

【论 文】

民族与政治共同体的关系： 从“弗莱堡演讲”到“经济与社会”的两条思路¹

田 耕²

摘要：韦伯的“弗莱堡演讲”提出了民族国家是民族的世俗代理之说。但正是在韦伯自己对现代国家中立性的强调中，国家何以能代理民族更加成为问题。本文由此进入到他在“经济与社会”的体系中对民族的两个思考线索。在“族群共同体”当中，韦伯将民族置于 19 世纪建立的经典亲属制度与民族精神两大传统之间，将民族这种古老的激情凝结在对政治共同体的追求当中。而通过对比韦伯“政治共同体”的文字与勒南的民族观念，可以发现韦伯更深入地思考了 19 世纪以来将国家性上升至民族性的取向。在韦伯那里，国家性建立在最没有归属感的强力和资本政治化的基础上，但这种新的规范恰恰和作为民族内核的声望与荣誉形成了最强烈的紧张。这种紧张与“弗莱堡演讲”是一致的，其解决之道或许在于对支配社会学进行更系统的解读。

关键词：民族国家；共同体行动；激情；声望；国家性

一、“弗莱堡演讲”中的民族与国家

1895 年刊出的韦伯就职弗莱堡大学国民经济学讲席的演说《民族国家与经济政策》（*Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*，以下称“弗莱堡演讲”）被认为代表了他在第一次世界大战（以下简称“一战”）之前关于民族和国家的政治理念。³ 在弗莱堡演讲之前的三年，韦伯一直为“社会政策协会”（*Verein für Sozialpolitik*）进行易北河东岸农业工人的调查。在这些调查中，韦伯不仅分析了德国东部农业经济的特殊性，还指出了容克阶层资本主义化的严重后果。⁴ 相比于西部和南部，德国东部边境的特殊性在于经营地主农庄（*Gutsherrschaft*）具有更为明显的优势。普鲁士容克通过庄园建立的政治—经济支配，对韦伯而言不仅是家产制政治的基础，也是在德国东部支持德意志化的力量。韦伯对容克面临的危机做出了两方面的判断：一方面，容克阶层所面临的经济压力来自于其依赖农业出口的历史，也来自于德国在 19 世纪开始工业化的历史（*Riesebrodt, 1989; Pierenkemper and Tilly, 2004*）。国际谷物市场的价格竞争和德国西部的工业化既降低了容克的经济收益，也迫使其放弃对依附于庄园的劳动力的照顾。这样一来，容克庄园中公共经济制度的残余会进一步消失，庄园农奴阶层越来越像无产阶级一样开始“自由流动”。另一方面，容克阶层作为经营地主，事实上很早就进入了为区域市场生产的角色。容克阶

¹ 本文刊载于《社会》2020 年第 6 期，第 2-30 页。

² 作者为北京大学社会学系助理教授。

³ “弗莱堡演讲”的原题就是《国民经济学中的民族性》（*Die Nationalität in der Volkswirtschaft*），和刊出的演讲标题相比，最大的不同是以民族国家取代了民族性（*Barbalet, 2001; Aldenhoff-Hübinger, 2004; Agevall, 2004; Lehne, 2010*）。

⁴ 施莫勒（*Gustav Schmoller*）领导的社会政策协会于 1890 年 9 月开启了对三个重要问题的社会调查，韦伯领衔调查的是德国境内的农业工人状况，负责易北河东岸的问卷调查。1891 年 12 月的第一轮调查向 3180 名地主和农业工人发出了问卷，第二轮调查则缩小了范围，邀请了 562 名重要的被访者。韦伯在 1892 年 2 月开始对问卷和访谈数据进行分析，并在半年的时间内完成了长达 800 页的报告。《易北河东岸农业工人的发展趋势》表明，商业资本大量进入东部购置土地促使密集耕作的方式更受青睐，这样一来，庄园控制的土地面积减少，其政治控制的地域也随之下降（韦伯，2018b：45）。关于韦伯在 19 世纪 90 年代的社会经济调查，特别是针对普鲁士农业的调查，可参见相关研究（如 *Tribe, 1989; Whimster, 2007: 14-19*）。



一层要维持土地的生产力，保证自己在经济作物的竞争中不至于掉队太多，那么开放东部边界，吸引工资较为低廉且对“照顾”无所要求的波兰裔移民工人就成为替代措施。而正是在这个劳动力替代的方案中，容克阶层身为农业资本家而不复能领导德意志民族性（*Deutschtum*）的现实处境更加明显，这在 19 世纪 90 年代德国在保守政党主导下完成的一系列谷物关税协议中尤其可见（*Barkin, 1970: 57-88*）。将韦伯的农业社会调查与古代农业史研究结合起来看，庄园作为一种内陆性的自然经济（*Naturalwirtschaft*）对韦伯思考从古代城市到中世纪社会的经济形态变化很关键（*Momigliano, 1980*），其所引起的争议也没有间断（*Banaji, 2007 : 25-31*）¹。不过，正是因为庄园作为一种内陆自然经济的概念如此强烈，容克作为一种并非典型的自然经济单位而被批评就值得深思。作为经营农庄而不是租佃制庄园（*Grundherrschaft*）的容克一方面要维持家产制，另一方面要面向市场组织生产，这是其相对于德国其他地区的租佃制庄园的先天劣势。更重要的是，数个世纪以来，庄园领主制的扩展意味着将独立的农民变成依附庄园的农奴，除了自给自足之外，就是为庄园和临近的城镇生产。对君侯来说，这意味着承担收税和征兵义务的农民的流失，因此君侯一直对大庄园主占有更多农民与土地施加压力（*Bauernlegen*）（*Büsch, 1997*）。那么，自普鲁士盛期以来就面临上述压力的容克地主，其衰落何以让韦伯以民族命运之名痛加指责呢？

韦伯在 1904 年的美国之行中所发表的关于农业的演讲进一步追问了这个问题。在与易北河东岸远隔重洋的路易斯安那，已从身心的重疾中走出的韦伯将这个老问题放到了比“弗莱堡演讲”更宏阔的、被他称为“旧文明”的尺度当中。在演讲中，韦伯问到，东部庄园主在警惕庄园制的君侯的压力之下为何还能成为事实上的农庄经营者（*Landwirte*）（*Weber, 2005: 338*）？韦伯在演讲中指出了容克发达的真正动力，普鲁士东扩庄园制与历史上日耳曼和斯拉夫的对抗以及由此带来的人口迁移有关系²。同处于农村公社的包围中，东部的土地不仅规模较大，更重要的是其土地上的领主权相对完整，同一块土地被不同领主分有的状况较少。德国东部的庄园制度在 18 世纪末开始的解放农奴的进程中并未大量丧失土地，这一点不仅和法国大革命后的小农土地所有不同，也和德国西部的“解放”进程大不相同（*Weber, 2005 : 339*）。庄园主根本没有可能依靠稳定的地租来生活，他必须亲自经营农事的各个方面（*betriebed*）³。在德国东部农业资本主义化、资本家反过来包围容克庄园的时候，容克只能斩断和农民的家产制联系，让其进入西部工厂或是渡海远赴美洲，转而对大量的廉价的流动工人大开方便之门（韦伯，2018a: 45）⁴。在韦伯看来，这是德国“老文明”的转折点。

1904 年的路易斯安那演说相较于弗莱堡演讲缓和了很多，在与冯·贝娄（*Georg von Below*）的国家学说的对话中，韦伯也将德国东部的特殊性从第二帝国追溯至中世纪以后的日耳曼历史。

¹ 韦伯在《古典文明衰落的社会原因》（1896 年韦伯在弗莱堡的另一个演讲）中将罗马共和国末期的大庄园视为古代西方向内陆文化转型的关键。这样的大庄园制有两个基本的形象，一个是在经济上形成了家产制管理而不是完全依赖奴隶，将庄园雇农变成了特别的、拥有自己的家庭但不能脱离庄园的劳动力。这加深了其自给自足的特点（韦伯，2018c: 13-15）。另一个特点则是庄园脱离了“行政市”的体制（韦伯，2018c: 21-23），乡间的“公地”（*territoria*）成为和城市平行的行政单位，地主变成了行政首脑和“自成一体的土地贵族阶层”，这意味着拓殖农民（*colonus*）欠庄园的劳役是一个触犯公法的行为（韦伯，2018c: 24）。韦伯描写的庄园与罗马帝国的关系，围绕着自然经济与货币、庄园的人身管辖权与帝国治权的关系、雇佣兵与准国家军队而展开，其焦点是争夺农民。通过普鲁士-布兰登堡的体制，这些关系在 1870 年后的德意志第二帝国中继续留存（*Nippel, 2000*）。

² 韦伯在讲座中特别提到了经济史学家克纳普（*Knapp*）及其学生对容克庄园的研究，而作为韦伯学生辈的罗森博格（*Rosenberg, 1944*）后来指出克纳普学说中将容克的崛起放在 15 至 16 世纪而不是普鲁士东扩是一个错误；同时，罗森博格也强调，容克经营庄园的崛起也不是因为有效地收购自耕农和佃农的土地所致。而前一个因素正是韦伯在路易斯安那演讲的重点。

³ 韦伯（*Weber, 2005: 340*）这一点和弗莱堡演讲中其对庄园中农奴的劳动力素质的评价是一致的。

⁴ 在《易北河东部地区农业工人的处境》这篇著名调查当中，韦伯对德国东部庄园的家产制性质就非常敏感，“农村劳工过去是，现在仍然是小持有农。他们的土地即是对主人服从的补偿，也体现了他们是分享地产产品的伙伴（*Genosse*）”（韦伯，2018b: 44）（另见 *Weber, 2005: 337; Anter, 2014: 68-69*）。

容克的发达历史其实是德意志东部边境扩张的历史，所以，相比于容克的经济衰落，韦伯对德国与波兰边境的痛切感受是触发弗莱堡演讲的更为直接的原因¹。民族本身的价值，即一种“老文明”的形态，在路易斯安那演讲中被不断强化。弗莱堡演讲中，容克阶层的身份荣誉仍然是构成政治共同体的基础而不是一种自利。容克阶层理应退出政治领袖的地位，不是因为其失败，而是因为其成功不可复制。韦伯以近 1500 年前沙隆之战匈奴被阻击的胜利类比（韦伯，2018a: 104），其意在于，仅将容克看成家父而不是“国父”，恐怕也犯不上用弗莱堡演讲来进行批判。如果看不到容克曾经有的领导者气质，那么也难以认识到其终结的意义，以及为什么在后俾斯麦时代重建国族如此迫切。韦伯宣称，民族的政治经济学价值本不应该以达尔文主义来衡量，而德国西部的工业化和东部容克变为农业资本家的趋势，共同加速了民族这一价值地位的瓦解。对韦伯来说，政治经济学不仅要分析清楚德国东部的政治经济变化，也要重新申明民族作为不能异化的价值标准其根基在什么地方，对德国未来的政治有什么影响。

韦伯在路易斯安那演说的结尾再次强调了他在弗莱堡演讲中的判断：容克作为一个现成的官僚与军官储备库的结束意味着“老文明”已经来到了拐点。他以一种卡莱尔式的语气说道，“过去千载”中德意志文明东进的倾向在庄园资本主义化和俄国向西的工业化之下不再能延续，“老文明”必须在当前的地缘战略和统治结构中重新出发。只有毫不含糊的政治意志，才能提供国族配得上的那种生机。韦伯笔下的那些“末人”（letzte Menschen），不仅出现在《新教伦理与资本主义精神》末尾的“铁屋”譬喻当中，也是弗莱堡演讲中因为政治的满足（politische Sättigung）而将德国在俾斯麦道路下的统一变成历史终结的一代人（Alagna, 2011）。这一代人的感受就是弗莱堡演讲中以民族为名所针对的“非政治”（Unpolitischen）的心态（韦伯，2018a: 112-113）。弗莱堡演讲对东部边疆的讨论表明，俾斯麦超出阶级的伟大在韦伯看来是容克的挽歌。二十多年后，当韦伯需要面对第二帝国而不是普鲁士体制的重建时，俾斯麦的伟大变成了韦伯对德意志民族的哀叹。1917 年，韦伯以对“俾斯麦遗产”（Die Erbschaft Bismarcks）的批判作为《新政治秩序下的德国议会和政府》一文的开篇：俾斯麦最大的遗产在于他只是伟大的政治家，而没有留下任何政治遗产，他的伟大造成了一个“缺乏任何政治教育的民族（eine Nation ohne alle und jedepolitische Erziehung）……尤其是，他留下了一个完全没有任何政治意志的民族（eine Nation ohne allen und jedenpolitischen Willen）”（Weber, 2009: 119）。

我们注意到，韦伯在一战结束时针对俾斯麦遗产所说的“政治教育”问题，其实呼应了他在弗莱堡演讲中已经非常明确的呼吁：

政治教育这一巨大工作已再不能延迟。对于我们每个人来说，最严肃的责任莫过于自觉地意识到这个政治教育的任务并在我们自己的专业领域致力于民族的政治教育（an der politischen Erziehung unserer Nation mitzuarbeiten）。我们的科学尤其必须以此作为我们的政治教育的终极目的……政治教育的工作并不是要成天唠唠叨叨对民族达成社会和平的前景投不信任票，也不是要力图使“世俗之手”（brachium saeculare）伸得像教会之手那么长去支持现存权威。（韦伯，2018a: 117）

我们如何理解韦伯所说的补上政治教育的一课？第二次世界大战（以下简称“二战”）之后的很长一段时间内，对俾斯麦道路的史学理解都和韦伯的著名批评很有关系，即俾斯麦所擅长的王朝帝国主义的路线其实无法真正塑造德国的民族权力²。这样一来，韦伯对俾斯麦遗产的批评

¹ 关闭这段边境以减少波兰流动工人进入普鲁士庄园，是韦伯参与了六年（1894-1899）的泛德意志同盟（Alldeutsch Veraband）在 1894 年首次全国大会上通过的决议（参见 Chickering, 1984）。这个政策不仅涉及关闭普鲁士东部边境，也涉及将波兰人留下的土地再分配给德国人口的方案，俾斯麦成立的“西普鲁士和波森行省的普鲁士皇家垦殖委员会”是“德意志化”政策的执行者（Hagen, 1980; Abraham, 2001: 43）。

² 这是奥托（Otto, 1990）著名的俾斯麦道路研究的核心，亦参见诺恩（2018: 3-7）的总结。韦伯下一辈的欧洲流亡学者对这个研究传统的塑造发挥了很大的作用，例如格申格隆在二战结束前完成的《德国的面包与民主》

就有变成“民族帝国主义”的倾向（Nationaler Imperialismus）（蒙森，2016：86-91）。在“民族帝国主义”看来，更强烈的权力声望体现在追求民族的世界政治（Weltspolitik）地位，而这势必导致一种纯粹的权力政治（Machtpolitik），以往表现在地缘政治学当中的国族主义会变成世界政治的一部分（蒙森，2016：73-74）。正是在这样的逻辑之下，蒙森（2016：82）谨慎地将韦伯早期关于民族的思路视为“政治思想中最囿于时代局限性的成分”，希望将这一尤其反映德国政治的部分与韦伯政治学说的核心理念拉开距离。

但韦伯对俾斯麦道路的批判其实更为复杂，的确不只是反映了当时德国政治道路的问题。民族帝国主义会释放出一种比俾斯麦路线有过之而无不及的权力追求，核心正是弗莱堡演讲中“民族国家”能成为民族之世俗代理的观念（韦伯，2018a：103）。而这样一个强力的世俗国家的核心特征，在韦伯自己对国家的定义中看得最清楚。韦伯在《政治作为天职》的开篇就点明，国家可以和任何实质的目的联系在一起，因此只能从它使用的手段来定义之（韦伯，2018c：33）。或者说，在韦伯的观念中，国家只能被作为手段来定义。本文在此不再展开讨论韦伯著名的国家定义，但如果正是这样的国家能改变俾斯麦留给第二帝国头三十年的相对和平（1871-1900），更明确地以进攻的手段追求世界权力¹，那么我们凭什么认为这样的国家所秉持的政治意志就是民族的政治意志？何以确定国家是民族的？简而言之，被蒙森总结为民族帝国主义的观点，从韦伯自己的眼光来看却有一个内在的困难：追求权力声望的最强有力的手段是一个最能体现权力中立化的设置，那么，国家为民族而追求权力的动力从何而来？

施米特（Carl Schmitt）非常清晰地指出，俾斯麦道路的实质在于俾斯麦是在德意志皇帝和帝国议会之间“独自负责任”地统治（施米特，2016a：370；蒙森，2016：86-88）。他在德意志皇帝、邦国君主、帝国议会（政党）以及代表治理机器的官僚和军队之间成就了“折中”方案，而这种方案代表了韦伯眼中“民族国家政治”之前的最高成就。因为这种折中，普鲁士和其他邦国君主与“德意志”的矛盾可以暂时弥合，但在“文化战争”的过程中，普鲁士和德意志各自选择了相冲突的意识形态。第二帝国需要在不愿意承担“德意志”民族政治的普鲁士之外寻找真正的基础（哈夫纳，2016；Heinzen，2017）。另一方面，俾斯麦的“直接统治”是威权和外交手腕并用的后果，这种协调各方力量的程度越高，政治的群众基础和价值立场就越模糊（施米特，2016a：370-372）。俾斯麦道路的成功大量释放了政治中立性的力量。这就使得弗莱堡演讲中紧迫和充沛的感情带有悲沉的不确定性：在俾斯麦道路将直接支配用到了极致并开启了中立性政治的时候，我们是不是还能将国家看作是“民族”的？

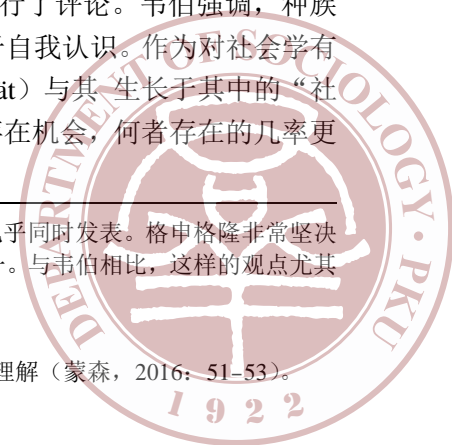
与上述民族与国家之概念的内在矛盾相应的是，民族在弗莱堡演讲中只在讨论东部边疆的“波兰问题”时明确出现，除此之外，韦伯在这个文本中并没有提供其他直接讨论民族的线索。然而，正是在这种氛围中反复出现的诸如“德意志性”（Deutschtum）的说法，容易使我们认为韦伯对民族的认识非常接近种族性的民族观念²。

事实上，韦伯在1910年于法兰克福举行的德国社会学学会上的评论直接针对了种族问题。在该会议上，韦伯针对普洛兹（Ploetz）有关种族（Rassen）的报告进行了评论。韦伯强调，种族的观念不是一种生命力或生机的载体，因为“生机”的根本其实在于自我认识。作为对社会学有意义的概念，种族应该是一种变动的关系，即某种人的特质（Qualität）与其生长于其中的“社会状况”之间的关联：在特定的社会状况下，哪种特质有什么样的存在机会，何者存在的几率更

（Gerschenkron，1943），这本书与上文提及的罗森博格论容克之崛起的文章几乎同时发表。格申格隆非常坚决地将容克道路视为德国政治在19世纪后半期直至二战的政治悲剧的根源之一。与韦伯相比，这样的观点尤其欠缺将俾斯麦道路与容克支配分开的眼光。

¹ 这是米尔斯海默（2014：200-203）对“世界政治”这个说法的理解。

² 韦伯不止一次地试图将模糊不清的民族概念变成权力国家（Machtstaat）予以理解（蒙森，2016：51-53）。



高？反过来，特定的社会状况以什么样的人的特质为其存在的前提？（Weber, 1971: 36）换言之，种族问题如果是有意义的经验问题，应该和特定的社会类型（无论以什么标准确定）联系起来考察，而不是族群分类的界限。

将上述韦伯的评论和弗莱堡演讲联系起来，我们可以更直接地理解韦伯与其他 19 世纪的学者相同的一点，即拒绝以体质、语言、宗教上的同质来定义民族，并对空虚的“文化民族”之说并不感兴趣（蒙森, 2016: 55）。但恰恰是在这样的前提下，以权力定义的民族似乎并不会超出以种族定义的民族。韦伯越来越像是以“族群单一”或族群同化的倾向来认识民族，这和他反对的根基性的民族定义在效果上有实质的差别吗（Boatca, 2013）？

这样看来，看似激烈乃至武断的弗莱堡演讲中其实包含了围绕民族权力的理论困难。第一，如果被弗莱堡演讲视为政治经济学价值基础的民族本身依赖于一个中立性的国家，一个以中立性为其力量来源的现代国家，何以保证国家可以在世俗中代理民族？第二，如果韦伯选择用权力而不是同质性的根基要素来定义民族，这种权力定义的民族如何实质性地超出根基论的定义？这两个困难要求我们更深入地讨论韦伯是如何理解民族的。

战后一代学者对韦伯民族论的浓厚兴趣，多以第二帝国的“现实政治”的含义为入手点。韦伯对民族的定义的确体现了一战前后民族帝国主义说法的色彩，契合了瑙曼（Friedrich Naumann）、梅尼克（Friedrich Meinecke）、特洛尔奇（Ernest Troeltsche）等人对国族与国家、君主与人民的关系在一战前夕的重新思考（Iggers, 1984: 231）¹。不过，自 19 世纪 60 年代直到一战的半个世纪，国族的上升和在这一趋势下不同国家实现国族道路的差别，远不止是“现实政治”的问题²。非常有可能的是，韦伯固然不是民族主义研究中所称的“根基论”（primordialism）者，但他对民族的理解又绝不只是反根基论意义上的文化与政治观³。事实上，我们更容易误解的，恰恰是认为韦伯把赫尔德所代表的民族是语言共同体的说法像对待根基论那样予以否认（例如蒙森, 2016: 52-53）。正如下文所要解释的，当韦伯从政治体的思想来理解民族的时候，他并没有忘记赫尔德在民族的机体中看到的那种热力（Kraft）⁴。某种程度上，正是借助韦伯和其他 19 世纪的学者对根基论的不认可，赫尔德在民族中看到的那种生命的热力才得以呈现。

1910 年的评论可以说标志着韦伯集中讨论民族之概念的开始，此后的韦伯才在时评和政论文之外延续了其早期著作中关于民族的思考。事实上，韦伯论述民族的文本大概集中于两个类型：政治论述（以“弗莱堡演讲”为代表的早期政治经济学文字和以《新政治秩序下的德国议会和政府》为代表的晚期政治理论文字）和社会学论述。学者对应以何者为要仍有争论。二战以来韦伯“民族主义者”的形象大致上归功于着重利用前一类文本的著作（如 Aron, 1991; 比彻姆, 2015;

