

民族社会学研究通讯

普 亨 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

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

第 64 期
2010 年 4 月 15 日

目 录

【论 文】

- 中国大一统的历史根源 赵鼎新
“排满”革命与国史重建 王春霞
民族国家的观念与中国实践 吴 飞
鲁迅与 20 世纪维吾尔族知识分子的文化认同 姑丽娜尔·吾甫力

【杂 谈】

- “援助”与“感恩” 马 戎

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

【论 文】

中国大一统的历史根源¹

赵鼎新

中国为什么能在春秋战国的历史发展中走向统一，并在以后两千多年的大多数时间内保持了统一，而欧洲却在罗马帝国垮台后始终处于分裂局面？面对这个问题，人们首先会想到地理因素。在春秋时代，中国的核心地域东邻太平洋，西靠重山峻岭，北为大漠，南是蛮夷之地，其面积仅在 150~200 万平方公里之间。相比较而言，欧洲国与国之间的竞争从古希腊开始就涉及到北非、西亚、东欧等地，其面积可达春秋时代中国的近十倍。统一这一“任务”对欧洲来说显然要艰巨得多。地理条件虽然重要，但却不是决定性因素。比如，印度次大陆的面积 200 多万平方公里，且四面都与外界有很大的隔绝。从地理来说，其形成统一的条件应该与中国差不多，但是印度却在历史上从来就没有过长时间的统一，而第一次把全印度持久地“统一”起来的竟然是大英帝国治下的东印度公司。此外，在秦朝统一之初中国的核心地域有限，虽然统一之后中国的版图不断扩大，有些朝代的地域甚至大大超过了今天中国的版图，但是古代中国版图的增大并没有摧毁中国的大一统局面。因此，地理条件显然不是决定中国统一和欧洲分裂的根本性因素。以下，我想就中国是怎么获得统一以及这大一统局面是怎么得以维持这两个相关问题，为读者作出分析。

中国是怎么走向统一的？

一个国家为了赢得战争就必须拥有良好的军队、有效的经济生产和税收能力以及对国家的管理能力。战争因此会促进国家机器的发展和战争能力的进一步增强。当一个地区国家力量的发展形成了“一山难容二虎”的局面时，统一就在这一地区成了可能。在古代，一个地区的统一基本上都是长期军事竞争下的结果。但是，虽然国家力量在战争中总会得到发展，它的发展程度却会受到一个地区所特有的结构条件的约束，战争与国家力量的发展之间并不具有一个简单的线性关系。比如，罗马垮台后欧洲逐渐形成了四个主要权力阶层：国王、贵族、教廷和后起的城市中产阶级。欧洲中世纪的战争虽然也大大增强了国家的力量（比如，英法两国在百年战争（公元 1337~1453 年）的推动下同时产生了隶属于国王的常规军和对百姓的直接税收能力），但是在贵族、教廷和城市中产阶级多重力量的钳制下，欧洲的国家力量始终不能得到中国式的发展。

与欧洲相比，春秋战国时代中国的社会结构显得十分简单。春秋之初，中国社会仅有两个权力阶层：君主和贵族。春秋早期，中国北方地区国家的军队大多数由贵族所控制，因此战争往往有助于该地区贵族势力的发展（在同一时期，鲁国出现了“三桓”，齐国出现了“田氏”，宋国出现了“七穆”，而晋国则出现了“六卿”）。公元前 6 世纪~前 5 世纪中叶，北方各国的贵族势力不断坐大。于是就出现了“封建危机”，导致了“田氏代齐”和“三家分晋”。当年的贵族摇身一变成了国君。

¹ 该文章刊载在《文化纵横》2009 年第 6 期。

在晋国，魏、韩、赵等贵族势力在分晋之前，已经在自己控制的领土上逐渐推行旨在削弱他们属下的贵族势力的、以郡县制为中心的、非世袭性官僚体制，并在土地所有制、税收与法制上作了不同程度的改革。三家分晋后，为了进一步加强君权以及国家的战争动员能力，魏、韩、赵三国先后发起了在法家哲学思想指导下的全面性的改革。“三晋”中，魏国率先进行了改革。此后魏国实力大增，称雄战国，迫使其他国家加以效仿，于是就形成了一个从公元前5世纪后半叶至前4世纪中叶的旨在强国厉兵的法家改革浪潮。由于没有欧洲式的教廷势力和城市无产阶级势力的抗拒，更加上北方各国的贵族势力在“封建危机”后均走向式微，战国时的国家因此就能在战争的推动下几乎毫无阻挡地走向强大。显然，中国强大的官僚制国家并不是通常所说的“治水农业”的产物，而是产生于春秋战国时代战争背景下国家和社会的互动。

在战国诸雄中，秦国的贵族势力相对薄弱，因此改革更为容易推行。同时，秦国因为发起改革较晚而能借鉴他国之经验。因此秦国能采取相比其他国家来说更为彻底的改革。改革后，秦国借助其有利的地势，从渭水顺流攻击“三晋”，依长江直下包抄楚国，不久就在战国七雄中取得一国独大的地位。一个“一山难容二虎”的局面逐渐成型。

我们知道“国际社会”、“国际法”和“主权”观念的产生，以及民族主义的形成是近代欧洲没有能形成大统一两个重大原因。“国际社会”等观念不但约束了欧洲各国的行事方式，而且保证了不同的国家在面对“国际规则违反者”时能团结起来（这就是为什么在面对路易十四、拿破仑和希特勒时，欧洲都最终能达成持续的团结，直至胜利）。同样，民族主义的产生促进了统治精英和百姓对异族统治者的反感，从而大大加强了征服的代价。在中国，法家改革的成功和法家思想在政治层面上的一家独大使得“现实主义”成了战国时期国际关系的唯一准则。任何类似于“国际社会”、“国际法”和“主权”等以价值为主导的国际关系观在战国时期都失去了市场。于是乎，不但反秦“合纵”难以持续，各国还“以邻为壑”试图把秦国这一祸水引向他方。秦国因此能施行“远交近攻”，各个击破，把中国带向统一。

法家改革的成功还避免了一种“类民族主义思想”在当时中国的形成，这也加速了中国的统一进程。为了吸引民众从军，国家一般会采取以下三种方法（当然，一个具体的国家不会仅仅依赖一种策略来动员民众加入战争）：1. 用金钱来雇佣民众；2. 通过一种意识形态，使得人们觉得是在为自己的命运而战；3. 采取“大棒加胡萝卜”的方法通过强制来胁迫民众从军，并通过奖励勇敢来鼓励献身。理论上来说，强制性能力差而财源滚滚的国家会采取第一种方法，强制性能力很强的国家会采取第三种方法，而财源不够同时强制性能力不强的国家会采取第二种方法（现代民族主义正是在这一背景下在欧洲形成的）。战国时代法家改革的成功大大加强了国家的强制性能力，使得当时的统治者无须通过煽情让人们觉得他们是在为自己的命运而战，而直接采取了“大棒加胡萝卜”的方法通过强制性手段来迫使民众从军，这就阻止了“类民族主义思想”在当时中国的形成，从而大大便利了中国的统一进程。（楚国的法家改革比较不成功，楚国延续了数百年的贵族势力因此也得以延续。正是由于有着很强的贵族文化和贵族认同的存在，使得楚国成了战国七雄中唯一出现了像屈原这样能被今天的历史学家塑造为“爱国主义者”的地方。）

在描述战国晚期的历史时，《史记》里出现了如下类型的记载：秦国在打仗前会派奸细到他国传播比如他国的将军将要投靠秦国的谣言，使得他国的国王撤免（甚至是杀害）这一将军，并任命了一个无能的人替换，从而导致了秦国的军事胜利。对于这类记载，传统史家往往会通过指责他国国王的无能来解释。事实上，这儿有着一个很简单的规律：一旦没有“民族主义”和“爱国主义”这类思潮，国家就会像一个个公司，政治家们可以自由跳槽，择木而栖。在这一结构下，大公司（秦国）不会惧怕它的CEO去他方屈就，而小公司则需时时防范雇员跳槽，《史记》中的

这类故事正是在这一背景下出现的。民族主义的缺乏也在这一意义上加速了中国的统一进程。

中国的大一统局面是怎么得以维持的？

秦朝在始皇帝统一中国 15 年后就走向崩溃。但是，秦朝所建立的大一统帝国模式却成了今后两千多年中国社会的主流历史形态，即使是南北朝时代的长期分裂和儒学式微也未能彻底打破这一状态。中国的大一统局面是怎么得以维持和发展的呢？这儿我想就这一问题作出回答。

我的分析将从古代帝国所面临的一个共同困境入手——有限的运输能力和交通手段一直是古代帝国所需面对的一个重大约束条件。面对这一问题，古代帝国采取过以下对策：第一，通过军事威慑和外交手段迫使周边的部落领袖向中央政权效忠，虽然效忠后当地的政治仍然由地方部落领袖自治管理；第二，通过强制周边部落的领袖把他们的儿子送往中央作为人质，以加强对周边的控制。以上两种方法有着共同的弊病，那就是一旦中央政权走向衰落，周边的贵族马上就会“树倒猢狲散”，甚至是转而效忠于敌国，从而加速帝国的垮台。当年周武王克商，牧野之战商朝一日而亡，其背后就是这一原因。古代帝国的第三个常用控制手段就是向周边地区派出特使或官员，对其进行直接控制。这一方法当然比起前两种方法有效。但是，在通讯和控制极其不便的情况下，我们不能保证派出人员不与地方势力勾结，甚至经营独立王国，造成尾大不掉。因此，为了提高对帝国辽阔国土的管理能力和减低控制代价，古代帝国的下一步发展就是形成统一的精英文化，甚至是精英的认同感。以文化的同质性来弥补直接控制能力的不足。罗马帝国的发展就达到了这一境界。在罗马帝国的成熟期，罗马各省的贵族都在露天剧场中看奴隶角斗，在罗马浴池洗澡，享受着相似的世俗生活，有着一定的认同感。一般来说，一个帝国会同时运用以上四种方法对周边地区实行控制，但是成熟的帝国主要会运用第三、第四种方法，而较为原始的帝国依赖的主要是第一和第二种方法。

中华帝国的政治控制手段也不外乎于以上四种。但是，在中国的历史进程中，这些控制手段的发展却也展示出了自己的特殊性并对中国历史产生了重大的影响。西周建立之初，其统治者面临来自宗室成员和商朝旧势力的严重威胁。对此，周初的统治者采取了两个对后世有着深远影响的创举性对策。第一，为了与商朝遗民达成和解，周的统治者声称他们推翻商朝的举动具有正义性：商王因其暴虐的统治而丧失了天命，周则是天命的合法继承者。“天命观”在其出现时有着强烈的宣传性质。但随着时间的推移，它在中国政治思想中扮演了越来越重要的角色。在春秋战国时代，被后世所标称为儒家的学者将天命思想加以系统化，此后，该思想体系逐渐被神圣化并最终成为中国帝制时代王朝合法性的基础论述。但是，“天命观”的背后却暗含着“造反有理”的思想，即人民有权推翻不称职的统治者。中国历史上难以计数的农民起义无一例外都带有这一观念的胎记。第二，接受了商王朝一日而亡的教训，西周的统治者开创了一个新型的帝国形态；他们不再在占领土地上树立自己的傀儡，而是派遣王室成员到各战略要地建立邦国，并建立了一套复杂的礼仪系统对各邦国诸侯进行控制。西周统治者的这一创造性的手法不但加强了其对周边地区的有效控制，更为重要的是它还深化了血缘关系在中国政治中持续的重要性，为儒学的产生提供了基础。

西汉时，经汉武帝的推崇，由董仲舒等多人改造而成的“官方儒学”上升为政治显学和国家意识形态。此后两千多年中国的政治形态基本上可以被看作是一个“儒法国家”，即一个奉儒家学说为合法性基础，同时采用工具主义的法家作为御民之术的、中央集权的官僚制国家。在这一政治体制中，皇帝被神圣化为“天子”，而“天命”的解释权则掌握在从知识精英中选任的儒士型科

层官僚手中。这一政治体制在国家政权与儒家精英之间建立了一个相互依赖的共存关系，为国家的统治提供了合法性基础，为臣民的生活提供了道德准则，在社会精英层面上维持了一个同质性的文化，为社会下层群体提供了一定程度的从政入仕的机会。我在以下的分析中想要指出的是，官方儒学的产生给予了帝国精英一个统一的文化和认同感，弥补了帝国控制能力的不足，这就是大一统局面在两千多年中能得以维持的关键。

罗马帝国的精英阶层也有着同质性的文化。但是，罗马的同质性文化是世俗性的。罗马的世俗性文化在基督教兴起后受到了挑战。基督教的教义和礼仪极其简单，容易在平民中传播，生命力很强。罗马帝国根本就没有能力加以镇压和扑灭。同时，罗马帝国也很难将基督教树立为像儒学一样的帝国政治学说。这是因为基督教强调“上帝面前人人平等”，非常有损帝国权威的树立。同时，基督教还强调“因信称义”（justification by faith），或者说只要相信上帝的都是上帝的子民。它因此而造就了一个超越罗马帝国的认同感，减弱了人们对帝国的情感。基督教力量的壮大不但促进了罗马帝国的灭亡，而且还为欧洲在罗马帝国崩溃后达成统一加大了难度。在整个中世纪，天主教教廷一方面需要国家的保护，另一方面又不希望国家力量变得太强大，从而侵蚀教会利益，欧洲就这样在国家和宗教的合作和竞争中四分五裂，再也不能恢复昔日罗马时代大一统的“辉煌”。

