

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会 民族社会学专业委员会
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会与发展研究中心

第 379 期
2023 年 7 月 15 日

目 录

【论 文】

- 跨区域版图整合是怎样实现的：中国史被忽略的一个方面 姚大力
- 《春秋》“大一统”与国家秩序建构——以西汉国家治理为中心 孙 磊
- 典范与异例：羌族田野的例子 王明珂
- 中国穆斯林的政治认同 李 林
- 论中国经典中“中国”概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化 黄俊杰
- 【《国外族群研究动态》公众号】第 10 期 《污浊物的历史》 Stephanie
Newell
- 【《国外族群研究动态》公众号】第 11 期
- 非洲的族群政治和国家权力：政变-内战陷阱的逻辑 Philip Roessler

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

【论 文】

跨区域版图整合是怎样实现的：
中国史被忽略的一个方面¹

姚大力²

一、

由蔡美彪继任主编的十册本《中国通史》宋代部分开端，在论及宋王朝“基本上依据秦、汉、隋、唐以来的国家制度，建立起专制主义中央集权的统治”时这样写道：“秦始皇实行地方郡县制和中央集权的官制和兵制，创立起完整的专制主义中央集权的封建国家制度。此后，历代统一王朝订立的制度，基本上都是沿袭秦制，只是在秦制的基础上有所增损。”

以上两处引述中，前一处当然完全可以成立。而后面那句话作为一个全称命题，典型地反映了我们在认识与评价传统中国实现大规模疆域统一的历史进程时所长期持有的某种相当普遍和一贯的看法。据此，经汉、唐两朝加以调整、损益、扩大和改善的秦制，奠定了公元第二千纪之内中国多民族统一国家建构模式的基本格局。正是从这样的认识角度看问题，辽、金、元、清等由各入塞人群所建立的国家，其所以成功是因为统治者施行汉化；其所以失败又因为他们汉化得还不够彻底。真是“成也汉化，败也汉化”！

本文试图说明以下两个互有关联的问题：一、传统中国实现在中国史空间范围内的疆土大整合，是经过两个不同阶段才得以完成的；二、历史中国曾先后采纳了两种不同的国家建构模式，因而也才可能将如此广袤而多样的地理区域纳入大一统国家的版图之内。

二、

中国历史上的版图整合，可以分为唐与唐以前，以及十世纪之后这样两大阶段来考察。前者是构成中国的各区域板块分别在各自板块的地理范围之中完成区域内整合的阶段；而从十世纪起，国土统一过程遂以跨区域的整合为其基本特征。

公元前二千纪末叶，汉族祖先人群在华北形成一个拥有共同文化的人们共同体。他们在春秋时自称为诸夏或诸华，由秦入汉之后乃以华夏名。先秦时代该人群分布的南界，大体在淮河—秦岭一线之北。古人早就发现：“北方之人谓水皆曰河”；而“南方无河[之称谓]也”，“南方之人谓水皆曰江”。江字的上古音读若 *krong*，是用来记录孟-高棉语 *klung*（译言大河）的写音汉字，故不流行于北方。由此可知南部中国那时居住着很多说孟-高棉语的人群。

从刘向《说苑》记录的“越人歌”，从所谓“楚人沐猴而冠”（沐字用以记录藏缅语辞 *myok* 的读音，译言猴），又可推知那里分布着说壮侗语和藏缅语各种语言的人群。古籍将南方土著泛称为蛮或苗，两字的上古读音分别为 *mroon*（或作 *mgron*）、*mrew*，或即南亚语 *mra?*（译言“人”，? 为非响声喉塞音）的音写。自从中古南方出现以 *Hmong*、*Mian* 自称的今苗、瑶语先民人群后，汉地社会中人遂用上古文献里的苗命名之。不过分子遗传学证据表明，上古三苗与后世的苗瑶语先民之间，确实拥有相当部分共祖关系。可见那时的南方还分布着大批苗瑶语祖先人群。由于秦

¹ 原文刊载于《江汉论坛》2023年第3期，第1-7页。此为作者赐稿。

² 复旦大学历史学院教授。

的统一，南方被纳入“中国”的版图范围。但当地土著几乎全非汉人。所以秦的疆域虽局限于中国的东亚板块，在当日它却已是一个名副其实的多民族统一国家。但中央王朝在汉族祖先人群分布地之南的广大区域建立起与北方一样发达的郡县治理体制，是经过长时期努力才获得的历史成果。

以下举浙东和福建两地郡县建置为例说明之。

三、

据《汉书·地理志》，西汉在会稽郡共设立 26 县，其中位于江南-浙西者凡 12 县。在设立于浙东和今福建地区的 14 县里，位于三门湾以南大片山岭之中者，只有大末（治今龙游县东）、回浦（治今临海县东南）、冶（治今福州）三县。这与当地土著本来就人口稀疏有关，与西汉政府将原先居住在那里的瓠越和闽越人群强制迁徙到北方更有关系。

东汉初大末、冶二县仍旧，省回浦为乡（西汉设县之前，此处本来就是鄞县的一个乡），寻复县、更名章安。此后仅增置一县，即以章安东瓠乡为永宁县。至孙吴时期，乃先后从章安分置出松阳、南始平二县，又分章安、永宁置临海县，再从永宁分出罗阳、罗江两县，遂以七县新置临海郡，后又增置初宁一县（地望无考）。在今福建，东汉时已析东侯官（即冶县）之北乡置汉兴县（孙吴改为吴兴），孙吴时又分东侯官置建安、南平（后更名邵武）二县，复析建安之校乡置将乐，再新置东安、南平两县，加上从邻郡划属过来的建平，遂得以此八县新置建安郡。属于两郡的这些新县，大体上是按先北后南的次序陆续建立起来的。

先北后南的置县次序，与北方汉族农业人口大规模南迁呈同步推进的趋势，充分表明了汉民族持续向中国南方拓展自己生存空间的顽强努力与中央王朝用郡县制度来逐步消化南方疆域这二者之间的深刻的内在联系。分子遗传学（分子或基因水平上的遗传学）研究告诉我们，平均每百名今日南方汉族男女成员中，有 92 人可以将自己的血统追溯到来自北方的父亲，而有 54 人则最终渊源于南方本土的母亲。它极其生动地从人口动力学的角度，解释了汉文明是如何做到把南部中国的绝大部分地域覆盖于其下的。

四、

如上所述，汉唐式国家通过推行郡县制来巩固新增扩疆域的策略，必须有大批汉族移民的支持，包括把早先盲目地向可以生存的地区流动的汉族人口作为国家设立行政建制的事实上的先遣队和接应者，以及把建立郡县制后更大规模地、源源不断地迁徙到那里的汉族移民作为国家治理的本土化经济支持和文化响应基础。

但是只有可以从事农业（至少是雨养农业）经济活动、并且相比之下较容易到达的地区，才会成为汉族人群迁徙的地理空间目标。云南拥有很多宜农地段，可是那里与汉文明发达区之间相隔太多的崇山峻岭，长途迁移过于困难。因此尽管汉晋试图在那里全面实行郡县制，结果仍因缺乏军事弹压和行政管控的地方社会基础而陷于失败。处于太平洋季风区边界之外的广阔的中国西部，则因为缺少雨养农业的自然条件，更不可能吸引汉族农业人口朝那里移民。

因此，汉唐式王朝在宜农地区的版图扩展，较易沿着孤悬式控制、散点式控制而发展为圈网式控制，直至那片地方变成足以自养的政区，即在那里实施治理的人力和物力资源都达到了大幅度本土化的程度。

与这样形成的内扩型疆域不同，在无法从事雨养农业的地区，汉唐式王朝的疆域扩展往往被迫止步于散点式控制的局面，从而形成实施中央治理的人力和物力资源长期依靠中央调拨的外悬型疆域。一旦中央疲于供应，那里就很快恢复到汉人眼里的“化外”状态。

在汉唐型政权之下，中国西部至多也只能属于尚未被真正“消化”的王朝版图。

五、

西汉武帝时期，汉文明对它边界之外的人类世界的认识，获得了划时代的扩大和深化。但传统中国看待自我与他者之间相互关系的“天下-中国中心观”，大致也定型于这个时期。

我过去把上述世界观的主要内容概括为：一、在世界上只存在一种文明，这种文明注定要外化为一个大统一的强大国家；二、这个强大国家代表着普天之下政治秩序中的最高权力，而不是均衡的多国体系内的成员国之一；三、拥有不同文明或文化的各人群之间的差异，于是被转换为同一文明或文化的不同发展阶段之间的差异；四、故“中国”有“教化”之责，周边诸人群则有“向化”之心，而教化与向化的最终结局，便是实现由汉文明覆盖“天下”的“大同”之世；五、在“大同”到来之前，实现传统中国与外部世界之间经济文化交流和政治联系的主要制度框架，即朝贡与册封体制；六、位于中国国内边缘地区的蛮夷和华夏的关系，也与中国和中国以外诸人群的上述关系相类似。

这样叙述“天下-中国中心观”，其实遗漏了理应包含其中的一个非常值得重视的要点。至少到唐宋时代，坚持政治现实主义的儒家主流对于汉文明空间拓展的天然局限性，已产生了十分明确的认识。在他们看来，尽管在理论上，天下不存在能有资格与中国相匹配的他者，但所谓“一天下”，早已不是要把“天下”都囊括到中国之内，而主要是指以“文德”使远方梯航、沥诚慕化。

六、

这里无法把问题充分展开来加以讨论。只能举一些古人言说为证。

《隋书·西域传》“史臣论”曰：“古者哲王之制也，方五千里，务安诸夏，不事要荒。岂威不能加、德不能被？盖不以四夷劳中国，不以无用害有用也。是以秦戍五岭，汉事三边，或道殣相望，或户口减半。隋室恃其强盛，亦狼狽於青海。此皆一人失其道，故亿兆罹其苦。载思即叙之义，固辞都护之请。返其千里之马，不求白狼之贡。则七戎九夷，候风重译。虽无辽东之捷，岂及江都之祸乎？”

《旧唐书·东夷北狄传》论赞曰：“太宗文皇帝亲驭戎辂，东征高丽，虽有成功，所损亦甚。及凯还之日，顾谓左右曰：‘使朕有魏征在，必无此行矣！’则是悔于出师也可知矣。何者？夷狄之国，犹石田也，得之无益，失之何伤？必务求虚名，以劳有用。但当修文德以来之，被声教以服之，择信臣以抚之，谨边备以防之。使重译来庭，航海入贡。兹庶得其道也！”

宋时人评论唐边患说：“唐亡于黄巢，而祸基于桂林。”是谓唐亡之祸，实源于征讨南诏而引发的庞勋之乱。所以他们认为：“云南所以能为唐患者，以开道越嵩耳。若自黎州之南、清溪关外，尽斥弃之，疆场可以无虞。不然忧未艾也！及唐之亡，祸果由此。本朝弃嵩州不守，而蜀无边患。”

再引一段神宗与臣下对话的纪事：“宋神宗尝因便殿，与二三大臣论事。已而言曰：‘……二虏（此指西夏和契丹辽）之势所以难制者，有城国、有行国。古之夷狄，能行而已。今兼中国之所有矣！比之汉唐，最为强盛’。大臣皆言：‘陛下圣虑及此，二虏不足扑灭矣。’上曰：‘安有扑灭之理！但用此以为外惧则可。’观此言，则勤兵远略，非帝之本心也。而开边生事，黷武虐民，皆邀功之臣启之也。其罪可胜言哉！”

澶渊和议虽被少数大臣如王钦若视作屈辱的城下之盟，却得到多数宋人的正面评价。李纲称赞它缔结的“盟好之固逾百年，而两国生灵皆赖其利也”。

当然，这样的思潮并不始于唐宋。赵翼发现，对汉武帝曲加维护的班固，在“武帝本纪”末的论赞里，竟“专赞武帝之文事，而武功则不置一词”。他解释道：“盖其穷兵黩武，敝中国以事四夷，当时实为天下大害。……至东汉之初，论者犹以为戒。”其实，如此看待汉武帝，殊不止于东汉之初乃尔。

七、

如果汉唐式的中央王朝既无巩固地据有历史中国全部版图的能力，甚至连这样行动的意图也不强烈，那么中国为什么会在历史上形成如此广袤的疆土？

中国历史上的多民族统一国家，事实上并非单纯地在沿袭汉唐国家统治体制并“有所损益”的基础上建立和发展起来的。历史中国的统一，也不是单纯地靠汉文明从它的中心地带不断向外辐射其支配力和影响力，从而像铺地毯那样在各个方向上寸进尺取地渐进积累的结果。毋宁说，中国统一的真实历史进程，是一个在组成其历史空间范围的各个文化-地理板块完成各自的区域性统一基础上，再逐步实现跨区域整合的过程。

前文已讲述过，汉文明如何从汉族祖先人群形成发育的中原和关中向南拓展，囊括了中国的几乎整个东南地区，或曰构成中国的东亚板块。实际上，汉唐式国家建构模式所能够依靠郡县制来予以消化的，大体就是这样一个疆域范围（随汉族移民浪潮逐次逼近和进入云贵高原，后者也被纳入其中）。

自从公元前一千纪中叶游牧经济在蒙古高原产生后，相继有一系列游牧帝国在那里产生，直到它进入蒙古时代。西方学术界把它们称为“如影随形的帝国”（shadow empires），即为了更有利于从实行专制君主官僚制的中原王朝取得“权贵专用商品”（prestige goods），于是在实现内部统治方面本不需要帝国组织的情形下，为提高与庞大且集权的南方帝国“讨价还价”（bargen）的政治资本而建立起来的帝国式部落联盟。所以塞北或北亚这一文化-地理板块的整合，与中国东亚板块最初整合的时间几乎不相上下。

其他区域板块的内部整合，至晚在有唐一代的时间跨度内也都大体实现了。

八、

东北地区最初的统一，可以追溯到高句丽时期。它的首都，在其立国的前四百五十多年中曾位于鸭绿江畔的中国一侧；此后两百四十多年（427-668）该国迁都平壤。在它最强盛的五世纪和六世纪上半叶里，这个由高丽语人群建立的国家地跨今中国东北和朝鲜半岛。在继它而起的渤海国繁荣时期（八至九世纪上半叶），朝鲜半岛的大部分为新罗王朝所有，中国东北板块的整合至是可谓渐臻于成型。

渤海之名在中古汉语里的读音为 *bout-həi*，与鞞鞞的中古音（*mʷat-hat*）甚相近（采用入声的鞞字来音写源词第二音节，很可能为表示它是一个弱读音节。在这种情况下，鞞字的入声尾辅音-t可以忽略不计），二者或即同名异译；若然，则渤海属于鞞鞞中受汉文化影响最高的人群。现代高丽语把渤海这两个汉字读为 *bal-hae*，那是中古入声汉字的尾辅音-t在高丽语中多演变为-l所致（*mʷat > bal*，又如佛：*bot > bol*、乞：*khit > kuil*）。因此现代高丽语中的 *Bal-hae* 并不能反映渤海一名之源词的读音。

青藏高原作为一个文化-地理板块的区域内统一，乃由吐蕃王国实现。吐蕃曾试图沿印度河上源峡谷出兵，越过兴都库什山、北进中亚。这次行动被唐军西域统帅高仙芝在连云堡挫败。三十多年后，吐蕃乘唐因安史之乱而国力衰退的时机，从青海北上切断河西走廊，将塔里木盆地及其以西地区纳入版图。此后半个世纪内，吐蕃“密迹京邑，时纵寇掠。虽每遣行人，来修旧好；

玉帛才至于上国，烽燧已及于近郊”。依靠雅鲁藏布江流域规模并不太大的农业经济，吐蕃发展成一个与漠北回鹘同样对唐“为患最久”的强敌。

新疆的情况有些特殊。由内生于该区域的驱动力所发起的全疆范围的整合，长期未见完成。公元九世纪下半叶，塔里木盆地东半部以及北疆基本上被从蒙古高原迁去的高昌回鹘控制，而塔里木盆地的西部属于和阗王国的疆域。

九、

云贵高原曾在汉、西晋及北朝被纳入中原王朝的疆域范围。但因距离汉文明的后援基地实在太遥远，那里的郡县建置未能获得巩固。此后这一板块的整合，主要由起源于当地的推动力作用下实现。大体与唐、宋两朝相始终的南诏、大理王国，承袭前代的爨文化传统，创造出一种融合进诸多汉文化新旧元素的彝-缅语人群的地方文化。新近的研究表明，极具当地特色的阿闍黎（又作阿叱力，译言轨范师）教，就很可能由西北汉地南下的汉传佛教中那些零碎的密教元素，加上稍后从汉地陆续传入的华严宗、禅宗等教旨宗风的影响下形成的。

河西-宁夏地区自汉晋直到十六国、北朝时期，已有许多次被并入更大范围的区域性政权或全国性政权的版图。随着唐和吐蕃帝国的相继衰落，一个自名弭药的党项族地方势力逐渐兴起，最终把这里建成地方特色极其鲜明、繁荣富强也远超前代、并拥有自己民族文字的西夏帝国。

据尚未发表的分子遗传学初步研究，西夏祖先群体或起源于前一千纪上半叶在河湟地区经历人口膨胀后的羌语人群。若从李元昊称帝（1038）算起，它有国凡189年。《宋史·夏国传》以为，在此之前，“其称国而王其土久矣”，故谓“概其立世二百五十八年”。若从拓跋思恭拜夏州节度使算起，则西夏历史还可上推到880年代。故河西-宁夏区域之整合的完成，大略也在唐宋之际。史称“其设官之制，多与宋同。朝贺之仪，杂用唐宋。而乐之器与曲，则唐也”。

南诏-大理和西夏受浸染于汉文化，却与汉族政权并长争雄至于数百年的历史表明，地域相邻的各人群或各民族之间越来越紧密的联系，并不必定会使那些地域走上共同建国的道路。唐宋时期的“汉字文化圈”，并没有把东亚、朝鲜半岛、东京湾和日本列岛联合为一个国家。正相反，汉文、汉传佛教、律令制国家和儒家学说的外传，很可能为被传播地区自身的国家建构提供了它原本缺乏的政治文化资源。南诏-大理和西夏的“汉化”所起到的作用，或与此相类似。

十、

从第十世纪起，中国统一的历史进程，进入了跨区域整合的崭新阶段。在本阶段，统一动力主要来自中国的北亚-东北亚板块，由它担当起把属于中国历史空间范围内的其它文化-地理板块合并在一起的使命。其中的逻辑线索，不应该按新一轮南北朝史的格局去解读；它所体现的，是用北亚-东北亚边疆帝国的国家建构模式来推动被汉文明所覆盖的中国东部与它以西广阔的中国边疆各地区牢固地合二为一的历史过程。现代中国版图，正是在这样的背景下形成的。

在十世纪之前，华北已出现过许多次北族政权（包括五代的后唐、后晋、后汉三朝在内）入主汉地的情况。它们大多先长时期地驻扎于汉文明边缘地带，而后往往以汉地王朝雇佣军或其他受邀的方式参与汉地核心地区的武装冲突，以越来越强大的军事力量为后盾参与到汉地政治纷争中，最后在华北建立自己的政权。

把这些王朝称为渗透王朝是十分合适的。一方面，它们的统治集团不是直接以武力入侵、而是据双方议约逐渐深入汉地军事和政治斗争里来的。另一方面，上述渗透过程也使之日益疏离北族的本土根据地，从其本土文化和人力资源的泥土里被连根拔起，因而失去了抵御汉文化对他们全方位渗透的必要凭依。拓跋魏抵抗北方草原上柔然势力的方式，已与汉对付匈奴无甚区别，

即为显例。

与渗透王朝相比较，出现在五代及其以后的北族王朝，亦即辽、金、元、清，或可以征服型王朝名之。它们不仅都在相对短暂的时期内，以强大的武力直接从塞外攻入和征服一部分乃至全部汉地，并且非但不放弃其故地，还在各自版图结构中赋予它很高的位格。金以上京为“内地”（dorgi golo）；元以和林省为“祖宗根本之地”；清以盛京、吉林为本朝“龙兴之地”。汉人眼里的“石田”，却是北族心目中国家根基所在。

十一、

出自北亚-东北亚的中国边疆帝国的国家建构模式，发轫于辽，发育、受挫于金，成型于元，发达于清。其实我们都很容易明白，倘若现代中国所继承的不是元、清，而是宋、明的疆域遗产，那么它的版图如何可能有今天这样广袤？

辽在宋人心目中的强大，可能使现代人感觉难以理解。他们说辽“吞并诸蕃、割据汉界。南北开疆二千里，东西四千里。……前古未有”。这与前引宋神宗对辽的见解如出一辙。辽人据有的汉地在那时属于汉文明的边缘，它在军事地理上的重要性远过于其经济方面的价值。但辽境内的汉人却认为，“燕云实大辽根本之地。”此语当时是在就燕云之地对辽政权的经济意义而言。

辽朝中枢官制以南面官治汉人、北面官治契丹及诸部。十六州的地方治理沿用后唐旧制；对契丹和奚人所在地区则仍实行部族制。它治理渤海地区曾袭用渤海国遗制。后来将渤海人迁至他处，因为在渤海聚居区同样推行州县制，辽中央政府将治理渤海人群的政务划归南面官系统处理。

辽在名义上的首都有五京之多。但终辽之世，历朝皇帝基本不住在京师城内，而是带领他的在朝高级官僚终年游猎于四季行营之间。只有南面官机构，大概因为文书档案不便随时移动，故常驻中京。

由于版图内“有城国、有行国”，辽确实开创了不同于“古之夷狄”的一种新的多元建制的国家治理模式。惟相比于辽代全部国土，其所据汉地之幅员比例还太小。因此对辽代国家建构的原创性，后代似多不如尝与之直面的宋人敏感。

十二、

金前期曾先后设立七个都城，即上京、东京、南京、西京、北京、中京，还有伪齐统辖北宋旧境时的国都汴京。这种“复都制”正是早期金政权体系带有浓烈的贵族领地制色彩的反映。所以完颜宗望和完颜宗翰从东西两路南下攻宋，各自分领所下之地，竟被称为东朝廷和西朝廷。后来诸京地位逐渐下降，除被完颜亮故意残破的上京外，以燕京（即此前的南京）为中都，实际上成为金首都。傅海波指出：“这种不断加强的专制不是别的，就是采用汉制的结果。”

也许是由于金室过分专注于在汉地集中统治权力，也许还由于完颜亮推崇汉文化的强烈个人倾向，金代国家体制确实有越来越向汉唐式专制君主官僚制靠拢的趋势。刘浦江因此写道：“金朝是一个典型的北方民族汉化王朝”；故“用‘全盘汉化’四个字来概括是并不过分的”。傅海波说，它“最终成为这样一个国家：无论在伦理上和经济上，都在很大程度上汉化了”。蔡美彪说，“金朝越来越多地采用汉族的统治制度，女真旧制逐渐削弱或消失”。

对金史专家们的这些断制，基本可以同意。然而这并不意味着因此就有理由以为，女真人正在迅速地变成汉人，甚至可以说基本上已变成了汉人。也没有理由认为，金朝是一个略带“野蛮”气息、因而还不太“够格”的汉唐式王朝。

十三、

理解这一点的关键在于，女真人汉化程度的惊人提升，并不等于他们正在变成汉人或已接近于变成汉人。直到十三世纪初、距中都失守不满十年之时，金廷还在下诏“敕女真人不得改为汉姓，及学南人装束”。这道禁令不仅反映出女真人改汉姓、著汉服者日众，而且也表明朝廷仍坚定地维持女真人与汉人之间族裔大防意识和努力。当日汉人对此也深有感受，因此批评当局“分别蕃、汉人，且不变家政，不得士大夫心”。

人类学理论强调，自我与他者间族裔边界既经确立，它就不会因为当初由以界定自我的那些特殊属性的消失而必定趋于泯灭。清史研究者讨论过，在满语、骑射开始呈现衰落之势时，清廷是如何为满洲人重新构建“满洲之道”的。

也许因为金朝为猛安谋克女真重新构建“女真之道”的文化动员不那么成功，也许还因为汉地在金版图中所占比例过大，因而掩盖了金朝治理其余部分疆域的各种措施与行动的显示度，金朝在汉族自我中心论者眼中变成了汉唐式王朝不太成功的仿效者。但这种看法其实很不准确。

十四、

关于元的统一，我们已经有太多故事。这里只须指出，康熙赞美朱元璋“治隆唐宋”，雍正则说，“中国之一统始于秦，塞外之一统始于元，而极盛于我朝。”中国历史上的秦-唐-宋-明以及元-清这两种不一样的王朝谱系，不是早已被父子二人再清楚不过地揭示出来了吗？

