

# 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 269 期  
2018 年 12 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

二十世纪三四十年代的中国民族叙事

——基于民族学与历史学视野

冯建勇

学术与政治：“中华民族是一个”的讨论与西南边疆民族研究

王 传

普通人的“国家”理论

项 飙

民族文化交融视域中的“藏回”

——基于云南省德钦县升平镇的实地考察

刘 琪

近代南疆维吾尔族小学教育研究

成珊娜

☆☆

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



## 【论 文】

# 二十世纪三四十年代的中国民族叙事<sup>1</sup>

——基于民族学与历史学视野

冯建勇<sup>2</sup>

**内容摘要：**二十世纪三四十年代的中国，出于国家层面竞争失利而经历的挫折感，一些历史学家倾向于从边疆地区面临的民族分离危机来思考民族问题，不断地从学术层面构建中华民族绵延不绝的历史，强调“中华民族是一个”，希冀将边疆民族统合到一个共同的民族国家框架之内。但对于一些民族学家和民族志社会学家来说，民族与政治间的紧张让他们感到不安，他们提出用“民族平等，文化多元”作为认同“中华民族”的基础。由此，两者构建了迥异的“民族”叙事框架。尽管历史学家和民族学家在学术观点上有诸多分歧，但他们普遍将构建“中华民族”视作一项神圣使命，并且形成了基于中国边疆本位的历史观，重新审视边疆社会与边疆民族，从学理上检讨传统的“华夷之辨”，进而将边疆社会与边疆民族置于更加崇高的地位。

**关键词：**边疆民族 民族学 历史学 中国本位

## 引 言

一时代即有一时代之思想与学术。二十世纪三四十年代的中国，因抗战军兴、国府西迁，内地学术机构与学人颠沛流离、不遑宁处，不得已避居西南、西北边疆地区，受此影响，1936年以前中国学术突飞猛进的发展态势受到了阻遏。不过，这种情形不能包括边疆研究在内，根据马长寿的观察，当其他学科面临凋零、停滞不前之际，边疆研究反倒获得了新生，“呈现出一种空前的热烈与紧张”，1937年中日战争全面爆发以来十年间，边疆、民族研究一度成为显学<sup>3</sup>。追寻其内在缘由，乃出于以下三个方面的原因：（1）由于政府西迁，人文荟萃于西南边疆一隅；（2）中央播迁西南，边疆地区成为中央的主要屏障，其在战略上与政治上具有举足轻重之势；（3）抗战时期“边疆研究似乎成为一种显学”，乃因时人“把握现实，揣摩时髦，以自列于通达之流”。<sup>4</sup>这种认识大致符合客观事实，彼时边疆、民族研究为各派学者所借重，各种论著、专业杂志、学术团体如雨后春笋般涌现，这很大程度上得益于边疆研究在抗战期间所展现出来的“经世致用”，——基于化解边疆分裂、民族分离危机的考量，有关边疆与民族的研究在时人眼中呈现出独特的实践性价值。

从学术史的角度观察，中国边疆研究的第一次高潮虽兴起于清代道、咸、同、光之间，但真正形成学理化、体系化的研究范式则在二十世纪三四十年代。其时，学者们基于不同的学术背景和政治立场，对“民族—国家”的表述各异，故通过梳理此期各种边疆、民族研究成果及学人、学术团体、杂志报刊的活动轨迹，较为全面地呈现边疆、民族研究学人的研究范式及其不同取向，应为一值得重视的学术问题。关于二十世纪三四十年代中国民族叙事的大致情形，近些年来已经有很多研究者聚焦1939年那场围绕“中华民族是一个”的学术讨论，进行了颇具建设性的探讨。<sup>5</sup>本文的研究目标，乃是将二十世纪三四十年代边疆、民族研究与学者的学术背景、所处时代的

<sup>1</sup> 本文刊载于《民族研究》2018年第4期，第25-41页。

<sup>2</sup> 作者为浙江师范大学历史系、边疆研究院特聘教授。

<sup>3</sup> 马长寿：《十年来边疆研究的回顾》，《边政公论》1946年第4卷第4期，第1页。

<sup>4</sup> 马长寿：《十年来边疆研究的回顾》，《边政公论》1946年第4卷第4期，第1页。

<sup>5</sup> 参见周星：《“边政学”的再思考》，王庆仁等主编：《吴文藻纪念文集》，中央民族大学出版社1997年版，第



政治背景及意识形态相联系，以此审视不同的“民族”叙事和解释框架。出于研究的方便，笔者主要通过考察民族学家和历史学家对“民族”及相关边疆问题的研究，以勾勒这一时期民族学家和历史学家的中国“民族”叙事文本；同时希冀通过纵向的学术发展脉络梳理和横向的对比，检讨各种“民族”诠释架构的异同，再现这一时代学人的思想观点。

## 一、“中国本位”的民族学论说及其实践

19世纪，伴随着政治上民族主义的兴起和学术上科学的复兴，西方国家的政治学、社会学、人类学等社会科学得以蓬勃发展。大体而言，政治学、社会学多被视为研究独立民族或列强国家的组织之学；人类学则以史前人类与现世的弱小民族或初民社会为研究对象。这种学术上的分工，虽然于研究上有分类的便利，但无意中基于“进化论”的观点将人类分为两种：一种为初民社会或原始民族；一种为文明人或文明民族。它进而将文化分为两个基本类型：初民只有文化，文明人始有文明。亦正缘于此种学术分工，西方人类学、民族学被应用于优化列强海外殖民地的经营与管理。<sup>1</sup>

民族学作为一门新兴学科被引入中国之初，“发现他者”同样是中国民族学家努力钻研的一个重要主题，对异文化的探寻以及对自我与他者关系之考量，成为中国民族学研究的核心内容。<sup>2</sup>但在1935年前后，随着“中国本位的文化建设”运动的兴起<sup>3</sup>，一些民族学家意识到，用一百年前以欧洲民族经验为基础提出的理论观点和研究思路解释中国当下的民族和民族问题，尚存在一个“互洽”与“适用”的问题。

黄文山曾提出一个疑问：“吾国民族文化，受西洋文化之急剧的侵袭，整个社会组织与文化体系，为之崩溃与解体，吾人将何以使固有之文化与西来之异型文化调适而交流？”<sup>4</sup>也就是说，既与迷恋西化思潮的学者通常预设源自西方的民族学可以直接套用于中国不同，也与文化保守主义的学者一味排斥西方的民族学及其理论不同，民族学如要在中国加以运用，则必将经历一个“调适而交流”的改造过程。至于其具体路径，黄文山倡议，民族学建设要以“中国本位文化之建设”为指导，在方法上，撷取西洋近数十年来进化派、历史派、功用派方法学之菁华，而去其糟粕；在资料上，则可参考欧美日本无数民族调查之成绩与先例，以为解释及整理中国民族文化之张本。<sup>5</sup>李济对该问题做过极为形象的描述：

现在中国学者，既对民族学发生强烈的兴趣，做积极的工作，就应当不迟疑的接受一种新责任。这并不是说我们应该另起炉灶，这是绝对的不应该的，也不可能的。欧美学者，费了千辛万苦，积了实在不少的材料；创制了不少可用的方法。我们只消三四年的工夫，就可以轻轻学来。这是我们应该感谢人家的。不过我们要学，就应该学那最精彩的一部分。至于

39-48页；周文玖、张锦鹏：《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》，《民族研究》2007年第3期；马戎：《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论》，《中南民族大学学报》2012年第5期；华涛：《二十世纪三四十年代中国共产党解决民族问题的思路及其当代意义——关于长征及延安时期中国共产党民族理论发展的研究》，《民族研究》2016年第1期；王利平：《知识人、国族想象与学科构建：以近代社会学和民族学为例》，《北京大学教育评论》2016年第3期；黄克武：《民族主义的再发现：抗战时期中国朝野对“中华民族”的讨论》，《近代史研究》2016年第4期；郝时远：《中国民族学学科设置叙事与学科建设的思考——兼谈人类学的学科地位》，《西北民族研究》2017年第1期。

<sup>1</sup> 谢燕清：《中国人人类学的自我反思》，王建民、汤芸主编：《学科重建以来的中国人人类学》，中央民族大学出版社2008年版，第109-111页。

<sup>2</sup> 王利平：《知识人、国族想象与学科构建：以近代社会学和民族学为例》，《北京大学教育评论》2016年第3期。

<sup>3</sup> 有关“中国本位的文化建设”运动之发起与演进情形，详情可参见关海庭：《1935年“中国本位文化建设”问题的论战》，《史学月刊》1989年第6期。

<sup>4</sup> 黄文山：《民族学与中国民族研究》，《民族学研究集刊》1936年第1期，第22页。

<sup>5</sup> 黄文山：《民族学与中国民族研究》，《民族学研究集刊》1936年第1期，第22-23页。

他们所堆积的材料，我们应该明白：那可靠性是极不一致的。现在有一个最危险的学术现象，就是把这些可靠性不一样的材料，凑在一起，拿来与中国某一种现象比较，作些推论。如此应用比较法，我认为是一件悲惨的事。能够避免，就应该避免的。<sup>1</sup>

李济在此特别强调，一方面固然要学习欧美民族学好的研究方法；但在另一方面仍需对欧美民族学积累的学术材料取批判性学习的态度。此后，马长寿进一步提出，所谓“中国的民族学或人类学”，固然不能放弃人类所共同的一方面，但尤须注重中国人独有的一方面。<sup>2</sup>

对于如何构建中国本土化的民族学之问题，岑家梧从三个方面进行了详细阐述：（1）观点上，摆脱欧美民族学所主张的“人种不平等说”，基于统一的中华民族立场，承认中国国内民族文化的多元性和差异性。（2）方法上，欧美人类学所用的多是比较法，处处求异，以期发现土人与白人的不同，来建立他们的理论，达到他们统治殖民地的目标，中国民族学亦同样地使用比较方法，但却不能求异，而是处处求同——从各民族的文化上求出一致之点，指出中华民族文化的统一性。（3）内容上，应根据文化进化和文化传播的观点，致力于阐述中华民族的统一性。<sup>3</sup>

综上考察，这一时期的民族学家已经致力于构筑“中国本位”的民族学，即对发源于欧美国家的民族学进行创造性的转化，实现民族学的“中国化”，——如果说欧美国家的民族学基于殖民主义统治的传统、藐视“文化野蛮劣等”的殖民地民族而得以创出和发展，那么民族学在中国的生成、发展路径，则应对内以推进国内各民族平等、对外以维护中华民族共同体利益为要务。

彼时，作为构建本土化中国民族学的初步尝试，一些民族学家首先对民族学研究为殖民主义服务的本质进行了深刻的反思和批判。

在一些民族学家看来，如果说，帝国主义的殖民政策多用民族研究的成果为治理殖民地的张本<sup>4</sup>，那么，在中国则可另换一种眼光，“人类学的应用，将为边政、边教、边民福利事业，以及边疆文化变迁的研究”<sup>5</sup>。关于这一问题，马长寿明确提出，中国边疆有异于西方列强殖民地的性质，“欧美的应用人类学只利用人类学的一部分原则观点方法和知识以为控制殖民地的技术，显然对于一般人类学的原则未能大量的应用，所以结果仍然不免出主入奴的弊病，科学为野心帝国之奴婢而已。中国边疆与帝国殖民地既不可同日而语，故中国边政于人类学的应用不当限于应用人类学，而须一方面修正应用人类学，另一方面于此科学之广泛领导中寻求适合于中国边政的特殊情况”。<sup>6</sup>

其次，他们还早期民族学的“进化论”观点展开了批判。

自从达尔文《物种起源》（1859）一书发表之后，进化论一度成为欧美学术界最时髦的学说。在社会科学领域中，美国的摩尔根（L. H. Morgan, 1818-1881）和英国的泰勒（E. B. Tylor, 1832-1917）、斯宾塞（H. Spencer, 1820-1903）等人都主张用进化的原理来解释人类的社会和文化。该学说响应者甚众，形成了风靡一时的进化学派。诸多史实表明，早期中国民族学者多对“进化论”持认同态度，并将其视为一种“公例”。如严复翻译的《天演论》曾广受关注，并被广泛宣传和推介；时至1935年，蔡元培还撰写了一篇题为《民族学上之进化观》的文章，从正面评价的视角对民族学意义上的“进化论”做了专门阐释。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 李济：《民族学发展之前途与比较法应用之限制》，《社会学学报》1941年第1卷，第57-68页。

<sup>2</sup> 马长寿：《人类学在我国边政上的应用》，《边政公论》1947年第6卷第2期，第27页。

<sup>3</sup> 岑家梧：《中国民族与中国民族学》，《南方杂志》1946年第1卷第3、4合期，第21-22页。

<sup>4</sup> 杨成志提出，各国殖民研究机构的设立，殖民学校的训练和所谓“殖民学”的提倡，便是证明（参酌杨成志：《民族学与民族主义》，《民族文化》1942年第2卷第8、9合期，第4页）；吴文藻亦指出，目今西洋所谓应用人类学，大都是以殖民行政、殖民教育、殖民福利事业，以及殖民地文化变迁等题目为研究范围（参酌吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》1942年第1卷第5、6合期，第2页）。

<sup>5</sup> 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》1942年第1卷第5、6合期，第2页。

<sup>6</sup> 马长寿：《人类学在我国边政上的应用》，《边政公论》1947年第6卷第2期，第26-27页。

<sup>7</sup> 蔡元培：《民族学上之进化观》，《新社会科学》1935年第1卷第4期，第1-4页。





不过, 1933 年, 吴景超的《民族学材料的利用与误用》一文检讨了民族学研究领域的“民族文化发展阶段论”, 认为此种理论与许多文化传播的事实相冲突, “文化并无循一固定路线发展的理由, 也无可以证明人类以往的文化, 系循一固定路线发展的事实。那些想从民族学的材料中, 追溯人类文化发展的, 不是缘木求鱼, 便是刻舟求剑”。<sup>1</sup>至 1936 年, 林惠祥更是撰写长文探讨了“进化的界限”, 即人类的文化确有进化, 但不能即依旧进化论派的观点而笼统概括说“凡文化或民族都是进化的”: (1) 人类全体是进化的, 但民族不定——不能保证其中的任何民族都是进化的。(2) 长时段来看是进化的, 但某一特定的短时段不定——自有人类以来全部的总结结果是进化的, 这也是容易证实的常识, 但这全部时间中的任何一段却不全是进化的。(3) “全文化是进化的, 但一部分文化不定”。<sup>2</sup>作为呼应, 卫惠林则对“进化论”者提出的“原始民族”概念给予批评:

然则什么是原始民族? 此名词在过去的许多进化论派的学者, 很单纯的认其为对文化进步之低级阶段的民族之称呼。由冒尔根曾尝试由发明与工艺技术之特点来细分文化阶段。以文字与火器之发明为文明与野蛮的分界线。此种方法已经由许多事实, 否认其价值, 因为世界上各民族的文化之成长, 因其地理与历史的关系, 并不一定经由同样的程序。尤其物质文化之进步, 由于各民族对不同的环境之适应的需要, 与习尚的变迁。所以进化学派所作的任何尝试, 如斯宾塞的政治阶段说, 格鲁采(Grosse), 哈恩(Hahn)的经济阶级说, 苏特兰德(Sutherland)之智识进化程度说, 其划分之阶段无论其简单与复杂, 都有许多不合事实之缺陷。<sup>3</sup>

再次, 民族学家们纷纷撰文强调了民族学研究的应用性价值。

其时, 多数民族学家坚持认为, 民族学不仅是一种理论性的社会科学, 还具有广泛的应用性, 亦正基于后者, 民族学的使命, 应致力于用宏大的理论构架和精细的分类研究, 推动政府层面民族政策的制定与实施。<sup>4</sup>具体来说, 民族学的应用性价值体现在以下三个方面: (1) 可作思想家、政治家、社会改革家计划改造社会或从事实际运动之指针, 民族学家以边疆社会、民族文化为其主要研究对象, 其所获资料及研究所取得的成果, 必有俾于彼辈立论行事; (2) 透过对民族的考察和研究, 民族学家能够明瞭民族文化的多元性和政治、经济诉求的差异性, 此为消除国内不同民族之分歧、无形间消弭其隔阂与猜忌之基础; (3) 可作为政府推行边疆治理、实施民族政策的依据。<sup>5</sup>陶云逵基于“开化边民”的角度提出, 边疆治理在某种意义上是一个文化传播的问题, 民族学能够发挥其应用的功能, 可对边疆民族文化的形态、功能做深刻地调查、认知, 在此基础上方能谈得上循序渐进地推进现代文化在边疆社会的传播。<sup>6</sup>陶云逵认为, 民族学的研究对边疆社会新文化因子、制度的方法上能够有所贡献。彼时, 一般的社会知识精英已经认识到, 边疆社会的文化现代化问题需急迫进行, 但它并不为一般边民所意识到, “设如任其自然, 势必将不可

<sup>1</sup> 吴景超:《民族学材料的利用与误用》,《独立评论》总第 78 号, 1933 年 11 月 26 日, 第 14 页。

<sup>2</sup> 林惠祥:《民族学说的新综合——新进化论》,《民族学研究集刊》1936 年总第 1 期, 第 83-84 页。

<sup>3</sup> 卫惠林:《民族学的对象领域及其关联的问题》,《民族学研究集刊》1936 年总第 1 期, 第 40-41 页。

<sup>4</sup> 关于这一问题, 蔡元培指出:“民族学不仅为一种理论的科学, 还应成为一种应用之科学。盖以民族学之研究, 于实际政治, 如边政、边教之推行, 民族文化水准之提高, 有莫大之助益, 不仅有关学术而已也。”(何联奎:《蔡子民先生对于民族学的贡献(上)》,《民族学研究集刊》1943 第 3 期, 第 15 页。)杨堃强调,“民族学之纯粹研究, 可以供给社会科学以无数之可靠的假定; 民族学之实地调查, 尤其可以供给民族改造之妥善的计划以及达到三民主义之切实的根据。”(杨堃:《民族学与史学》,《中法大学月刊》1936 年第 9 卷第 4 期, 第 23 页。)梁钊韬亦指出, 不应将民族学的研究视为纯理论的学问; 实用的边政设施, 可就功能的观念, 将民族学与政治学贯通起来, “纳人类学的理论于实践的道路上, 这么一来, 边政的科学理论的确立, 可使边疆政策有所依据, 边疆政治得以改进, 而执行边政的人, 对于治理不同文化的边民亦可有所借鉴。”(梁钊韬:《边政业务演习的理论和实施》,《边政公论》1945 年第 3 卷第 12 期, 第 11 页。)

<sup>5</sup> 古道济:《近代中国民族学选目绪言》,《社会学讯》1947 年第 4 期第 6 版。

<sup>6</sup> 陶云逵:《开化边民问题》,《陶云逵民族研究文集》, 民族出版社 2012 年版, 第 608-620 页。



收拾，如一味强迫，终将酿成剧变”。那么，如何改造边疆文化？在他看来，一个新文化因子和制度在边疆社会的顺利推行，需要用到民族学的研究，发挥民族学研究的功用。<sup>1</sup>林耀华亦谈到了边疆社会研究领域民族学的重要性：一方面，“研究边区社会需要史地的基础学识，系无容疑议的事实。史地情形的叙述和分析要详细精确，使民族或人群团体间的生活状况、交通情形、冲突斗争、分布状态等，能够一一表现出来”<sup>2</sup>；但在另一方面，“过去好像方志之流的记载，已不足应付时代的需要了”，“研究边疆亟须方法的训练和眼光的培养，已是无可疑议”，用民族学的方法，在边疆社会划分区域、民族或团体，以作分头的考察和研究，是研究边疆社会和边疆民族的重要途径<sup>3</sup>。

总体而言，根据时人的亲历观察，民族学家的研究所得，对于破除国内各民族间的猜忌仇视以及推行边政，裨益匪浅；故欲实施孙中山民族主义纲领，藉此沟通各族文化，实现各族团结，则非借助民族学不可。<sup>4</sup>

民族学家对西方民族学的深刻认识和谨慎检讨，以及他们对民族学在中国的本土化构想和实践，最终成为他们构建“中国化”学科体系的宝贵思想资源，——经吴文藻等民族学家倡议而创设的“中国边政学”，可被视为中国本位学术体系构建的一次具体尝试。吴文藻认为，“边政学就是研究边疆政治的专门学问。通俗地说，边疆政治就是管理边民的公共事务。用学术语，边政学就是研究关于边疆民族政治思想、事实、制度，及行政的科学”。一方面，“边疆政治是地方政治的一种，系对中央政治而言”，故为政治学的研究对象；另一方面，边疆地区生活着各种少数民族，此为人类学的研究目标；就此意义而言，边政研究将政治学与人类学贯通起来，由此可以创建一个“边政学”。<sup>5</sup>

毋庸置疑，二十世纪四十年代的前五、六年里，中国的边疆研究传统与自西方舶来的民族学形成了有效的对接互动，由此产生了中国边疆研究第二次高潮的代表性学术流派——“中国边政学”。梁钊韬对此问题感触颇深，他曾指出：吴文藻著文提出“边政学”一词，就是要把人类学应用到实用的政治设施上，这种以人类学观点为主、政治学类观点为副，以推进“边政学”为主要内容的主张，在事实上不再将人类学的研究视为纯理论的学问，即在实际的边政实施过程中，用功能的观念将人类学与政治学予以贯通，换句话说，就是纳人类学的理论于实践的道路上，如此，边政科学理论的确立，可使边疆政策有所依据，边疆政治得以改造，而执行边政的人对于治理不同文化的边民亦有所借鉴。<sup>6</sup>正如有研究者指出的那样，中国边政学的创出，实际上既是人类学、民族学中国化主张和努力的一个重要组成部分，也是人类学、民族学中国化的进一步实践性的尝试。<sup>7</sup>

需特别指出的是，“中国化”的民族学这一主题，并非要刻意强调西方/中国的二元对立。如果说，西方民族学以求异为目标，那么中国的民族学家却可以在本国的传统文化和伦理习俗的资源世界里依托西方民族学的成熟理论和研究框架，寻找经验、成长和嬗变的机会，探索“求同存异”的话语构建，既尊崇西方民族学的理论和应用价值，又不讳言其伦理意义上的缺陷。于是，通过梳理这段学术史，我们将会发现，摒弃一切教条与偏见，从田野调查实践中追寻中国民族学的独特价值，呈现中国民族的丰富内涵，是中国民族学家努力构建“中国化”的民族学的基本路径。

<sup>1</sup> 陶云逵：《人类学研究之实用问题》，《云南日报》，1943年10月17日。

<sup>2</sup> 林耀华：《边疆研究的途径》，《从书斋到田野》，中央民族大学出版社2000年版，第184-185页。

<sup>3</sup> 林耀华：《边疆研究的途径》，《从书斋到田野》，中央民族大学出版社2000年版，第174页。

<sup>4</sup> 古道济：《近代中国民族学选目绪言》，《社会学讯》1947年第4期第6版。

<sup>5</sup> 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》1941年第1卷第5、6合期，第6页、9-11页。

<sup>6</sup> 梁钊韬：《边政业务演习的理论和实施》，《边政公论》1944年第3卷第12期，第11页。

<sup>7</sup> 周星：《“边政学”的再思考》，王庆仁等主编：《吴文藻纪念文集》，中央民族大学出版社1997年版，第39页。



## 二、历史学家的“民族”认知与中华民族历史叙事

20世纪三十年代至四十年代的中国，一些历史学者发现，“民族”一词具有强烈的政治性意味，它往往与“民族主义”“民族国家”“民族自决”联系在一起，成为多民族国家边疆（民族）治理的一个经典性难题。1932年日本人扶植的“满洲国”正是在“民族自决”的口号下宣布独立建国，时人认为，既然日本人可以扶持一个伪满洲国式的“民族自决”，同样英国人在西藏、苏联人在外蒙古均可以依例次第而行，稍有不慎，必然将如人体内蓄的毒疮般，迟早要腐烂开来。

1

作为应对，一些历史学家主要从两个方面予以着手：一方面，从构建统一的历史叙事和历史记忆入手，为全体国民描绘了“中国文明具有唯一延续性”的强烈印象，希冀以此构筑全体国民共同拥有的历史情感认同，——不言而喻，民族主义历史学家阐释过去，实际上是为了观照当下；另一方面，作为术业有专攻的学者，他们虽然将主要精力投入学术研究，但所处的时代并不允许他们做纯粹的书斋式学者，这使得他们自觉或不自觉地卷入时代的洪流，积极回应现实，参与到社会普遍关注的政治、民族问题讨论中来。

时任中央研究院历史语言所所长傅斯年就敏锐地观察到，“民族”概念具有强烈的刺激性，一些民族学领域的研究者在西南部中国“发现民族”、“巧立民族之名”，从事探寻相关边疆民族之族源的研究，不过是殖民主义科学之牙慧，有怂恿西南边疆脱离中国之嫌。作为因应，傅斯年提出了三点办法：（1）慎提“民族”“边疆”等颇具刺激性的名词，“此具有政治上之重要性”；（2）民族学研究假学术之名，“巧立民族之名，以招分化之实”，以思想影响政治，应予取缔；（3）弘扬“中华民族是一个”的大义，用历史研究证明“夷汉一家”论。<sup>2</sup>傅斯年的观点，在当时影响颇著，特别是“中华一体”“夷汉同源”的立场，引起了很多历史学者的共鸣，他们纷纷撰文予以呼应<sup>3</sup>。

这一时期，著名历史学家顾颉刚亦对“民族”一词抱有本能的警惕和不安，但他并未盲目迎合傅斯年“慎谈民族”的学术政治立场。顾颉刚认为，如傅斯年那般避谈“民族”的办法，不过是一种“讳疾忌医的态度”，不当采取。根据他在游历边疆省区之际获得的感观经验，一些帝国主义侵略者的急先锋早已深入中国边疆民族地区，编造出各种虚假的历史和神话，用以笼络当地边民，“我们不知道的事情他们知道，我们不会做的工作他们会做，我们不能去的地方他们能去”。顾颉刚认为，“要想对付他们，唯有我们自己起来，向边地同胞讲实在的历史，讲彼此共同光荣的历史，讲全中国被敌人压迫的历史，讲敌人欺骗边民的历史，讲全民族团结御侮共同生存的历史”。<sup>4</sup>顾颉刚毫不讳言，他将个人的研究兴趣从学术性的高文典册转向现实性的边疆民族问题，完全出于“时代的压迫和环境的引导”，“碰到这空前的国难，才觉得我们的态度有改变的必要，我们的工作再不可对现时代不负责任了”。<sup>5</sup>正基于“学以致用”的立场，顾颉刚从地理、民族两个层面驳斥了那些分化中国的“荒谬理论”：就地理方面而言，日本为征服中国必先攫夺满蒙，便硬造出了“中国本部”这个名词，以便将中国边疆析出所谓“中国本部”之外，鉴于此，他

<sup>1</sup> 莫言：《谈谈民族自决》，《礼拜日周报》1938年1卷第3期，第4页。

<sup>2</sup> 傅斯年：《致顾颉刚》，收入欧阳哲生编：《傅斯年全集》第7册，长沙：湖南教育出版社，2003年，第205页。

<sup>3</sup> 彼时，张廷休从语言、传说、历史与体质等四个方面论证了“夷汉同源”论，继而提出：“如果滥用‘民族’二字，随便说夷汉是两个民族，中华民族之中又分什么云南民族，这不但忽视了历史，而且在目下对于抗战的影响实在太坏了。听说现在日寇正在勾结暹罗，宣传滇桂为掸族故居而鼓励其收复失地。我们如再叫着云南民族，这正是在替敌人做宣传工作了”。参见张廷休：《西南民族问题与边疆教育》，《训练月刊》1940年第1卷第6期，第48页。邱椿则指出，从历史上说，中华民族在最初即为一混合民族，不应将其再区分为若干民族，因此，今后国人在语言文字上，最好将“民族”这个名词的应用专限于“中华民族”。参见邱椿：《边疆教育与民族问题》，《教育通讯（汉口）》1939年第2卷第23期，第1-2页。

<sup>4</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月13日第4版。

<sup>5</sup> 顾颉刚：《我为什么写“中华民族是一个”？》，《西北通讯》1947年第2期，第1-3页。





强烈建议“中国本部”一名亟应废弃；从民族方面来看，根据他的观察，“民族”是一个极具巫术性的概念，因有“民族”之分野，原本属于个体私人间的构衅，变成了民族间的纠纷和斗争。如果说“中国本部”一词是日本人出于分化中国的企图所做之恶意宣传，那么“五大民族”却非敌人所造，反而是中国人作茧自缚，——因有“民族”之别，便有“民族自决”之谓，此为帝国主义分裂中国边疆提供了方便法门。<sup>1</sup>

那么，如何应对“五大民族”之恶意宣传问题以及由此而产生的“民族自决”风险呢？1937年1月，顾颉刚发表了生平中的第一篇政论文章《中华民族的团结》。文中提出，“在中国的版图里只有一个中华民族”<sup>2</sup>；这个中华民族内部的组成分子，则可细分为汉、满、蒙回、藏、夷等“种族”。至于如何区分“民族”与“种族”，顾颉刚做了详细论述：

我们在作文或说话时，常把“民族”和“种族”混为一谈，这是错误的。种族是物质的现象，指着人们所受祖先遗传的骨骼形态而言；民族却是心理的现象，指着一个人群的团结情绪而言。在一个小国中，只有一个种族，自然不必在种族之外再讲民族。但在一个历史悠久或地方辽阔的国家，则种族必然很复杂，她必须用了民族主义来保护她生存，而不能复持狭隘的种族之见。例如美国，差不多容有全世界的种族，但是美国人仍自以为是一个民族。中国更是这样，她已融化了好许多种族结为一个民族，而且融化的工作至今还不曾停止。<sup>3</sup>

顾颉刚认为，“五大民族”一说与事实不符，冒昧使用只会“用名以乱实”，渐至“用名以乱国”之境地。<sup>4</sup>亦正基于此种理念，顾颉刚严厉批评一些民族学、人类学家随意使用“苗民族”“瑶民族”“罗罗民族”“僰夷民族”等词称“说话作文”的行为，认为其不过是对帝国主义的随声附和，“直陷国家于支离破碎之境地”。<sup>5</sup>据此可见，与傅斯年讳疾忌医式的“慎谈民族”之立场略有差异，顾颉刚希冀从学理上批驳“民族”在中国的误植，进而主张“慎用”“民族”一词。

