

民族社会学研究通讯

普亨通

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 355 期
2022 年 7 月 15 日

目 录

【论 文】

设想“民族”的前提

——杨成志云南调查与 20 世纪二三十年代的民族主义 袁先欣

“建制”与“安民”

——边政学关于民族国家建设的思考及其当代启迪 刘 琪

从人伦日用来看中华民族的文化共同性:

滇西南不同族群生活世界的知识社会学解释 范丽珠、陈纳、蒋潞杨

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

【论 文】

设想“民族”的前提¹

——杨成志云南调查与 20 世纪二三十年代中国的民族主义

袁先欣²

内容提要：1928 年至 1929 年间杨成志在云南进行的少数民族调查，是形成现代中国多元民族构图的重要事件之一。本文考察杨成志云南调查完成后的境遇和被接受状况，指出其实际与 20 世纪 30 年代初国民政府的民族主义意识形态互为表里，后者的前提是排斥社会革命，从单一血缘、文化的角度来理解民族，从而难以避免在等级论式的视野中思考和看待边疆与少数民族问题。杨成志的云南调查为国民政府所看重，表明 20 世纪 20 年代由下而上的社会运动潮流消退，从单一血缘和文化的角度来理解民族是其后果之一。

关键词：杨成志；云南调查；民族；民间；新亚细亚学会

一、

作为中国近现代史上重大的议题之一，民族问题一直备受学界关注。近年来，学界日渐达成共识，中文语境中的“民族”实为一个极特殊的范畴，它既可指作为国民之全体的国族（nation），又可指民族国家单位下，以文化、宗教、血缘为判的不同族群集体（ethnic groups / nationality）。^①此种二重结构的“民族”观一方面肇因于中国独特的历史，另一方面也对现代中国的走向产生了重大影响。在中国从帝制国家朝向民族国家的转变过程中，原王朝辖下的边疆地区连同其人口，最终以平等的少数民族身份和少数民族自治区的方式，被纳入现代中国的政治框架，从而完成了这场“大转型”。在这个意义上，少数民族的确认，是中国民族话语和现代中国民族构图中至关重要的一部分。

在论及中国少数民族的身份认定时，20 世纪五六十年代的民族识别一向被认为是最关键的步骤。^②近期研究则注意到新中国成立前在西方学术影响下的一批人类学、民族学调查于其中扮演的角色：不仅其调查结果为后来的民族识别奠定了分类的知识基础^③，调查者们亦构成将国族意识传播到边疆的中介^④。但是，支撑这些调查发生和进行的，是怎样的“民族”概念，这一概念又受制于怎样的历史条件，这些问题尚未得到仔细清理。

在新中国成立前的少数民族调查中，杨成志于 1928 年至 1930 年间进行的云南调查具有开创性意义。^⑤1928 年 7 月，受中央研究院历史语言研究所（以下简称“中研院史语所”）和中山大学语言历史学研究所（以下简称“中大语史所”）指派，^⑥俄国人类学家史禄国（S. M. Shirokogorov）和容肇祖、杨成志前往云南从事当地“罗罗之各种调查”。^⑦由于史禄国抵达昆明后拒绝前行，提前返穗，年仅 26 岁，初出茅庐的“助理员”杨成志接过任务，孤身前往当时外国人称为“独立罗罗”（independent Lolo），汉人谈之色变的滇东北巴布凉山地区开展调查。他跟随滇军部队，于 1928 年 8 月底从昆明出发，经十数日跋涉，抵达与凉山隔金沙江相望的巧家县。^⑧杨成志在凉山和巧家盘桓约七个月，探访地方村落，延请彝人“白毛”（毕摩），学习彝语彝文。1929 年 5 月，杨成志返回昆明，考察当地散民、子君、摆夷、民家、花苗等少数民族群。1930 年 3 月，因中研院史语所与中大语史所机构及经费异动，杨成志回到广州，结束了持续 22 个月的云南调查。

¹ 本文刊载于《开放时代》2022 年第 3 期，第 54-67 页。

² 作者单位：清华大学中文系。

杨成志的云南调查收获了“中国最早的民族学的田野考察”，“中国人类学史上”的“成年礼仪”等厚誉，^⑨学界对此已有一定研究。^⑩本文无意在人类学或民族学框架内对杨成志调查的结果展开讨论和价值评判，而试图将话题稍作延展，考察杨成志的云南调查在20世纪20年代末至30年代初更广阔的语境当中是如何被接受的，从而讨论支撑杨成志云南调查的“民族”概念如何与20世纪二三十年代之交的民族主义意识形态相勾连。

二、

尽管杨成志的调查一直被视作中国民族学最早的田野调查，但事实上，中山大学民俗学的发展，才是支撑杨成志云南调查的重要背景。由于与钟敬文的私人交际¹¹，杨成志与中山大学民俗学会的关联尤显深厚。杨成志赴滇前较重要的学术工作，基本都是通过《民俗》周刊发表的；他在调查期间写给广州师友的报告信函，也同时寄给了《中大语史所周刊》和《民俗》。

然而，就在杨成志、容肇祖和史禄国赴滇考察的同时，中山大学的民俗学活动却逐渐陷入危机。1928年6月，中山大学民俗学会出版《吴歌乙集》，因其中含有“秽褻歌谣”，“为戴季陶大不满意”，钟敬文乃于7月获咎被辞。¹²钟敬文去职后，民俗学会由容肇祖一人支撑，日感难以为继；不久后顾颉刚请假北归，更使他的处境益发艰难。1929年至1930年，广州市社会局发起改良风俗运动，为破除偶像，没收市内陋像500余座。容肇祖认为这批塑像可作为风俗物品研究展览，于是接洽社会局予以挑选接收。岂料中山大学有人向戴季陶进言谓为保存迷信，戴季陶下令即日将塑像迁出校园。此事刺激容肇祖颇深，加上工作艰苦，待遇不佳，他因而离开中山大学。¹³此后，民俗学会工作遂告中断。

从具体事件来看，民俗学会活动的走低，固然与中山大学校内的人事纠葛以及校方的误解、不支持有关，但从社会氛围观之，这一结果似乎又是必然。如钟敬文因秽褻歌谣被辞一事，到晚年仍对戴季陶耿耿于怀，¹⁴顾颉刚则认为此事是戴季陶针对自己。¹⁵但事实上，1928年上半年，国民政府内政部便有维持风化，禁止生徒购阅淫猥书报的训令发往大学院和各大学，内中提到的“海淫书册歌曲等小本”，¹⁶很大程度上正与被民俗学/民间文学作为材料的民歌、弹词、唱本等重合。1929年4月，内政部又颁布训令，要求地方政府“详细考查，凡田间歌曲有词涉淫靡者，应酌予取缔”。¹⁷除以“风化”名义查禁管制民歌俗曲外，国民政府南京建政后不久即着手在全国推行风俗改革，迷信和宗教活动成为主要目标。1928年9月，内政部颁布《废除卜筮星相巫覡堪輿办法》和《寺庙登记条例》；1929年7月，飭令各地调查本地宗教情况，填写《宗教调查表》；1929年10月，飭令各地废除淫祠邪祀，下发《淫祠邪祀调查表》；同月，飭令各地调查风俗，填写《风俗调查表》；1930年3月，通令各省民政厅查禁迷信物品，颁布《取缔经营迷信物品业办法》。¹⁸前文提到的广州市改良风俗运动，毫无疑问也是在这样的整体氛围中出场的。¹⁹

国民政府激烈的移风易俗行动和民俗学学术之间的冲突，此时并非首次。²⁰国民政府开始大规模取缔迷信与宗教活动后，致力于神祇、迷信研究的容肇祖也显示出相当的敏感，在《民俗》上几次转载相关公文，²¹并两度撰文，试图论证民俗学研究对风俗改革具有实际推动效用。²²但这一观点并未被政府主事者接受。1929年至1930年间广州进行的风俗改良运动，主要还是倚赖行政力量，强行禁止不合国民政府“良风美俗”标准的风俗习惯；到1930年，“拆毁全市偶像，没收神方讖语，限令卜筮星相堪輿巫覡改业，登记迷信物品商店等，已见诸事实”。²³在“偶像入校”事件的刺激下，容肇祖终于黯然离开了中山大学。

与民俗学日益窘迫的处境相比，杨成志自大凉山返回昆明始，就一路被鲜花和掌声围绕。他在昆明十余所大中学校轮流作演讲，引起轰动。²⁴杨成志的调查甚至吸引了政界的关注。在《云

南民族调查报告》附录中，他收集了调查前后的相关信函和他人赠语，其中很大一部分来自政界。排除杨成志本人四处积极活动的因素，政界人士也基本上对他持欢迎态度。比如他在昆明各校及建设人员训练所的演讲，就是其联系云南省教育厅的结果。²⁵他还藉此通过云南省教育厅往各县散发了《西南民族调查略表》和《云南民间文艺征求表》。滞留昆明期间，杨成志一度计划考察滇西南边境，因而与时任云南普洱道尹的禄国藩²⁶取得了通信联系，禄国藩对杨成志的计划颇有兴趣，回信极表欢迎。²⁷回到广州后，杨成志接连发表了《云南民族调查报告》《罗罗说略》《云南罗罗族的巫师及其经典》等论文，开始以凉山探险家和西南民族专家的形象为人所知。

一条不常为人注意的线索是，杨成志于1930年自云南回到广州，1932年赴法国留学，在此期间，他参与了《新亚细亚》月刊和新亚细亚学会的事务。《新亚细亚》和新亚细亚学会均由戴季陶倡导发起，分别创刊和成立于1930年10月和1931年5月，主要探讨中国边疆问题，以及亚细亚民族和东方民族的解放问题。该学会囊括了戴季陶、胡汉民、张继、格桑泽仁等国民党“大佬”和国民政府要员，《新亚细亚》因而可被视作20世纪30年代南京国民政府在边疆民族问题上官方立场的一个重要表达平台。尽管对《新亚细亚》来说，杨成志并非发表“长篇大论”的主要作者，但就他的个人履历而言，这一时期在《新亚细亚》上的发表已堪称集中。²⁸

新亚细亚学会也对杨成志颇有兴趣。1931年年初，新亚细亚学会正式成立前，作为戴季陶秘书，《新亚细亚》月刊和学会负责人之一的张振之主动赴广州联络过杨成志，²⁹并向他寄送会章，有意招他充当学会骨干。杨成志因已定下半年赴法留学，³⁰乃覆信婉拒，但仍热情回复了六条会务工作建议，并提议在广州组织一个分会，拟出一份约30人的准分会成员名单。这封信后来以《新亚细亚学会今后之工作纲要》的标题发表在刊物上。³¹张振之在穗期间，杨成志向他引荐辛树帜，³²后者其后在1932年年底的新亚细亚学会第三次会员大会上，与黄慕松、马鹤天、格桑泽仁等人共同当选为学会董事。³³可以设想一下，假若杨成志没有留学，大约也会在新亚细亚学会中承担一定的职务。

钩沉杨成志与新亚细亚学会这一段历史关联，意义何在呢？这里涉及一个此前在中山大学民俗学式微过程中的幕后人物——戴季陶。作为孙中山秘书，戴季陶追随孙氏多年，始终处于国民党政治核心圈内。孙中山故后，戴季陶在排斥“联俄容共”政策的基础上重释三民主义，遂成为其后国民党内的正统意识形态理论家。自1926年始，戴季陶先后在国民政府和国民党内担任一系列要职，大多与意识形态领域相关。³⁴1926年9月，戴季陶到广州出任中山大学校长，在朱家骅的配合下，中山大学成为国民党以三民主义推行党化教育的典型。在叶文心看来，在戴季陶、朱家骅治下的中山大学，政党与国家意识形态的影响不仅见于政治训育，而且渗透到具体的学科发展上。³⁵这正是体现戴季陶办学理念的结果。戴季陶坦承：“一个综合大学的生命在文科。一个民族的文化动力在文学哲学宗教美术的思想。一代革命的创造力，造端和完成，也在于此。……我想说一句奇怪话，就是‘只要真能把文科办好，革命的前途，便有了八分的把握。’”³⁶在这个意义上，钟敬文、容肇祖代表的民俗学和杨成志代表的民族学所经历的不同遭遇，也应从其与国民政府官方意识形态的关系来理解。如果我们回想一下戴季陶在中山大学民俗学逐渐走向萧条过程中所扮演的角色，再将新亚细亚学会对杨成志的态度做个对比，这一差异就耐人寻味了。考虑到戴季陶本人与1928年后的国民政府和国民党官方意识形态之间的紧密关系，民俗学与民族学的不同命运（隐喻性地集中于戴季陶对双方的差别态度），就可以转化为这样一系列问题：民俗学和民族学的相反命运，是偶然的吗？它们与国民政府官方意识形态是何关系？

关于民俗学在中山大学遭遇的困境，德国学者艾伯华（Wolfram Eberhard）有一个广为流传的解释，认为追求统一和标准化的民族主义难以容忍民俗学研究地方风俗、突出地域特征的学术倾向。³⁷对此，程美宝则发问道，顾颉刚、容肇祖等人的民俗学研究明显从属于一个创造新民族文化的民族主义议程，并不与国民政府统一国家的要求相冲突。³⁸艾伯华的看法和程美宝的疑问

毋宁引出了如下问题，即应当如何理解 1928 年后成为官方意识形态的民族主义？如果民族主义的基本要求仅仅是统一性和标准化，那么就难以解释为何它在对研究地方风俗的民俗学尚且不能容忍的同时，却对突出族群差异的民族学赞赏有加？柯瑞佳（Rebecca Karl）曾指出，晚近历史研究中存在一种混合民族（nation）和国家（state），甚至用“国家”来穷尽和替代“民族”的倾向，³⁹某种程度上，艾伯华对民族主义的理解正处在这样一种模式之下：只有当“民族”被想象成一个具有同质公民和强大控制力的现代“国家”时，统一性和标准化才会成为民族主义意识形态的唯一向度。而此处我们处理的案例恰好显示出，对 1928 年以后的民族主义的探讨，需要进入和展开更为丰富的历史层次。

三、

我们先从《新亚细亚》中的民族论谈起。一般而言，戴季陶的民族主义立场往往被理解为高度的传统主义和汉族中心主义，1929 年，顾颉刚为商务印书馆编写的初中教科书《现代本国史》被禁，据称是戴季陶对教科书否定三皇五帝不满。⁴⁰此事经顾颉刚叙述后广为流传，⁴¹进一步固化了戴季陶复古的汉族中心论者形象。⁴²但实际上，戴季陶的民族立场有更复杂的内外背景。

戴季陶的民族论首先脱胎于孙中山。由于一向以孙中山思想的正统传承人和阐释者自居，戴季陶在自己言论中大量引用孙氏观点，以为倚重。以《新亚细亚》和新亚细亚学会为例，刊名和学会名都明显来自孙中山 1924 年的著名演讲词《大亚细亚主义》。⁴³在《新亚细亚》创刊号上，孙中山该文甚至被置于创刊宣言之前，以显其举足轻重。在这个意义上，讨论《新亚细亚》和新亚细亚学会所反映出的戴季陶民族论，不能脱离孙中山的这篇演讲词。

