



## 【论 文】

# 论晚年孙中山“民族建国”思想中的“民族”问题<sup>1</sup>

郑大华<sup>2</sup>

**摘要：**晚年孙中山主张建立一个“大中华民族主义”的“民族国家”或“大中华民国的国族主义”的“民族国家”。他的“大中华民族主义”中的“大中华民族”，是以汉族为中心、为主体，同化满、蒙、回、藏等其他少数民族，并通过汉族的改称而形成的；他的“大中华民国的国族主义”中的“国族”，实际上指的就是汉族。因此，它们所体现的都是孙中山自清末以来就具有的大汉族思想倾向的民族观和国家观。而大汉族思想倾向的民族观和国家观不符合中国的具体国情，有它历史的局限性。

**关键词：**孙中山；“大中华民族主义”；“大中华民国的国族主义”；“民族建国”；“民族国家”

孙中山是中国近代伟大的民主革命先行者，为了国家的独立和富强、民族的解放和复兴，奋斗了整整四十年，最后留下“革命尚未成功，同志仍须努力”的“遗嘱”而与世长辞。常言道，金无全赤，人无完人。和一切伟大的人物一样，受历史、环境等多种因素的影响，孙中山也有他的历史局限性，客观公平的指出他的历史局限性，并对其原因和影响进行事实求是地分析和评价，这不仅不会损害他是中国民主革命的伟大先行者的光辉形象，相反更能使他的光辉形象丰富多彩，客观可信。基于这一认识，本文拟在已有研究成果的基础上，对孙中山晚年所主张的建立一个“大中华民族主义”的“民族国家”或“大中华民国的国族主义”的“民族国家”的思想作一新的研究，<sup>3</sup>不当之处，欢迎批评指正。需要指出的是，“民族建国”涉及的内容非常广泛，本文研究的主要是孙中山“民族建国”思想中“建国的主体”问题，即是“一个民族一个国家”，还是“多民族一个国家”，简言之，即“民族”问题。

### 一、

辛亥革命前，中国是一个传统的“王朝国家”，而非近代的“民族国家”。<sup>4</sup>中国近代的“民族国家”的建构过程肇始于20世纪初的辛亥革命时期。1912年1月1日中华民国的成立，是中国近代民族国家初步建立的重要标志。<sup>5</sup>但不久，随着袁世凯上台后，采取了一系列的倒行逆施，破坏南京临时政府所建立起来的民主共和制度，大搞个人专制集权和尊孔复古活动，辛亥革命宣告失败，近代的民族国家并没有在中国真正建立起来。辛亥革命失败后，中国人民继续为建立一个近代的民族国家而探索、而奋斗，这其中当然也包括中国近代伟大的民主革命先行者孙中山。1920年前后，孙中山在吸取辛亥革命以及后来的护国战争、护法运动相继失败教训的基础上，并借鉴美国的建国经验，提出了建立“大中华民族主义”的“民族国家”的建国思想。用他《在

<sup>1</sup> 本文刊载于《民族研究》2020年第4期，第1-19页。

<sup>2</sup> 作者为湖南师范大学特聘教授，中国社会科学院近代史研究所研究员、博士生导师，

<sup>3</sup> 如林齐模的《从汉族国家到中华民族国家——孙中山民族建国思想的发展》（《云南社会科学》2008年第6期）一文，研究的也是孙中山的“民族建国”思想，但本文和林文的观点不同，林文认为，孙中山早年要建立的是一个汉族国家，而晚年要建立的是一个中华民族的国家，而本文认为，无论早年还是晚年，孙中山的“民族建国”构想没有发生质的变化，所要建立的都是汉族或同化了其他民族的汉族的“民族国家”。

<sup>4</sup> 关于传统的“王朝国家”与近代的“民族国家”的区别，参见李宏图：《西欧近代民族主义思潮研究——从启蒙运动到拿破仑时代》，上海社会科学院出版社1997年，第256-258页。

<sup>5</sup> 参见郑大华：《辛亥革命与中国近代民族国家的初步建立》，《教学与研究》2011年第9期。

中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》中的话说，就是“拿汉族来做个中心，使之（指满、蒙、回、藏等其他民族——引者）同化于我，并且为其他民族加入我们组织建国底机会。仿美利坚民族底规模，将汉族改为中华民族，组成一个完全底民族国家。”<sup>1</sup>

如上所述，中国的民族建国肇始于 20 世纪初的辛亥革命。当时的革命派主张排满和建立民主共和的单一的汉民族国家，并为此与主张合满和建立君主立宪的包括满族在内的多民族国家的立宪派进行过激烈论战，而革命派这一主张的最早提出者便是孙中山。早在 1894 年 11 月，孙中山在檀香山组织革命小团体兴中会时，就提出了“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府”的主张。1905 年中国同盟会成立，“驱除鞑虏，恢复中华，创立民国”和“平均地权”一起，又成了同盟会的“十六字”革命纲领。1906 年孙中山《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会的演说》中，又将同盟会的“十六字”革命纲领归纳成为“民族主义”“民权主义”和“民生主义”，亦即所谓“三民主义”，“民族主义”的内容就是“驱除鞑虏，恢复中华”。辛亥革命爆发后，孙中山和他领导的革命派迅速放弃了他们提出的“驱除鞑虏，恢复中华”、建立单一的汉民族国家的主张，而接受了立宪派的“合满”建议，主张“五族共和”，建立一个独立、民主和统一的多民族国家。<sup>2</sup> 这里有一个问题必须辨明，即辛亥革命爆发后孙中山是否接受了“五族共和”的主张？就目前学术界的观点来看，大多数学者持的是肯定态度，尤其是长期研究孙中山及其思想的学者，认为孙中山接受了“五族共和”的主张。<sup>3</sup> 作者以前也持的是这一观点。<sup>4</sup> 但也有学者认为，孙中山“对五族共和是抱着充满怀疑的保留态度的”。<sup>5</sup> 更有学者认为：“就孙中山个人的民族主义思想来说，则他从来也没有认同过‘五族共和’。”<sup>6</sup>

笔者以前也认为孙中山接受了“五族共和”的主张<sup>7</sup>。但是，最近作者再次认真阅读了《孙中山全集》第 1 卷和第 2 卷，并结合其他资料，得出如下新的看法：说孙中山“从来没有认同过‘五族共和’”，这话有些绝对。这涉及到如何理解“五族共和”的涵义问题。所谓“五族共和”，意指汉、满、蒙、回、藏这五大民族共同建立一个民主共和的国家，从而实现孙中山 1912 年 1 月 1 日就职中华民国临时大总统时所发表的《临时大总统就职宣言书》强调的“民族之统一”和“领土之统一”，以及《中华民国临时约法》提出的“中华民国人民”不分“种族”“一律平等”。就此而言，尽管孙中山只是 1912 年在北京、张家口、太原等地会见满、蒙、回、藏等少数民族代表时偶尔使用过“五族共和”一词，但这并不能说明他“从来没有认同过‘五族共和’”，只要我们认真翻阅下《孙中山全集》第 2 卷就会发现，民国初年他在很多场合都强调过汉、满、蒙、回、藏这五个民族之统一和团结对于中华民国的重要意义，强调过汉、满、蒙、回、藏等各族人民要不分种族“一律平等”。

然而这只是问题的一方面，问题的另一方面，孙中山对“五族共和”的认同又是受形势所迫

<sup>1</sup> 孙中山：《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集》第 5 卷，中华书局 1985 年，第 474 页。

<sup>2</sup> 1912 年 1 月 1 日，孙中山在《临时大总统就职宣言书》中向海内外明确宣布：“国家之本，在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人。是曰民族之统一。武汉首义，十数行省先后独立。所谓独立，对于清廷为脱离，对于各省为联合，蒙古、西藏意亦同此。行动既一，决无歧趋，枢机成于中央，斯经纬周于四至。是曰领土之统一。”此后不久颁布的《中华民国临时约法》，进一步将建立一个独立、民主和统一的多民族国家以国家根本大法的形式确定了下来。

<sup>3</sup> 参见林家有：《孙中山论“五族共和”》，中南地区辛亥革命史研究会编《辛亥革命史研究会通讯》1983 第 15 期；杨朴羽：《孙中山与五族共和》，《中南民族学院学报》1984 年第 2 期；徐凤晨的《论孙中山的“五族共和”思想》，《史学集刊》1988 年第 1 期；赵加的《试论孙中山的“五族共和”》，《中央民族学院学报》1990 年第 1 期；熊坤新等的《孙中山“五族共和”思想的时代进步性和历史局限性》，《满族研究》2012 年第 1 期；等。

<sup>4</sup> 参见郑大华《论革命派在辛亥革命中的历史作用》，《高校理论战线》2011 年第 10 期。

<sup>5</sup> 孙中山：《临时大总统就职宣言书》，《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年，第 2 页

<sup>6</sup> 张正明、张乃华：《论孙中山的民族主义》，《民族研究》1981 年第 6 期。

<sup>7</sup> 林齐模：《从汉族国家到中华民族国家——孙中山民族建国思想的发展》，《云南社会科学》2008 年第 6 期。

<sup>7</sup> 参见郑大华《论革命派在辛亥革命中的历史作用》，《高校理论战线》2011 年第 10 期。

而不得不做出的一种选择。因为自1905年后，孙中山虽然在一系列演讲和文章中，旗帜鲜明地反对笼统的排满主义，尤其反对少数革命党人所鼓吹的狭隘的民族复仇思想，但他从来没有放弃过建立单一的汉民族国家的主张。

1906年，他《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会的演说》中既明确指出，“民族主义并非是遇着不同族的人便要排斥他”，而只是反对少数害汉族的满洲贵族，对于广大普通满洲人决无反对之理，并斥责那种认为“民族革命是要尽灭满洲民族”的主张是“大错”，表示“假如我们实行革命的时候，那满洲人不来阻害我们，决无寻仇之理。他当初灭汉族的时候，攻城破了，还要杀十日才肯封刀，这不是人类所为，我们决不如此。”但同时他又再三申明，“不许那不同的族的人来夺我民族的政权。因为我汉人有政权才是国，假如政权被不同族的人所把持，那就虽是有国，却已经不是我汉人的国了。我们想一想，现在国在那里？政权在那里？我们已经成了亡国之民了”，<sup>1</sup>所以我们要进行民族革命，要推翻满人的统治，恢复汉人政权，建立单一的汉民族国家。而此前学术界（包括作者本人）在引用孙中山《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会的演说》时，只引用他认为“民族革命是要尽灭满洲民族”的主张是“大错”的那段话，而很少引用他对民族革命是要恢复汉人政权的那段话，以说明孙中山不是一个狭隘的排满主义者，而是一个伟大的资产阶级民主革命的领袖。同样是在1906年，孙中山和章太炎等人在制定《中国同盟会革命方略》、解释同盟会的“驱除鞑虏，恢复中华、创立民国，平均地权”的“十六字纲领”时写道：“今日满洲，本塞外东胡。昔在明朝，屡为边患，后乘中国多事，长驱入关，灭我中国，据我政权”。所以，“驱除鞑虏”的意思，就是要“覆彼政府，还我主权”；而“恢复中华”的意思是：“中国者，中国人（这里指的是汉人——引者注，下同）之中国；中国政治，中国人任之。驱除鞑虏之后，光复我民族的国家。”<sup>2</sup>即使是到了辛亥革命前夜，他在美国旧金山的一次演说中还一再强调：“今日欲保身家性命，非实行革命，废灭鞑虏清朝，光复我中华祖国，建立一汉人民族的国家不可也。”<sup>3</sup>这里所强调的是“建立一汉人民族的国家”，而非包括满人在内的多民族的国家。

尽管孙中山从来没有放弃过建立单一的汉民族国家的主张，然而当他1911年12月25日，亦就是辛亥革命爆发近两个月后回到国内时，“五族共和”，亦即建立一个民主共和的多民族国家，已成为包括黄兴、宋教仁、章太炎等同盟会重要干部在内的革命派、立宪派和不少反正汉族官僚的普遍共识，成了南方革命政权的建国方针。与此同时，除了外蒙古一些王公贵族以革命党排满为借口宣布外蒙古脱离中国而独立外，西藏、新疆等地的一些民族分裂势力也在英、俄等帝国主义国家的策动下蠢蠢欲动，企图分裂中国。面对如此局势，孙中山没有别的道路可以选择，他只能从大局出发，接受“五族共和”，否则，他不仅会成为“孤家寡人”，失去革命派中绝大多数人的支持，而且还可能因他坚持建立单一的汉民族国家而导致南方革命政权的分裂，乃至革命的失败，甚至引起各民族间的相互仇杀和国家的分崩离析。正因为孙中山是从大局出发，而不得不接受的“五族共和”，所以同一天（1912年1月1日），他在《临时大总统就职宣言书》中向海内外明确宣布中华民国是一个独立、民主和统一的多民族国家，“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一民”；<sup>4</sup>又在《通告海陆军将士文》里称满族为“逆胡”，说什么“自逆胡猾夏，盗据神州，奴使吾民”，希望广大海陆军将士，“皆深明乎民族、民种之大义”，“脱离满清之羁绊，以趋光复之旗下者”，发扬“汉民族的精神”，为“有造于汉族”而战。<sup>5</sup>此后，他又多次否决过以象征“五族共和”的五色旗为中华民国国旗的提议。1912年2月12日，

<sup>1</sup> 孙中山：《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会的演说》，《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年，第325、324页。

<sup>2</sup> 孙中山：《中国同盟会革命方略》，《孙中山全集》第1卷，第297页

<sup>3</sup> 孙中山：《在旧金山丽婵戏院的演说》，《孙中山全集》第1卷，第441页。

<sup>4</sup> 孙中山：《临时大总统就职宣言书》，《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年，第2页。

<sup>5</sup> 孙中山：《通告海陆军将士文》，《孙中山全集》第2卷，第3、4页。

经过南北和谈，清帝宣布退位。同月15日，即将解除临时大总统职位的孙中山亲率临时政府各部总长和右督尉以上将校参谒明孝陵，他在《祭明太祖文》文中将清帝的退位、中华民国的建立与朱元璋推翻蒙古族的元朝、建立汉民族的明朝相提并论，认为辛亥革命的成功，“实维我高皇帝光复大义，有以牖启后人，成兹鸿业。”<sup>1</sup>通读祭文，字里行间所流露出的是孙中山念念不忘“驱除鞑虏、恢复中华”，建立单一的汉民族国家的“民族建国”思想。

也正因为孙中山接受“五族共和”是不得已而为之的一种选择，所以，无论是在任职临时大总统期间，还是在辞去临时大总统之后，他虽然多次强调“民族之统一”、“领土之统一”和“民族平等”对于新成立的中华民国的重要意义，但很少直接使用“五族共和”一词。到了1920年前后，他在反思辛亥革命以及护国战争、护国运动相继失败的原因时，更进一步对“五族共和”提出了严厉批评，指责一些“无知妄作者，于革命成功之后，创为汉、满、蒙、回、藏五族共和之说”，其结果“清帝之专制”虽然被推翻，“而清朝武人之专制难以灭绝也”，从而导致了建立近代的“民族国家”的失败，导致了国家的长期动乱和日益严重的边疆危机。<sup>2</sup>我曾在《论晚年孙中山“中华民族”观的演变及其影响》一文中对孙中山批评“五族共和”的理由作过分析，认为除了他讲中国不止汉、满、蒙、回、藏这五个民族，因而“五族共和”无法涵盖中国所有民族这一理由能够成立外，其他理由都似是而非，甚至牵强附会，根本不能成立。<sup>3</sup>

为什么孙中山这时候要以似是而非、甚至牵强附会的理由来批评“五族共和”呢？其目的究竟是什么？我认为孙中山批评“五族共和”的目的，是要提出他的建立“大中华民族主义”的“民族国家”思想。俗语说“不破不立”，批评“五族共和”是孙中山的破，而提出建立“大中华民族主义”的“民族国家”思想则是孙中山的立。

## 二、

中华民族形成很早，但“中华民族”这一概念的出现则很晚，直到1902年才由梁启超最先提出和使用。<sup>4</sup>作为革命派的领袖，孙中山在20世纪初的清末没有使用过“中华民族”一词，他使用的常常是意指汉族的“中华”，如“驱除鞑虏，恢复中华”中的“中华”，指的就是汉族，并非我们现在不少人所解释的是“中华民族”，因为那时的“中华民族”一词还没出现。孙中山第一使用“中华民族”一词是在1912年1月5日他以中华民国临时大总统名义发布的《对外宣言书》：“今幸义旗轩举，大局垂定，吾中华民国全体，用敢以推翻满清专制政府、建设共和民国，布告于我诸邦……盖吾中华民族和平守法，根于天性，非出于自卫之不得已，决不肯轻启战争。”<sup>5</sup>这也是中国官方第一次在文告和文件中使用“中华民族”一词。但在民国初年，孙中山使用得较多的还是汉、满、蒙、回、藏“五族”，“中华民族”一词只是偶尔用之。孙中山经常使用“中华民族”是在他生命的晚年，亦就是1919年之后。<sup>6</sup>1919年之后孙中山之所以会经常使用“中华民族”这一概念，分析起来，大概有两个方面的原因。

第一，“中华民族”这一概念这时开始流行起来，已为越来越多人所使用。在清末，除梁启超首先使用外，只有另一位立宪派领军人杨度和革命党领导人章太炎使用过“中华民族”，章太炎还是在批评杨度的文章中，为了批评杨度对“中华民族”的所谓误读误解而使用“中华民族”

<sup>1</sup> 孙中山：《祭明太祖文》，《孙中山全集》第2卷，第95页。

<sup>2</sup> 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集》第5卷，中华书局1985年，第187页。

<sup>3</sup> 参见郑大华《论晚年孙中山“中华民族”观的演变及其影响》，《民族研究》2014年第2期。

<sup>4</sup> 参见郑大华《中国近代民族主义与中华民族自代意识的觉醒》，《民族研究》2013年第3期。

<sup>5</sup> 孙中山：《对外宣言书》，《孙中山全集》第2卷，第8页。就目前发现的资料来看，这也是中国的官方文件对“中华民族”这一概念的第一次使用。

<sup>6</sup> 参见郑大华《论晚年孙中山“中华民族”观的演变及其影响》，《民族研究》2014年第2期。

的。但进入民国以后，尤其是到了1919年前后，“中华民族”的使用开始增多起来，除了政界和学界的人纷纷使用外，还有“中华民族大同会”之类以“中华民族”为名称的社会团体的成立，甚至“中华民族”写进了中、小学历史教材。<sup>1</sup>进入民初以后，尤其是1919年前后，“中华民族”的使用之所以增多起来，一个重要原因就是中华民国的成立对人们思想观念的影响。众所周知，“中国”一词和“中华”一词都出现较早，但自古以来没有一个王朝是用“中华”或“中国”作国号或朝代名的，用的是“秦”、“汉”、“唐”、“宋”、“元”、“明”、“清”等。用“中华”作国号，始于1912年1月1日中华民国的成立。由于“国号”称“中华”，与之相联系的“国民”，也就很自然地被称为“中华国民”；与之相联系的“民族”，也就很自然地被称为“中华民族”了。常燕生在1928年出版的《中华民族小史》一书中对此有过分析和说明。<sup>2</sup>第二，人们开始以“中华民族”指称汉族以外的民族或中国境内的各民族。在清末，无论是梁启超，还是杨度和章太炎，他们都是在汉族的意义上使用“中华民族”的，换言之，“中华民族”只是“汉族”的别称。<sup>3</sup>进入民国后，虽然大多数人仍然是在“汉族”的意义上使用“中华民族”，但也有人以“中华民族”来指称汉族以外的民族或中国境内的各民族。比如，1913年1月，西部内蒙古乌兰察布盟和伊克昭盟蒙古族各王公在呼和浩特集会上制订的《西盟王公会议条件大纲》，就声明蒙古族“同系中华民族”，自应“赞助共和”，反对分裂，“维持”中华民国的统一。<sup>4</sup>就目前所发现的资料来看，这可能是中国少数民族第一次采用政治文告的形式，公开承认自己“同系中华民族”，是“中华民族”的一部分。

