

【论 文】

民族研究的超民族视角¹

——跨体系社会及“中国化”问题

汪 晖²

内容提要：本文初稿形成于2010年，是为《现代中国思想的兴起》日文本所写的序言，此次修订综合了作者在其他文章中的一些表述。经典的民族主义论述经常将政治边界与文化边界的统一视为民族国家的特征。然而，这一经典论述忘记了一个前提：当代世界的绝大部分国家都是跨体系社会，如果要谈论政治边界与文化边界的统一的话，前提必须是跨体系社会及其对文化的界定本身导致了文化与政治边界的统一——在跨体系社会中，文化必然是政治的。本文围绕有关“中国化”的命题，勾勒了学术界的有关争论，用跨体系社会及其运动吸纳并更新多元一体概念，重新界定中国社会和其他社会共同体的“一”与“多”。作者指出：作为一个跨体系社会，中国是一个将他者的痕迹内化为自身要素同时又保持其独特生机的生生不息的跨文明的文明。但也因此，跨体系社会是与跨社会体系相互关联、相互界定的。

如何理解多元一体的“中国”及其历史形成是当代中国历史研究和民族研究中的重要问题。在这一问题上，需超越“汉化”与“胡化”的二元史观，对作为历史进程的“中国化”进行重新解释。从1938年毛泽东提出“使马克思主义在中国具体化，使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它，成为全党亟须解决的问题”的论述以来，“中国化”一直是现代中国历史、尤其是中国革命、社会主义建设和改革的一个重要命题。在那篇文章中，毛泽东批评了中国共产党内的“洋八股”、“空洞抽象的调头”和“教条主义”，建议“代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派。”³ 换句话说，毛泽东提出的“中国化”是针对共产党自身及其推动的运动而言的。

在英文或西方语言中，“中国化”概念与“汉化”概念难以区分，在很大程度上，这是因为在近代欧洲民族主义知识的影响下，西方的“中国”概念也被打上了族裔民族主义的印记，以致这一并不含混的中文概念一旦译为其他语言，极易被等同于“汉化”概念。例如，不仅作为中国宗教的藏传佛教不存在汉化问题，即便其他宗教也不存在近代文明论和民族主义知识意义上的“汉化”问题，而只存在这些宗教及其实践如何适应中国社会生活、从而具有中国特点亦即“中国化”的问题。宗教的“中国化”意味着中国社会包含着不同类型的宗教生活，宗教在传播过程中又产生了如何适应中国社会生活的问题。由于宗教实践镶嵌于中国不同地区和族群的日常生活世界，如果将近期提出的“促进宗教的中国化”命题等同于促进宗教的“汉化”命题，就会产生严重的误导。因此，超越族裔民族主义的概念框架，重新界定“中国化”概念，对于理解作为跨体系社会的中国具有重要意义。

¹ 本文发表在《西北民族研究》2021年第1期，发表时略有删节，此为作者原稿。本《通讯》编者加了一些标点符号。

² 作者为清华大学中文系与历史系教授，清华大学人文与社会科学高等研究所所长。

³ 毛泽东：《论新阶段》，延安《解放》周刊第57期（1938年11月25日），第4-36页。又见《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》，页522-523，北京：人民出版社，1966。



“跨体系社会”

何谓“跨体系社会”？我在此对以往论述略作归纳：混居地区的家庭、村庄和城乡社会常常包含着不同的社会体系（族群的、宗教的、语言的等等），以致我们可以说这些“体系”内在于一个社会、一个村庄、一个家庭、甚至一个人。在历史编纂学中，以一个族群、一个宗教或一个语言共同体作为叙述单位是民族主义时代的常见现象。但如果这些族群、宗教和语言是交互错杂地存在于一个区域、一个村庄、一个家庭，那么，这一叙述方式就可能造成对这一复杂关系自身的删减、夸大和扭曲。对我而言，“跨体系社会”就概括了这样一些独特的、常常为现代知识忽略或简化的历史现象，也因此提供了一种重新描述这些现象的可能性。

“多元一体”概念简明扼要地概括了中国和人类社会的一个根本特征，但其出发点和描述方法集中于族群、民族与国家之间的关系。与“多元一体”概念不同，“跨体系社会”强调中国社会的交融混成和一体自身的内在多样，并不限于民族或族群范畴。在资本全球化条件下，“跨”这个前缀已经被用滥了，它代表着一种超越民族、国家、区域等等传统范畴的趋势和动向。“跨体系社会”与此不同，这一概念中的“跨”是由一系列的文化、习俗、政治、礼仪的力量为中心的，经济关系只是镶嵌在上述复杂的社会关联中的交往活动之一。现代资本主义的跨国、跨民族、跨区域活动是一种将各种文化和政治要素统摄于经济活动的力量，由经济不平等所产生的社会分化的常见形态是阶级和阶层的分化、区域的分化、城乡的分化，而在多民族区域，也可能扭曲为族群的“阶级化”或阶级的“族群化”，进而为以族群、宗教等为中心的认同政治和分离主义提供温床。“跨体系社会”这一概念恰恰相反，它提供的是不同文化、不同族群、不同区域通过交往、传播和并存而形成了一个相互关联的社会和文化形态，能够提供基于社会团结的共同感和以此为基础的持续的社会化进程。

经典的民族主义论述经常将政治边界与文化边界的统一视为民族国家的特征。然而，这一经典论述忘记了一个前提：当代世界的绝大部分国家都是“跨体系社会”，如果要谈论政治边界与文化边界的统一的话，前提必须是“跨体系社会”及其对文化的界定本身导致了文化与政治边界的统一——在跨体系社会中，文化必然是政治的。康德在谈到国家的时候说：“国家是一个人类的社会，除了它自己本身而外没有任何别人可以对它发号施令或加以处置。它本身像是树干一样有它自己的根茎。”¹但康德的国家概念与他置身时代的经典民族国家类型有着重叠关系。如果把这一论断放到中国历史中，我们可以说，作为一个人类社会的国家是一个跨体系的政治结构，只有在它的统一性与跨体系性相互重叠的时候，我们才能将这个国家称之为“一个人类社会”——这个人类社会是由若干相互渗透的社会以独特的方式联结起来的，其社会化是长期的进程。

“一个”的含义只能在“跨体系”的意义上理解，而不能在“反体系的”或“单一的”意义上理解。作为“一个人类社会”的国家不但涉及物质文化、地理、宗教、仪式、政治结构、伦理和宇宙观及想象性世界等各种要素，而且还要将不同体系的物质文化、地理、宗教、仪式、政治结构、伦理和宇宙观及想象性世界连接起来。在这个意义上，“跨体系社会”不但不同于从“民族体”的角度提出的各种社会叙述，也不同于多元社会的概念——较之于多元一体概念，它弱化了体系作为“元”的性质，突出了体系间运动的动态性，强调了“一”在本质上的“多”。体系是相互渗透的体系，而不是孤立存在的体系，因此，体系也是社会网络持续运动的内在要素和动力。“跨体系社会”的基础在于日常生活世界的相互关联，但也依赖于一种不断生成中的政治文化，它将

¹ 康德：《永久和平论》，见《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆1991年版，第99页。



各种体系的要素综合在不断变动的有机关联之中，但并不否定这些要素的独特性和能动性。¹ 所谓“中国化”也正是中国作为一个跨体系社会持续生成发展的进程。

超越“汉化”/“胡化”²二元论

近代中国承续了清代的幅员和人口构成，关于现代中国的解释也不得不涉及如何解释清代的历史。在历史研究领域，一些历史学家重新讨论“帝国”范畴或“天下”概念，其主要目的是从多元性政治共同体的角度思考民族-国家的限度。将这些范畴引入对于现代历史的描述，也意味着单一主权的国家体系及其形式平等的规范关系并不能提供关于国家形态和国际关系的实质描述。与其他帝国史相比，中国历史的一个值得追问的问题是：为什么蒙古人、满洲人等建立的所谓“征服王朝”最终将自己纳入了中国王朝谱系之中？儒家的政治文化在这些新王朝的合法性建构中扮演了什么样的角色？在这一合法性建构的过程中，儒家政治文化与其他宗教和文化的关系如何？或者说，如何理解中国历史在这类巨大历史事变和转折中呈现的“连续性”？

在这一问题上存在着两种对立的观点，集中地体现在有关“汉化”和“胡化”的辩论之中。如陈寅恪《唐代政治史述论稿》就有所谓：“汉人与胡人之分别，在南北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人，其血统如何，在所不论”，³ 由此将汉人与胡人之分别的重心放在文化而非血统之上。在北美，这一争论可以追溯至 1967 年何炳棣教授在美国《亚洲研究杂志》(*Journal of Asian Studies*, 1967-2) 上的论文《论清代在中国历史上的重要性》，罗友枝 (Evelyn Sakakida Rawski) 于 1996 年亚洲研究年会 (AAS) 上所做的题为《再观清代——论清代在中国历史上的意义》⁴ 的主席致辞，以及 1998 年何炳棣发表于《亚洲研究杂志》上的针对罗友枝的论文的回应文章《捍卫汉化》一文。⁵ 事实上，对于中国的多元化的解释比这些发生在美国的争论更为长久，中国的历史学家陈寅恪、顾颉刚、傅斯年、姚从吾等，日本的学者如白鸟库吉、稻叶岩吉等也对中国历史中的“异族统治”做过阐述。

这一跨越了几十年的争论在最近美国的“新清史”研究中以不同的方式再度展开：新清史认为“汉化”是晚清以降中国历史叙述的一个主导性的模式，而他们反对将单一的、统一的中国视为一个自古而来的政治体，以所谓“征服王朝”及其独特的族性认同为据批评“汉化”的中国观。从历史叙述上看，“新清史”在中国历史中区分出两个王朝谱系，即以北魏、辽、金、元和清等北方民族建立的“征服王朝”与宋、明等“传统中华帝国模式”相互区别，认为清代政治体制的特点是以八旗制度为依托的“种族性”。争论的双方均承认清朝的多元性，但前者强调清代多民族国家的形成源自一个持续不断的“汉化”过程，从而为从连续性的观点理解现代中国提供了前提；而后者将中国视为不断变化的符号，认为清朝多民族帝国以其制度和文化上的满清特性为前提，从而提供了一种断裂性的历史解释。从空间上看，这一观点也与欧洲的东方知识有关“内中国”（即所谓 *China Proper*）和“外中国”的区分有着密切的关系。

“汉化”的提法源自晚清民族主义的思想，在解释中国历史中的民族融合现象时，这一概念将复杂、多面的过程凝聚在“汉”这一概念之上。离开反对满清王朝的历史语境，这一概念的政治内涵也会发生变化。如所周知，“汉”这一概念本非种族的概念，事实上，“汉”本来不是种族

¹ 《东西之间的“西藏问题”》，三联书店 2014 年版，第 2699-2707 页。

² 《西北民族研究》发表本文时，根据当下一般用法，将原稿中的“胡化”改为“少数民族化”。

³ 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，见《陈寅恪史学论文选集》，上海人民出版社 1992 年版，第 567 页。

⁴ 罗友枝：《再观清代——论清代在中国历史上的意义》，见《清朝的国家认同》，刘风云、刘文鹏编，中国人民大学出版社 2010 年版，第 1-18 页。

⁵ 何炳棣：《捍卫汉化》，同上，第 19-52 页。



性的概念，而是文化的和政治的概念。何炳棣教授在为 sinicization 辩护时明确地指出：对于 sinicization 这一概念的“真正正确的汉文译释应是‘华化’，因为汉化的力量早在汉朝建立前的数千年就开始这样了。”¹ 他在这里讨论的“华化”概念可以追溯至陈垣于 1923 年撰写的《元西域人华化考》，其中卷一绪论之三论述“华化意义”云：“至于华化之意义，则以后天所获，华人所独者为断。”² 关于何为后天所获、华人所独者，陈垣也有说明，如忠义、孝友、政治、事功之属，“或出于天赋，或本为人类所同，均不得谓之华化”，而文学、美术等等为后天所获，但即便人已经归化中国，但文学或艺术形态上没有发生转化，也只能称之为西域人之文学。因此，华化是一种文化特征，即便人尚未归化，但“心”（表现为礼仪、习惯以及文学、艺术等表现方式）却可能“华化”。但在近代民族主义的浪潮和欧洲的文明等级论框架中，正如国家、文明等概念一样，这一范畴也经历了种族化的过程。在这一背景下，由“汉化”概念折射出的中国概念弱化了“中国”及其相关范畴在历史中的历史变迁及内部多元性。

晚清民族主义和民族主义史学的影响是长远的，但并不能由此将此后中国历史研究概括为“汉化史观”的历史叙述，尤其不能将“汉化”概念按照欧洲民族主义知识单方面地强调其种族特性。除了前面提及的陈寅恪、陈垣等中国史家之外，顾颉刚、翦伯赞、白寿彝、谭其骧等众多历史学家高度关注中国不同区域和国内多民族的历史，他们笔下的中国史从来不是单一族群的历史。在人类学和民族学等领域，以费孝通、林耀华等人为代表的一大批人类学、民族学者的工作也为中国历史研究做出了巨大贡献。“中华民族的多元一体格局”的命题正是在历史人类学或人类学的历史研究框架中诞生的。

在撰写《现代中国思想的兴起》一书时，我曾如此自我设问：什么是“现代”？什么是“中国”？什么是“思想”？什么是“兴起”？回答是：“现代中国思想的兴起”这一命题不是探讨现代中国思想史的起源。这一回答或许也有助于解释何为中国和中国化这一命题。“什么是‘兴起’？你也可以把它解释为《易经》所谓‘生生之谓易’意义上的‘生生’——一个充满了新的变化和生长的过程。假定宋代是‘近世’的开端，蒙元到底是延续还是中断？假如明末是早期启蒙思想的滥觞，那么，清代思想是反动还是再起，我们怎么解释这个时代及其思想与现代中国之关系？我注重的是历史中一些要素的反复呈现，而不是绝对的起源。在历史的持续变化中，不同王朝以各自的方式建构自身作为中国王朝的合法性，这一过程不能用直线式的历史叙述加以表达。”“如果儒学、特别是理学的兴起包含了对于历史中断的思考和接续传统的意志，那么，连续性就必须被放置在断裂性的前提下思考，放置在一种历史主动性的视野中思考--从政治的角度说，也是放置在合法性的不断建构过程中来进行理解……‘中国’不是一个外在于我们的存在，也不是一个外在于特定的历史主体的客体。‘中国’是和特定时代的人们的思想和行动密切相关的。”“中国”是一个较之民族范畴更为丰富、更具弹性、更能包容多样性的范畴，在重建少数民族统治的王朝的合法性、重构王朝内部不同族群间的平等关系，以及塑造不同政治共同体之间的朝贡或外交关系等方面，这一范畴都曾展现出独特的弹性、适应性和稳定性。³ 所谓弹性与适应性意味着一个持续的中国化过程，一个将各种新要素（包括外来要素）持续纳入自身内部的、生生不息的有机体，而稳定性主要表现为在复杂多变的历史进程中创造中国文明连续性的能力。作为一个跨体系的社会、一个跨文明的文明，中国的持久生命力正是以此为基础的。

中国化作为一个文明进程

¹ 何炳棣：《捍卫汉化》，见《清朝的国家认同》，第 52 页。

² 陈垣：《元西域华化考》，见《中国现代学术经典·陈垣卷》第，刘梦溪主编，河北教育出版社 1996 年版，第 54 页。

³ 《现代中国思想的兴起》新版序言，三联书店 2008 年版，第 10-11 页。



“华化”与“中国化”存在许多重叠的方面，但前者更强调移民和交往中的文化融合及承认关系，而“中国化”同时包含着制度、法规、政治价值方面的内涵。早在1907年，章太炎在《中华民国解》中就曾对中国及其相关概念做过深入探讨。他将中国概念的多重意义放置在名实关系的历史形成中考察，通过有关中国的几个名词（夏、华、汉）的语源学考证，对“何为中国”这一问题进行历史的和政治的论证。他的考证可以归纳如下：“华”本来是国名，非种族之号；如果考虑种族的含义，“夏”更接近，但“夏”的得名源自夏水。“夏”起初是族名，而不是“邦国之号”，故又有“诸夏”的说法。这些名词的界限在历史变化中逐渐模糊混杂，故华、夏、汉等称谓“随举一名，互摄三义。建汉名以为族，而邦国之义斯在。建华名以为国，而种族之义亦在。此中华民国之所以溢。”¹ 尽管历史中的“华”、“夏”、“汉”等概念包含着族群、文化和政治共同体的含义，但其漫长而复杂的变化最终凝聚于中国的现代进程之中。在当代语境中，宜以用“中国化”这一概念取代“汉化”的概念。其主要的理由包括如下四个方面。

第一，北方民族入主中原之后，在保持自身的民族特性的同时，也力图将自身的合法性建立在中国王朝的谱系之上。这一认同是主动的，不宜于用“汉化”这一常常带有被动性含义的概念加以描述。例如，金、元和满洲统治者都曾通过一系列的仪式、法律和制度安排及经学解释，建构自身作为中国王朝的合法性；经由他们建构的“中国”，其内涵和外延也都发生着历史性的变化。中国化的概念不是将断裂与连续性的概念对立起来，而是将两者统合于一个承认变化和多元性的中国概念之上。

第二，这些王朝的“中国化”既不是单一的融合过程，也不是单向的征服过程，它涉及复杂的“承认”关系。这一承认关系既包括中原地区及其周边的人民在日常生活的融合基础上对王朝正统的承认，也包括周边王朝和欧洲国家在朝贡关系或外交关系中对于这些王朝（尤其是清王朝）作为中国王朝的承认。无论在哪一个层面，承认都不是单向的。例如，汉人和其他族群对于清王朝的承认是与他们在王朝内部争取平等地位的斗争联系在一起的——我把它界定为一种不同于现代平等主义的争取平等的斗争；周边王朝对于清朝作为中国的承认也伴随着清朝将自身建构为中国王朝并承续中国王朝的世界角色的自觉努力。例如，根据黄兴涛教授在《清代满人的“中国认同”》一文中的研究，清朝入关后不久，即开始出现了将整个清朝统治区域称为“中国”的用法（《世祖实录》卷103）；清朝与西洋人的交往和条约关系中，多以中国与西洋对称。在《大清历朝实录》中，1644-1911年间，“中国”一词的使用为1680多次，这些用法中极少仅只指称汉族领地的例子，大多泛指整个清朝统治区域，以及此前的古代中国。无论是王朝将自己全部疆域称为中国，还是在外交文书中使用中国概念，都意味着一个内外两个不同层面和方向的中国化过程，这一过程显著地包含着地缘、血缘、风俗、习惯、语言、文化和政治等各层面的融合，但这一“中国化”过程不能等同于单纯的“汉化”过程。

