

新史学
&
多元对话系列

能夏则大与 渐慕华风

政治体视角下的华夏与华夏化

胡鸿 著

孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之。

——韩愈



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

能夏则大与渐慕华风

政治体视角下的华夏与华夏化

胡 鸿 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

能夏则大与渐慕华风——政治体视角下的华夏与华夏化/胡鸿著. —北京:北京师范大学出版社, 2017. 3

(新史学 & 多元对话系列)

ISBN 978-7-303-21378-8

I. ①能… II. ①胡… III. ①政治文化—研究—中国—古代 IV. ①D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 246285 号

营销中心电话 010-58805072 58807651
北师大出版社学术著作与大众读物分社 <http://xueda.bnup.com>

NENGXIAZEDA YU JIANMUHUAUFENG

出版发行:北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印刷:北京京师印务有限公司

经销:全国新华书店

开本: 730 mm×980 mm 1/16

印张: 21.75

字数: 310 千字

版次: 2017 年 3 月第 1 版

印次: 2017 年 3 月第 1 次印刷

定 价: 59.00 元

策划编辑:谭徐锋

责任编辑:齐琳 王一夫

美术编辑:王齐云

装帧设计:蔡立国

责任校对:陈民

责任印制:马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010—58800697

北京读者服务部电话: 010—58808104

外埠邮购电话: 010—58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010—58805079

目 录

导论 走出族群看华夏	1
第一节 民族和族群视角下的华夏	2
第二节 政治体视角下的华夏	14
第三节 本书的思路与各章主旨	19
第一章 华夏的出现及其性质	23
第一节 西周的“有夏”和“周人”	23
第二节 从诸夏列国到华夏帝国	35
第二章 秦汉华夏帝国扩张的界限与突破口	46
第一节 秦汉帝国的扩张与不稳定的边境	47
第二节 制约秦汉帝国扩张的因素	57
第三节 华夏帝国扩张的突破口：南方山地	66
第三章 帝国符号秩序中的夷狄	79
第一节 帝国的角落：华夏帝国礼乐制度中夷狄的位置	79
第二节 星空中的华夷秩序：两汉至南北朝时期有关华夷的 星占言说	88
第四章 塑造他者：华夏有关异族群的知识建构	115
第一节 经学子学中的四夷说	116
第二节 史学有关异族的知识建构	133
第五章 华夏网络断裂与南方山地人群的华夏化	163
第一节 华夏网络与南方山地	165
第二节 六朝华夏网络的断裂与华夷关系的局部逆转	169
第三节 南方山地的政治体演进方向	187

第六章 十六国的华夏化：“史相”与“史实”之间	202
第一节 “十六国”及其华夏化“史相”的反思	202
第二节 十六国“史相”辨析之一：“僭伪诸君有文学”	212
第三节 十六国“史相”辨析之二：君主的诞载之异与奇表之异	223
第四节 十六国“史相”辨析之三：模式化叙事举例	232
第七章 北朝华夏化进程之一幕：北魏道武、明元帝时期的“爵本位” 社会	242
第一节 独具一格的“天赐品制”	245
第二节 天赐品制的实际运行情况	249
第三节 道武、明元时期的“爵本位”社会	259
第四节 爵本位的政治文化渊源	263
第五节 攀附的华夏官僚制	270
结语 政治体视角下的华夏与华夏化	275
附录一 南北朝时期的氏族之辨——从《南齐书·高逸传》“民族弗革” 一语说起	283
附录二 纸笔驯铁骑——当草原征服者遇上书面语	293
附录三 江到东北——古代东亚世界文化交流之一例	305
参考文献	327
后 记	342

导论 走出族群看华夏

如果要在古今汉语中选出十个最重要的关键词，“华夏”无疑可以入选。但如同多数日用而不知的常见词汇一样，它的准确意义却是宽泛模糊、游移不定的。在对中国中古及更早时期历史的研究中，近年来出现了一个明显的以“华夏”替代“汉族”，以“华夏化”替代“汉化”的趋势。然而这一替代仅仅是为了简单地避免时代错置吗？华夏和华夏化是否还具有更深的学术内涵？