比较两种不一样的国家建构模式，可知元-清模式实质已将汉-唐模式包摄其中。看一看清王朝的疆域结构，就不难体会内中关系。

清代版图分三大部分。满八旗所在的东北地区被视为腹心之地，称作内地（*dorgi golo*）。汉人将之译为内藩，盖因八旗乃分封给满洲皇室成员，为其各自领属的军民故也。早期被纳入满洲统治的内蒙古诸部相对于内地称为外地（*tulergi golo*），汉译为外藩；外藩一名成为有清一代外蒙古诸部和内蒙古诸部的专称。内地又名东部地区（*dergi golo*），汉译作东省。那里分由三将军主政，“盖即前代留守之比”，而与“但膺阃寄者不同”；故又名之东三区（*dergi ilan golo*），汉译东三省。也正因为如此，三省和东三省名称的出现远早于东北建省。刊刻于1765年的《巢林笔谈》里有曰：“满洲为皇家起化之地”。是为迄今所知中外文献中最早把满洲用为地名之例。

继拥有内、外藩之后，被征服的塞内汉地，最终形成采用郡县制治理的十八“直省”。署理西北各边疆地区政务的中央机构则名为理藩院（*Tulergi golo-be dasara jurgan*，译言治理外部地区之部门）；汉语中后来以藩部来命名整个这片地域。

十五、

十八省体制，当然渊源于汉唐模式。沿边省份的土司建制，也沿袭了从唐朝羁縻体系演化而来的明代土司制度。入清后，“旧籍所载，大半皆已改土归流。其所存者，亦无不革心顺化，比于郡县”。清人认为，明代土司虽“与郡县牧守稍殊，而受敕印、袭爵禄、纳租赋、供力役、随征调，与官吏不殊”。此说虽未尽确然，但它把土司制定位为郡县制的一种附属部分，那是非常有眼光的。从羁縻到土官、土司、改土归流，展示出汉唐模式逐步消化一时还无法直接实施郡县制的边疆某些地区的依赖路径。如果以经验事实作为判断依据，直到民国年间仍保留着土司制的地面，就可看作遵循这一路径所能消化的最大版图范围。西北中国的绝大部分幅员，显然未在其中。而后者却都被涵盖在理藩院的施政地域之内。

据清《理藩院则例》所列事目，由理藩院署理的各地政务，包括旗界、封爵、设官、户口、

耕牧、赋税、兵刑、交通、会盟、朝贡、贸易、宗教等。这是清代在各藩部全方位地实施其主权的有力证明。汉唐式国家没有能在这同一片土地上这么做过；理藩院的这一套机制，也不是从汉唐式国家模式中衍生出来的。

两种不同的国家建构模式，还拥有非常不同的国家治理的理想目标。汉唐式国家的理想目标是“车同轨，书同文，行同伦”，即以汉文明和儒家伦理去覆盖全部国家版图。元-清模式的理想目标则是包含诸多不同人群及其文化，互相关离、互不相扰的多元型帝国。它没有想在全国推行清一色的蒙古文化或满洲文化。官颁《五体清文鉴》把满、蒙、藏、汉、回（指维吾尔）五种文字一齐列为最重要的官方书面语。这与辛亥革命时提出的五族共和口号，二者间不是没有任何关系的。

从上述观点看问题，北亚-东北亚边疆帝国未曾汉化的那一面中，恰恰包含了使它们之所以能对中国历史作出最具创造性贡献的那些因素。这一点在我们有关中国历史的叙事中，似乎长期被忽略了。

【论 文】

《春秋》“大一统”与国家秩序建构¹ ——以西汉国家治理为中心

孙 磊²

摘要：西汉春秋公羊学的“大一统”学说是周秦之变后的汉代国家秩序建构的思考。与政治意义上的统一与维护中央权威不同，经学视域中的“大一统”包含贵元、正始、尊王的内涵，更接近于规范意义上的国家合法性的法理建构。一方面，“大一统”学说塑造了西汉国家秩序的神圣根基，董仲舒提出孔子作春秋，王者受命于天和阴阳灾异说，接续传承古典“天道宪法”，以道统制约治统；另一方面，以“通三统”寻求“大一统”，董仲舒以尊天道的王道为本，通过对历史上的制度进行损益，将王道的精神渗入政治与社会，从而为汉立法。《春秋》“大一统”学说在传统国家治理中的得失，表明其寓“贬天子”于“尊王”之中的精义在后世逐渐被遮蔽，这种传统中国政治史上对于经义的扭曲尤其值得现代学人深刻反省。

近年来，儒家“大一统”思想传统日益受到学界的关注，“大一统”也成为哲学社会科学学者使用频率较高的词语。从历史学来看，有学者论证源远流长的“大一统”思想在中国国家治理中发挥重要作用³。从政治学来看，有学者从保全中国的政治统一意义上理解“大一统”，将其视为传统中国政治的最重要的遗产，并将其视为中华民族的文化基因⁴。当然，历经现代文明的洗礼，学界对于“大一统”政治思想的研究也存在各种否定与批判的声音，例如质疑“大一统”

¹ 原载《东南学术》2022年第6期，第163-173页。

² 作者为同济大学政治与国际关系学院教授。

³ 王震中：《论源远流长的“大一统”思想观念》，《光明日报》2019年6月10日；卜宪群：《谈我国历史上的“大一统”思想与国家治理》，《中国史研究》2018年第2期。

⁴ 林尚立：《大一统与共和：中国现代政治的缘起》，《复旦政治学评论》第十六辑；杨光斌：《以中国为方法的政治学》，《中国社会科学》2019年第10期。

的道统合法性与维护虚假的统一，将“大一统”视为“东方专制主义”的专制原罪¹。上述的这些研究反映了当下中国政治思想中的不同声音，可见儒家政治传统对于现代中国政治仍具有潜在的影响力。

然而，综观当下的“大一统”研究，亦可以发现学界对于儒家政治传统中“大一统”的理解仍然缺乏基本共识。这种基本共识的缺失，源于20世纪初传统经学的瓦解，其时各种西方流行的观念进入中国思想，对“大一统”的传统观念形成了极具冲击力与颠覆性的挑战。例如，梁启超早在《新民丛报》中提出，“大一统”由政治上的君主专制与文化上的意识形态专制构成，由此导致中国在与列强竞争中缺乏竞争力。尽管梁启超晚年对此观点有反省修正，却也无法扭转整个20世纪学界主导性的“大一统专制说”倾向²。当然，同时期的历史学家钱穆对作为中国历史精神的“大一统”有很多正面的阐发，却被时代的主流话语所遮蔽。³

“大一统”思想作为华夏民族的文明基因，可谓源远流长。从司马迁《史记·五帝本纪》对华夏民族始祖的叙述中，可以看到黄帝修德振兵、治气教化，不仅靠武力打败炎帝与蚩尤，而且以德治理天下，“抚万民，度四方”。《尚书·尧典》中，帝尧以修德齐家治国，进而协和万邦，使天下和谐。孟子的“定于一”体现了儒家以王道仁政治国平天下的政治理想。然而，“大一统”思想完全融入社会制度进而成为国家政治改革的根本法，却离不开汉代经学对于国家秩序的建构。本文试图以西汉国家治理为中心，考察春秋公羊学视域中的“大一统”思想（以董仲舒为主）与国家秩序建构的关系，探讨其如何以“大一统”回应周秦之变后汉代国家秩序建构的巨大变革，以及这种回应的历史意义和现代启示。通过考察《春秋》“大一统”思想与西汉国家秩序建构之间的互动，本文旨在对中华政治文明创造性转化的内生性动力作进一步探讨。

一、春秋公羊学视域中的“大一统”思想要旨

作为汉代儒宗与春秋公羊学集大成者，董仲舒的政治哲学对西汉的国家治理产生了重大影响。董仲舒在对汉武帝的“天人三策”中提出，“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也”（《汉书·董仲舒传》）。然而，对于董仲舒政治哲学的研究，以往学者虽然对其“大一统”维护国家统一的政治意义多表赞同，但对以天道限制君主权力的效果则多予以否定。尤其对“罢黜百家，独尊儒术”是以批评为主，认为政治干预学术、思想统一于儒学为汉代“大一统”专制统治提供了理论支持⁴。这些研究一方面受现代自由主义思想的影响，认为儒学为汉代的君主专制统治服务，而不是批判国家权力；另一方面并没有区分政治意义上的“大一统”与春秋公羊学视域中的“大一统”。因此，以下我们将对二者进行区分，以求更深刻地理解《春秋》“大一统”思想的深层内涵。

首先，政治意义上的“大一统”一般用来指政治上的国家统一，尤其用来解释经历周秦之变后的中国从封建到郡县制的巨大变革。例如《史记·李斯列传》中载李斯对秦始皇言，“夫以秦之强，大王之贤，由灶上骚除，足以灭诸侯，成帝业，为天下一统，此万世之一时也”。周朝的封建制是周天子与诸侯的共治，其核心是周礼，天子与诸侯间的“策名委质”类似于双向的权利-义务契约，诸侯要“以藩屏周”，维护天子权威，天子则要为政以德，严格遵守周礼君臣共治的礼法，否则，如残虐百姓的周厉王就会被放逐。天子之外，诸侯与卿大夫所构成的社会则享有

¹ 林毅：《“变中求统”：大一统政治思想研究中的语境与逻辑问题》，《政治学研究》2020年第2期。

² 参见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海古籍出版社2001年版，第51-67页。

³ 钱穆：《中国历史精神》，九州出版社2016年版，第24-27页。

⁴ 徐复观：《两汉思想史》第二册，华东师范大学出版社2001年版，第182-184页。周桂钿：《秦汉思想史》（上），福建教育出版社2015年版，第178-181页。

很高的自治权¹。秦变封建制为郡县制，一统六合，固然是顺应历史大势所趋，但其在国家治理中推崇法家主导，宣扬君主集权，以吏为师，不行教化，结果导致行政集权的国家吞并社会，这种极端专制的集权国家必然不可长久，秦经历短暂的二世而亡。汉承秦制以来，在国家治理中以郡县制为主导，强化中央集权，沿袭秦代的“以吏为师”，崇尚严苛刑罚，由此造成社会矛盾日益尖锐，“富者勾连阡陌，贫者无立锥之地”（《汉书·食货志》），豪强巨富与民争利者比比皆是。文景之治运用黄老之学，崇尚无为，与民休养生息，但根本上无助于社会矛盾的化解。汉兴七十年，武帝无法沿用道家黄老之学的无为之术，而任由社会矛盾日益恶化，故必须对国家与社会治理的方针政策进行调整。一方面，前七十年积蓄的国力财富，为武帝开疆拓土与王朝改制提供了强大的物质基础。另一方面，道家与法家所提供的黄老刑名之术无法为武帝改制提供治国安邦之道的理论支持，儒家则擅长于此，由此受到国家的重视。儒家从陆贾、贾谊到鲁申公及其弟子，已经蓄积了几代儒者的努力，一直到董仲舒，“始推阴阳，成儒者宗”（《汉书·董仲舒传》）。

汉代春秋公羊学的“大一统”，正是为了回应上述历史语境与政治诉求，其政治意义在于以“尊王”支持国家统一和维护中央权威。董仲舒承继贾谊，主张强干弱枝，尊天子，卑诸侯，维护中央王权的集中领导和国家稳定，抵制诸侯王对中央权力的挑战。与秦始皇时主张封建复古的儒生淳于越相比，汉儒显然不是保守泥古的腐儒。但汉代分封，从异姓王到同姓王，骄奢淫逸，利益纷争不断，徒有模仿周制的皮毛，却失去了周礼所维系的德行共同体的实质。董仲舒的“大一统”主张被汉武帝用来作为治淮南狱的指导原则，他在担任江都王相和胶西王相时也始终劝诸侯王服从中央号令，不擅自征伐²。正所谓“《春秋》大一统者，六合同风，九州同贯也”（《汉书·王吉传》），春秋公羊学“尊王”的“大一统”思想，不仅对维护当时的国家权威和政治稳定有积极意义，而且对后世维系超大规模的国家治理与多民族治理的“多元一体”意义更加重大。中华两千多年文明的延续和传承，“大一统”的宪制实在是功不可没。³

但是，如果将汉代的“大一统”学说仅仅作政治意义上“统一”的理解，则忽视了春秋公羊学“大一统”思想所蕴含的深意。“大一统”的说法最早出于《春秋公羊传》，“大”指张大，有“推崇”之意；“统”指纲纪，东汉公羊学大师何休解“统”为“政教之始”。《春秋》经曰“元年春王正月”，《公羊传》曰“元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也”（《春秋公羊传·隐公卷第一》）。春秋公羊学对“大一统”内涵的研究可谓汗牛充栋，总结其要点有三：

第一，贵元。

董仲舒将“大一统”置于整体的天人合一思想体系中，其核心是“元”。“《春秋》谓一元之意。一者，万物之所从始也。元者，辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本而反自贵者始”（《汉书·董仲舒传》）。元是天地万物的本源，从政治哲学的视角来看，“元”是天下一统的政教文明体合法性的源头和根基。王者为人道之始，王道当承天时而归本于元。换言之，政治必然要置于文明根基的教化下，才具有合法性。董仲舒以仁解“元”，仁为天之心，以礼为治，礼为文明之大法，由此建构的仁礼合一的“大一统”处于生生不息的文明

¹ 参见姚中秋：《华夏治理秩序史·封建》下册，海南出版社2012年版，第623-636页；李若晖：《久旷大仪：汉代儒学政制研究》，商务印书馆2018年版，第12页。

² 林聪舜：《儒学与汉帝国意识形态》，上海人民出版社2017年版，第175页。

³ 苏力对政治意义上的“大一统”有精彩的阐发。参见苏力：《大国宪制：历史中国的制度构成》，北京大学出版社2018年版。

教化中，人才得以在政治生活中安身立命。何休在对“大一统”的《解诂》中称，“明王者当继天奉元，养成万物”，正是阐发了董仲舒“贵元”思想的政教文明意义。¹

第二，正始。

在对“元年春王正月”的《春秋》经文解释中，董仲舒着意彰显王者当以明法守正为大，“臣谨案春秋之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也”（《汉书·董仲舒传》）。“《春秋》之序辞也，置王于春、正之间，非曰上奉天施，而下正人，然后可以为王也云尔”（《春秋繁露·竹林》）。²在政治哲学中，“正始”即为“正君”，以天道来规范君主的统治。这就意味着奉行王道的君主必须法天而治，而“尊王”的“大一统”国家政制必须被置于“贬天子”的“天道宪法”之下，此乃“屈民而伸君，屈君而伸天”所蕴含的深层宪制考量。以董仲舒为代表的春秋公羊学，进一步提出以“五始”作为“大一统”国家的五层宪制结构。《春秋繁露·玉英》曰：“是故《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正境内之治，五者俱正而化大行。”“元-天-王-诸侯-境内之治”所代表的“五始”构成了“大一统”国家政制的五层宪制结构，王所代表的治统权力被纳入“元、天”所构成的道统下加以规范。何休对此进一步阐释道：“诸侯不上奉王之政，则不得其位，故先言正月，而后言即位。政不由王出，则不得为政，故先言王，而后言正月也。王者不承天以制号令，则无法，故先言春，而后言王。天不深正其元，则不能成其化，故先言元，而后言春。五者同日并见，相须成体，乃天人之大本，万物之所系，不可不察也。”³何休把董仲舒作为“大一统”五层宪制结构的“五始”内涵更加透彻地揭示出来，元是根本的合法性所在，王必须承天制号令，政必须由王出，诸侯必须奉王之政。在这种“天人合一”的宇宙政治论中，春秋公羊学将政治置于天地万物的世界中，赋予政治以超越的根基（“元”），这种超越性又通过国家政制中的制度建构得以实现。

第三，尊王。

春秋公羊学中的“尊王”在于张大“王纲”。董仲舒阐发《春秋》意旨，贬诸侯大夫之专擅，批评大夫僭诸侯、诸侯僭天子，伸张天子之权威。有尊王之心者，则隐其恶而讳之；有匡救周室忧中国之心者，则张大其善行（如齐桓晋文）。当然，“尊王”在其所处的君主制时代，董仲舒的现实考量必然落实为“尊君”，如“民不可一日无君”，“君者民之心，民者君之体”（《春秋繁露·玉杯》），君主在人世间的政治中拥有庆赏刑罚的大权和至高权威，尤其体现为“屈民而伸君”（《春秋繁露·奉本》），使民服从君，防止民犯上作乱。君臣之权、上下之礼构成君主政治中“王纲”的重要组成部分。然而，春秋公羊学的“大一统”思想还隐含着另一更高意旨，即规范限制君权的“贬天子”。秦制的最大危害就是无法限制君主的权力，秦始皇僭用“三皇五帝”中的“皇”与“帝”，自封始皇，独享“朕”的称号，废郊祭而不尊天，废谥号而不尊史，致使周礼“贬天子”的礼治对君主权力的规范限制作用失效。汉代春秋公羊学重质，主张以质救文，作为公羊学大家的董仲舒在对《春秋》的阐释中时时不忘“贬天子”。据司马迁记载，“余闻董生曰：‘周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫雍之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣’”。（《史记·太史公自序》）可见董仲舒公羊学除了伸张“退诸侯，讨大夫”的“尊王”之外，更有“贬天子”以规范限制君主权力的良苦用心。只是出于对统治者权力的敬畏，“世愈近而言愈谨”（《春秋繁露·楚庄王第一》），“贬天子”多以隐微的言语来表达，甚至在后来的春秋公羊学中，多有非常异议可怪之论。

¹ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，北京大学出版社1999年版，第6、10页。

² 本文《春秋繁露》引文和释义均引自苏舆撰：《春秋繁露义证》，钟哲点校，中华书局1992年版。以下同。

³ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，北京大学出版社1999年版，第6、10页。

综上，春秋公羊学视域中的“大一统”思想蕴含贵元、正始与尊王的深意，其绝不能仅仅作政治意义上的“统一”和维护中央权威的理解，而更接近于规范意义上的国家合法性的法理建构。这种建构包括两方面：一方面体现为天道与道统的国家秩序的神圣根基（一统于天，一统于道），另一方面体现为正统与新统的国家秩序的制度变革（一统于正，一统于新）。当汉武帝采纳董仲舒的《天人三策》，实行尊经改制，春秋公羊学更是获得了国家意识形态的支持，成为国家变革改制的根本法。

二、“大一统”与西汉国家秩序的神圣根基

中国传统政治秩序的精神根基无不诉诸天道，天道代表最高最神圣的合法性。在先秦政治中，“天”是最高神明。《尚书》中的“天”与“上帝”几乎同义，但指向两种宗教趋向：一种是超越性的神学宗教，其典型是商书中的天帝观，天具有主宰人世的神格化色彩；另一种是理性化的伦理宗教，其典型是周书（周公）的天命观，天具有高度人格化色彩，呈现为德性化的天。天命靡常，君主必须以德配天，敬天保民。¹随着春秋时期礼崩乐坏，战国时期以武力征伐天下，君主和百姓的天道信仰日益衰落。从荀子《天论》中，可以看到天已不再被信仰，“治乱非天也”，天外在于人，毫不足畏。天不再神圣，君主则成为最高的权力主宰者，“君人者隆礼尊贤而王”（《荀子·大略》），礼的根本权威性在于君主，虽然也要求君主行王道，但却没有任何根本法可以限制君主。由此可以理解，荀子的两位高足——韩非和李斯，为何都走向极端国家主义的法家而支持秦制。面对天道信仰衰落，董仲舒深谙国家宪制只强调“尊君”一端的危害，他继承《尚书》中两种“天”的宗教，将其与春秋公羊学贵元重始的精神结合，并掺以当时流行的阴阳五行说与灾异说，由此来阐发春秋公羊学“贬天子”的微言，重塑汉代国家秩序的神圣根基。

首先，孔子作《春秋》说是公羊学“贬天子”主张的重要支柱。孔子何以作《春秋》？三代以上，圣王治世，治教合一；三代以下，君主治世，治教分离。孟子曰，“王者之迹息而《诗》亡，《诗》亡然后春秋作”（《孟子·离娄》），“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”（《孟子·滕文公》）。在公羊学中，《春秋》显然不只是鲁国的编年史，而是孔子以此来“贬天子，退诸侯，拨乱世，反诸正”的经世大法。《春秋》本天子之事，旧有王朝治乱兴衰之王官学，然而，后世君主有位而无大德，孔子有大德而无王位，公羊学发挥孔子作《春秋》说，以孔子为“素王”²，以《春秋》为大法，旨在对现实中的君主权力进行教化和制约。董仲舒认为，孔子“西狩获麟，受命之符是也。然后托乎《春秋》正不正之间，而明改制之义”，孔子曰“吾因其行事，而加乎王心焉，以为见之空言，不如行事博深切明”（《春秋繁露·俞序》），实则以孔子为“素王”，托《春秋》以改制。孔子为何能作《春秋》，董仲舒将其追溯到天。天道微渺，谁能理解天意？惟有圣人。“天令之谓命，命非圣人不行为”，“圣人法天立道”（《汉书·董仲舒传》）。由此，在“天-君-民”的治统架构之外，“天-圣人-民”则形成道统架构，圣人知天，以天意为君主立法，以天意教化百姓。《春秋繁露》中关于君主与圣人之间关系的隐微表达，实欲将君主的治统置于圣人解释天道所形成的道统之下。³圣人对天道的解释并非诉诸玄理空言，而是通过解释《春

¹ 参见陈来：《古代宗教与伦理》，生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 175-201 页。

² “素”本义是空，钱穆称“素王”为“无冕的王者”，以孔子为“素王”，承接王官学，开创百家言，目的是将对现实王朝的褒贬蕴藏于“理想宪法”中。参见钱穆：《两汉经学今古文平议》，商务印书馆 2010 年版，第 272-274 页。

³ 陈明对此有精彩的论述，“董仲舒清楚，天子的时代是回不去了，能做的是把天子概念所蕴含的宗教信仰，对天的虔敬经由圣人的角色承接下来，注入实际的政治运作”。参见陈明：《帝国的政治哲学：春秋繁露的思想结构与历史意义》，《政治思想史》2019 年第 2 期。

秋》中前世已行之事，以观天人相与之际，从而将抽象的天道诉诸与人事相关的具体礼乐制度。这就构成了对“天道宪法”的一种政治哲学意义上的高级解释学，其本身体现为对人道的教化。

其次，春秋公羊学“贬天子”思想的重要体现之一是“王者受命于天”说。考察统治者的权力来源，即统治者权力合法性的基础，是政治学的核心问题。在中国政治传统中，《诗经》与《尚书》保留了大量统治者权力来自于天的思想，《孟子》一书多处征引，并予以阐发。如舜有天下是“天与之”，“天子能荐人于天，不能使天与之天下”（《孟子·万章》）；又如“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝，宠之四方”（《孟子·梁惠王》）。董仲舒在《春秋繁露》中反复强调受命而王，更进一步使“王者受命于天”神圣化，成为历代统治者权力合法性的基础。在董仲舒看来，天是一切神圣性的源泉，“人受命于天，有善善恶恶之性”（《春秋繁露·玉杯》），“人之受命于天也，取仁于天而仁也”（《春秋繁露·王道通三》），天是伦理性的天，“仁之美者在天，天，仁也”。天子受命于天，即为“天之子”，在享有至高荣耀的同时，必须对天保持敬畏。董仲舒两次引用孔子的原话，“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《春秋繁露·郊语》），以《春秋》“亡国五十有余，皆不事畏者也”（《春秋繁露·顺命》），警戒君主不要沉迷于“天子”之位的荣耀感，更要认识其责任与使命。当然，对统治者的警戒，必须诉诸“天命靡常”的古老传统。在董仲舒笔下，其呈现为“故其德足以安乐民者，天子之，其恶足以危害民者，天夺之……王者，天之所予也；其所伐，皆天之所夺也”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）。他还继承了孟子关于汤武革命的主张，称“有道伐无道，此天理也”，进一步捍卫古老的“天道宪法”所蕴含的革命权。

此外，春秋公羊学“贬天子”思想的另一重要体现为运用灾异说，通过神格化的天惩戒失道的君主。阴阳灾异说是战国到秦汉所流行的学说，在《易传》《吕氏春秋》中多有涉及。董仲舒用儒家思想对此进行改造，目的是以神道设教，建构一种广为众人所接受的政治神学。学者对此多与西方政教关系进行对比，认为儒家的天不是超越性的，儒生也无法像西方牧师一样组成有组织的教会，形成对王权强有力的限制。¹ 这种观点体现了现代学人对于传统儒教的法理意义缺少深层体认。与西方政教关系相比，中国人对天的信仰相当于西方人对上帝的信仰，天包含神格化与人格化的两面，因而儒家也具有神学宗教与理性宗教的两面。《易传》所说的“一阴一阳之谓道，阴阳不测之谓神”，是中国人信仰的神道。这种对天道的信仰始终与人道相通，而不是超越人道。具体就董仲舒的阴阳灾异论而言，汉武帝在“天人三策”中问及“三代受命，其符安在”，“灾异之变，何缘而起”（《汉书·董仲舒传》），君主对于天命与符瑞灾异的关联格外关注，可见当时社会灾异说的信仰具有神学宗教所要求的广泛社会基础。董仲舒则借此将君主引向儒家的王道，“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也”（《汉书·董仲舒传》）。灾异呈现为“失道—灾—不自省—异—不知变—伤败”六个阶段，凸显了儒家的“天心之仁爱”与“强勉行道”，这不正是周公反复叮咛君主的“无逸”（《尚书·无逸》）精神的体现吗？“天作孽，犹可违，自作孽，不可逭”（《尚书·太甲》），“获罪于天，无所祷矣”（《论语·八佾》），“永言配命，自求多福”（《诗经·大雅·文王》），由此来看，董仲舒灾异说的本旨仍然是儒家的天命观，以天命天道教化和规谏君主行仁政德教。灾异说实为对“天道宪法”的另一种政治神学意义上的高级解释学。因此，董仲舒传承了《尚书》中超越性的神学宗教和理性化的伦理宗教两端，以此建构国家秩序的精神根基，赋予天以神格化和人格化的双重色彩，使之成为限制君主权力的根本法。