傅斯年、顾颉刚的学术经历和心路历程，同样亦可见诸于同时代的其他历史学者。其时，金毓黻主张研究“要学术化，不要政治化”<sup>6</sup>；但同时又将学术研究视为“救国之术”的一端，即“学者当以研学所得，表褻当世，应用最新之方法，发扬固有之文化，而中华不亡之征，亦于是乎在”。<sup>7</sup>金毓黻亦留意到学术界对“民族”词称的讨论，故在日记中专门摘录了梁启超对国民与民族的识见：“梁任公谓：国民与民族不同，一国家可有二种以上之民族，而一民族亦可分为两国以上之国民。”他进而申论说：“其所立论与今日异趣，今日一国之内多趋于民族一体化。凡一国家即为一民族之代表，于是梁氏之所谓民族，今则谓之种族；所谓国民，今则谓之民族。所谓种族，专由血胤分析之，同一种族不必同一之国家；所谓民族，不专由血胤分析，又有语言、文字、风俗、宗教、文学、国土、历史之成分在内，不过种族一端为其重要之成分而已。”<sup>8</sup>

与傅斯年、顾颉刚、金毓黻等历史学家从民族—国家之间的张力角度来认知“民族”概念，主张慎提、慎用“民族”，以期消解“民族自决”风险的观点相比，马克思主义历史学家翦伯赞坚持历史唯物主义的方法论，对“中华民族是一个”的命题进行了批驳。在他看来，这一命题实际上包含着否定国内少数民族之存在的意味，颇与客观的事实相背离。翦伯赞自然明白顾颉刚呼吁“中华民族是一个”的良苦用心，但他从历史唯物主义的角度指出，社会意识有时候并不一定能够真实反映社会存在，——尽管顾颉刚主观想象“中华民族是一个”，但这并不符合客观事实，

<sup>1</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》第9期，1939年2月13日第4版。

<sup>2</sup> 顾颉刚：《中华民族的团结》，《申报》1937年1月10日第7版。

<sup>3</sup> 顾颉刚：《如何使中华民族团结起来？——在伊斯兰学会的演讲词》（1937年10月），《西北文化月刊》1947年创刊号，第2页。

<sup>4</sup> 顾颉刚：《续论中华民族是一个：答费孝通先生》，《益世报·边疆周刊》第20期，1939年5月8日第4版。

<sup>5</sup> 顾颉刚：《续论中华民族是一个：答费孝通先生》，《益世报·边疆周刊》第20期，1939年5月8日第4版。

<sup>6</sup> 金毓黻：《静悟室日记》第6册，1939年10月27日条，沈阳：辽沈书社，1993年，第4388页。

<sup>7</sup> 金毓黻：《静悟室日记》第6册，1940年1月7日条，第4452页。

<sup>8</sup> 金毓黻：《静悟室日记》第6册，1940年3月31日条，第4518-4519页。





历史时期的“民族融合”不等于民族“消灭”，新时期的“民族团结”更不应发展为“民族消灭”。时至今日，中国境内除汉族之外还存在着满、蒙、回、藏、苗等少数民族，此为一不容否认的事实。在翦伯赞看来，“中华民族是一个”与其说是一种现实的存在，毋宁说是一个尚在征程的远景目标；过于强调“中华民族是一个”，在一定程度上遮蔽了中国国内民族问题的实际存在。毋庸置疑，抗日救亡所需要的国家统一和民族团结，应当建立在现实的共同的利益基础之上，即承认各民族之生存乃至独立与自由发展的权利，在民族与民族间建立经济的政治的乃至文化的平等关系，而非仅基于一种主观空洞的“团结的理论”，将中国国内的一切不同言语、文化与体质的少数民族，消解于一个抽象的“团结的情绪”的概念之下，而概念地造成一个中华民族，但是无论如何，这样的中华民族也只是一种观念的中华民族。<sup>1</sup>接着，翦伯赞提出了一个重要问题：

“当着新的帝国主义与世界革命交织的今日，民族主义，一方面成为弱小民族革命的旗帜；另一方面，又成为法西斯匪徒侵略的假借。在列宁—斯大林的民族政策之下，固然彻底地解放了全俄罗斯所有的被压迫的诸少数民族，在中山先生的民族主义之下，固然展开了中华民族的解放战争；然而在另一方面，希特勒的种族学说却使东欧诸民族走向奴隶与灭亡的前途。正因为革命的民族主义，在今日被反动的法西斯匪徒所篡窃，用以为辩护其反对有文化的民族之敌对行为，用以为辩护其对他民族之侵略奴役与剿灭的行为，用以为辩护其一切非道德与反人性的无耻行为，所以我们对于民族问题的理解，必须不要放松这一些站在我们民族解放斗争对面的敌人的理论，更其不要使我们的理论有被敌人利用的可能。”“我们不是用一些谎言与夸大，把自己的民族描写为一种‘天生的’‘神怪华胄’，而是要依据具体的客观事实，科学地去理解这个民族。”<sup>2</sup>

在此，恰如1920年代前后的人们疑虑国家主义转换为帝国主义一样<sup>3</sup>，翦伯赞亦表达了一种担忧，即所谓的“革命的民族主义”会否成为“法西斯的种族主义”之渊藪？事实上，这种担忧并非杞人忧天，尽管顾颉刚曾经声明，“并不是摆了大民族的架子，想来压倒中国国内少数民族”，但他的一番言论在客观上却形成了这样一种后果：“或者要使人听了，以为这又是大汉族主义的表现，想消灭边民的文化了。”<sup>4</sup>毋庸讳言，“中华民族是一个”的命题，在字面上看确实有否定国内少数民族之存在的含义。

结合上述考察，我们姑且基于“史观”，将傅斯年、顾颉刚、金毓黻、翦伯赞等历史学家的观点粗略划分为两种立场：民族主义历史学、马克思历史主义历史学。二者对“民族”的解释和作为问题的“民族”之应对不尽相同：民族主义历史学家致力于“一个民族一个国家”的诠释框架，主张慎谈、慎用“民族”；马克思主义历史学家则强调以马克思列宁主义民族理论和苏联的民族治理实践来认知“民族”，承认其客观性的存在，但也不否认“民族”身份对多民族国家的挑战，故主张在团结的理念下解决作为问题的“民族”。然而，我们亦应观察到，尽管两者对民族的认知分殊，但从“道”的层面而言，在救亡御侮的大背景下，他们均致力于同一个崇高目标，即服从、服务于“国族”——中华民族团结统一的诠释框架。

上述历史学家有关“民族”词义和内涵的讨论，本质上是为了应对“民族自决”带来的风险，但这也在某种程度上为国民政府创出“国族—宗支”理论提供了理论储备和舆论准备。1943年，以蒋介石个人名义出版发行的《中国之命运》对“国族—宗支”理论作了较为全面的阐释。“宗支理论”在事实上运用地域的直观性来统合民族的隐晦性，这在一定程度上与时人倡导的民族国家观念相契合，可谓将民族国家观念植入现代中国的一种尝试。为了彰显民族国家和国民政府法

<sup>1</sup> 翦伯赞：《论中华民族与民族主义》，《中苏文化》1940年第6卷第1期，第27-33页。

<sup>2</sup> 翦伯赞：《论中华民族与民族主义》，《中苏文化》1940年第6卷第1期，第27-28页。

<sup>3</sup> 详参冯建勇：《民国边疆政治实践中的“民族自决”之讨论》，《民族社会学研究通讯》2015年总第181期，第2-4页。

<sup>4</sup> 翦伯赞：《论中华民族与民族主义》，《中苏文化》1940年第6卷第1期，第28页。



统的合理性，它用“宗支”的理念凝聚蒙、藏、回、满等民族，用以指向过去；而用“国族”这一被构建出来的共同体来统合全体中国国民，借以彰显当下。其目标在于从政策导向上淡化个体的族群意识，强化对中华民族的认同，竭力避免各族民众因族属认同问题而导致隐伏的政治冲突。

需要指出的是，无论是顾颉刚将“民族”置换为“种族”，还是蒋介石将“民族”转换为“宗族”，这看起来仅仅是一个语义学上的问题，然究其实质，从政治意识形态上来看，它遵循了“一个民族，一个国家”的西方民族国家理念及其话语体系，希冀以此塑造同质性的国民，构建单一民族国家，以至于他们无一例外地表达了“民族”概念“去政治化”的问题意识。不过，民族主义历史学家显然没有留意到，他们所阐述的中华民族“一体的独特性”恰恰在现实的边疆政治实践中遇到了“一体化困境”，——民族主义历史学家力倡“中华民族是一个”、“夷汉同源”，原本是为了阻遏“巧立各种民族名目以招分化之实”，维护民族团结一体，但在一些边疆民族精英看来，这种“民族宣传”不啻于提倡“民族同化”。苗族人士鲁格夫尔即明确表示反对“夷汉同源”之说，惟希冀政府当局能给予边疆民族实际的平等权利；并认定所谓“国族”口号之下的“黄帝子孙”宣传不过是变相的大汉族主义，它不仅不能团结各民族一致对日，反而会“引起民族间的摩擦，予敌人以分化之口实”<sup>2</sup>。事实证明鲁格夫尔的担心并非多余，据黄奋生的观察，边疆民族精英普遍抱有这样一种焦虑：如果说，中央政府和汉族精英提倡“同为中华民族的儿女，何必强分彼此，树立异同”，但对于边疆民族精英来说，这无异于“民族同化”，他们生怕在一个“美利坚型的中华民族”的口号之下，没有了自己所代表的某某边疆民族名称的存在<sup>3</sup>。

多年以后，费孝通在检讨这一问题时曾指出：“他（顾颉刚，引者注）既要保留西方‘民族国家’的概念，一旦承认了中华民族就不能同时承认在中华民族之内还可以存在组成这共同体的许多部分，也称之为民族了。”<sup>4</sup>这正是傅斯年、顾颉刚等民族主义历史学家在研究中不得不面对的理论陷阱：一方面，在对内层面，他们坚决拒绝使用民族—国家的概念来界定中国的含义，认为“中国”是一个通过历史演化而获得了自身同一性的整体，在这个前提下，变化与多样性而不是单一起源和单一民族构成了“中国”的实质性内容；在对外层面，尽管对“民族”这一概念抱有天然的警惕，但受制于既有的民族国家世界体系，他们认识到，中国要想列于世界民族之林，又不得不拥抱这一体系，“中华民族是一个”、“国族”等概念的创出和构建即说明了这一问题。

### 三、民族学家的“民族”解释框架与“民族”叙事

前述国内历史学家的学术观点，大多从“国家本位”的视角将维护国家—民族的一致性视作抗战胜利之基础。较之民族主义的历史学家汲汲于撰述单线的中国历史、强调中华民族文化的一元性，一些民族学家和民族志社会学家尽管主张在“中华民族”框架内作民族的调查研究，但未必都认可一元性的“同化”理论。

与民族主义历史学家希冀透过“中华民族是一个”的观点来化解“民族自决”之风险相反，同一时期的民族学家发表了一些文章，试图揭示中华民族内部的多样性以及少数民族与汉族的差异性。民族学家江应樑透过对广东北江瑶人的研究，提出了如下见解：

今日之中华民族，绝对不是以一般所谓之汉族可以概括一切的，也不是如一般所谓之汉满蒙回藏五族可以概括一切的，把汉族看作主人翁来代表中华民族是绝大的错误，把中华

<sup>1</sup> 参见冯建勇：《近现代中国民族国家构建之历程：民国中央政府统合边疆民族地区的理论探讨》，《社会科学》2014年第2期。

<sup>2</sup> 《来函》，《益世报·边疆周刊》第21期，1939年5月13日第4版。

<sup>3</sup> 黄奋生：《中国边疆民族自决自治问题之研讨》，《中国边疆》1942年创刊号，第5页。

<sup>4</sup> 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，《费孝通全集》第14卷，内蒙古人民出版社2009年版，第270页。



民族分为汉满蒙藏五族更是绝大的荒唐；……今日之中华民族，实是整个的，同一的，而无所谓分歧的。能对于中国领土中全部民族的各个分子均有一个彻底的明了认识，方能说得了解自己，方能说复兴中华民族之道。<sup>1</sup>

由此可见，江应樑心目中的“中华民族”，至少包含两个层面的涵义：第一，从内部来说，不能将汉族等同于中华民族，同样亦不可将汉、满、蒙、回、藏五族等同于中华民族，中华民族本应包含“中国领土中全部民族的各个分子”在内，这表明，中华民族内部具有人群的多样性和差异性；从对外层面来说，中华民族“实是整个的，同一的，而无所谓分歧的”，就此意义而言，“中华民族是一个整体的民族”，其他如汉、满、蒙、回、藏、苗、瑶等民族则分别为此整体民族中的一个“支派”。<sup>2</sup>

具有考古学知识背景的李济则从中国上古史的研究中获得灵感，提出了另一种阐释思路。不同于多数历史学家的观点，李济并不忌讳“民族”的提法和用法。他通过研究指出，从中国历史的开端时起，古人的头脑中就有着两个截然不同的民族志概念：一个可以称为“我群”，即被中国的史学家们视为同类的文明人的群体；另一个则为古人所谓的野蛮人，可称作“你群”。这两个人群之间的分野不意味着政治的分界，而仅仅具有民族志意义上的区隔。<sup>3</sup>显然，李济从传统王朝国家的“大一统”理念中获得了思想资源，希冀以此来化解民族与国家之间的紧张：既然古代中国就存在华夷差异，且不影响政治上的大一统；如此，当前中国内部尽管有民族的差异性和多样性，但这种差异和多元仅具有民族志之类的意义，自然不会影响中国政治的一元性。

在一些深入边疆地区进行田野调查的民族学家看来，承认和尊重国内各民族的实际存在，是保证民族团结和国家统一的前提。以燕京大学社会学系为代表的一批民族志社会学家，即对中国内部各民族的文化接触持温和的乐观态度。吴文藻在1939年发表的《论边疆教育》一文中重申了他在1920年代提出的观点：（1）一国家可以包括无数民族，一民族亦可造成无数国家；（2）欲求国家内部民族团结、政治统一，务必要尊重边疆民族的多元文化、价值观念和风俗习惯，惟有通过沟通各民族文化，俾使“多元文化”冶于一炉，方能成为“政治一体”。<sup>4</sup>吴文藻提出，民族与种族有别，“民族乃社会人类学研究的对象，故为文化的概念；种族乃体质人类学研究的对象，故为一生物的概念。文化上的民族与生物上的种族，二者绝对不能混作一谈。国人常有误用民族为种族之义者，因而昧然主张应用民族一词，此种指鹿为马、因噎废食之论，殊属不当”。<sup>5</sup>

费孝通在回应顾颉刚“中华民族是一个”的文中亦指出：文化、语言、体质相同的人群不必同属于一个国家；一个国家亦不必是拥有混一文化、语言、体质的共同体。就此而言，民族国家不是文化、语言、体质同一的代名词，谋求国家政治的统一，不必强求消除民族文化的异质性。“民族问题”被赋予政治意味，并作为一种政治口实予以提出，乃是因为一国内部存在着事实上的不平等。一个国家内部发生民族间的裂痕，并不在于民族间文化的差异，而是出于民族间在政治上的不平等。谋求政治上的统一，不一定非要清除一国内部不同民族间的文化差异和界限，而重要点在于消除因文化界限而形成的事实上的政治上的不平等。<sup>6</sup>换言之，一个国家内部民族文化、语言、体质上的差异，并不影响政治上的统一。这一观点大致反映了费孝通一直提倡的“撇开价值问题，用极客观的态度来观察，来叙述”的研究取向。<sup>7</sup>其时，卫惠林亦尖锐批判了以“夷汉同源”论为基础的“中华民族是一个”的提法。在他看来，“中华民族是一个”的提法与其说是一种学术观点，毋宁说是一个政治议题；从学术的立场出发，诸如“中华民族一元论”、“反对

<sup>1</sup> 江应樑：《广东瑶人之今昔观》，《民俗》1937年第1卷第3期，第1页。

<sup>2</sup> 江应樑：《广东瑶人之今昔观》，《民俗》1937年第1卷第3期，第1-2页。

<sup>3</sup> 李济：《中国民族的形成》，江苏教育出版社，2005年版，第10页。

<sup>4</sup> 吴文藻：《论边疆教育》，《益世报·边疆评论》1939年3月5日第2版。

<sup>5</sup> 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》1942年第1卷第5、6合期，第4页。

<sup>6</sup> 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《益世报·边疆周刊》第19期，1939年5月1日。

<sup>7</sup> 费孝通：《社会研究中的价值问题》（1936年），《费孝通文集》第1卷，群言出版社1999年版，第363-365页。





提出‘边疆’或‘民族’的字样”、“高倡中华民族以下不再提出什么民族”之类的说法，既不合政治原则，亦不合科学精神，“其实‘民族’这名辞是指 people，而不是指 nation，即‘民族’不是‘国族’”；世界上的大国很少是由单一民族组成的，事实上民族的自觉对爱国心之培养与大民族的团结，并不能成为基本的障碍，反之，如果非要勉强取消民族的自觉则绝非易事，必然会导致边疆少数民族的不满和反对。<sup>1</sup>

梳理“民族”概念和内涵问题研究的学术史，不能不提及民族学人类学家杨成志。杨氏的一项卓见，即在于他以西学为标准，对“民族”的辩证性认识超出不少同时代的学人。杨成志受过严格的西方民族学、人类学学术训练，这样的学术背景有意无意间呈现在他对“民族”概念和内涵的思考、求证的过程当中。在他看来，如果将“民族”还原至其作为“自然集团”的本初意义上观察和研究，研究者会发现，它往往以血缘文化传播、体质遗传、语言遗留等面向予以呈现。但“民族”一词，在近代民族国家的历史上多数时候又与国家政治紧密联系，形成民族主义、民族认同与民族国家等具体意象：从大的层面考量，激发了边疆民族的民族自决与独立建国之政治想象；从小的方向着眼，则唤起边疆民族追求政治、经济利益与文化权利的诉求。换言之，“民族”这一词称在不同的语境中可被赋予不同的涵义：当“民族”被置身于民族学、人类学所言“自然集团”的维度，则为 ethnic 或 ethnic group；当“民族”被安放于政治学的向度而与“国家”毗连，则有 nation、nationality 之意。杨成志认为，中文“民族”一词对应于西方 nation、nationality、ethnic 等多个词汇，加之在“缺乏民族学识”的中国学术界，研究者往往脱离具体的历史背景、文化语言、宗教影响与风俗仪式，刻板地理解“民族”之涵义，从而导致“民族”的真义经常被含混谬用，以至于一般论者动辄将凡关于国家政治或国际关系之问题视为“民族问题”。<sup>2</sup>

从某种意义上说，作为民族学者的杨成志与一些历史学者大不同者在于，因为他既接受过西方的学术范式训练，又经历过中国边疆民族地区的田野调查，使得其有关“民族”的一些基本思考能够观照中西。针对当时顾颉刚、费孝通有关“中华民族是一个”的学术争论，杨成志提出了自己的观点。他对顾、费之学术分歧的理解是：“费先生所言之‘民族’近似 ethnic，即多偏于客观之民族志（ethnography）范围；顾先生所言之民族接近 nation，即倾向于主观民族论（nationalism）主张，两者各有所偏，要之均可成为有心学术或国家之作。”对于政府当局因害怕引起民族隔阂或甚至分裂而放弃民族研究之立场，且将“民族”一词避免沿用或宣传，并以“政治之民族政策”遮蔽“科学之民族研究”的趋向，杨成志提出，“揆诸理论，按乎事实，殊未允当，盖民族之存在事实未容抹煞”；他断言，政府当局采取“废药忌医”的消极态度，恐其趋势不至“欲盖弥彰”，或终酿成“物极必反”之结果。<sup>3</sup>

总体来看，与民族主义历史学家对“民族”的批判、回避或抵触相比较，这一时期的民族学家提出了一些建设性的思考意见。民族学家逐渐认识到，以欧洲民族国家构建为基础提出的 nation 无法解释中国历史上和当下的民族，于是，他们开始思考这样一个问题：如何将西方话语系统的 nation 与中国本土的“民族”概念使用传统进行有效对接？彼时，一些学者已经认识到，源自西方经验的“民族”话语体系与中国自身的社会文化底色有种“水土不服”的疏离，故在积极推介西方民族学的理论和方法的同时，强调构建中国特色的民族学。在此过程中，如何从理论框架和研究方法上实现“民族”研究的“中国化”，则成为一些民族学家努力探索和思考的重要问题。从前文所述的实际过程来看，这一时期的民族学家为构筑中国本位的民族学而付出的努力，实际上包含了站在中国民族的立场以超越民族研究“脸谱化”的意图，即借由“中国本位”的立场——使民族学真正地与中国本土实践相结合——而强化民族学的普遍适用性。

与构建“中国化”学术体系的主体同样重要的，是民族学家对民族—国家这一时代性议题孜

<sup>1</sup> 卫惠林：《中国边疆研究的几个问题》，《边疆研究通讯》1942年第1卷第1期，第2页。

<sup>2</sup> 杨成志：《西南边疆文化建设之三个建议》，《青年中国季刊》1939年9月创刊号，第279-280页。

<sup>3</sup> 杨成志：《西南边疆文化建设之三个建议》，《青年中国季刊》1939年9月创刊号，第282页。



孜不倦地探索和表达。他们或爬梳古今民族、民族关系之流变以作中华民族团结之基<sup>1</sup>，或“以学理上的常谈供行政当局参考”<sup>2</sup>，或对边疆民族进行详尽的田野调查以配合现行的国家政策<sup>3</sup>，希冀服务于消泯民族偏见、统合国族认同之目标。正是就此意义而言，这个时代的民族学家选择了“他者”的视角来观察“民族”，但毋庸置疑，此种选择仍然包含着对“自我”“国家”的关怀和眷顾。民族学领域的多数研究者确实没有像一些历史学家、政治家那样去描写和阐释中国国内“民族一体”的方面，——在相关民族学家的著述中，我们无法看到一个自上而下的、线性的、统一的中国之光辉历史和现状叙事，但他们却以“在地化”的平视眼光，深刻地理解和表达了中国“民族”的多元和“民族文化”的特质。

毋庸置疑，与同时代的历史学家相一致，这一时期的民族学家们研究边疆社会与少数民族，其目标亦在于改造边疆、开发边疆，但与民族主义历史学家汲汲于“民族一体”不同，他们多数主张以“平等”的理念增强少数民族的国家认同，藉此促进民族国家的构建。关于这一问题，一种颇具代表性的观点即是，蒙、藏、回、苗等民族居住的边疆地方，与中央不是殖民地的关系，不是藩属的关系，也不是如欧美人或日本人所说的保护国与宗主权关系，而是中华民国地方与中央政府之关系，“在法律上、经济上、社会上决不允许有差别歧视的态度。大家应享的权利，丝毫不能剥夺他们，但大家应尽的义务也不应随便躲避。藉口少数民族而免其应有的负担，从长时间看，是最不聪明的政策”<sup>4</sup>。显而易见，如果说，一百年前的西方民族学重点强调“识异”，即致力于发掘“我群”与“他群”之差异性；那么，1930至1940年代的民族主义历史学家倾向于“求同”，强调“民族一体”，倡导“中华民族是一个”；同一时期的民族学家则坚持“求同存异”，一方面遵循“中华民族”的总体框架，另一方面又维护中华民族共同体内部各分子的多样性和差异性，并主张在“平等”的理念下，尊重差异、包容多样，增进一体。这一研究路径呈现了“中国化”民族学的独特理论贡献和重要实践价值。多年以后，重读这一时期民族学家的著述，我们依然可以感受到这些“他者”对本国家、民族无时不在的审视、批评和期待。

不言而喻，“中国化”和“实践性”的两个主题，本质上有着同样的现实关怀，归根结底，其目标均是为了彰显民族学的现实应用价值，以“学术救国”的精神，服务于国家的边疆政治实践。

#### 四、边疆（民族）的历史再造与新史观构建

恰如一部“二十四史”所呈现出来的那样，中国历代官修史书中的边疆（民族）历史叙事经常描绘如下图景：长城以外游牧地带及其居民，“其地不可耕而食也，其民不可臣而蓄也，是以外而不内，疏而不戚也”<sup>5</sup>，故而居住该地的人群，被描绘为具有蛮夷色彩的“边患人群”；不过，由于来了一批中原汉人，“野蛮”的边疆地方最终变成了经济、文化繁荣的“中国”的一部分。正是从这样一种熟悉而刻板的历史叙事出发，传统的边疆（民族）研究描绘了一幅以中原汉人为主动、四方民族为宾位，由中原到边疆、由中央到地方、由国家到社会的扩张历史画卷，进而构

<sup>1</sup> 参见吴其昌：《秦以前华族与边裔民族关系的借鉴》，《边政公论》1941年第1卷第1期；罗莘田：《从语言上论云南民族的分类》，《边政公论》1942年第1卷第7、8合期；芮逸夫：《西南边民与缅甸民族》，《边政公论》1945年第4卷第1期。

<sup>2</sup> 参见凌纯声：《中国边政之土司制度》，1943年第2卷第11、12合期，1944年第3卷第1期，1944年第2期；柯象峰：《中国边疆研究计划与方法之商榷》，《边政公论》1941年第1卷第1期；李景汉：《边疆社会调查研究应行注意之点》，《边政公论》1941年第1卷第1期。梁钊韬：《边政业务演习的理论和实施》，《边政公论》1944年第3卷第12期。

<sup>3</sup> 参见吴鼎：《边疆教育之现状及今后推进方法》，《边政公论》1941年第1卷第2期；陶云逵：《论边地汉人及其与边疆建设之关系》，《边政公论》1943年第2卷第1、2合期。

<sup>4</sup> 吴泽霖：《边疆问题的一种看法》，《边政公论》1947年第6卷第4期，第2-3页。

<sup>5</sup> 《汉书》卷94《匈奴传》。



建起了国家强势扩张的历史面向。由此，前近代中国的边疆社会和边疆民族被王朝统治者置于一个“来者纳之，去者不追”的羁縻治理框架之下；与之相对应，王朝官修史书与内地主体知识精英对边疆地方和边疆民族的文本书写，亦多具有“中原中心主义”史观的色彩。

迄至二十世纪三十至四十年代，因国民政府的西迁，各学科领域的学者得以深入西南、西北边疆地区，对边疆社会、民族和文化有了直观认识。诚然，这一时期的学术界主流观点，仍是站在“国家本位”的立场，将维护民族—国家的一致性视作抗战胜利之基础，故而强调“中华民族是一个”，希冀利用边疆地区的地缘政治价值和资源价值，同时还一意强化边疆民族的国家认同；但也应观察到，一些深入边疆地区调研的人类学、民族学学者，通过自身的田野调查，从“在地化”的视角，提出了一些迥异于“中原中心主义”史观的解释框架和理论观点。

其时，民族学家经由边疆田野调查，对历史上边疆地方和少数民族的“污名化”问题有了深入思考，并开始从学理上予以反省和检讨。卫惠林批评称，“中华民族是一个”的观点表明，“华夏蛮夷”的传统偏见自有史以来一直支配着中国史家的头脑，“现在我们在政治原则上早已确立了‘国内民族一律平等’的民族主义，可是在学术界却还有一些人立脚在原始观念上，研究中国民族史，致有学术跟不上政治之感”。<sup>1</sup>民族学家江应樑则透过对广东北江瑶族的个案研究，阐述了“华夏蛮夷”观的生成及其恶劣影响：

国人一向的错误是对蛮夷民族的轻视，这种由历史上给我们的一贯传统的恶劣见解，直到现时还不能完全打破。历代统治者及士大夫，对于边境蛮夷民族，都存着一个“非我族类，其心必异”的观念，因而对蛮夷民族，自来便将其摒之治外，国家政治力量所施给蛮夷民族的，不外是残杀、压迫、驱逐、羁縻、同化诸种手段；不仅不将之视作“齐民”，且比之为虫、为犬、为豸。在此种情势下，使几千年来本可作为中华民族中坚分子之良好人民，却被隔绝而形成两个对立的个体，两方面隔绝愈深而相互间的了解亦愈不易，因此，其生活、习性、文化，均长时期的隔绝演变而形成大不相同的两个个体，由于生活文化之不相同，于是所谓汉民族者，拥有高度的文化及自居统治者的地位，便看不起这为时地所迫使其文化落后生活简单的蛮夷民族，在蛮夷民族本身，则为着一向受汉民族的高压欺凌，对汉民族便抱着一个仇视畏惧的心理；有着此种隔核（阂），因而使整个中华民族，分为数个对立的甚至敌视的个体，这实是今日言民族复兴者所应首先设法解除的一种民族联系间的大障碍。<sup>2</sup>

至于如何看待汉文史书中有关少数民族扰乱、叛乱的记载问题，江应樑基于民族学理论做出如下解释：“对于这种扰乱，我们却不能依据一般书上的见解，认为是由于瑶民的‘习性凶悍，惯为劫掠’，或‘非我族类，其心必异’所致；这种叛乱，说大一点，是两个不同体系的人民在争夺土地的、政治的、经济的所有权；说小一点，是汉民族过分地歧视瑶民，并对瑶民生存的途径上给以极大的阻力，使此种人民为着自身的生存而不得不反抗。”<sup>3</sup>

另一位民族学家杨成志在边疆田野调查的经历中得出了与上述江应樑大致相同的见解。他认为：“至我国西南、西北、内外蒙，东北和台湾的无数边疆民族和部族，其体型特征、文化现象与语文结构，从来是被国人遗弃或鄙视，认为‘化外集团’或‘野蛮土著’的。谁知二十余年来，经一般民族学田野工作者努力于调查、考察，收集品物和发刊专门报告后，国人才知道所谓‘东夷、西戎、南蛮、北狄’的生体型态，简直与我们所谓以朝为名的汉族并不差异（除新疆的少数民族外），其文化则不无特征。”在另一方面，“至蒙、满、回、藏、摆夷、苗、罗罗、么些，他们觉得在明清两代的个人笔记或地方志书实找不到头绪，只能从今人民族学者直接观察的报告中才能告诉国人民族体型、文化与语言的真况”。<sup>4</sup>在杨氏看来：

<sup>1</sup> 卫惠林：《中国边疆研究的几个问题》，《边疆研究通讯》1942年第1卷第1期，第2页。

<sup>2</sup> 江应樑：《广东瑶人之今昔观》，《民俗》1937年第1卷第3期，第2页。

<sup>3</sup> 江应樑：《广东瑶人之今昔观》，《民俗》1937年第1卷第3期，第21页。

<sup>4</sup> 杨成志：《今日中国人人类学与民族科学的贡献》（1948年），《杨成志人类学民族学文集》，民族出版社2003年版，





各民族具有各民族的原有文化，不论其开化的，或未开化的，或野蛮的。窃考中国的经，史，子，集……所载的材料，无一不是汉族的私有表现。我们现在要把苗夷的各种文化在书籍上还原他们原有的地位，增加我国学术上的光辉，是以不能不加以调查，采访和比较的研究。<sup>1</sup>

我们又看见许多种关于中国民族史或人种论的著述，这确是作者从纸堆里选出一部分史料的劳绩表现，但最少有五种疑问摆在我们的眼前。(1) 这些史料的来源是否为真知灼见的纪实？或属捕风摄影的谈料？(2) 以朝名，或地名或人名或断片的事态，而叙述某个集团，是否足以代表整个民族的全体？(3) 根据最多不过四千年的有限年代，是否可藉以解答人类在史前时代已经迁移或混血的史实？(4) 死而零碎的局部叙述，能否适合生而活动的文化推移，语言递变与混血影响的全面？(5) 就算能利用十足十的所谓历史方法以支配材料，其结果能否包含生体学的，心理学的，社会学的，考古学的和化石学的根本科学条件或发现？<sup>2</sup>