本书要探讨的正是秦汉魏晋南北朝时期的华夏、华夷秩序以及非华夏人群的华夏化问题。这三个问题，实际上只有一个核心，即华夏是什么。只有准确认识了华夏的本质，才能定位非华夏，才能理解两者之间的华夷秩序，才能讨论华夏化的途径。事实上，如本书所揭示的，华夷秩序与华夏化的道路，即包含在华夏对自身的定义之中，只要认清了华夏，后两个问题自然变得明了。反过来，要想准确认识华夏，又不得不从对华夷秩序以及华夏化的分析着手。总而言之，它们实际上是同一个问题，不可割裂而论。

迄今为止的民族史与一般中国史的研究中，华夏的定义并非都是一致的，但是无一例外地，所有研究者都将华夏视为一个民族或者族群，并认为它是汉族的前身。自近代“民族”(nation)概念引入中国以来，对它的理解几经变化，迄今仍无定论，而“族群”(ethnic group)概念在 20 世纪 90 年代的引入，又加剧了这种理论上的混乱。但不管民族或族群的定义如何变化，将华夏视为一个民族或族群，则未受到过任何怀疑。不仅华夏被看作民族或族群，华夏之外的非华夏人群，也各自被看作是民

族或族群。所以，对华夏的理解的变化，与民族或族群理论的演变息息相关。至今为止的各种民族理论，可以大体分为两种类型，一种可称为客观实体论，另一种可称为主观认同论。对华夏的定义和理解，也因此而分为两派，以下试做一简要回顾。

第一节 民族和族群视角下的华夏

一、客观实体论下的华夏民族(汉族)：政治与学术之间

“民族”作为一个词语，在前近代的汉语文献中也间有出现，但其含义大多与现代意义上的“民族”(nation)不同。根据现有的资料，我们只能认为，“民族”是19世纪末20世纪初才引入中国的一个概念，其理论基础形成于近代欧洲，而其词汇则来源于日语。^①从引入之初起，它就成为近代国族建构(nation-building)运动的核心概念，影响其概念阐释的

^① “民族”一词的来源曾引起许多学者的讨论，20世纪80年代有多篇论文旨在探求近代“民族”一词的最初用例，初次使用者的认定从孙中山、梁启超、章太炎、康有为一直上溯到王韬，初次使用的时间一再被推前(金天明、王庆仁：《“民族”一词在我国的出现及其使用问题》，载《社会科学辑刊》1981年第4期，87~92页；韩锦春、李毅夫：《汉文“民族”一词的出现及其初期使用情况》，载《民族研究》1984年第2期，36~43页；彭英明：《中国近代谁先用“民族”一词》，载《社会科学辑刊》1984年第2期，13页；彭英明：《关于我国民族概念历史的初步考察——兼谈对斯大林民族定义的辩证理解》，载《民族研究》1985年第2期，5~11页)。到2004年，郝时远撰文指出，“民族”一词并非传自日本，相反日文中“民族”一词是受汉学影响的结果。但他仍承认该词是在日译西方著作中获得了对应 volk、ethnos 和 nation 等的理论意义(郝时远：《中文“民族”一词源流考辨》，载《民族研究》2004年第6期，60~69页)。在我看来，追溯“民族”在近代的最初用例并不十分必要，更不应该将意义完全不同的用例也纳入其中，如王韬所云“民族殷繁”即不应作为例证。重要的是它何时作为一个学术概念与社会观念开始影响人们的思想与行动。就此点而言，民族概念的引入追溯至梁启超足矣，而其词汇源自日本亦毋庸置疑。有学者依据《南齐书》中出现的“民族弗革”一语，以为中古时期已经有“民族”的用例(邱永君：《“民族”一词见于〈南齐书〉》，载《民族研究》2004年第3期，98~99页)。但是此处的“民族”有版本和他书的异文，更可能是“氏族”，详见本书附录一：南北朝时期的氏族之辨——从《南齐书·高逸传》“民族弗革”一语说起。