《大亚细亚主义》是孙中山晚年的一篇重要文献。1924 年秋，第二次直奉战争后，孙中山应冯玉祥之邀入京主持局面。为争取日方支持，孙中山北上途中绕道日本，于 11 月 28 日在神户发表了《大亚细亚主义》的演说。孙中山刻意择取这一主题，显然欲对日本的亚细亚主义脉络做个回应。根据王屏的总结，日本近代的亚细亚主义有一个历史演化的过程，诞生于明治年代早期的“亚细亚连带论”，主张亚洲民族是一个命运共同体，“其连带关系建立在亚洲各民族平等合作的基础之上”；其后的“支那保全论”和“大亚细亚主义”，则日益与日本的国家主义动向缠绕，成为日本在东亚地区建立帝国主义和殖民秩序的意识形态帮凶。⁴⁴与日本的亚细亚主义者宫崎滔天、犬养毅、头山满等人有长期交往的孙中山对这一历史变化当然并不陌生。⁴⁵在演讲中，孙中山也诉诸一些亚细亚主义的典型范畴和思考方式，如黄种人与白种人、东方与西方、亚洲与欧洲的对立，但孙中山并不试图从中总结出一套文化本质主义的结论，而是把亚洲与欧洲、东方与西方放置在全球资本主义和殖民主义所塑造的不平等关系中来看待。在这个意义上，孙中山用东方 / 亚洲的“王道”来批判西方 / 欧洲的“霸道”，就不能仅仅理解为一种平面上的文化差异，它同时构成了价值的等级：前者包含对弱小民族的尊重，追求民族解放和平等，是“感化人”的“正义公理”；后者“注重功利”，“专用武力压迫人”。⁴⁶孙中山对“王道”的界定虽然高度依赖儒家传统语汇（“仁义道德”），但其最终指向的是普世性的，超越了种族和地域限定的正义与人道。也是在这个意义上，孙中山在演讲末尾提到了革命后的俄国，指“俄国最近的新文化便极合我们东方的旧文化”，试图在一个从文化论、文明论出发的亚细亚主义中，同时包囊以苏俄为代表的社会革命和民族自决主张。⁴⁷孙中山理想中的亚细亚主义不仅体现为“不做欧洲的殖民地”，“要做亚洲的主人翁”的种种独立运动，⁴⁸而且这些独立运动不能是孤立发生的单个国家和民族的运动，一定要在整体的全球视野内转化为“要为被压迫的民族来打不平的问题”。⁴⁹这一表述一方面肯定了欧洲的、白种人的俄国以社会革命的“新文化”反叛霸道，另一方面包含着对曾提出过“亚细亚连带论”的日本日益沦为“西方霸道的鹰犬”的批评，⁵⁰从而具有了超越简

单民族和种族边界的视野。

很明显，戴季陶试图在《新亚细亚》中继承孙中山晚年这一世界主义的视野。《新亚细亚》创刊宣言称孙中山的大亚细亚主义演讲为其“对于东方民族的遗嘱”，⁵¹高喊：“我们要把亚细亚民族以内的一切不和平不道德一切恃强凌弱的态度根本扫除……我们亚细亚民族要和欧美民族争平等，青天和太阳光不是白人所专有的，有色人应该平等享受的。”⁵²1931年5月，新亚细亚学会在南京考试院召开成立大会，出席者中有一位引人注目的日本人宫崎龙介。⁵³宫崎龙介正是孙中山挚友、日本著名大陆浪人、亚细亚主义者宫崎滔天之子，他的出席和发言因而也有强烈的象征意义。但实际上，《新亚细亚》这一刊物的办刊方向、要求，以及寻求民族独立的方法，已经与孙中山的设想有了结构性差异。这体现在以下两个方面。

首先，《新亚细亚》刻意将孙中山认可的俄国道路，也即通过社会革命实现民族自决的方式，排除在了谋求民族平等的可能性途径之外。中国与俄国因而也不再是共享“王道”价值的盟友，而成为对立的民族和种族。《新亚细亚》创刊号上，紧接《创刊宣言》之后的便是一篇胡汉民口述、张振之笔录的《民族国际与第三国际》。文中，胡汉民将谋求民族独立从世界社会主义运动中抽离出来，从而提出了以单纯的民族独立为目标的国际联合之必要，⁵⁴甚至以回忆总理言行的方式，来证明不同于第三国际的“民族国际”实为孙中山本人“遗志”。⁵⁵刊登于次期卷首的戴季陶的《中日俄三民族之关系》，则做了如下清晰的表述：“中国邻邦两强国，曰俄曰日，中国弱，则日本为中国之仇，中国强，则日本为中国之友，而俄国则将永为中国之敌。自今而后，二百年内，中俄两民族之斗争，必无已时，中国愈强，则斗争亦愈烈，彼以俄国尚可为中国之友者，是大误也。”⁵⁶戴季陶关于中日俄关系的这一判断，表面上依据的是“血浓于水”的种族逻辑，⁵⁷但实际上，俄国仅仅被理解为“民族”的前提，正是对超越民族边界的社会革命的全面否定。

其次，与社会革命所带来的超越种族和地缘边界的政治能动性相关，《新亚细亚》在将俄国所代表的社会革命道路排除之后，这一能动的政治性必然消失，其对民族的理解方向就只能回到种族的、文化本质主义的逻辑之内。在这个意义上，所谓民族主义的世界主义，最终只能是各个独立民族国家的叠加，而孙中山所梦想过的“一切民众和平等解放的文化”，⁵⁸一切民众的平等解放已经首先必须从属于以“民族”为框架的“国家”；孙中山在黄种人对抗白种人问题上所具有的灵活性和互相转化的可能，在《新亚细亚》同人这里也陷入了僵化对立。范西田的《亚细亚民族复兴运动之前途》不仅以一种社会达尔文主义式的态度，论证了民族作为现代最为进步的范畴，⁵⁹而且从孙中山的《大亚细亚主义》中，借用了日本取得日俄战争胜利后，孙中山眼见欧洲人沮丧与亚洲人欢欣的例子。但有趣的是，孙中山用来显示不同殖民地人民连带感的“血浓于水”一语，被范西田用来论证种族较阶级更具自然性，从而否认了孙中山所承认的社会革命与民族独立运动之间的关联。⁶⁰张振之的《亚细亚文化的变迁及其生机》，则从种族构成、特殊地缘造成不同文化的角度定义了“亚细亚”。在他看来，欧洲对亚洲的征服和压迫，源自于亚洲文化的内生问题。⁶¹

一方面，社会革命的视野被排除；另一方面，民族论回到了种族性的、文化本质主义的理解模式。正是在这样的前提下，东北（“满洲”）、蒙古、新疆、西藏、云南的问题，构成了《新亚细亚》最为关心、用力最深的“边疆”问题，而非“民族”问题。成为“边疆”的意思是，相对于一个具有内生的种族和文化统一性的“中华民族”，满、蒙、回、藏、苗等少数民族不被认为处在一个可与之抗衡的文化和种群独立性层级之上，只能在空间的意义上成为“边疆”的一部分。当然，这里存在着历史自身的复杂性。中国近现代史上，面对殖民主义的步步紧逼，清王朝所留下具有高度文化和地理异质性的“中国”，只有在被统合到“中华民族”的前提下，才可能完成向现代国家的转化，这是几代政治家和知识分子的共识。⁶²但问题在于，在缺乏现代国家框架的前提下，如何思考和处理“中华民族”的凝聚性？这一凝聚性应当由哪种逻辑贯穿，由何种人群

主导？在多大程度上，这一概念的凝聚性要求民族内部的同质性，又在多大程度上可能维持和尊重其内部文化及族群的多样性？这些困境在当时构成了“中华民族”概念真正的问题所在。即便在孙中山那里，对这一问题的处理也相当暧昧。一方面，1924年1月国民党第一次全国代表大会的宣言承认，“国民党之民族主义有两方面之意义，一则中国民族自求解放，二则中国境内各民族一律平等”，“承认中国以内各民族之自决权”；⁶³另一方面，孙中山于同月所作的三民主义系列讲座中，仍以血统、生活、语言、宗教、风俗习惯五项自然条件定义“民族”，而四万万中国人之所以“完全是一个民族”，乃因其绝大多数为汉人，“当中掺杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人”，汉人的血统、言语文字、宗教、风俗习惯构成了中华民族之一体性的主要凭依。⁶⁴

戴季陶及《新亚细亚》对于边疆问题的关注，当然也与20世纪30年代日益深重的民族分裂危机有关。《新亚细亚》创刊号上，华企云历数了当时分裂危机涉及的地区：“满洲”有中东路问题，外蒙古有独立问题，新疆有俄国移民筑路问题，西藏有自治问题，云南有片马江心坡问题，⁶⁵事态峻急自不待言。但值得注意的是戴季陶对“边疆”的处理方式。引人注目的是，戴季陶在《新亚细亚》上发表的首篇文章，居然主题为《民生的物质建设之初步》，这一安排并非无关宏旨。戴季陶在该文中，将民族主义锚定为革命“唯一的”“永久的”“无止境的”目的，从而将实际工作重心转移到了“民生”上来。⁶⁶“民生建设”所欲解决的是这样三个问题：兵匪互生、民众运动、地少人多。⁶⁷其中，地少人多的困局尤为戴季陶所重视。正是在这个意义上，“边疆”构成了一个绝佳解决方案：移民实边不仅可纾缓中原地区的人口经济压力，而且汉族移民大量进入边疆地区，在戴季陶看来，亦成为维护边疆稳定的根本办法，在实现汉族对少数民族文化“同化”的同时，能够降低边疆地区族群、宗教的单一性，从而减轻区域离心力。与移民实边相配合，戴季陶进一步提出要发展交通连接内地和边疆，⁶⁸并在边疆发展水利、林业、教育等事业。⁶⁹这一套以移民为主的边疆开发方案也很大程度上构成了《新亚细亚》同人的共识。

戴季陶视野中的“边疆”因而纠合了几个不同层面的考虑。它首先是内地问题的延展。尽管并未言明，但戴季陶描述的地少人多，兵匪互生逼迫民众铤而走险等状况，分明是从另一个角度叙述并承认了共产党人和左翼人士对中国农村破产、土地分配不均的诊断。不过，因为拒绝承认民众运动的有效性，这一问题的解决，就只能依靠向边疆转嫁人口压力，开发边疆新耕地以缓解内地土地不足。边疆作为内地问题的出口和解决方案，实际上构成了戴季陶对边疆问题思考的一个基本层面。其次，由于彻底排除了社会革命、民众运动的视野，20世纪30年代由外敌环峙的现实情境所造成的“中华民族”整体，在戴季陶那里，就不得不以血统、种族、文化等自然因素来实现从上至下的维系。如果说，孙中山并不清晰的民族论中仍保留着为“一切民众”求“和平解放”的空间，戴季陶对边疆和少数民族的处理，就已经无法逾越种族的限定性。在为马鹤天《内外蒙古考察日记》所作的序言中，戴季陶如此论及汉族与蒙、藏、回等族的关系：

东方民族，以蒙古为始基。东方文化，以汉族为代表。汉族之于蒙古民族，系出一宗，族同一祖，但视其面貌骨骼，便已足自信不疑。则两族之当亲睦协和，共图其存在发展，不待更述而自明矣。惟民族之生存力，厥为文化。汉民族之文化优于蒙古民族，而中国建国之基本为汉民族之文化，故今后汉民族应努力以其文化化蒙古民族，而蒙古民族应努力接受汉民族之文化，以复于上古同族同宗之本源，而造成真正统一至中华民国，千载万世，发展无穷，为人类文化之光。藏回诸族，其理亦同。⁷⁰

以种族同宗、文化开化来谋求中华民国之疆域统一的叙述，当然有抗衡俄国利用民族自决原则谋求外蒙古脱离的考虑，但它已经排除了汉人与这些边疆族群在长期的政治共同体下互相交往、共同生活的历史，以及同样面对殖民侵略的现实情境，而只能将统一的基础寄托在复古的同族同宗叙述和文化认同之上。

四、

对中国而言，民族既是现代的造物，亦是过去的承继。尽管在现代中国的政治辩论中，“反满”的种族民族主义早已有之，南方非汉人族群最初却并不是以“异种”面貌出现的。经由民俗学家的描述，他们首先是与汉民众一起被转译为“民间”或“风俗”的一部分，之后，西方民族学、人类学范式的引入，使得“民族”逐渐压倒前者，成为理解南方非汉人族群的关键范畴。杨成志的云南调查构成连接这一前后过程的关节所在。这个过程一方面意味着，认知上，原帝制中国框架下以中心/边缘、文/野、夷/夏关系来划分人群的方式，被种族、血缘等“民族”区分标准取代，另一方面，它也与20世纪二三十年代全新的政治进程相对应。辛亥革命之后民国的全面危机，引发了在国家政治框架外重塑民国根基的冲动，知识界此时对民间、民众的关注，不仅源自国族政治的塑造，也是在第一次世界大战和俄国革命的影响下，激进的社会和文化运动的结果。社会革命和激进政治也同时改变了“民族”的内涵。苏俄建基于社会革命之上的民族自决号召，影响了孙中山晚年的民族视野。但是，随着20世纪20年代中后期国共走向分裂，社会革命的视野被放逐，孙中山晚年所追求的民众解放、国际联合的民族论，最终蜕变为此后国民政府意识形态化的血缘论、宗族论。如果说，在南方少数民族与汉人民间习俗一起被“发现”的过程中，涌动着展开社会运动与走向民众的激情，那么，“民族”从“民间”独立出来，也恰恰对应了这一民众视野式微的过程。

在这个意义上，我们可以重新来理解，民俗学和民族学在以戴季陶思想为代表的国民政府意识形态那里所遭受的截然相反待遇，究竟意味着什么？1928年，杨成志赴滇前夕，顾颉刚在为杨成志译《民俗学问题格》所撰之序中，将该书所设计的田野调查问卷总结为一种“到民间去”的实地调查方法，在顾颉刚看来，这也正是孙中山“唤起民众”政治遗训的前提，从而，“到民间去”的学术调查本不能与“唤起民众”割裂开来。⁷¹然而，尽管顾序的表述深深影响了杨成志的自我定位，⁷²但是杨氏用以观察和描述西南非汉人族群的“民族”范畴，又已经被种族和文化等级论沾染。虽然在杨成志看来，以“民族”身份相待，是赋予非汉人族群政治平等的手段，但他对民族的界定，正与20世纪二三十年代之交中国民族主义意识的重大转向暗合。在后者那里，以排除社会革命和民众运动为前提，内地的土地问题、农民问题被转化为边疆开发问题、少数民族同化问题，定义民族的方式回到了血缘、文化等内生因素，非汉人族群也无法获得与汉人同等的位置，必须仰赖后者的提携帮助。国民政府“自上而下”的国族统合要求，可能与一种等级式的、汉族中心主义的民族论适配，却难以容忍“自下而上”的社会运动、民众动员以及与之相对应的文化活动形式，这才是20世纪二三十年代之交民俗学与民族学命运相反的奥秘所在。

