

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 288 期

2019 年 9 月 30 日

目 录

【论 文】

建“民族”易，造“国民”难——如何观看与了解边疆 王明珂

制度移植的动力与困境
——北洋军阀时期中华民族共同体的构建路径与效应分析 张 健

“突厥”一词在蒙古帝国解体后
中亚地区黄金家族和帖木儿家族政权精英当中的使用 Joo-Yup Lee

语言与族群性：广定远锡伯/满洲认同的研究 甘德星

☆☆

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

【论 文】

建“民族”易，造“国民”难¹ ——如何观看与了解边疆

王明珂

边疆与其边缘性

边疆是个矛盾的地方。在人们心目中它既危险又神圣，既匮乏而又潜藏着无穷财富与希望，它经常被忽略但有时又被深切关注，它既遥远又切近。这是因为，边疆是政治、文化与地理空间体（国家）的边缘地带，经常也是两个或多个国家的边缘、边界交错之处。因远离政治、文化及相关社会秩序核心，边疆人群较有能力摆脱各种核心典范的约束，或能在两个或多个政治文化体之典范间作抉择，因此从政治文化体的核心观点来看，边疆社会是失序、野蛮、混杂与危险的。然而边疆也是国家的资源边界地带，因此在国与国之间的资源竞争中，边疆又变得十分神圣，值得人们抛头颅、洒热血去维护它。边疆的“边缘性”主要来自于资源竞争与匮乏。它或因政治强权间的资源竞争与分界而成为边疆，更常因资源匮乏而成为边疆。然而对于核心地区的穷人、失败者、不满现实者来说，边疆也是充满无主财富与无限希望的真实或想象乐土。

边疆不仅因其自然资源、地理空间、政治文化等方面的边缘地位而成为边疆，且被来自核心的人们观看、描述，而强化其边缘、边疆性。过去，在中原之人的一种特殊观看、观察与描述角度下，边疆物产为“奇花异卉”、“珍禽异兽”，其风俗习惯为“奇风异俗”或“蛮风陋习”，其服饰“五彩斑斓”，其饮食则好生食“昆虫、蚱蜢、蜻蜓之类”。其宗教信仰为“淫祀”，其所相信的历史则是“神话”与“乡野传说”。近代以来又出现两种背离前者并彼此矛盾的边疆话语：一为美好自然环境、独特民族传统、多元文化、原生态生活、绿色食品、朴实民风，一为教育、开发、团结、维稳与现代化。这些对“边疆”的观看与描述，以及过去与现在之间的差距与矛盾，呈现的是人们对于“边疆”不足、错误且有偏见的理解。另一方面，这些得自于边疆的知识讯息，强化我们所熟悉的知识体系，说明什么是合宜的服饰、正常的饮食、进步的宗教、可信的历史，以及高尚的道德伦常与政治社会秩序。同时，我们也被禁锢在这些知识所造成的世界中，而难以察觉周边事物的本相。

近代学术有一“觉醒”运动，后现代主义学风，对一切知识理性之建构保持怀疑，更直揭露其（知识）被建构的过程。边疆以及与之相关的边缘、边界，在此学风下成为新的研究焦点，与知识解构的焦点。譬如，近代世界许多地方皆经历民族国家之建构过程，此过程也包括与边缘及疆界有关的历史与民族知识建构；在后现代主义风潮下，这些历史与民族知识被解构，边疆因此或常卷入相邻之国间的疆界纠纷，或有统一及分离主义的冲突与对立。看来，近代典范的历史与民族知识固然造成边疆的边缘性，但后现代主义知识也未必能让边疆之地与人过得更好。主要问题在于，所谓后现代之“觉醒”经常是将他者“唤醒”，而非对自我身份认同与认知偏见的觉醒；“解构”常流于两个政治文化主体相互解构，而边疆依然为边缘。

以上这些评论，似乎都可用来批判笔者对中国边疆的“华夏边缘”研究。或因书名如此，拙著《华夏边缘》常被一些学者认为仍是由“华夏中心观点”来分析居于“边缘”的少数民族。笔者所建构的历史与民族知识，对于典范的民族史与民族学知识而言的确是一种解构，笔者的一些研究又深受后现代学术影响，因此有时也被认为是后现代主义学者。然而在许多地方我都曾说明，

¹ 本文刊载于《文化纵横》2014年第3期，第20-30页。

我难以接受典范的华夏中心主义史观之边疆书写，也不同意后现代主义史学对当代中国民族史与民族现实的解构逻辑。以下笔者将藉由本文，来表达我在《华夏边缘》、《羌在汉藏之间》、《英雄祖先与弟兄民族》、《游牧者的抉择》等书中对中国“边疆”的看法，也是一种观看角度。

华夏与华夏边缘的形成

笔者称这些著作作为“华夏边缘系列研究”，其意义有三。首先，我不认为今日中国汉族与 55 个少数民族之国族结构为一近现代民族现象，而将之视为长程历史中“华夏”与其“边缘”共生、互动，并经过近代变迁而造成的结果。其次，由人类生态角度，我承认“华夏”（地域与人群）为一政治、经济与文化核心，其周边地域及人群居于“华夏边缘”地位；这是历史事实，也是人类生态现实。第三，认识了以上两点之后，我们可以思考历史上华夏及其边缘之出现，各历史阶段（包括近代）两者间的互动，以及因此造成的双方之内涵与本质变迁，并由此了解当代中国民族现况之人类生态意义。

在当代民族主义与民族国家的研究中有一种“近代主义者观点”，或近代建构论观点，将当代所有民族国家及其内部之民族、少数民族、民族文化等等皆视为近代建构。也就是说，近代西方之民族主义、民族概念、民主思潮等等，随着欧美帝国主义者之全球资源竞夺及势力扩张而席卷全球，在世界各地都激起当地的民族主义，以及民族国家建构运动。因此，当代民族国家被称作近代出现之“被想象的共同体”，而民族文化也被视为在近代“被创造的传统”。近代中国之民族国家以及其内的 56 个民族，也在此种诠释模式下得到一种新颖的历史与文化解释。这种解释看来十分合理；在近代中国，相关民族历史及文化之建构过程皆斑斑可考。

因此我们得承认，近代有如此一个民族国家、边疆少数民族以及相关历史与文化知识的建构过程，然而这并不新颖。这便是笔者不能同意近代建构论的地方。人类一直在创造“文化”，编造“历史”，以符合或修正当代人群的政治社会组织与群体认同。所谓“民族国家”也不是什么新玩意，这是人类族群认同与政治社会组织结合的旧瓶新酒。简单地说，一人类群体常集体想象、记忆及相信大家有共同的“血缘”关系，以此根基情感来凝聚群体（族群、民族或国族），其目的在于宣称、巩固或扩张该群体的资源，界定可分享此资源的人群边界。然而无论是族群、民族或国族，都是一个个的空壳子，它们需要“实质的”政治社会组织才能遂行其维护、扩张共同资源的目的。在古今中外历史上，无论是部落、部落联盟、帝国，内部都蕴含以有共祖记忆来凝聚的“族群”（帝王家族、统治阶层或贵族），它们都是族群与政治组织的结合。因此，民族国家之近代建构论忽略了近代变迁的古代基础，更忽略了这长程历史中的人类生态变化。

我们可以由人类生态之长程历史变化，来说明“华夏”与其“边缘”如何同时形成，如何在历史上两者共生并相互激荡而产生变迁，并以此来认识当代中国的民族国家，以及其内部之汉族与边疆少数民族。

关于华夏认同与华夏边缘的出现，笔者在《华夏边缘》一书中提及一个关键因素，那便是距今约 4000 年前后的气候变迁对华北地区人类生态的影响。在此气候干冷化之影响下，内蒙中南部鄂尔多斯及其邻近地区绝大多数新石器晚期农业聚落都被人们放弃，而后在春秋战国时再占居此地的是游牧或半游牧社会人群。在青海河湟地区，距今约 3700 年左右的本地辛店、卡约文化人群，放弃过去齐家文化人群那种长期定居、养猪、行农业的经济生活，开始多养马、牛、羊而经常迁徙。在西辽河流域，距今约 3500 年之后各地农业聚落与人类活动都减少，到了距今约 2900 年左右出现以畜牧为主的夏家店上层文化混合经济人群。显然在这些原来便是新石器时代农业的边缘地区，突来的劣化气候赶走了本地住民，或让他们成为相当依赖草食动物且定居程度低的农牧混合经济人群。

对此我们还可作些补充。考古学者苏秉琦先生曾提出新石器时代晚期古文明在中国各地“满

天星斗”式的出现，以此主张中国文明起源的多中心起源说。这一点毫无疑问，且值得我们深切关注。然而，另一考古学者俞伟超先生曾注意到，在距今约4000年前后，许多中原之外新石器晚期及铜石并用时期古文化都有突然夭折的现象。他认为，气候变迁可能是造成此普遍性考古文化面貌变迁或中断的原因之一。这些距今4000年前后或更早，经历消亡或重大变迁的中原之外的考古文化约有：长江下游的良渚文化（距今约5300~4000年），中游的石家河文化（距今约4600~4000年），长江中上游的宝墩文化（距今约4500~4000年），黄河上游的齐家文化（距今约4200~3700年），辽河流域夏家店下层（距今约4000~3500年）。然而相对于此的是，黄河中下游的中原地区在同一时间，由二里头、二里冈等考古文化所呈现的人类生态变化显然是，人群间的冲突增加，防卫性的建筑出现，人群间财富与权力的分配愈来愈不均，政治结构愈来愈庞大，终于在距今约4000~3500年间出现了中央化的夏、商王朝。简言之，这是一个由“满天星斗”到“月明星稀”的过程。

我们再看看中原北方的人类生态变化。约在西周至战国时期，陕、晋、冀三省北方山岳地带农牧混合经济人群南移，争夺农牧资源，如此造成南方东周诸国贵族以“华夏”认同来彼此凝聚，华夏（实指其政治体之统治上层）成为一个强力维护共同资源的族群，同时将较依赖畜牧的人群视为非我族类（戎狄）；此即最早的“华夏”与“华夏边缘”之出现。如我在前面所提及，族群只是一认同群体，它需要具体的政治社会组织来实践其意图。华夏也不例外。秦与汉代的统一帝国，便是实践华夏意志——对外保护及扩张其资源领域，对内执行资源阶序分配——的政治社会体。秦汉帝国成立后，被排除于帝国之外的或被羁縻于帝国周边的四方邦国、部落与村落人群，它们的华夏边缘性进一步被强化，且因地而异。

“月明星稀”中的“星”，指的便是中原周边各个地域性人类生态；“月”则指的是华夏与中原帝国之人类生态。“月明星稀”这说法，对于居于核心之“月”并无歌颂褒扬之意；由人类生态角度，我们对于文明有一种反思——文明是集中化政体、阶序化社会产物，它靠着燃烧被剥削者的脂膏而发出光芒。“月明星稀”更重要的意义在于，“星”并没有消失，而是被月光掩盖。探索“华夏”及“华夏边缘”之各个区域性人类生态体系，以及它们因互动而共构的人类生态体系，可以让我们更深入了解整体中国历史发展之动态因素。

人类生态与华夏边缘

前面多次提及的人类生态，笔者必须对此作些说明。人类生态是指，一人群所居环境，所行经济生业，与其社会结群（社会组织与群体认同），三方面共构的生物社会体系。环境包括自然环境与人们对其之修饰、改造（包括人为边界）。经济生业是指人们利用环境以获得生存资源的种种生计手段（如渔猎、农、牧、贸易等等）。社会结群则为，人们为了在特定环境中行其经济生业，以及为保护、分配、竞争领域和生存资源，而在群体中建构的种种社会组织（如家庭、部落、国家），以及相关的人群认同与区分（如性别、年龄、贵贱、圣俗群体，以及由家庭到民族的“族群”等等）。

华夏帝国与华夏边缘出现后，华夏帝国本身便为一人类生态体系。秦汉长城成为一具体、实质的华夏边缘，华夏以此阻隔北方畜牧化、武装化人群南下争夺生存资源。此情况导致长城以北各人群的全面游牧化，并因此形成数个地域性人类生态体系；它们与华夏帝国间的互动，则形成华夏帝国与华夏边缘共构的人类生态体系。在《游牧者的抉择》这本书中，我以汉帝国北方三种游牧人群，鲜卑、匈奴与西羌为例，说明他们各自的环境、游牧经济与社会政治组织特色，以及他们与汉帝国之间的互动。他们或尝试突破汉帝国的长城封锁线，或设法抵挡汉帝国的扩土。由于自然环境、游牧经济与辅助性生计（如狩猎、农业、贸易）等差异，北方草原游牧的匈奴组成“国家”，东北森林草原游牧与混合经济的鲜卑组成“部落联盟”。而在西北的甘青高原河谷游牧

的西羌则为许多大小“部落”，彼此争夺可行农牧的美好河谷，只在应付战争时短暂结盟。

匈奴帝国以武力对汉帝国施压以获得资源，但因此也使得邻近长城的部族渐依赖汉帝国的资源，造成草原帝国分裂（南、北匈奴）。国家组织的集中化与游牧的分散化原则相矛盾，这是游牧帝国的内在困境。乌桓、鲜卑的部落联盟，在吸收他族及适应新环境上极具弹性，因此能侵入草原、穿越长城，后来建立统领汉地与部分草原的前燕、西秦、南凉、北魏等政权。西羌分散的大小部落，各小单位人群皆能自作行动抉择，此反让汉帝国穷于应付。帝国强将许多羌人部落移至陇西、关中，此举反造成帝国西北陷入长期军事冲突与社会动荡之中。

这些发生在汉代的北方游牧、半游牧与混合经济人群的经济生业与社会组织，以及他们藉此与汉帝国的互动模式，后来都某种程度地被延续下来。如在历史上，西北方，青藏高原东部被华夏称为“羌”或“番”的高原游牧人群，经常在部落分散的情况下彼此争夺草场、河谷。正北方，蒙古草原上一个一个的游牧帝国相继兴起，尝试以武力突破长城，但也因此造成近长城的部族与其北方、西方部族间的分裂（如匈奴之后又有东西突厥的分裂）。东北方的森林游牧与混合经济部族（女真、契丹等等），则常组成部落联盟南下或西进，吸收各种经济生业之部族而不断变化其族群内涵与政治社会组织（如建立国家），此使得他们经常能成功地突破长城，建立兼统草原与中原的帝国。

从人类生态来看，今日内蒙古为中国的一部分而外蒙为一独立共和国，此与汉代南北匈奴分立之人类生态意义十分相似。而曾为高句丽、渤海国、契丹、女真之域的东北今日成为中国边疆，显然并非由于中原帝国对这地区的征服，而是相反的，从乌桓、鲜卑以来一波波本地部落联盟对中原的征服及渗入所造成的人类生态。今日新疆汉移民“兵团”与本地农、牧多族共处所呈现的人类生态，亦与汉帝国在西域屯田所形成的人类生态类似；由人类生态来看，新疆并非清帝国的“新”边疆。这些例子皆显示，“民族国家近代建构论”不足以解释今日中国及其边疆之情况。

我们再举南方之华夏边缘为例。湖南南部、西部，至少由东汉以来便成为一特殊之华夏边缘。由于近在帝力所及之域，以及资源匮乏，本地村寨居民自古以来便为帝国郡县之赋税所苦。汉历史文献与本地社会记忆中，皆经常可见此一华夏边缘人群之特殊“边缘性”迹象。如汉晋史籍中的“白虎复夷”故事，据称该种夷人因其先祖为秦除虎害有功，而得免赋役。又如隋唐史籍中的“莫”，也自称祖上对朝廷有功而得免赋役。盘瓠故事，一个狗王因功娶了帝王之女的故事，更由汉晋时期中国文献流传到近代南方非汉族群之口传历史之中，苗、瑶、畲族皆以此故事诉说本地人为何应免赋税。中国史籍中称本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”，指的便是此种华夏边缘人类生态下“蛮夷之乱”的普遍模式。

清代为了防堵抗赋税的地方变乱，在湘西实施军屯制度，以征地、征屯租以养兵。到了民国时期，此屯防制度更成为地方官府、军阀敛财及扩张势力的工具。1933~1935年湘西连年遭到天然灾害，人民无粮可缴屯租，但负责征缴屯租者又以残酷手段催逼不已，于是发生湘西革屯运动，后来发展为全面武装革屯。1936~1938年湘西革屯运动，可说是长程历史中一个特殊“华夏边缘”之近代延续与变迁。延续的是长程历史上本地对官府赋役的抵抗（如历史上无数次的蛮夷之乱与苗乱）。变的则是，率领此运动的地方领袖们一开始便以“民族国家人民一律平等”为诉求，七七事变发生后他们更将革屯武装部队改称为“革屯抗日军”。这些都显示，许多近代中国边疆的情况有其基于人类生态的历史延续性，亦有新时代变迁。

由边疆看中原

我花了十年时间来认识羌族，后来羌族让我认识我自己，一个中国文化产物。以下我仅举“历史”为例。

1950年代以前，羌族大多住在岷江上游群山之间。那时这些山间村寨人群大多没听过“羌

族”。他们自称“尔玛”，各地发音有异。每一小地区（通常是一山沟）的“尔玛”都称上游村寨人群为“赤部”（蛮子），称下游村寨人群为“而”（汉人），认为自身在“汉人”与“蛮子”的包围之中。因此一条山沟中的“尔玛”，也是下游村寨人群心目中的“蛮子”，以及上游村寨人群心目中的“汉人”。由于本地生活资源匮乏，因此各个家庭、家族与村寨等人群都要共同保护本地资源，又要彼此区分资源领域界线以及相互竞争。在如此孤立的“尔玛”认同下，他们相信一种“历史”。这种“历史”各地所述不同，但却有一定的叙事模式，那便是以最早来此的一组“弟兄祖先”为历史起点。譬如，一个沟中有三个寨子，关于本地人的来源（历史），他们说：“从前有三个兄弟到这儿来，分别建立自己的寨子，他们就是三个寨子之人的祖先。”若这条沟的村寨人群与邻近三条沟之人群来往较多，关于这四条沟所有人的来源，人们则说“从前有四个兄弟到这儿来……”

我们很容易忽略此种人们对“过去”的叙事，因我们的语文中原来便有“历史”、“神话”、“乡野传说”这样的套装概念。我们可以将之视为“乡野传说”而忽略它们。经过多年对羌族社会情境的考察与认识后，我才体认到这便是本地的“历史”。这历史叙事结构中的“弟兄”，隐喻着现实村寨生活中人群间的合作、区分与对抗。这也让我体认到“历史”（文本）与现实社会（情境）之间的关系。这样的“历史”表达本地几个寨子民众间的合作、区分与对抗之社会情境，“历史”也规范本地几个寨子民众之社会行为，因此强化这样的社会情境。后来我发现，在中国西南各少数民族、边远山区汉人社会以及世界各地民族传说中，这一类弟兄祖先故事都非常普遍。只是在我们的知识分类系统里，它们被归类为传说或神话，“英雄祖先历史”才被认为是真正发生过的历史。我以“弟兄祖先历史心性”来概括如此模式化历史记忆的本地文化结构。这也让我对自己所熟悉且相信的“历史”有新的体认：它们经常是另一种历史心性——英雄祖先历史心性——之产物。

在“化奇特为熟悉”地认识到羌族的“历史”之后，我花了三年时间从事另一个“视熟悉为奇特”的工作。这便是，我在《英雄祖先与弟兄民族》一书中对中国史籍中许多“英雄历史”所作的新解读——我不将这些“历史”视为理所当然，而视之为奇特，其用字遣词需要被深入分析解读，以我分析羌族弟兄祖先历史的同一方法与逻辑，因而其潜藏的意义可以被发掘。

譬如，关于中国边疆，在该书中我指出，汉魏晋时期的华夏曾透过一种有模式化情节的历史书写，来想象及刻画四方华夏边缘之空间与人群。这种历史书写之范式化情节为：一位失意的或落难的“英雄”自中原远走边疆，他在异乡被土著奉为王，并为土著带来文明教化。我称此种历史叙事结构为“英雄徙边记”。笔者举的四个例子是：东北方，箕子奔于朝鲜；东南方，太伯奔吴；西南，庄王滇；西北，无弋爰剑奔于西羌。我进一步分析这四篇“英雄徙边记”文本，比较同一文本结构位置上的符号，如商的王子（箕子）、周的王子（太伯）、楚之将军（庄）、秦的逃奴（无弋爰剑），以此分析当时华夏对此四方人群不同的情感与意图。我也说明，历史上朝鲜、东吴、滇与西羌之人如何接受、忽略与否定华夏赋予他们的这些英雄祖先历史，因而将本地置于华夏之外（如朝鲜），或让本地成为华夏之域的一部分（如东吴、滇）。

这是一种“由边缘看核心”的办法：由边缘、边疆看来十分“奇特的”现象入手，以发掘我们自身隐藏于一切“熟悉、自然”之事物中的认知偏见。对于了解“汉人”来说，这并非转换观察视角或转换观察点，更不是以解构陈腐的“汉化论”来突显其“批判性”的汉人研究。我们可藉此了解何为“汉人”，也可藉此了解“汉人”如何建构其对“边疆”的认识，以及此种认识中隐含的中原人对四方边疆人群不同的情感与意图。

我也因此提倡一种新的历史研究，特别是针对民族史、少数民族史、边疆史。这种历史研究所争的并非表面化的“历史事实”——如中韩之间对“箕子王朝鲜”之历史事实争论。而是，期望我们（不只是历史学者）能体会及体谅中国汉晋史家书写“箕子王朝鲜历史”时的情感、意图

与情境，以及体会、体谅古之高句丽、高丽史家忽略或强调“箕子王朝鲜历史”时的情感、意图与族群认同情境。这种基于文本与情境分析的历史研究，也不以“真实的历史”来轻视“神话传说”。譬如，从部分苗族之“盘瓠子孙”故事中，我们可以体会当地人接受此“历史”时的屈辱、无奈以及骄傲。从许多南方、西南方边疆少数民族中流传的“我们的祖先与汉族祖先原为弟兄……”之类的“民间故事”中，我们也能体会本地社会文化中一种对平等合作、区分与竞争之族群关系的期待。

由中原看边疆

有些读者认为我的《华夏边缘》一书及其他著作“解构”了汉族与中国。事实上，我的确对于“历史”与“民族”提出一些与传统之说不一样的看法。此种看法，一方面能更有力地说明华夏与华夏边缘，或中原及其边疆，以及汉人与少数民族的一体性，另一方面，它也是对过去之华夏边缘与今日中国边疆问题基于人类生态的反思。由人类生态之长程历史发展来看，今日56个民族的中国人类生态体系，比过去各个中原帝国将“夷、戎、蛮、狄”排除在外的人类生态体系要好得多。然而为了突显这一点，以及为了弥补当前此一体系的缺失，以筹谋较美好的未来，我们不得不反省、反思过去在“华夏认同”及中原帝国结构下所发生的历史与相关的历史记忆与叙事，以及体认它们所蕴含的人类生态意义及其变迁。也就是说，我希望由一个“具反思性的中原观点”（或只是反思性观点），来看中国边疆之历史变化。便是在这样的观点下，我写《游牧者的抉择》一书。我先以此为例说明。

前面我已提及，这本书的主旨在于说明在长城造成的人类生态下，汉帝国北方的匈奴、鲜卑、西羌等三种游牧及半游牧人群，如何分别以其国家、部落联盟或部落等政治社会组织，来与汉帝国互动。虽然主要谈的是汉晋时的情形，我也指出，这些北方游牧及半游牧人群的尝试及他们造成的改变，后来部分被延续下来，也持续造成历史变迁，最后终于使得长城由军事防御工事成为今日之观光景点。造成这些历史变迁的一重要因素是，人们突破种种边界与范式的行动抉择。我强调，历史中“人”的抉择，让李陵、贰师与汉富室奴仆投入匈奴，让匈奴南侵兵团中不断有部落投入汉帝国之中，让俺答汗接纳汉人难民在土默特平原行农垦。许多人的抉择突破种种“边界”，终于造成变迁。也就是说，由于历史上许多个人与群体的行动抉择，让他们得以穿越部落、国家与民族边界，以及突破传统经济生产方式与社会结构，使得长城这道资源封锁线渐渐解体。以此而言，这是一部说明长城崩解过程的著作。在今日56个民族的中国国族构成下，我们要如何由中原看边疆？继续强调传统中原史观之“华夏英雄跃马长城”之历史？或是重新书写长城逐渐失其军事防御意义而成为国际观光景点之过程的历史？

我们再以青藏高原东缘为例，说明对于发生在边疆的一些事件、存在于边疆的文化现象、产生于边疆的文本，都应以“具反思性观点”来观察、思考以理解其意义。青藏高原东缘指的是青海东部、甘肃西北、四川西部至云南西部的广大高山河谷地带，这儿不仅是地理上的中国边疆，又是汉、藏间重叠的文化与民族边缘。因此，更需汉、藏皆以反思性视野，来观看此双方共同、重叠的“我族边疆”。我们仍以“历史”为例，看看汉、藏如何书写青藏高原之地与人的历史。

