

【论 文】

传统与现代：民族政治的中国语境¹

关 凯²

[提要] 在国家形态上，现代中国并不是典型的民族国家，立国的根基也并非彻底的社会契约论式的现代政治哲学原理，而是混合了文明传统与 20 世纪国家政治实践的结果，特别是共产主义革命的影响。对于现代中国来说，民族问题实际上仍可被视为中华文明传统与现代性文化碰撞之后的一种后果，亦在今日语境下包含着对现代性危机的应对。因此，如果仅仅从民族、族群和民族主义理论视野出发，并不能完整解释当代中国的多样性与民族政治的现实，而是需要将文明传统、现代性及二者之间的互动关系作为变量代入对于当代中国民族问题的分析之中，从而发现隐藏在民族政治背后的历史、社会与文化决定因素。

[关键词] 文明；传统；现代性；现代性危机；民族问题

国家是文明演进的产物。近代以来，中华文明传统受到西方现代性文明的强烈冲击，特别是 1911 年辛亥革命后，中国经历了一场剧烈的暴力革命，最终由中国共产党重新整合国家，初步完成了由文明天下向民族国家的转型，重获完整主权，并卓有成效地走上现代化发展的道路。中国也由此成为当今世界上唯一以民族国家形式延续古代文明的政治体。

然而，在国家形态上，现代中国并不是典型的民族国家，不仅国家内部包含着丰富的族群与文化多样性，而且立国的根基也并非彻底的现代性，同时混合了历史、文明传统与 20 世纪的共产主义革命等诸多因素。对于现代中国来说，民族问题仍然是国家建设面临的战略性挑战之一。在这一点上，仅仅从民族、族群和民族主义理论视野出发，并不能完整解释当代中国的多样性现实。隐藏在有中国特色的民族问题背后的历史、社会与文化决定因素，需要被重新发现。

一、中华文明传统与整体性秩序的构建

“国家是一种古老的人类制度，起源于一万年前在美索不达米亚建立的第一个农业社会。在中国，等级森严的官僚机构组成的国家已有几千年历史。在欧洲，拥有大规模军队、征税能力和一套有能力对辽阔的领土行使主权的中央集权官僚机构的现代国家，其历史要近得多，至今只能追溯到四五百年前的法兰西、西班牙和瑞典三个君主国的建立。这些国家的兴起，凭借它们提供秩序、安全、法律和财产权的能力，构成了现代经济世界的萌生基础。”（福山，2007：1）沿福山此论，在整体性的、国家化的政治秩序的构建上，古代中国可说是“早熟的文明”。中华文明传统的世界观是“天下观”，在政治哲学意义上，“天下观”是一种放大的家庭伦理。基于家庭这种血缘组织的等级秩序，经由儒家的文化创造，血缘关系中的纲常伦理进而成为一种普遍制度——礼制。礼制作为一种普遍性的制度规范，由此超越家庭以至国家，构成作为整体性政治秩序的天下体系在价值观上的合法性基础。

虽然儒家思想因其不具备超验性而通常不被视为一种宗教，但它同样具有神圣性。其神圣性来自于日常的伦理实践，即芬格莱特所谓的“即凡而圣”（the secular as sacred），通过实践“礼”

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2018 年第 1 期，地 15-21 页。

² 作者为中央民族大学民族学与社会学学院教授，研究方向：族群政治、民族区域自治、政治人类学、民族社会学。



而使凡俗之人成为道德高尚的圣人，从而使“礼”被推到信仰的高度¹。在儒家学说之中，尊卑长幼各有其位，“仁”与“义”的规范具有终极意义。“己所不欲，勿施于人”之“仁”，“君子喻于义，小人喻于利”之“义”，都是超越个体利益的价值关怀，而君子为追求“仁义”，必要时甚至不惜“杀身”，儒家的此种倡导恰如宗教牺牲，从而使“仁义”规范内化。

在社会整体秩序上，儒家倡导的乌托邦愿景是“大同”世界。在政治形态上，“天下为公，选贤与能，讲信修睦”；在社会制度上，“老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养”；在生活形态上，“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”。（《礼记·礼运》）这种描述，直到今天，仍是所有国度里政治家们的慷慨承诺。

千百年来，中华文明世代求索实现“天下大同”之路。生活在春秋时代的孔子，和古希腊的柏拉图一样，认为“理想国”之产生，并不需要颠覆社会等级制度，只要将君主培养成道德高尚的哲学家就可以了。同时，尽管儒家秉持性善论，但仍对人的自私本性予以承认。在孔子看来，即使人们自私自利，但以礼治国的核心，仍然是他平生最为推崇的禹、汤、文、武、成王、周公之辈“圣人王”的出现。因此，礼制下的“圣人王”与柏拉图所言之“哲学王”不同，“哲学王”是理念先行²，而“圣人王”则是实践为纲。“圣人王”通过政治统治，“正君臣、笃父子、睦兄弟、和夫妇”，“着义考信”，“示民有常”，使“不谨于礼者”“在执政者去”（干部任免的道德标准），从而达到“小康”。（《礼记·礼运》）

