

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 215 期

2016年 9月 15日

目 录

【论 文】

清朝对“非汉世界”的“大中华”表达

——从《大义觉迷录》到《清帝逊位诏书》

韩东育

历史书写中的民族主义与国家建构

关 凯

美国大学招生“机会公平”吗？

于时语

在延边发现中国

宋念申

朝鲜族的归属困境：无法扎根中国，也被韩国主流社会排挤

李婧怡

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

清朝对“非汉世界”的“大中华”表达¹

——从《大义觉迷录》到《清帝逊位诏书》

韩东育²

提要：作者以《大义觉迷录》和《清帝逊位诏书》为线索，勾勒清朝为实现政治认同与文化认同的合一所付出的艰辛和努力。认为这一过程，既让清人完成了由“夷”到“夏”的身份转变并赢得了汉人的支持，同时以“华夷一家”为核心的“中华大义”还进一步演变为蒙古、新疆、西藏及西南诸民族等“非汉世界”认同“大中华”价值的共同依据，为实现文化和疆域意义上的“中华”最大化，做出了重大贡献。中国在近代西方“民族国家”理念冲击下不但未被肢解，反而引发出“中华民族”的一体性回应等事实，既彰显了清朝内部凝聚之功，亦突出了《清帝逊位诏书》所发挥的历史作用。这两份首尾呼应的历史性文献，构成了嗣后中国政府表达国家主权和领土诉求的主要法理依据。

关键词：《大义觉迷录》/《清帝逊位诏书》/非汉世界/中华大义/华夷一家/五族共和

就中原王朝的地理方位言，满族人从肃慎时起，便世居于东北边陲。由于该地区在狭义中华的圈域布列中位处“夷（东）狄（北）”，所以，“明清鼎革”前后，“胡虏”、“奴酋”、“虏夷”等贬斥语汇就成了人们对“满洲”的习惯性蔑称。不仅如此，由于包括南明政权在内的东亚列国多将“崇帝登天，弘光陷虏”等系列历史事件渲染为“中华陆沉”或“中国不再”，因此，“华夷变态”这一制作于日本人的极端式说法，还一度成为圈内广而告之的流行语³。然而，无论是屡称准噶尔部事务为“夷情”的《岳襄勤公行略》（成文于嘉庆年间），还是道光、咸丰、同治三朝对外交涉案的《筹办夷务始末》，清朝并没有自视为“夷狄”，而是“中华”，并且是理直气壮的“中华”。其逻辑可简约地表述为：敢于斥他人为“夷狄”的人或民族，显然不可能也是“夷狄”，至少已不再是“夷狄”。话虽如此，清初通过军事高压所获得的“政治身份认同”，毕竟不等于日常而自然的“文化身份认同”⁴，“武义璜璜，陆慑水栗”的武威也不足以弭平清人自诩和他人评价之间长期形成的沟壑。这意味着，史学家送给清朝的“慕义归化，非以力征也”等事后定评⁵，其实省略了一个曾经发生过的重要环节，即清朝为实现政治认同与文化认同的合一所付出的艰辛和努力。对此，相关的历史记录，无疑为认识该问题提供了重要的文本参照。

一、《大义觉迷录》的问题设定

《大义觉迷录》（下简称《觉迷录》），是雍正七年（1729）清世宗宪皇帝胤禛（1678-1735）围绕曾静（1679-1735）反清案件而刊布的政论性著述。全书共四卷，收上谕十道、审讯词若干、曾静供词四十七篇、张熙等供词两篇以及曾静的《归仁说》一篇等⁶。该书所论者，看似对曾静

¹ 本文刊载于《中国边疆史地研究》2015年6月刊。

² 作者为 东北师范大学 历史文化学院教授、博士生导师。

³ 参见林春胜、林信笃编：《华夷变态》上册，东洋文库 1958年版，第1页。

⁴ 关于“政治身份认同”与“文化身份认同”的关系问题，参见黄俊杰：《中日文化交流史中的“自我”与“他者”的互动：类型及其涵义》，《台湾东亚文明研究学刊》第4卷第2期，台湾大学 2007年12月。

⁵ 赵尔巽：《清史稿》卷526《列传·属国一》。

⁶ 《大义觉迷录》，《清史资料》第4辑，中华书局 1983年版，第1-3页。对该问题的讨论，参见冯尔康：《雍

和吕留良等反清士人而发，可究其实，却是面向汉人全体在诘问两个至关重要的大问题：第一，清朝代替明朝是否拥有正当性或法理依据？第二，雍正皇帝是否具备天子所必需的德行操守？前者反映了持续千百年之久的“华夷”论争，而后一个问题其实是在拷问最高政治领袖的道德自律能力。

《觉迷录》（引文只标注页码）所呈现的独特问题指向，展开于雍正皇帝和曾静截然相反的“大义”理解中。曾静的本初想法，多集中在他本人被抓捕前撰写于《知新录》等责难清朝和雍正皇帝的文论中；而雍正皇帝的正面回答，亦毫无躲闪地一一对应了曾静的各种说辞。毋庸讳言，“华夷之辨”是曾静全部情感取向和价值判断的基点所在。他的部分想法来自远古华夏族系对周围世界的“五服”观察，但他的阐述却比《尚书·禹贡》和《国语·周语上》的规定还要极端（第154页）。在“天生人物，理一分殊，中土得正，而阴阳合德者为人，四塞倾险而邪僻者，为夷狄，夷狄之下为禽兽”（第27页）这段话中，曾静对“中土”以外者“倾险而邪僻”的定性，还在伦常道德上取消了“夷狄”与“中华”比肩的任何可能性。尽管就程度而言，此处介于“中土”与“禽兽”之间的“夷狄”，似乎还没有被径称为“禽兽”，但是，其“中华之外，四面皆是夷狄。与中土稍近者，尚有分毫人气，转远则与禽兽无异”（第55页）等接下来的表述却无异于宣称，除了部分受“中华”感化者外，远离“中华”的“夷狄”已经与“禽兽”不分高下；而“夷狄异类，譬如禽兽”云者（第21页）则不啻在说，“夷狄”其实就是“禽兽”。“夷狄”既为“禽兽”，那么，称清朝代明为“夷狄盗窃天位，染污华夏”（第53-54页），也就等于说是“禽兽”在“盗窃天位”，在“染污华夏”。这样，当经过“华夷”大别上的梳理后，清朝国君配不配做中华皇帝的问题，似乎也就有了天然的答案。

实际上，与雍正皇帝对话前，曾静曾经送给过这位皇帝以无数恶评，诸如谋父、逼母、弑兄、屠弟、贪财、好杀、酗酒、淫色、诛忠、好谏、奸佞等。曾静笔下的雍正皇帝之所以会呈现如此不堪的道德面貌，是因为在他看来，“满洲”原本就不是“中华”，唯其不是“中华”，则“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”的圣人箴言，便永远有效。然而，曾静一班人非议清廷时的前提预设，显然缺乏必要的逻辑周延。仿佛是一把双刃剑，上述说法在有助于人们了解雍正皇帝何以要为自己的道德形象曲尽申辩之理由的同时，也为清廷获得“中华”定位和取明朝而代之的法理依据，提供了“反其道而用之”的便利。这意味着，当皇家最高领袖通过正面的个人洗刷使附在他身上的“非道德”讥评大白于天下后，“有德者为君”的命题，反而成为清廷对曾静所谓“中华”价值反唇相讥的利器。面对尖损刻薄的诟骂而雍正皇帝能“坦然于怀，实无丝毫仇怒之意，笑而览之”（第120页）的原因，或许也在这里。而接下来的常识性反问，还进一步凸显了曾静纰漏的低级和直观：其一，“人兽”之别是以天理人伦为标准，还是以“华夷”出身为转移？其二，中华皇位，是“有德者居之”还是相反？其三，“中华”是以“大版图”为舞台，还是以“一隅”为乐处？其四，“华夷”之分是否可与“君臣”之礼相拆分？其五，在“天下一家”的逻辑下，“华夷”畛域是否还有强分之必要？

雍正皇帝的上述反问，显然依托了在他看来属于真正意义上的中华价值标准。首先他认为，“尽人伦则谓人，灭天理则谓禽兽，非可因华夷而区别人禽也”（第8页）。就是说，“人与禽兽同在天地之中，同禀阴阳之气，得其灵秀者为入，得其偏异者为禽兽，故人心知仁义，而禽兽无伦理。岂以地之中外，分人禽之别乎？”（第27-28页）既然有无“天理人伦”才是甄别“人

正传》，上海三联书店1999年版；孟森：《明清史论著集刊》，中华书局1959年版，《明清史论著集刊续编》，中华书局1986年版；王柯：《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，中国社会科学出版社2001年版；黄裳：《笔祸史谈丛》，北京出版社2004年版；杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活·读书·新知三联书店2010年版；[日]稻叶君山：《清朝全史》上下卷，早稻田大学出版部1914年版（本文所用者为但焘译订：《清朝全史》上册，上海社会科学院出版社2006年版）；[日]安部健夫：《清代史研究》，创文社1971年版；[日]石桥崇雄：《大清帝国》，讲谈社2000年版，等。

兽”的标准，那么，曾静把离明朝领域较远者统统斥为“禽兽”的言说，就显得有些过分了（第21页）。雍正皇帝试图辩明，是否“禽兽”，与距离“中土”远近没有关系，却与有无礼乐大有关系。重要的是，那些偏离事实的贬斥，还极易给原本安于边地生活的各方族属造成自尊心的伤害，并由此而引来怨恨：“夷狄之名，本朝所不讳。孟子云：‘舜东夷之人也，文王西夷之人也。’本其所生而言，犹今人之籍贯耳。况满洲人皆耻附于汉人之列，准噶尔呼满洲为蛮子，满洲闻之，莫不忿恨之，而逆贼以夷狄为谥，诚醉生梦死之禽兽矣。”（第22页）尤其当中原人对边地居高临下、恃强凌弱时，相关言行，还会结下仇恨。这一点，早在努尔哈赤阶段就有过隐忍不禁后的爆发：“我国素顺，并不曾稍倪不轨，忽遣备御萧伯芝，蟒衣玉带，大作威福，秽言恶语，百般欺辱，文口之间毒不堪受。所谓恼恨者七也。”¹

第二个问题即中华皇位应该是“有德者居之”还是相反？清对明的反感，从最根本的意义上讲，是因为明朝已失去了来自边地的道德尊敬；而能否获得这份尊敬，乃取决于明廷还是不是君子所居或王化所在——这构成了“礼乐征伐自天子出”的道义前提。可当这一前提不复存在时，“夷狄”或“禽兽”，便不但不应是往日所指，有时还会发生霄壤般逆转。雍正皇帝历数了明代的“失德”诸端，认为明清易代并不全是武力征伐的结果，其中更有清朝顺天应人和体道崇德的“大义”在（第5、21-22页）。这无疑有过度渲染的成分，但如果看到仇清入骨的明遗民朱舜水也无法不承认清兵入关后的“迎刃破竹”是因为明军“前途倒戈”所致等反省文字时²，雍正皇帝的说法又不好被完全视为夸张。尤其当说到明朝君臣狐疑内外、致使华夷离心时，雍正皇帝的分析事实上还不失中肯（第84页）。它凸显了清兴而明衰的道德前提和法理依据——“天下一家”和“以德不以地”（第3-4页）。在这一文脉下，“以地判物”的陈规便自然要让位给“以德立国”的资格和“以德配天”的逻辑。或许是因为“理直”才能“气壮”，雍正皇帝的表述中遂不免有明显的情绪化倾向，有时使“圣人”的初旨屡遭曲解：“孔子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’是夷狄之有君，即为圣贤之流，诸夏之亡君，即为禽兽之类。宁在地之内外哉！”（第21页）

然而，毕竟“中外一统之规”对“类聚群分”格局和“乡曲疆域”浅见的打破，是符合“普天之下莫非王土”之“中华天下”大义的。如此，则积极参与“中华版图”拓展和建设的任何民族，便理应受到一律的尊重和拥戴，又何必峻别“华夷”和“内外”？在这一文脉下，“‘中华’是以‘大版图’为舞台，还是以‘一隅’为乐处”的雍正皇帝的第三质疑，便无法不令曾静及其言说顿生语塞：“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！”（第5页）而如此版图远拓，其实已实现了汉唐以来中华政权均不能望其项背的“五族统合”和“烽烟不起”的理想（第22-23页）。雍正皇帝强调，清朝的开疆拓土，覆盖了明代的有限幅员，在更大的范围内发扬了“中华一统”之大义，可这又如何能以“封建-戎狄”随意命之呢！（第62页）有学者注意到，以下三个地点内藏有重要的暗示意义，即：北京、盛京和热河。具言之，首都北京位于得以控制中国内地的战略位置，坐镇副都盛京则可以把守整个东北，而热河却能有效地掌握蒙古高原乃至更广大地域的大小事务。如此形成的清朝便呈显出如下版图格局，即由“满”（东北部的满洲、蒙古、汉之一部分）、“汉”（中国内地）和“藩”（蒙古、西藏和回疆）所组成的庞大疆域。这一明朝面积远不能及的巨大国家，完成了汉、满、蒙、藏、回（维）的“五族”统合，它的象征意义还被反映在北京乾清宫、雍和宫与热河避暑山庄的正门匾额上：乾清宫还只是汉、满两种文字合璧的匾额，到了雍和宫，已演变为蒙、藏、汉、满四种文字；而到了避暑山庄的“丽正门”，又进一步衍化成蒙、维、汉、藏、满这五种文字的并列组合。这意味着，“五族统合”梦想却在被贱称为“夷”

¹ 孟森：《清太祖告天七大恨之真本研究》，《明清史论著集刊》，第210页。

² 朱舜水：《中原阳九述略·致虏之由》，朱谦之辑：《朱舜水集》上册，中华书局1981年版，第1页。

的清朝手里变成了现实¹。曾静后来的态度变化固有被迫成分在，但下面的发言却未必不合事实：“我朝幅员之广，中外一家，亘古未有。”（第 63 页）

由于曾静在“尊王攘夷”中明显偏执于“攘夷”，因此，当他以“华夷观”非议清朝的理由难以成立时，“尊王”大义，还使其主张更显局促，甚至不通。雍正皇帝的“华夷”之分是否可与“君臣”之礼相拆分的第四问，遂由此而发：“旨意问你所著逆书《知新录》内云：‘如何以人类中君臣之义，移向人与夷狄大分上用。管仲忘君仇，孔子何故恕之？而反许以仁。盖以华夷之分，大于君臣之伦；华之与夷乃人与物之分界，为域中第一义。所以圣人许管仲之功。’又云‘人与夷狄无君臣之分’等语。君臣为五伦之首，断无有身缺一伦，而可以为人之理。曾静当日以人与夷狄无君臣之分，不知从前以何人为君，且到今还是甘心俯首以君臣之义，移于夷狄分用乎？抑是始终以与夷狄无君臣之分乎？”（第 52-53 页）

曾静对“攘夷”意义的偏执显然不尽符合管仲“得君行道”的本意，而雍正皇帝的有意归谬，也不免将“尊王”推到认识上的极端，但雍正皇帝接下来的议论，却在“政治”与“教化”的职能分担上揭破了曾静对“治道”的毫无经验和理论设计上的书生意气与不切实际。而更为重要者在于，曾静的言论，不单否定了异族政权的合理性，历朝汉人的帝王将相亦在他的信口言辞中统统变成了不学无术的“光棍”。如此狂狷的放言，无疑给雍正皇帝找到挫败论敌的切入点提供了进一步的方便。它被归谬为：曾静不但将乱臣篡夺的污水泼在了圣贤身上，也赤裸裸地把自己变成了明清两朝的“叛臣贼子”（第 49 页）。如果连汉人列帝也不过是一群“光棍”，那么，满族人皇帝又如何可得幸免呢？可如此笔触和预设，却极易给历史的公正记录造成无视事实的颠预和歪曲，其终则不啻取消历史（第 7 页）。他深入讨论了能否秉笔直书，对历史叙事和现实政治将会造成的巨大影响（第 7-8 页）。

雍正皇帝深晓“华袞斧钺”的道理，唯此，当几乎是故意为之的不公评价和人身攻击被加于己身时，他的心里委屈，亦每每溢于言表：“朕之俯视万民，实如吾之赤子，朕清夜扪心，自信万无遭谤之理。”（第 26 页）他意识到，在那些无视事实的反对者那里，宵旰图治、朝夕惕厉地勤政为民，不但得不到理解和体恤，更不要说推尊和拥戴了。当曾静一班人说“自崇禎甲申，以至今日，与夫德佑以迄洪武，中间两截世界，百度荒塌，万物消藏，无当世事功足论，无当代人物堪述”的时候，雍正皇帝还十分伤感。可如果是单单对入主中原的外族君主如此诟病倒也罢了，曾静对明朝皇帝又何尝给予过例外对待呢？（第 25 页）

由于曾静的锋镝所指其实是所有的当权者，并试图取代之，而当权者中的外族君主，又是首先需要打倒的对象，因此，倘若“华夷”畛域已不复存在，那么，曾静一班人也就丧失了继续蛊惑汉地民众的全部正当性。于是，在“天下一家”逻辑下，是否还有必要强分“华夷”畛域的最根本问题，就成为雍正皇帝彻底驳倒论敌的杀手锏。事实上，清朝对于中原王朝送给自己的“夷狄”称呼，有时并不在意，所谓“夷狄之名，本朝所不讳”（第 22 页）是也。但这需要一个条件，一如有学者所指出的那样：“雍正乾隆以后的清朝，唤醒了这样一种凛然的气魄——如果‘夷’意味着野蛮，那么我们就是华而非夷；如果‘夷’仅仅意味着异民族，那么说我们是夷而非华也毫无关系。”²

清朝能有这样的“凛然气魄”，在于它已经成功地将“夷狄”概念从文化卑下蔑称改造成了单纯的地理指代。而能够实现这一成功的关键，是因为在清朝的广袤疆域中，以往中原王朝所谓“夷蛮戎狄”已悉入“中土”，“华夷”之间亦已无所畛域。雍正皇帝的这种自信，理论上来自对曾静言说乃至儒家哲学的入室操戈（第 55 页），而事实上则根源于“中外一统”、“华夷一家”的巨大版图（第 4-5、84 页）。在如此强大且难以撼动的逻辑与事实面前，曾静“供词”所

¹ 参见[日]石桥崇雄：《大清帝国》，第 23-59 页。

² [日]安部健夫：《清代史研究》，第 43 页；另参见王柯：《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，第 154-155 页。

言，虽不无阿谀成分，但其对疆域的叹服式描述，却未尝游离实情（第 89 页）。他甚至在《归仁说》中讲：“盖生人之大迷，而至今乃得大觉也，抑厚幸矣。……其名欲正大义，而不知实反拂乎生人之大义；谓以明道，而不知竟大昧乎当然之常道。”（第 154 页）显然，曾静的此番“觉悟”，嗣后还凝结成了《大义觉迷录》的书名。

二、对《大义觉迷录》的结构分析

察雍正皇帝与曾静之所辩，究其实不过是对孔子和孟子两种“华夷观”的平行式延伸。但正如人们所看到的那样，《觉迷录》中的告辩双方，又均不乏对孔、孟理论的过分解读处，这在曾静的说法中，似尤显极端。孔子所在的春秋时期，夷狄未必尽居于中夏外部，伊洛之戎、陆浑之戎，或者赤狄、白狄这些所谓戎狄，都还在“中国”之内。西周政治中心的隐没，既唤起华夏内部的“下克上”野望，也激发了周边部族对“中国”的觊觎狂潮。这种内忧外患的自然连动，意味着中原王朝不但要忍看“八佾舞于庭”（《论语·八佾》）的礼废乐坏，还要直面“南夷与北狄交，中国不绝若线”（《公羊传》僖公四年）的华夏文明危机。这就使孔子不仅要“是可忍孰不可忍”的态度来对内“正名”，以捍卫周王权的礼乐秩序，还要以“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”的“华夷之辨”观念去抵御外扰（《论语·八佾》）。

与内忧外患的天然关涉相仿佛，孔子的“必也正名”与“华夷之辨”行为的同时登场，刚好突出了一个共同的文化主题，即“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”的问题。这意味着，“中华”优越意识的文明强化和心理认同行为的切实发生，反而导源于“天子失序”和“夷狄交侵”的双向刺激中。从外在形式上看，被高度强化的“中华”优越意识似乎是被打出来的一一它符验了置之死地而后生的文明论原理；而其内在逻辑则表明，以往不敢望华夏项背者的“中原问鼎”行为，从反面凸显了华夏礼乐价值的弥足珍贵与自我毁弃后的恶果和遗恨。在这种情况下，“从周”，似乎也只有“从周”，才能唤回华夏文明的优越感¹。而这一优越感能否被唤回的首要前提和当务之急，是如何才能做到“尊王攘夷”。由于“尊王”的背后潜藏着“天下一统”逻辑，而“攘夷”本身，又是扩展“天下”时必须设定的文明落差和“礼乐征伐自天子出”的行为根据之一，因此，对华夏文明的捍卫和认同，也就同时被赋予了维护“天下”逻辑的意义。于是，捍卫华夏，不但使“桓公救中国，而攘夷狄”（《公羊传》僖公四年）的行为，受到了道德上的讴歌，甚至在尊、攘行为间必择其一时，后者的重要性总会获得最大限度的凸显。孔子之所以对管仲给予那么高的赞誉，原因亦在于此。这意味着，当政治权力和文明权威同时受到威胁时，孔子最先捍卫的是文明权威，并善于把内在政治矛盾转化为对外的文明之争。在这种转化中，除非你希望自己被称作“夷狄”和“禽兽”，否则就必须服从不需要讨论的“中华大义”。其双向控制逻辑可以被表述为：维护礼乐政治本身，就等于维护华夏文明；而破坏礼乐的内部争斗，则不啻自降为夷狄。进一步讲，在“华夷之辨”的大是大非面前，华夏族属内部的所有争执和龃龉，都必须让位给这一首要矛盾。它有效地维护了“天→天子→天下”体系，也严格地规定了华夏人士的“大义”和“大节”。后来，每逢中原和周边发生争夺时，孔子的“攘夷”思想都会发挥重要作用，这也是岳飞、文天祥、史可法等所谓“民族英雄”得以次第涌现的价值依据。

