



## 【论 文】

# 重建“多民族中国”的历史叙事

——20世纪中国“民族史观”的形成、演变与竞争<sup>1</sup>

王 娟<sup>2</sup>

**摘要：**近现代中国“民族”议题的基本问题意识是探寻在“民族-国家”的背景下建设“多民族中国”的可能路径。对历史上的“多民族体系”的形成和演变过程的描述与阐释，构成了这项努力的重要组成部分。这正是晚清、民国直至人民共和国时期汉语知识精英主导或参与的“民族史”重建工作的意义所在。本文通过对20世纪重要的民族史相关论著的梳理和分析，提炼了三种关于“多民族中国”之形成和演变逻辑的叙事方案。尽管三种方案在叙事结构和价值立场上存在差异甚至对立，但却隐含了共同的理论焦虑——“汉族”之于“中国”的主导地位与“民族平等”的政治原则间的紧张关系。这一张力反映了近现代中国作为一个“多民族的民族-国家”的内在矛盾，直到今天依然为我们理解和讨论中国的“民族”议题提供了基本的分析框架。

**关键词：**民族史、民族史观、历史叙事、多民族中国、多民族的民族-国家

在过去的三十年间，关于“何为中国”的争论成为了社会科学领域的一个热门议题。而尤为有趣的是，学者们争论的重点并不在“中”的含义，而是集中于“边”的界定。“边疆”与“民族”日益成为理解“何为中国”（葛兆光，2014）和“什么是中国人”（王明珂，1997：7-17）的关键概念，甚至有学者将这一趋势称为中国研究中的“族群转向（ethnic turn）”（Dunnell and Millward，2004：3）。

如果在海外“中国研究”的学术脉络中来理解，这的确可以被称为一次“转向”，并与社会科学范式转移的整体背景密不可分（姚大力，2007）；但如果将之置于中国近现代转型和政治思想变迁的脉络中来看，那么，从“边疆”和“民族”的角度来理解“中国”，实在算不上一个新现象。事实上，在20世纪上半期的中国，“边疆”和“民族”是相当“热门”的议题。彼时，中国正面临“三千年未有之大变局”，而这个变局的核心正是传统中国的“天下”秩序让位于全新的“民族”概念和“民族-国家”体制。换言之，“民族”议题实际上构成了中国近现代转型的内生变量，其核心关旨是对在“民族-国家”的背景下建设“多民族中国”之可能路径的探讨（王娟，2019）。

本文关于20世纪的“民族史”重建工作的讨论，正是在这一问题意识下展开的。所谓“民族史”，是一个近代历史学兴起后产生的概念。在中国传统史学中，相关内容体现在几类文献中，一是正史中的“四夷传”（胡鸿，2017：133-162），二是涉及“非汉民族”世居地域的地方志（白寿彝，1987；王明珂，2009：72-76），三是以民族史事为内容的纪事本末书（白寿彝，1987）。几类文献相结合，构成了传统中国“天下”观的重要组成部分。晚清以降的政治与社会变迁引发了中国人之历史观念的重大变革，传统史学的立意与范式遭到颠覆性的挑战，作为其组成部分的“四夷传”等文类亦失去了存续的土壤。从20世纪初开始，作为“新史学”的重要组成部分，以新的历史观念来阐释中国历史上的“多民族体系”的起源与演变的论著开始出现，并在此后的一个世纪中形成了几种不同的叙事方案。在相当大的意义上，新式“民族史观”的形成与演变，正是在“民族-国家”的背景下建设“多民族中国”的努力在政治思想层面的体现。因此，对这项

<sup>1</sup> 本文发表于《社会》2021年第1期，部分文字与期刊版有出入，引用请以期刊为准。

<sup>2</sup> 作者为北京大学社会学系助理教授、北京大学铸牢中华民族共同体意识研究基地研究员。



由汉语知识精英主导的、持续了一个世纪的“民族史”重建工作的梳理和分析，为我们更加深入地理解近现代中国的“民族”议题提供了一条可行的路径。

本文以下将分三个部分展开：首节将对近现代中国的“民族”议题产生的背景予以分析，并在此基础上提出了“民族史观”所涉及的核心理论问题；第二、三、四、五节将以清末以降重要的民族史相关文献为对象，通过对这些文献的梳理，提炼了三种关于“多民族中国”之形成与演进历史的叙事方案。最后一节将对三种叙事方案进行对比和总结，并就其中所反映的近现代中国“民族”议题的基本问题意识予以讨论。

## 一、“外”与“内”的关联和冲突： 近现代中国“民族”议题的基础性背景

“民族”一词并非汉语的传统概念，晚至 19 世纪末，才通过日本的管道进入中国人的思想体系。但自进入中国之始，这个概念所指代的人群集合就存在两种含义：一是与“国民(nation)”对应，即“中国民族”“中华民族”的用法所采用的含义，包含了近现代中国版图内的全部人口；二是与血缘、文化意义上的共同体——“族群(ethnic group)”——对应，即“汉民族”“藏民族”“蒙古民族”“苗夷民族”等用法所采用的含义，反映了中国内部人口与文化的多元性。

“民族”一词的双重含义恰反映了近现代中国的秩序重建中所包含的“对外”和“对内”两个面向。当“民族”指代“全体国民”时，它具有明显的外向性，其隐含的关怀是：作为整体的“中国民族”需要在“一个由诸民族构成的世界(a world of nations)”中获得一席之地。与之相对，当“民族”指代“汉”“藏”“蒙古”“苗”等被视为具有一定的血缘和文化共性的群体时，它则是内向的，考虑的问题是：以“民族-国家”形态重建的“新中国”如何安置其内部的多元性。

“外部秩序”与“内部秩序”虽涉及不同的领域和问题，但却具有实质性的紧密关联。正是这一关联及其内含的矛盾构成了理解近现代中国“民族”议题的基础性背景。

### (一)“外部秩序”的变化：从“天下”到“列国”

传统中国的世界观被称为“天下”模式，这是一个单中心的、等级式的秩序体系。在这一概念图式下，“华夏”作为“天下”的中心，不仅是地理意义上的，更是文化意义上的。“华夏”被视为“一般性(universal)”的文明形态，代表了人类社会的目标和终点；“非华夏”者皆为“蛮夷”，包含了多种多样的“特殊”形态。同时，“华夏”与“蛮夷”间的边界是模糊的、可变的，人类社会演进的方向是“蛮夷”通过“向化”而逐渐蜕去各自的“特殊性”，成为“华夏”。

正如王赓武(Wang, 1974: 36-47)所言，这种世界观的核心是对自身之“优越性的迷思”(the myth of superiority)。在某种意义上，它是对近代以前的东亚大陆之文明历史的总结。在数千年中，形成于黄河流域的“华夏”集团不断扩张，吸纳与融化周边人群，并始终占据着已知世界的文明高峰。即使在这一过程中遭遇北方游牧人群的军事征服，但“华夏”仍可凭借其文化优势而实现“以夏变夷”。

中国近代所谓的“三千年未有之大变局”的核心正是这一“天下”观念的崩解和一个由“列国”所构成的新世界的形成。(罗志田, 2007)关于这一变化，社会科学领域最有影响的说法莫过于费正清(Fairbank, 1974: 257-275)所描述的“中国的世界秩序”从“朝贡体系”向“条约

<sup>1</sup> 需要说明的是，本文并不打算对中国近代以降的“民族史”论著做面面俱到的梳理（这实际上也是不可能做到的）。在材料的选择与分析上，将遵循三个原则：首先，仅选取在各个时期影响较大或较具代表性的作品；其次，由于关注的主题是对中国“多民族体系”之形成与演进逻辑的整体性阐释，因此只选取了“综合性”的民族史论著，而未涉及“族别史”的讨论；最后，在分析材料时，关注的重点是叙事逻辑和历史观，而不涉及关于具体史实的争论。



体系”的转变。中国人自己的说法则更具“本土色彩”：在1895年的“公车上书”中，康有为将之概述为“一统垂裳之世”与“列国并立之世”的对比。（康有为，1895）1899年，梁启超在《论中国与欧洲国体异同》一文中发出了类似的感慨：“今日地球缩小，我中国与天下万邦为比邻，数千年之统一，俄变为并立矣。”（梁启超，1899a）而汉语世界流传最广、影响最深远的说法，是毛泽东在1935年提出的“世界民族之林”的比喻。<sup>1</sup>

无论如何描述这一转变，这个新的世界观的核心都是“华夏”之“优越性”的丧失。首先，“华夏”不再被视为“一般性文明”，它“降格”为众多文明形态中的一种；“中国”也不再是“中央之国”，它只是“列国”之一员。其次，更重要的是，在这个由“列国”构成的“新世界”中，“中国”处于“落后”的位置，面临着被淘汰的危险。杨度的名篇《金铁主义说》提供了对这一问题的最明确阐释：他将20世纪初的世界描述为由西方列强主导的“野蛮世界”，而“中国”若想在这个“野蛮世界”中争得一席之地，就必须丢弃固有的文明传统，将自身转变为与西方列强同样的“经济战争国”。（杨度，1907）这一论述意味着新时代的中国知识精英不仅深刻地认识到了“世界”的变化，而且接受了这个新的“外部秩序”，并努力按照新标准来改造自身。

### （二）“内部秩序”的重塑：从“夷夏”到“民族”

在相当大的意义上，正是“外部秩序”的变化和中国人对这一新秩序的“内化”，推动了“内部秩序”的重塑。罗志田（2014）将这一现象称为“国家目标的外倾”——清末以降的诸项政治变革，尽管皆为中国之“内政”，但却都具有明确的“外向性”目标。在这些改革中，最具矛盾性的部分，就是对传统的“华夏—蛮夷”观念的改造。

事实上，“外”与“内”的区分本身就是新秩序的一部分。在传统政治思想中，“内”和“外”都是相对的概念。所谓“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之。言自近者始也。”恰是这一观念的体现。

在这个意义上，中国近现代转型的核心特征之一就是“内—外”边界的绝对化。中国人开始学会用“国家”和“民族”的新观念来观察世界，并形成了对“自身”与“他者”的新定义。在这一过程中，首先发生的是“蛮夷”的分化和具体化。在政治领域，伴随着主权国家观念的形成，原来被视为“蛮夷”的人群被强行区分为两类：一类属于“内”的范围，与“华夏”共同构成了“中国”；另一类则属于“外”的范围，成为了新的世界体系中的“外国”。而更重要的变化发生在文明观念上：原来处于“天下”体系之最外缘的欧美诸国从“外夷”转变为“列国”乃至“列强”。他们不仅脱离了“蛮夷”之列，获得了“泰西”之美称，而且以“民族”的形象树立了新世界成员的典范。

在某种意义上，“中国”内部之“民族”观念的出现，只是上述“外部秩序”变化的“副产品”。正是在与“泰西”诸民族的对话和对抗中，“华夏”开始将自身理解为一个具有独特的（而非一般性的）历史和文化的人群集团——“汉族”。同时，“中国”内部的“蛮夷”也开始被视为“民族”，并在与“汉族”并列的体系中被定义为“少数民族”。<sup>2</sup>

在这里，“副产品”的比喻是重要的。它想要表达的是，“中国”内部的“汉族—少数民族”的新结构的出现，并非源自内生的思想资源或政治竞争，而更多地是对“外部秩序”在形式上的模仿。而在实质上，它仍在相当大的程度上继承了传统的“华夏—蛮夷”秩序的等级结构。

### （三）“外”与“内”的关联和冲突

综上，近现代中国的内、外秩序间具有实质性的紧密关联。“外部秩序”的重塑和“中国”进入“世界”的需要，推动了“内部秩序”的改造。因此，就“民族”议题而言，需要解决的问

<sup>1</sup> 在目前可见的资料中，“世界民族之林”的用法首创于毛泽东，出自《论反对日本帝国主义的策略》（1935.12.27）一文。

<sup>2</sup> “少数民族”的概念进入汉语知识体系，是一个复杂的过程，具有多种理论来源。相关问题可参见杨思机（2011）的《“少数民族”概念的产生与早期演变——从1905年到1937年》。



题，不仅仅是中国境内的汉族与少数民族的地位和关系的问题，更重要的是由汉族、少数民族共同构成的“中华民族”与“世界诸民族”相竞争的问题。

在这一背景下，近现代中国的“民族”议题呈现为两个相矛盾的面向。一方面，当“对外”面对“野蛮世界”时，“中国”必须呈现为一个“统一且同质的整体”，以参与“国际竞争”。在这种情况下，“中国”与“汉族”就往往重叠在一起，这个“整体”更多地呈现为“华夏”或“汉”的形象，而“少数民族”在这个“整体”中的位置被无意识地忽略或有意识地隐藏。这既是传统的“华夏—蛮夷”秩序在近现代背景下的延续，也是“民族—国家”体制的逻辑后果。

但另一方面，当“对内”面对中国内部高度的多样性和“多民族王朝”的历史遗产时，“汉”与“非汉”的关系就成为重点。“非汉”民族不仅长期存在，而且在国家政治中占据敏感的战略地位。与此同时，“民族主义”“自由主义”“马克思主义”等各种新思潮进入中国，与上述政治现实相结合，推动“民族平等”成为一项重要的政治乃至道德原则，从而构成了对“汉化”国家之合法性的持续挑战。

上述关于“外”与“内”之关联和冲突的分析，构成了本文探讨近现代中国“民族”议题的基本理论视野。以下将描述与呈现的 20 世纪多种“民族史观”的形成、演变与竞争，正是在这一视野下展开的。在具体的历史叙事中，它表现为对两个重要的理论问题的回答与讨论：（1）如何定义“汉族”与“非汉民族”之于“中国史”的位置？（2）如何定义历史上各民族间互动关系的性质？

## 二、20 世纪初的“国家史”叙事：“中国”与“汉族”的重合

当代学者多将 20 世纪初“新史学”背景下兴起的以“民族—国家”为对象的历史认知与实践视为近代中国“民族史”的发端（如王文光、赵永忠，2007；常宝，2011），即采纳了中文“民族”的第一种含义，对应于英文中的“national history”。事实上，这类模仿欧洲万国史体例撰写的“民族史”，更适合被定义为“国家史”。在 20 世纪上半期的汉语语境中，它们通常被命名为“本国史”（如吕思勉，1923；顾颉刚、王钟麒，1923；缪凤林，1932）。此外，民国时期大量冠以“中国通史”或“中国史纲”之名的著作（如张荫麟，1941；缪凤林，1943；吕思勉，1940-1944；范文澜，[1947]2000）也属于这类性质。在相当大的意义上，汉语知识精英撰写新式“国家史”的尝试，正反映了“天下”观念的瓦解和将“中国”置于“世界民族之林”的努力。

关于这种新式“国家史”之“新”，时人多有讨论，其中最重要者可归结为两项：一为“历史主体”之转换，二为“历史逻辑”之发掘。此两项皆建立在对“旧史学”之叙事传统的批判上，前者针对的是以“帝王”为统领的叙事结构，后者针对的是只铺陈事实、不探求因果关联和发展趋势的叙事方式。与此相对应，梁启超（1902）概述“泰西之良史”的特点为“皆以叙述一国国民系统之所由来，及其发达进步盛衰兴亡之原因结果为主”。

若套用这句话，理想的中国“国家史”就应当以“叙述中国国民系统之所由来，及其发达进步盛衰兴亡之原因结果”为内容。然而，对于由“天下”收缩而来的“中国”，若要撰写一部这样的“国家史”，需要首先解决一个重要的理论问题：如何定义“中国国民”的范围？

具体而言，“国家史”的主体是由“华夏”转化而来的“汉族”，还是要将现代中国版图内的众多“非汉民族”都包含进来？如果以“汉族”作为“国家史”之主体，那么如何定义历史上若干由“非汉”民族建立的王朝，又如何确立“现代中国”对“非汉民族”及其世居地域的主权地位？如果将“汉族”与“非汉民族”共同作为“国家史”的主体，那么，又如何解释历史上二者间的战争乃至征服事件？尤其当二者的“盛衰兴亡”在长期的历史进程中呈现为“此消彼长”之状态时，如何阐释其“历史逻辑”？这一系列问题既关涉到中国历史的主体性与连续性，也关涉到现代中国的政治合法性。



本节将对 19 世纪末 20 世纪初的三部在中国近现代史学中影响颇大、又具有内在关联的历史论著进行分析，它们都以各自的方式回应了上述问题。

### （一）桑原鹭藏：《中等东洋史》（1898）<sup>1</sup>

近代中国的“国家史”写作受到日本史学的影响极大。尤其是桑原鹭藏于 1898 年出版的《中等东洋史》一书，有多个中译本，<sup>2</sup>在中国拥有大量读者。（黄东兰，2010：124）梁启超在向国人推荐日文书籍时，称其为“现行东洋史之最良者”。（梁启超，1899b）

该著对近现代中国史学影响最深远的内容，是它提出的历史分期方案。作者将中国历史划分为四个时期：“上古期”（自太古至秦一统）、“中古期”（自秦一统至唐亡）、“近古期”（自五代至清兴）和“近世期”（自清初至今）。分期的标准是“以支那本部之大势为中枢，而参考其余诸国之兴亡、各族之兴衰”。依据此标准，四个时期被分别定义为“汉族增势时代”、“汉族盛势时代”、“蒙古族最盛时代”和“欧人东渐时代”。（桑原鹭藏，1899）

这一分期方案突破了传统史学以“朝代更迭”为据的“自然分期”，展现了“新史学”探究“历史逻辑”的基本要求。与以下将分析的中国学者的论著相比，该方案最突出的特点是，它没有以“汉族”为中心，而是将“汉族”“蒙古族”乃至“欧人”置于平等的竞争地位上。在这个意义上，所谓“东洋史”，是以地理范围来界定的“东洋”的历史，而没有一个连续的“民族”作为历史主体。

若要理解这一方案的深层意涵，需要首先了解日本史学近代化过程中出现的两个相互关联的史学范畴——“支那史”和“东洋史”。在日本的传统教育体系中，儒家经典和华夏史学是武士阶层的“必修课”。在近代以前的日文文献中，“中国”多被称为“唐土”或“汉土”，日本知识阶层不仅熟知“中国史”，而且其理解“中国”的方式与中国士大夫并无二致。（黄东兰，2010：124-127）近代以降，日本人的世界观经历了与中国人类类似的转变。在新的“列国”背景下，他们选择将欧洲人对“中国”的称谓音译为“支那”，以替代“唐土”“汉土”的用法，反映了其脱离了“华夏本位”的立场，开始将“中国”定义为“外国”。“支那史”作为一个新的史学范畴，正是在这个背景下产生的。（黄东兰，2010：129）

但值得注意的是，在这个史学范畴下，“支那”的范围仅包含所谓的“中国本部”，而“本部”以外的历史则被置于了另一个新出现的范畴——东洋史——之下。那珂通世对“东洋史”的定义是“讲授以支那为中心的东洋诸国治乱兴亡之大势，与西洋历史相对，构成世界史之一半。……尚应涉及支那种、突厥种、女真种、蒙古种等人种盛衰消长之历史。”（转引自黄东兰，2010：140）可见，在日本近代史学中，“支那史”与“东洋史”的区分，实际上涉及到对“中国”之范围的界定，结果是“中国（即支那）”被视为一个与“汉”高度重叠的范畴，而“东洋”则更接近于作为“多民族王朝”之“中国”的范围。

这一区分，关涉的正是近现代中国“民族史”重建的核心理论问题之一——“汉族”与“非汉族”之于“中国史”的位置。日本史学的“东洋史”从“外国人”的角度来鸟瞰东亚大陆，从而超越了中国传统史学以“华夏”为主、“蛮夷”为宾、“华夏”为尊、“蛮夷”为卑、“华夏”为内、“蛮夷”为外的等级思维，构建了一幅“多民族竞争”的历史场景。但同时，这个“你方唱罢我登场”的舞台也消解了中国历史的主体性和连续性。杜赞奇（2008：38）对此提出了犀利的批判，他指出，桑原鹭藏的历史分期方案描述的“不是一个连续的民族主体，而是被世界不同

<sup>1</sup> 本文的研究对象是汉语知识精英重建“中国民族史”的努力，并不包含外国学者的作品。本节之所以从分析《中等东洋史》的叙事结构入手，出于两点考虑：首先，该书对中国近代史学影响极大，许多中国学者在撰写“国家史”著作时都参考了这部作品；其次——更重要的是，以该书作为比较的“样本”，能够更好地显示中国学者在论述相关问题时的立场差异。

<sup>2</sup> 中译本名为《东洋史要》，包含中西时务学堂发行的樊炳清译本（1899）、商务印书馆发行的金为译本（1908）等。本文引用依樊炳清译本。



的列强所瓜分的领土”，它反映的是投射于中国历史建构上的“日本之梦”。

## （二）梁启超：《中国史叙论》（1901）

梁启超于1901年撰写的《中国史叙论》一文，是中国人最早论述新式“国家史”之范式的文献。在这篇具有开创意义的文章中，梁启超将“中国史”分为三期：“上期”为“自黄帝以迄秦之一统”，乃“中国民族自发达自争竞自团结之时代”；“中世期”为“自秦一统后至清代乾隆之末年”，乃“中国民族与亚洲各民族交涉繁赜竞争最烈之时代”；而“近世期”为“自乾隆末年以至於今日”，乃“中国民族合同全亚洲民族与西人交涉竞争之时代”。同时，这三个时期又被分别定义为“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”。（梁启超，1901）

与前述《中等东洋史》的历史分期方案相比，梁启超的方案同样以“民族竞争”为逻辑线索。但更值得关注的是二者的差异：除将桑原鹭藏的“四分法”改为“三分法”外，<sup>1</sup>该方案更重要的特点在于构造了一个连续的历史主体——“中国民族”——和一条连续的历史线索——“中国民族”的形成、扩张及与“异族”的竞争。

简言之，桑原鹭藏是以“外国人”的身份鸟瞰“东洋”，不但舍弃了对“支那”与“塞外诸国”之文化价值的区分，更忽略了“支那”与“欧人”之于“东洋”的主、客之别，仅关注他们在“东亚大陆”这一地理空间中的“竞争”地位；而梁启超则始终秉持了“中国民族”的本位立场，坚持“华夏”之于“蛮夷”和“西人/欧人”的主体地位。

然而，尽管梁启超的方案解决了“中国史”的“历史主体”问题，但却在“中国”之范围的问题上陷入了矛盾之中。一方面，他否定了日本史学关于“支那史”和“东洋史”的区分，认为“日本近来著东洋史者，……实则中国史之异名耳”，“二千年来亚洲各民族与中国交涉之事最繁赜，自归於中国史之范围”。（梁启超，1901）在此基础上，他认为“中国史所辖之地域”应包含“五大部”——本部、新疆、青海西藏、蒙古、满洲，“中国史范围内之各人种”应包含六种——苗种、汉种、图伯特种、蒙古种、匈奴种、通古斯种。但另一方面，他又在一定程度上接受了来自于日本的“支那”概念及其范围设定，在使用“中国民族”一词时指代的是由“华夏”转化而来的“汉族”或“汉种”，并同时将“匈奴种西藏种蒙古种通古斯种”等统称为“亚洲各民族”：

自秦一统后至清代乾隆之末年，是为亚洲之中国，即中国民族与亚洲各民族交涉繁赜竞争最烈之时代也。……其外部之主要者，则匈奴种西藏种蒙古种通古斯种，次第错杂，与汉种竞争。而自形质上观之，汉种常失败，自精神上观之，汉种常制胜。及此时代之末年，亚洲各种族，渐向於合一之势，为全体一致之运动，以对于外部大别之种族。（梁启超，1901）

在这段引文中，最有趣的是先后出现的两个“外部”所指代的范围发生了重大变化。若以现代“民族-国家”的原则来看，这无疑显示了作者的概念混乱；但若换个角度看，这正是传统史学对“中国”或“华夏”的理解缺乏明确的内、外边界的体现。通过“中国之中国——亚洲之中国——世界之中国”的三段论，梁启超呈现了一个范围不断扩大的、动态的“中国”。这与前引之“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的儒家经典颇有相似之处。

在这个意义上，《中国史叙论》所提供的历史分期方案恰代表了转型时期的汉语知识精英对所谓“中国”与“汉族”之关系的理解：一方面，传统的思维方式依然存在，在这一观念下，二者是相同的，代表了“一般性文明”的载体。另一方面，它们又开始具有了现代意义的“国家”和“民族或种族”的意涵，从而相互区别，并具有各自的范围和边界。

## （三）陶成章：《中国民族权力消长史》（1904）

陶成章（1904）的《中国民族权力消长史》是汉语世界最早将“民族”二字列于标题的“新

<sup>1</sup> 桑原鹭藏的“四分法”将“唐”与“宋”划分在不同时期，与当时日本史学讨论正热的“唐宋变革说”密切相关，而梁启超采用“三分法”则更贴近当时所流行的欧洲万国史的分期方式。这一差异与本文的研究主题关系不大，故不作讨论。



史学”论著之一。<sup>1</sup>尽管从题目上看，该著似乎可被视为“民族史”，但作者在“叙例”中概述其主旨时皆以“中国史”论之，显然是在“国家史”的框架下来撰写这部论著的，因此仍将之归于“国家史”的范畴。

如果说梁启超的“国家史”叙事中所呈现的“中国”与“汉族”之间的暧昧关系，更多地反映了传统“华夏—蛮夷”思维方式的延续；那么，陶成章的论著则是有意识地将“中国”等同于“汉族”，从而塑造了一个封闭但连贯的中国历史主体。在“叙例”中，作者明确说明：“中国者，中国人之中国也。孰为中国人？汉人种是也。中国历史者，汉人之历史。”（陶成章，1904：212）也就是说，该著中之所谓“中国民族”，仅指代“汉族”。

在此基础上，该著根据“中国民族”的“权力消长”，将中国历史划分为三部、七时代、五十四期。作者认为，就“时势之大变易者”观之，“秦一统”和“唐玄宗天宝十三年”是两个最重要的历史节点。以此两节点，“中国民族”的历史可划分为“葱茏之部”、“开展之部”和“衰落之部”三个阶段。也就是说，就历史大势而言，自“安史之乱”起，“中国民族”就进入了漫长的衰落期。但同时，在每个阶段中还存在若干“形势之稍有变易”的历史节点。依据这些次要节点，三个阶段可进一步细分为七个时代、五十四个时期。每个时期都代表了“中国民族”与“异族”竞争的一种态势。（陶成章，1904：220）

在描述这些“态势”时，作者使用了大量对称的词汇。例如，“葱茏之部”的“太古时代”包含两期，作者将其分别定义为“中国民族勃兴时期——江淮苗族盛世时期”和“中国民族莫安时期——江淮苗族摧残时期”。再如，“衰落之部”的“近古时代”包含十八个时期，其中六个时期的主要竞争对手是“蒙古”，作者将之分别定义为“中国民族摧残第一时期——女真衰亡、西夏灭亡、蒙古勃兴时期”“中国民族摧残第二时期——蒙古盛世时期”“中国民族亡国时期——蒙古全盛时期”“中国民族角力时期——蒙古混乱时期”“中国民族光复第一时期——蒙古驱逐时期”和“中国民族光复第二时期——兵下南洋、蒙古朝贡时期”。（陶成章，1904：221-226）

陶成章是晚清“革命派”的旗手人物，上述分期方案中极端的“汉本位”立场，是晚清“汉民族主义”勃兴的产物，与“革命派”的“排满”目标密切相关，其逻辑并不难理解。但值得注意的是，即使是这样一部“汉族史”，也并未将论述内容局限于“汉族”与“苗族”“匈奴”“突厥”“回纥”“蒙古”“满洲”等传统史学已包含的“蛮夷”的竞争关系上，而是接受了梁启超在《中国史叙论》中提出的“中国之中国——亚洲之中国——世界之中国”的“三段论”：

殷周以前，中国仅有经营本部之事业，于此时也，是为中国之中国。秦汉以降，与塞外诸异族日相接触，日相驱逐交战于天演界物竞中，于斯时也，我中国之盛衰，乃与全亚有关系，是为亚洲之中国。六十年来，大地交通，门户尽辟，万国伊若比邻，白黄登于一堂，……我中国……与白色人种共逐太平洋之浪，……于斯时也，我中国之存亡，乃与全世界有关系，是为全世界之中国。（陶成章，1904：212-213）

在这一历史观的基础上，在作者所划分的七个时代的最后两个——“近世时代”和“近今时代”——中，“中国民族”的竞争对象转向了“日本”和“欧美”。（陶成章，1904：225-226）作者甚至在正文后补充了续篇，畅想了“中国民族”之“威力复振时期”，对应于“日本保泰、欧美退让、黄白人种均势时期”。这正是所谓“世界之中国”的状态，而若要达成此状态，就必然要先实现“中国民族”与“蒙古”“满洲”等“亚洲民族”的联合或融合。事实上，作者对“中国民族威力复振时期”的注释就是“握掌东亚时期”。（陶成章，1904：226）由是观之，即使是极端的“汉民族主义者”，在关于未来“中国”之版图与人口构成的设想中，也不自觉地包含了广大的“非汉”民族及其世居地域。而这个将“汉”与“非汉”合为一体的畅想，正是建立在对

<sup>1</sup> 该著并无全本留存。根据“总目”，该著应包含八章正文和一章续篇，今仅存前两章和第三章的前两页。参阅汤志钧编《陶成章集》，第212-316页。



“万国俨若比邻，白黄登于一堂”这个“外部秩序”变化的认知上。

以上三部论著提供了一个重要的对照，显示了新式“国家史”在“民族”议题上的基本问题意识。首先，关于“汉族”与“非汉民族”之于“中国史”的位置，具有不同政治立场的学者提供了不同的解决方案。桑原鹭藏以“外国人”的超越眼光，摆脱了传统“华夏”史学的“汉本位”的思维定式，赋予了包含“欧人”在内的“各民族”以“平等竞争”的地位，也由此消解了“中国历史”的“主体性”。与之相对，梁启超和陶成章分别作为晚清“改良派”与“革命派”的代表人物，在坚守“中国历史”之“主体性”的前提下，以不同的方式继承乃至强化了“汉族为主、他族为客”的“汉本位”立场。

其次，关于历史上各民族间互动关系的性质，三位学者的叙事方案具有显著的相似性，即都以“竞争”作为关键词，将历史上的“民族关系”描述为各民族间持续不断地“生存竞争”和势力的“此消彼长”。在相当大的意义上，这一“国家”内部各民族彼此争斗的场景，正是外部的“野蛮世界”中“民族-国家”间的生存竞争的“缩小版”。

### 三、新式“民族史”的创制与探索：“民族平等”观与“同化论”的结合

本文对真正意义上的“民族史”（相对于上一节讨论的“国家史”）采取了一种严格的定义，即对“中国”所包含的诸多“民族”各自的历史源流及其互动关系的整体性历史阐释，或可繁瑛地称为“国家的多民族历史”（national multi-ethnic history）。如果说“国家史”的出现反映了对“外部秩序”的认知中，“华夏”作为“一般性文明”之观念的瓦解；那么，真正意义的“民族史”的出现则需要在对“内部秩序”的认知中，实现对“汉族-少数民族”之互动历史的新解释。这种历史意识在 20 世纪初期初现端倪，但直到 20 世纪 20 年代末期才获得明确的阐释。

#### （一）梁启超的“民族史观”的转变

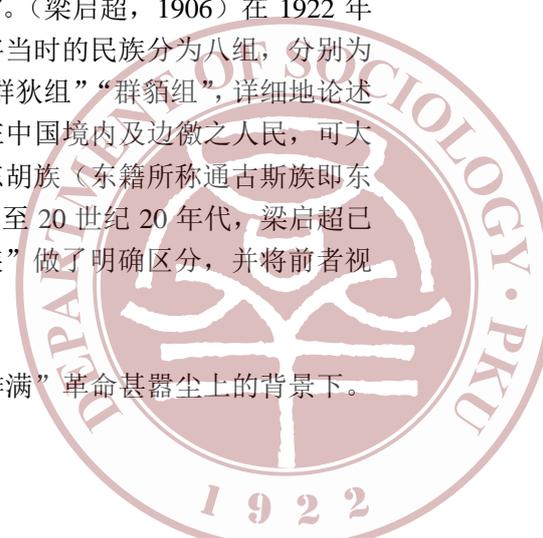
梁启超在关于“新史学”的论述中，对“种族”“民族”问题给予了相当多的关注。除在《中国史叙论》《新史学》等综合性论著中涉及对“民族”问题的讨论外，他还撰写过两篇专论民族史的文章，分别是 1906 年发表的《历史上中国民族之观察》和 1922 年的演讲《中国历史上民族之研究》。前者是中国近代以来第一篇具有真正的“民族史”意识的文章，后者则提出了系统的“中国民族史”的研究框架。这两篇文章是中国“新史学”背景下的“民族史”写作的开篇之作，而从中亦可观察到梁启超本人的“民族史观”的转变。

##### 1、对“中国民族”之界定的转变

如上一节所述，在 1901 年的《中国史叙论》中，梁启超在使用“中国民族”这一概念时，其含义等同于“汉族”（尽管是边界不断扩大的“汉族”）。这种狭义的理解在 1906 年的文章中得到了纠正。在该文中，梁氏在概念上对“中华民族”与“中国民族”做了区分。他用“中华民族”（简称“华族”）来指代“普通俗称所谓汉族者”，而“中国民族”则包含了那些“自远古以后，灼然见为外族，其大部分今尤为异种而小部分溶化以加入华族者”。（梁启超，1906）在 1922 年的演讲中，梁启超“以春秋中叶（公历前六世纪）为立脚点”，将当时的民族分为八组，分别为“诸夏组”“荆吴组”“东夷组”“苗蛮组”“百越组”“氐羌组”“群狄组”“群貉组”，详细地论述了各组所包含之“民族”的起源与历史流变，并明确说明：“现在中国境内及边徼之人民，可大别为六族：一中华族、二蒙古族、三突厥族（即土耳其族）、四东胡族（东籍所称通古斯族即东胡之译音）、五氐羌族、六蛮越族”。（梁启超，1922）由此可见，至 20 世纪 20 年代，梁启超已经对“国家”意义上的“中国”和“民族”意义上的“汉族/华族”做了明确区分，并将前者视为一个范围更大的范畴。

##### 2、“同化论”的提出

1906 年的《历史上中国民族之观察》一文，写作于晚清“排满”革命甚嚣尘上的背景下。



尽管作者开篇即声称该文“属于学术范围，不属于政论范围”（梁启超，1906），但这一声明反而彰显了作者的政治关怀。这一关怀明确地体现在该文的论点中，即主张对中国历史上的“民族关系”的理解，应超越“主权上主族客族之嬗代”的视角，而以“各族之进化退化合并迁徙”为主线。（梁启超，1906）

在此立场上，该文将“混合”作为理解“历史上的中国民族”的线索，提出了八个循序渐进的问题，其中前三个最为重要：（1）今之中华民族自初本为一民族乎，抑由多数民族混合而成乎？

（2）若由多数民族混合而成，则其单位之分子，今尚有遗迹可考见乎？其最重要之族为何？（3）中华民族混成之后，尚有他族加入为第二次乃至第三四次之混合乎？若有之，则最重要者何族？

（梁启超，1906）

在1922年的演讲中，梁启超将这一思路进一步发展、细化，提出应以“同化”作为理解中国历史上的民族关系的逻辑线索，并提炼了“中华民族同化诸异民族所用程序”共八种，总结了“中华民族同化力特别发展之原因”共八条。（梁启超，1922）

梁启超的“同化论”所描述的只是其他民族同化于汉族的历史，因此称之为“汉化论”更为准确。尽管这一叙事仍具有相当明显的“汉本位”色彩，但与上一节中以“生存竞争”和“权力消长”为核心线索的叙事逻辑相比，以“民族混合”和“汉化”作为关键词来定义历史上的“汉族”与“非汉族”的互动关系，确实呈现了一幅颇为不同的历史场景。

这两篇文章，确立了“民族史”作为“专门史”之一的地位，为20世纪20年代后半期开始出现的通史体、综合性民族史论著奠定了基础。

## （二）王桐龄与罗香林的争论

1928年，王桐龄完成并出版《中国民族史》一书。这是第一部冠以此名的历史论著，也是近现代中国的历史学家撰写通史体、综合性“民族史”论著的最早尝试。

就叙事结构而言，该著是将梁启超在《中国历史上民族之研究》中的思路的具体化。作者以“汉族的蜕化”为主线，将中国历史分为八期，分别为“汉族”的“胚胎时代”（太古至三代）、“蜕化时代”（春秋战国）、“休养时代”（秦汉）、“第二次蜕化时代”（三国两晋南北朝）、“第二次休养时代”（隋唐）、“第三次蜕化时代”（五代及宋元）、“第三次休养时代”（明）、“第四次蜕化时代”（清），并以此分期作为整部论著的结构框架，逐章叙述每个时期“汉族”同化“异族”的方式与成果。这里所使用的“蜕化”一词，乃是借自生物学的概念，用来描述“汉族”通过不断吸收、同化“异族”而扩张和“进化”的过程。

从这一叙事框架上看，这部论著尽管冠以“民族史”之名，但仍是“汉族”之变化为逻辑线索，具有相当程度的“汉族史”色彩，并不符合本文关于“民族史”的严格定义。但是，该著将中国历史上的“汉族”与“异族”的关系演变的重点描述为“同化”，而非“竞争”，乃是继承和发挥了梁启超开创的以“同化”为线索的民族史叙事框架。

王氏的《中国民族史》出版后，受到当时还是清华大学史学系学生的罗香林（元一）极为严厉的批评。后者特地发表书评，指出该著存在的诸多弊端，其中最严重者即为“编法之不善”，表现为两点：一是仅对“汉族”以专篇论述其递演嬗变之迹，而对其他民族无论；二是仅论及“汉族对于其他各族之关系”，而对其他各族间的相互关系“毫无所见”。（罗元一，1928）

罗香林的书评应被视为一篇关于“中国民族史”之“范式”的专论，其对于“编法”的意见，究其根本，是对“汉本位”立场的批判。而这一批判的基础则是对“民族平等”作为一项政治乃至道德原则的遵从与维护：

……第已言汉，满，蒙，回，藏，苗六族为构成中国民族之分子矣，则对彼诸族当一律平等看待，已不能有所轩轻于其间，更不能有所宾主于其位。言汉族固当为之专篇，究其递演嬗变之轨迹，明其盛衰存亡之因果。言满，蒙，回，藏，苗诸族，亦当专为之论，……夫然后乃能定各民族在中国民族史中之位置。（罗元一，1928）



在此基础上，罗香林提出了理想的“中国民族史”的叙事结构：

愚谓欲作中国民族之史，第一当探究各族之来源。……其次则宜于汉满蒙回藏苗诸族，各为专传，一以探究其各代递演嬗变之迹，一以探讨其盛衰存亡之理，务必使各族之个性一一活现于卷中。凡此二端为民族史中之纵的叙述。……

又次，则当从事横的叙述。……就过去事迹，划分若干时期，择各时期中，各民族间之要事，彙而述之，以见其交互之关系。（罗元一，1928）

这里所谓的“纵的叙述”与“横的叙述”，可以简化地理解为“分类”和“分期”两种结构，前者以“民族类别”为主线，对诸民族“各为专传”；后者以“历史分期”为框架，叙述“各时期中，各民族间之要事”。总的来说，“各为专传”的方式，在形式上更符合“民族平等”的原则，在效果上更适合呈现诸民族各自的历史发展进程，因而更容易彰显“中国”的“多元性”；而以“历史分期”为主线，则更关注民族间的联系，因而更容易彰显“中国”的“一体性”。这种“纵”与“横”相结合，以“纵”为主、以“横”为辅的叙事结构，正体现了“民族史”相对于其他“专门史”的特别之处。

### （三）20世纪30年代的三部《中国民族史》

在1934-1936年短短三年间，又有三部冠以“中国民族史”之名的论著出版，作者分别是历史学家吕思勉（1934）、宋文炳（1935）和人类学家林惠祥（[1936]1996）。同名著作在这一时期集中问世，反映了在“现代中国”的国家建构过程中，“民族”问题正占据越来越重要的位置。

三位作者所采用的叙事结构都与罗香林所提出的“纵”“横”结合、以“纵”为主的范式不谋而合，即都以“民族类别”为骨架，主体部分分章逐个叙述每个“民族”的历史源流与变迁。<sup>1</sup>同时，宋、林的著作亦都设有专章来讨论“中国民族史”的历史分期，从而对“多民族体系”形成的总体逻辑予以阐释。吕思勉的《中国民族史》一书仅有“各为专传”的部分，但他很快又出版了姊妹篇《中国民族演进史》（吕思勉，[1936]2011），乃是一部按照“横的叙述”来呈现的著作。

在叙事结构上的“不谋而合”，反映了这一时期的汉语知识精英已经对“民族史”作为“专门史”之一种的性质和“效用”<sup>2</sup>形成了一定程度的共识。林惠祥在《中国民族史》的序言中，开宗明义地表达了这一认知：

民族史视各民族为平等的单位而一致叙述之，实即于学术上承认各民族之地位；……民族史复于各民族在过去之接触与混合多所阐述，以明各民族已皆互相糅杂，且有日趋同化之势，使各民族扩大眼光，舍去古时部落时代之狭隘的民族观念而趋向于大同之思想。（林惠祥，[1936]1996：2）