在实践层面，儒家提倡以“克己复礼”的方式构造与维持社会秩序，要求个体节欲、节俭、勤勉、遵从纲常礼制，为此需要一个“为人师表”的“先进群体”作为道德楷模和社会管理者，于是产生了“士绅”阶层。如费孝通分析的那样，临近公元前3世纪时封建制度解体之后，在由中央集权一统天下的帝国时期，国家政权集中在最高统治者一人手里，而辅佐皇权实施社会管理的就是“士绅”阶层。这个阶层是“士”（儒学学者）与“绅”（共同体领袖）两个身份的结合体，也是统治集团的一部分，由此奠定了古代中国官僚制度和官民二元结构的社会基础。³

对于古代中华文明来说，其构建政治共同体的基本出发点，并非仅仅构造一个皇权政治体（现实的），同时还要构建一种整体性世界秩序（想象的）——天下并非一国，而是整个世界，是一个具有神圣性和乌托邦性质的世界体系。在这个世界中，“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”。从战国时孟子预言“天下定于一”，到秦统一中国之后“大一统”格局的出现，特别是汉武帝后儒家思想作为皇权正统意识形态的确立，中华文明的政治思想体系始终是在“天下观”的哲学框架下发展演化。这种思想对现代中国的影响，仍然可能是构成一个“内含天下”的现代中国，“中国区分于民族国家的理由必须是中国的政治概念或原则，即作为中国政治基因的天下概念及其‘配天’、‘无外’和‘协和’等根本原则”（赵汀阳，2016：32）。

礼制天下对于多样性的哲学理解与制度安排，与一神论宗教社会有天壤之别。一神论宗教纵有其破解血缘组织建立更大规模社会的长处，但其弊端在于必须生产出异教徒式的观念上的“敌人”，否则无法维护信仰的绝对性和权威性，因而远不及“天下观”的包容性。天下体系将整个世界视为一个普天之下生灵共有的家园，其普遍意义上的道德性的基础，是基于家庭伦理的“公共的善”。

当然，儒家社会对自身共同体确实怀有“华夷之辨”式的强烈的文化优越感，但“己所不欲勿施于人”（与古典自由主义原理相类似）的观念却符合人性的普遍价值；天下体系也存在事实上的边界，但这种边界是文明的地理界限，灵活而不断变化，不需要凭借暴力维持，而非今日民族国家体制下国境线式的被严格管控的政治地理边界；在社会分类上，天下体系是“有教无类”

¹ 参见[美]赫伯特·芬格莱特《孔子——即凡而圣》，彭国翔、张华译，南京：凤凰出版传媒集团·江苏人民出版社，2010年版。

² 参见[古希腊]柏拉图《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆1986年版。

³ 参见费孝通《中国士绅——城乡关系论集》，赵旭东、秦志杰译，北京：外语教学与研究出版社，2011年版。



的，区分群体只涉及文明的分类（“化内”与“化外”），而不以种族为最高标准。事实上，“教化”与“非教化”社会共同构成了整个天下体系，而这个体系的形成是自愿的，而非强制的¹。这使中华文明具备一种海纳百川的包容性，能够将丰富的多样性包含在自身的文明系统之中。

在“天下观”的价值指引之下，中华文明始终具备一种强大的政治能力，从而构造出一个从未发生过宗教战争的、“有教无类”的、普遍的前现代天下秩序。历史上中华文明创造的整体性秩序，虽以儒家社会为中心，却并非单一社群的历史创造，而是始终表现为费孝通所言的“多元一体格局”。无论是有鲜卑血统的太原李家创立的唐朝，还是疆域扩张最为显著的元清两季，即使政治体分合反复，统治集团来自华夏之外，无论夷夏，“承天命”即为天子，政权本身的“民族性”对于整体秩序并不具有决定性意义。

基于中华文明的特性，历代王朝政治的核心在于维持文明秩序，区分人口与社会的标准是“教化”，而非血统。这种“教化”，亦非文化上的同一性，而是保有共同的、普遍的、基于人性与家庭的道德与伦理。自秦及清，中国历代王朝在统治过程中，形成了一个以儒家文明为中心、尊重差异的治理机制。与政治上的“大一统”相配合的，是“远人不服，修文德以来之”（《论语·季氏》）的文化自信，以及羁縻、招抚、册封、和亲、互市等多元化的统治形式。正如《礼记·王制》所言，“中国戎夷五方之民皆有性也，不可推移”，因而需要“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”。

