

“汉化”概念无法成立吗？

中国社会科学院民族学与人类学研究所 苏 航

“汉化”和类似术语的基本意涵为具有特定方向性的涵化，同化只是其极端形态，而非唯一义项，二者完全可以通过修饰来加以区分。“汉化”困境并非源自这一概念本身不可克服的缺陷，而是源自“新清史”的所谓“范式革新”。

“汉化”，包括其对应的英文术语 Sinicization（或 Sinification），是中外学界长期以来普遍使用的一个概念。然而自 20 世纪 90 年代以来，随着一些美国“新清史”学者对清朝汉化问题提出异见，“汉化”不仅突然变成大家聚讼纷纭的焦点，而且其作为学术术语的合法性也日渐受到怀疑。以“汉化”及各种“化”的术语描述多民族互动的文化变迁过程直捷便利，故为学界长期袭用，如果术语存在误用，那么过往大量研究结论皆需重新审视。在对“汉化”概念质疑日趋尖锐的情况下，一些学者转而采用“华化”概念来替代，以避免概念上的纠缠。然而这样做是否能解决所有问题呢？

“汉化”概念的内涵是什么？

“化”是汉语中的一个习语，其基本意思是“变化”，也可以表示“化成”，即变化所达成的结果，因此在描述文化变迁时，加上修饰成分的“化”，如“汉化”、“胡化”、“鲜卑化”、“希腊化”、“罗马化”、

“西化”等词，既可以描述某一文化受到其他文化影响而发生变化的过程（涵化，Acculturation），也可以描述经过变化与之同一的结果（同化，Assimilation）。这在西方语言表示各种“化”（-ization）的术语中同样存在，如 Hellenization（希腊化）、Anglicization（英国化）、Christianization（基督教化）等。所以“汉化”既可以指某一人群在与汉人接触时受其影响而发生的文化变迁，也可以表示经过这种变迁后与对方在民族和文化上完全同化。在实际使用中，以前者为常见，并不必然表示一种身份的认同同化，比如学界常称唐朝“胡化”，并不认为唐人己为胡人。“化”兼具同化和涵化双重含义，确实具有一定模糊性，但在实际使用中，完全可以凭借语境或修饰（如汉化同化、全盘西化）来限定内涵，所以中外学界在长期使用这一术语的过程中，并没有觉得有理解上的困难，也没有认为“汉化”就一定意味着族类身份的变迁。

“新清史”学者反对“汉化”，本始于反对清朝历史研究中的“汉化同化叙事”。这种叙事认为，清朝之所以能够成功统治广大的多民族国家，主要是因为彻底且成功地实施了汉化政策。一些“新清史”学者认为，清朝固然接受了许多汉文化因素（他们称之为“涵化”）和中原王朝制度，但之所以能够成功维持对中原以外边疆地区的统治，根本原因不在于接受中原制度和文化，而恰恰在于保留并巧妙利用了满人自身的文化和制度资源以及非汉族的民族身份，从而能够游刃有余地周旋各民族间，以其更易接受的、包含大量本地制度和文化的政治体制和意识形态统驭之，从而完成对多样化领土与属民更为有效的整合。这样的“反汉化同化论”具有一定的合理成分，实质上也没有否定“汉化”本身，它意在强调，“汉化”在清史乃至在整个中国历史发展过程中，并不是最重要的现象，与之同时发生、同等重要而需要认真加以考虑的，还有其他民族对中国历史的影响。实际上，自近代以来，中外学者并未忽视中国历史发展的这一面相。所以，如果“新清史”学者真的止步于讲“汉化旧故事”以外的“新故事”，那么，这些“新故事”的价值仍可以得到一定程度的认可。

柯娇燕的反“汉化”论不能成立

然而，“新清史”学者并不满足于补充旧说，而是要另立门户，实现一种“范式革新”，所以他们不仅要质疑传统的“汉化同化叙事”模式，更要彻底推翻“汉化”概念的有效性。在这一方面走得最远的当属柯娇燕，她断言“汉化”概念从逻辑上根本无法成立。为了解她的观点，这里不避繁琐，将其关键论述摘引如下（据姚大力教授译文）：

汉化论在观念上的缺陷源于其循环论证法。被“汉化”就是变得“像汉人”，而后者自身也只是更早先已被汉化的人们。鉴于下述原因，这种看法显而易见是反历史的：以颇有争议的“汉化”为其特征的汉文化本身向来就处于一个从未间断过的更新过程，其部分原因正出于各种（非汉）土著的、边境的或非正统文化的挑战与异态效应。“汉化”论最不加修饰的含义，是把汉文化看作全然自我生成、刚硬不变和排外的，它在与其他世界相接触时，要么摧毁他者，要么就被他者摧毁。其次，它也意味着通过汉文化不可比拟的巨细无遗的绝对魅力，所有其他文化中人都会被中国和它的社会所深深吸引，无可抗拒地融化在汉化的熊熊烈焰之中。事实上没有一个老练的专家会在采纳“汉化”理论时完全依赖于这些如此简单化的归纳性陈述，于是“半汉化”、“部分汉化”或诸如此类脱胎于老概念的花样翻新便层出不穷，尽管真实情况是通过有限度的（qualified）汉化很难真正实现汉化，而最终则可能变得完全地没有意义。