基于上述“还原苗夷的各种文化在历史上原有的地位”之宏愿，杨成志提出，从方法论的意义上说，史前人类与文化的再生与重造，并不能从“字纸堆里”或“毛笔尖头”中推求出来，而只能是由“锄头”与“田野”中获得<sup>3</sup>。质言之，民族学能够贡献于新学术的地方，正如史前或考古学所具有的特质一样，边疆社会与边疆民族的研究，不能专靠字纸堆来找材料，而是需要用民族学的方法展开实地考察的工作，借此打破“考据与臆测”的旧枷锁而自动建立新的“实验园”。<sup>4</sup>

与此同时，相关领域的研究者亦对历史上内地与边疆、汉人与非汉民族的关系，以及边疆民族在中国历史上的地位问题进行了深刻反思和检讨。早在 1936 年考察绥远期间，范长江就反思了中国历史书写当中存在的这一问题，并提出了今后改进的方向。他说：“如果我是蒙古人，我读现行的中华民族史，一定给我很坏的印象，因为现在所谓中华民族史，大半是以朝代为纬，以汉族历史为经，而不是将蒙藏等族合并编制，这不能叫做中华民族史。所以最好由中央研究院设立各族历史研究委员会，以平等眼光，重新清理各族史事，以新的观点，记述各族之关联。平等记述各族之光荣事迹，表彰各族之优点，纠正各族之缺陷，努力各族文化经济之沟通，提倡各族之自然的相互的融化，育酿成包含各族美德之新中华民族，始为理想的中华民族史。”<sup>5</sup>其时，顾颉刚亦撰文指出，那种以汉人为中国本位而排斥他族于中国国外的态度，最易激起他族的不安心理，是故，汉人应当彻底废除“附庸”的谬见，需用平等的眼光和同情心来看国内各族，尽力增进彼此的了解。<sup>6</sup>

迄至 20 世纪 40 年代，作为对前述“华夏蛮夷”传统史观的检省，已有论者提出要构建一种新的历史观，亦即研究边疆历史，切忌以某种单一的文明史观展开研究，诸如传统意义上的“中原中心主义史观”、西方国家的“殖民主义史观”均会失之偏颇；在内容和材料上，亦须将中国传统的官修史籍与边疆本土文献，乃至域外的古典史料全部囊括在内<sup>7</sup>。换言之，边疆地区作为一个区域性的中心，受到不同文明的影响，而决非孤立的发展；从史观上说，边疆（民族）研究需要站在世界史的大背景下予以考量。其结果，根据时人的观察，“近数年来，中西历史界形成了一种新的趋向，即以边疆历史去解释整个历史过程与发展”。<sup>8</sup>受上述边疆研究在地化的视角和

第 358 页。

<sup>1</sup> 杨成志：《云南民族调查报告》（1930 年），《杨成志人类学民族学文集》，民族出版社 2003 年版，第 41 页。

<sup>2</sup> 杨成志：《广东北江瑶人调查报告导言》，《民俗》1937 年第 1 卷第 3 期，第 1 页。

<sup>3</sup> 杨成志：《今日中国人类学与民族科学的贡献》（1948 年），《杨成志人类学民族学文集》，民族出版社 2003 年版，第 358 页。

<sup>4</sup> 杨成志：《今日中国人类学与民族科学的贡献》（1948 年），《杨成志人类学民族学文集》，民族出版社 2003 年版，第 358 页。

<sup>5</sup> 范长江：《塞上行》，大公报馆，1937 年 8 月第 3 版，第 154-155 页。

<sup>6</sup> 顾颉刚：《中华民族的团结》，《申报》1937 年 1 月 10 日第 7 版。

<sup>7</sup> 黄震遐：《从史的立场观察新疆——关于重写新疆史的几点意见》，《申报》1947 年 12 月 14 日第 2 版。

<sup>8</sup> 周容：《历史、民族、边疆——兼论文化边疆》，《台湾训练》1948 年第 5 卷第 10 期，第 14 页。



中国边疆本位新史观的启发，一些留心边疆问题者开始认识到，以边疆社会、边疆民族的视角去解释历史过程，对中华民族或许会获得更正确的认识。他们还对传统的研究取向进行了反思：“对于边疆文化及民族历史，历史家泰半都根据历代官书及汉族观点去研究，失去了历史的正确与公平。明白了用边疆民族去解释历史过程，对原始中华民族的存在及自后的繁衍与发展，自然有更正确的认识。目前新的交通工具已渐次展延，超越了地理文化的限制，历史已不再把中原及边疆分隔开来，文化上的边疆亦渐渐随孤立生活的突破而慢慢地消灭，但尚未进至融和无间的地步。”<sup>1</sup>

总体来看，彼时，一些深入边疆地区进行田野调查的民族学家将观念、历史与现实（经验）予以紧密结合，展现出对边疆社会现实的强烈感悟力。正因如此，他们一方面能够面对边疆现实，对西方民族学的学理根源和历史脉络加以深刻检讨，呈现中国民族学的应用性价值；另一方面，又能够在田野调查的基础上，以边疆社会和边疆人群为本位，反省与检讨历史时期的边疆文本书写和边疆话语，追求观念上边疆与内地、汉民族与非汉民族的平等性。其结果，边疆社会、边疆民族在历史学、民族学的叙事体系当中逐渐被赋予了新的历史地位。在一些研究者看来，边疆研究不仅具有学术重光的意义，还具有划时代的实践性意义，乃因边疆（民族）在当时具有重要历史地位：（1）于物质的层面而言，中华民族团结一体是抗战胜利的重要保证，边疆民族居住的地区则可为获取战时资源的基地和争取外援的前沿<sup>2</sup>；（2）于精神的层面来说，正如孔子所言“失礼求诸野”，边疆地区多层次的民族文化，可以为内地提供想象不到的生机和活力，“恢复那久已瘫痪的半个中国人”。<sup>3</sup>

## 五、结语

一般而言，“民族共同体”在对内层面具有“聚合性”的特征，这种“聚合性”通常基于共同的语言、风俗、文化传统和历史记忆，具有无与伦比的内聚力和强大的社会动员能力。因此，如何对“民族共同体”加以合理而有效的规训和引导，成为抗战时期国内不同学科领域学者普遍关心的一个重要议题。这一时期的中国学者，无论是历史学家，还是民族学家，尽管在学术观点上有诸多分歧，但普遍将构建“中华民族”视作一项神圣使命，在他们看来，无论是“中华民族是一个”，或者是“中华民族共同体”，包含在内的各个分子拥有共同的历史，这保证了中华民族的连续性，同时也决定了中华民族与中国国家的演进方向。为此，民族学家和历史学家均将“民族”视作重要的社会学和历史学价值实体。历史学家隐约地意识到，民族身上有某种国家的特质，但却不能与国家混为一谈；民族学家则深刻地认识到，民族尽管具有某些文化的因子，然亦不可与种族混为一谈。基于这种认识，两者的“民族”叙事框架与理论逻辑有很大不同：历史学家执拗于王朝、国家的视野，自上而下地叙述边疆社会和边疆民族；民族学家着重探讨“作为基本的人”的生物性、社会性，以平视的眼光观察和阐释边疆社会与边疆民族。

亦正缘于上述两种不同的研究取向，这就使得民族学家和历史学家对民族词称和中国民族现状的认识判然有别。出于国家层面竞争失利而经历的前所未有的挫折感，一些历史学家倾向于从

<sup>1</sup> 周容：《历史、民族、边疆——兼论文化边疆》，《台湾训练》1948年第5卷第10期，第14页。

<sup>2</sup> 参酌冯建勇：《“现代化”叙事中的边疆认知与边疆实践——国民政府时期边疆开发运动的多重图景》，《人文杂志》2017年第4期。

<sup>3</sup> 黄震遐：《从史的立场观察新疆——关于重写新疆史的几点意见》，《申报》1947年12月14日第2版。关于此问题，顾颉刚、陈寅恪亦有过精彩的论述。在顾、陈二氏看来，中原文明不时面临衰老、颓废的危机，但总能从周边和边疆民族的“异文化”当中吸取强壮、精悍的文化血脉，从而使得其“时时可以回复到少壮”，“新机重启，扩大恢张”，维持其作为“中华文明圈”中心国家的地位。详情参酌顾颉刚：《我为什么写“中华民族是一个”？》，《西北通讯》1947年第2期，第1页；陈寅恪：《李唐氏族之推测后记》，《陈寅恪集：金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第344页。



边疆地区面临的民族分离危机来思考问题，故而从学术层面构建中华民族绵延不绝的历史，希冀能够将边疆、民族统合到一个共同的民族国家框架之内。历史学家顺应时势，在学术与政治之间架起了桥梁，他们用最为简单明瞭的方式大胆回应社会迫切关注的边疆、民族问题，因而收获了普遍的欢迎和掌声。但对于一些民族学家和民族志社会学家来说，民族与政治间的紧张让他们感到不安，毕竟，“中华民族是一个”意味着同化，若在同化方面要求过于严格，可能会使那些被同化的边疆民族感到沮丧；并且，这一同化策略有可能强化某些边疆民族的地方民族主义，——这些民族主义以族群认同或文化认同为号召，在事实上则会割裂中华民族认同，于是，他们提出，与其说将政治民族的界定莫基于“一个国家，一种文化”的共同性假设之上，不如将“民族平等，文化多元”作为认同“中华民族”的基础。

需要指出的是，尽管民族学家与历史学家在学术观点上未能求得一致，但建立在前述讨论、研究的基础之上，时人逐渐认识到，历史上的华夏边缘群体在民族国家时代已经被赋予极大的重要性，民族主义在动员大众的政治活动中能够迸发出强劲的力量。于是，他们开始基于中国边疆本位的历史观，从“在地化”的视角出发，重新审视边疆社会与边疆民族，并尝试从学理上检讨传统的“华夷之辨”，进而将边疆社会与边疆民族置于更加崇高的历史地位。

## 【论 文】

### 学术与政治：

#### “中华民族是一个”的讨论与西南边疆民族研究<sup>1</sup>

王 传<sup>2</sup>

**摘要：**围绕顾颉刚“中华民族是一个”展开的论辩，与泰国改国名造成中国西南边疆的危机感紧密相关。傅斯年、顾颉刚鉴于当时背景，认为“中华民族是一个”，内部不应再析出什么“民族”及使用“民族”一词，也不要以各“民族”之名做研究，以免造成分离危机。费孝通和一些南方学者从民族学的学科立场出发，坚持“中华民族”应该包括西南边疆诸族，民族研究不会弱化各族对于“中华民族”的认同感，还有益于民族政策的制定，学术与政治可以有合一。

**关键词：**西南边疆、民族危机、傅斯年、顾颉刚、杨成志

近年来，学界对抗战时期有关“中华民族是一个”的争辩时有讨论，<sup>[1]</sup>然其焦点多集中在顾颉刚、白寿彝、张维华、费孝通、翦伯赞等人身上，认为除费、翦二人之外，余均同意或发挥了顾颉刚的观点，或者从学理角度来研究“中华民族”构成问题。其实，当年对该论题发表意见的学者远不止这些，还包括如杨成志、胡体乾、吴宗慈、江应樑等从事西南民族研究的南方学人，都为此发表过不同意见，惜迄今未获应有的重视。本文在前人研究的基础之上，充实相关史料，“详人所略”，结合彼时国内外政治局势和论辩各方所持的具体语境，从更广的视野上，揭示其中折射的学术与政治，及其他错综纠葛的社会因素，以加深对民国学术史某些特点的认识。

<sup>1</sup> 本文发表于《中国边疆史地研究》2018年第2期，第168-177页。

<sup>2</sup> 作者为历史学博士，华东师范大学历史系讲师。





## 一、暹罗更名与西南边疆危机

围绕着顾颉刚提出的“中华民族是一个”展开的这场论辩，与1939年暹罗更改国名引起的西南边疆危机感有直接关系。暹罗改名为“泰”，表面观之，与明初高丽改称“朝鲜”，清中期安南改称“越南”类同，似无新奇之处，然细察之，却并非如此简单。<sup>[2]</sup>

暹罗本为君主专制国家，第七世国王蒲莱吉波克是位绝对的亲英派，然1932年6月4日，国内少壮派军官发动政变，政权落入人民党之手，暹罗过渡到立宪君主政体，英暹关系从此衰落，日暹关系则迅速升温。<sup>[3]</sup>“九一八”事变之后，日本在政治上极力拉拢暹罗，目的无非是使暹罗“同情”日本对中国的侵略，以免在国际上处于孤立无援的境地。1933年初，在国联召开谴责日本占据中国东北的会议表决中，其中42票赞成，1票（日本）反对，仅有暹罗弃权，暹罗此举引起了英美等国的惊异。<sup>[4]</sup>

在日本的怂恿下，暹罗投入日本法西斯的怀抱，开始以激进的“爱国主义”宣传来塑造暹罗。<sup>[5]</sup>1938年，少壮派军官批汶颂堪自兼国务总理，对外奉行反华、亲日、疏英法的外交策略。与此同时，文人阿谀附和军人政府，高唱“大泰族主义”，其中历史学者威集瓦他干是策动改国名的幕后主使人。1938年，他发表公开演讲，斥责华侨不利于暹罗，尤甚于犹太人不利于德国，并称泰族在中国西南等地人口是暹罗全国人口2倍多，这些人“但闻暹罗有泰人则喜”。<sup>[6]</sup>目的在于宣传暹罗与中国境内的傣族同根同源。1939年5月，威集发表广播演说，“在促起泰族人对于自身之独立自由而感到欢欣，并促而团结合作，领导泰族进于繁荣之域”。<sup>[7]</sup>相比威集的演讲，批汶颂堪在征求更改国名意见时，言辞更加直接，谓：“在中国居留的泰族人，与汉族比较疏远，有一部分甚且划定区域，不受任何方面之统治。”<sup>[8]</sup>

国人对于日本策划建立伪“满洲国”和华北五省“自治”的阴谋仍心有余悸，此时全国的政治、经济、文教中心虽已移至西南，然而，即便苟安边隅，也未能避免日本支持暹罗分裂中国西南的阴谋。事实上，早在暹罗正式改国号之前，傅斯年以其独有的政治嗅觉，便对暹罗政治宣传的用意做出了明确的判断。1939年2月1日，傅斯年在写给顾颉刚信中道出了他的担忧：暹罗宣传滇桂是其故居，妄图收复失地的言论，将会酿成西南边疆的危机。并进而指出其担忧的根据。他认为抗战后的西南在政治上的重要地位不言而喻，云南人自己承认“只有一个中国民族”，而不少羁旅在西南的学者，不必借民族研究之名巧立各种民族的名目。日本人在暹罗宣传桂、滇为泰族故居，而鼓动其收复失地，如果学人继续“巧立民族之名，以招分化之实，似非学人爱国之忠”。<sup>[9]</sup>

然而，与傅斯年的政治警觉恰恰相反，顾颉刚此时正在昆明的《益世报》上主编《边疆周刊》，定期登载分析西南各族的文章，所以他正是傅斯年所谓“巧立民族之名”的一名学者。顾颉刚在2月7日的日记中写到：“昨得孟真来函，责备我在《益世报》办《边疆周刊》，登载文字多分析中华民族为若干民族，足以启分裂之祸！”<sup>[10]</sup>由此可见，此时的顾颉刚并未注意到在民族危难之机，刊载研究西南民族的文章也会带来潜在的政治危险。

基于现实的考虑，为了避免学界的研究引起国家分裂的危险，傅斯年在信中提醒顾颉刚在西南地区谨慎使用“边疆”与“民族”两词，并建议顾氏今后废止“边疆周刊”中的“边疆”一词，而改用“云南”或“西南”；研究的内容应限定在地理、经济、土产、政情的范围之内，而“莫谈一切巧立名目之民族”，以免刺激云南当地的“土著居民”，甚至为复杂的境外势力所利用。为达到团结抗战的目标，学界应尽力发挥“中华民族是一个”之大义，证明夷、汉是一家。<sup>[11]</sup>

事态的发展，应验了傅氏的担忧。1939年6月4日，在少壮派军官发动政变的7周年之际，暹罗正式宣布改国号。同一日，陶云逵著文驳斥暹罗更改国名的依据。他指出暹罗改国名的背后



是日本暗中“施其播弄之术”，暹罗借“民族一体”思想高呼之际，向滇、桂、越、缅伸手。由此，他特别提醒政府当局注意暹罗政治的新动向。<sup>[12]</sup>继有陈序经发表《暹罗与泰族》，认为暹罗的大肆宣传必将影响到西南边疆的稳定。<sup>[13]</sup>

顾颉刚两次撰文阐述暹罗改国号对中国时局产生的不利影响。1939年9月，顾氏在香港刊文指出暹罗改号是其狭隘的“泰族至高”思想的表现，更名对中国的影响“并不是暹罗改号本身之客观地必须产生的结果，而是由于主观改号之主观的结果。”<sup>[14]</sup>著名云南问题专家张凤岐认为顾氏的立论，“和盘托出暹罗改国名之阴谋”。<sup>[15]</sup>同年11月，顾颉刚再次发文，重申暹罗改号会直接扰乱中国抗战建国的西南根据地，动摇后方民族的抗战意志，使日本坐收渔人之利，最终实现其独霸东亚的野心。<sup>[16]</sup>此外，周钟岳、方国瑜也分别从历史学的角度驳斥了暹罗更改国号的依据。<sup>[17]</sup>中共机关报《新华日报》也刊出专文揭露暹罗大举排华、帮助日本侵略中国的意图。<sup>[18]</sup>

暹罗对大泰族主义的宣传，也引起了国民政府及西南边省官员的密切关注。1940年4月，国民政府饬令云南省政府要“加切注意”，而暹罗宣传的“大泰族主义”，虽然尚未发生实际破坏作用，但足以让贵州省政府主席杨森“不能不承认隐忧重重”。<sup>[19]</sup>

毋庸置疑，由暹罗改国号给西南边疆带来的危机，引起了政学两界的高度重视，其直接后果是让傅斯年和顾颉刚开始认识到审慎处理西南民族边疆问题的重要性。只有在西南边疆危机这个大的历史背景之下来认识“中华民族是一个”的讨论，以免以后出的观念来倒述此次论辩，才能更加接近于历史的本真。

## 二、人情世故与学术歧见

顾颉刚在日记和《中华民族是一个》中均表示：“老朋友”傅斯年的“责备”，是他写作此文“以告国人”的直接原因。同时，他也指出，傅斯年对民族问题的见解，引起了他的学术“共鸣”。顾氏认为虽然他本人对西南研究不多，但过往的历史经验告诉他，日本人曾假借“民族自决”的名义在东三省硬造一个伪“满洲国”，后又想造出一个伪“大元国”和伪“回回国”，现在“想用掸（泰）族作号召以捣乱我们的西南”，美国总统威尔逊喊出的“民族自决”的口号，竟为日本用于为其侵略的粉饰之辞。<sup>[20]</sup>正因傅斯年对民族问题的见解，与顾颉刚“久蓄”于心中的问题相契。因此，顾氏作《中华民族是一个》来讨论废弃“五大民族”的称谓问题“并不难”，前后仅花了三天的时间。<sup>[21]</sup>

顾氏在《中华民族是一个》中所要表达的思想主旨，大致1935年傅斯年在《中华民族是整个的》中便已谈及。傅氏认为平津一带“华北五省自治运动”的舆论，不仅伪造民意，更是扰乱人心、破坏国家领土完整的阴谋，应以民族主义的立场，尽法惩治。“中华民族是整个的”这句话，既是历史的事实，更是现在的事实。<sup>[22]</sup>傅氏以中原汉族为中心的视角来解释“中华民族是整个的”主张，并没有包括汉族周边若干小的民族，有失偏颇。但是，该文刊出后，由于契合时局的需要，彼时学界多从不同视角出发肯定并发挥“中华民族是整个的”的主张，<sup>[23]</sup>并未见有反对的意见。

全面抗战爆发之后，顾颉刚密切关注边疆危机。1939年1月1日，顾氏刊出《“中国本部”一名亟应废弃》。文章指出，由日本传来的“中国本部”一词是敌人分化中国的工具。在中国谈“本部”就让人立刻感到东三省、内外蒙古、新疆和西藏非中国领土，不妨放弃，任由帝国主义侵略。文章结尾特意强调，在废弃“中国本部”一词的同时，“五大民族”的称谓也“必应废弃”。但作者并未继续申述缘由，希望以后再谈。<sup>[24]</sup>

直到接到傅斯年的“责备”信后，顾颉刚才在《中华民族是一个》中继续讨论废弃“五大民族”的称谓问题。他在开篇便指出：“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不该



再析出什么民族——从今以后大家应当留神使用这个‘民族’二字。该文进而阐述：民族不一定要组织在血统上，也不建立在共同文化上，“只要能在中国的疆宇之内受一个政府的统治，就会承认都是同等一体的人民”；“我们只是在一个政府之下营生活的人，我们绝不该在中华民族之外再有别的称谓”；“我们从今以后要绝对郑重使用‘民族’二字，我们对内没有什么民族之分，对外只有一个中华民族！”<sup>[25]</sup>

文章发表后，引起了费孝通的质疑。费氏指出：国家和民族不是一回事，不必否认中国境内有不同民族的存在。国家内部发生民族间的分裂，并非各民族不能共生，根本原因在于各民族间因政治上的不平等。因此，在费孝通看来，谋政治上的统一，不一定要消除“各种各族”的界限，而是在消除政治上的不平等。对于顾颉刚通过宣传“中华民族是一个”，以防止敌人分化的认识，费孝通认为国家的安全和强盛，需要国内各文化、语言、体质的团体在政治上的紧密合作，绝非法取消了几个名词就可以达成。<sup>[26]</sup>为了避免在名词上纠缠不清，费孝通没有使用“民族”一词，但他所说的“各文化语言体质团体、分子”等，其实指的就是民族。也就是说，费氏认为“中国是一个包含多个民族的国家”。<sup>[27]</sup>

顾、费持论孰更高明，不应简单肯定或否定一方。1940年5月，冯友兰著文批评顾颉刚为倡导“古史辨运动”，竭力打破中国“民族出于一元的观念”，证明中国民族出于多元，抗战后意识到日本人利用中国民族多元企图分裂中国，遂又主张中国民族多元之说应该废止。显然，冯氏对于顾颉刚观点的“前后反复”不以为然，进而指出：民族出于一元或多元的讨论实质是“传统”与“历史”之争。一个民族与一个人同样既有其物质上的联接，亦有其精神上的联接。民族的精神上联接，要有历史与传统的支撑。在这个意义上，冯氏强调：“说中国民族是多元底，是依照历史。说中国民族是一元底，是依照传统。”此传统虽与历史不合，但可各行其是，并行不悖。<sup>[28]</sup>冯氏之意，在于批评这场争论割裂了历史与传统之间和谐的内在联系。

后来顾颉刚除了继续主张应废除“用名乱实”的“中国本部”、“五大民族”两名词之外，还不忘“率直奉劝”在滇从事人种学和人类学的不要使用“苗民族”、“瑶民族”、“罗罗民族”、“僂夷民族”等名词，以免令“帝国主义拍手大笑”，为他们分化中国施以援手，最终陷国家于分裂的境地。<sup>[29]</sup>顾颉刚“敬告”虽未指明具体针对何人、何派？但顾颉刚所提及的苗、瑶、罗罗、摆夷等民族，正是以杨成志及其弟子10余年来最主要的研究对象，其学术成绩有目共睹，学界将他们称为中国民族学研究的“西南学派”。<sup>[30]</sup>

既然“中华民族是一个”论题是由于西南边疆民族危机感而引起，所以自然会联想到，对于西南民族研究最有成绩、影响最大的杨成志及其同仁的态度不仅显得十分重要，而且对于进一步认识这场争辩具有重要的学术意义。

在杨成志后来发表的系列文章中，其对待“中华民族是一个”所持的立场与顾、傅迥异，但是杨成志为何一直选择保持沉默，直到论战的高潮过去。一种可能的解释在于，杨成志等人所从事的西南民族研究事业，正与顾、傅在中山大学任教期间的积极提倡和扶植有关。

1928年，傅斯年、顾颉刚在中山大学促成了杨成志、史禄国等人参加的我国有史以来第一次有计划的云南民族调查活动，开创了“中国学术史上作西南民族之集团研究”的先河。<sup>[31]</sup>与此同时，顾颉刚为了提倡西南地区的民族研究，在学界第一次喊出“西南民族研究”这个新名词，并鼓励包括杨成志在内的研究同仁在西南民族研究尚未开垦的新领域，不畏困难、幼稚，“向前！向前！向前！从幽谷爬上平地，从平地升到山巅！”<sup>[32]</sup>杨氏也在晚年回忆到，在他进入中山大学工作之后，就“在傅斯年、顾颉刚等领导主持下提倡到‘民间去’，开展民俗学与民族学调查研究活动”。<sup>[33]</sup>也正是在傅、顾的积极引导中，杨成志立下“愿以终身贡献西南民族的学问，克苦忍劳，以图有成”的学术宏愿。<sup>[34]</sup>





对于傅斯年和顾颉刚敬告学界从事人类学、民族学研究的学者慎用西南民族的称谓，学界一般利用傅斯年给朱家骅、杭立武的信件作为一手材料，认为这些“敬告”针对的是吴文藻及其弟子费孝通。理由是傅斯年认为吴文藻在 1938 年 11 月参与组织成立的云南民族学会提倡西南民族研究，“绝富于危险性”。<sup>[35]</sup>事实上，云南民族学会只能算是中国民族学会在战时的特别组织。成立于 1934 年底的中国民族学会，主要由徐益棠、何子星、黄文山、孙本文、商承祖、胡鉴民、凌纯声等人发起。成立之初，会员有 40 余人，包括蔡元培、顾颉刚、杨成志、吴定良、刘咸、吴泽霖、杨堃、吴文藻、江绍原、陶云逵、欧阳翥、李方桂、林惠祥等，均为彼时国内民族学界一时之选。抗战爆发后，中国民族学会会员星散，会务因此停顿，后因昆明人才集中，研究便利，于 1938 年 11 月成立云南民族研究会，公推李济为会长，顾颉刚、吴定良、梁思永、罗莘田等十三人为理事。<sup>[36]</sup>傅斯年的师友、同事，如蔡元培、顾颉刚、李济、吴定良、陶云逵、凌纯声等均名列其中。

解放前杨成志和吴文藻齐名，人类学界有“南杨北吴”之说。杨成志既是中国民族学会重要成员，也是成立于 1936 年的中国民族学会西南分会的实际负责人。<sup>[37]</sup>傅斯年、顾颉刚所反对苗、瑶、罗罗、摆夷等民族的研究，都不是吴文藻、费孝通师徒的主要学术研究领域。正如前文所述，杨成志及其同事所从事的罗罗、瑶、苗、摆夷等西南民族研究的事业正与当年顾、傅二人的积极提倡有关。傅斯年不遗余力攻击吴文藻及其弟子费孝通，而却绝口不提在西南民族研究领域最具影响力的中山大学同仁，尤其是杨成志及其弟子江应樑等人，内中的人事因素尤为明显。

### 三、“国族”构建与“民族”研究

南方学者最早著文回应“中华民族是一个”的是中山大学社会系主任胡体乾。1939 年 6 月，胡氏发表《关于“中华民族是一个”》，认为“民族”一词原是中国用以指称欧美各族，在此之后推及国内各族，其中并无恶意。即使中国学界不用“民族”一词，也不一定就能达到感情融洽、裂痕消除、意志统一的局面。但是，他同时又认为民族政策的达成，辅以适当口号的宣传，也有必要，即在中华民族成为一个的进程中，“中华民族是一个”的口号，与中国历史上“天下一家，中国一人”、“五族同胞”等说法一以贯之，有利于加强各族同化的信念。<sup>[38]</sup>

1939 年 8 月，杨成志发表《西南边疆文化建设之三个建议》，<sup>[39]</sup>在第一部分“国族政策与民族研究之分类关系”中不仅指出了顾、费论辩的核心问题所在，还提出了在国族构建中“中华民族”意识与民族研究之间的辩证关系。杨氏强调：西南地区的边疆建设与民族问题的处理不可分割。针对学界对于“民族”认识的混乱，杨成志给出了自己的看法：广义的“民族”是指“世人认同一传统或同一宗教，或同一文化政治，或同一语言，或同一惯俗，或同一意识，或情感之某一人群或集团”，这一概念大约相当于“国族”（Nation）、“民族”（Nationality）的意思；狭义的“民族”一词的使用，与“人种”（Race）相同，均限于生物学或生体学范围内，是指一种自然集团，以探讨民族集团（Ethnic Group）或民族（Ethnic）之真谛，与广义上所使用之国族或民族所含有的政治意义不同，故研究民族的专门学问不称为 Nationalology（国族学），而独称为 Ethnology（民族学）。

在杨成志看来，顾、费二人的文章，其内容几乎充满关于“民族”一词之讨论，二人因立场不同，见解自异，各有所偏，无足为怪，但总体来说颇能代表彼时国内学界对“民族”概念见解的纷殊。作为两人的共同朋友，杨成志指出他们关于“民族”一词观点不同之处在于：费孝通所言民族似近乎 Ethnic，即多偏于客观之民族志（Ethnography）范围；而顾颉刚所言之民族接近 Nation，即倾向于主观民族论（Nationalism）。



后来，杨成志在《民族学与民族主义》<sup>[40]</sup>中又进一步阐述：民族学研究的对象是科学探讨的自然民族（Ethnic）；民族主义所注重的是“国族”需要的政治民族（Nation）。杨成志认定“国族（Nation）与民族（Ethnic）之真正含义，可分而又可合”，前者属于“政治支配之权力结合体，而后则为自然或生物之血统集团”。以政治力量使各族团结于主权国家之内，这是二十世纪任何国家所取之一般自然趋势，中国自不能例外。其所不同之处在于，欧美列强采用科学的“民族”研究成绩，以实施其政治之“国家”政策。

杨成志针对“中华民族是一个”问题的讨论，与顾颉刚和费孝通不同之处在于，在坚持科学人类学、民族学的学科态度的同时，并非停留在抽象名词的讨论上，而是把培养国民的民族意识与客观现实联系起来，不仅指出了顾颉刚与费孝通在此次论辩中主要分歧在于对“民族”概念理解的不同，而且颇具创造性地从理论和实践两个层面提出作为政治权力之下的“国族”构建，与作为学术研究的“民族”的研究，不仅可以并存，而且还能有机结合。