中国文献对于青藏高原东缘之地与人较完整的记载，最早出现在公元5世纪的《后汉书》之《西羌传》中。该文献称青藏高原东缘人群为“羌”，关于羌人的历史，该文献指出，西羌出于南方的三苗，为姜姓之族的别支，也是古代“四凶”之一。后来在舜帝打败并流放“四凶”时，羌人也被驱赶到黄河上游。而后，这文献又称，有一名为无弋爰剑的戎人，他原是秦人的逃奴。一天他脱逃至河湟地区，因种种神迹而躲过秦兵追捕，并因此为羌人所信奉，于是他及其后代世世为羌人各部落的豪长。

我不否定也不争论这“历史”的真实性。笔者将此文本视为中原华夏对此方边疆人群的历史

记忆，一种隐含华夏在我族认同下对此方人群之情感、意图之历史记忆文本。《西羌传》中称羌为三苗之后，是姜姓之族的别支；在汉晋典籍记忆中，“三苗”是因作恶而被华夏英雄祖先（舜帝）驱于边地的人或人群，姜姓则是炎帝之族，炎帝也是被华夏英雄祖先黄帝打败的古帝王。然而对华夏而言炎帝并非“异类”，有些古文献甚至称他与黄帝是兄弟。因此，当时的华夏称西羌为三苗之后、姜姓别支时，隐喻着他们是华夏的一部分，但为华夏大家庭中的“坏分子”，家中的“黑羊”。

我们再看看在另一个文化核心，藏或吐蕃，人们如何诉说青藏高原东缘人群的历史。关于吐蕃人的起源，“猕猴说”是最普遍、最深入民间的一种人类起源叙事。这故事略如，一神猴受观世音菩萨之命往雪域修行，在此他受到岩罗刹的威胁诱惑，后来在菩萨的应许下，神猴终与岩魔女结为夫妻。婚后他们生出六个猴婴；有些藏文书又称，六猴婴由不同处来投生，因此他们的后代有不同的秉性。六猴生成人类之说，后来发展成“原人六族”为藏区各地族群祖先的说法。如著于15世纪的《汉藏史集》称，吐蕃人的始祖赤多钦波，“生有六个儿子，即查、祝、冬、噶四位兄长及韦、达两位弟弟”，然后该文歌颂各族姓后裔，未被颂扬的唯有韦与达两支族人。14世纪的《朗氏家族史》中记载，阿聂木思赤朵钦波的六个儿子，这六弟兄是“藏族原人六族”的祖先，其中最小的两个弟弟韦与达，居住在与大区交界之处。这些早期藏文献中所称的大区交界或大国边境，都指的是朵、康地区，也就是青藏高原东缘地区。

有些藏文献作者在书写吐蕃各族群起源历史时，对于最早的祖先究竟是“六弟兄”或是“四弟兄”表现得十分犹豫，“四个哥哥加上两个弟弟”似为一种解决办法。这显示，可能曾随着吐蕃王国势力扩张，纳入青藏高原东缘的安多（朵）与康藏（康）之地与人，“吐蕃人”的范围也扩大了，因而解释并凝聚吐蕃人的“历史”，一种弟兄祖先故事，其祖源部分也由四兄弟，变为“加上两个弟弟”的六兄弟故事。无论如何，在这些历史文本中，作者们称这儿的部落人群为“小弟弟”的后代，以及说他们居住在“大区交界处”，表现青藏高原东缘部族在整体“吐蕃”中的血缘与空间边缘地位。简单地说，以拉萨与日喀则一带卫、藏为核心之书写视角，朵、康之部落人群是吐蕃大家庭的一部分，但也是家中较低劣的分子。

以此我们可以了解，汉藏之间的密切关系在于他们有一共同、重叠的“边疆”、“边缘”——青藏高原东缘是汉历史人群概念中的“氐、羌之域”，也是藏历史人群概念中的“朵、康之域”。在汉文化的“英雄祖先历史心性”下，以及在藏文化的“弟兄祖先历史心性”下，他们分别为青藏高原东缘部落人群建构其“历史”；在这些“历史”中，汉、藏核心对此边缘人群之鄙视是相当明显的。居于青藏高原东缘的藏、羌族，也因此常有边缘认同下之危机与焦虑感。如羌族常自称是周仓的后代，汉人忠心耿耿的保护者（如周仓忠心地站在关羽身后，保护象征汉人的后者）。近年来藏人自焚事件中之“藏人”，事实上绝大多数为“朵、康”的藏族；这便如，不顾生命危险以行动维护钓鱼岛中国主权的经常是台、港“爱国人士”。将这些事件视为“藏族认同”或“中国认同”下的行为，实忽略了边缘人群被边缘化的认同情感，及因此产生之对核心、主体的极端认同表现。这便是我的学术理想——期望人们（特别是居于汉、藏文化核心的知识分子）对于发生在“边疆”的事物有反思性的认识，因而得以对他者的同情、理解与对自我的反思中，共谋解决问题的途径。

由边缘看边疆

由边缘看边疆是指，我们如何深入一个边缘时代、边缘人群、边缘文本之中，来观看边疆、边疆之人的认同及其时代变化。我曾以燃烧的木杆为比喻，来说明此种对历史变迁的观察、研究角度：如一根正在燃烧状态中的木杆，半截已燃另外半截未燃（象征历史变迁前后的差异），我们应深切关注的是中间正在进行的燃烧作用。

1930年代的湘西及当地被称为“苗”的人群，便是一时代变化的边缘时间、空间与人群。这个时代变化是，本地由帝制中国的苗疆，成为国族中国的边疆，当地人由帝制中国之“苗蛮”成为中国边疆少数民族；这时间，1930年代是这一切变化正在发生但尚未完成的年代。1933年，中央研究院历史语言研究所的人类学者凌纯声、芮逸夫等至湘西考察。他们此行的目的是希望厘清中国民族中在“汉、满、蒙、回、藏”五族之外，是否南方还有“苗”及其他民族。为了此目的，他们深入一些汉化程度较低的村落，以找寻本地的非汉文化因素。他们在当地人士的引领下，进入这些苗寨中观看剽牛、妇女荡秋千、击花鼓等习俗，并拍摄照片。凌、芮等人所摄的一张照片显示，当他们在以相机镜头“观看”当地妇女荡秋千并有村民围观之景象时，被观看者也在“观看”他们。后来证明，这些被考察、观看的本地人，对于自己“被考察、观看”这回事很有反应。就在凌、芮等人结束考察后不久，几位湘西土著士绅联合南方其他非汉族名人，共同向“蒙藏委员会”提出一控诉信，指控凌、芮等人故意拍摄这些地方“劣俗”来侮辱本地人——“以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资、娱乐之具、谋利之用也。”后来在凌、芮所撰的考察报告中，他们也对这些苗乡地方士绅有些讥讽，“苗中稍受教育所谓有识之士，谈及他们的鼓舞，常引为奇耻大辱，以为是暴露他们野蛮的特征。”

另一位苗乡知识分子石启贵，相反地，却因担任凌、芮的田野助手而深受两人之“民族”概念及民族学影响，从此以发掘、记录苗乡本土文化为职志。在凌、芮结束他们近两个月的湘西考察后，石启贵受他们之托继续为历史语言研究所搜集本地民俗资料。石不畏危难从事这些考察的动机，显然是想藉此证明本地土著的确是有其特定文化的“民族”。1937年国民政府筹备召开国民大会，规划中有蒙、藏民族代表名额两百余位，但南方“土著民族”却无任何代表名额。南方各省官民哗然，遂推派代表向国民政府请愿，希望南方“土著民族”能有代表出席国民大会。石启贵便为湘西代表之一。他以多年考察成果写成《湘西土著民族考察报告书》，并以此书向国民政府等机构证明湘西土著民族有其独特文化。1946年国民代表大会增设“土著民族”代表10名，湖南分得一席，石启贵成为第一届国民大会中的湖南土著民族代表。

“土著民族”之称的由来是，当时湘、黔、川各省苗乡民众在长期受辱所积累的污化身份认同下，皆极不愿被他人称为“苗”，加上当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，因此国民政府几经斟酌而暂使用“土著民族”来称呼所有南方非汉族群。石启贵曾在向国民政府陈情的一封信中提及，“土著民族原称苗族，因其此呼多为汉人所轻视，易起土民之反感”，并对国民政府以“土著民族”称苗乡民众表示可以接受。1943年芮逸夫先生到川南叙永进行“川苗”田野考察，在田野日志中他称当地民众不愿以苗语和他交谈，“盖此间苗人均以说苗语为耻也”。前面提及的，湘西及其他南方非汉族知识分子对凌纯声、芮逸夫之湘西民俗考察的控诉，也是此种长期受污化的民族认同情绪之反应。

1933年凌、芮湘西考察及前后所发生的这些事情，以典范历史观点来看，其间没有重大历史事件，没有伟大人物。然而在此时代变迁的边缘时刻、边缘地点，在学者们与本地介于汉与非汉的边疆人群之紧密接触中，本地一般百姓的风俗习尚被凌、芮等人带着学术及汉文化中心主义之视角来观看、关注；他们看到的是，深受“汉化”影响的苗乡社会中仍保存着“原始的苗族”文化习俗。他们也以行动（摄影、书写、文物采集）将原始的或典范的苗族文化习俗及民族形象公诸于世，并对那些以自身文化为耻的湘西知识分子投以不以为然的讥讽。同时，他们的一言一行，特别是他们带来的“民族”、“文化”等新概念、知识，与摄影机、测量仪等科技器材，也被本地人观看及深切关注，在后者心中产生一些认知、情感与意图，并因而影响他们的行动抉择。这些苗乡知识分子或因自身文化之落后被夸大，而觉得遭羞辱，愤而向蒙藏委员申告，或有感于独特的“文化”可以让本地人以一“民族”立足于中国国族之中，因而致力于采集非汉本土文化习俗，并以此力争国民大会中的本民族代表席次。

这个案例，以及燃烧木杆之隐喻，可以让我们思考关于中国边疆人群过去之“汉化”与近代“民族化”的学术争议。关于中国历史上边疆人群的“汉化”，有些学者认为这是明显且必然的，他们举出许多某人群汉化前后文化习俗差异之“铁证”；这便如，比较那木杆已燃与未燃部分的差异。另有一些学者（特别是欧美学者）否定“汉化”，他们认为文化习俗的汉化只是表面现象，人们仍保存其非汉的本族群认同。这又如同是指木杆被燃过、炭化的只是表皮，它的内部仍是木质，或只注意炭化木杆中一些燃而未尽的部分，以此否定木杆的燃烧炭化现象。关于近代边疆人群的少数民族化，有些学者（多为欧美学者）指出这是十分明显而无可辩驳的，他们举出某人群在近代少数民族化之前与此变化之后的不同；这也如同比较木杆已燃部分与未燃部分之间的明显差异。而反对此说的学者（多为中国学者），则认为自古以来中国边疆民族（如匈奴、契丹、女真等等）就是中国的少数民族。这看法，等于全然无视于那木杆已燃部分与未燃部分间的截然差异。

过去我曾注意明清至民国时期，川西北石泉县（北川）一些山间人群的“汉化”过程。特别是在1950年代以前的近代，在日常生活的密切接触与互动中，本地沿青片河、白草河各村落人群都称自身是“汉人”，夸耀自家的汉文化年节习俗，并辱骂上游村落人群为“蛮子”；上游村落的人因不堪受辱，也自称本家族为“汉人”，模仿、践行汉文化习俗，并喊更上游的村落人群为“蛮子”。此便是，对本地老年人来说记忆犹新的过去“一截骂一截”的情况。这样的微观社会互动，不只发生在居住空间邻近的上、下游村落人群之间，也发生在社会空间邻近的政治、文化阶序人群之间。过去在川西及西南边疆，外来汉官及士人常夸耀自身的汉文化，鄙视土著文化，本地土司家族之人则在与前者的接触中，习汉经典、诗文及模仿汉人士绅雅好，并自称祖上为汉裔，而土司之汉人习俗、雅好及汉人认同，又逐渐影响其下之头人及民众大户人家。

因此，十分显然，“汉化”曾在中原帝国的部分边疆地区发生，而中国边疆人群的近代“少数民族化”则为更普遍的变化历程。否认这些变化是故意无视于（或以选择性视角观看）实际状态，强调变化前后的差异，则又过于简化了这些问题。我所强调及关注的是，在人与人的密切、微观互动中，及在因此产生的个人情感（如感到自傲或受辱）与行动抉择（如夸耀、攀附与模仿）下，过去“汉化”如何一点一滴地在一些中原帝国边疆村落中缓慢发生，而近代之“少数民族化”又如何在这些地区大规模及快速地进行。这些都可以从“木杆中间正在进行的燃烧作用”之隐喻中得到理解。

结语：民族与反思性国民认同

自古以来，中原之人对边疆有种种的观看角度：明代官员邓云霄在其九疑山之行中对“各源洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”之帝国官方观看角度，清代县令姜炳章对于石泉羌民习俗所抱持“愿将花雨洗蛮风”的儒家教化观看角度。进入民国后，又有边疆考察者王元辉对川西岷江上游“那西边的地方少人识字，少人知道科学，更少人谈得成革命”之近代民族主义者观看角度，凌纯声、芮逸夫等学者之“湘西苗族的文化虽较落后，然在其保存的原始文化中并非一无可取”之早期人类学观看角度，至于今日，少数民族地区观光客之“原生态文化”观看角度。每种观看角度，都反映观看者自身的社会文化认同、认知体系及其时代情境；每一种观看角度所造成的印象与记忆，被书写、描绘及流传，造成不同的“边疆”。被观看的边疆之人，也在被观看时所感受的权力情境中，以及在阅读相关文本而产生的情绪、情感中，形塑或改变其认同——或不堪“蛮子”之讥而逐渐汉化成“汉人”，或成为以自身文化传统为傲的少数民族。

然而，成为“民族”并非近代民族主义及民族国家建构下边疆之人的唯一选择，也并非最好的选择。在20世纪上半叶，“国民”（citizen）与“民族”概念同时进入中国，也随着边疆地理与民族考察而进入中国边疆——造“国民”与建构“民族”同时进行。无论如何，相对于造“国民”，

建构“民族”简单得多；经由学术研究与政治安排，一个个“民族”群体被认定、识别而加入国族之中，并以国家之民族政策来弥补边疆少数民族的政治经济弱势地位。然而在“民族”群体认同中，及以“民族”为单位争取群体在国家内的地位与利益之情况下，常让个人失去其作为“国民”之反思性与行动力；在民族文化与民族宗教之大熏下，更常让民族内的性别、阶级、世代、圣俗间之剥削与不平等被遮掩。看来，近代中国之民族国家建构有一未竟之功，那便是造“国民”（或公民）。本文所称，对“历史”及当代社会现象的反思性观察、解读，便是期望藉此能让人们对“过去”及“现在”，对“边疆”及“主体”，对外在现象与自我，均有一些新知与新的了解。这样的新知与对自我的了解所创造的“个人”，一个个具反思性之现代“国民”，应是理想中“多元一体”中国的主要构成“单元”，而边疆在这样的“新多元一体格局”中自然将化为无形。

【论 文】

制度移植的动力与困境¹

——北洋军阀时期中华民族共同体的构建路径与效应分析

张 健²

摘要：北洋军阀是近代中国的一股特殊政治力量，它移植了西方现代国家制度，为中华民族构建奠定了基础性的政治框架。北洋政府延续与维系了五族共和的中华民族共同体结构，肯定了中华民族的整体性及其内部多样性，并在西方资本主义国家的框架下，从政治、经济、文化等多方面展开中华民族共同体的构建与整合，进一步提升了中华民族的整体性和凝聚力。同时，这一时期也暴露了中华民族构建过程中的深层次困境，如民主制度流于表象，民族文化内在冲突等。北洋军阀及其移植的西方竞争性政党制度无力应对这种困境，中华民族共同体构建的进一步发展需要强有力的权威性领导主体——集权化政党。这说明民族共同体构建的道路应该是多元和多样的，应符合每个国家和民族的历史与发展现状。这也为中国共产党和国民党的探索，提供了理论与实践基础。

关键词：北洋军阀，中华民族共同体，构建困境，政党

自秦汉始，中国就是统一的多民族国家。在多民族王朝国家的体制内，伴随民族间的交往交流交融，中华民族的凝聚力不断增强。然而，近代中国的衰落与西方列强的强势入侵，迫使中国在内忧外患的形势下，开启了变革与革命。构建现代民族国家成为近代中国的选择，而中华民族共同体也开启了更为自觉的建构历程，正如费孝通先生所言：“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。”³

近代中华民族共同体的转型与建构，既有转折性又有连续性，是一个不断探索调试的过程。正如李大龙先生所言：“从传统王朝国家向近现代主权国家转变的视域，重新构建适合阐述中华

¹ 本文刊载于《中国边疆史地研究》2019年第2期，第167-178页。

² 作者为云南大学《思想战线》编辑部副教授。

³ 费孝通：《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社1999年版，第3页。

大地政权更迭和人群凝聚交融轨迹的话语体系，不仅是迫切的现实需要，也是学界应该担负起的重要使命。”¹但从当前学界的研究看，研究主要集中在晚清至辛亥革命前后和抗日战争时期。而对中国现代民族国家的最初实践阶段——北洋军阀时期，给予的关注相对不足。北洋军阀时期，中华民国移植了西方现代国家制度，使“政权结构和族群凝聚引向主权国家”，²为中华民族构建奠定了基础性的政治框架。就中华民族共同体构建而言，这一转型时期有着独特的历史价值，它改变了清末以来王朝国家进行民族整合的传统模式，在现代民族国家框架内展开了中华民族共同体的构建。而中华民国初期对西方资本主义制度的整体性移植，应该说既带来了动力，产生了一定的积极效果，但也暴露了制度移植的“水土不服”，中华民族共同体建构陷入深层困境。其根本原因是西方资本主义制度，无法适应中国现代化转型需要，这就需要对构建主体进行根本性变革，从而集权化的政党体制成为中华民族共同体构建的核心力量。北洋军阀政府之后，政党成为中国特色民族构建与整合的主体，也使中华民族共同体构建的中国道路逐渐明晰。

一、明确中华民族的整体性及其内部结构：五族共和的延续与维系

北洋军阀政府作为中华民国的代表，对于中华民族共同体构建，首先是明确肯定了中华民族共同体的整体性和内部的多民族结构。北洋军阀统治时期，中国仍然面临中华民族分裂的危机，为了维护多民族的共同体结构，也为了巩固自身的统治，北洋政府进一步明确了“五族共和”的中华民族共同体结构。1912年3月25日，袁世凯在接任临时大总统伊始就发布《劝谕蒙藏令》，认为：“现政体改革，连共和五大民族均归平等。本大总统坚心毅力，誓将一切旧日专制弊政，悉行禁革。蒙藏地方尤应体察舆情，保守治安。……并望各王公、呼图克图、喇嘛等，于中央大政及该地方兴应革事宜，各抒政见，随时报告，用被采择。务使蒙、藏人民，一切公权、私权均与内地平等，以昭大同而享幸福，是所至望。”³并由内务部批准成立“五大民族共和联合会”，确立了“以扶助共和政体，化除汉、满、蒙、回、藏畛域，谋一致之进行为宗旨”。⁴

北洋政府对“五族共和”思想的延续与贯彻，在很大程度上是出于中华民族分裂危机和边疆危机的考虑，但这也并不否认五族之外民族的存在。北洋政府始终坚持中华民国的人民是中国境内多民族的共同体，不分种族，一律平等。这一主张在北洋政府时期的宪法性文件中均给予明确规定。1913年4月通过的《中华民国宪法草案》中规定：“中华民国永远为统一民主国。（第一条）中华民国国土依其固有之疆域。国土及其区划，非以法律不得变更之。（第二条）中华民国人民，于法律上无种族、阶级、宗教之别，均为平等。（第四条）”⁵1923年10月公布的《中华民国宪法》（“贿选宪法”）是中国近代史上第一部正式宪法，其中亦明确规定：“中华民国国土，依其固有之疆域。国土及其区划，非以法律，不得变更之。（第三条）凡依法律所定，属中华民国国籍者，为中华民国人民。（第四条）中华民国人民于法律上无种族、阶级、宗教之别，均匀平等。（第五条）”⁶通过宪法性文件对中华民族共同体结构进行明确的规定，反映了当时政府和民众对多民族统一国家的认识更为明确，同时也为中华民族共同体的维系提供了法律依据和舆论导向。在北洋政府统治期间，任何有损中华民族统一的行为均激起各族民众的强烈反抗，任何掌控北京政府的军阀为了维护自己的统治，都在维护民族团结和国家统一这一底线问题上进行了一定程度的抗争。

¹ 李大龙：《对中华民族（国民）凝聚轨迹的理论解读》，《思想战线》2017年第3期。

² 李大龙：《东亚“天下”传统政治格局的形成及演变趋势》，《中国边疆史地研究》2015年第2期。

³ 《中国大事记》，《东方杂志》1912年第8卷第11号。

⁴ 中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编第三辑政治（二）》，江苏古籍出版社1991年版，第926页。

⁵ 张晋藩：《中国宪法史》，人民出版社2011年版，第441页。

⁶ 中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编第三辑政治（一）》，江苏古籍出版社1991年版，第347页。

“五族共和”作为中华民族共同体的内部结构，在当时是积极和进步的。但面对内部已经存在的民族共同体，如何抵制分裂倾向，进而增强多民族共同体的凝聚力和向心力，仅仅靠思想和宣传是不够的，必须转化成具体的民族政策。北洋政府在这一问题上，既延续了南京临时政府的部分政策，也吸收了封建王朝处理民族问题的经验，其中核心之处在于确立少数民族与汉族作为族群单位的平等，通过优待少数民族原有统治阶层，维持和赋予其固有统治权力，从而实现多民族共同体的整体性。

近代中国的多民族共同体能够从封建王朝和平、完整的过渡到中华民国，针对满清贵族和少数民族上层的优待政策功不可没。北洋政府在其统治期间，基本执行了这些优待条款，并根据情况进行了一定的增减。1912年4月，在京蒙古王公那彦图等向刚刚成立的北洋政府提出了给予蒙古特殊待遇的十一条。经过袁世凯和参议院修改、审议后，于8月19日颁布，即《蒙古待遇条例》，内容包括：“嗣后各蒙古均不以藩属待遇，应与内地一律；中央对于蒙古行政机关，亦不用理藩、殖民、拓殖等字样。各蒙古王公原有之管辖治理权，一律照旧。内外蒙古汗、王公、台吉、世爵各位号，应予照旧承袭，其在本旗所享之特权，亦照旧无异。唐努乌梁海五旗、阿尔泰乌梁海七旗，系属副都统及总管治理，应就原来副都统及总管承接任职之人改为世爵。蒙古各地呼图克图喇嘛等原有之封号，概仍其旧。各蒙古之对外交涉及边防事务，自应归中央政府办理；但中央政府认为关系地方重要事件者，得随时交该地方行政机关参议，然后施行。蒙古王公、世爵俸饷，应从优支給。察哈尔之上都牧群、牛羊群地方，除已开垦设治之外，可为蒙古王公筹划生计之用。蒙古人通晓汉文，并合法定资格者，得任用京外文武各职。”¹

北洋政府还将针对少数民族上层的优待政策正式写入《中华民国约法》中，“中华民国元年二月十二日所宣布之大清皇帝辞位后优待条件、清皇族待遇条件、满蒙回藏各族待遇条件，永不变更其效力。其与待遇条件有关系之蒙古待遇条件，仍继续保有其效力；非依法律，不得变更之。”²这种优待和笼络少数民族上层的政策一直贯穿于北洋军阀统治时期，1924年11月，黄郛摄政内阁曾做出修改清室优待的决定，但遭到了满、藏、蒙等少数民族上层的反对，因此，段祺瑞又重新肯定了针对满、藏、蒙等少数民族上层的待遇条件不变。

北洋政府统治时期维系了中华民族的多民族共同体结构，但这种维系方式主要还是以多民族的联合为导向，优待民族上层，肯定其管辖权力，但较少涉及各民族的普通民众。因此，这种联合很大程度上是一种民族上层之间的联合，即通过分享统治权力而维持共同体的存在，但无法调动普通民众参与的民族构建无疑是空洞的。任何措施都只能在具体的时空条件下做历史性的判断，北洋政府统治时期，中国面临着严峻的民族危机，国内处于军阀割据的局面，北洋政府的阶级利益和统治能力又决定了它不愿也不能广泛动员底层民众，通过全国范围内的民主革命的方式进行民族共同体构建。对于中华民族共同体构建而言，维持共同体的完整和统一是首要目标。少数民族上层作为本民族的精英，在特定历史阶段，发挥着重要作用。通过《蒙古待遇条例》和《待遇西藏条例》可以看出，北洋政府赋予民族上层权力的前提，就是其承诺维护国家统一与共和政体，而这在当时确实产生了积极的效果，例如内蒙古王公从库伦返回，并公开声明反对外蒙古“独立”，到1915年签订《中俄蒙协约》后，外蒙古也由“独立”改称“自治”。因此，就当时客观的历史条件而言，这种族际整合方式的必然性和积极意义是不容忽视的。

二、现代民族国家框架下的中华民族共同体构建路径

¹ 《中国大事记》，《东方杂志》1912年第9卷第4号。

² 章伯锋，李宗一：《北洋军阀1912-1928》第一卷，武汉出版社1999年版，第728页。

中华民国成立后，不但确认了中华民族共同体的整体性及内部多元性，而且开展了一系列构建与整合的措施。相比于清王朝，中华民国对中华民族共同体的构建与整合，具有根本性的转变，其最核心的就是中华民国移植了西方资本主义国家的制度框架。虽不完善，但至少在形式上具备了民族国家的样式。这使中华民族共同体的构建，不但向现代民族国家的方向发展，而且切实具备了制度性支撑，形成了一系列的中华民族共同体构建政策。

