

以此来说，近年来学界流行的以回溯此近代国族知识（主要为历史与文化知识）的重塑过程，学者得以解构作为“想象的共同体”之近代国族，以及解构作为“被创造的传统”之当代传统文化的观点，显然有待进一步商榷。<sup>1</sup>马长寿先生以自身的学术实践活动，为我们提供了一种重新解读“中华民族”历史演进的视角，也证明了中华文明的内在演进路径，也即“国族”重塑并非纯粹之“想象的共同体”，乃是有历史根基的。

## 【网络文章】

### 政治体视野下的华夏与华夏化

东方历史评论<https://mp.weixin.qq.com/s/bZ4Te2SbXGj0RSjlBIYAhQ>(2021-5-31)

胡 鸿

中国人是世界上人口最多的族群，全世界仅在中国大陆便有超过十四亿人相信或被认为是中国人（或华人），如此广泛的认同在世界上几乎找不到第二个可以相提并论的案例。然而，到底什么样的人才是中国人？这个问题不但困扰着外国学者与海外华人，亦困扰着中国境内的民众。

近年来，随着中国国力的提升和国际局势的变化，“何为中国”的问题一再被学界提出，引起热烈讨论。关切此议题的学者不但从当下出发，讨论中国民族国家的形成过程，更能由近及远，追寻古代“华夏”的演进道路。

由武汉大学历史学院胡鸿老师据博士论文改写的《能夏则大与渐慕华风：政治体视角下的华夏与华夏化》便是这样一部追寻“华夏”演进道路的中古史著作。是作从政治体视角出发，经由商周进于秦汉、魏晋南北朝，利用人类学等社会科学理论，分析了华夏帝国在版图的盈缩过程中，周边族群如何主动或被动地融入华夏，成为华夏秩序的一部分。

2016年5月，胡鸿接受《东方历史评论》的邮件采访（采访徐添），以下为采访内容。

#### 1. 何谓华夏化？它与汉化有何不同？

拙著中所说的“华夏化”，是指从非华夏变成华夏的身份转变，它与传统上惯用的“汉化”有相通之处，也有很大区别。近年来上古史与中古史的研究者更多地使用“华夏化”，而非“汉化”，在我看来主要有两点考虑。

一是“汉化”预设了汉族的存在，而严格地说“汉”作为族称的出现不早于北朝后期（何德章先生和欧立德先生各有专论），也就是说在此以前的历史中并无汉族。那么使用“汉化”便会有时代错置的嫌疑。华夏一方面被普遍承认为汉族的前身，也是秦汉魏晋南北朝时代的习用之语，用来描述历史更为准确。

其二，更重要的是，“汉化”是在客观实体论民族观之下提出的概念，更多地强调群体文化特征的转变，如语言、文字、姓氏、谱系、礼仪、服饰、学术乃至宗教，也涉及国家政治制度等；而“华夏化”是在政治体视角下提出的概念，强调的是华夏与国家的密切联系，无论在现实统治中还是在史学叙述中，国家都在划定“华夏”和“蛮夷戎狄”时起着主导作用。因而这里说的“华夏”，可以说是国家统治者及其知识精英所认定的“华夏”，它未必具有整齐划一可供观察的客

<sup>1</sup> 参见王明珂：《反思性研究与当代中国民族认同》，《南京大学学报》2008年第1期。



观文化特征，只是存在于国家的政治统治秩序之中的一个人群类别，在很多朝代，它几乎就是国民的同义词。广大华夏人群的共性，与其说是语言、文化，毋宁说是共同的政治身份。换言之，本书所言的“华夏化”不是一个民族文化融合层面上的概念。