因素远远超出学术的范围。最早系统介绍并阐发这一概念的人是梁启超，1903年他介绍瑞士政治学家伯伦知理的学说，言民族具有八种特质，“(1)其始也同居一地；(2)其始也同一血统；(3)同其支体形状；(4)同其语言；(5)同其文字；(6)同其宗教；(7)同其风俗；(8)同其生计”，因为居地、血统始同而终杂，故梁氏总结“以语言、文字、风俗为最要”。^①中国学界初次接触的民族概念即是强调共同文化而非血统的，但仍然保留了“其始也同一血统”的余地。另外，伯伦知理强调“民族”与“国民”(即国族)不可混为一谈，有一族多国也有一国多族，他总结了“国境大而民族小”即一国多族的各种情形。在按语中，梁氏以为伯氏所言一国多族的各类型皆与中国情况不合，因为就言语、文字、风俗而言，虽满洲亦已同化于汉族。他说：“吾中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族主义。……大民族主义者何？合国内本部属部之诸族，以对于国外之诸族是也。”^②梁氏较早意识到欧洲的民族-国家模式下的民族理论和民族主义意识形态，与中国传统及现实的不合，以及可能带来的危害。此种矛盾直到今天仍未完全消解，可能的解决之道不出二途：其一，证明中国也是民族国家，中华民族是一个民族；其二，反对西方民族理论的普世性，强调中国自有“天下主义”的传统，多民族可以和谐共存。梁氏所取的是第一种途径。

在清末的革命派看来，梁启超等宣扬的“大民族主义”或国族主义用意在于保满、保皇，故排满的革命派针锋相对地采取了强调血缘的种族民族主义(racial nationalism)立场。他们通过重塑“黄帝”这一符号，将国族“抟成一个血脉相连、休戚与共的整体”。典型的表述如《江苏》《黄帝

^① 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，原载《新民丛报》第32号，1903年5月25日。后收入《饮冰室文集》，见吴松、王文光等点校：《饮冰室文集点校》第一集，452页，昆明：云南教育出版社，2001。

^② 吴松、王文光等点校：《饮冰室文集点校》第一集，454页。

魂》《民报》等先后刊登同一张黄帝头像，并且题名“中国民族开国之始祖”。^①又如，章太炎在《中华民国解》中否定“中华民族”（实即汉族）“华之所以为华，以文化言”的说法，而以血统为第一要素，故称之为种族，“夫言一种族……必以多数之同一血统者为主体。何者？文化相同自同一血统而起”，在此基础上再同化“受我抚治”之殊族。^②辛亥革命之后，革命党一变而成中华民国的领导者，遂放弃种族民族主义，转而提倡五族大同，宣扬以国族为认同层次的“中国民族”的观念，与梁启超等人的设想殊途同归。在《中华民国临时大总统宣言书》里，孙中山宣称“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一入。是曰民族之统一”。^③在后来三民主义论述中，他进一步申述“民族主义就是国族主义”，而且这话“在中国是适当的，在外国便不适当”。^④通过强调中国民族具有“自然形成”的特殊性，以及模糊国族与民族的概念差异，来消解西方民族国家与民族主义理论与中国由帝国转变而来的多民族国家之间的分歧。以国族为民族的观念，经由孙中山的发挥，辛亥之后遂为举国上下所服膺。此前已经出现的代称汉族的“中华民族”，也被重新定位为融合五族的新国族的名称，开始具有现代的中华民族的意义^⑤。

辛亥革命前后的诸家言论，往往为政治时势所激发，虽然对思想学术产生巨大影响，但终究不是纯粹的学术研究。然而他们据以划分民族的文化、国家、血统三个标准，在当时的西方各能找到与之相合的理论，因而在此后意识形态色彩较为淡化的民族史研究中仍然可以看到。民国