第三，“中国化”也是以王朝内部的移民、通婚、风俗变迁、相应的制度调整和其他社会流动为日常生活的基础的。移民、通婚、风俗变迁、制度调整和其他社会流动是世界历史中的普遍现象，在中国历史中，这些变化和融合也包含着局部的伊斯兰化、佛教化、蒙古化、满洲化和汉化，以及不同地域的地方化过程，但在王朝建设和长期的社会化过程中，这些要素和取向经常相互渗透，错综交织，最终以“中国化”为主导的方向，成为生生不息的中国文明的内在部分。而在日常生活世界，这些要素更是血脉相连、交汇融合，形成了一个跨体系社会。人们通常将这一复杂、多变的历史过程放在中国文明的开放性和包容性的范畴内加以解释，我认为这是合理的一

¹ 章太炎：《中华民国解》，《民报》第15号，第2页；参见汪晖：《世纪的诞生》，三联书店2020年版，第136页。



一开放性和包容性不同于单方面的吸纳和包容，不排斥紧张和斗争，并未取消多样性，也从未以取消多样性为目的。从王朝演变的角度看，开放性和包容性意味着一个政治过程，而一种承认宗教、文化和其他认同的多样性的文明也必然是政治性的文明。因此，除了血脉相连、日常融合之外，无论在哪一时代，基于什么样的制度和价值建立牢固而富于弹性的政治共同体，并使之持续地生长和发展，都是理解中国及其历史变迁的关键问题。

第四，正由于此，“中国化”并不意味着中国的单一性，无论是多民族统一王朝，还是多民族统一国家，中国的统一性都不能等同于单一文化的政治体，恰恰相反，统一或统合恰好是以无比丰富的多样性为内在要素或肌理。这是一个“跨体系社会”，即一个跨族群、跨宗教、跨语言甚至跨文明的政治体，它的政治统一始终是以“跨体系性”为其前提的。跨体系性意味着“一”包含着本质上的“多”，而“多”是“一”的有机内涵，因此，不仅族群、宗教等等是跨体系的，而且每一个社会肌体如村庄、家庭和个人都具有跨体系的性质，而跨体系社会总是与跨社会体系（如区域、宗教、语言和其他将不同社会链接起来的体系如一带一路等）密切相关，从而具有内涵上的开放性。在这个意义上，“跨体系社会”与“跨社会体系”等概念提供了一种不同于建立在任何一种单一认同之上的社群概念，甚至也不同于儒教文明圈或汉字文化圈（尽管儒学和汉字文化是中国文明最具凝聚力的部分）等范畴的认识框架，提示了一种在异质与趋同的动态关系中理解中国及其政治文化的方式。

中国与“跨社会体系”

在当代世界剧烈变化的条件下，重提“中国化”命题显然包含了新的意义，因应着新的危机和挑战。这些危机和挑战密切地联系着全球化和逆全球化的过程，并不限于民族和宗教领域。“中国化”的核心要义是：作为一个跨体系社会，中国是一个将他者的痕迹内化为自身要素同时又保持其独特生机的生生不息的跨文明的文明。但也因此，“跨体系社会”是与“跨社会体系”相互关联、相互界定的。如同前引康德关于“一个人类社会”的界定，近代以降，社会常常为国家及其边界所界定，但人们也在更广泛的范围内使用这一概念，如将地域、阶层、文化或其他单位作为界定社会边界的前缀。然而，无论是人们常常使用的“熟人社会”，还是“想象的共同体”，其实也都是“跨体系社会”，而作为其内涵的“体系”（如语言、族群、宗教信仰、宇宙观、习俗甚至某些法律及制度传统等等）并未囿限于其国家/社会边界，而在另一种社会条件下经历了另一种在地化过程，从而成为其“跨体系社会”的内在要素。在中国，不仅存在着佛教中国化、伊斯兰教中国化的历史范例，而且也存在马克思主义在内的各种源自西方思想、制度和社会组织模式的中国化的现代范例，而中国的文化传统和现代经验对其他社会的影响也同样经历了交汇、融合、在地化和创造性转化的过程。欧洲的1968、南亚和拉美的毛主义运动，以及越南及其他参考中国改革而形成的变革道路，都需要在这一视野中加以观察和解释。因此，“中国化”是一个立足于中国现实和朝向未来的自我更新进程，一个为探寻未来而时时回顾过去的进程，一个通过理解自身的持续生成变化而探寻和加强主体性的进程，一个将自身的主体性与互主体性作为建设人类命运共同体之前提的进程。

（2010年12月初稿；2020年11月改写）



【论 文】

马克思恩格斯民族国家思想探微¹

——基于超越、回视与改造三个维度的分析

张三南²

提要：马克思恩格斯在领导革命运动和追求人类解放的进程中，必然要面对民族国家这种伴随其一生的重要社会政治现象和国家形态，也必然要涉及如何看待民族国家这一重大理论与现实问题。遗憾的是学界对此研究存在一些不尽之处，甚或回避和片面认识。超越、回视和改造是全面理解马克思恩格斯民族国家思想的三个维度，三者具有内在的辩证关系。超越民族国家是马克思恩格斯民族国家思想的基本观点，回视民族国家是不应被忽视的另一思想体现，改造民族国家则是具有历史穿透力的思想流露。超越是第一位的，回视与改造是对超越的必要补充，体现了马克思恩格斯对民族国家重要性的重视和应对策略考量。全面理解马克思恩格斯民族国家思想具有重要的当代启示意义。

关键词：马克思恩格斯；民族国家；超越；回视；改造

长期以来，民族国家是“世界历史经验中的通例”^{[1] (P.293)}。马克思恩格斯在领导革命运动和追求人类解放的理论与实践过程中，必然要面对民族国家这种伴随其一生的重要社会政治现象和国家形态，也必然要思考和应对人类解放远大理想与民族国家客观现实之间的关系问题。那么马克思恩格斯是如何看待民族国家呢？或者说，我们该如何理解马克思恩格斯的民族国家思想呢？对此问题，学界已有一些有见地的研究成果^①，但总体而言仍存在一些不尽之处。其中两个较明显的体现是：第一，学界对于马克思恩格斯民族国家的论述，除恩格斯《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》一文外，其他文本的引介和分析偏少，客观上淡化了马克思恩格斯相关思想在民族国家研究领域的重要性；第二，还有的人鉴于马克思恩格斯坚持国际主义、追求人类解放的根本立场，过于强调这种立场与民族国家现实的对立性，无形中对马克思恩格斯民族国家思想产生了片面和固化的认识，也影响到对其诠释力的全面认知。

顾名思义，马克思恩格斯民族国家思想是两位革命导师思考和应对人类历史进程中各种民族国家现象的思想统称。它具有丰富的内涵和历史穿透力，是马克思主义民族理论的重要组成部分，有机融合了马克思主义阶级思想和国家学说的基本原理，涵盖了从中世纪末期民族国家萌芽到未来民族国家消亡、人类最终解放的整个过程。因此，应对马克思恩格斯民族国家思想进行全面而非片面的理解，既要重视提炼其核心思想和基本观点，又要全面关切其关于特定历史阶段的具体论策。有鉴于此，本文拟从超越、回视和改造三个维度探微马克思恩格斯民族国家思想的丰富内容，挖掘其辩证意涵与当代启示意义，为充实相关研究贡献微薄之力。

一、超越民族国家：马克思恩格斯基本观点回溯与探因

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2021年第3期，第1-9页。

² 作者为天津师范大学政治与行政学院教授，博士。



超越民族国家是马克思恩格斯民族国家思想的基本观点。这一观点并非简单的政治立场宣示，而是体现人类解放思想的引领及警惕民族主义消极影响等深层因素。通过对马克思恩格斯相关思想理路进行全面回溯和原因分析，可更为全面深刻地理解这一基本观点的意涵。

（一）马克思恩格斯主张超越民族国家的话语体现与思想理路回溯

1875年春夏，马克思在《哥达纲领批判》中批判了拉萨尔主义影响下制定的《德国工人党纲领》（《哥达纲领》）草案第5条，即“工人阶级为了本身的解放，首先是在现代民族国家的范围内进行活动，同时意识到，它的为一切文明国家的工人所共有的那种努力必然产生的结果，将是各民族的国际的兄弟联合”^{[2] (P.438)}，指出《哥达纲领》对“现代民族国家的范围”的主张是“从最狭隘的民族观点来理解工人运动”^{[2] (P.438)}。这是马克思恩格斯主张超越民族国家最为明确的话语体现。

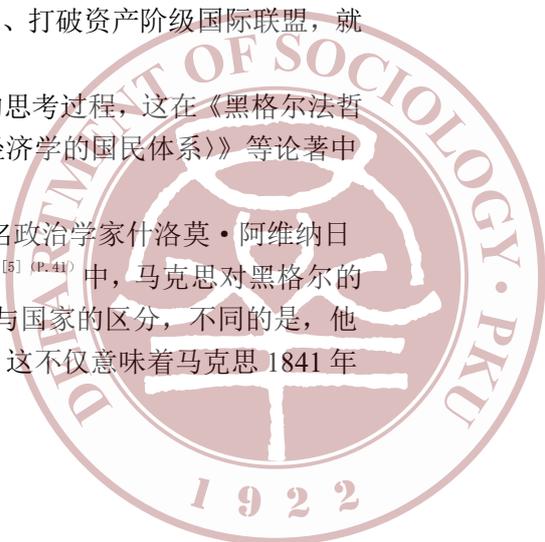
马克思对《哥达纲领》草案第5条的批判是严肃的政治原则和立场宣示，这在当时国际工人运动所面临的复杂背景下尤显重要。19世纪70年代初，欧洲形势巨变，意大利和德国这两个“迟到的民族国家”的统一，标志着西欧民族国家政治版图的基本形成。1871年巴黎公社的失败，很大程度上意味着第一国际历史使命的基本结束，国际工人运动进入“向广度发展，以各个民族国家为基地建立群众性的社会主义工人政党的时代”^{[3] (P.51)}。1875年2月，德国社会民主工党（爱森纳赫派）与全德工人联合会（拉萨尔派）在哥达召开合并预备会议并拟定合并纲领草案《德国工人党纲领》（《哥达纲领》），这是无产阶级革命和政党建设的重要事件。正如恩格斯所说，“一个新的纲领毕竟总是一面公开树立起来的旗帜，而外界就根据它来判断这个党”^{[2] (P.415)}，可见马克思恩格斯十分关注《哥达纲领》的纲领问题。毕竟无产阶级政党能否坚持国际主义的根本立场，是一个具有标杆意义的原则性问题。

然而，在拉萨尔主义影响下制定的《哥达纲领》未能做到这一点。对此，马克思直言“德国工人党在新纲领中放弃了国际主义”^{[2] (P.439)}。问题的关键在于，马克思对《哥达纲领》中“现代民族国家的范围”的批判，并不是批判“工人阶级必须在国内作为阶级组织起来”所具有的形式意义，而是批判“现代民族国家的范围”所蕴含的“放弃国际主义”的实质意义。显然，马克思对国际主义（即工人阶级应承担的国际职责）的强调及对“现代民族国家的范围”实质的批判，体现的正是对民族国家的超越，即对德国这类资本主义民族国家的超越。

马克思这一观点与其在《共产党宣言》中提出的经典名言“工人没有祖国”一脉相承。《共产党宣言》虽未明确提及民族国家一词，但字里行间蕴含着对民族国家的特征描述：“资产阶级日甚一日地消灭生产资料、财产和人口的分散状态……由此必然产生的结果就是政治的集中……结合为一个拥有统一的政府、统一的法律、统一的民族阶级利益和统一的关税的统一的民族”^{[4] (P.36)}。这里所说的拥有统一的政府、法律等等“统一的民族”，指的就是资本主义民族国家。马克思恩格斯还指出，各国资产阶级通过开拓世界市场和国际贸易，挖掉了“工业脚下的民族基础”，形成了资产阶级的国际联合。在此情况下，“祖国”早已不属于工人阶级，成为资产阶级国际联盟压迫工人阶级的工具。因此，“工人没有祖国”，就是要反抗压迫、打破资产阶级国际联盟，就必须超越民族国家，实现“全世界无产者，联合起来”。

马克思超越民族国家的思想并非一蹴而就，而是经历了连续的思考过程，这在《黑格尔法哲学批判》《论犹太人问题》《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》等论著中有诸多体现。

1843年春夏，在《黑格尔法哲学批判》这部被以色列当代著名政治学家什洛莫·阿维纳日（Shlomo Avineri）称作为马克思“最系统的论述政治理论的著作”^{[5] (P.41)}中，马克思对黑格尔的国家-社会观进行了批判与反思。马克思肯定了黑格尔对市民社会与国家的区分，不同的是，他把二者关系纠正过来了，认为不是国家决定市民社会，而是相反。这不仅意味着马克思1841年



以来因“林木盗窃法”引发的“《莱茵报》时期的苦恼”得到了解脱，还通过认识到法的关系与国家形式一样“不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系”^[4] (P.591)，颠覆了黑格尔唯心主义“国家至上”观。马克思这种颠覆性认识虽未明确提及民族国家，但无疑奠定了从“物质的生活关系”理解各种国家形态的思想基础。

1843年底，马克思在《论犹太人问题》中批判了布鲁诺·鲍威尔把犹太人问题曲解为宗教神学问题的错误认识并指出：即使犹太人实现了政治解放（通过资产阶级革命拥有自己的“政治国家”），犹太人问题依然存在，因为政治解放本身还不是人类解放。换言之，作为“商人的民族”和“财迷的民族”，仅拥有自己的“政治国家”还不够，就其终极意义来说，犹太人解放的根本出路就是人类从“犹太精神”（Judentum）^②中解放出来，在于人类解放。这其中蕴含了超越资本主义民族国家，实现人类解放的思想理路。

1845年3月，马克思在《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》一文中，批判了李斯特将古典政治经济学与民族主义结合起来的经济民族主义。与赫尔德文化民族主义交相呼应的李斯特经济民族主义，主张德意志对内消除关税壁垒，对外实行保护主义经济政策，本质上是基于德意志建立民族国家的设想。马克思对这种设想进行了批判，指出“工人的民族性”不是德、英、法等国的民族性，而是“劳动、自由的奴隶制、自我售卖”^[6] (P.256)。这种批判同样体现了超越民族国家的思想，一定意义上促成《共产党宣言》中“工人没有祖国”这一经典名言的提出。

（二）马克思恩格斯超越民族国家思想的提出原因

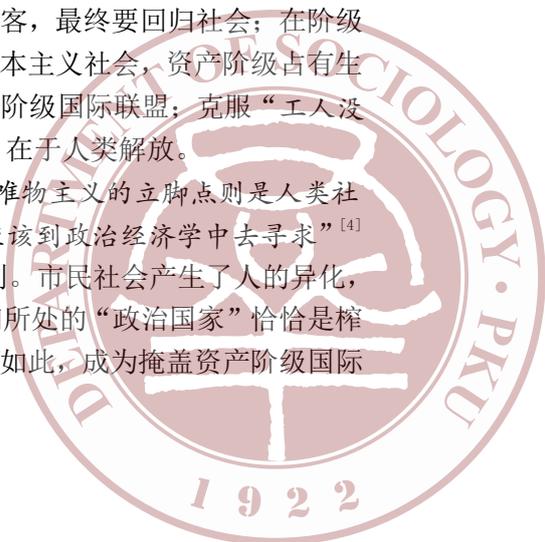
追求人类解放是马克思主义的理论母体^[7]。从根本上说，这也是马克思恩格斯民族国家思想的基石。基于此，马克思恩格斯在领导革命运动的理论与实践，尤其重视彰显国际主义的根本立场，警惕工人阶级囿于“狭隘的民族观点”。

马克思恩格斯创立的马克思主义，根本目标是实现人类解放。正如匈牙利当代著名哲学家卢卡奇（Szegedi Lukács Gyrgy Bernát）所言，马克思主义归根结底是一门“历史的和辩证的——关于社会（作为总体）发展的科学”^[8] (P.78)，其根本目的在于探索人类社会历史、现实与未来发展的规律。在他们的理论研究和革命实践中，人类解放占据着核心地位，起着引领作用，彰显了历史唯物主义。

马克思从“林木盗窃法”这么一个看似简单却关系重大的现实问题中，意识到其背后隐含着现实社会普遍存在且尚待探究的深层因素。为此，他试图从国家与法的关系中去寻找答案，结果发现，答案不在国家本身，而在市民社会。于是他把视线转向市民社会，后又发现理解市民社会的钥匙在于资本主义生产关系。这就是后来马克思尤其重视政治经济学的原因。正是在人类解放的思想引领下，马克思充分体现了改变世界的问题意识，取得了唯物史观和剩余价值学说这“两大发现”。这也是理解马克思恩格斯超越民族国家思想的切入点。

马克思主义唯物史观肇始于对国家与社会的研究。马克思恩格斯认为：从人类社会历史发展来看，人类存在，社会便存在；国家源于社会，只是人类社会的过客，最终要回归社会；在阶级社会里，国家作为统治阶级利益的代表，凌驾和控制着社会；在资本主义社会，资产阶级占有生产资料，榨取剩余价值，掌握国家政权和经济命脉，最终形成资产阶级国际联盟；克服“工人没有祖国”和市民社会的根本出路，在于推翻资产阶级的阶级斗争，在于人类解放。

马克思恩格斯意识到，“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^[9] (P.502)。他们同样意识到，“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”^[4] (P.591)。市民社会与人类社会的区别就是政治解放与人类解放的区别。市民社会产生了人的异化，资本主义私有制下的政治解放对工人阶级而言并无实质意义，他们所处的“政治国家”恰恰是榨取剩余价值的工具。资产阶级以“民族”名义建立的民族国家同样如此，成为掩盖资产阶级国际



联盟剥削各国无产者的幌子。早在克罗茨纳赫和巴黎时期，马克思就通过对黑格尔政治哲学的批判确立了立足于人类社会的历史唯物主义，并与恩格斯一道在《共产党宣言》中揭示了“全世界无产者，联合起来”这一实现人类解放的根本路径。而超越民族国家，正是人类解放的应有之义。

在人类解放的思想引领下，马克思恩格斯十分警惕民族主义这个“最强有力的对手”^[10]。民族主义是近现代最具影响力的思潮和运动之一。它既是资产阶级用于笼络人心的思想工具，也因其固有的、如美国民族主义研究“开山双祖”之一汉斯·科恩（Hans Khon）所说的“对民族国家的高度的忠诚”^{[11]（P.10-11）}这一意涵，而在事实上拥有众多拥趸，无形中成为马克思恩格斯宣传无产阶级国际主义和阶级学说时遇到的“最强有力的对手”。

