



民族研究的超民族视角

——跨体系社会及中国化问题

[文章编号] 1001-5558(2021)01-0005-07

● 汪 晖

摘要: 本文围绕有关中国化的命题,梳理了学术界的有关争论,用跨体系社会及其运动吸纳并尝试进一步发展“多元一体”概念,重新界定中国社会的“一”与“多”。作者指出:作为一个跨体系社会,中国是一个将他者的痕迹内化为自身要素,同时又保持独特生机的生生不息的包容性、统合性的文明。但也因此,跨体系社会是与跨社会体系相互关联、相互界定的。

关键词: 超民族;跨体系社会;中国化

中图分类号: C95

文献标识码: A

DOI: 10.16486/j.cnki.62-1035/d.20210202.009

如何理解多元一体的中国及其历史形成是当代中国历史研究和民族研究中的重要问题。在这一问题上,需超越“汉化”与“少数民族化”的二元史观,对作为历史进程的中国化重新解释。从1938年毛泽东在《论新阶段》一文中提出“使马克思主义在中国具体化,使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它,成为全党亟待了解并亟须解决的问题”的论述以来,中国化一直是现代中国历史,尤其是中国革命、社会主义建设和改革的一个重要命题。在这一文章中,毛泽东批评了中国共产党内的“洋八股”“空洞抽象的调头”和教条主义,建议“代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”^{[1]4-36}。换句话说,毛泽东提出的中国化是针对共产党自身及其推动的运动而言的。

在英文或西方语言中,“中国化”概念与“汉化”概念难以区分。这是因为很大程度上,在近代欧洲民族主义知识的影响下,西方的“中国”概念也被打上了族裔民族主义的印记,

[收稿日期] 2020-11-15

[作者简介] 汪 晖,清华大学人文学院教授,中文系、历史系双聘博士生导师。北京 100084

西北民族研究

N.W.Journal of Ethnology

2021年第1期(总第108期)

2021.No.1(Total No.108)

以致这一并不含混的中文概念一旦被译为其他语言,就极易被等同于“汉化”概念。例如,“宗教中国化”概念在译为外语时,就容易被外国人误读。然而,不仅作为中国宗教的藏传佛教不存在“汉化”问题,而且其他宗教也不存在近代文明论和民族主义知识意义上的“汉化”问题,而只存在这些宗教及其实践如何适应中国社会生活从而具有中国特点亦即中国化的问题。宗教的中国化意味着中国社会包含着不同类型的宗教生活,宗教在传播过程中又产生了如何适应中国社会生活的问题。宗教实践内嵌于中国不同地区和族群的日常生活世界,如果将近期提出的促进宗教的中国化命题等同于促进宗教的“汉化”命题,就会产生误导。因此,超越族裔民族主义的概念框架,重新界定“中国化”概念,对于理解作为跨体系社会的中国具有重要意义。

跨体系社会

何谓“跨体系社会”?我在此对以往论述略作归纳:跨体系社会,指的是不同文化、不同族群、不同区域通过交往、传播和并存而形成的相互融通的社会形态。混居地区的家庭、村庄和城乡社会常常包含着不同的社会体系(族群的、宗教的、语言的、宗族的等等),以致我们可以说这些体系内在于一个社会、一个村庄、一个家庭甚至一个人。在历史编纂学中,以一个族群、一个宗教或一个语言共同体作为叙述单位是西方民族主义新兴时代的常见现象。^[2]但如果这些族群、宗教和语言错杂地存在于一个区域、一个村庄、一个家庭,那么,这一叙述方式就可能造成这一复杂关系自身的删减、夸大或扭曲。对我而言,“跨体系社会”就概括了这样一些独特的、常常为现代知识忽略或简化的历史现象,也因此提供了一种重新描述这些现象的可能性^[2]。

“多元一体”概念简明扼要地概括了中国和人类社会的一个根本特征,其出发点和描述方法集中于族群、民族与国家的关系。“跨体系社会”概念则强调中国社会的交融混成和一体的内在多样,并不限于民族或族群范畴。“在资本全球化条件下,‘跨’这个前缀已经被用滥了,它代表着一种超越民族、国家、区域等等传统范畴的趋势和动向。‘跨体系社会’与此不同,这一概念中的‘跨’是以一系列的文化、习俗、政治、礼仪的力量为中心的,经济关系只是镶嵌在上述复杂的社会关联中的交往活动之一。”^[2]在西方,现代资本主义的跨国、跨民族、跨区域活动是一种将各种文化和政治要素统摄于经济活动的力量,由经济不平等所产生的社会分化的常见形态是阶级和阶层的分化、区域的分化,而在一些国家或区域,也可能扭曲为族群的阶层化或阶层的族群化,进而成为以族群、宗教等认同政治和分离主义兴起的温床。“跨体系社会”这一概念恰恰相反,它关注不同群体的融通和协调,强调共同发展和共同繁荣,它提供基于社会团结的共同感和以此为基础的持续的社会化进程。