在中国，自汉武帝后，儒学始终保持着作为一个统治意识形态的优势。即使是在儒学相对式微的南北朝时代，如日中天的佛教也无法取代儒学而成为中国的统治意识形态。与儒学相比，佛教有着一种为统治阶级所不喜欢的“佛祖面前人人平等”的情怀。况且，佛教追求来世轻视今世，难以与经世致用的儒学在政治层面进行竞争。这就是为什么当时北朝的统治者会从兴佛转向抑佛甚至是灭佛，为什么魏孝文帝会主动发起对自己族群文化的打击，并着力提高儒学在北魏的统治地位。魏孝文帝的所作所为都在无意间为中国重新回归大一统局面做了准备。

中国历史上有着周期性的“朝代循环”。但是稍作考察我们就可以发现，这朝代循环的背后并不具有什么周期性规律。如果有什么规律的话，它应的也是“一样生百样死”这样一句俗话。中国每个朝代的倒台原因非常不同，但是新的大一统局面形成的背后却都有着相似的原因，那即是统治阶级在上台后马上会发觉儒学是最为适合的统治意识形态，并且为了获取政治稳定他们必须取得儒家知识分子的支持。汉朝时就已形成的“儒法国家”政治形态就这样在新的条件下不断被“复制”，虽然这一复制在每一朝代都会因为受到当时的结构与人事的调节而显得不尽相同。

就这样，儒学为中华帝国提供了一个同质性的文化和认同感基础，从而在很大程度上弥补了古代帝国控制能力有限这一局限。儒学的存在使得帝国这一国家形态在中国这块土地上发展出了一个难以逾越的高峰：古代中国有着强有力的国家，发达的官僚体制和精英层面上的认同感。除了当时的百姓尚没有现代意义上的民族认同感外，中华帝国在很大程度上犹如一个现代“民族国家”。19世纪末以来，中国的历史学家一般都会把中华帝国的这一形态看作是中国社会发展的桎梏。而现代的学者更会把诸如“反右”、“大饥荒”、“文革”等灾难看作是由于中国长期大一统而带来的“东方专制”文化的结果。其实，类似的灾难性国家政策在德国、日本、前苏联、柬埔寨、伊拉克等等许多文化和历史完全不同的国家中都发生过。它们构成了“现代化”的黑暗面，属于后发展国家在帝国主义、民族主义和国内政治多重互动下走向极端的例子。当然，由于有着长期大一统而带来的强国家传统，中国在错误和正确的道路上都会走得很快。这就是为什么我们的国家能在将全国飞快地带入史无前例的“大饥荒”和“文革”后，马上又能把全民带入一场致富运动，在世界上创造了另一种奇迹。

【论 文】

“排满”革命与国史重建¹

王春霞²

二十世纪初现代“民族国家”观念传入中国，从历史的角度出发，也就存在着一个民族国家再造的过程。正如有的学者认为的那样：现代民族国家都有对国史上年代悠久的史迹之纪念，但它们往往是晚近产品³。辛亥革命时期，革命派提出“排满”，要求建立汉民族的共和国，对于“国史”的重新缔造也成为革命派的时代任务。因此，他们书写的历史均以汉族族体为中心：除了寻求汉族的起源、歌颂汉族的始祖之外，还宣扬汉族与其他少数民族的辉煌斗争史、涌现的英雄豪杰、以及汉族悠久灿烂的文化，等等。本文着重以史料来重现当时的“国史”，以期对辛亥革命有更全面的理解。

一、汉族始祖——黄帝

黄帝原是一位部落首领，属于姬周族。随着后来以周族为核心的各部族逐渐融为一体，黄帝也就成了新的共同体——“华夏”的初祖。司马迁作《史记》，在《五帝本纪》里不仅把黄帝列在了所有帝王之首，而且把其他几位古帝都说成是黄帝的直系子孙，甚至以后的“三王”——夏、商、周三代国家的始祖，也都是黄帝的直系后裔⁴。但是，自汉武帝独尊儒术后，儒家一直提的是三代、尧、舜，孔子是其中的中心人物。黄帝因汉初黄老并称，后来逐渐演变成方术的守护神，开始与民族的始祖身份分离。

到了20世纪初，国人都是“黄帝子孙”的说法开始普遍起来。清末率先尊黄帝为汉族始祖的是部分改良派人士。1901年，梁启超在《中国史叙论》中指出：“汉种，即我辈现时遍布于国中，所谓文明之胄，黄帝之子孙是也”⁵。欧榘甲也说：“合中国汉族之始祖，黄帝也；合中国汉种各族姓所自出，黄帝之子孙也”⁶。当时他们如此提法，似无多少政治用意，只是为了比较清楚地说明国内各种族类。而革命派在晚清掀起的尊崇黄帝的高潮，则是倡导大汉民族主义的表现。革命派黄节说：“衡阳王氏，当有明鼎革，抱种族之痛，发愤著书，乃取轩辕肇纪，推所自出，以一吾族而统吾国”⁵。明清之际的王夫之为重视黄帝的大学者，他于1656年完成《黄书》，提出“畛”之观念：“人不自畛以绝物，则天维裂矣。华夏不自畛以绝夷，则地维裂矣”⁷。他视黄帝时代为华夏畛域之界定者，对其他族系只“讲其婚姻，缔其盟会……甥舅相若，死丧相闻，水旱相周，

¹ 本文刊载于《二十一世纪》网络版，2004年10月号，总第31期。

² 王春霞，1975年生，2003年获南京大学历史学博士，研究方向为中国近现代思想史、社会史。现为浙江财经学院法学院讲师。

³ 参见孙隆基，“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”，《历史研究》，2000年第3期。

⁴ 还有一些文献把东夷族的首领——如少昊，以及某些北方戎狄族——如犬戎，也说成是黄帝的后裔。（《世本》：“少昊，黄帝之子，名契”。《山海经·大荒北经》：“黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬……”）因此，直到当代，仍有学者把黄帝当成华夏族或汉族的祖先，大部分人则认为黄帝是中华民族的祖先。

⁵ 《梁启超全集》第一册，北京出版社1999年版，第450页。

⁶ 太平洋客（欧榘甲），“新广东”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第306页。

⁷ “黄史”，《国粹学报》1905年2月，第9页。

兵戎相卫……名系一统，实存四国”¹。王氏的黄帝界定中国“种类”畛域之说，在晚清已成汉民族主义者之共识。

1902年，章太炎等在日本横滨举行“支那亡国二百四十二年纪念会”，用公共回忆的方式来重新想象汉族团体，把明清的改朝换代说成是“亡国”，把日本称呼中国的“支那”当本国名称。章在会上颂扬南明抗清志士，并呼吁江浙人士模仿他们²。在“亡国纪念会”后，留日学生界以省份命名的反清刊物如雨后春笋，如《江苏》、《浙江潮》、《湖北学生界》等。《新广东》一文中即明确说明：“今所谓朝廷者，乃鞑鞑之种，其部落居于满洲长白山之下，在万里长城之外，本与我中国黄帝之子孙不同种族者也。……应以土地还之中国人，……夫中国者中国人之中国也”³。此时，各地的汉民族主义者都有树立黄帝为共祖之运动。1903年4月出版的《江苏》杂志第二期用的还是光绪二十九年，五月出的第三期便改为黄帝纪元四千三百九十四年。革命党机关报《民报》第一期刊首印有黄帝像，图下说明“世界第一之民族主义大伟人黄帝”。1903年军国民教育会宣告成立，会员徽章的正面镌黄帝像，背面小字为“帝作五兵，挥斥百族，时惟我祖，我膺是服”⁴。军国民教育会以黄帝为徽章的图案，显然寓有反清的意图。正如当时军国民教育会的重要组织者秦毓所说：“徽章制黄帝之像，宗旨所在，不言而喻”⁵。

1903年5月，邹容在《革命军》中说：“满洲人与我不通婚姻，我犹是清清白白黄帝之子孙也”⁶。6月，章太炎在《驳康有为论革命书》中称：“满人既不可欺，富贵既不可复，而反使炎黄遗胄，受其蒙蔽，而缓于自立之图”⁷。7月，刘师培在《黄帝纪年论》中说：“黄帝者，汉族之黄帝也”⁸。接着又在《攘书》里说：“炎黄之裔，厥惟汉族”⁹。陈天华也在次年的《猛回头》里把黄帝唤作“始祖公公”¹⁰，望他“给汉种速降下英雄”，以匡国难¹¹。孙中山在《军政府宣言》中也称：“我汉人同为轩辕之子孙”¹²。之后，革命派类似的称呼比比皆是，如称“我同胞四万万黄帝之胤”¹³、“世界民族第一之黄帝胄裔”¹⁴、“吾聪明灵秀之黄帝民族”¹⁵、“神圣祖宗黄帝”¹⁶、“我四百兆黄族”¹⁷，等等。许之衡指出：“近日尊崇黄帝之声，达于极盛。以是为民族之始祖，揭民族主义而倡导之，以唤醒同胞之迷梦”¹⁸。刘师培认为：“欲保汉族之生存，必以尊黄帝为急。黄帝者，汉族之黄帝也，以之纪年，可以发汉族民族之感觉”¹⁹。

1908年，同盟会陕西分会会长李仲特与井勿幕、郭希仁等人还组织同盟会员在重阳节祭扫轩辕黄帝陵。重阳节那天，会员们假扮成延长油矿考察员、商人、猎户等，纷纷赶往黄陵。最后到

¹ 船山全书编辑委员会，《船山全书》第12册，岳麓书社1992年版，第501页。

² 同上，第534页。

³ “中夏亡国二百四十年纪念会书”，《章太炎全集》第4册，上海人民出版社1985年版，第189页。

⁴ 欧榭甲，“新广东”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第273页。

⁵ “军国民教育会纪事”，军国民教育会1903年自印本。转引自李喜所，《近代中国的留学生》，人民出版社1987年版，第160页。

⁶ 冯自由，《革命逸史》初集，中华书局1981年版，第110页。

⁷ 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第670页。同上，第763-764页。

⁸ 《刘师培辛亥前文选》，北京三联书店1998年版，第15页。

⁹ 同上，第722页。

¹⁰ 陈天华，“《猛回头》黄帝肖像后题”，见《猛回头·警世钟》，华夏出版社2002年版，第4页。

¹¹ 同上。

¹² 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第298页。

¹³ 季子，“革命其可免乎”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第560页。

¹⁴ “革命制造厂”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第578页。

¹⁵ 汉驹，“新政府之建设”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第580页。

¹⁶ 壮游，“国民新灵魂”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第576页。

¹⁷ 书屨，“教育会为民团之基础”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第550页。

¹⁸ 许之衡，“读《国粹学报》感言”，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，第49页。

¹⁹ 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第722页。

达黄陵参祭的共有三十人。祭陵仪式庄重俭朴，参祭者在黄帝陵前宣誓：“驱除鞑虏，光复故物，扫除专制政权，建立共和国体，……以纾民生之苦，以复汉族之业”¹。

黄帝作为汉族的始祖，自然也应是“民族国家”的起源。1903年7月，刘师培发表《黄帝纪年论》，倡行黄帝纪年以取代光绪纪年和耶稣纪元。他说：“凡一民族，不得不溯其起原。为吾四百兆汉种之鼻祖者谁乎？是为黄帝轩辕氏。是则黄帝者，乃制造文明第一人，而开四千年之化者也。故欲继黄帝之业，当自用黄帝降生为纪年始”²。宋教仁也主张以“（黄帝）即位之年为纪元，为汉族开国之一大纪念也”³。之前，黄兴也曾使用黄帝纪元。黄帝发明后，当时计算的方式并不统一：于1904年创刊的《黄帝魂》将该年定为黄帝纪元4614年，而《国民报汇编》则把同年推算为4395年，《二十世纪之支那》、《民报》、《洞庭波》、《汉帜》则用同一系统，分别把创刊年1905、1906、1907年改为黄帝纪元4603、4604、4605年。1905年，宋教仁根据《皇极经世》、《通鉴辑览》等典籍推定是年为黄帝即位4603年，同盟会机关报《民报》创刊时即以此署年。辛亥革命爆发后，湖北军政府、沪军都督府等地方革命政权也大多以此纪年。南京临时政府成立时，当选为临时大总统的孙中山先生正式决定中华民国改用按《民报》推算的黄帝纪年，并通令全国执行。中华民国元年定为黄帝4609年。

然而，关于黄帝的来源国人并无多少认识，西方学者主张外来说的居多⁴，其中最占势力的是法国学者拉库伯里(Terrien de Lacouperie)的美索布达米亚西来说。拉库伯里在1894年写的《中国太古文明公元论》一书中认为：两河流域的君主尼科黄特率领巴克民族东徙，途经昆仑山，辗转来到中土定居，乃是汉民族的前身⁵。此说被中国学者所采纳，也都相信黄帝与中国民族起自昆仑山。如宋教仁在《黄帝肖像题词》一文中即写道：“呜乎！起昆仑之顶兮，繁殖于黄河之浒”⁶。刘师培在《攘书》开篇也写道：“汉族初兴，肇基西土，而昆仑峨峨，实为巴克民族所发迹……”⁷。林獬发表在《中国白话报》上的《国民意见书》上也说：“原来我们中国汉种从前是住在西方帕米尔地方，昆仑山下”⁸。1904年陶成章发表《中国民族权力消长史》，其中详细考证了汉族祖先的迁徙史，并专门辟了六节叙述黄帝的地位和战功。

其实，把黄帝作为汉族的祖先，只是一面之辞。因为古代人们也把他作为各少数民族的共同祖先，不仅历代汉族统治者尊黄帝为祖先神，而且魏、辽、夏、金、元、清等少数民族政权也纷纷承认自己为炎黄后裔。因此，改良派对革命派的这种说法给予驳斥和批判。康有为说：“满洲云者，古为肃慎，亦出于黄帝后”，“我国皆黄帝子孙，今各乡里，实如同胞一家之亲无异”，排满论“不过宋、明来据夷之旧论而已”⁹。严复认为满汉“同是炎黄贵种，当其太始，同出一源”，排满民族主义乃“宗法社会之真面目也”¹⁰。