然而，不能不察的是，尽管中华文明始终保有追求普遍秩序的道德理想，“天下观”也是一种具有超越性的政治哲学，但“华夷之辨”式的中心/边缘二元结构，儒家之“礼”所包含的纲常伦理的等级秩序及个体意义上的不平等，都与现代性文化观念有诸多相悖之处。

二、现代性的挑战与中华文明的政治应对

近代以后，中国始终面临着现代性文明的诸多挑战。在意识形态上，“天赋人权”的自然权利观念，破解了君权天授的政治合法性；在认识论上，理性主义、科学主义的思想力量从根本上颠覆了农耕与游牧社会的传统知识体系；在物质生产上，资本主义经济制度将全球变成一个共同市场，工业化生产方式侵蚀了儒家文明的基于农业社会结构的物质性基础。

在民族问题上，现代性对于中国传统的天下体系产生的三重打击，分别来自威斯特伐利亚条约体系、民族国家体制和民族主义。

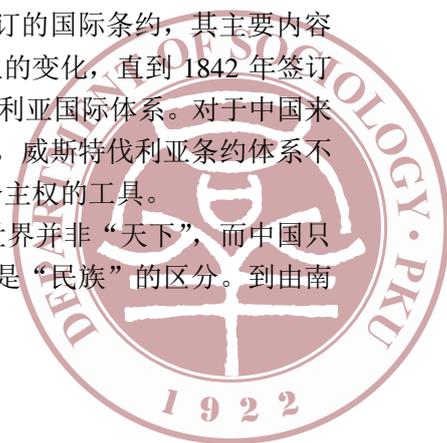
（一）威斯特伐利亚条约体系

欧洲宗教改革之后，经历了残酷的三十年战争，最终在 1648 年签订《威斯特伐利亚条约》构造出一个新的世界体系规则，即威斯特伐利亚条约体系。威斯特伐利亚条约体系和“天下观”在理念上是背反的。天下体系的原则是“普天之下莫非王土”，中心是唯一的；但是威斯特伐利亚条约是多中心的，每一个政体都是一个中心，国家不分大小，一律平等，互相尊重主权。这也使每个政体之间的边境变得非常清晰，而天下帝国的边境是流动的、不确定的。

1689 年中俄《尼布楚条约》是中国历史上第一个由中央政府签订的国际条约，其主要内容就是规定国界。但显然，当时的大清王朝尚未理解世界体系已经发生的变化，直到 1842 年签订第二个国际条约——《南京条约》之后，才渐渐被动地融入威斯特伐利亚国际体系。对于中国来说，这个适应与调整的过程是痛苦的百年耻辱的历史经历。19 世纪，威斯特伐利亚条约体系不仅没有保障中国的国家主权，相反，恰是帝国主义逼迫中国丧失部分主权的工具。

在威斯特伐利亚条约体系的冲击之下，中国人开始转变观念：世界并非“天下”，而中国只是众多国家中的一个；“华夷之辨”并非教化与野蛮的文化分类，而是“民族”的区分。到由南

¹ 参见赵汀阳《天下体系》，北京：中国人民大学出版社，2011 年版。



部斯拉夫民族问题引爆的第一次世界大战发生之后，列宁和威尔逊分别提出民族自决权，其背后的原理皆来自威斯特伐利亚条约所体现的价值立场：“民族”（nation）理应享有“主权”。这一思想随后传播至中国，既在外侮深重的压力之下促进了中华民族共同体意识的生成与强化，也在外侮消失之后刺激了各种类型的族群民族主义意识与社会运动。今日所有民族问题的最高指向，都是民族自决。

（二）民族国家体制

18 世纪后期，法国大革命和美国独立战争开启了建立现代民族国家的历史之门。民族国家是一种理性化制度，合法性来源是社会契约，因此强调“人民主权说”，即国家的权力来自于“人民”对自身个体自然权利的整体让渡。为此，民族国家不仅需要以保障个体公民权为制度基础，也需要在政治、经济和文化上引导一国内部走向一体化，从而使其所有社会成员彼此结为一个忠诚于国家并共享情感联系的政治共同体，此亦为“人民”（people）、“民族”（nation）等现代概念以及“国族建构”（nation-building）政治工程的历史缘起。