“人类沿着横向线划分为阶级，又沿着纵向线划分为民族。”^{[12]（P.30）}对人类群体而言，不同的自我划分方式会产生互竞的认知镜像和归属意识。马克思恩格斯认为，实现人类解放的路径在于无产阶级国际主义和推翻资产阶级的阶级斗争。而认为“政治的和民族的单位应该是一致”^{[13]（P.1）}的民族主义同样拥有强大的号召力和众多支持者。这说明马克思恩格斯所主张的无产阶级国际主义和阶级学说，与民族主义及其忠诚于民族国家的政治原则，本质上是冲突的。

更关键的是，在对民众的号召力方面，民族主义甚至具有先天优势。民族主义发端于朴实的民族意识和民族认同，往往是一种自发行为。而无产阶级国际主义和阶级学说所倚仗的阶级认同，往往是一种自觉行为，需要建立在一定的政治觉悟或革命教育基础之上。马克思恩格斯很清楚这一点，这也是他们为何对民族主义高度警惕和持批判态度的重要原因。

正因为如此，在数十年的理论与实践，马克思恩格斯不断告诫各国无产阶级及其政党要摆脱民族主义的狭隘认识。正因为这一点，马克思恩格斯直到国际工人运动以各民族国家为基地并向广度发展的19世纪70年代，仍然旗帜鲜明地指出《哥达纲领》在民族问题上的错误，是“以民族国家范围内的斗争来代替无产阶级国际范围的阶级斗争；以各民族的国际资产阶级的联合来代替各民族的无产阶级的国际联合；以狭隘的民族主义来代替无产阶级的国际主义”^{[14]（P.395）}。他们这种主张超越民族国家和警惕民族主义的革命用心，可见一斑。

二、回视民族国家：不应被忽视的另一思想体现

在马克思恩格斯民族国家思想中，超越民族国家是基本观点，体现了人类解放思想引领下对民族国家的终极思考和立场宣示，然而超越民族国家并非马克思恩格斯民族国家思想的全部。在领导革命运动和追求人类解放的理论与实践，马克思恩格斯并未忽视民族国家的重要性，相反他们对民族国家进行了回视。这里所说的“回视”，兼有“回顾”和“重视”之意，体现了马克思恩格斯对民族国家重要性的承认和重视。这是超越民族国家之外的另一思想体现，明晰这一点尤为重要。

（一）马克思恩格斯回视民族国家的体现

与超越民族国家的“显性”思想相比，马克思恩格斯回视民族国家的思想较为“隐性”，因此往往被学界所忽视。实际上，马克思恩格斯有诸多回视民族国家的体现，他们对国别史和民族国家研究的看重就是其中之一。据马克思生平和著作史可知，直到逝世前数月的1882年底，他仍在研究世界通史并编撰了《编年大事记》，扼要评述了从公元前1世纪到公元17世纪的欧洲历史事件，其中对封建制度的瓦解和现代民族国家的起源问题尤为关注^{[15]（P.690）}。

恩格斯对民族国家问题同样很关注，晚年尤其如此。马克思逝世后的翌年（1884年），恩格斯在承担整理出版“亡友”《资本论》遗稿的繁重任务之余，先后撰写了《家庭、私有制和国家的起源》及《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》这两部堪称“姊妹篇”的经典论著。此二著和恩格斯在《关于德国的札记》（1873-1874）、《反杜林论》（1876-1878）、《暴力在历史中的作用》



(1887-1888)等论著中关于民族国家的论述一同体现了恩格斯对国家问题尤其是民族国家问题的重视。

除了理论著述中的体现之外,马克思恩格斯还在领导革命运动的具体实践中对民族国家进行了回视。马克思恩格斯早期曾坚持在世界革命和“工人问题”(阶级问题)框架内解决民族问题的思路,一度把解决波兰、爱尔兰问题的希望寄托在英国这个老牌资本主义国家,认为解决爱尔兰问题的杠杆必须安放在英国,“不应该在波兰解放波兰,而应该在英国解放波兰”^{[9] (P.695)}。不过随着形势的变化,他们逐渐认识到波兰、爱尔兰取得民族独立和获得民族国家地位的重要性。1882年2月,恩格斯在致考茨基的信中特别谈到,波兰、爱尔兰是欧洲“不仅有权利,而且有义务在成为国际的民族以前先成为国家的民族”的两个民族,并指出“他们只有真正成为国家的民族时,才更能成为国际的民族”^{[16] (P.473)}。后来他又在1893年《共产党宣言》意大利文版序言中强调,不恢复每个民族的独立和统一,那就“不可能有无产阶级的国际联合”^{[4] (P.26)}。不难看出,马克思恩格斯在波兰、爱尔兰问题上的观点调整,实则为回视民族国家的显证,是对其思想认识和实践策略的一种增进和补正。

(二) 马克思恩格斯回视民族国家的理论意涵和策略考量

第一,马克思恩格斯的回视是应对新的革命形势和历史使命的需要,目的是为无产阶级及其政党提供科学理论的指导。

在马克思恩格斯的理论与实践,巴黎公社是一个重要节点。伴随着巴黎公社的失败和第一国际活动的基本终止,欧洲进入资本主义相对稳定和工人运动相对低潮的历史时期,马克思恩格斯也重新把主要精力放在理论创作上。巴黎公社和第一国际的经验教训以及新的革命形势,给无产阶级提出了在坚持国际主义的同时,在各民族国家建立政党的新要求。按恩格斯的话来说,“最好的办法就是在每一个国家里建立一个无产阶级的政党”^{[2] (P.92)}。在此背景下,马克思恩格斯并未单纯回到书斋,而是以高度的革命责任心,承担了揭示民族国家历史发展,为无产阶级及其政党提供科学理论指导的使命。

恩格斯在1874年指出,德国工业的快速发展使得工人阶级与资产阶级的斗争上升到显要地位,而斗争需要在“理论方面、政治方面和实践经济方面(反抗资本家)互相配合,互相联系,有计划地推进”^{[4] (P.218)}。正是基于为无产阶级及其政党提供科学理论指导的使命感,恩格斯在《德国农民战争》修订计划基础上进行《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》创作,通过对民族国家形成过程及其特点的深入分析,为批判历史唯心主义的民族国家观,正视民族国家的历史进步性和现实重要性提供了思想武器。《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》也成为马克思主义民族理论的经典著作。

马克思恩格斯在坚持超越民族国家基本观点和追求人类解放远大理想的同时,并未忽视欧洲民族国家时代的到来及其给国际工人运动带来的现实影响。如果说马克思对《哥达纲领》草案第5条的批判是力图从党的纲领层面来消除“狭隘的民族观点”对工人队伍的影响,以防工人阶级囿于“现代民族国家范围”而忘却了国际主义宗旨的话,那么马克思恩格斯后期对民族国家的诸多回视则是他们为无产阶级及其政党提供科学理论指导工作的重要组成部分。《哥达纲领》毕竟是德国无产阶级政党的纲领性文件,涉及革命宗旨和原则问题,具有重大的立场宣示性质,所采取的是旗帜鲜明的批判方式;而马克思恩格斯后期对民族国家的诸多回视,更多是服务于科学社会主义的理论阐释,整体目的是为了揭示人类社会的发展规律,为无产阶级及其政党正确认识民族国家这种社会政治现象提供科学理论武器。实际上,超越与回视本质上是辩证统一的,落脚点都是为了人类解放的远大理想。

第二,马克思恩格斯对民族国家的回视丰富和彰显了唯物史观的深刻意涵,具有揭示民族国家起源的基础理论意义。



1859年,马克思曾在《〈政治经济学批判〉序言》中归纳了“亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和现代资产阶级”^{[4] (P.593)}几种社会形态,不过未作进一步细化论述,这一任务后来由恩格斯接力完成。恩格斯尤其对首尾两个阶段的社会形态,即早期的国家起源及后来的民族国家形态进行了科学细致的诠释。1884年春夏,恩格斯在整理马克思《古代社会》手稿基础上完成《家庭、私有制和国家的起源》,以丰富的史料揭开了人类社会史前史的神秘面纱,揭示了国家起源、发展与消亡的内在机理,为再现马克思晚年人类学笔记的思想作出重要贡献。同年底,恩格斯又在《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》中对民族国家进行专题论述,丰富了民族国家这种社会-国家形态的理论诠释,彰显了它在人类社会进程中所具有的进步性和重要性。

不仅如此,恩格斯在《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》等论著中的诠释还具有揭示民族国家起源的基础理论意义。正如有学者所言,“民族国家意味着民族与国家深刻的共生性。国家的本质属性是它的阶级性,这是马克思主义国家学说的基石,除此之外国家还有民族属性”^{[17] (P.17)}。除了民族国家的阶级性之外,民族国家本身还蕴含着一种内在逻辑,即民族过程和国家形态的自然结合。对此,恩格斯详细描述了“语族→民族[Nationalitäten]→民族[Nationen]→民族国家”这一民族国家的产生过程,指出到中世纪末期,在语族划分基础上,“从中世纪早期的各族人民混合中,逐渐发展起新的民族[Nationalitäten]”,新的民族已不同于以往的民族形态,“民族[Nationalitäten]开始向民族[Nationen]发展”,于是“日益明显日益自觉地建立民族国家[nationale Staaten]的趋向,成为中世纪进步的最重要杠杆之一”^{[18] (P.218-219)}。可以说,在民族国家研究领域,恩格斯对民族国家起源的揭示甚为科学细致,具有经典的基础理论意义。

第三,马克思恩格斯在波兰、爱尔兰问题上的观点调整不仅是回视民族国家的体现,也是“借助”民族国家诉求和民族主义力量的革命策略需要。

马克思恩格斯虽然警惕民族主义这个“最强有力的对手”,但并非绝然摒弃。正如我国学者王希恩先生所论,民族主义既有消极的一面也有积极的一面,马克思主义经典作家对民族主义既有“批判”,也有“借助和吸纳”^[19]。在波兰、爱尔兰问题上,马克思恩格斯就体现了这种“借助”,这也是丰富革命斗争策略的需要。为何这么说呢?这要从波、爱两国的重要性说起。

早在1840年,恩格斯就敏锐意识到“欧洲进步的宿敌是英国的稳定原则和俄国的制度”^{[20] (P.279)}。事实正如此,英、俄两国屡次成为干涉革命(不时伙同普、奥等国)的欧洲宪兵。因此,毗连两国的波兰、爱尔兰相应具有独特的地缘政治作用。其中,波兰正处欧洲中枢地带,从革命的观点来看,只有恢复波兰才能“扫除横在通向欧洲各民族社会解放道路上的最大障碍”^{[21] (P.630)}。具有杰出军事才能的恩格斯不会看不到这一点,具有强烈国际主义情怀的马克思同样也不会无视这一点。至于爱尔兰,在马克思恩格斯看来则成为打击英国统治阶级的突破口。1869年12月之后,马克思恩格斯修正了之前的看法,认识到杠杆一定要放在爱尔兰,“只有在爱尔兰才能给英国统治阶级以决定性的打击(而这对全世界的工人运动来说是有决定意义的)”^{[16] (P.327)}。

可见,马克思恩格斯在领导革命运动的理论与实践,逐渐意识到波兰、爱尔兰这种追求建立民族国家的民族主义所具有的强大力量与正面影响。马克思恩格斯意识到可以“借助”这种力量并将之作为无产阶级革命的同盟军。这也是马克思恩格斯开创马克思主义民族解放学说,支持殖民地半殖民地进行民族解放运动、建立民族国家的重要原因。马克思恩格斯在波兰、爱尔兰问题上的观点调整,不仅体现了他们勇于纠正先前认识不足的可贵精神,更具深层意义的是体现了对民族国家的回视。这是马克思恩格斯民族国家思想中除超越之外的又一体现,不应被忽视。

三、改造民族国家:具有历史穿透力的思想流露



除了超越、回视之外，马克思恩格斯还流露出改造民族国家的思想，这在《共产党宣言》等论著以及关于巴黎公社的理论与实践曾有体现，同样不应被忽视。马克思主义民族自决理论的提出，列宁“一国首先胜利论”以及苏联、中国等社会主义国家的建立建设实践，进一步印证了马克思恩格斯这种思想的历史穿透力及理论与现实意义。

（一）马克思恩格斯在《共产党宣言》等论著中的改造民族国家思想流露

对于马克思恩格斯在《共产党宣言》中提出的“工人没有祖国”这句经典名言，一些人的理解有偏差。一些资产阶级文人墨客将其曲解为“不要祖国”“取消民族”，借机行诋毁之能事。造成偏差和曲解的原因，除了政治立场不同这一因素之外，很大程度是因为没有联系前后文来全面准确理解马克思恩格斯的思想内涵。实际上，马克思恩格斯不仅提出“工人没有祖国”，还同时强调“无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族，所以它本身还是民族的，虽然完全不是资产阶级所理解的那种意思”^{[4] (P.50)}。也就是说，在马克思恩格斯看来，由于资产阶级占有国家政权和生产资料，“祖国”属于资产阶级，并不属于工人阶级，因此“工人没有祖国”；工人阶级若想拥有自己的祖国，则“首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族”。

进一步研读可见，马克思恩格斯“无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族”的论述，实为改造民族国家的思想流露；当然，这里所说的民族国家指的是资本主义国家。在马克思恩格斯所处的时代，资产阶级控制着欧洲各民族国家的国家政权和经济命脉，“现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了”^{[4] (P.33)}。从这个意义上讲，无产阶级“取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族”，实际上就是将资本主义民族国家改造为无产阶级自己拥有的民族国家之意。

马克思恩格斯这种思想流露，是对“每一个力图取得统治的阶级……都必须首先夺取政权”^{[9] (P.536-537)}重要性的强调。在马克思恩格斯看来，无产阶级也概莫能外，必须夺取国家政权。正因如此，他们十分关心巴黎公社的革命实践。对此，有学者认为马克思恩格斯在总结巴黎公社的历史经验时，“指明了把资产阶级民族国家改造为无产阶级民族国家的根本途径”^{[22] (P.314-315)}。巴黎公社失败后，马克思恩格斯对如何改造资产阶级民族国家的思考并未停止。1894年3月，已至垂暮之年的恩格斯在致保尔·拉法格的信中还提到，“共和国是无产阶级将来进行统治的现成的政治形式”^{[16] (P.671)}。信中所称“共和国”指的就是无产阶级改造资产阶级民族国家之后所建立的社会主义民族国家。可以推测，马克思恩格斯应该思考过无产阶级取得政权后采用“共和国”这种民族国家形式的可行性和必要性，而这种思考同样是马克思恩格斯改造民族国家思想的体现。

（二）马克思恩格斯改造民族国家思想的深刻意涵

马克思恩格斯从国际主义和人类解放的根本立场出发，表明了超越民族国家的基本观点，体现了对人类社会美好愿景的希冀。同时，他们又充分认识到民族国家在人类社会进程中的进步性和重要性，并未忽视民族国家存在的广泛性和长期性，在回视民族国家的同时体现了具有深刻意涵的改造民族国家思想。

马克思恩格斯指出，资产阶级制度在大发展的同时也创造了自己的“掘墓人”，即无产阶级。因此，“全世界无产者，联合起来”推翻资产阶级的统治，实现人类解放成为无产阶级及其政党的历史使命和人类社会发展的历史趋向。学界在理解马克思恩格斯所揭示的这个历史趋向时，往往从无产阶级推翻资产阶级统治的阶级斗争视角出发。实际上我们还可从另一个视角，即资本主义民族国家被改造、被取代的视角来理解这个历史趋向。也就是说，从人类社会的发展规律来看，资产阶级统治被推翻的过程也是资本主义民族国家被改造、被取代的过程，其中的关键和标志就是无产阶级成为“民族的领导阶级”^③。



对此，我们可从列宁后来的阐释中进一步得到印证。他曾说道，“《共产党宣言》指出，工人没有祖国。这是对的。但是，那里不仅仅指出这一点。那里还指出，在民族国家形成的时期，无产阶级的作用有些不同。如果只抓住第一个原理（工人没有祖国），而忘记了它同第二个原理（工人组织成为民族的阶级，不过这不是资产阶级所理解的那个意思）的联系，这将是天大的错误”^{[23] (P.446)}。从中可以看出，列宁不仅肯定了第一个原理即“工人没有祖国”的深刻内涵，还特别强调了第二个原理即“工人组织成为民族的阶级”的重要性。其中第二个原理体现的正是改造资本主义民族国家为工人阶级领导的民族国家之意，而且作为阶段性任务的改造，即“上升为民族的阶级”的无产阶级革命，同国际主义和国际工人运动本身是紧密联系的。无产阶级拥有自己的民族国家与倡导国际主义并不矛盾，“革命思想的民族化并不排除与国际主义有某种持续的联系：事实上，正是马克思及其在国际工人协会（成立于1864年）的同事们的著作才促进了‘国际主义’这一术语在19世纪60年代晚期的出现”^{[24] (P.37)}。

马克思恩格斯改造民族国家思想回答了一个重要的理论问题，即在推翻资产阶级统治之后，实现人类解放（共产主义）之前，人类社会将经历一个什么样的历史阶段，无产阶级及其政党将采取什么样的国家组织形式。学界对此的普遍理解是人类社会将经历社会主义阶段，无产阶级及其政党将采取社会主义国家形式。这种理解是正确的。不过，倘若我们从民族国家发展史以及马克思恩格斯民族国家思想的视角去进一步理解，不难发现这种社会主义阶段和社会主义国家形式也是一种改造和取代资本主义民族国家之后的人类发展阶段和国家形式，即社会主义性质的民族国家。

马克思恩格斯改造民族国家思想后来在实践中得到印证。十月革命的胜利和苏联的建立，既是列宁“一国首先胜利论”的理论胜利，也是工人阶级改造和取代资产阶级民族国家的初次实践。社会主义新中国的建立建设更是马克思主义民族理论中国化的重要成果和社会主义民族国家的伟大实践，当然通常是以“社会主义多民族国家”的话语形式呈现。需说明的是，这里提到的“社会主义民族国家”和“社会主义多民族国家”基于不同层次的“民族”涵义（前者基于 nation，后者基于 nationality）而言，二者并不矛盾。对于社会主义中国，我们应坚持的通用提法是“多民族国家”。但从政治学和国际法意义上说，中国和世界上许多国家一样，具有领土主权、国旗国歌等基本的国家要素，也可称作为“民族国家”。因此，我们应避免“将多民族国家与民族国家对立起来”的这样“一种误解”^{[25] (P.27)}。

另需说明的是，当前国际共运正处于低潮，但并不能否认社会主义最终取代资本主义这一人类社会发展的必然趋势。从这个意义上说，马克思恩格斯改造资本主义民族国家为社会主义民族国家的思想，也契合历史唯物主义基本原理和马克思主义经典作家的基本设想，体现了深远的历史穿透力。可以说，20世纪世界范围内诸多社会主义国家的建立，一定程度上正是这种思想的实践体现。