注释：

- ① 林耀华：《关于“民族”一词的使用和译名的问题》，载《历史研究》1963年第2期，第188-190页；[日]松本ますみ『中国民族政策の研究——清末から1945年までの「民族論」を中心に』、多贺出版、1999年、3-5頁。
- ② 费孝通：《关于我国民族的识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期，第147页；林耀华：《中国西南地区的民族识别》，载《云南社会科学》1984年第2期，第1-2页；黄光学、施联朱(主编)：《中国的民族识别——56个民族的来历》，北京：民族出版社2005年版，第123-124页。
- ③ Thomas Mullaney, *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*, Berkeley: University of California Press, 2010, pp. 45-68.
- ④ 王明珂：《建“民族”易，造“国民”难——如何观看与了解边疆》，载《文化纵横》2014年

第3期，第28-29页。

- ⑤ 单从时间上看，杨成志并非对中国边疆少数民族进行实地调查的第一人。如丁文江1914年勘探四川地质时就对凉山地区相关少数民族做过调查，并在20世纪30年代主编了《爨文丛刻》。杨成志赴滇前，中山大学生物系教授辛树帜率考察队赴广西大瑶山采集动植物标本，也对当地瑶人的历史、语言、风俗做调查收集，《国立中山大学语言历史学研究所周刊》为此专门出版“瑶山调查专号”。但就调查成果而言，杨成志调查的科学细致程度远超此前，确具划时代意义。
- ⑥ 傅斯年：《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告》，载《傅斯年全集》第6卷，长沙：湖南教育出版社2003年版，第11页。
- ⑦ 猺即今之彝族，旧又称猺、罗罗、猺猺等。汉人对南方非汉族群体的旧称多带歧视，如猺、獠、种、狼、猺猺等，本文引用文献时沿用原文，其他论述则用现在通行之民族称谓。《学术消息：本所派员出发“云南调查”》，载《国立中山大学语言历史学研究所周刊》第4集第37期（1928年），第36页。
- ⑧ 《学术通讯：杨成志——顾颉刚》，载《国立中山大学语言历史学研究所周刊》第5集第56期（1928年），第30-32页。
- ⑨ 王建民：《中国民族学史》上卷（1903~1949），昆明：云南教育出版社1997年版，第405页；曾穷石：《书评：杨成志人类学民族学文集》，载王铭铭（编）：《中国人类学评论》第2辑，北京：世界图书出版公司2007年版，第267页。
- ⑩ 近年来，施爱东、刘小云和王传依靠中山大学校史档案、中研院史语所档案等资料，还原了杨成志云南调查前后的一些史实。此外，杨成志的田野调查方法也得到一定讨论。施爱东：《倡立一门新学科：中国现代民俗学的鼓吹、经营与中落》，北京：中国社会科学出版社2011年版，第153-169、251页；刘小云：《学术风气与现代转型：中山大学人文学科述论（1926-1949）》，北京：三联书店2013年版，第108-123页；王传：《史禄国与中国学术界关系考实——以“云南调查事件”为中心》，载《西南边疆民族研究》2015年第3期，第7-16页；Tong Lam, *A Passion for Facts: Social Surveys and the Construction of the Chinese Nation-State, 1900-1949*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2011, pp. 107-116, 140-141.
- ¹¹ 施爱东：《倡立一门新学科：中国现代民俗学的鼓吹、经营与中落》，第247-248页。
- ¹² 《顾颉刚全集·顾颉刚日记》第2卷（1927~1932），北京：中华书局2011年版，第182页；安德明：《飞鸿遗影：钟敬文传》，济南：山东教育出版社2003年版，第41-42页。
- ¹³ 容肇祖：《我最近对于“民俗学”要说的话》，载《民俗》第111期（1933年），第18页。
- ¹⁴ 同注11，第107页。
- ¹⁵ 《顾颉刚全集·顾颉刚日记》第2卷（1927~1932），第182页。
- ¹⁶ 《大学院训令禁止生徒购阅淫猥书报》，载《国立中山大学日报》1928年6月21日，转引自施爱东：《倡立一门新学科：中国现代民俗学的鼓吹、经营与中落》，第106页。
- ¹⁷ 《内政部训令》（1929年4月6日），载国家图书馆出版社（辑）：《民国时期内政公报三种》第5册，北京：国家图书馆出版社2012年版，第453页。
- ¹⁸ 《国民政府内政部训令》（1928年9月22日）、《废除卜筮星相巫覡堪輿办法》、《寺庙登记条例》，载国家图书馆出版社（辑）：《民国时期内政公报三种》第3册，第311、384-387页；《内政部训令》（1929年7月31日），载国家图书馆出版社（辑）：《民国时期内政公报三种》第7册，第87-90页；《内政部训令》（1929年10月2日）、《内政部训令》（1929年10月31日），载国家图书馆出版社（辑）：《民国时期内政公报三种》第8册，第43-46、61-64页；《内政部训令》（1930年3月19日）、《取缔经营迷信物品业办法》，载国家图书馆出版社（辑）：《民国时期内政公报三种》第9册，第408-409、464-465页。
- ¹⁹ 关于南京国民政府成立之初的破除迷信活动及其激起的社会反应，亦可参看杜赞奇《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》一书“反宗教运动与被压迫者之复归”章中的相关论述，以及三谷孝的论文「南京政権と迷信打破運動（1928-1929）」。[美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史》，王宪明等译，北京：社会科学文献出版社2003年版，第90-102页；[日]三谷孝「南京政権と迷信打破運動（1928-1929）」、『歴史学研究』455号、1978年4月、1-14

- 頁。
- 20 1927年1月，攻入江西的北伐军封闭当地天师府，顾颉刚曾就此事以厦门大学国学研究院名义致电武昌国民政府，请求将天师府改组为博物院，以保护和继续研究其中道教法物。顾潮（编）：《顾颉刚年谱》，北京：中华书局2011年版，第151-152页；顾颉刚：《致武昌国民政府转江西省政府（代厦门大学国学研究院）》，载《顾颉刚全集·顾颉刚书信集》第2卷，北京：中华书局2011年版，第276-277页。
- 21 《内政部的祠祀存废标准令（录广东省政府令）》，载《民俗》第41期、第42期合刊（1929年1月），第127—130页；《内政部查禁蒋庙刍议等的咨文（内政部警字第一六六号）》，载《民俗》第61期、第62期合刊（1929年5月），第149页。
- 22 容肇祖：《迷信与传说》，“自序”，广州：国立中山大学民俗学会1929年版，第1-2页；容肇祖：《风俗改革与民俗研究》，载风俗改革委员会（编）：《风俗改革丛刊》，广州特别市党部宣传部1930年版，第36页。
- 23 《风俗改革会工作概况》，载风俗改革委员会（编）：《风俗改革丛刊》，第263-270页。
- 24 杨成志：《云南民族调查报告》，载《国立中山大学语言历史学研究所周刊》第11集，第129-132期合刊（1930年5月），第15页。
- 25 同上，第16页。
- 26 禄国藩（1894-1972），字介卿，云南省彝良县人，黑彝。禄国藩是龙云统治云南时期把持云南军政经济大权的彝族上层官僚群体核心人物之一。
- 27 同注24，附录第7—8页。
- 28 杨成志发表在《新亚细亚》上的文字共有5篇：《广州中山大学语言历史学研究所出版物提要》（第1卷第6期），《云南的秘密区——车里》（第2卷第4期），《新亚细亚学会今后之工作纲要》（第2卷第5期），《云南昆明散民族竹枝词》（第3卷第4期），《从西南民族说到独立罗罗》（第4卷第3期）。此外还有照片若干。
- 29 张振之（遗稿）：《天南鸿雪记》，载《新亚细亚》第3卷第5期（1932年2月），第148-150页。关于张振之生平和赴广州之行目的，参见蒋用宏：《张振之行述》，载《新亚细亚》1932年第4卷第6期（1932年10月），第170页。
- 30 据刘小云《20世纪前半期杨成志西南民族研究述论》（载《学术探索》2008年第5期）中的研究，杨成志此时已获留法许可，后因中山大学人事变故，他实际上直至1932年方才成行。
- 31 杨成志：《新亚细亚学会今后之工作纲要》，载《新亚细亚》第2卷第5期（1931年8月），第159-161页。
- 32 参见张振之的遗稿《天南鸿雪记》，蒋用宏的《张振之行述》，以及杨成志的《新亚细亚学会今后之工作纲要》。
- 33 《会报：一、新亚细亚学会第三次会员大会记事》，载《新亚细亚》第5卷第1—2期合刊（1933年1月），第255页。
- 34 《导言》《戴季陶年谱简编》，载桑兵、朱凤林（编）：《戴季陶卷》，北京：中国人民大学出版社2014年版，第1-4、590-595页。
- 35 [美]叶文心：《民国时期大学校园文化（1919-1937）》，冯夏根等译，北京：中国人民大学出版社2012年版，第117-118页。
- 36 戴季陶：《青年之路》，上海：民智书局1928年版，第175-176页。
- 37 Wolfram Eberhard, *Folktales of China*, Chicago University Press, 1965, p. xxxiv.
- 38 程美宝：《地域文化与国家认同：晚清以来“广东文化”观的形成》，北京：三联书店2006年版，第237-241页。
- 39 [美]卡尔·瑞贝卡：《世界大舞台——十九、二十世纪之交中国的民族主义》，高瑾等译，北京：三联书店2008年版，第23-28页。
- 40 阿斗（左舜生）：《近事杂评（二十二）一件比蒋桂战争还要重要的事》，载《醒狮周报》第198期（1929年3月）。胡适1929年4月1日日记中粘附左舜生文之剪报，但并未作评论，有可能也接受了左舜生的观点。曹伯言（整理）：《胡适日记全集》第5册，台北：联经出版社1993年版，第556-562页。

- 41 顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的？》，载顾颉刚等：《古史辨》第1册，上海古籍出版社1982年版，第19页。
- 42 张京华爬梳顾颉刚叙述此事历程，并考辨顾颉刚与戴季陶20世纪二三十年代交往经历后认为，顾颉刚深受教科书被禁案打击是事实，但将此事归咎戴季陶，“应当是事后追述的结果，应当与后来的政治气氛和顾颉刚的政治立场有关”。张京华：《古史辨派与中国现代学术走向》，厦门大学出版社2009年版，第41-47页。
- 43 “《新亚细亚》创刊，宗旨是本着总理所常说的‘大亚细亚主义’。”马鹤天：《关于“大亚细亚”与“新亚细亚”题名的回忆》，载《新亚细亚》第1卷第1期（1930年10月），第139页。
- 44 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，北京：商务印书馆2004年版，第10-14、335-337页。
- 45 关于孙中山对日本亚细亚主义的认识变化，参见吴剑杰：《从大亚洲主义走向世界大同主义——略论孙中山的国际主义思想》，载《近代史研究》1997年第3期，第186-197页。
- 46 孙中山：《大亚细亚主义》，载《新亚细亚》第1卷第1期（1930年10月），第4页。
- 47 同上，第7页。
- 48 同上，第2页。
- 49 同上，第7页。
- 50 同上。
- 51 同上，第13页。
- 52 同上，第12页。
- 53 《新亚细亚学会成立会汇记》，载《新亚细亚》第2卷第3号（1931年6月），第165页。宫崎龙介的发言可参见《新亚细亚学会成立会汇记（续）》，载《新亚细亚》第2卷第4号（1931年7月），第137-140页。
- 54 胡汉民（述）、张振之（记）：《民族国际与第三国际》，载《新亚细亚》第1卷第1期（1930年10月），第15页。
- 55 同上，第15-16、19页。
- 56 戴季陶：《中日俄三民族之关系》，载《新亚细亚》第1卷第2期（1930年11月）。
- 57 同上。
- 58 同注46，第7页。
- 59 范西田：《亚细亚复兴运动之前途》，载《新亚细亚》第2卷第4期（1931年7月），第66-67页。
- 60 同上。
- 61 张振之：《亚细亚文化的变迁与其生机》，载《新亚细亚》第1卷第1期（1930年10月），第81-87页。
- 62 吴启讷：《边疆政治与中国的近代转型——对中国近代史上边疆、族群历史书写的再思考》，载《原道》2016年第4期，第4-9页。
- 63 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，载《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局2006年版，第118-119页。
- 64 徐文珊（编）：《国父遗教三民主义总辑》，台北：中华丛书编审委员会1969版，第110-112页。
- 65 华企云：《中国边疆问题之概观》，载《新亚细亚》第1卷第1期（1930年），第44-52页。
- 66 戴季陶：《民生的物质建设之初步》，载《新亚细亚》第1卷第1期（1930年），第25页。
- 67 同上，第26-27页。
- 68 同上，第28-31页；戴传贤（戴季陶）：《中国边疆之实况序言》，载《新亚细亚》第1卷第5期（1931年），第13-14页。
- 69 戴季陶：《国际形势下之中国的边疆开发》，载《新亚细亚》第2卷第3期（1931年），第6-9页。
- 70 戴季陶：《东方民族与东方文化》，载《新亚细亚》第2卷第1期（1931年）。引文中的标点为笔者所加。
- 71 顾颉刚：《顾序》，载[英]伯恩：《民俗学问题格》，杨成志译，广州：国立中山大学语言历史

研究所 1928 年版，第 5-6 页。

⁷² 杨成志在《西南民族调查报告》中即大声呼吁：“我们以后还是要振刷精神，实行到民间去！”自凉山返回昆明后，杨成志应邀在昆明当地中学演讲，题目亦定为《到民间去》。直到晚年，杨成志仍然把自己前往云南从事调查一事视作“傅斯年、顾颉刚等领导主持下提倡‘到民间去’，开展民俗学与民族调查研究活动”的一部分。杨成志：《云南民族调查报告》，载《国立中山大学语言历史学研究所周刊》第 11 集第 129-132 期合刊（1930 年 5 月），第 4-5 页；《杨成志自述（代前言）》，载《杨成志文集》，广州：中山大学出版社 2004 年版，第 2 页。

【论 文】

“建制”与“安民”¹

——边政学关于民族国家建设的思考及其当代启迪

刘 琪²

摘要：民族问题，实则是现代民族-国家建设过程中，如何处理内部群体与文化多样性的问题。从 20 世纪三四十年代边政学的相关论述中，提炼出“建制”、“安民”两个关键词，由此梳理边政学者关于中国民族国家建设，及如何在此背景下处理边疆民族问题的思考。“建制”即将边疆地区纳入到国家的统一管理之中，建立起有效的行政制度；“安民”意味着边疆民心安定，文化向化，并形成对于国家的认同。这两项任务的核心，均在于把握边疆特殊性与普遍性之间的平衡。从“建制”、“安民”的角度，可以将对中国边疆民族问题的理解推向更为深入的层面，并可为民族问题的比较研究提供框架。

关键词：边政学；建制；安民；边疆；中华民族共同体

现代政治秩序中的民族-国家，本以“一个民族，一个国家”为原型，然而，在现实历史进程中，却常常出现国家边界与民族边界不相符合的问题，并引发国家为本还是民族为本的争论。具体到中国语境，晚清以降，政界与知识界逐渐生发出了现代意义上的“中国”意识，并在此基础上重新整合内部多样的“民族”³，构建多民族国家。这种整合，既包括概念层面的重新界定，也包括现实层面关于具体民族政策的讨论。20 世纪三四十年代的边政学，在这两个方面均做出了有益的尝试。