^① 参看沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，载《台湾社会科学季刊》第28期，1997，1~77页。

^② 章太炎：《中华民国解》，原载《民报》第15期，1907年7月5日，收入《章太炎全集》第4册，252~262页，上海：上海人民出版社，1985。

^③ 《孙中山选集》，82页，北京：人民出版社，1956。

^④ 《三民主义》，见《孙中山选集》，590页。

^⑤ 参看黄兴涛：《现代“中华民族”观念形成的历史考察——兼论辛亥革命与中华民族认同之关系》，载《浙江社会科学》2002年第1期，128~141页。

建立以后，民族建构的视野已从狭隘的汉族转为包含五族的“中国民族”。国族建构仅有一个政治符号是不够的，还需要通过追溯历史来证明其由来，从而成为真正翔实可信且无可置疑的“知识”。在 20 世纪 20—30 年代，出现了多部名为《中国民族史》的著作，正是这一需求的反映。1928 年出版的王桐龄的《中国民族史》，仍沿清末传统以“中国民族”为一单数名词，证明它自始至终都是汉、满、蒙、回、苗各族血统的混合体。王氏看似否定血统论，事实上正是以混血来消除中国民族内部各组成成分如汉、满之间的血缘差别，从而在国族层次建构一个具有共同血缘的民族。故其篇章结构以汉族为主干，以某某族血统之加入汉族为线索，叙述的是汉族在血统上吸收融合各族以形成“中国民族”的历史。^① 无独有偶，1926 年李济在美国完成的博士论文《中国民族的形成》(*The Formation of the Chinese People*)使用体质人类学的方法，测量并统计了来自“内地 18 省”的 111 人的身体数据，得出各省都有与其历史时期占据人群相应的民族成分的结论，更有趣的是他将现代中国人比喻成由多种不同成分组成的有机化合物。20 世纪末的译者以为，这本书的书名若译为“中国汉人的形成”则名实更加相符。^② 事实上李济所言的“中国民族”与王桐龄所说的一样，是在血统上混合各族成分而形成的单一民族，这也是辛亥以来众多学者论证中华民族或中国民族为一个民族的主要路径。在此种血统融合论中，始终有一个或明言或暗示的融合核心即汉族，王桐龄与李济著作的主线即是汉族如何吸收各族而成为“中国民族”，也就是汉化史。他们定义的汉化，就是指其他各族通过与汉族杂居、

^① 王桐龄：《中国民族史》，北平：文化学社，1928；吉林出版集团有限责任公司据 1934 年版重刊，2010。马戎敏锐地发现，王桐龄的“中国人民为汉满蒙回藏苗六族混合体”的观点，与目前所说中华民族由 56 个民族“组成”的流行提法并不相同，并认为“混合体”比“组合体”对于理解各族关系更有价值（马戎：《从王桐龄〈中国民族史〉谈起——我国 30 年代三本〈中国民族史〉的比较研究》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》2002 年第 3 期，126 页）。

^② 李济著，李光谟、胡鸿保、张海洋译：《中国民族的形成》，上海：上海人民出版社，1996。

通婚而混血，或者通过接受汉族文化而使自己成为汉族，从而将本族血统融入汉族的过程。这种明显的汉化史取径，是由他们以共同血缘来建构国族的思路决定的，其结果是汉族与国族血缘的同构带来了概念的混淆。