这段引文实已涉及对历史上各民族间互动关系的性质的判断。事实上，关于这个问题，三位作者都延续了“混合”和“同化”的基本思路。吕思勉在《中国民族演进史》中按时间顺序依次论述了“中国民族是怎样形成的”“中国民族怎样统一中国本部”“中国民族第一次向外开拓怎样”“五胡乱华后的中华民族是怎样的”“中国民族在近代所受的创痛是怎样”等一系列问题，而对这每个时期中的主要事件的描述，则大体是以“当时的龙争虎斗如此，后来却如何终于同化了呢？这个可说：全是由于民族文化的优劣”为结论的。（吕思勉，[1936]2011：302）

宋文炳的论述更为明确，他以“水波”为比喻，描述了历史上“汉族”与“非汉民族”的“同化”过程：

从我国的史籍内，观察中华民族在往日同化的演进，恰如水波的一起一伏；有一次的混

<sup>1</sup> 三部论著对“民族”的分类方式不同，故章节安排也大不相同。关于“中国民族史”中的“民族分类”问题，也是理解近代中国“民族”议题的重要线索，需专文另述。

<sup>2</sup> 此处“效用”一词，乃林惠祥在《中国民族史》序言中使用的原词。



合，就要有一次的统合，前推后进，愈演愈广，所混合的成分益多，所活动的范围益大，所形成的势力亦益伟。（宋文炳，1935：31）

林惠祥的论述如出一辙：

中国民族之同化次序如波澜一起一落。初两民族以上相接触时，战征会盟，扰攘一时，终于混合同化而归于平静。迨旧民族同化方毕，新民族又来临，于是又扰攘一时，复归同化。如此一波一波继续无已经。（林惠祥，[1936]1996：39）

这个“接触——扰攘——混合——同化——平静”的公式与上一节中陶成章的“汉族摧残——异族盛世”、“汉族光复——异族驱逐”的模型呈现了截然不同的历史场景，正反映了两代学者之“民族史观”的重大转变。

综上，从20世纪20年代起，汉语知识精英开始了系统地重建“中国民族史”的尝试，体现为通史体、综合性民族史论著的集中问世。而更重要的是，这些论著呈现了一种与前述“国家史”相当不同的民族史观。首先，关于“汉族”与“非汉民族”之于“中国史”的位置，新式“民族史”多采取以“民族类别”为骨架、分别叙述各民族之起源与演变的结构，从而在叙事框架上将“汉族”与诸多“非汉民族”置于平等地位，各民族皆被视为构成“中华民族”的一份子。其次，关于历史上各民族间互动关系的性质，新式“民族史”扬弃了“竞争”和“嬗代”的解释路径，转而以“混合”和“同化”为关键词，从而将历史上“多民族体系”的形成和演变过程描述为“民族融合”的不断推进。

对比两种叙事方案，如果说新式“国家史”的关怀更多地指向“外部秩序”，即“中国”在“世界体系”中的位置；那么，新式“民族史”的主要任务则是在“民族-国家”的背景下重新安置“内部”的多样性。正是在这一目标下，一方面，“民族平等”的观念逐渐成为共识，并体现为对“汉本位”立场的自觉批判；另一方面，“同化论”也成为共识，成为解释“多民族中国”形成的核心线索。这一新型“民族史观”的出现，正体现了汉语知识精英对“多民族的民族-国家”之内在张力的深刻体认和平衡“多元”与“一体”之关系的理论尝试。

#### 四、历史唯物主义的“民族史”叙事： “社会形态理论”下的“斗争”与“同化”

在20世纪上半期的中国，还存在另一种“新史学”派别，即以历史唯物主义为指导的马克思主义史学理论及由此形成的叙事结构。

这一史学派别具有几个重要特点。首先，它以“社会形态理论”为主导框架，将人类社会的历史描述为由原始社会向奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会不断演进的过程。其次，它具有明确的“阶级视角”，将“统治阶级”与“被统治阶级”的关系视为理解社会结构和历史进程的主要维度。第三，它将“斗争”视为历史发展的动力。这里的“斗争”是多维度的，既包含与“自然”的“斗争”，体现为生产工具的改进和科学技术的发展；也包含与“人”的斗争，即“劳动人民”反抗压迫的“革命斗争”。

在20世纪上半期，历史唯物主义取得丰硕成果的主要领域是“上古史”和“社会史”，而“民族史”并非其关注重点。事实上，历史唯物主义作为一种关于历史发展规律的思维框架，并不必然会导致某一种关于“多民族体系”之形成和演进逻辑的解释范式。但同时，当这一思考路径落实到关于“民族”问题的讨论时，又的确产生了若干独具特色的理论视角，主要包含以下三个问题。第一个问题来自于“社会形态理论”在“民族”问题上的应用。在传统的“华夏—蛮夷”秩序中，“华夏”之于“蛮夷”的“优越性”源自“文明”等级的差异；而在“社会形态理论”下，这一差异则被解释为二者处于不同的“社会发展阶段”。在这个意义上，“社会形态理论”提供了一种以“经济基础”这个科学、客观的标准来厘定不同“民族”之相对“位置”的新方法。



第二个问题源自“阶级”视角与“民族”视角的结合，具体表现为“阶级斗争”与“民族斗争”的辩证关系。从概念上来讲，一方面，纯粹的“阶级斗争”是超越“民族”的，“全世界无产者联合起来”的口号正体现了这一诉求；但另一方面，纯粹的“民族斗争”又是超越“阶级”的，这正是面对“外国入侵”时能够建立“全民族统一战线”的基础。那么，当讨论历史上“汉族”与“非汉民族”的关系时，“阶级斗争”与“民族斗争”同时存在，应如何定义二者之互动关系的性质？

第三个问题与历史唯物主义的理论体系本身的关联不大，而是产生于这一历史观念与“民族平等”的政治原则相协调的需要。由于前者是马克思主义史学的基础，后者是中国共产党在“民族”问题上的基本立场，因此，二者的协调就关涉到革命党的政治理论的自洽性。在具体的历史阐释中，这一问题演化为对“大汉族主义”的深刻批判。

本节以下将对三位马克思主义史学家的相关论著进行分析，它们构成了“重建‘多民族中国’的历史叙事”这项努力的一个重要组成部分。

### （一）范文澜：《中国通史简编》（1941-1942）

范文澜的《中国通史简编》被誉为第一部以马克思主义观点为指导编写的中国历史（蔡美彪，2000），最早于1941-1942年在延安出版。该著的叙事结构明确体现了历史唯物主义的核心特征，即以中国从“原始公社”经“奴隶制度”到“中央集权的封建国家”的演变和“中央集权的封建国家”的螺旋式发展作为理解中国历史进程的核心线索。

就涉及“民族”的内容而言，该书与本文第二节梳理的“国家史”论著中呈现的“汉本位”立场并无显著差异。首先，作者没有明确区分“中国史”与“汉族史”，大体上以“汉族”的“社会形态”演进作为“中国史”的逻辑线索。其次，在对历史上的“民族关系”的解释中，作者主要采取了“斗争”的视角，并且在关于这些“斗争”之性质的叙述中采用了“野蛮落后的游牧民族入侵”和“中国人民顽强反抗”等带有明显价值立场的话语。

但是，与前述“国家史”论著不同的是，范文澜的“汉本位”立场并不仅仅源自传统的“华夏一蛮夷”的认知结构或作者本人的民族身份，其更重要的理论基础是“社会形态理论”所引申出来的对各民族之“先进”与“落后”的评判标准。“游牧民族”之所以是“野蛮落后”的，不仅源自其“侵略”行为本身，更重要的是，他们相较于“汉族”处于更为“原始”的“社会发展阶段”；因此，这些“侵略”就代表了“落后的生产方式和社会形态”对“先进的生产方式和社会形态”的破坏。例如，作者对战国时期的“民族问题”的论述充分体现了这一价值立场：

战国时，中原地区已经没有华夷斗争的民族问题，但是北方游牧民族，却不断向南侵袭。落后的游牧民族进攻农业民族，在军事上总是容易获胜，因此保护中原地区的农业生产，不受落后民族的破坏，是华族面前的大问题。……秦统一全国，建立起中国民族的国家，消灭了华族内部的互相对立，团结华族一致对外，是一个历史的进步，是当时人民的要求。（范文澜，2000：86）

关于“阶级斗争”与“民族斗争”的关系，该著并未予以专门讨论，但在若干具体分析中，则体现了将“民族矛盾”置于“阶级矛盾”之上的潜在认知。例如，在叙述“汉族”与“异族”的斗争时，作者只在“汉族”内部区分了“统治阶级”和“人民群众”，而对“异族”则并未作此区分。也就是说，“异族侵略者”是以一个整体的面貌呈现的，而“汉族”反抗压迫的运动则在“统治阶级”与“人民群众”间存在差异。总体而言，作者认为“统治阶级”常常怀有投降主义的倾向，而“人民群众”才是反抗异族侵略的主力军。

作者的上述倾向，与该著写作时正值抗日战争期间有关。历史学家的现实关怀反映在历史书写中，就表现为对“反抗异族斗争”的热烈颂扬。在后来回顾这部论著的主要特色时，范文澜自己的解释也反映了这一背景：

写阶级斗争，着重叙述腐化残暴的统治阶级如何压迫农民，和农民如何被迫起义。……



至于异民族入侵，我也着重写了民族英雄和人民群众的英勇抵抗。写农民起义和反抗异族侵略，本意在说明中国人民确有阶级斗争与民族斗争的伟大传统。（范文澜，1951）

## （二）翦伯赞：《中国史纲》两卷（1944-1946）

在早期的马克思主义史学家中，翦伯赞是最关注“民族问题”的一位，也是最早从“历史观”的高度认识到应在“国家史”编纂中区分“中国史”与“汉族史”的历史学者。<sup>1</sup>

在1943年的文章《略论中国史研究》中，他犀利地指出，“过去以至现在的中国史著述，都不是中国史，而是大汉族史”，而“真正的中国史”，应该是“大汉族及其以外之中国境内其他诸种族的历史活动之总和”。（翦伯赞，1943）

这一历史认知在1944年出版的《中国史纲》第一卷《史前史、殷周史》和1946年出版的第二卷《秦汉史》中得以部分体现。<sup>2</sup>由于该著仅完成两卷，并未包含中国的“多民族体系”形成的最重要的几个历史时期——魏晋南北朝、五代十国、辽宋夏金元、清，尚未触及“民族史”叙事中最难解决的理论难题，因此，我们难于对作者是否实现了撰写一部“真正的中国史”的目标予以全面评判。但是，在已完成的部分中，确有一些独特之处，显示作者有意识地在“国家史”的整体框架中赋予了“非汉民族”以更重要的位置。

这项努力首先体现在独具匠心的结构安排上。对每个历史时期，该著都从“民族构成与互动”、“经济构造”、“社会关系”和“意识形态”四个方面展开论述。如果说其他几个方面体现了历史唯物主义“国家史”的通用结构，那么，以“民族构成与互动”作为叙述每个时期之历史进程的起点，则是这部著作的独创。事实上，这个时期的大部分“国家史”论著，都将“民族关系”的内容置于每个历史时期的末尾部分，这种结构安排与传统史学将“四夷传”置于“列传”之末的安排是类似的。该著则“反其道而行”，将“多民族互动”作为每个历史时期的背景，置于开头部分，正反映了其力图超越“汉本位”窠臼的努力。

其次，在对各个时期的“民族构成与互动”的叙述中，作者有意识地避免了大部分“国家史”论著以“主—客”关系来定位“汉族”与“非汉民族”之历史地位的倾向。例如，在对先秦时期的“民族互动”的总结中，作者借用考古学的概念，提出了“民族堆积层”的比喻，显示了将“中国境内诸民族”共同视为“中国史”之“主人”的基本认知：

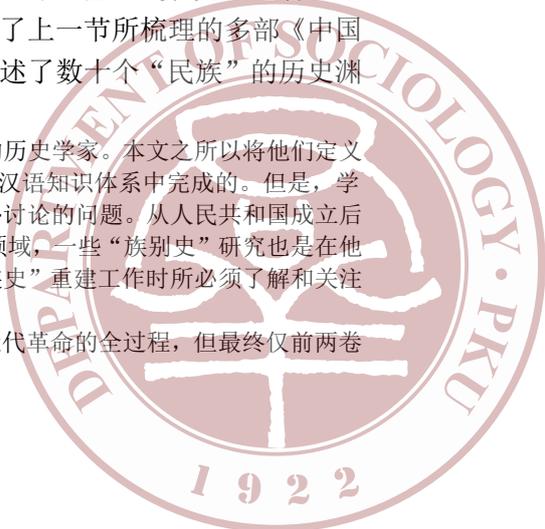
中原诸民族，若从纵的方面看，乃是中国境内诸民族在其向中原移徙中所沉淀下来的历史的堆积层。如最古层是“诸夏”之族与“有苗”之族；以后“夏族”与“苗族”层上又堆积一个“商族层”；更后又在“商族层”上堆积一个“羌族（周族）层”（其中尚有属于有苗族系统之“濮”族的成分）。最后在“羌族层”上，又堆积一部分新的民族层，即“狄族层”与“新的羌族层（戎族）”。这些民族，一个跟着一个走进中原，或者同时走进中原。即使也有退出中原的，但并不是全部的退却，至少有些族类留在中原。这到春秋、战国时代，便构成了很厚的民族的堆积层。（翦伯赞，2010：319）

## （三）吕振羽：《中国民族简史》（1948）

在20世纪上半期，唯一一部以历史唯物主义为指导的通史体、综合性“民族史”论著，是吕振羽于1948年出版的《中国民族简史》。从体例上看，该著遵循了上一节所梳理的多部《中国民族史》确立的叙事范式，即采取了“各为专传”的结构，分别叙述了数十个“民族”的历史渊

<sup>1</sup> 值得说明的是，翦伯赞和下一节中将提到的白寿彝都是具有少数民族身份的历史学家。本文之所以将他们定义为“汉语知识精英”，是因为他们的成长环境、教育背景和学术训练都是在汉语知识体系中完成的。但是，学者个体的民族身份是否会对他们的“民族史观”产生影响，是一个需要另外讨论的问题。从人民共和国成立后的情况来看，少数民族学者在民族史研究领域的比例的确高于其他专门史领域，一些“族别史”研究也是在他们的主持、推动下展开的。这个现象是我们理解和讨论近现代中国的“民族史”重建工作时所必须了解和关注的背景。感谢匿名评审人在这个问题上提出的意见和建议。

<sup>2</sup> 翦伯赞于1943年开始撰写《中国史纲》，计划包含八卷，涵盖从先秦直到近代革命的全过程，但最终仅前两卷全部完成并出版。



源。但这部著作的重要性并不在此，而在于其明确的政治立场和关于“民族斗争”的理论阐释。

事实上，吕振羽撰写《中国民族简史》的主要目标就是对蒋介石在《中国之命运》一书中提出的“中华民族宗族论”的理论予以批判，并提出对抗性的解释框架。（吕振羽，1948：1-4）在此背景下，这部“民族史”论著具有明显的“以论带史”的特点，是一部将历史唯物主义的斗争精神、“阶级”视角与中国共产党的“反对大汉族主义”的政治立场相结合的产物。

### 1、“阶级”视角下的“民族斗争”

与上一节所梳理的多部《中国民族史》相比，《中国民族简史》最重要的特点是否定了“同化论”的解释框架，重新引入了“斗争”的线索，将之作为理解历史上的“民族关系”的主导逻辑。这与范文澜在《中国通史简编》中呈现的观点类似。

但与范著不同的是，吕振羽并未站在“汉族”的立场上来定义“民族斗争”的性质，而是结合了“阶级”的视角，从而发展出一种相当不同的理论解释。具体而言，各民族的历史发展动力既包括本民族内部的奴隶反抗奴隶主、农民反抗地主、牧民反抗游牧贵族的斗争，也包括各民族的被压迫人民反抗异民族统治阶级的斗争。因此，中国历史上各民族间的战争乃至征服，就不能简单地理解为“民族斗争”，而应区分各民族的统治阶级和被统治阶级。例如，汉武帝时期的“汉族”疆域扩张是基于汉族“大商人地主开发商路”的利益，十六国时期的战乱是五胡贵族集团“仿照汉族地主的模样”对北方各民族人民的压迫，五代辽金时期的战争是“契丹奴隶主贵族”、“女真奴隶主贵族”和“南宋地主联军”间的争夺，元和清则分别是“蒙古奴隶主贵族”和“满族奴隶主贵族”建立的政权。换言之，在《中国民族简史》的叙事结构中，“阶级斗争”被置于了“民族斗争”之上。

### 2、作为“斗争”之客观结果的“同化”

强调“斗争”的理论观点反映了历史唯物主义的基本思路，但在《中国民族简史》的写作背景下，它可能更多地与“反对大汉族主义”的政治立场相关。在一定程度上，“同化论”与“大汉族主义”具有天然联系，它通常演绎为单向的“汉化论”，并建立在“汉族”具有某种“优越性”的潜在心理认知上。因此，“斗争”的视角就代表了对这一认知模式的批判。

但值得注意的是，《中国民族简史》并没有否认历史上各民族间存在“同化”现象，甚至也没有否认“同化”的主要方向是“汉化”。该著只是从几个方面弱化了“同化”的历史作用。首先，“同化”不再被视为一种具有内生动力的历史机制，它仅是“斗争”的客观后果，只有通过“斗争”才能发生作用。其次，尽管“同化”作为“一种社会的历史的过程”是真实存在的，但它的历史内容是“凄惨的”，因此，“同化政策”是应该被批判的。第三，“汉族”常常处于“同化”之优势方的原因并非是“汉族”具有任何特殊的、本质的优越性，而是它在以“生产力和生产方式”为基础的“总和力量”上高于其他民族。（吕振羽，1948：34-35）

综上，与20世纪初的“国家史”论著和20世纪20、30年代的“民族史”论著相比，马克思主义史学家关于“民族史”的讨论显示了更强的理论性、更明确的意识形态与“历史观”自觉和对“民族平等”原则的高度敏感。

关于“汉族”与“非汉民族”之于“中国史”的位置，汉语知识精英第一次从“历史观”的高度指出，应在“国家史”编纂中区分“中国史”与“汉族史”，甚至明确地将“反对大汉族主义”作为“民族史”研究的重要目标。关于历史上各民族间互动关系的性质，历史唯物主义重新引入了“斗争”的视角，并赋予了“斗争”以更为丰富的意涵，从而呈现了“斗争”与“同化”的辩证关系。

但总体来说，在20世纪上半期，与历史唯物主义在“上古史”、“社会史”等领域取得的成就相比，它对“民族史”研究的指导作用尚不明显。对于如何将“民族”问题整合进马克思主义史学理论的框架，这些早期努力更多是自发的、探索性的，尚未形成清晰的问题意识。历史唯物主义与“民族史观”有意识地结合，是在人民共和国建立后逐步完成的。



## 五、新中国“民族史观”的确立：马克思主义史学理论与民族史的结合

人民共和国建立后，马克思主义史学理论和“民族平等”的政治原则成为新时期的“民族史”研究与写作的基本框架，但这并不意味着关于中国“多民族体系”之形成和演进逻辑的历史阐释不再存在具有争议的理论问题。

在“文革”之前和之后，民族史学界各发生过一次关于“中国民族史”的核心理论问题的集中讨论。第一次讨论发生在1960年前后，主题可以概括为“如何理解历史上的民族关系”，主要参与者是上一节中提及的第一代马克思主义史学家，如范文澜、翦伯赞、吕振羽等，他们都在这个时期撰写了数篇相关文章。<sup>1</sup>第二次讨论发生在20世纪80年代人文与社会科学各学科陆续开始重建的背景下。这场讨论的起点是1981年5月由中国社会科学院民族研究所和中国民族研究学会联合举办的“中国民族关系史研究学术座谈会”，主要参与者是以翁独健、白寿彝等为代表的新一代马克思主义史学家。<sup>2</sup>在这次座谈会上及此后的几年中，学者们就民族史研究中的几个“带有根本性的问题”（翁独健，1981）进行了持续地讨论。

尽管两次讨论在时间上跨越了“文革”，在参与者上跨越了代际，但所涉及的理论问题及对这些问题的解释路径却一脉相承。1984年，翁独健在《论中国民族史》<sup>3</sup>一文中，将人民共和国成立后“民族史”研究中的核心理论问题概括为六个：（1）怎样理解历史上的多民族国家“中国”这个概念？（2）民族平等的原则与汉族在历史上起主导作用是否矛盾？（3）历史上民族关系的主流是什么？（4）历史上民族之间的战争的性质是什么？（5）民族同化和民族融合是什么关系？

（6）历史上的民族矛盾与阶级矛盾的关系是什么？<sup>4</sup>（翁独健，1984）两代马克思主义史学家在这些问题上达成的共识，确立了此后的“中国民族史”（包括通史、断代史、地方史、族别史等多种形式）研究的“民族史观”基础。

本节以下将对历史学家围绕这六个问题所展开的讨论予以梳理，来展示新中国的“民族史”研究如何与马克思主义史学的理论体系结合起来，从而形成了一套建立在“经济基础”这一“硬核”上的“民族史观”。

### （一）怎样理解历史上的多民族国家“中国”这个概念

在“民族史”的语境下，这个问题所讨论的具体内容实际上是“古代少数民族建立的王朝是否属于中国以及古中国的疆域范围如何计算的问题”（翁独健，1984）。该问题的雏形出现于翦伯赞在1960年撰写的《关于处理中国史上的民族关系问题》<sup>5</sup>一文中。在这篇文章中，他提到了当时民族史学界正在讨论的两个问题。一是关于“中国史上的民族的国籍”的问题，即“决定一个历史上的民族是不是中国人”，应当以什么范围为判定标准？二是对于“历史上的少数民族在边陲地区建立的王朝或汗国”，是应该将它们定义为独立的王国、汗国，还是定义为隶属于“中原王朝”的“地方政权”？翦伯赞认为这个问题“攸关少数民族历史地位”。（翦伯赞，1979）

在1981年的座谈会上，这个问题以“如何理解历史上的‘中国’”这个题目被正式提出来，并且成为这次会议上最重要的议题。经过讨论，民族史学界明确了“中国史”与“王朝史”的辩

<sup>1</sup> 如范文澜的《中国历史上的民族斗争与融合》（1962年撰写，当时未发表，1980年以遗稿形式发表）、翦伯赞的《对处理若干历史问题的初步意见》（1961）、《关于处理中国史上的民族关系问题》（1960年撰写，当时未发表，1979年以遗稿形式发表）、吕振羽的《关于历史上的民族融合问题》（1959）、《论我国历史上民族关系的基本特点》（1961）、《中国历史上民族关系的几个问题》（1963）等。

<sup>2</sup> 此时，范文澜、翦伯赞、吕振羽都已过世。

<sup>3</sup> 该文是翁独健为《中国大百科全书·民族》撰写的“中国民族史”词条，具有较高的权威性。

<sup>4</sup> 在原文中，作者对这几个问题是分别论述的，似乎并未考虑它们的排列顺序。本文认为这几个问题之间是存在逻辑关联的，因此根据这种关联对问题的顺序进行了调整。

<sup>5</sup> 该文的撰写时间是1960年，但当时未发表，1979年以“遗稿”的形式发表。



证关系，确定了“少数民族政权”在“中国史”中不可或缺的地位：

历史上的中国包含什么？我们认为，不能把历史上的中国与历代封建王朝划等号，更不能与汉族王朝划等号。……历史上的中国不仅包括中原王朝，而且也包括中原王朝以外的少数民族建立的国家或政权。……各族人民在历史上曾活动过的地区，都可以算是我国不同时期的疆域范围。……历史上的疆域不是固定不变的，是随着时代变化而变化，时代的发展而发展的，这应该成为我们理解我国历史上疆域的总的原则。（翁独健，1981）

从以上引文可以看出，关于历史上的“中国”之构成与边界的讨论，所关涉的实质问题其实是“非汉民族”之于“中国史”的位置。这正是本文所讨论的“民族史观”的核心理论议题之一。

## （二）民族平等的原则与汉族在历史上起主导作用是否矛盾

这个问题与上一个问题是一体两面的，所关涉的是“汉族”之于“中国史”的位置。该问题也是翦伯赞在《关于处理中国史上的民族关系问题》一文中提出的，它指出了当时民族史学界普遍存在的顾虑——“民族平等”的原则与“汉族在中国史上起主导作用”的史学判断是否存在矛盾？是不是“说汉族起了主导作用就会显得其他的民族处于从属的地位”？（翦伯赞，1979）

对于这一顾虑，翦伯赞认为它不仅多余，而且有害，因为它导致了“有些中国史讲稿中把中国史上的各民族和汉族不分轻重平行叙述，好像中国的历史就是由许多民族组成的一幅百衲被。”对此，他明确指出：“民族平等是指各民族享有的权利，不是指各民族在历史上所起的作用，权利应该是平等的，作用是不可能平等的。”（翦伯赞，1979）

而对于二者间表面上的矛盾，翦伯赞则以历史唯物主义的核心叙事之一——“社会形态理论”——来予以化解：

由于我国疆域辽阔，各民族的历史发展是不均衡的，出现在同一个历史时期的部族或民族，往往处于不同的历史发展阶段，其中有先进的，也有落后的。先进的部族或民族在历史上起的作用大，落后的起的作用小。……不论在经济开发和文化艺术创造中，或者在反对国外敌人的斗争中，汉族人民都起着卓越的主导作用，这是历史事实。承认这种事实，对少数民族的权利没有丝毫影响，因为决定汉族起主导作用的，不是它的特权，而是它的先进的生产方式，是它的愈来愈发展的封建经济和文化。（翦伯赞，1979）

在1981年的座谈会上，白寿彝提出了另一个问题：“汉族是不是中国历史上的主体民族”？这实际上是“主导作用”这个问题的另一种表达形式：

汉族是中国历史上的主体民族，这个提法对不对？我说对。为什么？因为汉族在全国各民族中，无论在哪个时期，都是人数最多、生产水平和文化水平最高的民族。……汉族在全国各民族中，始终成为我们国家的稳定力量。没有这个民族不行。……中国历史几千年连续不断，在世界史上是少有的。这个功劳，汉族应居第一位。如果没有汉族，少数民族做不到这一点。当然，我们说汉族是主体民族，并不是说少数民族无关紧要，并不是说这个老大哥可以欺侮兄弟、压迫兄弟。绝不是这样。我们说尊重汉族的历史地位，这跟大汉族主义是两回事。（白寿彝，1981）

1984年，翁独健在《论中国民族史》一文中对这个问题给予了“盖棺定论”的阐释：

在肯定各兄弟民族在中国历史上不可磨灭的贡献的同时，也应当承认汉族在历史上的主导作用。说在历史上起主导作用，不是说某一民族拥有民族特权，而是说这一民族人数众多和生产方式先进，在历史上起的作用大于其他民族。（翁独健，1984）

以上引文显示，两个时期、三位作者关于“汉族”之于“中国史”的位置这个问题的观点和阐释逻辑是相当一致的，即在尊重“民族平等”原则的前提下，承认“汉族”在“中国史”中的“主体地位”和“主导作用”，而不同民族的“地位”和“作用”存在差异的原因是由“生产力和生产关系”所决定的“社会发展阶段”的差异。这一叙事逻辑是新中国的“民族史”研究与马克思主义史学理论相结合的最重要成果。



### （三）历史上民族关系的主流是什么

以下几个问题关涉的都是“民族史观”的另一个核心理论议题——如何定义历史上各民族间互动关系的性质，具体体现为对“民族关系”“民族战争”“民族同化”“民族矛盾”等关键词的讨论。

关于“民族关系”，当时争论最激烈的一个问题是：就历史上的民族关系而言，“友好合作”与“兵戎相见”，哪个是“主流”？哪个是“支流”？

该问题在 1960 年前后的讨论中已有涉及，在 1981 年的座谈会上，它被作为一个议题正式提出：

有两种意见。一种意见，认为友好合作关系是民族关系的主流。这是我们开会以来说得最多的。有些同志不同意这种意见，认为光说友好合作，说不过去。历史上很清楚：今天我打你，明天你打我，老打仗，不能说这也是“友好合作”吧。用友好合作来概括民族关系的主流，恐怕说不通。究竟哪一种意见对呢？（白寿彝，1981）

经过这次会议及会后的讨论，民族史学家最终在这个问题达成了共识。该共识超越了具体的“友好合作”与“兵戎相见”之争，而是在二者之上，构建了一个新的解释框架——“统一的多民族国家的缔造与发展”。这是马克思主义史学理论关注整体“历史发展趋势”的宏观视野与中国“民族史”研究的具体问题相结合的又一典范：

经过许多年的讨论以后，大都认为，中国各民族间的关系，从本质上看，是在漫长的历史过程中，经过政治、经济、文化诸方面愈来愈密切的接触，形成了一股强大的内聚力，尽管历史上各民族间有友好交往，也有兵戎相见，历史上也曾不断出现过统一或分裂的局面，但各民族间还是互相吸收，互相依存，越来越接近，从而共同缔造和发展了统一的多民族的伟大祖国，这乃是历史上民族关系的主流。（翁独健，1984）

### （四）历史上民族之间的战争的性质是什么

与“主流”“支流”的问题相关，在 20 世纪 80 年代，民族史学界还就“历史上的民族间战争的性质”这个问题进行了讨论：

至于历史上民族之间战争的性质，……大多数的意见认为：一般都属于国内性质。……在今天看来不过是兄弟阋墙，家里打架，都应作为国家内部矛盾来处理。但是，进行战争的敌对双方，仍有进步与反动、正义与非正义的区别。凡是违反人民群众利益和阻碍历史前进的，就是非正义的战争，反之，就是正义的。（翁独健，1984）

这个结论在承认历史上存在“民族之间战争”的同时，又以“国家内部矛盾”的定性消解或至少弱化了这些战争的“竞争”与“冲突”的面向。但更重要的是，它以是否有利于“人民群众利益”和“历史前进”作为判断战争之“正义性”的标准，事实上将“民族战争”中的对立双方从表面上的“不同民族”（主要是“汉族——非汉民族”）转换成了“统治阶级——人民群众”和“先进民族——落后民族”。这一转换是“阶级视角”与“进步史观”在“民族史”研究中的具体体现，显示了历史唯物主义强大的理论能力。

### （五）民族同化和民族融合是什么关系

关于“同化”的讨论是“民族史”叙事中最具争议的理论问题。前已述及，由于“同化论”与“大汉族主义”在逻辑上具有天然联系，进而与中国共产党所主张的“民族平等”原则似有龃龉，因此，马克思主义史学家对“同化”概念的态度多少有些暧昧，并由此产生了一种情况：在论述历史上的民族关系时，“总是避免使用同化这个名词，而以融合代替同化。”（翦伯赞，1979）。

导致这种情况的原因是对“同化”概念的“道德化”理解。例如，吕振羽在 1959 年的文章《关于历史上的民族融合问题》中，从“是否强制”这个角度对“同化”与“融合”进行了区分。他指出，在“阶级社会”中，由占主体地位的民族的统治阶级所主导的“民族不平等和民族压迫制度”的具体表现形式之一就是“强制同化”；而在各民族的劳动人民之间，则可能会在相互接



触和共同斗争中发生“自然融合”。(吕振羽, 1959)

与之不同,翦伯赞是从“是否丧失本民族特性而变成另一个民族”这个角度来区分“同化”和“融合”的。这个定义实际上是对“同化”概念进行了“去道德化”的处理,并由此提出了关于“同化”与“融合”的不同观点:

照马克思、列宁的说法,在阶级社会的历史时期,只有民族同化,没有、也不可能有民族融合。同化是大的、生产力高的民族使小的、生产力低的民族同化于自己。……这就是为什么在中国史上许多小的部族或民族陆续消失了,而汉族却越来越大的原因。至于严格意义的民族融合,……是在国际共产主义的基础之上的各民族的平等的融合和高度的统一。(翦伯赞, 1979)

在此基础上,翦伯赞进一步指出,“民族同化的根源,不仅仅是政治接触和文化往来的结果,而是一定的社会经济在民族关系方面的表现形式”。这一阐释再次显示了马克思主义史学的“社会经济”内核为新中国的“民族史观”带来的全新视野。

在 20 世纪 80 年代的讨论中,对这个问题的关注不多。在《论中国民族史》一文中,翁独健采用了翦伯赞的“去道德化”定义,指出“同化有两种,一种是强制同化,是民族压迫的表现,另一种为自然同化,是历史发展的必然趋势”。(翁独健, 1984)

#### (六) 历史上的民族矛盾与阶级矛盾的关系是什么

这个问题是马克思主义民族理论的核心问题。吕振羽在 1948 年的《中国民族简史》中对此已有涉及,在 1961 年的文章《论我国历史上民族关系的基本特点》中,他进一步将中国历史上的民族关系划分为四类:占统治地位的民族的统治阶级与各民族人民间的关系、处于被统治地位的各民族的统治阶级与各民族人民间的关系、处于不同的地位的各民族的统治阶级或上层集团相互间的关系、各民族人民相互间的关系。他认为,“以占统治地位的民族的统治阶级为中心构成的统治阶级和各民族人民间的矛盾是主要的矛盾”。(吕振羽, 1961)

至 20 世纪 80 年代,新一代马克思主义史学家大体上延续了这一思路。在《论中国民族史》一文中,翁独健在肯定“民族矛盾”的独立作用的同时,仍将“阶级矛盾”视为“主要矛盾”。

对于历史上的民族矛盾,应该用阶级观点去分析。但是,民族矛盾不等于阶级矛盾。当阶级矛盾上升为社会的主要矛盾时,民族矛盾虽退居次要地位,但它仍然存在,并不为阶级矛盾所代替。在民族之间错综复杂的诸矛盾中,统治民族中的统治阶级同各族人民之间的矛盾,是主要矛盾。(翁独健, 1984)

综上,人民共和国建立后,关于中国的“多民族体系”之形成与发展的历史逻辑,民族史学家们逐渐建立起了一套自洽的解释范式。在这个新范式中,“民族史观”的两个核心理论议题都在历史唯物主义的框架下得到了解决。

关于“汉族”与“少数民族”之于“中国史”的位置,新中国的“民族史观”在批判“汉族中心论”、确认二者都是“中国史”不可或缺的组成部分的同时,亦肯定了“汉族”的“主体地位”和对于“中国史”的“主导作用”。这种“主导作用”的基础不是抽象的“华夏一蛮夷”之别,而是具体的、体现为“生产力和生产关系”的“社会形态”。

关于历史上各民族间互动关系的性质,新中国的“民族史观”既超越了“战争”与“和平”的二元对立,建立了“各民族共同缔造和发展了统一的多民族的伟大祖国”这个更具包容性的解释框架;也超越了“竞争”与“同化”的二元对立,在肯定“斗争”的积极作用的同时,在“社会形态理论”的基础上,赋予了各民族间的“同化”现象以“进步”的历史意义。

值得特别指出的是,相较于 20 世纪上半期因应于不断变化的政治、社会与思想情境而逐渐发展、演变的“民族史观”,新中国由历史唯物主义所武装的“民族史观”事实上获得了一个超越具体情境、带有普遍规律性的理论“硬核”。这是马克思主义史学理论对中国“民族史”研究



的最大贡献。<sup>1</sup>同时，这套自治的民族理论也为新中国作为一个“统一的多民族国家”在“民族”维度上的政治合法性提供了理论支撑。

## 六、总结与讨论：“多民族的民族-国家”的内在张力

在社会科学领域，关于“民族史”书写与“民族-国家”建设之关系的讨论已如汗牛充栋，所论主题大多为“民族-国家”如何通过追溯“民族”的起源、黄金年代和历史上的英雄人物（史密斯，2018：82-84），通过将历史上的战争、冲突重述为“骨肉相残”（安德森，2005：188-192），从而构建一套古老的、线性的（杜赞奇，2008：17）、整体的“民族史”。这一带有强烈“解构”色彩的解释范式，固然揭示了民族主义史学的建构本质，但同时也简化了这个“建构”过程本身的复杂性。就中国而言，在“多民族王朝”的底座上建设现代“民族-国家”的尝试，并没有一份明确清晰的计划表可供参照执行，多种“建国方案”的竞争构成了中国近现代转型的复杂图景，而“民族”议题是其中的重要组成部分。20世纪由汉语知识精英所主导的重建“中国民族史”的努力事实上蕴含了在新的世界秩序中对“何为中国”这一问题的反复追问。

本文正是在这个意义上来考察近现代中国“民族史观”的形成、演变与竞争的，并将其核心理论问题归纳为两点：（1）如何定义“汉族”与“非汉民族”之于“中国史”的位置，（2）如何定义历史上各民族间互动关系的性质。

通过对20世纪的相关论著的梳理和分析，本文提炼了三种关于“多民族中国”之形成与演变历史的叙事方案：晚清“新史学”发端之初，尚未形成专门的“民族史”范畴，在刚刚开始出现的“国家史”叙事中，“中国”与“汉族”高度重合，而“汉”仍在相当大的程度上继承了传统的“华夏—蛮夷”秩序中“华夏”的“一般性文明”的意涵。同时，“汉族”与“非汉民族”的关系被理解为“此消彼长”的“竞争”。20世纪20、30年代，“民族史”作为“专门史”之一，逐渐形成了独立于“国家史”的叙事体系，多部《中国民族史》诞生。在这一体系中，“民族平等”的原则逐渐成为共识，并由此确立了对诸民族“各为专传”的叙事范式。在“民族关系”的问题上，“混合”与“同化”替代“竞争”，成为了新的关键词，“多民族体系”形成与演变的历史被描述为“民族融合”的逐渐推进。自20世纪40年代起，马克思主义史学家以历史唯物主义为指导，发展了一种新的理论视角。这一视角将“民族平等”的学术共识进一步发展为“反对大汉族主义”的政治原则，从而彻底否定了“汉本位”叙事的合法性。但同时，它以“社会形态理论”为主导叙事框架，将各民族的历史都置于人类社会发展的“普遍规律”中，从而在“经济基础”的意义上重新确认了“汉族”在“中国史”中的主导作用，并肯定了“民族融合”的必然性。

尽管三种叙事方案及其中所反映的“民族史观”在价值立场和理论上存在差异，但三者间的关系却并不是相互对立，也不是新旧替换的。三者孕育于共同的政治与文化传统，也因应于共同的时代变局。在这个意义上，它们之间的相似点可能大于差异点，而其中最重要的相似点，就是它们所隐含的共同的理论焦虑——“汉族”之于“中国”的主导地位与“民族平等”的政治原则间难于化解的紧张关系。

事实上，这一焦虑也体现在同一时期其他与“民族”问题相关的、更具现实性的争论中。无论是晚清的“改良派”与“革命派”关于理想的“中华民国”之疆域范围和民族构成的争论（杨度，1907；章炳麟，1907），还是北洋政府和南京国民政府关于“边政”和“民族”问题的理论阐释与制度安排（杨思机，2012）；无论是1939年历史学家与人类学家关于“中华民族是一个”命题之真伪的辩论（马戎，2016），还是中国共产党的民族理论从早期的“民族自决”向后来的

<sup>1</sup> 感谢匿名审稿人就这一问题提供的宝贵意见，该意见直接促成了本文第五小节的写作。

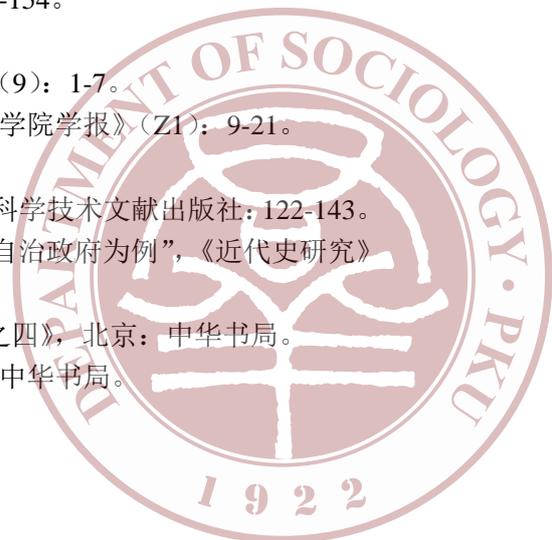


“民族区域自治”的转变（李国芳，2012；华涛，2016）；这些贯穿 20 世纪的“民族”议题中所蕴含的核心关怀，在本质上是一致的，反映了具有不同知识背景、成长经历和政治理想的个体或党派，对于由内、外秩序重塑所导致的“多民族的民族-国家”的内在矛盾的深刻体认和在“民族-国家”的背景下探索建设“多民族中国”之可能路径的不懈努力。

这也正是本文重新梳理一个世纪以来的相关争论的意义所在。这一在晚清的“三千年未有之大变局”中生成的问题意识，直到今天依然为我们理解和讨论中国的“民族”议题提供了基本的分析框架。