1914年4月20日，一位署名“光升”的作者在《论中国之国民性》一文中指出：和西方民族不同，西方民族对他民族采取的是“排斥主义”，而中国的汉族对其他民族采取的是“感化主义”。因此，历史上许多民族都被汉族同化了，成了汉族的一部分，这也是中国虽然人口众多，约占世界总人口的四分之一，但民族相对来说比较“纯一”的重要原因。也正是由于汉族对其他民族采取的是“感化主义”，“五族共和”中的满族“已失成一民族之元素，将必转化为汉人”；居住在“内地”的回族“及其信徒”，也“久与汉人混和”，成了汉人的一部分，“而回部及蒙疆藏卫之民，其上等社会已通行汉语，而所谓文学历史等，亦无成立之根据，其不为纯粹之一民族可无疑义”。因此，他主张借鉴欧洲的“日耳曼主义、斯拉夫主义”的提法，将中国的国民统称之为“大中华主义”，与其“合满、汉、蒙、回、藏之名，谓之五族，毋宁谓之大中华民族可也。”<sup>5</sup>

1917年2月19日，李大钊在《甲寅》日刊发表的《新中华民族主义》一文中也再三强调，汉、满、蒙、回、藏之这五个民族的称谓，是辛亥革命这一特定时期的特定产物，现今五族的文化早已渐趋于同一，并且又共同生活在统一的民国之下，所谓汉、满、蒙、回、藏之五族以及其

<sup>1</sup> 如1912年商务印书馆出版的《共和国历史教科书》在讲到民国统一时写道：“我中华民族本部多汉人，苗、瑶各土司杂居其间。西北各地，则为满、蒙、回、藏诸民族所居，同在一国之中，休戚相关，谊属兄弟。”（《共和国历史教科书》，商务印书馆1912年秋版）

<sup>2</sup> 如常燕生在1928年出版的《中华民族小史》一书中对此就作过分析：“民族之名多因时代递嬗，因时制宜，无一定之专称。非若国家之名用于外交上，须有一定之名称也。中国自昔为大一统之国，只有朝代之名，尚无国名。至清室推翻，始有中华民国之名也出现。国名既无一定，民族之名更不统一。或曰夏，或曰华夏，或曰汉人，或曰唐人，然夏、汉、唐皆朝代之名，非民族之名。惟‘中华’二字，既为今日民国命名所采纳，且其涵义广大，较之其他名义之偏而不全者最为适当，故本书采用焉。惟今日普通习惯，以汉族与其他满、蒙诸族土名并列，苟仅以汉族代表其他诸族，易滋误会，且汉本朝代之名，用之民族，亦未妥洽，不若‘中华民族’之为名无弊也。”（爱文书局1928年，第5-6页）

<sup>3</sup> 比如梁启超在《历史上中国民族之观察》一文中曾“悍然下一断案曰：今日之中华民族，即普通俗称所谓汉族者”，<sup>3</sup>它是“我中国主族，即所谓炎黄遗胄。”（《饮冰室合集》（八）文集之四十一，中华书局1989年影印，第1页）梁启超的这一“断案”说明，他对以“中华民族”来指称“汉族”这一用法有相当的理论自觉。

<sup>4</sup> 《西盟会议始末记》，《民国经世文编》第18册，第15-16页。

<sup>5</sup> 光升：《论中国之国民性》，《大中华杂志》创刊号，1914年4月20日。

他苗族、瑶族等“称谓”都已成为“历史上残留之名辞”，没有再保留的必要，所有五族和其他各族都应统称为“新中华民族”。与此相适应，今后民国的政教典刑，也应以新民族精神的建立为宗旨，统一民族思想，这就是所谓的“新中华民族主义”。<sup>1</sup>

进入民国后，尤其是1919年前后，使用“中华民族”的增多，就不能不对孙中山产生影响，因为孙中山是一个与时俱进的人，大家都开始使用“中华民族”了，他自然会受影响，也经常使用“中华民族”一词。而“大中华民族”和“新中华民族”及“新中华民族主义”的提出，则与他提出的建立“大中华民族主义”的“民族国家”思想有某些相通之处，换言之，为他提出“大中华民族”和“大中华民族主义”提供了某种思想借鉴。尤其重要的是，孙中山这时经常使用“中华民族”，是与他提出“大中华民族主义”的“民族建国”的思想相联系的。

如前所述，孙中山“大中华民族主义”的“民族建国”的思想，是在借鉴美国的建国经验的基础上提出来的。1919年，他在《三民主义》一文中指出，美国“在今日号称世界最强、最富底民族国家”，也是“世界中民族最多底集合体”，其中既有黑种人的民族，也有白种人的民族，还有其他人种的民族，总共不下数十百种，但美国却不分别称之为英、荷、法、德、美等民族，而统称之为美利坚民族，究其原因，就在于自建国伊始，美国“乃合欧洲之各族而熔冶为一炉者也”，同时，“自放黑奴之后，则收吸数百万非洲之黑种而同化之，成为世界一最进步、最伟大、最富强之民族，为今世民权共和之元祖”。<sup>2</sup>后来（1921年）《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》中他又讲到：试看现在的美国，是世界上最富和最强的国家。“他底民族结合，有黑种，有白种，几不下数十百种，为世界中民族最多底集合体”。在美国的全部人口中，有二千万左右是德国人，约占美国总人口的五分之一，其他如英国人、荷兰人、法国人也不少，“加入他底组织中”。但他们都不称英、荷、德、法等民族，而统称为“美利坚民族”。“何以美国不称英、荷、德、法、美，而称美利坚呢？要知美利坚底新民族，乃合英、荷、德、法种人同化于美而成底名词，亦适成其为美利坚民族，为美利坚民族，乃有今日光华灿烂的美国”。<sup>3</sup>孙中山把美国的这种以原有民族为中心、为主体，通过同化其他不同民族，“合黑白数十种之民族，而冶成一世界之冠美利坚民族主义”，称之为“积极底民族主义”。<sup>4</sup>他并据此认为，中国要改变长期落后、被帝国主义侵略欺负的局面，建立近代的“民族国家”，实现国家富强和民族复兴，就应该老老实实地向美国学习，像美国那样，实行“积极底民族主义”，也就是“今日我们讲民族主义，不能笼统讲五族，应该讲汉族底民族主义”。所谓“汉族底民族主义”，用他解释的话说，就是以汉族为中心、为主体，通过对满、蒙、回、藏以及其他民族的同化，而形成一个大中华民族”，并在此基础上，“组成一个完全底民族国家”，完成近代的“民族建国”任务。<sup>5</sup>

孙中山要人们相信，只要像美国那样，实行“积极底民族主义”，中国就一定能“驾欧美而上之”，成为世界上最发达富强的近代的“民族国家”，恢复中国自古以来就占有的世界“第一强国”的地位：“夫汉族光复，满清倾覆，不过只达到民族主义之一消极目的而已，从此当努力猛进，以达民族主义之积极目的也。积极目的为何？即汉族当牺牲其血统、历史与夫自尊自大之名称，而与满、蒙、回、藏之人民相见于诚，合为一炉而冶之，以成一中华民族之新主义，如美利坚之合黑白数十种之人民，而冶成一世界之冠之美利坚民族主义，斯为积极之目的也。五族云乎哉。夫以世界最古、最大、最富于同化力之民族，加以世界之新主义，而为积极之行动，以发扬光大中华民族，吾决不久必能驾美逸欧而为世界之冠，此固理所当然，势所必至也。国人其无馁。”

<sup>1</sup> 李大钊：《新中华民族主义》，《甲寅》（日刊），1917年2月19日

<sup>2</sup> 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集》第5卷，第187-188页。

<sup>3</sup> 孙中山：《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集》第5卷，第474页。

<sup>4</sup> 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集》第5卷，第187-188页。

<sup>5</sup> 孙中山：《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集》第5卷，第474页。

以上是孙中山于1920年前后提出的“大中华民族主义”的“民族建国”思想。这一思想实际上是对他辛亥革命时期提出的建立单一的汉民族国家思想的继承和发展。从继承方面来看，他主张的也是一个民族建立一个国家，只是辛亥革命时期建立国家的民族是纯粹的汉民族，而现在建立国家的民族是所谓“大中华民族”；就发展而言，中华民国的建立，已使“五族共和”深入人心，不仅汉族，包括满、蒙、回、藏在内的其他民族也都认同和接受了“五族共和”，孙中山于是与时俱进，提出了“大中华民族”这一概念。尽管借用孙中山自己的话说，它是由“汉族”改称而来的，但这由“汉族”改称而来的“大中华民族”既不是纯粹的汉族，也不是汉族之外的满、蒙、回、藏等民族，而是以汉族为中心、为主体，通过对满、蒙、回、藏以及其他民族的同化而形成的一个新民族，这个新民族实际上是同化了其他民族的大汉族。<sup>2</sup>

孙中山在借鉴美国建国的基础上，提出“大中华民族主义”的“民族建国”思想，希望中国也像美国那样，以汉族为中心、为主体，通过对满、蒙、回、藏以及其他民族的同化，形成一个新的由汉族改称而来的“大中华民族”，进而建立一个“大中华民族主义”的近代的“民族国家”，以完成辛亥革命未能完成的“民族建国”任务。应该说孙中山的这一愿望是美好的，它提供了一种在形式上既不同于“驱除鞑虏，恢复中华”，也有别于“五族共和”的“民族建国”思想，尤其是“大中华民族”概念的提出，在“中华民族”概念的提出和发展史上有其重要意义。因为，“驱除鞑虏，恢复中华”所要建立的是单一的汉族国家，“五族共和”所要建立的是多民族国家，而孙中山的“大中华民族主义”所要建立的民族国家，除汉族外，还包含有被汉族同化了的少数民族。这相比于在清末，“中华民族”只是“汉族”的别称来说，是一种进步。

实际上，进入民国之后，大多数人仍然是在“汉族”的意义使用“中华民族”这一概念的，<sup>3</sup>在当时真正指称中国所有民族、从而具有现代“中华民族”意义的是李大钊的“新中华民族”<sup>4</sup>和孙中山的“大中华民族”。这是孙中山的“大中华民族主义”的“民族建国”思想的一方面。另一方面，孙中山提出的“大中华民族”，又是以汉族为中心、为主体，通过同化满、蒙、回、藏等其他民族而形成的，换言之，是同化了其他民族的大汉族。孙中山就曾多次强调以汉族为中心、为主体同化其他民族的重要性。<sup>5</sup>他甚至表示：“将来无论何种民族参加于我中国，务令同化于我汉族”。<sup>6</sup>这种以汉族为中心、为主体同化其他民族的民族观，本质上是一种扩大化了的具有大汉族思想倾向的民族观，通过同化而形成的“大中华民族”，并不是汉、满、蒙、回、藏等各民族平等交往、自然融合的结果，而是作为“主体”的汉族对作为“客体”的满、蒙、回、藏等其他民族同化的结果。既然孙中山的“大中华民族”是以汉族为中心、为主体，通过同化藏、蒙、回、满等其他民族而形成的，是一种具有大汉族思想倾向的民族观，那么，他据此而提出的“大中华民族主义”的“民族建国”思想，也是一种具有大汉族思想倾向的“民族建国”思想。如果真正像孙中山所主张的那样建立起“大中华民族主义”的“民族国家”，汉、满、蒙、回、藏等各民族是不可能平等地位可言的，占中心和主导地位的一定是汉族，而藏、蒙、回、满等其他

<sup>1</sup> 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集》第5卷，中华书局1985年，第187-188页。

<sup>2</sup> 孙中山曾明确指出：“吾国今日既曰五族共和矣，然曰五族，固显然犹有一界限在也。欲泯此界限，以发扬光大之，使成为世界上有能力、有声誉之民族，则莫如举汉、满等名称尽废之，努力于文化及精神的调洽，建设一大中华民族”。（陈旭麓、郝盛潮主编：《孙中山集外集》，上海人民出版社1990年，第29页）

<sup>3</sup> 参见郑大华《中国近代民族主义与中华民族自代意识的觉醒》，《民族研究》2013年第3期。

<sup>4</sup> 参见郑大华：《论“中华民族复兴”思想在“五四”时期的发展》，《安徽史学》2015年第2期。

<sup>5</sup> 比如，1921年3月6日，他在《中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》中指出：“将来无论何种民族参加于我中国，务令同化于我汉族。”（《孙中山全集》第5卷，中华书局1985年，第474页）；1921年12月10日，他在《在桂林对滇赣粤军的演说》中又强调，要“发扬光大民族主义，而使藏、蒙、回、满，同化于我汉族，建设一最大之民族国家者，是在汉人之自决。”（《孙中山全集》第6卷，中华书局1985年，第21页）

<sup>6</sup> 孙中山：《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集》第5卷，第475页。

民族则处于被汉族所同化的地位，并最终将失去其民族特征，成为汉族的一部分。也正因为如此，中国共产党对“以大中华民族的口号同化蒙、藏等藩属”的“大中华民族主义”以及建立在“大中华民族主义”基础上的“民族建国”构想持的是批判的态度。<sup>1</sup>

### 三、

1923年起，在共产国际的指导下，新成立的中国共产党开始与孙中山领导的中国国民党商谈两党合作的问题。1924年1月，在广州召开的中国国民党第一次全国代表大会，是第一次国共合作正式形成的重要标志。大会通过的《宣言》所提出的“民族建国”的主张是：“承认中国以内各民族之自决权，于反对帝国主义及军阀之革命获得胜利以后，当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国。”<sup>2</sup>作为第一次国共合作建立的标志，学术界一般都把中国国民党“一大”《宣言》的发表视为国共合作的重要成果。这没有任何问题，本文是同意这一观点的。但合作并不意味着在所有问题上孙中山和中国国民党与共产国际和中国共产党的观点都完全一致，没有分歧。实际上，就《宣言》所提出的“民族建国”的主张而言，它更多体现的是共产国际和中国共产党的主张，而非孙中山和中国国民党的主张，当然在表述上共产国际和中国共产党也作了一些文字上的妥协。<sup>3</sup>

早在1923年11月28日，亦即国民党第一次全国代表大会召开的前夕，共产国际执行委员会主席团通过的一份《关于中国民族解放运动和国民党问题的决议》，就要求中国国民党“应公开提出国内各民族自决的原则，以便在反对外国帝国主义、本国封建主义和军阀制度的中国革命取得胜利以后，这个原则能体现在由以前的中华帝国各民族组成的自由的中华联邦共和国上。”<sup>4</sup>后来《中国国民党第一次全国代表大会宣言》提出的上述“民族建国”的主张就是以该决议为蓝本拟定的。这也是时任苏联驻中国全权代表加拉罕对此十分满意的重要原因。这有加拉罕致苏俄外交人民委员契切林的信为证：“我寄给您的党的宣言、纲领和章程很有意思，它是由三部分组成的。第一部分是对以前工作的批评和对中国相互争斗的军阀集团的批评；第二部分是最重要的，这是以最概括的形式提出的国民党的原则即民族主义、民权主义和民生主义。关于民族主义一条非常有意思，那里民族主义是按照共产国际的声明的精神解释的，而且还发挥了关于民族斗争的两个方面的思想，即一方面是同压制中国民族独立的帝国主义的斗争，另一方面是通过赋予中国境内各民族以自决权的办法实现各民族的解放，而这一条还发挥了去年11月28日共产国际执委会有关决议的部分。”<sup>5</sup>信中提到的“去年11月28日共产国际执委会有关决议”，指的就是1923年

<sup>1</sup> 1925年1月，中国共产党第四次全国代表大会通过的《过于民族革命运动之决议案》指出：“资产阶级的民族运动，包含着两个意义：一是反抗帝国主义的他民族侵略自己的民族，一是以对外拥护民族利益的名义压迫本国无产阶级，并且以拥护自己民族光荣的名义压迫较弱小的民族，例如土耳其以大土耳其主义压迫其境内各小民族，中国以大中华民族的口号同化蒙、藏等藩属；前者固含有革命性，后者乃是世界革命运动中之反动行为。”（《民族问题汇编》，中共中央党校出版社1991年，第32页）

<sup>2</sup> 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第119页。

<sup>3</sup> 日本学者松元真澄在他的《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》一书中就明确指出，在起草《中国国民党第一次全国代表大会宣言》的过程中，孙中山和汪精卫等国民党人与共产国际代表鲍罗廷在“自决”和“联邦制”、“自由联合”和“统一国家”等概念的理解上存在着明显的分歧。（松元真澄著、鲁忠慧译：《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》，民族出版社2003年，第116-119页。）

<sup>4</sup> 《共产国际执行委员会主席团关于中国民族解放运动和国民党问题的商议》，中共中央党史研究室第一研究部编：《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第二卷《共产国际、联共布与中国革命文献资料（1917-1925）》，北京图书馆出版社1997年版，第548页。

<sup>5</sup> 《加拉罕给契切林的信》，中共中央党史研究室第一研究部译：《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》（第一卷）《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1920-1925）》，第412页。

11月28日共产国际执行委员会主席团《关于中国民族解放运动和国民党问题的决议》。

对于这样一个“民族建国”主张，孙中山是不可能百分之百赞同的。这涉及到“民族自决权”的问题。所谓“民族自决权”，简单地说，就是每一个民族都有权决定自己的命运，有建立自己的民族国家的权力。“民族自决权”最早产生于17、18世纪的资产阶级革命时代，原属于资产阶级民主主义世界革命的一个要求。19世纪时，马克思、恩格斯在创立马克思主义学说的过程中，从支持资产阶级民主革命和争取社会主义的利益出发，对“民族自决权”持的是赞成态度，“民族自决权”也因此而成为马克思主义民族理论的重要组成部分。列宁在领导俄国革命的过程中，进一步丰富和发展了马克思主义的“民族自决权”理论。根据马克思主义的阶级斗争学说，列宁将“帝国主义和无产阶级革命时代”的世界民族划分为“压迫民族”和“被压迫民族”，用他在《社会主义革命和民族自决权》一文中的话说：“帝国主义时代基本的、极其重要的和必然发生的问题：民族已经分成压迫民族和被压迫民族。”<sup>1</sup>因此，列宁的“民族自决权”有两种，即：第一种是殖民地半殖民地的被压迫民族对于帝国主义的自决权，第二种是俄国内部被压迫的少数民族对于大俄罗斯民族的自决权，而且这两种“民族自决权”都在十月革命后得到了实现，苏维埃社会主义共和国联盟（简称苏联）就是依据列宁的“民族自决权”的第二种自决权，即俄国内部被压迫的少数民族对于大俄罗斯民族的自决所形成的联邦制思想而建立起来的。

