

量的思考 马戎
王浩宇
分节录) 2019.3.5
☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆
Society of China
ng University
1922

【论 文】

论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础¹

王明珂²

摘要：本文说明近代以“黄帝”或“炎黄”为共同祖源想象的中国国族建构，是一沿续性历史过程的最新阶段。在战国晚期的华夏认同中“黄帝”已成为此一群体之共祖，并蕴含领域、政治权力与血缘之多重起源隐喻。这样一个浑沌初成的族体，在战国以来透过人们攀附“黄帝”（或炎帝）及其后裔，逐渐在两种“华夏边缘”扩张——政治地理的华夏边缘，以及社会性的华夏边缘。透过“得姓”以及与姓相链接的祖源历史记忆，愈来愈多中国周边非汉族群的统治家族，以及中国域内的社会中下层家族，得与“黄帝”（或炎黄）有血缘联系。最后在此基础上，以及在国族主义蕴含的个人主义精神上，晚清民初中国知识分子终于将黄帝与“每一个”中国人系上此血缘关系。本文并以近代北川羌人汉化的例子说明，邻近群体间相互的夸耀、歧视与模仿、攀附，是推动此华夏边缘扩张的重要机制。

以此，本文强调近代国族建构自有其古代沿续性基础。“黄帝攀附”便代表由华夏蜕变为中华民族过程中沿续的一面。而近代国族建构中最重要的想象、创新，与因此造成的与“过去”之间的断裂，应导致于语言学、体质学、民族学与考古学在国族建构中之运用。

前 言

黄帝、炎帝及相关的古代“民族集团”，在二十世纪上半叶曾是中国上古史研究中的重要主题。当时在新的史学与民族学概念下，黄帝被认为是一个来自北方或西方的民族集团首领，炎帝则被认为是同一民族集团中曾与黄帝争胜的另一支族首领。民族学的图腾说，也被用来支持这些上古的“历史事实”；黄帝等被认为是“龙”图腾的部族，相对于东方以凤鸟为图腾的太皞等部族。^[1]略晚，殷墟发掘与相关古文字与古史的探讨，为后来的中国上古史研究开创了一条康庄大道——“科学史学”从此成为史学研究主流。此后中国历史学者的注意力很少及于夏代之前。更不用说，除了一些非学院的研究兴趣外，^[2]“黄帝”也被认为是属虚无飘渺而乏人问津了。他被归类于“神话人物”，或如顾颉刚所言，层累造成的神话的一部分。“神话”相对于强调“真实过去”的历史而言，被认为是虚构、想象的，因此追求“史实”的学者们自然对此不肖一顾。

然而例外的，近代史研究者沈松桥先生近年发表一篇有关黄帝的论文。这篇文章的研究角度，完全不同于二十世纪上半叶研究古代民族集团的历史学者之观点。简单的说，无论是采血缘主义或文化主义，近代以来中国历史学者强调的都是以黄帝为共同起源的延续性历史；一个“起源”沿续为当今血缘与文化上的中国人，或中华民族。^[3]沈先生所强调的却是“历史”的断裂、创造与想象；黄帝，一个过去的皇统符号，在近代国族主义（nationalism）下被中国知识分子集体建构为中国人的共同祖先。沈先生引了大量清末民初史料，说明在西方国族主义的冲击下，部分汉人（与少数满人）知识分子，包括革命派与立宪派人士，选择、想象黄帝为所有中国人的祖先。^[4]这个研究说明，许多近代学术活动都是“国族主义”下的集体回忆。在此集体回忆中，民族“始祖”与其他“民族英雄”被选择、塑造，以应和国族建构与凝聚国族认同。我认为，无论是对于中国国族主义下的古史建构，或是以新方法探求史实，沉着都是一篇重要的论文。

¹ 本文刊载于《中央研究院历史语言研究所集刊》73.3(2002)：583-624。

² 作者为中研院（台湾）历史语言研究所特聘研究员兼所长。

熟悉西方当代学术潮流者，对这样的研究取向应不陌生。社会学与人类学有关记忆与认同的研究，曾引发西方历史学者对近代国族认同与相关文化建构的讨论。学者指出，当代人们认为是相当老的国族，其实是国族主义下知识分子集体建构的“想象群体”；一些被认为是“古老的”传统文化，也经常被认为是近代国族认同下的文化建构。^[5]依循“想象群体”与“传统建构”之论述模式，近年来有些西方历史与人类学者也以此解构“中华民族”、“中国少数民族”，以及相关“历史”或“民族史”的近代建构。^[6]“黄帝子孙为晚清中国国族建构下中国知识分子集体想象”之说，便是此种分析模式下之产物。

我们可称之为一种“近代建构论”。持此论之学者，认为在近代国族主义与相关学术知识（民族学、语言学、体质学等）的引领下，世界各地都曾发生一个“国族化”（及连带的现代化）过程。我们当前的国族认同，以及国族下的民族区分，以及相关的语言、体质、民族与历史知识，都在此过程中被建构起来。重溯此建构过程，可说是一种“后现代”（post-modern）醒觉与认知下对“近代的”（modern）国族与相关知识的解构。然而，“近代建构论者”只是解构近代以来被建构的“历史”与“国族”，他们或完全对“古代史实”毫无兴趣，或将“近代以前的历史”简化为一同质的、停滞的状态。如此一个同质的“古代”突显了近代的变迁——也因此，在许多学者眼中“中国国族”在近代以前是不存在的。

此种理论原来便有以“近代”割裂历史延续性的缺失。历史学者杜赞奇（Prasenjit Duara）曾对此提出批评。他指出，近代国族是历史上各种不同的、相互辩驳的论述，与近代国族国家体系之间的对话与妥协产物。^[7]事实上，“黄帝后裔”或“炎黄子孙”便提供了一个探究此问题的绝佳场域。沈松桥先生在前引文中也承认，先秦以来，华夏及其周边人群常试图假借黄帝来改变“中国”的族群边界。^[8]Patricia Ebrey 研究“姓”与“汉人认同”之关系；她指出，由于得“姓”及一可溯及著名远祖的家族历史，许多非汉人群在历史上成为汉人。她也提及，在唐宋时期，这些家族历史中最后被溯及的始祖常是炎帝与黄帝。因此她认为“追溯黄帝为始祖”，并非如部分学者所认为起始于二十世纪中国国粹派史家，而是此始祖意象在中国已有很长久的历史。^[9]我认为这是篇值得重视的论文；不仅指出近代之建构自有其古代基础，更重要的是，表现一种历史人类学的“汉族”研究——以“姓”与家族记忆当作一种“土著观点”，以各种史料与族谱作为田野以探索“汉人”的本质。

近年来，我一直在文献与当代羌族两种田野中作研究。我所从事的研究，是从“历史记忆”中探索羌族、汉族与中华民族的本质，及相关的历史变迁。这也是对“华夏”或“中国人”的一种边缘研究；由华夏边缘的形成与变迁，来探索华夏或中国人的本质。在本文中我将以中国家族记忆的发展，来探讨“炎黄子孙”族群意象的历史变迁，藉此也对我自己由边缘理论解释华夏形成与变迁的“华夏边缘”之说作一实证与补充；以及，作为对沈著及 Patricia Ebrey 文的续貂之作。简单的说，我认为在汉代或更早，黄帝的确只与帝王或少数古帝王族系有关。然而在战国时及此后，由于一种普遍的心理与社会过程——攀附——在“血缘”记忆或想象上可与黄帝联系上的人群逐步往两种“华夏边缘”扩张：政治地理的华夏边缘，以及社会性的华夏边缘。最后，在此历史记忆与历史事实基础上，并在国族主义影响下，晚清知识分子终于将黄帝与每一个“中国人”系上想象的血缘关系。也就是说，清末诸贤的确受西方国族主义之影响，重新集体回忆黄帝并赋予新的意义，以创建中华民族。然而，如果不以“近代”断裂历史，我们可以发现一个“族群想象”可以经历两千年而形成当代的“炎黄子孙”。

这篇论文的主要目的并非反驳“近代中国国族建构”之说。相反的，我同意近代的确有一国族建构与相关文化建构过程。本文只是以“炎黄子孙”为例说明，“古代”并非如近代建构论者所认为的“同质”；所谓“近代建构”只是长远的历史建构与想象的一部分，而近代“中华民族”之形成，也基于一长远的“族群形成过程”（ethnic process）。藉此，相对于后现代主义学者注

意的历史断裂与建构，我强调一种历史的沿续性。这个历史，自非是国族主义下的历史，而是一个“华夏边缘”研究角度下的历史。

战国至汉初时期的黄帝

黄帝出现在中国文献记忆中，较可靠的时间大约是在战国时期。西周金文中追美祖先，最多及于文王、武王；春秋时的齐国器叔尸钟，才提到成汤、禹。战国时齐国器，陈侯因资簠，其中才出现“高祖黄帝”之语。^[10]在成书于战国至汉初的“先秦文献”中，黄帝逐渐广泛被提及；其多元本质也在这些相关述事中出现、开展。起先，他在许多文献中都是一古帝王，与伏牺、共工、神农、少皞等并举，并未有各个氏族或部族共同祖先之意。然而到了汉初司马迁写《史记》时，黄帝已成为他心目中信史的第一个源始帝王，且为夏、商、周三代帝王家系的共同祖先了。这正是许多学者都曾注意的，黄帝多重面貌中的两面——某些家系的始祖，以及，统治一时代或诸部族的帝王。^[11]黄帝如何在战国到汉初之间，由众帝王之间脱颖而出，是一个值得探究的问题。

我们可以将战国至汉初的中国古文献皆视为一些社会记忆，由其述事之文本变化中探索“黄帝”之多元隐喻，及影响这些社会记忆的社会情境（social context）及其变迁。首先，在许多战国至汉初的文献中，黄帝只是许多古帝王之一；他代表统治一个部族或一世代的帝王。如《左传》中记载，春秋时之郑子记述各个古帝王氏族；其中“黄帝氏以云纪”，相对于以火纪的炎帝氏，以水纪的共工氏，以龙纪的太皞氏，及以鸟纪的少皞氏。^[12]以此而言，黄帝只是许多部族首领之一，未有特别之处。然而，另一文献《国语》则称：“有虞氏禘黄帝而祖顓琐，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖顓琐，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”^[13]这是直接以黄帝作为虞、夏、商、周四代帝王家族的共同祖先了。

在有些文献里，这些古帝王被排列在线性的历史中。在《管子》一书中他是许多受天命而得封禅的古帝王之一。^[14]在同书另一篇章中，黄帝也是开化天下的古帝王之一；前有虞戏、神农（或亦有燧人），后有夏、殷、周人。^[15]于此，以及类似记载中，黄帝的象征意义都是：相对于美好纯朴的古代，他代表一个较复杂的近代世界之始。如在《商君书》中，相对于“男耕而食，妇织而衣”的神农世代，黄帝则“作为君臣上下之义，父子兄弟之礼，夫妻妃匹之合；内行刀锯，外用甲兵”。^[16]《周易》中则记述一个人类文明进化过程：“黄帝、尧、舜”代表“后世圣人”，出现于古代或上古的包牺氏与神农氏之后。^[17]在这些文本中，黄帝皆隐喻着文明开创者之意。《庄子》中所载“昔者黄帝始以仁义撙人之心”；^[18]也是以黄帝来指涉一个新世界的开端。虽然对老庄者言，这也是混乱腐败世界的开始。

黄帝在战国文献中的另一意象则为，以战事、征伐平定天下的帝王。如在《左传》中记载，有卜者得“遇黄帝战于阪泉之兆”，此兆为有利于军旅之事。^[19]《庄子》之中也有记载称，黄帝不能遂行德业，而与蚩尤战于涿鹿之野。^[20]更多的战国文献记载黄帝与炎帝之战事，如《淮南子》所载：“兵之所由来者远矣，黄帝尝与炎帝战矣，顓琐尝与共工争矣。”^[21]其它如，《列子》中记载称“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貔、虎为前驱，鹞、鸢、鹰、鸇为旗帜”；《孙子》称“凡此四军之利，黄帝之所以胜四帝也”；《鹖冠子》中称“上德已衰矣，兵知俱起，黄帝百战，蚩尤七十二，尧伐有唐，禹服有苗……”等等，^[22]都将黄帝视为战事之代表与征服者，黄帝世代作为天下兵戎交征之始。

在战国文献中，最常与黄帝相提并论的古帝王便是神农，以及炎帝，或两者为一。前面所提及黄帝的几种角色，都与神农或炎帝有关。如神农或炎帝为先于黄帝世代的帝王，代表较原始、质朴或析乱的时代。如炎帝是败于黄帝之手的古帝王，黄帝因此也代表征服者，或代表一个大动干戈兵刃的时代。在《国语》之中，黄帝与炎帝又有较特殊的关系。《国语·周语》中记载，鲧、禹与夏人之后，以及共工、四岳与各姜姓国，“皆黄、炎之后也”。根据此记载，黄帝与炎帝的

后代都曾犯下错误，但也曾合作克服水患。《国语·晋语》中记载，“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝；黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”同文又称，黄帝、炎帝两人动干戈，就是因为两人异姓则异德，异德则属“异类”。因此在《国语》之中，黄帝与炎帝两系的关系是分立的（异姓、异德、异类），是合作的，同时也是对抗的。这样的关系，表明于此文献中所载炎、黄二人的“弟兄”关系之上。

我曾在川西岷江上游地区，研究当地羌族村寨中流传的“弟兄故事”。此种故事产生于特定社会情境，且有其结构化之述事方式。譬如，一山沟中有三个寨子，寨中村民说起本地三个寨子住民的起源时常说，“从前有三个弟兄到这儿来，他们分别成为三个寨子村民的祖先……”云云。我曾指出，“弟兄故事”是一种历史心性下的历史述事，以始祖间的“弟兄关系”来说明当前既合作又对抗的几个亲近村寨人群的“共同起源”。与此相对的另一历史心性便是，以一“英雄祖先”为起源，并描述其征服四方经历的历史述事。^[23]

无疑，在战国时期，居于政治社会上层的历史书写者已被“英雄祖先”历史心性所掌控；这说明，为何我们在许多先秦文献中都常见到黄帝、炎帝、少皞、颛顼等等“英雄祖先”。然而，《国语》“晋语”中的这个记载似乎也说明，当时作者仍存有“弟兄故事”此历史心性，因而会创作出炎、黄为兄弟的历史述事。无论如何，我们知道在战国时知识菁英的认知中黄帝为姬姓；此自然由于姬是尊贵的周天子家族之姓。姬周与姜姓之族，又是姻亲，又是盟友，最后又是敌人；姜姓申侯勾结犬戎作乱，结束了西周在渭水流域的基业。这些，也是战国时人深刻的历史记忆。西周时期姬与姜之间亲近而又对抗的关系，或许便是《国语》相关篇章作者认为姬姓黄帝与姜姓炎帝为“兄弟”的历史记忆背景。无论如何，先秦文献中炎帝（或神农氏）与黄帝之间的亲近关系，其述事的寓意之一在于以炎帝来衬托黄帝的历史意象——以炎帝时天下之崩乱、原始、质朴，以及炎帝的传说性，相对衬托黄帝所代表的统一、文明、进步与其历史性。学者们常强调黄帝作为许多事物与人群“创始者”之意象。但我们不能忽略，当战国至汉初学者将炎帝（或神农氏）与黄帝相提并论时，黄帝也代表一种“当代”与“过去”之间的“断裂”。

在战国晚期五行说的影响下，黄帝又代表居于中央的土德帝王。如《淮南子》所载，相对于南方属火的炎帝以及西方属金的少昊等等，黄帝为居于中央之帝，属土，“其佐后土，执绳以制四方”。^[24]由黄帝之佐执绳以制四方看来，此时在“五帝”之中黄帝已居主宰地位。《庄子》中称：“世之所高莫若黄帝……。”^[25]——亦可见此时黄帝已有超越其它传说古帝王的地位。

无论如何，战国末至汉初，可说是许多“思想家”尝试整合上古诸帝王的时期。这样的作为，也是一种历史想象；其产生的社会情境与秦汉中国的政治统一，以及“华夏”认同的明确化，是密切相关的。也就是说，此时由于各地人群在政治与社会文化上的交流，由黄河中下游到长江中下游的“华夏”间产生了一体感。整合上古诸帝王，也就是将各地域的、各个部族的祖先结合为一个整体。无论是世代演化说，或五行之说，或炎、黄为弟兄说，或是古帝王征伐相代说，或黄帝为四代共祖之说，都是以“过去”来诠释当时华夏这个“想象群体”的历史述事（historical narratives）。无论是那一种诠释，黄帝都逐渐得到一个特殊的地位——在征服相代说中，他是主要的征服者；在五行说中，他居中制四方；在世代演化说中，他是由蒙昧到文明的转戾点。更不用说，在以黄帝为虞、夏、商、周共祖的历史建构中，他成为各代统治家族的血缘起点。

在此，有几点值得我们深思。首先，在近代中国国族建构中，中国知识分子曾以黄帝作国族之“始祖”、“战神”等隐喻；事实上，此种黄帝隐喻与想象早已出现在战国末至汉初的华夏社会上层之间。其次，以“黄帝后裔”或“炎黄子孙”为隐喻之近代中国国族想象，也是一个以“英雄祖先”为起始的族群线性历史想象。然而如前所述，此种以“英雄祖先”为起始的线性历史，最晚在战国晚至汉初时期也出现了。黄帝与历法或历法起始的关系，亦以黄帝隐喻一个线性、量化历史时间的起始。第三，学者常指出，在近代国族主义之下，知识分子一方面强调古老的文化传统与祖先起源，一方面强调国族之创新性，及其与过去之间的“断裂”。^[26]我同意这个看法，

我也曾以“羌族妇女服饰”的例子，说明此种国族主义特色。^[27]然而由战国至汉初的黄帝论述中，“黄帝”一方面成为时代开创者，与文物之创造发明者；另一方面，他与炎帝及炎帝时代间有明显的对立与断裂。这些都可以让我们思考，是否某种类似“国族”之新认同，此时已出现在战国末至汉代之前的古代中国？当然，即使如此，它与今日之“中国国族”仍有相当差别。

《史记》中的黄帝后裔

西汉时司马迁所著的《史记》，其中有关黄帝之论述，综合了战国末以来华夏知识精英整合上古诸帝王的种种尝试。此文献之《五帝本纪》中称黄帝为少典之子，姓公孙，名轩辕。他生于神农氏之末世，曾与炎帝战于阪泉之野，打败炎帝。又率诸侯与蚩尤战于涿鹿，擒杀蚩尤，因而得代神农氏为天子。文中又称黄帝在得天下之后，“披山通道，未尝宁居”；他的征途，东至于海，西至空桐，南至于江，北逐荤粥。文中又提及，黄帝时之官名皆以云命，因称黄帝为云师，并记载黄帝封禅、获宝鼎、迎日推策（制历）等事。该文又称黄帝有“土德之瑞，故号黄帝”。最后，“五帝本纪”记录黄帝之子孙——玄囂、昌意，为黄帝之子，颛顼为黄帝之孙，帝喾为黄帝曾孙，尧为帝喾之子，舜则是颛顼的七世孙。^[28]

我们可以从上述许多战国至汉初时期有关黄帝之论述中，找到《史记》这个有关黄帝之文献取材根源。然而更重要的是，作为一个文本，它经过司马迁搜集裁剪资料、编排书写，成为一篇有社会功能与有目的之社会记忆，最后在某种社会与政治情境中被保存下来。而此种由选材、制造到使用、保存的过程中，都蕴含与表现作者在其时代与社会背景中的认同、区分与相关情感。^[29]以“选材”与“制造”来说，司马迁显然承继并发扬一个以英雄圣王为起始的线性历史，以结束一个乱世的征服者黄帝为此历史（时间）的起始，以英雄征程来描述英雄祖先所居的疆域（空间），以英雄之血胤后裔来凝聚一个认同群体（华夏）。在“使用”的层面上，此“黄帝”社会记忆之流传，强化一体的华夏认同（以及华夏与戎狄蛮夷之区分，统治者与被统治者之区分，以及两性之区分）。最后，司马迁所建构的“黄帝”记忆被后世华夏不断的回忆、重述与再制（再组合与再诠释），因此得到保存（以及相对的造成其它祖源记忆的废弃与失忆）。

由《史记》的其他篇章中，更能看出“黄帝”记忆在界定或凝聚“华夏”上的功能。如在三代帝王“本纪”中记载，夏禹是黄帝的玄孙，殷契之母是帝喾次妃，周始祖弃之母则是帝喾元妃。而黄帝及其子孙，包括夏、商、周三代王室及其支裔，又是东周华夏诸国王室的祖源。值得注意的是，东周时期在华夏政治地理边缘其民多为“蛮夷戎狄”的诸国，据《史记》记载，其国君也自称是黄帝之裔。如，对春秋时偏居东南的吴国，《史记》有如下记载：

吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌，太王欲立季历以及昌。于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯……自太伯作吴，五世而武王克殷。封其后为二：其一虞，在中国，其一吴，在蛮夷。

[30]

因此春秋末期的吴王自认为，也被当时的华夏认为，是姬姓之国。与吴相敌的越国，在《史记》中其国君则为“禹之苗裔，而夏后少康之庶子也”；因此也是黄帝之裔。^[31]对于西方被视为戎狄的秦人，《史记》对其王室之祖源也有如下记载：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙，曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。^[32]

如此说来，秦人算是黄帝后裔的姻亲，也曾辅佐黄帝的后裔。然而，如果这是秦人自我宣称的祖源，那么这样的祖源也可谓是一种选择性记忆——知有母不知有父，藉以与黄帝系上血缘关系。

关于南方曾被视为蛮夷之楚国，《史记》也将之系于黄帝后裔。其说如下：

楚之先祖出自帝顓頊高阳；高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎……帝喾命曰祝融。……以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。吴回生陆终，陆终生子六人，圻剖而产焉。其长，一曰昆吾，二曰参胡，三曰彭祖，四曰会人，五曰曹姓，六曰季连，半姓，楚其后也……季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。^[33]

北方之魏，《史记》中亦称其公室为毕公高之后。“毕公高与周同姓。武王之伐纣，而高封于毕，于是为毕姓。其后绝封，为庶人；或在中国，或在夷狄。”^[34]

在《史记》中这许多的“族源”记录中，有几点值得我们注意。第一，这些古部族起源述事的书写模式，似乎是在原来各部族的“族源”之前添加一个与黄帝相关的起源。《史记》有关吴、楚两国王族源流记载中，都有一些相当长的父子相承谱系记录；这些看来都较像是本土族源记忆，并与同一记载中之“起源”——与黄帝有关的族源书写——之间有断裂、不衔接的迹象。^[35]又如，不同于夏帝系之“父系祖源”书写，殷、周祖源在此是以“母为帝喾之妃”与黄帝产生联系；此应是在殷、周两族“母系祖源”的族源述事上，添加上了黄帝血缘记忆而成。商周与夏之王室族源述事模式差异，也显示三代“共祖”之说的虚构性。

第二，几乎是毫无例外的，各族群“起源”都始于一位“英雄祖先”。显然有些曾流传的“兄弟故事”，如炎、黄为兄弟之说，被司马氏放弃。有些则被纳入英雄祖先“历史”之中；如〈楚世家〉中所称的昆吾、参胡、彭祖等部族之祖为兄弟（陆终之子）之说，如〈秦世家〉中的鸟俗氏与费氏两部族祖先为兄弟之说。第三，更值得注意的是，在以上《史记》有关吴、秦、楚、魏之族源述事中，司马迁都解释说，其子孙或在中国，或在蛮夷、夷狄。如此便将这些原被华夏视为蛮夷戎狄的华夏边缘族群，藉由“黄帝子孙”而纳入华夏之内了。不仅如此，《史记》中如是之记载，更成为华夏与非华夏间一个开放的、模糊的边界，使得后世许多边缘之非华夏得以假借此记忆成为华夏。总而言之，司马迁不只是参考战国至汉初作者们的作品，来完成《史记》中有关“黄帝”的述事。更重要的是，承继自战国至汉初的“华夏”概念，引导及影响他有关黄帝“历史”的取材与书写；相应的，他有关黄帝的“历史”书写（再建构），更进一步定义与诠释了“华夏”概念。

最后，我们必须厘清这样的“华夏”认同之本质；黄帝论述仍是一个很好的线索与指标。简单的说，我们可以将战国至西汉之作者们（包括司马迁）当作人类学田野中的“土著”，看看“土著”们如何追溯其祖先，或他们认为谁是此共祖的后裔。以此而言，首先，显然此时黄帝的血液只流入三代、春秋战国以来许多的大小封国之邦君家族及其支裔之中，并以“姓”作为此血缘联系的符记。所以，战国至汉代虽然有“华夏”认同，然而此与今日“每一中国人皆为炎黄子孙”之认同概念仍有一段距离。其次，在《史记》有关黄帝之历史述事，及以黄帝为祖源的各国历史述事中，“历史”不只诠释“血缘”，也诠释其政权与领土的合理性。因此可以说，在汉初时期，以黄帝记忆来界定与理解的“华夏”与“中国”其含义是相近的；都蕴含着血缘、政权与领域三者一体之隐喻（metaphor）。第三，如果我们以“黄帝记忆”的扩张来思考“华夏化”问题，那么由战国末到司马迁的时代，知识菁英们所关心的除了各封君家族外，似乎只是“华夏之域”或“华夏之国”而非“华夏之人”。也就是说，在吴、越、楚、秦等华夏边缘之地，黄帝血脉只及于各地统治家族；此祖源记忆中的政治权力与领域隐喻，强化或改变各国统治家族原有的对“地”与“人”的政治权威，如此其“地”自然被涵括在华夏之域中。在此域中之民最初并非透过“血脉”，而是受“教化”，逐渐由“蛮夷戎狄”而成为华夏。至于在华夏的核心地区，似乎

在春秋战国时也非所有的民众皆有姓；至少在作为社会记忆的文献书写中，此时他们绝大多数是没有声音的人群，因此也无由与黄帝牵上血缘关系。

如此黄帝记忆所界定的“华夏”或“中国”之人，与今日以“炎黄子孙”所界定的“中国人”或“中华民族”，其间自然有相当距离；其距离主要是后者在两种“边缘”上的扩大。一是，在政治地理边缘上，今之“炎黄子孙”比汉代“黄帝之裔”之范围更向外推移。二是，在华夏域内的社会边缘上，今之“炎黄子孙”比汉代“黄帝之裔”之范围更往社会下层扩大。以下我将说明，这两种边缘的变化都不只是近代国族主义下的创造，而有一个历史的发展过程。推动此两种边缘人群认同变化的主要途径，便是华夏边缘人群对黄帝的“攀附”。

华夏政治地理边缘的黄帝攀附

在前节我曾提及，据《史记》记载，春秋时吴、越、楚、秦、魏等国统治家族的祖源皆与黄帝有关。吴、越、楚、秦在东周时常被中原华夏视为蛮夷；魏与戎翟可能也颇有渊源。^[36]若这些祖源记忆，在东周时期也是以上诸国王室或公室自我宣称的族源历史，那么可以说，在东周时已有华夏边缘族群直接或间接以攀附黄帝来成为华夏了。无论如何，《国语》是中原华夏之人的著作；我们在以上边缘诸国的铜器铭文或本土文献中，都很难找到溯及黄帝或颡顼、高阳等黄帝后裔的本土记忆。^[37]因此即使有如《国语》〈吴语〉中，吴国之君口口声声称华夏各国为“兄弟之国”，称周天子为“伯父”等等之记载，仍不足以充分证明在春秋时这些国家的统治家族已自称是黄帝之裔了。或者说，当时的中原华夏想象一些边缘强国为黄帝之裔，这也是一种“攀附”。此种“攀附”（华夏想象流落在外的祖先后裔），也引起边缘族群的“攀附”（非华夏想象或假借一个华夏祖先）。^[38]

汉晋时期西方蜀人的黄帝攀附

华夏边缘人群对黄帝的攀附，更清楚的表现于汉晋时期“蜀人”的例子。近年来喧腾的广汉三星堆文化，证明在相当于中原的商周时期或更早，蜀地已有相当昌盛的文明，与具相当规模的政治体。我在过去的著作中曾提及，广汉三星堆文化有一重要历史意义被许多学者们忽略了；由汉晋蜀人对本地的文献记忆看来，当时他们已遗忘了这文化所代表的本地古文明。^[39]接下来的问题便是：如何遗忘？为何遗忘？