1937年，杨成志的研究生江应樑阐述他对研究西南民族一贯见解：中华民族非汉民族可以概括，也不是汉、满、蒙、回、藏五族可以概括，以汉族代表中华民族是绝大的错误，把中华民族分做汉、满、蒙、回、藏五族更是绝大的荒唐。中华民族是一个整体的民族，西南民族则为此整体民族中之一个大支派，<sup>[41]</sup>稍后又补充到，西南民族是中华民族整体之一部分，应包括苗、罗罗、僂夷、溪蛮、黎、瑶人。<sup>[42]</sup>在《抗战中的西南民族问题》一书中，他谈到在辛亥革命之后，将数千万的西南民族遗弃在“五族共和”之外的做法，“是一种不必掩饰的错误”。整个民族的团结是抗战胜利的基础，而西南民族若不加入团结，不能称之为中华民族的团结，西南民族被遗弃在民族团结的核心以外，直接使抗敌前线缺少大批生力军，间接授敌以“以子之矛，攻子之盾”的机会。<sup>[43]</sup>

江应樑在承认中华民族是“整个的”、“统一”的前提之下，又承认多民族存在的客观事实。多年的西南民族研究与调查经验，使江应樑深刻认识到民族调查研究的成果，是开化西南边民的有益参考。他说：“试看近代国家，当其征服一个殖民地时，莫不先以学术专门人才去做国家的先锋，政府根据这些先锋的调查报告，始筹定开发的政策。帝国主义国家之开发殖民地，与我国开化西南民族，目的不同，但初步的工作方法却可采效，因为我们此时再不能承袭昔人的错误，做闭门造车的工作了。”<sup>[44]</sup>显然，江应樑与其老师杨成志都是从民族学是一门实用性科学的立足点出发来讨论学术研究对于政府政策制定的现实意义。

#### 四 学术与事功的分合

徐益棠在回顾之“九一八”事变以来十年的边疆民族研究时，认为“中华民族主义之鼓吹”是抗战时期中国民族学发展的重要趋势之一。中国已放弃“尊汉卑夷”等歧视少数民族的政策，如何团结边民，除实际研究与设施外，“中华民族是一个”理论的宣传甚属必要，惟理论宣传的基础，须特别郑重，至少不相矛盾。彼时学界常以学术研究与政治措施分为两途，“在学术上可以分割，在政治上必须合一”之立论，似乎并不适当。在他看来，“学术与政治，如鸟之双翼，车之双轮”，二者不能联系与调整，其他尚复何望？且从学理言之，应改为“在学术上可以合一，‘行政’上必须分割”也。<sup>[45]</sup>

徐益棠曾与杨成志同时在巴黎追随法国人类学之父莫斯学习人类学、民族学，他们与同时期在欧洲学习人类学的陶云逵、杨堃、刘咸、吴定良一起，号称人类学“六君子”。<sup>[46]</sup>回国之后，徐益棠、杨成志、吴文藻等人共同发起成立中国民族学会，推动民族学研究。后来成立的云南民族学会，则受到傅斯年的猛烈攻击，嘲讽该学会的存在是个“笑话”。<sup>[47]</sup>在其攻击之下，该会如“昙花一现，遽而夭折”。<sup>[48]</sup>徐益棠的言论，代表了彼时民族学界的一般看法，实际是质疑傅斯



年、顾颉刚所提出的“中华民族是一个”主张，认为他们罔顾事实，取消“民族”研究，以政治需要凌驾于学术之上，不符合民族学研究的学术规范。

中国最早的西南民族研究源于傅斯年和顾颉刚等人在 20 世纪 20 年代末的大力倡导，“西南民族”的概念也正是在他们的倡导下广为学界所知。然而十余年过去了，为何当时的倡导者竟然改变初衷？究其原因，主要与时局的骤然变化，以及彼时傅斯年、顾颉刚亦学亦政的身份有关。

20 世纪 20 年代，顾氏在学界竭力倡导研究学问的人只该“求真”，完全不用考虑应用问题，因为致用是政治家、教育家、社会运动家的任务。<sup>[49]</sup>1935 年的“华北事变”后，顾氏的观点发生变化。他认为在承平之世，学术不急于求用，因采取“为学问而学问”的态度，坚持真理，不问功用，犹如富人不必忧心衣食，学问随性所嗜。然当国势凌夷，蹉天踏地之际，所学必求致用，犹如蓬门筚户之家，先图温饱，再求创业。<sup>[50]</sup>在他创办的《边疆周刊》发刊词中，呼吁学者不忘研究民族史和边疆史，要将“边疆的情势尽量供给政府而请政府确立边疆政策”，以“共同抵御野心国家的侵略”。<sup>[51]</sup>1944 年，顾氏谈及主张“中华民族是一个”的原因时，其中谈到政治与纯学术研究不同之处在于：学术工作要同中求异；政治工作要异中求同。抗战时期国人“实在不应当横梗族类的成见，贻国家以不利”。<sup>[52]</sup>

彼时傅、顾已功成名就，成为国内知识界的代表人物，他们的言论足以影响到整个学界乃至社会的舆论风向，或许他们本身也有不得已之处，但是与政治的靠近也非常明显。朱维铮认为，傅斯年、顾颉刚通过讲“中华民族是一个”，为蒋介石的政治服务，并得到了蒋介石的认可。1939 年 2 月中下旬，国民参政会一届三次会议在重庆举行，蒋介石替代投日的汪精卫任议长，提出《国民精神总动员纲领》。随即重庆的国民党机关报——《中央日报》全文转载《中华民族是一个》，顾颉刚感到“德不孤也”。<sup>[53]</sup>傅斯年更在给朱家骅、杭立武的信中直接痛斥到：“今中原避难之‘学者’，来此后大在报屁股上做文，说这些地方是罗罗，这些地方是夔夷，更说中华民族不是一个，这些都是‘民族’”，“有自决权，汉族不能抹视此等少数民族。更有高调，为学问作学问，不管政治”，傅斯年认为这种人最可恨，如果以“一种无聊的学问，其恶影响及于政治，自当在取缔之列”，政府须对“民族学”取“一个断然的立场”。<sup>[54]</sup>依傅斯年所论，民族学自应在取缔之列。

然而，持论双方无论对错，历史已然做出了选择。傅斯年和顾颉刚对于“中华民族”的认识，正与国民政府倡导的民族政策相契。1942 年，蒋介石开始起草《中国之命运》书稿，其中第一章“中华民族的成长与发达”绝口不提三民主义中的“民族主义”，只认可“中华民族是多数种族融和而成的”，以“宗族”替代“民族”，把中国境内各族群比喻成“同一血统的大小宗支”，<sup>[55]</sup>完全否认多民族的存在。《中国之命运》关于民族问题的论述，可视为国民政府民族政策工作纲领。既然来自政府层面的政治宣传不提“民族”，此后但凡牵涉到“民族”问题都用“边政”问题来替代。许文珊在《抗战以来中国史学之趋向》一文中就曾指出，傅斯年、顾颉刚以“热烈的情绪”呼吁“中华民族是一个”，此举影响了史学界的研究方向。至 1943 年蒋介石撰著《中国之命运》，用“宗族”二职称谓国内各民族，随后即被普遍使用，此举不仅“影响历史学术，也影响了民族心理，关系非常之大”。<sup>[56]</sup>

在国内政治的压力下，杨成志和吴文藻开始重新考虑在保证民族学学科存在的前提下，不提“民族”概念，以适应国家的政治需求的问题。1941 年，杨成志发表《边政研究导论：十个应先认识的基本名词与意义》，成为国内构建“边政学”研究的第一人。在其对中国“边政学”的构建中，自始至终坚持由多学科参与，但民族学任“主角”的主张。<sup>[57]</sup>1942 年，吴文藻又发表《边政学发凡》，提出从“理论”和“实用”两方面出发，政治学和人类学“同时着眼”，人类学是研究边疆民族文化的“中心科学”。<sup>[58]</sup>杨、吴二人先后阐述“边政学”的理论，成为民国学界构筑“边政学”的源流，并非偶然现象。





## 注释:

- [1] 学界关于“中华民族是一个”的讨论的文章主要有:葛兆光,《“中华民族是一个”:从1939年〈益世报〉上的争论说起》,《何为中国:疆域、民族、文化与历史》,牛津大学出版社2014年版;黄克武,《民族主义的再发现:抗战时期中国朝野对“中华民族”的讨论》,《近代史研究》2016年第4期;马戎,《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论》,《中南民族大学学报》2012年第5期;周文玖、张锦鹏,《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》,《民族研究》2007年第3期;黄天华,《民族意识与国家观念:抗战前后关于“中华民族是一个”的论争》,《一九四〇年代的中国》(下卷),社会科学文献出版社2009年版;李大龙,《对中华民族(国民)凝聚轨迹的理论解读——从梁启超、顾颉刚到费孝通》,《思想战线》2017年第3期。
- [2] 参见苏鸿宾,《暹罗改变国号之意义》,《南洋研究》1939年第8卷第3期。
- [3] 参见大江,《英日在暹罗的冲突》,《国际评论》1937年第1卷第4期;【美】怀亚特(Wyatt D. K.)著、郭继光译:《泰国史》,东方出版社2009年版,第358页。
- [4] 参见佚名,《日本南进政策与英日利害之冲突:日本与暹罗关系日趋密切》,《中外经济情报》1937年第187期。
- [5] 参见佚名,《投入法西斯怀抱的暹罗》,《杂志》1938年第3卷第1期。
- [6] 张凤岐,《暹罗改名“泰国”与中国西南泰族之前途》,《新动向》1939年第3卷第4期。
- [7] 转引自苏鸿宾,《暹罗改变国号之意义》,《南洋研究》1939年第8卷第3期。
- [8] 转引自乃迁,《暹罗改国名为泰国》,《世界知识》1939年第9卷第9期。
- [9] 傅斯年,《傅斯年致顾颉刚》,1939年2月1日,《傅斯年遗札》卷2,“中央”研究院历史语言研究所2011年版,第953-955页。
- [10] 顾颉刚,《顾颉刚日记》卷4,1939年2月7日,台湾联经出版有限公司2007年版,第197页。
- [11] 傅斯年,《傅斯年致顾颉刚》,1939年2月1日,《傅斯年遗札》卷2,第953-955页。
- [12] 陶云逵,《关于暹罗改国号为“泰”》,《益世报》1939年6月4日,第2版。
- [13] 陈序经,《暹罗与泰族》,《今日评论》1939年第2卷第1期。
- [14] 顾颉刚,《暹罗改国号与中国之关系》,《天文台》(香港)1939年9月14日,第2版。
- [15] 张凤岐,《暹罗改名“泰国”与中国西南泰族之前途》,《新动向》1939年第3卷第4期。
- [16] 顾颉刚,《中国人应注意暹罗的态度》(原载1939年11月5日《新中国日报》),《宝树园文存》卷4,中华书局2011年版,第145~148页。
- [17] 参见周钟岳,《云南各夷族及其语言研究》,《新动向》1939年第3卷第3期;方国瑜:《僰人与白子》,《益世报》1939年10月2日,第4版。
- [18] 参见任坚,《暹罗排华的真象》,《新华日报》1939年10月4日,第2版。
- [19] 王连浩、陈勇,《抗战时期国民政府及知识界对大泰族主义之回应》,《南京大学学报》2012年第3期。
- [20] 顾颉刚,《中华民族是一个》,《益世报·边疆周刊》第9期,1939年2月13日,第4版。
- [21] 顾颉刚,《顾颉刚日记》卷4,1939年2月7日、9日,第197页。
- [22] 傅斯年,《中华民族是整个的》,《独立评论》1935年第181号。
- [23] 参见楚人,《中华民族是整个的》,《现代青年》1936年第5卷第3期;瀚,《中华民族是整个的》,《圣公会报》1936年第29卷第1期;王孟恕,《关于中小学史地教材的一个中心问题:“中华民族是整个的”》,《图书展望》1936年第4期。
- [24] 顾颉刚,《“中国本部”一名亟应废弃》(原文载1939年1月1日《益世报·星期评论》),《宝树园文存》卷4,第88-93页。
- [25] 顾颉刚,《中华民族是一个》,《益世报·边疆周刊》第9期,1939年2月13日,第4版。
- [26] 参见费孝通,《关于民族问题的讨论》,《益世报·边疆周刊》第19期,1939年5月1日,第4版。
- [27] 周文玖、张锦鹏,《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》,《民族研究》2007年第3期。



- [28] 冯友兰,《历史与传统》,《冯友兰论人生》,人民文学出版社 2012 年版,第 90—92 页。
- [29] 顾颉刚,《续论“中华民国是一个”:答费孝通先生》,《益世报·边疆周刊》第 20 期,1939 年 5 月 8 日,第 4 版。
- [30] 李绍明、王利平等,《20 世纪上半叶的中国边疆和边政研究——李绍明先生访谈录》,《西南民族大学学报》2009 年第 12 期。
- [31] 《国立中山大学语言历史研究所两种专号出版》,《申报》1928 年 7 月 4 日,第 5 版。
- [32] 顾颉刚,《瑶山调查专号跋语》,《国立中山大学语言历史学研究所周刊》1928 第 46、47 期合刊。
- [33] 杨成志,《杨成志自述》,高增德编:《世纪学人自述》卷 2,北京十月文艺出版社 2000 年版,第 110 页。
- [34] 杨成志,《杨成志致函傅斯年》,1930 年 7 月 20 日,傅斯年档案:元 64—9,台北傅斯年图书馆藏。
- [35] 傅斯年,《傅斯年致函朱家骅、杭立武》,1939 年 7 月 7 日,《傅斯年遗札》卷 2,“中央”研究院历史语言研究所 2011 年版,第 1013 页。
- [36] 徐益棠,《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻:为〈边政公论〉出版及中国民族学会七周年纪念而作》,《边政公论》1941 年第 1 卷第 5、6 期合刊。
- [37] 参见王建民,《罗致平先生对中国民族学的贡献》,白翠琴编,《罗致平文选》,花城出版社 2004 年版,第 452 页。
- [38] 胡体乾,《关于“中华民族是一个”》,《新动向》1939 年第 2 卷第 10 期。
- [39] 杨成志,《西南边疆文化建设之三个建议》,《青年中国季刊》1939 年创刊号。
- [40] 杨成志,《民族学与民族主义》,《民族文化》1942 年第 2 卷第 8、9 期合刊。
- [41] 参见江应樑,《广东傜人之今昔观》,《民俗》1937 年第 1 卷第 3 期。
- [42] 参见江应樑,《广东北江傜人的生活》,《东方杂志》1938 年第 35 卷第 11 期。
- [43] 江应樑,《抗战中的西南民族问题》,中山文化教育馆 1938 年版,第 14、15 页。
- [44] 江应樑,《抗战中的西南民族问题》,第 42 页。
- [45] 徐益棠,《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻:为〈边政公论〉出版及中国民族学会七周年纪念而作》,《边政公论》1941 年第 1 卷第 5、6 期合刊。
- [46] 徐益棠,《车里摆夷的生命环(序)》,见陶云逵:《陶云逵民族研究文集》,民族出版社 2012 年版,第 443 页。
- [47] 傅斯年,《傅斯年致朱家骅、杭立武》,1939 年 7 月 7 日,《傅斯年遗札》卷 2,第 1016。
- [48] 徐益棠,《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻:为〈边政公论〉出版及中国民族学会七周年纪念而作》,《边政公论》1941 年第 1 卷第 5、6 期合刊。
- [49] 参见顾颉刚,《一九二六年始刊词》,《北京大学研究所国学门周刊》1926 第 2 卷第 13 期。
- [50] 顾颉刚,《禹贡学会研究边疆学之旨趣》,1936 年 1 月 2 日,《宝树园文存》卷 4,第 215 页。
- [51] 顾颉刚,《发刊词》,《益世报·边疆周刊》第 1 期,1938 年 12 月 19 日,第 4 版。
- [52] 顾颉刚,《〈顾颉刚文集〉第一册序录》,1944 年 11 月 7 日,《宝树园文存》卷 4,第 14 页。
- [53] 朱维铮,《顾颉刚从政》,《东方早报·上海书评》2009 年 4 月 19 日,第 5 版。
- [54] 傅斯年,《傅斯年致朱家骅、杭立武》,1939 年 7 月 7 日,《傅斯年遗札》卷 2,第 1015、1016 页。
- [55] 蒋介石,《中国之命运》,正中书局 1943 年版,第 1、2 页。
- [56] 许文珊,《抗战以来中国史学之趋向》,孙本文等编:《战时中国学术》,正中书局印 1946 年版,第 128 页。
- [57] 汪洪亮,《民国时期的边政研究与民族学——从杨成志的一篇旧文说起》,《民族研究》2011 年第 4 期。
- [58] 吴文藻,《边政学发凡》,《边政公论》1942 年第 1 卷第 5、6 期。



## 【论 文】

# 普通人的“国家”理论<sup>1</sup>

项 飙<sup>2</sup>

**内容提要：**20世纪80年代以来，中国学界和政府提倡国家和社会之间的分化，视“社会”的发育为改善民生的结构性条件。但在普通人看来，“国家”依然是最受认同的范畴，而“社会上的”人和事则意味着不正规和不可靠。同时，在普通人眼里，国家总体上的正当性不可置疑，具有高度的道德性，但是地方国家机构则不可信任，与它们的交往倾向于利益化、无规则。这一“普通人的国家理论”在一定程度上解释了当前中国社会“总体稳定”和“具体失范”并存的现象。本文由此认为，追求国家和社会之间的分化在现阶段缺乏基础，更重要的是重构彼此之间在多个层面上的有机联系。

**关键词：**理性国家和动员型国家；框架性国家；政治白话和白话政治

中国的“国家”概念是高度总体性的，它不区分地域意义上的国度（country）、民族共同体（nation）、暴力统治机器（state）以及行政执行机构（government）。但是这些区分正是现代西方政治思想的前提之一，也是中国学者和政策制定者所沿用的重要理论预设。我们可以称前者为总体性国家概念，后者为有限国家概念。在有限国家概念的引导下，中国学界和政府自20世纪80年代以来，提倡国家和社会的分化，一致认为相对独立的“社会”的成长是改善民生的结构性条件。学界宣扬“市民社会”；政府也曾积极推动“政企分开”、“党政分开”、建设“小政府大社会”的格局。而在老百姓那里，“国家”依然是最受认同的范畴，“社会”则意味着不正规和不可信任。“社会上的事情”杂乱无章，上不得台面；“社会上的人”不正经，需要提防；把人“推向社会”意味着抛弃，是单位不负责任的做法。老百姓期望进入国家，而不相信独立于国家之外会给他们更大的自由和权力。总体性国家概念和有限国家概念的差别，不是一个简单的文词之辨，而代表了不同的政治理念和策略。

我在20世纪90年代对北京“浙江村”做调查时对这个差别有深刻体会。“浙江村”是一个主要来自于温州地区的服装加工经营户自发形成的社区。它在经济上发达、在地域上集中、在文化上相对同质，我因此觉得它具有形成自我管理的“市民社会”的基础。我和北京大学的学生社团“爱心社”一起，帮助工商户建立自治型的非政府组织。温州工商户对我们提倡的自主性、独立性、和政府对话等等并没有多少兴趣，而是热切希望成为“北京大学爱心社浙江村分社”，并一再要我给他们找“名人”题字、做顾问、当“靠山”。虽然我们的合作亲密无间，彼此的思路几乎完全相反。我想的是如何培育国家之外的社会空间，而工商户把爱心社看作他们“靠”上国家的一个渠道；他们看重北大，并不是因为它的特立独行，而是认为它和国家核心相联；我以为自主的公共空间非常重要，而他们认为国家的认可、正式身份的获得才能保证权益。（参见项飙2000）<sup>3</sup>

当然，事实再一次证明，老百姓的感觉是有预见性的。进入21世纪以来，中国的国家权力进一步加强。国家税收和中央直属企业的利润——中国财政收入两个主要来源——的增长速度是

<sup>1</sup> 本文刊载于《开放时代》2010年第10期，第117-132页。

<sup>2</sup> 作者为英国牛津大学社会与文化人类学院

<sup>3</sup> 在修改本文时，香港中文大学的David Faure教授告诉我，当年他受西方左派思潮影响，毅然深入农村书写“农民的历史”，结果发现农民他们自己成天讲的是帝王将相。他因此关注地方社会和帝国的复杂关系。这也成为以陈春生、刘志伟、Helen Siu、David Faure等人为主的所谓“华南帮”的一个主要学术议题。





GDP 的两到 3 倍。和 90 年代大不一样，政府公务员和国有企业职工成为现在大学毕业生的最佳职业选择。很多有“市民社会”苗头的现象，比如消费者维权、业主委员会甚至劳工运动，所针对的都不是国家，而是针对具体的市场利益主体，相反，国家是老百姓倾诉的对象、要依赖的仲裁者。Hooper (2005) 因此称中国老百姓为“消费者公民”（参见 Yan 2009: xxxvi; Yan 2000）。现在，对于大多数中国人来说，让中国共产党之外的一个组织来治理和代表中国，要比在过去更不可想像。特别让人寻味的是，2004 年党的十六届四中全会郑重提出“社会建设”；党的十七大政治报告则明确把社会建设单辟一节，与经济、政治、文化建设并列为四位一体。北京市政府在 2007 年底成立了“社会建设工作办公室”，制定“社会建设总体规划”。因此，目前中国社会学界所讨论的“社会建设”和上世纪八九十年代所讲的社会已经有很大不同：社会不再是在国家之外，而成为国家的一个工程。这也预示着中国国家的回归不是一个极权甚或掠夺性政体的复归；相反，它代表一套新的治理能力，意欲全面渗入社会生活、吸纳社会。这些发展显然都不符合主流的理论设想，但是似乎都合乎民意；老百姓从来没有感觉国家过大过强是一个问题，也不觉得国家推进社会建设有什么不好。所以，了解普通人的国家概念，是真正理解当前中国社会变化的一个重要部分。

老百姓平常讲“国家”的时候，他们究竟指的是什么？普通人“国家理论”是怎么在历史中形成的？它对民众的实际政治行为、对中国的政治未来可能有什么影响？本文将对这些重要问题作一非常粗浅的探索。我以为，当前普通人的国家理论的一个关键特征是它的两重性：一方面，“国家”作为一个抽象的概念，被道德化、总体化、自然化，很少人置疑其合法性和正义性；另一方面，大家对具体国家机构的行为则高度怀疑，老百姓和具体国家机构的互动利益化，甚至机会主义化。这两个层面上的冲突又反过来进一步使国家观念道德化。老百姓用道德化的语言来批判地方政府部门，在日常生活中用对具体机构的不满意激发他们对国家的道义期望。理解这一普通人的国家理论，将帮助我们理解当前中国社会总体稳定和具体失范之间的关系。

在近来有关社会抗议的研究中，我们可以看到普通人国家理论的两重性对他们的政治社会行为有重要影响。比如，不少文献强调，中国老百姓不从个体权益出发置疑国家的正当性，而更多地是从国家的承诺出发，看政府是否兑现 (Perry 2007; 裴宜理、于建嵘 2008; Pye 1996)。老百姓依赖高层国家机构来抵制低层国家机构 (见 O'Brien、李连江 2006 关于农民的依法抗争; 陈映芳 2004 和施芸卿 2007 关于都市抗争; Zweig 所分析的农民“以政策为依据”的抗议策略; 李静君关于劳工运动中的“法律主义”策略; 特别是朱健刚 2004 所提出的“较真策略”，即抗争的一方要求权势的一方严格地执行政府法律和规定。“较真策略”可以认为是李静君的“法律主义”策略的一个微观体现)。老百姓拿中央的“好经”来治地方的“歪嘴和尚”，不仅是一个务实策略，也反映了他们在更高层次上对国家政治的理解。本人在对中国东北一起集体民事纠纷案件的分析中发现，老百姓一方面充分强调中央政府的政策，作为自己的话语资源，另一方面则夸大地方政府的责任、对地方政府提出很高的赔偿要求；他们在表述中充分利用“法律主义”的话语（“依法治国”），但是最后又不愿意上法庭，而是要求地方政府直接赔偿 (因为他们觉得法律程序更难把握)。所以，作为道德化身的（中央）国家和作为直接讨价还价对象的（地方）国家之间的并存和交替，是他们行动策略的一个核心 (Xiang 2009)。

在下文中，我将首先讨论什么是普通人的国家理论。然后提出，我们不能把当前的普通人的国家理论看作中国历史上对权力的总体性想象的简单延续。通过和欧洲以及和亚洲其他国家的比较，我以为中国近现代的具体历史进程对我们的国家概念有重要影响。中国近现代的国家建设在形式化的、理性国家和有机的、动员型的国家形态间摇摆，始终没有形成国家的规范性（即它的理性、系统、制度性的特征）和有机性（即它与具体社会生活之间的联系）之间的统一。这一摇摆是当前普通人国家理论的一个历史基础。我接着考查现阶段国家如何被“框架化”，从而强化



了总体正当和具体失范的矛盾。文章最后提出一些对策性思考，特别关系到党的建设问题。

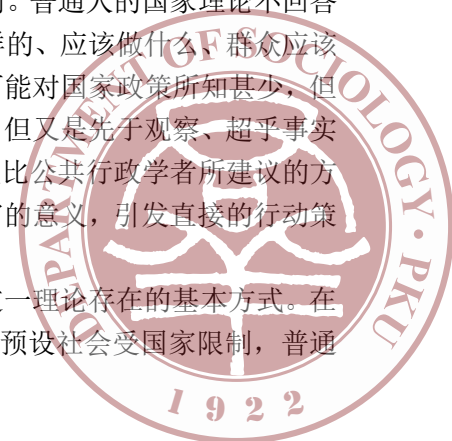
## 一、什么是普通人的国家理论？

社会学、人类学和政治学的研究已经普遍关注到，“国家”之所以难以研究，是因为它具有深刻的双重性。国家是一个组织、一套体系、一系列的实践；同时国家是一个主观构建，是一个想象。这个主观想象具有相对的独立性，即它无法和可观察的现实直接对应。当我们要在客观世界里指出来“国家”究竟在哪里，我们能指的无非是某个具体官员、部门或者政策，显然不等于我们脑子里的那个“国家”。这就像树木和森林的关系，我们所能直接观察的无非是树木而已，但是这并不意味着“森林”的概念是完全虚假的；相反，没有“森林”的概念，我们就不能认识树木。韦伯对国家的理解是经验主义的，把国家看作是一个实质性组织（官僚体系），但是他注意到，如果人们没有主观上对这个统治的秩序的印象，那作为实体的国家也就不存在了。Abrams指出：“国家并不是隐藏在政治实践背后的存在，而它本身是一个表象，它左右我们如何观察具体的政治实践[……] [国家]从一开始就是一个[主观]构建。”（Abrams 1988: 58）

但是我所强调的国家“理论”和不少人类学文献描述的国家想象，即国家如何通过文化、象征系统来构建自己，又有所不同。吉尔兹描述的“那轧拉”通过一系列居于中心、向外衍射的文化和仪式表演来整合政体，他因此称之为剧场国家。Aretxaga（2003: 398）建议把国家看成一个“现象学事实”，从而考查国家如何通过“权力的实践和表述，基层的日常互动，公共文化、哀悼和庆祝的话语，以及和官僚机构、纪念场所等各类空间组织的互动”而被产生出来的。Gupta（1995）在他对印度的研究中，认为无所不在的关于国家腐败的民间话语，看似反国家，其实正是人们对国家进行主观构建的一个公共文化机制。我们都知道，象征对中国国家的构建是特别重要的，比如天安门广场、长城、汉文字、各类历史文本，都是中国国家之成为“国家”不可或缺的部分。但是这些研究有时候对象征和想象作过于对象化的处理，没有把人的积极性充分展示出来。比如Fuller和Benei（2001: 2）认为，在分析了国家的象征构成，就可以看出，“国家”的概念和“经济”这个范畴一样，没有固定、统一的含义；Gupta和Sharma（2005: 11）也指出，国家对不同的人的含义不同，从而国家的统一性是一个脆弱的表象。Mitchell（1991）在他那篇广被引用的关于“国家效应”（state effects）的文章中强调，国家和社会的边界本来并不存在，我们想象中的分野乃是国家的一系列行为（比如高度规则化的官僚系统及其行为）造成的感觉效应。但是我们应该注意到，国家的统一性、实体性在很大程度上是老百姓刻意塑造出来的，而不是一个被动的感觉效应的问题。老百姓自愿地把国家本质化和绝对化。我之所以要强调普通人的“理论”而非简单的“想象”，是把“国家”概念看作大众想象、理解、评论、批判社会生活的理论工具，而不仅仅是一个被想象的对象、被观瞻的象征系统。要把握普通人的国家理论，必须体会它的能动性。具体体现在以下三个方面。

首先，普通人的国家理论带有很强的价值判断和指导行动的倾向。普通人的国家理论不回答国家究竟是什么、干什么这些实证问题，而是关心国家应该是什么样的、应该做什么、群众应该如何面对国家这些应然问题。一个人很可能无法对国家定义，也很可能对国家政策所知甚少，但是这毫不影响她对国家慷慨点评。普通人的国家理论基于生活经验，但又是先于观察、超乎事实的。一个农民基于他的国家理论而形成的针对政府部门的办法，往往比公共行政学者所建议的方案更有效。普通人的国家理论具有强大的交流和动员能力，产生丰富的意义，引发直接的行动策略。

其次，普通人的国家理论是“显在”的：公开的表达和交流是这一理论存在的基本方式。在目前主流的关于国家-社会关系的研究中，学者们经常自觉不自觉地预设社会受国家限制，普通



人反抗的典型手段是非正式的、隐藏的、分散的。James Scott 的“弱者的武器”和“潜台词”（在当权者背后对权力的批判；1990），和 Michel de Certeau（1984）的揭示“庶民大众沉默抵抗的生活诗学”（吴飞 2009）“日常实践”的概念，是这一取向的典型代表。在对中国的研究中，Thornton 在对藏头诗、三句半和歇后语的分析强调，“虽然听者显然听出了话外之音，但是那部分毕竟没有被挑明，说者和听者心领神会，又保护了自己”（Thornton 2002: 668），从而，“讽刺的、含糊的、借喻成为{老百姓}在压抑的国家力量面前表达意见的手段”（Thornton 2002: 661）。周雪光讲述了农民如何通过隐藏的手段，在没有被组织起来的情况下实现了集体性的不服从（Zhou Xuegang 1993）。在人民公社时期，大队、特别是生产队和个人的隐瞒策略保证了社区内的基本正常生活（张乐天 1998），而像磨洋工这样的弱者的武器导致了公社制度的崩溃（林毅夫 1992）。在改革时期，裴敏欣（Pei Minxin 1997）认为民间的非正式行为可能导致“潜移默化的民主化”（creeping democratization）。我自己曾分析北京的外来流动工商户如何通过国家的逃避而形成联合，进而形成自己的声音，期望他们会“逃”出一个自主的社会空间来（项飙 1998）。这些视角让我们看到民间潜在的动力；但是它们也有陷入小农式的政治浪漫主义的危险，即过分强调了普通群众私下自发行为的力量，而忽视他们也要站起来大声说话、要组织起来和被组织起来的需要和能力。Sherry Ortner（1995）批评反抗研究中的“拒绝民族志”的倾向，即把当权者和反抗者作简单的二分，看不到当权者和反抗者各自内部复杂的、需要用民族志的观察才能体会的关系。但是我们也不能因为对民族志细节的追求而“拒绝政治”，即把普通人的行为和观念过度日常化、琐碎化，忽视他们参与正式政治讨论和社会运动的能力。不少研究已经注意到中国老百姓的“政治剧场”的传统，比如把上访戏剧化、公众化，以引起大众和国家的最大关注（如 Esherick and Wasserstrom 1991; Pieke 1996）。老百姓的私下议论、日常行为当然可能积累出结构性的变化，但是我们一定要认真分析他们台前辩论、公开申诉的逻辑和其中所寄托的诉求。人类学不仅要去发现潜在的规则、去阐释行动背后的意义，同时也要对明摆在眼前的、老百姓的社会批判作出新的解释。这里的关键是把人民群众从民族志的(自发)主体提升为政治历史和意识形态的(自主自觉)主体。