但是，由于其“披发左衽”说开启了用生活习惯去鄙夷“中华”以外族属的先河，因此，嗣后的继承者，还一步步将这类表述推向极端。中国文化古典常常把是否“室居”和“火食”作为人类与动物界相与揖别的物质表征，“有巢氏”的“避群兽”和“燧人氏”的“化腥臊”（《韩非子·五蠹》），说的就是这一问题。这意味着，以往单纯的生产生活方式差别从此还被进一步

¹ 朱熹：《四书集注·八佾》引尹氏语：“三代之礼，至周大备”。此外，“从周”的言论还频繁出现于《雍也》、《子张》、《泰伯》等篇章中。

附着以文明和野蛮的价值高下色彩。《礼记·王制篇》和《五杂俎》(谢肇淛)显然还把这种差别推向了极端。它从生产方式上分开了农业与游牧的此疆彼界,也在文明程度上区隔了“人类”与“禽兽”的价值畛域。其“中国戎夷,不可推移”和“别”与“殊”的歧视态度,已将“出身”和“出自”意义上的“血缘”、“地缘”观念绝对化。这在朱熹的《资治通鉴纲目》中,曾经有过体系性的表达。

然而,除了以上将孔子“攘夷”思想推向极致的严毅苛刻的“华夷观”(经)外,还有着不乏变通精神和包容气度的另外一种“华夷观”(权)。这一观念的提出和弘扬者,是孟子及其后学。孟子所以会提出与孔子有异的“华夷观”,是因为到了战国,春秋时期的内部夷狄已逐渐消失,人们的意识当中,夷狄已成为七国以外乃至更遥远的存在。这意味着,比起“华夷之分”,早年发生于“天→天子→天下”逻辑下的“一”,反而成为凝聚天下苍生的最重要价值。于是,当梁惠王“卒然”发问“天下恶乎定”时,孟子的“定于一”回答几乎是下意识的(《孟子·梁惠王上》)。这里的“一”,显然不是指对“天下”的全部占领,而是试图给世界赋予一个整体意义。在这个意义当中,所谓“外界”,在逻辑上是不存在的。重要的是,“天下一体”原则,还使孟子超越了以往“严华夷之防”的逼仄视野,为“夷夏融合”的同质化运动,赋予了无限的空间:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。地之相距也千余里,世之相后也千有余岁,行志得乎中国,若合符节,先圣后圣,其揆一也。”(《孟子·离娄下》)孟子的这一观点,比东汉何休“至所见之世,著治太平,夷狄进至于爵,天下远近大小若一”的说法,要早四百多年¹。而唐朝程旼的《内夷檄》和清代皮锡瑞的《春秋》篇,亦显然与此同源²。至于唐朝韩愈的《原道》及其所谓“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”云者,虽不乏孔子要素,但更多思想却来自孟子的主张³。

于是我们看到,几乎构成雍正皇帝、曾静论辩底色的孔、孟“华夷观”,在《觉迷录》中其实是一贯始终的:曾静在谈及“华夷之辨”时,其核心观点基本来自孔子一系,而且是被偏执了的孔子一系;而雍正皇帝在提出反驳意见时,则多以孟子为据,尽管其中也不乏极端性发挥。曾静在谈到其“华夷观”的理论来源时承认,说自己“终不能去吕留良之说。而紧抱一部《春秋》义旨,在言下不是说坏本朝不是圣人,定会诽谤孔子错作《春秋》”(第144-145页)。“读吕留良文评……不觉为其说所浸淫者实深。至近年以来,兼读其杂文残诗,甚有谓《春秋》华夷之分,大过于君臣之义。而今日有人实若无人,有世实若无世。以此为《纲目》凡例未发之蕴。始闻未尝不疑,迨久而不得不信。盖以其意借口于孔子之《春秋》,而例又窃附于朱子之《纲目》故也”(第163-164页)。而“孔子→朱熹→吕留良”系列一俟成立,“孟子→韩愈→雍正皇帝”系列,便自然与之对垒,冲突也就在所难免。在孔子系列中,“族属”与“文明”往往一体观瞻,“华—夷”之辨即意味着“文—野”之别,于是,“华—夷”便成为甄别优劣的根本性标准;而在孟子系列中,“文明”固属“中华”,但“文明”的承载者和实践者却不定“族属”,甚至可超越“族属”,于是,“道德”和是否拥有“道德”实践的“能力”,乃成为是非判断的真正价值标准。这表明,孟子系列无与伦比的开放度,已超越了被封闭处理后孔子系列的狭隘性限制。它至少给清朝政权的正当性宣示带来了两重便利:其一,孟子不计舜与文王的东、西夷出身并赋予其以“行志得乎中国”的合理性,给清朝入主中原扫清了狭隘“华夷观”下的血缘地域壁垒;其二,“闻诛一夫纣矣未闻弑君也”的“革命”标准,又在“有德者居天下”的意义上给清朝的“边地革命”行动清除了道德障碍。这样才能解释,为什么曾静的著述中会不断援引孔子、朱子和吕留良,而雍正皇帝在审问曾静时却要频繁引用孟子和韩愈观点等各自取舍原因。

¹ 何休:《春秋公羊经传解诂·隐公元年》。

² 董诰等编著:《全唐文》(九)卷821《内夷檄》,中华书局1983年版,第8650页;又,皮锡瑞《经学通论·春秋》,中华书局1954年版,第8-9页。

³ 拙稿:《华夷秩序的发生逻辑与早期展开》,《思想史研究》第11号,东京大学2010年3月。

然而，如果我们以为曾静在雍正皇帝审讯下的畏葸面谀态度即意味着他放弃了“中华”立场，那就过于天真了。曾静的绵里藏针，体现在他对中华文化中“天心、孔子、道统”等价值的公开坚守和“用夏变夷”原则的隐蔽坚持（第95、115、162页）。

学者们倾向于认为，皇太极将“女真”改称“满洲”、在国号上易“金”为“清”等行为，有在中华的文脉上与“明”比美之意；而太宗改元“崇德”，亦意在与“崇祯”对举，“因为废除女真和金的称号暗含了重新将自己纳入‘中国’范畴的可能性”¹。这些说法，大概只想证明，雍正皇帝与曾静的全部辩论，无非是想确认自己的所作所为和清朝的入主中原，都是符合“中华”价值标准的正当举措。但是，雍正皇帝所谓“中华”，是“大中华”而非“小中华”，是“华夷一家”而非“华夷分立”，是“天下一统”而非“内外悬隔”，是“族属平等”而非“华夷高下”。“中华不定所属”的“大义”新规意味着，“中华”早已不再是哪个族属的专有指代，而是超越了单一族属的区域性公共价值；对它的追求也不再是狭隘的“汉化”，而是“同化”，并且是“五族”间相互欣赏和彼此接纳的“同化”。这种与孟子“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子·滕文公上》）有着微妙差异的思想和行动意味着，曾静最终没有放弃的“文化”立场，已经是雍正皇帝“大义”倡导下的“大中华”。因为只有“大中华”的世界中，“中原”与“边地”才没有什么差别可以计较；也只有“不知人间有华夷”的一统天下里，“中华大义”才能够得到真正的落实。正由于有这样的前提，雍正皇帝才不允许有谁对他的道德操守进行有违事实的谤议，因为他自认清朝皇帝比前朝帝王更懂得自律的意义，否则就不会有“天命”的移转²；也不允许有谁对“明清易代”进行价值上的非议，因为给中华带来如此广袤的疆域并实现历代中原政权都无法实现的“五族统合”行为，又如何不是对“中华大义”的推展和实践？

当然，也是在这一前提下，他不允许有谁来破坏这来之不易的大局，也不允许有谁试图通过狭隘的文化民族主义来分裂政治一统的国家。从这个意义上说，“文字狱”的兴起，除了思想钳制和整肃谤议等目的外，是否也内含反对利用“华夷之辨”来破坏国家统一、维护大一统局面的深谋远虑呢？涉及“华夷之辨”及其相关内容的311册禁毁书，确曾给后人全面把握历史原貌工作造成过相当的障碍，它显示出今天的恢复作业所具有的重要意义。但成书于禁毁过程当中并且集汉文化之大成的巨作《古今图书集成》和《四库全书》，又无疑给中华文史事业的承前启后，带来了前所未有的辉煌。而且，清朝前期的强大与后人在咸丰、光绪时所见，毕竟是两码事。它应该能帮助人们理解以下颇显矛盾的现象，即日后以推翻清朝为职志的孙中山，在高呼“驱逐鞑虏，恢复中华”口号的同时，反而更看重“五族一体”的国民凝聚和空前广袤的疆域遗产。而且下面的问题，也许还需要研究者作出更进一步的思考，即如何解释《论语·子罕》篇“文王既歿，文不在兹乎”中的“文”。孔子显然是想以文王的继承者身份来施展其政治抱负的，可如果文王是孟子所说的“西夷之人”，那么，被孔子视为“中华”最高象征的文王之“文”便似乎不应被理解为“华夏”之“文”而是“夷狄”之“文”了，可事实上并非如此。有学者在谈到雍正皇帝的“中外一家”观念时指出：“这种理论勇气，中国历史上大概只有不分‘中华’‘夷狄’、‘朕独爱之如一’的唐太宗可以与之前后相望，引为同调；而饶有趣味的是，雍正皇帝是纯正的夷狄，唐太宗的血管里也流淌着夷狄（鲜卑）的血液。从唐太宗到雍正皇帝，从反对‘贵中华，贱夷狄’到‘中外一家’，中国和中华民族逐渐整合成型的历史轨迹清晰可辨。”³

¹ 金启琮：《从满洲族名看清太宗文治》，王钟翰主编：《满族历史与文化》，中央民族大学出版社1996年版，第13页；孟森：《满洲名义考》，《明清史论著集刊续编》，第1-3页；汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第536页。

² 实际上，康熙六下江南所需费用，几乎全由负责皇帝私人开销的“内务府”承担，而没有将负担摊派给沿途的地方财政。其“孳生人丁，永不加赋”（1712年）和雍正帝“摊丁入亩”（1723年）的“丁银”制度，不但开明利民，也使国家财政大为获益。这些措施，固然有减弱明朝汉人反清势力的考虑，但以德立国而不与民争利，或许才是清廷的更根本考虑。

³ 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

在清朝为后人留下的“大中华”遗产面前，对明朝及明以前“小中华主义”的恢复，无论怎样提倡和运作，似乎都显得意义有限。哪怕“华夷变态”舆论曾经被放大利用为异域“民族主义”的催生剂，甚至被“恶用”为东亚地区近代“国家主义”的孵化器。

三、《清帝逊位诏书》与“大义”的终局表达

乾隆皇帝登基后月余，即下令逮捕曾静等人，理由是：根据雍正皇帝留下的处死吕留良的先例，攻击“朕”自身犹可谅之，但攻击父皇则决不可饶恕——乾隆皇帝继位后，显然也不会允许攻击其“皇考”的人还活在世上¹。不过，这一理由也同时带来了一大疑问：既然乾隆皇帝是在效法雍正皇帝，那么又如何要违背雍正皇帝宽大曾静的做法呢？乾隆皇帝在查禁其他书籍时曾说过这样一段话：“闻有应毁之书，必且以为新奇可喜，妄行偷看，甚或私自抄存，辗转传写，皆所不免。”²尽管从文面上看乾隆皇帝不喜人如此，但细心者的分析，或许亦触及了问题的另一面，即乾隆杀曾静并废《大义觉迷录》为禁书，恐怕是利用了人们愈禁愈求的好奇心态，故不啻名黜而实兴³。如果这种可能性无法彻底排除，那么，乾隆皇帝比雍正时代更加强调“满汉一体”和“华夷无间”的事实，或许才不违逻辑上的通达性：“满、汉均为朕之臣工，则均为朕之股肱耳目，本属一体，休戚相关。至于用人之际，量能授职，唯酌其人、地之相宜，更不宜存满、汉之成见。边方提、镇，亦唯朕所简用耳，无论满、汉也……嗣后若有似此分别满、汉，歧视旗、民者，朕必从重议处之。”⁴

但是，“不别满汉”并不意味着满族应以失去个性为前提，去单向度完成所谓“汉化”，恰恰相反，满族能与其他民族共为国家之“股肱耳目”，只能证明股、肱、耳、目的存在前提不单是相互间的不可分割，还在于彼此间的不可替代。于是，与雍正皇帝动辄“一统”、言必“一家”的无条件“混一”愿望有别，乾隆皇帝反而把凸显甚至张扬各族个性的观念植入于超越狭隘民族意识的“大中华”体系中，并走上由“不同”而“大同”的“和而不同”之路。柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）在分析乾隆皇帝违逆父命诛戮曾静、禁毁《大义觉迷录》的做法时指出，乾隆皇帝从未认为满族人有什么可耻之处。满族人之所以入主中原，并不是满族人受到汉人的教化使然，而是因为努尔哈赤、皇太极秉持“天心”，才使满族人取明朝而代之。于是人们看到，清朝是透过优宠藏传佛教以治理西藏、绥服蒙古，接纳儒家文化笼络江南文人，但又尊崇萨满教以维系满族人的自我认同。

文化政策虽是“满洲”政权得以维系的关键，但满族人文化政策成功的秘诀不惟在其汉化的程度，更在于清廷能采取弹性因应的文化政策，整合帝国之内各个族群的人民，从而共同构筑了一个多元文化的世界观。离弃了这个多元文化的世界观，也就无法统御这庞大的国家⁵。它有助于我们理解，何以当有人影响了满汉、满蒙、满回等诸民族之间的平等关系时，乾隆皇帝及其后嗣之君，均对之“议处”不贷、力持公平的原因。甘肃巡抚鄂昌，身系满洲，曾作诗《塞上吟》辱称蒙古为“胡儿”。乾隆皇帝闻之大怒，曰：“夫蒙古自我朝先世，即倾心归附，与满洲本属一体，乃目以胡儿，此与自加诋毁者何异，非忘本而何？”遂数罪并罚，赐诏使自尽⁶。同治元

¹ 《上谕：高宗圣训严法纪门》，《清代文字狱档》下册，上海书店1986年版，第968页。

² 中国第一历史档案馆编：《纂修四库全书档案》上，上海古籍出版社1997年版，第446页。

³ [日]石桥崇雄：《大清帝国》，第215-216页。

⁴ 《清高宗纯皇帝实录》卷8，雍正十三年十二月。

⁵ [美]史景迁著，吴宗恒、温洽溢译：《雍正王朝之大义觉迷》译后记，广西师范大学出版社2011年版，第262-263页。

⁶ 《清高宗纯皇帝实录》卷485，乾隆二十年三月庚子。

年（1862），陕甘地区有回民起义。对此，朝廷的态度是：“第汉回不和，到处皆然，均系国家赤子，必得查明曲直情由，秉公办理，不可稍存汉回之见，致有偏倚，方能折服其心。”¹

族属意识的淡化，不但给各族带去了平等的尊严，还促成了各族人士的高层合作。成立于雍正七年（1729）的“军机处”，历来被视为清朝的最高决策部门。可当我们带着“满清王朝”的成见去审视其中的人员族属时却发现，雍正时的军机大臣不光有允祥（满），还有张廷玉（汉）和蒋廷锡（汉）；乾隆时则不仅有鄂尔泰、讷亲、海望（以上满），还有张廷玉、徐本（以上汉）和纳延泰、班第（以上蒙古）等。乾隆六年（1741）以后的军机处排名一直是鄂尔泰、张廷玉、徐本、讷亲、海望、班第、纳延泰，几乎雷打不动。而且据《清史稿》记载，乾隆时军机处虽然只有两个汉人，但汉人的地位都很高——张廷玉是太保、大学士、三等伯，徐本是太子太保、大学士，高于除了鄂尔泰之外的所有同僚。至于鄂尔泰的地位之所以稳居军机大臣之首，则与他在“改土归流”、“混一华夷”过程中曾立下的不朽功业恰成正比。即便到了清季，军机处仍不改诸族合作之传统，吴郁生（字蔚若，号钵斋，江苏吴县人）、荣庆（字华卿，鄂卓尔氏，蒙古正黄旗人）和世续（字伯轩，索勒豁金氏，满洲正黄旗人）等军机大臣，在国势陵夷的光绪与宣统时期，依然在默契地合作²。至于曾国藩、李鸿章、张之洞、僧格林沁等非满族人士在清朝历史中的崇高地位和巨大影响力，更是不言而喻。

清朝的民族政策和用人襟抱，曾产生过深刻的政治影响和社会影响，以致后来袁世凯在分配国会代表席位时，反而力主增加蒙藏人员的指数³。这些正面的反应，还每每体现在汉族士大夫及其所从事的学术工作上。关于今文经学家庄存与（1719-1788）为什么在主张“作新王”的同时不是另立制度仪轨，反而要“宗文王”的问题，汪晖认为，“建五始”与“宗文王”之间有着复杂的关系，而“中国入夷狄则夷狄之”或“夷狄入中国则中国之”的礼仪根据，便正是庄氏的“宗文王”原则。对此，汪氏将其“归结为以孝子之行，行王者之事”。这些富于新意的解读，显示了当代学者对庄存与基本走向的把握水准——“‘宗文王’、‘一乎周’是一种抽象的礼仪原则，而不是附丽于某个特定统治民族的歧视性政策或观点”⁴。不过，当我们进一步观察时或许还会发现，庄存与的“受命于天”原则似乎亦同时暗示了“明清鼎革”行为所内含的古已有之的合法性⁵。这意味着，比起“血统”，“受命”才是最重要的；比起“出身”，“天道”才是政统的根本。尽管“文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也”这一事实在庄存与的以上论证中并没有被明确提及，但由于这毕竟是历史上曾经发生过的事实，而且嗣后中华世界亦从未有人对文王所具有的中华象征意义表示过丝毫的怀疑，因此，华夷内外之间的区隔已失去了值得继续探讨的价值，遑论冥顽泥守，或许才反映了庄存与的真实想法。

事实是，从乾隆时代后期开始，以沈垚、张穆、龚自珍等为代表的知识人，均纷纷关心边疆事务，并为国家的稳定而殚精竭虑、献计献策。龚自珍大倡“回人皆内地人也”⁶，无所谓“华夷之别”，并上疏安西北策，将新疆等同内地，主张“疆其土，子其民，以遂将千万年而无尺寸可议弃之地，所由中外一家，与前史迥异也”⁷。不宁唯是，魏源也通过《圣武记》的编写，而完全认同了清朝所代表的正统地位。至于地方上的士大夫们，还透过他们编写于乾隆、道光 and 光绪等不同时期的《凤凰厅志》，逐步确证了民间对国家及其民族平等政策的认同。细心的研究者还注意到，《凤凰厅志》对南方苗人进行描述时，在笔法上已清晰地呈现出从“苗蛮”到“苗人”

¹ 《清穆宗毅皇帝实录》卷17，同治元年正月丁未。

² 赵尔巽：《清史稿》卷176《表十六·军机大臣年表（一、二）》。

³ 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上，中华书局1987年版。

⁴ 汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》第五章第三节《今文经学与清王朝的合法性问题》。

⁵ 庄存与：《春秋正辞奉天辞第一》，《皇清经解》卷375，第3页。

⁶ 龚自珍：《上镇守吐鲁番领队大臣宝公书》，《龚自珍全集》第5辑，上海人民出版社1975年版，第311页。

⁷ 龚自珍：《御试安边绥远书》，《龚自珍全集》第1辑，第112页。

再到“苗民”的转变¹。安部健夫指出：“改土归流还是一个借苗族的汉化，证明‘夷性华化’能够实现的活广告。”²王柯教授甚至认为，“至迟到道光皇帝在位（1821-1850年）的十九世纪前半，在清的帝国构造中，西南部的非汉民族地区就已经被完全当作‘内地’来对待了。”于是，“属于羁縻对象的‘外夷’，就不再是清朝版图内的非汉民族，而是像沙皇俄国那样的外国了”³。

清朝支配领域内部的一体化，见证了清历代国君对“中华大义”的思考历程与实践轨迹；而各个时期域内“五族”尤其是汉人士大夫对上述“大义”的理论配合与行动呼应，还给空前巨大的“中国”的实体化落实，提供了上下偕动的支持。从这个意义上说，雍正皇帝甘冒家丑外扬之虞而敢于打破常规、亲自审理曾静案件的行为，无疑在清朝确立正统地位的过程中发挥了重大的转捩作用。后来的走势表明，雍正皇帝是在最需要做如此工作的时候完成了这项工作。至于曾静和吕留良，在帮助汉人扭转“小中华”眼界并重铸“大中华”意识方面，还被赋予了某种他人所无法替代的反面教谕意义。

但是，指望几千年来同时并存且根深蒂固的两种“华夷观”，只用去一二百年时间即全部统一到囊括夷蛮戎狄的“中华大义”上来，是有困难的。乾隆朝以和坤为代表的上层腐败官员所导致的清朝盛极转衰，还使人们有足够的理由相信，曾经被曾静夸大其词的清廷非德现象，这个时候已演变成枝蔓横生的现实。对于与汉地全无血缘地缘关系而仅凭天命道义来立国立身的清朝而言，这无疑会再度触及其应否存在的理由和根据等大问题。然而，西洋列强的东渐及随之而来的版图覬覦之心，使清廷所面临的内部问题骤然间转向外部，“兄弟阋于墙外御其侮”的逻辑，不但使清王朝的内部认同由此加速，还使以往被使用于汉人与边地族属之间的“华夷之辨”和“内外之别”开始被域内各族一致对外的“新华夷观”所代替。清朝作为整体“国家”，其概念和轮廓，亦因此变得明晰。