西汉末，在蜀人扬雄所著的《蜀王本纪》中，便表达了当地人对古蜀君王的“失忆”。该文称：“蜀之先，称王者有蚕丛、柏灌、鱼凫、开明，是时人萌椎髻左衽，不晓文字，未有礼乐。从开明已上至蚕丛，积三万四千岁。蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏灌，后者名鱼凫，此三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王化去。”^[40]在这段文字中，“椎髻左衽，不晓文字，未有礼乐”是将本地的“过去”蛮荒化。作者称，“从开明已上至蚕丛，积三万四千岁”及“此三代各数百岁，皆神化不死”，是将本地的“过去”神话化。最后，“其民亦颇随王化去”之语，是直接切断当今（汉代）蜀人与这些古人间的联系。将本地之过去（历史）“蛮荒化”、“神话化”，并切断与本地过去人群之关系，这便是汉代蜀人遗忘“过去”的途径之一。

遗忘过去更积极的途径便是建立新的历史记忆。《史记》中称：“蜀之先，肇于人皇之际。黄帝与子昌意娶蜀山氏女，生帝喾，立，封其支庶于蜀。历虞、夏、商、周衰，先称王者蚕丛。”^[41]这是将「蚕丛」纳入一个“可信的”线性历史之中。这历史的起点，便是黄帝。约成书于战国至西汉的《世本》中也记载：“蜀之先，肇于人皇之际。无姓。相承云，黄帝后。”^[42]以此来说，蜀人在此时也自称为黄帝后裔了。

蜀人对黄帝的攀附，更间接透过黄帝后裔——“禹”。《蜀王本纪》中称，“禹本汶山郡广

柔县人，生于石纽。”晋人常璩在《华阳国志》中也称，在蜀之广柔县，“郡西百里有石纽乡，禹所生也。”^[43]扬雄、常璩、谯周等，都是巴蜀之人。蜀人的本土感情及相关历史记忆，更表露在《三国志》秦宓之传记中。该文记载，秦宓为蜀郡广汉人；时广汉太守夏侯纂曾轻蔑的问宓及本地功曹古朴，当地士人比其它地域之士人如何。秦宓傲然答称：“禹生石纽，今之汶山郡是也。”^[44]《三国志》中有多处记载中原人士对蜀人之轻蔑，以及蜀人的本土自傲。这都显示，汉代魏晋时蜀地之人，在整个华夏中仍居于华夏之边缘。此种认同边缘危机，使得他们有意攀附黄帝、大禹来强调自己的华夏认同。

晋常璩所著的《华阳国志》，是目前所见最早且较全面的蜀人本土地方志著作。书名“华阳”即有居于华夏南方边缘之意。^[45]在这本书中，他述说蜀（与巴）的起源称：“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝颡，封其支庶于蜀，世为侯伯。”^[46]这是蜀地本土之人攀附黄帝祖先的明例。在本书《蜀志》之末，常璩对蜀地之赞词中称“故上圣则大禹生其乡，媾姻则黄帝婚其女”——更反映了在此时代的蜀人认同中，黄帝、大禹都是值得骄傲的历史记忆。然而，有趣的是，在《华阳国志》有关古“巴蜀人”起源的问题上，常璩又引述了另一个说法：

洛书曰：人皇始出，继地皇之后，兄弟九人分理九州岛为九圉，人皇居中州制八辅。华阳之壤，梁岷之域，是其一圉。圉中之国则巴蜀矣。^[47]

我曾以“历史心性”来解读以上数据。简单的说，蜀人常璩以两种历史心性来说明本地人的“起源”。一是在“弟兄故事”历史心性下，作者述说巴蜀、中州及其它地区的华夏都起源于几个“弟兄”；但承认“人皇居中州”，自己的祖先居于边缘（辅）之巴蜀。二是，在“英雄历史”之历史心性下，他将本地古帝王的起源溯自黄帝，但承认黄帝为正宗，蜀的帝王为黄帝“支庶”。两种文本述事所显示的情境（context）都是——当时在如常璩这样的蜀人之自我意识中，他们是居于“华夏边缘”或“中国边缘”的。^[48]另外值得一提的是，无论是黄帝的后裔或是人皇的弟兄，巴蜀之人与中原华夏的血缘联系仍只限于巴蜀的统治家族——统治君王的血液来自黄帝（或人皇兄弟），其臣民仍透过“国”（空间）的华夏化而成为华夏。

汉晋以来北方华夏边缘的黄帝攀附

在华北沿长城的山岳与平原相接带，是历史上华夏与“戎狄”之势力进退相持的地区。西汉时期，便有南匈奴与鲜卑、乌桓部族傍于塞边或进入塞内居住。西方的羌人，也在东汉时期几度大规模侵入关中地区；在中国以夷制夷的政策下，有些羌人部族也留居下来。汉晋之末，中国衰微，近于边塞的「五胡」更纷纷入居华北。这些近边的各非汉部族，特别是其上层豪酋由于和汉人常接触，因此也在文化与历史记忆上有些交流。过去许多学者皆注意此时期北方异族汉化，汉人胡化，或胡汉文化交流的问题；关注的焦点多为服饰、语言、习俗与姓的变更等客观文化变迁。我在过去的一篇文章中，曾以“假借一个祖先”与“找寻失落的祖先后裔”等历史记忆与失忆主观机制，探讨此一时期发生在北方华夏边缘的族群认同变迁。^[49]Patricia Ebrey 则注意到中国文献中此时许多非汉部族贵胄都有了“姓”，与常可溯及炎帝与黄帝的家族谱系记忆；她所论及的，也是历史记忆与汉人认同的关系。^[50]以下我将延续并深入讨论这些问题。

《史记》中称：“匈奴其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维”。^[51]《晋书》中亦称鲜卑人慕容皝之家族族源为：“其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。”^[52]据此，这两支北亚游牧部族的祖先都出于黄帝。然而，我们不清楚这是华夏对异族族源的想象，或是部分匈奴与鲜卑家族自己宣称的祖源。《晋书》中又记载，鲜卑贵族慕容云的家族源始为：“祖父和，高句骊之支庶，自云高阳氏之苗裔，故以高为氏焉。”^[53]依此看来，这慕容家族是自称黄帝后裔的。赫连勃勃，为匈奴右贤王后裔，然而根据《晋书》，他曾对别人说：“朕大禹之后，世居幽朔。”^[54]魏晋时期有许多羌人在关中地区聚族而居，他们中的一些豪酋家族也攀附黄帝之裔为其祖源。

如南安赤亭羌人，姚弋仲，据称是有虞氏之苗裔。^[55]一篇碑文，《隋钳耳君清德颂》，记载着关中羌人着姓钳耳家族的祖源为“本周王子晋之后，避地西戎，世为君长”^[56]——这也应是该家族自我宣称的祖源。另一关中羌人巨姓，党姓家族，根据《元和姓纂》，他们自称是夏后氏之后。^[57]无论是大禹之后、高阳氏之后、夏后氏之后、有虞氏之后，或一位周王子之后，在中国文献所蕴含之社会记忆中都是黄帝有熊氏之后裔。在上述部分例子中，可以确信有些汉晋时期中国北边的「五胡」曾攀附黄帝或黄帝子孙为其祖源。

黄帝族源记忆在华北各贵胄名门家族间流传；在如此情境下，统一北方的鲜卑拓跋氏也未能免俗。《魏书》记载，拓跋氏的祖先源流如下：

昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒服。昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号。其后世为君长，统幽都之北，广漠之野……黄帝以土德王，北俗谓土为托，谓后为跋，故以为氏。其裔始均，入仕尧世，逐女魃于弱水之北，民赖其勤，帝舜嘉之，命为田祖。爰历三代，以及秦汉，獯鬻、猃狁、山戎、匈奴之属，累代残暴，作害中州，而始均之裔，不交南夏，是以载籍无闻焉。^[58]

这是一篇历史记忆的“再制造”作品。取材于过去历史记忆的“碎片”，如黄帝之裔或在中国或在蛮夷、黄帝土德、黄帝之裔“始均生北狄”^[59]等等；加上新的材料（大鲜卑山、托跋）揉合制造，以为新的政治或社会目的而“使用”——自称为黄帝后代，始均之裔。不仅如此，这段历史述事还强调北方獯鬻、猃狁、山戎、匈奴各族之残暴，与其对中国的危害；这是强调拓跋鲜卑与华夏有共同的“边缘”或异族意识（the sense of otherness）。最后并以“始均之裔，不交南夏，是以载籍无闻”，来强调载籍所见之“獯鬻、猃狁、山戎、匈奴之属”皆与拓跋鲜卑无关；也就是切断拓跋鲜卑与猃狁、山戎、匈奴等“北虏”的关连。然而，出于南朝士人之手的《南齐书》与《宋书》中，则不将拓跋鲜卑视为“黄帝子孙”而仍视之为“虏”。前者称之为“魏虏”，谓是匈奴种；后者则称之为“索头虏”，说是汉降于匈奴的将领李陵的后裔。^[60]相对而言，较晚出的《晋书》（成于初唐），较容易接受许多北方异族贵裔家族为黄帝子孙。其原因可能是，《晋书》原以收录野史传闻多而著称，或因此采集了许多“土著观点”的族源述事。更重要的背景或是，此时所谓的“五胡”早已融入华北汉人社会之中，他们中许多出自名门者甚至在唐代中国朝廷任职高官。在唐代的宰相之中，我们便可找到几位出于“华夏边缘”的黄帝子孙。

如《新唐书》之〈宰相世系表〉中有“乌氏”，“出自姬姓，黄帝之后，少昊氏以乌鸟名官，以世功命氏。齐有乌之余，裔孙世居北方，号乌洛侯，后徙张掖”。^[61]由较早的文献看来，乌洛侯为远居黑龙江流域的森林草原游牧部落，与黄帝似乎没有什么关联。《新唐书》中又称，武威李氏家族本来称安氏，也是出自姬姓：“黄帝生昌意，昌意次子安，居于西方，自号安息国……至抱玉赐姓李。”唐代安氏家族的《安忠碑》，文中自称该家族为“轩辕帝孙，降居弱水”；说明来自西域的此一家族，的确自称是黄帝子孙。另有鲜卑没鹿回部落大人的后裔，窦氏家族，也远溯家族族源至夏后氏。

《新唐书》中又称，著名宰相侯君集之“侯氏”，出自姁姓，为夏后氏之裔；另一说是他们出自姬姓，在东周时“子孙适于他国”。同一文献记载，后来他们随从北魏孝武帝西迁（公元534年），被赐姓“侯伏氏”及“贺吐氏”，最后又改回“侯氏”。然而《隋书》中记载，当魏孝文帝迁都洛阳时，由于大多数鲜卑人不通华语，孝文帝曾命“侯伏”侯可悉陵以鲜卑语译孝经。^[62]显然早在魏孝文帝迁洛之时（公元494年），已有一相当华化的「侯伏」家族了。我们仍无法排除一个可能：这个家族是夏后氏之裔或姬姓子孙，他们一直徘徊于汉与非汉的边缘。但更合理的解释是，他们原来便是一鲜卑部族贵裔；后由于娴习经学，因而有能力及意愿以“祖源”来攀附黄帝，以成为黄帝子孙。

本文中我以探讨“黄帝后裔”为主，然而对于“炎帝后裔”也有必要略及一二。成于魏晋之时的《后汉书》中，曾提及“西羌”是姜姓之族，三苗的后裔，然而并未提及炎帝。^[63]无论是三

苗或姜姓，都喻有“失败者”或“受逐放者”之意。前面我曾提及几个魏晋时自称黄帝后裔的“羌人”家族，似乎他们并不接受自己是“三苗”或“姜姓”后裔之说。《周书》记载鲜卑宇文氏之祖先由来为，“神农氏为黄帝所灭，子孙遁居朔野……世为大人”。^[64]《周书》虽为唐代所修，但北周沿袭中国王朝修史的传统，也曾命官修国史，以为后世修史者所本。由于为黄帝所灭之神农氏即指的是“炎帝”，因而根据此记载，北周王室有可能是自称炎帝后裔的。

出于契丹的辽，在中古时期也被视为鲜卑后裔，因此元代托克托所撰《辽史》之中采取《周书》之说，认为辽是炎帝之后。^[65]然而《辽史》中也提及耶律俨所主张的说法，称辽为轩辕之后；由于此说较晚出，所以《辽史》作者认为不可信。^[66]耶律俨本人为辽贵裔，又曾受命编辽之国史实录，因此他的说法可代表一种“土著观点”——显示进入中国的部分辽人，对于本族族源此时有一种典范的说法，那便是“黄帝后裔”。辽代修史的耶律俨，必然曾读到修于唐代的《周书》，也接触到“宇文鲜卑为炎帝后裔”之说；显然他刻意选择“黄帝”为攀附对象。无论如何，《辽史》解释辽为炎帝之后，有一段话称：“庖牺氏降，炎帝氏、黄帝氏子孙众多，王畿之封建有限，王政之布濩无穷，故君四方者，多二帝子孙，而自服土中者，本同出也。”^[67]这段文本在两方面值得我们注意。第一，它以“君四方者”皆同出炎、黄，来合理化或模糊化辽以外夷入主中国之事，而这是出于元代蒙古史学家主持编修的历史述事之中。第二，由此亦可见，自北朝、隋、唐以来，除攀附黄帝外，攀附炎帝的贵胄家族也不少。

出于女真的金人，对于攀附黄帝便不感兴趣了。《金史》中提及，曾有官员建议说，金朝之祖为高辛氏，是为黄帝之后，所以要为黄帝建庙。当时曾任国史之官的张行信驳斥其说；他称，按照金始祖实录记载，只说是本族来自高丽，并没有出于高辛氏的说法。最后，皇帝也同意他的看法。^[68]元朝入居中原的蒙古贵胄，至少透过中国正史及《蒙古黄金史纲》、《蒙古秘史》等文献来看，他们心目中的蒙古族源皆与黄帝无关。十七世纪入主中国的满洲女真，在他们典范的本土族源记忆《钦定满洲源流考》之中，其祖源也与炎帝、黄帝不相关。为何进入中国的金人、蒙古与满洲女真对于攀附炎黄不感兴趣，这是一个值得重视及待深入探讨的问题。^[69]

华夏社会边缘的黄帝攀附

上一节所提及的，是华夏政治地理边缘的黄帝攀附。这里所谓华夏的「政治地理」边缘，在我们一般观念中似乎也就是汉与非汉的族群边缘。我不愿称之为“华夏族群边缘”乃因为，若我们称有共同祖源信念（common belief of origins）的人群共同体为一“族群”，那么由战国至明清，在华夏域内并非一直是所有人的祖先源流记忆都能与“黄帝子孙”血脉相接。而是，有此谱系记忆的人群有一个由上而下的扩张展延过程。这个变化的关键，也就是家族——有“姓”与族谱记忆的族群——在中国社会中的发展。

关于中国宗族或家族的发展，许多中西学者早有许多论述；他们多将之视为一种中国社会结构特色。将之视为一种社会结构，似乎暗示着中国人自古以来一直凝聚在一个个“家族”之下。这种看法忽略了，有姓与文字族谱记忆的家族群体之存在与广布，在中国有一个发展过程。殷墟卜辞常见“多生”一词，学者指出此为商代异姓贵族的泛称。^[70]由西周金文所见，当时有“女子称姓”的习俗，显示这些以婚姻为结盟手段的贵族都是有姓的。铭文中提及作器者之妻、女、母之姓，也就是作器者藉此夸耀本国、本家族的政治结盟关系。^[71]无论如何，这些称姓的都是贵族之家。西周中晚期的一些铜器铭文中，出现了“百姓”一词；如《兮甲盘》中的“诸侯百生”，《叔女弋簋》中有“百生朋友”，《善鼎》中的“宗人一与百姓”。^[72]这“百姓”应是国内或诸国间，许多不同姓之贵胄家族的泛称。到了春秋战国时，“姓”仍只是各地大小封君贵族及其后裔支庶的专利。许多先秦文献中都提及“百姓”，各种文本都显示这些“百姓”与其统治者间有密切的关系。^[73]甚至统治者是否能安于其位，都要看百姓是否奉服。因此，这些“百姓”约略与

周之城邦时期“国人”所指涉之人群范畴相近，^[74]或为“国人”群体的后裔及延伸。由一些考古出土的文献或其它文字材料中，也可以知道当时中国底层社会之民很可能大多是没有姓的。^[75]

汉与魏晋南北朝时期，自称或被视为“黄帝子孙”的族群，有增加、扩大的趋势——有华夏域内之各朝帝裔与门阀世族，有以非华夏入居中国的君王及他们辖下的部族领袖与大姓家族。到了唐宋时期，由于科举盛行以来的社会流动，有姓并得以此溯及一个荣耀祖源的家族，在中国社会之中层里逐渐普遍；也就是，更多的士族之家也直接或间接的成为黄帝世胄。至清末民国初年，在中国社会之中、下阶层里，这样的人群单位便是无所不在了。家族或宗族族谱的功能之一，便是将一群人的「起源」连结在中国典范历史之轴在线。这条轴线的起点，便是黄帝；如此使得一个家族得以直接或间接与黄帝发生关联。由于在历史过程中得姓及相关谱系记忆的家族愈来愈普遍，因而由此成为黄帝子孙的人群单位，在华夏领域内也愈来愈多，且愈往社会中、下层扩张。

我们可以说，若古代华夏是一个“族群”，那么在很长的一段历史时期中，构成此族群的因子是以“姓”为血缘符记，以可与中国线性历史述事联系之家族历史为集体记忆的各个家族。^[76]在中国，约自汉代以来，“百姓”代表被统治的众民即有此含意——受统治的是许多以姓为别的家族。一个值得探究的问题是：究竟从何时起，所有中国域内的民众都有了“姓”，或自何时起人们都有文字家族谱系历史。一位唐代的皇后曾问臣下说，当前许多士大夫谈起本家氏族，都说是“炎、黄之裔”，难道上古没有百姓吗？这位大臣，张说，答道：

古未有姓，若夷狄然。自炎帝之姜、黄帝之姬，始因所生地而为之姓。其后天子建德，因生以赐姓。黄帝二十五子，而得姓者十四；德同者姓同，德异者姓殊。其后或以官，或以国，或以王父之字，始为赐族，久乃为姓。降唐、虞，抵战国，姓族渐广。周衰，列国既灭，其民各以旧国为之氏，下及两汉，人皆有姓。^[77]

这段文字显示，一位唐代的士大夫根据当时的历史知识，曾认识到“姓族”有一个由上而下、由寡而众的社会发展过程。然而，他将此发展之历史过程定于黄帝时期至两汉之间，则起点与终点都未免过早。晚至唐代，在中国偏远与边陲的乡间可能还存在尚未有姓的民众。再者，由于相关的历史记忆模式有异，所谓“姓”，在中国域内不同地域、不同社会阶层的人民间有不同的族群认同意义（说明详后）。无论如何，以上唐代张说的话，也显示他认为有“姓”与否可作为华夏与夷狄之分野。宋代郑樵在所著《通志》中称：“三代之前姓氏分而为二，男子称氏，女子称姓。氏所以别贵贱；贵者有氏，贱者有名无氏。今南方诸蛮此道犹存。”^[78]这段论述指出，上古时期在华夏之内只有上层贵族有姓氏，一般平民无姓氏。无论如何，以上数据显示唐宋时期的中国士大夫认为，当时所有的“百姓”都是有姓的；即使他们不见得对当时中国最边缘、底层民众有深入的了解。

即使我们相信到了唐代或更早所有的中国民间家庭都有了“姓”，但仅只有姓，与有姓并以文字族谱溯及一个在历史上足以自傲的祖源，两者仍有相当差距。在中国偏远的乡间百姓间，有些口传的家族历史记忆至近代或至今仍是以“弟兄故事”为起始的历史来表述。^[79]我曾在川西北白草河流域的山村中，采录人们的口述家族历史。以下是两位老人家的说法：

(1) 听我祖祖说，就是湖广填四川的时候…。当时是张、刘、王三姓人到小坝来。过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。这三个沟，所以现在说刘、王、龙不通亲。三兄弟过来的…。

(2) 我们是湖广孝感过来的，五兄弟过来，五个都姓王。主要在漩坪、金凤、白泥、小坝。这五个兄弟，两个到小坝；一个在团结上寨，一个在这里。

我们可以看出，如此的“家族源流”记忆是以祖先的弟兄关系来合理化当前的族群关系（如例一中，三条沟的村民），或表现期望与想象中的族群关系（如例二，小坝与邻近三个乡的王姓

家族)；两者的重点都在于当前的“本地情境”(local context)。此与一般中国文字族谱中——在“英雄祖先”历史心性之下——以一个英雄祖先为起源，以线性家族历史来区分主流、分支之书写有相当差别。^[80]前者以“弟兄”隐喻，强调一种平等、合作与对抗的族群关系。后者以“英雄圣王”隐喻，强调贵贱、嫡庶、长幼间的社会阶序。前者是一种结构性的历史，反映一家族在本地社会族群结构中实际或期望中的地位。后者是一种线性历史，且是线性中国历史述事的一个小分支，因此反映一家族与外在社会的联结，及其在整体中国社会中实际的或宣称的优越地位。严格的说，只有后者构建作为“炎黄子孙”的中国人或汉人；前者则表现此群体中许多边缘人群的历史心性。

由现存一些清代家谱序言看来，“修谱”对于中国乡间百姓来说并不是一件容易的事；若非是数世积德累业，出几位入学得有功名的弟子，不得及此。因此，许多家族皆有姓，并得以溯及一个足以自傲的祖源，在中国民间社会中必然有一渐进过程。此渐进过程，与中国社会的“民间化”，以及一些历史记忆与文化习俗、符号与价值，透过口述与文字流布逐渐往社会中下层普及，是密切相关的。虽然我们无法得知“姓”以及相关族源记忆，透过文献、口述与图像在中国社会中全面的流布与演变。但文献记忆中的家族“系谱”，可作为一项很好的指标。也就是说，当某一族群的“祖先系谱”出现在中国文献传统中并得以保存留传下来时，其意义在于该族群透过“我族历史”宣称一种自我认知(self-awareness)与认同(identity)；此种自我认知与认同，也得到当时主体社会的注意与认知。

以此而言，黄帝作为“百姓”之共同祖源，有其起始优势。虽然中国先秦文献中多处提及“姓”，但最详细的记载见于《国语》有关黄帝后裔的描述：

同姓为兄弟。黄帝子二十五人，其同姓者二人而已，唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也；夷鼓，彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者，四母之子别为十二姓。凡黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓。姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、偃、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。同德之难也如是。^[81]

许多学者都曾在“史实”层面讨论这篇文献。但我们若由社会历史记忆的角度来看，更重要的是这文献提及许多的“姓”都出于黄帝后裔，因此它使得“黄帝之裔”更容易被后世之“百姓”借用与攀附。^[82]如前引文中，唐代的张说把各家族有“姓”的由来，推溯自黄帝二十五子，便是一个例子。南宋罗泌在其所著《路史》之中亦言，太史公(司马迁)以黄帝为记史之首，原因之一一是以为后世氏姓无不出于黄帝。^[83]

文献系谱也就是“氏姓之书”；对此《隋书》作者曾溯其历史，称：

氏姓之书，其所由来远矣……。周家小史定系世，辨昭穆，则亦史之职也。秦兼天下，芟除旧迹，公侯子孙，失其本系。汉初，得《世本》，叙黄帝以来祖世所出。而汉又有《帝王年谱》，后汉有《邓氏官谱》。晋世，挚虞作《族姓昭穆记》十卷。齐、梁之间，其书转广。后魏迁洛，有八氏十姓，咸出帝族。又有三十六族，则诸国之从魏者；九十二姓，世为部落大人者，并为河南洛阳人。其中国士人，则第其门阀，有四海大姓、郡姓、州姓、县姓。及周太祖入关，诸姓子孙有功者，并令为其宗长，仍撰谱录，纪其所承，又以关内诸州，为其本望。^[84]

在司马迁作《史记》时，《世本》便是他重要参考文献之一。这《世本》，据班固之言，“录黄帝以来至春秋时，帝王公侯卿大夫祖世所出。”因此，这是帝王公侯等政治领导家族的系谱。晋人皇甫谧所作之《帝王世纪》，更不用说，记载的也是帝王家谱。汉晋时的《邓氏官谱》与《族姓昭穆记》虽失传，但由书名看来，是记载一家或诸家门阀世族系谱之书。由《隋书》所载的氏姓之书来看，有帝王系谱，有以一地为主的诸姓谱，有以一姓氏为主的系谱，更有多种名为“百家谱”的系谱书。这些祖先源流见于记载的“家族”，除帝王世家外，应即为《隋书》中所称的郡姓、州姓、四海大姓等等。因此可以说，到了隋唐时代，有文献系谱记忆的“家族”，比起战

国至汉初时期增加不少。唐代修谱之风更盛，此时各著名系谱之书，如《氏族志》、《姓氏录》等，多为官方所修。学者认为，这是随着新政治势力而起的新兴家族，借着官方力量的介入与支持，由修谱来重新评定氏族高下，以建立一个由皇室为中心的氏族集团。^[85]唐代官修的《氏族志》中，录有 293 姓，共 1651 家，无论如何，这仍只是当时中国域内民众人口金字塔的最上层。

至于这些“家族”的祖源，《新唐书》中对于曾有子弟任官宰相之家族有简单的祖源介绍，因此可以显示其大要。^[86]在此文献中，这些无论出身是汉或非汉的唐代宰相，其家族源始多直接或间接与黄帝有关，另有一些则与炎帝相关。譬如，张氏，“出自姬姓。黄帝子少昊青阳氏子挥为弓正，始制弓矢，子孙赐姓张氏。”任姓，“出自黄帝少子禹阳封于任，因以为姓。”又如，薛氏，“出自任姓。黄帝孙颛顼少子阳封于任，十二世孙奚仲为夏车正，禹封为薛侯。”傅氏，“出自姬姓；黄帝裔孙大由封于傅邑，因以为氏。”又如，周氏，“周氏出自姬姓；黄帝裔孙后稷”，后稷为周人始祖。又如，吉氏，“吉氏出自姑姓；黄帝裔孙伯儵封于南燕，赐姓曰姑。”祝氏，“出自姬姓；周武王克商，封黄帝之后于祝。”董氏，“出自姬姓；黄帝裔孙有騶叔安，生董父，舜赐姓董氏。”以上皆为在唐代为相，或累世子弟多人为相的“黄帝子孙”。唐代世家中的“炎帝子孙”亦不少。在《新唐书》中有封氏，“出自姜姓，炎帝裔孙巨为黄帝师，胙土命氏，至夏后氏之世，封父列为诸侯，其地汴州封丘有封父亭，即封父所都。”又有宇文氏，根据此文献其来源为：“神农氏为黄帝所灭，子孙遁居北方。鲜卑俗呼草为俟汾，以神农有尝草之功，因自号俟汾氏，其后音讹遂为宇文氏。”这只是部分直接攀附黄帝（与炎帝）的例子；其他如以姬周之王子，或汉之刘姓宗室为祖源的家族，间接的也成为黄帝之后了。前面我曾提及一位唐代皇后的疑问——为何这些士大夫家族都说是炎、黄之后——这也证明，唐代士族攀附黄帝（与炎帝）是相当普遍的。

许多研究中国族谱的学者皆认为，宋代是中国系谱书写史上一个变化关键年代。唐代官修的谱系，大多在战乱中散失。重新崛起的家族修谱之风，转入民间私家士人之手而更见昌盛。魏晋至唐不但许多谱系之书是由官修，即使民间修纂者也必须上之官府，这是由于在此时期任官必需先问家世门第。但在宋代之后，任官不再“稽其谱状”，因而家族系谱书写也与官府脱了关系。^[87]脱离政治威权的干涉，由此下至明清时期，各家族私家修谱之风大盛。到了清末民初，研究者认为已到了“姓姓有谱、家家有谱、族族有谱”了；^[88]或者，据估计从清代到二十世纪中叶，在中国各地所修之族谱不下两万种。^[89]可以说，宋代以来中国有家谱的“家族”仍持续，或以更快的速度，往中国社会的边缘底层社会下移。

宋代以后的私修家谱，其中有一个重要成分便是“宗族源流”或“姓氏源流”。在这一部分，许多家族便与“黄帝后裔”直接或间接的牵上了血缘关系。但大多数的例子，被攀附的不是“黄帝”而是一个历史上的名人贵胄。然而，由于在汉代司马迁所作《史记》中，夏商周三代宗室皆黄帝之裔，东周列国王室之祖皆出于炎黄之后，唐代《氏族谱》中各名门士族也大都自称是炎黄后裔，因此明清各家族之“宗族源流”很难不与黄帝、炎帝发生关系。特别是，明清时期学者仍热衷于修纂统合万宗的“姓氏书”；如清初顾炎武在其《日知录》中所言：^[90]