## 参考文献

- 本尼迪克特·安德森，2005，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海人民出版社。
- 白寿彝，1981，“关于中国民族关系史上的几个问题——在中国民族关系史座谈会上的讲话”，《北京师范大学学报》（6）：1-12。
- 白寿彝，1987，“民族史工作的历史传统”，《史学史研究》（1）：1-13。
- 常宝，2011，“‘纯洁’还是‘混合’——近代汉人学者的‘民族史’写作”，《中国人类学评论》（19）：58-71。
- 蔡美彪，2000，“前言”，范文澜著《中国通史简编》，石家庄：河北教育出版社：1-11。
- 杜赞奇，2008，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明、高继美、李海燕、李点合译，南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社。
- 范文澜，1951，“关于《中国通史简编》”，《中国通史简编》，石家庄：河北教育出版社：840-853。
- 范文澜，1980，“中国历史上的民族斗争与融合”，《民族研究》（1）：3-9。
- 范文澜，2000，《中国通史简编》，石家庄：河北教育出版社。
- 冯建勇，2018，“二十世纪三四十年代的中国民族叙事——基于民族学与历史学视野”，《民族研究》（4）：25-41。
- 傅斯年，1918，“中国历史分期之研究”，《傅斯年史学论著》，2014，上海：上海书店出版社：41-47。
- 葛兆光，2014，《何为中国？——疆域、民族、文化与历史》，香港：牛津大学出版社。
- 顾颉刚、王钟麒，1923，《现代初中教科书·本国》，胡适校订，上海：商务印书馆。
- 胡鸿，2017，《能夏则大与渐慕华风——政治体视角下的华夏与华夏化》，北京：北京师范大学出版社。
- 华涛，2016，“二十世纪三四十年代中国共产党解决民族问题的思路及其当代意义——关于长征时期中国共产党民族理论发展的研究”，《民族研究》（5）：1-10。
- 黄东兰，2010，“书写中国——明治时期日本支那史·东洋史教科书的中国叙述”，黄东兰主编《新史学》（第四卷：再生产的近代知识），北京：中华书局：123-154。
- 翦伯赞，1943，“略论中国史研究”，《学习生活》（5）：11-17。
- 翦伯赞，1961，“对处理若干历史问题的初步意见”，《人民教育》（9）：1-7。
- 翦伯赞，1979，“关于处理中国史上的民族关系问题”，《中央民族学院学报》（Z1）：9-21。
- 翦伯赞，2010，《中国史纲》，北京：商务印书馆。
- 康有为，1895，“上清帝第二书”，《康有为散文》，2013，上海：上海科学技术文献出版社：122-143。
- 李国芳，2012，“中共民族区域自治制度的形成——以建立内蒙古自治区为例”，《近代史研究》（6）：88-104。
- 梁启超，1899a，“论中国与欧洲国体异同”，《饮冰室合集·文集之四》，北京：中华书局。
- 梁启超，1899b，“东籍月旦”，《饮冰室合集·文集之四》，北京：中华书局。



- 梁启超, 1901, “中国史叙论”, 《饮冰室合集·文集之六》, 北京: 中华书局。
- 梁启超, 1902, “新史学”, 《饮冰室合集·文集之九》, 北京: 中华书局。
- 梁启超, 1906, “历史上中国民族之观察”, 《饮冰室合集·专集之四十二》, 北京: 中华书局。
- 梁启超, 1922, “中国历史上民族之研究”, 《饮冰室合集·专集之四十二》, 北京: 中华书局。
- 林惠祥, [1936]1996, 《中国民族史》, 北京: 商务印书馆。
- 刘师培(光汉子), 1904, 《中国民族志》, 中国青年会。
- 罗元一, 1928, “试评王著中国民族史”, 《清华周刊》第三十卷第五期: 28-34。
- 罗志田, 2007, “天下与世界: 清末士人关于人类社会认知的转变——侧重梁启超的观念”, 《中国社会科学》(5): 191-204。
- 罗志田, 2014, “国家目标的外倾——近代民族复兴思潮的一个背景”, 《近代史研究》(4): 13-18。
- 吕思勉, 1923, 《白话本国史》, 上海: 商务印书馆。
- 吕思勉, 1934, 《中国民族史》, 上海: 世界书局。
- 吕思勉, 1940-1944, 《中国通史》, 上海: 开明书店。
- 吕思勉, 2012, 《中国民族史》, 《中国民族演进史》, 上海: 上海世纪出版集团。
- 吕振羽, 1948, 《中国民族简史》, 哈尔滨: 光华书店。
- 吕振羽, 1959, “关于历史上的民族融合问题”, 《民族研究》(4): 37-44。
- 吕振羽, 1961, “论我国历史上民族关系的基本特点”, 《学术月刊》(6): 1-8。
- 吕振羽, 1963, “中国历史上民族关系的几个问题”, 《学术月刊》(1): 10-15。
- 马戎, 主编, 2016, 《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 毛泽东, 1935, “论反对日本帝国主义的策略”, 《毛泽东选集》第一卷, 北京: 人民出版社: 142-169。
- 缪凤林, 1932, 《本国史》, 南京: 南京钟山书店。
- 缪凤林, 1943, 《中国通史要略》, 重庆: 商务印书馆。
- 桑原鹭藏, 1899, 《东洋史要》, 樊炳清译, 中西时务学堂。
- 安东尼·史密斯, 2018, 《民族认同》, 王娟译, 南京: 译林出版社。
- 宋文炳, 1935, 《中国民族史》, 上海: 中华书局。
- 陶成章, 1904, “中国民族权力消长史”, 汤志钧编《陶成章集》, 北京: 中华书局 1986: 212-316。
- 王娟, 2019, “探寻‘民族中国’的可能性: ‘民族研究’的‘本土化’实践”, 张静主编《中国社会学四十年》, 北京: 商务印书馆: 220-240。
- 王明珂, 1997, 《华夏边缘——历史记忆与族群认同》, 台北: 允晨文化。
- 王明珂, 2009, 《英雄祖先与弟兄民族: 根基历史的文本与情境》, 北京: 中华书局。
- 王桐龄, 1928, 《中国民族史》, 北京: 文化学社。
- 王文光、赵永忠, 2007, “梁启超的中国民族史研究及其对中国民族史学科发展的贡献”, 《学术探索》(3): 103-108。
- 翁独健, 1981, “民族关系史研究中的几个问题”, 《中央民族学院学报》(4): 42-43。
- 翁独健, 1984, “论中国民族史”, 《民族研究》(4): 1-8。
- 姚大力, 2007, “西方中国研究的‘边疆范式’: 一篇书目式评述”, 《文汇报》5月25日。
- 杨思机, 2011, “‘少数民族’概念的产生与早期演变——从 1905 年到 1937 年”, 《民族研究》(3): 1-11。
- 杨思机, 2012, “以行政区域统驭国内民族——抗战前国民党对少数民族的基本策略”, 《民族研究》(3): 65-75。
- 杨度, 1907, “金铁主义说”, 刘晴波主编, 《杨度集》, 长沙: 湖南人民出版社 1986: 213-397。
- 张荫麟, 1941, 《中国史纲》, 重庆: 青年书店。



- 张越, 2008, “中国近代史学中的民族史研究与撰述”, 《郑州大学学报》(41): 142-146。
- 章炳麟(太炎), 1907, “中华民国解”, 《民报》(15): 1-17。
- Fairbank, John King. Eds. 1968. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dunnell, Ruth W. and James A. Millward. 2004. Introduction. In Millward, James A., Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott and Philippe Forêt. ed. 2004. *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London and New York: RoutledgeCruzon, 1-12.
- Wang, Gungwu, 1968. Early Ming Relations with Southeast Asia: A Background Essay. In Fairbank, ed. 1968, *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press, 34-62.

## 【论 文】

# 从“夷夏之辨”到“华夷”一体：<sup>1</sup> 中华民族共同体意识形成的思想史考察

段 超，高元武<sup>2</sup>

**摘要：**中华民族共同体意识的形成与传统“夷夏”观的演变密不可分。经过不同历史阶段，“夷夏”观念从“夷夏之辨”演进到“华夷”一体。“夷夏”观演进的主要原因包括：“大一统”思想的影响、建设“大一统”王朝经略四海的推动、边疆与内地交流日益加强的影响等。传统“夷夏”观的演变对于我国统一的多民族国家形成与发展以及中华民族共同体意识的形成产生了深远影响，对于今天铸牢中华民族共同体意识也有重要启示。

**关键词：**中华民族共同体意识；夷夏之辨；华夷一体；夷夏观；大一统

中华民族共同体是建立在56“民族单元”基础之上，经过历史的深度交融，形成了集共同历史、地域、政治、经济、文化于一体的民族共同体。在共同体形成过程中，各民族一体的思想观念起了非常重要的作用。“夷夏”观念经历了从“夷夏之辨”“夷夏皆正统”“华夷”一家到“华夷”一体的过程。从思想史方面考察“夷夏”观念的演变，对于深化中华民族共同体形成发展的历史过程认识，总结中华民族发展的经验教训，铸牢中华民族共同体意识，实现中华民族伟大复兴都具有重要意义。

## 一、“夷夏”观念的演进过程

### (一) 先秦“夷夏之辨”观念

“夷夏”观念萌芽于夏商周之际，在早期文献中有所记载。《尚书·舜典》载虞舜对皋陶言：

<sup>1</sup> 本文刊载于《中南民族大学学报》2020年第5期，第1-8页。

<sup>2</sup> 作者：段超，中南民族大学教授、博士生导师；高元武，中南民族大学博士研究生，丽水学院讲师。



“蛮夷猾夏，寇贼奸宄，汝作士。”希望皋陶能够以德行威仪抚顺周边民族。夏商时期，人们对于居四周及文化上与内地文化不相同的民族称之为“夷”，自称为“夏”或“华”。

华夏族经过夏代之前各族群的交融，至夏代形成。此时期“夏夷”理念并不带有文化歧视色彩，更多是对内地与周边民族之间区别的一种描述。“夷夏之辨”在广义上包含“夷夏有别”和“夷夏之变”两层涵义，经后世儒家不断完善并系统化。

首先，“夏夷”在生活习惯、传统风俗等方面有别。《左传·襄公十四年》所载姜戎酋长驹支在晋国驳斥范宣子的言论中就体现了这一点：“我诸戎饮食衣服不与华同，贄币不通，言语不达，何恶之能为？不与于会，亦无薈焉。”姜戎早年迁居晋“南鄙之田”，但驹支仍以饮食习惯、言语、见面礼节等与华夏有异而以戎人自称。楚王熊渠认为自己是“蛮夷”，“我蛮夷也，不与中国之谥号”。吴国地处东南，“太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不可用”，内地待之以“夷蛮之吴”。

其次，“夏夷”在地理空间分布上有别。“华夷五方格局”是“夏夷之别”在地理空间上的表现。夏居中，夷处四周。《礼记·王制》载：“中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移”，“东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣”，“五方之民，言语不通，嗜欲不同”<sup>[1]</sup>。《尔雅》云：“九夷、八狄、七戎、六蛮，此谓之四海。”“四海”地理空间中，“夏”居于中，“夷蛮戎狄”环于四周，合而为之“四海”，即“天下”。“华夏”与“夷蛮戎狄”共同生活，共同开发这片广袤天地，共同居于“天下”的地理空间之中，也是华夏天子希望能统驭华夷于一体的地理空间。

在《左传》《淮南子》等典籍文献中，还多次出现歧视与敌视周边民族的记载，凸显华夏在文化、族群上的优越性，以示华夷有别。西周之后，华夏礼乐文明日益完备，与周边民族差距不断拉大，从而助长了华夏族文明的优越感。至春秋战国时期，孔子提出“夷夏之辨”的理念，“裔不谋夏，夷不乱华”（《左传·定公十年》），认为“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”（《论语·八佾》）。范文澜对华夷与周边民族在文化上的区别做了解释：“文化高的地区称为夏，文化高的人或族称为华，华夏合起来称为中国。对文化低即不遵守周礼的人或族称为蛮、夷、戎、狄。”<sup>[2]</sup>内地与周边始有文明之比较。

“夷夏之变”是“夷夏之辨”的另一层涵义，传统儒家主张“以夏变夷”。“夷夏之辨”体系下的民族关系并非固化不变，而是“性相近，习相远”的关系，“夷”可进夏。孟子首先提出“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子·滕文公》）。一方面是“夷夏”的可变性。“夷夏”之间不是一成不变的，通过学习华夏礼仪文化可以“由夷进华”。《荀子·性恶》指出：“然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。”“东夷”是华夏化的典型，《左传》记载，东夷邾、蔡、淮夷等诸国与鲁国的政治朝贡达数十次之多，鲁与莒、须句、邾、郟等之间持续通婚，可见，“东夷”诸国得到鲁国文化上的认可。华夏族也不断汲取东夷文化营养，齐鲁“夹谷之会”时，齐景公演奏“夷狄之乐”，足见齐国与东夷文化交融之深。另一方面是文化上的趋同性。“夷夏”一体是对同质文化体系中不同发展层次民族单元的认可。第六代楚王认为自己是“蛮夷”，但到庄王熊侣时，俨然以华夏传统政治逻辑行事，自认德可配鼎，“楚子问鼎之大小轻重焉”。鼎是华夏礼仪道德文化的标志，楚王问鼎反映楚国身份认同的改变，由蛮夷自居到以诸夏自居。战国楚怀王率领东方六国“合纵”攻秦，“苏秦约山东六国共攻秦，楚怀王为纵长”，楚国此时以华夏传统政治伦理的领导者与捍卫者自居。

## （二）汉代“华夷首足论”

秦结束了春秋战国的动荡格局，首次实现了华夏“大一统”。汉文景帝时华夏不断遭受夷狄南下侵扰，由于国力上的劣势，在处理民族关系理念上仍沿袭先秦时期“华夷之辨”思想，华夏与“夷狄”恪守华夷有别、守土安疆，凸显“夷夏”之大防。武帝朝达到全盛，“罢黜百家，独



尊儒术”，以儒学为旗帜的政治家为适应政治上的“大一统”局面，在民族关系理念上倡导“夷夏之变”，强调“以夏化夷”，纳“夷狄”于华夏，实现“华夷”一统。“华夷”关系理念前后转变，受制于汉代民族关系发展的具体情势。

陆贾基于传统“夷夏之辨”的儒家思想，协调“华夷”之间民族关系时提出“附近宁近，怀来万邦”<sup>[3]</sup>。他两次作为使臣前往南越，说服南越向汉称臣，双方恪守疆域，互不相犯。基于两汉初期的汉匈关系，贾谊的“华夷”理念秉持“尊王攘夷”的“夷夏之辨”思想。贾谊认为汉匈关系呈“倒悬之势”，华夷失序，“凡天子者，天下之首也。何也？上也。蛮夷者，天下之足也。何也？下也。蛮夷征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也”<sup>[4]</sup>。贾谊首倡“夷夏首足论”，使“夷夏”关系理念直观化、形象化。汉朝天子为天下“夷狄”之首，周边“夷狄”为足，华上夷下，尊卑有序，“华夷之辨”思想明显。“华夷首足论”的本质是把华夏腹地与边疆看作一个整体的天下，并且视匈奴为华夏不可分割的一部分，“以匈奴之众，为汉臣民”。为实现使匈奴成为汉庭臣民的目标，贾谊创造性地提出“三表”“五饵”的策略，寄希望于匈奴“渐染华风”，以高度发达的华夏文明实现“化夷为夏”的目的。显而易见，贾谊的“华夷首足论”，既强调了华夏与周边民族合为一体，同时又坚持“华夷”之间是相互区别的。

武帝朝开疆拓土，为了实现多民族的统一，理顺“华夷”关系，需对“华夷”大防民族政策作适时调整。董仲舒把《春秋公羊传》中的“大一统”思想与“华夷”观相衔接，为把周边“夷狄”纳于华夏政治体系之下找到理论上的支持。《春秋公羊传》最早提出“大一统”思想，“元年，春，王，正月”，“王正月也。何言乎王正月？大一统也”<sup>[5]</sup>。《春秋公羊传》的“夷夏”观较先秦儒家更为开放，不仅对遵守华夏礼乐文化的夷狄“中国之”，而且对违背华夏礼乐文明的诸国“夷狄之”。这种开放的民族观凸显了“以夏化夷、夷夏互化”的思想。

董仲舒《春秋繁露》继承并丰富了这一思想，天下一统与“华夷”观相互契合，正迎合“四夷莫不率服”的政治现实。“《春秋》无达辞，从变从义，而一以奉天”<sup>[6]</sup><sup>95</sup>。《春秋繁露·竹林》阐述了董仲舒的夷夏关系理念：“今晋变而为夷狄，楚变而为君子，故移其辞以从其事。”<sup>[6]</sup><sup>46</sup>可见“夷夏”之间可以相互转化，“夷狄”可以进而为华夏，这一转变取决于其对华夏文明的认可及遵从程度。《春秋繁露·三代改制》：“地必待中，是故三代必居中国。”“大一统”在“华夷”民族关系上的体现就是坚持华夏文明是周边民族归附的中心，是“夷狄”文明的必然归宿。“华夷”之间以礼乐文化作为评判标准，“进于夷狄则夷狄之，进于中国则中国之”。

董仲舒还提出“王者兼爱四夷”，王者是天下之主，万民拥戴。“万民”自然包括夷狄在内。“故王者爱及四夷，霸者爱及诸侯，安者爱及封内”。力主纳夷狄于华夏，“进而为文化的华夷之辨，且进而以人民生存之基本要求，泯除了华夷之辨”，“不仅超越了华夷之辨，也超越了君臣之防”<sup>[7]</sup>。

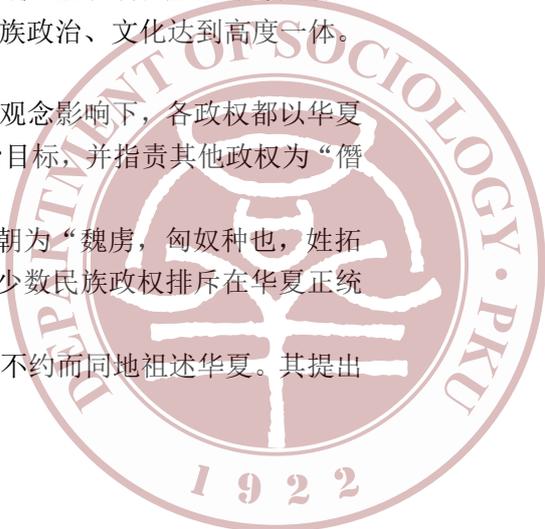
东汉何休更是系统化了“夷狄”与华夏统于一步骤：“衰乱”之世，华夏不一，夷狄与华夏的关系是“内其国而外诸夏”；“升平”之世，夷夏分殊，夷夏“内诸夏而外夷狄”；至于“太平”之世，夷夏合而为一，“夷狄进至于爵，天下远近小大若一”。夷狄进爵的标准是“能募王化，修聘礼，受正朔者”<sup>[8]</sup>，目的是让“夷狄”接受华夏文明，华夷民族政治、文化达到高度一体。

### （三）魏晋南北朝“华夷”皆正统观念

魏晋南北朝是我国历史发展中的分裂时期。在儒家“大一统”观念影响下，各政权都以华夏礼乐文明承袭者自居，坚称自己“奉天承命”，以“大一统”为政治目标，并指责其他政权为“僭伪”。

南朝《宋书》《南齐书》分别创设“索虏传”“魏虏传”，视北朝为“魏虏，匈奴种也，姓拓跋氏，披发左衽，故呼为索头”。以传统“华夷之防”的笔法，把少数民族政权排斥在华夏正统之外，以南朝为华夏汉家正统的承袭者。

这期间的少数民族政权，没有颠覆历史上形成的大一统观念，不约而同地祖述华夏。其提出



的华夷皆正统，赋予正统观以新的涵义。《魏书》开篇述拓跋鲜卑与华夏共祖，“昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒服”，“昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号”，“其裔始均，入仕尧世，逐女魃于弱水之北，民赖其勤，帝舜嘉之，命为田祖”<sup>[9]</sup>。通过追述华夷共祖，为其正统寻找血缘上的合法性。《魏书》还增设“岛夷列传”，蔑南方为“岛夷刘裕”“岛夷萧道成”，视北朝为儒家礼乐文明的轴心，称“魏所受汉传国玺”，承袭秦汉之正统。

表面上，南北政权之间争夺的是华夏正统地位，互相排斥。深层观察却是南北政权对华夏传统历史文化的认同，即认同华夏的传统政治伦理，认同华夏大一统及华夷共祖共融的理念。这是“华夷之辨”的一次升级，即“华夷互变”，为“华夷”皆正统的民族理念打牢了思想基础。北魏孝文帝为了推动鲜卑族发展及巩固多民族国家的统治，继承华夏文化和政治伦理，通过一系列改革，鲜卑贵族与汉族门阀氏族逐步合流，不仅政治上息息相共，胡汉血统更逐步凝为一体，这是华夷皆正统理念践行的必然结果。

#### （四）唐代“华夷一家”观念

隋唐时期，多民族国家再一次实现统一。对于多民族国家的治理，隋文帝实施“守御安边”之策，隋炀帝“混一戎夏”，唐太宗对各民族“爱之如一”，“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母”。“夷夏大防”的传统民族观被打破，开启了“胡越一家，自古未之有也”（《资治通鉴·唐太宗贞观七年》）的大格局。

“胡越一家”是基于南北朝之际五胡内迁，突厥、吐谷浑、党项等在隋唐边疆与华夏错综杂居的情形下产生的。随着胡汉融合不断发展，华夷一家成为必然。唐太宗视“四夷”与华夏享同等人格，“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊”，太宗自认“华夷之父母”，伦理道德上“夷狄”亦有仁孝，“仁孝之性，岂隔华夷”。

高宗朝时，面对复杂严峻的民族关系，在“华夷”关系理念上产生了一些不同的思潮。中书舍人刘祎之提出“夷狄之患”论，陈子昂基于晁错“以夷攻夷”的观点，提出“夷狄相攻，中国之福”。错误的“华夷”观促使高宗朝民族问题日益严峻。直至唐玄宗时期，民族关系又重新回到“华夷”一家的理念上。玄宗通过“伐叛怀服”，基本上实现“夷夏混齐”，“华夷”关系达到较为理想的状态。玄宗对少数民族不分“夷狄”同等接纳，“万邦述职，无隔华夏”，“王者无外，不隔遐方”<sup>[10]</sup>。唐玄宗正确的“华夷”理念，对唐朝边疆与内地之间重新步入相互交往交流的和谐民族关系新阶段起到了巨大的推动作用，促使唐帝国步入鼎盛阶段。《旧唐书·玄宗纪》对其“华夷”民族关系理念给予极高的评价：“于斯时也，烽燧不惊，华戎同轨”，“可谓冠带百蛮，车书万里”。

“胡越一家”的民族理念，促进民族之间完成了度的文化交流交融。边疆少数民族文化上的“汉化”与中原华夏汉族的“胡化”同时进行。交替的“胡化”与“汉化”孕育着多民族文化归一趋势，推动着多民族整合不断向前发展。

#### （五）宋代“礼别华夷”观念

宋朝自立国，辽西夏金等少数民族政权相继崛起，中原华夏与周边少数民族政权战和不断。宋与周边少数民族政权关系紧张，矛盾尖锐。在少数民族政权相互对峙时期，据有中原的王朝往往更加凸显其是华夏文明的承载者，“华夷之辨”的争论就越发激烈。北宋石介在其《中国论》中严格限制了“华夷”之间的文明界限：“四夷，外也；中国，内也。天地为之平内外，所以限也。夫中国者，君臣所自立也，礼乐所自作也，衣冠所自出也。”宋代在“华夷”关系理念上坚持华夷有别，主张通过传播儒家文化，宣扬华夏的仁义道德，以修德来怀远夷狄，坚持“用夏化夷”也是华夷关系的另一表现。《续资治通鉴长编·哲宗元元年》载，司马光虽坚持华夷有别，但待“夷狄”视之类华夏，亦有仁义道德之念，“虽禽兽木石，亦将感动，况其人类”，这是对唐太宗“夷狄亦人耳”华夷关系理念的继承。

宋朝是继魏晋南北朝之后再一次出现华夏政权与少数民族政权并列的格局，这必然引起“华



夷”之间何为正统的争论。传统儒家华夷观持“不与夷狄主中国”，严格“华夷”之间的秩序，自然把少数民族政权排除在正统之外。

#### （六）清代“华夷”一体观念

满族以少数民族入主中原，“华夷之辨”是其无法回避的问题。清入关前，努尔哈赤接受了“华夷之辨”的民族身份认同，以“夷”的身份沟通明朝，“女直国建州卫管束夷人之主佟奴儿哈赤”<sup>[11]</sup>。努尔哈赤建立金国，在政治意义上不得不面对和明之间实际上已经存在的“华夷”关系。清朝建立过程中，为体现正统合法性，皇太极继位不久便严禁“华夷之辨”的论调，提出“满汉之人，均属一体，凡审拟罪犯、差徭、公务，毋致异同”。“一体”观首次置于民族关系之中，数年后皇太极又称“满洲、蒙古、汉人，视为一体”<sup>[12]</sup>。

清初期，在处理“华夷”关系时存在着矛盾的一面：随着清朝统一事业的逐步推进，面对“华夷”有别的儒家传统，彼此的矛盾调和短期难以完成，因此“首崇满洲”；与此同时，为了维护满族对全国的统一，又需以“大一统”思想协调华夷关系，“华夷”一体观逐步细化为“满汉一家”“满藏一体”“满蒙一体”。

雍正借审理“曾静案”编《大义觉迷录》，系统批判了华夷有别观念，同时竭力宣传“大一统”的民族观。承认满洲为“夷”，但指出“夷”是先秦之际地理区域的概念，“犹中国之有籍贯”，并无民族歧视色彩，从而为满洲是中华民族一员找到理论依据。《大义觉迷录》还指出，华夷大一统，有德者居之，无德者弃之，与民族无相干，“上天厌弃内地无有德者，方眷命我外夷为内地主”。至此，“华夷之辨”走出了以民族文化有别而相互歧视的历史循环，回归至传统儒家德治文化理念的轨道。

乾隆的“华夷”观念又有所突破，认为天下“大一统”为“天地之常经，古今之通义”，其又进一步分析天下“大一统”与“华夷之辨”的关系，“夷狄而中中华，则中华之；中华而夷狄，则夷狄之”<sup>[13]</sup>，从而摆脱了“华夷之大防”的观念。清代“华夷”一体的理念，无论从理论层面还是从实践层面，均实现了对传统“华夷”观的历史超越。

综上所述，通过“夷夏”观念演进的历史考察，我们可看出以下几点：一是“夷夏”观念经历了“夷夏之别”、“夷夏之大防”、“夷夏”一家，“华夷”一体的转变，其总体趋势是“夷夏”差别由大变小，趋于一体。二是“夷夏”观念的演变经历着反复。汉代的“夷夏”观念较前代进步，唐代的“夷夏”观念较前代有更大的进步。但到宋代，与唐代相比，其夷夏观念则有明显地倒退，明朝也秉持“内中华，外夷狄”的落后观念。三是对于“夷夏”的认识，同一个时代都不同的看法。例如，唐代一些统治者持“夷夏”一家的理念，但同时也有“夷夏有别”、“夷夏之大防”的言论。“非我族类，其心必异”的思想在古代社会很长时期存在，但“夷夏之别”的声音越来越弱，“华夷”一体是“夷夏”观念演变的大势。

## 二、“华夷”观念演变的原因

### （一）“大一统”思想的影响

“大一统”是包含天下一统的疆域观、文化一统的文化观、政治一统的政治观、华夷一统的民族观的中国传统政治文化。从“夷夏之辨”到“华夷”一体的民族观转变与定型是古代大一统思想传播及其实践的结果。

1. “大一统”思想为“华夷”一体提供了文化转换机制。“夷夏一体”观念与政治统一观念、文化统一观念共同构成中国古代“大一统”思想的基本内涵<sup>[14]</sup>。早期“大一统”思想虽强调“华夷之辨”，但更注重“华夷之变”。“华夷”之间是阶序性的文化差别，具有共通性，是可以转化的。孔子、孟子、荀子等既提出“用夏变夷”，又说“天子失官，学在四夷”。国家只要有礼制文化上的引导约束措施，对四夷采用修文德以来远人的安靖抚绥之策，对诸夏以朝聘盟会制度进行



统治管理，华夷就能共处共存。秦汉时期，边疆“四夷”各族与华夏族同源共祖的“天下一家”观念的建构，则进一步打破了华夷之间血脉的界限。“大一统”思想的民族观具有很强的包容性，认为对不同文化群体要兼容并蓄。《春秋公羊传解诂》“鲁隐公元年”条也提出：“天下远近小大若一”，如此则“四海之内，皆兄弟也”<sup>[15]</sup>。孔子还表示要逐步推行文教，对少数民族习俗不必强求同一，“君子素其位而行，不愿乎其外……素夷狄行乎夷狄”（《礼记·中庸》）。当然，“同文之治”，“道一而风同”仍是“大一统”思想追求的最高目标。

2. “大一统”思想为“华夷一体”的实现提供了政治保障。在先秦大一统政治图景设想中，华夏和“蛮夷戎狄”五方之民共处一个天下之中的“五服制”，是“华夷”一体的理想政治格局。秦汉以后历代统一王朝皆以此为蓝图，进行确保“华夷”一体的政治一统制度设计。秦汉时期郡县与属国、初郡并行，隋唐时期经制府州与羁縻制、都护制并行，元明清时期内地府州与边疆土司制度、藩属制度、朝贡制度等差别化治理的制度设计，确保了“华夷”一体的有效政治管辖。特别是元代设立行省制，并首次把蒙古与西藏纳入一体。清奠定了“大一统”中国的基本疆域和多民族格局，“溥天之下，莫非王土”，“率土之滨，莫非王臣”的政治理想成为“大一统”现实。

3. “大一统”思想为“华夷”一体夯实了稳固的心理认同基础。“大一统”思想所包含的政治统一、民族统一、文化统一等多层内涵得到了古代各民族统治集团的认同。各族君主都把建立一个囊括“华夷”的辽阔疆域，并实现四海一家、华夷一体作为最高政治目标。“华夷一体”成为“大一统”王朝处理民族关系的最高准则。入主中原王朝的少数民族君主往往强调中华渊源，借此凝聚华夷各族。边疆地区少数民族多奉中华为正统，尊奉中央朝廷，维护政治一统，或为国靖难、守土保民；或主动内附、自求改流、定期朝贡。破除“华夷”之别，追求团结、统一，共存于一国之内，成为各族人民普遍的心理图式。“大一统”得到各民族一致推崇，形成一种强大而持续的凝聚力和向心力，深刻影响着中国人的文化心理。“华夷”一体具有深厚的社会基础。唐代的文治武功，令诸民族纷纷内附，唐太宗被尊为“天可

汗”。明代士大夫“仅言开国，不及攘夷”，“心中笔下无‘华夷’之别”<sup>[16]</sup>。清末民国，“华夷”观始向近代民族观转变，天下观被国家观取代，“五族共和”代替了“蛮夷戎狄”，各民族臣民成为民族国家的国民，民族平等成为现代民族国家建设的价值追求和精神感召。

## （二）建设“大一统”王朝、经略四海的推动

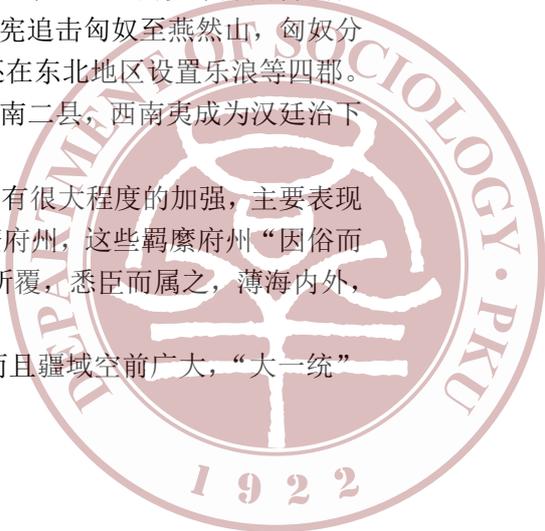
中国历史上的经略四海实现“大一统”，并不是统治者简单的政治口号，而是其实际的政治行动。

秦朝是我国第一个统一多民族国家政权，奠定了我国疆域的基础。秦始皇秉承一统观念，灭六国，拓疆域。在北方，击退匈奴，取得“河南地”；修筑长城，设置九原郡等，有效巩固了北疆。在南方，开灵渠，降百越，设置桂林、南海、象郡。行政设置使得边疆地区与内地形成了统一的郡县体系，建立了较为牢固的统治秩序。国家的疆域大大拓展，域内的民族随之增多，春秋战国以来的“一统”理念得到初步实现，并对后世“大一统”的实践产生了深远影响。

汉代，“大一统”思想在更大范围予以实践。汉代疆域在西北、东北、西南多个方向得到拓展。汉武帝时，张骞凿通西域，霍去病、卫青三击匈奴。东汉时窦宪追击匈奴至燕然山，匈奴分裂为南北两部，长期威胁北疆的匈奴问题得到基本解决。汉武帝还在东北地区设置乐浪等四郡。西南地区，在武帝时期设置了犍为等七郡，至东汉又设置哀牢、博南二县，西南夷成为汉廷治下的臣民，“俾建永昌，同编亿兆”<sup>[17]</sup>。

唐代的疆域不仅在空间上较前代有很大拓展，在疆域巩固上也有很大程度的加强，主要表现就是羁縻制度的普遍实施。唐在边疆地区先后设置了八百多个羁縻府州，这些羁縻府州“因俗而治”。再加上唐代强盛的国力、合适的民族政策等，形成了“际天所覆，悉臣而属之，溥海内外，无不州县”<sup>[18]</sup>的“大一统”局面。

元朝不仅消除了南宋、金、西夏、大理等政权的并存格局，而且疆域空前广大，“大一统”



得到更为充分的实现。特别是西藏正式纳入了中央的管辖，西藏与中央的关系得到极大的加强。土司制度的推行进一步增强了中央对边疆地区的控制，也密切了中央与边疆的联系。

清朝是我国历史上最后一个“大一统”的封建王朝，清代的疆域拓展和疆域巩固都有很大的发展。相对于明朝，清朝在东北、西北的疆域拓展成效突出，尤其是台湾的收复，在海疆方面意义重大。在疆域巩固上，清朝通过自卫反击战击退沙俄对我国北方领土的觊觎，盟旗制度、卡伦制度、驻藏办事大臣以及改土归流等制度措施的实施，大大加强了边疆的稳固，使得“大一统”的内涵得到进一步的充实。

历代王朝在边疆的拓展与治理，将“大一统”的理念转化为客观的事实，促进了民族之间的交流，改变着“华夷”对立的认识。

### （三）边疆与内地交流日益加强的影响

边疆民族地区与内地之间政治经济文化的交往交流交融，推动了“华夷之别”至“华夷一体”的转变。无论是民间文化交融还是官方往来，都改变着华夷对立的观念，促进了不同民族之间的认同。

1. **通婚**。汉朝与匈奴和亲，解忧公主、王昭君嫁至匈奴，带去了先进的铁制农具、养蚕缫丝的技艺，为汉匈关系的和平稳定，以及匈奴地区的经济文化发展做出了很大贡献。唐代文成公主入藏，也将大量的农业生产知识、医药知识以及中原典籍带至吐蕃，使该地区不仅在生产方面逐渐进步，在文化思想方面也逐渐受到汉文化的洗礼，对汉文化的认同加深。有学者认为，“文成公主是第一个把中原文化送到西藏高原的姑娘，是中原地区前往西藏高原的最早的文化开拓者。”<sup>[19]</sup>清朝时期，满族与蒙古等族之间的联姻，也体现了不同民族之间日益密切的交往交流交融。除官方的和亲外，民间也存在不同民族通婚的现象。

2. **人口迁移**。人口迁移是边疆与内地交往交流交融的重要形式。自秦开始，边疆人民进入内地，内地人民进入边疆，一直未停息。例如，汉文帝就曾下令在西北边疆的北地、句注、飞狐口实行军屯，“以备胡寇”<sup>[20]</sup> 3764。汉武帝元朔二年（前127），汉收复阴山以南秦朝故地后，为巩固其统治，“募民徙朔方十万口”<sup>[20]</sup> 170。唐朝安史之乱，导致大量汉人南迁。《旧唐书·地理志二》记载：“自至德后，中原多故，襄（今湖北襄阳）、邓（今河南邓州）百姓，两京衣冠，尽投江湘，故荆南并邑，十倍于初。”明洪武十五年（1382），傅友德在《复大理总管段明书》中说：明朝将在云南“新附州城，悉署衙门，广戍兵，增屯田，以为了万世不拔之计”。又以“云南既平，留江西、浙江、湖广、河南四都司兵守，控制要害。考元时所留兵数，并计岁用及税粮摇役之法，与凡事之便宜以闻”<sup>[21]</sup>。明朝时期的“湖广填四川”、“江西填湖广”等大规模移民也密切了不同民族之间的往来。清顺治十八年，云贵总督赵廷臣奏：“滇黔田土荒芜，当巫开垦。将有主荒田令本主开垦，无主荒田招民垦种。俱三年起科，该州县给以印票，永为己业。”（《清圣祖实录》卷1）在政府积极鼓励下，云南的垦地面积三年翻了十倍之多。通过人口迁移，加深了不同民族之间的相互理解，促进了民族交融，消解着“华夷”对立观念。

3. **互市**。互市是内地与边疆经济互动的重要形式。自唐朝始，中央与少数民族政权的互市更加频繁。唐玄宗开元十九年（731），唐朝同意与吐蕃在赤岭（今青海湖东岸日月山）交马互市，这标志着正式的民族茶马互市的开始<sup>[22]</sup>。至宋代，茶马互市的规模迅速扩大，贸易形式也日趋完备，出现了专门的茶叶贸易凭证茶引。《宋史·食货志五》载：“茶之为利甚博，商贾转致西北，利尝至数倍。”明代，茶马互市空前繁荣，政府设置茶马司，专门管理内地与西北地区少数民族的茶马贸易。明太祖时期，多次派员到盛产马匹的西北藏区或购买或用实物交换马匹<sup>[23]</sup>。通过互市，少数民族获取自己的生活所需，汉民也换取一些毛皮等生活物资。在边疆少数民族政权与中央政权对峙时期，政府虽下令关闭互市场所，但民间互市依然存在，如《续资治通鉴长编》卷364所载：“私易无所畏惮”，“私贩不能止”。

此外，丝绸之路等贸易通道的开通，促进了边疆与内地的经济文化交流。唐朝时期，西域的



产品、动植物、乐器、舞蹈大量进入中原地区，胡旋舞、柘枝舞、霓裳羽衣舞都大受欢迎。根据出土文物及史料记载，唐朝贞观——开元年间，女子以骑马穿胡服为时尚潮流，“帷帽大行，褰渐息”（《旧唐书·舆服志》）。以上史实说明了边疆与内地文化的交流。边疆与内地交流的加强，不断瓦解“夷夏”对立的思想，促进不同民族之间的文化认同。

### 三、“夷夏”观念转变的影响和启示

#### （一）“夷夏”观念转变的历史影响

在中国历史上，经历了“夷夏有别”“夷夏一家”到“华夷一体”的转变。夷夏观念的转变对于我国统一的多民族国家形成与发展，中华民族共同体意识的形成与巩固产生了重要影响。

1. “夷夏”观念的转变，促进了各民族的交往交流交融，推动了中华民族共同体的形成与发展。从历史角度来看，华夏民族最初是在历经“炎黄部落”与周围其他族群的互动和冲突中逐渐形成，并在战争不断的春秋战国时期与其他民族的交流交融中日益壮大的。秦以来，统一的多民族国家的建立，使得“华夷”一统的思想观念得以强化。同时，人口迁徙使得各民族之间的往来更加密切，客观上促进了民族融合，杂居相处的居住模式使得各民族的生产方式、风俗习惯、文化模式相互影响、彼此渗透，为“中华民族”的形成奠定了基础。明清以后，为了统治的合法性与民族关系的和谐，统治者采取一系列的强化主流文化认同的措施，北方草原文化主动与中原文化适应，文化交流与融合进一步加强，实现了更大范围内的对中华文化的认同。经过长期的文化交流与交融，各民族之间的往来更加密切，中华民族的整体观念也深入人心。近代以来，外敌入侵，各民族人民众志成城、携手御侮的精神使得中华民族的整体性更加突出，各族人民由自发联合走向自觉联合，中华民族由一个自在的整体升华为一个自觉的整体。