随着十月革命的一声炮响，列宁的“民族自决权”理论也传到了中国。由于当时还成立不久、尚处于幼年时期的中国共产党“对解决中国民族问题的具体历史条件还缺乏深入的了解，还不能把马克思列宁主义关于解决民族问题的原理同中国的具体历史条件正确地恰当地结合起来”，<sup>2</sup>加上中国共产党成立后不久即加入了共产国际，成为共产国际的一个支部。<sup>3</sup>根据共产国际的条例，加入了共产国际的中国共产党与共产国际的关系是下级与上级的关系，作为下级支部的中国共产党所做出的一切方针、政策和措施都要向上级的共产国际汇报，接受共产国际的指导，共产国际做出的一切决议，中国共产党都必须无条件的贯彻和执行，而共产国际对于中国的国情尤其是中国各民族的历史和现状缺乏研究和了解，往往是依据俄罗斯的民族关系和苏共的成功经验来指导中国共产党处理中国的民族问题，其结果是中国共产党根据苏共和共产国际的指导，除将列宁所主张的第一种“民族自决权”——殖民地半殖民地的被压迫民族对于帝国主义的自决权，正确地理解和引申为被压迫的中华民族对于帝国主义的自决权外，还将列宁所主张的第二种“民族自决权”——俄国内部被压迫的少数民族对于大俄罗斯民族的自决权，错误地理解和引申为中华民族内部各少数民族对于主体民族汉族的自决权。1922年7月召开的中国共产党第二次全国代表大会所通过的《中国共产党第二次全国代表大会宣言》就体现了这两种民族自决权思想。就第一层意义的民族自决权而言，《决议案》和《宣言》提出要“推翻国际帝国主义的压迫，达到中华民族的完全独立”；从第二层意义的民族自决权来看，《决议案》和《大会宣言》主张，“统一中国本部（东三省在内）为真正民主共和国”，“蒙古、西藏、回疆三部实行自治，成为民主自治邦”，“用自由联邦制，统一中国本部、蒙古、西藏、回疆，建立中华联邦共和国”。<sup>4</sup>1923年6月召开的中国共产党第三次全国代表大会通过的《中国共产党党纲草案》提出了12项要求，包括“取消帝国主义的列强与中国所订一切不平等的条约”和“西藏、蒙古、新疆、青海等地和中国本部的关系由各该民族自决”。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 列宁：《社会主义革命和民族自决权》，《列宁论民族问题》，民族出版社1987年，第504页。

<sup>2</sup> 江平：《民族问题文献汇编·前言》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第4页。

<sup>3</sup> 1922年7月召开的中国共产党第二次全国代表大会就通过了《中国共产党加入共产国际决议案》，“完全承认第三国际（即共产国际——引者）所决议的加入条件二十一条，中国共产党为国际共产党的一个支部”，接受其领导。（《中国共产党加入共产国际决议案》，《中共中央文件选集》第一册，第67页）

<sup>4</sup> 《中国共产党第二次全国代表大会宣言》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第17-18页。

<sup>5</sup> 《中国共产党党纲草案》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第21页。

实际上，由于历史等各方面的原因，中国国内的民族关系与俄国国内的民族关系是完全不同的，没有任何可比性。比如，俄罗斯的一些加盟共和国，原本就是独立的民族国家，后被俄罗斯吞并而成了大俄罗斯的一部分。中国就不存在这样的情况。西藏、蒙古、新疆、青海等少数民族地区自古以来就是中国不可分割的神圣领土，世代居住在这些地区的少数民族，和居住在内地各省的汉族和其他少数民族一样，都是中国的国民，是中华民族的一分子，中国对这些地区的管辖，与英国对于印度、日本对于朝鲜、法国对于越南、美国对于菲律宾的殖民统治的性质完全不同，不能相提并论。中华民族内部各少数民族与汉族的关系也并不完全是被压迫民族与压迫民族的关系，压迫少数民族的只是汉族中的少数统治者，而不是普通的广大汉族民众，普通的广大汉族民众和广大少数民族民众一样也遭受着汉族中的少数统治者的压迫，是被压迫者，少数民族中的少数贵族、头领也是少数民族中普通民众的统治者和压迫者。这正如马克思列宁主义的民族理论所一再强调的那样，民族压迫的实质是阶级压迫，而阶级不是以民族来划分的，同一的民族中有不同的阶级存在。同理，同一的阶级中包含着不同的民族成员，被统治阶级中有汉族民众，也有少数民族民众，统治阶级中有汉族的统治者，也有少数民族的贵族、头领，即统治者。所以，无论从历史还是从现实来看，都不存在中华民族内部被压迫的各少数民族对于汉族的自决权问题，承认和支持中华民族内部各少数民族的所谓自决权，这既不符合中国的具体国情和历史事实，也违背了中华民族的整体利益，不利于各民族的团结和共同进步。因此，到了1935年的遵义会议后，随着毛泽东在全党领导地位的逐渐确立，中国共产党开始从幼年走向成熟，开始把马克思列宁主义的民族理论与中国的具体国情结合起来，再不受苏共和共产国际的影响，而独立地研究和解决中国的民族问题，便很少再讲中华民族内部各少数民族的“民族自决权”了，而讲的是“民族区域自治”，<sup>1</sup> 讲的是中华民族内部各民族的团结和国家的统一对于建立近代的“民族国家”的重要意义。<sup>2</sup>

与中国共产党不同，孙中山和中国国民党只认同和接受第一种“民族自决权”，亦即被压迫的中华民族对于帝国主义的自决权，而对于第二种“民族自决权”，亦即中华民族内部各少数民族对于主体民族汉族的自决权则持的是保留，甚至否定的意见，只主张国内各民族的“一律平等”，而不赞同各少数民族的自决。比如，1923年10月18日，孙中山派出的以蒋介石为团长的中国国民党代表团在给共产国际《关于中国国民运动和党内状况的书面报告》中就明确表示，中国国民党“民族主义纲领”的涵义是：“所有民族一律平等，一方面，我们应该捍卫我们的独立而同外国帝国主义作斗争；另一方面，我们应该帮助弱小民族发展他们的经济和文化。”<sup>3</sup> 所以，我们查阅《孙中山全集》就会发现，孙中山晚年曾多次发表过反对帝国主义侵略、主张被压迫的中华民族对于帝国主义自决的言论，<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 如1936年5月26日，毛泽东以中华苏维埃中央政府主席身份发布的《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》提出：“凡属回民占少数的区域，亦以区乡为单位，在民族平等的原则上，回民自己管理自己的事情，建立回民自治的政府。”（《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第367页）同年10月17日，毛泽东、杨尚昆在征求朱德、张国焘等人对回民问题决定的意见指示电中再次指出：“在完全为回人的乡或区内组织回民自治政府，凡愿意谋民族解放的人阿訇也在内，均可加入。在回汉杂居的区域中，这种回民自治政府仍加入苏维埃。”（《毛泽东、杨尚昆关于征求对回民问题决定的意见给朱德、张国焘、徐向前、陈昌浩、贺龙等的电》中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第435页）1937年10月，刘少奇在《抗日游击战争中的若干基本问题》中提出，“抗日政府对中国各少数民族的政策”的措施之一，便是“协助他们组织自己的自治政府，在少数民族与汉人杂处之地，如果汉人占多数，即在该地政府中成立少数民族委员会”。（刘少奇：《抗日游击战争中的若干基本问题》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第563-564页）

<sup>2</sup> 参见郑大华的《论杨松对民主革命时期中共民族理论的重要贡献》，《民族研究》2015年第5期。

<sup>3</sup> 《关于中国国民运动和党内状况的书面报告》，中共中央党史研究室第一研究部译：《联共（布）、共产国际与中国革命档案资料丛书》第一卷《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1920-1925）》，第301页。

<sup>4</sup> 如1924年3月2日，孙中山在《致全党同志书中》又指出：国民党的“民族主义亦不止推翻满清而已”，更是

我们之所以称孙中山晚年，尤其是1924年初中国国民党第一次全国代表大会后所重新解释的“三民主义”为“新三民主义”，其原因之一就是这时的民族主义已与他早年（辛亥革命时期）的民族主义不同，他早年（辛亥革命时期）的民族主义主观上只反满，不反帝，并对帝国主义抱有种种不切实际的幻想，而这时的民族主义则包含了鲜明的反对帝国主义的内容；孙中山晚年也多次讲过国内各民族要一律平等，一个民族不能压迫另一个民族，如1923年1月1日，他在《中国国民党宣言》中郑重宣布：“故吾党所持之民族主义，消极的为除去民族间之不平等，积极的为团结国内各民族，完成一大中华民族”；<sup>1</sup>不久（1月29日），他在《中国革命史》中又写道：“余之民族主义，特就先民所遗留者，发挥而光大之；且改良其缺点，对于满洲，不以复仇为事，而务与之平等共处于中国之内，此为以民族主义对国内之诸民族也”，<sup>2</sup>

但是，孙中山晚年没有只言片语提及过中华民族内部各少数民族的所谓自决权的问题。也正因为孙中山从来不提及中华民族内部各少数民族的自决权问题，共产国际才多次表达出了对他的不满，并一再向他提出要求，希望他能在此问题上有所表示，有所进步。比如，中国国民党第一次全国代表大会开幕前夕的1923年12月4日，苏俄外交人民委员契切林就专门致信孙中山，告诉他苏共和共产国际“认为国民党的根本目的在于开展中国人民的伟大的强有力运动，所以国民党首先需要的是进行最广泛的宣传和组织工作，整个中华民族一定看到国民党——这个广泛而有组织的政党同中国各个地区军事专政之间的区别。国内各民族，如蒙古族、藏族以及中国西部各民族，需要清楚地知道国民党是支持他们自决权的。所以，你们不许在这些地域使用武力。这就是我在这些问题上所考虑到的一些想法。我们一定要继续交换意见和进一步讨论问题，当我们达成圆满协议时，一切事情将会进行得更好。”<sup>3</sup> 这封信十分明确地告诉了我们这样一个基本事实：即直到1924年12月4日，亦即国民党第一全国代表大会开幕前一个月，孙中山和国民党都没有向苏共和共产国际明确表态支持过“国内各民族，如蒙古族、藏族以及中国西部各民族”的所谓自决权，所以契切林要写信给孙中山，并表示要和他“继续交换意见和进一步讨论问题”。也就是在契切林写信给孙中山的同月（1923年12月），中国共产党、中国社会主义青年团中央局所提出的《对于国民党全国大会意见》，对于即将提请第一次全国代表大会通过的国民党“党纲草案”表示“大致赞同”，没有提出什么不同意见，“惟关于民族主义内容的解释”，则认为不符合“民族自决权”理论的要求，应该写入“对外反抗侵略主义的列强加于我人之压迫，对内解除我人加于殖民地弱小民族（如蒙古西藏）之压迫”的内容。<sup>4</sup>

正是因为孙中山和国民党从来没有明确表态支持过“国内各民族，如蒙古族、藏族以及中国西部各民族”的所谓自决权，所以，苏俄顾问鲍罗廷受孙中山委托在起草《中国国民党第一次全国代表大会宣言》时，就不能不考虑到孙中山和国民党的一贯态度，在表述“民族自决权”以及依据“民族自决权”理论而提出的“民族建国”构想时作了一些文字上的妥协。如《宣言》在解释孙中山的“民族主义”时写道：“国民党之民族主义，有两方面之意义：一则中国民族自求解放；二则中国境内各民族一律平等。第一方面，国民党之民族主义，其目的在使中国民族得自由

---

要推翻帝国主义的压迫，“凡夫一切帝国主义之侵略，悉当祛除解放，使中华民族与世界所有各民族同立于自由平等之地，而后可言完成。”（《孙中山全集》第9卷，北京，中华书局1986年，第541页）不久（4月4日），他在广东第一女子师范学校校庆纪念会的演说中告诉听众：国民党的民族主义，就是“中国和外国平等的主义”，而要实现“中国和英国、法国、美国那些强盛国家都一律平等”，就必须“废除一切不平等的条约”，推翻帝国主义的压迫。（《孙中山全集》第10卷，北京，中华书局1986年，第20页）

<sup>1</sup> 孙中山：《中国国民党宣言》，《孙中山全集》第7卷，第3页。

<sup>2</sup> 孙中山：《中国革命史》《孙中山全集》第7卷，第60页。

<sup>3</sup> 《契切林致孙中山的信》，中共中央党史研究室第一研究部编：《联共（布）、共产国际与中国革命档案资料丛书》第二卷《共产国际、联共布与中国革命文献资料选集（1917-1925）》，第550-551页

<sup>4</sup> 《中国共产党、中国社会主义青年团中央局对于国民党全国大会意见》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第23页。

独立于世界……第二方面……国内诸民族宜可得平等之结合，国民党之民族主义所要求者即在此。”<sup>1</sup> 这里，用的是孙中山和国民党能够接受的“境内各民族一律平等”和“国内诸民族宜可得平等之结合”，而不是孙中山和国民党始终持保留、甚至否定意见的“国内民族的自决权”。在表述“民族建国”的主张时，是中性词“承认”国内民族有“民族之自决权”，而非如共产国际在一系列文件中所使用的具有强烈感情色彩的“主张”、“提倡”和“支持”国内民族的“自决权”，就是“承认”也设置了必须的前提条件，即在“中国以内”的民族自决，而不是脱离中国的民族分裂或独立。同时，将共产国际执行委员会主席团《关于中国民族解放运动和国民党问题的决议》（以下简称决议）中所提出的“由以前的中华帝国各民族组成的自由的中华联邦共和国”，修改成了“于反对帝国主义及军阀之革命获得胜利以后，当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国”，保留了《决议》的“自由”二字，同时以“统一的（各民族自由联合的）中华民国”取代了《决议》提出的“中华联邦共和国”。

1924年1月，也就是国民党“一大”开会期间，鲍罗廷就《中国国民党第一次全国代表大会宣言》起草中的有关问题向共产党党团会议作了通报，其中谈到了在“民族自决权”以及依据“民族自决权”理论而提出的“民族建国”主张上的妥协：“我们都同意在自由的中华民国境内赋予少数民族以自决权。”但是，“‘统一的’或者‘自由的’中华民国的提法不完全符合共产国际关于联邦制原则的提纲。既然国民党同意少数民族自决，那么现在我不再坚持我们的提法。随着时间的推移，国民党自己会明白这里有矛盾，不能说在统一的或自由的中华民国范围内的自决。共产党应该揭示这个矛盾，争取在国民党的下一次代表大会上采用另一种提法。”<sup>2</sup>

尽管鲍罗廷在起草《中国国民党第一次全国代表大会宣言》时，在表示“民族自决权”以及依据“民族自决权”理论而提出的“民族建国”的主张上作了一些文字上的妥协，但仍然引起了国民党内以一些元老为代表的右派的激烈反对。据《鲍罗廷笔记》记载：1924年1月23日，亦即国民党第一次全国代表大会按程序即将通过《宣言》的那一天，孙中山派了一位信差，请鲍罗廷去一趟代表大会秘书处，他在那儿等鲍罗廷。孙中山见到鲍罗廷提出的第一个问题，便是要求取消即将依据程序提交大会通过的《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，而改用他亲自拟定的政府纲领，亦即《国民政府建国大纲》，认为这样“右派对这个纲领没有什么可反对的了，反之，他们会欢迎这个纲领，把它当作是摆脱在国民党宣言草案中提出的那些可恶的问题的最好途径。”孙中山的这一要求理所当然地遭到了鲍罗廷的坚决拒绝，他明确告诉孙中山，“用纲领代替宣言是不能允许的”，因为“取消宣言草案，就意味着召集全国代表大会是毫无益处的，国民党无谓的漂亮空话依旧统治着党。”为了说服孙中山，鲍罗廷使出浑身解数，“列举了各种各样的理由，经过长时间的交谈后，孙中山决定通过宣言，同时也公布政府纲领。”<sup>3</sup>

依照鲍罗廷的说法，孙中山比较固执己见，“要使孙中山改变主意是困难的”。为什么孙中山后来又“改变主意”，同意通过国民党“一大”《宣言》呢？《鲍罗廷笔记》对此作了说明：除了鲍罗廷使出浑身解数、苦口婆心地说服外，当时发生的一件事情，是促使孙中山同意通过《宣言》的重要原因。在此之前，孙中山和美国大使舒尔曼有过3个多小时的谈话，但后来舒尔曼只断章取义地公布孙中山谈话中“有利于美国干涉中国事物的部分，其余均秘而不宣”。如何消除舒尔曼公布孙中山谈话的内容所产生的消极影响，是孙中山必须立即处理的棘手问题。孙中山征求鲍罗廷的意见。鲍罗廷告诉他，保持沉默，等于承认；发声明避谣，就成了此地无银三百两，这两种办法都不行，唯一可行的办法，就是大会按既定程序通过《宣言》，并在《宣言》通过后，孙

<sup>1</sup> 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，《孙中山全集》第9卷，第118-119页。

<sup>2</sup> 《共产党党团会议·鲍罗廷的报告》，中共中央党史研究室第一研究部译：《联共(布)、共产国际与中国革命档案资料丛书》第一卷《联共(布)、共产国际与中国国民革命运动》1920-1925)第466页。

<sup>3</sup> 中共中央党史研究室第一研究部译：《联共(布)、共产国际与中国革命档案资料丛书》(第二卷)，第566-568页。

中山随即发表反对帝国主义的演说，“这样的演说将在全世界发表，那时候美国大使舒尔曼利用孙中山的名字来为帝国主义对中国进行勒索的企图将遭到可耻的失败。”孙中山听完鲍罗廷的意见后，“点着头，还做着其他赞同的表示”，<sup>1</sup>于是便有了《中国国民党第一次全国代表大会宣言》的通过。

不管鲍罗廷的说法是否属实和正确，但孙中山最终还是让大会按既定程序通过了《中国国民党第一次全国代表大会宣言》则是事实。<sup>2</sup>孙中山虽然让大会通过了《宣言》，但他对《宣言》中有关“民族自决权”以及依据“民族自决权”理论而提出的“民族建国”主张是持保留意见的。所以，在《宣言》通过后他随即发表的《对于中国国民党宣言旨趣之说明》的演说中，他只字未提“民族自决权”以及《宣言》依据“民族自决权”理论而提出的“民族建国”的主张。1月30日国民党第一次全国代表大会闭幕，他在《闭幕词》中，对于“民族自决权”以及《宣言》依据“民族自决权”理论而提出的“民族建国”的主张也无任何涉及。

