

【论 文】

析论宪法概念“民族”的双重性与不平衡性¹

—— 一个宪法文本史的考察

夏引业²

摘要：现行宪法文本中的“民族”具有双重性与不平衡性，同时指向内部民族与国家民族，但更强调内部民族。国民政府的宪法性文件中的“民族”概念具有双重性，但是立宪者对这种双重性并没有明晰的认识，“民族”内涵具有不确定性。而从“共同纲领”到1978年的“七八宪法”，中华人民共和国的宪法性文件中的“民族”用词则具有单一化发展的倾向，民族语义重心向内部民族倾斜。两个方面的综合，一定程度上解释了现行宪法中“民族”的双重性与不平衡性。“中华民族”入宪进一步凸显了宪法概念“民族”的双重性，但一定程度上也弥补了不平衡性。新时代我们要协调推进两个层面的“民族问题”的解决，积极推进中华民族建设。

关键词：宪法；民族；中华民族；双重性；不平衡性

一、引言：问题与进路

民族是我国国家建设与国家治理中的重要因素，民族工作是党和国家工作的重要内容。研究民族问题、做好民族工作、协调民族关系，助力中华民族伟大复兴，首先触碰到的一个问题就是对“民族”的理解³。“民族”是现行宪法中的一个重要概念，宪法是一个国家基本共识的法律化，可以说，对宪法中“民族”规定的解读是开展民族研究、做好民族工作的基础和前提。

作为宪法概念的“民族”具有双重性与不平衡性。双重性表现在，现行宪法关于“民族”的规定指向了两个不同层次的民族：一是“国内五十六个民族”层次的民族（ethnic group）。为论述方便，本文以“内部民族”称之。二是国家民族（nation），在我国即中华民族（the Chinese nation）⁴。不平衡性是双重性基础上的不平衡性，具体表现在两个方面：一是在两个层面的“民族”的使用频次方面，现行宪法69次“民族”用词中，关于国家民族的规定只有6次，且全部集中于宪法序言部分。其中，“民族解放”“中华民族伟大复兴”（出现两次）中的“民族”明确属于

¹ 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2021年第1期。文中黑体字由本《通讯》编者所加。

² 作者为重庆大学法学院副教授，香港大学专职博士后研究人员。

³ 参见金炳镐、肖锐、杨斯斐：《中国特色民族理论的若干问题》，《大理学院学报》2013年第2期。

⁴ 中文“民族”是一个语义模糊、内涵复杂的词汇。有学者指出，“民族”按具体情境可以分为两层、三层、四层甚至更多层次，但在现实生活中主要在两个层次上使用“民族”一词。应该说，“民族”的两重性已成为学术界的基本共识，但如何区分两个层次的民族以使表义更为清晰，则可谓见仁见智、形形色色，有持“国族”“民族”论的，有持“民族”“族群”论的，有区分为“一体层次的民族”与“多元层次民族”、政治民族与文化民族、“中华民族”与“五十六个民族层次的民族”的，不一而足。有关文献资料参见费孝通：《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社1999年，第1页、第36页；何叔涛：《汉语“民族”概念的特点与中国民族研究的话语权——兼谈“中华民族”、“中国各民族”与当前流行的“族群”概念》，《民族研究》2009年第2期；王联主编：《世界民族主义论》（第二版），北京大学出版社2017年，第6-8页；宁骚：《民族与国家》，北京大学出版社，1995年，第5页；马戎：《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》，《北京大学学报》2004年第6期；周平：《中国民族构建的二重结构》，《思想战线》2017年第1期；叶江：《多民族国家的三种类型及其国家认同建构问题——民族学研究的视角》，《民族研究》2018年第1期，第19页。此外，作为宪法（学）概念的“民族”的双重性已为部分宪法学者所关注和讨论，且已有宪法学者尝试将“国家民族”概念引入宪法学研究领域，参见沈寿文：《宪法文本中“民族”不同内涵的知识根源》，《云南民族大学学报》2013年第3期；井凯笛：《中国宪法文本中的“民族观”》，《理论月刊》2015年第8期；夏引业：《国家民族的宪法表述与宪法意义》，《甘肃政法学院学报》2019年第4期。



国家民族，“被压迫民族”“维护民族独立”“发展民族经济”中的“民族”根据体系解释原则，结合其所处的宪法序言第12自然段所阐述的中国处理国际关系的五项基本原则，也可以确定为国家民族。此外的63次“民族”规定全部指向内部民族。二是在对“中华民族”的宪法确认方面，直到2018年第五次修宪，“中华民族”才正式写入宪法，而且是以充当定语、修饰语的方式写入，缺乏对其宪法地位的专门规定，此种宪法表述方式很难说与“中华民族”基础性的宪法地位相称¹。

社会实践是法律的基础²，法律源自社会生活。宪法概念“民族”的双重性是对社会生活中“民族”的两重性的宪法确认，其不平衡性同样是我国长期以来对两个不同层次的民族的认识与实践的反映。要理解两个层次的民族及其之间的关系，不能脱离现行宪法文本中的“民族”规定；而要深入理解现行宪法中“民族”的双重性与不平衡性，理解现行宪法中“民族”规定背后的历史变迁，两个层次民族及其关系的演变，就需要对历史上的宪法性文件中“民族”规定进行深入细致的考察、分析。本文结合采用语词分析法和历史分析法，通过对近代以降国民政府与中华人民共和国的宪法性文件中的“民族”“中华民族”规定的梳理，勾勒出“民族”的宪法概念史发展的特点，而后阐述此一过程所反映的深刻的历史变迁，从宪法文本史的角度对现行宪法中“民族”概念的双重性与不平衡性作出解释。需要说明的是，由于“民族”概念的双重性，民族用词一般有三种用法，既可以指内部民族，又可以指国家民族，还可以笼统地包含二者，本文亦然。

二、国民政府的宪法性文件中“民族”的双重性与不确定性

回顾近代中国百年立宪历程，有关“民族”“中华民族”规定的条款的宪法性文件主要有1936年的《中华民国宪法草案》，又称“五五宪草”，以及1946年的《中华民国宪法》。1912年的《中华民国临时约法》、1913年的《天坛宪法草案》、1914年的《中华民国约法》（“袁记约法”）、1923年的《中华民国宪法》（“曹锟宪法”）以及《中华民国训政时期约法》均没有明确采纳“民族”“中华民族”概念³。

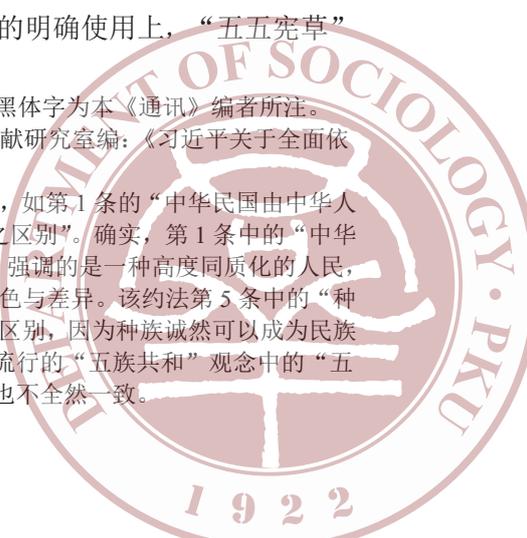
（一）1936年的《中华民国宪法草案》中的“民族”规定

国民政府时期最早规定民族事项的宪法性文件是1936年的《中华民国宪法草案》，即“五五宪草”，这也是唯一一次明确写入“中华民族”的宪法性文件。“五五宪草”一共3次使用了“民族”一词，其中，国家民族2次、内部民族1次。草案第5条规定：“**中华民国各民族均为中华民族之构成分子，一律平等**”。第131条则规定国家的教育宗旨，乃在于“发扬民族精神，培养国民道德，训练自治能力，增进生活知能，以造成健全国民”。从该宪法草案的有关规定来看，第5条的“各民族”当为内部民族，第131条的“民族”当为国家民族。该草案的第5条还明确载入了“中华民族”，使得草案中的“民族”呈现出了一种两层次结构——此点令人瞩目。如果考虑到均衡性不仅体现在出现的频次上，还体现在对重要概念的明确使用上，“五五宪草”

¹ 参见周平：《中华民族的宪法地位》，《社会科学研究》2018年第5期。文中黑体字为本《通讯》编者所注。

² 参见习近平：《在十八届中央政治局第四次集体学习时的讲话》，中共中央文献研究室编：《习近平关于全面依法治国论述摘编》，北京：中央文献出版社2015年，第43页。

³ 或有质疑认为，1912年的《中华民国临时约法》就涉及一定的民族制宪条款，如第1条的“中华民国由中华人民组织之”，以及第5条的“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”。确实，第1条中的“中华人民”具有一定的“中华民族”的意味，但《临时约法》中的“中华人民”强调的是一种高度同质化的人民，而今天的“中华民族”既强调全国各族人民的共性，但同时包容各民族的特色与差异。该约法第5条中的“种族”与我们今天的所讲的内部民族具有一定的共通性，但二者仍然有很大的区别，因为种族诚然可以成为民族判断标准中的一个重要考量因素，但是民族并不完全等同于“种族”。其时流行的“五族共和”观念中的“五族”，即汉、满、蒙、回、藏“五族”与今天这五个内部民族的内涵与范围也不全然一致。



有关“民族”用词不仅具有两层次性，其对“中华民族”的明确使用还使得两个层次的民族具有一定的均衡性。

“五五宪草”在向社会公布后的第二年，也就是1937年，经历了一次修正，其中的一项重要内容就是将第5条的“中华民族”改为“中华国族”，此种变动显然是对孙中山“国族”思想的肯认，同时也体现了为消除民族的双重性所带来的歧义，将“民族”明确化固定化为内部民族的努力。但是，“五五宪草”第131条中的“发扬民族精神”中的“民族”显然指向了“中华国族”，而该处的“民族”却没有依前例改为“国族”，由此反而增加了民族、国族、中华国族之间用语的混乱，这反映了“五五宪草”的时代局限性。“五五宪草”最终由于1937年日本发动全面侵华战争，无法由国民大会通过而无限期搁置，未能付诸实施。

（二）1946年的《中华民国宪法》中的“民族”规定

另一明确规定“民族”的宪法性文件是1946年国民政府的《中华民国宪法》。该宪法有关“民族”的规定有：

第5条，“中华民国各族一律平等”；

第26条第4款，“各民族在边疆地区选出代表，其名额以法律定之”；

第156条，“国家为奠定民族生存发展之基础，应保护母性，并实施妇女儿童福利政策”；

第157条，“国家为增进民族健康，应普遍推行卫生保健事业及公医制度”；

第158条，“教育文化，应发展国民之民族精神、自治精神、国民道德、健全体格、科学及生活智能”；

第168条，“国家对于边疆地区各民族之地位，应予以合法之保障，并于其地方自治事业，特别予以扶植”；

第169条，“国家对于边疆地区各民族之教育、文化、交通、水利、卫生及其它经济、社会事业，应积极举办，并扶助其发展。对于土地使用应依其气候、土壤性质及人民生活习惯之所宜，予以保障及发展”。

结合第26条第4款、第168条、第169条“各民族”的规定，可知第5条的“中华民国各族”中的“各族”表达的也是“各民族”的意思。而第156条之“民族生存发展之基础”、第157条之“民族健康”、第158条的“民族精神”则属于国家民族，指向了中华民族，其含义是中华民族生存发展之基础、中华民族的民族健康，以及中华民族的民族精神。因为到1946年，“中华民族”概念已经获得了普遍性的接受并被国民政府广泛采用，所不同的是，此一时期国民政府关于中华民族的认识已从孙中山的“国族论”过渡到蒋介石的“宗族论”，即中国的民族只有一个，那就是中华民族，各少数民族都是融合于中华民族的宗族，它们与汉族融合的动力是文化而不是武力。从这个意义上说，“中华民族”实际上已隐含于该宪法文本。总体来看，该宪法文本总计6次使用了“民族”一词，其中3次为国家民族，3次为内部民族，其中的“民族”规定既有明显的双重性，又具有均衡性。稍微遗憾的是，我国的国家民族——“中华民族”在该宪法文本中没有得到明确的彰显。

（三）小结

通过对国民政府宪法性文件，特别是“五五宪草”和1946年《中华民国宪法》有关“民族”规定的考察，可以发现以下特点：一是“民族”出现的频次较少，其中“五五宪草”为3次，《中华民国宪法》6次，显示国民政府没有充分考量中国革命和建设中的民族因素，对民族问题不够重视，这或许是其失败的一个重要因素。二是宪法性文件中的“民族”具有双重性，但是立宪者对这种双重性的认识并不明晰，或者说，是在一种模糊的意义上使用“民族”一词。三是宪法性文件中的“民族”概念的不确定性，这突出体现在将“中华民族”改为“中华国族”，而表示“国族”意义的“民族”用词却未做出相应的改变，最后乃至不规定“中华



民族”的宪法地位。实际上，“民族”是近代以来最富争议的词汇之一，到底是指汉、满、蒙、回、藏等内部民族，还是指中国的国家民族中华民族，或者说二者皆可，这在当时是十分混乱的，此种混乱情形某种意义上一直延续到现在。毕竟，“民族”双重性成为基本的学术共识至少要等到20世纪80年代费孝通《中华民族的多元一体格局》发表后，已是十分晚近的事情。

三、中华人民共和国宪法性文件中“民族”单一化发展倾向

本部分的“中华人民共和国的宪法性文件”包括：1949年的《中华人民共和国政治协商会议共同纲领》，以及“五四宪法”“七五宪法”“七八宪法”。之所以将“共同纲领”以及新中国成立后、1982年前的历部宪法列入本部分论述，是因为这些宪法性文件很大程度上反映了党的民族主张和民族政策的法律化。

（一）“共同纲领”

1949年9月29日，中国人民政治协商会议第一届全体会议通过《中国人民政治协商会议共同纲领》。此时的一个重要变化就是中国共产党成为执政党，其领导的人民政府从边区政权转为全国性政权，其领导人民制定的宪法性文件不仅在理想的效力范围上，而且在实然的作用范围上均具有全国性。政党地位的变化、政权性质的变化，相应的宪法性文件必然要反映此种变化，而且必然要体现于对“民族”的表述和规定上。

1949年的“共同纲领”具有临时宪法的过渡性质，“民族”在该宪法性文件中总计出现了27次，无论是相对于国民政府的宪法性文件还是此之前的共产党的宪法性文件而言，“民族”出现的频次大幅度跃升，创历史新高，并专列一章规定了民族政策，显示了党对民族事项的高度重视。这27次使用中，分别采取了“民族资产阶级”“少数民族”“国内各民族”“境内各民族”“被压迫民族”等措辞，其中“民族资产阶级”“被压迫民族”，以及第41条的“民族的……文化教育”中的“民族”可解释为国家民族外，其余均为内部民族的意义。“共同纲领”中的“民族”仍具有一定的双重性，但“民族”更多地指向了内部民族，国家民族被淡化或者说稀释了，这显示“民族”用词的单一化发展倾向。

（二）三部成文宪法

作为新中国成立后第一部正式的成文宪法典，“五四宪法”进一步强化了“共同纲领”的这一倾向。从出现的频次来看，“五四宪法”一共41次使用了“民族”一词，但是这41次使用全部指向了内部民族，“被压迫民族”的提法也被取消了，这体现了“五四宪法”中“民族”概念的非均衡性与单一性。在内部民族层面，“五四宪法”中有关“民族”的规定说明我国的民族政策已经基本成熟，表现在：其一，郑重宣称我国是“统一的多民族国家”，并规定了处理民族关系的若干准则，如民族平等、民族团结，反对大民族主义和地方民族主义。其二，规定了一系列少数民族权利保障的制度和措施，这方面包括，一是对民族区域自治制度作了较为详尽的规定；二是规定了少数民族权利保障措施的具体举措，如使用和发展本民族语言文字的自由，保持或者改革自己的风俗习惯的自由，全国人大代表中少数民族代表的有关规定。其三，规定了少数民族的优惠照顾政策，如国家经济建设和社会建设照顾各民族发展需要，社会主义改造将充分照顾各民族发展实际，等等。可以说，“五四宪法”有关规定为“八二宪法”处理民族关系和实施民族政策提供了坚实的制度基础，“八二宪法”许多有关民族事项的规定均源于“五四宪法”。“七五宪法”是“十年动乱”末期，即1975年通过的一部宪法。“民族”一词在该部宪法中下降到了12次，除宪法序言“被压迫民族”可以勉强解释为国家民族，其他11次均出现于宪法正文。宪法正文仍然延续了“统一多民族国家”的提法，对处理民族关系的若干准则以及对民族区域自治制度的规定均较为简略。考虑到该部宪法条文大幅削减，只有四章30条，内容过于“粗糙”，



体现在“民族”规定上，就是“民族”出现频次的大幅度降低以及对民族事项的简省规定。此外，该部宪法文本中“民族”的语义重心指向内部民族的趋势得到了进一步的强化。

1978年制定的“七八宪法”篇幅扩充到4章60条，条文数量是“七五宪法”的两倍，相应地，有关“民族”的用词也增加了1倍多，达到了29次。“七八宪法”沿用了“共同纲领”和“七五宪法”中“被压迫民族”的表述，其他28次则均指向了内部民族。这28次使用大多恢复了“五四宪法”的有关表述和规定，特别是少数民族权利保障方面。但有两点值得注意：一是“七八宪法”经历两次修改，分别是1979年和1980年，其中1979年的修改将作为自治机关之一的“革命委员会”改为人民政府，显示了“拨乱反正”工作在民族地区有效进行；二是首次将维护民族团结作为公民的宪法义务。当然，在“七八宪法”文本中，“民族”概念具有非均衡性，更为经常性地指向内部民族，“民族”概念的双重性并不十分明晰。

（三）小结

综合考察从“共同纲领”到“七八宪法”的所有中国共产党领导人民制定的全国性宪法性文件，我们可以发现以下特点：一是“民族”概念呈现一种波浪形起伏上升的趋势，即由“共同纲领”的27次，“五四宪法”的41次，再在“七五宪法”中下降到12次，“七八宪法”则又上升到29次，其中反映了中国共产党自身地位的变化和对“民族”认识的深化。二是民族更为经常和普遍地指向了内部民族，这体现了党和国家对内部民族问题的高度重视，但国家民族的意义逐步消退，这体现了中国共产党的宪法性文件中的“民族”单一化倾向。三是我国的国家民族——中华民族，直至2018年才写入宪法文本。而在早期的中国共产党领导人的著作、讲话和党的正式文件中，“中华民族”用语并不鲜见，却鲜少写入宪法性文件，其中诚然有制宪修宪技术的原因，但也不同程度地说明了对将“中华民族”确立为一个宪法概念的争议与疑虑。

四、“民族”的宪法概念史反映了怎样的社会历史变迁

前文回溯的国民政府的宪法性文件与中华人民共和国的宪法性文件中“民族”“中华民族”的概念史，其实就是“民族”的宪法规范史，其背后是人们“民族”观念的演化，以及深刻的社会历史变迁。

（一）近代中国早期的“一元化”民族观

近代中国早期对“民族”概念的理解是一元化的。尽管许多西方术语如 nation、ethnic、volk、race 等都被翻译为“民族”，人们对“民族”概念理解是混乱的，但是“民族”又是一个单义词而非多义词，“民族”所指代的对象都是同质的事物。

近代中国早期“民族”观念的一元化，具体表现为从种族或族群的角度去理解民族，民族与种族、民族与族群或者说是国家民族与内部民族不分。关于这个问题可以从以下三个方面予以解释：

第一，西方早期民族国家的“先锋效应”及其“民族”观念的影响。西方早期两个层次的民族概念是不分的，关于这一点，英国政治理论家埃里克·霍布斯鲍姆指出：“在1908年前，‘民族’（nation）的意义跟所谓族群（ethnic）单位几乎是重合的，不过之后愈来愈强调民族‘作为一政治实体及独立主权的涵义’”¹。这也就是说，西方早期的民族概念，既是人类学、人种学的概念，又是与民族主义、民族国家有着密切联系的政治概念，其间社会达尔文主义是很好的黏合剂。社会达尔文主义深刻地影响着早期人们关于民族的看法，当时的人们更倾向于从人种、种族的角度的去理解民族，将民族与种族等同起来，与此相对应的民族主义运动就是种族民族主义，由此建立起来的国家就是单一民族国家。第二，日本“国粹主义”的影响。尽管近代意义的“民

¹ [英] 埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海世纪出版集团2006年，第17页。



族”一词是否从日本回流引进尚存争论，但不可否认近代中国的民族观念深受日本的影响¹。其时日本盛行的是一种“国粹主义”，一种源于种族优越论的民族主义，“民族”不啻为种族之代名词。由于将民族与种族等同起来的思想被推至极端而带来深重的灾难，出于对历史的反省，日本学术界大多不再将“nation”直接译为“民族”，而译为“国民”，nation-state 也被称为“国民国家”而非“民族国家”。华裔日籍学者王柯因此称中文“民族”一词是源于日本的一个误会²。第三，中国古代“族类”思想的影响。不可否认，中国古代就有十分丰富的“族类”思想，这种思想与从日本引进的“民族”以及早期西方的民族观念具有一定的相通之处，典型的如“华夷之辨”。一般认为，“华夷之辨”发展到后期，是以文化或文明来区别华族与夷族的，但实际上仍然具有相当强烈的种族因素。即使是少数民族入主中原接受华夏文明，自称为“中国”，其中有一个潜在的前提性的因素，即占人口绝大多数的臣民都是汉族，此时的“华夷之辨”的“华”仍然主要指向汉族、汉文化³。

上述三种因素的综合作用，使得近代中国对“民族”采取一元化的理解，国家民族与国内各民族不分，二者皆为同质的事物，只有一种民族观念，进而将民族等同于种族。此种认识的进一步推导就是民族种族化，主张采取同化主义政策来处理国内各民族之间的关系，要么将中华民族等同于汉族，要么采取同化论的立场将国内各民族熔为一个全新的中华民族。主导当时立宪思潮的孙中山的民族建国方案，实质是具有种族同化色彩的民族主义，这种民族建国方案主张全国各族人民相互同化为具有高度同质性的国民。既然如此，在内部民族问题上，对种族作出规定也就是对内部民族作出规定了；而在国家民族问题上，既然国家只有国民，也就无所谓今日“民族问题”了，而只有国民或者说国民塑造的问题了。这也就解释了为何 1936 年“五五宪草”前的宪法性文件没有明确规定“民族”。

（二）从“一元化”民族观到“二元化”民族观及其语义重心的变化

这种一元化的民族观在“排满”“反满”口号下，虽可鼓动占人口绝大多数的汉人起身革命推翻满清政府的统治，但并不符合中国实际。辛亥革命后，革命派从“造反者”转为“建设者”，其关于民族国家的“民族”的主张必然要发生变化，从而为两个层次的民族分化提供了契机。20 世纪 20 年代，革命派领袖孙中山提出了“国族主义”理论，认为中华民族不同于内部民族，是中国的“国族”，开始有了区分两个层次的民族概念的意识。需要指出的是，这种区分又是十分模糊和自我矛盾的。孙中山的“国族论”一方面区分了两个层次的民族，另一方面又认为两个层次的民族是同质的事物，由此就产生了民族概念的双重性与两个层次的民族概念的同质性之间的内在矛盾，此种矛盾使得当时的宪法概念“民族”既呈现出双重结构，而对民族内涵的认识又是不确定的。

国民政府的宪法性文件无疑要受到孙中山的民族建国主张的影响，因而无论是“五五宪草”，还是 1946 年的《中华民国宪法》，其中的“民族”概念均具有双重性，其中正反映了从“一元化”的民族观到“二元化”的民族观的过渡。但是，“国族主义”本质上是一种民族同化论，孙中山对“国族”的认识未能超越当时盛行的种族-民族观，未能完全摆脱“一元化”的民族观限制，而如果从种族-民族观的角度去阐释和建构中华民族，就会对中华民族是否为一个民族实体产生动摇，对立宪技术的影响就是“民族”“国族”用词的混乱，什么地方该用“民族”，什么地方该用“国族”，没有明确的标准，这种认识的模糊混乱最终导致在宪法文本中不再规定“中华民族”。

受前述一元化的民族观的影响，中国共产党早期对“民族”的理解也是混乱的，其表现就是

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

² 王柯：《“民族”，一个来自日本的误会——中国早期民族主义思想实质的历史考察》，《民族社会学研究通讯》2011 年第 7 月 15 日，总第 70 期。亦可参见 <http://www.aisixiang.com/data/56815.html>，2020 年 1 月 2 日。

³ 参见郑大华：《略论中国近代民族主义的思想来源及形成》，郑大华、邹小站主编：《中国近代史上的民族主义》，北京：社会科学文献出版社 2017 年，第 13 页。



将内部民族与种族等同起来。但与国民党不同，中国共产党是勇于自我革新、与时俱进的新型政党，这种自我革新不仅体现在组织建设、体制机制方面，而且体现于对事物的认识以及政策理论方面。反映到民族观念上，至迟在 20 世纪 30 年代中后期，中国共产党形成了两套民族话语策略：其一，中国是“一个伟大的民族国家”，中华民族是“刻苦耐劳”“酷爱自由”“有光荣的革命传统和历史遗产”的民族，抗日战争是民族战争，打倒日本帝国主义就是要实现中华民族的解放，因而动员全国人民建立抗日民族统一战线¹；其二，中国是一个多民族国家，“是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家”²。这两套民族话语，更符合中国的历史与现实国情，更加契合近代中国革命斗争的需要。

新中国成立后，我国进行了 4 个阶段跨度达 30 年的大规模的民族识别工作³，民族识别的依据和标准则综合参照了斯大林民族定义的“四个共同”（共同语言、共同地域、共同经济生活和共同心理素质）以及各民族自身的意愿等因素⁴。民族识别的成果，就是 56 个民族的格局基本趋于稳定。与此同时，中华民族概念得到了延续和继承，中华民族观念逐渐深入人心。20 世纪 80 年代，当代中国民族理论研究的集大成者费孝通先生在总结长期的民族理论与实践的基础上，提出了著名的“中华民族的多元一体格局”的观点，并为社会各界广泛接受，逐渐成为官方所认可的标准表述。这样，我国就形成了两个层次的民族概念，即“一体层次的民族”与“多元层次的民族”。