¹ 韦伯的弗莱堡演讲对瑙曼、德尔布吕克（Hans Delbrück）和罗巴赫（Paul Rohrbach）的思想影响很大（蒙森, 2016: 72-73）。

² 这一点，莫斯（2010: 42-50）在关于民族的札记中对韦伯眼中的民族帝国主义进行了非常犀利的注解。韦伯反对将生命力固化在种族的特点上，和莫斯反对抽象出文明的“特征”（Kulturkreise）的做法异曲同工，而韦伯将种族与社会状况关联的做法，则和莫斯倾心于文明形态学构造的做法一样，都是以静态的性格学的办法找出民族和文明“生存”动态的尝试。因此，莫斯将丹纳（Hippolyte Taine）的《现代法国的形成》和《英国文学史》两部长篇巨著视为“长 19 世纪”（拿破仑战争到一战）最佳的精神记录，因为这两者表达了国族化世纪的形态变迁。对莫斯来说，丹纳就像是 19 世纪的赫尔德，而这和施米特在政治浪漫派中对丹纳的评价异曲同工（参见施米特, 2016b）。

³ 关于根基论，布莱斯（Bryce, 1902）和格尔茨（Geertz, 1963）都做出了较早但更具历史性的评论，社会学中的根基论更多的是作为族群民族主义而阐发的（参见 Connor, 1994; Dumont, 1994: 17-52; 迪蒙, 2014: 97-111; Brubaker, 1996; Suny, 2001）。

⁴ 这个概念被认为是赫尔德和康德“哲学人类学”的核心概念，更多的是在“思想力”或“再现力”（Gedankenkraft/Vorstellungskraft）的角度（DeSouza, 2018），而其作为一种民族机体中自然流露出的生命力，一种不被政治意志所引导的生机，恰恰就是在语言共同体的论述中集中呈现的（Herder, 1986）。

蒙森, 2016); 但反过来强调韦伯之“民族”观念并非“民族主义”观念的判断, 所依据的著作和研究的方式则有很大的差别¹。接下来, 本文从韦伯在“经济与社会”的论述体系中如何讨论民族来入手。在这个文本体系中, 韦伯在族群共同体和政治共同体两个方向上都对民族进行了界定和分析, 两个部分的讨论都以论述民族作为结尾。虽然这两个都称不上完善的论述, 各自走向“民族”的思路很不相同², 但这种差别的实质则可以作为我们下一步讨论的线索。

二、族群共同体、政治共同体与民族

上一小节讨论到, 如果我们要将弗莱堡演讲中那被民族国家所代理的民族性与一种扩张论的民族主义分开(即蒙森代表的理论努力), 那就务必要找到在民族国家的建国能力之外来理解民族性的办法。韦伯思考民族时对政治权力的强烈关注与他对血缘群体的质疑成正比。如果我们不加分析地将权力概念等同于反根基论, 其实会导致二者殊途同归。下面, 我们首先根据韦伯在“经济与社会”中对“族群共同体”的论述来理解他笔下的这个困难。

韦伯以通婚(*connubium*)作为理解族群共同体(*ethnische Gemeinschaft*)的基本入手点, 和恩格斯、麦克林南以及摩尔根用婚姻禁忌作为理解氏族的入手点类似³。内婚制(*endogamy*)限制了家长制和早期公社制度中的头领权, 可以相互成婚的全体成员(不触犯婚姻禁忌的成员)构成了族群的天然基础(韦伯, 2004b: 296-297)。韦伯将族群和亲属制度联合论述的手法与形成于19世纪中叶的人类学传统相似, 他们都是循着继嗣和亲属制度这两个非常经典的线索进行的⁴。就其定义来说, 族群的核心在于人们认为彼此是共祖先的“同类”(*Gemeinsamkeit*)这个信念, 无论这种信念是基于体质、习俗还是共同的殖民和移民的记忆(韦伯, 2004b: 298-302)。族群身份在韦伯那里并不构成实在的群体, 而是对“彼此同属一类”或者说对彼此相似的一种信念。与之相应的是, 韦伯所采用的人民一部族一胞(*Völker-Stämme-Völkerschaft*)(韦伯, 2004b: 305)的分类, 并不能与同时代描述亲属和氏族的关系严格区分开。换句话说, 就“共祖先”建立的同类观念来说, 韦伯并不超出古典人类学学说的范围, 和19世纪后半叶亲属制度在古代史和“初民史”之间的综合并不遥远(Tuori, 2015)。

韦伯在“族群共同体”中真正的概念变化, 是以“共同体行动”的概念为方向对经典氏族学说的改变。单从作品来看, 韦伯所撰的“族群共同体”和“家共同体”“氏族”“邻里”放在一起, 构成了“共同体行动”(*vergemeinschaftungen Handeln*)的不同来源(韦伯, 2004b: 295)。在这些共同体当中, 韦伯关注的是如何从行动——也就是共同体性的“社会化”的角度——而不是身份划分, 来理解共同体的形成。因此, 韦伯用什么样的行动观念来理解族群共同体继而理解

¹ 帕洛宁(Palonen, 2001)通过细致的著作史和文本考察认为, 早期韦伯笔下的“民族主义”一说接近“民族”之意, 但韦伯只是在晚期的时候才有意识地将“民族的”和“民族主义的”加以区分, 强调后者的含义已经变成了扩张和帝国主义式的。

² 当然, 这两部分在“经济与社会”的写作体系中的位置并不相同, 韦伯在1913年底写给出版商的信中将“族群共同体”视为有关经济的主要共同体形式的一部分, 与家、氏族以及篇幅巨大的宗教共同体等并列, 这个“诸共同体”的论述在韦伯看来完善了经济史学家布谢(Karl Bücher)在同一时期的作品中对“发展阶段”的遗漏。但政治共同体的论述与韦伯的支配社会学不仅写作同时, 内容上也有密切关系。在韦伯看来, 他是在“社会学”或“权力的事实”层面发展了耶利内克在公法学说中构筑国家学说的尝试, 因此, 宽泛意义上的“政治-社会学”学说在“经济与社会”中的位置非常独特(施鲁赫特, 2014: 191-192)。

³ 这和上文交代的1910年韦伯在德国社会学年会时的想法一致。

⁴ 继嗣和亲属制度虽然是19世纪中叶的古典人类学着重使用的手法, 但有两个非常重要的“古史”背景: 一是古典研究, 特别是希腊城邦政治的背景; 二是圣经对“世系”研究的重视。而将这两个古世之学变成探究部族人群源起的框架, 始于后期浪漫派的努力, 这是他们与有意识地淡化世系传统的赫尔德(以及斯宾诺莎)的一个重要区别(参见Tuori, 2015: 41-43; Hall, 1997: 17-33; 本维尼斯特, 2008)。

民族，就是“族群共同体”和“政治共同体”这两个残篇尽管不完整但仍然很重要的原因（Norkus, 2004）。

基于信念的族群身份是一种荣誉感（Ehre）（韦伯，2004b：302-305）。这种荣誉感的界定按照韦伯更为基础的“身份荣誉”的定义，是一种驱动群体和政治体追求权力并享受权力的力量¹。主观上认定为“同类”是韦伯描述族群身份这个观念的起点，只有“同类同源”之感受被用于捍卫某种身份荣誉时，族群共同体才会变成行动单位。这种构成行动的力量，无论族群的组织化程度高还是低，都会体现出来²。这一点与从民族单位与政体单位的嵌合度来理解民族主义的思路具有很大的差别³。韦伯对身份荣誉的强调呼应了弗莱堡演讲中包含的“阶级”与民族的紧张：阶级天然地并不具有民族属性，而身份群体则具有。

同类同源的感受被一种捍卫身份荣誉的动力导向了政治共同体，这一点深刻延续了韦伯在同为“共同体行动”的“氏族”一节中对复仇和忠诚的描述。在韦伯的笔下，复仇（Feud）是氏族最独特的行为，忠诚（Treue）是最重要的情感。氏族、家和邻里的共同体之间是相互渗透的：家里人属于不同的氏族会产生仇杀的可能，因此，家里人属于同一个氏族才会出现和平。这样，氏族是使用暴力维护正义即执行正当性暴力的最基本的单位。氏族作为和平秩序的基本单位源于其为使用正当武力的最小单位。⁴换言之，韦伯是比照以复仇和忠诚为基础构建的氏族塑造了族群共同体的概念。因此，就共同体行动来说，族群比起氏族是更为间接的概念。

因此，在韦伯有关“族群共同体”的文本中，比照同仇心和忠诚感而设立的“荣誉”，促使族群去寻找属于自己的政治体形式。这个寻求的过程则是通过权力将民族这种古老而激昂的情感凝结下来的过程。韦伯以“命运共同体”之名来描述，⁵但命运共同体之说恰恰表明这个寻求过程充满了不确定性：这种古老的激情会实现在什么样的政治共同体形式之上，或体现为哪种典型

¹ “一般而言，部族意识首要的形成条件是政治的共同体，而非共同起源（Abstammung），这一事实可能最后反倒称为同源同种信仰的起源。”“实际上，‘部族意识’的存在也通常带有特殊的政治意涵：在有外来的战争威胁，或有足够诱因发动对外战争时，特别容易提供政治共同体行动上演的舞台，换言之，主观上感觉彼此乃是血缘相亲的‘部族伙伴’（Stammesgenossen）或‘民胞’（Volksgenossen），很容易因此采取政治共同体的行动。想要采取政治行动的潜在激昂的火苗，乃是隐藏在‘部落’‘民族’等意涵模糊的概念背后的事实（虽非唯一）。这种政治的不连续的行动，即使不能完全实现结合体化，也特别容易发展成一种‘习俗’的规范。”（韦伯，2004b：307-308）

² 例如，在古代政治中，韦伯认为区分民族（ethnos）和部落（phyle）是有意义的事情，前者指的是部落被希腊城邦吸收之前，作为一个有组织的政治单元存在过。而无组织的部落固然不能被称为民族（ethnos），但因为其曾经存在的政治行动，所以在集体记忆中构成了“血缘共同体”这种信念（韦伯，2004b：307）。

³ 民族主义的代表作之一，盖尔纳（Gellner, 1983: 1）的《民族与民族主义》的开篇与韦伯的观点形成了鲜明的对比，其在民族主义是民族的单位和政治的单位的的关系问题上完全排除了“同族同源”的因素。

⁴ 韦伯对氏族的分析，无论是就“忠诚”的概念，还是从论证的形式来看，都和布鲁纳（Otto Brunner）对庄园支配的分析非常接近。在韦伯看来，最小单位的家产制当然是家主，家主的起点是财产支配；但是对布鲁纳来说，家主权最重要的是依附人口形成高于服从的“忠诚”（Brunner, 1984: 214-218），它是能够提供一个不受外部干扰的和平秩序（Brunner, 1984: 212）的关键。某种程度上说，家主和依附于他的人口首先是处于一个最小单位的和平秩序中。特别要注意的是，在韦伯笔下，家主权实际上是在和父系/母系的对抗当中形成了自己的力量，家的权力集中了三种原本源于氏族的共同体力量（婚姻禁忌、血亲复仇、继承权），集结了三种完备权力的是一个完整的家主权的“人类学”和经济史的形态。如果上述三种权力都遵循一个方向（父亲或者母亲），那么，就称之为父系家主权或母系家主权（韦伯，2004b：273）。

⁵ “因此，所谓‘民族的’（如果尚有一致之意涵），显然是指某种特殊的激昂之情（Pathos），这种激情与共享某种语言、信仰、习俗或是命运的人民所建立的政治共同体交织在一起。”（韦伯，2004b：313）我们注意到，韦伯在有关族群共同体的讨论中首次使用了“共命运”（Schicksalsgemeinschaft）一说。看起来，这是“族群共同体”中对民族的论说与“政治共同体”对民族之论说最接近的地方。与共享的其他三种情形不同，“共命运”是非常紧迫的状态，但团结的力量也可能最强。韦伯此处使用的“共命运”可能吸收了同时期奥地利左翼政治家奥托·鲍尔（Otto Bauer）的观点（参见 Breuilly, 2020: 192; Busekist, 2019）。除了鲍尔本人完成于1907年的第一部作品《民族性问题与社会民主》（Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie）之外，韦伯探讨民族的思路与鲍尔的合作者卡尔·伦纳（Karl Renner）写于1899年的文章《国家与民族》（Staat und Nation）也有很多共同的着眼点（参见 Bauer, 2000; Renner, 2005）。

的建国道路？这是韦伯在这个文本中不能回答的。对比父权制（私有制）在恩格斯那里实现的将亲属制度“导向”现代国家的转折，韦伯笔下的族群寻找政治共同体形式的后果要模糊得多。

但至少我们现在知道，族群不是一种根基性的群体，其表达了一种间接性的共同体行动。这种间接性表现为族群追求其政治共同体形式的不确定性。那么，我们是否可以反过来追问，如果我们把建国的道路视为结果，从实现了的国家形态出发，有可能判断不同的国家形式在实现民族性这种古老情感上的能力高下吗？标准的国家形成的学说很可能对这个问题持有肯定的回答。因为在这种叙事当中，民族仰赖于国族化（nationalizing），即被视为国家形成的一部分（Tilly, 1992: 96-125；Kohn, 2005: 119-186）。国族化和“公民民族论”（civic nationalism）的重合，形式上是一种包含差异的公民身份的形成道路（Brubaker, 1996），而在历史社会学关于国家形成的叙事当中则体现了国家建设“民力”方面的竞争。¹

借用弗莱堡演讲当中的比喻，我们可以将这里的问题转译为，透过民族的世俗代理，我们是不是还可以追问民族本身？这样问题的核心即建国道路和民族性的关系。但韦伯身后的19世纪的传统并非国族化，而是某种相反的观察，即将国家性看成民族性所面临的问题。与韦伯相比，勒南（Ernest Renan）明确了民族的政治核心在于建国道路这一点。欧洲民族的形成路线是一个漫长乃至带有很多先定色彩的过程，罗马帝国的结束是民族的开始。罗马是第一个接近民族的古典政治实体，因其不仅具有“本土”（patrie）特征，而且有核心的制度（institutions centrales）（Renan, 2018: 355）。勒南（Renan, 2018: 358）在其现代民族观念研究的名篇中总结了三种导致不同民族性的道路：王朝国家（以法国为代表）、分省（荷兰、比利时、瑞士等）与统一（意大利与德国）。上述三条道路均在大革命之后产生，但根源都在古老的罗马时代。王朝国家的民族性在勒南那里是最为典型的道路。王朝国家就像一个漫长但有序的孕育体一样，它完成了征服者与被征服者的“融合”（勒南笔下的“遗忘”），克服了封建，恢复了“祖国”（patri）和“公民”（citoyen）的原本含义后退出（Renan, 2018: 360）。大革命后的“大民族”（grandes nations）当然不是复现斯巴达和罗马这些“独立小城邦”（petites villes indépendantes）的制度，但其精神对勒南来说却是“大共和制”的精神（Renan, 2018: 353）。

在分析瑞士的民族性时，韦伯间接回应了勒南笔下大共和制的问题。² 瑞士的民族性与比邻的德国相比具有独特性，这种因为地缘而形成的独特性会激发中立国家将之捍卫的“骄傲”（韦伯, 2004b: 312）。勒南和韦伯都看到，语言和血缘多元的瑞士在民族性上丝毫没有降低，因为现代的民族疆域无论大小，都注定不会按照纯洁风俗去塑造自身。通过追求权力实现的民族性非但不在于风俗的多样和不同源，反而能在多元风俗的基石上显示其“尊严”。韦伯比勒南看得更清楚，瑞士的民族性之所以不成问题，是因为这种将其不成问题的国家性（Staatlichkeit）视为古老的民族性的可能。简而言之，现代民族都只会是“大共和制”的问题。

韦伯和勒南都非常冷静地看到，抛开国家性来谈民族性在大革命之后的历史中是非常困难的事情，但这并不意味着韦伯的思路就是推进二者的重合。这样的思路可以证明韦伯是一个早熟的国家形成论者或骨子里的国家主义者，但韦伯比这两种社会科学所看到的形象更加犹豫和复杂，这突出表现在“族群共同体”的结尾。恰恰是对世界的现实政治极为敏锐的韦伯，在讨论与现实政治关联最直接的“民族”问题时，却没有从已经实现了的民族入手。他没有从公认的民族国家入手来讨论民族国家的概念，反倒是从不清晰的民族和不确定的国家入手来讨论民族。在这个文本的结尾部分，韦伯没有从德意志民族国家的共同体意识入手来讲民族，而是从生长在德意志边

¹ 也就是包括暴力机器（征兵）和社会福祉（保险）在内的制度设置怎样打破人民当中的族群划分，确保稳定有序的“民力”。民力的实现连接了国内的和平与国家之间的和平，是将国家变成民族的关键一环（Steinmetz, 1998）。

² 对勒南来说，瑞士的民族性显然高于亚平宁半岛上的托斯卡尼（Tuscany），但其语言和宗教却比后者更为多元（Renan, 2018: 259）。在勒南看来，这进一步说明语言和宗教的单一和多元并不决定民族性的强弱。

缘的群体面对德意志民族国家的感受入手。¹ 对说德语的阿尔萨斯人来说，对法语和法国的认同，一方面因为“伟大的民族”（La grande nation）代表了其从封建时代重生的希望（这与上文中勒南对法兰西民族的说法与用词是一致的）；另一方面，促使其融入到法兰西共同体的是一种“文明”的动力（韦伯，2004b：310）。韦伯时代的阿尔萨斯人的法兰西认同体现了政治共同体的记忆和对文化共同体的信念的重合。而在另外两个例子中，身处上西里西亚和波罗的海沿岸的“德意志人”，则是对德意志的政治形态即弗莱堡演讲中的民族国家并不热衷的群体。上西里西亚的德意志人没有从语言中发展出对波兰的认同，但也不热衷于德意志德国的政治存在，他们只是不愿意从讲德语的市民伙伴群体中分出去。² 涉及对沙俄的政治认同和对斯拉夫的文化认同，波罗的海沿岸的德意志人在韦伯眼中是更为复杂的民族认同：这种认同带有很强的家产制色彩，其与沙皇的臣属关系决定了对沙俄帝国的认同，这种臣属关系是“消极”的上西里西亚所没有的；但这种积极认同既然以身份制为基础，就很难将自己认为是与其他沙俄治下的群体“同类同源”的同胞（韦伯，2004b：311）。

从三个边缘地带出发，韦伯挑选的都是民族和国家不能重合的状况，也就是对政治共同体的追求和古老的民族热力之间无限接近而不能重合的距离。以德意志为例，这些分布在德意志边缘的人和大地，比德意志国家更能体现韦伯此时所想的民族，是因为文明、市民伙伴和特别臣属关系这三种政治关系造就了民族性的情感，也并没有被在一战之后完全成为现实的国族的热流所融化。韦伯赋予民族认同的所有激烈和炽热的情感都带着他的历史法与浪漫派前辈的笔触。国家性在今天的神圣程度超出了勒南在古代国家中发现的国家宗教所能概括的程度。³ 现代国家之所以在祭坛上被祷祝，是因为其有能力将许多不属于国家的文明特质变成自己的传统。⁴

这一小节表明，韦伯虽然从带有明显的继嗣和亲属制度色彩的角度入手来看待族群共同体，但其“族群共同体”的论述核心是共同体行动对定型族群共同体的作用。族群共同体的行动以实现自己的政治形式为荣誉。尽管族群体会借助政治组织的形成来定型某种古老的民族热力，但后者不是根基性的语言、体质乃至宗教上的同质性。共同体行动的不确定性突出体现在政治形式不能被视为民族性本身，这也是国家形成论强烈关心的国家性与民族性的关系问题。政治体的实现形式不等于民族性本身，这强烈地让我们联想到孟德斯鸠更早也更为深刻的表达。在孟德斯鸠那里，无论是征服还是商业精神，都是作为一种超出民族（ethnos）的民风来写作的。对韦伯来说，政治体的实现为什么不会和民族性重合，只有在更深入地了解到现代国家的特质之后才能回答，这个问题也正是他通过政治共同体的思路再度进入民族的思考线索。

三、政治共同体与民族

（一）强力与和平

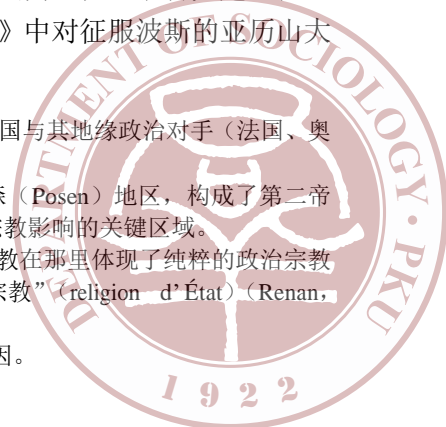
从定义民族的修辞结构来说，勒南和韦伯颇有些相似。在勒南笔下，民族性是遗忘和记忆之间的二律背反。民族的发育甚至会使因征服而形成的内外之别被消解，共同记忆也就首先建立在这种“遗忘”（oubli）的基础上。这明显带有孟德斯鸠在《论法的精神》中对征服波斯的亚历山大

¹ 韦伯在这个环节聚焦于德意志三个关键的边缘地带，这三个地带不仅体现了德国与其地缘政治对手（法国、奥地利、波兰-立陶宛、沙俄）的关系，也体现了德意志文化生存的“空间”。

² 这个地区，加上弗莱堡演讲集中关注的西普鲁士以及韦伯自己曾工作过的波森（Posen）地区，构成了第二帝国境内的波兰区，也是俾斯麦在七年的文化战中排除天主教的教育、语言和宗教影响的关键区域。

³ 勒南关于国家宗教是民族的自我崇拜的观点源于希腊城邦。勒南的观点是，宗教在那里体现了纯粹的政治宗教的含义，即祭祀和崇拜的对象就是源自家庭的城邦，“一种严格意义上的国家宗教”（religion d'État）（Renan, 2018: 267）（另参见 Finley, 1977; Nippel, 1991）。