第三，普通人的国家理论具有抽象和一般化的能力。Scott 所分析的“潜台词”总是“针对特定的社会场合和行动者”（1990: 14）。而我们观察到的事实有时候正相反。正如于建嵘（2010）指出，“抽象愤怒”是当今中国社会中的一个重要特征，即人们的不满不基于一时一事，而经常是总体性的不满。在“社会泄愤事件”中，很多参与者和事件的缘起根本没有利益关系，而只有在概念上的对实际受害者的认同。于建嵘认为“抽象愤怒”的部分原因在于民众的不满不能得到及时疏通，从而积累成目的不明的愤怒情绪。但是从另外一个角度看，抽象愤怒也体现出群众的抽象能力，即超出自己的直接利益，对社会的总体利益格局形成判断，对国家应该扮演什么角色等一般问题作出表述。

普通人在理论上的这些能动性常常被忽视。最近在高层决策者中流行的“人民内部的矛盾要用人民币解决”的说法，就是一例。这种说法强调，大部分的社会冲突源于群众具体利益上的纷争，从而满足群众的实际利益——实际到可以直接折算成人民币——是最有效的解决办法。在实践中，花钱免灾、拿人民币大事化小、小事化了，正是地方政府的普遍策略。这个说法把群众处理成只关心自己的眼前利益、拿钱就可以打发的对象，而忽视了老百姓要的是原则，是一个理、一口气。它把社会和政治问题完全行政化甚至是商品化，把政府和群众的关系搞成了近乎讨价还价的关系。这可能开启了一个危险的黑洞，它潜在地鼓励良民变成刁民，闹得越厉害，人民币越多。一旦把群众和国家的关系如此利益化和工具化，就可能丧失原则，无法无天，最后只好靠暴力解决问题。否定人民群众作为政治和历史主体的地位，不仅在理论上是错误的，在实践中也是危险的。



强调某一国家观念的理论色彩，即它的显在性、一般性，似乎必然意味着这个国家观念要强调个人在政治法律意义上的“公民”地位和“权利”、强调国家权力的有限性、强调国家-社会之间的分化。而道德化的、总体性的国家观念一般被认为是民间传统，而非系统理论。这是我们长期受欧洲式狭义“国家”观念影响下的看法。这一狭义国家理论把普通人的国家理论给掩盖和边缘化了。而本文正是要把普通人的国家理论以它自己的面目重新展示出来。

需要强调的是，我这里所说的“普通人”，并不指精英的对立面。狭义国家概念和广义国家概念是两个基于不同历史经历（欧洲和中国的）的理论，而不是属于不同社会阶层的提法。“国家”这个概念在中国具有特别强的共享特征，不管具体的政治立场如何，“国家”是各群体共同关心的话题，而且其所指大致相同。不同社会群体在一定程度上正是在对“国家”的叙述中而形成各自的政治社会理念。我们的“国家”概念几乎近于罗尔斯的“作为公平的正义”观念，是不同群体共存的一个精神基础，也是互相斗争的一个焦点。不管在历史上还是在今天，精英在普通人的国家理论的形成中扮演了重要角色。所以，所谓普通人的国家理论，其实是我们真实生活、日常实践中的国家理论。这里关键的不是国家-社会、官方-民间、以及精英-群众之间的分野，而是真实生活和专业化的学术和政策文本之间的分野（下文分别称之为“政治白话”和“政治文言”）。尽管中国学者们在写文章时沿用狭义的国家概念，但在日常聊天中仍然用广义的概念。如果文章和聊天之间的概念断裂不能衔接，那么社会科学本身不能发展，对社会实践更不能有什么深刻影响。要在学术研究中从“汉话胡说”的困境中走出来，回到普通人实践中的概念，重新分析象“国家”这样的范畴，显然是重要的。

## 二、历史形成：“理性国家”和“动员型国家”

为什么中国普通人的国家理论是总体性、不分化的？一个直觉的回答是“传统使然”。

金观涛、刘青峰（1984）对“大一统”的分析和超稳定系统假说曾是20世纪80年代影响最大的社会思想之一。陈春声（2001）、刘志伟（2010）、David Faure（2007）、Helen Siu（1990）、James Waston（1985）、Stephan Feuchtwang（1991）等学者各自结合人类学和历史学，展示了中国所谓的“地方”文化——自发的、各地不同的实践——其形成都与帝国息息相关，地方文化自觉不自觉靠中央权力来定义自己，赋予自己意义。萧凤霞简明扼要地概括了历史上国家整合的逻辑以及在近现代的变化：“做中国人，就意味着在和不同群体的互动中不断调整自己的文化身份、以期在那个多变无常而又无所不包的国家秩序中确立自己的正当地位。当国家无非是一个文化上的概念时，人们装做认同中央的表象，其实也是为自己获得运作空间的一个精明策略。二十世纪的国家建设把这样的一套文化概念转换成有严密组织的行政机器，这些互动过程也越来越被约束。”（Siu 1993: 20）<sup>1</sup> 萧凤霞的“国家内卷化”的概念（Siu 1989）指出“国家”是中国人思想意识中的一个核心部分；Susan Brownell（1995）认为西方人以身体来想象国家，而中国人则以国家为蓝本来想象自己的身体，可谓“国家内卷化”的极端表现。

当前的普通人的国家理论毫无疑问深受“大一统”的政治传统文化的影响，但是简单的“传统使然”不能解释所有的问题。首先，横向地看，广义的、总体性的国家概念决不是中国特有的。欧洲主要语言中的“国家”（英文 state，法文 état，德文 Staat，意文 stato，西班牙文 Estado）一词都是从拉丁文 status 而来，原意为站立、现有状态、既有格局和位置。Michael Hertzfeld（2004）因此指出，作为政体的国家一开始就被自然化了。在伊斯兰文明中，对政体的总体性想象可能更

<sup>1</sup> 萧凤霞因此进一步认为，历史经验证明，北京最好不要过于干涉地方文化，地方会自觉地采用中央的文化象征来把自己合法化。用本文的语言来说，中国历史上的国家一直有“有机”的向心力，现在行政化的、外加的向心力不一定比原来的更有效。



明显。Ummah 在阿拉伯语中同时指称小范围的信仰者群体、世俗国家以及全世界的穆斯林群体。所以我们要解释为什么中国继承了这一传统而其他地方并没有。

其次，更重要的是，“国家”概念不是对原来的“王朝”或者“天下”的简单替代。在古文献中，“国”指首都或者诸侯的封地，“家”指士大夫的封邑，也指我们今天所说的家、户。在封建制下，国和家相似，都是天子之下的地方有限主权（天子对应的不是国家，而是天下）。国、家联用，指的是一种政治等级谱系，体现了“正心、修身、齐家、治国、平天下”这个类似于费孝通的“差序格局”的外推式的、多层级的政治秩序。<sup>1</sup>当代的国家则是一个有明确边界、由所有公民平等组成的、客观存在的实体。这一新的国家观，可以从“爱国”这个新词里体会出来。“爱”原是私人之间自发的感情（“父母之爱”，“君子自爱”），在当代，特别是经过“五四”运动，爱国之爱是一个既发自每个个体内心的、又是高度公共化、超越式的感情；同时，国家成了可以去“爱”的实在对象，就好比具体人物一样。爱国和忠君显然不一样。爱国要爱的是国家整体（包括其想象的历史、领土、人民等等），忠君则是针对天子个人；爱国是主动的、积极的、自发的，而忠君是被动的、臣服的。从爱国和忠君的比较中可以看到，对实体性国家的想象，是和现代的个人主体（即独立的、自由的、敢爱敢恨的）的确立紧密联系在一起。现代国家概念的实体性，也可以从另外一个语言变化中体现出来。朝廷也好、天下也好，虽然至高无上，但是它们多被用作宾语，比如如何得朝廷、如何治天下等等。天下和朝廷是被动的存在，是要被争取的对象。但是在今天，国家经常地被当作主语：“国家怎么怎么样”是我们几乎每天都用的句式。宾、主之变，看似事小，但是背后蕴含了一个重要历史转变，即国家被赋予了主动性，国家变成了象一个人、有自己独立意志的实体。国家变成了一个“大我”，每个“小我”是国家的载体和具体化。所以，我们意识中的国家确实是一个现代化的政体，而不是代表皇权、凌驾于个体之上的朝廷。

那么，我们普通人的国家理论的特殊性究竟在哪里呢？在实体性的国家想象的发源地的欧洲，实体性国家主要指国族(nation)。象 Benedict Anderson(1986), Ernest Gellner(1983), Anthony Smith(1995) 等人，都在讲述现代一体化民族的构建。在现代国族形成的同时，现代民主化进程把原来自然化了的政体国家(state)又重新非自然化了。在新的思想框架下，国族被认为是自然的、反映群众自发要求的，而政体国家则是代表民族利益、执行民族意志的组织和工具。国族是通过印刷工业、白话文化的兴起(Anderson 1986)和现代资本主义生产和市场体系的发展(Gellner 1983)而自然形成，而政体国家则是人为构建。国族在先，国家在后。“要保证一个自由的国家的稳定，公民必须理解国族的利益和国家的利益不同。只有国族的利益，才能激发出国家所必需的民众的牺牲精神”(Scruton 1990: 75)，这是一个典型的现代欧洲政治思想。也正因此，“民族自决”成为欧洲政治思想中的一个重要原则。但是中国的现代国家概念脱胎于很不一样的历史环境。虽然中华文明在历史上有比较明确的自我认同，虽然中国可能在宋朝已经形成了现代国族的雏形，但是一个自觉的“中国”共同体是在革命中形成的，是在多个帝国主义势力反复侵略、原来的政治秩序全面崩溃的情形下出现的(参见费孝通 1988)。在这样的条件下，国族作为被拯救的对象，和政体国家作为拯救的手段是同时诞生、并且紧密缠绕的；在很大程度上，当时的精英分子正是要通过建立现代政体国家来建构国族，所以不合“国族在先，政体国家在后”的逻辑(参见 Duara 1995)。中国的国家是无数人牺牲生命、多次革命追寻的目标，是完全自觉构建的意识形态，国家观念中的社会性、政治性和道德性密不可分。这可能是总体性国家想

<sup>1</sup> 福柯认为，现代国家的统治术是对家计管理的扩大，即君主主要象维持家计平衡一样来维持国家的经济。这一思想，其实在儒家经典里已有暗示。这决不意味着福柯的理论被孔孟预言了，而说明了儒学很早就发展了关于可持续的、强调内化于人心、弥散于日常生活中的统治技术，很早就看到了“生命权力”(biopower)在统治中的作用。



象的一个历史背景。

但是通过政体国家来构建国族，也不是中国的独特经验。比如日本明治维新在一定程度上正是要通过建设现代国家来建造国族（中文里现代意义上的“国家”很可能是从日文中引进的。）象在印度这样多民族、在历史上几乎从来没有被统一过的后殖民国家，国族不是一个自下而上的共同想象，而是通过强大的政体国家建设而形成的身份认同（Roy 2007）。巴基斯坦和孟加拉的情况可能是更典型的通过政体国家来构建国族的例子。西方很多人对军队在许多第三世界国家的崇高地位难以理解，比如军队在巴基斯坦、新加坡声望很高，中国教育孩子要“热爱解放军”。在欧洲，军队在公共政治中的作用从16世纪以降逐渐减弱，完全失去道德和意识形态的光环；但是在亚洲和非洲的许多国家，军队是通过国家建设国族的关键，被看作先进性和现代国家精神的代表。

但是在我的知识范围内，中国普通人的国家观念的总体性和道德性，和由此导出的对国家的道德期望，又似乎是格外强烈的。比如在日本、印度，政体国家基本上没有什么光环，更没有人觉得“社会”意味着不正规。我们的国家观念的特殊性，可能和近现代革命的反复性有关。在中国近现代反复的革命中，一个始终得不到解决的问题是理性国家和动员型国家之间的矛盾。所谓“理性国家”，乃是把国家当作理性的组织系统，为达到其他目的而服务，其重点在于制度建设、权力平衡、保持稳定；“动员型国家”则倡导激进意识形态，广泛动员群众，国家代表着一系列终极价值，国家本身成为目标。在这一钟摆式的历史进程中，国家概念的总体性不断强化，但是始终没有在这个总体性内部发展出化解日常矛盾的制度。下面我将通过对中国近代史上三个“开天辟地”时期的回顾，来看这一演变。

第一，辛亥革命之后从“理性国家”到“动员型国家”的转变。从自强中兴、百日维新到辛亥革命，中国的精英分子努力通过建设理性国家——不管是君主立宪还是民主共和——来解决危机。但是辛亥革命之后，理性国家建设受到严重挫折，对内有帝制复辟、共和危机、军阀割据、经济崩溃，对外有蒙古和西藏的问题。在这一情况下，保证领土完整、保证主权独立的考虑超过了如何对内建设民主的考虑。用汪晖（2009）的概括，“国家主义”取代了“政体主义”。“政体主义”讨论的是制度设计，关心的是效用；而“国家主义”则要论证国族存在的天然性，讲的是意义问题、归宿问题。当时的少年中国社、战国策派等，正是国家主义的代表。同时，孙中山强化了政党的作用，对国民党进行改组，推动了第一次国共合作，把军队置于政党的领导之下；他由此“开辟了以政党为核心，而不是以军队为主导的现代化发展和现代国家建设历程。”现代政党的关键作用，不仅在于它的组织性，而更在于它的思想性，它能够把行动纲领系统化、理论化，进行说服和动员。Perry（1980）通过对华北农村传统的起义暴动和在共产党领导下的农民运动的比较，论证了党的意识形态使农民超越眼前的生存要求，使得大规模群众参与的社会革命成为可能，从而和历史上的起义形成本质区别。国家主义和政党政治这两条线在实际中没有多少交叉，但是它们都意识到，要自救，靠理性国家是不够的，而应该建立总体性的、有动员力的、意识形态化的国家。

第二个时期是1949社会主义革命成功之后。在头17年，中国可以被描述为社会主义理性国家。国家通过经济建设，通过直接分配生活资源，形成了中国群众和国家的一种特有的亲密关系。这种关系在今天仍然影响深远。比如，在20世纪90年代末的中国东北地区，经济凋敝、工人下岗，但是绝大部分人有房子住，不少人通过房改成为了有产者。这对他们的政治意识和行为方式有重要影响（参见Lee 2004），他们不断地告诉我“现在一切只能靠自己……但最后还是要靠国家！”（Xiang 2009）。个体和国家的关系解不开、剪不断。当然，我所说的“亲密”并不指恋人之间的温馨甜蜜感，和国家的亲密感是爱和怕、信任和戒备紧密交织的。但是理性国家所带来的常规化、等级制和原来的革命乌托邦的想象显然有差距，毛泽东认为理性国家导致官老爷作风，





加大三大差距，不能保证其革命性。于是，对群众的直接动员成为政治生活的主要内容；踢开党委闹革命，“革命委员会”代替了正常的国家机构。国家不再是通过理性建设、通过解决群众的物质福利要求而维持其合法性，而直接提供梦想、希望、恐惧和意义。国家完全剧场化（见张乐天 1998）。这场狂热的悲剧也使得某些群众在某些片刻感受到自己完全是国家的主人。这对今天的社会行动，比如群众对国家的道义要求，特别是对地方政府的怀疑和批判，可能有一定影响（参见 Pieke 1996）。

在第三阶段，“文革”结束，以邓小平、陈云等人为代表的、在文革中被打倒的理性官僚群体拨乱反正，将动员型国家重新引入理性建设的轨道。群众和国家的关系发生了重大变化。提高物质生活水平成为二者关系的中心，发展政绩成为政府正当性的基础。但是，由于当局的高度理性态度，避免政治体制上的重大改革、避免意识形态上的争论，新的话语资源没有被发展出来，从而不能对群众和国家之间的新的关系理论化、赋予意义。国家权力在总体上得到了巩固和发展，但是，不同社会群体之间的关系、政府和社会的关系，特别是党的角色问题，并没有理顺。下面将试图用“框架性国家”这个说法来对目前的状况提出一些假设性的描述。“框架性国家”是当下普通人国家理论的现实政治经济学基础，从中我们可以窥视普通人国家理论内部的矛盾和裂痕，以及它对中国未来社会政治的可能影响。

### 三、框架性国家

“框架性国家”指的是，群众和政府都强调国家总体上的整合性的重要性，但是人们在具体问题上没有制度性的共识，国家内部的种种关系经常失衡。换句话说，国家是一个高度整合的框架，同时也是一个从外部整合社会生活的框架，但是在国家内部、在社会内部、在国家和社会之间都缺乏实质性内容上的整合。“框架”在这里至少有两重意思：一是框架决定了我们的社会生活在客观上如何组织、极大地影响了人们如何在主观上理解社会现象；二是框架不带有具体的实质内容，所以不能轻易成为被反思和批判的对象。下面举三个例子来说明“框架性国家”在现实生活中的具体表现。

第一个是所谓“中央请客、地方掏钱”的现象。中央政府请客，正是希望在不改变现有政治体制的前提下，对群众的具体要求作出反映，以维持社会平衡和政权的正当性。但是，请客必然是有事才请，不能天天设宴；更重要的是，请完了客，谁来买单要到时候讨价还价。第二是个上访现象。上访成为如此大规模的、常规化的解决问题的方式，可能是中国独有的。上访反映了在地方层面国家和社会关系的紧张；老百姓觉得一定要把问题提到中央政府，也即总体的国家这一级，才放心。在一些事件上中央政府和老百姓联合起来对付地方政府，这种说法并不夸张。“中央请客、地方掏钱”和上访可以说是同一个现象的两面。它们共同说明了，国家总体上的正当性没有受到质疑和挑战，但是这一正当性不是靠无数微观的、日常关系的累积而达到，而是先入为主的。更重要的是，总体的正当性在“兜”着日常的非规范性和不稳定性。第三个关于国家框架化的例子是新近的“国家主义”，即“国家神圣，国家主权至高无上”的信念（何新2001）。国家主义的代表人物之一何新特别阐述了为什么要国家主义比要马克思主义好：“若以马克思主义作为治国理念，当马克思主义受到普遍怀疑时，这个国家就只能面临着颠覆”；而在国家主义之下，“只要是中国人，就有义务和责任无条件地效忠这个国家”。他大声疾呼强调国家主义的迫切性：“历史在当代已经走到了这样一个门槛上——要么是以维护中华民族利益为至上原则的国家主义统合国民意识，要么就是在政治意识形态的歧义纷争和分崩离析中，最终陷入国家动乱与分裂的恶性循环！”很明显，国家主义的优势在于，它强调对国家这个形式本身的绝对肯定和无保留的信仰；而马克思主义、社会主义、三民主义、社会民主主义等等的问题在于，它们是有内

容的，可以辩论的，所以也就被怀疑。相似的，国家主义和民族主义也不同。民族主义要讲国家历史的悠久、文明的发达、人民的勤劳等等，靠这些内容来塑造民族的感情；而国家主义无须讲述国家可爱的理由，而只强调国家这个形式的绝对性。不仅是“爱国没商量”，甚至是“爱国无理由”，或者说爱国本身就是超验的理由。何新以极端的形式反映了某些“愤青”的心态，也点出了普通人的国家理论中可能存在的某些潜在预设。

框架化的国家观念并不意味着国家的“空壳化”。框架化的国家是一种特殊的，甚至是非常强大的国家整合方式。它是通过一系列的经济、行政和意识形态手段而形成的。首先，1978年后，理性国家推进的经济市场化带来了两个政治效应：第一，人民大众关注于物质生活水平的提高，远离政治意识形态。第二，虽然国家在市场化的进程中失去了某些具体职权，国家的整合性在一定程度上是加强了而不是削弱了。随着统一市场的形成，大规模人口的流动，大型基础设施项目的铺开，越来越多的问题只能靠中央政府解决。市场经济的发展和国家整合性权力的增长，看似矛盾，其实正是80年代所谓“新权威主义”的一个核心思想（特别是张炳久等人的观点）。“新权威主义”强调要通过政治强权来发展自由经济，促进所谓“刺刀下的商品经济”。90年代后期实行的分税制、重要职能部门的“条”的力量的加强，都反映了Michael Mann (1984)所说的“基础设施性权力”的增强，在促进统一市场发育的同时，强化中央国家的力量。这是普通人的总体性国家想象的一个基础，反过来，总体性国家想象也为中国经济快速发展提供了条件。最近有人认为，在对待“国家”问题上巨大的意识形态差异，造成了中国和俄罗斯社会主义转型完全不同的结果（Jeffery Miller and Stoyan Tenev 2007）。

思想和政策讨论中的技术化倾向是国家框架化的另一个表现。关于“国家能力”的讨论是典型代表之一。以王绍光 1991 年的文章为先声，他与胡鞍钢的《中国国家能力报告》以及其他一系列文章为跟进，国家能力成为 90 年代决策界和思想界的重要议题。国家能力引起关注可能有这么几方面原因：第一，90 年代初期，中央政府的财力匮乏，国家能力的概念为中央政府实行分税制改革、集中权力提供了理论依据。第二，1989 年之后，政治性辩论不被容忍，国家能力这个务实、技术性的话题则正合适。更重要的是，国家能力概念的一个核心内容是强调国家能力和政体性质之间没有必然关系。一个民主的国家即使其政权性质正当无疑、制度安排无懈可击，但是如果国家能力，照样不能发展。这暗合了邓小平的黑猫白猫、（不问）姓资姓社的理论。第三，关于中国国家能力的论证是王、胡在美国、在国际交流中提出来的。“来自大洋彼岸的声音”使这些说法更加吸引眼球，但这也反映了背后一个更大的趋势。1989 年之后，中国知识分子对西方社会和世界格局的复杂性有了进一步了解，意识到原来对社会主义、资本主义进行笼统比较的局限，而转向更具体的思考。汪晖（2008:137）指出，在 90 年代初，“国家能力的提出主要指中央国家的能力，它针对的是以‘放权让利’为取向的改革政策及其后果；而在 1997 年以后，国家问题的核心转向了全球化过程中国家的作用和地位问题。”在对国际格局的新认识下，对国家能力的讨论、何新式的国家主义，以及年轻人中的民族主义在某种程度上相沟通，形成了我姑称为“地缘政治的民族主义”的意识取向。这个民族主义的出发点不是民族的历史文化，而是全球的地缘政治，认为这个外在世界格局决定了中国必须发展成一个强大的国家，而国家的性质和内部合理性变成次要的问题。

第三，公共事务管理的行政化也促进了国家的框架化。“行政化”不仅指政府对社会生活的介入，更指一种特定的处理公共事务的方法，即回避路线之争，回避结构性的变化和震荡，而集中对具体问题作高度技术化处理。这在政治口号的变化中可以略见一斑。像“坚持四项基本原则”、“稳定压倒一切”，甚至“以经济建设为中心”，传达的是方向性的纲领，在一定意义上是强加于社会生活之上，引导社会生活的；而“科学发展观”和“和谐社会”并不设定特别的方向，而是要平衡已经形成的格局，协调各方面的利益，要包容而不要斗争。上面提到的“法律主



义”、“法律崇拜”也可以被看作是行政化的一部分，即希望通过非政治的、完全靠技术程序化的手段解决社会矛盾（而老百姓和当局者都很明白，关键时刻不能靠法律）。

这里特别要提到的是党的建设的行政化。从2000年代中期开始，党建成为当局的一项重要工作。不再提“党政分开”，“党管一切”是新方针，党组织要进入新组织（如私有企业）、新空间（如高端写字楼），达到“全覆盖”。在海外的自费留学生建立党组织，太空人杨利伟提出要在航空站上建党小组。当局之所以强调党建，我以为，正是要把党作为国家机构之间、政府和群众之间、不同群众团体之间的凝和剂，强化整合。这在理论上顺理成章。但是现在的做法似乎没有发挥党的社会性、群众性和有机性来整合社会，而是采取了行政化的手段。和当年党进田间地头建立农会、进车间宿舍发动工会不一样，党组织的全覆盖基本上是自上而下、由外而里地“套”和“盖”。如果说改革前的中国政治是党吸纳国家（林尚立2009）<sup>1</sup>，1978~2000年基本上是如金耀基（1972）所说的“行政吸纳政治”，2000年以后的一个重大变化则可能是党的行政化和国家化。俞可平提倡要“依法治党”：“党和国家对社会经济事务的管理，不能再像过去那样主要依靠命令的和行政的手段，而必须依靠法律的和经济的手段。因此，党的执政方式由命令的手段转变为法律的手段，直接关系到党管理社会事务的能力。”党作为一个组织当然不能超越法律，但是要求党通过法律的手段实现其政治诉求，有背党的宗旨和功能。党召开生活会、鼓励不受上下级关系限制的批评和自我批评，正是要和等级化的、就事论事教条化的、只强调效率而不强调思想讨论的政府机构区分开来。党的思想性和社会有机性，怎么可能通过法律来表达？如果党变成中性的权力组织，国、党同构，国家总体的框架性整合能力固然会强化，但是实质性的凝聚力并不会增强，各类日常社会矛盾可能会得到更好的监控，但是不会有效消解。

事实中的这个“框架性国家”的形成，使得普通人的国家理论具有对事实的直接解释力，成为“常识”性的理论，从而获得葛兰西所说的“主导地位”。在普通人的国家理论中，国家这个框架强大无比，不可超越；但是同时它毕竟是一个外在框架，老百姓在日常生活中多半感受到的是国家的疏远和限制，而不是积极互动。这样的框架化、理性程序的张扬而实质意义的相对空洞，在一定程度上和欧美社会面临的“现代性牢笼”有一定的相通之处，但是我们也必须看到彼此的本质不同。中国并不是在现代性的语境下就无话可说了；哲学和文艺上的激进的解构主义，和政治上的表达主义（以生活方式、身份认同问题替代意识形态问题），不能解决中国的问题。中国的问题还是具体的、基本的制度安排的问题，而不是对现代性的反思。

#### 四、讨论：“政治白话”和“白话政治”

普通人从传统的“子民”转变成现代的“公民”，是现代主流政治学的核心话题，也被看作是全世界的一个必然走向。但是如果我们问现在中国的老百姓，他们认为自己是子民还是公民，回答很可能是“看情况”。在我所分析的案例中，人们有时强调公民身份，言必引宪法、民法、刑法，言必称民主、权利、平等；有时则极力突出子民身份，如在寒冬中集体下跪，在上访信件中强调自己的弱势身份；有时在行为上近乎“刁民”，如在官员家附近架起喇叭、彻夜骚扰，堵住当事人不许上厕所等等。这些多重、多变的政治身份，一方面说明了普通人丰富的政治技巧，但是另一方面也说明了，对政治生活的系统表述——不管是官方的还是学术的——和普通人的政

<sup>1</sup> 林尚立认为：“国家建设被纳入了党的建设的范畴，用党的权力替代国家权力，并用党建的原则和逻辑来建设国家。这样，人们在现实政治生活中也就渐渐地看不到宪法所规定的那个国家制度及其运行，感受到的主要是党的纲领、方针和政策以及党的领导行动。”

<sup>2</sup> “‘行政吸纳政治’是指一个过程，在这个过程中，政府把社会中精英或精英集团所代表的政治力量，吸收进行政决策结构，因而获致某一层次的‘精英整合’，此一过程，赋予了统治权力以合法性，从而，一个松弛的、但整合的政治社会得以建立起来。”（金耀基 1997：27）。





治实践之间存在断裂。普通人强调公民、弱民身份，在很大程度上是为了迎合目前的系统性话语，从而使自己得到广泛的认可。普通人不得不用别人的语言来表达自己的政治行动。当我们坐下来聊天的时候，情况就很清楚：他们把自己定义为“老百姓”。“老百姓”这个概念显然要“落后”于作为现代民族主义概念的“国民”、作为阶级政治概念的“人民”和作为法制权利主体的“公民”，但是具有强烈道德性的“老百姓”这一概念，可能是现在普通群众和国家对话中最有力的工具。把自己定义为“老百姓”，他们觉得自己的要求理直气壮，而各级政府也说不出什么。我称这样的“老百姓”概念和其背后的普通人的国家理论为“政治白话”。政治在本质上就是能动的、有意识有计划、借助明确的象征表达体系（特别是语言）而采取的行动。如果我们的“政治文言”和行动者的“政治白话”不一致，那么这样的政治文言的思想和社会价值必然有限。提炼白话、用系统化的白话更加有效地讨论、反思、动员，应该是社会科学界的一个基本任务。

关注像普通人的国家理论这样的“政治白话”，是为了重新树立、分析普通人在实践中的、完整的主体地位。强调“实践中的”而不是想象的、文本的、应然的，是要强调他们的主体性质可能和研究者根据现成理论和意识形态而想象的主体不一样。在政治文言中，“真正的”、“成熟的”主体应该是积极建设市民社会、推进正式民主的公民；时而上书、时而下跪的老百姓是发育不全的主体。但是这不是实践者自己要确立的主体。白丁就是强大的历史和政治主体。强调“完整的”而不是片段、零散的，是要说明他们不只是掖着藏着玩弄弱者的艺术、沉默的诗意，而是要想象、要批判、要说话。说的就是大白话。我要特意强调“人要说话”，这看起来确实奇怪。这是对政治文言的一个修正。政治文言消解了政治白话的主体地位，然后要么将之浪漫化（“弱者的艺术”），要么将之妖魔化（“刁民”、“神经病”）。在事实中，斗争着的普通人随时都在令人同情的受害者和令人头疼的闹事者的角色之间来回转变（当然，不管是同情还是头疼，都是居高临下的观察，而不是从普通人的角度看。）