从现实局势来看，日本 1931 年发动“九一八事变”，1937 年发动全面侵华战争，使得保卫民族、保卫国家的急迫性被提到了前所未有的高度。边政学所提出的“保边”、“治边”理念，正是在这样的现实诉求下产生的。另一方面，从学理上，边政学关于“如何定义边疆”、“如何管理边疆人群”的阐述，又不仅限于对时代局势的讨论，而是做出了前瞻性的思考。概而言之，边政

¹ 本文刊载于《学术月刊》2022 年第 4 期，第 173-182 页。

² 上海外国语大学全球治理与区域国别研究院教授、研究员。

³ 关于这个过程，黄兴涛曾做出了细致的梳理。见黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，北京：北京师范大学出版社，2017。

学将边疆民族问题纳入到了国家建设的框架之中进行理解，从“促成民族国家组织¹”的角度，提出了“建制”、“安民”两项任务，并明确了这两项任务的最终目标与政策导向。“建制”指的是在边疆地区实施有效管理，使边疆从行政上归属中央；“安民”指的是使边疆人民在文化上向化中央，并形成对于国家的认同归属。

边政学的核心阵地，以1941-1948年的《边政公论》为主，这本刊物共发行7卷58期，其时许多著名的人类学、民族学、政治学、历史学家都有著述发表。这些学者大多曾在海外接受社会科学的训练，对于国家与民族、国家与边疆的关系有着深刻的认识，但他们又不仅停留在西方理论之上，而是试图将这些理论“中国化”，用于理解中国的现实。学者们意识到，在中国的边疆民族问题上，国家当负起自身的责任，这种责任并不意味着“民族”的消亡，而是要在新的政治与文化框架下，寻求更高层面的整合。在中国的现代转型过程中，边政学是从社会科学的视角，对于国家建设与边疆民族关系的系统讨论，其中蕴含的思想性内容，可为我们认识今天的民族问题带来启迪²。

在下文中，笔者将首先梳理边政学对于“边疆”定义的探讨。用文化而非地理边界定义“边疆”，这是中国的边疆问题区别于他国的核心特征，也正是在这样的特殊背景下，才使得“安民”成为了我国国家建设的核心任务。接下来，笔者讨论了“建制”与“安民”的具体内涵，并尝试用这个框架对中共的民族政策进行理解。与此前执政的国民党不同，中共对于中国边疆民族问题的认知是从实践中来的，这使得它深刻认识到，必须将外来的民族理论与中国实际国情相结合，形成一套基于中国国情的边疆民族制度。从“建制”的角度来看，中共从早期的“民族自决”过渡到“民族区域自治”，并将后者确定为国家正式行政制度，这便从法权上确定了“国家”高于“民族”的地位，也从制度上确保了国家的完整性。从“安民”的角度来看，中共关于“民族团结”的话语构建，始终与具体民族政策相互配套，体现出在“多元”基础上构建“一体”的努力。当下，随着“铸牢中华民族共同体意识”的提出，如何使边疆之民向化中心，在中华民族的基础上整合内部“民族”，再度成为了国家建设的核心议题。在这个时候，重思早期边政学的讨论，可让我们更加明晰未来的方向。

一、边政学的边疆认知：突破地理范畴

边政学的兴起，与边疆的内忧外患有密切联系。虽然“保卫边疆”是当时的第一要务，但参与边政讨论的学者亦认识到，军事上的防卫只能解一时的燃眉之急，建设边疆才是长远的安定之道。要建设边疆，首先便要“对‘边疆’形成正确的认识。在这一问题上，学者们达成了相当程度的共识，即中国语境下的‘边疆’不仅指‘边地’，更重要的，是文化上的边疆，即边疆上的‘人’。³

例如，边政研究的引领者吴文藻指出：

国人之谈边疆者，主要不出于两种用义：一是政治上的边疆，一是文化上的边疆。政治

¹ 吴文藻：《边政学发凡》，载于《边政公论》第一卷第5-6期，1941年，第1页。

² 近年来，关于边政研究已经出现了不少成果。如汪洪亮：《民国时期的边政与边政学（1931-1948）》，北京：人民出版社，2014。另有许多散见于期刊或文集的论文，如周星：《“边政学”的再思考》，载于《吴文藻纪念文集》，王庆仁等主编，北京：中央民族大学，1997；汪洪亮：《民国时期的边政研究与民族学——从杨成志的一篇旧文说起》，载于《民族研究》2011年第4期；田耕：《中国社会研究史中的西南边疆调查：1928-1947》，载于《学海》2019年第2期；袁剑：《整体感与中国性——20世纪边政研究中的边疆-民族论述及其折射的思想关系》，载于《西北民族研究》2021年第2期。本文的主旨并不是对边政研究的论述进行细致介绍，而是试图梳理其中的思想脉络与知识内涵。

³ 本文引用的边政学文献主要源于《边政公论》，亦会涉及到一些学者在其它刊物、其它时期发表的，与“边政”主题相关的文章。

上的边疆，是就一国的国界或边界言，所以亦是地理上的边疆……通常称边疆为“塞外”、“域外”、“关外”，而称内地为“中原”、“腹地”、“关内”，二者相对者言，这些称谓，亦都代表了政治及地理的观点。然而国人另有一种看法：东南诸省，以海为界，本是国界，而并不被视为边疆；反之，甘青川康，地居腹心，而反被称为边疆。这命名不是指国界上的边界，而是指文化上的边疆¹。

吴文藻将“边疆”区分为政治与文化两个层面，认为在中国语境下讨论边疆，必须将边疆从通常的政治、地理涵义中脱离出来，关注其文化面向。另一位边政研究的引领者杨成志，也表达了类似的见解²。在梳理了中国古代关于“边”与“疆”的使用之后，杨成志写道：

据此看来，“边疆”一词我们可分作两方面来解释，今日所谓“边疆”的要义如下：

就狭义言之，即指中华四方领土凡与外国领土或殖民地接壤或毗连的地方，其政治虽受本国政府所管辖然尚未达到真正直接的支配；其人民虽受本国法律所保障然尚未达到真正平等的机会。换言之，凡领土、政治及人民尚未能与本国文化政治经济和教育发生更加直接或密切关系同列水平线上的区域，便是边疆³。

与吴文藻相比，杨成志定义的“边疆”，更强调与“内地”相比政治、经济、文化上的相对落后。在杨成志看来，英文中的“borderland”或“frontier”对应的是他所定义的“狭义边疆”，而在广义上，边疆则“不特包容了狭义界说所指定的地区，而且应概括凡沦陷区和接近沦陷区的各省，尤其是既未开发而尚有无数未受汉化的苗夷瑶藏回各族群所居的内地各山地，都属于边疆范围内的重地⁴”。这个“广义边疆”的界定，与吴文藻有着异曲同工之处。在这一问题上，柯象峰亦曾进行过更为细致的说明：

在中国而言边疆之研究，盖不仅以与邻国接壤之区为限也。东南沿海之区，已全为文化进步之国民所据，自不在边疆研究范围之内。东三省内外蒙古新疆西藏固邻接异国，且具有数量庞大之边区民众，与本部人民间尚未臻人同文车同轨之境地，且时有隔阂，固为边疆研究之主要对象。但西南各省，文化不同之民众，虽不尽在边疆，而与汉族相处极其错综复杂，且时时发生冲突，引起边患，隐忧堪虞。其主要者，如川西北之羌戎，川西西康之西番，川西南及云南之保保，川南湘西云贵之苗，云南西南之摆夷，广西之瑶，海南岛之黎人等族，合计为数亦不下两千万人，研究边疆者，固不容忽视者也。如再推而广之，西北之中亚西亚，南至南洋群岛以及东南沿海之岛屿，凡具有远大之眼光者，谅亦注意及之也。故我国边疆之研究，应为一较广之范畴，即除边区各广大之民众外，边省内地，未尽同化之民众，以及在可能范围内，邻近有关之各地民族，均可加以研究⁵。

柯象峰原为法国里昂大学毕业的社会学家，与吴文藻、杨成志相同，他也同样将“边疆”与地理位置上的“边界”区分开来。由此，柯象峰亦敏锐的意识到，边疆研究真正需要关注的，是那些有隔阂、容易引起冲突，“尚未臻人同文车同轨之境地”的人群。如东南地区，虽然地处边境，但从未被国人视为“边疆”，反之，“边省内地，未尽同化之民众”，却是边疆研究的对象。从总体上看，虽然几位学者对边疆的认知有汉族中心主义之嫌，但从文化的角度理解边疆，确实是对中国特有现象之敏锐把握⁶。曾任国民政府内政部首席参事的胡耐安也一针见血的写道：

¹ 吴文藻：《边政学发凡》，第3页。着重号为笔者所加，下同。

² 关于杨成志在边政研究中的贡献，近年来已有学者进行了述评。见汪洪亮：《民国时期的边政研究与民族学——从杨成志的一篇旧文说起》；王传：《民国时期广东学人与中国西南研究》，上海：上海古籍出版社，2018。

³ 杨成志：《边政研究导论：十个应先认识的基本名词与意义》，载于《广东政治》1941年第1期，第54页。

⁴ 杨成志：《边政研究导论：十个应先认识的基本名词与意义》，第55页。

⁵ 柯象峰：《中国边疆研究计划与方法之商榷》，载于《边政公论》1941年第1期，第47-48页。

⁶ 有学者认为，这种从文化的角度对边疆的定义，早在清代便已经出现。参见李大龙：《政权与族群：中国边疆学基础理论研究》，北京：人民出版社，2021，第2-5页。

质实说来，便是我人所应从事探讨的边疆，就地理言，不仅是地理的方位，而是地理的形胜；就人文言，不只是部族居处的境界，而是社会文化的类型¹。

相较于前述几位学者而言，胡耐安在学界并不太为人所知，事实上，曾留学日本的胡耐安，亦在边疆、边政、民族等问题上有着深刻的认识。徐益棠曾在一篇介绍性的文章中，将胡耐安与芮逸夫、马长寿等人并列，称其有“独创之见解”²。1949年后，胡耐安迁居台湾，由政转学，进一步推动了我国的边政学建设。胡耐安定义的边疆，是地理与人文的综合，也强调边疆人群有着不同的社会文化类型。另一位在西方受过社会科学教育的陶云逵，亦从这个角度对边疆研究做出了阐述：

我国政治边界甚广，江浙闽粤为边疆而蒙藏滇桂亦为边疆。但江浙等的边疆问题与蒙藏等的边疆问题不同。蒙藏滇桂的边疆问题除了其它，如国防、外交等外，还有一个边疆的文化问题。所以有这个问题是因为在西北、西南诸边省除了汉语人群外，还居住着若干非汉语人群。这些人群除了语言和汉语不同而外，文化其它方面，如亲族制度、政治组织、经济方式、道德、宗教、艺术以及物质方面的食、衣、住、用诸方式亦与汉语的中原文化人群有差别。换言之，在西北西南诸边省中有若干与中原文化不同的人群。各自有其独有的语言，与文化模式(cultural pattern)，这若干种人群，我们称之为“边疆社会”。而这个文化不同的现象是东南边疆所没有的³。

借用美国历史文化学派的“文化模式”概念，陶云逵对边疆的社会形态进行了界定。这里的“文化模式”，与胡耐安所指的“文化类型”，实质上有异曲同工之意。胡耐安曾在字里行间提到，自己之所以提出“边缘文化(marginal culture)”的说法，也是受到了美国人类学家克鲁伯的影响⁴。作为历史文化学派开创者博厄斯的学生，克鲁伯的“文化类型”强调文化与地理环境之间的交互作用，也正是源于此，胡耐安尤其强调从人与地的综合体角度理解边疆。他写道：

先就纯地理用语的Frontier说起，所谓“边境”“边界”“边疆国界”，与夫“边垂”（陞）“边圉”“疆场”“疆土”，概而言之，只是地理上之部位的差别语词。但是如果连带的涉及“有人此有土”也就是此地面生物中之人的话，问题事件便不免随之发生，此单纯地理用语的“边疆”含义里，也便得夹杂着政治的文化的来与相提并论。是以故我人今日所谈的边疆问题，是“地域”的“政治”的“文化”的三者的混合问题，当然还得有另外的“国际的关系”问题；其实也可以归纳来说是“内涵”的问题与“外延”的问题，亦即是“天然”的问题与“人为”的问题；所谓“地文”“人文”与夫“国际关系”的种种影响，愈益显现出今日之边疆的边疆问题的必然的与事实的重要性，决不是空谈高论所可臻其事功的。⁵

这段话，可被视为对中国“边疆研究”提纲挈领的思考。在边疆问题被提上重要政治议程的年代，学者们已经清楚意识到了这个问题在中国的特殊性与复杂性。中国的边疆问题之所以复杂，是因为它不能简单的通过将边疆纳入国境得以解决，而是需要处理“边疆”与“中心”社会文化形态上的相异性⁶。这种相异性，是制定所有边疆政策的起点，也为下文提到的“安民”埋下了伏笔。边疆问题从一开始便是民族问题，管理边疆的实质，便是如何管理民族国家内部的多样性人群。也正是在这个意义上，吴文藻才将边政学的意义提升到“建设民族国家”的层面，并

¹ 胡耐安：《边政通论》，台北：商务印书馆，1970，第2页。

² 徐益棠：《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻》，《边政公论》1942年第1卷第5、6合期，第63页。

³ 陶云逵：《论边政人员专门训练之必需》，载于《边政公论》1941年第3-4期，第2页。

⁴ 见胡耐安：《边政通论》，第5页。

⁵ 胡耐安：《边疆问题与边疆社会问题》，载于《边政公论》1944年第1期，第17页。

⁶ 关于边疆作为文化想象，参见袁剑：《整体感与中国性——20世纪边政研究中的边疆-民族论述及其折射的思想关系》。

认为，既然建设民族国家是当时的理想，那么，这里面就离不开边政学的贡献¹。

在阐明了中国边疆问题的特殊性之后，便需要为边疆治理“开药方”。边政学的学者在这方面意见不尽相同，但从总体上看，可以概括为两个关键要素，即“建制”与“安民”。

二、建制与安民：现代性视域下的边疆治理

需要意识到，今天我们理解的“边疆问题”，实则是随现代政治秩序建立而来的问题。在传统中国，政体是由皇权与中心加以定义的，而边界则是个弹性的、可伸可缩的概念。当国力强盛的时候，边界便往前推进，国力衰弱或无暇顾及的时候，边界便往内收缩，而当时的中央王朝，亦有一套话语体系来宽慰这种进退所带来的紧张²。纵观传统中国的历史，在大多数情况下，边疆并不是一条固定的线，而是一个缓冲区。对于这片区域，历朝历代采取的管理方式各有不同，但从总体上而言，都是“因俗立制”、“因地制宜”的。

葛兆光曾经指出，在理解古代中国疆域的时候，可以设立三个坐标，一为政治控制领域，二为制度涵盖范围，三为文化认同领域。在古代中国，这三个坐标未必完全重叠。³王铭铭在对“中间圈”的讨论中亦指出，在古代中国，存在着没有被“编户齐民”的中间圈，他们以象征、朝贡等方式维持着与中央的联系。⁴也就是说，在传统社会，“统治（sovereign）”与“治理（govern）”是分开的，国家领土所辖之地，未必有切实有效的治理体系。从中央的角度来看，边疆是中央政治权威分布稀薄的区域，但若从边疆本位的角度来看，它亦是各种人群与文化的混合地带⁵。具体到边民自身，虽然他们时会对中央王朝表现出归顺与向化，但至少有些地方，他们会乐于维持，甚至“制造”出自己的边缘性，以此维持地方上传统的行政体系与文化习俗⁶。没有固定的边界，也可以容忍边疆人群一定程度的“自我治理”，这使得从总体上来看，边疆没有成为一个“问题”。