⁴ 这正是完整经历了一战的莫斯（2010: 42-48）特别看重文明与国族关系的原因。



的著名论述的影子。¹ 但勒南的遗忘是为了新的记忆，即创建一种值得为“国家”牺牲的道德意识（Renan, 2018: 262）。民族的生成就是实现了从遗忘到共同记忆的过程。而在韦伯笔下，民族的发育需要借助政治共同体的概念对强力的改变。正是借助政治共同体，强力从不分内外的威慑转变为一种“公认”的正当性，民族性成为从普遍威胁到共同面对生死所结成的团结。

政治共同体被韦伯视为“以强力为后盾，对领土及居住在上面的人宣称可形成有秩序的支配”的能力（Weber, 2009: 58）。在韦伯笔下，政治共同体的核心是实现统治秩序的集团。这个秩序加诸特定的领土和人民，但这样的政治集团未见得以领土和人民为宗旨，也可以是自己谋求领土的扩张。韦伯定义政治共同体的方式与他在《社会学基本概念》最后一节的手法相同，都是定义治者而不是被治者，且都是从治者一个特别的能力——如何宣称自己可以实现土地和人民的秩序——来进行定义（Landfrieden）（Weber, 2009: 63）。这是和民族定义的最大反差。在韦伯的定义中，领土和人民没有自身的形式（无论是聚落形态、血缘或是风俗），二者因为那带来和平的统治秩序而结合为独特的整体。相较于韦伯对领土之形成的存而不论，政治共同体中的人在韦伯笔下就是“成员”。民族形成的外在条件，或可以从领土去观察，或可以从人去观察，但无论如何，只有以强力为后盾的统治秩序的实现才是土地和人结合成新的整体的基础。

在韦伯对政治共同体概念的阐述中，三个条件至为重要：第一，动用强力的能力是否存在，是否被一个集团集中地占有或垄断；第二，政治共同体作为统治集团带来秩序的能力，首先是以其作为手段而言的，因此，以强力为后盾（或可强制实现的）的秩序可以与不同的实质价值相关联（Weber, 2009: 58）；第三，虽然政治共同体可以和各种价值联系在一起，但形成秩序的关键在于政治共同体必然超出只满足于实现经济利益，超出对物力的规制，而直接对其中的人与人的关系进行支配（Weber, 2009: 58）。非常明显，前两个要素明显和韦伯（2012: 32-33）对现代国家的著名界定一致，而最后一点则直接呼应了韦伯对支配的界定。²

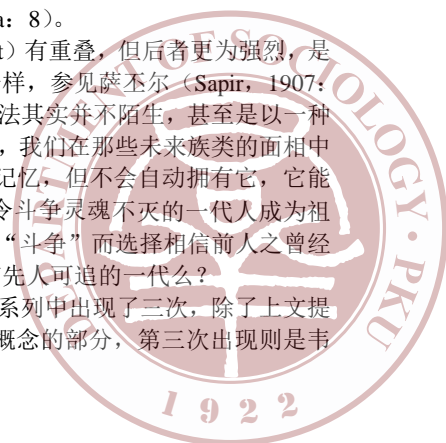
作为威慑和被实际运用的强制之所以是手段，表现为它并不能区分成员和非成员（Weber, 2009: 59）。而从韦伯式的政治共同体来看待民族，最不可思议的转折点似乎恰恰在这个地方：这种根本上的内外无分导致了概念上具有霍布斯色彩的转折点——“成员”从强力统治的对象，到获得一种因共同面对强制（其最极端的情形当然是处置生死）而形成的共同性。在韦伯看来，这种共同性会成为一种共同记忆，形成一种纪念的共同体（Erinnerungsgemeinschaft）（Weber, 2009: 59）。这种纪念超出文化、语言和族群的纽带，成为民族性的意识（Nationalitätsbewußtsein）（Weber, 2009: 59）。³ 正是强力的潜在和现实后果使统治不同于暴力的含义得以凸显，韦伯因此罕见地将政治共同体称为“命运共同体”⁴。命运共同体的说法可以说是“政治共同体”对

¹ “他反对那些主张把希腊人当作主人而把波斯人当奴隶的人们；他只想把这两个民族联合起来，并且把征服民族和被征服民族的界限消除。在完成征服以后，他抛弃了他曾经利用作为进行征服的理由的一切成见，他采用了波斯人的风俗，以免波斯人因须随从希腊人的风俗而感到忧伤。”（孟德斯鸠，2004: 177）

² 韦伯对支配的定义中基于经济（die Herrschaft kraft Interessenkonstellation）和基于权威的支配（die Herrschaft kraft Autorität, Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht）参见相关论述（韦伯，2004a: 8）。

³ 韦伯的这个说法与赫尔德在论及语言的诞生时常用的词“感受”（Besonnenheit）有重叠，但后者更为强烈，是带有明显创造力含义的动作，就像是某些片段从无意识的时间积流中抓出一样，参见萨丕尔（Sapir, 1907: 12-13）对这个说法的精彩分析。事实上，《弗莱堡演讲》对这种共同记忆的说法其实并不陌生，甚至是以一种更强的口吻说出来的。“说得略为夸张一点，如果千年之后我们再度走出坟墓，我们在那些未来族类的面相中首先希望看到的就是我们族类的依稀印记。”（韦伯，2018a: 101）时代需要记忆，但不会自动拥有它，它能够存在于未来知识因为后来者同样秉持了斗争的秉性，并因之使“我们”这些令斗争灵魂不灭的一代人成为祖先。因此，政治共同体不灭，其实是个未来的理想，是未来的时代因为自己的“斗争”而选择相信前人之曾经斗争的意念。但这样一来，强调为未来而斗争的韦伯，不也正是因此而成为有先人可追的一代人么？

⁴ 在现行《韦伯全集》的校订版本中，“命运共同体”在“经济与社会”的文本系列中出现了三次，除了上文提到的“族群共同体”中民族概念的部分和这里“政治共同体”首次论及民族概念的部分，第三次出现则是韦伯实质论述“家产制”的开篇。



“族群共同体”中民族概念的第一次直接呼应。

问题是，为什么这个并不区分内外的强力没有发生霍布斯笔下所有人交出暴力，以产生一个对全部人都有压倒性威慑的国家呢？政治共同体并不是产生暴力的源泉。在韦伯笔下，强力本来只是武人集团在身份意义上的占有物，是有能力实施强制的资格。强力作为身份，它的对立面是泛滥，而不是“霍布斯时刻”预设的、人人都有伤害和强制他人的力。如果这些强力只掌握在那些应该行使它的小范围群体当中，那么它纵然谈不上失序，也无法真正实现和平，因为这种强力无法和更大范围内的共同意识发生关系。为什么这种民族意识不等于城邦或是小范围的政治集团中为了共同体的自我牺牲？¹这就需要我们理解，政治共同体如何通过疆域的机制，重新打造了强制能力通向共同体意识的通道。

疆域或疆域化的含义是用大地（Land）或立足于土地的公社（Landsgemeinde）来收束暴力。在无需疆域的暴力形态当中——例如古代的勇士集团、土匪、雇佣兵集团等——强力是身份特权，它并不是无序，但只有本质上流动在不同大地之间的武人给自己立法，而并非土地的法（Weber, 2009: 61）。这种武人之间的“伙帮”（persönliche Verbrüderung）（Weber, 2009: 61）和有复仇义务的氏族，是正当地实施暴力的两大群体。但在这两个经典例子中，将暴力赋予正当性（legitimität）的是实质的理由，即实施暴力是构成武人之身份和亲族之关系的必要条件（手段）。无论在上述两个例子中暴力的使用如何正义，正当性都无法从“实体”中分离出来与暴力本身建立明确的关系，也就是说，正当性其实很难超出上述两个范围，特别是家和氏族构成的共同体。当和平超出家主权和亲族的范围，需要外在的协调和裁定时，韦伯对这一情形予以的说明非常谨慎乃至迟疑。更重要的是，对这种能在家以外的范围影响强力的权力，韦伯甚至不能十分确定我们在多大程度上视之为“政治”的，而非经济的或者巫魅的（Weber, 2009: 62-63）。

实现大地之和平（Befrierung）的动力存在于政治共同体、市民群体和教会三种力量当中。而其结果，除了通向国家的政治发展之外（Weber, 2009: 60），就是市场扩大和理性法的发育（Weber, 2009: 63）。但韦伯对这些标志着土地和平发展的内容并不十分确定。对什么构成了常设而非冲突状态下特设的强制机构，韦伯更是没有说明。但正是在疆域这个显得悬而未决的环节当中，韦伯在概念上明确了强力和正当性成对出现的情况。正当性的原始情形是对使用强力赋予的正当。因此，强力制造和平的可能性，取决于强力的正当性是不是可以突破“人法”，也就是实质性的身份荣誉的限制。从韦伯此处论述反推过去，我们可以知道，如果有针对暴力的“公权”，那暴力首先要成为一种更为一般的东西。如果暴力不在事实上成为或者被设想为一种与特定身份荣誉无关的“普遍”状态，正当性并不会导致本节开头所说的“纪念”的共同体意识的出现²。而这一点，正是韦伯在“声望”概念中要处理的问题，在这个概念中，韦伯直接接触了政治共同体与正当性的特别关系。

¹ 尼佩尔（Nippel, 2016: 215）将之概括为布克哈特在《希腊文化史》中提出的核心观念之一，即所谓的“希腊国家观”。我们在布克哈特的《历史讲稿》中看到，“希腊国家观”带有一部分东方特性，也就是个人作为国家的样本存在，但布克哈特（2014: 6-7）非常精准地指出，牺牲也许并不是一个准确的描述，“在古代，完全的个人首先是‘城邦的一部分’，其程度是处在现有个人与国家关系模式之中的我们所想不到的，但凡谁脱离，或城邦丧失，总是一场悲剧”。

² 这正是和平概念在近代早期或中世纪后期以来的意义分歧，即正当性的暴力是因为与荣誉和身份联系在一起而不可能泛滥，因此带来和平，还是因为它越来越失去和荣誉的关系，从而可以被没有目的性的国家所垄断。暴力作为一种政治性的“共同体”行动（politischen Gemeinschaftshandelns），而不是一般所谓的政治行动，在这个文本终结于此，对应着前一种理解方式；而暴力作为政治性的“社会行动”（Gesellschaftshandeln），与后一种理解更接近，需要在别的思路中打开。社会学更偏向后一种思路，将韦伯在这方面的论述与特定的历史世变（例如早期现代的城市国家）结合，突出地将后一种概念方式融合进了国家（而不是家主或领主）作为保护者的研究（如 Lane, 1973: 22-37; Tilly, 1985）。



（二）政治声望

相较于土地之和平的问题，韦伯在处理正当性问题时的思路似乎具有了更多的突破。韦伯直截了当地指出，政治组织的现代立场在于声望（Prestige），而声望取决于关键的统治行为是否具有“合法性”（Rechtmäßigkeit）（Weber, 2009: 60）。但这种声望或“合法性”与强力有着非常密切的关系：与强力越相关的行为（最直接的就是处置人的生死的暴力行为），声望就越能得到充分体现。

在韦伯笔下，尽管声望与正当性二者之间似乎存在正向的相互强化，但声望和正当性说的是两回事，一个指的是组织，一个是强力乃至赤裸裸的暴力本身的正当性。韦伯始终将执行强力的组织和统治行为的正当性加以区别。我们注意到，在韦伯那里，支配行为的正当性并不出自政治共同体的声望，但它们的亲和力在于，政治共同体的声望上升会缔造一种规范结构以最大化那些并非源于它自己的正当性，这就是政治共同体充满自我克服色彩的上升之路。即使是在“独占”阶段，国家与法律秩序都不产生正当性暴力本身。国家代表了政治组织“独占”倾向的高峰，这表现在，一方面，国家逐渐成为唯一可以“正当化”其他组织使用强力的力量；另一方面，国家的正当化非常特殊，它能最大程度地通过法律的秩序将“自己”从正当化的政治意志中隐去。国家独占的“正当性暴力”使它能最彻底地隐身，将自己的规范清空，以合法性包裹正当性。用韦伯的话来说，这个特殊性的核心是合法性（Rechtmäßigkeit）形成的法的秩序（Rechtsordnung），其结果是一个对正当性形成的共识（Legitimitätseinverständnis）（Weber, 2009: 60）。韦伯用法律规范的“国家化”的过程（Prozeß der “Verstaatlichung” aller “Rechtsnormen”）（Weber, 2009: 60）来表达两个方面并非必然的合流。

“政治共同体”当中理解权力之声望的第二个角度则是政治共同体之间的关系，声望显示了政治共同体的担纲者对外扩张的欲望。这种声望不是韦伯历来将其与政治支配区分开来的经济利益，也不是对国族的自豪，而是上文所提到的对权力的纯粹追求。大的政治共同体（大国）（Großenpolitischen Gemeinschaften）则是这种权力欲的天然承担者（Weber, 2009: 66）。

大国对权力的追逐究竟意味着什么？疆域（空间）的扩张与大国的关系是什么？20 世纪初的大国政治无疑对韦伯写作这样的文字产生了很大的影响。假设大国是扩大空间的政治共同体，接下来韦伯延续了他在政治学说中对经济与政治动因的区分，并对空间扩张的“政治”和“经济”动因进行了讨论。以晚期罗马共和国、斯巴达和 18 世纪的英格兰为例，公认的政治大国并没有那种将海外拓殖视为政治荣耀本身的热情，反倒是严格区分本土和殖民地的这种政治导向对政治空间的扩张进行了限制（Weber, 2009: 66-67）。而在对“经济”动因的检讨当中，韦伯则以弗莱堡演说中涉及的德国东部边境为例，强调政治边疆和经济边疆无法重合，而与沙俄运用西部边境的波兰人口以发展工业不同，德国的政治统一恰好需要整合在经济上分属不同区域传统的东西部，是逆经济利益而行的道路（Weber, 2009: 67）。¹

在扩张的经济动因当中，韦伯花了相当大的篇幅讨论“帝国与经济”的问题。韦伯否认了帝国式的扩张是为了满足贸易利益的判断，但肯定了大国扩张的两个基本经济驱动力：贡赋（地租）驱动和资本驱动。贡赋的驱动以对垦殖劳动力特别是农业劳动力的强制为前提。开拓新土地的阶层，无论是否是军队，实质上都成为政治共同体让渡统治权的地主阶层。他们特别需要将新征服的土地在农民当中分配，以缓解本土人口增长和土地兼并的压力（Weber, 2009: 69-70）。

始自罗马的“帝国主义”（imperialistischen Kapitalismus）是韦伯笔下“资本驱动”的原型。在这个最初的资本驱动模式中，正是能带来资本的国家放贷人和包税商成为罗马在海外拓殖和军队建设中的真正代理。在政治国家没有能力将拓殖作为行政设置时，罗马帝国扩张海外殖民地和武装军队的资本化力量，甚至被韦伯认为是近代早期主权银行式的资本化的始祖（Weber,

¹ 德国东部适合发展大工业，但其市场瞄准的是俄国处于东欧的西南边疆。

2009: 71)。显然,“帝国主义的资本主义”在韦伯笔下不仅深植于古典(大陆)帝国的政治实践,更是对20世纪初期的国家政治最重要的描述。韦伯几乎以罗马帝国为例,描述了近代早期的欧洲以特许公司(chartered companies)为手段进行的资本主义的扩张。而贡赋驱动与资本驱动本身的区别,韦伯反倒是将其放到了次要的位置。¹通过私人资本获得拓殖的活力,将政治视为最重要的资本投资之处,这两个早期近代国家形成的重要特征构成了韦伯在“大国政治”下钟情于罗马的原因。

因此,资本化的早熟在罗马那里与政治角力的过程,才是作为政治力量的民族的早期写照。联系韦伯早期作品《古代文明衰落的社会原因》中对古代希腊城邦的讨论,韦伯对罗马作为“大陆帝国”的扩张(kontinentale Expansion)的定位就非常关键(Weber, 2009: 68)。罗马的扩张道路代表了最早对古代资本主义的政治化的尝试。对比蒂利(Tilly, 1992)基于现代早期政治的“资本化强制”(capitalized coercion),韦伯的认识恰好相反:一旦战争——哪怕是掠夺——走出自给自足的约束(公民军队和骑士战争),不分敌我的战争供给一定会随之而来。将从公民和封建传统中解放出来的军战视为投资对象,在韦伯看来是一种经济的本能(Weber, 2009: 71-72)。无所谓交战双方而投资战争的倾向要早于无所谓交战双方而提供战斗力服务的雇佣兵,其不问立场的倾向则更为过之。

与此相应,国家形成研究中国族化首要的动力正是解除对不问立场的雇佣兵力量的依赖,从国民身份中开发出战争力,而资本和主权的结合(资本化)是实现这一过程的关键。韦伯在这里提出的问题是,如果雇佣兵形态代表了武力的不问政治,资本代表了更严重的不问政治,依此思路,资本的政治化难题,并不只是城市共和国才遭遇的挑战,它与王权和共和政体的结合方式是近代国家在国族化问题中的另一个方面。²在韦伯笔下,帝国主义式的资本主义,也许是第一个完整地将古老的资本主义倾向政治化的形式。扩张是为了利益古今同理,而帝国主义式的资本主义的特殊之处在于确保扩张利益被政治共同体的成员所独占(Weber, 2009: 72)。

也就是说,即使韦伯鲜明地将权力之声望置于“大国”的论述之下,但结论却有些出人意料:至少在地缘政治的概念下,大国热衷于扩张的政治或经济动机没有那么一目了然。韦伯看得很清楚,“扩张”在古代政治和韦伯所处的时代有多热切,其面临的质疑、制约和分歧就有多强烈。关于声望这一概念最深刻的例子出现在韦伯笔下颇有些古今难分的“帝国主义式资本主义”的说法下并非偶然,这正是对最古老的经济利益的克服。

这样看来,大国或大的政治共同体之可能,是因为形成了将追逐权力视为自己对政治体最无保留之认同的领导阶层。声望是对这个阶层最恰当的描述(Weber, 2009: 74)。在以权力的声望为中心描述政治共同体之后,民族的概念再度回归。和涂尔干笔下的道德情感一样,民族作为“族群共同体”中所提到的激情,不会成为一种为本民族的成员所平均体现的“经验素质”(empirischen gemeinsamen Qualität)(Weber, 2009: 74),它本身构成一种价值的领域。同样,民族并不等同于“举国同胞”

(Staatsvolk)。与“族群共同体”一样,韦伯在这个文本中很少讨论民族国家中国民成员的感受,他笔下的例子几乎都是民族当中不能直接享受民族国家成员资格的那些人。当我们几乎要从

¹ 对“帝国主义式的资本主义”和特许公司式的资本主义的扩张,经济史学界和历史社会学界目前仍将韦伯此处强调的两种资本主义式的扩张方式视为“帝国式”资本主义的形式(参见 Adams, 2005; Stern, 2011)。其中一个重要的原因是,将海外拓殖的历史与机制纳入对近代早期国家的认识方式有所变化,典型的历史社会学概念的讨论参见相关研究(如 Pincus, 2012; Adams and Pincus, 2017)。

² 典型的例子是近代早期的哈布斯堡—西班牙王室对资本“政治化”的尝试,即试图摆脱对热那亚商人的依赖,转向与塞维利亚商人的结合,虽然这个变革没有成功(Lynch, 1992; Muto, 1995; Lachmann, 2003: 358-360);另一个思考“资本化强制”的方向是从战争转向政治体的内在建构,也就是基础性权力(infrastructural power)在调节资本时的作用,这是重新理解所谓重商主义的一个方向,参见平卡斯(Pincus, 2012)的精当分析。



韦伯的“声望”概念推出他的民族是权力精英观的时候，他再次回到“族群共同体”结尾的那些例子，颇有些奇怪。

韦伯从这些群体“回看”自己的民族——准确地说是被民族国家重新定义的“我族”——入手，关注他们身上所谓的民族感情。从论点到例子，韦伯此处都延续了“族群共同体”当中的观察。¹如前文所说，对韦伯来说，族群性并不是根基性的特征。相比于语言、体质、宗教、风俗等元素，族群和民族代表了共同体行动的不同方向。韦伯在两个文本中相同的地方之一是，和勒南一样，试图表明族群的团结和民族的团结都不是基于根基性元素的一致性。韦伯更感兴趣的问题不是阿尔萨斯人认同于德意志还是法兰西民族，而是他们认同或不认同背后的理由差别，正是这些理由本身，让韦伯看到民族性团结所能包含的差异。²弗莱堡演讲中韦伯强烈关注的民族国家就像是海中的岛屿那样，面对着不断流动的、并不清楚自己民族归属的人们的奔涌和冲刷。民族性的团结所具有的现实力量，在这种冲刷之中得以体现。³

四、余论

韦伯在弗莱堡演讲中提出了非常著名的**民族国家是民族的世俗代理**的说法。从这个说法出发的追问是，对民族国家的感受是不是完全决定了对民族的感受？⁴对这个影响了韦伯同时代人及其后辈的问题，弗莱堡演讲其实没有清晰的思考方向。但因为其强烈的政治指向，我们很容易认为韦伯有难以抑制的热情使民族国家所代理的民族就此隐身，而将民族国家向上提升到神圣情感的位置。仿佛只有这样，誓要摆脱对容克阶层和俾斯麦道路依赖的德意志国家，才能以更为诚实的态度让全体人民接受自拿破仑战争以来就没有实现的政治教育。弗莱堡演讲中的**民族**，仿佛只是韦伯在结尾处才提到的未来的光，而留给韦伯这一代人的只有看不清楚结果的奋斗。如果是这样，民族的出路就应该是一个比19世纪普法战争所见证的德国还要激进和彻底的“文化国家”，也就是彻底地看到文明要素不属于任何人民这一点所带来的后果的国家。这样一来，韦伯对幸福的政治经济学的批判，也许就是莫斯在两次世界大战之间同样晦暗不明的境况下听到的国族对文明的批判的号角。

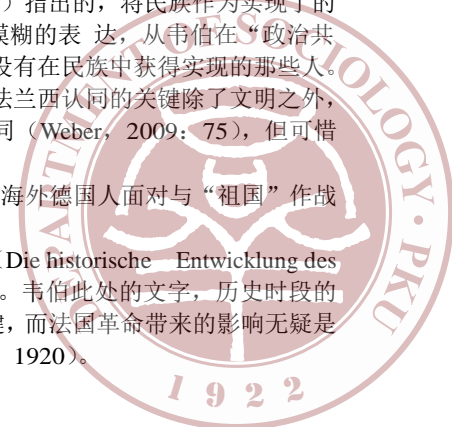
但韦伯对民族的思考要比这些思路复杂。本文试图表明，当我们从弗莱堡演讲进入到“经济与社会”的写作体系，韦伯发展出了两个推进思考民族的方向，这集中体现在“**族群共同体**”和“**政治共同体**”两个文本当中。族群共同体和政治共同体都不意味着必然以民族为目标，其构成