国民党第一次全国代表大会闭幕不久，孙中山在国立广东高等师范学校礼堂作“三民主义”的系列演讲（实际上因列宁逝世，国民党第一次全国代表大会于1月26、27日曾休会两天，乘此体会机会，孙中山作了“民族主义”第一讲）。关于孙中山之所以在国民党“一大”闭幕后不久就迫不及待地要作“三民主义”演讲的原因，依据孙宏云教授的归纳，学术界大致有三种观点。第一种观点认为，“一大”《宣言》偏离了其三民主义的本义，必须通过系统演讲以便正本清源，以正视听；第二种观点认为，“一大”《宣言》与三民主义基本精神一致，但具体内容未备，需要进行补充说明；第三种认为，为了取得苏俄和共产国际以及中国共产党的帮助，同时又要安抚和团结国民党内部的右倾势力，即出于不同的政治需要而进行的平衡与调和。<sup>3</sup>我是倾向于第一种观点的，至少百分之百赞同第三种观点。以“民族主义”的演讲为例，孙中山先后作了六讲，涉及的内容非常广泛，可以说有关民族、中华民族、民族主义的许多问题都涉及到了，但他却始终没有提及《中国国民党第一次全国代表大会宣言》有关“承认中国以内各民族之自决权”的内容，以及在变通“民族自决权”理论的基础上而提出的“于反对帝国主义及军阀之革命获得胜利以后，当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国”这一“民族建国”的主张，相反，他讲得最多的是，什么是“中国固有的民族精神”，如何恢复“中国固有的民族精神”，并利用中国传统的家族与家族观念和传统的宗族与宗族观念，使目前如同一盘散沙的四万万中国人迅速联合成为“一个极大中华民国的国族团体”，然后在“大中华民国的国族主义”的基础上，建立起一个近代的“民族国家”，从而实现国家的富强和民族的复兴，恢复中国自古以来所具有的“世界第一强国”的地位。<sup>4</sup>

“国族”，这是从西方引进的一个概念。依据1993年版的《简明牛津英语词典》的解释，即一个民族建立一个国家，建立这个国家的民族，称之为“国族”。就作者目前所看到资料而言，

<sup>1</sup> 中共中央党史研究室第一研究部译：《联共（布）、共产国际与中国革命档案资料丛书》（第二卷），第570页

<sup>2</sup> 同日，大会还按既定程序通过了《国民政府建国大纲》。《国民政府建国大纲》关于“民族主义”的表述，同样体现了孙中山和国民党与共产党和共产国际在“民族自决权”问题上的相互妥协：“对于国内之弱小民族，政府当扶植之，使之能自决自治。对于国外之侵略强权，政府当抵御之；并同时修改各国条约，以恢复我国平等、国家独立。”（《国民政府建国大纲》，《孙中山全集》第9卷，第127页）这里用的是“自决自治”，既非共产国际和中国共产党所主张的完全自决，也非孙中山和中国国民党所主张的平等。

<sup>3</sup> 参见孙宏云：《1924年孙中山“民族主义”讲演的文本与本意》，《政治思想史》2015年第4期，第175页。

<sup>4</sup> 比如他讲道：“中国国民和国家结构的关系，先有家族，再推到宗族，再然后才是国族。这种组织一级一级的放大，有条不紊，大小结构的关系当中是很实在的；如果用宗族为单位，改良当中的组织，再联合成国族，比较外国用个人为单位当然容易联络得多。……譬如中国现有四百族，好像对于四百人做工夫一样。在每一姓中，用原来宗族的组织，拿同宗的名义，先从一乡一县联络起，再扩充到一省一国，各姓便可以成一个很大的团体。……到了各姓有很大的团体之后，再由有关系的各姓互相联合起来，成许多极大的团体。更令各姓的团体都知道大祸临头，死期将至，都结合起来，便可以成一个极大中华民国的国族团体。有了国族团体，还怕什么外患，还怕不能兴邦吗！”（孙中山：《民族主义·第五讲》，《孙中山全集》第9卷，第238-239页）

孙中山是第一个使用“国族”一词的中国政治家。孙中山认为，中国自古以来，就是一个民族建立一个国家，所以中国的民族可以称之为“国族”，其他国家的民族则不能称之为“国族”，因为他们不是一个民族建立一个国家。他在“民族主义”的演讲中再三强调：“我说民族就是国族，何以在中国是适当，在外国便不适当呢？因为中国自秦汉而后，都是一个民族造成一个国家。外国有一个民族造成几个国家的，有一个国家之内有几个民族的。像英国是现在世界上顶强的国家，他们国内的民族是用白人为本位，结合棕人、黑人等民族，才成‘大不列颠帝国’。所以在英国说民族就是国族，这一句话便不适当。……大家都知道英国的基本民族是盎格鲁撒逊人。但是美国也有很多盎格鲁撒逊人。所以在外国便不能说民族就是国族。”<sup>1</sup>

从孙中山的上述演讲中可以看出，孙中山念念不忘的仍是他自清末以来所主张的一个民族建立一个国家的“民族建国”思想。只是在清末，他主张“驱除鞑虏，恢复中华”，建立一个民主共和制的单一汉民族的“民族国家”；1920年前后，他主张借鉴美国的建国经验，以汉族为中心、为主体，通过对满、蒙、回、藏等其他少数民族的同化，形成一个“大中华民族”，建立一个“大中华民族主义”的“民族国家”；在国民党“一大”闭幕后不久所作的“民族主义”的演讲中，他主张利用中国传统的家族与家族观念和传统的宗族与宗族观念，使目前如同一盘散沙的四万万中国人迅速联合成为“一个极大中华民国的国族团体”，然后在此基础上，建立起一个“大中华民国的国族主义”的“民族国家”。说法虽然变了，但实质则没有大的变化。如果说在清末，他所讲的“恢复中华”的“中华”，指的是纯粹的汉族；1920年前后，他所讲的“大中华民族”，是以汉族为中心、为主体，通过同化满、蒙、回、藏等其他民族，由汉族改称而形成的，实质上是同化了其他民族的大汉族；那么，在“民族主义”的演讲中，他所讲的“国族”，同样指的是汉族，只是其中还包含有少量的其他一些民族。用他自己的话说：“就中国的民族说，总数是四万万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人。外来的总数不过一千万人。所以就大多数说，四万万中国人可以说完全是汉人。同一血统，同一言语文字，同一宗教，同一习惯，完全是一个民族。”<sup>2</sup>就此而言，孙中山在“民族主义”的演讲中所提出的建立一个“大中华民国的国族主义”的“民族国家”思想，和他在清末主张“驱除鞑虏，恢复中华”、建立一个单一的汉民族国家，1920年前后提出建立一个“大中华民族主义”的“民族国家”的构想一样，体现的也是一种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观。

#### 四、

我们以上论述了晚年孙中山“民族建国”思想中的“民族”问题，即：晚年孙中山主张建立一个“大中华民族主义”的“民族国家”或“大中华民国的国族主义”的“民族国家”，而他的“大中华民族主义”中的“大中华民族”，是以汉族为中心、为主体，同化满、蒙、回、藏等其他少数民族，并通过汉族的改称而形成的；他的“大中华民国的国族主义”中的“国族”，实际上指的就是汉族，只是其中还包含有少量的其他民族。因此，它们所体现的都是孙中山自清末以来就具有大汉族思想倾向的民族观和国家观。而这种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观不符合中国的具体国情，有它明显的局限性。因为在这种民族观和国家观下，汉族处于主导和主动的地位，而其他少数民族则处于依附和被动的地位。这种主导（汉族）与依附（少数民族）、主动（汉族）与被动（少数民族）的民族关系，既不利于各民族之间的交往交流交融，也不利于各民族之间的团结和发展，更不利于统一的多民族国家的稳定和巩固。这也是中国共产党之所以反对这种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观的原因。历史已经证明：只有中国共产党所主张和倡

<sup>1</sup> 孙中山：《民族主义·第一讲》，《孙中山全集》第9卷，第185-186页。

<sup>2</sup> 孙中山：《民族主义·第一讲》，《孙中山全集》第9卷，第188页。

导的中华民族内部各民族不论大小一律平等的民族关系，才能够得到各民族群众真心实意地认同和拥护，才能够真正促进各民族的团结、发展和共同进步。

孙中山之所以会具有并坚持这种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观，分析起来大致有以下四个方面的原因：

一是受传统的民族主义思想的影响。作者曾在《论中国近代民族主义的思想来源及形成》一文中分析过孙中山的民族主义的思想渊源，认为他的民族主义思想的形成，与中国历史上的反满传统，尤其是近代太平天国的反满传统有关。孙中山小时就特别喜欢听太平天国老战士讲洪秀全反清革命的故事，对洪秀全十分敬慕，称洪秀全为反清第一英雄，并以“洪秀全第二自居”。后来，他不但经常以太平天国革命运动的事迹来鼓励同志，赞扬太平天国与满清王朝的英勇斗争，而且还于1902年嘱咐刘成禺编写了一本《太平天国战史》，以“发扬先烈”，作“为今日吾党宣传排满好资料”，并称赞太平天国革命“为吾国民族大革命之辉煌史”，“纯为民族革命的代表”。而太平天国的反满思想中就包含有汉族政权才是正统的大汉族主义思想。<sup>1</sup>我们只要看看太平天国起义时所发布的《奉天诛妖救世安民谕》、《奉天讨胡檄布四方谕》等檄文就不难得出这一结论。孙中山在为刘成禺的《太平天国战史》所写的《序》中强调的也正是这一点：“朱元璋、洪秀全各起自布衣，提三尺剑，驱逐异胡，即位于南京。朱明不数年，奄有汉家故土，传世数百，而皇祀弗衰；洪朝不十年，及身而亡。无识者特唱种种谬说，是朱非洪，是盖以成功论豪杰也。……汉公（指刘成禺——引者）是编，可谓扬皇汉之武功，举从前秽史一澄清其奸，俾读者识太平朝之所以异于朱朝，汉家谋恢复者不可谓无人。”<sup>2</sup>

二是受西方“一个民族一个国家”的“民族建国”理论的影响。西方民族主义的实质或主要内容就是“民族建国”。在“民族建国”上，西方的传统理论是“一个民族一个国家”。比如，德意志民族主义的奠基人赫尔德就曾指出：“最自然的国家，莫过于具有一种民族特点的一个民族。……把一百个民族硬捏在一起并由一百五十个省份组成的帝国，决不是个政体，而是个怪物”。<sup>3</sup>西方的近代国家，尤其是早期的近代国家，大多数就是依据“一个民族一个国家”的“民族建国”理论而建立起来的。西方“一个民族一个国家”的“民族建国”理论于20世纪初传入中国后，得到了以孙中山为代表的革命派的广泛认同，并成为他们主张“排满”，建立单一的汉民族国家的理论依据。《浙江潮》上的一篇文章就特别强调，所谓民族主义，其实质就是“合同种异种，以建一民族的国家”。“惟民族的国家，乃能发挥本民族之特性；惟民族的国家，乃能合其权以为权，合其志以为志，合其力以为力”。<sup>4</sup>柳亚子在《民权主义！民族主义！》一文中也明确指出：“一个民族当中，应该建设一个国家，自立自治，不能让第二个民族占据一步”。<sup>5</sup>作为孙中山主要理论助手和三民主义阐释人的汪精卫更是公开声明：“吾愿我民族实行民族主义，以一民族为一国民”。<sup>6</sup>前面已经提到，孙中山“驱除鞑虏、恢复中华”的“民族主义”就是建立在“一个民族一个国家”之“民族建国”理论的基础上的。这一理论对孙中山的影响可以说是根深蒂固。

三是受民初政局变动的影 响。如前所述，武昌起义后，当孙中山从国外回到国内时，面对变化了的国内政局，他从革命大局出发，顺应历史发展，接受了“五族共和”的主张，尽管他的接受是迫不得已的被动选择。但在经历了民初长时期的政局动乱以及边疆日益严重的危机后，孙中

<sup>1</sup> 郑大华《论中国近代民族主义的思想来源及形成》，《浙江学刊》2007年第1期。

<sup>2</sup> 孙中山：《〈太平天国战史〉序》，《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年，第258-259页。

<sup>3</sup> 转引自王缉思：《民族与民族主义》，《欧洲》1993年第5期。

<sup>4</sup> 余一：《民族主义论》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，下册，三联书店1960年，第486-487页。

<sup>5</sup> 柳亚子：《民权主义！民族主义！》，《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷，下册，三联书店1963年，第814页。

<sup>6</sup> 汪精卫：《民族的国民》，《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷，上册，三联书店1963年，第100页。

山在反思其原因时，认为是“五族共和”导致了“民国成立以来，所以长在四分五裂之中”。<sup>1</sup>而“五族共和”的实质，就是汉、满、蒙、回、藏以及其他民族共同建立民主共和的多民族的近代国家。既然多民族的近代国家是使“民国成立以来，所以长在四分五裂之中”的重要原因，那么要改变这种局面，得出的结论自然是“一个民族一个国家”。而此时又正好是第一次世界大战结束不久，第一次世界大战对孙中山的影响，使他选择了“美国经验”。

四是受第一次世界大战的影响。孙中山少年时代就在后来成为美国领地的檀香山亦即今日的夏威夷生活和学习过几年，后来因领导反清革命不能在国内和日本安身，又在美国断断续续地生活过很长一段时间，对美国的历史和文化有较深入的了解，美国一直是他学习的榜样。1894年11月他在檀香山成立第一个革命小团体“兴中会”，其“创立合众政府”的主张就是以美国政府为蓝本提出来的。后来他又多次提出过学习美国的经验，把中国建设成为像美国一样的富强国家。如果说1919年以前，他关注的主要是美国的政治制度、经济发展和社会问题的话，他的民生主义是为了不使中国走美国经济发达而贫富差距日益扩大、富者愈富、贫者愈贫的资本主义发展的老路，他的“五权宪法”是为了修补美国“三权分立”下的“议院”权力过大的问题，于是借鉴中国传统的考试和监察制度，把“考试权”和“监察权”从议院分离了出来，那么1919年以后受第一次世界大战的影响，他开始关注起美国的民族问题来。因为一战的结果，是奥匈帝国、俄罗斯帝国等多民族国家的相继崩溃和“一个民族一个国家”的民族国家成了世界的“头等强国”。这对孙中山震动是十分巨大的。他后来在《三民主义·民族主义》的讲演中讲到了这件事：“欧战以前，世界上号称列强的有七、八国，最大的有英国，最强的有德国、奥国、俄国，最富的有美国，新起的有日本和意大利。欧战以后，倒了三国，现在所剩的头等强国，只有英国、美国、法国、日本和意大利”。而“所剩的头等强国”都是“以民族立国”，亦就是“一个民族一个国家”，这是这些国家之所以能够成为“头等强国”的重要原因。用孙中山的话说：“这种民族在现在世界上是最强盛的民族，所造成的国家是最强盛的国家”。在这些“所剩的头等强国”中，英国、法国、日本和意大利的民族相对来说比较单纯，如“英国发达，所用民族的本位是盎格鲁撒逊人，所用地方的本位是英格兰和威尔斯，人数只有三千八百万，可以叫做纯粹英国的民族”。日本“也是一个民族造成的，他们的民族叫做大和民族”。<sup>2</sup>只有美国是在多民族的基础上，通过同化而形成一“美利坚民族”，并在此基础上建立起近代的民族国家。美国的国情与中国的国情十分相似，中国也是一个多民族的国家。因此，中国要想成为世界上的“第一等强国”，恢复昔日的辉煌地位，就不能再搞多民族国家的“五族共和”了，而应向美国学习，以汉族中心、为本位，通过对满、蒙、回、藏以及其他民族的同化，而形成一个大中华民族，建立起“大中华民族主义”的“民族国家”。

以上是作者对孙中山之所以会具有并坚持这种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观的原因分析。需要指出的是：晚年孙中山主张建立一个“大中华民族主义”的“民族国家”或“大中华民国的国族主义”的“民族国家”，从思想属性来说，体现出的是他自晚清以来就具有的大汉族思想倾向的民族观和国家观；但从实际目的来说，则是为了完成辛亥革命而未完成的建立近代的“民族国家”的任务，从而使中国恢复从前世界“第一等强国”的地位，实现中华民族的伟大复兴。这里就存在着一个思想属性与实际目的之间的矛盾。换言之，孙中山的目的是要完成“民族建国”的任务，但因其主张所体现出的是一种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观，而不符合中国的国情，这一“民族建国”的任务又是不可能完成的。实际上，无论是在孙中山去逝之前，还是在孙中山去逝之后，他的这一主张也都没有实行过。所以从某种意义上说，它只是一种美好的“构想”而已。但作为资产阶级革命派的代表人物，受阶级的局限性，孙中山本人是意识不到

<sup>1</sup> 孙中山：《三民主义》，《孙中山全集》第5卷，中华书局1985年，第187页。

<sup>2</sup> 孙中山《三民主义》，《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年，第189页。

这种矛盾的，他甚至没有意识到他的主张所具有的大汉族思想倾向的民族观和国家观的思想属性。否则，他就不可能一边大讲民族平等，一边又提出这种具有大汉族思想倾向的民族观和国家观之思想属性的“民族建国”的主张。我们既不能因其主张的目的是为了完成“民族建国”的任务，实现中华民族的伟大复兴，而否认它所体现出的具有大汉族思想倾向的民族观和国家观的思想属性，也不能因具有大汉族思想倾向的民族观和国家观的思想属性，而否认其主张是为了完成“民族建国”的任务，实现中华民族的伟大复兴。将思想属性与实际目的既联系又分开加以评价，这是历史唯物主义的方法和原则。

这里尤须强调的是，我们不能因为孙中山所主张建立的“大中华民族主义”的“民族国家”或“大中华民国的国族主义”的“民族国家”具有的大汉族思想倾向的民族观和国家观的思想属性，而认定晚年孙中山就是一个大汉族主义者。如文中已指出的那样，晚年的孙中山是反对民族压迫、而主张中华民族内部各民族一律平等的，这不仅体现在他一系列的演讲和文章中，也体现在他制定或主持制定的中国国民党的政纲、政策中。也正因为孙中山主张民族平等，而中国共产党自成立那天起，便是“中国境内各民族一律平等”的主张者和倡导者，所以尽管在“民族自决权”以及“民族建国”上孙中山和中国国民党与共产国际和中国共产党存在着一些分歧，但由于他们都主张民族平等，鲍罗廷起草的《中国国民党第一次全国代表大会宣言》在表述中国国民党的“三民主义”之“民族主义”时，特别强调“中国境内各民族一律平等”是“民族主义”的主要内容之一。换言之，主张“中国境内各民族一律平等”，这是共产国际和中国共产党能与孙中山和中国国民党实现合作的一个基础。当然，除这一基础外，还有其他方面的合作基础，如共产国际和中国共产党与孙中山和中国国民党都反对帝国主义对中国的侵略，主张被压迫的中华民族对于帝国主义的自决；也都反对资本主义对国民经济的垄断，主张“节制资本”；反对封建地主阶级对农民的残酷剥削，主张“耕者有其田”；等等。

1945年4月，毛泽东在中国共产党第七次全国代表大会上所作的《论联合政府》的政治报告就强调指出，中国共产党主张的新民主主义的政治，“是和（晚年）孙中山先生的革命主张完全一致”的。孙先生在《中国国民党第一次全国代表大会宣言》里说：“国民党之民族主义，有两方面之意义：一则中国民族自求解放；二则中国境内各民族一律平等。”“中国共产党完全同意上述孙先生的民族政策。”<sup>1</sup>孙先生在《中国国民党第一次全国代表大会宣言》强调：“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成为压迫平民之工具。若国民党之民权主义，则为一般平民所共有，非少数人所得而私也。”这是孙先生的伟大的政治指示。“中国人民、中国共产党及其他一切民主分子，必须尊重这个指示而坚决地实行之，并同一切违背和反对这个指示的任何人们和任何集团作坚决的斗争，借以保护和发扬这个完全正确的新民主主义的政治原则”。在民生主义方面，在土地问题上，孙先生主张“耕者有其田”；在工商业问题上，孙先生主张“节制资本”，在现阶段上，“我们完全同意孙先生的这些主张”，“我们主张的新民主主义的经济，也是符合于孙先生的原则的。”<sup>2</sup>也正是在这一意义上，我们称孙中山先生为中国近代伟大的民主革命先行者。

