制的自信满满；从而并未在其独立后最初的国族建构中严格遵循政教分离原则，而是本着一种实用性、功利性的态度去为伊斯兰复兴思潮有意无意的推波助澜。客观讲，宗教与政治的关系是一个非常复杂的话题，一些国家如英国、美国在早期国家建构中也很难说完全摆脱宗教因素的影响，如英国国家建构的开端即系英王亨利八世摆脱教皇束缚、自建圣公会，确立英国国教，其后英国资产阶级革命的导火索中也不乏信教与天主教的争执；而英格兰人民自豪感的一个显著体现即是其所谓“上帝的长子”的表述；而美国早期殖民者所谓“天定命运”的民族自豪感，也与此有异曲同工之妙。但无论是英国还是美国，在其现代国家建设和国族建构过程之中，教权始终无法凌驾于世俗权力之上，并且逐步确立和落实了政教分离的原则，如英国确立所谓国教的过程实际上同时也是摆脱教皇教权束缚的过程，美国更是明确规定不得设立国教，另外尽管欧洲的中世纪被称之为所谓黑暗时代，但终究未曾建立起一个管辖全欧洲的教皇帝国，其充其量是一定程度上干预各国的王权，并与王权、贵族权力展开三方博弈。随着启蒙时代的来临和欧洲诸国现代国家建构进程的展开，尤其是法国大革命对于教会特权之所谓“旧制度”的彻底摒弃，³政教分离作为一种宪法原则也在欧美诸国得到彻底确立。

中亚诸国执政者所面对的伊斯兰复兴思潮则复杂的多。伊斯兰教在历史上曾建立横跨欧亚的政教合一国家，当代的伊斯兰原教旨主义者由此试图重现超越现有民族国家国际体系、废除各国现有法律体现转而实行伊斯兰教法“伊斯兰国家”理论。如刘中民所指出的，伊斯兰教将宗教共同体(乌玛，Ummah)作为政治共同体的理想原型，近现代以来突出体现为泛伊斯兰主义、和伊斯兰主义重建“乌玛”的思想诉求和政治实践，这无疑与现有民族国家体系是矛盾的，也自然会影响到伊斯兰教各国的民族国家建构；人民主权作为现代政治秩序建构的基本逻辑起点和现代宪法的首要原则，在诸多国家宪法包括中亚国家的宪法序言、正文中均得以强调，但伊斯兰原教旨主义者则注重的是一种“真主权”观念，进而反对世俗化、西方化，并力图“对内重建伊斯兰社会、对外重建伊斯兰秩序”，“崇尚和平、平等、中正构成了伊斯兰教的核心价值观，但基于伊斯兰文化将世界划分为‘伊斯兰区域’和‘非伊斯兰区域’的传统，‘圣

¹ (俄) 克鲁泡特金：《法国大革命史》杨人梗译，华东师范大学出版社，2006 年版，第 13 页。

² 王秀哲：《政教关系的全球考察》，《环球法律评论》2012 年第 5 期，第 13 页。

³ 托克维尔的《旧制度与大革命》，其所谓的“旧制度”即指教会特权，但即便如此，法国的教会仅仅是拥有政治



战’构成了伊斯兰的宗教义务之一”，并在当代国家关系中被宗教极端主义和国际恐怖主义所滥用。¹因此，伊斯兰原教旨主义者所主张的这种复苏伊斯兰教法、建立政教合一的世界帝国的政治想象，本身即和民族国家体系下的世界诸国的国族建构构成了内在的紧张关系，新独立的中亚诸国试图依靠伊斯兰复兴思潮实现其国族整合的梦想功败垂成，其原因或许由此窥见一斑。

在中亚各国的国族建构进程中，宗教与政治的关系还面临着更为复杂的国际格局：全球范围内的伊斯兰原教旨大潮，尤其是伊朗通过和平革命方式建立政教合一的政治体制、沙特通过将石油等经济利益的部分收益出售于美国进而在美国的纵容之下建立以瓦哈比派为基础的政教合一政治体制等现实样本。当独立后的中亚诸国出于招商引资、科学技术引进等现实需求而不得不拓展与西亚诸国的经贸往来时，上述国家也趁此机会不断输出‘伊斯兰革命’的政治理念，进而以求确立本国在伊斯兰世界中的领导权，但这种做法显然严重侵害到了被输出国的正常政治秩序和国家建设。同时，前苏联出兵阿富汗，美国处于抵抗苏联的目的，也在阿富汗给予抵抗力量以各种资金、军事装备等方面的支持，而这些抵抗力量的参加者中不但有阿富汗国内的伊斯兰组织，也有来自全球各地的“圣战主义者”，²这也为90年代以来冷战结束、苏联解体后以阿富汗为基地孵化出层出不穷的极端恐怖组织埋下了伏笔，更使得包括中亚诸国在内的宗教极端主义分子的军事训练、恐怖手段培训、圣战洗脑培训等均具备了物质、技术、思想条件上的可能，中亚诸国的伊斯兰复兴思潮之所以未能实现其本国政治精英们试图藉此实现国族建构和国家整合的政治初衷，一定程度上也和90年代以来这种沙特、伊朗等国的“政治制度输出”和冷战后遗症催生各色极端组织等国际因素合力造成的全球范围内伊斯兰原教旨思潮的滥觞有关。

由前述可知，中亚诸国在独立后，试图利用伊斯兰复兴思潮来实现其国族建构的政治目的，但一定程度上反而适得其反，呈现出诸如极端势力坐大、严重影响各国国家安全与社会稳定等消极后果，这也迫使中亚诸国的执政者开始反思自己的国族建构思路，并重新夯实其在独立后颁布的宪法中所规定的基本原则——政教分离。在中亚诸国的历次宪法修改中，这一原则被不断充实、强化，并且辅之以《信仰自由与宗教组织法》等宗教事务管理方面的宪法性法律作为进一步的细化与补充。

在中亚诸国最新颁布的宪法文本中，不但继续在序言和正文第一条中强调国家政体的“世俗化”属性，对于诸如外国宗教在本国的活动、禁止成立旨在挑起宗教仇视和民族仇视的社会联合组织、禁止强制性灌输宗教观点等具体的宗教事务管理内容也在宪法文本中进行了明确规定，进而从国家建设的技术操作角度夯实宪法中的政教分离原则。我们以《哈萨克斯坦共和国宪法》为例进行解读，在《宪法》的第一条规定，“哈萨克斯坦共和国确认自己是民主的、世俗的、法治的和社会的国家。人，人的生命、权利和自由，是哈萨克斯坦共和国的最高价值”；即强调国家政体的世俗属性，并强调“人的生命、权利和自由”，而非某种宗教，才是“哈萨克斯坦共和国的最高价值”。第五条关于结社条款中则规定“哈萨克斯坦共和国承认意识形态多元化和政治多元化”（第一款）；这一从国家意识形态塑造的角度上堵住了宗教原教旨主义者试图把某一宗教作为唯一国家意识形态的可能；第三款规定“禁止成立其目的或者行为旨在用暴力手段改变宪政制度，破坏共和国的领土完整，危害国家安全，挑起社会仇视、种族仇视、民族仇视、宗教仇视、阶层仇视和氏族仇视的社会联合组织，并禁止其活动。禁止成立法律未规定的武装集团”；同样是为了防止极端宗教势力打着宗教的旗号“行社会仇视、种族仇视、民族仇视、宗教仇视、阶层仇视和氏族仇视”之实，即极端宗教组织并不享有宪法中的结社权，宗教，

和经济上的特权，而未能像法国建立一个政教合一的国家体制，主权权力本质上还是属于世俗君主。

¹ 刘中民：《伊斯兰的国际体系观—传统理念、当代体现及现实困境》，《世界经济与政治》2014年第5期，第10页。

² 石岚：《中亚费尔干纳：伊斯兰与现代民族国家》，民族出版社2006年版，第73、93页。



必须处于宪法和法律的规制之下，而非高于法律或者沦为法外之地。第四款规定“在共和国境内……禁止在宗教基础上成立的政党的活动”，则明确强调了宗教的非政治化，即将宗教活动限制在文化和社会领域，而不得干涉现实政治，这自是政教分离这一宪法原则的应有之义。第五款规定“外国宗教联合组织在共和国境内的活动，以及外国宗教中心对共和国境内宗教联合组织领导人的任命，需征得共和国有关国家机关的同意”，就现实政治目的而言是为了防止国外势力利用宗教对本国政治进程的干扰，就国家权力属性而言则是对宗教服从于一国内在主权的再次重申。