清史专家指出，针对意欲传教的英国使臣，乾隆皇帝以“华夷之辨甚严”为由断然拒绝的行为，可能是清朝皇帝第一次以民族意义上的“中华”与中国各民族的潜在敌人——“外夷”相对称。在清朝文献中，“中国”与“外国”，特别是与西洋各国的对称现象，日益频密。乾隆皇帝昧于世界大势，一厢情愿地以“华夷之辨”反制西方国家的行为固然不足称道，但这中间隐含着面临日益迫近的西洋威胁，“中华民族”的自我认同已呼之欲出了⁴。它表明，以版图划民族，并有意把畴昔作为礼仪文化指代的“中华”改换为以“文化+行政版图”为单位的“中华民族”，已成为上述转换的整体基调。而且，来自清朝外部的压力越大，“中华民族”的整体意识就越强⁵，以至英法等欧洲列强打着“民族国家”幌子来插手新疆、西藏事务时，欧洲那一套理念和做法并没能收到其预期的效果。费正清发现了这一点，他说：“由于中国领导人坚持国家的大一统，民族主义则不得其门而入。”⁶

然而毕竟，鸦片战争以来的内忧外患，使清朝的执政能力受到了空前的挑战。中英、中法、中日战争等外部打击和先洋务、次改良、再革命的内部激变，也的确使这个巨大的政治实体不可逆转地衰落了。特别是，当辛亥革命打出“驱逐鞑虏，恢复中华”的旗帜后，王朝本身还必须面对比“明清鼎革”之际浩大得多的反清浪潮。稻叶君山的极端表述显示：“外族人承大统，果为禹域苍生之幸耶？抑李鸿章一流人物果能悉举中国人之思想而代表之耶？此必不然者也。故所谓

¹ 张双志：《清朝皇帝的华夷观》，《历史档案》2008年第3期。

² [日]安部健夫：《清代史研究》，第42页。

³ 王柯：《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，第158-159页。

⁴ 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

⁵ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

⁶ [美]费正清(John King Fairbank)著、张沛译：《中国：传统与变迁》，世界知识出版社2002年版，第447页。

汉族本位思想者，遂为中流之一柱，而三百年之间清朝历代之英主贤相，汲汲以融和此思想为急务。卒之满汉齟齬，迹不可掩，演绎而成历史。”¹

事实是，“排满革命”发生后，清朝很快便陷入了空前的混乱与危笃状态：“方今海宇分崩，叛逆四起，存亡危急，即在目前”²；“近则东南纷扰，警报频闻，俄员利此时机，势欲得满洲里而甘心”³；“外务部准驻俄使臣陆征祥电告：据俄外部意，不欲中国在蒙古驻兵殖民。并内治事宜归蒙自理”⁴；“现大局震撼，人心动摇，成败利钝，未敢逆睹，世变所极，已陷于水深火热之秋”⁵。在这种情况下，清廷至少有三种可供选择的走向：一是像元朝退至漠北而为“北元”一样，“八旗”的力量亦可退守“满洲”，回归皇太极入关前的“清国”自立状态；二是集结全部可用之武装力量，与汉人国家做殊死一决；三是听由周边国势力渗透并放任蒙、藏、维诸部“独立”，使大清帝国分崩离析。

这些选择之所以有可能变为事实，是因为“法明崇满”逻辑下的“多元一体”格局给清廷赋予的“中国皇帝”（统辖汉地）和“天可汗”（管控满、蒙、藏、维）之双重身份⁶，并没有完全丧失其凝聚力和号召力，于是，返归“满洲”以期再度凝聚，便当然会成为清王室的第一反应。肃亲王善耆之所以和日本人川岛浪速勾结起来，并试图建立依附于日本的傀儡政权，无疑是这一反应的具体表现。而且据称，此前还有过王公考虑将清室迁回东北的传说，诸如驻奉天的日本领事也发现赵尔巽派人加紧修整奉天故宫，铁良、张人骏秘密潜往奉天等不一。重要的是，清室一旦决定撤回东北，袁世凯是无力阻挡的。当时北京警察中满族人居多，数量达1.2万人的禁卫军虽改由冯国璋统领，但多数士兵和中下级军官仍为满族人。而北洋军已开往前线，与革命军对峙。所以倘清室孤注一掷，南北双方想极力避免的国家分裂局面就极有可能发生。

其次，在决定清室命运的御前会议上，亲贵们不但“做出了要拼命的姿态”，还提出了种种对决计划：“内阁代递奉天八旗满蒙汉宗室觉罗内务府总代表德禄电奏‘倘革党仍不正，东省八旗子弟定必组织决死队，附入北军，定期南征’等语。著赵尔巽查明情形，究竟能编练若干营？何时可以成军开拔？迅速奏闻。”⁷而第三种迹象显示，蒙古王公由于和清王朝关系的深厚已纷纷表态“独立”。1911年底，由喀尔喀亲王那彦图牵头，由24位王公世爵副署，以“蒙古全体代表”的名义致函袁世凯，恫吓他“倘从共和之请，代表等恐蹈库伦之续”，还解释说：“库伦所以宣言独立者，非叛大皇帝”，“实以改为民主之讹传，恐失其统于一尊之效。”⁸与此同时，新疆伊犁等地也在俄国挑唆下屡生事端，清廷还为此着令袁大化严防坚备，不许懈怠；至于西藏，朝廷乃电谕“驻藏办事大臣”，嘱当此“时局艰危”之际，应“力任其难”⁹。清廷深知，英人唆使下的“驱汉”风潮其实已露骨地表达了他们的覬覦之心¹⁰。

以上种种情况意味着，身兼诸藩可汗和内地皇帝的清廷，为了王朝的递续，应该而且有条件去试行无数个可能的自救方案，但清廷却没有那样做。关于其出人意表的最终决断问题，有学者

¹ [日]稻叶君山著、但焘译订：《清朝全史》上册〈原序〉，第5页。

² 《宣统政纪》卷67，宣统三年十一月上。

³ 《宣统政纪》卷68，宣统三年十一月上。

⁴ 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上。

⁵ 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上。

⁶ 拙著：《从“脱儒”到“脱亚”：日本近世以来“去中心化”之思想过程》，台大出版中心2009年版，第154页；又参见刁书仁、刘晓东、田毅鹏：《从“法明崇满”到“五族共和”：清代多民族统一国家建构的思想轨迹〔笔谈〕》，《学习与探索》2011年第2期。

⁷ 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上。

⁸ 喻大华：《〈清室优待条件〉新论：兼探溥仪潜往东北的一个原因》，《近代史研究》1994年第1期。又参见《宣统政纪》卷67，宣统三年十一月上；卷68，宣统三年十一月下。

⁹ 《宣统政纪》卷68，宣统三年十一月下。事实上，不少边吏和镇守要津者见国势陵夷，乃纷纷提出“开缺”，试图临阵脱逃。但清廷大多复以“不允”，并责令坚守。参见《宣统政纪》卷68，宣统三年十一月上、下等。

¹⁰ [美]李约翰(John Lea)著、孙瑞芹等译：《清帝逊位与列强：第一次世界大战前的一段外交插曲》，江苏教育出版社2009年版。

指出，作为中国历史内在逻辑与外力影响交互作用的结果，最后展现在我们面前的是，当清朝即将覆亡之时，竟由满族统治者提出“合满、蒙、汉、回、藏五族完全领土为一大中华民国”这一逻辑严谨、内涵明确的“大中华”、“大中国”的概念¹。更有学者这样评价清帝退位的事件：

“在南北和议、《清帝逊位诏书》颁布之前，清帝国之疆域大有分崩离析的解体之势。正是在此存亡危机之关头，清王室果敢地接受辛亥革命之事实，屈辱而光荣地退位，将一个偌大的帝国疆域连同他们对清王室的忠诚、臣服，和平转让与中华民国，从而为现代中国的构建，为这个未来中国的领土疆域之完整和巩固，做出了不可磨灭的贡献”²。而这一所谓对“未来中国做出了不可磨灭贡献”者，便是长期以来被熟视无睹甚至几被忘却的历史性文献——《清帝逊位诏书》（下简称《逊位诏书》）。

《逊位诏书》共计 319 字，1912 年 2 月 12 日由清宣统帝爱新觉罗·溥仪奉隆裕皇太后懿旨颁布于天下。清王朝 268 年的历史，亦随着这纸《逊位诏书》的颁布而宣告结束：

奉旨 朕钦奉隆裕皇太后懿旨：前因民军起事，各省相应，九夏沸腾，生灵涂炭。特命袁世凯遣员与民军代表讨论大局，议开国会，公决政体。两月以来，尚无确当办法，南北睽隔，彼此相持，商辍于途，士露于野。徒以国体一日不决，故民生一日不安。今全国人民心理，多倾向共和。南中各省，既倡议于前；北方诸将，亦主张于后。人心所向，天命可知。予亦何忍以一姓之尊荣，拂兆民之好恶。是用外观大势，内审舆情，特率皇帝将统治权公诸全国，定为共和立宪国体。近慰海内厌乱望治之心，远协古圣天下为公之义。袁世凯前经资政院选举为总理大臣，当兹新旧代谢之际，宜有南北统一之方。即由袁世凯以全权组织临时共和政府，与军民协商统一办法。总期人民安堵，海宇义安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国，予与皇帝得以退处宽闲，优游岁月，长受国民之优礼，亲见郅治之告成，岂不懿欤？³

《逊位诏书》的延伸部分，包括另外两道“懿旨”及相关的“优待条件”⁴。有关《逊位诏书》的价值和意义问题，历来无所定谳。不过，有两个面向应该还是比较明确的：一是面向未来的分析，二是面向传统的解读。前者主张从以下几个方面论证《逊位诏书》的“宪法”意义⁵；而后者，则更多面向传统，并且是“汤武革命”的传统⁶。应该说，这两种分析，分别给《逊位诏书》赋予了重大的现实意义或传统价值。而且，如果想进一步发掘其“微言大义”，人们还完全可以从中寻找出更多有利于解释者的各类暗示。只是，无论我们怎样从宪政的角度给《逊位诏书》赋予近现代的意义，清帝逊位意味着清无力自主完成近现代转型的基本事实，似乎没有发生过本质性的改变。同时，也不管人们如何希望“辛亥革命”与“汤武革命”叠韵双声，“辛亥革命”毕竟不是“汤武革命”，清帝的“禅让”亦无法等值于传统“革命”的颠覆性政治循环。这就意味着，《逊位诏书》的背后，应该潜藏着既不同于前者，也有别于后者的另外一条线索。重要的是，这条线索应该，也只能形成于与清王朝有关的历史过程中而无法从外面强行植入。

民国二年（1913），时任北洋政府顾问的日本人贺长雄曾提出过一个观点，即“中华民国并非纯因民意而立，实系清帝让与统治权而成”的“国权授受说”⁷。该见解虽引发过诸多争议，但这一“现场报道”，至少排除了后世的“逆推”和“发挥”。尤其当人们发现《清帝逊位诏书》

¹ 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

² 高全喜：《立宪时刻：论〈清帝逊位诏书〉》，广西师范大学出版社2011年版，第136页。

³ 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。此处略去了《诏书》原件中“钦此”二字。

⁴ 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。

⁵ 高全喜：《立宪时刻：论〈清帝逊位诏书〉》封口内容简介。

⁶ 凌斌：《从汤武到辛亥：古典革命传统的现代意义》，《新史学》第7卷《20世纪中国革命的再阐释》，中华书局2013年版，第23-25页。

⁷ [日]贺长雄：《革命时统治权转移之本末》，王健编：《西法东渐：外国人与中国法的近代变革》，中国政法大学出版社2001年版，第108页。

的主体逻辑几乎与《大义觉迷录》首尾呼应、一贯始终等事实时，其“自省”的勇气、“自尊”的选择和“自裁”的决绝这些清王朝终焉前的全部反应，才能获得近乎真实的解释。

首先，清帝逊位的依据，是“天命人心”决定“国朝运势”的判断标准，而不是现代人所谓“进步”或“倒退”的抽象观念论。这意味着，《逊位诏书》中“人心所向，天命可知”这一“不违天命”的历史取向，不但是清廷“逊位”于民国的价值根据，也曾是清廷“争位”于明朝时的充分理由。换言之，《逊位诏书》与“明清鼎革”后的《大义觉迷录》之间，事实上已形成了传统语境上的首尾呼应。剔除雍正皇帝审问曾静时的倨傲口吻，人们不难发现，两个历史文献之间在国运兴灭的道理上并没有什么差别可以计较（第26-27页）。所不同的，只是强势者的发言与颓势者的布告，在心境上已别若天渊。惟其如此，《逊位诏书》的意义，才非同一般文献可堪比拟。辛亥革命爆发后“全国人民心理，多倾向共和”等响应之势，不但表明“兆民之好恶”真实地反映了“天命”的转移，还意味着面对“九夏沸腾，生灵涂炭”的局面已拿不出“确实办法”的清廷，需要在“天命可知”的价值觉解中断然自决，否则，清朝一贯的“天命人心”论就是欺瞒，就是“丧德”的谎言。当看到“外观大势，内审舆情，特率皇帝将统治权公诸全国，定为共和立宪国体”的清廷宣言信而有征时，《逊位诏书》中“远协古圣天下为公之义”的说法就不应该被简单地研判为清“无力回天”的托辞。其主动放弃原本可供选择的“三种走向”等重大决定意味着，“天命人心”论所反映的，乃是清王朝立国以来一以贯之的政治原则。它形成于对“大中华”价值体系的笃信和实践过程中；而如此首尾一致的政治反应和抉择，才应该引起研究者的足够重视。

其次，“则公去私”的政治站位和“不忍自残”的人伦关切，亦应成为我们思考《逊位诏书》时不可或缺的另一条传承线索。毋庸讳言，来自汉人的“鞑虏”侮蔑和“排满”行动，曾引起过清朝皇室的激愤和怨怼。可是，当清廷意识到非理性的对抗只能导致“南北睽隔”、“生灵涂炭”时，其整体思考方向便迅速从“一姓之尊荣”中脱出，屈辱而光荣地回到“中华一体”的天下大局中¹。对清廷而言，“古之君天下者”显然不是一个抽象的政治符号，其最真切的内涵应该是对清朝一统天下理念的自我表达。换言之，比起后人植入的臆想和揣测，这种大局意识应根植于由清朝集其大成的中华价值体系中，亦即生长于雍、乾“盛世”的一贯说法中²。这意味着，当人们激赏孙中山的座右铭——“天下为公”时，似乎亦应给《觉迷录》和《退位诏书》中几乎一致的说法，赋予历史的尊重和传统的敬意。

第三，“五族统合”的“中华大义”，应该成为我们观察《逊位诏书》的最终底线。如前所述，“华夷一家”逻辑下的“五族统合”，曾经是雍正皇帝摧毁曾静等论敌的杀手锏，也是曾静者流无法否认的最具说服力的巨大事实。实际上，空前广袤的“大一统”局面，是“五族”人民长期合作和共同奋斗的结果。它注入了包括满族在内的“中华民族”的全部心血，惟此也是悠悠万事当中最不能被触碰遑论破坏的底线。正因为如此，“排满革命”发生后最令清廷痛彻腑心的，莫过于“南北睽隔”、“满蒙回藏”的分立趋势和外国列强的趁机染指。这既是《逊位诏书》正文中“宜有南北统一之方”、“总期人民安堵，海宇乂安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国”等期待所由以发生的根源，也是与民国政府提出所谓“优待条件”之最根本目的：“议定优待皇室八条，待遇皇族四条，待遇满、蒙、回、藏七条。览奏尚为周至。特行宣示皇族暨满、蒙、回、藏人等，此后务当化除畛域，共保治安，重睹世界之升平，胥享共和之幸福，予有厚望焉。”³然而需要指出的是，由“五族统合”而成的国家，是中华传统与近代文明相结合的“文化+行政版图”，而不是西方“国际法”前提下的单纯的“民族国家”。这一点，最终还以足够巨大的力量把伊始疾驰于“民族革命”途路上的孙中山扳回到“五族共和”的轨道

¹ 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。

² 《大义觉迷录》（雍正），第3、5页；《清高宗纯皇帝实录》卷8，雍正十三年十二月。

³ 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。

上来。而且，无论是“中华民国”还是“中华人民共和国”，只要代表的是“全国人民”的利益，最终都必须成为“大中华”的积极捍卫者和世代继承者。一个饶有兴味的现象是，清以后的政权，凡涉及中外疆域纷争问题时，莫不以清朝的“完全领土”为法理依据。人们或许可以忘记“全国人民”、“五族”、“大中华”的提法出自《逊位诏书》等事实，却无法无视一贯于《觉迷录》和《逊位诏书》之始终的“中华大义”及其巨大历史遗产。

然而，除却时代之别和强弱之势等政治背景外，《逊位诏书》复有不同于《觉迷录》者。其中最大的不同，是《逊位诏书》中已全无“华-夷”优劣之观念，而惟余为君者均需正视之民心向背、大公无私、五族一体、中华一家等超越性政治价值。这意味着，清帝逊位，是国体之让渡，而非华夷之让渡；是五族之一统，而非排满之意气；是疆域之大义，而非待遇之丰瘠。《逊位诏书》所体现的从君主到民主、从帝制到共和、从帝国到民国的转变和“天下一家”的高端站位，反而使汉族民族主义者的激进言行，显得有些自我矮化，以致汉人内部亦有为之赧颜甚至鸣不平者¹。有学者指出：“隆裕太后与宣统皇帝作为当时名义上的天下共主，始终以华夏正统自居，丝毫不以‘异族政权’自命，而且丝毫没有任何意思表明或暗示诏书所谓‘民军’、‘南中各省’与‘北方各将’仅为汉族一支，而辛亥革命与他族无关。相反，正如共和建国论者所强调，纵观诏书全文，皆言事关‘全国人民’、‘兆民’、‘海内’、‘天下’，所谓‘将统治权归诸全国’、‘宜有南北统一之方’、‘协商统一办法’、‘总期人民安堵，海内义安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国’诸语，无一不以中国境内各族人民为一整体。”²它反映了知识界呼应的事实根据：梁启超、杨度的“大民族主义”构图（中华民族）、黄兴改“中华民国民族大同会”为“中华民族大同会”以及李大钊力倡“新中华民族主义”论等，都是对当时国内大势的真实写照。而且，这些难以摇撼的事实，还被嗣后的历代政府所是认可、继承³。有学者在分析《逊位诏书》的意义时指出：“这场以民族革命作为一个内容的革命不但没有导致民族的争斗，反而协调起来，这在中国是史无前例的，它向世界展示了中国各民族的宽广胸襟。”⁴可是，当我们了解到《逊位诏书》所凸显的价值是清朝一直坚守的“中华大义”而非一时冲动时，充满私德色彩和不确定因素的“胸襟”说，似乎已不再具有特别的指标意义。

¹ 康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各国自立书》，《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，第487-489页；梁启超：《南海康先生传》第八章“康南海之中国政策”，《康有为全集》第12集（附录一），中国人民大学出版社2007年版，第437页。

² 凌斌：《从汤武到辛亥：古典革命传统的现代意义》，《新史学》第7卷《20世纪中国革命的再阐释》，第25页。

³ 周恩来：《接见嵯峨浩、溥杰、溥仪等人的谈话》，《周恩来选集》（下卷），人民出版社1984年版，第317、320页。又参见周恩来：《关于我国民族政策的几个问题》，《周恩来选集》（下卷），第247-248、251、262页。

⁴ 喻大华：《〈清室优待条件〉新论：兼探溥仪潜往东北的一个原因》，《近代史研究》1994年第1期。

【论 文】

历史书写中的民族主义与国家建构¹

关 凯²

概要：作为现代性的要素之一，源起西方的民族主义对历史书写产生强烈的影响。当历史书写者将创造历史的主体锁定为“民族”的时候，关于民族的历史叙事，和关于历史的民族主义叙事，就时常纠缠在一起。由此，历史书写通常容易带有民族主义取向。民族主义的历史书写是所表达的并非历史本身，而是一种通过历史观念呈现出来的民族主义，这造成不同社会群体对“历史”产生不同的描述和解释，从而使“历史”演化成民族主义观念的竞技场，进而破坏社会团结与国家凝聚力。本文试图从民族主义、历史书写和国家建构的关系入手，分析当下语境之下历史书写对于中国民族问题的影响。

关键词：民族主义、历史书写、国家建构

民族主义是一种观念，与历史因素有很深刻的联系。共同的历史经历与历史记忆，是现代社会的民族主义与族群意识最重要的来源之一。

“民族”的概念表达了人类对于归属感、整体性、生活理想和政治共同体的追求，而历史，则是民族存在的意识形态基础之一。但历史本身是什么？历史并非一种简单的“过去发生的事”，也是一种人为的书写。这种书写不只是历史学家对于史实的记录，也包含了生活在不同时代、不同社会、不同文明中的人们对“历史”所持有的某种认知和看法，从而始终是一种关于“历史”的知识构建。在现代人文与社会科学的专业分工体系下，历史研究既有基于考古学、历史文献和集体记忆（口述史）的经验研究的特点，也因其“民族化”的历史书写方式而成为一种民族主义观念的知识生产与传播。当历史学家、社会科学家以及民间的历史书写者在观念上将创造历史的主体锁定为“民族”的时候，关于民族的历史叙事，和关于历史的民族主义叙事，就时常纠缠在一起。由此，历史书写通常容易带有民族主义取向。然而，当“历史”被书写者有意无意地赋予某种民族主义价值与情感意义的时候，“历史”就可能被简化为一种民族叙事，因而成为一种非历史的知识。