四、超越、回视与改造民族国家思想的辩证关系及当代启示

不可否认，对于马克思恩格斯民族国家思想，学界一些人存有偏见。有的人认为，在马克思讨论的所有历史现象中，“他对于民族主义，民族主义运动和民族国家的出现的考察是最不令人满意的”^{[26] (P.368)}。还有的人认为，“在马克思和恩格斯的著作中，没有一种‘马克思主义’的国家理论”^{[27] (P.101)}，遑论作为马克思主义国家理论组成部分的马克思恩格斯民族国家思想理论，这种偏见现象并非孤例。学界也曾长期对马克思恩格斯等经典作家关于民族主义的论述认识不够全面，直到近年才有一个较为显著的改观^④。鉴于“民族国家”与“民族主义”二者有诸多相通之处，我们同样有必要对马克思恩格斯民族国家思想及其意涵进行全面理解。



综观马克思恩格斯民族国家思想，超越、回视与改造三个维度具有内在的辩证关系。超越民族国家是马克思恩格斯民族国家思想的基本观点，回视民族国家是马克思恩格斯民族国家思想中不应被忽视的另一体现，改造民族国家则是具有历史穿透力的思想流露。超越是第一位的，回视与改造是对超越的必要补充，体现了对民族国家重要性的回应和应对策略考量，以及对人类解放理想与民族国家现实之间关系的辩证认识。换言之，如果说超越体现了马克思恩格斯民族国家思想的基本观点和远大理想的话，回视则体现了马克思恩格斯对民族国家重要性的承认和审慎认识，而改造则是一种契合人类解放阶段性目标和任务的体现，为社会主义民族国家的建立建设这一重大理论与现实问题提供了值得挖掘的理论诠释。

马克思恩格斯从无产阶级国际主义和人类解放的根本立场出发，表明了超越民族国家的基本观点，体现的是对人类社会未来发展的希冀。同时他们又充分认识到民族国家在人类社会进程中的进步性和重要性，并未忽视民族国家存在的广泛性和长期性，并相应对民族国家进行回视，流露出改造民族国家的思想。这体现了历史唯物主义和辩证唯物主义的科学态度，对于明晰人类社会发展趋势，理解当今世界仍处于民族国家时代，辩证认识远大理想和阶段性目标之间的关系，均具有重要的启示意义。

习近平总书记在纪念马克思诞辰 200 周年大会上指出，“要全面掌握辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论，深刻认识实现共产主义是由一个一个阶段性目标逐步达成的历史过程，把共产主义远大理想同中国特色社会主义共同理想统一起来、同我们正在做的事情统一起来”^{[28] (P.16-17)}。习近平总书记的这一重要论述揭示了远大理想和共同理想的辩证统一，进一步印证了实现中华民族伟大复兴中国梦的社会主义国家建设，正是承继马克思恩格斯民族国家思想辩证意涵的当代体现。

注释：

- ① 相关研究成果有：陈君《论马克思恩格斯的民族国家思想》，载《学习月刊》2008 年第 11 期；任勇、付春《马克思主义政治学视野中的民族和民族国家》，载《政治学研究》2011 年第 1 期；成小明《马克思的民族国家概念辨析》，载《西南科技大学学报》2011 年第 3 期；王文奇《马克思恩格斯思想中的民族国家构建及其效能》，载《新疆大学学报》2016 年第 6 期；陈坤、李晓青《民族国家形成中的几个基本问题——基于对恩格斯〈论封建制度的瓦解和民族国家的产生〉的文本分析》，载《理论视野》2017 年第 1 期；邹诗鹏《论马克思恩格斯的民族国家观》，载《复旦学报》2017 年第 2 期；马德普、杜孝珍《社会主义多民族国家可称为社会主义民族国家吗——简析国内学界对马克思恩格斯民族国家论述的几个误解》，载《当代世界与社会主义》2019 年第 6 期；等等。
- ② 马克思所说的“犹太精神”，德文原文是 Judentum，表面上指的是犹太人在经商牟利活动中表现出的唯利是图的思想、习气，更深层次的含义指的是“一切人反对一切人”的市民社会私有制及人的生活本身的异化。参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社 2009 年，第 50 页。
- ③ 值得注意的是，1888 年《共产党宣言》英文版把原文中“民族的阶级”翻译为“民族的领导阶级”，更加明确地彰显了这种意涵。参见《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社 2009 年，第 50 页。
- ④ 2007 年，我国学者王希恩先生精辟概括了马克思主义经典作家对民族主义“批判、借助和吸纳”的核心观点，推动学界加深了对经典作家关于民族主义论述的全面认识，之后陆续有成果推进这项研究。参见王希恩《批判、借助和吸纳——对马克思主义经典作家关于民族主义论述的再认识》，载《民族研究》2007 年第 5 期；张三南《马克思主义经典作家民族主义论述的再认识》，载《民族研究》2007 年第 5 期；张三南《马克思主义经典作家民族主义论述的再认识》，载《民族研究》2007 年第 5 期。



认识：“困难对话论”评析》（上、下），载《世界民族》2014年第3、4期；王希恩《马克思恩格斯的民族主义观》，载《中国边疆史地研究》2017年第3期；等等。

参考文献：

- [1] [苏]列宁，《列宁全集》（第24卷），北京：人民出版社2017。
- [2] [德]马克思，《恩格斯·马克思恩格斯文集》（第3卷），北京：人民出版社2009。
- [3] [苏]列宁，《列宁全集》（第26卷），北京：人民出版社2017。
- [4] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯文集》（第2卷），北京：人民出版社2009。
- [5] S.A. Vineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.
- [6] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯全集》（第42卷），北京：人民出版社1979。
- [7] 刘同舫，“政治解放、社会解放和劳动解放——马克思人类解放思想再探析”，《哲学研究》2007（3）。
- [8] [匈]卢卡奇，《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆1999。
- [9] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯文集》（第1卷），北京：人民出版社2009。
- [10] 陈玉屏，“关于阶级、民族与民族主义的思考”，《西南民族大学学报》2006（5）。
- [11] Hans Khon, *The Idea of Nationalism, A Study in Its Origins and Background*, The Macmillan Company, 1946.
- [12] [澳]伊恩·卡明斯，《马克思恩格斯与民族运动》，柯明译，武汉：湖北人民出版社1983。
- [13] [英]厄内斯特·盖尔纳，《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社2002。
- [14] 王炳煜、王力，《马克思主义民族思想史》，北京：中央民族大学出版社2009。
- [15] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯全集》（第19卷），北京：人民出版社1963。
- [16] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯文集》（第10卷），北京：人民出版社2009。
- [17] 房宁、王炳权，《论民族主义思潮》，北京：高等教育出版社2004。
- [18] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯文集》（第4卷），北京：人民出版社2009。
- [19] 王希恩，“批判、借助和吸纳——对马克思主义经典作家关于民族主义论述的再认识”，《民族研究》2007（5）。
- [20] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯全集》（第2卷），北京：人民出版社2005。
- [21] [德]马克思、恩格斯，《马克思恩格斯全集》（第18卷），北京：人民出版社1964。
- [22] 宁骚，《民族与国家：民族关系与民族政策的国际比较》，北京：北京大学出版社1995。
- [23] [苏]列宁，《列宁全集》（第47卷），北京：人民出版社2017。
- [24] [英]弗·哈利迪，《革命与世界政治》，张帆译，北京：世界知识出版社2006。
- [25] 周平，《多民族国家的族际政治整合》，北京：中央编译出版社2012。
- [26] 华东师范大学当代中国马克思主义研究中心，《社会主义发展的历史进程研究》，上海：上海人民出版社2001。
- [27] [法]亨利·列菲弗尔，《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》，李青宜等译，重庆：重庆出版社1988。
- [28] 习近平，《在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话》，北京人民出版社2018。



【论 文】

民国时期“国族”重塑的探寻路径 ——以马长寿先生的建议为中心*

王伟光¹

概要：晚清民国时期，在现代化国家的政治诉求框架下，存在着“一元一体”的“单一国族”重塑与“多元一体”的“国族”重塑的争执。马长寿先生依据自己长期以来的西南民族研究，系统地提出了一整套较为完整的解决这一矛盾的方案，即“文化多元、政治一体”的“国族”重塑理论。他将中国各民族演进史引入进来，在批判将“同化”等同于“汉化”和“国族化”的基础上，提出了“多元主义同化”的原则和标准，认为此是解决文化多元与政治统一矛盾之合理方法，两者并行不悖。

关键词：西南民族；国族重塑；多元主义同化；民族国家

一、

晚清以降，以“现代化”的标准在中国重塑一个现代国家，即在当时已经在西方国家普遍流行的并且成为主导世界体系的现代化“民族国家”，成为国内有识之士追求的共同政治诉求。然而，基于不同的政治立场以及对历史现实认知上存在诸多差异，使得清末以来对重塑现代“民族国家”之形态有着不同的认识和争论，导致在“中华民族（国族）”的构成类型及其发展形态上产生严重分歧，并由此产生在对待和处理国内民族问题上也存在不同的路径与方向。对此，已有相关学者进行了深刻的探讨。²

综合学界对晚清民国时期“国族”重塑³类型的研究，笔者以为至少在以下几个方面可以达成基本共识：其一，以现代化“民族国家”建国模式而言，存在着“单一民族国家”和“多民族国家”的争执与博弈。其二以“中华民族（国族）”的观念及其重塑类型而说，有“一元一体”

* 本文刊载于《中国边疆史地研究》2021年第1期。

¹ 作者为陕西师范大学中国西部边疆研究院博士研究生。

² 参见陈建樾：《单一民族国家还是多民族国家：近代中国构建现代国家的解决方案之争》，《清华大学学报》2018年第5期；俞祖华、耿茂华：《单一国族·一元一体·多元一体：民国时期中华民族整体观念的三种类型》，《东岳论丛》2018年第1期；冯建勇：《近代中国民族国家构建之历程——民国中央政府统合边疆民族地区的理论探讨》，《社会科学》2014年第2期；赵轶峰：《国族重构与中国现代历史学》，《南京社会科学》2019年第5期；李沛容：《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》，《西北民族研究》2017年第4期。

³ 目前有关“中华民族（国族）”的概念及其形成发展等研究，学界多采用“建构”或“构建”、“重构”等观点，其前提条件多受到时下流行的“民族是想象的共同体”（imagined communities）观念的影响，承认或强调晚清民国以来形成的“中华民族（国族）”实体乃是纯粹的一种想象。实际上，此种“建构说”也受到越来越多学者的批评，尤其受到后现代主义者的诟病和质疑。当然，“建构说”在一定意义上有助于较多地洞悉其中话语与权力之间某些历史关系的生动复杂面相，对于学界认识“中华民族（国族）”的形成、传播及其认同，有着一定的积极意义。但是，“假如没有历史上各族人民生活同一地域范围的制约因素，没有政治经济上的广泛深刻的联系和血缘上长久而复杂的交流，以及共同的历史记忆和文化熏陶，‘中华民族（国族）’这一概念和相应观念的形成与广泛认同是根本无法想象的。”（黄兴涛：《重塑中华——近代“中华民族”观念研究》，北京师范大学出版社2017年版，第453页）有鉴于此，笔者认同现代“中华民族（国族）”的形成、传播与认同，乃是一个延续与创造辩证统一的历史过程，具有强烈的根基性和重塑性，并非完全“建构”而来。



和“多元一体”的存在和争议。¹其三，主张“单一民族国家”建国模式的政治精英和知识阶层提倡“国族”的构成应以汉族为中心，通过“同化”或“融化”的方式将各民族融入到这个中心来；而倡导“多民族国家”的相关政学界人士则认为“国族”是由中国境内各民族共同组成的整体，文化的多元与政治的一体并行不悖。其四，无论是“单一民族国家”，抑或“多民族国家”的主张，还是将“国族”视为“一元一体”，或者是“多元一体”，其最终的出发点和落脚点，即在于完成从传统王朝国家向现代民族国家的转变，使得中国境内的各个民族最终形成一个具有强大凝聚力的“国族”。

其时，上述所说两条有关“国族”重塑路径从晚清革命派与立宪派的争论就已经开始，一直到抗战爆发以后关于“中华民族是一个”的大讨论、蒋介石“宗族论”的提出，再到抗战后期中国共产党人“多元一体”中华民族观的形成。但总体来说，以孙中山为代表的革命党人提出的“一元一体”之“单一国族”重塑理论与实践，长期占据着国内主流意识形态。不过，碍于晚清民国中央政府在统合边疆民族地区能力上的“式微”以及西方“民族自决自治”观念在边疆地区的流行，尤其是在英、俄等国支持与怂恿下，使得边疆危机日益加深，边疆民族地区国家认同意识薄弱。民初以后，外蒙古“库伦乱事”和“独立”、西藏“驱汉运动”与“康藏纠纷”等事件接踵而至，特别是日本侵华战争爆发，导致边疆危机的进一步加深。这说明，尽管民国中央政府始终将重塑“一个民族（国族）一个国家”的途径作为实践现代化国家的重要方式，但并未取得良好的效果。²

事实上，以吴文藻、费孝通等人为代表的民族学、人类学界始终坚信“文化多元”与“政治一体”并行不悖的观点，认为文化的多元性与“国族”之重塑并非二元对立，两者能够在“多民族国家”的框架下共同存在。³此种认识也随着20世纪30年代以后“社会调查”运动兴起后日益深入。尤其是在南京国民政府迁都重庆后，西南边疆地区遂成抗日大后方，“战时蔚成军事、政治、经济之枢纽，此后自更成为西南建设之中心”，⁴使得民族学、人类学的专家、学者们在西南民族研究的基础之上，为重新思考与认识“国族”重塑的实现途径和方向提供了新的契机与素材。⁵这一时期，民族学、人类学界流传和盛行的传播论、进化论、功能论、历史特殊论、文化相对论等在西南民族研究中交织与碰撞，⁶为国人重新思考“民族国家”的推进和建立，提供了更加多元知识体系。具体而言，民族学界“试图以西南民族研究为证，探寻既尊重中华民族多元性，又可熔铸边疆各民族于国族之内的中间道路。”⁷这一历史进程，既是民族学者们基于中国边

¹ 俞祖华、耿茂华将民国时期的中华民族整体观念划分为单一国族、一元一体和多元一体三种类型，其中主张“单一国族”者承认中国各民族的存在，并极力提倡塑造一个以汉族为中心的“中华国族”，强调“一元一体”者则认为“中华民族”自古以来就存在，中国已不存在某个民族，只有一个“中华民族”，当下的任务是要尽快整合成一个更加统一的“中华民族”（参见俞祖华、耿茂华：《单一国族·一元一体·多元一体：民国时期中华民族整体观念的三种类型》，《东岳论丛》2018年第1期）。从民族国家重塑类型上来说，两者都主张建立“单一民族国家”，从这个意义上讲，或可以将其都归于“一元一体”的中华民族整体观。

² 参见冯建勇：《近代中国民族国家构建之历程——民国中央政府统合边疆民族地区的理论探讨》，《社会科学》2014年第2期。

³ 参见俞祖华、耿茂华：《单一国族·一元一体·多元一体：民国时期中华民族整体观念的三种类型》，《东岳论丛》2018年第1期。

⁴ 重庆市地方编纂委员会编著：《重庆市志》（卷2），西南师范大学出版社2004年版，第343页。转引自汪洪亮：《民国时期的边政与边政学》，人民出版社2014年版，第93页。

⁵ 参见李沛容：《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》，《西北民族研究》2017年第4期。

⁶ 参见王建民：《中国民族学史》（上卷），云南教育出版社1997年版。

⁷ 李沛容：《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》，《西北民族研究》2017年第4期。



疆民族的具体现状与内在学理层面上相结合的认识,同时也是从建立一个现代民族国家现实需要的意义上出发。¹

抗战以后国内民族学、人类学界逐渐形成以现代化“国族”的原则和标准来完成“中华国族”的重塑,而造就现代化“国族”的具体实践路径是基于“多元主义”理论下的“同化”、“开化”、“融化”。²此种基于“文化多元、政治一体”的“国族”观念也逐渐成为国内主流的民族观。

从根本上说,晚清以来国内之于“国族”重塑类型的两种不同路径的争执,乃是要回答一个根本性的问题——拥有独特文化体系、辽阔疆域及多民族共同生活的文明实体,是否能够与基于西方历史文化经验的现代民族国家对接?也就是说,“借用西方的民族—国家理论讨论中国社会实际状况的同时,需要回答现代民族—国家理论与中国现实社会是否适宜的问题,其具体表现就是,现代中国如何解决文化和民族多元与建设政治一体性之间可能存在的矛盾。”³显然,晚清以来存在着两条不同的“国族”重塑路径的争执,其实也就是对上述所说问题的解答。

需要指出的是,尽管“国族”一词在孙中山提倡以后普遍流行,甚至还被写入到1936年5月5日南京国民政府公布的《中华民国宪法草案》之中,不过国、共两党的民族观念和民族政策的差异,“国族”一词也随即在1949年以后被“废弃”。⁴20世纪90年代末以来,“国族”一词重新进入到国人的视野,⁵并受到学术界的热烈追捧,一时间成为学界关注的热点问题。⁶同时也受到部分学者的质疑,认为“国族”一词存在着“同化主义”与“国家主义”的潜在倾向,不宜过多提倡,需要重新审视。⁷但是,无论如何,“国族”作为一种文化意义上的宣传口号与象征符号,在民国时期的确广泛的存在与流行,围绕着其概念以及内涵外延等问题的阐述也成为当时政学界一直广泛持续关注现象。⁸因此,重新审视和梳理这一时期有关“国族”概念及其内涵、特征、路径等问题,不仅具有重要的学术价值,而且对于当下“中华民族共同体”的塑造及其凝聚力和向心力的增强亦有着重要的借鉴意义。

¹ 有关抗日战争以后,各级政府和各界采取诸多措施来强化边疆民族的“国族”意识,进而实现西南边疆整合的详细过程,可参见朱映占:《抗战时期西南边疆的国族建构研究》,《思想战线》2014年第6期。

² 参见李沛容:《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》,《西北民族研究》2017年第4期。

³ 伍婷婷:《交往的历史、文化和民族-国家——以马长寿20世纪30-40年代的研究为例》,王铭铭主编:《中国人人类学评论》第10辑,世界图书出版公司北京公司2009年版,第117页。

