

第一，在中华民族理论的基础上确立调整民族关系的价值目标。党和国家肩负着解决国内民族问题、调整民族关系的责任，但是必须明确，调整民族关系必须有利于维护中华民族的整体利益、促进中华民族内部凝聚的价值目标。

第二，在中华民族理论的基础上论述少数民族的权益保护。少数民族的权益应该得到有效的维护，但少数民族的权益保护应该置于中华民族建设的总体框架内，并有利于中华民族的巩固和发展。

第三，在中华民族理论的基础上诠释民族团结与各民族共同繁荣。中国国内的各个民族群体，都是中华民族的组成部分。因此，加强国内各民族的团结，就是促进中华民族的凝聚；促进各民族的共同繁荣，就是促进中华民族的繁荣。

第四，在中华民族理论的基础论述对少数民族的帮扶。国家必须对少数民族进行有效的帮扶，但对少数民族的帮扶要有利于中华民族的凝聚和国家的统一。每个少数民族在享有民族权利的同时，也有维护中华民族的利益和国家统一的责任和义务。

## 【论 文】

# 多文明共生的中国与“多史叙述”之可能

王东杰

中国既是个多民族国家，也是一个多文明共生体。这里的“文明”一词不是一般意义上所说的各族群的“文化”，而是在一个更宏观的、类似于亨廷顿所谓“文明的冲突”这一层次上使用的。但采用这个概念并不等于赞同亨廷顿的见解。首先，冲突并不是文明相处的唯一故事，在实际情形中，对话、学习、调适、融化以及新认同的产生，都是其中的一部分，甚至是更重要的部分。其次，亨廷顿把“文明的冲突”放在一个以美国利益为核心的“全球”背景中，本文则主要着眼中国这一区域。与多民族国家的概念不同，“多文明共生体”的概念倾向于从世界视角观察中国，在中国范围内理解世界，进而把中国本身看做一个小世界。

今天的中国境内，大体可区分出三个高度发达的文明系统：一是华夏文明，即通常所谓“中国文化”。不过这里之所以采用“华夏”而不是“中国”，主要是因为“中国”在现代已主要成为一个政治概念，“华夏”则自始就是文明取向的。<sup>1</sup>事实上，中国不只存在华夏文明，华夏文明也不局限在中国境内，日本、朝鲜、韩国、越南等都曾深受其影响。第二个文明系统是伊斯兰教文明（这一文明虽在宗教上属于伊斯兰教系统，但有其中国特色），第三个是藏传佛教文明。这两个文明和华夏文明一样，也都具有跨国性质。从历史上看，这三个文明长期互动，为现代中国的国家建构提供了历史基础；它们之间的交流，也势必决定了中国的未来走向。<sup>2</sup>

需要说明的是，顾颉刚早在1939年已经指出，“中国境内有三个文化集团”——“汉文化集团”、“回文化集团”和“藏文化集团”。<sup>3</sup>他所说“文化集团”，即接近于本文所谓“文明”。不过，他并没有阐发“文化集团”的构成标准。本文所谓“文明”则包括了信仰系统和社会系统两大方

<sup>1</sup> 20世纪上半期以来，不少学者都强调“中国”首先是一个文化概念。不过，很明显的是，自清末的新国家观念传入后，它就在向政治性概念转化。

<sup>2</sup> 将中国文明系统区分为这三个大类，是否完整，仍是有待讨论的问题。这里仅提供一个可供进一步批评的框架，思考是极为粗疏的。

<sup>3</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，原载1939年2月13日《益世报·边疆周刊》第9期，收《宝树园文存》卷4，北京：中华书局，2011年，第100—101页。此文承陕西师范大学黄达远教授指点。

面，具体则包括以下几项因素：1、对世界的认知图式；2、伦理价值取向；3、经典和知识传承脉络；4、人群组织方式；5、悠久的历史经验和在此基础上形成的历史观。在这五个方面，这三大文明都各具特色。不过，它们也有着一个共同点，就是对于其他族群的高度的文化辐射力。

如果以今日中国疆域为参照系（根据不同历史时期的实际情况略做调整）回溯历史，我们会发现，在不同时代，这幅地图的构成情况是不一样的。譬如，中古时期的西域和中土显然是其中最重要的两个文明区域。至于其他地区状况如何，是否可以成为一个相对独立的文明系统，仍有待进一步探讨。但可以肯定的是，即使西域地区，在目前的“中国通史”类著作中也没有专门论述，基本处在模糊状态。再往前追溯到先秦时期，则更是只能看到中原的状况，加上南方的楚、吴、越等几个地区，甚至连巴蜀都难得一见。