2. “夷夏”观念的转变，加强了边疆与内地的联系，促进了统一的多民族国家的巩固与发展。中国经历了数千年漫长而曲折的历史过程，才形成今天统一的多民族国家。在不同历史时期，边疆与内地之间通过政治联盟、和亲联姻、册封盟约、经济互惠、朝贡回赐、因俗而治、“恩泽教化”等交往交流交融方式，形成了彼此依存、共同发展的关系，增进了各族人民对“大一统”思想的理解、接纳与认同，实现了边疆与内地政治制度、社会结构的一体化治理，为消弭族群差异和巩固统一多民族国家的认同提供了制度保障。与此同时，从民族交往的角度来看，边疆与内地各民族交往、联系的日益加深，也是与统一的多民族国家的日益形成与巩固相辅相成的。在先秦时期，各民族之间的交流与融合为统一多民族国家的建立奠定了重要基础。春秋战国时期，各族之间的交往和兼并战争，直接促进了各民族的相互影响和认同，不同政权的治理经略虽有差异但均强调整合与一统。因此，各民族在政治、经济、文化方面联系也随之日益密切，“大一统”思想逐渐萌芽。秦王朝顺应历史潮流，建立了统一的多民族国家。汉朝是继秦统一之后，促进和巩固中国统一的多民族国家的重要时期，“大一统”的思想深入人心，边疆与内地逐渐成为了经济、政治、文化的统一体。三国两晋南北朝时期，中国虽陷于分裂局面，中原王朝更迭频繁，但边疆各族与中原王朝之间仍保持着牢固的政治、经济联系。匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等边疆民族内迁黄河流域，进一步促进了多民族国家的民族融合，也为隋唐的多民族国家空前的发展与巩固奠定了基础。五代十国、宋、辽、金时期，中国境内各民族力量的发展，边疆民族主动适应中原汉文化的同时，也增强了对“中华民族”的认同。经过元、明的统一之后，各民族、各地区之间，经济、文化的联系更加密切，中华民族的一体性更加显著。清朝建立起了一个内地与边疆紧密联系，幅员辽阔的统一多民族国家。到了近代，中华民族的整体观在我国各民族奋勇抗争、不屈不挠的反帝反封建的斗争中进一步得到强化，成为我国多民族国家稳定前行的精神力量。

3. “夷夏”观念的转变，加强了各民族文化的相融互通，丰富了中华文化的内容。从“夷夏有别”到“华夷一体”的转变，是形成中华民族、中华民族共同体以及统一的多民族国家的重要



要思想基础，同时也体现了中华各民族历史发展过程中民族文化碰撞与融合的趋势。正是在这一过程中，中华各民族在思想文化的认同上产生了归属感，形成了“你中有我、我中有你，谁也离不开谁”的格局。在“夷夏有别”的时期，中华文化是单一的汉族文化的集大成者，少数民族文化是被排除在外的。在“华夷”一体的思想背景下，各民族文化兼收并蓄，逐步形成了多民族文化共存的格局。秦汉以降，统一的多民族国家的建立，为民族文化的交融奠定了稳定基础。即使是在三国两晋南北朝、五代十国分裂时期，民族间的互动与迁徙仍较为频繁，民族间的文化互动与融合也不曾中断。各民族在风俗习惯、宗教信仰、神话传说、历史记忆、婚姻生育等文化领域相互吸收、相互包容、相互形塑，共同性不断增加。形成了守望相助、众志成城的团结精神，国而忘家、勤劳节俭、惩恶扬善的传统美德，革故鼎新、因势而变的创新精神，兼爱非攻、亲仁善邻、以和为贵的处世哲学等等，这些都是中华文化的要义和精华。与此同时，由于在历史、地理、经济等方面的差异，各民族在语言文字、医药卫生、民族历史文献、文学艺术等方面又形成了各具特色的多元文化，并不断地融汇入中华文化的宝库之中，极大地丰富了中华文化的内容，为中华文化的创新与发展带来了不竭动力。

## （二）“夷夏”观念转变的启示

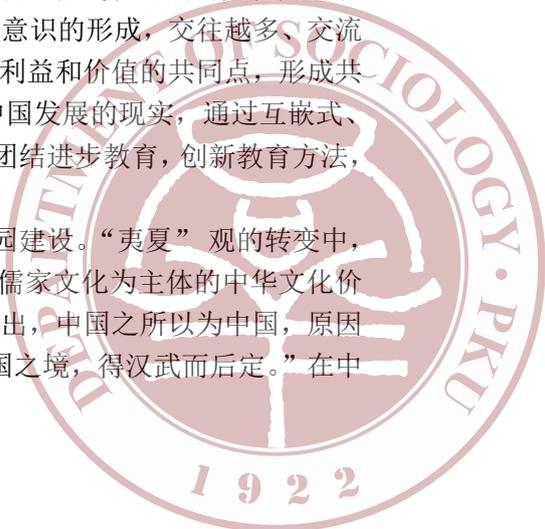
历史上夷夏观念从“夷夏之别”“夷夏之防”到“华夷”一家、“华夷”一体的转变，体现了各民族在实践中对不同文化认知的深化。“夷夏”观的演变是民族融合的结果，也是中华民族共同体意识形成的基础。“夷夏”观的转变对当今进一步铸牢中华民族共同体意识、推进民族团结进步有许多启示。

1. 消除歧视与偏见，促进民族平等，铸牢中华民族共同体意识。中国作为一个多民族国家，受自然地理条件的影响，农耕民族和游牧民族之间生产生活方式的差异性和民族文化心理的个性化是客观的存在。强调“夷夏”之别，“夷夏之防”时，民族间交流、民族发展受到限制，当“华夷”一体思想确立时，民族之间交流深入，国家不断强大巩固，消除偏见歧视十分重要。

消除民族歧视与偏见，坚持民族平等，一直是中国共产党开展民族工作的基本原则。1954年的《中华人民共和国宪法》序言中写道：“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的多民族国家。平等、团结、互助的社会主义民族关系已经确定，并将继续加强。”新中国成立70年来，党始终坚持民族平等、民族团结和各民族共同繁荣的基本原则，致力于推动少数民族地区的经济社会发展。特别是党的十八大以来，在全面建成小康社会的征程上，坚持和践行“一个民族都不能少”，使各民族携手共同发展进步。今天中华民族共同体意识的培育，应继承民族工作的基本经验，正确认识中华民族“一体”是较“多元”更高层次的民族共同体，在充分尊重民族多样性的前提下，深化中华民族是利益共同体和命运共同体的共识。

2. 深入开展各民族交往交流交融，促进民族团结。在“夷夏”观的转变中，民族之间的交往交流和交融发挥了至关重要的作用。在这个过程中，既有吸纳其他民族以壮大自身的融合，也有补给其他民族以获得更好发展的融合。费孝通将华夏族的发展壮大和中华民族多元一体格局的影响称之为“滚雪球”。自秦朝后，统一成为主流，即便在分裂时期，各民族之间的交往交流和交融也未曾停止。历史证明，民族之间的交往交流交融推进共同体意识的形成，交往越多、交流越广、交融越深，民族彼此间就会更加了解，减少隔阂纷争，找到利益和价值的共同点，形成共荣共生的格局。今天我们推进民族团结进步工作，同样要立足于中国发展的现实，通过互嵌式、大融居等方式，增进各民族之间的紧密联系和守望相助，推进民族团结进步教育，创新教育方法，更新教育理念，使民族团结进步工作更具实效性。

3. 以社会主义核心价值观为引领，推动中华民族共有精神家园建设。“夷夏”观的转变中，除了“车同轨”“书同文”“罢黜百家、独尊儒术”等政策保障，以儒家文化为主体的中华文化价值观影响更为深远和深刻。历史学家夏曾佑在《中国古代史》中指出，中国之所以为中国，原因有三：“中国之教，得孔子后而立。中国之政，得始皇而后行。中国之境，得汉武而后定。”在中



华民族几千年的繁衍发展中，儒家文化以其深刻的内涵、和合的态度对各民族的团结凝聚起到了重要的粘合剂作用。五千年的中华文化是各民族共同创造的精神财富，是中华民族的血脉。社会主义核心价值观是中华优秀传统文化在当代的创造性转化与创新性发展的最新成果，是中华民族价值理念的集中概括，也承载着中华民族走向复兴的精神理想。当今时代，我们理应将对社会主义核心价值观的培育和践行作为塑造中华文化认同的重要抓手和建设各民族共有精神家园的价值内核。在教育或宣传工作中弘扬正确的祖国观、民族观、文化观、历史观，积极推进各民族优秀传统文化的创造性转化与创新性发展，为中国特色社会主义现代化建设凝魂聚气、强基固本，为中华民族一家亲、同心共筑中国梦增添精神动力。

#### 参考文献：

- [1] 阮元，《十三经注疏·礼记正义》，北京：中华书局，2009：2897.
- [2] 范文澜，《中国通史简编》，北京：人民出版社，1965：180.
- [3] 陆贾，《新语》，上海：上海古籍出版社，1987：375.
- [4] 贾谊，《新书》，上海：上海古籍出版社，1987：410.
- [5] 何休，《春秋公羊传注疏》，上海：上海古籍出版社，2014：12.
- [6] 董仲舒，《春秋繁露》，北京：中华书局，1992：95.
- [7] 徐复观，《两汉思想史》，北京：九州出版社，2014：297.
- [8] 王闾运，《春秋公羊传笺》，长沙：岳麓书社，2009：241.
- [9] 魏收，《魏书》，北京：中华书局，1974：1.
- [10] 崔明德，《隋唐民族关系思想史》，北京：人民出版社，2010：157.
- [11] 潘喆，《清入关前史料选辑》，北京：中国人民大学出版社，1989：440.
- [12] 希福等，《清太宗实录》，北京：中华书局，1985：26.
- [13] 庆桂，《国朝宫史续编》，北京：北京古籍出版社，1994：869.
- [14] 彭丰文，“西汉‘大一统’政治与多民族交融认同”，《民族研究》2016（2）.
- [15] 阮元，《十三经注疏附校勘记》，北京：中华书局，1980：2503.
- [16] 钱穆，“读明初开国诸臣诗文集”，《新亚学报》1964（2）.
- [17] 范晔，《后汉书》，北京：中华书局 1965：2861.
- [18] 欧阳修、宋祁，《新唐书》，北京：中华书局 1975：6183.
- [19] 张云侠，“汉藏文化交流使者——文成、金城公主”，《中国藏学》1988（1）.
- [20] 班固，《汉书》，北京：中华书局，1962.
- [21] 《明太祖实录》卷 143，台北：“中央研究院”历史语言研究所校勘影印本，1961.
- [22] 《中国大百科全书·经济学 I》，北京：中国大百科全书出版社，1988：52.
- [23] 魏明孔，“西北民族贸易述论——以茶马互市为中心”，《中国经济史研究》2001（4）.



## 【论 文】

# “天命”如何转移：清朝“大一统”观再诠释<sup>1</sup>

杨念群<sup>2</sup>

**内容提要：**清朝入关后面临着如何重建“正统观”这个重要问题，清帝首先强调清朝对广大疆域占有远迈前代，以突出“正统观”因素中“大一统”的重要性，以“统一”中国的业绩消解和克服宋明“夷夏之辨”歧视北方异族的思想倾向。同时，清帝又通过改造理学“五伦”次序，把“君臣之义”列于“父子关系”之前，修正了宋明“正统观”的道德人伦秩序，建立起了君权至上的独特思想体系。清朝皇帝通过组织编纂《春秋》注释读本，参与阐释其微言大义，并亲自评鉴《资治通鉴》所记史事之成败得失，完全掌控了儒家经典论著的解释权，建立起了一套有别于士林思想的“帝王经学”体系。

**关键词：**正统论；大一统；五伦；今文经学

## 导 言

清朝统治到底有哪些特点迥异于前代，可以聚焦讨论的话题非常多，从独特的八旗制度到军机处的设置，从皇帝与大臣私人联络的密折制度到萨满教的蛮性遗留，都是始终热度不减的焦点话题。然而令人奇怪的是，清朝皇帝建立“正统性”的特殊操作模式及其意义这样重要的问题却很少有人关注。<sup>3</sup>

一个王朝要想获得统治的正当性，就必须构造出不同于前朝的“正统观”。宋明以来，“正统观”阐释大多垄断于汉人儒者之手，含有非常鲜明的排斥异族色彩。明清鼎革，清帝以满人身份入主大统，在汉人眼里实属异端，除筹划制度建设外，如何应对士林思想挑战遂成为清帝化解文化冲突的首要难题。事后而论，“正统观”的建立必须经由帝王动议，士林配合方能达致。

“正统观”的原始蕴意大致包涵三项内容：一是任何王朝要想真正获得“居正”的地位，就必须尽可能拥有广大疆域，这是从空间上立论；二是位居“正统”必须依循“五德终始”和“阴阳五行”的运思逻辑，把王朝纳入一个周而复始的循环系统，这是从时间上立论；三是宋明以来形成的“正统观”多倾向于“攘夷”排外，强化种族之别，这是从内外关系上立论。此外，是否真正拥有“德性”亦是王权能否维系正当性的关键因素。

让历代王者持续感到焦虑的是，一个政权的建立很难同时具备“正统观”这三大要素。从字面上看，“一统”本应是“正统观”之首义，其说源自《史记·秦始皇本纪》“议海内为郡县，法令由一统”。“大一统”之义自秦朝兼并六国的实践中就已得到了印证。然而秦汉以后历代王朝却少有真正占据广袤空间者，北宋欧阳修虽然坚持“正者，所以正天下之不正也，统者，所以合天

<sup>1</sup> 本文刊载于《清华大学学报》2020年第6期，第21-46页。

<sup>2</sup> 作者为中国人民大学清史研究所教授。

<sup>3</sup> 清史研究专家虽有个别学者从侧面涉及清朝建立“正统”的问题，如有学者从曾静案折射出的社会反应探讨清帝对王权的维护。（参见王汎森：《从曾静案看十八世纪前期的社会心态》《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》，台北：联经出版公司，2013年，第341-39页。），或者着重讨论雍正的夷夏观与中国观的结构，最近的论文有韩东育：《清朝对“非汉世界”的“大中华”表达：从〈大义觉迷录〉到〈清帝逊位诏书〉》《中国边疆史地研究》2014年第4期。但从正面讨论清帝“正统观”之构造者仍然寥寥无几，似乎仅有刘浦江《“倒错”的夷夏观？乾嘉时代思想史的另一面面相》一篇文章，参见《正统与华夷：中国传统政治文化研究》，中华书局，2007年。目前我所见尚未正式出版的对清代“帝王经学”最为详细的研究当属萧敏如：《从‘满汉’到‘中西’：1644-1861清代〈春秋〉学华夷观研究》，台湾大学博士论文，2008年。



下之不一也。”<sup>1</sup> 仍视“天下一统”为“正统观”首义，却已明显感觉力不从心，南宋频繁遭受北方异族入侵，长期处于南北对峙的分立状态，高调奢谈“大一统”更是不切实际，故宋代儒者谈论“正统”多突出第三义即道德教化的力量，希望在“攘夷”的背景下努力彰扬“德性”优势，对“正统”包含的空间广大之义多避而不言。

清朝“正统观”异于前朝的一个最重要特点是重新引入“一统”这个空间概念，集中论证疆域合一而无内外之别是“大一统”的核心要义。清帝首先关注的是“正”与“统”如何再度合二为一，这恰恰是宋明帝王刻意回避的要害问题。清代以前，只有元朝部分实现了“正统”的首义目标，占据了以往朝代所没有的广大疆域。尽管在汉人士大夫眼中，元朝是否具有“正统性”一直存在争议，如明代章潢就认为元代的“混一之势”“非古帝王之中华混一也，乃夷之混华为一也”。<sup>2</sup> 据此否定元朝的“正统”地位。但也有少数士人表达了不同看法，承认元朝具备了“合天下于一”的能力，的确当得起“正统”之名。如王祜就说过“自辽并于金，而金又并于元，及元又并南宋，然后居天下之正，合天下于一，而复正其统。”与之相反，宋金均不具备“正统”条件，因为“金虽据有中原，不可谓居天下之正。宋既南渡，不可谓合天下于一”<sup>3</sup> 可见虽同为明朝士人，王祜显然认可“大一统”首义本应是疆域扩张归一，元朝虽由蒙古人统治，身份属于夷狄，却无碍于拥有“正统”名号。

清朝“正统观”的第二个特点是，清帝以非汉人的异族身份入主中原，曾一度纠结于明代遗民对其统治资格的质疑。因此清帝必须在诠释“正统观”的第三义上做出有说服力的自我辨正。清帝一方面奉行任何政治行动都必须依靠“道德”指引的理学命题，同时又对宋明理学进行了修正和改造，以适应建立多民族共同体的需要。以往论者多习惯于从“文化”而非“种族”视角评价清朝弥平华夷界线的各项举措，这是继承了陈寅恪先生对唐代政治文化的判断，大方向并无错谬，但清朝与唐代相比毕竟差异很大，不可简单套用陈先生的看法。<sup>4</sup> 与宋明两朝相比，清朝君臣之间互相对立博弈的思想张力完全消失殆尽，以往论者并没有深入辨析此现象发生的缘由何在，本文试图对此议题有所推进。

第三，个别论者已经发现，清帝开始逐步构建起了独特的“帝王经学”和历史观，其思想体系与士人多有区别。大多数学者依然强调士大夫具有支配王权的强大道德力量，似乎帝王即使劫夺了理学家独自拥有的“道统”继承权，也难以摆脱理学话语的控制。清帝本人同样并不具备独立诠释儒家经典的能力，他们只不过是“汉化”施予的对象而已。然而揆诸史料，清帝并非是理学思想的被动接受者，他们通过一系列的文化思想改造步骤，一步步全面掌控了儒家经典阐释的主动权。

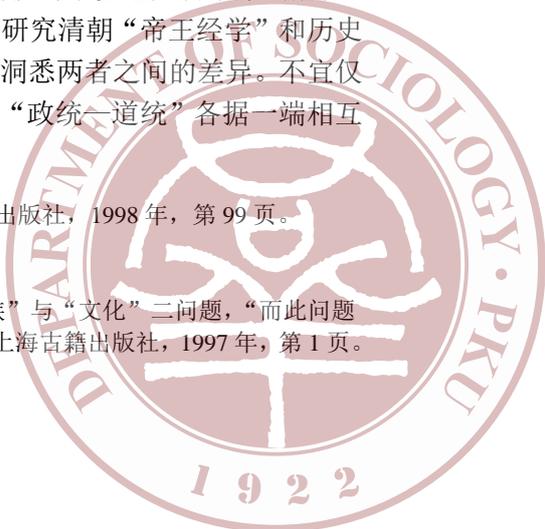
清帝不断通过各种渠道建立起了具有鲜明帝王特色的经学解释体系，并据此作为指导士林历史观的统一指南。我无法判断宋明帝王是否具有与清帝类似的独立“正统”解释体系，还是仅仅作为士大夫思想的被动传输者。毋庸置疑的是，作为清朝构建“正统观”基本思想来源的《春秋》和《资治通鉴》等儒家经典，均曾被清代帝王予以深度诠释，康熙乾隆都组织编纂过《春秋》官学读本，乾隆帝还完整披阅过《资治通鉴》及《续编》《三编》，亲自撰写了多达八百余条的眉批，这些读本和批注明确被指定为撰史者必须遵从的书写圭臬。因此，研究清朝“帝王经学”和历史观，似应采取与惯常认识士林哲学不一样的路径和方法，至少需要洞悉两者之间的差异。不宜仅仅把“正统观”理解成士大夫阶层专享的思想形态，或者仅仅视为“政统—道统”各据一端相互

<sup>1</sup> 欧阳修：《正统论》上，饶宗颐：《中国史上之正统论》，上海：上海远东出版社，1998年，第99页。

<sup>2</sup> 章潢：《论宋元正统》，饶宗颐：《中国史上之正统论》，第169页。

<sup>3</sup> 王祜：《正统论》，饶宗颐：《中国史上之正统论》，第149页。

<sup>4</sup> 学界引述的最多的观点不外乎陈寅恪的论述有关唐代统治阶级需遵循“种族”与“文化”二问题，“而此问题实李唐一代史事关键之所在。”（参见陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，上海：上海古籍出版社，1997年，第1页。这一观点也深刻影响了明清有关夷夏之辩研究的基本走向。



博弈的产物。在更多情况下，清朝“帝王经学”虽然仍与士林思想时有互动，却越来越占据主导地位，这是清朝区别于以往朝代的新现象，至今未被透彻地加以认识。

## 一、“正统观”古义解释的回归与清朝的地缘政治学

### 1. “大一统”观的重构：清朝官学的复古式阐释

如前所言及，“正统论”之古义理应包括空间、时间和内外观等几个要素，汉代儒生谈“正统”已开始从“大一统”角度立论，最常见的论述源自董仲舒所言：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也”。王吉上汉宣帝《疏》更是云：“《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯”。<sup>1</sup>此话直接点明“大一统”就是要统领“六合”“九州”规模的地理空间，哪怕这些地理观念大多只是停留在儒生的想象层面。然而，“大一统”这层蕴意在宋代却被严重忽略了，宋代理学家声称只要拥有“道统”和“德性”，即使偏安亦可获正统之位。甚至那些曾经占据广大疆域的王朝，若显现出“德性”之不足，照样会被指为奉行“霸道”而被打入“闰统”之列。考虑到当时南宋偏安江南的具体处境，这类看法更象是一种迫不得已的权宜选择。

按照“正统观”的逻辑，同时拥有空间与德性本是题中应有之义，却被宋儒缩窄为“道统”获得与否既是“正统”必要也是充分的条件，至于占据空间大小反倒可以忽略不计。理学家改纂“正统”要义，乃是由于宋代帝王并没有获得过真正意义上的“大一统”疆域，即使是北宋鼎盛时期，北方仍面临辽金等少数民族群的反复袭扰，遂在构造本朝“正统”时不免故意突出“道统”传承的作用，并逐渐扎紧夷夏种族隔离的藩篱，以掩饰其偏安统治造成的窘境。这就是为什么辽金虽然在领土规模上接近宋朝，却难以列入“正统”的原因。同样道理，元朝虽拥有“大一统”规模，却因其异族身份，照样难以迈进儒家设置的“正统”殿堂。

清朝帝王以非汉人身份定鼎中国之后，其建立“正统”面临的最大挑战就是如何冲破宋明儒家严分夷夏之别的叙述陈规。理学“正统观”具有两个特点：一是以“道”系“统”，把道德优越性突出到最高位置，甚至不惜虚拟出一系“道统”，号称自北宋周敦颐开始才接续先秦思想遗脉；二是以“族”系“统”，严分夷狄华夏之界线，非我族类难入我“统”。同时把“种族”与“地域”的关系进行刻板化关联，北方蛮荒之地与江南丰饶之区分别代表野蛮和文明族群居住的不同景观。对关外北方风貌的想象常常与劣等族群的生活特征紧密关联在一起。满人入关前居住于东北地区本身就给自己打上了先天的蛮荒印记。获取“正统”的首要任务就是要彻底斩断关外“北方地域”必然生活着“野蛮族群”这个被理学想象固化的思维链条。

清帝的具体做法是：首先让人们相信，尽可能占有广大疆域才是实现“大一统”的必备先决条件；其二是把《春秋》中的“尊王攘夷”古义加以变通改造，使之符合满人政权统治的需要。本节拟先从第一方面入手展开分析。

清帝心里非常清楚，自己作为异族入主大统，其优势在于疆域恢弘远迈前代，这实为“大一统”原初首要之义，凭此成就即可避免宋朝流于偏安的弊端。其劣势在于满人以异族身份踏入汉地，难免会遭受礼仪文化欠缺之讥。所以清帝在“正统性”论述中必然刻意发挥“大一统”古义中“大统一”之内涵，以彰显疆域宏阔的心理优势，然后再赋予一统之举以“道德”涵义，以期合并宋元明三朝“正统观”的各自优长为一体。

为达此目标，清帝与士人相互配合，不遗余力地共同抒发对疆域广大的自豪感。且看乾隆帝一番得意的自我表白：“惟上天眷顾我大清，全付所覆，海隅日出罔不率俾，列祖列宗德丰泽溥，威铄惠滂，禹迹所奄，蕃息殷阜，瀛壖炎岛，大漠蛮陬，咸隶版图，置郡筑邑。声教风驰，藩服星拱，稟朔内附，六合一家，远至开辟之所未宾，梯航重译，历岁而始达者，慕义献琛图于王会，

<sup>1</sup> 《汉书》卷七十二《王吉传》，北京：《中华书局》，1964年标点本，第10册，第3063页。



幅员袤广，古未有过焉。”<sup>1</sup>对一统天下的沾沾自诩可谓膨胀到了极致。文中“六合一家”的说法直追王吉所云“六合同风”之义，可见其对“大一统”须优先占据广大空间的认知多来源于汉代思想。

清帝诠释“大一统”古义，显然有意与明代定都北京的历史认识相互衔接。乾隆帝就曾说：“燕地负山带海，形势雄伟，临中夏而控北荒，诚所谓扼天下之吭而拊其背者，故金元皆以此龙兴龙视，其比建康偏安之地相去迥若天渊。”永乐帝“即位以后决计迁都定其规模而后从事，卓识独断诚非近虑者所可及。”<sup>2</sup>乾隆帝明确建康为偏安之地，贬低明太祖而推崇永乐帝，同时声称永乐“自就封北平，屡经出塞，凡天险地利所在筹之已熟”，毕竟没有解决宋朝以来南北族群冲突的老问题，实为隐喻清帝定都北京，完成了前朝帝王无法实现的一统伟业。

仿佛能猜到当今皇上的心思，乾隆帝自称实现了旷古未有之“大一统”的言论，激发出清朝士人不少跟风之作，许多肉麻谀词刻意褒扬放大清朝在疆域拓展方面的贡献，与清帝的自我期许若合符节。如何绍基有如下说法：“大清之受天命有天下，增式廓而大一统者”，首先在于“幅员之广”“祖德宗功，直继五帝三王之盛”，其次才是“声教之隆，地利物华之盛，官方民事之详”，其要诀在于“心法治统不异地异民”。<sup>3</sup>清帝与前代政绩比赛，其殊异之点必会强调舆图面积之大小，再于“道统”“德性”的拥有和提升方面追慕前朝，这既能充分昭显远迈前代的事功伟绩，又不至于堕入“霸道”“闰统”一途。

再看张廷玉的一段颂词：“是故功德大者地亦大，功德小则地亦小，乃自五帝三王以后，汉魏迄今其历国已一十七姓，而大一统者亦复有几，即汉唐元明四代巍然式廓，而唐以藩服僭处，中致歉损。”汉唐元明受阻于边塞警事不断，都没有在与少数民族政权打交道时完全取得成功。与前朝相比，“惟我皇清辟土浩阔，西踰崦嵫，东近日出，虽复继世兼创始谟，再夺昆诏，三开叶榆，甫复东越，旋收番禺，声暨南服，教讫海隅，遂扩疆宇至于澎湖。”<sup>4</sup>这一连串文字几乎把清代以前大大小小的王朝贬损无余。最可注意者，张廷玉说“功德”之多寡与得地之大小成正比关系，这恰是宋明儒者最为忌讳的地方。宋儒一直强调统治四方的秘诀是在德而不在险，“大一统”要义在人心不在地势。

下面高士奇这段话恰好讨论的是“大一统”到清代“始能兼容并包，博施广济，浩浩乎靡垠，恢恢乎无外”，对以往朝代之偏安守成局面痛加针砭，说“三代以后混一区宇，然汉则匈奴数入定襄，唐则吐蕃窃据陇右，宋失西夏，明亡河套，时无圣人功德未洽也”。这正戳中宋明儒者因幅员未广而产生自卑心理的要害，结论自然是“我圣清受天景命，继历代之正统而光大之。”<sup>5</sup>袁枚则认为古圣人即使“握金镜秉神机”，也未能做到统摄八方六合之地，“未有我武惟扬，穷天之界如今日者”<sup>6</sup>阿谀吹捧实已到了无以复加的地步。

一些士人心里非常清楚，清朝立统的根基主要在于握有地理空间的优势，最终导致天命的转移，清代史家赵翼别出心裁地勾画出了一条“地气迁徙”的路线，试图证明“王气”之兴衰轨迹大体可从“地气”漂移的征兆中获知。要想洞悉这条线索，须从唐朝开元、天宝年间讲起，那时候长安地气出现了一个从蕴积成势到衰弱无闻的走势，一直到满洲崛起东北并吞天下，才实现了“王气”自西北转向东北的大变局。

赵翼发现，陕西中部自古为帝王统治中枢，周、秦、西汉、符秦、姚秦、西魏、后周相继建

<sup>1</sup> 《大清一统志序》《国朝宫史》卷三十，书籍九，北京：北京古籍出版社，1994，第594页。

<sup>2</sup> 弘历：《帝迁都北京言事者皆云不便萧仪与李时勉言尤峻切因杀仪下时勉狱目》《评鉴纲要》卷十，清文渊阁四库全书本。

<sup>3</sup> 何绍基：《东洲草堂文钞》卷三《叙》，清光绪刻本。

<sup>4</sup> 张廷玉：《皇清文颖》卷三十四，清文渊阁四库本。

<sup>5</sup> 高士奇：《神功圣德诗》《清吟堂全集》卷九，载《清代诗文集汇编》第166册，上海：上海古籍出版社，2010年，第51页。

<sup>6</sup> 袁枚：《为尹太保贺伊里荡平表》《小仓山房外集》卷一，清乾隆刻增修本。



都于此，隋文帝迁都龙首山下，仍属秦地，从此混一天下，终成“大一统”之业。至唐代定都长安，统治规模达于鼎盛，然不幸盛极而衰，契丹建辽，地气开始自西趋东迁移，因契丹只据有幽蓟之地，王气尚未蕴积成形，无力一统中原，地气随后流向东北，中间经洛阳、汴梁作为过渡，借用某些堪舆家的神秘说法，这是一条绵延曲折的“过峡”之路。经过一二百年，东北王气始累聚成势，方有金朝占据中国半壁江山的短暂辉煌，至元明两朝最终天下合一。到大清“不惟有天下之全，且又扩西北塞外数万里，皆控制于东北。”在赵翼看来，“此王气全结于东北之明证也。”<sup>1</sup>

赵翼的这段地缘政治学解释，其意义在于彻底改变了宋明儒生所构造出的以“南一北”政权对峙为主轴的“正统观”，而代之以清帝凭恃东北“王气”崛起走势重构清朝“大一统”正当性的新思路。在这套新型地缘政治学叙述中，宋明儒生以持守“道统”为由，替偏安政权寻找“正统”根据的说法不断遭到否定。如朱熹在《资治通鉴纲目》中赋予蜀汉为“正统”的断论就颇受诟病，在一篇题为《蜀汉非正统说》的文章中，俞樾指斥朱熹黜魏帝蜀不是出于公意，而是囿于一己之私。俞樾质疑说，当时中原之地尽归于魏国，怎么能说天下之统不在中原反在区区一州之地的蜀国，“若夫据一州之地，而欲窃天下之统，君子不许也”。<sup>2</sup>蜀主刘备不但身份可疑，即使他果真是汉室后裔，汉朝桓灵两帝之后，朝纲紊乱，政局衰败，早已失去天道支持，天命不常，岂能坚持汉室天下仍是一姓所得之私。俞樾质问道：“百世之王奈何徇一二人之私而废天下之公乎？天下重器，王者大统，天实主之，亦岂儒者所能徼彼以与此乎？”<sup>3</sup>这对朱熹这位理学宗师来说无疑是个相当严厉的指控。可见到乾隆朝以后，从帝王到普通士人以疆域大小为标准确认王权是否具有“正统性”，已基本达成了共识。

## 2. 以“地”系“统”：山川祭祀与地志纂修中的“正统观”：

在清代，占据广大空间才能得统之正这一“正统观”的原初要义逐步得到了重新揭示。与之相对应的是，如何根据山川地貌界定和标识四方统治疆界，同样受到历代帝王的高度重视，山岳祭祀作为皇家必备礼仪每每按既定程序反复上演。清朝定鼎北京以后，顺治帝已开始考虑祭祀五岳，以昭显“正统”归属大清之意。第一个祭祀目标是靠近北京的北岳恒山，然而，就在选择确认祭祀地点时，却出现了争议。

明代祭祀恒山的庙宇坐落在河北保定附近的曲阳县境内，经清朝礼仪官员考证，宋代以前的公祭地点本来选择在山西大同附近的浑源境内，浑源地处北京西北，恒山作为塞外高原通向冀中平原之咽喉要冲，其主峰天峰岭正对浑源县城南，占据屏障京师的位置。北宋浑源因属契丹辖境，宋代祭祀恒山的仪式才不得已改在曲阳举行，元明两朝均延续此旧例。

从地理方位来看，曲阳在北京之南，浑源在北京之北，这两处地点虽相距不远，但就其与京师的关系而言却有微妙差异。如果仍把祭祀恒山的地点置于曲阳，等于象征性地承认了北宋迫于契丹压力重新界定南北边界的合理性，无异于间接沿袭了宋朝以偏安为“正统”的认知路线。反之，如选择浑源为祭祀地点，就寓示着在地理位置上打破了宋辽对抗遗留下来的南北分立政治格局，最终实现了“大一统”。

清朝臣子进言顺治帝也大体遵循了这一思路，他们奏称，浑源不在祭祀版图之内乃是因为宋朝并未混一天下，只好因陋就简，别择它地。这样的做法“似非一统盛治所宜”。清帝则完全不应有此顾虑，因为从地理位置观察，“浑源于四岳为正北，曲阳稍在其东，国家建都于燕，曲阳在神京之南，浑源在神京之北，为国家藩屏……我朝统一华夏，版图益前代，不祀浑源而祀曲阳，似为未协。”<sup>4</sup>如清帝改置祭祀地点，就能通过“辨方正位”达成“因时制宜，以厘讹谬至明也，

<sup>1</sup> 《长安地气》《二十二史札记》下，《赵翼全集》第二册，南京：凤凰出版社，2009年，第377-378页。

<sup>2</sup> 俞樾：《蜀汉非正统说》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，第346页。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 张崇德纂修：《恒岳志》卷下，清顺治十八年刻本。



以崇山岳至正也，举千百年之旷典成大一统之弘规。”<sup>1</sup>。

以“地”系“统”的另一个表现是，把各地輿图风情和政教得失载于方志之上，这也是清朝在拥有广袤疆域之后广泛实施的治理技术之一。庆桂表述志书编纂与“大一统”之关系时曾云：“志乘之书昭大一统之模，稽建置，详封域，备风俗，析源流，数典之资在是。”志书编纂的目的之一是彰扬清高宗辟地闡功，殊方星拱的一统伟业。<sup>2</sup>当然要紧紧抓住空间拓展恢弘辽阔这个关键指标大力宣传，于是何秋涛才会说纂修《西域图说志》是“所以昭声教之遐而示范范围之大也。”<sup>3</sup>阐述重点仍突出“范围之大”，清朝与前代特异之处表现在扩及藩服地理，以昭示“无外”之意。其言曰：“纂辑是编，言藩服之地理，必推本于大一统”之盛，敬发明其梗概于以见圣代幅员之广，帡幪无外，实迈越万古云。”<sup>4</sup>李绂《广西通志序》则说：“地必有志所以大一统。征文献备王会之盛而尊朝廷也。”<sup>5</sup>雍正朝总督范承勋在《云南通志序》中发挥了同样的意思：“抚今追昔，未有如我国家之声灵遐畅，远迈千古者也。当此之时，使滇志犹然阙略，其何以扬太平之盛治，昭大一统之弘规也哉！”<sup>6</sup>

下面这段话则不忘对比宋朝疆域狭小的窘态与清代盛世的恢弘气象，隐晦批评杜佑马端临受限于夷夏之辩的陈旧思维，记载西南之地不够详尽，说“然唐宋时西南叛服不常，若浮若沉，负版不载，以是杜马亦所从略。盖春秋谨严于内外之辨者，此物此志也。”与之相反，只有清朝“诞膺天命，统一华夷，幅员之广，古今莫及”，这几句颇带韵味节奏的文字大谈疆土宏阔，才能达致万国来朝的盛世，修纂志书之目的就是为展示这前无古人的胜绩，正所谓“蟠木流沙，无雷向日，靡不来庭而来王，则合诸志之全而大一统焉，盖于斯为极盛者也。”<sup>7</sup>

清帝以开疆拓地之广作为摄位“正统”之必要条件，确实比宋明凭借“道统”阐说，构筑华夷壁垒，以掩饰疆域狭小之困境的言辞更具震撼力。南宋流于偏安局面以后，宋代士人似乎也感到配不上“大一统”的称号，于是才有如下自嘲的诗句：“禹贡之别九州，冀为中国；春秋之大一统，宋亦称臣。”<sup>8</sup>其反讽语气里流露出的自卑感已经深入宋人骨髓，难以排遣。尽管如此，这并不意味着清帝敢于与宋明正统谱系彻底决裂，肆意依赖开疆拓土的功绩重新厘定“大一统”内涵，而全然罔顾宋明理学打造出来的道德箴言。

清帝清醒地意识到，单独依靠疆域征服和军事控制，并不能在心理上完全折服具有极端道德优越感的汉人士大夫阶层，反而会强化满洲统治者好勇斗狠的蛮夷形象，难免招惹上凌霸无行和不尊王化的恶名。元宋政权交替即是前车之鉴，元朝并未因表面实现了“大一统”就获得汉人士大夫阶层的尊敬，后世儒者反而有意检讨宋朝的失败恰恰是因为“宋邦弗遵声教”而自食其果，似乎并不艳羡元朝扩展领土的能力。<sup>9</sup>雍正帝特别注意汲取元朝教训，有意淡化清朝武力征服的色彩，曾引《尚书》“皇天无亲，惟德是辅”的古训，说明“本朝之得天下，非徒事兵力也。”<sup>10</sup>

清帝之所以顾虑过度夸耀武功会带来负面影响，不排除其思维仍受限于宋代忌谈以“地”系“统”的惯例，因为宋人根本不具备以“大一统”为切入点谈论“正统”的资本，经常故意正话反说地讥刺那些天下混一的朝代不一定真能获得“正统”资格，下面这段话就是个明显的例子。宋人刘友益在“正统”书法凡例中辩称“混一止可谓大统，不可谓正统。正不在大，如以大统为

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> 《书籍》十七《志乘》，庆桂：《国朝宫史续编》卷九十一，清嘉庆十一年内府钞本。

<sup>3</sup> 何秋涛：《朔方备乘》卷六十八《图说》，清光绪刻本。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 张廷玉：《皇清文颖》卷十七，清文渊阁四库本。

<sup>6</sup> 鄂尔泰：《云南通志》卷二十九之十二，清文渊阁四库本。

<sup>7</sup> 张允随：《赵州志序》，鄂尔泰：《云南通志》卷二十九之十二，清文渊阁四库本。

<sup>8</sup> 周密：《癸辛杂识》别集卷下，清文渊阁四库本。

<sup>9</sup> 孟德卿：《贺平宋表》，胡松：《唐宋元名表》卷下之三，清文渊阁四库全书补配清文津阁四库本。

<sup>10</sup> 胤禛：《大义觉迷录》卷一，中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第四辑，北京：中华书



正，则蜀汉偏安宁得为正统乎？”<sup>1</sup>刘友益的言外之意是，除了疆域宏大这一独特条件之外，是否拥有足够的德性仍是获取“正统”不可忽视的一个要素。清帝自然深知这个道理，在阐明发动战争的理由时常常不遗余力地为其罩上道德的光环，臣子对皇上的心思往往心领神会，如纪昀在列举前朝平定疆域的战绩时不忘加上一句，这些辉煌事业均不属“扬天声于万里”的“有征无战”之举。<sup>2</sup>

所谓“有征无战”的意思就是以德服人，不纯靠蛮霸之力肆行征讨，夸耀武功。按照袁枚的说法：“取流沙为附庸之国，惟圣人之德大，斯不怒而威亦王者之功高，故有征无战，践龙庭之草露，偃春风出玉门之关，花开内地。”<sup>3</sup>凡属“大一统”的征伐行动，都会在事前事后被赋予合理合法的道德定义，至少在不劳民费财这一点上要反复加以声明。清朝士人曾经这样表述准噶尔之战的意义：“皇上字小之仁，伐暴之义，平戎之勇，决几之智，至是昭然大白，而兴师十余万，拓地数千里，不劳民不加赋，不淹时日，不疲士卒。”<sup>4</sup>简直就象一场的十全十美道德之战，貌似不带任何血腥色彩。这是把征伐新疆赋予“德性”的突出例子。清廷在云南藩属之区的治理也被视为声教传播的典范，鄂尔泰“改设流官，渐同腹地”的实验，均被看成是“国家声教遐敷”的步骤，结果是“滇南万里如在几席，革藩镇之制，大一统之模旷古独隆焉”<sup>5</sup>鄂尔泰的一席话与宋明儒生“在德不在险”的理学宗旨相距并不遥远。

清朝皇家举行科举考试时，也会不时涉及“正统性”与军事攻防之关系这类话题。如有一则殿试题问道：“控驭天下者必先审形势之所在，今天下大一统矣，西北东南率多险要，防卫之方，抚绥之术当以何处为先，其详言之。”一位考生的回答是“无象之形”比“有象之形”更为重要，“有象之形势固在金汤，而无象之形势不恃疆域，则取一方之形势而计之，不若取天下之形势而谋之，取一日之形势而策之，不若取百年之形势而图之也。”<sup>6</sup>

在这位考生的眼里，“有象之形”是山川险峻地理形势，只能是一时图取的对象，“无象之形”则关涉世道人心与王朝的百年安危。故结论必然是：“天象之形势所当预为之谋也，揽天下之大势必先得天下之人心，人心者，安危之所由兆，而天命之所攸归也。故古圣王在德不在险，而山川虽固，不若声教覃敷也，兵革虽威，不若仁义遍洽也。诚以爱民之心为国治之本，则四海一家，措天下于磐石之安，而建万年不拔之业，又何形势之不可恃哉！”<sup>7</sup>这番回答不得不说已相当接近宋人有关“正统”的语义了。