对于中国来说，民族国家体制并非内生的制度，而是舶来品，中华文明传统与民族国家体制有诸多不兼容之处，关键在于两点：

首先，在政治哲学上，欧洲的“君权神授”与中国的“君权天授”并不在同一条逻辑轨道上。在儒家思想传统中，“君权天授”中的“天”，并非基督教上帝那般是一种具有绝对的、超验的意志性存在，而是混杂了“意志性存在”（“天即理”）和“无意志的自然之物”（即自然秩序的普遍规律）两种涵义，而对于后者的要求（“天命”）可以通过人的道德实践予以在整体意义上实现（沟口雄三，2014：22-34）。因此，与基督教（特别是新教）社会不同，中华文明传统中的个体从来不可脱离于整体而直接面对“天命”（意义类似基督教徒之于“上帝的启示”），因而中国的“国家”是内化于社会整体秩序之中的一种道德化的权力结构，而不是欧洲传统社会中那种与教权共生并相对应的、世俗的、独立的、外在于其他制度的“国家”制度。

其次，作为一个在“天下观”映照之下的文明国家，中华文明建设政治共同体的价值立场，与民族国家在个体主义原则之上构建排他性“国族”（nation）的思想背道而驰。“天下观”解决普遍秩序问题的路径是“天下为公，四海一家”，即依据家庭伦理确立价值坐标，从而努力建构“其大无外，其小无内”（《吕氏春秋·下贤》）的全人类共同体。而民族国家的价值核心在于“人以民族分”，将人群之间的文化与种族边界固化为政治体之间的边界。显然，中华文明试图“教化普遍”，将身（个体）、家、国、天下（世界）纳入普遍道德秩序之中，因而包容万象、善待差异；而民族国家却是致力于以“民族”为单位建构“国家”（事实上更多是以“国家”为单位建构“民族”），致力于创建内部共同体的个体化同一，消灭差异。因此，近代之后，欧洲造民族国家易，中国造民族国家难。

（三）民族主义

民族主义是一种现代政治的衍生物。近代以前的人类社会虽有不同种族，但在基于“神（或天）的旨意”或通过武力征服而建立起来的传统类型的政治国家之中，并不存在今日意义上所谓的“民族问题”。只有在法国大革命之后，“社会契约论”的政治哲学假说深入人心，民族国家才成为“对于整个西欧，甚至对于整个文明世界，都是资本主义时期典型的正常的国家形式”（列宁，1995：371）。在意识形态上，民族主义是用“民族”共同体的神圣性，来替代原来附着在君主和宗教上的神性，因此民族主义就成为了一种世俗的宗教。

然而，正如凯杜里所说，“民族主义是 19 世纪产生于欧洲的一种学说。它自称要为适当的人口单位作出独立地享有一个自己的政府的决定、为在国家内合法地行使权力、为国际社会中的权利组织等，提供一个标准。简言之，该学说认为，人类自然地划分为不同的民族，这些民族由于某些可以证实的特性而能被人认识，政府的唯一合法形式是民族自治政府”（凯杜里，2002：13）。在凯杜里看来，民族主义作为一种意识形态，反映出人类对美好生活的向往与追求，也因此带来

复杂的后果：“意识形态的政治将不可避免地陷入在目的和手段之间出现的具有永久灾难性和自我破坏性的紧张状态之中”（凯杜里，2002：6），“企图按照民族方法来改变世界的广大面貌的作法并未带来更加持久的和平与稳定。相反，它导致了新的冲突，恶化了紧张局势，为无数对政治一无所知的人们带来了巨大的灾难”（凯杜里，2002：132）。

近代以来，民族主义思潮对中国影响甚巨。清末民初，一大批当时思想进步的知识分子深受其累。如钱穆就从来不信满洲这种“狭义的部族政权”真正具备征服中原的政治与文化能力，他们侥幸得手，实得益于“汉奸之助”，其结论是“明清之际的转变，大部分是明代内部自身的政治问题，说不上民族的衰老”（钱穆，1996：826-827）。钱穆历清末民初之变，大汉民族主义情绪甚炽，其见解反不如历明末清初之变的黄宗羲关怀更高，“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”（黄宗羲，2011：16）

与“天下观”的普世关怀相比，民族主义无疑是狭隘的。正如安德森所讨论的那样，“民族被想象为有限的……即使最富于救世主精神的民族主义者也不会像这些基督徒一样梦想有朝一日，全人类都会成为他们民族的一员”（安德森，2004：6-7）。然而，和所有第三世界国家一样，为挣脱殖民主义、帝国主义力量的欺侮与压迫，中国也必须运用民族主义作为思想武器以寻求主权完整与国家独立。因此，当民族主义的政治哲学光谱在西方社会始终停留在右翼的一端时，在中国，民族主义却始终与左翼的社会革命学说如影相随。

