

# 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 291 期

2020年 11月 15日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

民国时期“中华国族”概念的运用、入宪讨论及典型阐释 黄兴涛

论民国时期的公民概念及其公民教育 杨才林

民国小学《国语》课程与少数民族学生国家意识的塑造  
——云南彝族阿细教育的个案研究 陈昱焜

为什么非要把岳飞说成是中华民族的民族英雄不可？ 刘梦龙

☆☆

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

## 【论 文】

# 民国时期“中华国族”概念的运用、入宪讨论及典型阐释<sup>1</sup>

黄兴涛<sup>2</sup>

**提要：**“中华国族”是同“中华民族”有着密切关联的复杂政治新概念。它在清末民初新出现的“国族”概念的基础上生成，在20世纪20年代中后期和30年代初期有了最初使用。1935年被纳入“五五宪草”。本文勾勒了“中华国族”一词的形成，其概念的不同内涵，早期的使用情形，在国民党内高层间的思想分歧及入宪讨论的历史过程，并分析了其最终流播有限的结局及其成因，也透视了以人类学家芮逸夫为代表的“中华国族”论在民国时代的典型思想形态。

**关键词：**中华国族；中华民族；五五宪草；孙科；芮逸夫

“中华国族”是一个同“中华民族”有着密切关联的近代新名词和新概念，并且是一个当今学术界特别是台湾学术界似乎使用得越来越多的政治词汇和概念。考察一下它在民国时期的由来、内涵及其使用情形，相信不仅可供今人合理使用这一概念时参考，对于人们了解和认知民国时代及其有关历史问题尤其是民族思想与中华民族认同问题，也是不无裨益的。

## 一、从清末“国族”概念的出现到孙中山“国族”说的形成

要探究“中华国族”一词和概念的由来，不得不首先考察“国族”一词及其概念在中国的早期历史。

现代“国族”与“民族”概念相互缠绕，它一出现就与现代“国民”概念不可分离，且与中国国内各民族人民一体化的族群整体意识之兴起联系在一起。笔者曾经研究指出，在清末立宪运动的浪潮中，体现中国各民族一体化整体观念的“国族”一词，已经出现。如1911年7月15日，《申报》主笔希夷在《本馆新屋落成几纪言》一文里，就与“国民”和“民族”两词并列，多次使用了“国族”这一概念。文中非常自觉地称全中国人民为“一族人”，表白报馆同人“聚全国同族于一纸之中”，与之共同喜怒哀乐已然40年，并立志今后还要继续“与国族永聚于斯”、“相提相挈而同升于立宪舞台之上”，以“自植其立宪国民之资格……勉为高尚清洁之民族，而养成神圣尊严之社会”<sup>3</sup>。其中，近代西方“民族国家”（nation-state）和“（国民）民族”（nation）的思想影响，于此可见一斑。从这里，我们还可看到，像《申报》这类在全国范围内发行的现代媒体在近代中国的出现和运作本身，实具有着、并发挥过多方面有益于打破狭隘区域局限、实现中国各民族一体化的政治文化功能，而不仅仅是成为传播这种大民族一体化观念的工具而已。<sup>4</sup>

今人如欲把握“国族”概念使用的早期内涵，感知辛亥革命前夕清末国人的民族一体化整体意识的勃发，及其与立宪运动的开展和现代媒体启蒙者之间的历史关联，不妨细细品读一下《申报》主笔希夷包括上述内容在内的那段相对完整的“纪言”：

我本馆同人之歌哭与聚国族而日夕相见者已四十年矣。……夫报纸为全国上下之缩影。政府

<sup>1</sup> 原文载郭双林主编，2017，《民国史研究》第1辑，北京：社科文献出版社，第1-35页。

<sup>2</sup> 作者为中国人民大学教授、历史学院院长。

<sup>3</sup> 《申报》宣统三年辛亥六月二十日（1911年7月15日）。此条材料系十多年前朱浒教授细查《申报》时代为查找，特誌于此并致谢。

<sup>4</sup> 参见黄兴涛《民族自觉与符号认同：“中华民族”概念萌生与确立的历史考察》，《中国社会科学评论》（香港）第1卷第1期，2002年。

歌则我报纸亦歌，国民哭则我报纸亦哭。聚全国同族于一纸之中，族人之悲欢忧乐即我报纸之悲欢忧乐也。此后报纸之或歌或哭，无一非我族人笑啼之真相。然则我报纸与族人关系之密切，不啻形影之不相离。虽至数千年而后，我报纸当永永与族人同聚于一室而歌哭相闻者也。……

虽然，今日之中国一族人，哭多歌少之日也。国势孱弱至此，则我族人哭；外患侵袭，则我族人哭；内乱迭兴，则我族人哭；水旱盗贼之相乘，商民财力之交瘁，则我族人哭；而在上者犹假立宪之名，以隐行其专制之实，凡国民应享之权利，无不出其敏捷强硬之手段以攫之而去，则我族人欲哭无泪矣。然而此非我族人坐以待毙之日，乃我族人卧薪尝胆时也。宣统五年之立宪，转瞬即届，政府虽未必实心举办，而我族人无不可乘此时机以自植其立宪国民之资格。学则兴教育，商则讲贸迁，工则重制造，绅则办地方公益。凡一切平民，皆当务专其业，勉为高尚清洁之民族，而养成神圣尊严之社会。我同人虽不敏，亦当勉任提倡指导之天职，鼓吹宣扬之义务，以与我族人相提相挈而同升于立宪舞台之上。于斯时也，我族人其破涕为欢，而始有相与歌哭之日乎？此则我同人愿与国民共勉之微意也。……

他日者，国家之命运由困而享，神圣之国民由弱而强，则庶几我报纸与国族永聚于斯，闻歌声而不闻哭声，是即我同胞无量之幸福也。同人敢以此为他日之左券。<sup>1</sup>

上述引文中的“中国一族人”，既是现代国民全体陶铸而成之“国族”，同时亦称“民族”，或确切地应称之为有别于族裔或种群民族的“国民或国家民族”。它显然是就参与立宪国家建设的汉满蒙回藏等各族“同胞”的整体而言。《申报》馆此种全民族一体化的强烈“国族”自觉及其责任意识，无疑得益于立宪运动的国民启蒙事业，不免令今人感慨万端。当是时，离清廷预定的立宪期限只剩下两年，离辛亥革命爆发之日，也已经不到三个月。

《申报》对“国族”一词的现代使用，同时也是对传统“国族”的词汇含义加以转化的结果。《礼记·檀弓下》里曾有“歌于斯、哭于斯、聚国族于斯”之句，孔颖达疏曰：“‘聚国族于斯者’，又言此室可以燕聚国宾及会宗族也”。也就是说，《礼记》里的“国族”实际上是“国宾及宗族”的合称而已，这与该词的现代含义明显有别。类似含义的“国族”，明人夏完淳著名的《大哀赋》中也有使用（“式亏国族，深轸宸情，祭通族於太牢束帛，戍王人於扬水流薪。”）不过，初步实现这种现代转换的“国族”一词化用的例子，恐怕还并不始自《申报》，以笔者之见，早在1838年，德国传教士郭士立在《古今万国纲鉴录》一书里即有过使用。其关于“英吉利国史”部分写道：“圣书曰：此后我看大群人不胜数，由诸国族民类而来，立于神座神羔之前……”。<sup>2</sup>如果说郭士立对“国族”一词的转译使用还少为人知，那么1903年，邹容《革命军》一书中的有关使用则流传很广，且系明显从《礼记》中的“国族”一词转化而来。请看《革命军》第四章：

吾正告我同胞曰：昔之禹贡九州，今日之十八行省，是非我皇汉民族嫡亲同胞生于斯、长于斯、聚国族于斯之地乎？<sup>3</sup>

这里，邹容对《礼记》里那段文字的借用，其中的“国族”一词已是与“家族”、“乡族”、“部族”相对而言的更大的族体单位。对此，《革命军》中另一处使用“国族”的文字可以为证：

夫人之爱其种也，其内必有所结，然后外有所排。故始焉自结其家族以排他家族，继焉自结其乡族以排他乡族，继焉自结其部族以排他部族，终焉自结其国族以排他国族，此世界人种之公理，抑亦人种产历史之大原因也。<sup>4</sup>

很有意思的是，邹容《革命军》中使用“国族”的第二句，实际上系由前一年即1902年梁

<sup>1</sup> 黄兴涛：《民族自觉与符号认同：“中华民族”概念萌生与确立的历史考察》，《中国社会科学评论》（香港）第1卷第1期，2002年。

<sup>2</sup> 郭士立：《古今万国纲鉴录》卷16，道光十八年（1838）戊戌仲秋镌，新嘉坡竖夏书院藏板，第56页。该书还在现代意义上率先使用过“国父”一词：“一千七百九十九年，蜜性吞卒，通国悲哀，如丧其父，至今美民犹称之为国父也”。见该书卷4。

<sup>3</sup> 鄧志选注《猛回头——陈天华邹容集》（中国启蒙思想文库），辽宁人民出版社，1994，第209-210页。

<sup>4</sup> 鄧志选注《猛回头——陈天华邹容集》，第205-206页。

启超发表在《新民丛报》上的《新史学》一文中“历史与人种之关系”一节有关文字直接“加工”而成。也就是说，梁启超化用传统“国族”一词较邹容还要略早一年。在《新史学》一文中梁氏写道：“历史生于人群，而人之所以能群，必其于内焉有所结，于外焉有所排，是即种界之所由起也。故始焉自结其家族以排他家族，继焉自结其乡族以排他乡族，继焉自结其部族以排他部族，终焉自结其**国族**以排他**国族**。此其数千年世界历史经过之阶级，而今日则**国族**相结相排之时代也”。<sup>1</sup> 由此也可见，当时的改良派与革命派之间在思想上相互影响之一斑。众所周知，梁启超的《新史学》以揭示“人群进化”规律、塑造“新国民”为目标，它强调“史也者，非纪一人一姓之事也，将以述一民族之运动、变迁、进化、堕落，而明其原因结果也”。<sup>2</sup> 可知梁氏对“国族”的理解，具有某种将族类、人种意识与国民的政治含义结合在一起、或者说把“民族”建立在“国民”基础之上的内涵，这与现代“nation”的意思已经相当接近。

据研究，在清末，明确以“国族”来对译“nation”或“nationality”的情形也已经出现了。张君勱乃是一个自觉的先行者。这位崇拜梁启超、经常阅看《新民丛报》的青年人到日本早稻田大学留学的第一年，编译了一篇《穆勒约翰议院政治论》一文，发表在1906年的《新民丛报》上。在此文中，他就借助西方宪政民主思想家约翰·密尔（又译约翰·穆勒，John Stuart Mill）的学说，来阐释对“国族”的理解：

**国族**者何物耶？凡人类之一部，相互间以共同之感情而同受制于自主的政府之下者也。……凡可以成为一**国族**者，其根本不一，而其要不出四者：同人种，同血统，同言语，同宗教。虽然，有其最要者，则政治上之沿革，即共戴一国民的历史，同其怀旧之思、同其荣辱之感、同其苦乐之情，而以往之盛衰起伏无不同之是也。虽然，凡此数者不必事事皆居必要，亦有即具之而无补于事者。有人种异、言语异、宗教异，而不害为一**国族**者，瑞士是也；有宗教同、言语同、历史同，而不克成为一国族者，西雪里岛之于拿坡黎是也。<sup>3</sup>

张君勱此文系编译自约翰·密尔的名著《代议制政府》，也是他初登思想舞台的首篇文章。张氏显然很好地理解了密尔关于现代“nation”建立在公民或国民政治身份（citizenship）之上、并享有“同国族之感情”的那种现代含义。因此文中强调：“凡苟有国族之感情者，应结合其人民以立于同一政府之下，然必云自主的者，则以专制之国，固有合数民族而为一国者，然出于君主之箝制，故不得谓为同一国族，且一旦统一者亡，则其民必随而分崩。惟其自主，乃得谓为真同化也”。同时强调：“国族二字，原文名曰nationality，其意可以成为一国之族也。故译曰国（族），而不译民（族）”。<sup>4</sup> 实际上，正是这种力图“化臣民为国民”以造“中国之新民”的宪政追求，使得清末的立宪派如梁启超等反对革命党人开展“排满”那种族裔（或种群）民族主义运动，而倡导一种国民（或国家）民族主义。也正是在这个意义上，宪政思想家严复才批评族裔性“民族主义”，视其为“宗法社会”之产物，认为其不适应所谓“军国社会”即近代国家的需要。与此相应，严复也把现代英文词“nation”译为“同种国民”或者“国民之国家”。<sup>5</sup> 杨度其实深受严

<sup>1</sup> 梁启超：《新史学》，张品兴主编《梁启超全集》第2册，北京出版社，1999，第741页。

<sup>2</sup> 梁启超：《新史学》，张品兴主编《梁启超全集》第2册，第750页。

<sup>3</sup> 立斋（张君勱）：《穆勒约翰议院政治论》，《新民丛报》第18号，1906年。

<sup>4</sup> 立斋（张君勱）：《穆勒约翰议院政治论》，《新民丛报》第18号，1906年。另参见方维规《近代思想史上的“民族”及相关核心概念通考》，孙江、陈力卫主编《亚洲概念史研究》第2辑，三联书店，2014，第36-37页；沈松桥《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月。沈氏不仅首次引用了张君勱的有关文字，还在第229个注释中强调，张君勱“于‘国族’之义已有深刻之体认，这也是笔者在晚清的大量文献中，惟一见到明白揭橥‘国族’一词的例证”。不过，他倒没有就此概念展开论说。

<sup>5</sup> 见严复1906年编译的《政治讲义》中所谓“今日所谓同种国民，西语所谓nation者”，王栻主编：《严复集》第5册，中华书局1986年版，第1272页。“国民之国家”的译法，见甄克思著《社会通论》，严复译，商务印书馆，1981，第141页。另参见戚学民《严复〈政治讲义〉研究》，人民出版社，2014，第169-170页；王宪明《语言、翻译与政治：严复译〈社会通论〉研究》，北京大学出版社，2005，第231-232页。

复在《社会通论》中所传达的此种思想的影响。故在阐述其“中华民族”观念的《金铁主义说》一文中，他就认定：“今日之中国已由宗法社会进化入于军国社会，然尚未为发达之军国社会，但去此些须之家族制度斯发达矣。变词言之，则今日中国之主义已由民族主义进化入于国家主义，然尚未为发达之国家主义，但去此些须之家族思想斯发达矣。”他由此批评满人整体上尚缺乏“与汉人同居中国土地、同为中国之人民，即同有中国之国家”这样的“国民国家”观念之遗憾，<sup>1</sup>可见其与梁启超批评革命党人的思路大体一致。若了然于此，则一些学人长期纠结不清的所谓清末严复与近代民族主义的关系问题，亦可涣然冰释——他反对族裔或种群民族主义，而认同国民或国家民族主义也即国族主义。

在《穆勒约翰议院政治论》一文中，张君劢还传译了密尔关于“民族同化”的思想，并对满、汉两个民族的“同化”前景抱有期待。这与梁启超的有关思想也有相通之处。张氏此文刊登于《新民丛报》之后，得到梁启超赏识，次年即与梁启超一道发起成立政闻社，加入立宪派阵营，开始了其一生追随梁启超、探索中国宪政道路的历程。<sup>2</sup>

不过，若具体到当时“国族”一词的运用语境来看，邹容《革命军》中所使用的“国族”显然是就汉族建国而言，并非《申报》所指的超越汉族的中国各民族的一体化称谓，这与立宪派对“国族”概念的运用有所不同。实际上，作为中国各民族一体化代称的“国族”概念之使用，在清末时总体说来还极为少见。其较多使用，是在孙中山《民族主义》演讲中正式使用“国族”一词之后。

1924年1月27日，孙中山在其“民族主义”演讲的“第一讲”中，一开始就与“家族”、“宗族”概念相联系，引人注目地提出了“国族”概念。他说：“民族主义就是**国族主义**。中国人最崇拜的是家族主义和宗族主义，所以中国只有家族主义和宗族主义，没有国族主义。……所以中国人的团结力，只能及于宗族而止，还没有扩张到国族”。<sup>3</sup>那么何为“国族”呢？它与“民族”是什么关系？孙中山并未直接回答，而是强调所谓“民族主义就是国族主义”、“民族就是国族”这种说法“在中国是适当的，在外国便不适当”，因为在西方，“民族”与“国家”是有差别的，也必须将两者加以区分。尽管“英文中民族的名词是哪逊（nation 音译引者），哪逊这一个字有两种解释，一是民族；一是国家。这一个字虽然有两个意思，但是他的解释非常清楚，不容混乱”。这种一词两义的现象，在中西语文中都都很常见，不足为怪。不难看出，孙中山所谓“国族”，实际就是一个国家的全体人民所组成的凝结体，它是以国家为基础和对象的。他又说，“本来民族与国家相互的关系很多，不容易分开，但是当中实在有一定界限，我们必须分开。”在他看来，民族和国家间的区别，主要取决于其得以形成的力量性质：一个团体，由于王道自然力结合而成的便是民族；由于霸道人为力结合而成的便是国家。<sup>4</sup>而“自然力”主要不外乎五种，包括血缘、生活、语言、宗教和风俗习惯。国家和民族关系的构成也存在多种形式，“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”，比如像在英国那样的国家，“民族”和“国族”，“民族主义”和“国族主义”就都不是一回事，无法对等；而中国则不同。在中国“自秦汉而后，**都是一个民族造成一个国家**”，二者已合而为一。这实际上是一种独特的中国特殊论。不过孙中山这样的观点，显然无法完满解释元代中国和清代中国。不知其这里所言，是指中国作为传统王朝国家，在“民族”与“国家”的关系上实与西方近代民族国家无异，还是指传统中国已带有近代西方民族国家的某些特色？但可以肯定的是，孙本人却并没有因此完全否认各少数民族的当下现实存在，只不过是强调汉族人数占了绝大多数，而少数民族的数量微不足道、因而可以忽略而