正如胡耐安所言：

我国过去于“边疆（边防）”的记载，不外是戎狄的侵扰和藩属的变乱，史籍上所称颂的汉唐武功元明声威，如汉之开西域，唐之征东土（高丽），元之兵力远及里海，明之使节频下南洋，如斯之类的武功声威，无非是开疆拓土耀武扬威而已。因为我人先民的“中国”观，是“覆载之内，日月所临，华夏居土中，生物受气正”，惟其如此，所以我人以往根本无所谓边疆问题，地文的关切置之不理，人文的种切任令消长，既无改造地理环境的边疆建设，也无化治人民文物的边疆政教，“进于中国者则中国之，进于夷狄者则夷狄之”⁷。

现代世界是一个与传统截然不同的世界，其所规定的政治秩序，也与帝国的政治秩序有着本质区别。民族国家的政治体系，对外要求国与国之间边界的清晰划定，对内则体现为国家政体对其所辖地域与人民的全覆盖。更重要的是，边界与边疆都具有了一种神圣感，对边界的守护、对边疆的管理，成为了现代国家法权正当性的一部分。这使得“边疆问题”被提上了前所未有的高度。自晚清以降，与“国家”、“民族”概念上的重新厘清相伴随，新兴的国民政府亦在艰难的按照现代国家的要求，建立边疆管理体系。显然，到了30年代，这套体系被证明是失败的。这也

¹ 吴文藻：《边政学发凡》，第1页。

² 参见葛兆光：《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，2011。

³ 葛兆光：《历史中国的内与外——有关“中国”与“周边”概念的再澄清》，香港：香港中文大学出版社，2017，第14页。

⁴ 王铭铭：《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：社科文献出版社，2008。

⁵ 王铭铭：《说“边疆”》，载于《西北民族研究》2016年第2期。

⁶ 在这方面，谢晓峰新近出版的著作提供了一个极好的案例。见谢晓峰：《制造边缘性：10-19世纪的湘西》，北京：三联书店，2020。

⁷ 胡耐安：《边疆问题与边疆社会问题》，第17-18页。

正是边政学者焦虑的根本来源。

从根本上来说，现代国家对于边疆的管理，需要使政治控制领域、制度涵盖范围、文化认同领域三者合一。政治控制，可以通过军事力量来完成，此后的问题，便是如何“建制”与“安民”。在“建制”的问题上，吴文藻指出，因为施政对象、施政范围不同，“边政”与普通“乡政”之间应当有所差异：

但是边政与乡政却有不同：第一，二者施政的环境不同。边地草野大都以牧畜为业，内地乡下则以农耕为业，尤以人工灌溉的精耕见长。牧畜文化与农业文化的相差，有如农业文化与工业文化的相差。所以草地牧畜社会有草地牧畜社会的政治组织，内地农业社会有内地农业社会的政治组织；犹如乡村社会有乡村社会的政治组织，都市社会有都市社会的政治组织一样。第二，二者施政的对象不同。边政是管理边地人，乡政是管理内地乡下人。边地人与内地乡下人程度的相差，亦有如内地乡下人与城里人程度的相差。¹

从施政环境与施政对象上，吴文藻概括了边政的特殊性，这与前文胡耐安从“地文”、“人文”的角度理解边疆治理相互呼应。杨成志则将边疆建设归纳为三个条目，即边民开化、边政改进与边围巩固，其中，在“政治”条目中，杨成志强调要找出边吏腐化的原因，并促进边吏尽职尽责，“爱边民如赤子”²。在之后的《边政公论》中，也有不少政界与学界人士从各个角度对边疆管理提出了建议，但都没有从基本的行政设计层面提出方案。从实际层面来看，国民党于1912年4月成立内务部之蒙藏工作处，1928年改为蒙藏委员会，负责处理边疆民族事务。七七事变后，国民政府在中央政治学校边疆学校设立边政专修班，蒙藏委员会亦开设蒙藏政治训练班，加强对于边政知识的普及与相关干部的培训。从“蒙藏委员会”的名称来看，国民政府对于当时国内民族问题的认知仍旧处于很狭隘的层面，从行政设置上，国民政府也更强调以行政区域为单位，而不是以民族为单位的参政³。换句话说，国民政府始终没能很好的把握边疆民族地区“地”与“人”之间的关系，也没能真正在边疆地区建立有效的行政管理体系，而边政研究的学者们，虽然意识到了改良边疆制度的重要性，但并没有提出具体的行政建制方案。

在“安民”的问题上，边政学者的论述更加丰富。许多学者都认识到，当前边政的最大缺失，便在于对“边民”的忽视。如徐益棠便指出，20世纪30年代关于边疆的讨论都过于“实际”，“每每注重于‘土地’与‘主权’”，而对“边地民众之如何认识，如何开化，如何组织与训练”等问题，都“不甚加以重视”⁴。类似的，杨成志在列举“边疆问题”时，也将“边民开化”列为边疆需要解决的三大问题之首。具体而言，杨成志又将“边民开化”分列为三个条目，包括：

- (1) 文化——汉化与土化应如何调和适应与提高，并使其向化？
- (2) 教育——本何种适合当地需要的教育方式，使满足边民实际生活要求，导其向信？
- (3) 社会——用何种最经济的方法，使其改退为进，化野为文？⁵

在这三个条目中，杨成志再三强调“向化”、“向信”的问题。可以说，边政学者们已经认识到，治理边疆的关键在于其上的人民，要真正实现边疆的长治久安，边疆的民心安定才是最重要的。需要特别指出的是，学者们也都认识到，在“安民”的过程中，为边民原有的文化留出一定的空间，可以更好的让他们向化中心。杨成志提到的“汉化与土化的调和适应与提高”，便是强调二者之间的平衡。吴泽霖则在“绝对的同化”与“相对的同化”之间进行了区分，并认为“相对的同化”才是应走的道路。他写道：

同化的最后目的在使各个民族在血统上熔合成为一体，在文化上采取一个中心民族的话

¹ 吴文藻：《边政学发凡》，第2页。

² 杨成志：《边政研究导论：十个应先认识的基本名词与意义》，第55页。

³ 参见杨思机：《20世纪30年代内蒙古自治声中蒙藏委员会改组刍议》，载于《民族研究》2010年第5期。

⁴ 徐益棠：《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻》，第58页。

⁵ 杨成志：《边政研究导论：十个应先认识的基本名词与意义》，第55页。

言文字，社会制度风俗习惯道德标准，使各个民族汇合于中心民族的巨流中，形成一个统一的民族。这当然是一种理想……同化政策有绝对的相对的，绝对的同化旨在造成完全的社会一致，附庸民族的个性不复使其保存，衣食住行及一切的生活方式，都得依照中心民族的标准而改变修订，日久以后附庸民族的特性就会消失殆尽。相对的同化旨在培养各族间一种共同的意志，产生一种同类意识，对国家民族的基本问题上大家都同心同德，统一步骤的去图谋解决，至于社会生活方面的种种形态不必加以统制。我们追求的是统一（unity）而不是划一（uniformity）。得到了大同，小异尽可让其存在¹。

在吴泽霖看来，“绝对的同化”反而可能起到负面效果，只要能够达到“相对的同化”，培养起边疆人民与内地人民的“共同意志”，便可以维护国家的统一。在这个问题上，陶云逵也表达了自己的见解：

欲求全国真正的团结，全国各地各人群真正的打成一片，我们必得有统一的文化，就是有同样的社会制度与文化模式，这样全国族乃成一个有体整体……但所谓文化的统一化并不是说主观的以固有的中原文化标准而把其它的同化，也不是说取某一个边社文化为标准而把中原文化与其它边社文化同化起来。所谓边社文化的改变，也并不是改变成固有的中原文化。这里所谓文化的统一化或文化的改变乃是把边社的文化也跟中原人群的文化一样的“近代化”起来。换言之，就是全国近代化的统一化²。

与吴泽霖相比，陶云逵提出了更加动态与长远的构想。在他看来，中原文化也不是铁板一块，所谓“文化的统一化”，并不是用中原文化同化边疆文化，而是要使二者共同朝着一个方向进步。虽然在具体方案上有所差异，但学者们都意识到，在现代国家之中，不同人群之间需要具有一定程度的文化同质性，这种同质性，也是建立现代国家的基础。³促进文化同质性的目标，是使不同人群、不同文化之间得以交流沟通，以形成“同类意识”、“同心同德”。在某种意义上可以说，文化同质性本身，只是达到更高目标的手段，这个更高的目标，便是国家的团结统一。

事实上，早在1926年发表的“民族与国家”一文中，吴文藻便在国家、民族、政邦几个概念之间做出了区分。在吴文藻看来，“民族”是文化与心理的概念，“政邦”是政治的概念，而“国家”，则需要“物质精神两方面之条件具备”，同时兼有“民族”与“政邦”的含义。⁴作为“政邦”的国家，需要从行政体系上建立相应的制度，对其管辖的土地行使主权；作为“民族”的国家，则需要“承继一种独到之文化嗣业，始为组成一种特殊之文明社会⁵”。也就是说，现代国家建设，必须从政体与文化两个方面展开，并以文化作为根基，方可达到理想的目标。可以说，吴文藻在十余年前，便对现代民族国家的深意做出了精辟的阐释，而他此后关于边政学的倡议，显然也是在这个认识的基础上展开的，并得到了其它学者的呼应。无论是“建制”还是“安民”，最终指向都是使“国家”整合“民族”与“政邦”，成为政治与精神层面的统一体。

当然，学者们也意识到，作为国家建设大业的边政也并不是一朝一夕之功，而是需要在改革中逐渐完善。正如胡耐安所言：

边政，可并不仅是边务（frontier matter）。边务，是应付边疆地区所偶发的事务，并且是“外渗”的重于“内在”；如邻国交涉、邻国相侵之类的“外务纠纷”为多。即或有其所谓区域性（永恒性）的边务，如屯垦之类，也大率是消极性的因事理事。“边政”应直如其他地区“政”之为用：所谓安其社会（管卫），长其人民（教养）；是永恒无间的积极性的日

¹ 吴泽霖：《边疆的社会建设》，载于《边政公论》第二卷第1-2期，1943年，第5-6页。

² 陶云逵：《论边政人员专门训练之必需》，第3页。

³ 关于现代国家中文化同质性的重要性，亦可参见盖尔纳（Ernest Gellner）对于民族主义的讨论。见厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社。

⁴ 吴文藻：《论社会学中国化》，第416-417页。

⁵ 吴文藻：《论社会学中国化》，第418页。

臻于建设之境的，于改革中事其建设的……由于历史文物悠久与民族昌大繁众，边疆地区之于中原腹里，边疆地区各民族之于内地人口，固然是“同土齐民”；可还是有其应予特殊的注视所在。因此，边政之为边政，在中华民国的“内务行政”里，必然的有其不寻常的而且成为重要的一个关键。切愿，“边政建设”完成之日，边政，这一词称，那时，也就无须乎独异一格于全国一般行政，全国性的“内务行政”措施之外¹。

胡耐安这段话，进一步对“边政”的含义进行了总结。首先，“边政”是在“保边”基础上的综合问题，它不是偶发性的事件，而是持久性的国策，是国力强盛之后的必然需求。正如其所言：“强国有边政，盛世有边政，弱国乱世，难保其疆，又有何边政之可言²！”其次，“边政”不仅与边疆人民有关，而是与国家整体行政设计有关，也需要在实践中不断完善改进。最后，“边政”一词中本身便蕴含着吊诡：它存在的最终目的，在于它的消亡。当“边疆”不再具有特殊性，进而可以被作为普通的地域单位，被纳入到整体行政体系之中的时候，即是“边政”可以不再存在之时。胡耐安虽然没有明言，但他显然认为，边民的向化亦是“边政”消解的前提。

三、中国共产党的民族政策：基于“建制”、“安民”框架的考察

边政学，既是应时局而生的政策性研究，更是社会科学研究者们将西方理论“中国化”，推动民族国家建设的努力³。前文引述的诸位学者，已从理念上阐明了中国边疆民族问题的要义，可惜的是，限于内忧外患，国民政府并没有将这些理念转化为现实。这一任务，在此后执政的中国共产党那里得到了完成。

与“纸上谈兵”的国民党不同，中国共产党对国内边疆民族问题的认识，是在与边疆民族的实际接触中形成的。最初，中共深受苏联“民族自决权”的影响，允许甚至鼓励少数民族争取自决的权力。在1931年的《中华苏维埃共和国宪法大纲》中，便有如下文字：“中国苏维埃政权承认中国境内少数民族的自决权，一直承认到各弱小民族有同中国脱离，自己成立独立的国家的权利⁴。”这样的提法，是将苏联经验套用至中国的结果。这个时候中共对民族自决的鼓励，更多的是为了发动革命，鼓动边疆民族脱离国民党统治的中华民国⁵。

1934-1936年间，中共主力军展开了长征。这场被迫进行的战略转移，客观上促进了以汉族为主体的中共与西南、西北少数民族的“亲密接触”，也加深了中共领导人对于边疆民族问题的认知。从中共当时的文件中，可以多次看到关于“非汉族群众”的讨论，虽然在具体的线路策略上不尽相同，但一致的共识是，这些民族人口对于中共的“群众路线”有着相当大的重要性，中共想要获得普遍性的支持，就必须尽最大可能团结他们。此外，中共也认识到，边疆在生态地理环境上与中原地区有很大不同，少数民族在文化上也与汉人有着不小差异，但中共领导人深信，由于少数民族在历史上处于被压迫的地位，因此，可以和代表被压迫群众的中共团结起来，共同实现“各民族间真正的和平与自由⁶”。

抗日战争全面爆发之后，中共修正了早期受苏联影响的民族政策，放弃了“民族自决”的提法，转而提出“中华民族”的概念，鼓励包括汉族和非汉族在内的全体中国人民团结一致，共同抵抗日本的侵略。这一思想，以毛泽东1938年中共六中全会上发表的《论新阶段》为典型代表。

¹ 胡耐安：《边政通论》，第3页。

² 胡耐安：《边政通论》，第3页。

³ 参见金天明、龙平平：“论吴文藻的‘民族学中国化’学术思想”，载于《中央民族大学学报》（哲学社会科学版）1986年第2期，第28-33页。

⁴ 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编：1921.7-1949.9》，北京：中共中央党校出版社，1991，第166页。