## 2. 最早的“华夏化”当起于何时？自秦汉到魏晋以来，华夏帝国是如何实现“华夏化”的？

结合上面对“华夏化”的界定，“华夏”和“华夏化”的起始时间便不宜太早了。拙著第一章结合对“有夏”原始语义的探究，试图为“华夏”寻找一个原点。事实上，任何起源，尤其是族群或民族的起源往往是个无法回答的问题。除非采用类似伊甸园那样的传说，否则我们很难将民族追溯到哪一个人或一小群人。所以拙著只是探寻了“华夏”这一概念或说是符号的历史开端，这样就追到了殷周之际的“有夏”。对于“有夏”中“夏”，语义有多种解释，诸如“夏后氏”、“伟大”等，但我个人倾向认为其原始语义是西方，“有夏”即西土之人。这时期的有夏是一批在姬姜二氏族领导下的地域性反商政治联盟，不是一个族群。在西周统治逐渐稳定之后，“有夏”一词便为“周人”所取代，“周人”强调与姬姓王室的宗法关系，与后来说的“华夏”差别很大。春秋时期齐、晋等国重新举起“夏”的大旗，适应诸侯国林立的现状，称为“诸夏”。“诸夏”看重的是“尊王攘夷”的政治立场，顺而及于礼仪、文化，它的周延相比于“周人”实际上是扩大了。这种变化适应了春秋战国时期战争规模日益扩大的形势——举国动员带来了以国为单位的新政治认同，诸侯国中原被排斥在周人之外的殷人、野人，也被纳入了“诸夏”的范围。另外，一些不被看作“周人”的诸侯国，如宋、陈、蔡、秦、楚乃至吴、越等，也以不同方式在不同情境中被接纳为“诸夏”的成员。春秋战国时期，可以算是“华夏化”的起步阶段。秦汉以后，帝国臣民与“华夏”几乎成为同义词，至少在统治者和历史书写者的观念中是如此。接受华夏帝国的统治，“五政之所加，七赋之所养”（扬雄《法言》），即被承认为“中国人”，而许慎在《说文》中宣称“夏，中国之人也”，这反映了汉代人对“华夏”和“中国人”观念的理解。边疆内外那些新进入华夏帝国统治的“异族”，随着时间的推移，逐渐在缴纳租赋、承担徭役兵役甚至出仕为官中获得对帝国统治的体认，并将“华夏”从一个外在政治身份内化为心理上的自我认同。这点涉及到政治体意义上的“华夏化”和文化认同意义上的“华夏化”的关系，可以另外再详细讨论。

## 3. 您认为，南方山地人群的“华夏化”是一种必然吗？有无例外情况？

“必然”这个词，听起来过于霸道，带有决定论的意味，我们暂且搁置一边，先说一说华夏网络吧。为了分析的方便，拙著的第二章提出了“华夏网络”的概念，并建立了一幅“华夏网络”包围、圈隔南方山地的简单模型。网络日益稠密，山地中非华夏人群的空间也越分割越细碎，逐渐被“华夏化”的世界吞没，这便是从长时段来看南方山区“华夏化”的宏观图景。其结果，就是罗新先生所说的“孤岛与海洋的逆转”（参看罗新《王化与山险》一文）。“华夏网络”是受到许倬云先生“中国体系的网络”和鲁西奇先生“内地的边缘”的启发而提出的，它想要更形象地图示华夏帝国在空间上的统治形态，并以此展现古代中国北方、南方所面临的不同边疆形势。它能够有效地回答一些问题，有一定解释力，当然也难免被批评为过度简化。

在处理“华夏网络”与南方山地的的问题时，可以很方便地用网络完整与断裂来解释不同时代华夏国家与山地族群关系模式的变化。六朝时期，“华夏网络”在南北之间、长江流域的东西之间发生了多处断裂，断裂带上的山地人群获得了从未有过的政治主动性，成为平原上对峙政权或势力间竞相笼络的对象，山地人群也运用很高超的政治技巧，在南北东西之间常常多次反复巧妙地选择“臣服”的对象，以此获得巨额的物质馈赠以及政治名号的授予。不过这种政治上的主动性以及政治经济资源的爆发式增长并未让南方山区建立不同于“华夏”的新型帝国，反而使其在君长们的率领下演变为华夏帝国的州郡县等次级政治组织。这其中的奥秘，当然也需要用“华夏网络”长期对山地的圈隔而造成政治、经济的依赖去解释。实际上，我非常希望更多地从山地人群的主动性角度去揭示这一问题，除了揭示他们的政治和外交手段，还要从很有限的资料去推断



山地社会政治体的演进轨迹。然而，或许由于史料的限制，或许由于我的眼光和能力的限制，写出来的部分还是很容易被看成只是一种新概念包装的“开发史”，但这不是我的初衷。“华夏化”只是个用来分析的概念，不是我崇拜和歌颂的对象。