<sup>1</sup> 杨度：《金铁主义说》，《中国新报》1907年第1号。

<sup>2</sup> 参见翁贺凯《张君劢宪政民主思想的起源——以〈穆勒约翰议院政治论〉为中心的考察》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2008年第5期。

<sup>3</sup> 《孙中山全集》第9卷，中华书局，1986，第185页。

<sup>4</sup> “霸道人为力”，孙中山有时又表述为“政治力”、“政治强制力”等。

已。所以他说：

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。所以就大多数来说，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>1</sup>

这种因少数民族人数“极少”就称中国人“几乎完全是汉人”，为“一个民族造成的国家”的说法，无疑彰显的是汉族的自大，理论逻辑上自有矛盾，难以服人。所以三年后的1927年，诸青来出版《三民主义商榷》一书时，就抨击孙中山道：“以人口属数目论，满蒙回族人口究占总数百分之若干，尚无确实统计。纵如中山所云，汉族占四十分之三十九，其他四族，仅得其一，亦不能说四万万人完全是一个民族。抬高五族中之任何一族，而抹煞其他四族，以一律平等之义衡之，得非大相刺谬乎？”<sup>2</sup>

概括起来说，在孙中山那里，“民族”和“国族”本来是两个有区别的概念。“国族”指的实际是国家的主体——国民之全体，属于纯粹的政治概念，它是否能彻底成为一个“民族”，尚有赖于血缘、生活、宗教、语言和风俗习惯等五种“自然力”的进一步化合作用。但由于在中国情况特殊，汉族占国民人口的绝对多数，简直就（仿佛）是“一个民族造成一个国家”，所以若从全部国人之总体层面来“大体”把握中国的整个“国族”与“中华民族”这两个概念，其彼此所包涵的国人数量之适用范围，“实际上”又已“基本”重合。

孙中山这一矛盾含混的“国族”说，在日后的国民党内部和思想界，造成了相当复杂的影响。对此不予深究者，往往从定义上直谓“国族即民族”，因“孙总理”如是说，故乐于将两者混用；而那些具有中华民族一元论情结者，则必言孙中山所谓“国族”，实乃指“一个民族造成一个国家”之义，也即同单一“民族国家”相对应的“国家（民）民族”之谓，此种“国族”之下实容不得多个“民族”并列，因之与后来所谓“多元一体”论难免冲突。这一点，不认同单一性中华民族观的中共思想家们似多已明白，他们即便是抗战时期也少见使用“国族”尤其是“中华国族”概念，应该与此不无关联。当然，更多的人则只是从孙中山那里接取“国族”二字、在范围更大的中华民国“国民全体”之一般政治意义上使用它，而同时将“民族”作为其政治下位概念、也即人类学和民族学意义上的历史文化概念来运用。这样的使用，实便于弱化、消减其时国内的民族与国家之间的那种矛盾和紧张关系。此外，也还有人在“国家和民族”这种泛泛并称的意义上使用“国族”一词。

但不管人们此后怎么理解和使用“国族”，孙中山正式将“国族”概念引入到其三民主义的政治思想中，都是近代中国民族主义和民族思想史上的一个重要事件，尤其对现代“中华民族”观念的传播与认同产生了重要影响。

关于孙中山对“国族”和“宗族”关系的认知，还有一点应该补充。从前文所引述的孙中山在“民族主义”第一讲中的有关言论来看，他所批评的乃是传统中国人只重家族和宗族、因而缺乏国族观念和凝聚力，终落得一盘散沙的缺失性一面；然到了“民族主义”的“第五讲”时，其思路似乎又有所调整，转而从民族文化优越和自信的立场来加以立论，并强调对于宗族的“好观念”只需略加改造、便可构成对建设“一大国族”所需要的正面的基础性意义。故他说：

依我看起来，中国国民和国家结构的关系，先有家族，再推行到宗族，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。<sup>3</sup>

从这里，我们其实已不难看到后来蒋介石鼓吹的视汉族和其他少数民族为“宗族”的那一著

<sup>1</sup> 以上内容见《孙中山全集》第9卷，第186-188页。

<sup>2</sup> 诸青来：《三民主义商榷》，正谊社，1927年初版，箴文书局，1930年再版，第7页。诸青来（1881-?），上海人，清末留日。1934年参加国社党。后加入汪伪政权，出任交通部长等职。

<sup>3</sup> 《孙中山全集》第9卷，第238页。

名“宗族论”的某些直接的思想因子了。

有学者认为，实际上1919年之后，孙中山的“中华民族”观念本身仍然经历过一个演变过程，“1919-1922年，他的‘中华民族’观是一种以同化为基础的一元一体的‘中华民族’观，就实质而言，这是一种大汉族主义的民族观；1923年到他病逝，他的‘中华民族’观是一种以平等为基础的多元一体的‘中华民族’观，既承认‘中华民族’是中国的‘国族’，但同时又不否认境内各民族的存在，主张在平等的基础上实现各民族的融合。”<sup>1</sup> 笔者以为，注意到1919年以后孙中山“中华民族”观发生了某种变化，无疑是有意义的。但究竟如何准确把握这种变化的实际内涵，或许还存在可以商榷之处。如果就内容而言，孙中山1919-1922年间的民族思想固然有潜在的大汉族主义倾向，在文化上也确有一种明显的汉族中心的优越感，但却很难说他在主观上也即认同理念上，已经全然放弃了其以往一贯声称的“民族平等”原则，特别是在政治和经济方面。正如金冲及先生所强调的，“他对民族主义的解释，一直特别看重‘平等’二字”。<sup>2</sup> 而复杂的是，1923年之后，他虽然正式使用了“国族”概念，但他使用这一概念所表达的“中华民族”观念，同1919年-1922年相比却未必有本质的变化，其中那不自觉的大汉族主义思想倾向，也未见得就真地被他自己彻底“扬弃”了。

## 二、“中华国族”概念的流播、入宪讨论及其结局

受孙中山思想的直接影响，1924年后特别是1928年国民党夺取全国政权后，“国族”一词在中国的使用逐渐增多，“中华国族”一词和概念也已开始出现。尽管“国族”一词运用于当时的中国人整体指的自然就是“中华国族”，但“中华国族”作为一个正式的词汇和概念，其出现还是要较“国族”略晚，并且实际的使用也要少得多。笔者查阅《申报》数据库得知，1931年九一八事变之前，该报似乎仅两次使用过“中华国族”：一是1928年4月2日，江苏大学民众教育学校的开学典礼上，其中一幅对联里曾有使用。该对联为“造中华国族新生命，放世界人类大光明”。<sup>3</sup> 二是1930年1月，国民政府蒙藏会议期间，《申报》的有关报道中曾有使用。一篇题为《蒙藏会议提案标准》的“要闻”报道写道：“本会议一切提案，均应尊奉总理遗教、及本党历次宣言决议案，以扶植蒙藏民族，使之能自决自治，与国内各民族实行团结，为整个的大中华国族为目的”。<sup>4</sup> 如果说，1928年那幅对联中的“中华国族”涵义还难以确切把握，尚无法确认其如何看待构成“中华国族”的国内各民族之身份，那么1930年的“中华国族”用法，则显然以明确承认国内各民族的“民族”身份为前提。

就目前笔者集中阅读有关资料的体验来看，“中华国族”一词和概念的社会化使用，是在1931年之后特别是在国民党“五五宪草”起草、临时公布和公开讨论的过程中逐渐增多的。而其最重要契机，乃在于国民政府和不少思想界人士越来越感到，在汉满蒙回藏“五族共和”的基础上建立一个一体化的“中华民族”，对于抵御外辱、建设统一的中华民国的极端重要性。而一方面既称国内各个少数民族为“民族”，另一方面也称其整体化的总称为“中华民族”——这两者之间表面上看起来又似乎构成某种“矛盾”。当时，上至国民政府高层领导，下至普通思想界，解决这一“矛盾”的思路主要不外乎两种：一是放弃称国内各民族为“民族”，而改称“种族”、或“支族”、“部族”、“宗族”等；二是从相反的方向致思，直接或间接地考虑去调整各民族共同体的整体称谓，比如自觉将“中华民族”改称“中华国族”，或更确切地说，将“中华国族”与“中华

<sup>1</sup> 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>2</sup> 金冲及：《辛亥革命和中国近代民族主义》，中国史学会编《辛亥革命与20世纪的中国》（中），中央文献出版社，2002，第915页。

<sup>3</sup> 《江大民众教育学校开学礼记》，《申报》1928年4月2日。

<sup>4</sup> 《蒙藏会议提案标准》，《申报》1930年1月20日。

民族”配合起来、相间使用。毋庸置疑，这后者同样属于现代“中华民族”观念及其认同问题中不容忽视的重要组成部分，不过是努力路径有所差异罢了。在这方面，以孙中山之子孙科为代表的部分国民党大员及其有关“立宪”活动，或许应当引起研究者格外多一点的关注。因为它迄今为止不仅长期被学界所忽略，而且同时还涉及到今人所关心的“中华民族”概念入宪的有关问题<sup>1</sup>。

至于前一种思路，则早已为学界所熟悉。特别是顾颉刚 1939 年发表的《中华民族是一个》及其引起的有关争论，已被学界同人反复研讨。顾氏强调“民族”由“nation”翻译而来，它只是一个国际政治的概念，而非民族学概念，中国境内只有一个中华民族，国内原被称为“民族”的汉满蒙回藏，都只能称为“种族”。顾氏的观点虽有影响，但却绝非是同类观点的创发人。早在 1929 年，作为国民党最高统帅的蒋介石本人，就表达过类似意见，只是还不太明确清晰。是年 7 月 9 日，蒋在北平陆军大学演讲《三民主义纲要》时，曾说：

我们晓得世界上每一个民族，当然应该是独立的，各民族应该是平等的，但是我们中华民族不是一族的民族，完全是拿汉满蒙回藏五个种族合起来，成功整个的中华民族，这是历史上地理上文化上都可以证明为必要的。汉满蒙回藏五个种族联合起来，才叫做中华民族，是整个的不能分开的。我们的民族主义，对外要保持我们整个民族的独立和统一，不使得有哪一部分，受人家的侵略；对内要谋平等自由的发展，不许各民族间，及各人民间，有谁压迫谁的事实。<sup>2</sup>

当时，蒋介石已开始尝试称呼包括汉族在内的各个民族为“种族”，以避免与一个“中华民族”说的矛盾，但他思想上尚是含混不清的，一方面，他同时还称这些“种族”为“民族”，没有公开否认国内各民族的“民族”资格；另一方面，他似乎还没有意识到不同“种族”就意味着不同血缘的问题。一旦他意识到这一点，就会自动放弃称中国各民族为不同“种族”——这便是他后来终于走向“宗族论”中华民族说的缘由。

从 1940 年代初开始，蒋介石已公然地不愿再称汉、满、蒙、回、藏各族为“民族”了。如在 1942 年 8 月 27 日发表的题为《中华民族整个共同的责任》的讲话和 1943 年出版的《中国之命运》一书中，他都明确地表明了这一点。只是蒋与顾颉刚等又有所不同，他这时宁愿称各族为“宗族”而不再愿意称其为“种族”。因为他已明确意识到中国各民族并非为血统有别的异“种族”存在，而“本是一个种族和一个体系的分支”，是“同一血统的大小宗支”，“中华民族是多数宗族融合而成的”，“我们的各宗族，实为同一民族”。<sup>3</sup>若以现在一般民族学者的观点来看，蒋肯定与孙中山一样，未能理解“民族”与“种族”的关键区别，甚至与孙中山比起来，他还要更有过之，但这已属于另一层面的问题。

可以肯定的是，蒋介石此时并不完全满足于像顾颉刚等人那样将“种族”与“民族”加以简单对立性区分、而把血统因素完全留给“种族”的做法。在他看来，顾颉刚等人的看法尚停留在他 1929 年发表《三民主义纲要》时的含混认知水平；“民族”和“种族”固然有差别，但也未尝不是意义上有所交叉重合的概念。应当说，蒋介石对现代西方民族概念的核心内涵并非一无所晓。对他来说，只是简单强调“种族”与“民族”的区别，而看不到或不愿强调两者之间关于血统及血缘意识等多方面的密切联系，这在当时那种特殊的中国国情之下，对于“中华民族是一个”的整体认同恐怕并无益处，甚至倒还可能有点“别生枝节”的书呆之气也未可知。长期以来，学术

<sup>1</sup> 参见李占荣《论“中华民族”入宪》，《社会科学战线》2008 年第 10 期；常安《“中华民族”入宪有利于维护祖国统一》，《中国民族报》2009 年 11 月 20 日；等等。在中国民族学学会会长郝时远先生看来，“中华民族成为宪法概念也是迟早的事情。”见氏著《类族辨物》，中国社会科学出版社，2013，第 305 页。

<sup>2</sup> 蒋中正：《三民主义纲要》，副题为“十八年七月在北平陆军大学讲演词”，载《中央周报》第 63 期，1929 年，第 18-19 页。1930 年，它又曾以《三民主义的纲要》一文为题，发表于《中央半月刊》，第 2 卷第 24 期。其内容大体一致，只是文字有所出入。而笔者所引录的这段文字，两者则完全相同。秦孝仪所编的权威本《先总统蒋公言论总集》目录中，却标明蒋介石的此次演讲稿“稿佚”，不知何故。

<sup>3</sup> 蒋介石：《中国之命运》，中央训练团，1943，第 2 页。



界较多关注顾颉刚与蒋介石思想的同一性方面，乃至怀疑其有可能被蒋“御用”，<sup>1</sup> 反而忽略当时两人彼此之间思想的差距，这其中恐怕存在失察之处。

但孙科的看法却与蒋介石存在明显不同。正如已有个别研究者敏锐指出的，1943年蒋介石《中国之命运》将“宗族论”高调阐发之后，孙科等人却并不附和，或者说根本不予理睬。是年11月15日，他在国民党中央训练团党政班演讲“宪法要义”问题时，仍旧强调：“中国是多民族的国家，其中占最大多数的当然是汉族”。<sup>2</sup> 这实际上也是他体会其父孙中山的遗教、并多年坚持不变的观点。在孙科看来，把中国各族融化成一大“中华民族”固然是目标，但在目前各民族依然存在，却也是必须正视的现实。

孙科早年留学美国，对宪政有所诉求。1931年前后，他就曾公开表达对于蒋介石独裁统治的不满，呼吁国民党应尽快结束“训政”、开始“宪政”，并有志于为中华民国创制一部宪法。1932年12月，他出任国民政府立法院院长之后，立即成立了宪法起草委员会，延聘国内36位著名法学家参加，自己兼任委员长，亲自主持起草工作。经过几年的反复研讨和修改，最终完成了《中华民国宪法草案》，并于1936年5月5日，由国民政府公布出来，亦称“五五宪草”。由于立意要贯彻“三民主义”原则，该宪草在结构上势必涉及“民族”问题专节，这就为“中华民族”和“中华国族”概念的入宪，提供了更多的机会。此前民国制定的各种宪法，多只从国民角度，提“中华民国人民”、“中华人民”和“中华民国国民”等概念，尚没有从民族问题角度涉及“中华民族”及其相关概念如“中华国族”者。

在1936年公布的“五五宪草”中，“中华国族”一词首次被正式写入了第一章“总纲”。该章的第五条明确规定：“中华民国各民族均为中华国族之构成分子，一律平等”。这显然是有意借用了孙中山有关“国族”的概念。正如我们在本文前面曾提到过的，孙中山在《民族主义》演讲的“第一讲”中，曾矛盾地认为，中国早就是一个民族造成一个国家，民族与国家在中国，早已合而为一。这在世界上也是一大奇迹，所以在中国，中华民族就是“国族”，民族主义就是国族主义。孙中山的这一“国族”论，实际上造成两种不同的理解，一种是将“国族”完全等同于“民族”，趋向于认同单一中华民族论。1940年代初，有的单一性中华民族论者，即乐于在这一特定的含义上使用“中华国族”，如1942年出版的《我们的国族》一书的作者毛起鵷等，就是典型代表，他们声称，其之所以将该书命名为“我们的国族”，而不是“我们的民族”，正是得之于孙中山上述“这一独特天才的启示”。在该书的章节标题上，他们也反复使用“中华国族”概念，并特别指出：“国父中山先生体认了中华民族的这一特点，赋予了一个特创的名词——国族”；“国族是什么呢？我们以为它和民族在某种情况下，是同一个东西，是同一的范畴。我们以为凡是一个民族，如果具有‘一民族一国家’（one nation one state）的这一特点，这民族便可算是国族”。由此出发，他们直接否认了内蒙藏回等少数民族为“民族”，而在汉文中将其称之为“部族”。认为汉、满、蒙、回、藏、苗等称呼，“严格的说，已经不能代表民族的名称。因为它们并没有因血统等关系而形成另外的组织而单独的存在。他们每个不个【过】中华民族的支派或组成的一个分子。实际历史已经把他们铸成一个同命的不可分离的结合体，而今我们只可说仅有一个‘中华国族’，汉、满、蒙、回、藏、苗等的名词，是不必要的了。”<sup>3</sup> 这里，作者所谓“中华国