二、汉族英雄谱

¹ 柏明、李颖科，《黄帝与黄帝陵》，西北大学出版社1995年版，第134页。

² 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第721页。

³ 宋教仁，“汉族侵略史·叙例”，陈旭麓主编《宋教仁集》，中华书局1981年版，第6页。

⁴ 有说来自埃及；有说来自中亚细亚；有说来自土耳其斯坦之西南和阆之俄亚希斯；有说来自印度；还有说来自印度支那半岛；赫胥黎则主张来自亚美利加大陆或美洲北部。

⁵ 缪凤林，“中国民族西来辨”，原载《学衡》第37期。见朱庆葆主编：《南京大学百年学术精品·历史学卷》，南京大学出版社2002年版，第257页。

⁶ 陈旭麓主编，《宋教仁集》（上册），中华书局1981年版，第2页。

⁷ “攘书·华夏篇”，李妙根编选《国粹与西化——刘师培文选》，上海远东出版社1996年版，第64-65页。

⁸ 白话道人（林獬），“国民意见书·序论”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第892页。

⁹ 《康有为政论集》，第669、403、667页。

¹⁰ 《严复集》，中华书局1986年版，第145、148页。

很明显，革命派突出“黄帝”，认同“汉族”的目的是为了“排满”。革命派主张，“中国者中国人之中国也……有染指于我中国，侵占我皇汉民族之一切权利者，吾同胞当不惜生命，共逐之”¹；“诛绝五百万有奇之满洲族，洗尽二百六十年残惨虐酷之大耻辱，使中国大陆成干净土，黄帝子孙皆华盛顿”²。

为了激起革命者的民族自豪感，鼓舞革命士气，革命派又开始挖掘历史上汉族的辉煌斗争史。“历史者，非徒为古人作纪念之碑，将为今人发爱群之想”³。因此宋教仁著《汉族侵略史》，盛赞汉族曰：“集合四百五十余神明聪强之血族，盘踞四百六十余万哩肥美膏腴之地壳，操用五千余年单纯孤立之语言，流传一万四千余形完富美备之文字，……其人类学上之价值，则不独于亚细亚系统人民占第一等位置，即于世界亦在最优之列”⁴。他认为一个民族之所以能建立起国家，主要是能坚持“排外主义”与“进取之政策”。所以，他“专叙述汉族历代以兵力征服外族，或灭其国、或略其地、或降其人之各事实”⁵，以激励国人进行革命。对于国内的少数民族尤其是北方少数民族的进入中原，宋教仁认为是汉族的“亡国”。他说：“满洲人则更以其打牲游牧野蛮凶悍之武力，施其犬羊奔突豕蛇横噬之惯技，以与吾族难，一遇而国弱，再遇而国亡，……今之忧时之士，亟亟焉唱为民族主义，与夫复仇主义之说，以冀恢我势力，完我国家”⁶。

1904年，陶成章在《中国民族权力消长史·叙例》中，开篇即提出“中国者，中国人之中国也。孰为中国人？汉人是也。中国历史者，汉人之历史也。叙事以汉人为主，……则我祖先创拓之丰功，不敢不颂言也”⁷。他还说：“英雄者，历史之产出物也；历史者，英雄之舞台也。表赞已往之英雄，而开导未来之英雄”⁸。他盛赞汉民族的英雄，既有政治上的帝王豪杰、科技文化上巨匠鸿儒、也有热心爱国的大义之士……皆“世界莫能及”⁹。

章太炎也特别注意以民族历史激励民族自豪感，增进民族主义的力度。他撰《中国通史》，庐举历代保种卫国之帝王将相，一一为之考记，又撰文字、学术、礼俗、章制诸典，顾、黄、王、颜、郑、张以及全党、逸民诸别录，莫不寓有民族之大义¹⁰。1908年，胡适也写道：“中国历史有个定鼎开基的黄帝、有个驱除胡虏的明太祖、有个孔子、有个岳飞、有个班超、有个玄奘，文学有李白、杜甫，女界有秦良玉、木兰，这都是我们国民天天所应该纪念着的”¹¹。

由于革命派的“排满”主张，他们高举种族革命的旗帜，要求他们所大力宣扬的“民族英雄”，多为历史上汉族与他民族斗争中持抗拒态度的典型。首先跻身此一系谱，取得“民族英雄”之光荣地位者，为南宋抗金名将岳飞。1903年，《湖北学生界》率先刊载《中国民族主义第一伟人岳飞传》一文，极力宣扬岳飞“精忠报国”、抗御金人之伟大典范。1906年，《竞业旬报》编辑傅君剑也撰有《中国民族排外第一伟人岳飞传》的长篇传记。作者于文末说道：“吾宁夭折早亡，以见我楚（？）清胡虏，志复中原的民族伟人岳飞”¹²。马叙伦则于《宋爱国士岳文二公传》一文，并述岳飞、文天祥二人之事迹，并寄望乎“爱国士之踵接而出”，以为汉族复兴张本¹³。《国粹学报》第15、16期于卷首接连刊出岳飞画像与遗墨数帧，题识曰：“公抱种族之痛最烈，夙怀

¹ 《革命军》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，第667页。

² 同上，第651页。

³ 金宏浚编，《国民新读本》，“卷首”第1页，上海书局1906年9月。

⁴ 宋教仁，“汉族侵略史·叙例”，陈旭麓主编《宋教仁集》（上册），中华书局1981年版，第2页。

⁵ 同上，第6页。

⁶ 同上，第5页。

⁷ 汤志钧编，《陶成章集》，中华书局1981年版，第212-213页。

⁸ 同上，第214页。

⁹ 同上，第213-214页。

¹⁰ 参见陶绪，“章太炎民族主义的思想渊源”，《中州学刊》1996年第3期。

¹¹ 铁儿（胡适）：“爱国”，《竞业旬报》第34期，1908年11月。

¹² 丁守和，《辛亥革命时期期刊介绍》（第三集），人民出版社1983年版，第275页。

¹³ 俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，中国社会科学出版社1996年版，第265页。

忠愤。今去公七百余年，而公之排斥异族、忠君爱国之精神，犹可于此尺幅之上想见之云”。1904年，芜湖安徽公学教师更发起组织“岳王公”，假岳飞抗金之精神，为反满革命宣传¹。

1903至1904年间，《新白话报》刊出题为《文天祥》的传记小说，呼吁国人效法他们的爱种之心，投入排满革命的行列²。1904年《觉民》杂志亦载有《为种流血文天祥传》一文，誉之为“首竖义旗、攘斥胡虏，九死不屈、为种流血”之大豪杰。同年，有署名“遁园”者，于《扬子江》四期上刊载文天祥与谢枋得二人合传。

此外，明末反清史事更因与排满革命直接相关，尤为革命派所注目。如黄节的《黄史列传》成传的二十人中，明清之际抗节死义的忠烈之士或矢志光复的遗老孤臣有左懋第、张煌言、陈子壮、张家玉、陈邦彦、张斐、邝露等七人。其他如夏完淳、朱舜水、李定国、张名振诸人，也有马叙伦、陈去病等为之立传，载于《国粹学报》诸号。在晚明的“民族英雄”中，传诵最多的是史可法和郑成功两人。1903年，《江苏》第六期载《为民族流血史可法传》一文，将史可法比做文天祥第二，因为他们都是为民族而死³。同年《江苏》第四期卷首附史可法画像一帧，后录词一阙，对史可法“义析春秋、防严夷夏”的种族精神赞扬备至。1904年，《扬子江》第三期也刊出黎士宏所撰《史可法殉难记》一文，同样誉之为“为民族流血之伟人”。同年，《汉声》载有《陆沉痛》传奇，描写史可法死守扬州、兵败殉难的懿行义烈，反复说明“种族”之义，号召国人高标义帜，“振起天声，廓清故宇”⁴。

清末，对于郑成功的叙事论述，数量之多，分量之重，是其他“民族英雄”所不能比的。1903年，《浙江潮》连载《中国爱国者郑成功传》长文。同年，柳亚子也在《江苏》发表《郑成功传》一文⁵。1904年的《中国白话报》也发表了白话文的《中国排外大英雄郑成功传》。除此之外，清末所写诗文中涉及郑成功的也有很多。如《国民日报》即收录咏赞郑氏的长诗二首：剑公所撰《郑成功》和慈石所撰《读郑成功传》。1906至1907年间，有署名“浴日生”者于《民报》分期刊出《海国英雄传》历史剧，虽完成未及一半，但作者已于序言中肯定：“夫自庄烈殉国，鞞鞞入关，其不愧黄帝子孙，泣血誓师，不共天日，与逆胡抗战，卒据台湾一片干净土，延明祀于二十余稔者，其吾国英雄郑成功之力也”⁶。1910年，《民报》复载《南洋华侨史略》一文，特辟专章以叙郑成功据台抗清史事。

自然，汉族的历史并非全是光荣的战史和辉煌的成就，民族战争中的失败和耻辱也是革命派藉以唤醒汉族同胞的手段。1907年，《民报》第十八号起连载《桑瀚遗征》，以宋明忠臣义士的事迹来鼓吹排满⁷。共辑《钱谦益致瞿文忠公蜡丸书》、《陈鉴哭卧子陈公文》、《刘均杨娥传》（第十八号）、《陈卧子报夏文忠公书》（第十九号）、《陈卧子徐文靖公殉节书卷序》、《陈卧子袁烈妇传》、《陈卧子玄丝传》（第二十号）、《陈卧子皇明殉节光禄大夫太子太保吏部尚书虞求徐公行状》（第二十一号）、《夏存右大哀赋》（第二十三号）。《民报》第十九号《本社特别广告》二说：“本社自二十期起，改定篇次，专以历史事实为根据，以发挥民族主义，期于激动感情，不入空漠。海内外志士如有谙于明末佚事及清代掌故者，务祈据实直陈，发为篇章，寄交本社。又，宋季、明季杂史遗集，下及诗歌、小说之属，亦望惠借原书，或将原书钞录，寄交本社，以资采辑，汉族幸甚”。

¹ 常恒芳，“记安庆岳王会”，《辛亥革命回忆录》（四），中华书局1963年版，第438-441页。

² 丁守和，《辛亥革命时期期刊介绍》（第二集），人民出版社1982年版，第230-231页。

³ 汉儿，“为民族流血史可法传”，《江苏》第6期，第71-81页。

⁴ “陆沉痛传奇”，《汉声》第7、8期，1904年。

⁵ 亚庐（柳亚子），“郑成功传”，《江苏》第4期，第61-71页。

⁶ 《民报》第9号，第113页。

⁷ 陶成章在“桑瀚遗征序”中说：“中原板荡，索虏入居，屠戮之余，继以焚坑，公私涂炭，文献荡然。……迩来东欧化东行，求学之士，往往土苴其朔，后生小子，于故书雅记，乃至百不窥一，何怪其民族思想之销沉哉！”可见，是借历史唤起汉族的民族意识，以求排满。

这种藉读史以培养民族思想之理论，遂成为清末革命者所趋。鲁迅说，东京留学生中有一部分人，“专意搜集明末遗民的著作，满人残暴的记录，钻在东京或其他的图书馆里，抄写出来，印了，输入中国，希望使忘却的旧恨复活，助革命成功”¹。一时间反清英雄们的传记、反清思想家的文集、太平天国的战史、清军入主中原的痛史、各种历史古籍和珍贵的照片画像，充斥于留学界。如《广州三日记》、《嘉定屠城记》、《亡明流血史》、《亡国惨史》、《大明亡国痛恨史》、以及明末清初反清思想家顾、黄、王所著的《明夷待访录》、《原君》、《原臣》、《黄书》等都翻印出来，广为散发。国粹派的黄节有感于国家种族之濒临灭亡，发愤作《黄史》，全书网罗历代节烈士凡一百八十人，实际成传者二十人。陈去病则刊有《明遗民录》一书，搜罗典籍至数万卷，所传人物，分省论次，气势尤为博大。还有马叙伦的《啸天庐搜幽访奇录》、刘师培之《刊故拾遗》、庞树柏之《龙禅室摭说》等笔记杂志，也都记述了大批宋明人物的佚行遗烈²。

三、“汉奸”痛史

除了异族与汉族是仇敌外，还有就是汉族内部的“汉奸”与非汉奸之分了。为了声讨国内“汉奸”助纣为虐，对历史上臭名昭著的“汉奸”进行鞭斥也是当时宣传的一个方面。

早在1903年，章士钊就写了一篇《汉奸辨》来辨明真正的“汉奸”。作者认为，汉人与外人皆有称“汉奸”者，其中必有混淆，故应辨明何种是真正的“汉奸”。“所谓真汉奸者，助异种害同种之谓也”³。这自然是站在本族汉人的立场上而言的。对于满人所谓的“汉奸”，“乃汉族中之伟人硕士，即为爱同类之故，甘心戎首，虽牺牲其身而不顾”⁴。

1906年《汉帜》创刊，其《驱满酋必先杀汉奸》一文回顾了中国历史上的“汉奸”，只要是与非汉族人交往的，一概骂倒：远自商周，周幽王被犬戎所杀，实为“汉奸”之“召戎伐周”，而“申侯鄙人为中国第一次卖汉之奸也”⁵；周末狄人灭卫，也是卫人反戈助狄所致。

汉代高祖平城之败，作者以为是“韩王信之为冒顿助”；汉武帝时李陵之败，实“管敢”为单于报信所致；苏武被羁留，则是卫律贪封而谋；匈奴一再犯边，赵信屡为计划；王昭君嫁胡，是一画工所陷害，“石显毛延寿尤为无形之汉贼”。