至于例外情况，拙作中的南方山地其实只涉及到了长江中游上起大巴山、三峡一带下至大别山区的狭小范围，主要选取了几个网络断裂带来分析，但南方山地远远不只于此。比如西南云贵高原的山区，“华夏网络”完成对它们的圈隔和分割，还要等到明清甚至近现代，极端一点还可以说这一进程尚未完成。这类处于“华夏网络”末梢的山区在中古时期经历了怎样的变化？再比如说六朝时期，也有大量不处于断裂带的南方山地，像南朝的武陵山区、浙闽山区等，它们与“华夏网络”的关系是否仍然只是重复着汉代的模式？或许还有人会指出，北方同样有很多山区，太行山区的丁零、吕梁山区的山胡，他们与北朝国家之间的互动，与南方山区是否应该进行比较？这些问题，都说明我提出的“华夏网络”和南方山地的问题，才刚刚进行了一点起步工作，顶多算是做了一两项个案考察，要看到全貌，还有很长的路要走。

现在，我想应该能说清楚为什么我不敢回答是否“必然”了。我很喜欢王明珂先生在研究匈奴游牧人时使用的“抉择”一词。历史学家常常沉醉于以千百年为单位观察到的“历史洪流”，浩浩荡荡，一往无前。然而身在历史之中，参与创造这一“洪流”的人们并不知道这样的画面。他们只是在根据有限的信息，用有限的头脑做出也许并不最优的决策，但这是他们的“抉择”。“抉择”的自由很难被完全剥夺。这些抉择未必都符合“大势”或“必然”，在无情的进化论中“顺之者昌，逆之者亡”，那些“逆之者”虽未顺着洪流滚滚向前，却化作一枚枚沉没下去的鹅卵石，成为河床的一部分。

回到南方山区人群的话题，姑且说六朝的“蛮”，一方面，六朝时期不断有“蛮”走出山险或者携带山林资源而加入华夏体系——以那些左郡左县的蛮酋为代表，他们或许是符合“必然”的成功者；另一方面，也不断有不堪赋役的华夏编户民逃亡进入山林湖泽，与尚未接受王化的蛮人为伍，这些“反华夏化”的人中，一定也包括了不久前从山上走出的蛮人。华夏化与反华夏化可以说同时在进行着，以后的时代也一样，斯科特的“不被统治的艺术”描述的就是那些逃离者，zomia（编者注：zomia是斯科特提出的一个概念，指的是有意识和策略抗拒国家控制的高地社会）也自有它的吸引力。往大一点说，文化的同化与分化也在同时进行，并不是一个强势文化进来，就一定毫无悬念地融合其他文化。只要想想时至今日南方山区中还有多少少数民族，就不难理解古代南方山区的“华夏化”仅仅进行到了多么浅的程度，这是山区人群与历代王朝博弈的结果，是他们的“抉择”。

**4. 在第六章《十六国的华夏化：“史相”与“史实”之间》中，您认为从崔鸿以前的诸国霸史到崔鸿的《十六国春秋》再到今人根据《十六国春秋》而进行的研究，有关十六国君主的记录经历了三层过滤，最终陷入循环论证。那么应当如何看待这些有关“华夏化”的记载？它们是否因层层过滤而变得不可信？如是，该从怎样的角度去看待这些史料呢？可以举例说说吗？**

这个问题很容易让人想到当前青年学者中颇为流行的“历史书写”和“史料批判”，关于这两者的讨论的确很多了。比如去年《中国史研究动态》发表的系列笔谈，我就不再重复。今天我们基本都已承认，古代“正史”、“王朝史”在内的诸种史料均为一种立基于文献之上的经二次甚至多次重新剪裁、润色、改写的结果，其中不免融入了不同环节编撰者、审查者、甚至抄写者、校勘者的判断和意图。且不说屈服于权力的有意为之的曲笔，即使正直史官本着秉笔直书的原则写下的那些文本，也难保其信息的完整、史源的纯净（比如为官员做传记时依赖的行状等、为孝子烈女做传所依赖的“评奖档案”等）、笔法的周全。极端点说，在全面使用录像录音技术进行记录的今天，全视角的“实录”都是不可能做到的，也没有必要。

那么历史史料还可信吗？去年在厦门大学的一次小型会议上，学者们讨论了这一话题，我的想法是不如换个问法，历史写作和文学写作的区别何在？从古至今，历史学的原则是求真，这点