相比而言，中国共产党更加强调内部民族，更加注重处理内部民族关系问题，体现在宪法性文件中就是民族的单一化发展的倾向。这有三个方面的原因：其一，中国共产党在长期的革命斗争中，走南闯北，深刻认识并且感受到国内各民族的多元与多样性。其二，承认少数民族的民族地位，从承认少数民族的民族自决权到自治权，再到实行民族区域自治，既迥异于国民党的同化主义的民族建国主张，又可以与国民党的民族政策相抗衡，是一种较优的策略选择。其三，中国共产党是代表中国最广大人民群众的根本利益的新型政党，正如毛泽东所言，“国家的统一，人民的团结，国内各民族的团结，这是我们的事业必定要胜利的基本保证”⁵，采取适当的民族政策，处理好民族关系，团结少数民族群众一同参与革命和建设，当然成为中国共产党政策体系中的重要内容。

（三）对现行宪法“民族”的双重性与不平衡性的初步解释

近代以来宪法性文件中的“民族”概念的发展变化的背后是深刻的历史变迁，是民族概念由一元化到二元化的过程，是中华民族与国内各民族两个层次的民族概念逐渐分离及其相互关系逐渐得到妥善安顿的过程，是中国向民族国家所代表的现代性逐步迈进的过程。

比较国民政府和中华人民共和国的宪法性文件中的“民族”用词情况，可以发现，前者“民族”出现的频次较为稀疏，而在中华人民共和国的宪法性文件中出现得较为频繁；前者出现的“民族”总体上呈现双重性，而后者中的“民族”则有单一化发展的倾向。现行宪法中“民族”的双重性与不平衡性，无论是在观念上还是制度建构上，同样体现了对国民政府的宪法性文件和中华人民共和国的宪法性文件（不包括“八二宪法”本身）中有关规定的传承，并获得某种解释。当然，这种传承是批判性的、辩证唯物主义的否定之否定式的。具体而言，现行宪法中“民族”的双重性可以说受到国民政府的宪法性文件中有关规定的影 响。其中重要的理据是，国民政府的宪法性文件中有关“民族”的规定，深受孙中山民族思想的影响，而孙中山是较早地意识到并且受困于“民族”的含混性、多义性的，其为摆脱此种困境而提出的“国族论”就体现了对民族的

¹ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社 1991 年，第 623 页。

² 《毛泽东选集》第 2 卷，第 622 页。

³ 黄光学、施联朱：《中国的民族识别：56 个民族的来历》，北京：民族出版社 1995 年，第 83 页。

⁴ 国家民委办公厅等：《中华人民共和国民族政策法规汇编》，北京：中国民航出版社 1997 年，第 115 页。

⁵ 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，北京：人民出版社 1960 年，第 1 页。



双重性的理解。中国共产党虽然从未正式接受“国族”概念，却接受并广泛地使用了“中华民族”概念，并在一种模糊的话语状态下使用“民族”，但“民族”的双重性客观存在¹。而现行宪法中两个层次的“民族”的不平衡性，则是其之前宪法性文件中“民族”概念单一化倾向的某种程度上的延续，体现了中国共产党对少数民族的民族地位的承认和保障，更加注重民族关系的处理和民族问题的解决。“民族”概念的内涵愈发向内部民族倾斜并产生了一系列积极的效果，但是其不经意的一个负面效果是对作为我国国家民族的中华民族忽略。

事实上，“八二宪法”起草之时，曾反复考虑过是否将“中华民族”写入宪法，但最后还是被取消了。至于取消的原因，由于立宪背景资料的缺乏已无从查考²。“中华民族”在宪法起草时被移除宪法文本，使得“八二宪法”一定程度上延续了中国共产党历部宪法性文件中“民族”单一化发展的倾向，从而使得现行宪法文本中的民族概念既有双重性，又有不平衡性。

五、结语

历史是延续的，一个人、一个民族、一个国家既不能简单地复制历史，亦不能简单地与自己的历史割裂，而没有任何联系。历史总是要以不同的方式不同的途径对现在产生影响，国家的制度建构和发展也要不同程度地向历史回归，现实社会中总能找到历史的影子。我国现行宪法中的“民族”的双重性和不平衡性，可以通过考察近代以来国民政府以及中国共产党的宪法性文件而获得某种历史性的解释。

近代以来宪法性文件中的“民族”用词的历史考察，一定程度上印证了“民族”概念的演化发展历程，同时反映了中国从传统帝国转向现代民族国家的崎岖曲折历程。一部中国近代史，就是中华民族的民族国家建构史。虽然现在我们明确区分了两个层次的民族概念，但是并没有完全摆脱传统的一元化的民族观的影响。我们对此应该有清醒的认识，充分认识到“民族”是个多义词而非单义词。我国是一个“统一的多民族国家”，又是一个向现代化迈进的民族国家，“统一”的宪法表述实际上已然蕴含了民族国家观念。中国作为一个强调统一的国度、一个民族国家，需要“一体性”的“中华民族”的支撑；同时，中国作为一个多民族国家，则需要对“内部民族”及其相互关系予以适当的政治安排。统合各内部民族的国家民族问题没有得到解决，国内多民族层次的民族问题也就不可能得到彻底的解决；具有国民统合意义的中华民族认同问题没有得到清晰的表述和建构，以本土主义、民族主义为旗号的分离主义也就难以得到有效的抑制；具有国家统合象征意义的中华民族没有得到应有的重视，两岸和平统一的问题也就只能一再延宕。

中华民族的“一体”与国内各民族的“多元”并非静止不动的关系，而是动态发展关系，“多元”汇聚成“一体”，“一体”统合“多元”，“多元”不断为“一体”输送各种元素形成新的“一体”，新的“一体”又不断为“多元”提供新的动力机制，因而，我们任何时候都不能只强调“一体”或者只强调“多元”，而应在“一体”与“多元”的互动中不断寻求平衡，推动中华民族大家庭不断走向繁荣昌盛。新时代我们比以往任何时候都更加接近中华民族的伟大复兴，也就更加强调铸牢中华民族共同体意识。在这样的时代背景下，“中华民族”以“中华民族伟大复兴”的方式写入宪法，在凸显“民族”概念双重性的同时，一定程度地弥补了两个层次的不平衡性。但宪法文本要变成实然的宪法秩序，则任重而道远。

¹ 参见夏引业：《“国族”概念辨析》，《中央民族大学学报》2018年第1期。

² 许崇德：《中华人民共和国宪法史》下册，福州：福建人民出版社2003年，第663页。



【论 文】

族群政治型态的流变与中国历史的近代转型¹

吴启讷²

近代转型，是历史研究中的一个重要议题。惯常的认知是，“近代”的一些重要特征出现在15世纪后期的西欧，而西欧近代国家制度建立，于资本主义成熟时期臻于完成。近代转型的标志主要有两个方面：其一，是统一的、中央集权的、有着明确政治边界的国家，取代中世纪分散的、封建的、边界模糊交错的政治体以及干预世俗事务的教会；其二，是人群同质化，并发展成为“nation”-“民族”或“国族”，成为近代国家的基础。学界引用这一标准判定中国历史的近代转型，将它的内容大致归结为：面对外部，放弃“天下”中心的认知，以“民族国家”（nation-state）体制取代“天下”体制，成为世界列国的一员；面对内部，是技术的西化和制度的西化。

然而，在作为世界列国中重要成员的现代中国，国家与“国族”二者未能完全合一，在制度上也保留了中国传统的色彩。这个现象带来了两个问题，即，一、中国历史是否完成了近代转型？答案倾向于肯定，因为中国通过了由“民族国家”主导的近代世界的生存考验。二、如果答案是肯定的，中国历史近代转型的过程和内容是否与惯常的认定一致？梳理这个问题，我们还是会发现被当今世人称做“中国”的这一区域，它的历史的演变有着自身的轨迹，它与（包括马克思主义史学在内的）西方史学所描述的西方历史演变与近代转型的逻辑和轨迹有显著差异。

当然，历史研究对于回答以上问题还有进一步的要求，研究者仍需要提供确切的证据，来证实现代中国的制度基础于何时奠定，如何奠定；现代制度的内容与传统制度内容的差异何在，于何时出现。从被列为“近代转型”要素之一的“人群”这个角度，以族群政治架构为取样区域，观察与世界各国并列为现代国家的当代“中国”，会看到它的独特性；将“中国史”中的独特现象安放到“世界史”时间维度上，则会发觉，在这种独特性上，现代中国与13世纪末以来统治大致相同区域的元、明、清三个政治体之间，存在明显的相似和继承。质言之，族群政治型态的流变所带动的中国历史近代转型，起点在元，经过明时期的退缩、修正、再继续，至清朝前、中期趋于成形，这个过程勾画出形塑现代中国的蓝图，它的影响延续至今。

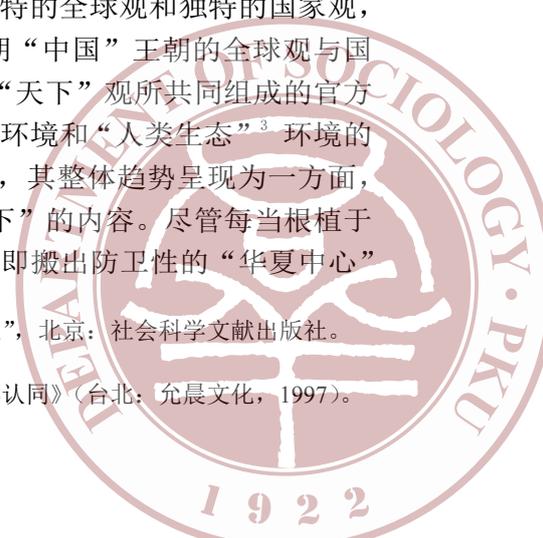
一、确认“天下”的范围：从“多元多体”到“多元一体”的转型

兴起于黄河流域的早期“中国”王朝自公元前即形成了独特的全球观和独特的国家观，伴随王朝和以“道统”传承的新王朝在东亚大陆的扩张，早期“中国”王朝的全球观与国家观演变成为由“华夏中心”观，或曰“‘中国’中心”观和“天下”观所共同组成的官方意识形态——国家观念体系，而该体系是适应王朝所在的地理环境和“人类生态”³环境的产物。在该体系内部，“华夏中心”观和“天下”观相互渗透，其整体趋势呈现为一方面，“华夏中心”的外延扩大；另一方面，“华夏中心”吸收“天下”的内容。尽管每当根植于农业区域的“中国”王朝在面对内亚游牧势力攻击的压力时，即搬出防卫性的“华夏中心”

¹ 本文刊载于钟焜主编，2020，《新史学》第十三卷“历史的统一性和多元性”，北京：社会科学文献出版社。

² 作者为（台北）中央研究院近代史研究所副研究员。

³ 有关“人类生态”的理论建构，参见王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化，1997）。



优越心态，但仍无法阻挡公元后十几个世纪的历史中，“中国”这一概念的范围逐渐扩大的趋势。

“中国”的概念一开始就是地理观念、文化优越感和政治“正统”观念的混合产物。早在4世纪初，由非华夏人群建立的“十六国”即不约而同地利用“华夷同祖”的祖先神话，建构其统治前华夏农业地带的合法性，但这时的非华夏政权对于一统“天下”并无强烈兴趣，因而并不十分在意“华”背后所隐藏的政治正统、天下中心意涵；10世纪到12世纪，由蒙古语族的契丹人建立的辽政权和由通古斯语族的女真人建立的金政权开始直接自称“中国”，但同时并不反对北宋和南宋自称“中国”，在建立统治汉人区域的合法性的同时，并不特别强调“中国”一词背后的“正统”性、“唯一”性。13世纪蒙古人建立的元朝在征服南宋后，不仅常常在对内对外场合自称“中国”，也在同时强调“中国”一词的“正统”性、“唯一”性。

换一个角度看，蒙古帝国的“全球化”和元朝-“中国”的一体化是在相近的时段完成的。元朝在对外关系上改变了“中国”之人优于外夷的世界观，形成了新的外交政策和地缘政治观。元朝对高丽的征服，即是消除日本双权力中心崛起的预防措施。而蒙古帝国的其他部分后来将元朝视为整体帝国中变异的一部分，又自外而内地确定了蒙元的“中国”性。

近代“中国”与王朝“中国”在内涵上有很大的不同，但又有历史的连结。在13世纪后期之前，“中国”的范围小于当今中国的范围；20世纪初期被设计为“中华民族”民族国家的中华民国所继承的领土和人民遗产，则与元、明、清三朝的疆域和族群构成大致重迭。元代之前，王朝“中国”的文化和政治型态与其周边非“中国”有颇大的差异，而这种差异往往是划分不同政治单位的界线；元代之后，王朝“中国”和周边很多非“中国”被整合到同一个政治体之内，新的政治体内部各部分仍然存在文化型态的差异和政治体制的差异，但这种差异大致上不再是划分不同政治单位的界线。

换句话说，从“中国史”的角度看，蒙古人建立的元朝改变了以胡焕庸线（即“瑗瑀-腾冲线”，或400毫米等降水线）东、南侧为基地的农耕“中国”历代王朝的政治传统。元以前，跨越胡焕庸线，被史家视为“帝国”的两汉、隋-唐，规模不可谓小，但只能在胡焕庸线的两侧分别实行不同的制度和政策。若认定两汉、隋、唐是“帝国”，那么它的性质是比较典型的“二元”帝国；元以后，王朝逐渐朝“一体”的方向转化，逐渐摆脱“帝国”的一些特性，直到不能再被视为典型的“帝国”。

从“中国”传统世界观的角度，也可以说，元、明、清三个时期的意义在于，两汉、隋、唐时期那种立足政治和文明中心，但无从确认边缘界限的“天下”体系，逐渐被拥有相对清晰的边缘界限的国家体系取代。在“天下”秩序的原理和想象当中，取得“正统”地位的王朝，理应统治全球和全人类（“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”）。在蒙古征服前，“中国”同时将“中国”文化的压倒性影响，想象为一种政治秩序的影响。在现实当中，奠基于“中国”的王朝，在技术上都是有“边疆”和“边界”的，而在观念中，却并未将“边疆”和“边界”制度化。直到元、明、清三个时期，“中国”才在技术上确定了它扩展的极限，并由此限定了“天下”秩序的印象范围。所以当西方和日本破坏东亚原本的政治秩序时，明、清两朝只将它描述为“藩篱”的损坏，而非“天下”的崩毁。

早在唐宋时期，王朝“中国”即已在经济、商业繁荣的基础上，发展出某些后农业社会的社会生活形态。贯穿东亚大陆，区分季风区和内陆干旱区的“胡焕庸线”，也成为古代东亚农业政权与游牧势力之间的政治界线。宋就是一个典型的胡焕庸线东、南侧的政权，假如“中国”能够在军事上有效抵挡游牧势力的进攻，不无可能以此为基础，在后来的历



史演进中发展成为一种“单一民族”国家。然而，相较于希腊、罗马边界区域的蛮族势力无法聚合成为蛮族游牧帝国的情形，胡焕庸线东、南侧的资源足以支持该线西、北侧形成统一强大的游牧帝国。历史在蒙古军队南下汉人农耕区域，取代南宋统治后所发生的历史转折，决定了中国近代转型的方向。

元朝在此担任关键角色，首要原因在于由蒙古人建立的这个王朝，在动机上即无意侵袭“中国”王朝“华”、“夷”二分的观念和体制；其次，则是“华”、“夷”二分的观念和体制本身就不是绝对封闭的；第三，是唐帝国崩解后，五代十国到金期间的转折期，为“华”、“夷”二分观念和体制的式微预做了铺垫。

在元之前，以亚洲大陆东部黄河、长江流域为中心的农耕文化区域——我们姑且在此称之为“传统中国”——自早期国家形态出现之日起，即存在一种追求政治统一（“天下一统”），但容忍文化多元的传统。容忍，不等于无条件接纳。在这个传统中，通常以“华”、“夷”二分的方式来描述和应对政权内部及周边的多元文化乃至多元政治现象，而“华”的文化优越地位及其带来的政治“正统”性，是政权存续的心理基础。从上古到秦，从秦到唐，由“华夏”人建立的王朝，都强调自身的“华夏性”；即使是具备宽容开放色彩，强调“自古贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一”的唐朝，同样也要在理想的“如一”中区分出真实的“二”；由非“华夏”人建立的王朝，则往往攀附“华夏”，亟欲证明自身异于“夷狄”的“华夏性”。这样一来，“华”、“夷”二分下的政治体，只能是在相对抽象的“天下一统”架构当中的“多元多体”政治体系。

蒙古帝国是在一个更大的“天下”想象中建立的。蒙古帝国建立前期，虽然与传统“中国”一样，自视为世界的中心，但它统治世界的模式与传统“中国”与世界相处的模式，还是有很大的不同。蒙古帝国将游牧视为高贵的生活方式，将农耕人群置于社会管理体制的下层，而不是与游牧政治平行的位置上。这样，无论是“华”王朝（如唐、宋）的“华”、“夷”二分体制，还是“夷”王朝（如辽、金）的“华”、“夷”二分体制，都被一种对内划分阶级或职业差异，但对外一体化的体制代替。

当然，“华”、“夷”二分的观念和体制本身也不是绝对封闭的。传统中国所处的地理和地缘环境，造就了季风带的农耕区域（“中国”）与内陆干旱区域（多为“四夷”）的经济差异、文化差异与政治差异。在中国史上，“惠此中国，以绥四方”的“中国”与近代意义上的“中国”不同。“夷狄”、“华夏”二分，重视“夷夏之辨”、“夷夏之防”，“内诸夏而外夷狄”、“贵中华，贱夷狄”是以“华夏”、“中国”为核心的王朝族群政治的主要内容；区分血缘、文化，也曾经是不少“夷狄”政权面对“中国”时的政治标准。总之，在现代中国的领土范围之内的古代历史上，曾经有过很多（在一定程度上）依照血缘或文化关联建立政治组织的现象。但与此同时，“夷狄”与“华夏”二者之间的界线并非不可打破，“用夏变夷”或者“华夏”的“夷狄”化，同样是常见的现象。

孔子的观察和中山王墓的现代考古证据都显示，早在春秋时期即已出现“夷狄入中国，则中国之；中国入夷狄，则夷狄之”¹的现象；同期，黄帝也被建构成为“华夏”的祖先，²透过此后司马迁在《史记》中谱系化的完善，影响到3世纪末到6世纪末“五胡”在“乱华”之际基于“入主中国”的政治目的，对黄帝的攀附。³儒家和佛教，成为“华夏”与“夷狄”的共同黏合剂，只是侧重点有所差异。儒家理念，对于塑造“中国”及周边以集权为

¹ 韩愈说，“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之”。韩愈，《五百家注昌黎文集》卷一一《原道》。

² 沈松桥，“我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构”，《台湾社会研究季刊》卷28（1997），页1-77。

³ 参见王明珂，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，刊于《中央研究院历史语言研究所集刊》73本3分（2002年9月），页583-624。



导向的政治秩序有关键的影响；大乘佛教，在一定程度上可以被视作中国化的佛教，同时成为政治工具，对于塑造“中国”意识中的感性意识形态层面，也产生了不可忽略的影响力，这一部分，在以往遭到低估。

在技术的层面，“中国”和周边的经济和文化样态，也使得“夷”受到“夏”的吸引。农业经济所生产的谷物和经济作物，是游牧人群不可或缺的生存数据；主要由“指事”、“会意”的原理创制的汉文字，是一种可视化的符号系统，非汉语用户得以摆脱自身母语与汉语言不同的语音、语法障碍，使用这套相对成熟的表意符号，从事复杂政治活动所需的记录、沟通和传播。物质层面的链接，进一步升华到制度层面和意识形态层面。“夷狄入中国而主天下”之后的华夏化，其政治意味在于这个政治体必须承继此前的“华夏”共同体意识。《木兰辞》中的华夏化夷狄——北魏、东魏、北齐的共同体意识，在很大程度上正是华夏化的结果。

“华夏”的扩大，为现代中国疆域奠定了前现代基础。五代以前，主导中国疆域形成的力量，大致而言还是“华夏”的政治体。五代之后，主导中国疆域形成的力量，由“夏”转为“夷”。¹从这个时间点往后看，“华夏”-“汉”对中国主要贡献在制度、文化和经济层面，在于华夏概念中“版图”的“版”；“夷”（尤其是源自阿尔泰语系蒙古语族、通古斯语族的政治体）对中国的贡献，则是在疆域，在于华夏概念中版图的“图”。“夷”接受“华夏”的“天下”观、政治结构、政治经验，模仿“中国”的国家政治体系、政治制度，加以补充、丰富、扩大，“中国”开始由狭义的，单一文化定义上的“中国”，转向国土意义上的，文化多元的“中国”。

不过，在文化多元的层面，又有必要体认到“华夏”-“汉”的文化与制度的决定性影响。这种影响，一直延续到近代中国民族国家建构的过程中汉文化的核心地位，以及“多元一体”格局中以传统“中国”体制为核心的政治倾向。五代之后的辽、金、元、清，有意在征服中国的同时，重视和保持自身的传统，²但同样无法抗衡上述力量。对于汉人的“中国”王朝而言，辽、金、元和清朝的前身满洲后金的威胁，在程度上远超过十六国、北朝，由此，华夏的“我群”意识高涨，³甚至具备了近代民族主义的某些特征，但是，辽、金、元和后金对“天下”的认知并未改变，而汉人并未集体成为契丹、女真、蒙古和满洲人的国家奴隶，契丹、女真、元代蒙古人和满洲人的汉化趋势也难以逆转。其中，五代到金这一段特殊历史时期，辽、西夏、金、西辽等政权的“中国”化，包括其中制度的创新，成为元朝式“中国化”的基础。这样的族群政治现实，为王朝中国的近代转型做了准备。

整体观之，在元时期以前“中国”人的观念和制度中，“华”、“夷”二分架构长期存在；元时期以后转型的“中国”，在制度中放弃了“华”、“夷”二分，观念中仍有“华”、“夷”二分的理念。然而，在政治实践中，无论是五代以前，还是辽、金之际的“中国”，又长期保持着“华”、“夷”之间相互沟通、相互转化的现实管道。到了17世纪末叶直至19世纪末叶，深入体会中国历史和现实政治的汉人精英，则渐次抛弃了“华”、“夷”二分和“中国”、“藩属”二分的观念，立足于《尼布楚条约》等国际条约所规定的完整的中国国家立场思考国家安全、地缘政治和族群政治的议题。准此，清末的汉民族主义革命派为推翻清朝而诉诸“满汉之争”的议题，最终未能成为革命的真正动力。

从“华”、“夷”二分制度的角度看，历史学可以将以蒙古人所建立的“中国”朝代作

¹ 李大龙，《传统夷夏观与中国疆域的形成——中国疆域形成理论探讨之一》，《中国边疆史地研究》2004年，14(1)，页1-14。

² 刘浦江，《女真的汉化道路与大金帝国的覆亡》，《国学研究》卷7（北京大学出版社，2000年7月），页171-208。

³ 葛兆光，“‘中国’意识在宋代的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源”，《文史哲》2004年第1期，页5-12。



为从中国历史从“多元多体”到“多元一体”的分期点。

二、国家的内容：元朝的传统“中国”性与扩大的中国性

现代中国与元、明、清三个政治体之间明显的相似，首先呈现在“中国”这一概念的内涵上。

对于元朝是不是“中国”，元朝历史是不是“中国史”的一个环节，元朝与现代中国是否有继承关系，学界的研究倾向于肯定。值得注意的是，汉民族主义论述总是强调“中国”亡于蒙元和满清，而学界的上述研究则不是狭隘民族主义的。

1. 元时期“中国”性的延续

蒙元对外自称“中国”，我们是否也可谓元朝为“中国”？答案是肯定的。即使是从传统“中国”性延续的角度看，也会发现，在元朝，蒙古的政治文化必须朝农耕“中国”的政治文化倾斜，否则无以统治农耕“中国”；而没有农耕“中国”的人力资源、经济乃至于文化、技术资源，蒙古帝国难以维持对东亚乃至西亚地区的控制，忽必烈汗亦难维持蒙古帝国最高领袖的地位。达成这一效果的代价，就是蒙古国家的进一步“中国”化。

不仅如此，蒙古的“中国化”甚至不是被动的。前文提及，辽、西夏、金、西辽等政权因“中国”化而强大，对以这些政权为敌的蒙古人而言，有必要去了解“中国”的内容。女真人建立的金朝即主动推动“中国”化改革，其动机在于对宋战争，若不师敌长技，势难战胜敌人；蒙古政权“中国”改革的动机亦然。

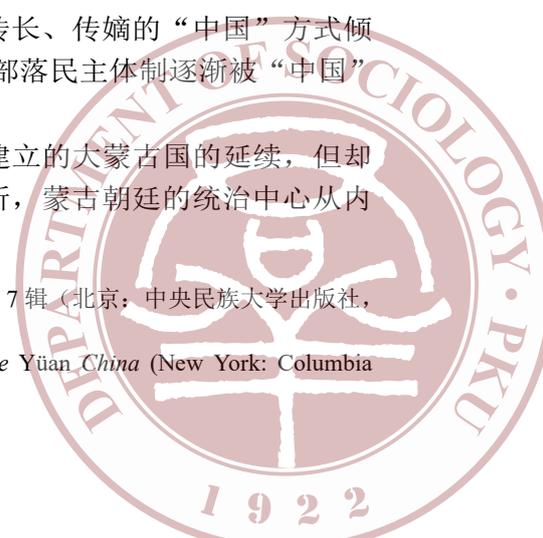
不论是爬梳浩瀚的史料、功力深厚的传统元史研究，还是重视蒙古文、波斯文、藏文等其他语文的“新元史”研究，都不能回避元朝与“汉人中国”政治传统的连结，以及以统治汉人“中国”为目标而设计的极为“中国”的方案。事实上，元史研究的成果，在很多角度证实了元朝的“中国”性。元朝与“蒙古帝国”的重要差异，正在于它在尝试统治当时世界最先进的文明时，展现出强大的适应、模仿和制度创新能力。元朝对金、宋的继承和模仿，尤其是对金朝制度的继承和模仿，使蒙古帝国型态的政治转入了此前“中国”历史演进的轨道。元朝的太庙制度，¹即是对这一轨道转换的政治确认。此后，元朝更全面地改变了蒙古人统治“中国”之初对儒家思想的排斥。元仁宗爱育黎拔力八达在位期间（1311-1320），科举制度复兴，元朝廷强化了对儒学的支持。1340年，元帝国朝廷内的派系斗争，完全是在用儒家的思想和逻辑来表述各自的分歧与观点，并证明各自活动的正当性。²

在政治和行政制度方面，蒙哥汗时期，即模仿金朝初创的制度，在原金朝统治区域设立“燕京等处行尚书省”，在阿姆河以北的中亚地区设立“别失八里等处行尚书省”；在这两个区域乃至拔都势力范围内的俄罗斯，广泛进行户口登记（“籍户”、“括户”），任命达鲁花赤镇守。自元世祖忽必烈开始，元朝的继承制度即开始向传长、传嫡的“中国”方式倾斜。此后，“中国”的政治文化逐渐占据优势，蒙古草原上的部落民主体制逐渐被“中国”的官僚——科举制度取代。

我们当然可以刻意强调忽必烈建立的大元，是成吉思汗建立的大蒙古国的延续，但却不能不注意到忽必烈即位后蒙古的政治所发生的重大历史转折，蒙古朝廷的统治中心从内

¹ 刘晓，〈元代太庙制度三题〉，收入达力扎布主编，《中国边疆民族研究》第7辑（北京：中央民族大学出版社，2013年），页52-69。

² J.W. Dardess, *Conquerors and Confucians: aspects of political change in late Yuan China* (New York: Columbia University Press, 1973), p. 73.