<sup>1</sup> 可能因为顾颉刚抗战时期的有关思想和学术态度较能体现国民政府意愿的缘故，蒋介石1941年7月10日和17日的日记中，曾记录他预定要约见顾颉刚，以及钱穆、熊十力和冯友兰“谈话”之事（见《蒋中正日记》（未刊本），民国30年7月10日，7月17日）。从《顾颉刚日记》来看，1941年7月13日，在朱家骅等的安排下，顾氏的确与陈立夫、陈布雷等一道到黄山谒见过蒋介石。不过所谈为“经学”和“整理中国古籍事”（见《顾颉刚日记》第4卷，台北联经出版公司2007年版，第557页。）似未及“民族”问题，否则以顾颉刚性格，不会没有记录。此前日记中就多次记录过有关事情。

<sup>2</sup> 杨思机：《指称与实体》，中山大学博士学位论文，2010，第226页。孙科原话，可参见中国第二历史档案馆藏：《中华民国史档案资料汇编》，第5辑第2编政治（三），江苏古籍出版社1999年版，第750页。

<sup>3</sup> 毛起鵷、刘鸿煊合编《我们的国族》，独立出版社，1942，第2、3页。毛起鵷等称汉满蒙回藏为所谓的“部族”，

族”与“中华民族”一样，无疑属于一种“单一性”民族构成的政治概念。

但是显然，孙科主持制订的宪草中的“国族”概念的使用，却与此狭隘用法存在区别：他直接就强调了这一“国族”之下有多“民族”存在的事实。在笔者看来，孙科的认识理当被视为对孙中山“国族”论内涵的另一种理解和把握。就此而言，他的确体现出了某种与后来蒋介石所阐发的“宗族论”明显有别的思想旨趣。

可以肯定，“五五宪草”中“中华国族”一词及其作为整体概念的使用，与孙科个人的偏爱有关。他要贯彻自己一贯坚持的“国内各民族一律平等”的原则，而又能同时在字面上避免“民族套民族”的称谓矛盾。本来，1933年在宪法起草委员会副委员长吴经熊所起草的《中华民国宪法草案初稿试拟稿》里，最初使用的原是人们更为习惯的“中华民族”一词，而不是“中华国族”。吴经熊的拟稿分总则、民族、民权、民生诸篇。民族篇的第一章为“民族之维护”，第一条即为“国内各民族均为中华民族之构成分子”；第二条为“中华民族以正义、和平为本，但对于国外之侵略强权，政府应抵御之”等等。<sup>1</sup>1934年6月30日，以吴稿为基础多方修改、由初稿审查委员会拟定的《中华民国宪法草案初稿审查修正案》里，总纲部分新增第五条为：“中华民国各族均为中华民族之构成分子，一律平等”。1934年10月16日，立法院通过的《中华民国宪法草案》里，第五条则被改为：“中华民国各民族均为中华国族之构成分子，一律平等”。具体提出这一关键修改意见的人物，据笔者查证，当是国民政府立法委员陈长衡。

陈长衡（1898-1987）为四川荣县人，著名人口学家，1911年赴美留学，1917年获哈佛大学硕士学位归国。1928年至1935年曾任国民政府第一至四届立法委员。1934年9月21日，立法院召开第67次会议研讨宪法草案问题，陈氏为出席会议的74人之一。该会由立法院院长孙科任主席。会上，陈长衡针对原第五条“中华民国各族均为中华民族之构成分子，一律平等”，发表了专门的修改意见。虽然，这位深知英文中“nation”现代内涵的学者，究竟表达了怎样的具体见解，如今已经难得全知，但他显然主张明确称国内各少数民族为“民族”，而同时把“中华民族”改为“中华国族”，这一意见，无疑得到了主席孙科和其他在场人士的基本认可。因为当天的国民政府“中央社电”明确报道说：原草案中的第五条，“照陈长衡之提议，改为（中华民国各民族，均为中华国族之构成分子，一律平等）”。次日的《申报》也曾据此给予报道。<sup>2</sup>一年后的1935年10月25日，立法院再次会议讨论修正过的草案内容时，此条表述仍然保持未变，<sup>3</sup>一直到“五五宪草”正式公布。

不过，将“五五宪草”中有关“中华国族”的表述和承认国内各民族存在的事实，仅仅归结为孙科、陈长衡等立法院人士或者孙科一系的坚执之果，恐怕还过于简单。事实上，1930年代中后期，国民党高层内部，在要不要承认国内各少数民族的“民族”身份问题上，意见始终是分歧不定、缺乏强有力共识的。存在类似孙科之思想者，还有多人。以冯玉祥的有关思想为例，1935

---

认为其实际含义与人类学意义上的“nationality”大体相当，换言之，“‘nationality’应译为‘部族’，近似所谓‘少数民族’（minorities）”。对西方人类学和政治学的有关知识多少了解一点的毛氏还强调，“民族”与“部族”可依两个标准来分别：一是“政治组织之有无”；二是“人数之多寡”。“民族为政治的结合，部族则为非政治的结合。政治的结合最高形态为国家为民族所应有，却非部族所必需”；“在一民族一国家里，民族就是人民的全体；在多民族的国家里，多数民族即可作为民族的代表，而少数民族便是部族”。但毛起鵠同时又认为，中国的汉、满、蒙、回、藏等族“彼此同一血缘者多，而非同一血缘者少”，因此严格说来，“以之比拟于西方国家中了【的】所谓部族（nationalities）或所谓少数民族（minorities），均属不伦”。参见毛起鵠《民族、种族、国族》，《军事与政治》第2卷第5期，1942年。

<sup>1</sup> 参见《近代中国宪法历程·史料荟萃》，夏新华、胡旭晟整理，中国政法大学出版社，2004。转见常安《中华民族认同与国家建构》，《湖北民族学院学报》（哲学社会科学版）2010年第1期。这是笔者见到对近代中国“中华民族”入宪问题有所涉及的论文。不过讨论的内容不多。有些材料内容与笔者所见尚有出入，待考。

<sup>2</sup> 《申报》1934年9月22日。

<sup>3</sup> 立法院中华民国宪法草案宣传委员会：《中华民国宪法草案说明书》附录三《立法院历次所拟宪草各稿条文》，中正书局1940年7月版，第186页，208页，228页。

年前后，他就受苏俄民族政策影响较大，主张承认少数民族的“民族”身份，并著文公开批评国民政府的边疆政策无异于愚弄“边疆民族和人民”，呼吁“对于各民族的待遇一律平等而优待，绝不加以歧视”。<sup>1</sup> 而当时他不仅与孙科一道，同为国民党五届一中全会中央执行委员会的常委之一，还是国民军事委员会的副委员长，次年又与孙科一道，共同列名为国民党五届二中全会的九名主席团成员。不仅如此，甚至于国民党的“五中全会”正式通过的宣言，也令人惊异地包含了公开承认少数民族之“民族”名义的内容，据说其草拟者竟然还是一年前公开反对这一观点的戴季陶其人，而国民党元老于右任和张继，也联署表示了支持。他们的意思：一是承认现存各民族名义，二是各民族参政应纳入地区范围，而不以民族为单位。在此前提下，各少数民族可以享受特殊待遇、适当增加代表名额等。<sup>2</sup> 这一改变，可能与华北危机之后国民党逐渐明确的“联苏抗日”之外交策略，不无一定关系。而蒋介石个人，即便是不愿意接受少数民族为“民族”，至少对“五五宪草”中的总纲第五条以及“五中全会”宣言中的有关表述，也还是一度给予了容忍。

值得注意的是，同承认国内各少数民族的“民族”身份相一致，这一时期，强调各民族政治上不可分离的整体概念——“国族”之使用，在国民党的官方文件中也越来越。据笔者的阅读印象，大约在1931年九一八事变之后，“国族”一词已不断地出现在国民党的官方文书里，1935年时已经是相当正规而不容忽视了。如国民党五大宣言及其五届一中全会重要决议案里，就都反复使用了“国族”概念，前者宣称“吾人必须团结四万万人民为一大国族，建设三民主义强国之国家”，“重边政、弘教化，以固国族而成统一”，特别强调：“必须扶助国内各民族文化经济之发展，培养其社会及家族个人自治之能力，尊重其宗教信仰与社会组织之优点，以期巩固国家之统一，增进国族之团结”；后者则要求党员“团结国族，共赴国难……增进边区人民国家民族之意识”等等。“国族”概念在国民党政治话语中的时兴，不管与孙科本人地位的提升与思想倾向有无关联，都肯定为他在宪法草案的起草中直接使用“中华国族”概念并得到认可，创造了条件。

1937年，青年党高层骨干常乃惠发表《国族的血》一文。这位崇尚国家主义的著名学者，抗战时期已很喜欢使用“国族”一词，而在此文中，他还迅速而敏感地把握到“五五宪草”里采用“国族”概念和“中华国族”表述的特殊意义，并予以积极的解读：

中国今日已经超越了民族社会时代而逐渐进到国族社会的建设时代。最近立法院的中华民国宪法草案，明定国族与民族的区别，实在是一件比较进步的认识。但是在中华国族的轮廓之内，依然有汉满蒙回藏苗夷各民族的单位存在着，这些民族在事实上不能分离而各自建设一独立的国族。……<sup>3</sup>

1938年3-4月，国民党召开临时全国代表大会，其对“民族主义”进行重新解释时，也特别强调“中国境内各民族，以历史的演进，本已融合而成为整个的国族”。<sup>4</sup> 可见在“国族”概念之下，依然承认国内各少数民族存在的事实。

由于抗战全面爆发，立宪活动被迫延后。1938年秋，为集思广益，团结各方力量，国民政府在武汉成立政治协商机关国民参政会，依照左舜生、张君勱等人意见，组成了包括国民党、共产党、民盟人士在内的宪政期成会以修改“五五宪草”。1940年3月30日，国民参政会上通过了《中华民国宪法草案（五五宪草）修正草案》，也就是所谓“期成宪草”。该草案对“五五宪草”

<sup>1</sup> 冯玉祥：《中国与二次大战》，《冯玉祥选集》上卷，人民出版社，1998，第222-223页。

<sup>2</sup> 《戴季陶先生文集续编》，第236-237页；《戴季陶传记资料》（二），第30页。转引自杨思机《指称与实体》，中山大学博士学位论文，2010年，第85页。有意思的是，张继此人还喜欢公开攻击孙科、冯玉祥和于右任等“亲共”。有一次，他正攻击之时，蒋介石竟当着许多人的面痛斥他这种言论虽表面“爱党”，实则“害党”。后在日记中，蒋又表示过于严厉而后悔。见吕芳上主编：《蒋中正先生年谱长编》第6册，台北市，国史馆、中正纪念堂、中正文教基金会，民国103年12月版，第519-520页。

<sup>3</sup> 常燕生：《国族的血》，《国论》第2卷第10期，1937年。

<sup>4</sup> 有关详细内容，参见荣孟源编《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》下册，光明日报出版社，1985，第467-468页。

中的总纲章第五条和其他章中涉及少数民族权利的部分，均提出了修改意见。其中关于第五条中的“中华国族”提法，陶孟和与章士钊都不太认同，故其草案“附记”中特别注明：“陶参政员孟和，章参政员士钊主张将‘中华国族’改为‘中华民国’。”<sup>1</sup>关于“人民之权利”的条款部分，则要求写明：“聚居于一定地方之少数民族应保障其自治权”。

对于期成宪草的上述修改建议，时任国民参政员的陈长蘅曾作文加以反驳，认为“五五宪草”的总纲第五条“表示中华民国各民族无论其为多数或少数，均为中华国族之构成分子，彼此利害相同，休戚与共，不得任意脱离，亦不得互相歧视，比之协商会议所拟修改原则仅保障少数民族之自治权一点，实远较完善周妥。”<sup>2</sup>他显然是要维护昔日他曾发挥过重要作用的宪草成果。1940年4月，国民参政会一届五次大会在重庆开幕，正式讨论宪草修正案。蒋介石主持大会，孙科则介绍了“五五宪草”的起草经过并对有关内容进行了特别说明。在说明中，孙科专门提到：“第五条规定中华民国各民族均为中华国族之构成分子，一律平等，充分表现出民族主义中国国内民族一律平等的原则”。<sup>3</sup>

为了表达对“期成宪草”的不满及对陶孟和与章士钊等修改意见的不认同，孙科会后还特别让立法院编辑了《中华民国宪法草案说明书》，于1940年7月公开出版。在这份说明书中，我们可以看到孙科对于“中华国族”、“中华民族”以及“中华民国”之关系的完整理解。鉴于此前似未曾见到有人提及此事，这里不妨较为详细地引述如下：

民族主义之目的，对外在求国家之平等，对内使国内各民族一律平等。中华民族，系由汉、满、蒙、回、藏……等族所构成。分而言之，则为“各民族”，合之则为整个之“国族”。国父曾言“在中国，民族就是国族”。故特著为专条，以明中华民族之构成分子，而示民族团结平等之精神也。外国立法例如苏联宪法，亦有类似之规定。有谓此种规定为《中华民国临时约法》、《训政时期约法》及历来各次宪草所无，“中华国族”宜改为“中华民国”，不知本条所定，乃指“国族”之构成分子，非指“国家”之构成分子而言。国族之构成，以民族为单位；而国家之构成，则以个人为单位。本条所定各民族一律平等，与第八条所定“……人民在法律上一律平等”其涵义固不同也。<sup>4</sup>

从上文可知，在孙科等人看来，“国族”还是有别于“国民”的，后者以个人为单位，前者以民族为单位。但蒋介石本人显然并不同意孙科等的意见。正如前文所提到的，他明确反对称国内各民族为“民族”，认为中国只有一个民族即中华民族，其他所谓民族都只能称为“宗族”。这一国民党内一度强势的单一性中华民族观念，自然也影响了抗战时期地方政府对《中华民国宪法草案》的修改意见。如1944年5月，新疆省民政厅宪草研讨会就提出有关宪法草案的修正案，并上呈省政府，主张“‘中华民国各民族’应将‘民族’改为‘宗族’；又同条‘中华国族’之‘国’字应改为‘民’字。”<sup>5</sup>这无疑抱持的仍是蒋介石1943年在《中国之命运》中所阐发的那一影响深远的“宗族论”看法。

笔者以为，对于孙中山1924年的民族主义思想而言，如果说蒋介石的发挥走的是从“宗族”到“民族”之路，那么孙科的继承，则走的是从“民族”到“国族”之途。前者重视各族之间血统的交融与统一性而漠视其独立的“民族”性存在，而后者则正视各民族依然存在的现实，希求

<sup>1</sup> 中国国民党河北省党部编《中华民国宪法草案及各方研讨意见》（河北党务丛刊之十五），中国国民党河北省党部印，原本未标明具体出版时间，第24页。

<sup>2</sup> 中国国民党河北省党部编《中华民国宪法草案及各方研讨意见》，第52、76页。

<sup>3</sup> 孙科：《关于宪草制定之经过及内容之说明》，立法院中华民国宪法草案宣传委员会：《中华民国宪法草案说明书》，第161页。

<sup>4</sup> 立法院中华民国宪法草案宣传委员会：《中华民国宪法草案说明书》，第9页。

<sup>5</sup> 《新疆省民政厅呈报成立宪草研讨会情形并附呈提案》（1944年5月23日），新疆维吾尔自治区档案馆档案，档案号：政2-2-620，转引自王晓峰著《民国时期新疆地方宪政研究》，中国政法大学出版社，2013，第234-235页。

得国家层面的平等团结、进一步的深入融合以及政治上的不可分离。从思想来源来看，孙科显然较多受到苏联民族政策和宪法理念的影响，<sup>1</sup>这使他在这一点上，似与中共及吴文藻、费孝通等人类学家的观念，反有接近之处。过去，学界一谈到国民政府有关“中华民族”的民族政策或民族观，总是只提蒋介石的“宗族论”思想，而看不到以孙科为代表的国民党内另一思想路线的长期存在及其势力。这是亟需加以纠正的。不过，无论是蒋介石还是孙科，他们都强调和认同“中华民族”的一体性，与此同时，他们也都共同维护国民党的政治利益。