愚尝欲以经传诸书次之。首列黄帝之子，得姓者十二人。次则三代以上之得国受氏，而后人因以为姓者。次则战国以下之见于传记，而今人通谓之姓者。次则三国南北朝以下之见于史者。又次则代北复姓辽金元姓之见于史者。而无所考者，别为一帙……此则若网之在纲，有条而不紊，而望族五音之纷纷者，皆无所用，岂非反本类族之一大事哉？

如此始于黄帝之“姓氏书”，自然将当时绝大多数的中国家族都纳入黄帝家族之内了。事实上，明代有官修的《万姓统谱》，序言中称：“夫天下，家积也；谱可联家矣，则联天下为一家者，盍以天下之姓谱之”；^[91]此已明确表示以统谱“联天下为一家”的企图。而此万姓一家之起始，此序言也将之归于黄帝。^[92]明末清初曾积极反满，后来遁入乡间隐居著述的王夫之，曾着《黄书》以发扬民族之义。此书之书名，即有以黄帝为汉族认同符记之意。其书后序中称，“述古继

天而王者，本轩辕之治，建黄中，拒间气殊类之灾”；更明白表述一个以黄帝为起始，以非我族类为边缘的汉族族群想象。然而在同书中他也表示，许多住在帐幕中随畜迁徙的，与住在边疆与汉人风俗有异的人群，其祖源都是出于少数几个姓。^[93]虽未言明，他所谓“数姓之胤胄”，主要应指的是“炎、黄后裔”。以此看来，以王夫之这样的汉族中心主义者，在相关历史记忆的影响下，也曾将“炎黄子孙”之想象扩及到华夏域外“殊俗”之地。

族谱或家谱，是一个血缘群体的“历史”。以文字书写形式出现的“文献系谱”，代表一“族群”以此强力宣告本群体的存在，并宣告其与中国整体社会的关系。此文献之保存与流传，使得此种宣告易为主体社会认知。因此有“文献系谱”的家族在中国由上而下、由寡而众的发展，其意义是：在“中国”此一领域内，得以发声且被认知并能与“炎黄子孙”血脉相联的“族群”，自战国以来由寡而众、由上层而下层逐渐浮现——愈来愈多的社会下层族群单位（家族）得以宣称自己存在，其存在也被主流社会所认知。这些“族群”，也就是构成更大的“族群”——华夏或中国人——的次群体单位。所以一个魏晋时人所称的“百姓”，唐宋时人所称的“百姓”，以及二十世纪以来人们所称的“百姓”，在社会阶层范畴上都应有些区别。

论攀附

在前面，我提到两种“华夏边缘”人群攀附黄帝为其祖源的历程。此种人们攀附黄帝的情感丛结，很早即表露于一则有关黄帝的传说上。在许多中国早期文献中都可发现此传说或其遗痕。如《史记》记载称：

黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙须，龙须拔，坠黄帝之弓。百姓仰望，黄帝既上天，乃抱其弓与龙须号。^[94]

在《楚辞》中亦有“轩辕不可攀援兮，吾将从王乔而娱戏”之语。直至今日，这故事还常出现在一些名为“中国民间故事”之图书中；亦可见此神话传说流传之深远。这神话故事之出现及被一再重述（再现），都显示其文本中一些人、事、物，在中国社会中有重要之象征意义。这些历史与文化象征意义，也不断被人们作选择性的认知与诠释。其中，“黄帝”与“鼎”皆象征着政治权力；黄帝在铸鼎成功后乘龙升天，代表政治上的最高功业成就。鼎、后宫、小臣也代表荣华富贵，拥有鼎与众多后宫、小臣的黄帝乘龙升天，也象征得富贵之极。鼎也是炼丹工具，如此黄帝在铸鼎后升天，象征透过道术、医药所得之超脱生死。后来在中国民间传说中，特别在道教传统中，黄帝成为修炼成仙的符记；一个平民也可能藉修炼、吞丹而羽化成仙，这可能显示民间一种攀附皇帝的期望。无论如何，小臣们攀龙须希望与黄帝一同升天，是这神话中最重要的一项象征主题——攀附——无论是追求权力、富贵或健康永生，黄帝都成为人们攀附的对象。

攀附，产生于一种模仿欲望，希望藉由模仿而获得某种身分、利益与保障。众人攀附的对象，自然被认为在政治、社会与文化上有卓越的地位。许多中国学者在讨论“汉化”过程时，便因此抱持着一种族群中心主义（ethno-centralism）想象——中国文化是优越的，因此受到边疆异族的学习、模仿。然而这只能说是部分事实。另一部分事实是，文化与认同的攀附欲望，产生于攀附者与被攀附者间的社会与文化差距。华夏与“华夏边缘”间此社会与文化差距，不一定是客观事实；有时或由于中国在政治上对“边缘”地区的征服、统治，或由于“汉人”对边缘“土著”与“土著文化”的歧视，以及相随的，“汉人”以自身文化向“边缘人群”所作的夸耀。在此，我所称的“土著文化”与“边缘人群”，包括政治地理边缘或域外的“异族”人群，也包括中国域内社会边缘的“乡野”人群。

对他者文化与历史的歧视，及以自身文化与历史所作的夸耀，造成人群间的“区分”；此略等于 Pierre Bourdieu 所称，以品味高下之辨所造成的社会区分（distinction）。在本文的例子中，

受品评的不是“品味”而是“起源历史”。许多华夏家族夸耀自身的优越祖源，并嘲弄或想象他者较低劣的祖源；如此区分孰为核心、孰为边缘，孰为主体、孰为分枝，或孰为征服统治者后裔、孰为被征服者或受统治者之后裔。在此情境下，常造成边缘之政治或文化弱势者的攀附动机。此攀附动机，相当于研究人群信仰与暴力根源之 René Girard 所称的模仿欲望（mimetic desire）。^[96]在本文的例子中，受模仿、攀附的也是一个“起源历史”；而当模仿、攀附者在宣称一个足以荣耀的祖源时，也同时在对他人作一种夸耀。如，魏晋南北朝至辽金时期，进入中国的北方各部落领袖家族，常以攀附黄帝或炎帝来合理化自身的统治者身分，并以此夸耀并自别于其他北方部族。又如唐宋以来许多中国域内之新兴士族家庭，由建构一个家族历史而直接或间接攀附黄帝，以此夸耀并自别于其他家族。

Pierre Bourdieu 所称以评价品味所造成的社会区分，以及 René Girard 所称的模仿欲望，皆发生在社会中彼此亲近或常有接触的群体之间。的确，文化与历史的歧视、夸耀与攀附，也并非经常发生在文化、族群、地理与社会距离遥远的群体（如华夏与非华夏、士族与乡民）之间。相反的，它们常发生在较亲近的群体之间，而形成一连串相互歧视、夸耀与攀附的炼状反应。此种社会文化过程发生的本地情境（local context），在有限的文献记载中不易呈现，或经常被扭曲。概念上“样板化”（范准化）的偏见，使我们在探讨各种认同变迁或社会流动时，常注意由“非汉人”到“汉人”的转变，或“平民”如何跻身“士族”。事实上，模仿与攀附发生的本地情境经常是文化、社会界线相当模糊的亲近群体间之互动。界线模糊，使得一方有认同危机，因而以夸耀来造成或强调区分。另一方则因不堪受歧视，或在文化夸耀的熏染下，接受一种文化与历史价值观（什么是高尚的文化，什么是高贵的祖先源流）而爱慕、欣赏夸耀者之文化，因而以模仿、攀附来改变族群界线。

我曾以近代川西北湍江上游的“青片、白草土著”为例，说明如此的本地情境。^[97]北川之白草、青片住民，在中国文献中常被称为“羌人”或“羌番”。明代受中国征服统治后，汉人移民以及他们带来的汉文化、历史记忆与认同逐渐深入白草、青片河上游村寨间。在清末与民国时期，在此形成一个模糊的汉与非汉边缘；大家都认为自己是汉人，却认为上游村寨人群都是蛮子。透过一端（自称汉人者）文化符号与历史记忆的展示与夸耀，以及另一端（被视为蛮子者）的模仿与攀附，明清以来愈来愈多的北川人自称为“汉人”。他们除了强调本家族为来自“湖广”之某姓家族外，都以祭拜大禹来攀附汉人认同。然而，自称“汉人”并辱骂与嘲弄上游“蛮子”的人群，仍被下游的或城镇的人视为“蛮子”。当地老年人说，过去骂“蛮子”，事实上是“一截骂一截”。相反的，我们可以说，自称汉人的则是“一截攀一截”——这便是我所称，炼状的歧视与攀附连带反应。这样的族群认同本地情境，以及相关历史记忆与文化符号的展演与操弄，便是一种“汉化”或族群边界变迁的进行机制与过程。

清末民国时期北川青片河、白草河流域之族群体系，可代表汉人——或更大范围的中国民族——起源与形成过程中某一个阶段现象。与此同时，或至少从清代中叶以来，其西邻岷江上游村寨人群间的一些族群现象则可代表此过程中一个较早阶段。在此（茂县），一般村寨民众并不自称汉人；他们自称“尔玛”，但被上游村寨人群视为“汉人”，被下游村寨人群视为“蛮子”。然而他们的土司与头人家族，却常自称其祖先来自汉地。如道光《茂州志》称当地五个土百户（土著首领）的祖先都来自汉区；大姓、小姓、大姓黑水、小姓黑水四土官家族的祖籍都是“湖广”，松坪土官的祖籍则是陕西。^[98]又如汶川的瓦寺土司索姓（或姓桑朗）家族，其祖先为嘉绒头人，在明代受中国之邀来此平乱而留居，世代源流有族谱可稽。^[99]即使如此，在一九二〇年代，土司自家人曾告诉中央研究院历史语言研究所的调查者黎光明等人，谓本家族为汉人移民后裔，称“河南人有桑国泰者，在张献忠剿四川以后带了四个儿子到四川做移民……。四子桑鹏，便来此刻的汶川，到土司家里承袭了土司职”云云。黎光明在与一个瓦寺家土官的谈话里，也曾注意一个有趣的现象：

他的谈话中每每有“他们土民”、“我们索家”的话头，其意思是不承认索家是土民的同种。他睡在鸦片烟灯的旁边，替我们谈“他们土民的老规矩”。^[100]

在此，头人们攀附汉人祖源，模仿汉人乡绅习俗，并以此向邻人（本寨子民或上游村寨人群）夸耀。他们嘲弄、歧视这些邻近人群，但同时他们也被邻近之下游人群及外来汉人歧视。村寨百姓模仿、攀附下游“汉人”或本地头人家族的文化习俗（包括汉姓与溯及汉人祖先的家族历史），并以此夸耀以自别于上游的“蛮子”或本寨其它家族。

以上所述清代以来北川与茂县的族群体系与相关族群现象，具体而微的反映了数千年来曾发生在许多华夏边缘地区的族群认同变迁过程——居于华夏边缘的土著头人家族，模仿、攀附近于汉文化之邻近人群所夸耀的汉文化与汉人祖源，并以此向较远离汉文化的其子民与邻近族群展示、夸耀。居于华夏边缘的一般民众，则模仿、攀附邻近汉人或本地贵胄的汉文化习俗与汉人祖源。如此一截一截邻近群体间相互的夸耀、歧视与模仿、攀附，推动华夏边缘的扩张。

最后，值得注意的是，攀附不只是单向的“边缘”向“核心”华夏的模仿；有时亦有华夏或汉人攀附、假借外来族群的文化与历史。在北朝时，如《颜氏家训》所载，有北齐士大夫以教子习鲜卑语与弹琵琶为荣，这便是一种华夏士族对外来统治者的文化攀附。^[101]如，在清末至民国初期，接受“黄帝为西来巴比伦酋长”之说的中国知识分子，^[102]也是在受西方文明（含历史）夸耀之影响下，所作的祖源历史攀附。又如，刚才提及的北川青片、白草地区的“汉人”，在二十世纪八十年代以来，透过文化符号与历史记忆的展示夸耀与相对的模仿攀附，愈来愈多的人成为羌族。在他们新的祖源建构中，炎帝为所有羌族的祖先；他们认为，炎帝与黄帝的弟兄，因此羌族也是古老的华夏，也是古老羌族“大禹”的后裔。^[103]

结 论

在本文中，我说明近代以“黄帝”或“炎黄”为共同起源想象的中国国族建构，乃承自于一古代历史与历史记忆基础。也就是说，近代“中国国族”建构，是一沿续性历史过程的最新阶段。在这历史过程中，华夏或中国之人这样的「我族」认同，在祖源“黄帝”中已蕴含领域、政治权力与血缘之多重隐喻。这样一个浑沌初成的族体，在战国时代以来，透过攀附“黄帝”或炎帝与炎、黄后裔，逐渐在两种“华夏边缘”扩张——政治地理的华夏边缘，以及社会性的华夏边缘。也就是说，透过“姓”以及与姓相链接的祖源历史记忆，可以与“黄帝”（或炎黄）直接或间接发生血缘联系的“族群”逐渐往中国周边，以及中国域内之社会下层推移。

在“华夏”的政治地理边缘方面，许多本土社会的领袖家族或知识菁英，由攀附黄帝而跻身华夏之内，同时也将本地纳入华夏之域。由战国至汉晋时期，这样的过程发生在吴、越、楚、赵、魏、秦、滇与巴蜀等地。华夏之“域”的边缘至此已大致底定，此后只有局部的变化。魏晋南北朝时期的“五胡”，事实上是原居此域内或由外进入此域内，而自称黄帝或炎帝之裔的族群。唐、宋时期的北方士族中一些原出于西域或草原的家族，也在长期定居中国后才攀附炎黄为祖源。更值得注意的是，由中古时期开始，一些进入中国的北方部族如女真、蒙古等以及西方的吐蕃，较少攀附炎、黄为其祖源。因此直至今日，以“黄帝之裔”或“炎黄子孙”为隐喻建构之“中华民族”或“中国民族”，难以涵括汉族之外（或传统华夏之域以外）的各北方、西方“中国境内少数民族”。也因此，强调“炎黄子孙”的中国国族概念难以得到满、蒙、藏等民族的普遍认同。在传统华夏之域的南方或西南部分地区，则情况有些不同。

在本文中，我并未论及华夏南方与西南边缘的情况。由许多文献中我们知道，历史上由得姓与得到一家族历史而攀附炎、黄的群体，一直在中国南方与西南边缘部分非汉族群中扩大蔓延。在此，经常上层领导家族有“姓”并自称是汉人，而一般百姓则无汉姓，或有汉姓但缺乏可与中国主流历史相联系的家族历史记忆。因此本文所提及的两个华夏边缘——政治地理的与社会性的

——在此交迭，并形成模糊的华夏边缘。唐代《通典》中记载：“松外诸蛮……有数十姓，以杨、李、赵、董为名家，各据山川不相属役，自云其先本汉人。”^[104]宋代《通志》中称古时中国贵者有姓氏，贱者无姓氏，“今南方诸蛮此道犹存”^[105]——或也反映作者知道在“南方诸蛮”中，许多贵胄家族是有汉式之姓的。到了明清时期，在今日许多西南民族如羌族、苗族、瑶族、土家、畲族、白族、壮族等之地区，都有些土司或大姓家族宣称其祖源为汉人。在清代文献资料中，云贵地区的土司多“南京籍”，四川土司多“湖广籍”，皆反映此现象。他们甚至可以借着家谱中之“姓氏源流”，直接或间接与炎、黄之血脉相通。如厦门大学人类学博物馆中有一幅清代畲人家族祖图，此图首页之图象与文字便将此家族起源溯自“黄帝”。又如，修于一九四五年的湖北鄂西土家族《向氏族谱》中有“粤我向氏，系出汤王”之语，^[106]也可说是自我宣称黄帝之后。同地之土家田姓家族，自称“田世雁门，系出有熊，黄帝之苗裔也”。^[107]子孙广布于湖南、湖北、四川、贵州诸省少数民族地区的南方满姓家族，其修于明末之族谱也称「粤稽我族发源于虞舜」。^[108]

在社会性的华夏边缘上，更活跃的祖源攀附在“华夏之域”内进行。然而由于“历史”只注意上层统治者与贵胄家族的“起源”，所以在社会中下层所进行的“炎黄子孙”攀附过程常被忽略。无论如何，族谱中的“姓氏源流”或“先世考”是一群体自我宣称的祖源。以此而言，中国家族与族谱书写的发展历史可解读为：藉此记忆建构与书写，可与“黄帝”或“炎黄”血脉相通的“族群”单位——有文字族谱记忆的家族——愈来愈多、愈来愈小，也愈来愈普及于中国社会的中下层。最后在此历史记忆与历史事实基础上，在国族主义蕴含的个人主义（individualism）精神上，晚清民初中国知识分子终于将黄帝与“每一个”中国人系上想象的血缘关系。

一九九五年以来，我曾利用多个寒暑期，在川西阿坝藏族羌族自治州作田野考察。在理县蒲溪沟的一个王姓羌族家中，我曾抄录一本该家族的家谱。此家谱修成于清代中叶。谱中记载：“我王氏之受姓也，始于周灵王太子晋。废居山西平阳，子孙世号王家，因以为氏焉。”由唐代之《元和姓纂》到明代之《万姓统谱》中，皆有记载王姓为周灵王太子晋之后；可见这个族源记忆的传承，也显示《姓氏书》之类的著作在统合族源记忆上的力量。然而在口述历史记忆中，本地王姓分为五大房，据称是由湖广来的五个兄弟分家所造成的。又有一种说法是，本地最大的三个寨子其住民来源为：从前有三个弟兄分家，以射箭来分地盘，箭射到不同的地方，于是这三个弟兄就分别在三个地方立寨。这个蒲溪沟中的王姓家族，居于本文所称华夏政治地理边缘，也居于华夏社会边缘。由于汉与非汉间之界线在此是模糊与变动的，此两种边缘并没有严格的划分。这个例子或许也表现汉人或中国人形成之普遍族群过程的一个缩影。在以“弟兄故事”为主轴的家族口述历史中，“过去”只诠释当前本地的族群关系；以“姓”为本的文字族谱记忆，则将本家族之历史与中国大历史述事接轨，也因此将一个家族与整个中华民族系在一起。于是在国族化或中国民族形成之历史过程中，口述传统中的本地“弟兄故事”族源历史，如流传古华夏间的“炎黄为弟兄”故事、古蜀人曾相信的“人皇兄弟九人”故事，以及本文所提及的北川白草河与理县蒲溪沟等地的“弟兄故事”一样，都逐渐在社会记忆中消失或被认为是神话传说了。

无论如何，在此“黄帝攀附”的长程历史中，“近代”的确是一个有重大变迁的时代。攀附黄帝的单位非“人群”而是“个人”；攀附不再是间接，而是直接（使每一个人成为黄帝子孙）；知识分子、国家与媒体，也在新的变局中得到前所未有的知识掌控与扩展能力，以推动黄帝攀附。以此而言，国族近代建构论者所言不虚。即使如此，无论是“黄帝后裔”或“炎黄子孙”之国族建构概念，都难以合理的将目前中华民族中北方、西方之满、蒙、藏，以及部分西南地区之少数民族，包括在此一血缘想象群体之中。因此在某种程度上，“黄帝攀附”代表由华夏蜕变为中华民族过程中沿续的一面；“近代中国国族建构”中最重要的想象、创新，与因此造成的“近现代”与“过去”之间的断裂，应是由于新的语言学、体质学、民族学与考古学对国族建构之影响。它们不一定使得“民族”分类与“国族”溯源更正确，但的确，它们使得国家或国族建构（包含黄

帝攀附)有了更多可选择的诠释工具,因而造成中国(或华夏)之国族边缘变化。传统上王化之外的,或汉与非汉区分模糊的边疆(frontiers),变为国家边界内的边缘(peripheries)。因此,虽然对绝大多数的满、蒙、藏等边裔族群而言,黄帝或炎黄子孙历史记忆之意义不大。然而“蒙古人种”、“汉藏语系”与“仰韶文化”、“红山文化”、“北方青铜器文化”等等体质学、语言学、考古学范畴之建构、想象,与它们彼此间的联系,广泛被用以建立国族边缘与强化国族内部凝聚。

我们不能忽略,“黄帝”成为族源论述的焦点,除了在“近代”之外,还出现在战国末至汉初。因此在探讨“中国人”的形成与变迁时,“战国末至汉初”与“近代”似乎是两个重要的关键时代。值得注意的是,这两个重要关键时代,也就是《史记》的出现,与《史记》首其端之“正史”书写传统结束(或历史研究与书写发生重大转变)的时代。《史记》不仅总结战国末至汉初以来的黄帝论述,它也创造了一个以“英雄祖先”为骨干(英雄传记与帝王世系)的“文类”(genre),所谓“正史”,并将“历史”与司马迁所称“其言不雅驯”之神话传说分离。此种纪传体之正史书写文类,至清末而消解;中国历史书写从此有了新的“理性”与新的结构。因此,研究“中国人”的本质及其变迁时,我们不仅可从“文本”分析相关情境,各种“文类”如正史、方志、族谱、异域游记及近代“民族史”的出现及其形式之改变,以及“历史”与“神话传说”分野之始与其间之界线变迁,都反映“中国人”之形成与转变过程中的一些本质变化;这些方面,值得再深入探索。

最后,在分析“黄帝后裔”或“炎黄子孙”时,我们的焦点常只在于“国族”、“民族”认同,与相关的华夷或中国民族与外族之分;被忽略的是,隐藏于这些“血缘论述”之后的人类性别、阶级间的核心与边缘区分。无论是由“英雄祖先历史”或“弟兄故事”来建构一群人的血缘联系,经常都是部分人的“起源”——统治者的血胤或男人的血胤——诠释了整个族群的“起源”。因此人们常透过新的“英雄祖先历史”或“弟兄故事”建构(女性与社会弱势者也常参与此建构),来改变可分享共同资源的“族群”之边界。然而在新的认同体系中,女性与社会弱势者的边缘地位经常没有多少改变。这也是值得我们深思的。

注释:

- [1] 徐旭生,《中国古史的传说时代》(1944;北京:科学出版社,1962);蒙文通,《古史甄微》(1933;台北:台湾商务印书馆);孙作云,“中国古代鸟氏族诸酋长考”,《中国学报》3.3(1945);黄石林、石兴邦,“龙与中华民族”,《黄帝与中国传统文化学术讨论会文集》,西安:陕西人民出版社,2001,页94-102。
- [2] 近二十年来中国逐渐跻身世界政治、经济体系之核心圈中,然而却因人权、商业竞争与台湾、西藏等问题,颇受西方媒体、学界与政权之批评。在此状况下,中国民族主义受到相当激扬。中国民族主义抬头的迹象之一,便是1980年代以来兴起的黄帝或炎黄研究热潮,以及祭黄帝陵或炎帝陵的活动。研究人类族群现象的学者一般都认为,共同起源信念(common belief of origins)凝聚一个族群。黄帝,或炎帝与黄帝,普遍被中国人或汉人认为是其共同始祖;黄帝同时也被认为是中国许多文化发明的创始者。因此,研究炎黄的热潮及相关纪念仪式,可当做是一种社会集体回忆活动(collective remembering);以共同“起源”凝聚、强化中华民族认同。即使如此,除了少数例外,黄帝仍无法引起专业历史学者的研究兴趣。
- [3] 一种新的“文化主义”,是以“考古学文化”追溯中国文化与民族的源头;在此研究取向,许多中国考古学者认为华北的某些新石器文化,为黄帝族或其时代的考古文化遗存。见杨亚长,“炎帝、黄帝传说的初步分析与考古学观察”,《黄帝与中国传统文化学术讨论会文集》(西安:陕西人民出版社,2001),页85-93。

- [4] 沈松桥, “我以我血荐轩辕: 黄帝神话与晚清的国族建构”, 《台湾社会研究季刊》28(1997): 1-77。
- [5] Benedict Anderson, *Imagined Communities*. Rev. edition (London: Verso, 1991); Eric Hobsbawm & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- [6] Ralph A. Litzinger, “Contending Conceptions of the Yao Past,” in Stevan Harrell ed. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Seattle: University of Washington Press, 1995); Norma Diamond, “Defining the Miao,” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*.
- [7] Prasenjit Duara, “Deconstructing the Chinese Nation,” *Australian Journal of Chinese Affairs* 30 (1993): 1-28.
- [8] 沈松桥, “我以我血荐轩辕: 黄帝神话与晚清的国族建构”, 页 53。
- [9] Patricia Ebrey, “Surnames and Han Chinese Identity,” in Melissa J. Brown ed. *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Seattle: University of Washington Press, 1996), pp. 11-36.
- [10] 郭沫若, 《两周金文辞大系》下篇, 页 219-220。
- [11] 如, Charles Le Blanc 指出, 先秦文献中之黄帝有三种概念指涉, 其一为系谱始祖性 (genealogical ancestrality), 其二为典范帝王性 (paradigmatic emperorship), 另一则为神性的黄帝; 见 Charles Le Blanc, “A re-examination of the Myth of Huang-ti,” *Journal of Chinese Religions* 13/14 (1985-86): 45-63.
- [12] 《左传》昭 17
- [13] 《国语》4, 鲁语; 类似的记载也见于《礼记》祭法等文献之中。
- [14] 《管子》50, 封禅。
- [15] 《管子》84, 轻重戊。
- [16] 《商君书》18, 画策。
- [17] 《周易》系辞。
- [18] 《庄子》4, 外篇, 在宥。
- [19] 《左传》僖 25。
- [20] 《庄子》9, 杂篇, 盗跖。
- [21] 《淮南子》15, 兵略。
- [22] 《列子》2, 黄帝篇; 《孙子》9, 行军; 《鹖冠子》卷下 12, 世兵。
- [23] 王明珂, “根基历史——羌族的弟兄故事”, 《时间、历史与记忆》, 黄应贵主编 (台北: 中央研究院民族学研究所, 1999), 页 283-341; 王明珂, “历史事实、历史记忆与历史心性” 《历史研究》5 (2001): 136-147。
- [24] 《淮南子》3, 天文。
- [25] 《庄子》9, 杂篇·盗跖。
- [26] 在近代“国族国家” (nation-state) 概念中, 除了以共同的“过去”凝聚民族成员外, 还强调此群体之“进步”与“现代化”。Prasenjit Duara 在其著作中曾提及, 国族主义下的线性历史一方面强调自古以来历史的沿续性, 一面强调传统与现代间的断裂; 即此种国族主义之二元特性。在 Partha Chatterjee 对印度国族主义的研究中, 这便表现在世界 (物质的、进步的、西方的与男性的) 与家 (精神的、传统的、本土的与女性的) 的区分之上。见 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 25-29.
- [27] 王明珂, “羌族妇女服饰: 一个‘民族化’过程的例子”, 《中央研究院历史语言研究所集刊》69.4 (1998): 841-885。