¹ 费孝通：《皇权与绅权》，《费孝通文集》第五卷，群言出版社1999年版，第294页。

始于董仲舒的儒家天道说彰显了《春秋》之为天地之“常经”的最高法意义，对汉代政治产生了深刻影响。汉儒与君主权力的斗争尽管迂回曲折，却始终没有放弃对于“天道宪法”的解释权。就受命说来看，董仲舒的后学在西汉后期将其推向“天下乃天下人之天下，非一人之天下”（《汉书·谷永杜邺传》），“天命所授者博，非独一姓”（《汉书·刘向传》），甚至出现“汉家尧后，有传国之运”（《汉书·眭弘传》）的禅让说，以此推动当时危机重重的社会改革。此番言论为君主所不喜，眭弘等儒生因此伏诛，却也无法掩盖西汉晚年国运的衰颓，“天命流转”的古老“天道宪法”依然为当时诸多士人所信守。再论灾异说，一部汉代灾异说的历史就是一部儒生与政治权力的斗争史，董仲舒为人廉直，好言灾异，不像公孙弘曲学阿世，结果纵有王佐之才，亦不得重用，几遭贬黜，因辽东高庙灾一事，几乎遭遇杀身之祸，从此不敢复言灾异。“仲舒下吏，夏侯囚执，眭孟诛戮，李寻流放”（《汉书·李寻传》）。然而，灾异说潜在的问题在于其解释的效果取决于儒生的德行。灾异解释灵活、充满权变，但在参与现实政治的儒生中，既有严守经权界限如董仲舒一般的醇儒，也有以曲学阿世获得当权者赏识的小人儒，如钱穆所言：“朝之正臣，得以灾异警其君，使黜邪佞，而朝之邪臣，亦得以灾异动其君，使戮忠正。”¹灾异说的本来目的是“贬天子”，使天子自省其治国之咎，后来却因天子之尊以灾异策免丞相三公，甚至逼丞相自杀。此举完全失去了灾异说“贬天子”的本旨，而沦为政治斗争的工具。作为“天道宪法”高级解释学的灾异政治神学逐渐失之于荒诞，从而丧失其神圣性。²

就春秋公羊学“天道宪法”思想的后世影响来看，阴阳灾异说的政治神学对现实政治的影响越来越小，以德教为核心的政治哲学则通过道统对治统的制约而成为儒家“贬天子”的主要路径。抛开今古文经学间的意见纷争，孔子作《春秋》的“素王”说为承载中华政教文明的道统制约君主权力的治统提供了最有力的支持。圣人与君主，代表了在理论上同为“天之子”的两种权力，圣人以其大德通天道，以对天道的解释诉诸历史评判，为君主立法；君主受命于天，当谨遵天道，遵守圣人对“天道宪法”的解释。“天道宪法”所形成的道统制约治统的理念，构成了传统中国国家秩序的精神根基和根本大法。

三、“大一统”与西汉国家秩序的制度变革

在汉代春秋公羊学中，要规范统治者权力必须将作为国家秩序精神根基的“天道宪法”贯彻到一整套制度设计中。董仲舒在“天人三策”中提出的诸多改制思路被汉武帝采纳，其思想多被后来的经学家吸收和改造，成为两汉制度变革的理论依据，这在《盐铁论》和《白虎通》中有充分体现。董仲舒“大一统”思想的贡献尤在于通过阐发春秋公羊学“通三统”的意旨，论证汉王朝应如何在对历史上的王朝制度进行损益的基础上实现制度变革，以“通三统”寻求真正的“大一统”。

“三统”说源于孔子，汉代公羊学则对其有不同的解释，董仲舒的“通三统”思想主要体现为《春秋》为汉立法。首先，他提出了天道之下王道的永恒性，以王道作为汉王朝统治的正当性。“道之大原出于天，天不变道亦不变”（《汉书·董仲舒传》），三代礼乐不同，但王道的大纲“人伦道理，政治教化、习俗文义尽如故，故王者有改制之名，无易道之实”（《春秋繁露·楚庄王》）。因此，汉朝统治的正当性不仅仅在于革命，最终还必须体现在遵循法天的王道，这是秦亡汉兴的终极法理。其次，董仲舒强调新王必改制。孔子曰，“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世，可知也”（《论语·为政》）。董仲舒据此

¹ 钱穆：《秦汉史》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第238页。

² 关于汉代以及后世灾异与政治之间详细的历史探讨，可参见陈侃理：《儒学、数术与政治》，北京大学出版社2015年版。

对夏商周三代制度损益进行了详细的阐释，“王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下……故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏，亲周，故宋”（《春秋繁露·三代改制质文》）。董仲舒如此解释的目的有二：其一，汉承周统，而非秦统。孔子作春秋，是因为周道衰微，汉作新王，受命代周必改制以应天，汉道是对周道的扬弃。秦因为改制易道，不为“通三统”的一王之法。其二，汉改制必“存二王之后”，其从《春秋》直接得出的含义为：新王受命后，必封前两朝后裔为大国，允许二王之后在其封国内保留旧有的正朔与制度，以备新王取用。而由于汉作新王，成为一王统，汉之前的殷与周则一起与汉构成“三统”，原来夏商周“三统”中的夏则不再成为一统，故曰“绌夏、亲周、故宋”。¹

“通三统”思想的核心在于以一以贯之的王道去“通”三统，其所强调的“存二王之后”也并非刻板地将历史上的两个王朝制度保存下来，而是要表明当今的天下并非一家一姓之制，统治者当以开放包容的文化精神处理现实政治与历史文化遗产的关系，于“通三统”中形成当今的“大一统”。故《白虎通》曰：“王者所以存二王之后何也？所以尊先王，通天下之三统也。明天下非一家之有，谨敬谦让之至也。故封之百里，使得服其王色，行其礼乐，永事先祖。”（《白虎通疏证·三正》）天子与二王所构成的三统并存，充分体现了以“通三统”所蕴含的规范法理来限制现实王权的宪制考量。

在“通三统”的基础上，董仲舒以文质再复来解释三代改制，发挥孔子“文胜质则史，质胜文则野，文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》）的文质之道，其主要观点是夏尚忠、殷尚敬、周尚文，汉继承周朝，应以夏之忠对周之文进行损益，强调以宽厚仁爱和节俭质朴的质来纠正汉王室功卿的骄奢虚文²。由此来看，王者作新王，固然要改正朔，易服色，制礼乐，但不过是新耳目而已，董仲舒最重视的仍然是礼乐背后的仁质。子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉；乐云乐云，钟鼓云乎哉。”（《论语·阳货》）孔子以仁之质救周之文，董仲舒的改制说何尝不是对孔子以质救文精神的传承。董仲舒提出三代改制文质说，是对当时国家制度改革的总体趋势的判断。汉承秦弊，秦弊又是周文之弊的延续，文胜质则史，革秦之命以后的汉如何面对周文疲敝与秦律严苛，重建国家善治秩序？董仲舒在对策中建议武帝必须要改革，“故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也”（《汉书·董仲舒传》）。董仲舒的目的不是“复古”，而是“更化”，他提出许多具体的制度改革，如：学校制度，兴太学以养士，以养士用贤来治吏；社会治理制度，行教化，举孝廉；法律制度，以《春秋》大义决狱；经济制度，勿与民争利，反对盐铁官办，对贫富进行“调均”；等等。董仲舒改制的特点是“以质救文”，去除浮华豪奢的虚文，注重改善实际的民生，以重学和崇贤醇化社会风俗，真正彰显儒家以“民本”之道为经、以改制为权的与“时”俱进的经世智慧。

以天道规范王道从而为君主立法，必须通过根本的国家制度设计来实现。董仲舒尤为重视作为国家祭祀制度的郊祭与宗庙之礼，对其内涵有深刻阐发³。周公制郊社之礼，尊后稷为祖先，以祖配天。《礼记·中庸》曰：“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”然而，经历春秋战国的礼崩乐坏，其义已难明。董仲舒申发郊祭与宗庙之礼的大义，体现为：其一，王者为天之子，必须敬天畏天，此为天子之礼，“天子号天之子也，奈何受为天子之号而无天子之礼？天子不可不祭天也，无异于人之不可不食

¹ 参见曾亦、郭晓东：《春秋公羊学史》（上），第257页。钱穆：《两汉经学今古文平议》，第271-272页。钱穆对公羊家理论的矛盾之处亦有批判，认为五德终始和三统循环皆“荒诞无情实”，另就孔子为新王之统还是汉为新王之统的理论矛盾，公羊家只能解释为“《春秋》为汉制法”。参见钱穆：《秦汉史》，第133页。

² 董仲舒的三代改制文质说非常复杂，详细讨论可参见陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，中华书局2011年版，第190-198页。

³ 康有为称“董子言郊事至详明。其义皆以事天，未尝以事地”。参见康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社2007年版，第352页。

父”，“天者，百神之君也，王者之所最尊也”（《春秋繁露·郊祭》）。因此，天子在每年年初举行郊祭，取其先贵之义和尊天之道。其二，郊祭之礼高于宗庙之礼，敬天高于法祖。“《春秋》之义，国有大丧者，止宗庙之祭，而不止郊祭，不敢以父母之丧废事天地之礼也”（《春秋繁露·郊义》），由此儒家以“尊尊”抑“亲亲”，以天子之政治责任高于宗族之孝道，天下大公高于宗族之私。其三，祭祀之礼重诚敬之心，“不欲多而欲洁清，不贪数而欲恭敬。君子之祭也，躬亲之，致其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊，故鬼享之”（《春秋繁露·祭义》）。针对郊祭之礼不明，董仲舒引《论语》“天之历数在尔躬”，主张君主内反于心，察身以知天。周宣王畏天以自省，得以中兴，秦废郊祭之礼，获罪于天，未能得天福。以此为鉴，董仲舒以国家祭祀的礼制来规范约束君主，从而将君主的治统纳入“天道-王道”的道统之下来监督¹。

考察董仲舒的改制说对于汉代政治的影响，可见儒家以德教为核心的理想王道与汉代统治者“霸王道杂之”的现实政治实践之间的距离。司马迁概括汉武帝的主要功绩为“汉兴五世，隆在建元，外攘夷狄，内修法度，封禅，改正朔，易服色”（《史记·太史公自序》）。武帝一朝致力于“出师征伐”，其连续出征匈奴，为董仲舒所反对²。其表面尊儒，设五经博士，实际多用“习文法吏事，缘饰以儒术”的公孙弘、主父偃之流。其表面尊董仲舒以“春秋决狱”，实际多用张汤、杜周之类的酷吏来断狱。作为天子之礼的郊礼在武帝一朝中一直被君主求神仙信方术的混乱所遮蔽。观《汉书·郊祀志》，内多欲外好施仁义的武帝终其朝以神仙方术为礼，董仲舒批评君王郊祭中尊百神而不尊天可谓对其隐微的讽刺。武帝一朝律令之严苛，与董仲舒所言的“任德而不任刑”相悖。然而，我们不能以此否定春秋公羊学的根本法意义，以法立国、以儒文明的“儒法共治”已成为汉代的基本国策。社会崇儒的风气日渐，毕竟对秦制有所更化。武帝之后昭宣之朝贤良文学兴盛，多捍卫董仲舒的改制说，以抵制国家集权对于社会自治的侵蚀。钱穆曾指出，“两汉人才皆从地方自治出”，地方自治重学校教育，学者多从基层开始历练，经察举而选贤，“宜乎两汉吏治之美，冠绝后世”³。由此可见，董仲舒的改制说虽不能真正为武帝所用，但终究得以教化培育士君子阶层，以王道道统形成对统治者治统的制约，遂成为后世政治中“贬天子”的主要途径。

四、《春秋》“大一统”与传统国家治理的得失

通过重释春秋公羊学“大一统”学说所蕴含的贵元、正始、尊王的内涵，及其在西汉国家秩序建构中如何塑造国家秩序的神圣根基和影响国家秩序的制度变革，可以清楚地看到经学视域中的“大一统”学说的内涵要远远超过政治意义上主张“尊王”的“大一统”。在春秋公羊学中，“大一统”所要求的尊王与限权是内在统一的，限制君权的“贬天子”实内置于“大一统”的“尊王”维度所蕴含的深意中。而且，根据春秋公羊学贵元重始的精神，统治者作为“天之子”必须法天道自我教化以及教化百姓，“大一统”的制度变革必须以尊天道的王道为本，通过对历

¹ 有学者在解释董仲舒的郊祀论时，认为董仲舒凸显德行与教化的力量，以教化来息灭灾害，其实是将“依法治国”改为“以德治国”。参见深川真树：《试探〈春秋繁露〉的郊祀论》，《中州学刊》2019年第6期。这种观点持论偏颇，因为作为国家祭祀制度的郊祀礼本身就是宪制大法，德性教化是通过国家大法彰显出来的，而不存在用德治替代法治的问题。此观点在当今社会对德治与法治的理解中仍然非常普遍，汉代经学的研究应当对此予以纠正。

² 《汉书·匈奴传》：“仲舒亲见四世之事，犹复欲守旧文，颇增其约……义动君子，利动贪人，如匈奴者，非可以仁义说也，独可说以厚利，结之于天耳。故与之厚利以没其意，与盟于天以坚其约，质其爱子以累其心，匈奴虽欲展转，奈失重利何，奈欺上天何，奈杀爱子何！夫赋敛行赂不足以当三军之费，城郭之固无以异于贞士之约，而使边城守境之民父兄缓带，稚子咽哺，胡马不窥于长城，而羽檄不行于中国，不亦便于天下乎！”

³ 钱穆：《政学私言》，九州出版社2010年版，第42页。

史上的制度进行损益，以开放包容的心态将王道的精神渗入政治与社会。这才是作为“汉帝国设计师”¹的董仲舒“大一统”学说的要旨。汉代国家治理基本上在董仲舒开启的“大一统”学说中展开，无论是受命禅让还是阴阳灾异，其总体上都致力于捍卫“天道宪法”的神圣性，以此来规范限制现实中的君主权力。而以天道约束君主又必须通过具体的国家制度来实现，汉儒制定的郊庙之礼、明堂之议无不致力于此。通过法天道而行王道，汉儒以理想的王道来规范教化君主行仁政，如以经义决狱、援礼入法化解法家的严苛之治，以选贤能举孝廉醇化地方风俗，促进良善治理秩序的形成。

然而，任何政治理想在现实政治中都要不断与权力斗争、磨合，甚至妥协，如果政治实践丧失了这种中庸的实践智慧，则必然会将政治理想变成僵化的王道。武帝之后，昭宣时代基本继承武帝改制的方针，经学的兴盛为国家提供了更多通经致用的人才，宣帝言“霸王道杂之”最能体现当时经学的智慧。但西汉晚期经学日益偏离这种实践智慧，元帝好儒，受儒者王吉贡禹影响，“纯任德教，用周政”，引出禅让和托古改制运动，最终以王莽改制的闹剧结束。对此，东汉桓谭评论道：“事事效古，美先圣制度，而不知己之不能行其事，释近趋远，所尚非务，故以高义，退至废乱。”西汉晚期儒学士大夫阶层的“不知大体”最终导致王莽改制这样的道德理想主义悲剧²。然而东汉光武中兴，既鄙视以《周礼》古制来改制，又忌讳董仲舒关于孔子作《春秋》与“通三统”而“大一统”的思想，只本“霸王道杂之”，却失去了经学本身的深层理据，故不可以长久立。两汉之后，随着经史的断裂，经学的深层理据日益被遮蔽。即使在体现盛唐政治的《贞观政要》中，也仍然是缺乏经学思想指引的“霸王道杂之”，以历史行“霸道”，以经学行“王道”。然经史断裂，“王道”必然因其僵化而不能在现实政治中落实。至宋代，经与史进一步断裂，朱子与陈亮的“王霸之辨”即为明证。经学重孔孟之教的“人道”，而不重视以周孔为核心的汉春秋学的“王道”，致使政治中重视道德教化，而轻视王者之治，道德理想主义的悲剧一再重演³。直到晚清，经史之间的断裂以学术上的今古文之争呈现，章学诚的“六经皆史”与康有为的“六经注我”各走极端，最终导致经学的瓦解，而经学中的“王道”、春秋公羊学寓“贬天子”于“尊王”的“大一统”精义则日益晦暗不明。

以上从经史断裂的视角简单地审视了两汉及后世道统与治统之间的政教演变，旨在指出春秋公羊学的“大一统”学说建立在“经史合参”的先秦六经传统之上，后世经史的断裂则导致了道统与治统间关系逐渐偏离先秦的“王道”，因此才会出现将经学意义上的“大一统”等同于政治意义上的“统一”。惜乎儒术独尊之后，经学成为统治者的意识形态，官方儒者逐渐强化“尊君”一端，而弱化“贬天子”一端。东汉班固在《汉书·司马迁传》中引《太史公自序》，将司马迁的原文改为“贬诸侯，讨大夫”，删去原文中的“贬天子”⁴。何休的《公羊传》解诂强调“君天同尊”“诛不加上”，君主无论如何胡作非为，卑下都不能以天命诛之。何休的公羊新说实际上删削了《公羊传》中的“天子僭天”思想⁵。对此，熊十力亦认为：“韩非之说用于吕政，流毒甚远。董子、史公在汉代皆欲矫其弊。董子作《春秋繁露》，张《公羊》义，以阐发民主思想。

¹ 参见马勇：《帝国设计师》，东方出版社 2015 年版。

² 参见陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，第 377 页。

³ 参见钱穆：《两汉经学今古文平议》，第 286-294 页。

⁴ 参见张文江：《史记太史公自序讲记》，上海文艺出版社 2015 年版，第 94 页。

⁵ 详见李若晖：《久旷大仪：汉代儒学政制研究》，第 215-218 页。关于“天子僭天”的文辞是否出现在《公羊传》中，学界存有疑义，但何休的《公羊传》思想与董仲舒有差异则为学界公认。其重要差异即在于董仲舒以天道限制君主权力，何休《公羊传》对此并无发挥。参见刘家河：《史学、经学与思想》，北京师范大学出版社 2005 年版，第 373-374 页；曾亦、郭晓东：《春秋公羊学史》（上），第 237-239 页。

史公为《史记》，亦称《公羊》，并鉴于韩非毁百家语而集矢儒侠为最甚，于是尊孔子为世家，立仲尼弟子列传，孟子、荀卿皆有传，定孔子为一尊，示儒家为正统，与董子主张同也。”¹

由此可见，董仲舒公羊学“贬天子”的思想，容易被后世维护君主意识形态独大的儒者所掩盖，从而遮蔽了作为“天道宪法”解释学的公羊学思想精义。后世统治者单方面宣扬君尊臣卑、贵贱有等，无疑是秦制意识形态的延续，实有悖于封建制下“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）的礼治精神。《春秋》“大一统”中的“尊王”是在规范法理意义上的尊重天子权威，是符合君臣共治天下伦理的“尊尊”，但后世政治意识形态多将“尊王”变成“尊君”，将“尊尊”变成“尊卑”，致使“大一统”愈来愈带有专制色彩，这种传统中国政治史上对经义的扭曲尤其值得现代学人深刻反省。

【论 文】

典范与异例：羌族田野的例子²

王明珂³

摘要：在人文社会科学中，相对于量化分析质性研究常被认为缺乏客观性；调查研究者之观察所得与论述，难以摆脱其个人之社会、文化与学科偏见的影响。不仅如此，被考察研究的对象对考察者作出之种种陈述与行为，亦深受其个人之社会、文化与现实处境影响。在如此双重偏见下，我们如何认识其人与其社会？事实上，们可以将此认知危机化为转机，将之视为质性研究的焦点。以羌族田野及其它相关研究为例，本文说明在社会文化影响下，人们创造及依循种种典范（如文化、习俗、道德、文类等等），或因违逆典范而成为异例。研究者将观察焦点游移于典范与异例（或核心与边缘）之间，如此对典范与异例及其间权力关系之动态研究，不仅可以让我们了解“他者”，也可以藉此认识“我们”。

关键词：质性研究；文本分析；典范；异例；多点田野

量化研究与质性研究的二元区分？

一般认为，质性研究的缺失在于它难以客观；研究者难以摆脱其社会文化（甚至其学科文化）影响，被研究者亦然。这是毫无疑问的。然而由基本的人文社会认知观点，我们可以再思考质性研究的特质，以及其与量化研究之间的区分。是否，量化研究便无主观缺失？我认为并非如此——由问卷设计、采样、决定分析模型，到对量化现象的社会文化诠释，量化研究无一处不受研究者自身的社会文化影响。“数据自己会说话”是一个谎言；人们常用统计数字来掩盖事实。另一方面，一个经典的量化研究，如皮耶·布迪厄（Pierre Bourdieu）之作《区分：一个对品味鉴赏的社会批判》⁴，伴随的常是精湛的质性分析；可说是；其质性分析让那些统计数字产生意义。

¹ 熊十力：《韩非子评论与友人论张江陵》，上海书店出版社 2007 年版，第 90 页。

² 本文刊载于《西北民族研究》2023 年第 1 期，第 79-96 页。

³ 作者为北京大学历史学系教授、中研院历史语言研究所通信研究员。

⁴ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice (1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1984).

质性研究又常被认为是个案研究；相对于可对广泛据点、广大人群搜集材料的量化研究，前者所得结论因此或被认为无法解释普遍现象。譬如，在一、二藏族村落进行的民族志研究，怎么称得上是对藏族社会文化的普遍理解？即使曾在多个努尔人（the Nuer）聚落中进行民族志田野研究的著名英国人类学家艾德华·伊凡斯-普理查德（E. E. Evans-Pritchard），其著作《努尔人》（*The Nuer*）中所描述的努尔社会文化是否真实，或只是其理论建构下的选择性描述，亦曾受其他研究努尔之人类学者的质疑¹。无论如何，伊凡斯-普理查德的努尔民族志研究，已说明质性研究不一定是个案研究²。而无论是质性或量化研究，重要的仍是在田野选点或问卷取样上是否具有学术意义及其深度，以及是否能让我们摆脱自身的社会文化偏见，以认识一远方的、过去的或当下的社会现实本相。

因此，在这篇文章中我不拟强调质性研究的特色，以及其与量化研究间的区别，而将由人文与社会科学普遍面对的问题——社会、文化对个人认同、认知与行为表现的影响——来着手，探讨我们如何从种种现象（无论是量化或质性表征）认识社会现实本相。我将提出的观点十分简单。首先，既然社会文化对个人有深刻的影响，那么一地、一时代、一人群的社会文化将如密码般地镶嵌在个人的社会行为（言行举止与文字书写）之中。那么我们必须努力的是，如何突破自身的社会文化偏见，来解读这些见于人们之行为、口述与文字中的“密码”，以了解其社会及其个人之社会处境。其次，影响我们个人行为与认知的是种种社会“典范”，因此认识这些典范的本质，以及探索其如何形成、如何左右我们的行为与认知，至为重要。第三，摆脱其影响来认识社会典范的最佳切入点是“异例”（anomaly）——异常、差异、断裂、混杂难以归类或让人难以理解的现象。最后，我们可以运用一些方法来认识及分析异例，也藉此认识典范的真实意义与其代表的社会本相。

以下，我先以自己的羌族田野研究为例，说明何为典范与异例，以及我如何藉此了解中国历史记载中的“羌”，以及当代羌族社会与其在近两个世代间的变迁。然后我将离开羌族及田野研究，以更多例子来说明，关注典范与异例如何能让我们认识及反思自己熟悉的社会、历史与学术，也藉此提出一种质性研究的取径。

我的羌族研究

由于我对人类社会中之典范与异例的理解得于我的羌族研究，因此有必要在介绍这两个概念前，先略为介绍多年来我对羌族的研究。我的研究兴趣起初在于中国古史中的羌族。这个“历史”告诉我们，羌族为长期生活在我国西部的古老民族，经过历史上的迁徙、融合、同化，到了近代其后裔一小部份成为今日羌族，而大部份散在汉、藏、彝及许多西南少数民族之中。我对此“历史”及其中的“羌族”之真实性深感怀疑。在博士论文中，我将“羌”视为商、周与华夏之人心目中的非我族类概念，因此提出由商到汉代，中原文献中“羌”的时空变化，反映的是商代以来中原之人族群边缘的西向扩张。也就是说，随着愈来愈多西方人群被纳入此群体，“羌”的地理人群概念便逐步自中原西移，到了汉代时它终于移至青藏高原的东缘³。如此，我否定古代“羌”为一族群自称，自然也否定古代有一分布于广大地区、其民众彼此认同的“羌族”。在完

¹ A. I. Richards, "A Problem of Anthropological Approach," *Bantu Studies*, 15.1 (1941): 45-52; Susan McKinnon, "Domestic Exceptions: Evans-Pritchard and the Creation of Nuer Patrilineality and Equality," *Cultural Anthropology* 15.1 (2000): 35-83.

