

# 民族社会学研究通讯

## 普考通

### SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 300 期

2020 年 3 月 31 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

陈寅恪对今日历史学的意义

姚大力

民国时期的造“国民”与造“民族”——由王明珂《民族与国民在边疆：

以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》一文说起

马 戎

民国时期少数民族社会历史调查与文献整理研究述论

赵梅春

华夷理论演变与中华民族形成

黄松筠

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China  
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

## 【论 文】

# 陈寅恪对今日历史学的意义<sup>1</sup>

姚大力<sup>2</sup>

### 一、

已经过去整整五十年了，陈寅恪离开这个世界。但是今天重读他留下的文字，我们仍很容易产生虽已隔世、而略无隔世之感的慨叹。

这与我们身处于和他当年几乎相同的文化语境之中，应该有很大关系。

正因为如此，陈寅恪对我们今天的历史研究，就愈加具有深刻的启发意义。

我想有以下三点值得提出来讨论。

第一点，他是一名深深扎根在中国文化传统的土壤之中的现代学术巨人。用他自己的话说，他所从事的是“不中不西”之学。所谓“不中”，虽然尤其明显地体现在他有关“塞表殊族”题材的作品里，但其实也可以很清楚地从他探讨纯粹涉及汉文明史迹的许多论述中看出来：即不见于旧式经史之学的那种纯属近代性质的社会-人文精神与科学精神。它来自于外部世界的浸染，而不是从本土传统中生长出来的。

尽管如此，读他的文章，你仍然会感到一种根深蒂固地只属于中国的泥土味。这又与他说自己的思想议论近乎同光、曾张的自我定位完全一致。含蕴在他这番夫子自道背后的深意，今日仍很值得我们反复玩味。曾有人在陈寅恪的传记里，为此给他带上一顶“文化保守主义”的帽子，即算交代了事。在我看来这是一种非常粗浅轻佻的看法。

我觉得陈寅恪从中表达的，是一种委婉的批评，针对中国不同政治力量自二十世纪初都逐渐走上用颠覆传统来谋求自新的道路选择。身为比曾、张年轻两三辈的后生，陈寅恪的思想、立场和见解不可能无所区别于曾、张。他想暗示的，与其说是他本人与曾、张思想及其议论的全同性，不如说是二者之间的延续性。他的自况似乎意在揭示，沿着曾、张的思想脉络，中国和中国文化也完全可能遵循一条被现代中国人普遍斥责为行不通的改良主义道路，终而融入现代。那是一条在中国文化传统的基盘之上重建它的现代形态的路线。

我们做不到、也无须试图让历史退回到过去的某一个时节再重新开始。但是如果我们认为中国在实现文化重建方面仍面临着甚至比当年更为紧迫而艰巨的任务，那么回过头来认真思考一下陈寅恪的上述见解，我认为仍然是必要的。

第二，用陈寅恪自己的话说，他治史的出发点是“探求真实”，而其旨归则为“以供鉴训”。他的所谓“鉴训”，断不能按如今被说烂了的“古为今用”、“以史为鉴”来理解。虽然他也说“宗统”，说“民族精神”，但他的“鉴训”聚焦于道德，因而也就聚焦于个人，而不是聚焦于政治、因而也聚焦于群体，无论这个群体是阶级、党团或者其他什么人群。在后一种情况下，道德非常容易被名义上的群体利益、或者所谓时代潮流绑架，对于行为方式正当性的伦理诉求从而

---

<sup>1</sup> 本文发表在《南方周末》2020年1月9日，此为未删节版。<https://mp.weixin.qq.com/s/h5pQskzxPtfbJGPbg7ZkcQ> (2020-3-11)

<sup>2</sup> 作者为复旦大学历史系教授。

也就经常以目标正当性为理由而被无情牺牲。在他的后二十年里，陈寅恪还能不断地讲课、研究和发表，一个重要原因，其实就在于他的基本见解错开了当日政治浪潮的锋面，而没有直接与它相交接。

于是就连带牵出了第三点。陈寅恪对今日中国史学的一项令人意想不到的意义在于，他用自己的行动昭示我们，无论外在环境如何，只要你自己还想从事严肃认真的史学研究，经过努力，这一点总还是能够做到的。

历史学要追求的，无非求真、求新、求精、求直。

所谓求真，即追求一个得以安放所有不同史料、包括互相间冲突、乃至互相颠覆的相反史料的解释框架。如果否定求真，那也就斫断了史学的命脉。

所谓求新，即不能满足于重复讲述那些众所周知的故事。历史学不能变成反复用来证明一个已知命题的习题演算。它总是应当提供能改变现有认识的东西。不求新，史学将立即萎缩成一摊子老生常谈。

所谓求精，对史学来说最被人看重的，即如何从史料（尤其是从为人所习见的史料）中榨取信息的能力和技术。如果史料一经陈列出来，它所要说明的意义就能自动呈现在人们眼前，那么史家与一个兜售杂货的小摊贩就没有多少区别了。信息榨取的方法或技巧越有难度，史料利用者所显示的史学功底也就越好。不在求精的层面下功夫，历史叙事即难以拥有足够的内在张力，因而也不会有能引人入胜的美感和厚度。

前三点都可以涵盖在陈寅恪说的“探求真实”项下。他用自己的作品为我们做出了卓越的表率。

所谓求直，当然是指忠实地说出通过研究而获得的本有见解，但还不止是指这一点。这就要转回前面提到的“鉴训”。史学应当而且必须提供的“鉴训”，是一种根本的价值关怀，它的生命力超越了任何现实的政治制度，也超越了任何一种政治制度所形塑的特定信条。陈寅恪的作品之所以会感动能理解他的读者，就因为有这样一种根本的价值关怀涌动在他写下的字里行间。

历史学的追求，除上述四者之外无它，也不应该再有其它。

## 二、

在这个意义上，对当前正在日渐流行的一些思维含混不清的糊涂主张，看来有稍加澄清的必要。

一是反对所谓史学研究碎片化的主张。

历史学要做的工作，本来就必须从解析自古至今积累起来的各式各样历史叙事入手，然后才有可能利用在这个过程中被拆取出来的各种证据“碎片”，部分地或者全面地重构出某种新的解释框架。历史研究不能不聚焦于“碎片”，因为只有根据保存在前人留下来的形形色色历史叙事中的“碎片”，我们才可能想象或构拟出一个得以容纳所有已知不同证据的叙事框架。

你永远也无法肯定，一个当下看来无足轻重的“碎片”，将来必无可能在另一个人手中被转化为成就某种新叙事时带关键性的预制构件。就此而言，不断增加“碎片”存量的劳作不但不应该被我们轻视和否定，反而值得我们敬重。另一方面，历史学家又几乎不可能全盘依赖经别人之手拆解或清理的“碎片”，便得以建立起自己的叙事，所以他必须具备独立“挖掘”并处理各种各样“碎片”的训练与技能。

有一种更极端的说法甚至认为，只有碎片或细节，才是戳穿掩盖真相的层层谎言最有效的利器。看见如今受表彰的张志新当年被割开了喉管执行死刑，看见上海交响乐团指挥陆洪恩在被枪毙前嘱托难友将来肖邦墓上代他献一束花，或者听见北岛吟唱遇罗克的诗句“从星星的弹孔里，将流出血色的黎明”，不但足以使人看穿文革的“大民主”是把制度暴力对无辜民众空前规模的迫害美化为人民“盛大节日”的谎言，而且还使他们深刻意识到，一场被或许是真诚和善良的初衷所误导的“艰辛探索”，也可能演化为彻头彻尾的国家罪行和民族灾难。

所以阻碍我们去接近历史真相的，根本不是什么碎片化倾向，相反倒是“宜粗不宜细”的所谓“宏大叙事”。后者当然也离不开细节，却只是极有选择性地采用若干有利于论证的细节，而有意“忽略”、掩盖、曲解甚至动手销毁不利于立论的那些细节。

任何有意义的史学反思都始于与现有认识不相符合的细节。反碎片化主张恰恰可能杜塞由微观考据通向宏观思考的必由之路。当今中国史学的症结之一，即在很大程度上可以归因于这种既不微观、也不宏观，而甘心于泛泛而谈，停驻于中观层面的积习。有些碎片化研究陈义或许不高，甚而不无理由被讥讽为郅钉之学，但它至少还是学问。不上不下、言之无物的中观论说，就什么也算不上了。

二是史学批评中“直指本心”的“禅法”。正如规避了对事物形式的明确规定性之后，针对事物本质的随意指陈，即可以蜕化为一种指鹿为马的恶性游戏同样，当史学批评不再针对被批评者的具体见地，而是从词穷理屈走到对所谓罪恶用心的声讨时，学术批评就已经从说理滑向诛心。

如果研究者的动机导致他的结论离开了历史的真相，那么最有力的批判就是充分揭示出，他的陈述与结论是在哪些地方、以及如何离开了历史真实。如果你无法质疑研究者的结论，因而代之以对其“用心”的批判，那么这种批判只会堕落为漫骂。“辱骂和恐吓不是战斗”，鲁迅的这句话其实说错了。辱骂和恐吓不是在说理，实质上它正是被人们当作一场战斗来看待的。当然还有比这更严厉得多的战斗，那就离说理更远了。让思想插上刀子横行天下，体现的已经不再是思想，而只是刀把子的力量。

三年前出版的小说《朝霞》写道：“绝对真理不能允许一切外部世界的谬论邪说渗透进来，因为真理很容易被谬论邪说击败。”正因为世界上原本不存在所谓绝对真理，所以任何一种被加冕为“绝对真理”的主张，都注定经不起被它贬斥为“谬论邪说”的各种杂音的质疑。因此绝对真理最终只能依靠刀把子，来维持它在高墙深院之内唯我独尊的意识形态幻影。

第三，很久以来我有一种疑惑，我们究竟是否应该在历史学领域、进而也包括其它各领域内，制造所谓“中国话语”？尽管这个词被广泛使用已经为时颇久，我印象里我们从未对何谓“中国话语”作出过明确的界定。这里的“话语”，显然不是指一般语言学意义上的“语料”而已，它当然也不是指在某个特定专业领域或特定社群圈内流行的对话与交流。那就只剩下一种意思：我们能把它理解为贯穿于一个时代，被福柯借用博尔赫斯的比喻描写为“在四周有围墙的陆地的整个表面上散播和凝固”的那种“认识范型”吗？

但是这样做，就十分容易引起思想上的巨大混乱。因为毕竟福柯在使用“话语”这个术语时，完全是为了揭露隐藏在貌似严谨、“科学”、公正的一套言说系统内核最深沉、最隐秘处的某些预设或“前理解”，说得更直白一点，就是隐藏在意识深层、并且往往是不自觉的偏见。福柯尤其在意、并且极其精辟的地方，正在于他对权力关系如何在暗中支配和塑造这些偏见的深刻证明。

提倡“中国话语”，当然绝对不是为了掩饰并推销潜藏在漂亮美丽的言辞之下的各种偏见、潜规则或者某些不得不加以隐蔽的意图。既然如此，我们究竟是在何种意义上、以及究竟还有无

必要使用这个突然风行起来的概念呢？

### 三、

今后若干年内，在史学领域里贯彻求真、求直的理念和学风，还会不会遇到什么外在阻力？我相信大概没有人会从根本上对史学应当求真、求直这两条提出异议。可是出于回应特定形势压力的一时之需，或者由于领导部门执行政策倚轻倚重，表达空间的收窄、回溯式清算、政治性的精神痉挛，还可能发生。在这样的时候，我们应当如何行事？我最后想讲两个使我难忘的故事。

一个是关于我的导师韩儒林的。1980年代前期，我协助他写过一篇文章，讨论元代在各地测量夏至日太阳影长时最北及最南两个观察点的地理位置。他把元南海测影所考订在今越南归仁附近。就在我把文章投寄到《历史研究》编辑部的次日，韩先生打电话给我说：你听见今天广播里发表的重申西沙群岛历来是中国领土的白皮书吗？里面已经把元朝南海测影所定位在西沙群岛。政府既然这样说，我们那篇文章就不适宜发表了。他要我立即将寄出去的文章追回来。韩先生收回了他自己的见解，始终没有把那篇文章拿出来过。但他也从未附和过把南海测影所定点在西沙群岛的不可靠说法。因为南北朝时中国天文学家就曾在归仁附近测量过日影；而这一纬度上的西沙岛礁无水无寸土，古人要靠近它尚且不易，如何在上面守候夏至观测太阳？

另一个是关于复旦的老党委书记杨西光的故事。1955年五月的一个周末，在全国统一抓捕“胡风分子”的那一日，复旦中文系教授贾植芳被叫到高教局约谈，再从那里直接解送看守所。把贾植芳从家里接送到高教局的人，是杨西光。在他的小车上，杨西光一反往日神态，不声不响，但摸出两包好烟递给贾植芳。下车时贾植芳要把抽剩的烟还给杨西光，后者默默然对他说：不用了，留着抽吧。贾植芳一直到去世，都没有忘记包含着杨西光歉疚心意的那两包烟。这是复旦留给后人的许多故事里最使人心碎、心醉的一则。

当我们顺从大多数人自以为正确的选择，准备做一件随大流的事情时，我们心里有时候会不由自主地“咯噔”一声。那很可能就是深藏在每个人心底的良知在发出呼唤，孟子称之为“不忍人之心”。消极地说起来，有了这种“不忍人之心”，你就会慎用“打翻在地再踏上一只脚”、“碎尸万段”、“食肉寝皮”之类血淋淋的字眼。积极地说，有谁还能否认，回顾几十年以来，有多少善良人们顺应“咯噔”一声的呼唤而行使的愿力，后来都变成了最感动中国的美丽故事？

这两个故事体现了两条底线，分别是我们不能不遵守的政治底线和人道底线。守护住这两条底线，才有希望在中国把“人性的政治”从梦想变为现实。

或许有人会把这些想法视为犬儒和乡愿。但我更愿意把它看作是陈寅恪对今日我们的某种提醒与启发。即使没有他的后二十年，陈寅恪也已是足够伟大的历史学家；可是时至今日，那二十年中陈寅恪依然追求“独立之精神、自由之思想”的低调而坚定的终身实践，已经成为他留下的精神遗产中不可被切割的一部分。我们应当以此鞭策自己，既不妄自尊大，也不妄自菲薄。因为在任何时候，总是可以找到对促进中国文化的未来繁荣有益的工作，值得我们用尽丝毫无亏于内心的努力去做的。

## 【论 文】

### 民国时期的造“国民”与造“民族”<sup>1</sup>

——由王明珂《民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》一文说起

马 戎<sup>2</sup>

**摘要：**王明珂《民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》一文触及一个重要议题，即民国时期中国学者最重要、最紧迫的工作是“造民族”还是“造国民”？其所涉1929年黎光明“造国民”与1933年芮逸夫等人“造民族”活动的历史，值得再作深入探讨。两相对照，不难发现，运用西方民族学知识在中国边疆地区识别不同群体的“造民族”是一条便捷的道路，但“民族”意识被催生后所带来的离心力无法忽视；在各族民众中构建国家认同、“造国民”是一条艰辛、漫长、曲折，却仍然必行的道路。

**关键词：**民国时期，民族，国民，民族识别

“19世纪中期以降，中国被迫纳入欧洲主导的国际社会，并作为一个弱国处于国际体系的边缘地位。强国可以塑造国际事态和外部环境，而弱国只能被国际事态所塑造并被动地适应外部环境。”（王立新，2019：2）在与列强对峙的过程中，延续几千年“中华天朝”传统的“大清”被迫转型，成为与周边诸国并列且备受欺凌的“清国”，被外力强行“纳入‘民族国家’这件紧身衣”（孙隆基，2004：21）。清末民初，中国政治与文化精英最为关切的，就是面临帝国主义列强咄咄逼人的军事侵略和外交胁迫，如何能够把清朝管辖的地域和属民保留下来，避免同胞们成为亡国奴。“英国的大炮破坏了中国皇帝的威权，迫使天朝帝国与地上的世界接触。与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力之下被暴力所打破的时候，接踵而来的必然是解体的过程。”（马克思，1853：111-112）此时中国人所感到的威胁，不仅是“亡国”，而且是“亡天下”。“救亡图存”的紧迫压力无疑是“三千年来未有之大变局”。

鸦片战争后，清朝政府发现地广人稀、管辖松散的边远属地极易被列强军队强占割让。丧失大片领土后，为了防范局势恶化和国家解体，清廷不得不进行治理体制的大调整，把“多重式天下”治理模式和各族聚居地域的“多元化行政体制”（王柯，2001）逐步向全国统一的省、府、县体制转化，逐步加强中央政权对边疆地区的直接行政管辖。具体举措如东北地区开禁建省，川、桂、云、贵等地区加快“改土归流”，藏区和外蒙古推行“新政”，内蒙古实行“放垦”和“移民实边”，新疆加强兵屯并建省，以此应对列强的边境蚕食和割占领土的紧迫威胁。这些改制措施背后的潜意识，即是希望参照欧洲国家和明治维新后的日本模式，把大清朝逐步改造成为一个中央集权、国民同质的民族国家。而当时实行君主制的沙皇俄国、普鲁士德国、日本等欧亚强国，则是清朝统治集团效仿的榜样。

与此同时，西方近代工业化进程中发展出来的地理知识、政治理论、社会模式、教育制度和学术知识体系的新概念也借助洋枪洋炮和火车轮船的声势，经由各国外交官、商人、传教士、探险家和各类学者等传入中国。晚清及民国各界精英人士及全国城乡居民，经由不同渠道开始接触到一个个全新的政治理论和概念体系，并以此为基础来重新解读与认识国人必须面对的这个由林则徐、魏源在《四洲志》和《海国图志》中介绍的宏大世界，以及理解和引导这个在外部势力逼迫下处于急剧变革中的国家。王明珂先生在《西北民族研究》2019年第2期发表的《民族与国

<sup>1</sup> 本文刊载于《开放时代》2020年第1期，第91-110页。因受篇幅所限，发表时缺第七和第九部分。

<sup>2</sup> 作者为北京大学教授、浙江大学兼职教授，中国社会与发展研究中心研究员。

民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》<sup>1</sup>，虽然谈及的似乎是学术界一件无足轻重的陈年往事，但是在具体事例讨论中向读者揭示的却是一个有关中国国家建构的核心议题。

## 一、黎光明与傅斯年

在民国人物当中，无论从哪个方面看，这两个人都不在一个层次上。

黎光明绝对不是什么名人。他 1901 年出生于一个回民家庭，1926 年毕业于中山大学，1928 年受聘于中央研究院历史语言研究所（简称史语所），次年前往四川西部少数民族聚居区进行田野调查。他与同伴王元辉在此基础上完成的《川康民俗调查报告》手稿，直至 75 年后才由王明珂先生从史语所档案中“发掘”出来并得以出版（黎光明、王元辉[著]、王明珂[编校]，2004）。在王建民的《中国民族学史》（上卷）中仅简略记述了这次田野调查<sup>2</sup>，该书附录三“20 世纪前半期中国民族学家学术简历”未列入黎光明，附录四“中国民族学大事记”（1895-1949 年）在 1928 年只有简短一句话：“8 月，中央研究院历史语言研究所派黎光明到川边作民俗学调查。”（王建民，1997：422-423）此次调查结束后，黎光明便不再从事学术活动。“他自川边返回南京后便离开历史语言研究所，转任于四川之军政与教育界，如此种种皆证明其在民族考察、研究方面的成绩未能让他立足于主流学术界。”（王明珂，2019：84）1946 年他出任靖化县县长，同年在与当地帮会冲突中身亡。无论从学科史还是民国政治史的角度来看，黎光明都是一个完全可以被忽略的“无名之辈”。

傅斯年则是民国学术史上的一位传奇人物。1896 年“出生于一个儒学世家兼破落贵族家庭，其祖上传以渐乃大清开国之后顺治朝第一位状元，……傅门一族家业兴旺，历代显赫。”（岳南，2008：8）他 1913 年入北大预科，1916 年转北大本科，1918 年与罗家伦、毛准等组织新潮社，创办《新潮》月刊提倡新文化，1919 年五四运动期间担任游行总指挥，为北大学生会领袖之一。1921 年入伦敦大学心理学专业，1923 年转德国柏林大学学习比较语言学，1926 年回国在中山大学任教，1928 年为“中央研究院”总干事，筹建史语所并任所长。1929 年，傅斯年得到“中研院”院长蔡元培的支持，从收藏家手中购得明清内阁档案 6 万公斤，避免这批珍贵史料落入伪满洲国之手，此事令史语所“声威大振，其担负的历史研究与中华文明探索的前驱性使命和辉煌成果，令学界同人为之艳羡。”（岳南，2008：121）1934-1937 年史语所的殷墟发掘出土大量文物，举世震惊。抗日战争爆发后，傅斯年出任国民参政会参政员，兼任西南联大教授。抗战胜利后代理北京大学校长。由于他的奋力抨击，迫使孔祥熙和宋子文两位行政院长先后于 1938 年和 1947 年辞职，从而名声大噪。1948 年他当选南京国民政府立法委员与“中央研究院”院士。1949 年 1 月他随史语所迁至台北，兼任台湾大学校长。在 1950 年逝世前，傅斯年在民国学界和政界一直是具有极大影响的人物。