这透露出目前的中国史多少仍受制于华夏中心论。尽管最近 30 多年来，考古学界已试图突破中华文明起源一元论，比如苏秉琦、安志敏先生的区域理论<sup>1</sup>，但基本仍在华夏范围内，仍是以华夏为基点进行思考的。<sup>2</sup>其次，它们局限于上古一段，此后各段研究中反而难以见到。因此，我们大概还只能认为，自华夏文明形成后，中国历史就是华夏文明扩散的历史。在此过程中，华夏文明同时呈现出两个相反相成的特征，一方面是其整合各种地方性异质文化而成为一个统一的“中国文化”的过程，另一方面则是其一步步获得地方特色的过程。但华夏之外的地区到底是何种面貌，几乎完全阙如。

这当然不是说学界完全忽略了这一问题。事实上，不同文明间的交流史，一直是中国史研究的重头戏，有不少专题论文和著述出版。不过，本文主要是从“通史”角度关注这一问题的，而通史当然不是把诸多的专论简单地综合到一起所能完成的。

实际上，我们对中国历史上各文明互动的研究是不均衡的，既存成果特别集中在中古时期，其他时段的研究者对此几乎没有特别关注。以中国近现代史来说，蒙古、新疆、西藏一旦出现在教科书中，都是作为帝国主义势力入侵中国边疆的例证；至于它们在非危机状态下的历史状况，包括它们在一些重大的历史变革如辛亥革命、新文化运动中扮演的角色，读者一无所知。<sup>3</sup>而它们的角色也主要是一个“地域”而非“文明”。因此，对它们的描述主要放在政治事件史中，而不是它们的生活世界和意义系统。

其次，作为现行中国通史著作的一条主线，“民族融合”频繁出现在章节标题中，但蒙古族作家席慕容的一段话揭示了其中的一大弊端：在这些著作中，“不论是‘匈奴’、‘突厥’、‘回鹘’，还是‘蒙古’，好像都是单独和片段的的存在”，成为历史的“背面”。<sup>4</sup>不论这些著作的作者是否为汉人，汉人视角确实构成了它们的叙述基干。这样，少数民族成为历史舞台上跑龙套的角色，民族融合有意无意地被化约为少数民族的“汉化”过程。这背后暴露出作者未曾明言大概自己也并未明确认识到的族群认同，其影响常是在潜意识的层面。比如，我们都承认辽、夏、金是中国史的一部分，但实际上，很多学者的发言立场都不自觉地站在宋人一方，辽、夏、金成为实际上的“非中国”。

这里涉及一个基本的认知视点问题。德国哲学家加达默尔曾提出：“我们存在的历史性”决定了，每一认知主体皆有其“偏见”。在他那里，“偏见”是一个“积极”概念，它“为我们整个

---

<sup>1</sup> 苏秉琦、殷玮璋：《关于考古学文化的区系类型问题》，《文物》1981年第5期，第10—17页；安志敏：《考古》1993年第7期，第609—615页。

<sup>2</sup> 此一倾向，可从张光直先生的《中国相互作用圈与文明的形成》一文看出，《中国考古学论文集》，北京：三联书店，1999年，第151—189页。

<sup>3</sup> 辛亥革命时期，四川保路同志会起事，松潘地区驻军内调，引发了番人的大规模军事行动。这是“边区”受到内地政治局势影响的一个例证。参考黎光明、王元辉著，王明珂整理：《川西民俗调查记录1929》，台北：中研院历史语言研究所，2004年，第86—88页。

<sup>4</sup> 席慕容：《阙特勤碑——写给海日汗的第一封信》，<http://www.booklife.com.tw/hsi-muren/letter1.asp>。此条承《南方周末》报社蔡军剑先生抄示。

经验的能力构造了最初的方向性”，也表征了“我们对世界开放的倾向性”。<sup>1</sup>也就是说，一方面，“偏见”是人的内在属性的一部分，任何认知都要以某些特定的“偏见”为基础；另一方面，“偏见”又是一个开放系统，期待与他者对话，以“视域融合”为目标。不过，作为“我们经验任何事物的条件”，我们很难自觉到“偏见”的存在，这种情形下，“视域融合”不会自动发生，相反，很可能导致对抗而非对话。因此，这里就有一个反省的问题。如前所述，中国史研究者的华夏中心论往往是不自觉的，它导致我们采用一种单向视角去观察其他文明，而很少注意那些异向乃至反向的“视域”。