¹ 韦伯论及民族的绝大部分例证都在欧洲，并在欧洲大陆地缘政治的背景下展开。韦伯的这种写法，其实是延续了上一小节讨论的声望作为国家间关系的概念。这些民族性不可能清晰，甚至带着矛盾的人群看待自己的民族或者祖国的方式，部分是由自己身在的民族和国家与祖国的关系所决定的。例如德法边界的阿尔萨斯人和身在瑞士的德国人面对德意志帝国的心态和面对不列颠帝国的爱尔兰人的心态。在韦伯看来，这体现了民族性当中族群的那一面。而阿尔萨斯人之于法兰西民族，以及波罗的海的（德意志）旧贵族面对沙俄的感情，则是民族性中关注共同的政治命运的那一面。正如布勒伊（Breuilly, 2020: 185）指出的，将民族作为实现了的群体而不是概念对韦伯来说是很难克服的诱惑。但“实现了的群体”是一种模糊的表达，从韦伯在“政治共同体”和“族群共同体”中惯用的论证来看，我们或可以说，韦伯关注的是没有在民族中获得实现的那些人。

² 韦伯当然认为阿尔萨斯人认同于法兰西，而在“族群共同体”中，他认为这种法兰西认同的关键除了文明之外，还有政治记忆，但这个认同的理由和法国国民之于法兰西民族的认同并不相同（Weber, 2009: 75），但可惜的是，对这个关键的比较例子，韦伯并没有说明其差异是什么。

³ 最典型的例子莫过于韦伯（Weber, 2009: 76）带着假设的直接比较：不同的海外德国人面对与“祖国”作战的情形，表现会如何？

⁴ 这是韦伯曾参加的第二届德国社会学大会上米切尔斯（Robert Michels）的文章（*Die historische Entwicklung des Vaterlandsgedankens*）所讨论的主题，转引自布勒伊（Breuilly, 2020: 188）。韦伯此处的文字，历史时段的聚焦并不清楚，但自拿破仑战争到第二帝国成立之间的半个多世纪无疑是关键，而法国革命带来的影响无疑是改变米切尔斯笔下德国人之于德国的观念的重大力量（Weber, 2008; Gooch, 1920）。



都包含着非民族的成分，因此把握韦伯论述中民族出现的语境就具有重要的含义。在对族群共同体的讨论中，韦伯首先明确了，**无论是血缘、语言、宗教或是命运上的休戚与共，人民是在创造政治共同体的道路上激发了身为某一民族的激情。**民族意味着一种古老的情感，但并非一种根本论意义上的权利。韦伯和勒南都在大革命之后的历史视野内重申了国家性与民族性之间的紧密关联，但韦伯的“族群共同体”更为清晰地表达了**将国家性视为民族性才是这个时代理解民族最重要的导向。**也正是在这一点上，韦伯对国家理念的潜在疑问非常关键：国家的力量在于其可以和任何价值立场联系，这样的国家为什么代表民族的利益？

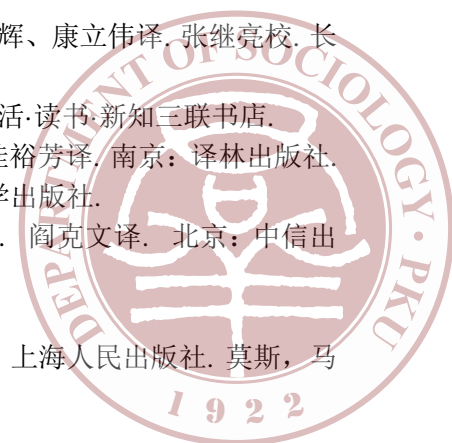
而韦伯在“政治共同体”的文本中所努力的方向，则是进一步追问为什么国家性值得被视为民族性。本文指出，韦伯围绕强力形成秩序这个核心而提出的政治共同体的概念，几乎放弃了定义人民和土地，而将重心全部放在了强力形成秩序的两个政治动力：疆域与正当性。针对这两点，“政治共同体”的文字提供了两个敏锐但并不完整的思路：大地的和平与声望。前者表明，本不分内外的暴力如何收束在特定的大地之上，形成土地的和平而不是统治暴力的身份集团具有的荣誉；而声望最突出的特点是将本不分敌我而投资战争的资本主义冲动，变成政治共同体为自己的成员而进行垄断的事业，是一种对资本的政治化。

也就是说，**国家性之所以值得被视为民族性，是因为它具备了一种将没有目的的强力变成最特别的共同体（一种最强烈的目的）纽带的力量**，这是韦伯与他笔下所引用的 19 世纪其他学者的思路尤其显著的不同。韦伯非常清晰地看到，这当中核心的困难是强力的正当意义并不随着实现民族的道路而出现，而是与它有着一定的独立性，甚至是同样古老的政治动力。这是韦伯笔下的“强力”和经典历史社会学的“强制”之间的关键区别。这也就意味着，如果韦伯要通过强力打造一个新的规范意义来解释政治共同体，继而用政治共同体重新为民族的根本动力奠基，就必须思考民族这种共同的情感和只有在强制中才能彻底看清的正当性之间的关系。政治共同体针对强力而打造的合法性秩序与更基础的正当性的距离，是民族与其政治共同体之间距离的一个重要提示。

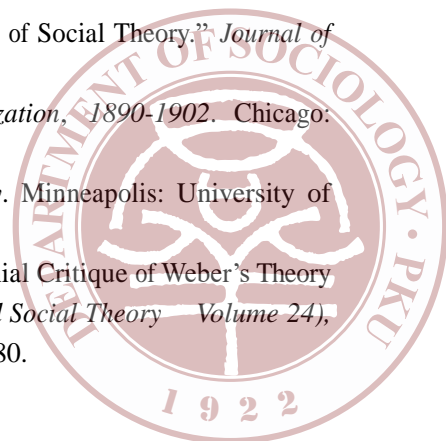
在本文讨论的范围内，韦伯的两个思路的结尾或多或少都是对上述问题的暗示，韦伯殊途同归地回到了实现了的民族国家的边缘，即那些带着各种理由游离于实现了的国族之外的群体。这些群体因此不是韦伯笔下的少数群体，而是那些比国族更老，但不会被国族的热力轻易熔解的政治理念。韦伯的提醒也许是，只有从这些人的眼中去看待实现了的国族，才会将民族作为一种久远的共同情感而不是莫斯笔下急速涌动的伟力去看待，继而我们才能理解年轻的韦伯在弗莱堡演讲中急切激昂的表达之下的不确定。这种不确定，也是我们进入韦伯庞杂的支配学说重新理解正当性与民族关系的线索之一。

参考文献：

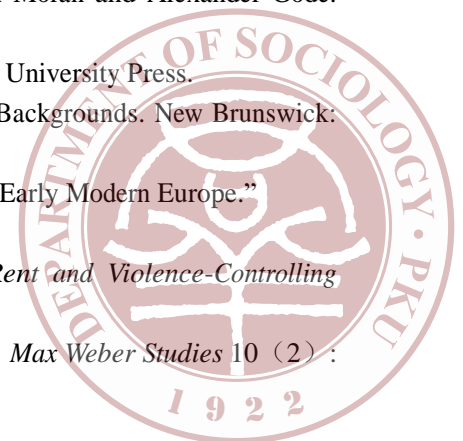
- 本维尼斯特，埃米尔. 2008. 关于 *cit *（城邦）的两种语言学模式[G]// 普通语言学问题. 王东亮译. 北京：生活·读书·新知三联书店.
- 比彻姆，戴维. 2015. 马克思·韦伯与现代政治理论[M]. 徐鸿宾、徐京辉、康立伟译. 张继亮校. 长春：吉林出版集团有限责任公司.
- 布克哈特，雅各布，2014. 历史讲稿[M]. 刘北成、刘研译. 北京：生活·读书·新知三联书店.
- 迪蒙，路易. 2014. 论个体主义：人类学视野中的现代意识形态[M]. 桂裕芳译. 南京：译林出版社.
- 哈夫纳，塞巴斯提安. 2016. 不含传说的普鲁士[M]. 周全译. 北京大学出版社.
- 蒙森，沃尔夫冈·J. 2016. 马克思·韦伯与德国政治：1890-1920 [M]. 阎克文译. 北京：中信出版社.
- 孟德斯鸠. 2004. 论法的精神[M]. 张雁深译. 北京：商务印书馆.
- 米尔斯海默，约翰. 2014. 大国政治的悲剧[M]. 王义桅、唐小松译. 上海人民出版社. 莫斯，马



- 塞尔. 2010. 论技术、技艺与文明[M]. 蒙养山人译. 北京: 世界图书出版公司. 诺恩, 克里斯托弗. 2018. 俾斯麦[M]. 陈晓莉译. 北京: 社会科学文献出版社.
- 齐默尔曼, 赖因哈德. 2009. 罗马法、当代法与欧洲法: 现今的民法传统[M]. 常鹏翱译. 北京大学出版社.
- 施鲁赫特, 沃夫冈. 2014. 现代理性主义的兴起: 韦伯西方发展史之分析[M]. 林端译. 台北: 台大出版中心.
- 施米特, 卡尔. 2016a. 论断与概念[M]. 朱雁冰译. 上海人民出版社.
- 施米特, 卡尔. 2016b. 政治的浪漫派[M]. 冯克利、刘锋译. 上海人民出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2004a. 支配社会学[M]. 康乐、简惠美译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2004b. 经济行动与社会团体[M]. 康乐、简惠美译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2012. 伦理之业[M]. 王容芬译. 北京: 中央编译出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2018a. 民族国家与经济政策[G]// 民族国家与经济政策(修订版). 甘阳编选. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 韦伯, 马克斯. 2018b. 易北河东部地区农业工人的处境: 经济发展趋势与政治后果[G]// 民族国家与经济政策(修订版). 甘阳编选. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 韦伯, 马克斯. 2018c. 古典文明衰落的社会原因[G]// 民族国家与经济政策(修订版). 甘阳编选. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- Abraham, Gary. 2001. "Max Weber: Modernist Anti-Pluralism and the Polish Question", *New German Critique* 53: 33-66.
- Adams, Julia and Steven Pincus. 2017, "Imperial States in the Age of Discovery". In *The Many Hands of the State: Theorizing Political Authority and Social Control*, edited by K. Morgan and A. Orloff. Cambridge: Cambridge University Press: 333-348.
- Adams, Julia. 2005, *The Familial State: Ruling Families and Merchant Capitalism in Early Modern Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Agevall, Ola. 2004, "Science, Values, and the Empirical Argument in Max Weber's Freiburger Antrittsrede", *Max Weber Studies* 4 (2): 157-175.
- Alagna, Mirko. 2011, "For 'Sated' Peoples No Future Blooms the Concept of 'Sättigung' in Max Weber's Work." *Max Weber Studies* 11 (2): 249-266.
- Aldenhoff-Hübinger, Rita. 2004, "Max Weber's Inaugural Address of 1895 in the Context of the Contemporary Debates in Political Economy". *Max Weber Studies* 4 (2): 143-156.
- Anter, Andreas. 2014, *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*. London: Palgrave Macmillan.
- Aron, Raymond. 1991, "Max Weber und die Machtpolitik." In *Max Weber: Critical Assessments* (2), edited by Peter Hamilton. London: Routledge: 24-39.
- Banaji, Jairus. 2007, *Agrarian Achange in Late Antiquity: Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*. Oxford: Oxford University Press.
- Barbalet, J. M. 2001. "Weber's Inaugural Lecture and Its Place in History of Social Theory." *Journal of Classical Sociology* 1 (1) : 127-150.
- Barkin, Kenneth D. 1970, *The Controversy over German Industrialization, 1890-1902*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauer, Otto. 2000. *The Question of Nationalities and Social Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boatca, Manuela. 2013, "'From the Standpoint of Germanism': A Postcolonial Critique of Weber's Theory of Race and Ethnicity". In *Postcolonial Sociology (Political Power and Social Theory - Volume 24)*, edited by Julian Go. Bingley: Emerald Group Publishing Limited: 55-80.

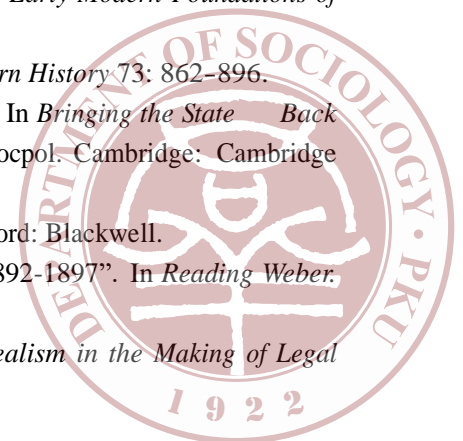


- Breuilly, John. 2020, "Nation, Nation-State, and Nationalism". In *Oxford Handbook of Max Weber*, edited by Edith Hanke, Lawrence Scaff and Sam Whimster. Oxford: Oxford University Press: 185–207.
- Brubaker, Rogers. 1996, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunner, Otto. 1984, *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bryce, James. 1902, *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*. Oxford: Clarendon Press.
- Büsch, Otto. 1997, *Military System and Social Life in Old Regime Prussia, 1713-1807: The Beginnings of the Social Militarization of Prusso-German Society*. Leiden: Brill Press.
- Busekist, Astrid. 2019, "After Empire: Karl Renner's Danubian Model of Pluralism." *Nations and Nationalism* 25 (2) : 544–563.
- Chickering, Roger. 1984, *We Men Who Feel Most German: A Cultural Study of the Pan-German League, 1886-1914*. Boston: Allen & Unwin.
- Connor, Walker. 1994, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- DeSouza, Nigel. 2018, "Herder's Theory of Organic Forces and Its Kantian Origins." In *Kant and his German Contemporaries*, edited by Peter Hamilton. Cambridge: Cambridge University Press : 109–128.
- Dumont, Louis. 1994, *German Ideology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Finley, Moses I. 1977, "The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond." *Comparative Studies in Society and History* 19 (3) : 305–327.
- Geertz, Clifford. 1963. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New State." In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, edited by Clifford Geertz. New York: The Free Press: 105–157.
- Gellner, Ernest. 1983, *Nations and Nationalism*. Cornell: Cornell University Press.
- Erschenkron, Alexander. 1943, *Bread and Democracy in Germany*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gooch, G. P. 1920, *Germany and French Revolution*, London: Longmans, Green & Co.
- Hagen, William W. 1980, *Germans, Poles, and Jews: The Nationality Conflict in the Prussian East, 1772-1914*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, Jonathan M. 1997, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinzen, Jasper. 2017, *Making Prussians, Raising Germans: A Cultural History of Prussian State-Building after Civil War, 1866-1935*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herder, Johannes. 1986. *On the Origin of Language*. Translated by John Moran and Alexander Gode. Chicago: University of Chicago Press.
- Iggers, Georg. 1984, *German Conception of History*, Middletown: Wesleyan University Press.
- Kohn, Hans, 2005, *The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Backgrounds*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Lachmann, Richard. 2003. "Elite Self-Interest and Economic Decline in Early Modern Europe." *American Sociological Review* 68 (3) : 346–372.
- Lane, Frederic C. 1973. *Profits from Power: Readings in Protection Rent and Violence-Controlling Enterprises*. Albany: State University of New York Press.
- Lehne, Jakob. 2010. "Max Weber and Nationalism-Chaos or Consistency?" *Max Weber Studies* 10 (2) :



209–234.

- Lynch, John. 1992, *The Hispanic World in Crisis and Change, 1598-1700*. Oxford: Blackwell.
- Momigliano, Arnaldo. 1980, “Max Weber and Eduard Meyer: Apropos of City and Country in Antiquity.” In *Sesto contributo allo studio della storia classica e del mondo antico*. Rome: Edizione di Storia e Letteratura: 285–293.
- Muto, Giovanni. 1995, “The Spanish System: Centre and Periphery.” In *Economic Systems and State Finance*, edited by R. Bonney. Oxford: Clarendon: 231–259.
- Nippel, Wilfried. 1991. “Max Weber’s ‘The City’ Revisited”, In *Athens and Rome, Florence and Venice: City - States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Stuttgart: F. Steiner: 19-30.
- Nippel, Wilfried. 2000. “From Agrarian History to Cross-Cultural Comparisons: Weber on Greco- Roman Antiquity.” In *The Cambridge Companion to Weber*, edited by Stephen Turner. New York: Cambridge University Press.
- Nippel, Wilfried. 2016, *Ancient and Modern Democracy*. London: Cambridge University Press.
- Norkus, Zenonas. 2004, “Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology.” *Canadian Journal of Sociology* 29 (3) : 389–418.
- Otto, Pflanze. 1990, *Bismarck and the Development of Germany, Volumes I-III*. Princeton: Princeton University Press.
- Palonen, Kari. 2001, “Was Max Weber a ‘Nationalist’? A Study in the Rhetoric of Conceptual Change.” *Max Weber Studies* 1 (2): 196–214.
- Pierenkemper, Toni and Richard Tilly, 2004, *The German Economy during the Nineteenth Century*, New York: Berghahn Books.
- Pincus, Steve. 2012. “Rethinking Mercantilism: Political Economy, the British Empire, and the Atlantic World in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.” *The William and Mary Quarterly* 69 (1): 3–34.
- Renan, Ernest. 2018. *What Is a Nation?* New York: Columbia University Press.
- Renner, Karl. 2005, “State and Nation.” In *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, edited by Ephraim Nimni. London: Routledge, pp. 64–82.
- Riesebrodt, Martin. 1989. “From Patriarchalism to Capitalism: The Theoretical Context of Max Weber’s Agrarian Studies (1892-1893),” In *Reading Weber*, edited by K. Tribe. London: Routledge, pp. 131–157.
- Rosenberg, Hans. 1944, “The Rise of the Junkers in Brandenburg–Prussia, 1410-1563: Part II”. *The American Historical Review* 49 (1): 228–242.
- Sapir, Edward. 1907, “Herder’s ‘Ursprung der Sprache’ ”. *Modern Philology* 5 (1): 109–142.
- Steinmetz, George. 1998, *Regulating the Social: The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany*, Princeton: Princeton University Press.
- Stern, Philip J. 2011. *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Suny, Ronald. 2001, “Constructing primordialism”. In *The Journal of Modern History* 73: 862–896.
- Tilly, Charles. 1985, “War Making and State Making as Organized Crime.” In *Bringing the State Back In*, edited by Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol. Cambridge: Cambridge University Press, pp.169–191.
- Tilly, Charles. 1992, *Capital, Coercion and European state, 900 -1900*. Oxford: Blackwell.
- Tribe, Keith. 1989, “Prussian Agriculture-German Politics: Max Weber 1892-1897”. In *Reading Weber*. London: Routledge, pp. 85–130.
- Tuori, Kaius. 2015, *Lawyers and Savages: Ancient History and Legal Realism in the Making of Legal*



- Anthropology*. London: Routledge.
- Weber, Max. 1971. "Max Weber on Race and Ethnicity", *Social Research* 38 (1): 30-41.
- Weber, Max. 2005, "Weber on 'The Rural Community': A Critical Edition of the English Text." *History of European Ideas* 31: 327-366, translated by Peter Ghosh.
- Weber, Max. 2008. "Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit: Schriften und Reden 1908-1917". *Max Weber Gesamtausgabe I / 12*, ubingen: J. C. B Mohr.
- Weber, Max. 2009, *Gemeinschaften. Max Weber Gesamtausgabe I / 22-1. Studienausgabe*. Tübingen: J. C. B Mohr.
- Whimster, Sam. 2007. *Understanding Weber*. New York: Routledge.