宗教信仰自由常常被一些极端宗教主义者拿来作为抵制国家对于宗教进行正常管理的藉口，但如笔者在前文中所指出的，宗教信仰自由得以落实的前提，正在于政教分离这一宪法原则的落实，而宗教信仰自由，也不得干涉国家、社会、个人的其他合法权益，即宗教信仰自由，并不能成为不遵守宪法和法律的藉口。在《哈萨克斯坦共和国宪法》中，就包括宗教信仰自由、言论自由在内的公民基本权利如何合法行使也做出了具体、详尽的规定。如宪法第19条规定“每个人都有确定自己的民族属性，表明或者不表明自己的民族属性、政党属性和宗教属性的权利”，第20条第1款规定“保障言论和创作自由”，第3款则规定“禁止宣传或者鼓动用暴力改变宪政制度、破坏共和国的领土完整、危害国家安全，禁止宣传或者鼓动战争，禁止宣传或者鼓动社会的、种族的、民族的、宗教的、阶层的、氏族的优越论，也禁止美化残忍和暴力”，即上述宣传宗教优越论或者某类极端宗教组织对于残忍和暴力的宣扬同样都不属于“言论自由”的范畴，反而由于会危害到国家安全、宪政制度运行、社会稳定会受到惩罚。

上述关于政教分离和宗教信仰自由必须在宪法和法律范围内行使的立宪精神，也体现在塔吉克斯坦、土库曼斯坦、乌兹别克斯坦等国的宪法文本之中。如《塔吉克斯坦共和国宪法》的第8条第一款明确规定：“在塔吉克斯坦，社会生活的发展遵循政治多元化和意识形态多元化原则”；并且在紧接着的第二款尤其强调，“任何一种意识形态，其中包括宗教意识形态，都不得被规定为国家的意识形态”；第四款则规定“宗教组织与国家分离，并不得干预国家事务”，第五款规定“禁止成立宣传种族仇视、民族仇视、社会仇视和宗教仇视的，或者号召用暴力手段推翻宪政制度，组织武装集团的社会联合组织，并禁止其活动”。《土库曼斯坦共和国宪法》的第11条则规定，“国家保障宗教和宗教信仰自由，并保障各种宗教和宗教信仰在法律面前一律平等。宗教组织同国家分离，并不得干预国家事务和履行国家职能。国家教育体系同宗教组织分离，并具有世俗性质”，同样将“宗教组织与国家分离、并不得干预国家事务和履行国家职能”这一政教分离原则作为宗教信仰自由的行使前提；而在结社条款中也同《哈萨克斯坦共和国宪法》一样禁止宣扬宗教仇视的组织成立，这一类似规定也出现在《乌兹别克斯坦共和国宪法》的第57条。

中亚诸国在90年代中期以后的历次制宪活动中对于政教分离原则的一再重申与不断细化，无疑是其本国在本意试图通过宗教实现国族建构，却反而饱受宗教干涉政治之苦之后的一种痛定思痛的宪制抉择。而政教分离这一现代宪法的基本原则从最初在中亚诸国的名不副实或者仅仅停留在“装饰性宪法”层面、到在后来的制宪历程中不断被细化、夯实的演变历程，也说明只有确立宗教和政治的基本边界，即“宗教的归宗教、政治的归政治”，宗教和政治才能各得其所，那种试图利用宗教进行合法性塑造的做法，也许短期内会取得效果，但毕竟是一种前现代的政治策略，也极有可能造成始料未及的负面效果。



【学术讲演】

十八世纪“盛世背后的危机”，是怎样使中国逐渐衰落的？¹

葛兆光¹

徐中约《中国近代史》曾经把大清帝国“国运逆转，由盛到衰”，归咎于“行政无能”、“腐败普遍”和“财政窘迫”，这当然有一定道理。但我想和大家讨论的是另外三点：第一，帝国庞大疆域和复杂族群，造成控制成本过大；第二，思想文化与意识形态无法面向世界，越来越凝固和僵化；第三，归根结底，是皇权或国家权力过于集中，封杀了变革的可能性。

本文系葛兆光先生在2018年11月14日在香港大学人文社会科学研究所以主办的“从全球史看近世中国的兴衰”论坛上的演讲记录稿，有补充与修订，原标题为《“漫长的十八世纪”与“盛世背后的危机”》。

一、

今天这个对话主题，有三个关键词，全球史、近世中国和兴衰。哪一个对我来说都太困难，因为我不像王赓武先生那样对世界历史有渊博的知识，只能局限在中国、最多东亚范围来谈，我的主要历史研究时段也不是近世，而是传统时代也就是古代中国，所以，对当今最密切的近世中国也相对陌生，而所谓兴衰，既要涉及衰落的时段，还得涉及崛起的时段，对于一个习惯于讲“过去的故事”的历史学者来说，当下的故事总是不那么容易说的，历史学者习惯的，是把对象推开一段距离，才能看得清楚。

不过，既然来到这里，就总要表达一下自己的看法。我想，我把我要讨论的时间稍稍往前推一点儿，从我们通常所谓“漫长的十八世纪”（Long Eighteenth Century）说起，看看在十八世纪的全球变化中，中国的“盛世背后的危机”，是怎样使得中国逐渐衰落的？

毫无疑问，我今天在这里说的十八世纪大清帝国衰落历史，多多少少有一点“自今之视古”，希望从十八世纪的大清历史，为今天中国的现状寻找兴衰的渊源。我曾经多次说过，历史学者是寻找病源的医生，而不是开处方动手术的医生，至于这些病该怎么治，那是政治家们的事情。不过，作为一个历史学者，我想告诉今天的人们，近世中国为什么会衰落，这些引起衰落的病根儿，现在是否还在中国的身体中？

至于“兴盛”或者“崛起”，我们留给朱云汉先生来详细分说。

二、

日本学者宫崎市定曾经说，讨论帝国的衰落，往往有不同的途径。如果把道义颓废、政治腐败作为帝国灭亡的原因，是道德史观；那阶级斗争激化，统治阶级应对错误看成帝国灭亡的原因，是阶级史观或革命史观；若将经济萧条，人民穷困作为帝国衰落的原因，是经济史观（见其《中国史》“自跋”）。当然，说到十八世纪的帝国衰落，还有一种是归咎于帝国主义和殖民主义的侵略，这是现代反帝反封建的民族史观。不过，我们讨论全球史背景下的十八世纪中国的衰落，其实，可能需要更复杂的历史背景分析。

在很多历史学家看来，似乎十八世纪的中国正是“盛世”，通常都说“康乾盛世”嘛。美国学者罗威廉为那套《哈佛中国史》写的最后一册，讲清代的历史，就有一章叫“盛清”。盛清，

¹ <https://mp.weixin.qq.com/s/Q9clns19bDWdtA6wuRhDkA>



看上去说得很是呀，康熙、雍正、乾隆三朝，国力强盛，版图扩大，到了乾隆末年，乾隆皇帝自己就说：古往今来，有那个皇帝执政六十年？有那个皇帝五代同堂？有那个皇帝能有十全武功？

可是，放在全球史里面，问题就出来了。我们知道，尽管十八世纪欧洲启蒙时代的思想家，常常通过来自传教士的报告，把中国理想化。他们说，在政治上，中国统一和集中的国家体制比欧洲好；思想上，简洁和理性的儒家比宗派林立争权夺利的基督教好；社会上，中国科举制决定社会地位，比欧洲世袭身份制度好；君主方面，中国皇帝像父亲一样关怀子民，比欧洲君主强多了；在经济方面，中国在重农基础上再发展商业，比起欧洲在重商主义刺激下使得农村凋敝要好。加上那个时候中国风尚，什么园林楼阁、瓷器漆器，正好风行一时，除了孟德斯鸠《论法的精神》（1748）之外，对于中国是一片称赞。我写过一本书，叫“想象异域”，说李朝的朝鲜文人想象中国，是文明变成野蛮，不过，在十八世纪的欧洲想象中国，中国却是莺歌燕舞。

不过，把十八世纪的中国放在全球背景下，就看出问题来了，康乾盛世不是兴盛时代吗？是的，虽然它没有像联合王国（指英国-编者注）那样发明出飞梭（约翰凯伊，1733）和新纺车（哈格里夫，1764），发明出蒸汽机（瓦特，1776），出现了“产业革命”。但是，它确实使得中国进入一个稳定的秩序，把明朝疆土扩大了一倍，收纳了好些满蒙汉之外的族群，整顿了文化和思想世界。你可以数出好多好多他们的伟大成就，可是遗憾的是，这些伟大成就背后，有着一些阴影或一些病灶，这些阴影或病灶，不仅导致了“衰落”，而且一直延续至今，也许还会影响到今天的“振兴”或“崛起”。

徐中约《中国近代史》曾经把大清帝国“国运逆转，由盛到衰”，归咎于“行政无能”、“腐败普遍”和“财政窘迫”，这当然有一定道理。但我想和大家讨论的是另外三点：第一，帝国庞大疆域和复杂族群，造成控制成本过大；第二，思想文化与意识形态无法面向世界，越来越凝固和僵化；第三，归根结底，是皇权或国家权力过于集中，封杀了变革的可能性。