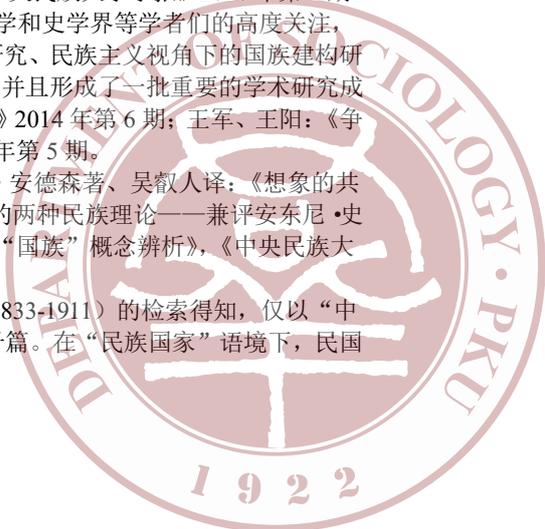
⁴ 有关“国族”一词在1949年后“废弃”的缘由,可参见张健:《国族与国族构建研究述评》,《云南行政学院学报》2014年第6期;夏引业:《“国族”概念辨析》,《中央民族大学学报》2018年第1期。

⁵ 20世纪末以后,“国族”概念重新引起学界关注的原因,有学者总结为三点:一是中文“民族”一词的含混性和多义性引发其有关使用和研究上的混乱;二是“民族主义”思潮的兴起及国内“民族问题”的凸显;三是全球化浪潮势不可挡,进而引发反对传统民族国家的运动。参见于春洋:《现代民族国家建构:理论、历史与现实》,中国社会科学出版社,2016年版;夏引业:《“国族”概念辨析》,《中央民族大学学报》2018年第1期。

⁶ “国族”一词的概念、内涵及重塑路径等相关问题受到政治学、民族学、法学和史学界等学者们的高度关注,形成了四个具有共时性的研究视角,分别是:民族国家视域下的国族建构研究、民族主义视角下的国族建构研究、认同视角下的国族建构研究及边疆和区域主义视野中的国族建构研究,并且形成了一批重要的学术研究成果。详细内容参见张健:《国族与国族构建研究述评》,《云南行政学院学报》2014年第6期;王军、王阳:《争论中的国族与国族建构:内路径与评介》,《中央社会主义学院学报》2017年第5期。

⁷ 参见吴毅人:《认同的重量:〈想象的共同体〉导读》,收入[美]本尼迪克特·安德森著、吴毅人译:《想象的共同体:民族主义起源与散布》,上海人民出版社2003年版;叶江:《当代西方的两种民族理论——兼评安东尼·史密斯的民族(nation)理论》,《中国社会科学》2002年第1期;夏引业:《“国族”概念辨析》,《中央民族大学学报》2018年第1期。

⁸ 笔者通过对民国时期全文数据库(1911-1949)和晚清期刊全文数据库(1833-1911)的检索得知,仅以“中华国族”为题的文章就有上百篇,而以“中华民族”为题的文章则多达上千篇。在“民族国家”语境下,民国时期所谓“中华民族”的内涵基本等于“中华国族”。



鉴于目前学界对晚清民国时期的“国族”重塑路径的探讨多是宏观层面，故此，笔者拟定在前辈学者的研究基础之上，以民国时期著名民族学、民族史家马长寿先生¹为个案，重点考察马先生的西南民族研究，探寻他从早期西南民族研究到逐渐形成“多元主义同化”原则和标准下的“国族”重塑理论体系的过程。也即从实践到理论的历时性情境。这一历史情境也印证了在20世纪前半叶，“中国的民族学、人类学知识是与国族建构并行不悖”的。²

二、

马长寿先生是一位亲身经历与见证“边政学”³兴起和发展的中国本土民族学、民族史家。从1929年始，马先生先后在南京中央大学社会学系学习社会学、民族学学科的理论与方法，并于1933年毕业后留校担任助教，正式开始了研究中国少数民族史和民族学的学术生涯。1936年，马先生受到著名的人类学、考古学家李济先生的赏识，进入南京中央博物院筹备处民族部工作，并随即受命前往四川少数民族地区开展社会调查，成为其学术生涯的一个重要转折点，标志着他的民族学研究开始从书斋走向田野，同时也从某种意义预示着他将民族学、人类学的理论与方法应用到边疆民族地区的研究之中的趋势。⁴作为一名本土成长起来的民族学、民族史家，马先生的学术研究和治学方法具有独特的本土风格。对此，周伟洲先生有过深刻总结，“马长寿师的民族研究，是与其独有的学业和努力，融中国史学优良的传统和近现代西方社会科学精华为一体，发展成独具一格，自成体系的一个学派。”⁵由此，也使得马先生之于边疆民族的思考也显现出与同时期的民族学、人类学家并不完全相同的内容。

马先生对边疆民族问题的认识是建立在他长期以来细致深入的田野考察经验，⁶以及扎实的民族学和民族史理论素质基础之上的。特别是西南民族田野考察的经验积累与学术成果的实践，无疑进一步丰富和深化了马先生对边疆民族历史与现状的认识，“到20世纪40年代末期，马先生有关中国边政问题的看法和观点已经趋于完善和成熟，并形成了自己一套解决边疆民族问题的独特思想体系即基于学术立场的目标、方法、原则与途径。”⁷具体而言，马先生有关“国族”重塑的理论阐述主要集中在《论统一与同化》、⁸《少数民族问题》¹和《论“民族社会”的性质》²等论文之中。

¹ 马长寿（1906-1971），字松龄，又作松龄，山西昔阳人。我国著名民族学、民族史家，一生致力于民族学、民族史的研究与教学之中，为中国的民族学、民族史发展做出了重要的贡献。参见王宗维：《马长寿先生传略》，王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，西北大学出版社1993年版。

² 王明珂：《寻访凌纯声、芮逸夫两先生的足迹：史语所早期中国西南民族调查的回顾》，《古今论衡》2008年第18期，转引自李沛容：《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》，《西北民族研究》2017年第4期。

³ 有关“边政学”的形成、演变及意义，详细内容参见汪洪亮：《民国时期的边政与边政学》，人民出版社2014年版；马大正、刘述：《十二世纪的中国边疆研究——一门发展中的边缘学科的演进历史》，黑龙江教育出版社1997年版；罗崇敏：《中国边政学新论》，人民出版社2007年版；吴楚克：《中国边疆政治学》，中央民族大学出版社2005年版。

⁴ 参见王宗维：《马长寿先生传略》，王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》；王欣：《马长寿先生的边政研究》，《中国边疆史地研究》2008年第3期。

⁵ 周伟洲：《马长寿教授的学术活动和治学方法》，王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第59页。

⁶ 从1937年12月份起至1942年1月份止的将近6年多的时间里，在中央博物院筹备处与中央研究院的支持和推动下，以马长寿先生为主要负责人的考察团先后四次进入川康地区进行民族考察和文物标本搜集的工作，包括两次深入大小凉山考察罗彝和苗人等民族及两次西康嘉戎和羌人等民族。马长寿先生的田野调查及相关研究成果，参见王宗维：《马长寿先生传略》，王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》；王欣：《马长寿先生的川康民族考察》，《中国边疆史地研究》2013年第4期。

⁷ 王欣：《马长寿先生的边政研究》，《中国边疆史地研究》2008年第3期。

⁸ 马长寿：《论统一与同化》，《边政公论》1947年第6卷第2期，第9-16页。



马先生曾明确指出，“国族为政治的、语言的和种族的一个综合的概念，乃指国家内人民之整个群体而言”，“专指国家内集体的人民”。“一个国族内可以包括几个种族，如不列颠帝国国族之内有高加索种的安格罗萨克逊人，苏格兰人”等。同时，“一个国族内亦可分为许多民族，如中国国族可分为蒙古民族，突厥民族，通古斯民族，汉族，藏缅族，苗瑶族等。”³总之，“国族乃表示政治统一下之文化的或种族的群体，由此群体所产生的心理团结思想为国族主义。”³显然，在马先生看来，“种族”、“民族”、“国族”是三个不同的概念，同时又有着密切的关系，“国族”的政治属性与主观性，使其能够包含“民族”和“种族”，并且明确指出“中国国族”当包括蒙古族、突厥民族、汉族等国内各民族。这表明在“文化多元、政治一体”的原则下，马先生坚信“民族”不必等同于“国族”，边疆民族的存在及其政治诉求与“国族”的重塑是能够共同推进的。

针对国内长期流行的将“同化”等同于“汉化”和“国族化”的观点，马先生认为，“现在的问题，不是我们应不应该同化的问题，而是如何同化的问题”。⁴也就是说，如何确定“同化”的路径和方向，进而塑造一个整体的“国族”才是需要进一步探讨的问题。在马先生看来，“今日的中国民族血统，我们不能说是汉族血统或其他任何一边疆民族血统；今日的中国文化，我们也不能说是汉族文化或其他任何一种边疆民族文化，而是汉族与一切边疆文化同化的文化。”马先生进一步解释说，“中国境内诸族，血统之同化与文化之同化之交流同时并进，而文化同化之功能实较血统混合更为重要。汉族文化如政治、经济、法律、礼仪以及其他生活方式传播于四裔民族者……俯拾皆是。自古迄今，（汉族）无一日不与四裔文化接触，故无一日不在接受四裔文化。”⁵即是说，过去强调的“同化”等同于“汉化”不仅不符合中国各民族文化“同时并进”的双向交流之史事，而且从学理上讲也是站不住脚的。

马先生基于中国各民族交往与互动的历史出发，指出“同化主义不论在理论上如何分歧，实际上中国同化事实在世界人类史上得到莫能与比的成功。”显然，马先生此处强调的“同化”路径乃是基于中国长久以来各民族之间的自然融合，是指在尊重各民族文化基础之上的自然同化。不过，他也能够清醒地认识到，“此种政策在历史上虽相当成功，然其本身实有两大严重的错误：第一，过去太偏重汉化主义，汉人文化固然有许多优点，但同时亦有许多要不得的地方。若干汉族的文化特质在汉族实行期间业经感到有许多破绽……那么，如何再可向中国的少数民族方面推行呢？第二，以往的同化方法只有德化和强化二途。……所以同化主义既非无为而治的羁縻不化，亦非片面的单元主义的汉化，和无确定制度的德化。”⁶也就是说，过去历史上的各民族之间实际融合关系的历史“联系性”和演进趋势具有一定的必然性，但同时这种历史上“同化”过程又存在着过多强调“汉族文化”为尺度的弊端，因为其本身有着诸多“破绽”。

在马先生看来，“盖文明与野蛮二词，不仅指文化之不同的方式……。测量价值的尺度虽非绝对的用一种民族文化的标准去批判其它的民族文化”。不过，他也认为，“相对的在人类文化史上并非不可找出一种共同的尺度。中国文化的历史演化的时间最久，故其经验亦最为丰富。”⁷对于用何种因素来判断民族文化的尺度，他主张“当以本民族的生活为其首要尺度”。⁸由此，以“各民族生活”为首要尺度，进而实现“多元主义同化”的“国族”重塑。

¹ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期，第8-23页。

² 马长寿：《论“民族社会”性质》，《社会学刊》第6卷（合刊），正中书局1948年刊印。

³ 马长寿：《论“民族社会”性质》，《社会学刊》第6卷（合刊），第23页。

⁴ 马长寿：《论统一与同化》，《边政公论》1947年第6卷第2期。

⁵ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期。

⁶ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期。

⁷ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期。

⁸ 马长寿：《人类学在我国边政中的应用》，《边政公论》1947年第6卷第3期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，人民出版社，2003年，第1-13页。



马先生采取“多元主义同化”原则来理论处理文化“多元”与“国族”重塑之间的矛盾，其目的在于容纳异种异文的许多民族于同一国族之内，而成一共存互倚的社会团体。也就是说，他认为“多元”和“一体”是可以统一的，“同化主义需要与多元主义相互配合，或建设同化主义于多元主义之上。”¹

那么，如何从具体操作的层面来实现“多元主义同化”呢？首先，他指出，“重新估定汉族文化与边疆民族文化的价值”乃是前提条件。因为只有“重新估定民族文化价值最好立几个标准或原则”，才能再进一步“国族化”，“合于此标准者保留它，宣扬它，使它成为中国整个国族标准文化模式”，然后“发动民族文化运动，使中原的与边疆的民族都模仿它，应用它；不合于此标准者，淘汰它，禁忌它，使它成为文化的残骸”。其次，要制定和衡量“国族化”的尺度，而制定“同化尺度”至少应注意三个依据条件，即整个人类演化的历史、世界文化的潮流及中国民族的特性与特殊情况。基于上述三个条件，才能重新对中华民族文化价值进行估定，进而确立新的同化尺度与标准。最后，马先生拟定六项评估民族文化价值的原则，作为“同化尺度”，包括：

(1) 进步的原则。文化之进步与否以能增进大多数人民的最大幸福为断。(2) 民主的原则。现代民主应当包括政治民主与经济民主二项。(3) 理性的原则。理性有科学化与世俗化的意义在内。由科学指导，人类文化逐渐可合于真理。世俗主义可以把人类由天堂解放出来，缔造人的文化。(4) 适当的原则。民族以求生存而制造文化，虽与其他民族不同，亦不必强其同。(5) 轻重的原则。民族以国家社会秩序为重，个人生活与宗教习俗无关于社会团结及国家威信者，缓办不办皆无不可。(6) 多数原则。多数者固非绝对的对，唯为方便同化计，以少数同化于多数者易，以多数移化于少数者难。

基于上述“多元主义同化”原则下的“同化尺度”之实践，马先生还进一步提出“国族”重塑的具体方向：

(1) 边疆武力的国防化 (2) 少数民族政治的民族化 (3) 少数民族经济的现代化 (4) 少数民族语文的国语化 (5) 边疆官吏的专业化。²

由此，马先生不仅在“多元主义同化”的原则下阐释了“国族化”的具体标准与尺度，即建立现代化的“同化”尺度和标准；还对其实现边疆民族地区现代化的路径进行了展望，显示出他对于系统的处理边疆民族政治地位、文化价值的基本原则和建设边疆的具体措施的信心。³毫无疑问，马先生已经为我们提供了一套较为完整的在民族国家视域下处理国内族群关系以及“国族化”实践的方案——“多元主义同化”原则下现代化国族重塑路径。

事实上，以“近代化”或“现代化”的标准来重塑“国族”，并在此基础形成一个现代化的多民族国家，在抗日战争后期得到越来越多呼应，并渐而形成国内主流的民族思想。⁴尤其是1946年制宪国民大会通过《中华民国宪法》之后，似乎成为一种较为普遍的思想潮流和现象。⁵与马长寿先生有着相似经历的民族学界同仁，成为推动这一潮流的重要力量。他们或是主张以“现代化”的标准来重塑“国族”，或是以“相对的同化”代替单方面的“汉化”，亦或是以“共同进化”、“开化”来替代过去简单粗暴之“汉化”。⁶其目的即在于反思过去将“汉化”模式强制推行到边疆民族地区所产生的问题，以及在此基础上探讨如何实现“国族”文化的重塑。

¹ 马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期。

² 以上均参见马长寿：《论统一与同化》，《边政公论》1947年第6卷第2期。

³ 参见符雪红：《20世纪中国边政研究与边区开发理论述评》，《学术探索》2004年第9期。

⁴ 参见朱映占：《抗战时期西南边疆的国族建构研究》，《思想战线》2014年第6期。

⁵ 参见黄兴涛：《重塑中华——近代中国“中华民族”观念研究》，第391页。

⁶ 有关民族学、人类学界此一时期实现“国族”重塑的具体阐述路径，包括：芮逸夫“现代化”、吴泽霖“相对同化”、江应樑和陶云逵“开化”以及蒙藏委员会委员李寰“共同进化”等，皆是一种基于多元主义同化模式。



早在1940年，陶云逵就提倡以“开化”的方式代替以往的“汉化”。在他看来，过去政府开展的边疆文化推进政策系“单边的开化”，大都采取的是以行政方式一味强制照搬内地模式。因此，他主张通过分析文化样态，以社会功能的角度寻找边疆民族“开化”之方：“即政府须正视西南各族现有文化与社会体系，探求其原有文化功能，充分运用‘代替发’，以新的文化习惯取代旧有恶习，以新俗代替旧俗所发挥的社会功能。”¹即是说，要基于文化样态的多样性和多元性，探索到其与社会体系间的关系，才能够发挥“开化”的作用，最终实现现代化“国族”文化的一体化。

吴泽霖也明确提出，“强行汉化是不会得到应有效果的。相反，如果通过具体而实惠的帮助，在潜移默化中文化融合，反而容易实现。”²“使各个民族在血统上熔合成为一体，在文化上采取一个中心民族的语言文字、社会制度、风俗习惯、道德标准，使各个民族汇合于中心民族的洪流中，形成一个统一的民族”的“绝对的同化”并不符合实际。由此，他提出“相对的同化”。其目的“旨在培养各族间一种共同的意志，产生一种同类意识。“至于社会生活方面的种种形态，尽管不必加以统制，我们所求的是统一（unity）而不是划一（uniformity）。得到了大同，小异尽可让其存在。”并且强调“种种自然的接触反而使各族在血统上趋于混合化，在文化上于潜移默化之中逐渐趋于统一”。³

此种有关边疆民族“同化”、“汉化”的反思，也使得国内社会各界逐渐抛弃了那种将“同化”等同于“汉化”和“国族化”的民族观念，代而以“近代化”、“现代化”的原则与标准来解决“国族”及“国族文化”的去向。如1947年以后，芮逸夫明确提出，“国族”现代化的实现，实有赖于与内地文化的交流融合，使同趋于现代化。即汉族与少数民族“共同”趋于现代化，认为以“现代化”作为“国族化”的原则和标准才是科学的。⁴张汉光也认为：“第一是今日的国族文化，不是中原民族独创的文化，而是国内各民族文化汇融的结晶，现在却正在积极地现代化；第二国族化不是汉化，是国族底现代化，旨在发扬边疆固有的优良文化，提高边疆文化生活水准，以便加速国族文化现代化；第三是文化国族化……他的文化还须要国族化的。”⁵此种时代潮流，“不仅能使边区民众又合于当时代的价值观及民族意识以应付复杂的国际局势，另一方面则使边区文化与主流文化达成一致，共同迈入‘近代化’之历程，形塑出‘国族’的一体性。”⁶

马先生作为这一历史进程的见证者和参与者，他的“多元主义同化”原则和标准的提出与阐述，既借鉴和吸收了同时代相关学者有关“国族”重塑的理论，也是在多年西南民族研究经验基础之上的理论“升华”，因而有着自身独特的面相。特别是他将“历史学”的视角引入到西南民

详细论述可参见芮逸夫《中华国族解》（《人文科学报》1942年第1卷第2期）、吴泽霖《边疆社会建设》（原载《边政公论》第2卷第1、2期（合刊），收入段金生编：《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，云南人民出版社2016年版，第212-233页）、江应樑《边疆行政人员手册》（1944年刊行，收入林文勋等编：《云南边疆开发方案汇编》，云南人民出版社2013年版，第28—31页）、陶云逵《开化边民问题》（《西南边疆》1940年第10期）、李寰《论共同进化与中国化运动》（《边铎月刊》1948年第1期）和《国族与宗族》（《边铎月刊》1946年第7-8期）等文。