【论 文】

论西夏对中国的认同¹

史金波²

摘要：西夏与同时代的宋、辽、金三个王朝一样，对中国表现出高度认同。从传统历史文献中证实，西夏攀附元魏，追认唐朝，以宋、辽为宗主国，尊称宋朝为“大汉”，以唐尧、汉祖为榜样。近代出土的西夏文献记录了西夏对中原王朝不同场合以民族、地域方位或朝代名称呼，都反映出在中国内部各王朝共存的现实，同时显示出西夏对外自量、境内自尊的心态。西夏对古代中国帝统的认可，证明自认为是中国历史的继承者之一。特别是西夏对中国传统文化的多方面的学习、继承，更表现出对中国的高度认同：尊崇儒学，实行科举；继承中华法系，仿效中原官制；继承德运传统，设置年号、尊号等；借鉴汉文创制西夏文，翻译中原典籍和佛经；学习中原文学艺术、礼仪习惯；弘扬中原科学技术等。西夏淡化“华夷”界限，把党项族纳入“中华”范畴。辽夏金对中国的认同加强了民族间的大融合，为元朝以中华正统身份承袭中国做了思想、理论和实践的准备，打下了高度认同中国的厚重基础。

关键词：西夏；中国认同；文化认同；西夏文献

西夏作为 11-13 世纪中国的一个王朝，处于中国多个王朝并立的特殊时代。这一时期西夏先是与北宋、辽朝鼎立，后与南宋、金朝对峙，同时它又分别是宋、辽、金的属国。当时四个王朝都自认为是中国的一部分，是中国的继承者。传统的汉文文献和近代出土的西夏文献、文物，都可证实西夏对中国的认同。

一、西夏对自身作为中国王朝的认同

西夏第一代皇帝元昊于宋宝元元年（1038 年）十月十一日郊坛备礼，称帝立国，自称大夏国。3 个月以后，元昊即派使臣向宋朝上表：

臣祖宗本出帝胄，当东晋之末运，创后魏之初基。远祖思恭，于唐季率兵拯难、受封赐

¹ 本文刊载于《民族研究》2020 年第 4 期，第 103-115 页。

² 作者为宁夏大学特聘教授。



姓。祖继迁，心知兵要，手握乾符，大举义旗，悉降诸部。临河五郡，不旋踵而归；缘境七州，悉差肩而克。父德明嗣奉世基，勉从朝命。夏主之号，夙感于颁宣；尺土之封，显蒙于割裂。臣偶以狂斐，制小蕃文字，改大汉衣冠，革乐之五音，裁礼之九拜。衣冠既就，文字既行，礼乐既张，器用既备，吐蕃、塔坦莫不称臣，张掖、交河咸甘稽首。称王则不喜，朝帝则是从，辐辏是期，山呼齐举。伏愿一抔之土地，建为万乘之邦家。再让靡遑，群集又举，事不获已，显而行之。遂以十月十一日郊坛备礼，为世祖始文本武兴法建礼仁孝皇帝，国称大夏，建元天授。伏望皇帝陛下，睿哲成人，宽慈及物，许以西郊之地，册为南面之君。敢竭庸愚，常敦欢好。鱼来雁往，任传邻国之音；地久天长，永镇边方之患。至诚沥恳，仰俟帝俞。谨遣弩涉俄疾、你斯闷、卧普令济、嵬伽崖奶，奉表诣阙以闻。¹

此表章突出地显示出西夏与中原王朝的微妙关系。元昊开宗明义，首先提出自己的祖先是中国古代王朝北魏的皇帝，自己的先祖还帮助唐朝，受封皇姓，以此来证明自己称帝的正当性与合法性。然后要求宋朝割给西部土地，颁封自己为夏主，册为南面之君。表中谦称本国为“小蕃”，尊称中原王朝为“大汉”。元昊虽已称帝，但因力量尚弱，只能委曲求全，仍称宋仁宗为“皇帝陛下”，自己称“臣”，并谦卑地表示“仰俟帝俞”。表章中明确其国名为“大夏”，申明尊号、年号，这样就改变了原来与宋朝的纯粹君臣关系，与宋朝变为“任传邻国之音”的邻国。元昊割裂宋朝西部土地建国，希望在认可宋朝宗主国的前提下，得到首肯。表章中的文字在特殊的语境下既有外交辞令的技巧，话里话外也有自尊与自量相混杂的心态表达。

地处中原地区的宋朝自认为是中国的正统继承者，以“中国”自居。宋朝自然不会答应元昊的要求，对元昊称帝反应强烈，对之削爵号，断往来，甚至悬赏追杀。后来宋、夏双方摩擦和战争不断。宋康定元年(1040年)宋与西夏战于三川口(今陕西延安西北)，宋军大败，致使关辅震动。宋命韩琦、范仲淹为陕西经略安抚招讨副使，以加强防御力量。范仲淹采整顿军旅，提高了宋军素质和作战能力。他认为对西夏应剿抚并重，主张与元昊讲和。而元昊也不想继续打仗，于庆历元年(1041年)遣人向宋求和。擅长笔墨的范仲淹复信元昊，以精彩的笔触苦口婆心地劝元昊不要用兵、应臣服宋朝，同时又给元昊出了一个维系主从关系的主意：“如众多之情，三让不获、前所谓汉唐故事，如单于、可汗之称，尚有可稽，于本国语言为便，复不失其尊大。”²同时提出“朝廷以王者无外，有生之民，皆为赤子，何蕃汉之限哉！何胜负之言哉！”的重要主张。此书信暗示元昊若非当皇帝不可，可以用本民族语言立至尊至大之称，但要回避汉文“皇帝”二字。这是范仲淹深谙西夏实力和元昊称帝决心后，不得已出此既要羁縻西夏又认可元昊曲线称帝之策。实际上元昊在继位之初自称“兀卒”就是要的这套把戏。

宋庆历三年(1043年)，双方结束兵戈抢攘，达成和解协议。翌年立誓盟，史称“庆历和盟”。元昊称“男邦泥定国兀卒上书父大宋皇帝”。³“兀卒”是西夏语音，即“皇帝”意。元昊既要应付宋朝，在自称中不出现汉字“皇帝”的字眼，又以西夏语暗藏皇帝名号，以文字把戏摆脱尴尬地位。宋仁宗下诏回复，同意双方和解：

朕临制四海，廓地万里，西夏之土，世以为昨。今乃纳忠悔咎，表于信誓，质之日月，要之鬼神，及诸子孙，无有渝变。申复恳至，朕甚嘉之。俯阅来誓，一皆如约。⁴

同时宋朝赐给西夏银、绢、茶皆数以数万计，并赐金涂银印“夏国主印”，约称臣，奉正朔，许自置官属。尽管文字上依然显示出睥睨四方、君临万国的气势，但不得不承认元昊“帝其国中自若”的实际状态。这样在中国境内，宋、辽、西夏三朝并立的局面便延续下来。

在元昊称帝前，于首府兴庆府(今宁夏回族自治区银川市)大兴土木，修建佛舍利塔，葬

¹ 《宋史》卷485《夏国传上》。中华书局1977年版，第13995-13996页。

² (宋)范仲淹：《答赵元昊书》，《范文正集》卷9，文渊阁四库全书本，第9b-15a页。

³ 《宋史》卷485《夏国传上》，第13998页。

⁴ 《宋史》卷485《夏国传上》，第13999页。



佛舍利。塔修成后镌刻《大夏国葬舍利碣铭》以记其盛事。该碣石末记“大庆三年八月十日建”，知为西夏正式建国（1038年）前两个月所立。碣铭中称颂元昊“我圣文英武崇仁至孝皇帝陛下，敏辨迈唐尧，英雄口汉祖，钦崇佛道，撰述蕃文。”¹“英雄”之后一字已残泐缺，据文意推想为“等”、“同”或“超”、“越”之类的字。“圣文英武崇仁至孝皇帝”是元昊的又一尊号，“撰述蕃文”，即创制西夏文字。铭文为西夏右仆射中书侍郎平章事张陟奉制撰写。张陟为元昊开国时的名臣之一，主谋议，他撰写的铭文在西夏具有权威性。由铭文可知，元昊向宋朝上表章前已在境内公开被尊称皇帝。这里引人注意的是铭文将元昊比附中国古代帝王，与唐尧、汉祖比肩。唐尧是中国传说中上古时期部落联盟首领，被后列入“五帝”之中。汉祖指汉朝开国皇帝汉高祖刘邦。这种比附证明西夏对中国历史上帝统的认同，把西夏作为中国历史朝代承续者，将自己认定为中国正统王朝的一支。这是西夏对中国认同的明显体现。

宋朝所占据的东部黄河和长江中下游一带，自然条件优渥，成为中国的核心。宋代发展了以农耕为主的经济，形成了高度繁荣的文化和先进的科学技术，进一步实施适合中国的政治制度。当时尽管多个王朝分立，宋朝仍是全国的政治、经济、文化中心。谁占据了中原谁就掌握了全国的政治、经济命脉，这也是辽、夏、金各朝都想入据中原的原因。西夏自知力量薄弱，虽有“直捣中原”之志，但并无占领中原的实力。西夏在与宋朝来往中，往往称宋朝为中国。

宋元丰五年（1082年）宋夏发生永乐之战，宋军大败。后西夏西南都统嵬名济乃写信给宋将刘昌祚：

中国者，礼乐之所存，恩信之所出，动止猷为，必适于正。若乃听诬受间，肆诈穷兵，侵人之土疆，残人之黎庶，是乖中国之体，为外邦之羞。昨者朝廷暴兴甲兵，大穷侵讨，盖天子与边臣之议，为夏国方守先誓，宜出不虞，五路进兵，一举可定。故去年有灵州之役，今秋有永乐之战，然较其胜负，与前日之议，为何如哉！²

此信指责宋朝违背盟约，对宋军出兵表示不满。但就在这封据理力争、言辞激烈的信中依然多处称宋朝为中国，尊宋廷为朝廷，更显示出是西夏对宋朝为中国核心的认同。

元昊祖父李继迁率党项族崛起时，投靠辽国，并请婚于辽，“愿婚大国，永做藩辅”，得到辽朝应允。元昊父李德明被辽朝册封为大夏国王，辽将宗族女封公主下嫁元昊，并封元昊为夏国王。元昊成为辽朝的驸马都尉。辽重熙十三年（1044年），辽、夏发生河曲之战，辽先胜后败，损失惨重，后西夏适时请和，仍维持原有关系。西夏崇宗乾顺又请婚于辽，辽天祚帝以族女南仙封成安公主下嫁，双方维持良好关系。³西夏前期宋和辽互称“南朝”、“北朝”，而称西夏为“西夏”。金灭辽后，西夏遵循对辽的臣属关系以事金。西夏后期宋和金也互称“南朝”、“北朝”，而称西夏为“西夏”。西夏则在近两个世纪中保持着三分天下有其一的座位，又显示出地域偏狭、实力较弱的配角席次。

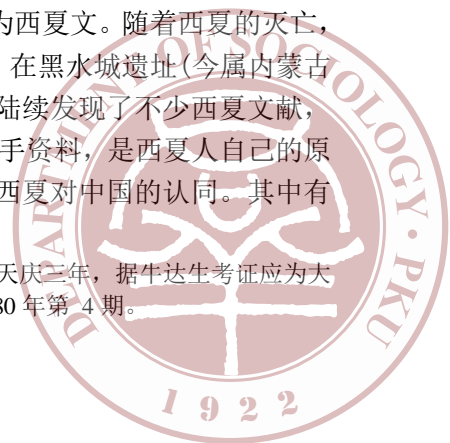
二、西夏文文献中对同时代中国各王朝的称呼

西夏创制了主体民族党项族的文字，当时称为“蕃文”，后世称为西夏文。随着西夏的灭亡，党项族逐渐融合于其他民族之中，西夏文渐成为死文字。20世纪初，在黑水城遗址（今属内蒙古自治区额济纳旗）出土了大量西夏文献，绝大部分藏于俄国。此后又陆续发现了不少西夏文献，分别藏于中国、英国等地。这些文献往往是反映西夏社会历史的第一手资料，是西夏人自己的原始记录。这些文献可以从西夏本身的角度，近距离地、更真实地认识西夏对中国的认同。其中有

¹《嘉靖宁夏新志》卷8，天一阁影印本。第44—45页。铭文尾题年款原误记为天庆三年，据牛达生考证应为大庆三年，见牛达生：《〈嘉靖宁夏新志〉中的两篇佚文》，《宁夏大学学报》1980年第4期。

²《宋史》卷486《夏国传下》，第14012-14013页。

³《辽史》卷115《西夏传》，中华书局1977年版，第1528页。



不少当时对各王朝称呼的词语，对理解西夏认同中国是关键性资料。

西夏王朝法典《天盛改旧新定律令》（以下简称《天盛律令》）是一部保存大体完整的西夏文刻本法典。其中记载对宋朝、辽朝称呼时，不用朝代名，而是以民族名称。如《天盛律令》第十九“供给驮门”中有关与宋朝、辽朝贸易时规定中有：

皇城、三司等往汉、契丹卖者，坐骑骆驼预先由群牧司分给，当养本处，用时驮之。¹

西夏与宋、辽有密切的贸易往来，在边界开设榷场，还通过使团开展贸易。此条规定西夏的皇城司和三司前往宋朝、辽朝贸易者，所用骆驼由群牧司分给。其中宋朝以其主体民族“汉”称谓，辽朝以其主体民族“契丹”称谓。在西夏法典中凡指称宋、辽时皆以民族名称代替，不用王朝国名。如用“汉使”指称宋朝使节，用“契丹使”指称辽朝使节。²在西夏法典中用民族名称表达对其他王朝的称呼，而不用王朝名称是西夏统治者刻意而为，意图在境内尽力回避其他两个大国的正式称呼，淡化其他王朝，突出本王朝的一种政治用心。在奉敕颁行的西夏王朝法典中，对邻国的这种称呼方式具有权威性和示范作用。

西夏本身也是多民族王朝，境内有很多汉族。在《西夏法典》中也以“汉”称呼境内的汉族。如在《西夏法典》第十“司序行文门”中关于西夏不同民族官员位列排序的规定中有：

任职人番、汉、西番、回鹘等共职时，位高低名事不同者，当依各自所定高低而坐。此外，名事同，位相当者，不论官高低，当以番人为大。³

上条所列番、汉、西番、回鹘皆指在西夏任职的各民族官员，“番”指党项族，“汉”指汉族，“西番”指吐蕃人，回鹘即回鹘民族。尽管西夏将宋朝称为“汉”，将西夏境内的汉族也称为“汉”，但因在各自不同的语境中，一般不会发生混淆。

在其他一些西夏文文献中，有时以“东汉”指称宋朝。如坐落在甘肃武威著名的凉州感通塔碑，两面分别镌刻内容大体相同的西夏文和汉文铭。其中叙述西夏大安八年（1081年），宋夏发生战争时，称呼宋朝为“东汉”，在“汉”之前加上了一个方位词。因西夏地处西陲，用“东汉”称呼宋朝，既不悖西夏法典，又加上具体方位，避免了与本土汉族的混淆。而在该碑的汉文碑铭中，相应部分却用“南国”称呼宋朝。⁴这也表示出当时中国境内南为宋朝，北为辽朝，西为西夏的格局。

西夏文《新集碎金置掌文》中有“弥药勇健行，契丹步行缓，羌多敬佛僧，汉皆爱俗文”的记载。⁵这里精练地概括出党项（弥药）、契丹、藏（羌）、汉四个民族的特性。在黑水城出土的另一件西夏文文献《佛说佛母出生三法藏般若波罗密多经》的护封衬纸中称“东汉礼王国，西羌法王国”。⁶西夏人认为东部的汉族王朝即宋朝是讲求礼仪的王国，西部藏族地区是信奉佛法的王国。这些都反映出西夏对四周近邻民族和王朝特点的归纳，带有兄弟般友善的视角。

西夏文中也有用朝代名称称呼宋朝的例证。宁夏银川西夏陵遗址出土了一批汉文和西夏文残碑，其中有关于对宋朝的称呼。如182号陪葬墓汉文碑中有“宋”、“宋人”，西夏文碑中有“宋人”、“宋将”。但也有时以“汉”代“宋”。如7号陵墓碑中就有“汉将”的称呼⁷。这里实际指的是宋将。

从这些反映当时各王朝关系的称呼中，可以看到西夏对宋朝不同场合的不同称呼，这些称呼中无论是以民族来代表王朝，还是以地域方位指称王朝，或是直接用王朝的名称，都反映着当时

¹ 史金波、聂鸿音、白滨译注：《天盛改旧新定律令》，法律出版社1999年版，第576页。

² 《天盛改旧新定律令》，第319-320页。

³ 《天盛改旧新定律令》，第37页。

⁴ 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社1988年版，第242、248、251页。

⁵ 聂鸿音、史金波：《西夏文本〈碎金〉研究》，《宁夏大学学报》1995年第2期。

⁶ 俄罗斯圣彼得堡东方学研究所手稿部藏黑水城文献 ИИВ No. 292。

⁷ 史金波、陈育宁主编：《中国藏西夏文献》，第19册，甘肃人民出版社、敦煌文艺出版社2005年版，第99、155、292、297、329页。



在一个中国内各多民族、多个王朝共存的现实，同时也透露出西夏统治者在境内抬高自己身价、淡化其他王朝，跻身类似兄弟般平等地位的心态。

三、西夏对古代中国的称呼

“中国”一词在古代不同时期有不同的概念。“中国”一词在《诗经》中，实为“京城”意。在战国诸子书中称“中国”，有的为“京城”意，有的为“国”意。做“国”意时，不同的历史时期所指疆域不同，一般指中原地区，还往往与表示四周的蛮、夷、戎、狄四夷对称。后来“中国”的范围不断扩大，四夷逐渐被边缘化，一般以文化或地理的角度来区分二者。从晚清时期起，“中国”逐渐成全中国领土的称呼。西夏文文献中有不少中国古典文献的翻译著作，其中即有对“中国”一词的翻译。如在《孟子》“公孙丑下·第十章”中有“他日，王谓时子曰：‘我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫国人皆有所矜式。子盍为我言之。’”¹这里“中国”为都城意。西夏文译文中的“中国”用𐽄𐽆二字。¹第一字是中间的“中”，第二字“国”意。又在《孟子》“滕文公上·第四章”中，有三处提到中国。在西夏文译本中，一处“中国”二字中有一字残失，另两处是“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国。”²“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国。”²这两处的“中国”实指中原地区。西夏文也同样以𐽄𐽆二字翻译。这里以意译的方法将“中国”直译为“中间的国”，比较贴切。

上述文字中“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者”，其中“夏”和“夷”的翻译也很重要。西夏文译文中的“夏”，字稍残，但还能识出为𐽄字，即夏天的“夏”。“夷”字的译文是𐽆，“夷”意。此字在西夏文韵书《文海》中有字义注释：“夷者夷九姓回鹘、契丹等之谓”。³这里西夏文《文海》的作者把夷定位为回鹘、契丹等，排除了西夏主体民族党项族。《文海》有皇帝作御制序，显示出该书的是官修书。其对“夷”的定义也代表了西夏官方的态度，认为本民族党项族不在地位较低的“夷”类。

在其他的西夏文文献中也有对“夷”的翻译，译文有的与上述《文海》不同。如在唐代编著的类书《类林》的西夏文译本中，在卷四有“四夷篇”，将“四夷”译为𐽄𐽆，第一字为数词“四”，第二字“部”、“类”意。即将四夷译为“四部”。而将“夷”、“戎”、“蛮”、“狄”都音译为𐽄、𐽆、𐽇、𐽈。⁴

在西夏文《类林》中对“四夷”还有另外的译法。如在《类林》卷三“烈直篇”有“苏武”条，其中有“武曰：‘堂堂汉使，安得屈于四夷？’”。西夏文将“四夷”译为𐽄𐽆，⁵即“小国”意。又同卷“忠谏篇”“范蠡”条，中有“臣有惟生处夷狄，岂知大义？”，西夏文对应“夷狄”的译文为𐽄𐽆，译为“小地寡姓”。⁶这里也未直接译为夷狄。可见在西夏文中一是不把西夏主体民族党项族划归夷狄之类，并在称呼“夷”或“夷狄”时，尽量避免贬义，而是将夷狄谨以大小区分，归入小国之类。

有的西夏文献中出现了有关西夏对中国古代和当时王朝的称呼，对理解西夏对中国的认同有重要价值。

¹ 俄罗斯科学院东方文献研究所、中国社会科学院民族学与人类学研究所、上海古籍出版社编《俄藏黑水城文献》第11册，上海古籍出版社1999年版，第63页上左。

² 《俄藏黑水城文献》第11册。第67页上、67页下。

³ 史金波、白滨、黄振华：《文海研究》，中国社会科学出版社1983年版，第617、498页。

⁴ 史金波、黄振华、聂鸿音：《类林研究》，宁夏人民出版社1988年版，第101页。

⁵ 《类林研究》，第44页。

⁶ 《类林研究》，第61页。



“中华”一词，是中国文明社会之称谓。在黑水城遗址出土的西夏文文献中有佛学著作《禅源诸论集都序》，系唐朝佛教大师宗密所作，在该序中有“达摩受法天竺，躬至中华”之语，叙述天竺达摩大师来到中国。在西夏文文本译为：𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿，意译为“达摩受西天心法，来到东国”。¹这里西夏译者将“中华”译为“东国”。

此外，在此序之前有唐朝裴休为之所做述一篇，论述禅宗，有“故天竺、中夏其宗实繁”之语，西夏文文本译为：𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿，意译为“故西天、东国此宗实多”。²西夏译者将指称中国的“中华”和“中夏”，皆译为“东国”具有深意。一方面西夏与宋朝交往时，按双方协议称臣，将宋朝视为中国正统，但在国内将其称为“东汉”；另一方面将这种考量放大到宋朝以前包括了西夏地区在内的大中华的中国古代王朝也译为“东国”，实际上是认为东部的大国代表中华或中夏的主体。这样以方位称呼也淡化、模糊了夷、夏对立，表明西夏与中原是同一国度的东、西关系。另一方面也表明西夏不想被矮化、被归于相对落后的夷狄之属，欲与东部大国平起平坐，维护自己王朝的尊严的扭捏情态。

在中国国家图书馆所藏西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文中，叙述了佛教在中土流传和译经过程：首记汉孝明帝因梦派蔡愔西寻佛法，迦叶摩腾和竺法兰东来传教，至三国、晋、宋、齐、梁、周、隋、唐八朝先后译经，五代至宋再译佛经，又在总结佛教兴衰之后，继而重点叙述西夏译经、校经史。这样从佛教流传的历史视角把西夏认定是中国的一代王朝，是中国历史的继承者之一，当是中国的一个组成部分。³

西夏信仰佛教，有死后转生的观念。在榆林窟第 15 窟前室东壁甬道口北壁上方有墨书西夏天赐礼盛国庆五年（1073 年）汉文题记，内记阿育王寺赐紫僧惠聪弟子共七人在榆林窟住持四十余日，最后记“愿惠聪等七人及供衣粮行婆真顺小名安和尚，婢行婆真善小名张你，婢行婆张听小名朱善子，并四方施主普皆命终于后世，不颠倒离地狱，速转生于中国”。⁴这也直接表明当时西夏人认为西夏属于中国。

四、西夏对中国文化的高度认同

对国家的认同，最重要的是对国家传统文化的认同。中国传统文化是经过漫长时间锤炼、发展形成的中华民族文化精华，对中国人的思想、行动都有指导意义，是中华文明区别于其它文明的标志。西夏继承并弘扬了中国传统文化，显示出西夏对中国文化的充分认同，也证明其对中国的高度认同。

1、尊崇儒学，实行科举，尊孔子为文宣帝

在中国漫长的封建社会中，儒学不断发展，成为封建社会的思想基础和精神支柱。西夏同样把儒学作为治国的指导理念。元昊的祖父李继迁时期已经“曲延儒士，渐行中国之风”。⁵西夏立国前后，儒学成为西夏社会和文化的主导思想。元昊创制西夏文字后首先翻译的文献主要是儒家典籍：

教国人纪事用蕃书，而译《孝经》、《尔雅》、《四言杂字》为蕃语。⁶

¹ 《俄藏黑水城文献》第 25 册，上海古籍出版社 2016 年版，第 192 页下。

² 《俄藏黑水城文献》第 25 册，第 186 页上。

³ 史金波：《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》，《世界宗教研究》1981 年第 1 期。

⁴ 《西夏佛教史略》，304-305 页。

⁵ (宋)李焘：《续资治通鉴长编》卷 50，真宗咸平四年（1001 年）十二月丁卯条。中华书局 2004 年版，第 1099-1100 页。

⁶ 《宋史》卷 485《夏国传上》，第 13995 页。



《孝经》是儒学九经之一。《尔雅》是中国最早解释词义的专著，后世经学家常用以解释儒家经义。西夏翻译这些重要儒学经典显然是为了在国内宣扬儒学。元昊时期自中原地区来投的张元、吴昊都是饱受儒学教育的文人，后来他们都成为西夏早期有影响的重臣。

第二代皇帝毅宗对儒学更是情有独钟，禪都五年（1061年）向宋朝求儒家书籍：

表求太宗御制诗章隶书石本，且进马五十匹，求《九经》、《唐史》、《册府元龟》及宋正

至朝贺仪。诏赐《九经》，还所献马。¹

西夏早期向宋朝求索《九经》等儒家经典，说明西夏统治者对以儒学为核心的中原文化心悦诚服，意图在境内张扬儒学。而作为有儒学传统、以儒学治国的中原王朝也乐得赐予，既不失为友好往来，又可宣扬教化。