（一）议会民主的样式与表象

民族内部成员公平享有民主权利是中华民族共同体构建的重要环节。民主是近代中国政治追求的重要目标，也是中华民族共同体构建的核心要件。从清末新政到中华民国成立，民主思潮既是政治运动的重要动力，也伴随政治运动得到进一步的宣扬。北洋政府时期，虽然是军阀统治、割据混战，但其统治仍然打着“民主共和”的旗号，在民主权利的规定和实现方面，都在继续向前推进。

北洋政府期间，民主权利首先是通过宪法性文件给予明确规定。《中华民国宪法草案》中专门设置“国民”一章，并列举了中华民国人民的权利与义务，“凡依法律所定属中华民国国籍者，为中华民国人民。（第三条）中华民国人民，于法律上无种族、阶级、宗教之别，均为平等。（第四条）中华民国人民，非依法律不受逮捕、监禁、审问或处罚。人民被羁押时，得依法律以保护状请求法院，提至法庭审查其理由。（第五条）中华民国人民之住居，非依法律不受侵入或搜索。（第六条）中华民国人民通信之秘密，非依法律不受侵犯。（第七条）中华民国人民有选择住居及职业之自由，非依法律不受限制。（第八条）中华民国人民有集会、结社之自由，非依法律不受限制。（第九条）中华民国人民有言论、著作及刊行之自由，非依法律不受限制。（第十条）中华民国人民有信仰宗教之自由，非依法律不受限制。（第十一条）中华民国人民之财产所有权不受侵犯，但公益上必要之处分，依法律之所定。（第十二条）中华民国人民依法律有诉讼于法院之权。（第十三条）中华民国人民依法律有请愿及陈诉之权。（第十四条）中华民国人民依法律有选举及被选举之权。（第十五条）中华民国人民依法律有从事公职之权（第十六条）中华民国人民依法律有纳租税之义务。（第十七条）中华民国人民依法律有服兵役之义务。（第十八条）中华民国人民依法律有受初等教育之义务。国民教育，以孔子之道为修身大本。（第十九条）”¹从《中华民国宪法草案》到《中华民国约法》，再到《中华民国宪法》，其中均对中华民国国民的权利与义务做出了更为全面和详细的规定，而且这种规定是不分种族的，预设了中华民族共同体内部成员之间的同质性身份，这是中华民族共同体构建的重要内容。

民族作为国家内部的人群共同体，国家政权是民族意识形成的重要中介和凝聚机制，民族群体通过掌控某一具体的权力，而实现对国家相应的归属感。应该说，南京临时政府采用代议制的形式，对民众掌控国家政权已经进行了初步的构想，北洋政府在此基础上又进行了更为具体的制度设计。1912年8月10日，北洋政府公布了《中华民国国会组织法》、《参议院议员选举法》、《众议院议员选举法》三个重要法案。确定国会由参议院和众议院组成，其中参议员共274名，其名额分配方式为：各省省议会每省选10名；蒙古选举会选27名；西藏选举会选10名；青海选举会选3名；中央学会选8名；华侨选举会选6名。众议员596名，以各地方民选议员组成，每八十万人选议员一名（人口不满八百万，得选议员10名）。北洋政府对国会这种两院制的政治设计，兼顾区域结构和人口比例，是有其合理意义的。

北洋政府对参众两院的设计，还特别兼顾了边疆民族地区的特殊情况，在《参议院议员选举法》和《众议院议员选举法》中，都对民族地区的选举名额和选举方式进行了专门的规定。蒙古、西藏、青海地区的参议员名额均高于其他省份，而且这三个地区的众议员名额与参议员相同；在蒙古、青海选举会以各族王公世爵或世职之组织确定选举区。在西藏，选举会由达赖喇嘛及班禅

¹ 张晋藩：《中国宪法史》，人民出版社2011年版，第441页。

喇嘛会同中央驻藏办事长官遴选相当人员，分别于拉萨及札什伦布组织选举；¹在选举人的资格上也有所变通，一般要拥有值五百元以上不动产才有资格被选为议员，“但于蒙藏青海得就动产计算之”。²这些针对民族地区的规定，能够更有效的吸收少数民族成员参与到国家政权体系中，增加各民族对中华民国的认同，进而增强对中华民族共同体的认同。

当然，从袁世凯称帝，张勋复辟，再到曹锟贿选总统，上演着一幕幕与民主旗号背道而驰的闹剧，这也暴露了北洋政府所谓民主的虚伪性。这些闹剧均在民众的抗议声中草草收场，恰恰说明了从清末到民初的民主宣传与民主实践，已经在国民心目中产生了一定程度的内化，破坏民主的行为恰恰从负面刺激了民众的民族意识。正如托克维尔分析的那样：“对于一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻。……当时被消除的所有流弊似乎更容易使人察觉到尚有其他流弊存在，于是人们的情绪便更激烈：痛苦的确已经减轻，但是感觉却更加敏锐。”³伴随着革命派发起的抵抗运动，在民主与专制的一次次交锋中，民众的中华民族共同体意识也在进一步增强。

（二）国民经济的发展与平衡

在宗教力量式微，世俗化进程逐步加剧的过程中，民族国家实质上成为民族共同体实现自身利益的权力机制，而经济利益在其中处于基础性地位。因此，民族共同体的构建某种程度上是内部群体利益自觉基础上的一种利益联合。对于具体的民族国家而言，民族共同体构建需要在制度设计上实现民族内部群体的利益，并在有着不同资源禀赋和经济结构的群体间形成相对独立和稳定的经济系统，从而营造彼此间的依赖感和对共同福利的关注。这种共同的物质福利，能够“给予共同体内每个人以生活于共同体社会更多的利害卷入，将其切身的经济利益转化为对新的共同体的忠诚和自我意识”。⁴

中华民国成立后，边疆民族地区作为国家共同体的组成区域，其经济发展水平与内地差异较大，而经济整合是族际整合的重要手段。为了强化中华民族共同体的经济纽带，北洋政府延续了清末和南京临时政府开发边疆民族地区的政策。1912年7月，北洋政府成立了“五大族生计会”，“开通民智，利用厚生，务使一般人民皆能自谋生活，得享共和幸福为宗旨”⁵，推动边疆民族地区农牧业、工矿业的发展。1912年9月，成立蒙藏交通公司，加速民族地区的交通建设。同时，进一步通过移民等方式加强垦荒实边工程，并设置屯垦官吏，如“新疆青海屯垦使胡瑛，青海屯垦督办吴佩孚，东北边防屯垦督办张作霖，西康屯垦使刘成勋等。”⁶

北洋政府对民族地区的开发加速了民族地区的经济发展，但也对民族地区造成了一定的压迫和剥削。北洋政府以保护蒙古各旗土地为旗号，颁布了《禁止私放蒙荒通则》和《垦壁蒙荒奖励办法》，其实质目的是掌控蒙古土地所有权，以此增加中央财政收入。此外，割据蒙古的军阀和地主官僚进入蒙古，掀起了大规模的“开垦蒙荒”活动，致使蒙古民众失去大量土地，生活日益困苦，“垦地日广，牧场益狭……蒙官之权力渐失，蒙民之生计日蹙”。⁷进而在一定程度上激化了民族矛盾。

北洋政府的经济政策还突出表现在推动民族经济发展方面。中华民族共同体的维系，经济结构一直是其中的重要因素，但王朝国家时期是自然经济基础上的经济结构的依存关系。这种依存关系是宏观和松散的，很难将个体利益导向对国家共同体的认同。而对于民族国家而言，内部资

¹ 参见李鸣：《中国近代民族自治法制研究》，中央民族大学出版社2008年版，第89页。

² 李鸣：《中国近代民族自治法制研究》，中央民族大学出版社2008年版，第90页。

³ [法]托克维尔著、冯棠译：《旧制度与大革命》，商务印书馆1996年版，第210页。

⁴ Hans Kohn, *American Nationalism: An Interpretative Essay* (Greenwood Publishers, Westport, Connecticut, 1957), p.41.转引自：任军锋：《地域本位与国族认同》，天津人民出版社2004年版，第91页。

⁵ 中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编第三辑政治二》，江苏古籍出版社1991年版，第776页。

⁶ 李国栋：《民国时期的民族问题与民国政府的民族政策研究》，民族出版社2009年版，第109页。

⁷ 蒙古族简史编写组：《蒙古族简史》，内蒙古人民出版社1985年版，第344页。

本主义经济的发展要求形成国内共同市场,通过国家权力维护资本主义工商业者的合法权益,并在国际贸易上提供政策支持和保护。北洋政府统治期间,国内政治割据处于分裂状态,但这一时期国内经济,特别是民族资本主义的发展,却迎来了一个黄金时期。这其中固然有外部环境相对宽松的因素,但北洋政府的政策效应也不容忽视。

北洋政府对于民族经济的恢复与发展颁布了诸多法令文件,首先是放宽工商业注册限制,简化工商业办理手续。在1913年北洋政府工商部的指令中规定:“遇呈请办矿或奉部令行查事件如需实地调查,予限二十日,如仅验看资本察阅契据,予限十日,即须核夺、呈报,不得有意稽延。”¹只要符合注册规定,就应该给予及时办理,并规定工商业者可以在其营业所在地进行注册,从而简化了商业注册中的繁杂手续。其次是对新办企业给予保息等直接支持。在《公司保息条例》中规定:“政府为发达实业起见,拨出公债票2000万元,作为保息基金,每年以其利息,对于新设立的公司股本保息。保息时限为开机制造之日起三年。”²再次是降低或减免民族工商业产品的捐税,增强民族经济与国外资本的竞争能力。厘金和苛捐杂税增加了民族工商业的负担,降低了民族工商业产品的竞争能力,是近代民族资本主义发展的重要障碍。为此,北洋政府对不同商品的厘金和捐税进行了相应的调整,如“针对机械制品西式货物输出外国者,免除一切厘金;机械制品西式货物运销国内者,经过第一税局纳一次正税后,除京师崇文门落地税外,免除一切税厘;机械制品或货物之正税,或依现行输入税率缴纳,或纳从价5分,由纳税者自由选择。对于机制面粉免征一切关税、常关税及内地厘金等。另外,对于机制西式货物以外的产品、工业原料、矿产等税收都或减或免。”³

从中华民族共同体构建的视角看,北洋政府推动民族经济发展的政策,重要之处就是营造了自由经济的市场环境,通过减低内部行为的交易成本,使得民族共同体的认同感和内聚力增强。虽然由于当时环境所限,民族资本主义的发展仍然步履维艰,但这种民族共同体构建的路径却是值得进一步深思的。同时民族资本主义的发展,直接壮大了无产阶级队伍,在与国外资本的竞争中,民族资产阶级和无产阶级成为政治精英和文化精英之后,更为切身体会到帝国主义压迫的群体,其中中华民族共同体意识也更为自觉,经济领域成为反抗帝国主义侵略的重要战场,如“爱国”口号下的抵制外货运动,工人阶级的大罢工运动等等,使得中华民族共同体意识在中华民族内进一步扩展和深化。

(三) 民族文化的调适与冲突

民族共同体作为族群共同体的特殊类型,共同文化是民族认同的核心要件。而且这套文化价值能够穿越时空,追溯久远,并为民族共同体的行为模式提供价值诠释和信念支撑。这也是中华民族从自在到自觉,延续数千年的重要原因。从鸦片战争开始,中华民族遭遇了强大的外来冲击,但以儒家思想为核心的传统文化一直是主流精英坚守民族性的最后阵地。但近代中华民族的构建不仅需要维持民族文化的民族性,同时也是一个推进现代化,注入现代性的过程。而民国初期的国内外形势,使得民族文化协调发展的难度增大,甚至出现了民族文化内在分裂与紧张的问题。

南京临时政府成立后,在民族文化问题上注意消除封建专制内容,力求符合民主共和的理念,但对待传统文化采取了批判接受的态度,并未一概否定。北洋政府上台后,对于民族文化的塑造却回到了尊孔崇儒的老路上。1913年的《天坛宪法》(草案)明确规定:“国民教育以孔子之道为修身之本”,⁴1915年2月的《颁定教育要旨》确立了教育的七项宗旨:“爱国,尚武,崇实,法孔孟,重自治,戒贪争,戒躁进”。⁵为了将这一思想贯彻到各个层次的教育中,重新确定儒

1 张静如:《北洋军阀统治时期中国社会之变迁》,中国人民大学出版社1992版,第17页。

2 陈真:《中国近代工业史资料》第4辑,三联书店1961年版,第746页。

3 王玉灵:《北洋政府经济立法及其实效分析》,《武汉科技大学学报》(社会科学版)2010年第5期。

4 张晋藩:《中国宪法史》,人民出版社2011年版,第441页。

5 孙培青:《中国教育史》(第三版),华东师范大学出版社2009年版,第363页。

学为学校教育的必须课程。1915年的《特定教育纲要》规定：“中小学校均加读经一科，按照经书及学校程度分别讲读，由教育部编入课程”，而大学阶段则设立经学院，“专以阐明经义发扬国学为主，按照各经种类，分立科门”。同时还对教师提出学儒要求，应“研究性理，崇习陆王之学，导生徒以实践……主张力行致知之说，务实务用”¹。客观上讲，儒家文化作为中国传统文化的核心部分，其中蕴含着丰富哲理与智慧，是需要传承与发扬的。但袁世凯政府所推动的尊孔崇儒运动，其本质是借文化之名，求专制之实。特别是其复辟野心暴露之后，儒家文化，乃至整个中国传统文化皆成为众矢之的，这也成为新文化运动兴起的重要原因。

袁世凯之后，北洋政府调整了民族文化构建的方式，恢复了民国建立之初的民主共和宗旨，1919年4月的北洋政府教育部教育调查会议决定国民教育的宗旨修改为“养成健全人格，发展共和精神”。²而在具体措施上，对于中华民族共同体构建有着直接影响的当属白话文和国语的推行。1917年10月，第三届全国教育会联合会议决《推行注音字母以期语言统一案》，“请教育部速定国语标准，并设法将注音字母推行各省区，以为将来小学国文科改国语科之准备”³。1918年10月，北洋政府教育部正式公布注音字母，供各地推广。1920年又正式规定，凡国民学校都废止所用文言文教材，代之以现代语体文。语言是文化的载体，同时也是“融洽国民感情的媒介，是个人求知识，谋职业的应用，是服务于民族国家，尽一个国民应尽责任的应用工具”。⁴对于多民族国家共同体而言，统一国语推行的的重要性是不言而喻的，因此北洋政府对于国语的推行，也扩展至边疆民族地区。

中华民国作为五族共和之国家，在北洋政府看来，各民族使用共同的语言是中华民族构建的应有之义，也是消除军阀割据，增进国内统一的必要手段。1920年，北洋政府教育部对民族地区的国语教育问题进行明确规定：“吾国五族之民果用一致语言，自无不同之意志，同心协力，息内争而防外患，除偏见而护共和，五族之幸，民国之幸。”⁵1920年3月15日，在当时的教育部第103号训令中就对蒙藏语文教育作了详细的规定：“拟自明年起，特别区域所属道县之师范学校，实业学校教授各种学科及国语、外国语之外，加授蒙语或藏语，以储通译之人才，即为推行国语之预备。其为蒙藏人特办之初等中等学校，均应注重国语，注重国语之法，即使上项毕业生先以蒙藏语教授蒙藏人使之习国语。俟彼等所习国语之稍有进步，直以国语教授种种科学。”⁶

北洋政府统一国语的举措对于民族文化塑造具有重要意义，但由于内部割据分裂局面的影响，其实际效果是有限的，特别是对于边疆民族地区，还只是停留在政策导向层面。而在北洋政府统治期间，对于中华民族文化构建冲击最大的还是新文化运动的兴起。中华民族意识首先觉醒的知识文化精英，面对民国初年的形势，不得不重新陷入沉思。西方科技已经引入，但民族仍然无法独立；民主国家已经成立，但专制统治、割据混战仍在继续，中华民族富强之路究竟何在？而这时一批具有西学背景的知识分子开始将反思焦点集中在以儒家文化为核心的传统文化上。认为中华民族衰落的根本原因还是在于传统文化，儒家文化本质上是与封建专制相适应的文化系统，无法适应民主科学的要求，更无法满足民族竞争的需要。因此，中华民族欲求得生存、求得富强，就必须彻底消除传统文化的束缚，引入先进文化对其进行全面改造，而当时的先进文化只能是强势的西方文化。

文化是民族凝聚最根本的纽带，对于中华民族这样拥有数千年文明史的超大型民族共同体而言，传统文化瞬间而彻底的否定，中华民族自我认同和凝聚就会极度乏力。而长时段文化积淀在

¹ 孙培青：《中国教育史》（第三版），华东师范大学出版社2009年版，第363页。

² 《中国近代学制史料》第三辑上册，华东师范大学出版社1990年版，第106页。

³ 《推行注音字母以期语言统一案》，《教育杂志》1917年第9卷第11号。

⁴ 蔡元培：《国语的应用》，《国语月刊》1922年第1卷第1期。

⁵ 《蒙藏教育应注重语文》，《新编民国法令大全》，商务印书馆1924年版，第1053页。

⁶ 《蒙藏教育应注重语文》，《新编民国法令大全》，商务印书馆1924年版，第1053页。

民众心中所形成的集体无意识，又不可能在短期内吸纳和内化西方文明，这就极易造成民族文化本身的失调和紧张，这与民族主义驱动下的民族共同体构建形成了深层次的悖论。面对传统文化的危机，部分文化精英也试图调适民族性与现代性的冲突，例如梁漱溟就对中国文化、西方文化和印度文化进行了不同路向的说明，避免了价值优劣的选择，以此作为守护中国文化的合理性基础。但这也始终无法正面解决坚守民族传统和实现民族强大的矛盾。而在新文化运动的激荡下，许多思想流派也开始兴起、分化，如自由主义、国家主义等等，试图调和或重塑中国主流文化，使得整个思想领域呈现出更为复杂的局面。但就民族共同体构建而言，构建主流或者主导性的民族文化又是必不可少的环节。

北洋政府期间，民族文化的内在冲突，也折射出了外源型现代化的国家在构建民族文化时的两难。从世界各国的民族文化转型来看，民族文化塑造中普遍存在着民族化与现代化的内在矛盾，都需经历民族性与现代性的调适过程。对于外源型现代化的国家而言，由于救亡图存的压力，无法提供缓和的外部空间条件，使得民族精英不得不在二者之间有所侧重。其实，对于已经具有特定文化身份的人们，否定自身的文化传统，无疑是痛苦和艰难的，但当所属共同体在这种文化支配下，长期处于弱势地位的时候，单纯的文化挖掘与弘扬其动员效果无疑会逐步衰退，而这时走向自我批判和向他者借鉴，也就成为克服焦虑与失落，重新唤起民族希望的无奈之举。这种民族文化塑造的困境也说明了，后发国家在追求强国家，强民族，强文化的道路上，三者是相互影响的。能够适应环境变化的文化才能激发民族热情，为民族，为国家提供精神动力；而越是在强大国家的支持下，越能增强民族自身文化的自信，更好的发掘自身文化的特性和优势，进而为民族构建奠定更为强大的精神纽带。

三、中华民族共同体构建困境与政党体制的再选择

北洋政府统治期间，中华民族共同体构建具备了初步的现代色彩，但也陷入了深层困境，出现了民主制度流于表象、民族文化内在冲突、民族独立脚步迟缓等问题。困境出现及其应对乏力，暴露的核心问题在于中华民族共同体构建过程中权威性领导主体的缺失，而处于现代化转型的中国社会，这一重任历史地落在政党身上。但北洋政府时期的竞争式政党制度却无法适应这一要求。

首先，竞争党制具有理想化与孱弱性。近代中华民族共同体的构建是在传统社会向现代社会转型的大背景下展开的，而在这一过程中，能够形成权威而有力的领导力量至关重要，它是维持现代化有序推进的保障，也是国家构建和民族构建的核心。正如白鲁恂所言：“中国在发展上的基本问题是：如何在社会生活及政治生活中获得新的权威形式，一方面能满足中国人对历史自信的再肯定，一方面能为他们的社会提供重振的基础，以符合现代化的需要。”¹ 纵观后发性现代化国家的转型过程，军人与政党是成为政治权威的主要角色。但由于社会发育程度的制约，在民国初期，虽然移植了西方式的民主制度，但在竞争式的政党体制中，军人与政党均没能胜任这一领导力量。而当清王朝这一原有政治权威崩解后，中国民族国家建构与民族建构却呈现出某种程度的权威真空，致使政治统合能力急剧下降。

近代中国的军人阶层兴起于清朝末年，相比之前的军事力量，这一群体知识程度普遍提高，并接受现代军事训练，具有较强的组织纪律性和社会整合能力。从辛亥革命到民国初期，军人阶层始终扮演着重要的政治角色，也在社会转型中发挥过重要作用。但军人阶层最大的政治缺陷就是其信仰的不稳定和责任感的缺失。以袁世凯为例，他虽然也有富国强兵的抱负，但其迷信的仅是武力本身，没有共和的追求与信仰，也自然不会有民主的承诺与责任，其复辟帝制的倒行逆施

¹ 白鲁恂：《中国现代化过程中的权威危机》，《中国现代化的历程》，时报文化出版有限公司 1980 年版。

也证明了“不承担明确的革命或共和的义务，这就注定成为一个巨大的隐患”。¹ 而其后不同军事集团之间的利益纷争，更是加剧了政治格局的分裂，影响了民族内部凝聚力的形成，这也是孙中山后来放弃依靠军阀力量，进而筹建国民党统一领导的军事力量的重要原因。

政党是专业性的政治组织，其整个的价值追求和行动纲领都与国家政权有着密切的联系。中国的知识精英和革命群体也较早的关注到政党在民族国家构建及现代化转型中的作用，孙中山曾直言政党与国家的关系，他认为：“国家必有政党，一切政治始能发达”。² “若无政党，则民权不能发达，不能维持国家，亦不能谋人民之幸福，民受其毒，国受其害，是故无政党国，国家有腐败、民权有失败之患。”³ 也正因此，以孙中山为首的革命党人，始终以政党作为革命的组织，并根据形势发展对政党组织进行调整与变革，从革命团体兴中会，到第一个全国性的革命政党同盟会，再到国民党。而且持有不同政见的利益团体也纷纷组建政党，到清末预备立宪时，立宪政党开始出现，政党政治已逐步合法化。而当民国成立并移植了西方政党竞争体制后，政党组建之势如雨后春笋，竟至“党会既多，从无不挂名一党籍。遇不相识者，问尊姓大名而外，往往有问及贵党者”。⁴ 据学者统计，从辛亥革命到1913年底，国内新兴的公开党会团体有682个。⁵ 然而竞争党制的确立与政党数量的激增，并没有带来预想的民主效果，从宋教仁遇刺到袁世凯解散国会，被寄予厚望的政党与竞争党制迅速异化和破产，甚至将复辟专制归咎于“各立党派，分道扬镳，人才不济之结果”。⁶ 政党也因此开始改头换面，从有形向无形转变。

作为西方民主重要基石的政党竞争体制，之所以在中国遭遇夭折的命运，是由转型中国特殊的国情所决定的。阶级的民主是以阶级的实力为基础的，西方政党竞争制度是建立在资本主义充分发展，资产阶级实力增强的基础之上，而中国民族资本在清末民初的发展仍然处于起步阶段。据统计，1912年中国全部民族产业的资本总额只有1.5498亿元，在当时中国全部产业资本中的比例为10%。民族资本主义现代工厂只有698家，有工人270717人，而官僚资本占9.66%。其余的80%以上为外国在华资本。⁷ 其次，民主的制度还要以民主的精神为支撑，民主制度可以瞬间重建，但民主精神却无法立即扎根，数千年传统专制思维对中国民众的影响实在太深，以至于梁启超曾深刻的指出：“我国由五千年之专制一跃而进于共和，旧信条横亘脑中，新信条未尝熏受，欲求新政体之圆满难矣。”⁸ 加之政党活动更多的局限在社会上层，缺乏动员底层民众的能力和意愿。诸多制约因素决定西方式的政党组织与竞争党制是无法成为主导社会转型的政治权威，自然也无法胜任民族整合与构建的职责。

其次，中华民族共同体的构建，需要政党组织机构的严密化与贯穿性。政党作为专业性的政治组织，其动员能力与自身的组织能力有着紧密联系。在近代的国家建设中，政党在社会主导力量薄弱的基础上推动社会转型，就需要具备比一般性的资产阶级政党更为严密与强大的组织设计。而苏联共产党的革命历程就是这种组织力量的充分运用。“在1917年取得成功时手中掌握着一个也是唯一有形的、可利用的组织——党。1902年，正是党的概念使列宁的马克思主义脱颖而出；是党完成了这次革命；现在又是党产生了政府”。⁹ 这一过程的实现，关键在于“列宁用一种自觉建立的、结构化的和组织化的政治制度，取代了无定形的社会组织。通过强调政治活动以