三、

首先讲第一点，也就是帝国内部庞大的疆域、族群。

康熙到乾隆，一个最被夸耀的成就是版图扩大，这当然很了不起，因为按照很多历史学家的说法，大清才奠定了今天的“中国”。回看十八世纪的历史，从康熙打败噶尔丹，到雍正改土归流，到乾隆所谓十全武功，明朝原本“嘉峪关外非吾土”的地盘，一下子扩大了一倍，原本主要为汉族的王朝，变成了涵容汉、满、蒙、回、藏、苗的帝国。乾隆皇帝很得意呀，罗威廉所谓“盛清”的“盛”，主要就是这一点，美国哈佛大学的欧立德教授写了一本书就是《乾隆帝》，也承认他的这些功绩。

不过，这种庞大帝国很伟大，但也带来麻烦：

一方面是控制成本非常高，无论是远赴三千里外征服新疆准格尔汗国，还是在川西平定大小金川，贵州苗疆改土归流平定苗民反抗，朝廷要花很多钱（像平定仅三四万人的大小金川，就要用8000万两银子，伤亡近十万）。据徐中约说，平常朝廷开支不过三千五百万两银子，如果没有战争，大概有个三五百万两盈余，但是一旦大规模征伐，就得有巨大的开支。怎么办？就得靠征收格外的税，让商人出资，卖官鬻爵。朝廷的财政收入大量用于远方的战争和驻守的军队，据说十全武功要耗掉一亿两千万两银子，所以，到了乾隆皇帝退位，也就是十八世纪末尾，其实“内囊已经尽了”。所谓“和珅跌倒，嘉庆吃饱”，虽然可以理解为和珅贪腐得厉害，但也可以看到，到了嘉庆朝，帝国已经没有多少钱了。另一方面，帝国内部除了作为主体的满汉蒙之外，各种异族对于帝国的认同，也相当麻烦，只好用理藩院、六部、盛京将军三种不同的体制来管理。可是，

¹ 作者为复旦大学文史研究院及历史系特聘资深教授。



各地的动乱此起彼伏，经历了回民、苗民、白莲教、太平天国、捻军等等叛乱，帝国已经有点儿吃不消了，这也是造成帝国衰落的原因之一。

显然，大帝国有大帝国的麻烦，所以，后来从帝制转型成为共和制后，延续“五族共和”的统一国家，虽然相当伟大，但如何有效管理不同族群和广大疆域，如何使不同族群民众同质化并且认同一个国家，就相当棘手，这种棘手的问题，也许至今还仍然棘手。

四、

接下来是第二点，就是面对世界的无知和傲慢，这当然是意识形态与思想文化固执和僵化的问题。

过去讨论十八世纪，往往会说到天朝的傲慢和自大，有人反对，说中国不曾傲慢，也不曾闭关锁国，虽然是朝贡圈的老大，但对各国各族都很平等。像美国学者何伟亚那本《怀柔远人》。其实，这是有意立异，不过是后现代后殖民的路数而已。不要相信天朝皇帝会那么平等地“协和万邦”，其实，皇帝始终是中心，中国始终是中心。

这和皇权独大下的思想专制相关，在古代中国的政治史和思想史上，对内部要思想统一，对外部是文化傲慢，这是一个定势。我一直想写一篇文章，说皇帝在思想辩论中的角色。如果说，中古时期的皇帝，还只是在一旁居高临下充当思想辩论的仲裁者（就像汉代的“食肉不食马肝，不为不知味”、梁武帝介入“神灭论”的讨论，唐代皇帝喜欢在宫廷里听“三教论衡”），但宋代以下的皇帝，却常常直接充当思想的辩论者，介入思想世界的论争（像宋孝宗的《三教论》和《科举论》，嘉靖皇帝《正孔子祀典说》和《正孔子祀典申议》）。到了十八世纪，大家可能记得，雍正皇帝干脆自己操刀，编了《大义觉迷录》（1729）和《拣魔辩异录》（1733），前一本借了曾静案，介入政治和伦理领域（讨论华夷之辨的错误、皇帝神圣的地位和他本人的合法性）；后一本针对佛教禅宗，介入宗教信仰。如果再加上《名教罪人》，好了，皇帝不仅管天管地，还要管思想，这就形成了对知识阶层的很大压力，不光是王汎森讲的“毛细管”作用，还有强大的“锻压机”作用。

而这个定势在二十世纪上半叶之后，“训政”与“党国”成为主流的时代，更是变本加厉。那么，在皇权笼罩一切的专制政治制度底下，说得好，唯有“得君行道”的路径和“作帝王师”的理想，说不好就只能“著书都为稻粱谋”。知识分子怎么能轻易挣脱专制皇权、政治制度对文化思想的钳制？而在专制皇权、政治制度的控制之下，自由思想空间越来越窄仄，我们又怎么能相信凭着这种传统，中国能给世界带来惠及全球的价值，发展出保证现代科学、技术和经济自由发展的制度？

举一个例子，差不多同样在十八世纪七十年代，欧洲完成了狄德罗和达朗贝主编的《百科全书》（1772，共28卷，两千万字，71,818条条目，2,885张插图），中国则由朝廷组织编成了《四库全书》（1782）。两套书各自的取向和影响是什么，好像也差得很远，百科全书似乎是朝向现代的，四库全书当然是回向古代的。百科全书虽然以“记忆”、“分析”和“想象”包容历史、哲学和文学，但更强调了商业、技术和工艺；然而四库全书则仍然是经、史、子、集，所以，当四库全书的编纂，鼓励了学者们把精力和智慧都用在古典的注释和发挥上的时候，可是，欧洲的实用知识却在发展和整合。

特别值得一提的，是在这之前几年的1776年，美国发布了《独立宣言》，而之后几年的1789年，法国发布了《人权宣言》。

五、

最后第三点，就是帝国中央权力，皇权也就是国家权力过于集中和强大。

美国学者牟复礼（F. Mote）说过，蒙元、满清都是非汉族政权，他们由于军事上的崛起，习惯于严厉的控制，他们摧毁了宋代形成的士大夫对皇权的任何限制。大家如果熟悉清史就知道，



清代皇帝设立的军机处，使内阁虚设，内阁大学士成了闲散的名誉职位；皇帝亲自披览各种文件，所以才有庞大的朱批、上谕，事无巨细都由皇帝管；从雍正到乾隆，贯穿整个十八世纪的文字狱，大家记得曾静、岳钟琪和吕留良案吧，臣下该死，圣上英明。所以，许倬云先生说“清代的君主，独擅威权，天下臣民，都是奴隶”，绝不止是满人包衣之类自称“奴才”，而士大夫呢？许倬云也说，“在领导力方面，已不如宋明”。皇权独大，国家太强，地方也好，社会也好，士大夫或知识人阶层也好，甚至商业贸易，都受到制约，地方“只是皇朝的收税代理人”，顾炎武《郡县论》所说的“寓封建之意于郡县之中”，根本实现不了。

看一下欧洲吧。1764年，也就是乾隆二十九年，英国乔治三世打算以不敬罪名，逮捕《北布列吞》杂志的作者、编者和出版印刷者，但是遭到大法院的驳回，宣布无效，就像在座的王赓武先生所说，这种宪政制度棒极了，“每个人都不得不认同宪法”，这是英国《大宪章》之后，延续洛克政治思想才发展出来的宪政主义，更何况在英国，当时已经是政教分离（参看《王赓武谈世界史》）。而在中国，皇帝就是政治权力、神圣象征和文化真理三合一的，以前史华兹（Benjamin Schwartz）就说中国是“普遍王权”（Universal Kingship），皇权或者国家的权力太大，始终是“普天之下莫非王土”。

可是，（1）没有“祖国/国家”和“朝廷/政府”的自觉区分，就是王赓武先生说的宪政——“君主”和“法律”的自觉区分，政治权力就无边无际，用皇帝或国家名义为所欲为，制度和政策就缺乏理性；（2）没有中央和地方的各自分工与权利分配，地方、乡绅、商贾就缺乏积极性，社会力量就形不成，商业贸易就没有制度保障，政治权力和经济行为也不能权责分离。（3）皇帝或者朝廷的权力太大，政治权力和文化权力就不能分化，知识分子或者说精英阶层就不可能成为批评和监督的力量，“道统”无法制约“政统”，理性和文化的力量就没有办法起作用。（4）皇帝、天朝为中心的朝贡制度，那时要面子吃亏的，它是政治的，不能放任商人的自由发展，当官方体制面对商业市场，也就是想方设法赚钱的自由贸易，差别就很大了。这使得清代中国从盛世之后就陷入困境，到了晚清局面不可收拾，湘军、淮军为代表的地方力量起来，清流之类的士大夫兴起，各个口岸开放，但为时已晚。甚至直至今日还没有从困境中走出来。

这里顺便说一下，过去东西方很多学者喜欢讲“江南”，觉得十六到十八世纪中国江南，甚至比英国经济还发达，中国才是那时的“世界经济中心”，所以，比如加州学派就用“江南”和“英国”比较，讲白银资本，讲大分流。虽然他们的初衷是自我批判，是否认欧洲中心论，是对西方近代的质疑，但是中国作为帝国，江南作为帝国高度控制的一个地区，和一个独立的、拥有殖民地的、现代制度下的新兴帝国，怎么可以比？其中一个被忽略的重要因素，就是这个帝国国家控制力的强大，对于财富增长和分配的影响，对于市场、原料、关税等的国家调配，与英国很不同。你不能简单比较，否则我们要问，为什么江南或者中国没有形成“产业革命”和“现代社会”？