1980年代之后，在认识论上，以盖尔纳和霍布斯鲍姆为主要代表人物的民族主义建构论兴起之后（不完全意义上也包括本尼迪克特·安德森），民族主义的历史书写遭遇到新的挑战。建构论者以解构民族主义的方式重构了现代历史叙述，从而使“前现代的历史”（pre-modern history）与“现代的历史”（modern history）彼此区分开来，民族主义因而被视为一种纯粹的现代工业文明的产物。也正是在这个意义上，任何试图在民族主义意义上重建前现代文明与现代性连接的历史书写都可能被视为某种类型的“传统的发明”³，注定带有某种程度的“时代谬误”（anachronism）的特征。

起源于欧洲的民族国家（nation-state）体制是现代性在政治上的重要特征。与卢梭式的“主权在民”说一样，民族主义意识形态是民族国家最重要的意识形态基础之一。现代国家的政治伦理是将国家主权落实到“人民”头上，通过保障普遍的公民权利以及开展国家化的爱国主义意识形态教育（包括对国旗、国歌、国徽等象征符号的运用），将“人民”（the people）塑造成“民族”（the nation，或可言“国族”），从而形成一个以国家为单位的、人们共享一种价值观并在情感上

¹ 本文刊发于《新疆师范大学学报》2016年第2期，第49-59页。

² 作者为中央民族大学民族学与社会学学院教授。

³ 参见【英】E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格，《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，北京：译林出版社2004年版。

彼此产生认同的政治共同体。在这个过程中，由于世界上绝大多数国家都是多民族国家，全球化时代大规模的国际移民也不断加深各个国家内部的多样性，因此，在世界范围内，当代的国家建构所普遍面临的一个挑战，就是如何将非主流群体（少数群体）纳入“国族建构”（nation-building）的进程之中。在世界各地，无论是同化主义还是多元文化主义的国家政策实践，所要解决的问题，莫过于此。

在这一点上，历史书写所表现出来的复杂性，集中于对于历史观念的表达。在一个社会内部，当不同群体对“历史”产生不同的、甚至是对立性的描述和解释的时候，“历史”就可能演化成一种民族主义观念的竞技场，甚至是族群冲突的战场，从而破坏社会团结与国家凝聚力。因此，国家面对自身内部的多元化社会，始终需要生产一种对于历史理解的基本观念共识，而这种观念共识的基础，不仅源自对历史事实不断深入的发现与验证本身，也来源于关于权利政治（rights politics）的哲学理解。

民族主义史观：欧洲中心论及其批判

现代的“民族”（nation）观念和民族主义（nationalism）思潮莫基于启蒙时代的政治哲学。从一开始，“民族”的概念就具有卢梭式的民主政治和公民运动的意识形态背景。事实上，从18世纪的欧洲大陆开始，在近现代社会的历史书写中，特别是国家史、民族史、区域史的知识建构中，历史学逐渐带有越来越强烈的意识形态色彩，与西方社会脱离基督教神学之后的现代政治观念的兴起有着密切的联系。

卢梭在1762年发表了《社会契约论》，当中论述了“人民主权说”，即“创建一种能以全部共同的力量来维护和保障每个结合者的人身和财产的结合形式，使每一个在这种结合形式下与全体相联系的人所服从的只不过是本人，而且同以往一样的自由”¹。“这样一个由全体个人联合起来形成的公共人格，以前称为‘城邦’，现在称为‘共和国’或‘政治体’”。²卢梭的学说颠覆了既往人类社会大多基于某种宗教观念而形成的对于政治权威来源的具有神性的理解——典型者如欧式的“君权神授”和中式的“君权天授”——将国家主权的来源解释为人民基于公意制订的社会契约，这是现代民族国家体制和民主政治的哲学起源。而在卢梭学说中“作为主权参与者”的“人民”，其概念内涵几乎等同于“民族”。

而与卢梭同时代的德国哲学家康德的思想，则被凯杜里解释为现代民族主义意识形态的认识论起源。³

与中国传统哲学强调“天人合一”不同的是，康德认为人的意志是完全独立于自然秩序和外部命令的，而道德是对普遍法则（绝对命令）的服从。当人服从道德法则时，他就是自由的，这种道德法则来自于他自身，而非外部世界。于是，康德使个人成为世界的中心，自律的个人把自己确定为一个自由的和道德的存在物。由康德哲学的立场出发，没有任何事物存在于意识之外。但是，个人就其本身而论却是虚幻的，必须从他在整体中所具有的位置获得实在性。因此，个人的自由在于自身与整体一致，完全的自由意味着全部融于整体，为达此目的需持续不断地斗争。

康德将个体自决提高到至善的地位。那么，接下来的问题就是：个体如何自决呢？在费希特看来：单独的个体是无法实现自身价值的，个体要想实现自身价值，只有通过整体。⁴然而，为什么“整体”必须是国家，而不是全人类呢？在这里，上帝创造的多样性学说登场了：国家并非

¹ 【法】卢梭，《社会契约论》，李平沅译，北京：商务印书馆2013年版，第18-19页。

² 同上。第20页。

³ 参见【英】埃里·凯杜里，《民族主义》，张明明译，北京：中央编译出版社2002年版。

⁴ 费希特提出：自我意识是一种社会现象，任何客体的自我意识都是有限的，它存在的必要条件是所有其它理性客体的存在。参见费希特，《自然法权基础》，谢地坤、程志民译，梁志学校，北京：商务印书馆2004年版。

个人集合体，而是文化整体性的代表，同时国家高于和先于个人。只有和国家成为一体，个人才能实现他的自由。于是，民族主义沿着基督教的文化传统终于变成了最高价值。在这个读起来似乎严丝合缝的哲学链条里，个体的自由最终以一种吊诡的方式得以实现，即只有为国家献身，甚至完全失去自我的个体，才是在最高意义上获得了自由。

启蒙时代德国的民族主义思想不仅基于康德的理性主义，同样基于“狂飙突进运动”文学化的情感张扬，代表人物是歌德和席勒。当时这些尚处年轻时代的德国作家和诗人，一方面受到卢梭哲学思想的影响，追求“自由”和“个性解放”，另一方面则反对启蒙运动对理性的过分强调。被后世视为德国民族主义先驱思想家和“狂飙突进运动”奠基人的赫尔德（Johann Gottfried Herder），在1772年发表的《论语言的起源》中，认为语言源出于人的心智，诗歌是语言的最高形式，语言代表了一个民族独特的“民族精神”。¹

事实上，康德之后，无论是赫尔德还是费希特，民族主义学说经由哲学理论而成为一种意识形态。这种意识形态强调，由于世界是多样性的和斗争性的，民族要自我实现，必须保持自身是自由的，这种自由需要一个民族建立自己的国家，从而实现民族自决。“民族自决”就这样以源于个体自身内在道德和对整体性的不懈追求演变成为一种政治权利。

由此，尽管民族国家体制是一个世俗化的理性制度，但以个人的自由为基础的民族国家体制，在哲学上就具有了神圣性，也饱含了激烈的情感。而所有民族主义政治诉求的顶点，就是依据民族，建立自己的民族国家。随后，这种基于欧洲社会经验而形成的民族主义知识成为现代性文化的一个重要的、有机的组成部分，并和工业文明一起，在全球得以扩散，并遭遇到不同类型的社会对其不同方式的接纳、抗拒与改造。

根据安东尼·史密斯的说法，“对德国民族主义的思考在汉斯·科恩（Hans Kohn）有关‘西方的’和‘东方的’民族主义两分法中起着特别重要的作用。在民族主义分类法方面，科恩的两分法依然是最值得赞扬且最有影响力的。汉斯·科恩的代表作《民族主义的思想》（*The Idea Of Nationalism*）发表于1944年。这本书写于纳粹和战争的阴影之下。科恩寻求发现西方的、较为温和的民族主义形式和产生于莱茵河以东、更为恶性的民族主义之间的区别。科恩认为，西方的民族主义形式是在习惯法和共有领土范围内的公民理性联合，而东方的各民族主义形式则是建立在对共同文化和族群本原的信仰基础之上的；后者导向认为民族是一个有机的、无缝的和超越个体成员的整体，并将个体成员从其出生开始就打上不去的民族烙印。从社会学视角看，通过两者不同的阶级组成可以发现这种对比的来源。在西方，强大并有信心的资产阶级能够建立拥有市民精神的大众公民民族；而在东方，缺少这样的资产阶级，有的则是帝国的专制者和半封建地主的统治，这既给民族的有机观念，也给无节制的、权威的和常常是神秘的民族主义形式提供了丰饶的土壤。”²

尽管汉斯·科恩注意到了不同民族主义的类型差别，但他仍然没有摆脱西方中心论的视角（这也是某种类型的民族主义）。西方中心论之所以根深蒂固，首先在于西方是现代性文化的原生地，而现代性原理（如个人主义、世俗化、市场经济和民主政治等）作为一种普遍主义原则的世界扩散，更强化了西方的现代知识霸权。其次，16世纪之后，任何非西方社会都受到了现代性文化的冲击，并在相当大的程度上接受了启蒙时代的进步论观念，视西方为自身社会发展的榜样。然而，对于非西方社会来说，西方不仅是现代性文化的导师，也是凭借现代性生产出不均衡世界秩序的行动者。在西方中心论的观念支配之下，无论是黑格尔所谓的“东方没有历史”或马克思的“亚细亚生产方式”，直到汉斯·科恩的东西方民族主义类型的两分法，“东方”始终在言说上处于一种不利的地位，这种知识性的不利地位也在客观上推动了“东方”社会的民族自觉。

¹ 参见【德】J. G. 赫尔德，《论语言的起源》，姚小平译，北京：商务印书馆1999年版。

² 【英】安东尼·史密斯著，叶江译，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海世纪出版集团2011年版，第43页。

随着现代社会科学理论对历史书写的影响逐渐加深，历史书写的学术与政治规范都发生了显著的变化。在这种变化之中，超越民族主义的历史书写成为一种新的思想追求。以美国历史人类学家埃里克·沃尔夫的著作——《欧洲与没有历史的人民》为例，这部著作集中体现了作者对15世纪以来世界历史进程的认识，在对近代社会科学和人文知识进行反思的基础上，沃尔夫以人类整体作为阐释单元，从互相关联的角度尽可能复原各个族群之间的互动，将所有人视为共同塑造历史进程的主体，力求突破欧洲中心论的历史观念和歷史实践。

沃尔夫认为，欧洲中心论者将欧洲同质化，然后以其与“他者”进行比较，得出二元对立的形象，以凸显欧洲的优越之处。沃尔夫注意到，这一做法在西方历史中有悠久的渊源：“长久以来，西方的习惯做就是把西方的自由和东方的专制相对照，不管是希罗多德说到希腊城邦国家同波斯人的斗争，还是蒙田和伏尔泰把建立在社会契约基础上的社会和以大众匍匐在专制统治下为特征的社会相对立起来的做法。”¹

在沃尔夫看来，欧洲国家的形成道路是多样化的，“若是认为文化统一性为欧洲国家建设和民族形成扫清了道路，那就大错特错了”，“简单地多元异质性与欧洲同质性对立起来的做法”是极其错误的。²沃尔夫注意到，在资本主义世界体系形成的过程中，不仅有欧洲国家对海外的残酷剥削，亦有欧洲内部的严重不平等。“如同在国外一样，为资本主义生产方式创造基础和依附性供应地区的过程同时也在资本主义本土上进行着”，“资本主义发展在它自己的核心之内创造出边缘地带”，“成为附属或依赖的地区，为工业化的中心地带提供廉价食品、原料和劳动力”³。其他学者也揭示了同样的事实，如赫兹菲尔德所言，“欧洲国家内部也存在霸权，这种霸权与殖民势力相比一点不逊色，甚至在很大程度上可以认为是殖民霸权在欧洲内部运行，殖民主义是这少数几个国家攫取额外财富的主要来源”。⁴同时，不只是在殖民地中存在着族群和阶层的对立，在殖民帝国的本土亦是如此。如在英国，随着工业化的发展，爱尔兰移民和英国工人的冲突就尤为严重。⁵

通过描述欧洲史的多样性，以从根基上摧毁欧洲中心论的基础，是沃尔夫反欧洲中心论的批判一面；同时，沃尔夫着力发掘欧洲以外的族群的历史，即“没有历史的人民”的历史，则是他著作的建设性一面。

沃尔夫所指的“没有历史的人民”，一是相对于欧洲人的“他者”，特别是边缘族群的“野蛮人”。以肤色而分，最典型的就是与“白人”相对的“黑人”，以及与“文明的”欧洲人相对的“原始人”，如易洛魁人、克劳人、或伦达人，他们被认为是“无阶级的”、“无头人的”，或“无国家的”人群；另是相对于强者的弱者。沃尔夫持有一种带有强烈马克思主义色彩的阶级论看法，特别关注资本主义生产方式下的工人阶级。沃尔夫认为：“我们再也无法仅仅满足于只书写一种‘胜者为王’的历史，或者只满足于书写被支配族群的历史了”。普通大众虽然确实是历史过程的牺牲品和沉默的证人，但他们同样也是历史过程的积极主体，因此，需要挖掘“没有历史的人民”的历史。⁶

对于“西方中心论”，沃勒斯坦将其归纳为五种表现：“历史编纂学、普遍主义的狭隘性、关

¹ 【美】埃里克·沃尔夫，《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥、刘玉珠、杨玉静译，上海：上海人民出版社2006年版，第98页。

² 同上，第444页。

³ 同上，第348页。

⁴ 【美】迈克尔·赫兹菲尔德，《什么是人类常识：社会和文化领域中的人类学理论实践》，石毅、李昌银译，北京：华夏出版社2005年版，第93页。

⁵ 埃里克·沃尔夫：《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥、刘玉珠、杨玉静译，上海：上海人民出版社2006年版，第157页；第325-326页。

⁶ 同上。第27页；第272-273页；第415-416页。

于西方文明的建设、东方学、强加于人的进步论。”¹20世纪中叶以来，一些西方学者对西方中心论展开了相当深入的反思和批判，正如沃尔夫在《欧洲与没有历史的人民》做出的努力那样。这代表了史学研究的一种新的取向，即在历史研究中脱离民族主义或某种形式的特定文化中心主义价值观，正面阐述和揭示沉默族群的历史，以维护历史书写的正义性和社会公正性。

非西方社会的历史书写：西方中心论与民族主义

如果说，民族国家体制和与之配套的现代民族主义思想在西方社会是内生的，那么这种思想对非西方社会的影响可能比其在原生地更为复杂。如杜赞奇所指出的，在民族主义的意识形态下，历史是传统国家转型为民族国家的主要模式，也就是说，一个民族，必须仰赖于共同的历史，才能够成为一个有机的整体。而这种“共同的历史”，则是人为的意义创造与改造。²

1500年之后，地球表面的大部分陆地与岛屿都渐渐成为欧洲的殖民地，仅有包括中国在内的少数国家是例外。然而，尽管近代以来几乎所有非西方社会都受到西方的强烈影响，但在历史书写上，非西方社会却普遍不承认或不愿承认西方在自身社会发展历程中曾经发挥过的某种重要的、甚至可能是决定性的作用，即便事实上如此，非西方社会也会更多地将西方力量描绘为外来的侵略者和压迫者、本地人奋勇反抗的对象以及本地文明传统的无情毁灭者。

二战之后，在全球范围内风起云涌的民族解放运动，高举反对帝国主义和反对殖民主义的正义性旗帜，但第三世界民族主义的思想内涵，正如本尼迪克特·安德森所揭示的那样，民族作为一种“想象的共同体”，并非是第三世界启蒙主义的原因，而恰恰是其后果。在西方启蒙主义和理性主义世界观支配之下，第三世界都经历了一个宗教性思考方式走向衰退的过程，这个过程与18世纪“民族”在西方的诞生在思想理论上是一致的。

当然，如同我们不能完全接受费正清对中国现代化进程所定义的“冲击-回应”论一样（即中国没有启动现代化进程的内生性力量，这个进程是受西方刺激后做出的一种反应）³，非西方社会的民族主义也决非殖民主义刺激之下的空穴来风，而是在自身“前现代的”文化传统上结合现代性文化的影响生长起来的。从19世纪末开始，在欧洲殖民主义型塑出近代世界体系的历史条件下，无论是殖民帝国统治的殖民地还是半殖民化的受其制约的传统帝国（如清帝国），这些地区发生的向民族国家体制不同方式的政治转型，始终带有强烈的两面性：既学习西方，亦反抗西方；既延续传统，又与传统割裂，这些矛盾重重的二元对立共同贯穿于20世纪第三世界的民族国家建设史。

对于殖民地来说，正如印度学者查特吉所指出的，民族主义思想是一种在殖民地世界生长出来的欧洲话语的衍生品，始终受到欧洲话语的支配。查特吉以所谓“衍生的话语”来嘲讽民族主义思想的这种内在冲突：西方的民族主义思想包含了自由与理性，而非西方的民族主义既有对自由与理性的接受，也有对西方本身的抗争与排斥。殖民地社会的民族主义思想在接受现代性标准及其“认知体系宣称的普遍性”的同时，“断言民族文化的独立自主的身份”，“同时拒绝和接受外来文化在认知和道德上的主导。”这种内在的矛盾使反对殖民主义的民族主义“必然是一场与整个知识体系的斗争，这场斗争即是政治的，也是思想的。”⁴

¹【美】伊曼纽尔·沃勒斯坦，“‘欧洲中心论’及其表现：社会科学的困境”，载《史学理论与史学史学刊》（2002年卷），瞿林东主编，社会科学文献出版社2003年版，第64页。

² 参见杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社2003年版。

³ 几乎所有费正清的著作都是在这个理论逻辑下展开的，如《美国与中国》（世界知识出版社2003年版）；《中国：传统与变迁》（世界知识出版社2002年版）；《伟大的中国革命》（世界知识出版社2000年版）等。

⁴ 参见【印度】帕尔塔·查特吉帕莎·查特吉，《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社2007年版。

需要注意的是，对于第三世界来说，“西方”作为一种现代性文化标准，并非一个单数的概念。马克思主义思想产生于西方内部，但其理论立场却是对“西方”展开激烈的批判。对于第三世界来说，马克思主义无疑是一种“反西方的西方”。马克思主义认为人类社会的本质是阶级结构，与阶级相比，民族和宗教意识都是“虚假意识”。在马克思和恩格斯看来，民族问题是一个可以被暂时搁置的问题，或者说只是一个由近代资本主义经济结构催生出的一种意识形态，最终将被阶级意识所覆盖。当阶级问题得以解决，民族问题也自然随之得以解决。¹这样，马克思主义就成为一种超越民族主义的，或者说国际主义（inter-nationalism）的意识形态。在俄国革命和随后的苏联民族国家建设过程中，经过列宁和斯大林改造与发展的马克思主义理论，使苏联既维持、甚至扩张了沙俄帝国原有的规模，又实现了中央集权式的工业化。从这个意义上说，俄国的社会主义革命使旧有的世界帝国以民族国家的形式得以延续成为可能。

无论是模仿“西方”还是模仿“反西方的西方”（苏联），民族解放运动和第三世界的民族主义思潮与民族国家建设工程，都在不同程度上带有某种“反西方中心论的西方中心论”的理论痕迹。这种思想痕迹，也渗透到各种形式的历史书写之中。不同的历史书写，所要处理的基本问题都是相似的：即在某种类型的西方式理论话语支配之下，重建建构一套对于自身社会发展历程的历史解释体系，并在这个体系中体现出自身独特的民族主义价值观。然而，从这个意义上说，民族主义饱含着大众对于族群、民族和国家所保有的一种朴素、持久而感性的观念，这种情感既可能是国家统治的支持力量，也可能是反之。正如杜赞奇所说：“当我们考虑到民族认同的含混性、变换性与可替代性以及与其他认同的互动时，便不难认识到它能在多大程度上支持民族国家，就能在多大程度上颠覆民族国家。”²

同时，即使从单纯的知识意义上说，我们确实也需要严肃反思“西方中心论”及其批判的真正含义，特别是，是否一切向西方学习的取向都在民族主义意义上是一种“道德过错”？反之亦然。实际上，就今日世界格局而言，以理性主义为基础的现代性并非西方文化独有的特征，而是人类文明的共享特点。非西方社会在经济和政治上的崛起（以中国为最典型），其文化意涵并不意味着单向度的传统的复兴，而恰是现代性的生长以及现代性与传统之间兼容性提升的结果。

实际上，至少在知识生产机制上，当今世界比以往任何时代都更接近于“地球村”的描述，不仅后现代主义思潮松动了“西方”与“东方”的类型学边界，以民族主义为基础的民族国家的历史书写也遭到根本性质疑。以知识分析工具为例。对于民族和民族主义的认识，建构论的兴起在理论上解决了一些重要的问题，而这些问题并非仅仅是“西方的”。如盖尔纳的功能主义看法昭示出，工业社会的文化同一性，必然要求民族国家在内部创造这种同一性，民族主义就是配合这种创造的思想工具；而霍布斯鲍姆则揭示出现代的“民族”与古老文化遗产的现实距离，这些“民族”都是现代的再创造，而非古老事物的简单延续，其中包含着深刻的断裂；按照安德森的分析，正是18、19世纪的印刷资本主义造就了人们对于历史与现实的共同体想象，但显然，这种“想象”有时并不具有本真性意义。