¹ 费正清主编、章建刚等译：《剑桥中华民国史》第一部，上海人民出版社1991年版，第222页。

² 孙中山：《在上海国民党茶话会的演说》，《孙中山全集》第3卷，中华书局1984年版，第4页。

³ 孙中山：《在神户国民党交通部欢迎会的演说》，《孙中山全集》第3卷，中华书局1984年版，第43页。

⁴ 《北京社会之面面观》，《时事新报》1913年1月3日。

⁵ 参见张玉法：《民初政党的调查与分析》，《中国近现代史论集》第19编，台湾商务印书局1986年版，第180页。

⁶ 《申报》，1916年7月1日。

⁷ 参见徐矛：《中华民国政治制度史》，上海人民出版社1992年版，第69页。

⁸ 梁启超：《饮冰室合集·文集》之二十八，中华书局1989年影印本，第10页。

⁹ [美]乔治·萨拜因著、盛葵阳、崔妙因译：《政治学说史》，商务印书馆1986版，第926页。

及作为一种制度的政治的首要地位，通过强调建立‘强有力的、建立在广泛的革命联盟政治组织’的必要性，列宁奠定了建立政治秩序的必要前提。……政治秩序的基础在于政党至高无上，超越一切社会势力。”¹

而北洋政府时期的政党，在组织建设方面却与集权政党差距悬殊。民国初年的政党，更多地将自己定位于西方竞争体制下的政党，组织的重点在于上层机构，基层组织基本缺失，对党员的纪律要求较低，入党和脱党的程序都极为简单。这种松散的组织结构极大削弱了政党的动员能力，其基层的群众性与严密性也受到很大影响，“不特党员之行为言论纯任自由，未有指导，甚至一经入党，住居何处，所执何业，亦莫之悉，故名有数十万党员，实则贤者人自为战，莫收统一之效；不肖者或挂名投机，或自由进退，组织不完，因而训练不能周到，致有党员不明党义，违言政策”。²因此，政党中党员数量可能增长，但其中挂名或投机人员比例很大，孙中山自己也认为，“然按之实际，则除册籍载有姓名者外……毫无活动，衡量党力，更属微渺”。³中国革命的需要与政党自身的组织建设存在强烈的反差，这也促使孙中山等人认识到，中国革命的全面推进必须构建组织更为严密的政党，运用政党的组织力量，覆盖和渗透社会生活的各个领域及层面，贯穿党的意志，进行社会全方位的动员。

再次，中华民族共同体的构建，需要集权化政党保障意识形态的有效凝聚与传播。任何国家和社会的运行都需要一定的价值信仰及其完备性的论证体系。而意识形态就扮演着这一重要的社会角色。在社会运行过程中，意识形态之所以能够发挥主导性和整合性的精神力量，这与意识形态本身的构建特点有关，“意识形态包含了对现状的看法，以及对未来的憧憬。这个未来被描述成在物质上优于现状；而且根据意识形态的说辞，这个值得期待的未来境况通常在人的有生之年可望达到。因此意识形态的另一显著特征便是：它提供了希望。意识形态是行动导向的。它提供了达成目标所必须实行的明确步骤。意识形态是群众取向的。通常以一般人所能理解的简单词语来陈述，在语气上通常是鼓动性的，鼓舞人们尽最大的努力来达成意识形态所设定的目标”。⁴特别是在社会急剧变动的转型时期，原有的信仰体系受到剧烈冲击，社会整合功能下降，这也成为民族凝聚与认同的深层障碍。因此，无论是社会转型还是民族构建，最大程度塑造能够被社会广泛接受的意识形态就具有重要意义。

现代意识形态的塑造和传播与政党有着紧密的联系，从某种意义上说，政党本身就是源于对某种意识形态的认同而形成的政治组织，意识形态是政党组织性和凝聚力的重要保证。同时政党塑造意识形态的合理性和可接受性，又是政党自身社会动员能力的重要影响因素。对于社会转型期的政党而言，政党意识形态的塑造就显得更为重要，只有将政党建立在强烈的意识形态认同基础之上，政党才能具有严密的组织性与纪律性，才能担负起建国与治国的重任，才能成为民族构建与整合的权威主体。

结 语

中华民国初年，北洋政府移植了西方民族国家制度，在现代民族国家框架下，开展了一系列中华民族共同体构建的实践。从这一时期的中华民族构建效应看，其重要成果就是维持了王朝国家向民族国家转型时刻的民族共同体的完整性，为中华民族的发展奠定了统一基础。而且对于中华民族内部的结构问题，多民族共同体成为中华民族构建的共识，中华民族构建的焦点已不是

¹ [美]塞缪尔·亨廷顿著、李盛平等译：《变革社会中的政治秩序》，华夏出版社1988年版，第330-331页。

² 吕芳上：《革命之再起》，中央研究院近代史研究所1989年版，第518页。

³ 孙中山：《致全党同志书》，《孙中山全集》（第九卷），中华书局1986年版，第540页。

⁴ [美]利昂·P.巴拉达特著，张慧芝等译：《意识形态：起源和影响》（第10版），世界图书出版公司2010年版，第9页。

单一民族还是多民族，而是如何进一步提升民族的整体性和凝聚力。然而，这一时期也暴露了中华民族构建过程中的深层次困境，如民主制度流于表象，民族文化内在冲突等等，而北洋军阀及其移植的西方竞争性政党制度无力应对这种困境，民族构建的进一步发展需要强有力的权威性领导主体，这说明民族共同体构建的道路应该是多元和多样的，应符合每个国家和民族的历史与发展现状；这也为国民党和中国共产党的探索，提供了理论与实践基础。

【论 文】

“突厥”一词在蒙古帝国解体后 中亚地区黄金家族和帖木儿家族政权精英当中的使用¹

作者：Joo-Yup Lee（多伦多大学）
译者：Sansar（约翰·霍普金斯大学）

引言

开始率兵西征花刺子模帝国之前，成吉思汗登上了一座山丘，在那里他祈求长生天对他的军事行动给予支持。根据拉施特·哀丁（Rashīd al-Dīn）为伊儿汗国统治者编纂的世界通史《史集》（*Jāmi' al-tavārīkh*）中的描述，成吉思汗敬称长生天为“塔吉克和突厥的创造者（*āfarī nanda-i T āzhīk u Turk*）”。当然成吉思汗不太可能确实使用了这样的称谓，但在中世纪的其它史料里，“突厥”（*Türk*）一词的确经常被用来指代蒙古帝国的上层统治者和核心部落。比如，成吉思汗后裔，希瓦汗国（*Khiva*）阿剌卜沙王朝（‘*Arabshāhid*，译者注：以黄金家族昔班系的阿剌卜沙汗命名）的阿布·加齐·巴哈杜尔汗（*Abū al-Ghāzī Bahadur Khan*，公元1644-1663年在位）编纂了一部关于蒙古帝国黄金家族和（公元13世纪的）蒙古高原各部历史的著作。他将这部著作命名为《突厥世系》（*Šejere-i Türk*）。与拉施特·哀丁和阿布·加齐·巴哈杜尔汗的用法迥然不同的是，现当代的历史学家用法中，“突厥”一词往往只指代使用突厥语族语言的群体。有一些历史学家甚至认为，中世纪史料中的“突厥”指代的也是使用突厥语族语言的群体。尽管如此，中亚史专家们也知道，在中世纪穆斯林史料当中，“突厥”一词经常被用来统称所有内亚地区的游牧群体。研究穆斯林史料的学者M·A·沙班指出，“突厥”一词在穆斯林史料中使用得往往非常宽泛，其指代对象也包括不使用突厥语族语言的部落，所以中世纪史料中的“突厥”一词最好不要被等同于现代语言学意义上“突厥语族”（*Turkic-speaking*）群体。

19世纪晚期的一位历史学家，纳依·埃利亚斯（*Ney Elias*）也讨论过中世纪穆斯林史料中“突厥”一词的指代对象和现代语言学意义上的突厥语族群体间的区别。他在公元16世纪中期编著的关于蒙兀儿斯坦（*Moghul Khanate*，译者注：即东察合台汗国）诸汗（译者注：黄金家族察合

¹ 英文原文发表于 *Central Asiatic Journal* 第59卷（2016年）第1期，文章已于2019年5月25日修改。
https://mp.weixin.qq.com/s/7gV7zO8NljbxnZNpu_Elw（2019.7.30 下载）

台系)和朵豁刺惕部(Dughlāt)诸埃米尔(amīr)事迹的《拉失德史》(Tārīkh-i Rashīdī,译者注:《拉失德史》的作者米尔扎·海达尔出身于朵豁刺惕部)的英文译本导言中解释道:“突厥”一词在中世纪穆斯林史料中有双重含义,一方面指代的是“族裔”,另一方面指代的是与族裔无关的游牧的社会组织形式。埃利亚斯认为,当“突厥”一词用来指代蒙古帝国的上层统治者和核心部落时,应当将其理解为指代所有内亚地区的游牧人群。本文作者认为,拉施特·哀丁和阿布·加齐·巴哈杜尔汗在使用“突厥”一词来指代蒙古帝国的上层统治者和核心部落时,指代的不仅是他们游牧的社会组织形式,而且也指代他们的“族裔”。

本文着重梳理中世纪中亚地区黄金家族(Chinggisid)和帖木儿家族(Timurid)精英所使用的“突厥”一词的含义,并解释为什么蒙古帝国上层统治者及核心部落的后人会称自己为“突厥”。这个问题在史学界并未得到充分的讨论。

本文首先讨论“突厥”一词在突厥汗国(隋唐时期)兴衰时期的用法和含义,这一时期,“突厥”一词仅仅用来指代(阿史那家族统治的)突厥汗国的核心部落,而非用来指代所有使用突厥语族语言的部落联盟。蒙古帝国兴起以来,内亚东部地区和中原地区古代的史料已经基本不再使用“突厥”一词。本文第二部分讨论伊斯兰世界中“突厥”一词的用法。本文认为,“突厥”一词在穆斯林史料中往往用以统称内亚所有的游牧人群。本文发现,中世纪穆斯林史学家往往把所有内亚游牧人群都看成一个整体,称为“突厥”,而对这些人群中语言上的差异并无清晰的概念。本文第三部分讨论内亚地区游牧人群中的部落结构和身份认同。本文发现,内亚游牧群体往往是由语言背景不尽相同的各种部落构成的,而共同意识的形成并不取决于各部落原本使用的语言间的亲缘与否。因此本文认为,中世纪中原和伊斯兰世界的史学家们并不依据“突厥语族或非突厥语族”来划分内亚地区的各部落联盟。本文第四部分详细讨论中亚地区和伊朗地区黄金家族和帖木儿家族政权史料中“突厥”一词的含义。本文发现,“突厥”一词是相对于“塔吉克”(Tajik)一词来说的,而并非“蒙古”(Mongol)一词的反义词,“塔吉克”一词用来指代使用伊朗语族语言的定居群体。本文显示,黄金家族和帖木儿家族政权世系中的“蒙古属于突厥中最显赫的一支”的表达,并不是西迁中亚地区和钦察草原的蒙古高原各部语言上突厥语族化的效应,而是他们对自己是成吉思汗后裔的自豪感的独特表达方式。

“突厥”一词在古代内亚东部地区和中原地区的含义

“突厥”这一称呼的开始使用与公元六世纪中叶建立突厥汗国的“蓝突厥”(Kök Türk)有关。当时“突厥”一词的指代对象是狭义的,只包括突厥汗国的政权及核心部众。突厥汗国的政权及核心部众将“突厥”一词作为自称来使用,而不是用来指代所有在当时讲突厥语族语言的游牧人群。例如,在鄂尔浑河碑铭(Orkhon inscriptions)当中,只有突厥汗国的核心部众才被称为“突厥”,而其他使用突厥语族语言的部落联盟,如九姓乌护(Toquz Oghuz),黠戛斯(Qirghiz),薛延陀(Tarduš),铁勒(Tölis)等,有专门的称呼而并不被称为“突厥”。

而且“突厥”一词也不被其他使用突厥语族语言的部落联盟用作自称,包括公元八世纪中叶取代突厥而称雄蒙古高原的回鹘(Uighur)。在回鹘汗国的官方碑铭中,“回鹘”(Uyγur)一词用作自称,而“突厥”(Türük)一词只用来指代之前被回鹘视为敌人和压迫者的“蓝突厥”。

例如，在《铁尔痕碑》（Taryat (Terkhin) inscription）中，回鹘汗国的英武可汗（药罗葛磨延啜，El Etmış Bilgä）这样说道：“我二十八岁那年，是个蛇年，我打散了突厥人的汗国并摧毁了他们。”英武可汗在《磨延啜碑》（Moyun Čor (Šine-Usu) inscription）中记载的语录同样说明了突厥部落联盟和回鹘部落联盟的区别：

我当时听说乌苏米施特勤（Özmiš Tegin）被拥立为突厥人的汗。于是羊年（公元743年），我带领我的军队出征了……我俘虏了乌苏米施可汗……之后突厥人就停止存在了。

和古代内亚地区“突厥”一词只指代突厥汗国的核心部众的用法类似的是，古代中原王朝的史学家们在官修史中使用的“突厥”一词也只用指代突厥汗国的核心部众，而对其他使用突厥语族语言的部落联盟使用其他的称呼，如铁勒，回鹘，黠戛斯等。例如，《旧唐书》中记载到：“自突厥强盛，铁勒诸郡分散，众渐寡弱。”相类似地，最初从铁勒部落联盟分出的回鹘在中原王朝的官修史中也不被称作“突厥”。而从西突厥处月部中析出的沙陀部，在《新唐书》中被描述为“西突厥别部”。相比之下，中原史书中并没有如此描述回鹘的源流。

实际上，中原王朝的史学家既没有把所有使用突厥语族语言的部落视为一个同质的整体，也没有明确地把这些部落与可能是使用蒙古语族语言的（Mongolic or Para-Mongolic）部落区别开来。这一点尤其体现在古代中原王朝史书中习惯于把后来出现的部落联盟的起源追溯到之前兴盛过的部落联盟的描述。古代中原官方史书中，突厥，铁勒，回鹘三个使用突厥语族语言的部落联盟都被描述为起源于匈奴。而契丹，奚这两个可能是使用蒙古语族语言的部落联盟则被描述为起源于东胡。同时，一些中原史学家也指出，突厥可能源于匈奴地之北的“索国”或“平凉杂胡”。《魏书》中对铁勒（高车）的记载也是将其描述为匈奴兴起前的“赤狄”余部。除此以外，一些中原王朝官史中甚至把契丹和奚也视为起源于匈奴。类似的也有《新唐书》中把后来（成吉思汗出身的）蒙古部的前身室韦和使用突厥语族语言的丁零联系起来的描述。

中原王朝史书中不把游牧人群按“突厥语族”或“非突厥语族”来区分的做法也反映在“鞑靼”一词的使用上：“鞑靼”一词被用来泛指蒙古帝国兴起前夕蒙古草原上所有的游牧部落联盟。在南宋赵珙所著的《蒙鞑备录》中，记载了三类鞑靼：黑鞑靼，白鞑靼，生鞑靼。“黑鞑靼”包括最初的蒙古部落联盟（译者注：即“尼伦蒙古”和“迭列斤蒙古”），白鞑靼指代使用突厥语族语言的汪古部（Önggüt）。换句话说，“鞑靼”一词泛指蒙古高原上最初的（成吉思汗出身的）蒙古部，一些讲突厥语族语言的部落联盟，和一些详情不明的部落。

伯希和（Paul Pelliot）发现的古代吐蕃文文献中，有一卷是由吐蕃政权派去考察北方草原的五位使者呈送给回鹘汗国统治者的文书。由于这部回鹘汗国文书的编写者来自吐蕃，我们得以从文书中了解到吐蕃政权观察内亚游牧部落的视角。吐蕃使者们访问过的部落联盟列表中，提到了奚（He），突厥（Drugu），契丹（Ge-tan），黠戛斯（Gir-tis），回鹘（Hor/Ho-yo-hor），葛逻禄（Gar-log）等。和中原官方史书及古突厥文/回鹘文碑铭的用法不同的是，“突厥”一词也被用来指代一些不属于突厥汗国核心的部落联盟，如回鹘汗国王族出自的铁勒部落联盟。但是，“突厥”一词并没有用作所有使用突厥语族语言部落联盟的泛称。文书并没有把突厥汗国、佩切涅格（Be-ča-nag）、黠戛斯和突骑施（Du-rgyus）等都囊括起来统称为“突厥”。除此以外，吐蕃使者的文书也可能是把使用蒙古语族语言的公元4-7世纪称雄青藏高原北部的吐谷浑部落联盟称作“突厥”。有意思的是，本来指代回鹘的“霍尔（Hor）”一词，后来在吐蕃文献中开始指代

元朝的“蒙古”。这些用法说明吐蕃文书的作者们和中原史学家一样，并没有把所有使用突厥语族语言的部落联盟都囊括在一个类别名下，也并没有把各种部落联盟按“突厥语族”“蒙古语族”的分法来进行区别。

公元1206年，成吉思汗建立了一个新的游牧部落联盟政权的时候，这个政权整合了众多使用突厥语族语言的部落联盟或汗国，如乃蛮（Naiman）、汪古、黠戛斯、回鹘等。同时，作为提供关于最初的蒙古部落联盟和成吉思汗出身的信息方面最重要史料的《蒙古秘史》（译者注：即《元朝秘史》），并没有使用“突厥”一词来指代这些使用突厥语族语言的部落联盟。《蒙古秘史》中，后来被并入蒙古帝国的钦察（Kibča'ud）、康里（Qanqlin）等部落联盟又不被称作“突厥”。很明显，公元13世纪时，蒙古高原上可能已经不再使用“突厥”一词。“突厥”一词在《蒙古秘史》中甚至都没有出现过。

公元17世纪时成书的藏传佛教传统影响的回鹘式蒙古文编年史《蒙古源流》（Erdeni-yin Tobči，萨冈彻辰著）和《蒙古黄金史》（Altan Tobči，罗卜藏丹津著）中，也没有使用“突厥”一词来指代任何使用突厥语族语言的部落联盟，而是使用“托克马克（Тоγмаγ）”一词来指代（译者注：和北元同时期的）钦察草原（Qipchaq Steppe）/术赤兀鲁思（Jochid Ulus，译者注：即金帐汗国）的黄金家族政权及其部众。清朝关于北元黄金家族世系的《蒙古世系谱》（罗密著），在罗列（公元13世纪）并入蒙古帝国的诸部落和政权时，也没有使用“突厥”一词。除此以外，《蒙古世系谱》并没有按语言来对葛逻禄、乃蛮、回鹘、斡亦剌惕（Oyirat）、女真（Jurchen）等各种部落联盟进行分类。

元朝时期，中原汉人出身的官员对统治阶层中那些并非出身于最初的蒙古部落联盟的精英们的称呼为“色目人”。陶宗仪于公元1366年撰写的《南村辍耕录》中列举了各类“色目人”和“蒙古人”，但并没有对“色目人”按语言进行分类，例如钦察（Qipchaq）、康里、党项（Tangut，唐兀，唐古特）、阿速（As）、罗斯（Rus'）等。实际上，公元14世纪早期编纂的元朝律令汇编《元典章》中，甚至会把出身于最初的蒙古部落联盟的人（即“达达”）和回鹘统称为“色目人”。换句话说，元朝的“汉人”官员也并没有按语言来对内亚各人群进行分类。

元朝以后的中原王朝官方史书沿袭了之前的用法。例如，《明史》当中有关于北元“鞑靼”、“瓦剌”及同时期中亚地区人群的描述，既没有使用“突厥”一词来指代使用突厥语族语言的人群，也没有进行所谓“突厥语族”，“蒙古语族”之类的区分。《明史》对帖木儿帝国（Timurid）的使臣和商人使用的是“回回”的称呼，意为穆斯林。同时也不奇怪的是，在《明实录》中，使用突厥语族语言的哈萨克汗国部众（Qazaq）被称作“鞑靼回夷”。值得注意的是，“鞑靼”一词在《明史》中指代的是黄金家族统领的北元本部（译者注：即有别于“瓦剌”）。

小结一下，通过对汉文、吐蕃文及内亚游牧人群自己留下来的史料中“突厥”一词用法的深入考察，我们可以看到，古代内亚地区东部和中原古籍中的“突厥”一词并非所有使用突厥语族语言人群的统称，而且在突厥汗国灭亡后，“突厥”一词在蒙古高原地区就逐渐停止使用了。“突厥”一词用法的变化，及其之所以从未被用来泛指所有使用突厥语族语言人群，是因为古代内亚人群的身份认同并不是由语言的类别（译者补充解释：而是政权）来决定的，接下来详细阐述这一点。

“突厥”一词作为伊斯兰世界对内亚游牧人群的统称

和古代内亚东部地区和中原地区“突厥”一词专门指代突厥汗国及相关部落的用法不同的是，伊斯兰世界中“突厥”一词有着广泛得多的含义。尽管有些中世纪的穆斯林学者使用的“突厥”一词有更狭义更具体的指代，总的来说穆斯林学者使用的“突厥”一词倾向于指代锡尔河北所有游牧人群，无论这些人群使用的是什么类别的语言。例如，穆斯林地理学家加尔德兹（Gardīzī）和马尔瓦兹（Marvazī）把包括使用芬兰-乌戈尔语族和斯拉夫语族语言在内的所有北方人群统称为“突厥”。公元11世纪齐亚尔王朝（Ziyarid，译者注：控制今伊朗西部地区）的统治者凯卡布斯（Kai Kā'ūs）也把大部分的内亚游牧人群统称为“突厥”，类似于波斯文经典史诗《列王纪》（Shāh-nāma）把阿姆河北的包括一些使用伊朗语族语言的所有游牧部落称作“图兰”的用法。在凯卡布斯的著作《卡布斯纪》（Qābūs-nāma）中，“突厥”一词不仅指代古兹（或“乌古斯”，Oghuz），钦察（Qipchaq），奇吉尔（Chigil）等使用突厥语族语言的部落联盟，而且指代吐蕃，奚（Qay），鞑靼（Tatar）等不使用突厥语族语言的部落联盟：

他们当中脾气最不好的是古兹（Ghuzz）和钦察，脾气最好最热情的是于阗（Khutanese）、葛逻禄（Khallukhīs）和吐蕃，最勇猛的是图尔盖（Turghay，译者注：可能指代活动于今哈萨克斯坦西北部图尔盖河流域的部落联盟），最吃苦耐劳和活跃的是鞑靼和样磨（Yaghmā），最懒惰的是奇吉尔。

喀喇汗王朝伟大的语言学家麻赫穆德·喀什噶里（Maḥmūd al-Kāshgharī，约公元1075年在世）对内亚各游牧部落的描述也反映了伊斯兰世界学者对这些人群的理解。在他的著作《突厥语大词典》（*Dīwān Luġāt al-Turk*）中，“突厥”一词一方面狭义地只指代喀喇汗王朝的居民而不包括古兹部落联盟，另一方面又广义地指代很多人群，既包括使用突厥语族语言的古兹和钦察，也包括不使用突厥语族语言的党项、鞑靼、契丹（Khitan）和奚。而且喀什噶里认为，古代突厥语族文献中的神话英雄人物阿勒普统阿（Alp Er Tonga）和波斯文史诗《列王纪》中图兰诸部落的英雄阿夫拉西亚伯（Afrāsiyāb）是一个人物。于是很自然地，喀什噶里并没有把“突厥”追溯到隋唐时期的突厥汗国或其他使用突厥语族语言的古代人群，而是把“突厥”描绘成诺亚的儿子雅弗（Japheth）的某个儿子的后裔。这一点符合伊斯兰世界的传统史观，即认为所有人群都是诺亚（Noah）的三个儿子，含（Ham）、闪（Shem）、雅弗的后裔：

“突厥”最早有二十个部落，他们都是诺亚的儿子雅弗的儿子突厥（Turk）的后裔。

马木鲁克王朝（Mamluk）的史学家们使用的“突厥”一词，也广义地包括一些不使用突厥语族语言的人群。虽然巴赫里马木鲁克王朝（Bahrī Mamluk）统治阶层的主体来自钦察各部落，但也有一些来自其他不使用突厥语族语言的人群，如哈喇契丹（Qara Khitai）、最初的蒙古各部（Tatar，“鞑靼”）以及斡亦剌惕（Oyirat）各部等。然而马木鲁克王朝的编年史作者们把所有这些人群都称作“突厥”。值得一提的是，这些编年史中，本来指代古代蒙古各部的“鞑靼”一词是按“突厥”一词的同义词来使用的。大卫·阿亚隆（David Ayalon）含混地认为，这里的“鞑靼”一词成为“突厥”的同义词，是因为蒙古帝国军队主要由“突厥”构成。可是，马木鲁克王朝史学家遵循的是伊斯兰世界的传统用法，即把各种不使用突厥语族语言的群体也算作“突厥”。所以一位马木鲁克学者把古代蒙古语描述为“纯粹的突厥语”也就没有什么奇怪的了。

有意思的是，穆斯林史地学家们经常会描述“突厥”人的体貌特征。例如，马尔瓦兹认为“突厥”人和北非东部的人在体貌上有较大的差异：“突厥”人身材矮小，眼睛、鼻孔、嘴都比较小，而北非东部的人身材高大，眼睛、鼻孔、嘴角都比较大。塔巴里（Ṭabarī, -923）在《历代先知和帝王史》中也有类似的描述：