六、

关于“漫长的十八世纪”和“盛世背后的危机”，我就讲到这里。最后我想回到世界史中，讲一个小故事：1796年，当了六十年皇帝的乾隆退位，据说他退位是为了向他的祖父，也当了六十年统治者的康熙致敬，所以他选在这个时候退位，但是，他还是把皇位传给儿子也就是嘉庆皇帝了。恰好同一年呢？美国总统乔治华盛顿卸任，他拒绝了第三次连任，为的是要坚决捍卫民主的总统制度。最近，有人提起这一点就说，在我们有关历史的印象中，华盛顿好像比乾隆皇帝晚得多，好像华盛顿是现代的事情，乾隆皇帝好遥远，其实，他们是同时代人，他们两人同样在1799年，也就是漫长的十八世纪最后一年去世，不是华盛顿近乾隆远，只是从制度上看，确实一个太古代，一个很现代。



也许，从这个小故事中，可以看到另一种“大分流”，也就是十八世纪以后，西方的兴起和中国的衰落。

【学术讲演】

成为文献：从图像看传统中国之“外”与“内”¹

——葛兆光在上海博物馆的讲演

图像可以为历史研究做什么，历史研究又可以为图像做些什么？在中国艺术史领域，我们有很多东西还不能很好地解释，也许我们需要更多努力来探索图像背后的东西，逼迫图像开口说话。

其实，我本人对图像和艺术这方面没有研究，所以，这里我就选择一个我自己比较有兴趣的问题，用一些图像，来讨论中国的“外”和“内”。我选的材料取之于各种“职贡图”和各种“蛮夷图”。我想用“职贡图”来看中国之“外”，用“蛮夷图”看中国之“内”。当然我要先说明，在传统帝国时代，这个疆域、族群的“内”与“外”是不断移动的。

大家都知道，图像不说话，但是从古代以来，很多人都说过，中国有一个传统，就是左图右史。郑樵《通志·图谱略》曾经说：“图，经也，书，纬也，一经一纬，相错而成文。古之学者为学有要，置图于左，置书于右，索像于图，索理于书。”也就是说，又要看图，又要看书。在《新唐书·杨绾传》里，有这么一句话：“独处一室，左图右史。”可是，长期以来研究历史，基本是看文，看有字的书，那个没字的画，好像不容易直接用来做历史研究。

可是，这个传统在西方早就被打破了。西方人对于图像作为历史、作为研究历史的材料，已经是很长的一个传统了。彼得·伯克（Peter Burke）可能是近年来对中国学界影响最大的西方历史学理论的一个代表人物。他2003年写过一篇文章《作为证据的图像：十七世纪欧洲》（*Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe*），里面说，图像作为历史证据相当重要，应当把图像视为“遗迹”或“记录”，纳入史料范围来处理。他甚至认为，现在的学界已经有一个“图像学转向”（Visual turn 或 Pictorial turn）了。

关于彼得·伯克说的这些，大家可以去看他的书《图像证史》，他会告诉你，怎么让图像说话。

一、

首先，我要讲一段引子——从《职贡图》到《皇清职贡图》，看看古代中国是怎么样描述“天下”、表现“异域”的。

这个“职贡图”用大白话讲，就是“看外国人”。在世界还没有沟通得那样顺畅的情况下，“看外国人”是一个很有趣的事儿。一般民众当然是好奇、紧张；知识分子是为了掌握知识、了解世界，所以，后来会发展出人种学、民族志这样的东西。最喜欢看外国人的还有统治者，古代中国非常古老的书籍里就说，“击石拊石，百兽率舞”，各国诸侯来朝拜，天子看有这么多匍匐在脚下，为我所笼罩的异邦，心里会很快活。传说里面，大禹在会稽聚会诸侯，其中有一个部落酋长防风氏来晚了，就得被杀掉。天子借此立威呀。所以，这是一个很重要的传统，在《逸周书·王会》篇里也讲到四夷来朝，有东夷、南越、闽瓯、西戎义渠、北狄肃慎，各个地方的人来朝拜。但是，据学者研究，形成制度并有实际记载，大概是在汉武帝时代。日本学者榎一雄曾经讲过，

¹ 原刊《文汇学人》 https://mp.weixin.qq.com/s/nIOubfzYXHNAxWO3tk_-Vw



到汉武帝以后，形成了中国要面子，外国要里子的这种朝贡——这句话讲的很简单，说的是中国通过各地诸侯和外国首领来朝拜，获得中央天子的尊严；朝贡表面上是四方向中央进贡土特产，实际上中央要向各地赠送的东西，远远超过他们那些贡品的价值。

不过，汉武帝时代并没有关于这种朝贡的图像，只是在文字里面看到一点。如《汉书》里记载，汉元帝建昭三年，打败了郅支单于后，曾经画过他们的图。“甘泉写阼氏之形，后宫玩单于之图”。汉代王延寿里写的《鲁灵光殿赋》里边也说，“胡人遥集于上楹”，也就是鲁灵光殿里画有胡人的形象。但是这些都没留下来。

秦汉以后中国对于四夷的知识越来越多。这里有两篇典范的论文。一篇是日本学者桑原鹭藏的《佛教的东渐和历史地理学上佛教徒的功绩》（1898），一篇是中国学者贺昌群《汉代以后中国人对于世界地理知识的演进》（1936）。这两篇文章都讲了对于世界、对于四夷的了解。西汉时，已经了解西边，包括撒马尔罕，以及现在的吉尔吉斯斯坦地区，还有西伯利亚、波斯、小亚细亚、印度这些地方；到了东汉，西边甚至了解了条支、大秦，也就是我们现在讲的罗马，而北方就知道了丁零、坚昆，到了贝加尔湖，东边则是和日本有了明显来往，九州发现的委奴国王金印就证明这一点。

在这个时代，古代中国人对外国人已经有了好多明确的知识。不过，真正开始对异国异邦做绘画记录、保留下来的最早的，就是传说是梁元帝萧绎所作《职贡图》。梁元帝《职贡图》的原本已经不见了，现在留下来有三个不同的摹本。其中一个北宋摹本，留下了12个图像和13段文字，那12个图像是：滑国、波斯、百济、龟兹、倭、狼牙修、邓至、周古柯、呵拔檀、胡蜜丹、白题和末，但还保留下有关宕昌的文字，所以，是13个国家。但根据《艺文类聚》保存下来的梁元帝序文和其他一些资料，我们得知，原来完整的《职贡图》还有一些国家，如高句丽、于阗、新罗、渴盘陀、武兴藩、高昌、天门蛮、建平蛮、临江蛮、中天竺、北天竺、狮子国，一共是35国。2011年，中国学者赵灿鹏在清朝的书里发现了已经亡佚很久的相关部分，保存了7篇文字，其中宕昌那一篇，可以和原来保留下来的残缺不全的宕昌接起来。所以现在，一共是保留了18个国家的文字、12个图像。

这些文字和图像，能给我们一些什么样的知识呢？告诉我们一个什么样的世界观呢？

首先，要说明的是，这一《职贡图》的35个国家，大体上符合南朝梁代也就是公元6世纪的外交情况。这些国家很多不见于《宋书》和《南齐书》，但是和《梁书·诸夷传》吻合。这说明画这个《职贡图》的梁元帝萧绎——他当时还是荆州的地方长官——是有实际的观察和资料的。

第二，这个《职贡图》还呈现了南朝梁与外界的实际交往情况。它第一个记载的是滑国，为什么是滑国呢？滑国在现在新疆一带，刚好那时特别强盛，西边到了天山南麓。它往西边迁徙时，征服了焉耆、龟兹、疏勒、于阗，甚至打到了波斯。所以，它确实是南朝梁代所知道西边最重要的一个国家。还有，为什么把百济放在第二位？有学者指出，在南朝梁代以前，东北这些国家里，对中国来说最重要的就是高句丽。但到了这时，百济越过北方的北魏，能直接通过海上和南朝梁代沟通，而且也成为中国和日本之间沟通的桥梁，地位越来越重要，所以，百济就放在前面了。这说明这个《职贡图》的记载是可靠的，它记录了南朝梁代，中国对于周边国家的认知。

但第三，在这里还要特别强调一点，就是在现在保留下来的18段文字和12个图像里，我们要注意一些特殊点。比如，其中有个五溪蛮，又叫五溪攀，在今天的四川和陕西之间，在新发现的一段文字里，它这么写道，它（五溪蛮）的言语与中国略同，婚姻备六礼（儒家礼仪里讲婚姻的六礼），而且它知诗书，懂得中国的经典。如果我们从现在来看，它显然不是外国，可是在当时，它是被当做诸夷来看待的。同样情况的还有在今天湖南湖北一带的天门蛮、临江蛮，还有建平蛮，以及属羌族的邓至、宕昌。我们可以看到的一个现象就是，中国在当时，没有像现在那么大，这些地方在当时还是朝贡的“外国”。所以，这里有一个道理我们要明白，中国的“内”和“外”是不固定的，不能拿现在中国的版图倒推历史上的中国。