² 然而他的田野点似乎并非有意义的挑选、安排，而是因着他执行的多项该地区田野计划，因地利之便而进行的考察。

³ Ming-ke Wang, *The Ch'iang (Qiang) of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries* (Ph.D. diss. Cambridge, MA: Harvard University, 1992); 王明珂,《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，文景版（上海：上海人民出版社，2020）。

成博士论文后，我知道自己终须面对一问题：我应如何解释当时川西有近 30 万人自称羌族，被认为也自称是古羌人的后代？

1994 年我首度进入岷江上游羌族地区，由此之后的十年之间，我经常在这一带羌、藏族村寨中进行田野考察。在开始进行考察时，我常从各方得到些指引与建议，因而得知一些“典范的”知识。譬如，哪些是典型的羌族文化，哪里的羌族文化保存最好，哪些人最懂得羌族历史与文化，以及，如何进行一典范的人类学民族志田野。若接受这些指引与建议，我应该选择一个典型的羌族村落，进行两、三年的驻点田野，访问一些老人，参考著名人类学家的民族志书写体例来完成一部羌族民族志。但我并没有如此做。

我初访汶川的那一年，就在短短几天内，我便常听得本地老年人说，过去他们不知道自己是羌族，也没听过“羌族”这称呼。这时在羌族认同下，对于哪儿的羌族语言、文化最地道，人们也经常有不同的意见并彼此争论。这似乎十分符合许多西方人类学者强调的“被国家建构的中国少数民族”之论述，以及符合更一般性的国族/民族为“想象的社群”，其文化为“近代创造的传统”的说法¹。我认为这样的解构性论述——解构近代国族主义下的民族与民族文化建构——过于浅薄，未能在更根本的人类族群认同与历史记忆层面来思考它，未能在更远的历史变化中来理解它，也未能深入探讨此近代变迁的微观社会过程。许多重要问题都值得深入探索。譬如，典范的羌族历史、语言和文化知识如何形成？对于这些典范知识，人们如何接受或不接受它们，或对它们加以修饰，或再创造？如此形成什么样的羌族认同？其内部的多元性与论辩性如何？更重要的是，在被国家识别也自认为是羌族之前，本地人的族群认同为何？什么样的历史记忆、语言、文化支持此种认同？

为了解答这些问题，1995-2003 年我每年利用寒暑期，到川西岷江上游羌、藏村寨中进行一两个月的田野考察。受口述历史与后现代史学中“历史有多元声音”概念的影响，以及避免为老人家添麻烦，我采取经常移动的多点田野考察。由一个寨子到另一个寨子，由一条沟到另一条沟，我在每个地方通常都停留不到一周，然而不久或一两年后再重访旧地。后来我逐渐体会到这种田野研究的特殊意义。它不同于在一村落或几个邻近村落长期进行深入观察的人类学田野（所谓“蹲点”）。在定点田野研究中，学者借着深度参与观察（deep participant observation），逐渐熟悉及了解此社会的一般性构成逻辑，如文化结构、制度功能、人观等等。然后基于同一族群或民族有共同社会文化之假设，学者将田野所得民族志知识视为该族群或民族的社会文化特色²。多点移动田野并非由一个点来深入认识整体社会，而是由多个田野点的比较中探寻其间的“共性”与“差异”，并思考这些“共性”与“差异”所反映的社会情境，以及个人在其间的处境、情感与行动抉择，以及它们如何巩固或改变社会现实情境。在这样的田野考察研究中我逐渐了解，观察各种典范与异例是认识一他者社会（无论是远方异域或异时代）的一有效途径；由此所得知识也可以让我们认识自身所处社会中的异例，以及那些让我们看不见异例的种种社会典范。

典范与异例：以羌族为例的说明

在本文中“典范”指的是，在社会中一些被大众遵循且习以为常的文化、制度、观念、意识形态、社群认同与区分、伦理道德、传统律法、风俗习惯等等，以及它们被大众熟悉，被认为

¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition (London: Verso, 1991); Eric Hobsbawm & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

² 1980 年代以来，许多人类学者对与传统的民族志观察与书写方法产生许多质疑，并尝试新的田野方法与民族志书写。见，George E. Marcus and Michael M. J. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986); James Clifford and George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

是理所当然、正确、真实、标准之社会现实。它们皆规范人们的行为，让大家或在典范造成的社会压力下不得不为，或习而不察地循之而为。“异例”相对于“典范”而存在。它指的是，各种被人们认为不合典范的、奇怪的、陌生的事物，或是让典范呈现多元、差异、断裂、混杂与变迁的事例。异例常见于边缘；空间、时间（变迁的时代）与社会边缘。在边缘，支持典范的各种力量已为强弩之末，或受其它典范影响，人们较可能违反核心典范。另外，许多异例藏于我们所见典范之中，但因典范的权威性而被人们忽略。以下，我以羌族妇女服饰以及村寨人群的祖源记忆为例，来对它们作进一步的说明。

羌族妇女服饰的例子

以妇女服饰来说，过去（我进行田野的年代）每条沟，沟中每个大村或寨子，都有具本地特色的妇女服饰；同一村寨不同年龄层的妇女，在服饰上亦有区分，如此成为一种服饰穿着上的“典范”。它们不只是客观地表现在妇女的日常穿着上，形成一种社会共性，也在人们日常言谈之主观品评上（如什么是本地或本民族传统服饰）被强化。如此使得每一位村寨羌族妇女，皆不得不穿着本地特色服饰，或不自觉地穿着这样的本地传统服饰。另外，在人们（外来学者与本地知识分子）从各地羌族妇女服饰共性中归纳出“羌族传统服饰”特色后，在本民族认同下，以及在少数民族文化旅游观光下，它更成为被遵循及展演的民族服饰典范。然而这样的羌族传统服饰，在客观表征上，以及在人们对它的主观感受上，皆与村寨层面的妇女服饰有相当大的差别。

什么是异例？我们以羌族传统服饰为例，以下两张照片便为典范下的异例。在第一张照片中，这一永和沟羌族家庭的老、中、幼年男性，穿着都与川西汉人无异，见不到所谓的本民族特色服饰。为何如此？为何男性不需穿着本民族传统服饰？



第二张照片中，最年幼的女孩（约五、六岁）并未穿着本地传统服饰，中间那位女孩（约

十岁左右）穿着似为本地藏、羌少数民族的长裙、围裙，但未具任何民族或地方特色。照片中最年长的约十五岁上下的女孩，便穿着在本地人人尽知的，茂县牛尾巴、杨柳沟一带羌族特色服饰了。这张照片表现的异例有何特殊意义？

在说明这些异例的意义前，我们必须指出，异例的一个重要性质是它们常被社会忽略，或不易为人们察觉——所谓“见怪不怪”是人类社会性重要的一部份。人们忽略异例，正因为大家服膺典范。由另一角度来看，可以说，社会威权（如村中长老、男性、知识分子）强调及维护典范，鼓励或强迫人们循着它们而产生种种模式化行为。这些模式化的行为，造成人们日常所见的普遍景象，形塑他们心目中的印象与记忆，也因此形塑其对周遭世界的普遍看法与价值观——所见什么是合宜、合理的现象，什么是奇怪的、令人惊讶的或可笑的事物，以及什么是“历史”、什么是“神话”。

前述那两张照片便是如此。首先，它们不容易被人们察觉有何异常，因为这些都是人们日常所见的普遍景象。然而，将它们视为需要被解释的“异例”，我们可以深入了解服饰或妇女服饰的真实社会意义。第一张照片，关于为何男性不需日常穿着本地传统服装，事实上有些羌族男子已对我说得明白：那是因为男子常出门在外，穿着“奇特”不方便。但这又反映了另一问题：为何女性不常远行（这也是值得深思的问题），就必须日常穿着“奇特”的本地传统服饰？基于

我对过去本地人类生态的理解，以及基于我从世界各地民族志所知的人类一般社会性，我认为各地羌族妇女服饰是本地过去——在共同的羌族认同形成之前——各村寨彼此区分的一种文化表征。过去本地在紧张的生存资源竞争下，各沟、各村、村中各寨，都在资源空间上边界分明，各有各的地盘，而透过妇女服饰所表现的便是邻近人群间的区分。这一点，在对村寨人群的访谈中也可得到证实：在妇女服饰上，人们强调本地与邻近村寨间的区别，即使只是十分细微的区别。此完全不同于许多羌族研究者，以及接受其知识概念的羌族知识分子，所强调的“羌族传统服饰”；后者忽略各地妇女服饰间的差异，挑选（或创造）出它们之间的共性，以符合其心目中具有共同文化的羌族意象。此为一种新的“典范”。若一田野调查者（包括但不限于人类学者）接受他们如此的典范羌族及羌族文化概念，接受他们所称哪些地方保存羌文化最好、哪些人最了解羌族文化，他也就难以在田野采访中发现异例，难以察觉妇女服饰所潜藏的社会意义。所以，这例子也反映典范与异例间的关系，以及质性研究的人类学田野如何能够（或无法）了解文化表征背后的社会本相。

我们再看看另一张照片所呈现的异例：为何小女孩无需穿着本村寨的传统服饰？这是一张我偶然拍得的照片，可说是一个案（个别社会表征），但这是人们经常见到的景象。这异例表现的是社会典范在个人身上的形成过程，或简单地说，一个女孩的社会化过程。当一个女孩小的时候，在一女性完全成为“社会人”的边缘年龄。各种社会身份认同与相关的规范尚在学习与建立之中，此时社会对她的穿著及行为举止要求并不严苛。甚至穿着举止“不男不女”也无所谓。然而逐渐地，社会要求她“女孩要有女孩的样子”，以及“我们是谁”、“我们和他们的不同”，她逐渐习得自身的性别、族群与国家认同，以及应有的、恰当的穿著与行为举止。然而若我们的观察焦点只在于15岁以上的少女或妇女，她们身上展现的是本地典范的妇女服饰，那么我们可能忽略这异例及其意义——社会化过程，也是一典范化的过程，一个人经此而成为社会人。

羌族村寨人群“祖源历史”的例子

我们再以羌族村寨人群的历史记忆来解释典范与异例，以及说明我们如何由异例入手，摆脱典范的枷锁而认识社会本相。在本文前面，我曾提及国人心目中典范的羌族历史：羌族为长期生活在我国西部的古老民族，经过历史上的迁徙、融合、同化，到了近代其后裔一小部份成为今日羌族，而大部份散在汉、藏、彝及许多西南少数民族之中。接受此种典范的羌族史及羌族概念，学者们可能在田野研究中找寻典范的羌族语言、文化与历史记忆，甚至在嘉绒藏族、彝族、纳西族田野中找寻相关的羌族因素，如此建构符合上述典范羌族史的、历史悠久且其后裔分布在广大地理空间及多个民族中的羌族或“氏羌系民族”。

我所进行的羌族田野，除了是一种多点田野之外，它也是一种历史民族志田野；也就是说，我不仅移动在当代多个田野点之间，也移动在过去与现在之间。这让我得以摆脱典范而见着异例。譬如，我在各个村寨都以一简单问题——这儿的人是咱个来的——来探询他们的历史记忆与对应的族群认同。经常我得到的是，各地不同但具一定叙事模式的“弟兄祖先历史”；人们将本地各人群（同村各寨的人、一沟中各村的人、一地区几条沟的人）的由来，归因于最早来此分别建立寨子的几个远古弟兄¹。1990年代在高山深沟村寨中，它们仍是本地的典范历史，但在靠近城镇的村寨人群中，这样的“历史”已成为只有“老年人在摆的”地方传说了。此时人们相信的历史是“过去羌族是个强大的民族，被打败了后流落四方……”。

今日，在典范历史知识下，以及在我们的历史记忆文化（详后）下，“弟兄祖先历史”很

¹ 关于这些“弟兄祖先历史”请参考拙著：王明珂，《羌在汉藏之间》，文景版（上海：上海人民出版社，2022），第七章。

容易被我们忽略。然而在我进行羌族田野的那些年，在一些羌族村寨中人们对它的真实性仍毫无怀疑。在本土层面，如果我们的田野考察转移在不同世代人群之间，转移在本地核心与边缘人群之间，对外接触见闻广狭不同的本地人之间，那么我们可能得到不同的“弟兄祖先历史”——有些是本地大多数人相信及宣称的典范版，有些只是少部分人说的可称“异例”的版本。便是如此，在多个田野点（以及同一田野点的各种人群间）考察人们所述多元“历史”间的差异，同时观察各地及个人所处情境差异，我们可以得知这些“历史”与现实之间的关系。基本上，“弟兄祖先历史”对应的社会现实为，一种居处相近的人群彼此合作以保护本地资源，也彼此区分与争夺生存资源的人类生态，表现于此“历史”中“弟兄”隐喻的合作、区分、对抗。女人在此人类生态中居于边缘地位，表现于此“历史”中没有女人。

在此我愿引述诠释学者保罗·利柯（Paul Ricoeur）对人类历史性（historicity）的精辟解释：他称，历史性指的是一个简单而切要的事实，“我们创作历史，我们沉浸其间，我们也成为如此的历史生成物”¹。羌族各地的“弟兄祖先历史”记忆，对此作了最佳脚注。简单地说，相信这样的“历史”，人们也生活在此历史记忆所建构的现实世界之中。譬如，我较熟悉的松潘埃溪沟，这沟中有三个寨子。人们传述及相信一个“三弟兄祖先来此分别建寨”的历史，三个寨的人因此生活在共同保护及分享本地资源、彼此区分各自的地盘，而又经常彼此相争的现实社会情境之中。这也印证了一句社会记忆学者们常说的：我们被自身的记忆塑造（we are what we remember）。村寨中流传的弟兄祖先历史，因契合本地人类生态现实，而成为人们心目中的典范历史，让人们深信不疑。

在从前的著作中我曾提及，羌族各沟中流传的“弟兄祖先历史”，特别是见于松潘埃溪沟的，与本地邻近人群彼此合作、区分与对抗的人类生态相生相长——此种人类生态让人们产生模式化的历史记忆，而这样的历史记忆（及因此产生的个人社会行为），又强化及巩固这样的人类生态情境。更值得注意的是，一种文化——我称之为“历史心性”——让人们以特定模式记忆、回忆与讲述大家共同的祖源历史。譬如弟兄祖先历史心性，让人们不断想象及创造出“弟兄祖先历史”，而此历史记忆又巩固本地人类生态情境²。便因如此，弟兄祖先历史心性作为一种“文化”，让人们创作、相信并接受什么是“真实的历史”，并让这样的“历史”成为本地人心中无可动摇的典范。也因此，可以说历史心性像所有文化一样（如前面提及的羌族妇女服饰文化），让人们产生规律化的行为（如羌族妇女穿着特定样式的服饰），让社会现实得以稳固地延续（如本地各人群对内合作、区分与对抗的人类生态），并让人们难以认识社会现实本相。

我关于此主题的多点田野，曾转移至较藏化的嘉绒地区，以及较汉化的北川羌族地区。在这样的多点考察中，观察各当地人群在历史记忆与社会情境上的差异，如此更能够确定历史记忆（文本）与人类生态（情境）之间的关系。譬如，嘉绒藏族村寨人群的环境、生计，以及他们和邻近村寨人群间的合作、区分与对抗关系，皆有如羌族。不同的是，藏传佛教信仰以及土司统治体系在此远较它们在羌族地区普遍且牢固。这样的人类生态差异，反映在本地历史记忆上便是，在“弟兄祖先历史”之前多了一段有如神话的“大鹏鸟产卵生子传说”。其叙事模式略为：天上一金翅大鹏鸟生了三个或五个卵，卵中各生出一个人，他们分别成为各地土司之始祖，或其中一人的几个儿子分别成为各土司的始祖³。除此叙事结构不同外，它与羌族“弟兄祖先历史”的另一差异或更重大的差异是，此“历史”解释统治者家族的祖源，而非所有其村寨子民的祖源。

¹ Paul Ricoeur, "The Narrative Function," in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 274.

² 王明珂,《羌在汉藏之间》,第七章。

³ 王明珂,《反思史学与史学反思》,允晨版(上海:上海人民出版社,2016),255-58。

由边缘异例反思核心典范

我们从羌族田野中得知，“弟兄祖先历史”是一种解释人群由来的“历史”，对我们的知识理性而言是一种异例，那么，它如何让我们对自身的知识理性有反思性的认识？首先，它告诉我们，对于“祖源历史”人们的集体记忆具有结构（或模式性），对应于本地人类生态，一种结构性情境。“弟兄祖先历史”之叙事结构（文本结构），与本地各人群共享、区分与争夺资源之人类生态（情境结构）相对应。因此，同样的，我们（资源与权力皆集中化、阶序化之社会人群，或简称“文明世界之人”）所建构且相信的“祖源历史”亦有其叙事结构，它们也对应着某种人类生态。后者是一种“英雄祖先历史”，其叙事模式为“历史”始于一英雄，以英雄征程来描述“我族”的地理空间，以英雄血脉传承来区分此空间中的征服者与被征服者、老居民与外来者，以及区分英雄之裔中的主干与分支（嫡庶长幼）。其对应的人类生态便是，一种对外具扩张性，对内财富、权力皆集中化且阶序化分配，有征服者与被征服者、家族主干与分支、老居民与外来者、等等人群血缘优劣区分的人类生态。一般而言，所有古今文明社会都属于此种人类生态，也因此，“英雄祖先历史”流行于所有文明社会之中。

前述无论岷江上游羌族村寨人群的“弟兄祖先历史”，或是大渡河上游嘉绒藏族村寨人群的“大鹏鸟神话+弟兄祖先历史”，它们在本地都是典范历史。然而在所谓文明世界的人看来，透过其“英雄祖先历史心性”，它们皆有如乡野传说或神话。将之视为“乡野传说”与“神话”，也表示这样的历史记忆异例会被我们（文明世界之人）忽略。这个例子也显示，我们难以察觉异例，一方面是因为一种“文化”（历史心性）让我们只相信特定叙事模式的“历史”，另一方面因于我们建构与认识此世界的词汇分类体系（如神话与历史），将异例合理化了（将它们视为神话）。人文社会之质性研究的困难与障碍主要便在于此。后面我将对此多作些说明。

认识了“英雄祖先历史心性”之后，对于中国历史上一些吾人熟知的“历史”与其背后的历史情境，我们应有些新的反思性理解。譬如，《史记》首篇为《五帝本纪》，此篇一开始描述的便是黄帝及其事迹，主要是他如何统一天下、四方征伐、创造文明，以及其子孙后裔为历代帝王。这是标准的“英雄祖先历史”，以英雄“黄帝”及其事迹来隐喻一个政权、疆域、文明、血缘的综合体¹——这便是由战国至汉初形成的华夏与中原帝国。我们也可以藉此反思与此“历史”对应的中原帝国人类生态。又如，《史记》中的商、周帝王《本纪》，其叙事都起于其始祖起源神话，如简狄吞玄鸟卵而生契、姜原履大人迹而生弃，接着便是始祖及其后裔的英雄祖先历史。此历史叙事结构，“神话+英雄祖先历史”，与前述嘉绒藏族土司家族史之叙事结构“神话+弟兄祖先历史”有些相似，因此后者看来就不那么奇特了。此两者的比较，可以让我们深思它们背后之政治体（或整体人类生态）的异同，以及了解“神话”出现在“历史”叙事之前的意义。

我也曾以这样的方法，分析四则汉晋史籍中描述各方华夏边缘人群祖源历史的叙事。这些叙事有共同的结构；我称之为“英雄徙边记模式化情节”。它们是：（1）东北方，殷王子箕子奔于朝鲜，成为开化本地的王；（2）东南方，周王子太伯奔于吴，被土著奉为王；（3）西南方，楚将庄蹻伐滇，留此成为滇王；（4）西北方，秦之逃奴戎人无弋爰剑奔于西羌，羌人奉他为王²。

¹ 根据《史记》此篇，黄帝打败炎帝、蚩尤而被诸侯尊为天子：这是描述一政治社群的起始。他四方征伐、东至海、西至崆峒、南至江、北逐荤粥；此描述一空间疆域社群起始。他教民种植、驯养、利用厚生、制历及祭鬼神山川之礼；这说的是一文明与文化社群起始。接着，唐、虞、夏各代帝王皆黄帝后；此表述的为一血缘社群起始。黄帝在此分别隐喻政权、疆域、文明（或文化）、血缘之起源。共同起源记忆凝聚一人群。以黄帝作为共同起源记忆，司马迁无意间在此文中流露他心目中的华夏或中国人之本质：一个集政权、疆域、文化与血缘为一体的社群。

² 王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，（台北：允晨文化，2007），第五章。关于我对此四则历史叙事的分析方法，见于《反思史学与史学反思》，226-31。

首先，它们都是特定历史心性（英雄祖先历史心性）下产生的“历史”，此反映的是当时（汉晋时期）中原帝国的人类生态。其次，其叙事模式为，一个失败或失意的英雄自中原奔于远方，被本地人奉为王，而成为当地统治家族的开创祖。这反映的是当时中原帝国知识菁英（史家）的我族中心主义；一个失败而自中原（或中原周边的秦、楚）出走的英雄，都能成为远方人群的王，中原的核心地位不言可喻。无论如何，中原华夏想象此四方人群为华夏之裔，但又视之为华夏边缘人群。第三，其空间（商、周、秦、楚）与血缘（王子、将军、戎人逃奴）叙事符号有优劣贵贱差异，此反映的是他们在当时中原史家心目中的“华夏性”有高下等差。

前面这些例子都说明，首先，在多点、移动观察的田野中，以及用同样方法“在文献中作田野”，我们可以发现历史文本与社会情境间有对应关系。其次，不仅如此，历史文本叙事结构（一种文化或文本典范）与现实情境结构亦有对应关系，且两者都有不同层次的结构，彼此对应。譬如，以中国古史记忆与叙事为例，英雄祖先历史心性、正史文类、英雄徙边记模式化情节，为三种有深浅层次之别的历史叙事结构。它们分别对应着集中化与阶序化人类生态、帝制中国、帝国之中心主义下的边疆想象，等三种情境结构。最后，认识这些一层层的文本结构及其对应的情境结构之后，我们便可以在特定文本的结构与符号中，或比较数个文本的结构与符号差异，探求不同时代、地域之社会情境与文本作者个人的社会处境，以及群体与个人行为（遵循或违逆各种典范而形成的文本或行为表征符号）的社会意义。

时代边缘之“异例”

异例不仅常见于边缘空间，如远方异域或社会边缘空间，也常见于边缘时间；这指的是变迁的时代。在变迁的时代中，旧典范已如强弩之末，而新的典范尚未完全建立，我们最能够在此观察到各种对新、旧典范而言的异例。由此入手，我们也较能够对新、旧典范皆有反思性的认识。对此以下我以一位历史语言研究所（简称史语所）前辈学者，黎光明，于1920年代末的川西民俗考察为例说明。

此时，1920年代末，可说是当代中国民族国家建立的边缘时代。特别是，在政治上新的民国政体已成立多年，然而此民族国家的民族主体，由“五族共和”构成的中华民族之内涵尚十分模糊。这个民族内，除了汉、满、蒙、回、藏等五族外，是否还有其他民族尚不清楚；南方及西南边疆许多汉化土著，是要厘清其非汉族属，或是顺其汉化趋势而视之为汉，政学两界也无定论。黎光明为史语所创所时的一助理员，他于1928年自中山大学史学系毕业后即进入刚成立的史语所。同年，他向所长傅斯年提出到川康边区考察的计划，得到傅的批准与经费支持。他未曾受过人类学或民族学的正规学科训练。考察归来后，他与其同行伙伴王元辉共同署名提交给史语所的《川康民俗调查报告》（以下简称《报告》），其内容不合于人类学之民族志书写格式，甚至常有违反学术风格的主观词句（如嘲讽本地人的落后、迷信与狡猾）。这份报告手稿曾被该所置于一木箱中70余年并未出版，显然因被判定缺乏学术价值之故¹。可以说，不仅黎光明处于一变迁的边缘时代，他自身也是一学术边缘人，其不具民族志形式的调查报告则为一边缘文本。

我曾在过去的文章中，分析黎光明的生平事迹及其这本调查报告。在此我只提出其人、其事及其文中的几个异例，藉此进一步说明何为异例，也说明它如何让我们对典范有反思性认识。首先，史语所在20世纪上半叶成为中国人文社会科学的最高殿堂，该所学者如傅斯年、赵元任、陈寅恪、梁思永、董作宾、李济、凌纯声等等，皆可被誉为中国新学术各个学科的一代宗师。相