傅斯年和黎光明两人的社会活动在 20 世纪 20 年代后期曾有一段短暂交集。此时傅斯年是“中研院”史语所所长，黎光明是该所聘任的助理研究员。他们的交往主要围绕黎光明 1929 年的川西调查。这一年，傅斯年忙于内阁档案收购事，对黎光明的川西考察关注有限。详细记述傅斯年一生学术活动和个人生活的《陈寅恪与傅斯年》一书完全没有提及该年黎光明的川西考察，可见在民国学术史研究者眼里，黎光明是个可以全然忽略的小人物，他的川西考察也无足轻重。但恰

<sup>1</sup> 这是 2019 年 4 月 1 日王明珂先生在北京大学“第七届费孝通纪念讲座”所做“民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨”为题目的学术演讲，发表在《西北民族研究》2019 年第 2 期，第 79-98 页。

<sup>2</sup> 黎光明 1928 年“8 月自上海出发，12 月再由成都西行，经灌县、汶川、理番、茂县，对于沿途之羌民土民及杂谷人等，均有调查。……次年 4 月又到松潘，以其地为中心点，四出调查西番及博罗子等之民情风俗，6 月初调查结束，返回成都”（王建民，1997：117）。

恰就是这样一个小人物，却成为王明珂先生这篇文章的主角。那么，引起王明珂重视黎光明川西考察的主要原因是什么？

通过对黎光明川南考查工作不同评价的讨论，王明珂先生在这篇文章中向读者展示了那个时代的青年人（1929年黎光明28岁，傅斯年33岁）在追求自身政治理想和学术探索方面的基本取向与具体实践，并通过对二人思想与实践差异的分析引导读者去反思那个年代中国社会转型过程中面临的一个最重大的议题：即面对民国时期严峻的国际环境，中国学者的首要工作究竟是面对世界努力“造国民”，还是在中国境内“造民族”？黎光明恰恰就是20世纪30年代在川西基层社会“造国民”的一个典型代表。

## 二、中国的国家、社会转型与接受西方学术知识体系

### （一）清末与民国初年中国知识精英面临两大任务

第一个任务是重构中国的政治制度和社会秩序，使中国从传统的“天下”体系中脱胎出来，转型成为一个符合“现代国际秩序”的新型民族国家（nation state）。这关系到全体中国人的生死存亡和切身利益。面对列强的渗透割占，“深受国族主义感染的中国知识分子”<sup>1</sup>（王明珂，2019：84）全力护卫大清、中华民国在国际体系中的独立、主权和领土完整（这些都是用来定义一个在外交、贸易中与他国平等交往政治实体的现代西方概念），同时努力整合国内民众的政治-文化认同，使全体国人转型为现代民族国家的“国民”，防止外部势力对境内各群体的挑拨分化，维护国家统一。面临列强提出的领土要求，中国学者应在历史文献中寻找相关领土归属的证据，抵制外国对中国领土的进一步觊觎。

第二个任务是以“先进的”欧美知识体系和概念话语作为理想模型和表达载体，重建中国的文化与知识体系，使之成为构建中国政治秩序、社会伦理、文教组织、经济体系的理论基础以及能够与世界各国平等对话的全新的知识话语体系。在反侵略战争和对外交涉中，中国精英们深感中华传统文化不足以救国，出访欧美各国后又惊叹于列强科技与工业文明之发达，认为唯有从传统中华文明知识体系脱胎出来，全盘接受欧美国家的人文、社科、理工、医学、农学、生物、地理等知识体系和学科分类，接受现代学校模式的教育制度和知识体系，在此基础上完成国家“再造”，中国才可避免亡国之祸。“1895年以后的三十年间，中国政治思想经历了西方法国大革命前后二百年的巨变，几乎所有外来观念都被纳入中国近代传统的结构，成为中国普遍接受和改造过的现代思想。”（金观涛、刘青峰，2009：240）

这个新建的知识体系从基本概念、结构框架到具体内容、观念术语，尽管借鉴了日文译法，但是整体上仍是师从欧美国家。以人文、社会科学而言，这个知识体系包括了民族学、人类学、语言学、历史学、社会学、经济学、政治学、法学等专业。由于时局紧迫，在学科划分、基本概念、理论体系、研究方法等方面，民国年代的中国学者们崇尚的是“拿来主义”：建立“洋学堂”，参照“洋制度”，请来“洋教习”，学习“洋课本”，照虎画猫。首先是洋人在其开办的各类学校系统讲授这套知识，随后留洋归国的年轻留学生，由于会读“洋文”并习得这套知识，20多岁就被各新设大学高薪聘为教授<sup>2</sup>，成为传播这套新知识体系的主要推手。自1905年“废科举、兴

<sup>1</sup> 本文各处引文中的加重号，均为本文作者所加。

<sup>2</sup> 许多20来岁留学归来的年轻学者被聘为新式大学的教授、院长和研究所所长。吴宓就读哈佛本科生期间，1919年仅24岁即受聘北京高等师范学校教授。1923年李济在哈佛大学获得博士学位，年仅27岁即受聘为南开大学教授。胡适1917年通过哥伦比亚大学博士资格考试，同年26岁回国任北京大学教授，10年后才答辩正式取得博士学位。吴文藻1928年获哥伦比亚大学博士学位，次年28岁受聘为燕京大学教授。钱钟书1937年获牛津大学学士学位，次年27岁受聘清华大学教授。



新学”后，“废除汉字”的提议一度十分流行，有人甚至说出“线装书扔茅厕”这样极端的话（钱穆，1994：912）。“全盘西化”这四个字正是民国初年中国知识界和教育界的生动写照。

## （二）西方学术体系与知识在中国的引进与应用

1905年“废科举，兴新学”后系统引入中国的，是一整套在基督教文明基础上发展出来的西方知识体系。新式学校即是传播和教授这一套知识体系的组织载体。传入中国的，还有西方列强在世界各地开展田野调查时运用的一套“民族学/人类学”知识体系。西方的“文明人”在调查和研究亚非拉地区的“野蛮人”时，多少借助“进化论”把人类的进化历程划分为从古猿到现代人的多个阶段，因此与西方学者创建动物学和植物学体系那样，在体质特征、语言文字、亲属制度、社会组织、文化习俗等领域依次对各地土著人群展开田野调查，相关的研究记录叫做“ethnography”（现译“民族志”）。史禄国教授给费孝通安排的人类学课程，就依照时序分为：体质人类学、语言学、社会人类学等几个阶段（张冠生，2000：77）。西方学者的“经典民族志”其结构大致是这样一套路。那些在西方大学里学习民族学/人类学知识的中国学者们，很自然地把这套知识看作是先进、科学、最优并具有“普世性”价值的学术体系，努力将之应用于中国，希望这套知识体系能够帮助国人理解中国社会乃至世界的发展历史与现状。

1926年从英、德留学归来的傅斯年之所以在中央研究院组建史语所，就是期望把西方民族学、语言学、历史学的一套知识拿来，通过中国各地的田野调查，把中国素材纳入这套知识体系并获得西方学术界的承认，使“中国案例”得以加入世界知识体系和学术系统，从而让史语所成为“一个有科学性而能在国际学术界站得住的研究所”（罗家伦语）。朱家骅认为，史语所的学术导向在创始人傅斯年领导下，“处处显示了域外学术（特别是德国学术）的影响，历史语言‘同列合称’，这是根据德国洪保尔德一派学者的理论，经过详细的考虑而决定的”（朱家骅，1951：1）。“傅斯年的《历史语言研究所工作之旨趣》一文，是普遍主义史学的进一步强化，它不仅强调了史学研究的客观性、实证性的（自然）科学方法，而且张扬了史学的非国别性和西方东方学（汉学）的学术正统性。现代历史学研究只有在世界的视野里才能找到其自身的新的起点和立点”（欧阳哲生，2005：127）。以西方学术成果作为创建中国学术体系的典范和评价标准，这在当时的中国学术界几乎是无人置疑的。

必须指出的是，在全盘接受西方学术体系和教育制度的同时，中国留洋精英们容易忽视的一点，就是西方知识体系里有关“nation”（民族）和“state”（国家）等核心观念，与中国几千年文明传统中的“天下”理念和以“华夷之辨”为内涵的群体观有着本质的不同，在基督教伦理基础上构建的西方社会和传统的中国是两个完全不同的思想体系和政治秩序。因此，当中国学者使用西方知识体系来理解并重新梳理中国社会，力图把中国社会纳入“世界性”知识体系时，就必须把发源于西方的民族学、人类学、语言学、历史学等学科的似乎具有普世性意义的重要概念如“nation”、“language”（语言）、“religion”（宗教）、“kinship”（亲属制度）以及“slavery society”（奴隶社会）、“feudal society”（封建社会）、“empire”（帝国）等译为汉文，并在中国社会里确定相对应的具体范畴及实体。唯有如此，才能让中国学者用相同的概念和逻辑与西方学者进行对话，使中国学者的研究成果被接纳为世界学术体系的组成部分。但是，西方基督教文明与中华文明这两个具有完全不同传统的政治秩序、思想知识体系之间究竟应当如何进行概念对接、术语互译与逻辑沟通，这个世纪难题一直延续至今。

## （三）西方“民族学”知识在近代中国的传播

在以各学科系统地组合起来的西方知识体系中，有一门学科叫“ethnology”（通常译为民族学）或“anthropology”（人类学）<sup>1</sup>。梁启超在1902年的《史学之界说》一文中，曾开列出与历史学相关的多个学科：地理学、地质学、人种学、人类学、言语学、群学（社会学）、政治学、宗

<sup>1</sup> 关于“民族学”与“人类学”相互之间的关系，可参见《中国民族学史》（上卷）的讨论（王建民，1997：3-5）。

教学、法律学、平准学（经济学）、伦理学、心理学、论理学、文章学（文学）、天文学、物质学（物理学）、化学、生理学等（梁启超，1989 [1902]: 10-11）。可见在 20 世纪初，中国知识界对于西方学术体系已有较全面的了解。这套知识体系在当时已经成为中国青年精英热切学习用以置换中国传统知识体系、从而得以励精图治和救亡图存的新法宝。

在民国初年，吴文藻认为，“当时中国的民族学和社会学处于一种全盘洋化的状态；中国的民族学和社会学最初是外国人用外国文字介绍，例证也多用外国的材料，然后由中国人用外国文字讲述，并且多数是讲外国的材料；民族学和社会学在知识文化的市场上，仍然是变相的舶来品。”（王建民，1997: 128）吴文藻在 1932 年提出“文化人类学必须以代表原始人类的现代未开化民族的生活状况为范围”，并进一步明确主张：研究汉族的属于社会学，研究少数民族的属于民族学（王建民，1997: 134）。这就把中国各少数民族群命名为“少数民族”并把它们视为“民族学”的当然研究对象。

西方“ethnology”的主要研究对象是亚非拉社会中具有不同族源、语言、社会组织、婚姻形式和生活习俗的各群体。在西方研究文献中，许多群体称谓（如“tribe”“clan”“horde”被译为汉文的“部落”“氏族”“族类”）被广泛使用，“nation”（通常译为“民族”）在近代西方思想史和政治史中是一个核心概念。当国内边疆地区各少数群体被称作“少数民族”并把这一概念引入中国学术话语体系后，通过田野调查并从语言、历史、文化等方面入手“重新认识”尚不为中原精英所熟悉的边疆地区各类居民，具体识别并确认（identify）这些“少数民族”，便成为习得西方民族学知识的海归学者们的一项学术使命，也成为“中研院”史语所的主要研究工作之一。

关于西方民族学学科名称的西文原文与汉文翻译，蔡元培 1926 年提出：“民族学是一种考察各民族的文化而从事记录或比较的学问。偏于记录的，名为记录的民族学，西文大多数作 Ethnographie，而德文又作 Beschreibende Volkerkunde。偏于比较的，西文作 Ethnologie，而德文又作 Vergleichende Volkerkunde。也就是说，通常由民族志、民族学，按德语语法，前者可以被称为记录的民族学，后者是比较的民族学”（转引自王建民，1997: 102-103）。国内现在把“ethnology”通常译为“民族学”，把“ethnography”译成“民族志”，很可能就源自蔡先生的这段论述。“ethnic group”“ethnicity”目前已普遍译为“族群”“族群性”<sup>1</sup>，正如“nation”被普遍译为“民族”，“nationality”被译为民族属性/国籍<sup>2</sup>。“ethnology”的词根是“ethno”，所以，“ethnology”更确切的中文译法应是“族群学”，“ethnography”更确切的译法应是“族群志”。西方“ethnologists”和“anthropologists”在世界各地开展的田野调查，实际上是对当地“ethnic groups”的调查，译成中文就是“族群调查”。因此，参照西方“ethnology”这一套知识体系、基本概念和调查方法（ethnography）在土著群体中开展的研究工作应当是“族群识别”（recognition of ethnic groups）而不是“民族识别”（identification of nations）。即使是当年的西方人类学者，也没有把他们的“ethnography”看作是识别当地“nation（nationality）”的研究工作。

“族群识别”即对于地方性群体的族源、语言、社会组织、亲属制度、文化传统的调查研究，有助于学者更加深入和系统地了解全世界和各国内部的族群现象与文化多样性，在各族的比较研究中认识“自身”与各类“他者”，在族际交往的历史与现实过程中认识和理解群体文化特征的此消彼长和分化融汇，是具有重要价值且不可替代的学术工作。但是，如果中国学者把“ethnography”称作“民族学”，把国内所调查的地方性群体视为待识别的“民族”，这就把“ethnic group”和“nation”这两类在社会结构中处在不同层面群体的政治性质完全混淆了，这不仅会给学术界乃至社会公众对本国社会群体结构的理解造成误导，也会在中国从传统国家向“民族国家”

<sup>1</sup> 如 Fredrik Barth 的 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*（Waveland Press, 1969）被译为《族群与边界——文化差异下的社会组织》（商务印书馆 2014 版）。

<sup>2</sup> 美国护照的“nationality”一栏必须填写“The United States of America”，中国护照的“nationality”一栏必须填写“中国 CHINA”。

的转型过程中给全体国民的政治整合造成极大障碍。

### 三、“国族”、“国民”与“民族”

#### (一)“国族”与“国民”

“nation”在中国通常被译为汉文“民族”或“国族”，这是伴随工业文明首先出现于西欧的一种全新的政治实体形式。在欧洲，“‘国家’、‘民族’（nation）及‘语言’等词汇的现代意义，要到1884年后才告出现。……在1908年之前，‘民族’的意义跟所谓族群单位（the ethnic unit）几乎是重合的，不过之后愈来愈强调民族‘作为一政治实体及独立主权的涵义’。”（霍布斯鲍姆，2000：17，20-21）<sup>1</sup>在西欧各国民族主义运动中，依次产生以“民族”为单元的主权国家，“一族一国”成为民族主义运动的理想目标。“最佳的政治安排的获得是当每一个民族形成了独立的国家的时候。”（凯杜里，2002：52）<sup>2</sup>“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单元应当是一致的。”（盖尔纳，2002：1）<sup>3</sup>

值得我们注意的是，欧洲人在其殖民地成立的新国家没有沿用西欧“原发型”以现代公民权为基础的“公民模式的民族国家”，也不把殖民地各土著群体和新移民群体视为“民族”（nation）。以美国为例，“美国在法律上所宣称的平等和其他权利只属于个人，属于个体的美国人，而不属于各个民族。民族居住的地理分布是诱发民族问题的一个不可回避的地缘因素。从美国宪法和一般性的地方政策，都反对将民族聚落模式地域化，以及任何试图以民族单元为基础建立政治实体的努力。”（彭池，2015：117）

在晚清和民国时期，当欧美政治话语被引入中国这个传统多族群“天朝大国”，而且 nation 被译为“民族”后，这个汉语词汇应当被用来称呼中国的哪些群体？应当被应用在哪个社会组织层面？在现实中却出现了问题。在 nation（民族）概念被介绍进中国时，西方人有意或无意地把中国境内各具有不同族源、语言及文化的蒙古人、汉人、满人、藏人等群体称作 nation（民族）。在这方面，日本最为积极，最典型的是1896年甲午战争期间日军登陆威海后张贴的中文告示《开诚忠告十八省之豪杰》，把“满清”称作“塞外蛮族”，把汉人称作“贵国民族”与“日本民族”并列，煽动汉人反满并以汉人聚居的18行省建立“中华国家”<sup>4</sup>。这篇文告是用“民族”概念分化瓦解中国的典型话语文本<sup>5</sup>。

为了维护国家统一，1912年孙中山在《临时大总统宣言书》中宣称：“合汉满蒙回藏诸地为一国，则合汉满蒙回藏诸族为一族，是曰民族之统一。”（孙中山，2011[1912]：2）他在随后修订的《三民主义》中指出：“中国人的民族主义就是国族主义。”（孙中山，2000[1924]：2）<sup>6</sup>西方话语体系的“nation”在汉文中最确切的译法，应是包括全体中国国民的“国族”，而

<sup>1</sup> 英文原文：“The Dictionary of the Royal Spanish Academy ...does not use the terminology of state, nation and language in the modern manner before its edition of 1884. ... in its modern and basically political sense the concept nation is historically very young. Indeed, this is underlined by another linguistic monument, the New English Dictionary which pointed out in 1908, that the old meaning of the word envisaged mainly the ethnic unit, but recent usage rather stressed ‘the notion of political unity and independence’” (Hobsbawm, 1990:14, 18).

<sup>2</sup> 英文原文：“The best political arrangement obtains when each nation forms a state on its own” (Kedourie, 1961: 58).

<sup>3</sup> 英文原文：“Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent” (Gellner, 1983: 1).