第三代皇帝惠宗“每得汉人，辄访以中国制度，心窃好之”，可见其对中原王朝文化的崇信之情。他于大安六年（1079年）“乃下令国中悉去蕃议，复行汉礼”，²对其母梁太后偏好“蕃礼”予以调正。秉常坚持与宋和好，被梁太后囚禁，后竟引起宋朝问责征讨。

第四代皇帝崇宗时进一步发展儒学，建学校，设养贤务，采取了一系列发展文化，促进儒学的具体措施。贞观元年（1101年）西夏御史中丞薛元礼上书，建议重视汉学：

士人之行，莫大乎孝廉；经国之模，莫重于儒学。昔元魏开基，周齐继续，无不尊行儒教，崇尚《诗》、《书》，盖西北之遗风，不可以立教化也。……今承平日久，而士不兴行，良由文教不明，汉学不重，则民乐贪顽之习，士无砥砺之心。董子所谓“不素养士而欲求贤，譬犹不琢玉而求文采也”，可得乎？³

崇宗采纳其重视汉学的提议，下令在当年于蕃学外特建国学：

乾顺始建国学，设弟子员三百，立养贤务以廩食之。⁴

“国学”在中原王朝指国家最高学府，如太学、国子监，是政府弘扬儒学之所在。西夏也仿效中原建立国学。

崇宗时期还效法中原王朝在境内实行科举，选拔熟悉儒学并能以此治理国家的人才。⁵西夏一些重要人物出身进士。如桓宗天庆十年（1203年）西夏册进士，宗室子弟遵项进士及第，唱名第一，后来成为西夏第八代皇帝。官至吏部尚书的权鼎雄、西夏晚期学者高智耀等人皆进士及第。

第五代皇帝仁宗更加重视儒学，于人庆三年（1146年）尊孔子为文宣帝。⁶在中国封建社会中，孔子的地位不断攀升，但对其封谥的尊号最高是文宣王，唯有西夏仁宗时尊为文宣帝，这是中国历史上对孔子空前绝后的尊号，充分证明西夏崇儒之盛。

¹ 《宋史》卷485《夏国传上》，第14002页。史金波：《西夏社会》，上海人民出版社2007年版。上册，第396页。

² （清）吴广成：《西夏书事》卷24。清道光五年（1835年）刊本，第13页。

³ 《西夏书事》卷31，第14页。

⁴ 《宋史》卷486《夏国传下》，第14019页。

⁵ （元）虞集：《道园学古录》卷四《西夏翰公画像赞》，1911年上海涵芬楼影印明景泰本，卷4，第20-21页。其中记载西夏仁宗朝宰相翰道冲八岁时中童子举。他于天盛三年（1151年）为蕃汉教授。其中童子举时当在西夏在崇宗朝，证明当时科举制度已进入西夏。

⁶ 《宋史》卷486《夏国传下》，第14025页。



金灭北宋后，西夏与南宋基本上处于隔绝状态，西夏缺乏儒学和佛教书籍，便于天盛六年（1154年）派使臣到金国购买，得到金朝皇帝的允许。¹

仁宗朝有一批儒士在朝，代表人物是蕃汉教授、国相斡道冲。他精通五经，曾译《论语注》，作《论语小义》20卷，又作《周易卜筮断》，成为西夏儒学的一代宗师。他死后仁宗图画其像，从祀于学宫。西夏灭亡后，斡道冲的后代在凉州还见到斡道冲的画像，请元代著名文人虞集为画像作赞：

西夏之盛，礼事孔子，极其尊亲，以帝庙祀。乃有儒臣，早究典谟，通经同文，教其国都，遂相其君，作服施采。顾瞻学宫，遗像斯在，国废时远，人鲜克知。²

赞语颂扬斡道冲的业绩，同时描绘了西夏的崇儒之风，是对西夏尊孔崇儒的真实记录。

人名是风俗的重要表现，是着民族文化趣向的风标之一。从西夏人名字，特别是统治上层人物的名字也可看出极力效法中原。如西夏历辈皇帝名字为元昊、谅祚、秉常、乾顺、仁孝、纯佑、安全、遵頊、德旺、睨，由这些名字内涵可见西夏尊儒崇道之风不输中原王朝。

西夏自始至终，皆以中国传统儒学作为社会和治国的指导思想，这是对中国文化认同的根基。

2、继承中华法系，提倡孝义，仿效中原王朝官制

西夏国家法典《天盛律令》的基本内容借鉴了以儒家思想为基础的唐、宋法典，并在其基础上有所创新发展。西夏法典与中国其他封建皇朝法典一样，极力保障统治阶级权利，保护王室的权威，并大力推行孝义，以维护统治秩序。特别是其中的“十恶”、“八议”等主要内容，与中原皇朝法典如出一辙，规定了皇室神圣不可侵犯的地位，宣示了上下有序的封建儒家思想。

西夏与中原王朝一样，提倡以孝治天下。《天盛律令》把“失孝德礼”定为十恶之一。仁宗时刊印的西夏文类书《圣立义海》第十四“子对父母孝顺名义”中说明

孝有三种：上孝帝之行也，天下扬德名，地上集孝礼，孝德遍国内，此帝之孝也。次孝臣僚，持以德忠礼，不出恶名，以帝之赏，孝侍父母，则臣之孝也。出力干活，孝侍父母，国人孝也。³

西夏把“孝”和对皇室的“忠”连在一起，这是当时统治者之所以提倡孝的旨趣所在。

惠宗天赐礼盛国庆元年（1069年）宋朝欲趁惠宗新立、年纪幼小之机，招诱西夏首领，封授官爵，遭到西夏的反对，西夏派使者进言：

遣都罗重进来言曰：“上方以孝治天下，奈何反教小国之臣叛其君哉！”于是前议遂罢。⁴

都罗重进以儒家的孝义精神驳斥宋朝的作为，使宋朝自知理屈而作罢。

官制是国家最重要的政治制度，一直受到西夏最高统治者的重视。早在李继迁占据灵州后，就已经设置类似朝廷的职官。北宋朝臣上疏说：

迁贼包藏凶逆，招纳叛亡，建立州城，创置军额，有归明归顺之号，且耕且战之基。仍

闻潜设中官，全异羌夷之体，曲延儒士，渐行中国之风。⁵

所谓“中官”，即指朝廷官员，设置此类官员当然违反“羌夷之体”。李继迁及李德明时代所

¹ 《金史》卷60《交聘表》，中华书局1975年版，第1408页。

² （元）虞集：《道园学古录》卷四《西夏斡公画像赞》，1911年上海涵芬楼影印明景泰本，卷4，第20-21页。

³ 克恰诺夫、李范文、罗矛昆：《圣立义海研究》，宁夏人民出版社1995年版，第74-75页。笔者对译文有改动。

⁴ 《宋史》卷486《夏国传下》，第14008页。

⁵ 《续资治通鉴长编》卷50，真宗咸平四年（1001年）十二月丁卯条，第1099—1100页。



设职官并无系统记录。《宋史·夏国传》中有元昊于立国前建官制、分设文武班的记载，并录写了中书、枢密以下 15 个职司的名称。特别是在西夏仁宗时编著的西夏文、汉文对照词语集《番汉合时掌中珠》中记载了西夏自中书、枢密以下 23 个职司。¹《天盛律令》在卷第十中的“司序行文门”系统地记载了西夏 5 等司职的一系列职官名称，多与中原王朝相同或相近。²通过汉文和西夏文文献资料可知，西夏基本上采纳了中原皇朝职官制度和职官名称。

3、继承中原王朝德运传统，设置年号、尊号

中国长期以来讲究德运，历代王朝以木、火、土、金、水五德传承，是华夏正统观的重要体现。辽、宋、金各朝自诩中国正统，德运分别为水、火、土，西夏也不例外，其德运为金。西夏文《圣立义海》中，有“国属金”的记载。³可能西夏认为自己直接继承了唐朝土德而为金德。当时各朝虽主体民族不同，但都讲究德运，认同中国的帝统，视本朝为其支脉，表明对中华民族政治和文化的高度共同认知，这对理解中国政权分立时期各民族对中国的认同，对中华民族文化传统的认同具有重要意义。

年号是中国封建王朝用来纪年的一种名号。有无年号往往成为是否一个王朝的标志。西夏在正式立国前就仿照中原皇朝自建年号，在近两个世纪中西夏十代帝王先后使用了 32 个年号，始终遵循着中国王朝设置年号的传统。

西夏的皇帝都仿照中原王朝有尊号。元昊的尊号为“世祖始文本武兴法建礼仁孝皇帝”。惠宗秉常和崇宗乾顺的尊号分别为“就德主世增福正民大明皇帝”、“神功胜禄习德治庶仁净皇帝”。仁宗的尊号为“奉天显道耀武宣文神谋睿智制义去邪淳睦懿恭皇帝”。西夏皇太后也有尊号，在西夏文佛经中有两个梁氏皇太后的尊号，分别是“天生全能禄番祐圣式法皇太后”和“胜智广禄治民集礼德圣皇太后”。

西夏还学习中原王朝给过世的皇帝上谥号和庙号。元昊称帝时就为祖继迁、父德明上谥号和庙号。继迁的谥号为神武皇帝，庙号太祖；德明的谥号为光圣皇帝，庙号太宗。西夏皇帝还有一种特殊的尊号，为城号，如元昊是凤角城皇帝，也称凤城皇帝或凤帝。惠宗有珍陵城皇帝之称，仁宗称仁尊圣德珠城皇帝，他又有护城神德至懿皇帝的尊号，简称护城皇帝。城号也是对已去世皇帝的尊称。

西夏学习中原王朝的陵寝制度，在首府兴庆府西郊建有皇帝陵园，每位皇帝都有陵号。从太祖继迁、太宗德明、景宗元昊至襄宗安全，陵号分别为裕陵、嘉陵、泰陵、安陵、献陵、显陵、寿陵、庄陵、康陵。后三朝皇帝因处于西夏末期，无陵号。

西夏遵循中国历朝五行相生传承德运，设置中国王朝的年号和皇帝的尊号、谥号、庙号和陵号，彰显中国王朝特有的重要政治、文化特质，是认同中国的重要方面。

4、模仿汉文，创制西夏文，翻译中原典籍和佛经

在西夏的文化事业中，西夏文字的创制和推行具有突出的民族特点。西夏统治者为了与宋、辽相匹敌，除在政治上、军事上加强力量以外，还尽力使文化相对落后的党项族取得与汉族相应的地位。其中最突出的就是元昊在立国前创制“蕃书”，即后世所说的西夏文。

元昊自制蕃书，命野利仁荣演绎之，成十二卷，字形体方整，类八分，而画颇重复。⁴所谓“八分”即汉字隶书的八分体。看来当时西夏文的形体被认为是类似汉字隶书的八分体。实

¹ (西夏)骨勒茂才著，黄振华、聂鸿音、史金波整理《番汉合时掌中珠》，宁夏人民出版社，1989年版，第56-58页。

² 《天盛改旧新定律令》第10“司序行文门”。第362—364页。

³ 《圣立义海研究》，第55页。参见王炯、彭向前《“五德终始说”视野下的大白高国》，《青海民族学院学报》2007年第3期。

⁴ 《宋史》卷485《夏国传上》，第13995页。



际上西夏文确实是在仿效汉字的基础上创制成的。西夏文的笔画采纳了汉字的横、竖、点、拐、撇、捺等笔画，形体也仿照汉字的方块形状，所以乍看一篇西夏文字，好像是汉字，皆因两种文字形体相近。西夏文的构字也借鉴了汉字六书方法，特别是绝大部分西夏文字使用了类似汉字会意字和形声字的合成方法构成。西夏文的字体及其使用范围也效法汉字，楷书用于一般书写和刻印，行书和草书用以快速书写，篆书用于金石篆刻。西夏文官印印文也采用与汉文官印同样的九叠篆。¹

西夏用西夏文翻译了很多汉文文献，如经书《论语》《孟子》《孝经》，兵书《孙子兵法》《六韬》《黄石公三略》《将苑》，类书《类林》等，此外还翻译了大量的汉文佛经。西夏文不仅用来直接记载西夏的社会生活，也是学习、借鉴中原地区文化有力工具。

西夏自己编撰的文献中也多模仿中原的书籍，如重要韵书《文海》采纳了《说文解字》和《广韵》两书的特点，西夏法典《天盛律令》有《唐律》《宋刑统》的影子。再如西夏文蒙书《新集碎金置掌文》，简称《碎金》，编者将 1000 个不重复的西夏字编成长达 200 句、100 联的五言诗，其编排方法和叙事列名顺序与梁周兴嗣撰著的汉文《千字文》相仿。只不过《千字文》每句四言，而《碎金》是每句五言。²

不难看出，在最能体现西夏民族特点的西夏文中，也深深打上中原文化的印痕，表现出文化上相兼相融的特性，突显西夏文化中的中国元素。

5、学习、发展中原地区文学艺术、风俗习惯

在文学艺术方面，西夏以中原地区文化为榜样，认真采纳接受。从前文所引西夏的一些表章和信札文字中，可以判断西夏效仿了中原王朝的行文风格。西夏的诗歌、谚语有自己的民族特色，但也模仿中原地区优秀诗歌传统。黑水城遗址出土西夏文文献中，有西夏文书仪，即旧时官员、士大夫所用书札体式、典礼仪注的著作，系供写作书信时参考的文范。其中不仅尊称、谦称等形式和内容与中原地区的书仪一脉相承，书仪最后部分的七言八句赞诗，平仄格律是比较典型的传统七言律诗，可以看到中原传统文学对西夏的影响至深。³

西夏在著名的敦煌莫高窟和安西榆林窟等河西石窟中，留下了大量的西夏壁画，比较全面地反映出西夏绘画水平和特色。西夏早期壁画在题材、布局、人物形象、衣冠服饰、技法等方面都接受了前代的影响，其画风与五代归义军及宋初时期相衔接。中期以后，在学习宋代艺术成就和吸收回鹘壁画风格的同时，逐渐形成本民族的特点，中后期藏传佛教的影响进入洞窟，藏式佛画开始流行，将中国多民族艺术熔于一炉。⁴

西夏在不同时期对蕃礼或汉礼的推崇，使汉族文化和党项族文化交相辉映，形成有西夏特点的文化习俗。西夏在文化上的一些重要举措，往往都是蕃、汉并列，如西夏设蕃、汉二学院，后又建有番学、汉学，创制了番文，又同时使用汉字等等。

在宗教信仰方面，西夏从中原地区接受了佛教和道教。西夏六次从宋朝赎取大藏经，一方面供养，一方面以其为底本译成西夏文大藏经。同时，又在境内刻印汉文佛经，以满足汉族信徒的需要，形成了西夏佛教发展中蕃汉并举的格局。西夏皇帝还仿唐宗、宋帝，御制西夏文《新译三藏圣教序》。⁵ 特别是西夏统治者非常崇信中国的五台山寺（今山西省五台县境），李德明和元

¹ 《西夏社会》，第 440-445 页。

² 聂鸿音、史金波：《西夏文本〈碎金〉研究》，《宁夏大学学报》1995 年第 2 期。

³ 史金波：《俄藏 No. 6990a 西夏书仪考》，《中华文史论丛》2018 年第 1 期。

⁴ 刘玉权：《西夏对敦煌艺术的特殊贡献》，《中国国家图书馆馆刊》（西夏专号），国家图书馆出版社 2002 年版，176-179 页。

⁵ 史金波：《西夏佛教史略》，附录一《西夏碑碣铭文、佛经序、跋、发愿文、石窟题记》，第 283 页。



昊都曾遣使到宋朝的五台山敬佛供僧。¹后来西夏直接在境内贺兰山仿建五台山寺，称为北五台山，以区别中原地区的五台山。在《西夏纪事本末》所载《西夏地形图》中，于贺兰山内记有“五台山寺”。²西夏文献中也多次出现西夏五台山的记载。这种认同中原地区著名寺庙并在境内仿建的作法十分罕见，显示出中原地区文化的强大影响力。

西夏继承了中国主要的传统节日。如正旦节，即每年的大年初一。其他如七月十五日中元节，八月十五日中秋节，九月九日登高节等。³宁夏贺兰山方塔出土汉文佚名“诗集”中有《冬至》、《重阳》、《打春》、《元日》、《人日》、《上元》等节日的诗歌。⁴当然西夏也有自己特殊的节日，如西夏以每一季的第一个月的朔日（初一）为“圣节”，让官民礼佛。

在隋唐之际，党项族婚俗还保留着带有原始社会末期群婚的残余：“妻其庶母及伯叔母、嫂、子弟之妇，淫秽丞褻，诸夷中最为甚，然不婚同姓。”⁵至西夏时期，因长期受到汉族的影响，婚姻已纳入父母之命、媒妁之言的封建体系。《番汉合时掌中珠》记载：

男女长大，遣将媒人，诸处为婚，索与妻眷，室女长大，嫁与他人。⁶

《天盛律令》对西夏婚姻彩礼和陪嫁的规定，也反映出西夏婚姻与中原地区的趋同。⁷

西夏境内因有不同的民族，其服饰也各有特色。但在总体上西夏也遵循中原王朝“贵贱有级，服位有等”的原则。西夏在元昊即位之初，就效法中原地区的服饰制度，规定西夏文武官员衣着，而“民庶青绿，以别贵贱。”⁸特别是中国将龙作为皇帝的象征的传统，被西夏完全继承。

在西夏法典中明文规定只有皇族才可用龙纹的服饰。⁹在莫高窟中的西夏皇帝供养像就是穿着一身团龙袍。这也是西夏认同中国传统文化很典型的例证。¹⁰在《圣立义海》中规定了皇太后、皇帝、皇后、太子、嫔妃等皇室成员和官员的法服、朝服、常服、便服。¹¹

总之，在中华民族趋同性的作用下，西夏多方位地学习、借鉴中原文学艺术、风俗习惯，使共性不断增加。

6、吸收发展中原地区科学技术

西夏时期，中原地区科学技术高度发展。西夏大力吸收中原地区科学技术。

宋朝作为西夏的宗主国，多次向西夏颁赐历书，以表明西夏奉正朔。西夏完全接受了中原王朝的先进历法，前期所用历书为宋朝颁赐。南宋绍兴元年（1131年）因宋夏失和，八月宋高宗“诏以夏本敌国，毋复班（颁）历日。”¹²西夏也自编历书，设卜算院负责编纂。黑水城出土西夏文献中有汉文历书、西夏文历书，还有西夏文和汉文合璧历书。其中有 ИНФ. 8214 号刻本西夏文残历书一纸，存光定甲戌四年末尾和光定乙亥五年历日序，序第一行译文为：“大白高国光定五年乙亥岁 御制皇光明万年注历口”。这是西夏皇家的御制历书，名为“光明万年历”。将此残

¹ 《续资治通鉴长编》卷 67，真宗景德四年（1007 年）十月庚申条，第 1502 页。卷 121，仁宗宝元元年（1038）正月癸卯条，第 2849 页。《宋史》卷 485《夏国传上》，第 13995 页。

² （清）张鉴：《西夏纪事本末》，清光绪十年（1884 年）江苏书局印版，卷首地图。

³ 《圣立义海研究》，第 52 页。

⁴ 宁夏文物考古研究所编著：《拜寺沟西夏方塔》，文物出版社 2015 年版。第 265—286 页。

⁵ 《旧唐书》卷 198《党项羌传》，中华书局 1975 年版，第 5291 页。

⁶ 《番汉合时掌中珠》，第 69—70 页。

⁷ 《天盛改旧新定律令》第 8“为婚门”，第 311—312 页。

⁸ 《宋史》卷 485《夏国传上》，第 13993 页。

⁹ 《天盛改旧新定律令》第 7“敕禁门”，第 282 页；第 12《内宫待命等头项门》，第 432 页。

¹⁰ 史金波：《西夏皇室和敦煌莫高窟刍议》，《西夏学》第四辑，宁夏人民出版社 2009 年版，第 165—171 页。

¹¹ 《圣立义海研究》，第 48 页。

¹² 《宋史》卷 486《夏国传下》，第 14023 页。



历书与同年南宋嘉定八年（1215年）的历日相比较，其月份大小和朔日干支完全相同，证明西夏所用历法与宋朝历法一致。

西夏建筑受中原王朝影响十分明显。如都城建筑城池、门阙、宫殿、宗社等，从原则和系统上皆以中原都城为成法。甚至一些西夏都城的具体建筑也模仿中原王朝都城，如城门上建城楼，城门名称光化门与长安光化门同名，南薰门与开封府的南薰门同名。西夏陵寝建筑也多仿中原王朝的帝陵建筑，有阙台、神墙、碑亭、角楼、月城、内城、献殿、灵台等部分组成。只是西夏陵台呈砖木结构密檐式塔形建筑，形成自己特点。

西夏的印刷术不仅继承了中原地区高超的雕版印刷，形成了大量西夏文、汉文、藏文刻本文献，还接续中原地区毕昇发明的活字印刷术，推行泥活字印刷，并成功实现木活字印刷，留存下多种西夏文、汉文的活字印刷品，成为中国发明活字印刷有力的实物证据。¹宁夏贺兰山西夏方塔出土的西夏文活字本《吉祥遍至口合本续》是中国最早的活字印刷实物，是早期木活字印刷体量最大的珍贵文献，已被列入中国64件禁止出国展出的国宝级文物之一。²

西夏的铸造业仿照中原地区先进工艺。西夏铸造的钱币形制、大小皆仿中原皇朝的年号钱，有西夏文和汉文钱两种，并与宋朝一样，使用铜铁两种钱币。西夏还铸造印章、铜牌等实用品。此外还铸造大型器物，如西夏陵出土的鎏金大铜牛采用中国传统外范内膜技术和外表鎏金技术，现已成为国宝级文物。

党项民族原无瓷器制作，西夏立国后的瓷器制作在中原地区成熟技术的影响下，很快有了相当规模和很好的制作工艺。在宁夏、甘肃、内蒙古原西夏故地都发现了西夏瓷窑和大批西夏瓷器。³宁夏灵武磁窑堡窑址共发掘了3座西夏窑炉，8座作坊，出土瓷器、工具、窑具等三千多件。⁴其窑炉大体上和宋、金的窑炉相似。所出瓷器没有从低级向高级的发展过程，其原因应是直接利用了中原汉族地区先进的制瓷技术和汉族的制瓷匠人，使西夏制瓷业一步到位，达到当时最好水平。西夏的制瓷业也表现出继承了中原手工业成熟技术。