¹ 这份手稿是在我整理本所西南民族考察资料时发现，后来我说明其学术价值及意义之后，才得以于2004年在史语所出版。此便为黎光明、王元辉著，王明珂编校、导读，《川西民俗调查记录1929》（台北：历史语言研究所，2004）。

对于这些史语所之典范学者，黎光明实为该所的异例。其次，他所见本地有“西番”、“土民”、“羌民”、“獠猓子”等非汉族群，相对于今日本地主要为藏族、羌族、回族，实为另一异例。第三，他的考察过程及后来提交的《报告》，相对于稍晚该所凌纯声等人之典范人类学考察及民族志书写，也是一异例。

他的《报告》中有更多对于我们今日典范知识而言的异例。譬如，关于“西番”（指今日松潘附近的藏族）的体貌，他称：“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”。关于“羌民”与“土民”缠头帕的习俗，他称：“以布缠头代帽，是川西汉人的习惯，并不是羌民或土民的特俗”。关于“羌民”的婚俗，他描述道：“今天的婚礼几乎全和汉人的一样”。关于“西番”的语言，他的观察结果是，“几乎这一条沟的话通不到那一条沟”。对于“西番”社会，他认为：“寨子也就可以说是社会的最大组织了……各寨之间互为仇杀的事实很多，引为同部而生出感情的却很少。人们似乎也不需要比寨子更大的社会”。这也就是说，若将他所称的“社会”视为其成员具主观认同情感的族群或民族，他不认为此时有一个“西番”民族。

过去“西番”的后人今日多被识别为藏族，“羌民”后来大部份成为羌族，“土民”的后裔则有些成为藏族，有些成为羌族或汉族。无论藏族、羌族，都被认为是有共同体质、语言、文化特征的民族，并对本民族有主观上认同情感。各种形式的头帕（尤其是妇女的头帕），无论藏、羌，都被认为是本地少数民族文化特色，与汉族无关。为何如此？为何黎光明所见与我们今日所知、所见有如此差异？史语所凌纯声、芮逸夫等学者 1933 在湘西进行的人类学、民族学田野考察，可以给我们一些线索来思考这些问题。

首先，当时湘西与川西相同，均为深度汉化的地区。具人类学知识背景的凌纯声等人的田野策略是，选择偏远而受汉文化影响较轻的村寨，选择性记录村民们的非汉习俗（如打花鼓、荡秋千、剽牛）¹。由此我们可以知道，黎光明因不具这样的田野“技巧”，因此他在较汉化的汶川一带所见自然是“土民”、“羌民”与“汉人”习俗难分了。其次，凌、芮等人带着清晰的学术性“民族”概念进入田野，找寻、记录各地人群语言、文化习俗、体质中的共同因素，同时忽略特例及个人行为，以此建立一民族的共同语言、文化与体质特点²。黎光明则因不具这样的民族概念及相关学术背景（如语言学、人类学），他的报告中描述的常为“个人”而非整体“民族”，自然不会选择性地找寻本地人群间的语言、文化及体质共同因素，同时他不会忽略它们间的差异，也不会无视于人们个人的主观见解与认同情感。

由黎光明的田野及其报告提供的异例，我们对“典范”——典范的学术、民族知识与因此造就的典范现实——可以有些反思性的认知。譬如，语言学强调各地语言中的语音、语法结构共性，忽略其间差异以及人们是否能以此语言彼此沟通。传统人类学的田野，忽略个人、地方与时代差异，强调文化典范（如父系亲属体系、图腾主义、平等自主社会等等，被认为难以被改变的社会结构或文化特质），而忽略模糊、边缘、多元与变迁现象³。我在 1990 年代进行的岷江上游羌藏族田野，特别是根据老年人的回忆及文献所见的过去（约为两世代前的 1920-80 年代），可证明

¹ 王明珂，《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，《新史学》21.3 (2010): 1-54。

² 凌纯声、芮逸夫，《湘西苗族调查报告》（上海：中央研究院历史语言研究所，1947）。

³ 值得我们深思的是，1940 年爱德华·伊凡斯-普理查德发表其《努尔人》之后，次年一位女性人类学者，奥戴丽·理查士（Audrey I. Richards）即发表一篇书评；一方面预言这本书的理论取向将使它成为经典，但对其重理论建构而轻民族志内容，甚至违反民族志事实，大加批评。后来果然《努尔人》成为经典，理查士对本书的批评被大多数人类学者忽略。然而约自 1980 年代以来，许多人类学者都指出《努尔人》一书的种种缺失；有些学者更认为，为了自圆其理论而无视民族志事实（或选择性地观看努尔社会），为本书主要败笔。相关批评见 A. I. Richards, “A Problem of Anthropological Approach,” *Bantu Studies*, 15.1 (1941): 45-52; Susan McKinnon, “Domestic Exceptions: Evans-Pritchard and the Creation of Nuer Patrilineality and Equality,” *Cultural Anthropology* 15.1 (2000): 35-83. Aidan Southall, “The Illusion of Nath Agnation,” *Ethnology* 25.1 (1986): 1-20.

黎光明所见所述无误——成为一民族（无论藏族或羌族）的主观认同与客观文化特色，当时在本地并不存在。而当今典范的民族知识、民族区分与认同现实，实为典范学术（主要是人类学及语言学）建构下的结果。黎光明被史语所遗忘，其田野报告被该所置于图书馆一角长期未能出版，也说明我们为何难以怀疑及反思典范——因典范自身含有社会权力，可以压抑异例，让我们看不见异例。

典范如何成为典范

最后，我们可以讨论一些更基本的问题：典范如何形成，以及它们如何压抑异例？首先，我们可以说，在人类古今各种社会中皆存在种种典范，且为必要，为了社会的稳定及其延续。特别是在进入文明的阶序化社会中，为了维护各个社会人群的阶序区分，及其权力、权利与义务，居于阶序社会上层者运用其权力来建立及维护种种典范。这些典范，如道德伦理、律法、历史记忆、文化、习俗、制度与社会组织等等。典范受到各种社会机制的保护与屏障，让人们不假思索地产生模式化行为。如文化、习俗，让人们不自觉地产生某种规律性行为（如参加表亲的婚礼），或让人们在社会压力下不得不产生特定行为。又如广义文化中的历史心性，让人们循着一定模式记忆、讲述或书写“历史”。文类，如方志与族谱文类，让人们循着一定范式书写方志与家谱。又如社会建构及流行的美感、美学，让人们以特定标准品评各种人、物表征。各种的社会道德与法制、规范，让人们知所当为与不当为。更基本的典范，来自人们语文概念对世界万物的界定与分类体系；如男与女，狗与猫，神话与历史。由此来说，毫无疑问，人类社会脱离不了各种的典范。

其次，典范的形成与维持。个人或群体的刻意创作，并不能就此成为典范；典范形成还须众人的服膺、顺从（或曲从）与模拟，此过程涉及夸耀、模仿、训诫、教导与学习。譬如，《史记》文本可称是一具创造性的典范。但若没有后世《汉书》、《后汉书》等的作者们对《史记》书写结构的模仿、依从，也无法形成以《史记》开其端的中国正史文类典范。而《史记》可谓是其作者司马迁对自身生存其间之汉帝国现实的认知与依从之作——以描述“过去”来合理化“现在”（汉帝国之现实情境）。由于在此方面的成功，让《史记》成为再现（represent）帝国现实情境的完美文本表征¹。后世朝廷史家一方面循着（或模拟）正史文类书写合宜的前朝历史，同时也藉此合理化他们存在其间的帝国现实本相。在个人层面也一样；典范形成于许多个人对周遭人群的模仿，以此将自己安全地隐于社会群体中（如生物的拟态行为），如此个人也成为典范社会现实的一部份。

社会也透过训诫、褒奖来强调典范。如界定何为典范、正轨，何为异端、叛逆，并对它们或加以奖励或施以训诫，或将异端妖魔化，以强化典范。社会也透过教导与学习来巩固典范，如家庭、学校与社会各场域中的教导与学习。社会更常经由日常可见之种种形象表征将典范符号化及神圣化，如宗教建筑及各种圣物，如伟人塑像等等。如此典范价值被化为可见表征符号，透过符号隐喻将其神



¹ 在此我假借布迪厄（Pierre Bourdieu）的再现（representation）与现实（reality）概念，以及我对它们的理解。在认知科学上，representation 这个词指的是某真实存在事物被人们以文字、图像或口语表现出来，而在人们意识上造成经验与印象再现。然而当真实存在为蕴含社会区分（如性别、阶级等）与相关权力关系的社会现实本相时，人们透过各种媒介（如文字、图像、口述、行为举止）之社会活动，在人们意识中成为上述社会现实的“再现”，因而强化社会现实本相。最简单的例子便是，在种族歧视为现实的社会中，人们不断产生歧视某种族的言行；这些言行在人们心中产生的社会表征，也强化种族歧视此一社会现实。关于此请参考 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, 482-84. 以及拙著，《反思史学与史学反思》，文景版，25-31, 77-88。

圣性（或典范性）深植于人们心中。这样的例子，如法国文学批评与符号学者罗兰·巴特（Roland Barthes）曾指出一该国右翼杂志封面照片（右圖）所隐喻的，对过去法国殖民帝国主义的神圣化与合理化¹。他指出，这封面表述一黑人年轻士兵对着可能代表国家的神圣符号敬礼，然而它流露的另一层面意义为：连一殖民地年轻子民都对其殖民母国如此忠诚，那么我们对殖民帝国主义有什么好批评的？

在中国民间，被神圣化的中国武人典范——能文能武——也常借着关云长图像发挥其隐喻力量。如右边三张以关云长为主角的图像，其图中表述的内容至少有一、二与三人之别，然而三图中皆含有文武符号，流露能文能武此共同意义²。

在当今世界，最常见以及最具力量的，可能是透过娱乐产业传播（包括数字传播）的种种典范观念，如许多西方战争与英雄电影所隐喻的种族、性别与殖民帝国主义典范，或后殖民、后帝国主义典范，皆蕴含及传播各种性别、种族、文化与阶级霸权与偏见。



异例如何被排斥或忽略

典范如何压抑异例，或让人们看不见异例？首先，也是最普遍的，异例在支持社会典范的各种权威下被刻意掩盖，或被不经心地忽视。前面我们曾提及黎光明的《报告》，在学术典范、机构典范及其威权下，被认为缺乏学术价值，而长期无法见世。这已说明异例为何以及如何被社会掩盖、遗忘。过去我曾研究一部清代中叶的云南方志，王崧所著《道光云南志钞》。据历史记载，作者王崧因受云南省方志局同仁排斥，愤而携其志稿离开省志局。在检读这部方志后，我认为由于作者强烈的乡土情怀，让这部方志书写违逆了方志文类结构。因此和黎的《报告》一样，《道光云南志钞》也是一边缘文本，它是方志中的异例，和前者一样地受到典范威权的排斥。后来因得到大理乡亲的欣赏与支持，这部方志才得以问世³。在王崧这例子中，我们可以发现各种社会典范力量：修方志的制度、方志局组织、编写方志的文类，以及当时云南为中国边省的政治现实，均为种种让人难以违逆的典范。

其次是，生活在社会所建构的知识体系中，人们无法察觉异例；此即俗话说“习以为常、见怪不怪”。我曾由一部电影的情节对话中有此体会。该影片里的一对鬼夫妻，发现阳世间人皆无法看见他们，而一位小女孩却可以。那女孩对他（她）们解释道：“成人经常忽略不寻常的事物。”⁴ 这话语对我的启发是，成年人可说是社会化已完成的人。接受社会的塑造，个人的感官知觉（譬如该注意什么、所见哪些是可信的）也受到社会的限制或引导。我们的学科知识养成，

¹ Roland Barthes, *Mythologies*, translated by Richard Howard and Annette Lavers (1957; New York: Hill and Wang, 2013), 223-26.

² 第一图的文、武符号即为关云长双手分别持着的书与剑。第二图，关云长手持书，周仓为其持着青龙偃月刀，分别喻示文、武。第三图，文、武符号分别表现在关云长身旁的黑脸周仓（武将符号）与白脸关平（文臣符号）。此例及分析亦见于王明珂，《文本、情境与社会本相》，《文化文本》第一辑，李继凯、叶肃宪主编（北京：商务印书馆，2021），页 31。

³ 王明珂，〈王崧的方志世界：明清时期云南方志的文本与情境〉，孙江主编《概念·文本·方法》《新史学》第二卷（北京：中华书局，2008），页 97-118。

⁴ *Beetlejuice*, directed by Tim Burton, performances by Alec Baldwin, Geena Davis & Winona Ryder, distributed by Warner Bros. Pictures, 1988.

也是个人社会化的一部份。由此来说，有时典范学科知识不一定让我们对外在世界了解得更深、更远，反而限制我们的观察与认知。譬如，前述黎光明的《报告》内容，显示他在田野中对周遭人、事的观察与描述十分随性，漫无主题、目的，因此反而其文中隐含许多其时代及其个人烙印。具人类学知识背景的凌纯声等人之《湘西苗族调查报告》，则是相当规范且有系统性主题的人类学民族志报告。然而相对于前者，后者的眼光反而受到人类学典范（田野方法、问题意识、理论）的限制，选择性地观看、记忆与书写表述（遵循民族志文类结构）¹。

第三，异例事物的“异例性”被人们以各种方法化解、忽略，或将之纳入大众熟悉的知识体系中。这是指，人们观察到或认识某异例事物，然而以种种方法将之自然化、熟悉化，以维护即有的知识体系与社会现实。三星堆文明的考古发现便是很好的例子。对于吾人典范的中国历史（与考古）知识来说，此考古发现显然是一异例，然而人们却以各种方法来化解此异例。譬如，称其来自于“外星人文明”；这是将之置于人们知识体系中一神秘而又难以探索的角落。又如，强调该考古文化的中原因素，或在古籍记载中找寻该文明人群的蛛丝马迹；这是将之纳入中国典范历史与考古知识之中²。另外，人们化解“异例”的一便利方法是，以简单的词汇概念将异例合理化；譬如，将吾人不了解的他者所述之“历史”视为神话，以此忽略它们。更普遍地让人们忽略异例的作法是，在觉得它们可笑、有趣、奇特、令人惊讶等情绪反应下，人们不将其视为应深思及加以解释的异例。

结 语

典范的权威性，以及它们如何让人们看不见异例，这些都并非我的创见。就我十分有限的知识，至少，马克思主义学者们常提及的虚假意识（false consciousness）、文化霸权（cultural hegemony），皆说明被迫害的无产阶级如何接受资产阶级之意识形态与文化价值观，因此也接受自身的社会边缘命运。批判理论（critical theory）学者，提醒大家社会结构、文化典范与支持它们的意识形态，如何让人们看不见社会真相因而难以逃离其束缚。后殖民主义（post-colonialism）学者，揭露欧系殖民主义与帝国主义者如何透过历史教育、媒体、文学、流行文化、学术，以传播其种族、阶级与帝国意识形态，以合理化其由过去及至于今日的霸权³。

有些学者也试图建立一些分析逻辑、方法，以解释及揭露人们对外在世界的认知如何受社会文化影响，各种社会权威、典范势力如何运作及自我巩固，以及社会边缘人、被压迫者如何因此接受自己的处境与命运。譬如，早在1930年代英国实验心理学者费德瑞克·巴特雷特（Frederic Bartlett）便提出心理图图（schema）之说，以解释社会文化如何影响个人的心理认知，让人们过滤、选择及修饰外来讯息以获得经验与记忆，所以个人亲身经验不一定可靠，记忆更不可尽信⁴。又如，前引符号学者罗兰·巴特（Roland Barthes）在其《神话学》（Mythologies）中，以一套符号分析方法说明掌权者如何透过符号（如文字与图像）隐藏的意义来创造“神话”（见前引其著

¹ 虽然部份人类学者对此已有些反思，然而相当多的人类学者仍努力追随大师们（如前述 E. E. Evans-Prichard）立下的学术典范。因而在台湾，人类学者常建构某原住民族群的特殊文化与人观，而无视于台湾原住民与汉系台湾人经常在同一生活圈中。在大陆西南少数民族地区，人类学者常建构一少数民族社会文化，而“看不见”该地或该村中相当多的汉族家户与汉文化习俗。

² 汉晋时的蜀人史家常璩，曾用此法将当时已不合宜的本地古帝王蚕丛、杜宇记忆纳入中原历史之中。他在《华阳国志》中称：“周失纲纪，楚先称王，有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王”以及“七国称王，杜宇称帝”，便是将当时蜀地本土记忆中的两个古帝王，分别置于典范历史的春秋初与战国初年。

³ 以上涉及多学术领域的许多学者，如 Antonio Gramsci (1891-1937), Max Horkheimer (1895-1973), Walter Benjamin (1892-1940), Theodor Adorno (1903-1969), Edward Said (1935-2003), Gayatri Spivak (1942-), Homi Bhabha (1949-); 他们及其著作皆十分著名也易得，在此便不一一介绍。

⁴ F. C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1932).

作中非裔少年法国士兵的例子），让人们不知不觉地接受其意识形态¹。又如，米歇尔·傅柯（Michel Foucault）提醒大家知识（特别是常识）与社会权力间的关系，同时他提出一套揭露它们的论述分析方法²。社会学者皮耶·布迪厄（Pierre Bourdieu）提出的习性（habitus）概念及与之相关的践行理论（the theory of practice），说明社会弱势及边缘人如何陷于某种“习性”与资产阶级建立的“品味”评价体系，如此常不自觉地产生一些社会行为；这些行为（作为社会表征）巩固社会现实，并确定他们在此体系中的边缘弱势地位，无所遁逃，藉此他也提醒我们表征（representation）与社会现实（reality）间的关系³。

受到以上这些学者之说的影响，以及基于自己长期在田野考察与文献研究中对它们的体认，我也曾尝试建立一个文本与表征分析方法与认知体系，以突破自身社会、文化与学科的偏见与匡限⁴。本文所论只是我关于此的一些要点补充。简单地说，我由移动、多点的田野考察出发，由人们所述历史（文本）与其所处现实（情境或语境）的对照比较入手，考察两者间的对应关系，以及因社会背景的时空移转而产生的两者相对变化。本文与情境（text and context）的对应关系，也就是布迪厄所称表征与本相（representation and reality）的对应关系。两者皆涉及社会权力群体建立各种典范，让人们之行为举止有规律性、同质性，因而其行为产生的文本与表征皆能支持典范的社会情境本相。譬如，正史书写典范（正史文类概念），一种文本结构，它让汉代以后的宫廷史官不断创作合宜的正史，这样的正史文本巩固帝制中国政治、社会、性别阶序区分之现实，一种情境结构。所以说，若将典范视为一种结构，文本或表征有其结构，与之对应的社会现实情境亦有与之对应的结构性，两者皆受社会权力群体的支持。

总之，质性研究的对象为有认同与阶序区分的社会群体，与支持它们的社会文化与权力，以及在其间有主观偏见、情感与意图的个人，而研究者自身及其所属群体也一样。如此在被研究者与研究者皆深受其社会文化、现实及其个人之社会处境影响，后者如何突破双层的认知与文化障碍，来认识其研究对象以及其自身所处社会？这些看来不利的特性，反而是质性研究的切入点及其特殊意义所在。简单说，人类社会现实及因此产生的社会文化偏见，常镶嵌在人们日常之社会行为表征（包括语文创作的文本）之中。我提出的办法是，将我们的观察移动于多点间，观察各种社会表征以及对应的社会现实情境，以及它们彼此对应的典范结构。

我曾以凹凸镜为隐喻来解释此种方法；我再以典范与异例来补充说明。我们所见的世界，就像是以凹凸镜来观看一镜下物体，我们见到的是镜面上受光学折射扭曲的表相。这凹凸镜便是我们生存其间的社会现实与相关文化“典范”，它存在我们眼中与心中，扭曲我们的经验与记忆，也影响或导引我们的社会行为。因不知此凹凸镜的存在，所以我们以为所见为真实，为常规、典范。将我们的观察移动于多点的表征与本相间的方法，也就是移动此透镜的观察，以多角度观察镜面上的表相变化；在镜面上，特别是在其边缘，我们能见到许多扭曲变形幅度较大的表相，这便是“异例”。比较这些“异例”，找出其变化规则，以此我们能知道此镜的性质（凹镜或凸镜及其折光率），以及大略知道镜下物体的形貌。认识此镜的性质，也就是认识那些影响人们观察、认知与行为的社会现实“典范”，以及支持它也隐蔽它的社会文化、意识形态、道德与价值观、文类等等“典范”。

以我的羌族研究来说，我在此地村寨社会中观察到的“弟兄祖先历史心性”，便是影响本地人如何记忆与回忆祖源历史的一种凹凸境。有此认识之后，我也因而得以认识影响“我们”（集中化及阶序化社会之人）建构祖源历史的凹凸镜——“英雄祖先历史心性”。前述黎光明，一个

¹ Roland Barthes, *Mythologies*.

² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (Routledge, 2002).

³ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*.

⁴ 王明珂，《反思史学与史学反思》。

时代与学术边缘人，他的个人行为与他留下的报告文本，都让我们在此透镜边缘见到许多“异例”。分析这些“异例”也让我们了解此镜的性质，也就是那时代典范的民族概念与支持它的刻板学术法则等等“偏见”。借着这样的多点观察，与由此进行的文本、情境及其结构的对应比较，我们认识的不只是他者与古人，也是我们自己。

【论 文】

中国穆斯林的政治认同¹

李 林²

摘要：中国穆斯林的政治认同基于不同时期的问题意识先后出现“认主与忠君不二”“爱国与爱教相统一”等表达，其底层逻辑重在“相统一”。这种认同建构解决了现代国家中宗教徒的政治认同构建问题，化解了将政治认同与宗教认同割裂与对立带来的风险隐患。今天，“相统一”的底层逻辑面临新的挑战，需要新的阐释，应以中国化的“教法随国论”巩固和更新“爱国爱教相统一”的认同表达，驳斥极端主义对政教关系的颠覆。具体而言，可通过“国法”大于“教规”、“教法”并入“礼法”、“文明”“文化”替代“宗教”三个途径完成更新。在树立政治权威、构建积极健康宗教关系的实践中，应重视信教群众信仰需求，关键时刻发挥宗教界作用，倡导宗教界与信教群众主动服务国家大局与社会。以上经验和举措是伊斯兰教中国化最重要的前提和保证，也为其他国家与社会妥善处理政教关系提供了借鉴。

2022年全国宗教工作会议提出：“要深入推进我国宗教中国化，引导和支持我国宗教以社会主义核心价值观为引领，增进宗教界人士和信教群众对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的认同。”树立正确的政治认同是落实五个认同的根本方向与实现宗教中国化的基本前提。值得注意的是，政治认同既有作为根本方向不变的一面，也有与时俱进变化的一面。政治认同绝非一旦形成就永不变化，而是需要不断巩固与维护。在中华民族伟大复兴与百年未有之大变局的背景下，如何不断增强宗教界人士和信教群众的政治认同，无疑是具有重大现实意义的问题。与其他群体相比，宗教界和信教群众树立正确政治认同的最大特点是，必须妥善处理政治认同与宗教认同的关系。假如无视其宗教信仰与宗教认同，在宗教界和信教群众中树立正确政治认同将沦为徒具形式的口号。

本文以中国穆斯林的政治认同为研究样本，探索在我国宗教界中树立正确政治认同的理论途径与现实问题。文章总结中国穆斯林的政治认同在不同历史时期的具体表达，探究其底层逻辑，阐明今天中国穆斯林树立正确政治认同过程中所面对的新问题与新挑战，并有针对性地给出对策建议，目的是不断增强中国伊斯兰教界与信教群众对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的认同，把他们牢牢团结在党周围。

一、中国穆斯林政治认同的代表性表达与底层逻辑

¹ 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2023年第1期，第109-121页。

² 作者为中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室主任、研究员。

（一）“爱国爱教”是认同表达

“爱国爱教相统一”是对中国穆斯林政治认同中国化的总体描述，在不同时期“相统一”的具体对象不同，也就有当时最具代表性的认同表达：（1）明清时期，最有代表性的认同表达是“认主与忠君不二”，到了刘智笔下又增加了“天道与人道一贯”。（2）民国时期，随着国家意识与爱国主义兴起，最有代表性的认同表达变为“爱国爱教”。同时，也存在其他相近的表达方式，如“护国辅教”。（3）当代，最有代表性的认同表达仍然是“爱国爱教”，但随着现代民族国家的内涵深化，国家不仅表现为一个政治实体，也表现为一套相应的政治制度与秩序，因此在“爱国与爱教”之外要求相应的、新的认同表达，也就是“国法大于教法（教规）”“教法随顺国法”。