<sup>4</sup> 引自博文馆编，《日清战争实记》，东京：日本博文堂1894年出版。

<sup>5</sup> 清末中国反满人士或组织大多获得日本政府或民间人士赞助或保护。形成强烈反差的是，日本在极力利用“民族”概念分裂中国的同时，却对它侵占的琉球、北海道的琉球人、阿伊努人强制推行语言与认同意识的同化政策，坚称“日本是单一民族国家”。直至2008年，日本国会才承认阿伊努人为日本北方“原住民”。这是典型的内外“双重标准”。

<sup>6</sup> “英文中民族的名词是哪逊。哪逊这一个字有两种解释：一是民族，一是国家。”（孙中山，2000[1924]：2）

“nationalism”在汉文中的确切译法，应当是“国族主义”。<sup>1</sup>

## （二）“国族”与“国民”概念的引入与传播

面临“三千年未有之大变局”时，尽管许多国人已经意识到原有社会秩序和思想体系已不可维持，但是，对于这个未来的“中国”究竟应当如何建构，人们的意见并不统一。受到日本的鼓励和资助，部分汉人精英一度提出“驱除鞑虏，恢复中华”和以汉人聚居“十八行省建中华”的狭隘汉民族主义建国纲领。而长期保有特殊语言文化传统与行政体制的蒙古部落、藏人和新疆穆斯林群体，则有部分精英在外国政治势力鼓励和资助下提出“民族独立”的政治诉求，如辛亥革命后外蒙古大活佛哲布尊丹巴在沙皇鼓动下的“独立”运动，十三世达赖宣布西藏“独立”，新疆出现“东突厥斯坦独立运动”。在这样的严峻形势下，新生的中华民国面临的紧迫任务，就是引导国内各族精英把清朝管辖下的各地区视为统一的“中国领土”，把清朝统辖下的各族民众转化为“中国国民”，并在这样一个地域和人口范围内建立一个完整的“中华国族”（a Chinese nation），把“大清臣民”的认同意识转化为“中华民国国民”，否则“国将不国”，各帝国主义势力瓜分中国的企图就有可能得逞。

由于清廷迟至1905年才“废科举，兴新学”，能够进入现代学校的国人极少。辛亥革命后，东部和沿海城市出现对外“开放”的新潮流，新创报刊开始向民众介绍各类新名词、新企业和新组织。但是，少数民族聚居的西部偏远地区由于与内地人员交流很少，既无现代广播报刊也没有新式学校和教师，加之语言隔阂和交通传播工具的简陋匮乏，中国各边疆地区基层社会的精英与民众对于国内外政治态势所知甚少。当时对中国政治形势有较清醒认识并有“国族”、“国民”概念的，只有东部及沿海城镇的精英人士和留学归国人员。正如王明珂先生所言：“梁启超、严复等人，的确在以民主政治启迪民智上有很大的贡献。然而，深受其思想、言论及行动影响的社群，主要仍为居于中国政治空间核心及社会上层之主流知识分子。”（王明珂，2019：80）

## （三）“民族”概念在中国社会内部的传播

在自晚清到民国的中国社会，由西方引入的“民族”一词在具体应用时出现于多个层面。在最高层面，“民族”与国族的含义相通，例如孙中山说“中国人的民族主义就是国族主义”，又如《义勇军进行曲》歌词：“中华民族到了最危险的时候”。这里的“民族”实质上即是国族。在第二个层面，“民族”可指向中国境内几大主要群体，如“五族共和”中的汉满蒙回藏也被称作“民族”。随着民族学知识的系统引入，在第三个层面即边疆地区一些人口较少但具有独特语言、习俗的群体如苗、瑶等也开始被称作“民族”。中国民族学家们在民国时期最为关注的调查对象，即是当时学术界对之了解甚少、人口规模不大、散居在西南各地区居于第三层面的“少数民族”群体。这个层面的群体被广泛地称为“民族”并被民众普遍接受，民国时期的民族学家们“功不可没”。

由于在东部沿海与西部边疆之间、在繁华城镇与偏远乡村之间存在巨大时空隔膜，“当时深受国族主义感染的中国知识分子，一方面急切期望能认识国族国家边缘之地与人，另一方面他们也为国族边缘之人对国族国家的无知感到十分惊讶。此种‘惊讶’，仍因‘国民’概念所蕴含的国民‘同质性’，与他们所见之‘异质性’现实（边疆国民对国事之无知）之间有很大的差距”（王明珂，2019：84）。那时，许多偏远地区的居民只会讲本族语言和方言，不通晓汉语汉字，他们中大多数人不知道此时中华民国总统是谁，不知道国家的首都在哪里，更不知道什么是“三民主义”。中原地区的学者们也不清楚这些群体之间在体质、语言、社会组织、生活习俗等方面存在哪些差别，以及这些群体究竟应该被归类为哪个“民族”。

正如王明珂先生指出：“广大的民众，特别是居于社会底层及中国边疆的民众，在民国建立后的30年或更长的时间里，他们仍在学习、摸索与认识‘民族’及‘国民’等概念，也在学习

<sup>1</sup> 关于国内现行民族概念和术语的调整，学者已有讨论与建议（马戎，2000：135）。

及接受自身成为‘中华民族’或某‘少数民族’成员以及中国‘国民’的过程中。在这样的背景下，早年从事边疆民族考察的学者们扮演了十分微妙的角色。他们的学术专业被认为具有认识及分辨‘民族’的能力；事实上，此时他们从事的主要工作也便是厘清中国境内究竟有多少‘民族’，以及划分各‘民族’间的边界。”（王明珂，2019：80）在民国时期，一批又一批民族学者、人类学者、语言学者来到边疆地区进行田野考察，他们所从事的主要工作，就是采用西方民族学知识对当地人群进行学术意义上的“民族识别”，同时把这套概念及相关知识传授给当地精英与民众。而由国家行政机构在全国范围内正式开展并带有政治意涵的“民族识别”工作，则是20世纪50年代开启的。

### 三、民国时期的“造民族”与“造国民”

#### （一）在一个传统“多元一体格局”社会体系中“造民族”

费孝通先生在1989年发表的《中华民族的多元一体格局》一文中回溯了中国的历史演变进程，把中国的群体结构特征归纳为“多元一体格局”，“一体”层面是统一的“中华民族”，“多元”层面是56个具有不同族源和文化特征的“民族”（费孝通，1989）。从辛亥革命时期的“五族共和”到1949年后发展出来的56个“民族”，民国时期在中国社会同时存在“造国民”和“造民族”这两个层面群体认同意识的创建与演进过程。

兴起于西欧的现代民族国家，其政治特征是：一是拥有清晰、稳定并获得其他国家承认的领土边界；二是在所辖领土内拥有绝对主权（行政管理、司法、税收等方面完全独立）；三是全体国民在政治和法律上拥有完全平等的权利即公民权；四是国民拥护共和体制并有爱国情怀。传统中国则被称为“文明体国家”，其政治特征是：一是管辖地域根据各时期国力强弱呈动态的收缩-拓展态势；二是辖地内各群体存在族源、语言、文化、宗教信仰、生活习俗等多方面的多元化现象；三是采用多元化政治认同和权威体系，表现为多层级的等级性-区域性行政管辖制度（“因俗而治”）。具有这些特征的传统中国如果向现代“民族国家”转型，就必须对境内各区域的行政体制和属民的政治认同进行全新的整合，首先是治权的一致化和同质化，同时必须对全体属民的政治观念与文化认同意识进行“重新塑造”，把接受和拥护这个具有现代形式的新型国家视为国民的核心认同对象，这即是“造国民”。在这一过程中，最大的危险即是因原有“多元一体”体系破裂，导致具有不同族源、语言、文化特征的地方性群体在外来“民族”意识的引导下发展出各自的“民族主义”运动，从而滑向分裂为多个“民族国家”的方向。显而易见，在国内具有不同语言等文化特征的群体中开展“造民族”活动，客观上是这一分裂过程的重要推手。

在《民族与国民在边疆：以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨》这篇文章中，王明珂先生讨论的就是辛亥革命后民国社会面对的核心议题：政府与社会精英的优先任务应该是“造国民”还是“造民族”？“造国民”即是把清朝治理下的传统“臣民”改造为现代国家的“国民”。“‘国民’与‘国族同胞’都指具有‘同质性’的众人。此同质性的基础，是国民对于国族国家的共同普遍知识，包括国家疆域（地理）、域内之人的特质（民族文化）及其来源（历史），以及更重要的国家现况（政治社会）等等的知识。这些都是国民教育的基本内容”（王明珂，2019：83）。而“造民族”则是参照西方的民族学/人类学理论把民国管辖下的各类群体构建成为一个多元民族谱系，根据族际差异构建出各自不同的“民族”群体。中国学术界的“造民族”活动就是“经由学术调查、研究，一个个的民族及其社会文化特色、历史源流被确认，透过政治实践各边疆人群被分类而成为国族中的少数民族。”（王明珂，2019：94）

#### （二）民国时期我国民族学者的“造民族”考察活动

民国时期我国民族学者的“造民族”考察活动，是随着西方学科体系与教育制度被引入中国后，中国学者们开展的一个半自发、半具组织性的系统工程。这一时期，以海归学者们为首的民

族学家们急于把这套外来知识运用于中国社会。在这种愿望指导下，“20 世纪上半叶，‘国民’与‘民族’概念传播于中国，也随着民族考察者的脚步进入边疆；在此造‘国民’与建构‘民族’同时进行。”（王明珂，2019：93）“当时学术研究的重要课题之一，便是透过调查语言、体质、文化之异同，来探求中国国族中究竟有多少‘民族’，各民族间的区分界线何在，并由考古与历史学来说明导致这些民族之存在与区分的历史过程。”（王明珂，2004：14-15）中国国土辽阔，许多偏远地区是西方和日本学者考察足迹尚未抵达的。因此，一些中国学者认为应该抓紧时机，加快开展语言学、历史学、民族学的田野考察活动，努力以最新调查成果在国际学术界占据一席之地。傅斯年组织的史语所边疆考察工作，不过是当时学术界众多努力之一。

除了重视历史文献与考古发现外，傅斯年特别关注与“民族”密切相关的语言学研究。他在《历史语言研究所工作之旨趣》一文中说：“中国境内语言学和历史学的材料是最多的，欧洲人求之尚难得，我们却生看他毁坏忘失。我们着实不满这个状态，着实不服气。”（丁志，2010：17）他在《所务记载》中写道：“若果印度支那语系的一行学问也被欧洲人占了先去，乃真是中国人的绝大耻辱啊！”（傅斯年，1928：1）他为此十分关心在西南地区开展的语言学调查，将其视为界定中国境内“民族”群体的重要标志。

在民国时期，有许多掌握现代民族学知识甚至留学背景的青年学者先后来到西南边疆地区进行考察，他们的学术任务就是在当地“造民族”。《中国民族学史》介绍了民国时期民族学者们在西部地区开展的主要调查活动：1928 年杨成志在川滇交界处的调查，“在鲜有汉人活动的彝族聚居区调查两月余。以后用数月时间分别学习彝族语言和苗族语言”（王建民，1997：116）；1928 年“中研院”社会科学研究所颜复礼、商承祖在广西对瑶族语言、族源、分布等的调查（王建民，1997：117）；1933 年凌纯声、芮逸夫等的湘西苗、瑶调查；1934 年凌纯声、陶云逵、勇士衡等人的云南调查，庄学本的康区调查，李佛一的西双版纳调查；1935 年费孝通、王同惠、徐益棠的广西瑶族调查，方国瑜的滇西调查；1936 年胡鉴民的川西羌族调查；1936-1937 年杨成志等参与的广东瑶族调查和海南黎族、苗族调查等（王建民，1997：181-183）。抗日战争期间的调查有：梁钊韬的粤北瑶民调查（梁钊韬，1994：1-14）；陶云逵的滇西独龙江调查（陶云逵，2012），以及马长寿、岑家梧、柯象峰、徐益棠、李安宅、冯汉骥、任乃强、林耀华、吴泽霖、江应樑、郭莲峰、方壮猷、梁瓿第等先后在西部各地开展的田野调查（王建民，1997：229-238）。这些学者调查的主要目的就是把自己的“民族学知识”应用于考察当地人群，努力了解与“识别”不同的“民族”。

在田野调查过程中，民族学家们努力了解当地人群的语言、文化、社会组织和生活习俗，而当地精英与民众也从这些民族学家们那里得知“外部世界”的消息，听到许多他们从不知晓的新概念、新知识。“不仅是在演讲中，在他们与当地知识分子的社交言谈中，‘民族’也经常是重要主题……此显示民族学者及其田野考察工作，在近代中国边疆人群之‘少数民族化’过程中的微妙角色与功能……民族学内涵的‘民族’概念与其内涵定义，导引学者们探寻、研究相关人群之语言、文化而让他们得以认识与识别一个个的‘民族’”（王明珂，2019：88）。例如，“芮逸夫先生川南叙永考察之行的目的在于以人类学田野材料（主要为语言及婚丧礼俗材料）来证明苗族的存在，以此应和语言学家所建立的‘苗语’、‘苗瑶语’等语言人群范畴。”（王明珂，2019：92）

当然，这些民族学家们并不认为这些“造民族”的学术工作与“造国民”相抵触，甚至认为这些“民族识别”工作可以“为其根据语系分类所建立之中华国族架构作一点脚注。”（王明珂，2019：92）如江应樑 1937 年提出：“对中国领土中全部民族的各个分子均有一个彻底的明瞭认识，方能说得到了解我们自己，方能与说复兴中华民族之道。”（江应樑，1992：1）当时，“中华民族”与“中华国族”并用，蒙古、满、藏等群体已被人们习惯地称作“民族”，这些学者们把“民族”概念应用到西南各地有文化特征的群体时，未必有清楚的政治考量并预见到其可能带来的社会后果，

## 五、傅斯年对黎光明川西考察成果的期待与失望

### （一）傅斯年对黎光明川西考察成果的期待

傅斯年作为一位受到“西学”系统训练的新式学者，对于“什么是学术”有自己的认知和判断标准，这就是西方的历史学、民族学、语言学这一套知识体系，包括基本概念、研究专题、素材形式和叙事逻辑框架。通过民族学的田野调查活动去识别当地群体应属于什么“民族”，这就是傅斯年期待黎光明在1929年川西调查中所做的事。傅斯年曾说：“对于语言学，绝不是从书本上去研究语言学，而是从调查方言、调查语音学着手……要把历史学、语言学建设得和生物学、地质学等同样。”（丁志，2010：17）他在给黎光明的信中专门提到，希望黎光明“学习一种夷语，记其文法上之大略。”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：184）他所期待于黎光明川西考察的成果，就是应用这套西方学术概念和分类方法来搜集边疆地区各类基层社区与当地人群的“民族学”素材，对人群进行归类冠名，发现当地有哪些“民族”以及它们各自有哪些文化与社会特征。

但是，当黎光明和他的同伴王元辉在1929年来到川西后，他们深切感受到“当时中国国民普遍对于边疆地理及当地‘国族’同胞的无知。此种对于国家边疆之认知焦虑”（王明珂，2019：83）自然反映在他们身上。甚至可以说，黎光明和王元辉1929年的川西之行，正是在这样一个氛围和焦虑中进行的。他们在川西各地开展的基层探访活动中，“显示他们**传播国族新知的强烈企图**：期望此行能以自身作为知识、讯息传播的桥梁，将国人一向陌生的边疆情况介绍到国族核心人群中，并将国族核心的情况讯息（特别是科学、进步、革命）带给国族边缘之人。”（王明珂，2019：82）

由于黎光明在田野考察中展示出的个人兴趣并不在于开展“民族识别”，因此在傅斯年与他的信函交流中，傅认定黎的调查彻底失败。由于黎光明不仅未能从学术视角在语言、习俗等方面“辨别”当地的各种族类，反而表示所见居民与汉人“没有多大差别”，同时在实地调查中把精力集中于给当地民众宣讲中华民国“各种国情”，“侈谈政治大事”，这引起傅斯年的强烈不满。在黎光明田野考察期间，傅斯年在给黎的信函中曾指责说“盖兄之未预备充分”，在进入田野前“未有足够的民族学专业知知识。”（王明珂，2019：85）傅斯年在信中一再告诫他：“应尽舍其政治的兴味。……少发生政治的兴味。……少群居侈谈政治大事”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：183-184），试图引导黎、王二人回归“学术正轨”。

由此可见，傅斯年组织的1929年川西考察可以说是“所托非人”。第一，黎光明、王元辉没有真正掌握这套西方知识与话语，第二，两人也没有真正理解傅斯年期待于他们的调查目的。这与他们此前的个人经历有关。尽管黎光明曾考入东南大学史学系，王元辉曾就读北洋大学，但他们“都是心怀革命之志的青年。……两人都参加反军阀、反帝国主义学潮，而同样因此被大学开除。”（王明珂，2019：81）被学校开除后，黎光明进入广东大学（中山大学前身），王元辉进入黄埔军校，二人仍是热心参与政治活动的积极分子。虽然黎光明毕业于广东大学，但他在在校期间对西方学术知识关注有限，因此并不是符合傅斯年研究计划所要求的合适人选条件。但是由于20世纪20年代国内文科大学毕业生人数很少，傅斯年的选择范围十分有限。

### （二）黎光明川西调查过程中的“造国民”

黎光明之所以在田野考察中把兴趣转向传播有关现代国家和中华民国的基本知识，而不是开展民族学调查，有两个原因。第一个原因是他在交谈中发现当地民众甚至土司、僧侣、基层官员都极度缺乏有关这个国家的基础政治知识，他认为这完全不可接受，这一局面亟需改变。第二个原因是他并没有发现当地民众与汉人有重要的差异，也没有感觉到需要通过语言学、民族学知识在当地居民中区分出不同的“民族”。正是这两个因素的结合使他的川西考察背离了傅斯年为他

设定的“学术轨道”。

首先，黎光明在村寨调查中发现当地精英人物及村民们完全不具备现代“国民”的基本知识，他们甚至不知道中国有多大，也不知道首都在哪里。一位大寨土官十分怀念清朝皇帝：“大清皇帝出来不出来还不晓得的呵！……大清皇帝真好，他每年要给我二十四两饷银；三年去朝贡一次，他还赏我们很多的东西。民国不给我们的饷，我们也不去朝贡了。”（黎光明、王元辉，2004：97）有一位喇嘛虽然知道孙中山和蒋介石，但只知道北京不知道南京，甚至询问“三民主义和中华民国到底谁个的本事大？”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：106）。当他们和一位喇嘛交谈时，“他用西番话问我们，‘宣统皇上这一会还好吗？’他从不知道有大总统袁世凯，当然更不知道有主席蒋介石。同他谈到南京时，他问：‘那是洋人地方不是？’”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：120）

受到国际政治态势和列强割地赔款的刺激，许多中国精英认为既然中国传统群体概念和“天下”秩序已经完全不堪应用，便希望借用西方列强在界定本国政治秩序和处理国际关系时使用的“国家”观念来重塑“中国”。西方的现代“主权”“领土”“（民族）国家”“国民”等政治概念及其意涵，便成为中国人需要认识并在本土应用的新知识。没有一个“造国民”的过程，也就无法塑造一个新型的“民族国家”。哈贝马斯指出：“只有当国民转变成为一个由公民组成的民族，并把政治命运掌握在自己手里的时候，才会有一种民主的自决权。但是，对‘臣民’的政治动员要求混杂在一起的人民在文化上实现一体化。这一点是必不可少的，有了它，民族观念也就付诸了实现；而借助于民族观念，国家成员超越了对于村落和家庭、地域和王朝的天生的忠诚，建立起了一种新型的集体认同。”（哈贝马斯，2002：76）这里所说的“民族”（nation），实际上指的是“国族”，由超越了传统认同（家庭、村落、族群和王朝）的公民即现代国民所构成，也即是安东尼·史密斯所说的“公民的民族模式”。

虽然黎光明出生在一个回民家庭，但是“国族”认同显然高于这一群体传统，从他的调查笔记来看，在以猪肉为主要肉食的川西地区，似乎回民的饮食禁忌并没有给他带来任何困扰，在他留存的笔记中既没有涉及自己的回回身份，更不曾讨论过“回族”议题<sup>1</sup>。

其次，黎光明、王元辉二人之所以没有在川西开展“民族”调查或识别工作，乃是因为在二人眼里，他们并未发现当地群体中有显著的“民族”差异。

在那时代的典范民族知识中，一民族是有其特定文化、语言与体质特征的群体，民族学、人类学（含体质学）、语言学便是找寻、判别这些民族文化客观特征的学问。然而在黎、王的报告中，两位作者常表示无法分辨羌民、土民与西番的习俗差异，以及羌民、土民与汉人的习俗差别。如他们描述一羌民的婚礼，称“今天的婚礼，几乎全和汉人的一样，新郎也簪花挂红，新妇也顶盖顶，也有赞礼的，也要拜客。”他们描述一土民的住家门前的装设，称：“……这家人的门前也有‘泰山石敢当’，门额上也悬有一个珠砂判。”在体质特征上，他们称“西番假如改着汉装，其容貌没有几许显著的点子与汉人不同。”（王明珂，2019：84-85）

在他们眼里，当地“博彘子<sup>2</sup>的容貌，也和汉人的差不了几多，不过眼眶比较黑一点”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：153）。

关于汶川瓦寺土司下辖的“土民”（今日之羌族），“因为他们住的地方和纯粹住汉人的地方相毗连，所以，大半数的土民此刻都几乎完全汉化了。几十年前，他们就有了汉姓。……有少数

<sup>1</sup> 但他却因为有回民身份，死后尸身得以安葬。“《阿坝州志》又记载，黎遇害后无人敢为其收尸。后来还是当地回民长老出面说情，袍哥才许将之掩埋。……但对黎先生这样奋志于世的人而言，一介躯壳又何足道哉。”（王明珂，2004：7，9）

<sup>2</sup> “汉人对川南滇北部分非汉族群的辱称；他们的后代今多被识别为彝族”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：140脚注5）。



的土民已经认识汉字”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：157）。在二人的调查笔记中，也曾提到“和坪虽然是四十几家的一个寨子，但是有**两种民族**。有一半是索习之土舍的百姓——土民。另一半是羌民。羌民不是索家（土司）的百姓，只是索家的‘佃客’（即佃户），耕地纳租而已”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：170）。虽然这里提到“两种民族”，但是二人没有依据民族学的学科知识展开任何进一步的讨论，而是在对这两个群体的观察中寻找与当地汉人的共同之处。“他们（指羌民）的汉化程度比土民的还要进步一些，从容貌上全看不出他们和汉人两样，他们也是久有了汉人式的姓名。……羌民和土民也有很多互为同化的痕迹，有好些风俗习惯是羌土通有的，究竟不知是谁同化于谁。就衣、食、住三方面的大体言之，羌土都是差不多的”（黎光明、王元辉[著]，王明珂[编校]，2004：173-174）。“在‘民族’概念下，透过历史、语言、民族等多学科之研究，最终是要证实一民族的客观存在，并以语言、文化等客观特征来划分各民族间的界线。但如前所言，黎、王所见不仅‘羌民’、‘土民’生活习俗没有多大差别，他们与汉人在生活习俗上也十分相似。”（王明珂，2019：85）曾被黎、王二人称为“两种民族”但感到并无多少差别的“土民”和“羌民”，今天都已被归类于羌族。