诺亚生了三个儿子，这三个儿子又各生了三个儿子：闪，含，雅弗，闪生了阿拉伯，波斯和拜占庭，这三个儿子都有自己的美德；雅弗生了突厥，斯拉夫，歌革(Gog)，玛各(Magog)，这四个儿子一无是处；含生了科普特，苏丹，柏柏尔。黑皮肤卷发的都是含的后代，圆脸小眼睛的都是雅弗的后代，而面容俊朗头发美丽的都是闪的后代。

凯卡布斯在他的《卡布斯纪》中也把“突厥”人描述为“头型很大(sar-i buzurg)，脸很宽(rūy-i pahn)，眼睛细长(chashmhā-i tang)，鼻子扁平(bīnī-i pakhch)，嘴唇和牙齿并不美观(lab va dandān na nīkū)。类似地，中世纪一些波斯语诗人也把“突厥”人描述为脸圆、眼睛细长、嘴小。这些描述说明，伊斯兰世界的史地学家们一般认为，“突厥”人有着内亚人的体貌。

一些穆斯林史地学家在讨论“土库曼”(Turkmen)一词的词源时也提到了“突厥”人的这类体貌特征。“土库曼”一词从中世纪以来主要用来指代突厥语族中的“古兹(乌古斯)”，包括塞尔柱人和早期的奥斯曼人。麻赫穆德·喀什噶里解释说，“土库曼”一词源于亚历山大大帝对22个古兹男性的称呼 Turk mōnand(图尔克玛南德)，意思是“这些人像突厥”。拉施特·哀丁对“土库曼”部落联盟及“土库曼”一词的来源是这样解释的：

这个词的历史并不悠久。过去所有生活在荒野地区，长得像突厥人的部落都被称作“突厥”，每一个部落有自己的口号。后来古兹诸部落迁出他们的祖居地，来到河中地区和伊朗，慢慢发展壮大，体貌也越来越像塔吉克(定居居民)。因为他们不是塔吉克，塔吉克人称他们为“土库曼”，“像突厥的”。

哈菲兹·塔纳什·布哈里(Ḥāfiẓ Tanīsh Mīr Muḥammad Bukhārī)在他的著作《诸王功绩纪》(Sharaf-nāma-i shāhī或 Abdallāh-nāma)中对“土库曼”也有类似的解释。他说，古兹人在南迁河中地区和伊朗以后，他们原来的“突厥”长相慢慢发生了变化，和原来不一样了(ṣūrat-i Turkāna-i īshān bar qarār-i khud namānd)。成吉思汗后裔、希瓦汗国的阿布·加齐·巴哈杜尔汗(Abū al-Ghāzī Bahadur Khan)，对于土库曼人的体貌特征有更为生动的描述：

五六代过后，由于水土的影响，他们(土库曼)的体貌和原来不一样了，他们的下巴变窄了，眼睛变得越来越大，脸型开始变小，鼻子开始变大。

“土库曼”一词源于“像突厥的”这一表达的说法，只是关于“土库曼”一词来源的一种猜测，更不能说明“土库曼”人的来源。尽管如此，因为古籍中总是把“土库曼”和“一部分突厥人体貌特征发生变化”联系在一起，我们可以做出这样的论断：古代突厥人具有东北亚人的体貌特征，尤其是在蒙古帝国时期及其解体后的中亚地区。这一点意味着，包括公元13世纪蒙古高原各部在内的不使用突厥语族语言的游牧人群在伊斯兰世界也会被识别为“突厥”。小结一下，“突厥”一词在伊斯兰世界的语境当中是对所有内亚游牧人群的统称。穆斯林学者们也没有对这些人做语言上的分类。

内亚地区的身份认同和部落形成过程

“突厥”一词在穆斯林世界用法中非常宽泛的内涵外延与“突厥”一词在内亚东部地区和中原地区狭义的具体的内涵外延看似互相矛盾。然而，需要指出的是，不论是“突厥”一词在穆斯林世界的用法还是在东亚的用法都可以反映出内亚地区部落形成过程和身份认同的一些特点：

特点一：内亚地区的游牧部落联盟往往是由语言背景不尽相同的各种部落组成的。例如，以拓跋部为核心的北魏（公元 386-534 年）的统治阶层的部落来源，既有使用突厥语族语言的，也有使用蒙古语族语言的。可能是使用蒙古语族语言的拓跋部，在从蒙古高原东北部向华北地区迁徙的过程中，融合了若干使用突厥语族语言的铁勒（丁零）部落，如纥骨和乙旃。也就是说，拓跋部落联盟的四分之一来源于使用突厥语族语言的丁零部落联盟。

契丹部落联盟也是由语言背景不尽相同的部落组成的。可能是使用蒙古语族语言的契丹部落联盟建立了辽朝，并在公元 10 世纪到 11 世纪统治了包括华北和蒙古高原的广大地域。辽朝的统治阶层中，包括一些回鹘氏族，如和耶律氏并称为辽朝两个最显赫氏族的萧氏。契丹部落联盟中的回鹘成分很多，以至于有一句谚语：契丹中的一半是回鹘。后来的（最初的）蒙古部落联盟可以向前追溯到的使用蒙古语族语言的室韦部落联盟，估计也在公元八世纪中叶融合了一些回鹘成分。《旧唐书》中记载，黠戛斯部落联盟灭回鹘汗国后，一些回鹘汗国的遗民投奔了室韦部落联盟，“室韦分回鹘余众为七分，七姓室韦各占一分。”

成吉思汗在公元 13 世纪初建立的蒙古帝国（“大蒙古国”）的部众（ulus），也是一个语言背景多样的共同体。这些部众包括最初的蒙古部落联盟（译者注：“尼伦蒙古”和“迭列斤蒙古”）和其他一些使用蒙古语族语言的部落联盟，如塔塔儿、斡亦剌惕以及一些使用突厥语族语言的部落联盟如乃蛮、汪古。《蒙古秘史》的佚名作者称这些部众为“众部落百姓/毡帐百姓”（原文：sisgei to' urqatu ulus）。“大蒙古国”后来又将其其他一些使用突厥语族语言的部落联盟整合了进来，例如钦察草原上的康里（Qanqli）和钦察（Qipchaq），蒙古高原各部 and 后来加入的康里、钦察等，构成了后来多个黄金家族政权部众的基础。

除此以外，不仅仅是以黄金家族（术赤系）为核心的乌兹别克兀鲁思（Uzbek ulus，“月即别”）和后来的哈萨克兀鲁思（Qazaq ulus）是由来自钦察草原和蒙古高原非常多样的部落组成的，而且北元的部众也是如此。北元的部众融合了许多并非来源于最初的蒙古部落联盟的部落，如党项、钦察、阿速惕（阿兰，Asud/Alan，译者注：源自北高加索地区的部落联盟）等。公元 16 世纪推翻瓦剌（斡亦剌惕）的霸主地位而重新统一北元部众的满都海彻辰（Mandukhai），来自语言已经蒙古语族化的汪古部（Enggüd）。公元 16 世纪下半叶重建黄金家族在蒙古高原霸主地位的俺答汗（Altan Khan，1508-1582）的部分封地的部众也是来自汪古部。同理，今天蒙古国（外蒙古）最大的部落联盟喀尔喀（Khalkha），也囊括了很多来源并非最初的蒙古部落联盟的部落，如阿速惕（阿兰）、唐古特、喀喇沁（Kharachin，部分源自钦察）、汪古、萨尔特（Sartuul/Sart）等。需要指出的是，直至今日内亚地区各种部落间的融合仍在继续，比如蒙古国（外蒙古）西部的原来使用突厥语族语言的部落直到最近几十年才改用蒙古语族语言（译者注：喀尔喀语），例如霍屯人（Khoton）、乌梁海人（Uriankhai）等。

特点二：内亚地区使用相似语言的部落（或部落联盟）不一定会相互认同或形成共同的身份认同。最经典的例子就是北元时期鞑靼（黄金家族为核心的北元本部）和瓦剌之间的恩怨和隔阂。

正如后突厥汗国灭亡后，回鹘部落联盟并不认同自己和“突厥”是一群人一样，蒙古帝国分裂后及元朝灭亡后，新兴起的瓦剌有着和鞑靼相异的身份认同。北元的鞑靼也不视瓦剌为“自己人”。

《蒙古黄金史》(Altan Tobči)中多处把“蒙古”(译者注：即“鞑靼”)和“瓦剌”描述为完全不同的两个人群：

马哈木(巴图拉)丞相(Batula Čingsang)和乌格齐哈什哈(Ügeči Qasaγa,译者注：可能和鬼力赤是同一人)首次统领瓦剌四万户(Dörben Tümen Oirad)并与蒙古(“鞑靼”)为敌。据说，所有蒙古(“鞑靼”)的统治权落入了瓦剌之手。

同时，语言背景的差异也并不妨碍不同部落(或部落联盟)形成共同的身份认同。例如，《后汉书》中记载，在匈奴帝国解体后，许多北匈奴部落投奔了鲜卑，而不是投奔南匈奴：

自匈奴遁逃，鲜卑强盛，据其故地，称兵十万，才力劲健，意智益生。

同理，黄金家族统领的北元本部(“鞑靼”)很认同他们在钦察草原地区已经伊斯兰化、突厥语族化的亲戚们。据《蒙古源流》记载，一位黄金家族成员和他的乃蛮(Naiman)仆人，为了躲避瓦剌也先太师(Esen Taishi)的追杀，投奔了钦察草原。他们是这么说的：“托克马克(Toγmaγ)的汗们是术赤(Jochi)的后裔，是我们的亲戚(töröl)。”

特点三：在能否形成共同身份认同的问题上，内亚地区的人群经常更加强调体貌特征上的相似性而不是语言背景上的相似性。我通过讨论公元13世纪蒙古高原各部，钦察草原突厥语族各部，以及“土库曼”人三者对彼此的看法来阐述这一点。

根据库尔德(阿拉伯)史学家伊本·艾西尔(Ibn al-Athīr, 1160-1233)的记述，当时为花刺子模帝国服务的驻扎在撒马尔罕的康里(Qanqli, 东部钦察)部军人在向蒙古帝国西征军倒戈时是这么说的：“我们都是一个种系的(naḥnu min jins ha'ulā'i)。他们不会杀我们的。”相类似地，统帅西征钦察草原的蒙古帝国大将哲别(Jebe)和速不台(Sübe'etei)能够利用钦察草原各部和蒙古高原各部之间的“相互认同感”来破坏钦察部落联盟和阿兰部落联盟的同盟关系，具体办法就是向钦察各部传递一个信号：“我们和你们是一个种系的(naḥnu wa'antum jins wāḥid)。”

马木鲁克王朝的统治阶层对于蒙古帝国人士的态度也反映了他们和蒙古高原各部的亲近感。虽然主体出身于钦察各部的马木鲁克军事强人们一般避免和埃及当地人通婚，他们中的一些的确选择了迎娶来自蒙古高原各部的妇女来做自己的妻妾。例如，卡拉温苏丹(Sultān Qalāwūn, 1279-1290年在位)所有的妻妾都娶自蒙古高原各部。也许纳西尔苏丹(Sultān al-Nāṣir, 1293-1341年在位，期间两度中断)的以下评论可以反映马木鲁克王朝统治阶层对蒙古高原各部的亲近感：

一直没能收拾你们(译者注：这里指代的可能是东征的十字军政权)的原因是我们和鞑靼人(即蒙古帝国及其后继政权)之间的争战。如今，感谢真主，我们和他们已经和睦相处。我们是一个种系的(naḥnu wa-iyāhum min jins wāḥid)，我们不会互相背弃的。

与此反差鲜明的是，马木鲁克王朝的统治阶层对于“土库曼”人则并没有如对待蒙古高原各部一样的特殊的亲近感。来自蒙古帝国及其后继政权的逃难者或战俘经常可以加入马木鲁克王朝的精锐部队甚至登上苏丹的宝座，而加入马木鲁克王朝的土库曼人被给予的社会地位就低一些，而且很难晋升。值得一提的是，加入马木鲁克的土库曼人有些被称作“鲁米”(Rūmī)。奥斯曼人则被称作“奥斯曼尼亚”(Uthmāniyya)、“鲁姆”(Rūm)或“土库曼”(Turkmān)。

在中亚地区，不少黄金家族政权的部众是使用突厥语族钦察语支语言的游牧人群，然而这些钦察语人群并不认同使用突厥语族古兹（乌古斯）语支语言的“土库曼”人，反而认为他们比自己“低一等”。例如，在希瓦汗国（Khiva），直到公元19世纪被沙俄征服为止，当地的“乌兹别克”（译者注：源自乌兹别克汗国，术赤第五子昔班后裔的部众）和“土库曼”一直界限分明。19世纪时访问希瓦汗国的一位旅行者记录说，由于两个群体来源不同，他们互相并不怎么通婚。

小结一下，在近现代以前的内亚地区，游牧部落联盟经常由语言背景不尽相同的多样的部落组成。而且很重要的是，语言上的相近并不意味着会形成相互认同或共同意识。这也是为什么古代中原的史学家们并没有用“突厥”一词泛称所有使用突厥语族语言的部落（或部落联盟），因为当时其他使用突厥语族语言的部落联盟并不称自己为“突厥”，而且这些部落联盟和“突厥”之间并没有形成相互认同或共同意识。与此同理，中世纪穆斯林学者在使用“突厥”一词时，这个泛称并不局限于指代使用突厥语族语言的部落，而且这些穆斯林学者也并没有按语言背景对内亚各游牧部落进行分类。

中亚地区黄金家族和帖木儿家族政权“突厥”认同的含义

许多中亚地区和伊朗地区蒙古帝国及其后继政权（包括黄金家族政权和帖木儿家族政权）时期的史料是用“突厥”一词来指代来自蒙古高原的各部和成吉思汗后裔的，这一点将在后面阐述。在这一部分，我先说明一点，那就是在穆斯林学者笔下，公元13世纪时的蒙古高原各部往往被视为“突厥”的一个分支，然后我再详细探究黄金家族政权和帖木儿家族政权史料中“突厥”一词的含义。

例如，公元14世纪时广泛游历蒙古帝国各后继政权的摩洛哥旅行家伊本·白图泰（Ibn Baṭūṭah, 1304-1377）在他的《游记》（Rihlah）中，把蒙古高原各部描绘为“突厥”的一个分支。他在列举术赤兀鲁思（Jochid Ulus，即一般所说的“金帐汗国”）首都萨莱城（Saray）内多样来源的居民时，对来自蒙古高原的各部和钦察人进行了区别。然而，当他在把组成术赤兀鲁思的所有游牧人群作为一个整体来泛指时，他用的词是“突厥”。类似地，同时期来自突尼斯的著名学者，伊本·卡尔敦（Ibn Khaldūn, 1332-1406），在他的自传里面也把蒙古高原各部定义为“突厥”的一个分支（min shu‘ūb al-Turk）。在他的另一部著作中，伊本·卡尔敦把专门讨论蒙古高原各部的那一章的标题命名为“关于突厥人一支鞑靼人的统治的报告”（al-khabar ‘an dawlat al-Tatar min shu‘ūb al-Turk）。

帖木儿帝国的旅行家伊本·阿拉伯沙（Ibn ‘Arabshāh, 1392-1450）也视蒙古高原各部为“突厥”的一个分支，他把成吉思汗的黄金家族比拟为“突厥人的古莱什部落”（译者注：先知穆罕默德出身于古莱什部）。伊本·阿拉伯沙在他的著作里面主要使用“鞑靼”一词来指代来自蒙古高原的各部。然而，在指代帖木儿帝国的军队时，“突厥”和“鞑靼”是作为同义词使用的，换句话说，他把“蒙古高原各部”和“突厥”的内涵等同了起来。《献给苏丹纳西尔的年代史》（Ṭabaqāt-i-Nāṣiri）一书的作者朱兹詹尼（Jūzjānī，公元1193年生，译者注：马木鲁克王朝的史学家）把蒙古高原各部和契丹人（Khitan）划为“突厥”人的一种。例如，他是这样说的：“最早出现的突厥人是源自‘秦’（Chin，译者注：泛指古代中国北方）的哈喇契丹（Qara Khitai，

译者注：即西辽）诸部。”朱兹詹尼还写道：“蒙兀儿（蒙古）人（Mughal）兴起于“秦王国”（Chin，译者注：泛指古代中国北方）……各类史书中一般都写，每当突厥人崛起，就标志着一个新时代的开始……而蒙兀儿人则是新的一种突厥人……”。奥斯曼帝国的史学家穆斯塔法·阿里（Muṣṭafā ‘Ālī）也把古代蒙古高原各部和突厥视为同源。在他的著作《历史的本体》（Kūnhū’l-aḥbār）中，他写道，奥斯曼帝国（的来源）“是不能与突厥和鞑靼（即蒙古高原各部）各部落割裂开来的”（ḳabā’il-i Etrāk u Tātārdan hārij degül）。在描述诺亚的儿子雅弗的儿子们时，穆斯塔法·阿里又说突厥和蒙古高原各部都是雅弗的后裔。尽管他很少把“突厥”一词作为泛称来使用，他的确把成吉思汗和（成吉思汗后裔）昔班系乌兹别克汗国的汗们称作“突厥人的可汗”（havāḳīn-i Türk）。

和穆斯塔法·阿里相似，奥斯曼帝国著名旅行家埃弗里亚·切列比（Evlīya Çelebi，1611–约1687）也视古代蒙古高原各部和奥斯曼（土耳其）人同源。例如，在讨论鞑靼（即古代蒙古高原各部）其中的一个群体时，他补充道，“甚至奥斯曼帝国（的核心家族）和所有的土库曼人都源于鞑靼”（Hattā Āl-i Osmān ve cumle ḳavm-i Türkmān dahi ḳavm-i Tatar’dır）。埃弗里亚·切列比又写道：“的确，根据一些历史学家，奥斯曼王朝源自成吉思汗黄金家族统治的王朝。奥斯曼家族是黄金家族的表堂亲（Hakk ā ki Āl-i Osmān be-ḳavl-i müverrih ī n Āl-i Cingiziyā neslindedir kim Cingiz Hān’ın ammī zādelerindedir）。”总结一下，尽管穆斯塔法·阿里和埃弗里亚·切列比使用的“突厥”一词主要是指代奥斯曼（土耳其）人，他们都暗示蒙古高原各部和奥斯曼人是一群人。

同理，中亚地区和伊朗地区蒙古帝国及其后继政权（包括黄金家族政权和帖木儿家族政权）的官方史料有时也用“突厥”一词来指代来自蒙古高原的各部和黄金家族。最明显的例子，就是伊儿汗国史学家拉施特·哀丁（Rashīd al-Dīn Faḳlallāh Hamadānī，1247–1318）为伊儿汗国（Ilkhanid）的合赞汗（Ghazan Khan，公元1295–1304年在位）编纂的大型世界通史《史集》（Jāmi’ al-tavārīkh）。在这部著作中，拉施特·哀丁把（成吉思汗兴起时）蒙古高原上的所有部落都称为“突厥”，并把最初团结在成吉思汗周围的蒙古高原各部称作“蒙古（蒙兀儿）突厥”（Atrāk-i Mughūl）。拉施特·哀丁在描述蒙古帝国的军队时，也同时使用了“蒙兀儿”（Mughūl）和“突厥”（Türk）这两个词。

帖木儿帝国（译者注：源自巴鲁刺思部）的统治者兀鲁伯（Ulugh Beg，1394–1449）在他的关于黄金家族政权历史的著作《四兀鲁思史》（Tārīkh-i arba’ulūs）中，称呼西征花刺子模帝国的蒙古帝国军队为“突厥”。因为这一用法见于《四兀鲁思史》的简化版史料《突厥世系谱》（Shajarat al-atrāk）中，所以更确切地说，这一用法应该归功于《突厥世系谱》一书的佚名作者。兀鲁伯把蒙古帝国的军队描述为“为上天挥剑的突厥人”（Türk-i tīgh-zan-i falak），并把他们比喻为“旭日”。兀鲁伯还赞美了蒙古帝国军队的尚武精神和勇猛，称呼他们为“突厥人”。帖木儿王朝后来的一位史学家，赫万达米尔（Khvāndamīr），在他的著作《传记之友》（Ḥabīb al-siyar）中，也把来自蒙古高原的各部称为突厥的一支。例如，他将成吉思汗黄金家族和帖木儿家族的人士称作“突厥人的苏丹”（salātīn-i Türk）。和拉施特·哀丁一样，赫万达米尔同时使用“蒙兀儿”和“突厥”这两个词来指代河中地区（Transoxiana）蒙古帝国的军队。

一些（黄金家族昔班系）乌兹别克汗国的史学家在他们的著作中也将黄金家族和来自蒙古高原的各部称呼为“突厥”。兀鲁伯《四兀鲁思史》简化版的佚名作者把他的作品命名为 *Shajarat al-atrāk*，意为“突厥世系谱”。希瓦汗国的阿布·加齐·巴哈杜尔汗（*Abū al-Ghāzī Bahadur Khan*），把他撰写的黄金家族和来自蒙古高原各部的通史著作命名为 *Šejere-i Türk*，意为“突厥世系”。这两部史料名称说明两位作者都把黄金家族和来自蒙古高原的各部视为“突厥”。

也许布哈拉汗国（译者注：当时由来自阿斯特拉罕汗国的黄金家族统治）史学家麻赫穆德·伊本·瓦力（*Maḥmūd b. Amīr Valī Balkhī*）对“突厥斯坦”（*Turkistān*）居民的统称的演变的解释能更好地反映“蒙古高原各部/黄金家族”和“突厥”两个概念内涵的等同性。在他于公元16世纪完成的百科全书式著作《美德的奥秘》（*Baḥr al-asrār fī manāqib al-akhyār*）中，有一部分是介绍黄金家族政权历史的。根据麻赫穆德·伊本·瓦力的说法，“突厥斯坦”居民的正式名称从“雅弗的儿子突厥”开始一直是“突厥”，直到蒙兀儿汗（*Mughūl Khan*）为止。从蒙兀儿汗开始，“突厥斯坦”居民的正式名称变成了“蒙兀儿”。从乌兹别克（月即别）汗（*Uzbek Khan*）开始，正式名称变成了“乌兹别克”。原文里他这样写道（波斯文）：

Turk b. Yāfis tā hangām-i zuhūr-i Mughūl Khānmardum-i īn sarzamīn-rā Turk guftand va ba'd az tasalluṭ-i Mughūl Khān baraqvām-i ān ḥudūd har ki dar ān mamlakat būd ū-rā Mughūl khvāndand va pas az ...salṭanat-i Uzbek Khān sukkān-i īn sarzamīn-rā tā imrūz Uzbek mīgūyand

与此相一致的是，麻赫穆德·伊本·瓦力定义的“突厥斯坦”涵盖从锡尔河（*Syr Darya*）开始一直到黄河（*Qara Mūren*，译者注：此处为中世纪用法）的广大区域，换言之就是包括蒙古高原在内的整个内亚草原地区。

本文的论点是，伊斯兰世界众多学者在概念上将“来自蒙古高原的各部”和“突厥”等同起来的用法，不应该理解为是西迁中亚地区和钦察草原（金帐汗国）的蒙古高原各部从公元14世纪开始语言上突厥语族化的效应（译者补充解释：因为当时的概念中，蒙古高原各部本来就被涵盖为“突厥”的一种，就算使用的语言不是突厥语族）。最关键的一点是，在近现代以前的中亚和伊朗地区，与“突厥”（*Turk*）一词相对的是指代定居的伊朗语族居民的“塔吉克”（*Tajik*）一词，而并非“蒙兀儿（蒙古）”（*Mongol*）一词。下面我展开讨论这一点。

当时的钦察草原（译者注：指金帐汗国及其很多后继政权控制的地区），尽管几乎没有使用伊朗语族语言的定居居民生活（译者加：而都是使用突厥语族语言的游牧人群），“突厥”一词却并不被当地人用作自称。钦察草原游牧人群当中的口头文学和书面史料中没有出现“突厥”一词这一点即可说明这一点。例如，卡西姆汗国（*Kasimov Khanate*，译者注：金帐汗国/术赤兀鲁思的后继政权之一，由黄金家族统治，位于今俄罗斯梁赞州奥卡河流域）札刺亦儿部贵族卡迪尔·阿里别克（*Qādir 'Alī Bek Jalāyirī*）在他于公元1602年用察合台文（*Chaghatay*）撰写的《史集》（*Jāmi' al-tavārīkh*，译者注：不是拉施特·哀丁的《史集》）中，并没有使用“突厥”一词来指代钦察草原的游牧人群。卡迪尔·阿里别克使用的是“乌兹别克（月即别）”（*Uzbek*）一词来指代钦察草原，也就是今天哈萨克斯坦地区的游牧人群。这样的用法也见于公元17世纪晚期成书的关于伏尔加河流域鞑靼人（*Volga Tatar*，译者注：伏尔加-乌拉尔地区的金帐汗国遗民，今天喀山鞑靼族和巴什基尔族的先民）历史的作者佚名古籍《成吉思汗传》（*Dāftār-i Čingiz-nā mā*）当中。《成吉思汗传》一书主要取材于钦察草原（金帐汗国）的民间记忆和口头文学，讲