由于蒋介石和孙科都不满意于“期成宪草”，因此制定宪法的任务只能是继续后拖。直到抗战胜利以后，它才再度正式被提上议事日程。不过，在这期间，地方政府有关部门乃至民间对于“五五宪草”进行“修正”或“补订”的热情，也未曾中断。笔者就曾见过一份《大中华民国宪法草案补订案》的“非卖品”印刷物，这里不妨略加介绍，以窥“中华民族”入宪愿望不绝如线之一斑。该“补订案”为江苏学者乔一凡（1896-?）努力参政议政之“杰作”。乔氏乃江苏宝应人，1927年曾主持南京教育会，30年代创办过《南京日报》，抗战爆发后入重庆工作，曾作《武汉退却后上蒋委员长书》，抗战胜利后当选为国民政府立法委员。乔一凡的这一“补订案”，印刷于1940年5月，也就是前述国民参政会讨论“期成宪草”前后。它给笔者印象最深的地方有三：一是全篇标示“大中华民国”和“大中华民族”；二是明确提出宪法须“规定正月朔为大中华民族节”；三是在“宗族”问题上大做文章，要求将“宗族”建设入宪，但又与蒋介石的“宗族论”意旨大别，可谓别生谐趣。蒋介石明明是要以“宗族”取代以往对国内各民族之“民族”称谓，而乔氏不仅公开承认各族的“民族”地位，还偏强调这各民族乃均以“宗族”为重要的基层组织。该方案的第二章题为“民族”，其中第七条为：“大中华民国各民族均为大中华民国构成之份”；第八条为：“大中华民国各民族之宗族得依其习惯设族长以教其族人”。在所附的说明中，乔一凡大讲孙中山从“宗族”入手进行“国族”建设的高明之处，认为“此条入宪，实无异为国家添数千万管教人员”；且抓住了“中国文化的核心”，既可“示人生正确之观念”（非个人主义），亦可“奠民族文化独立之基础”。<sup>2</sup>这一源自孙中山思想启示的国内“各民族之宗族”入宪说，在笔者看来，对蒋介石试图加以改造以代替国内各民族称谓的“宗族论”，恰恰形成某种悖论性的解构效果。

1946年底，国民党与青年党、民社党等合作，联合召开了没有共产党和民主同盟参加的“制宪国民大会”（后者被大陆学者通常称之为“伪国民大会”）。会议期间和前后，国内各少数民族代表围绕着重本族的权力与义务，据理力争、决不妥协的各民族意识，得到毫不含糊的彰显。他们有的坚决要求民族自治，有的反复吁求本民族代表名额的增加，有的强调本民族的名称必须写进宪法，同时呼吁政府扶持弱小民族、尊重少数民族等等，慷慨陈词，毫不退让，<sup>3</sup>一时间各类报刊争相报道，给当时的政党代表、知识分子和政府官员，留下了极为深刻的印象。在这种大势所趋的情况下，蒋介石若还要坚持否认中华民族之下存在不同民族，已经几无可能。制宪国大期间，蒋介石因此一反常态，被迫接受了国族之下存在各“民族”的事实，不得不暂时收起了他那套“中华民族一元论”的宗族说。

相比之下，“五五宪草”中的“中华国族”说之基本精神，反得到了较多同情。如国大代表赵炳琪就认为，“明白规定各民族皆为国族之构成分子，不仅表明我国数千年以来，国内各民族

<sup>1</sup> 在将国内各民族的“民族平等”入宪的问题上，孙科受到苏俄宪法精神影响较大是显而易见的。他在“外国立法如苏联宪法，亦有类似之规定”处，特别做一注释，译出其具体规定内容：“不论民族及人种，苏联人民在经济、国家及政治社会所有各生活方面之平权，为不变之法律”；“公民权利之任何直接或间接限制，或反之由于其民族及人种差别之直接或间接特权之规定，暨人种或民族排外或仇视及侮慢之一切仙【迂】播，均受法律之惩治”。立法院中华民国宪法草案宣传委员会：《中华民国宪法草案说明书》，第8页。

<sup>2</sup> 乔一凡：《大中华民国宪法草案补订案》，重庆市沙坪坝印刷生产合作社代印，1940年5月，第10、36-38页。其《武汉退却后上蒋委员长书》，1938年由国民教育学会印。

<sup>3</sup> 可参见杨思机《指称与实体》第五章，中山大学博士学位论文，2010，第233-284页。

血统相混文化交流、彼此相互融合之事实，亦指明今后逐渐融为国族之趋向，以提高各民族一致团结之精神，而加强其向心力之力量！”<sup>1</sup>以往，学界同仁过于夸大了蒋介石“宗族”说的影响，实际上它在政治思想界的公然传播和绝对主导地位，也就只有不过三、四年而已。

1946年12月25日，制宪国大最终通过了民社党党魁张君勱等以“五五宪草”为基础起草的《中华民国宪法》，1947年元旦，由国民政府加以公布，宣布当年12月25日起正式实施。该宪法第一章总纲第五条最终定为：“中华民国各民族一律平等”。其中，既没有“中华民族”，也没有“中华国族”，不免令许多究心“中华民族”整体认同者感到失望。但毕竟，国内各“民族”的现实地位在其中得到了明确承认，“民族平等”的原则也被庄严地写入宪法，这总还是体现了时代的进步。因此，1947年8月，由国民代表李楚狂编著、正中书局权威出版的宪法解读书《中华民国宪法释义》中，郑重点明：“本条之规定，系以民族为主体，而保障各民族在政治上之地位平等。与本宪法第七条所定人民在法律上一律平等之以个人为主体，而保障个人在法律上之地位平等者，意盖有别”。<sup>2</sup>应当说，这一“处理”也是当时各方观点和各派政治思想势力互动妥协的结果。

更值得注意而今人多未注意、似乎当时人也未必真广泛在意的是，1947年9月，也就是一个月后，由孙科题写书名的《中英对照中华民国宪法》——一部旨在对外宣传，以彰显中国民主建设伟大成就的宪法之英译文本，也由商务印书馆权威推出。此条的英文翻译表述为：All the races of the Republic of China shall be equal.<sup>3</sup>不知这一将中华民国各民族（包括汉族）译成“races”（种族）的翻译，究竟达成了谁的心愿？显然不完全是蒋介石的，似乎也不全合孙科的主张，倒是比较符合顾颉刚和下文将要提到的民族学家谢康等人的认知。至于这样的翻译如何形成，由哪些专门的国家组织和机构曾真正严肃地加以对待，这已经不是笔者目前的研究所能回答的了。

两年后的1949年，“中国人民政治协商会议”在北京召开，这是中国共产党领导的新中国成立的标志。但其所通过的“共同纲领”也只谈到国内各民族的平等团结，民族区域自治和保护少数民族政治、经济和文化发展权等内容，同样没有使用现代意义的“中华民族”概念。也就是说，在整个民国时期，尤其是抗战时期及其后，包括国内各民族在内的“中华民族”这一总的民族共同体概念，尽管传播很广、关系重大，但却因为认识和理解上的分歧，始终都未能正式入宪。“中华国族”概念也是如此。这是研究者不能不指出的事实。

### 三、芮逸夫的“中华国族”解说：一个典型阐述之考察

“中华国族”概念及相关认识，无疑是近代“中华民族”观念及其认同思想史上不容忽视的重要问题和内容。该概念在民国时期特别是抗战时期有一定的传播，特别是1936年公布、至少在中国流传和被期待了十年的《中华民国宪法草案》（五五宪草）将其正式列入“总纲”第五条之后。前文我们曾提到1940年夏孙科在《中华民国宪法草案说明书》中对这一概念与“中华民国”和“中华民族”之关系有过粗略说明，当时很多人见到这一说明后，未必都能满意。人类学和民族学家芮逸夫，就是其中很有代表性的一个。1942年12月，芮逸夫发表《中华国族解》一文，便试图从理论上较为系统地专门阐释“中华国族”概念，以形成与流行的“中华民族”概念的某种调和，可以说在理论上具有一定的自觉性和典型性。由于类似的思想努力在民国时期并不多见，故笔者以为值得格外关注。

芮逸夫（1898-1994），江苏溧阳人，长期任职于中央研究院历史语言研究所，是民国时期较

<sup>1</sup> 《国民大会代表对于〈中华民国宪法草案〉意见汇编》（上册），国民大会秘书处，第28页。上无具体出版时间，估计为1946年底制宪国大期间和会后所印。中国人民大学图书馆藏。

<sup>2</sup> 李楚狂：《中华民国宪法释义》，正中书局，1947，第18页。

<sup>3</sup> 赫志翔译，《中英对照中华民国宪法》，商务印书馆，1947年9月初版，11月再版。

早注重田野工作的著名人类学和民族学家之一。1933年，他与凌纯声等一起赴湘西南考察，写成“湘西苗族调查报告书”，被认为是我国最早一份正式的苗人调研报告。后来，在考察和改定西南少数民族汉字族称方面，他也曾做出过重要贡献，并积极致力于提高少数民族参政权的工作。1942年9月，芮逸夫写成《中华国族解》一文，3个月后发表在“中国人文科学社”所主办的《人文科学学报》上。该文认为，“国族之名，创自孙中山先生。……由我国的情形说，国族和民族是相同的；而民族和国家也是相同的；其在西文，本同作一词：拉丁文作 Nationem，英、德、法文并作 Nation。所以我尝以为中华国族，中华民族和中华国家三个称谓，可以说是‘三位一体’。”他这一认识的得出，受到过清末时章太炎先生《中华民国解》一文有关看法的启发。章氏强调华、夏、汉等传统称谓，尽管最初的本义有别，但后来却含义交叉互摄，所谓“华云、夏云、汉云，随举一名互摄三义。建汉名以为族，而邦国之义始在；建华名以为国，而种族之义亦在。此中华民国之所以溢。”不过，芮逸夫却认为章太炎“对于中华民族之义，似乎不很了解。他对于所谓金铁主义者之说，驳斥不遑。其实所谓金铁主义者对于中华民族的见解，虽不尽然，却颇有相当的是处”。他肯定金铁主义者杨度认为“中华”不是“一血统之种名，乃为一文化之族名”的观点“正合乎现代民族学者所采民族分类的标的”。因为“民族与种族，虽然相关，但不容相混。前者是文化的融合，而由于社群的团结；后者是体质的联系，而由于血统的遗传”。种族是“天然的，是有史以来生成的”；民族则是“人为的，是在历史的过程中由人类的思想、感情、意志造成的，是经过长时期的努力获得的”。他还指出：“一个种族可以分裂为几个民族，一个民族也可以包含几个种族。我国民族乃是经过几千年，融合古今来好些个种族，及其思想、感情、意志而成。本文所称的中华民族，即指此义”。

在芮逸夫看来，“中华国家”、“中华民族”和“中华国族”虽然是“三位一体”，但彼此之间又是“各有分际”：“和种族为生物学及人种学上的名词一样，民族为社会学及民族学或文化学上的名词，国家为政治学及法律学上的名词。换句话说，即由社会的及文化的观点来说，应称中华民族；由政治的及法律的观点来说，应称中华国家；而中华国族则为兼由社会的、文化的，及政治的、法律的种种观点而称说的名词。所以中华国族的第一义，我们可以省作中华国家和中华民族联成的一个复合词的简称解”。<sup>1</sup>由此出发，他将“中华国族”具体析成四义，即“地域的中华国族”，“人种的中华国族”，“语言的中华国族”和“文化的中华国族”，并一一解析了其内涵。

在讨论“文化的中华国族”的时候，芮逸夫特别提到，全国各地风俗习惯大同小异，“只有蒙古、西藏、新疆，差异稍大，然其化而为大同小异，也只是时间问题而已”。在强调“一个种族可以分裂为几个民族，一个民族也可以包含几个种族”这一点上，他与人类学家吴文藻等的认知颇有相似之处，但芮此文只称蒙藏回等族为“种族”或“族类”，并主张中国国内各族文化应不断融合，认为“中华民族”的概念，与千年混成的“中华国族”之文化层面的内涵一致；而“中华国族”之所以不断壮大，恰得益于本民族“中庸之道”的文化精神。

不仅如此，芮逸夫还对“中华国族”的多元一体特点，作出了自己独特的总结：

我中华国族在任何意义上都是多元的：领土兼具多种地形，人种混凝多数族类，语言包含多数支派，文化融合多数特质。然此种种，早已混合同化，而归于一。秦、汉的统一，是我国族的初步形成；两晋时五胡的乱华，而突厥种人同化于我；两宋时辽、金的南侵，而通古斯种人同化于我；后来蒙古满洲，先后以武力主宰中原，然终被华化，而各各成为今日中华国族的重要成分。正如江海的不辞细流，所以能成中华国族之大。<sup>2</sup>

芮逸夫显然懂得现代 nation 概念的内涵，故能在“国家”政治整合的基础上，复提出语言文

<sup>1</sup> 认为“国族”是民族与国家两相结合的看法，民国时期也较流行。如胡一贯在《国族之神圣与动力》一文中就认为：“民族与国家的结合，是神与圣的结合。分而言之，曰民族，曰国家；合而言之，曰国族，曰神圣。所以国族是神圣的。”参见《三民主义半月刊》1946年第3期。

<sup>2</sup> 芮逸夫：《中华国族解》，《人文科学学报》第1卷第2期，1942年12月。

化和血统进一步融化的整体诉求，并强调中国历史上国家与民族曾不断互动、取得阶段性政治、文化和血统等的融合成果之综合延续性。这种试图调和“中华国族”与“中华民族”说的“多元一体论”，不仅将国家和民族统一起来，而且把历史和现实联系起来，显示出宏阔的视野和一定的灵活性。不过，芮逸夫的这种调和论最初并没有将传统国家与近代宪政国家及其人民加以区分（对他来说，有所区分是1947年以后才有的事情），且完全以回到孙中山的“国族”说为其立论基点，只是重新加以了解释而已。在这点上，他本人似乎受到前文提到的《我们的国族》一书的某种影响（如果仔细对读两者，不难发现此点）。但芮逸夫毕竟是专业的民族学家和人类学家，且有较强的理论阐释兴趣，因此在对待国内少数民族的称谓问题上，他也没有走上绝对否认其“民族”身份或特征的地步，只是一度尽量避免了“民族”的提法，一般从“种族”构成成分角度加以涉及而已，尽管他同样强调“中华民族”的一体性和整个性。

三年后的1946年4月，芮逸夫在《民族学研究集刊》上发表《再论中华国族的支派及其分布》一文，对他自己称之为“急就章”的《中华国族解》一文的有关内容，又有所补充。一方面，他从人种学（包括体质遗传特征研究和血液型研究）与民族学的角度，将此前的观点进一步条理化，把“中华国族”具体析成“六支三十组”的支派，强调“构成我们国族的因素大体是相同的，但这是就构成分子的‘共相’而言；若就各分子的‘自相’来说，我们知道一个娘胎里生不出两个完全同样的弟兄。我们的国族人口有四亿五千万之众，分布有一千一百万方公里之广，当然不会没有差异。况且数千年来渐次加入的新分子，其同化程度也各各不等。由于地理和其他环境的不同，自然而然发生不少差异。”不仅如此，芮逸夫还将中华国族因“共相”而“凝聚同化而归于一”的主要原因，归结为其主体汉族“文化的优越和文字的统一”，归结为其“包容力含孕之力极大”一点。在这点上，他基本接受了孙中山的汉族中心观和自然形成的“同化融合”说，与其中研院史语所的顶头上司、不愿称汉、满、蒙、回、藏为“民族”的傅斯年的观点大体保持一致，至少不直接冲突。他明确表示，今后国人必须“赓续祖先的遗业来创新，来求进步，就国族的融合一端来说，祖先之业已经给我们做到百分之九十五以上了，其余不足百分之五的支派，不容讳言，尚有待于进一步的融合，这进一步融合的责任，我们就应该负起来”。具体而言，就是应该对这些“支派”进行扶植，“使他们达到现代的文化水准，同进于文明之域。扶植之道，首先要把我们的优越的文化，统一的文字，普及于各支各组各族的国民，使他们都有‘同声之应’、‘同气之求’，且得‘同文之便’。本着我们的祖先传来的‘中庸之道’，配合着‘三民主义’，使他们心悦情愿地向心同化”。<sup>1</sup>

这里，值得注意的还有一点，就是芮逸夫如何称谓蒙藏回等国内少数民族的问题。1942-1946年间，芮氏在构筑“中华国族”说的时候，不妨说采取了一种含糊其辞的回避态度。如果按照其所信服的民族学见解之内在逻辑，既然视“民族”为一种社会历史文化之群体，那么蒙藏等族便依然可称之为“民族”。在这点上，他当时应该说是有所顾虑，故而前后难免有所矛盾，而宁愿在“种族”意义上谈论各族。1942年前他称国内少数民族为“民族”自不待言，此后他虽多从“种族”角度加以谈论，却也仍有保留称其为“民族”的时候，如1943年，他发表《西南民族的语言问题》一文时，就仍称西南少数民族为“民族”，由此可见其矛盾心态。直到1946年确认国内各少数民族为“民族”的《中华民国宪法》公布之后，芮逸夫才最终克服这种矛盾，明确称内蒙、回、藏、苗等为“民族”而不再改变。在1947年9月发表的《行宪与边民》一文中，他明确写道：“本文所称的边民，是指全国的边疆各民族，也就是全国的边疆国民。所以称他们为民族，只是说他们各有其文化的特征。我们知道，中华国族的文化是凝聚多数特征而成的。概括地说，边民的特征是：口操非汉语，写读非汉文，或没有文字，信仰某一种宗教，或仅保存原