- [28] 《史记》1/1，五帝本纪。
- [29] 我曾以新考古学家探究考古器物之法为喻，建议一种文本分析的方法：分析一个文本由取材、制造，到被使用、保存与废弃的过程中，所显现的背后情境（context）。王明珂，〈历史文献的社会记忆残余本质与异例研究——考古学的隐喻〉，《民国以来的史料与史学》（台北：国史馆，1998）；王明珂，“历史事实、历史记忆与历史心性”，《历史研究》5（2001）：139。
- [30] 《史记》31/1，吴太伯世家。
- [31] 《史记》41/11，越王句践世家。
- [32] 《史记》5/5，秦本纪。
- [33] 《史记》40/10，楚世家。
- [34] 《史记》44/14，魏世家。
- [35] 譬如，《史记》所载吴国之谱系中，显然有两种不同的世系。由太伯始，最早的四代人名中都带有伯、仲、叔、季等称号；这是周人的命名习俗。此后到寿梦共十五代，诸王的名字都与这周人命名习俗无关；这一部分很可能是受中原华夏影响前，此家族原有的本土族源记忆。
- [36] 除了《史记》中称魏之始祖毕公高的后代“或在中国，或在夷狄”之外，同书又称，在魏绛为此族之君时，当时的晋公曾用他“和戎、翟”，戎、翟因此亲附于晋。这也显示魏与戎翟可能有较亲近的关系。类似的族群政治，也见于西周时周王曾靠申侯之族来和西戎的事例；见王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化，1977，页217-220。
- [37] 吴、越、魏等国之器物铭文中，缺乏追溯远祖的资料。“秦公钟”铭文追美祖先，只提到文公、静公、宪公等。湖南长沙子弹库出土帛书提及“祝融”；包山楚简中，提及“老童”、“祝融”等。但上述文献中都未提及更早的楚国祖先。因此这些春秋战国时边裔之国“为黄帝后裔”，仍缺乏可资证明的本土记忆。相关参考文献，见李学勤，“论包山简中一楚先祖名”，《文物》1988.8：87-88；“谈祝融八姓”，《江汉论坛》1980.2：74-77。
- [38] 王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，页279-284。
- [39] 王明珂，“历史文献的社会记忆残余本质与异例研究：一个考古学的隐喻”，《民国以来的史料与史学》，台北：国史馆，1998，页21-23；王明珂，“历史事实、历史记忆与历史心性”，《历史研究》5（2001）：136-147。
- [40] 《蜀王本纪》。
- [41] 《史记》13，三代世表，引《谱记》。
- [42] 《世本》7，姓氏下。
- [43] 以上数据分别见于，《蜀王本纪》；《蜀本纪》；《华阳国志》3，蜀志。
- [44] 《三国志》38/8，蜀书，秦宓传。
- [45] 《华阳国志》书名中之“华阳”，显然是引自《禹贡》《华阳黑水惟梁州》之记载。本书《蜀志》中又称“五岳则华山表其阳”；因此毫无疑问，“华阳”之字面解释应为“华山之阳”。然而，以“华山之阳”来表述本土的空间位置，这也表现了作者之本土认同在整个华夏中的地位。作者以“华阳国”为本地的总称，以及他记述黄帝之后封其“支庶”于本地，以及人皇的兄弟之一被封到边“辅”华阳之壤巴蜀，都有蜀居于华夏边缘之意。空间概念与认同的关系，近年来在史学与人类学中均多有论述；相关著作如 Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994)。
- [46] 《华阳国志》3，蜀志。
- [47] 《华阳国志》1，巴郡。
- [48] 王明珂，〈历史事实、历史记忆与历史心性〉，《历史研究》5（2001）：136-147。

- [49] 《华夏边缘——历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化公司，1997），页 279-284。
- [50] Patricia Ebrey, "Surnames and Han Chinese Identity," in Melissa J. Brown ed. *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Seattle: University of Washington Press, 1996), pp. 11-36.
- [51] 《史记》110/50，匈奴列传。
- [52] 《晋书》108/8，慕容皝。
- [53] 《晋书》124/24，慕容云。
- [54] 《晋书》130/30，赫连勃勃。
- [55] 《晋书》116/16，姚仲弋。
- [56] 马长寿，《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》（北京：中华书局，1985），页 82。
- [57] 吴世鉴，《晋书稿注》116/16，引《元和姓纂》。
- [58] 《魏书》1，序记。
- [59] 《山海经》16，大荒西经。
- [60] 《南齐书》57/38；《宋书》95/55。
- [61] 《新唐书》75 上/15 上，宰相世系表。
- [62] 《隋书》32/27，经籍志。
- [63] 《后汉书》87/77，西羌传。
- [64] 《周书》1/1，帝纪。
- [65] Patricia Ebrey 认为宋元时期，中国史家已不将这些族源历史加诸于契丹、女真、蒙古等族群之上；这并不完全正确。如本节所言，契丹曾攀附黄帝，蒙元时期的中国与蒙古学者认为契丹出于炎帝；金人则曾拒绝汉人学者提供的黄帝之裔族源记忆。
- [66] 《辽史》63/1，世表。
- [67] 同前。
- [68] 《金史》108/45，张行信。
- [69] 本文无法进行相关讨论，因为这涉及我目前无法进行的一些调查研究。一、文字记忆问题：可能因满蒙的文字记忆，使他们不愿攀附汉人祖先；对满蒙文字记忆，我目前没有研究能力。其二，在当今或近代蒙古族与满州人的“边缘族群”中，并非没有假借汉人祖先或神的例子；如，部分东部蒙古部族近代以来一直有“满洲公主嫁来蒙古所携山东卫士后裔”之说；又如在内蒙古南部流传的关公与格萨尔（“藏族”史诗英雄）述事及其混合。这些又需要对近代汉、藏、蒙、满民俗文献作些研究，以及在相关地区作民族志田野调查。因此目前本文难以处理此问题。
- [70] 刘桓，“试说‘多生’、‘百生’与‘婚媾’”，《陕西历史博物馆馆刊》第二辑（1995）：136-138。
- [71] Ming-ke Wang, "Western Zhou Remembering and Forgetting." *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden). Inaugural Issue vol.1, 1-4 (1999): 231-250.
- [72] 《兮甲盘》（三代 17.20.1），《叔女弋簋》（三代 8.39.2），《善鼎》（三代 4.36.2）。
- [73] 如《史记》以“百姓乐用、诸侯亲服”称美善政：见该书，27/87，李斯列传。又如《国语》记载，“昔者之伐也，兴百姓以为百姓”；见该书，7，晋语一。同书又称，“诸侯义而抚之，百姓欣而奉之，国可以固”见该书，8，晋语二。过去许多学者常以此认为，先秦时的百姓似乎比此后各王朝之百姓更享有“民主”；这样的看法，忽略了先秦与后世的“百姓”指涉人群有相当差异。
- [74] 关于“国人”的地位，请参阅杜正胜，《周代城邦》，台北：联经出版公司，1979。
- [75] 始皇陵秦俑坑考古发掘队，“秦始皇陵西侧赵背户村秦刑徒墓”，《文物》3 (1982): 1-11；张政烺，“秦汉刑徒的考古资料”，《北京大学学报》（1958）。

- [76] 于此我必须对本文中之“族群”作一定义说明。在中文之历史与人类学界，“族群”一词目前被普遍用作英文 ethnic group 之译词。Ethnic group 在欧美社会科学用语中，有一大社会群体中之次群体含意；譬如，华裔美国人为一 ethnic group，但汉族或藏族便不被称作 ethnic group。“族群”在本文中，或在我近年来其它一些论著中，都普遍指人群社会中各种以溯及血缘或拟血缘关系来凝聚的群体。如此可便于探讨家庭、家族、宗族、ethnic group 以至于民族等人类结群现象，及其与社会历史记忆之间的关系。因此在本文中，“族群”并不等于狭义的 ethnic group。
- [77] 《新唐书》125/50，张说。
- [78] 《通志》25，氏族略。
- [79] 〈根基历史——羌族的弟兄故事〉，《时间、历史与记忆》，黄应贵主编，台北：中央研究院民族学研究所，1999，页 283-341。
- [80] 因此，我认为 Patricia Ebrey 将“姓”作为汉与非汉间的族群边界指标，或认为汉族的族群性表现在“姓”之上，是相当精彩的看法；此一观点值得再深入探究。我认为“姓”本身只是一个符记，其背后的“家族历史”记忆则隐喻其族群认同。以此而言，只以口述“弟兄故事”为家族起源记忆的许多中国乡间百姓，与有文字族谱记忆的家族群体，此两种有“姓”的族群其认同隐喻是有相当差别的。
- [81] 《国语》10，晋语。
- [82] 此文献中黄帝有许多未得姓的儿子，对此，Charles Le Blanc 曾作一个生动的比喻：其有如空的插槽，可随时被周人之外的各家族甚至非华夏部族借用。见 Charles Le Blanc, “A re-examination of the Myth of Huang-ti,” *Journal of Chinese Religions* 13/14 (1985-86): 54.
- [83] 《路史》。
- [84] 《隋书》33/28，经籍志。
- [85] 欧阳宗书，《中国家谱》，北京：新华出版社，1992，页 74-79。
- [86] 《新唐书》75/15，宰相世系表。以下资料出于此者不另加注。
- [87] 罗香林，《中国族谱研究》（香港：香港中国学社，1971），页 29；欧阳宗书，《中国家谱》，页 79-81。
- [88] 欧阳宗书，《中国家谱》，页 84。
- [89] 罗香林，《中国族谱研究》，页 62。
- [90] 顾炎武《日知录》24，姓氏书。
- [91] 明·凌迪之，《万姓统谱》自序。
- [92] 该序言解释“万干一本、万派一源”称：“考之世谱，曰五帝三王，无非出于黄帝之后。”
- [93] 王夫之，《黄书》7，离合。其原文为：“夫三、五而降，其得姓授氏，为冠盖之族，或稍陵夷衰微，迁徙幕占，南屯北戍，逮为殊俗者，其始皆数姓之胤胄也……。迨其涣散，不可寻忆，则有兄弟互斗于原野，甥舅各畜其戈铤，血肉狼藉，巴吞鸩禁，此非惨心痛髓之事，而天地之所深悼哉。”
- [94] 《史记》封禅书。在中国早期文献中，此则传说也见于《庄子》、《三辅黄图》、《水经注》、《云笈七签》等书。
- [95] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Trans by Richard Nice (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).
- [96] René Girard 所称之“模仿欲望”，是指亲近且敌对之个人或群体之间，由于追求较优的「存在」(being)，而产生之一方对另一方之模仿。见，René Girard, *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), pp. 143-68。在本文的例子中，比较优越的“存在”便是一种认同，一种由优越血缘联系所界定的身分认同。



- [97] 王明珂,“徘徊在汉与非汉之间:北川羌族的历史人类学研究”,何翠萍、蒋斌编,《国家、市场与脉络化的族群》,第三届国际汉学会议人类学组论文集,台北:中央研究院民族学研究所,2002。
- [98] 道光《茂州志》。
- [99] 祝世德,《世代忠贞之瓦寺土司》(汶川:四川瓦寺宣慰使司宣慰使署)。
- [100] 黎光明、王元辉,《獐獐子、汶川的土民、汶川的羌民》川康民俗调查报告之三(台北:中央研究院历史语言研究所;未刊稿本)。
- [101] 《颜氏家训》1/2,教子。
- [102] 蒋由智,《中国人种考》,上海:华通书局;刘师培,《中国民族志》,1905;台北:中国民族学会,1962。
- [103] 王明珂,“徘徊在汉与非汉之间:北川羌族的历史人类学研究”,何翠萍、蒋斌编,《国家、市场与脉络化的族群》。
- [104] 《通典》187,边防。
- [105] 《通志》25,氏族略。
- [106] 孙秋云,《小区历史与乡政村治》,北京:民族出版社,页133。
- [107] 《田氏新族谱》,1995。原件藏湖北省来凤县民族事务委员会。
- [108] 湘、鄂、川、黔、桂、粤、滇满姓家史编辑组编,《南方满族嬗衍史》,湖南麻阳县,1998,页6-7。

【论 文】

族际政治：中国该如何选择?¹

周 平²

内容提要：西方的族群政治理论于20世纪七八十年代，最初以多元文化主义的形式出现，在凸显族群的身份和权利的基础上进一步形成了承认政治、差异政治等理论，从而把西方国家“多族化”背景下的族群权利问题拉抬到前所未有的高度。该理论于20世纪90年代被介绍到中国，并与中国注重少数民族地位和权益的政治文化相结合而得到迅速传播。但是，随着族群政治理论的传播和日益意识形态化，它在理论和逻辑上的不严谨广为人们诟病，可能引出严重政治后果的问题更是引起了学界和政界的高度关注和批评。近年来美欧与族群政治理论相关的矛盾和冲突日渐突出，已经将族群政治理论可能的政治后果变成了现实。在此背景下，中国对已在国内广泛传播的族群政治理论进行全面检视，进而做出理性的选择，就成为必然的选择。

关键词：族群政治；族际政治；族群差异；族群权利；身份政治

近年来被斥为种族主义冲突的社会矛盾在美国陡然增多，给美国社会造成了极大困扰。这样的矛盾和冲突暂无止息的迹象，大有愈演愈烈之势。此类矛盾和冲突的具体形式多种多样，但本质上皆是以“身份政治”为核心的族群政治的表现。这样的族群矛盾迅速增多是近年来的事，但这样的问题实际上酝酿已久并与族群政治理论直接相关。该理论在20世纪七八十年代首先出现于加拿大、美国。它满足了20世纪五六十年代民权运动激发起的对弱势族群的同情心和道德正

¹ 本文刊载于《政治学研究》2018年第2期。

² 作者为云南大学公共管理学院教授。



义感，并以对族际关系的新颖阐释赢得了后现代社会对社会平等具有更高希冀的人们的赞赏和支持，因而得到了迅速的传播。这样的理论也被引入了中国^[1]。国内的许多人以欣喜的心情来拥抱这个具有不同于传统理论的解释力的新理论。然而，吊诡的是，在该理论提出还不到半个世纪的当下，美国社会就以一种近乎残酷的现实来了一个预料之外的“回做”。基于建立良好族际关系愿望的族群政治理论带来的并非族际关系的持续好转，而是族际关系中更多和更加复杂的矛盾。这个理论被移植到中国已有 30 多年，在改变人们看待和分析中国族际关系的价值取向和思维方式方面发挥了深刻的影响。不过，在族群政治理论对西方社会的负面影响日渐凸显的今天，中国有必要对其进行冷静的审视，进而做出理性的选择。

一、族群政治在西方的兴起与发展

族群政治理论兴起于 20 世纪七八十年代的加拿大、美国等西方国家，是一种围绕族群权利的承认、提升而提出的主张、观点和理论的统称。该理论在多元文化主义的基础上形成，主要观点和诉求皆在多元文化主义基础上阐述，因此常有人从多元文化主义的角度对其进行论述和分析，甚至直接将其称为“多元文化主义政治思想”。其实，该理论的核心是族群政治权利，所有论述皆围绕族群政治权利展开。多元文化主义在为该理论奠定基础的同时，其基本观点也服从和服务于族群政治权利的论述，并内涵于族群政治理论当中。包涵多元文化主义的族群政治理论的兴起，并非只为满足人们对文化多样性的追求，还有更为深刻的社会政治原因，那就是民族国家日渐凸显的“多族化”现象。

民族国家是世界近代以来主导性的国家体制，首先出现于西欧，是在王朝国家将国内居民整合为民族以后，为消除日益觉醒的民族与王朝之间的二元对立而创设的国家制度。其要义在于，构建一套实现和维护民族认同国家的制度机制，并以此来达成民族与国家的统一。在民族国家制度框架中，民族是国家的主体，国家是民族的政治形式。这套制度内容丰富、结构复杂，却是在一元性的公民权利的基础上建立起来的。其实，国家制度本身就是维护某种社会权利秩序的制度框架。作为一种国家制度框架，民族国家通过维护民族成员或国民的权利而获得必要的认同。而为了维护民族成员或国民的权利，就必须将公民确定为基本的权利主体，进而通过各种制度机制来确保其权利的实现。从这个意义上说，以公民权利为核心的一元性社会权利体制以及相应的一元性权利价值观，构成了民族国家的基础。随着民族国家这样一种国家制度架构拓展到全世界，以及世界民族国家体系的形成，民族国家普遍主义的一元性权利机制就具有了全球的意义。

然而，随着民族国家的发展和普遍化，新的情况出现了：一方面，数量庞大的模仿性民族国家的大量涌现，促成了民族国家世界体系的形成，但它们都是将国内多样性的族类群体整合为民族而构建民族国家的。民族国家构建起来后，国内的族类群体或民族的多样性仍然存在；另一方面，欧美的原生型民族国家，随着移民的增多及其代际累积，人数众多的移民及族裔为了维护自己的利益而聚众成族，从而导致这些国家出现了多种族类群体。这两种情况凸显了民族国家的“多族化”现象。随着“多族化”的发展，它与民族国家体制之间的张力也在不断增强。当这种张力达到一定的程度并获得特定社会力量支持时，族群政治的火苗就会在特定条件下被点燃。

加拿大、美国等本来就存在着多个族群以及突出的族际矛盾，“多族化”现象的叠加就为族群政治的形成提供了土壤。受 20 世纪 50 年代美国民权运动以及继之而起的族裔政治运动的影响，加、美国内以共同文化为纽带而联结成的各种群体的利益诉求日渐凸显，并促成了相应的社会运动。为了从理论上对这样的社会矛盾进行回应，加拿大首先出现了多元文化主义。随后，澳大利亚、新西兰也实行了多元文化主义。不过，多元文化主义的兴盛及其影响的扩大，则与美国直接相关。美国 20 世纪 50 年代声势浩大的民权运动，激发起了黑人以外的其他族裔群体的权利意识。

在此背景下,起始于20世纪60年代的“肯定性行动计划”,就被添加维护族群利益的内容,成为了实践中的多元文化主义,从而扩大了多元文化主义的影响。

随着多元文化主义政策的实施,相关的理论逐渐形成和丰富,并从多元文化转向了族群政治。从总体上看,“直到1970年代关于族群政治的研究才开始结出硕果”,并“开始被广泛地理论化”^[2]。加拿大政治学哲学家威尔·金里卡(Will Kymlicka)首先做出了贡献。金氏认为所有社会都是多元文化的,并以“民族”来解释“文化”。他指出:“所谓文化是指文化社群或文化结构本身。”^[3]在另一著作中,他说得更加明白:“我在这里用的‘文化’与‘民族’是同一语。”^[4]这样一来,“多元文化”就变成了“多元族群”,凸显了族群的地位。在此基础上,金氏进一步提出:“少数群体权利与个人权利同等重要,因而应受到同等重视”^[5];少数族群基于特定族群意识而形成的文化成员身份,就是族群身份^[6]。同时,他还主张给予某些族群特殊的“集体权利”,认为他们“应该有一种超出平等权利和平等财力的特殊的宪法地位”。而这些权利中还包含着特别的“权力”。他说:“依照‘集体权利’的许多定义,只有当一种措施明确规定了某一社群自身可以行使确定的某些权力时,才可以把它视为一项集体权利去看待。”^[7]多元文化主义蕴涵的族群政治内涵,被查尔斯·泰勒(Charles Taylor)放大并进一步凸显了。泰勒不赞成“忽视人与人之间的差异”的“平等尊重的原则”,认为这“实际上是一种文化霸权的反映”^[8],要求各种族群的差异性文化和权利都得到同等的尊重和承认。在他看来,“我们的认同部分地是由他人的承认构成的;同样地,如果得不到他人的承认,或者只是得到他人扭曲的承认,也会对我们的认同构成显著的影响。”^[9]泰勒的“承认政治”理论从根本上改造了多元文化主义,此后多元文化主义就成为了各个族群表达对承认的需要的理论工具。加拿大学者克林·坎贝尔(C. Campbell)就指出:“多元文化主义是一种意识形态,它认为加拿大是由许多种族和少数民族团体组成的。”^[10]也有学者指出:“20世纪90年代以来,随着加拿大著名哲学家查尔斯·泰勒《承认的政治》一文的发表,多元文化主义概念越来越具有明确的政治含义。”多元文化主义越来越“强调不同社会群体共处一个社会时的政治承认和文化权利问题。这样,多元文化主义便逐渐地发展成为一种政治理论、一种政治意识形态。”^[11]

要求承认和维护族群特殊权利的理论,被玛丽恩·扬(Iris Marion Young)推到了极致。她对“当代参与民主的理论家都坚持公认普遍公正与普遍公民观念,全然不顾公民的独特性与差异”的理论深表不满^[12],极力要求建立“差异政治”。在她看来,“一个民主的公共制度应该为那些处于不利地位的群体提供有效的承认机制和独特的代表制度”^[13]。概括起来看,她主张的“差异政治”主要包括三方面内容:一是清除政治领域中体现占统治地位的主流群体文化的程序、象征及准则;二是各种群体应该在同等的参与政治生活,并且在参与政治生活的过程中应该鼓励各个群体确认其独特的文化身份;三是通过论坛而形成的决策与政策充分体现群体的差异。尤其要排除决策过程中的简单多数决定^[14]。

上述理论表达了西方国家“多族化”背景下多样性族群的权利诉求,得到了相关族群的欢迎,满足了后现代背景下社会大众对弱势群体的同情和关怀的心理需求,因而得到了广泛传播,进而演变为社会大众思潮和社会运动,并成为了社会意识形态。在此过程中,对族群权利的要求也逐渐扩展到其他族类群体,如白人、黑人、同性恋者、社会弱势群体等。这一套理论逐渐完备以后,便从加、美传播到澳大利亚、新西兰和欧洲。欧洲由于特定的历史和文化,尤其是社会和民族的同质性程度较高,并未对该理论表现出太大的热情,但该理论对欧洲的影响也不可小觑,会在移民人口增多的基础上进一步彰显。

主张族群权利的多元文化主义,以及在此基础上形成的承认政治、差异政治理论,因为提出的观点、论证的方式、回应现实要求的关注点乃至具体的诉求等都有较大的差异,因而显得庞杂。但是,这一系列理论都是围绕着族群权利而构建的,核心诉求都是在承认族群差异的基础上维护和增强族群的权利。从这个意义说,这一套理论本质上就是族群政治理论。

族群政治的观点和理论由不同的学者提出和论证而显得庞杂，但其围绕族群权利的理论逻辑十分清晰：一是要求确认民族国家“多族化”背景下的文化的多样性，并给予多样性文化以尊重；二是以多样性的族群替代多元文化，要求肯定族群的文化权利；三是把族群确定为人类社会的基本单位，主张赋予族群以特殊的政治权利，以实现族群在事实上的平等；四是主张以族群来确定社会成员身份，确立基于族群的特殊公民权^[15]，实现差异政治；五是要求调整现行的宪政体制，以确保基于族群身份的差异性权利，建立族群权利保障制度。

族群政治理论的各种观点，皆由学者以学术的名义提出和论证，但该理论的各种观点的学术论证都是围绕着族群权利、提升族群权利的机制而展开，本质上是表达政治诉求的，政治意义明显强于学术的意义。因此，该理论本质上并不是学术理论，而是社会政治理论，具有强烈的意识形态色彩。的确，多元文化主义越来越“强调不同社会群体共处一个社会时的政治承认和文化权利问题。这样，多元文化主义便逐渐地发展成为一种政治理论、一种政治意识形态。”^[16]

族群政治的所有理论和诉求都建立在族群身份之上，并认为族群“身份是由我们所处的社会团体所铸成的”^[17]，进而要求建立相应的身份权利体系，即“身份政治”。按照这样的要求或逻辑，同质的公民须区分为“我”与“他”，“我们”与“他们”。在族群政治理论看来，“‘我们’和‘他们’、‘群体内’和‘群体外’的概念，是互为条件、彼此依存而又相互对立的。”^[18]这样一种二元性的价值选择和权利机制，就必然要求改变传统的在同质性公民权利基础上构建社会权利机制的政治伦理规则，重构“我”与“他”区别和对立的社会权利规则。这样的政治理论要求和相应的政治文化，对政治生活造成的影响将十分深远。

二、族群政治理论传入中国及其演变

20 世纪 90 年代，西方的族群政治理论被介绍到了中国，并受到了热烈的欢迎。中国的历史和文化迥异于西方，社会价值观尤其是权利观念完全不同于西方，也不具备欧美国家尤其是北美族际关系环境，西方的族群政治理论仍然能够在中国大行其道，这绝非偶然。

中国自秦统一并建立中央集权的王朝政权后，国家就以王朝的形式存在，形成了独特的国家形态演进过程，并没有内生地形成自己的民族国家，也没有形成与民族国家结合在一起的民族。

梁启超于 19 世纪末将民族概念引入中国后，创制了“中华民族”与“国内诸族”两个具有强烈意识形态色彩的概念，促成了中华民族和中国各民族的构建，使古老的中国出现了现代民族^[19]。这对中国历史产生了极其深远的影响：一是中华民族的构建，为中华民族国家的构建造就了主体，促成了民族国家的构建，并最终建立了现代国家——中华人民共和国；二是中国各民族的构建，使历史文化性质的多种族类群体成为了 56 个民族。它们是中华民族的组成成员，但在新的民族国家中受到了极大的重视，以维护少数民族权益为核心的民族理论和政策逐渐形成。这样的理论和政策又进一步巩固了各民族的地位，促进了少数民族的发展，同时也塑造了重视少数民族权益的政治文化。

中国实行改革开放政策后，国门逐渐打开，中国与西方国家在发展程度上的巨大差距赫然显现。发展程度的巨大差距以及远远被西方国家甩在后面的落后境地，导致了国人对西方的崇拜。这样的情形不仅出现于一般社会生活领域，也出现于思想领域和知识界。那些国人闻所未闻的西方理论，不仅对于西方的问题有很强的解释力，而且十分新颖和富有启发性，对中国知识界和知识分子产生了相当大的吸引力，触及中国学者对中国问题的迷茫、渴望对其做出合理解释的柔软的内心，也促成了一些国人对西方知识、学术和思想的崇拜。在理论资源、学术资源匮乏以及学界和知识分子的理论自信、学术自信缺失的情况下，学习和接受西方的思想和理论便成为时髦。

“这一时期成长起来的学者几乎都成了‘留学生’，要么亲自到美国读书而成为名副其实的留学

生,要么潜心研读外来作品而成为‘精神上’的留学生。”^[20]在这样的背景下,西方的知识和思想很容易被不加选择地全盘接收。

在中国由改革开放推动的现代化快速推进,并迅速由传统社会向现代社会转型的背景下,复杂的民族现象和族际关系也被激活,出现了许多新的情况并更加复杂,少数民族争取自身权益的意识和行动日渐凸显。这便催生了对民族现象和族际关系进行解释的理论需求。在此条件下,引入西方的族群政治理论,并以新的理论视角和方式来探索中国民族问题之解,就成为了民族问题研究和相关理论回应现实的重要方式。而且,20世纪90年代,西方的族群政治理论刚形成完整的体系,对西方社会不合理的方面进行校正的功能正在彰显,其所包含的负面影响却尚未显露。在这样的情况下,中国的族群政治研究迅速兴起并对相关的理论和实践产生了深刻的影响。不过,中国的族群政治研究把西方理论中的“族群”概念转变为了“民族”,而且更多关注族际关系和族际关系的调整,因而常常以“族际政治”来冠名。

当代中国的民族关系调整,总体上是提升少数民族的权利,促进少数民族地区的发展。民族理论的主要内容也是保障和维护少数民族的权益的论述。在此基础上形成的政治文化的基本取向,就是维护少数民族的权利。在此背景下,国内一些学者自然对西方的族群政治抱有极大的热情,甚至以欣喜的态度来拥抱它,不仅积极地将西方的族群政治理论介绍到中国,并主张按照西方族群政治理论来开展族群政治或族际政治研究。按照这样的要求,“族际政治研究把民族作为各种利益载体和单位,承认群体的存在,承认群体的差异,承认个人对群体的认同和归依心理所蕴涵的巨大的社会能量,探讨群体沟通和群体权利保障,把保障民族政治权利提高到与尊重公民政治权利和党派政治权利同等的地位,给予个人政治权利、党派政治权利和民族政治权利同样的尊重关注。”^[21]在具体的族际政治研究中,他们不满足于现行政治体制给予少数民族的权利,要求实现“族际政治民主”,使“各民族在政治平等和权利共享的前提下分享国家的公共权力”^[22],并对少数民族权利提出了更高的要求,认为民族区域自治“是一种不完整的权利保障概念”^[23],“少数民族的政治权利不能只是限于自治权,还应包括共治权”,从而实现“对少数民族政治权利的进一步扩展和提升”^[24]。

同时,他们也用差异政治、身份政治的理论来阐述对民族关系的看法,并提出:“承认并不是政治行为终点。在承认的背后,还需要相应的协调和处理差异的政治行为。这就是通过一系列制度设计创造对族裔文化多样性的承认和对差异的尊重”^[25];要求“在承认构成多民族国家的所有民族都是国家权力主体、拥有平等政治权利的前提下,针对多民族存在的情况进行特殊的政治设计,制定一套符合多民族社会特殊要求的法律、制度和政治程序”,并认为这样的“制度性的安排”是对“多数原则基础上的传统民主手段的改造和超越”,须能满足“少数民族由于自我意识的增长而提出的集体权利要求”^[26]。从总体上看,主张在中国实行身份政治的学者,并不满足于多元文化主义基础上的承认差异、尊重差异以及承认和尊重族群权利的要求,还要求调整国家的宪政体制,构建起保障少数民族权利的机制。

此外,国内也有学者以一种学术化的方式来对待在国内盛行已久的族际政治理论,主张把西方的族群政治研究范式作为一种学术资源来加以借鉴和利用,从而以一种新的视角来审视中国的民族现象和族际关系,对中国的民族现象和族际关系做出更为恰当的解释。但是,没有必要照搬西方族群政治理论中植根于西方历史和文化的价值观,也没有必要将体现西方政治权利价值观的权利秩序架构搬到中国,而是要以新的视角来构建中国自己的解释理论^[27]。