经典的民族主义论述经常将政治边界与文化边界的统一视为民族国家的特征。然而,这一经典论述忘记了一个前提:当代世界的绝大部分国家都是跨体系社会,如果要谈论政治边界与文化边界的统一,那么前提必须是跨体系社会及其对文化的界定本身导致了文化边界与政治边界的统一——在跨体系社会中,文化必然是政治的。国家不但涉及

物质文化、地理、宗教、仪式、政治结构、伦理和宇宙观及想象性世界等各种要素,而且还要将不同体系的物质文化、地理、宗教、仪式、政治结构、伦理和宇宙观及想象性世界联结起来。在这个意义上,“跨体系社会”不但不同于从民族体的角度提出的各种社会叙述,也不同于多元社会的概念——较之于“多元一体”概念,它弱化了体系作为“元”的性质,突出了体系间运动的动态性。体系是相互渗透的体系,而不是孤立存在的体系,因此,体系也是社会网络持续运动的内在要素和动力^[2]。“‘跨体系社会’的基础在于日常生活世界的相互关联,但也依赖于一种不断生成中的政治文化,它将各种体系的要素综合在不断变动的有机关联之中,但并不否定这些要素的独特性和能动性。”^[3]269-277 所谓“中国化”,也正是中国作为一个跨体系社会持续生成、发展的进程。

超越“汉化”“少数民族化”二元论

“近代中国继承了清代的幅员和人口构成,关于现代中国的解释也不得不涉及如何解释清代的历史。在历史研究领域,一些历史学家重新讨论帝国范畴或天下概念,其主要目的是从多元性政治共同体的角度思考民族—国家的限度。将这些范畴引入对于现代历史的描述,也意味着单一主权的国家体系及其形式平等的规范关系并不能提供关于国家形态和国际关系的实质描述。与其他帝国史相比,中国历史的一个值得追问的问题是:“为什么‘蒙古人’‘满洲人’等建立的所谓‘征服王朝’最终将自己纳入了中国王朝谱系之中?儒家的政治文化在这些新王朝的合法性建构中扮演了什么样的角色?在这一合法性建构的过程中,儒家政治文化与其他宗教和文化的关系如何?或者说,如何理解中国历史在这类巨大历史事变和转折中呈现的‘连续性’?”^[4]

在这一问题上存在着两种对立的观点,集中体现在有关汉化和少数民族化的辩论之中。如陈寅恪《唐代政治史述论稿》就说:“汉人与胡人之分别,在南北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论。”^[5]567 可见历史上曾将汉人与胡人之分别的重心放在文化而非血统之上。在北美,这一争论可以追溯至1967年何炳棣发表于美国《亚洲研究杂志》(*Journal of Asian Studies*, 1967-2)上的论文《论清代在中国历史上的重要性》,罗友枝(Evelyn Sakakida Rawski)1996年于亚洲研究年会(AAS)上所作的题为“再观清代——论清代在中国历史上的意义”^[6]1-18的主席致辞,以及1998年何炳棣发表于《亚洲研究杂志》上的针对罗友枝致辞的回应文章《捍卫汉化》^[7]19-52。事实上,对于中国的多元化的解释比这些发生在美国的争论更为长久,中国的历史学家陈寅恪、顾颉刚、傅斯年、姚从吾等,日本的学者白鸟库吉、稻叶岩吉等,也对中国历史中的“少数民族统治”作过阐述。

“这一跨越了几十年的争论在最近美国的‘新清史’研究中以不同的方式再度展开:新清史认为‘汉化’是晚清以降中国历史叙述的一个主导性的模式,而他们反对将单一的、统一的中国视为一个自古而来的政治体,以所谓‘征服王朝’及其独特的族性认同为据批评‘汉化’的中国观。从历史叙述上看,‘新清史’在中国历史中区分出两个王朝谱系,即以北魏、辽、金、元和清等北方民族建立的‘征服王朝’与宋、明等‘传统王朝模式’相互区别,认