由此可知，清帝建构“大一统”思想框架，一方面用复古考证的方式揭橥其疆域广大之古义，为清朝统治消弭南北夷夏界线大造舆论；另一方面又标榜对宋明理学道统的继承性，把“大一统”的军事征伐行动赋予柔性的道德涵义，从而为清朝的王权统治奠定较为均衡的政教意识形态基础。

## 二、从“攘夷”到“尊王”：清帝如何解读宋明理学要义

### 1. “圣人不必出于一地”：满人何以有资格承接“天命”

“圣人不必出于一地”是雍正朝头号思想犯曾静因谋反罪被关进大牢后，说出的一句颂圣的

局，1983年，第21页。

<sup>1</sup> 刘友益：《书法凡例》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，第184-185页。

<sup>2</sup> 纪昀：《平定准噶尔赋序》，董诰：《皇清文颖续编》卷三十九，清嘉庆武英殿刻本。

<sup>3</sup> 袁枚：《为尹太保贺伊犁荡平表》《小仓山房外集》卷一。

<sup>4</sup> 高士奇：《神功圣德诗序》，《高士奇集》，卷九，清康熙刻本。

<sup>5</sup> 鄂尔泰：《云南通志》卷十七，清文渊阁四库本。

<sup>6</sup> 徐旭旦：《世经堂初集》卷之二十三，《文钞》《策》，《清代诗文集汇编》第197册，上海：上海古籍出版社，2010年，第821页。

<sup>7</sup> 同上。



马屁话。曾静承认圣人称号不应全由关内之人独享，圣人也有几率诞生于关外。这分明颂扬的不是汉人君主，而是曾被他们鄙视为“蛮夷”的满人皇帝。曾静有一段话发挥此中深意：“夫麒麟凤凰不必尽出中土，奇珍大贝何尝不产海滨，同在此天地之中，一大胚胎，或左或右，孰分疆界，安得歧而二之。”<sup>1</sup>说的是圣人既可能诞生于中原地带，也有机会出现在偏远地区，那些刻意标榜出的所谓“中心”与“偏远”的地理划分标准，与圣人诞生和分布的概率完全无关，大多是虚构出来的自我想象。

曾静继续论证说，原来被看做中心的“中国”，产生圣人的能力一旦势衰气竭，“天命”随时可能转移，圣人的诞生不一定在中土汉人之地自行封闭地循环周转，很有可能发生在“偏远”荒蛮之地。因为唐虞三代时的圣人，已有不尽生于中土者，《春秋》虽然主张分辨华夷身份，但“在礼仪之有无，不在地之远近。”<sup>2</sup>曾静还讥讽邹衍发明的“九州说”是汉唐悖谬之论，因为“天地本至大无外，而人自以为有外。正如尧舜之治，不过九州，而人遂以为九州之外不复有九州。”<sup>3</sup>好象只有他们认定的九州范围内才可产生圣人，而没有想到“九州”的边界是可以重新划定的，满人虽源自东北，却成功入主大统，正是昭示其足以承接“天命”。

有意思的是，这套振振有辞的表白完全不是曾静入狱前的真实想法，在他隐居湖南所写的著作《知新录》中，还满纸洋溢着对满人当政的不屑之辞，受江南名儒吕留良思想的影响，曾静视清帝为蛮夷，认定其完全没有资格在汉人居住之地领受天命，位居大统之位。可就是在短短一年的时间里，曾静的思想却发生了一次惊人逆转，他从一个持守“夷夏之辩”的反满论信徒，迅速转变成了清朝政权的坚定支持者。

那么除了雍正帝“出奇料理”所发挥的强大震慑力之外，到底是什么原因促成了曾静这次的思想转变呢？过去不少学者对《大义觉迷录》中审讯曾静的文字详加辨析，多有创获，然似仍有意犹未尽之处。

实际上，“圣人”诞生只能限于“中国”之地的看法在宋代就已极为流行，构筑夷夏之间的壁垒是宋人获取文化道德资本的主要手段，其中以郑思肖的观点最为极端，如他把非汉人族群径直比作禽兽：“夷狄行中国事，非夷狄之福，实夷狄之妖孽。譬如牛马，一旦忽解人语，衣其毛尾，裳其四蹄，三尺之童见之，但曰牛马之妖，不敢称之为入，实大怪也。”中国历史上那些异族政权如拓跋珪建立的北魏都被郑思肖骂为“夷国”，即使他们模仿中原汉人践行礼乐文化，也是属于“僭行中国之事以乱大伦，是衣裳牛马而称曰人也，实为夷狄之大妖。”<sup>4</sup>少数民族只能呆在边蛮之地从事夷狄应该做的事情，这就是古今素分华夷之别的道理。

华夷之辨关涉正统，其关键在于：一是必须严格辨析种族类别，二是必须按照地域分布对种族加以间隔区分，不得混淆界线。在这两个标准的约束下，汉人相对于“夷狄”才有机会获得“正统”，中国才能诞生圣人，“夷狄”的存在犹如华夏的一面镜子，映照出圣人的光辉形象，因为“唯圣人始可以言天下、中国、正统而一之。”或者换句话说“圣人、正统、中国本一也，”如果分开讨论那一定是迫不得已，那些夷狄“得天下者，未可以言中国；得中国者，未可以言正统；得正统者，未可以言圣人。”<sup>5</sup>这就把诸夏之外的夷狄彻底排除出了诞生圣人的名录之外。

曾静当年就是受此类思想激发，一时冲动写下了谋反逆书。从审讯笔录上看，曾静仍然沿袭了郑思肖以“地”区隔华夷的看法，如说“中土得正，而阴阳合德者为人；四塞倾险，而邪僻者为夷狄。”<sup>6</sup>基本被宋明理学的惯性思维定式所牵引。可是其中一个关键问题他却未予深究，这个

<sup>1</sup> 雍正：《大义觉迷录》卷四，曾静：《归仁说》，《清史资料》第四辑，第153页。

<sup>2</sup> 同上，第155页。

<sup>3</sup> 同上，第168页。

<sup>4</sup> 郑思肖：《古今正统大论》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，第122页。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 雍正：《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第27页。



问题就是，如果中土君王并不守德行义，是否仍有资格继续位列“正统”，边野地区的异族即使慕仁向善，是否也始终没有获得“正统”的机会。

雍正帝正是从这个论证盲点切入，最终突破了曾静的心理防线，他一语点中要害说，如果中土君王不守德性，那么“将使中国之君，以为既生中国，自享令名，不必修德行仁，以臻郅隆之治，而外国入承大统之君，以为纵能夙夜励精，勤求治理，究无望于载籍之褒扬，而为善之心因而自怠，则内地苍生，其苦无有底止矣。”<sup>1</sup>此处论证逻辑不得不说并无疏漏之处，的确使曾静难以反驳，他开始慢慢觉悟到自己是“妄意以地之远近分华夷，初不知以人之善恶分华夷。”<sup>2</sup>

至于说到满人的“夷狄”身份问题，雍正则通过给舜与文王都贴上夷狄的标签，为自己获取“正统”制造说辞。雍正指出，孟子早已说过，舜与文王都不属于纯粹的华夏人种，两人身份不过只是东夷西夷之别而已。雍正还不惜借孔子之口，为夷狄有缘成为君主的观点张目。他解释孔子“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”这句话的意思“是夷狄之有君，即为圣贤之流；诸夏之亡君，即为禽兽之类，宁在地之内外哉！”<sup>3</sup>关注焦点还是集中在圣人诞生不限于内地。这与雍正反复声明“岂以地之中外分人禽之别乎！”<sup>4</sup>的看法可以相互叠合印证。

从孔子所说原意来看，雍正的解读不能算是精准无误，容易让人引起联想的是，为什么雍正很少引用孟子的话做佐证，此处其实大有玄机。杨向奎先生发现，孔子和孟子在“尊王攘夷”的观点上颇有分歧，在评论春秋史事时两人的看法完全相左。<sup>5</sup>孔子仍尊周王，孟子则拥诸侯为“新王”。孟子说过：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”又说“吾闻出于幽谷，迁于乔木者，未闻下乔木而入于幽谷者。”<sup>6</sup>“幽谷”寓意着夷狄居住的荒蛮之地，“乔木”就如沐浴过汉人文化雨露的植被，蛮夷从边缘之地迁往文明之区，正如出幽谷而见阳光，怎么可能还会回归阴暗角落呢？其背后指涉的意思是，文化传播只能是单向性的，即从华夏一方播迁流入夷狄之区，不可能反向而行，故只能用夏变夷，不可能用夷变夏。

孟子推崇“新王”乃是鉴于周末战乱诸侯并起无法统一的历史现状，才不得已说诸侯可当“新王”，这恰恰符合南宋帝王和士人的保守偏安心态。南宋统治远离中原地带，辽金西夏政权环伺周边，其境遇恰似周末某个诸侯国，无法以“一统”天下的王者自居，只有凭借孟子诸侯当“新王”的理论做支撑，还可略作心理安慰，这与南宋士人贬魏帝蜀的心态极其相似。

更为重要的是，南宋君主即使以“新王”自我暗喻，其统治中心因位居江南，极易让人联想起春秋时的吴国，而吴国当年恰恰属于夷狄。即便如此，南宋士人仍能自信地认为，北宋本来就拥有中原核心区域，并长期浸淫于儒教传统，南宋君主流落江南，原属北方的儒学一脉仍然不绝若线，且有发扬光大之势。辽金虽然占据北方大片国土，毕竟属于未开化的异类，与之相比，生活在那里的汉民众由于长期受到儒教熏陶，一旦宋兵反攻，必将重新回归，因为“中原皆礼乐衣冠之俗，所尚者圣贤之事，所习者礼义之教，”<sup>7</sup>南宋倪朴《拟上高宗书》就表达过一种非常不切实际的想法，觉得如果北方夷狄政权强行要求汉人改变礼俗陈规，必定违背其本心，势将引起反抗，流落在北方的汉人“夫以礼乐衣冠之俗而沦没于边荒朔漠之中，其大者必不愿为之，其小者亦不愿为之，民今以吾其所愿易其所不愿，彼不叛而归我者，吾不信也。”<sup>8</sup>揣摩这话的语气尚未越出夷狄不可教化的老一套思路，近似于在做回归中土的意淫大梦。这是南宋汉人文化根深蒂固深入人心的表现，也是针对北方蛮夷之国的最大心理本钱。

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第7—8页。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第28页。

<sup>3</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第21页。

<sup>4</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第21页。

<sup>5</sup> 杨向奎：《大一统与儒家思想》，北京：北京出版社，2011年，第23页。

<sup>6</sup> 《孟子·滕文公上》卷五，四部丛刊景宋大字本。

<sup>7</sup> 倪朴：《拟上高宗书》，《倪石陵书》卷一，《宋集珍本丛刊》线装书局影印傅增湘校宜秋馆刻本，2004年。

<sup>8</sup> 同上。



与孟子的观点不同，孔子认为夷夏的身份可以互换，夷狄可以进为中国，中国也可退为夷狄。《论语·子罕》篇把这层意思表达得很明确：“子欲居九夷，或曰陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？”这句话可以辨析出两层意思，一是君子居陋所，可以对居民教而化之，不必担心被鄙陋之地同化，夷狄经教化之后可以转换身份，成为诸夏之民；另一层意思是华夏之人若不守道德则可能退化为夷狄，诸夏与夷狄的身份完全可以相互转化，不是无法通融的刻板实体。

孔子夷夏可以相为进退的观念在《公羊传》里得到了发挥，《公羊传》中理想的“大一统”状态是“王者无外”，“中国”的内涵和范围不断伸缩变化，在名义上仍然统一于周王。《公羊传》把历史和未来设计成“三世”，分别以“所传闻世”对应“据乱世”；“所闻世”对应“升平世”，“所见世”对应“太平世”。在“据乱世”时期，以周王为中国核心，诸夏居外；到“升平世”，诸夏为内，夷狄居外，双方虽仍属敌对族群，但已开始互有往来；只有“太平世”，才到了“王者无外而夷狄进于爵”的阶段。夷狄有资格受到周王赏予爵位的荣耀，诸夏与夷狄的界线进一步模糊直至趋于合一，这时候实现“大一统”的时机就成熟了。

按理来说，《公羊传》产生于战国乱世，此时诸侯纷争不休，华夷严格对峙，似乎根本看不到“一统无外”的影子。春秋末年，吴楚秦这几个原先被当作蛮夷的国家开始有“进于爵”的资格，战国时期渐渐融入了华夏的核心圈子，到秦朝最终实现了“大一统”之局。可见“王者无外”并非只是一个经书纸面上虚构出来的神话或想象图景。《公羊传》所抒发的诸夏与夷狄相处的一些基本原则，往往为各朝的君主反复陈说和遵循。

孔子语录和《公羊传》中构筑的夷夏交往规则为雍正皇帝提供了论证满人获取正统之位的思想资源。雍正刻意强调孔子允许夷夏身份互换，声称夷狄可进阶为华夏的观点，正是遵循了孔子的古义，与宋明儒者选择孟子当“新王”的思想有着根本差异。雍正又根据《公羊传》中“华夏可退为夷狄”之义，批评明代君主丧失仁德，自甘堕落，为清朝所取代是罪有应得，满人因得上天眷顾，民心拥戴，从而具备了夷狄“进于爵”的资格。如此叙述不但从回归经典的意义上颠覆了宋明理学严分夷夏界线的种族文化决定论，而且又借恢复孔子和“公羊学”古义为名，在与曾静的思想交锋中抢占了一个道德制高点。后来曾静也不得不承认“天地精英之气，日散日远，而且循环无常。今日二五之精华，尽钟于东土，诸夏消磨，荡然空虚。”<sup>1</sup>

这明显是在指摘位居中土的明代君主元气已散，崛起于东北的满人则尽享精华之气。又说“东海有圣人出，此心同，此理同，西海有圣人出，此心同此理同者，今日方始信得。”“东海”暗指满洲东北龙兴之地，“西海”则隐喻明代江山社稷。曾静断言，当今世界恰恰是东海之人具备了尧舜先王之德，西海处于衰落之中，颓势尽显。“东海之圣人，其心理果与尧舜同也，若中国人物，则久已沦落不堪问。”<sup>2</sup>

经过与雍正帝的反复切磋辨正，曾静从回归《春秋》本义出发，渐渐领悟夷夏之别不以种族划分，圣人出身不以地界为限的道理。他表示《论语》所云“攘”者只指楚国而言，“谓僭王左衽，不知大伦，不习文教，而春秋所摈，亦指吴楚僭王，非以其地远而摈之也。”<sup>3</sup>这完全是《公羊传》的看法，同时说“且我皇上道隆德盛，亘古所未见，即僻处在东海、北海之隅，凡声名所到，犹尊之亲之，而无思不服。”<sup>4</sup>承认“总因错认本朝为夷狄，而不知圣人之生，原无分于东西也。”<sup>5</sup>衷心忏悔之意溢于言表。

曾静在与雍正的对话博弈中，其思想始终处于慢慢蜕变的过程。此间有坚持有动摇有疑惑有反驳，最终豁然开悟，学会了变通屈从，他不但学会了巧妙迎合雍正的观点，而且颇善于引申发

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第29页。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第65页。

<sup>3</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第37页。

<sup>4</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第53页。

<sup>5</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第54页。



挥其旨意。比如“圣人不必出于一地”这条看法，被曾静概括成了一种类似“文明多地起源论”的见解。曾静以为，满洲崛起于东北不仅是异地出圣人的典范，而且满人发明了另一种文明形态，其意义在于“盖我朝龙兴，不由中土而起于满洲，由满洲而至中国，地之相去数千余里，而德化之盛，及于中土，薄海内外，无不倾心爱戴。由是天与人归，使大统一朝而成”。最为关键的是，满人入关打破了中原单一向外传播文明的历史，因为“并非汤武之居中渐化，而后民心乐从，始有天下者可比。其规模更大更远，所以为亘古莫及。”<sup>1</sup>满人当权的最大意义是在中原古典文明之外，又增加了一个新的文明生长点，这是雍正旨意中所未曾深论的地方，由曾静予以特别引申和发挥。事到如今，至尊皇上和大逆囚犯一唱一和，双方观点诡异地日趋同调。

更为重要的是，雍正帝在与曾静反复进行的诛心较量中，终于锁定了“正统”继承的最优对象。我们过去总是特别关注乾隆帝对杨维桢表示元朝“正统”应接续宋朝而非辽金的支持态度，断言清帝继承“正统”的目光一定落在了宋朝，因为清帝想承接汉人政权的传承谱系，借此洗刷自己的异族身份。<sup>2</sup>可是如果我们仔细阅读雍正留下的文字，就会发现，其中对清朝“正统”来源最为有力的申辩，其目的并非接续宋朝正统，而是要恢复元朝作为“大一统”帝国的声誉。雍正多次表示，必须纠正明朝士人对元朝的污名化指控，对元朝的“大一统”功绩大为赞赏。雍正认为，元朝除了拥有“混一区宇，有国百年，幅员极广”等超越前代的地理优势之外，“其政治规模，颇多美德，而后世称述者寥寥，”这是因为后人“故为贬词，概谓无人物之可纪，无事功之足复。”<sup>3</sup>于是雍正决心打破宋明理学对元朝的污名化解释，为其历史功绩正名。

熟悉清初历史的人都知道，顺治年间满人入关，为自己寻找到的一个正当理由是“为明讨贼”，多尔袞致史可法书即云：“以《春秋》之义，有贼不讨，则故君不得安葬，新君不得即位。”<sup>4</sup>这套讨伐“闯贼”，为明代皇室报仇雪恨的逻辑受制于明朝“正统”叙述的羁绊，给人的印象是清帝似乎仍在维护明朝统治的延长线上发声，并没有建立起清朝具有独立“正统性”的解释框架，正因如此，史可法才对多尔袞“为明讨贼”的说法回应的相当从容，他建议“今贼未伏天诛，卷土西秦，方图报复，此不独本朝不共戴天之仇，亦贵国除恶未尽之虑。伏祈合师进讨，问罪秦中”，<sup>5</sup>史可法的意思很明确，满人在大明君臣的眼里不过是北方蛮夷之国，为明室出兵剿贼理所应当，哪里有什么资格僭越明朝大谈“正统”。雍正清醒地意识到，满人政权作为异族入主大统，如果仅仅论证清朝延续汉人政权的合理性，尚不足以跻身其中，更不能凸显自身的独特性，而元朝在拥有广大疆域的规模上与清朝有相似之处，但在汉人“正统”叙述中，元朝统治者的蒙古异族身份一直为汉人所忌惮，到底是否能列入历朝“正统”谱系一直存有争议，只有洗刷掉元朝蒙古人的夷狄身份，才能为清朝真正获得“正统”地位奠定舆论基础。

在与曾静的辩论中，雍正帝对曾静贬低元朝的言论集中加以申斥，称明太祖修《元史》，对元世祖称赏有加，对儒学、循良、忠义、孝友诸传，《元史》均标列甚众，“且元一代之制作及忠孝节义之人物，亦史不胜数。”<sup>6</sup>你一介书生胆敢如此讥讽元朝，就是对明太祖的不敬。清朝统治下的蒙古人早已摆脱了“夷狄”身份，“今日蒙古四十八旗喀尔喀等，尊君亲上，慎守法度，盗贼不兴，命案罕见，无奸伪盗作之习，有熙皞宁静之风，此安得以禽兽目之乎？”<sup>7</sup>这就证明原来被称为北狄的蒙古至今已向化慕诚，蜕变为诸夏文明圈的一份子，这个融入过程从元朝就已开始，到清朝则臻于圆满。

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷三，《清史资料》第四辑，第118页。

<sup>2</sup> 关于杨维桢“正统观”的相关讨论，可以参看贝琼：《铁崖先生传》，薛熙：《明文在》卷八十三，江苏巡抚采进本，第713-718页。

<sup>3</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第7页。

<sup>4</sup> 杨陆荣：《三藩纪事本末》卷一，北京：中华书局，1985年，第13页。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第25页。

<sup>7</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第21页。



雍正指斥明朝始终存在南北界分的戒心，不能从“大一统”的角度处理好蒙人与汉人的关系，“先有畏惧蒙古之意，而不能视为一家，又何以成中外一统之规！”<sup>1</sup>只有清帝“合蒙古、中国一统之盛，并东南极边番彝诸部俱归版图，是从古中国之疆域，至今日而开廓。”<sup>2</sup>雍正为元朝正名，把清朝的“正统性”与蒙古统治历史衔接起来，有利于讲述出一套满蒙前后入主中原建立“正统”的新故事，这条线索既可以承接唐宋明等一脉“正统”，又可使满蒙这些本属“蛮夷”的异族在其中确立自己的位置，同时亦能特别突出元清两朝统治地域恢弘广阔的“大一统”优势。

## 2. “移孝作忠”：清帝对“五伦”关系的颠倒式叙述

前人解读《大义觉迷录》多已注意到雍正如何激烈指斥曾静“华夷之分大于君臣之论，华之与夷乃人与物之分界，为域中第一义”的论调。但多数学人尚未意识到，雍正阐释“君臣之义”，并没有一味拘泥宋明理学家法，而是对理学的核心命题“五伦”精心进行了改造，甚至不惜颠倒“五伦”次序，重加表述。

“五伦”的提出最早可以追溯到孟子，在《孟子·滕文公上》里，孟子首先提出：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”这五种人际关系。后世儒家基本没有越出孟子的说法。在介绍雍正帝的“五伦”观之前，不妨先来看看宋代理学家是如何讲述“五伦”关系的。在雍正五年定制的《御定小学集注》中，朱熹对“五伦”的排序完全复制了孟子的说法，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”<sup>3</sup>在《立教》之后的《明伦》一节中按以上次序排列“五伦”分别加以讲解。

朱熹在解读儒家经典的各类论著中多次谈及“五伦”，如在《周易本义》中说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错，夫妇之道不可以不久也。”<sup>4</sup>在一篇上呈皇帝的《奏札》中，朱熹仍然把“父子”关系摆在“君臣”关系的前面，他说：“任莫大于父子，义莫大于君臣，是谓三纲之要，五常之本，人伦天理之至，无所逃于天地之间。”<sup>5</sup>

程颐在解读《周易》时曾提及“五伦”，排序方法与朱熹近似，他说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”<sup>6</sup>由上述引文可知，宋代理学家在排列“五伦”之序时，一般都会把“父子关系”摆在“君臣关系”的前面。

程朱所述的“五伦”思想经过百年演绎传承，不仅在帝王心中，而且在一般士人百姓眼里业已成为常识，其次序不容轻易质疑和更改。可是在雍正帝对曾静案的出奇料理中，“五伦”关系的排序却遭到了根本性的动摇。

要明瞭雍正与曾静反复论辩交锋的复杂性，我们必须首先从曾静被捕前的原初思想状态入手观察。曾静以煽动叛逆的罪名入狱，最初只是感觉自己身犯谋反重罪，必遭极刑处死，对自己在思想意识方面犯有何罪却认识模糊。雍正帝于是顶着诸臣要求尽速处决曾静的舆论压力，花费大量精力对之进行思想改造。然而出乎意料，这番精心布置的洗脑计划一开始就遭到曾静的抵触，并没有达到立竿见影的效果。以下对话就是个明显例子，在一次审讯中，针对曾静著作《知新录》里“若是夷狄，他就无许多顾虑了，不管父子之亲，君臣之义，长幼之序，夫妇之别，朋友之信”这段话，雍正质问道：“你说中国之人虽恶，究竟天经地义不致扫灭，今你这等逆乱，君臣上下之义荡然无存，且身罹重罪，有衰老之母，而毫不相顾，犯赤族之诛，门无噍类而不恤，殃及子

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第84页。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第85页。

<sup>3</sup> 《御定小学集注》卷一，《内篇》《立教第一》文渊阁四库全书本。

<sup>4</sup> 《周易本义》《周易说卦传第八》，宋咸淳刻本。

<sup>5</sup> 《晦庵先生朱文公文集》卷十三，《垂拱奏札二》，四部丛刊景明嘉靖本。

<sup>6</sup> 《伊川易传》《伊川程先生周易下经传》，卷五，元刻本。



孙，惠及朋友，尚得谓之有君臣、父子、长幼、夫妇、朋友之伦理乎？”<sup>1</sup>

这是指责曾静作为中国之人，理当遵循“五伦”规训，可是如果仔细比对曾静与雍正这两段话里的“五伦”排列次序，我们会发现，曾静所说的“五伦”仍以“父子”一伦为首，“君臣”之义为次，这是严格按照宋代理学家法做出的陈述。而雍正所言“五伦”却被悄悄颠倒了次序，“君臣”一伦从第二位挪到了第一位，列于“父子”关系之上。雍正的意思是，曾静你口口声声要遵守“五伦”，既然我们满人当了皇帝，你就应该把清帝当做父母一样无条件地加以爱戴，尊崇君主就相当于孝敬父母，你却不守君臣之义，违背程朱先贤的教导。

曾静显然没有从中领会到雍正颠倒“五伦”顺序的用意，双方的思想分歧在一次笔谈对话中暴露了出来。有一次雍正把山西巡抚石麟的奏折交给曾静阅看，这份折子表彰的是山西士绅百姓自备车马运送军需物资，却不肯领取“脚价”工钱的事迹。雍正披阅奏折后大受感动，急切想与曾静分享心得。他委托审讯官质问曾静，与山西百姓如此高尚的觉悟相比，为什么湖南民风恶劣浇薄，士绅言行猖狂悖逆。雍正不断暗示曾静，湖南地处偏远，少沾君王雨露，更应该加强对“君臣之义”的教化训诫，希望曾静对此看法积极有所呼应。事后推测，雍正大概预想，身为湖南人的曾静读此奏折后应该同样深受触动，一定会顿感惭愧和无地自容，并痛心疾首地开始深究自己谋反的思想动因。结果曾静的反应让雍正大失所望，他的思路并未亦步亦趋地钻入雍正设计好的轨道，也并未因山西士绅的忠君表现感到自责。

让雍正帝最感不满的是，曾静居然主张君臣之间应该保持一种“付出一回报”的互利关系，曾静信奉“抚我则后，虐我则仇”的义利观，尽管他仍声称“君臣一伦，至大至重，分虽有尊卑之别，情实同父子之亲；本于天命之自然，无物不有，无时不在，通古今，遍四海而未尝有异也。”<sup>2</sup>可是在雍正看来，曾静把“君臣关系”等同于“父子关系”的表达不但不了无新意，仍是理学的旧说法，而且有忽视皇权至上的嫌疑。

让雍正更为恼火的是，曾静虽身陷囹圄，话锋里却潜藏着犀利的违逆之音。他坚持说，君主扮演的角色虽等同于父母，在处理君臣关系时却应首先对臣属以礼相待，臣民才会报以衷心拥戴之情。湖南民风浇漓固然是“民之无良”，“然亦半由在上者不以民为子，或子焉而德惠，偶有未洽于民，或及民而有司不能宣扬上意，以致民或不能以君为后，即或后戴其君，而不能至诚赤忠，实尽我赤子之道者，往往有之。”<sup>3</sup>这语气分明是说民众的桀骜不驯乃是由君主官员执政不当所致，与民风浇薄无关。

曾静继续抱怨说“若能以民为子，食思民饥而为之谋其饱，衣思民寒而为之谋其暖，痾瘵一体，每念不忘其民，则君民一体，民自不敢有其身，不敢私其财，不敢恤其力。虽赴汤蹈火，亦不肯避矣。”<sup>4</sup>这番话简直象为民请命的斗士在呐喊，或如热血喷涌的士人在搏命谏言，苦口婆心地劝诫帝王应尊重民意，不可恣意妄为，哪里看得出是位戴罪狱中的死囚发出的自责声音。曾静又回溯历史，断定真能做到视民如赤子的帝王实在少的可怜，不仅汉唐宋明的极盛时期如文景、贞观、熙宁之治不曾出现过这样的帝王，即使是三代隆兴之时也似罕见，算来算去也就周文王一人能负此盛名。这分明是在暗示雍正帝，其治国业绩不仅难追三代圣王，恐怕也难望汉唐盛世之项背，这与雍正指望曾静洗心革面彻底臣服的目标显然相距甚远。曾静如此倔强不屈的陈述无异于给雍正出了一道难题，就如两人弈棋，雍正先输掉一局，不得不重新蓄力，伺机反攻，经过一番深思熟虑，他发表了如下一番训诫之辞，力求挽回颓势。

雍正首先抓住曾静供词中“抚我者后，虐我者仇”这个说法展开缜密分析，回击曾静的观点。他举证说，山西民俗醇良，湖南民风浇悍，并不是因为清帝厚此而薄彼，康雍两朝一向对天下一

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第64页。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第82页。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上。



视同仁，皆施予赤子待遇。两地民风之所以出现巨大反差，完全是因为曾静这样的文人自以为满腹经纶，却偏偏不懂君臣关系不仅等同于父子，而且应该高于父子这个道理。雍正借审问曾静的机会，虚拟出了一种君臣交往不需任何互利原则支撑的绝对主奴关系。其基本要义是，皇上对臣子好，臣子应该尽心尽力服侍；皇上对臣子不好，臣子也须极力忍耐，不可表达不满情绪，做出任何反抗举动。

雍正从基本的亲情关系出发，深入阐发这套缪理，他指出自古以来亲情之间互相隐恶才是孝道的表现，更何况是君臣关系。他说“人情于亲戚朋友，素相契厚者，或闻其子孙有过失，则必曲为之掩护；或闻其子孙被谤议，则必力为之辨白。况于君臣之间乎！”<sup>1</sup>言外之意是父母犯法，子女尚且为其掩饰，君主言行有不当之处，臣子就更应曲意维护。雍正接着貌似推心置腹地质问曾静，你既然知道君臣之间情同父子的道理，如果今天有人诬陷你的父亲是盗贼，捏造你的母亲有淫荡行为，你难道不挺身而出为之抗辩吗？怎么能够忍心用极尽丑恶的语言唾骂父母，还著书立说把父母的丑事到处散播，这等行为简直就是与禽兽无异也。

雍正如此动情地与曾静争辩如何践行人伦孝道的一个背景是，曾静投递的逆书里充斥着雍正肆行作恶的道听途说，雍正曾对此严加斥责：“况以毫无影响之流言，不察真伪而便肆为污蔑，敢行悖逆，尚得谓有人心者乎！”<sup>2</sup>只有把皇帝当父母一样对待，必要的时候还要为之抗辩护短，才是做臣子的本分，恪守为臣之道就这样被曲解到了不问是非的荒唐地步。下面这段训诫更是直白昭昭：“且‘抚我则后，虐我则仇’之语，亦非正论。夫君臣、父子皆生民之大伦，父虽不慈其子，子不可不顺其亲；君即不抚民，民不可不戴其后。所谓抚我则后，虐我则仇者，在人君以此自警则可耳，若良民必不忍存是心，唯奸民乃得以借其口。”<sup>3</sup>

细品其意，皇帝对百姓有生杀予夺之威，百姓却无反抗争辩之权，至于说到皇帝要抚民不要虐民，否则会遭到谴责这种道理只不过是字面上说说而已，也许偶尔对皇帝有些心理警示作用，却没有行动上的约束力量。皇帝无论是否抚民全在一念之间，百姓必须无条件接受，不得质疑对抗。雍正帝的这番表白彻底逆转了宋明士阶层与皇帝之间的相互制衡关系，君臣之间“君待臣以礼，臣事君以忠”的双向约束机制至此彻底失灵。这套颠覆性辩白对本来属于底层士人的曾静形成了巨大的心理冲击。雍正自诩为民众之父，把君臣关系拟构成父子人情伦理的言说本无甚新见，这是宋明理学的题中应有之义，然而雍正同时进一步强化君臣之间的不平等关系，并使之合理化，这就违背了自称拥有“道统”权威的理学士绅担负教化王者之责的儒学传统。

由于时隔太久，我们很难猜测曾静到底出于什么心理接受了雍正帝颠倒“五伦”次序的谬言。当时的情形是，在接到这份谕旨训诫后，曾静表现出了与以往截然不同的态度，完全放弃了不久前还坚持的君臣关系应遵从“付出一回报”双向互利原则的观点。他不但拼命论证“五伦”中君臣一伦高于父母之情，而且反复表示即使君父不仁，臣下子女亦应缄默忍受，不得妄议，因为“君”与“臣”的位置是不能平等摆放在一起的。君上之位是为尽“天职”所设，拥有世间草民无法想象的神圣性，皇上代表公意，故而“为臣为民者，身之所杀，唯君所命”，如果产生了怙叛之心，那就是与“公意”对立的“私怨”，必须加以清除。<sup>4</sup>

“臣之忠君”是天命所赋自然之责，不能依托于君对臣施之于礼而臣才得以回报忠诚的因果互利关系。尽管圣人说过“君使臣以礼，臣事君以忠”这样的话，好象要把君臣位置“两边平放”，其实双方“不相期待”，根本不是平等对应的关系。忠君是“天命”赐予臣子的自然担当，是一种“天性”的流露，不是人间伦理意义上的报答君恩。故“君加恩于臣，在臣固当忠君，即不加

<sup>1</sup> 《大易觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第83页。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 《大易觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第84页。

<sup>4</sup> 《大易觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第85页。



恩于臣，而臣亦当忠。”<sup>1</sup>“盖臣之忠君，乃天命之当然，所性之自然，岂计君恩之轻重哉！”<sup>2</sup>“忠君”变成了人伦关系中一个无条件的选择项，这是对宋明儒家道德伦理的一次背叛和逆转。

曾静不但高调宣扬雍正帝的“无条件忠君论”，而且在诠释臣子所应担负之责时比雍正提出的要求还要苛刻。与他最初入狱的言论相比，这种自我鞭挞犹如一次思想自残。他主动概括发挥君臣关系为“五伦”之首的旨意说：“其实君臣之伦，大过父子之亲。盖以父则对子，其尊只在子一身之上；君乃天下万物之大父大母，其尊与天配，在万物之上，故五伦以君臣为首。”<sup>3</sup>这些谄媚的语言完全曲解了理学对父子君臣关系的解释。理学家认为，父子之伦是做人的基础，是人生的起点，君臣关系经此人情之蕴育才能生长出来，两者是一种递接关系。曾静则认为皇帝位置来自天的授予，本来就超越于人世间的的所有关系之上，也必然超越于一般意义的父子关系之上，不应该放在同一平面上加以认识，这样解读雍正旨意无疑把皇权“承天受命”的程度推向了极致，让人很难想象出自曾静这样的逆天重犯之口。

为了表示彻底领悟皇上谕旨之意，曾静又举周文王为例，对君臣关系的单向制约性予以进一步说明。周文王即使身遭纣王酷政的迫害，也不改小心服事之节，这才是圣人之至德。至于说到“抚我则后，虐我则仇”这句话的涵义，那是武王誓师伐纣时喊出的鼓动士气的口号，表示奉行天意除暴安良，可我等普通人哪有周武王这般应天承命的资格，此种道理非大圣人不能用，普通百姓只是知道有这回事也就罢了，不可真以为自己也能象圣人那样与皇上讨价还价，“所以圣人说个未可与权，虚悬此理于天地间，而未敢轻以许人耳。”<sup>4</sup>既然象文王这样的圣人仍恪守君臣上下之序，那么今人还有什么理由不无条件地叩拜当今皇上，诚心感念其恩德呢？于是作为“小民”的曾静进一步自省到：“既食毛而践土，君即不抚其民，民不可不仰戴其君者乎！”<sup>5</sup>表示深刻体悟到了“揆以君臣之义，情同父子之亲”的道理。曾静的一番自白完全呼应了雍正对君臣关系所做的新解释，雍正曾相当强悍地表示：“故以在下言之，则曰：抚我则后，虐我则仇。而以在上言之，则曰：忠我则臣，背我则敌。”<sup>6</sup>

雍正帝对灾异起因一厢情愿的推诿态度也是历代帝王中颇为少见的，古代帝王每逢遭灾均视为上天对自己执政不利的惩罚，多会采取避席于偏殿，或简衣素食，屡下罪己诏等自我问责的举措。雍正帝好大喜功，臣子经常报告某地某时出现祥瑞，以讨其欢心，他曾经不无得意地给曾静阅看地方官奏报祥瑞的奏折，难以掩饰盛世之下吉兆频现带来的欣喜之情。雍正有喜闻祥瑞讳谈灾异的毛病，即使偶闻底层发生灾情，也往往找出各种理由推诿卸责，好象与自己的治理失误无关，各地官员遂养成了报喜不报忧的习惯。有一次雍正居然把湖南受灾原因归罪于地方民风浇漓、士绅心怀不轨。他说山西绅士庶民踊跃为公奉献的事迹被披露之后，当地马上降临祥瑞之象，证明上天确实表现出眷顾山西民众尊王亲上之心。

与山西相比，湖南屡遭水灾，恰恰是因为曾静张熙这样的无耻之人不记盛世皇帝的恩德，致使乖戾之气上千天和，惹得苍天震怒，降灾示警。在历数湖南士绅的劣迹之后，雍正跟着又轻描淡写地加上一句话，反省自己作为皇上德性未足，不能化导湖南百姓趋善避恶，亦难辞其咎。此话语气给人感觉并非真心担责，而是借此激发曾静的感恩戴德之心，诱导其在做出回应时更加变

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第86页。

<sup>3</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第85页。

<sup>4</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第86页。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 《大义觉迷录》卷三，《清史资料》第四辑，第130页。乾隆皇帝在御纂《春秋》的文字里也有和雍正帝类似的想法，如在解释《春秋》鲁定公十一年宋王之弟反叛，乾隆的意见是，尽管宋王“宠嬖蔑亲”，混乱纪纲，“其咎大矣”，但《春秋》依然申斥宋公之弟的叛逆行为“以明君臣之义也。”乾隆认为，这才是“君虽不君臣不可以不臣”的春秋笔法，只有遵循此义“而后天下之为君臣者定”。参见清傅恒等撰：《御纂春秋直解》卷十一，清乾隆内府刊本。



本加厉地输诚自贱，加倍颂扬皇上得天恩宠，对逆贼犯下的滔天大罪反而宽宥有加。

果然曾静对皇上的旨意心领神会，他把灾异发生的原因归结为两种情况，一种是“若君心稍有一点与天心不相符合，则戾气致异”，<sup>1</sup>这更象是传统帝王所遭遇的天谴，却完全不可能发生在雍正帝这样宵旰勤政“天人感孚，成自古未有之治功”的英明君主身上。那么第二种天降灾异的原因只能往底层追究，因为那些“与天心相违”的庶民们“不能仰体君心”，或者难以领会“以君为天，君心为天心”“圣心与天心合一，君德与天德无间”的大道理。

具体说到湖南，曾静言辞峻烈地谴责当地士绅“不能仰体我皇上之心，加恩而不以为恩，被德而竟忘其德。”<sup>2</sup>因为自己是湖南人，曾静更是痛加自责：“不惟不知我皇上之大德合天，而竟不能安业顺化。是湖南庶兆之心多与我皇上之圣心相违。”<sup>3</sup>这才是湖南灾害不断，遭受“厉气致异”的本因。他最后总结道：“是君之心即天之心，君之德即天之德。凡天所欲为者，君体天之心为之，天所欲行者，君体天之德行之。君未尝参一毫己意于其中，事事仰承天之命而已。所以大君之号曰天子，言善继善述，与天不分两体，实一气贯注，如子之承父也。”<sup>4</sup>这段不遗余力的倾诉把雍正帝承天受命的正当性提升到了最高等级，即天心与君心合一的高度。这套“天命观”与雍正对“五伦”中君臣一伦居于首位的认定密切配合，构成了清朝“正统观”的独特体系，成为清朝统治的主体性思想。

### 三、《春秋》释读与帝王经学

#### 1. 清帝对《春秋》注疏要目的反省与发挥

清朝帝王欲立“正统”，绕不开诠释《春秋》经义这一关，孟子早就说过：

“《春秋》天子之事也”，董仲舒更是直言“为人臣者不可以不知春秋，守经事而不知其宜，遭变革而不知其权，为人君父而不通于春秋之义者，必蒙首恶之名，为人臣子而不通于春秋之义者，必陷死罪之名。”<sup>5</sup>，寥寥几句话里不乏“首恶”“死罪”这类严厉指控。在董仲舒看来，读不读《春秋》绝非可以随便敷衍潦草之事，而是历代君臣治国理政的必备功课。对《春秋》包涵的帝王经世意义，清朝皇帝多有自觉，康熙就说过：“朕惟春秋者，帝王经世之大法，史外传心之要典。”<sup>6</sup>

清朝皇帝特别重视《春秋》的编纂释义工作，自康熙至乾隆朝持续纂修了《钦定春秋传说汇纂》、《日讲春秋解义》和《御纂春秋直解》等释经之作，形成了独特的“帝王经学”诠释体系。<sup>7</sup>《春秋》历来阐发之作甚多，最有名者当属《左传》《公羊传》《谷梁传》三家，宋代以后胡安国所注《春秋》流行最广也最具权威性。但是在康熙帝眼里，《左传》《公羊》《谷梁》“三传”都犯有“以一字为褒贬，以案例为赏罚”的毛病，胡传在明代立于学宫，作为科举取士的必读教材，与“三传”并行升格为“四传”，同样“宗其说者率多穿凿附会，去经义逾远”。<sup>8</sup>

康熙帝为什么特别厌弃胡传，他自己并没有明说，而是借推崇朱子表明了态度，因为朱子“明

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第91页。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》卷二，《清史资料》第四辑，第92页。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 《大义觉迷录》卷三，《清史资料》第四辑，第116页。