清朝覆灭之后，现代中国的国家秩序重建在1949年之后由中国共产党人完成。中华人民共和国成立之后，国家直接从基层动员开始，传播国家理念，推动社会改造，用马克思主义理论塑造社会成员的价值观，打碎原有的社会结构，终使中断近百年的“大一统”格局得以重现。此成就之取得，在于中国共产党拥有两个强大优势——意识形态与组织。作为一个意识形态型、革命型、军事型政党，浴血奋战的革命经历，造就了中国共产党的坚强组织形态；在意识形态上，儒家思想与马克思主义的选择性契合，是新中国国家建设最重要的文化助力之一。

在儒家思想和马克思主义理论之间，存在一种选择性契合¹，主要表现为二者都强调价值理性优先于工具理性，且试图以价值理性统摄工具理性；儒家的“性善论”及马克思的“人性的条件论”都认为人性可以改造，即人的可完善性；儒家和马克思主义的最高社会理想——“大同”与“共产主义社会”是性质相似的乌托邦；儒家的“家庭公有制”与马克思主义的“全社会公有制”都强调共同体优先，集体主义高于个体主义；儒家思想与马克思主义都反对神学信仰与功利主义。

当然，儒家思想和马克思主义理论的选择性契合并不意味着二者没有差异，相反，二者之间亦有极强的张力，主要表现为四点：一是儒家思想不具备马克思主义的现代性前提，即物质决定论中的工业化生产方式；二是马克思主义是一种进步论史观，主张有目的地促进社会变迁，而儒家是一种循环史观，主张维护传统秩序；三是马克思主义认为社会的本质是冲突，“迄今所有一切社会的历史都是阶级斗争的历史”（马克思、恩格斯，2016：170），而儒家提倡中庸守成，“顺乎天命”，社会的本质是秩序；第四，也是最为重要的，马克思主义强调社会平等的价值，而儒家则维护纲常等级。

在民族问题上，马克思主义作为新中国的国家意识形态，对重塑中国社会关于民族问题的思考影响颇著。马克思主义定义了民族主义的资产阶级阶级属性，民族被认为是一种阶级现象，将最终消失在无差别的共产主义社会。这种超越民族主义的思想在一定程度上契合了儒家“有教无类”式的天下主义想法，尽管此“教”非彼“教”，区分阶级的是经济产权，而区分夷夏的是文化。

马克思认为，“现存的所有制关系是造成一些民族剥削另一些民族的原因”（马克思、恩格

¹ 参见刘易平《论儒家思想与马克思主义的选择性契合》，《科技创业月刊》，2011年第16期。



斯, 1995: 287), 消灭剥削制度意味着消灭所有人对人的剥削, 其中包括民族对民族的剥削。因此, 消除民族内部的阶级对立, 即可消除民族之间的敌对关系。在《共产党宣言》中, 马克思和恩格斯提出国际主义原则, 号召全世界无产者联合起来, 推翻资产阶级统治。《共产党宣言》应该说是迄今为止世界上最有影响力的“反民族主义宣言”之一, 否定民族之永久存续的历史可能, 从而使“民族问题”成为“阶级问题”的一部分, 并不具备本质性意义。

20 世纪上半叶在中国发生的共产主义革命是中华文明应对现代性挑战的一个历史选择, 是中西文明碰撞的一个历史结果。在革命的年代, 无论是民族主义还是共产主义, 指导革命运动的理论来源都不在中国, 而是在西方。但同时, 这些西方思想也都深深嵌入中国社会的历史文化传统与现实语境, 使其在中国的理论应用, 与其在欧洲起源地相比, 在意义上发生了许多重大的改变。缺少个体主义传统的儒家文明, 显然更容易与强调集体主义精神的马克思主义相互契合。而在这一点上, 新中国的民族理论与民族政策, 实际上正是文明传统与现代性结合的一个显例。

三、现代性危机与当代社会的民族问题

20 世纪剧烈的政治与社会革命, 在重造了现代中国社会的意识形态和组织之后, 也在革命时代逝去之后, 渐渐显露出其复杂的历史影响。在传统与现代的不断纠结之中, 特别是在由革命塑造的政治权力与人的精神世界的联系纽带褪色之后, 中国既无法退回到“传统”, 亦没有真正地拥抱“现代”。同时, 历史发展到今天, 中国不仅要面对文明传统与现代性兼容不足的问题, 还需同时面对现代性本身带来的各种危机。

从理论上讲, 现代性危机主要表现为三点:

一是韦伯所谓的“脱魅”¹。现代化过程是去神秘化和去神圣化的过程, “脱魅”所指即现代社会的理性化, 人们不再相信巫术魔法而相信自己的理智, 但其代价是个体失去和共同体的情感联系。