---

<sup>1</sup>毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第3卷，人民出版社1991年，第1084页。

<sup>2</sup>毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第3卷，第1056-1058页。

## 【论 文】

# “汉与非汉”二元划分的概念陷阱和逻辑悖论<sup>1</sup>

祁美琴，马晓丹<sup>2</sup>

**摘要：**“非汉”日益成为讨论中国多民族国家历史、边疆民族历史时频繁使用的概念，但其内涵及具体指代存在模糊性，导致在普遍意义上找寻与“汉民族（Chinese nation）”的差异成为研究指向。笼统使用“非汉”是危险的，它是新清史以及西方话语权影响中国学界的体现。由此引申的“汉与非汉”二元划分，实质上是强调南北对立、边缘与中心对立甚至汉族中国论等研究思路和取向的变相登台。尤其汉族中国论不仅是对历史的背叛，更对现实中国造成危害。“汉与非汉”二元分法是概念陷阱和逻辑悖论，引发的问题务须重视。

**关键词：**“非汉”；新清史；中国史观；逻辑悖论

杜靖在介绍何炳棣于1967年第2期《亚洲研究》上发表的《清代在中国历史上的意义》一文的内容时，对英文书写的非汉（non-Han）族群及汉民族（Chinese nation）的概念做了括注处理<sup>3</sup>，这是笔者所见“非汉”在汉译时明确标注出“英文”原文的成果。

显然从英文的原文表达可以看出，这是两个内涵并不一致的概念，“汉民族”的英文可直译为中国民族或中华民族；“非汉族群”虽然用了拼音书写，避免了“非中国民族”的尴尬，却导致这个概念的不确定性，“Han”仅仅表达了这个字的中文发音，而无确指对象。但是就是这样一个在中英文中无法对等使用的词汇，在使用中衍生出许多似是而非的概念，如非汉族群、非汉文化、非汉文明、非汉王朝，诸如此类；以“汉”替代历史上不同时期中原王朝及其治下的百姓，将具有当代民族内涵的“汉民族”概念虚化为“中国民族”甚至“中华民族”；“非汉”则失去时空限制，变成具有普遍意义的概念，有意无意间将昨日“非汉”与今日“非汉”的内涵及其背后的主体划等号，而不考虑历史上许多所谓“非汉”族群的主体、文化及创立的制度早已融入今日“汉民族（Chinese nation）”的事实。正如“汉化”概念因其“内含”的民族性导致认同危机一样，“非汉”概念及其具体指代的模糊性，使学界很难对其作出界定，而默认其所指代的就是“除汉族之外的那一个”，结果就是在普遍意义上找寻与“汉民族（Chinese nation）”的差异性成为其研究指向。因此，今天笼统意义上使用“非汉”一词是危险的，它依然是新清史、西方话语权以及汉族中心观对中国学界影响的体现。这是一个概念的陷阱。同时，“汉与非汉”的二元划分导致二者构成了一个独立的对话单元，默认所有“非汉”群体内部特征的均质化以及与汉的关系均等化，强调了“非汉”的整体特质以及与“汉”的对立性。但实际上，“非汉”不仅抹杀了“汉”之外各区域、各族群的历史文化的独特性，本质上还是一种“汉中心”视角的体现，这显然违背了一些使用者的研究初衷。

鉴于“非汉”一词日益成为一些学者讨论中国多民族国家历史、边疆民族历史时频繁使用的概念，本着正本溯源的初衷，本文拟对当前学界使用“非汉”一词的研究成果进行分析，观察在使用该词时的行文背景，并力求阐述“汉与非汉”二元分法导致的概念陷阱和逻辑悖论。

## 一、“非汉”一词的族群与文明取向

<sup>1</sup> 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2020年第1期。

<sup>2</sup> 作者：祁美琴，中国人民大学清史研究所教授；马晓丹，中国人民大学历史学院硕士研究生。

<sup>3</sup> 杜靖：《海外中国学“汉化”中国之论争：空间中国的文化生成》，《学术研究》2015年第11期，第95页。

“非汉”概念的使用，并不是近年才出现的，但近几年有日益“泛滥”的倾向。梳理其作为学术概念的基本面貌和使用情况，不仅是必要的，也是下文讨论的基础和条件。就笔者目力所及，“非汉”概念的使用主要体现在民族分界和文明取向两个方面。

### （一）民族分界的意义

“非汉民族”一词的出现，应该与上世纪三四十年代中国边政学的研究旨趣有关。1936年《地理学报》第3期刊登的文章《云南民族的地理分布》，首次出现“非汉民族”一语：“中国的边疆民族，以西南民族最为复杂。所谓西南民族，系指云南、贵州、四川、湖南、广西、广东诸省的非汉民族而言。”该文从语言、地理、历史、文化、体质等方面对定居在云南的族群作出系统划分。这里的“非汉民族”是概括性的指示代词，目的在于界定“西南民族”的概念。当时这一用语，与吴文藻倡导的社会人类学“从社区着眼，以求了解中国之边疆民族及其社会文化”相关。吴指出，这里的“边疆民族”指称中华民族内部的“非汉族团”<sup>1</sup>。但此后三四十年间再未见“非汉民族”一词的使用，说明这一用语的出现具有偶然性。

“非汉民族”一词再次出现在中国学术文章中是上世纪80年代，应该与改革开放之初国际交流的大背景有关。1980年李有义称：“许多进入中原地区并建立过王朝的非汉民族，今日已经绝迹，只空留下历史的陈迹。”<sup>2</sup>但整个80年代“非汉民族”一词主要出现在译著中。例如：“宋代在中国北方建立王朝的非汉民族，主要是继承了唐朝的法。”<sup>3</sup>“中国华中、华南和西南地区，自古以来就居住着所谓非汉民族的土著民族群。”<sup>4</sup>“华南土著民族，亦即非汉民族在史乘上多冠以地域名称来称呼。这里先从史料文献中对各非汉民族居住地域的名称来进行考察。”<sup>5</sup>又如英国克拉克《在中国西南部落中》一书第二部分为《在贵州非汉部落中传教》，法国多龙著有《中国非汉民族的文字》《中国非汉民族的语言》，<sup>6</sup>等等。

正是受国外学界话语及研究取向的影响，中国学者在民族志研究中也开始采用“非汉民族”概念，尝试在区域的或历史的场景中构筑出较为宏观的观察路径。如宇晓在研究瑶族姓氏时说：“自宋代以降，我国南方一些非汉民族，先后接受了汉族的字辈并经过一定的改造，使其成为本民族个人命名制度中的一个组成部分。”<sup>7</sup>胡阿祥《〈晋永嘉丧乱后之民族迁徙〉申论》一文以魏晋南北朝的史料为基础，当其提及“非汉”时意指活跃于此时的各周边民族。<sup>8</sup>费孝通说：“汉族通过屯垦移民和通商在各非汉民族地区形成一个点线结合的网络，把东亚这一片土地上的各民族串联在一起，形成了中华民族自在的民族实体，并取得大一统格局。这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强压力下形成了一个休戚与共的自觉的民族实体。”<sup>9</sup>

从以上梳理可以看出，“非汉民族”一词最初是用来区分汉族和其他民族的“分界”用语，其指代的功能是多样的，可以描述现代民族状况，也可以描述古代民族关系；可以指代不同地域族群组成，也可以指代与汉族建立不同历史关系的族群。虽然它所指代的对象是不确定的，但共

<sup>1</sup> 王同惠遗著《花蓝瑶社会组织》吴文藻《导言》，《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社，1999年，第479、482页。

<sup>2</sup> 李有义：《我国民族学的回顾与展望》，《民族研究》1980年第1期，第49页。

<sup>3</sup> [日]大庭修：《辽、金、元、清的法》，古清尧译，《民族译丛》1981年第6期，第42页。

<sup>4</sup> [日]白鸟芳郎：《华南和东南亚权力结构形成的基础——民族集团与民族源流》，朱振明译，《民族译丛》1982年第2期，第42页。

<sup>5</sup> [日]冈田宏二：《宋代华南土著民族》，王恩庆译，《民族译丛》1983年第5期，第44页。

<sup>6</sup> 石朝江：《国际“显学”——国外苗学研究概览》，《贵州民族研究》1998年第3期，第154页。

<sup>7</sup> 宇晓：《瑶族的汉式姓氏和字辈制度——瑶汉文化涵化的一个横断面》，《贵州民族研究》1995年第4期，第115页。

<sup>8</sup> 胡阿祥：《〈晋永嘉丧乱后之民族迁徙〉申论》，《安徽大学学报》2010年第5期，第103、110页。

<sup>9</sup> 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，第18页。

同的特点是都在族属意义上将汉族排除在外。

## （二）文明分界的意义

进入 21 世纪，受研究视角向边疆、内亚转换的影响，“非汉”一语的使用出现了更加复杂的变化。“非汉”不仅成为学界“热词”，其所具有的各种指代意义也趋向不同。

首先，伴随着研究视角转向从边缘看中原，突破传统的“华夷之辨”认识论，一些学者通过所谓“汉与非汉”的概念和语境的转变，探讨处于二者边缘地带的族群在中国文明史中的身份转换历程和历史影响，其中最具代表性的是台湾学者王明珂的“华夏边缘”理论。如他在《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》一文中所描述的：

“（川西）北川之白草、青片住民，在中国文献中常常被称为‘羌人’或‘羌番’……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……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’……这便是我所称，链状的歧视与攀附连带反应。”

在这里，汉或非汉是由汉化程度决定的，而非其固有的族属身份；进而“汉与非汉”也与“华夏的‘政治地理’边缘”相呼应，变为判断在主体历史叙述话语体系下某族群能否成为中华文明一元承续体系之一部分的标准。

在这一逻辑关系的讨论中，华涛似乎走得更远。他将“华夏-汉”与“非华夏-非汉”作为对立族群和文明单元，通过分析中国历史上二者“共处的经历”，来讨论文明对话带来的深刻影响。他指出：

“在当时人们头脑中，中国是天下文明的中心，中国不是一个国或一个朝代，而是整个文明社会本身……天下之人虽然都是天子的臣民，但文明将天下之人一分为二……”<sup>1</sup>

在华涛的论述语境中，“非华夏-非汉”是与“蛮夷-非文明”相等同的概念，即“非汉”一词已非族群意义上的分界用语，而是与“文明教导”相对应，具有了文明分界的意义。

再如范可对于“非汉”内涵的界定即少数民族等于“非汉”：“在边政学者的眼里，少数民族因缺乏教育愚昧落后，需要被帮助和教化，否则易于为外人所利用。”<sup>2</sup>实际上，范可所举例的“边政学者”徐益棠并没有直接提出中国边疆问题在于“非汉”，而只言“乃知中国之边疆问题，民族的因子实居其重心，文化之低落，又为其根本之原因”。<sup>3</sup>倒是范可将徐的问题直接引向文明话题：“我们现在的边疆概念延续了民国年间一些边政学家的思路，几乎将所有非汉民族较集中的省份、自治区均包含在内。这样理解边疆的话，意义其实已经改变。换言之，按照这样的逻辑，非汉的文化因素代表着边疆，象征着边疆。这样就把边疆置于一种文明与不够文明、先进与落后对垒的框架结构里。”<sup>4</sup>

姚大力提出一个问题：“为什么当时的汉文明未能有效巩固中国西北部的疆土？”经过分析，他指出：“当时的军事弹压和行政管控体系缺乏本土化的经济支持和文化响应，也未能有效完成人口的迁入。中央输血一旦终止，这些地区就会沦为‘化外之地’。学界就此划分出汉文明和非汉文明的历史区域。”<sup>5</sup>这里不仅以“化外之地”作为非汉文明出现的条件，更将是否隶属于中央政府的“行政管控”作为划分“汉文明”与“非汉文明”的区域标准，于是将文明与统治画等号了。

## 二、“非汉”概念与中国史研究视角的关系

<sup>1</sup> 华涛：《文明对话与中国传统文化范式中的障碍》，《南京大学学报》2003年第1期，第47页。

<sup>2</sup> 范可：《何以“边”为——巴特“族群边界”理论的启迪》，《学术月刊》2017年第7期，第107页。

<sup>3</sup> 徐益棠：《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻》，潘蛟主编：《中国社会文化人类学/民族学百年文选》上卷，北京：知识产权出版社，2009年，第365-366页。

<sup>4</sup> 范可：《边疆与民族的互构：历史过程与现实影响》，《民族研究》2017年第6期，第65页。

<sup>5</sup> 北大文研论坛第93期“多文化语境中的夷夏认知”，2019年5月10日，陈洁樱、王诗瑜纪要。

“非汉”一词之所以成为学术话语中的“热词”，与日本的东亚史研究和新清史视野下民族国家关系的讨论密不可分。与“内亚”概念盛行一样，“非汉”也成为学术的“新宠”。反思“非汉”概念对中国史研究视角的影响，可以从以下两个方面进行总结。

### （一）南北对立的视野

南北对立的视野源起于对“征服王朝论”的讨论。魏特夫的征服王朝论，简言之就是将中国历代王朝国家分成汉族王朝和北族王朝两类，后者又根据汉化政策不同分成渗透王朝与征服王朝。渗透王朝是指十六国和五代由匈奴、羯、羌、氐、鲜卑、沙陀等族进入中原建立的政权，它们的共同特征是在“汉化”中彻底融入中原地区，其人民也成为隋唐以后汉族的一部分。征服王朝是指唐宋以来由契丹、党项、女真、蒙古、满等民族分别建立的政权，它们的共同特征是占领中原后在“汉化”的同时刻意维护自身文化。<sup>1</sup>一般认为，魏特夫的征服王朝论是受白鸟库吉在东洋史研究中提出的“南北对立论”以及与其大体相同的“异民族统治论”等观点的影响。但显然魏特夫讨论的旨趣仍是在回答“汉化”问题，其讨论的前提是中国王朝的视野；日本学者的相关讨论，则最终指向了二元对立方向。岛田正郎说：

“我确信，不视辽国为中国历史上的征服王朝，称其为非汉族国家，从中国史的系列中排除，若作为北亚细亚史或者东亚大陆史的一部分是非常妥当的。”<sup>2</sup>

不只是岛田正郎，实际上起源于晚清的日本东洋史研究，从一开始就将“南北问题”即华与夷、汉与非汉的关系问题作为中心课题。日本东亚研究所编《异民族统治中国史》总论就说：

“东亚历史（鸦片战争以前）的一般形势，就是南北抗争史，也就是南方民族和北方民族的对立抗争史……所谓南方民族系自称为中华、从事农耕的汉族（中国民族）而言。北方民族是概括住在中国北部边疆一带的各民族的总称，也就是中国人所说的东夷、北狄和西戎……这些北方民族征服南方民族之后，在中国的中原树立了政权，这种政权当然就是所谓异民族王朝。”<sup>3</sup>

在白鸟的笔下，“南与北、中原与周边、汉与非汉”是势力各有消长的“对等”关系。“东洋史将‘民族’作为历史的主角，通过抬高塞外民族的历史地位，实现了日本史学研究中的第一次去中国中心化。”<sup>4</sup>尤其是进入21世纪，伴随着研究视角向“内陆亚洲”或“中央欧亚”等方向转换，日本史学界出现“东部欧亚”研究热，以杉山正明为代表的东洋史研究者呼吁“在考察唐代到两宋六百多年的历史时，必须摆脱以往的‘中华’框架，将中国历史置于人类史的脉络之中……不应该将辽、金、元纳入中国史框架，而应该纳入‘中央欧亚史’（Central Eurasian History）的框架之中”，将辽、西夏、金定位为中央欧亚型国家。<sup>5</sup>2014年，日本学界将原先的“东亚史研究中心”改称“古代东部欧亚研究中心”。而在“东部欧亚”研究中，战前东洋史关注的“南北问题”，即农耕与游牧、汉与非汉问题再度受到青睐，进一步强调中原王朝与周边政权的“非君臣关系”和“对等关系”，描绘了由多个“小帝国群”构成的多元的“东部欧亚”国际秩序。这一研究取向与战前的东洋史和新清史叙事遥相呼应，其结果就是“去中国中心”。

我国学者也有从“南北”二元角度讨论的成果，但研究取向在于证明二者碰撞和关系的确立才是历史的主流，认为“在中国历史上，无论‘南’还是‘北’，其实都从根本上渴望彻底消除

<sup>1</sup> 他还认为即使在征服王朝内部其国家特质也是不同的，元朝是真正的征服王朝，辽、金则是征服王朝模式的两个主要亚型，即辽朝在文化上属抵制的亚型，金朝在文化上属让步的亚型，清朝则是过渡性王朝。

<sup>2</sup> [日] 岛田正郎：《大契丹国：辽代社会史研究》，何天明译，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2007年，第246页。

<sup>3</sup> [日] 东亚研究所编：《异民族统治中国史》，韩润棠等译，北京：商务印书馆，1964年，第9页。

<sup>4</sup> 黄东兰：《作为隐喻的空间——日本史学研究中的“东洋”“东亚”与“东部欧亚”概念》，《学术月刊》2019年第2期，第156页。

<sup>5</sup> 黄东兰：《作为隐喻的空间——日本史学研究中的“东洋”“东亚”与“东部欧亚”概念》，第162页。

南北之间的界限……如何消除南北界限，将两大区域纳入于一个统一的政治框架之下，则是制约中国历史的大难题。真正从政治上解决了这一问题的，正是清朝。正是通过清朝的伟力……曾经作为中国历史基本动力轴的南北问题，从根本上得到了解决，中国历史的动力轴也随之发生转换”。<sup>1</sup>因此正如宋德金所言，“南北对立论”的本质是过分强调南北地区差异、汉族与非汉族的对立，淡化、否认汉族对非汉族的深远影响，肢解、分裂历史上的中国。<sup>2</sup>

## （二）中心边缘对立的视野

范可的研究揭示，“非汉民族”一词不仅具有民族分界的意义，也承载了研究范式的内涵。他认为无论是民国时期的边政学人，还是今天的民族学者，在研究边疆民族问题时，都无法抛弃“中心边缘对立”研究范式。这一研究范式的核心表达就是将“边疆”与非汉民族捆绑在一起，即他所谓“联姻”：“当年的边政学者下意识地延续了历史上‘中心’对‘边缘’的不信任感……虽然提到边疆无法不提非汉民族的做法有其历史惯性，但令二者如形影相随则是中国走向现代国家的进程中形成的，而且是对非汉民族整体性不信任感的产物。”“一个国家的‘边疆’恰与主要的非主体民族的分布相互吻合，必然导致在话语上、治理上、政策拟定与实施上边疆与民族的‘联姻’。”<sup>3</sup>

在范可看来，边疆民族研究走出困境的方向就是“去边疆化”，改变对待边疆的常规看法，更多地边疆视为多元互动的场域：“我们需要的是在边疆问题上开拓‘新边疆’来‘去边疆化’，以使我们的研究能有真正意义上的新的突破。”<sup>4</sup>