<sup>1</sup> 芮逸夫：《再论中华国族的支派及其分布》，《民族学研究集刊》第5期，1946年。



始的灵气信仰；……在这个边民的含义之下，蒙古和西藏两族也是包括在内的”。<sup>1</sup>

这样，芮逸夫的“中华国族”论就与承认国内少数民族为“民族”的那种“中华民族”论终于统一了起来，且此后不再有大的变化，即认为中华国族是由中华国家和中华民族合构而成的混合体，而中华民族之下暂时还存在各个分支民族。“国族”与“民族”的差别，实际表现在前者建有统一的国家政权作为基础。<sup>2</sup>这种观点，颇能体现民国时期民族学或人类学界有关的主流思想倾向。<sup>3</sup>

1947年之后，作为国民政府立法委员的芮逸夫，在为国内少数民族争取政治地位、权利和文化融合方面，做了很多努力。他主张“依据宪法民族平等的精神”，在边疆地区可以实行“民族平等的边疆地方自治”，“依各民族人口的比例，确定其实行选举的各级民意机构组成分子的名额”。<sup>4</sup>在芮氏看来，1947年1月公布的《中华民国宪法》中对蒙藏等地区的国民大会代表和立法委员名额规定之优待办法，在世界各国中都不曾有过，若仅就此方面而言，“可以说是世界上最民主的宪法了”。当然，他认为国民政府还可以做得更好，比如对于边疆地区少数民族的各级代表和议员的名额，还可以“采加倍优遇方法”<sup>5</sup>等等。至于在少数民族聚居的边疆地区如何开展地方自治，他则进一步提出了“服从多数、尊重少数”的原则：“因为各民族的多寡不等，必不免引起多数民族（不一定是汉人，有很多地方是边民占多数的）排斥少数民族（不一定是边民，有很多地方汉人占少数的）问题”，只有实行“服从多数、尊重少数”的原则，给少数民族“相当限度的否决权”，“而后少数民族的意见遂不致永远在被牺牲之列，而后才能做到大家都尽义务，大家同享权利，共同从事边疆地区的建设”。当然，这种以地域为单位的方自治，同中共后来实行的以民族为单位的区域自治，仍存在一定的差别。芮氏认为，在边疆地区实行民族平等的地方自治，加深不同族类彼此的了解和文化的协调，是先决条件。而要做到这一点，“实有赖于与内地文化的交流融合，使同趋于现代化，首先应开辟边疆地区的主要公路和铁路，使边疆和内地的交通日臻便利，并振兴教育以提高边民的文化的水平，……宪政前途，实利赖之”。<sup>6</sup>他此时已经不再讲少数民族文化与汉族文化“同化”，而是讲“同趋现代化”了。这在1946年制宪国民大会通过《中华民国宪法》之后，似乎成为一种较为普遍的现象。

大约在1946年至1948年间，与边疆自治问题相关，谈边疆民族文化“国族化”或“中国化”的人增多了起来。且谈论者一般都注意与“汉化”或“同化”论划清界限，而强调“共同进化”和“现代化”，从而显示出时代的进步。如1948年，国民政府蒙藏委员会委员李寰就撰文强调，中华民国的各族人民当“共同努力于文化及其他有益事业”，也即“共同进化”。他写道：

“共同进化”一词，一般人多误解为“同化”之变名，其实两者是两样含义，各不相同。如以民族文化为例，“同化”是以一族优良之文化、制度，来同化其他族落后之文化、制度，不管他族是否适合，而亦同化变更之，可说是含强制性。共同进化则不然，是配合时代需要，采取各

<sup>1</sup> 芮逸夫：《行宪与边民》，《边政公论》第6卷第3期，1947年。

<sup>2</sup> 1971年，芮逸夫主编《云五社会科学大辞典》第10册《人类学》，撰写“民族与国族(nation)”时，仍然保持此种看法，不过写得更为简洁明白：“‘民族’与‘国族’二词，在西方只是一词，所以都可解说为由共同文化与共同意识结合而成的最大的人群。……至于二者的存在，虽同为历史上的结合和文化上的连系，但也略有区别：即民族可不必有政治上的自治权及国家的形态，如过去的犹太民族是；而国族则必须有国家的实质，如中华国族是（编者按：‘国族’是国父孙中山先生所创用，详见民族主义第一讲，民国十三年），见该书台湾商务印书馆1971年版，第94页。

<sup>3</sup> 关于“民族”和“国族”的区别，早在1946年，国民政府蒙藏委员会委员、民族学研究者李寰在《边铎月刊》上，也明确表达了与芮逸夫相同看法，认为：“考民族一语，在英文中为(Nation)，意即民族国家，亦有谓为国族者，后因含义不明，遂另制‘民族’(Nationality)一字，专指同语言与同习俗之人群，而国族则指有主权政治国家之人民，以为区别。”见李寰《国族与宗族》，《边铎月刊》第7-8期，1946年。李寰(1896-1989)四川万县人，曾任国民政府贵州省政府秘书长和国大代表。

<sup>4</sup> 芮逸夫：《行宪与边疆地方自治》，《边疆通讯》第5卷第2-3期，1948年。

<sup>5</sup> 芮逸夫：《行宪与边民》，《边政公论》第6卷第3期，1947年。

<sup>6</sup> 芮逸夫：《行宪与边疆地方自治》，《边疆通讯》第5卷第2-3期，1948年。

族之优点文化，创立新的典章制度，是一种顺应自然之方式。在今天言，共同进化，最适合于国情最惬洽乎民心，因边地同胞，保存有几千年来之优良文化，大可彼此交流，酌情采用，融洽成整个国族文化，于国于民，皆有利焉。

在李寰看来，这种“共同进化”的实现，实有赖于厉行一种“中国化运动”。“中华民国，为中华民族全体建立之国家，中华国族系由国内各宗支族所组合而成，亦称中华民族”，要想文明程度不一的各族“同心协力”，非实行“中国化运动”不可，否则不足以促进彼此的精诚团结和共同进步。“所谓中国化运动，凡属中华国籍之人民，无论属于任何宗支族，其衣食住行、语言文字、行为思想等，必须合于一种中国化之公式”。这种公式的具体内容如何，作者没有说明，但他却强调其必须“是采取各族之优点，交流各族之文化而成”。这种“中国化”与学习西方文化采用民族形式的那种流行的“中国化”说法有别，实际上是“国族化”的同义语。<sup>1</sup>

当时，另有研究边疆民族的学者撰写《论边疆文化的国族化》一文，声言应当使全国人民特别是边疆同胞形成如下三点认识：“第一是今日的国族文化，不是中原民族独创的文化，而是国内各民族文化汇融的结晶，现在却正在积极地现代化；第二国族化不是汉化，是国族底现代化，旨在发扬边疆固有的优良文化，提高边疆文化生活水准，以便加速国族文化现代化；第三是文化国族化，不是地方或民族便没有自决自治的权利，……每一个民族的文化国族化，与他的政治制度没有什么绝对的关连。每一个地方或民族，尽管自治，甚至于成为自治邦……牠的文化还须要国族化的。”<sup>2</sup>这大体上反映了抗战结束后国内主流的民族思想。

应该指出的是，当时使用“中华国族”概念的人，很多时候都是和孙中山一样，是在强调中华民族的独特性时才乐于这样用的，并非是着意要取代“中华民族”概念。因此使用者往往两者同时并用、或在基本相同的意义上使用这两个概念。如1940年，民族学者谢康的有关使用，就可视为典型。他认为：

我们所谓“中华民族”，翻成英文应该是 Chinese nation, 法文应该是 La nation Chinoise, 她的涵义大概是由天然力及政治文化经济等力量造成的隶属中国国籍的人民的总体，或者说中国人民 (La population de L'etat Chinois) 的全部，换言之，也就是中国人民所形成的“民族国家” (Etat-nation)，所以也可以用“中华国族”的字样。中山先生在民族主义演讲词中，曾经再三阐发造成“国族”的意义与步骤，现在“中华民族”或“中华国族”是毫无疑问的包含：四万万以上的汉族，本与汉族同源而数目只有一百多万的满洲族，几百万蒙古人，百余万信奉回教的突厥人，和两百万西藏人五大民族 (race) 及其他少数苗、瑶、侗、黎、僮、蛮夷诸小民族 (Sous-race)。

3

又如1941年，国民政府的要员、回族高官白崇禧在对蒙回藏慰劳抗战将士团的讲话中的有关使用，也是如此。他说：“总理在《民族主义》里面曾经说过：‘民族主义就是国族主义’，换一句话说，民族主义不仅在打倒满清政府，而是要在打倒了满清政府之后，做到汉满蒙回藏五大民族团结，成世界上一个最伟大的中华民族，也就是一个精诚团结的中华国族。中华民族或中华国族的造成，不是用武力霸道去压迫国内任何民族，而是顺适自然，本共同生产共同开发的原则来达到的”。<sup>4</sup>由此可见一斑。

虽然，“中华国族”的说法在字面上，似乎为蒙、藏等民族的“民族”称谓留下了某种程度的空间，但由于当时很多使用者都将其与“中华民族”的概念完全等同使用，甚至是基于“中华民族”之上的使用，故也并非所有“中华国族”论者都认可国内少数民族的“民族”地位和身份。前文提到毛起鵠等编的《我们的国族》一书的思想倾向，便是突出例子。不仅如此，即便在1946

<sup>1</sup> 李寰：《论共同进化与中国化运动》，《边铎月刊》第1期，1948年。

<sup>2</sup> 张汉光：《论边疆文化国族化》，《边疆通讯》第4卷第4期，1947年。

<sup>3</sup> 谢康：《民族学与中华民族的认识》，《建设研究》第3卷第3期，1940年。

<sup>4</sup> 白崇禧：《实现总理的国族主义》，《边铎月刊》第3期，1941年。

年确认蒙回藏苗等少数民族“民族”地位的《中华民国宪法》得以颁布之后，依然有人坚持这一观念。如前文提到的李寰一方面喜欢使用“中华国族”的整体概念，而同时仍愿意把汉、满、蒙、回、藏等民族称之为“宗族”，即为之代表。1948年，《中国边疆》月刊创刊号发表《中华国族说》一文，也是这种观点。文章强调：“居住在中华国土的人民，本来只有一个民族，即中华民族是也。国人历来对于民族的意义，向少注意，只以各人群居住地区之不同而谓有汉、满、蒙、回、藏各族之称，又以汉族，即是中华民族，其实这都是未曾深察。汉族固是中华民族的主体，而不能概括中华民族。满、蒙、回、藏，在血统等一切的条件上，特非单独自成系统，实在都是中华民族的一支。”<sup>1</sup>

实际上，无论是“国族”还是“中华国族”概念，在抗战时期乃至1949年以前的中国，其传播虽有逐渐增多之势，但毕竟都还不能说已在社会上真正广泛地流行开来。“中华国族”一词使用尤少，特别是中共方面，几乎不用。从纯语言使用效果上来看，“国族”和“中华国族”对于当时的中国普通老百姓来说，与“国家”及其主体“国民”之全体相比，似并无什么特别不同之处，因此很难显示出超越于纯政治范畴的国家及其主体“国民”之上更深一步的民众凝聚力之意义（尽管使用者往往也有超越“国民”政治概念的文化意图）。而凸显历史文化融合乃至涵容泛血缘混杂意义（你中有我、我中有你）的社会文化概念“民族”，则无疑更具有族类亲近感、历史纵深感和文化粘合力，这就是为什么当时“中华民族”作为一个具有自我身份认同意义的总体符号，仍具有某种不可替代性、并为政治家、思想家和一般国人普遍乐于使用的原因。

## 【论 文】

### 论民国时期的公民概念及其公民教育<sup>2</sup>

杨才林<sup>3</sup>

**摘要：**从臣民到公民，反映了民国时期人们关于“公民”观念的进步。辛亥革命推出了“天下为公”的理念，“臣民”的概念由此退出民国法律体系。如何培养公民？教育家开出了一剂良药——公民教育，这显然属于社会教育的高端走势。在长达半个世纪的时间里，中国虽然完成了从臣民到公民宪法文本意义上的概念转换，但公民教育依然薄弱，公民观念并未能深入人心，也未能铲除国民的奴隶根性，更未形成公民文化传统，公民教育任重道远。

**关键词：**民国、公民、公民教育

从清末预备立宪至1940年代，历经半个世纪，中国完成了从臣民到公民在宪法文本意义上的概念转换，反映了民国时期人们关于“公民”观念的进步。如何培养公民？当时教育家开出了一剂良药——公民教育。所谓公民教育，即教育国民成为依法享有权利和履行义务的权责主体的过程。然而民国时期众多教育资料缺乏公民教育方面的详细罗列，说明公民教育并未形成气候。笔者认为，公民教育作为社会教育的内容之一，正是这些稀见的提法和少量的记载，显示了民国社会教育的高端走势，就此问题目前学界少有专文发表，所以有钩沉的必要。

<sup>1</sup> 编者：《中华国族说》，《中国边疆》1948年创刊号，“文摘”栏。

<sup>2</sup> 本文发表于《历史教学》2010年第10期。

<sup>3</sup> 作者单位：北京理工大学人文与社会科学学院

## 一、从臣民到公民

民国之前，我国国民在政治属性上属于臣民的范畴。在君民关系中，民众通常自称或被称为贱民、草民、小民，臣子通常自称为微臣、卑臣、罪臣。在官民关系中，民众自称是小人，官员则是大人。民对官顺从，官员之间下级对上级顺从，臣对君顺从。驾驭臣民是君主专制的根本目标，任何构成对君主专权显性或隐性的威胁都被绝对禁止。“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，天下乃君主一人之天下。在此境况中，以三纲五常为中心内容的长期教化使得臣民人身依附、思想顺从，不自觉地充当了皇权的工具。

清代根深蒂固的臣民情结集中表现为奴性，这是一股强大的惰性力量，制约着国家的发展。正如梁启超所言，“吾国之大患，由国家视其民为奴隶，积之既久，民之自视亦如奴隶焉。彼奴隶者苟抗颜而干预主人家之事，主人必艴然而怒，非柄斥则谴责耳，故奴隶于主人之事，罕有关内心者，非其性然也，势使之然也。吾国之人视国事若与己无与焉，虽经国耻、历国难，而漠然不以动其心者，非其性然也，势使之然也”<sup>[1] (p.234)</sup>。此段论述精要地分析了清朝臣民的奴性，其形成机理在于专制王朝视百姓为奴隶，时间一长，百姓自视为奴隶。及至19世纪末20世纪初，西方民主国家已经以培养公民为要务，然而中国报馆有禁，出版有禁，立会演说又有禁。倡公理则目为邪说，开民智则诬为惑人。如是情形之下，父子、兄弟、夫妇、师徒、朋友莫不互相期望安分顺从。

自视为奴隶的臣民与国民有何不同？1901年，《说国民》一文对此作了区分。何为国民？“天使吾为民而吾能尽其为民者也”。何为奴隶？“天使吾为民而卒不成其为民者也”<sup>[2] (p.310)</sup>。区别在于：奴隶无权利，而国民有权利；奴隶无责任，而国民有责任；奴隶甘于压制，而国民喜好自由；奴隶服从尊卑，而国民倡言平等；奴隶好依傍，而国民尚独立。依此衡量20世纪初的中国人，不论上下，不论贵贱，“其不为奴隶者盖鲜”。“天演如其其剧，物竟如此其酷，而世界有国民之国，将群起染指于亚洲大陆极东之地”。处此岌岌可危形势，作者发出警示：中国有国民则可气凌欧美，驻足地球；中国无国民则将为他国奴役，万劫不复。由此看出作者倡导培养国民的急切心情。《说国民》一文所谓“天使吾民”和梁启超所谓“势使之然”皆出同理，即朝廷养民的取向。《说国民》中的“国民”是在参照西方自由、平等、权利等观念基础上，与“奴隶”特征做了强烈对比，这与梁启超倡导的“新民”不谋而合。梁启超所谓“新民”也就是新时代的国民，具有国家思想、权利思想、义务思想、政治能力、公德、私德，毅力等；崇尚自由、自治、自尊、进取、冒险精神等。由此可以说，“新民”是东西方两大文明相互激荡、扬弃和合而培育出的具有时代精神和民族之魂的国民，所以梁启超说，“新民为今日之中国第一急务”，其实现过程则是“淬厉其所本有而新之”，“采补其所本无而新之”<sup>[3] (p.657)</sup>。

思想界的认识是超前的，但政府的作为往往滞后。1908年，清政府预备立宪中推出的《钦定宪法大纲》是中国历史上第一部宪法性文件，共计23条，由“君上大权”和“臣民权利义务”两部分构成，充分体现了“大权统于朝廷”的立法旨意。以附则形式规定所有的“民”均被称作“臣民”，“臣民”有纳税、当兵、遵守法律的义务，在法律范围内，享有言论、著作、出版、集会、结社、担任公职等权利和自由。《钦定宪法大纲》确认了君主立宪制的政治改革方向，但由于君权强大，议院立法权和监督权非常有限，“臣民”的自由和权利微不足道，并且缺乏有效保障。1911年10月30日清政府颁布的《十九信条》虽不再使用“臣民”而采用“国民”的提法，但也仅在第7条规定“上院议员由国民于法定特别资格中公选之”，除此之外，通篇不提国民的权利和义务。由此说明，清末法律中的“国民”有名无实，其本质还是“臣民”。