二是波兰尼所谓的“脱嵌”²。在资本主义阶段之前, 市场、经济只是社会系统的一个有机组成部分, 是“嵌入”在整体社会关系之中的。但随着资本主义市场经济体系的建立, 长期稳定的社会结构被打破, “脱嵌”的市场脱离乃至凌驾于社会之上。被市场支配的社会出现混乱甚至有解体的危险。

三是吉登斯所谓的“脱域”³。“脱域”是指社会关系从彼此互动的地域性关联中脱离出来, 社会知识的生产从其再生产的传统的恒定状态里脱离出来, 被反思性运用, 从而使知识成为制度构成及转型的一种建构要素。

在当下全球化进程空前深入的时代, 现代性危机的直接后果, 就是在世界范围内造成民族主义和宗教运动的复兴。现代性带给人类社会的巨大压力, 集中表现于脱魅、脱嵌和脱域, 在此条件之下, 自然形成的社会组织和社会网络被打破, 孤单的个体进入市场参与社会竞争, 因而更为急切地寻找归属与身份认同, 由此造成族群与宗教运动的复兴。

族群通常被想象为一种“自然形成的”社会组织, 关于族群共同祖先、族群历史的连续性以及群体成员间的文化同质性也并非随意的社会知识建构, 来源有自, 尽管可能是一种“传统的发明”。当族群以符号的形式建立起自己的社会边界之后, 任何企图强制性消除这种边界的公共政策, 反而易将族群之间的历史仇恨、现实利益冲突和社会不满放大, 从而刺激或强化族群民族主义运动。

¹ 参见[德]韦伯《学术与政治》, 钱永祥等译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2010年版。

² 参见[匈牙利]卡尔·波兰尼《巨变当代政治与经济的起源》, 黄树民译, 北京: 社会科学文献出版社, 2013年版。

³ 参见[英]安东尼·吉登斯《现代性的后果》, 田禾译, 北京: 译林出版社, 2000年版。



在国家层面，民族主义作为现代意识形态，在民族国家完成建国任务之后，其功能主要服务于将内部社会凝聚为一个整体，因而倾向于支持公民民族主义；而从社会的立场出发，社会成员需要依托族群情感解决自己的身份认同问题，加上族群精英可能利用这一点开展族群动员，因而至少倾向于同情族群民族主义。20世纪70年代之后，随着去殖民化的民族解放运动的终结，“外族欺侮”的直接压力消失，民族主义开始成为主权国家的分裂威胁。特别是冷战结束后，族群冲突成为国际与国内社会冲突的关键因素。

苏联解体使族群民族主义失去意识形态冷战的压制，声名狼藉的种族屠杀在前南斯拉夫和卢旺达死灰复燃；大量的移民涌入欧洲和北美，这些族群缺少对于移入国家的认同，给移民社会在文化、政治、身份认同等方面带来诸多难题；保护文化多样性等文化运动也可能演变为族群民族主义运动，维护本族群权利的要求可能演变为民族意识的自我觉醒；以族群为单位，那些在民族国家架构内被忽视或被边缘化的族群要求拥有更大的力量和利益机会，甚至要求民族自决。诸如此类，当代的民族问题，不仅以族群民族主义为意识形态工具整合外部资源，也包括利用人权和文化多样性保护这样的价值资源，并在全球化背景下得以跨越国家主权的边界，成为一种国际化的社会运动，因而具有更为纷纭复杂的性质和结构。

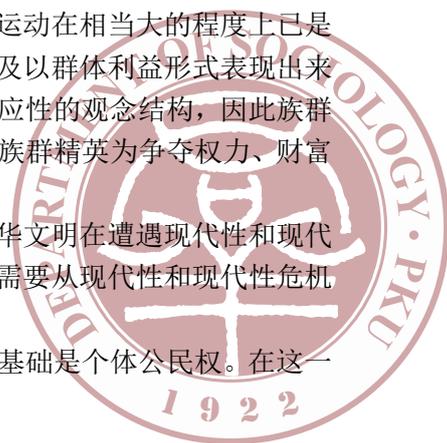
当今世界绝大多数国家都是多民族国家，显然民族主义既可能支持国家（公民民族主义），亦可能反对国家（族群民族主义）。而国家用一种（公民）民族主义反对另一种（族群）民族主义，注定是行不通的。正如安东尼·史密斯所言：“在某些政治哲学家的眼里，公民的民族主义与自由主义相连并且因此而得到相当的尊重，而族群的‘鲜血与土地’的民族主义形式则充满越轨行为；族群民族主义不改变信仰的排他主义使他们无法与‘主流’政治意识形态相结合……公民的民族主义没有给予少数民族以权利可能符合自由的个人主义以及个人的人权，但是却实用主义地不计较给予多数（主导）民族以群体权利……公民的民族主义因此很难容纳不同文化的群体诉求”（史密斯，2006：42）。这是一种深刻的洞见，在制度上尊重和容纳多样性，恰是国家抑制或消解族群民族主义的良方，而不是相反。