黎光明和王元辉进入川西地区基层社区后，他们看不出居民中的“民族”差异。与此同时，黎、王却对当地居民严重缺失现代的“（民族）国家”观这一现象十分焦虑，因而在与当地官员、僧侣和民众的交谈中而去积极普及“国民知识”，极力宣传“中华民国”政治建构和现代“国民”身份及其含义。王明珂将黎光明的这些活动生动地称之为“造国民”行动，这些工作显然不在傅斯年预期的学术研究计划之中。傅斯年将“造国民”视为份外的“政治活动”，而“造民族”则是份内的“学术活动”。由于黎光明、王元辉并没有按照傅斯年的预期在川西边疆基层社区考察中努力把当地不同“民族”的语言特征、文化传统特色归纳出来，没有完成在各色人群当中“造民族”的任务，因此，黎光明川西“政治宣讲之行”的记录日志，即他与同伴王元辉在田野访谈基础上完成的《川康民俗调查报告》手稿，自然被傅斯年视为“非学术活动记录”，不仅此后数十年得不到出版机会，而且黎光明返回后很快就离开“中研院”史语所，回归到他所热心的政治活动中。

## 六、凌纯声、芮逸夫等在西南地区的民族学考察

### （一）凌纯声、芮逸夫等在西南考察中的“造民族”

通过对芮逸夫等人在川南苗乡调查的介绍，王明珂文章的第二部分生动地为读者勾画出内地学者在边疆田野调查中如何把西方民族学知识（语言、血缘、体质、社会组织、生活习俗的差异）作为“民族识别”重要维度，并把人们原有的、比较漠视的群体差异提升到“民族差异”的高度。读者不难发现，学者们在关注“异”时却忽略了“同”，并且忽视了当地社会“我族（群）”“他族（群）”的传统划分标准、族群结构和族属的非政治属性。

1933年，中央研究院历史语言研究所的人类学者凌纯声、芮逸夫等至湘西考察。他们此行的目的是希望厘清中国民族中在“汉、满、蒙、回、藏”五族之外，是否南方还有“苗”及其他民族。为了此目的，他们深入一些汉化程度较低的村落，以找寻本地的非汉文化因素（王明珂，2014：28）。

芮逸夫在这约半年的调查采访中，在乡间勤于学习及记录苗语，采访及观察苗民婚丧礼仪，记录当地人的经济生活与老习俗。……不仅是在演讲中，在他们与当地知识分子的社交交谈中，“民族”也经常是重要主题……此显示民族学者及其田野考察工作，在近代中国边疆人群之“少数民族化”过程中的微妙角色与功能……民族学内蕴的“民族”概念与其内涵定义，导引学者们

探索、研究相关人群之语言、文化而让他们得以认识与识别一个个的“民族”（王明珂，2019：87-88）。

这些调查者在田野考察中向当地民众“普及”西方民族学知识时，客观上在当地精英中“造”出了新的“民族”意识和新的族群边界。王明珂先生称之为“造民族”。例如通过羌族的建构，“民族史与民族学知识，造成民族识别、分类下的‘羌族’此一社会现实；有关羌族之历史与文化常识，影响汉、羌、藏、彝各民族间的互动，并产生各种的社会文化表征”（王明珂，2004：21）。而这一“民族分类”在学理上符合西方民族学的学术标准与知识体系，完全能够与西方学术界对话，这大概也正是史语所当年建所时的研究宗旨。

## （二）民族学家们不仅“造民族”，也在培养“民族领袖”

这些民族学家们与当地精英和民众有大量交谈，这必然是一个信息互通、知识共享、观念彼此影响的文化交流。我们不可忽视的一个重要现象，就是这些深受西方民族学知识影响的学者们，在热心追求“知识应用”并创建“中国民族学”学科的过程中，客观上却在基层社会传播“民族学”知识并在他们足迹所到之处推动“造民族”。“在边疆田野考察中经由与本地人的紧密接触互动，民族学者们也对本地人群，特别是其知识分子，介绍、传播及强化民族、少数民族、中华民族等概念，并与他们在本‘典范的历史与民族文化知识’上彼此沟通、相互影响。当然，此对于边疆人群之‘少数民族化’造成多大的影响，是因人、因情况而异的。”（王明珂，2019：88）

首先，他们在考察报告和田野笔记中对各“民族”的语言与文化特点进行归纳；其次，他们努力区分不同的“民族”的人口边界与聚居地域；第三，他们在随同和协助他们调查的当地助手当中传播这些民族学知识，从而启发出这些土著精英分子（如石启贵）的自我“民族”意识，在“识别”过程中也在“培养”“民族”代表人物。这些人随后成为新生民族的“民族领袖”。正如王明珂先生指出，“在与边疆本土知识分子的接触中，民族考察者本身成为民族知识的传播者；被考察的本土知识分子，在习得民族知识后则成为本‘民族’之建构者。”（王明珂，2019：80）

王明珂提及石启贵（1896-1959年）的个案。凌纯声、芮逸夫1933年调查湘西时，“作为他们助手的本土知识分子石启贵，因受两位先生之启发，投身于本民族文化之调查、保存与传扬。后来他多次上书国民政府各党政机构，附以其考察成果之专著（《湘西土著民族考察报告书》），来证明本地‘土著民族’为一有特定文化的民族，呼吁国民大会中应有南方‘土著民族’代表的席位。1947年他终于成为第一届国民代表大会之土著民族湖南代表”（王明珂，2019：88）。“石启贵之一生事业的转折，便是很好的例子。他于大学毕业后，变卖家产购织袜机、纺纱机、照相机及新品种水稻种子等返乡，投身于教育及农业改革等多项新事业，组织‘乾城苗民文化经济改进委员会’。然而在1933年协助凌、芮从事苗族文化考察后，他将大部分心力放在苗族文化、语言资料的搜集上，后来成为第一届国民大会之‘土著民族’代表——此为湘西‘土著民族’获得国家认可的表征。”（王明珂，2019：89）<sup>1</sup>从凌纯声、芮逸夫那里获得的“民族学”知识，无疑是催生石启贵“民族意识”的主要媒介。

但也有一些少数民族精英感到社会整体进步要比构建自身“民族”更为重要，如王明珂文章中提到另一位也曾为芮逸夫调查助手的古元生。芮逸夫1943年返回史语所驻地李庄后，古元生曾受邀来到李庄，他“原来想趁此机会读书、学习，以从事民族研究，但后来仍决定返乡投入共产党之革命活动。古元生放弃民族研究而选择另一条道路，也是一种追求‘进步’的努力。”（王明珂，2019：89）换言之，也有另一些少数族群精英认为“包括全体国民的国家”的进步比自身所属的“民族”被政府识别并获得承认更为重要。

与民族学者们接触与合作的地方精英们此后走上了不同的人生道路。“这是很奇特的合作、

<sup>1</sup> 另一位成为第一届国民大会之湖南“土著民族”代表的朱焕章，是由英籍传教士所办教会学校培养出来的苗乡精英（王明珂，2019：89）。

互惠。一般而言，这些力图以教育文化与经济实业来让本民族‘进步’的地方知识分子，对于苗乡‘旧习俗’是不感兴趣的，甚至认为它们是应被革除的对象。……受民族主义熏染的苗疆知识分子也因此可略分为两类：一类以实业、教育来促成本地社会之‘进步’，一类通过考察及宣扬本民族固有文化来促成民族‘团结’，以及证明及宣称本民族的存在。”（王明珂，2019：89）从王明珂先生的描述看，古元生可归为第一类，石启贵可归为第二类。中国西南地区的“造民族”活动，可以被视为由外来民族学家们与吸收了民族学知识的本地精英们的合作所共同推动的。

## 七、傅斯年头脑中的两个频道

### 1. 在与境外帝国主义势力的斗争中捍卫国家利益

在傅斯年的头脑里，我们看到似乎存在两个频道。当外国侵略威胁迫在眉睫时，作为中国人，他关心国家领土完整。1931年“9·18”事件发生后，傅斯年及时地撰写《东北史纲》，极力捍卫中国国家主权和领土完整。该书1932年在北京出版，从历史文献和民族学、语言学的角度论证东北三省在历史上即为中国领土。此书由李济改写为英文，为李顿调查团在报告中认定东北为“中国之一部，此为中国及各国公认之事实”<sup>1</sup>，起到了重要作用（彭池，2015：117）。此后，傅斯年在1935年发表了《中华民族是整个的》一文，在1938-1939年期间，傅斯年在昆明撰写一部未完成的书稿《中华民族革命史》，“以历史为依据，明确说明了中华民族的整体性和它抵御外侮的百折不挠的民族精神。”（张桂华，2007：24）这些著作与文章所表达的，是傅斯年在涉及国家领土主权议题时的政治立场。

我们不难看到，黎光明在川西考察时关心当地居民的“国家意识”构建，与傅斯年两年后撰写《东北史纲》的动机实际上是相同的，只是关注点的层面不同。1929年黎光明关心的是西南边疆基层民众是否有“国民”意识，从而自觉地维护这个国家。1932年傅斯年关心的是世界各国政府对东北领土归属的认知，通过历史文献记载来证明东北地区历史上就是中国固有领土，以此捍卫中华民国的领土完整。

### 2. 在国内开展学术活动时追随西方学术体系鼓励“造民族”

但是当傅斯年组织史语所的“学术研究”时，他转而一心一意地按照西方民族学、人类学、语言学的知识体系来设想中国学术知识体系的构建，似乎忘记了西方民族学知识所引向的“民族”构建（“造民族”）最终会危及中华民族的“整体性”。当他给正在田野考察的黎光明写信中一再警告黎“勿涉政治”、“少发生政治的兴味”“少群居侈谈政治大事”时（王明珂，2019：85），中国社会的整体政治重构似乎与西南地区村落中的“民族调查”全然无关。只要他踏入史语所的大门，傅斯年似乎就完全变成了另一个人。后人评价说“史语所在他领导的20余年间，只有浓厚的学术气氛，所里同人除了专注于学术，基本上没有参与其它政治活动。”（欧阳哲生，2005：125）

### 3. 抗日战争危急时刻，他意识到“造民族”可能带来政治风险

但是傅斯年头脑中的这两个频道也是因时势而转换的。到了抗日战争危急时刻，东北成立“伪满洲国”，张家口成立“蒙古自治政府”，南京成立“汪伪汉人政权”，日本持续不断地利用中国各地民众不同的语言、宗教、习俗等鼓动“民族独立”，并鼓动泰国觊觎广西、云南领土<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 在中国代表要求下，1931年12月10日国联理事会通过决议，决定派遣一个国联调查团到远东实地调查“九一八”事变情况。调查团由英、美、法、德、意等5个国家的代表组成。团长是英国人李顿侯爵，故称李顿调查团。1933年2月24日，国联大会以42票赞成，日本1票反对，通过了19国委员会关于接受《李顿调查团报告书》决议，不承认满洲国。日本以抗议该报告书为由，宣布退出国际联盟。

<sup>2</sup> “1932年，美国传教士杜德《泰族——中国人的兄长》一文译成泰文在暹罗广为流行，‘南诏泰族王国说’随即进入到泰国中小学教科书中，成为构建泰族的历史记忆。按照泰族的声称，遵照民族自决的办法，中国云南

1938年傅斯年致函顾颉刚：“现在日本人在泰国宣传桂滇为泰族 Thai 故居，而鼓动其收复失地；某国（指英国）人又在缅甸拉拢国界内之土司，近更收纳华工，志不在小。在这种情形之下，我们决不能滥用‘民族’二字以招分裂之祸。……‘中华民族是一个’，这是信念，也是事实。我们务当于短期中使边方人民贯彻其中华民族的意识，斯为正图。”（刘劲松，2015）他同时批评吴文藻等在西南地区学术考察中进行的“民族识别”“巧立民族之名，以招分化之实，似非学人爱国之忠也。”（黄天华，2016：193）傅斯年认为学术研究应服务于政治需要及抗战救国，不宜造成民族分裂，影响抗战，同时强调“中华民族是一个”，对利用西方民族学知识在西南地区从事“造民族”活动的学者表现出强烈反感。这与他十年前对黎光明“造国民”的批评相对比，真是绝妙的反差。自然，这可能只是特殊“国难”时期的一段插曲。

在历史的演进过程中，我们看到傅斯年的言行不时地在两条轨道上“换轨”，这在晚清和民国时期有留学背景的学者中，应该是普遍存在的现象。一方面，考虑到帝国主义列强对中国领土的侵占掠夺时，他们积极捍卫国家的主权和领土，他们将其看作是自身的“政治立场”，这是无论如何必须坚持的。但是与此同时，他们却几乎完全不关心基层民众的生活疾苦与政治意识改造。当他们转身回到“纯粹学术研究”时，便运用西方学术知识去“解构”中国社会。他们未必会预想到，当西方知识体系划分“民族”的标准（无论是根据欧美学者还是斯大林的定义）被民族学家们应用于中国社会后，客观上导致的后果却是中国边疆各部民众的离散与分裂，而不是团结与聚合。

在近代被列强不断割占蚕食过程中，中国被迫划出自己的“国界”，传统的“多元化体制”与多层级认同无法维系。此时为了国家的救亡图存，中国社会必须尽快调整境内所有群体的认同状况，把他们从各类“臣民”转变为现代“国民”，以防止列强通过挑动边疆群体的“民族”意识而进一步分裂中国。而此时以西方民族学知识武装起来的中国学者们在边疆地区“介绍”民族学知识、对当地群体开展的“民族识别”或“造民族”的学术工作，恰恰与列强努力的方向是一致的。当然，双方的初衷绝不相同。梁启超是晚清较早将西方“民族”观念介绍进中国的学者之一，但他对这一概念在国内有可能被误用并带来严重危害也是十分清醒的。他曾指出：“民族主义稍输入于我祖国，于是排满之念勃郁将复活”（梁启超，1903：74），因此由多族共同组成的中国很有可能因西方“民族”概念的引入而分裂，为此他极力倡导凝聚全国民众的“大民族主义”来抵御有分裂倾向的“小民族主义。”（梁启超，1903：75-76）

## 八、民国时期中国学者们与中国社会现实运动的距离

在民国时期的政治动荡与社会革命中，中国学者们（或者更广义角度的读书人）扮演了什么样的角色呢？当时中国社会面临两大基本议题。一个议题是捍卫国家独立、主权和领土完整，将一个传统的帝制国家转变为现代民族国家，把清朝臣民转变为现代“国民”。在这一动荡的历史时期，中国的社会精英，除了在抗日战争期间曾出现极少数汉奸分子外，许多人是爱国并积极投身社会运动的，其中部分青年“投笔从戎”，依据各自政见分别投身黄埔军校和延安抗日军政大学。这部分青年学生实际上直接投入“国家再造”和“造国民”运动，在政治舞台和社会运动中发挥了重要作用。

另一个议题是以“先进的”欧美知识体系和概念话语作为理想模型和表达载体，重建中国的文化与知识体系。中国学者特别是留洋归国者积极参与新式学校和研究院的创建，仿造西方模式建立中国的学科体系和学术队伍。但是，这些“象牙塔”中的学术活动与中国几亿底层民众的生

---

**和广西部分的领土应该独立出去。**此后受日本支持的暹罗政府，开始大力宣扬‘大泰唯国主义’，并更改国号为泰国，以便去统一处于中国云南、广西境内的一切泰人”（马楠，2018：96）。

活命运、与多种政治势力之间开展的“几种命运的决战”又有什么关系呢？在民国时期，中国在抵抗帝国主义武装侵略的同时面临推翻“三座大山”的深刻的社会革命。但是，大学校园和研究院里学者们的学术活动和个人生活却相对远离社会革命运动和普通民众的命运。钱钟书的小说《围城》可以视为 30-40 年代大学教授们日常生活的写照。

### 1. 民国时期中国民族学者们与中国社会革命的距离

抗日战争全面爆发前，中国民族学、社会学界多数学者对学术研究是否可应用于中国社会改造并无共识，一些人甚至对此比较淡漠。各高校的社会学、民族学系在课堂上都将重点放在介绍西方学科理论、方法和经典案例，多数研究工作是努力模仿西方学界的传统论题进行理论分析，读者不多，社会影响很小。“抗日战争爆发后，日本策划满蒙独立，中国边疆危机。加强对少数民族和边疆地区的研究，已成为救亡抗日的需要。加上当时东部沿海各省相继沦陷，高等院校大规模向西部和边疆地区转移，边政学一时兴起，使得民族学社会学家们也随之将研究的重点转向西部边疆和少数民族地区，以至当时有人说，人类学民族学在西方是研究异域的‘蛮族学’，在中国则是研究边疆少数民族的学问<sup>1</sup>。……此后，中国的民族学更多地卷入了边疆和少数民族问题的研究，研究领域的这种偏重从此形成了传统，这个传统在中国民族学界沿袭下来并一直保持至今。”（杨圣敏，2018：13）

在 30-40 年代的中国边疆地区，国民政府和像黎光明这样的热血青年在努力造“国民”。“芮逸夫在川南叙永苗人乡民家中所见的《国民政治读本》，可以说，也是当时国民政府‘造国民’工程的一种工具与表征。”（王明珂，2019：94）但是许多学者们“造民族”的学术工作也在同步进行。“芮逸夫及同时代之民族学者所从事的边疆调查研究，以及改正传统上汉人对异族有污蔑意味之族称，其主要意义便在于此：造民族”（王明珂，2019：93-94）。成为鲜明对比的是，“在另一方面，黎光明、王元辉之田野考察报告中流露的却是他们对于边疆民众缺乏‘国民’知识及素养深怀忧虑，感觉边民作为‘国民’有些资格不够（如王元辉之语）。随着此种对边疆‘国民’无知于国家、民族之事的忧虑而生的期许及呼吁便是以教育（边民教育）来改造边民，也就是‘造国民’。”（王明珂，2019：94）

### 2. 民国时代终结时一些中国学者们如何评价自己的研究

清朝晚期即有不少学者关注和学习西方知识体系和学术体系。民国建立后，陆续有许多青年留学海外学习人文和社会科学诸学科，进入国际著名学府，师从国际学术大师，许多人回国后在大学、研究所和政府部门就职，享受高薪及优厚待遇。不可否认的是，他们在各学科领域对中国的知识结构和教育体系带来颠覆性变化。与此同时，民国时期又是一个中国社会剧烈动荡、翻天覆地的革命年代。辛亥革命后紧随着北伐战争、外蒙古和西藏独立风潮、各省军阀混战、东北易帜、“中东路事件”、围剿红军、伪满洲国成立、抗日战争全面爆发、内蒙古自治、汪伪政府成立，伊宁事变、日本投降、外蒙古正式独立、国共内战。这些事件或者关系到国家统一和领土完整，或者关系亿万国民的生命和政治经济生活，都是尖锐复杂的头等大事。可是，自 1919 年“五四运动”后，除了极个别学者们（李大钊、陈独秀等）投身政治运动外，那些出身于名师名校、拥有著名教授头衔、弟子成群的顶尖人文与社会科学大师们，对中国社会的巨大变革可曾做出过任何具有社会影响力的行动吗？

国共内战形势明朗后，许多著名学者如梅贻琦、胡适、傅斯年、李济、凌纯声、芮逸夫等前往台湾，同时也有一批学者如陈达、吴泽霖、费孝通、林耀华等选择留在大陆。这些留在大陆的著名学者们是如何评价自己的学术活动的？1949 年 6 月 10 日在燕京大学举办了当时北平 11 位著名民族学社会学家参加的座谈会<sup>2</sup>，《座谈会纪要》指出：“由于客观环境限制，一受反动政

<sup>1</sup> 马长寿：《人类学在我国边政上的应用》，载《边政公论》1947 年第 6 卷第 3 期。

<sup>2</sup> 出席者：费孝通、吴景超、陈达、李有义、苏汝江、吴泽霖（以上来自清华大学）；赵承信、林耀华、严景耀、

权的压迫，二受社会学者**本身训练阶级出身**的影响，社会学者不敢反抗旧统治者，以小资产阶级立场研究中国社会。研究结果既不为劳动大众服务，亦未为统治者所重视，虽有求‘客观’之名，但尽‘**逃避现实**’或‘**直接间接为统治者培养人才**’之实。以至**数十年来社会学未能担当发挥其应有之职能，对于中国社会之实际的贡献极少**”（杨圣敏，2018：10）。“**对于中国社会之实际的贡献极少**”，这一结论的分量是很沉重的。