亚转移到汉人农耕地带。忽必烈汗本人很快就体认到，“山以南，国之根本也”。¹ 在灭亡南宋之后，元朝臣民的绝大多数是汉人，元朝的财政，建立在汉人农、工、商税收的基础上。毫无疑问，从成吉思汗到忽必烈这几位蒙古大汗，也都想做世界之主，忽必烈汗甚至发动征讨日本、爪哇的战争。但正是这两场战役，突显出蒙古人开始受到“中国”条件的限制。

延续一切草原帝国的共同命运，蒙古帝国在崛起并急速扩张后不久，很快进入内部分裂的阶段。分裂后的各个汗国，在几乎不可抗的文化、经济力量推动下，转而依存在被他们征服的文明之上，元朝是其中之一。依附于“中国”文明，则必然会在国家利益上与农耕区域的利益结合。金如此，元如此，后来的清朝也是如此。最早独立的是钦察汗国，此后，各汗国与元朝之间的关系成为类“中国”式的“宗藩”关系。在各汗国看来，元朝已经转换为“大汗之国”、“中国”。² 这种关系于是从外部划定了元朝的实际统治范围，即：10个行省+（相当于一个行省的）吐蕃三道宣慰司。³ 无独有偶，从西藏的角度看，高原以东的汉地，一直有着连续的政治传统，其中，元朝是从唐到明的“汉地王统”的一环。⁴ 西藏史学家的认知，与西欧近古和近代的史观大异其趣，他们对于“中国”政治传统的连续特质，有着近距离的接触和直接体会，这种历史书写与汉文历史书写具有明确的共识；然而，相较于同期汉文历史著作的汉人中心史观，西藏的历史著作同样有差异，重点在于它在承认两宋的“中国”性与“正统”性的同时，也承认辽、金的“中国”性、“正统”性，强调元朝对金、西夏“正统”的继承。⁵ 西藏史学家的观察，最重大的意义在于从辽、金与两宋的定位中，彰显出“中国”文化——政治圈四缘的邻人敏锐地感受到“中国”传统的逐渐转型。

因此，元朝的疆域并等不等于蒙古帝国的疆域，从疆域的角度看，元只是金、西夏和南宋疆域的继承国。忽必烈本人即以继承中原历朝统绪（“正统”）自居，视元的统治为“中国”的延续。⁶ 元未灭高丽，而是接受高丽维持与其他汗国近似的“藩属”地位，仅期待藉由高丽等“藩属”的臣服姿态，达成“万邦来朝”的表面政治效果，这一举动正是元朝“中国”化的表征。高丽行儒家之道，用汉字，又增加了初步汉化的忽必烈的亲切感。其后，元朝数度罢止在高丽置行省郡县的提议，理由皆出自“中国”王朝的政治传统和惯例。⁷ 从

¹（明）宋濂等纂修，《元史》（北京：中华书局，1997）第七册，卷一五六（列传第四十三）〈董文炳、张弘范传〉，页3672-3673。

²《14世纪伊利汗国》拉施特主编，《史集》第二卷（波斯文，余大钧、周建奇译自俄文版，苏联科学院出版社1952年版，北京：商务印书馆，1985），页220-372；《成吉思汗之子拖雷汗之子忽必烈合罕纪》。相关内容见页301-302；319-321；335-338。

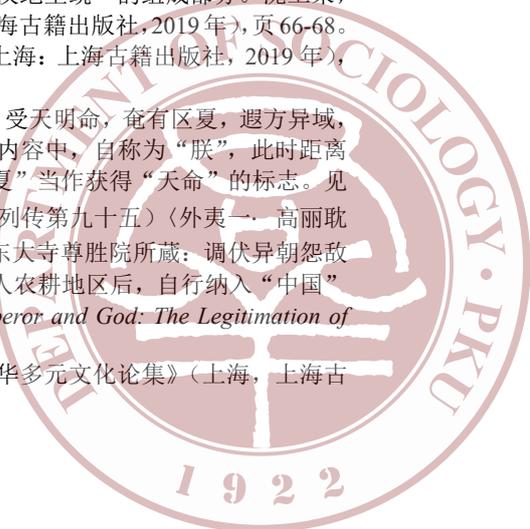
³达仓宗巴，班觉桑布著，陈庆英译，《汉藏史集》（拉萨，西藏人民出版社，1986），页165-166；《14世纪伊利汗国》拉施特主编，《史集》第二卷（波斯文，余大钧、周建奇译自俄文版，苏联科学院出版社1952年版，北京：商务印书馆，1985），页220-372；《成吉思汗之子拖雷汗之子忽必烈合罕纪》。

⁴写作于明朝前期的西藏史书《汉藏史集》（1434），即将“蒙古王统”视为“汉地王统”的组成部分。沈卫荣，《大元史与新清史——以元代和清代西藏和西藏佛教研究为中心》（上海：上海古籍出版社，2019年），页66-68。

⁵沈卫荣，《大元史与新清史——以元代和清代西藏和西藏佛教研究为中心》（上海：上海古籍出版社，2019年），页71-72。

⁶至元三年（1266年），大蒙古国皇帝忽必烈在日本的国书中宣称：“况我祖宗，受天明命，奄有区夏，遐方异域，畏威怀德者，不可悉数”。忽必烈在国书中自称“大蒙古国皇帝”，在后面的内容中，自称为“朕”，此时距离他1271年将国号“大蒙古国”为“大元”，尚有5年时间，但已将“奄有区夏”当作获得“天命”的标志。见（明）宋濂等纂修，《元史》（北京：中华书局，1997）第八册，卷二〇八（列传第九十五）〈外夷一·高丽耽罗日本传〉，页4625-4626；同时可见日本“东大寺宗性笔‘蒙古国牒状’”，东大寺尊胜院所藏：调伏异朝怨敌抄”より。法国汉学家傅海波（Herbert Franke）同样体认到蒙古朝廷统治汉人农耕地区后，自行纳入“中国”朝代嬗递体系的现象。Herbert Franke, *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of Yuan Dynasty* (Munich: Bavaria Academy Press, 1978)。

⁷陈得芝，“忽必烈的高丽政策和元丽关系的转折点”，收入氏著《蒙元史与中华多元文化论集》（上海，上海古



半岛历史的角度看，元、明、清与半岛的互动，促进了高丽-朝鲜以维持国祚为目标的传统政治智能的成熟和“事大”传统的延续。

种种迹象表明，元继承并延续了辽、金、西夏、西辽乃至南宋的“中国”性。蒙元的“中国”性，是明朝顺理成章地继承元的疆域和臣民的重要依据，也是满洲人建立的后金和清朝统治中国合法性的重要来源。

2. 元时期“扩大的中国”性（一）——藏传佛教与“中国”

然而，蒙元并不止于继承和延续了之前由汉人与非汉人在“中国”和周边所建立的不同政权的“中国”性，它同时也扩大了“中国”的内容和含意，包括：一、同时吸收汉文化与藏传佛教文化，为“一体”之下的“多元”开拓文化格局；二、在庞大的蒙古征服、穿越大陆的贸易及广泛的文化交流背景下，空前扩大了“中国”与世界的连结；三、减弱传统“中国”文化的阶级化呈现，将汉语语体文（白话文）及某些汉人民间民俗文化纳入官方规范文书之中，促使汉文化获取民间文化活力，启动转型进程。

蒙元所称的“中国”，其内涵，相较于上古、秦、汉、隋、唐，甚至辽、宋、金时期，发生了一个重大变化：“中国”的范围，已由华夏、汉人的政治/文化区或者标榜拥有与华夏/汉人具有相同文明程度及政治合法性的非华夏/汉人政权统治区，扩大为同时包含汉人与非汉人，农业区与非农业区，东亚与内亚在内，由蒙元王朝管辖的全部疆域。这样，蒙元所自称的“中国”，才在技术上打破“华”、“夷”二分，扩大了“华”的内涵；也等于从法律上正式承认多样性——而非汉化——的合理。

蒙元为了统治金、宋遗留下来的“中国”，并利用“中国”的资源延续及扩大自身的统治，不可避免地接受，乃至推动汉化；同时，蒙元需要统治包含居住着非汉人的内陆亚洲半农业区、非农业区（例如前西夏、西辽的辖地），也必须利用当地的文化资源。在这个“扩大的中国”中，藏传佛教是与汉人政治文化传统并行的重要政治文化因素。从这个角度看，蒙古统治阶层的“汉化”与“藏化”或曰“藏传佛教化”是同时进行的。

从蒙古帝国体制分裂、蜕变而来的元朝体制对西藏长达一个世纪的有效统治，成为元、明、清时期汉地与西藏政治关系的基础。这里必须强调，元朝（以及后来的明朝和清朝）与西藏之间的关系，从性质上而言，是统治与臣服的关系，但不是简单的、单向的统治与臣服的关系；同时，朝廷与西藏，汉地与西藏政治关系，也不能被简化地描述为宗教关系。

事实上，藏传佛教是在青藏高原特殊的自然、人口、经济、文化和政治生态下发展出来的文化体系，它的内在核心是政治，称其为“佛教政治”或许更为贴切。强大的吐蕃王朝分崩离析后，佛教为求生存，吸收藏语区域具有萨满性质的“苯教”的因素，演变成为“后弘期”的“藏传佛教”。藏传佛教的萨满基因，促使其演变出数量繁多的教派，而藏语区域的政治不得不与藏传佛教结合，催生了诸多小型政治体。具有纷繁的教派宗教—政治背景的藏语区域政治，由此形成了一个重要特征，即它必须建立在与藏语区周边重要政治体的互动之上。藏人菁英清楚了解青藏高原的天然环境与政治生态的限制，诸多小型政治体往往以取得奥援为目的，主动与汉地或内亚的王朝建立政治关系。这种关系的型態，很快演化为藏语区域各小型政治体寻求或接受汉地王朝、内亚政权的册封，自居汉地王朝或内亚政权虚拟/设想政治体系之下的次级实体，以换取汉地王朝及内亚政权主动或被动地推动藏地佛教在汉地及内亚区域的传播，换句话说，以“次级”的地位换取“实体”的内容和利益。一些研究显示，拥有吐蕃王室血统的唃廝囉，即与北宋“共谋”，“建构”了藏传佛教，¹ 确立了这种政治互利关系的模式，并为同期的西夏和此后的元、明、清所沿用。

籍出版社，2013），页 267-282。

¹ 陈波，〈朝廷与藏传佛教〉，刊于《二十一世纪》双月刊，2007年8月号（总第102期），页127-131。

西藏与元、明、清，尤其是清的关系之所以如此紧密，关键在于二者在政治空间上的重迭。西藏宗教-政治体将其以宗教包装的虚拟政治空间延伸到蒙古草原和全部汉地；元、明、清则对西藏行使直接或间接的统治权。对于纵横驰骋于欧亚大陆的蒙古人而言，控制广阔制高点的战略意义是不言而喻的，而佛教所造就的西藏政治文化生态，恰好为蒙古和西藏双方的需求提供了一个连结点，促使蒙元将其统治空间延伸到西藏，并据此营造“扩大的中国”。面对蒙元“扩大的中国”架构，藏传佛教政治将西藏及其周边描述为观世音菩萨教化之地；将蒙古描述为金刚手菩萨教化之地；将汉地描述为文殊师利菩萨教化之地。¹ 藉由这种描述，藏传佛教于元代开始在蒙古贵族中传播，同时更广泛地进入汉地，甚至出现在蒙古朝廷的支持下夺取并改建汉传佛教寺庙的情形。但藏传佛教向汉地的传播，更多地是在政治上，而非宗教上，强化了汉地与藏地的连结。在现实中，清末以前，西藏的精英完全了解西藏与元、明、清之间的关系的政治——而非宗教——属性，宗教只是这种从属性政治关系的一种外在形式。与惯常的认知和想象不同，在元、明、清与西藏的关系中，西藏——而非朝廷——是在政治利益方面（也是物质利益方面）受益较多的一方。鉴于西藏内部存在结构性的教派与地域之争，执政的西藏政教上层对西藏的政治权威，亟需得到拥有强大军事力量和政治经济资源的蒙古大汗、明朝皇帝或者满洲皇帝在军事方面和法律地位方面的支持。² 换言之，萨迦派若不与元朝建立政治联盟，格鲁派若不与俺答汗、明朝、后金、清建立政治联盟，就无法在政治上整合西藏。有关西藏与清朝朝廷“供施关系”的描述，乃是西藏政教上层提升自身在西藏统治权威的话术。³ 萨迦派在元朝如此，三世达赖在俺答汗时期如此，五世达赖在和硕特固始汗时期亦复如此。

与此同时，元、明、清三朝的最高政治阶层，都不同程度地受到藏传佛教在宗教方面的影响，而元、明、清三朝也都将藏传佛教当作统治藏传佛教文化圈辐射范围内的蒙古人、藏人、西南以及西北各部落、土司的政治工具。从拉萨政教上层的角度看，西藏这种基于政治需要，部分出自宗教文化想象、建构的意识型态政治体系，在外观上隐然成为与元、明、清世俗政治平行的政治体系，在现实中也创造出可以运作的政治化空间。这种意识形态体系中实体化的部分，即落实在西藏与元、明、清皇帝的君臣关系，以及与蒙古各部的互惠政治关系之上。而这两种关系，都是元、明、清“中国”架构中的一环。从近代西方经验的视角看，西藏与元、明、清国家的关系，似乎不受“中国”架构的框限，但在中国政治的现实中，信仰与实务两个空间体系的重迭，并不妨碍一个综合后的整体架构的运作。在中国历史中，藏传佛教的例子并非特例。在很多层面，南方汉人的民间宗教信仰与藏传佛教一样，也具有政治功能，在南方汉人社会中，民间与国家的关系，其实很像是西藏与朝廷关系的一种缩影。

蒙古、西藏、新疆与农耕区域的政治结构各不相同，各自与汉地的差异也是明显的，但仍有必要注意到各方之间类似的成分，其中有一些成分是相互模仿的结果。蒙古、西藏、新疆对“中国”制度体系的模仿，成为元代之后各方与“中国”的连结点。创作于明朝的虚构文本《西游记》中对“东土大唐”与周边邻居关系及对周边邻居状况的描述，在充满某种“内部东方主义”想象的同时，也有折射事实的部分。

3. 元时期“扩大的中国”性（二）——早期全球化与文化近代化

¹ 王俊中，《“满洲”与“文殊”的渊源及西藏政教思想中的领袖与佛菩萨》，刊于《中央研究院近代史研究所集刊》第28期（1997年12月），页93-132。

² Peter Schwieger, *The Dalai Lama and the Emperor of China. A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation* (New York: Columbia University Press, 2015).

³ 沈卫荣，《大元史与新清史——以元代和清代西藏和西藏佛教研究为中心》（上海：上海古籍出版社，2019年），页98。



横跨欧亚大陆的蒙古帝国，具备中国王朝前所未有的“世界性”。蒙古的统治，连结了原本鲜有往来的基督教世界、伊斯兰世界、佛教和儒教世界。蒙古征服，引发了欧亚大陆各部分政治、经济、文化重组的连锁反应，也将新的“中国”置于一种“原型全球化”的世界变局之下，重塑了“中国”的地缘政治格局。

发源于黑龙江上游的蒙古势力在攻打金的过程中，首先利用金忽视经营女真人发祥地黑龙江中下游松花江、乌苏里江流域的弱点，控制了金的战略后方，断绝了金的退路。蒙古在征服南宋的过程中，设计了攻灭大理，控制今云南、缅甸，侧翼包抄，截断南宋的贸易通道，从战略上围困宋的战略。金与南宋的灭亡，凸显出“中国”在地缘政治方面的弱点。元取金、夏、宋、西辽而代之，也继承了金、夏、宋、西辽所面对的地缘政治空间困境。为此，元朝的地缘政治战略，转为从东北和西南两侧继续延展胡焕庸线。这意味着元朝有意将新的“中国”的防卫前沿向东北推向日本海、鄂霍次克海；向西南推向孟加拉国湾。辽阳行省、征东行省和云南行省的设计和运作，正是这一战略设计的一环。明、清两朝在这两个方向的政治与战争，显然是元朝的上述战略设计理念的延续。¹ 元朝对日本的战争，也是有意在这个大的战略思维下，压制崛起中的日本对元所主导的东亚核心地区政治秩序构成的潜在威胁。

中唐之后，“中国”的西北通道阻塞，丝绸之路断绝，西亚的商人转而致力开发与“中国”间的海上交通。元时期欧亚大陆畅通，丝路恢复，但同时也继承并扩大了唐、宋的海上交通。蒙古各汗国对欧亚大陆的统治，还导致蒙古帝国和元朝从中亚、西亚的先期归附区域引进行政人才、士兵和其他人力，将他们归入元朝的“色目”类别中。由此，元代广泛吸收波斯、阿拉伯人的世界知识，也从更广阔的切身经验中累积新的知识，对世界的了解胜过前由农耕汉人建立的朝代，这又有利于元朝贸易的扩大。海、陆两线贸易的增加，同步促进国内贸易的繁盛。忽必烈时期，朝廷发行通行全国的纸币，其流通很快超出国界。尽管元代纸币发行流通以失控的贬值收场，但其所显示的国内贸易规模，在同期世界，仍令人惊叹。

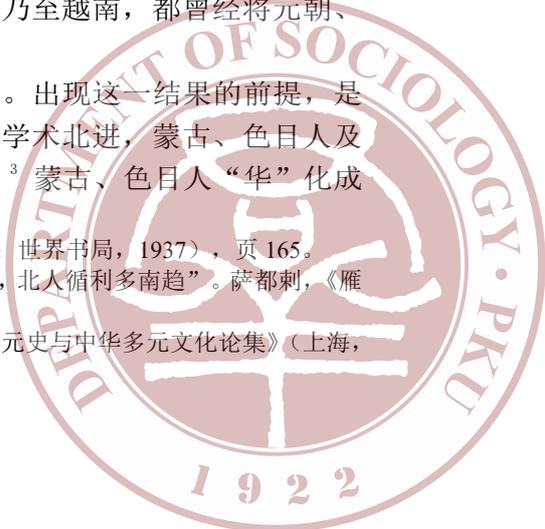
忽必烈在政治实践中，将元朝从蒙古帝国当中分立出来，但同时将“中国”从东亚国家，发展成为欧亚国家。这意味着，忽必烈所建立的元朝，仍然以中国为核心，但又是属于欧亚大陆和世界的“新中国”。明朝是在元朝开创的新的国家形态、观念、秩序之上建立的新朝，而不是他们自我标榜的那个复古王朝。明朝初年，看起来出现了很多回复传统中国的政治举措，但明成祖再度选择元朝的首都北京作为自己的首都，等于又将东亚和内亚结合起来了。包括“开关”在内的“隆庆新政”使明朝再度回到元朝所铺设的轨道上面。从贸易和知识的角度看，元、明、清都是与世界衔接的国家，它们显然并不像近代反传统话语所描述的那样“闭关锁国”。这个历史线索，在中国史和中国周边国家历史的理解与书写当中，也长期遭到隐没。位于汉字/儒家文化圈的中、日、韩、越、琉，都很能理解中国历史以朝代史为核心的书写习惯，也因为如此，朝鲜，日本，乃至越南，都曾经将元朝、清朝视为“非中国”。

元代在文化上对现代中国文化的形成也有不可忽略的影响。出现这一结果的前提，是蒙古、色目人广泛接受汉文化的影响。元攻灭南宋后，理学、学术北进，蒙古、色目人及北方汉人“循利南趋”，² 任职、旅寓江南的色目人习儒者众。³ 蒙古、色目人“华”化成

¹ 龚自珍，《西域置行省议》，收入夏田蓝编校，《龚定盒全集类编》（上海：世界书局，1937），页165。

² （以汉文写作的色目诗人）萨都喇在《芒鞋》一诗中写到：“男人求名赴北都，北人循利多南趋”。萨都喇，《雁门集》（上海：上海古籍出版社，1982），卷1，页12。

³ 陈得芝，《从元代江南文化看民族融合与中华文明的多样性》，收入氏著《蒙元史与中华多元文化论集》（上海：上海古籍出版社，2013），页194-209。



为杰出诗人、词人、画家者，数以百计，且使用汉化姓名，并不是于明代受明朝压迫而被迫改名。色目人在汉文化方面取得巨大的成就，是极普遍，而非鲜见的现象。蒙古、色目人在元朝不可能遭到任何政治压力，而只是受到文化的吸收。王国维、¹ 陈垣、² 萧启庆³ 等人的研究都从不同的角度证实了这一现象。

由于汉语、汉文并不是元朝蒙古皇室和色目官僚的母语，蒙古人、色目人接触和学习汉语文，反倒是从与汉人基层社会的接触开始，以“自然学习法”，从民间口语直觉、直接地习得。元朝的官方文书，其汉文版往往使用口语体，即“白话”。⁴ 元代白话文体绘本（全相本）经、史、俗文学著作开创近代文化白话文学传统。元代的白话文也会夹杂蒙古语语法，这一现象其实呈现出辽代以来北方汉语口语的现实状况。这样的现象，第一次造成中古以来的“言文一致”，较之秦始皇时代的文字统一，更进一步推动了国家共同语的形成。从欧洲的标准来看，国家共同语是现代民族国家的基础之一。

现代中国文化，从衣、食、住、行开始，到语言文字，再到某些深层文化，都与日本、朝鲜/韩国等汉字文化圈的国家有所歧异。日、韩等国文化当中保留了较多的“中国”中古以前的习俗、语文当中保留较多中古以前的汉语文词汇及用法。近古和到现代汉语，则因密切的语言接触，吸收了相当数量的蒙古语、满语词汇；⁵ 当然，各个历史时期，尤其是元以后的“中国”范围内，各非汉语言也吸收了很大数量的汉语词汇和语法影响。元以后“中国”的服饰、餐饮习俗、建筑、家庭、宗族制度，都与汉字文化圈其他国家有了比较明显的分别。

此外，元代“四类人”制度中对汉文化的贬抑措施，效果是有限的，但有利于在元的统治区域内提升非汉文化的地位，在新的“中国”内部营造多元文化并存且相互渗透的环境。这一新的生态为明朝和清朝继承，并成为塑造现代中国多元文化生态架构的基础。

三、元朝族群政治架构及其内外基础

在世界史上，欧洲中世纪的中后期，大致相当于蒙古兴起到元朝中后期。这段期间，欧亚大陆的政治组织数量同步减少，幸存下来的政治组织得更加集中稳定，人口增加，文化融合度提升，市场扩大，经济商业化的趋势增强，出现原型民族主义现象，⁶ 语言和文化也趋向融合。欧亚大陆东西两侧历史的同步现象之间是否存在互动与关联，尚待进一步的研究，但在地球的不同角落出现相近的历史转型现象，颇有可能显示这样一种原理，即，人口和经济的成长、交流的增加、战争之后的社会疗愈过程，都会促进人群当中的成员体认到彼此之间的共同利益，并以政治共同体的方式来维护这种共同利益。而形式各异，但

¹ 见王国维，《耶律文正年谱（附余录）》，收入《王国维集》第4册（北京：中国社会科学出版社，2008）。

² 见陈垣，《元西域人华化考》（北平：励耘书屋，1934）。

³ 见萧启庆，《西域人与元初政治》（国立台湾大学文史丛刊19，台北：国立台湾大学文学院，1966）；《元代史新探》（台北：新文丰，1983）；《蒙元史新研》（台北：允晨，1994）；《元朝史新论》（台北：允晨，1999）；《内北国而外中国：蒙元史研究》（北京：中华书局，2007）；《元代的族群文化与科举》（台北：联经，2008）；《元代进士辑考》（台北：中央研究院历史语言研究所，2012）；《九州岛四海风雅同：元代多族士人圈的形成与发展》（台北：联经，2012）。

⁴ 元代的白话文也会夹杂蒙古语语法。语言学界，对于元白话的性质有不同认知，有人认为，元白话只是蒙古人学习汉语过程中产生的一种中介语。曹广顺，“元白话语言性质再研究”，收入 Guangshun Cao, Hilary Chappell, Redouane Djamouri and Thekla Wiebusch eds. *Breaking Down the Barriers: Interdisciplinary Studies in Chinese Linguistics and beyond* (Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2013), pp. 503-416.