从这个意义上说，新中国民族政策对内部多样性的承认和接纳，并以优惠政策善待少数民族的做法，恰是新中国国家建构成功的法宝之一。然而，改革开放之后，民族问题以相当显著的方式重现于中国社会，并逐渐显示出其对国家建构的潜在威胁。此现象成因复杂，但现代性与现代性危机对中国的浸染更深，却是关键因素之一。

今日中国的民族问题，具有两个显著的特征：一是政治共同体的精神危机，在国家政治语境与社会成员的精神世界之间，彼此的联系弱化甚至断裂。这种危机不仅影响到少数民族（在这个意义上，一些少数民族因其“传统性”可能具有比汉族更为强大的应对危机的文化资源），也影响到汉族（如汉族的族群民族主义运动的出现），因而是一种以“民族问题”的形式表现出来的社会整体性文化危机；二是族群民族主义运动显示出精神活力。当下中国，经过40年市场经济的改造，社会语境已今非昔比。贫富差距以及城乡、区域差距的扩大，社会不平等的制度生产，个体主义意识形态与工具理性的观念内在化，都为族群民族主义提供了新的社会根基与营养根基。在各种物质性的与象征性的社会竞争加剧的现实环境之下，这种运动在相当大的程度上已是现代性的产物，是一种新物而非旧物，其社会本质是追逐个体利益以及以群体利益形式表现出来的个体利益。需要强调的是，在工具理性意义上，族群认同是一种适应性的观念结构，因此族群可能成为一种可以被操纵、可以被工具性利用的社会和文化资源，是族群精英为争夺权力、财富和资源而调动的情感化武器。

归根结底，就今日中国之民族问题而言，这无疑是现代中国和中华文明在遭遇现代性和现代性危机的共同挑战时发生的社会问题之一。对这一问题的反思，首先需要从现代性和现代性危机这两个文化面向入手。

在现代性问题上，现代性的基础是个体主义，而民族国家体制的基础是个体公民权。在这一



点上，中华文明传统与现代性的关系仍然存在文化与政治张力。

在西方一些老一辈汉学家眼里，儒家文化是无法与现代性兼容的¹。费正清认为：“中国之所以不能像日本那样实现现代化是因为：中国社会十分庞大，其组织亦极其稳固，因而无法迅速转化为西方的组织模式。照此说来，若不彻底摧毁旧的社会结构，就无法实现现代化的中国”（费正清，2002：349）。这种看法虽然散发着浓郁的西方中心主义气息，但也指出了儒家社会面对现代化转型的困境。从历史上看，中国的国家形成与文明延续皆得益于“天下观”。然而，自1840年鸦片战争始，面对来自西方的现代性的政治、经济与文化冲击，中国社会的整体性秩序渐渐解体，直到中国共产党人兼容“天下观”和马克思主义思想重建之。从这个经验出发，当下中国的国家建设应是更好地兼容现代性。其中的首要之举，是完善对个体公民权的保护，从而使法治成为可能。而唯有法治，才能在现代社会构建持久的政治秩序²。

在应对现代性危机的问题上，中华文明传统是一种重要的精神资源。今日的全球化世界，各种文化相互交融、相互塑造，无论是国家还是族群，皆无孤立发展的可能性。而以中华文明传统积淀之深、价值关怀之高，恰可为当今世界贡献自己的创造力与想象力。当下的中华文明已不是一个与现代性对立的文明体系，也并非如亨廷顿所预言的那样，是不可避免的“文明冲突”中的一个角色。相反，中华文明恰是构建和谐世界、维护世界和平的一种强大的思想资源。“己所不欲，勿施于人”的朴素关怀，以德报怨的修养与境界，都是物欲纵横、极端理性主义的现代世界所强烈需要的价值观。在处理多样性问题上，也许唯有美美与共、多元一体的中华民族历史发展经验，能提供一种超越民族国家体制和民族主义的现代国家建设方案。

四、结论

中华文明始终有一种中庸式的内在调和机制，能够在文化差异之上构建出一种普遍性的、整体性的秩序。历史上的泱泱文明帝国，若无政治上的万象归一，何以能在民族主义滥觞全球的时代以民族国家的形式存续下来？这是中国的命运，也是中华文明的力量所在。由是观之，无论是前现代时期儒释道三位一体的文化交融，还是吸纳现代性文明的国家重造，中华文明的生命力历久弥新。特别是今日世界面对现代性的复杂后果，种种文化与政治危机浮现，实需在脱胎于基督教文明的现代性之外，探寻人类社会走向更美好未来的多种可能性。