盘点西夏的科学技术，以发展社会经济、文化为指归，倾力移置中原王朝已有成熟经验，并在此基础上改进、创新，为中华民族文化做出贡献。北宋大臣富弼曾评论辽和西夏“得中国土地，役中国人民，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令。是二寇所为，皆与中国等，而又劲兵骁将长于中国，中国所有，彼尽得之；彼之所长，中国不及。”⁵这里不仅指出辽夏两朝“得中国土地”，认为辽和西夏的版图皆为中国土地，还指出其政治制度、文化习俗等方面全面学习、继承中国。可见当时宋初著名政治家已经看到在中国不同王朝都有着相同的文化，对中国文化有着高度认同和继承。西夏是少数民族为主体的王朝接受中国主流文化的一个典型。

中国传统文化是中国文明历史绵延五千年的产物，在中国各民族间不断发展，不断交流，不断融通，形成主流文化意识，在新的条件下达到更高的层次和新的水平。宋辽夏金时期，中国传统文化影响不断加大，共同的历史基因增强。各王朝出于巩固王朝统治的需要，对博大精深的传统文化自觉或自发地涵化、认同，其中包括物质方面、制度方面和深层次的精神方面。各王朝在继承中华传统优秀文化、构建文化认同的基础上，又各自有新的发展和弘扬，对中华民族文化做出新的贡献。

宋辽夏金时期，少数民族为主体的王朝逐渐改变传统的华夷观念，或倡导“华夷同风”，或

¹ 史金波、雅森·吾守尔：《中国活字印刷术的发明和早期传播—西夏和回鹘活字印刷术研究》，社会科学文献出版社2000年版，第38-54页。

² 牛达生：《西夏文佛经〈吉祥遍至口和本续〉的学术价值》，《文物》1994年第9期。

³ 史金波、白滨、吴峰云：《西夏文物》，文物出版社1988年版，图272-321。

⁴ 中国社会科学院考古研究所编著：《宁夏灵武窑发掘报告》，中国大百科全书出版社1995年版。181-186页。

⁵ 《续资治通鉴长编》卷150，仁宗庆历四年（1044年）六月戊午条，第3641页。



否认本身为“夷”，或模糊“华夷”界限，或以民族、方位称呼王朝，都是在否定过去“贵中华、贱夷狄”的观念，探索新的华夷观和正统观，开始把本民族及其他非主体民族纳入“中华”的范畴之内，使中国传统的华夷观在内涵上发生了质的变化，向着华夷一体、增强中国意识，向着多民族中国认同的方向前进。这是自南北朝时期以少数民族为主体的北魏王朝大力学习中华文化以后，几个少数民族为主体的王朝又一次更强烈地吹起华风，争芳斗艳，交相辉映，彰显浓重的中华意识，加强了民族间的大融合，为此后的元世祖忽必烈以中华正统皇帝的身份发布即位诏书这样完全认同中国的重大举措做了思想、理论和实践的准备，打下了高度认同中国的厚重基础。

习近平总书记在全国民族团结进步表彰大会上的讲话中论述各民族共同书写中国历史时，还特别提到：“分立如南北朝，都自诩中华正统；对峙如宋辽夏金，都被称为‘桃花石’”¹，高度概括了中国两个王朝分立、对峙的时代各王朝对中国的认同。

【网络文章】

维吾尔族认同从何而来

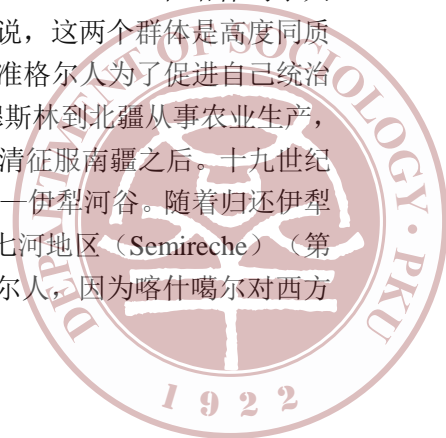
微信公众号：开花屯的声音（作者系四川大学教授）

<https://www.douban.com/note/714013918/>（2020-12-9）

维吾尔——这一沉寂了数百年的名词是如何在二十世纪初复活进而成为新疆定居型突厥语穆斯林的族名？这是吸引了众多新疆研究者关注的重要问题。但要解决它却并非易事，需要研究者起码能阅读汉文、察合台文、现代维吾尔文以及俄文文献。能同时精通以上语言文字的学者屈指可数，澳大利亚悉尼大学历史学系讲师博大卫（David Brophy）博士是其中的佼佼者，他 2016 年出版的新书《维吾尔族：俄中边境上的改革和革命》（*Uyghur Nation: Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*, Harvard University Press）便成功利用语言上的天赋来解决该问题。博大卫的研究视角非常独特，他并非专注于新疆本土的定居型穆斯林，而是选择从移居俄国中亚的穆斯林入手，通过探索身处两大帝国之间的这些群体如何应对历史变迁来展示现代维吾尔族认同的诞生过程。

为了搞清楚维吾尔族认同从何而来，博大卫先从研究塔兰奇人（Taranchi）和喀什噶尔人（Kashgari）这两个穆斯林族群在俄国中亚的形成入手。从族源上来说，这两个群体是高度同质化的，均属南疆的定居型突厥语穆斯林。不过，在准格尔汗国时期，准格尔人为了促进自己统治核心地带——阿尔泰和伊犁的农业发展，迁徙了部分定居型突厥语穆斯林到北疆从事农业生产，迁徙到北疆的穆斯林被称为塔兰奇人（农民），该政策甚至延续到大清征服南疆之后。十九世纪中晚期，沙俄趁着新疆发生叛乱的机会占领了塔兰奇人主要聚居地——伊犁河谷。随着归还伊犁的 1881 年中俄条约签订，大约有一万户塔兰奇人移居到俄国中亚的七河地区（Semireche）（第 68 页）。在南疆，那里的定居型突厥语穆斯林被西方人称为喀什噶尔人，因为喀什噶尔对西方

¹ 《人民日报》2019 年 09 月 28 日。



来说是塔里木盆地知名度最高的城市。从十七世纪开始，一些喀什噶尔人陆续迁居到中亚的费尔干纳谷地（Ferghana Valley），大清对南疆的征服则加剧了追随和卓家族的喀什噶尔人跑到费尔干纳。进入十九世纪中晚期，更多的南疆商人和季节劳工进入俄国中亚，在那里形成规模不小的喀什噶尔人社区。

十九世纪末二十世纪初政治和伊斯兰改革运动对身处清俄两大帝国之间的突厥语穆斯林现代性观念的形塑有着巨大影响。新疆的突厥语穆斯林早在清代即对奥斯曼帝国抱有较强的亲近感，这在一定程度促使部分人积极前往伊斯坦布尔经商和学习。发端自沙俄克里米亚和伏尔加鞑靼人的贾迪德运动（Jadidism）也在十九世纪的奥斯曼帝国传播。由于贾迪德运动倡导新式教育，试图通过教育改良伊斯兰，也受到在伊斯坦布尔的新疆突厥语穆斯林欢迎，他们将贾迪德运动带到了新疆，并结合清末新政，改良新疆传统的学校。新疆本地的大商人比如穆萨巴约夫家族（Musabayev）对此表示强烈支持，他们创建或资助现代化学校，从国外招募教师，甚至派本地学生前往沙俄、奥斯曼学习。在精英阶层的推动下，到二十世纪初，无论是北疆的伊犁还是南疆的喀什噶尔都分布了倡导贾迪德运动的新式学校，通过学校教育，新疆突厥语穆斯林精英的观念在悄然发生，对现代性不再陌生。

在辛亥革命前后，俄国穆斯林对新疆非常感兴趣，常来这里旅行并做记录和思考。其中一位塔兰奇诗人阿卜杜塞麦托夫（Abdusamadov）完成 1914 年新疆之旅后，哀叹那些突厥语穆斯林缺乏统一的民族认同，开始使用维吾尔之子（Uyghur Balisi）作为笔名。从此，维吾尔一词开始在塔兰奇知识分子中流行起来。之所以维吾尔这个词在那时会受到知识分子重视，博大卫认为是受到突厥学（Turkology）发展的影响。突厥学的兴起让人们特别是突厥语穆斯林重新发现他们曾经有过辉煌的历史，这段历史是由回鹘/回纥人（Uyghur）创造的。逐渐的，沙俄和奥斯曼的突厥语穆斯林开始将维吾尔（Uyghur）视作文明的象征。在当时人的眼里，维吾尔（Uyghur）并不专指新疆的突厥语穆斯林，而是任何一个实现较高文明水平的突厥语民族都称为维吾尔（第 142 页）。维吾尔的重新流行刚好也赶上沙俄爆发十月革命，那场革命改变了俄国中心地带的同时，也很快改变了俄国中亚的政治面貌。许多塔兰奇人和喀什噶尔人开始组织起来，参与到无产阶级革命运动，并涌现了一批知识分子革命家，包括塔兰奇人阿卜杜拉·肉孜巴基夫（Abdullah Rozibaqiev）和喀什噶尔人卡德尔·哈吉（Qadir Haji），甚至出现了用维吾尔冠名的革命组织，如塔兰奇人的维吾尔俱乐部（Uyghur Club）。

1921 年塔什干会议及随之而来的新疆穆斯林移民群体的分裂对现代维吾尔认同的产生至关重要。随着十月革命的影响波及到俄国中亚，新疆穆斯林移民的各类革命团体 1921 年在塔什干召开大会，商讨革命形势和对策，代表主要由塔兰奇人的维吾尔俱乐部和喀什噶尔人的喀什噶尔-准格尔劳工联盟（Union of Kashgari and Jungharian Workers）派出。与之前的研究不同，博大卫并不认为苏联当局在此次大会为新疆突厥语穆斯林提出了统一族称，只是塔兰奇革命家肉孜巴基夫倡导来自南北疆的穆斯林移民要合作，提议双方组织合并为统一的维吾尔六城和准格尔劳工革命联盟（the Revolutionary Union of Altishahri and Jungharian Workers——Uyghur），突显出维吾尔一词在塔兰奇革命者中有较高的正面知名度。塔兰奇人所认为的维吾尔，事实上也不止塔兰奇人和喀什噶尔人，还包括东干人（回族）。俄国中亚的新疆穆斯林移民认为，这三个群体尽管语言文字有所区别，但都是维吾尔的后代。只是肉孜巴基夫的合作倡议并未获得喀什噶尔人的真心支持，为了争夺突厥斯坦共产党维吾尔分部地方局（the Regional Bureau of Uyghur Sections）的领导权，两个群体最终分裂了，卡德尔·哈吉甚至无意用维吾尔来称呼喀什噶尔人。不过苏联当时的民族识别政策帮了个大忙，该政策与民族区域自治是并轨的，要实现自治，就要被当局识别为民族，可喀什噶尔人是根据原居地提出的群体名称，并不被苏联民族学家所接受，于是卡德

尔·哈吉就转向了维吾尔一词。如此一来，无论是塔兰奇人还是喀什噶尔人都开始接受“维吾尔”。

苏联维吾尔共产党员推动的民族文化建设以及新疆盛世才当局仿效苏联实施民族识别的政策促成了维吾尔民族认同构建的完成。尽管塔兰奇和喀什噶尔知识分子在建构统一民族方面无形中达成了默契，不过这两个族群事实上还存在不少不一致的地方，特别是文字方面。从1920年代末开始，维吾尔共产党员们开始借助苏联正在提倡的民族文字拉丁化政策以及自我倡导的正字运动逐步实现了文字方面的统一。这样一来，苏联境内的维吾尔民族建构算是基本完成。然而在新疆，维吾尔民族的观念直到1930年代初还没有被广泛接受，那些参与1933年叛乱的突厥语穆斯林精英并没有将该词当做是统一的族称（第245页），这种局面直到盛世才上台才改变。为了巩固自己的统治，盛在内政外交上全面倒向苏联。在民族政策领域，他也仿效苏联搞民族识别，识别了包括维吾尔族、塔兰奇族在内的十四个民族。新疆和平起义后，中共大体沿袭了盛世才的民族识别政策，只是将塔兰奇族并入维吾尔族，这样就形成了新疆目前的民族构成。

本书最让人震撼的是多语种档案和文献的精熟运用，总共参考了位于阿拉木图、塔什干、莫斯科、圣彼得堡、台北、伦敦计十一个档案馆的一手资料，使用了察合台文、维吾尔文、土耳其文、俄文、汉文、英文、德文、法文等多语种文献，这在以往的现代新疆研究中从未有过，而多语种档案和文献的使用对于追溯现代维吾尔族认同的起源极为重要。乌兹别克史专家爱德华·欧沃斯（Edward Allworth）1990年提出：苏联当局1921年主导塔什干会议采用“维吾尔”作为族名来指称俄国中亚及中国新疆的塔兰奇人与其他定居型突厥语穆斯林。（Allworth, 1990）这一观点之后被海外的新疆研究者普遍采纳（Benson, 1990; Gladney, 1990; Rudelson, 1997）。对于不懂俄文的研究者来说，很难去验证欧沃斯的观点正确与否，而博大卫正好有这个条件。首先，他并不认为苏联当局主导了1921年塔什干会议，因为当时苏联中央掌控边缘地带的的能力其实很有限，反而是塔兰奇和喀什噶尔革命团体在唱主角。其次，“维吾尔”也没有在那次大会上被确定为新疆定居型突厥语穆斯林的族名，“维吾尔”成为族名要等到大会之后的数年，而且也是喀什噶尔和塔兰奇革命者相互博弈以及应对外部局势变化的结果，很难说是计划好的事情。总之，通过梳理详实的一手档案，博大卫还原了1921年塔什干会议的来龙去脉，廓清了长期围绕在新疆研究界上头的疑云。

除了解释现代维吾尔族认同的起源，博大卫在书中还有不少有趣见解。比如他认为清廷是知道新疆的很多突厥语穆斯林把奥斯曼苏丹奉为哈里发，也知道很多人在周五礼拜的时候为他祷告，但清廷并不将奥斯曼帝国视为一个威胁。与之相比，清廷倒是把突厥语穆斯林对苏菲派长老的盲目跟从视为隐患，而这些长老跟苏丹是没有关系的。他的这一观点似乎符合常识性推断，十九世纪和二十世纪初的奥斯曼帝国处于衰落之中，时不时还跟沙俄发生大规模战争，想要染指万里之外的新疆是不太可能的。博大卫进一步指出，其实整个穆斯林世界对大清颇有亲近感，因为大家都在抵抗西方列强的侵犯，所以前者对后者有同命相怜的情感。至于那些去伊斯坦布尔经商和学习的新疆籍穆斯林，他们虽对奥斯曼帝国抱有好感，但身处异乡，却是以大清臣民甚是代表自居，在对外交往中表现出对中国的认同（第87-91页）。以往，一些学者认为奥斯曼帝国对中国的新疆存在政治上的野心，而博大卫这些观点有助于我们重新审视它在近现代新疆历史所起的作用。又比如，博大卫在书中对阿克萨克尔（Aqsaqal，字面意思为“白胡子”）的详细检视有助于我们更全面认识治外法权在新疆的产生和发展。如果只注意到大清允许浩罕国在新疆设置阿克萨克尔来对过往的浩罕商人收税甚至干预司法，容易给人造成错觉，以为这种制度的存在一直是单向的不平等实践。博大卫则通过史料的检视，发现整个制度的产生和发展并非如此简单，首先设置阿克萨克尔在新疆是一种成例，清廷允许汉地商人以籍贯为标准在乌鲁木齐设置各类行会管理本省籍商人，对于新疆各地来乌鲁木齐的穆斯林商人则按照地域不同允许他们设置阿克萨克



尔来管理。最初允许浩罕任命阿克萨克尔是参照新疆地方的经验来做的，只是清廷没有想到，这种实践发展到后来会有治外法权（extraterritoriality）的意味，并被吞并浩罕的沙俄所承袭。其次辛亥革命后，为了继续保留阿克萨克尔制度，沙俄外交部提议中国可以在俄国突厥斯坦设立对等的阿克萨克尔管理在那里的中国属民（第 125-126 页），如此一来，就对原本不平等的单向实践进行了校正。

这本书可能会引起争议的是使用 Uyghur Nation 指称维吾尔族，Nation 一词往往给人以领土上的联想，暗示维吾尔是民族国家（Nation State），这与新中国在民族识别时期给予维吾尔的民族定位是相悖的。在我国的政治语境下，维吾尔属于 Nationality[1]，它可以有领土属性，但这块领土被称为民族自治区（Autonomous region），而不是国家（State）。博大卫之所以采用 Nation 而非 Nationality 来指称维吾尔，可能是受到苏联民族政治话语的影响。苏联进行民族划分是按照斯大林 1913 年在《马克思主义与民族问题》提出的四个标准来进行的，文中所要识别的民族就是 Nation (нация)，而非 Nationality (национальность)。苏联和新中国的国情不同，列宁无意建立一个多民族构成的单一国家（multinational state），而是承认它是由多个民族国家构成的联盟（Soviet Union），因此允许境内存在多个 Nations。对那些参与民族构建的苏联籍塔兰奇和喀什噶尔革命者而言，他们也能看到维吾尔有成为 Nation 的可能。虽然博大卫基于苏联民族政治话语使用 Nation 有一定合理成分，但有必要在书中专门对此作一说明，毕竟维吾尔的主体是在新疆。

最后指出这本书存在的一个瑕疵，博大卫在第 271 页说“三先生”（Three Effendis）1949 年解放后都流亡到国外了，这与史实不符。“三先生”中的麦斯武德最后并没有出去，而是被收监然后于 1952 死于大陆。

参考文献：

Allworth, Edward. *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present*. Stanford: Hoover Institute, 1990.

Benson, Linda. *The Ili Rebellion: the Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944-1949*. Armonk: M.E. Sharpe, 1990.

Brophy, David. *Uyghur Nation: Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*. Cambridge, Harvard University Press, 2016.

Gladney, Dru. "The Ethnogenesis of the Uighur." *Central Asian Survey*, 9 (1), 1990:1-28.

Rudelson, Justin. *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press, 1997.

[1] 目前维吾尔族的官方英文名称已改为 Uyghur ethnic group。

【网络文章】

新疆人口增长率急剧下降？



新疆大学报告用详实数据戳穿反华“学者”五大谎言

《环球时报》2021-01-05

<https://world.huanqiu.com/article/41Od6RIJTsJ?from=timeline>

【环球时报-环球网报道】德国反华学者郑国恩（Adrian Zenz）去年6月在美国詹姆斯敦基金会发表一篇“研究报告”，捏造所谓“新疆的人口自然增长率急剧下降”“和田某地汉族人口增长率比维吾尔族人口增长率高出近8倍”等“研究结果”并进行炒作。4日，新疆大学官网发布《人权保障语境下美国干涉新疆事务的探析——以新疆人口为视角的调查报告》。这份近8000字的报告由新疆大学马克思主义学院教授祖力亚提·司马义和张雅茜共同撰写，报告通过翔实数据针对郑国恩所谓“研究结果”中的五大谎言进行驳斥。5日，报告作者祖力亚提·司马义教授对《环球时报》表示，郑国恩的“研究报告”罔顾事实，恣意篡改数据、混淆计量单位、模糊概念和数据来源，就是一份披着“学术报告”外衣，旨在从人口角度抹黑中国新疆的“三无产品”，“对于这些谎言，我们在报告中都一一进行了反驳。”

谎言一：“新疆人口自然增长率急剧下降”

郑国恩在其“研究报告”中称“通过对政府文件的系统分析，自2015年起，新疆的人口自然增长率急剧下降”。然而，新疆大学的报告通过查阅国家统计局和新疆维吾尔自治区统计局公布的统计数据发现，从2015年至2017年，新疆的人口自然增长率基本稳定在11‰以上。尽管2018年新疆的人口自然增长率下降至6.13‰，但从全国人口自然增长率的平均水平来看，新疆地区的人口自然增长率仍处在较高水平，并不存在郑国恩所言的“急剧下降”。

谎言二：“少数民族地区2018年人口自然增长率降至4.06‰”

郑国恩还称“2018年新疆人口自然增长率直线下降：所有少数民族地区均降至4.06‰，其中喀什与和田地区的增长率为2.58‰”。然而新疆大学报告指出，根据自治区统计局公布的数据，2018年新疆全区的人口自然增长率是6.13‰。在少数民族人口占多数的新疆南疆四地州中，克孜勒苏柯尔克孜自治州11.45‰、喀什地区6.93‰、阿克苏地区5.67‰、和田地区2.96‰。即除了和田地区以外，南疆其他地区人口自然增长率均高于郑国恩“报告”中的“4.06‰”。另外，喀什地区（6.93‰）、和田地区（2.96‰）的人口自然增长率也与郑国恩谎称的“2.58‰”这一数值不相符合。

谎言三：“2018年和田某地汉族人口增长率比维吾尔族的人口增长率高出近8倍”

而对于郑国恩声称的“2018年，和田地区某地的汉族人口增长率比维吾尔族的人口增长率高出近8倍”，新疆大学报告指出，新疆作为多民族聚居的地区，在新疆除了汉族和维吾尔族以外，还生活着其他的众多民族。就新疆的维吾尔族人口和汉族人口的变化情况来看，从2010年至2018年，维吾尔族人口不仅没有如郑国恩所言的减少，而是呈上升趋势。据统计，2010-2018年，新疆年末总人口从2181.58万人上升至2486.76万人，增加305.18万人，增长13.99%。具体而言，少数民族人口从1298.59万人上升至1586.08万人，增加287.49万人，增长22.14%；其中，维吾尔族人口从1017.15万人上升至1271.84万人，增加254.69万人，增长25.04%。同一时期，汉族人口从2010年的882.99万人上升至2018年的900.68万人，增加17.69万人，增长2.0%。综上，维吾尔族人口的增幅不仅高于全疆人口的增幅，也高于少数民族人口的增幅，更明显高于汉族人口的增幅。

谎言四：“所有少数民族县的人口净增长率为-0.25‰”

郑国恩在其“研究报告”中称“喀什地区与和田地区的人口净增长率低，仅有0.22‰，所有少数民族县的人口净增长率为-0.25‰，因而从总人口的增加可以估计多数地区的汉族的人口净增长率上升了7.42‰”。