辛亥革命打破了“家天下”的历史循环，推出了“天下为公”的理念，“臣民”概念由此退出民国法律体系，“国民”“人民”概念频频出现。1912年颁布的《中华民国临时约法》庄严宣

布：“中华民国之主权，属于国民全体”<sup>[4] (p. 目录)</sup>，第二章规定了“人民”的权利和义务。1913年的《天坛宪法草案》规定：“凡依法律所定属中华民国国籍者，为中华民国人民。”1914年《中华民国约法》第二条规定“中华民国之主权，本于国民之全体”，第二章规定“人民”的各项权利和义务。1923年《中华民国宪法》第二章第二条规定，“中华民国主权，属于国民全体”，第四章第四条规定“凡依法律所定，具有中华民国国籍者，为中华民国人民”。1931年《中华民国训政时期约法》第二章规定了“人民”的权利义务。1936年《中华民国宪法草案》第三条规定，“具有中华民国之国籍者为中华民国国民”，第二章规定“人民”的权利义务。以上宪法里，“国民”和“人民”两个概念同时出现，等同使用，依法律所定具有中华民国国籍者即为中华民国人民。然而，民国时期的社会舆论多不满政局纷乱，由于国民义务多而权利少，所以“有民国而无国民”的讥讽充斥各种刊物，折射出民国名不副实的现实。

关于“公民”的概念，中国古代并没有，完全是舶来品。公民是指具有一个国家的国籍，根据该国法律规定享有权利和承担义务的自然人。从其产生来看，公民作为一个法律概念，与民主政治紧密相连。在历史上，最早的具有制度性的民主政治出现在古希腊的雅典和古罗马的城邦时期。在古典时期民主政治雏形上出现了“公民”的概念，也叫“市民”。古罗马曾经颁布过《市民法》，也就是公民法，用以调整罗马市民与国家以及市民之间的关系。欧洲中世纪，奴隶制民主共和形式消失，公民的概念由此淡出。17、18世纪的欧洲启蒙运动中，资产阶级“天赋人权、主权在民”等思想广泛传播，公民概念重新进入人们的视野。资产阶级革命胜利以后建立民主制度国家，各国宪法普遍使用公民的概念。

在清末，较早使用公民概念的中国人当属康有为，1902年他发表《公民自治篇》，作为《官制议》系列文章，分三期发表于《新民丛报》。梁启超为《公民自治篇》所作的按语中，对“公民”做了解释：“公民者，自立者也，非立于人者也。”“至公民之负担国税，则权利义务之关系，固当如是，非捐得此名以为荣也。”而康有为认为：“人人有议政之权，人人有忧国之责，故命之曰公民。”“各国皆有公民，而吾国无公民，则吾国孤孑寡独而弱败。若吾国有公民，则以吾四万万人选公民至多，以多公民与少公民者较，吾国必较列强而尤强。故今之变法，第一当立公民矣。”<sup>[5] (pp. 172~174)</sup>康有为、梁启超所谓“公民”已含有独立性、权利、义务等内涵，且认为一国公民的多少决定该国的强弱，同前文《说国民》“中国有国民则可气凌欧美，驻足地球”的论调异曲同工。1907年，孟昭常《论公民学堂》一文称，“公民者，皆农工商贾各执业以自养者也。且年在二十五岁以上，则皆有家屋妻子之累”<sup>[6] (p. 600)</sup>，则又说明公民有职业资格和年龄限制。

后来的民国法令中，公民概念始终与人民、国民概念含混不分，直至1939年南京国民政府公布《县各级组织纲要》，始规定：“中华民国人民，无论男女，在县区域内居住六个月以上或有住所达一年以上，满二十岁者，为县公民，有依法行使选举、罢免、创制、复决之权。”“有下列情形之一者，不得有公民资格：（一）褫夺公权者，（二）亏欠公款者，（三）曾因藏私处罚有案者，（四）禁治产者，（五）吸食鸦片或其代用品者。”<sup>[7] (p. 2)</sup>此为公民一词正式见于法令的开始。这里所谓公民，最重要的是能行使四种政治权利。公民资格除住所与年龄条件而外，尚有五种限制，是由于民国实行“革命民权”之故。1946年颁布的《中华民国宪法》第三条规定，“具有中华民国国籍者，为中华民国国民”<sup>[4] (p. 目录)</sup>，第二章规定了国民的权利义务。由此看出，只需有国籍者即为国民，年龄不满二十，或因故不得享受革命民权者，虽无公民资格，但仍不失为国民。

至此，从清末预备立宪至南京国民政府崩溃，历经半个世纪，艰难地完成了从臣民到公民在宪法文本意义上的概念转换。新民、国民、人民、公民四个概念在民国时期缺乏准确界定，在很大程度上混一使用，名与实之间有差别。虽外延不同，但前三个概念已经植入了公民概念的内涵。按照今天的理解，封建国家的臣民是指屈从或被动服从于权力的人，臣民的本质是“奴性”，臣

民对国家具有强烈的依附性，缺乏独立的人格和意志，相对国家权力而言只有义务没有实质上的有效权利。所以，“臣民”属于民国抛弃的对象，而新民，或者国民，或者人民，或者公民则是民国想要培育的对象。“国民”是一个法律概念，指拥有国籍的人。“人民”是一个政治概念，它相对敌人而言。“公民”是一个法律概念，指具有一国国籍并依据该国宪法和法律享有权利和义务的自然人。至于梁启超的“新民”实际就指新型国民或新型公民。民国时期，公民的概念使用范围有限，倒是“新民”“民众”两词颇为引人注目。“新民”一词的流行，首先依赖梁启超《新民说》雄文的传播，其次是晏阳初平民教育运动中“作新民”旗帜的高扬。“民众”一词在民国后期频频使用，源于国民党对孙中山政治遗嘱“唤起民众”的执行和教育界对“民众教育”的推动，其实这里的“民众”就是国民政府统治下的国民或公民。

实际上，民国时期的中国人号称四万万，但受教育而有真正公民能力的很少。“‘民国无民，国民无国。’此伍廷芳博士对于吾国现状痛心之论”<sup>[8] (p.1)</sup>。民国有名无实，民国是一幅招牌，几为民国时期民主人士论政的口头禅。所以，有人痛心地说：“中国只有四万万生物学上的人，而没有社会学与政治学上的国民。所谓什么民族意识，国家观念，简直没有梦见过。历次关于民族复兴运动主持的，固然是爱国忧民的先觉，无奈不知爱国忧民的分子太多了，结果终归无效，真堪痛心！”<sup>[9] (p.2)</sup>虽语言偏激，但一针见血。所以只有把“臣民”变成“公民”才能为真正的“民国”奠基！如何培养公民？当时教育家开出了一剂良药——公民教育。

## 二、公民教育

“所谓公民教育，简言之，即是国民陶冶成为公民的一个过程”<sup>[10] (p.5)</sup>。公民教育具有基础教育、全民教育和终身教育的性质，公民教育是把国民教育成为依法享有权利和履行义务的权责主体的过程。作为国家的合法公民，既享有国家宪法和法律规定的权利，又必须履行宪法和法律规定的义务，既享有国家和社会提供的资源和服务，又必须以自己的智慧和行动参与社会生活，服务社会、报效祖国。近代世界各国为了发展壮大，皆致力于公民教育。因为受过公民教育的公民了解国家的一切行政组织，了解个人的权利义务，了解公民对于国家的关系，所以民族意识、国家观念和责任感增强，从而生成国家的凝聚力。

如何实施公民教育，仁者见仁，智者见智。民国时期的研究者相菊潭认为，公民教育可分为家庭公民教育、学校公民教育和社会公民教育<sup>[11] (pp.3:10~14)</sup>。

学校教育领域里的公民教育始于清末。清末学部奏定的教育宗旨为“忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实”。“尚公”就含有公民教育的意义。此项宗旨虽属具文，但“尚公”已引起一般社会人士观念的变易，播下了公民教育思想的种子。辛亥革命后，教育作为培养国民的主要手段，显示出新气象。第一任教育总长蔡元培颁布教育宗旨：“注重道德教育，以实利教育、军国民教育辅之，更以美感教育完成其道德。”<sup>[6] (p.4)</sup>其道德教育就含有公民教育的因素。1913年，上海群益书社翻译出版《美国公民学》，这是中国最早引进的公民读本。学校开设《公民学》科目则始自1919年。“五四”运动之后很长一段时期里，大中学校都曾开设过公民教育课程。1922年学制颁布后，课程纲要把小学的修身科改为公民科，初中也设公民科。1923年商务印书馆出版熊子容主编的《公民教育》，这是中国人自编的最早的公民课教材。国民党当政时期，“党义”“三民主义”等课程进入学校，想要取代公民教育，但在实际教育当中并没有起到太大的作用。1933年颁行的小学公民训练目标包括四方面：一是体格训练，“养成整洁卫生的习惯，快乐活泼的精神”；二是德性训练，“养成礼义廉耻的观念，亲爱精诚的德性”；三是经济训练，“养成节俭劳动的习惯，生产合作的知能”；四是政治训练，“养成奉公守法的观念，爱国爱群的思想”<sup>[7] (p.75)</sup>。由此说明民国时期中小学公民教育已有系统的纲要。学校公民教育一直持续到1948年，其后从课程体系中逐步退出，取而代之的是政治教育。

社会教育领域里的公民教育，首先要提到的是晏阳初的实践。晏阳初认为：“举国之人，勇于私斗，怯于公战，轻视公义，而重视私情。”“试看历来的卖国奴，何一非知识超越、经济富足的人呢？盖其人缺乏公德心，一举一动，只知有自己的祸福利害，不顾国家社会的祸福利害；所有知识、经济，只足以供其为恶之资；所作之恶，常比无知识无能力者高出万倍。倘平民教育处处都是养成这种自私自利的亡国奴，岂是国家之福？”<sup>[12] (pp.101~102)</sup>近代中国，国民的公共心、团结力十分薄弱，素来被称为“一盘散沙”，这种情况不独晏阳初道出，此前梁启超和孙中山都有过论述。晏阳初的公民教育一方面是要培养民众的公共心、团结力，使他们成为团体的忠实而有效率的一分子；另一方面是要最低限度培养其民族意识与国家观念，能够自觉自强。在定县实验中，他们通过有计划的“国族精神”研究，将历史上仁人志士的事迹制成40套《历史图》，出版《国族精神论例浅释》一书，让民众学习，以“发扬国族精神”。同时出版公民教育基本教材，通过指导公民活动，进一步在实践中增强民众的民族意识与国家意识，这在救亡图存的爱国运动中具有重要的现实意义。

其次要提到的是教育部教育方案委员会1930年3月制定的社会公民教育十条目标<sup>[13] (p.164)</sup>。十条目标包括：训导民众了解中华民族所处地位的危险，须亟谋合群团结，以恢复民族精神；训导民众忠、孝、仁、爱、信、义、和平的美德及习惯；训导民众立扶弱济贫世界大同的志愿，以尽中华民族的天职；训导民众了解国民革命及建国顺序、五权宪法的意义；增加民众的政治能力，能行使选举、罢免创制及复决权；灌输世界知识，使民众能将帝国主义压迫的情形宣示于世，并力求民族平等；指导民众参与政治、教育子女、纳税当兵等国民应尽的义务；指导民众与政府合作，进行调查户口、测量土地、办理警卫、筑路、开河、造林等事宜；培养民众养老、恤贫、防灾、互助的美德，保护公共事业，增进大多数人幸福的习惯；培养现代生活所必需而为中华民族所最缺乏的理想及习惯。十条目标宏大宽广，所以“国民党公民常识教材要点”<sup>[14] (p.710)</sup>将其简化为六项：衣食住行的整饬、卫生节约等，身心陶冶，爱国家爱民族，拥护中国国民党及参加革命，权利运用及地方自治，爱公益、重纪律、守时间。以此为据，社会教育工作者俞庆棠在教育运动中，规定公民教育以培养民众组织为中心工作，基本施教区内十六岁以上五十岁以下的民众须有过半数能参加团体生活，并能运用团体力量，解决生活上迫切需要的问题。因教育部1930年3月所定社会公民教育的十条目标过多，俞庆棠实施的公民教育工作缩减为四方面：协助地方自治、实施集团训练、提倡良好生活习惯、实施健康指导<sup>[15] (p.211)</sup>。另如广西的民团训练、山东菏泽的自卫训练、河南的乡村保教合一训练、江西省的公民训练、江苏的公民训练等<sup>[16] (pp.15~23)</sup>，内容五花八门，但不出教育部颁布的十条目标范畴。

以上所述社会公民教育内容极为庞杂，旨在达到民权普遍，民族独立，及延续民族生命，扶植社会生存的最终目标。

综观民国，学校公民教育推行乏力，社会公民教育收效甚微。通俗演讲、识字教育、社会体育、生计教育等社会教育内容旨在解决国民的基础需求，而公民教育旨在培养合格公民，从而生成国家的凝聚力，为民主自治奠基，毋庸讳言，这显然属于社会教育的高端走势。在长达半个世纪的时间里，中国虽然完成了从臣民到公民在宪法文本意义上的概念转换，但公民教育依然薄弱，公民观念并未能深入人心，也未能铲除国民的奴隶根性，更未形成公民文化传统。至1940年代，“背叛孙先生的不肖子孙，不是唤起民众，而是压迫民众，将民众的言论、出版、集会、结社、思想、信仰和身体等项自由权利剥夺得干干净净；对于认真唤起民众、认真保护民众自由权利的共产党、八路军、新四军和解放区，则称之为‘奸党’‘奸军’‘奸区’”。因此，毛泽东为代表的中国共产党人愤懑地说，“我们希望这种颠倒是非的时代快些过去。如果要延长这种颠倒是非的时间，中国人民将不能忍耐了”<sup>[17] (p.1070)</sup>。由此不难看出，公民教育任重道远。

## 参考文献：

- [1]张品兴：梁启超全集（第一册）[M]，北京：北京出版社，1999。
- [2]丁守和：中国近代启蒙思潮上卷[M]，北京：社会科学文献出版社，1999(1)。
- [3]张品兴：梁启超全集（第二册）[M]，北京：北京出版社，1999。
- [4]中华民国宪法史料，沈云龙：近代中国史料丛刊（续编第803册）[Z]，台北：文海出版社有限公司，1974。
- [5]张木丹，王忍之：辛亥革命前十年间时论选集（第一卷上）[C]，北京：三联书店，1960。
- [6]教育部教育年鉴编纂委员会：第一次中国教育年鉴[M]，上海：开明书店，1934；丙编教育概况。
- [7]龚启昌：公民教育学[M]，重庆：正中书局，1948。
- [8]雷震清：公民教育概论[J]，中华教育界（第16卷第6期），1937。
- [9]赵实忠：在教育救国声中对于民众教育应有的认识[J]，山西省立民众教育馆月刊（第1卷第10期），1937。
- [10]许福祥：对民众教育应有的认识[J]，西康民教季刊（第1卷第3期），1941。
- [11]相菊潭：公民教育实施法[M]，重庆：正中书局，1942。
- [12]宋恩荣：晏阳初文集[M]，北京：教育科学出版社，1989(1)。
- [13]钟灵秀：社会教育行政[M]，上海：国立编译馆，1947。
- [14]中国第二历史档案馆，中华民国史档案资料汇编（第五辑第一编教育二）[Z]，南京：江苏古籍出版社，1994。
- [15]茅仲英，唐孝纯：俞庆棠教育论著选[C]。北京：人民教育出版社，1992。
- [16]吴剑真：公民训练[M]，上海：商务印书馆，1937。
- [17]毛泽东：论联合政府，毛泽东选集（第3卷）[M]。北京：人民出版社，1991。

## 【论 文】

### 民国小学《国语》课程与少数民族学生国家意识的塑造<sup>[1]</sup>

#### ——云南彝族阿细教育的个案研究

陈昱岿<sup>[2]</sup>

**摘 要：**民国时期，政府推行制度化教育以把边疆少数民族整合入国家之内，以达到培养其国族意识的目的。对于边疆少数民族而言，国族建设首先必须学习和掌握国语。本文以档案文献及口述史资料为基础，考察民国时期云南彝族阿细学生《国语》课程学习的历史过程，展现此过程中阿细学生从阿细母语连带到国家的国语纽带生成变化及国家意识的塑造机制。《国语》课程是构筑国家认同的共同性基础、建设统一国族的重要路径，应在少数民族学生国家意识、国民意识和国族情怀培养方面发挥更大的作用。