上述情形表明,族群政治理论被介绍到中国后,在演变的过程中分成了泾渭分明的两权:一是全面地接受西方的族群政治理论,并以这样的理论来解释中国的民族现象和民族问题,阐述在民族现象和民族问题上的政治主张,要求在中国实行族群政治理论,强化少数民族的地位和利益,进而构建维护少数民族的地位和权利的政治机制。而且,他们还常常以少数民族代言人的身份来发表观点或意见,要求对现有的制度按照族群政治或族际政治理论的要求进行改造。从总体上看,

“这些学者通常转述西方的理论，而不是直接对理论作出贡献”^[28]。他们提出的理论基本上就是西方族群政治理论的翻版；另一权是把族群政治作为一种分析工具或研究范式，对中国的族际关系以及其中的矛盾和冲突进行分析和论述，强调国家的立场和整体利益，要求根据中国的经验以及基于中国历史文化尤其是大一统思想和传统的中国智慧，以及民族国家的性质和特点（也包括苏联解体的经验）来解释中国的族际关系，构建了族际政治整合概念并开展相关的研究^[29]。前者常常被称为族际政治理论，后者则被称为族际政治整合理论。

在当代中国特定的社会历史环境中，尤其是在族际关系问题上几乎一边倒的政治文化背景下，以西方族群政治来论述少数民族权利差异、提升和维护的问题，既能满足权利意识日渐突出的少数民族的期待并得到他们拥护，也符合“政治正确”的要求而得到舆论的广泛支持。因此，族际政治得到了迅速而广泛的传播并产生了巨大的深刻的影响。

以西方族群政治理论来解释中国民族现象和民族关系的族际政治理论，也得到了各民族精英的支持，并在民族意识增强以及民族意识的系统化、理论化的过程中发挥了重要的作用，自身也越来越具有意识形态的色彩。因此，中国族际政治理论的兴起，在中国民族关系和民族问题的理论和实践中增添了新的因素，从而使中国的民族问题更加复杂。首先，在原有的民族政策理论中添加了新的阐释方式，形成了以差异政治理论来论述民族权益的路径，改变了传统的民族问题的认知方式，从而使民族政策理论更加复杂；其次，族际政治理论激发和促进了各民族民族意识的增强和理论化，改变了传统的民族问题的思维方式，这样的现实又反过来影响到现实的民族关系，从而使民族关系更加复杂；最后，使民族的精英的思想更加复杂，并为他们提供了一个论述本民族利益诉求的理论工具。

三、族群政治理论的后果始料未及

加拿大、美国等国的族际关系原本就十分复杂，人们对以种族歧视为核心的种族主义及其危害有着深刻的记忆。在 20 世纪 50 年代声势浩大的民权运动的影响仍然存在的情况下，对种族主义的厌恶情绪弥漫于整个社会。在此背景下，族群政治一系列针对种族主义弊端并凸显族际差异、强调族群权益的理论，很容易就得到社会广泛的接受。这些理论在提出的时候虽有理论论证，但表达利益诉求的很多理论和观点大多是以一种不容置疑的口吻提出的。社会大众也是将其作为一种社会政治观念和意识形态而接受的。

由于如此，族群政治的许多理论缺乏严密的论证，显得武断甚至难以自圆其说。金里卡先将文化等同于族群，把“多元文化”的含义变成“多元族群”，实际上是以接受度极高的“文化”概念来对尚不具影响力的“族群”进行包装。在确定了族群的地位和人们族群身份后，多元文化主义“又毫无必要和毫无意义地将少数民族引进到公民领域中”^[30]，而且不满足于赋予族群特殊的权利（“族群权”），还要把权利转化为权力，要求以“明确规定了某一社群自身可以行使确定的某些权力”来确保其“集体权利”的实现^[31]。这样的要求，显然有违政治权力的本质。约翰·罗尔斯（Rawls, J.）就曾指出过：“在终极意义上说，政治权力乃是公共的权力，即说，它是作为集体性实体的自由而平等的公民的权力。这种权力是按照规则强加在作为个体和作为联合体成员的公民头上的”^[32]。

要求确立人们的族群身份的玛丽恩·扬，则直接把文化转换为人们的身份背景。很明显，“在这里，扬对文化的认识存在着一定模糊性。”^[33]而且，他们一方面要求承认人们在公共生活的族群身份，认为“在一个团体划分的社会中，正义需要的是团体的社会平等、相互承认和团体差异的肯定”^[34]，另一方面又反对公共领域的共识。扬就认为，在一个以团体为基础的社会中，大众的共识是令人作呕的东西。相反在公共领域中，所需要的是“公开和可介入”，没有社会行为可以被排除在外^[35]。

另外,族群政治理论在要求承认和尊重自己所主张的族群权利的同时,也对其所贬斥的族群的权利进行排斥,他们在美国就“要用主要与种族相联系的各种文化来取代美国主流的安格鲁-新教文化”^[36]。有西方学者指出:多元文化主义运动是“反对欧洲中心论价值观的单文化霸权,因为这一单文化霸权普遍排斥其他种族的文化价值观”^[37]。

族群政治理论更为根本的影响在实践中。从族群政治理论形成至今近40年的西方历史来看,族群政治理论已经导致诸多始料不及的后果。

一是消解传统价值。西方社会近代以来构建和逐渐完善起来的社会价值体系,建立在以公民身份为基础的个人的基础之上,尤其是体现“天赋人权”的公民权利观念构成了社会权利的基础。族际政治理论主张的族群身份和族群权利观念,与这样的权利准则相抵触,对传统社会价值观具有消解作用。因为,“‘族群身份’强调族群差异,关注族群特权,督促族群有意识强化其内在的文化特征,自然会冲击公民身份所内含的公共精神,甚至危及社会团结。”^[38]萨缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)也认为“美国国内的多元文化主义对美国 and 西方构成了威胁”^[39],而且断言:“多元文化主义实质上是反欧洲文明。……它基本上是一种反西方的意识形态。”^[40]

二是撕裂同质社会。近代以来,西方的一元性的公民身份和权利机制一直在强有力地维持着社会的同质性,但这恰恰为族群政治理论所不能容忍。“多元文化主义的核心假设是,一致的待遇并不等于公民的待遇”^[41],进而要求把族群身份作为人们的基本身份,在同质化的公民社会中构建“他者”,强调“我”与“他”的差异和身份,进而要求“抛弃了国家建构过程中的强制同化的政治实践,承认不同文化的平等价值,并给予所有社会文化群体以平等的政治、社会和文化地位”,“把文化差异的保护提高到了政治的层面”^[42]。然而,问题是当人们把“我”与“他”的差异作为考虑问题的出发点,并构建起差异性权利的时候,“我们”就无立足之地了,社会的同质性就受到了置疑和冲击。而如果一个社会中异质性的力量超过同质性的力量,消弭纷争的能力就难以形成和维持,社会的撕裂就难以避免。

三是引发社会矛盾。随着族群政治理论的广泛传播,强调族群差异和身份差异成为了意识形态的重要内容,族群争取自身权益渐成风尚。如此的政治文化底色又塑造了具有特定内容的“政治正确”。在这样的社会环境中,政治极化就难以避免。“许多多元文化主义者矫枉过正,其理论努力只是将‘歧视性措施颠倒过来’,使原先处于不利地位的群体(移民、妇女、黑人)等享有其他群体没有的特殊优势。”^[43]将社会的各种历史和现实问题置于这样的基础上考虑,并按族群“划线站队”,社会政治矛盾就会显著滋生,并导致“因因相报”的链式反应。曾有学者发出警告:“不能无视多元文化主义、族群认同(ethnic identity)在美国社会中产生的分裂作用,而片面地沉浸于对美国多元文化主义成功地消弭族际纷争的‘文化化’想象和颂扬之中。”^[44]遗憾的是,这样的担心终于变成了现实。美国的唐纳德·特朗普(Donald Trump)为了总统选举煽动了白人的种族主义情绪,担任美国总统后又推出了“禁穆令”、修建边界隔离墙、移民政策改革等具有种族主义内涵的政策。接下来,以拆除美国内战时期南方将领罗伯特·李(Robert Edward Lee)雕像为代表的“拆像运动”就在美国兴起。随后,白人至上主义者的反扑又接踵而至,导致了夏洛茨维尔发生的暴力事件。“此次事件看似是白人种族主义者冒犯了美国多元主义的‘政治正确’,但实际上却是长期被压制的中下层白人对美国多元主义虚伪性的不满。”^[45]与此同时,欧洲以族群为主体的社会政治行动也在逐渐凸显,并对欧洲社会和政治形成了严重的冲击。

四是侵蚀国家认同。作为一种经由认同而将民族与国家结合为一体的国家形态,民族国家对国家认同具有高度的依赖^[46]。构建并保持必要的国家认同,是民族国家的国家建设的核心内容。但是,把族群视为社会结构的基本单位,并要求建立差异性权利机制的族群政治理论,与民族国家的国家认同构建的要求相抵牾,不仅直接冲击国家认同的价值基础,对建立在个人权利基础上的国家认同机制形成解构,而且还会解构主流文化,削弱国族的地位,破坏国家认同的基础。在美国,“多文化论和多样性理论的意识形态出现,损害了美国国民身份和国家特性尚存的中心内

容，即文化核心和‘美国信念’的合法地位”^[47]，直接导致“民族熔炉”的破裂，使美国面临解体的威胁。另外，这样的理论要求把族群构建作为国家与公民之间的实质性环节，还会改变西方国家在国家认同构建中长期形成并行之有效的“族群模式”^[48]，从而使国家认同的构建面临更多的困境。

五是解构民族国家。民族国家本质上是一套保障民族认同国家的制度体系，核心是通过对每个国民（公民）权利的有效保障，来实现全体国民组成的民族对国家的认同。因此，一元性的公民权利构成了民族国家制度的基础。而族群政治理论对一元性的公民权利制度的否定，必然动摇民族国家制度的基础，对民族国家制度形成解构。的确，“族群可以是一个文化概念，但一旦作为一种主义、一种集权的社会运动，它就具有政治的含义，带有挑战国家现存的政治、社会和文化权利结构的意义。”^[49]“在族裔多样性存在于全世界几乎每一个国家的现代世界，少数民族权利诉求作为一种普遍现象，对传统的单质性民族-国家政治模式或理论设计提出了严峻的挑战。”^[50]兹比格涅夫·布热津斯基（Zbigniew Brzezinski）早就指出：“具有潜在分裂作用”的多元文化主义“可能使多民族的美国巴尔干化”。这种状况发展下去，“美国的社会就有面临解体的危险”^[51]。亨廷顿也认为：以多元文化主义为主的族群政治理论，使美国面临解体的威胁^[52]。

在中国，以族群政治理论来解释国内民族问题及阐释民族政策的风气，逐渐塑造了总是要把与少数民族有关或沾边的问题置于族群差异和族群权利的框架中审视的思维定势，因而总是要求并能在其中找到“民族问题”，并常用少数民族遭受“汉族的强权、霸凌”，以及“同化、汉化”等字眼来描绘和分析这样的“民族问题”，就连国家在边疆多民族地区推动现代化也被说成是“推行同化政策”，扶贫工作被说成是把不同的生活方式强加于少数民族，普及国家通用语言被说成是实行汉化，进而还塑造了只允许谈少数民族的权益提升、不允许谈少数民族权利的限制和民族融合的“政治正确”。于是，中国的族际关系在被植入新因素和认知方式后变得更加复杂了。

四、中国应做出理性而审慎的选择

在西方族群政治理论的缺陷日渐显现，负面的影响日渐突出，受到的诘难和批评也越来越多的时候，中国的崛起已经在经济总量居于世界第二位后浮出了水面，中国道路的优势已经充分显现，在道路自信、理论自信、制度自信、文化自信基础上形成的学术自信也日渐强烈，立足于自己的历史文化和独特发展道路来构建自己的解释系统已成为学界的共识，中国的学界已经具有对中国现实和中国问题做出合理解释的信心和能力。这样的社会历史条件，既冰释了在中国搞西方方式的族群政治的合理性，又促成了对已经在中国广泛传播的族群政治或族际政治理论进行反思的必要性。

目前对族群政治或族际政治理论进行反思，目的在于以科学态度来对国内的族群政治或族际政治研究进行全面检视，进而立足于中国的历史文化和现实国情，以理性而审慎的态度对是否要实行西方那样的族群政治做出应有的选择。今天，历史既给我们提供了看清问题所必须的视距，也给我们站稳自己立场提供了必要的支点。进行这样的审视，必须重视以下几个方面的事实：

首先，中国并不存在实行西方族群政治的族际关系环境。中国历史上的确存在数量和种类都很多的族类群体，但这些族类群体经过长期的民族构建过程，一是凝聚成为统一的中华民族，二是成为了中华民族的构成单元。中华民族是具有国家形式的民族（即国族），又是一个“多元一体”的结构，由 56 个民族组成。而且，“中华民族多元一体格局存在着一个凝聚的核心”，这个核心就是汉族，今天仍占全国人口的绝对多数^[53]。各个民族是中华民族大家庭的成员，谁也离不开谁，各自的发展必然受到中华民族大家庭的规制。各个民族的权益，都只能在此基础上实现。随着现代化的快速推进，中国正在由传统的农业文明向工业文明转型，塑造各个民族的民族特性

的社会基础正在发生根本性的改变,各个民族的共同利益正在交往交流交融中迅速增强。这样的族际关系历史和现实环境完全不同于西方,无法为实行西方的族群政治提供基础。

其次,中国的政治制度完全不同于西方,并不支持西方式的族群政治。中国自秦代建立中央集权的国家政权以来,一直实行高度的中央集权。国家政权尤其是中央政权对于族际关系的形成和演变具有重要的影响。当代中国实行社会主义制度,中国共产党的领导是现行政治制度的核心。作为领导核心的中国共产党,既是中国工人阶级的先锋队,也是中国人民和中华民族的先锋队,代表着各族人民的根本利益。在这样的政治制度或政治体制条件下,于现有的制度安排之外确立某些民族的差异性特殊权利的要求,与中国共产党代表各族人民的根本利益的体制的要求并不一致,不符合现行政治体制的要求。

再次,中国历史上形成的权利观念迥异于西方国家,并不支持西方式的族群权利要求。西方近代以来的“天赋人权”理论在促成一元性的公民权利体制的同时,也导致对权利“天赋”的迷思。受其影响,族群政治理论在主张差异性的族群权利的时候,总是把赋予各个族群以特殊权利视为理所当然。但是,这样一种理所当然地要求赋予某个群体特殊权利或特殊权力的要求,并不符合中国传统的权利理念和政治伦理。中国在五千多年的文明史上既没有产生“天赋人权”理论,也没有形成会导致“天赋人权”理论和观念的历史文化基础。相反,中国于“家国一体”观念和机制的基础上形成的社会权利观念体系有自己的特点,一是承认并重视权利的自然和历史形成,不支持对特殊群体的赋权;二是重视国家的整体性权利,把家庭权利与国家权利紧密结合在一起;三是给予处于弱势的群体以某些权利,是出于对其进行帮扶和照顾的考虑。这样的社会权利观念和政治伦理,并不支持给予某些民族以特殊权利的族群政治主张。

另外,还必须对中国进一步融入世界以后族际关系的复杂性具有前瞻性的考虑。今天的中国已经融入了世界。随着“一带一路”倡议的实施,中国融入世界的程度还会进一步加深。这样的过程已经并且还会继续带来外来移民的增多。来自不同国家、不同文明并具有不同宗教信仰的移民在数量增多并形成数量庞大的族裔群体后,他们聚众成族的后果是可以预见的。今天如果把西方在“多族化”背景下形成的族群政治理论在中国推行的话,要求赋予族群更多权利的思想与移民及其后裔聚众成族的现实结合,必然会导致始料不及的后果,产生如外来物种在中国的土地上扎根和蔓延那样的严重后果。对此,我们必须未雨绸缪,并对有可能在今后产生严重后果的思想和理论保持高度的警惕。

从中国的现实看,基于提升族群或民族权利而强调族际间差异和界限的族群政治理论,与中国族际关系的实际和发展要求并不一致,有对作为国族的中华民族以及中国经过多年努力而建立的平等团结和谐的族际关系形成解构之虞,有可能导致族际关系进一步刚性和张力,使族际关系更加复杂多变,并直接冲击中华民族的稳定和一体化,对中华民族伟大复兴形成干扰。而且,“人为地固化少数民族身份,让族群边界始终成为分隔公民群体的‘身份之墙’,显然既不利于国家整合,也不符合一些少数民族正在、甚至已经与主体民族高度整合的社会现实”。^[54]因此,中国不应盲目地采取西方的族际政治理论,更不能以西方的族际政治来解释中国的族际关系,并设计解决中国族际关系问题的方案。

然而,族群政治理论被引入已经 20 多年,对中国的学界和实际工作都有很深的影响,其中的很多概念如“承认差异”“尊重差异”等,在学界和决策性文件中都有使用。而且,在西方国家具有很大影响的族群政治研究范式,也是现代政治研究和族际问题研究的重要学术资源。在此情况下,对族群政治理论简单地说“不”并不可取,对其进行扬弃才是明智之举。而且,在中国通过独特发展道路获得长足发展并快速崛起的时候,在道路自信理论自信制度自信文化自信正在确立的当下,我们也应该以坚定的学术自信,基于中国的历史文化和现实国情,借鉴西方族群政治的学术资源,站在新的历史基点上创新学术思维,在族际关系领域构建具有中国智慧的解释方

式和解决方案。在族群政治理论广泛传播的中国,构建一个有利于中国族际关系和谐的族际政治理论,才是理性之选。

研判中国的族际关系,务必注意一个基本的事实:中国历史上的各种族类群体经过 20 世纪的民族构建,已经凝聚为一体的中华民族,56 个民族皆是中华民族的组成单元,并在中华民族大家庭中形成了平等团结互助的关系。众多的族类群体凝聚为中华民族,既是巨大的历史遗产,也是一笔重要的财富,同时也给各民族权利的形成、族际间的政治互动形成了无法回避的历史规制。离开或回避这样的现实来谈中国各个民族的权利,重构族群间的政治伦理关系,都是不切实际的空谈。在这样的背景下,族际政治整合才是族际政治互动的真正主题。所谓的族际政治,只能是中华民族大家庭中各民族的政治互动。

首先,族际政治是命运共同体内不同成员之间的政治互动。中国历史上的诸多族类群体,经过长期的民族构建过程而确立的民族只有 56 个。一些未获民族地位的群体为争取民族地位进行了长期努力,终因得不到政策支持而无法成功。当代中国的族际政治,就是 56 个民族间的政治互动,只能在中华民族大家庭中进行并受其规约。中华民族是一个命运共同体,组成这个共同体的各个民族群体一荣俱荣、一损俱损,只有把自己的命运同中华民族的命运紧紧连接在一起,才有前途和希望,自身的权益也才能得到有效的保障。离开这个根本性的前提条件,片面地要求给予某个或某些民族群体以特定的权利,就无法回避对中华民族整体利益造成损害的问题,不仅没有前提而且还会导致适得其反的后果。

其次,互动的各个民族都是中华民族大家庭中的成员。族际政治互动中的各个民族,在长期的历史发展中已经形成在分布上的交错杂居、文化上的兼收并蓄、经济上的相互依存、情感上的相互亲近的历史局面,是中华民族大家庭的成员,你中有我、我中有你、谁也离不开谁。因此,作为族际政治之主体的民族,在看到“我”与“他”之间存在差异的同时,更要看到“我”与“他”共同组成了“我们”。中国处理社会关系的“和为贵”传统,以及在家庭关系中相互友爱的倡导,为族际政治互动提供了重要的思想资源。各个民族应保持民族特性而不强化特性,尊重差异而不强化差异,相互关爱、相互帮助,共建和谐族际关系。

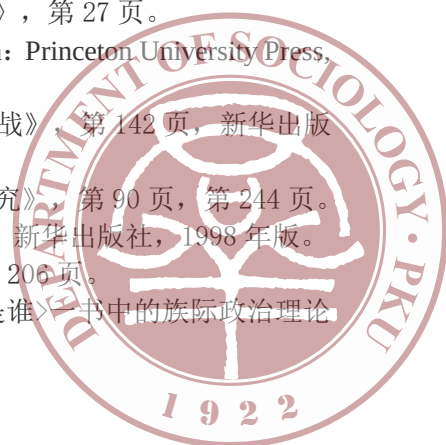
再次,各民族间政治互动的主基调应是族际政治整合。诚然,中华民族大家庭中的各个民族,会在民族特性和民族差异的基础上形成自己的民族意识、民族认同和民族利益,并在争取、实现和维护自身利益的过程中诉诸政治权力,从而形成族际政治互动。但是,各个民族又都是中华民族大家庭中的成员,自己的命运同中华民族的命运不可分割,只有自觉维护中华民族的整体利益,促进中华民族的发展,才能通过相互间的政治互动来实现自己的利益。在中华民族于全球激烈的民族竞争中实现伟大复兴的历史时期,更应该把中华民族的整体利益放在首位,在实现中华民族伟大复兴的过程中实现各自的利益。因此,中国族际政治互动的主基调,应是族际政治整合,共同维护统一的国家政治共同体。

最后,各民族在政治互动中将日渐接近和融合。中国历史上的各个族类群体,“经过接触、混杂、联结和融合,同时也有分裂和消亡”,最终“形成一个你来我去、我来你去,我中有你、你中有我,而又各具个性的多元统一”的中华民族^[55]。这是一种在漫漫历史长河中体现出来的历史必然性。今天中国多民族之间的政治互动,是在“多元一体”格局中进行的,对各民族群体之间的“联结和融合”的作用将不断加强。这样一种以中华民族的“多元一体”为基础,以统一和一体化的中华民族为规约,坚持中华民族一体的主线和方向的族际政治互动,势必强化各民族之间的交往交流交融,导致各个民族接近和整合的深化,促进中华民族的巩固和发展。

注释

^[1] 西方的族群政治理论传入中国后,中国的学者常常以“族际政治”或“族际政治理论”来指称它,相关的研究也多冠之以“族际政治”之名。

- [2] 关凯：《族群政治》，序言三，第15页，中央民族大学出版社，2007年版。
- [3] [5] [6] [7] 威尔·金里卡：《自由主义、社群与文化》，第159页，第154-171页，第33页，第133页，上海译文出版社，2005年版。
- [4] 参见 Andrew Vincent, *Nationalism and Particularity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 170.
- [8] [9] 查尔斯·泰勒：《承认的政治》，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，第317页，第290页，三联书店，1998年版。
- [10] C. Campbell & W. Christian, *Parties, Leaders, and Ideologies in Canada*, New York: McGraw-Hill Ryerson Limited, 1996, p. 250.
- [11] 王建娥：《族际政治：20 世纪的理论与实践》，第202页，社会科学文献出版社，2011年版。
- [12] [13] Iris Marion Young, *Justice and the political of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 97, p. 184.
- [14] 常士阁主编：《异中求和：当代西方多元文化主义政治思想研究》，第345-346页，人民出版社，2009年版。
- [15] [17] 有学者指出，族群政治理论所要求的基于族群身份的公民权，实际上就是一种特殊的族群权。“族群权成了一种特殊的公民权，族群身份成为一种与公民身份有所‘差异’的、特殊的公民身份。”常士阁主编：《异中求和：当代西方多元文化主义政治思想研究》，第94页，第27页，人民出版社，2009年版。
- [16] [18] 王建娥：《族际政治：20 世纪的理论与实践》，第202页，第33页，社会科学文献出版社，2011年版。
- [19] 关于中国20世纪初以来的中华民族的构建和中国各民族的构建，参见周平：《中国民族构建的二重结构》，《思想战线》2017年第1期。
- [20] 杨光斌：《中国政治学的学习——反思与知识转型》，《中国社会科学报》2011年9月1日。
- [21] [23] [24] 王建娥、陈建樾：《族际政治与现代民族国家》，第8页，第299页，第245页，社会科学文献出版社，2004年版。
- [22] [26] 王建娥：《族际政治民主化：多民族国家建设和谐社会的重要课题》，《民族研究》2006年第5期。
- [25] 王建娥：《多民族国家社会政治凝聚力的锻造》，《中央社会主义学院学报》2017年第2期。
- [27] 周平：《族际政治理论：中国视角的批判性建构》，《中国社会科学报》2011年8月11日。
- [28] 关凯：《族群政治》，序言三，第15页。
- [29] 族际政治整合是笔者构建的一个描述和分析多民族国家族际政治互动的概念，笔者也在这方面做了一定研究。同时，也有学者对笔者的族际政治整合理论进行了研究。参见李陶红：《周平：多民族国家中的族际政治整合研究》，《民族论坛》，2014年第6期。
- [30] Stephen May, “Critical Multiculturalism and Cultural Difference: Avoiding Essentialism”, Stephen May, ed., *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Tiracist Education*, Philadelphia: Falmer Press, 1999, p.11.
- [31] 威尔·金里卡：《自由主义、社群与文化》，第133页。
- [32] 罗尔斯：《政治自由主义》，第144页，译林出版社，1996年版。
- [33] 常士阁主编：《异中求和：当代西方多元文化主义政治思想研究》，第27页。
- [34] [35] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 191, p. 191.
- [36] [37] [40] 塞缪尔·亨廷顿：《我们是谁？——美国国家特性面临的挑战》，第142页，新华出版社，2005年版。
- [38] [43] 常士阁主编：《异中求和：当代西方多元文化主义政治思想研究》，第90页，第244页。
- [39] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第368页，新华出版社，1998年版。
- [41] [42] 王建娥：《族际政治：20 世纪的理论与实践》，第205页，第206页。
- [44] 郝时远：《民族认同危机还是民族主义宣示？——亨廷顿〈我们是谁〉一书中的族际政治理论困境》，《世界民族》2005年第3期。



- [45] 张飞岸：《解蔽美国多元主义意识形态》，《中国社会科学报》2017年9月6日。
- [46] 关于民族国家对国家认同的依赖问题，塞缪尔·亨廷顿在《我们是谁》一书作了专门的论述。也可参阅周平：《民族国家认同构建的逻辑》和《“亨廷顿之忧”发出了一个严重的警示》，前者载于《政治学研究》2017年第2期，后者载于《思想战线》2017年第5期。
- [47] 塞缪尔·亨廷顿：《我们是谁？——美国国家特性面临的挑战》，第16页。
- [48] 关于国家认同构建的模式问题，可参阅周平：“民族国家认同构建的逻辑”，《政治学研究》2017年第2期。
- [49] 王建娥：《族际政治：20世纪的理论与实践》，第244页。
- [50] 王建娥：“族际政治民主化：多民族国家建设和谐社会的重要课题”，《民族研究》2006年第5期。
- [51] 兹比格涅夫·布热津斯基：《大失控与大混乱》，第125、118、126页，中国社会科学出版社，1994年版。
- [52] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第368、16页。
- [53] 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。
- [54] 关凯：《族群政治》，第144页。
- [55] 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

【论 文】

中国和土耳其之间的精神联系：历史与想象¹

咎 涛²

在这篇短文中，笔者无意探讨中国和土耳其之间实际发生的经贸或政治关系，毋宁从观念史的角度，围绕“历史与想象”这一主题，选择不同历史时期的几个侧面考察和分析土耳其与中国对彼此的形象建构。³

“历史与想象”所对应的分别是史实/事实与观念/建构。从历史学的角度来说，至少存在两种值得研究的“现实”：具体存在的事物或者在特定时空下到底发生了什么（人物与事件）；想象中的现实（神、国家等）以及人们如何书写、记载、记忆、评价具体存在某种现实（即所谓事实背后的观念）。前者或可称之为客观现实，后者或可称之为主观现实。就人类历史而言，主观的或想象的现实已经变得日益重要。⁴本文的“历史与想象”这一主题，侧重于主观现实层面，也就是更加侧重关于现实的观念、想象及建构这个维度。

¹ 本文刊载于《新丝路学刊》，社科文献出版社，2017年第1期。

² 作者为北京大学历史学系 副教授。

³ 就本研究的主题而言，它更多地涉及近代以来中国人和土耳其人之间的认知建构，这方面的研究已经有了不少成果。在中国这方面，陈鹏的博士论文《近代中国人对土耳其的认知》（中国人民大学博士论文，2014年6月）是对前人的研究最具综合性且资料最为翔实的，笔者本文中关于近代中国人的土耳其认知的一些资料就得益于陈博士此文提供的线索；从土耳其方面来说，穆斯塔法·塞耳达·帕拉博叶柯（Mustafa Serdar Palabıynk）的文章“The Ottoman Travellers' Perceptions of the Far East in the Early Twentieth Century”（*Bilgi*, Spring 2013, Number 65）是近代土耳其人之东亚观方面的开创性研究。此外，笔者关于土耳其民族主义史观以及当代中土关系的研究中也曾部分涉及双方对彼此认知问题（咎涛：《现代国家与民族建构——20世纪前期土耳其民族主义研究》，北京：三联书店，2011；咎涛：“中土关系及土耳其对中国崛起的看法”，《阿拉伯世界研究》，2010年第4期，第59-66页）。