新疆大学报告比对官方数字发现，无论是从南疆四地州 28 个县的人口自然增长率的均值（4.48‰）来看，还是分别从四地州所辖下县的人口自然增长率的均值分析，都无法得出郑国恩所言的“所有少数民族县的人口净增长率为-0.25‰”。就喀什地区与和田地区的事实情况来看，也与郑国恩所谓的“喀什地区与和田地区的人口净增长率低，仅有 0.22‰”大相径庭。至于郑国恩再次提到的“从总人口的增加可以估计多数地区的汉族的人口净增长率为 7.42‰”的这一推断更是毫无根据，既无事实依据又无数据支撑。

值得注意的是，郑国恩在其“研究报告”中谈到汉族的净人口变化率增至 7.42‰时用的是“estimate”一词，其意为“估计、推算”。新疆大学报告提到：“或许是郑国恩自己也为自己的谎言心虚，也只能用含糊其辞的话语继续掩盖着自己的谎言。”

谎言五：“2020 年，一个维吾尔族地区（克孜勒苏柯尔克孜自治州）设定了前所未有的近乎为零的人口增长目标，即每千人中仅新增 1.05 人”

新疆大学报告指出，在这里，郑国恩再次不惜篡改克孜勒苏柯尔克孜自治州相关文件的数字以完成自己的“研究报告”。根据克孜勒苏柯尔克孜自治州的卫健委预算报告可以看出，在一级指标“项目完成指标”中，对于二级指标下“质量指标”中的“人口自然增长率”设定的是 1.05%。这里值得注意的是，该文件中用的单位是%。换句话说，当%转化为‰时，克孜勒苏柯尔克孜自治州文件中提到的人口自然增长率就应该是 10.5‰。

因此，郑国恩谈到的“每千人中仅新增 1.05 人”这一论述，实则是以混淆人口增长计量单位的手法来编造其“研究报告”中的谎言。

项目支出绩效目标表

预算单位	克州卫健委单位		项目名称	计划生育事业费	
项目资金(万元)	年度资金总额:	17.5	其中: 财政拨款	17.5	其他资金
项目总体目标	通过2020年计划生育工作,人口控制明显,全州人口过快增长和违法生育得到有效控制,人口出生率和人口自然增长率同比下降7.13和6.4千分点。				
一级指标	二级指标	三级指标		指标值(包含数字及文字描述)	
项目完成指标	成本指标	对流动人口育龄妇女每年查环孕龄妇女免费手术覆盖率		≤14万元	
		流动人口计划生育目标管理1-12月控制		≤3.5万元	
	时效指标	完成计划生育工作目标管理		2020年1月-12月	
		对流动人口育龄妇女每年查环孕龄妇女免费手术覆盖率		=100%	
质量指标	人口自然增长率		≤1.05%		
	人口出生率控制		≤1.05%		
项目效益指标	经济效益指标				
	可持续影响指标	减少违法生育,少生快富奖励,优生优生		长期	
	社会效益指标	遏制违法生育		无计划外生育	
	生态效益指标				
满意度指标	满意度指标	对流动人口计划生育工作调查满意人数占调查总人数的满意率		≥90%	

“我的报告两个核心的观点是：新疆的人口，包括少数民族的人口发展始终保持健康和稳定，根本不存在郑国恩所谓的‘剧烈的下降’。新疆的人口发展和全国大体一致，少数民族的人口数量，包括维吾尔族的，都是一直在增长。”5日，报告作者祖力亚提·司马义对《环球时报》表示，郑国恩所谓的“人口报告”使用的很多资料和数据都存在篡改、造假、来历不明和其他各种问题，“这就是一份披着学术报告外衣的旨在从人口角度抹黑中国新疆的‘三无产品’。”

【学术讲座】

新疆人口转变与人口发展

——回应西方学者关于新疆问题的观点

李建新

（2020年11月20日北京大学社会学系李建新教授在北京大学理科五号楼做了题为《新疆人口转变与人口发展》主题讲演，本文根据讲演主要内容整理）

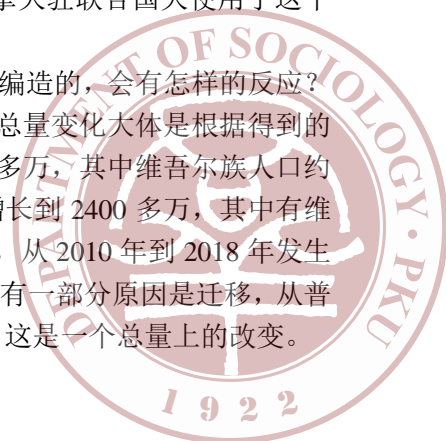
现今最大的事件是疫情，但是疫情期间有很多中美摩擦，其中新疆问题不断上头条，我们引出两条。第一条是9月新闻，外交部发言人华春莹回应西方媒体污蔑中国政府对新疆少数民族推行强制绝育这一事提问。发言人华春莹做了如下回应，她说新疆维吾尔族人口从78年500多万，在40年间增长到1272万，是过去的两倍多。给出这一系列的数据后，这件事就明白了。第二条是这周日的新闻，这次不是记者提问，而是加拿大驻联合国大使就同一问题发问，发言人赵立坚使用了刚才我们公布这个数据作出回应。

问题的源头在我刚才提到的这一数据，我先解释分析一下这个数据。通常说新疆有13个世居民族，但主要人口是汉族、维吾尔族、哈萨克族、回族。这四个民族人口数量是百万级别，合计占比新疆人口的90%以上。可以看到外交部发言人是按照官方统计年鉴数据作出回应的。维吾尔族在新疆地区人口增长最快。即使在全国56个民族中，维吾尔族人口增速也是最快的之一。

面对这个事实，为什么会有不断的质疑发难？他们的观点其实来自于德国学者阿德里安·曾兹的调查报告。他的中文名字叫郑国恩，号称是西藏新疆问题专家，他在2020年6月做的报告。简称为《新疆强制节育报告》。在报告中，他承认新疆维吾尔族人口发展快。重要的是，我们认为维吾尔族人口四十年翻了一倍，但是他聚焦在这几年。南疆地区少数民族和田市于田县，13-16年的自然增长率高达千分之20，这是较高的增长率。2017年数据为千分之10，下降了千分之10个点，但仍然是较高水平。问题是在2018这一年其人口增长数据由正转负，而且正转负不是渐进的，是突然转变。所以问题是这一年到底发生了什么？

郑国恩认为新疆在这一年推行了计划生育政策，强行实施节育和绝育。节育最常用手段是女性上环，绝育是结扎。他收集了南疆地区出台的各项政策，比如说这几年出台的免费推行计划生育政策、落实政策、上环绝育奖励政策。如果你孩子生够了，选择采取避孕措施会获得一定奖励。他收集不少这样的资料数据，他的结论是：通过在维吾尔族人口中推行强制绝育计划，是否是一种联合国定义的“种族灭绝”？这个报告出台后，在第一个新闻中，华春莹回应记者时记者使用的用词是“在新疆推行强制节育和绝育政策”，在第二个新闻中加拿大驻联合国大使使用了这个“种族灭绝”。

现在的问题是，如果你们看到他拿出这样的统计事实，不是胡乱编造的，会有怎样的反应？我的观点：他的结论完全是错误的。我先介绍新疆基本的人口情况。总量变化大体是根据得到的普查数据，我们还是用2010年的普查数据。当时新疆人口是2100多万，其中维吾尔族人口约1000万、汉族人口有800多万，到2018年的时候，新疆人口已经增长到2400多万，其中有维吾尔族人口1200多万、汉族人口700多万。通过这些数据我们发现，从2010年到2018年发生两个大的变化——维吾尔族人口迅速增长和汉族人口出现回落。回落有一部分原因是迁移，从普查时期到现在，汉族人口有所下降，人口比例也发生了很大的变化，这是一个总量上的改变。



我们从结构来分析。从1990年到2010年，四个人口居多民族的年龄结构变化特点是：汉族人口呈现老化趋势；维吾尔族和哈萨克族相对年轻；回族介于中间。2010年我们发现这个结构发生很大变化。此外性别比变化可以发现，汉族人口的出生性别比偏高，但少数民族差不多正常。

看社会经济结构，教育水平总体在不断提高，但是不同民族间存在差距，像维吾尔族、哈萨克族等相对来说教育水平低一些。看行业和职业构成。第一产业农林牧渔，第二产业工业，第三产业服务业。这些年调查结果显示维吾尔族和哈萨克族主要集中在第一产业，汉族主要集中在第二、三产业。维吾尔族农民的职业比重比较高，汉族在党政机关商业服务比例较大，这是构成的差异。另一个宗教结构。新疆人口大部分是信仰伊斯兰教的穆斯林人口，另一部分是信仰泛儒教的汉族等人口。

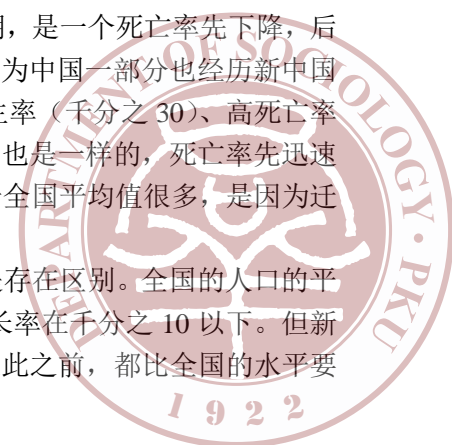
另一个结构是新疆人口的地理分布。新疆总体是不断城市化的过程。几个民族之间可发现一个特点——汉族的城镇化水平比较高，而其他少数民族较低。另一个是地域分布——汉族人口分布比较分散，而少数民族相对集中。乌鲁木齐人口密度最高、伊宁是相对高的、接下来是喀什传统的居住地。南疆主要是维吾尔族，汉族相对来说更加散居。最不均匀的是塔吉克族，塔吉克族基本上就居住在喀什的民族自治县，其他民族大致是这个分布特点。

人口理论描述了人口的三个变化特点：第一，人口由高位静止状态转变为低位静止状态的这个现象并不是孤立的，它嵌入在工业化、现代化、城市化过程中，是发展式的变化。第二，它是有序次性的、不可逆过程。正常的人口演变一定会表现出序次性，死亡率先下降，然后生育率再下降。同时，不可逆性是说如果一个人口由高出生率、高死亡率转向低出生率、低死亡率，那么就无法再回到高出生、高死亡状态。第三，人口转变是一个分阶段变化的过程，不同的学者给了不同的阶段划分方法，保持了几个特点，遵循有序性：死亡率先下降，生育率基本不变。然后死亡率达到低水平，保持稳定，生育率随之下降，走向新的阶段。

了解到变化过程的特点后，便需要对这种过程进行解释，探索解释性理论。解释性理论也有不同的流派解释，但是将这些流派的解释汇总之后，大家的共识在这四大因素上：第一，人口因素，出生和死亡之间，是存在关联的。高死亡率一定会导致高出生率，因为人类要延续。但是低死亡率不一定会导致低生育率。一定是死亡率先下降，这也表现了序次性。第二，社会经济因素，例如教育、健康、城市化等等。其中教育的影响是最为直接的，比如教育可以直接影响生育。生育的承担者是具有生育能力的女性人口，女性人口到了一定的年龄就具备生育的生理能力。但是教育普及之后，会延迟女性结婚生子的时间，同时改变生育观念。第三，法制法规政策，尤其对于我国影响较大。比如婚姻法，生育是在建立婚姻的家庭关系之后完成的，再比如我国的计划生育政策。第四，文化观念，即价值观。比如说汉族人口中存在传宗接代的多子观念，伊斯兰教中也存在这种多子观念。

在这样的框架下讨论新疆的人口变化特点，可以发现也遵循相同的规律。全国的人口转变如忽略三年灾害时期，是一个相对均匀的变化，是比较典型的人口转变。中国人口转变是从新中国成立以后。因为它的起点是高出生率（35%）、高死亡率（20%以上），是一个从高出生高死亡转向低出生低死亡的过程，其中死亡率先下降。忽略三年自然灾害时期，是一个死亡率先下降，后稳定，然后出生率下降的过程，这符合人口转变过程的规律。新疆作为中国一部分也经历新中国以后和平发展过程，开始走上现代化。同样，对于新疆，先是高出生率（千分之30）、高死亡率（千分之20），这就是高出生高死亡。如果我们忽略两个峰值，趋势也是一样的，死亡率先迅速下降，然后一直稳定。生育率亦然。而在这些年有特殊最高峰，高于全国平均值很多，是因为迁移人口。然后之后迅速下降。

但对于纵坐标分析，新疆人口和全国人口相比，两条线水平还是存在区别。全国的人口的平均水平在20世纪90年代末就已经进入了低增长时期，人口自然增长率在千分之10以下。但新疆人口只在2018年，出生率、死亡率、自然增长率和全国接近，在此之前，都比全国的水平要



高。所以得出结论，新疆整体的水平较全国平均水平更慢。按照人口转变的标准便可以解释。边疆地区发展各项指标相对落后，因而人口转变速率更慢。

数据表明，从 1998 年开始，北疆和东疆已经进入低出生、低死亡、低增长的三低阶段，但在生育水平上略有差异。南疆则仍处于较高的生育水平。这里需要特别说明两个奇异点数据，第一个点，2014 年南疆的出生率陡增，如喀什地区人口出生率更是达到 60‰。按人口学的知识，大部分阶段人类没有突破 40‰的出生率和 35‰的死亡率，60‰的出生率很有可能是一个错误数据。通过我们进一步与相关单位的数据核查，了解到实际情况是，2014 年出生率奇高，是因为那几年，由于受到宗教极端主义思想的影响，许多地区的人口生育处于完全自由放任状态，存在着较大范围的瞒报漏报，后来“访惠聚”工作组下乡纠偏核查，这一现象才得以遏制，并进行了大规模的补报，而补报的数据都统计在了 2014 年，于是使得 2014 年出生率陡增。第二个点，2017 年出生率也出现小的陡增，这一次数据异常的原因与 2014 年大体相同，这是在 2014 年基础之上的彻底数据清查。

这两个特殊的数据反映出宗教文化观念因素对民族人口变化差异的影响。我们还可以再通过对政策差异的梳理来了解研究民族人口转变的差异，如对少数民族的计划生育政策权力下放到自治区，使得对于少数民族的计划生育开展较晚且相对宽松。90 年代，针对少数民族的计划生育政策正式出台，但地方的贯彻执行力度不佳，后通过反复修改，最终在 2017 年修改后的条例中删除了对于民族间的差别对待。自此，新疆的计划生育政策不再以民族作为区分标准，转而以城市与农村人口作为区分标准。于是在 2017 年后，少数民族人口生育率有明显的下降，不过，虽然民汉死亡率都维持在相对较低水平，但是汉族出生率相对于少数民族仍较低，存在着差距。

这些变化数据本身反映出新疆存在的许多问题，但我们将其定义为边疆地区发展中的问题。对新疆而言，有几种关系最为重要，其中首先是“稳定与发展”。新疆最早提出“稳定压倒一切”，这与发展的需求产生矛盾。这一矛盾与民族关系矛盾都是无法回避的。南疆至今仍然面临着人口增速快、生态环境压力大、贫困问题、医疗卫生、教育就业、城镇化、地区差异等发展问题，这些都反映出新疆发展问题的一些特点。

这些特点表现为多种问题同时存在、多重叠加。新疆存在汉族与少数民族间的人口差异，也存在着南疆和北疆、城市和农村的地域差异等，这些差异的叠加造成问题的多重性质。这些问题的性质，一部分是发展问题，一部分是稳定问题，这种异质性使得新疆问题更加复杂。

新疆新的发展机遇可以以几个大事件作为标志。第一是 2010 年以后的大规模援疆，虽然援疆一直进行，但 2010 年后规模与力度都大幅增加；第二是 2013 年我国一带一路国家构想战略发布后，新疆的发展有全新的定位；第三是 2014 年第二次新疆工作会议的召开，今年的第三次新疆工作会议也给新疆带来更大的发展机遇，促进了新疆的发展。

新疆近年来人均 GDP 的变化是显著的，而新疆的发展在许多方面更为突出，例如社会发展中的教育、医疗等。教育和医疗的发展在人口学概念上，也可视为人口发展的一部分。人口发展的概念表现在数量和质量上，其中的质量就是以健康和教育为衡量标准的。新疆的人口发展体现在新疆在教育和医疗卫生方面的发展。新疆从 2013 年开始就加大了在教育方面的投入，在南疆部分地区实施十二年义务教育，达到了 99% 的高中升学率，这一成果是国家加大投入的结果。新疆在医疗方面这几年也加大了投入改善。在 2013 年，新疆的医疗水平与全国平均水平差异较大，但在 2019 年时差距已经大幅缩小。因而在总体上，新疆的教育与健康的发展非常迅速。

在国家政策的带领下，新疆许多指标良好发展，基层农村各类指标增长速度高于全国平均值，体现了基层的迅速发展。再以喀什地区发展为例，喀什作为南疆的经济、文化、交通等中心，在 2010 年后，中央出台政策加大了对喀什的对口支援，山东、上海、广东、深圳都给予了大力支持，援疆范围深入到偏远乡村。喀什本地的建设重点是老城改造，在如今已经取得了很大程度上的成果。从这些数据看援疆的成就表现在了喀什经济发展、基本建设、教育医疗的方方面面。国

家全方位的政策支持，和新疆全方位的发展，都是实实在在的。我相信在座的来自新疆的各位同学都能真实感到国家政策和发展战略在新疆的落地结果。

有了上面的认识基础，了解了全面真实的新疆，尤其是近五年发生的变化，我们再回到讲座开头提出的问题。

回应这位西方学者的观点之前，我们先普及一点人口学的统计知识。在郑国恩的指标里出现了自然增长率。自然增长率（RNI）等于出生率减去死亡率，出生率（CBR）是某一年的出生人口除以该年的平均人口数，死亡率（CDR）是死亡人数除以人口数。这是我们常用的描述人口转变的数据指标。还有一个指标叫总和生育率（TFR），它是年龄别生育率之和。总和生育率与自然增长率、出生率都有相关关系，受到人口中育龄妇女的年龄别生育率占总和生育率的比重的影响，这其实是一个结构模式指标。

观察郑国恩给出的数据。我们需要解释的是，为什么人口指标会在 2018 年发生突变？郑国恩给出的解释是强制性计划生育所导致。我们先把上述新疆人口问题抽象成一个一般化的人口原理。人口的生育水平并不是简单地由出生率计算，而是通过考察育龄妇女生育方式得来的。它本身具有一种模式，即在某个年龄以某种强度去生育，最后会得到某个总量。我们先看一组和田县的普查数据，可以计算出育龄妇女的年龄生育率实际占总和生育率的比重。然后使用实际统计数据构造新的数据。按照 2015 年的数据，此模式的总和生育率为 2.4。假设五年之后其生育模式不变、生育水平变，生育率会降至 0.8。如果单使用汉族的生育模式构造，虽然生育水平同为 0.8，但是年龄别生育率结构不同。

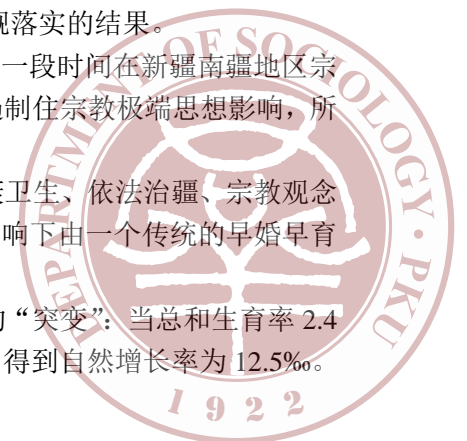
从 2.4 到 0.8，什么条件下总和生育率会发生这么大的变化？新疆人口在过去几年中发生了深刻变化，第一个解释是社会经济的发展。又可具体体现在教育上。以南疆为例，过去女性 15 岁接受完初中教育后毕业，毕业后即结婚生育。如 2014 年我在南疆某地调查时发现这样的现象：一位 1972 年出生的维吾尔族女性，在 1990 年结婚并生子，生了 4 个孩子；1990 年出生的孩子，2008 十八岁结婚，到 2014 年六年过去，又生育了四个孩子。我们会发现 90 后的青年和 70 后的妈妈，她们的生育模式几乎是一样的。近年来，南疆女性教育水平的提升，所有 15 岁初中毕业后女生的婚育年龄都因为普及高中教育而推后；另一方面，高中教育直接改变了她们的婚育观，所以和过去相比，15-19 岁年龄别的生育率大幅下降，意味着早婚早育的情况基本没有了。

第二个解释，生育率如此迅速下降还因为各项政策法规的落实。2014 年第二次新疆工作会议提出“依法治疆，团结稳疆，长期建疆”这三项举措。落实依法治疆首先体现在落实婚姻法。过去在南疆，由于受宗教因素影响，婚姻是由宗教仪式来确认。现在婚姻确立的前提是纠正违法婚育，落实婚姻法规。同样计划生育政策从 2017 年开始全体公民一致化，没有落实的将会得到落实。上面举的那位 90 后母亲的例子，到 2015 年 25 岁，虽然是育龄妇女，但按政策已经没有生育指标。对待这些人我们进行什么样的宣传教育？按照政策，你该上环的上环，该结扎的进行结扎。这里面也许有强迫的案例，但是我们调查到更多的是宣传奖励为主，政策会免费提供各项服务，有各种奖励措施。所以符合政策法规生育条件的育龄妇女骤减，因为她们都已经“透支”了她们的生育，因此人口出生率的突然下降也是依法治疆、政策法规落实的结果。

第三个解释，宗教传统观念的影响减弱，世俗化趋势加强。过去一段时间在新疆南疆地区宗教的因素影响女性婚育观念和和行为，现在加强了党的领导和宣传，遏制住宗教极端思想影响，所以人们的婚育观也同样发生了变化。

所以说，生育模式的转变是发展的结果，具体体现在教育、健康卫生、依法治疆、宗教观念淡化等方面。这种发展是符合人口转变规律的，是在以上发展因素影响下由一个传统的早婚早育密育多育模式转向一个现代的遵循法律法规正常生育模式的结果。

人口生育模式急剧转变后，相对应的统计数据指标会发生这样的“突变”：当总和生育率 2.4 时，使用统计指标公式转换，得到出生率 20‰，若死亡率取 7.5‰，得到自然增长率为 12.5‰。



当总和生育率由 2.4 转向 0.8 之后，“于田县”就一下变成了自然增长率千分之-0.5，人口转为负增长。

所以无论是从新疆社会的实际发展，还是从人口变化规律和统计指标正确解读，得出结论都是：郑国恩的结论完全是错误的。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 319 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