中古史里，一个很重要的事就是地理上中国的不断扩大，包括江南的开发，使得南方大片土地纳入帝国疆域，当时所谓山民蛮族逐渐纳入中国的文化圈，由于中原中国和周边民族发生交往和冲突，使得“中国”开始越来越向四周发展，于是“外”有时就变成了“内”。

在这里，《职贡图》承担了建构帝国、描述天下的功能。一方面它记录了自己周边来朝贡的不同民族和国家，另一方面它也记录了中国当时的自我和周边疆域是什么样子。后来，“职贡图”逐渐成为一个绘画史上重要的主题和传统。比如，宋代有李公麟的《职贡图》，记载了像占城、浣泥、朝鲜、女真、三佛齐、罕东、西域、吐蕃。元代、明代都有画家画职贡图，一直到清代还有苏六朋的《诸夷职贡图》。可是，这些职贡图有一半是写实，也有一半带偏见。所谓“写实”就是刚才我们讲的，梁元帝萧绎作记录时，确实有很多资料、很多观察。但为什么又有“偏见”呢？因为古代中国长期以来那种自命天朝，自认为是文明中心的这样一个观念，使得它对四夷都有一种鄙夷，因此，也会采取图像描述这些民族的丑陋、野蛮和怪异。所以，大家看宋代刘克庄给李公麟《职贡图》写跋时就说，一方面尽管有的外邦离开万里，李公麟所画“非虚幻恍惚意为之者”——不是随意地虚构想象的，至少关于日本、越南、波斯这些画得还是很准确的；但是尽管如此，另一方面，他也还是把异国人想象成野蛮人，把他们的王画成这样：“其王或蓬首席地，或戎服踞坐，或剪发露髻，或髻丫跣行，或与群下接膝而饮（没有君臣之分，大家坐在一起喝酒），或瞑目酣醉，曲尽鄙野乞索之态（好像是很野蛮的样子）。”特别是有人讽刺说，明明四夷都和你分庭抗礼了，你还是吹牛，说得好像仍然“万邦协和，四夷来朝”似的。

到了清代，官方的“职贡图”把西洋人也画进去了，说明那时候，中国人的外部接触和世界知识已经越来越多。刚才说，中国人对外国人的想象，有时候是把他们想成“非我族类”，也就是说不像人类的样子，这个传统是从《山海经》开始的。可是到了清代，这个传统略有改变，因为清代对世界的认知比以前扩大，也比以前清晰了。清代官方所修的《四库全书》已经把《山海经》《神异经》从地理类移到小说类里了；《职贡图》里的英、法、荷、意这些人，画得也比较写实了。当然，主要的传统还没有变，清代仍然在想象自己是天下中央，四夷来朝，所以，“职贡图”最后也是最有名的作品，就是乾隆年间的《万国来朝图》。

二、

接下来我们讲“内”。中国历史几经变迁，到了明代，又变成汉族为主的帝国。但大明帝国的版图是有限的，大明 15 省的疆域，西边只到嘉峪关，所以在故宫藏《西域土地人物图》里就说，古代酒泉（肃州卫）是中国的绝域重地，“嘉峪关外即非我有”，这种情况明显地表现在明代地图里。

但 17 世纪中叶，历史发生了一个非常大的变化。满族入主中原，清代中国超过了大明王朝 15 省的范围。在满人还没有入关前的天命九年（1624），努尔哈赤降服了蒙古科尔沁部；天聪九年（1635）并吞了蒙古的察哈尔部，成立了蒙古八旗；皇太极（崇德）七年（1642），也就是进关的前两年，又成立了汉八旗。可以说在满清入关以前已经是一个满、汉、蒙古族的混合帝国。到了顺治元年（1644）满清入关，建立了大清王朝，康熙二十二年收复澎湖和台湾；康熙二十七年，漠北蒙古由于准格儿的入侵归顺了清朝，康熙年间打败了准格儿，因此整个内外蒙古和青海地区归入版图。最终，乾隆二十二年进入伊犁，乾隆二十四年，清军进入喀什和莎车，最终平定了准格儿、天山南麓、大小和卓，有了新疆，那个时候叫回部。中国就成为合了满、汉、蒙、回这样的一个超级帝国。接下来，西藏因为宗教的缘故和蒙古关系密切，清代拥有满洲、蒙古、回部，和西藏的关系也密切。从顺治到乾隆年间，册封达赖班禅，又打败廓尔喀即尼泊尔入侵，制定了善后章程，派了福康安到西藏，确定金瓶掣签制度，中国就变成了满、蒙、汉、回、藏这样五族的大帝国。



“五族”是一个大家很熟悉的词，以前讲“五族共和”，但其实还有一个“苗”。从明朝开始到清雍正乾隆年间，在西南地区逐渐实现的改土归流，把西南苗彝诸族，从原来的土司、土官管理，变成国家控制下的州府县厅管理，那时中国就变成了满蒙汉藏回苗的六族大帝国。在乾隆年间完成的这个大帝国，乾隆皇帝自己也非常兴奋，他叫做“十全武功”。十全武功包括两次平定准格尔，一次平定回部，两次平定金川，收复台湾和澎湖，征服缅甸，两次打败廓尔喀对西藏的入侵。

清朝皇帝好大喜功，喜欢夸饰这个庞大的王朝，也喜欢吹嘘自己的伟大业绩，所以在这时，“职贡图”的传统蓬勃发展。乾隆十六年（1751），乾隆下诏由军机处统管，让各地长官按照一个标准模式绘制自己所在地的山川地形风俗。到乾隆二十二年，即将征服回部的时候，太监胡世杰交上了一部书，叫做《职方会览》，乾隆看了很高兴，下令让那些宫廷画家，包括郎世宁、丁观鹏，按照这种图册来画《皇清职贡图》。

由此陆陆续续地，在以后二三十年里，各种画家画了好多这类反映各地异族风情民俗的图册，最出名也是最多的，是有关云南贵州的《滇夷图》《百苗图》，或者叫《苗蛮图》，我们现在看到的有好多种。按照现在的民族和国家观念，这些人已经是中国人，可是当时是身份逐渐转移的时代，是边缘的化外蛮夷向国内的编户齐民转化的时代。

三、

我总觉得，在这些表现云南贵州等西南苗彝的绘画里，我们可以思考很多现代学界争论的问题，也可以更好地重新理解清朝的历史。

其中，第一个重要的问题就是“殖民”。最近二三十年里，由于全球史成为西方历史学界的潮流，相当多的欧美历史学家，提出了一个对中国相当有挑战性的说法：东方的清帝国对于边疆的政策，和西方即英、法、西、葡、荷等帝国对外的政策是一样的。在他们看来，大清王朝“十全武功”，征服西藏、回部、台湾，以及西南的改土归流，跟英法殖民主义没什么两样，都是18、19世纪全球殖民主义浪潮的一部分。在这种情况下，这些图像作为文献，就变成了研究大清帝国殖民主义的资料。我介绍两本书，一是濮德培的《中国西进：大清征服中亚》（China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia），讲的就是中国征服回部的那一部分。另一本是何罗娜的《清代殖民事业：前近代中国的人种志与图像学》（Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China）讲当时的大清如何把西南的异族逐渐变成大清帝国的编户齐民，把西南地区正式纳入大清版图这样一件事。

我们现在碰到的棘手问题是：大清帝国对西南是殖民吗？一说“殖民”，我们中国学者往往很不高兴，觉得我们一直受帝国主义欺负，成了半殖民地，结果你们还说我们“殖民”。但是，他们用“殖民事业”这个词是有背景的。近年来，在全球史背景下的新解释在国际上非常流行，甚至推动了一个潮流，这个潮流就是有关中国边陲的历史学和人类学研究。这些兴盛的研究包括两部分，一是讨论中国现在的边疆地区是怎样被整合进帝国的。用他们的话说，就是那些西南的异族是怎样被“殖民”的；另一方面，是从人类学、民族志的角度重新认识那些边缘的异族，他们是否从人种和民族意义上与内地汉族有所不同，通过这种研究来讨论民族的本质性和建构性问题。

他们有没有道理呢？一半有道理，一半没有道理。为什么说一半有道理呢？因为，这里确实有可以引起我们反思的地方。确实，中国边陲的一些地方，你不能说历史上就是中国的，因为中国历史上的四周疆域是不断变动的。比如云南就是最典型的例子，从张骞通西域，到诸葛亮南征，似乎我们都认为云南很早就是中国的版图。但是我记得我以前在清华大学教书时曾经在老图书馆阁楼上发现陈寅恪当年一个学生写的论文，叫《唐代有关云南之诗文》。陈寅恪在上面批了，大