柯娇燕抓住汉化过程所引起的汉文化的“非汉化”，令“汉化”概念陷入自相矛盾，看似一语中的，实则似是而非，其要害在于通过把“汉化”概念“实体化”而导致其“虚无化”。如果把“汉文化”看作各种具体文化事物、实践的总和体，则它就处于永恒流变之中而没有稳定的“质”，如此则不仅“汉文化”概念自身被消解，“汉化”也失去了所化方向，变得毫无意义。这套逻辑实际上不过是哲学上“事物跨时

间同一性”悖论（最著名的实例即“忒修斯之船”）的变体而已。按照这样的逻辑，我们不仅无法谈论“汉文化”，更无法谈论任何事物，因为所有事物都处于永恒变化之中。

然而，人类认知事物并不是要或者说并不能穷尽事物的一切细节，而是通过范畴把握对象的基本样态和特征；只要这些样态和特征没有发生根本性的变化，则范畴仍然成立。从这一角度看，我们所谈论的文化并非无限文化事实和细节的总和，而是一种价值、意义、规范的模式。这一模式尽管并非一成不变，但也不是方生方灭、全无定质。其核心价值和规范在一段较长的时间内维持稳定，只有当这些核心价值和规范发生彻底变化，一个文化体系才会消失或转化。因此，文化的局部持续变迁与基本模式的长期维持并不矛盾。各种“化”的术语，也正是从文化模式角度，对多人群互动过程中文化结构变迁过程加以描述的。比如我们既可以用“封建化”、“儒家化”来描述其核心规范的改变，也可以用“汉化”、“希腊化”来标识某一文化模式变迁的影响来源。

因此，“汉化”并不必然就要“变得‘像汉人’”，它在多数情况下实际上指的是这样一种文化变迁过程：某些人群在与汉人接触过程中，接受他们自身文化模式当中原来并不具备的对方文化模式中的价值、规范、行为方式等因素，从而引发自身文化模式的改变。这种文化变迁过程是常见的事实，既不是什么循环论证，也不必把汉文化看作“全然自我生成、刚硬不变和排外的”。其他人群接受汉文化影响的“汉化”，与汉文化自身的开放与变化完全可以共存。柯娇燕对于“汉化”概念的消解建立在错误的文化观念上，并不成立。

“新清史”的反“汉化”误区

另外一些“新清史”学者虽然并未如柯娇燕一样彻底否定“汉化”概念，但仍然试图通过忽视“汉化”概念中固有的包容性，将之完全窄化为“同化”，从而造成其与“涵化”的二元对立，使多数“汉

化”用法陷于谬误。这种假立二元、偏执一端的常见“创新”策略固然可以突显其“范式革新”色彩，但无的放矢的批评既会造成对前人成果的歪曲，同时其以“涵化”代替“汉化”的做法，也未必就真正更为有效。在讨论“涵化”时，我们经常要具体谈及哪一方是某些文化因素的接受方，哪一方是施加影响的一方。本来可以把各人群之间的文化影响情形说明白的各种“化”，突然都变成了泛泛而称的“涵化”，反倒说不明白了。为了说得明白些，有些英文作者用到 **Han-acculturation** 一词，而不是只用 **acculturation**，或是不得不用更多的文字来说明文化影响的来源和接受者，这实际上不过是换了一种方法在说“汉化”而已。

此外，我们在研究实践中不仅使用“汉化”，还使用大量类似的“化”的概念，如果“汉化”需要废弃或改变，那么其他那些“化”的术语是不是也应该这么做？又怎么去做？比如“希腊化”、“罗马化”，是中西学界都耳熟能详的习语，要不要改？拿什么词去改？这恐怕不是一件容易的事。又比如，“新清史”学者欧立德以 **Borealization** 代替“鲜卑化”，来描述汉人受到鲜卑等北族影响而发生的涵化过程，其用意之一盖在以希腊神话中北风之神的名字 **Boreas** 来避免“化”前修饰语的民族认同意味，委实煞费苦心。然而由“化”构成的术语不在少数，这种生僻的构词方式显然难以普遍施行，只能徒增繁琐。