五胡乱华，“汉奸”尤多。有司马颖之参北单于丞相事；孔苌之效命刘渊；有徐光、张宾为石勒谋；有王济、高诩为慕容鲜卑谋；有吕婆楼为氏人符氏荐贤、王猛为之整军、李威为之议政；于是胡祸蔓延，成南北分朝之惨局。北魏拓拔珪之所以能统一北方，实有李先教之读书，后孝文帝“以胡人混合我种”，又是薛聪、李冲、李彪、高闾、王肃等人所助，总之，“无一非汉奸”⁶。

唐至五代，遇中国有事，则收胡兵助剿。如高祖欲平群雄，则称臣于突厥；唐玄宗为控制河北，则用安禄山；唐肃宗欲平两京，则征兵回纥；唐僖宗欲讨黄巢，则借军沙陀……所以有唐一代，“举国皆含有通虏性质”，也就无怪乎“虏祸不绝”了⁷。五代亦是如此，为了一己私利，或与契丹结好，或称兄弟，或称子，“为千古中夏之奇辱”。更有一班人如韩延徽、卢文进、乔荣、李崧、冯道、刘昫、张彦泽，等等，为契丹成中原之天子，用心用力，“则是五代以来略胡之辱”。其间只有唐太宗击颉利可汗，周世宗杀汉内奸，而一展汉威，为汉族子孙“得意之举”。结论是：

¹ “坟·杂忆”，《鲁迅全集》第1卷，第318页。

² 参见郑师渠：《国粹、国学、国魂：晚清国粹派文化思想研究》，台北：文津出版社1992年版，第238页。

³ 章士钊，“汉奸辨”，《章士钊全集》第一册，文汇出版社2000年版，第158页。

⁴ 同上。

⁵ 中国史学会主编，《中国的代史资料丛刊·辛亥革命》（二），上海人民出版社1957年版，第172页。

⁶ 同上，第174页。

⁷ 同上，第174页。

“刘黑闥、刘武周、杨国忠者，隋唐之汉奸也；韩延徽、赵延寿、杨光远、杜威、刘崇者，梁晋汉周之汉奸也”；“唐之高祖、玄、肃、僖，五代之朱温、石敬瑭、刘知远、郭威者，三皇五帝之汉奸，而唐太宗则三皇五帝之绳孙”；晋王李存勖因非汉人，为“三皇五帝之杂种也”¹。

有宋一代，有四戎之害，作者认为也是“汉奸”召之。如太祖听信法吏之言，因忌汉将，始有靖康之祸；杨业遭嫉，寇准受谮，张洎被黜，于是夏辽皆成大患；金之通宋，则有童贯、王黼、赵良嗣、蔡京、蔡攸诸小人结金；宋北部失陷，因有张邦昌、刘豫、李昉杜的降金；宗泽为汪黄所阻，岳飞为秦桧所害。

元因得姚枢，而汉人士大夫始有北向者；因得赵复，而北方始知学经讲性理；因得窦默，忽必烈始闻立纲常；因得许衡，而蒙古人始知崇孔孟、立学校、定官制；其他如刘整猷樊城、范文虎叛安庆降、张弘范逼厓山、赵孟兆页附金、等等“媚元诸臣”，“指不胜数”。

清初入关时的“汉奸”主要有：北方的范文程、金之俊、吴三桂、洪承畴。“三藩之乱”时，“汉奸”有广西的孔有德；广东的尚可喜、耿仲明；陕地的赵良栋、张勇、五进宝、孙恩克；楚地的蔡毓荣、徐治都、万正色；闽地的杨捷、吴兴祚、赵贞；浙地的李之芳；粤地的傅宏烈。台湾郑成功割据时，则有汉奸姚启圣、蓝理、施琅、施世骠。川楚白莲教起义时，则有“汉奸”杨遇春、杨芳。太平天国时，则有曾国藩、曾国荃、胡林翼、李鸿章、左宗棠、骆秉章、沈葆楨、彭玉麟、罗泽南“残杀同种”。咸同捻军时，李鸿章、刘铭传、张树声则“再杀同胞”。在政治、文化方面为清首效力者，则有纪昀、阮元、赵中乔、岳钟琪等，“如恒河沙数”²。

到如今，要杀汉奸，必杀康有为、梁启超；必杀张之洞；必杀“庆祝立宪党”、必杀“各官吏之暴者”、必杀“各监督兵官之妖者”、必杀骑墙派。作者认为，“汉奸”与满洲有密切的关系，实已同化于满，所以，现在杀“汉奸”，“谓之杀汉奸也可，谓之杀满人亦可也”³。

再如《民报》所载《虎伥遗恨》，作者署名曰“有妨血胤”，内容也是揭露“汉奸”丑史的。它记录的主要是清初为清平乱时的“汉奸”，有吴三桂、施琅父子、李光地等人。其中，吴三桂“率其丑虏，深入滇黔，穷搜缅甸，弑帝酖后，躬行悖慝”⁴；施琅假托父仇，效忠异族，“负恩郑氏，负恩明室，因以负恩于我中国”⁵；李光地，名为理学名臣，却不知“严夷夏之大防，明春秋之本义”，无气节，少志趣，“行倾险之鄙事，蜡丸告变，甘为猛虎之伥”⁶。

四、汉族灿烂文化——“国粹”

文化的差异是区分民族的重要手段之一。而且，一种民族文化形成后，具有相当的稳定性，又成为联系民族的纽带和保持民族特性的工具。20世纪初，中国国内出现了一些“醉心欧化”的现象。但是，因为当时清政府虽实行“新政”，但对传统文化仍然坚持“中学为体，西学为用”僵硬原则。清廷制定的教育总旨仍是“忠君尊孔尚公尚武尚实五端”⁷。学部规定的教育章程中，依然规定“经学”为必读课目、治学之根本。河南巡抚、湖广总督、湖南巡抚、江苏巡抚等纷纷上奏，要求建立存古学堂以保存“国粹”⁸。在社会生活中，许多政府官员仍然抱着传统伦理纲常不放，更不用说领导下层“开放”和“西化”了。可见“崇洋媚外”之风远未达到狂热的程度。

¹ 同上，第 175 页。

² 同上，第 179 页。

³ 同上，第 183 页。

⁴ 有妨血胤，“虎伥遗恨”，《民报》第 22 号，第 105 页。

⁵ 同上。

⁶ 同上，第 106 页。

⁷ 《清实录（五九）·德宗实录（八）》，中华书局 1987 年版，第 377 页。

⁸ 《清朝续文献通考·学校 14》卷 107，（台北）新兴书局，中华民国五十四（1965）年版，第 8661-8663 页。

中国的国粹思潮，与其说是针对欧化主义而发的，不如说是应乎“排满”革命的需要而发的。革命派直接承接戊戌时代“保国、保种、保教”的余绪，只不过他们的“国、种、教”，专指汉族的而已。他们需要借此来激扬民族精神，以资革命。“为甚提倡国粹？不是要人尊信孔教，只是要人爱惜我们汉种的历史”¹。

1906年章太炎从上海出狱东渡日本，出任《民报》主编，成立国学讲习会，后又办国学报社，自任社长。许多留日青年云集他的门下，听他讲解国学。章太炎也标榜“上天以国粹付余”，在主编《民报》后发表了一系列宣传保存国粹的文章。章太炎把宣传国粹与反清革命联系在一起，使民族的历史文化变成了进行革命的思想武器。于是兴起了一种国粹主义思潮。山西留学生主办的《晋乘》居然把宣传国粹列入他们的“六大主义”之首；《云南》杂志专出《滇粹》以表重视；《民报》也连篇累牍刊出论述国粹的文章，并声明“专以历史事实为根据以发挥民族主义”²。

所谓的“国粹”，就是汉族古代的优秀文化，从先秦诸子到历代思想家、政治家的论著，从音韵小学及典章制度、历史人物、史学文学，等等。所以，革命派所维护的“国粹”，则是原原本本的汉族的族粹。章太炎认为国粹内容有三大类：“一是语言文字，二是典章制度，三是人物事迹”³。显然，国粹派所说的“国粹”是指中国的传统学术，基本相当于现今人们所称的“国学”或“传统文化”。因此，国粹派的最大成就也是学术。

同时，陶成章在东南亚创办《教育今语杂志》，也刊登了大量国粹派的文章。陶成章认为：“环球诸邦，兴灭无常，其能屹立数千载而永存者，必有特异之学术，足以发扬其种性，拥护其民德者在焉”⁴。可见，该杂志也是“以保存国故，振兴学艺”⁵为宗旨，宏扬民族文化。其中所涉及的内容包括：中国文字学、群经学、诸子学、中国历史学、中国地理学和中国教育学，等等。

虽然，国粹派已不同于以往的文化顽固派，不再视儒学为中国文化的全部，也不再以恢复和发扬儒学为最高理想。他们要对中国传统文化加以发掘，结合时代特点，重塑近代中国文化。但是，狭隘的汉民族主义意识，又大大消融了革命者的民主性和进步性。而且，中国的国粹派不愿放弃的“国学”，更多的还是指“儒学”。他们认为“国魂者，原于国学者也。……而国学又出孔子者也。……倡国魂而保国学者，又曷能忘孔子哉”！⁶他们还一再强调儒学的本义是反对专制政权的，只是被封建统治者利用了而已。所以他们呼吁要恢复儒学的本来面貌，重新建立中国的“国粹”：“保全国学，……然尤当亟思改良，不为守旧，俾合于今日情势，而使必不可灭”⁷。也就是说，“黄帝尧舜汤文武周公孔子之学，犹足以长存”⁸。由此不难理解的是，新文化运动兴起时，刘师培办《国故月刊》以对抗新文化。

总之，中国汉民族的心理，很大程度上是基于共同的传统。中国是一个多民族的国家，各民族共同生活在东亚大陆广袤的土地上，经常有民族争端和民族战争发生，所以汉民族很早就形成了大汉族主义的“华夷之辨”，它的区分标准主要不是血缘和地域，而是文化的差异。同时由于地理环境的特殊，处于文化中心地位的华夏文化一直未受到外来文化强有力的冲击，而是不断地“同化”侵入中原的少数民族，这就更加强了汉族固有的文化优越感。国粹派面对自己民族灿烂的古代文化和源远流长的学术传统，就会不自觉地产生历史负罪感。章太炎惶惶然，谓以“国故

¹ “东京留学生欢迎会演说辞”，《章太炎政论选集》上册，第276页。

² 《民报》第19号。

³ “东京留学生欢迎会演说辞”，《章太炎政论选集》上册，第276页。

⁴ “刊行《教育今语杂志》之缘起”，《陶成章集》，第451页。

⁵ “《教育今语杂志》章程”，《陶成章集》，第451页。

⁶ 许之衡，“读《国粹学报》感言”，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，第49页。

⁷ 同上。

⁸ 黄节，“《国粹学报》叙”，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，第43页。

民纪，绝于余手，是则余之罪也”¹。而且，他们更把“传统学术”和“国学”看作立国的根本，是关系民族存亡的头等大事。“学亡则国亡，国亡则亡族”²；“国粹存则其国存，国粹亡则其国亡”³。正是由于如此强烈的文化守成心理，才促使他们不惜毁家倾产去办刊物，穷困潦倒中仍坚持讲中国的传统学术。他们的爱国热肠是值得肯定和赞扬的。但是，他们又很容易为传统文化中心的保守性所牵制，从而偏离原来预想的轨道。

五、结语

革命派所述历史都是以汉族史为中心，这与中国传统的正统观有着紧密的联系。这种局面实际上延续到了建国以后的很长一个时期。民族史学者刘先照先生曾著文批评这一现象，“古代民族如匈奴、突厥、契丹（辽）、女真（金）、蒙古（元）、满（清）等族所建国家，是‘中国’还是‘外国’？建国以前，史学界占统治地位的观点，把他们作为‘外国’。建国以后，用新的观点看问题，大多数同志都把它们作为中国国内民族了。但现在把它们看作‘外国’的观点的影响存在，而且甚大。……例如一九八〇年再版的一本有名的通史就不止一次地说：蒙古‘侵入中国’。最近中央人民广播电台播送的一篇小说也说是‘蒙古人侵略中国’。有的同志还坚持认为，匈奴、契丹、女真、蒙古等是‘外族和外国’。这种观点不能说是正确的”⁴。所以，姜义华教授说：“真正的中国通史，应该是中华民族（56个民族）共同的历史，而不仅是汉族通史”⁵。

其实，人类社会进入近代以后，新的类型的民族也产生了。比如“中华民族”、“美国民族”，这些民族大都带有很强的政治色彩，可以说本身也即政治的产物。“政治民族”只是民族与政治相联系的方式，或者说是民族在现代世界中赖以生存的外壳。在政治民族体内，往往包含着不同的文化民族，也就是说存在着不同的民族文化。

虽然，民族国家也一直在国内加强政治民族认同的宣传和“缔造”，从而强化一个国家民族的形态。但这在目前的情况下，是难以在短期内实现的。而且，他的必要性也越来越受到人们的质疑。正如著名社会学家费孝通先生1988年在香港中文大学的泰纳讲座上所说：“我把自己从事民族研究的体会写出来，用‘中华民族多元一体格局’这个概念来解释中国民族研究中的历史和文化特征。我的用心其实十分简单，就是试图指出，在新的国家建设当中，我们必须注意到民族与民族之间、文化与文化之间的那种‘和而不同’的关系”⁶。