是最基本的，所以历史写作一般需要有文献作为证据，而不能依靠道听途说，更不能出自作者的想象。而文学的追求是美，尽可以虚构出光怪陆离的世界，表达天马行空的思想。有这个底线，我们就知道不同的史料虽各自有某些局限或缺陷，但也一定有事实的底色。尽信书不如无书，尽不信书则更不应该了。辨伪、考异是中国传统考据学的亮点，而自古史辨以来，对伪和异如何造成，以及其中蕴含了怎样的史实的追问，也已成为大家熟知的方法，当前中日中古史青年学者推进的历史书写和史料批判研究，在方法上更加细致，对象上更为扩展，我对十六国国史中“华夏化史相”的分析，不过是沿着这一路径的一个并不新鲜的尝试。我们很容易确认关于十六国的史料中描写其君主文学修养高深、诞生和体貌的神异等有夸张甚至虚构的成分，但在确定这些历史叙述大多源于十六国政权修撰的国史之后，还要知道这些夸张和虚构的行为正是十六国历史中真实存在的事实，从另一个层面看出他们追求华夏政治文化宣扬的正统性的诉求。

**5. 政治认同上的“华夏化”与文化认同上的“华夏化”是怎样的关系？在您的书中，我察觉到您先谈了政治体意义上的“华夏化”，然后将文化认同视为一种自然而然的結果，可是，文化认同不会反过来促进政治认同吗？**

以往说“华夏化”或“汉化”，都是在文化认同意义上讨论的，这也是“族群”研究的题中之义。本书的研究既然采取政治体视角，主要的新意就是强调政治体意义上的“华夏化”。在我看来，“华夏化”有政治体和文化认同两个层面，也可以说是两个阶段。政治体意义上的“华夏化”是指进入或建立华夏式帝国政治体系，自认或被承认为华夏。文化认同意义上的“华夏化”则涉及语言、习俗、祖源重构、心理认同等方面。这两者并非同步进行的，但一般来说，华夏帝国政治体拥有塑造文化认同的能力和意愿，对士人有察举征辟等选官制度铺就的“朝圣之路”，对普通人则有严格的户籍登记和乡里编制随时提醒国家的在场，更有更卒、屯戍、宿卫等制度让编户民在帝国的郡县、边疆乃至中央服役，直观地获得对帝国体系的认知和认同。以经学为代表的高深知识，既给地方精英们提供了晋身之途，也被化约或降格为民间日用而不知的词汇、图像、仪式和风俗，经由地方长吏和士人阶层的积极推广，在各地民间风俗与信仰的多样性之上，构成了一种帝国层面的文化共性。

文化认同也是个很复杂的概念，从外在的服饰、发型、物质文化、生产方式，到婚丧嫁娶及祭祀的习俗，再到语言，再到根基性的祖源记忆，有着互相区别又互相关联的不同层次。帝国官吏和士大夫们在乡里的移风易俗，往往先从服饰、器物、生产方式等外在较浅的层次入手，如推广牛耕、改革某种装饰身体的习惯等，渐渐及于婚丧等风俗，进而推广学校，教授帝国认可的经学，推广孝、忠、义等帝国鼓励的意识形态，培养新的地方精英，最后由地方精英们主导，以修撰方志、先贤传或族谱的方式，将此地区在历史上和文化上与华夏传统牢牢连在一起，这也算是文化认同反过来巩固政治认同。下层百姓则通过攀附或模仿地方精英家族的方式，也具有了对华夏的文化认同。这可以说明纳入华夏政治体和获得华夏文化认同间关系的一般情形。

类似华夏这样的群体，其政治体属性和文化共同体属性可以并存，也可以不同步存在。比如先加入政治体而后培养出文化认同，但在政治体消失之后，文化认同却可以继续存在，甚至成为恢复或重建旧政治体的重要力量，像“反清复明”“恢复中华”等。由于具体的历史条件，也存在未加入华夏政治体而认同华夏文化的例子，比如古代日本。也有加入华夏政治体而坚持了自身特别文化认同的情况，这些都可以进一步讨论。不只是华夏，其他政治体也会制造类似的认同，鲁西奇先生讨论的秦楚汉之际“楚人”，就是一个很好的案例（参看鲁西奇《秦楚汉之际的楚人》，《早期中国史研究》第八卷第一期，2016年）。