**关键词：**《国语》课程；彝族阿细学生；国族建设；国家意识；国族情怀

<sup>[1]</sup> 本文的修订稿刊载于《中南民族大学学报》2019年第3期，第44-48页。

<sup>[2]</sup> 作者为北京大学教育学博士，云南红河学院副教授。



## 引言：问题与研究回顾

20世纪80年代之后，由于民族主义全球性的涌现、民族主义的意识形态对许多渴望获得独立和主权的族群生死攸关等因，国家认同和民族主义研究热情高涨<sup>[1]</sup>。国外学者对国家认同的研究多从政治学、心理学、社会学等领域出发，取得了丰硕的成果。教育学视域有关课程与国家认同的研究多借助课程政治学和课程社会学理论衣钵，沿袭雷蒙德·威廉斯、麦克·杨、吉鲁或艾普尔等人的文化分析或批判教育研究理论框架，探讨国家如何操控符合国家利益的意识形态，通过教学材料的选择和组合，传递和传播成形的民族精神以塑造国家认同。这些研究从显性课程和隐性课程入手。在显性课程方面，重点聚焦于语文<sup>[2]</sup>、思想品德<sup>[3]</sup>、历史<sup>[4]</sup>、音乐<sup>[5]</sup>等显性分科课程在制造敌对意识形态，形成国家之间边界，培养本国的认同感、爱国主义、团结或强烈工作的伦理及激发起国民的国家想象方面所起的作用。在隐性课程方面，学者们探讨了地理课程中的江川、河流、风景、建筑、地图、插图等对民族主义、爱国主义、国家边界形成的影响<sup>[6]</sup>。隐性影响一方面隐含于正式课程中，另一方面通过国旗、国歌、庆典仪式等学校情境潜在影响学生国家认同<sup>[7]</sup>。相比较而言，与国外同行相比，国内学者对学校课程的研究可谓汗牛充栋、数不胜数，但对教育与国家认同的研究还未引起足够重视，已有的少量研究范围狭窄，理论探讨不够深入，创新性不足，特别缺乏立足于民国小学课程，有针对性的专门探索其对边疆少数民族学生的国家认同构建的影响的研究。

阿细是彝族的一个支系，历史上自南诏时期就主要居住于今云南弥勒县高原平地。由于历史、地理环境等多重因素影响，阿细聚居区现代教育发展缓慢。20世纪20年代末到1948年前，在国民党地方政府的大力推动和阿细族群知识分子的倡导之下，现代学校在阿细乡村抽芽滋衍并逐渐形成一定规模。阿细乡村学校开办之后，阿细学童们借助学校课程得以发蒙，从第一次听到不知所云的国语，到歪歪斜斜的照抄简单汉字，最后到逐渐学会书写和拼读繁难庞杂的繁体字，并受到各种教科书内容的系统灌输及影响，形成从族群认同趋向国家认同的纽带。本文以云南彝族阿细人为例，应用档案法、口述史等方法，从铺叙阿细学生学习《国语》的社会历史事件入手，从侧面书写民国时期国家建设过程中少数民族学生学习《国语》课程及其国家意识形成的教育历史民族志。

<sup>[1]</sup> 安东尼·史密斯，2011，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海人民出版社。

<sup>[2]</sup> Avril Bell(1994). "New Zealand or Aotearoa? The battle for nationhood in the English curriculum", *Curriculum Studies*, Vol.2, No.2, pp.171-188.

<sup>[3]</sup> Sherlyne A. Almonte, 2003, "National identity in moral education textbooks for high school students in the Philippines: a content analysis", *Asia Pacific Education Review*, Vol. 4, No. 1, pp. 19-26

<sup>[4]</sup> Karina Korostelina, 2011, "Shaping unpredictable past: national identity and history education in Ukraine", *National Identities*, Vol. 13, No.1. pp. 1-16; Barton, K, C., 2001, "History education and national identity in northern Ireland and the united states: differing priorities", *Theory into Practice*, 40 (1).

<sup>[5]</sup> Brand, M. 2003, "Dragons in the music classroom: political and philosophical subtext in Chinese school music textbook", *Bulletin of the council for research in music education*, No.158, pp. 72-80; Hollington, N. 2005, "Recurring motifs: Canadian music in education—Canadian identity and Canadian music in the classroom", *Canadian music educator*, Vol. 47, No. 2, pp. 10-11; Bodnar, E., Giboa, A. 2009, "What are your thoughts when the national anthem is playing? An empirical exploration", *Psychology of Music*, Vol.37, No.4, pp. 459-484.

<sup>[6]</sup> David H. Kaplan, Guntram H. Herb 2011, "How geography shapes National Identities", *National Identities*, 13 (4); Kosonen, K., 2008, "Making maps and mental images: Finnish press cartography in nation-building, 1899-1942". *National Identities*, 10; Yuval Dror, 2004, "Textbook images as a means of 'national building': Zionist geographical textbook 1918 to 1948", *History of Education Review*, 33 (2).

<sup>[7]</sup> Ian Grosvenor, 1999, "'There's no place like home': education and the making of national identity", *History of education*, 28 (3) ; Greenwalt, Kyle A (2009) . Discourse, Narrative, and National Identity: The Case of France. *Harvard education review*, Vol. 79, No. 3, pp. 494-539.

## 一、民族共同体意识培养之要素首在文字语言

历史上,华夏族作为中华文化的最典型的代表,其所秉持的儒家文化主张“诸侯用夷礼则夷之”,“夷夏之辨”的分界主要体现在价值观念、行为规范为核心的“文化”方面的差别<sup>[1]</sup>。而对进入中国的狄夷,华夏族的精英似乎一直有“进于中国则中国之”的“同化”强迫症。民国时期主流族群的政治文化精英继承并践行了这种思想。当时,“化特殊为相同”,“去除畛域之私见,培养共同意识”,进而打造一个统一的国族是政治精英推行制度化边疆教育的根本目的之一。当时的国族建设是一个将居住在中国大地上的包括满、汉、蒙、回、藏五族在内的四万万人铸造成亿人一面的唯一民族的过程。在国族建设的方略上则有“同化”和反“同化”之争。孙中山先生是“同化”论的典型代表。在辛亥革命次年,他就主张“实行种族同化”,“励行种族同化”<sup>[2]</sup>。1919年起,他的同化主义思想从强调以汉族为中心的“汉与满、蒙、回、藏之人民相见以诚,合为一炉而治之”五族共熔向他族同化于汉族的同化主义思想转变,他说:“兄弟现在想得一个调和的方法,即拿汉族来做中心,使之同化于我……”“吾人应为汉族发扬光大,令彼与我共同建国之各民族同化于我。”<sup>[3]</sup>打造国族的起点,对于汉族而言,必须用统一的国语去消除汉语方言之间的相互隔阂。对于少数民族而言,首先必须消除横亘在汉族与少数民族之间的语言壁垒,使他们掌握听、说、读、写汉语的基本技能,为后续学习和生活打下基础。受孙中山等领袖人物思想的影响,主流族群政治精英认识到统一语言文字在把少数民族同化入汉族,形塑其国家意识,形成其国家认同中的重要作用。例如,1936年,国民政府边政设计委员会成员沈重宇等在研究基督教重镇石门坎治理办法时,指出在少数民族中推广汉字对夷人建立趋向于主流族群的感情连带的重要性,“查民族同化之要素,第一为文字语言,而宗教、政治、风俗、习尚等项尚属次之。吾国民族广大,种类繁多。……反之,保障其种族者,必先保障其语文;统一其种族者,必先统一其语文,此一定之势。”<sup>[4]</sup>

受多重因素影响,历史上大部分少数民族一直散居或聚居于国家权力难以抵达和渗透的边疆或边缘地带,又因之与外国或外界接触交往较多,语言和文字上也长期远离主流文化,同时因为历代帝制政府忽视对少数民族的教育教化,对外国传教士为少数民族创造文字拓展教会疆土带来的消极影响重视不够,导致边疆少数民族在心理和情感出现外倾现象,对国家领土完整和主权独立形成威胁。因此,在少数民族聚居地传播统一的国家语言和国家文字以形塑其国家意识是民国政府势在必行的柔性治理方略之一。

在学校教育中,国家意识的形塑很大程度依赖于各门教科书发挥作用。对于包括阿细学生在内的少数民族学生而言,汉语就是国家确立的官方语言,《国语》既是他们学习其他一切科目的基础,也是他们借用其理解中华文化和思想的重要渠道和窗口。通过这个渠道和窗口,精彩纷呈而又与彝族阿细文化大相径庭的主流族群的历史、地理、文化、艺术等立体呈现出来,而统治阶级的意识形态和主流族群的价值观,通过或显或隐的方式,直接或间接的作用于学生,从而改变他们对国家等外在世界的认知。

## 二、从阿细母语到国语

<sup>[1]</sup> 马戎,2010,“民国时期的少数民族精英:理解中国从‘天下帝国’到‘民族国家’进程的钥匙”,《社会科学战线》2010年第8期。

<sup>[2]</sup> 《孙中山全集》(第2卷),中华书局1982年版,第407页。

<sup>[3]</sup> 黄彦编,《孙文选集》(中册),广东人民出版社2006版,第13页。

<sup>[4]</sup> 秦和平,2003,《基督宗教在西南民族地区的传播史》,成都:四川民族出版社,第429-430页。

在汉语成一定规模传入阿细聚居区之前，阿细语是阿细人归属于阿细族群的一种原乡连带（Primordial ties）。阿细聚居区相对封闭的自然和社会环境保持着原乡的文化。但随着统治力量和汉族地主的介入，争夺土地等资源使彝汉双方心存芥蒂、相互排斥，大部分彝汉百姓间隔山河隔路相望但至死鲜有往来。因此，除了少数有汉族地主盘踞的阿细乡村，乡民因为有交租、服役等事务经常性与汉族地主有交往，使少数阿细人懂得了汉语外，大部分阿细人对汉语一无所通、如云坠雾。1936年，滥泥箐村阿细教师毕呈瑞在为其祖父撰写的墓志铭提到：“夫我无文化之夷民，当帝制年间，大多不徒，目不识一丁，且多不通汉语……”。现代学校进入之初，在阿细文化根深蒂固和浓厚的地方用汉语进行教育教学必然面临诸多困难。“刚刚入校的时候，小伙伴们都听不懂老师讲什么。听到老师说叽里呱啦的汉语，大家只好面面相觑，有一个人忍不住笑出声来，然后教室里便充满了笑声。”（访谈 BR）民国二十五年（1936年）4月16日，马家大平地阿细乡民李凤臣等上书路南县教育局，反映教师单一汉语教学对听不懂汉语的阿细学童的消极影响：“……夷汉间言语隔阂，教师授课，民村所有儿童瞠目直视，不能讲读，迄今七载，贻误青年不少，民等有鉴及此，不忍坐视子弟贻误……<sup>[1]</sup>”，国语在阿细乡村遭遇了瞠目直视的尴尬和忍俊不禁。为了解决这个问题，教师一般采用拐杖式的双语教学模式克服这种困难——在三年级之前，用母语作为“拐杖”，帮助学生理解《国语》中的问题。三年级之后，开始逐步抽离拐杖实施汉语诵读，偶尔插入母语做讲解，直到高年级脱离拐杖独立行走。教学中教师继承了摇头晃脑的背诵方式，大部分课文都要“整篇整篇背下来”，背不出来时则一般根据背诵的质和量进行体罚。体罚的方式有多种，最轻用戒尺打手心，其次是戒尺加罚站，再次是把裤脚撸起来，露出膝盖跪在瓦砾上，最重的要数夹蝎子草烫肌肤。有些受访者对当年的体罚记忆犹新：有些老师体罚的很厉害，会劈头盖脸地打过来。对自己的亲兄弟也毫不手软。有一次，xx没有背出来，被他的哥哥重重的揍了一顿。非常严格啊！还有一次，有几个同学背不出来，这些同学被金鸡独立罚站在讲台旁，两只手还要共同举一根两丈长的梁条。（访谈 LJW、WZB 和 SGY）

一些曾在滇胜乡第三中心学校（可邑）学习过的学生，对毕文珍老师充满了敬畏。1937年9月，毕文珍初小毕业后考入滥泥箐私立崇正高小第一班，受业于灰世荣、段文彩、毕呈瑞等阿细名师之下，受到非常严格的磨砺。高小毕业后考入省立圭山学校师训班，经受系统严格的师范教育。其间，他严于律己，曾经写下“守纪救国，感谢校风严厉的老师；力学救国，我不做囫圇吞枣”的词句以自勉自律。<sup>[2]</sup>大约在1941年夏，“因家中贫寒不能再继续升学”，他提前肄业回到阿细山乡，开始教育教学工作。他执掌滇胜乡第三中心学校多年，继承省立圭山学校严格的校风，希望本族的孩子多学知识，早日脱离贫困和愚昧。他擅长古体作文，博识多闻，通晓天文历法。教学中他善于教授《国语》，对阿细学生充满期待。因此，期许和失望之间的落差滋生的恨铁不成钢，经常通过他的暴力体罚表现出来，

他很严格，体罚得很重。每个礼拜六上午要背书，如果不会背，（就把）学生的衣袖撸起来，然后用竹片夹德嘍（蝎子草）来烫学生的手臂。非常严格啊，因为一心想把（学生）教会。……有一次，班上有同学背不出来。他很生气，把那个学生罚跪在瓦砾之上。我都曾经被用蝎子草罚过一次，没有被罚跪在瓦砾上。罚跪在瓦砾上算比较重的，因为瓦片打得很碎小，裤子要卷起来，人又比较重，跪上去就会很疼。（访谈 CGZ）

对于一些既笨又懒且屡屡违背学校规章制度的学生，老师们甚至会用阿尼德嘍（蝎子草）烫他们的裸背。在阿细乡间，一旦雨季如期而至，房前屋后便疯长这种植物。阿细人根据它的毒性大小将其形象的分为唛乃德嘍（像猫一样小的蝎子草，指毒性较小）和阿尼德嘍（像水牛一样大

<sup>[1]</sup> 呈为校舍距村太远儿童就学不便，恳请钧局备案赏准单独成立一校以期教育普及事，石林县档案馆民国教育档案（1936年）。

<sup>[2]</sup> 毕文珍，《讲演笔记》，弥勒县档案馆民国教育档案（1941年）。

的蝎子草，指毒性很大）两种。事实上，唛乃德嘍毒性很强，人的肌肤一接触到它就立即产生剧烈的痛感，并开始起蚕豆般大小的水泡。俗称猫型蝎子草的小蝎子草毒性就如此强大，水牛型蝎子草的毒性就可想而知。现实教学中，阿细教师会用火钳或竹片夹持方便实用的蝎子草，作为体罚的武器，摁在学生的肌肤之上，给不能达到要求的学生留下深刻的教训并起到杀鸡儆猴、杀一儆百的作用，用这种方式推着学生跑。从田野访谈来看，用蝎子草这样的“剧毒性武器”体罚学生的情况实属罕见，但一般性的体罚却是普遍且无条件的，没有通融的余地。毕业于滥泥箐私立崇正高小的受访者 HZY 谈起他印象很深的一次体罚：“那个时候，我的父亲虽然在教书，但已经得了病，没有力气扶犁耕地了。我还是个孩子，只有十三、十四岁，还没有力气，很拖不动犁，但是没有办法，只能亲自耕地了。有一个农忙假，放两个星期。放假前规定要背 14 篇课文。我母亲牵牛，我扶犁耕地，累得晚上吃过饭一躺下就睡着了，背不了书。结果收假的时候一检查，背不出来。何老师就用戒尺打我手心十四下，打得很响很疼。惩罚不是会背一课抵一下，只要你不能全部背下来，会背多少都不行，要按总数打。”（访谈 HZY）

当时，HZY 的父亲是私立崇正高小的教导主任，主教数学，与《国语》老师是同事关系。但《国语》老师并不因为这种关系而宽恕达不到要求的 HZY。人类的教学活动永远这样——有些学生需要教师用皮鞭和戒尺赶着走，有些却积极主动并乐此不疲。《国语》教学中单调枯燥的重复背诵不仅令人望而生畏，而且可能使人产生逆反，为此，民国时期《国语》教科书的编写者根据学生的心理，编撰了富有韵律、动感、琅琅上口的课文，有效地减轻了学生的学习负担。在田野访谈中，研究者曾经碰到一些耄耋老人，在经历了七十多年后，至今依然能背诵部分课文。比如受访者 SZY 老师，今年 78 岁的他依然能一口气一字不落的背诵七、八篇《国语》课文（访谈 SZY）。他把自己能记住这些课文归因为“《国语》课文的形式和内容都很贴近学生生活，大都简短明快，富有韵味，琅琅上口”和“因为老师爱学生，能对学生进行爱心教育”（SZY 写的田野材料）。

除了诵读课文之外，写汉字也是《国语》课程学习的重点。随着《国语》课的开设，阿细学生从人、口、手、大、小、多、少等最简单的方块字入手，开始学写异族的文字。BR 回忆他的学童生活，时说：

那个时候，老师既要教书，又要充任村里的文书。村子里有哪家卖地买地，写个契约什么的都要请他。老师经常顾不了课，有的时候在教室里等得不耐烦，老师还是不来。等到下午上课，老师终于来了，但是因为办事喝了酒，满身酒气，脸上泛着酒晕，拿起课本读上一两个字，就叫大家写。学生们拿出纸和毛笔，开始写字。老师牵拉着脑袋打瞌睡，后来趴在讲台上睡着了。学生们开始乱，写字的写字，在教室跑的跑，说话的说话，大声喧哗，乌烟瘴气。闹得老师实在睡不着，他抬起头，看看学生，教室里安静下来，然后他又继续睡觉。……（学生）天天带着墨汁、毛笔和薄明纸，会写不会写都要写，有的时候手指、胳膊甚至脸上被墨染得乌黑，涂鸦一通。……（访谈 BR）