¹ “章太炎癸卯口中漫笔”，《国粹学报》第1年，第9期。

² 黄节，“《国粹学报》叙”，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，第43页。

³ 许守征，“论国粹无阻于欧化”，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，第52页。

⁴ 刘先照、韦世明，《民族文史论集》，民族出版社1985年版，第266页。

⁵ 严明，“姜义华教授访谈录”，《历史教学问题》1998年2月。

⁶ 费孝通，“百年中国社会变迁与全球化过程中的‘文化自觉’”，《求是学刊》2000年第6期。

【论 文】

民族国家的观念与中国实践¹

吴 飞

一、从世俗国家到民族国家

民族国家，一般被认为是现代世界基本的国家形态。有人指出，我们经由日文把 nation-state 翻译成“民族国家”是一个错误，因为这个概念所指的并不只是“单一民族的国家”，而是“世俗国家”。确实，nation-state 的含义并不只是单一民族建立的国家，而且是摆脱了神权枷锁的主权国家。不过，对这个概念的误解，并不是从它的日文翻译或中文翻译开始的。在第一次世界大战前后民族觉醒的浪潮中建立的很多国家，就已经把 nation-state 理解成了“单一民族的国家”。日文和中文的理解，只是当时世界范围内对这个概念的普遍理解的一个延续，而不是因为日本人和中国人特别地误解了它。

在欧洲早期现代，随着世俗王权的强大和宗教改革的推进，nation-state 也逐渐形成了。当时民族国家的主体，确实不是 20 世纪意义上的族群概念。不过，由于世俗方言的兴起，以及新教各教派的形成，也就形成了单一语言、单一教派、世俗王权至上，这样三位一体的 nation-state，来对抗罗马教廷拉丁语的神权统治。这些国家的公民，也就逐渐形成了各自的民族，而这样的“世俗国家”，也就慢慢可以被理解为“民族国家”了。

这一点尤其可以在 19 世纪末德国完成统一的过程中看到。随着拿破仑的战争以及普鲁士帝国的逐渐强大，以前极为分散的德意志各邦的民族意识日渐兴起。但把这 100 多个小邦国统一成一个国家不仅在政治上不是易事，在理论上要说服每个邦国的公民也需要大量的工作。因此，当时德意志的考古学家、人类学家和民族学家所做的一个重要工作，就是研究看上去非常不同的各个小邦国人民之间的共同性，然后把他们塑造成统一的德意志民族，从而成为国家统一的基础。虽然这些学者的工作在大多数邦国是成功的，但在奥地利这个与德意志民族有明显亲缘关系的人群中，却始终未能建立起民族认同。德意志的统一，既是德意志强大的现代世俗国家的建构，也是德意志民族的形塑过程。

所以，虽然 nation-state 指的不只是民族国家，但这种世俗国家确实是经常建立在单一民族基础上的民族国家。这个并不是绝对的误解。因此，现代中国人在接受这个概念的时候，其实还是准确把握了 20 世纪初西方世界对它的基本理解，其所缺的部分只是未能了解这个概念形成的复杂历史过程，无法洞彻从世俗国家到民族国家这一历史过程的思想史意义。但这一点，是现代中国在接受很多西方观念时所犯的通病，比如无法理解自由民主背后的思想内涵，无法看到现代科学背后的人文意义，等等，这都是要假以时日，慢慢探索和澄清的。

二、民族国家与多民族的现代国家

既然 nation-state 并不内在地意味着单一民族的国家，那么，在现代西方，就完全可能形成非常不同的国家建构模式。事实正是如此。即使在西方，单一民族国家也并不是唯一的现代国家形态。

我们姑且不说严格意义上的民族国家基本上不存在，很多国家的现代性建构过程也并不符合在单一民族的基础上建立世俗国家这一路向。比如率先崛起的英国，可以说是现代世俗国家的典

¹ 该文章源自《文化纵横》2009 年第 6 期。

范。虽然我们一般也把它当作以英格兰民族为主体的民族国家，但且不说它早就吞并了威尔士和爱尔兰这样的异民族，而且在它走向现代国家的关键时刻，英格兰与苏格兰形成了联合王国，这一多民族的特性甚至体现在了它的国旗上：两个十字架的交叉代表了两个基督教国家的联合。更不必说拥有众多殖民地的大英帝国，当然不是一个单纯意义上的民族国家。

以欧洲移民为国民主体的美国更不是单一民族的世俗国家。美国建政之初，联邦党人和反联邦党人之间的那场争论，多少就和这个问题相关。究竟是建立小型的道德共同体，还是建立容纳多民族、多宗教，甚至多语言的众多群体，建立一个庞大的现代帝国，正是联邦党人和反联邦党人争论的焦点之一。要打破启蒙思想家所谓民主制不可能在大国实现的断言，建立一种前所未有的国家形态，就必然包容不同的信仰、文化和民族背景。美国的成功为现代国家创造了一个崭新的模式，与在单一民族的基础上建立自由民主的世俗国家的传统已经非常不同。而具有讽刺意味的是，恰恰是美国这个多民族、多文化混杂的大帝国，反而逐渐变成了西方自由民主的代言人。难怪托克维尔要特意远渡重洋，去研究民主在美国安家后究竟变成了一个什么样子。

超越民族国家的模式，其实并不只是英美政治思想的发明，而且代表了现代西方政治理想的一个更高境界。这种超越多少类似于当年罗马帝国对城邦制度的超越。在希腊罗马的古典城邦，像柏拉图和亚里士多德这样的思想家也和启蒙思想家一样，认为大国不可能实行真正的民主。希腊人普遍认为，文明人的生活只有在狭小的城邦中才有可能，像波斯和埃及那样的大国，只能是野蛮人。但是，随着亚历山大对城邦模式的打破，以及后来庞大的罗马帝国的崛起，城邦制不仅无法维持它的政治安全，而且根本就无法存在了。基督教的兴起和传播，也打破了民族宗教的形式，为跨民族的大帝国提供了意识形态。

到新教改革的时候，庞大的天主教会重新分裂为各自为政的新教派别，并与世俗政治体结合，于是有了建立世俗的民族国家的要求。像英国的亨利八世成立圣公会，就是一个典型的例子。不过，从天主教会分裂为新教教派，这并不是回到基督教之前的民族宗教。每个新教教派都有普世的宗教要求，只是因为没有足够的力量而不得不把自己限制在狭小的民族国家之内。因此，圣公会的英国仍然愿意与天主教的苏格兰联合。

正是因为基督教文明的这种普世要求，哪怕是到了今天，欧洲人不仅不满足于民族国家的模式，而且试图统一欧洲，恢复罗马帝国的光荣。美国人之所以从一开始就不满足于民族国家的模式，当然也是因为这个建立现代新罗马的迷梦。美国之后，加拿大、前苏联等国家采取的都是这一模式。

三、从“五族共和”到五十六个民族

中国建立现代世俗国家的任务，恰恰与革命党人的排满思想同步发生，于是就很容易接受民族国家的概念中的民族主义成分。随着清王朝的覆灭，排满的热潮渐渐消退了，“驱除鞑虏”的口号也逐渐被更理性的“五族共和”思想取代，但民族国家的理念依然延续了下来。民国时期的民族学受德国影响不小，其基本倾向就是，从中国传统的宗法思想出发，试图将汉、满、蒙、回、藏五族比附为同一宗族的不同分支。于是，蒋介石在《中国之命运》中说：

“四海之内，各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻。《诗经》上说：‘文王孙子，本支百世’，就是说同一血统的大小宗支。《诗经》上又说：‘岂伊异人，昆弟甥舅’，就是说各宗族之间，血统相维之外，还有婚姻的系属。古代中国的民族就是这样构成的。所以在这个时候，中国全体的国民，都有他‘四海之内皆兄弟也’的崇高的伦理观念与博大的仁爱精神，决不是徒托空言的。”

陈伯达在批判此书时指出：“民族血统论，本来是德、意、日法西斯主义的糟粕，德、意、日法西斯就是拿这类怪论去作为进行侵略全世界的工具的。不料蒋先生也以血统立论，实属怪事。”

这一批评虽有其政治上的目的，但他指出国民党的民族政策与德、意、日的民族国家路向更加接近，却是实情。

共和国建立之后，则采取了另外一条路线，就是学习苏联的经验，通过细致的民族识别，把本来差别也许很细微的族群区分成不同的民族，最后确立了五十六个民族，实行民族区域自治的政策。

这种通过苏联学来的模式，就是多民族并存的现代国家模式，是与单一民族国家不同的一种现代国家模式。虽然这一模式不无它的问题，但总体而言，苏联后来的诸多民族问题，在中国并没有出现。之所以如此，是因为我们所学习的并不只是欧洲的多民族国家模式，而且中国文明继承了几千年处理民族问题的基本模式，也就是费孝通先生所说的“多元一体格局”。

应该说，无论国民党的“五族共和”，还是共产党的“民族区域自治”，都既从现代社会的国家建构中寻找支持，也从中国历史上寻找资源。凡是异族入主中原，官修史书总要把该族的祖先说成是黄帝的某个子孙，因故窜于夷狄，所以这个民族只不过是华夏民族的一个分支；这就是国民党宗族论的古代资源。但“民族区域自治”的背后，却是“夷夏之辨”的更深层含义。

四、夷夏之辨与多元一体格局

古代圣人向来重视夷夏之辨，但对这个问题的理解非常不同。很多时候，“夷夏之辨”被理解成了族群之间的问题，好像这就是汉族与其他民族之间的斗争，如吕留良所谓“华之与夷，乃人与物之分界，此乃域中第一义”；但若从历史的角度看，则夷夏之辨重视的是礼乐文明，而非血统或族群。孔子作《春秋》所推崇的尊王攘夷，乃是“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。”唐代的程晏更明确指出：“四夷之民长有重译而至，慕中华之仁义忠信，虽身出异域，能驰心于华，吾不谓之夷矣。中国之民长有倔强王化，忘弃仁义忠信，虽身出于华，反窜心于夷，吾不谓之华矣。”历史上各民族的融合并不是以一个主流族群吞并各少数民族，而是以礼乐文明统合各个民族。在历史上逐渐形成的“汉族”，并不是因为血统的同源，而是由于文化的融合。所以当年进入中原的匈奴、鲜卑、契丹、女真等民族，就慢慢融合成了统一的民族。

我们也不能把儒家礼乐文明理解为汉族的民族宗教或民族文化。它是中华民族的一套文明框架，在它之下可以容纳各种文化形态和宗教形态。佛教在中原地区兴盛起来，也并没有使佛教徒不再是汉族；今天的很多汉族人成为基督徒，也不妨碍他们仍然是汉族。甚至，在儒学传播的其他地区，像日本、朝鲜，也自称为“中华”、“华夏”。把汉族当成一个与其他民族并列的族群，只是在有了现代民族观念之后的一种强行划分。

今天的中国，当然已经不再只是古代儒家文明的承载者，而是在中华文明的框架之下，吸收了大量的现代文明建立起来的一个现代世俗国家。它并不是以“汉族”这个族群为国民主体的单一民族国家，而是可以容纳多元民族、多元宗教的一个文明和政治实体。在这个政治实体之下的各个民族，都可以享受和进一步创造共同的礼乐文明，也可以维护和发展各自独特的民族文明；但在政治层面上，各民族都只有一个忠诚的对象，那就是中国。

中华文明向来有普世性的天下诉求，这与基督教文明的普世精神有相似之处，但也有重大区别。西方现代文明在建立诸多民族国家的同时，仍然要通过政治、军事、经济等办法重温罗马帝国的普世旧梦。但中华文明从来就没有把自己完全陷入民族国家的狭小局面；其普世理想更不是通过征服与兼并完成的。而今，中华文明在进入现代世界之后，通过西方现代国家的政治模式，艰难但基本上成功地继承了“多元一体格局”中的普世理想。虽然现代中国还有很多重大理论和现实问题没有解决，现代中国的文明框架也并未完全安顿下来，但有一点是肯定的：这样一个现代大国，没有必要，也不可能使自己或其中任何一个族群缩回民族国家的模式。

（作者为北京大学 哲学系 副教授）

【论 文】

鲁迅与 20 世纪维吾尔族知识分子的文化认同

——鲁迅及其作品在维吾尔族中的译介及传播过程研究

姑丽娜尔·吾甫力¹

一、问题的提出

在新疆各民族文学研究领域，特别是非汉语书写领域，探讨鲁迅对新疆多民族文学的影响、对鲁迅及其作品的译介研究已开始初具规模，逐步填补了“鲁迅与中国现代少数民族文学”这一研究领域的空白，但这些相关论述和研究成果，由于是使用非汉语书写和印刷并没有能够在中国主流学术界引起广泛关注。因此，对于鲁迅在新疆各少数民族知识分子中的译介和在各族民众的传播及其文化影响的研究，以鲁迅精神为标识的鲁迅精神对中国少数民族知识分子的影响研究问题，一直没有能够得到应有的重视和挖掘。

1985 年中国少数民族地区的第一个鲁迅研究会——新疆鲁迅研究会正式成立，标志着中国少数民族地区的鲁迅研究学术的发展。在新疆鲁迅研究会的成员中，特别值得一提的是维吾尔族著名翻译家托呼提·巴克，这位德高望重的维吾尔族学者终其一生，孜孜不倦翻译鲁迅作品，潜心研究鲁迅达 60 余载，相继出版了翻译作品《鲁迅杂文书信选》（1990 年，37 万字）、8 卷本《鲁迅文集》维吾尔文译本（2006 年）以及鲁迅作品的 15 个单行本。托呼提·巴克本人也由于自己一生与鲁迅的心灵交流和精神追随，不仅成为新疆地区的鲁迅研究专家和鲁迅作品翻译家，而且还在自己的文学创作中秉承了鲁迅风骨，被维吾尔学术界誉为“能读懂鲁迅灵魂的人”，也被维吾尔民众誉为“鲁迅的维吾尔族传人”。