倾听政治白话，我们可以得出两个关于中国社会基本情况的初步假设。第一，总体稳定的格局会持续。很多人预测，现在的稳定是脆弱的，将随着具体矛盾的积累而被冲垮。但是，这个总体稳定是普通人在意识形态上的构建，他们期盼这个总体稳定、愿意维持这个稳定、从这个总体性和整合性中发现社会生活的意义（所谓追求“崇高”）。同时，这一整合性、总体性的观念是传统政治文化的延续，是近现代革命的结果，是当今世界格局的反映，更是当局有意识的行为的作用，因此它不是偶然的。最后，总体稳定和具体失范不一定互相矛盾。比如老百姓有时候觉得要把基层矛盾人为加剧甚至是戏剧化，才能得到解决；但是其剧烈化的目的是为了引起高层的注意，为了强化对国家的道义要求，因而并不对国家总体的整合性和正当性产生威胁。第二个假设是，具体失范也不会自行消解。地方政府不允许群众的参与和监督，老百姓对地方政府保持戒备甚至敌对的态度，良性互动无法形成。这对群众造成巨大损害，甚至可能导致孙立平（2009）所说的“社会溃败”。充分重视普通人的主体地位，并不是全盘接受他们的政治白话。普通人的国家理论当然有诸多负面因素。比如把国家道德化，固然迫使中央对群众的具体要求作出回应，但是无法防止中央政府和特定集团在战略利益上形成联盟，从而导致在利益分配上不可逆转的、结构性的恶性分化。另外，国家至上的观念，也可能被极端民族主义利用。

分析政治白话，是希望能形成对“白话政治”——即建立在普通人现实思想和行为基础之上的集体行动——的讨论。中国普通人的国家理论提醒我们，追求国家和社会之间的分化，从而以社会限制国家，在目前可能缺乏基础；靠国家内部的分权、增大地方政府的权力，从而培育包括地方政府在内的“地方社会”，导致的问题可能更大。值得探索的可能是建立国家整体和社会、和群众的生活世界之间多层次、多面向的有机联系。我们对民主体制的主流想象以“分”为主：社会要分化、政治要分权、公私要分界、财产关系要分明；但是像卢梭、Laclau 和 Mouffe（1986）等人也强调民主的合作、融合要素。把国家视为必要的恶，时刻质疑和限制，固然是民主的一个



方式，但是强调对国家的普遍参与，强调从公共秩序出发而不是完全从个体权利出发，也可以是一种民主方式。要重新构造这种国家和普通群众的生活的关系，党可以发挥关键作用。既然在历史上独立的工会、农会、文艺团体曾是共产党发展壮大的基础，为什么今天不能尝试建立在党的领导下的独立工会、农会和其他组织？在这里，党的领导不应该是行政领导，更不应该体现为法律意志，而应该是思想和理论上的领导。这些组织不应该成为党的执行机构，而应该是党不断争取的对象、党不断组织和发动群众的场所、党不断形成和调整主流意识形态的依托。只有通过如此动态的互动关系，才能建立政府、党、群众之间的有机关系，使国家生活和老百姓的日常感受、日常诉求紧密相关。目前的一党领导下的多党合作制度究竟如何做到这一点，是人类历史上前所未有的挑战。对中国的政党制度，各类政治文言作了无数的理论上的和道义上的判断，但是白话政治的实践将可能给出最后的历史答案。

### 参考文献：

- 陈春声：《正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义》，《史学月刊》2001年第1期。
- 陈映芳：《群体利益的表达如何可能》，《天涯》2004年第6期。
- 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载《论人类学与文化自觉》，华夏出版社1988年版。
- 何新：《论政治国家主义》，何新中国论坛，2001，  
<http://www.hexinnet.com/documents/200306/hexinzuixin01.htm>。
- 金观涛、刘青峰：《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》，湖南人民出版社1984年版。
- 金耀基：《行政吸纳政治——香港的政治模式》，载《中国政治与文化》，牛津大学出版社1997年版，第21~45页。
- 林尚立：《社会主义与国家建设——基于中国的立场和实践》，载《社会科学战线》2009年第6期。
- 林尚立：《政党、政党制度与现代国家——对中国政党制度的理论反思》，载《中国延安干部学院学报》2009年第9期。
- 林毅夫：《制度、技术与中国农业发展》，上海三联书店1992年版。
- 刘志伟：《在国家与社会之间——明清广东户籍赋役制度研究》，中国人民大学出版社2010年版。
- 裴宜理、于建嵘：《中国的政治传统与发展——于建嵘对话裴宜理》，载《南风窗》2008年9月24日第20期。
- 施芸卿：《机会空间的营造：以B市被拆迁居民集团行政诉讼为例》，《社会学研究》2007年第1期。
- 孙立平：《对中国最大的威胁不是社会动荡而是社会溃败》，社会学Blog-孙立平，2009，  
<http://blog.sociology.org.cn/thslping/archive/2009/02/28/13195.html>。
- 汪晖：《“新自由主义”的历史根源——再论当代中国大陆的思想状况与现代性问题》。载《去政治的政治》，三联书店2008年版，第98~160页。
- 汪晖：《文化与政治的变奏——战争、革命与1910年代的“思想战”》，载《中国社会科学》2009年第4期。
- 王绍光：《建立一个强有力的民主国家：兼论“政权形式”与“国家能力”的区别》，载《当代中国研究中心论文》1991年第4期。
- 吴飞：《“空间实践”与诗意的抵抗》，载《社会学研究》2009年第2期。
- 项飙：《跨越边界的社区：北京“浙江村”的生活史》，北京：三联书店2000年版。
- 项飙：《逃避，联合与表达：“浙江村”的故事》，《中国社会科学季刊》1998年春季卷，总第22



- 期, 第 91~112 页。
- 于建嵘:《寻找民意的底线》, 载《廉政瞭望》2010 年 1 月 13 日。
- 俞可平:《依法治国必先依法治党》, 载《学习时报》2010 年 3 月 15 日。
- 张乐天:《告别理想——人民公社制度研究》, 上海东方出版社 1998 年版。
- 朱健刚:《空间、权力与社区认同的建构: 对上海一个邻里的居民运动的案例研究》, 《第三部门学刊》2004 年第 2 期。
- Abrams, Philip. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State." *Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89.
- Anderson, Benedict. 1986. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Aretxaga, Begonia. 2003. "Maddening States." *Annual Review of Anthropology*. 32:393-410.
- Brownell, Susan. 1995. *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic*. University of Chicago Press.
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. University of Chicago Press.
- Esherick, Joseph W. and Wasserstrom, Jefferey. 1991. "Acting out democracy: political theater in modern China," in Jefferey N. Wasserstrom and Elizabeth J. Perry (eds.), *Popular Protest and Political Culture in Modern China*. Boulder: Westview Press: 44-47.
- Faure, David. 2007. *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*. Stanford: Stanford University Press.
- Feuchtwang, Stephan. 1991. *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. Routledge
- Fuller, Christopher and Bénéï, Véronique. (eds) 2001. *The Everyday State in India*. London: Hurst.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton University Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press.
- Gupta, Akhil and Sharma, Aradhana. 2005. "Introduction". In Aradhana Sharma and Akhil Gupta (eds.) *The Anthropology of the State: A Reader*. Blackwell: 1-42.
- Gupta, Akhil. 1995 "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State". *American Ethnologist* 22(2): 375-402.
- Herzfeld, Michael. 2004. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York and London: Routledge.
- Hooper, Beverley. 2005. "The Consumer Citizen in Contemporary China." Working Paper No 12, Centre for East and South-East Asian Studies, Lund University, Sweden
- Laclau**, Ernesto and Mouffe, Chantal. 1986. *Hegemony and Socialist Strategy*, Columbia University Press.
- Lee, Ching Kwan. 2007. *Against the Law: Labor Protests in China's Rustbelt and Sunbelt*. University of California Press.
- Mann, Michael. 1984. "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results." *Archives européennes de sociologie*. Vol. 25: 185-213.
- Miller, Jeffrey B and Tenev, Stoyan. 2007. "On the Role of Government in Transition: The Experiences of China and Russia Compared," *Comparative Economic Studies*, 49(4), 543-571.
- Mitchell, Timothy. 1990. "Society, Economy, and the State Effect". In *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, edited by George Steinmetz. Cornell University Press. 76-97.





- O'Brien, Kevin J. and Li, Lianjiang. 2006. *Rightful resistance in rural China / Kevin J. O'Brien, Lianjiang Li*, Cambridge University Press
- Ortner, Sherry B. 1995. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal". *Comparative Studies in Society and History*, 37 : 173-193
- Pei Minxin. 1997. "Creeping Democratization in China". In Larry Diamond, Marc F. Plattner, Yun-Han Chu, and Hung-Mao Tien (eds). *Consolidating Third Wave Democracies: Regional Challenges*. The Johns Hopkins University Press.
- Perry, Elizabeth J. 1980, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845-1945*. Stanford: Stanford University Press.
- Perry, Elizabeth. 2007. "Studying Chinese Politics: Farewell to Evolution?" *The China Journal*. No. 57: 1-22.
- Pieke, Frank N. 1996. *The ordinary and the extraordinary: an anthropological study of Chinese reform and the 1989 People's Movement in Beijing*. Kegan Paul International.
- Pye, Lucian. 1996, "An Overview Interpretation", in Brian Hook (ed.) *The Individual and the State in China*,. Oxford: Clarendon Press
- Roy, Srirupa. 2007. *Beyond Belief: India and the Politics of Postcolonial Nationalism*. Duke University Press.
- Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Scruton, Roger. 1990. "In Defence of the Nation". In J. C. D. Clark (ed.) *Ideas and Politics in Modern Britain*. London: Macmillan.
- Siu, Helen F. 1989. *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*. Yale University Press.
- Siu, Helen. 1990. "Recycling Tradition: Culture, History and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China." *Comparative Studies in Society and History* 32 (4 October):765-794.
- Siu, Helen. 1993. "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China." *Daedalus* 122(2 Spring):19-43.
- Smith, Anthony. 1995. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press,
- Thornton, Patricia. 2002. "Framing Dissent in Contemporary China: Irony, Ambiguity and Metonymy," *The China Quarterly* 171: 661-681.
- Waston, James. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960." In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski. University of California Press: 292-324.
- Xiang Biao 2006. "'You've Got to Rely on Yourself... And the State!' Labour Outmigration and The Ideologies About *guojia* and *fa* in Northeast China." Paper presented at the 105<sup>th</sup> American Anthropological Association Annual Meeting, San Jose, California, November 15-19, 2006.
- Yan Yunxiang. 2000. "The Politics of Consumerism in Chinese Society." In Tyrene White (ed.) *China Briefing, 1998-2000*. Armonk, NY: M. E. Sharpe: 159-193
- Yan Yunxiang. 2009. *The Individualization of Chinese Society*. Oxford: Berg.
- Zhou Xuegang, 1993. "Unorganized interests and collective action in communist China," *American Sociological Review* Vol. 58, No. 1: 54-73
- Zweig, David. 2000. "The externalities of development: Can new political institutions manage rural conflict?" In Elizabeth J. Perry and Mark Selden (eds.). *Chinese society: change, conflict and resistance*. London: 120-142.



## 【论 文】

# 民族文化交融视域中的“藏回”

——基于云南省德钦县升平镇的实地考察<sup>1</sup>

刘 琪<sup>2</sup>

**内容提要：**云南省德钦县升平镇的“藏回”，是藏与回在长期共同生活中融合而成的群体。本文勾勒了回民来到升平镇，逐渐定居并融入当地社会的过程，并对“藏回”的当代特征进行了详细的描述。本文指出，“内回外藏”是升平镇“藏回”的基本生活形态，相应的，伊斯兰教在这里也具有地方化的特点，并被整合进多民族交融的社会生活之中。所谓“藏回”，其最重要的内涵是回藏之间相互依存、共生共荣的关系，这种关系是在尊重差异、限制差异、寻求融合的基础上形成的，可以为我们理解民族文化交融提供理论启发与现实参照。

**关键词：**文化交融；藏回；伊斯兰；精神气质

### 一. 问题的提出

川、滇、藏交界地带，历来是民族交汇、民族融合之地。在长期的历史进程中，各式各样的人群从不同的地方来到这里，休养生息，安家立业，形成了族群之间交错杂糅的状态。云南省迪庆藏族自治州德钦县升平镇的“藏回<sup>3</sup>”，便是其中的典型案例。

根据前人的研究，在整个藏区，“藏回”大致分布于三大区域，即青海卡力岗地区、拉萨市区与云南迪庆地区。<sup>4</sup>在这三大区域中，卡力岗地区的藏回不同于另外两者，主要指归信了伊斯兰教的藏民，而拉萨市区的藏回，与笔者接触的升平镇的藏回，则都是外来回民藏化之后的指称。拉萨的回民早在17世纪五世达赖统治时期便从中亚进入了西藏，从起初开始，他们就被视为一个“异”群体，由五世达赖批准，给予了独特的税收体系与信仰空间。在长期与藏民相处的过程中，拉萨的藏回逐渐接受了藏族的服饰、饮食、语言等风俗，同时又在清真饮食、丧葬习俗等方面保留了回民的习惯。值得一提的是，这些藏回到今天仍旧笃信伊斯兰教，坚持伊斯兰教的五项功修，并严格遵守穆斯林的生活规范。他们最初是由前来经商的穆斯林男性与本地女性通婚的后代，到今天，却逐渐走向了内婚制，或者与其它地方的汉回通婚，与当地藏族通婚的情况越来越少，在民族身份上，大多数人也维持了回族的身份。<sup>5</sup>

在与其它地方的对比中，我们可以看到升平镇“藏回”的特征：第一，虽然在早期，他们也曾有过相对清晰的族群边界，但这个边界很快被打破，他们很快便走向了融入当地社会的进程；第二，从藏化程度上来看，他们不仅接受了藏族的服饰、饮食、语言等风俗，还普遍与藏族通婚，

<sup>1</sup> 本文发表于《民族研究》2018年第2期，作者略有改动。

<sup>2</sup> 作者为华东师范大学人类学研究所副研究员。

<sup>3</sup> 在本文中，会交替使用如下几个概念：藏回、回民、回族。在使用“藏回”的时候，主要强调藏与回的结合；在使用“回民”的时候，主要指民族识别之前，尚未形成“回族”概念的年代；在描述民族识别之后的情况，强调民族身份的时候，则使用“回族”一词。特此说明。

<sup>4</sup> 扎西龙主，“民族与宗教：重叠，或包含，或超越？——兼谈‘藏回’的民族身份认同”，载于《青海社会科学》2014年第4期。

<sup>5</sup> 参见杨晓纯、马艳，“拉萨藏回及其文化思考”，载于《青海民族研究》2010年第4期；黄罗赛，“西藏的藏族和回族关系初探”，载于《中国藏学》2008年第2期。



身份证上也大多写成了藏族；第三，时至今日，他们中间的大部分人已经不再是虔诚的伊斯兰教徒，而是以一种地方化的方式维持着他们的信仰。有学者认为，这种状态之所以形成，与他们长期以来与回族主体间缺乏社会互动，而与藏族、纳西族、汉族、彝族等民族有着持续而频繁的人际交往、社会互动有关。<sup>1</sup>这样的分析，是与当地社会事实相符的。然而，我们还可以更进一步追问：他们究竟在哪些方面藏化了，哪些方面还保留了回的特征？这其中有着怎样的社会机制作为支撑？在笔者看来，要回答这样的问题，需要回到对升平镇这个地方的理解。

从更大的格局来看，升平镇属于“藏彝走廊”的组成部分。在历史上，这条走廊是汉、藏、彝、羌等多个民族接触的地带，是研究民族的形成、接触、融合变化的绝佳场所。<sup>2</sup>此前，戈登（Milton. M. Gordon）曾经通过对美国社会的研究指出，当不同族群在同一社会空间下相遇的时候，往往会导致文化适应（acculturation）的出现，即双方发生相互交叉的影响，导致两个群体的文化都发生改变。文化适应最终会导致同化（assimilation），即一个群体对另一个群体文化的采纳，文化差异和竞争逐渐趋向消失。<sup>3</sup>然而，在升平镇藏回的案例中，我们看到的社会进程却没有那么简单。虽然回与藏之间有着相互调适、相互适应的过程，但最终却并没有导致一方对另一方的同化，也没有导致差异的消失，而是在尊重差异、保留差异的基础上，构建起了共同的社会生活。

从 2008 年起，笔者已在升平镇做过近十年的田野调查。在此过程中，笔者走访过当地多数“藏回”家庭，对数十位“藏回”及其他居民进行过深度访谈，也参加过当地“藏回”的集体活动，掌握了详实的一手材料。在下文中，笔者将首先描述升平镇的回民来到升平镇，打开族群边界，从封闭走向开放的过程；接下来，将重点讨论“藏回”的当代特征。笔者将指出，时至今日，“藏回”形成了一种“内回外藏”的生活秩序，使得它既在家户内部保留了回的传统，又能够在家户之外的社会空间中与其它族群和睦相处。升平镇伊斯兰教所呈现的地方化形态，也与这种生活秩序相互呼应。在这里，不同的族群在长期的共同生活中，在尊重差异的基础上，构建起了共同的社会生活。最后，笔者结合相关理论，探讨了“藏回”的个案所具有的理论与现实意义，以及其中所蕴含的多民族共生共荣的中国智慧。

## 二. 回民的到来：从封闭到开放

在笔者查阅到的档案史料中，关于升平镇回民的记载并不多见。《德钦县志》中写道：“德钦升平镇附近，于清朝雍正年间，发现铜矿及银矿。山西、陕西、云南大理等地的人，前来采矿冶炼。后来矿洞倒塌，死伤多人。这些采矿人大部分为信仰伊斯兰教的回族，有些人就在升平镇定居下来，伊斯兰教就在这时候传入德钦<sup>4</sup>。”寥寥数语，勾勒了回民初来德钦的经历。

1984 年，国民党德钦设治局的一位官员在“云南德钦设治局社会调查报告”中，也记载了类似的过程：“德钦由藏区划入云南以后，当时除随军入藏平乱之极少数后人留居外，推想昔日景况极荒凉，后经发现茂顶（维西属距德钦两日程）矿藏，时有江西、陕西、四川各省人民相率前往开采，但以斯地僻处偏隅，道路险峻异常，于是又在距德钦二十余里的马鹿厂地方发现银矿，大家又才转移阵地，兴工开采。并兴街设市，丽江、鹤庆、维西各属人民亦相继来此，市面逐渐

<sup>1</sup> 张实、李红春，《云南省香格里拉县“藏回”族群研究》，北京：知识产权出版社，2012。

<sup>2</sup> 费孝通，“民族社会学调查的尝试”，载于《从事社会学五十年》，天津：天津人民出版社，1983，第7页。

<sup>3</sup> [美]米尔顿·M.戈登，《美国生活中的同化》，马戎译，北京：译林出版社，2015，第54-61页。

<sup>4</sup> 《德钦县志》，云南省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997，第327页。





繁荣<sup>1</sup>。”这里提到的“由藏区划入云南”，指的是雍正五年的川滇藏勘界，此后，德钦开始有了设治与驻军，被正式纳入到了中央王朝的管理之中。平定的秩序带来了大量的人口迁徙，回民，也是其中的一支。

根据当地老人的回忆，在刚来到德钦的时候，回民基本居住在矿山附近，与升平镇的其他居民并没有太多的接触。由于宗教信仰、风俗习惯的不同，回民与藏民之间也曾产生过一些摩擦冲突<sup>2</sup>。然而，不久之后发生的矿洞倒塌意外，成为了回民生活的转折点。

关于这次矿洞倒塌，当地流传着这样的一个传说：开矿的这座山，其实是当地藏民的神山，工人晚上做梦的时候，经常梦见一些奇怪的东西。有一天，一个老妈妈来到矿山，背了个竹篮子，里面有一篮子水，还有鱼在游。工人们纷纷跑出来看热闹。回民看了看，觉得没什么稀奇，就回去工作了，藏民们都还守在那里。就在这个时候，山塌下来，把矿埋了，把回民都压死了，藏民则逃过了一劫。当地人相信，这位老妈妈其实是山神的化身，而她之所以这样做，是为了保护藏民。

笔者在升平镇调查期间，曾不止一次听不同的人讲述过这个传说。自然，我们不能将这个传说当作信史来对待，但它对于理解当地人的“心性 (mentality)”，仍旧具有重要的意义。在对流传于羌族中的族源传说进行研究的时候，王明珂曾经提出过“历史心性”的概念。他写道：“我以历史心性指流行于群体中的一种个人或群体记忆、建构‘过去’的心理构图模式。它产生于特定的人类生态与社会文化环境之中。透过历史心性，一群人以其特有的方式集体想像什么是重要的过去（历史建构）；透过历史心性及历史建构，一群人集体实践或缔造对其而言有历史意义的行动（创造历史事实）。历史心性下的历史建构与历史事实，强化或改变各种人群认同与区分（同时或也造成历史心性的改变），借此一群人得以适应当地生态与社会环境及其变迁<sup>3</sup>。”换句话说，虽然传说并非信史，但它仍旧是一种有意义的历史叙事，人们在讲述这些传说的时候，也是在构建一种属于自己的集体记忆与族群认同。

事实上，这个矿洞倒塌的传说，更多的是在升平镇的藏族中流传，笔者很少听到回民的后代讲述这个故事。在被问到的时候，他们会表示听说过，但“只是传说而已”。如果我们借此推断当地人的“历史心性”，可以说，当地的藏族人讲述这个传说，是在缅怀今天在现实中已经模糊的族群边界，以及越来越淡化的山神信仰<sup>4</sup>；而当地的回民之所以不愿意谈论它，是因为传说记录了他们曾经的劣势族群地位。无论传说如何，矿洞倒塌确是历史事实，这次事故，压死了大部分青壮年回民劳力，使他们只剩下了老弱病残。在此之后，他们不得不主动改善与当地藏民的关系，与他们通婚，逐渐打开了自己的族群边界。

按照当地人的说法，回民会做生意、能干、干净，所以藏民也愿意跟他们通婚。升平镇的婚姻大致可以分为如下三种情况：一是女方嫁入男方家；二是男方上门入赘到女方家，这也被当地人称为“嫁”，嫁入之后，通常生下来的小孩会跟女方姓；三是男女不娶不嫁，自立门户。根

<sup>1</sup> “云南德钦设治局社会调查报告”，黄举安，载于《德钦县志》，云南省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997，第361页。

<sup>2</sup> 根据当地人的说法，升平镇的藏民与回民之间曾经发生过一场战争，战争的原因是一个油煎粑粑。那个时候，升平镇的人喜欢在夏天成群结队去郊游，大家都自己带一些食物，有一个回民带了一个油煎粑粑。一个藏族人不知道，吃了这个粑粑，后来，又把剩下的给狗吃了。在回民看来，这是非常忌讳的，于是就打了起来。在正式的史料中，笔者没有查到关于这场战争的记载，但可以看出，在回民来到升平镇的初期，回藏之间的关系并没有那么和谐。

<sup>3</sup> 王明珂，《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局，2008，第201页。

<sup>4</sup> 在这个传说中提到的矿山，今天早已被外来的老板们开发完毕，而这一次，再没有出现什么奇异的、阻止开矿的故事。



据笔者的调查,在清末民国的回藏通婚中,这三种情况都有所存在。例如,一位访谈人告诉笔者,他的爷爷是藏民,奶奶是回民。奶奶比爷爷小八岁,爷爷是很有本事,自尊心又很强的人,当时他家没什么钱,就带着奶奶跑到西藏去了。爷爷是银匠,在那边帮人做银器,呆了几年回来,买了地基盖房子,结婚生子。这是典型的自立门户的案例。另有一位访谈人说,她的奶奶是回族,家里当时是升平镇上的一个大户,爷爷是藏族,上门入赘到了奶奶家,风俗习惯也就跟着奶奶。她的爸爸出生之后,跟着奶奶姓了马姓,也遵从回族的风俗习惯。这是男方上门到女方家的案例。

通婚,是族群之间相互交融的重要表现。到民国末年,回藏通婚已经成为了当地普遍的现象,回民也逐渐融入了当地的社会生活。正如黄举安写道:“德钦的回民……非西北方面的回民,或维吾尔族可比……因历史的演变和个人环境的变迁,汉与回藏之间早在血缘上发生了合流作用,这批混血儿在市区触目皆是。回教中以海、马、杨、张、刘姓为多,目前从事军政商学者颇不乏人<sup>1</sup>。”通婚使得回藏同处于一个屋檐之下,风俗习惯相互影响,生活方式相互渗透,这成为了族群之间和睦相处的前提与基础。

### 三.“藏回”的当代特点

#### 1.“内回外藏”的生活形态

时至今日,回藏通婚已经成为了升平镇的常态。在这种通婚形态中,如果回民女性/男性嫁入了一户藏民家庭,那么,他们通常会放弃自己的伊斯兰信仰;在自立门户,或是藏民女性/男性嫁入回民家庭的情况下,便会形成典型的“藏回”家庭。这种家庭最主要的特征有三点:第一,在家庭内部不能再吃猪肉;第二,在灶台上方,通常会用红纸贴有“主圣护佑”四个大字;第三,家人去世之后,要请阿訇念经,并葬在升平镇统一的回民坟地之中。

事实上,“藏回”一词,并非是从一开始便有的称呼。在升平镇居民内部的日常交往中,会把有回民血统的人或家庭称为“古格(geo gei)”,即“戴白帽子的人”。在当地的藏语方言中,也没有与“藏回”对应的词汇,显然,这是一个外来的汉语词汇。在民国年间的文献中,笔者没有找到关于“藏回”的记载,也就是说,到这个时候,外来的汉人已经意识到了这里的回民与其它回民不同,但还并没有用“藏回”一词称呼他们。

根据笔者的推断,这个称呼应该是在 20 世纪晚期才开始出现的。在这个时期,随着越来越多外来人口进入,以及越来越多升平镇人走向世界,这些回藏通婚的“混血儿”开始寻求一个更准确的称呼来形容自己。在地方文史资料与笔者的访谈中,均没有找到这个称呼的确切源头,但在 1994 年出版的《迪庆藏族自治州宗教志》中有这样的记载:“州内穆斯林已经适应了当地的生活方式,在外表上很难分辨,因此,有人称他们为‘藏回’<sup>2</sup>。”也就是说,至少到 20 世纪 90 年代,“藏回”一词便成为了对这群人的称呼。时至今日,他们自己也接受了这个称谓。正如一位访谈人提到,他们是“生活在藏地的回民”,跟汉族地区的回民不一样,跟其它民族地区的回民也不一样,因此,他觉得这个称呼很有道理。

目前,升平镇的“藏回”家庭有 36 户,占整个阿墩子社区 161 户的五分之一强。根据白志

<sup>1</sup> “云南德钦设治局社会调查报告”,黄举安,载于《德钦县志》,云南省德钦县志编纂委员会编,昆明:云南民族出版社,1997,第 369 页。

<sup>2</sup> 在笔者查阅到的地方文献中,唯一一条关于“藏回”的记载出自于《迪庆藏族自治州宗教志》。在这本 1994 年编纂的地方志中,写道:换句话说,在 1994 年,这个称呼已被当地人接受。见《迪庆藏族自治州宗教志》,北京:中国藏学出版社,1994,第 206-207 页。



红对迪庆香格里拉县“藏回”群体的调查，当地人对“藏回”的理解是“一样一半”，即婚姻上一样一半、社会文化上一样一半、主观认同上一样一半<sup>1</sup>。在笔者看来，这样的概括并不完全准确。事实上，我们很难界定到底藏与回的元素在这些人的生活中各自占据多大比重，更准确的描述或是“内回外藏”，即在家户内部、以及涉及到维持家族传统的仪式的时候维持回民身份，在参与公共生活、与外界打交道的时候，则更像是一名普通藏族。当走进他们家庭内部的时候，会发现他们恪守着不吃猪肉的传统；在伊斯兰三大节日的时候，他们会来到清真寺一起庆祝；在亲人去世之后，他们会按照伊斯兰的传统入葬。除此之外，他们会和当地藏族一样穿藏装、过藏族节日、参与当地的红白喜事等社会活动，甚至还有部分人会跟着藏族朋友去寺庙、去转山。

更进一步，在笔者访谈到的“藏回”中，大部分人身份证上的民族身份写的是藏族。对此，一位访谈人是这样解释的：

生活在这个地方，总的来说是一个藏族，但是我们跟纯藏族的家庭、藏汉混合的家庭又都不同。（我们）是藏族里面不同的一支，但总体上还是藏族。

另一位访谈人则说道：

我叫马××，是个纯粹的汉名，大家也不可能把我往藏族方面拉。由于我的长相，人家就会过来问，你是不是回族，那我就说，我家里是回族，在外面说是藏族。

“家里是回族，在外面说是藏族”，这句话描述了当地“藏回”的典型生活形态。当被问到为什么会把身份证上的民族身份写成藏族的时候，他们的解释大致有两点：第一，从文化上，他们已经深深的受到了当地藏族文化的浸染；第二，生活在迪庆藏族自治州，藏族的身份对于他们来说“更方便”。换句话说，这既是面对现实情境的最佳策略选择，又是对于他们实际生活状态的承认。这种“内回外藏”的秩序，是当地人在民族文化交融的社会情境中形成的地方性智慧，也是维持多民族和睦相处的社会生活的关键所在。

## 2. 地方化的伊斯兰信仰

对于信仰伊斯兰教的回民而言，清真寺，是不可缺少的聚礼场所。据史料记载，早在清雍正年间，定居升平镇的回民便在古城入口处有一处活动点，后被山洪冲毁。此后，清雍正末年至乾隆初年间，回民始建清真寺，后又经过多次维修扩建。民国末年，清真寺多次被占用，至“文革”期间，遭到彻底毁坏。<sup>2</sup>1987年，德钦县政府拨出专款重建清真寺，恢复宗教活动。2014年，在政府经费及回族捐款的支持下，清真寺再次扩建，至2016年开斋节前竣工。

与其它清真寺一样，升平镇的清真寺每天会举行五次礼拜，每逢周五“主麻日”下午，礼拜时间会略为延长。然而，需要说明的是，参加礼拜的大多是外地来升平镇做生意的回族，本地的藏回除了三位“阿訇”以外无人参加。事实上，这三位“阿訇”并没有国家颁发的阿訇证，有一位曾经上过培训班，其余两位仅是在本地的清真寺里学习过，准确来说，应被称为“海里发”。然而，当地人一律将他们称为“阿訇”，在清真寺的橱窗里，也贴有他们的简介<sup>3</sup>。而从外地来的回族，则基本来自巍山一带，主要在升平镇从事山货、药材生意。他们住在清真寺内，平时除必要的生意往来以外，并不与当地居民有更多接触。当地唯一一位有正式证书的穿衣阿訇，最早也是从巍山来这里做生意的，后来，当地回族发现他是位有正式证书的阿訇，便把他请来清真寺，免费提

<sup>1</sup> 白志红，“藏彝走廊中‘藏回’的民族认同及其主体性——以云南省迪庆藏族自治州香格里拉县‘藏回’为例”，《民族研究》2008年第4期。

<sup>2</sup> 《德钦县志》，云南省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997，p327。