正如米华健所说，边缘和中心不只是相对的，也是可以互换的，甚至本来就是一体的，如果我们能摆脱费正清所谓“中国的世界秩序”观的影响，就会看到清朝的政策制定者在处理边疆问题或者与之相关的对外关系时，并没有受到这种边疆观念的阻碍，“中国的边疆拓展是族群互动、经济发展、环境变迁，以及财政、军事挑战综合作用的结果。在他们的眼里，在这些地区所发生的事件只被看作是清代历史大局中的边缘事件。但是，一旦我们注意到清代边疆方面的一些相似政策与经验的话，我们最终就会觉得，边缘其实也是中心”。可为此观点做注解的，是他接下来的这段表述：

“清朝在边疆和内地都建有富含帝国标志的，同时在某些方面又包含现实军事意图的各类建筑，其中包括纪念碑、承德避暑山庄……这些帝国构建技术通常并不是有意识地进行同化，直到清朝末年和民国初年，一种更具民族主义的国家构建方式才开始取代清朝早期和鼎盛时期松散的、隔离化的方式。”<sup>5</sup>

2006年，柯娇燕（Pamela Kyle Crosley）、萧凤霞（Helen F. Siu）、苏堂棣（Donald S. Sutton）等通过主编《边界上的帝国》一书，在批评以往汉化学说的同时，也反对“中心+边缘”研究模式。该书聚焦于汉与非汉人群的主观认同关系研究，把这种关系放置在官方政策场景中加以理解。

但正如杜婧所言，由于受争论话题的制约，实际上他们仍难以彻底摆脱汉与非汉、中心与边缘的分析框架和背景；而若要结束“汉化”与“非汉化”的不休争论，关键在于彻底破除“中心—边缘”二元分类思考模式，构建起一个综合的平等的文化观：“既包含汉文化的视角，也包含了非汉族群的文化视角；既包含被动的‘汉化’历史进程，也包含主动‘汉化’的历史进程；既包含‘中心—边缘互动’的观察视角，也包含中心内部‘自上而下’的互动和边缘内部互动的分析路径。因而，我们今后还要开展所谓的‘蒙化’、‘满化’、‘苗化’、‘藏化’、‘回化’和‘汉人

<sup>1</sup> 张志强：《超越民族主义：“多元一体”的清代中国——对“新清史”的回应》，《文化纵横》2016年第2期，第98-99页。

<sup>2</sup> 宋德金：《评“征服王朝论”》，《社会科学战线》2010年第11期，第83页。

<sup>3</sup> 范可：《边疆与民族的互构：历史过程与现实影响》，《民族研究》2017年第6期，第68、65页。

<sup>4</sup> 范可：《边疆与民族的互构：历史过程与现实影响》，第73页。

<sup>5</sup> 米华健：《清代边疆研究的新视角》，袁剑译，《华西边疆评论》第1辑（2014年），第81、79页。

的再汉化’等课题研究，然后统合起来思考‘文化’中国的多方位生成问题。”<sup>1</sup>

观察上述外国学者所言不难发现，在强调“汉与非汉”的表象之下，他们的认知如出一辙，即把汉族与“中国”混为一谈。在这种认知的带领下，尽管近年来新清史学者坚持反驳中国史学界传统的“汉化”观点，进而提出要重视“满洲特性”的观点，但其论点的本质，又何尝不是另一种形式的“汉族中心观”？不管是蒙古、东胡还是通古斯人，只要将他们看作一个名为“非汉”或者“异族”的整体与“汉”对立，就意味着这一视角的观察重点仍旧是“汉”。这些学者可能是出于无意，但的确是从另一角度强化了“汉”之重要性，“中国中心主义”便成了“汉人中心主义”；而在“汉人中心主义”和“民族—国家”理论体系的共同作用下，“‘非汉地区’就成为了‘中国’的边疆。将历史投射到现实，新疆、西藏、蒙古乃至东北（所谓的‘满洲’）自然便不属于‘中国本部’，而成为‘中国本部’之外的边疆了”。但是，“历史上所谓的‘中国本部’不仅仅是汉人的中心，也是许多‘非汉’民族的中心；边疆也不仅仅是‘非汉’民族活动的场域，也是所谓的汉人流寓的地区。汉人与‘非汉’民族的双向流动以及‘非汉’民族间的相互往来，事实上也打破了按照民族标准界定的所谓中心与边疆的二元划分”。<sup>2</sup>

而将中国等同于“汉人”或所谓“本部”的观念，导致“如何思考中国已经成为人文社会科学的基本议题，不仅在中国如此，欧美—西方更是如此。在欧美—西方，不仅汉学或中国研究如此，在一般民众心目中都会有一个如何定位和理解中国的问题：这是他们的世界观之一部分。准确地说，在中国，议题是何谓中国；在欧美—西方，议题却是何谓 China。欧洲—西方的中国观是什么？就是 China。但 China 并非中国，而是欧洲—西方的中国观，是‘中国’和中国的一个对抗性概念”。<sup>3</sup>

### 三、“汉与非汉”二元划分引发的问题讨论

“汉与非汉”的二元划分，表面看似有利于从宏观上把握不同族群、不同文化甚至不同文明的差异性，但实质上它仍然是“华夷之辨”在现代史学领域的“还魂”，是以往强调南北对立、边缘与中心对立甚至“非汉”与中国对立等研究思路和研究取向的变相登台，其引发的问题理应受到重视。

#### （一）汉的边界？

以往的“汉化论”之所以引起质疑，主要原因就是学术界对“汉的边界”的认识是模糊的不确定的，将汉文明、汉文化与汉民族中的“汉”置于同等内涵的意义上进行讨论，进而将非汉与中国的关系对立起来。

王红艳提出的“华夏之汉与族群之汉”论题值得重视。她认为，以 50 年代的民族识别为界，之前的“汉”是中国多民族融合而形成的统一体，这个统一体的表达是华夏之汉；民族识别以来作为中华民族众多民族或族群之一的汉族，成为与其他少数族群并列的、单一的族群，可将其视为族群之汉。她认为王明珂的《论攀附》详尽论述了华夏之汉多元一体的形成机制，而华夏之汉就是中华民族的前身。

“王明珂所论述的华夏之汉形成的历史语境是历史上族群意识不太强烈，现代民族国家建立以前的历史语境，在此历史语境中，‘汉’是中央文明的表述，融入到‘汉’的集团中就等于融入到华夏文明或帝国范围之内。历史上被视为蛮夷的群体或被视为乡野的群体更多指向的是‘文

<sup>1</sup> 杜靖：《海外中国学“汉化”中国之论争：空间中国的文化生成》，第 101 页。

<sup>2</sup> 王欣：《中国边疆学构建面临的几点理论挑战——以拉铁摩尔、狄宇宙和濮德培为例》，《思想战线》2014 年第 3 期，第 3、4 页。

<sup>3</sup> 陈波：《何为“中国”——从西方对 China 的概念建构谈起》，《文化纵横》2018 年第 3 期，第 84 页。

明’与否，而非群体身份上的区分……因此，融入‘汉’或认同‘汉’的身份更多是对帝国或中央的认同，是对华夏一体的认同……近代以来，尤其上世纪50年代后，国内少数民族经历了民族识别过程，在此过程中，原先被视为汉边缘的蛮夷群体重新界定自身，非汉群体多以少数民族身份成为与汉族并列的中华民族一体之内的族群。经过民族识别，‘汉’的包容性收缩，由原先包含多元的一体逐渐转变为单一的族群，‘汉’作为一体的表达逐渐被中华民族一体的表达所取代。”<sup>1</sup>

显然“汉化论”者所谓“汉”，正是“华夏之汉”；而“汉族中国论”者则是用“族群之汉”偷换了“华夏之汉”，遂认为中国历史上的中原王朝等同于中国，中原王朝是汉族建立的，故而中国是汉族的王朝。所以，忽视民族识别前后“汉”的差异，将民族识别后的族群观念套用于原有的族群现实，容易遮蔽现实世界中族群认同背后固有的含义。

其实，即使在族群之汉的概念下，“汉”仍然是一个变动的形态。如黄淑娉等言：“在我们的访谈中，黔东南地区各民族由文化交融而至种族血缘的交融比比皆是，如水变苗、变侗、变汉，苗变水、变侗、变汉，汉变侗、变苗，侗变苗、变水、变汉，布依变苗、变侗、变汉等等。有的是个别家庭变，有的则是整个家族变。直到今天，交融演变还在进一步发展。”<sup>2</sup>又如詹素娟指出，由于“日治初期的台湾”熟番兼具“帝国臣民”与“非汉人群”的“两面性”身份，这为当时的“总督府”操作台湾族群关系提供了契机。<sup>3</sup>事实上正是“族群之汉”的变动性状态，培植了“华夏之汉”的根基。从这一点来看，“华夏之汉”不仅具有政治的属性，也具有文明的属性。

但是当“非汉民族”作为一个抽象概念被使用后，这一群体的指代被固化了。如张海艳等称：“早期的非汉民族部落，即史籍记载中以东夷、南蛮、北狄、西戎等四方泛称的民族群体，在社会发展的历史进程中，不断地与时俱进，与汉族等其他民族不断争斗与彼此融合，以减少差别，最终形成各民族共同发展、繁荣昌盛的局面”；“对于非汉民族而言，在民族融合过程中受到汉化的影响，他们也趋向达到和汉族同等重要的阶层和地位，所以他们更多地通过与汉族一样的经儒治世，而非仅仅靠着武力过人，成为有影响力的士族和家族，这样的过程可以称为‘非汉民族士族化’”。<sup>4</sup>

这样的描述容易让人产生“非汉民族”自古以来就是在各自道路上连续发展并延续下来的群体的认识。而实际上作者所谓“士族化”就是汉化的别称，只是众多“汉化”途径之一而已。如葛剑雄、曹树基在讨论历史上的移民与中华民族形成的关系时即指出：“移民的意义不仅在于使汉族和其他民族增加了人口，更重要在于这一过程中民族之间的相互融合。至战国后期，在秦、赵、燕长城以南黄河流域内的戎、狄、胡等非华夏族基本已被诸夏吸收，不再作为其他部族存在……例如汉武帝时迁入江淮之间的越族，从西汉开始迁入并在东汉时扩大了迁移规模的匈奴人，东汉时迁入的乌桓人，西晋初开始不断迁入、到北朝时遍布北方的鲜卑人，唐朝时大量迁入中原的突厥、回鹘、昭武九姓、西域诸族、吐谷浑、党项、高丽、百济、契丹、奚人和宋、辽、金时期迁入的女真等族，只要没有再迁出的，无不融合于汉族之中……（在南方）大多数少数民族人民采用更改民族身份的方法隐瞒自己的非汉身份。他们往往编造出并不存在的汉族世系和迁移传说，证明自己的汉族身份。实际上，历史上曾经在南方占有优势的越、蛮、夷等族系人口，

<sup>1</sup> 王红艳：《华夏之“汉”与族群之“汉”的辨析——兼论王明珂、张兆和对“汉”的理解及学界误读许烺光的原因》，《西北民族研究》2011年第1期，第17-18页。

<sup>2</sup> 黄淑娉、龚佩华：《试以黔东南民族文化变迁论民族文化交融的过程和条件》，《广西民族研究》1992年第4期，第60页。

<sup>3</sup> 詹素娟：《日治初期台湾总督府的“熟番”政策——以宜兰平埔族为例》，《台湾史研究》第11卷第1期，2004年6月，第43-78页。

<sup>4</sup> 张海艳、程文文：《论史籍中非汉民族的士族化》，《阿坝师范学院学报》2017年第1期，第99页。

大多转变成汉族的一部分。”<sup>1</sup>王柯教授甚至认为，“至迟到道光皇帝在位（1821—1850年）的十九世纪前半，在清的帝国构造中，西南部的非汉民族地区就已经被完全当作‘内地’来对待了”。<sup>2</sup>又如章太炎、曹持英也称“元朝自在草原崛起后至灭亡（1206年~1368年）的100余年间，内迁的蒙古移民以及色目人等非汉民族大量迁入中原地区，并且分布广泛，昔日清一色的汉族聚居区，如江南和江淮地区成为非汉民族的分布区。各民族之间杂居相处，游牧民族和农耕民族在此融合，彼此影响”。<sup>3</sup>

正如沈培建在讨论华化与汉化概念的区别时所批判的，美国“新清史”的问题是，将近代以来的族属观念用来解释历史上汉族和少数民族之关系，把族群之汉完全等同于中国人，把非汉少数民族（non-Han minorities）等同于非中国人（non-Chinese）；进而推论少数民族王朝不是中国王朝，辽金元统治是外国人（alien people）的统治，清朝统治是“非中国的”（un-Chinese）。他尖锐地指出：“《满洲之路》的主题之一，就是强调‘内亚’和‘非汉’因素，力图证明‘清帝国’的确是个满洲帝国而不是中华帝国’……清帝国是‘中原’（即中国）和‘塞外’（即满蒙疆藏地区）的联合体。其中，中国只是清帝国的一部分，而且不是核心部分。这就是欧氏和其他新清史学者所标榜的‘内亚’视角。”“元代蒙古族统治者视汉人、南人为一类，将宋金疆域中的女真、契丹和高丽均称为汉人。女真归汉人类，并非‘非汉’类。这说明将北方各少数民族看作一个‘非汉’整体，并无历史依据……清朝和汉人王朝一样视蒙古和其他少数民族为‘藩’，将自己与非汉少数民族区隔开来，以示正统。可见，作为统治者，清廷站在与汉人王朝相同的立场上，与‘非汉’因素划清界线。”<sup>4</sup>

所以，中国学者强调要正确认识中国历史语境中的“汉化”概念，它“是一个表述国家间、民族间文化交流中弱势文化向强势文化靠拢、单边倾斜的缩略语。它跟世界古代史中出现过的埃及化、希腊化、罗马化、阿拉伯化，以及近两百年的全球西化乃至美国化等等政治文化现象没有本质区别”<sup>5</sup>。不能把“中国人就是汉人，中国就是汉人统治的国家或地区”的含义固定，这种做法狭隘地割裂了中国历史，“我们说的‘汉化’问题，也绝不是‘新清史’学家所理解的‘汉族本位’的民族主义”。<sup>6</sup>

石硕指出：“我们今天的历史教科书常常给人这样的错觉，汉族的历史似乎是从距今五千年前黄河中下游流域的黄帝、炎帝的部落肇始的，以后在此基础上形成了‘华夏’。以后，被称作华夏的人群像滚雪球一样逐渐发展壮大，最终形成了今天的汉族。其实，这种看法是一个误导，并不完全符合历史事实。事实上，在中国的几千年的历史舞台上，随着北方游牧民族一波又一波地大规模入主中原，经历了无数次大的荡涤、重组与整合，原主要分布在黄河中下游地区的所谓‘华夏’早已面目全非，并不断地旧貌换新颜。”<sup>7</sup>正如顾颉刚所言，历史上所谓汉人者，血统既非同源，文化也不是一元的，正为一政府下之“民族”，故脱离了种族意味而更具血缘、文化包容性的中华民族才是最切当的称呼。<sup>8</sup>尤其“经过民族识别，汉与非汉的关系距离分界清晰恐怕

<sup>1</sup> 葛剑雄、曹树基：《移民与中华民族的形成》，《历史教学问题》2000年第3期，第17页。

<sup>2</sup> 王柯：《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，冯谊光译，北京：中国社会科学出版社，2001年，第160页。

<sup>3</sup> 章太炎、曹持英：《蒙元时期非汉民族内迁对中国社会之影响》，《传承》2008年第1期，第97页。

<sup>4</sup> 沈培建：《评“新清史”的概念、论点与视角——以〈满洲之路〉为例》，《首都师范大学学报》（社会科学版）2017年第2期，第37、38页。

<sup>5</sup> 章健：《满族汉化：对新清史族群视角的质疑》，《深圳大学学报》（人文社会科学版）2013年5月，第30卷第3期，第154页。

<sup>6</sup> 张永春：《新清史文化思潮初探》，《边疆经济与文化》2017年第5期，第38页。

<sup>7</sup> 石硕：《关于区域民族史书写中若干问题的思考》，《西藏民族学院学报》（哲学社会科学版）2015年第1期，第3页。

<sup>8</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，马戎编：《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第34-44页。

是越来越远”<sup>1</sup>，时至今日，历史学者却以“汉与非汉”论证历史民族，这显然是不能成立的。

## （二）汉族中国？

汉族中国论的本质是将近代以来才有的“族群之汉”观念等同于历史上的“华夏之汉”，将华夏之中国等同于汉族之中国。但中国历史语境中的“华夏”概念，从来不是族属意义上的，而是文明意义上的。桑兵指出：“就历史事实而论，汉族与少数民族实际上是大体同源，融合同化程度的差异，造成了后来套用民族学观念架构的有色眼镜产生的族属分别。其实，未经民族识别就简单认定的所谓汉族，根本就不不是一个民族，只是一个多种来源的人群的同化或融合体。不以汉为一族，是认识和化解中国民族难题的关键所在。”“两汉至晚清只能说是汉民族形成前史，兼备他指、自称的汉民族史从晚清才开始。要想由求其古以致求其是，就应当遵循以汉还汉的原则，回到不同历史时期的特定现场，而不是将二千年集于一线。惟有如此，才能使得尽力吸收外来文化之精华与不忘本民族之地位相辅相成，才有可能最终跳出欧洲中心思维的笼罩。”<sup>2</sup>这是从族群观念解构“汉族”、承认“华夏之汉”才是历史之“汉”的本质的最精当之论。所以，汉族中国的说法是错误的，这本不应该是问题，但在民族主义横行的当代，它成为困扰我们的“魔咒”。要回答这一问题，还应从概念的清理开始。

首先，明确“族群之汉”的指代对象。“汉民族”概念的使用是有时空限制的，“用汉族、少数民族的概念指称中国当时以及历史上的不同人群，始于清季即辛亥时期”<sup>3</sup>，不能将其泛化等同于古代中原历代王朝的群体属性。正如罗新所言，汉与非汉或华夏与夷狄，不是文化意义上概念，而是政治意义上的概念<sup>4</sup>，与今天族群划分有本质的不同；更不能将历史上中原王朝的创立者与今天的汉族等同，否则演绎的逻辑就是非汉王朝等同于非中原王朝，也就是非中国王朝，汉族中国就成为顺理成章的结论。

其次，关注“汉与非汉”的逻辑对应关系。如果我们认同华夏之汉与族群之汉的分界原则，对于“汉”的内涵的解释就可以区别为两种：“华夏之汉”指中华民族的前身，“族群之汉”指汉族。但是历史的复杂性远超我们的想象：“五胡各族建立的王朝都追溯王室的渊源，例如，慕容氏自称为黄帝有熊氏，姚氏自称为帝尧有虞氏等。北魏为了教育鲜卑族，编撰了以构成汉族文化核心的孝道为内容的《国语孝经》；有些非汉族的统治者到了东晋时代仍持有晋朝臣下的观念，这些非汉族并不认为自己与汉族的世界观有矛盾，这是值得注意的现象。”“一个与秦汉时代完全不同的崭新的‘中华’世界就是在当时这种胡化、蛮化和汉化同时进行的过程中形成的。”<sup>5</sup>不止于此，当同样的原则运用到“非汉”概念的理解上，“非汉”就成为“非中华民族前身”。在“族群之汉”的内涵下“非汉”的逻辑关系是成立的，但在“华夏之汉”的内涵下“非汉”的内在逻辑就是悖论——非汉难道不是中华民族前身吗？这与众多古代所谓“非汉”消失在“汉”的历史长河中的事实显然不符。