认同表达不同，相应的问题意识也随之变化：（1）明清时期，认同的问题意识主线是：阐明服从造物主与服从统治者之间相连贯而非矛盾，论证忠于君主不悖忠于真主，从而化解认主与忠君之间的潜在张力。（2）民国时期，认同的问题意识主线是：阐明宗教意识与国民意识不仅不矛盾，而且有助于国民意识的形成。这可比作“做增量”，也就是在中国穆斯林原有的宗教意识之外塑造出新的国民意识，把宗教徒塑造为爱国国民。（3）在当代中国，认同的问题意识主线应该是：如何在爱国爱教的基础上，加强对政治权威与政治秩序的认同。这可比作“做存量”，其着力点应在于阐明国法与教法的关系，说明国法大于教法以及教义教规、信仰习俗等为何必须随顺国法和如何随顺国法等问题。

（二）“相统一”是底层逻辑

中国穆斯林政治认同的根本特点可总结为“爱国爱教相统一”。此特点非一朝一夕形成，而是随着中国社会发展历经几个阶段的演变。在这几个演变阶段背后，起着关键作用的底层逻辑可总结为“相统一”。也就是，将认主与忠君、天道与人道、爱国与爱教、政治认同与宗教认同设法统一起来，而非割裂视之。因为只有将“相统一”作为底层逻辑，才能从根本上解决现代国家的认同建构中宗教徒的政治认同问题，才能有效化解政治认同与宗教认同、政治权威与宗教权威之间的“二分”，避免因政治认同与宗教认同的分化、矛盾与冲突而造成的风险隐患。

从反面来说，“相统一”的底层逻辑之所以重要，也是因为只有“相统一”才能真正抵御宗教极端主义，有效驳斥以颠倒、颠覆政教关系为目标的歪理邪说。宗教极端主义曲解政教关系的关键步骤是“先分化、后颠倒”，分化政治认同与宗教认同的内在统一性，是为颠倒和颠覆政治认同与宗教认同做准备。宗教极端主义者通过造成政治认同与宗教认同的分化和对立，论证两者没有必然联系，甚至相互对立，从而为其最终目的打开缺口，展开其谬论，诸如所谓“宗教徒可以不服从政治权威”以及所谓“宗教徒必须反对政治权威”等。因此，中国穆斯林在政治认同上“爱国爱教相统一”的底层逻辑，不仅具有历史价值，更具备现实意义，要继承发扬。

二、中国穆斯林政治认同的历史演变与关键问题

（一）认主与忠君：“理一分殊”优于“二元忠诚”

20世纪八九十年代以来，出现一种流行的说法：明清时期中国穆斯林主要通过“二元忠诚论”完成构建政治认同，即同时强调顺从真主与忠于君主。其依据是王岱舆《正教真诠·真忠》中的一段话：

夫忠于真主，更忠于君父，方为正道，因其源清，而无不清矣。或即忠于君父，而不能忠于真主者，直为异端。何也？因其拜张拜李，祈佛祈神，头头是主，岂能忠于一乎。

……须知大本真忠，始自天子，盖君不能自君其君，惟主能与其为君。所谓天子不能以天下与人，天与之也。故君父之忠为宝，臣子之忠为金，交友之忠为银。忠名虽一，其实不同。人必认主而后心正，心正而后忠真。万善之根，皆自此忠而发，须能中节，其礼方备。

……因人生住世，有三大正事：乃“顺主”也、“顺君”也、“顺亲”也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。然而事有重轻，义有差等，君亲岂得与之同等。兹至大之伦，至极之忠，不可不知也。¹

本文认为，明清时期中国穆斯林处理宗教认同与政治认同的方式，与其说是“二元忠诚论”，不如说是“理一分殊”。“二元忠诚论”的理论核心是将宗教认同与政治认同视为“平行关系”，这种解读不仅不符合文本原意，更无助于解决现实问题。

其一，从原文看，所谓“二元忠诚论”不符原意。结合上下文不难发现，在王岱舆看来，忠君与念主有等差之别，“顺主”“顺君”“顺亲”人生“三大正事”中，“顺主”居于首位，即所谓“事有重轻，义有差等，君亲岂得与之同等”。“二元忠诚论”把今人的理解强加给古人，今人无法理解封建王朝为何竟容忍将忠君放在第二位，事实上须知帝王之前仍有天地，天子的神圣性以超越性的存在为前提。

其二，从政治伦理看，“二元忠诚论”重新回到不彻底的中间阶段，属于理论上的倒退。王岱舆主张以伦理义务的等级与差别来解决顺主与忠君的关系，这恰是其高明之处。王岱舆称“事有重轻，义有差等”，显然受到宋明理学的“理一分殊”的影响。宋儒程颐认为“理一分殊”之分殊乃“本分”“义务”，即“差等之义”：

《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。老幼及人理一也，爱无差等本二也。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。²

明清时期中国伊斯兰教的汉文译著家号称“学通四教”，王岱舆当然熟知“理一分殊”学说。当亟待解决中国穆斯林“认主与忠君”的现实问题时，王岱舆根据“理一分殊”的“义有等差”，提出人生有“三大正事”即“顺主”“顺君”“顺亲”，并以“顺主”为头等大事。“因其源清，而无不清矣”，仁爱须由爱吾老幼而推及他人，忠诚自然也须由忠于真主而推及忠于君主。如此推及，义务次序才能层层递进，一一实现。“大本真忠始自天子”，即便是君王，也要心存忠诚，也有自己要尽的义务和本分。只是君王忠诚对象是超越性的“上天”。天子之忠可比珍宝，臣子之忠可比赤金，朋友之忠可比纯银，王岱舆以珍宝金银为喻，意在说明忠有数等，天子、大臣、庶民各居其位，各有其忠，都须各尽本分。

反之，若以“二元忠诚”解读“义有差等”，其实是回到了“墨氏则二本而无分”的老路，不进反退。倘若以“二元忠诚”来构建中国穆斯林的政治认同，必然面临这样的问题：“二元”之中是否有主次之分？假如事事相等，反而事事不等。如此一来，“二元忠诚”又重新回到了问题的原点，在理论上无疑是一种退步。

在封建时代，中国穆斯林政治认同中国化的关键问题，绝不简单是如何“忠君”而已，而是如何将“顺主”与“忠君”这两件事融为一体。王岱舆从宋明理学的“理一分殊”，推导出认主忠君的关系属于“义有等差”。也就是，先有认主，方能忠君，这才是“真忠”。他在封建时代成功地构建了一套政治认同理论，这套理论被后来的汉文译著家与经师阿訇继承和发扬。

（二）天道与人道：忠于君主即是忠于真主

刘智延续了王岱舆“一以贯之”的思路，以天道与人道的“一以贯之”，来实现认主与忠君的统一，从而化解了两者之间可能存在的张力。刘智在《天方典礼择要解》卷十二《臣道》中写有一段话：

盖君为有相之主，主为无相之君。念主天道之首功，念君人臣之首行，两念不忘，则天道人道，一以贯之矣。³

王岱舆借助宋明理学的“理一分殊”来实现认主与忠君的统一，刘智则用了新的素材即“君主是真主在大地上的影子”。在论及君臣之道时，刘智以“君者，主之影”来论证穆斯林忠于君主的合法性：

王者，代真主以治世者也。王者体主，若影之随形⁴；君者，主之影，忠于君，即所以忠于主也。⁵

大意是，君主是真主的影子，代真主宣化，管理天下。因此，忠君即是尊主，尊主定会忠君。反之，“念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也”⁶。

将君王比作真主的影子，并非刘智的新发明，而是来自他对伊斯兰世界通行做法的了解。自从阿拔斯王朝的第八位哈里发穆尔台绥穆拉（公元833—842年在位）起，每一位哈里发的名字后面都加上尊号，其中就包括“真主在大地上影子”（Zill Allāhīl’ala al-ard）。一直到奥斯曼哈里发帝国的末期，此类称号仍在使用。较之岱舆先贤，刘智掌握的阿文、波斯文材料似应更丰富，运用起来也就得心应手，故能借用伊斯兰世界的政治理论来论证认主与忠君的统一。

总之，从王岱舆到刘智的变化，反映出中国穆斯林构建政治认同乃是一个动态的过程，根据所身处的时代、所掌握的材料、所面对的命题，经由不同的学者之手而不断发展变化，愈加丰富。

（三）爱国与爱教：宗教徒首先是国民、公民

近代以来，伴随着民族国家的兴起，中国穆斯林的国民意识开始觉醒，政治认同由“忠君”转变为“忠于祖国”。1906年，爱国报人丁宝臣（名国珍）创办了当时回教第一份白话文报纸《正宗爱国报》，其长兄丁竹园（名国瑞，号子良）为清末最早倡导白话文的先驱，撰有《爱国质言》一文，解明爱国真意，倡导爱国精神：

今日我们所希望于我们中国人的，是愿以后爱本国。须搜寻出以前不爱本国的病根子来，不爱国的病根子去净，爱国的精神，自然就生出来了。

爱字，是人人心中所固有的，对于各事各物，尚有爱情，何况是覆载我、生养我的祖国呢？一丝一粒，尚且爱惜，何况这物产丰富的大地山河呢？

况且我们祖宗埋在中国，我们本身生在中国，吃的是中国土产，饮的是中国水泉，骨肉手足亲戚朋友，全在中国。我们的中国不好到极处，总算是自己的家。⁷

如果说《爱国质言》表达了中国穆斯林的爱国意识，那么1907年留东清真教育会编《醒回篇》的发刊词足以证明中国穆斯林的国民意识已具雏形，“人非国家不存立，非父母不生活。此孝于亲，忠于国，所以为人子之天职，国民之义务”⁸。

抗日战争使中国穆斯林的国民意识得到极大的锻炼，最终塑造成型，标志是“爱国爱教”成为穆斯林群体的共识。他们慷慨陈词：“我回教民众身在中国，中国即为我之国家，国亡家破，宗教安能完整。”⁹有识之士充分认识到爱国与爱教的统一性，“国若不存，身危随之。身既危殆，教胡能完！”¹⁰“国之不存，教将安附？”因此，“兴教不忘救国，救国乃能兴教”¹¹，“保国即是保教，爱国即是爱身”。更有人将爱国与爱教、爱人与爱世融为一体，“爱国即所以爱教，爱教即所以爱人，爱人即所以爱世”¹²。

1938年，中国回民救国协会谱写了《中国穆斯林抗敌曲》，表达出当时穆斯林的抗日爱国热诚：

起来吧！中国的穆斯林，举起我们的宝剑，发出我们的吼声，贯彻爱国的品德，负起保族的使命，认清我们的敌人日本。它施放无情的炮火，它残杀我们的国民，要把中华一口并吞，我们决不受它的欺凌。穆斯林！前进！前进！¹³

《中国回教救国协会青年服务团工作总结报》“引言”明确表达出回教徒就是中华民族一份子的“国民意识”：

我们伊斯兰（回教）教徒，既为中华民族一份子，自然义不容辞、责无旁贷地各尽其能，各竭其力地共负起在大时代“抗战建国”艰巨的责任。抗战以后，教中先进或赴杀敌疆场，或奔走呼号，为国效劳；或向近东友邦揭露倭贼暴行，阐扬抗战的意义……我们这群回教青年，既是国民的一分子，同时也受了古兰经的昭示，应该驱逐敌人出境，恢复国土。¹⁴

中国穆斯林的爱国热忱从未因宗教信仰而削弱，反而得到了加倍鼓舞，每每在民族国家兴亡的重大关头，爆发出惊人力量¹⁵，中国穆斯林的国民意识也在中华民族的奋斗与复兴中得以塑造成型。

中国穆斯林国民意识的成熟，还可以从民国时期发生的“侮教案”得到佐证。当时穆斯林站在国民身份的立场反对侮教案，认为侮教案有损于“民族平等、信教自由”的原则，损害回教徒作为国民应有的权利，故以向政府请愿方式提出诉求。这从当时穆斯林的请愿、诉求以及胡适、鲁迅等著名人士对当时回教徒的同情中，皆有所反映。1932年9月、10月，接连发生《南华文艺》侮教案和上海北新书局侮教案，华北回民护教团亦到达南京，南北两地代表团遂联合向当局申述案情，并提出诉求。南京国民政府行政院也于11月8日颁布行政院命令，以平息事端，该命令称：“回教人民为中华民国重要组成部分。”胡适在其主编的《独立评论》上发文，对回教徒表示同情。鲁迅于1932年11月11日因母病往北平探亲，“适与护教团代表同车”¹⁶，并写下一段长文表达自己的观感，认为北新书局“惟有直捷爽快，自认失察，焚弃存书”：

此次回教徒之大举请愿，有否他故，所不敢知。其实自清朝以来，冲突本不息止，新甘二省，或致流血……此种无实之言，本不当宣传……彼局有编辑四五人，而悠悠忽忽，漫不经心，视一切如儿戏，其误一也。……而彼局又延宕数日（有事置之不理，是北新老手段，弟前年几与涉讼，即为此），迨遭重创，始于报上登载启事，其误二也。¹⁷

（四）国法与教法：遵从国法固属天命

20世纪上半叶以来，穆斯林必须遵守所在国家的法律，这已成为了中国穆斯林的共识。民国时期，马以愚将遵守国法上升到了“主命”的高度，他说：“回教人遵从所在国家法令，固属天命也。”¹⁸

当代中国穆斯林学者在继承穆斯林先贤智慧的基础上，对如何协调国法与教法的关系做出了新的发展和阐释。其中一个有代表性的理论出自中国伊斯兰教协会组织编写的《伊斯兰教教法简明教程》。执笔人提出，伊斯兰教法主要可分为两个方面，一是调整人与真主之间的关系，二是调整人与人之间的关系。人与真主的关系在教法中体现为伊斯兰教的宗教信仰与宗教功课；而人与人的关系在教法中则体现为教法对于民事、商事、刑事以及诉讼程序等方面的规定。教法所规定的人与真主的关系是永恒的，而教法关于人与人关系的规定可灵活变更。¹⁹这一理论对于当代中国穆斯林树立正确的政治认同具有积极意义。它阐明了为什么在政教分离的前提下，中国穆斯林需要坚持爱国爱教的政治认同。其根据是，现代国家保障公民宗教信仰的自由以及少数民族的传统文化和生活习惯，国家完善宗教治理体系和治理能力，保障信教群众的合法权益。我国的宗教信仰自由政策确保了伊斯兰教所规定的人与真主的关系不可动摇，调整人与人关系的社会规范则以国家法律为准。

三、中国穆斯林政治认同的新需要与新挑战

（一）新疆伊斯兰教中国化的重点：“理顺政教关系”

在第三次新疆工作座谈会上，习近平总书记指出“要坚持新疆伊斯兰教中国化方向，实现宗教健康发展”。坚持新疆伊斯兰教中国化方向，首要问题是在新疆宗教界和各族穆斯林群众中树立正确的政治认同，建立一套符合当代健康政教关系的文化与制度，维护中国特色社会主义政治制度、维护我国以“两个维护”为中心的政治秩序。

伊斯兰教自传入新疆地区以来，经历过喀喇汗王朝和东察合台汗国两个重要传播时期。伊斯兰教在新疆的传播与内地不同，皆由统治者发起推动，包括喀喇汗王朝的萨图克·博格拉汗、东察合台汗国的秃黑鲁·帖木儿汗等。故在其统辖区域之内，伊斯兰教始终是居于主流地位的宗教。16世纪，经过大约六个世纪的传播，伊斯兰教取代佛教成为新疆的主要宗教。此后，统治集团与宗教集团的矛盾与斗争屡见不鲜。但是，由于统治者也是穆斯林，世俗集团斗争的对象只能指向特定的宗教人物与集团，而从未针对伊斯兰教本身。在相当一段时间里，新疆伊斯兰教始终居于主流和统治地位，这导致新疆伊斯兰教在文化上具有作为主流宗教的统治经验，而缺少服从经验，未能像内地一样发展出一套政主教从或政教分离的学说与制度。

相比之下，内地伊斯兰教自唐高宗永徽二年（公元651年）传入中国，在长达一千三百余年的漫长中国化历史中，其社会身份相应经历了四个阶段的演变，从化外之民、化内臣民、国民逐步演变为今天的国家公民，得以发展出一套以“随顺国法”为主要特点的中国伊斯兰教，在不同历史时期涌现出“认主忠君不二”“天道人道一贯”“爱国爱教统一”的思想学说。而对新疆伊斯兰教而言，亟需一场与时俱进的“宗教改革”，才能完成从“教主政从”到“政主教从”的政教关系中国化转型，从“统治型宗教”到“服从型宗教”的身份和意识转型，从“政教合流”到“政教分离”的现代化转型。

（二）宗教极端主义的发难点：“对立政教关系”

伊斯兰国家理论的奠基人是拉希德·里达（Muhammad Rashid Rida, 1865—1935）。面对奥斯曼帝国解体和哈里发制度灭亡，他提出了创建伊斯兰国家的方案。在他的方案中，国家以真主意志的体现即伊斯兰教法为最高原则。继他之后，巴基斯坦的宗教学者毛杜迪（Abul Al' a Mawdudi, 1903—1979）提出，“伊斯兰国家”应当是一个以伊斯兰法治为基础的政教合一的神权政体，包括以下几项基本原则：（1）真主主权论，（2）先知权威论，（3）代治权论，（4）协商论。²⁰“伊斯兰国家理论”看似处处立足于正统，从真主到先知，从代治到协商，本质上却将伊斯兰教的基本信仰完全颠倒。首先，正统穆斯林一般将认主独一放在首位，而“伊斯兰国家理论”表面看将真主主权列为首要原则，实际上却围绕建立现代民族国家（Nation State）展开，将“建立伊斯兰国家”当作首要目标。其次，在正统的教义学里，内心承认、口舌招认是成为穆斯林的必要条件。而毛杜迪则认为，顺从真主并不仅仅意味着个人对真主的认信，还包括“建立伊斯兰国家”这项政治要求²¹，可见所谓“伊斯兰国家理论”并非来自正统伊斯兰信仰，而是来自西方现代民族国家理论与实践的刺激、来自宗教极端主义者面对现代世界的臆想、来自极端主义颠覆政权的政治主张。其错谬之处在于，既无视伊斯兰教服从主事人的传统，更有悖于当代社会政治现实。

曾经一段时间，宗教极端主义在新疆等地大做文章。其中一个主要支点就是颠倒政教关系，把宗教置于政治之上，他们往往采取三个步骤，来达到其目的。

第一步，对立政教关系。宗教极端主义把爱教与爱国、信奉真主和服从政治权威对立起来，宣扬“只服从真主”，此外“什么都不能信”，否则就是信仰“不纯”的极端思想。一旦把“信仰真主”和跟党走对立起来时，宗教极端分子利用穆斯林群众对真主的敬畏、对“天堂”的向往和对“火狱”的恐怖心理，以“真主”的名义，以“真主”是否喜悦，以反“异教徒”为借口进行分裂破坏活动，散布煽动言论。

第二步，颠倒政教关系。宗教极端分子鼓吹宗教高于政治，主张教法治国论，认为现在的政教关系是错误的，否定政主教从。某些宗教极端分子鼓吹只有建立在《古兰经》、《圣训》和伊斯兰教法基础上的国家政权才是合法的，否则都是非法的，都在推翻之列。他们把向政府交税、跟随政府认可的伊玛目做礼拜、领取结婚证结婚、妇女参加工作、从事纳税的经营活动、上政府开办的学校以及使用政府的各种证件等统统称为“阿拉木”（非法）。他们公开叫嚣不承认现政府及其法律，要“打倒异教徒”，煽动推翻现政权。

第三步，颠覆政教关系。宗教极端主义鼓吹暴力与滥施暴力的最终目的是，夺取政权和搞分裂。部分极端分子鼓吹以“圣战”来实践“主命”，鼓吹为了达到目的可以不惜一切手段，尤其主张用暴力手段破坏社会正常秩序。极端主义、分裂势力、暴恐组织为了实现其政治目的，采取偷盗、抢劫、纵火、放毒、爆炸、凶杀等手段，不分男女老幼，滥杀无辜。

（三）“相统一”的底层逻辑需要新的阐释

中国穆斯林政治认同的特点是“爱国爱教相统一”，绝不是“二选一”。只爱国不爱教或只爱教不爱国，都行不通。政治认同与宗教认同二者兼顾、两者统一，才能从根本上化解“二分法”即政治认同与宗教认同分化或对立可能造成的风险隐患与潜在冲突。今天，亟待对中国穆斯林政治认同“相统一”的底层逻辑做出与时代相应的新阐释，否则“爱国爱教相统一”将流于形式，而政教关系处理不当，则有可能造成思想与行为的脱节与混乱，甚至为宗教极端主义留下可乘之机。

在当前伊斯兰教中国化语境下，构建健康政教关系可供选择的有以下三种方案：第一种是“先后关系”，即政治认同强压宗教认同。此方案接近于法国政府处理穆斯林移民问题的共和同化政策，但有可能导致政治认同与宗教认同之间形成二元对立，构成此消彼长、相互取代和冲突的关系。第二种是“平行关系”，即政治认同与宗教认同相互平行，互不干涉。中国伊斯兰教协会组织编写《伊斯兰教教法简明教程》所提出的方案，从国法与教法的关系将伊斯兰教的宗教信仰与宗教徒的社会行为区别开，分为教规与国法两个方面。教规所规定的是基本宗教信仰、功修礼仪，国法规定的是宗教徒所应遵守的社会规范。两者是并行不悖的关系，教规规范个人信仰，国法管理社会行为，私人领域与公共领域互不重叠，互不干涉。第三种是“互动关系”，即承认政治认同与宗教认同存在互动关系，政治认同参与塑造宗教认同，宗教认同有助于树立政治认同。

本文主张，构建健康政教关系应从第三种“互动关系”入手，理由有三：其一，理论上往往以世俗与神圣并称，但现实中政治与宗教并非两个独立世界，而是共处一世，相互影响不可避免。其二，中国社会“政主教从”的传统，决定了由政治权威主导其与宗教的关系。同时，随着现代民族国家的逻辑延伸，不仅要求公民对国家这个政治实体的忠诚，而且要求认同与国家有关的政治权威、维护与国家有关的政治秩序。传统的“政主教从”模式已无法满足现代民族国家维系政治制度、维系政治秩序等方面的要求，构建健康政教关系的模式亟待更新。其三，传统的“政主教从”往往只注意强调“政主”的一面，而对“教从”的一面重视不足。查尔斯·泰勒等当代政治哲学家提出“承认的政治”，主张承认与认同之间的相关性。²²政治认同与宗教认同之间存在互动与共构，在传统的“政主教从”理论中看似被动的“教从”应成为构建合理政教关系不可缺少的另一面。“教从”不是“政主”的自然结果，而是需要创造性的理论构建。

四、增强中国穆斯林政治认同的重点措施

（一）以“教法随国论”巩固“爱国爱教相统一”的认同表达和底层逻辑

今天，应紧紧抓住中国穆斯林政治认同“爱国爱教”这个特点，论证爱国与爱教相统一的必然联系，论证国法大于教法，教法应随顺国法，国法与宗教之间不是割裂分离，而是内在一致。“教法随国论”来自伊斯兰教千余年来适应中国社会的实践经验，包括以下六点：

(1) “教法随国论”。即教法随顺国法，国法规范教法。中国穆斯林应采取“随顺”态度主动服从适应以“国法”为象征的政治权威、政治制度与政治秩序。这一理论既基于中国伊斯兰教长达千年之久的本土化经验，也符合伊斯兰教的基本信仰与要求。

(2) “教随人定论”。教法的实践，通常由穆斯林在特定社会的身份确定，乃教随人定。在中国，中国穆斯林宗教信仰与实践都必须符合中国社会的制度与文化，当代则必须适应中国特色社会主义制度与文化。

(3) “信仰在地论”。伊斯兰教是普世性信仰，无论何时何地，穆斯林都可以实践信仰，而不以身处伊斯兰国家或非伊斯兰国家为准。宗教极端主义所谓的“伊斯兰国家理论”是歪理邪说，既不符合正统伊斯兰教，更不符合中国伊斯兰教的传统。

(4) “政教互动论”。政主教从的传统下，政治权威和宗教信仰通过互动来建构相互关系，政可主教，教亦辅政。在政教分离的公民社会，教义教规的社会定位乃是，受到国家法律保障的部分公民的宗教信仰以及与之相关的文化传统与生活习惯。

(5) “认同统一论”。即中国穆斯林历来主张的“爱国是伊玛尼（信仰）的一部分”，将爱国与爱教相统一，而非割裂视之。

(6) “多元共同体论”。中国穆斯林与包括宗教徒在内的其他群体，生活在同一社会，一致遵守国家法律，同呼吸共命运，构成中华民族命运共同体。

要借助“教法随国论”牢牢为中国穆斯林树立这样一种信念：唯爱国方能爱教，因爱教倍加爱国。因其所爱之教，非他国之教，乃中国之伊斯兰教；而其所爱之国，乃生我养我之祖国，如何能舍祖国之我教不爱，而爱他国之教。²³

当代在构建健康宗教关系、政教良性互动的原则下，应以“教法随国论”来更新“爱国爱教相统一”的认同表达。具体而言，借助“法”的多样性与一致性来阐明政治秩序与宗教信仰之间并非矛盾与冲突，而是贯通与一致。因为两者都服务于一个共同目标，即塑造良善个人与美好社会。具体而言，可从以下三点展开：