⁵ 植田均，《〈醒世姻缘传〉方言词汇研究》（大阪市立大学博士论文，2007），第2章“近古汉语里由于语言接触而产生的东西”。

⁶ Victor Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c.800-1830* (London: Cambridge University Press, 2003).



皆基于某些共同利益重新组合而成的政治共同体之所以能够运作，与它所在区域长期的经济、社会与文化生态共构的内生动力有直接关系。

迅速扩张的蒙古帝国，无法避免草原游牧帝国分裂的命运，但分裂之后的几个汗国，蜕变成为包括元朝在内，分别控制欧亚大陆不同区域的若干新政治体。这些新政治体具有一些共同的特征，即首先，蒙古统治者被他们所各自征服的文明不同程度地同化，在政治上延续这些被征服文明自身的历史和文化传统；其次，作为外来者，蒙古统治者突破了被征服文明自身政治体制演变过程中长期存在的、不同形式的瓶颈，促使新的政治体朝向进一步整合的方向迈进；第三，几个汗国在分立之后，仍然保持一定程度的政治联系和广泛的贸易联结，这些关联使得新的政治体之间增加文化、经济交流的频率与深度，促使他们在科技与制度上的共同进化。这些共同特征的背后，都有前述共同利益作为基础。从这个角度看，蒙古统治在整个欧亚大陆，都间接促进了历史的转型，转型的方向在于人群共同利益的重组和扩大。而统治中国的元朝所带动的中国历史转型，使得“中国”的内涵扩大，从而初步塑造出近代中国的雏形。

元以前的“中国”族群政治秩序和元以后族群政治秩序之间所发生的重大变化，是从“天下”秩序转向领土国家秩序。以农耕王朝为中心的“天下”体系，将山地和游牧区域置于边缘、辅助乃至敌对的位置。中国史上的十六国、北朝时期，这一格局并未受到根本挑战。直到契丹人建立辽朝之前，农耕体系一直是中心、核心的体系。辽、金再度带来东北亚草原/森林的政治体系，启动了天下体系向领土国家体系转化的步骤。辽、金皆自称“中国”，但两者的国家政治结构与十六国、北朝时期非华夏政治体的国家政治结构出现差异。不过，在元统一“中国”之前，辽、金与北宋、南宋的分立状态，持续长达 272 年，双方实际上形成“南北朝”的关系，亦即以岁币为形式，以经济-安全交流为内容的相互依存的关系，这种关系中存在交易失衡的风险。元朝则有意将南、北地域/农耕、游牧之间的这种关系纳入一个制度化的大体系中，扩大双方的共同利益，控制这种交易风险。这样，元朝就有必要建立一个在政治上一体化，在文化上容纳多元的包容性的政治体系。

1. 以汉地农业区为统治“扩大的中国”的基地

要保障以传统“中国”作为重要组成部分的“扩大的中国”这个政治一体、文化多元体系的运作，必须建立包含两个面向的基础。第一，以农耕为经济基础，支撑“扩大的中国”政治体制的存在；第二，连结传统上不同程度依赖与农耕区域贸易的区域与农耕区域的利益，使双方进入互利的互动循环。质言之，在这两个面向中，农业经济的基础，即所谓“以农为本”，仍是大规模国家生存、安定的最基本层面；为了保障这一基本层面，国家又必须消除农耕周边区域威胁、危害农业经济的因素。正因为体认到农业成为新的政治体的基础，使得忽必烈欣然接受耶律楚才的建议，保护汉人农户和农业，容忍并推广农耕文化，容忍文化上的汉化。这种保障不限于不侵害汉人农户的利益，更包含扩大农耕区域的战略安全范围。

元代的国家财政，以及与此直接相关的官僚体制和军队，已在很高的程度上依赖农耕区域，尤其是长江下游区域的税收；作为“藩篱”的游牧、渔猎和绿洲农业区域，对中央财政的依赖程度更高。明、清时期，“藩篱”-边疆在国家安定的议题上扮演更重要的角色，通常，朝廷并不希望藉由开发和攫取边疆区域的经济利益，“与民争利”，因为这样做很容易引发政治动荡，因此，更需要搭建国家与地方间财政分配的制度化架构，由农耕区域的税收资源支应经济脆弱的边疆区域的财政需求——“协饷”，乃成为清朝国家财政的定制。这一现象，也显示出中国与同期西欧国家在面对“边疆”事务时的重要差异，即，中国并没有实行一种以经济利益为导向的殖民或“内部殖民”政策。



不过，在农耕区域，元、明、清三个时期也基于避免政治动荡的理由，实行低税负政策，一旦边缘区域爆发严重政治动荡，需要藉由增加税收来支应军事行动，又会增加农耕区域的政治风险，于是，朝廷只能更加依赖既成的族群政治体制。在现实中，江南的安定与边疆的安定，有直接的关联。清代后期，真正引发边疆大规模动荡的事件是太平天国事变。太平天国对江南政治经济局面造成了致命的损伤，因而推动了捻变、云南、陕甘回民事变等骨牌，直接造成边防空虚，致使在东北方向丧失黑龙江以北、乌苏里江以东濒临日本海的大片国土；西北方向在丧失伊犁河流域南北的大片国土之后，新疆大部区域进一步为浩罕军事势力夺占。元、明、清经济核心区域的动乱，导致边缘秩序的失控；经济核心区域动荡——如太平天国——的平定，则成为恢复边疆秩序的基础。

2. 以“汉化”加“藏传佛教化”统治“扩大的中国”

蒙古人在征服西夏、大理的过程当中，注意到藏传佛教在西夏、大理政治中的内外桥梁角色。受到西夏和大理政治经验的启发，元朝乃在“汉化”的同时，运用藏传佛教的宗教与政治功能，在蒙古社会与河西走廊、青藏高原、云贵高原之间建立连结，同时藉由将藏传佛教引入汉地，强化西藏与整个元朝统治区域的文化、政治关系。

13世纪初，蒙古陆续征服西辽、花刺子模、西夏与金，控制了邻接西藏的区域，西藏失去抵挡蒙古军事攻势的空间，萨迦派宗教首领班智达和窝阔台的次子阔端之间达成政治交易，双方各取所需，萨迦派代表西藏接受蒙古帝国的最高统治，蒙古帝国则授予萨迦派统治西藏区域的世俗权利。13世纪中期，忽必烈为班智达的继任者八思巴打造了两个身分，即蒙古（后来成为元朝）的“国师”和总制院（后来成为宣政院）院使。前者使西藏政教势力得以用宗教政治的方式参与管理“中国”的全国性政治事务；后者从制度上确认萨迦派对西藏区域军政事务的管辖权，这种权利设计，一方面结束了西藏自9世纪后期以来的分裂状态，另一方面又让西藏附属于元朝统治“中国”的权力之下。

在赋予藏传佛教“国教”地位，保障西藏政教势力处置西藏事务的权利，同时规范这种权利的地方属性的架构下，元朝确立了对西藏的政治控制。元朝在西藏驻扎军队，制订类似郡县的地方宗溪体系，设立各级官府，清查各地户口，厘定贡赋，并建立驿站及与之配套的乌拉差役制度，确保对西藏的有效行政管辖。蒙古统治阶层方面则主动吸收西藏文化，藉以推动蒙古语言文字、宗教文化乃至政治文化的成熟和完善。

元朝与西藏的这种互惠关系，对各自统治整个“中国”与整合西藏的目标，都有正面的帮助。元朝藉此扩大了对胡焕庸线西北侧的控制，也进一步巩固了对对胡焕庸线东南侧的统治，形成良性循环的态势。

3. 作为“扩大的中国”黏和剂的中介 / 过渡群体和过渡地带 / 胡焕庸线

元朝建立后，很快就需要面对统治传统的“中国”和“扩大的中国”的重大议题。首先，蒙古统治者缺乏统治具有复杂的文化体系、长期延续的政治传统的农业地带的经验，此外，蒙古人口稀少，这对于统治庞大农业人口的需要而言也是一项致命的缺陷；其次，对于其他文化群体而言，蒙古文化尚未具备文化吸引力，更不具备同化力；第三，农业地带人民的政治忠诚度并未得到验证；第四，统治农牧边缘地带、山地、高原及文化差异巨大区域的复杂程度也很高。为了摆脱这一困境，元朝从蒙古帝国早期征服的内陆亚洲，包括内陆农牧交界地带、中亚、西亚，乃至东欧边缘等地，借用当地人才及人力资源，名之为“色目”，担当蒙古统治阶层的政治助手与技术助手，扮演穿梭于上与下、农与牧、汉与非汉之间的桥梁。

“色目”多达 30 余种，¹ 但以来自中亚、西亚的粟特人、波斯人和阿拉伯人为主。这

¹ 元末陶宗仪在《南村辍耕录》中认为色目人有 31 种；清代钱大昕认为有 33 种；日本近代东亚史学家箭内互认

些人在中亚和西亚拥有从事商业、贸易的传统，也已大致伊斯兰化。他们从外界来到“中国”，没有传统的居住区域，受到防范汉人地方主义的蒙古朝廷信赖，被授与诸多权利，¹ 在政治角色之外，还扮演其他方面的角色。而随着色目人在“中国”的定居与繁衍，他们的角色进一步扩大。首先，基于经商传统，来自中亚、西亚伊斯兰小区的那部分色目人，在蒙古朝廷支持下，建立合伙商业组织（“斡脱”：Ortoq），既经营元朝统治范围内的金融、商业、贸易活动，也经营丝绸之路沿线，元朝统治范围之外其他区域的贸易；其次，基于语言、文化的优势，色目人中的部分群体，既扮演元朝与欧亚大陆其他区域之间政治与文化沟通桥梁的角色，也扮演蒙古人与元朝统治范围内其他族群之间中介者的角色。换个角度看，元朝鼓励来自中亚和西亚的色目人透过经营欧亚大陆贸易，进一步凸显了“扩大的中国”的内亚特质和世界性；来自中亚和西亚的色目人分散在元朝统治区域各地，但又相对密集地聚居于胡焕庸线中段和南段——这一段有人类学界所定义的“藏彝走廊”——以及河西走廊附近，逐渐成为胡焕庸线两侧和河西走廊四周国内贸易的桥梁，对建立“扩大的中国”内部农、牧区域的稳定经济链接有直接帮助。同时，来自中亚和西亚的色目人，结合蒙古朝廷的政治信任与前述经济贸易特权，不时在元朝对欧亚大陆其他政治体的政治交往中充当使节；同一群人也在蒙古朝廷的政治信任下，运用在胡焕庸线中、南段的小聚居，经营胡焕庸线两侧和河西走廊四周贸易的角色，协助朝廷将政治力辐射到游牧、山地、高原区域，也向朝廷传递游牧、山地、高原区域的政治状况与政治需求讯息。

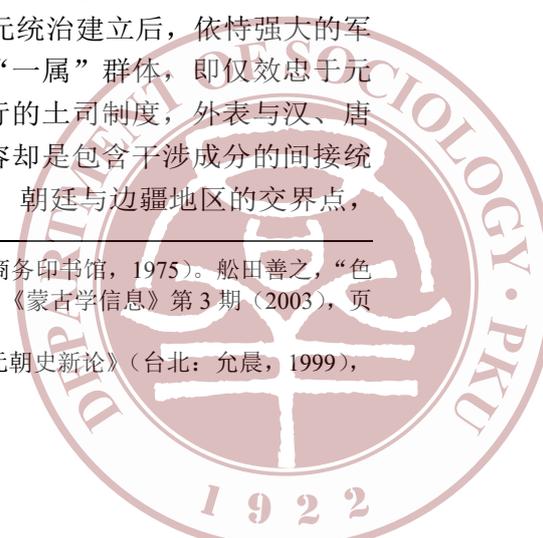
可以说，来自中亚和西亚的色目人在元代的内、外贸，内、外政治交往事务中扮演着不可或缺的角色，这种角色的功能对于元朝设计并构筑“扩大的中国”的重要性不言而喻。元代这类具有伊斯兰文化背景的色目人，大致保留了伊斯兰信仰，但在语言、家庭结构、社会生活等方面逐渐汉化，成为明、清时期汉语穆斯林群体——“回”、“回回”、“汉回”——的重要（但非唯一）源头。而明、清时期广布“中国”各地的“汉回”，在“中国”与被泛称为“西洋”的欧亚大陆西部、被泛称为“南洋”的中南半岛、东南亚区域之间的政治、经济联系中继续扮演着重要的角色；同时，很多“汉回”拥有双语甚至多语能力，在汉-蒙、汉-藏、汉-突厥语穆斯林之间的经济（例如：河湟“回民”与安多藏区的贸易）、政治联系中扮演中介者的角色。

而“汉回”的“小聚居”区域，如宁夏、甘肃、青海、四川、陕西、云南等地的部分区域，也随之成为宁夏 / 陕西——内蒙古西部、甘肃 / 青海 / 四川——邻近藏语区、云南——邻近藏缅语区、侗台语区、缅甸之间的桥梁地带。

在现实中，传统“中国”内部和内外结合部，都广泛存在着多元文化、多元政治的现象，这些现象的不同载体之间往往并没有清晰的“边界”，两个比较大的政治和文化势力的地理间隙，往往成为两者间的过渡地带。在这里生存的人群，于文化和生活型态上都有“过渡”的色彩，可称之为“过渡人群”。元朝之前，这些过渡地带和过渡人群，在政治上往往“两属”，即向两侧较大的政治势力同时表示臣服、效忠；蒙元统治建立后，依恃强大的军事和政治力量，逐渐将其控制范围内的“两属”群体转变为“一属”群体，即仅效忠于元朝朝廷，成为朝廷实现政治目标的侧翼。元朝在这类区域推行的土司制度，外表与汉、唐的羁縻制度相似，但后者的实质内容是名义统治，前者的内容却是包含干涉成分的间接统治。如果说，中央官僚与地方势力的交界点是“仕绅”，那么，朝廷与边疆地区的交界点，

为其其实只有 20 种上下。见箭内互，《元代蒙汉色目待遇考》（台北：台湾商务印书馆，1975）。船田善之，“色目人与元代制度、社会——重新探讨蒙古、色目、汉人、南人划分的位置”，《蒙古学信息》第 3 期（2003），页 7-16。

¹ 萧启庆，“内北国而外中国：元朝的族群政策与族群关系”，收入氏著，《元朝史新论》（台北：允晨，1999），页 43-60。



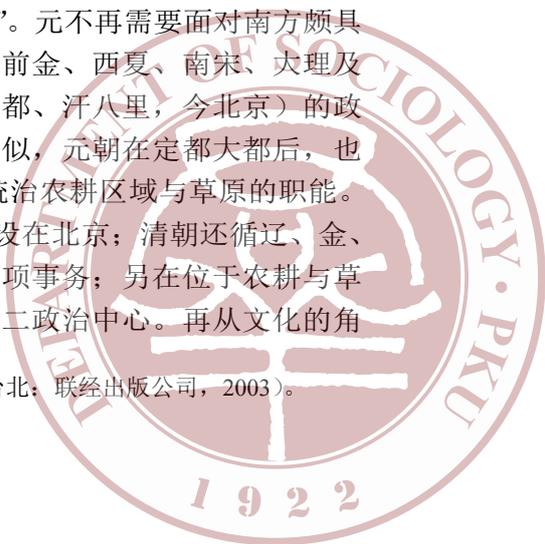
即是过渡 / 中介人群。过渡区域和过渡人群在历史与现实当中的作用，仍待进一步的研究。

蒙古帝国在攻打金、西夏、西辽、大理和南宋的过程中，设计了从胡焕庸线南北两侧渗透、包围农耕区域的大战略，这一过程，即包含对过渡地带和过渡人群的利用。元朝在构筑“扩大的中国”期间，更重视在政治上利用过渡地带与过渡人群的连结、中介或缓冲作用，藉以传递朝廷的政治影响力。这样的设计与安排，造就了近代中国丰富的族群政治生态。例如位在一度是汉人农耕西界的河西走廊与哈密、吐鲁番盆地之间，连结汉、藏、维吾尔的“黄头回鹘”（1950年代被识别为“裕固族”）；位在祁连山东南麓，南临“藏彝走廊”北端，连结汉、藏、蒙古等族群，被蒙古人称做“白鞑靼”，被藏人称为“霍尔”的“察罕蒙古尔”（1950年代被识别为“土族”）。邻近这一区域，位在黄河上游“藏彝走廊”北端积石山麓，今甘肃、青海交界处，也有另外几个作为汉、藏、蒙古之间桥梁的族群，包括13世纪后期来自中亚土库曼附近的“色目”人后裔——“撒拉回”（1950年代被识别为“撒拉族”）；蒙古人与信仰伊斯兰教的萨尔特人混血后裔——“东乡回”、“蒙古回回”（1950年代被识别为“东乡族”）；伊斯兰化，又深受藏文化影响的蒙古人、色目人混血后裔——“保安回”（1950年代被识别为“保安族”）等。还有位在云南、西藏、四川交界地带，作为蒙古、汉、藏之间的缓冲势力的“么些”（1950年代被识别为“纳西族”）；位在四川西部岷江、涪江流域，处于汉、藏之间的“羌”（1950年代被识别为“羌族”）；¹位在湖南、湖北、四川（今重庆）、贵州四省交界地带武陵山区诸土司所辖，深度参与朝廷对邻近区域“苗”的控制的“土民”（1950年代被识别为“土家族”）等等。在东南部丘陵及台湾，“熟蕃”作为朝廷和“生蕃”之间的过渡人群，在朝廷应对“生蕃”事务的过程中也担任了不可或缺的角色。

从族群政治的角度看，中介 / 过渡群体存在，对于设计“扩大的中国”政治架构的朝廷而言，有两个正面的效果：即，有利于在政治上将统治当局与那些强势族群之间的清晰界线模糊化，降低对峙、冲突的态势；有利于统治当局以温和的姿态，间接但有效地传递政治意图，降低统治的成本。从政治地理的角度看，过渡地带的存在，有助于在朝廷的统治力尚不能有效的辐射到边缘区域的状态下，先行于这一类区域建立具有前进基地和缓冲区两方面性质的空间。对于拥有连续政治传统、具备在政治上挑战朝廷或其他强势群体、足以威胁朝廷“扩大的中国”政治架构的族群而言，中介 / 过渡群体和过渡区域的存在，也有利于它们在自身传统、自身利益与“扩大的中国”整体利益之间，保留缓冲的空间和时间。过渡群体和过渡区域的“中介”作用，从元时期“扩大的中国”的整合到现代中国的国族建构，显然都不可或缺。

同样从政治地理的角度看，从元朝到清朝的都城，都设置于上述这类过渡地带的附近，其战略考虑即是“制内御外”。其实，元朝都城选址的理念，承袭自辽、金。契丹人和女真人，在保留草原森林地带传统都城的同时，选择靠近自身政治发源地的燕京（辽南京、金中都，今北京）作为便于向南统治汉人农耕区域的“前进首都”。元不再需要面对南方颇具实力的宋，但却不能不面对自己必须同时统治蒙古大本营和之前金、西夏、南宋、大理及西藏等政治体遗留下来的旧疆的现实，辽、金旧都燕京（元大都、汗八里，今北京）的政治地理位置，仍然最符合元朝的政治需求。当然，与辽、金类似，元朝在定都大都后，也长期保留位于农耕与草原结合部的“上都”，与大都分别承担统治农耕区域与草原的职能。继承元朝的明、清，同样承袭了元的政治地理思维，皆将都城设在北京；清朝还循辽、金、元先例，保留盛京（今沈阳）作为陪都，管理满洲发祥地的各项事务；另在位于农耕与草原结合部的热河建立夏都承德，作为联络蒙古诸部和西藏的第二政治中心。再从文化的角

¹ 相关研究可参考王明珂，《羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究》（台北：联经出版公司，2003）。



度看，同样作为大一统王朝的都城，长安和北京的都市文化也呈现出“多元多体”与“多元一体”的差异。作为汉、唐都城的长安，其“西市”和乘坐“三彩骆驼”的“胡”商，都是“异域”的；而在元、明、清的都城北京，骆驼是城市的有机组成部分，蒙古人的“胡衕”、满洲人的“豆汁”，则是北京市民生活的必需。

基于上述理由，自元时期起，“扩大的中国”，必须将首都设在农耕区域的北端，接近游牧势力的基地。但维持北方首都的成本远较南方首都为高，为消除政经成本增加的潜在危险，国家必须致力维持南、北、农、牧处于同一政治体制内的状态，也就是扩大的“大一统”局面，这样就更彰显出过渡群体与过渡地带的实质功用与政治价值。

4. 元时期“扩大的中国”象征符号与国家政治制度

元朝族群政治基本架构的搭建，有助于确保这个从蒙古帝国分离出来，以“中国”为中心建立的创新型古代国家的生存与巩固。统治由传统“中国”因素和“扩大的中国”的因素所共同构成了新的“中国”，需要一个新的国家符号，呈现这两方面的内容，强化统治的合法性。“元”这一国号，源自传统“中国”经典文化，但却突破了传统“中国”历朝国号的惯例，不再采用周朝所封建的诸侯地域封号为国号，而采用超越地域限制，仅具抽象道德意义的字汇作为国号，这一新典范，为后继的明、清所继承。元朝这种做法的意义是在彰显继承“中华统绪”的正当性的基础之上，重新定义周朝所划设的“中华”的范围，标志中国王朝传统的“夷”、“夏”关系模式改变，“夷”、“夏”之间的界线松动。

从这个角度看，明、清都是建立在这个中国化的蒙古王朝所奠立的新基础之上的，而现代中国的疆域的基础基本上也是在元朝奠定的。元、明、清的国号则显示，他们都突破了周、秦和唐、宋建立的传统“中国”框架，向具有近代意义的政治体转型。

从族群关系的角度看，传统“中国”奉行对“华夏”文明核心区域实行集权的、直接的统治，对其边缘或非典型“华夏”文明区域实行封建的、间接的统治，郡县制和（以册封、羁縻等为形式的）封建制长期并行；区别对待郡县下的编户齐民和封建领主的属民。元朝改变了此前汉人或汉化王朝郡县、封建两种制度并行的架构，代之以中央政府彻底集权、直接统治的“行省”制度。这一制度追求在古代国家统治范围内，政治和行政制度的一体化；换言之，传统复合型的国家结构型态为偏向单一制的国家结构型态取代。尽管元朝在政治实践中并未达成“行省”制度设计的理想状态，但行省制度的设计本身所包含的单一制国家理念和架构，显然启动了中国脱离“天下”体制，转型为近代国家的进程。从政治制度和国家治理的角度看，现代中国的很多体制，包括中央政府、地方制度、中央与地方的关系、核心地区与“边疆”的关系，都是从元朝模式中演变而来的。

在政治实践中，元朝行省制度的设计，仍然需要对抗历史的巨大惯性。国家在边缘地区设置的行省，依旧保持着相当程度的自治状态。这使得元朝直至清朝这一段不短的历史阶段内，在制度层面，是中央集权、官僚制、郡县制的，但在治理内容中，也包含“封建”的因素，以致于清末的革命派、20世纪的革命者，如新文化运动时期的知识分子、国民党和共产党，都未能察觉西欧的线性史观和历史分期论与真实的中国历史之间的巨大差异。

5. 元朝政治的秘诀：东亚传统与内亚传统结合的多元统治技巧

蒙古帝国打通了欧亚大陆，它的主要延续者元朝则将传统的“中国”整合为“扩大的中国”，“扩大的中国”遂在与世界的互动和内部的整合中获得转型的动力。

元朝之所以能够同时统治“夷”、“夏”，其秘诀在于蒙古朝廷具备汉人王朝所缺乏的“双重统治技巧”。针对胡焕庸线东、南侧的核心农业区，蒙元更多地利用汉人王朝的政治经验，延续汉人王朝的文化和政治传统；针对胡焕庸线两侧边缘的山地和胡焕庸线西、北侧的非核心农业区、绿洲和草原，蒙元则实行军事统治与文化宽容并行的政治策略。与此同时，



源于游牧社会的蒙元将中亚和西亚的色目人引进其征服区域，担其统治的政治助手和技术助手，扮演沟通上与下、农与牧、汉与非汉之间连结者的角色，既降低了同时统治农人与牧人、汉人与非汉人的政治成本，也利于提升统治效率，扩大统治基础。

元代结束，为其后继者明、清两代留下了巨大的政治遗产，同时也留下了一笔可观的负债，即，将政治基地迁返草原的蒙古人本身。蒙古议题成为明、清族群政治的核心议题。

四、明朝延续元代的转型

从元朝开始的中国历史转型，在元朝被明朝取代之后，是否依然继续，事关历史研究对元朝的定位，也涉及到继承明朝遗产的清朝在这个议题上的定位。明朝比较容易引起争议。原因有二，其一，是一度流行于史学界，有关元末革命的原型民族主义定位；其二是，明朝的族群政治架构与它之前的元朝和它之后的清朝，在外观上似乎有明显的差异。

然而这两项观察，都离开了历史表象下复杂与多变的内容。尽管元末反抗元朝的民变，带有反抗族群和文化压迫的意味，但它并不像近代的汉民族主义者和受到民族主义影响的历史研究所想象的那样，是一次简单的民族主义运动。从元末民变期间直到明初，都有很多汉人坚持效忠元朝；反过来，也有蒙古人参与反抗元朝的起事。这些汉人对效忠的坚持，反而来自汉地儒家推重“君臣大义”的文化传统。¹