当然，从批判的视角出发，这些建构论者的发现都具有一个相似的弱点，就是理论过于宏观，特别是放大了民族和民族主义的主观性特征，并将这种特征推演到决定论的高度，从而低估了民族和民族主义之所以存在的客观性的社会基础。历史、血缘和语言，无疑都是这种基础最重要的组成要素。这些理性主义分析的另一个弱点，是忽略了民族主义所带有的强烈的感性色彩——民族主义不仅是通往现代性的一种理性工具，也是人们在日常生活中体验到的真实、有时可能难免狭隘的情感。对这种真实情感的任何忽略，都可能低估了民族主义在非西方社会成为一种反现代性社会运动的可能性。正如查特吉指出的那样，民族主义必须突破知识精英的圈子而俘获大众情

¹ 参见《马克思恩格斯全集》（第2卷），北京：人民出版社1995年版。

² 杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社2003年版。第7-8页。

感以建立最大的民族主义联盟，而大众情感往往基于传统的，甚至是狂热反现代的。¹今日的 ISIS 在宗教领域所表现出来的精神特质也是基于同样的逻辑。

总而言之，在全球化的时代，在历史书写上，任何过于简单的理论范式，无论是“西方中心论”或其反面，还是“反西方中心论的西方中心论”，都不足以应对传统、现代性、全球化、民族主义、民族国家建设这些相互影响与制约深邃的命题。历史已不再可能被视为一种线性的、单向度的发展过程，而是越来越被看作是一种复杂的、各种主体之间交互发生关系的过程。只有秉持超越民族主义的价值关怀，承认并接受历史主体的多元性，历史书写才能更好地与当下的社会语境配合起来，并服务于创造一种更美好的社会生活。

国家建构中的历史书写

在欧洲中世纪和一些伊斯兰国家，历史知识生产的主导者是宗教组织，而非国家。但在民族国家出现后，历史知识生产过程的国家在场，就成为一个普遍的现象。对任何一个国家来说，在政治上，包含着历史解释在内的知识生产都意味着是国家文化主权的一部分，尽管不同国家对这种知识生产过程实施干预的方式是不一样的。

法国大革命之后，历史书写成为民族国家建设工程的重要文化工具。这种以国家为中心的历史书写，通过国家化、标准化的国民教育工程进行系统性的知识生产与传播，从而深刻影响了人们的观念。然而，20世纪60年代之后，对于世界上大多数国家来说，在多元文化主义的“新”规范之下，内部的文化 and 族群多样性使国家化的历史书写逐渐开始遭遇到一个近乎“天然的”障碍。在民间，族群知识精英往往热衷于通过建立以自身族群为中心的历史叙述，构建出另一种“去国家化”的历史知识。这种基于族群的、本地的和传统的生活实践及其感受而形成的历史知识，表达的通常是一种族群民族主义意识和观念。在族群运动中，不同的历史表述经常以文化冲突的面目出现。在不同历史观念映照之下，不同族群对历史人物、事件及其性质往往持有不同的价值立场和是非判断，由此可能引发激烈的，甚至是难以调和的族群冲突。

从以国家为中心的视角出发，民族化的历史书写大致可以分为三个阶段：前民族国家时代、民族国家时代和后民族国家时代。前民族国家时代的历史学家们——尽管他们在世的身份未必是“历史学家”，如古希腊的希罗多德和修昔底德，古代中国的司马迁和司马光，他们的“历史学家”身份都是思想史研究者赋予他们的标签——更关注一种以政权和英雄人物为中心的、通常是编年体式的历史叙述，并在这种叙述中添加上或强或弱、或显或隐的个人价值看法。而民族国家时代的历史学家们，则通常忙于在历史材料中梳理国家与民族存在的历史根基，由此为国家政治统治和民族主义运动提供合法性支持。但在后民族国家时代（现在讨论这个问题似乎稍有点早，但征兆已现），沿着某种民族主义逻辑展开的历史叙述正在被后现代哲学解构，如杜赞奇所谓“从民族国家拯救历史”之说。然而，擅长解构的后现代哲学，虽然可以消解某些民族主义历史知识的确定性，却无法提供一种新的历史叙述方案，而在历史观念上只能奔向虚无主义的终点。

在20世纪之前的人类历史中，如果说，权力政治（power politics）压抑了弱小国家与社群的历史书写机会，那么，20世纪之后，权利政治（rights politics）大大增加了这种机会。事实上，20世纪在人类社会普遍发生的民族解放运动、反种族歧视运动、族群运动和土著人运动的本质都是权利政治，其最显著的意识形态产出就是多元文化主义作为一种政治规范和“政治正确”在世界范围内的兴起。从此，历史叙述不再仅仅聚焦于国家和伟大的英雄人物，凡夫俗子和边缘社群也可以进入历史叙述的中心。

¹ 【印度】帕尔塔·查特吉帕莎·查特吉，《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社2007年版，第202页。

由是观之，无论是国家化的还是族群化的民族主义历史叙述，都面临一种深刻的知识风险，即当民族主义原则成为历史叙述的终极价值时，历史就变得不那么重要了，而“民族”会变得至关重要。“民族”宣称是自身历史的创造者、行动者和解释者，并且将历史遭遇投射到现实的情感基调中来，如何看待历史成为考验人们爱国主义或族群情感的试金石。于是，“民族”和历史之间的这种互动关系，使得历史观时而替代历史本身，成为民族主义历史表达的核心。对于一些历史基础薄弱的国家来说，它们的历史书写有时难免会陷入某种安德森所谓的“想象的共同体”式的尴尬。¹而对于那些激进表达族群情感的历史书写者来说，历史也会成为一种主观倾向明显的选择性社会记忆。

实际上，离开历史，现代人并无从理解自己所处的时代和自己所经历的社会生活，在被现代性文化深深浸染的当代社会生活中，某种类型的历史知识、群体记忆和解释范式不仅深刻塑造了我们的价值观、人生信念和社会理想，也强烈地激发了我们的认同、意志力和情感，而这一切，都和某种类型的民族主义历史观念脱不开干系。因此，当我们审视现代社会表现出来的各种文化气质，除了个人主义和基于社会分工的职业化取向之外，无论是政治意识形态、宗教或族群认同还是国家与国际政治，其核心都与民族主义意识形态和社会运动相关。

作为影响历史书写的核心要素之一。民族主义有两个显著特征，一是基于既有的权力政治而形成的格局与结构，包括既定的地缘政治格局、国家制度和族群参与国际和国家政治的渠道与方式。在权力政治的范畴中，无论是国际政治还是国家政治，强势群体都试图巩固自己的优势地位，而与之相对的弱势群体则试图改变这种格局；另是和权利政治有关的诉求表达。族群精英代表族群所做出的各种诉求表达，不仅与特定族群的历史遭遇、在国际国内社会的人口分布、所处的社会经济地位有关，也和具体社会语境下的价值与政治规范有着密切的联系。族群运动演变为民族主义运动的核心标志，就是族群精英要在文化上将自身的“族群”（ethnic group）论证为“民族”（nation），从而得享“民族自决权”。

权力政治的历史将人类居住的星球划分成国家，而权利政治的历史则不断改变人类社会的价值观念。

在国际政治层面，权力政治是现代国家以及国际地缘政治格局的最重要的起源要素。无论是西方殖民主义实践造就的国家，如基于海洋殖民扩张形成的美国、加拿大、澳大利亚等，以及基于陆地扩张形成的俄罗斯；还是中国这样从传统的“天下帝国”转变成现代国家，在很大程度上都是国际地缘政治格局中权力政治的历史演变结果。而由权利政治创设的国家，无论是那些基于“主权在民”原则而通过或激进或渐进改良的方式改变国家体制的法国、英国，还是经由“民族自决权”的实现而形成的德国、意大利，以及后来从原欧洲殖民地经由反殖民主义斗争和民族解放运动而创设的新国家，如亚非拉的大多数国家，都是基于权利政治的社会运动所产生的结果。当然，权力政治与权利政治对国家形成的影响，往往不是单方面的，而是相互作用的。

从这个意义上说，历史书写从来都不可能只是一种简单的描述，而必须表达某种思想立场与价值观。这种哲学立场的两个极端，就是民族主义与世界主义（Cosmopolitanism）。前者张扬“民族”的整体性及其作为历史创造者不容置疑的主体性，而后者否认民族主义的价值基础，倡导普遍主义的大同世界，历史也必将终结于这个世界。历史书写在这两端之间的徘徊，是当代历史研究的非历史取向的典型症状。吊诡的是，人类文明发展的历史经验表明，既不可能存在绝对孤立发展的文明体系，也不可能存在“放之四海而皆准”的普遍文明模式，特别是随着后现代主义哲学的兴起，伴随着进步论的退场，在很多时候，历史书写看上去更像是披着文学或社会科学外衣的“神话表述”。由此导致的一种思想后果是，民族主义和世界主义的非历史的历史写作，正在

¹ 参见【英】本尼迪克特·安德森，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》（增订版），吴叡人译，上海：上海人民出版社 2011 年版。

造成史观的混乱。

民族主义意识形态永远无法摆脱强烈的非历史的一面，正如盖尔纳和霍布斯鲍姆等人所揭示的那样，它是工业时代的一种社会构建物。¹民族主义意识形态往往伪装成一种彻头彻尾的历史主义面孔，但历史并非它的本质，而只是它建构自身的知识工具。在这个方面，民族主义具有变色龙一样的文化适应力，它能够适宜而得体地契合各种社会语境，以灵活多变并饱含激情的说辞聚拢人心，厘清社会群体之间的文化边界，通过建构群体认同与群体忠诚而使自身成为一种世俗化的宗教，一种具有绝对主义倾向的是非分明的价值观。

能与之抗衡是一种普遍主义世界观。在近代史上，自由主义、共产主义以及当下的宗教极端主义，都宣称自己是一种普世价值，是“放之四海而皆准”的绝对真理。这些价值观基于各种物质性与精神性的社会基础形成强大的社会运动，但这些运动并未消解民族主义，如果不是进一步刺激了民族主义运动的话。第二次世界大战之后，当世界真正成为一个民族国家的世界，世界政治不可避免地成为民族主义的政治世界。冷战的终结，不过是一种适时的回归而已。而从民族主义的角度看，历史不仅从未终结，而且不断被重新创造。

冷战结束，意识形态政治的退场，造成权力政治与权利政治的纠结被深化。所有的“民族”，包括那些历史上来源复杂的族群，都期待得到其他民族的承认并被赋权，这种赋权的最高等级仍然是20世纪初列宁和威尔逊从不同的角度提出的民族自决权。但显然，民族自决权并非绝对真理，既存国际秩序的行为主体——主权国家，普遍对民族自决权持有一种机会主义的两面态度，一方面在原则上继续延续二战后《联合国宪章》的传统，在法理上承认民族自决权；另一方面视情况而定，是否对某个群体对自决权的声索做出积极回应，要根据是否符合自身国家利益而定。在这一点上，西方国家承认了科索沃的民族自决权，却拒绝承认当前克里米亚的民族自决权。在民族自决权的暧昧外衣之下，国际地缘政治仍然严格遵循着现实主义国际政治逻辑。

同时，现代民族国家体制要求国家必须保持某种程度的民族主义关怀（特别是在国际关系的维度上），以维护国家利益，保护国家公民。这种民族主义通常被定义为“公民的民族主义（civic nationalism）”。与之相对的，则是可能将族群认同置放于国家认同之上的“族群的民族主义（ethnic nationalism）”。

公民民族主义与族群民族主义的区分是社会科学领域一个“传统的”知识工具，对于国家来说，二者通常也具备道德意义上的差别，即前者可能是“合理的”、“正确的”，而后者则是“离经叛道的”、“危险的”，等等。亦复如安东尼·史密斯所言，“在社会学的类型中引入标准评价是有危险的。目前流行的将民族概念区分为‘族群的’和‘公民的’方法就有这样的问题。在某些政治哲学家眼里，公民的民族主义与自由主义结合并因此得到相当的尊重，而族群的‘鲜血与土地’的民族主义形式则充满越轨行为；族群的民族主义不改变信仰的排他主义使它们无法与‘主流’政治意识形态相结合。对民族共存的需要给予优先注意的现象，我们有可能提供自由的理论解释，然而只有在居住、历史和公共文化的基础上才能提供自由的理论解释，但在宗谱和族群语言文化基础上则不行。”

在史密斯看来，自由主义的政治环境中，“公民的民族主义没有给予少数民族群体以权力，这可能符合自由的个人主义以及个人的人权，但是却实用主义地不计较给予多数（主导）民族以群体权利。这些给予主导民族的群体权力或义务包括公民运用占普通地位的（法兰西）语言进行学习和处理时务，学习和背诵多数民族（法兰西）的历史和文学，奉行法兰西的习俗，承认法兰西的政治象征和制度等等。对犹太人而言，这意味着将他们一元的自我-观念和族群-宗教群体分裂为二元的宗教教派和族群关系，并且剥去后者而将他们吸入主体民族——这是直到今天在许多

¹ 参见【英】厄内斯特·盖尔纳，《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社2002年版；【英】埃里克·霍布斯鲍姆，《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社2000年版。

民族国家中自由的公民民族主义对少数民族所采用的普遍方式。……公民的民族主义因此很难容纳不同文化的群体诉求。只有在‘复合’民族的架构之下才有可能产生真正的多元文化主义。多元文化主义赞美多元，并且在民族国家的整体政治制度和象征之下包容不同的文化成分。”¹在这一点上，目前既有的知识与经验资源仍然是匮乏的。近年来一些西方国家在多元文化主义实践上遇到的困境，显示出多元文化主义远非万全之策。路漫漫而修远，上下求索仍在继续。

在历史书写上，民族国家建设的悖论也在于此：国家化的历史叙述带有激烈的爱国主义情感，但必须面对族群去国家化的历史叙述，这是一个知识与文化上的张力。国家求解的路径当然不能是以此民族主义替代彼民族主义，相反，只能在民族主义之上，构建一种更高的价值追求。这需要国家脱离民族主义叙述，进入更高的层级生产促进国家认同的历史知识。

同时，尽管如此，无论在文化上还是在身份认同上，国家和族群并不是必然对立的。在全球化时代，当今世界上几乎所有国家都是多族群国家，但在历史书写上将国家与族群对立起来的做法，并不是到处都在发生的。这种现象出现的一个前提，与历史的关系不大，却与政治的关联甚重，其关键在于“国族政治”（national politics）与“族群政治”（ethnic politics）之间产生的张力。

民族国家建构工程总是要试图建构一个“国族”（nation）出来，但显然，造国家易，建国族难。因为国家是一个客观的、理性的政治实体，而“国族”却是一个主观的、感性的、非实体化的群体，其群体一致性大大依赖于人们主观的身份认同。例如，我们不仅无法简单地通过识别一个人的国籍而确认他（她）内心深处的国家认同，也无法设定这种认同是一成不变的。

国家强调爱国主义情感和公民身份认同，在理性制度层面，法律对公民的责任义务要求是明确的。但同时，国家在文化上往往是遵循多数主义原则的，国家的文化特征更多符合主流群体的文化特点。因此，在感性层面，当国家试图用多数的、主流的群体文化塑造一种标准化的“国族”文化时，少数的、非主流的群体就可能持有某种程度的抗拒，从而将“国族政治”导引向“族群政治”。因此，族群民族主义者在历史书写上与国家产生的分歧，其实质并不是历史研究本身的问题，而是族群政治问题，背后也可能包含着“国族政治”对族群产生的压力。

任何声称自己是单一的、独特的民族群体都必须刻意强调自身独特的、具有主体性意义的历史根基。为了使这种根基更加深厚繁盛，“民族”不惜有选择性地呈现历史书写，独特的语言、宗教和生活习俗在这里表现出特殊的政治重要性，从而使社会分类更加政治化，民族或族群被等同于先赋的、原生的政治体。显然，民族主义的历史根基并不仅仅植根于历史，更依赖于那些民族主义思想家的贡献。

现代性文化的普遍主义特征无疑对民族主义历史知识起到一种抑制和消解的作用。社会科学追求对于普遍规律的通则性因果解释，将民族主义从其杂糅的历史叙述中离析出来，而成为一个单独的变量。这使得我们可以观察并分析弥漫在历史解释中的民族主义情感、价值观和政治立场。但这一点仍然是不够的，因为社会科学知识有时也插着“西方化”的政治标签，如前文所述，隐藏在社会科学知识范式背后的西方中心论也正成为被批判的对象。

民族主义史观是附着在民族主义意识形态与社会运动之上的，因此在这个问题上，武器的批判和批判的武器显得同样重要。历史知识的构建需要打破民族主义、民族认同与历史之间模糊不清的界限，正是由于历史解释的民族化，历史学本身已经受到后现代主义批判理论的强烈质疑。需要正视在历史研究中的非历史取向，历史事件的发展顺序本身并不意味着解释者提供的因果关系和性质定义本身就是“科学的”，相反，同样的历史事实可以有不同种解释。对于解释者来说，自己所提供的解释体系能够做到自洽，远比自认为某种解释是绝对真理更有价值。

后现代哲学的兴起，也在从另一个维度挑战历史书写。极端的解构论，将人们多样化的历史

¹ 【英】安东尼·史密斯著，叶江译，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海世纪出版集团 2011 年饭，第 44-45 页。

理解全面合理化，并导向一种虚无主义。如果这一切只在知识场域里发生，倒也无可厚非（若单纯从思想史的意义上说，后现代主义理论也确实强化了我们对于社会生活的理解力）。然而，后现代主义质疑一切并解构一切的知识范式，恰恰给改换了形式的民族主义历史书写提供了另外一种生长发育的空间，使之以一种新奇的仪态完成对民族主义意识形态的理论再包装。这是值得警惕的一个问题，因为知识生产直接影响到人们的社会观念，而所有的社会实践都发生在某种社会观念的主导之下。如萨义德所言，所有的社会科学知识都是一种政治性知识。¹实际上，社会科学家标榜的“价值中立”只具备方法论的意义，而不具备价值意义。

受到民族主义和后现代主义历史书写带来的政治挑战最为严峻的是国家。新的知识范式和新的历史书写方式都要求国家做出知识性回应，否则国家就会在一定程度上丧失历史解释的话语权力。同时，“民族国家不可能本质化为超越的现实，超越自营的政权与竞争的利益集团。民族国家是同时作为权力关系、群体表述以及对超越的追求而存在的。正如三者之间的关系复杂而不断变化一样，只有合理配置历史所提供的所有资源，才能够理解民族国家”。²这都要求国家必须成为一个学习型组织，具备反思性以及不断强化、更新自己的知识生产能力，否则，在历史书写上，国家政治就会出现意识形态上的风险。

中国的民族问题与历史书写

中国的文明发展道路在世界上是唯一的。中华文明不是依托一神论宗教发展起来的，而是在上古时期就形成一种“即凡即圣”式的普遍主义道德伦理体系。在数千年的历史岁月中，中国始终有不间断的国家实体、自成体系的哲学思想传统以及世界上唯一自上古时期使用至今的文字系统。中华文明虽以农耕文明的儒家社会为中心，但不断与周边的游牧社会、渔猎采集社会发生互动，甚至中央王朝的正朔之中，亦有元清两季是非汉政权。正是由于中华文明的这些特性，中国人世代生息在绵绵无尽的历史感之中，历史观可以说是中国社会最重要的意识形态，迄今依然。

源起西方的现代性文化东渐之后，尽管中国没有成为完全的殖民地的历史经历，但民族主义之于中国的影响也是一场“思想与政治的斗争”。在中国从“天下帝国”向现代民族国家体制转型的过程中，公民民族主义、族群民族主义以及二者之间的张力始终是国家建构面临的深刻挑战。这种挑战集中表现于今日之民族问题。

理解中国的民族问题，首先需要理解中国的国家文化特性，这种特性蕴含于历史的断裂与延续之中，既需回望文明历史，亦需明察现代性与文明传统的默契与分歧。

赵汀阳在最新发表的一篇文章中谈到，当代人的历史叙事暗含着对历史的“当代思维的倒叙理解”。“虽然此时之当代性可以对彼时之当代性提出问题，却不能把此时之当代性倒置为彼时之当代性。假如把当代概念倒映并追认为古代事实，这种‘逆向建构’会切断历史自身的筋脉，使一种历史变成了无线索的情节组合，失去自身连贯的历史性。”他进一步认为，“来自西方历史线索的民族国家、民族主义、征服王朝、帝国主义等等现代学术概念对于西方历史是自然连贯的，而用于解释中国历史则造成历史线索的断裂。”中国一直具有广泛的包容性，是因为中国存在一种被他称之为“漩涡模式”的文化机制，这种机制一旦形成就具有“必然的向心力和自身强化的力量，”这与早期中国的政治行为和天下观有关。因此，这个“内含天下的中国”是一个神性存在，“不能被削足适履地归入民族国家、文明国家或者帝国之类的政治概念或社会学概念。”³

赵汀阳的立论代表了一种有意义的知识讨论方向，世界上几乎没有任何其他文明能够在历史

¹ 参见【美】萨义德，《东方学》，王宇根译，北京：三联书店 2007 年版。

² 杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社 2003 年版，第 220 页。

³ 赵汀阳，“中国作为一个政治神学概念”，《江海学刊》2015 年第 5 期。

的延续性上与中华文明相提并论，但塑造天下文明的力量，并非是某个特定的现代意义上的族群，是漫长历史中的社会与文化互动，造就了中国及其文化。赋予这种文化一种民族主义标签，使之仅仅成为“汉人”的族群文化，无疑是一种偏见。近年来，对“天下”概念的重新发现与反思，在文化反思的同时也显示出一种政治哲学意义上的理论关怀，即不能在民族主义的狭隘框架中解释中国的历史，中国之所以成为中国，是因为在历史上“天下观”之包容性与超越性，无论是中原王朝还是蒙元满清，都在这个“天下”建构的历史过程中做出过卓越的历史贡献。