至于写字的体罚，老师看你写的字对不对。如果少写一笔，就打一下，少几笔打几下。他用一只手紧抓着学生的指尖，另一只手持竹戒尺打手心。一边打一边看你的脸，看看哭了没有，哭了也照打不误。打得很疼。（访谈 LJW、WZB 和 SGY）

用各种各样的方式，“蛮夷”的孩子们逐步掌握了简单常用的国语汉字。本尼迪特克·安德森有一段经典话语，形象地描述了汉族官员对落后的少数民族归化汉文化的初始阶段的态度：“中国的官人们带着赞许的态度注视着千辛万苦方才学会挥毫书写中国文字的野蛮人。这些蛮人虽未入文明之室，却总算也登上了文明之堂了，而即使半开化也远胜于蛮貊。”<sup>[1]</sup>掌握初级汉字的“蛮夷”阿细孩童们，虽然远没有进入文明之室，但总算从主流族群眼中的“蛮貊”状态走向

<sup>[1]</sup> 本尼迪特克·安德森著，吴懿人译，《想象的共同体》，上海：上海人民出版社 2005 版，第 12 页。

“半开化”。

### 三、民国《国语》课程与阿细学生国家意识的塑造

语言的习得是一个自然的过程。任何一个身心健全的个体，只要置身于互动的语言环境中，就会毫不费力的掌握这种技能。但在阿细乡村的语境中，阿细语言主导了课堂之外的一切时间，以汉语为基础的国语作为一种外语，缺乏生根的语言条件。因此，阿细学生学习国语需要经历较多的反复。尽管如此，在主动与被动之间，通过控制与被控制，虽然有浓重的民族腔调，“蛮夷”的孩子们逐渐学会了一些优势族群的语言，偶尔能说一些词不达意的话。高强度的语言训练是在每周一必须进行的总理纪念周活动。在这个活动中，“蛮夷”的孩子们一个个被老师推上了“会大失颜面”的讲台，在中山先生、国旗、党旗和总理遗嘱的见证下，发表自己对孙中山先生的纪念感词，以及畅谈自己学习中的感念与体悟（访谈 HRM、BR、LJW、WZB 和 SGY）。

概念和范畴是人类社会构建出来表达思维的抽象符号。某种程度上，这些符号的产生是社会发展到特定阶段的必然结果。因此，对于处在不同发展阶段的不同社会而言，其所需要的概念或范畴存在差异。在中国社会中，以儒家文化为主导的汉族社会复杂性高于其他少数民族社会，由此决定了这种社会所需要的抽象概念或范畴多于或复杂于其他社会。张坦曾经描述贵州石门坎苗族的缺乏“国家”、“国民”等抽象概念的现实样态：

原来在滇东北次方言区的苗族词汇中，没有“国家”、“国民”、“公民”、“社会”这一类词，说明苗族社会根本没有这些概念。过去外边的一切，他们从不知道，若“凿井而饮，耕田而食，国力于我何有”的风尚，性固保守。王明基《昭通教会史》一书也说：“（苗族）处于尚未开化的蒙昧自然状态，不知有县政府，更不知有国家和中华民族。”<sup>[1]</sup>

与苗族相比，汉语对阿细人影响较多。但阿细语言中同样没有抽象出“国家”、“国民”、“公民”、“社会”这类词汇（至今如此）。天主教进入阿细乡村之后，它的传播必须依靠概念或范畴上的最大对接，以便阿细人能方便快捷的理解义理。因此，传教士和信徒们开始琢磨天主教阿细词汇，比如神父一词，阿细信徒将其翻译为“腮巴”，“腮”在阿细语中指一种无所不能的神秘力量，类似于“神”，“巴”指上一辈雄性祖先，“腮巴”一词作为无所不能的神秘力量的父亲，很容易被信徒们接纳和理解。但对于某些外来的抽象词汇，由于阿细社会发展并未进入到相应的阶段，阿细语言无法找到它的替身。比如，阿细语言中没有抽象出“国家”这个语词，换句话说，阿细语言中没有它的对应词，导致学生理解“国族”、“国父”、“国母”等词汇上的困难。

在《阿细先基》中，万物都有阴阳、雌雄之别，神也有男神和女神之分。神是人类以自己为模子创造出来的形象，因此抽象的“腮”分为雌雄是容易理解的。但是要把性别这样人化的东西，披在“国家”这样没有骨架的虚拟物之上，实在立不起来。因此，阿细师生只好把“国父”、“国母”这样异族世界中的抽象词语，全盘生硬的接过来，生吞活剥，然后通过漫长、周而复始的纪念活动和高度重复的学习内容，慢慢消化吸收。

对于彝族阿细这样的少数民族学生而言，民国时期的《国语》是正规学校教育中学习国语的最重要资源。阿细儿童们从笔画简单的汉字开始，循序渐进，逐步掌握繁难的繁体字，但《国语》并非单一的识字教材，正如北宋理学家周敦颐在《通书·文辞》中所言，“文所以载道也。轮辕饰而人弗庸，徒饰也，况虚车乎。”《国语》教科书也是负载掌握权力的统治阶级意识形态及主流族群价值观的工具，它一方面用看似中立的方式，将单字或词语符号呈现在学生面前，另一方面也传递符号承载的意义和道理。阿细聚居区通用的商务印书馆和中华书局出版的《国语》教科

<sup>[1]</sup> 张坦，2009，《“窄门”前的石门坎》，贵阳：贵州大学出版社，第149页。

书中,有关国家意识形塑的国民党意识形态、爱国主义、选择性传统等内容融汇和贯穿始终。通过《国语》等课程的学习,国语和汉字逐步沁入“蛮夷”阿细学生的心田,“国家”、“国族”、“国父”、“国母”等抽象词汇也随之浸入其心底并发芽滋长。就这样,阿细学生从归属于阿细族群的阿细母语连带扩展到从属于一个国家的国语纽带上去。接受正规学校教育的阿细人,正是在民国时期新政府提出的新型共和国国民培养的过程中掌握了国家语言和文字,并借助它们理解“国父”、“国家”、“国旗”、“党旗”等符号内涵,接纳异族的历史、祖先、传说故事、英雄人物等传统文化,逐步形成了优势族群主导下的国家和国族意识。

#### 四、启示

涂尔干曾经说:“每当我们从某个特定的历史时期中选取与人类有关的某些事物,如宗教信仰、道德戒律、法律准则、美学风格或经济体系并着手解释的时候,必须追溯其最原始和最简单的形式、尽力说明在那个时代标志塔的各种特征,再进一步展示它是如何发展起来,如何变得复杂起来,如何变成我们所要讨论的那个样子的。”<sup>[1]</sup>历史是一个无尽的因果锁链。笔者在探讨少数民族的族群认同和国家认同关系问题时,发现彝族阿细中学生具有强烈的国家认同和族群认同,且两者之间呈中度正相关关系。笔者将这两种认同的和谐共生归结为学校教育构筑的共同土地、共同血缘、共同历史记忆、共同英雄人物和共同象征符号等共同性基础<sup>[2]</sup>。但是,现实是一层层的过去积留下的沉淀。今天,抛开民国时期学校教育中推广国语的边疆教育实践,就很难理解当今很多少数族群国家认同和族群认同和谐共生的现实样态。“研究民族—族群问题,最核心的命题就是身份认同”<sup>[3]</sup>,但是在学术界对中国的民族建构、中华民族的塑造研究尚处于初始阶段,“有关中华民族的认同问题,引起了社会各界的关注,但是如何实现认同、加强认同,……学术界尚未从理论到实践做出应有的智力支持”<sup>[4]</sup>的今天,民国《国语》课程教学实践与彝族阿细学生国家意识的塑造个案研究对我国当今提升各族群的国家认同及边疆地区的社会治理有较强的启示:“与其他现代民族国家一样,推广‘国家通用语言教育’是中华民族‘民族构建’进程中的历史发展趋势,是在国家层面建立‘文化认同’的社会基础。”<sup>[5]</sup>《语文》课程是学习其他学科课程的基础,是构筑国家认同的共同性基础,激发起各族群对中华民族的共同体想象、建设统一的国族难以回避及不可取代的路径。学校教育应充分认识到国语教育的构建国家认同的功能,适当增加国语课程在课程设置中的比例,加强国家通用语言教育教学力度,从而使其在少数民族学生国家意识、国民意识和国家情怀培养方面发挥更大的作用。

---

<sup>[1]</sup> 涂尔干著,渠东等译,《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社2006年版,第3页。

<sup>[2]</sup> 陈昱焜,“学校教育场域中民族认同与国家认同的共生——云南彝族阿细中学生的个案研究”,《民族教育研究》2017(4)。

<sup>[3]</sup> 马戎,2007,“当前中国民族问题研究的选题和思路”,《中央民族大学学报》,2007年第3期。

<sup>[4]</sup> 郝时远,“中华民族的伟大复兴——中国共产党民族理论与民族政策的理论性和实践性”,《云南民族大学学报》2011年第6期。

<sup>[5]</sup> 马戎,“汉语学习与中国少数民族的现代化”,《社会政策研究》2017年第1期。

## 【网络文章】

### 为什么非要把岳飞说成是中华民族的民族英雄不可？

中国历史研究院 <https://mp.weixin.qq.com/s/3p4lkxyG-6RMTTPWprBLIA> (2019-10-22)

来源：共青团中央，作者：刘梦龙

**编者按：**近日，岳飞又成为了世人瞩目的热点。对于这位民族英雄的“新观点”层出不穷。不少“新奇”的说法否认了岳飞民族英雄的头衔。那么，我们从历史的角度出发来看一看，岳飞是不是民族英雄。

#### 岳飞作为民族英雄从来不曾被否定过

2003年3月17日，新华社在报道河南隆重纪念岳飞诞辰900周年时，使用了“民族英雄”这个称谓。2013年是岳飞诞辰910周年，3月21日人民日报也曾发文隆重纪念“民族英雄岳飞”诞辰910周年。

一度被传出否定岳飞作为民族英雄地位的是教育部1996年发行的《全日制普通高级中学历史教学大纲》，这一点教育部在2002年12月9日曾经专门答过记者问：

“一些媒体所传内容实际是指1996年《教学大纲》颁布后，为帮助教师了解历史学界的一些观点和看法，有关方面组织部分专家、学者编写了《学习指导》作为参考，《学习指导》收集的是部分专家、学者个人对涉及历史教学一些问题的看法，并不是《教学大纲》文件本身的内容。”

显然，岳飞的民族英雄之争仅仅是某些学者的学术观点而已，而这一版本的《学习指导》早已停止使用，之后的几次改版都不再涉及岳飞的问题。同时，教育部的观点是很明确的：

“自50年代以来，就不存在所谓重新定义岳飞是否是民族英雄的问题，实际上社会公众对岳飞、文天祥这些历史人物高尚的道德品质、民族气节始终是歌颂和尊敬的，这一点也是我们进行中小学历史教育时一直遵循的。”

实际上，岳飞的英雄地位也从未被少数民族所质疑过，对岳飞的英雄叙事也不存在民族矛盾。自宋以来，历朝历代，无论是汉族还是少数民族所建立的封建王朝，都对岳飞表示了最高的敬意，把岳飞当作各族同胞共同的精神偶像。

元朝顺帝于至正九年（1349年）封加“岳飞保义”谥号。

明朝神宗皇帝朱翊钧于万历四十三年（1615年）封“岳飞为三界靖魔大帝”位。诏书曰：“咨尔宋忠臣岳飞，精忠贯日，大孝昭天，愤泄靖康之耻，誓靖朔漠之师，原职宋忠文武穆岳鄂王，兹特封尔为‘三界靖魔大帝’”。

清高宗乾隆皇帝于十五年（1751年）九月十八日致祭岳飞曰：“惟尔公忠秉性，智勇超伦”，赐金匾“伟烈纯忠”。

#### 民族英雄，是一个近现代的概念

我们今天所说的民族英雄，是一个近现代的概念，一个与中国的国家、民族、地域、历史紧密相连的整体的代称。

1840年以后，中国社会的主要矛盾逐渐演变成帝国主义与中华民族的矛盾。在血与火的考验中，近现代中国到当代中国的过程中，形成了我们今天所知的中华民族，一个由五十六个民族在共同的政治、文化体系下形成的命运共同体。

在这样的大背景下，中华民族最杰出的人物不可避免地要带上抵御外侮的烙印。在中华民族最危急存亡的抗日时期，岳飞作为民族英雄的突出代表人物，是最重要的一面旗帜。

“山河半壁，力挽狂澜，救民水火，直捣黄龙府……”岳飞的民族英雄地位在民族英雄这个概念诞生之初，就受到全国人民的广泛认同。反过来将他否定，既不符合历史的客观实际，也一定不会为绝大多数中国人民的情感所接受。

用近现代中国的标准去套用古代中国的人物，无疑是机械式的，荒唐程度堪比责备古人为什么不能建立社会主义中国。著名的宋史学者王曾瑜老师曾专门在《岳飞、文天祥不该称为民族英雄吗？》一文中论述过。

“研究历史的基本原则，一是客观，二是公正。不能用实用主义对待历史。中国古代大史学家刘知几提出直书，反对曲笔，这是很对的。某些人可能出自维护民族团结的好心，建议取消‘民族英雄’的提法，但这恰恰挫伤了中华民族应有的爱国正气。应当用马克思主义的唯物史观和民族观作正确引导，既维护和加强民族团结，又发扬爱国正气，两全其美。”

### 站在今人的角度，我们既不是宋朝人，也不是金国人

对于各民族的成就贡献，一概予以肯定，而对各民族统治者的倒行逆施，也一概予以否定，一视同仁。这正是站在理性的高度，在历史研究中贯彻民族平等的原则。既不要大汉族主义，也不要地方民族主义。

我们应该以唯物主义的历史观去看待既往发生的历史。在不同的历史时期里，主要矛盾的变化是不定的，而在两宋之交，岳飞显然是顺应历史发展的英雄人物。

在明清之际，我们著名明史学者顾诚撰写的《南明史》就是一个很好的范本，有着客观的历史态度，对清朝入关之初的一系列错误政策、民族压迫进行了否定，对李定国这样的英雄人物做了高度的赞赏。

无论从哪个角度来说，对岳飞的否定都是没有道理的。中华民族的形成是一个长期的过程，在这个过程中，纵然是一个家庭都能形成彼此的谅解默契，何况是一个国家，一个文化和命运上的共同体。

对岳飞的共同认知，早已超越了民族的隔阂。“撼山易，憾岳家军难”，这人尽皆知的对岳飞的赞许便是来自金人。这种对英雄人物的赞许是不分民族的。

岳飞对中国人，中国文化的影响力不仅没有随着时间的流逝而淡去，反而历久弥新。即使在灿若群星的中国古代英雄人物中，岳飞也是最光芒闪耀的那一位。

中华民族能有这样的英雄人物是我们的幸运，而他巨大的悲剧命运是永远值得我们为之扼腕叹息的。有些人在奸佞小人的心里很轻，在人民群众的心里很重。对岳飞的否定是难以被人接受的，也完全不符合民族英雄这个理念的客观背景。岳飞无疑是最值得中华民族纪念学习的英雄人物之一。

我们现在讲四个自信，特别是要坚定文化自信。对岳飞作为民族英雄的肯定，就是文化上的自信。我们要摆脱那种小媳妇见公婆一样的处处小心的心态，对今日的中国展现出自信心，不需要那种疑神疑鬼，过度联想的忧虑，更不需要通过对历史的自污来寻求虚幻的认同。

**【编后记】** 岳飞、文天祥是不是“民族英雄”之所以会引发争议，其关键点在于参与争论者头脑中的“民族”定义存在差别。

有些人把南宋人口主体视为“汉民族”、把南宋视为“汉族王朝”，自然把岳飞、文天祥视为“汉族”的“民族英雄”。而另一些人把女真人建立的金国、党项人建立的西夏国、契丹人建立的辽国，与以继承中原文化主脉的宋朝都视为今天的“中华民族”在那段历史中曾经涵盖的并立地方性政权，那么，从“中华民族”的视角来看，岳飞、文天祥就只是抵御外敌的汉人政权的英雄，不宜被称为“民族英雄”。



这篇网络短文提出的观点我很赞同，那就是“站在今人的角度，我们既不是宋朝人，也不是金国人”，“民族英雄，是一个近现代的概念”。这些现代词汇和头衔，今天我们完全没有必要加在历史人物的头上。如果他们在世，他们大概也会觉得这个头衔十分滑稽。我们没有必要在这些议题上花费太多笔墨，还是多想想如何把今天我国各地的族群关系协调好，努力铸牢中华民族共同体意识，在平等互助的基础上促进全国各族民众的共同繁荣，这才是面对国际风云变幻、我们最应该上心去做的事。

(马戎)



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

\*\*\*\*\*  
《民族社会学研究通讯》第1期-第291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