新疆远在祖国的西北边陲，但是自汉代以来就与中原文化有着密切的交往。在清朝特别是 1884 年正式建省之后，新疆的社会、经济和文化发展与中原地区的联系与交流日益密切，更加紧密地融入中华民族大家庭，并在抗日战争时期成为抗战的重要后方。我们在认识和研究这一历史发展的进程时，除了关注行政、经济等方面新疆与中原地区的交流和一体化之外，对文化方面的交流以及文化交流对新疆各族在深层次建立对中华民族的文化认同与政治认同方面所发挥的作用，也是不可忽视的。

从这个意义上来看，维吾尔族学者翻译、研究鲁迅作品，通过维吾尔文字向新疆各族介绍鲁迅作品和中原文化，并自觉地将鲁迅精神融入自己的文学创作中，这一典型个案足以说明，鲁迅与新疆少数民族文学之间的关系已经不仅是一个亟待研究的文学现象，需要我们认真研究和整理，而且也雄辩地说明了新疆各族（包括维吾尔族）在文化方面与中原地区和祖国大家庭之间的血肉联系。

本文试以鲁迅在 20 世纪维吾尔族知识分子中的译介、传播过程为依据，阐述 20 世纪维吾尔族知识分子自觉构建中华民族文化认同的心理轨迹，希望这一介绍与研究能够对当前中华民族多元一体格局的巩固、对“弘扬中华民族文化，建设中华民族共有精神家园”和建设和谐社会提供一定的理论依据，同时也对中国各少数民族文学研究自觉地融入中华民族文学的整体框架和历史进程做出尝试性探索，在此基础上可以总结中国少数民族知识分子作为一种特殊的群体在对中华民族文化认同构建中所发挥的重要作用。

¹ 作者：姑丽娜尔·吾甫力，维吾尔族，中国社会科学院民族文学研究所博士，复旦大学中文系博士后，教授，硕士生导师，现任教于新疆喀什师范学院。

二、鲁迅及其作品在 20 世纪维吾尔知识分子的传播和影响过程

1. 鲁迅及其作品在维吾尔族中的传播途径

鲁迅及其作品在新疆地区的早期传播和介绍有两个途径：一是 20 世纪 30 年代鲁迅作品和汉族知识分子出版的汉文出版物在新疆知识界的传播，这在当时是最主要也是影响较为深远的传播途径；另一个是 20 世纪初期苏联对鲁迅作品的翻译介绍及其研究的俄文出版物，这些出版物对当时留学苏联的维吾尔族知识分子产生了影响，当他们将这种影响带回新疆后，进一步扩大了新疆各民族知识分子对鲁迅作品的了解和认识。

自 1933 年以来，中国共产党的优秀分子如邓发、林基路、陈潭秋和毛泽民等人来到新疆，积极开展革命活动。1934 年 8 月，在何雨竹等进步知识分子的倡导下，盛世才政府批准成立了群众性的政治团体“新疆民众反帝联合会”。反帝联合会创设了平民学校，在各地开展文化工作，开办印刷厂，出版各种进步书籍、报刊及各种杂志。在抗日战争全面爆发后，新疆民众反帝联合会结合国内国际形势的发展，先后出版了《反帝战线》、《新疆青年》、《新疆妇女》等刊物，开展了声势浩大的反帝爱国宣传教育活动和支援抗日前线的运动。

同期，在新疆工作的中国共产党人也为发展新疆各民族的现代文学事业做了大量工作。1939 年初，著名爱国人士、《生活周刊》创办人杜重远应盛世才之邀来到新疆工作。在此之后，我国著名文学家茅盾、著名马克思主义翻译家张仲实、著名经济学家沈志远、著名报人萨空了等人陆续随杜重远来到新疆。在杜重远出任新疆学院院长后，这些进步人士都被请到新疆学院讲课，大大提高了该校的学术声誉和教学质量。同年 8 月，著名演员赵丹和一批进步的文艺工作者抵达迪化（乌鲁木齐），进一步促进了新疆文化艺术活动的开展。¹他们将内地的进步的文学艺术思想带到新疆，也把当时全民抗战的气氛传播到了新疆各地。1938 年南疆伽师县和英吉沙县举行的抗日募捐在一个月分别募集捐款喀银票各 60 余万两。至 1941 年，新疆各界募集的抗日捐款由新疆反帝会用来购买飞机 10 架，皮大衣 20 万件及汽车、机枪和药品等（马树康，2002：100）。与此同时，许多维吾尔族青年诗人和作家深受其影响，创作了许多优秀作品，激励人民积极参加抗日爱国运动，反对卖国投降及国民党反动派的暴政。

在这一历史时期，新疆日报社也是中国共产党人开展工作的一个重要阵地。“王小川等 10 多名中共党人分别负责采稿、编审、出版等部门的工作，使《新疆日报》在宣传抗日救国和革命思想、介绍和转载中国共产党领导人的文章、讲话方面发挥了重要作用。报社印刷厂还印刷了一批马列主义毛泽东著作，为推动新疆社会政治的进步做了大量工作。”²在《新疆日报》发表各类文章中，也包括这些共产党人对鲁迅著作和当时全国各地抗战文学、艺术和音乐作品的介绍。

维吾尔族著名学者，后来被维吾尔族知识分子称做鲁迅作品翻译专家并誉为“鲁迅的维吾尔传人”³的托乎·提巴克，当时就是在《新疆日报》的引导下，开始知道鲁迅、逐步了解鲁迅、并动手翻译鲁迅作品的，对鲁迅作品和为人的崇敬，使他把自己的一生都与鲁迅和鲁迅研究结合在一起。

托乎提·巴克是第一次从《新疆日报》的一位汉文编辑口中得知鲁迅及其作品的⁴。当时，茅盾先生担任新疆学院教育系主任、新疆文化协会会长等职务，他在新疆开办了多种讲座和讲演，就当时抗日战争的形势、繁荣发展各族人民文化建设问题、发展无产阶级革命文学和艺术问题展

¹ 参阅白振声、（日）鲤渊信一等编著，《新疆现代政治社会史略》，北京：中国 1992 年版社会科学出版社，1993 年版，278 页。

² 厉声主编，《中国新疆历史与现状》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2003 年版，160 页。

³ 见新疆喀什地方杂志《喀什噶尔》（汉文）（2007 年 3 期），20 页。

⁴ 笔者 2006 年 8 月与托乎提·巴克老家的访谈记录。

开宣传和讨论，其中也包括对鲁迅及其作品的介绍。托乎提·巴克经常去聆听这些讲座和演讲。因此，鲁迅及其作品之所以在新疆各民族当中得以传播，首先要归功于《新疆日报》这样具有重要影响的报刊以及茅盾等一批进步爱国知识分子的介绍和宣传。

1939年10月19日是鲁迅逝世3周年纪念日。为此，茅盾先生在新疆主办了专题的“鲁迅讲座”，并与11月7日在《反帝战线》上专门发表了《在抗日战争中纪念鲁迅先生——鲁迅先生逝世三周年纪念》一文。1940年秋，林基路担任新疆学院教务长。在他的主持下，举行了纪念鲁迅先生逝世4周年活动。参加这些活动的维吾尔族青年知识分子，不仅进一步了解了鲁迅，而且在与这些共产党人和进步学者的接触中，思想政治觉悟和汉语水平逐步提高。托乎提·巴克就是因这些活动的感染开始产生了学习汉语和翻译鲁迅的作品的强烈愿望。

受茅盾先生等人对鲁迅先生的宣传的影响和鼓舞，维吾尔族著名现代诗人鲁特富拉·穆塔里甫(Lutpulla Muttelip, 1022-1945)¹在1942年9月30日的《新疆日报》上撰文说：“普希金的欧根·奥涅金、高尔基的保尔·弗拉索夫、鲁迅的阿Q、矛盾的吴荪甫是文学作品中创造人物形象的典范之作”²，由此可知当时维吾尔族知识分子对鲁迅作品和其它中国现代作家作品的了解程度。不仅如此，鲁特富拉·穆塔里甫还亲自为鲁迅塑了雕像，由衷地称赞鲁迅是“了不起的文学家、是我们的高尔基”。当时的这些进步维吾尔族知识分子对祖国和中华民族有着强烈的认同，鲁迅被他们誉为如苏联的高尔基那样的中华民族的最杰出的文学家。

由于地域和文化的接近，维吾尔族很早就接受了俄罗斯及前苏联作家作品的影响，特别是高尔基在维吾尔族现代作家中具有很大影响。作为20世纪40年代维吾尔族知识分子代表的诗人鲁特富拉·穆塔里甫，将鲁迅与自己心目中最伟大的作家高尔基相提并论，盛赞鲁迅为“我们的高尔基”。体现了20世纪40年代维吾尔族知识分子对鲁迅及其作品的评价和认可，同时也是维吾尔族知识分子对中华民族文化的心理认同的标志。

同样是在1942年，维吾尔族另一位诗人艾合买提·孜亚依(Ahmat Zayyi 1915-1989)在自己创作的歌剧《热比亚与赛丁》(1242)中就已指出：“热比亚与赛丁的爱情故事是由一个中国的维吾尔族诗人写成并流传给我们。”³这是中华民族面临日本帝国主义侵略这样事关民族生死存亡的危机关头，维吾尔族知识分子做出的心理归属的选择。这与鲁特富拉·穆塔里甫对鲁迅的认同、托乎提·巴克开始积极学习汉语为日后的鲁迅作品的翻译和传播做出贡献的意义是一样的。因此，当我们说到维吾尔族知识分子对鲁迅作品的翻译和研究时，不仅仅是对鲁迅个人气质、作品风格以及创作技巧的高度评价，而是在那个时代维吾尔族知识分子通过认识和了解鲁迅，这对以鲁迅为代表的中华民族大家庭的政治认同和对中华民族的文化认同。这是日后鲁特富拉·穆塔里甫、托乎提·巴克、乌提库尔等一大批知识分子共同的精神品质。

¹ 黎·穆塔里甫(Lutpulla Muttelip, 1022-1945)是20世纪在中国共产党的培养下成长起来的著名维吾尔族爱国诗人，是维吾尔现代文学的一面旗帜。为了扩大抗日民族统一战线，陈潭秋、毛泽民、林基路等一大批优秀的共产党人到新疆开展工作。穆塔里甫当时就读的省立师范学校和后来工作的新疆日报社的主要领导工作都是由共产党人担任。在中国共产党人的领导下，新疆各族人民展开了轰轰烈烈的抗日救亡运动，这对穆塔里甫思想的提高和创作风格的形成产生了决定性影响。这时穆塔里甫的创作正值黄金时期，他写下了许多优秀的诗作，如《给岁月的答复》、《直到红色花朵铺满宇宙》、《五月一战斗之月》、《当突破黑夜，留下足迹的时候》等。他于1938年创作的《中国》，是他的代表作之一。他还创作了剧本《战斗的姑娘》、《奇曼古丽》、《暴风雨后的太阳》、《青牡丹》、《萨姆萨克阿哥要发脾气》，并根据维吾尔民间叙事长诗《塔伊尔与佐赫拉》编写了一部歌剧，还亲任该剧的导演和男主角。这些剧作上演后在群众中引起强烈反响。由于他积极从事革命活动，他的诗歌和剧作对国民党反动政府的猛烈抨击和在群众中的号召力，1945年他被国民党反动派杀害，年仅23岁。1952年8月，毛泽东主席签发了给黎·穆塔里甫家属的《革命牺牲工作人员家属光荣纪念证》，对黎·穆塔里甫给予高度评价：“黎·穆塔里甫同志在革命斗争中光荣牺牲，丰功伟绩永垂不朽……”

² 新疆喀什地方杂志《喀什噶尔》(汉文)(2007年3期)，26页。

³ 艾合买提·孜亚依，《阿合买德·孜亚依作品选》(维吾尔文)，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1987年版，29页。

那些亲历了日本帝国主义的侵略、国民党反动派的蹂躏和新中国成立后人民当家作主这样翻天覆地变化的知识分子，通过自己的文学翻译和文学创作，将这种认同感化作责任感和使命感，一生孜孜追求。即使后来他们中的一些人与全中国各族知识分子一样，曾遭遇“四人帮”的迫害，但依然坚持自己对党和人民的信念、坚持对社会主义祖国的信念。因此，我们说在少数民族知识分子的心底深层，“鲁迅精神”不仅仅是鲁迅个人的或者是中国某个民族的精神标识，而是超越中国单一民族之上的中华民族整体精神气质的象征。鲁迅的忧患、鲁迅的愤慨和他的傲骨，在反对帝国主义侵略、维护祖国统一的历史发展进程中，已经成为中国各民族知识分子的共同追求。

鲁迅作品在新疆传播的第二个途径，是当时苏联的影响。苏联文学界在20世纪初已经兴起了对鲁迅作品的翻译，这些俄文译作和相关的鲁迅研究成果在20世纪30年代开始传入新疆。20世纪30年代初期，从苏联流传至新疆的维吾尔、哈萨克、乌兹别克语的书籍中，就有鲁迅的小说。当时从苏联留学回来的一批新疆各族知识分子也将鲁迅译作带到了维吾尔族人民之中，成为宣传介绍鲁迅的文化使者。其中，从苏联留学归国的维吾尔族著名诗人阿不都哈里克·维吾尔¹阅读了鲁迅的《阿Q正传》后，深受启发，将小说的情节转写成故事讲述给亲友们听，他还在自己的诗歌创作中融入了鲁迅作品的风格，具有鲜明的启蒙意识、忧患色彩自强不息的奋斗精神，被后来的研究者总结为“觉醒意识”，这与他接受鲁迅精神的影响有直接关系。

2. 鲁迅的维吾尔族传人托呼提·巴克六十年的追求

维吾尔族学界以及维吾尔族读者之所以将“鲁迅的维吾尔族传人”这一殊荣给了维吾尔学者托呼提·巴克，正是因为这位学者一生孜孜不倦地翻译鲁迅作品，在自己的心灵和作品中与鲁迅倾心交流，直至他以鲁迅精神作为自己的精神，以鲁迅的追求作为自己的追求。