意思是说，文献收罗很全很有用，但是那个时候云南的文化和中国文化相差很大，不能解决中国文化的问题。从陈寅恪的话可以看出，云南那个时候还是化外之地。他说的不错。特别是到了宋代，大家可能都知道一个故事，就是宋太祖赵匡胤用玉斧在地图一划，说大渡河那边我都不要了，于是，南诏大理，也就是现在的云南成了外国，所以《宋史》是将云南写成“外国传”的。可是，到了元代云南又收回来了，明继承元，也把云南划进大明帝国的版图里。可是，大家要记住，到了明以至于清，所谓“千洞百蛮”，那个地方还是归土司管的，它和内地行政上的府厅州县这样编户齐民的政府管理是有区别的。明代虽也有改土归流，但一直要到康熙、雍正、乾隆，才逐渐完成大规模的改土归流，真正把西南纳入版图、当作中国内地一样来管理。因此，广西、云南、贵州这些地区在很长一段时间里和中国内地是不太一样的地方，这就引起了很多西方学者的注意。他们有很多书都是不把它放在中国历史的范围内讨论的，那么，这个问题该如何解决呢？

这是不是大清帝国的“殖民”呢？我说这个说法还有“一半没道理”，就是因为我们不能简单地说，这和西方列强在亚洲、非洲的征服是同一个“殖民”。如果我们研究《黔苗图》《滇夷图》和《台番图》，我们要注意，以欧洲近代英法西葡荷的殖民来跟中国明清改土归流进行对比，要看清有三个不同。第一，是跳出本土远征海外，还是从中心向边缘的逐渐扩大。第二，是为了掠夺资源，还是纳入帝国。第三，是保持宗主国与殖民地的异质性，还是要逐渐地把蛮夷文明化。所以，西方学者能在全世界史这样的新背景下看到相似相近之处，但我们也一直在提醒，也许它们之间有差别。第二个问题是“汉化”。一说“汉化”，有的欧美学者就不干了，因为这里面有“汉族中心主义”呀。但是，我们之所以不简单地说是“殖民”，就是要重新思考有关“汉化”的问题。最近关于“新清史”的讨论很热闹，“新清史”研究里，有一个很重要的地方是反对“汉化”这个说法。很多年前，何炳棣提出大清帝国之所以能够成功统治中国，是因为满族人的汉化。但是，美国的一些学者，首先是罗友枝就反对这个说法，认为大清帝国之所以能控制这个地区，原因之一恰恰不是“汉化”而是因为坚持了满洲认同和多元统治。

“新清史”有它的道理，不过，这里涉及“汉化”的事实对不对的问题。我认为，要是不对“殖民”和“汉化”两个词作价值判断，只是把它当做一个历史的“过程”，那么，完全否认“汉化”论，恐怕也有一点儿问题。大家看《苗蛮图册》，一方面，可以说它很写实地描绘了贵州苗族或彝族保持的很原始、淳朴，或者也可以说是野蛮的风俗，包括好斗、生食、男女不经媒妁之言等等；另外一方面，它又描述了其他方面，如生苗也就是比较不开化、比较野的那支，“雍正十三年征服，尽皆守法”；另外，贵阳附近的宋家苗，“言语文字悉与汉同，读书入泮，男耕女织”，这已经是文明；大头龙家蛮，则是“男女勤耕力作”。在各种《苗蛮图》里，都有类似叙述和描绘。台湾的《番社采风图》，也讲他们读书识字，舂米耕作，像汉人一样。《皇清职贡图》的“归化生番”讲，甚至像阿里山土著也“语音颇正”、“岁输丁赋”——也就是不仅版图逐渐纳入了同一“帝国”，生活也渐渐地接近了所谓“文明”。在关于云南的《滇省夷人图说》里也描述说，花苗“勤业守法”，舍乌“性弱俗俭”。当时负责绘制的官员叫伯麟，他的跋里就说，“百濮诸蛮，尽为编户”，这个就叫做“涵濡沐浴，驯悍为淳”。什么叫“编户”，就是进入了帝国的统一行政管理，什么是“淳”，其实就是“变其土俗，同于中国”，生活习惯已经文明化了嘛。

清代有个很有名的学者叫贺长龄，他曾经这样描述云南苗彝，说大清帝国西南苗彝渐渐读书习礼，而且往往通过科举取得功名，甚至“服食婚丧悉变汉俗，讳言为夷矣”。从这点上来看，“汉化”论是不是也有一点点道理？因为大家都知道，在古代东方传统里，汉人和蛮夷之别包括很多项，有人归纳为，是否使用筷子、是否有定居农业、是否遵从父系家庭制度、是否从夫而居、遵守婚姻礼仪、是否有按照规定的丧葬制度、家族祭祀、是否使用汉字等。美国学者罗威廉写清史，其中就讲到以上这几项。我们从这些图册里面可以看到，在整个改土归流的过程中，当然有血与火，有残酷的征服，才把西南各民族逐渐纳入帝国版图、当作政府管辖下的编户齐民，但另



一方面也在强调男耕女织、识字守法这样的一些来自汉族文化的生活习惯特征，实际上，恰恰是在用汉族的一些风俗当作文明标准，来改造、驯服和想象那些边陲民族。

第三个问题，在当时的“中国”谁是“我者”？究竟对于这些“他者”是谁在观察？欧美学者非常强调满族作为主体，但事实上应该说，在大清帝国的文化里，“我者”本身已经开始发生族群融合。大家可以注意到，在《皇清职贡图》中，没有汉人、蒙古人、满人，这说明绘画人的立场是站在“我”这边儿，而“我”则包括满人，也包括了汉人、蒙古人。这是大清帝国复杂的主体和认同。这就引出另一个问题，也就是我们现在看到的《黔苗图》《滇夷图》《台番图》，实际上都是从汉人、蒙古人、满人的眼睛里看出来的。换句话说，当他们描述什么是文明，什么不是文明，什么是异族，什么是异俗时，其实是有一个主体的眼睛在那里，是他们在观察、在评价“滇夷”、“黔苗”和“台番”，而不是苗族人、彝族人、台湾人自己在评价自己。因此，这些图像不完全是历史。有些学者用《苗蛮图》当作苗族资料，有些学者用《番社采风图》来当作台湾平埔族的资料，就应当有所甄别和有所分析。因为这些图的作者是官员，怀有特别的意图，他观察、选择、叙述的角度与方法，是有一个模式、一个套路的。我举一个例子，有一幅图，收在1671年阿姆斯特丹出版的一本书里，画的是台湾土著，手里提着一个血淋淋的人头，显然是在表现台湾生番的残忍。那么，这个观察者是谁呢？是早期来到台湾的荷兰人。我们在看荷兰人描述这些少数民族的习惯、图景时，一定要注意，他的观察、选取一定是有背景的、有不同的立场，这是他主体意识的投射，是自认为文明世界对野蛮世界的观察。

最后一个问题，从《职贡图》到《苗蛮图》这样的一个图像序列，引发我们重新思考，传统中国到底是一个什么样的国家？大家都知道自从柯文以来，一直到“新清史”，西方的中国历史研究，在某种程度上是回应和修正费正清的。但是，实际上费正清很早时讲的一些话，我觉得还是很有道理的。他说：

历史上，中国自认涵盖了一个“中国区”，（空间）包括韩国、越南、琉球，有时还加上日本；一个由非汉人的满人、蒙古人、维吾尔人、土耳其人和西藏人所组成的“亚洲内区”，为了安全理由，他们必须加以控制；再加上一个由化外之民组成的“外围区”，但他们仍会向中国进贡并承认中国的优越地位。

换句话说，费正清理解中的中国是一个帝国，这个帝国不像现代国际关系里的民族国家，每个国家是独立和平等的、各国之间有明确的界线；在帝国里，它的内和外是根据关系的远近亲疏来区分的，就像我们以前的“五服制度”讲的，它是一个由近而远的序列。所以，他指出，历史上，中国对国内和国外缺乏明确的界线，“他们的世界秩序只是内部秩序的增长，也就是中国文明认同的扩大和投射”，因此可以成为越来越大的“同心圆”。他们不容易接受多元的、多极的观念，却接受主从、上下、等级式的秩序观。费正清认为，这个观念一直延续到当代，“当代中国文明仍依赖类似模式构建”。在我看来，费正清对于传统中华帝国的描述，还是有一定道理的，因为正是从《职贡图》到《苗蛮图》，使我们看到，传统帝国就是一个由内到外、逐渐向外推的天下秩序。这个天下秩序里，远近、亲疏、高低是按照跟中央王朝的远近亲疏来确定的，而中央王朝始终也希望把自己的力量和文明向外推。——这就是我们今天要通过《职贡图》和《苗蛮图》来讨论的问题。