“新清史”对“汉化”概念的批判缺乏依据，有“为赋新词强说愁”和矫枉过正之嫌。尽管如此，“新清史”学者却通过“汉化”议题所引起的反复争论，强化了“汉化”的同化内涵，从而建立起关于“汉化”的新认知框架。框架是我们认知世界的基本工具，不同框架形成彼此相异的理解方式。具有不同认知框架的人，对同一议题的认知可能大相径庭。建立新框架的最有效方法，就是将自己的框架设定为讨论前提，然后不断在这一框架内争辩是非。“新清史”学者通过概念上的重新定义和理论上的似是而非，硬性将“汉化”局限为同化，然后通过否定旧框架的合法性，进一步推翻从前学者基于涵化意义上的汉化研究，正是这种重建框架的路数。由于“新清史”学者对概念和

理论工具更加娴熟，中国学者则多缺乏相应训练，往往只能喻之以常理常例，而不能在理论上作针锋相对的回应，故“新清史”学者在重建框架方面取得一定成功，以至于对其一向持批判态度的中国学界，也有不少学者开始觉得“汉化”这个术语确实“有问题”，而避免使用它，虽然他们在其他“化”的术语时，似乎并没有这种心理负担。

“华化”不能完全替代“汉化”

摆脱对手纠缠的一个办法是建立新的术语，以避免提到已经被对方强行灌输的框架，因为一旦提及这一框架，即会陷入对方的思维模式而变得被动。尽管并不一定有这种明确意识，不少中国学者还是自然而然地采取这一策略，将“汉化”替换为“华化”，以避免概念上的纠缠。这种用法固然有其好处，但也有一些地方需要我们注意。今天中国学界对“华化”的使用，很大程度是为了规避“汉化同化论”的弱点，所以“华化”主要是指这样一种现象：某一人群在接受中原文化影响后，接受“中华”、“华夏”的身份意识，但同时仍然可能保留原来的族类身份。这种用法试图通过认同的多层次性，融中华认同同化与民族文化涵化于一体，以摆脱关于“汉化”的涵化和同化之争。这一构想不无功效，但也不能解决所有问题。比如，“华化”仍然有一个身份指称的因素，所以它与“汉化”只是身份指称范围不同，却并没有消除身份指向性。并不是所有人群在接受华夏文化的影响后都会认同华夏身份，所以如果使用“华化”的初衷是为了避免身份认同的误会，那么并不能尽达初衷。

使用“华化”的另一个目的是强调华夏文化并非汉族独有，而是中原及周边地区很多民族共享的文化资源，然而这和“汉化”概念强调中原主体民族在与其他民族接触的过程中所发挥的影响并不矛盾、各有侧重，完全可以并行不悖。何况各族除去共有之文化因素外，仍具各自特性，仅用“华夏文化”笼统概括，未必清晰。这种意义上的“华夏文化”，实际上是以儒家文化为基底的、多民族共享的核心文化，

它反映了这些人群在文化上的共性，但在这样的共性之下，各种不同层次的文化模式仍然可以并存。事实上，这种意义上的“华夏文化”正是各民族在交往交流交融过程中共同构筑的，它不仅以汉族的主流文化为基础，还同时融合了其他文化的多元因素，因而是多民族文化多元一体融合的结果。可见，“华化”的过程既包括“汉化”，也包括各种类型的“胡化”。只谈“华化”，不谈“汉化”和“胡化”，就无法揭示这一过程的层次性与多元性。因此，“华化”术语的采用，并不意味着“汉化”、“胡化”失效。

综上所述，“华化”实际上并不是“汉化”概念的替代品，而是“汉化同化模式”的替代品。它并不能避免“汉化”等术语的身份指向性，恰恰相反，它自身不仅同样具有身份指向性特征，而且需要和这类术语一起使用，才能表达完整的内涵，所以“华化”并不能一劳永逸地消解关于“化”的术语概念争议。事实上，由于含有“化”的术语被广泛使用，“汉化”问题并不是简单换用术语就可以彻底解决的，这不仅不具可行性，还会引发新问题。

因此，解决问题的根本之道并不是变换名词，而是澄清概念：“汉化”和类似术语的基本意涵为具有特定方向性的涵化，同化只是其极端形态，而非唯一义项，二者完全可以通过修饰来加以区分。“汉化”困境并非源自这一概念本身不可克服的缺陷，而是源自“新清史”的所谓“范式革新”。但这一建构的理论依据和实践需要并不充分，颇有节外生枝、自寻烦恼之嫌。强调各民族的历史作用并不需要否定“汉化”概念，恰恰相反，中华民族的多元一体格局正是在各种“化”的互相作用中形成发展的。因此，我们原本就没有必要纠缠于这些术语的身份认同含义，包括“汉化”、“华化”在内的各种“化”的术语，完全可以在不同含义下继续使用，并行不悖。

（责任编辑：包思勤 高智敏）