如上文所述，20世纪40年代起至今，我们可以将托呼提·巴克的精神历程概括为从了解鲁迅、学习鲁迅到翻译鲁迅作品，最终与鲁迅精神合而为一，成为“鲁迅的维吾尔族人”。

托呼提·巴克自1942年开始学习汉语，并尝试阅读鲁迅的作品。1946年他被新疆的国民党当局逮捕入狱，在狱中他从看守那里得到了一本鲁迅的《热风》。这是托呼提·巴克首次真正接触鲁迅的作品。尽管因他当时汉语水平的限制，其中的一些篇目他并不能完全看懂，但这部作品给他打开了一扇认识鲁迅的窗子，鲁迅和他的作品从此开始深深地印入他的脑海。不久托呼提·巴克出狱后，他便四处寻找鲁迅的书并如饥似渴地阅读，他这样记述下当时的心情：“书中那一片片渗透着鲁迅文人风骨和独特见解的文章，深深打动了，从此，鲁迅在我的心坎里扎根了。”²

新中国成立后，托呼提·巴克被调到北京。1953年参加了民族出版社的筹建工作，成为新中国第一代来自少数民族的职业翻译工作者。他开始参与大量把马列经典、毛泽东著作、文学、科技和影视作品从汉语翻译为维吾尔语的工作，这些涉猎广泛的翻译工作为日后托呼提·巴克系统地翻译鲁迅作品奠定了坚实的基础。

1957年托呼提·巴克完成了鲁迅的《呐喊》和《彷徨》的翻译工作，但还没等正式出版，全国整风运动开始，他在这一政治运动中遭到批判。1960年他又因被错划为右派而被捕入狱。在狱

¹ 阿不都哈力克·维吾尔（Abduhalik Uyghur, 1901-1933）出生于吐鲁番的一个富商家庭，其父足迹遍及中亚，谙熟维吾尔古典文学，祖母和母亲能歌善舞，擅长讲维吾尔神话故事和传说。他幼时进经文学学校学习经文和阿拉伯语、波斯语，阅读了大量维吾尔古典文学作品。1916年他随父亲去俄国经商，在一年多的时间里，他学会了俄语。回国后在吐鲁番的汉语学堂学习汉语，以优异的成绩毕业，并取得汉名哈文才。这期间他阅读了汉语古典文学名著《水浒传》、《红楼梦》等，后来又读了孙中山、鲁迅等人的文章、作品。1923年他与一批青年去苏联学习了三年。学习期间他阅读了俄罗斯文学的代表作家普希金、莱蒙托甫、列夫·托尔斯泰、高尔基等人的作品。1926年回国后，开始关注农民的反抗，组建“教育联合会”，捐资办学，选送一批学生到苏联留学。1931年哈密爆发了反对军阀金树仁的农民起义，阿不都哈力克·维吾尔积极联络各方人士参与，由于叛徒出卖，阿不都哈力克·维吾尔等17人被军阀政府逮捕，并于1933年3月被杀害，年仅23岁一笔者。

² 根据笔者2006年8月底对托呼提·巴克老人的采访整理一笔者。

中的那些日子里，据他自己回忆，正是鲁迅的作品给了他生存的勇气，他在狱中如饥似渴地阅读鲁迅作品，从中获取对人生的信心。1962年他虽被无罪释放，但“右派”帽子仍旧没有摘下来，并一戴就是22年。但此后，托呼提·巴克已经将自己的全部时间都用到了鲁迅作品的翻译上。在他的口袋里一直装着自己用浆糊糊成的两个小本子，在一个本子上面写满了鲁迅作品中的格言警句，作为自己行为的准则；另一个本子上则随时记下自己在翻译过程中遇到的问题，以便随时向汉族同事请教。在他内衣口袋的上方，总是佩带着一枚鲁迅先生的头像纪念章。¹

1973年新疆人民出版社成立了“鲁迅作品翻译小组”。托呼提·巴克成为这个翻译小组的主要成员之一，他的翻译作品从此源源不断地得到出版。1976年新疆人民出版社出版了由托呼提·巴克翻译的《阿Q正传》，1977年又以“鲁迅作品翻译小组的名义”，由新疆人民出版社出版了鲁迅的《朝花夕拾》（据托呼提·巴克老人口述，当时出版了维吾尔文新文字和老文字两种版本各5000册）。在此之后，托呼提·巴克陆续完成了鲁迅作品15个单行本的翻译工作。经过几十年继续不断的努力，托呼提·巴克已经翻译完成并出版《呐喊》、《彷徨》、《坟》、《故事新编》、《华盖集》、《华盖集续编》、《野草》《朝花夕拾》、《热风》、《准风月谈》、《花边文学》、《诗文》、《二心集》、《三闲集》、《南强北调集》、《伪自由书》、《而已集》、《且介亭杂文》、《两地书》等维吾尔文单行本。正是由于托呼提·巴克以及其他维吾尔翻译家的共同努力，鲁迅的作品在维吾尔族中迅速传播，在许多维吾尔族干部、知识分子和学生的书架案头都可见到维吾尔文版的鲁迅作品。在许多维吾尔知识分子中，甚至将那些知识广博、思想敏锐且富有正义感和使命感的人赞誉为“像鲁迅一样高尚的人”²。

在我国少数民族当代思想文化发展中，来塑造本族的整体精神形象、价值判断和行为取向等方面，一个汉族作家的作品和人格魅力能够发挥如此重要的作用，在我们思考如何构建一个中华民族共同的文化认同时，这一事例本身就是一个非常值得研究的文化现象。

由于鲁迅作品在出版过程中的多版本特点，这也使得鲁迅作品的各类翻译版本很多，同时也较为零散。1986年，托呼提·巴克又决定在重新修订以前译本的基础上，出版一套完整的维文版的鲁迅文集。1990年，新疆人民出版社出版了维文版的《鲁迅杂文书信选》（37万字），受到了大专院校和广大翻译工作者的好评。由此，托呼提·巴克的身影不断出现在大学课堂和各种文化活动中，在整个90年代，宣传鲁迅和解读鲁迅又成了他的一项新任务，在他的影响下一大批像他一样热爱鲁迅、研究鲁迅的维吾尔族教师、学者以及创作者不断涌现。2006年，经过他的重新校注和翻译，新疆人民出版社出版了维文版8卷本《鲁迅文集》，并在全国第16届图书节上展览。2006年6月，鉴于托呼提·巴克在鲁迅作品翻译事业上的贡献，新疆维吾尔自治区文联召开“托呼提·巴克先生翻译作品研讨会”，对他的翻译成果给以高度评价。

托呼提·巴克在他六十年的翻译生涯中，不仅把鲁迅的作品翻译成维吾尔文，而且通过他对鲁迅精神和鲁迅作品的深刻理解，借助他炉火纯青的维吾尔文写作技巧，深入浅出和生动地向广大维吾尔族民众宣传和诠释了鲁迅作品和鲁迅精神。也正因为如此，他的翻译作品深受广大维文读者的热爱，可以说经过他多年的不懈努力，鲁迅的作品在广大维吾尔族知识分子心中已经生根开花结果。

3. 维吾尔文学中的鲁迅研究与鲁迅精神

1939年茅盾在新疆《反帝战线》上发表《在抗战中纪念鲁迅》，这篇文章正式揭开了新疆各民族知识分子研究和学习鲁迅的序幕，在此之后，新疆各族知识分子的鲁迅研究就再也没有中断过。

1981年，托呼提·巴克撰写了《鲁迅作品在新疆》一文，这表明维吾尔知识分子在回溯20世纪民族文学发展历程时，认识到了鲁迅及其精神已经是维吾尔文学中不能忽视的精神元素。这

¹ 新疆喀什地方杂志《喀什噶尔》（汉文）（2007年3期），26页。

² 在维吾尔族知识分子中这是一个共识，笔者在喀什几次听到老一辈知识分子用这样的称呼。

也是维吾尔族知识分子自觉地将本民族的文学纳入到中华民族文学的整体框架中加以研究的见证。这篇文章引发了在中国各少数民族中发起的“鲁迅与中国少数民族文化”这一重要学术话题，而这一研究专题是由以托呼提·巴克为首的新疆各族学者率先开始的。因此，在我国的少数民族文学研究历史上，托呼提·巴克的这篇论文实际上是新中国成立后各族知识分子对中华民族文化的一个集体认同的标志性论文。

1985年，在托呼提·巴克和其他同志的共同努力下，全国少数民族的第一个鲁迅研究学会——新疆维吾尔自治区鲁迅研究会成立，由托呼提·巴克出任会长。1990年，新疆鲁迅研究会与全国鲁迅研究会联合发起，在新疆召开了“鲁迅与新疆少数民族文化”学术研讨会。1994年，新疆鲁迅研究会出版了《鲁迅与少数民族文化》，进一步扩大了“鲁迅与中国少数民族文化”这一学术话题的影响范围。

1998年，在新疆鲁迅研究会召开的“鲁迅与当代中国”学术研讨会上，新疆鲁迅研究会常务副会长李振坤先生指出：“托呼提同志是维吾尔人民的普洛米修斯！”这不仅是对托呼提本人的高度评价，也是对像他一样，自20世纪初以来，以一个知识分子应有的使命感和责任感自觉认同中华民族文化甚至为此而献身的一大批维吾尔族知识分子（诸如阿不都哈里克·维吾尔、鲁特富拉·穆塔里甫）的精神追求的高度评价。

笔者在2006年8月底对托呼提·巴克的采访中，有两件事至今难忘：一是托呼提先生说到自己在最困难的时期，一家人挤在一间屋子里，屋中只有一张床，晚上睡觉，白天卷起铺盖当作书桌，床底下摆满了译稿。有一天，不知情的小女儿随手拿了一张译稿引火用，被托呼提·巴克看见，他从女儿手中夺下正在燃烧着手稿，情急之下很重的一个巴掌扇在女儿的脸上，小女儿的一只耳朵从此便失去听觉。托呼提先生说到这里眼里噙满泪水。对一个父亲来说，世界上还有什么比女儿更值得珍爱？一个维吾尔族知识分子将自己对鲁迅的精神品质看得如此之重时，这又是怎样一种境界？这又代表了这个民族知识分子整体的怎样一种品质？笔者听完先生的讲述，对维吾尔族老一代知识分子的精神追求油然而生敬意。

还有一件事，也在采访中给笔者留下很深的印象。1979年，托呼提老人在翻译完茅盾先生的《子夜》后，有一次去北京专门探望了茅盾先生，向他请教了自己在翻译中遇到的疑难问题。在谈到文学翻译的问题时，茅盾先生告诉他，对文学翻译来说，最重要的是要表达原作的风格和神韵，在一般所理解的忠于原作的直译中，切忌“字对字、句对句”的翻译，尤其是像鲁迅的作品，应该首先理解鲁迅作品的精神品格和风骨。他感慨地说，茅盾先生不仅是中国文坛的巨匠，也是翻译文学大家。茅盾先生和鲁迅先生身上有一种共同的精神，我们的时代永远需要的正是这种精神！与茅盾先生等文学大师们的密切交流，使托呼提·巴克在他此后的翻译工作中，把对鲁迅作品的翻译研究提高到了各民族对中华民族文化遗产的共同继承这样一个高度上加以把握。这对青年一代维吾尔族知识分子来说，无疑具有积极的引导作用。

鲁迅精神作为中华民族精神核心品格的代表，正是通过托呼提·巴克的翻译和解读，逐步在广大维吾尔族知识分子中产生共鸣。这一事例进一步生动地证明了，虽然各个民族不同、语言不同，生活的地域不同，生活方式不同，但是中国56个民族继承着中华民族共有的精神血脉，这种对于中华民族共同文化的认同，各族文化之间的血肉联系，从鲁迅作品的翻译、传播当中也可以得到相互印证和相互诠释。

三、在中华民族多元一体格局中重新认识鲁迅

托呼提·巴克一生中在认识和学习鲁迅精神方面的顽强追求，他完成的丰硕文学翻译成果和带来的广泛社会影响，以及他的翻译和研究工作在维吾尔族社会文化生活中所起到的重要作用，也向我们说明了少数民族知识分子在加强民族团结、促进民族交流、维护祖国统一方面所能够发挥

的特殊作用。这些知识分子在社会中发出独特的声音，引领公众的潮流。他们的坚定信念和风范，都具有超越民族和地域的共性，这也是鲁迅、萨特、赛义德等知识分子的精神中所共有的东西。

通过上述研究，我们可以说在近代正是鲁迅及其作品激活了业已存在于维吾尔族知识分子心理深层的精神积淀。我们之所以强调托呼提·巴克等维吾尔族知识分子对鲁迅及其作品的翻译、介绍在当代中华民族文化多元一体格局构建中的重要意义，是因为“知识分子作为代表性任务：在公开场合代表某种立场，不畏各种艰险向他的公众作清楚有力的表述。”¹知识分子活动的目的，是为了增进群体彼此间的理解和信任，创造彼此坦诚对话、共同促进知识繁荣和人类精神发展的话语空间。因此，中国各族知识分子在继承和发扬本民族优秀传统文化的基础上，以鲁迅精神为共同的人格标识，追求和维护中华民族共有精神家园，也同样具有促进人类文明与进步的意义。在当代中国，正是应该将鲁迅精神置于这样的背景下来在全国民众中进一步开展对鲁迅的阐释和研究，要凸显出鲁迅精神对中国各民族精神的代表性意义。鲁迅是属于全中国各族人民的，在每一个民族当中开展的鲁迅作品翻译和鲁迅研究，都是对鲁迅整体精神的不同诠释，都在使这种精神趋于完善，并最终成为能够代代相传的中华民族精神的文化核心。随着市场经济的发展和对外开放，如同在沿海地区所发生的一些事件一样，近年来我国的民族关系中开始出现了一些不和谐的因素。因此，在中华民族多元一体格局中来重新认识鲁迅及其价值，这对于各少数民族建立一个对中华民族的文化认同，并在基础上整合出来全中国的鲁迅研究，这对中国文学史、中国民族文化交流史的研究必将会有一个重大推进。