¹ 参见陶云逵：《开化边民问题》，《西南边疆》1940年第10期，转引自李沛容：《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》，《西北民族研究》2017年第4期。

² 吴泽霖：《吴泽霖民族研究文集》（序），民族出版社1991年版，第5页。

³ 参见吴泽霖：《边疆社会建设》，《边政公论》1943年第2卷第1、2期（合刊），收入段金生编：《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第212-233页。

⁴ 参见芮逸夫《中华国族解》（《人文科学报》1942年第1卷第2期）、《行宪与边民》（《边政公论》1947年第6卷第3期）、《行宪与边疆地方自治》（《边疆通讯》1948年第5卷第2-3期）等文。

⁵ 张汉光：《论边疆文化国族化》，《边疆通讯》1947年第4卷第3期。

⁶ 参见谢幸芸：《近代中国苗族之国族化（1911-1949）》，“国立台湾师范大学”2011年历史学学位硕士学位论文，第76页。



族的研究之中，在关注“民族学”描述“异己”的同时，也更加强调其历史的延续性和统一性，使得他对于“国族”重塑的思考更加具有根基性与学理性。

三、

有学者认为，20世纪三四十年代，无论是史学界，还是民族学界，呈现出一种非常具有社会时代特征的历史情境——以“民族学”描述，重塑“异己”，而又以“历史学”将“异己”纳为国族同胞。¹其实，民族学在描述“异己”的同时，也在借用“历史学”的视角将其纳入到“国族”范围之内，但是又与传统史学当中以民族混融性来证明国族的“一元一体”性不同，乃是为“证明中华文化的内在张力，即民族多元性与国族统一性的并行不悖”。²此种研究路径在马长寿先生西南民族研究中体现也尤为明显，并且显现出与同时代其他民族学、人类学家相对忽视从“历史学”之纵向维度来考察当下中国各民族状况及其关系的研究路径有所不同。

从很大程度上说，马先生强调纵向的历史维度，基于族群之间的互动与交往，包括政治、经济、文化和军事等诸多方面，进而来把握或者是理解时下的族群分布、关系以及社会结构等内容，才是其能够深刻的理解和把握中华民族形塑的历史进程，认识到中华民族数千年来不断交融的事实，中华民族血统多元、文化多元的现实情境。³事实上，马先生这种研究路径已有学者注意到，并认为这一路径，“从中国民族长期以来的混融性，以及主体民族与少数民族间不断互换的过程可以得知，中国民族实际上是历史的产物，若能看到这一点其实就已为破除并反思从实体论理解和研究中国民族提供了有益的启发。”⁴

具体而言，马先生以“民族学”描述“异己”，而又从“历史学”视角将其纳入到“国族”之中的学术研究主要表现在《中国西南民族分类》、⁵《康藏民族之分类体质种属及其社会组织》⁶、《嘉戎民族社会》⁷、《四川古代民族历史考证》⁸以及《凉山罗彝考察报告》⁹等著述中。也正是马先生20世纪三十年代以来长期在西南民族深入研究基础之上，才使得其最终形成一整套完整的边疆民族治理的知识体系，¹⁰也形成了他所提出的建立在“多元主义同化”之上的现代化“国族”重塑理论体系。

¹ 参见王明珂：《川西民族调查记录1929导读》，黎光明、王元辉著，王明珂校编：《川西民族调查记录1929》台湾：中央研究院历史语言研究所，2018年版。

² 李沛容：《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》，《西北民族研究》，2017年第4期。

³ 马先生将中国各民族族际交往史引入到“种族”、“民族”和“社会结构”的研究之中，并在此基础之上形成的有关“文化多元、政治一体”的“多元主义同化”原则下的“国族”重塑路径，正是其与同时代西南民族学人有关“国族”重塑路径最显著的不同之处。

⁴ 伍婷婷：《交往的历史、文化和民族——国家——以马长寿20世纪30-40年代的研究为例》，王铭铭主编：《中国人人类学评论》第10辑，第127页。

⁵ 马长寿：《中国西南民族分类》，《民族学研究集刊》1936年第1期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第49-82页。

⁶ 马长寿：《康藏民族之分类体质种属及其社会组织》，《民族学研究集刊》1946年第5期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第213-300页。

⁷ 马长寿：《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944年第4期，收入王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第123-164页。

⁸ 马长寿：《四川古代民族考证》（上、下），《青年中国季刊》1940年第2卷第1期、1941年第2卷第2期，收入王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第83-122页。

⁹ 马长寿遗著，李绍明、周伟洲等整理：《凉山罗彝考察报告》，巴蜀书社2006年版。

¹⁰ 参见王欣：《马长寿先生的边政研究》，《中国边疆史地研究》2008年第3期。



在《中国西南民族分类》一文中，马先生系统地阐述了其有关西南民族划分的标准和具体民族分类。马先生指出：“人种分类之标准有二，一曰体质；二曰文化。”而且“文化素质之固定者为语言”。“然以语言与体质较，语言之游离性仍较体质为大。故以语言划分人类者为不得已而求其次之方法。”因此，“须佐之以其他文化素质，如宗教、衣饰之类。”不过，马先生强调指出，“而最重要者当追随其民族历史之演变，由历史演变即可辩证语言变迁之所由来。”总之，在马先生民族分类标准和原则下，体质与文化，尤其是文化中的语言因素，乃是民族学划分民族的重要依据，皆可作为划分民族之标准，然而却都有着本身的缺陷，不能仅仅依靠某一标准就判断某个民族的族属；而民族历史之演变乃是过去客观事实，将其引入到民族划分的标准，可作为重要依据。

基于此，马先生对国内主流的以语言为标准的分类法，进行了补充与批评。如在达卫斯所分云南与川南民族语言四种系统当中，将“蒲蛮”族群的原始语言划分到蒙克语系。达氏以云州蒲蛮一部四周无蒙克语系民族，就断定蒙克语乃是蒲蛮最原始的语言，在马先生看来，是因为达氏忽略了“语言区域常有人口移动混淆”的理论，更加不了解中国古代民族演进史。中国古代史志典籍有明确记载，如《滇略》、《云南通志》都将蒲蛮归入“僂族”，国外文献皆将其划入掸语系，而非蒙克语系。再如达氏将民家群原始语言划入蒙克语系，同样也是基于“民家四周无蒙克语民族，则其蒙克字源，非有外铄，或即本民族之原始语言。”对此，马先生的解释是，“吾人批阅南诏历史，即知其时云南民族调动最多。设使瓦喇或蒲喇之任何一部族调屯于此民家之分布区域，此民族语言即有吸收若干蒙克字源之可能。”显然，在他看来，达氏不甚了解中国民族历史演变之史事。在中国旧志《滇略》的记载中，民家有“白民”、“阿白”、“白儿子”之称，其原因多数乃是“白人”与南迁之汉人相结合的产物，也即民家语中汉语字源最多之因素。而其他未经汉化之民家大多说禅语，因此应该将其划入掸语系。

马先生将历史学的视角引入到中国民族分类当中，同时又基于民族学的视野，形成自己独特的民族分类理论与方法。他曾提到，“中国西南民族，本族无历史记载，赖中国历代有史志以传述之，史志记载之价值直接可辩证语言分类之真伪，其功能远在诸文化物质以上。语言与历史之外，有佐于民族分类者，为宗教与衣饰。”基于上述认知，马先生将中国西南民族分为三大族系，族系之下又在分为13种族群，族群之下再详细分为若干部族。其中有：

（一）苗瑶族系，包括苗群、瑶群、瓦嘍喇群。（二）掸台族系，包括僂夷群、仲家群、僮僚群、黎群、瓦家群。（三）藏缅族系，包括西藏群、西番群、保罗群、缅甸群、开钦群。¹

显然，马先生的西南民族分类很好的完成了描述“异己”初步任务；同时又充分吸收了古代史志记载之中合理的部分，尤其是注意各民族之间的交往与互动之史事，以此来证明中国各民族长久以来在种属与文化等方面的互融性，凸显“中华国族”的整体性。

循此路径，马先生在《四川古代民族历史考证》中继续展开对西南民族的研究。在该文中，马先生充分吸收了中国古代史志中有关“僚”、“僂夷”、“罗夷”、“么些”、“傣傣”、“苗人”、“西番”等族群的记载，并且依据现代民族学的“文化模式”的分析理论与方法，将史志中记录的有关上述族群之“文化特质”与当下分布在四川地区的族群的“文化特质”逐一对比，同时结合各族群体质和语言特征，最终将四川民族的历史演进脉络、族系归属等问题作了解答。

在马先生看来，“四川民族虽繁，然大都不出藏、僂、苗三系。其中以藏族最多，僂族次之、苗族最少”，²并依此将其划分为三个族系，即：藏缅族系、僂人或僚族系、苗或僂克猛族系。族

¹ 以上均参见马长寿：《中国西南民族分类》，《民族学研究集刊》1936年第1期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第49-82页。

² 马长寿：《四川古代民族考证》（下），《青年中国季刊》1941年第2卷第2期，收入王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第120页。



系下又在划分为若干民族和族群。而对于四川民族历史演进的过程，马先生描述道，“……在上古之世，川西为藏系民族所盘踞，川东则为僰系民族。中古时期，蜀巴民族汉化；缅系罗族北上，蔓延全川。然仅昙花一现，不久消亡。……隋唐之际，屡为边患。介居汉、番之间者，有羌、氏、嘉戎、么些、傣傣等族。此等中间民族，忽臣于汉，忽归于番。……故流利颠覆死亡者，多为此中间民族。唐时中国、南诏、吐蕃适成鼎足之势。……吐蕃西持以制南诏，而汉、番之间，又有诸浅化民族为均势之钩，故西南民族终底华化于中国民族之统一烘炉也。”¹

显而易见，马先生关注的对象不仅仅聚焦在以“民族学”描述“异己”的种族、民族分类上，而且也将“异己”的历史纳入到“中华民族”的历史演进之中。他不仅很好的完成了西南民族的分类，认识到“中华民族”的多元性，同时也观察到“中华民族”历史形成的互融性，强调其历史的整体性和统一性。

事实上，马先生研究西南民族的种族、族系及其社会结构等问题的所采取的正是一种基于“民族学”共时性视野与“历史学”历时性视野相结合的路径。如在《嘉戎民族社会史》一文中，他明确提出，“嘉戎诸部落之关系，可由历史上之宗族联系与婚姻联系二层研究之。前者多为纵的关系；后者多为横的关系。此二种关系一明，嘉戎民族之社会历史约可明了其大概。”²由此，马先生不但将嘉戎地区的族群状况及其历史演进过程很好的呈现出来，而且也观察到嘉戎民族与其他民族之间不断交融的历史图景。再如在《凉山罗彝的族谱》一文中对有关“凉山罗夷族谱”的考察上，他再次强调，“纵的关系固由系谱之追随而得，而横的关系，除婚姻不见于系谱外，氏族间的联系亦可由系谱上推算而得。”³马先生此处所述的“系谱”，正是一种他一直强调“民族学”与“历史学”交叉研究运用的工具。

马先生西南民族划分的学术实践，既是回应国内外之于西南民族分类的诸多弊端和不足，也是为了更真实的认识与了解西南地区的族群分布状况，从而更好的收到“文化同化”之功效，推进其社会文化的建设。对此，马先生分析到：“四川南撒巴有凉山所谓‘独立保猓，自古迄今，盖未归向于汉族，现其民族，凭山据险，割据一方……其所行之阶级制度与禁忌似专为区别我族与汝族，以抵抗汉族人口与文化推进而设’。”⁴显然，其关注重心在于如何解决“汝族（边疆民族）”抵抗汉族及其文化推进。那么是何种原因导致的呢？马先生将目光聚焦在“文化同化”问题上，试图来解释文化推进滞后的原因。

他认为，西南民族不易同化之理由有三：“一是该诸民族亚细亚腹地与其他任何开化民族之政治中心距离甚远。二是诸民族历史悠久，历代建国称王者凡十余次，诸族复居中国与印度两大文明之间，往往能采撷众长。”……反不能收单独同化之效。三是西南诸族之人种繁杂，与文化之辐辏状态是也。”⁵此时，马先生清楚的看到，西南诸民族的文化夹在中国与印度两大文明之间，汉族文化与西南诸民族文化性质不同，反不能收到单独“同化”的效果；也认识到西南诸民族文化的多样性。这说明，他已经感受到西南民族文化的多元性与“统一”之间的张力，也即文化的多元性对于统合一个整体的“国族”所带来的阻力。不过，他仍旧相信，“同化”对于“国族”重塑

¹ 马长寿：《四川古代民族考证》（下），《青年中国季刊》1941年第2卷第2期，收入王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第122页。

² 马长寿：《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944年第4期，收入王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第158页。

³ 马长寿：《凉山罗彝的族谱》，《民族学研究集刊》1946年第5期，收入王宗维、周伟洲编：《马长寿纪念文集》，第206页。

⁴ 马长寿：《中国西南民族分类》，《民族学研究集刊》1936年第1期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第49页。

⁵ 马长寿：《中国西南民族分类》，《民族学研究集刊》1936年第1期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第49-50页。



之整体性的重要意义，而问题在于如何寻找到一条既能尊重文化多元性，也能实现“国族”重塑的“同化”之路。

随着研究的不断深入，马先生对于“文化多元”与“统一”之间的认识也逐渐深入，这在他有关康藏民族分类及其种族、社会组织等方面的研究中表现的非常明显。在马先生看来，“以种族或民族混介历史言，汉、藏二族之交涉最多，关系最切，故其血统混合最烈。”如马先生解释说：“由当时周代历史的记载，知其时羌族之建国于中国北方者有齐、申、许、吕诸国，世与周室姬姓之族为婚。此为汉、藏血统混合之第一波澜……纪元一二世纪顷，中国东汉时代首要的边疆问题便是羌患……此谓汉藏血统混合之第二波澜……纪元4世纪顷，中国五胡十六国时代，羌族是五胡中一重要分子。姚萇的羌世曾经率领羌族兵丁在河南、山东、安徽各地流徙盘踞……此为汉藏血统混合之第三波澜，亦即北方汉族混有藏族血统之第三原因。”

显然，在马先生看来，汉藏民族从“种族”上看已无所谓纯正的血统与体质。他给出的结论是：“康藏民族与汉族、蒙族之血统关系最深，与不丹、尼泊尔人次之。至于与印度及欧洲人之关系，纵有一二相互婚姻之事件，可谓绝无仅有，此研究康藏民族之体质及属者有所当首先注意者也。”

在上述认知的基础之上，马先生正式提出了自己有关康藏民族的分类方法。与前述对西南民族的分类标准不同，此时马先生已形成完整、成熟的民族分类体系，即依据语言、政教、文化、地理分布以及体质的综合性标准。他将康藏民族按照上述分类标准划分为六个部族：

（一）卫藏部或乌斯藏部族或藏中部族。（二）阿里或宏得斯部族或藏西部族。（三）牧番或“卓克”部族或北高原部族。（四）霍尔部族。（五）康番部族或东康部族。按其语言、生活模式以及地理分布可分为康、松潘与嘉戎三个部族。（六）珞围部族或藏南部族。其部族共分三部，在东南者为“杂围”；在南者为“珞围”；在西南者为“蒙围”。¹

马先生对康藏民族的分类体系，不仅从一定程度上回应了此一时期流行的将“西康”区域及其民族同归到所谓“大西藏”的谬论里，还使得国人对于错综复杂的康藏民族内部族群分布状况有了一个更加清晰明了的认知。同时马先生又分借助汉藏史籍的记载来考察康藏民族与汉族的关系，进而证明两者在体质与文化上的互融性，以此来论证“中华国族”的整体性。

如前所述，既然汉藏民族的血统早已成混合成为一体，那么其文化又当出于何种状态呢？对此，马先生解释为，“康藏的社会制度，不只吸收中国诸民族文化，而且曾吸收有印度诸民族文化。又不只如此，更有吸收克什米尔附近诸民族文化。”因此，“现在的康藏社会组织乃是一诸民族文化累积的丛体。”²言外之意，即是说康藏民族文化同样具有混合性。尽管马先生并未明确指明，“同化”并不等于“汉化”，但其学术研究业已证明，康藏民族与汉族之间，无论从血统、体质上说，还是从文化上来看，其混合性已然非常显著，所谓国内长期以来流行的将“同化”等同于“汉化”，以此来实现“国族化”，显而易见是无法成立的。由此而言，汉族与其他少数民族之间的关系是否依然如此呢？所谓的强调以汉族及其文化为中心的“单一国族”重塑能否成立呢？

从前述马长寿先生基于“文化多元、政治一体”原则下阐述的“多元主义同化”的理论下的现代化“国族”重塑路径来看，他已然否定了那种将“同化”等同于“汉化”和“国族化”的观点。正是马先生多年来基于对西南民族的研究，才使其能够真正看到，文化的多元性与政治的统一性，不仅从学理上可以实现，而且也是中华文明长期以来不断演进的事实。

¹ 以上均参见马长寿：《康藏民族之分类体质种属及其社会组织》，《民族学研究集刊》1946年第5期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第219-231页。

² 马长寿：《康藏民族之分类体质种属及其社会组织》，《民族学研究集刊》1946年第5期，收入马长寿著、周伟洲编：《马长寿民族学论集》，第246页。



四、

晚清以降，追求一个现代化的国家成为国内主流的政治诉求，尤其是辛亥革命以后以孙中山为代表的政治家主张积极引进西方“民族国家”的现代化建国理念，主张整合并强化“中华民族”凝聚力与整体性，由此而产生国家与民族合一体的国族意识，国家主义与民族主义在国族思想中高度融汇。¹“一民族一国家”的“民族国家”重塑方案，在很长一段时间，成为国内主导现代化国家重塑历程中的主流意识形态。

以马长寿先生为代表的民族学、人类学界学人在长期的西南民族研究基础之上，提供一套不同于“单一国族”的重塑理论，即一种基于“文化多元、政治一体”原则之下的现代化“国族”重塑方案。以马先生而言，他的现代化“国族”重塑的具体内容包括：

第一，重新估定汉族文化与边疆民族文化的价值，同时吸收两种文化中促进“中华各民族”共同进步的优点，使它成为中国整个国族标准文化模式。第二，依据整个人类演化的历史、世界文化的潮流及中国民族的特性与特殊情况等三个前提条件，制定和衡量“国族化”的尺度，即进步、民主、理性、适当、轻重、多数等六个原则。第三，在此种“国族化”的尺度之下，国族的最终实践的方向至少有：（1）边疆武力的国防化（2）少数民族政治的民族化（3）少数民族经济的现代化（4）少数民族语文的国语化（5）边疆官吏的专业化。²由此，马先生以“多元主义同化”原则下的现代化“国族”重塑路径，处理与解决“文化多元”与“政治一体”存在的内在张力，在尊重多元文化存在的同时，也更加强调政治的统一。在他看来，以现代化的“文化标准”来统合边疆民族，进而实现“国族化”目标，不仅符合中国各民族交融互动的历史，而且在学理层面也与中国多民族现状所契合。