**6. 在您的研究中，我注意到您比较多地采用了文字性的史料，但对于物质史料（如器物、服饰）应用的比较少？不知是何原因？考古学的成果到底能在多大程度上为“华夏为何”这一问题所用？**



显而易见，最主要的原因是我个人在考古学和物质文化方面的训练不足，所以未能充分使用这部分材料。物质文化与族群认同或政治身份之间究竟有怎样的关系，是个十分复杂的问题。此前王明珂先生在《华夏边缘》的导论中有过非常深刻的论述，简单来说，使用相同的器物、工具甚至居住、埋葬方式的人群，未必说着同样的语言，未必彼此有着族群文化认同，更不用说是否属于同一政治体。器物和技术是最容易传播和借鉴的，而考古类型学的方法有时也会为了总结共性而忽略差异。我在课堂上曾经让同学们开个脑洞，假设我们的这间教室像庞贝一样突然被掩埋，假设在纽约或东京有另外一间教室也被埋了，几百年后有来自完全新型文明的考古学家挖开了这几个废墟，发现了大量共同的东西，比如几乎相同的笔记本电脑、造型类似的玻璃杯、印着拉丁字母的T恤等，物质文化方面绝对是同大于异的，那么可以得出这几间教室中人们是同一个族群，拥有彼此间的认同吗？以上只是我一点民科式的想法，不值得考古学者一晒。中译本与拙著几乎同时出版的《族属的考古》一书，可以为这一问题提供一个更深入的答案。有趣的是这两本书的封面设计都采用了唐代章怀太子墓壁画《客使图》——虽然经过了不同的图片加工，被网友戏称为“撞脸”，如果按上面提到的分析方式，是否暗示了两书的作者或封面设计者有某种共同的文化认同呢？可是作为当事人，我清楚记得，选择封面图片时我并不知道《族属的考古》中译本的存在。

不过，类似《客使图》这样介于物质文化与文字史料之间的图像材料，有时确实可以用来思考族群意识或异族观念等问题。比如著名的《梁职贡图》，既有图像又有较长的文字题注，早已成为研究中古时期东亚世界秩序的重要史料，它其实反映的是南朝梁的华夏统治者们的构想天下秩序，这种构想通过“朝贡”场合的礼仪实践，也在一定程度上塑造了真实的国际与族际关系。有些类似的资料，并未像《梁职贡图》一样留下传世摹本，但在文字史料中提到过。如《十六国春秋》中记载后赵石虎时期的太武殿既成，“图画自古贤圣忠臣烈士，是月皆变为胡状。旬余，头悉入肩中”，这个神异故事中包含一个历史信息，即羯胡石氏的宫殿中有古代贤圣忠臣烈士的画像，在突然“变为胡状”之前，显然是华夏传统中的人物，这或许能显示一点既是政治又是文化的认同。

2013年我随罗新老师的课题组在越南顺化参观考察时，发现诸皇陵的建筑展现出从中国式到西式明显风格转变，颇能反映越南末代王朝前后期政治文化的转向。其中嗣德皇帝（1847-1883年）的谦陵曾是皇帝生前办公和生活的谦宫，其中的和谦殿中展出了一系列绘画，有些配有金字题写的御制诗，有些则只有简单的几个字的榜题。比如一副题为“任用三杰”，其中人物附近又有“汉高帝”、“韩信”、“萧何”、“张良”等小字榜题，无疑是以中国历史为题材的。类似的还有“夜分讲经”（光武帝）、“遇物教储”（唐太宗），回来仔细核查，类似这样的几幅图全都来自明万历年间张居正、吕调阳所编《帝鉴图说》，不仅榜题文字一致，连图像也来自对后者的严格模仿（有细微调整，或许是所据《帝鉴图说》与我所见者版本不同）。邢义田先生指出汉代宫室的墙壁上有壁画，而且已经画着“古贤烈士”等具有道德劝诫意义的内容（《汉代壁画的发展和壁画墓》，收入《画为心声：画像石、画像砖与壁画》，中华书局2011年），前述石虎宫殿的壁画显然是对此传统的继承，而《水经注·水》条也记载拓跋魏平城的皇信堂“四周图古圣忠臣烈士之容，刊题其侧，是辩章郎彭城张僧达、乐安蒋少游笔”，亦是此类。越南阮朝皇宫的《帝鉴图说》，自然也要从此获得理解。