另一些学者则注重共同文化。如吕思勉明确地说：“民族与种族不同。种族论肤色、论骨骼，其同异一望可知。然杂居稍久，遂不免于混合。民族则论言文，论信仰，论风俗，其同异不能别之以外观。”^①他对民族所下的定义是“具有客观条件，因而发生共同的文化，因此发生民族意识，由此意识而相团结的集团”。民族的生灭，不在血统，而在于文化的存灭，故而有民族失去固有文化而灭亡，也有民族以文化同化他族而扩大。既然论文化，则中国境内各族的文化差异至为明显，所以吕思勉的《中国民族史》实为复数的“中国境内诸民族”的平行历史。他明确区分民族与国族，认为一国之中包含有数个民族是常态。其书的体例也与王桐龄迥异，以族别为章并行排列。但是，在肯定民族和文化的多元状态之后，他也强调汉族及其文化具有中心地位。在另一本书《中国民族演进史》^②中，吕思勉又以“主要民族”——汉族为线索来书写，常以女真、蒙古等与“中国民族”对举，故而此处的“中国民族”，只能理解为汉族，演进史因而又写成了一部汉化史。林惠祥的《中国民族史》也秉持类似的概念，在总结诸家对中国民族的分类之后，他使用“两重分类法”画出历史上之民族与现代之民族在血统上的复杂对应关系（见图 0-1），从图中可以直观地看到古代“华夏系”（林氏称古代民族为系）与现代所有民族都有或显或隐的关系，而现代的“汉族”也含有所有古代民族的成分，在血统上可谓华夏-汉族的混杂程度是其他各族的总和，换言之，仅有国族“中华民族”可以当之。就文化而言，他则认为华夏系作为主干民族，“永远

① 吕思勉：《中国民族史》，10 页，（初版）上海：世界书局，1934；（重刊）上海：上海古籍出版社，2008。以下本段中引文出自该书的，不再出注。

② 吕思勉：《中国民族演进史》，（初版）上海：亚细亚书局，1935；（与《中国民族史》合并重刊）上海：上海古籍出版社，2008。

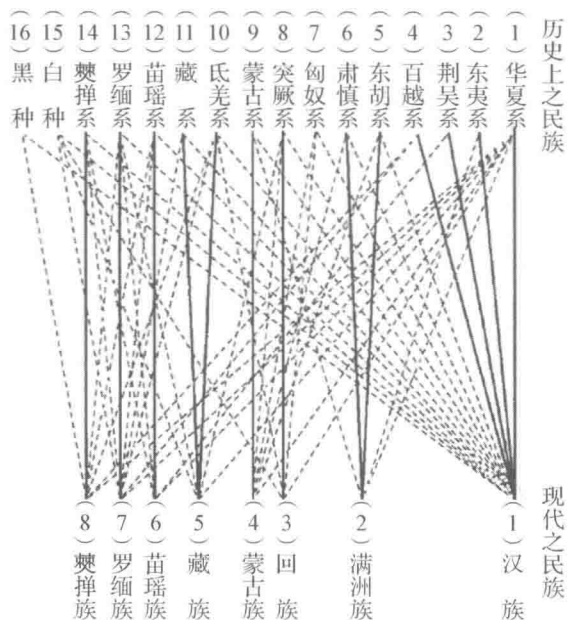


图 0-1 林惠祥的《中国民族系统表》(有改动)

保存其名称与文化，与之混合之诸系则依次失去其名称与文化，即在名义上归于销毁”。^① 因此，华夏系-汉族的文化即是未来国族的文化。

20 世纪 30 年代的民族史撰述，不论强调血统还是注重文化，学者都已达成共识：在血统上现代诸民族都是混杂的，但在文化上却在渐趋同化，这一同化趋势与中国历史相始终，在血统混杂进程中贯穿始终的是汉族，文化同化的方向是汉化。按此趋势，未来中国各族熔铸为“中华民族”时，也一定是以其他各族同化于汉族而完成的。故而各家在讲中国民族演进史，实际讲的都是汉化史。华夏—汉族—中华民族成为一个发展的主线，汉族既是历史上的主干，又是未来融合的核心，具有了潜在的国族性质。原来仅表示汉族的“中华民族”得以成为国族之号。在各种民族史撰述中，中国民族的概念常常与汉族相混淆，然而这种混淆却被有意无意地忽视了。