与同时期其他“国族”重塑之“相对同化”、“开化”、“融化”、“现代化”理论不尽相同，马先生在“民族学”视野下关注“异己”的同时，也更加强调“异己”与中华民族历史的延续性与统一性。他将族际之间交往与互动的历史引入到民族学研究之中，不仅使他能够洞察到历史上中国各民族之间的密切联系与交融，从而客观地把握和理解当下中国各民族的分布格局、社会文化以及各民族关系，而且使他能够恰当的解决和处理以民族学描述重塑“异己”，而又以历史学将其纳入到“国族”同胞之内的研究路径。

在马先生看来，“国族”具有很强的主观性和整合性，而中国各民族间的互动与交融却是真实客观存在并且仍在发生的事实。因此，从某种意义上讲，马先生已认识到西方“民族国家”下暗含的“一民族一国家”实践模式与中国多民族共存的历史现状相抵牾。同时又以自己的学术实践活动证明“国族”重塑是有渊源有根基的，不是纯粹的主观上的“建构”，“中华国族”是在历史基础上在现代化整合过程中明确起来的。³从本质上来说，马先生西南民族研究的内在逻辑与诉求，以及在此基础上重塑“国族化”的追求，乃是建立在一个延续与创造辩证统一的历史过程基础之上的探索。他所提供的“国族”重塑的方案，恰如有学者在论述清末民国时期国人“中华民族”论的主流观念那样，“不仅以现代‘国族’认同为现实基础，更以中国文化的不断融合、历史（包括泛血缘）的密切联系为深厚依托，从而超越政权认同和传统族裔认同的界限，在两者的张力和互动之中，追求一种包括各少数民族在内的大民族共同体整体认同，也即独具内涵的‘中华国族’认同。”⁴

¹ 参见高翠莲：《孙中山的中华民族意识与国族主义的互动》，《中央民族大学学报》2012年第6期。

² 参见马长寿：《少数民族问题》，《民族学研究集刊》1948年第6期；《论统一与同化》，《边政公论》1947年第6卷第2期。

³ 参见赵轶峰：《国族重构与中国现代历史学》，《南京社会科学》2019年第5期。

⁴ 黄兴涛：《重塑中华——近代“中华民族”观念研究》，第445页。



以此来说，近年来学界流行的以回溯此近代国族知识（主要为历史与文化知识）的重塑过程，学者得以解构作为“想象的共同体”之近代国族，以及解构作为“被创造的传统”之当代传统文化的观点，显然有待进一步商榷。¹马长寿先生以自身的学术实践活动，为我们提供了一种重新解读“中华民族”历史演进的视角，也证明了中华文明的内在演进路径，也即“国族”重塑并非纯粹之“想象的共同体”，乃是有历史根基的。

【网络文章】

政治体视野下的华夏与华夏化

东方历史评论<https://mp.weixin.qq.com/s/bZ4Te2SbXGj0RSjIBIYAq>(2021-5-31)

胡 鸿

中国人是世界上人口最多的族群，全世界仅在中国大陆便有超过十四亿人相信或被认为是中国人（或华人），如此广泛的认同在世界上几乎找不到第二个可以相提并论的案例。然而，到底什么样的人才是中国人？这个问题不但困扰着外国学者与海外华人，亦困扰着中国境内的民众。

近年来，随着中国国力的提升和国际局势的变化，“何为中国”的问题一再被学界提出，引起热烈讨论。关切此议题的学者不但从当下出发，讨论中国民族国家的形成过程，更能由近及远，追寻古代“华夏”的演进道路。

由武汉大学历史学院胡鸿老师据博士论文改写的《能夏则大与渐慕华风：政治体视角下的华夏与华夏化》便是这样一部追寻“华夏”演进道路的中古史著作。是作从政治体视角出发，经由商周进于秦汉、魏晋南北朝，利用人类学等社会科学理论，分析了华夏帝国在版图的盈缩过程中，周边族群如何主动或被动地融入华夏，成为华夏秩序的一部分。

2016年5月，胡鸿接受《东方历史评论》的邮件采访（采访徐添），以下为采访内容。

1. 何谓华夏化？它与汉化有何不同？

拙著中所说的“华夏化”，是指从非华夏变成华夏的身份转变，它与传统上惯用的“汉化”有相通之处，也有很大区别。近年来上古史与中古史的研究者更多地使用“华夏化”，而非“汉化”，在我看来主要有两点考虑。

一是“汉化”预设了汉族的存在，而严格地说“汉”作为族称的出现不早于北朝后期（何德章先生和欧立德先生各有专论），也就是说在此以前的历史中并无汉族。那么使用“汉化”便会有时代错置的嫌疑。华夏一方面被普遍承认为汉族的前身，也是秦汉魏晋南北朝时代的习用之语，用来描述历史更为准确。

其二，更重要的是，“汉化”是在客观实体论民族观之下提出的概念，更多地强调群体文化特征的转变，如语言、文字、姓氏、谱系、礼仪、服饰、学术乃至宗教，也涉及国家政治制度等；而“华夏化”是在政治体视角下提出的概念，强调的是华夏与国家的密切联系，无论在现实统治中还是在史学叙述中，国家都在划定“华夏”和“蛮夷戎狄”时起着主导作用。因而这里说的“华夏”，可以说是国家统治者及其知识精英所认定的“华夏”，它未必具有整齐划一可供观察的客

¹ 参见王明珂：《反思性研究与当代中国民族认同》，《南京大学学报》2008年第1期。



观文化特征，只是存在于国家的政治统治秩序之中的一个人群类别，在很多朝代，它几乎就是国民的同义词。广大华夏人群的共性，与其说是语言、文化，毋宁说是共同的政治身份。换言之，本书所言的“华夏化”不是一个民族文化融合层面上的概念。

2. 最早的“华夏化”当起于何时？自秦汉到魏晋以来，华夏帝国是如何实现“华夏化”的？

结合上面对“华夏化”的界定，“华夏”和“华夏化”的起始时间便不宜太早了。拙著第一章结合对“有夏”原始语义的探究，试图为“华夏”寻找一个原点。事实上，任何起源，尤其是族群或民族的起源往往是个无法回答的问题。除非采用类似伊甸园那样的传说，否则我们很难将民族追溯到哪一个人或一小群人。所以拙著只是探寻了“华夏”这一概念或说是符号的历史开端，这样就追到了殷周之际的“有夏”。对于“有夏”中“夏”，语义有多种解释，诸如“夏后氏”、“伟大”等，但我个人倾向认为其原始语义是西方，“有夏”即西土之人。这时期的有夏是一批在姬姜二氏族领导下的地域性反商政治联盟，不是一个族群。在西周统治逐渐稳定之后，“有夏”一词便为“周人”所取代，“周人”强调与姬姓王室的宗法关系，与后来说的“华夏”差别很大。春秋时期齐、晋等国重新举起“夏”的大旗，适应诸侯国林立的现状，称为“诸夏”。“诸夏”看重的是“尊王攘夷”的政治立场，顺而及于礼仪、文化，它的周延相比于“周人”实际上是扩大了。这种变化适应了春秋战国时期战争规模日益扩大的形势——举国动员带来了以国为单位的新政治认同，诸侯国中原被排斥在周人之外的殷人、野人，也被纳入了“诸夏”的范围。另外，一些不被看作“周人”的诸侯国，如宋、陈、蔡、秦、楚乃至吴、越等，也以不同方式在不同情境中被接纳为“诸夏”的成员。春秋战国时期，可以算是“华夏化”的起步阶段。秦汉以后，帝国臣民与“华夏”几乎成为同义词，至少在统治者和历史书写者的观念中是如此。接受华夏帝国的统治，“五政之所加，七赋之所养”（扬雄《法言》），即被承认为“中国人”，而许慎在《说文》中宣称“夏，中国之人也”，这反映了汉代人对“华夏”和“中国人”观念的理解。边疆内外那些新进入华夏帝国统治的“异族”，随着时间的推移，逐渐在缴纳租赋、承担徭役兵役甚至出仕为官中获得对帝国统治的体认，并将“华夏”从一个外在政治身份内化为心理上的自我认同。这点涉及到政治体意义上的“华夏化”和文化认同意义上的“华夏化”的关系，可以另外再详细讨论。

3. 您认为，南方山地人群的“华夏化”是一种必然吗？有无例外情况？

“必然”这个词，听起来过于霸道，带有决定论的意味，我们暂且搁置一边，先说一说华夏网络吧。为了分析的方便，拙著的第二章提出了“华夏网络”的概念，并建立了一幅“华夏网络”包围、圈隔南方山地的简单模型。网络日益稠密，山地中非华夏人群的空间也越分割越细碎，逐渐被“华夏化”的世界吞没，这便是从长时段来看南方山区“华夏化”的宏观图景。其结果，就是罗新先生所说的“孤岛与海洋的逆转”（参看罗新《王化与山险》一文）。“华夏网络”是受到许倬云先生“中国体系的网络”和鲁西奇先生“内地的边缘”的启发而提出的，它想要更形象地图示华夏帝国在空间上的统治形态，并以此展现古代中国北方、南方所面临的不同边疆形势。它能够有效地回答一些问题，有一定解释力，当然也难免被批评为过度简化。

在处理“华夏网络”与南方山地的的问题时，可以很方便地用网络完整与断裂来解释不同时代华夏国家与山地族群关系模式的变化。六朝时期，“华夏网络”在南北之间、长江流域的东西之间发生了多处断裂，断裂带上的山地人群获得了从未有过的政治主动性，成为平原上对峙政权或势力间竞相笼络的对象，山地人群也运用很高超的政治技巧，在南北东西之间常常多次反复巧妙地选择“臣服”的对象，以此获得巨额的物质馈赠以及政治名号的授予。不过这种政治上的主动性以及政治经济资源的爆发式增长并未让南方山区建立不同于“华夏”的新型帝国，反而使其在君长们的率领下演变为华夏帝国的州郡县等次级政治组织。这其中的奥秘，当然也需要用“华夏网络”长期对山地的圈隔而造成政治、经济的依赖去解释。实际上，我非常希望更多地从山地人群的主动性角度去揭示这一问题，除了揭示他们的政治和外交手段，还要从很有限的资料去推断



山地社会政治体的演进轨迹。然而，或许由于史料的限制，或许由于我的眼光和能力的限制，写出来的部分还是很容易被看成只是一种新概念包装的“开发史”，但这不是我的初衷。“华夏化”只是个用来分析的概念，不是我崇拜和歌颂的对象。

至于例外情况，拙作中的南方山地其实只涉及到了长江中游上起大巴山、三峡一带下至大别山区的狭小范围，主要选取了几个网络断裂带来分析，但南方山地远远不只于此。比如西南云贵高原的山区，“华夏网络”完成对它们的圈隔和分割，还要等到明清甚至近现代，极端一点还可以说这一进程尚未完成。这类处于“华夏网络”末梢的山区在中古时期经历了怎样的变化？再比如说六朝时期，也有大量不处于断裂带的南方山地，像南朝的武陵山区、浙闽山区等，它们与“华夏网络”的关系是否仍然只是重复着汉代的模式？或许还有人会指出，北方同样有很多山区，太行山区的丁零、吕梁山区的山胡，他们与北朝国家之间的互动，与南方山区是否应该进行比较？这些问题，都说明我提出的“华夏网络”和南方山地的问题，才刚刚进行了一点起步工作，顶多算是做了一两项个案考察，要看到全貌，还有很长的路要走。

现在，我想应该能说清楚为什么我不敢回答是否“必然”了。我很喜欢王明珂先生在研究匈奴游牧人时使用的“抉择”一词。历史学家常常沉醉于以千百年为单位观察到的“历史洪流”，浩浩荡荡，一往无前。然而身在历史之中，参与创造这一“洪流”的人们并不知道这样的画面。他们只是在根据有限的信息，用有限的头脑做出也许并不最优的决策，但这是他们的“抉择”。“抉择”的自由很难被完全剥夺。这些抉择未必都符合“大势”或“必然”，在无情的进化论中“顺之者昌，逆之者亡”，那些“逆之者”虽未顺着洪流滚滚向前，却化作一枚枚沉没下去的鹅卵石，成为河床的一部分。

回到南方山区人群的话题，姑且说六朝的“蛮”，一方面，六朝时期不断有“蛮”走出山险或者携带山林资源而加入华夏体系——以那些左郡左县的蛮酋为代表，他们或许是符合“必然”的成功者；另一方面，也不断有不堪赋役的华夏编户民逃亡进入山林湖泽，与尚未接受王化的蛮人为伍，这些“反华夏化”的人中，一定也包括了不久前从山上走出的蛮人。华夏化与反华夏化可以说同时在进行着，以后的时代也一样，斯科特的“不被统治的艺术”描述的就是那些逃离者，zomia（编者注：zomia是斯科特提出的一个概念，指的是有意识和策略抗拒国家控制的高地社会）也自有它的吸引力。往大一点说，文化的同化与分化也在同时进行，并不是一个强势文化进来，就一定毫无悬念地融合其他文化。只要想想时至今日南方山区中还有多少少数民族，就不难理解古代南方山区的“华夏化”仅仅进行到了多么浅的程度，这是山区人群与历代王朝博弈的结果，是他们的“抉择”。

4. 在第六章《十六国的华夏化：“史相”与“史实”之间》中，您认为从崔鸿以前的诸国霸史到崔鸿的《十六国春秋》再到今人根据《十六国春秋》而进行的研究，有关十六国君主的记录经历了三层过滤，最终陷入循环论证。那么应当如何看待这些有关“华夏化”的记载？它们是否因层层过滤而变得不可信？如是，该从怎样的角度去看待这些史料呢？可以举例说说吗？

这个问题很容易让人想到当前青年学者中颇为流行的“历史书写”和“史料批判”，关于这两者的讨论的确很多了。比如去年《中国史研究动态》发表的系列笔谈，我就不再重复。今天我们基本都已承认，古代“正史”、“王朝史”在内的诸种史料均为一种立基于文献之上的经二次甚至多次重新剪裁、润色、改写的结果，其中不免融入了不同环节编撰者、审查者、甚至抄写者、校勘者的判断和意图。且不说屈服于权力的有意为之的曲笔，即使正直史官本着秉笔直书的原则写下的那些文本，也难保其信息的完整、史源的纯净（比如为官员做传记时依赖的行状等、为孝子烈女做传所依赖的“评奖档案”等）、笔法的周全。极端点说，在全面使用录像录音技术进行记录的今天，全视角的“实录”都是不可能做到的，也没有必要。

那么历史史料还可信吗？去年在厦门大学的一次小型会议上，学者们讨论了这一话题，我的想法是不如换个问法，历史写作和文学写作的区别何在？从古至今，历史学的原则是求真，这点



是最基本的，所以历史写作一般需要有文献作为证据，而不能依靠道听途说，更不能出自作者的想象。而文学的追求是美，尽可以虚构出光怪陆离的世界，表达天马行空的思想。有这个底线，我们就知道不同的史料虽各自有某些局限或缺陷，但也一定有事实的底色。尽信书不如无书，尽不信书则更不应该了。辨伪、考异是中国传统考据学的亮点，而自古史辨以来，对伪和异如何造成，以及其中蕴含了怎样的史实的追问，也已成为大家熟知的方法，当前中日中古史青年学者推进的历史书写和史料批判研究，在方法上更加细致，对象上更为扩展，我对十六国国史中“华夏化史相”的分析，不过是沿着这一路径的一个并不新鲜的尝试。我们很容易确认关于十六国的史料中描写其君主文学修养高深、诞生和体貌的神异等有夸张甚至虚构的成分，但在确定这些历史叙述大多源于十六国政权修撰的国史之后，还要知道这些夸张和虚构的行为正是十六国历史中真实存在的事实，从另一个层面看出他们追求华夏政治文化宣扬的正统性的诉求。

5. 政治认同上的“华夏化”与文化认同上的“华夏化”是怎样的关系？在您的书中，我察觉到您先谈了政治体意义上的“华夏化”，然后将文化认同视为一种自然而然的結果，可是，文化认同不会反过来促进政治认同吗？

以往说“华夏化”或“汉化”，都是在文化认同意义上讨论的，这也是“族群”研究的题中之义。本书的研究既然采取政治体视角，主要的新意就是强调政治体意义上的“华夏化”。在我看来，“华夏化”有政治体和文化认同两个层面，也可以说是两个阶段。政治体意义上的“华夏化”是指进入或建立华夏式帝国政治体系，自认或被承认为华夏。文化认同意义上的“华夏化”则涉及语言、习俗、祖源重构、心理认同等方面。这两者并非同步进行的，但一般来说，华夏帝国政治体拥有塑造文化认同的能力和意愿，对士人有察举征辟等选官制度铺就的“朝圣之路”，对普通人则有严格的户籍登记和乡里编制随时提醒国家的在场，更有更卒、屯戍、宿卫等制度让编户民在帝国的郡县、边疆乃至中央服役，直观地获得对帝国体系的认知和认同。以经学为代表的高深知识，既给地方精英们提供了晋身之途，也被化约或降格为民间日用而不知的词汇、图像、仪式和风俗，经由地方长吏和士人阶层的积极推广，在各地民间风俗与信仰的多样性之上，构成了一种帝国层面的文化共性。

文化认同也是个很复杂的概念，从外在的服饰、发型、物质文化、生产方式，到婚丧嫁娶及祭祀的习俗，再到语言，再到根基性的祖源记忆，有着互相区别又互相关联的不同层次。帝国官吏和士大夫们在乡里的移风易俗，往往先从服饰、器物、生产方式等外在较浅的层次入手，如推广牛耕、改革某种装饰身体的习惯等，渐渐及于婚丧等风俗，进而推广学校，教授帝国认可的经学，推广孝、忠、义等帝国鼓励的意识形态，培养新的地方精英，最后由地方精英们主导，以修撰方志、先贤传或族谱的方式，将此地区在历史上和文化上与华夏传统牢牢连在一起，这也算是文化认同反过来巩固政治认同。下层百姓则通过攀附或模仿地方精英家族的方式，也具有了对华夏的文化认同。这可以说明纳入华夏政治体和获得华夏文化认同间关系的一般情形。