<sup>5</sup> 库勒纳等撰：《日讲春秋解义》《纲纪》，清乾隆二年内府刻本。

<sup>6</sup> 《圣祖仁皇帝御制日讲春秋解义序》，库勒纳等撰：《日讲春秋解义》，清乾隆二年内府刻本。

<sup>7</sup> 邓国光《康熙与乾隆的“皇极”汉宋义的抉择及其实践：清代帝王经学初探》，首次提出从“帝王经学”角度探讨“皇极”问题对“正统”构造之作用。载彭林编：《清代经学与文化》，北京：北京大学出版社，2005年，第101-150页。

<sup>8</sup> 王鸿绪等撰：《钦定春秋传说汇纂》康熙序，雍正五年内府刻本。



道正谊，据实书事，使人观之为鉴戒，书名书爵亦无意义。”<sup>1</sup>也就是说，朱子把《春秋》当做据实书事的史书，他曾说过：“想孔子当时只要备二百年之事，故取史文写在这里，何尝云某事用某法某事用某例耶。”<sup>2</sup>这个态度似乎有意回避孔子以一字为褒贬的旧例，于是康熙坦言：“《春秋》只据旧史文，若谓添一个字减一个字便是褒贬，某不敢信。”又批评“今人看春秋必要谓某字讥某人，则是孔子专任私意，妄为褒贬，孔子但据事直书而善恶自著。”<sup>3</sup>如果你读到这句话就果真相信康熙帝是个只认事实不问是非的古文经学家，那可就大错特错了。对于春秋时代的史事评价，康熙帝的心里一直有一个明确的褒贬尺度，只不过“三传”与胡安国的《春秋》解释并不符合他的评价标准而已。

以下是两个具体例子，《钦定春秋传说汇纂》“隐公元年”《春王正月》条，对“元”字的解释，引胡安国注“乃训元为仁训仁为心”，康熙认为这样解释《春秋》开篇中“元”字的涵义太过“支离”，太有理学味道，胡安国动不动就谈心谈性，根本抓不住问题的要害。康熙特意对比了同为宋人的胡宏看法，胡宏的解读是：“诸侯奉天子正朔便是一统之义，有事于天子之国，必用天子之年，其国史纪政必自用其年，不可乱也。”<sup>4</sup>康熙认为这才是《春秋》对“元”字解释的本义。

另一个例子是《汇纂》对“郑人伐卫”条的解释，文中先引了孔子的一段话“天下有道则礼乐伐自天子，非诸侯可得而专也，诸侯专之犹曰不可，况大夫乎？”接着评论：“吾观隐桓之际诸侯无大小，皆专而行之；宣成而下大夫无内外，皆专而行之，其无主也。”<sup>5</sup>这哪里还有欣赏《春秋》据实而书，不论褒贬的意思，分明是昭示《春秋》的“尊王”之意。

因“春秋”的核心主旨分“尊王”“攘夷”二端，各朝对《春秋》这两层义理的关系应该如何处理一直众说纷纭，争论不休。宋明以后，《春秋》胡安国注释被奉为士林主流，胡安国根据宋代特殊的历史境况，倾向于主张“尊王”与“攘夷”联动，鉴于南北分立的现状，有时还刻意突出“攘夷”的重要性，这对于以异族身份入主大统的清帝显然十分不利，这也促成清帝解读《春秋》与宋明理学的标准解释渐行渐远。

《钦定春秋传说汇纂》、《日讲春秋解义》和《御纂春秋直解》这三部官修经书的体例和内容编排有较大差异。《汇纂》是先列《春秋》原文，然后简短摘录《左传》《公羊》《谷梁》《胡注》这“四传”的注疏文字，再附上评论。《日讲春秋解义》因是经筵御讲教材，在《春秋》原文后编排了相当繁复的“三传”引文，与《汇纂》的区别是胡安国注释没有单独列出，估计是经筵讲官尽量想让康熙接触了解“三传”原典内容，以期达到自然呈现其原义的效果。乾隆时期编纂的《御纂春秋直解》则完全不引“三传”和“胡注”原文，在《春秋》原典的每个条目下只列出简要评论。尽管帝心难测，我们仍然不妨从康熙、乾隆两帝的序言文字中尝试比较他们对《春秋》要旨的不同诠释态度。

如前所述，康熙帝曾明确表达过对胡安国的不满，主张《春秋》不寓褒贬，纯为记史之书，这显然不是康熙内心的真实想法。因《春秋》“尊王攘夷”之褒贬意图太过明显，无法轻易忽略，康熙帝虽有意拒斥胡安国偏于“攘夷”的观念，却一时找不到有效的反驳办法，只好剿袭其旧说，不做确论。《汇纂》《解义》这两本康熙年间修纂的《春秋》读本似乎并没有从宋学的阴影下摆脱出来。雍正朝没有专门的官修《春秋》读本，雍正帝对于《春秋》经义的理解主要集中在《大义觉迷录》之中。而《直解》中乾隆帝对《春秋》要旨的态度就非常明确，他在序言中公开指斥《左传》“身非私淑，号为素臣，犹或详于事而失之诬。”《公羊》《谷梁》则“去圣逾远”，导致聚讼

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> 《朱子语类》卷第八十三，《春秋》，明成化九年陈炜刻本。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 王鸿绪等撰：《钦定春秋传说汇纂》卷一，《隐公》《春王正月》。

<sup>5</sup> 《钦定春秋传说汇纂》卷一，《郑人伐卫》条。



纷纭，人自为师。“胡注”则“傅会臆断，往往不免”<sup>1</sup>。编纂《直解》的目的就是“意在息诸说之纷歧以翼传，融诸传之同异以尊经。”<sup>2</sup>

与康熙的犹疑摇摆态度有所不同，乾隆相当坚决地把“四传”聚讼未定的注释统一到自己对《春秋》的解释上来，其要点是强调《春秋》的核心主旨就是“尊王”，“攘夷”并非其要义。《直解》完全不引“三传”和“胡注”原文，也表明了乾隆帝力图整合《春秋》多种权威注释的明确态度。这就导致《直解》中有关“攘夷”的语句大大减少，虽然仍不时出现诸如“荆蛮”“夷狄”之类的旧式表述，但指斥语气的激烈程度却大大降低。不象《汇纂》和《解义》中因大量引述三传和胡注原文，仍相当频繁地充斥着“攘夷”的文字，《直解》则全无此顾虑。因篇幅短小，文字简明，不排除乾隆帝对《直解》内容亲加裁定润色的可能，至少全篇经由他通读精审，应属确定无疑。

以“尊王”为中心构建“帝王经学”体系，在乾隆帝为《御纂春秋直解》起首御书的《题辞》中体现的相当明显，《题辞》专解《春秋》中“春秋元年春王正月事”一条，云：“盖言公之元年，乃禀王之春王之正而得，是非尊王之义乎？”又说“言春而不言王春，月可改而春不可改，亦隐寓夏之时与王之元，所谓大一统足以一天下之心，而不可任其纷，有不能行之叹矣。兹为开宗始义，乃贯春秋之本末而绝笔于获麟，盖圣人之道在万世，即圣人之忧在万世。”<sup>3</sup>这段话的重点在于点明了“春王正月”的书写与“大一统”之间存在密切关系，这是对《春秋》主旨的另一种发挥，无疑为清朝以后的《春秋》解释学定下了基调。这与《汇纂》解“春王正月”条，先引胡宏的《春秋》“天下一统”之义，再延伸发挥“尊王”之旨的做法相比，显得更加明确坚定，毫不摇摆犹疑。

更有甚者，乾隆帝直接改写《春秋》纪年规则，把周王的年号置于鲁王年号之上，以示“尊王”之义。本来《春秋》之作乃是孔子借书写鲁国历史阐发尊崇周王义旨，但《春秋》的纪年书写在形式上还是以记载鲁国编年为基本体例，乾隆帝却在《春秋》“鲁国隐公元年”之上，加上周平王年号，大书“平王四十有九年，在位五十有一年，孙桓王立”，他解释这样修改的理由说：“春秋为尊王而作，而用鲁纪年者本鲁史也，后人因以干支与天王之年冠其上，其意善矣。第经所无而增之则混经，且鲁公之年大书而王年分注，岂士人尊王之意哉，今特立王年于鲁君元年前而大书之，所以别经也，抑以著尊王之义，不失圣人之旨。”<sup>4</sup>乾隆帝置王年于鲁年之前的做法就是要改变《春秋》体例，故意与“三传”、“胡注”的观点区别开来，以凸显出“尊王”的重要性。

## 2. “夷狄”是否能“进于爵”：清季官修《春秋》的诠释体系

《春秋》以周王为中心，构造出一个圈层系统，素有内外之别。凡是周王姬姜嫡系及有军功者，封为公爵、侯爵、伯爵，属“中国”内圈，其它位于华夏边缘的诸侯国则被视为“夷狄”，如楚王为祝融之后，虽封为子爵，在诸夏国人的眼里仍是“楚蛮”。《公羊传》说，“南夷与北狄交，中国不绝若线”，春秋时期，姬姓王朝面临南北夷狄的强势包围，勉强保持着周室的圈层格局，就象维系一根快要断掉的细线一样。

对吴楚秦等夷狄之国，《春秋》在陈述其事迹时一般不称爵号，他们只有在奉命勤王，多行“义举”的情况下才有“进爵”资格。在后来各种版本的“春秋学”解释中，对待“夷狄”应该采取什么样的评价标准，怎样拿捏分寸，就变成了一个十分敏感的问题。

对于清帝而言，如何叙述楚吴秦等国的历史十分重要，直接关涉满人的身份认同与“正统性”

<sup>1</sup> 傅恒等撰：《御纂春秋直解》，乾隆《序》，清乾隆内府刊本。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 《御纂春秋直解》，乾隆《题辞》，乾隆戊戌孟夏月。

<sup>4</sup> 《御纂春秋直解》卷一，《隐公元年》条。



的建立等问题。比如曾静就曾表示错解了《春秋》经义，把清朝比拟为“夷狄”楚国，妄加排斥，直到经过雍正皇帝点拨，才明白楚国只要“尊王”即可加入周王室阵营，孔子并不在意楚君是否为“夷狄”。他反省说：“其实到今日方晓得经文所说，只因楚不尊王，故攘之，而本朝之兴与经文之所指，天悬地隔。”<sup>1</sup>两相比较纯粹是文不对题。

《汇纂》与《解义》的特点是大量保留了胡安国的《春秋》注释，《汇纂》中胡安国以比较激烈的“攘夷”态度对待楚国，如称楚为“荆楚”，又称在“楚人暴横，陵蔑诸侯”的境况下，“其君当倚于法家拂士，以德修国政，其臣当急于责难陈善，以礼格君心，内结外攘，复悼公之业。”<sup>2</sup>其中谈到的“内结外攘”“格君心”等等均属理学观念。在表述士人与王者的关系时，理学的核心思想特别强调士人如何教化帝王，关注重点仍不时落在“道统”如何发挥影响力上面，并未突出君王对臣子的支配，这肯定是清帝所无法接受的。《日讲春秋解义》里也有不少类似的观点，康熙帝面对理学思想的冲击，一时感到有些茫然，并未及时提出合适的应对之策。结果在《日讲春秋解义》中仍“大约以胡氏为宗，而去其论之太甚者。”<sup>3</sup>

康熙帝对宋代《春秋》学心存疑惑被乾隆帝看在眼里，他在给《解义》做《序》时就直接指斥胡安国“以义理穿凿则非义理之真，而于圣人笔削之旨未能吻合明矣。”雍正也认为《解义》系“廷臣当日所进讲义，一遵胡氏之旧者，于圣心自多未洽，是以迟之又久，未尝宣布。”<sup>4</sup>

尽管如此，《解义》对楚国的评价还是与胡安国及“三传”的观点有所区别，如说“春秋于楚始书荆，继书荆人，继书楚子，著其渐盛也。”<sup>5</sup>这等于承认楚国作为化外“夷狄”开始逐渐被周王嫡系圈子所慢慢接受。

在《春秋》和“三传”、胡注中，对楚国的称谓有时书“荆楚”“楚蛮”，有时又书“楚人”，经历了一个从蔑视到正常对待的变化，当称楚王为“楚子”时就开始带有尊敬的意味了。在什么情况下采取什么样的称呼颇有讲究，也喻示着对楚国地位和角色评价的转变。鲁僖公《楚人伐郑》条开始改“荆”称“楚”，《解义》的解释是：“荆自庄公之世，败蔡伐郑，皆举其号，惟来聘改称人，至是伐郑称楚人者。盖时兵众地大，駸駸乎将与齐鲁争衡，诸侯畏之。故旧史皆称人，而孔子不革，俾论世者有考焉。”<sup>6</sup>这是指《春秋》在据实写史，孔子只是沿袭原来的记述，并不含褒贬之义。

又如鲁僖公二十七年冬，楚国联合陈、蔡、郑国围攻宋国，《公羊》《谷梁》都认为称楚王为“楚人”是一种贬义，因为他绑架了宋王，是夷狄侵犯中国的行径，理当加以指斥。《解义》则以为，此处将楚王写成“楚人”，无涉褒贬。因为“先儒谓书人为贬，书爵为褒”，鲁史记载楚穆王、楚灵王时皆书其爵号，到了楚成王这里却改书“人”，这种前后矛盾的态度解释不通。唯一的可能是，孔子沿袭了鲁国旧史的记载，僖公二十七年十二月，鲁僖公见楚国势力渐强而与之结盟，次年晋军在城濮之战中大胜楚军，鲁国旧史为了隐晦鲁僖公与楚国结盟的这段历史，遂故意称楚为“人”而不称其爵，《春秋》据鲁史直书其事，沿用旧史字句，并未含有笔削褒贬的深意。

7

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》卷一，《清史资料》第四辑，第28-29页。

<sup>2</sup> 《钦定春秋传说汇纂》卷三十，鲁昭公十三年秋，《公会刘子晋侯齐侯宋公卫侯郑伯曹伯莒子邾子滕子薛伯把伯小邾子于平丘》条。

<sup>3</sup> 《圣祖仁皇帝御制日讲春秋解义序》，库勒纳等撰：《日讲春秋解义》，清乾隆二年内府刻本。

<sup>4</sup> 乾隆：《日讲春秋解义序》。

<sup>5</sup> 《日讲春秋解义》卷之十二，鲁庄公二十三年，《楚人来聘》条。

<sup>6</sup> 《日讲春秋解义》卷之十五，鲁僖公三年，《楚人伐郑》条。

<sup>7</sup> 《日讲春秋解义》卷之二十，鲁僖公二十七年冬，《楚人陈侯蔡侯郑伯许男围宋》条。



鲁文公九年，《解义》重申称“楚人”无涉褒贬的态度，说“盖中国无霸，楚势日张，鲁人畏其凭陵，喜于来聘，而以待齐晋之礼待之。故旧史备其辞，孔子仍而不革，以著诸侯畏楚之情实耳。”<sup>1</sup>

相反，对于齐国不尊王道的行为，《解义》却不留情面地加以批评。如评论鲁僖公十五年齐国“以霸主合七国之君，尚畏楚而不敢前，诸大夫之志能毋怯，士众之气尚可鼓乎？用此知帝王之道，至诚无息，故盛德大业，克保于终，霸者假仁义以为名，则始勤终怠，德衰而业亦坠矣。”<sup>2</sup>

《解义》曾有多处讨论楚王难以进爵的原因，其结论是，楚王不被诸夏之国承认，并不在于其“夷狄”身份，而是楚王窥伺周王室的权力，有僭越之嫌。鲁宣公三年，楚王讨伐陆浑之戎，“观兵周疆，且问鼎之轻重。”《解义》称楚王犯了“黜鹜无王之罪”。以往的解经之辞“皆以楚庄为贤，不知其终身之小善，不足以盖此大恶也，先儒以称爵为褒，观此，则知其必不可通矣。”<sup>3</sup>可见楚王问鼎之轻重，直接威胁到了周王的权威，这才是“大恶”，借周王之名讨伐戎狄，只不过属于“小善”而已，不足以获得“进爵”的资格，这与楚国是否为“夷狄”无关。

鲁僖公二十一年十一月，宋与楚交战，宋军败绩。对于这场战争，《左传》讲了一段郑文公夫人的劳军故事。因楚国出兵救郑，郑夫人亲自在郑国一个叫柯泽的地方犒劳楚军，楚王向郑夫人展示割下的俘虏耳朵，以夸耀军威。《左传》直指楚王行为不当，表示“君子曰：非礼也，妇人送迎不出门，见兄弟不踰阂，戎事不迓女器（言俘馘非近女之物）”<sup>4</sup>，妇女平常要遵守送迎不出门，见兄弟不得逾越门限，逢战事不应让女人接近的规矩，现在楚王却向郑夫人展示俘虏耳朵，实在是无礼之举。《左传》接着评论：“为礼卒于无别，无别不可谓礼，将何以没，诸侯是以知其不遂霸也。”<sup>5</sup>楚王如此非礼，所以霸业无法持久。

我们再来看《解义》对此事的评价：“此战三传皆称楚人，先儒或谓楚子在师，贬而称人。盖据左氏郑夫人劳楚子于柯泽而言，不知楚之军法，每使大夫前进，而君次于后以为之援，其在柯泽，不足为临敌之微。”<sup>6</sup>这是对楚王向郑夫人展示军威的一个解释，明显有为楚王辩护的意图。并说“楚师救郑而不书，则恶楚可知矣。”<sup>7</sup>直指“三传”有故意丑化楚国的嫌疑。那么，对于楚国的对手宋国又当如何评价呢？《解义》批评《公羊传》偏袒宋国：“书宋及外楚而内宋也。公羊氏以不鼓不成列，为临大事不忘大礼，误矣。宋襄公多行不义，而独爱重伤与二毛，徇末遗本，其道大悖，何所取哉！”<sup>8</sup>在《解义》书写者的笔下，本属诸夏国之列的宋襄公，其“不鼓不成列”的愚行与其“多行不义”的假仁义形象被揭露无遗，其观点与《公羊传》针锋相对。

《解义》在鲁宣公十一年冬天楚国杀陈国夏徵舒一事上也与《谷梁传》的解释发生冲突。因夏徵舒有弑君之罪，楚人入陈杀之，一度吞并陈国之地设为楚县。经楚大夫申叔时劝说，楚王才改变主意，恢复了陈国的封号和领地，《左传》称为“得礼”之举，这与《谷梁传》的看法有异。

《谷梁传》认为楚国入陈是夷狄侵中国之地，故书“楚子入陈”，为什么用“入”而不用“取”字，乃是因为“入者，内弗受也，曰入，恶入者也；何用弗受也，不使夷狄为中国也。”<sup>9</sup>

<sup>1</sup> 《日讲春秋解义》卷之二十四，鲁文公九年冬，《楚子使椒来聘》条。

<sup>2</sup> 《日讲春秋解义》卷之十七，僖公十五年，《季姬归于鄆 己卯晦震夷伯之庙》条。

<sup>3</sup> 《日讲春秋解义》卷之二十七，宣公三年，《楚子伐陆浑之戎》条。

<sup>4</sup> 《日讲春秋解义》卷之十九，僖公二十二年冬十有一月己巳朔，《宋公及楚人战于泓，宋师败绩》条。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 《日讲春秋解义》卷之二十九，宣公十一年丁亥，《楚子入陈》条。



《解义》的释读是：“然当时楚实利陈，而置夏州，纳乱臣，存亡兴灭，顾若是乎！舜跖之分，其始在善利之间耳。”<sup>1</sup>这是肯定了楚国为陈国“兴灭继绝”的作用。

关于鲁宣公十二年楚国围郑事件，《解义》更是多为楚国回护，冠以“义师”之名。云：“以传考之，凡入国者，必陵暴残毁，有所俘获。楚子入郭门，至于逵路，而退师许盟，秋毫无犯，义不得书。胡氏安国谓即其国都而书围，为从轻典，非也。”<sup>2</sup>

对待同为“夷狄”的吴国，《解义》仍持相似态度，并不以“夷狄”视之。如鲁成公七年吴国首次进入《春秋》记载就“以国举，继乃称人，继乃称爵”<sup>3</sup>，楚国当年首见于经书时先称“州”，继称“国”，可见吴国被诸侯国认可的速度比楚国要快很多，《解义》的解释是“皆旧史之文，圣人因之以著世变者也。”<sup>4</sup>

针对《公羊传》中诸多贬斥吴国的言论，《解义》也时有辩护之词，如鲁成公十五年，晋齐宋等国与吴国盟会，《春秋》原文是这样写的：“叔孙侨如会晋士燮齐高无咎宋华元卫孙林父郑公子魋邾人会吴于钟离。”<sup>5</sup>这是吴国第一次参加诸侯国的盟会，此句话暗含的微妙之处在于用了两个“会”字，第一个“会”字指的是鲁国大夫叔孙侨如与齐国等诸侯国的盟会，第二个“会”字是指鲁国齐国等作为诸夏国的一方一起参与吴国盟会，以示对待吴国应有别于其他国家。《公羊传》把这层意思表达的十分明确：“曷为殊会吴，外吴也，曷为外也，春秋内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，王者欲一乎天下，曷为以外之辞言之，言自近者始也。”<sup>6</sup>这仍是把鲁国等“诸夏”之国与作为“夷狄”的吴国区别对待的思维。

《解义》对两次使用“会”字是故意“外吴”的解释持有异议，认为“圣人之恶吴，不宜过于楚。诸侯与楚会，何以无异文乎？”<sup>7</sup>与楚国相比，圣人怎么可能更加嫌恶吴国呢？如果是故意贬低吴国，那么以往记述与楚国会盟为什么没有采取这样特殊的写法？而且《春秋》其它地方也有描写吴国参加诸侯会盟的例子，如吴国也参与了鲁襄公五年的戚城会盟（今河南省濮阳市北戚城），就没有用两次“会”字予以区别对待。原因是钟离这个会盟地点离吴国比较近，“而晋合诸侯以会之，非会又会，无以见事情。”戚城则属于卫国地界，“晋合诸侯于戚，而吴人来会，安得用会又会之文哉！”意思是吴国参与戚城会盟根本没有必要重复使用两次“会”字，特别加以说明，也没有故意把吴国当做“诸夏”之外“夷狄”的意思。因为《春秋》笔法“乃事殊文异，文各有当，而无庸曲说者也。”<sup>8</sup>

《解义》还有一些为吴国辩护的文字，如认为“《春秋》据事直书，而蔡人累世之仇，赖吴以复，晋失其政，不足以宗诸侯，举可见矣。”<sup>9</sup>与晋国的政局紊乱相比，吴国为蔡国复仇的举动，还是值得称道的。在吴国是否书“爵”的问题上，《解义》的意见是“诸侯积愤于楚，吴能败之，故旧史喜其事而称爵，或未可知。”<sup>10</sup>吴国击败楚国后，《公羊传》《谷梁传》均揣测《春秋》对吴不称“子”是“反夷狄”的表现，《解义》则持反对意见，称“吴不称子，从其恒称，谷梁以为

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> 《日讲春秋解义》卷之二十九，宣公十二年，《楚子围郑》条。

<sup>3</sup> 《日讲春秋解义》卷之三十三，成公七年，《吴伐邾》条。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 《日讲春秋解义》卷之三十五，成公十五年，《叔孙侨如会晋士燮齐高无咎宋华元卫孙林父郑公子魋邾人会吴于钟离》条。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 《日讲春秋解义》卷之五十七，定公四年冬十有一月庚午，《蔡侯以吴子及楚人战于柏举，楚师败绩，楚囊瓦出奔郑》条。

<sup>10</sup> 同上。



不正其乘人之败而深为利，则诸入国者皆然，何独贬乎吴乎？”<sup>1</sup>吴国与他国的某些行径相比并不显得特殊，不应该把吴国事迹仍按夷夏之别的旧思路进行描写，在纪事上故意加以贬低。

乾隆监修的《御纂春秋直解》基本延续了《解义》的“尊王”思路，继续淡化《春秋》“攘夷”色彩。如鲁庄公十年楚国击败蔡国的书法，《春秋》仍称楚国为“荆”，《直解》就认定是“纪实”之笔，“彼以荆来书荆，楚来书楚，纪实也。”没有什么后人臆想出来的内外区隔之类的深意。但是在是否“尊王”的态度上却不能含糊其词，因为楚君僭越称王，所以“周楚子而无荆王，故荆君书荆，荆大夫书人，外之也。楚君则书子，楚大夫则书名，正之也，本王制以削其僭也。民无二主，凡僭号者皆削之，使天下定一也。”<sup>2</sup>

至于那些本属中国范围内的诸侯国，一旦出现不尊王的举动，《直解》同样加以申斥，如鲁庄公十三年齐国与宋、陈、蔡、邾四国会盟。《直解》的评述是“齐书爵而列于首，四国称人而序于下，盖众望在齐也，桓非受命之伯，众以私尊之，假仁义以窃大权，使天下知有伯而不知有王，罪大矣。”<sup>3</sup>齐楚均为大国，楚虽僭王，但齐亦私尊于小国，都是不“尊王”的表现，乾隆帝一并加以谴责，而不是把楚齐两国按诸夏夷狄的标准区别对待。在乾隆的眼里，虽然齐桓公“九会诸侯一匡天下，功亦著焉”，但这尚属小功，不足以折抵其不“尊王”之罪，这样才能做到“明其罪以立大义之防，录其功以著小补之效。”<sup>4</sup>

对于《春秋》如何书写楚国名号的问题，《直解》也有讨论，在鲁僖公元年，“楚人伐郑”条下，《直解》就发明了一套在何种情况下对楚国称“荆”还是称“人”的系统看法。大致是说，楚君的僭越之罪确实应该声讨，但不应该使用“荆”这样的称呼轻易排斥，这违背周王建国的宗旨。当时《春秋》故意用“荆”称呼楚国，目的是“用外蛮之例绝之，”用的是“夷夏之辨”的惯例。等到楚国与鲁国会盟，就不宜再用“荆”这个称呼，而改用“人”。

乾隆指出，需要从周王室分封诸侯的制度中来看待楚国名号的使用问题，即“仍从周封之名则可以王法正之，故从王爵以正名，而因事以为详略。”<sup>5</sup>“尊王”与否乃是褒贬进退的唯一尺度，与“楚”是否为“夷狄”无关。如果按照这个标准，那么到底称“荆”还是称“楚”，其内在涵义就会统一起来，不会出现误解和错位，因为“至治其僭王之罪而革其号，不论书荆书楚皆一也。”<sup>6</sup>至于《三传》“于来聘书人曰，嘉其慕义而进之，伐郑也而亦书人”就显得标准过于混乱。乾隆帝质问：“岂嘉其猾夏而进之耶？”<sup>7</sup>，意思是说，对有“夷狄”身份的楚国加以赞赏，完全没有顾及其是否真正“尊王”，这是书写混乱的极佳例子。

《直解》在楚君观兵问鼎这件事上与《解义》的判断完全一致，称“《春秋》所以予伯者，以其尊王，楚既僭号，庄复观兵问鼎，即有微善，乌足赎其大恶。”<sup>8</sup>与不“尊王”的恶劣行径比较，伐国取城，杀戮不止似乎都成了小事，即使有为周王征讨夷狄的旧故事当资本，也不过是小善。焦点即在于楚王问鼎犯了僭越的大忌，《解义》并没有刻意辨别楚国与其它诸侯国之间是否有夷狄诸夏之分，只认其是否“尊王”抑或“不尊王”。

《直解》对《春秋》中的“尊王”之义可谓反复阐说致意，如说“夫《春秋》贵尊王，其有

<sup>1</sup> 《日讲春秋解义》卷之五十七，定公四年庚辰，《吴入郢》条。

<sup>2</sup> 傅恒等撰：《御纂春秋直解》卷三，鲁庄公十年秋九月，《荆败蔡师于莘以蔡侯献舞归》条，清乾隆内府刊本。

<sup>3</sup> 《御纂春秋直解》卷三，鲁庄公十三年春，《齐侯宋人陈人蔡人邾人会于北杏》条。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 《御纂春秋直解》卷五，鲁僖公元年，《楚人伐郑》条。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 《御纂春秋直解》卷七，宣公十一年春王正月，《夏楚子陈侯郑伯盟于辰陵》条。



取于从伯者，以伯假尊王为名耳，然犹罪伯者无尊王之实，而徒知从伯者，亦不得无罪也。”<sup>1</sup>并指责《左传》偏袒晋国，《直解》直言“晋衰甚矣，是由晋主夏盟不能尊王，王室有难犹且不恤，故其臣效尤耳。晋又屡助叛臣即出其国，岂非积恶之炯戒欤。”<sup>2</sup>晋国的衰败最终还是与“不尊王”联系在了一起。

对于夷狄与诸夏的关系，《直解》的解说颇合孔子夷夏进退之古义，如说“春秋之时，戎狄错居中国，与之会盟则有讥，若其慕义而来，则容而接之，亦非不可，惟谨所以待之之道而已。”<sup>3</sup>对于诸侯国不经周王允许，自作主张讨伐戎狄，《直解》亦不予好评。鲁成公征讨秦国就属于“盖当时几不知朝王之当重，而以伐秦为重矣”的鲁莽举动。因为请王命是“本事”，伐秦国是“继事”，仅仅知道履行“继事”之职却忘了申报周王批准，本身就是不负责任的行为，必须受到斥责，申明两者的差异是为了“严其防也，所以存尊君之礼，以伐秦致诛其意也，所以明忠君之诚，一事而三致意焉。”<sup>4</sup>

### 3. 《春秋》义例笔法与清朝“帝王史观”

《春秋》之所以与一般史书有别，在于其中所含微言大义往往隐晦不明，历朝历代对孔子原义的诠释见仁见智，难有定论。清帝面对文本多歧的《春秋》解释一度颇感困惑。康熙帝曾犹疑地表示：《春秋》“褒贬笔削微显婉章，非后世所能窥。”<sup>5</sup>乾隆帝也承认《春秋》“辞约而义深，圣心之所运用，每举一事，其义必贯于全经，非若他经一章一节，各指一事，虽有不通而不害其可通者。”<sup>6</sup>正因前代对《春秋》义旨的解释无法统一，恰恰也为清帝重新树立新的诠释规则，构造出一套斧钺交加的评价体系提供了机会。与此同时，清帝的《春秋》解释业与其所构造的帝王历史观形成了高度契合。与其祖父辈有所不同，乾隆帝亲自主持了一系列历史经典著作的释义工作，披阅审定《资治通鉴》及《续编》《三编》，并汇集自己所撰眉批，编纂成《评鉴闡要》，以钦定历史观的名义颁行天下，作为全体士子判断历史成败是非的标准。

在乾隆帝看来，“尊王”不仅是《春秋》主旨，也应成为衡量一切历史是非的终极尺度。对此他毫不掩饰地说：“国之统系于君，《春秋》之义，君在即大统归之。”<sup>7</sup>

至于圣人当年说过的一些话，比如“民贵君轻”之类的言论，也许只适合当时的历史形势，不可作为后世处理君民关系的准则。乾隆帝直截了当地否定孟子“民贵君轻”说法的有效性，表示“论者每引社稷为重之言以曲为之说，所见甚谬。盖孟子民贵君轻之语，特因战国残民以逞，故为此论。以针砭时君，非为臣子而发也。后之迂儒……妄以社稷与君分别重轻，殊乖正理。试思君为社稷主，有君乃有社稷，若蔑视其君，则社稷又为谁守乎？况君臣父子，义等在三，皆一尊而不可易。”<sup>8</sup>这段话直接呼应了雍正皇帝对“君臣关系”应为“五伦”之首的看法。与他父亲相比，区别仅在于更加肆意地挑战圣人的言论。

在评鉴历代史事之得失时，乾隆帝有意运用《春秋》笔法加以裁量褒贬。因为《资治通鉴》及《续编》《三编》均由宋明士人修纂，不少议论仍持“夷夏之辨”的立场，有意偏袒汉人正统，对北方少数民族建立的政权多有贬词，乾隆帝在点评中多次予以纠正。

<sup>1</sup> 《御纂春秋直解》卷十一，定公十一年，《冬及郑平》条。

<sup>2</sup> 《御纂春秋直解》卷十一，定公十三年，《冬晋荀寅士吉射入于朝歌以叛》条。

<sup>3</sup> 《御纂春秋直解》卷九，襄公十八年，《春白狄来》条。

<sup>4</sup> 《御纂春秋直解》卷八，成公十三年，《秋七月公至自伐秦》条。

<sup>5</sup> 《圣祖仁皇帝御制日讲春秋解义序》

<sup>6</sup> 乾隆：《日讲春秋解义序》

<sup>7</sup> 《相后缙生少康于有仍纲》《评鉴闡要》卷一。

<sup>8</sup> 《额森谎言奉上皇还京至大同总兵官郭登不纳目》《评鉴闡要》卷十一。



在《御批通鉴辑览序》这篇文章中，乾隆帝批评《资治通鉴续编》《三编》“发明书法，其于历朝兴革正统偏安之际已不能得执中之论。”故命儒臣纂修历代通鉴辑览，目的是“尽去历朝臣各私其君之习，而归之正。……全书于凡正统偏安天命人心系属存亡，必公必平，惟严惟谨，而无所容心曲徇于其间。观是书者凛天命之无常，知统系之应守，则所以教万世之为君者，即所以教万世之为臣者也。”<sup>1</sup>《评鉴阐要》则规定，所有史事一律严格按照《春秋》褒贬义例书写，特别是对于历朝“正统”“偏安”的评价，一旦发现《通鉴》记载有偏袒回护之处，必逐条驳正，以效法《春秋》，行使帝王文字的斧钺赏罚之权。

在乾隆看来，《春秋》义例虽然针对的是春秋时期的历史，但因蕴含孔子的褒贬深意，完全可以被后人反复品味致意，作为万世遵循的观史典范。《评鉴阐要》中就有多处运用“春秋笔法”针砭史事的例子。如有一次，乾隆帝在读到《契丹改号辽纲》条目时发现，《资治通鉴纲目》中记载拓跋珪称王时使用了北魏年号，对契丹建国却不称“辽”。他就此事批注道，如果从司马光作为宋臣不敢直称敌方国号的角度尚可理解，朱熹撰《资治通鉴纲目》原封不动引用司马光旧文，亦属承袭其记载，“初非别有深文也。”<sup>2</sup>可是刘友益和尹起莘分别撰写了《资治通鉴书法》和《资治通鉴发明》，仍然坚持“夷夏之辨”的思路，就属于“拘牵好异，谓书魏所以进之，书契丹所以外之。”<sup>3</sup>正确的书写方法应该是：“契丹之改辽与拓跋之称魏，体例无二”<sup>4</sup>，这是批评宋人刻意贬斥北方民族政权，导致记史体例无法统一。随后乾隆语气突然变得严厉起来，他引《春秋》对楚国的书法为例，批评刘友益、尹起莘违背《春秋》笔法义例：“抑知史家纪事当以春秋为法，春秋前书荆后书楚，非例以义起耶。即以纲目言之，东晋时如慕容之称燕，符姚之称秦，以至武都河西虽弹丸蕞尔而列国之书法具在，何所容其进退者，腐儒曲说支离，……乌足以言传信之笔哉。”<sup>5</sup>

《春秋》笔法严守君臣之义，对诸侯行为的善恶褒贬均有特殊书写惯例，不得轻易更改混淆。乾隆据此改造发明了一套历史评判标准，他主张对于汉唐以后“统一”与“偏安”两种政权采取不同的书写格式。汉人政权只有在统一天下的条件下，才有资格视外敌侵犯为“入寇”，比如汉代匈奴与唐代颉利这两个少数民族政权，在与中国交战时皆书“入寇”，因为“以中土时方一统，体例固应如是。”<sup>6</sup>

在处理后晋与辽国关系的书写规则时，乾隆申斥《纲目》中“书辽将入寇”完全是“谬袭汉唐书法”，而没有考虑到“彼时中国已瓜分瓦解，不成正统，而石晋得国之本”<sup>7</sup>的情况，又由于石晋“以父事辽”，与辽国变成了父子关系，一些好事者觉得此事乃奇耻大辱，有失颜面，不当在史籍中呈现，同时“称孙之表仍无虚日，以是构祸”<sup>8</sup>，这种自相矛盾的态度难免遭人耻笑。纠正的办法唯有“用两国互伐之文，书侵以正其误”<sup>9</sup>，即明确标明两国互相攻伐侵犯，不带有任何贬低一方的偏袒笔意。乾隆认为只有如实书写才能“使后之守器者兢兢业业，不敢失其统以自取辱，殊不失春秋尊王之本义云。”<sup>10</sup>彰显的还是《春秋》笔法中的“尊王”义例。

<sup>1</sup> 《御批通鉴辑览序》《评鉴阐要》卷一。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 《契丹改号辽纲》《评鉴阐要》卷七。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 《晋主闻辽将南侵还东京目》《评鉴阐要》卷七。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 同上。



参照辽国与后晋关系的书法规则，宋朝与金国的对峙历史亦应采取相似笔意进行书写。北宋虽然衰弱不振，徽钦二宗以前在共主位号犹存的情况下，按照《纲目》原文继续记录契丹“入寇”还情有可原。宋室南渡以后，宋金对抗的局面颇似后晋与辽代的关系，面对南宋向金朝称臣称姪惟恐不及的情况下，仍然把金朝的进攻写成“入寇”就不合春秋义例，相当于“以君寇臣，以伯叔寇姪”，显得荒诞不经。<sup>1</sup>乾隆特别提醒，在宋朝“几与石晋事辽无异，既自失其一统之尊，岂可复拘内外之说，则宋在所应贬改书，正所以深戒建中立极者，慎毋失其统也。”<sup>2</sup>

乾隆帝特别强调，在描述金元宋之间的关系时，要遵循“相伐之例”，不可有所偏倚，他认为明初元顺帝虽然北居沙漠，子孙相继嗣位，袭其故号，尽管国统已失，仍然向南出兵，保持着兴复元朝之志。就此点观之，元顺帝与明朝的关系颇与宋帝和辽金元的对峙情况近似，“譬之宋与金元本属敌国，虽称臣称姪，而其北伐亦不得以寇书之也。”他批评《明史》沿袭旧文，元兵南下皆书“寇”，是不恰当的表达。<sup>3</sup>

乾隆帝对鼎革易代之际的纪年书写和变更十分敏感，对于那些尚未彻底灭亡的王朝，其纪年却被失记误记的现象尤为关切，一旦发现即要求编纂者必须加以改正，以示正统的明确归属。在《大业十四年分注恭帝义宁二年纲并注》一条中，乾隆帝就纠正了隋炀帝年号过早被取缔的写法。隋末群雄并起，李渊攻克长安，立杨侑为隋恭帝，改年号义宁，遥尊身处江都的隋炀帝为太上皇。这就给后世的历史学家出了道难题：从“正统”存废的角度，如何安排隋炀帝的大业年号和隋恭帝的义宁年号？是平行书写，还是有先有后？哪个年号在前？哪个年号附于其下？这些疑问均涉及隋朝正统的归属问题。《资治通鉴》在隋炀帝大业十三年正月就直接书写义宁元年，等于遮蔽和替代了隋炀帝的年号。乾隆表示作者痛恨隋炀帝的心情虽然可以理解，却“究乖统系笔例。”<sup>4</sup>他建议，凡涉及纪年相互矛盾者，一律采取“一岁两系之例。”<sup>5</sup>大业十四年三月以前隋炀帝仍在位时“大书大业十四年，而以义宁二年附注”，四月隋炀帝被杀后，正统已绝，隋朝灭亡，故四月以后分注义宁二年，而以恭帝和唐高祖附后，这样就解决了义例记载相互矛盾的问题。<sup>6</sup>

由乾隆帝制定的“一岁两系”书写规则被普遍运用到其它朝代的历史记载之中。<sup>7</sup>如对元朝图克特穆尔举兵攻入上都，导致泰定帝之子天顺帝阿肃进拔失踪之事。乾隆帝判定为“实与弑逐无异。”<sup>8</sup>《续纲目》反而在书写时只记图克特穆尔的天历年号，而不书天顺年号则是“殊乖顺逆之理”。乾隆帝进一步指责说：“《春秋》作而乱臣贼子惧，此等正斧钺所必严，续纲目略而不书，失笔削之旨矣。”<sup>9</sup>修正的办法是，在泰定帝的致和元年之下“附注天顺改元，以存其统，并注图克特穆尔僭号以著其罪。”<sup>10</sup>

有关元明鼎革的历史评价，乾隆帝也在正统转移的解释上力求做到公允，如他指出，明太祖称帝时大都尚未失守，故正统仍属元朝，并表示：

<sup>1</sup> 《金人求聘纲》《评鉴阐要》卷八。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 《纳噶出侵辽东纲》《评鉴阐要》卷十。

<sup>4</sup> 《大业十四年分注恭帝义宁二年纲并注》《评鉴阐要》卷四

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> “一岁两系”纪年之法，朱熹曾在《资治通鉴纲目序例》中有所发明：“凡正统之年岁下，大书；非正统者，两行分注。”（参见饶宗颐：《中国史上之正统论》，第117页。）但在“正统观”的标准判断上，乾隆帝与朱熹明显存在着很大分歧。故对“一岁两系”纪年法的使用也不尽一致。