要在深层次上改变这种状况，既需要我们对近代民族主义加以理论上的反思，也须在史学实践中做出具体尝试。这两个步骤应是同时进行，相互影响的。不过，任何理论思考都须建立在实证研究的基础上，因此，后者的重要性是不言而喻的。

作为一种尝试，文明不妨采用一种“多史”叙述的取径，也就是说，同时采用多个文明视域以观察中国史。要指出的是，多史叙述并非指一般所谓多种“体系”——过去中国史学界关于封建社会分期的讨论，也存在多种“体系”，但它们实际都是一种观念的变体，不论是概念还是思维方式、叙述模型都是一样的。多史叙述也不仅仅是要把更多民族的历史进程纳入讨论对象，它特指不同文明视域关照下的中国史。一般来说，从外部观察的中国史和从内部观察的中国史是不一样的，但即使在中国内部，也存在着不同的声音与视角。这些叙述是平等的，并不存在主流和支流的区分；它们也不应是封闭的，而应是彼此开放的，其目标是通过对话以熔铸一种更具兼容性的视域。

没有任何一部著作可以终结哪怕是局部的历史。从理论上说，即使就同一个对象，历史写作也存在着众多的可能。不过，这不等于多史叙述是可以自动浮现的，尤其是当我们选择文明系统作为叙述立足点的时候，必须克服更多的困难。

首先，多史叙述的前提是把握不同文明的世界观和历史观。前已指出，不同文明对世界的观察和解释方式不同，决不能化约为单一的模式。作为扩展文明视域的努力，多史叙述不仅要尽可能容纳不同文明历史经验的特殊性，更要兼容不同文明立场下的历史观察眼光，而后者又建立在他们各自最基本的文化假定上——空间方面，就是世界如何构成；时间方面，就是历史如何变化（或不变）。但这种文化假定已成为“百姓日用而不知”之物，必须经过有意识的探索才能发现。因此，多史叙述的首先应重建这几个文明的基本文化假定，并分析其世界观和历史观怎样影响了他们看待史事的方式（包括历史记述方式）。

其次，应具备比较视野。这几大文明在历史上原本存在频密的互动，很早就拥有一些彼此的知识（有时是想象）。<sup>2</sup>考察他们怎样互为他者，是多史叙述的应有之义。自然，这些文明对于他者的描述在数量上是有限的（因此，多史叙述并不意味着对这些文明的“内史”的废止）。但即便如此，它们仍启了对不同文明视域加以比较的可能。同时，比较视野也要求我们必须打破学术上的“原教旨主义”倾向。对一个文明世界观和历史观的重建，是要对作为其文化基础的“偏见”加以分析，进而理解此一文明经验的“方向性”，为不同文明间的视域融合提供自觉的可能。

第三，多史叙述倡导的是对不同文明观察世界和历史方式的兼容，却并不强求一个匀质的统一视角，反而是要承认，这种叙述的结果很可能是“杂多并置”。毋庸讳言，这几大文明在历史上都曾各自拥有不同的中心，它们的世界未必完全重合。华夏史学传统中“详近略远”的原则，也不同程度地存在于其他文明中。因此，我们并不总能找到它们的交集事件（或人物），即使找到，其重要性在不同文明中也不一致。另一方面，虽然这几大文明的视域融合是多史叙述的目标，

---

<sup>1</sup> 加达默尔（Hans-Georg Gadamer）著，夏镇平、宋建平译：《解释学问题的普遍性》，《哲学解释学》，上海：上海译文出版社，1994年，第8—9页。

<sup>2</sup> 西藏佛教文献对穆斯林化了的西域文明的记录就提供了一个极具启发性的例子。参考黄博：《畏惧噶逻：西域噶逻禄与西藏古格王朝的传说与历史》（未刊稿），四川大学历史文化学院“10—20世纪的中国社会与文化”

但这显然不会一蹴而就；即使实现了视域融合后，不同文明的独特视域仍然存在（虽然已发生了变化）。事实上，要求对话的前提即是彼此承认差异性的存在，而对话的结果绝非只是差异性的消除，而是在求“通”的前提下，彼此丰富内涵。因此，杂多并置不仅是不得已的，也是必要的。