类似华夏这样的群体，其政治体属性和文化共同体属性可以并存，也可以不同步存在。比如先加入政治体而后培养出文化认同，但在政治体消失之后，文化认同却可以继续存在，甚至成为恢复或重建旧政治体的重要力量，像“反清复明”“恢复中华”等。由于具体的历史条件，也存在未加入华夏政治体而认同华夏文化的例子，比如古代日本。也有加入华夏政治体而坚持了自身特别文化认同的情况，这些都可以进一步讨论。不只是华夏，其他政治体也会制造类似的认同，鲁西奇先生讨论的秦楚汉之际“楚人”，就是一个很好的案例（参看鲁西奇《秦楚汉之际的楚人》，《早期中国史研究》第八卷第一期，2016年）。

6. 在您的研究中，我注意到您比较多地采用了文字性的史料，但对于物质史料（如器物、服饰）应用的比较少？不知是何原因？考古学的成果到底能在多大程度上为“华夏为何”这一问题所用？



显而易见，最主要的原因是我个人在考古学和物质文化方面的训练不足，所以未能充分使用这部分材料。物质文化与族群认同或政治身份之间究竟有怎样的关系，是个十分复杂的问题。此前王明珂先生在《华夏边缘》的导论中有过非常深刻的论述，简单来说，使用相同的器物、工具甚至居住、埋葬方式的人群，未必说着同样的语言，未必彼此有着族群文化认同，更不用说是否属于同一政治体。器物和技术是最容易传播和借鉴的，而考古类型学的方法有时也会为了总结共性而忽略差异。我在课堂上曾经让同学们开个脑洞，假设我们的这间教室像庞贝一样突然被掩埋，假设在纽约或东京有另外一间教室也被埋了，几百年后有来自完全新型文明的考古学家挖开了这几个废墟，发现了大量共同的东西，比如几乎相同的笔记本电脑、造型类似的玻璃杯、印着拉丁字母的T恤等，物质文化方面绝对是同大于异的，那么可以得出这几间教室中人们是同一个族群，拥有彼此间的认同吗？以上只是我一点民科式的想法，不值得考古学者一晒。中译本与拙著几乎同时出版的《族属的考古》一书，可以为这一问题提供一个更深入的答案。有趣的是这两本书的封面设计都采用了唐代章怀太子墓壁画《客使图》——虽然经过了不同的图片加工，被网友戏称为“撞脸”，如果按上面提到的分析方式，是否暗示了两书的作者或封面设计者有某种共同的文化认同呢？可是作为当事人，我清楚记得，选择封面图片时我并不知道《族属的考古》中译本的存在。

不过，类似《客使图》这样介于物质文化与文字史料之间的图像材料，有时确实可以用来思考族群意识或异族观念等问题。比如著名的《梁职贡图》，既有图像又有较长的文字题注，早已成为研究中古时期东亚世界秩序的重要史料，它其实反映的是南朝梁的华夏统治者们的构想天下秩序，这种构想通过“朝贡”场合的礼仪实践，也在一定程度上塑造了真实的国际与族际关系。有些类似的资料，并未像《梁职贡图》一样留下传世摹本，但在文字史料中提到过。如《十六国春秋》中记载后赵石虎时期的太武殿既成，“图画自古贤圣忠臣烈士，是月皆变为胡状。旬余，头悉入肩中”，这个神异故事中包含一个历史信息，即羯胡石氏的宫殿中有古代贤圣忠臣烈士的画像，在突然“变为胡状”之前，显然是华夏传统中的人物，这或许能显示一点既是政治又是文化的认同。

2013年我随罗新老师的课题组在越南顺化参观考察时，发现诸皇陵的建筑展现出从中国式到西式明显风格转变，颇能反映越南末代王朝前后期政治文化的转向。其中嗣德皇帝（1847-1883年）的谦陵曾是皇帝生前办公和生活的谦宫，其中的和谦殿中展出了一系列绘画，有些配有金字题写的御制诗，有些则只有简单的几个字的榜题。比如一副题为“任用三杰”，其中人物附近又有“汉高帝”、“韩信”、“萧何”、“张良”等小字榜题，无疑是以中国历史为题材的。类似的还有“夜分讲经”（光武帝）、“遇物教储”（唐太宗），回来仔细核查，类似这样的几幅图全都来自明万历年间张居正、吕调阳所编《帝鉴图说》，不仅榜题文字一致，连图像也来自对后者的严格模仿（有细微调整，或许是所据《帝鉴图说》与我所见者版本不同）。邢义田先生指出汉代宫室的墙壁上有壁画，而且已经画着“古贤烈士”等具有道德劝诫意义的内容（《汉代壁画的发展和壁画墓》，收入《画为心声：画像石、画像砖与壁画》，中华书局2011年），前述石虎宫殿的壁画显然是对此传统的继承，而《水经注·水》条也记载拓跋魏平城的皇信堂“四周图古圣忠臣烈士之容，刊题其侧，是辩章郎彭城张僧达、乐安蒋少游笔”，亦是此类。越南阮朝皇宫的《帝鉴图说》，自然也要从此获得理解。

图像不仅出现在宫廷殿堂之中，还出现在更具展示意义的华夷边界之上。邢义田先生（《汉代壁画的发展和壁画墓》，收入《画为心声：画像石、画像砖与壁画》，中华书局2011年）注意到，边地的官府壁画曾发挥威惧边夷的作用。他举的材料是《华阳国志》里的两条，一条说汉嘉郡在府寺诸门画上“山神海灵，穷奇凿齿”，夷人出入大为恐惧。另一条说诸葛亮曾为夷人作图谱，从天地日月画到夷人牵牛负酒觐见主吏，这是从世界观一直论证到现实政治秩序的洗脑法，



其效果如何不得而知。总之，在华夷边界上，面对不通汉字的夷人，图像不失为一种直观、有效的宣传手段。像这类事例，还很有继续研究的余地。

【网络文章】

张旭鹏：明代中国为什么不是西方定义下的“帝国”？

https://mp.weixin.qq.com/s/NKGuyQDynaH2y0_Eh3CcTA (2021-6-18)

来源：中国新闻社（CNS1952）记者：安英昭

最近几十年来，文明内部的种族之间、族裔之间和教派之间冲突不断，即使是西方社会也难以摆脱这一困境。许多看似文明之间的冲突，其实是文明内部冲突的外化。

随着“内亚史观”的兴起，关于中国历史上的内亚性问题日益成为中外史学家关注的焦点。从上世纪90年代“新清史”研究受到热捧，到近年来围绕明代内亚性的研究明显增多，一些西方学者开始强调古代中国的内亚性，并试图以此论证中国曾是一个充满扩张性的“帝国”。

张旭鹏，中国社会科学院历史理论研究所研究员、哥廷根大学客座教授，四川大学世界史专业博士。主要研究领域为欧洲思想文化史、当代西方史学理论。出版著作包括《西方文明简史》《文化理论研究》（与何平合著）、《当代历史哲学和史学理论：人物、流派、焦点》（与王晴佳合著）等，发表中英文论文数十篇。张旭鹏日前接受中新社“东西问”独家专访时指出，以“内亚史观”解读，将中国的清朝、明朝或其他朝代称为“帝国”是不正确的。研究中国的内亚性，对于理解中华民族多元一体的格局是有帮助的，但不应夸大这种内亚性，甚至认为其重要性超过了“中国性”。

现将访谈实录摘要如下：

中新社记者：学界对于内亚性尚无统一标准定义，有学者认为，中国历史上所有时期都存在内亚性，只是在不同时期和地域上不均匀分布。您怎样定义内亚性？大众应如何理解古代中国的内亚性？

张旭鹏：“内亚”既是一个地理概念，也是一个文化或文明概念。尽管学术界对于如何框定“内亚”的地理范围有着不同理解，但“内亚”基本可以看作是位于内陆亚洲的各游牧部落及其所创造的游牧文明。所谓内亚性可以理解为与内亚相关的特质、因素和属性。中国历史上的内亚性，就是指中国各王朝历史中所包含的内亚特质、因素和属性。如果从游牧部落或游牧文明对以农耕文明为主的中国产生影响的角度看，说中国历史上所有时期都存在内亚性似乎也没有问题。

不过，在理解中国历史上的内亚性时应注意两个问题。

首先，在谈论内亚性时，应当将之放在与以汉族为主体的农耕文明或中原文明的互动中来理解。以前的中国史比较偏重于以汉族或中原的视角来叙述，游牧民族是作为中原的他者而出现的。强调中国历史上的内亚性对于纠正这种观念，理解中华民族“多元一体”的格局是有帮助的。但认为它的重要性超过了“中国性”，或者将之独立于中国之外，强调它与中国的对立，就夸大了这种内亚性。

内亚视角有时被预设了一种与汉族中心相对立的意味，即为了挑战汉族中心主义的历史观。罗友枝与何炳棣围绕“汉化”的著名争论，可以说是这种对立的一种表现。



种族或族裔中心主义（ethnocentrism）至少在前现代的各种文明中都是一个常见的现象，但这种以某个种族或族裔为中心的体系也不是完全封闭和绝对排他的，它逐渐超越了种族和血缘的界限，成为一个以文明为核心的价值体系。不论是古代希腊的“希腊人-蛮族人”的对立模式还是古代中国的“华夷秩序”，都体现了一种开放性。特别是后者，“华”和“夷”的身份是可以相互转化的。客观而言，汉族或游牧民族都曾在中国历史的某个时段居于中心的位置。汉族处于中心位置的时间、产生的影响还要更长、更大一些。作为曾经的历史事实，没有必要刻意否认汉族或游牧民族的这种中心性或主导性。内亚视角的引入，是对传统中原王朝史观的补充和纠偏，但两者不是对立的、非此即彼的关系。

第二，内亚性虽然是一个有用的历史分析范畴，但不宜夸大它的作用和意义。如果从游牧文明对农耕文明产生影响的角度看，内亚性甚至不能算作多么有原创意义的提法。

早在 1983 年，中国著名世界史学者吴于廑先生就令人信服地论证了游牧世界与农耕世界之间相互影响和彼此纠葛的复杂关系。吴先生的观点，用现在时髦的说法就是：欧亚大陆在从公元前 20 世纪中叶到公元 13 世纪这 3000 多年的时间里，始终充满了内亚性。不同的是，吴先生是从世界史的高度来谈及这一问题的，特别强调了游牧世界或内亚性在打破各民族间的闭关自守、在历史发展成为世界历史的进程中所起到的不可忽视的积极作用，尽管有时是以暴力的方式完成的。

吴先生还发现，这场长达 3000 多年、横跨欧亚大陆的两个世界之间冲突与交流的结果是，农耕世界的日趋扩大和游牧世界的日趋收缩。从这一意义来说，内亚性固然重要，但是从一个国家长时段的历史发展来看，内亚性最终还是有机地融合到这个国家更为主流的信仰和价值体系之中。这一点在西欧和中国相较于中亚可能表现得更为突出。

中新社记者：继“新清史”之后，近年来欧美学界又出现了所谓“新明史”，即从内亚的视角研究明代历史。美国学者鲁大维指出，明朝并非一个以汉人为主的相对封闭的王朝，而是像元、清一样，具有明显的“欧亚性”或“世界性”。您如何看待和评价“新明史”？

张旭鹏：首先要说明的是，国际史学界尚未有“新明史”这一说法。显然，这是对“新清史”这一术语的套用，借以表明“新明史”与“新清史”在研究视角和研究方法上有着高度的一致性。作为推翻元朝而建立的王朝，明朝历史不可避免地会带有一些内亚因素。

中国学者钟焯认为清朝的三个主要内亚性，即清朝君主的多民族“共主”特性、以汉文和非汉文彼此对照的多语种文献的出现、“以教促政”的灵活而富有弹性的宗教政策，均在明朝有相对应的反映。鲁大维则通过研究明代宫廷的尚武活动，认为元、明、清三代的宫廷文化有着惊人的延续性，甚至认为，明廷尚武活动的目的，即展现军事力量、显示皇帝的实力等，与欧亚大陆其他国家宫廷的类似活动是一致的，且都受到了蒙古帝国的影响。

不过，“新明史”的指向与“新清史”截然相反。“新清史”通过强调清朝的内亚性，力图证明清朝与“中国”之间的断裂；而“新明史”则欲说明，明朝这个以汉人为主体的王朝并不封闭和单调，而是已经有了相当程度的内亚性。这样看来，“新明史”对于驳斥“新清史”的解构主义修正史学还是起到了一定作用。但即便如此，我们也不能夸大明代的这种内亚性。

首先，明代的内亚性更多地表现为一种对外的策略。明朝建立初期，始终面临着严峻的边疆问题，除了与元朝的残余力量抗衡外，还要将元朝旧部纳入到新的国家体系中。明朝的“共主”、灵活的宗教政策、尚武展示等，基本都是出于将旧元的蒙古、女真、高丽统合进新的正统王朝的需要。明代中期以后，随着政治文化的变迁，越来越多的士大夫已开始排斥奢华铺张的尚武展示。

其次，以皇室田猎为代表的尚武展示，表面上看是内亚性的一种表现，但其恢弘的场面、众多的参与者以及耗资巨大的背后，靠的是一个稳定的农耕社会和农业经济的支撑。内亚性只是表象，而决定明朝尚武展示活动的，恐怕还是更为深层的中原农耕经济。



中新社记者：您认为以“内亚史观”解读明代中国会存在哪些问题？“新清史”、“新明史”研究的兴起对西方人认知中国有哪些影响？

张旭鹏：从“内亚史观”解读明代历史，肯定会带来一些不同的经验，至少有助于补充过去那种以中原王朝为中心的单线历史。杜赞奇曾主张用一种复线的历史（bifurcated history）来重新解读中国，“新明史”在提供多层次的叙述结构，展现更为丰富的视角上，有其意义和价值。然而，就明代而言，内亚性在整个国家范围内显然并不占主导地位。此外，过于强调明代历史的共时性意义，将明王朝置于欧亚大陆的语境中，去寻找明代中国与欧亚大陆其他国家的共性，难免会以偏概全。

“新清史”“新明史”研究的兴起，对于西方人认知中国大致有两方面影响。一方面，可以让西方人认识到历史上的中国并不是一个封闭和停滞的国家，而是一个充满活力和开放的国家。伦敦政治经济学院国际史系副教授布琮任认为，清代中国并不像传统认为的那样是一个内陆的和内向型国家，而是陆地和海洋并重。尤其在1680-1799年这段时间里，国家在政治视野、军事部署和行政实践方面，都是在积极介入海洋事务。

另一方面，由于“新清史”“新明史”所关注的重点，如边疆、帝国、种族、多重主权等问题，其理论和经验多来自于西方国家，因而难免对中国的历史造成曲解和误读。最典型的就是认为中国是一个充满扩张性的帝国。

中新社记者：您认为明代中国是否符合西方定义下的“帝国”？中西语境下“帝国”的概念有何异同？中国唐朝、明朝、清朝等封建王朝能否称作“帝国”？

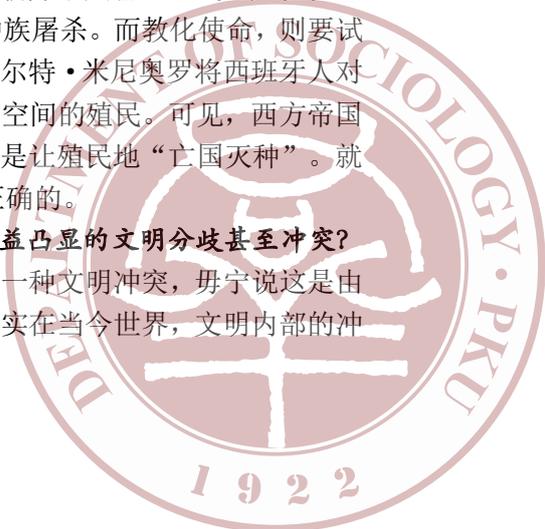
张旭鹏：西方学者对于帝国的定义和想象基本都来自罗马帝国。在他们看来，帝国具有以下几个特点：不断扩张的疆界、多民族或种族的构成、普世主义的理念。反观中国，历朝各代从未以“帝国”自称，中国人对自身所在共同体的表述一般是“天下”或“我朝”。在中国古代的著述或诗文中，虽偶尔有“帝国”一词，却多指“皇帝之城”即都城之意。如唐代王勃《江宁吴少府宅饯宴序》中的名句：“遗墟旧壤，数万里之皇城；虎踞龙盘，三百年之帝国。”这里的“帝国”显然指的是江宁即今天的南京。换言之，在近代以前，汉文文献中没有西方或当代意义上“帝国”的表述。

将中国称为“帝国”，主要出自明末清初来华耶稣会士之口。据曹新宇、黄兴涛的考证，在1615年首版的由金尼阁翻译并整理的利玛窦所著之《耶稣会之基督教对华远征》，以及1642年出版的曾德昭所著之《中华大帝国志》等耶稣会传教士的著作中，都明确将明代中国称为“帝国”，主要是从疆域广袤、人口众多，治理多民族臣民的角度而言。清朝入主中原后，卫匡国的《鞞鞞战纪》、阿塔纳修斯·基歇尔的《中国图说》等书都记录了这一事件，同时延续了将中国王朝称为帝国的传统，这样清朝也就被称为帝国。欧立德认为，到此时，清帝国这一称谓中已经有了征服、多民族政体等重要含义。

如果从国家疆域辽阔，统治多个民族这一层面来说，清朝似乎也符合所谓“帝国”的特征。不过，西方帝国的另外两个基本特征，即殖民主义和教化使命，清朝并不具备。殖民主义往往意味着对殖民地政治地位和经济权利的剥夺，意味着资源掠夺甚至种族屠杀。而教化使命，则要试图改变殖民地居民的语言、宗教和文化习俗。阿根廷裔美国学者瓦尔特·米尼奥罗将西班牙人对美洲印第安人的殖民分为三个层次，即语言的殖民、记忆的殖民和空间的殖民。可见，西方帝国的殖民主义是全方位的，涉及领土、语言、文化、认同等，基本就是让殖民地“亡国灭种”。就这一点而言，将中国的清朝、明朝或其他朝代称为“帝国”是不正确的。

中新社记者：全球视野下，应如何审视当今世界东西方之间日益凸显的文明分歧甚至冲突？

张旭鹏：东西方之间确实存在分歧甚至冲突，但我不认为这是一种文明冲突，毋宁说这是由不平等和不对等的国际关系体系、国际经济体系所导致的结果。其实在当今世界，文明内部的冲



突更值得人们关注。因为文明内部自古就包含着分歧乃至对立的因素，20 世纪以来的移民问题似乎加重了这一内部分化。

最近几十年来，文明内部的种族之间、族裔之间和教派之间冲突不断，即使是西方社会也难以摆脱这一困境。许多看似文明之间的冲突，其实是文明内部冲突的外化。当然，解决这些冲突，唯一有效的办法还是加强国与国之间的对话，建立起一个更加公平与合理的全球秩序。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 332 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