为清代政治体制的特点是以八旗制度为依托的‘种族性’。争论的双方均承认清朝的多元性,但前者强调清代多民族国家的形成源自一个持续不断的‘汉化’过程,从而为从连续性的观点理解现代中国提供了前提;而后者将中国视为不断变化的符号,认为清朝多民族帝国以其制度和文化上的清代特性为前提,从而提供了一种断裂性的历史解释。从空间上看,这一观点也与欧洲的东方知识有关内中国(即所谓 China Proper)和外中国的区分有着密切的关系。”^[4]针对上述观点,亟需我们发展中国风格的概念和话语,进而给予有力的回应。

“汉化”的提法源自晚清民族主义的思想,在解释中国历史中的民族融合现象时,这一概念将复杂、多面的过程凝聚在“汉”这一概念之上。离开反对清王朝的历史语境,这一概念的政治内涵也会发生变化。众所周知,“汉”这一概念本非种族的概念,而是文化的和政治的概念。何炳棣在为 sinicization 辩护时明确地指出:对于 sinicization 这一概念的“真正正确的汉文译释应是‘华化’,因为汉化的力量早在汉朝建立前的数千年就开始这样了”^{[7]52}。他在这里讨论的“华化”概念可以追溯至陈垣于1923年撰写的《元西域人华化考》,其卷一绪论之三论述“华化意义”云:“至于华化之意义,则以后天所获,华人所独者为断。”^{[8]54}关于何为后天所获、华人所独者,陈垣也有说明,如忠义、孝友、政治、事功之属,“或出于天赋,或本为人类所同,均不得谓之华化”,而文学、美术等皆为后天所获,虽然人已经归化中国,但文学或艺术形态没有发生转化,也只能称之为西域人之文学或美术。因此,华化是一种文化特征,即便人尚未归化,“心”(表现为礼仪、习惯以及文学、艺术等表现方式)也可能华化。但在近代民族主义的浪潮和欧洲的文明等级论框架中,正如“国家”“文明”等概念一样,这一范畴也经历了种族化的过程。在这一背景下,由“汉化”概念折射出的“中国”概念弱化了“中国”及其相关范畴在历史中的变迁及内部多样性。

晚清民族主义和民族主义史学的影响是长远的,但并不能由此将此后的中国历史研究概括为汉化史观的历史叙述,尤其不能按照欧洲民族主义知识单面地强调“汉化”概念的种族特性。除了前面提及的陈寅恪、陈垣等历史学家之外,顾颉刚、翦伯赞、白寿彝、谭其骧等众多历史学家也高度关注中国不同区域和国内多民族的历史,他们笔下的中国史从来不是单一族群的历史。在人类学和民族学等领域,以费孝通、林耀华等人为代表的一大批人类学者、民族学者的工作也为中国历史研究作出了巨大贡献。“中华民族的多元一体格局”的命题正是在历史人类学或人类学的历史研究框架中诞生的。

在撰写《现代中国思想的兴起》一书时,我曾如此自我设问:什么是“现代”?什么是“中国”?什么是“思想”?什么是“兴起”?回答是:“现代中国思想的兴起”这一命题不是探讨现代中国思想史的起源。这一回答或许也有助于解释“何为中国和中国化”这一命题。“什么是‘兴起’?你也可以把它解释为《易经》所谓‘生生之谓易’意义上的‘生生’——一个充满了新的变化和生长的过程。假定宋代是‘近世’的开端,元代到底是延续还是中断?假如明末是早期启蒙思想的滥觞,那么,清代思想是反动还是再起,我们怎么解释这个时代及其思想与现代中国之关系?我注重的是历史中一些要素的反复呈现,而不是绝对的起源。在历史的持续变化中,不同王朝以各自的方式建构自身作为中国王朝的合法

性,这一过程不能用直线式的历史叙述加以表达。”^{[9]73-87}如果儒学特别是理学的兴起包含了对于历史中断的思考和接续传统的意志,那么,连续性就必须被放置在断裂性的前提下思考,放置在一种历史主动性的视野中思考——从政治的角度说,也是放置在合法性的不断建构过程中来理解。中国不是一个外在于我们的存在,也不是一个外在于特定的历史主体的客体,中国是和特定时代的人们的思想和行动密切相关的。“中国”是一个较之“民族”范畴更为丰富、更具弹性、更能包容多样性的范畴,在重建少数民族统治王朝合法性、重构王朝内部不同族群间的平等关系,以及塑造不同政治共同体之间的朝贡或外交关系等方面,这一范畴都曾展现出独特的弹性、适应性和稳定性^{[10]10-11}。弹性与适应性意味着一个持续的中国化过程,一个将各种新要素(包括外来要素)持续纳入自身内部的、生生不息的有机体,而稳定性主要表现为在复杂多变的历史进程中创造中国文明连续性的能力。作为一个跨体系的社会、一个跨文明的文明,中国的持久生命力正是以此为基础的。