⁵ 刘晓原：《边缘地带的革命：中共民族政策的缘起（1921-1945）》，香港：香港中文大学出版社，2018。

⁶ 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编：1921.7-1949.9》，第205页。

这篇报告，可被视为“马克思主义中国化”的典范，也可被视为中共关于民族问题的纲领性文件。毛泽东讲道：

我们的抗日统一战线，不但是国内各个党派各个阶级的，而且是国内各个民族的。针对着敌人已经进行并还将加紧进行分裂我国内各少数民族的诡计，当前的第十三个任务，就在于团结各民族为一体，共同对付日寇。为此目的，必须注意下述各点：第一，允许蒙、回、藏、苗、瑶、夷、番各民族与汉族有平等权利，在共同对日原则之下，有自己管理自己事务之权，同时与汉族联合建立统一的国家。第二，各少数民族与汉族杂居的地方，当地政府须设置由当地少数民族的人员组成的委员会，作为省县政府的一部门，管理和他们有关事务，调节各族间关系，在省县政府委员中应有他们的位置。第三，尊重各少数民族的文化、宗教、习惯，不但不应强迫他们学汉文汉语，而且应赞助他们发展用各族自己言语文字的文化教育。第四，纠正存在着的大汉族主义，提倡汉人用平等态度和各族接触，使日益亲善密切起来，同时禁止任何对他们带侮辱性与轻视性的言语，文字，与行动。上述的政策，一方面，各少数民族应自己团结起来实现，一方面应由政府自动实施，才能彻底改善国内各族的相互关系，真正达到团结对外之目的，怀柔羁縻的老办法是行不通了的。¹

毛泽东的这篇报告，虽然发表于1938年，但从内容中可以看到，1949年新中国成立后的民族政策，亦是沿着报告中的思路制定的。众所周知，国民党的民族政策以蒋介石的“大小宗支说”为基调，其中充满了汉族中心主义的思想，而毛泽东的这段话，却旗帜鲜明的反对大汉族主义，这在当时很快获得了少数民族的支持。1941年，中共正式设立了民族委员会，从“民委”的名称亦可以看出，被中共纳入到行政体制中的少数民族，覆盖范围远比国民政府的“蒙藏”更加广泛。此外，到了这个时候，中共领导人已经不再按照苏联的“民族自决”原则行事，而是开始警惕这种自决权带来的分裂倾向。报告中明确指出，“当地政府须设置由当地少数民族的人员组成的委员会”，这可被视为建国后民族区域自治制度的雏形。刘晓原曾经精辟的指出，要想拥有能够超越民族隔阂与偏见的远见卓识，对民族事务的个人经验必不可少。国民党领导层之所以不具备这样的远见，正是因为其主要领导人没有机会培养自身的“边疆性格”，而中共则在这方面做出了超越自身汉族身份的努力²。

可以说，一方面源于实践中对于民族问题的感知，另一方面源于对苏联民族理论中国化的探索，中共摸索出了与中国实际国情密切结合的民族道路。此后，在陕甘宁边区的具体工作中，中共根据对当地蒙、回两族的实地调查及工作经验，再次确认了改善少数民族待遇、保证自治权利等各方面的做法。1945年，毛泽东在“论联合政府”一文中，单列了一个部分讨论“少数民族问题”，可见其对民族问题的重视。在文章中，毛泽东再次批评了国民政府“大汉族主义的错误的民族思想与民族政策”，并指出，中共会为争取各少数民族“在政治上、经济上、文化上的解放和发展”而奋斗³。在1949年《共同纲领》发布前，毛泽东曾考虑过将苏联式的“联邦制”引入中国，但最终却基于自身国情放弃了这一主张，以“民族区域自治”作为我国的基本制度⁴。这意味着真正有中国特色的民族道路的最终确立。

从“建制”的角度看，民族区域自治一方面确立了中央政府的权威，使民族地区得以被纳入到中央行政体系之中，另一方面，又为民族自治机关的灵活性留下了一定空间。换句话说，它既使民族地区成为了普遍行政体系的一部分，又保留了一定的特殊性，这与前文边政学者的思路不谋而合。从“安民”的角度看，中共始终以“民族团结”作为基本目标，在“团结”的方式上，

¹ 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编：1921.7-1949.9》，第595页。

² 刘晓原：《边缘地带的革命：中共民族政策的缘起（1921-1945）》，第126页。

³ 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编：1921.7-1949.9》，第743页。

⁴ 参见郝时远：《中国共产党怎样解决民族问题》，南昌：江西人民出版社，2018。

则随着局势变化不断进行调整。最初，为了动员少数民族反对国民政府的统治，“解放”的话语占据了主流，着重争取少数民族底层群众的认可；此后，随着局势的转变，中共更多的开始争取少数民族上层人士，并强调“统一战线”的形成。1949年建国后，“团结”的话语一再出现在领导人的讲话之中。1950年，在国庆一周年欢宴各民族代表大会上，周恩来便讲到：

几千年来，中国各民族是不团结的，甚至是互相仇视的。这是由于历代反动统治阶级，特别是最近几十年来的帝国主义及其走狗中国反动统治者实行民族压迫政策的结果。

可是近一年来的情况大不同了。由于我们各民族人民的共同努力，我们打倒了以美帝国主义走狗蒋介石为首的国民党反动统治，并建立了中华人民共和国。这样中国各民族之间的关系便有了根本的改变，从过去压迫和被压迫的关系改变为平等、互助的关系。

……但是不能就此满足，我们应该更进一步地加强和巩固民族团结，我们应该有步骤地和切实地实行民族的区域自治政策，我们应该帮助各民族训练和培养成千成万的干部，并为逐步改善和提高各民族人民的经济、文化、生活水平而努力，以便将中华人民共和国建设成为各民族友爱合作的大家庭。¹

周恩来在这段讲话中，将此前历史上的“民族矛盾”转化为“阶级矛盾”，定义之前的民族关系是“不团结，甚至互相仇视”的，以此强调建国后民族工作的目标——“建设各民族友爱合作大家庭”。在中华民族大家庭中，汉族是“大哥”，因此，需要帮助各个少数民族，将民族关系从压迫与被压迫的关系转变为平等、互助的关系。此后，经过土地改革、民主改革，各民族区域内的社会结构发生了巨大的变化，20世纪六七十年代的社会运动又使得经济面临崩溃的局面。1978年三中全会“拨乱反正”以后，全国都进入了高速经济发展的阶段，少数民族地区也概莫能外。在这段时期，以发展带动团结的话语大量出现，这背后蕴含的假设是，随着经济发展，少数民族便自然而然会“向化中央”，实现和谐安定的局面。如2003年，时任国家主席的胡锦涛便在讲话中指出：

我们落实党的十六大确定的各项任务，实现全面建设小康社会的宏伟目标，就是要更好实现各民族共同繁荣发展。实现各民族共同繁荣发展，需要各民族共同团结奋斗。共同团结奋斗，共同繁荣发展，这就是我们新世纪新阶段民族工作的主题²。

以发展带动团结，这固然是美好的愿景，然而，在实际操作过程中，这样的政策导向却带来了一些问题。一方面，经济发展属于物质层面的范畴，它与精神层面的建设并没有自然的因果关系，片面强调经济建设，容易导致对精神与文化层面的忽视；另一方面，当整个社会都以发展为目标向前奔进的时候，边疆民族地区却可能因为其相对落后，以及对现代文化的难以适应而无法成为发展的受益者。在严重的情况下，甚至使得少数民族的民心产生了疏离，为民族分裂主义提供了机会³。换句话说，过于追求快速的经济的发展，让我们在一段时间内忽视了“安民”的精神内涵。

近年来，党和国家领导人提出了“铸牢中华民族共同体意识”的战略思想，并于2017年写入党章。可以说，这是对此前片面重视经济发展政策的纠偏，也是重新将精神层面的建设确立为未来民族工作的重要主题。当下，关于“如何铸牢中华民族共同体意识”，学者已有诸多建议，而我们不应忘记的是，“安民”当以向化为核心，以教育为主导，以国家建设为根本目标。要“构筑中华民族共有的精神家园”，一方面在于“中心”对于自身文明体系的建设，使其对于少数民族产生强大的吸引；一方面则在于潜移默化的长期影响，并需要保持特殊性与普遍性、刚性与柔

¹ 《民族政策文件汇编》（第一编），1958，北京：人民出版社，第4-5页。

² 国家民族事务委员会、中共中央文献研究室编：《民族工作文献选编》（2003-2009），中央文献出版社，2010年，第3页。

³ 关凯：《被污名化的“边疆”：恐怖主义与人的精神世界》，载于《文化纵横》2014年第6期。

性措施之间的巧妙平衡。

当前，关于“国家”为本还是“民族”为本的问题已不再需要争论，但需要强调的是，国家当是民族实现自由的方式，而不是抹除民族差异性的暴力机器。中国的民族-国家建设，从一开始便是以多民族为基础的。国家在法权意义上高于民族，也涵盖民族，保护内部民族的多样性，恰可以成为我国多民族国家不同于单一民族国家的独特经验，也可以成为“中国故事”的重要组成部分。

事实上，如若我们用更为宏观的眼光加以考察，“建制”与“安民”，不仅是中国现代化国家建设中的任务，也适用于任何一个多民族国家。从理论上讲，如果一个国家内部具有高度的文化同质性，那么，在传统到现代的国家转型中，民众的认同便很容易从传统政治体转移到新的民族-国家之上。然而，在现实中，现代国家往往是多民族国家，这便需要国家应对内部异质性的问题。一方面，在被整合进国家政权的过程中，边疆及其族群的特殊性似乎是国家统一体上的“裂缝”；但另一方面，这些异质性的区域与人群，又是国家这个“想象的共同体”赖以维持自身的条件，甚至是共同权力的来源。¹如何进行异质性区域的制度建设？如何安定少数群体的民心？这是现代多民族国家政权建设中绕不开的问题。它既与具体的制度设计有关，亦与意识形态上的话语动员有着密切联系。此前，限于“民族”一词的外译困难，我们在“民族问题”上与外部世界展开对话时，总是容易纠缠在术语翻译的问题中。²要突破这样的困难，便需要建立比“民族”更具本质性的思考框架。在这个意义上，“建制”与“安民”，亦可为我们在比较视野下思考世界民族问题提供思路。

¹ 参见郭小雨：《“联合”秩序的建立与演变：从大不列颠到美利坚》，北京：商务印书馆，2021。

² 参见郝瑞：《论一些人类学专门术语的历史与和翻译》，杨志明译，载于《世界民族》2001年第4期；刘琪：《缺失的“民族”与整体的“社会”——从魁阁时期的两个研究文本谈起》，《学术月刊》2020年第11期。

【论 文】

从人伦日用来看中华民族的文化共性：¹

滇西南不同族群生活世界的知识社会学解释

范丽珠、陈纳、蒋潞杨²

〔摘要〕文化的共同性是中华民族一体性和凝聚力的基础，是中华民族历经艰难险阻而生生不息之根与魂。中华广土众民共享的伦理价值、历史叙述与嵌入社会事实中的文化共同性彼此叠加，在时空坐标中形成了“自在”的、多元一体的民族实体。简单地照搬西方学术体系和概念话语无法对中华民族用历史长卷缔造的共同体进行恰当解释，故从中华民族自身的历史传统及当前处境的社会事实出发认识中华民族多元一体格局，并发展出具有中国特色的学术话语和解释性理论有着相当的迫切性。基于对滇西南不同族群社会生活的田野调查，借助不以任何一种文明形态为标准版本的知识社会学视角，探究以孔儒传统为核心的中华“教化系统”在滇西南各族群的生活世界中内化为地方性“社会知识库”，多元通和的信仰与当地文化习俗相结合，使安身立命的伦理价值嵌入敬天法祖和神道设教等日常生活的礼仪实践中，构造出了社会赖以维系的意义之网。从而确认中华民族作为命运共同体绝不是想象出来的，其文化共同性既非虚构也非论证出来的，而是基于生活世界人伦日用之中的伦理价值、道德秩序及共同的历史叙述和文化积淀。〔

关键词〕中华民族；文化共同性；人伦日用；滇西南族群生活世界；知识社会学

在文化共同性和共同体意识基础上，各民族共同缔造、发展、交融汇聚成多元一体中华民族的历史，这是先人们留给我们的丰厚遗产，是中华民族历经艰难险阻而生生不息之根与魂^[1]。各民族像石榴籽一样紧紧拥抱着在一起是对中华民族共同体自在性状态的一种生动描述，中华民族命运共同体之自觉意识与凝聚力，在百年未有之大变局时代则意义超乎寻常。中华民族共同体的“自在”与“自觉”是一个相互衔接、绵延不断的发展历程，而非绝然断裂之二元对立状态^[2]；在时空经纬交织过程中，中华广土众民共同接受的伦理价值、历史叙述与嵌入于社会事实中的文化共同性彼此叠加，前现代自在的、无意识的文化共同性恰恰是具有凝聚力的中华民族共同体之基础。³

近年来有关中华民族共同体由自在发展为自觉的认同意识，学界有着多方面的论述，包括历史脉络、政治经济格局，以及由文化交流、军事行动、移民、通商形成的中原与边缘地区的互通交融等。在定位中华民族内部广土众民之互动、认识拥有大一统文化传统的中华民族历史脉络等方面，简单地照搬欧美知识体系和概念话语作为理想模型和表达载体，产生了相当多理论和现实方面的困扰，这个世纪难题一直延续至今^[3]。显然，从中华民族自身的历史传统及当前处境的社会事实出发，梳理“中华民族是一体”的史事与田野调查资料，以期有助于对中华民族多元一体

¹ 本文刊载于《中央民族大学学报》2022年第2期，第18-26页。

² 作者：范丽珠，复旦大学社会发展与公共政策学院教授，陈纳，复旦发展研究院研究员，蒋潞杨复旦大学社会发展与公共政策学院博士候选人。

³ 有关民族和族群概念的使用说明。本文同时使用民族和族群两个概念，中华民族作为民族的实体，以民族之名称之，境内的次一级群体则称之为族群。鉴于已有研究将“民族”称谓同时用于“中华民族”和满蒙回藏等次一级群体，或将次一级群体称为民族单元，在本文引用中一并尊重。读者可以在上下文中理解“民族”概念所对应的具体对象：民族实体或次一级群体。特此说明。

格局整体性的客观认识，进而发展出具有解释性的理论有着相当的迫切性。

位于大中华一隅滇西南地区地形复杂族群众多，在高地或坝区有“许许多多分散存在的民族单元”，其生活世界普遍存在着追求崇德报功的天地信仰和祖先崇拜的实践，不仅是费孝通定义的中华民族“各具个性的多元统一”在生活世界的真实呈现^{[4]17}，而且由于共享的信仰价值历经岁月积淀于集体无意识层面，遂使“我中有你、你中有我”的文化共同性显示为日用而不知的实践样貌。在本文中笔者将基于对滇西南不同族群社会生活的田野观察，借助不以任何一种文明形态为标准版本的知识社会学视角——人们日常生活所理解的现实，即是一个具有主观意义的规整的世界^{[5]27}，认识当地民众日常生活“此时”状态的社会实在和意义系统所呈现的中华民族文化共同性。笔者试图描述并揭示以孔儒传统为核心的中华“教化系统”在滇西南社会生活世界中内化为地方性“社会知识库”，嵌入于日常生活中的神道设教原则和敬天法祖实践与当地文化习俗相结合，使中华教化得以积淀为一种超越地域、超越民族单元“此时此地”形式多样的社会事实，以印证中华民族多元一体格局的文化共同性不是任何人想象出来的、不是个空洞的概念，而是自在生活世界的人伦日用之中。