<sup>8</sup> 《致和元年分注阿肃进拔改元天顺纲并注》，《评鉴阐要》卷十。

<sup>9</sup> 《怀王图克特穆尔兵陷上都帝不知所终纲》，《评鉴阐要》卷十。

<sup>10</sup> 同上。



“今作通鉴辑览汇记列朝，要当以历代正统所系为准，故于顺帝在位之时，犹以元为统，而于明事则书明以别于元，自闰七月顺帝出居北漠以后，始为明洪武元年，从历朝嬗代一岁两系之例，属之下卷，以期名分昭而体例一，书法虽有异同，总期合乎大公之道而已。”<sup>1</sup>

“一岁两系”笔法并非适用于所有政权，那些自拉旗帜的盗贼叛逆队伍就不应列入“正统”书写范围。元末群盗蜂起，除明太祖夺得天下，自然位居正统外，与他并列崛起的势力如徐寿辉、陈友谅、张士诚诸辈属于旋起旋灭的盗匪，近似于陈胜吴广起兵，不可承认他们建立了国家。《续纲目》按照朱熹书写秦朝隋朝之例，记载其国号纪年，不符春秋笔法。乾隆建议，依据朱熹书写汉高祖之例，只记载明太祖起兵，称吴王元年，“附书以著其得天下之渐”<sup>2</sup>，同时删除徐寿辉等人年号，并依《元史》顺帝本纪书法，把徐寿辉等人的起兵定性为犯上作乱。<sup>3</sup>

乾隆应用“一岁两系”笔法的最著名例子是对明末甲申十七年年号书写体例的更正。这一年北京城破，崇祯帝殒命景山，清廷文臣模仿《资治通鉴纲目三编》之义例，于甲申年大字书写顺治元年，崇祯十七年则分注其下，并把李自成攻陷北京之日定为明朝灭亡的时间。乾隆帝觉得甚为不妥，他举例说，当时《资治通鉴纲目三编》就是盲目模仿《续编》的体例，把元顺帝北奔逃入沙漠的至正二十八年匆匆改为洪武元年。乾隆帝的看法是，元顺帝逃入北方并不应该作为元朝彻底灭亡的时间节点。他特别鄙视自元顺帝十五年明太祖起兵之后，“凡元政即别书元以示异”这种“臣各私其君之义也”<sup>4</sup>的做派，就此说出一番大道理云：“盖以理责人者必先以理自处，天下者天下之天下非一家之天下也，言悖而出者亦悖而入，居今之时贬亡明而尊本朝，如明之于元，其谁曰不可，然朕不为也。”<sup>5</sup>

以往士人贬损前朝而夸耀本朝的做法似乎天经地义，乾隆却觉得过度偏袒本朝，不利于清朝“正统”的建立。他声称编纂《通鉴辑览》“非一时之书，乃万世之书，于正统偏安之系必公必平，天命人心之向必严必谨。”<sup>6</sup>要改变偏向本朝自傲尊大的毛病，以免遭后人耻笑。他命甲申这年仍大书崇祯十七年，顺治元年分别书写以示区别。李自成攻陷北京的时间也不再作为明朝灭亡的终点，而是把南明福王弘光元年分注于顺治元年之下，最终把明朝灭亡的时间延续到了福王被俘之后。

乾隆就纪年义例的修改规则发表了一段斧钺严明的训词，首先把建都南京的南明福王大大讥讽了一番。他假设福王未尝不可以模仿南宋偏安政权，凭据长江天险，发奋有为，其政权也许尚可苟延数年甚至百年，可惜福王荒淫无道，短短一年即失去天命人心的支持，南明的失败并不完全取决于清朝兵威之震慑，实乃“守成者自失其神器也。”<sup>7</sup>自身德性有亏当然怪不得别人，纯粹是自造孽不可活。至于唐王桂王亡命南疆，苟延旦夕，其狼狈程度与南宋两个末代皇帝的凄惨状况颇为类似，不可再视其居于正统之位。乾隆帝最后归纳制定“一岁两系”书写规则的目的是“以示万世守成之主，思天命人心之难谏，凛凛乎惴惴乎保祖宗所貽留，为臣民所系属，而不敢谬恃书法之可有高下焉。庶几朕纂通鉴辑览之本意，或不失春秋大一统之义乎。”<sup>8</sup>最终的警示之辞仍落脚于清朝之所以实现“大一统”的缘由，以不忘昭显其历史观的皇家品格。

<sup>1</sup> 《至正二十八年纲》《评鉴闡要》卷十。

<sup>2</sup> 《至元十一年以后不附书徐寿辉等僭号纲并注》《评鉴闡要》卷十。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 《甲申岁崇祯十七年纲》《评鉴闡要》卷十二。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。



## 四、结论

传统意义上的“正统观”，大致可概括为空间疆域的一统，时间上的五德终始与阴阳五行天命模式的转换，以及德性的持有这几个要素。以“天谴论”为诠释背景的五德终始说在宋代以后渐趋沦落不振，与宋明理学的迅速兴起和传播有关，但宋明以后“大一统”要义隐而不彰，却不仅仅是理学家力促道德理性萌醒的结果，而是与南宋以后地缘政治格局的变化密不可分。

宋明以后的地缘格局裂变为南方汉人与北方少数民族群对抗攻杀之势，国土日益沦丧对“正统观”演变的影响至大至重，军事实力的孱弱和统治地域的狭小倒逼理学家基本放弃了“大一统”的论述，改以建立“道德主体性”为主要运思方向，发展出了一套成熟的伦理教化体系，如此凸显汉人的文明优越感把夷夏族群之间的对立状态推向了极致。其后果是，非汉人族群建立的政权难以进入“正统”叙述谱系，“正统观”本身包涵的空间拓展之蕴意被刻意遮蔽，而代之以道德自我的修炼与完善。

历代士人论述“正统观”之义皆无法绕过对《春秋》大义的解释，宋代儒家注释《春秋》颇有歧义，北宋士人重《春秋》“尊王”要旨，南宋士人释读《春秋》则重“攘夷”之意。因清帝登基之后的首要任务是要证明非汉人族群同样具有统治中国的正当性，而非汉人一族所独享，南宋儒家的《春秋》观显然不利于清帝建构适合自身特点的“正统观”。

清帝的具体论述策略是打破“以地系统”的宋明理学思维，指出圣人原不只诞生于内地，亦可出现在中原文明的边缘地带，由此证明，满人当政不过是历朝王权循环转移的正常过程，并非一族所专有。其次是恢复《春秋》“大一统”古义，把清朝开疆拓土的功绩转述成建立“正统性”的必要条件。重新定义“正统”的内涵。

清帝本人对《春秋》释读的介入程度远较前代深入。乾隆帝更是直接命文臣撇开《左传》《公羊传》《谷梁传》与胡安国注疏，完全按自己的意思酌定《春秋》大义，形成了独特的“帝王经学”。

清帝御制《春秋》读本强调“尊王”大义，淡化宋明儒家的夷夏之辨论旨，如针对秦楚吴等“夷狄”之国，多论证其“进爵”与否须与“尊王”攸关，而不突出其“夷狄”的种族身份。清帝还基于自己对《春秋》大义的理解，对历朝史事常常参与评价褒贬，乾隆帝亲自撰写《评鉴闡要》，对《资治通鉴纲目》及《续编》《三编》中凡涉“正统”“偏安”之论，必反复斟酌纠正其失，希望树立起公正无私的形象。

因宋明以后之“正统观”阐释多笼罩在理学道德修养的命题支配之下，其中有些论述对清朝建立统治正当性多有不利，如理学思想提倡面对皇权，士人理应拥有“道统”的独立批判性，甚至不惜挑战“政统”权威，这种想法对清帝树立的集权统治构成了威胁，故必清除而后快。

清帝固然以尊崇理学为标榜，反复强调继承宋明政教关系的重要性，欲使人们确信清朝同样占据着道德制高点。与此同时，清帝又对儒教信条进行了全面彻底的改造，从某种程度上改变了宋明理学“道统”的传承方式，而不是简单地加以模仿吸收。最明显的例子是，雍正皇帝颠倒了“五伦”秩序，把“五伦”中本来排在第二位的“君臣关系”挪移到“父子关系”之上，使得“尊王”要义从中脱颖而出，具有了至高无上的地位，完成了“移孝作忠”思想体系的建构，进而彻底重组了君臣关系。



## 【论 文】

# 迈向主权的民族理论自觉

——围绕西南民族研究的三场分歧及其方法论反思<sup>1</sup>

谭同学<sup>2</sup>

**内容提要：**上世纪二三十年代，围绕西南民族研究出现了三场分歧。歧见的实质在于，“体质、语言和历史相结合”方法论对民族研究的重要性；该选择“造国民”还是“造民族”；否认中华民族的组成分子为“民族”以免人假借“民族自决”分裂中国，还是承认其差异、给予扶持、促进平等团结来维护主权。这些分歧被急迫、粗糙地处置，使得人们忽略了民族研究方法论转向“语言、历史和主权相结合”的潜在共识。将三场分歧置入主权政治为坐标的宽广时空视野下，不难发现，“造民族”与“造国民”实乃传统国家转向主权国家的同一过程之不同面向，不可能二选一，也非只能二选一，“造民族”并不妨碍“造国民”。中国共产党领导的“民族解放”运动实践也证明，承认中华民族及其组成分子为不同层次的“民族”，注重平等、团结奋斗，方能有效捍卫主权。历史地看，有主体意识和理论自觉的本土化方法论，对于当代中国推动“中华民族多元一体格局”沿“主权”脉络继续往前走，仍有独特的意义。

**关键词：**民族研究；主权政治；方法论；理论自觉；本土化

中国由帝制王朝转向主权国家，近代史殊为关键。有关民族的议题展开，也无不与这段救亡史紧密相连。但因种种因素影响，同为救亡，知识界却也不免歧见频出，以西南民族研究为例，即不乏激烈论争。

全面抗战时期，一批聚集西南的学者围绕“中华民族是一个”展开的论争，格外引人注目。不少研究者曾尝试梳理它所呈现政治救亡对民族研究的影响<sup>3</sup>，或是指出傅斯年、顾颉刚有借政治权力介入学术纷争之过<sup>4</sup>，甚至是依附权力竞争、“因人废事”<sup>5</sup>。不过，也有学人将之归结为西学训练年轻人（费孝通）与传统中国学者（顾颉刚）的知识交错<sup>6</sup>，或强调各方观点都融入了重塑“中华”观念的进程<sup>7</sup>，应结合“具体语境，从更广的视野上，揭示其中折射的学术与政治，及其他错综纠葛的社会因素”<sup>8</sup>。此外，在支持傅斯年、顾颉刚观点之余，认为“中华民族”的

<sup>1</sup> 本文刊载于《开放时代》2021年第2期。

<sup>2</sup> 作者单位：云南大学西南边疆少数民族研究中心。

<sup>3</sup> 周文玖、张锦鹏：《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》，载《民族研究》2007年第3期；娄贵品：《国民政府改废少数民族称谓的历史考察》，载《贵州民族研究》2013年第3期。

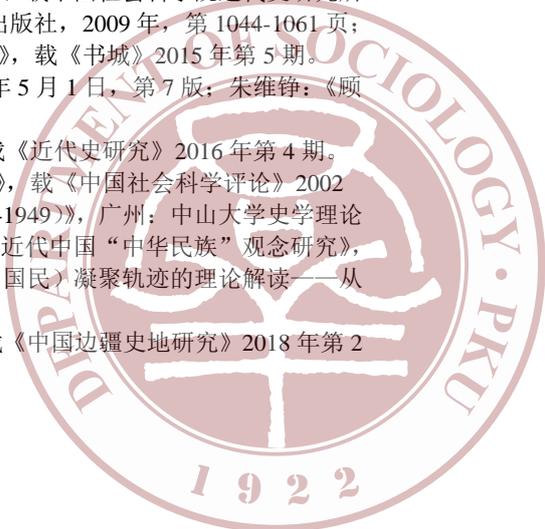
<sup>4</sup> 黄天华：《民族意识与国家观念：抗战前后关于“中华民族是一个”的论争》，载中国社会科学院近代史研究所民国史研究室等编《一九四〇年代的中国》（下卷），北京：社会科学文献出版社，2009年，第1044-1061页；葛兆光：《徘徊到纠结——顾颉刚关于“中国”与“中华民族”的历史见解》，载《书城》2015年第5期。

<sup>5</sup> 王炳根：《吴文藻与民国时期“民族问题”论战》，载《中华读书报》2013年5月1日，第7版；朱维铮：《顾颉刚从政》，载《东方早报》2009年4月19日，第4版。

<sup>6</sup> 黄克武：《民族主义再发现：抗战时期中国朝野对“中华民族”的讨论》，载《近代史研究》2016年第4期。

<sup>7</sup> 黄兴涛：《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，载《中国社会科学评论》2002年创刊号；杨思机：《指称与实体：中国“少数民族”的生成与演变（1905-1949）》，广州：中山大学史学理论与史学史专业2010年博士学位论文，第140-150页；黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，北京：北京师范大学出版社2017年版，第303页；李大龙：《对中华民族（国民）凝聚轨迹的理论解读——从梁启超、顾颉刚到费孝通》，载《思想战线》2017年第3期。

<sup>8</sup> 王传：《学术与政治：“中华民族是一个”的讨论与西南边疆民族研究》，载《中国边疆史地研究》2018年第2期。



组成分子当称“族群”者，亦有之<sup>1</sup>。

其实，就近代中国西南民族研究议题而言，分歧不止此一场。例如，傅斯年与顾颉刚、容肇祖、汪敬熙等人因史禄国、杨成志西南民族调查事件，傅斯年与黎光明因黎、王元辉川西民族调查事件（王明珂在台湾“中研院”历史语言研究所的档案中发现黎光明、王元辉的材料，并将之整理出版<sup>2</sup>，方为世人所知），均产生过重大分歧。关于史禄国、杨成志西南民族调查事件，有认为傅斯年为学术机构声誉而替史禄国“文饰”者<sup>3</sup>，也有批评顾颉刚、容肇祖狭隘民族主义情绪者<sup>4</sup>。基于傅斯年、黎光明的争论，有学者指出实质是应选择“造民族”还是“造国民”，并强调近代和当代中国都应注重造“国民”而非“民族”<sup>5</sup>。

后两场分歧未直接影响到国家层面的政治实践，远不如前场影响范围广且在学术史上引人注目。但若从追踪知识脉络走向及其方法论的角度看，它们与前场论争无疑有同等重要的学术价值。将三场分歧一并置入近代民族学知识生产的连续谱中，或许比单独考察其中一场，更有利于清晰地呈现民族研究的历史脉络和值得反思的方法论问题。譬如，傅斯年、顾颉刚一贯就反对将少数“民族”作为特别的研究对象吗？若非如此，后来为何改弦易张？吴文藻、费孝通及其他参与论争者，在知识脉络上与傅斯年、顾颉刚是何种关系？“造国民”与“造民族”是否可以二选一，并且只能二选一？以何种方法论做参照，方能既顾及学术史上民族研究知识脉络的“具体语境”，而又兼及“更广的视野”（以何为坐标，视野边界“广”至何处）？

## 一、体质、语言、历史与民族科学方法

在三场分歧中，最早发生的是因史禄国、杨成志西南民族调查事件而起的论争。其所涉主角包括傅斯年、史禄国、杨成志、顾颉刚等等。

傅斯年曾先后就读于爱丁堡大学、伦敦大学，学习数学、心理学、生理学、物理学，1923年入柏林大学学习比较语言学（其关于民族学的知识脉络渊源，无疑当首属德国历史学派和比较语言学派，方法上强调语言和历史分析）。1926年回国、受聘于中山大学，1927年在该校创立语言历史研究所（简称“语史所”）、任所长。1928年，为中央研究院院长蔡元培所聘，在广州为该院创建历史语言研究所（简称“史语所”）、任所长，但仍兼任语史所所长，直至11月卸任。

1927年12月，俄籍人类学家史禄国经人举荐，拟受聘语史所。1928年4月，傅斯年亲自领史禄国拜访语史所顾颉刚，并与顾及家人一起观看了瑶民跳舞、共同进餐，只是顾自感“惜予未能英语，无由达其款曲也”<sup>6</sup>。其后，史禄国在中山大学讲授《民族学之一般概论》，为开展人类学调查做准备（史语所成立后，史为两所共聘）。6月，校方决定组团到云南凉山调查“罗罗人”，调查团由史禄国主持，成员包括杨成志、史的夫人（稍后，民俗学家容肇祖申请加入）。7月中旬，调查团自广州出发，经香港、越南到达昆明，但因先在越遇台风，复加凉山一带常有“蛮子”（土匪）劫杀“汉民”而“行期累延”。约一个月后，容肇祖突告史禄国，他因需给学生开课得回广州，史颇不满（史原本预期容将长期参与调查，为之备制了整套行装和调查工具）。史禄国

<sup>1</sup> 马戎：《如何认识“民族”和“中华民族”》，载《中南民族大学学报》2012年第5期。

<sup>2</sup> 王明珂：《民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》，载《西北民族研究》2019年第2期。

<sup>3</sup> 苏同炳：《手植桢楠已成荫——傅斯年与中研院史语所》，台北：学生书局2012年版，第38页。

<sup>4</sup> 王传：《史禄国与中国学术界关系考实——以“云南调查事件”为中心》，载何明主编《西南边疆民族研究》（第18辑），昆明：云南大学出版社2015年版，第7-16页。

<sup>5</sup> 王明珂：《民族与国民在边疆》，载《西北民族研究》2019年第2期；马戎：《民国时期的造“国民”与造“民族”》，载《开放时代》2020年第1期。

<sup>6</sup> 顾颉刚：《顾颉刚日记》（卷二），北京：中华书局2011年版，第151页。



夫妇、杨成志对在昆学校、监狱和军队中的“罗罗人”做了数量可观的体质测量，但凉山之行迟迟未成。杨成志遂致信中山大学，谓史禄国“胆小”“怕苦”，并只身前往凉山调查。后来，杨成志确曾遇到“‘蛮子’下山抢劫汉民的枪声，感慨顿生，终夜不寝！”<sup>1</sup>，沿途几个县的县长均因“恐生不测”而劝阻其行程<sup>2</sup>。

1928年10月底史禄国被召回广州，中山大学组织了几场会议质问他。傅斯年不仅拒绝参会，而且为史禄国力排顾颉刚、容肇祖、陈宗南、汪敬熙等人的意见（陈、汪曾往昆明调查此事，但取证草率），尤其反对汪要求校方辞退史<sup>3</sup>。对此，顾颉刚于10月30日记道：“孟真（傅斯年）极袒史禄国，此感情用事也，绎斋（汪敬熙）必欲去之，亦成见。”<sup>4</sup>据中山大学校史馆存档案显示，11月25日傅斯年致信校长朱家骅：史禄国为语史所、史语所共聘，“现在中大或不感觉此科（人类学）宜亟发展，而中央研究院颇思振作此事”，可否由“中研院”单聘，史仍在中山大学上课，算“中研院”送给中大的<sup>5</sup>。此后，史禄国得以在中山大学上课，在“中研院”主持人类学研究组做研究。1930年5月，史禄国聘期结束，傅斯年对其工作业绩表示“由衷的欣赏”，并决定尽快出版其手稿。史这些研究成果在中国几无知音，却曾“引起欧美学界广泛且深入的讨论”<sup>6</sup>（鉴于它们中相当一部分乃史基于昆明收集的资料所作，其昆明之行被认作无所事事，着实有偏颇）。

仅为了私人“感情用事”，傅斯年实在没有必要冒着得罪顾颉刚、容肇祖、汪敬熙等故交乃至中山大学校方的风险（傅和顾多年私交过甚），一而再、再而三地为一个只有半年泛泛之交、流亡于中国的苏俄人说话。毋宁说，傅斯年在学术研究上格外看重史禄国，其一，实际上做了重要的科学研究，其二，其研究和教学国内暂无人可替代。为此，我们似乎有必要从学术视野、科学研究方法论的角度，对此事所涉人物的知识脉络再做些细究。

从总体上说，顾颉刚与傅斯年皆有引入西学视野研究中国问题的科学主义方法论意识。受西方史学思想影响，顾颉刚三十来岁即提出，“古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背”<sup>7</sup>。傅斯年曾致信顾颉刚，对此赞不绝口：“你在这个学问（中国古史学）中的地位……是（可）在史学上称王了”，并一再强调，“请你不要以我这话是朋友的感情，此间熟人读你文的，几乎都是这意见”<sup>8</sup>。由此不难看出：其一，傅斯年称赞虽不乏过誉之嫌，但足见顾颉刚将科学主义方法论引入中国古史研究，取得了巨大的学术影响；其二，傅、顾在科学主义方法论研究中国古史方面，有共同的基本立场。

不过，傅斯年对科学主义方法论应用于中国研究的执着、乃至“偏执”程度，以及对塑造中

<sup>1</sup> 杨成志：《单骑调查西南民族述略》，载《杨成志人类学民族学文集》，北京：民族出版社2003年版，第9页。

<sup>2</sup> 杨成志：《云南民族调查报告》，载《杨成志人类学民族学文集》，北京：民族出版社2003年版，第36页。

<sup>3</sup> 此类矛盾亦与中山大学办学经费紧张有关。该年5月22日，在校方经费吃紧的情况下，汪敬熙曾反对顾颉刚、容肇祖等人费资刊印民俗调查资料《吴歌乙集》（被公认质量不如顾此前编的《吴歌甲集》）。但顾颉刚自认为，这是因为“予作事太锐，招人忌”。参见顾颉刚：《顾颉刚日记》（卷二），北京：中华书局2011年版，第166页。在汪敬熙看来，史禄国拿高工资却不干活，更是令人愤怒之事，同时也针对马上要接替傅斯年任语史所所长的顾颉刚。由此，顾颉刚亦对史禄国不满。此外，他们和杨成志此时还共同认为，人类学未必要仰仗“洋人”。参见刘小云：《学术风气与现代转型：中山大学人文学科述论（1926-1949）》，北京：三联书店2013年版，第113-114页。

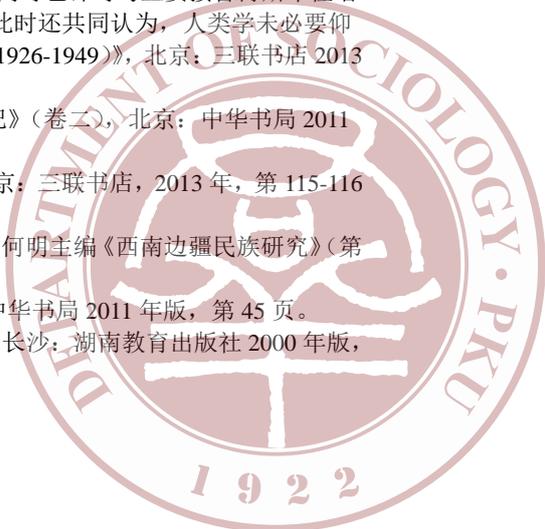
<sup>4</sup> 括号中内容为引者所加（除特别注明外，后文同此）。顾颉刚：《顾颉刚日记》（卷二），北京：中华书局2011年版，第218页。

<sup>5</sup> 刘小云：《学术风气与现代转型：中山大学人文学科述论（1926-1949）》，北京：三联书店，2013年，第115-116页。

<sup>6</sup> 王传：《史禄国与中国学术界关系考实——以“云南调查事件”为中心》，载何明主编《西南边疆民族研究》（第18辑），昆明：云南大学出版社2015年版，第7-16页。

<sup>7</sup> 顾颉刚：《古史辨第一册自序》，载《顾颉刚古史论文集》（卷一），北京：中华书局2011年版，第45页。

<sup>8</sup> 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第一卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第447页。



国学术品格的视野和雄心，则显然远非顾颉刚所能相比。顾颉刚、傅斯年皆为“疑古派”代表人物，但傅此时却走上了“古史重建”的路<sup>1</sup>。而欲达此目的，考古学、人类学皆为史学必不可少的辅助学科。是故，傅斯年强调“利用自然科学供给我们的一切工具”<sup>2</sup>研究历史，此时期给学生教授的课程不仅有《史学方法论》，还有《统计学方法论》<sup>3</sup>。其《性命古训辨证》一书即是统计方法运用于中国古史研究的成果<sup>4</sup>，在当时中国史学界极为罕见。从知识脉络的角度看，比起顾颉刚的“古史辨”，傅斯年在方法论上更看重史禄国之体质测量，也就不足为奇。尤其是在实地研究方面，傅斯年虽然在一定程度上也认可顾颉刚、容肇祖等人的民俗学研究注重收集实地材料的办法，却认为他们的科学化程度不够高、视野不够宽。据顾颉刚所记，1929年正月初四，傅斯年到他家吃饭，说他“上等的天分，中等的方法，下等的材料”<sup>5</sup>。1973年7月，顾颉刚又在该日记下方注道：“材料是客观实物，其价值视用者何如耳。岂能分高下乎！”<sup>6</sup>。傅斯年的话固然说得有点过头，但也可见时隔四十余年后，顾颉刚仍似未理解傅语之主旨。

从傅斯年的角度看，历史学、语言学之于民族精神极为重要，而“地质、地理、考古、生物、气象、天文等学，无一不供给研究历史问题者之工具……若干历史学的问题非有自然科学之资助无从下手，无从解决”<sup>7</sup>。他成立语史所和史语所，乃有与西方人一争高下的民族主义气魄，“要科学的东方学之正统在中国！”<sup>8</sup>。为此，傅斯年认为，必须倚仗科学主义方法论，“要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样”<sup>9</sup>。他不无豪情地呼吁道：“我们正可承受了现代研究学问的最适当的方法……要实地搜罗材料，到民众中寻方言，到古文化的遗址去发掘，到各种的人间社会去采风问俗，建设许多的新学问！我们要使中国的语言学者和历史学者的造诣达到现代学术界的水平线上，和全世界的学者通力合作！”<sup>10</sup>正是在这样的学术视野和科学主义方法论上，就人类学这个“欧洲所能我国人今尚未能”<sup>11</sup>的领域，史禄国可谓傅斯年的高水平知音，也是达成这样的学术目标，可“通力合作”的最佳世界级学者。史禄国与马凌诺夫斯基、拉德克利夫-布朗、克虏伯是“现代人类学的创始人”<sup>12</sup>。而且，与后三者仅强调静态的社会人类学或文化人类学而不涉足生物层面不同，史禄国生物学训练“深透”，力图以“人”为中心，建立一门统合自然地理、生物、社会、文化的、“动态演化”的“名副其实的人类学”<sup>13</sup>（以至于他对马凌诺夫斯基及欧美人类学界称赞有加的、费孝通的博士论文，“曾表示过不满意的评论”<sup>14</sup>）。更难得的是，史禄国是彼时世界级的人类学家中唯一对中国境内民族有深入研究，且因逃避苏俄

<sup>1</sup> 杜正胜：《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》，载《中国文化》1995年第12期。

<sup>2</sup> 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第三卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第3页。

<sup>3</sup> 马亮宽、李泉：《傅斯年传》，北京：红旗出版社2009年版，第113页。

<sup>4</sup> 傅斯年：《性命古训辨证》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第二卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第499-655页。

<sup>5</sup> 顾颉刚：《顾颉刚日记》（卷二），北京：中华书局2011年版，第252页。

<sup>6</sup> 同上，第252页。

<sup>7</sup> 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第三卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第7页。

<sup>8</sup> 同上，第12页。

<sup>9</sup> 同上，第12页。

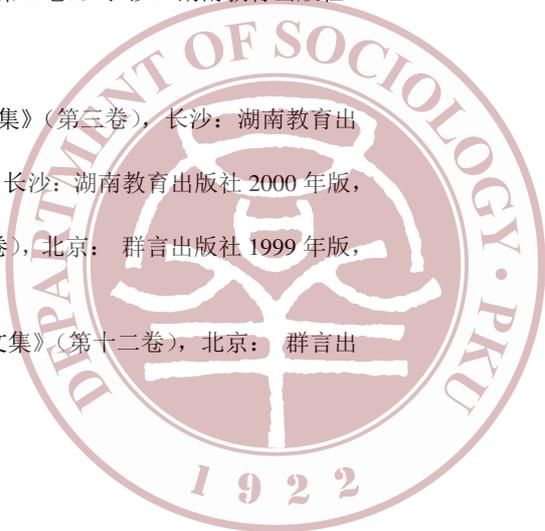
<sup>10</sup> 傅斯年：《〈语言历史学研究所周刊〉发刊词》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第三卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第13页。

<sup>11</sup> 傅斯年：《致蔡元培、杨杏佛》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第七卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第61页。

<sup>12</sup> 费孝通：《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》，载《费孝通文集》（第十三卷），北京：群言出版社1999年版，第80页。

<sup>13</sup> 同上，第86-87页。

<sup>14</sup> 费孝通：《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》，载《费孝通文集》（第十二卷），北京：群言出版社1999年版，第473页。



政治斗争而愿在华长期工作者。

杨成志只身入凉山从事民族调查约两年，1930年回到广州。其调查取得不少珍贵资料和有影响力的学术成果，政学两界赞誉甚高，谓之“为西南民族，放一曙光”“欧文亚粹吸收全”<sup>1</sup>，并因擅长“罗罗文”而被史语所聘为李方桂的研究助理（彼时，李已是世界有名的汉、藏、侗台、印第安语专家）。凭籍西南民族调查，杨成志在人类学、民族学领域俨然是迅速兴起的学术新星。惟傅斯年一面肯定其“精神可佩”、创造了“新记录”，另一方面又泼其冷水道：“第一要义是免去宣传及 Journalism 之烂调，第二是承受李（方桂）先生学方言等细密的方法，第三则随时扩充自己工作的工具，而一切观察工作尤要细心”，如此再努力三四年才能“入门”、七八年才能成“专门名家”<sup>2</sup>。后来，杨成志也自认科学训练不足，而前往法国求学于莫斯等著名人类学家。1933年，他在法国记述道：“我6年来对于西南民族的探讨……深觉所发表的著述尚不能跻于专门的研究”<sup>3</sup>。

不难看出，对史禄国、杨成志西南民族调查事件，傅斯年鼎力支持史并与顾颉刚等人发生论争，与之对“体质、语言和历史相结合”的方法论和世界性学术视野的认识水平、要求比顾高很多，有密切的关系。在主张以科学主义方法论改造中国学术研究方式这一点上，他与顾颉刚总体上算是“同道”，尚且发生如此分歧，也就不难理解他与根本不主张用“体质、语言和历史相结合”的方法研究西南民族的黎光明，必然发生分歧。

黎光明本是川西灌县（今都江堰）回民，1922年入东南大学史学系学习，因参加反军阀、反帝的政治运动被开除，后转至中山大学并于1928年毕业。当年8月，傅斯年以史语所名义聘请黎光明与王元辉（也曾参加反军阀、反帝的政治运动被北洋大学开除），前往川西从事为期2年的“民物学调查”。但是，黎光明、王元辉两人到川西的“西番”地区后，却发现当地人根本不知何为国家，从而认定彼时当紧要的事情是向其灌输“国家”观念、“国民”意识，而不是从中区分出“民族”。在川康地区的调查中，他们记道：有喇嘛问“三民主义和中华民国到底谁个的本事大”，有“土民”问南京“是洋人的地方不是”<sup>4</sup>；“羌民”的婚礼“几乎和汉人的一样”<sup>5</sup>；“土民”家“门前也有‘泰山石敢当’”<sup>6</sup>；在体质容貌上，“西番假如改着汉装，其容貌没有几许显著的点子与汉人不同”<sup>7</sup>，“獐獐子”“也和汉人的差不多了几多，不过眼眶比较黑一点”<sup>8</sup>。此类信息通过信函为傅斯年所知后，他即致信怒批黎光明在体质、语言和历史方面的专业知识、科学方法“未预备充分”，让其“尽舍其政治的兴味”“少发生政治的兴味”“少群居侈谈政治大事”<sup>9</sup>。尽管在民族调查研究方面，黎光明远达不到傅斯年要求的科学主义程度，但从其使用“土民”“羌民”，及“西番”“獐獐子”等彼时汉人对当地少数民族的辱称用词看，他并非对“民族”毫无区分能力。甚至于，他和王元辉还曾清楚地在调查记录中写道：某寨

<sup>1</sup> 杨成志：《云南民族调查报告·附录》，载《杨成志人类学民族学文集》，北京：民族出版社2003年版，第128-132页。

<sup>2</sup> 傅斯年：《傅斯年致杨成志》，载王汎森等主编《傅斯年遗札》（第一卷），台北：“中研院”历史语言研究所2011年版，第328-329页。

<sup>3</sup> 杨成志：《我对于云南罗罗族研究的计划》，载《杨成志人类学民族学文集》，北京：民族出版社2003年版，第227页。

<sup>4</sup> 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，台北：“中研院”历史语言研究所2004年版，第106页。

<sup>5</sup> 同上，第120页。

<sup>6</sup> 同上，第167页。

<sup>7</sup> 同上，第169页。

<sup>8</sup> 同上，第153页。

<sup>9</sup> 王明珂：《民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》，载《西北民族研究》2019年第2期。



子虽只有四十几家人，“但是有两个民族”<sup>1</sup>。可是，尽管如此清楚地知道当地有不同的“民族”，黎光明却仍坚持认为，羌民、土司、汉人之衣、食、住“都是差不多的”<sup>2</sup>。

不用说，双方分歧太大，没法取得一致意见。黎光明、王元辉的调查报告，因傅斯年认为毫无价值而被搁置在史语所，终其一生未予出版。后来，王元辉曾任管辖茂县、松潘、汶川、理番、懋功、靖化（今金川）等县的保安处副处长，黎光明到川康边区协助之，力图打击“袍哥”、“烟匪”等地方势力，将国家权力渗透到边区基层。1946年，黎光明转任靖化县长两个月后，成功设计刺杀当地“袍哥”头领，自己也被“袍哥”报复杀害，可谓求造“国民”之“仁”而杀身成“仁”<sup>3</sup>。与黎光明发生无疾而终的分歧后，傅斯年继续依照科学主义方法论原则，通过史语所派遣凌纯声、芮逸夫等人，用“体质、语言和历史相结合”的方法，对湘西苗族、松花江流域赫哲族开展研究。他虽然也参与政治活动，但力图对学术与政治进行较严格地区隔，只要涉及专业研究即严守科学主义方法论，“专注于学术”<sup>4</sup>。

## 二、语言、历史、主权与民族理论自觉

上世纪三十年代初，中国日益面临严峻的领土危机。这促使傅斯年的学术研究，开始发生重大改变。1931年“九一八事变”后，傅斯年着手撰写专著《东北史纲》（次年出版），指出：“满洲一词，本非地名”，“又非政治区域名”，“此名词之通行，本凭借侵略中国以造‘势力范围’之风气而起，其‘南满’、‘北满’、‘东蒙’等名词，尤为专图侵略或瓜分中国而造之名词，毫无民族的、地理的、政治的、经济的根据”<sup>5</sup>。该书曾成为国际联盟形成决议的重要依据之一<sup>6</sup>。1933年3月，在国联不承认“伪满洲国”的情况下，日本选择以退出国联的方式拒不执行其决议，以“民族自决”等说辞造成“伪满洲国”分裂中国领土的事实。

为驳斥侵略者和分裂势力以“民族自决”为籍口分裂中国，1935年12月15日，傅斯年在《独立评论》上发了《中华民族是整个的》、《北方人民与国难》两篇文章。前文着力于论证，“‘中华民族是整个的’一句话，是历史的事实，更是现在的事实”<sup>7</sup>；后文强调，“我们的处境已是站在全国家全民族最前线上上的奋斗者……我们只有在整个的国家民族中才能谋生存，我们一分裂便是俎上的鱼肉！”<sup>8</sup>在此类论述中，傅斯年有时以“中国民族”概念包括“少数民族”，有时又不包括<sup>9</sup>。前文曾道：“我们中华民族，说一种话，写一种字，据同一的文化，行同一伦理，俨然是一个家族”，“也有凭附在这个民族上的少数民族”，“有时不幸，中华民族在政治上分

<sup>1</sup> 黎光明，王元辉：《川西民俗调查记录1929》，台北：“中研院”历史语言研究所2004年版，第170页。

<sup>2</sup> 同上，第174页。

<sup>3</sup> 马戎：《民国时期的造“国民”与造“民族”——由王明珂〈民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨〉一文说起》，载《开放时代》2020年第1期。

<sup>4</sup> 欧阳哲生：《傅斯年学术思想与史语所初期研究工作》，载《文史哲》2005年第3期。

<sup>5</sup> 傅斯年：《东北史纲》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第二卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第376页。

<sup>6</sup> 彭池：《中华民族是整个的：傅斯年的大民族观及其历史价值》，载《江汉论坛》2015年第2期。

<sup>7</sup> 傅斯年：《中华民族是整个的》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第四卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第125页。

<sup>8</sup> 傅斯年：《北方人民与国难》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第四卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第132页。

<sup>9</sup> 即使在此种危急时刻，傅斯年对民族及其传统在心态上仍显然具有“两难心理”，虽然一贯的反传统主义态度不得不服从于爱国主义，但在内心与以科学主义方法论冷静对待历史之张力十分强烈（详细考证可参见王汎森：《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，王晓冰译，北京：三联书店2017年版，第198-200页）。这也从侧面证明，其后对（西南）民族研究的态度和方法论变动，具有深刻的时代现实性。



裂”于“外族”<sup>1</sup>；后文则说，北方人民“比南方受外族统制的时间更长些……明末，南都派了两位入燕使臣，正使左懋第，北人，终完大节，副使陈弘范，南人，反而做了汉奸！”<sup>2</sup>

不难看出，在边疆危机刺激下，主权在傅斯年的论述中占据着日益重要的位置。在用学术方式参与救亡政治的过程中，对民族语言差异的重视程度在下降，至于体质的视角则在方法论上干脆被放弃，让位给了主权这一维度。

同样，国家主义的救亡意识也迫使顾颉刚这样“一向在高文典册之中”做学问的学者，开始聚焦“边疆问题”、讨论“民族”<sup>3</sup>。1931年10月12日，顾颉刚和吴文藻还参与了容庚发起的“抗日十人团第一团”<sup>4</sup>。1938年，顾颉刚、吴文藻皆入滇并为云南大学所聘，顾在《益世报》上辟办《边疆周刊》，吴则于次年初为该校建立社会学系（刚从英国博士毕业的费孝通亦任教于此）。

从知识脉络看，吴文藻与傅斯年的科学主义方法论渊源关系，无疑比傅和顾颉刚更近。吴文藻曾就学于哥伦比亚大学，学习社会学、人类学、心理学、历史学、统计学、人口学、生物学、化学等。在燕京大学从教后，吴文藻也对人类学和民族研究十分重视。正是在他引导和张罗下，费孝通才入清华大学和伦敦政治经济学院，跟随史禄国和马凌诺夫斯基学习人类学。吴文藻还力主科学主义方法论本土化，1933年开始力推社会学本土化。然而，现实边疆危机将他们的学术视野、方法论交错，推向了分歧。

1938年，暹罗在日本的压力下采取反华策略，宣称中国西南傣族地区为其故地，支持我国滇、桂傣族独立建国<sup>5</sup>。就在这当口，1939年1月16日、23日，顾颉刚所办《益世报·边疆周刊》却分别刊发了楚图南《关于云南的民族问题》一文和干城所写的一篇《云南民族学会成立》会议通讯稿，楚文称“汉人殖民云南的历史，差不多纯粹是一部民族斗争史”，干文称“汉人殖民云南，是一部用鲜血来写的斗争史。在今日，边地夷民，仍时有叛乱”<sup>6</sup>。从政治视野、信息来源看，此时身为国民参政会参政员的傅斯年，对日、泰在中国西南边疆制造分裂的敏感性，比顾颉刚、吴文藻等人更强，应是情理中之事。在西南边疆和国家主权发生危机的敏感背景下，傅斯年阅《益世报·边疆周刊》后，于2月1日致信顾颉刚，认为苗、摆夷、罗罗等民族研究有“巧立民族之名，以招分化之实”的嫌疑，须慎用“边疆”“民族”两词<sup>7</sup>。6日，他再次致信顾颉刚，谓其“登载文字多分析中华民族为若干民族，足以启分裂之祸”<sup>8</sup>。顾颉刚由此抱病写就《中华民族是一个》一文，13日刊发于《益世报·边疆周刊》，认为惟有“中华”为“民族”，其他诸如蒙、藏、回、苗、摆夷应称“种族”<sup>9</sup>。随后，张维华撰文响应：“一个”是“政治的联系和社会生活的各方面上说，非成为一个不可”，同时“血统上或文化上……是混一的”<sup>10</sup>；杨向奎也

<sup>1</sup> 同注 50。

<sup>2</sup> 同注 51。

<sup>3</sup> 顾颉刚：《我为什么写“中华民族是一个”？》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第150页。