正如元朝本身拥有诸多复杂面向，绵延长久的中国历史也一直充满复杂性。在相同的时空，有族群文化、族群政治意味的共同体意识与不分族群的“忠君”现象平行存在的现象，并不鲜见，在元明政权更替例子上面也很明显。朱元璋在标举“驱除胡虏，恢复中华”的要求之际，也表示“元虽夷狄，然君主中国且将百年，朕与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，与朕何预”？²等同辩证阐释了元、明之间，族群与效忠、革命与继承的关系。

1367年11月，朱元璋发布北伐檄文，针对华北、西北的百姓，宣称明军“志在逐胡虏，除暴乱，使民得其所，雪中国之耻尔。民其体之如蒙古色目，虽非华夏族类，然同生天地之间，有能知礼义，愿为臣民者，与中夏之人抚养无异”。³1368年9月再宣布：“蒙古色目人既居我土，即吾赤子，有才能者，一体擢用”。⁴经历元朝近一个世纪的统治，明太祖部分保留了“华夷之辨”的传统论述，但也改变了将蒙古人视为蛮夷的态度。这样，我们显然不能地简单将元末革命视为一种原型民族主义行动。

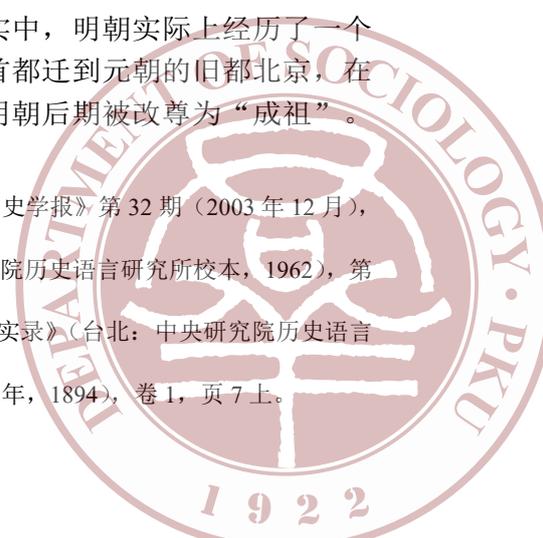
在传统印象当中，明朝前期社会再度呈现重农、保守、防御的倾向，这其中包括对草原游牧群体的消极防御。在明朝的直接统治区域内，透过户籍、税籍、地籍分类制度、里甲制度等，降低了经济分工和对贸易的依赖。明朝加固长城、新筑长城，也很容易被视作立足于长城以内农业区域——亦即以汉人为中心的传统“中国”——的防守型战略设计，回归宋朝型态传统“中国”的政治架构的举措。然而，在现实中，明朝实际上经历了一个逐步重现元朝型态的“扩大的中国”的过程。明太宗朱棣将首都迁到元朝的旧都北京，在很大程度上以元代为样板重塑了明朝的政治架构，并因此在明朝后期被改尊为“成祖”。

¹ 萧启庆，“元明之际士人的多元政治抉择——以各族进士为中心”，《台大历史学报》第32期（2003年12月），页77-138。

² 《太祖实录》卷五三，洪武三年六月癸酉，载《明实录》（台北：中央研究院历史语言研究所校本，1962），第2册，页1041。

³ 〈奉天讨蒙元北伐檄文〉，《太祖实录》卷二六，吴元年十月丙寅，载《明实录》（台北：中央研究院历史语言研究所校本，1962），第2册，页10-11。

⁴ 〈大赦天下诏书〉，谭希贤，《明大政纂要》（长沙：思贤书局，光绪二十一年，1894），卷1，页7上。



即从长城来看，明前期的战略重心显然在于防备北元的反击和鞑靼、瓦剌的攻击，但这种防备并不是由秦至宋的那种单向阻绝式防卫，而是着眼于长城沿线的双向互动。事实上，在继承元朝统一的、“扩大的中国”的遗产后，明朝并不愿意重现“多元多体”的旧式“天下”格局。

1. 正面评价元代的“中国”性

明太祖之所以改变传统“华夏”视蒙古人为蛮夷的态度，无论从现实政治的角度，还是从长远制度的考虑上看，都是为了继承元朝所留下的“扩大的中国”疆域和臣民遗产，并继承元在“中国”传统政治论述中无法否认的“正统”地位。

五代以后，士大夫对政权更替现象的观察和评价中，即已将“华夷”的标准排在更重要的儒家价值“忠君”之后。¹ 元朝有“四类人”之分，固有贬抑汉人和汉文化的倾向，但在社会上，汉人上层的地位仍明显高于普通蒙古人，甚至拥有蒙古人出身的奴婢，汉人传统社会结构并未受到根本破坏。基于此，元朝灭亡之际，有大量汉人士大夫为元守节，不仕新朝，并未将“夷夏”之辨的因素置于因应朝代更替的对策之中。明太祖对元朝统治的正统性多有回护，甚至认为元朝的统治失之“宽仁”，² 他的用意较汉人士大夫更为明确，即“君主中国”即是“中国”正统的标志。明太祖在《即位诏》中宣对元朝的定位是：“宋运既终，天命真人起于沙漠，入中国为天下主，传及子孙，百有余年”，这一定位，界定了一个宋-元-明三代正统传承的线索。依新朝为旧朝修正史的惯例，明于洪武初年修成《元史》，在官修史书中进一步肯定元为整个“天下”正统系列的一环，首卷“太祖纪”，等于将其正统上溯到成吉思汗的大蒙古国。同期，明将元世祖忽必烈入祀历代帝王庙，将元朝正式列入中国历史系谱之中。³

明太祖仅设元世祖庙，用意显然是强调元在“中国”历史上的地位。值得注意的是，清顺治时期增祭元太祖。清的政治用意，则是从另一个角度彰显出身“夷狄”的清朝统治“中国”的正当性。

明朝的国号，也明确宣示了它对元朝和自身的历史定位和政治定位。元朝的国号取自《易经·干卦·彖传》：“大哉千元，万物资始，乃统天”。这段“彖传”的全文是：“大哉千元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。干道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”。明朝国号显然是接续“大哉千元”的下一句“大明终始”，⁴ 以显示明朝统治“中国”的合法性来源和“正统”地位的来源，同时即肯定了元代在“中国”历史上的“正统”地位。

明朝正面评价元代的“中国”性，其意在于为明朝统治的合法性提供“正统”序列的

¹ 士大夫论及金朝的灭亡时说，“女真入中州，是为金国，凡百年……士大夫死以十百数，自古国亡，慷慨杀身之士，未有若此其多者也”。未因金为女真所建，即鄙夷汉人士大夫为之效死，反认为是守节。姚大力，《变化中的国家认同：对中国国家观念史的研究述评》，收入氏著，《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，页 53-110，相关内容见页 88。及宋亡，文天祥个人效忠南宋，但并不反对其子弟做蒙元的顺民；黄宗羲、顾炎武等明朝遗民也持相似的态度。姚大力，《传统中国的族群和国家观念》，收入氏著，《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，页 40-52，相关内容见页 46。

² 洪武七年官修《皇明宝训》记载：“帝（永乐时期修订的《明太祖宝训》改为“太祖”）御奉天门，召见元朝旧臣，问以政事之得失。诸人各有所对，有色目人马翼独曰：‘臣等皆元朝臣子，既不能死节，若又言元朝之得失，其罪愈大矣’。帝曰：‘不然，朕欲闻元朝之失，正欲为朕之监戒。如行车者，前车既覆，后车不当循其辙也。朕观元朝之失天下，失在太宽。昔秦失于暴，汉兴济之以宽，以宽济猛，是为得之。今元朝失之于宽，故朕济之以猛，宽猛相济，惟务适宜尔’”。《皇明宝训》卷 3“论治道”。

³ 杜洪涛，“‘再造华夏’：明初的传统重塑与族群认同”，刊于《历史人类学学刊》第 12 卷 1 期（2014 年 4 月），页 1-30。

⁴ 杜洪涛，“‘再造华夏’：明初的传统重塑与族群认同”，刊于《历史人类学学刊》第 12 卷 1 期（2014 年 4 月），页 1-30。



基础；明朝的国号，也肯定了元朝由传统“中国”向“扩大的中国”转型，引导中国历史演变的方向。

2. 明朝对元朝“扩大的中国”性的继承之一：国家地缘政治战略

明军将元廷逐往漠北，北迁的蒙元政治势力与草原上的蒙古各部结合，转而成为明朝的地缘政治与族群政治议题的核心。表面上，明恢复了传统“中国”的“华”、“夷”二元格局，但由于明朝的地缘政治处境较元朝恶化，如未继承元朝的政治遗产，很难想象明朝可以顺利立国并长期维持统治，而元时期的“中国”在包含族群政治型态在内的国家结构、社会结构与经济型态都发生了不易逆转的改变，明朝只能以此为基础进入国家建构的进程。

首先，明朝继承了元代的国家地缘政治战略。其中关键一项，是从东北和西南两侧继续沿胡焕庸线的延长线伸展，经营日本海、鄂霍次克海及孟加拉湾两个方向；同时强化对扮演过渡地带的胡焕庸线中、南段两侧的控制。在东北，明朝继承元朝在女真人地区设立的“征东元帅府”体制，在黑龙江、乌苏里江流域直抵日本海、鄂霍次克海海滨及库页岛的区域设置“建州卫”、“兀者卫”和“奴儿干都指挥使司”。在西南，明朝继承元朝所奠定的初步基础，继对云南展开大规模的军事行动后，又透过推动较大规模的汉人移民，确立对西南农耕区域的统治。与此同时，为了维护东部及新辟西南农耕区域的安全，也在横断山脉直到祁连山脉，后被人类学家称作“藏彝走廊”的区域推行从元朝继承而来的土司制度。明朝对“藏彝走廊”的经营，为其以间接的形式继承元朝所留下来的西藏遗产有实质的帮助。

沿胡焕庸线继续向东北及西南海岸伸展之举，背后的政治目标，在于面对13世纪以来欧亚大陆及周边海岛政治体的政治、经济活动同步扩大的现实，确立并确保“中国”理想的“天下”秩序。欲达成这一目标，需从推动内外贸易和宣示政治权威两方入手。

明朝经营云南、缅甸，背后附有经营印度洋的设想。永乐初年，明朝在云南、缅甸边区建立具有军事-行政一体化性质的“外夷衙门府、州、司”，包括十个“宣慰司”和两个“御夷府”，范围直抵伊洛瓦底江入海口；同时在今印度尼西亚管辖的苏门答腊岛东部的巨港建立“旧港宣慰司”。尽管明朝在这些宣慰司辖区所任命的宣慰使，大致都是自治势力的世袭首领，其中部分首领也在明和其他势力间维持“两属”的姿态，但还是有助于明朝展现它在印度洋的影响。明成祖更派遣出身云南，同时身为（处在由“色目”向“回回”转型过程中的）穆斯林的郑和展开“下西洋”的舰队巡航活动，以国家级的规模延续了元朝由穆斯林色目人深度参与的海上贸易路线。经营西南海域和“下西洋”的目标，并不在于扩张、控制或输出价值观，而在于藉由仪式性的宣示和轻视成本收益的贸易，巩固“天下”秩序，并藉此加强国内的秩序。

3. 明朝对元朝“扩大的中国”性的继承之二：族群政治架构

其次，明朝继承了元代的族群政治架构。尽管退回长城以北的蒙古人，仍然在一定程度上保留了他们在统治“中国”时的“中国”性，但由于蒙古人从“扩大的中国”的统治者转为“中国”边缘的敌对草原政权，使得明朝的统治成本大幅上升。面对这一严峻局面，明朝更需要继承元朝在蒙古草原以外其他非汉人区域的政治遗产。如前所述，明朝大致接收了胡焕庸线及其延长线两侧的制度遗产和政治连结，为维持“扩大的中国”的整体架构奠定了基础；同时为降低统治成本，又将对西藏的关系由直接统治降为间接统治（“藩臣”、“藩属”），调整与西藏之间政治互动的模式，并增加对过渡地域和过渡人群的倚赖。在倚重过度人群方面，明朝又从元朝那里继承了“伊斯兰庇护者”的角色。汉语穆斯林群体——“回回”——在明朝的初步形成，在一定程度上与此有关。



为维护“一体”，明朝需要发展有效的军事控制能力。明承继元代军事制度，又有重要创新，它透过由上层的指挥机构——都司和基层的驻地军事单位——卫所所组成的军事组织架构，为在缺乏近代交通运输、后勤补给体系的状态下展开大规模的军事行动提供了条件。不过，明前期面对北元、鞑靼、瓦剌的威胁，为降低保护农耕区域的成本，增大游牧势力掠夺的成本，首先选择成本低廉的长城，而不是需要大规模动员人力物力的战争。明长城的功用并不止于防御工事，它同时也是传统技术条件下的快速运输网络和高速讯息传递网络，可用于输送兵力、补给，串连都司、卫所等各级政治军事中心以及区域商业中心，在增加战略机动能力以外，还为贸易提供安全屏障。到了明代后期，长城各“关口”，实际上成为农耕区域与草原的交易点。

从战/和的过程与细节看，明初与北元，明朝中后期与鞑靼、瓦剌之间的互动，并不是纯然对立的。双方互动的前期是一种“南北朝”式的关系，后期则回到“扩大的中国”架构，成为君臣关系。这种互动过程，恰好映照出明朝和清朝族群政治的核心议题的结构与内容。当然，明、清两朝与元代的重大差异在于，蒙古因素对元朝而言，是整合的正面推力，对于明、清而言，则是威胁与机会、分离与整合并存的扭力。

从蒙古汗国开始，西藏事务与蒙古议题之间即建立了密切的连锁关系，元朝的西藏事务，更是朝廷统治“扩大的中国”的两根支柱之一。明朝要统治“扩大的中国”，而不只是传统“中国”，必不可免地需要继承元朝所留下的朝廷与西藏政治关系的遗产。对于西藏——尤其是藏传佛教政治体系——而言，从区域经济生存、政治整合的角度，同样有必要保持与汉地的政治互利关系。在西藏看来，汉地统治者政治身分的核心在于它是不是“汉地的”统治者，而非统治者的地域或族群出身。因此，作为“汉地的”统治者，出身蒙古人的元朝皇帝获得文殊菩萨的身分，并将这一身分留传给继之成为“汉地的”统治者的明、清皇帝。¹ 质言之，元、明、清拥有对西藏政治的最终决定权的权力来源，来自他们对汉地——传统“中国”的统治。在现实当中，元、明、清的影响力，足以决定西藏各政教势力的消长及由此形成的西藏内部政治生态，西藏各政教势力不去利用这样的影响力，将其转化为内部政治力，是殊难想象的。

明朝和西藏双方之间存在的共同利益，促使双方找到了适合的互动模式。密教在明代继续向汉地传播，以一种替代的方式，维持藏汉之间的文化、社会关系。明朝的政治设计，是利用元朝解体后西藏各政教势力再次分崩离析、相互竞争的状态，以最高权威的姿态，在西藏广封众建，并推动政教分离。明朝初建，即在藏区设置“行都指挥使司”、卫所等军政机构，但仅封授当地僧俗首领担任官员；同时又为复数的西藏政教领袖封授“法王”、“教王”、“国师”、“西天佛子”一类封号。受册封者定期往汉地朝贡，明朝则给予丰厚的“回赐”。从14世纪中期到17世纪中期，明朝即利用西藏帕木竹巴政权与萨迦派之间的竞争关系，居中担任仲裁者的角色，在既不驻军、又不实行直接统治的状况下，发挥最大的政治影响力。而双方以茶马交易为内容，难以中断的经济连结，又成为明朝的政治影响力的保障。

当然，西藏与明朝关系的型态，毕竟有异于它和元朝的互动型态。在胡焕庸线的西北侧，蒙古势力的影响力超过明朝，基于西藏自身的需求，它仍然必须复制与蒙古帝国的互动模式，与鞑靼、瓦剌等蒙古势力建立关系，这就使得西藏与明朝和鞑靼之间形成一种三角关系，而明朝乐见这种关系的存在。元时期，佛教在皇室和上层贵族中流行，尚未成为蒙古社会的普遍信仰，汗廷北撤，萨满再度占据主流。16世纪末期，土默特部首领俺答汗

¹ 沈卫荣，《大元史与新清史——以元代和清代西藏和西藏佛教研究为中心》（上海：上海古籍出版社，2019年），页239-241。



接受藏传佛教；同期，明朝也应俺答汗之请，选派、资助与明有长期宗教政治联系的格鲁派僧侣前往传教。在俺答汗的影响之下，长城以北的蒙古各部相继皈依藏传佛教。站在明朝的角度，鞑靼的藏传佛教化对于明朝的安全有两方面的正面意义。其一，长城以北的蒙古势力逃脱了像窝阔台汗国和察合台汗国那样伊斯兰化的命运，形同阻绝伊斯兰进一步东扩的趋势；其二，由于明朝朝廷在一定程度上继承了元朝的西藏关系遗产，长城以北蒙古各部的藏传佛教化，正面推动了蒙古各部进入明朝政治体系的进程，也使得清朝在此后确立了它的族群政治方面的施力点。

到17世纪初，格鲁派的传播进一步转向西部蒙古。这为后来的清准冲突与最终解决埋下了伏笔。

4. “隆庆新政”：明后期恢复元代“扩大的中国”格局

无论如何，明朝前期的族群政治架构，在保留元朝制度遗产和政治连结的基础上，在战略和技术层面都有所收缩。在陆上，降低对胡焕庸线西北侧的统治强度，对蒙古和西藏政治势力建立以任命、册封、朝贡贸易内容的有条件“封贡”互动模式；在海上，有几个阶段，不同程度地实行海禁，限制海洋贸易。有条件“封贡”，使得蒙古区域的经济状况陷入困顿，蒙古势力往往需要借着攻击长城以南的农耕区域，弥补多方受限的朝贡贸易所无法满足的物资需要；海禁之下有限的“勘合”贸易，同样不能满足沿海省分与日本等东亚区域政治体之间的巨大贸易需求，从而引发“倭寇”的长期袭扰，形成明代前期的“北虏南倭”困境。元代所开创的“扩大的中国”格局在明朝前期的技术收缩，逐渐侵蚀明朝的统治基础，迫使明朝必须朝恢复这一格局的方向做出调整。

明穆宗于隆庆元年（1567年）解除海禁，使民间与东、西洋各国间贸易合法化，压缩了“倭寇”等走私贸易的生存空间，从“开关”到明末近一个世纪，“中国”实质上成为当时世界经济和贸易的重要枢纽。¹隆庆五年（1571年），明朝与土默特部首领俺答汗达成协议，俺答汗及其部属接受明朝册封，明朝与土默特部建立扩大的、制度化的贸易关系，从而缔造了长期的和平，加速土默特等部在政治和文化上与长城以南的整合。“隆庆开关”与“隆庆和议”这两个“隆庆新政”的核心内容，使得海洋贸易的开放与内陆族群整合同步展开，再度恢复元时期那种扩大对外互动、容纳内部差异的格局。徽商、粤商、浙商、晋商等各地商帮的形成，即与这两项新政的内容有直接关联，而商帮的发展，直接促进了此后“扩大的中国”内部族群、地域之间的连结以及“扩大的中国”与世界的连结。

明朝继承元代“扩大的中国”格局，也从历史的角度为元朝疆域的性质做出了界定。草原游牧经济的需求，推动蒙古帝国的无止境扩张，但游牧政治体的扩张路径，通常都难以摆脱快速扩张和快速分裂的命运。当蒙古帝国的一部分转型为元朝后（尽管存在多种经济形态，并鼓励内外贸易），立国的核心基础转移到农业经济之上，它的扩张型态随即转变，成为以保障农业经济的安全为目标的有限度扩张。农业政治体的扩张型态，通常局限于控制或部分控制与威胁来源之间的缓冲地带，但在自身稳定统治的范围趋向长期统一。这样，元朝的疆域即与东亚大陆大规模农业经济区域的空间安全需求基本重迭，“扩大的中国”并未成为游牧式“扩张的中国”。明代比元代更强调以农立国，它为自身进一步设定“收缩—确认”模式的疆域政策，在政治实践中，确立了从“天下”到领土国家的方向，为它的后继者清朝乃至20世纪现代中国提供了典范。

五、清朝的族群政治架构：儒家政治与宗教政治的体用平衡

¹ 相关研究可参考李隆生，《晚明海外贸易数量研究：兼论江南丝绸产业与白银流入的影响》（台北：秀威信息，2005）。



清朝的雏形——由出身东西伯利亚鱼猎农耕混合区域的少数群体满洲人建立的后金，其实脱胎于明朝在胡焕庸线东北段设立的卫所体系之中，它能够立足松花江流域和辽河流域的前提，建立在模仿明朝的“中国”制度及利用统治区域内汉人农耕经济的基础之上。因此，相较于蒙古帝国，由非汉人建立的后金政权从一开始就比较像是一个“中国”式的政权。

后金不仅在制度上模仿明朝，而且很快就在意识形态上模仿明朝，以取得统治“天下”——“扩大的中国”——的资格为己任。在明时期，“中国”仍有地域和“正统”两个意味，因此后金在给明朝的文书中，仍称明为“中国”。不过，后金与明朝的对峙，使得它首先继承了明朝所未能全面继承的北元—鞑靼、瓦剌这一系的政治遗产；清政权入关后，旋即以明朝的继承者自居，自谓“中国”，全面接收明朝的统治结构、政治文化和族群政治遗产。在与蒙古的交往中，清朝新政权也依据明朝与各部之间的不同性质的统属关系与各部交涉，厘定各部臣属于清的不同规范和条件，而在其他边缘区域也大致承袭了明朝与非汉人政治—文化群体的关系。这样，入关后的清朝成为北元和明代两个并行世系的合一继承者，对于元代“扩大的中国”格局做了再确认。

满洲人成功接收了收元、明两代搭建的族群政治架构，但很快就体认到这个尚未完成制度化定型的架构中隐含的不确定因素。身为少数民族，满洲人不像蒙古人那样是已经横扫欧亚大陆的强势征服者，为了统治汉人居绝大多数的中国，满洲人的直觉反应，便是建立并保护自己在政治上及社会地位上的特权。在“首崇满洲”的政策下，建立包括官缺分满汉、同职级满洲出身官员权力大于汉人出身的官员、满人外任官员时拥有较多机会等政治设计，¹而执掌族群政治事务的理藩院官员，涉及满洲、蒙古、西藏和新疆等重要边疆区域的负责军政大员均为满、蒙旗人，另一些重要的边地政务大员也仅限汉军旗人担任。族群特权当然缺乏正当性，更可能引发反弹，但正是由于满洲统治阶层就此产生危机感，使得清朝小心翼翼地完善它的族群政治架构，并以族群政治为焦点推进了中国的近代转型。

1. 建构族群政治意识型态论述

面对汉人明显的人口、文化和经济优势，身为少数民族的满洲人自然会产生焦虑感，因此，满汉畛域的观念、满人对汉人的猜忌，贯穿了整个清代。但若任由满洲优先的观念蔓延，势将危及清朝构筑大一统的、“扩大的中国”的政治目标。因此，从顺治开始的每一代清朝皇帝无不反复宣示“满汉一视、中外一家”。“满汉一体”主张的真正内涵在于，无论是汉、满，还是其他族群，都应当将本族群的身分及特殊利益置于“大清子民”的更高层身分和国家整体利益之下。

在明末到清初部分汉人士人以“夷夏之辨”的理由质疑清朝统治的正当性的挑战面前，清朝更有必要建构有关统治合法性和国家整体利益的完整论述，建构与统治“扩大的中国”的需求相适应的政治意识型态。清世宗于雍正六年（1728年）颁行的《大义觉迷录》一书，代表清朝对于“华夷”、“正统”议题和中国历史演变议题的系统论述。

《大义觉迷录》的核心观念脱胎于儒家的族群观与文化观。在传统“中国”的观念体系中，区分“华夏”与“夷狄”的心态无疑具有种族歧视的意味，但界定“华”、“夷”的标准却倾向于文化，而非血缘。孔子和孟子从文化的角度阐释他们的“华夷”观念，目的在于维护“周礼”所界定的“天下”秩序，这一秩序不仅同时包含“华”、“夷”，而且“华”、“夷”的界线可以经由文化的交流、涵化而发生移动，乃至消除。²

¹ 杜家骥，《八旗与清朝政治论稿》（北京：人民出版社，2008），页420。

² 《大义觉迷录》引证韩愈对孔孟夷夏观的阐释，说：“韩愈有言：中国而夷狄也，则夷狄之；夷狄而中国



《大义觉迷录》族群政治意识型态论述的重点有四：

一、面对并承认差异，¹ 强调差异并不构成统治合法性的障碍；² 反驳不接受差异的，狭隘的“华夏”中心主张。³

二、统治“中国”的“正统”性、合法性，源自以“德”为内容的“天命”，而非血统、地域。⁴ “君臣之义”高于“华夷之辨”。⁵

三、指出“偏安”与族群偏见、天下离析的直接关联，⁶ 揭示中国大一统的长期趋势、⁷ 郡县化的历史方向，⁸ 以及“中国”概念扩大的趋势。⁹

四、从以上论述的角度，正面评价元朝在中国历史上的贡献和地位，¹⁰ 检讨明朝在族群政治方面受挫的历史教训，¹¹ 彰显清朝的“正统”性、“中国”性，以及对进一步打破“华”、

也，则中国之”。《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页7。

¹ “且夷狄之名，本朝所不讳”。《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页22。

² “舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎”？“此民心向背之至情。未闻亿兆之归心，有不不论德但择地之理”。（《大义觉迷录》，卷1，页4）。

³ “元代混一之初，衣冠未改，仍其蒙古旧服，而政治清明，天下义安。其后改用中国衣冠，政治不修，遂致祸败。即此可见衣冠之无关于礼乐文明、治乱也”。《大义觉迷录》卷2，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页68。

⁴ “且以天地之气数言之，明代自嘉靖以后，君臣失德，盗贼四起，生民涂炭，疆圉靡宁，其时之天地，可不谓之闭塞乎”？《大义觉迷录》，卷1，页5；“惟有德者乃能顺天，天之所与，又岂因何地之人而有所区别乎”？《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页4。