一、生活世界中的中华教化

上世纪四十年代，人类学家许烺光对位于滇西大理的喜洲镇进行了田野研究，出版了对认识中国社会有着重大影响的著作《祖荫下》。许烺光将“祖先的庇荫”作为一种社会行为和社会制度，生活在“祖荫下”喜洲人的家族文化被视为整体中国的代表，不仅与其研究的云南境内的其他村镇相符合，甚至在更广泛的中国城乡也能发现类似的特征^{[4]7,243}。毋庸讳言，国内外学界对许氏此项研究有不同看法，主要集中于两点：一是西南大理的社会生活场景能否代表诺大的中国，一是被称为“民家”的喜洲人在数年后被识别为白族。作为对中国家族制度和文化的研究著述，其研究对象在族源上出现如此大的变化，受到质疑在所难免，“一向以少数民族文化著称的西南地区，真的有那么‘中国’么^{[6]77}？”

笔者认为许氏《祖荫下》笔下的喜洲人被识别为白族，似乎并没有改变其生活世界中家族文化普遍存在的社会事实，而以喜洲“白族人”“祖荫下”通行的社会场景来代表中国社会的祖先崇拜信仰实践，无疑是证明了这群人在族源和族籍名称上无论出现任何变化，其生活世界的基本认同和基本行动内容依然故我地存在，没有纠结。“经历了民族识别的西镇（喜洲）人认同于白族，同时也认同汉族人起源，……并没有改变他们的祭祀文化，……这种情况至今还在延续^[8]。”在笔者近期对喜洲的田野观察中不仅有类似的发现，而且在大理洱源凤羽镇凤翔村这个依旧相对完整的“白族”村落也有同样状况的存在。生活世界是由多重现实组成的，不同族群间“我来你去，你中有我，我中有你”相处互动自然形成的共存模式，在统一的政体和经济体系下发展出中华文化的共性和“多元一体”的整体框架^[9]。而许氏以喜洲人“祖荫下”的生活世界为我们提供了一个理解存在于中华民族中超越时空、地域和族群差异的文化共同性的绝佳案例。

中华民族多元一体格局在历史长河中发展形成由多种因素促成，传统中国作为自成一天下格局的帝国文明体，重文化属性淡薄民族单元的属性、且具高度开放性，强调以“礼”的秩序实现“道德教化”，是否属于该文化共同体取决于“礼”的获得或丧失。以生活方式、生产方式及以此为基础形成的行动方式、价值观为代表的文明方式^{[10]66-67}，使中华民族文化共同性和共同体意识得以在历史脉络中逐渐生成。美国中国学奠基人费正清(John King Fairbank)有这样的观察，“中国文化(生活方式)是比民族主义更为基本的东西^[11]。”中华民族在祖先血缘脉络上和文化传统脉络上是多源的，其中儒家思想体系是中华文明共同体的主脉，在各族群互动中构成内部融合的机制^[12]。值得关注的是，以孔儒思想为核心的认识世界和解释世界的中华信仰教化体系自成

一脉回应人们安身立命的问题，通过“神道设教”的方式在世俗生活中确立道德原则以实现社会的公序良俗，而无意于建立边界清晰、排他性的宗教组织及神学制度。

因以孔儒传统为核心的中华教化系统在开放中包容各种差异性，“中国、戎夷五方之民，皆有性也，不可推移^{[13]160}”，“修其教不易其俗，齐其政不易其宜^{[13]160}。”一方面，道德教化和知识教化遵循“有教无类”的原则，不分族类、贫富和智愚，凡人皆可因接受教育而涵养道德并培育服务社会之能力，“使每个人感觉到都站在平等的地位上^[14]”；另一方面，重以家庭为基础的人伦关系，从亲子之爱启发道德自觉，从而使长幼有序、尊祖敬宗的信仰实践建立在人之常情之上。“是故圣人作礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽^{[13]3}。”这种基于人类基本情感产生出的社会意义和价值系统，强调道德的普适性、包容族群的差异性，故具有更普遍的可接受性和付诸实践的有效性^[15]，成为民众日用而不知的日常社会事实。从始建于元朝至元二十二年（公元1285年）红河哈尼族彝族自治州建水县文庙的规格规模，我们可知制度性儒学教化对西南地区的渗透影响，而弥漫性或社会性儒学的下沉与民间祭祀仪式及崇拜活动的相结合，令儒学价值成为滇西南高山纵谷或坝上民众生活世界的一部分。

知识社会学意在观察分析日常生活现实，对社会中的普通人来说，当自身行为带有主观意义时，日常生活世界乃是理所当然的现实^{[5]27-28}。人伦日用既是普通人通过常识得以感受到的现实，也是一个具有主观意义的规整的世界。“日常生活世界从一开始就是意义的宇宙，……是一种意义结构（a texture of meaning）^{[16]37}”。中华教化通过政令方式、文化传递、商贸交通及人口迁移等各种渠道进入滇西南各族群生活世界，与民众固有伦理情感相呼应且化为日常实践，并逐渐成为具有传统意义的地方性知识。笔者在滇西南族群民众日常生活中观察到那些表现文化共同性的社会事实，其实多数是处于日用而不知的自在状态。这是经历了长时间的积累、加诸各种不同形式的文化碰撞，才产生这种“社会知识库（social stock of knowledge）”，代代相传并在日常生活中理所当然的存在^{[5]54,30}。常被视为边缘地区的滇西南，无论政治-文化历史叙述有多少种版本、权力管制如何屡有更迭，以及族群间边界混乱认知模糊的普遍存在^[17]，似乎都无法改变知识社会学强调的“此时”“此地”民众生活世界所呈现的某些信仰价值、仪式实践等与中华教化原则的高度相关，足以确认嵌入在其生活世界的意义系统与中华教化的同源性，并使这个自在的民族实体得以养成共同体的凝聚力。

二、人伦日用间的信仰与实践

中华教化原则从对现世社会的关怀出发，发展出基于人伦价值的社会规范，强调现实生活是一个“充满意义，并以伦理为导向的宇宙^[18]”。日常生活中的礼仪制度大量地保留了超自然的因素，故而极易得到前现代民众的呼应接纳并与其固有的仪式相融合，遂能超越不同宗教、族群和广阔地域。中华本土信仰因其高度开放性，形成了“多元通和模式，基本上适应了多民族多宗教的国情，与农业文明、家族社会形成和谐关系^[19]。”通过“神道设教”原则嵌入于地方性生活世界，形成追求文明秩序与信仰教化互为表里、彼此互动的社会机制。所谓“道在伦常日用之中”是针对不同阶层，“圣人明知之（指祭祀），士君子安行之；官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也……^{[20]245}。”在“人伦日用”中面对生命中的终极境遇，确定一套安身立命的信仰与实践方式。诸如：对超越性的天地信仰，包括“顺天、应时、知足、信命”和天、地、冥界及鬼神等的信仰崇拜；崇功报德神化对国家社稷和民众有功绩者，包括孔子、文昌神和大量地方性神灵的信仰；践行慎终追远的孝亲之义，所谓“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼^{[21]15}”，对血亲的供奉、祭祀仪式以及光宗耀祖的观念。

“百里不同风，千里不同俗”，从地理距离上看无论是到了西南的云南、抑或到了东南的福

建，都能体会山高皇帝远的表述委实不虚。以儒学道德观念和礼治秩序为核心的中华教化向民间及四方渗透弥漫的过程中，无不经历着与各地不同文化相互磨合与适应，恰如郑振满在讨论福建莆田地方性的宗族和宗教时，发现“都不可能原封不动地推行于民间，而是必须与本地的社会文化有机结合，才有可能落地生根，形成普遍的社会规范^[22]。”加上中华教化系统本身就是建立在基本人情之上，强调“修其教不易其俗”的开放性和弹性，故而在不同地域和族群的社会实践中，呈现出丰富且多元的形式样态。如洞经会是在云南建水、大理和德宏等地流行的民间信仰组织，供奉对象包括儒道释三教的孔子、文昌帝君、元始天尊、太上老君、关帝、岳飞和观音等，借助儒家思想来解释神灵崇拜的伦理性——文昌帝君是“至孝至仁”、岳飞是“孝德忠义”、关帝是“尽忠大义”、土地神是“存仁存恕，至正至明”等不一而足，均是彰显孔儒的忠孝仁义等价值^{[23]303,308}。

下面将结合滇西南民众生活世界中的信仰与实践，来认识中华教化在滇西南一隅化民成俗、涵濡出作为基本社会事实的文化共同性。

（一）日用而不知的“天地国/君亲师”信仰

敬拜天地、祖先、圣贤是中华教化的核心信仰，是维持社会规范的礼仪制度的基本内容，从人类基本情感和意义获得出发，将个人、家庭、社会与天下秩序切合起来。“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也^{[20]229}。”“天地君亲师”作为民众践行“礼”的直接对象，通过信仰仪式的方式联结起个人、家庭、社会以及国家。如钱穆所观察的那样，贯穿此下两千年，“（天地君亲师）五字深入人心，常挂口头，其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想象。祭天地、祭祖先与尊师敬道（祭拜孔圣人）是中华教化传统在日常生活的具体体现，至今在民间仍然以不同方式延续着。余英时曾好奇地探寻“天地君亲师”的红纸条怎样开始在中国社会上流行起来的，发现明末清初的魏礼（和公，1629-1695）已经将“天地君亲师”五字视为里巷常谈。这个时期西南的苗族、布依族中开始修家谱和供奉“天地君亲师”字样的牌位^{[10]173}。封建帝制结束后，这五个字依然延续在百姓生活世界中的存在，鲁迅在《我的第一个师父》一文中也提到说：“我家的正屋的中央，供着一块牌位，‘天地君亲师’。”余英时观察到民国以后“天地国亲师”五个大字取代了“天地君亲师”，贴在放祖先牌位的厅堂中间墙上^[24]。

代表着中华教化的这五个字及其背后的价值系统被李泽厚毫不夸张地称为“这就是中国的宗教^[25]”，普遍地存在于滇西南一些族群生活世界中，从空间上观察，或据于堂屋正中央、或在院子专门设龛、或设置在厨房灶间；对很多生活其中的人来说，作为家的一部分熟悉得若左手和右手一样，“日用而不知”则是最为恰当的表达。或可谓社会实在“在此”的意义，“日常生活现实是理所当然的，它简单地存在着，并不需要额外的论证^{[5]30}。”笔者观察到在德宏州傣族、景颇族、阿昌族和当地汉人，保山市腾冲的佤族和汉人，大理州的白族，丽江市玉龙纳西族，以及红河州弥勒县的壮族、傣族等民众家户堂屋家龛、或院中天地堂，供奉着的“天地国亲师”或是写在红纸上、或是刻在木制牌位或是纸质印刷品，当然家龛的供奉除了五个字，还有其他的内容，如本家宗祖香位、灶君与土地等，分别列在“五福堂”、“流芳堂”和“奏善堂”下。一般配有对联，各家对联的内容并不完全一致，在此抄录盈江傣族董氏家的三组对联：“天地人三才定位家兴财旺，福禄寿四喜同堂业顺资丰”、“宗祖英明福禄齐臻世世显，子孙贤孝富贵双全代代连”、“府君垂恩泽福赐禄延寿算，土地现宝发富显贵享荣昌”。2021年7月14日笔者到了弥勒江边乡，询问小中寨的张姓书记是否家堂有供着“天地国亲师”，他毫不迟疑地回答说没有。¹我们随着他到了位于山上的小中寨，一个壮族人的村寨，不仅他的家堂有供奉“天地国亲师”、祖宗、土地、灶君、财神的家龛，其邻居的家堂也大都如是，所不同的是因姓氏之异，各家户的历代祖先前都冠上自家姓氏。

¹ 在访谈中得知，当地人将包括“天地国亲师”牌位的家龛称为“天地堂”。

笔者所及之处，因族群不同、地理环境不同以及与文化中心距离等各种因素，对于在此重描的“天地国亲师”相关信仰的供奉方式或称谓有不少的差异，甚至有些民众家庭只有供祖先的家龕等。如大理凤羽白族李氏宅院，北厢与东厢之间是照壁，照壁内设“天地堂”神龕，供奉天地神牌位，这是整个院子中最神圣的地方，每年春节都要在神龕贴对联，通常的对联是“敬天地日月，报父母深恩”或“上天多奏善，达地广言功^[26]”。如上所述，祭天地、祭祖先与祭圣人等，源于人性人情之自觉而形成的共有文化感和价值系统，以日用而不知的状态昭示着中华民族文化共同性的存在。

（二）伦理规范从观念到具象呈现

中华教化礼治秩序的道德观念和日常实践互为表里，大量地呈现于中华民族共享的文化符号中，无论地理上山川隔绝、各地方言障碍以及族群间习相远之界限，似乎都未能影响某些核心的共享文化符号在各自生活世界的存在和延续，以共生的方式渗透到各地民众的思想观念和日常生活中^[27]，使具有普遍性的人生意义和价值起到社会规范性作用。

中华教化关注人类的基本情感，以亲属关系形成的社会网络是世俗生活中道德原则的关注点。从自己推出去的和自己发生社会关系的人群，形成长幼、亲疏的秩序^{[28]26-28}。“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文^{[21]5}。”“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼^[29]”，由此可见，作为社会意义体系的伦理规范和道德要素源于或最终维系由家出发的社会关系，而普遍的家庭主义使崇德报功理想将家与国连接起来，故而与家相关的各种规范就具有了超越私德更大的意义。所谓“古之欲明明德于天下者，……心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平^{[13]314}。”礼义廉耻、忠信孝悌、勤俭养德等规矩，是指向个体社会化的基本内容，家教就显得尤为重要。“礼并不是靠一个外在的权力来推行的，而是从教化中养成了个人的敬畏之感，使人服膺^{[28]51}”。家庭规矩和训诫是中华教化在生活世界的组成部分，常常与宗族的姓氏连在一起，如《颜氏家训》、《朱子家训》等不一而足，其背后是一个共同接受的历史叙述和伦理道德秩序。以特定理念作为某宗族姓氏的道德符号，不限于某一狭义的家庭，而是渐次成为扩展家族共同尊崇的价值，比如世代传颂的“张公百忍”的故事¹，作为教化典范广布于中华域内不同地区和族群社会中。

“百忍家声”是张氏家族所崇尚的家风，在各地张氏以不同方式承续彰显。如“两铭世业，百忍家声”是南宋理学家张栻湖南后人的祖联^[30]，河北清河张氏宗祠的堂号是“百忍堂”。红河州建水的团山张氏将“张公百忍”作为在滇西南家族子嗣繁盛、商业发展的道德符号，据张氏族谱记载：明代洪武年间，张姓始祖张福由江西饶州府鄱阳县入滇贸易，与当地彝族女子成婚，在团山建村繁衍生息，延续“百忍家风”。其家训是“一勤天下无难事，百忍堂中有太和”。

如果说团山张氏百忍家风或是源于来自江西祖先的一脉传承，那么大理白族民居则通过独特的建筑形式，将每个姓氏追求的家风用大字题写在照壁上，“照壁题字内容十分讲究，一般为一名四字，按主人姓氏所题^{[31]306}”，即是对外展示本族特有家风传承，也是对家庭成员普遍的道德规约。笔者发现在喜洲镇周城村、凤羽镇凤翔村民居等白族村落至今依旧保持着照壁题字的家风传承，不同家族的照壁有着相异的题字，熟悉的人看到照壁上题字就立马辨识出该户人家的姓氏。下面简单列举几个不同姓氏的照壁题字（如表 1 所示）以示说明：