在民族政治上，中华文明传统的政治哲学，其原理首先是承认多样性，其次是规定多样性的极限，即多样而不相对，一元而不绝对，此即“有教无类”之真谛。从这个意义上说，中华文明与现代性的文化碰撞，具有远超民族主义意涵的历史意义。而发现这种意义的途径之一，就是反思现代中国解决民族问题的政治实践及其经验，这种经验里所包含的成功与失败，其意义都不仅仅是中国的，而必然是世界的。

参考文献：

[美]费正清，2002，《中国：传统与变迁》，张沛译，北京：世界知识出版社。

[美]弗朗西斯·福山，2007，《国家构建——21世纪的国家治理与世界秩序》，黄胜强、许铭原译，北京：中国社会科学出版社。

¹ 典型者如[美]列文森《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，桂林：广西师范大学出版社，2009年版。

² 福山将政治秩序归结为三个要素：国家、法治和负责任政府，而中国的薄弱环节是法治。沿福山之论，中国国家不仅历史基础雄厚，中国共产党的现代国家建设也成效显著，当前的中国政府也是效率很高的负责任政府，问题在于法治。参见[美]弗朗西斯·福山：《政治秩序的起源——从前人类时代到法国大革命》，毛俊杰译，桂林：广西师范大学出版社，2012年版。



- [日]沟口雄三, 2014, 《中国思想史——宋代至近代》, 龚颖、赵士林等译, 北京: 三联书店。
- [英]安东尼·史密斯, 2006, 《民族主义: 理论, 意识形态, 历史》, 叶江译, 上海: 上海世纪出版集团。
- [英]本尼迪克特·安德森, 2004, 《想象的共同体——民族主义的起源与散布》, 吴叡人译, 上海: 上海人民出版社。
- [英]凯杜里, 2002, 《民族主义》, 张明明译, 北京: 中央编译出版社。
- 黄宗羲, 2011, 《明夷待访录》, 北京: 中华书局 2011 版。
- 列宁, 《列宁选集》(第 2 卷), 北京: 人民出版社 1995 年版。
- 马克思、恩格斯, “论波兰”, 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 《马克思恩格斯选集》(第 1 卷), 北京: 中华书局 1995 年版。
- 马克思、恩格斯, 《共产党宣言》, 中国社会科学院民族学与人类学研究所民族理论室编, 《马克思主义经典作家民族问题文选》(马克思恩格斯卷上册), 北京: 社会科学文献出版社 2016 年版。
- 钱穆, 1996, 《国史大纲》(下), 北京: 商务印书馆。
- 赵汀阳, 2016, 《惠此中国》, 北京: 中信出版社。

【论 文】

从“夷夏”到“中华”：¹ “中华民族”观念形成时期的思想转化

李 晶²

[提要] 晚清的“夷夏之辨”被认为是某种民族主义, 这种看法本身就是民族主义的产物, 这有其历史原因。在戊戌变法前后, “夷夏之辨”的内涵在守旧派和革命派之间发生分化, 守旧派以“防夷变夏”为目标, 守护的是名教和皇权, 革命派则以民族革命为导向。1900 年后, 种族论和民族主义先后主导思想舆论, “夷夏之辨”因缺乏革命学理而被舍弃。在民族主义的影响下, “中华”取代“夷夏”成为中国人的身份符号, 尽管维新派(立宪派)和革命派对“中华”内涵的理解有差异, 但经过 1905-1907 年间的民族主义争论, “中华”内涵渐趋一致, 成为不同派别共同的话语基础, 在此基础上, “中华民族”成为构建“中国”的主体表达。

[关键词] 夷夏; 民族主义; 中华; 中华民族

“中华民族”观念自 20 世纪初形成以来一直是现代中国最重要的思想观念(或理念)之一, 有着丰富的思想内涵和实践经验。“中华民族”观念形成之时, 正值中国社会从传统向现代转变, 其中至少包含三大转变: 从“天朝”(西方学者称之为“帝国”)到“国家”(或“民族国家”)的转变, 从“君主”到“共和”的转变, 从“夷夏”到“中华”(或“中华民族”)的转变。这三大转变都发生在戊戌变法到辛亥革命十余年间。^①本文在既有研究成果基础上, 拟考察这十余年间中国从“夷夏”到“中华”转变的思想轨迹。

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2018 年第 1 期, 第 22-27 页。

² 作者为辽宁师范大学政治与行政学院讲师, 博士, 研究方向: 中国近代思想史、民族理论与政策、政治学理论。