中国化作为一个文明进程

华化与中国化存在许多重叠的方面,但华化更强调移民和交往中的文化融合及承认关系,而中国化同时包含着制度、法规、政治价值方面的内涵。早在1907年,章太炎就曾对“中国”及其相关概念作过深入探讨。他将“中国”概念的多重意义放置在名实关系的历史形成中考察,通过对有关中国的几个名词(“华”“夏”“汉”)的语源学考证,对何为中国这一问题进行历史的和政治的论证。他的考证可以归纳如下:“华”本来是国名,非种族之号;如果考虑种族的含义,“夏”更接近种族之号,但“夏”的得名源自夏水。“夏”起初是族名,而不是邦国之号,故又有“诸夏”的说法。这些名词的界限在历史变化中逐渐模糊混杂,故“华”“夏”“汉”等称谓“随举一名,互摄三义。建汉名以为族,而邦国之义斯在。建华名以为国,而种族之义亦在。此‘中华民国’之所以谥”^{[11]136}。尽管历史中的“华”“夏”“汉”等概念包含着族群、文化和政治共同体的含义,但其漫长而复杂的变化最终凝聚于中国的现代进程之中。在当代语境中,宜以“中国化”这一概念取代“汉化”的概念,其主要的理由包括如下四个方面:

第一,北方民族入主中原之后,在保持自身特性的同时,也力图将自身的合法性建立在中国王朝的谱系之上。这是主动的,不宜用“汉化”这一常常带有被动性含义的概念加以描述。例如,金、元和清朝都曾通过一系列的仪式、法律和制度安排及经学解释,建构自身作为中国王朝的合法性;经由它们建构的“中国”,其内涵和外延也都发生了历史性的变化。“中国化”的概念不是将“断裂”与“连续性”的概念对立起来,而是将两者统合于一个承认变化和多元性的“中国”概念之上。

第二,这些王朝的中国化既不是单一的融合过程,也不是单向的征服过程,它涉及复杂的“承认”关系。“这一承认关系既包括中原地区及其周边的人民在日常生活的融合基础上对王朝正统的承认,也包括周边王朝和欧洲国家在朝贡关系或外交关系中对于这些王朝(尤其是清王朝)作为中国王朝的承认。无论在哪一个层面,承认都不是单向的。”^[4]例如,根据黄兴涛在《清代满人的“中国认同”》一文中的研究,清朝建立后不久,即开始出现

了将整个清朝统治区域称为“中国”的做法(《世祖实录》卷一〇三);在清朝与西洋人的交往和条约关系中,多以“中国”与“西洋”对称。在《大清历朝实录》中的1644—1911年间,“中国”一词使用了一千六百八十多次,极少仅指称汉族领地,大多泛指整个清朝统治区域,以及此前的古代中国。无论是王朝将自己的全部疆域称为“中国”,还是在外交文书中使用“中国”概念,都意味着内外两个不同层面和方向的中国化过程,这种过程显著地包含着地缘、血缘、风俗、习惯、语言、文化和政治等各层面的融合,但这一中国化过程不能等同于单纯的汉化过程。

第三,中国化也是以王朝内部的移民、通婚、风俗变迁、相应的制度调整和其他社会流动为日常生活的基础。移民、通婚、风俗变迁、制度调整和其他社会流动是世界历史中的普遍现象,在中国历史中,这些变化和融合也包含着佛教、伊斯兰教、蒙古文化、满洲文化和汉文化在局部区域的传播和融入,以及不同地域的地方化过程。但在王朝建设和长期的社会化过程中,这些要素和取向经常相互渗透、错综交织,以中国化为主导的方向,最终成为生生不息的中国文明的内在部分。而在日常生活世界,这些要素更是血脉相连、交汇融合,形成了一个跨体系社会。“人们通常将这一复杂、多变的历史过程放在中国文明的开放性和包容性的范畴内加以解释,我认为这是合理的——开放性和包容性不同于单方面的吸纳和包容,不排斥紧张和斗争,并未取消多样性,也从未以取消多样性为目的。从王朝演变的角度看,开放性和包容性意味着一个政治过程,而一种承认宗教、文化和其他认同的多样性的文明也必然是政治性的文明。”^[4]因此,除了血脉相连、日常融合之外,无论在哪一时代基于什么样的制度和价值建立牢固而富于弹性的政治共同体(并使之持续地生长和发展),都是理解中国及其历史变迁的关键问题。