图像不仅出现在宫廷殿堂之中，还出现在更具展示意义的华夷边界之上。邢义田先生（《汉代壁画的发展和壁画墓》，收入《画为心声：画像石、画像砖与壁画》，中华书局2011年）注意到，边地的官府壁画曾发挥威惧边夷的作用。他举的材料是《华阳国志》里的两条，一条说汉嘉郡在府寺诸门画上“山神海灵，穷奇凿齿”，夷人出入大为恐惧。另一条说诸葛亮曾为夷人作图谱，从天地日月画到夷人牵牛负酒觐见主吏，这是从世界观一直论证到现实政治秩序的洗脑法，



其效果如何不得而知。总之，在华夷边界上，面对不通汉字的夷人，图像不失为一种直观、有效的宣传手段。像这类事例，还很有继续研究的余地。

## 【网络文章】

### 张旭鹏：明代中国为什么不是西方定义下的“帝国”？

[https://mp.weixin.qq.com/s/NKGuyQDynaH2y0\\_Eh3CcTA](https://mp.weixin.qq.com/s/NKGuyQDynaH2y0_Eh3CcTA) (2021-6-18)

来源：中国新闻社（CNS1952）记者：安英昭

最近几十年来，文明内部的种族之间、族裔之间和教派之间冲突不断，即使是西方社会也难以摆脱这一困境。许多看似文明之间的冲突，其实是文明内部冲突的外化。

随着“内亚史观”的兴起，关于中国历史上的内亚性问题日益成为中外史学家关注的焦点。从上世纪90年代“新清史”研究受到热捧，到近年来围绕明代内亚性的研究明显增多，一些西方学者开始强调古代中国的内亚性，并试图以此论证中国曾是一个充满扩张性的“帝国”。

张旭鹏，中国社会科学院历史理论研究所研究员、哥廷根大学客座教授，四川大学世界史专业博士。主要研究领域为欧洲思想文化史、当代西方史学理论。出版著作包括《西方文明简史》《文化理论研究》（与何平合著）、《当代历史哲学和史学理论：人物、流派、焦点》（与王晴佳合著）等，发表中英文论文数十篇。张旭鹏日前接受中新社“东西问”独家专访时指出，以“内亚史观”解读，将中国的清朝、明朝或其他朝代称为“帝国”是不正确的。研究中国的内亚性，对于理解中华民族多元一体的格局是有帮助的，但不应夸大这种内亚性，甚至认为其重要性超过了“中国性”。

现将访谈实录摘要如下：

**中新社记者：**学界对于内亚性尚无统一标准定义，有学者认为，中国历史上所有时期都存在内亚性，只是在不同时期和地域上不均匀分布。您怎样定义内亚性？大众应如何理解古代中国的内亚性？

**张旭鹏：**“内亚”既是一个地理概念，也是一个文化或文明概念。尽管学术界对于如何框定“内亚”的地理范围有着不同理解，但“内亚”基本可以看作是位于内陆亚洲的各游牧部落及其所创造的游牧文明。所谓内亚性可以理解为与内亚相关的特质、因素和属性。中国历史上的内亚性，就是指中国各王朝历史中所包含的内亚特质、因素和属性。如果从游牧部落或游牧文明对以农耕文明为主的中国产生影响的角度看，说中国历史上所有时期都存在内亚性似乎也没有问题。

不过，在理解中国历史上的内亚性时应注意两个问题。

首先，在谈论内亚性时，应当将之放在与以汉族为主体的农耕文明或中原文明的互动中来理解。以前的中国史比较偏重于以汉族或中原的视角来叙述，游牧民族是作为中原的他者而出现的。强调中国历史上的内亚性对于纠正这种观念，理解中华民族“多元一体”的格局是有帮助的。但认为它的重要性超过了“中国性”，或者将之独立于中国之外，强调它与中国的对立，就夸大了这种内亚性。

内亚视角有时被预设了一种与汉族中心相对立的意味，即为了挑战汉族中心主义的历史观。罗友枝与何炳棣围绕“汉化”的著名争论，可以说是这种对立的一种表现。