<sup>3</sup> 有趣的是，三位“阿訇”中最年轻的一位，觉得橱窗里的简介中把自己称为“阿訇”是不恰当的，于是就去弄了张白纸，自己把“阿訇”两个字贴了起来。





供给他一间房居住，又给了他一间房，让他开了家卖小吃的店铺，以贴补家用。平时，在清真寺没有活动的时候，这位阿訇会与其它外来回族一样倒卖山货。

这些外来的回族，与三位本地“阿訇”，组成了当地伊斯兰信仰的“核心圈”。只要有时间，他们都会参与平时清真寺的礼拜；在每年伊斯兰三大节日的时候，只有他们会进入到清真寺楼上的礼拜殿，其它本地的藏回则在楼下等候。此外，大部分本地藏回属于信仰的“中间圈”，他们在家户内部恪守不吃猪肉的传统，平时不去礼拜，在三大节日的时候会去清真寺，但不会进入核心仪式空间。再此外，还有少部分藏回已经不守不吃猪肉的戒律，只是祖上还有回民血统。他们中间的有些人已经离开了升平镇，甚至已经非常信仰藏传佛教，但如果升平镇的藏回有什么集体活动，他们还是会积极的出钱出力。一位藏回老人打趣的说，第三类人就好像加入了美国籍的中国人，“洋装虽然穿在身，我心依然是中国心。”

在一年一度的斋月中，可以明显看出当地的信仰特征及群体区分。按照《古兰经》的规定，斋月是一年中最吉祥的月份，在这一个月里，全体穆斯林，除病人、老年人、孕妇、旅行在外的人以外，都应持守从黎明到日落的斋戒。然而，在升平镇，守斋月的却只有所有外来的回族及几位当地“阿訇”。其它不守斋的藏回，则会用另一种方式表达他们的“参与感”，即请阿訇们吃饭。斋月期间，每天日落之后，当地的藏回家庭都会争着请阿訇吃饭，为了有秩序，还会事先制作一张“请斋表”，由各家各户自己填写日期，一户只能请一天，不能更多。更加值得一提的是，那些已经离开升平镇，但是祖上有回民血统的人，这个时候也会争相寄钱回来，请当地人帮忙安排，帮忙请。请斋就在巍山阿訇所开的饭馆里举行，按照 2017 年的标准，一次三桌或两桌，一桌 280 块钱，总共需要花费 560-840 元不等<sup>1</sup>。由于想要请斋的人太多，没有办法满足所有人的需求，那些排不上的，便会积极的做很多点心送给阿訇们吃，如酥油茶、牛奶、荷包蛋、饼、水果等，供他们开小斋。

这种独特的过斋月的方式，曾让笔者感到大为诧异。一位访谈人告诉笔者，之所以要请阿訇吃饭，是因为“我们没有守，他们帮我们守了，所以就给他们送点好吃的。”换句话说，当地的藏回很清楚的知道，他们并没有履行穆斯林应尽的义务，但这并没有导致他们有多大的愧疚，而是以另外一种方式表达了对自身回民血统的认同。事实上，那位外来的巍山阿訇也曾表达过对当地藏回信仰的不满，认为他们不够虔诚，但随着时间的推移，他只能无奈的接受了这样的现实。

在对内地穆斯林进行研究的时候，有不少学者都注意到了穆斯林围寺而居、形成相对独立的小团体的现象。马雪峰曾经指出，中国内地的穆斯林，分布多呈“大杂居，小聚居”的状态，无论在村庄、集镇还是城市中，穆斯林皆围寺而居，而清真寺，则成为社区认同的中心。<sup>2</sup>这种围寺而居、拥有一定人口、伊斯兰文化在聚居区内成为各个穆斯林共同遵守的行为规范与意识的地区，习惯被称为“哲玛提（jamaat）”，也划分了穆斯林与非穆斯林的边界。<sup>3</sup>在升平镇，情况则有所不同。虽然这里也有清真寺，回民们也围绕着清真寺居住，但从始至终，这里都没有形成一个以穆斯林身份为标记、以伊斯兰信仰为核心的回族社区。对于这里的藏回而言，最主要的是与血缘相连的家族传统，这种家族传统使他们在家庭内部恪守不吃猪肉的戒律，也去参加族群的集体活动。然而，对于他们而言，伊斯兰三大节日更多的是追根溯源的纪念，而不是宗

<sup>1</sup> 根据阿訇媳妇的介绍，斋月前半段，一般都要摆三桌，后半段，有些巍山人会离开回老家过开斋节，人数就会变少，可以减为两桌。

<sup>2</sup> 马雪峰，《从教门到民族——西南边地一个少数社群的民族史》，北京：社会科学文献出版社，2013，第 63 页。

<sup>3</sup> 马强，《流动的精神社区——人类学视野下的广州穆斯林哲玛提研究》，北京：中国社会科学出版社，2006，第 8 页；参见高源，《清真寺的社会功能——兰州清真寺中的族群认同》，北京：中央民族大学出版社，第 97 页。



教性的仪式。他们自觉的将自己排除在宗教意涵很强的仪式活动之外，淡化宗教的边界，这使得他们的社区始终是开放的、柔性的，并在此基础上构建起了多民族交融的社会生活。

### 3. 多民族、多宗教交融的社会生活

行文至此，笔者主要集中在对升平镇“藏回”的描述之上。然而，这里并不仅有藏与回两个族群，在历史上，这里始终是一个多民族、多宗教汇融的地方。

正如前文所言，清朝中晚期，是升平镇“族群大融合”的时期。在这一时期，来到这里的除回民以外，还有不少随驻军而来的汉人，以及来自丽江、鹤庆等地的白族、纳西族商人。这些人的到来，给升平镇带来了多元的文化与活力。传统上，升平镇的藏民主要以土地为本，以农业为生，而这些外来的人中，仅有小部分人从事农业生产，大部分人都靠贸易维持生计。从生态上，藏民与他们之间形成了互补的关系，这也成为了族群融合得以发生的现实条件。在长期的共同生活中，当地的各个族群早已形成了默契的社会规则，无论在家庭还是公共空间，都可以看到多个族群的文化元素。

例如，按照当地的习俗，只要是家里有回民，都会在灶台上方贴有红底黑字的“主圣护佑”。然而，在仅仅距离“主圣护佑”几步远的地方，就可能摆着与藏民家庭别无两样的神龛，上面供奉着菩萨像、护法神像以及当地的山神像等。每天早晨，家庭里的藏族成员还会恭敬的在神像面前供上清水，磕头崇拜。在神龛旁边，也可能供有祖先牌位，前面点酥油灯，供奉香炉。笔者在一位“藏回”家中，还看到祖先牌位后面贴有一张红纸，上面写着“天地国亲师”几个大字。各式各样的文化元素，就这样和谐的共处于一片空间之中。

通常情况下，同一个家庭中的兄弟姐妹都会属于同一个民族，信仰同一种宗教。然而，笔者在访谈中，也接触到了一个特殊的个案。这也是一个藏回家庭，祖上有着回藏两种血统，传到这一代，有40余岁的兄弟二人。有趣的是，哥哥虔诚的信仰藏传佛教，而弟弟则是当地的三位“阿訇”之一。今天，弟弟在家里做当家人，维持着家里的回民传统，身份证上写的是回族；而哥哥则离家在外工作，身份证上写的是藏族，仅在回到家里的时候遵循不吃猪肉的习俗。当笔者分别问到两人是否会因为信仰不同而争吵的时候，两人都表示不会，说要相互尊重。

如果说，在家庭内部，不同民族、不同宗教的元素可以和谐共处，那么，在家庭之外，民族与民族、宗教与宗教之间也没有形成明确的社会边界。一方面，当地的藏回都会积极参加其他族群的活动；另一方面，其他族群也没有把这些回民视为“异类”，而是首先将他们视为升平镇的一份子，是同一个社区中的居民。例如，按照升平镇的惯例，在某家人有红白喜事的时候，所有的当地居民都会去参与，藏回也自然会在其中。为了给他们提供方便，主人家通常会单独安排几桌清真席。在伊斯兰三大节日的时候，回民的藏族配偶或是其他关系比较近的亲戚，也同样乐意前去清真寺帮忙。再如，当地祖上是汉族的人，至今为止仍旧保留了过“七月半”的习俗，每逢这个时候，他的亲戚朋友无论民族为何，都会给他送去三根香和一盏酥油灯。在升平镇，每年最热闹的几个节日包括春节、端午节与火把节，在这些节日中，所有的镇民都会参与其中，共享盛事。

在访谈中，当地的一位“阿訇”告诉笔者，他理解的伊斯兰教，是一种“生活中的宗教”，一边要做宗教活动，一边要在社会中生活，两者并没有冲突。另一位“藏回”也告诉笔者，在升平镇过日子，只要舒心就好，不要盯着差异看，要找融合点。尊重差异，相互融合，这便使得升平镇的居民构建起了多民族和睦共处的社会生活。

2016年新竣工的清真寺，可被视为升平镇社会形态的浓缩。这座建筑整体容纳了回、汉、藏、纳西、白等多民族风格，又具有伊斯兰的特色。在清真寺的侧面，由于拆除了以前的老房子，



空出了一块空地，当地人几番讨论之后，竟然在那里塑了一座白塔。镇里信仰藏传佛教的老人，只要有空闲的时候，便会来转这座白塔，傍晚时分，来的人尤其多。于是，我们再一次看到了一副奇特的图景——在清真寺里面，外来的回民与几位本地“阿訇”虔诚的做着礼拜；而在清真寺外部，仅隔十几米远的地方，本地的藏族，以及“藏回”家庭中的一些成员，就在那里转着白塔。重建的清真寺门口，张贴了一段“德钦清真寺”简介，简介的最后一句话便是：“清真佛塔共一街，雪域吉祥世安宁。”这句话，既是现实的写照，亦是对未来的美好祝愿。

#### 四. 分析与讨论

在《被观察的伊斯兰》(Observed Islam)一书中，格尔兹(Clifford Geertz)曾经精辟的指出，普世性的宗教在与不同文化传统结合的时候，可能会呈现完全不同的样态。在摩洛哥，伊斯兰教走的是基要主义的路线，以坚定的决心去建立一种纯洁的教义；而在印度尼西亚，伊斯兰教则更多的与原有文明中的要素发生综合，形成了一种混合的不统一状态<sup>1</sup>。格尔兹指出，宗教应当被视为文化的一部分，在不同的文化中，宗教会与其世界观、精神气质(ethos)相互呼应，从而形成不同的地方性特质。在《文化的解释》中，格尔兹做出了进一步阐述：

在最近的人类学讨论中，特定文化的道德(和审美)方面，评价性元素被称为“精神气质”。而认知的、存在的方面被称为“世界观”(world view)。一个人群的精神气质是生活的格调、特征和品质，它的道德、审美风格和情绪；它是一种潜在态度，朝向自身和生活反映的世界。世界观则是他们对实在物的描画，对自然、自身和社会的概念。它包容了其最全面的秩序的观念。精神气质成为思想上合理的，是因为它看上去代表了一种生活方式，这种生活方式为世界观所描述的事物的真实状态所暗示。<sup>2</sup>

在格尔兹看来，任何一个特定社会中的宗教都不是孤立的，而是与这个地方的精神气质与世界观密切相关。在任何一个特定的地方，宗教呈现自身的方式，必定与地方传统有着密切的关系。换言之，宗教并不是本质化的，而是会在历史进程中，逐渐融入不同的地方社会，并在此过程中改变自身。本文呈现的“藏回”，正是这样的一个个案。

如果我们用长时段的眼光考察升平镇的历史，便会看到，这里曾经经历了各种各样人群迁徙与流动的进程。<sup>3</sup>在历史上，这里始终具有一种开放性，这种开放性，与它的地理位置有关，也有相应的社会制度作为保障。在这里，土地、税收、财产等权利义务，都与家户绑定在一起。<sup>4</sup>从外面嫁进来的人，无论族群归属、宗教信仰为何，只要进入了这个家户，就需要遵从家户的传统。在前文的叙述中我们可以看到，藏与回的通婚规则，以及回民传统的保留，也正是依照这种家户制度的原则进行的。在分散的家户之上，升平镇还有着全镇人民共同享有的象征与仪式体系，这套仪式体系，既包括个人性的婚丧嫁娶等事件，也包括集体性的年度节庆，只要是升平镇的居民，都会参与到这套仪式体系之中。这是多元族群在历史的互动中共创共享的社会秩序，也构成了升

<sup>1</sup> Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968.

<sup>2</sup> 克利福德·格尔兹，《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海：上海人民出版社，1999。原译文中，将“a people”译为“一个民族”，为了避免与中文中常见的“民族”含义相混淆，笔者将其改为“一个人群”，特此说明。

<sup>3</sup> 关于升平镇更为详尽的历史，可参见刘琪，《命以载史——20世纪前期德钦政治的历史民族志》，北京：世界图书出版公司，2012。

<sup>4</sup> 1945年，林耀华先生在嘉戎藏族的调查中，也观察到了类似的家户制度。见林耀华，“川康嘉戎的家族与婚姻”，载于《从书斋到田野》，北京：中央民族大学出版社，2000，485-506页。





平镇开放与包容的“精神气质”。这种精神气质使它接纳并吸收了不同的族群、不同的宗教，将这些族群、宗教中的排他性元素不断淡化，最终构建起多民族、多宗教交融的社会生活。

如果说，从内地来的回民在刚来到升平镇的时候，曾经是一个相对异质的群体，那么，矿洞倒塌之后，他们便开始了融入当地社会的进程。这种融入，以通婚形成的家户作为起点，以共同的社会生活作为保障，以共享的仪式体系作为支撑。当他们接触到其它地方的回族的时候，他们发现自己与这些外来回族不一样，发现他们的伊斯兰信仰似乎没有这些人那么虔诚，因此，他们便开始用“藏回”的称呼命名自身。今天，来自巍山的阿訇也会教导他们，不能像藏民一样去转山、转白塔，这是比吃猪肉更加严重的过错。然而，长期形成的地方传统，已经使他们很难再按照阿訇的教导行事，反之，更多的只能是阿訇来适应升平镇的地方秩序。

于是，升平镇的“藏回”们形成了一种奇特的两面性：一方面，他们热情赞美少数的、能够按照伊斯兰教法行事的同胞们，称他们为“阿訇”，给他们相当的尊重；另一方面，大部分“藏回”仍旧按照传统的方式过着自己的生活，在家户内部守住回民的根，参与回民的集体活动，但却并不会由于宗教或族群的原因构建起严格的社会边界。事实上，所谓“藏回”，更重要的是指回与藏之间相互依存、共生共荣的关系。也有当地人打趣的说：“我们藏族人不会做生意，没这头脑，他们回族人会做。”这种经济上相互依赖的关系，构成了日常生活中相互联结的基础。无论是回民还是藏民，他们都深深的知道，藏回共处、藏回共荣已是他们扎根于其中的社会事实，在每一天的生活中，他们都在遵循并强化着这样的事实。

在人类学长期以来的理论脉络中，总有着这样的倾向，即将文化视为单一的内在统一体。近年来，全球化进程带来了大量的人群迁徙与文化交流，使得人们越来越多的开始讨论，如何在两套或更多的文化体系之上构建社会秩序。根据罗宾斯（Joel Robbins）的分析，成功的综合往往源自于两种情况，一是一种文化及其价值清晰的处于支配地位；二是个体自由处于最高的地位，每个个体都会被鼓励用他或她自身的创造性将各种文化编织在一起。<sup>1</sup>然而，从上文的叙述中我们可以看到，升平镇“藏回”的案例，与这两种情况都并不完全符合。一方面，虽然在当地，藏文化可被视为一种“底色”，但它并不拒绝外来元素的融入与改变，从而形成了一种多元的文化体系；另一方面，虽然个体在文化交汇的过程中也发挥了很强的能动性，但这种编织更多的是一种集体性的编织，是奠基于地方传统与制度基础之上的，而不是个体的自由创造。

事实上，多民族交融，始终是升平镇的历史与现实。“交”，意味着交汇、相遇，“融”，意味着融会贯通。正如费孝通先生在“中华民族的多元一体格局”中指出的那样，在长期的历史进程中，许多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，形成了一个你来我去、我来你去，我中有你，你中有我，而又各具个性的多元统一体。<sup>2</sup>交融，并不意味着放弃自我的特性，而是将差异限制在一定范围之内，并在此基础上构建与他者和平共处的秩序。虽然在某些时刻，我们可以看到人群之间的分离，但与此相伴随的，必定有另一个层面上的融合。从长远的、宏观的视角来看，“合”必定是高于“分”的，因为只有这样，才能构筑起美好的社会生活。

<sup>1</sup> Robbins, Joel, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004

<sup>2</sup> 费孝通等著，《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，北京：1989，第1页。



## 【论 文】

# 近代南疆维吾尔族小学教育研究<sup>1</sup>

成珊珊<sup>2</sup>

**摘要：**近代新疆社会的政治变革对南疆维吾尔族社会生活产生了深刻影响，教育事业尤其如此。作者分阶段对南疆小学教育的发展进行了概述，认为这一时期，南疆的小学教育在动荡中曲折前行，具有鲜明的民族性和地方性，对南疆维吾尔族社会发展产生了重要影响。

**关键词：**近代；南疆；维吾尔族小学教育

从 1884 年建省到 20 世纪 50 年代民主改革之前，新疆特别是南疆社会经历了历史性的激变。在清末社会变革以及“新政”的影响下，南疆地区出现了新式学堂。民国时期，新疆相继经历了杨增新、金树仁、盛世才、国民党统治等历史阶段，南疆地区的维吾尔族教育亦随之在动荡中前行。总体而言，这一时期南疆地区维吾尔族的近代教育是在曲折中发展前进的，具有鲜明的地方性和民族性特点，同时也在一定程度上推动了近代维吾尔族社会的变革。

近些年来，国内外有关近代新疆教育研究的成果颇丰，国内的研究成果，如马文华《新疆教育史稿》、<sup>3</sup>陈声远等《维吾尔族教育史》、<sup>4</sup>袁澍《近代新疆教育事业的三次盛衰》、<sup>5</sup>左红卫和郭红霞《新疆维文会兴办民族教育及其作用》<sup>6</sup>、周泓的《民国时期新疆民族宗教教育与国民教育的并行》、<sup>7</sup>朱玉麒《清代新疆官办民族教育的政府反思》、<sup>8</sup>郭宁和王珍《试论新疆近代少数民族教育的发展》、<sup>9</sup>谢贵平《晚清和民国时期新疆少数民族的学校教育概述》、<sup>10</sup>张付新和张云《对民国时期新疆教育的历史考察——基于教育人类学的视角》、<sup>11</sup>祁美琴《民国时期的新疆学校教育概述》<sup>12</sup>等；国外的研究成果则有 *Xinjiang and the Modern Chinese State*、<sup>13</sup> *Community Matters in Xinjiang, 1880-1949: Towards a Historical Anthropology of the Uyghur*<sup>14</sup> 等。这些研究主要涉及近代新疆教育事业的发展历程、教育政策等方面，但对南疆维吾尔族小学教育的探讨比较薄弱。本文拟在前人研究基础之上，利用新近刊布的《民国时期新疆档案汇编》，并结合其他相关史料，对新疆近代教育体制下南疆维吾尔族小学教育的兴办与发展状况进行研究，并借以管窥其对近代维吾尔族社会变革的影响。<sup>15</sup>限于篇幅，有关这一时期南疆地区的民间教育状况在此暂不讨论。

## 一、近代南疆维吾尔族小学教育的滥觞

<sup>1</sup> 本文刊载于《中国边疆史地研究》2018 年第 2 期，第 154-167 页。

<sup>2</sup> 作者为陕西师范大学民族教育学院讲师。

<sup>3</sup> 新疆教育出版社，2006 年版。

<sup>4</sup> 韩达主编：《中国少数民族教育史》（第一卷），广东教育出版社、云南教育出版社、广西教育出版社 1998 年版。

<sup>5</sup> 《西域研究》，2001 年第 3 期。

<sup>6</sup> 《新疆大学学报》（哲学·人文社会科学版），2005 年第 3 期。

<sup>7</sup> 《西北民族研究》，2001 年第 2 期。

<sup>8</sup> 《西域研究》，2013 年，第 1 期。

<sup>9</sup> 《石河子大学学报》（哲学社会科学版），2006 年第 1 期。

<sup>10</sup> 《塔里木大学学报》，2005 年第 4 期。

<sup>11</sup> 《理论与现代化》，2015 年第 3 期。

<sup>12</sup> 《民族教育研究》，2002 年第 3 期。

<sup>13</sup> Justin M. Jacobs, University of Washington Press, 2016。

<sup>14</sup> Ildiko Beller-Hann, Brill, 2008。

<sup>15</sup> 本文所指称的“近代”乃 1884 年至 1949 年这一历史时段。盛世才统治时期曾成立国民教育研究会，从研究会的宗旨和会员构成来看，其国民教育主要指的也是小学教育。



经过 19 世纪 60 至 70 年代的外部入侵、内部战乱和社会动荡，天山南北的经济与社会受到极大摧残和破坏，“同治间，疆域糜烂，学宫荡然”。<sup>1</sup>在收复新疆之后，清朝采取建省和发展教育事业等措施恢复当地正常的社会秩序，“左文襄公奏改设郡县，至学塾，训缠童，以为潜移默化之”。<sup>2</sup>在左宗棠、刘锦棠的倡议下，新疆在各处设置义学，南疆的小学教育因之得到恢复和发展。至光绪九年（1883），新疆义学增加到 77 处，其中南疆地区库车所属义学 5 堂，阿克苏所属义学 5 堂、乌什所属义学 3 堂、喀什噶尔所属义学 5 堂、英吉沙尔所属义学 3 堂、叶尔羌所属义学 7 堂、和田所属义学 4 堂。“义学”又称义塾，是明清时期民间为孤寒子弟设立的教育机构，属于启蒙教育，且义学一般不收学费，有的还发给学习用品，属于免费义务教育。<sup>3</sup>由于义学所授课程多为千字文、三字经、百家姓等内容，“然缠民茫然不知所谓，愈益厌苦之”，<sup>4</sup>遂导致“缠民闻招入学皆避匿不往，富人或佣人以代，谓之当差”，<sup>5</sup>实际教学效果甚微。但是，义学的设置可以视为小学教育在南疆地区的萌芽，同时也为此后“新政”期间南疆各地学堂的兴办奠定了基础。

1901 年，清政府开始推行“新政”，在教育上废科举，大力兴办近代教育，新疆也设置提学使，首任者为杜彤。“新政”期间，新疆各地兴办近代学堂，其中大部分属小学教育。据统计仅“新政”期间南疆各地就兴办各类学堂 400 余所，<sup>6</sup>其中初等小学堂、简易识字学堂、汉语学堂占 56%。虽然新疆地处偏远未能使用当时统一颁发的简易识字课本，但清政府仍根据南疆各地小学的基本特点“购绘图字方数千部散之儿童读之”。<sup>7</sup>清末“新政”期间，南疆的小学教育逐步发展并取得了一些成绩。兴学堂、统一教材，从小学语言教育入手，旨在提高南疆地区维吾尔族学童的汉语水平，消除官民之间因语言障碍产生的隔阂，加强对南疆的有效管理。

清末在南疆兴办的各类学堂则逐渐打破了当地传统的教育体制，使南疆维吾尔族儿童逐渐从单一的宗教教育中脱离出来，开始学习以汉语汉字为主体的中华文化，以教育启迪南疆地区维吾尔族，促使南疆（新疆）逐渐与内地一体化。因此，新疆近代教育的滥觞在开发民智、传播资产阶级民主思想和自然科学知识、培养人才等方面，为新疆的近代化开了一个好头。<sup>8</sup>

由于封建体制和历史的局限性，新疆近代小学教育在兴办之初不可避免存在以下一些问题：

（1）由于将兴学的成绩与官员考核挂钩，<sup>9</sup>新疆各地的官员为了提高个人政绩，一味追求增加学校数量，强迫维吾尔族儿童入学，而不注重教学质量的提高，导致浮夸之风盛行，对当地小学教育的发展产生了消极影响。（2）教学内容脱离实际，导致南疆维吾尔族儿童缺乏学习热情，教学效果不佳。“清时所用以教回生之课本千字文、百家姓、三字经、四书等，枯燥无味，艰涩难读，虽言文大致相同之汉人子弟尚有穷年累月不能诵读者，若读之而不解其意者尤比比皆是也。用此课本以授回生，其领益之难，可想而知也。”<sup>10</sup>这在很大程度上也制约了南疆小学教育的发展。（3）民族风俗、语言的隔阂，教员人选不合格，教学方法落后等问题也在一定程度上阻碍了南疆小学教育的发展。

<sup>1</sup> 王树相纂：《新疆图志·学校一》卷 38，李毓澍编《中国边疆丛书第一辑》第 2 册，文海出版社 1965 年版，第 1381 页。

<sup>2</sup> 王树相纂：《新疆图志·学校一》卷 38，李毓澍编《中国边疆丛书第一辑》第 2 册，第 1381 页。

<sup>3</sup> 冯克正、傅庆升：《诸子百家大辞典》，辽宁人民出版社 1996 年版，第 948 页。

<sup>4</sup> 王树相纂：《新疆图志·学校一》卷 38，李毓澍编：《中国边疆丛书第一辑》第 2 册，第 1386 页。

<sup>5</sup> 王树相纂：《新疆图志·学校一》卷 38，李毓澍编：《中国边疆丛书第一辑》第 2 册，第 1385 页。

<sup>6</sup> 参见王树相纂：《新疆图志·学校二》卷 39，李毓澍编：《中国边疆丛书第一辑》第 2 册，第 1426-1470 页。

<sup>7</sup> 王树相纂：《新疆图志·学校一》卷 38，李毓澍编：《中国边疆丛书第一辑》第 2 册，第 1391 页。

<sup>8</sup> 参见周伟洲主编：《西北少数民族地区经济开发史》，中国社会科学出版社 2008 年版，第 100 页。

<sup>9</sup> 参见曾问吾：《中国经营西域史》，商务印书馆 1936 年版，第 406 页。

<sup>10</sup> 曾问吾：《中国经营西域史》，第 409 页。





辛亥革命爆发之后，新疆省巡抚袁大化将教育经费挪作军费，导致新疆教育事业一落千丈<sup>1</sup>。

## 二、杨增新、金树仁统治时期南疆维吾尔族小学教育的缓慢发展

民国初年，原提法使兼镇迪道杨增新接任袁大化主政新疆，在当时内外交困、财政枯竭、危机四伏的严峻形势下，新疆教育事业的发展更是无从谈起。在《呈明新疆办理教育极形困难文》中他认为：“新省风气晚开，种类庞杂，办理教育实有特别困难情形。”<sup>2</sup>除了资金短缺、人才匮乏、交通不便等因素外，他还特别分析了制约南疆维吾尔族教育发展的地方性原因：

首先南疆维吾尔族笃信伊斯兰教，伊斯兰教反对偶像崇拜，而在汉语学堂学习儒家文化、尊奉儒家人物，与伊斯兰教教义相抵触，因此维吾尔族多不愿进入汉语学校学习。其次，在日常生活中，无论是诵读经文还是立写字据以及兴讼告状，当地维吾尔族使用的都是本民族文字，汉语、汉字在维吾尔族社会生活中缺乏实用性，难以吸引当地学童和民众学习。第三，清政府本想以“学而优则仕”来鼓励维吾尔族学习汉文，但由于当时社会风气不正，学习汉文之后并不能得到进身的机会，因此大家不愿花更多的精力学习汉文，此风气一直延续至民国初年。<sup>3</sup>

除上述客观原因外，笔者认为杨增新自身因素也是导致民国初期南疆地区教育发展缓慢的一个重要原因。杨增新本就属于满清遗老，且到晚年更崇尚玄学，喜爱周易老庄，<sup>4</sup>思想较为保守，因此在其主政新疆期间奉行“文化封锁政策”，正如曾问吾所言：“杨增新惟恐民智之渐开，对于内地和外国入新之各种刊物，始终实行封锁政策，如申报、新闻报、大公报仅有省府订阅一份，人民订阅者，皆被扣留，且津沪各报寄至新疆阅时已二月，加以检查积压，又费时四月，本省只有天山日报所载消息皆转登津沪各报，故所载时事，概系半年前之新闻，而分发至各县时，已成一年之历史矣。”<sup>5</sup>由此可知，杨增新对国内外文化同时进行封锁。就封锁内地文化而言，导致新文化对南疆乃至新疆影响甚微，致使南疆乃至新疆与内地的差距进一步加大，从而影响了新疆整体教育水平的发展，导致新疆教育发展落后于内地；就封锁国外文化而言，杨增新能够清醒认识到民国初年英、俄、奥斯曼土耳其等国企图利用宗教对南疆维吾尔族进行思想侵蚀的野心，在一定程度上维护了南疆地区的稳定。因此杨增新在其主政期间实行的“文化封锁政策”具有双重性。正如张大军所言：杨增新“民国十七年被刺身陨，新疆在各帝国主义环伺下不到三年均势的局面破灭，由小乱而酿成大乱，由大乱而引起后来民族纷争，外力渗入，连年战祸不休”。<sup>6</sup>虽然文化封锁保证了民国初期新疆的稳定与完整，但是也为新疆教育发展缓慢埋下了隐患。

教育发展需要有强大的财力支撑，杨增新在办理新疆教育困难一文中说到清朝末年袁大化将教育经费作为军费，导致教育经费不足，<sup>7</sup>这也成为杨增新不办教育的托词。在《民国时期新疆档案汇编》（1911-1927）中有关于民国七年（1918）和民国九年（1920）南疆地区教育经费预算、决算表的资料：

<sup>1</sup> 参见袁澍：《近代新疆教育事业的三次盛衰》，《西域研究》2001年第3期。

<sup>2</sup> 杨增新：《补过斋文牍》甲集上，《呈明新疆办理教育极形困难文》，文海出版社1965年版，第126、127页。

<sup>3</sup> 参见杨增新：《呈明新疆办理教育极形困难文》，《补过斋文牍》甲集上，第129-132页。

<sup>4</sup> 张大军：《新疆风暴七十年》第1册，兰溪出版社1980年版，第3页。

<sup>5</sup> 曾问吾：《中国经营西域史》，第643页。

<sup>6</sup> 张大军：《新疆风暴七十年》第1册，兰溪出版社1980年版，第4页。

<sup>7</sup> 杨增新：《呈明新疆办理教育极形困难文》，《补过斋文牍》甲集上，第127页。



表 1、教育部所管新疆省民国七年度地方岁初决算分表（1918 年）<sup>1</sup>

地区	预算	决算	增加额	减少额
疏勒	3453,000	982,800		2470,200
疏附	3027,000	1327,968		1699,032
伽师	1929,000	1056,672		872,328
莎车	3029,000	1125,792		1903,208
叶城	3511,000	1832,832		1678,168
皮山	2439,000	1538,496		900,504
和阗	3850,000	2571,840		1278,160
于阗	1929,000	1260,576		668,424
洛浦	1929,000	1030,752		898,248
英吉沙	2439,000	1306,656		1132,344
巴楚	1929,000	1056,672		872,328
阿克苏	3850,000	1630,080		2219,920
温宿	2949,000	955,872		1993,128
乌什	2497,000	1079,712		1417,288
拜城	2497,000	1091,232		1405,768
库车	3936,000	2174,400		1761,600
若羌	851,000	267,264		583,736
且末	1446,000	651,744		794,256