述了很多关于成吉思汗和帖木儿生平的具有神话色彩的故事。这部作品中并没有使用“突厥”一词来指代成吉思汗或帖木儿出身的部落（或部落联盟）。相类似地，公元1744年由阿卜杜勒·阿法尔·克里木（‘Abd al-Ghaffār Qırımī）用奥斯曼土耳其文撰写的克里米亚汗国史书《史源》（‘Umdat al-aḥbār）使用了“鞑靼”（Tatar）和“蒙兀儿（蒙古）”（Moğul）两个词来指代成吉思汗的黄金家族和克里米亚汗国的部众们（Crimean Tatar）。例如，《史源》一书中把“鞑靼”人举行的一次非穆斯林仪礼的葬礼描述为“符合蒙兀儿和鞑靼的风俗”（‘ādet-i Moğul ve Tātār）。在解释“卡尔梅克”（Qalmaq）一词的词源和含义时，《史源》将钦察草原上的游牧人群称作“蒙兀儿（蒙古）和鞑靼”（ḳavm-i Moğul ve Tātār）（译者注：此处的意思是，“蒙兀儿和鞑靼”有别于“卡尔梅克”）。除此以外，钦察草原上使用突厥语族语言的游牧人群当中的口头文学传统中，也不使用“突厥”这个词作为自称。例如，今天诺盖族（Noghay）和克里米亚鞑靼族的史诗《勇士乔拉》（Chora Batır），哈萨克族的史诗《勇士康巴尔》（Qambar Batır）以及诺盖族（译者加：喀山鞑靼族，巴什基尔族，哈萨克族中也流传）的史诗《也迪古》（Epic of Edigü）中都没有提到“突厥”一词。钦察草原（金帐汗国地域）人群在当时没有自称“突厥”的另一个证据来自西吉斯蒙德·冯·赫伯施泰因（Sigismund von Herberstein）。他于公元1517年被神圣罗马帝国皇帝马克西米利安一世（Maximilian I）派遣出使莫斯科大公国（Muscovy）。西吉斯蒙德·冯·赫伯施泰因对钦察草原（金帐汗国地域）的鞑靼人是这样记录的：“如果被称作‘突厥’，他们会非常不高兴的，感觉是在数落他们……”

本文的另一个论点是，来自蒙古高原的各部和他们在中亚地区突厥语族化的后人使用“突厥”一词作为自称与他们继续认同自己是“蒙兀儿（蒙古）”并不构成矛盾。尽管在蒙古帝国慢慢解体后，组成其后继政权的部众（ulus）开始使用多个不同的自称，但在中亚地区的史料中，“蒙兀儿（蒙古，Moghul）”一词仍然继续使用，用来指代突厥语族化的蒙古高原各部和他们的远祖。例如，察合台汗国（Chaghatayid Khanate）东部的那一支游牧人群（译者注：即常说的“东察合台汗国”）把他们的政权称作“蒙兀儿兀鲁思”（Moghul ulus）。

相类似地，西察合台汗国（western Chaghatayid ulus）和后来的帖木儿帝国的史学家也使用“蒙兀儿”这个词来描述帖木儿（Temür）本人的出身和生平。例如，一部梳理成吉思汗黄金家族和帖木儿家族世系的古籍《世系赞》（Mu‘izz al-ansāb fī shajarat al-ansāb）把帖木儿描述为是“蒙兀儿（蒙古）后裔”。在提及帖木儿的远祖和他出身的部落时，《世系赞》的作者进一步写道，“为突厥人写史的编年史学者们是理智的人（信息可靠），他们记载说蒙古高原各部都源自逃至‘额尔古涅昆’避难的两个人（mu’arrikhōn-i atrāk-i sādīq al-‘uqūl chunōntaqrīr mī kunand ki tamāmat-i aqvām-i mughūl az nasl-i dau shakhşand ki darArkana Qutūqūn rafta būdand）。”纳坦兹（Mu‘īn al-Dīn Naṭanzī）和赫万达米尔（Khvādamīr）在他们的著作中也把帖木儿和蒙古高原各部联系起来。在描绘帖木儿军队对白帐汗国（译者注：金帐汗国/朮赤兀鲁思的一翼）的兀鲁斯汗（Urus Khan）的进攻时这样写道：“帖木儿的军队按蒙兀儿军队的作战习惯投掷……然后返回（bar qā‘idai sunnat-i Mughūl sarā ān bi-andākhtva bāz gardīd）。”在称赞帖木儿的“高贵出身”时，赫万达米尔写道：“蒙兀儿（蒙古）军队的指挥官们有保存他们祖先谱系的传统（umarā‘-i mughūl payvasta silsila-i nasab-i ābā uajdād rā maḥfūz dāshta）。”伊本·阿拉伯沙则写道，帖木儿本人认同自己是“蒙兀儿”。帖木儿为了号召那些从伊儿汗国时期就已经定居在安纳托利亚的鞑靼

人（即蒙古高原各部后人）加入到他和奥斯曼苏丹巴耶济德一世（Bayezid I，公元 1389-1402 年在位）之间的混战，在他的信中这样写道：“我们有共同的祖先，我们都是同一棵大树的枝杈（wa ajdādunā ajdādukum, fa kullunā furū‘u nab‘ahuwa aghšānu dauḥahu）。”帖木儿家族建立的莫卧儿帝国（Timurid Mughal empire）的宫廷史学家阿布-法兹勒（Abū al-Faḥrī, -1602）在他的著作中也认为帖木儿家族成员是“蒙兀儿”人（sha‘b-i Mughul）。他把帖木儿家族的远祖称作“蒙兀儿兀鲁思”（ulūs-i Mughul）或“蒙兀儿部落”（qaum-i Mughul）。

帖木儿家族政权以外的地区的一些作者也认为帖木儿是“蒙兀儿（蒙古）”人。例如，在描述他自己和帖木儿的会面时，伊本·卡尔敦称帖木儿为“蒙兀儿人和鞑靼人的苏丹”（the sultān of the Mughul and Tatar）。《奥斯曼家族编年史》（Tevārīḥ-i Āl-i ‘Oṣman）的作者凯马尔帕夏扎德（Kemalpaşazāde）称帖木儿的军队为“鞑靼”人。奥斯曼帝国的史学家穆斯塔法·阿里把帖木儿识别为“蒙兀儿”人，说他出身于“鞑靼”人中的巴鲁刺思部落（ulus-i Barlas nām Tatar kabīlesi）。穆斯塔法·阿里还记载道，帖木儿在征服安纳托利亚后，按照“蒙兀儿”人的习俗（Moğul āyīni）举行了一次庆功宴。埃弗里亚·切列比在他的《游记》（Seyāhatnāme）中也把帖木儿识别为“鞑靼”人。他反复用“鞑靼”一词来指代来自蒙古高原的各部和克里米亚汗国的黄金家族和部众。在描述克里米亚汗国的老克里木城（Eski Kırım）时，切列比这样写道：“老克里木城如此重要，以至于旭烈兀（Hülegü）统领的鞑靼军队，成吉思汗（Chinggis Khan）统领的鞑靼军队，帖木儿（Temür）统领的鞑靼军队，脱脱迷失（Toqtamış Khan，译者注：术赤兀鲁思/金帐汗国的汗）统领的鞑靼军队，都曾兵临克里米亚，在烧杀抢掠一番之后撤兵（bu Eski Kırım sebebiyle Hulāgū Tatarı ve CingizHān Tatarı ve Timur Leng Tatarı ve Tohtamış Hān Tatarları Kırım’ a gelup nehb[u] gāretler edup gitmişlerdir）。”

克里米亚汗国的游牧人群被埃弗里亚·切列比识别为来自蒙古高原的各部，这些人群直到公元 16 世纪初还一直保留着“蒙兀儿（蒙古）”的自我认同。克里米亚汗国的梅赫梅特·克烈（或译为“吉莱”）一世汗（Meḥmed Girāy，公元 1514-1523 年在位）在他致波兰国王的信中，声称自己是“所有蒙兀儿（蒙古）人的汗”。梅赫梅特·克烈汗的信中，他的称号是这样的：“大帐伟大的汗，钦察草原和所有蒙兀儿（蒙古）人的皇帝梅赫梅特·克烈汗（ulu ordanung ulu ḥanī Dešt-i Kīpčāḳ barča Moğul pādšāhī Meḥmed Girāy Ḥan）。”除此以外，克里米亚汗国的编年史也把最初的蒙古各部和克里米亚汗国的部众等同起来。对两者的叫法都是“鞑靼”（Tatar）。例如，前文已经提到，《史源》（‘Umdat al-aḥbār）把包括克里米亚鞑靼在内的钦察草原（金帐汗国）游牧人群称为“蒙兀儿（蒙古）和鞑靼各部”（ḳavm-i Moğul ve Tātār）。

河中地区的（黄金家族昔班系）乌兹别克（月即别）汗国（Uzbek Khanate）的统治阶层也用“蒙兀儿（Moghul）”一词来指代他们自己和他们的部众。例如，穆罕默德·昔班尼汗（Muḥammad Shībānī Khan，公元 1501-1510 年在位）在一篇他用察合台文创作的抒情诗（ghazal）中，称呼他自己的部众为“蒙兀儿”。他这样写道：“所有百姓都容纳于我，但我在他们之上（统领他们）。善恶是非都容纳于我，但我在蒙兀儿诸部之上（统领他们）（Barča ulus mendā siğar, men bu ulusa siğmasam. Yaḥşī yaman mendā siğar, men bu Moğula siğmasam）。”希瓦汗国弘吉剌王朝（Qunghrat Uzbek dynasty）史学家穆尼思（Mūnis）和阿加希（Āgahī）在公元 19 世纪初撰写的《花刺子模史》（Firdaws al-Iqbāl）中，把他们已经突厥语族化的弘吉剌部的领主们称为“蒙兀

儿之一部” (aqvām-i Moğul)。布哈拉汗国 (译者注: 当时由来自阿斯特拉罕汗国的黄金家族统治) 史学家麻赫穆德·伊本·瓦力也把他的领主, 黄金家族秃花帖木儿 (Toqay-Timur, 术赤第十三子) 后裔纳兹尔·穆罕默德汗 (Nazr Muḥammad Khan), 和布哈拉汗国的秃花帖木儿王朝 (Toqay-Timurid Uzbek dynasty) 描述为“蒙兀儿”。在他的著作《美德的奥秘》中, 他是这样命名介绍乌兹别克汗国诸汗的那部分的:

从诺亚之子雅弗开始到如哈里发一样尊贵的纳兹尔·穆罕默德汗之间的蒙兀儿诸汗生平
(dar tauziḥ-i aḥvāl-i khavāqīn-i Muğhūl az badv-i zuhūr-i ṣubḥ-i vujūd-i mas'ūd-i Yāfis ibn Nūḥ
'alayhimā al salām tā ayyām-i bāfarjām-i ḥaẓrat-i khilāfat-rutbat Nazr Muḥammad Khān ...)

同理, 很好理解的是, 穆罕默德·昔班尼汗的宫廷史学家鲁兹比汉·洪吉 (Fazlallāh b. Rūzbihān Khunjī) 把当时被视为乌兹别克汗国一部分的后来的哈萨克汗国的部众 (Qazaq) 和“蒙兀儿”联系在一起。在《布哈拉来客纪》 (Mihmān-nāma-i Bukhārā) 中, 洪吉把后来的哈萨克汗国的部众等同于“鞑靼”, 也就是黄金家族统领的来自蒙古高原的各部。洪吉是这样描述哈萨克部众的:

哈萨克军队, 在成吉思汗时代被称为“鞑靼”军队, 他们令人敬畏的勇猛和尚武, 在波斯人和阿拉伯人中尽人皆知并提及。(ṣaulat va ba's-i shadīd-i 'askar-i Qazzāq ki darzamānhā-i sābiq ki bi'ādī-i zuhūr-i Chingiz Khān būd, ishān-rā lashkar-i Tātārguftandī mashhūr va mazkūr-i alsina-i 'arab va 'ajam ast)。

哈萨克汗国后人对他们自己源流的理解估计和洪吉的差不多。根据公元 19 世纪末期 N·I·格罗德科夫 (译者注: 曾任俄罗斯帝国阿穆尔省总督) 的记录, 一位叫苏丹·卡纳耶夫 (Sultān Qanaev) 的哈萨克人有过这样版本的故事, 说哈萨克人源自“三百蒙兀儿(蒙古)勇士”:

从前有两兄弟, 蒙兀儿(蒙古)和鞑靼。哈萨克源自前者, 蒙兀儿的后人和鞑靼的后人打了起来, 被鞑靼的后人击败了。三百个勇士幸存下来并开始称呼自己“三百勇士”。他们一度在一个山谷里避难, 后来繁衍生息, 走出山谷, 重回草原。

瓦西里·拉德洛夫 (Vasily Vasilievich Radlov) 在公元 19 世纪搜集整理的一部口头文学作品中, 哈萨克汗国的后人被描述为成吉思汗出身的部落联盟的后裔。虽然“蒙兀儿(蒙古)”一词在这部作品中没有出现, 但我们可以推论说, 哈萨克汗国的后人并不把公元 13 世纪时的蒙古高原各部视为“外人”。

很多伊儿汗国、帖木儿王朝和乌兹别克汗国的宫廷史学家编纂的史料, 在梳理成吉思汗黄金家族和帖木儿家族世系时, 也把“蒙古高原各部”和“突厥”两个词在概念上等同起来。尤其明显的是, 这些官方世系谱往往声称, 黄金家族和帖木儿家族出身于雅弗后裔且是内亚游牧人群中最尊贵的那一支。拉施特·哀丁在他的《史集》中呈现的黄金家族世系, 是当时蒙古帝国和伊斯兰世界传统史观的一种结合。根据拉施特·哀丁整理的世系, 成吉思汗的远祖是诺亚 (Nūḥ) 的儿子雅弗 (Yāfas), 又叫亚布尔加汗 (Abūlja Khān), 雅弗的后裔是乞颜 (Qiyān), 他和捏古思 (Nukūz) 到名为额尔古涅昆 (Arkana-qūn, 意为“四面都是崖壁的山谷”) 的一个植被茂密的山谷中避难, 之后是孛儿帖赤那 (Būrta Chīna) 埃米尔 (amīr), 之后是阿兰豁阿 (Ālān Quvā); 阿兰豁阿是成吉思汗的一位女性远祖, 她通过感光受孕, 生下了三个儿子, 包括孛端察儿 (Būzanchar); 之后是敦必乃汗 (Tūmina Khān), 他是合不勒汗 (Qabul Khān) 和合出里 (Qāchūli,

译者注：即帖木儿的远祖）的父亲。在这部世系中，拉施特·哀丁把蒙古高原各部称作“蒙兀儿（蒙古）突厥”（Turk-i Mughūl），并把蒙古高原各部和其他一些使用突厥语族语言的游牧部落联盟（Atrāk-i ṣaḥrā-nishīn）的来源追溯到雅弗的儿子迪布·巴库伊（Dīb Bāqūy）。然而，拉施特又将蒙古高原各部和古兹（乌古斯）各部（aqvām-i Ūghūz）区别开来，他说古兹各部源自雅弗的儿子乌古斯（Oghuz）后裔中的 24 个支系，乌古斯因其皈依一神教而闻名。

帖木儿帝国的史学家阿里·亚兹迪（Sharaf al-Dīn ‘Alī Yazdī, -1454）采用并进一步扩展了拉施特·哀丁的“雅弗系”黄金家族世系。亚兹迪为帖木儿之孙（译者注：沙哈鲁之子），统治设拉子及伊朗西部地区的易不拉欣苏丹（Ibrāhīm Sulṭān, 公元 1415-1435 年在位）编纂了《胜利纪》（Zafarnōma）一书，其中“引言”（muqaddima）部分，亚兹迪为雅弗（Yāfas, 又叫 Abū al-Turk）建构了一个儿子叫“突厥”（Turk）。亚兹迪的神话叙述称“突厥汗”（Turk Khan）为“突厥”人的远祖并发明了毡帐和游牧的生活方式。他进一步建构了另一个神话人物叫“蒙兀儿（蒙古）汗”（Mughūl Khan），蒙兀儿的双胞胎兄弟叫“鞑靼汗”（Tātār Khan）。兄弟两个都是突厥汗的后裔，蒙兀儿汗则是成吉思汗和帖木儿的共同远祖。根据亚兹迪梳理的世系，蒙兀儿汗的后裔即蒙古高原各部，他们是突厥的一个分支。和拉施特梳理的世系不同的是，亚兹迪给成吉思汗加了一个远祖，叫乌古斯（Ughūz），并把乌古斯描述为蒙兀儿汗的后裔。除此以外，亚兹迪的神话故事叙述道，蒙兀儿汗的后裔和鞑靼汗的后裔发生了冲突，后者将前者重创并几乎消灭殆尽，唯有乞颜（Qiyān）和捏古思（Nukūz）以及若干女性幸存者得以逃至额尔古涅昆山谷避难。《史集》中提到的阿兰豁阿（Alān Qū），孛端察儿（Būzanchar Qā’ān）及敦必乃汗（Tūmina Khan）亚兹迪也都提及了，并说他们都是成吉思汗和帖木儿的共同远祖。根据亚兹迪的世系版本，成吉思汗的黄金家族和帖木儿家族分别源自敦必乃汗的两个儿子，前者源自合不勒汗（Qabul Khan），后者源自合出里（Qāchūlī）。

亚兹迪的世系版本被帖木儿帝国的史学家们广泛地采用。兀鲁伯（Ulugh Beg）在他的著作《四兀鲁思史》中的黄金家族和帖木儿家族世系包括雅弗，突厥，蒙兀儿，蒙兀儿的双胞胎兄弟鞑靼，还有乌古斯。米尔·赫万德（Mīr Khvānd）的著作 Tārīkh-i Rauzat al-ṣafā和他孙子赫万达米尔（Khvāndamīr）的著作《传记之友》（Ḥabīb al-siyar）中的世系和亚兹迪著作中的世系相同。帖木儿家族建立的莫卧儿帝国的宫廷史学家阿布·法兹勒（Abū al-Faḥrī, -1602）的著作也是重复亚兹迪的世系。

黄金家族昔班系（Shibanid）的乌兹别克汗国以及布哈拉汗国的秃花-帖木儿王朝（Toqay-Timurid）的宫廷史学家们，也是根据伊儿汗国或帖木儿帝国史学家的世系来整理自己的王朝世系的。例如，公元 16 世纪中叶用察合台文书写的作者佚名史料《昔班尼传》（Shībānī-nāma），在其黄金家族世系部分列出了以下人物：雅弗（又称 Abū al-Turk）、突厥、蒙兀儿、乌古斯、乞颜、阿兰豁阿、敦必乃汗、合不勒等为成吉思汗的远祖。哈菲兹·塔纳什·布哈里在他的著作《诸王功绩纪》（Sharaf-nāma-i shāhī或 Abdallāh-nāma）中写道，他的领主阿卜杜拉二世汗（‘Abdallāh Khan II, 公元 1583-1598 年在位）的远祖们先后依次为雅弗，又被称作伊儿察汗（Īlcha Khān）、迪布·巴库伊（Dīb Bāqūy）、蒙兀儿、乌古斯、乞颜、捏古思、阿兰豁阿、孛端察儿等。布哈拉汗国史学家麻赫穆德·伊本·瓦力（Maḥmūd b. Amīr Valī Balkhī）在他的著作《美德的奥秘》中，也把雅弗、突厥、蒙兀儿、乌古斯、阿兰豁阿以及孛端察儿（Būzanjar

Khān)列在黄金家族的世系中。布哈拉汗国的另一位汗,巴尔赫(Balkh)的统治者穆罕默德·穆克木汗(Muhammad Muqīm Khān)的宫廷史学家穆罕默德·优素福·门希(Muhammad Yūsuf Munshī)在他的著作《穆克木汗文书集》(Tazkira-i Muqīm Khānī)也梳理了黄金家族的世系,其中列出了雅弗(又称作伊儿察汗)、阿兰豁阿、孛端察儿、敦必乃汗等。

希瓦汗国的黄金家族阿剌卜沙王朝(‘Arabshāhid,以昔班系阿剌卜沙汗命名)和非黄金家族的弘吉刺王朝(Qunghrat),以及浩罕汗国(Khoqand)的明部(先前昔班系乌兹别克汗国下的一个部落联盟)王朝(Ming dynasty)的史书也遵循类似的传统来梳理其统治家族的世系。希瓦汗国的阿布·加齐·巴哈杜尔汗在他的察合台文著作《突厥世系》(Şejere-i Türk)当中,把成吉思汗呈现为雅弗、突厥、蒙兀儿、乞颜、阿兰豁阿等神话人物的后裔,并把“蒙兀儿”(来自蒙古高原的各部)人称为“突厥”的主支。希瓦汗国弘吉刺王朝史学家穆罕默德·米拉布·穆尼思(Shīr Muhammad Mīrāb Mūnīs)在其著作中也是这么梳理的。浩罕汗国的史学家毛拉·阿舒尔(Niyāz Muhammad b. Mullā ‘Ashūr)在其于公元1871-1872年为胡达雅儿汗(Khudāyār Khān,1845-1875年在位,期间有中断)编纂的编年史《沙鲁克王朝史》(Tārīkh-i Shāhrukhī,译者注:沙鲁克为明部首领,浩罕汗国的创建者)中对亚兹迪的帖木儿家族世系进行了修改,已达到把浩罕汗国统治家族和巴布尔(Zahīr al-Dīn Muhammad Babur,译者注:莫卧儿帝国的创建者)联系起来的目的。毛拉·阿舒尔也把雅弗、突厥、蒙兀儿、乞颜、阿兰豁阿及孛端察儿列为成吉思汗和帖木儿的共同远祖。

非常重要的一点是,上述黄金家族或非黄金家族政权的官方史书都给予了使用突厥语族乌古斯语支的政权(如奥斯曼帝国)在显赫性和正统性上低于黄金家族的地位。例如,亚兹迪在把成吉思汗黄金家族和帖木儿家族描述为雅弗的一个儿子突厥的后裔的同时,把土库曼人描述为雅弗的另一个儿子曼萨克(Mansak)的后裔。亚兹迪还讲述道,“突厥人”(Turk,指代对象包括蒙古高原各部)和“土库曼人”(Turkmen)从雅弗的儿子突厥和曼萨克的儿子古兹(Ghuzz)时代开始就是世仇。相类似地,兀鲁伯把“土库曼”和包括蒙古高原各部的“突厥”区别开来,并说“土库曼”是曼萨克后裔而非突厥后裔。兀鲁伯甚至将“土库曼”描绘为“最劣的突厥语部落”(badtarīn aqvām-i Turk)。兀鲁伯还补充道,奥斯曼家族是雅弗的另一个儿子秦(Chīn)的后裔。兀鲁伯的论点是,奥斯曼家族的祖先“乌古斯汗”(Ughūz)和成吉思汗黄金家族及帖木儿家族的祖先之一“乌古斯汗”(Ughūz)不是一个人物。奥斯曼家族的祖先乌古斯汗是秦的后裔,而黄金家族及帖木儿家族的祖先乌古斯汗则是突厥汗和蒙兀儿汗的后裔。米尔·赫万德在他的著作Tārīkh-i Rauzat al-ṣafā中对土库曼人的定义和亚兹迪,兀鲁伯的类似。他清楚区分了“突厥”和“土库曼”,说土库曼和突厥不是一个人群,而“土库曼”这一名称的来源是因为“他们长得像突厥人(Turkmān qaumī ‘alāhidda-and varā-i Turkān vaīshān rā bi-vāṣīta-i mushābahat bā atrāk Turkumān gufta-and)。”和兀鲁伯一样,米尔·赫万德也把“土库曼”描绘为“最劣的突厥语部落”(badtarīn ṭabaqāt-i Turk)。赫万达米尔在他的著作《传记之友》(Ḥabīb al-siyar)中,重申了他祖父米尔·赫万德的观点,即“‘土库曼’不同于突厥,与突厥无关(Turkmān qaumī ‘alāhidda-and va bi-Turkānnisbat-i qarābatī nadārand)”,而且他也把“土库曼”描绘为“最劣的蒙兀儿(蒙古)部落”(badtarīn aqvām-i Mughūl)。

比较而言，奥斯曼帝国的编年史学家们并不像黄金家族或帖木儿家族政权那样对把统治家族和“突厥”这个内亚游牧人群的统称联系起来表现出强烈的兴趣，而是仅仅把奥斯曼家族描绘为神话人物“乌古斯汗”的后裔。例如，虽然奥斯曼帝国的宫廷史学家们知道“突厥汗”（Turk Khan）在中亚地区被奉为所有游牧人群的远祖，他们在自己梳理的王朝世系中并未提及类似“突厥汗”之类的会被奉为所有内亚游牧人群的远祖的神话人物。后来，奥斯曼帝国的编年史世系传统和黄金家族或帖木儿家族政权的传统差异越来越大，尤其体现于对波斯人（伊朗语族人群）的世系的描述上。例如，奥斯曼帝国宫廷史学家阿谢克帕夏扎德（Āşikpaşazāde）把波斯人也列为了是雅弗的后裔。凯马尔帕夏扎德在他的著作《奥斯曼家族编年史》中甚至摒弃了“雅弗系”的世系编年传统，而是把乌古斯（Oghuz）和奥斯曼（Osman）描绘为诺亚的儿子闪（Shem）的后裔，这样就能够让奥斯曼家族和波斯（伊朗）的皇帝（pādshāh）们“形成”亲戚关系。在夺取君士坦丁堡（Constantinople）后，奥斯曼帝国的世系编年传统甚至对乌古斯汗都不太感兴趣了，而是开始把奥斯曼家族的源流和阿拉伯人或拜占庭人联系在一起。总之，奥斯曼帝国前后变化多样的世系传统，说明其对“突厥”这个内亚游牧人群的统称的认同感并没有中亚地区黄金家族或帖木儿家族政权的那么强烈。