¹ 《唐书》记载，张公艺九世同居，唐高宗问他睦族之道，公艺提笔写了一百多个“忍”字递给皇帝。张公艺去世后，后人为纪念这位“忍、孝”治家的贤人，修建了“百忍堂”。姓张的多以“百忍家声”为族号。

表 1、大理白族不同姓氏的照壁题字

姓氏	照壁题字	姓氏	照壁题字
张	百忍家风、百忍家声、张公百忍	杨	清白传家、清河世家、清白人家
赵	琴鹤家声	李	青莲遗风、邛架流香、陇西世第
何	水部家声	杜	工部家声
董	南诏宰辅、三策生辉、直笔修书	程	明道家风
姜	渭钓家风	苏	眉山挺秀、赤壁家声
马	绛帐家声	周	濂溪世第、理学传家
王	瑞雪三槐、三槐世第	严	富春家声
段	平章世弟、太尉风徽、京兆世第	许	太岳家声、太岳和风
尹	莘野遗风、尹洛渊源、耕读传家	施	文带家风、石渠世泽
戴	注礼家声	倪	邾封鲁绪

每户照壁题字背后都有来自该姓氏祖上某著名人物的典故，因其品行嘉言符合中华教化的价值理想和礼仪规范，故而成为后代子孙乃至中华民族传承的典范。如李氏照壁题的“青莲遗风”，青莲代表唐朝大诗人李白，希望后人像李白一样饱读诗书；张氏照壁题的是“百忍家声”，恪守张氏祖先“忍为高、和为贵”家训，以期“家和万事兴”；杨氏照壁题的是“清白传家”或“清白人家”，典故出自东汉杨震清白为官，后世要谨守洁身自好的家规；王氏照壁题的是“三槐流芳”，苏轼在《三槐堂铭》记述了北宋大臣王祐植三槐的经过，盛赞王祐子孙后代仁德贤能者；周氏照壁题的是“濂溪世第”、“理学传家”，北宋理学创始人周敦颐，自号“濂溪”，彰显家族的文化传承。

三坊一照壁、四合五天井民居不仅仅具有匠心独具的建筑，更是中华传统理念、生存智慧、建筑艺术与地理环境互动的文化呈现，如此鲜明一致性的风格是长期文化积淀的结果呈现。故从当下时间横截面的“此时”“此地”观察，一幅幅照壁题字将家风、家规与传承结合起来，以成规模系统的方式将中华民族共有的道德理想、价值取向和历史叙事嵌入于民居的日常形态之中，其社会价值绝非仅属于某一姓氏；伦理规范和价值理念不再仅停留在内在要求和观念层面，以外化的具象方式展示于生活世界中，加强了个人道德修为与家族荣誉的关系，形成了一种共同的社会风气，客观上起到维系社会规范的作用，是儒家家族主义价值在现实生活中保持生命力的体现。

（三）生活世界中的神道设教

通过回应人类内在的意义寻求，借助礼仪规范来教化民间、统合社会是中华教化的重要组成部分，所谓“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣^[32]。”民众生活世界中的信仰是多元混合而自有秩序，儒道佛“三教合一”是中华文化的主流，“以儒家的‘五常八德’为基础，把道佛二教和其他宗教凝聚起来，形成比较稳定的文化共同体^[33]。”在不同时空中吸纳各种地方性民间信仰，令神道设教的体系在不断丰富中嵌入于日常生活之中。

一方面，神道设教信仰实践在人伦日用中肯定世俗性的公序良俗，在生活空间中普遍以春联、门神等直接的方式表达内心对趋福避祸、吉祥平安的渴求。生活在滇西南的部分族群至今仍保留以图腾符号的门祭习俗，如彝人家门口挂羊头骨、景颇人家挂牛头骨等作为驱邪门神，石林圭山彝族撒尼人村落中集体祭祀的树林前用石头砌成虎头门，石虎头成为保卫神圣空间的门神。根据笔者的田野观察，发现傣族、壮族、白族、彝族、佤族、景颇族、阿昌族、纳西族等村落中几乎家家户户贴春联和门神，有些门神是大家熟悉的尉迟公和秦琼，而春联比较流行的是“家和万事兴”等方面的内容。大理白族家户也流行贴春联，如“向阳门第春常在，积善人家有余庆”等；门神家家贴，秦琼、尉迟公，张飞、关羽，甚至当代的解放军、警察也作为门神形象^{[31][334]}。

另一方面，凡是为国家社稷和民间社会有功绩者，会受到官方或民间的祭祀，“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之

[34]。”由感激某些造福一方的人物而发展出的地方性信仰，既鼓励了人们谨遵修齐治平的中华教化价值，同时也为民众信仰提供了具体的崇拜对象，民众借助信仰活动参与到社会秩序的建构与维护之中^[35]。遍及全国不同区域的城隍信仰和关公信仰，以及大量地方性信仰，如潮州的韩愈信仰、闽台地区的国姓爷和开漳圣王信仰、海南地区的洗夫人（俚族）崇拜，基本上出于同样的文化价值逻辑。白族社群广为存在的本主崇拜，也依循着相同的文化逻辑而形成了具有地方性特色的神道设教机制。

白族村寨几乎都建有本主庙，也有的是几个村寨甚至几十个村寨共同信奉一个本主。本主是村社保护神，是掌管本村寨居民的生死祸福之神；白族人天生就是本主的信士，日常生活中的大事小事要到本主庙祭拜，村寨每年在本主诞日或忌日固定举行集体祭祀仪式。我们在周城村和凤翔村，参与观察了在本主庙进行的脱孝、安龙谢土、出殡、新生儿取名字等家庭大事的部分仪式。各村寨供奉的本主不尽相同，但基本功能是以保国护民为出发点，“保境为民”是很多本主庙最为常见的匾额，具有保佑人们平安吉祥、风调雨顺、五谷丰登、六畜兴旺，家庭和睦等多方功能。作为一种多神崇拜，本主包括了自然图腾神、忠臣孝子、民族英雄，特别是那些对国家社稷和当地有功劳的人。比如蜀汉时期的诸葛亮在云南留下众多的传说，故进入了白族的本主^[36]之列。鹤庆县松桂镇松川国公庙，供奉的本主是明朝开国将军傅有德，也有本地的英雄白洁夫人。凤翔村本主、包大邑村本主和振兴村的本主为李氏三兄弟，为母寻药不辞千辛万苦，孝悌之情感天动地，在三兄弟当年采药的地方立为本主。凤翔村本主庙门楼两侧有“忠”、“孝”两个大字，清代进士赵辉壁题写的本主庙大门对联，“庙貌辉煌，想当年忠孝节义；躬修纯粹，仰今日正直聪明”。

在众多不同类型的本主中，围绕大黑天神的神话传说最有妙趣，洱源、剑川等县都有流传：玉皇大帝偏听巡天神的谎报，派天神到人间散布瘟疫，天神来到大理，看见人们辛勤耕织，善良纯朴，不忍心加以毒害。但又无法返回天宫复命，两难之间，他决定舍身救民。他把满瓶瘟药吞下，脸和身上都变黑了，瘟毒发作而死。天下的蛇知道后，都来救他，从他身上吸毒，在他身上吸出许多洞，但还是没救活他，从此蛇就有毒了。天神死去的样子虽很恐怖，但上、下湾桥和上鸡邑等村的人民，为了感谢他的救命之恩，都奉他为本主，称其为“大黑天神^[37]”。无论哪一种版本的传说，都恰当地反映出天神悲天悯人的情怀，牺牲自己来保护民众俗世生活，“大黑天神”能够作为本主被民众历代供奉，恰好说明了神道设教之原则已经内化于当地民众的信仰生活中，正可谓“能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”的地方信仰实践。

笔者到访的每一座本主庙，受到香火供奉的本主都有着各种说法和神迹，这些依旧鲜活的传说或与文字记载的历史不相符，但是其价值远超过所谓的“信史^[38]”，这些传说及传说所附着的社会价值和德行教化，就是这样一代代地传承下去，以信仰和仪式的方式成为民众生活世界的社会事实。

三、结语

基于对滇西南不同族群生活世界一个时间横截面的田野观察，笔者借以论证中华教化作为一种道德规范和社会实在，以活态文化的样貌存在于“人伦日用”的社会结构之中；确认中华民族大家庭“在理想、信念、情感、文化上的团结统一，守望相助、手足情深”真实而具体地呈现于生活世界中^[39]，正是这些常识性的“知识”，构造出了社会赖以维系的意义之网。中华民族文化共同性内化并自在于民众日用而不知的社会生活中，体现出“客观事实性和主观意义性所构成的二元特征恰恰使社会成为一种‘自成一类的事实’（静态）^{[6]24}”，普通民众是民族共同体的利害攸关者更是参与者、建构者、传承者与守护者。以中华教化为核心的文化共同性，逐渐地形成“这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体的基础，成为一个自在的民族实体，经过民族自觉

而称为中华民族”^{[4]18}。

费孝通先生在讨论中华民族多元一体时，曾描述为“你来我去、我来你去、我中有你、你中有我”的“自家人”，“自家人”感在“此时”“此地”德宏、大理、红河等滇西南不同族群民众生活世界中都有清晰而丰富的呈现。当走近凤翔村本主庙，门楼两侧白墙上“忠”、“孝”两个大字赫然进入眼帘，在白族村寨遇到“泰山石敢当”，以及盈江傣族、景颇族和弥勒壮族家堂中隆重地供奉着的“天地国亲师”牌位，无不感受着文化共同体的真实性端在于此，这就是中华大地广土众民得以共享价值与认同、形成休戚与共命运共同体的文化基础。滇西南不同族群民众日常生活的社会事实从一个侧面证实了，中华民族作为命运共同体绝不是想象出来的，其文化共同性既非虚构也非论证出来的，而是基于生活世界人伦日用之中的伦理价值、道德秩序及共同的历史叙述和文化积淀。这就足以说明从文化意义上来看，无论置身于中原还是生活在西南一隅，内化于中华民族广土众民中的文化共同性既是历史事实也是社会现实，从中产生的凝聚一体之意识与共同理念结成牢固的精神纽带，成为建设中华民族共同家园的内在动力。

参考文献：

- [1] 习近平，《坚持共同团结奋斗共同繁荣发展 各民族共建美好家园共创美好未来》，《人民日报》2019-09-28 (01).
- [2] 杨念群，“重建‘中华民族’历史叙述的谱系——《重塑中华》与中国概念史研究”，《近代史研究》2018(05)：134-150.
- [3] 马戎，“民国时期的造‘国民’与造‘民族’——由王明珂《民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》一文说起”，《开放时代》2020(01)：91-110.
- [4] 费孝通主编，《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族大学出版社，2018.
- [5] 彼得·伯格（Peter Berger）、托马斯·卢克曼（Thomas Luckman），《现实的社会构建——知识社会学论纲》，吴肃然译，北京：北京大学出版社，2019.
- [6] 梁永佳，“地域崇拜与文化共存” [EB/OL].[2021-07-01].
https://www.sohu.com/a/120840905_501399.
- [7] 梁永佳，“大理喜洲的地方与超地方仪式”，载潘乃谷、王铭铭编，《重归“魁阁”》，北京：社科文献出版社，2005：259-276.
- [8] 段伟菊，“大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁”，《广西民族学院学报》2004(01)：39-45.
- [9] 马戎，《中国民族史和中华共同文化》，北京：社科文献出版社，2012：181.
- [10] 王柯，《从“天下”国家到民族国家——历史中国的认知与实践》，上海：上海人民出版社，2020.
- [11] 费正清（John King Fairbank），《美国与中国》（第四版），张理京译，北京：商务印书馆，1987：54.
- [12] 马戎，“中华文明共同体的结构及演变”，《思想战线》2019，45(02)：36-49.
- [13] （西汉）戴圣编著，张博编译，《礼记》，沈阳：万卷出版公司，2019.
- [14] 钱穆，《中国历史精神》，贵阳：贵州人民出版社，2019：99.
- [15] 李泽厚，《中国古代思想史论》，北京：三联出版社，2009：17.
- [16] 阿尔弗雷德·许茨（Alfred Schutz），《社会实在问题》，霍桂桓、索昕译，北京：华夏出版社，2001.
- [17] 王明珂，“由族群到民族：中国西南历史经验”，《西南民族大学学报》2007(11)：1-8.
- [18] Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. H. H. Gerth & C. Wright Mills, London:

Kegan Paul Trench 1947, p. 350.

- [19] 牟钟鉴,“宗教生态论”,《世界宗教文化》2012(01): 1-10.
- [20] (战国)荀况著,(唐)杨倞注、耿芸标校,《荀子·礼论》,上海:上海古籍出版社,2014.
- [21] (春秋)孔子及其弟子著,崇贤书院注释,《论语·为政篇》,北京:北京联合出版公司,2017.
- [22] 郑振满(Zhen-Man Zheng),“莆田平原的宗族与宗教——福建兴化府历代碑铭解析”,《历史人类学学刊》2006,4(1): 1-28.
- [23] 张桥贵、孙浩然等著,《云南多元宗教和谐关系研究——基于社会学的跨学科视角》.北京:中国社会科学出版社,2016.
- [24] 余英时,“天地君亲师”的起源,余英时《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,2010: 165-169.
- [25] 李泽厚,中国哪方面都比西方差一大截[EB/OL].[2016-01-16]
<http://culture.people.com.cn/GB/27296/3918029.html>.
- [26] 李东红,《凤羽白族村的人类学研究》,北京:知识产权出版社,2012: 111.
- [27] 顾颉刚,“中华民族是一个”,《益世报》1939-02-13(9).
- [28] 费孝通,《乡土中国·生育制度》,北京:北京大学出版社,1998.
- [29] (战国)孟轲著,李郁编译,《孟子·梁惠王上》,西安:三秦出版社,2018: 7.
- [30] 长沙晚报,《莲花镇巷子口发现张栻后裔?》[EB/OL](2010-07-19)
[2021-08-28].<http://news.sina.com.cn/o/2010-07-19/085817827744s.shtml?from=wap>.
- [31] 郝翔、朱炳祥、钟青林等,《周城文化——中国白族名村的田野调查》,北京:中央民族大学出版社,2001.
- [32] (商)姬昌著,《易经》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2008: 113.
- [33] 牟钟鉴,《儒道佛三教关系简明通史》,北京:社会科学文献出版社,2018: 97, 5.
- [34] (战国)左丘明著,(三国吴)韦昭注,胡文波校点,《国语》,上海:上海古籍出版社,2015: 109.
- [35] 范丽珠、陈纳,“‘以神道设教’的政治伦理信仰与民间儒教”,《世界宗教文化》2015(05): 42-50.
- [36] 张金鹏、寸云激,《民居与村落——白族聚居形式的社会人类学研究》,昆明:云南美术出版社,2002: 122-123.
- [37] 陈建宪,“‘大黑天神’简论”,《贵州民族大学学报》2016(03): 181-189.
- [38] 李东红,“白族本主崇拜研究述评——兼谈本主研究的方法论问题”,《思想战线》1997(05): 83-87.
- [39] 习近平,《以铸牢中华民族共同体意识为主线 推动新时代党的民族工作高质量发展》,《人民日报》2021-08-29(1).

《民族社会学研究通讯》第1期-第355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