在民国时期中国精英面临的两大任务中：一个是通过社会运动（必要时发动社会革命和武装斗争）把当时的半殖民地半封建社会转型为一个独立和拥有主权的现代国家，另一个是吸收西方工业文明和知识体系来重建中国文化与知识体系。这两大任务彼此交织，缺一不可。以民族学这个学科来说，第一个急迫的任务是国家建构与“造国民”，唯有全体中国人建立起对这个国家的政治与文化认同，国家才能保持统一和发展。中国是个有几千年统一历史并发展出独特社会秩序、群体认同的文明体系，中华文明的基本特质是非无神论的世俗性，与西方基督教文明、伊斯兰教文明等有一神教传统的文明存在本质的不同（马戎，2018）。文明之间需要相互学习，在理工科等专业技术方面，中国需要系统地学习西方的自然科学和工程技术。而在医学方面，西医和中医各成系统，我们不能以西方的“科学性”来简单地否定中医药。而在西方基督教土壤中生长出来的西方人文学科（如民族学）和社会科学（如社会学、政治学）的概念与知识体系，如果简单地照搬到中国来，就很可能出现“水土不服”。民国时期的一些中国学者特别是留学归国的学者们，尽管有一腔爱国热情，但是却痴迷于西方学术体系的“科学性”（与自身在国外学习经历有关）而在民族学考察中推动“造民族”，同时完全“不接地气”，置身于全国性伟大社会革命运动之外。

进入21世纪后，中国学者们绝对需要关注西方学术界发展动态，及时了解其新概念和新理论，没有人否定这一点，但是我们绝对不能将这些视为“具有普世的科学性”而简单地套用于中国社会。林耀华等老一代社会学家、民族学家在1949年对自身学术工作所做的评价，今天仍然应当作为我们的警钟。

## 九、1949年后“造民族”工作的后续

### 1. 中华人民共和国成立后的“民族识别”

回顾了黎光明川西考察和芮逸夫苗乡调查之后，王明珂先生进一步指出，在1949年后“造民族”的“工作持续进行。经由学术调查、研究，一个个的民族及其社会文化特色、历史源流被确认，透过政治实践各边疆人群被分类、识别而成为国族中的少数民族，国家并以种种政策来弥补其经济、社会边缘地位。”（王明珂，2019：94）从而，30年代开启的“造民族”工程最终大功告成。

由于具有独特的文明系统和厚重的历史积淀，在民国时期开启的民族国家转型进程中，中国不可能成为西欧“原发型”的以现代公民权为基础的“公民模式的民族”（the civic model of nation），而只能转型为“被动型”的“族群模式的民族”（the ethnic model of nation），族源血统、语言、宗教与文化传统在群体认同体系中占据重要地位（Smith, 1991: 11）。境内各地具有不同族源、语言、宗教传统的人群究竟是应当被视为现代民族国家中的“族群”（ethnic group），还是被“识别”为“民族”（nation, nationality），成为民国政府、新生的中华人民共和国政府和学者们必须回答的问题。

1949年后，中华人民共和国政府与苏联建立了密切的政治、经济与文化联系，在斯大林民族理论（包括“民族”定义）和苏联民族制度、政策的引导下，中国开展了“民族识别”工作，先后识别出56个“民族”，为每个国民确定“民族”身份，为55个“少数民族”设立不同层级

---

雷洁琼、陈永龄（以上来自燕京大学）。

的自治地方，制定并实施以各数民族为对象但力度不同的整体性优惠政策，把中国转型为一个“多民族国家”。但是无法否认的是，这个新构建的“多民族国家”与以国界、国民身份和国家认同为标志的现代国家模式之间存在深层次矛盾，对于那些正式识别出来的“民族”而言，其他“民族”成员都是极易辨识的“他者”，本族“自治地方”的边界有时比国界更为重要和更具实际意义。

在民国时期参与了“造民族”田野考察的民族学者们如费孝通、林耀华、江应樑、傅乐焕、杨堃、施联珠等，也被组织起来参加 50 年代由中央政府主导的“民族识别”工作。当时“从中央和有关省、自治区抽调了民族学、历史学、考古学、地理学、经济学等学科的专业人员、民族工作者共 200 多人，组成内蒙古、新疆、西藏、云南、贵州、四川、广东、广西 8 个调查组，对 20 多个民族地区的少数民族进行普遍调查。”（黄光学、施联珠，1995：113）据亲身参加“民族识别”工作的费孝通先生讲：“在开始进行民族识别工作时，我们曾反复学习了马克思列宁主义有关民族问题的理论，特别着重学习了斯大林著名的有关民族的定义：‘民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体’。我们认为这是对资本主义时期形成的西方民族的科学总结，应当成为我们进行民族识别的研究工作的指导思想。”（费孝通，1981：12）如果有人说 50 年代中国的民族工作没有受到苏联民族理论和模式的影响，中国没有开展“民族识别”工作，这是不符合当时的实际情况的。

民国时期民族学者们在边疆地区收集的有关当地群体族源、文化特征尤其是语言学方面的早期调查资料，成为 50 年代“民族识别”工作的重要基础。从这个意义上，也可以说民国时期由西方民族学知识开启的“造民族”考察与 50 年代在斯大林思想政治导向下开展的“民族识别”工作，在完全不同的政治背景下自然地衔接起来，几乎实现了无缝对接。这也是中国学术史上的一个奇观。

## 2. 新识别“民族”的文化特征被归纳、认定及流行

正如王明珂指出，黎光明写下的对于“土民”的印象，“与今日羌族为一建立在认同上的民族有相当落差，但在当时，他们的说法是实情。”（王明珂，2019：85）那么，现在我们所描述、归纳的羌族语言及文化认同是如何产生的？今天我们津津乐道的羌族与周边其他民族之间的“民族”差异，究竟是如何总结出来？或者，是在何时“产生”的？

王明珂先生说，“在《羌在汉藏之间》一书中，我曾介绍并说明过去（指 20 世纪 50 年代以前）这种极端分散、孤立的村寨的人群认同，作为少数民族之羌族的认同是 20 世纪 50 或 60 年代以后才逐渐形成的。”（王明珂，2019：85）换言之，“羌族”文化特征的总结并上升为“民族”特征，是 50 年代“民族识别”工作的成果。但是西南地区“造民族”工程的前期田野工作，其实早在民国时期即已经开始，而且曾是傅斯年领导下史语所开展的重要学术工作。

王明珂在《川西民族调查记录 1929》的“导读”中专门讨论了今天普遍被人们视为“羌族文化习俗”之一的“妇女缠头帕”。据黎光明、王元辉书中的描述“以缠头代帽，是川西汉人的习惯，并不是羌民或土民的特俗”。“他们所摄的照片也显示，当时本地人有缠头帕的习俗。1930 年，曾到川康边疆游历的庄学本也有类似的看法。他记载道：‘此地的汉、羌与山外的川人同样缠着素净的白头帕’。当前川西汉人并不缠头帕；在‘缠头帕’成为少数民族文化表征后，也很少人知道川西汉人原来也是缠头帕的。这便是一个异例。目前在羌族中，只有村寨妇女缠头帕；而此《川康民俗调查报告》中之照片显示，本地人无分男女都缠头帕。这又是一个异例。因此我们要问的是：为何我们会认为‘缠头帕’是一少数民族‘文化传统’？为何今日羌族男人们不缠头帕？此种探索，可以让我们深入了解‘表征’（羌族妇女穿着少数民族传统服装），与‘社会现实’（国族下汉族与少数民族、城镇羌族与村寨羌族、村寨中男人与女人等社会认同与区分体系），两者间之密切关联。表征是社会现实（本相）的表相，社会现实（本相）也由各种表征中浮现。我们也可以因此了解此社会现实与表征形成之历史过程——华夏及其边缘之国族化，与‘羌民’

之民族化过程。”（王明珂，2004：22-23）这些描述及历史照片揭示出至少在20世纪30年代，川西无论汉人、羌人、土人且不分男女，人们都戴头帕。而今天，戴头帕之所以成为“羌族文化习俗”，应该是羌族“被识别”出来后，人们总结并加以推广的结果。

如果我们仔细阅读民国时期民族学者在边疆各地调查时留下的“民族志”，应该能够找到大量类似例证，即民国时期一个地区多族民众曾普遍采用的某习俗，在今天被正式“认定”为某个“民族”的专属，其结果是导致当地其他“民族”成员转而去寻找其他属于本群体的“民族”特征，同时该习俗也被推广到其他地区原没有这一习俗但生活着同一“民族”的那些同族成员之中。其实在多族混居地区，在相同的自然气候、经济活动和物产条件下，当地各族民众共享许多相同的生活习惯和文化风俗节庆，为了凸显“民族差异”而生硬地将这些世代共享的文化特征划分归类给不同族群，不仅背离了各族群交流交往交融的历史趋势，而且是在人为地制造族际文化隔阂。

### 3. “民族识别”对于少数民族群的影响

1949年以来由于政府的社会发展规划和民族优惠政策，边疆族群的政治地位和经济生活条件得到显著的改善，“国家并以种种政策来弥补其经济、社会边缘弱势地位”，这是必须充分肯定的。但是，王明珂先生的文章同时指出，国家主导的“造民族”工作及由此带来的各种社会问题也必须引起人们的重视。

第一，“其缺失也十分明显。刻板的少数民族（以及原住民）文化与宗教知识，让接受此知识并以此建立其民族身份认同者（少数民族或原住民），难以摆脱其被主流社会边缘化的命运。”

（王明珂，2019：94）由于这种官方确定的“身份”差异和“政策”差异，客观上少数民族成员与汉族成员之间出现了制度化而且边界清晰的“身份区隔”和与之相联系的“文化（宗教）区隔”。在占全国人口90%以上的超庞大汉族社会中，少数民族成员的“边缘化”只会不断地得到强化。

第二，“强调‘纯粹’与‘典范’的民族文化、宗教，容易形成他我边界分明的部落主义（tribalism），增添社会人群间的对立与冲突”。第三，“与此相关但更严重的是，民族认同（无论是主体民族或少数民族、原住民），诉诸人类群体认同所系之根基性情感（或想象的血缘关系），因而常在情感超理性的情况下，让民族内的性别、阶级、世代、圣俗间之剥削、不平等与暴力被掩盖或被忽视。”

（王明珂，2019：94）以上这些问题，并不仅仅出现在中国社会，而是“不同程度地存在于当代许多民族国家之中”。

近20年来，国内学术界一直在是否应该对建国以来我国的民族理论、制度、政策进行反思展开讨论。争论的焦点即如王明珂所说“是仍将‘民族’视为一政治化之人群范畴，还是应将其视为‘文化’之族群范畴而淡化之，以强化一体之国族与国民认同。”（王明珂，2019：94）换言之，黎光明的川西调查至今已有90年了，但是今天的中国依然面临一个是继续“造民族”还是转而“造国民”的问题。

## 结束语

中国的人文学科和社会科学体系无疑需要充分借鉴其他文明的知识传统，要充分吸收人类社会创造出来的全部精神财富与智慧，要与来自不同文明体系（欧美、南亚、中东、拉美、非洲等）的学者进行对话。但是，中华文明对于世界的想象（自然界、天下观）、社会秩序（权力结构与合法性来源）、群体认同要素（以伦理文化为分界）、历史演变（包括“蛮夷入主”形式的朝代更替）的基本理念毕竟与其他文明是全然不同的体系，因此中国学者在拓展视野的同时必须扎根本土，努力走出一条自己的路，而不能简单地把西方的一套概念术语和话语体系搬到中国来。

民族学家和人类学家非常关注人类文明在历史进程中发展出来的文化多样性。西方学者在世界各地的田野调查中写下大量精彩的“ethnography”（族群志），生动而详尽地记录与描述了各地土著族群的社会与文化活动的方方面面，是人类了解与“识别”各地“ethnic groups”“tribes”



（族群、部落等）的重要学术探讨。民国时期在中国边疆地区开展这项工作，对于中外学术界了解中国各族群也是十分必要的学术研究。但是不幸的是，由于基本观念（如“nation”）的错译与误导，这项工作被实践为“造民族”活动，并为民国时期的民族学者们在1949年后十分自然地转向斯大林式的“造民族”工程奠定了基础。这恐怕是傅斯年等人在创办史语所并大力推动民族学调查时所始料未及的。

20世纪50年代，“造民族”成为政府主导的“社会工程”，出现了“顶层设计”，1953年普查时自报的400多个“民族”必须大幅缩减到几十个（黄光学[主编]、施联珠[副主编]，1995：148），中国境内可以被“识别”为“民族”的群体总数被设定了上限，此时，开展民族调查的学者们便不得不服从政府制定的整体框架。《中国的民族识别》一书列举了大量案例，介绍了在实地调查中记述的许多自认为是独立“民族”且具有语言与文化独特性的群体是如何被政府在这些学者的协助下最终被归类进某些人口较多“民族”中的具体过程（黄光学[主编]、施联珠[副主编]，1995：174-323）。

毫无疑问，这种“民族归并”带来的后果之一，就是在政府推动的“民族文化发展建设”后续工作中，各地自然形成的群体文化多样性必然会以“民族”为单元进行整合，从而导致以政府官员和学者们归纳出来的各“民族”具代表性的语言和文化形式对本族全体成员进行“文化再造”。王明珂先生对川西各族“戴头帕”习俗演变的描述，即呈现了这一文化整合在现实社会中复杂多向的生动演变，其结果是削弱乃至消灭了传统上各地区和各群体存在的文化多样性。这样的文化演变进程很可能是那些欣赏群体文化多样性、但是积极参与“民族识别”工作的民族学家们所始料未及的。不可否认，随着交通通信设施的普及与改善，随着跨地域迁移与就业规模的扩大，群体的文化多样性必然在全球化大潮中逐渐弱化，各族群的交往交流交融是历史发展的大趋势。与“民族识别”相联系的各“民族”“文化特征”在固化后会出现怎样的历史走向，政府的“民族文化政策”将如何加以引导，对此我们只能拭目以待。

在告别帝制后的民国初年，推动“造国民”是关系到国家如何重构的最重要的任务，而参照西方民族学知识开展的“造民族”工作以及后续的“民族识别”工作，客观上并不利于中华国族的构建。这便是王明珂先生这篇文章的主题。在傅斯年批评黎光明“造国民”活动的90年后，王明珂先生的这篇文章再次把辛亥革命后中国社会同时出现的“造国民”和“造民族”两个社会运动的政治与社会文化含义生动地呈现在我们面前，联想到进入21世纪后中国民族关系出现的严峻态势与港台地区出现的认同危机，对于这一学术反思的重要意义，无论怎样评价都是不会过分的。

回顾傅斯年与黎光明的思路差异，我们也不得不介绍一下黎光明后续的社会与政治活动。他在1946年就任靖化县县长，“建立及巩固国民政府对川康边区的掌控，……直接面对敌人，则是其势力在此盘根错节的袍哥烟匪头领们。在黎光明就任靖化县县长两个多月后，他设宴刺杀本地袍哥头领杜铁樵，自己也在袍哥党徒的报复性攻击中遇害身亡。可以说，从青年时代开始，黎终其一生都在从事‘国民革命’”（王明珂，2019：85-86）。在这些行动中，黎光明肯定十分清醒地预计到自己的命运，他的一生也算是“求仁得仁”。

在《建“民族”易，造“国民”难——如何观看与了解边疆》一文中，王明珂先生指出：

成为‘民族’并非近代民族主义及民族国家建构下边疆之人的唯一选择，也并非最好的选择。在20世纪上半叶，“国民”（citizen）与“民族”概念同时进入中国，也随着边疆地理与民族考察而进入中国边疆——造“国民”与建构“民族”同时进行。无论如何，相对于造“国民”，建构“民族”简单得多；经由学术研究与政治安排，一个个“民族”群体被认定、识别而加入国族之中，并以国家之民族政策来弥补边疆少数民族的政治经济弱势地位。然而在“民族”群体认同中，及以“民族”为单位争取群体在国家内的地位与利益之情况下，常让个人失去其作为“国民”之

反思性与行动力；在民族文化与民族宗教之大熏下，更常让民族内的性别、阶级、世代、圣俗间之剥削与不平等被遮掩。看来，近代中国之民族国家建构有一未竟之功，那便是造“国民（或公民）”（王明珂，2014：30）。

当年中国政学界精英们共同走的是一条便捷的道路，也就是造“民族”，以此构建多元一体之中国。而造“国民”的工作，……无疑这是一条艰辛、漫长、曲折却仍必行的道路。（王明珂，2019：94）

近些年来，加强中华民族共同体意识这一命题被提上日程，彰显出当前国内外形势下加快推进“造国民”工作的时代紧迫性。进入21世纪后，在中华大地这片国土上“造国民”的“政治任务”看来仍未完成。以至于在今天，这仍然是中国学者们不得不面对和反思的重大议题。

#### 参考书目：

- 蔡元培，1926，“说民族学”，《一般》杂志1926年第12号。
- 丁志，2010，《傅斯年与史语所工作旨趣》，《兰台世界》2010年第11期，第17-18页。
- 费孝通，1981，《费孝通社会学文集》（民族与社会），天津：天津人民出版社。
- 费孝通，1989，《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。
- 傅斯年，1928，《所务记载》，《史语所季刊》第1卷。
- 傅斯年，1935，《中华民族是整个的》，《傅斯年全集》第4卷，长沙：湖南教育出版社2003年版，第125-127页。
- 黄光学（主编）、施联朱（副主编），1995，《中国的民族识别》，北京：民族出版社。
- 黄天华，2016，《民族意识与国家观念：抗战前后关于“中华民族是一个”的论争》，载马戎主编，《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社科文献出版社，第188-211页。
- 江应樑，1992，《江应樑民族研究文集》，北京：民族出版社。
- 金观涛、刘青峰，2009，《观念史研究》，北京：法律出版社。
- 黎光明、王元辉著，王明珂编校，2004，《川康民俗调查记录1929》，台北：“中央研究院”历史语言研究所。
- 梁启超，1989[1902]，《史学之界说》，《饮冰室合集》，北京：中华书局1989年版第一册文集之九，第7-11页。
- 梁启超，1989[1903]，《政治学大家伯伦知理之学说》，《饮冰室合集》，北京：中华书局1989年版第二册文集之十三，第67-89页。
- 梁钊韬，1994，《梁钊韬民族学人类学研究文集》，北京：民族出版社。
- 刘劲松，2015，“中华民族是一个？”《南方都市报》2015年6月5日。
- 马克思，1961[1853]，《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯全集》第9卷，北京：人民出版社1961年版，第109-116页。
- 马楠，2018，《从“同源纯汉”到“歌舞部族”：抗战前后广西的民族形象建构》，《中央民族大学学报》2018年第6期，第91-102页。
- 马戎，2000，《关于民族研究的几个问题》，《北京大学学报》2000年第4期，第132-143页。
- 马戎，2018，《中华文明的基本特质》，《学术月刊》2018年第1期，第151-161页。
- 欧阳哲生，2005，《傅斯年学术思想与史语所初期研究工作》，《文史哲》2005年第3期，第123-130页。
- 彭池，2015，《中华民族是整个的：傅斯年的大民族观及其历史价值》，《江汉论坛》2015年第2期，第113-119页。

- 钱穆, 1994, 《国史大纲》(修订本), 北京: 商务印书馆 1994 年版。
- 孙隆基, 2004, 《历史学家的经线》, 桂林: 广西师大出版社。
- 孙中山, 2011[1912], 《就职临时大总统宣言书》, 《孙中山全集》第 2 卷, 中华书局 2011 年版, 第 1-3 页。
- 孙中山, 1924 (2000), 《三民主义》, 长沙: 岳麓书社 2000 年版。
- 陶云逵, 2012, 《陶云逵民族研究文集》, 北京: 民族出版社。
- 王汎森等主编, 2011, 《傅斯年遗札》, 台北: “中央研究院”历史语言研究所。
- 王建民, 1997, 《中国民族学史》(上卷), 昆明: 云南教育出版社。
- 王柯, 2001, 《民族与国家: 中国民族统一国家思想的系谱》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 王立新, 2019, 《民国史研究如何从全球史和跨国史方法中受益》, 《社会科学战线》2019 年第 3 期, 第 1-4 页。
- 王明珂, 2004, 《导读》, 黎光明、王元辉[著], 王明珂[编校], 《川康民俗调查记录 1929》, 台北: 中研院历史语言研究所, 第 11-25 页。
- 王明珂, 2014, 《建“民族”易, 造“国民”难——如何观看与了解边疆》, 《文化纵横》2014 年第 3 期。
- 王明珂, 2019, 《民族与国民在边疆: 以历史语言研究所早期民族考察为例的探索》, 《西北民族研究》2019 年夏季刊, 第 79-96 页。
- 吴文藻, 1990, 《吴文藻人类学社会学研究文集》, 北京: 民族出版社。
- 杨圣敏, 2018, 《中国民族学社会学界 69 年前的反思及其当代意义》, 《民族研究》2018 年第 1 期, 第 9-17 页。
- 岳南, 2008, 《陈寅恪与傅斯年》, 西安: 陕西师大出版社。
- 张冠生, 2000, 《费孝通传》, 北京: 群言出版社。
- 张桂华, 2007, 《傅斯年民族思想研究》, 《聊城大学学报》2007 年第 3 期, 第 23-27 页。
- 朱家骅, 1951, 《纪念史语所傅故所长孟真五十六岁诞辰特刊·序》, 台北: “中央研究院”史语所。
- E. 霍布斯鲍姆, 2000, 《民族与民族主义》, 上海: 上海人民出版社。
- E. 凯杜里, 2002, 《民族主义》, 北京: 中央编译出版社。
- E·盖尔纳, 2002, 《民族与民族主义》, 北京: 中央编译出版社。
- J. 哈贝马斯, 2002, 《后民族结构》, 上海: 上海人民出版社。
- Gellner, Ernest. 1983, *Nations and Nationalism*, New York: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. J. 1990, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Second edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kedourie, Elie. 1961, *Nationalism*, New York: Frederick A. Praeger.
- Smith, Anthony D., 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.