结论

本文中，我通过探究“突厥”（Turk）一词的用法在历史上的演变和异同，旨在澄清蒙古帝国解体以来，中亚地区成吉思汗黄金家族（Chinggisid）或帖木儿家族（Timurid）政权精英中“突厥”（指代所有游牧人群，尤其是迁自蒙古高原的各部）认同的性质和含义。

“突厥”一词最早用来专门指代（前）突厥汗国和后突厥汗国的核心部众“蓝突厥”（Kök Türk）。然而，从后突厥汗国被回鹘汗国所灭以来，蒙古高原上的游牧人群中逐渐不再使用“突厥”一词，尤其是诸如回鹘，黠戛斯等使用突厥语族语言的部落联盟并不认同自己和“蓝突厥”是一群人，更不会将“突厥”用作自称。与此相一致的是，中世纪用汉文，吐蕃文，回鹘式蒙古文等编写史书的作者们也并没有用“突厥”一词来统称内亚所有的游牧人群。与此不同的是，中世纪穆斯林世界的史书作者们倾向于把内亚地区的游牧人群看成一个整体，即使这些人群会表现出不尽相同的语言背景，所以穆斯林世界通常把“突厥”一词用作内亚游牧人群的统称。

近现代以前的内亚地区，游牧部落联盟往往由语言背景多样的各种部落组成。使用突厥语族语言的和不使用突厥语族语言的各部落时常可以形成共同的身份认同，譬如公元13世纪时的蒙古高原各部。与此相一致的是，无论是用“突厥”一词泛指内亚游牧人群的穆斯林世界的史学家们，还是用“突厥”一词专门指代“蓝突厥”的古代中原和内亚东部地区的史学家们，都没有把内亚游牧人群按语言背景来进行分类。反倒是近现代的历史学家越来越把“突厥”一词等同为所有使用突厥语族语言的人群，并把这些人群与不使用突厥语族语言的人群区别开来。换句话说，我的论点是，如果把近现代以前内亚地区游牧人群的“突厥”认同和现代语言学意义上的“突厥语族”（Turkic-speaking）等同（混淆）起来的话，就相当于把东征的十字军等同为“法国人”，仅仅因为阿拉伯语里称呼十字军为Ifranj，而古法语又是十字军政权耶路撒冷王国（the Latin kingdom of Jerusalem）的通用语言。

蒙古帝国时代和蒙古帝国解体后的中亚地区，西迁自蒙古高原的各部和他们突厥语族化的后裔们对“突厥”一词的用法和穆斯林世界长期以来的用“突厥”一词统称内亚所有游牧人群的传统是一致的。因此，本文的论点是，**穆斯林世界众多作者在概念上将“来自蒙古高原的各部”和“突厥”等同起来的用法，不应该理解为是西迁中亚地区和钦察草原的蒙古高原各部在语言上突厥语族化的效应。**尤其重要的是，在近现代以前的中亚地区和伊朗地区，“突厥”一词是相对于指代定居的伊朗语族居民的“塔吉克”一词而用的，而并非“蒙兀儿（蒙古）”一词的反义词。而且，人口以游牧民为主体的钦察草原（译者注：即金帐汗国）地区在中世纪也不使用“突厥”这个词来指代西迁自蒙古高原的各部和他们突厥语族化的后裔们。同理，蒙古帝国解体后，中亚地区由成吉思汗黄金家族（如昔班系乌兹别克汗国）和帖木儿家族统领的西迁自蒙古高原的各部和他们突厥语族化的后裔们在自称“突厥”的同时，继续视自己为“蒙兀儿（蒙古、蒙古帝国后人）”人。

最后要总结的是，中亚地区各黄金家族或帖木儿家族政权的王朝世系中将成吉思汗以及帖木儿追溯为雅弗的儿子突厥汗（Turk Khan），蒙兀儿汗（Mughūl Khan），阿兰豁阿（Alan Qo' a）等神话人物后裔的这种宣称，是对“来自蒙古高原的各部及其后裔是内亚游牧人群中最显赫的一支”的一种表达。本文论证说，**中亚地区和伊朗地区各黄金家族或帖木儿家族政权编纂的官方史书和世系中的“突厥”认同，是他们对自己是成吉思汗后裔的自豪感的独特表达方式。**

本文尝试广泛围地运用和整理不同文种和文化背景的各类原始史料，来澄清蒙古帝国解体以来，黄金家族或帖木儿家族政权的“突厥”认同的性质和含义，并以先前史学研究中很难达到的详细程度来全景式地探讨“突厥”一词的在古代，尤其是在蒙古帝国及其后继政权的用法。因此我也希望，**本文本身也能被视为对“突厥”一词从最早仅仅指代某个部落联盟到后来成为横跨欧亚的各人群的一种泛称的“奇异”的历史过程的一个梳理和再现。**

【论 文】

语言与族群性：广定远锡伯/满洲认同的研究¹

甘德星²

一、广定远的困惑：语言与认同

广定远是 80 多岁的锡伯族老人，来台湾快 60 年，但一直到现在还说着标准纯正的锡伯语。之所以如此，是因为他自出生到青少年时一直住在新疆伊犁察布查尔锡伯族县七牛录（乡）层层封闭的空间内。当时新疆与内地隔绝，伊犁“自成一国”，七牛录由城墙包围，广家大宅又是一个四合院。广定远在如此一个封闭的同质空间内成长，他的认同，除了锡伯，别无其他更有意义的选择。因此，他的锡伯认同可以说基本上是原生的。广定远后来离开新疆来到台湾，他唯一剩下较为明显的族群标记就是他的母语锡伯语。锡伯语和满语基本上相同³，但说锡伯语的人就等同于满洲人吗？如果不是，那为什么他有时不自觉地流露出满洲人的认同？如果是，广定远的认同满洲是否又如支持工具论的学者所说是出于“建构”？有关他的认同对象，一直到最近仍困扰着说锡伯/满语的广定远。

自 2015 年起，我断断续续地和他做了多次的口访。在访谈中，他提到他的家世背景、新疆的封闭空间、台湾的满文教学等等。下面，我将以这三个主题为基础，透过语言与认同的关系，考察他由语言到族群，再由族群到国族认同。

二、家世背景：满洲驻防锡伯营之后

广定远，1935 年 1 月 8 日生于伊犁七牛录，正蓝旗人⁴。锡伯名 Arbun Saiin⁵，汉译十善，名字由喇嘛所取⁶，姓孔果洛（Kunggur）氏。到台湾前，汉名译作孔十善。广定远是到了台湾后，为报户口才由父亲广禄所改，所据为汉代平定西域名将班超的封号“定远侯”。

曾祖父穆隆阿本务农，同光回乱，入荣全侯爵幕府，乱后复退隐田园⁷。祖父富勒祜伦（Fulun Gurun），号春圃，任锡伯营副都统衔领队大臣⁸，直到清末民初仍保有此衔⁹。祖母吴扎拉氏，名字不清楚，因为家内不可直呼长辈之名，连夫妻间也不可以，只能叫“孩子的妈”（eniye ni）或“孩子的爸”（ama ni），当地人用维语、哈萨克语称她做 mamai，即老太太，以示敬意。广定远说 mamai 一字实源自锡伯口语[mamə]，即祖母之意，满语作 mama¹⁰。伊宁市与察布查尔间无桥

¹ 本文发表于《西域文史》第十三辑，北京：科学出版社，2019 年 6 月，第 319-334 页。

² 作者为台湾 中正大学 历史学系 教授。

³ 锡伯族简史编写组《锡伯族简史》，北京：民族出版社，1987 年，第 97-103 页。

⁴ 锡伯营八旗分左右两翼：镶黄旗（一牛录）、正白旗（三牛录）、镶白旗（五牛录）、正蓝旗（七牛录）四旗为左翼；正黄旗（二牛录）、正红旗（四牛录）、镶红旗（六牛录）、镶蓝旗（八牛录）四旗为右翼。

⁵ 由于穆麟德满文转写不能正确还原为满文，本文的满文转写依据甘德星《满文罗马字拼写刍议》，《满学研究》第六册，北京：民族出版社，2001 年，第 50-68 页。

⁶ 此喇嘛似为蒙古人，常住于广家。

⁷ 广禄《七十自述》，载锋晖编《广禄回忆录》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 138 页。此文原于 1973 年在台湾出版，无出版地点。

⁸ 广禄《七十自述》，138 页。吴元丰、赵志强《锡伯族历史探究》，沈阳：辽宁民族出版社，2008 年，367 页载光绪 28 年富勒祜伦升任总管。按锡伯营设领队大臣 1 员，随伊犁将军驻惠远城，下设总管、副总管各 1 员，办事机关“总管档房”设于本营六牛录。

⁹ 辛亥革命后，清朝虽然灭亡，但伊犁锡伯营仍保留。见吴元丰《清代伊犁锡伯营综述》，《满文档案与历史探究》，沈阳：辽宁民族出版社，2015，第 261 页。

¹⁰ 山本谦吾《满洲语口语基础语汇集》，东京：东京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所，1969 年，第

梁，祖母捐赠联系伊犁河两岸以滑轮拉动的俄制双体浮船及钢缆，赢得美名。祖母外出时，分三辆马车，一辆自用，一辆带丫鬟，一辆载用品，甚有气派。

父广禄，字季高，五兄二妹，排行第四。父亲广姓应据其家中字辈排行而来。广禄长兄名巴达兰，即满文的 badaran (广)¹，二兄名广安，与长兄同属一房；三兄广寿、五弟广睿与广禄同属另一房，妹香姬²。广禄幼承庭训，知晓四维八德儒家思想，爱国爱群之理。初只习满文，至入高小时始学汉文、汉语³。

广禄有三房。一房石菊香，五牛录人⁴，说吉普西语，属科尔沁蒙古方言，音近达呼尔语⁵。头发棕色，似属所谓的黄头室韦⁶，生子九善、十善。二房乃德裔俄罗斯贵族，为圣彼得堡大学物理教师，生女儿塔妮亚 (Таня)，后亦为大学老师，塔尼亚比广定远小一岁。三房苏美琳·瓜尔佳 (Mergen Gōwalgiya)，三牛录大户人家，母名苏楞额·富察 (Surengge Fuca)，父苏勒春 (Surecun Gōwalgiya)⁷，曾专责管理由俄国逃难至新疆的哈萨克族千户长。苏美琳与广禄在迪化 (今乌鲁木齐) 成婚，生一子广树诚。苏美琳之兄苏精一，锡伯名 Wekjingge Gōwalgiya⁸。

广禄曾任塔什干总领事，除广定远因太年幼外，其子女及侄儿，如广定远大伯子长寿，二伯子二善、三善、四善、五善、六善、七善⁹，三伯子八善，兄九善，广定远堂姐广玉清多在俄国留学。二善俄文很好，曾任察布查尔锡伯自治县县长，九善曾二度出任伊犁海关关长，并二度为毛泽东主席接见。广玉清，盛世才时代曾任伊犁俄罗斯中学俄语教师，人民共和国成立后，又在国际大学教授俄语，并任北京党政军高层俄语翻译。

三、察布查尔：音近满洲

20 世纪 30 年代，位于新疆的伊犁是个相对封闭的城市，与其联系较多的是俄国。俄国，由于地缘关系，对伊犁地区的影响甚于内地。在伊犁的俄罗斯社区设有医院、电影院、书店、咖啡馆、马路，马路旁的水沟，其去水功能甚佳。俄国物品如留声机、制造奶油的机器、糖果、烟酒、肥皂、布匹都能在伊犁买得到。四轮车 (以前多用二轮大木头车)、三头马车、雪橇都从俄国引入。伊犁的火柴厂是汉人先从俄国人学会后带去伊犁。这些汉人多为俄国华侨，由山东经东北到俄国，再从俄国到新疆。种牛痘法也是从俄国引入。但俄国的影响并没有改变伊犁一直以来的封闭性。

37、852 页。

¹ 广禄的满文名字不详，若据其汉名还原为满文，或可作 Badaran (gya) Fengšen。

² 广禄另一妹的名字不清楚。

³ 广禄《七十自述》，第 138 页。

⁴ 广定远说五牛录的人，原为锡伯中的少数群体，所说的锡伯语基本上是书面语。其母睡觉时，头朝外，脚朝内，与其他锡伯人不同。

⁵ 锡伯族简史编写组《锡伯族简史》，第 97 页。

⁶ 隋唐时，留在大兴安岭未南下中原的鲜卑人，部分称为黄头室韦，后来演变为锡伯人，达斡尔人据说也与之有关。辽代，黄头室韦定居于嫩江下游的乌裕尔河流域。金时因避契丹讳，改称黄头女真。到元代，锡伯人并入蒙古科尔沁部。明末，科尔沁部往投满洲，依附其下的锡伯人也分别编入各旗，成为蒙古八旗的组成部分。据宋人洪皓《松漠纪闻》的记载，黄头室韦“髭发皆黄，目精多绿亦黄而白多” (见《松漠纪闻》，《百部丛书集成》四六，第九函，台北：艺文印书馆，1965 年，叶八正)，这应是族名的由来。同时代的徐梦莘的《三朝北盟会编》和叶隆礼的《契丹国志》也有相同的记载。

⁷ Gōwalgiya，苏美琳自拼作 Guwargiya。见 Mergen Guwargiya, “Enduringge Šuxowan[Šuxōwa]-i Ulabun,” *Proceedings of International Ch'ing Archives Symposium*, ed. Ch'en Chieh-hsien, Taipei: National Taiwan University, 1978, pp. 170-177.

⁸ 苏精一本人将满文名字转写作 Vecjinggha Gwalgica。见山本谦吾《满洲语口语基础语汇集》，第 11 页。

⁹ 七善是否二伯之子，因广定远记忆模糊，有可能误记。

察布查尔位于伊犁河南岸。1930年代，察布查尔，一如清代，基本上仍是个军事管制区¹。当时的锡伯族，各住于八牛录的城内，由于地理位置偏僻，锡伯人到内地并不容易，进出内地需领有路条，始得通行。同样，内地人要到新疆也得领有路条。一般人，除了卖针线，布匹等杂物的小贩外，不得随便进入各牛录城内。这些小贩，为了做买卖，多能说简单锡伯语。正由于处于封闭的环境，锡伯的语言得以在察布查尔普遍留存。与东北满族，因为早已汉化，大部分人已不能说满语，成一强烈对比。广禄说：“满清政府眼见东北满洲人日渐汉化，故为欲保护这一部份人不再汉化起见，划锡伯营地区为‘封锁区’不准其他族人自由往来，这样才保持了锡伯族的语言文化、风俗习惯未被同化。”²

小时候，广定远就住在七牛录城内。七牛录城，如其他各牛录，四面有墙，也是个封闭的空间。城的四角各有角楼，上有枪眼，以作防御。四个城门只有北门有城楼。城门旁是门房，紧贴门房的是关帝庙，关帝庙旁是运动场。城北至城南由一中央大街贯穿，与连接城东城西的大街，交叉成一十字形。十字街两旁都植有榆树、柳树、白杨树。牛录办公的地方位于十字街中央的左下方，称做 *dangse boo*，即“旗下档房”，是牛录的办公地方，内有公粮仓库、马廄、监房。十字街的左上方是小学。右上方是福利部，售卖日常用品如糖、盐、香烟、酒、布匹。右下方是俄式俱乐部。广家位于城南，横跨城内的第一街和第二街。大伯 (*amba ama*) 住于大宅左边；二伯 (*jaci ama*) 则住于大宅后的对街上。三伯跟广禄住在一起。城的东北角有苗圃。西南角则是义学所在³。

广定远在七牛录城的住处，面积约 3,300 平方米 (约 1,000 坪)，可见是城中大户。广府大院坐北朝南，是传统的二进四合院，四面围以墙，大门 (*amba duqa*) 靠近城墙南面。大门为厚木板，上有铁环。大门前有影壁，由灰砖砌成，虽然并不华丽，但在察布查尔，大门前有影壁的，就只有广府一家。这应与其家族历任锡伯营领队大臣有关。

进了大门后便是一个偌大的院子，即前院。右边是西院，有仓库、牛舍、马厩、羊圈、猪舍，养有牛若干头、马十多匹、羊数十头、猪五六只。牛车、马车和汽车也停放在这个地方。冬天用的饲料苜蓿草堆放在屋顶上，以免被饲养的动物吃掉。左边是东院，有磨房、粮仓。

从前院往前走便是大院的二门，门稍向右偏，不对着大门开，以免进门后直接看通后院 (内宅) 的房间。二门后有灰砖砌的中间走道，略高于地面，以方便下雪或下雨时走动。走道右边为客房三间，左边有客房四间。

后院的中间走道直接通往大厅，大厅后室供奉先祖的朝服、孔雀毛官帽，其意与满洲王府内的遗念殿相同⁴。大厅右边是正房，是主人居所，前面为炕 (*naxan*)，后面为书房。正房旁是二卧房，卧房的炕为万字炕，一如满洲，以南炕为尊。最右面卧房的西墙挂喜利妈妈 (*sirimama* < *Ma. siren+mama*)，满文 *siren* 即丝、线，有藤蔓延长之意，故又译作“子孙妈妈”，即女祖宗，其所供奉的对象一般是一条长约十米的绳子，这与满洲在西墙供祖宗版以及家祭换索仪式的“索”相似。但广家是领队大臣的官府，和当时的民居不同，官员、喇嘛进出频繁，喜利妈妈改置于东院旁放米、麦的粮仓 (*calu*)。虽然府内已没有家萨蛮，但喜利妈妈其实就是萨蛮教的遗存。卧房再过是茅坑和库房，即 *xaš* (*Ma. <xaša*) *boo*，该处放杂物、熏肉，同时供奉狐仙。狐仙，满洲也

¹ 广定远对年少时察布查尔的回忆，与欧麦高2006年夏在七牛录访谈当地故老1944年以前锡伯地区的记忆基本相同。见 Max Oidtmann, “Imperial Legacies and Revolutionary Legends: The Sibe Cavalry Company, the Eastern Turkestan Republic, and Historical Memories in Xinjiang,” *Saksaha*, Vol. 12, 2014, pp. 65-69.

² 广禄《锡伯族一部份自奉天西迁新疆伊犁史》，《中国边政》第197期，2014年，第8页。

³ 光绪8年(1882)锡伯营8牛录各立义学，教授满语，后兼教汉文。20世纪30年代，即广定远的童稚时候，义学改为公立学校。见锡伯族简史编写组《锡伯族简史》，第104-106页。

⁴ 清代向例，帝、后崩逝后，由继位的皇帝将先帝先后生前穿戴的遗物，颁赐给各王公作为纪念。遗念殿便是专门用来供奉先帝后遗物的房间。

供奉。大厅左边是子女后辈居室，往前走是厨房和供造饭人休息的万字炕房间，再过是茅坑。屋外两侧没有烟囱 xōlan，因为屋中不建火地取暖，不需从地下排烟，烟囱改建于屋顶¹；府中也没有索伦杆（somo）。这是少数与满洲旧俗不一样的地方。

大院最底处左右各有小门通往后花园。花园种有牡丹花、玫瑰，其叶可作茶叶用，还有罌粟花，但多只作观赏，偶尔也做药用，但不用来制作鸦片。种罌粟与俄国有关，俄国为从中牟利，鼓励锡伯人种罌粟，收购后再卖到内地。广定远的祖母喜抽鸦片，广定远因为吸了大量二手鸦片而染病，后终由喇嘛治好。大院最右面设有榨油房；最东面是菜园，有水井一处，内植白菜、韭菜、萝卜、辣椒以供食用。

30年代，大院住有其祖母、父母亲、兄弟、三伯夫妇、堂兄弟共10多人。五叔广睿过世后，其女广玉清因母改嫁，自出生满月后亦住于家中，由广定远母亲哺乳养大，广定远视之如亲姊。大院雇有家丁，含长短工约二十人，看守牛羊二至三人，以及锡伯赶车、马夫二人。

家族除了于七牛录城墙外有封田、家族墓园外²，于乌孙山白石峰（Šayan Qada）山脚下名叫 Jayastai（蒙语，“有鱼”之意）的地方拥农田二万亩³，田为旱田，种麦、玉米，需挖洞藏雪水，以作灌溉之用；并有牛约二、三百头、马三百多匹、羊过万头、骆驼数十峰，骆驼数目虽然相对的少，但身价却最高。牧地雇有家丁照料，全为哈萨克斯坦族，总管名霍伽拜，他三代都是牧场管家。

广定远在七牛录长大，没有到过内地城市，汉化不深。家内只用锡伯语，由长辈教授，但不措意于书面语的学习。启蒙的方法是将十二字头的第一字头写在木板的两面，系以绳子，挂于脖子上，因此即使奔跑跳跃，木板怎么翻动，总能看到第一字头。第一字头通了，其他字头就不用教，自动明白。那时的锡伯语，还是用传统的满语学习，与1947年改革后取消了第6元音ō不同。七乡的人，读书人多，常被汉人称作羊皮秀才，即穿着朴实的读书人之意⁴。广定远五六岁时曾读过义学，但因为害怕上学，所以没念几天就没有再去。平日以照顾马、牛、耕田消磨时间。由于只学满文，不学其他，因此后来到台湾上学时，汉语、数学都不懂。

七牛录，亦如其他各牛录，城内族人全说锡伯语。因为地处新疆，来往的人都是维吾尔、哈萨克人、蒙古人，因此都兼说维语、哈语及简单蒙语；但不说汉语，因为除了偶尔有汉人小贩到城里来，周围没有汉人，而且这些小贩，如前所述，都能勉强说上几句锡伯语。广定远当然也不例外，他也通晓维吾尔语、哈萨克语。当时说书人说三国只用锡伯语，不用汉语。说书人喜说三国，这和锡伯人喜欢关公有关。关公，满洲人也喜欢。广定远谓说书人以前就有，《无圈点档子》内提及满洲开国神话的穆克什克（Muksike）就是⁵。但1949年各牛录城墙打掉后，开始与外族杂居，五牛录的外人多维族，六牛录多汉族、八牛录多哈萨克族，语言开始变得不纯，并逐渐丢失。

由此可见，广定远自小就在说锡/满语的雾围下长大，他所住的四合院就是典型的旗人之家，只是他视之为当然而不知其间的布置与满洲有关。

四、从迪化到内地：乡音未改

迪化

广定远年幼时，父亲不在身旁。3岁时，父任塔什干总领事（1934-1938）。1938年11月，

¹ 广定远曾到过位于河北省的青龙满族自治县，县内房子的烟囱也建于屋顶。

² 据广定远说，察布查尔只有广家有家族墓园。

³ Šayan < Šanyan，白也，Qada 峰也。

⁴ 这里的羊皮指的是用成羊造的衣服，较由幼羊造的便宜。

⁵ 《无圈点档子》是入关前以老满为主写成的档案。旧称《旧满洲档》，近日改称《满文原档》。

又为盛世才迫害下狱，并不准家人探视，其家财产被充公，包括位于伊犁市内俄罗斯社区的洋房二幢、羊万多头、牛、马约千头、骆驼 15-20 匹、卢布 8 万。

1944 年 10 月，广禄因吴忠信接任新疆省主席而获释，张治中任命他为中国国民党新疆省党部执行委员兼社会处处长，后再任命为国民党新疆省党部执行委员，广定远因而随父住于迪化省政府官邸。广定远虽然在迪化的正规学校念书，但只待了几个月的时间便得随父亲到南京，因此其时汉语仍不甚通晓。母亲与兄长九善，因要照顾家产，故留在新疆，并未随行。没想到匆匆一别后就再无法与母、兄相见。

当时正值盛世才统治时期。盛世才特别注重青年教育，在迪化成立了“锡伯、索伦、满洲文化促进会”¹。这让广定远觉得满洲与锡伯是两个不同的群体。不过这两个看似相异的群体，其实同属满洲，族群称谓之不同是用以区别原来的满洲与后来加入者之别。这个“锡索满文化促进会”名义上是让青年接受教育，为妇女成立识字班，但同时可以施以监控。不过，迪化由于与内地地理隔绝，人民对中央普遍有疏离感，最终发生了“伊宁事变”。所谓“伊宁事变”即 1944-1949 年在伊犁、塔城、阿山（今称阿尔泰）“三区”的维吾尔人、哈萨克人、柯尔克孜人因得到了俄国的资助，建立了东突厥斯坦共和国。汉人除了会说维语的，军公教人员通通被杀。广定远目睹当时情形，汉人被杀者多致血流成河。

东突厥斯坦共和国原欲聘请广禄为“内政部长”。不过，广禄反对分裂，要维护中国统一，结果投奔迪化政府，并建议张治中与东突组织新疆省联合政府。张治中与广禄实为旧识，往来密切，广定远还记得与张治中女儿在迪化家里一起看彩色电影。他说组织联合政府实出于其父的建议，而一般史书如张治中和吴忠信的回忆录都失载。