“‘汉族’是一个模糊的概念，其意义会随历史流转而变化，还会因面对的是少数民族还是外国人而不同。元代的汉包括女真人、契丹人及朝鲜人；而今汉与包含55个官方识别确定的少数民族的中华民族（唐人、华人）时有交叠。在现代话语中，‘汉’的含义，与中国同外国人的交往相关，又同在国家建设过程中对待少数民族的方式有关。汉族的概念是变动不居，并具有语用上的流动性，可以同时是民族文化的类属，种族的分类、文明的形态；这都有赖于使用的语境、

<sup>1</sup> 桑兵：《中国的“民族”与“边疆”问题》，《中山大学学报》2012年第6期，第89页。

<sup>2</sup> 桑兵：《中国的“民族”与“边疆”问题》，第90、94页。

<sup>3</sup> 桑兵：《中国的“民族”与“边疆”问题》，第88页。

<sup>4</sup> 北大文研论坛第93期“多文化语境中的夷夏认知”，2019年5月10日，陈洁樱、王诗瑜纪要。

<sup>5</sup> [日]川本芳昭：《论汉唐时期以中国为中心的“交流与变迁”》，复旦史学集刊第一辑《古代中国：传统与变革》，上海：复旦大学出版社，2005年，第34-35页。

对话者的意图、和语际索引。”<sup>1</sup>这里所谓“汉”的“变动不居”，以及兼具文化、种族、文明“类属”的性质，正是“华夏之汉”的内涵决定的。苏航在讨论北朝出现的“汉儿”一词时指出，虽然在表面上它具有族类含义，但实际上既不是今天意义上的“民族”，也不是单一的文化群体，而是混合了地域、政治、文化等各种因素的特定人群。这在中古史上其实是很普遍的现象，如金以“汉儿”称原辽境内之汉人，把原北宋河南、山东境内的汉人目为“南人”；元将金朝境内的汉人、女真人、契丹人乃至高丽、云南等地区的人皆称为“汉人”，而将原南宋境内的人称作“南人”。这与北朝将自己统治的中原地区的汉人称为“汉儿”，将南方政权治下之人称为“吴儿”“南人”如出一辙。这不仅与当时的政治实际情况直接相关，实际上也是中古时期各地人们一个普遍的人群划分方式。汉文化人群所用的“匈奴”“胡”“回鹘”“鞑靼”等族称，往往也是一种并不具今天所理解的以血缘、文化为主要内容的“族类”意涵的称号。<sup>2</sup>

再者，明确“非汉”与中国的关系。在中国史语境下，无论是“族群之汉”还是“华夏之汉”，都不是中国的外部，而是中国的次一级概念。作为与汉对应的“非汉”概念，其边界却是不清晰的，兼具内外两种倾向，这是导致非汉与中国成为二元对立单元的陷阱。

如韩东育使用“非汉世界”的概念，表述其“内倾”的一面，认为清朝的“华夷一家”的“中华大义”理念铸就了“蒙古、新疆、西藏及西南诸民族等‘非汉世界’认同‘大中华’价值的共同依据，为实现文化和疆域意义上的‘中华’最大化，做出了重大贡献”。<sup>3</sup>但在使用中，非汉概念所包含的指代对象不局限于一般意义上的中国古代少数民族，如张永江在讨论清代礼仪与藩部的关系时，就将所谓“两重空间”中涉及的土司、藩部、属国、朝贡等均作为“非汉族群”的指代对象。<sup>4</sup>因此，在中国史语境中“汉与非汉”不是对等的概念，强调“非汉”的整体性以及“汉”的对立性，最终得出的结论可能就是：“汉”等于“中国”，“非汉”非中国，汉族中国也就顺理成章了。

“汉族中国论”不仅是对历史的“背叛”，更对现实中国造成了严重危害，不仅为分裂边疆民族地区者提供理论依据，也为极端民族主义思潮或“大汉族主义”思潮提供思想武器。“19世纪后，欧洲涉华话语的最大悖论是：欧洲的罗马帝国是不同的人群、语言和信仰体系汇集成的多样复合体，非常接近中国的朝贡体系，但欧洲作者却反其道而行，主导的观点逐渐将中国塑造为同质性帝国，从时间上的同质性转变为空间上的同质性：时空的同质性，亦即China族性的永恒性，从而在文化上和族性上将之改造为单一的Chinese民族—China国家模式，不允许容纳异质。”<sup>5</sup>

而历史上中国的儒释道及天下观都是支撑多元、多样和包容性的思想与实践。即使是新清史学者强调的“非汉”群体，对于中国王朝的认识也是如此。例如在五世达赖喇嘛等边疆上层看来，明朝与清朝是前后承继关系，清朝是内地“汉”（即“华夏之汉”）政权这一认识非常明确。<sup>6</sup>

### （三）非汉文明？

在“汉与非汉”视野下，“非汉文明”成为常见的衍生用语，且存在滥用的现象。讨论非汉文明之前，应该首先明确文明的属性是什么。笔者赞同文明具有“普适性和历史性”<sup>7</sup>的观点，内涵有人类社会共有的价值尺度是“文明”的一般特征；人类文明都是在互动中共生、共存的，

<sup>1</sup> 陈波：《“中国本部”概念的起源与建构——1550年代至1795年》，《学术月刊》2017年第4期，第161页。

<sup>2</sup> 苏航：《“汉儿”歧视与“胡姓”赐与——论北朝的权利边界与族类边界》，《民族研究》2018年第1期，第92-126页。

<sup>3</sup> 韩东育：《清朝对“非汉世界”的“大中华”表达——从〈大义觉迷录〉到〈清帝逊位诏书〉》，《中国边疆史地研究》2014年第4期，第1页。

<sup>4</sup> 张永江：《礼仪与政治：清朝礼部与理藩院对非汉族群的文化治理》，《清史研究》2019年第1期，第17-29页。

<sup>5</sup> 陈波：《“中国本部”概念的起源与建构——1550年代至1795年》，第161页。

<sup>6</sup> 祁美琴：《从清代满蒙档案看“非汉”群体的中国观》，《清史研究》2017年第4期，第19-31页。

<sup>7</sup> 刘新成：《反思“文明区隔”》，《史学集刊》2015年第6期，第4页。

人类利益与价值的通约性是使文明走向整体运行的必然动力，也是文明互鉴的前提。用文明的民族性以及民族性之永恒与凝固来“切割”文明，这种认识论是不可取的。在历史研究中切割中华文明、区隔中国境内独立的汉文明与非汉文明的运行轨迹，本质上是否定文明属性、贩卖“文明冲突”论。

其次，不能混淆文明与文化的界限。基于种族、民族的文明概念是不成立的，任何以族性定义文明内涵的尝试都值得怀疑。有学者在“基于‘非汉文明’构建引发的反思”的主题叙述中，在“汉族文明”一词后括注（后文也称“汉文明”），并称“三星堆就是一个遗失的非汉族文化的代表。中国目前存在两种文化认知系统：依托在‘汉文明’构建中的汉民族文化以‘传统文化’的姿态占据在‘中华传统文化研究’的高台之上；而依托在‘非汉文明’构建的多民族文化却以‘遗产’或‘遗址’的形式存在于‘博物馆’或‘旅游胜地’之中”。<sup>1</sup>其叙述逻辑即“汉文明—汉民族文化—传统文化”对应“非汉文明—多民族文化—遗产或遗址”，且不说二者的对应关系是否成立，就是同一类中将文明等同于文化甚至等同于具体民族的文化的表述，都是受现代民族国家利益裹挟、追求文明的民族性与永恒性带来的混乱认识。三星堆之所以是文明，是因为它同所有史前文明一样，代表了一个区域或时期人类文明构成的分支，标志着人类早期社会的集体记忆和文明体的发展程度，而非仅仅因为它是“古蜀文化”的一部分。所谓文化多元是指人类社会构成元素的复杂性，文明多样性是指人类社会发展的多种途径和进程，二者有质的差别。

再者，应该明确文明定义所遵循的原则。基于对文明内涵的认识及我们的常识，目前通行的文明定义大概遵循的原则有：基于生产方式的游牧文明与农耕文明，基于区域认识的东方文明与西方文明，基于宗教分野的伊斯兰文明与基督教文明，基于时代特征的古代文明与现代文明，基于文明起源表述的两河流域文明、尼罗河文明，等等。但是基于种族或民族的文明冠名是罕见的。我们论及中国中原与边疆的关系时可以分出汉文明与非汉文明，推己及他，难道美国也可以区分白人文明与非白人文明、黑人文明与非黑人文明吗？世界各地都可以依照族群来划分文明吗？

最后，将在内涵上并不对应“汉”与“非汉”概念赋予文明分界的意义，更会带来很多问题和陷阱。如姚大力提及汉代中央政府辖区与西北边疆的非管控区域时用了“汉文明和非汉文明的历史区域”的说法，就极具代表性。这里且不说能否将文明与统治画等号，即使就中原文明而言，是否就能等同于“汉文明”（因为“汉”本身的双重含义）也要画问号。而将文化与文明概念混淆滥用，在处理现实问题时也会出现问题，如将新疆各民族群众的宗教信仰和文化差异带来的隔阂视为“文明的冲突”，认为需要通过“文明对话”来解决，是十分错误的认识。<sup>2</sup>同样逻辑的研究，如孙秋云所著《核心与边缘》，被认为是从文明传播、变迁与适应的视角来解读18世纪汉苗族群互动的佳作：“孙秋云主张，‘将乾嘉苗民起义从更高的层次上定义为苗汉民之间的社会实体利益之争（即“文明”之争）是不为过的’“用文明传播的范式来解读中华历史上的族群冲突，可以超越阶级论、种族论等流行解说的局限性”。<sup>3</sup>这种将中央政府与境内族群之间所谓“社会实体利益之争”等同于“文明之争”的看法，是典型的“‘文化’的‘文明化’”<sup>4</sup>、文明“区隔”和文明冲突论的又一个注脚。

<sup>1</sup> 李松霖，任思锦：《三星堆遗存引发的历史反思》，《交响（西安音乐学院学报）》，2018年第2期，第159页。

<sup>2</sup> 纪亚光、马超：《基于文明对话视角解决新疆民族宗教问题探析——以伊犁哈萨克自治州为例》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2015年第1期，第24-29页。

<sup>3</sup> 张小莉：《用文明传播的范式来解析中华族群冲突——从〈核心与边缘——18世纪汉苗文明的传播与碰撞〉说开去》，《贵州民族研究》2015年第5期，第100页。

<sup>4</sup> 姜飞：《18世纪以降文化与文明的话语博弈》，《华中师范大学学报》2013年第6期，第145页。

## 【论 文】

# “中华国民之一体”： 民国时期任乃强的边疆民族观及其嬗变<sup>1</sup>

李沛容<sup>2</sup>

**摘要：**近代内忧外患的时局促使中华民族从自在的民族实体向自觉的民族实体转变。在这一过程中，内地知识精英与边疆民族的交往互动对探索中华民族共同体的构建起到积极作用。文章尝试运用“知识史”“概念史”等方法，从个人生命史的视角，探讨任乃强如何超越传统的“华夷秩序”观，以边疆民族为“主位”，重新思考边疆民族与近代民族国家建设的关系，并探索与思考“中华国民之一体”的内涵。

**关键词：**任乃强；边疆民族；“主位”；“中华国民之一体”

20世纪80年代，费孝通在“中华民族多元一体格局”的理论探索中指出中华民族从自在的民族实体向自觉的民族实体转变，是“近百年来中国和西方列强对抗中出现的”<sup>[1] (p.1)</sup>。在这一过程中，内地知识精英与边疆民族的交往互动对中华民族共同体构建的探索起到重要作用。民国时期“华西学派”的学者因地缘优势，较早地参与到这一进程中。本文以“华西学派”代表人物任乃强的边疆民族研究为中心，尝试运用“知识史”“概念史”等方法，通过梳理任乃强的个人生命史，探讨其如何超越传统的“华夷秩序”观，以边疆民族为“主位”，重新思考边疆民族与近代民族国家建设的内在关系，并探索与思考“中华国民之一体”的内涵<sup>①</sup>。

### 一、跨越“华夷秩序”：民国时期任乃强边疆民族观的变化

1894年任乃强出生在今四川省南充市，五岁时入乡塾受童蒙启迪，1906年科举制废除后转入高小就读，至1915年考入北平（今北京）农业专门学校，接受近代新式教育<sup>[2]</sup>。为探寻建设具有内在凝聚力的现代民族国家，近代政界、学界的普遍逻辑是将西方的“民族”“种族”概念与中国传统“华夷秩序”观念相互调和，来达到统一多民族国家建设的目的。在这一话语体系下，边疆民族固有的社会文化相对受到忽视。任乃强的早期论著也深受时代观念影响。1929年，受大学同窗胡子昂（时任川康边防总指挥部边务处处长）邀请，任乃强前往西康从事垦务调查工作，开始与边疆结缘，成为民国时期康藏问题研究的先驱之一。第一次入康之行后，任乃强撰写的著述如《西康诡异录》《西康札记》等，均受到传统“华夷”观念与近代社会进化论的双重影响，较为注重汉族与边疆民族之间的差异性<sup>[3]</sup>。在《西康图经》中，任乃强提出六项建议，旨在消除因“道路梗塞”“文语隔阂”造成的差异，促进民族之间的交流与交融<sup>[4]</sup>。这些建议往往被学者误解为任乃强早年纯粹是以“汉文明为中心”审视边疆民族<sup>②</sup>。但是仔细梳理史料发现，将之简单归入“汉化论”并不恰当。

在相关论述中，任乃强对“汉文化”同样抱持着审慎态度。1929年初入西康途经丹巴时，任乃强便发现彼时入康汉人同样夹杂着“嗜烟好讼”“心地艰险”者。他在稍后的著作中进一步阐释上述观点：

<sup>1</sup> 本文刊载于《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2020年第11期，第32-36页。

<sup>2</sup> 作者为四川大学国际关系学院、四川大学西部边疆安全与发展协同创新中心副研究员，博士，研究方向：中国民族史、边疆史。

往时入康汉人……或属商贾小贩，或为军台胥役，或流亡充配之徒。绝少文士通人也。即如官吏，亦以纳捐入流者为多。故段玉裁曾官化林，姚莹曾至乍丫，杨揆曾入西藏，李心衡曾宰金川，余如果亲王、查礼、孙士毅、王我师等，匆匆一过，偶有题咏，便成千古韵事。赵尔丰时，边局全盛，得人较多。查所调用官吏59名中，只进士1名，举人13名。此外乡试副榜2名，贡生10名，增生1名，附生3名，监生18名，学校毕业者5名，无资历者6名。其幕府中，自总文案傅嵩焘以下，皆吏材而非文学之士。曾聘井研吴蜀猷入康举学，备极礼重，在当时边区得此，直如凤毛麟角矣。故康区汉人，虽有数万，其足代表汉族文化者，不过十分之一。言行表现，多不能使藏族发生景慕<sup>[5]</sup> (P.561-562)。

任乃强未曾言明，但从其所举案例中能看到让边疆民族发生“景慕”者并非汉文化本身，而是以饱读诗书、科举入仕者为代表的儒家文明。在传统社会，崇尚和效仿儒家文化礼仪关系到威望的竞争，边疆民族精英往往也将这一儒家化进程视为“文明化”的标志<sup>[6]</sup> (P.191)。这便与明清时期要求边疆民族“易椎髻而冠裳”“男耕女织”“婚配媒妁”“济美华风”的“汉化”截然不同<sup>[7]</sup>。任乃强认为上古时代的颛顼、大禹和启皆生于边疆，正因环境严酷艰苦，天赋“奋斗精神，沉毅厚重、锐志奋发”，“其成就往往较长于安乐环境之腹地人士为大”<sup>[8]</sup>。在长期接触中，任乃强逐步以本位角度审视边疆民族，指出“蕃族”不仅有“佞佛、仁慈、从容、有礼、节用、爱物、矫捷、犷勇、乐天、安命、自尊”等固有美德，而且“于其特育之佛教文化中，成就伟大，足使五千年岸然自诩之汉人俯首称弟子者，尤多不胜举”，“是固不得不为伟大之文化，不得不为伟大之人物”<sup>[8]</sup>。而彝族中也不乏知名人物，暖带田土司岭承恩“绘像紫光阁”，岭光电则“博识能文，多数汉人不逮之”<sup>[9]</sup>。因此，任乃强认为理想的治边之道应该是“尽量发扬各族文化优长之点”，“使之交融”<sup>[5]</sup> (P.562)。在与边疆民族的不断接触与交往中，任乃强已然意识不同民族的文化各有优劣，对中华民族共同体文化的构建实需发挥各民族的优势文化，促进彼此间的相互交流与融合。

抗战全面爆发后，边政学兴起，边疆成为各类学术流派的实践场域。随着国民政府内迁，川康地区被视为民族复兴的根据地，西南边疆的重要性开始受到学界的重视。学界在重新定位边疆地位和构建中华民族国族体系时，逐渐破除“华夷”之别，改变了传统“华”“夷”二分的认知逻辑<sup>③</sup>。

在这一背景下，1943年任乃强辞去西康省公职后，赴华西协合大学任教。适逢李安宅任社会学系主任，推动边疆社会工作。任乃强遂以十余年的边疆实践经验为依据撰写《边疆垦殖与社会工作》一文，以学者身份重新阐释对边疆、边疆民族问题的思考。此时，政界、学界对边疆概念的界定大体分为三类：一是地理意义上的边疆，即与外国接壤的内陆边疆区域；二是政治意义上的边疆，也就是奉行传统边疆旧制的特殊区域；三是文化意义上的边疆，侧重指少数民族聚居区域，“即使在内地也可视为边疆”<sup>[10]</sup>。任乃强对边疆的理解不同于李安宅、吴文藻等主张的文化意义上的边疆，而是从政治层面加以解读，但是又与当时主流的政治意义上的边疆，即“推行旧日边政制度区域”有所不同<sup>[11]</sup>。政府的行政执行力度是任乃强区别边疆和腹地的主要依据，诚如其所言“不以吾国政化未能贯彻全领域为讳，则政化已能贯彻之地域为腹地，未能贯彻之地域为边疆”。如若政化全部推行，则“边地与腹地之对立名词，俱当消减”<sup>[12]</sup>。消减对立的方式是促进“边民”与“腹民”一同转变为“现代公民”：

我中华民国，领土与主权，本自完整。惟所包含之人民，语文习俗，尚未一致，因而对于国家法令之了解力与推行程度，各地不同。如此未能了解国家法令之含义而热忱推行之者，称为边民。一区域中，边民占大多数者，称为边地。与此相反，边民占绝对少数地区，是为腹地，腹地居住之国民，依比例方法作一省称，似亦可呼为腹民。边民与腹民，皆我国家之公民也。所不同，仅在于是否已能达于现代公民水准。<sup>[12]</sup>