## 【论 文】

# 民国时期少数民族社会历史调查 与文献整理研究述论<sup>1</sup>

赵梅春<sup>2</sup>

**摘要：**民国时期所进行的少数民族社会历史调查，遍及西南、西北、中南、东北、台湾等地，而以西南地区为主，涉及赫哲、瑶、彝、苗、高山、黎、纳西、藏、蒙古、回、傣、羌、畲等众多少数民族，分别由政府组织的或受政府、学术机构委托、派遣的调查组和学者个人所进行。这一时期所从事的少数民族文献的搜集整理和研究，主要包括对传世少数民族历史文献的辑佚、汇编、校勘、考释，对民族调查所得少数民族文献的整理研究，以及对少数民族碑铭的译释和域外有关中国少数民族史料和研究成果的编译。民国时期的少数民族社会历史调查留下了大量的具有较高可信度的资料和学术著作，培养了民族学、民族史研究人才，而民族文献的整理研究则为民族史学的发展奠定了史料基础。

**关键词：**民国时期；少数民族；民族调查；文献整理研究

近代以来，中国边疆危机日益深重，国人对边疆少数民族的认识随之发生了根本的变化，从传统的“内中华而外夷狄”转变为将边疆民族视为抵御外侮、捍卫边疆的重要力量。民国时期在“新史学”思潮和“五族共和”观念影响下，人们认为中国历史是汉族与各少数民族相互竞争、相互融合而形成中华民族的历史，所谓“中国史者，即汉族与诸族相竞争而融合为一个中华民族之历史也”<sup>[1] (P1)</sup>。因此，“民族为历史之主脑，势不可以其难于分析而置之不论”<sup>[2] (P6)</sup>。“叙述数千年来各种族盛衰兴亡之迹者，是历史之性质也；叙述数千年来各种族所以盛衰兴亡之故者，是历史之精神也。”<sup>[3] (P12)</sup>故而有关中国少数民族历史及当代少数民族现状成为学者关注的重要内容，促使少数民族史学进入了新的发展阶段。少数民族史学家群体的形成、有关少数民族社会历史的调查和文献的整理研究、多种新型中国民族史的撰述等，标志着少数民族史学实现了从传统向现代的转变。其中，有关少数民族社会历史调查与文献的整理、研究，为20世纪中国少数民族史学的发展奠定了坚实的基础。

## 一、有关少数民族社会历史调查

### 1、少数民族社会历史调查之旨趣

民国时期所进行的少数民族社会历史调查，留下了丰富的调查资料和学术著作。从当时的社会情况看，有关机构和学者从事这项工作主要有三方面的原因，一是民族观念的变化，二是出于学术研究方面需要的考虑，三是对社会现实的关注。20世纪初以来，中国的民族观念发生了重大的变化，“内中国而外夷狄”“尊夏攘夷”等观念已被民族平等、各民族共同发展所取代。人们将少数民族视为中华民族的组成部分，并认为应该帮助、扶植他们。而要发展、扶植少数民族，则首先要了解他们。杨成志在《云南民族调查报告》中指出：“我们既看他们是中华民族的一份子，就应该扶植他们，施以各种开化的善良办法，使他们一天一天地长进起来，将如汉族一般。这才不背着现在潮流的趋向。”<sup>[4] (P3)</sup>“着手的第一步，必先明了其语言、心理、习俗和文化，然后才能渐渐做到亲善、扶植的工作。”<sup>[4] (P4)</sup>这是许多从事民族调查者的初衷，他们希望自己

<sup>1</sup> 原文发表于《郑州大学学报（哲学社会科学版）》第51卷第5期，2018年9月。

<sup>2</sup> 作者为兰州大学历史文化学院教授，主要从事中国史学史研究。

的调查工作能为促进边疆民族的发展作出贡献。王兴瑞指出：“我们民族学工作者，不仅要把我们的工作成果贡献给学术，更要贡献给我们的民族国家。换句话说，我们希望在解决边疆问题上尽点贡献。”<sup>[5] (P105)</sup>其所著《海南岛的苗人》最后一章《汉、黎、苗诸族间的相互关系》，分析了海南岛苗、黎、汉民族间所存在的问题，呼吁“要调整民族间的关系，最基本的前提，是必先彻底改变对待黎、苗的错误态度，即变蔑视为同情，变差异为一体”<sup>[5] (P156)</sup>。

从学术研究方面来看，各地少数民族与汉族处于不同的社会发展阶段，为人类学、社会学、民俗学、文字学、语言学、历史学、考古学提供了丰富的研究资料，上述诸科“都可以从这块广大的学田去开掘，而做成我们研究上的新资料”<sup>[4] (P4)</sup>。同时，外国人在中国进行的少数民族社会历史调查，也刺激着当时中国的学者。杨成志指出：“这种考察‘西南民族’的工作，与其让外国人代庖，不如让我们自己来干一干。为什么？因为历史的背景，社会的习惯和语言的关系，中国人在本国当然比外国人在中国减少许多隔膜。那么，我们以后还是要振刷精神，实行到民间去！在那里有许多奇葩异果，待我们去摘取的。”<sup>[4] (P4)</sup>

从社会现实来看，帝国主义对中国边疆地区的覬覦，使当时中国的学者们充分认识到了了解、研究边疆民族的重要，期待边疆民族成为抵抗外侮的力量。抗战时期国民政府迁往西南地区，为了稳定局势，需要了解当地各民族的情况，因此注重对西南民族的调查。而在西北地区，日本侵略者挑拨汉回蒙藏之间的关系，引起当时社会各界的警觉，不少的学者试图通过实地调查，团结各民族，粉碎日本人的阴谋。因此，这时期的民族调查，旨在激发各民族的抗日热情、共赴国难。正如陈国钧在《贵州苗夷社会概况》中指出：“在今日敌骑踏遍半个中国……热望政府和社会人士注意苗夷族，团结苗夷族，促进苗夷族社会文化，改善苗夷族生活状况，图谋苗夷一切利益，解除苗夷种种的苦痛。”“尤望我苗夷同胞，此时应知吾全民族共同利益与共同之大敌，惟有起来抗敌御侮，才有真正自由的一天到来。”<sup>[6] (P13)</sup>

## 2、有关少数民族社会历史的调查

民国时期的少数民族社会历史调查遍及西南、西北、中南、东北、台湾等地，而以西南地区为主，涉及到赫哲、瑶、彝、苗、高山、纳西、藏、蒙古、回、傣、羌、畲等众多民族。从事少数民族调查者，既有政府组织的以及受政府或学术机构委托的学者，也有学者个人自发进行的。

政府机构组织的民族调查。国民政府内政部与其下属蒙藏委员会、外交部、云南省政府与民政厅，以及各少数民族地区设立的边疆研究机构等都曾组织或委派学者从事少数民族调查，其调查的内容主要是有关边疆少数民族地区的土司情况、地理、人口、民风民俗、社会生活等状况。如1929年国民政府内政部制定《现有土司调查表》《现有盟旗及其他特殊组织调查表》发放到广西、云南、贵州、湖南、四川、西康、甘肃、青海、宁夏、新疆等地，责成各地民政厅详加调查。1940年民国政府下令对川、康、滇、黔四省所存土司进行调查。1934年蒙藏委员会制定《西南苗夷民族调查表》，要求西南各省凡住有苗夷民族之各县政府都要认真调查、填写，为施政之参考，调查的内容包括民族种类、户籍、人口、语言、教育情况、生活习尚等。

抗战时期为安定西南地区、了解西南地区少数民族情况，国民政府内政部下发了《西南边民调查表》，要求西南各省调查填报，调查的内容包括民族种类、居住区域、人口数目、壮丁数目、生活习惯、过去开化工作情形等。1940年因泰国诱使云南傣族外附，外交部组织对傣族进行调查，发放《云南省傣族人民调查表》，调查的内容有民族种类、人口数目、散布区域、与汉人及其他民族人口的百分比、有无特殊活动情形等。20世纪30-40年代，蒙藏委员会调查室对西北、西南民族地区进行调查研究，出版了《马鬃山调查报告》《伊盟右翼四旗调查报告》《伊盟左旗三旗调查报告》《青海玉树囊谦称多三县调查报告》《祁连山调查报告》《昌都调查报告》等。<sup>1</sup>

大学与学术机构的民族调查。这类研究调查在民国时期的民族调查中占主导地位。中央研究

<sup>1</sup> 这一部分的撰写，参考了马玉华等学者的研究成果，在此致谢！

院历史语言研究所、中山大学、岭南大学、大夏大学、金陵大学、燕京大学、云南大学等都曾派出研究人员进行民族调查。其中，杨成志、江应樑、徐益棠、凌纯声、吴泽霖、陈国钧、林耀华等先生主持的调查取得了较好的成绩。如杨成志1928年受中山大学委派深入川滇交界的大小凉山彝族（罗罗）地区，克服重重困难，行程约一千里，经过村落约二百余，获得了丰富的民族学资料和民俗品，撰写了《云南民族调查报告》《罗罗族巫师及其经典》和《从西南民族说到独立罗罗》等著作。1936年他率领研究生王兴瑞、江应樑，本科生罗比宁、李秋云、刘伟民、宋兆联等组成广东北江瑶山考察团，到广东北部介于曲江、乐昌、乳源三县的瑶山进行深入调查，成果发表在中山大学的《民俗》专号上。1941年杨成志又率中山大学师生到乳源一带瑶山考察，在《民俗》上发表调查报告《粤北乳源瑶人调查报告》，并撰有论文6篇。1937年中山大学与岭南大学组成海南岛黎苗考察团，杨成志任团长，参加调查的王瑞兴撰写了调查报告《海南岛之苗人》《海南岛黎人调查报告》。1937年中山大学派研究生江应樑到云南西部考察少数民族。江应樑进入龙腾沿边的摆夷地区进行调查，并以调查所得撰写出毕业论文《云南西部摆夷研究》。1938年中央赈济委员会与云南省政府组织的滇西考察团中，江应樑以中山大学暨云南大学特派调查员的身份参加调查。他以这两次调查为基础，在《滇西摆夷研究》基础上完成《滇西摆夷之现实生活》一书稿。1940年中央政治学校又派遣江应樑到巴布凉山调查彝族，据此完成了《凉山彝族的奴隶制度》一书。

中央研究院也多次派遣学者进行少数民族调查。如1930年凌纯声与商承祚到松花江下游进行少数民族历史调查，凌纯声据此撰写了《松花江下游的赫哲族》一书。1933年凌纯声带领芮逸夫、勇士衡到湘西进行苗族调查，将调查结果撰写成《湘西苗族调查报告》。1934年凌纯声与芮逸夫、勇士衡到浙江丽水等地调查畲族社会生活，写成了《畲民图腾文化的研究》一书。1934年凌纯声与陶云逵、赵至诚、勇士衡等又到云南进行民族调查，调查涉及到摆夷、么些、傩傩、傩黑、傩傩、卡多、扑拉、茶山、崩龙、阿佤等众多少数民族。

抗战时期随着大批研究机构 and 高等学校迁往云南、四川、贵州，研究力量的充实使有关西南民族的调查出现高潮。如大夏大学迁往贵阳后，在吴泽霖、陈国钧的主持下，于1939年至1942年间调查研究人员深入到贵州安顺、定番、炉山、黔东八寨、都江、下江、黎平、北盘江流域各县、威宁，以及广西三江、融县、罗城等地，对苗夷少数民族的历史、社会生活、经济、宗教文化、民风民俗、语言等进行调查研究，撰写了《安顺县苗夷调查报告书》《贵州各县少数民族社会状况调查报告》《贵州省东南边陲县黑苗、生苗、侗家、水家生活调查资料》等20余种调查报告，发表了《贵州苗夷社会概况》《贵州短裙黑苗概况》《贵州苗夷婚姻概述》等论文数十篇，出版了《贵州苗夷社会研究》一书。同时，还征集了众多的少数民族珍贵文物二千余件、拍摄了照片数百幅。中央研究院历史语言研究所、中山大学、云南大学、燕京大学、西南联大、金陵大学等内迁研究机构和大学也纷纷从事西南民族的调查研究。1942年中央研究院历史语言研究所与中央博物院筹备处联合组成川康民族调查团，由凌纯声任团长，对四川西北和西康东北地区的羌族、彝族、藏族的社会经济生活、婚姻制度、生活习惯、宗教文化等进行调查研究，搜集了许多文物标本与用物。参加调查的马长寿因此撰写了《钵教源流》《嘉戎民族社会史》等论文。此外，任职于西南联大的陶云逵、云南大学的田汝康、李有义、费孝通、金陵大学的柯象峰、燕京大学的林耀华等也组织人员进行民族调查，撰写了不少有关少数民族的调查报告和论文。如林耀华先后率考察队到大小凉山彝族聚居区、西康北部、川康北部交界地区对分布在这里的彝族、康北藏族、嘉戎藏族进行调查，撰写了调查报告《凉山彝家》《康北藏民的社会状况》《川康北界的嘉戎土司》《川康嘉戎的家族与婚姻》等论文。云南大学的田汝康撰有《芒市边民的摆》，李有义通过对路南撒尼族地区的民族调查，撰写了《汉夷杂区经济》一书。

学者个人的民族调查。民国时期还有不少的学者独自从事民族调查。1911年至1914年间，丁文江在西南地区进行地质调查的同时，对云南、贵州和四川凉山地区的少数民族进行调查，发表

了《贵州的土著民族》《云南的土著人种》《四川会理的土著人种》等论文。1929年、1935年林惠祥曾两次到台湾调查，撰有《台湾番族之原始文化》一书。1935年费孝通夫妇在金秀瑶山进行50余日的民族调查，完成了《花篮瑶的社会组织》一书。1938年李安宅、于式玉夫妇到甘肃拉卜楞寺调查藏区，直到1941年才离开。李安宅据此次调查撰有《拉卜楞寺的僧官暨各级职员类别》《黄河南亲王与拉卜楞（附表）》《拉卜楞寺保护神——佛教象征主义举例》《萨迦派喇嘛教》《拉卜楞寺概况》《拉卜楞寺公开大会》《藏族宗教史之实地研究》《西藏系佛教僧教育制度》和《喇嘛教育制度》等多种论著，对藏传佛教重要寺庙拉卜楞寺的僧官制度、名称、等级及其职能、一年之中各种宗教礼仪与活动所举办的僧众大会进行剖析，分析了佛教僧侣教育的结构系统、学位等级和运行机制。俞湘文参加国民政府教育部组织的拉卜楞巡回施教工作时，深入到甘南藏区藏族家庭进行调查，结合文献资料撰写了《西北游牧藏区之社会调查》一书，对游牧藏族聚居区的历史沿革、地理概况、政治、家庭组织、人口、经济、教育、卫生、宗教信仰及生活习惯等进行了全面的叙述分析。

## 二、有关少数民族历史文献的整理与初步研究

民国时期学者有关少数民族文献的搜集与初步整理研究，主要包括四个方面，一是有关传世的少数民族历史文献的辑佚、汇编、校勘、考释，二是对调查所得的少数民族文献进行系统整理研究，三是对有关少数民族碑铭的译释，四是对域外有关中国少数民族史料进行编译。

### 1、有关传世少数民族历史文献的整理研究

民国时期，王国维、金毓黻、冯家昇、傅乐焕、王仁俊、黄任恒、罗福颐、张元济、陈汉章、吴丰培、金梁等诸位都对有关少数民族历史的传世文献进行过整理研究。关于蒙古文献的整理，王国维著有《蒙古史料校注四种》（《蒙鞑备忘录》《黑鞑事略》《圣武亲征录校注》《长春真人西游记校注》），是整理研究蒙古史料的代表性作品。他不仅对这四种书籍进行文字校勘，而且对其中所涉及的人物、地理、史事、年代、制度、风俗还进行了深入的考证，纠正了前人认识上的错误。如关于《蒙鞑备忘录》的作者，他通过考证认为是赵珙而非原题的孟珙。学者们普遍认为《蒙古史料校注四种》是蒙古史研究的力作。此外，沈曾植、张尔田注释整理了文津阁汉译本《蒙古源流》，后以《蒙古源流笺证》之名刊行。

在辽金文献的搜集整理方面，金毓黻做出了艰辛的努力。他于20世纪30年代主编的《辽海丛书》，分专著、杂志、文征三类汇集东北先贤著作、地方志、历代记述东北史地的文献，以及当代学者研究东北史地的著作，共出版10集83种，内容洋洋大观。其中有不少关于东北少数民族历史的文献，如《辽小史》《金小史》《渤海国记》《松漠纪闻》等，保存了东北地区珍贵的民族文献。他还撰有《辽东文献征略》。冯家昇、傅乐焕、王仁俊、黄任恒、罗福颐等主要对《辽史》进行校勘、补遗、研究，并对辽代文献进行搜集。冯家昇撰有《辽史初校》《〈辽史〉〈金史〉〈新旧五代史〉互证举例》，罗继祖撰有《辽史校勘记》，张元济撰有《辽史校勘记》（稿本），傅乐焕撰有《辽史复文举例》《宋辽聘使表稿》，王仁俊撰有《辽史艺文志补证》，陈汉章编有《辽史索引》，罗福颐撰有《辽文续拾》《辽文续拾补遗》《满洲金石志》，黄任恒著有《辽痕五种》，包括《辽代纪年表》《辽代文学考》《辽文补录》《辽代金石录》《补辽史艺文志》。

在西夏文献的整理方面，目前所见有罗福成撰《西夏国书类编》《（北平图书馆）馆藏西夏文经典目录考略》，罗福袭撰《西夏国书略说》，罗福袭、罗福颐撰《宋史夏国传集注》，罗振玉刊印《番汉合时掌中珠》《音同》等著作。

关于满族文献，20世纪初期金梁曾组织人员翻译沈阳故宫崇谟阁所藏的《满文老档》，后以《满洲老档秘录》为题刊出部分译稿，后改称《满洲秘录》。继金梁之后，鲍奉宽、齐增桂、张玉全和李德启等对康熙至宣统年间的《满文起居注》《满文黄册》以及军机处档簿、内务府档案、

内阁大库发现的《满文老档》及《满文木牌》等文献进行整理研究。李德启编辑了《满文书籍联合目录》。

关于藏族文献的整理，吴丰培在《禹贡》半月刊上发表了《西藏图笈录》，先后出版了《清代西藏史料》第一辑、《清季筹藏奏牍》等。

## 2、有关调查所得少数民族文献的整理

民国时期的学者除对传世少数民族历史文献进行系统的整理外，在进行民族调查的同时，也注意整理调查所得的少数民族文献。在彝族文献的整理方面，丁文江在彝族经师罗文笔的帮助下翻译、整理出《爨文丛刊》，汇集了《千岁衙碑纪》《说文（宇宙源流）》《帝王世纪（人类历史）》《献酒经》《解冤经上卷》《解冤经下卷》《天路指明》《权神经》《夷人做道场用经》《玄通大书》《武定罗婺夷占吉凶书》等十一种彝文经典，约十余万字，包含了川黔滇彝族的重要文献。20世纪80年代，岭光电、张兴、唐承宗等与中央民族学院少数民族语言研究所彝族历史文献编译组协作，对这套丛书进行了增订工作，出版了《增订爨文丛刊》<sup>[7]</sup>。