⁴ （以色列）尤瓦尔·赫拉利：《人类简史：从动物到上帝》，林俊宏译，中信出版社，2014，第33页。

一、背景：并不陌生的突厥

对于今天的中国人来说，突厥/土耳其要么在时间上属于一千多年前的过去，要么在空间上是西亚/中东地区的一个民族国家。也就是说，突厥/土耳其在时空上与我们存在较大的距离。然而，突厥是中古之前中国历史的一个重要参与者。古代中国对突厥事迹的记载对于近代以来的社会而言，除了学术研究的资料价值之外，还是政治和文化意识形态的思想来源，中国与土耳其之间的认知建构，无不涉及关于古代“突厥”的知识。

关于“突厥”一词在中文正史中的最早出现，通常的说法是出现于隋唐时代。涉及突厥的正史多成书于唐代（详下表），从唐人所撰史书的行文中不难看出，隋唐之时，突厥并不是一个新近为当时人所了解的群体。网上看到一个说法是突厥一词最早出现于公元 540 年，¹ 但不知所据为何。据岑仲勉先生考证，“突厥最初见，且有年份可考者”系《周书》卷二七《宇文测传》：“（大统）八年（542 年），〔宇文测〕加金紫光禄大夫，转行绥州事。每岁河冰合后，突厥即来寇掠……测因请置戍兵以备之。”² 学者多从此说。³ 从时间、事件、人物关联的角度看，这里的 542 年与“突厥”之事对应，确是一个较早的年份了，此亦是确切年份上能够找到的、与突厥对应的最早记录。当然，仍需考虑到《周书》成书于贞观十年（637 年）这一情况。魏收所撰《魏书》的成书时间为公元 554 年，且其列传之第八十九、九十多出现与“突厥”有关的记载，⁴ 但其卷一百二列传第九十之“西域传”等部分早已遗失，现在我们所见之《魏书·西域传》系后人据《北史》增补的，尽管《北史》也曾参阅《魏书》，但其中的细节目前已不可考。⁵ 故前述岑仲勉先生将“突厥”一词之最早可考年份定在西魏大统八年（公元 542 年），是一个我们不得不接受的现实。尽管我们可以大胆猜测，该词进入汉语世界的时间应该还会更早，但目前并无确切的文献证据。⁶

¹ <http://www.baike.com/wiki/%E7%AA%81%E5%8E%A5>（2017 年 5 月 1 日）

² 岑仲勉：《突厥集史》，上册，中华书局，1958，第 15 页。

³ 如，魏良弢：“突厥汗国与中亚”，《西域研究》，2005 年第 3 期。

⁴ 如，《西域传·龟兹》中有：“东去焉耆九百里，南去于阗一千四百里，西去疏勒一千五百里，北去突厥牙帐六百五十里，东南去瓜州三千一百里。”《西域传·嚙哒传》则提到“风俗与突厥略同。”

⁵ 参见《魏书》，中华书局，1974，“出版说明”，及第 2282 页“校勘记”。

⁶ 岑仲勉先生也说，《周书》“宇文测传”中提到，以往面临突厥来寇掠的时候，通常的做法是“预遣居民入城堡以避之”，那么，“突厥之兴，更可上溯于魏也。”岑仲勉：《突厥集史》，上册，第 15 页。





（以上为涉及突厥记载较多的汉文史籍。资料来源：作者自制）

公元 630 年，著名僧人玄奘从高昌出发一路向西。不久，玄奘以极大的代价翻越了凶险的天山，进入今吉尔吉斯斯坦境内，并在那里拜访了西突厥可汗——肆叶护可汗。当时，西突厥汗国对从高昌到波斯的广阔地区行使有效的控制和管辖权，在规劝玄奘留在碎叶不要再前往印度失败后，肆叶护可汗赠给玄奘 50 匹绢作为盘缠，还给他配了一名翻译，并为玄奘写了数封国书给沿途的统治者。之后，玄奘又向西到达了撒马尔罕，¹ 并从那里往南行走，最后抵达了印度。从这个历史事件可以看出，（西）突厥在当时的内陆亚洲地缘政治现实中扮演着重要的角色。

也正是在玄奘见西突厥可汗的这一年，唐太宗大败东突厥。对于突厥人在中国史以及内陆亚洲历史上的地位之重要性，无论是古代的中国史书还是后世的学术研究，都没有太大的异议。突厥汗国曾与强盛的隋唐帝国并立争雄，对于后世突厥语不同民族的历史叙事而言，这一段历史必然要被浓墨重彩地书写。与此同时，从历史记载的丰富性来说，中文史料也是重构这一时期突厥汗国历史的最重要支撑。中古史家也认为唐代对突厥事迹的记载已经比较完备的，《旧唐书·突厥列传》开篇就说：“突厥之始，启民之前，《隋书》载之备矣……”² 当代土耳其著名历史学家图逸姗教授（Isenbike Togan）在其为《旧唐书·突厥列传》所做的土耳其文注疏的前言中就提到，“在与突厥人历史有关的作品中，都会提到中国文献对突厥历史的重要性。”³

然而，诚如北京大学历史学系的罗新教授所言，中国史书的记载侧重是在东突厥汗国，而与中亚和西亚历史关系最密切者可能还是西突厥汗国。但为了满足突厥叙事的“完整性”，现代中亚、西亚突厥语世界的历史叙述（无论是在民族主义盛期还是其后）统统都要追溯到东突厥帝国（也就是以阿尔泰山为发祥地的古代突厥）。在罗教授看来，“中国史籍中的突厥，与现代学者所说的古代的突厥语人群，完全是两个不同的概念。”具体来说就是，“现代社会倾向于以 Türk 一词作为突厥语族各人群的通称，但在古代，它只是一个专门的指称。在鄂尔浑碑铭的突厥文碑文中，只有突厥汗国的统治人群才是 Türk，那些被征服、被统治的人群，如乌古斯九姓，就不是 Türk。”不管后来的人们如何分类，“没有任何史料证明或暗示，乌古斯九姓曾经自视或自称

¹ （美）芮乐伟·韩森：《丝绸之路新史》，张湛译，北京联合出版公司，2015，第 145-147 页。

² 《旧唐书》，列传第一百四十四突厥上，中华书局，1975，第 5153 页。

³ Isenbike Togan, *Çin Kaynaklarında Türkler, Eski Tang Tarihi*, "sözbaşı."

为突厥。”¹

一些西方的和土耳其的学者倾向于把匈奴人直接当作是最早的突厥人，把公元6世纪建立的“蓝突厥帝国”（Gök Türk Empire）看成是最早的突厥帝国。但研究早期的“蓝突厥帝国”历史的学者伊珊（Ishan）说：“他们的起源是不清楚的，因为6-7世纪的中国史料描述的是不同的神话。他们或许曾是匈奴的一部分，他们或许曾是突厥化了的、逃避拓拔魏迫害的鲜卑人，抑或是突厥化了的印欧人。无论他们是谁，反正他们是最早使用突厥这一名号的群体。”²法国东方学家勒内·格鲁塞把占据着俄罗斯南部以及西伯利亚西部草原地带的古代民族统称为“突厥-蒙古人”，“古代的突厥-蒙古人中的统治民族是被中国人称作‘匈奴’的人。”³东方学家们根据中国的历史记载认为，匈奴人与突厥人有很多相似之处，比如他们都崇拜天（腾格里），都以狼为图腾。⁴目前似乎没有什么疑问的是：“突厥族一度属于阿尔泰人种族的一个部分，同属阿尔泰人种的还有蒙古族、满族、保加利亚人，可能还有匈奴族等。”⁵伯希和的看法是：“一般认为匈奴就是民族大迁移时期欧洲人所称的匈人（Huns）。他们不是印欧人种。现在认为匈奴或匈人属于突厥（Turc）系，这点几成定论。突厥这个名称虽来源于一个形容词，但尚不能加以解释。⁶匈奴的统治层虽说是突厥人，但不能说匈奴或匈人联盟内部不包括伊兰人的成分。”⁷

上述现象显然很符合“历史与想象”或“史实与建构”这个主题。也就是说，在有了一个大致突厥历史和人群之概念的条件下，如何来叙述或建构它们是可以有所选择的。在这个意义上，中国与土耳其之间因为历史记载的关系而被联系在了一起，也就是说，因为中国古代的强盛王朝（尤其是隋唐）与强盛的突厥帝国在同一时空下竞争，且汉文史料于此记载颇多，那么，中国的王朝和历史记载就成为后世突厥语不同民族也包括西方学者叙述所谓完整的“突厥/土耳其历史”的重要参照（物）。至于中原王朝如何看待突厥，我们需要将这个问题置于传统中国的夷狄观念和华夷秩序观下来理解。

由于长期的在内陆亚洲历史上的直接接触，历史上的中国人与突厥人之间相互并不陌生。同样由于中国方面较为详细的历史记载的存在，之后中国的文人士大夫对突厥之人与事并不陌生。到了近代，因为有着“同病相怜”的相似境遇，突厥与中国在历史上的关联又将被重新激活和演绎，并在新的历史条件下被提及和类比。

二、19世纪末-20世纪初中土认知的互构

¹ 罗新：“从于都斤山到伊斯坦布尔——突厥记忆的遗失与重建”，《全球史评论》第十一辑，中国社会科学出版社，2017，第81-82页。

² Ishan, “The Gök Türk Empire,” http://www.allempires.com/article/index.php?q=The_Gok_Turk_Empire; 按：突厥语gök有“蓝”、“天”的意思，在现代土耳其语中一般是指“天”。根据苏联学者伯恩斯坦的看法，在6-8世纪，“突厥”一词本质上没有全民族的意义，而通常是指突厥社会中占统治地位的部分，因此，碑文中提到“突厥”时常加形容词gök，按照原文的意思，“蓝突厥是对上层统治者的形容词”，gök在古代突厥碑文中是表示高贵的形容词。薛宗正：《突厥史》，第24-25页。

³ 勒内·格鲁塞：《草原帝国》，黎荔等译，北京：国际文化出版公司，2003，第27页。

⁴ 关于狼图腾在突厥-蒙古人之中的早期传说，可以参见韩儒林：“突厥蒙古之祖先传说”，收入韩儒林《穹庐集——元史及西北民族史研究》，上海人民出版社，1982，第274-299页。

⁵ 戴维森：《从瓦解到新生：土耳其的现代化历程》，第18页。

⁶ 根据最新的土耳其历史教科书，“Türk”这个词在历史上有很多中含义，但经过学者们的研究，关于该词的解释被认为是比较正确的：一个意思是“诞生、出现、增加”；另一个意思是“力量、强大的、有力的、成熟的”；而“突厥”一词作为一个政治名称，最早的是指“蓝突厥国”（Göktürk Devleti, 552-740）。Tarih, Lise-1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 2002, p. 38. 又据薛宗正，“突厥”一名是西魏译自茹茹对突厥人的称呼，习久沿用，遂成定译；突厥一词本有“帽”的含义，据此，薛氏推测“Türk”的来历似与古塞人的族称“锐帽人”（Tigra-hauda）有关，tig有“锐”的意思，它进一步音变为Türk，则有“刚锐如铁，皆堪伐人”之意。薛宗正：《突厥史》，第77-78页。

⁷ “伊兰人”是公元前几世纪时生活于南俄草原及西伯利亚西部草原上的印欧种人，其中有斯基台人和萨尔马特人。[俄]巴尔托里德、[法]伯希和等著，《中亚简史》（外一种），耿世民译，中华书局，2005，第177-178页。

到了清末,随着中国内外局势的变化,一些知识分子尤其是以康有为为代表的改良派开始重新将突厥(奥斯曼帝国)作为重要的时代参照和对应物提出来。在1898年6月,康有为作了著名的《进呈突厥削弱记序》,其中康有为先点题,说突厥与中国命运相近:“横览万国,与中国至近形似,比拟同类,鉴戒最切者莫如突厥矣。”¹然后,康有为强调中国和土耳其是同种:“突厥出自匈奴,盖殷人淳维之后,而吾同种也。昔在隋唐之世,赫然控北方数万里,亘自远东,延瀚海至于里海,奄有中亚,自蒙古前莫比强焉。”²根据学者的研究,早在康有为撰写《进呈突厥削弱记序》之前,徐继畲就在其《瀛寰志略》中将英文的 Turkey 译为“土耳其”,且以此音译为最正,已经约定俗成为一个规范用词。但康有为非要舍“土耳其”而用“突厥”,其原因在于康有为跟当时的革命党人都看重奥斯曼帝国的镜鉴意义,但彼此的观点差别很大,革命党认为土耳其与中国处于相似的发展阶段,可谓“同形”,又同样遭受深重的外患,可谓“同病”。而康有为不止于关注“同病同形”这一面,他更强调的是“同种同类”。康氏曾经很推崇《泰西新史览要》一书,正是该书中提到,土耳其“即唐书所称之突厥也,历代相传仍其本名,乃近年来华人之译书者不明古史,误译作土耳其。”这便是康有为在1896年后用“突厥”对译 Turkey 的原因。比较来看,古代正史中史家强调匈奴/突厥在血统上与中原王朝的关系,其目的在于建立某种谱系上联系,从而使得中原人陌生的对象不再陌生,也不再恐惧之,以利于经略;但康有为在这里强调的同种,目的是为了拉近两个比较对象的距离,使比较更有切近感。³戊戌变法失败后,康有为在伊斯坦布尔的游记就名之为“突厥游记”也就不奇怪了,直到1923年土耳其共和国成立后,康有为又重新启用“土耳其”一词。⁴

对康有为来说,奥斯曼帝国与中国的问题相似,双方又是同种同类,这样情况是“鉴戒最切者”。对康有为而言,奥斯曼土耳其人与中国有相同的命运,都是亚洲的病夫:没有机器,没有干净的水,没有好的路,没有铁路,同样地无知,没有现代世界知识,没有人权,没有议会,没有法治,没有独立,都是深陷危机。⁵康有为为中国和土耳其之间建立了一种同病相怜的“自家人”的感觉:“中国与突厥乎,西欧久谓为东方两病夫矣,其意谓未知孰先死也。今中国之形,与突厥同;中国之病亦与突厥同;臣编译突厥事,窃窃自危,旁皇泪下。”⁶

相对于改良派提倡君主立宪,革命党人同样也以土耳其的例子来论证中国之不可能实行立宪,而欲行立宪必先进行种族革命。早在20世纪初,中国的汪精卫就谈到过这个问题:

“夫中国之政治现象,与土耳其不同,故土耳其犹可言君主立宪,而中国则必不可,以民族问题为之梗也。此其故吾昔常言之矣。曰:‘土耳其国内诸民族,以突厥民族为最多数,今之握君权者,固突厥人,而为革命之主动者,亦突厥人也。故君民之际易于调和,及得宪法,而目的已达。若中国则不然,握君权者为满洲人,而企求立宪,则汉人,非满人也。此大异于土之以革命得立宪者矣。土之革命,突厥人为主动,而马士多利亞人赞同之。马士多利亞人之意,欲以少数民族依附于多数民族以自存也。今汉人宁能附庸于满人以自存乎?故以汉人所处地位计之,当如希腊人之谋独立,乃为合于正义。希腊以文明民族,而被政府于土耳其,与汉人被政府于满洲同也。希腊民族受土耳其压制之时,知谋独立,不知望土之立宪,惟其民意如是,故终有独立之日,此实与现时中国之革命党,同一心事,而亦中国人所当同趋于此一途者也。不惟希腊而已,卜加利亚人、罗绵利亚人、罗美尼亚人、孟颠匿古鲁

¹ 汤志钧编:《康有为政论集》(上),中华书局,1981,第298页。

² 汤志钧编:《康有为政论集》(上),第298页。

³ 到1930年代,仍然有学者翻出唐代安置东突厥一事,论述土耳其与中国之同种。

⁴ 参见戴东阳:“康有为《突厥游记》稿刊本的差异及其成因,”《近代史研究》2000年第2期。

⁵ 汤志钧编:《康有为政论集》(上),第299页。

⁶ 汤志钧编:《康有为政论集》(上),第300页。



人，其以异族受制于土，与希腊同，而其谋独立，亦与希腊同，是可谓能尽民族之天职者矣。

中国人对之，其知愧胡？其可自同于马士多利亞人乎？’”¹

汪精卫所谈的背景是 1908 年的青年土耳其党人的革命。

就在改良派和革命党人纵向求诸历史、横向对比自我与他者、建构起一个“同病同形”、“同种同类”的突厥/土耳其之时，奥斯曼帝国也与中国发生了不同形式的联系，首先是在这之前接待了阿古柏的信使，并册封阿古柏为“埃米尔”，此为对中国国家主权之直接侵犯，反映了奥斯曼帝国对泛伊斯兰主义利用，这一情形为当时的中国大臣所知悉；另外，20 世纪初也有一些土耳其人来到东亚，留下了他们的观感，向其国内报告了东亚的情况，这其中就有他们关于中国的具体看法。

1860-1920 年代，在奥斯曼-土耳其是泛伊斯兰主义和泛突厥主义迅速发展的时代。19 世纪 60-70 年代，入侵新疆的阿古柏建立了地方政权，并与在伊斯坦布尔的奥斯曼帝国皇帝哈米德二世建立了联系，接受其册封。这一关系反映了泛伊斯兰主义在奥斯曼帝国的上升，也就是帝国开始利用泛伊斯兰主义拉拢世界范围内不同地区的穆斯林，以反帝反殖为名，实际上是为了壮大自己的声威。与此同时，在中国方面，正在进行“海防”与“塞防”之争的李鸿章与左宗棠也注意到了土耳其对于新疆问题的介入。1874 年，李鸿章就通过外国报纸和探子得知了这一消息，并在《奏陈方今天下大势暨分条复陈练兵造船筹饷各事》中，向皇帝汇报了此事，他说：“屡阅外国新闻纸，及西路探报，喀什噶尔回酋，新受土耳其回部之封”。²左宗棠也得知了这一消息，他在奏议中谈到：“喀什噶尔回酋之叛附土耳其，与俄英两国通商，闻海口已刊入新闻纸。此间尚无闻见。果如新闻纸所言，喀什噶尔附其同教之土耳其，与英俄通商，我既兼顾不遑，无从问及，则将来恢复后，能否久守，原可姑置勿论。”但左宗棠认为土耳其不足为虑：“至土耳其，即都鲁机，国于印度之西，距伊犁、喀什噶尔万数千里而遥……土耳其国势分崩离析，非夫寰宇中央之旧矣。”左宗棠其实也意识到了到了土耳其作为伊斯兰国家与回民之间的关系。³奥斯曼-土耳其人对阿古柏的支持，成为后世中国人关于土耳其利用“双泛”在内陆亚洲推行扩张主义、干预中国内政的一个历史阴影。至 1933 年分裂主义势力在喀什噶尔组织“独立政府”，国人对于其背后的土耳其因素的认知就更加清晰了。至此，近代土耳其人利用“双泛”干预中国新疆事务的负面形象已然成型，且影响至今。

在 1890-1910 年代，有些土耳其人旅行到东亚，据认为其中就有奥斯曼政府派出的间谍，他们在新疆办学，宣传泛突厥主义，有的被中国政府抓捕和驱逐。⁴这些人也留下了一些游记类资料，其中他们描述了中国和日本的不同。除了记述当地的风土人情，这些游记文字的一个重要方面是揭示出当时的土耳其穆斯林如何看待东亚。简单来说就是，当时的奥斯曼-土耳其人非常赞赏日本，同时非常鄙视中国。他们认为日本人是好的穆斯林，是东方国家的榜样，因为它既现代又保持了传统；而中国是没有希望的，是肮脏和贫穷的；他们指出，日本人只是不知道自己是穆斯林，但日本很容易变成穆斯林国家。

奥斯曼-土耳其人赞赏日本的原因很简单。一是他们了解到也看到日本人实现了国家的进步（也就是后世所说的现代化）和强大，日本甚至打败了曾经强大的中国（1894）和俄国（1905）；二是日本人非常地文明化，尤其是很讲究卫生，为人彬彬有礼，非常讲究生活的细节；三是日本人在实现现代化的过程中并没有丢掉自身的传统，不管是在服饰还是习俗方面，日本人仍然珍视自身的传统。这几个原因，使得当时的奥斯曼-土耳其人不仅非常地羡慕日本人，而且从穆斯林

¹ 汪精卫：《汪精卫集》，上海：光明书局，1929 年 10 月初版，第 201 页。

² 转引自陈鹏：《近代中国人对土耳其的认知》，第 327 页。

³ 转引自陈鹏：《近代中国人对土耳其的认知》，第 327-328 页。

⁴ 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2003 年，第 169-170 页。



的立场对此进行了阐发。

对奥斯曼-土耳其人来说，他们之所以如此看重日本，除了认识到它的先进、强大与文明之外，更重要的是奥斯曼-土耳其人把日本视为黄种人的骄傲，视为东方人和亚洲人的骄傲。同样面临列强压力，同样在追求现代化的奥斯曼-土耳其人，尽管对自身问题的认识非常深刻，但是，并没有实现日本那样的进步，尤其是感觉到帝国的问题重重，要达到日本的高度，不是一时半会儿可以实现的。但是，作为自我定位在亚洲和东方的奥斯曼-土耳其人，他们在当时有一个强烈的群体意识，那就是，东方人的落后与西方的进步，使得东方民族普遍地处于水深火热的危机之中，东方人面临失败和灭亡的危险，在这种情况下，东方人必须团结起来。这种团结，最初是一种泛伊斯兰主义的主张，即团结起所有的穆斯林来，进行圣战，对抗西方殖民/帝国主义。几乎与此同时，他们发现了日本，就顺势把日本当成了东方人的领袖，认为，只有日本有能力带领东方人走向进步并战胜西方人。

这些土耳其人内在地具有一种本质主义的东方性视野，即东方注定是不同于西方的，东方民族可以像日本人一样通过学习西方，变得更为强大，但不一定必须成为西方那个样子。他们从日本人那里看到了希望：一是日本突破了中华文明的世界秩序，这是它本来就隶属于的那个世界，日本对其完成了突破和超越；二是通过日俄战争，作为黄种的、亚洲的和东方的日本人，战胜了白种的、欧洲的和西方的俄国人，土耳其人对此欢欣鼓舞：日本以实践证明，东方超越和战胜西方是可能的。

关于中国，这些奥斯曼-土耳其人也有很多记载和断言。但普遍的感受是，中国大而虚弱，中国人多而散漫，没有法治，尤其是中国人非常脏，不讲究个人卫生，卑琐又不懂礼貌。这些都与日本人形成了鲜明的对比，因此，他们对中国不抱希望。¹

1923 年土耳其独立战争的胜利，使得土耳其在中国声誉鹊起，因为中国正日益陷入军阀混战和分裂主义，土耳其的独立和现代化可以为中国的榜样，也有不少的中国先进人士时时拿土耳其做参照谈论中国。

1920-1930 年代，正是土耳其完成独立革命并在国父凯末尔领导下大刀阔斧进行改革、建设现代国家的时期。中国人对于凯末尔的崇拜与宣传是不遗余力的，出现了多本（篇）研究、介绍凯末尔的专著和专文。1922 年，《民国日报》就发表过一篇诗歌《祝基玛尔将军胜利》，讴歌凯末尔的丰功伟绩。²从这首诗歌不难发现，中国以土耳其为榜样的一个重要的方面在于，同认为是弱小民族。土耳其独立革命的胜利令处于军阀割据、列强环伺之中的中国先进人士感到羡慕，甚至萌生了效法和追随土耳其以谋自强的意念。

中国知识分子自 20 世纪 20 年代以来对土耳其革命和变革保持了密切的关注。一直以来，在中国也有一些对土耳其民族独立艳羡不已的知识分子和年轻的历史学家，表达了对“新土耳其”的敬意。这其中最具代表性的作品是柳克述撰写的《新土耳其》。³关于这本书在中国现代化研究史上的地位，林被甸、董正华曾提出：

第一部明确地以现代化进程为对象的史学专著，则是柳克述的《新土耳其》……中国和土耳其近代以来有共同的遭遇，两国探索现代化的经验教训足可相互借鉴。……柳氏自述其撰写《新土耳其》旨在“警策国人”、“唤醒民众”。统览全书，其希望中国走向独立富强与现代化的立意是十分鲜明的。值得注意的是，该书明确地使用了“现代化”这一几十年后

¹ 以上相关观点散见于 Ahmet Kemal İlkul, *Çin-Türkistan Hatıraları ve Şanghay Hatıraları*, İstanbul: Ötüken, 1997; 以及 Adil Hikmet Bey, *Asya'da Beş Türk*, İstanbul: Ötüken, 1998. 亦可参见 Mustafa Serdar Palabıyık, "The Ottoman Travellers' Perceptions of the Far East in the Early Twentieth Century."