汪晖在《现代中国思想的兴起》一书中也论述到，需要将“中国”从僵硬的帝国/民族国家、传统/现代等二元论的叙事框架中解放出来，而将之理解成一个在绵长的历史进程中不断建构起来的生成物，并非具有一种固定不变的“民族本质”，而是一个不断去重新整合、建构认同的过程。¹换言之，不能以一种刻板、固化的眼光看待中国，不能以西方中心论的刻板标准衡量中国，要察觉中国社会为保存或创设文化连续性一代又一代人做出的艰苦努力。事实上，这个实现现代化的进程迄今仍是进行时。

其次，“所有的历史都是当代史”，需要对历史书写中的民族主义保持高度的敏感。

然而，在当下现实的语境中，任何强调中华文明独特性的言说，都可能被国家外部社会冠以民族主义标签，而国家内部的族群多样性也对华夏中心主义的历史叙事构成知识和观念上的挑战。因此，深刻理解民族主义历史书写的知识逻辑，与深刻理解中华文明的独特性同样重要。因为，显而易见的是，历史观的演变将直接影响到中国现实与未来的国家建构。

民族主义是一种现代意识形态，这种意识形态既可能为少数人所保有，亦可能为多数人所保有。而国家建构的本意，是要强调国家对于不同族裔之共同性。这种共同性之重要性不仅是不言而喻的，而且也更符合历史事实。任何一个多族群社会都不是由单一文化主导的，而是不同文化特质的相互浸染而形成一种区域性文化，进而形成国家化的一种“多元一体”的文化格局。

费孝通先生对此深有感触。他说：“我的困惑（对 55 个民族史的编写）出于中国的特点，就是事实上少数民族是离不开汉族的。如果撇开汉族，以任何少数民族为中心来编写它的历史很难周全。困惑的问题，在编写‘民族简史’时成了执笔的人的难题。因之在（上世纪）60 年代初期有许多学者提出了要着重研究‘民族关系’的倡议。着重‘民族关系’当然泛指一个民族和其他民族接触和影响而言，但对我国的少数民族来说主要是和汉族的关系。这个倡议反映了历史研究不宜以一个个民族为单位入手。着重写民族关系固然是对当时编写各民族史时的一种有益的倡议，用以补救分族写志的缺点，但并没有解决我思想上的困惑。”费孝通先生进一步提出，“如果把具有多元一体格局的中华民族的形成过程如实地摆清楚，也就是一部从民族观点描述的中国通史了。也可以说就是我在民族研究领域悬想已久而至今没有能力完成的一个目标。”²

费先生以“未竟之业”提出来的问题在今日仍显示出其远见，也同样被其他一些学者所关注。2014 年 9 月，藏学家石硕教授在《新疆通史》之《民族卷》研讨会上提出：目前在中国历史的书写中，主要形成了两种文本体系，一种是“中国通史”的体系，另一种是“中国民族史”的体系，前者以华夏正统为主线，并主要按中原地区朝代演变、更迭来书写。后者则主要是以二十四史中“四夷传”为主干材料，集中来写今天少数民族或历史上属于非汉人群的历史。今天我们所见到的“中国民族史”，大多属于这一类型。形成这两种不同的书写体系，主要和二十四史的文体及分类体系有关，确切地说，也是和历史上传统士大夫的“中国观”和立场有关。因为在传统中国士大夫的观念中，对周边四夷始终存在着一种轻视、排斥或歧视的倾向。他还指出，尽管这两种有关中国历史的书写体系有它一定的方便与合理之处，但是这种将中原正统与周边“四夷”截然两分、彼此割裂开来的书写体系却带来了一个很大的弊端，那就是使我们对中国历史整体面

¹ 参见汪晖，《现代中国思想的兴起》（全四册），北京：三联书店 2008 年版。

² 费孝通，“简述我的民族研究经历与思考”，《中央民族大学学报》2000 年第 1 期。

貌的认识和理解受到割裂与制约，缺乏一种全局性的整体视野，同时在空间上也丧失或忽视了更广阔的地域与民族背景。¹

费孝通先生和石硕教授的中肯之见，无疑是今天中国在历史书写上面临的一个相当紧迫的问题。

结论

历史研究经常会成为一种政治写作，而其关键不在历史本身，而在看待历史的世界观。

从理论上讲，当代的民族研究正在将视角从对“民族的起源与特征”的历史关注转向对现象学意义上的“主体间性”（inter-subjectivity）的现实关怀——相互对应的不同文化主体（民族或族群）之间，即自我与他者之间，原本被描述为“对立的、差异性的”文化关系，正在被重新解释为相互作用、相互塑造以及相互依存的关系，而并不存在完全由自我决定与控制的主体。相反，按照福柯的解释，塑造人的主体性的力量，来源于语言和隐藏在话语中的权力关系。在现代社会，知识与权力的一体化形成了权威（具有合法性的权力），通过“规训与惩罚”，对社会成员自内而外地塑造出新形式的主体意识。²从这样一种后现代哲学视角出发，“民族”作为一种社会文化群体，“民族关系”的核心并非彼此之间的文化差异与隔阂，而是彼此之间的文化互动与浸染，以及“民族”与一个更大的社会环境（如国家制度、全球化等）之间的文化抗拒与顺从。同时，权力隐含在关于“民族”的叙述话语之中，塑造出对于“民族”的社会想象。

历史书写本身也正在创造更多的知识可能性，从而在一定程度上消解民族主义的狭隘性。事实上，一切人文与社会科学都建立在对普遍人性的理解和解释基础之上，每一个人既关心个体命运、也关心群体归属及其所属群体的社会处境、同时也关注世界主义的普遍价值，在三者之间能够达成的某种平衡，可以有效地遏制民族主义不滑向攻击性的极端取向。这就要求在权力政治与权利政治之间达成一种妥协，由权力政治规范的秩序，和由权利政治规范的秩序需要同一。同时，基于当今世界秩序以民族国家为基础的事实，国家建设虽不能脱离一定程度的公民民族主义关怀，却不能以公民民族主义为国家建设的最高目标。用通俗的话说，关怀别人，别人才会关怀你自己，唯如此，才能面对国家内部文化多样性的现实。

当下正在隐隐发生的史观之变，本身是一种文化现象。凝结在史观变化之中的，不仅仅是面对过去的历史经历、历史记忆和历史解释，也是面向未来的价值关怀和基于共同社会理想的共同意志。而真正的历史，不仅是知识生产，更是社会实践。从这个意义上说，国家建设的文化之路，就是要树立更为开放、更为包容的历史观念。

¹ 石硕，“关于区域民族史书写中若干问题的思考”，《西藏民族学院学报》2015年第1期。

² 参见【法】米歇尔·福柯，《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店2003年版。

【论 文】

美国大学招生“机会公平”吗？¹

于时语

在经济全球化和高科技自动化大潮之下，美国最深刻的社会演变，无过于低教育蓝领中产阶级社会经济地位的沉沦。所以美国的社会竞争，日益集中到“教育战线”，而且这一竞争日益超越学校课堂和考试，而进入社会政治领域。

美国的社会竞争和“洗牌”都远超欧洲，这是美国资本主义的活力所在，但是相应的文化传统，便是强调“机会公平”。在教育竞争中，这一机会公平性常常引起关于大学招生中的“平权”（affirmative action）和“多元化”（diversification）政策的争议。后两项政策大致可以解释为“照顾录取”在大学校园里未有充分代表的特定群体，涵盖肤色、性别、社会经济地位和地域。

少数民族加分的末路？

大学招生“平权”政策的主要内容，是优先照顾黑人、拉美裔、印第安原住民入学。从“高考加分”考量，按照1600分为满分的SAT“高考”，名牌大学录取的黑人学生平均分数，可以低于其他录取生300分-400分。

“少数民族加分”政策因此在短短几年中帮助改变了美国上层社会的组成。奥巴马当选为第一位黑人总统，可以说是这一优待政策的最大结晶。今天美国两党尤其民主党上层的其他黑人和拉美裔领袖，在不同程度上都是这一政策的获益者。相应地，这一照顾“有色人种”的政策，也屡屡遭到白人的诉讼挑战，而且官司通常都会打到最高法院。

最早的案子，是1978年一位白人考生申请加州州立大学医学院落第后发起。最高法院根据宪法第十四修正案“同等保护”条款，判决专为少数民族设立入学“配额”违宪，但是“多元化”代表了高等教育的压倒性利益，种族因此可以继续作为录取因素。

1992年，一位白人女生控告得克萨斯州大学法学院拒绝她入学，虽然她的成绩超过了许多少数民族录取生。美国第五联邦巡回法院1994年判决种族不能作为录取因素，而最高法院在1996年拒绝了此案的上诉。

再下一个案例，是2003年最高法院九名大法官以5比4的微弱多数判决：密歇根州立大学法学院录取过程“同时考虑包括种族在内的多项因素”不构成配额。但是多名大法官同时强调，照顾少数民族属于历史“纠偏”政策，而只有有限的时效，“也许再过25年”就没有必要了。

2014年4月，美国最高法院以6比2的绝对多数，肯定了密歇根州2006年公决通过的法律：禁止大学在招生过程中以种族肤色作为录取因素。换言之，在招生过程中给“少数民族加分”属于非法行为。虽然这只适用于纳税人供养的州立大学，但是对继续照顾黑人和拉美裔入学的私立常春藤名牌大学，也会产生相当的压力。更重要的是，这一裁决会鼓励其他仍然实行“少数民族加分”的各州群起仿效，加速这一政策的消亡。

进入常春藤，毕竟是少数中的少数。绝大多数美国中产阶级子弟，上的是学费相对低廉的州立大学。而排名前列的州立大学“旗舰”校园（例如加州伯克利大学、得州大学奥斯汀分校等等），便成为竞争重点。另外，州立大学也是医学院和法学院教育的重要基地，因此是大批向往“高收入行业”的本科生激烈竞争的下一期目标。

总之，州立大学旗舰校园和医学院、法学院，都是名额有限、僧多粥少的大众竞争目标，自然成为“少数民族加分”遭到最大反对的地方。因为任何一位靠“加分”入学的黑人或拉美裔，

¹ 《南风窗》2016年第12期，第67-69页。

都意味着挤掉了另一位成绩更好的白人或者亚裔学生的位置。

所有种族照顾政策，说到底都是“护短”，就像娇惯子女一样，反而最终害了受娇惯者。以美国“加分”照顾录取为例，加州伯克利大学原来照顾录取的黑人学生中，竟有70%未能完成学业。就连麻省理工学院照顾录取的黑人“尖子”，也有近1/4半途而废。可以看到这样的“加分”录取是对宝贵教育资源的极大浪费，更不提剥夺了大批优秀亚裔子弟的社会机会。

即便学校以分数膨胀等手段“掩护”资质不够的少数民族学生混到毕业，他们还是会面临真正“色盲”的社会检验：医生和律师的执照考试便是无法凭肤色“加分”的关头，黑人毕业生无法通过这两种执照考试的几率因此远高于其他族群，甚至出现黑人律师无法执业而流落街头的事例。最讽刺的，是官司打到最高法院的加州大学医学院照顾招生案，一位低分挤掉白人入学的“模范”黑人学生，毕业后因为医术极差，导致死亡事故，而被吊销了行医执照。

寒门子弟机会何在？

名牌大学招生“多元化”的另一重点，是低收入家庭出身的寒门子弟。由于黑人和拉美裔相对贫穷，在最高法院数次裁决之下，许多学校开始偏重依据收入水平而不是肤色“加分”招生，以掩盖违宪的“种族配额”。但是“理想很丰满，现实很骨感”，《纽约时报》两年多前刊登的一幅研究图表揭示：美国最穷40%家庭中，子女能够进入名牌大学的微乎其微，20多年来几无变化；而收入水平在40%~60%之间的美国中产家庭；几十年来子女进入名牌大学的机会，也远远落在最富的20%家庭之后。

“少数民族加分”的结果其实早就披露了这一现实。几年前被白人警察误捕引起风波的哈佛大学黑人教授亨利·盖兹，首先指出：2/3的哈佛黑人学生是中产阶级新移民后代，与平权政策补偿黑奴后裔和提拔贫穷黑人的本意毫不相干。普林斯顿大学和哈佛大学的两位前校长1998年出版一项研究，披露在包括耶鲁、普林斯顿、哥伦比亚、斯坦福、宾州大学在内的28所美国顶尖大学中，黑人学生的绝大多数（86%）来自中上阶级。

尽管有“多元化”照顾政策，寒门子弟仍然在教育竞争中不断沉沦，这有物质和非物质双重因素。首先是家庭财富决定的教育资源和投入。例如美国公共教育体系江河日下，从贵族幼儿园到私立中小学的高质量教育虽然费用昂贵，大多数却“物有所值”。据《纽约时报》报道，美国总共两万多所公立高中里，只有区区165所“考试录取学校”（涵盖1%的高中生），其教育质量可以媲美私立贵族中学。我曾经粗略统计：贵族预校毕业生进入常春藤名校的机会，是公立中学毕业生的5倍！

过去几十年来，美国出现与中国非常相似的社会现象：无论贫富，家庭对子女教育的金钱投入都显著增加。但是因为富人收入的增速远超穷人和中产阶级，使得他们对子女教育的投入增量也大大超过其他阶层。据统计，从1972年到2006年，美国富有阶层的子女教育开支增加了150%，而低收入阶层只增加了57%。从绝对金钱数目上说，这一差别更是“难以道里计”。

从非物质角度，“选择性婚配”产生的智力遗传效果之外，大量研究证明人类智力开发是个自幼开始的长期过程，其中父母和家庭环境作用极其巨大。例如斯坦福大学的一项研究显示：还在婴幼儿时期，高教育和低教育家庭小孩听到的词汇量已经有很大差别。这种教育水平和智力发展上的差距，从小学直到高中毕业只增不减，所以两者在大学教育机会上的差别，实在是这一幼儿时期就出现的差距的延伸。

对于大学招生来说，由于毕业率会影响大学排名，再是有“加分”照顾，名牌大学还是极不愿意招收入学后会有学业困难的寒门子弟。所以，如何甄别出学业有后劲的寒门子弟，就成了大学招生时的一项难题。

地域“多元化”知易行难

美国教育史上，常春藤大学首先引进“唯才原则”，不仅创立了美国“高考”SAT，以实现凭才取人，还在“白人盎格鲁撒克逊”族群呈现衰败迹象之际，率先在“蓝血世家”子弟之外推广平等教育机会。最近半个世纪以来，部分为了维持常春藤名校的社会“合法性”，它们也高唱校园“多元化”。

作为私立大学的常春藤为何领衔“多元化”？原来，常春藤招生选择的终极目的，是毕业离校后社会成就的最大化，而学业成绩并不是毕业后成就的最佳预测。用哈佛校方的说法便是：“丙等成绩在历史上产生了一些哈佛最杰出和最有用的毕业生。”如果能产生像奥巴马那样出身于少数族群的领袖式人物，更是一种富有远见的投资。

除了前述的向寒门子弟倾斜的招生政策，向教育落后地区的适当倾斜也是美国大学招生“多元化”的一种尝试，但并不居主流。

首先，地域“多元化”作为照顾政策，只限于私立名牌大学。对州立和市立大学而言，招收付高额外州学费的外地学生是“创收”手段，所以越来越多中国富二代，成为美国公立大学填补预算亏空的冤大头。

即便有地域“多元化”的尝试，但直到今天，常春藤名校招生仍然显著向本地考生“倾斜”。这很大程度上缘于历史传统，例如地处纽约的哥伦比亚大学，上世纪初曾引起严重的犹太学生“过量”问题。然而，从上个世纪开始，在招收国际学生的传统之外，常春藤名校也开始努力“全国招生”，吸收各地的突出人才，至今已经形成相当完善的体系。

如同“平权”特招一样，各校官面上都不承认有正式的地域名额，而是“不拘一格收人才”，但是肯定有内部平衡指标。以哈佛大学为例，据我获得的招生面谈内部指南，哈佛大学招生办按照申请人的地域，分为20个小组，校方术语是“docket”。每个招生办人员参与至少两个组的审查过程，以避免区域偏差。每组由3到6名区域代表、组长（资深招生办人员），加上数位审阅教授组成。

尽管如此，据哈佛校报去年一项专门调查，哈佛招生的地域偏差仍然非常突出，严重向本地和教育强州倾斜。哈佛去年一届本科美国新生半数以上来自纽约、新泽西、加州、马萨诸塞州，而这4个州只占美国人口23%。更有甚者，人口只占全国2%的马萨诸塞州，占了新生比例的15%（231名），而人口相当于马萨诸塞州7成的路易斯安那州，进哈佛只有区区两人。由于名校一般不公布申请人的地域分布，所以我们很难计算录取率的差别。但是按照人口计算，马萨诸塞州学生进哈佛的机会是路易斯安那州学生的79倍强！

这里反映的无奈现实，是美国各地区在中小学教育资源和质量上存在巨大差别。名牌大学虽然从事地域“加分”特招，毕竟还是有全国标准化“高考”这样的客观标尺限制，使得教育资源和质量欠缺地区的高材生难以脱颖而出。

马萨诸塞州所在的东北部新英格兰地区，是美国教育的最老基地。哈佛去年新生来源领先的7所中学，5所在新英格兰，两所在纽约。更瞩目的是，其中4所是老牌私立贵族中学。这是名校招生地域失衡的另一主因，使得占美国人口不到5%的新英格兰，因为集中了全美最出名的贵族中学，向哈佛输送了超过21%的新生。如果加上那些曾在新英格兰就读的海外学生，这一比例还会更高。

随着教育竞争的激化，美国精英教育的上述地域差距只会越来越大。

【论 文】

在延边发现中国

宋念申¹

帝国型塑于边疆，这是一个越来越为人所熟知的观点。而在帝国向所谓现代民族国家转型的过程中，边疆同样扮演着极为关键的角色。因为处于不同政治、经济、社会、文化相互交叠、相互影响的地带，边疆的现代演化呈现为各种跨界势力的吸纳、融合、排斥和重组。边界一方面被打破，一方面被重塑，边疆建构（frontier building）恰与我们熟知的民族构建（nation-building）和国家构建（state-building）相互缠绕，而历史的延续性和断裂性，就在边缘地带同时显现出来。近代中国的边疆建构历程，与中国应对现代化挑战、重新整合内部资源、内化外来资源、并最终重塑“中国”的过程联系紧密。

在现代中国边疆建设的讨论中，延边是个容易被忽视的地方：一方面，在19至20世纪清帝国的四大内亚边疆中，延边所在的东北地区，其内地化过程看上去最为成功；另一方面，与朝鲜半岛隔图们江相邻、总面积略大于台湾的延边，又属于东北内部相对稳定的边陲地区。因此延边的“内化”或多或少地会被视作理所当然。但借由历史梳理可知，延边曾经爆发的矛盾和冲突（领土、民族和国际），其激烈和复杂程度并不亚于西部。因此，这种相对的“成功”和“稳定”背后，恰恰揭示出近代中国边疆建构和民族国家建设的某种独特经验。本文探讨的，并非延边地区如何成为（静态的）“中国”的一部分。相反，本文试图把“中国”看作一个在帝国和民族国家间动态演化的过程，并考察此过程是如何在延边发生和展开的。

延边作为多边边疆

20世纪初，“延边”一名尚不存在。图们江以北的广阔地域，因毗邻长白山，曾是清帝国封禁政策的核心地带。整个吉林治理以八旗制度为主导，延边地区属琿春协领，辖于宁古塔副都统。1860年，清廷被将迫乌苏里江以东弃于沙俄后，为强化地方防御，升琿春协领为副都统。1880年代起，这里被辟为禁放之地，清廷委任吴大澂负责宁古塔边务。汉人官员介入“龙兴之地”的管理，民政机构亦开始设置。1902年，清廷在此地建延吉厅。而后“延边”一词，一直作为非正式用语，泛指当时图们江边的延吉、和龙、汪清、琿春一带。直到抗战结束以后，“延边”作为正式行政区划名称才逐步固定。

有清一代，东北既是满洲的根本重地，又是抵御沙俄扩张的前沿，对内（汉人）对外（俄人）皆需防范。时至近代，俄国拓殖到图们江口，日本则通过朝鲜半岛打开通向东北的东线门户，清朝为固边守本，不得不弛禁招垦，鼓励汉人移驻，当地的经济和社会生态随之剧变。延边地区地处中、日、朝、俄夹角，又有朝、满、汉、回杂处，实在是一个多边的边疆，也可谓是一个“跨体系社会”。今天的延边是朝鲜族自治州，因此谈到延边社会，学界多提“跨境民族”。这当然没有错，不过要理解这个跨境社会的形成，我们不能仅局限于中朝边境，因为本地社会的起源和展开，从来不只与中朝两国相关，而是带有极强的区域性和全球性。

1870年代，朝鲜咸镜道贫民开始大规模地越江垦荒，这时正值俄国吞并了整个乌苏里江以东的清朝领土。两者的同时发生并非偶然：沙俄在与英国的中亚大博弈中失利，转头向东，并利用清朝的内忧外患，得到东北欧亚太平洋沿岸的大片领土。俄国为了巩固帝国的新边疆，大规模

¹ 作者单位：美国瓦萨学院历史系。

征召朝鲜贫民垦殖。而此时朝鲜积弱，更是天灾人祸不绝，这亦促使贫民冒死越边。其中相当一部分人，就留在延边地区，成为最早一批农业居民。甲午以后，日本加速殖民朝鲜，更挑起日俄大战，日本独吞半岛，覬觎满蒙。以上构成20世纪朝鲜人移民东北（特别是延边地区）的最大推力。吞并韩国后，日本殖民势力和资本势力联手，将朝鲜半岛打造成帝国农业基地，移来大批日本农民。失地的朝鲜农民只好移往满洲，渐次填补日本帝国的下一个边疆。