杨仲鸿、方国瑜、李霖灿对调查所得纳西族东巴经进行了整理。杨仲鸿在东巴族经师和华亭的帮助下撰写了《么些文多巴字及哥巴汉字译字典》（稿本）。方国瑜在东巴经师帮助下编成《么些文字汇》，用国际音标为东巴文标音，以汉文解释东巴文的文义，并分析其结构。他还对东巴经进行分类编目，对纳西族的摩崖、喇嘛文墓碑、滇西北第一大碑“石鼓碣”进行考证研究，写有“奇文摩崖”“石鼓碑记”等杂记。李霖灿从1939年在丽江从事四年的民族调查，学习东巴文、东巴经，搜集、翻译整理东巴经典，1944年编成了《么些象形文字字典》，1946年完成了《么些标音文字字典》。他还收集了纳西象形文字经典一千二百三十余册，标音文字经典三册，译注了二十余部纳西象形文字及标音文字经典。后将译注的部分东巴经辑为《么些经典译注六种》（1957年出版）、《么些经典译注九种》（1978年出版）。这些调查和整理研究对保存、研究少数民族语言文字有突出的贡献。

民国时期的学者还搜集整理了一批土司的家族谱，如方壮猷著有《雷波屏山沐川等县土司家谱》《蛮夷司文等九土司家谱》，无畏撰有《德格土司世传译记》、陈秉渊著有《青海土司世系考》等。

## 3、有关少数民族碑刻资料的整理研究

有关少数民族石刻碑铭的考证、释读主要集中在古代突厥文碑铭与契丹文、女真文、西夏文碑铭等方面。19世纪末20世纪初在今蒙古人民共和国境内陆续发现了《阙特勤碑》《毗伽可汗碑》《翁金碑》《塔拉斯碑》《噶欲谷碑》《阙利啜碑》《磨延啜碑》《九姓回鹘可汗碑》《苏吉碑》等突厥汗国与漠北回纥汗国时期的突厥碑铭。其中《阙特勤碑》《毗伽可汗碑》一面为突厥文、一面为汉文，但两种文字的内容无关，《九姓回鹘可汗碑》用突厥文、粟特文、汉文写成。清末，中国学者沈曾植、李文田、三多、盛伯熙等，或为《阙特勤碑》《毗伽可汗碑》《九姓回鹘可汗碑》的汉文部分作跋，或进行著录和解读。民国时期，有学者开始对突厥碑铭突厥文部分进行整理研究。1935年韩儒林将德国人施德尔、英国人罗斯所译突厥文《阙特勤碑》《毗伽可汗碑》《噶欲谷碑》转译成汉文，这三通碑铭的突厥文内容始为国人所知。他所著《突厥文阙特勤碑译注》包括三部分：阙特勤碑之发现及其研究之经过、突厥文阙特勤碑译文、突厥文阙特勤碑注释。其注释部分广泛地征引史料和中外学者的研究成果，对译文中涉及的人名、地名、职官、史实进行解释，有助于读者理解突厥碑铭和突厥历史。他还撰有《读阙特勤碑札记》一文，并翻译了汤木森著《蒙古之突厥碑文导言》，为学者们进一步了解突厥碑铭提供了便利。岑仲勉在韩儒林的基础上对突厥文碑铭进行进一步的整理研究，1937年发表的《跋突厥文阙特勤碑》旨在补韩儒林译注之不足。他对韩儒林译注中未确定的有关人名、官名、地名、部族名进行考释，并对有关词汇的释读提出新的认识。1938年王静如据兰斯德《两个回纥如尼文碑文》将《毗伽可汗碑》译成汉文，并加以考证，名为《突厥文回纥英武威远毗伽可汗碑译释》，对铭文中所涉及的重要内容如



回纥英武威远毗伽可汗的事迹、唐宁国公主之下嫁回纥，以及助唐安禄山之乱事迹，以碑铭与两唐书《回纥传》相对照进行阐述；对碑铭中涉及的人名、地名、官职、纪年方法等也进行了考释与研究。此外，朱延丰对《噶欲谷碑》进行系统的研究，撰有《突厥噶欲谷碑铭译文笺证》一文，介绍了碑铭的发现经过和国外学者对其研究情况，且以铭文方位为序予以翻译，并结合新旧《唐书》的有关记载对铭文中涉及的史实进行考证。黄仲琴著有《阙特勤碑》《再谈阙特勤碑》。

同时，罗福成、王静如等则对女真文碑铭进行了整理研究。罗福成撰有《宴台金源国书碑考》《宴台金源国书碑释文》二文；王静如撰写的《宴台女真文进士题名碑初释》一文，对罗福成文《宴台金源国书碑释文》所释文字有所增益。《宴台金源国书碑考》考证出碑铭为女真进士题名碑，立于金哀宗正大元年六月，其文字为女真小字。《宴台金源国书碑释文》，首先是对碑文女真字的汉字注音，次为碑铭原文，再是汉语意译。《宴台女真文进士题名碑初释》分三部分：引言、碑文译释及女真语之重造、结语，并附有英文摘要。其中，碑文译释及女真语之重造部分，则是对碑文进行的音译、意译，并根据《金史》对其意译内容进行详细的考证解释，所谓女真语之重造是指用满语重写碑文。

罗福成、王静如对辽代陵墓出土的哀册也进行了考释。罗福成所撰《道宗宣懿皇后哀册文释文》《道宗皇帝哀册文释文》《道宗皇帝及宣懿皇后哀册篆盖释文》《兴宗皇帝哀册文释文》《兴宗仁懿皇后哀册文释文》等文，根据拓本或抄本照片将对用契丹小字撰写的皇帝、皇后哀册进行摹写，并对其中少量的契丹小字进行考释。王静如则撰有《辽道宗及宣懿皇后契丹国字哀册初试》等。金毓黻编著有《辽陵石刻集录》。

罗福成还对西夏文文献进行整理研究，他所著《居庸关石刻》抄录了居庸关石刻上的西夏文、汉文部分，并对西夏文做了注释，所著《馆藏西夏文经典目录考略》将北平图书馆藏西夏文经典书名译为汉文。有关民国时期少数民族文献的整理研究，白寿彝对回族史料的整理研究也是其重要的组成部分。其1945年出版的《咸同滇变见闻录》，汇集了杜文秀的起义资料，包括檄文、誓师文、布告、管理军政条例、书信、对联、匾额、楹联、批示、委牌、职官题名录、亲历或亲见事变者的记述、传闻者的记述等，这些大多是民间传抄之本和未经刊布之作，有很高的史料价值。

此外，民国时期的学者对域外有关中国少数民族的记载和论述也颇为关注，如冯承钧译《多桑蒙古史》、沙畹著《西突厥史料》《马可波罗行纪》等。张星烺所编辑的《中西交通史资料汇编》也收录了域外关于中国少数民族记载的文字资料。

### 三、少数民族调查与文献整理研究的意义

民国时期的少数民族调查和文献整理研究，在20世纪民族史学发展史上具有重要的意义。就少数民族社会历史调查而言，第一，积累了丰富的可信资料。调查者多数有留学西方的学术背景，普遍接受过人类学（民族学）的系统训练，他们的调查都是按照现代民族学的调查规范进行的，撰写的调查报告和学术论文，都详细地记述了各少数民族的经济生活、社会组织、婚姻习俗、生育制度、宗教信仰、语言文化、教育制度、居住条件、公共活动与娱乐、丧葬仪式等，还大量搜集当地少数民族文物。所得资料多为自己亲历亲见，具有较高的可信度。随着社会的发展，各少数民族地区发生了翻天覆地的变化，民国时期社会历史调查所积累的资料尤显珍贵。

第二，培养了民族学、民族史研究人才。参加民族调查的学者除了著名的民族学家外，还有青年学者和学生，他们通过调查实践迅速成长起来，成为20世纪后期民族史学研究的主力。他们追溯自己的学术发展道路时，都会提到这一时期所从事的民族调查。如著名民族学家谷苞曾说，在云南大学跟随费孝通从事社会调查奠定了其从事民族学研究的基础，对其一生都产生了重要影响<sup>[8]</sup>。

第三，为20世纪后期民族史学的繁荣发展奠定了基础。新中国成立后，中国民族史学取得了

长足的发展，其中马长寿、方国瑜、林耀华、费孝通、李有义、黄现璠、江应樑、谷苞等都做出了杰出的贡献，推动了民族史学的繁荣。他们在民国时期所从事的民族调查为其新成就的取得奠定了基础。如费孝通论及“中华民族多元一体格局”理论的形成时，指出：“我总觉得一个人的思想观念是在接触实际中酝酿和形成的，理论离不开实践。我这篇《中华民族多元一体格局》的根子可以追溯到1935年广西大瑶山的实地调查。”<sup>[9] (P163-164)</sup>说明这一创造性理论的基础植根于民国时期的民族调查。

还应该提到的是，在新中国开展的大规模少数民族历史调查和民族识别中，民国时期的调查者发挥了重要作用。如费孝通、黄现璠为1951年6月中央民族访问团中南访问团广西分团正、副团长，深入广西少数民族地区慰问和调查；1956年8月，黄现璠参与组建“广西少数民族社会历史调查组”，并任副组长兼壮族组组长；1956年至1961年李有义深入到西藏和四川藏区进行民族调查。

综上所述，民国时期有关少数民族历史文献的整理研究尽管还处于起步阶段，但已取得了丰硕的成果，为20世纪后期少数民族历史文献整理研究的全面开展奠定了坚实的基础。如20世纪后期有关古代突厥碑铭的整理研究早已超越了韩儒林等人，但他们却有筚路蓝缕之功，后世学者对此有充分的共识。耿世民论及突厥碑铭的研究历程时指出：“我国学者韩儒林、岑仲勉等人也对古代突厥碑文的研究做出了贡献。”<sup>[10] (P12)</sup>刘凤翥、于宝林论及契丹文字研究概况时，认为王静如、罗福成等是契丹文字研究的开拓者，为后来的研究工作奠定了基础，还认为金毓黻的《辽陵石刻集录》成为中外契丹文字研究者必备的参考书<sup>[11]</sup>。

又如白寿彝20世纪50年代编辑出版的四册《回民起义》资料，为研究回民的反清起义提供了大量珍贵的第一手资料，而这部书是以《咸同滇变见闻录》为基础扩充而成的。这表明，20世纪有关少数民族文献的整理研究，民国时期的学者做出了杰出贡献。

## 参考文献：

- [1] 缪凤林：中国通史要略（第一册）[M]，重庆：商务印书馆，1943。
- [2] 梁启超：中国史叙论[A]，梁启超，饮冰室合集·文集之六[C]，北京：中华书局，1989。
- [3] 梁启超：新史学[A]，梁启超，饮冰室合集·文集之九[C]，北京：中华书局，1989。
- [4] 杨成志：云南民族调查报告[A]，李文海主编，民国时期社会调查丛编·少数民族卷[C]，福州：福建教育出版社，2005。
- [5] 王兴瑞：海南岛之苗人[A]，李文海主编，民国时期社会调查丛编·少数民族卷[C]，福州：福建教育出版社，2005。
- [6] 陈国钧：贵州苗夷概况[A]，吴泽霖、陈国钧等，贵州苗夷社会研究[M]，北京：民族出版社，2004。
- [7] 马学良：《增订爨文丛刊》序言[J]，民族语文，1983（2）。
- [8] 谷苞：在费孝通老师指导下云南社会学研究室的三年学徒生活影响了我一生[J]，西北民族研究，2006（1）。
- [9] 费孝通：简述我的民族研究经历与思考[A]，费孝通，论人类学与文化自觉[M]，北京：华夏出版社，2004。
- [10] 耿世民：古代突厥文碑铭的发现和解读——纪念汤木森解读突厥文一百一十年[J]，西北民族研究，2004（3）。
- [11] 刘凤翥、于宝林：契丹字研究概况[A]，中国民族古文字研究会，中国民族古文字研究[C]，北京：中国社会科学出版社，1984。

## 【论 文】

# 华夷理论演变与中华民族形成<sup>1</sup>

黄松筠<sup>2</sup>

**摘要：**华夷理论作为中华民族统一体在观念形态上的反映，其一旦产生，对中华民族统一体的形成和发展就会起到理论上的指导作用。历史表明：华夏民族的形成和华夷之别观念的产生，是对中华民族统一体双方的确认；华夷理论与汉民族的形成同步发展；华夷如一是开明民族政策的理论指导；华夷同风、华夷一体观念的提出和实践，说明中华民族已自发地形成；华夷的中华民族认同，开启了中华民族“自觉发展”的新时代。

**关键词：**华夷理论 中华民族 民族统一体 民族政策 民族认同

中华民族的确切含义，应是中国境内的主体民族(汉族)与非主体民族(少数民族)统一体的总称。博大精深的中华文化，滋养了伟大的中华民族。华夷理论作为中华传统文化的丰富内涵之一，对中华民族形成和发展起到了重要的指导作用。华夷理论作为反映中华民族形成发展历史实际的观念形态，亦有其自身演变的历史。因此，考察华夷理论的演变，对深入认识中华民族的形成和发展，是不无益处的。

## 一、华夷之别与主体、非主体民族的形成

中华民族形成的历史源远流长，最早可以上溯到炎黄二帝乃至新石器时代。然而，中华民族统一体<sup>3</sup>的形成，则始于春秋时期华夏民族的形成和华夷之别观念的产生。历史文献记载表明，产生于春秋时期的华夷之别观念，是华夏民族形成的产物。华夏民族形成于春秋时期，已被大量文献资料所证实。春秋时期华夷之别观念的内涵，见于古文献的如下记载：

《左传》成公四年“非我族类，其心必异。”<sup>4</sup>

《左传》昭公二十三年：“古者，天子守在四夷。天子卑，守在诸侯，诸侯守在四邻。”<sup>5</sup>

《左传》定公十年：“裔不谋夏，夷不乱华。”<sup>6</sup>

《春秋公羊传》成公十五年：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。”<sup>7</sup>

《论语·季氏》：“故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”<sup>8</sup>

以上五则史料对华夷之别的观念作出了明确的阐述：所谓“华”与“夷”是指思想文化和心理素质有所差异的族类；地处王朝中央地区的主体民族是华夏族，居于“内”；地处周边地区的非主体民族是“四夷”，居于“外”；“华”应当以“文德”区别于“四夷”，华夏应对归附的夷狄予以安抚。由此可见，古代华夷理论的雏形，在西周至春秋时期已大体具备。与此同时，华夷之别的观念已经把“华”与“夷”作为民族统一体的双方，区分得一清二楚。可以说，中华民族统一体的双方，在西周至春秋时期的文献中已被确认。

<sup>1</sup> 原文发表于《社会科学战线》2019年第9期。

<sup>2</sup> 作者为吉林省社会科学院 历史研究所 研究员，研究方向为中国古代边疆史。

<sup>3</sup> 黄松筠：《中华民族统一体说》，《社会科学战线》2015年第12期。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷26，载《十三经注疏》，北京：中华书局1980年，第1901页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷50，载《十三经注疏》，北京：中华书局1980年，第2103页。

<sup>6</sup> 《春秋左传正义》卷56，载《十三经注疏》，北京：中华书局1980年，第2148页。

<sup>7</sup> 《春秋公羊传注疏》卷18，载《十三经注疏》，北京：中华书局1980年，第2297页。

<sup>8</sup> 《论语注疏》卷16，载《十三经注疏》，北京：中华书局1980年，第2520页。

事实上，中华民族统一体的双方，在华夏民族形成的过程中，起初是自然长成的结构。随着西周分封制的实行，各封国的居民族属结构发生了深刻改变。据《左传》定公四年记载：西周初年的封建诸侯，随同周族的官员、军队前往封地的，还有“殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使率其宗氏，辑其分族，将其丑类……殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、铸氏、樊氏、饥氏、终葵氏……怀姓九宗”<sup>1</sup>等等。可见，分封诸侯打破了封国内原住民族聚族而居的状态。在西周初年的主要封国之内，原有各族居民与上述诸多的“外来”各族居民的杂族而居，使封地居民在族属的构成上发生了重大的变化。

在漫长的历史岁月中，周人是封国内占统治地位的民族，受封地区的其他各族，渐渐地接受了周人的风俗习惯与思想文化，成为华夏族的成员。“华”“夏”“诸华”“诸夏”“华夏”，作为中原各诸侯国居民的自称，屡见于春秋时期的文献之中。春秋时期，齐、鲁、晋、燕、秦、楚等诸侯国，已经不再被人视为蛮、夷、戎、狄之邦了。在尔后相当长的时间里，周王室、秦、晋与诸戎之间不断地以武力相争，诸戎也移居于中原且后来多被秦、晋所灭，一并融入华夏族；<sup>2</sup>春秋时期，居于北方的戎、狄二族，不断遭到齐、鲁、晋、燕、郑、卫等诸侯国侵扰，由于晋国实行“和诸狄戎，以正诸华”<sup>3</sup>的政策，使得晋国四周的诸戎、狄，逐渐与华夏族融合为一；居住在东方的夷族诸部，常常依附于鲁、楚两国，其中有的被楚国所灭，有的被齐所灭，还有的最终成为鲁邑；居住在南方的各族，大多被楚国所灭。总之，这个时期，居住在中原地区四周的戎、狄、蛮、夷各族，除其中一部分迁徙到更远的边外，留下各族所居住的大部分地区都为几个大诸侯国所兼并。<sup>4</sup>秦、晋、齐、楚四大强国不断向四周兼国并土，在更为广大的范围内实现了华夏族与其他诸族的相互融合。

上述史实证明，西周、春秋时期，以中原夏、商、周为主体民族，与周边诸多民族的相互融合，推动了华夏民族的形成。华夏民族形成后，作为民族统一体的一方，与周边诸多民族共同构成统一体的双方。春秋时期，孔子等人关于华夷之别的论述，正是基于上述历史实际而进行阐述的。华夷之别观念对当时民族统一体双方的确认，其内涵已如上述。其在理论上的指导意义在于，为当时和此后统一王朝在国家政体的地方政权上推行“因俗而治”、民族自治的二元格局，从理论上奠定了基础，并为尔后中华民族的形成发展提供了极为有利的条件。华夷之别观念与民族统一体双方的确认，是认识此后中华民族的形成发展的一把钥匙。

## 二、华夷理论与汉民族形成的同步发展

从春秋时期的华夷之别观念，到南北朝时期华夷体系的形成，经历了战国及秦、西汉、东汉等三个统一王朝。汉魏六朝时期，继承并发展了西周、春秋时期“守在四夷”“华夷内外”“内诸夏而外夷狄”“远人不服，则修文德以来之”的“华夷之别”思想观念，又进一步提出了“羁縻绥抚”“招附殊俗”与“藩卫内向”的系统理论，使得华夷理论体系在这一历史时期基本形成。

在西汉，主父偃向汉武帝进谏时，曾引用李斯当年反对攻伐匈奴的一段言论：“夫匈奴无城郭之居，委积之守，迁徙鸟举，难得而治……得其地不足为利也，遇其民不可役而守也。”<sup>5</sup>李斯的理论，被东汉的虞诩概括为“不臣异俗”。司马相如也说，“盖闻天子之于夷狄也，其义

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷 54，载《十三经注疏》，北京：中华书局 1980 年，第 2134-2135 页。

<sup>2</sup> 黄中业：《西周分封制在历史上的进步作用》，《社会科学战线》1986 年第 3 期。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷 31，载《十三经注疏》，北京：中华书局 1980 年，第 1951 页。

<sup>4</sup> 黄中业：《西周分封制在历史上的进步作用》，《社会科学战线》1986 年第 3 期。

<sup>5</sup> 《史记》卷 112《平津侯主父列传》。

羁縻勿绝而已”<sup>1</sup>，认为王朝天子对于周边的夷狄，只需笼络、维系即可，不必直接进行统治。

到东汉，尚书令虞诩提出了“不臣异俗，羁縻绥抚”“服则受而不逆，叛则弃而不追”的重要理论。汉顺帝永和元年(136)，武陵太守上书言“以蛮夷率服，可比汉人，增其租税”，“议者皆以为可”。“尚书令虞诩独奏曰：‘自古圣王不臣异俗，非德不能及，威不能加……难率以礼。’”<sup>2</sup>这一时期的华夷理论中，反对主动对境内外的少数民族用兵，是其中的重要内容之一。东汉的臧宫与蔡邕如下的两则言论颇具代表性，分别见于《后汉书》的《臧宫传》与《蔡邕传》，即“务广地者荒，务广德者强”和“务战胜穷武，未有不悔者”，与虞诩的“不臣异俗，羁縻绥抚”的观点一脉相承。