⁵ “夫我朝既仰承天命，为中外臣民之主，则所以蒙抚绥爱育者，何得以华夷而有更殊视？而中外臣民，既共奉我朝以为君，则所以归诚效顺，尽臣民之道者，尤不得以华夷而有异心。此揆之天道，验之人理，海隅日出之乡，普天率土之众，莫不知大一统之在我朝，悉子悉臣，罔敢越志者也”。《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页4。

⁶ “盖从来华夷之说，乃在晋宋六朝偏安之时，彼此地丑德齐，莫能相尚，是以北人诋南为岛夷，南人指北为索虏。在当日之人，不务修德行仁，而徒事口舌相讥，已为至卑至陋之见”。《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页4。

⁷ “自古中国一统之势，幅员不能广远，其中有向化者，则斥之为夷狄。如三代以上之有苗、荆楚、獯狄，即今湖南、湖北、山西之地也，在今日而目为夷狄可乎”？！《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页5。

⁸ “封建之变为郡县者，其势不得不然也。自是以后，遂为定制。岂有去三代二千余年，而可复行封建之理乎”？！《大义觉迷录》卷2，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页62。

⁹ “自古中国一统之势，幅员不能广远，其中有向化者，则斥之为夷狄。如三代以上之有苗、荆楚、獯狄，即今湖南、湖北、山西之地也，在今日而目为夷狄可乎”？！《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页5。

¹⁰ “历代从来，如有元之混一区宇，有国百年，幅员极广，其政治规模颇多美德，而后世称述者寥寥。其时之名臣学士，著作颂扬，纪当时之休美者，载在史册，亦复灿然具备，而后人则故为贬词，概谓无人物之可纪，无事功之足录，此特怀挟私心识见，卑鄙之人不欲归美于外来之君，欲贬抑淹没之耳”。《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页7。

¹¹ “至曾静蛊惑于华夷之辨，此盖因昔之历代人君，不能使中外一统，而自作此疆彼界之见耳。朕读洪武宝训，见明太祖时时以防民防边为念。盖明太祖本以元末奸民起事，恐人袭其故智，故汲汲以防民奸；其威德不足以抚有蒙古之众，故兢兢以防边患。然终明之世，屡受蒙古之侵扰，费数万万之生民膏血，中国为之疲敝。而亡明者，即流民李自成也。自古圣人感人之道，惟有一诚，若存笼络防范之见，即非诚也。我以不诚待之，人亦以不诚应之，此一定之情理。是以明代之君，先有猜疑百姓之心，而不能视为一体，又何以得心悦诚服之效！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”！《大义觉迷录》卷2，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页84。



“夷”界线的“扩大的中国”，¹ 实现中国传统“大一统”政治理想的贡献。²

从这四个重点看，《大义觉迷录》从元朝和元末的历史经验中，体察到取得汉人菁英合作和支持的意识形态秘诀，更为从族群政治和国家建构角度继续推动中国历史的近代转型做了理论上的准备。

2. 搭建“五族共和”的族群政治架构

自16世纪中期开始，清朝不仅从战略上，也从国家政治制度架构、政治制度体系的角度尝试改变传统农业王朝长期面临的内亚游牧势力威胁的格局，从战略和制度层面改善王朝在地缘政治上的重要缺陷，加快王朝由“文明”型态的国家向“领土国家”转型的步伐。

清朝战略层面和制度层面的决策，重点在三个方面：

第一，在满、汉利益趋同的基础之上，利用满-蒙，藏-蒙，喀尔喀-准噶尔之间的互动，搭建中原与蒙古的政治互动架构。

满洲菁英在入关之前，即已确定将要夺取中国“正统”的目标，要达成这一目标，除了利用汉人农耕地区可靠的人力与物质资源，建立坚固的统治基础之外，别无其他选择。质言之，“满汉联盟”的形成是必然的。基于这一建立在根本利益基础之上的立场，清朝族群政治的核心内容，乃集中于“蒙古议题”之上，具体而言，是“中原-满汉”与“游牧-蒙古”之间的竞争、合作关系。为了主导这一关系的方向，满洲朝廷乃利用满、蒙之间的联姻笼络蒙古人；利用满、蒙共同信仰的藏传佛教，进一步引进西藏因素控制和削弱蒙古人；联合喀尔喀蒙古打击准噶尔蒙古。在这一系列关系中，满-汉双方的利益明显一致，为了维护整体族群政治结构的稳定，清朝唯有不断强化满-汉之间这种利害相同、荣辱与共的利益共同体关系。³ 满洲统治者在西部山区推行“改土归流”，更是在长期有利于清朝统治的前提下，直接嘉惠汉人移民。“新清史”强调清朝的内亚文化与政治渊源，并将这一渊源与清朝对汉人的统治视为一种“二元”结构这种观点，低估了上述事实的意义。

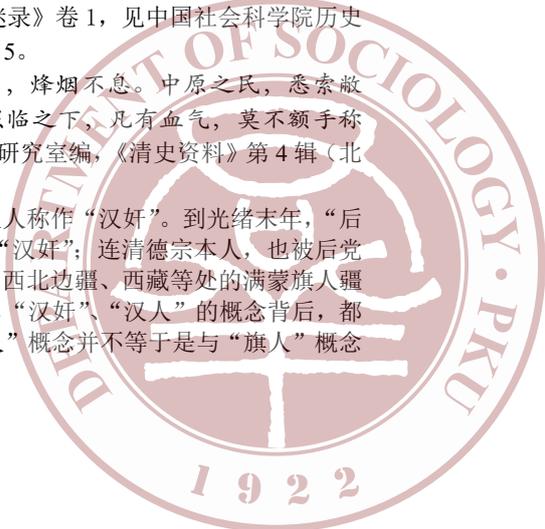
第二，顺应中国历史自身独特的动力与独特的演变逻辑，将中国历史上边疆与中原的长期互动整合为一。

中国自身历史呈现近代性与西欧进入近代社会两者的标志，最大的差异在于中国自身的近代化源自中国历史自身独特的动力与独特的演变逻辑，而清朝的政治顺应，而非压抑

¹ “至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地。是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落，俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉”？！《大义觉迷录》，卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页5。“世祖君临万邦，圣祖重熙累洽，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。凡属生民皆当庆幸者，尚何中外，华夷之可言哉！”《大义觉迷录》卷2，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页85；“至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地。是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落，俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉”！？《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页5。

² “且汉、唐、宋、明之世，幅帙未广，西北诸处，皆为劲敌，边警时闻，烽烟不息。中原之民，悉索敝赋，疲于奔命，亦危且苦矣。今本朝幅帙弘广，中外臣服，是以日月照临之下，凡有血气，莫不额手称庆，歌咏太平”。《大义觉迷录》卷1，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编，《清史资料》第4辑（北京：中华书局，1983），页22。

³ 清世宗在西南推行“改土归流”期间，将与苗民联合共同对抗改土归流的汉人称作“汉奸”。到光绪末年，“后党”已认定变法派及支持者为洋人利益的代言者，无论其中满汉，均称为“汉奸”；连清德宗本人，也被后党要员冠以“汉奸”称号。另一方面，自“改土归流”之后，清朝派驻西南、西北边疆、西藏等地的满蒙旗人疆臣，如清末的驻藏帮办大臣凤全，往往在奏折和政令中自命“汉人”。在此，“汉奸”、“汉人”的概念背后，都有满人汉化的印记，也印证了满汉利益趋同的倾向。需注意，此处的“汉人”概念并不等于是与“旗人”概念并列的“民人”，而是在清末革命党的汉民族意识兴起之前的文化性分类。



了这一演变。从元代发端，经明朝后期成形，中原-内亚间的商业连结，将山西、安徽、浙江、天津、湖北、广东等地商人与内外蒙古、云南、新疆、西藏的利益连结到一起。清朝将中国历史上边疆与中原的长期互动合并，长城最终成为中国的腹地，北京最终成为真正的中心。内亚边疆成为中国的海洋，但清朝对内亚区域的经营，却并不简单等同于“新清史”所描述的“中国殖民扩张”。

第三，在完成前两项目标基础上，搭建“五族共和”的国家族群政治架构。

清朝将“满、蒙、回、藏”正式纳入国家的政治体系、权力体系内，五个族群间的政治关联与互动，构成了清朝战略安全的有机防线，因而共同构成清朝整体政治制度不可或缺的部分。可以说，早在17-18世纪期间，“五族共和”即已实质形成。这样，满洲精英在20世纪初，试图用“五族共和”的论述对抗汉民族主义革命派“驱逐鞑虏”的种族主义论述，所揭橥的，不过是清朝行之有年的一项国策。

3. 厘清儒家政治与藏传佛教政治的“体”、“用”关系

在“入主‘中国’”的草原政治势力中，北魏等朝与元朝有一些明显的差异，即在汉化程度加深的同时，以不同的态度对待草原的文化传统。北魏等朝接受了华夏文化的核心价值，将原本的草原文化传统和其他的外来文化置于从属的位置；元朝接受包括儒家思想、佛教等“非蒙古”文化在内，不同宗教和思想体系并存，甚至在统治汉地时，赋予儒家崇高的地位，但并没有搭建出一个整体的意识形态体系。蒙古人退回草原后，“非蒙古”文化在北元、鞑靼和瓦剌中迅速消退，草原政治中出现意识形态空白。这样，明朝在对抗北元、鞑靼和瓦剌的过程中，发现重新传入蒙古高原与中亚东部的佛教，是可以用来羁縻、制约蒙古诸部的文化—政治工具，隆庆、万历时期的重臣高拱、张居正、王崇古等即利用俺达汗的佛教信仰及其与藏传佛教格鲁派之间的关系，缓解其与明朝之间的冲突。¹ 在中国王族的族群政治实践中，这是一项灵活运用意识形态国家机器的创举，为它的后继者做了示范。清朝操控郡县制与封建制并行的复合政治体制，在继承明朝中后期族群政治经验的基础上，以更加灵活而有创意的手法，将蒙古议题的两个重要核心之一——藏传佛教本身内含的政治价值发挥到极致。

入主“中国”前，女真人和他们所建立的政权在与蒙古联姻之际也接触到佛教，并随之体悟到相对于与汉人的关系、统治汉人地区的目标，联姻与佛教两者对于连结蒙古人的工具性意义。

毫无疑问，在“中国”的多元文化现象当中，除了族群的多元现象，也有包括宗教在内，文化价值的多元现象。源自印度文化圈的佛教，除了可以提供个人救赎外，还可以为边缘和入主中原的非汉人群提供了文化和政治的后援，让他们藉此对抗由儒家文化塑造的汉人生活方式及“中国”式政治秩序。然而，缺少政治哲学的佛教政治文化，最终还是难以达成统治汉人中国社会的政治需求。对于元和清这样由非汉人建立的王朝而言，佛教显然不能为他们统治“中国”提供充分的合法性基础。在厘清统治“扩大的中国”政治目标下的主次结构后，清圣祖明确宣示神权必须服从皇权的原则，² 使得佛教成为附属、服从于理学的工具性意识形态。其中，入关第一帝清世祖对汉传佛教的信仰，³ 甚至造成藏传佛教在有清一朝一直未能成为“国教”。清高宗陵寝-裕陵地宫的设计、布置，清楚显示了乾隆

¹ 魏源，《圣武记》（北京：中华书局，1984）下册，页500。

² 清圣祖认定，“……《性理》内载朱子论鬼神性命，实能囊括释、道全藏”。（清）萧爽龄着，朱南铎点校，《永宪录》（北京：中华书局辑录排印，1959）卷一。

³ 蒋维乔，《中国佛教史》卷四，收录于《中国学术类编·中国佛教史及佛教史籍》（台北：鼎文书局，1974），页3-4。



皇帝个人对佛教的信仰。然而，乾隆皇帝同样重视他在历史（“中国”史）上的地位。对于一个“中国人”而言，在自身的精神体系中同时信仰儒、释、道，是常态，而非特例。

清朝入主“中国”时，远较蒙元更有意识地以“中国正统”王朝自居，更快、更有深度地确定以汉人农耕地区的资源作为其统治基础，因而在意识型态上，它无可选择地需要继承乃至强化宋、明理学传统，这一政策成为有清一代文化—政治与族群政治的决定性因素。发端于宋代的理学即“新儒学”构建出在意识型态上为君主集权郡县制度及其“正统”、“道统”辩护的严密体系，对于金、元、清而言，对于这个体系的需求，并不下于宋、明，接受这个体系，在政治上意味着与人口众多的汉人达成意识型态上的和解，并构筑了在汉人服从金、元、清“正统”统治的前提下，双方结盟的基础。清朝入关后，迅速而全面地接受了汉人的传统文化，其核心就是宋、明理学。¹《大义觉迷录》论述的脉络，也正在于此。

4. “兴黄教以安天下”的宗教-政治制度设计

藏传佛教在清朝作为附属、服从性意识型态的地位，并不影响它在整个清朝政治中不可或缺的性质。

早在入关之前，后金即与西藏、蒙古间在宗教政治的架构下，厘定了三方在未来新的东亚政治秩序中各自的角色：藏传佛教政教上层以意识型态领袖的地位君临内亚乃至东亚的精神世界；蒙古、满洲的政治军事力量是藏传佛教的保护者；满洲后金皇帝，作为智慧的文殊师利菩萨的化身，负责统治世俗世界。²这一架构成为清朝入关后统治中原以外内亚区域的基础。康、雍、乾三朝，皇帝自身在对佛教教义，尤其是禅学倾心之际，同时极度重视利用藏传佛教神化清朝统治的政治功用。³

在以藏传佛教宗教-政治的论述为清朝统治包括汉人与非汉人区域在内整个“扩大的中国”的合法性背书之外，清朝更将藏传佛教视为统治蒙、藏区域的有效政治工具，也明确厘清了其中宗教与政治双重因素的主次关系。礼亲王昭槤清楚描述朝廷的理念：“国家宠幸黄僧，并非崇其教以祈福祥也，只以蒙古诸部敬信黄教已久，故以神道设教，藉仗其徒，使其诚心归附，以障藩篱”。⁴清高宗也明确宣示，“本朝之维持黄教，原因众蒙古素所皈依，因示尊崇，为从俗、从宜计”；⁵“匪尊不二法，缘系众藩情”。⁶

在这一“安天下”的理念之下，满洲政权早在崇德元年（1636）即设立“蒙古衙门”，并迅即将之改制扩充为“理藩院”，管理蒙古各部和西藏以宗教为外在形式的政治、经济；文化事务。为吸引蒙古各部归附，清太祖和清太宗皆奉行保护寺庙、扶持佛教的政策，但并未混淆手段与目标的关系，因而反对后金本部和辖区的百姓信仰黄教。⁷此后为了进一步

¹ 昭槤，《啸亭杂录》（北京：中华书局，1980），卷1〈崇理学〉、〈重经学〉。

² 参考王俊中，《“满洲”与“文殊”的渊源及西藏政教思想中的领袖与佛菩萨》，刊于《中央研究院近代史研究所集刊》第28期（1997年12月），页93-132。

³ 清高宗于乾隆16年（1751）在自撰的〈永佑寺碑文〉中即称，“我皇祖圣祖仁皇帝以无量寿佛示现转轮圣王，福慧威神，超轶无上”。《皇朝文献通考》卷118。

⁴ 昭槤，《啸亭杂录》（北京：中华书局，1980），卷11〈章嘉喇嘛〉。

⁵ 《清高宗实录》，卷1427。

⁶ 清高宗撰，〈诣安远庙作〉（诗碑，乾隆四十一年，1776），现存承德安远庙。

⁷ 清太祖天命七年（1622年），努尔哈赤在宴请归降的蒙古贝勒、台吉时称，“我国风俗所尚，守忠信，奉法度，贤而善者，举之不遗；悖且乱者，治之不贷……尔蒙古诸贝子，自弃蒙古之语、名号，俱学喇嘛，卒致国运衰微”。天聪十三年（1636年），清太宗告谕诸臣：“喇嘛等口作讹言，假以供佛持戒为名，潜肆淫邪，贪图财物悖逆造罪，又索取生人财帛牲畜，诡称使人免于幽冥，其诞妄为尤甚。喇嘛等不过身在世间，造作罪孽，欺讹无知之人耳。至于冥司，熟念彼之情面，遂免其罪孽乎？今之喇嘛，当称为妄人，不宜称为喇嘛。乃蒙古等深信喇嘛，糜费财物，忏悔罪过，欲求冥魂超生福地。是以有悬转轮、结布幡之事。甚属愚谬。嗣后俱宜禁止”。《清太宗实录》卷28。



笼络蒙、藏政治势力，清朝改变最初的禁佛政策，允许旗人信佛，但将藏传佛教视为“安天下”工具的初衷并未改变。

欲“安天下”，技术系统的设计更需要精心擘画。清朝利用藏传佛教达成政治目标的设计原则是：

一、以尊崇藏传佛教，换取政教合一的西藏在政治上对清朝的效忠。

二、以西藏的宗教政治影响力，控制整个蒙古游牧区域，如规定外札萨克蒙古的宗教领袖哲布尊丹巴呼图克图需由藏地出身的活佛担任。

三、部分依靠蒙古各部的军事力量，牵制西藏政治；清中期以后，由清朝本身取代蒙古各部军事力量的角色。

四、在藏传佛教内部，扶持不同的体系，厘定彼此之间的共存关系，俾使其相互牵制，如前藏的达赖喇嘛体系和后藏的班禅额尔德尼体系。

五、在西藏以外的蒙古区域和蒙-汉、蒙-藏、藏-汉、藏-其他少数民族接触的边缘区域，册封其他藏传佛教政教领袖，如在外札萨克蒙古以南的漠南蒙古创立章嘉活佛系统；一方面拉拢这些自上而下获得权力的政教领袖，与外札萨克蒙古的政教体系之间形成相互牵制的态势，在上述各方之间也形成相互牵制的结构，达成“众建以分其势”的效果。与此相应，在册封蒙古各部世俗领袖上，也采相同手法。

六、掌握藏传佛教政教领袖传承的主控权。针对藏传佛教，清朝必须确认对“活佛转世”的最终认定权，以确保藏传佛教政教体系无法利用“转世”达成扩大自身政治利益，扩张政治自身版图，抵制清朝施政的效果。

七、在蒙、藏、突厥穆斯林区域设置军府机构或办事大臣机构，监督当地政治，以主动的政治作为，保障当地上层对清朝的效忠。

为落实这些原则，清朝除设置“理藩院”外，甚至在农牧交界地带设置夏都——承德，为被纳入清朝“天下”体系内部核心的游牧、政教势力营造具体的空间认同。

由于藏传佛教本身在西藏同样具有政治面向的工具性意义，清朝的现实主义策略也并不难为蒙、准、回、藏所感知，这一互动促使双方都从现实主义的角度处理双方的依存关系。

5. “圣人之道为体，喇嘛之道为用”原则的再确认

乾隆（1736-1795年）时期，是清朝族群政治架构臻于完善的时期，其透过扶持藏传佛教以达成有效统治蒙、藏的政策设计也获得空前的成功。乾隆五十七年（1792），清高宗针对西藏活佛转世与管理制度中所存在的流弊，特撰〈喇嘛说〉¹一文，设法匡正之。

清朝重用黄教的政治目标在于“安天下”，其中一个务实的考虑是，“惟喇嘛虽富而弗传子，虽有功而无后患。无事则无患，有事则可用，此列圣尊崇黄教微旨也”，²但到了雍正、乾隆时期，藏传佛教在“活佛转世”方面开始流弊丛生。清高宗察觉到，“自前辈（此处指六世）班禅额尔德尼示寂后，现在之（八世）达赖喇嘛与班禅额尔德尼之呼必勒罕，及喀尔喀四部落供奉之哲布尊丹巴呼土克图，皆以兄弟叔侄姻娅递相传袭，似此掌教之大喇嘛呼必勒罕皆出一家亲族，几与封爵世职无异”。促成高宗解决这一问题的重要机缘，是已故六世班禅额尔德尼之亲弟沙玛尔巴贪图兄长遗产和筮什伦布寺的财产，劝诱廓尔喀入侵西藏、为祸地方事件。为此，清高宗在〈喇嘛说〉一文中明确而体系化地表达了

¹ 清高宗撰，《喇嘛说》（乾隆五十七年，1792），制碑存于北京雍和宫，以满、汉、蒙、藏四种文字书写；同时见清高宗撰，《喇嘛说》，收入《钦定四库全书·御制文辑三集》卷3。

² 龚自珍，《与人论青海事书》（道光二年十一月八日），收入王佩诤校，《龚自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1975），笺见该书（第五辑）页341-342。



清朝政府对“活佛转世”议题的见解。他指出，“夫定其事之是非者，必习其事，而又明其理，然后可。予若不习番经，不能为此言。始习之时，或有议为过兴黄教者，使予徒泥沙汰之虚誉，则今之新旧蒙古畏威怀德，太平数十年可得乎”？¹

清高宗进一步指出清朝重视藏传佛教的根本原因，在于“中外黄教，总司此（达赖喇嘛和班禅额尔德尼）二人。各部蒙古，一心归之。兴黄教，即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇谄敬番僧也”。而清朝接受“活佛转世”，只是政治上是权宜做法，不代表清朝认同这项措施的宗教含意：“其呼土克图之相袭，乃以僧家无子，授之弟，与子何异，故必觅一聪慧有福相者，幼而皆习之，长成乃称呼土克图。此亦无可如何中之权巧方便耳”。但这一制度又必然衍生弊端，“所生之呼必勒罕，率出一族”，² 宗教与政治以这种方式结合，势必对清朝的最高政治权威构成挑战；然而若遽然废除之，则清朝权威范围内宗教-政治传统的传承亦将面临危机。

这样，要达成在清朝权威范围内传承藏传佛教宗教-政治传统的目标，只能对“活佛转世”制度做出改革，采取“金瓶掣签”的办法，杜绝世袭传承，以宗教的方式，将藏、蒙地区政治传承的最终决定权收归朝廷。

仅依靠“金瓶掣签”，只能被动因应藏传佛教中的不确定因素，作为务实的政治领袖，清高宗还是将其边疆政治与族群政治实践的基础，建立在具有理性色彩的理学思想和理性、有形的施政举措之上。为了控制藏传佛教，高宗深入佛教经典，听受佛法，接受灌顶。为了与蒙、回、藏诸部进行最直接深入的互动，“对话不须资象译，通情恰惠系深恩”，³ 高宗下功夫学习各部的语言，他记述：“余自乾隆八年习蒙古语；二十五年平回部，习回（维吾尔）语；四十一年平金川，习番（金川藏）语；四十五年因班禅来谒，并习唐古忒（卫藏）语”。⁴ 改革包括活佛管理制度在内的西藏各项制度，则是朝廷政治意图有效贯彻的保障。乾隆五十八年（1793）颁行的《钦定藏内善后章程二十九条》中，有11条涉及藏传佛教的管理，其中最关键的是第一条，即关于金瓶掣签确定包括达赖喇嘛和班禅额尔德尼等在内的“活佛”的“转世”认定，采“金瓶掣签”之办法的规定，将宗教政治正式纳入国家政治管理的体系。

6. 清朝的制度创新与成就

清朝继承了元朝和明朝的知识遗产与政治遗产，也从自身的特殊经验中发展出新的知识体系和政治体系，在知识和经验方面，都超过了元、明两代。在全球人口迅速增加，人群和政治体接触扩大后，清朝空前地体认到中国在世界上的处境和位置，在技术上放弃了“天下观”，进一步确立了中国作为领土国家的方向。清朝在复杂的族群政治议题上，将元、明两代的历史经验系统化，以此为基础，在族群政治思维与设计上做了全面的创新。

在意识形态层面，清朝空前地建立了有关臣民身分的论述。清朝前期，由雍正皇帝亲自撰写的《大义觉迷录》，其内容标注出“中国”的范围和“中国人”的范围，在很大程度上成为近代中国国族建构的理论基础。元、明、清三代在王朝边缘非汉人聚居区域持续推动的“改土归流”，则实质上成为建构单一民族国家内统一政治制度和人民身分的政治前奏。

¹ 清高宗撰，《喇嘛说》（乾隆五十七年，1792），制碑存于北京雍和宫，以满、汉、蒙、藏四种文字书写；同时见清高宗撰，《喇嘛说》，收入《钦定四库全书·御制文辑三集》卷3。

² 清高宗撰，《喇嘛说》（乾隆五十七年，1792），制碑存于北京雍和宫，以满、汉、蒙、藏四种文字书写；同时见清高宗撰，《喇嘛说》，收入《钦定四库全书》本《御制文辑三集》卷3。

³ 清高宗，《咏和阗玉周伯和尊》，收入清高宗，《钦定四库全书》本《御制诗四集》卷97。在“对话不须资象译”句后，清高宗自注云：“余自乾隆八年习蒙古语；二十五年平回部，习回语。今哈萨克斯坦来使入觐，尽悉具情，亦勤学之所致也”。

⁴ 《清高宗御制诗文十全集》（台北：国立故宫博物院，1976）卷17，页1-3。



清朝在族群政治思维与设计上的创新在于：

一、从尼布楚交涉过程中获得的“领土”概念，从此严格分别内外，将原本被视为“外夷”的蒙、“回”、藏视为“内藩”。

二、以融合、牵制而非对抗、压制的统治术，来面对包括“内藩”在内的非农耕、非汉群体。

三、从历朝，尤其是十六国、北朝、辽、金、元获得根本教训，确立自己必须得到政治上的“正统”和立国政策上以中原农耕地区为“根基”，准此，有必要维护“满汉同盟”，坚持以中原农耕地区的传统意识型态为“体”，以非农耕、非汉群体的文化和意识型态为“用”。这中间，“圣人之道”——儒家思想的巨大弹性和包容性，是它保持“体”的核心地位的重要秘诀。