^① 林惠祥：《中国民族史》，22 页，上海：商务印书馆，1936。插图见第 9 页。

1949年以后，马克思主义指导下的民族史研究将上述民族史观批评为“汉族中心主义”。为了反对这种历史叙述，贯彻民族平等原则，配合着实践领域的民族识别工作，学者将陆续认定的56个民族与历史上出现过的民族建立起完整的谱系，为每个少数民族分别撰写了“简史”。^①或许是矫枉过正，新中国的“民族”不觉成为少数民族的专称，民族研究成为少数民族研究，民族史也成为专写少数民族的历史，而与一般主流的断代史、王朝史相区别。费孝通对撇开汉族，为各少数民族分别撰述简史的做法感到不妥，因为这样无益于论证中华民族的整体性。^②1989年，费孝通正式提出“中华民族多元一体格局”的新说，其主要观点是中华民族是56个民族加在一起的总称，这56个民族已结合成相互依存的、统一而不能分割的整体，汉族曾是多元结合成一体过程中的凝聚核心，但由此形成的一体已经不再是汉族，而成了中华民族，具有更高层次的认同。而中华民族作为自觉的实体虽始于近代，但它作为自在的实体则是在几千年历史中形成的。费氏的新理论，对于20世纪50至80年代孤立研究各族的风气是一个纠正，但我们也要看到，他的思路似乎与民国时期民族史撰述中已有的国族-民族二分的看法异曲同工。经由他的倡导，在90年代以后的民族史撰述中，华夏和汉族也被作为一个必不可缺的板块，不过对汉族的历史一般只写到汉民族的形成为止。^③

1949年以来对汉民族形成问题的讨论，可以看作是将历史上的华夏-汉族看作民族的观念遭遇的一次危机。由于斯大林的民族理论强调民族是资本主义上升期的产物，所以苏联东方学家叶菲莫夫撰写《论中国民族

① 其成果反映在1979—1981年由国家民族事务委员会主持相继出版的“中国民族问题五种丛书”中的《中国少数民族简史丛书》《中国少数民族社会历史调查丛刊》。

② 费孝通：《中华民族多元一体格局（修订本）》代序，12~13页，北京：中央民族大学出版社，1999。

③ 例如，王钟翰主编的《中国民族史》（北京：中国社会科学出版社，1994）即完全符合这一体例。

的形成》一文，认为中国民族是 19 世纪与 20 世纪之交形成的。此文译成中文后，范文澜发表《试论中国自秦汉时成为统一国家的原因》一文，认为汉民族在秦汉时已经初步具备了民族的四个特征，开始形成一个民族。为了避免与斯大林理论的直接冲突，范氏说汉族是“独特民族”，“既不是国家分裂时期的部族，也不是资产阶级民族”^①。尽管如此，这篇文章还是引起了激烈的批评，批评者所据的正是斯大林的理论。这场悬而未决的论争在 60 年代被发现是由于对斯大林著作的错误翻译所致，通过将“部族”改译为“资本主义之前的民族”，使问题得到了一定程度的解决。消除了这一障碍后，学者又发现恩格斯曾说过民族由部落发展而来，据此，古代民族的形成尚在国家出现之前。章鲁、徐杰舜等都将汉民族的形成时间进一步推前到夏商周时期。80 年代以后，学者在这一问题上基本达成了共识，即华夏-汉族的形成经过了一个很长的历史时期，始于夏商周，成于汉代。^② 这场新中国史学史上贯穿数十年的大讨论，留给我们的一大印象是中国知识界对于古代汉族有没有资格称为民族极为敏感。自从民族的概念引入中国，在 20 世纪的国族建构中，民族逐渐成为地位崇高的民族主义意识形态的核心，不可侵犯，中华民族、汉民族的古老性已经由民国时期的民族史论说得到充分证明，同样关系民族认同而不可动摇。即使遭遇斯大林理论极具权威的打击，仍然不愿轻言放弃。