任乃强强调“边民”与“腹民”具有达到“现代公民水准”的平等性。“移植腹民”的目的在于促进“边民”“现代公民化”。在这一视野下，任乃强痛斥“用夏变夷”的传统“华夷秩序”，“不问边民之生活习惯如何，一概以施于内地者施诸边疆”。这就难免造成“边民”对国家政令的误解，以及国家在向边地推行政令时遭遇的颇多掣肘。故此，为将“边民”纳入“现代公民”体系时，任乃强认为在行政层面，“边疆行政，与腹地行政，大经大法，可以相同；小处细处，决不可以从同”。而国家应当因地制宜，切实研究并推行适应边疆特殊性的法律、法规，将边疆问题特殊化处理。此外，任乃强建议在边疆民族聚居区设立垦场，以发挥如下优势：首先，“研究边民习俗信仰，政教之宜，推寻因势利导之术，贡献政府。以垦场为社会工作站，推行一切边民福利与合作事业，调协边民情感”，达到“化除民族畛域之目的”；其次，“以垦场为新社会之示范区，一切社会行政，悉依现代公民之标准施行”；最终，边疆社会追随垦场，“捷速进达于现代社会之新阶段”<sup>[12]</sup>。任乃强理解的“政治上的边疆”与“文化意义上的边疆”虽有一定相似性，“边地”转化为“腹地”的核心均在于“民众”，但是“文化意义上的边疆”所具有的“他者”属性，在内化为“腹地”时势必需要借助“涵化”手段改变边疆民族的原有文化。而“政治上的边疆”可以摆脱民族间的文化差异。诚如任乃强对比上述边疆概念后指出，“政治上的边疆”“与住民之血统亦无关，陇西多回民，黔省多苗民，固不失为腹地也”<sup>④</sup>。因此，对于国民意识的塑造、国族的构建无需改变边疆民族的固有文化，只需政令推行顺畅，即可实现变“边地”为“腹地”，变“边民”为“现代公民”的近代民族国家建设目的。

## 二、“中华国民之一体”：任乃强边疆民族观转变的动力机制

抗战全面爆发后，基于对“边疆”属性的重新定位，国内民族学/人类学界抛弃了传统“华夷”观念，转而提倡建构“近代化”或“现代化”的国族。学界的变化主要源自西方历史特殊论、文化相对论、功能主义等新兴理论的推动<sup>⑤</sup>。长期以来，学界认为任乃强对边疆民族问题思考的转变源于1943年入职华西协合大学后，逐渐受到“华西学派”学者的影响<sup>⑥</sup>。但是通过对比其主要论著的表述变化会发现，有关任乃强学术思想转变的上述解读实为一种误识。任乃强诸多重要思想的形成事实上奠基于任职西康期间。早在1940年任西康省通志馆编修主任草拟《西康通志稿撰修纲要》时，任乃强便流露出期望改变过去“华夷之辨”的成见，矫正“昔人漠视边民之习，而负总理民族平等之义”的想法，提出《西康通志》的撰写应当本着“研究精神”“平情叙述”的方式描述边疆民族的宗教、语文与习俗<sup>[13] (P. 969)</sup>。回到成都后，任乃强深知学界对边疆概念的争议以及对国族认知观念的转变。但是其对边疆、边疆民族问题以及边疆民族国民意识的理解，得益于政务人员、学者等多重身份的实践及其与边疆民族的交游和交往经历。这一思想的集中表述是任乃强的妻子罗哲情错在国民代表大会结束后提出将边疆民族熔铸于“中华国民之一体”<sup>[14]</sup>。这或许可视为任乃强边疆民族观转变后夫妇二人的共同倡议。

总体来讲，任乃强边疆民族观的变化，可以看作其多重身份转换下的学术反思。

第一，从政经历的体悟转化为以边疆民族为“主位”的学术思考。初次入康时，任乃强深知乌拉流弊积重难返，“民间闻乌拉，鲜不色变”<sup>[9]</sup>。对于乌拉引致民困一事，任乃强如鲠在喉。1935年被刘文辉委任为西康建省委员会委员时，任乃强提交《建议设立公运局办理牧站联运期

能永废乌拉以纾民困而利交通案》。提案一再强调“徭役繁数，民不堪命”，“苟非设法彻底解决”，则“边民苦痛，终难减除”，建议以牧站联运制代替乌拉差役。任乃强指出西康藏族同为国家的国民，政府“释民重负”，方可“深得民心”<sup>[15]</sup>。在1946年发表的《论边疆文化与其人物》一文中，任乃强又将上述从政时期的经历内化为治学的理论思考，运用比喻手法描述“国家”与“边疆”之间的关系，将“边疆”喻为“舟”，“政府”喻为“边疆之舵工”，“人民”喻为“边疆之橹手”，只要“政府与人民，通力合作”，得其道者，则“数十年可化边疆为腹地”<sup>[9]</sup>。

第二，从地方性知识审视和反思边疆民族问题。自20世纪40年代初，任乃强在著作中放弃了传统文献对藏族的“蛮”“番”称谓，转而使用藏族自称“蕃”一词<sup>[16]</sup>，这一称谓转变源自其早年在西康从事的吐蕃史研究。任乃强翻阅和对比大量中外文献后，发现新、旧《唐书》“吐蕃传”对于唐蕃边衅记载翔实，对吐蕃内情却“隔膜未通”，尚不如西人贝尔所著《西藏今夕》，寥寥数语间却将吐蕃“政治文化与兴衰隆替之迹，胪列指掌”。究其原因，贝尔“取材藏籍”，唐书仅“持汉文档册”。任乃强认为，“夫一民族文化，各自有其特质著作为文化之代表品”，而欲求知藏文化全貌，需要从藏文典籍入手<sup>[17]</sup>，因而任乃强开始着手《西藏政教史鉴》的译注并考证“蕃”字一词使用原委。此外，1946年组织成立“康藏研究社”时，任乃强特别注意邀集和延聘谢国安、刘立千、任映苍等长期居于康藏、边疆知识丰富的学者，将麻翁倾真、夏克刀登、罗哲情错、革桑悦西、甲日宜玛、邦达多吉、岭光电等边疆民族精英列为理事或会员。成立“康藏研究社”的初衷之一就在于“吸收边疆土人之游历内地者于此，以为活动的研究资料，则一切死的资料皆可印证”<sup>[18]</sup>。可见任乃强致力于理解和掌握边疆地方性知识的努力。

第三，长期的边疆实地考察经验促使其发现多民族文化的交融趋势。早在初入西康途中，任乃强就发现道孚觉乐寺附近清代塘汛遗民与当地藏族形成了混处杂居的共生现象且文化和语言多受藏族影响。任乃强将此现象称为“康化”<sup>[19]</sup>。在边疆社会中，各民族间的文化交融现象比比皆是。如同任乃强对比史料与田野经验后所言，近代康藏地区的浑脱（羊皮筏）、羊卜骨等均是蒙古族南下后的文化遗存。尤为重要的是，散处康藏山谷中虽为同源却分散隔离的人群在文化上渐趋统一，正是明末厄鲁特蒙古部在康藏地区传播藏传佛教的结果<sup>[20]</sup>。宁属白彝也是汉族受彝族文化影响的实例。基于上述认知，1949年问世的《四川第十六区民族分布》一文可视为民国时期任乃强边疆民族研究的总结之作。文中详细分析了川西北藏羌地区多元的文化样态。通过长期的边疆问题研究，任乃强清晰地认识到川西北是高原游牧文化与平原农耕文化交往互动的重要场所。不同文化之间的碰撞、交融最终促使区域内各民族形成不同程度的文化融合倾向。历史上文化强势的汉人进入此区域后同样逐渐受到藏族或羌族文化的影响<sup>[21]</sup>。任乃强的思考源于对研究对象，即被后世称为“藏彝走廊”这一民族文化复合区域的深入考察。区域内呈现的多民族交往、互动现象促使任乃强提出发扬各民族的优势文化，促进民族交流与交融的主张。另一方面，基于对边疆多民族区域的认知与理解，任乃强认为在保留边地与边民文化的基础上，通过塑造边疆民族的“国民性”同样可以实现近代民族国家的转型<sup>[12]</sup>。

第四，族际通婚的生活经历潜移默化地影响着任乃强对边疆民族问题的理解。西康建省委员会迁入康定后，任乃强携罗哲情错入康并被刘文辉委任为宣化员。在沟通汉藏关系中，罗哲情错不遗余力，招抚甲日家、接待孔撒女士司以及组织藏族妇女会，并于1942年加入西康妇女工作会<sup>[8]</sup>。罗哲情错展现出的参政意愿与政务能力及其边地实践经验，改变了任乃强过去认为康藏官吏“取自边地”，“未可胜任”，应“即早招致内地有志边疆青年”方为上策的最初观点<sup>[22]</sup>（P. 549）。任乃强曾对罗哲情错谈及，“未来的康区官吏，必然是懂得汉情又懂得康情，说得汉话又说得康话，认得汉文又认得藏文的人”，那时犹如罗哲情错一般深谙汉藏语言文化的边疆人士便不乏用武之地<sup>[14]</sup>。这些想法极可能融入罗哲情错向国民大会提交的《请以法律规定边民参政权益案》。罗哲情错在提案中提到，“是非有边民参加政府帮助其研讨设计，则措施难洽于边情”，而政府

“诚能容许边民之先进者与我治边之士混处一堂，既可使得学习政治之机会，又可藉昭提携边民之至诚”<sup>[14]</sup>。早在迎娶罗哲情错之初，任乃强便希望罗哲情错可以“宣泄西康民众之真实心愿于国民”<sup>[23]</sup>。自1947年以来，任乃强鼓励罗哲情错与声援岭光电参选国大代表，便是希望实现边疆民族“现代公民化”的转变，实现边疆民族以国民身份参政议政、将边疆民情传达于国家的意愿，最终破除族际隔阂，真正熔铸边疆民族为“中华国民之一体”<sup>[24]</sup>。

## 结语

在历史文献的研究过程中，由于刻意寻求范式化的规律性解读往往会遮蔽历史存在的多样性与复调性<sup>[25] (P.5)</sup>。以民国时期的边疆民族问题研究为例，奉行解构主义的西方学者普遍认为，民国中后期中国知识界结合传统史学考据与近代西方考古学、民族学、语言学、体质人类学等学科知识对中国民族史的研究，虽然奠定了“中华民族多起源论”，但为服务于“国族一体性”的构建，其认知主体并未超越中原与周边、华夏与四夷、征服与被征服、先进与落后的二元对立关系，最终导向仍然是优势民族——汉族必然“同化”边疆民族的认知神话<sup>[26] (P.165-175)</sup>。从民国时期任乃强的边疆民族观及其嬗变过程来看，这一典范化、程式化的研究模式并不适用于对这一时期知识分子思想的概括性分析。

此外，有学者提出，在建构“民族”与“国民”的双重话语下，随着边疆调查的深入，民族学者成为“民族”知识在边地的普及者与传播者，客观上成为民国时期边疆人群民族身份的塑造者<sup>[27]</sup>。这一认知或许有意或无意地遗忘、淡化了两条重要的史实线索。首先，在长期的实地考察经历中，以任乃强为代表的民族学者发现边疆民族地区存在着多维度的文化互动与交融现象。基于此，任乃强认为可以通过学校教育、社会教育与族际通婚，促进民族间的“人物交流”“语文交流”“文化交流”，进而发挥各民族的优势文化，形成中华民族优良的共有文化<sup>[5] (P.560-565)</sup>。其次，罗哲情错的案例并非孤证，近代以来藏族精英格桑泽仁、彝族精英曲木藏尧等边疆民族精英不断践行着其作为国民的义务，为沟通民族关系奔走呼吁、建言献策，积极跻身于国家的抗日救亡运动中<sup>⑦</sup>。这些事例均是边疆民族精英自觉的中华民族意识在近代民族国家构建过程中的铺陈与展演。

诚如费孝通所言，中国各民族历经“接触、混杂、联结和融合”，最终奠定了“我中有你、你中有我”特殊的“中华民族多元一体格局”<sup>[1] (P.1)</sup>。由于频繁的互动与交往，近代边疆民族精英自觉的中华民族意识无疑也投射、影响到汉族知识分子对边疆民族问题的理解与思考。边疆的田野经历、边疆民族精英的启示以及藏族女婿的特殊身份促使任乃强越来越倾向以“主位”（emic）或“移情”（empathy）的方法<sup>⑧</sup>重新审视研究对象。通过深度理解边疆民族文化，任乃强跳脱出传统的“华夷秩序”观，而罗哲情错、岭光电等边疆民族精英展现出的“国民”情怀，促使任乃强意识到边疆民族具有自觉的国民意识。有学者曾慨叹道，“建‘民族’易，造‘国民’难”<sup>[28]</sup>。回顾历史，在内外交困的民国时期，以任乃强为代表的一代学人以其边疆实践经验为“华西学派”乃至民国时期中国民族学的研究注入了新鲜血液。更为重要的是，基于对边疆问题的“主位”反思，深入发掘边疆民族自觉的国民性，仍不失为今天学界探索熔铸中华民族共同体意识的一份宝贵遗产。

### 注释：

- ① 近年来有关任乃强边疆民族观的研究主要有：王建民，《中国近代知识分子与边疆民族研究——以任乃强先生为个案的学科史讨论》，《西南民族大学学报》2010年第10期；徐振燕，《任乃强的西南图景——对一位二十世纪前期民族学家的研究》，北京：中央民族大学博士

学位论文, 2011年; 曾义、重曦, 《康巴文化历史与康巴文化简述——从藏学家任乃强先生康巴历史研究谈起》, 《中央民族大学学报》2014年第5期; 谢敏, 《〈康藏研究月刊〉与民国时期的“康藏研究”》, 《社会科学研究》2014年第4期; 翟淑平, 《书评——嘉绒藏族读书会之三 任乃强论“民族”——以〈四川第十六区民族之分布〉为例》, 《西北民族研究》2018年第1期。

- ②参见徐振燕, 《任乃强的西南图景——对一位二十世纪前期民族学家的研究》, 北京: 中央民族大学博士论文, 2011年。
- ③有关这一论述, 详见拙著《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》, 《西北民族研究》2017年第4期; 刘波儿《费孝通“中华民族多元一体格局”理论的思想来源——民国时期民族学界“多元”“一体”理论设计研究》, 《民族研究》2018年第3期。
- ④当时学界有一种观点认为, “边疆与内地之浅文化, 其语言习俗, 乃至一切文化生活, 尚须经过相当涵化作用, 以渐与‘我群’融合为一体”。任乃强的认知遂与上述观点不同。详见《发刊词》, 《边疆研究季刊》1940年第1期; 任乃强《边疆垦殖与社会工作(上)》, 《社会建设》1944年第1期。
- ⑤具体论述详见拙著《抗战以来民族学/人类学界对国族建构的新解——以西南民族研究为中心》, 《西北民族研究》2017年第4期。
- ⑥目前学界普遍认为任乃强对于边疆民族认知观念的转变是受到“华西学派”的影响。参见徐振燕《任乃强的西南图景——对一位二十世纪前期民族学家的研究》, 北京: 中央民族大学博士论文, 2011年; 翟淑平《书评——嘉绒藏族读书会之三 任乃强论“民族”——以〈四川第十六区民族之分布〉为例》, 《西北民族研究》2018年第1期。
- ⑦邹立波《格桑泽仁与抗战时期的汉藏贸易》, 《中国藏学》2019年第2期; 赵峥《国民政府对西南少数民族政策之转变: 以抗战时期动员西康彝族修筑乐西公路为中心的讨论》, 《抗日战争研究》2014年第1期; 吴启讷《抗战洗礼下少数民族群的中华民族化》, 《江海学刊》2015年第2期。
- ⑧二十世纪五六十年代, 西方人类学界和历史学界分别借用语言学“主位”(emic)和“美学移情”(empathy)等方法论, 试图从地方性或本位的视角更为深刻地理解研究对象。详见庄孔韶《人类学通论》, 太原: 山西教育出版社2004年版; [美]柯文著、林同奇译《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》, 上海: 中华书局2002年版。

#### 参考文献:

- [1]费孝通等, 《中华民族多元一体格局》, 北京: 中央民族学院出版社, 1989.
- [2]任新建、何洁校注, “我的青少年时代——任乃强《筱庄笔记·身世录》录注(一)”, 《中国藏学》2017(2).
- [3]任乃强, “康区视察总报告”, 《边政》1930(4); 西康札记, 南京: 新亚细亚月刊社, 1932.
- [4]任乃强, “西康图经(续): 民俗篇”, 《新亚细亚》1934(2).
- [5]任乃强, “康藏史地大纲”, 《任乃强藏学文集(中册)》, 北京: 中国藏学出版社, 2009.
- [6]C. Patterson Giersch. *Asian Borderland: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*. Boston: Harvard University Press, 2006.
- [7]葛兆光, “名实之间——有关‘汉化’‘殖民’与‘帝国’的争论”, 《复旦学报》2016(6).
- [8]任乃强, “悼罗哲情错”, 《康藏研究月刊》1949(28-29).
- [9]任乃强, “论边疆文化与其人物”, 《宏康月刊》1946(2-3).

- [10]吴文藻,“边政学发凡”,《边政公论》1942(5-6);李安宅,“实地研究与边疆”,《边疆通讯》1942(1).
- [11]凌纯声,“中国边政改革刍议”,《边政公论》1947(1).
- [12]任乃强,“边疆垦殖与社会工作(上)”,《社会建设》1944(1).
- [13]任乃强,“西康通志稿撰修纲要”,赵心愚、秦和平、王川编,《康区藏族社会珍稀资料辑要》,成都:巴蜀书社,2006.
- [14]罗哲情错,“我在国民大会的提案”,《康藏研究月刊》1948(20).
- [15]任乃强,“建议设立公运局办理牧站联运期能永废乌拉以纾民困而利交通案”,《西康建省委员会公报》1937(1).
- [16]李沛容、吴会蓉,“‘新知’与‘旧识’:民国时期任乃强康藏民族分类观的嬗变”,《藏学学刊》2020(23).
- [17]任乃强,“西藏政教史鉴(译序)”,《康导月刊》1940(11).
- [18]彭公侯,“康藏研究社成立大会记录”,《康藏研究月刊》1946(1).
- [19]任乃强,“康区视察报告:道孚县”(第四号),《边政》1930(3).
- [20]任乃强,“西康图经(续):民俗篇”,《新亚细亚》1934(4).
- [21]任乃强,“四川第十六区民族分布”,《康藏研究月刊》1949(24).
- [22]任乃强,“西康建省委员会实施工作计划书”(1935年),《任乃强藏学文集》(下册)(文论辑要),北京:中国藏学出版社,2009.
- [23]任乃强,“西康图经(续):民俗篇”,《新亚细亚》1934(3).
- [24]任乃强,“我所知道的夷族土司岭光电先生”,《边疆通讯》1947(8-9).
- [25]Prasenjit Duara. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: the University of Chicago Press, 1995.
- [26]James Leibold. *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and its Indigenes Became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan Press, 2007.
- [27]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”,《西北民族研究》2019(2).
- [28]王明珂,“建‘民族’易,造‘国民’难——如何观看与了解边疆”,《文化纵横》2014(3).

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第1期-第317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