四、在中原农耕区域和非中原、非汉群体区域建立稳定的政治-社会互动架构。明、清中国，政府规模甚小，税收有限，但明、清，尤其是清朝，利用汉人区域的宗族、仕绅、行会等组织，以及针对非汉人区域的过渡地带、过渡人群、宗教-世俗政治架构，由政府与社会间的互动组成相对稳定的国家政治架构，扩大了国家能力。县是中央政府的模型，明、清时期，县的数量呈现缓慢但稳步增加的趋势；而藏传佛教的虚空间体系，西藏、蒙古、新疆在内地的政治、经济联络办事机构，率皆以宗教形式，发挥政治的功能。

五、中央政府与蒙古、西藏、新疆的关系模式，同样被复制到地方省分内邻近蒙古、西藏、新疆的边缘区域，以及蒙古、西藏、新疆基层政、教组织间的关系之上。这种关系，不是隔绝、对峙的关系，而是有竞争，但相互依存的关系。这就使得农业区与蒙古、西藏、新疆之间发展出长期稳定的共同利益。

这套政治秩序体制，让清朝在地缘政治上产生了巨大的安全感。清朝体认到军事统治的成本极高，而由自身继承、创新、完善的这一套体制过于完美，于是更多地仅依赖体制本身。直到 19 世纪中期开始遭受以外为主的内外挑战，体制本身的内在变量被启动，才开始动摇整个架构的安定。

清朝对传统的原则继承，对现实的深入认知和精确把握，使其在中国历史脉络中确定了元代萌发的近代转型的方向。产生于中国历史自身脉络的近代转型进程，在 19 世纪中期以后受到外来因素的重大干扰，被迫在原来的“领土国家”方向中，加入“民族国家”的元素，以应对西欧民族国家体系的挑战。晚清的中国试图利用王朝的政治遗产，从两个方向推动“民族国家”和“国族”的建构。其一，以“五族共和”理论，整合边界以内各族群人民；其二，将原本实行于核心农耕区域的郡县制度进一步推广到实行封建制度的边缘混合经济区域，实现王朝所辖区域内部政治体制与行政体制的一体化，其中极具标志性意义的举措，是将之前实施军府制度的新疆改建为行省。这两个方向，后来成为清末“新政”的重要组成部分。从这个角度看，近代中国的国族建构进程当中，仍然保留着元、明、清三个时期开启的历史转型的结构。

六、结论：一体多元的中国与“现代性”

族群政治型态的重要变化，改变了传统“中国”王朝和蒙古、满洲政治体的国家形态，开启了中国历史近代转型的进程。中国自 13 世纪末期在自身的历史演进中发端，在 16 世纪中期开始浮现出某种“近代性”，这个现象的外观标志之一，就是王朝国家不仅从战略上，也尝试从国家政治制度架构、政治制度体系的角度改变传统农业政治体与内亚游牧势力长期对立的格局，改善王朝在地缘政治上的重要缺陷，使得王朝由“文明”型态的国家开始



转型为“领土国家”。

族群是一个文化现象，在很多情形下也是政治性的现象，且与不同政治体有相对的重迭，质言之，传统政治体在某种角度也是一种前民族国家。元以前的传统“中国”王朝为此设计和建立的族群政治的架构——“天下”秩序，以区分“内”、“外”、“华”、“夷”来协调不同传统政治体之间及政治体内部不同文化群体之间的关系，但“内”、“外”、“华”、“夷”之间的界限是模糊而开放的；“华”有文化优越感，但“华”的文化也是一个开放的系统，并不排斥周边多元文化的渗透，为自己保留了扩大的空间。因此，在非华夏政治与非华夏文化的介入之下，“天下”秩序朝着消除四邻范围内“内”、“外”、“华”、“夷”之间界限，扩大自身的方向启动“转型”。或者说，是在承认差异的基础上，透过相互模仿，减少差异，整合长期互动的四邻，而不是以政治的方式将差异固定化。这种理念，与血缘的、文化的或（一神教式）宗教的族群民族主义精神有着质的差异，因而，“天下”体系很难朝向西欧型态的民族国家方向演变。

“转型”涉及“现代性”。“现代性”来自扩大的人类经济生活和社会生活。伴随人群规模和活动范围的扩大，人群间的接触、互动和冲突都大幅增加。“天下”秩序的主导者必须面对现实，应对前所未有的新议题。元以后“扩大的中国”的统治者试图在确定“扩大的中国”的范围的基础上，将传统“天下”的“多元多体”转变为“多元一体”；以“中国”性为主，容纳、吸收、融合非传统“中国”性的内容，建构“扩大的中国”性。这个过程当然无法一蹴可就，在加入“扩大的中国”的大型人群之间，必然会经历长期摩擦和磨合的过程。由此，“扩大的中国”体制在很大程度上容忍空间政治、文化政治、宗教政治等方面和大型人群之间的政治缝隙，利用“过渡地带”和“过渡人群”的“中介”机制。到清朝末期，这类“过渡地带”自然成为边疆地带行省化的先驱；“过渡人群”在“中华民族”国族建构进程与较大的、有较长期历史文化传统的群体的族群民族主义建构之间，起到重要的缓冲、制衡、整合作用。

元、明、清转型的另外一个明确标志，是在“扩大的中国”内部人员、商品、观念的加速流动，多元价值得到确立的背景下，文化“汉化”依然成为主流的方向，这代表国家内部的文化与政治同构型增加。另一项标志，则是国家的有效管理。国家必然面对内部的多元状态，将不同政治传统源头与不同文化传统源头的单位整合到一个可运作的、互动的、传动式的永续架构中，较之代议制度更能标志国家脱离古代型态的程度。元、明、清三个政治体的外观和内容都与此前“中国”政治体间存在型态的差异，当然它们的外观和西方现代国家也有明显的差异，这两方面的差异，直接决定了现代中国的形态样貌。

观察明、清以来的族群政治演变，我们无法找到一条“传统”与“现代”之间的清晰界线；也不能在汉与非汉、过渡人群与其连结的两侧人群之间，不同的非汉群体之间找到清晰的界线。这样的现象，与西欧的民族国家建构过程大异其趣，对于近代中国的国族建构利弊参半。清末“新政”在表面上模仿了一些西方的制度，但其内容仍然是元代以来行省制度内容的扩大与具体化。现代中国，尽管在某个角度上看的确是一个民族国家，但仍旧不是西欧型态的民族国家。

从元至清，族群政治型态的演化，是一个从松散、模糊到复杂、严密的过程。为什么早在13世纪末即已由自身历史中萌生的近代因素，要花费6个世纪以上的时间才接近完成对历史的转型改造？技术和经济型态的限制，是一个重要的理由。技术和经济领域的近代因素未能与族群政治型态的演化同步，而外生的技术和经济近代化，或曰资本主义，其贯穿力和驱动力，超过内生的技术和经济元素，牵制了“扩大的中国”定型的节奏。如果历



史转型是一种系统化的过程，那么，系统中部分因素的超前，可能不足以带动整个系统加速推进。

另一个原因，在于地缘政治的限制。基于中国的王朝，受到中国地缘政治处境的巨大限制。元、明、清的国家转型，力图从族群政治的角度尽可能克服地缘政治的限制，或在地缘政治的限制中，争取最大可能的利益，但在“扩大的中国”周边，传统、新兴与外来的竞争，都牵制着它的内部整合过程。地缘政治因素也在极大程度上决定了东亚诸国的命运。朝鲜半岛的历史是一部争取自主的历史，背后的原因正在于它所在的地缘位置使它难以真正摆脱“事大”的命运。越南的位置较佳，即容易享有较大的自主空间。

无论如何，元、明、清漫长而艰辛的历史转型和以此为基础的早期近代东亚国际秩序的建立，正面促进了“扩大的中国”的利益。中国的统一遭到地缘政治竞争者如丰臣秀吉、明治日本的忌惮，但也因为内部整合所建立的应对挑战的能力，最终尚能维系国家命脉。

1. “扩大的中国”的性质与范围

由元至清的历史，确定了“扩大的中国”的性质与范围，成为现代中国领土、人民和国家形态的基础。直到元、明、清三个时期，“中国”才在技术上确定了它扩展的极限，并由此限定了“天下”秩序的印象范围。

从西欧的历史经验出发，“扩大的中国”很可能很容易被想象成为殖民帝国，但回到中国历史的脉络中，将会发现，元、明、清三朝所管辖的臣民，乃是元代以前传统“中国”族群历史关系的总和，但元、明、清三朝所管辖的土地，仍未超过汉、唐的最大疆域。“扩大的中国”仍然将政治力限制在传统“中国”王朝经营的地理范围内，体现出相当程度的国家理性。在乾隆时期的战争成就下，清朝的“扩张”范围仍然局限在汉、唐、元的政治管辖范围内。清高宗一方面在新疆恢复汉代地名，另一方面拒绝哈萨克斯坦、苏禄等“藩属”内附的请求，为“扩大的中国”的国家性质做了精确的注释。当然，我们绝不否认“扩大的中国”与传统“中国”在内部整合度上的差异。从元朝开始，长城在中国内部的功能逐渐改变，到乾隆时期彻底成为国土腹地上的风景线；元朝将云南、西藏纳入直接统治范围；明、清进一步将近海区域行省化，如明时期将辽东半岛隶于山东，崖州（海南岛）隶于广东；清时期，台湾岛隶于福建。这类整合，基本上是内部政治与行政制度一体化过程的一环，且皆局限于传统“中国”政治经营的空间范围之内。

元、明、清的战争，也是确定“扩大的中国”的范围，奠定其族群政治结构的动力。元、明、清在亚洲遇到了非传统竞争者——日本，以及后来的西班牙、荷兰、英国、法国。忽必烈攻打日本的战争、对抗日本的万历朝鲜战争、清朝与俄罗斯、英、法、日本的战争，都包含了厘清内外关系，自外而内确定领土范围与人民身分的意义。

元、明、清不再重复十六国、北朝、辽、金等同化于汉文化的故事，非汉族群与汉人间经历了相互适应的过程，不再是单向的汉文化主导。元、明、清将汉、唐的人群与政治制度的“二分”转变为“一体”，造就了史上最大的由四邻熔铸而成的国家。元朝“扩大的中国”，不是从天而降。蒙古帝国统治世界的模式与元朝统治“中国”的模式不同。元朝部分继承了“中国”的朝贡体制，但也对蒙古帝国征服世界的成果做了确认。所以它部分借用儒家的内外观和华夷观，也从自身固有及逐步转型的世界观中建立了一种趋近“近代”的国家治理架构。在元和清之间，明朝的承续作用不可或缺，明成祖、清高宗对藏传佛教的信仰加政治利用手法显然也有着连续的线索。同理，从西藏的角度，将汉地皇帝定位为文殊师利菩萨，也是西藏自身政治传统的一环。

无论在中文或非中文史学界，蒙古人建立的元朝和满洲人建立的清朝都曾被视作（“中国”的）征服者，但换一个角度看，两者都在更高的层次上成就了“中国”。



标示国家身分，始于清朝，因此本文在涉及清时期之前的内容，皆为“中国”加上引号。因为那时的“中国”定义仍有传统的，与“整个国家”不完全吻合的部分，《尼布楚条约》后，“中国”一词的内涵与“整个国家”完全吻合，成为近代中国国号之源。《尼布楚条约》从法律上确定了“扩大的中国”等于“中国”的事实。

2. 维持“扩大的中国”运作的经济机制

“扩大的中国”之所以没有成为殖民帝国，首先要归因于传统“中国”的政治理念。元、明、清的政府都是儒 / 道合一理念下的小政府，税率都在 4% 以下，19 世纪更降到 2%。清政府不仅是一个小政府，而且是一个以民生为导向的政府。¹ 国家官僚体系建立了相当完整的粮食储存和运输制度，用于平衡各地民生经济的差异；朝廷将一整套官僚体系复制到穷困、偏远的区域，包括以特殊的方式复制到蒙古、新疆和西藏，对当地的贫穷、疾病加以救治，以相对低廉的成本维持统治范围内的秩序和安定。准此，元、明、清对于（近代定义当中的）殖民（Colonization）缺乏兴趣，因为对财富的追求，适足以破坏这种秩序和安定，伤害国家的长远利益。而且，国家并不需要高度统一、高度流动的国内市场，因而没有形成向西欧式民族国家的方向演变的动力。

其次，要归因于传统“中国”与周边内陆亚洲的经济关系。降水量低于 400 毫米的胡焕庸线西北侧干旱内陆对该线东南侧季风区农业经济的需求几近高度依赖。元以来的蒙古、西藏，先是依赖汉地的茶叶和部分谷物，进而完全依赖汉地的手工业品；从 13 世纪到 19 世纪中期，元、明、清三个政权和他们所统治的中国，对蒙古、新疆和西藏的经济吸引力，超过当时世界上任何其他政治体。在夺取政权之后，元、明、清皆倾向于减少对军事的投资，而转向依赖利益的均衡制约。元代曾在山东以北地区种植水稻，以减轻对南方的依赖；1340 年代中期的黄河治理工程也代表了元朝对其统治基础的理性认知。

自宋开始，无论是在传统“中国”还是“扩大的中国”当中，江南经济都是该区域政治体生存的基础，但宋朝被迫向辽、夏、金缴纳“岁币”，并未造成双方关系的稳定基础。元、明、清则透过国家干预，将经济资源用于安定边陲。唯有中央集权，方能从经济核心区域调取资源，挹注干旱内亚经济力低下的区域，缓解游牧与农耕经济区域之间长期的结构性冲突。表面上看来，农业区是亏本的一方，但从安全和地缘政治的角度，农业区的长远利益却得到保障。国家干预的基本目标，是国境内所有臣民维持基本生存福利；其终极政治目标，是维持国家内部的安定，而这个目标意义胜过防范外部的威胁。

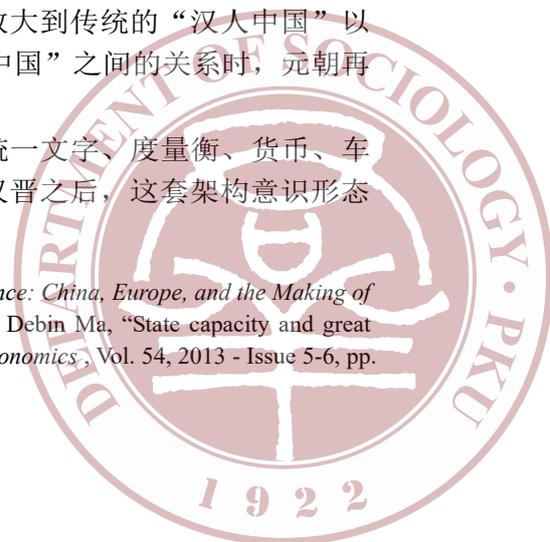
3. 维持“扩大的中国”运作的政治-文化机制

从外观上看，元朝无疑具有很多征服王朝的特征，但它无法抗拒“中国化”的吸引力。在元之前，辽、金已经开始觊觎“中国”的称号及其背后所代表的“正统”，元则为自己超越辽、金的成就感到自豪。

元朝连接到“汉人中国”的政治传统，并以统治“汉人中国”为目标而设计了源自“中国”传统，又有重要创新的政治方案，进而将这一政治方案放大到传统的“汉人中国”以外，创造出“扩大的中国”；在协调“汉人中国”与“扩大的中国”之间的关系时，元朝再为两者的互动制定了一套流程。

在元以前的传统“中国”，秦始皇以文化认同为基础，统一文字、度量衡、货币、车辙、统一价值观，搭建出中央集权郡县制国家的政治架构。汉晋之后，这套架构意识形态

¹ 彭慕然在《大分流》中的论点之一，见 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton University Press, 2001); 同时可参考 Debin Ma, “State capacity and great divergence, the case of Qing China (1644–1911)”, *Eurasian Geography and Economics*, Vol. 54, 2013 - Issue 5-6, pp. 484-499.



与制度基础进一步完善，王朝国家确定了共同意识形态——“礼教”，并透过“编户齐民”明确了王朝国家与臣民的权利与义务。隋唐之后的科举制度，更有助于传播和传承同一套价值体系、统治经验，延续同一套政治体制，元以后“扩大的中国”，在确定继承儒家价值之际，在意识形态上加入了藏传佛教等多元的价值；在“编户齐民”制度之外，容纳了非华夏文化传统中统治者与被统治者的关系型态，同时又将这一复合的价值与架构，纳入一个扩大但依然以中央集权郡县制精神为核心，趋向整合的体系之内。

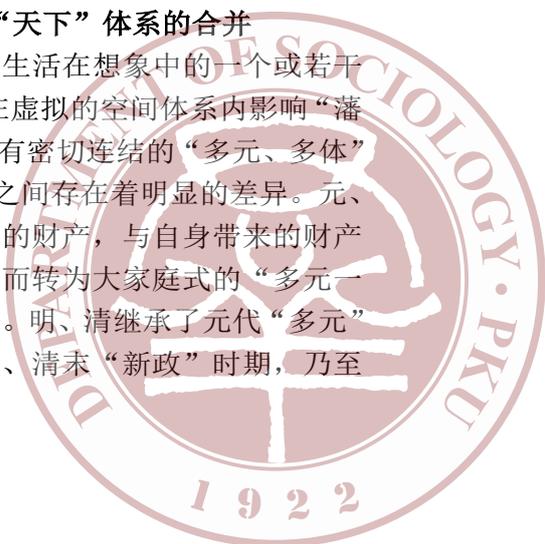
“中国”当然是一个持续变动中的概念，但其核心内容确有明显的延续性。而元、明、清的历史转型，固然扩大了“中国”的内涵，但这种扩大是建立在“中国”核心内容的基础之上的，其结果甚至是强化、扩展了这一核心内容（华夏化、汉化）。包括元、清对内亚（胡焕庸线西北侧）的统治，在很多层面、很大程度上是周、秦、汉、晋、北朝、隋、唐乃至两宋对上述地区政治设计、文化影响的延续。甚至，当蒙元将其与西夏（与西藏文化有密切的亲缘关系）交往的经验延伸到与西藏的关系中，在“汉化”的同时推动“藏传佛教化”时，“藏传佛教化”与“汉化”的关系也不是对立的，而是相关的、连结的、连锁的。接受“藏传佛教化”，也将导致对自身“中国”身分的确认，而“汉化”是在这个确定的“中国”身分架构内进行的。从蒙古、满洲、新疆和西藏本地的角度看，这样的轨迹也是明显的、明确的。对于历史学家而言，这些现象标示着元、明、清的历史转型与西欧民族国家型态的重要差异。

毫无疑问，近代中国的知识界在谈论“中国”和“中国人”的话题时，有着矛盾的态度。一方面，他们坚持认定中国境内所有的族群都是“中国人”；另一方面，他们在描述中国的传统和“中国人”的特征时，往往又只是指涉“汉人”。这种现象，使得“新清史”的中国论述得到一部分中文学界学者的共鸣。不过，换个角度看，这个现象倒未必像它给人的第一印象那样突兀，它从一个角度显示出汉人、汉文化传统在“中国”的构成中所扮演的角色的重要性。不只如此，这个现象背后还呈现出广泛而有深度的非汉人群的汉化现象，科举制度适用于边疆，进一步将这里的非汉人群纳入到步向整合的“扩大的中国”的政治体系之中。

奥斯曼帝国的例子，也可以做一个旁证。奥斯曼帝国文化和经济最发达的地区位于巴尔干半岛，奥斯曼帝国的解体的原因之一，即在于突厥统治集团未能把握巴尔干半岛族群政治的核心议题，未能“巴尔干化”。“巴尔干化”未必等于希腊化、东正教化，关键在于帝国无法将巴尔干的文化、经济和政治资源有效化为帝国的支柱。而清朝可以延续近三个世纪，并将它的领土和人民遗产大致完整的交给中华民国，最重要的关键，正在于满人的汉化、华夏化、中原化和满汉利益的一体化的一面，而不在于单一的内亚化、藏传佛教化。因此，太平天国的原型民族主义号召，在儒家的天下观、正统观面前，当然就丧失了针对汉人的动员力。

4. 元、明、清对“扩大的中国”架构的贡献及其近代性“天下”体系的合并

元代之前，东亚和与之邻接的内亚区域，在很长的时段内生活在想象中的某一个或若干个“天下”体系内，这些体系在空间上大致重迭。“中国”王朝在虚拟的空间体系内影响“藩篱”；藏传佛教也在“中国”建立覆盖性的空间体系，或可谓拥有密切连结的“多元、多体”现象：邻居间互有密切来往，但仍生活在各自的体制下，体制之间存在着明显的差异。元、清由邻居变为主人后，立场发生根本变化，承继了“原主人”的财产，与自身带来的财产合并，不再遵行“华”、“夷”二分的“多元、多体”模式，而转为大家庭式的“多元一体”。大家庭的成员之间有各自的利益，但也形成了共同的利益。明、清继承了元代“多元”但“一体”的政治设计，让这种利益相关模式延续到清朝后期、清末“新政”时期，乃至



于中华民国和中华人民共和国时期。

当然，这一模式内部各因素间的妥协、合作特征，有碍于它与西欧的民族国家模式接轨。清代前期边疆与族群政策的成功，使得它陶醉于政治成就之中，放弃了对边疆的军事压力。到清代后期，边疆受到来自欧洲在军事型态方面的新型扩张的威胁，不断失利的战争，逐渐为“扩大的中国”划定现代边界，并使得拥有共同利益的人群进一步获得共同的历史经验。第二次中日战争期间，共同的利益和不断累积的共同历史经验，将各族群推向“国族”整合——“中华民族”建构的方向。

与此相较，在大约与清同期的罗曼诺夫王朝，俄罗斯人与非俄罗斯人相处的历史远较元代以来中国内部汉人与非汉人之间相处的历史为短，因而尚未发展出拥有较多共同利益（双赢）的相处模式。建立在俄罗斯帝国基础之上的苏联，最终也未能完成“苏联人民”的建构。

同理，共同利益下的“多元一体”模式，也使得 20 世纪初的中国尝试转换到民族国家轨道，理论上尚未整合到同一个“国族”的各族群，也有不加入新的“中华民族”民族国家的可能，但内蒙古的蒙古人、藏语区的藏人、新疆的突厥语穆斯林等，最终都没有建立“自身的”民族国家，而是仍然整合到被定义为民族国家的新的中国体制内。从历史的角度寻找原因，自然发现蒙古人、藏人、突厥语穆斯林，从元代开始便将自身定位为“扩大的中国”体制下的第二级，而其中并无不平等的意味。因为他们根本不生活在 18 世纪以后西欧民族国家的体制内，没有义务去理解或遵行那个表面平等，实质上由强权控制的体制的规则。而延续“多元一体”这个在外观上有层级差异，实质上却享有平等、自治的体制，对于清朝时期居住在中国境内的非汉族群而言，无疑是理智的选择。

从这个角度看，族群政治型态的流变，折射出中国自身萌生近代性的过程。现代中国与元、明、清三个政治体（不同于秦、汉、隋、唐）之间明显的相似，在很大程度上呈现在族群政治架构设计原理的传承之上。现代中国当然不再是传统国家，也不是西方学术定义下的“帝国”或单一民族国家。它在法律上是单一制国家，但在现实政治中，却有浓重的“联邦”色彩，一部分原因，即在于此。

越南、日本、朝鲜等国历史的近代转型，也曾被主流学界视为西方刺激的结果，但从研究中国历史转型的经验看，中国周边国家历史的转型，也有诸多遭到低估或忽略的因素。这种转型，尚未得到西方历史学界和中文历史学界的充分关注与研究。

观察包括中国在内，亚洲国家的历史转型，为我们理解人群边界、历史分期的议题提供了新的视角和机会。越是从全球史，而非传统国家史、世界史的角度观看中国的族群政治史，越能够发现王朝中国范围内族群之间的联结与互动，以及这种互动在西欧以外的普遍意义，摆脱民族主义主导的国家史视角的重大限制。元朝以来中国族群政治型态的流变，是从广泛接纳少数群体和“外来者”发端，在各群体间营造互联、互动的架构，其间充满“中间”状态和“过渡”状态，这些现象与民族主义的价值观大异其趣。

全球史的视角，也打破了传统国家史、世界史中历史分期的确定性。蒙元与南宋在看待“中国”的内容时，即出现明显的断裂，我们可以从中找到与此前经典模式的断裂和近代模式的萌生，发现此后的历史运作的一些新的规律。与此类似，中华民国与清朝之间的差异并不像之前描述的那样“显著”，中华人民共和国与民国、清朝、明朝乃至元朝之间的差异也不像民族主义主导的国家史所描述的那样大。“中华民族”的古代基础，甚至奠基于既不“中”又不“华”的蒙元。当然，现代中国不是西欧式民族国家的简单复制品，也不是元、明、清的简单复制品。



【论 文】

早期中国共产党主要领导人对于国内民族问题的认识¹

潘先林²

摘要：信仰马克思主义前，早期中国共产党主要领导人大多受到过资产阶级民族主义的影响。李大钊对国内民族问题的认识，达到了一个较新的高度。除李大钊外，他们对民族问题缺乏研究和讨论，对各民族的实际情况和边疆地区缺乏感性认识。成为马克思主义者后，他们视苏俄为师范，照搬其民族自决和联邦制主张。这些，均直接影响了早期中国共产党的民族纲领和政策，尤其影响了各种有关少数民族政策的“关键性文献”的文本内容。

关键词：资产阶级民族主义；马列主义民族纲领；国内民族问题；

在中共党史研究中，党的民族纲领和政策的形成与发展是一个学术热点，成绩斐然。其代表性论著如《民族问题文献汇编》及金炳镐、松本真澄、何龙群等人的研究。这些论著几乎均以1922年7月召开的中共“二大”为开端，主要依据“二大”宣言及后来的《中华苏维埃共和国宪法大纲》《关于中国境内少数民族问题的决议案》等“关键性的文献”³，着重对文本内容进行分析 and 讨论。实际上，这些“关键性文献”大多由党的主要领导人参与起草，他们个人对民族问题的认识及其发展变化应当影响到文献的内容。因此，我们有必要将研究的上限放到1922年以前，弄清当时党的主要领导人对于国内民族问题的认识：在接受马列主义前，他们受到过何种民族主义思想的影响；这种影响怎样决定了他们对马列主义民族纲领和政策的接受；他们原有的思想基础和对马列主义的接受方式怎样影响了早期中国共产党的民族纲领和政策，等等。弄清楚这些问题，有利于加深对党的民族纲领及其发展变化“是同中国共产党的成熟程度密切联系在一起的”，“在那个时候，党对解决中国民族问题的具体历史条件还缺乏深入的了解，还不能把马克思列宁主义关于解决民族问题的原理同中国的具体历史条件正确地恰当地结合起来”⁴等著名论断的理解。