第四，多史叙述尽管着眼于“大历史”，但决不意味着忽略微观层次研究。要搞清楚不同文明相互打量过程中的诸多情节及相互纠葛，不能仅仅依赖于宏观的理论建构，而必须回到那些更为微观而具体的日常场景中，尤应注意文明交往中的具体性与特殊性，才能确切把握这种复杂性。实际上，宏观层次上的探讨只能为文明间的对话提供粗略的可能性，即所谓“理上通”；而文明间的真正对话是要“事上通”，其实际技能必然是在微观场景中获得的。因此，我们必须尽可能还原微观场景本身——包括了各种器物环境以及色彩、声音、气味等感官性因素。这不是要延续过去学界做得较多的物质交流史的做法，而是要在一个更立体的语境中探讨文明互动的多种渠道及其多种可能的结果。

多史研究不仅是针对中国自身的问题提出的，它也提示了在现代中国这一地理单位中对中国史加以跨国研究的可能性。如前所述，中国最主要的几个文明系统都是跨国性质的；在近代，这几大文明又都共同面对了同一个强势的“他者”也就是西方文明的冲击，其结果之一就是接受了民族国家观念。作为欧洲各国近代独特历史经验的产物，这一观念在移植中国的过程中也产生了诸多问题，本文着眼的中国史研究中的问题就是其中一部分。

近代历史学是伴随着民族国家的建构形成的，这一背景造成它更倾向于把近代国家的地理疆域视作一个“天然的”叙述空间。然而，专业化的“局部”知识是难以被用来反思“现行的管理体制”的。<sup>1</sup>我们应尽可能突破局部的研究取向，提倡一种更具包容性的视野。但另一方面，我们又不得不承认，历史研究本身也是现世事务的一部分，它对“体制”的超越必须建立在现实基础上，不得不对现状加以某种即使是“策略性”的承认。实际上，在可预期的时间内，近代意义上的“国家”仍将是大多数历史研究的操作单位。这样，史学研究实际处于既要面对近代国家立场，又必须超越近代国家立场的尴尬境地。不过，这种尴尬境地也不等于史家就无所作为了，相反，它也启发了一些新的可能。

目前，国际史学界突破民族国家藩篱的努力主要集中在两个方面，一是比民族国家更大的空间，如全球史，或某一跨国的区域，比如对地中海历史的研究；要么是小于民族国家的空间，如地方史与微观史。多史叙述应是在这两种叙述方式之外的另一种方案。作为一个由长期共同历史经验作基础的多文明共生体，“中国”足可成为一个叙述单位。<sup>2</sup>但这些文明又都是跨国的，这意味着中国又并非一个完全自足和封闭的叙述单位，其内部的诸多历史现象，时常必须依赖跨国知识才能说明。它是开放而有弹性的，这当然会造成一定程度的模糊性，然而，模糊性本是社会文化现象的一个内在素质，着力消除这种模糊性，有可能会离真相更远。

最后，需要再次强调的是，多史叙述不是放弃作为认知者的“我”，而采取一个完全无涉的“超然”立场；相反，它恰建立在对“我”的认可之上，关键在于，这个“我”不是唯一的认知主体，同时还存在着其他的“我”，后者亦是一个认知主体，而不同的“我”是平等的。钱穆解《庄子·齐物论》“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也”一句，“谓以我喻彼之非我，不若以彼喻我之非彼耳”。<sup>3</sup>在逻辑上，“以我喻彼之非我”和“以彼喻我之非彼”在语意上似乎等价，但文化意义则有根本不同。“以我喻彼之非我”是站在“我”的立场上理解“彼”，“以彼喻我之非彼”则是肯定“彼”作为认知主体，具有另一种视域的合理性。因此，多史叙述允许每个

---

第30次讨论会，2012年9月19日。

<sup>1</sup> 哈里孟（Robert Hariman）著，黄德兴译：《学问寻绎的措辞学与专业学者》，麦克洛斯基（D. McCloskey）等：《社会科学的措辞》，北京：三联书店，2000年，第261页。

<sup>2</sup> 我们必须承认，这个叙述单位是建立在历史经验的基础上，而不是“天然的”；但另一方面，所谓“天然的”历史叙述单位在任何地区都没有存在过。

<sup>3</sup> 钱穆：《庄子纂笺》，北京：三联书店，2010年，第18页。