第四,正由于此,尽管中国化以及跨体系社会强调交汇融通、血脉相连,但这并不意味着中国的单一性,无论是多民族统一王朝,还是多民族统一国家,中国的统一性都不能等同于单一文化的政治体,恰恰相反,统一或统合恰好以无比丰富的多样性为内在要素或肌理。中国是一个跨体系社会,即一个跨族群、跨宗教、跨语言的政治体,它的政治统一始终是以跨体系性为前提的。跨体系性意味着“一”包含着内在的“多”,而“多”是“一”的有机内涵,因此,不仅族群、宗教等等是跨体系的,而且每一个社会肌体如村庄、家庭和个人都具有跨体系的性质,而跨体系社会总是与跨社会体系(如区域、“一带一路”或其他将不同社会链接起来的体系)密切相关的,从而具有内涵上的开放性。在这个意义上,“跨体系社会”与“跨社会体系”等概念提供了一种不同于建立在任何一种单一认同之上的“社群”概念,甚至也不同于“儒教文明圈”或“汉字文化圈”(尽管儒学和汉字文化是中国文明最具凝聚力的部分)等范畴的认识框架,而提示了一种在异质与趋同的动态关系中理解中国及其政治文化的方式。

中国与跨社会体系

在当代世界剧烈变化的形势下,重提中国化命题显然包含了新的意义,因应着新的危机和挑战。这些危机和挑战密切地联系着全球化和逆全球化的过程,并不限于民族和宗

教领域。中国化的核心要义是:作为一个跨体系社会,中国是一个将他者的痕迹内化为自身要素的同时又保持独特生机的生生不息的跨文明的文明。但也因此,跨体系社会是与跨社会体系相互关联、相互界定的。近代以降,“社会”常常为国家及其边界所界定,但人们也在更广泛的范围内使用这一概念,如将“地域”“阶层”“文化”或其他单位作为界定社会边界的前缀。然而,无论是人们常常使用的“熟人社会”,还是“想象的共同体”,其实也都是“跨体系社会”,作为其内涵的体系(如语言、族群、宗教信仰、宇宙观、习俗甚至某些法律及制度传统等等)并未囿限于国家/社会边界,而是在另一种社会条件下经历了另一种在地化过程,从而成为其跨体系社会的内在要素。在中国,不仅存在着佛教中国化、伊斯兰教中国化的历史范例,而且也存在包括马克思主义在内的各种源自西方的思想、制度和社会组织模式的中国化的现代范例,而中国的文化传统和现代经验对其他社会的影响也同样经历了交会、融合、在地化和创造性转化的过程。“欧洲的1968”、越南及其他国家参考中国改革而形成的变革道路,都需要在这一视野中观察和解释。因此,中国化是一个立足于中国现实和朝向未来的自我更新进程,一个为探寻未来而时时回顾过去的进程,一个通过理解自身的持续生成变化而探寻和加强主体性的进程,一个将自身的主体性与互主体性作为建设人类命运共同体之前提的进程。

(2010年12月初稿,2020年11月改写)

参考文献:

- [1] 毛泽东.论新阶段[J].延安《解放》周刊,1938(57);又见:中国共产党在民族战争中的地位[C]//毛泽东选集:第二卷.北京:人民出版社,1966.
- [2] 汪晖.中国:跨体系的社会[N].中华读书报,2010-04-14(13).
- [3] 汪晖.东西之间的“西藏问题”[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [4] 汪晖.关于“早期现代性”及其他[N].中华读书报,2011-01-19(13).
- [5] 陈寅恪.唐代政治史述论稿[C]//陈寅恪史学论文集.上海:上海古籍出版社,1992.
- [6] 罗友枝.再观清代——论清代在中国历史上的意义[C]//刘风云,刘文鹏,编.清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣.北京:中国人民大学出版社,2010.
- [7] 何炳棣.捍卫汉化[M]//刘风云,刘文鹏,编.清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣.北京:中国人民大学出版社,2010.
- [8] 陈垣.元西域人华化考[M]//刘梦溪,主编.中国现代学术经典:陈垣卷.石家庄:河北教育出版社,1996.
- [9] 汪晖.对象的解放与对现代的质询——关于《现代中国思想的兴起》的一点再思考[J].开放时代,2008(2).
- [10] 汪晖.现代中国思想的兴起[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
- [11] 章太炎.中华民国解[N].民报,1907-07-05(15);汪晖.世纪的诞生[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2020.

(学术编辑:简 洁;责任编辑:王国军)