帝国主义的地缘争夺，以及资本主义的侵入，使得清廷再也无法维持“龙兴之地”的骑射之风。东北作为满人的故乡，越来越只存在于神话和想象当中。其实满洲特质的衰落，早在严行封禁时就已经开始了。八旗主力久居中原，几乎无人愿迁居关外、戍守苦寒边地。宁古塔、珲春地方旗人，屯垦日久，也逐渐农业化，原有旗地亦大量地流于民人之手。至于汉人偷越柳条边，或淘金伐木、违禁开荒，或偷猎采参、啸聚山林，更是晚清东北治理的一大难题。19世纪后期，珲春辖区大半开放。肥沃的土地和优越的地理位置，很快让珲春成为一个跨境农业、商业中心。图们江北的米谷收成是朝鲜北部重要的食品来源；珲春城亦成为区域商业重镇，是人口一度仅次于吉林城的吉林第二大市镇。这反过来也更加刺激了地缘政治和资本的争夺。在某种意义上，延边是清代东北逐渐“去满洲化”、被强行纳入新帝国主义体系和资本主义世界体系的缩影。

因此延边早期历史，一开始就带有多边竞争、帝国消涨的复杂主题。当然，这一性质并非延边地区所独有，所应注意的是，这个多边边疆如何消化这些主题，并在此过程中，重新定义人民、土地、国家，进而扩展了“中国”这一概念。

断裂与延续：从“垦民”到朝鲜族

近代中国的相关历史叙述多在强调历史的断裂。但假使只看到断裂，其实就是拿“中国”这一极具韧性的发展过程，去适应“现代化”这一短时性的、目的性极强的框架。这样一来，古与今，旧与新，内与外，往往互为反证、难以通约。倘若把这套叙事主线施之于边缘地区、少数民族，则更易把原本作为历史概念的断裂施之于现实；把时间的区隔（前现代/现代）变成空间的区隔（中原/边疆）。而如果从边疆出发看中国，也许可以发现断裂之外的另一面。

近代国族叙事，本是一种自上而下的、对历史进行倒推的理解。因此会有学者把东北朝鲜“族”的历史，上溯至皇太极掳掠的朝鲜兵民。但这种人口流动和近代民族建构的机理完全不同。“朝鲜”成为“族”，产生于东北近代化的过程中。中国朝鲜族是现代中国民族体系中形成较晚的族群，是在百万人以上民族中，最晚才在中国境内形成“小聚居”的，其确立为一族的过程也颇为曲折。

1880年代初，负责珲春放禁的清朝官员发现，图们江北岸有数千朝鲜边民越垦，已开荒地2000晌。按照清朝法律和惯例，一旦发现越境边民，应立即刷还、严惩。但迫于垦民人数众多，况且俄罗斯的威胁近在眼前，吴大澂与吉林将军铭安上奏，建议将这些越垦贫民就地安置。鉴于这一创新性举措与严禁越界的律例不符，封疆大吏们必须拿出超越律例的政治原则，将其合理化。在奏折中他们强调，朝鲜本是清朝藩服，朝民亦天朝赤子，而“既种中原之地，即为中原之民”。也就是说，在现代国籍概念尚不存在的时候，边界并不成为区分彼此的绝对条件，“天下”概念和“宗藩”政治原则，在必要的情况下可以超越地理区隔。更重要的是，在他们的话语表述中，延边地区（甚至可以说整个东北），都可被比拟为“中原”，那么不但清朝与藩属的界限可以跨越，帝国腹地与边疆的界限，也顿时消失。

但朝鲜毕竟不是清朝直接管辖的地域，朝鲜无论怎样“如同内服”，毕竟不是大清抚舆。吴大澂等人并非完全取消彼我界限，他们提出，要给定期限，让朝民“易我冠服、遵我政教”，即以剃发易服和文化制度，来重新建立内外区隔。只不过这些可以从缓，“姑照云贵苗人，暂从各便”，即把清帝国处理西南边疆定居苗民的模式，用来处理东北边疆移居垦民的问题，既提出长

远目标，也承认并允许当前的差异。

宗藩话语所提供的合法性，不但为清朝官员所用，也同为早期朝鲜垦民所用。他们虽然辩解说，自己跨越的界限（豆满江，即图们江）并非两国边界，江北一带乃朝鲜的闲荒之地（由此引发出长达数十年的领土争端），但仍借“率土之滨莫非王臣”的儒家政治理念，恳请“天朝”开恩，准许他们定居于此。此后，围绕朝鲜垦民身份的博弈，大致沿着是剃发易服还是保持朝鲜人心理、社会、文化习俗的方向展开。在此过程中，垦民和地方政府之间形成某种默契，即垦民以家长一人剃发而编入清朝民籍、换取土地权益，地方官员则默许其他人保留原有习俗。这种情况一直维持到清末民初，此时延边地区的朝鲜人增加到近30万。

日本吞并朝鲜后，以现代国籍法原则，强行认定海外朝鲜人为日本国民，并借由延边的外交、金融等机构渗透吉林，蚕食主权。“国籍”成为东北地方官员和延边朝鲜移民迫切需要面对的一个问题。近代中国的国籍条例，最初是为规范海外汉人移民的管辖权，但延边地区则是一个特例，其主要问题是确定对“外国人”入籍中国的管理。为此东北地方当局在中央政府规定的原则下，灵活变通，一面强化对垦民入籍的要求，并简化手续、鼓励入籍，一面采取各种手段阻止未入籍的朝鲜人拥有土地。

此时的延边地区，新移民大量涌入，其中不少人有着相对鲜明的反日独立意识。延边不但成为最大的海外朝鲜人聚居区，而且是反日独立运动的最大基地。由于朝鲜作为国家已然不存，一批移民出于生存需要或反日目的，主动申请加入中国国籍。但这种情况并不是主流，多数普通朝鲜移民的生存策略，是寄寓于中日争夺之间，在国籍问题上保持模糊性。于是在19世纪的“入籍”（户籍）和20世纪的“入籍”（国籍）之间，延边地区朝鲜人仍然保持其最基本的身份认同，即作为朝鲜人的“族籍”。这也反映在民国东北地方官员编纂的方志中，在1920年代的《珲春县志》里，“垦民”与“汉族”、“满族”、“回族”及“侨民”（侨居本地的日俄人）并列，出现在“民族”一项统计中。此时虽无“朝鲜族”的称谓，但“垦民”就是指朝鲜移民（包括归化入籍者和未入籍者），其位置介乎“（我）族”与“（外）侨”之间。新成立的中国共产党，在1928年第六次全国代表大会《关于民族问题的决议案》中，则已将“满洲之高丽人”看作“中国境内少数民族”，这可被视作中共处置东北朝鲜人思路的起点。

1931年日本发动九一八事变，并扶植起满洲国，东北朝鲜人国籍问题暂时搁置。但在整个日占期间，有不少朝鲜人参加到东北及全国地区的抗日运动中，甚至在东北的抗日武装里，朝鲜人占了大多数。朝鲜的共产党人，在共产国际指示下，也以个人名义加入中国共产党，由中共满洲省委管辖。从全国范围看，此时满洲虽然被日本控制，但东北作为中国一部分的观念，在全体国人中大大地强化。直至日本投降、东北及朝鲜光复，朝鲜人的国籍问题才再次成为焦点。与国民党总体视东北朝鲜人为寓居的“侨民”不同，共产党允许他们自由选择国籍和去留，留在中国的即为境内民族，享有土地权益。大部分延边朝鲜人已经在中国生活了二、三代，家园和故国之间有了较为明确的区分。超过百万的朝鲜人最终选择留在东北，并和汉族农民一样，在之后的土地改革和解放战争中，成为中国革命最有力的支持者。东北解放以后，关于延边地区的民族自治方式曾有不同意见，在延边长大、参加抗战的朝鲜族革命家朱德海力排众议，确定实施区域自治制度。1952年，“延边朝鲜族自治区”成立（后改为自治州），成为中国最早的民族自治区域之一。

朝鲜人从“亦天朝赤子”，到“（入籍）外国人”，再到“朝鲜族”，是特定历史情境下博弈、选择的结果。“朝鲜族”的形成既包含前近代天下观念的遗留，又是近代殖民与反殖民斗争的产物，更体现农民阶级对家园的认同和对土地权利的追求，并不单纯是由上层精英们的国族想象衍生而来。反而是“中国朝鲜族”概念的自我确立，使得作为现代建构的“中华民族”，有了更丰富具体的含义。

矛盾与统一：从“存储地”到现代主权

人的归属感往往与土地密不可分，土地权益在从“垦民”到“朝鲜族”的转变过程中起着至关重要的作用。而延边从一块皇家禁地成为现代民族国家的主权疆域，也反映出领土和国家观念的近代重构。

1880年代初，在朝鲜边民越垦、铭安和吴大澂等人力主吉林开禁的同时，光绪皇帝还在一处朱批中强调，吉林为旗人的根本重地，应最重骑射，次重放牧，而农业为最末。理由是放禁会导致奸民聚集，并令本地淳朴风尚渐失。此时的东北，至少在皇族心中，仍被看作一块蕴藏帝国气运的“储存地”。但在资本主义强势冲击下，实质空虚的“龙兴之地”已无法被继续雪藏。封禁数百年之后的开放和开发，很快导致所有权的纠纷。吴大澂和珲春副都统依克唐阿，据理争回俄罗斯侵占的图们江口黑顶子地区，但与此同时，图们江作为中韩边界，先是被越垦的朝鲜贫民质疑，进而遭到刚刚进入条约体系的朝鲜政府否认。清廷与朝鲜的划界谈判，仍然恪守宗藩原则，但最终没有形成完全一致的意见。甲午战争以后，东亚天下秩序彻底解体，日本利用中朝领土争议，挑起“间岛”争端，并欲以现代主权观念，否定东北的中国属性。

在延边地区的现代主权化过程中，晚清的满汉大臣、反清革命党人以及北洋政治集团这几个传统近代史叙事中既重要又泾渭分明的群体，其努力方向却表现出相当的一致性。从边疆区域出发，促使我们在一定程度上反思、调整以往以孙中山革命为中心、聚焦于中原的叙述主线。

延边地区和东北从“根本重地”的“祛魅”，首先表现在对俄罗斯扩张的反应。1870年代，在盛京将军崇实的倡导下，清廷的东北治理开始向旗民双重管理体制转型。铭安、希元、长顺等几任吉林将军，以及吴大澂等边务大臣，都力主移民实边，并重整军备、创设民政、开办厂矿、建立学校，使得吉林这一社会经济意义上的边缘地带，开始与内地的自强改革声息相通。最初来到东疆的汉人官吏，多为李鸿章淮系及北洋系阁僚，这些人很多有处理朝鲜问题的经历，对东疆的认识和了解相对深刻。及至1907年东北设省，徐世昌成为首任东三省总督，唐绍仪、朱家宝、程德全署理奉天、吉林、黑龙江政务。在其任内，徐世昌将他力主的新政改革施于东北，大力整顿边务。北洋系人物继承前清政治版图，不但持续完善官僚体系，且在主权问题上态度鲜明。

自此直至东北易帜、九一八事变，东北军政大权，大体掌握在北洋系人物手中，这在客观上使得东北政务相对稳定、主权建设相对延续。辛亥革命、清帝逊位、民国肇始等划时代事件，对东北政局的冲击并不算大，对于延边的影响更小。清末到民初延吉地区的最高行政长官、浙江人陶彬，自光绪三十三年（1907）署延吉厅同知，至民国十七年（1928）在延吉道尹任上病逝，长期主政该地（中间仅短期外调）。他一面尽力防阻日本侵蚀，一面大力兴学抚民，于20世纪早期延边地区的主权建设方面贡献卓著。

而谈到对日本蚕食延边的抵抗，更要提及吴禄贞、宋教仁等革命党人的业绩。与孙中山、黄兴等在边疆问题上表现的暧昧态度不同，吴、宋这两位留学日本的革命家，对日帝的蚕食意图早有洞察，对延边的经济、战略重要性认识独到，在捍卫东疆主权上坚决作为。吴禄贞潜伏新军内，深获徐世昌信任，受命出任清廷之延吉边务帮办，与日本殖民机构针锋相对，寸步不让；并通过实地踏查，撰写《延吉边务报告》，力证图们江北为中国领土。宋教仁则利用日本搜集的大量历史地理资料，以国际法为理论武器，撰写《间岛问题》，化名交予清政府，以利外交。两人在从事反清革命的同时，并不视满洲外在于中国。一从地方实践、一从外交话语，对延边现代主权的确立起到巨大作用。延边在他们眼中不仅是满人故土，还是中国在整个东亚地缘竞争框架下的战略要冲。

通过上述人物的实践，延边地区完成了从“龙兴之地”到国际法意义上的主权之地的“再领土化”（re-territorialization）转变。而这一事例，其实是中国从“天下”到民族国家变化的一个具体个案。其过程从晚清一直持续到九一八事变前，其中不同的政治集团虽然对“中国”抱有大相

径庭的认知和愿景，冲突不可谓不激烈，但于东北边疆治理上却形成相当的统一性。当然，这种统一步调的出现有其偶然，在其他内亚边疆也是少见的。

从延边看现代东亚

延边地区是现代中国的发生地之一。而作为多边边疆，对它的经营和构想，也涉及到日本的帝国构建和朝鲜的民族构建。实际上，在延边展开的近代历史不仅是中国历史中的一章，更体现东亚世界的相互纠结、影响和重构，我们在看到“中国”在这一边疆地区展开的同时，也看到近代日本和朝鲜在此地的展开。三者相辅相成。

日本对延边的重视，始于日俄战争。在日本的地缘构想中，延边不仅是遏制俄国的战略要地，也是连接朝鲜半岛和满蒙的必经之途。而且，由于图们江直通日本海，为日本通向东北的捷径，打通过图们江流域，就可构筑日本所梦想的连通日、韩、满、蒙的东亚经济、交通、资源网络。因此，在日本军方和亚细亚主义者眼中，延边地区直接关系到帝国的大陆命运。

自20世纪初开始，日本即开始了对延边（“间岛”）地区的考察，对这里的地理、历史、物产、气候、交通、风俗等无不详细调查。日后著名的汉学家、京都学派代表人物内藤虎次郎（湖南），即是从接受日本外部委托调查边界争议开始，正式转型走上学术道路。内藤在最终提交给日本外部的《间岛问题之私见》中，对延边主权避而不谈，只强调此地地势与经济、铁路等方面的关联性，认为若该地属于韩国，则比属于中国更为便利。他还建议，如果和中国政府谈判，可以承认中国主权，来换取日本在满洲的经营特权，并把延边地区建成日本人和朝鲜人的经济和司法特区。他的意见极具代表性。以帝国角度视之，主权乃虚名，路矿为实利。日本此后对延边的经营，大致按照这一模式。延边被看成是朝鲜殖民地向满洲的自然延伸，所以日本在机构设置、人员调配、经济整合各方面，皆由朝鲜总督府和外务省共同担当，是以外交之名行殖民之实。这点与日本在东北其他各处的殖民，多借南满铁路和关东军实施的模式很不相同。

满洲国时期，日本提出“五族协和”的建国论述（五族指满、日、汉、蒙、朝）。延边自然成为实践这一“王道乐土”思想的重要场域，是帝国合法性的关键一环。满洲国在延边设间岛省，历任省长除首任蔡运升为满人，其余皆为日人（5名）或韩人（2名），显示延边在殖民版图中占据的特殊地位。

近代以来，不少朝鲜半岛的民族主义者以长白山和满洲唤起对民族共同体的想象。长白山这个迟至18世纪后半才被朝鲜英祖确定为王室祖宗圣山的地标，亦在殖民压迫的外力作用下，转化为寄托全体朝鲜人精神的地理符号。在重写民族史的努力中，申采浩等启蒙史家，为突出朝鲜“民族”的主体性，刻意强化古朝鲜-扶余-高句丽-渤海谱系，甚至把神话中的檀君塑造为民族始祖，一方面抛弃朝鲜传统的儒家史观，一方面呼应中日两国类似的神化国史的努力，更重要的则是以历史建构来反抗现实压迫。满洲于是成为象征着朝鲜“民族”进取性、抗争性的精神家园。在申采浩看来，民族的未来取决于满洲，朝鲜之新民，亦必先从海外韩人群体中产生。

联系20世纪前期延边朝鲜人群体中的民族主义教育和抗争运动，这一预测并非虚言。朝鲜人学校最先在延边蓬勃兴起，之后扩散到东北所有朝鲜人社区中，培养了大批反日独立人士。他们很多人后来走上武装抗日道路，成为整个东北抗日力量中重要的一支。其中金日成和他的抗联部下们，更是战后创建和维系朝鲜人民民主主义共和国的核心。从这个意义上，说延边及东北是现代朝鲜国家的策源地之一，并不夸张。

围绕延边的土地与人民的多边历史演进，展现了中国及整个东亚现代转变的多重主题。晚期帝制与近代帝国主义、殖民主义与反抗性民族主义彼此叠加；多元的族群建构和一体的国族想象相互作用，构成一幅复杂、互动的边疆-国家图景。

历史学家杜赞奇在《主权与真确性》一书中，将满洲国视为日本以亚洲思想资源展开现代民

族国家建构的试验场。循着这个思路，我们或许可以说，19至20世纪在图们江流域所展开的现代中国/日韩的国家与民族构建，是一个来源更为庞杂、结果更为多元的实验。

当然，所谓的实验，实际是思想和实践的交织，是一种在不断的压迫和反抗、冲突和妥协中求解现实问题的过程。在多重矛盾斗争中，延边一面继承了东亚传统的边疆治理和宗藩政治模式，一面又和20世纪反帝、反殖革命的主潮高度契合，使这一边疆地区不但与中国整体近代命运相通，而且映射出“中国”如何在与区域的互动中，重新定义自身。在这个意义上，延边为理解中国的民族、疆域和东亚国家间关系，提供了一个独特的视角。

【论 文】

朝鲜族的归属困境： 无法扎根中国，也被韩国主流社会排挤¹

李婧怡²

摘要：在政治和民族的双重身份之下，朝鲜族似乎成为了在两个国家之间游离的、无处安放自己的群体，他们既无法融入现代韩国社会，也并未在过去的一个世纪中很好地整合入中国的主流社会。

自上世纪80年代后期开始，“韩国风”的兴起促生了中国东北朝鲜族大规模的跨国流动。不同于“韩流”对外输出服饰、音乐、影视作品等流行文化，“韩国风”特指中国朝鲜族对前往韩国务工表现出的极大热情。在韩国，朝鲜族主要从事的是困难、肮脏而危险的3D(difficult, dirty, dangerous)工作。包括在餐馆、工厂、旅店、建筑工地等打工，虽然身处底层，但这仍成为他们在中国经济转型时期积累财富和实现向上流动的有效策略。2014年，韩国移民局公布了在韩中国人的统计数据，其中中国朝鲜族为590,856人。通过在韩国打工积累的存款，他们维持着留守中国农村的朝鲜族社群的日常生活，并维系着跨国家庭成员之间的关系。由于“韩国风”的影响，留守中国的朝鲜族变得更加城市化，现代的、韩国式的生活方式得到大力推崇，消费主义在当地社会盛行。跨国务工潮也使中国朝鲜族逐渐从土地上得到释放，从原先传统的水稻农业民族变为具有很强流动性的劳动力群体。而原有的土地资源以及水稻种植技术等文化资本，从90年代初开始以土地承包的形式逐渐转交给当地汉族农民。可以说由于跨国务工，目前中国朝鲜族正处在自他们进入中国以来最富裕的时期，过着远比当地汉族优渥的物质生活。

然而与此同时，由于年轻劳动力的大量流失，留守老人与留守儿童成为中国东北朝鲜族社会中最主要的成员。伴随着生活方式的巨大改变，以及来自韩国现代社会文化源源不断的输入，东北朝鲜族的社群关系与身份认同正面临着前所未有的危机。在半年的田野考察里，笔者见证了吉林省梅河口市朝鲜族乡村的生活情况，在看似平淡的生活里，贯穿着他们模糊的自我认知及无法在地化的文化困境。而自我想象与空间想象，则成为了一种处理身份焦虑以及考量其与中国主流社会关系的手段。

¹ 本文刊载于《文化纵横》2016年6月刊。

² 作者单位：香港科技大学人文学部。

谁是朝鲜族：朝鲜人的少数民族化过程

中国朝鲜族并非一个中国土生土长的民族，而是在一个世纪前从朝鲜半岛大规模移民进入的外来民族。正因如此，朝鲜族在 80 年代后期开始向韩国的跨国流动才显示出了它的特殊意义——这是向着“故土”（ethnic homeland）的大规模回归流动（returning migration）；反映了他们在官方层面的“祖国母亲”（中国）与民族血缘层面的“故土”（韩国）之间暧昧的位置，与模糊的自我认知。朝鲜族在中国经历的少数民族化过程体现了国家力量的渗透和民族主义的实践。这一过程与当今他们面临的归属困境与身份焦虑相呼应，可以帮助我们理解改革开放后朝鲜族在中韩两国之间的尴尬处境，及其在处理与中国主流社会，和土地关系时的困难。