² 恶石：“祝基玛尔将军胜利”，《民国日报·觉悟》，1922 年第 9 卷第 22 期。

³ 柳克述：《新土耳其》，商务印书馆，1926。



才开始流行于西方的新概念。¹

出于跟柳克述相似的目的,解放前的中国学者对土耳其现代史的研究投入了很大的努力,出版了相当丰富的研究论著²。比如,在1928年,程中行编译了《土耳其革命史》一书。程氏在该书的“译者自序”中说:“数年以来,国人但知土耳其革命之成功,而不明其成功之所自,国人但忧吾国革命之尚未成功,而不能通力协赞成功之原则。是书本旨,虽在铺陈土耳其革命之事迹,而国人读是书者,不可不于其成败之点,反复三致意焉。”³1948年,边理庭编著了《新土耳其建国史》,在该书第一部分,作者就论证土耳其是黄色人种,其用意很明显:“……我们说土耳其民族乃是黄色人种的血胤。黄色人种在亚细亚洲的东西两端,建立了两个大国家——中华民国与土耳其,东西辉映,为世界人类生色不少。为黄色人种尤其生色不少。”⁴限于篇幅,其他著作不赘述。

在1920-1940年代,土耳其作为中国的榜样,左派和民族主义知识分子有不同的看法。蒋介石想做中国的凯末尔,民族主义者呼唤中国出现一个凯末尔。⁵共产党人如瞿秋白、李维汉、恽代英等都曾赞扬过凯末尔领导的土耳其独立革命,将其视为世界社会革命的一部分,强调其反对帝国主义的一面,认为同为“病夫”的中国人民应该学习土耳其,团结起来,打倒帝国主义,实现独立与复兴。⁶但随着中国共产党人对土耳其革命性质的深入认识,尤其是凯末尔党人迫害土耳其共产党,中国共产党人转而批评土耳其革命是资产阶级民族主义革命,没有改变劳苦大众的地位。到1920年代中后期,中共及左翼人士对于凯末尔革命的批评逐渐升级。

1924年,瞿秋白就对凯末尔革命提出了批评。在他看来,凯末尔党人消除了原先的民生主义、社会主义因素,完全走向了资本主义。他首先指出了革命初期,土耳其的革命运动利用了左派的哈勒党和共产党,表面上与他们进行合作,但当他们自己地位稳固和战胜希腊人之后,政策发生了变化,渐渐有和协约国妥协的趋势,用各种方法摧残左派。“……仍旧又回到大土耳其主义和大回教主义去了……变了军政独裁的统治……”,政权也就完全到了资产阶级手里,富豪巨商成为国民运动的中坚,农民的租税却丝毫没有减轻。总之,“一九二二年土耳其战胜希腊之后,土耳其国民运动派的资产阶级性便完全表露出来了,国民大会政府若要巩固国民革命的胜利,必须有赞助劳动阶级的勇气……”。⁷

1925年国民党右派戴季陶连续发表文章,反对孙中山制订的联俄、联共、扶助农工三大政策,污蔑中国共产党领导的革命斗争。瞿秋白就此写下了其著名的文章《中国国民革命与戴季陶主义》,对戴季陶的反动观点进行分析批判。在文章中,瞿秋白引用戴季陶的话说:“第三国际往往恨……土耳其国民党的反共产政策太过辣手(枪毙、监禁),而不晓得反乎民族……需要的策略,本来没有成功的可能。”瞿秋白批评说:“这更是高压政策的威胁,政权还未到手前之预言的威胁!土耳其共产党的组织,本来不甚好,正因为阶级斗争的工作太弱,使土耳其国民党

¹ 林被甸、董正华:“现代化研究在中国的兴起与发展”,《历史研究》,1998年第5期。

² 董正华:“Chinese Views of Atatürk and Modern Turkey”,载于Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (安卡拉大学政治学系)编:《Uluslararası Konferans: Atatürk Ve Modern Türkiye》(《“阿塔图克与现代土耳其”国际会议论文集》),Ankara Üniversitesi Basımevi,1999,pp.669-675。

³ 程中行编译:《土耳其革命史》,上海:民智书局,1928年版,“译者自序”。

⁴ 边理庭编著:《新土耳其建国史》,独立出版社,1942年1月第一版,第6页。

⁵ 到30年代,随着中国政局的变化,把蒋介石视为土耳其之凯末尔者大有人在。

⁶ 黄志高曾经撰文讨论1921—1925年中国共产党对凯末尔革命的观察与反应问题,认为中国与土耳其的同病相怜,以及凯末尔革命在苏俄援助下的成功,均促使中共高度关注凯末尔革命。但中共对凯末尔革命的评说,又反映了苏俄在中国寻求盟友,与孙中山合作的战略意图。这就决定了中共的论说是选择性的,对凯末尔的转向和反共,有意无意地进行了某种程度的遮蔽。黄志高:“1921-1925年中国共产党对凯末尔革命的观察与反应”,《北京科技大学学报(社会科学版)》,2010年第2期。

⁷ 瞿秋白:“国民革命之土耳其”,《新青年》(季刊),1924年第4期,第44-60页,后此文又以署名“秋白”的名义分四期连载于《民国日报·觉悟》上,1925年第2卷第12-15期(2月12-15日)。

能于利用农民工人的赞助而取得政权之后,立刻反过来压迫共产党及工农群众——所谓土耳其的‘民族文化’也许‘恢复了,光大了’,可是土耳其人依旧受压迫。这种国民革命,便是戴季陶所要实行于中国的!”这里,瞿秋白是以土耳其革命的不彻底及土耳其国民党(共和人民党)对土耳其共产党的高压政策来类比戴季陶的主张,瞿秋白强调的是,土耳其革命虽然成功,民族主义虽然恢复和光大了土耳其的民族文化,但土耳其人民依然受压迫,基于此种类比,戴季陶的国民革命主张并不能带来人民的真正解放。这里,土耳其被构建为一个反面教材,成为中共批判国民党人的武器。¹

凯末尔党人对土耳其左派的态度和行为也影响到了中国革命。罗福惠在论述苏俄(联)对孙中山的援助既迟又少的原因时,特别谈到了土耳其民族运动的阴影这个论题。罗文指出,苏俄(联)对凯末尔革命给予了道义上、物质上的巨大援助,使得土耳其的民族解放斗争很快取得胜利,但土耳其并没有对苏俄(联)一边倒,反而与苏发生高加索的领土争执,并开始迫害共产党人,这些使得苏共感到民族独立解放运动即使成功,也未必一定能把这一运动转变或发展成为社会主义革命,相反很可能发生分裂。故在 1922-1925 年,苏俄(联)和共产国际中对援助孙中山的国民党持谨慎态度,始终担心他会成为凯末尔第二。²

三、土耳其民族史观下的突厥与中国

现代土耳其人在族源问题上有一个根深蒂固的内亚想象,而这个想象既要利用汉文史料予以支撑,同时必然地与中国发生历史的密切关联,也就是说它在当代仍然需要重新“想象”和构建历史上中国与突厥的关系。大概也正是在这个意义上,当中土两国领导人见面时,土耳其人习惯于说“中土两国人民在 2000 年前就是邻居”之类的话。³

土耳其的民族主义叙事不但无法回避而且还必须着重探讨古代突厥的历史。究其原因来说,主要是由于土耳其人作为一个讲突厥语的部落所创建的奥斯曼帝国的继承者,它在成为现代民族国家之后,必然面临着如何重构自身历史的问题,这是东方民族主义的通例。当然,土耳其有其特殊性,如法国学者库伯所言:“历史上,从阿尔泰到维也纳,土耳其人所见到的是其祖先在一条绵延长远的迁徙之路上不断前进。在半路上,他们皈依了伊斯兰教,与之相互融合。他们成为伊斯兰教的携带者与传播者,伊斯兰教也给了他们一份中东遗产。以前定居在安纳托利亚,后来又到过巴尔干的土耳其人,与这片土地的过去以及在其上所生活之人民必定延续着一种复杂的关系。这种关系在 20 世纪初便上演了一系列悲喜剧。在这种情况下,各种混乱的土地关系(这一关系自身成为了历史故事的基础),在一过程中,必然出现一个认同的问题,而在历史教科书里,也有义务去面对这个问题。”⁴ 笔者在关于土耳其民族主义叙事的研究中曾指出,现代土耳其的民族史观既有一般民族主义史学的政治性和复古性,同时又植根于土耳其民族的特殊性。⁵ 土耳其的特殊性在于,如果要追溯当代土耳其民族的历史渊源,它不可能回避追溯到内亚的历史。在库伯看来,生活在安纳托利亚的当代土耳其人,他们还有一个被赋予了故乡(anayurt)之名的地方,他们对那里并不熟知,但那是土耳其人时不时在梦中可以转移思乡之情的起源地,这也是土

¹ 此文曾收入 1925 年 9 月《向导》周报社出版的《反戴季陶的国民革命观》一书。瞿秋白:“中国国民革命与戴季陶主义”(1925 年 8 月),《瞿秋白选集》,北京:人民出版社,1985,第 196 页。

² 罗福惠:“苏俄(联)对孙中山的援助为何既迟又少?——兼论土耳其民族运动的阴影”,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》,2000 年第 2 期。

³ Barış Adıbelli, *Osmanlıdan Günümüze Türk-Çin İlişkileri*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007, 参见该书扉页上土耳其和中国领导人讲话的摘录。

⁴ Étienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 7.

⁵ 咎涛:《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》,北京:三联书店,2011。

土耳其官方认可的历史叙述。¹ 治古代中亚史的专家弗莱（Richard N. Frye）也曾说：“当代土耳其共和国的居民有两个根源：安纳托利亚和内亚的阿尔泰山区。这两个地方都在很大程度上塑造了当代土耳其人及其文化。”²

那么，在土耳其的历史叙事中，中国又是如何被表述的呢？

我们首先来看民族主义盛期的中国“想象”。我说的民族主义盛期指的是凯末尔主义时代，从历史书写的角度来说，它涵盖了 1930-1940 年代。这个时期的土耳其提出了一种“土耳其史观”（Türk Tarih Tezi），该史观认为，世界上最早的人类出现于中亚，中亚最早的民族是土耳其人，土耳其人将自己的伟大文明传播到了全世界，故世界各大文明皆是土耳其人的创造。³

土耳其史观讲到了从中亚迁出的土耳其人对世界文明的影响，也讲到了仍然留在中亚地区的突厥人的活动。将故乡确定在中亚地区后，土耳其史观首先要处理的就是突厥人与中国的关系问题。因为在中亚及迁徙出来的土耳其人，无论是在地缘政治上还是在历史记载中，都主要且首先是与中国人发生最密切的关系。

在前述史观的指导下，土耳其的官方历史教科书“论证”了土耳其人如何影响中国文明：“在中国没有一个单一的人种。中国最早的居民来自两个不同的人种。其中一个本是本地人，另一个则是来一群自中亚的、成为高贵阶层的、作为文明创造者和战士的人。实际上，自历史翻开它的第一页以来，中国就持续不断地遭受到侵略与攻击，这些攻击总是来自土耳其人。特别是在中国北方，大批的土耳其人就不断地从最古老的国家中迁徙到这里来。在中国西部的甘肃省，今天被称为中国人的数百万人，还保留着单纯的土耳其因素。”“中国的政治史是从‘五帝’时代开始的。其中的第一个皇帝就是伏羲。是伏羲首次把中国组成了一个国家来管理。五帝时代在中国统治的是公元前 3000 年前。伏羲出生在中国甘肃。而土耳其人早在公元前 4000-5000 年前就进入到此地，并定居下来。”⁴他们又用类似的方法来说夏、商、周三个朝代的创立者都是土耳其人，连秦始皇也是土耳其人。在写到汉朝的时候，没有办法证明汉朝皇帝也是土耳其人，他们就把逻辑转移到“中外”关系上，说：“中国皇帝最害怕的就是匈奴帝国。……中国受到极大的压力和摧残。”⁵“公元 3 世纪以后，中国处于不同的土耳其国家以及成吉思汗的统治之下。14 世纪，一个本土的领袖创建了一个王朝（明朝）。它终结了成吉思汗的国家。”⁶

在土耳其人的历史叙述中，直到今天，都将匈奴的历史作为突厥人或土耳其人的历史来对待，而且认为匈奴帝国是突厥人建立的最早的国家。1930 年代的历史教科书中说：“突厥人在很久以前的不同历史时期从中亚迁出，在不同大陆上建立了很多国家，类似地，留在故乡的那些突厥人也在不同时期建立了名称不同的国家。这其中所知历史最为古老的就是亚洲匈奴人-突厥帝国。”⁷到了 21 世纪，土耳其人的历史教科书中是这样表述的：“中亚所知最早的有组织的突厥国家是匈奴人建立的。他们是蓝突厥人和回纥人的祖先。匈奴人在公元前 3 世纪强大起来。匈奴人是其邻居尤其是中国人感到害怕的力量。”⁸

在民族主义极盛时期，土耳其史观强调，从文明的角度来说，那些因干旱而迁徙的土耳其人在东方极大地影响了中国文明，而且为中国文明的发达和进步做出了重要贡献。⁹土耳其人赋予匈奴的几个特征值得指出来，那就是历史悠久、文明、强大且令中国害怕。在 1930 年代的历史

¹ Étienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, p. 9.

² Richard N. Frye, *The Heritage of Central Asia: From Antiquity to the Turkish Expansion*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1998.

³ 胥涛：《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》。

⁴ *Tarih*, I, 原版为 Istanbul Devlet Matbaası 1932, 最近的第三版为 Istanbul Kaynak Yayınları, 2001, p. 56.

⁵ *Tarih I*, p. 58.

⁶ *Tarih I*, p. 58.

⁷ *Tarih I*, p. 63.

⁸ *Tarih, Lise-1*, Istanbul, 2002, p. 39.

⁹ *Tarih I*, p. 28.



教科书中，土耳其人强调了匈奴在法律、商业、政治组织等方面的先进性，尤其是提到，“中国人从匈奴文明受益良多。中国最早的历法就是从突厥人的。”¹在 21 世纪的历史教科书中，土耳其人强调了突厥人与中国关系十分密切而且不断地发生战争，在文化上，土耳其人将马文化传给了中国，并在天崇拜方面影响了中国文化。²

简单总结一下，在土耳其人的历史观中，不单是将中国汉文史籍所重点记载的东突厥帝国作为整个突厥历史的重要部分，而且还将在汉文史籍中被多样化了的突厥起源进行了“整齐划一”，制造了从匈奴到拓跋再到突厥、回纥的叙事线索，从而将土耳其的民族历史直接上溯到内亚历史上的匈奴人，由此，匈奴人也就成了匈奴-突厥人。这些内亚游牧民族长期竞争的对象就是中国的中原王朝，因此，在土耳其的民族主义历史叙事中，它总是要首先处理中国，在其脉络中，中国成为经常被攻击的、只有防御能力的对象，而且在文明上，中国也向土耳其人的不同祖先学到了很多。从这个例子也不难看出，任何国家的民族历史难免都带有民族主义的色彩。

那么，对于相似的问题，中国人又是怎么看的呢？前述罗新教授已经指出，中国历史记载的突厥之范畴非常狭窄，与国际上尤其是土耳其将突厥泛化的倾向不同，中国倾向于将突厥做专门化的处理。薛宗正指出：突厥是一种民族专称，而非民族泛称，“突厥”一词的概念应严格限定在儒尼碑文中以阿史那氏为核心的蓝突厥，它是一个历史地产生、历史地消亡了的古代民族。“六至八世纪乃突厥民族最为活跃的时期，八世纪以后，东、西突厥的汗统都已断绝。……阿史那氏统率的突厥残部虽仍继续存在了一段时间，但已不复是一种强大的政治力量了。至迟于十一世纪，东、西两大支突厥部落相继消失了。其后裔加入了所在地的其他部落，改用了其他民族、部落的名称，与之混血，开始了新的历史航程。”³

薛宗正曾批评了国外学者的观点，他指出，西方学者的共同弱点是：“……以语言学的优势掩盖了历史学的劣势，过分倚重波斯、阿拉伯文献而黯于汉文史料，结果导致突厥外延的无限扩大与突厥史研究范围的模糊不清。‘突厥’似乎已不是一个有其明确限定的历史古族名称，而是泛指西至鞑靼尼尔海峡，东至河西走廊的庞大突厥语族，甚至变成连历史上的匈奴、蒙古都可囊括在内的北亚中亚游牧民族的共名。这一理解是根本错误的，我们不应盲从，而应批判地对待。”⁴薛氏指出，突厥民族与突厥语族是有明确区别的两个范畴，而西方学者却通过所谓的“突厥学”研究（薛氏不承认突厥学是一门独立的学科）混淆了这两个范畴，“……以语言学研究顶替和取代了历史学研究，得出了近世突厥语族诸族皆为突厥的后裔，拥有共同历史，共同文化的错误结论，”客观上为泛突厥主义提供了思想上的来源，各国的泛突厥主义者一直利用突厥学歪曲历史。而实际上，“历史上的突厥民族同现今世界上的突厥语族完全是两回事，前者并非后者的共同祖先，后者亦非前者的直系后裔，二者的联系只不过是语言族属关系相近而已。”⁵

事实上，双方在这个问题上存在着并不直接的史观交锋，而其背后的政治原因是明确的，即关于泛突厥主义的问题。⁶

在当代，泛突厥主义、伊斯兰和现代性共同影响着土耳其对中国的想象与认知。中国人提起土耳其会想起古代的突厥和当代的新疆问题，当然也包括土耳其足球、肚皮舞，等等。在信息化的时代，这些元素的影响会呈现共时性，使得国人对土耳其的历史和现实的认知与想象呈现更加多元的特性。但不论何时，自古以来，中国在突厥/土耳其问题上的观念，当然也包括土耳其人关于中国的观念，都难免带有自我中心主义的特点。

¹ Tarih I, p. 66.

² Tarih, Lise-1, Istanbul, 2002, p. 62.

³ 薛宗正：《突厥史》，北京：中国社会科学出版社，1992，第 698 页。

⁴ 薛宗正：《突厥史》，第 23-24 页。

⁵ 薛宗正：《突厥史》，第 25-29 页。

⁶ 参见咎涛：“从历史的角度看‘双泛’”，《大观》，第五辑，2011。



【论 文】

关于藏区 and 新疆加强双语教育和提高整体教学质量的思考¹

马 戎

为了使少数民族学生在学习汉语的同时能够继承本族语言和传统文化，建议在新疆和藏区采用多种类型学校并存的教育体制。本文提出几个具体建议：通过多种渠道将少数民族语言文化研究纳入主流社会的语言学习体系；通过“内地办学”和教师交流培训逐步推动东西部教育均衡发展，建议中央实施激励政策稳定边疆民族地区教师队伍；建议有一定规模西部少数民族学龄儿童的东部城市考虑这些学生的教育问题；建议在内地大学少数民族毕业生的就业问题上跳出“建设家乡”的传统思路，鼓励一部分学习专业更适宜在内地就业的毕业生在内地就业与生活，逐步改变历史造成的“分族聚居”的传统居住格局。

一、在推行双语教育过程中如何处理少数民族语言文化传承与汉语学习之间的矛盾及解决思路

少数民族的语言文字和传统文化是人类的宝贵文化财富，是中华文化的重要组成部分，必须保护和继承，这是宪法和中央政府相关政策都明确提出的。一方面，在今天的中国，汉语文已经成为各族学生学习和掌握现代知识体系的最重要的工具性语言，学习并熟练掌握汉语文已经成为我国各族年轻一代学习现代知识体系和实现在各行业就业发展的不可替代的重要条件。同时，我们需要指出，这一学习过程必然会对少数民族学生的母语学习和传统文化继承造成冲击，因为每个人的时间和精力有限，学校里的课时总量有限，学习汉语文很可能会挤占学习母语的时间，所以一部分少数民族学生的母语能力下降很可能也是我们必须面对的一个现实。

有什么办法既可以使大多数少数民族学生通过学习汉语掌握现代知识体系和提高竞争力，同时仍然有数量足够多的少数民族学生掌握好母语并把本民族传统文化继承下去？解决这个矛盾的一个思路，就是在已建有成熟民族教育体系的民族自治地方（新疆、藏区、内蒙古、延边等）的中小学体制中长期保存多种模式并存的格局：（1）一定数量的中小学长期保持传统“民族学校”

的性质,继续使用母语文教材并使用母语作为主要科目的教学语言,加授汉语文课;(2)开设“双语学校”,课程分为两组,其中母语、历史、地理、常识、思想品德等课程使用母语文教材并用母语授课,汉语、数学、物理、化学、生物、计算机等使用汉文教材并用汉语讲授;(3)在传统以汉语授课的普通中小学,系统开设当地民族的语言课程(如南疆地区的普通“汉校”开设维吾尔语文课)。同时,赋予各族学生和家有在多种办学模式学校中进行自愿选择的权利。如新疆的维吾尔族家长可以为子女在传统民族学校、双语学校、有母语课程的普通学校、内地班等不同类型的中小学自由选择。可选择几个有代表性的县首先试点,把新体制试行的第一年作为探索期。根据各族学生的实际报名情况,当地教育管理部门决定各类学校的开设计划与具体招生规模,并在试点过程中不断加以调整和逐步稳定。

我相信在这样的多重体制下会有一部分少数民族学生选择进入第一类的“民族学校”学习,这样,这些“民族学校”的毕业生们可以继续充任当地民族传统语言文化传承者的角色。研究少数民族文化历史的大学专业、研究机构和涉及使用民族语文的相关单位(出版社、电视台、网信管理等)也可为这些熟练掌握少数民族语文的人才提供就业岗位。与此同时,各自治区的大学设有相关民族语言文化的院系和专业,中央和各省区建有专门研究各少数民族传统文化的研究机构。以这样的学习和研究格局来看,少数民族知识分子年轻一代继承本族传统文化和学习现代知识体系,这两个目标可以完全互不冲突。

近些年一些少数民族学校加强汉语文授课,压缩了少数民族教师的就业空间,而我们在少数民族地区各传统“汉校”开设少数民族语文课程的时候,实际上可以为许多少数民族教师开拓就业机会,并在中小学这个人生的重要成长阶段加强民族交往与交流。

在汉族地区的学校里,学习英语也必然挤占汉语文学习的时间和课时,所以我们发现许多汉族学生阅读理解古汉语的能力在明显退化,一些学者开始担心延续几千年的中原文化将会弱化和消亡。有得必有失,他们的担心与少数民族学者的担心是一样的。通过近期热播的“中国诗词大会”、“中国汉字听写大会”、“中国成语大会”等电视节目,在年轻人当中重新唤起了对中原传统文化的关注和热爱。西藏、新疆、内蒙古等少数民族地区的民语电视台也可以组织类似的活动,介绍和传播各少数民族的传统文化和文学作品,相信一定会起到非常好的作用,同时我们应当鼓励当地汉族青少年积极参与到这些节目中来。现在有些电视综艺节目(如“中国好声音”等)已经吸引了各族青少年参与,取得非常好的社会效果,拉近了各族之间的文化距离和心理距离,大家相互欣赏、相互学习,通过“美人之美,美美与共”,中华民族的文化凝聚力就可以不断得到加强。

二、将少数民族语言文化研究真正纳入主流社会

在西部一些少数民族聚居区(如藏区、新疆和内蒙古牧区),藏语、维吾尔语、哈萨克语和蒙古语仍然是当地广大民众和基层社区的主要交流工具,同时,藏族、维吾尔族、蒙古族、哈萨克族等都拥有悠久和丰富的历史文化传统,这是我们必须重视的群众性文化和语言使用格局。为了加强各民族之间的文化交流和相互学习,不仅少数民族需要学习汉语文,居住在边疆地区的汉族民众也需要学习当地少数民族语言文字。在1949年以前,由于生活和经济活动的实际需求,一些来到内蒙古、新疆、藏区的汉族民众和知识分子努力学习当地民族语言,他们掌握的语言能力为建国后当地开展的各项工作发挥了积极作用。解放初期,中央明确要求入藏入疆工作的干部战士都要学习当地的民族语言,取得很好的效果,促进了民族团结。但是自从建立了“普通学校”和“民族学校”这两套平行的学校体系后,新一代汉族学生几乎完全没有机会学习当地少数民族语言。文化大革命中赴边疆民族地区插队的汉族“知识青年”根据生活需要学习当地民族语言,

¹ 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2018年第1期,第113-116页。

只是一个短暂插曲。长期以来我国的语言学习模式一直是“少数民族学汉语，汉族不学少数民族语言”。发展到了今天，那些熟悉少数民族语言文字的老一代干部和知识分子已经陆续辞世，我们今天面对的基本现实是：许多维吾尔族、藏族、蒙古族熟练掌握汉语文，而在汉族中现在已极难找到精通维吾尔语文、藏语文、蒙古语文、哈萨克语文的人才了，这是长期以来我国学校体系实行“单向语言学习”模式的结果，客观上对我国的民族交流交往交融带来了极为负面的影响。

习主席在第四次中央民族工作会议中提出：“在民族地区当干部，少数民族干部要会讲汉语，汉族干部也要争取会讲少数民族语言，这要作为一个要求来提”。要在汉族中培养出熟练掌握维吾尔语文、藏语文、蒙古语文的人才，需要学生从小学和中学即开始系统学习这些语言文字。因此，在新疆、西藏、内蒙古等少数民族聚居区的“普通学校”系统开设维吾尔语文、藏语文、蒙古语文、哈萨克语文课程，就成为必须提到日程上来考虑的问题。这不仅仅是汉族在这些民族聚居区与当地少数民族进行交流的客观需要，也是汉族干部和知识分子通过学习语言了解和认识这些民族传统文化的客观需要。北京大学、中国人民大学这些全国顶尖级综合性大学通常设立有以外国语言为学习对象的“外国语学院”，应当将这些“外国语学院”扩展为包括学习、研究国内少数民族语言文字的综合性“语言学院”。与此同时，我国综合性大学的“中文系”和“国学院”应当把以我国少数民族文字为载体的历史文献和现代文学纳入自己的研究范围。

我们必须认识到，维吾尔文化、藏文化、蒙古文化、哈萨克文化等少数民族语言文化的研究与发展，并不仅仅是维吾尔、藏、蒙古、哈萨克族学者的事情，汉族和其他各族学者也应当参与到这一事业中来，绝对不应把研究少数民族语言文化的责任只看成是各民族大学下属各“民族语言文学系”的事。唯有如此，我们才能在各族学者相互学习和共同研究的过程中，把少数民族语言文化研究真正纳入中国主流社会的视野。在历史发展长河中，各民族共同创造了灿烂的中华文化，加强中华民族大团结，长远和根本的是增强文化认同，文化认同是最深层次的认同，是民族团结之根，是民族和谐之魂。我们绝不能让学校的语言教学体制无形地把各民族民众区隔开来，必须通过相互学习彼此的语言文化，努力构建“多元一体中华文化”的内在文化联系和共享的整体结构。

三、通过“内地办学”和交流培训推动东西部教育均衡发展

随着我国跨地域人口迁移的增长，许多汉族人口迁移到西部边疆，同时也有一些西部少数民族人口迁到东部和中部城市。全国两亿多流动人口中，少数民族占十分之一。在2010年，生活在新疆以外的维吾尔族人口有6.8万人，生活在各藏族自治州之外的藏族人口有54万人。其中除了成年人之外也有一定数量的学龄儿童，那么他们生活所在地的内地城市如何为这些来自西部的少数民族儿童提供良好的学习条件，已经成为这些城市的政府部门必须考虑的问题，而且这一问题会越来越突出。

这些拥有一定规模西部学龄儿童的城市的教育部门，需要选择若干所中小学作为专门吸收这些儿童入学的定点学校，参照“内地班”的办学模式与方法，调整招生机制和课程体系（如增加母语文课），招收一定数量的少数民族教师，使这些随同父母来到东中部城市生活的维吾尔族、藏族儿童也能够得到学好母语和汉语的学习机会。习近平总书记在第四次中央民族工作会议上强调：“对少数民族进城，要持欢迎的心态，……做好散居和城市民族工作特别是少数民族流动人口工作，……让城市更好接纳少数民族群众，让少数民族群众更好融入城市”。这些精神需要落实到各地的学校教育这些具体工作中去。从长远发展的角度看，我们必须逐步改变各民族分地区聚居、分社区居住的传统格局。在全国劳动力市场、人才市场的发展过程中，我们需要努力为最终出现一个各族相互混居、彼此能够充分交流交往交融的社会环境创造条件。

2014年新疆维吾尔族15岁人口为166,489人，假定这是初中毕业生的基本人口规模。目前

“内地新疆高中班”的招生规模大致保持在1万人上下，其中维吾尔族招生规模大致为8000人。所以尽管“内地办学”取得显著成绩，但是其招生规模在应届初中毕业生中仍占很小一个比例，即只有不到5%的维吾尔族初中毕业生有机会在“内地班”学习。要想从根本上改善西部地区少数民族人口素质、加强人才队伍，就必须显著提高西部地区少数民族学校的师资队伍、办学条件、教学质量，这才是从根本上改变东西部发展差距、缩小族群社会分层、加强民族团结的百年大计。

为了推动我国东西部地区的均衡协调发展，中央政府对于加强西部地区人才队伍建设还制定了多项政策。2016年6月国务院《关于加快中西部教育发展的指导意见》中提出几项工作：（1）内地西藏班、新疆班招生计划向少数民族农牧民子女倾斜，扩大内地西藏、新疆中职班规模并改进培养模式；（2）每期选派1万名内地教师赴西藏、新疆任教，置换出1万名当地理科教师参加培训研修、跟岗学习等方式，提高学科教学能力；至2020年共选派3万人；（3）实施高等学校招生向民族地区倾斜政策。鼓励高水平大学统筹安排民族地区生源计划，确保农牧区学生占一定比例；（4）从2016年起，用5年时间为西藏、新疆培养1000名左右干部。在民族、宗教、历史、地理、文化等领域，选拔1000名有潜力的优秀中青年学者，通过攻读博士学位、进入博士后流动站、公派出国进修、到国际组织任职等形式，培养少数民族高级专门人才。这些工作的提出非常及时。

从以上四项计划来看，中央政府已经充分认识到：（1）“内地办学”仍需坚持，但这只是加强西部人才队伍建设、提高少数民族人才素质的多种举措之一；（2）从内地定期选派优秀汉族教师赴西藏、新疆任教，努力提高当地少数民族地区学校的整体教学质量；（3）系统培训在岗少数民族教师，建立一支“民汉混合”的高素质教师队伍；（4）设立新项目，必须加快培养少数民族高端人才。

四、实施激励政策稳定边疆民族地区教师队伍

在计划经济体制下，全国各级学校教师的工作岗位由国家分配和调动，教师工资和各项待遇采用同一标准，而且政府对在边疆和偏远地区工作的教师职工提供地区性津贴。因此在那个年代边疆和艰苦地区工作的教师队伍是十分稳定的，他们付出的辛苦是得到尊重的。但是在中央推行改革开放政策，随着市场机制逐渐渗入到我国的学校和教育系统，教师队伍也加入了全国性人才与劳动力市场，各学校提供的报酬标准不同，教师可以自我选择、自由流动。

在文革后“落实政策”过程中，许多在“反右”“文革”初期被“下放”到边疆少数民族基层学校任教的知识分子大部分返回原籍，这对他们所在学校的教学质量也造成不小的影响。这几十年体制改革和推动劳动力市场机制的客观后果，就是形成了一个明显倒挂的教师薪酬格局，越是大城市的重点学校，教师的薪酬和福利就越高，越是偏远地区和少数民族地区的学校，教师的薪酬和福利就越低。这就造成了边疆地区从大学到中小学大量优秀教师的迅速流失，加剧了边疆少数民族地区教育质量的急剧滑坡，对边疆少数民族提高人口素质和人才队伍发展带来了灾难性后果。当前，我国的少数民族教育研究者需要对各民族自治地方各级中小学体系中汉族、少数民族教师的人数规模、学历、学校层级分布格局以及薪酬、住房等生存状况等等开展系统调查，进一步揭示现存问题的严重性，并提出对策性建议。