一、信仰马克思主义前

五四运动前后，中国涌现出了一批具有初步共产主义觉悟的知识分子。他们主要有三种类型，即新文化运动的思想领袖，如李大钊、陈独秀等；五四爱国运动的左翼骨干，如毛泽东、蔡和森等；一部分老同盟会员、辛亥革命时期的活动家，如董必武、林伯渠等；一部分在留学期间接触过社会主义思潮、研究过马克思主义的留日学生和其他先进青年，如李达、杨匏安等。他们在信仰马克思主义之前，“几乎没有例外地都曾经是热忱的民主主义的战士……信仰资产阶级民主主义。”⁵也就是说，早期中国共产党的主要领导人都曾经是资产阶级民主主义者，他们对民族问题的认识大多受到过资产阶级种族排满、大民族主义、五族共和等民族主义思想的影响。

¹ 本文刊载于《历史教学》2007年第12期。

² 作者为云南大学历史与档案学院教授。

³ 金炳镐等：《第一次国内革命战争时期和中华苏维埃时期中国共产党的民族纲领政策（1921.7~1934.10）——中国共产党民族纲领政策形成和发展研究之一》，《黑龙江民族丛刊》1999年第4期，第7页。

⁴ 江平：《前言》，中共中央统战部编：《民族问题文献汇编（1921.7~1949.9）》，北京：中共中央党校出版社1991年版，第4页。

⁵ 黄修荣：《中国20世纪全史·曙光初照》，北京：中国青年出版社2001年，第260~275页。



如陈独秀，早年“读康先生及其徒梁任公之文章，始恍然于域外之政教学术，粲然可观，茅塞顿开，觉昨非而今是。吾辈今日得稍有世界知识，其源泉乃康、梁二先生之赐”¹。“湖南叶德辉所著《翼教丛篇》，当时反康派言论之代表也。吾辈后生小子，愤不能平，恒于广座为康先生辩护，乡里瞽儒，以此指吾辈为康党，为孔教罪人，侧目而远之”²。1904年陈独秀创办《安徽俗话报》，“突出反帝反清爱国救亡这一时代主题”³。他在该报上撰文说：“全国人分为四族，一曰汉族……一曰通古斯族，人数有五百万，从前住在满洲地方，现在的朝廷，就是此族。”但不论汉满回苗，现在都是中国人。据此，有研究者认为，《安徽俗话报》的一大宣传特色是“革命但不排满”，陈独秀“决不是狭隘的民族主义者，在民族和种族问题上陈独秀的认识要比当时一般的革命分子准确和深刻”⁴。他还与柏文蔚等组建“岳王会”，培养反清骨干，1913年出任安徽都督府秘书长。如毛泽东，早年读过“两种书报，述说着康有为的改革运动。一本叫做《新民丛报》，是梁启超主编的。我读了又读，直读到我能把它们记在心里了。我崇拜着康有为和梁启超”。后来毛泽东受到《民立报》民族革命思想的影响，知道了孙中山和同盟会的纲领。他和朋友开始用剪辫子的反抗来“表示他们排满的情绪”，在关于是否剪辫子的辩论中，他们“发明了一种反对的理论，站在排满的政治立场，完全驳倒他无话可说”。武昌起义爆发后，毛泽东决定加入黎元洪的革命军⁵。如林伯渠，早年在师范读书时，“即获读《新民丛报》，加以唐才常汉口起义等影响，矇混的仇满和富国强兵思想，当时是很强烈的。”⁶他在《自传》中说，其革命思想“是从民族的爱国主义出发，……从同盟会起到民国成立后十年中，自己亲自参加了每个阶段的民族民主的革命斗争……1920年冬天我到上海的时候，已经不是一个单纯的民族主义者，而变成了彻底的民主主义者”⁷。如张国焘，幼年时因“洪江会造反”感受到民间排满心理愈演愈烈。他从少数教员和亲友中，“得到一点有关变法维新和革命排满的消息”。1909年，他和几个同学剪去了包括自己在内的二十九个同学的辫子⁸，等等。其中，受资产阶级民族主义思想影响最大的当是李大钊。

李大钊早年受“清末新政与改良主义的影响”，具有明显的资产阶级“种族排满”思想。他于辛亥年岁末作《岁晚寄友》诗云：“江山依旧是，风景已全非。九世仇堪报，十年愿未违。辽宫昔时燕，今向汉家飞。”“何当驱漠北，遍树汉家旗”⁹，充分表达了对推翻满清统治、光复汉族河山的喜悦之情。1913年4月至5月，李大钊著文纪念明室遗民朱舜水，认为：“满清入主中原，先生义不媚清，四至日本，遂终身焉。永历十三年也，先生怆怀故国，痛哭天涯，血泪余痕，有足纪者……呜呼！‘死去元知万事空，唯恨不见九州同；王师北定中原日，家祭无忘告乃翁。’放翁临终之诗，其深于种族之痛，盖与先生古今一辙也。方今汉土光复，神州士夫，宜未忘先生制棺时之遗言，而亟谋迎骸骨以归，勿令英魂烈魄，终古淹沦于樱花三岛。先生有灵，亦当含笑于九京矣！……光复之年，而有此祭，先生有灵，其可以瞑目矣！”¹⁰对于朱舜水的一生，李大钊感慨地说：“钊生当衰季之世，怆怀故国，倾心往哲，每有感触，辄复凄然。前岁军

¹ 陈独秀：《驳康有为致总统总理书》，1916年10月1日，《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社1987年版，第68页。

² 陈独秀：《驳康有为致总统总理书》，1916年10月1日，《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社1987年版，第80页。

³ 邓文金：《试论陈独秀民主思想的演进》，《党史研究与教学》2006年第4期，第33页。

⁴ 丁苗苗：《〈安徽俗话报〉与同时期白话报纸的比较》，《淮北煤炭师范学院学报》2005年第3期，第7页。

⁵ [美]爱特伽·斯诺著，王广青等译：《西行漫记》，上海：复社藏版1938年，第161页，第164页。

⁶ 林伯渠：《关于辛亥革命》，1942年10月5日，《林伯渠文集》，北京：华艺出版社1996年版，第280页。

⁷ 林伯渠：《自传》，《林伯渠文集》，北京：华艺出版社1996年版，第2~4页。

⁸ 张国焘：《我的回忆》（第一册），北京：现代史料编刊社1980年版，第15页，第20~21页。

⁹ 李大钊：《李大钊文集》下，北京：人民出版社1984年版，第901~902页。

¹⁰ 李大钊：《朱舜水之海天鸿爪》，《李大钊文集》上，北京：人民出版社1984年版，第13、18、19页。



兴，戎马倥偬，延及一载，士夫方务鼎焕新猷，弗遑及他。神州光复，未有祭告，以慰英魂；而樱花三岛间，乃于去夏举行舜水二百五十年纪念祭典。倾闻之下，欣痛交集。……挽近士风偷惰，志节荡然，满清所以苟延末运将三百年者，则人心之颓丧为之也。……呜呼！中原恢复，还我河山，先生制棺时，盖已豫知夫满清终有败亡日。”¹可见，直至民国建立近一年半后，李大钊尚有如此强烈的种族思想，有学者据此强调他受到“革命排满”思想的影响，“带有偏激的种族主义的强烈色彩”²。

到1917年2月，李大钊对民族问题的认识发生了较大变化，他举起了“新中华民族主义”的大旗。李大钊认为：“盖今日世界之问题，非只国家之问题，乃民族之问题也。而今日民族之问题，尤非苟活残存之问题，乃更生再造之问题也。余于是揭新中华民族主义之赤旗，大声疾呼以号召于吾新中华民族少年之前。……但以吾中华之大，几于包举亚洲之全陆，而亚洲各国之民族，尤莫不与吾中华有血缘，其文明莫不以吾中华为鼻祖。今欲以大亚细亚主义收拾亚洲之民族，舍新中华之觉醒、新中华民族主义之勃兴，吾敢断其绝无成功。……吾中华民族于亚东之地位既若兹其重要，则吾民族之所以保障其地位而为亚细亚之主人翁者，宜视为不可让与之权利，亦为不可旁贷之责任，则斯新民族的自觉尚矣。……必新中华民族主义确能发扬于东亚，而后大亚细亚主义始能光耀于世界。否则，幻想而已矣，梦呓而已矣。”³

在新中华民族主义的大旗下，国内的民族问题又是怎样的呢？李大钊说：“吾国历史相沿最久，积亚洲由来之多数民族冶融而成此中华民族，畛域不分、血统全混也久矣，此实吾民族高远博大之精神有以铸成之也。今犹有所遗憾者，共和建立之初，尚有五族之称耳。以余观之，五族之文化已渐趋于一致，而又隶于一自由平等共和国体之下，则前之满云、汉云、蒙云、回云、藏云，乃至苗云、瑶云，举为历史上残留之名词，今已早无是界，凡籍隶于中华民国之人，皆为新中华民族矣。然则今后民国之政教典刑，当悉本此旨以建立民族之精神，统一民族之思想。此之主义，即新中华民族主义也……嗟乎！民族兴亡，匹夫有责。欧风美雨，咄咄逼人，新中华民族之少年，盖雄飞跃进，以肩兹大任也。”⁴

1918年7月，李大钊又说：“吾国今日，南北构衅，日寻干戈，内争不休，其结果并内部而不能保，何论边疆？狡焉思逞之邻邦，终必负之以去。吾侪少年，宜抱西北发展之志，及早经营之。内部治平则保障西北以固吾圉，内部纷争则建立一新邦而备联邦之分子。”“民国建立，号称五族，此实分裂之兆，予以为吾中华若欲成一统一之国家，非基于新民族主义不可。新民族主义云者？即合汉、满、蒙、回、藏熔成一个民族的精神而成新中华民族。达此之程叙，不外以汉人之文化，开发其他之民族，而后同立于民主宪法之下，自由以展其特能，以行其自治，而与异民族相抵抗。吾子既有志于此，盍即先由联络蒙、回入手，以诚笃之精神感之，然后徐谋教育之推行，实业之发达。坐言起行，请自吾辈始。”⁵

李大钊的新中华民族主义，主要是针对日本人宣扬的大亚细亚主义而提出的，但他对国内民族问题的看法，达到了一个较新的高度。他认为中华民族是“多数民族冶融而成”，且“畛域不分、血统全混也久”，是由“吾民族高远博大之精神有以铸成”；对于民国初年的“五族共和”，他批评有五族之称是遗憾的，“此实分裂之兆”。民国建立以来，五族的文化已渐趋一致，并同隶于共和政体之下，因此，满、汉、蒙、回、藏、苗、瑶等都是历史上残存的名称，他们相互间已无分界；他主张今后要使中华成为统一的国家，“非基于新民族主义不可”，“即合汉、满、蒙、回、藏熔成一个民族的精神而成新中华民族”；基于此，今后民国政府的各种政策措施，要

¹ 李大钊：《覆景学钤君》，载《李大钊文集》上，北京：人民出版社1984年版，第29页，第30页。

² 辛亦武：《转型期的李大钊民族思想管窥》，《学术探索》，2005年专辑，第157页。

³ 李大钊：《李大钊文集》下，北京：人民出版社1984年版。

⁴ 李大钊：《新中华民族主义》，《李大钊文集》上，北京：人民出版社1984年版，第301~303页。

⁵ 李大钊：《冰天雪地两少年》，《李大钊文集》上，北京：人民出版社1984年版，第579页。



在新中华民族思想的基础上，“建立民族之精神，统一民族之思想”，即“以汉人之文化，开发其他之民族，而后同立于民主宪法之下，自由以展其特能，以行其自治”，而与咄咄逼人的欧风美雨等异民族相抵抗。为此，需要“先由联络蒙、回入手，以诚笃之精神感之，然后徐谋教育之推行，实业之发达”。

可见，李大钊经过对国内民族问题的研究和思考，放弃了“种族排满”主张，并对“五族共和”思想进行了反思，进而提出了新中华民族主义，这与孙中山对“五族共和”的批评并提出汉族与满蒙回藏之人民“合为一炉而冶之，以成一中华民族之新主义”的国族主义主张有诸多相同或相似之处¹，反映了他们对民国建立后中国民族问题的共同认识，并且李大钊早于孙中山两年左右就提出了这样的看法。有学者指出，李大钊可能是“从民族主义意识形态角度，自觉而公开地标举再造现代‘中华民族’旗帜的第一人”，他提出了中国人应激发一种以各民族融合为基础的“新中华民族”主义的自觉，来实现对古老中华民族的“更生再造”，从而当仁不让地承担起有关“兴亚”责任的思想主张。李大钊不仅揭示了满、汉、藏等族趋于一体化的重要历史文化因素、血统联系和现实政治条件，说明了“再造”和“复兴”古老中华民族的必要性和可能性，还呼吁社会认同五族合一的新“中华民族”，提醒民国政府在今后的政治、教育和法律制度的建设中，应该本着这种整体的新“中华民族”观念，来培养民族精神、统一民族思想，并由此强调了中华民族在亚洲发展中的重要地位。“至此，可以说，现代意义的‘中华民族’观念已经是基本上形成了。”²

二、向共产主义者转变后

到1919年2月至1920年8月间，早期信仰马克思主义的先进青年逐步完成了从民主主义者向共产主义者的转变，成为坚定的马克思主义者。由于政治立场和信仰的转变，他们又几乎没有例外地接受了马列主义的民族纲领和政策，接受了苏俄的反对世界帝国主义、殖民地民族革命的意识形态，接受了列宁的民族平等和民族自决权理论，主张实行联邦制。如1919年5月，因巴黎和会上中国外交失败，李大钊指出：“我们还没有自立性，没有自决的胆子，仍然希望共同管理，在那‘以夷制夷’四个大字下讨一种偷安苟且的生活。”“我们的信誓是：改造强盗世界，不认秘密外交，实行民族自决。”³有学者认为，“李大钊已开始用马克思主义的立场观点去观察、分析问题，他的民族自决思想正是由此而产生。”⁴实际上，该年元旦，李大钊在批评大亚细亚主义时，就主张：“拿民族解放作基础，根本改造。凡是亚细亚的民族，被人吞并的都该解放，实行民族自决主义，然后结成一个大联合，与欧、美的联合鼎足而三，共同完成世界的联邦，益进人类的幸福。”⁵11月，他又说：“我们应该信赖民族自决的力量，去解决一切纠纷，不可再蹈从前‘以夷制夷’的覆辙。”⁶1923年1月，李大钊指出：“现代政治或社会里边所起的运动，都是解放的运动。人民对于国家要求解放，地方对于中央要求解放，殖民地对于本国要求解放，弱小民族对于强大民族要求解放。”中国“依我看来，非行联邦主义不能造成一个新联合”。他主张“劳动阶级的国际主义”，认为这比中产阶级的国际联盟“有望得多”⁷。1925年3月，李

¹ 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集》（第五卷），北京：中华书局1985年版，第187页。参见潘先林《论“五族共和”思想的影响》，《云南社会科学》2006年第5期，第90页。

² 黄兴涛：《现代“中华民族”观念形成的历史考察——兼论辛亥革命与中华民族认同之关系》，《浙江社会科学》2002年第1期，第137~138页。

³ 李大钊：《李大钊文集》下，北京：人民出版社1984年版，第3页。

⁴ 蔡秉顺：《李大钊的“民族自决思想”》，《历史教学》1995年第8期，第48页。

⁵ 李大钊：《李大钊文集》上，北京：人民出版社1984年版，第611页。

⁶ 李大钊：《李大钊文集》下，北京：人民出版社1984年版，第112页。

⁷ 李守常（大钊）：《平民主义》，中共中央统战部编：《民族问题文献汇编1921.7~1949.9》，北京：中共中央党校



大钊著文主张将蒙古的解放运动与中国国民革命的潮流相接，“为内蒙古民族解放运动指明了方向和道路，坚定了蒙古族共产党员的斗争信心”。他引导部分蒙古族青年走上革命的道路，领导中共北方区委在热河、察哈尔、绥远三个特别区及包头组建中共工作委员会，帮助国民党建立热、察、绥三个党部，建立了革命统一战线。1925年冬，他来到张家口，“深入到察哈尔农村牧区、工厂车间、国民军士兵中，访贫问苦，动员各族民众联合起来，与军阀、王公、地主作斗争”。并于11月召开了内蒙古农工兵大同盟成立大会，成为“内蒙古民族解放运动的先驱”¹。

如陈独秀，他把中国分为“本部”和“疆部”，认为本部和疆部“民族历史言语不同”，“经济状况不同”，因此不能实行划一制度。本部统一后实行单一制，蒙、藏、回等少数民族聚居的“疆部”则是“以前的殖民地”，应实行民族自决，建立独立自治邦，再与本部联合成为中华联邦共和国。“陈独秀等人之所以主张蒙古等地独立自治，其出发点在于削弱北洋军阀的统治基础，最大程度消除少数民族身上的民族不平等，以求实现国内所有民族的真正大联合。……毫无疑问，这是包括陈独秀在内的广大中国共产党人的观点。”²1924年9月，陈独秀指出：“民族主义有二种：一是资产阶级的民族主义，主张自求解放，同时却不主张解放隶属于自己的民族，这可称做矛盾的民族主义；一是无产阶级的民族主义，主张一切民族皆有自决权，主张自求解放，不受他族压制，同时也主张解放隶属于自己的弱小民族，不去压制他，这可称做平等的民族主义。蒙古人愿意脱离中国与否，我们应该尊重他们的自决权，用不着鼓动，我们也并不曾鼓动这个，我们只反对一班人否认蒙古民族的自决权，硬说蒙古是中国的藩属，主张军阀政府出兵收蒙；因此我们主张蒙古人根据民族自决权，有独立反抗的权利。”³1926年4月，针对中国国民党的所谓“右派大会宣言”把人类分为战胜民族与战败民族两个壁垒，而不把它分为帝国主义者与被压迫者两个壁垒，主张国民党的民族主义是与战胜民族抗，而不说与帝国主义抗，陈独秀指出这明显违反了国民党“一大”承认中国以内各民族自决权的宣言：“我们固甚希望蒙古将来能为中华民国联邦之一，然亦必须军阀政府推翻，全国的国民政府成立，始有资格，始有余暇和蒙古民族商谈此一问题；而此次右派宣言上，竟将‘叛国’‘僭窃’等徽号加诸蒙古政府，视蒙古民族的独立宣言与宪法如无物。”⁴

其他如瞿秋白，他于1924年著文阐述俄国十月革命解决民族问题的道路与具体办法，1926年1月又著文阐述列宁主义与中国的国民革命，认为列宁主义主张无产阶级应当赞助东方劳动平民的民族解放运动，“中国劳动平民在反抗帝国主义的斗争里，应当以苏联为模范，来组织革命的政权——就是使中国境内蒙古、西藏、满洲、回回等民族，完全以自由平等的原则，加入革命的中国。中国的平民决不能承认汉满巨商及官僚对于蒙古等民族的特权，应当反对他们的压迫剥削这些弱小民族。中国革命的平民应当承认这些民族的完全自决权，尤其要帮助国民革命的蒙古，以自由平等的原则，和它联合一致反抗帝国主义。只有这样才能得到胜利。譬如最近唐努乌梁海民族表示愿意加入苏联，何以会有这种现象，正因为不但中国的军阀政府压迫他们，而且国民党的民族自决主义（见第一次大会宣言）也没有广泛宣传，还有一班国家主义派，保皇党的研究系，官僚军阀御用的政客，帝国主义驱使的外交家，拼命狂叫‘保持中国对于蒙古等民族的宗主权’。弱小民族当然不愿意受这种压迫而要联合‘以平等待它的’国家。如果国民党及一般国民有明显的革命的民族问题的政纲，这些弱小民族自然愿意加入中国国民革命的联盟，而后将来革命政府

出版社1991年版，第55~58页。

¹ 金戈：《内蒙古民族解放运动的先驱》，《内蒙古宣传》2003年第3期，第42页，第43页。

² 吴元康：《陈独秀国家统一思想述论》，《安徽史学》2004年第4期，第83页。

³ 陈独秀：《我们的回答》，中共中央统战部编：《民族问题文献汇编1921.7~1949.9》，北京：中共中央党校出版社1991年版，第60页。

⁴ 陈独秀：《国民党右派大会》，中共中央统战部编：《民族问题文献汇编1921.7~1949.9》，北京：中共中央党校出版社1991年版，第73页。



时,各族的联邦共和国才有巩固的基础。”¹如陈云,他于1926年7月著文讨论中国的民族运动,认为沦为次殖民地的中国,其民族运动的变化足以影响整个世界的形势。²

三、总结与讨论

综上所述,我们提出以下认识:

(一)早期中国共产党的主要领导人大多受到过资产阶级“种族排满”“大民族主义”和“五族共和”等民族主义思想的影响。

(二)李大钊对中国的民族问题和民族主义有过较系统的研究和思考,并深入到察哈尔地区领导内蒙古的民族解放运动。他对国内民族问题的看法,达到了一个较新的高度。他提出的新中华民族主义的主张,与孙中山的“国族主义”有诸多相同或相似之处,反映了他们对民国建立后国内民族问题的共同认识,在现代“中华民族”观念的形成过程中具有重要的地位。但遗憾的是,此后李大钊没有再就新中华民族主义这一理论问题进行深入的研究和探讨,并与中国国内的民族实际相结合。

(三)除李大钊外,由于自身经历的限制,他们大多对中国多民族的历史和国内民族问题缺乏必要的研究和深入的讨论,也对各民族的实际情况和边疆地区缺乏感性认识。有学者指出了陈独秀国家统一思想中存在着的失误,他在“一些重要事实的认知上存在严重偏颇,如他将蒙古等边疆地区视作本部的‘殖民地’”,“严重背离现实”³。

(四)完成了向马克思主义者的转变后,他们接受了苏俄的反对世界帝国主义、殖民地民族革命的意识形态,接受了列宁的民族平等和民族自决权理论,视苏俄为师范,为目标,为理想,照搬其民族自决和联邦制主张,理解机械,态度盲从,没有能把马克思列宁主义解决民族问题的原理同中国的具体历史条件正确地结合在一起。

(五)他们在国内民族问题及接受马列主义民族理论的如上局限,直接影响到了早期中国共产党的民族纲领和政策,尤其是影响到了“二大”宣言等“关键性文献”的文本内容。

(六)1934年10月开始的长征,使党和红军的主要领导人亲身经历了苗、瑶、壮、彝、回、藏等广阔的少数民族地区,对国内少数民族状况和边疆地区有了更为深入的感性认识⁴。这对他们来说,几乎均是此前从未有过的经历。如陈云,他于1935年秋化名撰写了《随军西行见闻录》,详细介绍了贵州东部的苗家、云南的民族问题、四川的彝家等少数民族,阐明了红军的少数民族政策,表明当时党和红军领导人已经极为重视西南地区的少数民族,迫切需要进行了解。他说:“贵州居民之贫苦真是远非我等居住于江浙十里洋场者所能想象”,“过去我见《东方杂志》或其他游记上所载苗家之照片及村落,此次则亲睹苗家而且住于苗家”;“云南之民族问题,值得注意者,龙云为彝家,云南军队与政府中上级官员,都属彝家,汉人则受压迫”,“滇省居民最多者为汉人,其次为苗家、彝家、回民”,四川之彝家“不若蒙古、西藏等民族。彝家还系部落”,“彝民生活之痛苦,远过于汉人”⁵。等等。

¹ 瞿秋白:《十月革命与弱小民族》《列宁主义与中国的国民革命》,中共中央统战部编:《民族问题文献汇编1921.7~1949.9》,北京:中共中央党校出版社1991年版,第62~64页,第71~72页。

² 陈云:《中国民族运动之过去与将来》,中共中央统战部编:《民族问题文献汇编1921.7~1949.9》,北京:中共中央党校出版社1991年版,第75页。

³ 吴元康:《陈独秀国家统一思想述论》,《安徽史学》2004年第4期,第83~84页。

⁴ 潘先林:《论中国近代史研究的民族史视角》,林超民主编:《民族学评论》第二辑,昆明:云南大学出版社,2005年版,第262~263页。

⁵ 陈云:《随军西行见闻录》,《红旗》1985年第1期,第12~22页。



(七) 1939年12月,毛泽东在《中国革命和中国共产党》一文中阐述中华民族说:“从很早的古代起,我们中华民族的祖先就劳动、生息、繁殖在这块广大的土地之上”。“我们中国现在拥有四亿五千万人,差不多占了全世界人口的四分之一。在这四亿五千万人口中,十分之九以上为汉人。此外,还有蒙人、回人、藏人、维吾尔人、苗人、彝人、僮人、仲家人、朝鲜人等,共有数十种少数民族,虽然文化发展的程度不同,但是都已有长久的历史。中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家。”¹这里,出现了苗人、彝人、僮人、仲家人等西南民族,表明党的主要领导人对西南边疆的具体历史条件有了更为实际的认识。第一次从理论和政策上弄清楚了“中国是一个由多数民族结合而成的国家”,既承认中华民族的整体性,又承认汉族与各少数民族之间的差异,摆脱了西方“民族国家”理论及列宁“民族自决权”理论的限制,真正把马列主义解决民族问题的原理同中国的具体历史条件正确地结合在一起。

【论 文】

《民族社会学研究通讯》第1期-第328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



¹ 毛泽东:《中国革命和中国共产党》,《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社1966年版,第615~616页。