自朝鲜族来到中国至获得中国公民身份，并成为被官方认定的 56 个少数民族之一，经历了漫长的过程。近代史上最大规模的从朝鲜半岛向中国的移民发生在 1910-1945 年间。1910 年，随着《日韩合并条约》签订，朝鲜半岛完全沦为日本殖民地。失去土地的朝鲜农民被迫从朝鲜半岛迁往中国的东北开荒种田。1911-1920 年，约有 40 万朝鲜人向海外移民，其中 22 万人进入中国东北。1931 年“九一八事变”后，东北也沦为日本殖民地。随着抗日战争全面爆发，日本关东军进一步推动日本人和朝鲜人向中国东北移民，并建立集团部落、开垦水田，为其亚洲战场提供粮食。在这一时期，约 153 万朝鲜人被迁至中国东北。至 1945 年二战结束，在中国的朝鲜人超过 216 万。根据 2010 年人口普查，登记在册的中国朝鲜族共有 1,830,929 人，其中吉林省朝鲜族 1,040,000 人，居全国首位。

最早进入吉林梅河口地区的赤贫朝鲜农民，或从汉族地主手中租赁土地成为佃农，或开垦荒地种植水稻。1947 年的土地改革使朝鲜农民与当地汉族贫农一样分得斗争果实。在梅河口，110 万亩的土地被重新分配，华原镇铁路以北的低洼农田被分给朝鲜族村民以种植水稻，铁路以南的旱田则被分给汉族人种植。土地改革使朝鲜人在异国他乡获得了与汉族人相同的待遇，同时也极大提高了共产党在朝鲜人中的声望。

如果把土地比作共产党给朝鲜人的礼物，那么积极参加红军则是朝鲜人表达忠诚的方式和获得公民身份的条件。朝鲜人积极支援国共内战，约有 65,000 人加入了红军——当时朝鲜族人口约为 110 万，也就是说 6% 的人都加入了前线，而超过 10% 的人口则在后方提供支援。所有参加国共内战的朝鲜士兵随后也全部参加了朝鲜战争。对朝鲜族进行战争动员既是国家权力渗透的过程，也是将其纳入民族主义范畴的表现。自 1927 年共产党成立，朝鲜人就始终是其联合的对象。1928 年，共产党正式承认了朝鲜人与汉族平等的权利与公民身份，不过在 1949 年以前，朝鲜人拥有中朝双重国籍。1957 年，国家正式取消了他们的双重国籍身份，自此中国朝鲜族的民族识别被正式确立。

中国朝鲜族为何能大规模前往韩国务工？

朝鲜族被纳入中国的 56 个少数民族至今已经过去半个世纪，但老一辈尤其是第一代进入中国的朝鲜族移民对朝鲜半岛仍旧保留着深厚的记忆和情感，许多人在韩国仍有在世的亲属。民族历史记忆和血缘纽带成为了 80 年代后期朝鲜族大规模赴韩务工最重要的文化资本。

弗吉尼亚大学的人类学教授 Freeman 认为，中国朝鲜族的跨国流动在很大程度上是中韩政治经济关系重构的产物。中国在后毛泽东时期对全球经济的开放，恰与工业经济快速发展时期韩国劳动力的缺乏相吻合。改革开放使大量农村劳动力从土地上得到释放，而对于东北地区来说，作为中国曾经的重工业中心，其地理政治与军事优势在改革开放来临时未能成功转化为经济优势。计划经济下“铁饭碗”的抽离，使一大波国企工人下岗，与脱离土地的农民一样成为剩余劳动力。因而在笔者看来，在国内改革开放的“推力”和韩国经济发展的“拉力”下，改革开放后朝鲜族

可能是中国包括汉族在内最具流动性的族群。除了国际劳动力市场流动性增强与国内经济变革的影响，朝鲜族的跨国流动还牵涉到他们与中国主流社会的关系、对中国土地的归属感，以及朝鲜族的历史记忆。因此朝鲜族的跨国流动是探究在国家权力之下少数民族与地方脉络关系的合适案例。

在改革开放后，梅河口华原镇同样面临着劳动力的大量剩余，人均2亩的土地仅够年吃年用，连送孩子上学都成为家庭沉重的经济负担。随着1982年家庭联产承包责任制在梅河口地区的实施，农村剩余劳动力积极投入第三产业，朝鲜族也开始利用自身的民族文化资源寻找机遇。最初，他们在全国各地开朝鲜族饭店、卖泡菜。80年代早期，华原镇5,800个朝鲜族人中，就有超过1,000人外出经营食品生意。这些小生意能为他们带来1,000元左右的年利润，这也是朝鲜族最早脱离土地的尝试。

到了80年代后期，一些朝鲜族人通过假结婚的方式前往韩国打工赚钱。71岁的张明华就是当年张家村里第一批去韩国打工的人之一：1985年经同村人在韩的亲戚介绍，她认识了一名愿意与她假结婚的韩国人。在支付3万元费用后，她成功“嫁”去韩国，并在一周后更改了国籍。之后的十年，她都在韩国的一家化妆品工厂打工，最终赚了钱回来在镇上买了楼房。

1992年中韩建交后，朝鲜族被允许前往韩国探亲。借用探亲的名义，更多的朝鲜族人开始在韩国找工作。两年后，梅河口当地政府与中介开始代办赴韩的劳务和研修生培训。华原镇镇政府还联合吉林省国际经济技术合作公司，选拔年轻健康、年龄在18-30岁之间的青年劳动力前往韩国打工。到2014年，韩国政策允许凡中国朝鲜族都可以申请五年多次往返签证。至此，在我进行田野考察的吉林省梅河口市华原镇，共有8个朝鲜族村，5,130名朝鲜族人，其中超过4,000人在外打工，人口流出地主要是韩国。在韩国打工能给他们带来每人每年约十万元人民币的净利润，朝鲜族与韩国之间的血缘纽带及天然的语言优势，是朝鲜族得以实现大规模跨国流动的重要民族文化资本。

然而，对于已经在中国落地生根半世纪之久的朝鲜族来说，跨国流动的影响是多方面的。与许多中国农村留守家庭的情况相似，朝鲜族的大规模流动改变了传统的家庭结构与家庭成员之间的关系，引发了诸如代际矛盾、儿童关爱缺失，以及道德和价值观念上的困惑与混乱等问题。而跨国流动给朝鲜族带来的族群变迁相比起来却更加复杂：首先，朝鲜族的跨国流动须在中国被纳入全球资本流动和国际劳动力市场作用的背景下来理解。朝鲜族在中国和韩国之间充当着资本流通的媒介。其次，如前所述它同时反映了中国的一个普遍性问题，即城乡断裂和农村发展困局之中流动人口的生活状况，揭示了中国农村社会的变化。第三，朝鲜族的现状，是中国边境地区少数民族与汉族，少数民族与当地生活资源，及其与国家之间关系的一种反映。同时，对于朝鲜族内部来说，还是对其地方社群关系与空间想象的展现。接下来，笔者将尝试从家庭结构、留守老人的生活，和朝鲜族与土地之间的关系入手来讨论在跨国流动下的朝鲜族的族群变迁、身份焦虑与文化困境。

跨越国界的家庭

如同汉族的留守家庭，朝鲜族也面临赴韩务工和抚养子女的两难。为了更好地满足经济上的需求，更多的家庭选择夫妻双方共同赴韩务工。然而在增加家庭收入的同时，儿童抚养和老人的赡养问题也显得更加棘手。家中的老人尤其是女性亲属（奶奶或姥姥）成为了替换母亲角色的最佳人选。在笔者的考察中，绝大多数的家庭都选择了这样的模式来进行家庭分工，因为大部分家庭的孩子都在城市里上学，家长也都在学校附近买了楼房，所以看管孩子的老人便跟着孩子从农村迁入了城市。三代人之间的家庭关系发生了很大的转变。

传统朝鲜族家庭中处于家庭结构最上层的老人，由于代替履行自己子女的父母职责，而从最上层转移到了中年人和孩童两代人之间，成为了家庭关系中重要的中间人和代理人，其职责包括抚养孩子和家庭财务管理。在韩打工的夫妻一般会定期给家中老人汇款，以保障老人和孩子的日常生活及其他消费。67岁的崔英爱对在韩子女质疑自己的消费情况表达了担忧：“我给我儿子看他的两个孩子。儿子每月往家里寄3,500元作为生活费，但是现在养孩子的成本太高了，一个月3,500块经常是不够用的，我又不好意思老开口多要，子女赚钱也不容易，就会经常跟邻居借，等下个月钱进来了再还回去。儿媳听说了这个情况，就很不明白为什么钱老是不够花，问我钱都用到哪里去了，让我觉得很不自在。”尽管有时候会抱怨自己承受着来自孩子的父母监督的压力，但与在农村留守独居的老人相比，仍旧可以说这些老人在一定程度上通过接管抚养孩子的责任和分配财产的权力实现了自身在家庭中的价值。

在笔者看来，跨国家庭在流动中表现出一种“积极分裂”（active disintegration）的状态——即一方面因为空间上的距离，对留守儿童和父母之间造成了情感的疏离。许多多年未见过父亲的孩子不愿意和父亲沟通感情，而一些从小就与父母分离的孩子会认为父母是可有可无的，认为父母只要定期往家里汇钱就可以了。这可以理解家庭关系在一定程度上产生了分裂。另一方面，对家庭关系的衡量并不能简单地以空间距离为标准，尽管亲子关系产生了异化，但父母总是尽其所能地维护着跨国的家庭关系，对他们来说，这种维系的途径主要有三种：通过电话与社交网络进行日常联系，偶尔从韩国回来探视，以及定期的汇款。

定期的汇款是支撑留守老人和儿童现代的生活方式，滋生消费主义和维系家庭关系的重要因素。留守的家庭热衷于使用韩国品牌的产品，并相互攀比。韩国产品覆盖了当地朝鲜族家庭用品的方方面面，从日常生活用品到衣物、保健品和家用电器，家家户户都安装了韩国卫星电视。韩国品牌往往被认为比中国品牌的产品有着更好的质量和更高的价格。因此基于对韩国的民族认同以及对更好的产品质量乃至生活质量的追求，从日常消费到休闲娱乐，使用这些进口产品能够在一定程度上展示自身的经济实力和品位上的优越性。例如，从韩国回来探亲的务工者也时常互相展示从韩国购回的奢侈品，以维持自己的“面子”。使用和展示韩国的现代商品，俨然成为朝鲜族区别于其他群体的重要生活方式，甚至不用韩国品牌的人，会被视为异类，无法及时跟进现代文化，融入圈子。相比仍旧从事农耕的汉族农民，追捧韩国文化、使用韩国现代化产品的朝鲜族已经成为了“有钱人”的代名词。现代化的生活方式和消费行为也使其自身被重新定义，形成了一个可视的族群边界。

老龄化的社会：孤独、疾病与土地的转让

与进城抚养孙辈的老人不同，留守农村的独居老人有着截然不同的生活状态。他们的孙辈或在城里的寄宿学校上学，或在外地求学工作，因此他们既不承担代替母职的责任，同时也失去了掌管家庭财政的权力，在期盼逢年过节子女能回家探望的孤独中，他们更像是在朝鲜族跨国流动和家庭结构变革的过程中被遗留、抛弃了。

农村里的朝鲜族社群面临着严重的老龄化。留守老人生活孤独，且必须独自面对身体的病痛折磨乃至死亡的威胁。在笔者考察的张家村，留守的32人大多数年龄超过70岁。他们的子女基本都加入了赴韩务工的大军，其他少部分年轻人也在北京、上海等国内大城市工作，孙辈几乎都在市区上学。由于年轻一辈的缺席，家庭难以给老年人提供生活趣味，严重老龄化的社群为了满足娱乐需求和在突发状况发生时拥有保障，几乎在每个村都成立了“老年协会”，这也是东北农村朝鲜族最重要的社会组织之一。协会成员时常一同打门球、唱民族歌曲、跳民族舞和郊游。除了组织娱乐、社交活动和健身项目，梅河口市的老年协会甚至还为会员提供免费的丧葬服务。因

为大多数朝鲜族老年人很少与当地其他族群（如汉族）有密切往来，所以老年协会几乎成为朝鲜族社区维系族群关系和文化归属的唯一纽带。

在老年协会无法组织活动的严冬，老年人只得自行排解寂寞。男性聚会吃饭喝酒，女性则做家务、看韩剧、打麻将。相比起来，当地汉族的老年协会只是一个“空壳子”。由于大多数朝鲜族老人可以依靠子女从韩国的汇款生活，他们几乎都不再从事经济效益相对低下的农业生产，在移民中国初期和建国后分得的土地也基本都转让给当地汉族农民进行耕种，对韩国现代文化的追附及更加城市化的身份认同，日益替代掌握精湛水稻种植技术的农民身份，成为留守老人的文化资本。而与此同时，从承接土地到掌握原先朝鲜族的种植技术，留守当地的汉族老年人却更多地投入农事劳动，忙于生计，无暇组织娱乐活动。在朝鲜族老年协会娱乐活动更加丰富和物质生活日益优渥的表象之下，反而更体现了朝鲜族留守老人的寂寞、无助与矛盾。在对追认民族身份的希冀，对现代化生活的追求，和留守落后闭塞的中国东北农村的现实矛盾的漩涡中，朝鲜族老人的生活显得尤为空洞。当这种孤独与病痛纠缠在一起，东北农村漫长的冬天显得更加萧瑟。

在访谈中，笔者无数次听到朝鲜族老人表达对肢体病痛的恐惧及内心的无助感，心脏病、关节炎、风湿、中风等常见的老年人疾病在这里的发病率非常高。有助于朝鲜族进行跨国流动的语言优势，在留守老人这里却成为导致无法及时就医的语言障碍——除了地方领导或精英能熟练掌握汉语并流利沟通外，大部分人只能听懂一部分汉语。即便在韩国的子女会时常从韩国给他们邮寄各种保健品、药品，但这种跨国流动带来的些许支持在留守老人的实际生活中，帮助几乎是微乎其微的，大多数人只得默默承受家庭缺失和疾病带来的痛苦。

由于缺少子女的陪伴，老人们对死亡的恐惧更加被放大——受访的所有老人都觉得自己将无可避免孤独地死去，他们远在韩国的子女是无法依赖的。尽管“孝”在朝鲜族的传统文化与家庭关系中是一个核心准则，然而在这种大规模流动对传统家庭结构带来的冲击之下，处于边缘地区的朝鲜族家庭面临着比汉族更加严重的传统解构的局面。脆弱的留守老人只得彼此团结、依赖，他们是彼此的唯一保障。

除了无法从亲人身上得到慰藉之外，如前所述，这些老人传统上与土地的紧密联系也被解构了，他们并未能在中国东北农村的土地上寻得安慰和归属感，已经脱离土地的他们，成为了一群游离在土地之外的农村人口。他们放弃了水稻的耕种并将土地承包给当地汉族农民。而自朝鲜人进入中国以来，种植水稻一直是他们最主要的生存、生产方式，东北近代水田的开发也得益于朝鲜人在水稻技术和农田拓展上的贡献。而由于朝鲜族农村劳动力的极度流失，至今在笔者调查的华原镇，上万亩朝鲜族的水田已经全部转让，换来朝鲜族老人每亩每年600元的收入。

虽然如今朝鲜族与汉族承包户之间保持着友好的合作关系（他们选择将土地以村为单位承包给知根知底、信誉良好的汉族邻居），但由于土地转交后得以较为集中地管理耕种，机械化耕作也逐渐代替原先的手工劳作，人工成本减少，产量也得到提高。因而“东北大米”这个曾经由朝鲜族打造出口碑的文化资本和农业知识技术资源，现在也被完全转交给了曾种植旱田作物的汉族农民。种植水稻的杰出农耕技术不再是划分朝汉边界的标识，而完全被汉族重新吸纳。水田的转让也正是朝鲜族半世纪以来在中国东北无法在地化的困境缩影，是其对自己的民族身份，以及对中国土地的归属感进行重新认知的一种举措。

死亡仪式、自我认知与身份的撕裂

朝鲜族跨国流动带来的影响还表现在人们对死亡的观念上，死亡仪式的巨大转变揭露了他们与中国土地的关系和基于土地关系的空间想象——即在两个民族国家之间基于历史记忆的自我定位。

在一次关于死亡仪式的谈话中，65岁的郑成焕告诉了笔者他家里的故事：“当我父亲去世的时候，我弟弟坚持要把他土葬，好给后人祭拜。但是我阿姨说如今孩子们的情况跟以前不一样了。每个人都在不同的地方工作、生活，他们不可能每年都为了清明节大老远回来一次。如果建了墓，那就会变成没人认领的墓地？所以最终我们还是把他的骨灰撒到了江里。我听到老人们的说法，如果骨灰撒到河里了，就可以顺着河流进入大海，最终回到我们在朝鲜的老家。然后现在就这样形成了一个传统。”

像郑成焕的家庭这样在死后抛撒骨灰的做法，在现在的朝鲜族社会中是十分常见的。从土葬向火葬并撒骨灰的转变始于中国的殡葬改革。1969年，梅河口推广火化取代土葬，但这一年朝鲜族只有10人接受了死后火化。到1984年，梅河口政府出台了《关于进一步推行殡葬改革的若干规定》，规定要求殡葬必须执行火化，少数民族也不例外。在这一过程中，朝鲜族的殡葬改革贯彻得更加彻底——不像汉族人悄悄地在山上或是自己的田间进行土葬（埋葬尸体或是骨灰）并立碑供子孙后人祭拜，几乎所有的朝鲜族人都选择在山上或是流动的河流中抛撒先人的骨灰，此后每年的祭日和清明节，也没有了必须扫墓祭祀的习俗。不难发现，丧葬仪式的改变与朝鲜族大规模跨国流动的过程几乎是同时发生的，频繁的流动是造成朝鲜族积极由土葬转变为火葬并抛撒骨灰最直接的原因。由于频繁的，遍及全族的跨国流动，定期祭拜祖先墓地几乎成为一种奢望，所以必须建构一套新的文化传统来处理死亡和人与土地的关系。

在笔者看来，“撒骨灰”这一新丧葬仪式的形成至少传递着三层文化意涵。第一，它是在当地社会脉络中划分族群边界的一种方式。这样的自我分离是为了强调与当地汉族的区别，表现自己的独特性。第二，对于老一辈人，撒骨灰是从物质层面与子孙后代切断联系的形式。这解释了他们在面对死亡时遇到的处理社会关系的困难，也可以理解为在巨大的流动性之下，老人不愿自己的死亡成为年轻人的负担。第三，这也是朝鲜族与中国东北的土地切断联系的象征性手段——老人们想象在自己死后能通过时间和空间的穿梭，回到朝鲜半岛的“老家”，那个他们在一个世纪前出来的地方。换句话说，在成为少数民族的这半个世纪当中，他们未能够成功地与当地社会和中国土地建立成熟紧密的归属联系，当他们受到自身家庭频繁流动的、复杂的身份认同挑战时，他们无法不在跨国移民的背景下艰难挣扎，而丧葬仪式的改变，也只是在形式上和想象中弥合这种跨越时空的身份割裂。

那么跨境流动的朝鲜族群体究竟能否真正实现向想象中的韩国故土的“回归”？香港中文大学人类学博士李楠在她的研究中作出了质疑，在韩国务工的朝鲜族回到“故土”（ethnic homeland）之后并未受到韩国政府和社会的公正待遇——他们对人群的划分不是基于民族或血缘，而是社会阶层和技能。在韩国人眼中的“我们”并未包括从中国来的“朝鲜族”。因此在韩国的主流社会中，朝鲜族无法避免地遭受歧视、等级差异与边界的划分。因此在韩的朝鲜族同样被边缘化，为了保护自己，他们于是倾向于淡化民族认同，转而强化国家认同，称自己为在韩国的“中国人”：50岁的郑先生向笔者抱怨在韩国遭受的不公正待遇。他在饭店打工时老板态度苛刻，工作压力使他在一年内瘦了30斤。这使他认识到，从事3D工作的中国人在韩国是不可能被认可的。

在政治和民族的双重身份（Chinese citizen and Korean nation）之下，朝鲜族似乎成为了在两个国家之间游离的、无处安放自己的群体，他们既无法融入现代韩国社会，也并未在过去的一个世纪中很好地整合入中国的主流社会，在东北的朝鲜族热烈地追捧“韩国风”，而在韩国的中国朝鲜族却认识到无法融入的残酷现实，于是夹在两个民族国家之间的朝鲜族处境十分尴尬，在文化归属和身份认同中经历着无尽的矛盾与撕裂。

结语：何去何从？

自 1980 年代起，“韩国风”不仅造成了劳动力和资金在中国东北与韩国之间的频繁流动，更导致了朝鲜族在两片“土地”之间的彷徨与挣扎。他们最先以佃农的身份来到中国，后来获得土地，以农业生产在中国立足。然而近几十年来国际市场和国家发展带来的流动使他们可以不再依赖土地进行农业生产，在脱离土地、通过跨国务工快速向现代化生活靠拢的同时，也丧失了土地作为一种资本来源和身份归属的基础。与土地之间的关系转变，虽然使他们完成了生活方式和消费模式的现代化，却也使他们重新面临身份认同的困惑。不论是对于不能亲身回到“故土”的老人，还是通过跨国务工来到韩国的年轻一辈，虽然韩国代表了文化故乡的想象和美好生活的希望，但他们始终不能脱离中国人的身份，成为一个“真正的”韩国人。他们只能透过死亡仪式和其中蕴含的空间想象回到他们虚幻的精神家园。在这个挣扎、超离和回归的过程中，他们没有一个真正的“家乡”，而必须实际面对夹在中韩两种文化、两个国家之中的身份和归属两难，既不能很深地融入中国主流社会，扎根于中国土地，也被韩国主流社会所排挤。这种空间想象意义中的流动，真正定义了中国朝鲜族这个矛盾的、有歧义的身份，和跨边界族群的本质。

作者原标题为：“朝鲜族跨国流动下的归属困境与文化认同”

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 215 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