南京

1948 年夏天，广禄获选为第一届立法委员，遂离开迪化，广定远也随父亲到了南京。毕竟，要他到内地受教育原是他父亲计划内的事。广定远记得早上九时由迪化坐飞机出发，中经哈密，到兰州时已近傍晚。在兰州，第一次坐黄包车，但广定远说人拉人的感觉并不好受。从兰州再经汉口到上海。在上海先住在南京路的南京大饭店，第一次看见霓虹灯，吃到蕉皮没有变黑的黄色新鲜香蕉。亲家高等法院院长何崇山送来金华火腿²，原来一般人应吃上一段时间的，他没几天就把火腿当羊腿吃完了。从上海，广家再坐火车到南京，坐火车也是广定远的第一次。从广定远这几个的第一次，可见当时察布查尔的闭塞。

到南京后，广禄在南京成立天山学会。学会位于中山东路利济巷 35 号，同时亦是新疆省驻京办事处。办事处为一二楼西班牙式建筑，下面办公，上面住人。自天山学会成立后，广家便搬到那儿居住。广定远曾亲闻家中谈及李宗仁贿选副总统，记者每名送 20 条金条，国大代表则每名给 40-50 条。中国事务已慢慢介入了他的生活经验。

上海

在南京待上了大概一年，原来打算到香林寺小学上学，但由于局势动荡，又得离开，结果又错过了学好汉文的机会，但却意外保留着母语，未受污染。1949 年，时局紧张，于是匆匆从南京坐火车到上海，暂时住在提篮桥前租界区舟山路一间英国式房子的三楼。3 月 26 日³，从上海龙华飞机场坐美军运输飞机到台北松山飞机场。当时广禄一家除了广定远外，随行的尚有苏美琳、广淑媛（前夫之女）、在南京出生的广树诚、舅舅苏精一。堂姐广玉清因故留在南京，直到“改

¹ 伊犁锡索满文化促进会，原称伊犁锡索满文化促进总会，1939 年成立。据 1944 年促进总会所开列的主要办事人员名单中，广禄是促进会 19 名委员之一，其任命应在今年 10 月后，其时盛世才被调离新疆，广禄从狱中获释。见贺灵《锡索满文化促进会概述》，载于 <https://site.douban.com/125457/widget/notes/4971340/note/615192881/>。

² 在迪化时，何崇山认广玉清为干女儿，后与何崇山的儿子结婚，人民共和国成立后改嫁。

³ 广定远指出到台湾的日子他记得很清楚，不是如锋晖编《广禄回忆录》173、184 页所记的 1949 年 4 月 25 日。

革开放”后始有机会重逢。

由上可见，广定远到台湾前，生活颠颠，席不暇暖，没有系统学习过汉语，因而一直保持说锡伯语的习惯，以致乡音未改。随着当立法委员的父亲播迁，他的地理空间也开始扩宽，不再局限在新疆伊犁，中国这个词更实实在在地出现在他的视野内¹。

五、台湾：家族的满文传承

满语家族

到台湾时，广定远约 14 岁。踏出松山机场时，第一次见到水牛。汉文是到了台湾才正式学的。先上龙安小学，念了三个月，为的是要拿小学文凭以便升学。初中念台北商业职业学校，后以新疆籍（不是满族）学生名额，获保送上建国中学和台大政治系。

广家来到台湾，先在阳明山众乐园住了 3 个月，再搬到泰顺街 18 号，住处对面是温州街 16 巷，那儿是台大宿舍。沈刚伯、芮逸夫、夏德仪、董作宾都住在该区，画家黄君璧也住在附近。广家可以说是往来无白丁。广定远跟罗家伦最熟，常到他家喝酒聊天。1966 年，搬到新店的立法院地，邻居为达斡尔人德古来（1904-1995）²，他与其父亲同为国民政府立法委员，也有共通的语言，达斡尔人也会满语，声气互通，但用的是书面语，不是口语³。

台湾这个新环境对广定远学汉语有帮助，但因为汉语是年纪稍长才学，所以即便在台湾住了 60 多年，说话时仍带有浓重的锡伯口音。广定远之所以没有丢失母语，是因为广禄在家中仍坚持用锡伯语。弟广树诚（Qantingger），乳名 Bobuji (Ma. Boobai jui)，意即“宝贝儿子”，因在南京出生，未在边疆待过，锡伯语听得懂但说得不流利。留在南京的堂姐广玉清，锡伯语能说却不能读。广定远到台湾前，虽然能说流利的锡伯语，但未有系统学习过满语书面语⁴。1956 年，广禄送广定远《清文总汇》一册，鼓励他继续研习满文。广定远说自己正式学习书面语要到 1962 年才开始，广禄用台大历史系所编的《满文读本》（Manju hergen-i xólara bithe）为教材，教他学习满文书面语。

在广家，长辈大都能听、说、写锡伯语⁵。大家长广禄是台湾满文研究的开山。他主导研究的《无圈点档子》是大家都知道的。他的学生包括陈捷先和李学智，也教过很多外国学者。

继母苏美琳，曾任台北国立故宫博物院的顾问，但不挂名。苏美琳，家中三姊妹中的长女，舅舅苏精一，家中独子，性聪明，故其父亲取其名为“精一”，盼其为学不要涉猎太多，而能专精于一。除满洲语外，苏精一还精通汉语、蒙古语、日语、俄语、英语等五种语言⁶。苏精一的主要贡献是协助日本学者服部四郎和山本谦吾编写《满洲语口语基础语汇集》（1969）。这本词汇汇集反映的多是城市知识分子的话，农村的用词，如农具的字，像锄头(yangsaqô<yangsambi)等则多阙如。

跟广禄不一样，舅舅苏精一与内地的关系不深。他喜欢俄国。在他父亲的影响下，自幼也非

¹ 广定远说在新疆时，他不是没有一个比察布查尔更大的 *gurun boo*（国家）的概念，只是不知有“中国”。

² 德古来（1904-1995），又名吉尔嘎朗，达斡尔人，与广禄同为国民政府立法委员。1924 年，入北京师范大学，后赴日本留学。1928 年，用拉丁字母创制达斡尔文。他曾在德王手下当财政部长。其弟德古永，又名巴达荣嘎，20 世纪 40 年代毕业于日本广岛文理科大学教育系，通晓达斡尔、鄂温克、满、蒙、汉、日、俄、英等语言文字，是内蒙古自治区社会科学院研究员。1957 年任全国达斡尔语文工作委员会委员，曾参与制定达斡尔文字方案。

³ 广定远说德古来告知达斡尔人 6 岁到 12 岁先学满语，12 岁后始学蒙语。

⁴ 参看 Jerry Norman, “The Manchus and Their Language (Presidential Address),” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 123, No. 2 (2003), p. 489.

⁵ 广禄除满语外，也能说流利的维吾尔语和哈萨克语，蒙语也懂，因为有些亲戚是蒙古人。

⁶ 《满洲国の花形—若き“言叶の全権”》，《大阪毎日新闻》1935 年 5 月 27 日。

常喜欢日本，一直向往去日本留学¹，最后投向伪满洲国，并归化日本，改名玉闻精一，玉文，即宇文也，以示其为鲜卑后裔。据载，苏精一 1908 年生于八牛录。祖母及父亲皆惠远城（Goroki-be Qarmara Xoton）八牛录人，母属第六牛录。因辛亥革命，3 岁时，移居母亲的出生地第六牛录，一直待到 6 岁。6 到 12 岁，曾回惠远城小住，但因兵乱，八牛录老家被焚，遂寄住在惠远城第一牛录姑姑家，从姑姑学满语，但学的是当时视作为标准的六牛录口音。13-14 岁，因病回八牛录处居住，未几又迁至惠远城的第一牛录，一直住到 16 岁。其间，入汉人学校读书，旋至迪化升读新疆省立中学，除汉语外，也学俄语。1925 年毕业，17 岁，至俄国领属的阿拉木图（Алма-Ата）州立中学继续学业。1928 年毕业，时年 20 岁，复回迪化，入新疆省立俄文法政学校，该校的教学语言俄文和汉文并用。1931 年毕业，时年 23 岁，旋被新疆省政府派往哈尔滨中东铁路局附属工业大学（哈尔滨工业大学前身）进修，在该校开始学习日本语。1933 年毕业，25 岁，赴日本东京，入铁道讲习所。1934 年毕业，26 岁，伪满洲国外交部征聘考试及格，任职于该部宣化司，初为非编制内雇员，属调查处第一课，后外派为驻上海领事²。

伪满洲国灭亡后，苏精一被国民政府以汉奸罪逮捕，关在南京老虎桥监狱。广定远随参观队伍参观该监狱时，见一人盘腿而坐，重复做着搓洗衣服的动作，状甚无聊，故对此人印象特别深刻。这个人原来正是其舅舅苏精一，可惜当时见面却不相识。苏精一后转移到上海的模范监狱。该监狱位于英租界提篮桥舟山路旁，三层楼高。广定远因为上街买早餐，卖烧饼油条的扬州人小贩认得其新疆口音与狱中的一个人相似，再探听下得知此新疆人正是其舅舅苏精一。后拜托何崇山营救，早上提出申请，下午即获得释放。苏精一留在台湾半年后转往日本，妻子是日本人³，在横滨定居。1957 年左右，在日中进出口公司工作，公司董事长是南乡三郎，南乡三郎曾到北京和毛泽东、周恩来、廖承志等国家领导人会面。苏精一有一年回台探亲，与战前相熟的上海宪兵队长加藤同来，下榻于台北国宾饭店。苏精一大战前后与日本的关系密切，于此可见一斑。1996 年 2 月逝世，享年 88 岁⁴。

“改革开放”后，广定远又与新疆察布查尔的哥哥九善联络上。日本学者河内良弘至伊犁做研究时，其兄托河内将用满文写的家书带至台湾，辗转透过在台满文学者庄吉发和广定远联络上。自此，广定远几乎每年必到新疆，并带回大批的研究材料，包括当地的锡伯语小学教科书。

满文推广

在台湾 60 多年，广定远承其父亲的衣钵，积极推广满文。由于广定远的满语受汉语污染较少，因此，一直到现在，仍是国内外学者请教的对象。学生包括意大利、俄国、英国、美国等外国学者。美国人罗杰瑞（Jerry Norman），主要研究中国方言，原随其父广禄于泰顺街学满语。可能由于广禄公务太忙，广定远大学三年级时（1956 年），罗杰瑞改跟他学口语，为时 1-2 年左右⁵。60 年代，韩国学者成百仁来台留学，也跟广定远学满语，用的是朝鲜文版《老乞大》，学了大概半年。回国后出版的《满洲샤만神歌》（《满洲萨蛮神歌》）就是他在台的学习成果⁶。

在台湾，李学智的满学研究也与广定远有关。李学智原来学药剂学，来台后当上了台大图书

¹ 《满洲国の花形—若き"言叶の全権"》，《大阪每日新闻》1935 年 5 月 27 日。

² 参看山本谦吾《满洲语口语基础语汇集》，第 3-4、9、11 页。

³ 据服部四郎 1941 年的记述，苏精一在伪满洲国新京工作时，“找到他理想的日本人结婚成家，已当上了爸爸”。见承志《在日本寻找新疆的锡伯人》（上），2016，页 4；移居日本后，复娶另一年轻日本女子为妻，“有一子，儿子成家后，自己独立生活”。见承志《在日本寻找新疆的锡伯人》（下），2016，第 11 页。二文载于 <https://gushi.tw>。

⁴ 据其子玉闻佑的“部落格”记事，2012 年 8 月 29 日。

<http://route16c.cocolog-nifty.com/shyandcutepople/2012/02/post-4735.html>。↑ 2016 年 4 月 27 日参阅。

⁵ 有关罗杰瑞和广氏父子学习满文的细节，可参看 Jerry Norman, “The Manchus and Their Language (Presidential Address),” pp. 488-489.

⁶ 成百仁《满洲샤만神歌》，서울特别市：明知大学出版社，1974 年。

馆阅览组组长。广定远 1954 年入台大，因办理图书证而认识李学智。李学智看见广定远证件上写的新疆籍，乃知其父为广禄，遂请广定远介绍其父亲给他认识，以便学习满文。李学智后来成为广禄的满文助教，并同广定远至雾峰调查《无圈点档子》的收藏情况。后李因故与台大校长钱思亮不合，又由广禄介绍到中央研究院，那晓得钱思亮亦调到中研院当院长，真个是不是冤家不聚头。

从 1990 年开始，广定远在政大民族所教会话，每班约 5-6 人。一学期的课程，每周 2-3 小时，但大部分同学不甚认真。中央研究院曾派人至满族协会的满文班培训，以整理档案，学员包括刘铮云等人，但为时不长，约一年左右。

私人教学，以张华克表现较为特出。一直到现在，张华克仍不定时请广定远开满文口语班，向其请教。广张二人原为台糖同事。后来因为广定远希望发展满文计算机输入法而结缘。张华克对研究满文有极大的兴趣，2014 年他取得中国文化大学的博士学位，论文是《旧满洲档词汇解析法的建立——以清初四组满文词汇释义为例》，并有满洲语文译著数种如下：《清文指要解读》（台北：文史哲，2005）、《清文虚字指南解读》（新店：映玉文化出版 2006）、《尼山萨满全传》（新店：映玉文化出版，2007）。同年在中国文化大学取得博士学位的是国立历史博物馆研究组组长戈思明，他的论文题目是《新疆锡伯族传承满文之研究》，其论文写作也获得广定远的协助。

广定远曾到法鼓山短暂教授满文，因为法鼓山购入了大陆出版的《满文大藏经》，需要懂满文的人员整理、研究。2013 年，教育部补助广定远拍摄了《满语十二字头教学》影片，以利推广满文学习。

广定远回忆说，1987 年前后，改革开放第一年，锡伯族不到 3 万人，但却有 10 万人会说锡伯语，其中包括维吾尔人、哈萨克人、汉人，这些外族都上过锡伯族的小学，都能说标准锡伯语。大概在 1989 年，广定远回到老家，看到一个维族小伙子在他家院子角落盖房子，这个小伙子居然能说流利锡伯语，而且还懂得用成语 *muciyum maltem* (Ma. micumbi 爬行, maltambi 揩、抹)¹，即“胼手胝足”之意。但过了 25 年，查布察尔懂锡伯语的人越来越少²。就算会说也加进了汉语词汇，如所用的 *baiita aqô* 即汉文的“没事儿”，甚至在谈话中常常直接插入汉语，如“快点”、“干什么”。音调也掺入了维语语音，跟他在上世纪 30 年代的发音有别。东北的满语使用情况比察布查尔更糟糕。他的三个女儿也没学满语。锡/满语言的日渐衰微或许正是他推动满语教学的一大原因吧。

满人组织

除了满文教学之外，广定远又协助成立满族组织，目的是为满族争取权益。辛亥革命后，国民政府不再积极排满。1946 年，抗战胜利不久，溥心畬会同广禄等人于北京市方家胡同十三号升允故宅成立北京满族协会。1954 年 7 月 1 日，原北京满族协会在台复会，大家仍公推溥心畬为会长³，广禄也是复会的人员之一。

但不积极排满不等于没有阻力。1963 年 3 月溥心畬逝世，“满族协会”因搁置数年未曾开会而被内政部注销会籍。其后，满族协会申请复会并不顺利，经 11 次申请，到 1980 年始获批准。故宫博物院院长秦孝仪甚至取消了故宫的满文组。

1981 年 4 月，满族协会复会，广定远积极协助并参与会务。大会于中山堂举行成立典礼⁴。

¹ 山本谦吾《满洲语口语基础语汇集》，第 52 页。杨震远、伊津太、富伦太《锡汉教学词典》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1998 年，第 149、153 页。

² 杨东晓《满语消失，也就是 100 年的事情》，《新世纪周刊》2008 年第 19 期，第 119 页。根据新疆伊犁师范学院杜秀丽教授 2013 年 6 月 15 日于“国际满—通古斯学学术研讨会”上的发言，在伊犁能纯熟读、写、听、说锡伯语的人，即便用较宽松的标准，亦仅剩 30 人左右。

³ 溥心畬曾被软禁于九份金瓜石前皇太子裕仁南巡时的行馆。

⁴ 见莫乃滇《中华民国满族协会成立的源起与展望》，《满族文化》1981 年第 1 期，第 7-8 页。

满族协会理事长是赵靖黎¹，总部设在台北市罗斯福路时代大厦九楼。协会获得孙连仲夫人罗瑞凤每年捐款 20 万，连续 5 年。罗毓凤，清端王载漪的孙女、孙连仲将军夫人、川岛芳子姑姑²，是协会绩极活跃份子。其后，继任的理事长汪渔洋慨捐 50 万元支持协会。满族协会的一项重要活动是满语教学。这个满语班，每周上课，每次 2 小时，最多每班十多人，最少也有七、八人。多年来来学者共几十人，包括台湾师范大学历史系的叶高树等。在台湾解严之后，中华民国满族协会已转型为纯粹的民间团体，不再具有官方色彩。

20 世纪 80 年代初，广定远又协助罗毓瑞（毓子重）成立纽约世界满族文化基金会。罗毓瑞，溥心畬的私生子，从事珠宝买卖，为基金会终身会长。基金会原获哈佛燕京社庚子赔款拨款赞助，但因故未能成事。满族协会理事长赵靖黎的弟弟赵枫来原内定为沈阳分会联络主任，后以其只为小学教员而被撤换，结果引来反弹。

六、锡伯人乎？满洲人乎？

有趣的是在大力推动满语教学及成立满族协会的同时，广定远却说自己不是满洲人。虽然对满人有亲切感，但他强调自己是锡伯人。他说文化上满锡相近，但血统上却不相同：锡伯是鲜卑人的后代，且有科学证明³。

广定远之所以认为自己是锡伯，不是满洲，跟他年轻时的生活经验有关。广定远年幼时，受家庭外的客观环境影响较深。广禄不是常年在奔波，就是被长期关禁在狱，父子难得见面。他小时候生长在盛世才统治新疆的 30 年代。那时，察布查尔，如上所述，仍是个封闭的社会，平日交往的多是同族锡伯。当时，锡伯、索伦、察哈尔、厄鲁特同属伊犁四营，即“外八营”，与另属满洲营的满洲分立⁴。后来，盛世才成立的“锡索满文化促进会”，从名字看，也是满洲、锡伯对立。1947 年，锡伯说的语言被认定为锡伯语，不是满语。1954 年，察布查尔锡伯自治县（Cabcal Sibe beye dasangya siyan）成立。这些都加强了他觉得锡伯是独立于满洲的看法。广定远说满洲对他而言是“腐败”的满洲，因为满洲人汉化，丢了自己的文化。不过，由于锡伯与满洲文化与语言相近，他对满洲并不完全排斥，但他总觉得这种对满洲的亲近感多少带点勉强和无奈。

他父亲广禄却自觉是满洲人。广禄说：“锡伯族乃构成满族的一份子。”⁵又说锡伯族之文化习俗，与“东三省满族完全相同，每一旗都奉祀关帝庙，孔子庙外尚供奉其他诸神，饮食衣着大体与汉族同”⁶。观乎上面有关广家伊犁大宅的描述，实信而有征。广禄在台的妻子苏美琳也说：“余乃满洲人之内锡伯也（Bi oci Manju niyalma-i dorgi Sibe inu）。”⁷连“他者”溥心畬也认为锡伯是满族。如上所说，满族协会先后二度成立，广禄也被接受为发起人之一。

虽然广禄说自己是满族，但与满洲似乎又保持着一点距离。在《清太祖朝老满文原档》序中的字里行间，我并没有察觉到他有满人翻译民族遗产的激情或自豪感。他撰写的《回忆录》中也多以新疆、锡伯的眼光看问题，而少以满人自居。他成立的中国边疆历史语文学会只出版过《西

¹ 赵靖黎，国大代表，曾任东北农业银行行长。

² 据广定远所言，川岛芳子的被捕乃由其姑姑以吃水饺为名，诱使川岛至其家，让国民政府将之逮捕。

³ 可参看于长春、李文荣、谢力、张小雷、周慧、朱泓《新疆锡伯族人群线粒体 DNA 的遗传学分析》，《吉林大学学报》（理学版），2007 年第 5 期，第 868-872 页；赵欣、于长春、朱泓《从分子生物学角度看鲜卑族的流向》，《吉林师范大学学报》2010 年第 1 期，第 34-37 页。

⁴ 龚义昌《锡伯族姓氏考》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2002 年，124 页。锡伯到伊犁后未照盛京之旧例编入满洲或蒙古八旗，而如索伦、察哈尔、厄鲁特分立。此乃因应时势而为，并不表示已入旗的锡伯不属满洲。见吴元丰《清代伊犁锡伯营综述》，260 页。

⁵ 广禄《锡伯族一部份自奉天西迁新疆伊犁史》，《中国边政》第 197 期，2014 年，第 7 页。

⁶ 广禄《锡伯族一部份自奉天西迁新疆伊犁史》，《中国边政》第 197 期，2014 年，第 6 页。

⁷ 见 Mergen Guwargiya, “Enduringge Šuxowan[Šuxôwa]-i Ulabun,” p. 170.

藏研究》(1960)、《新疆研究》(1964)、《蒙古研究》(1968)等书,独缺《满洲研究》。我想这多少与当局对满族仍有偏见有关¹,观乎满族协会申请11次才成功可知。当局把他标签作新疆的立法委员,而不是满族的立法委员。广禄懂满文,但他只是懂满文的新疆锡伯人。政府政策如此,广禄以锡伯为主,少谈满洲是自然之事。广定远跳过满洲部分,直接认同于锡伯,与此或有关连。

其实,锡伯之于满洲,犹如八旗内的蒙古、汉军之于满洲一样,都是旗人,亦即满洲人,并不矛盾。锡伯就包含在满洲这个大概念内。在清代,入了旗就是满洲人。锡伯自康熙31年(1692)从原属八旗蒙古的科尔沁拨出,以30两银一丁卖了给满洲,正式改编入满洲上三旗,属“伊彻满洲”(Ice Manju)。乾隆29年(1764),锡伯作为旗人西迁伊犁。同治回乱后,因语言相通,惠远城的新满营即由锡伯营拨补²。自康熙到民初,锡伯入旗已200多年,文化惯习基本上早已满化。因此,锡伯与满洲,大同小异。

广定远认同锡伯,看到的是满锡两者间的“小异”,但他同时感到难以排斥其属于满洲的“大同”身份,否则便不会教满文,帮助成立满族协会。在他这双重认同中,锡伯是其核心认同,是根源于他小时候生活经验的形塑,他对满洲的亲切感,应与满锡语言的相近性有关。他说锡伯语音近满洲。上世纪90年代初,他曾至东北的三家子村考察,与一八十多岁的赵姓老人谈话,发现老人的口音与他的完全相同³。

有关自己的双重认同,广定远有时感到迷惘,觉得无奈,他是锡伯,又似是满洲。他的解释是锡伯是小群体,故不得不依附在满洲这个大团体上才能发声。其实,族群认同是多元的,可视情况而选择呈现其中的一种认同:在锡伯人之间,如在察布查尔,他强调自己是锡伯人,合理自然;在满族之中,如在他协助成立的满族协会,他是满洲,有其一体感,也不矛盾。他是满洲大群体中的锡伯:Manju uqsurai Sibe aiiman-i niyalma(满洲族锡伯部的人)。明乎此,则可知生于中华民国的他,跟随作为立法委员的父亲,在锡伯、满洲认同上又加上中国认同。广禄说:“我一面以作中国人为荣,抑亦以三数万未被同化之锡伯族为骄傲,民族感情如此重要,藉此可见其端倪。何况爱本族与爱国家并无冲突也。”⁴广禄改其子汉名为定远,即由中国内地往边疆看,可见广禄对他的期许。在《满语十二字头教学》影片的导言中,广定远开宗明义说:“满语文是我国满族的语言文字。”可见他认同中国这个国家。

七、结 论

如何从满洲、锡伯间作出认同,是广定远一直面对的问题。在他的经验中,他是新疆的伊犁人,即便到了台湾仍以锡伯认同为主,认同满洲只是迫不得已的事。广定远对锡伯有很强的情意结,他的锡伯认同是源自鲜卑的记忆,对满族没有太多的共鸣。他和满洲有较多的感情上的联系主要在满语文,但这无法唤起他对满族的原生族群感情。虽然他祖上是旗人,但他没有将之和满族联系起来。离开了新疆,或由于父亲的影响,又逐渐有了中国意识,变成中国的新疆伊犁锡伯人,但不是满洲人。如果他理解锡伯是满洲的部分,问题当可迎刃而解。毕竟他祖上是旗人,亦即满洲⁵。

¹ 翁福祥《台湾满族的由来暨现况》,2004年。<http://www.manchusoc.org/contents/history.htm>。2018年4月15日参阅。

² 广禄《广禄回忆录》,6页。

³ 广定远、张华克《三家子村满语调查记》,《满族文化》第20期,1994年,55—60页。广定远、张华克《三家子村满语调查记》(下篇),《满族文化》第21期,1995年,91—94页。广树诚《寻根之旅》(一),《满族文化》第25期,1999年,44页。

⁴ 广禄《锡伯族一部份自奉天西迁新疆伊犁史》,《中国边政》第197期,2014年,9页。

⁵ 在完成与笔者的访谈后,广定远似已认知同时认同锡伯与满洲并不矛盾。在近日给报刊记者的另一次访谈中,他言词间便没再排斥自己满洲人的身份。见陈怡杰《自边陲异境走来台湾唯一锡伯族人广定远》,《上报》2018



《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 288 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