综上所述，以上所概述的关于民族的理论中，民族要么是一个具有共同血缘的实体，要么是一个具有共同文化的实体，这些可以称为“客观实体论”。在客观实体论下，民族有明确的起源，而且通过同化、融合、迁徙等线索，古代民族与现代民族可以建立起一一对应的谱系关系。民

^① 范文澜：《试论中国自秦汉时成为统一国家的原因》，载《历史研究》1954 年第 3 期，15～25 页。

^② 更详细的学术史总结，请参看法力扎布主编：《中国民族史研究 60 年》第二章，62～86 页，北京：中央民族大学出版社，2010；李振宏、刘克辉：《民族历史与现代观念——中国古代民族关系史研究》第二章，60～75 页，开封：河南大学出版社，2010。

族概念运用于古代历史，在 20 世纪上半叶已出现华夏-汉族在民族与国族之间的概念模糊的问题，而在 50 年代更发生了误解的斯大林民族定义与汉民族形成于古代的论断之间的冲突。之所以遭遇种种危机都不肯放弃将华夏-汉族作为一个民族的观点，是因为近代以来的民族论述，担负着为新生的中华民族寻找悠久绵长的历史渊源的使命。中华民族作为一个民族的历史越久远，它在现实中的民族认同感和凝聚力就越强，以之为基础建立的国家就越具有合法性。而华夏-汉族作为中华民族的主干无人否认，欲证中华民族的古老性，就必须证明华夏-汉族的古老性。这一点，其实是中国近代民族主义意识形态的核心，即使遭遇概念混乱，即使遭遇斯大林学说的直接否定，仍然没有放弃。在客观实体论下，古代的华夏是不是民族，是一个涉及国族建构的意识形态问题，不是一个单纯的历史学问题。

二、主观认同论下的华夏：故事的一半

就在中国史学界执着于古代的华夏-汉族是不是斯大林所说的民族时，西方人类学界已经对既往的客观实体论进行反思。在西方学术语境中，民族(nation)和族群(ethnic groups)有着明确的区别，大体上前者偏重政治性而后者偏重文化性，^① 在 20 世纪后半期有关两者的理论相继出现了主观论替代客观论的转向。一般认为，主观论兴起的契机来自于族群研究所谓“利奇(E. Leach)的挑战”。利奇在 20 世纪 50 年代出版的《缅甸高地诸政治体系》(*Political Systems of Highland Burma*)一书中表示，一直被认为是一个族群的克钦人，不过是一个没有统一语言、共

^① 在中国，由于中华民族、56 个民族这两级概念上均使用“民族”，族群概念的引入和所指一度遭遇争议，这也造成了在民族史研究中对民族理论和族群理论混合使用的状况。参看：马戎《关于“民族”定义》，载《云南民族学院学报(哲学社会科学版)》2000 年第 1 期，5~13 页；徐杰舜主编：《族群与族群文化》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006。

同社会结构和稳定政治体系的人们群体。^① 利奇认为“克钦人”这一群体，存在于与“较为明确的”掸人的政治关系之中，主要由克钦人主观上“不是掸人”的意识来维系。利奇的新说对以往结构主义人类学对部落和族群的定义构成了挑战，带来了重视族群间互动和主观认同甚于重视“客观”文化差异的理论发展。^② 弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)主编的《族群与边界》(*Ethnic Groups and Boundaries*)一书是主观论的一座里程碑，他主张族群认同是通过边界来维持的。边界不是简单的文化差异，而是由强调成员身份和对外区别的社会行为构成的。“被纳入考虑的文化特征不是‘客观’差异的总和，仅仅是行动者自身认为重要的那些。”^③ 格尔茨(Clifford Geertz)、Charles F. Keyes 等学者，则强调根基性情感联系在族群认同中的作用。