开展义务教育是国家的责任，由于各地区的经济发展水平不同，义务教育阶段各学校教师的调配和薪酬标准不能由各地区根据本地财政状况自行确定，必须由中央政府进行管理并由中央财政统一支付。为了保证在边疆和少数民族地区学校的教学质量，保证优秀教师能够安心在边疆工作，应该在中小学义务教育阶段对公办学校恢复实行计划经济体制下的倾斜政策，越是偏远和艰苦地区的学校，任教教师的薪酬就应当越高。为了吸引和稳定在艰苦地区工作的员工队伍，其他国家也参照类似政策，如在阿拉斯加服役的美军官兵，薪酬是在大陆各州服役的两倍。我国唯有

实行类似的激励政策，才能长久保障在边疆偏远地区的基层学校能够有真正优秀的教师。这不仅是从根本上改善边疆少数民族教育质量的办法，也是改善偏远汉族地区基层学校教育质量的办法。我们必须为下一代负责，要让中华民族的每一个“下一代”都“不输在起跑线上”。

五、少数民族毕业生就业应跳出传统思维定式

西藏、新疆的发展需要以本地资源、经济结构、市场规模等现实条件为基础，有些现代产业并不适宜在这些地区全面发展。因此，一些西藏、新疆学生在内地大学所学专业很可能在自己家乡没有“用武之地”。如果回到西藏、新疆后改行，这无论对学生个人还是培养他们的内地学习资源来说，都是极大的浪费，而且会降低后续学生的学习积极性。

另一方面，我们不能也不应该把藏族、维吾尔族学生在大学的专业选择仅仅限定在那些西藏、新疆较易就业的有限专业，因为这样会造成藏族、维吾尔族人才队伍的专业结构不完整，不利于全面提升各少数民族人才队伍的素质和专业能力，不利于培养在各现代知识领域中的少数民族高端人才，也无法真正提高各少数民族在中国社会中的整体竞争能力和话语权。

如何解决这一矛盾？一个思路就是我们的思维需要跳出“少数民族学生毕业后应当返回家乡所在地区就业”这个僵化的定式，允许和鼓励那些所学专业在家乡地区没有需求或需求很少的藏族、维吾尔族毕业生在那些有人才需求的内地单位和企业就业。这些毕业后留在内地城市就业的藏族、维吾尔族大学生、研究生将会改变所在城市当地民众对藏族、维吾尔族就业能力所持的偏见，也有利于在日常工作与生活中拉近各族之间的感情距离，逐步消除文化隔阂。这些在内地安家就业的少数民族青年将会在今后的民族交流交往交融中发挥特殊的积极作用，逐步改变各族民众对地域认同的观念意识。因此，我们应当从中华民族居住格局长远变迁的高度来看待“内地办学”毕业生的就业地点问题。“建设家乡”的概念不应当仅仅限定为自己曾经生长的地方，全中国 960 万平方公里的土地是 13 亿中国人共有的家园，北京、上海、深圳、浙江、广东这些科技经济发达地区也是维吾尔族、藏族、蒙古族、哈萨克族等全体中华儿女可以一展才华、充分发展的广阔天地。在这个问题上，我们必须开拓视野，展望未来，想象一下 50 年、100 年后中国的人口分布会发展成为怎样一个新格局。我相信这种对未来前景的预期将有助于我们从小处做起，努力为铸造中华民族命运共同体奠定坚固的基石。

【论 文】

多民族国家视角下的国家通用语及其相关问题*

王浩宇¹

摘 要：从多民族国家语言发展格局及其相关案例来看，语言分层是一个客观的社会过程。国家通用语的形成或出现源于民族国家成长的内生动力，是促进少数民族个体社会流动和推动少数民族群体全面发展的基础性工具。当前，积极学习与使用国家通用语，是维护民族团结，增强中华民族共同体意识的关键举措，对中华民族的伟大复兴具有重大意义。

关键词：国家通用语；语言分层；社会流动；民族共同体

自 2017 年秋季学期起，新疆中小学起始年级已全面实行国家通用语言文字授课¹。这对促进

* 本文刊载于《新疆大学学报》2018 年第 4 期，第 79-84 页。

¹ 作者为法学博士，西南交通大学公共管理与政法学院讲师，从事民族社会学研究。



新疆地区各民族交流交往交融,增强包括汉族在内的各民族的国家意识以及推动当地社会经济发展具有重要现实意义。然而,在当前国内外话语表述中,我国的国家通用语仍被频繁地称为“汉语”或“汉语普通话”²,易被理解为“汉族的语言”,这一方面不符合我国多民族社会的语言实践,另一方面也不利于中国作为统一的多民族国家政治形象的展现。同时,学界关于国家通用语³的讨论多集中于语言教学实践领域,缺乏多民族国家整合的视角,在某种程度上忽略了国家通用语对于加强中华民族共同体意识的积极意义。本文以语言政策和语言规划的相关理论为基础,结合国外有关案例,从个体、社会与国家的角度出发,论述国家通用语在推动少数民族社会流动及民族国家建设中的多元作用,探究积极学习与使用国家通用语的重大现实意义。

一、国家通用语与多民族国家的语言分层

语言具有符号和象征意义,但不能独立于说话者、听话者而存在。费什曼认为,社会语言学的研究不能过多地依赖于隐喻,否则会让人们找错研究的主体,语言仅是一种客观存在,只有语言使用者才能决定他们是否使用或如何使用某种语言⁴。很多所谓的“语言问题”,其实与语言本身并无直接联系,而是反映了社会其他领域中的竞争。“从对众多国家语言冲突事件的描述中都可以看出,或明或暗,语言问题其实一直都是一道政治议题,很多民族对自身语言官方地位的追求,其实质要表达的是一种围绕权力、地位、政治以及意识形态方面的政治诉求。”^[1]因而,探讨国家通用语不能脱离语言人的现实情况和所处的社会环境,简单地与“语言不平等”或“民族不平等”相提并论。

对于现代大多数多民族国家而言,国家语言格局的形成是一个自然而然的过程。最终成为事实上的国家通用语,一般都经历了一定的政治历程,是伴随着其使用者在经济、文化和社会影响力的增强而不断发展的。特别对于具有“大传统”或某一民族在人口数量上占多数的国家来说,国家通用语不仅是国内各民族语言中文化积累最为丰富的语言,同时也具有意识形态的渗透性,即“自上而下”的语言政策与“自下而上”的语言实践往往是一致的——国家通用语既是国家身份的标志,也是各民族成员交际的最重要工具。

在许多情况下,现代多民族国家内部的语言分层是一种客观现象,符合社会发展规律。首先,将抽象的语言平等主义原则完全转化为具体的社会实践具有极大的难度。若要保证不同语言在使用层级、范围上的绝对平等,其中的工作便远远超出了保障少数民族语言权利、尊重少数民族语言选择的内容。同时还包括资金投入、教师培训、岗位设置等,需要不断为“多语”劳动力市场注入活力,但事实情况却是这些措施的社会效果往往难以保证。其次,全球性的劳动力市场发展已趋于成熟,语言首先是一种用于获取知识、社会交际与改善生活的工具,不能单纯地为了保护或复兴某种语言而影响这一语言群体的正常社会流动。最后,若无法较好地掌握国家通用语,少数民族自身也可能付出高昂的代价——在国家内部被边缘化。追求一种绝对的语言平等只会带来

¹ 详见2017年7月18日新疆维吾尔自治区人民政府印发的《新疆维吾尔自治区教育事业发展规划“十三五”规划》。

² 1949年后,以北方话为基础方言、北京音为标准音的“普通话”逐渐拥有国家标准语的合法地位。参见王东杰:《官话、国语、普通话:中国近代标准语的“正名”与政治》,载《学术月刊》,2014年第2期,第166页。但实际上,“普通话”的标准音与“北京音”之间具有一定的差别;在词汇方面,如“健康”“卫生”“人格”“体育”“统计”“时间”“抗体”“血压”“服务”“职场”“牵引”“色盲”等大量现代词汇也来源于“日本汉语”或属于新创造词汇,“普通话”本身即体现出较强的建构性特征。

³ 2001年,《中华人民共和国国家通用语言文字法》正式实施,以法律形式明确了普通话和规范汉字作为国家通用语言文字的地位。

⁴ 以费什曼为代表的部分社会语言学家认为,与生态多样性类似,人们也需要保护语言多样性,但两者之间并不具有真正的现实比较意义,若单纯地利用保护自然物种多样性的理由支持保护语言的多样性,目前尚缺乏相关证据来解释说明。参见苏·赖特著,陈新仁译《语言政策与语言规划——从民族主义到全球化》,北京:商务印书馆,2012年版,第13页。

更多的不平等与分化。在社会发展及语言发展的客观规律面前，必须树立理性的认识。

从另一角度来说，即便没有国家通用语，也不能代表没有语言差异的存在。如果简单地认为没有国家通用语的存在，让多民族国家内部的所有语言获得同等使用功能，保证语言之间的“绝对公平”，结果往往南辕北辙。有研究表明，“当语言在一个生态系统内完成了特定的、明确的社会功能分化时，它们才能生存并获得发展。如果将语言功能对等作为目标，我们所面对的就不是一个生态系统而是一场竞争，在这场竞争中，落后者永远都无法赶超领先者”^[2]。实际上，在许多国家内部，少数民族的语言复兴运动最终都是以付出巨大的经济代价而结束，并脱离了现实的语言实践。爱尔兰民族用了近一个世纪的时间“复兴”爱尔兰语，最终结果却只是增加了人们对于爱尔兰语相关知识的了解，并没有推动人们在更广阔的范围内使用爱尔兰语。

美国的宪法中没有提及语言问题。但事实上，多年来美国的“唯英语运动”一直试图将英语作为官方语言列入宪法条款之中，且目前已有 24 个州通过“唯英语法”，把英语认定为本州唯一的官方语言¹。“美国宪法中没有任何与语言相关的条款，实际是美国不愿意对多语制的发展做出任何承诺。”^[3]历史上，印第安人曾被迫“英语化”，中国和日本移民家庭的孩子也被排除在正规的校园教育体系之外。随着全球大量移民涌入美国，美国社会对语言多样性的容忍程度也开始变得更小。对于没有国家通用语或官方语言的美国而言，语言多样性的保持与发展似乎也不乐观。但另一方面，人们也逐渐意识到，保持“绝对平衡的多语”正在面临着一种困境：维系母语在教育、交际、经济、公共事务中的大量使用，少数民族可能会付出巨大的代价，影响其在更广泛的范围内获得“强势语言”²所能带来的巨大经济收益。

再以法国为例，法国是一个具有强烈语言意识形态和实施严格语言管理的国家³，其语言政策始终压制着地方或少数民族语言的发展。然而，当前某些“弱势语言”⁴在法国依然存在，实际上，正是人们对少数民族文化权利的关注以及互联网的发展，使得这些语言在一定范围内被使用并得以传承⁵。另外，值得注意的是，尽管法语和法语文化在维系法国国家凝聚力的诸多因素中处于核心地位，但随着欧共体的发展，英语对法语的威胁在法国内部已经显现。语言发展的“马太效应”及由此所带来的不可逆的语言兼用或语言转用现象已成为不争的事实。

从上述案例来看，无论是否有国家通用语的存在，现代民族国家内部都会表现出较为明显的语言分层现象。在民族国家语言分层体系中，学习与使用国家通用语也不能等同于少数民族语言将会走向消亡。事实上，一个国家所声明的语言政策与现实社会的语言生态之间往往也是有区别的，不能通过表象去判定“语言平等”的问题。或许，明确语言在不同语域的使用功能和使用层级，形成语言社会功能的良性互补才是语言规划的合理目标。

¹ 美国的教育并不是由联邦政府来主导，而是由各州自己来决定，这也就意味着美国联邦政府目前不可能制定统一的语言政策。参见博纳德·斯波斯基著，张治国译《语言政策——社会语言学中的重要论题》，北京：商务印书馆，2011 年版，第 105-112 页。

² 戴庆厦曾指出，使用“强势语言”与“弱势语言”的名称，是为了区分语言功能的大小，这是属于语言社会学的概念，与语言结构特点的差异无关，因而丝毫不含有轻视弱势语言的意味。不同语言的内部结构，各有自己的特点，也各有自己的演变规律，这是由各自语言机制系统的特点决定的，不存在“弱势”和“强势”的差异。参见戴庆厦主编《中国少数民族语言使用现状及其演变研究》，北京：民族出版社，2010 年版，第 24-25 页。

³ 法国以 1635 年成立的法兰西学院为基础建立了一整套分工细致的行政机构。现在这些机构已经发展到十几个，其都是与语言有关的政府机构以及负责维持法语地位和维系法语“纯洁”的各类委员会。参见博纳德·斯波斯基著，张治国译《语言政策——社会语言学中的重要论题》，北京：商务印书馆，2016 年版，第 239 页。

⁴ 这里所指的“弱势语言”主要包括在法国境内使用的阿尔萨斯语、巴斯克语、布列塔尼语、阿尔及利亚的阿拉伯语及卡拜尔语等。参见博纳德·斯波斯基著，张治国译《语言政策——社会语言学中的重要论题》，北京：商务印书馆，2011 年版，第 78 页。

⁵ 在法国境内使用的 37 种语言之中，有 7 种语言的使用者超过了 50 万人，另有 5 种语言的使用者超过了 20 万人，加泰罗尼亚语、柏柏尔语的克里奥尔语以及柏柏尔语的第二大语言变体也分别都有 10 万多的使用者。参见博纳德·斯波斯基著，张治国译《语言政策——社会语言学中的重要论题》，北京：商务印书馆，2011 年版，第 77-78 页。

二、国家通用语与少数民族的社会流动

在研究国家通用语时，如果仅讨论那些所谓的“不利于”少数民族语言发展的政策，就很容易忽略这样一个事实——语言差异已经在一定程度上阻碍了少数民族的社会流动与职业上升，延缓了民族群体的发展。现代社会中，国家通用语是保障国家政治、经济事务有效运作的最重要交际媒介，在民主制度的发展和完善阶段尤为如此。正是从这个意义上看，国家通用语是一个提供发展机会的实用工具，而不是建立或维系社会不平等的手段。

在任何一个国家，习得某种强势语言都是个体实现社会流动的基础，因为其为不同民族成员在彼此关联的世界中创造了共同的交际空间。与传统社会不同，现在人们主动学习某种语言，并不是因为存在某种强制性，而主要是人们看到该语言在社会交际中所发挥的重要作用，并且能够带来很多重要信息或经济利益，这对语言使用者本人和整个社会都有益处。在培养经济发展所需的技术人才和政府官员方面，强势语言的作用也日益凸显。例如，中国国家通用语目前已经成为现代知识体系的重要载体，在中国国内的知识创新与科学研究中发挥着不可替代的工具作用。未来，维吾尔、藏、蒙古等少数民族成员要在国家科技创新、政府管理、金融贸易、军事安全等方面成为社会有用之材，就必须以中国国家通用语为基础工具进行学习。

从语言选择的角度来看，人们也需要一个面向未来发展趋势的长远眼光，即“哪一种语言（学校教学语言）的出版物提供的信息能够最好地帮助这个民族在科学技术、工程管理、人文学科、社会科学等领域赶超世界先进水平”^[4]。在印度，人们已经充分认识到，培养国家经济发展所需要的技术人才和政府官员，高等教育的语言必须是英语。“近些年，为了在以英语为教学语言的高等教育中获得成功而学习英语的需求，已经转变为许多民众要求所有学生的教学语言必须是英语的愿望。”^[5]这也反映出，在语言发展“马太效应”不断强化的现实情况下，人们对不同语言的选择及相关语言政策的制定，应当有一个理性的思考。在努力维护语言多样性的同时，要顺应社会发展的客观规律，推动民族群体的全面进步。

选择某种强势语言为国家通用语，就意味着其在教育系统中的重要性，同时国家也要根据不同的培育阶段设置不同的语言管理要求。若采取一种“自由放任”的语言政策，就等同于支持强势语言的使用者在更大程度上将语言的工具价值转化为经济收入或社会地位，其背后“善意的忽视”无疑会为少数民族成员在提升个人素质、增加经济收入和推动职业发展方面带来诸多阻碍，进一步拉大不同民族以及本民族内部精英与普通民众之间的社会分层差距。面向现实，全球化时代下，少数民族语言本身能否使大部分民族成员在就业市场上更具竞争力，实现向上流动，提高生活水平？与国家通用语的使用者相比，仅能熟练使用本族语的少数民族成员在庞大的劳动力市场中又能获得多少实际的经济利益？这些问题值得人们深入思考。

另一方面，在多民族国家内部，少数民族通过学习和使用国家通用语反哺本民族语言文字的传承与发展，对于推动各民族共同繁荣也具有积极作用。当前，少数民族的文化保护与传承在全球化时代中正在遭受来自网络、商业、技术、交通等方面的冲击，语言多样性的维系面临诸多挑战。但是，全球化的冲击也促使了民族意识的觉醒，掀起了民族传统文化复兴的热潮。从这个意义上讲，“全球化既是挑战，也是机遇，只要我们对自身的文化有‘自知之明’，加强民族文化转型的自主能力，就能取得适应新时代文化选择的自主地位。”^[6]而抓住时代机遇，立足于世界民族之林，前提必须是拥有和其他文化交流对话的能力。国家通用语作为各民族成员最重要的学习工具，在社会各领域发挥着不可替代的作用。只有通过强大的语言工具学习知识和认识世界，提升自我适应社会的能力，才能为本民族的传统文化注入新的活力，促进本族语的发展与传承。

以日本为例，其近些年不断加强英语教学。从根本来说，日本并不是为了使民众更好地学习英语，而是用于保护和发展日语——培养日本年轻人的英语技能，提升他们在世界各领域中的影

响力，让他们有能力向国际社会发出“日本声音”，表达日本的观点¹。世界上许多国家十分重视英语的习得与使用，是因为英语使用者在政治、经济和文化上具有影响力，而语言的传播仅仅是一个附带的效应。

我们总是问“某种语言怎么了”，很少问“使用这些语言的人怎么了”。语言作为交流、学习的最重要工具，在信息网络高度发达的社会中是个体实现社会流动的基础，也是民族群体不断发展进步的关键。承认和保护民族语言的基本社会认同功能，并同时确保所有人能够学习某种强势语言，对于人们能否充分参与国家政治、经济和文化体系建设是十分重要的。将某种强势语言规定为国家通用语，无疑能够促进语言工具价值最大化的发挥。国家通用语的工具价值及其投射在劳动力市场上的语言威望，能够使人们在观念上树立正确的认识，从教育系统、语言态度及社会生活中的诸多方面强化统一语言的使用，形成一个有利于少数民族成员实现自我提升、参与社会竞争的语言环境。

三、国家通用语与民族共同体²认同

国家通用语代表民族国家内部的团结、进步与发展，在民族共同体的构建过程中发挥着重要作用。“语言统一既与创造、传播并维持相同读写能力（印刷、教育、官方机构、国家媒体等）的向心力量有关系，又与促进国家人口融合（全国规划、征兵、社会流动、中央集权化政策制定、基础设施投资）的社会统筹安排相关联。”^[7]在这一过程中，自上而下的融合既是民族共同体构建的工具，也是民族共同体构建的结果：一方面，如同构想“共同体”一样，人们也在构想统一的语言，因为大多数语言使用者之间不会发生直接的语言交流；另一方面，在现代多民族国家中，人们所感受到的国家通用语的象征价值是语言政策中的关键动力，它有助于政府指导和管理语言工作——人们期待学校教授国家通用语，并在公共场合使用国家通用语。

语言具有特殊的象征意义，是反映身份的重要信息。尤其在现代化进程中，统一的语言管理行为是伴随着民族国家的成长以及语言逐渐作为凝聚国家身份的核心而出现的。因而，除了构建民族共同体的实际作用外，国家通用语也是民族共同体荣誉的标志。语言的产物往往具有重要的情感意义，是个体从先辈那里获得并传于后代的情感纽带。“没有任何事物能够像语言一样有效地在情感上将我们和死者联系起来……语言——不管他或她的母语形成的历史如何——之于爱国者，就如同眼睛……而在入土时才告别的语言，过去被唤回，想象同胞情，梦想未来。”^[8]具体到每一位民族成员，国家通用语又总是与爱国主义相联系，积极学习并使用国家通用语是对民族国家认同的重要表现之一。国家通用语因而又提供了一种民族共同体叙事的连续性，如若缺少这种连续性，首要的民族共同体意识就无从建立。

国家通用语是民族共同体文化形成的基石。人类社会中的语言活动是一种或隐或显的文化表现，并在很大程度上协调着社会结构与交际形式的关系。在民族国家内部，这些文化表现将国家通用语与权利、道德、认识论、价值观等相联系。“通过这些联系，不仅加强了语言形式和语言运用的基础，也同样巩固了重要的社会制度和人与社会间关系的根本性观念。”^[9]因此，操着相同语言的人往往有着相同的文化认同感，这种文化认同感比其他制度化的整合方式更具有社会凝聚力，同时也是重要的政治动员工具。

更进一步说，国家通用语是民族共同体文化同质性形成的基础。从众多方面来看，民族共同

¹ 桥本加代子通过对日本中小学英语和日语两门课程变化的分析，认为日本中小学语言课程设置的根本目的是培养“能够使用英语的日本人”，日本的外语教学政策实质上是本民族语言置于核心地位，并进一步促使日本教育体系中英语交际的“日本化”。参见詹姆斯·托尔夫森编，俞玮奇译《语言教育政策：关键问题》，第二版，北京：外语教学与研究出版社，2014年版，第184-199页。

² 这里的“民族共同体”指中华民族共同体。

体文化在内容上具有世界共通性和全国统一性。“这种共通性使人们得以比较客观地去比较和评估各国文化的发展水平和发达程度,而这种统一性则是建立统一的国民经济体系和国内市场的历史要求所使然。”^[10]在多民族国家内部,以使用国家通用语为基础构建教育体系、市场经济、大众传播、网络通信、行政管理、军事安全等社会各方面运作的统一,强有力地推动着民族共同体文化同质性的形成。而这种同质性是民族共同体文化走向现代性发展道路的基本要求,是国内各民族适应本国经济与政治现代化进程,同时也是与世界其他国家或民族文化交流、对话的重要条件。更为重要的是,国家通用语与同质性的民族共同体文化能够促进意识形态的灌输,并使之社会化,有利于民族国家的政治动员和社会动员,使不同文化背景的民族群体形成统一的政治认同、政治信仰和政治共识,即同质性的政治文化。

在现代社会,以国家通用语为内核的民族共同体文化也是推动民族共同体聚合的重要力量。传统农业社会中,仅有少数人能够识文断字,人们往往通过以血缘、宗族、宗教等为基础的制度结构聚合在一起。“而在现代工业社会中,文化替代了这种结构,‘语言和文化’成了粉末状社会新的凝聚剂……这些个人则必须被整合进工业化的机器之中,而且他们新的、仅有的可接受的认同就是以文字和文化为基础的公民身份,现代化由此而侵蚀传统和传统社会,并且将语言和文化作为认同的唯一基础。”^[11]以国家通用语为内核的民族共同体文化,如历史记忆、价值观、意识形态、伦理道德、艺术审美、文学神话等,能够体现一个民族特有的品质,唤醒民族成员内心特有的、鲜活的历史感或使命感,在不同的时空维度传递意味深长的力量。一方面,它使人们对民族国家的认同与忠诚得以强化和延续,对民族国家的命运、利益和尊严怀有一种近于神圣的情感。另一方面,其将民族内部的所有成员凝聚在一起,而这也正是彰显多民族国家内部团结,富有精神和能量的重要因素之一。

借用布迪厄的“习性”概念,“习性是历史的产物……它确保既往经验的有效存在……能更加可靠地保证实践活动的一致性和它们历时而不变的特性”^[12],即个体通过国家通用语习得其他民族或文化群体的语言,了解到具有差异性的人和事物,这种经验不断累积,并逐渐为语言人提供一种习惯性的理解框架。获得的体验性意义越多,框架就会越成熟,构建民族共同体认同的方式就会更加灵活与多样。全球化时代,人们更要关注国家通用语在构建民族共同体认同方面的重要意义。在这一点上,国旗、国歌等其他象征符号是无法比拟的。

四、余论

现在的中国国家通用语是数千年来中华民族共同创造、代代传承和不断发展积淀而成的文化结晶,具有代表着国家统一和民族团结的象征意义。同时,国家通用语又被应用在教育、司法、行政、文化、科技、传媒等几乎所有社会领域,是使用人数最多、范围最广、功能最强的语言,充分发挥了民族交流和精神凝聚的作用。无疑,同时具备了象征意义与强大使用功能的国家通用语,是中华民族不断发展和壮大的重要基础。学习与使用国家通用语不仅是促进各民族成员社会流动,推动各民族共同繁荣,构建国家认同的重要举措,也是个人参与国家建设的基本条件,更是维护民族团结,增强民族共同体凝聚力的义务所在。这种认识事关中国国家的核心利益和中华民族命运共同体的发展,应当成为各民族成员的共识。

必须指出的是,国家通用语绝不是哪个民族的语言,它是各民族之间的族际共同语。一方面,少数民族除了学习自己本民族的语言外,也有必要学好国家通用语,这是时代发展的要求。另一方面,对于工作、生活在民族地区的汉族干部而言,在掌握好国家通用语的前提下,也要积极学习区域强势语言,改变单项语言习得模式,为族际间的交流交往交融起到带头作用。

参考文献:



- [1] 何俊芳、周庆生,《语言冲突研究》.北京:中央民族大学出版社,2010:305.
- [2] NETTLE D,ROMAINE S. *Vanishing voices: The extinction of the world's language*. Oxford: Oxford University Press, 2002:18.
- [3] PAVLENKO A. “We have room for but one language here”: language and national identity in the US at the turn of the 20th century. *Multilingua*, 2002, 21(2): 163-169.
- [4] 马戎,“关于中国少数民族教育的几点思考”,《新疆师范大学学报》,2010(1):11.
- [5] 詹姆斯·托尔夫森,《语言教育政策:关键问题》(第二版),俞玮奇译,北京:外语教学与研究出版社,2014:202.
- [6] 何俊芳、王浩宇,2014,“试论现代‘汉化’:一个被泛化的概念——以甘肃天祝藏族自治县为例”,《中南民族大学学报》,2014 (1):19.
- [7] 苏·赖特,《语言政策与语言规划——从民族主义到全球化》,陈新仁译,北京:商务印书馆,2012:80.
- [8] 本尼迪克特·安德森,《想象的共同体》,吴叻人译.上海:上海世纪出版集团,2012:139-149.
- [9] MAKIHARA M, SCHIEFFELIN B B. Culture processes and linguistic mediations: Pacific explorations [M] // MAKIHARA M, SCHIEFFELIN B B. *Consequences of contact: Language ideologies and socio-cultural transformations in Pacific societies*. Oxford: Oxford University Press, 2000:29.
- [10] 宁骚,《民族与国家——民族关系与民族政策的国际比较》,北京:北京大学出版社,1995:212.
- [11] 安东尼·史密斯,《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,2011:69.
- [12] 皮埃尔·布迪厄,《实践感》,蒋梓骅译,南京:译林出版社,2012:76.

【短 讯】

《政府工作报告》

(关于民族、宗教工作部分节录)

(2019年3月5日)

我们要坚持和完善民族区域自治制度,全面贯彻党的民族政策,深化民族团结进步教育,促进各民族和睦相处、和衷共济、和谐发展。加大对民族地区和人口较少民族发展的支持,深入实施兴边富民行动,同心协力建设56个民族共同团结奋斗、共同繁荣发展的美好家园。

我们要全面贯彻党的宗教工作基本方针,坚持我国宗教的中国化方向,依法管理宗教事务,发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用。

【对 比】

《政府工作报告》

(关于民族、宗教工作部分节录)

(2018年3月5日)



中华民族是一个和睦相处、团结温暖的大家庭。我们要坚持和完善民族区域自治制度，全面贯彻党的民族政策。继续加强对民族地区、人口较少民族发展的支持。组织好广西壮族自治区、宁夏回族自治区成立 60 周年庆祝活动。加强各民族交往交流交融，让中华民族共同体的根基更加坚实、纽带更加牢固

我们要全面贯彻党的宗教工作基本方针，坚持我国宗教的中国化方向，促进宗教关系健康和谐，发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