四、

最后我想说，今天我的目的其实就是要和大家讨论，图像可以为历史研究做什么，历史研究又可以为图像做些什么？

我以前写过一篇文章，举了几个例子。第一个例子是《五岳真形图》。很明显这是一幅地图。按照日本小川琢治、英国李约瑟的解释，这是中国最早的地图。因为这个图上标了很多“从此上”，



还标志着哪里有石头、哪里有药材、哪里有仙草，还有哪里到哪里是若干里。问题是，这个地图在道教里，变得越来越抽象化、神圣化、秘密化，变成了道教画的符。为什么会这样呢？从地图到文字，从文字到道符，这个过程，其实有很多可以捉摸思考的地方——如果只是地图，怎么会有神秘力量呢？只有抽象化、秘密化、神圣化，它才能够成为道教的有神魔力的东西，而且道士才能垄断它，否则的话谁都可以画。

第二个例子，我们来看看这个欧洲教堂里的塑像、法国吉美博物馆藏的观世音像、福建德化窑何朝宗款的祥云观音，和日本长崎大埔堂曾经作为圣母的观音像。同样都是这个形象，她可以是圣母、是观音，而且她在欧洲、中国、日本，发挥着不同的作用。日本历史学家宫崎市定曾说，15世纪之后，中国的观音像传到欧洲，曾经影响了欧洲圣母像的制作；但是欧洲的圣母像通过传教士16世纪传到中国以后，又对中国绘制观音产生影响。看看吉美博物馆藏的观音像，她的胸口是十字架，还是璎珞？又比如，福建德化窑何朝宗款的祥云观音是很有名的，在明清之际曾经出口到日本。大家都知道日本有过天主教迫害，日本禁绝天主教后，长崎那些顽强的天主教徒不能直接用圣母像来礼拜的时候，用的就是观音像。对于同一个观音形象在不同地区的流转和崇拜，我们能解释出什么内容来？其实这其中有很多可以思考的。

第三个例子是比利时的钟鸣旦教授发现的一个有趣的现象：欧洲16世纪画的人体骨骼图，被收录到欧洲一本人体解剖的医学书里，这个人体解剖书被传教士在明末翻译成中文，叫做《人身图说》，用了同样的骨骼图，但又加上了很多甲乙丙丁戊己庚辛这样传统中国的标识，在中国刻板印刷。可是有趣的是，这种人体解剖图，没有在清代的医学界流传，倒是进入画家笔下，清代扬州八怪罗聘的《鬼趣图》里，就用了这个骨骼图来画鬼。这是一种非常有趣的挪用，把科学性的插图变成艺术性的绘画，把人体骨架画成死后的鬼形，掺入了很多阅读者和绘画者的文化背景和文化想象，这其中也可以解释出很多东西。

所以我觉得，在图像中我们可以发现很多问题，在中国艺术史领域，我们有很多东西还不能很好地解释，也许我们需要更多努力来探索图像背后的东西，逼迫图像开口说话。我觉得现在的图像解说往往停留在对内容描述说明的阶段，需要一些新的解释方法。建议大家去看美国记者约翰·道尔的《拥抱失败》，这本书曾得过普利策奖。书里讲1945年后日本如何从战败中解脱出来，从容地接受失败。我们可以看他如何利用日本的海报、漫画，包括像流行歌曲这样的一些资料。其实，解释恐怕是将来图像研究中最需要加强和改变的地方，当你能够在图像之外的历史文献中找到一些资料来印证、配合和解说图像时，图像才能不再沉默，才有可能从图像变成文献，这就是我今天要和大家讨论的最重要的问题。

【对 谈】

何处是东亚：如何认识近现代东亚四百年的历史

澎湃新闻 https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_2304321?from=timeline&isappinstalled=0

“亚洲”是一个地理概念，更是一个人为制造的认知单位，是伴随欧洲近代化过程诞生的文化他者，亚洲研究在西方也一直不曾被忽视。2018年7月14日，美国马里兰州的历史学者宋



念申携新著《发现东亚》做客单向空间书店，与中国人民大学教授杨念群、中央民族大学教授关凯展开了一场关于反思16世纪以来东亚世界历史的大讨论。

书写东亚：打破传统国别史的叙事

杨念群先生先从自己的阅读体验谈起，认为在反思东亚历史的时候，首先要打破传统国别史的基本框架。原先谈论历史往往是按国别，比如中国史、日本史、韩国史或朝鲜史。为什么要写“东亚”？这个问题非常重要。我们现在思考历史问题的方式基本还是按照所谓的“民族”、“国家”的方式，比如中日冲突或者朝日冲突这样的框架。但是，这些国与国之间的冲突是从什么时候开始的，又什么时候形成一种所谓的“民族主义”，这本书就回答了这个问题。它不完全是从单一国家的角度出发来讨论问题，而是在中日朝、中日韩互动的框架下展开。实际上内在的考量，就是中日韩在成为现代国家之前，背后历史的根源是什么。

第二，传统史观认为，经济基础决定上层建筑。于是就有一个非常普遍的认识框架——经济发展一定会带动政治和文化向好的方面发展。但实际上，经济发展了，文化和政治的很多内容并未随之同步改变。在中日韩（或朝鲜）的交往互动过程中，这样的一种经济和政治文化关系与我们长期认知的那种发展主义并不太一样。

第三，我们在讨论日本的时候可能忽略了一点，日本与中国是不太一样的。日本这个国家的特点是它从来没有被奴役过，或者说从来没有被异族统治过。蒙古人曾几次想征服日本，结果都失败了。到了近代，美国想打开日本的大门，也没有军事征服日本。所以，日本所谓“天皇万世一系”的传统保留了下来，并一直延续。与此同时，日本慢慢地向西方打开大门，这也是西方殖民史的一部分。它没有受西方的军事侵略，但也进入了西方文明的脉络中。而且，日本在学习西方的过程中又成了东亚的殖民主义者，这是一个双重的身份，这是中国和韩（朝）都没有的身份，这对整个东亚的历史有极其重要的影响。

我们往往只看到了日本侵略中国、西方侵略中国，或西方侵略日本和朝鲜，这样一个单向的过程，而没有看到日本在东亚，它受西方影响，同时又模仿西方对中国跟朝鲜施加影响，这是一个有启发的视角。而且我们的历史教科书也往往只叙述了中日、朝日的这样一个单向的联系，而没有注意更为复杂的历史背景。

对谈实录

关凯：原来我们看丰臣秀吉侵略朝鲜，完全是今天的眼光。但书中认为，丰臣秀吉的这场失败的征服恰恰是一个药引子，开启了东亚社会的现代历史。他攻打朝鲜，而明朝帮助朝鲜进行抵抗，所以朝鲜对明朝特别忠诚。这里面有很多论点，耐人寻味。为什么把丰臣秀吉侵朝放到这样一个解释上来？

宋念申：因为这个事件发生的历史脉络和发生的时代非常有意义。第一，东亚当时重要的政治体全部都卷入了这个巨大的冲突中。今天形成民族国家的日本、中国以及朝鲜半岛，都卷入了这场战争。对于这场战争的历史记忆，恰恰成为今天这些国家论证民族国家合法性的一个起点。第二，从全球史视角看，这场战争使用了当时世界上最先进的火器，而且是由成建制的部队来使用。这是一场世界大战。火器怎么来的？它不是东亚内部的发明，而是对外贸易的产物。这其中有一个很重要的暗示，就是当时欧亚之间的交往：经济交往、物质交往、思想交往，都已经非常频繁了。

火器最早由葡萄牙人带来，葡萄牙人开拓东方最重要的目的之一是寻求贸易通道。因为当时奥斯曼土耳其阻挡了陆上的贸易通道，因此只好通过海路。西班牙、葡萄牙，包括后来的英国和



荷兰，都在寻求贸易通途。与此同时，罗马教廷也大规模派遣教士，尤其是耶稣会士来到东亚。天主教士的到来，搭建了一个非常好的交流平台，历史上第一次，欧亚两边的社会能够系统性认知对方。这不但开启了欧洲历史新的时代，而且是整个人类交往的一个新时代。所以这个历史节点非常重要。

认识东亚：超越中心主义的框架

关 凯：我从这本书里受到两点启发：一是反西方中心主义。现在反西方中心主义史观好像也很主流了，但是很多人论述这个问题很使劲，批判性也很强。宋念申老师的写法好看是因为他不太使劲，但是叙述的每个细节都把西方中心主义搞得很狼狈。第二个也是当下特别重要的问题，在今天看来，历史经常被简化成民族叙事或民族国家叙事。杨度曾说，边疆的民族就跟内地的省籍一样，是一种区域性的认同，不同的区域维度下有不同的认同。当你的历史叙述超越了西方中心主义叙事，超越了民族主义叙事，那你到底想说什么呢？