与族群理论的主观论转向几乎同步，在有关民族和民族主义的研究中，20世纪80年代已占据主流的现代论(Modernism)，强调了民族作为近代现象而对其“自古以来”的原生性进行主观建构的一面。现代论的旗手盖尔纳(Ernest Gellner)断然宣称：“对现代主义来说族裔、文化和族群共同体就像是民族的肚脐。现代主义清楚地认识到，民族是如何创造而不是他们如何继承了他们的肚脐。民族主义创造了民族。”^④ 本尼迪克

① E. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge: Harvard University Press, 1954. 中译本：《缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究》，杨春宇、周歆红译，北京：商务印书馆，2010。

② Charles Keyes, “Presidential Address: ‘The Peoples of Asia’—Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam”, *The Journal of Asian Studies*, 2002, 61(4), p. 1170.

③ Fredrik Barth, “Introduction”, in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen: Universitetsforlaget, 1969, p. 14. 中译本：弗雷德里克·巴斯主编：《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李丽琴译，北京：商务印书馆，2014。

④ 厄内斯特·盖尔纳：《亚当的肚脐：“原生主义者”对现代主义者》，见爱德华·莫迪默，罗伯特·法恩主编：《人民·民族·国家——族性与民族主义的含义》，刘泓、黄海慧译，51~55页，北京：中央民族大学出版社，2009。更完整的论述，参看厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002。

特·安德森(Benedict Anderson)认为民族不过是“想象的共同体”，而且是近代资本主义出现之后的产物；^① 霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)也明快地宣称民族是一项相当晚近的发明，“不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族”。^② 这些无疑都可归入“主观认同论”的阵营。^③

这套新理论在西方取得绝对优势之后，在 20 世纪末也对中国史研究产生了广泛的影响，^④ 以王明珂和姚大力的研究为代表，^⑤ 对传统的“客观实体论”形成了强烈冲击。在这种学术思潮的影响下，各类刊物上以族群认同为题材的论文日渐增多。王明珂的四部书《华夏边缘》《羌在汉藏之间》《英雄祖先和弟兄民族》以及《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》，^⑥ 建立了一个颇具规模的解释体系，他以对“根基历史”的记忆为

① 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，第一章，6 页，上海：上海世纪出版集团，2005。

② 霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，导论，9 页，上海：上海世纪出版集团，2006。

③ 关于客观论与主观论的理论交锋的更详细梳理，参看王明珂：《什么是民族：以羌族为例探讨一个民族志与民族史研究上的关键问题》，《“中研院”历史语言研究所集刊》第 65 本第 4 分，1994，994~997 页。王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》第一章，9~20 页，北京：社会科学文献出版社，2006。

④ 梁启超在 1922 年完成的《中国历史上民族之研究》(见《饮冰室合集》第八册《专集之四十二》，北京：中华书局，1989)一文中，已经提出“血缘、语言、信仰，皆为民族成立之有力条件；然断不能以此三者之分野，径为民族之分野。民族成立之唯一要素，在‘民族意识’之发现与确立。”所谓“民族意识”，即“与异族相接触，则对他而自觉为我”。梁氏之论可谓已具主观论之萌芽，然而直到 20 世纪后期，这一理论并未被更多地发挥。

⑤ 姚大力在这方面的代表作品是《“回回祖国”与回族认同的历史变迁》(《中国学术》2004 年第 1 辑)、《“满洲”如何演变为民族》(《社会科学》2006 年第 7 期)，两文连同后续的讨论一起收入氏著《北方民族史十论》(桂林：广西师范大学出版社，2007)。与王明珂对巴斯等人边缘理论的强调不同，姚大力更欣赏安东尼·史密斯(Anthony D. Smith)的根基论立场，不仅承认群体归属感这种“原基联系”本身，而且更愿意从历史的角度考察这种主观意识的生成发育过程。

⑥ 王明珂：《羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局，2008；《英雄祖先和弟兄民族：根基历史的文本与情境》，北京：中华书局，2009；《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》，桂林：广西师范大学出版社，2008。