表 2、教育部所管新疆省民国九年度地方岁初决算分表（1920 年）<sup>2</sup>

地区	预算	决算	增加额	减少额
疏勒	3309,000	982,800		2326,200
疏附	3309,000	1327,968		1981,032
伽师	2324,000	1056,672		1267,328
莎车	4605,000	1125,792		3479,208
叶城	4005,000	1975,104		2029,896
皮山	2742,000	1564,416		1177,584
和阗	4178,000	1444,320		2733,680
于阗	2785,000	1016,352		1768,648
洛浦	2324,000	1125,972		1198,208
英吉沙	2352,000	1306,656		1046,344
巴楚	2713,000	1056,672		1656,328
阿克苏	5117,000	1664,640		3451,360
温宿	4091,000	955,872		3135,128
乌什	2949,000	1079,712		1869,288
拜城	2949,000	1091,232		1857,768
库车	4348,000	2183,040		2164,960
若羌	779,000	267,264		511,736
且末	2266,000	716,544		1549,456

注：以上表格中的经费使用单位均为元，由湘平银折算而来。<sup>3</sup>

以上两个表格反映的是民国七年、九年南疆部分地区教育经费的预、决算情况。由表格可知，民国九年南疆各地教育经费的预算虽有所增长，但是教育经费的决算金额却远远小于预算金额，“减少额”即可以说明此情况。表格中的决算金额为民国七年、九年南疆各地区教育实际投入金额，经费主要用于支付教师工资、学生补贴、日常办公费等。档案中对经费支出情况有详细记载，如国民学校校长兼教员 1 月支银 30 两，校役 1 月支工食银 3 两，汉语学校教员 1 月支银 10 两，“缠文教员” 1 月支银 6 两；1 班学生 30 名，各月支笔墨纸张银 2 钱，又共支珠粉银 3 钱，10

<sup>1</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1911-1927）第 21 册，凤凰出版社 2015 年版，第 38-46 页图表。

<sup>2</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1911-1927）第 29 册，第 406-411 页图表。

<sup>3</sup> 参见苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1911-1927），第 21 册、第 29 册关于教育部所管新疆省民国七年、九年地方岁初决算分表。



个月共支银 63 两<sup>1</sup>等。上表所反映的经费使用情况表明其中 10 个县在这两年的教育经费（决算）保持持平，叶城、皮山、洛浦、且未有所增长，阿克苏、库车略微增长，于阗、和阗均有下降。通过比较这两年轻费使用情况，可知南疆地区的教育没有太大发展。虽然这两年南疆各地区教育经费使用情况不能较为全面反映杨增新统治时期南疆地区小学教育的发展情况，但是教育经费的支出情况，是执政者是否重视教育工作的真实反映，<sup>2</sup>而且从杨增新所实行的“文化封锁政策”以及在办理教育时所陈述的各种困难可以推断民国初期南疆地区的小学教育发展极为缓慢。

1928 年 7 月 7 日，杨增新在俄文法政学校的毕业典礼上被枪杀，标志着杨增新在新疆统治时代的正式结束，<sup>3</sup>随后金树仁登上了统治新疆的历史舞台。金树仁上台之后，沿袭了杨增新统治时期的一些政策，但对教育提出进行改革。在民国二十年（1931）一月颁布的《新疆施政大纲》中，金树仁提出了自己对教育的见解：“教育也，国家之命脉也。故善观人国者，不在其船、坚炮判而唯在其教育之状况，若何如教育之果兴也，其国虽弱必强；如教育果废也，其国虽强必若。盖国家、军务、行政以及农工商矿，并一切有关国计民生者莫不与教育息息相通。教育之于国家犹血脉之于人身，苟一停滞，则全身之五官百骸莫不相与具废，至少亦必致麻木不仁。教育之不可缓，有如此者。”<sup>4</sup>金树仁认为教育关乎国家命运，起到了至关重要的作用。因此他决定改革教育，就小学教育而言：“除原有小学不计外，应由公家迅于各县扩充小学，用资提倡其有以私人或团体捐资兴学者应规定特别褒奖条例以资鼓励”，<sup>5</sup>并规定“小学课程除用教育部审定课本外应聘教育专家按照回、缠、哈、布等族之风俗习惯及能溶化各民族感情并宗教者编成课本呈由教育部审定使用，方不至进行杆格如从前之，徒劳无益也”。<sup>6</sup>

金树仁欲在新疆各地实行增加公办小学与鼓励私人、团体办学并举的措施，不仅解决办学资金不足的问题，且促进了学校数量的增长。同时他还注意到民族文化对教育的影响，根据各民族特点对小学课本进行改革，能够更好地吸引学龄儿童入学，提高各民族儿童的入学率，普遍提高各民族的文化素质，从而促使小学教育的进一步发展。从教育部对新疆地区教育情况的调查来看，民国十八年（1929 年）新疆有学校 122 所，学生数 5477 人；民国二十年（1931 年）有学校 153 所，学生 7160 人。<sup>7</sup>从全疆小学数量、学生人数情况推断南疆地区的小学教育随着全疆教育有所发展，但是由于金树仁统治时间短，且在其统治后期施政方针导致社会内乱频发，教育发展陷入停滞。因此他在《新疆施政大纲》中所制定发展教育的计划终究没有实现。

杨增新、金树仁统治时期，南疆维吾尔族小学教育呈现缓慢发展的状态。在当时国际国内环境以及各种政策的共同影响下，这一时期的小学教育总体呈现出封闭、落后、保守的特点。无论是从学校数量、学生人数、经费投入，还是教学内容上都体现了以上诸特点。该时期是由封建社会向近代民族国家转型的重要时期，因此这一时期南疆地区的小学教育处于近代教育中的过渡阶段。但是由于这一时期小学教育发展极为缓慢，且较为封闭保守，致使小学教育发展陷入低谷，因而其过渡作用并未得到真正发挥。

### 三、盛世才统治时期南疆地区小学教育的曲折发展

<sup>1</sup> 参见苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1911-1927），第 21 册、第 29 册关于教育部所管新疆省民国七年、九年地方岁初决算分表。

<sup>2</sup> 参见陈声远等著：《维吾尔族教育史》，韩达主编：《中国少数民族教育史》（第 1 卷），广东教育出版社、云南教育出版社、广西教育出版社 1998 年版，第 244 页。

<sup>3</sup> 新疆社会科学院历史研究所编著：《新疆简史》第 3 册，新疆人民出版社 1980 年版，第 82 页。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 8 册，第 434-435 页。

<sup>5</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 8 册，第 436 页。

<sup>6</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 8 册，第 436-437 页。

<sup>7</sup> 张大军：《新疆风暴七十年》第 6 册，第 2962 页。





盛世才统治新疆之后，在苏联专家、共产党人的帮助下，制定了“六大政策”，发表了“八大宣言”，提出了“九项任务”。其宣言中明确提出“现在要想建设新疆则必须积极扩充教育。一方面应用各民族固有语言、文字开办各族学校和力谋增加教育经费。增加各级学校数量，一面造就师资，编审一般教材、教科书，和各民族固有语言文字编成课本，必如此办理方易奏效”。<sup>1</sup>同时，在民族平等、发展民族文化的口号下，为了聚合少数民族中的知识分子、青年和民众，成立了各民族文化促进会。<sup>2</sup>新疆维吾尔文化促进会于1934年成立（下简称“维文会”），自成立就积极投身到维吾尔族的教育事业中，由“维文会”筹办的学校均被命名为某某会立小学。这一时期新疆的小学教育主要由公立小学和会立小学两大部分构成，其中会立小学占有相当大的比重，对发展维吾尔族的教育事业起到了巨大的促进作用。<sup>3</sup>在扩充教育、发展民族文化等积极政策的指导下，盛世才采取了一系列促进南疆小学教育发展的举措。

### （1）制定并实施了教育计划，大力发展小学教育

民国二十四年（1935），新疆在中央实施义务教育大纲的指导下制定了《新疆省实施义务教育第一期大纲》。该大纲规定：“自民国二十四年八月至二十九年七月为实施义务教育第一期，在本期内各县局除增设普通小学外，应再设一年制短期小学，招收九足岁至十二足岁之失学儿童教学。”<sup>4</sup>此大纲的制定标志着新疆教育逐渐与全国教育同步，起到了提高全疆各民族文化水平的作用。大纲还规定，“各县局实施义务教育务使在实施义务教育第一期之末年，曾受一年短期小学教育或相当教育之儿童至少达到学龄儿童总数百分之八十”，<sup>5</sup>且各级小学不收学费，短期小学的课本由教育厅免费供给。<sup>6</sup>这些规定和措施在一定程度上保证了新疆各地学龄儿童的入学率，推动了小学教育的普及。

民国二十四年（1935），盛世才与李溶上报蒙藏委员会申请办理边疆教育，在各地设立蒙回学校，其中“阿克苏区四百七十七校，喀什区四百四十一校”。<sup>7</sup>民国二十五年（1936）制定计划实施蒙回教育，在计划中规定“伊犁、塔城、阿山、喀什、阿克苏五区属各县除原有蒙回小学壹仟零四十三校外本年度应增加学校八百级”。<sup>8</sup>阿克苏、喀什地区小学数量有所增加，同时规定各区蒙回小学“1、校长教员需以专任人员充任；2、充实内容；3、组织课程等均应遵照小学法规之规定办理；4、各区县设立之各族小学校应遵照小学规程之规定以地名为校名，不得冠以蒙回等字样；5、各区县筹设小学建筑及开办费均应由当地筹给，其常经费由公家发给；6、各区县成立小学及增加班级应事前呈准方许起支经费”。<sup>9</sup>表明新疆教育厅对各区县蒙回教育进行统一管理，对南疆小学教育以及各民族文化的发展具有一定促进作用。

民国二十五年（1936）新疆第一期三年计划正式实施，其教育计划对民国二十五年至民国二十七年（1938）新疆教育的发展进行了阐释，包括进一步完善教育行政部门、建设各类学校等等。就南疆小学教育而言，在计划中有如下表述：

**各族小学以固有语言文字教学为基本原则：为彻底实现新政府的民平政策，发展各族固有文化，巩固各民族间的和平，与各族间的兄弟团结，以及沟通融合各族间的文化，因此规定在各族小学校中均一律用其本族固有语文教学，但自第五年起，凡汉回满等族学校，必须**

<sup>1</sup> 陈纪滢：《新疆鸟瞰》，商务印书馆1941年版，第33页。

<sup>2</sup> 新疆社会科学院历史研究所编：《新疆简史》第3册，第224页。

<sup>3</sup> 参见左红卫、郭红霞：《新疆维文会兴办民族教育及其作用》，《新疆大学学报》（哲学·人文社会科学版），2005年第3期。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第23册，第281页。

<sup>5</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第23册，第282页。

<sup>6</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第23册，第285页。

<sup>7</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第24册，第130页。

<sup>8</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第24册，第211页。

<sup>9</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第24册，第211-212页。



加授维文和其他语文，其他各族学校，必须加授国语，务使小学毕业后，各族学生，可以彼此直接谈话听讲，或阅读普通书报……第一、二年的中心工作：在数量已经发展的地方的学校，尤其是南疆各族会立学校，首先要加紧改善其工作质量，特别注意其组织，教材及教授方法，务使其适合于学校法和规程。<sup>1</sup>

由此可知，全疆各地小学以本民族语言文字教学为主，到一定年限后开始学习其他民族的语言文字。笔者认为使用本民族语言文字不仅利于教师教学，且学生在学习过程中易于理解并接受课程内容，在一定程度上能够提高教学质量，激发学生的学习热情。同时，在新疆这样一个多民族聚居的地区学习其他民族语言，利于各民族间的交往交流交融，在进一步加深各民族间了解往来、促进南疆乃至整个新疆地区民族团结等方面产生了积极影响。规定对南疆会立学校的工作质量提出要求，对于完善维吾尔族会立小学的工作组织，改善会立小学办学条件，提高会立小学教学质量也具有一定促进作用。

民国二十六年（1937）新疆省政府推出该年度义务教育实施计划，对民国二十四年（1935）颁布的义务教育大纲进行了一定补充。该计划规定“本省在本年度中凡自九足岁至十二足岁之失学儿童至少应受一年之义务教育”，<sup>2</sup>同时“扩充初级小学；充实原有学级之学额；增设简易小学”，<sup>3</sup>进一步增加学校数量和 student 名额，扩大教育规模，使更多的适龄儿童入学，以提高儿童智识。民国二十八年（1939）再次对义务教育大纲进行补充，计划分为三大区实施义务教育，其中南疆的阿克苏区、喀什区、和阗区为第三大区。<sup>4</sup>该大区在这一年度增设短期小学“二十九校五十四班”，<sup>5</sup>其中阿克苏区 9 校 18 个班，喀什区 16 校 32 个班，和阗区 4 校 4 个班。<sup>6</sup>

民国二十七年（1938），南疆和阗区公立小学 8 所，学生数为 490 人；阿克苏区公立小学 56 所，学生数 3825 人；喀什区公立小学 18 所，学生数为 2816 人，<sup>7</sup>其中和阗区公立小学维吾尔族学生 393 人，阿克苏区公立小学维吾尔族学生 2677 人，喀什区公立小学维吾尔族学生 2358 人。<sup>8</sup>由此可知，截止第一期三年计划结束，维吾尔族学生人数占上述三区公立小学全部学生人数的 76%，说明这一阶段南疆地区维吾尔族学生学习积极性逐渐提高，小学教育得到了一定的发展。

在第一期三年计划顺利完成的基础上，新疆省政府制定并实施第二期三年计划，民国三十年（1941）三月予以公布。在第二期教育计划中心工作中提出“小学教育在这一建设阶段的工作中心之一，应该是改变单纯的近于形式的量的发展为质与量的平行发展”。<sup>9</sup>主要是“因为教育建设已由宣传提倡而进入较有巩固基础的阶段”而且“中级教育质量急切要求提高，这都在指示着必须把改善小学质量问题提到首要工作地位。只有改善小学的内容，提高小学的质量，才能巩固小学在社会上的信仰，保证中级教育的改进”。<sup>10</sup>在顺利完成宣传提倡小学教育的基础之上集中力量提高小学教育质量，旨在进一步提高小学教育在大众中的认同度，促使更多适龄儿童入学并接受教育，增加受教育人数，从而提高人民素质，为中等教育质量的提高奠定基础。

据王豊毅<sup>11</sup>的调查，截止第二期三年计划结束，南疆地区学校、学生人数具体如下：

<sup>1</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 486 页。

<sup>2</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 374 页。

<sup>3</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 375 页。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 26 册，第 57 页。

<sup>5</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 26 册，第 57 页。

<sup>6</sup> 参见苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 26 册，第 59 页图表。

<sup>7</sup> 参见陈纪滢：《新疆鸟瞰》，商务印书馆 1941 年版，第 39 页表格。

<sup>8</sup> 参见陈纪滢：《新疆鸟瞰》，商务印书馆 1941 年版，第 41 页表格。

<sup>9</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 32 册，凤凰出版社 2015 年版，第 58 页。

<sup>10</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 32 册，凤凰出版社 2015 年版，第 58 页。

<sup>11</sup> 该人由教育部派到新疆调查教育发展情况。学生人数统计表格根据《三十一年全疆公会立各小学校班人数统计表》改制，详见《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 216 页。



表 3、 南疆地区学校、学生人数统计表（1942 年）

地区	公立小学		会立小学					
	校数	班数	学生数		校数	班数	学生数	
			男	女			男	女
阿克苏区	56	235	8123	1068	123	500	15796	4953
喀什区	35	287	8170	4587	126	1760	51003	35603
和阗区	8	66	2826	-	423	519	23062	10842

由上表可知，截止民国三十一年（1942）南疆三大区共有学校 771 所，班级 3367 个，其中公立学校 99 所，会立学校 672 所，占小学总数 87% 左右。由于会立小学在办理过程中多有宗教上层人士参与其中，更能引起维吾尔族大众的认同，因此南疆三大区会立小学的学校数和学生数均多于公立学校，维吾尔族文化促进会对南疆小学教育的发展产生了推动作用。学校、班级、学生数量的不断增长表明维吾尔族大众已较为普遍的接受国民教育，认识到教育的重要性，小学教育进入了发展时期。

第二期三年教育计划完成后，新疆省教育厅又起草了第三期三年教育计划草案，实施时间定为民国三十二年（1943-1945）。在第三期计划中针对国民教育提出了以下要求：在教材使用方面，依据教育部课程规定，编译印刷小学教科书，由教育部编译各科教学法、乡土教材以及各种必须的补充材料。对于各区小学的校舍、教学所需设备进行更新。在课程内容方面增加并延长各族儿童国文国语之时数和年限，同时培养儿童劳动服务的习惯和观念。在第三期三年教育计划中仍然要有秩序的增补班级数量。<sup>1</sup>但是，第三期教育计划随着盛世才的离新并没有得到具体实施。

## （2）调整学校办学体系

自盛世才统治新疆以来，教育得以大力发展，学校数量不断增加，但是由于“本省现行小学教育之学校名称原按本省各行政区域或县地名各冠以区立或县立小学与初级小学校之名称，兹因填报钩部颁发各项表册关于中心及国民学校等时，每多名称不符，亟应改正划一，藉便填报惟此。拟请将由小学改办中心与国民学校之办法及各种规章检发一份俾便遵循改办而利进行”，<sup>2</sup> 民国三十二年（1943）新疆教育厅呈报中央教育部的咨文中陈述了新疆小学改设为中心小学和国民小学的实施办法。<sup>3</sup>办法依据教育部颁布的国民教育纲要制定，改革之后新疆小学教育在名称上与全国各地小学教育的发展基本同步。办法规定新疆小学改设为中心小学和国民小学主要集中在区、县两级行政区划进行，改设为中心小学的学校，在学校规模、师资、硬件设施上须达到一定标准。若乡村学校达到标准亦可改设，其余未达标的学校均改为国民小学。中心小学和国民小学均须吸纳民众小学，且将学校分为小学部和民众部。同时，该办法还对中心小学的课程设置、班级人数、教学模式、行政人员考核任命等进行了规定，意在强调整齐划一，同步发展。笔者认为此举有利于提高民众部的办学水平，对于各区县小学教育的发展具有一定的推动作用。

据统计，民国三十三年（1944）南疆 60% 的地区已经充实中心小学及国民小学至少 1 所，其中库车县、阿克苏县、疏附县、和阗县、叶城县的国民小学为 2 所以上，尤其是库车县业已充实国民小学数量达到 5 所，但是仍有极个别县没有中心小学和国民小学。<sup>4</sup>由此反映出虽然当时南疆地区的小学教育得到了发展，但是各地仍明显存在教育发展不平衡的现象。

<sup>1</sup> 关于第三期教育计划的具体内容，参见苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 226 页。

<sup>2</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 31 册，第 26 页。

<sup>3</sup> 参见苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 91-94 页。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 44 册，第 484-491 页。





### (3) 完善行政管理机构、成立教育研究和督导机构，加强小学教育管理

为了改变当时新疆教育机构不健全的状况，盛世才上台后采取了一系列措施完善教育管理机构。首先在第一期三年计划中规定：省教育厅在原有基础上逐步扩大，必须成立翻译股，以便各族学校和文化机关可以用本民族语言文字向教育厅做口头和书面的汇报，而且教育厅也要将重要命令和章程翻译成少数民族文字，便于了解和执行，并更加需要成立维吾尔、哈萨克督学室，加紧对维吾尔、哈萨克学校的领导。<sup>1</sup>其次，在新疆教育厅各机构完善的基础上，在阿克苏、喀什、和阗各区成立区教育会，<sup>2</sup>以此实现对南疆维吾尔族教育的直接管理，对南疆地区维吾尔族小学教育的发展意义重大。第三，为了推进国民教育的进一步发展，在民国三十二年（1943）颁布了《新疆各级国民教育视导人员工作联系办法》，<sup>3</sup>进一步规范了国民教育督导工作，有利于及时发现、总结并纠正现行国民教育中存在的问题。

此外，新疆教育厅还成立了“新疆省国民教育研究会”，宗旨以为集思广益并研究教育实际问题以谋小学教育发展为目的。<sup>4</sup>从该研究会的宗旨以及会员构成来看，主要为全疆小学教育的发展服务。

### (4) 加强师资培训

第一期三年教育计划提出：“在寒暑假期间，教育厅应举办省城小学教员假期讲习会，各区由区教育局领导办理，各讲习会中，应保证各族教员均得参加；阿克苏简易师范增加班次；省城师范学校增维文班二班……原维文速成班之二三三两班，提前在暑假内（二十五年）毕业；喀什区成立简易师范，招生四班；各区教育局均在本区继续办理假期小学教员讲习会；阿克苏简师旧班毕业后，应即补充，并增招新生一班；和阗成立简师，招收学生二班；喀什简师补招新生，并增招新生二班；阿克苏简师除补招新生外，并增招新生二班。”<sup>5</sup>

在第二期三年教育计划提出：“阿克苏、焉耆、伊犁、阿山各简易师范均停止招生，将小学师资训练全集中于迪化师范，以便提高小学师资质量；将喀什维文会立简易师范改归公立，改善质量；各区可酌量开办教员训练班，抽调质弱教员，给以六个月至一年之较高教育，以提高小学教员质量，并解决小学师资恐慌。”<sup>6</sup>

截止民国三十一年（1942），全疆共有小学教师 6071 人，其中经过师资培训的人数为 3530 人，<sup>7</sup>其他教师由初高中毕业生、小学毕业生等充任。尽管如此，合格教师人数比例仍然较低，整体教育质量难以保证。

### (5) 统一教材与课程体系

由于没有适合的教材供学生使用，民国二十四年（1935）冬在迪化成立了编译委员会<sup>8</sup>。第一期三年教育计划中也提出“扩大编译委员会组织，增加维文、哈文、蒙文、俄文各族，以完成各民族适用的教科书”。<sup>9</sup>对于编译的教材还规定“编委会编辑各科教科书，绝对必须根据新政府六大政策，尤其要特别发挥民平政策；向内地和国外购置各种自然科学教科书及参考书，但以不抵触本政府政策和本省实际情形者为原则”，<sup>10</sup>并且规定在教育计划第一年维吾尔文组应编辑初

<sup>1</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 485 页。

<sup>2</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 485 页。

<sup>3</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 325-329 页。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 33 册，第 226-229 页。

<sup>5</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 487-488 页。

<sup>6</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949），第 32 册，第 60、63 页。

<sup>7</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 212-213 页。经过培训的 3530 人中包括曾受过师资培训和教师讲习会的人数，不包括简易师范培训的学生，档案中未呈现。

<sup>8</sup> 参见张大军：《新疆风暴七十年》第 6 册，第 3523 页。

<sup>9</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 485 页。

<sup>10</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 492 页。



级小学教科书；第二年维吾尔、哈萨克、蒙古三组，均应完成初级小学校教科书；第三年均应完成高级小学校教科书编辑工作。<sup>1</sup>

第一期三年教育计划完成之后，在第二期三年教育计划中再次强调“将各民族语文课本编齐，并求迅速印刷，以解决教材问题”<sup>2</sup>，以上改革措施较为及时的解决了新疆教材缺乏的问题，然而无论是购买教材亦或是编写教材都以盛世才提出的“六大政策”为基础，意在维护其在新疆的统治。但就统一完善教材而言，却在一定程度上发展了各民族文化，激发了各民族儿童入学的积极性，促进了全疆小学教育的发展。

除统一完善教材之外，还对各民族的小学课程标准提出了要求，规定“重新拟定各民族学校的课程标准，并严格实行，以整齐各族学生的程度”，<sup>3</sup>新课程标准的实行对于统一教学内容、规范教学体系等具有一定的促进作用，这一要求为今后全疆教育的均衡发展奠定了一定的基础。

王丰毅在民国三十一年（1942）调查全疆教育发展情况时，其调查报告中列出了拟定维吾尔等族初、高级学校课程表<sup>4</sup>：

表 4、拟定维吾尔等族初级学校课程表

课程 \ 年级	低年级		中年级	
	一年级	二年级	三年级	四年级
国语	6		11	
三民主义	2		2	
维吾尔文	8		5	
算数	5		5	
经文	1		1	
常识	3		2	
艺术	2		1	
体育	2		2	
音乐	1		1	

表 5、拟定维吾尔等族高级学校课程表

课程 \ 年级	高年级	
	五年级	六年级
国语	12	
三民主义	2	
维吾尔文	5	
算数	4	
艺术	2	
体育	2	
音乐	1	
历史	3	
地理	3	
常识	2	

上述是王丰毅通过调查新疆小学教育之后进行调整过的课表。王丰毅认为“故日课表已列有汉文功课，惟标列汉文名称显与各民族划分界限，已商得教育厅程、刘两厅长同意，自下学期起一律改称国语”。<sup>5</sup>同时，王丰毅在调查过程中陈述新疆“各民族各自设校，用其原有语文教授儿

<sup>1</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 24 册，第 492 页。

<sup>2</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 32 册，第 59 页。

<sup>3</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 32 册，第 59 页。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 223、224 页。

<sup>5</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第 34 册，第 197-198 页。



童。如维族学校除各种课本全用维文维语教授外，凡点名簿、卧榻等所缮姓名以及标语种种均用横书维文，与校长教员通问须经翻译通话，似入外国学校情形”。<sup>1</sup>因此，在拟定的课程表中国语课的数量随着学生年级升高逐渐增加，此举不仅能够提高学生语言水平，加强各民族之间的交流，同时“渐移默化俾达到同文同轨之日，届时种族观念自可逐渐消灭矣”。<sup>2</sup>在高级课程中增加历史、地理课程，目的是“欲唤起各民族爱护祖国，对于本国史地应有深切之认识，俾知我国历史之悠久，伟大地理之广大优越，以坚其信仰、正确其观念，爱护之忱油然而生”。<sup>3</sup>此举在增强学生的爱国热情以及逐步增强学生民族国家认同观念上产生了一定的积极影响。王丰毅在其报告中提到盛世才改变政策听命国民党中央引起苏联不满，<sup>4</sup>因此在高、中、低三个年级的课表中均加入了三民主义课程，说明从这一时期开始，国民党统治势力已开始向新疆渗透，为其后来在新疆的统治奠定基础。

盛世才统治新疆之后，在苏联、中共党员的帮助下制定并实施了符合新疆实际的教育发展计划，使新疆教育步入了快速发展时期，南疆小学教育也进入了较快发展阶段。这一时期南疆小学教育在发展过程中表现出如下几个特点：其一是民族性。在盛世才发展民族文化的主张下，南疆小学使用本民族语言文字编译的教材，用本民族语言文字教学，且这一时期许多的政令也运用少数民族语言文字传达。其二是不均衡性。由于南疆地区特殊的自然地理环境致使各区县教育发展状况不一，从而导致这一时期南疆各地小学教育发展不均衡。其三是相对系统性。这一时期南疆各地小学的教育计划、教材使用、行政管理、师资培训、课程体系等日趋完备，小学教育较为有序发展。

盛世才统治时期南疆小学教育的发展得到了长足的进步，正如王丰毅所说“近来各民族相安日久，观念渐转，并有不习读汉语汉文不易升学或谋得职业者已有自动觉悟之”。<sup>5</sup>小学教育的基本普及，使更多的维吾尔族适龄儿童接受教育，对于提高南疆地区整体文化水平具有重要的促进作用。需要指出的是，这一时期南疆地区的学校、学生数量快速增长，虽然在课程设置等方面进行了统一管理，但是由于数量过大，管理体系尚不健全且合格师资匮乏，在很大程度上影响了当地整体教育水平的提高。

#### 四、国民党统治时期南疆维吾尔族小学教育的变化

1942年盛世才正式投靠国民党，<sup>6</sup>新疆进入了国民党统治时期。国民党统治新疆之后，颁布了一些关于发展小学教育的规程，如《新疆省教育厅充实国民教育内容设施计划总则》<sup>7</sup>、《新疆省国民教育师资检定办法》<sup>8</sup>等等，以此来发展新疆的小学教育。但是，新疆已有的社会矛盾不断激化、扩大，导致社会动荡，财政困难，影响到了教育的发展。据新疆省教育厅民国三十四年（1945）统计，南疆13个县共有小学56所，入学儿童8576人，失学儿童87010，<sup>9</sup>失学儿童数为入学儿童数的10倍多，由此反映出南疆小学教育出现了较为严重的下滑态势。

1946年7月，新疆省联合政府正式成立，新疆暂时进入了和平发展阶段。联合政府成立后，颁布施政纲领，对小学教育进行了一定的改革。改革后南疆地区小学学制五年，<sup>第一学年课程内</sup>

<sup>1</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第34册，第203页。

<sup>2</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第34册，第198页。

<sup>3</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第34册，第205页。

<sup>4</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第34册，第201页。

<sup>5</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第34册，第197页。

<sup>6</sup> 新疆社会科学院历史研究所编：《新疆简史》第3册，第315、316页。

<sup>7</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第44册，第438页。

<sup>8</sup> 苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第54册，第143页。

<sup>9</sup> 参见苗普生、马振犊主编：《民国时期新疆档案汇编》（1928-1949）第45册，第182页。





容包括语文、算术、经文、美术、体育、音乐；第二学年与第一学年相同；第三学年在第一、二学年的基础上增加自然、地理、祖国史；第四、第五学年课程与第三学年相同。<sup>1</sup>从课程内容来看，较符合南疆地区维吾尔族小学教育的发展，但是在小学五年的课程中均有宗教课程，笔者认为此举不利于新疆小学教育的整体发展。然而“此一方案由于后来新疆政局转变，未有实施”。<sup>2</sup>

国民党统治新疆之后，虽然颁布了一些发展小学教育的措施，但是在当时社会环境以及国民党自身因素的影响下，南疆地区小学教育的发展基本处于停滞状态，甚至出现了一些倒退，打击了本已取得一些成绩的南疆小学教育，影响了南疆地区小学教育的进一步发展。

综上所述，自左宗棠收复新疆至 1949 年中华人民共和国成立，南疆小学教育经历两次盛衰交替的发展，从各类学堂逐渐发展成为具有近代意义的小学。教育管理机构、教材与课程设置、学校学生人数等都有了一定的发展和进步，然而由于社会环境以及统治者各项政策的影响，南疆小学教育的发展也历经了各种挫折。但是作为边疆教育的一个重要组成部分，南疆小学教育的地位和作用不容忽视。



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

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

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



<sup>1</sup> 参见张大军：《新疆风暴七十年》第 12 册，第 7279-7281 页。

<sup>2</sup> 张大军：《新疆风暴七十年》第 12 册，第 7281 页。