南北朝时期，北魏的杨椿在前人的华夷理论基础上进行了系统的论述，提出“荒忽之人，羁縻而已”“悦近来远，招附殊俗”“以别华戎，异内外也”“徙在华夏，而生后患”<sup>3</sup>等著名论述。他的基本主张包括：对于已经归附的诸族，要实行“羁縻”政策，这样可以达到“近者悦、远者来”的招附异族的目的；同时承认华夷的差异，二者应“分地而居，因俗而治”；假如强行将异族迁徙内地，将后患无穷。上述关于华夷的论述，表明春秋时期华夷之别的观念，在南北朝时期已经形成较为完备的华夷理论体系。

关于汉民族的族称，汉朝人自称“中国人”。当时，王朝周边的各民族往往称汉朝所辖郡县境内的人为“汉人”，意思是“汉朝的人”，“汉”并非是一个民族概念。但是，汉朝时已出现“胡汉”“越汉”“夷汉”等合称，表明“汉”已初具族称的含义。到魏晋时期，汉族人自称“中国人”“晋人”，周边各族却称之为“汉人”。后来，“汉人”作为民族的概念，逐渐为汉族和非汉族所共同接受。这时，统一王朝内的“中国人”这一称呼，已经不再专指汉族，开始为王朝境内包括汉族在内的各民族所共享。随着北方民族在中国北方建立封建王朝（如北魏），周边民族作为统治民族，为了将自己与汉族区别开来，即用“汉”或“汉人”来专称汉族。这样，“汉”或“汉人”就成为一个正式的民族概念。“汉”作为族称被境内外主体民族与周边民族所认同，标志着中华民族的主体民族（汉族）在南北朝时期已经形成。

中华传统文化中的华夷理论与汉民族的形成，二者之间存在着怎样的关系，这是一个需要专门论述的问题。这里，本文只想指出：华夷理论体系作为理论指导，对汉民族的形成起到了重大的、积极的作用。这种作用，是通过如下的链条传递来实现的：华夷理论作为统一王朝在地方最高政权机关推行二元格局的理论指导，对于这种政体格局的确立和推行，其作用是不言而喻的；而这种二元格局的国家政体，则为汉民族乃至于中华民族的形成，提供了广阔的空间和极其有利的条件。

### 三、华夷如一与唐代民族政策的理论指导

唐王朝是中国封建时代的鼎盛时期。唐代的华夷理论，对汉魏六朝的华夷理论有所继承，但更主要的是有新发展。这种发展，主要体现在突破了以往的“贵中华贱夷狄”的华夷观，从而提出了“胡越一家”、对华夷“爱之如一”的嶄新华夷观。与此相联系的是唐王朝所执行的开明的民族政策。据《资治通鉴》卷一九三《唐纪九》的记载，东突厥战败后，朝廷上下就怎样安置突厥族居民的问题上，意见不一。多数大臣主张把降服的突厥族居民，“宜悉徙之河南兖、豫之间，分其种落，散居州县，教之耕织，可化胡虏为农民，永空塞北之地”。中书令温彦博却力排众议，主张“全其部落，顺其土俗，以实空虚之地，使为中国扞蔽，策之善者也”，唐太宗最终采纳了他的意见。温彦博的上述理论，大体上被后来的历代统一王朝所奉行，沿用至明清时代。

<sup>1</sup> 《史记》卷117《司马相如列传》。

<sup>2</sup> 《后汉书》卷86《南蛮西南夷列传》。

<sup>3</sup> 《魏书》卷58《杨播传》。

从前文所引述的东汉虞诩驳斥武陵太守的言论，北魏杨椿反对把降服的蠕蠕族迁徙到内地的几点主张，特别是贞观四年（630）朝廷大臣关于如何安置降服的突厥族居民的大辩论，可知实行怎样的国家政体和民族政策，在意识形态领域两种不同思想、政见的斗争，一直是很激烈的。虞诩、杨椿、温彦博以他们正确的华夷观，驳斥并阻止了强令周边少数民族与内地主体民族按相同比率纳税、离开故地、破坏其本民族聚居状态的动议，捍卫了地方最高政权二元格局的政治制度，是维护中华民族统一体形成和发展的重要条件。在中国历史上，此类恶劣事件之所以很少发生，与开明大臣的力排众议和开明君主的英明决断，是不无关系的。

贞观十三年（639），唐太宗对待臣说：“中国，根干也；四夷，枝叶也；割根以奉枝叶，木安得滋荣！”<sup>1</sup>唐太宗的这一生动的比喻，不仅阐明汉民族是主体民族，而且揭示中国汉族与四夷的关系实为一体的本质。贞观二十年（646）五月，唐太宗于翠微殿向群臣自我表白说：“……自古皆贵中华，贱夷、狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”<sup>2</sup>唐太宗的这一言论，概括了唐代之前后两种大不相同的华夷观。

在唐王朝，不仅提出了华（主体民族）夷（非主体民族）一家、一体的理论，而且根据这一理论所制定的开明民族政策，亦被唐太宗、唐玄宗出色地付诸实践，成就了中华民族史上少见的盛况。

唐太宗在他的治国实践中，确实履行了他所说的“待其达官皆如吾百寮、部落皆如吾百姓”<sup>3</sup>的承诺。在唐太宗任命的高官与高级将领中，有为唐王朝统率大军征战四方而又战功卓著的少数民族高级将领，如右卫大将军阿史那思摩（即李思摩）、左骁卫大将军阿史那杜尔、右骁卫大将军契苾何力、左屯卫将军阿史那忠、右卫将军阿史那泥熟等人。唐太宗对少数民族的官员和将领予以充分的信任，让他们在宫中担任禁军、宿卫职务，确实做到了“待其达官皆如吾百寮”，一视同仁。例如：在平定龟兹的作战中，阿史那杜尔、契苾何力被任命为昆丘道行军大总管和副总管，统率 10 万大军并取得了作战的胜利。可见，唐太宗对少数民族出身的将领是何等的重视。唐太宗逝世时，阿史那杜尔、契苾何力悲痛万分，请求“杀身以殉”<sup>4</sup>。这就足以表明，唐太宗的开明民族政策，不仅团结了少数民族的上层统治集团，而且增进了汉民族与少数民族之间的相互团结。

唐太宗死后，根据他的遗嘱将颉利等各族酋长 14 人“皆琢石为其像，刻名列于北司马门内”<sup>5</sup>。这 14 位石刻像中，有突厥族四尊，其他还有吐蕃赞普、高昌王鞠智勇、焉耆王龙突骑支、薛延陀珍珠毗伽可汗、吐谷浑河源郡王慕容诺曷钵、于阗王尉迟信、新罗王金德、林圉邑王范头黎、婆罗门王阿那顺等。昭陵 14 位少数民族首领石刻像，无疑是唐太宗开明民族政策的一座丰碑，标志着唐代开明民族政策深受中华及周边少数民族的拥护。据《资治通鉴·唐纪》记载，唐太宗死，“四夷之人入仕于朝及来朝贡者数百人，闻丧皆恸哭、翦发、髡面、割耳，流血洒地”<sup>6</sup>。可见，唐太宗开明民族政策深得少数民族之心。

唐王朝的开明民族政策，在唐玄宗时期亦表现在政治、经济、军事和文化等诸多方面。其中，很多少数民族的首领在中央王朝中担任着重要的职务。例如：宇文融，祖先为匈奴人，为唐玄宗检括户口有功，官至于黄门侍郎、同中书门下平章事，位列宰相。<sup>7</sup>开元年间在国家及地方政府

<sup>1</sup> 《资治通鉴》卷 195《唐纪十一》，北京：中华书局 1987 年，第 6149 页。

<sup>2</sup> 《资治通鉴》卷 198《唐纪十四》，北京：中华书局 1987 年，第 6247 页。

<sup>3</sup> 《资治通鉴》卷 195《唐纪十一》，北京：中华书局 1987 年，第 6148 页。

<sup>4</sup> 《资治通鉴》卷 199《唐纪十五》，北京：中华书局 1987 年，第 6269 页。

<sup>5</sup> 《资治通鉴》卷 199《唐纪十五》，北京：中华书局 1987 年，第 6269 页。

<sup>6</sup> 《资治通鉴》卷 199《唐纪十五》，北京：中华书局 1987 年，第 6268 页。

<sup>7</sup> 《旧唐书》卷 105《宇文融列传》。

里担任重要文武官职的还有：李光弼，契丹族人，天宝末年任节度使，天下兵马副元帅；<sup>1</sup> 安禄山，父康国人，母突厥族人，深受唐玄宗宠幸，身兼平卢、范阳、河东三镇节度使，有士众 15 万人，天宝十四年(755) 举兵造反；<sup>2</sup> 史思明，突厥族人，官至平卢兵马使，与安禄山一起举兵造反；<sup>3</sup> 仆固怀恩，铁勒族人，曾任陇右节度使，因讨伐安禄山收复两京有功，官至尚书左仆射兼中书令、朔方节度使；<sup>4</sup> 王廷凑，回纥阿布忠族人，曾任成德节度使；<sup>5</sup> 尉迟胜，于阗人，曾任右武威大将军、骠骑大将军。<sup>6</sup> 贞观、开元年间大量任用少数民族首领担任国家文武要职，从一个侧面说明了在唐太宗、唐玄宗期间，确实执行了对中华（主体民族）、夷狄（周边民族）“爱之如一”的民族政策。

历史表明，中华文化中开明的华夷观和正确的民族政策，对于维护地方最高政权的二元格局、为中华民族统一体形成和发展，确实从国家政体和中华文化（华夷观）层面提供了有力的指导和支撑。

#### 四、华夷同风、华夷一体与中华民族的自发形成

辽、金二朝的统治者在“华夷观”上，摈弃以往统一王朝汉族统治集团所宣扬的“华夷之别”，提出了“夷可变华”“华夷同风”的理论，开始把本民族纳入“中华”的范畴之内。

辽太祖耶律阿保机曾向侍臣发问，祭祀有大功德者以何为先？皇太子耶律倍说：“孔子大圣，万世所尊，宜先。”于是“太祖大悦，即建孔子庙，诏皇太子春秋释奠”。<sup>7</sup> 神册三年（918）五月，“诏建孔子庙、佛寺、道观”。神册四年（919）八月，辽太祖“谒孔子庙”，“命皇后、皇太子分谒寺观”。<sup>8</sup> 可见，在儒、道、佛“三教”之中，辽太祖可谓上承唐太宗李世民，对儒教尤为重视。元代的许衡称北魏、辽、金皆“行汉法”，<sup>9</sup> 是对北魏、辽、金三朝用汉人的“正统”来治理国家的一种概括。辽道宗耶律洪基在请汉人给他讲解《论语》时曾说：“吾修文物彬彬，不异中华，何嫌之有？”<sup>10</sup> 并且，他提出“华夷同风”的理论。《辽史·道宗本纪一》记载，辽清宁三年（1057），辽道宗耶律洪基曾“以《君臣同志华夷同风》诗进皇太后”。<sup>11</sup>

金朝承继中原政统、道统来治理国家，可从金世宗完颜雍的事迹中得到充分的说明。金世宗尊崇汉人的经、史典籍，以尧舜为榜样，在同侍臣们谈论治国之道时经常引经据典，以汉唐以来历史上的得失成败为借鉴。大定二十三年（1183）九月己巳日，诏令颁布推行译经所翻译的《五经》《诸子》及《新唐书》。同年，又命令将一千部用女真文字写成的《孝经》赐给护卫亲军。金世宗轻徭薄赋，勤政爱民，整饬吏治，崇尚节俭，政绩斐然，大定四年（1164）全国判处死刑的罪犯仅有 17 人，故有“小尧舜”的美称。

元王朝是由北方蒙古民族所建立的统一王朝，它继承了中原汉王朝的“政统”与“道统”。元朝开国皇帝忽必烈在即位诏书中说：“稽列圣（祖宗）之洪规，讲前代（唐、宋）之定制。建元表岁，示人君万世之传；纪时书王，见天下一家之义。法《春秋》之正始，体大《易》之乾元。”<sup>12</sup>

<sup>1</sup> 《旧唐书》卷 110《李光弼列传》。

<sup>2</sup> 《旧唐书》卷 200 上《安禄山列传》。

<sup>3</sup> 《旧唐书》卷 200 上《史思明列传》。

<sup>4</sup> 《旧唐书》卷 121《仆固怀恩列传》。

<sup>5</sup> 《旧唐书》卷 142《王廷凑列传》。

<sup>6</sup> 《旧唐书》卷 144《尉迟胜列传》。

<sup>7</sup> 《辽史》卷 72《宗室·义宗倍传》。

<sup>8</sup> 《辽史》卷 1 上《太祖纪上》。

<sup>9</sup> 《元史》158《许衡传》。

<sup>10</sup> 《辽史》卷 21《道宗本纪一》。

<sup>11</sup> 《辽史》卷 21《道宗本纪一》。参见马赫：《辽文化与“华夷同风”》，《民族研究》1987 年第 3 期。

<sup>12</sup> 《元史》卷 4《世祖纪一》。

这段文字表明，忽必烈是以中华正统皇帝的身份发布即位诏书的。元初昭文馆大学士、司徒郝经亦称：“以国朝之成法，援唐、宋之典故，参辽、金之遗制，设官分职，立政安民，成一王法。”<sup>1</sup>在忽必烈看来，蒙古族、汉族、女真族、契丹族等王朝境内的所有民族的成员，都是“天下一家”的子民。以统一王朝辽阔疆域为载体的中华民族，由于少数民族蒙古族的入主中原，事实上于元朝已开始“自然长成”。正是在这个意义上，张博泉先生说：“只待元朝统一中国，则由各族共同心理素质所组成的统一的中华民族便产生了。”<sup>2</sup>在清代，清王朝地方最高政权的二元格局的制度化及其所达到的水平，推动中国古代的华夷观取得新的突破，华夷一体的华夷观由此形成。入关前，皇太极就提出了“满汉之人，均属一体”。<sup>3</sup>入关后，顺治皇帝进而提出“满汉官民，俱为一家”<sup>4</sup>“方今天下一家，满汉官民皆朕臣子”<sup>5</sup>。雍正皇帝抨击吕留良所宣扬“华夷之别”，认为华、夷是指居住地域上的区分，“孟子为周之臣子，亦以文王为夷。然则‘夷’之字样，不过方域之名”<sup>6</sup>。同时，雍正还以韩愈的理论为根据，认为有德者即可统治天下：“中国而夷狄也，则夷狄之；夷狄而中国也，则中国之。”雍正主张：“顺天者昌，逆天者亡。惟有德者乃能顺天之所与，又岂因何地之人而有所区别乎？”<sup>7</sup>清王朝满族统治集团的“华夷一体”“天下一家”理论，是其接受并运用中华主体民族的“政统”和“道统”来治理国家的重要理论之一。满族统治集团对主体民族文化即中华传统文化的继承和发扬，其中包括《四库全书》《古今图书集成》的编撰，举不胜举。辽、金、元、清统治集团的“夷可变华”“华夷同风”“天下一家”“华夷一体”的华夷理论，是出于巩固王朝统治的需要，也是对博大精深的传统文化和中华民族自觉或自发地认同。作为观念形态的华夷理论，辽、金、元、清王朝统治集团的华夷观，开始把本民族及其他非主体民族纳入“中华”的范畴之内，说明中国传统的华夷观在内涵上已经发生了质的变化，中华民族在实际上已经自发地形成了。

## 五、华夷的中华民族认同与中华民族的自觉发展

在近代，中国境内的主体民族（汉族）和非主体民族（周边少数民族），共同自觉地认同属于一个民族——中华民族，是传统的华夷理论经历了长期的历史发展之后，完成了质的飞跃。这一飞跃，标志着中华民族经历了长期的“自在发展”，开始进入了“自觉发展”的阶段。

中国境内各民族自觉地认同于一个民族，始于20世纪的初年，与中国当时的国情密切相连，是中国境内各民族普遍觉醒的结果，至今已有百年的历史。“民族”作为一个外来词汇，最早于19世纪末叶从日本传入中国。梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》（1902）一文中，最早把“中华”与“民族”两个词结合起来，使用了“中华民族”一词：“齐，海国也。上古时代，我中华民族之有海思想者厥惟齐。故于其间产出两种观念焉，一曰国家观；二曰世界观。”<sup>8</sup>随后，梁启超又在《历史上中国民族之观察》（1905）一文中，使用“中华民族”达7次以上，其含义为：“今之中华民族，即普遍俗称所谓汉族者”是“我中国主族，即所谓炎黄遗族”。<sup>9</sup>此后，杨度、章太炎也曾相继多次使用“中华民族”，也将其含义认定为汉族。章太炎在《中华民国解》文中所用“中华民族”，其含义也指汉族。“中华民族”含义的扩大，是伴随着外国列强妄图瓜

<sup>1</sup> 苏天爵：《元文类》卷14，北京：商务印书馆1958年，第177页。

<sup>2</sup> 张博泉：《中华一体的历史轨迹》，沈阳：辽宁人民出版社1995年，第434页。

<sup>3</sup> 《清太宗实录》卷1，天命十一年九月丙子。

<sup>4</sup> 《清世祖实录》卷15，顺治二年四月辛巳。

<sup>5</sup> 《清世祖实录》卷49，顺治五年八月壬子。

<sup>6</sup> 《清世宗实录》卷130，雍正十一年四月己卯。

<sup>7</sup> 《清世宗实录》卷86，雍正七年九月癸未。

<sup>8</sup> 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海古籍出版社2001年，第29页。

<sup>9</sup> 梁启超：《历史上中国民族之观察》，载《饮冰室合集》第8册，北京：中华书局1989年。



分灭亡中国和中国境内各民族普遍觉醒的历史联系在一起。1913年初，在归绥（今呼和浩特市）召开的西蒙古王公会议上，内蒙古西部22部34旗王公，一致通过了赞成五族共和、反对蒙古独立的决议，并通电声明：“蒙古疆域与中国腹地唇齿相依，数百年来，汉蒙久为一家。我蒙同系中华民族，自宜一体出力，维持民国。”<sup>1</sup>少数民族的代表人物以共同决议的形式，宣告自己的民族属于中华民族的一员，并且写入政治文件之中，这在中国尚属首次。当时的中华民国总统袁世凯，也致书库伦活佛哲布尊丹巴：“外蒙同为中华民族，数百年来，俨如一家。现在时局阽危，边事日棘，万无可分之理。”<sup>2</sup>这里，袁世凯是以国家元首身份，在中华民族涵盖中国境内内蒙古等少数民族的意义上，于国家的公文中最早使用了“中华民族”一词。此后，“中华民族”一词已不再专指汉族，而是泛指中国境内的所有民族的总称和一体对外时的自称。

随着中国全民抗战的爆发，《义勇军进行曲》不仅迅速地响彻了中华大地，而且被海外反法西斯同盟的朋友（如黑人歌王保罗·罗伯逊等人）广为传唱，世人尽晓。歌词向中华大地的各族儿女发出了的呼唤，鼓舞着千百万中华民族儿女前仆后继地抗击日本侵略者，迎来了中国人民抗日战争的最后胜利。《义勇军进行曲》成为中国境内各族人民对“中华民族”这一民族总称自觉的、普遍的确认为，也是对中华民族的自觉认同，是中华民族形成实现从“自发”到“自觉”认同发展的质的飞跃，具有深远的历史意义。

历史实际表明：华夏民族的形成和华夷之别观念的产生，是对中华民族统一体双方的确认；华夷理论的形成与汉民族的形成密切相连；唐王朝的华夷如一是开明民族政策的理论指导；华夷同风、华夷一体观念的提出和实践，说明中华民族已自发地形成；华夷对中华民族认同，表明中华民族已实现由“自在的发展”到“自觉的发展”。

\*\*\*\*\*  
**《民族社会学研究通讯》第1期-第300期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：**  
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.  
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>  
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。  
**《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。**  
\*\*\*\*\*

---

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

---

<sup>1</sup> 《西盟会议始末记》，转引自费孝通：《中华民族多元一体格局》（修订版），北京：中央民族大学出版社1999年，第349页。  
<sup>2</sup> 袁世凯：《致库伦活佛书》（一），载徐有朋：《袁大总统书牍汇编》卷8《函牍》，上海：上海广益书局，民国三年（1914），第2页。