具体到新疆地区的文化建设，从文学研究的角度来考察研究鲁迅在维吾尔族中的译介、影响的途径及特点，对中国的鲁迅研究是一个极有价值的延伸。这也是中国比较文学研究中“鲁迅与中国少数民族文学”这一中国现代文学研究重要话题的一个积极尝试。同时，对中国少数民族文学创作和研究来说，如何自觉地将中华民族的核心价值体系融入自己的创作和研究中，寻求共同的精神财富和精神家园，在各民族的心理轨迹中勾勒清晰的对中华民族文化认同的过程，使少数民族文学真正融入中华民族文化格局，从中确立自己的地位，维吾尔族知识分子近一个世纪对鲁迅的翻译、解读和自我诠释，能够成为一个十分有力的参照。

综上所述，对维吾尔族现代知识分子半个多世纪翻译鲁迅作品、在心理深层自觉接受鲁迅精神影响的过程和途径的研究，可以透视维吾尔族知识分子对中华民族文化认同的精神历程，也会催发我们思考在中华民族多元一体格局及和谐社会构建中，如何发挥少数民族知识精英的作用和重要意义，这也是本文提出“在中华民族多元一体格局中重新认识鲁迅”这一命题的关键所在。

参考文献：

- 陈思和：《陈思和自选集》，广西师范大学出版社，1997。
- 李振坤等：《鲁迅与少数民族文化》，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社，1985。
- 马绍玺：《文化撕裂、文化身份与少数民族诗歌的文化认同》，云南社会科学，2006，3
- 马树康，2002，《百年喀什》，喀什：喀什维吾尔文出版社。
- 赛义德：《知识分子论》，北京：三联书店，2006年版。
- 托呼提·巴克：《怎样翻译》（维吾尔文）。
- 托呼提·巴克翻译：《鲁迅文集》（维吾尔文，8卷），北京：民族出版社，2005
- 托呼提·巴克著：《翻译经验漫谈》（维吾尔文）。
- 王增进：《后现代与知识分子社会位置》，北京：中国社会科学出版社，

¹ 赛义德：《知识分子论》，北京：三联书店，2006年版，17页。

“援助”与“感恩”

马 戎

自 20 世纪 50 年代新中国成立以来，中央在许多方面和领域积极扶助西部地区的发展和建设事业。由于地理条件和各种历史原因，我国西部广大地区的基础设施和社会经济发展长期以来落后于沿海地区，中央在人力、物力和财力上对这些不发达地区的建设事业给予大力支持和政策倾斜，是完全必要的，也取得了显著的成果。

但是，无论是政府文件或民间传媒中使用的一些用语，是否准确和客观地表达了中央与西部地区之间的这种经济互动关系，也许需要进行一些讨论。譬如目前广泛地使用的“援助”一词，仔细推敲是存在问题的。我们说中华民族是一个大家庭，56 个民族是这个大家庭中平等的成员，那么中央政府就好比是这个家庭推选出来的大家长，56 个民族的全体成员都是血缘相近、心息相通的兄弟姐妹，那么家长从家庭共同积累的经费中拿出一部分给营养相对较差、身体发育不够壮实的那些兄弟们，这样的支付能够被称之为“援助”吗？我认为，这是家长和整个家庭对每个家庭成员应负的责任，也许可以勉强称之为“扶助”，但是称之为“援助”，多少就有些见外的含义。责任是应尽的义务，而“援助”则是既可以提供也可以不提供的帮助。

我所理解的一个民族的“援助”的对象，应当是自己家庭以外的人员。从中华民族的角度来说，上个世纪 50 年代的“抗美援朝”可以说是“援助”，60 年代的“抗美援朝”，可以说是“援助”，为支持非洲的赞比亚和坦桑尼亚的反帝独立斗争而修建的坦赞铁路，可以称为“援建项目”。在这个意义上讲，我国中央政府为加强西藏和新疆等西部地区各项事业发展所提供的必要的资金、物资、技术人员等等，如果称之为“援助”，并把一些建设项目称之为“援藏项目”，把一些人员称之为“援藏人员”，可能并不是一个恰当的称谓。

我国从上个世纪开展“民族识别”工作以来，政府认定的有 56 个民族。如果我们在谈论这些对西部建设事业的支持时再包含有某种“民族”的内涵，那问题就更大。

首先，中央财政积累中的大部分是来自沿海发达地区而且这些发达地区的主要居民是汉族，这当然是个事实，但是我们也不要忘记，在这些发达地区和大城市中有相当数量的少数民族居住和就业。2000 年普查数据表明，在北京的少数民族人口就有 59 万人，占全市人口的 4.3%。在沿海省份的少数民族人口也很可观，如江苏有 26 万，天津有 27 万，浙江和安徽各有 40 万，福建有 58 万，山东有 63 万，广东有 127 万，河北有 290 万，湖北和湖南分别有 260 万和 641 万。在这样一个民族混居的格局中，我们能够说中央政府得到的税收和财政盈余都是汉人积累下来的财富吗？当然不能。同时，在我国西部地区如藏区，也生活着一定数量的汉族、回族和其他民族的居民，他们也都从这些“援藏项目”中受益。在中央政府安排的“对口支援”项目中，我们能够把北京、上海、江苏、浙江等省市对西藏一些地区的支持说成是“汉族”对“藏族”的“援助”吗？当然不能。

其次，中央对地方各项建设事业的支持和投入，是中央政府应尽的责任和义务。否则，这个政府有什么权力和合法性认为这些地方是属于这个国家的领土呢？在一个现代的民族国家，领土内所有国民都应当享受大致相同水平的基础设施和社会服务。举例来说，在美国的任何偏远小镇，当地的交通道路、自来水和污水处理、邮政通讯、电和煤气供应、医院学校、治安救灾服务

等等，与人口密集的大城市和发达地区的水准相差不大。联邦政府和州政府在这些偏远地区建设和维持这些事业的运转，肯定成本极高并需要大量财政补贴，但这就是一个现代国家对本国领土和国民应尽的责任。当然，欧洲和北美发达国家的边远地区的基础服务设施的建设，经历了漫长的投入和发展期，新中国建国 60 年，许多工作还需要不断完善和发展，东部沿海地区基础较好，因此建设的步伐较快，而西部地区建设步伐较慢，区域间仍然存在一定差距，人们对此是理解的。但是一定要明确，在所有国土和国民居住的地方建设相对同等水平的基础设施和服务体系，应当是我们的发展目标。在这些方面的投入，是不能也不应该以“援助”来冠名的。

第三，以西藏为例，除了中央政府的财政拨款等投入外，中央还安排东部沿海省市对西藏各地区开展相互对应的“对口援助”，如北京和江苏支援拉萨、浙江和辽宁支援那曲等。那么在這些省市之间开展的项目、人员交流是否可以被称之为“援助”呢？一般的字面理解，“援助”是由相互平等关系中的一方向另一方提供。如果是一种优势互补、互通有无的双向流动，也可以称为“相互支援”，“相互支援”的双向过程中的某一个单项，一般是不会单独拿出来予以强调的。以西藏为例，多年来中央政府和沿海发达省市确实向西藏自治区各地区提供了可观的财政补贴、在西藏完成了许多基础设施建设项目。但是，我们不要忘记，辽阔的藏区是我国几条重要“母亲河”的源头，青藏高原是中华大地生态系统中极为重要和不可或缺的组成部分。藏区的生态保护和水土涵养对中原和沿海地区的重要性是完全无法用金钱来衡量的。为了保护“三江源”地区，青海藏区许多牧民在政府的规划下迁出自己世代居住生活的草场，艰难地探索新的生存方式，正是由于他们的付出，黄河、长江和澜沧江的中下游地区的城市和田园才有可能得到宝贵的水源。这是否也应当被看作是藏区民众对中原和沿海的“对口支援”呢？新疆和内蒙古的石油、天然气和煤炭资源已成为中国能源的主要产地，新疆生产的棉花等也是中国制造业的主要原材料来源之一。从全国一盘棋的全局观点来看，东部和西部的“支援”无疑是双向的，只是各自表现的形式和内容不同而已。既然是双向的“支援”，有什么必要单把沿海对藏区等地的建设项目提出来强调“援助”呢？这只能理解为某些人的视野和思维方式过于狭隘，只看到了己方的付出，而对另一方的付出视而不见。

第四，我们这些共同生活在中华人民共和国这片国土之上的全体国民，无论被识别为“汉族”，还是“藏族”、“维吾尔族”或“蒙古族”等等，都是中华民族大家庭里的兄弟姐妹。我们之间可能存在语言、宗教和生活习俗的差异，在历史上也曾经有过不同的社会和政治组织形式，但是从现代民族国家的理念来看，我们都是完全平等、具有共同利益的中国公民。城市居民不能歧视农村居民和“农民工”（这本身就是一个带有歧视性的称呼），汉人也不能歧视少数民族，而且从民族认同的根本理念来看，在“中华民族”内部再进行群体区分，本身就不利于兄弟姐妹之间的团结与合作。如果大家在思考分析问题的时候，能够逐步淡化各自的“民族”意识，共同把我们的“中华民族”作为一个整体单元，那么兄弟姐妹之间的相互支持就是当然之义，不值一提了。

既然在中国的各兄弟民族之间使用“援助”一词并不妥当，再说到要西部地区民众和少数民族来“感恩”，这在道理上就更说不过去了。这些基础设施和服务体系本来就是在国土各个部分上都应当建设和完善的，中央拨款并组织沿海省市开展建设，这是理所应当的事，是政府的职责。如果这些基础设施和服务体系没有在一定的时期内完成，西部民众作为国家公民，甚至是有权利向中央政府“问责”的：都是中国的领土，都是同一个国家的公民，为什么沿海地区和城市的基础设施、服务体系的水准和西部地区有明显的差距？政府为缩小这些差距是否确实尽到了自己的力量和努力？当然，由于西部地区的基础很差，要提高到与沿海地区基础设施相近的水平，需要一个很长的逐步的建设时期，对于这一任务之艰巨，西部国民是理解和通情达理的，他们一方面理解政府工作的难度，另一方面积极配合政府的各项工作。但是，如果有些人提出，因为中央和沿海地区对西部有重大投入，要求西部民众特别是少数民族国民要对中央政府和国家“感恩”，这

恐怕就有些“本末倒置”了。

政府是什么？是人民的公仆。国民是什么？是国家的主人。政府根据自己的职责，替国民做了一些原本就必须要做的事。这时却有人提出，作为国家主人的国民要向人民的公仆“感恩”，这里的思维逻辑就没有问题吗？在一个大家庭里，根据客观需要，家长组织一些兄弟姐妹向另一些兄弟姐妹提供一些帮助，难道还要求他们向提供帮助的兄弟“感恩”吗？如果兄弟姐妹之间是这样一种“施舍”和“感恩”的关系，那么这个家还能够成其为一个共同的家吗？

每个人或每个群体都是有自己的尊严的，温总理在今年两会期间的记者招待会上，特别强调提出要使中国人民过上一种“有尊严”的生活。中国古代经典《礼记》的“檀弓下”篇有一则“嗟来之食”的故事，讲在齐国大饥荒时，一个施粥者喊道：“嗟，来食”，摆出施舍的口吻招呼一个饥民来领食物，而这位有骨气的饥民回应说“我不领嗟来之食”，“从而谢焉，终不食而死”。后人则以“嗟来之食”表示带有侮辱性的施舍。我国各少数民族的传说和文学作品中，也都流传着类似的故事，提倡和强调人们要有自尊。

在西藏各地的那些“援藏项目”建筑物旁边都可以见到一面墙一样大小的“感谢碑”，上面写着“感谢××人民对西藏的支援”等赫然汉文大字。在国际藏学会议上放映的纪录片中，那些批评中国的境外人士是把这样的“感谢碑”作为负面图像来展示的，用来表明汉族和东部省市要求当地藏人“感恩”和藏民的反感。但是正是这些“感谢碑”，在东部“援藏干部”的眼里可能还是自己“政绩”的标志。这其间的反差实在是太大了！

我认为在社会经济发展中处在相对优势地位的汉族，一定要特别注意对其他兄弟民族的尊重。这种尊重并不只是口头表示或需要做出什么姿态，而需要用自己的心去体验，要设身处地站到对方的位置上去体会对方的心情。美国人对中国在人民币汇率等问题上指手画脚，网络上就出现了许多显示“民族自尊心”受伤害的反击之声。在东部沿海对西部地区的支援方面，我们也应从这样的角度来理解和感受西部民众的自尊心。不要说一个家庭内部兄弟之间的相互帮助，即使是对其他国家进行支援，也必须以一种平等和相互尊重的态度，否则必然引起对方的反感，这个道理很简单，因为人都是有尊严的，我们尊重他人，也期待他人对自己的尊重。对于中央政府和沿海省市各族民众对西部地区的支援，西部各族民众心里是清楚的，实在用不着什么人再来提醒他们要“感恩”。

一个国家内的兄弟姐妹之间，只有双向互助，没有单向的“援助”，只有大家的心息相通，不需要“感恩”。像“援助”这样的用语和要求“感恩”的提议实际上极大地损伤了西部民众的自尊心，社会效果极坏，非常不利于我国的民族团结和发扬中华民族大家庭内部的兄弟情谊，不利于加强中华民族的凝聚力和建设和谐社会。