第一，“国法”大于“教规”。“国法”与伊斯兰教的“教法”都属于广义的“法”，但“国法”代表的政治秩序与“教法”代表的教义教规属于“法”这个概念的不同层面，不可混淆。在中国，“国法”处在国家与政治层面，所谓“教法”也不是扩张到国家层面的“宗教法”，而是始终处于宗教内部的教义教规，处理的是信众的内心信仰与精神层面的问题。

第二，“教法”并入“礼法”。所谓“伊斯兰教法”与“Islamic Law”等概念来自西方话语体系。在我国，自明清以来完成了“教法礼法化”的改造后，这套东西始终被称为“礼法”，代表着伊斯兰教特有的一套修身养性之法、天人性命之道。对于明清时期乃至当代的“伊斯兰教法”，应恢复“礼法”称谓，称之为“清真礼法（礼俗）”或“伊斯兰礼法”。

第三，“宗教”迭代为“文明”与“文化”。今天应重新思考所谓“伊斯兰教”乃至“宗教”旧观念。早有宗教学家提出，“宗教”一词应弃之不用，因为这个概念经过“固化”“物化”“本质化”，已无法如实反映宗教生活的真实面貌。改变的具体步骤有三个：第一步，“伊斯兰教”不等于“伊斯兰宗教”。伊斯兰教不应成为“宗教”概念的伊斯兰分支，不应按照“宗教”概念来复制所谓“伊斯兰宗教”，将其强行理解为由宗教思想、宗教行为、宗教情感以及宗教组织等要素组成的“宗教”。第二步，“伊斯兰教”约等于“伊斯兰教化”。在清末民初的“宗教译名之争”中，中国学者如严复、梁启超、彭光誉等都反对将“religion”翻译为“宗教”。按照这一

理解，今天所谓“伊斯兰教”与其说是“宗教之教”，不如说是“教化之教”。第三步，用“伊斯兰文明”逐渐取代“伊斯兰宗教”。在当代“文明”话语兴起的背景下，所谓“伊斯兰文明”指一套以塑造理想人格为主要目标的文明与文化。如此一来，中国社会中的伊斯兰教就成为一套以塑造好人、好公民为目标的教育与教化方式。这样的“伊斯兰教”不仅不再是某种与世俗社会相抗衡、对抗的异己力量，而是作为一种特殊的文化资源，参与信教群众的道德培养与人格塑造，为社会发展进步、为精神文明建设做出特殊贡献。

（二）树立政治权威，构建健康宗教关系

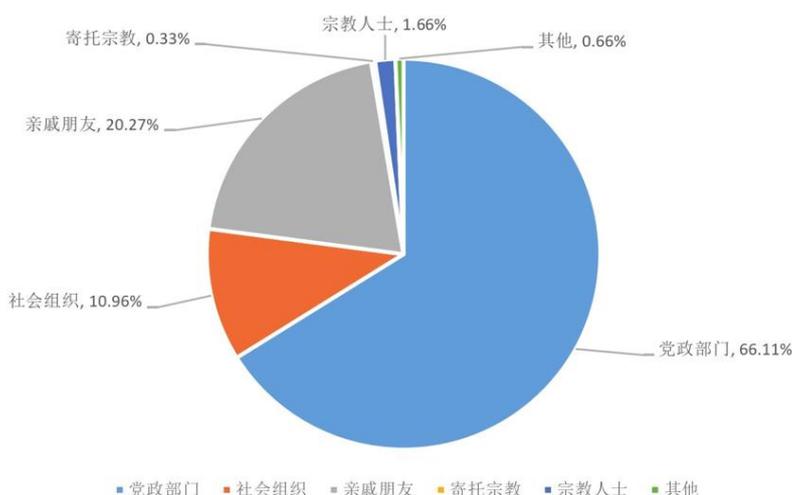
2022年全国宗教工作会议指出：“要在宗教界开展爱国主义、集体主义、社会主义教育，有针对性地加强党史、新中国史、改革开放史、社会主义发展史教育，引导宗教界人士和信教群众培育和践行社会主义核心价值观，弘扬中华文化。”树立政治权威、增加政治认同，应避免形式主义，建立制度化措施和长效机制。

1. 重视信教群众的信仰需求，在群众路线中树立党政部门的政治权威

2022年全国宗教工作会议上，习近平总书记指出：“要完整、准确、全面贯彻党的宗教信仰自由政策，尊重群众宗教信仰，依法管理宗教事务，坚持独立自主自办原则，积极引导宗教与社会主义社会相适应。”“党的宗教工作的本质是群众工作。信教群众和不信教群众在政治上经济上的根本利益是一致的，都是党执政的群众基础。”要重视信教群众的宗教需要，真心服务信教群众，让党政部门成为信教群众的根本依靠，把做好群众工作当作树立政治权威的根本办法。反之，无论是运动式或一刀切，往往只具有短期效应。

2020年在N省进行的一次调研中，参与问卷调查者中有66%的受访者在遇到生活困难的时候首选向党政部门寻求帮助，20%的受访者首先会想到向亲戚朋友求助，11%会想到向社会组织求助，不到2%首先会选择向宗教人士求助，不到1%选择向其他人求助。这充分说明，党政部门是信教群众的根本依靠。只要坚持“人民至上”的信念，就一定能把信教群众牢牢团结在党周围，这才是在宗教界和信教群众中树立正确政治认同的根本方法。

受访者受困时的首先求助对象情况



2. 关键时刻发挥宗教界作用，锻炼宗教界和信教群众的政治认同

2022年全国宗教工作会议指出：“要培养一支政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用的宗教界代表人士队伍。”发挥宗教界作用的同时，也是在锻炼和考验他们对

党政部门政治权威的认同。2019年12月3日，美国国会众议院通过所谓的“2019年维吾尔人权政策法案”，粗暴干涉中国内政，诋毁中国新疆的人权状况，大肆抹黑中国去极端化和打击恐怖主义的努力，恶意攻击中国政府的治疆政策。12月5日，中国伊斯兰教协会发表公开声明，谴责美国“2019年维吾尔人权政策法案”，声明介绍了我国在保护宗教信仰自由方面取得巨大成就，中国穆斯林正常的宗教生活包括礼拜、封斋、朝觐等受到法律保护。各地伊协和宗教界人士也纷纷发声。

近年来，新疆成为中国反恐、去极端化斗争的主战场。新疆伊斯兰教界积极配合做好去极端化工作，爱国宗教人士向受宗教极端思想侵害的人员深入阐释经典教义，批驳宗教极端主义的歪理邪说。2018年，新疆伊斯兰教教务委员会组织编写《卧尔兹演讲集》，并在全疆清真寺发放统一使用，做到“全疆共讲一本经”。新卧尔兹紧密结合新疆现实，着眼于穆斯林关心的现实问题阐释经典教义，如针对宗教极端主义谬论的“爱国是伊玛尼的一部分”“伊斯兰教是和平的宗教”“圣战是与自己的私欲作斗争”，鼓励穆斯林紧跟社会和时代进步的“学习科学知识是穆斯林的美德”“穆斯林要勤劳致富”“抓住今世的绳索，两世吉庆”，要求穆斯林遵纪守法的“穆斯林要服从法律”等。这些卧尔兹内容，借鉴历史上“以儒诠经”做法，吸收融入中华文化和社会社会主义核心价值观，弘扬和平、爱国、团结，鼓励多元、合作、交融，反对极端、分裂、暴力，使伊斯兰教义得到当代中国化诠释。

3. 引导宗教界和信教群众主动服从国家大局、服务社会，展现政治认同

多年来，中国伊斯兰教界在解经讲经、宗教人才培养、宗教经典以及宗教知识读物出版方面都取得了巨大成绩，包括：倡导爱国、和平、团结、中道、宽容的伊斯兰教真精神，引导各族穆斯林群众正信正行；以中国伊斯兰教经学院新疆班和新疆伊斯兰教经学院为平台培养伊斯兰教高层次人才；开展解经讲经，翻译少数民族语种《古兰经》《圣训》，编印出版宗教知识读物；开办维吾尔语网站和新疆穆斯林期刊等。除了教育学习以外，建立长效机制的可行方案是将爱国主义教育融入穆斯林的日常宗教生活。根据这一思路进行制度设计，根据伊斯兰教的特点，在讲经聚礼、朝觐活动等过程中融入爱国主义教育，使之常态化、制度化。2018年5月18日，作为推进伊斯兰教中国化的具体举措，中国伊斯兰教协会在北京东四清真寺举行“四进”清真寺活动启动仪式，向各地伊斯兰教协会和清真寺发出开展“国旗、宪法和法律法规、社会主义核心价值观、中华优秀传统文化进清真寺”活动的倡议。

新冠肺炎疫情出现以来，中国的伊斯兰教界和穆斯林为中国的疫情防控做出了积极贡献。截至2020年3月，全国31个省、自治区、直辖市伊斯兰教界和各族穆斯林群众捐款捐物总计1.2078亿元。一些清真寺为了控制疫情蔓延采取了积极措施，各地穆斯林中涌现出了众多慰问和服务防疫人员的感人事迹。

五、结语

近年来，欧洲国家因穆斯林移民问题接连发生冲突乃至悲剧事件，归根结底在于未能形成一套行之有效的政治认同与表达，未能有效地将宗教认同与政治认同统一起来。中国穆斯林在历史上不同阶段坚持“爱国爱教相统一”，树立正确的政治认同，为伊斯兰教中国化提供了最重要的保证，相关经验在当代具有特殊的重要价值。同时，中国穆斯林的政治认同也需要与时俱进、不断增强。“相统一”的底层逻辑不仅需要新的阐释，也在面对新的挑战，如宗教极端主义以政教关系的“相对立”取代“相统一”，企图从对立政教关系来颠倒与颠覆政教关系。今后，增强中国穆斯林政治认同的重点应放在“做存量”上，也就是在坚持“爱国爱教相统一”的基础上，加

强对政治权威与政治秩序的认同，维护好中国特色社会主义政治制度，维护好以“两个维护”为核心的政治秩序。在理论上，要重点阐明国法与教规的关系，说明为什么国法要大于教规、教规为何必须随顺国法以及如何随顺国法等问题，并以“教法随国论”抵御极端化的“教法建国论”，不断巩固“爱国爱教相统一”的认同表达和底层逻辑。

注释：

- ¹（明）王岱舆：《正教真诠》下卷《真忠》，《清真大典》第16卷，黄山书社2005年影印同治十二年锦城宝真堂藏版重刊本，第116、117页。
- ²《杨时集》卷16《寄伊川先生》附《伊川答论〈西铭〉》，北京：中华书局，2018年，第451页。
- ³（清）刘智：《天方典礼择要解》卷十二《臣道》，《清真大典》第15卷，黄山书社2005年影印天津图书馆藏清康熙四十年杨斐菴刻本，第133页。
- ⁴（清）刘智：《天方典礼择要解》卷十二《君道》，《清真大典》第15卷，第130页。
- ⁵（清）刘智：《天方典礼择要解》卷十二《臣道》，《清真大典》第15卷，第133页。
- ⁶（清）刘智：《天方典礼择要解》卷十二《臣道》，《清真大典》第15卷，第133页。
- ⁷丁竹园：《爱国质言》，《竹园丛话第二集》，《回族典藏全书》第120册，兰州：甘肃文化出版社、银川：宁夏人民出版社，2008年，第193、194、198页。
- ⁸留东清真教育会编：《醒回篇》，王希隆点校，兰州：兰州大学出版社，1988年，第47页。
- ⁹志程：《〈古兰经〉中关于动员的教训》，《月华》第11卷第1、2、3期合刊（1939年），第395页。
- ¹⁰《伊斯兰学友会抗日宣言》，《月华》第3卷第35期（1931年），收入王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》上，银川：宁夏人民出版社，2012年，第376页。
- ¹¹王孟扬：《救国与兴教》，《中国回教救国协会会刊》第1卷第4期（1939年），收入王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》上，第258页。
- ¹²《为抵抗层出不穷的压迫应准备实力抗战》，《天方学理月刊》第5卷第11—12期（1933年），收入王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》上，第387页。
- ¹³《中国回教救国协会会刊》1938年第2期，引自邱树森：《中国回族史》，银川：宁夏人民出版社，第931页。
- ¹⁴《中国回教救国协会青年服务团工作总结报》，中国南方回族古籍丛书编委会：《中国南方回族古籍资料选编》下，桂林：广西人民出版社，2013年，第198页。
- ¹⁵李林：《教法随国论：伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义》，《文化纵横》2018年第1期，收入张志刚、张祎娜主编：《“宗教中国化”研究论集》，北京：宗教文化出版社，2018年。
- ¹⁶宛磊：《鲁迅伊斯兰和穆斯林问题论略》，“第四届全国伊斯兰教学术研讨会：新时代的伊斯兰教研究”论文集，2018年。
- ¹⁷鲁迅：《致许寿裳》，《鲁迅全集·书信》第12卷，北京：人民文学出版社，1981年，第116—117页。参阅余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，银川：宁夏人民出版社，1996年，第327页。
- ¹⁸马以愚：《中国回回教史鉴》，银川：宁夏人民出版社，2000年，“例言”第2页。
- ¹⁹中国伊斯兰教协会全国经学院统编教材编审委员会编：《伊斯兰教教法简明教程》，北京：宗教文化出版社，2008年，第9页。

- ²⁰ 相关研究参见 Nasr Seyyed Vali, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York:Oxford University Press, 1996,pp.80-117; Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam:Authority and the Islamic State*, London and New York:Routledge, 2011, pp.109-127; 吴云贵:《近当代伊斯兰宗教思想家评传》,北京:中国社会科学出版社,2016年,第263—270页。
- ²¹ Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam:Authority and the Islamic State*, London and New York:Routledge,2011, p.109.
- ²² 李林:《教法随国论:伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义》,《文化纵横》2018年第1期。
- ²³ 李林:《教法随国论:伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义》,《文化纵横》2018年第1期。

【论 文】

论中国经典中“中国”概念的涵义 及其在近世日本与现代台湾的转化¹

黄俊杰²

【内容提要】 本文讨论了东亚地区“中国”概念的形成及其转化。古代中国文献中“中国”概念具有“政治唯我论”及“中国中心主义”的特质,“中国”概念在德川时代的日本,被挪移来指称日本而非中国本土,与近世日本思想史上日本主体性之发展桴鼓相应;1895年以后,“中国”概念在现代台湾地区,则显示了“文化中国”与“政治中国”的撕裂及其辩证关系。随着台湾内部政经情势与文化思想的变化,以“台湾主体论”与“自我肯定心态”为基础的“台湾意识”,随着历史扉页的翻动而丰富其内容,调整其格局。

【关键词】 中国;日本;台湾地区;文化认同;政治认同

一、引言

在东亚思想史上,“中国”这个极具指标性的概念,虽然形成于古代中国,但其内涵在近世日本与现代台湾地区却经历转变。“中国”概念在德川时代(1600-1868年)的日本,被挪移来指称日本而非中国本土,与近世日本思想史上日本主体性之发展桴鼓相应;“中国”概念在现代台湾地区,则显示了“文化中国”与“政治中国”的撕裂及其辩证关系。“中国”概念在日本与台湾地区的转折变化,在东亚思想史上极具探讨之价值。

二、“中国”作为中国的“自我形象”： “文化中国”与“政治中国”的合一

“中国”这个概念的雏形可以上溯到殷商时代,学者认为甲骨卜辞中有“五方”之说,其中“中商”一词或系“中国”一词之概念上的渊源³。当代学者王尔敏曾详查先秦典籍53种中出现

¹ 本文刊载于《开放时代》2010年第9期,第58-63页。

² 作者单位:台湾大学人文社会高等研究院。

³ 胡厚宣:《论五方观念与中国称谓之起源》,载胡厚宣:《甲骨学商史论丛·初集》,成都:齐鲁大学国学研究所

“中国”一词者计 28 种，统计先秦典籍所见之“中国”概念有五种不同之涵义，其中占最大多数者是以诸夏领域为范围者，其次是指国境之内者，再次指京师者¹。

中国先秦典籍（尤其是儒家经典）中所见的“中国”这个概念，孕育并发展于古代东亚之中国为东亚历史世界的强权的政治背景之中。这种特殊的历史背景，形塑了古代中国文化中的“政治唯我论”（political solipsism）²、或“中华中心主义”（Sinocentrism）³、或“以中国为中心的世界秩序观”（Sinocentric world order）⁴。“中国”一词在古代中国儒家经典的作者及其解读之间，是一个具有具体而特殊的指涉内涵并具有中华文化特色的概念，也承载特定的中华文化价值。

就其大体言之，中国古代经典所见的“中国”一词，在地理上认为中国是世界地理的中心，中国以外的东西南北四方则是边陲。在政治上，中国是王政施行的区域，《尚书·尧典》记载尧、舜即位后，在中国的四方边界巡狩，中国以外的区域在王政之外，是顽凶之居所。在文化上，中国是文明世界的中心，中国以外的区域是未开化之所，所以用“蛮”、“夷”、“戎”、“狄”等歧视性语汇称之。

中国经典中常见的“中国”一词，在早期经典如《诗经》中多半指涉政治或地理之意义，如《大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方”；《大雅·桑柔》：“哀恫中国，具赘卒荒”之类。但是到了《春秋》三传之《左传》、《公羊》、《谷梁》中，“中国”一词取得了丰富的文化意涵，常在华夷之辨的文化脉络中提出“中国”之概念。孔孟思想中的“中国”一词，更是承载鲜明的文化意涵，并以“中国”为文化水平最高之地域。在近代以前东亚世界的政治秩序之中，“中国”这个词既指政治意义中作为“天朝”的中国，又指文化意义的中华文化原乡。⁵

许多古代中国经典均将“中国”解释为文化最高的场域，是有道德之人所居之所，其中较具代表性的言论见于《战国策·赵策》：

中国者，聪明睿智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。

这段话可以视为“中国”作为中国的“自我形象”最鲜明的表达。19 世纪末，中国派驻日本的外交官黄遵宪在《日本国志·邻交志》中仍坚持“天下万国，声名文物莫中国先”⁶，也是这种中国的“自我意象”的现代版本。

三、近世日本世界观中“中国”概念的重构

古代中国典籍中将“文化中国”与“政治中国”合而为一的“中国”概念，传播到东亚周边地域如日本和台湾地区时，就激起了新的转化。以下先讨论日本的情况。

德川日本儒者诵读中国经典，面对“中国”这个概念及其所预设以华夷之辨为中心的东亚政治秩序及其思想内涵时，感受到“文化认同”与“政治认同”的紧张性，他们对“中国”一词提

1944 年版，第 2 册。

¹ 王尔敏：《“中国”名称溯源及其近代诠释》，载王尔敏：《中国近代思想史论》，台北：王尔敏自印 1977 年版，第 441-480 页。

² 萧公权：《中国政治思想史》，上册，台北：联经出版事业公司 1982 年版，第 10、16 页。

³ John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968, p. 1.

⁴ Lien-sheng Yang, “Historical Notes on the Chinese World Order”, in Fairbank (ed.), *The Chinese World Order*, op. cit., p. 20.

⁵ 关于古代中国的“中国”概念之讨论，可参见 Michael Loewe, “The Heritage Left to the Empires”, in Michael Loewe, Edward I. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 992-995

⁶ [清]黄遵宪：《日本国志》上卷，天津人民出版社 2005 年版，第 94 页。

出新的诠释，以纾解他们的“文化自我”与“政治自我”之间的分裂，并使中国经典适应于日本的整体文化风土。日本儒者对“中国”一词进行意义重构的方法有以下两种：

第一，日本儒学将“中国”一词从政治意义转化为文化意义。山鹿素行说：

夫中国（指日本）之水土，卓尔于万邦，而人物精秀于八纮，故神明之洋洋，圣治之绵绵，焕乎文物，赫乎武德，以可比天壤也¹。

山鹿素行将“中国”一词用来指日本。他又说：本朝（指日本）为中国之谓也，先是天照大神在于天上，曰闻苇原中国有保食神，然乃中国之称自往古既有此也。……愚按：天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故水土沃而人物精，是乃可称中国，万邦之众唯本朝得其中，而本朝神代，既有天御中主尊，二神建国中柱，则本朝之为中国，天地自然之势也²。

山鹿素行将中国经典中常见的“中国”一词之指涉对象及其内容，进行最大胆的转换。他以“中国”一词指日本，因为“中国（指日本）之水土，卓尔于万邦，而人物精秀于八纮”，实远非“外朝”（指地理上的中国）所可比拟。山鹿素行的“中国”一词指文化意义的“得其中”而言，并不是指政治意义的中华帝国而言。山鹿素行说：“天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故水土沃而人物精，是乃可称中国”；山鹿素行又说日本“得其中”，所以政治安定，三纲不遗，非易姓革命政局动荡之中华帝国可比³。经由这种崭新的诠释，山鹿素行解构了中国经典中以“中国”一词指中华帝国兼具政治中心与文化中心之旧义，并成功地论述日本因为文化上及政治上“得其中”，故远优于地理上的中华帝国，更有资格被称为“中国”。

类似山鹿素行对“中国”一词进行跨文化间的意义转换的方法，也见之于佐久间太华。佐久间太华以政治上的神统不断、宇内恒安论述日本之所以可以称为“中国”⁴，从而论证和汉之辨的关键不在于地理，而在于文化之“得其中”以及政治之安定。

从文化立场进行中日之间意义转换的，除了山鹿素行之外，还有浅见綱斋。浅见说：

吾国知《春秋》之道，则吾国即主也。若以吾国为主，成天下大一统，由吾国见他国，则是孔子之旨也。不知此而读唐书，成崇拜读唐书者，此特由唐来眺望以映照日本，总是谄媚彼方，唯以夷狄理解之，全违背孔子《春秋》之旨也。孔子若亦生日本，从日本以立春秋之旨也，是则所谓善学《春秋》者也。今读《春秋》而曰日本为夷狄，非《春秋》害儒者，系不能善读《春秋》者害《春秋》也，是则谓之为胶柱鼓瑟之学，全不知穷理之方者也⁵。

浅见綱斋在上文中虽未直接论“中国”，但他以日本“知《春秋》之道”作为日本不是夷狄为论证基础，与山鹿素行以日本“得其中”作为日本是“中国”的理由，两者论证方式若合符节。德川日本儒者以政治安定论证日本才有资格称为“中国”，这种论述到了20世纪仍在汉学家宇野哲人身上继续发展。宇野哲人说：

我国王政维新之际，上有万世一系之皇室，可使人心归一，而于中国，打倒满清王朝以后，又有谁人能够取而代之。每念及此，吾人感谢我日本国体之尊，又转而哀悯中国国体易姓革命之不幸⁶。

第二，以普遍性理念瓦解“中国”一词的特殊性意涵。浅见綱斋在《中国辨》中开宗明义就以天地无所不包，无所不藏，以颠覆东亚世界政治秩序中的华夷之辨，主张“吾国（指日本）固

¹ [日] 山鹿素行：《中朝事实》，载 [日] 广濑丰（编）：《山鹿素行全集》第13卷，上册，东京：岩波书店1942年版，第226页。

² 同上，第234页。

³ 同上，第250页。

⁴ [日] 佐久间太华：《和汉明辨》，载关仪一郎（编）：《日本儒林丛书》第4卷，“序”，东京：风出版株式会社1978年版，第1页。

⁵ [日] 浅见綱斋：《中国辨》，载西顺藏、阿部隆一、丸山真男（校注）：《日本思想大系》第31卷，《山崎闇斋学派》，东京：岩波书店1982年版，第418页。

⁶ [日] 宇野哲人：《中国文明记》，张学锋译，北京：光明日报出版社1999年版，第194页。

和天地共生”，“各有一分之天下而互无尊卑贵贱之别”。¹除了浅见綱斋之外，日本阳明学者佐藤一斋也以“天”之普遍性解构“中国”一词的特殊意涵，他说：

茫茫宇宙，此道只是一贯。从人视之，有中国，有夷狄。从天视之，无中国，无夷狄²。

佐藤一斋以中国经典中习见的具有普遍性的“天”之概念，彻底瓦解中国经典中的华夷之辨，可谓别具慧根，匠心独运。

经由上述跨文化间的意义转换，山鹿素行等德川日本儒者就可以彻底颠覆东亚世界的华夷秩序，并重构中国经典中习见的“中国”一词的涵义，使中国儒家经典可以被生于日本文化脉络中的儒者所接受。

四、现代台湾地区世界观中的“中国”： “政治认同”与“文化认同”的合一与撕裂

1895年中日甲午战争中国惨败，“宰相有权能割地，孤臣无力可回天”。从此之后，“中国”这个概念的涵义在20世纪的台湾地区发生了变化。以下将讨论“中国”概念在现代台湾地区的转变。

通贯整个20世纪，台湾知识分子心目中的“中国”概念，具有以下两种特质：

第一，现代台湾地区的“中国”概念包括“文化认同”（cultural identity）与“政治认同”（political identity）两个部分，而且前者远比后者更重要，因为“文化认同”具有抽象性、理想性与长期性，与“政治认同”的具体性、现实性与短期性构成鲜明对比。从文化对个人的影响来看，“文化认同”比“政治认同”更为悠久而重要，所以，中国历代王朝或政府从秦汉以来都是源远流长、绵延不尽的中华文化的过客，长则数百年，短则数十寒暑，政权虽然可以对文化发挥局部而短暂的影响力，但绝不足以完全改变文化的深层结构。