宋念申：这个问题非常重要，跟杨老师所说日本的角色也有关。我主张的并不是超越“西方中心主义”，而是超越“中心主义”。如果我们只是把西方当作敌人，而用中国中心主义，或者日本中心主义去替换这个西方，那中心主义的逻辑并没有变，只不过是主体变了。西方中心主义的要害，并不是从西方的角度出发来概括所有人类发展的历史，而是把局部经验当做普遍性。当东方人接受中心主义的观点以后，也出现过日本自居中心，要用战争去“拯救”那些被西方压迫的东方人的殖民逻辑。这个逻辑带来的危害和创痛我们都已经看到了。所以要害并不是在于它是不是西方的。

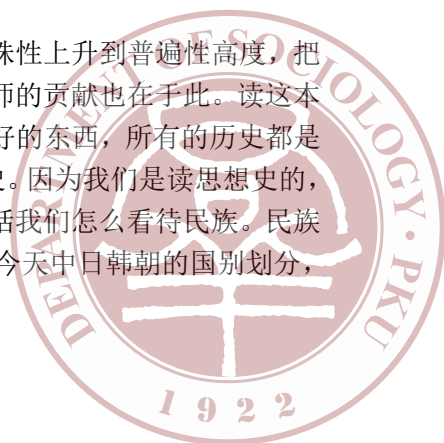
我们要认识到，人类的历史经验、对于时间的理解甚至对自己生活的感觉，一定是不一致的，这种多样性的认知网络构成了我们今天现代性的一个非常重要的特征。而这个多样性，长久以来被所谓的西方中心主义所遮蔽。这一点，很多人已经意识到并试图去超越。但往往是找另外一个中心去替代，又陷入了另外一种中心主义，结果就如同日本的在亚洲的殖民历史，用一套新的殖民逻辑去对抗旧的殖民，最后归于失败。

关 凯：念申不仅仅是在批评西方中心主义，而是在批评所有的中心主义。我想请问念群老师，我们认为天下观以及整个东亚的文化秩序，还是在中国诞生的。中华文明是世界上原生的四大文明之一。这种文明弥漫着一种江南想象。那么，宋以后的江南想象，难道不是必要的中心主义吗？失去它我们还能不能定义这个文明？

杨念群：其实一个文明怎么去定义是受历史文化特殊语境的制约。“中心”与“边缘”被定义是西方有意为之，包括西方的哲学。比如康德有一个概念说：“空间是普遍的，地方是个别的。”如果把空间变成普遍，所有的文化都变成了一个个别的、有特殊性的东西。但是用普遍的空间替代个别的地方，这可能是大家特别注意的，所有的表述，都是普遍主义的表述，都是在西方对地方进行特殊化定义的情况下发生的。

在这种情况下，我有一点异议，我们现在有一个特别的问题，包括人类学，包括民族学也有一个问题，就是把多样性当作特殊性加以阐述，这个就上当了。人家说我们在普遍性的情况下来定义你的地方，那么你又讲我们的文化是多么的多样，那就上当了。

关 凯：我完全支持杨念群老师，民族学确实有这个倾向，把特殊性上升到普遍性高度，把它绝对化，其实就是把特殊性绝对化了。这个问题特别重要，念申老师的贡献也在于此。读这本书，会不自觉的去反思自己的历史观。念申的写法里面还有一个特别好的东西，所有的历史都是思想史。历史学家就是要给历史一个解释，这种解释本身就成为了思想史。因为我们是读思想史的，其实它对应、关照的是我们自己的观念，是我们怎么看这些问题，包括我们怎么看待民族。民族叙述中有一个空间的问题，从丰臣秀吉之后，东亚成为一个整体。而今天中日韩朝的国别划分，



其实在历史上并不具备相同的意义，这个意义是当下赋予的，是一种非历史的看法，把民族国家本质化。从历史上看，在东亚这个区域里面发生的许多事情是连在一起的

宋念申：我觉得关凯老师说得非常对，我希望读者在读这本书的时候，尽量摆脱文化本质论的观念。我不得不用中国、日本、韩国这些词，但这些词在 17 世纪的语境和我们今天的语境是不一样的。今天有很多人反思西方中心论，可能会不自觉地寻找差异，寻找特殊性，刻意塑造一个跟西方“不一样”的“我”，然后把这个“不一样”当作我的特征来突出出来。但这不是人类一个自然的状态，人类永远处于相互交往对话的过程中。

何谓中国：反思东亚秩序中的中国

关 凯：用另外一个中心对抗不了中心主义，对吧？当下很热的历史学话题就叫“何谓中国”，该怎么理解？

杨念群：何谓中国，其实“中国”确实是非常难以定义的。因为中国是不断在演变、发展的一个概念。所以后来我说最好不要讨论中国，而是讨论“大一统”，它不仅是一个地理概念，还是一个统治技术。

中国更强调种族与文化之间的互渗与交流。在中国的经典里，华夏就是中国，夷狄不是中国。当然，在历史演变过程中，这个概念慢慢的模糊了。清朝大一统中国之后，“中国”本身是包含了我们今天所谓的少数民族的。但是如果坚持“中国”本身的原始意义，它还是排斥少数民族的，所以要定义“中国”就非常麻烦。

比如美国“新清史”有一个非常著名的观念——清朝不是中国。为什么不是中国？因为“中国”如果按照宋、明的逻辑来讲，宋、明讲夷夏之辨，说“非我族类，其心必异”。宋代和明代都是把北方的少数民族排斥在“中国”范围之外的，但清朝用大一统的方式把南北统合到一起。

美国“新清史”认为，从宋和明的延续性的角度来讲，因为宋代和明代，北面是辽金、后来是满人，一直是把中国基本分为两半，东北、西北、西南很大的大片的领土都不是属于当时的中原王朝的统治，所以这个情况下，宋明以来的中国在疆域上是非常狭隘的。美国的新清史说，清朝统一了东北、西北、西南，形成了一个不同于宋明那样的一个大帝国，就等于把“中国”这个概念重新进行了解释。如果仅仅从“中国”这个原始概念来讲，不能说没有道理，但是从中国演变发展的过程来看，它又确实是没什么道理。所以我们能否换一种方式，干脆先别纠缠于是否是“中国”，换一个角度，从大一统角度去思考。当然也有一些技术性的考虑，“中国”本身是不断发展的。

日本著名元史研究专家杉山正明，他就认为元朝不是“中国”。元朝曾经占据了中亚部分地区，甚至把统治势力延伸到了欧洲，作为中国王朝来讲，它只是其中的一个部分，但这等于是做了一个诡辩，一个概念偷换。从王朝更迭的角度来讲，元朝确实是中国正统脉络里面其中的一个朝代，它肯定是中国的朝代脉络的一个部分。

宋念申：这些概念全部都是近代以来民族国家概念的产物。“新清史”谈的其实并非清朝不是“中国”，而是清朝不是“China”。问题不在于我们对于“中国”是如何定义的，而在于我们能不能以“China”翻译、对应“中国”。在英语语境下，China 这个词含义非常单纯，它对应的是一个单一民族国家，中国人就等于汉族人。汉人的语言——汉语——被翻译为 Chinese，尽管中国人使用的语言不止是汉语。“中国”和“汉”这两个层次，我们分得是很清楚的，但是在现代性规范下，西方的语言和知识体系并不区分二者。

杨念群：我稍微补充一点，我觉得不在所谓的语言翻译的问题，而在于对“中国”理解的问题。“新清史”基本上是把“中国”理解为一个单一的民族国家，这是一个狭义的认识。其实所谓的“夷夏之辨”，最大的灵活点就是夷狄可以变成华夏，华夏可以退为夷狄。它是相互转换的，



绝对不是西方单一种族建立一个共同体，或者建立一个国家那么简单。所以满清能入主中国，包括蒙元也能入主中国，是受夷夏转换这样一个文化的概念的制约。认为清朝不是中国就变得很荒诞，实际它是一个不断转换的过程。

关 凯：在这点上我支持杨老师，我们总认为“大一统”就是中国王朝政治的一个概念，但中华文明为什么不死？近代以来中国面临严重的存亡危急，除了西方列强的侵略，还有邻居日本。但是中华文明有强大的文明生命力，一直保持着一个大秩序，需要探索这背后是什么。在我看来，内化为人类的观念和生活方式，这个才是文明的意义所在，刚才讲的日常生活里面人的生活实践才是我所指的意义。

从这个意义上说，大一统格局并不仅仅是中国，正如念申《发现东亚》这本书中所讲，这个大一统格局甚至可能不仅仅是我们平时定义的儒家文化圈，其范畴可能更广。换句话说，如果将这个格局还原成空间问题的话，整个欧亚大陆的东部都被这个文明秩序所浸染，它始终是一个大一统。这个大一统未必一定非要有唯一一个政权。在历史上，东亚这一片区域实际上有一个大体系在这儿，这个东西我们是不是也可以用“大一统”或类似的观念来描述，“天下”也是这个概念，它是东亚的普遍秩序。我们要秉持真正开放的态度面对历史，面对今天的世界。实际上，在做文化研究的人看来，今天的每一种文化都是特别复杂的混合物。这个世界是在相互交流之中相互塑造的，这是外在于个体，外在于民族国家的一个巨大的历史过程，而我们身处其中。



《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280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