<sup>4</sup> 汪洪亮：《顾颉刚与民国时期的边政研究》，载《齐鲁学刊》2013年第1期。

<sup>5</sup> 王传：《学术与政治：“中华民族是一个”的讨论与西南边疆民族研究》，《中国边疆史地研究》2018年第2期。

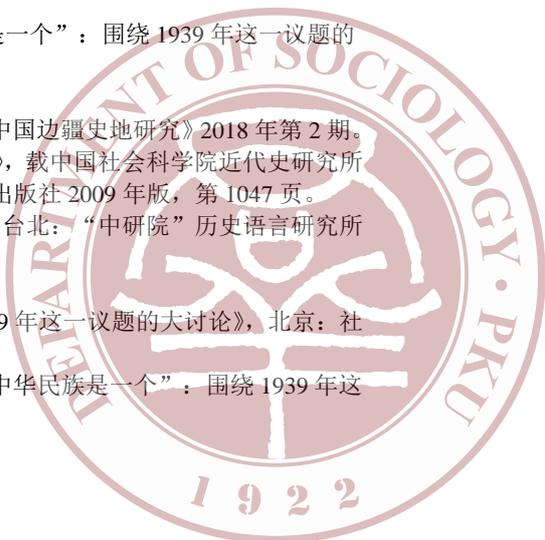
<sup>6</sup> 黄天华：《民族意识与国家观念：抗战前后关于“中华民族是一个”的论争》，载中国社会科学院近代史研究所民国史研究室等编《一九四〇年代的中国》（下卷），北京：社会科学文献出版社2009年版，第1047页。

<sup>7</sup> 傅斯年：《傅斯年致信顾颉刚》，载王汎森等主编《傅斯年遗札》（第二卷），台北：“中研院”历史语言研究所2011年版，第954-955页。

<sup>8</sup> 顾颉刚：《顾颉刚日记》（第四卷），北京：中华书局2011年版，第197页。

<sup>9</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第37-39页。

<sup>10</sup> 张维华：《读了顾颉刚先生的“中华民族是一个”之后》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这



认为此说“天经地义”<sup>1</sup>。

从上述细节看，傅斯年致信顾颉刚之初始动机针对的乃是楚图南、干城，尤其是为顾办报的方向纠偏，而不是针对吴文藻、费孝通。吴文藻虽曾参与组织云南民族学会，但仅是多个组织者之一，且会议通讯稿毕竟是干城所写、未必代表学会组织者本意，吴顶多算与此事间接相关（此为傅斯年、顾颉刚“因人废事论”不成立的证据之一）。

但是，3月5日吴文藻在《益世报·星期论评》上刊发《论边疆教育》一文，使双方观点发生了直接交错。吴文藻同样看到了欧洲“倡行的民族自决主义，曾几度发生流弊，尤以‘一民族一国家’的分裂趋势为甚”，但认为，“自列宁阐明‘民族自决’的真义……以来，于是一国以内少数民族的问题，开始得到了具体解决的妥善办法”，主张效法“苏俄对于政治经济事务，采取中央集权主义；对于教育文化事业，采取地方分权主义”的民族政策，并强调“欲铲除各民族间相互猜忌的心理，而融洽其向来隔阂的感情，亟须在根本上，扶植边地人民。改善边民生活，启发边民智识”<sup>2</sup>。吴文藻此文其实并非针对顾颉刚而作，而是欲趁当局在重庆召开“第三次全国教育会议”，让“边疆教育”得到舆论界注意<sup>3</sup>。然而，他对“民族自决”的强调，尤其是效法苏俄民族政策的思路（尽管非欲全盘借鉴苏联加盟共和国之模式，更非主张以“民族自决”分疆裂土），与傅斯年、顾颉刚的思路差异显然十分明显。尤其在全面抗日和日、泰挑唆我国西南傣族“民族自决”、独立建国的敏感时期，加上其他人与顾颉刚争论日益激烈，吴文藻此文引发了傅斯年的别样解读。

针对顾颉刚之文，孙绳武撰文认为回族是存在的，它与宗教并非一回事<sup>4</sup>；陈碧笙表示，云南有诸多民族，但没有“民族问题”<sup>5</sup>。言辞较激烈者，当属自称“三苗子孙”的鲁格夫尔给《益世报·边疆周刊》编辑部两度致信，强调“苗夷”不是黄帝子孙，“决不承认是与汉族同源”，但“同源不同源，夷苗族不管，只希望政府当局能给以实际的平等权利”<sup>6</sup>。然而，引发顾颉刚、傅斯年激烈反应的，却是费孝通的《关于民族问题的讨论》一文（5月1日刊于《益世报·边疆周刊》）。该文对 state、nation、race、clan 等概念作了辨析，认为顾文称蒙、藏、回、苗、摆夷为“种族”不准确，且“中华民族”应“谋政治的统一”而不必“在文化、语言、体质求混一”，解决民族问题的途径应是让“组成国家的分子都能享受平等”<sup>7</sup>。顾颉刚连撰两文反驳费孝通。他先强调了“民族自决”口号与“伪满洲国”的关系，认为“卢沟桥事变”后国家边疆危机应成为重新思考“民族”含义的前提<sup>8</sup>，后又重新对 state、nation、race、clan 等概念进行辨析，认为

---

一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 46 页。

<sup>1</sup> 杨向奎：《论所谓汉族》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 130 页。

<sup>2</sup> 吴文藻：《论边疆教育》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 49 页。

<sup>3</sup> 吴文藻：《论边疆教育》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 48 页。

<sup>4</sup> 孙绳武：《中华民族与回教》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 56 页。

<sup>5</sup> 陈碧笙：《云南没有民族问题》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 115-116 页。

<sup>6</sup> 鲁格夫尔：《来函两封》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 84-85 页。

<sup>7</sup> 费孝通：《关于民族问题的讨论》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 64-68 页。

<sup>8</sup> 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社 2016 年版，第 76-77 页。



除“中华”之外，蒙、藏、回、苗、摆夷等皆不宜称“民族”<sup>1</sup>。

翦伯赞（维吾尔族）撰文加入辩论：“当着新的帝国主义战争与世界革命交织的今日，民族主义，一方面成为弱小民族革命的旗帜；另一方面，又成为法西斯匪徒侵略的假借”<sup>2</sup>，但“‘团结’不但不应否定其他民族之存在，并且应该扶助他们的独立自由之发展”<sup>3</sup>，顾文将民族与国家、民族团结与“民族消灭”混为一谈，实属对民族的误解<sup>4</sup>。胡体乾则认为“中华民族在于成为一个的进程中”<sup>5</sup>，故肯定了顾文的现实用意、费文关于名词的辨析，但认为顾文过于牵强，费文对“民族”则看得过于静态。徐虚生对历史上“苗”的演化和苗汉斗争进行了梳理，指出苗汉多有混合（用以批评鲁格夫尔所持“苗夷血统论”），但不管是苗、是汉，“今日之要务”是“相互携手，相互督促。赶速近代化”<sup>6</sup>。杨成志考察了“国族”政策与民族研究分类根据的区别与联系，认为顾文用词确实不准，但有其现实情由<sup>7</sup>。

从字面上看，顾颉刚对民族、种族等概念的解释，无疑有些牵强。通晓英、德文的傅斯年对此应不至于判断太离谱，但却对吴文藻、费孝通所持理论视野和方法论显得更敏感。1939年7月7日，他致信时任教育部长朱家骅，虽然指责了徐虚生谈苗族时有“好些妄论，一直到了赞扬屠杀汉人之杜文秀，称赞其能民族自决”<sup>8</sup>，但重点批判的却是“吴（文藻）使其弟子费孝通驳之，谓……苗、瑶、猯、猯皆是民族”，“有自决权”，“一切帝国主义论殖民地的道理他都接受了……夫学问不应多受政治之支配，固然矣。若以一种无聊之学问，其想影响及于政治，自当在取缔之列。吴某所办之民族学会，即是专门提倡这些把戏的”<sup>9</sup>，并让其停了吴在云南大学的“人类学讲座”<sup>10</sup>。

从傅斯年的信看，除了对徐虚生的观点表示愤慨（然而，徐文主旨乃批评鲁格夫尔，实际上与顾颉刚观点很接近，至于民族“自决”二字更是根本未曾提及。傅对它的指责，纯属粗糙误读所致<sup>11</sup>），焦点很显然是自吴文藻“民族自决权”之说而起。其关键错误在于，首先忽略了吴文藻的思路其实与苏俄加盟共和国有“民族自决权”的民族理论并不相同，其次是固执地认为此类“民族自决”观点乃是吴、费孝通所持西方人类学理论视野和方法论决定的（循此逻辑，徐虚生这样的人固然可恼，但吴、费才是祸根所在）。相比于吴文藻、费孝通，陶云逵、杨成志及其弟子虽然更偏重西南民族研究，但在此场争论中角色却很不相同。值此敏感时期，他们只字未提“民族

<sup>1</sup> 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生（续）》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第92-100页。

<sup>2</sup> 翦伯赞：《论中华民族与民族主义——读顾颉刚〈续论中华民族是一个〉以后》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第140页。

<sup>3</sup> 同上，第141页。

<sup>4</sup> 同上，第145-148页。

<sup>5</sup> 胡体乾：《关于“中华民族是一个”》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第122页。

<sup>6</sup> 徐虚生：《用历史的观点对鲁格夫尔先生说几句话》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第104-106页。

<sup>7</sup> 杨成志：《国族政策与民族研究之分类与关系》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第132-135页。

<sup>8</sup> 傅斯年：《致朱家骅、杭立武》，载马戎主编《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年版，第126页。

<sup>9</sup> 同上，第126-127页。

<sup>10</sup> 王炳根：《吴文藻与民国时期“民族问题”论战》，载《中华读书报》，2013年5月1日，第7版。

<sup>11</sup> 可能正由此，其友人在1963年5月1日将该信函于台北《传记文学》杂志刊出时，删除了其指责徐虚生的内容。参见傅斯年：《致朱家骅、杭立武》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第七卷），长沙：湖南教育出版社2000年版，第206页。



自决”。暹罗宣称其主体民族 Thai（今译“泰族”）与中、越、缅的傣族为“一体”，并于 1939 年 6 月 4 日以 Thai 民族立国的名义，改国名为 Thailand（字面意“Thai 的土地”，今译“泰国”）。陶云逵当天即在《益世报》撰文驳斥其改国名的依据，揭露日本借泰、傣“民族一体”的“播弄之术”向我国滇、桂及越南、缅甸伸手的阴谋<sup>1</sup>。至于杨成志，如前所述，在论争中认为顾文虽用词不准，却有现实理由。由此，傅斯年、顾颉刚之所以未直接针对杨成志，显是因为有理由确信其在主权问题上的立场可靠，而非纯因“人情世故”（当然，也不排除昔日同事关系让他们更易相信他的立场可靠）。这些可算傅斯年、顾颉刚“因人废事论”不成立的另外三条证据。

作为对现实政治的委婉关照，1942 年吴文藻发表《边政学发凡》，外称“边政学”，“中心”则为“人类学”<sup>2</sup>。1943 年，蒋介石认定“中华民族”各组成部分，如蒙、藏、回等，均为“宗族”<sup>3</sup>。不久后，吴文藻参加西北建设考察团实地调查，持有不同的观点，团长罗家伦未将之纳入调查报告，而吴沉默未附和“宗族”说。至于费孝通，则既坚持认为，“卸下把柄（否认它们为‘民族’）不会使人不能动刀”，但认识到“这种牵涉到政治的辩论对当时的形势并不有利”，即“没有再写文章辩论下去”<sup>4</sup>。

### 三、“造民族”与“造国民”的比较视野

不难看出，在这场论争中，虽未必没有任何学术政治的因素起作用，但将顾颉刚、傅斯年之言行全部理解为囿于政治权力，很显然并不符合彼时的政治情境。傅斯年敢于撰文直骂孔祥熙、宋子文“失败”<sup>5</sup>，恐很难说是媚权。而且，参与论争的各方实质上都是国家主义至上，都力主救亡。分歧在于，一方基于不同人群间体质、语言和历史差异认为，不同“民族”确实存在，承认这点，与统一对外并不矛盾；而另一方则有意撇除体质差异（但顾颉刚、傅斯年之论在逻辑上不乏悖论的地方在于，为突出“中华民族”之整体性，反复强调各类人群在血统上早已混杂为一体，恰恰是体质的视角），同时淡化语言和历史差异，而浓墨重彩地突出了主权的重要性。

1940 年，冯友兰曾批评顾颉刚在“古史辨”中力主民族渊源多元，此刻却不顾“前后矛盾”<sup>6</sup>。傅斯年更在 1939 年 3 月（即他致信顾颉刚，谓之警惕西南“民族”研究后的 2 个月），撰写史语研所工作报告，仍称呼凌纯声、芮逸夫、陶云逵等人研究的“苗”“卡瓦”“裸黑”“夔夷”“摆夷”为“民族”<sup>7</sup>。冯友兰的批评自是有依据的，但却也有失公允之处。毕竟，任何学者关于民族研究的观点及其方法论，皆有一个逐步发展的过程，前后即便不一致，也属正常。况且，这些看似“矛盾”的地方正说明，他们并非不知或故意抹杀不同人群间的差别，只是为了突出主权而在尝试探索更切合彼时中国现实的民族理论。

且不说顾颉刚，至少傅斯年在民族研究和人类学方面，对强调“体质、语言和历史相结合”的科学主义方法论重视程度，其实曾经远超过吴文藻、费孝通。从其与黎光明关于川西民族调查

<sup>1</sup> 同注⑥。

<sup>2</sup> 吴文藻：《边政学发凡》，载《论社会学中国化》，北京：商务印书馆 2010 年版，第 571 页。

<sup>3</sup> 蒋介石：《中国之命运》，载秦孝仪主编《总统蒋公思想言论总集》（卷四·专著），台北：国民党中央党史委员会 1984 年版，第 2 页。

<sup>4</sup> 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，载《费孝通文集》，北京：群言出版社 1999 年版，第 30 页。

<sup>5</sup> 傅斯年：《宋子文的失败》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第四卷），长沙：湖南教育出版社 2000 年版，第 351-356 页。

<sup>6</sup> 冯友兰：《历史与传统》，载《冯友兰论人生》，北京：人民文学出版社 2012 年版，第 90-92 页。

<sup>7</sup> 傅斯年：《历史语言研究所二十六年度至二十八年度报告》，载欧阳哲生主编《傅斯年全集》（第六卷），长沙：湖南教育出版社 2000 年版，第 544-545 页。



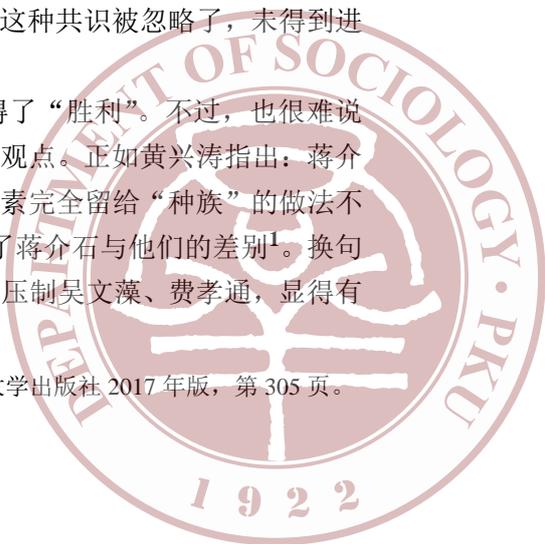
研究视野与方法论分歧看，他虽非丝毫不受民族主义影响，也非决不介入政治之人，但对政治的关注，却被严格地限定在具体的科学研究之外。此时期，体质、语言与历史分析，方是傅斯年试图与欧洲人一争高下的“主战场”。也只有从此方法论和学术视野，方能解释他为何如此重视史禄国，及其从体质、语言和历史等维度研究“民族”的努力。但是，在翦伯赞、冯友兰等“旁人”看来，颇有几分讽刺的是，顾颉刚、傅斯年在与吴文藻、费孝通的论争中，却在逻辑上完全否定了自己此前的科学主义学术脉络。以至于后人再审视时此类论争时，也有不少人将其归之于政治压倒了他的学术客观乃至独立品格。而其实，他们面对如此显著的逻辑跳跃，乃至同时代人白纸黑字的批评，却置若罔闻，毋宁说在知识脉络和逻辑层面尚确实有未彻底理清之问题。

若将三场论争并置在一起考察，则不难发现此类问题的关键头绪。在傅斯年、顾颉刚看来，“民族自决”之说可能被用来肢解中国主权。与其去否定“民族自决”理论（这种“游戏”规则在西方已有两百多年历史，要从理论根子上做彻底清理，殊为不易），不如从在民族理论探讨中对“中华民族”的组成分子不予称谓“民族”（在“民族”概念远未清晰化、固定化的时代背景下，这在情理上并非不可，而且在现实上也并非根本没有做到的可能性——当然这并不代表在“民族”概念已清晰化的今天，仍可这样做）。这样一来，“中华民族”可凭籍西方认可的“游戏”规则伸张主权，同时又可避免其组成分子被侵略者、分裂势力用来损害国家主权（它们既非“民族”，当然就不能套用“民族自决”之说）。更为值得注意者，不称“中华民族”的组成分子为“民族”，并不代表就否认他们在语言、历史、经济和社会发展方面的差异，更不代表不能给予他们优惠政策。只不过，扶持、优惠都不是针对“少数民族”，而是针对在教育水平、经济社会发展及边疆地理等方面相对弱势的人群（包括边疆汉人）。

然而，在民族研究的方法论上，这就带来一个新的问题。那就是源自西方的“体质、语言和历史相结合”的方法论亟待调整。如不调整，按照这3个维度分析蒙、藏、回、苗、摆夷等人群，对“主权”而言就必然是“反动”的。于是，“体质”视角在以主权为中心的民族理论自觉过程中，首先被弃用。认为各人群血统上已不可分，即是否认体质可作为区别指标（当然，客观上却又因此未能彻底“忘却”体质视角，而选择了从血统融合的角度去论证中华民族的整体性）。在维护国家主权这一基本立场上，吴文藻、费孝通、翦伯赞等人其实也同样完全没有问题，若不然，何苦历尽艰难辗转到西南共赴国难。但是，他们对于民族研究如何体现、维护主权，在方法论上却与傅斯年、顾颉刚等人显然有很不相同的思路。他们认为，通过承认差异、给予扶持、促进平等，方能真正达到团结一心维护主权的目，至于历史、语言、体质的因素则不必否认（他们自己的研究，其实并不偏重语言、体质视角）。换句话说，此时期在民族研究上，欲自觉形成中国本土化的理论和方法论，其实总体上已是学界共识（吴文藻更是强调“本土化”的急先锋）。但很遗憾，在边疆和主权危机背景下，在“短兵相接”偏重看对方理论之不足而少见其长的具体论争情境中，加之各方言辞上确实不乏不够严谨、易引发误解之处，这种共识被忽略了，未得到进一步深入实质性探讨的机会。

在学术政治操作层面，这场论争看上去是傅斯年、顾颉刚取得了“胜利”。不过，也很难说蒋介石关于中华民族的组成分子为“宗族”的看法，就源自他们的观点。正如黄兴涛指出：蒋介石的观点显然与顾颉刚将“民族”与“种族”简单对立而将血统因素完全留给“种族”的做法不一样；因二者有重叠处即视顾颉刚、傅斯年为“御用”，不免忽略了蒋介石与他们的差别<sup>1</sup>。换句话说，由此逆时推定傅斯年、顾颉刚此前就是为了迎合政治权力而压制吴文藻、费孝通，显得有

<sup>1</sup> 黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，北京：北京师范大学出版社2017年版，第305页。



些理据不足、揣度有余<sup>1</sup>。

不过，撇开蒋介石作“宗族说”这一事后发生的现实政治“枝节”不谈，将民族研究的方法论调整为以“主权”为中心，兼及语言、历史视角，是否从学理上就能满足中国转向主权国家、维护主权的现实需要？从逻辑上看，既然中华民族之下不必再“造”出“民族”，那么在主权国家之下“造”出“国民”就显得更为紧迫。可是，这就又“回”到了傅斯年与黎光明之间产生分歧时，所涉及到的问题。对彼时中国而言，有没有可能不造“民族”却造得出“国民”，又或者，选择了造“民族”是否就必然妨碍造“国民”？从深层知识脉络看，它们与其说是两个问题，不如说实质上是同一个问题的两个不同面向。那就是，对彼时中国而言，民族主义与国家主义，人们的民族意识与国民意识，是否可能清晰地区分、剥离得开？

我们无意苛求在现实政治救亡压力极大、火烧眉毛的情况下，历史上的相关学者心平气和、从容地去辨析学术知识脉络上的种种疑点。但是，其答案则毫无疑问只能在它们所处的特定时空情境中寻找。

言及此处，我们当知晓，人以“族”分，其实并非自盘古开天地以来，就如此重要。说到底，“民族”是一个充满现代性，且与早期现代欧洲历史分不开的概念。在中世纪中晚期，欧洲普遍笼罩在基督宗教之下，世俗封建领主与基督宗教不同派别相结合，形成了错综复杂的关系。各政治体之间竞争，动员机制主要是封建人身依附关系和宗教网络，“民族”并非重要的身份识别因素。但是，以1066年位于法兰西的诺曼底公国征服英国为初始标志，到1485年“玫瑰战争”结束，英、法之间长达数世纪的竞争、战争，慢慢改变了这种动员机制。在英国和法国，世俗“国家”“主权”“人民”“民族”等观念开始兴起，国家形态也逐渐发生改变<sup>2</sup>。1618-1648年间，一场几乎将所有欧洲国家卷入其中的“三十年战争”，再次“教育”了英、法之外的所有国家，为“国家”“人民”“民族”而非封建领主、宗教派别而战，方是“真理”。在这场战争中，天主教盛行的法国支持新教盛行的德意志北部地区，打击作为天主教大本营的奥地利，获利颇丰。战争以《威斯特伐利亚条约》的签订宣告结束，而该条约所载“人民”“主权”等观念，也正式为各国所重视<sup>3</sup>。与传统国家相比，这种基于“民族”“人民”观念，依“主权”而立的国家，在西方学界常被称之为“民族-国家”（nation-state）<sup>4</sup>。此后，伴随着欧洲列强在全世界范围内殖民和争霸，现代民族主义也传到了世界各地，并成为广大的亚、非、拉人民纷纷起来反抗殖民和外来侵略，争取主权独立的利器。19世纪中叶开始备受西方列强欺凌的中国，自然也不例外。

在主权遭到践踏、国家危亡之际，觉醒起来的知识分子和政治家援引“民族”观念作为革命动员机制，一开始有重大偏差。如孙中山先仅提“驱逐鞑虏”（排满），后又改提汉、满、蒙、回、藏五族“共和”<sup>5</sup>。至于一般社会大众缺乏“民族”意识，与缺乏“国家”观念、“国民”意识，其实完全是同一回事的两个不同面向。辛亥革命之后，以孙中山为代表的革命者建立新政权，在

<sup>1</sup> 诚然，历史总是多层、多维的。尤其是，近代历史离当下尚近，常有赖于研究者将之放置在更长、更多维度的参照系下，方易把握其主脉。为此，有学者从研究视角上提倡“要具备通史眼光，扩张学科边界”（戚学民：《中国特色近现代史学研究三题》，载《求索》2019年第4期）。笔者则认为，从方法论操作层面看，首先应撇除“厚黑”式的揣度，而从“多重叠加、交叉、替换、再生的关系条件下，去追踪历史的多维度、多层次乃至非连贯性”（谭同学：《社会治道变革的阶层品格与历史情境》，载《求索》2019年第1期）。

<sup>2</sup> [美]尤金·赖斯、[美]安东尼·格拉夫顿：《现代欧洲史》（卷一），安妮等译，北京：中信出版社2016年版，第168-180页。

<sup>3</sup> [美]理查德·邓恩：《现代欧洲史》（卷二），康睿超译，北京：中信出版社2016年版，第129-131页。

<sup>4</sup> [英]塞缪尔·E·芬纳：《统治史》（卷三），马百亮译，上海：华东师范大学出版社2014年版，第455页。

<sup>5</sup> 孙中山：《临时大总统宣言书》，中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室等编《孙中山全集》（第2卷），北京：中华书局1982年版，第2页。



国名中同时突出“中华（民族）”“（国）民”“（主权）国（家）”等关键要素，不可谓不是针对彼时中国较之于西方列强的“民族-国家”最缺乏的东西。只不过，很不幸，他们并未找准将普通百姓变为“国民”的根本动员机制，以至军阀林立、外辱难却。

真正科学认识到“造民族”与“造”主权国家之“国民”辩证关系，并领导中国人民实现主权独立的，是中国共产党人。第一次国共合作破裂后，中国共产党曾主张民族平等、“民族自决”<sup>1</sup>，发动少数群众建立革命政权，反击国民党政权。在长征过程中充分积累了民族工作经验后，加之日本侵犯中国主权日深，中华民族救亡变得极为迫切，1935年12月中国共产党“瓦窑堡会议”明确提出，“只有最广泛的反日民族统一战线（下层的与上层的）”，才能“取得中华民族的彻底解放，保持中国的独立与领土的完整”<sup>2</sup>。1939年12月，毛泽东更是指出，“中华民族的各族人民都反对外来民族的压迫，都要用反抗的手段解除这种压迫”<sup>3</sup>。至此，中国共产党已在理论上清晰地指出，“各族”与作为整体的“中华民族”是不同层次的“民族”，皆属中国主权下的“人民”，并且，只有通过“民族解放”战争和革命运动，方能实现主权独立、领土完整（质言之，没有“民族”解放，就不可能有独立“主权”的“国民”，“民族”观念和“国民”意识发育是同一个过程）。中国共产党还找准了变百姓为“国民”的动员机制，那就是深入发动群众，以“人民战争”求“民族解放”和主权独立，将“民族”观念和“国民”意识成功渗透到广大的基层社会。

换句话说，在近代中国反抗外来侵略，培育主权观念和争取主权独立的历史上，民族主义一直是唤起普通百姓国家观念的关键工具，其“民族”意识与“国民”意识的形成，其实是同一过程的两个不同侧面。由此，在国家与民族关系上，也就不可能只造“国民”而不造“民族”；在“中华民族”整体与其组成分子的关系上，不可能只让整体形成自觉民族意识，而不让其组成分子，如蒙、藏、回、苗等，也形成自觉民族意识；造“民族”并没有妨碍造“国民”，“少数民族”观念与“中华民族”观念如影随形地兴起<sup>4</sup>，但也并没有妨碍“中华民族”作为整体的民族认同。相反，民国政府曾试图禁止人们使用“少数民族”概念，结果却终归失败<sup>5</sup>。

从此后的知识脉络延展来看，在国家主权问题大体得到解决之后，“语言、历史和主权相结合”的方法论显然依然为民族研究所重视。1949年后，中国共产党强调各民族一律平等和给予因历史、自然原因发展较滞后的少数民族予以扶持。顺其自然，这当然就要求首先识别谁是少数民族、是什么民族。而在民族识别过程中，除识别对象主观认同的民族身份外，语言、历史是重要的客观依据。不过，虽然体质分析因有种族主义色彩而被宣布弃用，民族识别并不进行体质测量，但大体上却实践了子女民族身份随父或母而定的原则。这在客观上，不能不说又包含了一定程度的“血统论”和民族身份固化的意涵。以此将各民族截然区分、固化代际传递，实际上在某种程度上也就将“民族”实体化了，与我国历史上各民族已形成“你中有我、我中有你”的联系并不完全相符。由此，费孝通有感于民族“历史研究不宜从一个个民族为单位入手”<sup>6</sup>，1988年

<sup>1</sup> 《中华苏维埃共和国宪法大纲》，中共中央书记处编《六大以来》（上），北京：人民出版社1981年版，第172页。

<sup>2</sup> 括号中内容为原文所有。《中央关于目前政治形势与党的任务决议（瓦窑堡会议决议）》，中央档案馆编《中共中央文件选集》（第10册），北京：中共中央党校出版社1991年版，第599-605页。

<sup>3</sup> 毛泽东：《中国革命与中国共产党》，《毛泽东选集》（第二卷），北京：人民出版社1991年版，第623页。

<sup>4</sup> 杨思机：《指称与实体：中国“少数民族”的生成与演变（1905-1949）》，广州：中山大学史学理论与史学史专业2010年博士学位论文，第24-27页。

<sup>5</sup> 同上，第161-169页。

<sup>6</sup> 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》，载《费孝通文集》（第十四卷），北京：群言出版社1999年版，第100页。



以“中华民族多元一体格局”理论阐释了中华民族各组成分子交往、交流、交融的历史主线。此说无疑吸收并且辩证地升华了傅斯年、顾颉刚及吴文藻的思想，更接近中国历史与现实经验实际。它坚持中华民族及其组成分子都称“民族”（民族识别后，后者被称作“民族”已广为社会认可并融入到了相关的社会关系中，变成了一种“社会事实”<sup>1</sup>），但“层次不同”<sup>2</sup>，而且未像吴文藻那样具体细分“文化多元、政治一体”（各民族文化既有其特色，又相互交融为一体）。他将“中华民族”界定为“中国疆域里具有民族认同”的“人民”<sup>3</sup>，显然是以“主权”作为边界的，但与基于语言、历史差异的族别分析并不矛盾，而是辩证相互促进的。在方法论上，语言、历史和主权的分析视角真正实现了有机融合。与数年后苏联解体的历史相对照，它无疑标志着我国民族理论及其方法论，总体上已形成本土化的自觉（在更多具体研究中，当然仍有与时俱进地进一步细化理论和方法论自觉的必要）。

此外，现代民族主义兴起和主权国家观念萌发均较早的法国，在空间上也可作为供我们比较的实际类型。法国自其“大革命”时代起即强调，国家由平等的公民组成，除公民身份外，国家不承认民族、宗教身份。1790年，君主立宪派代表人物克勒蒙特-托内尔宣称：“对作为个人的犹太人我们给予所有的一切，对作为犹太民族的犹太人我们什么都不给。”<sup>4</sup>1992年，欧洲理事会召集成员国共同签署《欧洲地区性或少数群体语言宪章》，法国予以拒绝，其理由是在法国只有公民、没有“少数民族”<sup>5</sup>。据2016年6月24日笔者在广州对巴黎政治大学罗卡（Jean-Louis Rocca）教授和刚毕业于法国社会科学高等研究院的清源（Camille Salgues）博士访谈所知，当代法国规定，在劳务市场，尤其是公共部门、大型企业等机构人员招聘中，不得要求应聘者提供年龄、性别，以及姓名、族裔、宗教乃至住址等可能反映族裔身份的信息。然而，实际生活中人们很显然仍是知晓民族差别的。2015年1月，在法国发生了震惊世界的“查理周刊事件”<sup>6</sup>。它虽被政府认定为恐怖主义袭击，但客观上则无疑表明，族别差异并不会因为国家一厢情愿不讲“民族”、只认“公民”，甚至语言同质化（如皆说流利法语），而消失。相反，这恰恰容易导致忽视民族平等，而酿出社会问题。

#### 四、结论

20世纪上半叶，对中国和中华民族而言，是一个极其艰难和脱胎换骨的历史时段。在这其中，也包括无数学者为国家主权之独立和中华民族之复兴，殚精竭虑。20世纪20年代末至30年代末，围绕西南民族研究的三场分歧正是在此宏大背景下展开的。在某种程度上也由此，不少具体论争实际上不乏相互误解的成分。但是，历史地看，包括学者在内的所有社会行动者，都是深嵌在特定历史时空中的。而今我们在相对从容的时空条件下，重新回顾这三场夹杂着诸多因素的学术分歧，其要旨显然不在为其功过是非盖棺定论，而是为正在进行中的当代民族研究以及某

<sup>1</sup> [法]E.迪尔凯姆：《社会学方法的准则》，北京：商务印书馆1995年版，第34页。

<sup>2</sup> 费孝通：《中华民族多元一体格局》，载《费孝通文集》（第十一卷），北京：群言出版社1999年版，第416页。

<sup>3</sup> 同上，第416页。

<sup>4</sup> [英]安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，上海：上海人民出版社2006年版，第42页。

<sup>5</sup> 陈玉瑶：《公民民族主义与团结主义——法国“国民团结”概念的内涵与源流》，载《西南民族大学学报》2018年第12期。

<sup>6</sup> 《查理周刊》杂志曾用漫画侮辱伊斯兰教的先知穆罕默德，几名说流利法语的中东裔、非洲裔伊斯兰教徒为此袭击了该杂志编辑部，造成12人死亡、5人重伤。



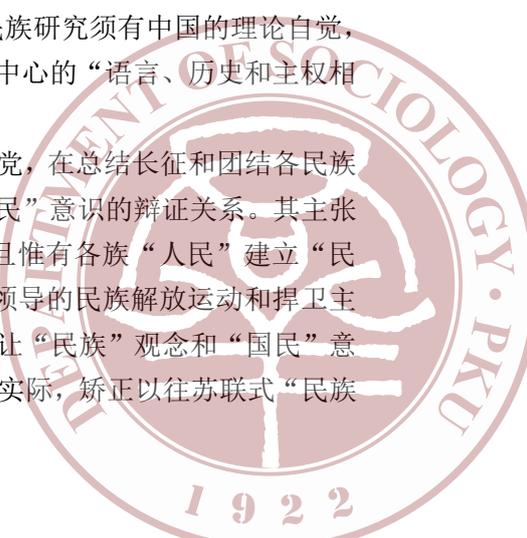
些仍有延续性的问题，找到带有反思性的方法论方向。

在因史禄国、杨成志西南民族调查事件而起的论争中，我们发现，并非惟有顾颉刚、容肇祖、汪敬熙、杨成志等人有民族主义情结，傅斯年其实也有。只不过，傅斯年的民族主义是服从于“体质、语言和历史相结合”的民族科学研究，力图体现为实现“科学的东方学之正统在中国”的宏大学术目标，而不是对西方学者在个体上盲目排挤。虽然在运用科学主义方法论研究中国问题的总方向上，傅斯年与顾颉刚、容肇祖是一致的，但顾、容对“体质、语言和历史相结合”的方法论和世界性学术视野，理解深度和重视程度远不傅。由此，傅斯年对史禄国的看法与顾颉刚、容肇祖绝非实质一致，而只因要为语史所声誉而替史“文饰”，更非“感情用事”。其主要缘由是在彼时历史条件下，人类学、民族学若要朝傅斯年所立宏大学术目标前进，史禄国具有不可替代的重要性。

同样，傅斯年将黎光明不按科学要求调查、记录川西少数民族特点而着重于造“国民”的行为，斥之为“政治”，亦惟有从其秉持以“体质、语言和历史相结合”的方法论开展民族调查研究的原则视之，方能得到合乎情理的解释。黎光明、王元辉的调查报告，在傅斯年看来毫无专业价值，其判断标准无疑也是“体质、语言和历史相结合”的方法论。黎光明客观上原本就受体质、语言和历史分析专业训练不够，主观上更是认为以此方法论区分“民族”，远没有向其灌输“国家”观念、“国民”意识重要。然而，历史的吊诡之处恰恰在于，无论是英、法之类的“民族-国家”先行者，还是反抗西方侵略、争取主权独立的亚、非、拉国家，其民众的“国家”观念、“国民”意识都是与民族主义相伴生的。由此，黎光明之壮举固然可歌可泣，在彼时中国问题上也确实有深刻的洞见，却未曾看到同一历史过程的另一面：离开“民族”观念觉醒，几乎不可能单独造出“国民”。

在围绕“中华民族是一个”的论争中，各方拥护中华民族与国家统一之心，其实是不用质疑的。尽管傅斯年、顾颉刚强调现实政治，尤其是傅还动用了政治权力直接针对吴文藻、费孝通，但并不能说明他们纯属附和权力而因人废事。吴文藻的学术独立品格固然值得称赞，但至少在这个意义上，傅斯年、顾颉刚之学术品格并不与他构成截然相反的对比。从知识脉络上看，费孝通与顾颉刚之争，更不能代表受西学训练的年轻人与传统中国学者的知识交锋。事实上，他们的方法论基础都是源自现代西方的科学主义。论争的实质性分歧在于：傅斯年、顾颉刚认为须避免称呼中华民族的组成分子为“民族”，方能防止侵略者和分裂势力利用“民族自决”籍口危害中国主权；吴文藻、费孝通、翦伯赞等人则认为给予其平等、扶持待遇，方能真正衷心团结一致维护主权，而称其为有体质、语言和历史差别的“民族”，与中华民族、国家统一御外并不矛盾。然而，国内外现实格局的复杂性和敏感性，吴文藻等人关于“民族自决”的表述不乏歧义，傅斯年因此类表述而错误地判定他们对国家主权有立场问题，加上文字辩论“短兵相接”攻其一点不及其余，使得辩论各方忽略了前置性的潜在共识。这一共识即是，民族研究须有中国的理论自觉，而在方法论上将“体质、语言和历史相结合”调整为以“主权”为中心的“语言、历史和主权相结合”，则是形成本土化理论自觉的重要保证。

大致同时，倒是并未介入以上以任何一场知识争论的中国共产党，在总结长征和团结各民族进行革命斗争经验的基础上，理清了“民族”观念和主权国家“国民”意识的辩证关系。其主张指出，不仅“中华民族”及其组成分子为不同层次的“民族”，而且惟有各族“人民”建立“民族统一战线”，通过“民族解放”运动，方能实现主权独立。它所领导的民族解放运动和捍卫主权的实践，还格外注重深入发动群众，从而逐步在“社会事实”上让“民族”观念和“国民”意识深入广大基层民众的人心。这不仅是中国共产党结合中国的革命实际，矫正以往苏联式“民族



自决”观点的结果，也为其后形成民族区域自治制度以及开展“民族识别”，奠定了理论基础。较之于民国政府一直找不准动员“国民”的机制，以及知识界顾此失彼的“民族”研究歧见，中国共产党关于“民族解放”、捍卫主权的理论主张和实践，无疑显得更为高瞻远瞩。中国各族“人民”结束“一盘散沙”状态，团结奋战，最终“站起来了”，即是最有力的明证。因此，认为彼时“造国民”与“造民族”可以二选一，且只能二选一（即“造国民”），不仅是枉顾历史情境的，而且显然至今未能准确地理解中国共产党领导的民族解放运动、捍卫主权的实践，及其中蕴含的理论洞见。

当代中国在落实民族平等、推进民族团结的过程中，既有重要机遇，也不乏挑战。由此，民族研究也有实事求是、与时俱进地进行调整的必要性。不过，需得注意的是，无论是理论再建构，还是方法论反思，显然只能基于历史脉络和现实经验往前走。有具体层面的现实民族问题存在，固然说明仍有进一步强化造“国民”之必要，但这并非靠着简单否定“民族”或将之改为其他名称即可达到（当称谓在历史中已积淀为“社会事实”后，更是如此）。近代中国和当代法国，作为一面又一面可供比较的“镜子”，充分呈现了这一道理。现代意义上的民族主义、主权政治“游戏”规则乃至民族科学，都是在“威斯特伐利亚体系”基础上生发出的世界性新事物。“造国民”与“造民族”，其实是同一过程无法相互剥离的不同面向。不同国家的区别并不在于选择了只造“国民”或“民族”，而在于同一过程的两个面向，有些国家“做”得相对成功，有些较失败。因此，在“做”的层面既注重“中华民族多元一体格局”中的民族平等，又注重筑牢中华民族共同体意识、强化国家认同和国民身份，一方面本就是辩证、相互促进而不是矛盾的关系，另一方面更是远比在“说”的层面折腾名词重要得多。这既是沿着科学主义辩证认识论往前走的需要，也是推动“中华民族多元一体格局”沿着历史和现实主权政治脉络往前走的需要。在这其中，必然少不了会有些具体的困难，但无论从观点、方法论还是理论视野上，似乎都只宜超越，而不是退回到傅斯年、黎光明当年在特定历史条件下，将“造民族”与“造国民”片面对立起来，思绪不清的状态。

当然，回顾历史并非没有意义。就以上历史事件而言，至少可以说明，民族研究的理论自觉，绝不只是研究者个体的主体性反思，而至少还包括其作为“国民”、“民族”整体一份子的主体性自省。其知识生产不仅可以而且应该有个体性的、人之为人的科学主义面向，但也有深嵌于主权意识及其社会情境的一面。民族研究理论视野与方法论的重大转向，不仅与研究个人主观认识调整有关，更与其所处国家和社会变动深刻相连。近代中国忧患之局，对史禄国这样的“外人”而言，未必构成“体质、语言和历史相结合”的方法论反思之必需，但却不可能不刺激中国本土的研究者，重新思考主权在民族研究方法论中的分量。时代更迭，但只要世界范围内的主权政治“游戏”规则未变，民族研究须有本土化理论自觉，无疑就仍是当下人们辩证、客观地认识民族事项不可或缺的方法论选择。本土化理论自觉，不止意味着使用中国材料，研究中国问题，更意味着以中国自身为理论主体，并以适当宽广的时空视野作为坐标，为之锚定位置和方向。惟其如此，我们方可能形成具有自己独特历史视野和主体意识的理论。具体就民族、国家、主权等研究领域而言，西欧和中国自身从传统国家转向现代“民族-国家”的历史时刻，无疑可作为类型比较坐标的时间轴，而此类观念兴起的源发地以及与之相对被迫卷入主权政治“游戏”，争取独立主权的亚、非、拉地区，则应当可以作为类型比较坐标的空间轴。回顾历史，斯人已逝，然而其所立之言及其方法论启示，无疑值得后来者反复思考，以更好地续其志业、稳健前行。



\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 326 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