举例言之，1895年割让台湾之后的台湾首富李春生于1896年应日本殖民当局之邀赴日访问，回台后撰写《东游六十四日随笔》，申言“新恩虽厚，旧义难忘”³，并三度以“弃地遗民”自况⁴。日据时代（1895-1945年）撰写《台湾通史》的连横也自称“弃地遗民”⁵。李春生与连横之所以自称“遗民”，基于对中华大地的“文化认同”的意义，实远大于对统治中国的政权之“政治认同”，这也就是国学大师章炳麟所谓“台湾，故国也”⁶的确切涵义。

在日本殖民者统治之下，日据时代台湾知识分子对“文化中国”满怀浪漫的想象，例如台中地区文化人叶荣钟、作家吴浊流、医生兼作家吴新荣，以及在中国大陆经商的吴三连，都将中国大陆视为文化的原乡⁷。作家张深切在日据时代的剃发经验，很能阐释当时台湾人心目中作为“文化认同”意义的“中国想象”：

¹ [日]浅见綱斋：《中国辨》，载西顺藏、阿部隆一、丸山真男（校注）：《日本思想大系》第31卷，《山崎闇斋学派》，东京：岩波书店1982年版，第416页。

² [日]佐藤一斋：《言志录》，载相良亨、沟口雄三、福永光司（校注）：《日本思想大系》第46卷，《佐藤一斋·大盐中斋》，东京：岩波书店1980年版，第227页。

³ [清]李春生：《东游六十四日随笔》，福州：美华书局1896年版，第51页。

⁴ 同上，第9、51、82页。

⁵ [清]连横：《与林子超先生书》，载台湾银行经济研究室（编）：《台湾文献丛刊》第208种，《雅堂文集》，南投：台湾省文献委员会1964年版，第127页。

⁶ 参见[清]章炳麟：《台湾通史序》，载《章氏丛书三编·太炎文录续编》，苏州：章氏国学讲习会1938年版。

⁷ 参见黄俊杰：《日据时代台湾知识分子的大陆经验：“祖国意识”的形成、内涵及其转变》，载黄俊杰：《台湾意识与台湾文化》，台北：台湾大学出版中心2006年增订版，第104-137页。

在要剃发当儿，我们一家都哭了。跪在祖先神位前痛哭流涕，忏悔子孙不肖，未能尽节，今日剃头受日本教育，权做日本国民，但愿将来逐出了日本鬼子，再留发以报祖宗之灵。¹

张深切一家人在剪发时的痛哭，正是对“文化中国”撕裂后的椎心之痛！

第二，在现代台湾地区的“中国”概念中，“文化认同”与“政治认同”既是抽象的理念，又涉及具体的现实生活，两者间既联合又斗争，形成相互渗透性，但也有其紧张性。日据时代的台湾人对于原乡的传统中华文化，固然因为在日本帝国主义者压迫下而不胜其向往之情，但是，台湾人由于过于一厢情愿，也过于浪漫，而未能深刻认识中国历史上文化理想与现实专制政治之间，恒处于紧张甚至冲突之状态，也未能认识他们的“中国想象”中“文化认同”与“政治认同”之间的相互矛盾性。他们世界观中的“中国”，常是作为概念的“中国”之意义远大于作为实体的“中国”之意义。这是日据时代回归原乡的台湾知识分子祖国梦碎的原因，也是光复后台湾人对国民党政权失望的思想根源。

以上所说的现代台湾人世界观中“文化中国”与“政治中国”的分裂及其张力关系，在最近二十余年来随着台湾民主化的进展而日益彰显。

五、结论

从本文所探讨的“中国”这个概念及其在日本与现代台湾地区的转化，可以发现：所谓“中国”或“中国性”（Chineseness），其实是相当复杂的“概念丛”（ideas complex）。从“中国”概念内在结构的角度来看，“中国”这个概念至少包括“文化中国”、“地理中国”与“政治中国”诸概念，而以“文化中国”居于最重要之地位。再从“中国”概念之发展的角度来看，历史的进程塑造了两种“中国”：一是以福建、广东、香港、台湾、东南亚及欧美华人社会为主的“海路的中国”；一是以中原为主体，包括蒙古、中亚以及丝路所及之地的“陆路的中国”²。以上诸多“中国”概念在历史进程中，共同构成了“中国性”。

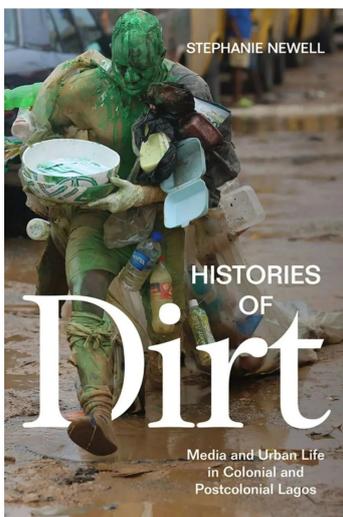
但是，从东亚周边地域的观点来看，“中国”这个概念又包括：作为“精神移住地”的“中国”（“China” as “spiritual diaspora”），与作为“想象的共同体”的“中国”（“China” as “imagined community”）。不论是前者还是后者，“中国”或“中国性”的概念，都不是地理的疆域所能律定的。反之，“中国”或“中国性”是一种移动的概念。本文第三部分分析 17 世纪以降，日本许多思想人物以“中国”一词指称日本，因为日本得孔子之道与《春秋》之精神。本文第四部分所讨论的 20 世纪台湾人世界观中的“中国”，又可分为“文化中国”与“政治中国”两个概念，前者是台湾人的“文化认同”，后者是台湾人的“政治认同”。两者之间既不可分割但又互为紧张。随着海峡两岸的长期分隔，以及台湾地区的快速民主化进程，“文化中国”与“政治中国”这两个概念之间的紧张关系日益加深。但是，随着海峡两岸人民日益密切的经济关系以及旅游活动的发展，近百余年来台湾人思想中“作为概念的中国”与“作为实体的中国”之间的巨大差距，却又快速地拉近。另一方面，随着台湾内部政经情势与文化思想的变化，以“台湾主体论”与“自我肯定心态”为基础的“台湾意识”，却随着历史扉页的翻动而丰富其内容，调整其格局。以上的变局都牵动着 21 世纪台湾人思想世界中的“中国”概念的重塑与转化。

¹ 陈芳明等（编）：《张深切全集》卷 1，台北：文经社 1998 年版，第 84 页。

² [日] 沟口雄三：《方法としての中國》，东京大学出版会 1989 年版，第 306 页。

污浊物的历史

Stephanie Newell (著), 杜克大学出版社 2020 年



书籍简介: 在《污浊物的历史》中, 斯蒂芬妮·纽厄尔 (Stephanie Newell) 以殖民时期和后殖民时期的拉各斯为例, 探究城市空间和城市居民如何被视作为是“污浊的”。纽厄尔将“污浊物” (dirt) 视为一种阐释性范畴, 方便人们在“不洁性” (uncleanliness) 这类别下对其他文化的道德、卫生、经济和审美进行评价。她查阅了许多文本, 从拉各斯精英的报纸文章到殖民地的旅游文学、有关公共卫生的电影和城市规划的蓝图, 以展示对污浊物的理解如何构建了殖民治理方式。英国殖民者将拉各斯人视为传染病和污浊物的来源, 利用种族主义和有关肮脏的话语来证明种族隔离和公共卫生政策的正当性。

纽厄尔还通过采访和焦点小组方法来突出当代拉各斯本地人的声音。当地人对公共卫生议题的看法呈现了当地的审美品味和价值观。由此, 作者希望探索以非欧洲中心主义的方法来认识非洲城市居民自己的价值观和意见。通过挖掘“污浊物”在构建拉各斯社会和政治生活中不断变化的角色, 纽厄尔为西非殖民和后殖民时期的城市历史提供了新的理解。

作者简介: 斯蒂芬妮·纽厄尔 (Stephanie Newell) 是英国萨塞克斯大学的英语教授, 也是《西非文学: 阅读的方式》 (West African Literature: Ways of Reading)、《殖民时期的加纳文学》 (Literary Culture in Colonial Ghana) 和《加纳流行小说: 怎么玩生活的游戏》 (Ghanaian Popular Fiction: How to Play the Game of Life) 的作者。

内容介绍: 污浊物 (dirt) 作为一个拥有多重含义且极具政治意涵的概念, 为我们进入拉各斯过往的城市规划以及公共卫生实践, 提供了途径; 同时也让我们沉思公共话语在塑造大都市生活中的作用。斯蒂芬妮·纽厄尔的《污浊物的历史》是一本卓越的跨学科学术著作, 其叙事技巧令人印象深刻。作者成功地把原本要用三本书讲述的内容, 用一本书讲了出来。第一本是关于“污浊物”在拉各斯的语境中的含义, 引发的社会想象以及导致的政治活动。第二本是关于公共卫生 (public health) 在塑造城市上的争议作用, 它在殖民统治下的关系型塑与差异化构成之中所扮演的角色, 以及它们在当代拉各斯生活中的余存。最后的第三本, 是有关于城市中的各种媒体。作者在其中探索了这些各异的媒体如何塑造对他者的看法, 以及这些媒体如何在历史上与民间的本土文化结合。

这三个主题的讨论被巧妙地穿插在一个时间和主题结构中, 从英国殖民统治开始, 到最近的西方媒体对拉各斯形象描绘的争议、废物处理问题以及对“同性恋” (一个纽厄尔准确问题化的范畴) 进行管制的非议。纽厄尔的研究是欧盟研究理事会 (ERC) 资助项目《“污浊物”背后的文

化政策》的一部分。包罗万象的研究使得本书对于人类学家、历史学家、城市和传媒研究者都有价值，他们都能从书中发现有用的内容，也都会希望自己学科之中长久存在的争论能够早点紧密地与这样的经验事实相关联。

这本书一开始以城市规划和公共卫生为焦点(第 1-3 章)，对支撑殖民政策的种族主义的“反人本主义”进行了有力的批判。那些研究非洲殖民时代城市规划的学者，将会在这些章节中发现许多熟悉的内容。第 3 章有关拉各斯的精英如何利用印刷媒体来干预公共卫生和有关“污浊物”话语的讨论也是值得注意的。该章节通过引用《尼日利亚先驱报》(*Nigerian Pioneer*)的存档资料表明，一些保守的精英采纳了英国(殖民者)有关“污浊物”和疾病的观念，以便将自己与那些较穷的居民区别开。凡此种种都为后殖民时代的阶级冲突奠定了基础。

中间部分的章节(第 4-5 章)，专注于大众传媒和流行观念如何在历史上被联系在一起，公共卫生的关切则渐渐淡出作者的论述。关于如何在殖民档案中恢复非洲庶民的本土视角，这些章节提供了令人信服思考。这些档案包括精英主义出版物，例如《尼日利亚先锋报》。在这些章节之中，作者还探讨了当代流行话语中的殖民遗产。作者就观众对英国殖民电影机构放映影片的反应所做的分析非常出色，尤其是对公众笑声的模糊性和破坏性的讨论令人印象深刻。这些章节提出了一个充满激情的论点，即应该认真对待观众在诠释上的能动性。这对媒体研究学者来说是熟悉的，但鉴于公共卫生和非洲大陆上其他“发展”运动僵化、教条化的倾向，这一点仍然非常有价值。

纽厄尔注意到，媒体宣传(包括一些历史和人类学研究)常常忽视非洲受众的主体能动性。为了回应这一点，她在第 6 章试图阐述用“公众舆论”(public opinion)的概念试图揭示当代拉各斯人对“污浊物”的看法。这可能是纽厄尔分析最不令人信服的地方之一。这个面向定量研究的“公众舆论”概念对纽厄尔和她有关拉各斯的研究团队所进行的情境化的定性研究造成了不利影响。在第 7 章和第 8 章(关于废弃物和公众对“同性恋”的看法)中，纽厄尔非常小心地强调了“公众舆论”固有的多样性(例如，讨论宗教、代际、性别和阶层在塑造一些看法方面的作用)。她坚持认为，相对于独立于媒体的精英话语(例如，政治家在他们的演讲中对“同性恋者”的污名化)，“公众舆论”是流动的。然而，笨拙且含义过于丰富的“公众舆论”概念，导致纽厄尔不断在普遍性陈述与承认无法用单一更不用说是统一的观点书写拉各斯“污浊物”之间犹豫不决。

这本书在上述三大议题中游移，这对于读者来说是有挑战性的，因为这一点，我们很难确定全书的一组纲领性论点，尽管最后简要的结论一章帮了一点忙。恰恰是因为本书试图与三个大概念(污浊物、媒体、城市生活)对话，这不可避免地意味着，在本书中，对于每个概念及其相互关系的处理空间是有限的。例如，我们很难明确地感受到这本书如何对人类学关于“污浊物”的长期研究作出贡献；同样，它也没有回应关于城市-媒体关系的新兴学术研究。

尽管如此，这本书仍然以其故事情节的流畅性、方法论的反思性、对地方语言的细致关注和拉各斯这个(后)殖民大都市多声部、多面貌的刻画而值得称赞。这本书展现了跨学科研究的巨大潜力，并为非洲城市和媒体研究做出了独特的贡献。

本文采编整理自：

Cante, Fabien. 2022. *Stephanie Newell, Histories of Dirt: Media and Urban Life in Colonial and Postcolonial Lagos*. Durham NC and London: Duke University Press. 2020, Xix + 239 Pp. *Africa* 92(5): 883–85.

延伸阅读：

Baderon, Gabeba. 2018. “Surplus, Excess, Dirt: Slavery and the Production of Disposability in South Africa.” *Social Dynamics* 44 (2). Taylor & Francis: 257–272. 剩余，过度，污浊物：南非奴隶制和可丢弃性生产。

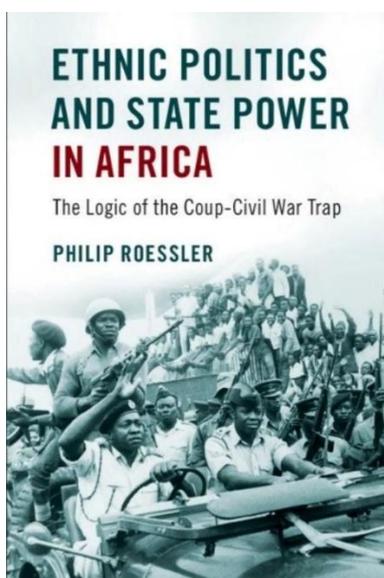
- Bataille, Georges. 1985. Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939. Vol. 14. *Manchester University Press*. 过度的幻象：1927-1939 选集。Kristeva, Julia. 1982. Powers of Horror. Vol. 98. *University Presses of California, Columbia and Princeton*. 恐怖的力量：论憎恶
- Newell, Stephanie, and Louise Green. 2018. "Putting Dirt in Its Place: The Cultural Politics of Dirt in Africa." *Social Dynamics* 44 (1). *Taylor & Francis*: 1 - 5. 将污浊物归位：非洲污浊物的文化政治
- Van Beek, Walter EA. 1992. "The Dirty Smith: Smell as a Social Frontier among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and North-Eastern Nigeria." *Africa* 62 (1). *Cambridge University Press*: 38-58. 肮脏的铁匠：在喀麦隆北部和尼日利亚东北部的卡普西基/希吉人中，气味作为社会界限
- Newell, Stephanie, Patrick Oloko, John Uwa, Olutoyosi Tokun, Jane Nebe, Job Mwaura, Rebecca Onwong'a, Ann Kirori, and Claire Craig. 2018. "Dirty Methods as Ethical Methods?: In the Field with 'The Cultural Politics of Dirt in Africa, 1880-Present.'" In *Routledge Handbook of Interdisciplinary Research Methods*, 248-265. *Routledge*. "污浊物"方法作为一种伦理方法？“非洲污浊物的文化政治，1880-现在”一文的田野反思
- 道格拉斯，2020，《洁净与危险——对污染和禁忌观念的分析》，黄剑波，柳博赞，卢忱译。北京：商务印书馆。
- 拉格斯佩兹，2021。《肮脏哲学》，沈敏一译，武汉：华中科技大学出版社。

(编译：韩燕钧，责编：邱昱，排版：艺术木)

【《国外族群研究动态》公众号】第 11 期

非洲的族群政治和国家权力：政变-内战陷阱的逻辑

Philip Roessler (著)，剑桥大学出版社 2016 年



书籍简介：《非洲的族群政治和国家权力：政变-内战陷阱的逻辑》一书为理解非洲弱国发生内战的原因提供了一个重要的中层理论。作者以苏丹和刚果为例，强调了国内权力政治对解释冲突的重要性，弥补了内战研究在政变和内战之间的战略关系和对中央政府控制权的竞争问题上的空白。

Philip Roessler 指出，在非洲族群分裂的弱小国家，统治者面临着一个两难境地：一方面，他可以选择与异族领袖分享权力，从而获得对方的政治网络，并实现更强的社会控制，但这可能

导致对手积累足够的权力，从而引发政变；另一方面，他可以选择将对手及其政治网络排除于统治之外，但这会增加叛乱的威胁。统治者的战略权衡被认为是该国的族群地理与异族对手占领中央政府的能力的作用结果。这本书基于作者多年的实地研究和对撒哈拉以南非洲的权力分享情况、政变和内战的统计分析写成，对苏丹和刚果民主共和国的案例进行了深入探讨，是比较政治学中理论建构和经验研究的典范。

本书获得了美国政治学协会非洲政治会议组的最佳图书奖，以及国际研究协会国际安全研究分会的最佳图书奖，并被选为 2017 年 Choice 杰出学术论文，还入围了非洲研究协会的 Melville J. Herskovits 奖。

作者简介：菲利普·罗斯勒尔 (Philip Roessler)，美国威廉玛丽学院政府学系的玛格丽特·汉密尔顿副教授、非洲发展中心主任。他的研究和教学重点是发展政治经济学、比较政治和非洲政治。他也是撒哈拉以南非洲地区冲突、国家建设和发展方面的专家，在该地区有广泛的实地研究经验。本书建立在他于 2011 年在《世界政治》(World Politics) 上发表的文章“内部的敌人”(The Enemy Within) 的基础上，这篇文章赢得了美国政治学协会颁发的比较政治学最佳文章(格雷戈里-卢伯特奖)。他还撰写了《同志们为什么要打仗：解放政治和非洲最致命冲突的爆发》(Why Comrades Go To War: Liberation Politics and the Outbreak of Africa's Deadliest Conflict, 与 Harry Verhoeven 合写，2016 年由剑桥大学出版社出版)。

内容介绍：为什么一些非洲国家陷入族群排斥和内战的恶性循环，而另一些非洲国家却相对和平？究竟是什么导致了非洲弱国的内战？Philip Roessler 的中层理论对此提供了一种解释。他认为，内战不能脱离其与政变的关系来理解，这两种现象是弱国所固有的安全困境的表现形式。他强调，由于非洲的殖民化经历使族群身份根深蒂固，作为政治的基础，弱国依靠继承下来的殖民主义遗产——恩庇侍从网络(patron-client networks)，从首都对周边地区进行有效治理。为此，掌权的领导者需要与敌对的族群领袖分享政治资源，以争取后者及其政治网络的支持。

然而，这里就存在着领导人是否要与他们的异族对手分享权力的两难选择。在动荡的霍布斯式世界中，国家并不是唯一垄断暴力的力量，执政者的政治对手也擅长使用暴力。一方面，执政者需要权衡分享权力的风险——与敌对的异族领袖分享政府资源会增强对方的战争能力，并提高其通过政变篡夺政权的概率；另一方面，排斥对手则会失去对敌对族群所在区域的控制，进而增加内战的威胁。

因此，弱国的政治领导人陷入了 Roessler 所说的“政变-内战陷阱”。他们对其他族群的领袖不信任，无法在权力分享计划中进行真正的合作，但同时又非常警惕内战的发生。虽然大多数情况下，国家倾向于冒着内战的风险来消除分享权力可能引发的政变威胁，但在某些条件下，统治者可以而且确实选择了策略性的权力分享。根据 Roessler 的说法，非洲比较和平的国家，如加纳、多哥和贝宁，在统治者自身与敌对族群的战争能力(其规模或与首都的距离)相当的情况下，接受了分享权力；当敌对团体的规模较大或靠近首都时，内战的威胁过于强大，因而统治者必须接受政变的威胁而分享权力。也就是说，政变-内战陷阱在撒哈拉以南非洲地区的发生是以一个国家的族群地理和社会权力的分布为条件的。当政治竞争的主轴是在靠近首都的几个大族群之间时，为争夺国家权力而发生代价高昂的全面冲突的威胁会诱使统治者选择分享权力，接受政变风险而不是内战风险。

该书出色地采用了混合研究方法，展示了在阐述内战等复杂现象时将定性和定量方法结合起来的丰富性。为了发展关于族群政治排斥和权力分享的理论，Roessler 对苏丹这一案例进行了详细的研究。在苏丹，全国伊斯兰阵线(NIF)政权拥有广泛的政治网络，使其能够在 20 世纪 90 年代平息达尔富尔叛乱。然而，在 2000 年代，该政权为了减少政变的威胁，解散了全国伊斯兰阵线，但这随之使得该政权受到 2003 年叛乱的影响。通过介绍达尔富尔的案例，Roessler 提出

一种潜在的政治逻辑，即统治者为了防止政变而采取的行动在结果上增加了大规模暴力冲突的发生几率。

在提出关于政变-内战陷阱的理论之后，Roessler 利用“族群权力关系”数据集(Ethnic Power Relations dataset) 和一个关于政变发起者民族身份的原始数据集，测试了该理论在 35 个非洲国家的普遍性。统计分析证实了 Roessler 的政变-内战理论。随后，该书通过对 1998 年爆发的第二次刚果战争进行深入研究，进一步检验其理论模型的有效性。Roessler 对刚果民主共和国和卢旺达所有相关派别的政治精英进行了访谈，用冲突的经济驱动因素检验他的理论，最终令人信服地说明了战略不确定性如何导致权力分享的破裂，进而导致非洲大战争的发生。

本书引出了一个重要的、但未能被回答的问题：如何摆脱政变-内战陷阱？政变或内战的两端都可能是暴力的，并导致更多的不稳定。它们的中间点，即在陷阱范围内通过妥协实现的和平，同样是不可持续的。持久的、积极的和平需要通过破除这一陷阱来实现，但如何才能做到这一点？此外，Roessler 还注意到 Joel Migdal 关于非洲“强社会和弱国家”（strong societies and weak states）的观点。在 Roessler 的研究中，强社会似乎体现为支撑政治权力的族群网络，而事实是否如此？这些维持政变-内战陷阱的强社会能否帮助打破这种陷阱？

总而言之，Roessler 的这本书是对内战和广义上的冲突研究领域的一项重要贡献。在易于理解、组织良好、参考资料丰富的章节中，Roessler 提供了一个关于内战爆发的完整的综合理论，即关于国家权力分配的讨价还价如何以及为何会以大规模的政治暴力结束，这为研究非洲政治暴力的学生提供了新的理论工具和视角。该书对关注其他地区的学者也有很大的价值，Roessler 的理论和假设可以在那里得到进一步的检验。关注方法论的学者则将会欣赏该书的混合方法设计以及定性和定量数据的完美交织。

本文采编整理自：

Bleck J. Book Review: Ethnic Politics and State Power in Africa. The Logic of the Coup-Civil War Trap by Philip Roessler [J]. *African Studies Review*, 2020, 63(1): E11-E12.

Marks Z. Book Review: Ethnic Politics and State Power in Africa: the Logic of the Coup-Civil War Trap by Philip Roessler [J]. *Africa: The Journal of the International African Institute*, 2019, 89(3): 614-615.

Tombe S. Book Review: Ethnic Politics and State Power in Africa: The Logic of the Coup-Civil War Trap [J]. *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 2019, 13(2): 14

延伸阅读：

Roessler P. The enemy within: Personal rule, coups, and civil war in Africa[J]. *World Politics*, 2011, 63(2): 300-346. 内部的敌人

Roessler P, Verhoeven H. Why comrades go to war: liberation politics and the outbreak of Africa's deadliest conflict[M]. *Oxford University Press*, USA, 2019. 同志们为什么要打仗：解放政治和非洲最致命冲突的爆发

Roessler P, Ohls D. Self-enforcing power sharing in weak states[J]. *International Organization*, 2018, 72(2): 423-454. 弱国自我强化权力的分享

Migdal J S. Strong societies and weak states: state-society relations and state capabilities in the Third World[M]. *Princeton University Press*, 1988. 强社会和弱国家：第三世界的国家-社会关系和国家能力

(编译：贾一鸣，责编：吕想，排版：艺术木)

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 379 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>

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。

中国社会学会 民族社会学专业委员会
中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn