

民族社会学研究通讯

普 告 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会 民族社会学专业委员会
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 357 期
2022 年 8 月 15 日

目 录

【论 文】

- 超越“国族”的主权国家建构走向 李 林
解构“攀附”：
 民族起源的多源性与族源记忆中的华夏叙事根由 祁美琴 王苏佳
“伊宁事变”：1934-1949 年的历史背景与事实考察 沈思一
维吾尔语中汉语借词骤减，背后是怎样的细思极恐？！
 一名普通的维吾尔族基层党员干部
维吾尔同学，你可以有一个汉族名字！ 杜雪巍

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

【论 文】

超越“国族”的主权国家建构走向¹

李 林²

摘要：应该说，“国族”是民族国家架构下的概念，可理解为民族国家中“国家民族”的简称。在此基础上，一些学者将“国族”的覆盖范围进一步放大，将“国族”视为现代主权国家建构中的普遍现象。然而，无论是在历史上还是当今各国的实践中，民族国家并不是近现代主权国家建立过程中自始至终全覆盖的唯一类型。与此相应，所谓“国族”也并不是所有主权国家的普遍的、唯一的选择。自威斯特伐利亚体系开创现代主权国家建构过程以来，它至少经历了由宗教/王权国家、族裔/民族国家到人民/公民国家的若干发展过程。很显然，所谓的“国族”并不能覆盖这些不同的国家类型，而只与族裔/民族国家有关。这在作为现代主权国家发祥地的欧洲比较突出，在具有深厚历史积淀的我国也有相应的表现：如果说末代的清王朝曾进行“新政”，试图实现由传统帝国向现代王权国家的转型，民国时期则可视为典型的民族国家建构探索，其间也曾提出和流行过所谓的“国族”。中华人民共和国的建立使我们的国家建构超越了族裔/民族国家，实现了向人民国家的跨越，也告别了民国时期的所谓“国族”建构。党的十八大以来提出铸牢中华民族共同体意识，使我们的多民族国家迎来新的发展机遇，而“一带一路”倡议和“人类命运共同体”理念的提出，为中华民族在新时代的腾飞展现了空前广阔的未来。

关键词：国族；主权国家；国家类型；核心价值

根据“中国知网”的检索，题目中含有“国族”两字的论文共计445篇（以2020年1月1日为准），其中再加“中国”或“我国”检索词的又分别为54篇和2篇。这两篇以“我国”的“国族”为题的论文，都将国族建构专门指向少数民族³。此外，有些论文则直接呼吁要让“儒家”负起“国族”建构的“责任担当”。⁴ 这些情况在一定意义上反映当前“国族”热和人们对“民族国家”的理解。的确，我们可以将“民族国家”中的“国家民族”在汉语语境下简称为“国族”，但“民族国家”是否代表所有的主权国家类型？“国族”是否能延伸到包括非民族国家在内的所有的主权国家类型？马克思主义和社会主义又是如何看待、如何解读“民族国家”和“国族”呢？再进一步说，中国近代以来由封建帝国到现代主权国家的转型是如何实现的？其中对“国族”是如何解读的呢？

一、现代主权国家及其类型

“国族”的确与“民族国家”有关，可以理解为“国家民族”的简称。因此说“民族国家建构了国族，国族又承载着民族国家”⁵，这种逻辑关系是可以成立的，也因此广泛流行。一些国内学者认为，现代国家一开始便与“民族”有关，即“现代国家”一开始“就与民族问题发生反

¹ 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2020年第4期，第167-178页。

² 作者为内蒙古师范大学特聘教授，复旦大学民族研究中心特聘研究员。

³ 分别为黄鹏旭的《试论我国少数民族地区国族认同建设》（《法制与社会》2010年第27期）和吴开松、解志华的《论我国少数民族地区国族认同的建构》（《中南民族大学学报》2008年第3期）。

⁴ 分别为班布日的《儒家在现代中国国族认同建构中的责任担当》（《原道》2017年01期）、陈明的《国家建构与国族建构——儒家视角的中国叙述》（《南风窗》2012年第19期）和《重思中国：国家之发生、国族之建构以及帝国之转型——基于儒家视角的历史考察》（《原道》2015年第3期）。

⁵ 周平：《民族国家与国族建设》，《政治学研究》2010年第3期。

应和作用”¹“民族国家是当今世界最基本的国家形态，是世界体系的基本单元，也是国际关系的基本主体”²。这些观点在国际上也相当普遍。例如，哈贝马斯在谈论“后民族结构”或者在讲“后民族结构与民主的未来”的时候，强调的是“民主政体一旦出现，它们就会表现为民族国家”，因此，所谓的现代国家都是建立在“民族国家范围内”³。与此相对应，赫尔德对这种假定民族国家是“民主的最合适的载体”的说法提出质疑，并要建设一个更有系统的“跨国式民主的未来”⁴；他“质疑”的不仅仅是“民族国家”，而是主权国家本身。对此，有人说得更加痛快，直接判“主权”本身的死刑：主权，作为民族国家对其全部领土和人口行使管辖权的绝对权力，与当代“我们眼前的政治和经济现实越来越不符合”⁵。这无疑是“把洗澡盆里的脏水和孩子一起倒掉”了。

“民族国家”只是多种现代主权国家类型中的一个，它既不是主权国家的起点，也不大可能是终点。相应地，只与“民族国家”相伴的“国族”也不可能伴随整个主权国家的始终。纵观现代主权国家发祥地欧洲的历史以及其在全球的展开历程，现代主权国家曾出现过宗教/王权国家、族裔/民族国家、人民/公民国家等不同类型。

（一）宗教/王权国家

所谓的“宗教”（或“王权”）国家，是那些将宗教作为立国之本，即作为推进“同质性”、实现国家整合的基本依据的所谓“教随国定”的宗教国家。例如，近代第一个主权国家西班牙的建构就“具有一种宗教觉醒的特点”⁶。当时的西班牙人认为“基督教正统思想和爱国主义本质上是一致的”⁷。法国国王路易十四将此原则概括为“一个王、一个法律、一个信仰”，而英国国王詹姆士一世则将宗教置于国王之上，说“没有主教，就没有国王”。⁸德国在宗教改革后所确立的也是将宗教国家合法化的“教随国定”的原则，并最终通过《奥格斯堡和约》（1555年）得到法理上的确立。上升到国际层面，被视为现代主权国家关系起点的《威斯特伐利亚和约》（1648年）所做的也只是把这个“教随国定”原则拓展到国际层面而已。

“教随国定”原则，其实质就是将宗教同质性或单一性作为主权国家统一性的依据和标准，推进“一个国家，一个宗教”的国家建构。与之相随的是对异教的排斥与打压，从而常常引发激烈的思想冲突和流血斗争。⁹在西班牙，1480年菲迪南德和伊莎贝拉建立由王权操纵的异端裁判所，受国家控制是西班牙异端裁判所的鲜明特点。在宗教改革中的德意志，面对再洗礼派的兴起，在1529年和1534年两次帝国议会上，天主教和新教两派德国诸侯一致主张用古代罗马惩治异端分子的法律来对付再洗礼派。¹⁰总的来说，中世纪孕育并在《奥格斯堡和约》《威斯特伐利亚和约》等和约中确立下来的早期主权国家，总体上属于宗教国家的类型，是以宗教国家的面貌出现的，当时既无所谓的“民族国家”，自然也谈不上所谓的“国族”建构。

（二）族裔/民族国家

随着宗教自由理念的普及，宗教逐渐与国家脱钩而走向政教分离。在此历史进程中，1789

¹ 陈建樾：《民族国家：认识、分类、治理及其争议——改革开放四十年来讨论的背景与前景》，《中央社会主义学院学报》2018年第1期。

² 周平：《对民族国家的再认识》，《政治学研究》2009年第4期。

³ [德] 尤尔根·哈贝马斯：《后民族结构》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年，第74-75页。

⁴ [英] 戴维·赫尔德：《民主的模式》，燕继荣等译，北京：中央编译出版社，2004年，第447页。

⁵ [澳] 约瑟夫·A.凯米莱里、吉米·福尔克：《主权的终结》，李东燕译，杭州：浙江人民出版社，2001年，中文版自序。

⁶ [美] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲、段琦、朱代强译，北京：中国社会科学出版社，1991年，第364页。

⁷ [美] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第367页。

⁸ [美] 道格拉斯·F.凯利：《自由的崛起》，王怡、李玉臻译，南昌：江西人民出版社，2016年，第115页。

⁹ 王加丰：《西班牙、葡萄牙帝国的兴衰》，西安：三秦出版社，2005年，第10页。

¹⁰ [美] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第415页。

年的法国《人权与公民权宣言》和1791年生效的美国宪法修正案第1条具有特殊的意义。前者规定：“任何人都不得因其意见，甚至信教的意见而遭受干涉”¹；后者则规定“国会不得制定……确立宗教或禁止信仰自由”的法律。²随着民族主义的兴起，“民族”逐渐取代“宗教”，逐渐形成具有排他性的新的“民族”标准。特别是在法国大革命时期，无论是“国家”还是“人民”都试图从民族文化性中寻求支持。国家与人民合为一体，人民又等同于民族，并将它们都归并于“一个共同的历史，以及一个语言共同体”³。结果，正如阿克顿所说的那样：在这里，“血统代替了传统”，法兰西民族被视为“一个人种学而非历史学上的单位”⁴。

至此，“国族”诞生了！欧洲尤其是西欧各国不仅成为“率先获得强烈民族身份意识的地区”，所谓的“一个民族，一个国家”甚至“成为20世纪其他各国人民的样板”⁵，推进“国族”建构成为各国理所当然的选择。然而，纵观现实世界，全球几乎找不到纯而又纯的“民族国家”，自然也难以寻觅到纯而又纯的“国族”。因此，在多民族共处的现实中，“民族国家”的“国族”建构就意味着对少数民族的漠视、歧视甚至屠杀。种族主义和同化主义由此成为民族国家的普遍选择。在国际关系上，“民族国家”和“国族”建构则意味着国家间的矛盾冲突乃至战争。因为“民族”不可能都恰好囊括在自己的“民族国家”中，从而使“国族”有意无意地“走向世界”，而在“生存空间”魔咒的驱使下，许多民族国家走上对外争夺的不归之路。结果至少在欧洲，1870年、1914年和1939年的战争，主要就是由民族国家体系造成的。付出血与火的代价之后，到第二次世界大战之后，欧洲便开始告别“民族国家”。号称欧洲统一运动“总设计师”、享有“欧洲之父”美誉的让·莫奈写道：我们正“永远地”远离“（以往）坚持”的民族国家。⁶当然，所谓的“国族”建构也随之寿终正寝，国家接受和包容多民族的现实逐渐成为欧洲国家的常态。

（三）人民/公民国家

“远离民族国家”，至少在欧洲开始成为一部分人的共识。在摆脱“族裔”的束缚之后，现代主权国家开始具有新的属性和特点，并以新的理念、新的身份体系维系和凝聚国家。

早在十月革命以后，“人民”开始成为一些社会主义国家有别于资本主义“民族国家”的重要属性和特征。如果说十月革命后的苏联还有点“民族国家”的痕迹，是在享有自决权的“民族国家”即各个加盟共和国的基础上形成的联盟，那么，到20世纪20年代初建立的世界第二个社会主义国家蒙古，则直接将国家属性定格为“人民”，在其国名中率先使用“人民”概念。二战后，随着大批社会主义国家的建立，这样的国家理念及其建构实践进一步拓展，形成一大批“人民国家”。这些国家的国名上普遍都加上“人民”二字，以显示国家的“人民”属性。确立和强调国家的“人民”属性，就意味着国家通过“人民”来摆脱被“国族”所绑架的“民族国家”，从而使国家能够在不分民族的“人民”之中主持公道。也就是说，由于国家将自己的属性确定在超越“族裔”的人民性上，而不再以某个民族的族性作为自己的“标准”，从而使超越“国族”的国家能够最大限度地包容不分大小的所有民族，相应地也能够最大限度地平等对待各个不同的民族。

至于公民国家，自第二次世界大战以来，西欧正“永远地”离开民族国家，而致力于公民国家建设。这里的公民国家不是将公民、民族和人民混为一谈，而是将公民与“国族”剥离开来。有助于国家建构能够超越民族，从而在理念和制度上能够包容各个不同的民族。用哈贝马斯的话

¹ 董云虎、刘武萍：《世界人权公约法总览》，成都：四川人民出版社1991年，第296页。

² 董云虎、刘武萍：《世界人权公约法总览》，第285页。

³ [美] 迈克尔·哈特、[意] 安东尼奥·奈格里：《帝国——全球化的政治秩序》，杨建国、范一亭译，南京：江苏人民出版社2003年，第109页。

⁴ [英] 阿克顿：《自由与权力》，侯健等译，北京：商务印书馆2001年，第115页。

⁵ [英] 丹尼尔·R.布劳尔：《20世纪世界史》，洪庆明译，上海：东方出版中心2013年，第292页。

⁶ [英] 约翰·格里宾等：《历史焦点》上卷，朱善萍、张婴、孙宁等译，南京：江苏人民出版社2000年，第79-82页。

来说，就是以共同的政治文化——“宪法爱国主义”来取代所谓的“民族爱国主义”，以凝聚超越族裔的全体公民。根据哈贝马斯的理解，这里的实质是以共同的政治文化来取代民族文化。随着政治文化脱离了主流的民族文化，公民团结也就转移到了“宪法爱国主义”这个超越各个民族却能聚拢各个民族的“更加抽象的基础之上”¹。至于公民社会的特点，英国的达仁道夫概括为：一是国家承认和尊重多样性，并将其作为“公民社会的第一个重要的特征”；二是社会自治，即“很多组织和机构的自治”，这可以联想到各民族所享有的不同层次、不同形式的自治，也可以被视为构成公民国家的基本属性和特点；三是公民的负责任、包容与非暴力。²

由此可见，在以上三种国家类型中，“国族”主要与“民族国家”有关。大体而言，这始于霍布斯鲍姆所说的“革命的年代”（1789-1848），经历了19至20世纪之交的鼎盛繁荣之后，因民族国家的膨胀而导致了两次世界大战，由盛而衰。³可以说，无论是“民族国家”还是其“国族”建构，并不能囊括和代表现代主权国家的全部进程和所有类型。

二、“民族国家”与“国族”

霍布斯鲍姆讲的“革命的年代”其实就是自由资本主义时期。这是一个将建立“民族国家”视为“正常”的时代。马克思曾写道：只有民族国家“才是……资产阶级的正常政治组织”⁴。列宁对此论证得更加详细。他认为，商品生产和商品经济，需要一个统一的市场，统一的市场又必将“使操同一种语言的人所居住的地域用国家形式统一起来”。⁵正是在此背景下，建立最能满足现代自由资本主义所要求的同质化、单一化的国家，便成为自由资本主义时期“一切民族运动的趋势（趋向）”，进而使民族国家成为“资本主义时期典型的正常的国家形式。”⁶

因此，我们可以说，民族国家是自由资本主义国家形式的典型，而同质化、单一化的“国族”既是资本主义民族国家的结果也是其追求方向。那么，社会主义国家与“国族”有何关系呢？

（一）社会主义国家强调的是阶级属性

马克思主义认为，无产阶级首先要“推翻资产阶级的统治，由无产阶级夺取政权”⁷，建立无产阶级专政的社会主义国家。列宁也指出：“从资本主义向共产主义过渡”，当然不能不产生非常丰富和多样的政治形式，但本质必然是一样的，即“都是无产阶级专政”⁸。

（二）社会主义国家的阶级属性就是“人民性”

在马克思和恩格斯时期，社会主义关于后资本主义国家类型的分析主要以无产阶级专政为主线展开的，但又没有完全局限于此，提出无产阶级可以联合农民阶级，形成工农联盟。只有这样，“无产阶级革命就会得到一种合唱”⁹。尽管这些论述大多还停留在理论层面，但已经具有并体现出有别于资本主义民族国家的根本属性和重要特点，即具有人民属性的无产阶级领导的工农联

¹ [德] 尤尔根·哈贝马斯：《后民族结构》，第87页。

² [英] 拉尔夫·达仁道夫：《现代社会冲突》，林荣远译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第58-59页。

³ 由于各国发展阶段不同，国家结构也呈现发展阶段上的不同特点。如果说二战以后的西欧开始远离民族国家，当前一些发展中国家则仍处于民族国家的上升期。相应地，这些国家仍在致力于“国族”建构。

⁴ 弗·恩格斯：《暴力在历史中的作用》（1887年12月底-1888年3月），《马克思恩格斯全集》（第1版）第21卷，第463页。另外，关于马克思恩格斯有关民族国家的论述，可参阅马德普、杜孝珍的《社会主义多民族国家可称为社会主义民族国家吗——简析国内学界对马克思恩格斯民族国家论述的几个误解》（《当代世界与社会主义》2019年第6期）。

⁵ 列宁：《论民族自决权》（1914年2-5月），《列宁全集》第25卷，北京：人民出版社1988年，第224-225页。

⁶ 列宁：《论民族自决权》（1914年2-5月），《列宁全集》第25卷，第225页。

⁷ 卡·马克思、弗·恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社1956年，第479、489页。

⁸ 列宁：《国家与革命》（1917年8-9月），《列宁全集》第31卷，北京：人民出版社1985年，第33页。

⁹ 卡·马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851年12月-1852年3月），《马克思恩格斯全集》第8卷，北京：人民出版社1956年，第665页，注释89。

盟专政思想，并使其成为马克思主义国家学说的重要内容。¹

关于国家的“人民性”，早在19世纪60年代已经有人提出。²号称拉萨尔派的“全德工人联合会”³反对暴力革命，强调议会斗争和争取普选权，与马克思、恩格斯有分歧，但在社会主义发展史上却曾提出“人民国家”的主张，希望经过议会斗争，把普鲁士君主国家变为“自由的人民国家”⁴。在十月革命前夕，列宁使用“俄罗斯人民共和国”这一概念，强调不应当使用暴力，而只应当通过自愿的协议来建立共同的国家。⁵到十月革命之后，“人民国家”的理念和主张逐渐变成现实。面对陆续出现的一些人民共和国，列宁率先提出，我们“承认乌克兰人民共和国”⁶。

关于人民共和国问题，20世纪20年代初，列宁在与蒙古人民共和国代表团谈话中还曾专门谈及“人民”的特殊意义和价值。当时，蒙古代表团提出：他们的人民革命党是否应当改为共产党？列宁不同意这么做，明确指出“一个党不可能‘改变’为另一个党”。列宁解释了共产党的实质，说它是无产阶级政党，然后指出：“革命者先把国家建设搞好了，才能从牧民中形成无产阶级群众”，然后才能帮助将其“改变”为共产党。⁷ 尽管这里谈的是“党”的问题，但从国家的视角看同样不失其意义。如果延伸到多民族国家建构，这里的“人民”则意味着有别于“民族国家”的新的建国理念。

（三）“人民”使社会主义国家摆脱“民族”的束缚

无论叫“阶级国家”还是称“人民国家”，“人民”最大的特点和意义在于它超越了“民族”的局限性。尤其是在多民族国家，这种超越意味着他不再拘泥于族裔性上，不再受民族的牵制，从而不仅可在各民族之间主持公道，更能在各民族中间构筑起共同的纽带（如社会主义核心价值观），实现各民族未来指向性的团结。当然，打好理念基础并不意味着实践自身的水到渠成，尤其是解决民族问题、建立民族之间的和平关系仍需要大量细致入微的工作。对此，列宁在1922年曾写道：“在一个举世罕见的多民族国家里解决民族问题的经验使我们完全相信，在这类场合，对待民族利益的唯一正确的态度就是予以最大限度的满足，创造条件来排除由此引起冲突的一切可能。我们的经验使我们坚信，只有对各个民族的利益极其关心，才能消除冲突的根源，才能消除互不信任，才能消除对某种阴谋的担心，才能建立语言不同的人们，特别是工人农民的互相信任，没有这种信任，无论各族人民之间的和平关系，或者现代文明中一切珍贵事物的比较顺利的发展，都是绝对不可能的。”⁸

（四）“人民”的实质是对“国族”的否定

由于马克思、恩格斯和列宁等都未曾提过“国族”问题，这里只能从列宁有关“国语”的论述中延伸出马克思主义对“国族”的基本态度，即不得推行强制性“国语”。列宁一方面强调，彻底的民主共和国必须“保证一切民族和语言完全平等，取消强制性国语”⁹，另一方面又强调要推动“各民族之间的相互学习和团结”，尤其不反对学习“大”语言。他反对的是“强迫”，

¹ 马国泉：《略论马克思恩格斯无产阶级国家学说的形成》，《马克思主义研究》1986年第3期。

² 这里讲的“人民性”有别于法国大革命时期将人民、国民和民族等混合一谈的大杂烩。尤其是到十月革命后，随着多民族国家的出现，“人民”实现了与“民族”的脱钩。

³ “全德工人联合会”于1863年5月由拉萨尔创立。1875年，拉萨尔派与爱森纳赫派合并为德国社会主义工人党。

⁴ 参见《恩格斯致卡尔·考茨基》（1882年2月7日），中国社会科学院民族学与人类学研究所民族理论室编：《马克思恩格斯民族问题文选》下册，北京：社会科学文献出版社，2015年，第248页，注释4。

⁵ 列宁：《修改党纲的材料》（1917年4-5月）《列宁全集》第29卷，1985年，第477页。

⁶ 列宁：《告乌克兰人民书》（1917年12月3日〔16日〕），《列宁全集》第33卷，1992年，第140页。

⁷ 列宁：《同蒙古人民共和国代表团的谈话》（1921年11月5日），《列宁全集》第41卷1992年，第256页。

⁸ 列宁：《答〈观察家报〉和〈曼彻斯特卫报〉记者M.法尔布曼问（节选）》（1922年10月27日），《列宁全集》第43卷，1987年，第239页。

⁹ 列宁：《有党的工作者参加的俄国社会民主工党中央委员会1913年夏季会议的决议》（1913年9月），《列宁全集》第24卷，1990年，第60页。

因为强迫会导致“驱使”，而所谓的“国语”就意味着强迫。列宁认为，“国语”正是驱使大家离开俄罗斯语言的一根棍子！在这里，列宁非常强调少数民族在相关问题上的心理因素，必须“弄明白在民族问题上特别重要的那种心理因素”。只要有一点强迫，这种心理因素就会破坏和损害国家统一和民族间的相互接近，进而使革命成果“化为乌有”¹。由此得出的结论是，反对的只有一点，“那就是强制的成分”。在此，列宁提出了那句名言：“我们不赞成用棍棒把人赶进天堂”²。可见，列宁反对提“国语”是因为“提”本身就具有强制性。只要是“官方”的，都具有国家属性，都或多或少具有“强制”性成分。因此，最好的办法是不提，使之变成纯客观的、自然发生的社会“自发”现象。当然，相较于“国语”，“国族”问题复杂得多。然而，列宁对“国语”问题的阐述已足以说明马克思主义的原则立场。事实上，迄今为止的很多社会主义理论和实践一般都不提“国族”。³

三、“民国”与中国的“国族”建构

与很多发展中国家一样，中国现代主权国家的建构也是从民族国家起步的，自然也经历过“国族”建构期。

（一）民国的“国族”理念

孙中山早期的“驱逐鞑虏，恢复中华”反映其浓厚的具有“族裔”色彩的民族国家观。这种实为“一个民族，一个国家”的政治主张，体现其国家建构方面的单一民族化倾向。在1919年的《三民主义》一文中，孙中山进一步指出中华民族是一个作为实体的民族，即使考虑到其他少数民族的存在，那也只是在汉族强大的“同化力”下将其他民族（满、蒙、回、藏）合为一体而形成的民族，实为一种扩大的汉族：“合为一炉而冶之，以成一中华民族”。

到1924年，孙中山进一步将民族等同于国族⁴。孙中山多次强调，他讲的“民族主义就是国族主义”⁵。他说：“我说民族就是国族。”⁶他还明确汉族等同于国族。在他看来，尽管中国也有少数民族，但他们在四万万中国人中只有区区“一千万人”。⁷只是顾及到少数民族的反感，

¹ 列宁：《致斯·格·邵武勉》（1913年12月6日），《列宁全集》第46卷，1990年，第379页。

² 列宁：《需要强制性国语吗？》（1914年1月18日〔31日〕），《列宁全集》第24卷，1990年，第311页。

³ 这里我们不得不提及苏联的解体问题。如此“正能量”的理念和制度最后却为何以失败而告终？相关的研究已经很多，各种结论也很多。这里主要强调两点：首先，苏联的经验并不代表社会主义实践的全部。事实上，当苏联走向“失败”的时候，社会主义理念和实践不仅拓展到中国等很多社会主义国家，形成各有特色的新的理论和实践，同时还影响到包括西方世界在内的整个世界。很多西方国家当年能够克服其日趋严重的民族矛盾和冲突，实现国家的稳定与发展，几乎都与社会主义理念和实践的直接或间接影响有关。其次，苏联失败的原因并不在于社会主义，而恰恰在于对社会主义的背叛。就以苏联的联邦制为例，一方面，“苏联的联邦制度是由斯大林设计的。他精心地划界，以保证出现族群紧张。这使斯大林能够仲裁争议，从而增加他自己的权力，这是古老的‘分而治之’的手段”，在实践中更是使权力过于集中，“因此，苏联的联邦制绝不是真正的联邦制”；另一方面，苏联逐渐淡忘当年的“初心”，对自己的理念和制度越来越口是心非，既不坚持原则，也不敢与时俱进。20世纪70年代，苏联党内曾出现一些质疑和否定联邦制的声音，但作为总书记的勃列日涅夫只是轻描淡写地指出，这些建议只是不合时宜和为时过早。从“国族”视角来说，逐渐兴起且越来越严重的大俄罗斯同化主义表明，苏联越来越口是心非地掉进“国族”陷阱，而这种口是心非在遇到特殊环境时便以出乎意料的形式爆发出来，直至葬送自我。

⁴ 这一年召开的国民党第一次全国代表大会宣言曾宣布：“中国境内各民族一律平等。”其实，这个宣言由苏联派来的政治顾问米哈伊尔·马科维奇·鲍罗廷起草，直接来自共产国际执委会主席团1923年11月28日通过的《关于中国民族解放运动和中国国民党问题的决议》。当初孙中山激烈反对，最后才“忍痛屈服”。因此，该宣言的发表并不一定意味着孙中山原有思想的根本变化。正因如此，国民党一大结束后，孙中山仍坚持其“国族论”，继续宣讲其有关宗族论和国族论的观点。（参阅李红杰：《多维视角下的“民族”》，北京：中央民族大学出版社，2014年，第180-181页）

⁵ 孙中山：《三民主义》（1924年），《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局1986年，第185页。

⁶ 孙中山：《三民主义》（1924年），《孙中山全集》第9卷，第185页。

⁷ 孙中山：《三民主义》（1924年），《孙中山全集》第9卷，第188页。

他才建议使用“中华民族”概念，“有人说五族共和揭橥已久，此时单讲汉族，不虑满、蒙、回、藏不愿意吗？……兄弟现在想得一个调和的方法，即拿汉族来做中心，使之同化于我……仿美利坚民族的规模，将汉族改为中华民族，组成一个完全的民族国家”¹。孙中山还进一步论述国族的形成模式：“先有家族，再推到宗族，再然后才是国族”²。蒋介石的《中国之命运》进一步强化和发展这种宗族论和中华民族（国族）论，提出所谓的蒋氏版的“宗族”“民族”论，将各民族作为“宗族”归并到了一个“民族”中，直接否定了中国多民族的存在。³

（二）民国的“国族”宪政

自辛亥革命以来，随着走马灯式的政权更迭，出现过很多宪法文本。从民国元年的《中华民国临时约法》开始，1913年第一届国会提出的《中华民国宪法草案》（天坛草案）、1914年的《中华民国约法》（袁记约法）、1919年的《中华民国宪法草案》（八年草案），直到1923年第一部正式宪法《中华民国宪法》（曹锟宪法），在这些正式和非正式的宪法文本中基本上都未出现“民族”两个字，自然也未见“中华民族”。

以1928年的《训政纲领》为起点，开始了国民党的“制宪”过程。1931年的《中华民国训政时期约法》中也未出现“民族”二字。这种情况，在1936年的《中华民国宪法草案》（五五宪草）中发生了变化。在这个宪法草案中，与民族有关的“族”出现过3次。其中草案第5条规定：“中华民国各民族均为中华国族之构成分子，一律平等。”尽管肯定了“中华民国各民族”客观存在的事实，却将其归入为所谓的“中华国族”之中，只是作为“中华国族”的“构成分子”，而在国家层面却只“以个人为单位”。⁴这就是说，在宪政层面上，不仅已经解决了“中华民族是一个”的问题，而且使其成为所谓“训政时期”⁵国家必须加以推进的宪法责任。

“国族”的“入宪”旋即引发当时学界有关“中华民族”是否是“一个”的激烈争论。⁶但到1943年的《中国之命运》，蒋介石走得更远，只剩下一个民族——中华民族，其余的连民族都够不上，只称作“宗族”，“中华民族乃是联合我们汉满蒙回藏五个宗族组成一个整体的总名词”⁷。至此，至少在国民党的政治层面上来说，有关“中华民族是一个”的争论已经有了定论。特别是对蒋介石来说，他希望以其特殊的身份，将国民党乃至整个国家范围的民族观统一起来，以此在意识形态和实践层面上占得先机，确立权威。这已经不仅仅是学术问题，而是中国的国家建构走向何方的政治问题。面对如此重大的问题，以国家和民族前途为己任的共产党必须有回应。用陈伯达的话来说，他看了蒋介石的这本书，就感到有许多话要说，“如骨鲠在喉，非吐不快”

¹ 孙中山：《三民主义大旨》（1921年3月6日），黄彦编注：《论三民主义与五权宪法》，广州：广东人民出版社，2008年，第67-69页。

² 孙中山：《三民主义》（1924年），《孙中山全集》第9卷，第238页。

³ 蒋中正：《中国之命运》，台北：正中书局印行，1977年，第2页。

⁴ 孙科作序、立法院中华民国宪法草案宣传委员会所编《中华民国宪法草案说明书》就这一条所做的“说明”写道：“民族主义之目的，对外在求国家之平等，对内使国内各民族一律平等。中华民族，系由汉、满、蒙、回、藏等族所构成，分而言之，则为‘各民族’，合之则为整个之‘国族’。国父曾言‘在中国，民族就是国族’。故特著为专条，以明中华民族之构成分子，而示民族团结平等之精神也。”“有关此种规定为中华民国临时约法、训政时期约法及历来各次宪草所无，‘中华国族’宜改为‘中华民国’。不知本条所定，乃指‘国族’之构成分子，非指‘国家’之构成分子而言。国族之构成，以民族为单位，而国家之构成，则以个人为单位。本条所定各民族一律平等，与第八条所定‘……人民在法律上一律平等’，其含义固不同也。”（立法院中华民国宪法草案宣传委员会编：《中华民国宪法草案说明书》，台北：文海出版社有限公司，1940年，第7-8页。）这表明，尽管这里提到各民族，但在国家层面却只讲“个人”。

⁵ 孙中山把建立民国的程序分为军政时期、训政时期、宪政时期三个时期。1928年国民党召开二届五中全会，宣告“军政时期”结束、“训政时期”开始。1931年5月12日国民党的“国民会议”通过《中华民国训政时期约法》，从1931年公布开始到1948年5月举行“国民大会”后结束，在国民党统治区内共施行18年。

⁶ 顾颉刚的《中华民族是一个》一文写于1939年2月9日，发表于同月13日昆明《益世报·边疆周刊》第9期。转载于重庆《中央日报》、南平《东南日报》、西安《西京平报》以及安徽屯溪、湖南衡阳、贵州、广东等地报纸。

⁷ 蒋中正：《中国之命运》，第2页。

1。

（三）人民共和国对“国族”的超越

在毛泽东的授意下，陈伯达“疾书三天三夜”，写出《评〈中国之命运〉》一文。初稿写成之后，毛泽东“添了好些尖锐、精彩的句子”，然后批上“送解放日报发”。但为慎重起见，毛泽东曾召集一个小型的中央会议，“专门讨论发表问题”。²

《评〈中国之命运〉》一开始便批判蒋介石的“中华民族”论，揭穿其“血统论”实质，将所谓的宗族到民族的逻辑推理定性为一个典型的“血统论”，指出：“民族血统论本来是德、意、日法西斯主义的糟粕……不料蒋先生也以血统立论，实属怪事。这类怪论，绝不能解释中华民族形成的历史”³。陈伯达还批判蒋介石与“血统论”有关的所谓“婚姻归属”论⁴，质问：难道王昭君出塞就使匈奴变成了汉民族的“宗支”吗？难道文成公主嫁到吐蕃就使藏族变成了汉民族的“宗支”吗？到了近现代，许多中国人（其中包括现在国民党的某些要人）娶了日本女人，“中华民族也可以算成日本民族的‘宗支’吗？”⁵

中国共产党对蒋介石“中华民族”单一论的批判，当时确实起到了石破天惊、一箭中的的效果，使之几无还手之力。陈伯达曾看到一条消息，国民党下令严禁这本书，并称他为“陈逆伯达”。但是，国民党写不出像样的反驳文章。⁶即使是西方大国也不给蒋介石留面子，以致蒋本人曾在日记中做过这样一个自我感叹，“未料其反感有如此之大也”⁷。经过中共、民盟以及全国人民的斗争，1946年的《中华民国宪法》与《五五宪草》相比有所不同，多少“带有一些民主性质或色彩”，至少原有的“国族”不见了⁸。

随着中华人民共和国的成立，“人民”被确定为国家的基本属性，从而实现了对“国族”的真正超越。

四、基于多民族国情与面向全人类的“共同体”意识构建

“国族”的实质是在“多”民族国家拿什么建构“一”的问题。历史已经表明，无论是宗教还是国族，在主权国家的发展过程中尽管曾分别占有过一席之地，曾发挥过构建国家之“一”的使命，但都有明显的阶段性和局限性。当前，基于早已开启人民/公民国家建构历程的基本国情，更基于时代业已奏响铸牢中华民族共同体意识的冲锋号角，我们必须摆脱民族国家及其国族的历史羁绊，谱写铸牢中华民族共同体意识的新篇章：这是既摆脱民国时期“血统论”，也超越任何一个单一族裔文化的束缚，以社会主义核心价值观为基础，以各民族共同团结奋斗共同繁荣发展的共有共享的时代文化为载体，在与世界实现良性互动中共同推进人类命运共同体的开放包容的共同体。

（一）打造超越宗教和族裔的更具包容度的“核心价值”

尽管都称作“中华民族”，但中国共产党所说的“中华民族”不同于蒋介石和国民党所说的“中华民族”。最根本的区别在于，我们党不仅彻底摆脱国民党的“血统论”，也摆脱拘泥于某一个具体民族（如汉族）的传统思维模式的束缚，为中华各民族在多元一体的架构下铸牢充满感召力和凝聚力的共同体意识，提供一个超越族裔羁绊的强大思想基础，即社会主义核心价值观。

¹ 陈晓农编纂：《陈伯达最后口述回忆》，香港：阳光环球出版香港有限公司，2005年，第70页。

² 陈晓农编纂：《陈伯达最后口述回忆》，第71页。

³ 陈伯达等著：《评〈中国之命运〉》，新华书店晋察冀分店，1945年，第4页。

⁴ 蒋中正：《中国之命运》，第2页。

⁵ 陈伯达等著：《评〈中国之命运〉》，第5页。

⁶ 陈晓农编纂：《陈伯达最后口述回忆》，第71页。

⁷ 转引自邓野：《蒋介石关于“中国之命运”的命题与国共的两个口号》，《历史研究》2008年第4期。

⁸ 郑大华：《重评1946年〈中华民国宪法〉》，《史学月刊》2003年第2期。

历史和现实都表明，核心价值观是一个国家的重要稳定器，能否构建具有强大感召力的核心价值观，关乎社会和谐稳定，关乎国家长治久安。为此，我们的宪法首先明确国家的人民和多民族属性。一方面，以“人民性”作为共和国基本属性和特点，宣示：中华人民共和国是工人阶级领导的、以工农联盟为基础的社会主义国家；另一方面，明确国家的多民族属性，并将“平等、团结、互助、和谐”确立为社会主义民族关系的基本属性和特点。党的十八大以后，中国共产党人对国情的认识进一步深化，提出凝聚全国各族人民的社会主义核心价值观，明确要“确立反映全国各族人民共同认同的价值观‘最大公约数’”。至于这个核心价值观的具体内容，经过反复征求意见，综合各方面认识，最终确立为：在国家层面，要倡导富强、民主、文明、和谐；在社会层面，要倡导自由、平等、公正、法治；在公民层面，要倡导爱国、敬业、诚信、友善。这回答了“我们要建设什么样的国家、建设什么样的社会、培育什么样的公民的重大问题”¹。根据民族问题是社会总问题的一部分的原理，处理好民族事务，团结好各族人民，尤其要积极倡导和践行“自由、平等、公正、法治”。

（二）能够覆盖各民族的“时尚”文化建构

在“核心价值”基础上形成的政治建构可逐渐形成成为政治传统，并作为政治文化包含在广义的文化之中。同时，我们应着眼于未来，努力打造中华民族共有共享的文化。在这方面，除在丰富的历史传统中挖掘和弘扬各民族共有共享的传统文化之外，还可以面对当下、面向未来，建构出各民族共同享有的文化，即时尚文化。这种时尚文化是各民族共同建构、共同享受，并将成为覆盖各民族的共享文化。今天的时尚，明天可以成为各民族的共有和共享。

在这方面，巴西的足球和狂欢文化的建构就具有典型意义。巴西是多种族、多族裔的国家，文化差异十分明显。在这样的国家打造一个各种族、各族裔都认可的国家意识，打造共有共享的文化是一个非常重要的环节。1930年被军方拥立成为总统的热图利奥·瓦加斯在这方面进行了成功的探索。尽管瓦加斯的所作所为充满很多争议，尤其在20世纪40年代他曾支持以墨索里尼法西斯主义为代表的欧洲具有种族主义色彩的意识形态²，然而在国家整合方面，尤其是文化建构方面，瓦加斯还是进行了有益的探索。特别是将足球和桑巴舞作为重要抓手，不仅确实取得了成效，成为国家整合的重要象征，其影响甚至走出国门波及全球。

（三）在与外部世界互动中给“共同体”建构注入持久活力

历史上，战争曾是许多民族和民族国家的“助产婆”。尤其是在多民族国家，与外国侵略者抗争的共同经历，成为各民族共有的记忆，对共同体意识的建构起到非常重要的作用。号称第一个民族国家的西班牙，就是在与阿拉伯人（摩尔人）的抗争中诞生的。近代两个最强大的民族国家英国和法国，也是在相互间你死我活的近百年战争中逐渐走向成熟的³。关于中华民族由“自在”走向“自觉”，费孝通也说过类似的话：中华民族是近代以来在共同抵抗西方列强的过程中成为“一个休戚与共的自觉的民族实体”⁴的。

和平与发展是当今世界的主流，我们不能再借用这种传统的“助产婆”，而是要主动走向世界，在构建人类命运共同体的过程中，在与世界更加密切的互动中，不断铸牢和增强中华民族共同体意识。在这方面，“一带一路”和两个“共同体”的建构思路，给我们提供了非常丰富的想

¹ 习近平：《青年要自觉践行社会主义核心价值观——在北京大学师生座谈会上的讲话》，《人民日报》2014年5月5日，第2版。

² Graziella Moraes Silva, Marcelo Paixao, "Mixed and Unequal: New Perspectives on Brazilian Ethnoracial Relations," in Edward Telles, ed., *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, p.178

³ 张彦刚：《英法百年战争与英国现代化之源》，《文教资料》2009年第21期。张姗姗、刘燕繁：《从诸侯割据到国家统一——试论16世纪法兰西民族国家形成的原因》，《文教资料》2018年第1期。

⁴ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，费孝通等：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社1989年，第33页。

象空间。“一带一路”把传统上“各自为政”，有时甚至矛盾和失衡的世界的陆和海连接起来，统一起来，不仅为构建崭新的人类命运共同体提供了现实可行的战略路径，¹也为铸牢中华民族共同体意识提供了国际视野和国际舞台。一方面，当今全球化和去中心化的时代属性和特征，使“一带一路”迎合了时代的呼唤，而“人类命运共同体”的提出则为“一带一路”展现出目标指向，反映和迎合了当今的时代特点和需要，更预示着整个人类正迎来新的发展机遇；另一方面，“一带一路”的全球视野，使中华民族与人类这两个命运共同体的建构能够实现互动，相互促进，从而使日益“自觉”的中华民族共同体越加具有时代的内涵与特征，使之充满持久活力。为此，我们既要把自己的事情做好，为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴，这本身就是“对构建人类命运共同体的贡献”，²也要通过推动中国发展，给世界创造更多机遇，不断为人类谋和平与发展，在构建人类命运共同体的过程中，“自觉”建构和铸牢中华民族共同体意识。

在一定的历史条件下，人类的所作所为往往都表现为有意而为之。无论是宗教/王权国家，还是族裔/民族国家、人民/公民国家，一方面必须看到各个国家类型所体现的相应的时代阶段性；另一方面要看到某个时期选择什么样的国家建构依赖于人们的选择。当年蒋介石和国民党之所以提出所谓“宗族”论，原因在于他们选择了“民族国家”，而共产党对其否定则意味着对“民族国家”的超越。很显然，从主权国家演进的历史长河来看，中国共产党的选择顺应和代表了历史发展的方向。

当今世界，仍有一些发展中国家尚处在“民族国家”发展阶段，有的还致力于“国族”建构。即便是我们中国，由于国家统一大业还没最终完成，“民族国家”建构还有需要“扫尾”的任务。然而，我们早已完成了由“民族国家”向“人民国家”的跨越，祖国的统一大业也必须在这个大框架内进行，通过诸如“一国两制”等制度建构来实现。正因为如此，我们党和国家对此重大问题上早有定论，反复强调中华民族绝不能以包括汉族在内的某个民族取代。³我们的时代不允许也不可能走回头路。从世界范围来说，经历过两次世界大战，尤其是世界经济已经步入数字/信息时代的今天，具有“后民族国家”属性和特点，包容不同民族和多元文化的人民/公民国家日益成为越来越多的国家的选择。从主权国家的发展过程来说，这也体现着当今世界主流和发展方向。当然，历史并不都是简单而笔直发展的。尤其是21世纪以来，随着各种极端思潮的兴起，一些国家出现向国家民族主义靠拢的情况。但我们仍然相信时代发展的总趋势不会逆转。我们必须保持发展定力，满怀信心地面向未来。

¹ 明浩：《“一带一路”与“人类命运共同体”》，《中央民族大学学报》2015年第6期。

² 习近平：《携手建设更加美好的世界——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》，http://new.xinhuanet.com/world/2017-12/01/c_1122045658.htm。

³ 对一些将“中华民族”等同于汉族、以“炎黄子孙”取代“中华民族”的说法，1985年中共中央宣传部办公厅在一份来函答复函中说：“关于‘炎黄子孙’一词用法，我们征询了国家民委、中国社会科学院、北京大学、中央民族学院等单位的意见，经部领导研究并报中央书记处领导同志审定，今后对此词使用的意见是：在党和国家机关文件及领导人的正式讲话中，还是用“中华民族”代称中国各族人民更好一些。”后来，鉴于此类现象仍屡禁不止，2002年4月，广电总局发出《要求切实把握好民族宗教宣传的正确导向的通知》，再次强调：“宣传中华文明史要多提‘中华民族’的概念，慎用‘炎黄子孙’的概念，注意表明是各民族共同创造了中华文明。”（佟言实：《“海内外中华儿女大团结”提法的由来》，《中国统一战线》2007年第9期。）

【论 文】

解构“攀附”： 民族起源的多源性与族源记忆中的华夏叙事根由¹

祁美琴、王苏佳²

摘要：民族起源的多源性可以从族源记忆的不同叙事中得到阐释。民族的“族源记忆”是民族认同的根基，族源记忆的书写与建构，是族群共同体意识演变的反映。学界多将周边族群起源记忆中的华夏先祖叙事，归结于出于现实利益需要所进行的“攀附”。“攀附”理论或观点的泛化，容易导致在民族起源上盲目推崇“一源性”或否定民族在起源上有“混合”的事实和研究结论。周边族群与华夏“共祖同源”历史记忆出现的原因，应是族源来源和多样化叙事的反映，体现了中国各民族在形成过程中普遍具有的“多源性”特征。

关键词：“攀附”；族源记忆；民族起源；多源性

民族起源问题的认识直接关系到民族共同体本质属性的判定和阐述，而族源记忆又是民族起源研究中的核心要素和基本内容。中国从进入文明的那一刻起，就呈现出多样的族群聚合现象。根据先秦文献及《史记·五帝本纪》的记载，在上古时期，即距今五六千年前，中国最古老的民族就已经形成，如苗、蛮、夷、狄、戎等，且它们一经形成，就生生不息，成为此后中国五千年文明史的创造主体；不仅如此，这些族群从他们诞生那一刻开始，就相互联系，形成你中有我、我中有你的关系，以致司马迁只能用“共祖”的方式描述它们的关系；而新石器时代考古学的最新研究成果表明，五帝时代众多的“帝系”与族系的记载是可信的，它们对应的“文化遗存”显示，几乎没有一处是完全独立发展而来的，均或多或少受到外来文化的冲击，合并了多种文化“元素”。也就是说，“民族”在起源上就体现出文化、人群、族系的“多源性”。如此看来，揭示中国上古时代以及历史时期民族起源的“多源性”，是关系到如何能从整体上回答中华各民族水乳交融历史关系的重要议题，或许也是解开中国为什么自古以来就形成了多民族国家认同密码的钥匙。而时下学界盛行的“攀附”理论或观点，是站在民族起源“一源性”或排除民族在起源上有“混合”的前提下，对所有所谓的“非汉”族源记忆中的华夏因素，采取简单否定为认识基础的研究结论。但是，目前为止，“攀附”理论已然成为民族史相关问题研究中的“正当性”解释路径，这一现象值得反思和回应，本文的意义即在于此。

一、“攀附”的相关论点及其影响

王明珂在以《华夏边缘：历史记忆与族群认同》为代表的一系列成果中，提出一套聚焦边缘族群的“民族史边缘研究理论”。他认为族群应当是一个主观的认同范畴：“人们以共同称号、族源历史，并以某些体质、语言、宗教或文化特征，来强调内部的一体性、阶序性，并对外设定族群边界以排除他人。”³并认为边缘是观察和理解族群认同变迁的最佳位置。王明珂的边缘理论提出后，许多学者沿用这一边缘模式，从历史记忆与族源认同角度对我国历史或现实中的少数民族认同变迁进行研究，特别是从“结构性失忆”与“集体记忆建构”等角度，探讨边缘族群在强盛的华夏文化面前，如何对本族历史记忆进行选择 and 重塑，而“攀附”则是其讨论选择和重塑中最

¹ 本文刊载于《中国边疆史地研究》2021年第4期，第120-138页。

² 作者：祁美琴，中国人民大学清史研究所教授；王苏佳，中国人民大学历史学院清史研究所硕士研究生。

³ 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，上海人民出版社2020年版，第115页。

具影响力的理论概念。

在王明珂看来，“华夏”扩大的过程就是边缘族群不断“攀附”的过程。“华夏边缘”包括两部分群体：一是处于华夏政治边缘被视为蛮夷的少数族群，二是处于中国域内华夏社会边缘的底层乡野群体。他们通过得姓、祖源记忆攀附炎黄以达到身份认同，将自身融入华夏范围之中。“华夏边缘随着华夏的扩张向外漂移，这是借由两种变迁过程来达成的：其一，华夏心目中异族概念向外漂移的过程……其二，华夏边缘人群假借华夏祖源记忆以成为华夏的过程。”¹即强调，边缘族群通过一种主观上的“攀附”，寻找或创造一个华夏先祖并与之建立联系，同时“将本地人对‘过去’的记忆遥远化或神异化”，²在资源竞争与分配的现实条件下，达到“华夏化”的目的。而边缘族群族源记忆中与华夏先祖相联系的记载，是他们由于文化上的自卑对自身原本族源的改写，也是出于现实需要所进行的虚构。

以“攀附”为代表的否认边缘族群华夏先祖记忆的历史真实性的观点，似乎可以从以顾颉刚为代表的“古史辨”派学者中寻到根源。顾颉刚提出著名的“古史层累构造说”，³认为“三皇五帝”的古史传说并非历史真实，那些神话人物与四裔族群之间的联系，也自然是后世史家所进行的建构。如对于古蜀与颡项、禹关系的记载，他认为颡项是川西之人对于中原偶像的拉拢，而禹的出现则是战国时期疏导蜀水这一大工程的反映。⁴并在他提出的“中华民族不出一元论”中指出：

在现在公认的古史上，一统的世系已经笼罩了百代帝王，四方种族，民族一元论可谓建设得十分巩固了。但我们一读古书，商出于玄鸟，周出于姜嫄，任、宿、须句出于太皞，邾出于少皞……他们原是各有各的始祖，何尝要求统一！自从春秋以来，大国攻灭小国多了，疆界日益大，民族日益合并，种族观念渐淡而一统观念渐强，于是许多民族的始祖的传说亦渐渐归到一条线上，有了先后君臣的关系，《尧典》、《五帝德》、《世本》诸书就因此出来。⁵

具体来看，顾先生认为春秋之后越灭吴，楚灭越，逐步统一淮水和长江流域，在诸侯国间的战争中无数部族被合并。这些部族本居于诸夏之外，为了消灭许多小部族，就利用了“同种的话”来打破各方面的“种族”观念。楚的始祖原本是祝融，但改成了颡项；秦本来是玄鸟陨卵，女修吞而生子，也改成了颡项的苗裔；赵的始祖非子也是女修之后，于是秦和赵就同祖了。越原本是纯粹的南方部族，匈奴则在极北之地，到这时都改成了禹的后裔。田齐自称舜后，舜正是颡项的六世孙。如此一来，楚、秦、赵、越、匈奴、齐等都被统一到颡项系统之下。此外，商、周本是两个很不同的“种族”，但到了“种族混合大运动”的时候，后稷、契都成了帝喾的后裔。而“黄帝本是一个最有权力的上帝”，于是构建起“黄帝生昌意，昌意生颡项”，“黄帝生玄器，玄器生螭极，螭极生帝喾”的说法，如此一来“颡项和帝喾就成了同气连枝的叔侄”，“大家都自以为是黄帝的子孙”。⁶直到秦始皇统一六国，中华民族自古就起源于“一元”的说法终于被“层累”地构建起来。

在此基础上，学者们对四裔民族将族源追溯至华夏人物的记载持怀疑态度。近代学者林惠祥在《中国民族史》中，将楚人言其先祖鬻熊为周文王之师、吴国君长为太伯之后等说法，均解释为假托；对于越人言为禹之苗裔的记载，他也认为“必为越人同化于中国以后之假托”，至于匈

¹ 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，第279页。

² 王明珂：《“惊人考古发现”的历史知识考古——兼论历史叙事中的结构与符号》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》2005年第4期。

³ 顾颉刚：《古史辨第一册自序》，《顾颉刚古史论文集》第1卷，中华书局2011年版，第45页。

⁴ 顾颉刚：《论巴蜀与中原的关系》，四川人民出版社1981年版，第31-44页。

⁵ 顾颉刚：《答刘胡两先生书》，《顾颉刚古史论文集》第1卷，第202页。

⁶ 顾颉刚：《崔东壁遗书序一》，《顾颉刚古史论文集》第7卷，中华书局2011年版，第68-70页。

奴言其先世为夏后氏苗裔，“此说自然不经”。¹ 卫聚贤《吴越民族》一文中，认定“夏是北方民族，越是南方民族，两不相干”。²童恩正则强调所谓“黄帝”，是中原文化传说中的人物，也是古代所谓“三皇五帝”谱系中的一个代表。《华阳国志》中将巴人追溯至黄帝说法出现于晋代，“明显地是在封建的唯心主义历史观支配下的产物，其目的在于将各种少数民族的传统，全部纳入中原文化的体系之中。因此我们认为这也是不可靠的。”³

对于中国历史上边疆民族政权的统治者将自己的族源追溯至华夏先祖的记述，学者们也多认为是一种附会。“晋世五胡，多好自托于神明之胄，其不足信，自无待言。而魏人自述先世，荒渺尤甚，又尝以史事诛崔浩，故其说弥不为人所信。”⁴姚薇元认为：“谓托跋氏为黄帝或李陵之后者，亦犹谓匈奴为夏后氏之苗裔，南蛮乃高辛氏之遗种，显属附会之说，未可深信。”⁵马长寿认为黄帝族源记忆的说法“在北魏时已经找不到什么历史证据”。⁶对于“附会”的动机，则归之于其统治者进入中原过程中的政治攀附：“鲜卑世族依托轩辕，是因为他们要入主中原，建立自己的统治地位，于是就非得强调他们也是黄帝即中华民族之子孙不可。”⁷“以黄帝为始祖的思想及其与拓跋部落的名称紧密相联，这大概是伴随着北魏称霸中原而制造出来的神话吧。”⁸这些观点与王明珂强调的族群边界由人们在特定资源竞争中为维护共同资源而产生，并随着华夏生态边缘的形成，边缘族群通过虚构华夏记忆的方式进入华夏系统的“攀附”论相呼应。

对于这种强调“华夏记忆”与边疆民族进入中原过程中的“汉化”或“华夏化”的意图有关的论点，也有学者提出质疑，认为这或许仅是汉人的历史书写，而非边疆民族的自我族源意识。即“从血缘或人种意义上来说，这些内迁民族与华夏民族的始祖黄帝没有太大关系，拓跋氏的黄帝祖源应该是一种攀附”，“卫操为拓跋氏溯源的行为只能是汉人试图将拓跋鲜卑纳入华夏系列的一种努力，并不是拓跋氏的自我族源宣称”。⁹此外，也有学者从分析华夏族源建构的方式与意义上讨论“攀附”的目的，“不单是为了攀附黄帝系谱，还有标榜‘鲜卑正宗’之企图……无论是标榜为黄帝少子，还是自称是舜之后裔，都更符合北魏土德的法统诉求。”¹⁰李凭则认为，司马迁通过《五帝本纪》将黄帝塑造成中华正史第一人物，符合汉武帝构建大一统宏图的要求，而魏收“充分领会司马迁思想精髓，在《魏书》首篇首句中，将拓跋氏初祖认作黄帝之孙，又在《官氏志》中梳理出诸部落汉化姓氏，将黄帝推广成北朝各族共同祖先，从而体现出民族融合潮流，适应了中华文明升华趋势。”¹¹

整体来看，学者们认为周边族群来自“华夏族群”说法不可信的原因，可以归纳为以下几点：第一，没有人种学基础；第二，是为建立政权的政治附会；第三，是汉文化影响下的产物，反映了边疆民族“汉化”的历程；第四，这些记载均是汉人史家大一统意识下的书写，而非周边族群的自我认知。

从民族起源研究来看，无疑以顾颉刚为代表的古史辨派关于“中华民族不出一源”的观点，为此后学者们提出“民族起源多源论”，分不同族系研究民族问题奠定了基础。通过以血缘为纽带的建构，把所有族群的先祖都归纳在黄帝之下，虽

¹ 林惠祥：《中国民族史》，上海书店出版社 2012 年版，第 78、149 页。

² 卫聚贤：《吴越民族》，吴越史地研究会编：《吴越文化论丛》，上海文艺出版社 1990 年版，第 329 页。

³ 童恩正：《古代的巴蜀》，重庆出版社 1998 年版，第 13 页。

⁴ 程芸：《拓跋氏先世考》，《齐鲁学报》1941 年第 2 期。

⁵ 姚薇元：《北朝胡姓考》，中华书局 1962 年版，第 4 页。

⁶ 马长寿：《乌桓与鲜卑》，上海人民出版社 1962 年版，第 237 页。

⁷ 曹汛：《北魏刘贤墓志》，《考古》1984 年第 7 期。

⁸ [日]川本芳昭著，邓红、牟发松译：《关于五胡十六国北朝时代的“正统”王朝》，殷宪、马志强：《北朝研究》第 2 辑，北京燕山出版社 2008 年版，第 82 页。

⁹ 吴洪琳：《北魏拓跋氏黄帝祖源认同的构建》，《西北民族论丛》，2019 年第 1 期。

¹⁰ 杨懿、王翰尧：《黄帝系谱与鲜卑正宗：五胡时代下北魏立国的合法性诉求》，《宁夏社会科学》2016 年第 4 期。

¹¹ 参见李凭：《黄帝历史形象的塑造》，《中国社会科学》2012 年第 3 期。

然并非历史的真实，但是过于强调各民族独立发展的特点，同样陷入了民族形成“单一血缘”论的陷阱之中，忽略了民族起源过程中古族群迁移与融合的可能性，将民族理解为单一、纯粹、直线演进的群体。需要强调的是，“三皇五帝”系统是一种“横向改为纵向”的建构，他们并不是五位前后相继的大一统君主，而是当时不同氏族或部落或邦国的首领。这些氏族、部落乃至邦国之间存在着广泛的分裂与融合，在不断整合的过程中向民族和国家迈进。随着炎黄族群支系的迁移，黄帝崇拜被带到各地，并以血缘构建下的五帝谱系作为外在表现，实际上反映的是族群聚合、合并与新的民族共同体的诞生。民族是地缘政治的产物。世界各地的民族历程一样，都是多元脉络融合而非单线形进化的过程。对于古史传说总是时期越晚则越详尽的情况，徐旭生认为是由于文字发展的局限，人们起初无法把一切口耳相传的史料整理记录下来，随着文字的成熟化和精细化，丰富的古史传说才得以被记述并呈现在史书之中。¹费孝通指出：“在相当早的时期，距今三千年前，在黄河中游出现了一个若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，它像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后，被其他民族称为汉族。”²强调华夏在起源过程中是由“若干个民族集团”汇聚而成。族源记忆的“华夏元素”，缘何不是民族起源的多源特征的反映？

本文将从“华夏”概念定型前后的两个阶段入手，分析民族起源的多源性问题。首先对先秦时期周边族群所追溯的华夏先祖人物进行讨论，结合考古学成果，分析他们是否存在族群交融的可能性。在华夏概念形成后，中国历史舞台上各少数民族在形成过程中，也呈现出民族族源多源化的特点。对于这些少数族群构成的分析，也能够帮助我们理解多元化族源叙事的演变与流传。

二、“华夏”的形成与族群互动

“华夏”经历了一个长期的形成过程。按照多数学者的观点，“华夏”由夏、商、周三族及其他中原旧族经过长时间融合，在西周时期形成华夏共同体的主干。在由上古向三代漫长的发展过程中，各个族群不断地分裂聚合，最终凝聚在以中原为核心的、不断扩张领土的政治体之中。西周时期分封制国家建立，为“华夏”认同奠定了基础。著名考古学家苏秉琦将中华文明爆发的几种形式归纳为“裂变、撞击、熔合”，在这一历程中，中原集团周边的各个族群，一部分参与到中原政治共同体内，一部分由于战争等因素，不断向外迁移。按原有文化传统继续发展成为四裔各民族。“这种融合与分化的过程，是中华民族起源时代各部落集团的同一进化过程的两个侧面。”³通过对考古学成果的分析，回到“华夏”与“华夏边缘”的形成历程里，我们才能探讨华夏与周边族群的关系。

学界对于以仰韶文化半坡类型和庙底沟类型分别对应炎、黄集团基本达成共识。其文化起初以关中华山一带为中心，后来逐步向东迁移到以河洛为核心的中原，并与东部大汶口文化发生联系。进入龙山时代后，河南龙山文化、山东龙山文化、良渚文化、屈家岭—石家河文化之间存在着更广泛的文化互动，展示出史前时期中原与东北、东南、西南等地古族交融的状态。

苏秉琦对于燕山南北地区考古的研究，揭示了北方与中原两大文化区系的交融的情况。他指出，距今七千年至五千年间，源于渭水流域或华山脚下的仰韶文化经历了重组的过程，出现了礼

¹ 参见徐旭生：《中国古史的传说时代（增订本）》，文物出版社1985年版，第19页。

² 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

³ 费孝通主编：《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99页。

器性质的“玫瑰花图案的彩陶和双唇小口尖底瓶”。这一文化类型不断向北延伸并通过一条呈“S”形的西南—东北向通道，沿黄河、汾河上溯，在山西、河北北部桑干河上游至内蒙古河套一带，同源与燕山以北大凌河流域的红山文化会合。红山文化鳞纹彩陶罐、“之”字纹筒形罐同仰韶文化玫瑰花形彩陶盆共生出许多新文化因素。以“坛、庙、冢”为特征的红山文化，是“两种经济类型和两种文化组合而成的文化群体”。¹这一演变伴随着氏族社会的崩溃和生产力的发展，是人群裂变重组的结果。这一系列新文化因素在距今五千年至四千年间，又沿汾河南下，在晋南同来自四方（主要是东方、东南方）的其他文化再次组合，碰击出陶寺这支文明的火花，标志着尧舜禹时代的到来。而北方以至长江中、下游广大地区也发生了规模、幅度空前的大变化，进入“龙山时代”，构建出“五帝时代”中原华夏诸族与蛮夷戎狄诸族各支祖先组合与重组的重要阶段。²

辽西走廊作为一个文明交汇的地带，构建出燕山南北、长城地带为重心的北方和以晋南、关中、豫西为中心的中原两大文化区系的连接点。“从关中西部起，由渭河入黄河，经汾水通过山西全境，在晋北，向西与内蒙古河套地区连接，向东北经桑干河与冀西北，再向东北与辽西老哈河、大凌河流域连接，形成‘Y’字形的文化带，它在中国文化史上曾是一个最活跃的民族大熔炉，又是中国文化总根系中一个重要直根系。”³红山文化遗址中也出土了中国古文献记载的黄帝图腾熊、龙、龟、云、鸟等，是族系交融的体现。

这些成果有力地证明了中原古文化与东北古文化之间的密切联系。炎黄集团与来自燕山以北的戎狄族群融合，共同奠定龙山文化即所谓尧舜禹时代的基础。主要活动于中原以北的戎狄集团早在五帝时期就已加入了中原共同体建构的历程。《史记·五帝本纪》记载黄帝：“北逐荤粥，合符釜山。”《墨子·节葬》记载：“尧北教乎八狄，舜西教乎七戎，禹东教乎九夷。”“黄帝生始均，始均生北狄”这样的说法正是南北互动的反映。直到春秋战国时期，仍有姬姓之戎活动于晋陕之间，太行山东麓有祁姓的白狄鼓国，姬姓的白狄鲜虞，鲜虞之后建中山国。⁴这些戎狄族群有的在此后的历史进程中融入华夏，有的则迁移分出新的族系，演变为历史上的北方民族。这一文化带上的戎狄，以及后来分化出的匈奴、东胡族群，多有将祖先追溯至炎黄族系的记载，这正是史前时期中原族系与北方戎狄交融重组的体现。

作为东胡后裔的拓跋氏将族源追溯至黄帝，慕容氏诸燕追溯至高辛氏、⁵有熊氏，⁶正是其部族来源于中原族系与戎狄族系混合的结果的反映。“颛顼高阳氏族团与帝喾高辛氏族团（或者是他们的一支）曾活动在‘紫蒙之野’—大凌河—老哈河—辽河流域。他们与当地土著民族融合，并在文化上发生影响。……东胡族是由黄帝、炎帝的分支（苗裔）与北夷土著融合而成。”⁷而鲜卑宇文部则追溯族源至炎帝，⁸也应该是该部来源复杂的体现。此后与其关系密切的契丹将族源追溯至炎帝的记载，《辽史·太祖纪赞》载：“辽之先，出自炎帝，世为审吉国，其可知者盖自奇首云。”正是对宇文部族源记忆的延续。而以上所有不同时期的族源记忆共同指向了红山文化辐射区域的人群和参与“华夏”进程的戎狄。

中原与北方文化的碰撞衍生出山东龙山文化。考古学者们在总结我国新石器时代的考古文化体系时，对于将东北地区，特别是辽东半岛的考古学文化归入大汶口——青莲岗文化系统⁹已无异

¹ 苏秉琦：《满天星斗：苏秉琦论远古中国》，中信出版社 2016 年版，第 109 页。

² 参见苏秉琦：《满天星斗：苏秉琦论远古中国》，中信出版社 2016 年版，第 61、89 页。

³ 苏秉琦：《满天星斗：苏秉琦论远古中国》，第 121 页。

⁴ 参见王钟翰主编：《中国民族史》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 60 页。

⁵ 《十六国春秋·前燕录》载：“昔高辛氏游于海滨，留少子厌越以君北夷，世居辽左，号曰东胡。秦汉之际为匈奴所败，分保鲜卑山，因复以为号。”

⁶ 《晋书》卷 108《慕容廆载记》载：“其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。”

⁷ 张碧波：《鲜卑文化渊源考略》，《黑龙江社会科学》1998 年第 3 期。

⁸ 《周书》卷 1《文帝纪》载：“其先出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野。有葛乌菟者，雄武多算略，鲜卑慕之，奉以为主，遂总十二部落，世为大人。”

⁹ 参见石兴邦：《中国新石器时代考古文化体系及其有关问题》，黄盛璋主编：《亚洲文明论丛》，四川人民出版社

议。与这些文化类型密切相关的，是以“鸟日崇拜”感生传说为特征的东夷系各民族。

先商文化从山东龙山文化发展而来，商人起源传说为“天命玄鸟，降而生商”。此后，商人经历了西迁并融合戎狄族群的历程。邹衡指出，商始祖帝喾一族大约生活于豫东、鲁西一带，龙山时期其中一支迁入冀东北的京、津、唐地区，与来自西北方的戎狄混合。《诗·商颂·长发》载：“有娥方将，帝立子生商。”“有娥”既是氏族名，也是地名、古国名，地望在今山西省境内，说明先商文化与山西境内的古文化有着密切的关系。¹韩建业也指出，哑叭庄型龙山遗存正是以契为首领的商族和早期先商文化的代表，此后商人向西、南迁徙，最终在漳水附近形成中心。²秦人与商人的发展轨迹类似，《史记》载：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。”秦文化“源于东而兴于西”，他们起源于东夷，三代时不断西迁，与陕甘一带的戎人相融合，实现了文化的“复兴再生”。³秦人族源记忆中既带有玄鸟崇拜的东夷色彩，也有将先祖追溯至黄帝族系的中原因素，正是其民族起源时期族群大融合的表现。

此后的崛起于东北的肃慎、扶余系各族之先祖，也在山东龙山文化的基础上衍生发展。邹衡指出早期肃慎所属的考古文化应当包括在夏家店下层辽西型之内，夏家店下层文化大体与商文化相始终，继承河北龙山文化而来，⁴少部分承袭夏文化，又有大部分受到商文化的影响，形成了夏家店下层文化的独特风格。⁵这一系文化人群在融合中原、山东龙山文化的基础上向北发展，成为东北民族的前身。扶余、高句丽、满洲等民族的族源传说中，都体现出鲜明的鸟日崇拜因素：扶余王东明之母因：“前见天上有气，大如鸡子，来降我，因以有身”、⁶高句丽王朱蒙之母：“为日所照，引身避之，日影又逐。既而有孕，生一卵，大如五升”、⁷满洲起源载：“时有一鹊衔来朱果一，为三女中最小者佛库伦得之，含于口中吞下，遂有身孕，生布库里雍顺”⁸等，都是他们作为东夷系民族所共有的古老记忆。

三苗、氐羌一系的西南民族，多有将族源追溯至炎帝或姜姓支系的记载。⁹《逸周书·尝麦》篇载：“昔天之初，诞作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇少昊。”可见苗蛮集团的先祖蚩尤与炎帝关系密切。蚩尤本是九黎族首领，九黎族是新石器时代活跃于黄河中下游地区的部族，在与黄帝集团的斗争失败后，部族分裂离散，一部分融入华夏集团，一部分则被迫南迁至江汉平原，与当地的土著古三苗族混合，最终形成了成员更加复杂化的苗蛮集团。以蚩尤为先祖的记忆也顺理成章地延续在后来的苗族群体之中。从考古学成果来看，徐旭生认为炎、黄帝氏族起初居于陕西，后来一部分逐渐东移。炎帝氏族顺渭水东下，再顺黄河南岸向东。路线较黄帝迁移路线偏南，所以建国有“同苗蛮集团犬牙交错的地方。”¹⁰江汉平原为中心分布区的屈家岭—石家河文化是苗蛮文化遗存，屈家岭文化北上到伏牛山麓并被仰韶文化取代，此后中原龙山文化南下，使屈家岭文化后延带有明显的龙山文化特征，是华夏东夷集团混合而成的祝融八姓集团南迁，三苗集团被离散迁徙的结果。

氐羌族群在形成过程中，一方面延续姜姓支系的先祖记忆，另一方面也与先夏文化发生联系。

1986年版，第33-49页。

¹ 参见邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第160-161页。

² 参见韩建业：《走近五帝时代》，文物出版社2019年版，第170页。

³ 黄留珠：《秦文化二源说》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》1995年第3期。

⁴ 邹衡先生将河南龙山文化细分为河南龙山文化和河北龙山文化。其中河北龙山文化雪山型分布于河北省长城内外一带，大体与自辽河以西，燕山南北一带的夏家店下层文化的南半部相似。

⁵ 参见邹衡：《夏商周考古学论文集》，第266页。

⁶ 《后汉书》卷85《东夷列传》。

⁷ 《魏书》卷100《高句丽传》。

⁸ 《天聪九年档》，天津古籍出版社1987年版，第55页。

⁹ 《后汉书》卷87《西羌传》载：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。”或追溯至姜姓伯夷《山海经·海内经》载：“伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌；氐羌乞姓。”

¹⁰ 徐旭生：《中国古史的传说时代（增订本）》，第46页。

学界基本认定，由庙底沟二期晚段发展而来的王湾三期文化为先夏文化。¹王湾三期文化前期由庙底沟二期晚段的谷水河类型发展而来，而谷水河类型的重要一支为郑洛地区半坡晚期和庙底沟二期早段的秦王寨类型，是“伴随着东夷居民的西渐，在大汶口文化强烈影响下形成的”。²史载西羌或九州之戎居于汾、渭流域，正是庙底沟二期类型的分布区域。因此，史书中“禹兴于西羌”、“禹出西羌”，反映的正是西方羌戎族人与夏人的关系。氏羌族群自认夏禹为先祖的说法颇多，前秦自认“其先盖有扈之苗裔，世为西戎酋长”，³据《史记·夏本纪》载，有扈氏隶属于夏。后秦则称：“其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎，世为羌酋”，⁴也得以合理解释。此外，史书有“禹征三苗”的记载，而石家河文化最终被王湾三期文化取代，正是“禹征三苗”的结果。⁵

在东南一带，吴越等国将其先祖追溯至夏禹、后稷的记载。⁶《绝越书》载：“昔者，越之先君无余，乃禹之世，别封于越，以守禹冢。”即认定“越为禹后”的说法。《史记·夏本纪》中也记载：“十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩。”禹是否葬于会稽存在争议，但这作为古史传说存在，反映的是先夏文化与东南集团的关系。董楚平认为夏文化分为晋南的东下冯类型与豫西的二里头类型，后者居民以南方血缘为主，为南方古越人的后裔。山东保留了大量南方古越语地名如句绎、姑蔑、薄姑、无娄等等，并认为驩兜、祝融、共工、句龙、斟寻、昆吾等人名，都带有古越语“胶着语”的特色，“夏王朝有苗蛮血缘当无可疑”。⁷

从考古学来看，分布于钱塘江、太湖流域一带的良渚文化，也存在一个北上中原参与华夏融合的历程。良渚文化中独具特色的权力象征如玉琮、玉钺等，在公元前两千年左右逐步从太湖流域消失，而河南龙山文化和晋南陶寺遗址晚期类型中的贵族大型墓葬中，都开始出现磨制精细的石钺、玉钺，并成为礼器而不再是实用器。钺的制作中心存在一个从太湖流域转移到伊洛平原的过程。⁸此外，良渚文化的蛇纹与陶寺文化的龙纹图案具有很强的相似性，良渚文化向中原腹地扩张的途径，大概是取道安徽的江淮地区，然后沿河流走向进入河南境内，最后抵达晋南与陕北。⁹除了与中原文化的互动，良渚文化也和大汶口文化在苏北一带交汇。山东栖霞杨家圈、莱阳于家店等大汶口文化晚期遗存中，都发现了与良渚文化典型陶器相近的器物。¹⁰山东莒县出土的大汶口文化陶尊上的陶纹与良渚文化玉器上的“兽面纹”结构相近。而大汶口文化“太阳神徽”和良渚文化“阳鸟山图”的相似之处，也说明太阳和鸟的图腾崇拜在二者之中共存。良渚文化向北发展，其影响至少达到苏鲁交界处，甚至辐射至胶东半岛；大汶口文化向南拓展，其影响可达到太湖地区。¹¹李学勤通过对良渚器物饕餮纹的研究，认为山东龙山文化和二里头文化的饕餮纹确实可以看成良渚文化与商代这种花纹的中介。¹²

正是在中原与四裔不间断地大融合中，西周末年华夏族群最终形成。华夏一词最早见于周朝《尚书·周书·武成》：“华夏蛮貊，罔不率俾。”学界将这里的“华夏”解释为西周的自称，用

¹ 参见严文明：《略论仰韶文化的起源和发展阶段》，《仰韶文化研究》，文物出版社1989年版，第122—165页。

² 韩建业：《走近五帝时代》，文物出版社2019年版，第135页。

³ 《晋书》卷112《符洪载记》。

⁴ 《晋书》卷116《姚弋仲载记》。

⁵ 韩建业：《走近五帝时代》，第43-61页。

⁶ 《史记》卷31《吴太伯世家》：“吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌，太王欲立季历以及昌，于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不可用，以避季历。……太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。”《吴越春秋》：“吴之前君太伯者，后稷之苗裔也。”《史记·越王勾践世家》：“越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。文身断发，披草莱而邑焉。”

⁷ 董楚平：《吴越文化新探》，浙江人民出版社1988年版，第114页。

⁸ 董楚平：《吴越文化新探》，第47页。

⁹ 参见朱乃诚：《良渚的蛇纹陶片和陶寺的彩绘龙盘——兼论良渚文化北上中原的性质》，《东南文化》1998年第2期。

¹⁰ 见严文明：《夏代的东方》，中国先秦史学会编：《夏史论丛》，齐鲁书社1985年版，第177页。

¹¹ 见杜金鹏：《关于大汶口文化与良渚文化的几个问题》，《考古》1992年第10期。

¹² 参见李学勤：《走出疑古时代》，辽宁大学出版社1994年版，第95页。

以与四夷区别。但实际上，“华夏”原文为“猾夏”，从构词规律上看，“猾、夏、蛮、貉”均是专称。《左传·僖公二十一年》亦载：“邾人灭须句，须句子来奔，因成风也。成风为之言于公曰：‘崇明祀，保小寡，周礼也；蛮夷猾夏，周祸也。’”说明周人将自己排除在上述族群之外。

周人自称为“华”，最初或与“花”的图腾有关。仰韶文化核心庙底沟类型主要文化特征就是带有花卉图案的彩陶，华山也正是得名于此。这一图案向外扩散，呈现在多个考古遗址之中，“大汶口、苏北邳县的大墩子、青海边缘的民和县、内蒙古乌兰察布盟的托克托县、湖北中部的黄冈螺狮山”¹等地均有发现。庙底沟类型与后来的周人先祖密切相关，也是华夏共同体的“直根系”之一。沈长云指出，周人通过分封制，与各地夏、商旧族及部分蛮、夷、戎、狄长期混居杂处，最终各部族融为一体，人们顺理成章地将这个新熔铸的民族共同体称为“华夏”。²随着西周的扩张，“夏”这一旗号所代表的族源记忆也得以延续和保留。周人逐步改变“华”的自我认知，最终在以夏土为本土基础上，建立起一个分封制的“王国”，共同的“华夏”民族认同也相伴相生。

“华夏”这一概念在春秋时期定型后，就带有了一定的“排他性”，人为地以风俗、礼仪等划清了华夏与蛮夷戎狄的界限，意图构造出华夏族群一直是“纯血缘”单线发展的图景。无论是从考古学成果还是文献记载中，都可看出这并不符合历史真实。中原和周边族群在交融中共同组成了后来所谓的“华夏”，此后各族群的交融也没有停止。在“华夏”概念形成之前，并无所谓的夷夏之别，“边缘”也并不是边缘，只是与中原政治体不断融合和分裂的政治、地域共同体。如果把华夏比作河流，那么中原和周边族群都是组成华夏的支流。“今天的中华民族也应当是一个由古代华夏及众多蛮、夷、戎、狄等少数部族融汇而成的大家庭，黄帝不仅是华夏——汉族人的祖先，也是整个中华民族的共同祖先。”³实际上，无论是汉民族还是四裔民族，其民族形成时本身就是多源血缘的混合体。蚩尤这样的“四裔”首领，成为“残暴”、“野蛮”的象征，固然是秦汉以来中原史观念支配下的叙事结果，他们作为原本活跃于中原的部落首领，自中原外迁的过程，恰好使他们成为从中原看四裔的“坐标”。

文明起源阶段的“满天星斗”并不意味着彼此隔绝。华夏由夏商周人混合而成的，而夏商周人一直与蛮夷戎狄族群之间存在双向的人群流动。因此，族源记忆的形成也是一个双向的过程。对于蛮夷戎狄族群来说，他们大多源于秦汉以后所谓的中原，并非一开始就居于今日意义上的“边疆”。他们参与了华夏形成的进程，其先祖也进入炎黄为核心的“华夏先祖”的体系，与后来所谓的华夏族群“同源共祖”。在随后的历史中，他们有些融入中原政体，也有一些因战争等外迁，并在外迁过程中保留了原本族称和族源认同。春秋时的诸多戎狄国家，自然不是春秋时出现，而是之前就混居于所谓的中原。当“戎”、“狄”这些名称消逝之后，这些人群通过离散与聚合反复发展，又混合成如鲜卑、匈奴、契丹、满洲等族群，这应该是部分“边疆”民族关于华夏的古老的族源叙事的合理推断。

三、民族形成的多源性对族源记忆的影响

当我们研究少数民族人群构成时，倾向于以一个单一的、核心的族源划定族系，以归纳出一个清晰的民族演进谱系，例如北方民族的匈奴、东胡、肃慎系等。但不能忽视的是一个族群在形成的过程中，必然有多种来源人群的混杂，存在着不同的族源记忆的整合。

匈奴之名虽初见于战国，但这一族体早先就经历了一个分裂和融合其他氏族部落的“时大时

¹ 苏秉琦：《满天星斗：苏秉琦论远古中国》，第213页。

² 参见沈长云：《华夏族、周族起源与石峁遗址的发现和探究》，《历史研究》2018年第2期。

³ 沈长云：《华夏族、周族起源与石峁遗址的发现和探究》，《历史研究》2018年第2期。

小，别散分离”¹的长期发展过程。林幹认为匈奴族源应包括荤粥、鬼方、獫狁、戎、狄、胡在内的所有原先活动于大漠南北的各族，不过在匈奴的形成过程中，被称为匈奴的那一部分由于社会生产力较之其他部分先进，在部族形成过程中居于主导。随着部落联盟的形成和发展，遂以它本部的名称总括和代表整个部族乃至国家。²战国末期匈奴民族崛起于漠南阴山及河套一带，冒顿单于“大破灭东胡王，虏其民众畜产”、“西击走月氏”、“南并楼烦、白羊河南王”、“北服浑窳、屈射、丁零、隔昆、新犁之国。”³经过不同族群的整合，在匈奴单于冒顿时，最终建立起一个以“匈奴贵人”为统治集团的“复杂的联合体”。

至于匈奴为“夏后氏苗裔”的记载，⁴以陆思贤为代表的学者认为这一说法成立。陆思贤从语言学角度和感生传说的比较入手，认为“夏民族是与匈奴同一个远祖那里脱胎来的”。⁵这支来自中原的部族或许不是后来匈奴民族中占核心地位的人群，但不能否认其融入的历史和意义。在民族起源历史上，有外族“勇谋”者加入某一族群并成为“首领”的记载并不罕见，匈奴作为与华夏不同的族群，认为其整个族体为夏桀之后的说法一定是不准确的，但是“它的某些成员来源于夏族，换句话说夏族的某些成员跑到北方和融合于北方民族，则是完全可能的”。⁶

公元4世纪，柔然崛起，成为活跃于我国漠南漠北及西域地区的重要力量。柔然在崛起的过程中，逐渐融合了其他民族成分。通过对《魏书》《北史》及其他南北朝至隋唐时期相关史书记载的研究，白翠琴指出柔然所统辖的姓氏有六十余种，包括属于柔然部落的郁久闾氏等、属于东胡鲜卑的拓跋氏等，属于匈奴余部的拔也稽部等、属于突厥的阿史那氏、属于西域诸胡的有龙氏，此外还有一些汉人。⁷

随后的5世纪，突厥人开始活跃于历史舞台。关于突厥的族源，有“匈奴之别种”说及“平凉杂胡”⁸说，其内部存在着大量来源于匈奴的人群，以及随着人群的广泛融合，已经难以界定具体族系的北方游牧人群。在突厥部落崛起的过程中，不断整合着当时北部草原的诸多外族部落。《北史·突厥传》载，阿史那土门时期，部落渐盛，西魏大统十二年（546），“时铁勒将伐蠕蠕，土门率所部邀击破之，尽降其众五万余落。”⁹在突厥民族的形成过程中，大量的铁勒系、东胡系乃至西域人融入其中。

在北方民族的另一大支系东胡系中，也存在广泛的族群融合过程。其中鲜卑、契丹均有将祖先追溯至华夏先祖的族源叙事，以先秦时期戎狄集团与中原的密切交往为背景。鲜卑族群中混杂了大量来自匈奴、高车、柔然、乌桓的人群。拓跋鲜卑的族源叙事与匈奴联系密切。《后汉书》载：“北单于逃走，鲜卑因此转徙据其地。匈奴余种留者尚有十余万落，皆自号鲜卑，鲜卑由此渐盛。”¹⁰《南齐书》称鲜卑为“魏虏”，乃“匈奴种也，姓托跋氏”、“匈奴女名托跋，妻李陵，胡俗以母名为姓，故虏为李陵之后，虏甚讳之”。¹¹《宋书》称为“索头虏”，并与汉朝降将李陵联系在一起：“索头虏姓托跋氏，其先汉将李陵后也。陵降匈奴，有数百千种，各立名号，索头亦其一也。”¹²据考，自春秋战国以至秦汉，大抵北方民族披发，南方民族椎髻（一撮之发，其形

¹ 《汉书》卷94《匈奴传》。

² 参见林幹：《匈奴通史》，人民出版社1986年版，第2-3页。

³ 《汉书》卷94《匈奴传》。

⁴ 《史记》卷110《匈奴列传》载：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐虞以上有山戎、獫狁、荤粥，居于北蛮，随畜牧而转移。”

⁵ 陆思贤：“撑犁孤涂单于”词义反映的“挛鞮氏”族源，《内蒙古大学学报》1985年第3期。

⁶ 田继周：《秦汉民族史》，四川民族出版社1996年版，第36-37页。

⁷ 参见白翠琴：《魏晋南北朝民族史》，四川民族出版社1996年版，第319页。

⁸ 《北史》卷99《突厥传》。

⁹ 《北史》卷99《突厥传》。

¹⁰ 《后汉书》卷90《乌桓鲜卑列传》。

¹¹ 《南齐书》卷57《魏虏传》。

¹² 《宋书》卷95《索虏传》。

如椎)，¹西汉末，汉人多椎髻，李陵在匈奴人中也是椎髻。而匈奴多披发，西安西汉石雕《马踏匈奴入侵者》的匈奴人也是披发。鲜卑一般不是披发就是秃发，唯独拓跋鲜卑是辫发，这种辫发也是三族长期融合过程中兼取汉、匈、鲜三族发式之特征形成的一种新型发型。²

马长寿指出，从拓跋氏起源的历程来看，从大兴安岭北段迁到呼伦贝尔大泽时，只能称之为鲜卑。从大泽西迁以后，经过鲜卑部落与匈奴部落的混合，才可以称为拓跋鲜卑。拓跋邻在位时，把拓跋鲜卑部分为八部，后又增加二姓，组成拓跋部内部“帝室十姓”，其中可知纥骨氏、乙旃氏原为高车部落。如此“不仅促进了联盟的统一，而且使原来不是鲜卑的部落逐渐融合于拓跋鲜卑”；到力微时，又有不少部落大人“悉皆款服”，除了帝室十姓之外，另有其他七十五个姓或部落成分加入，其中属于匈奴族的姓氏有六、属于丁零族（高车）的姓氏有六、属于柔然族的姓氏有三、属于乌桓及东部鲜卑的姓氏有九，属于其他东方西方各族的姓氏有七，共计三十一姓。外围的四方诸姓也不断向内姓转化，增加拓跋部实力的同时，促使它从部落集团向国家转化。³

契丹先民与鲜卑宇文部关系密切，经历了古八部、大贺氏联盟、遥辇氏联盟等阶段，其部落联盟内部也不断地分离和重组。随着地域扩张和新族群的加入，契丹社会的氏族制不断瓦解，整合为地域为基础的契丹国家。“契丹”作为族称，始见于《魏书·契丹传》，“登国中，国军大破之，遂逃迸，与库莫奚分背”。⁴契丹与库莫奚“异种同类”，即契丹本与库莫奚同属一部，后因战败部落分离，各成一族。进入古八部时期，契丹曾被北齐攻破，部众被掠，⁵所虏人口分置诸州。又受突厥征伐，“以万家寄处高丽境内。”隋开皇四年（584），“诸莫弗贺（即首领）悉众款塞，听居白狼故地”、“又别部寄处高丽者曰出伏等，率众内附”、“又别部臣附突厥者四千余户来降”。⁶这一时期，契丹各部已经处在与其他族群频繁的交往中，自然不可能保持单一血缘。唐初，其旧部合为部落联盟，仍分八部，但“部落离散，非复古八部矣”。⁷730年，可突于杀邵固后立屈列为主，契丹进入遥辇氏联盟时期，八部再次改组。遥辇氏联盟时期，“痕德堇可汗立，以太祖为本部夷离堇，专征讨，连破室韦、于厥及奚帅辖刺哥，俘获甚众。冬十月，授大迭烈府夷离堇”、⁸“明年春，伐女直，下之，获其户三百……遂拜太祖于越、总知军国事。”“遣偏师讨奚、霫诸部及东北女直之未附者，悉破降之。”⁹可知，痕德堇可汗在位期间，作为军事首领的阿保机，征服奚、室韦、女真各部的情况。至903年，耶律阿保机被授予“于越”职位，成为整个遥辇氏联盟的军事首领。痕德堇可汗去世后，阿保机正式即可汗位。

由此来看，在契丹族源考证方面，“混合说”才是较为合理的研究路径。即认为契丹主要源自鲜卑，但在起源的过程中受到了其他族群的影响。陈述提出契丹之族是东北群狄之合体，而非一系之繁衍。¹⁰景爱认为契丹与库莫奚同为经过了与匈奴人融合的宇文鲜卑后裔。¹¹李桂芝则强调契丹先世东部鲜卑经过魏晋时期复杂的种族融合后，已有匈奴、乌桓成分的加入。经过不断地部落分化与重组，古八部是地域组织而非血缘组织。¹²正是在不断地部落重组和外族融入中，契丹民族最终得以形成。

蒙古族在形成过程中也吸收了多个民族成分。1189年铁木真被推举为乞颜氏首领，吞并克

¹ 参见林幹：《匈奴史》，内蒙古人民出版社1977年版，第157页。

² 参见张书城：《拓跋魏系李陵之后小考》，《兰州大学学报》1990年第2期。

³ 参见马长寿：《乌桓与鲜卑》，上海人民出版社1962年版，第247、249-257页。

⁴ 《魏书》卷100《契丹传》。

⁵ 参见《北齐书》卷4《帝纪四》。

⁶ 《辽史》卷32《营卫志》。

⁷ 《辽史》卷32《营卫志》。

⁸ 《辽史》卷1《太祖本纪》。

⁹ 《辽史》卷1《太祖本纪》。

¹⁰ 参见陈述：《契丹史论证稿》，山西人民出版社2014年版，第31页。

¹¹ 参见景爱：《契丹的起源与族属》，《史学集刊》1984年第2期。

¹² 参见李桂芝：《关于契丹古八部之我见》，《中央民族学院学报》1992年第1期。

烈、乃蛮部，逐步统一漠北各部落。1206年在斡难河召开“忽里台”，各部贵族给铁木真上尊号“成吉思汗”，并以部落旧号“蒙古”为国号，标志着蒙古汗国的建立。建国后用新的千户体系编组人口，战败的塔塔尔、克烈、乃蛮人群被瓜分到各千户，“原有的部落界限进一步打乱了，这正是蒙古民族形成的开始。”在蒙古汗国扩张的过程中，大量外族人归附，或作为工匠、士兵被强征加入蒙古，其中有汉人、钦察人、阿速人、斡罗思人、波斯人、阿剌伯人、契丹、女真、高丽人等，他们在大蒙古国时期逐渐融入到蒙古姓氏中，成为其中的一分子。与此同时，由于征战和占领外族地域，大量蒙古人外流，如今的中亚突厥语各族中仍有不少蒙古姓氏。¹

在满族历史中，努尔哈赤统一本部建州三卫和海西四部后，于1616年建立金国，创设八旗制度，整合归附的女真各部及蒙古人。皇太极即位后，进一步对外用兵，将黑龙江流域的索伦各部众编入旗籍，增设蒙古、汉人八旗。虽然满族由明代女真发展而来，但在满族的形成过程中，也有汉族、蒙古族、朝鲜族等异民族成分不断加入，“满族是在明代女真重新分化组合基础上融汇一部分外民族成员而形成的新民族”。²随着大批的汉、蒙、朝鲜人被编入八旗，皇太极于天聪九年（1635）正式废除“诸申”（女真）这一旧族号而改用“满洲”新族号，使之成为新的满洲共同体的称号。成书于乾隆九年（1744）的《八旗满洲氏族通谱》，是满洲共同体形成的标志。其中共收录1170个姓氏，其中满洲姓645个、附载满洲旗分内之蒙古姓氏235个、高丽姓氏43个、尼堪姓氏247个。³这些非满洲姓氏的人群大都是天命、天聪年间归附的外族，但在思想感情、文化习俗上已经形成了“满洲”认同。

如果我们以这种部落间分裂离散推进民族形成的历程，来反思先秦时期华夏与四裔民族的起源，似乎也就可以理解为何周边族群中会存在与华夏先祖相关的族源记忆——随着人群的离散与合并，旧有的族源认同或许顽固地保留下来，又或许在融入新共同体的过程中重新组合。除了从考古学、语言学角度来研究族群的融合，多样的族源记忆也是考察和讨论民族多源性的一个重要途径。

四、“攀附”论与民族起源问题下的族源叙事

族源记忆作为一种经过人为加工的历史书写，一定程度上是人们主观意识的反映。“攀附”相关理论强调基于现实利益和华夏文明中心吸引力下的记忆建构，为我们从主观认同范畴研究族源记忆变迁提供了一种思路，从方法论的意义上而言无疑值得肯定。但是，族源叙事作为一种深刻的社会记忆，除了“易变”的一面，也有“稳固”的一面。当它们承载着“我从哪里来”这一重之又重的问题时，必定会被记述者们审慎对待。史书中的族源记载应当有源于真实的一面，而并非都是主观状态下的“虚构”。周边民族的族源记忆中，类似于“青牛白马”等涉及部族图腾或英雄祖先的传说，大多被学者们用以研究早期部落社会及民族起源特征，而与中原相关的祖先记忆，却一概以“攀附”为由被剥夺了其反映真实历史的“发言权”。显然对于这些“华夏记忆”，我们也应当进行更加深入和细致的分析。

（一）“攀附”相关理论再思考

首先，在讨论周边族群的华夏族源叙事时，不能忽略“华夏”这一概念本身的内涵和时代性。“华夏”无疑是多族群不断合并的结果，⁴经过夏商周以来的族群融合，才最终形成了“一个非

¹ 参见亦邻真：《中国北方民族与蒙古族族源》，《内蒙古大学学报（哲学社会科学版）》1979年第2期。

² 王钟翰主编：《中国民族史》，第744页。

³ 参见张德玉：《八旗满洲中的尼堪及高丽人——从〈八旗满洲氏族通谱〉谈起》，《沈阳故宫学刊》2018年第1期。

⁴ 以往学界对于这一观点多有论述。梁启超指出：“中华民族为一极复杂而极巩固之民族。”梁启超：《中国历史上民族之研究》，《饮冰室合集》第8册，中华书局1989年版，第31页。杨荆楚认为：“黄帝部落的后裔建立了夏王朝，强大的夏部落开始形成成为夏族。前后经历了夏商周三个朝代，十六个多世纪的漫长历史过程，进入

夏非商非周非楚非越，又非蛮非夷非戎非狄的新民族——华夏民族”，¹华夏与四裔族群的发展是一本两面，相伴相生的过程，“华夏”与四裔的丰富的内涵和形成过程的重叠和分离，是中国先秦政治文明演进的特有形式，也是中华民族内生性动力的来源。与其将“华夏记忆”描述为是四裔族群的“攀附”，倒不如说是非中原人群的到来，丰富和重塑了华夏的内涵。所谓炎黄，也并非起初就具有华夏民族的象征意义，而是遥远部族时期的先祖崇拜与记忆。在春秋战国之前，频繁的部族分裂与重组，致使原本生活于中原的人群迁往四裔，并继续整合成为新的“边缘族群”。以匈奴为例，合理的解释应该是一支经过中原与北方戎狄融合后的夏朝移民，从中原向西北迁徙，远走至西伯利亚和叶尼塞河流域，经历与北亚蒙古人种的融合，形成了最终的匈奴民族。他们自然不算是“狭义”上的华夏族人，但是其源自夏后氏的族源叙事却依然保留下来。如果将这些人群中所遗存的华夏先祖记忆理解为后来的攀附，未免给人以时空倒置之感。

其次，“寻找一个华夏先祖”背后的思维逻辑是“夸耀、歧视与模仿、攀附”²，这一结论严重违背一般的认知常识。实际上，活跃于历史舞台的游牧民族，无论是生产生活方式还是语言文化，都与中原作为华夏后裔的汉族的差异很大。他们理应对汉族存在“异族”意识，为什么反而在书写自己的历史时，却认可了“华夏祖先”的叙事呢？一种有趣的现象是，学者们往往认同各个北方民族之间存在人群融合和先祖崇拜的继承，承认其先祖记忆存在交融之处，典型的如匈奴、高车、突厥、蒙古的“狼祖”记忆。但是一旦涉及到华夏先祖，就往往径直认为是虚假的构建。这既是出于一种固有观念，即认为边疆民族应当有自身的族源记忆，而不应该和华夏攀上关系；同时默认一个逻辑——边缘族群处于一种落后的、卑下的地位，他们主动强调华夏先祖，就是一种“攀附”。如果以“边缘”为中心的研究方式，仍要把这样的逻辑作为前提，不是愈发将周边族群视为华夏的“附庸”，愈发对非华夏族群也拥有自我意识的否定，依然陷在“华夏中心”的视野之中吗？

其三，“攀附”论者认为“攀附”的动机基于两点：“自卑”心理与利益考量。但是，以匈奴政权的建立者为例，他们拥有本族自我意识，在面对中原政权时也有足够的实力，匈奴单于名号为“撑犁孤涂”，就是“天子”之谓，孤鹿姑单于就对汉武帝发出了“南有大汉，北有强胡”的豪言，司马迁时代的“匈奴”还谈不上“自卑”吧？若从“中原统治需要”角度看，建立了辉煌草原游牧帝国的匈奴人有追溯华夏先祖的说法，而与汉文化融合程度更深的女真人，却在建立中原王朝的过程中依然坚持源自靺鞨的先祖记忆，并强调其始祖函普“初从高丽来”，³二者的选择又如何解释呢？此外，在大一统王朝统治者蒙古、满洲人的历史中，也很难找到攀附华夏的记录。可见，华夏先祖记忆的出现与入主中原或汉化的需求并不必然存在正向关联。

其四，学界所关注的“攀附”叙事，主要发生在与“匈奴”“东胡”“氐羌”有族源关系的民族中，而这些民族的“先民”都与中原有着密切渊源。山戎是戎狄族系中活跃的一支，匈奴、鲜卑等民族均有出自山戎支系的说法。《史记·匈奴列传》载：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐虞以上有山戎、豷狁、荤粥，居于北蛮，随畜牧而转移”；《史记·索隐》引服虔文云：“山戎盖今鲜卑。胡广云：鲜卑，东胡别种。”据《大戴礼记·五帝德》载，山戎三代时期已经活跃于北方。至春秋时，又有对于山戎分布的具体记载：“……而山戎伐燕。燕告急齐，齐桓公

中原（黄河流域）地区的戎、狄、夷、蛮部落逐渐与夏商族融合，史称华夏。”杨荆楚：《汉民族形成为世界第一大民族浅析》，袁少芬、徐杰舜主编：《汉民族研究（第一辑）》，广西人民出版社1989年版，第149页。史继忠认为：“周人起于西岐，文化勃兴，礼仪，服装与周边民族迥异，自称为‘华’，于是凡行周礼而著华服者都谓之‘诸华’。……可见，‘华夏’是中国历史上第一次民族大融合的产儿，它综合了夏、商、周三代的文化而形成自己的特征，不同于中原以外各族。”史继忠：《汉族的形成及其历史地位》，《贵州民族研究》1993年第2期。

¹ 徐杰舜主编：《中国汉族通史》第1卷，宁夏人民出版社2012年版，第186页。

² 王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》2002年第3期。

³ 《金史》卷1《本纪》。

北伐山戎，山戎走。”“……燕北有东胡、山戎。各分散溪谷，自有君长，往往而聚者百有余戎，然莫能相一。”¹可见，山戎各部尚处于分散的部落联盟状态。学者们推测山戎起初分布于山西北部，后东奔于燕北，此后广泛分布在辽西、燕北、内蒙古赤峰南部、老哈河、大凌河流域。夏家店上层文化、军都山文化等都是山戎文化的遗存。²山戎族群在周边政权的冲击下，部族迁徙四散，战国以后成为匈奴、东胡族群的重要来源。因此这部分人的族源记忆被匈奴、东胡系的鲜卑、契丹等民族所延续，应该是解释其华夏先祖来源的合理路径。

先羌族群或称古代氐羌人群与今天汉藏语系各民族同源的说法，已经得到语言学、考古学、基因研究结果的证实。先羌族群是进入中国的远古先民一支，约3万年前，他们沿越南—广西方向迁移，并北上至渭河流域及黄河中上游盆地。现代遗传学研究结果显示，先羌族群在约五千到六千年前开始分裂，其中一个亚群继续留在渭河流域或向东发展，而另一个亚群则向西迁徙，成为后来的藏缅语族群体，³即氐羌系民族的先民。从考古学看，藏彝走廊分布的新石器时期文化遗址，呈现出黄河上游地区典型的彩陶、粟和石器类型等，确凿地证明藏彝走廊最早的居民来自黄河上游地区。⁴分布于青海地区的仰韶文化向西延伸的文化类型——马家窑文化，被普遍认为是先羌文化的代表。⁵氐羌一系的族群与华夏族群共同拥有炎帝的先祖记忆，正是华夏与氐羌本属同源的直接反映。

无论是氐羌还是山戎之中，存在一支来源于黄河地区的人群，他们带着原本的族源记忆融合进新族群。因此，这些周边族群对于华夏先祖的记忆，是人群迁移所带来的族群认同的传布与再生。如同扶余、高句丽、满洲等东夷系民族“鸟日崇拜”先祖叙事的延续，这些与华夏先祖相关的族源记忆，也作为追溯先世的“模式化叙事”或者一种族群“标记”而长久保存下来。

（二）民族起源与族源记忆的关系

有关族源传说的研究中，大概有三类记载影响到民族起源的讨论，一是类似人类起源神话一类的记述，如卵生、鸟生、葫芦生等，以及它的高级形式的日影照射、履巨人足印等；一类是部族起源的传说，如契丹的青牛白马、蒙古的苍狼白鹿，以及它的高级形式突厥的匈奴女与狼等；一类是民族始祖即所谓的英雄祖先的追溯，这类记述多与后来的统治民族甚至统治家族相关联。可以说，三类叙述体系基本上反映了由远及近的时间序列，那么从记忆存储规律看，越是古老的应该是越不可信的，但在实际的族源研究中，似乎产生了相反的认识“反动”，越是后起的越受到质疑，这是一个很有意思的现象。如何理解和认识这些族源叙事背后隐含的历史真实和历史逻辑，是值得深入探讨的。多样化族源叙事材料的存在，使我们得以讨论广泛存在的人群迁徙与融合如何影响了族源叙事的书写，剖析华夏记忆广泛存在于周边族群族中的原因和意义。

1. 民族起源与先祖记忆

王明珂对《史记》中吴、楚等族群的华夏起源记忆有如下分析：“这些古部族起源述事的书写模式，似乎是在原来各部族的‘族源’之前添加一个与黄帝相关的起源。《史记》有关吴、楚两国王族源流记载中，都有一些相当长的父子相承谱系记录；这些看来都较像是本土族源记忆，并与同一记载中之‘起源’——与黄帝有关的族源书写——之间有断裂、不衔接的迹象。”⁶他将这种叙事模式称为“英雄徙边记”——一位失败或受挫的英雄，自华夏远走边远蛮荒之地，在此

¹ 《汉书》卷94《匈奴传》。

² 参见蒙文通：《周秦少数民族研究》，龙门联合书局1958年版；王禹浪等：《山戎称谓及其文化研究综述》，《哈尔滨学院学报》2013年第12期。

³ 参见阎宏：《DNA的秘密：北京猿人不是华夏祖先？》，《新京报》2005年5月10日。

⁴ 参见石硕：《藏彝走廊历史上的民族流动》，《民族研究》2014年第1期。

⁵ 参见刘杏改：《从青海考古发掘看古羌族文化与中原文化的融合》，《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》，2003年第3期。

⁶ 王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》2002年第3期。

他成为本地的王，或为本地带来文明教化。¹这是一种文献中常见的华夏知识精英用来表达“我族”边缘概念的模式化叙事情节。当然，这些人物未必真实存在，又或许是诸多首领事迹整合的结果。但是，如果我们认可各族群在形成过程中，存在着广泛的联系，那么这种叙事模式有没有可能正反映的是不同族群之间早期融合的情况呢？

在对族源叙事或族源记忆进行分析时，首先要区别一对概念：民族起源与先祖传说。民族起源是多源的，这是民族形成过程中的客观特征。而先祖记忆则更多是主流史料中所记载的、大多是来自统治集团的记忆，也是我们今天研究族源叙事的主要材料。

童书业曾指出，“古文化先进之族常有入居落后部族中为其酋长之事”，²对于“姬姓之戎”，他便解释为是姬姓周人入居戎狄并为戎狄族部落酋长的结果。沈长云提出：“文献记载的地方古国的姓氏及历史传说往往只是反映了这些国家上层统治集团的族属，而地方文化则更多地反映了这些国家多数土著居民的族性。它们之间有时是一致的，有时则不一致。从民族关系的角度看，这不一，正反映了上古各部族间互相融合的一种特殊形式。”³民族是非单一血缘的共同体，而先祖记忆常常以一种“血缘”的纽带出现，这也是我们常常误解和产生矛盾的地方。在吴、越、楚、秦这些政权中，统治者是外迁而来的中原人群，因此就出现了统治集团与主体族群不同的情况。例如秦的统治者是来自东夷一系的嬴姓群体，他们将其带有玄鸟崇拜的族源特征书写入史书，而他们统治的主体族群则是来自西方的戎人，是后来“华夏”概念范围之外的“蛮夷戎狄”，这使得许多学者误认为来自东夷的记忆是一种“攀附”或者模仿。

随着新材料的发现，楚人源自华夏的先祖记忆已经得到证实。几处楚国贵族墓地出土的祭祷简中记载楚人祭祀的祖先包括老僮、祝融、鬻熊；新蔡楚简记载先祖颛顼；清华简《楚居》中记载祖先季连。可归纳楚人自己认定的祖先序列为“颛顼—老僮—祝融—季连—鬻熊”。应当说楚人自身的认知相对可信，而不应存在“攀附”的情况，毕竟“在诸侯纷争的战国时期，特别是楚国强大的时候，楚国人犯不着连自己的祖宗都不认，而去附会一个与自己毫无关系的异族，也不会去祭祀一个与自己毫无血脉关系的人，更不会在自己的世系中将他们列为祖先”。⁴在此基础上，我们就需要回到楚人崛起的历史现场——合理的解释应该是自中原迁徙于楚蛮之地的半姓部落构成了楚国的统治者集团，他们苦心经营，开拓疆土，不断整合土著楚蛮、濮、越及诸夏旧族，最终整合起强大楚民族。

因此，族源书写之中的“断裂”，反映的正是统治与非统治群体不同族源记忆的重构。一个族群之中的人群来源是多样的，因此族源记忆的内涵也是复杂的，如果简单将其概括为“攀附华夏”和“本族自身”两类，我们就无法解释民族形成中的许多复杂问题，以及不同族源叙事出现的原因。譬如，不同史料中强调的族源叙事，与叙事主体的不同侧重点有关。《宋书》《南齐书》载拓跋鲜卑为“魏虏”、“索头虏”，强调其人群源于匈奴的一面，学界也大多认同这是匈奴人广泛存在于鲜卑族群的证据。关于这种说法不被北魏官方强调的原因，崔明德认为魏收等人忽略拓跋氏与李陵后代子孙的关系，并不能简单地理解为故意拔高北魏血统，而是吸取崔浩直书北魏先世婚姻关系而被治罪的教训。⁵拓跋部在自我鲜卑族群意识的主导下，刻意回避了匈奴族源的说法。南朝史家修史时或许出于材料限制，只获知其内部有来自匈奴的人群，当然也有可能是南朝政权为了贬低北魏而刻意突出其北方蛮族的血统。

2. 多元族源记忆的融合与重构

族群融合与民族形成是一个长期的过程，而族源叙事也在这个过程中流变。随着新族群的加

¹ 参见王明珂：《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》，中华书局2009年版，第79页。

² 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社1980年版，第357页。

³ 沈长云：《古吴越的族属与华夏的融合问题》，《历史教学》1989年第8期。

⁴ 笪浩波：《从清华简〈楚居〉看楚史的若干问题》，《中国史研究》2015年第1期。

⁵ 崔明德：《李陵·拓跋氏·黠戛斯——兼论汉唐时期北方少数民族的寻根现象和认同心态》，《烟台大学学报》1995年第1期。

入，不同主体带来不同内容的叙事。对于统治者来说，他们既需要强调本族统治集团的特征，也需要使之尽可能得到大多数群体的认可。因此在族源研究中，我们可以看到多样叙事之间也存在着融合和重建的情况，这恰恰反映了多源人群建立统一民族认同的过程，是从族群到国家发展历程的真实体现。

“黄帝”这一华夏先祖，经历了由氏族或部落的首领名号，演变为联合体的象征，再变成整个民族所崇拜先祖的过程。“神话传说在流传中受到了部落间融合、文化互相渗透等影响，往往原属不同部落或部落集团的天帝与祖神被归纳成同一来源的谱系，放到同一神坛上祭祀。”¹由于传说时期没有文字记载，神话传说口口相传难免有许多矛盾之处，例如伏羲氏与黄帝事迹存在吻合的情况，伏羲以“蛇身人首”为形象，而《山海经·海外西经》中又记载黄帝的轩辕国为“人面蛇身，尾交首上”，恰好反映出部落之间的融合正在发生，共同侍奉的先祖开始出现。²不同部落在融合过程中，将图腾结合在一起，逐步创建出愈加丰满的黄帝形象。夏、商、周三支不同来源的人群，都开始奉黄帝为祖先，构筑起共同的“华夏”民族意识，这一过程或许也可以与少数民族族源记忆的变迁与融合进行类比。

丹尼斯·赛诺归纳了史书中对于突厥族源神话的三种不同记载。其中前两种是分别是被狼养大的弃婴、风雨之神，二者之间存在明显的分歧，后者将与阿史那——突厥的统治氏族——同名的祖先，与引领突厥民族建立国家的解放者混在了一起。“把阿史那和阿贤设等同起来，是可能原本相互抵触的两种传说之间的一个折衷”，³这一建构过程很可能是不同的部落之间祖先记忆融合的结果。第三种起源传说是《酉阳杂俎》一书中所载的“海神”传说。他认为，这三个传说之间内容较少重叠，且有本质性的差别，说明突厥人对于起源的意见并不相同，只有在“突厥帝国的人民是不同族群的大聚合”这一前提下，才能说得通。⁴

在西南民族中，王明珂提到大理国段氏始祖的一段本地历史记忆：“将吐蕃酋长、唐朝大将与南诏王庶子三者合一之神灵作为大理段氏父系祖源，又将带有本土符记‘白’的神异女子作为其母系祖源，又结合‘沙壹与龙生下九隆弟兄’传说。这样的‘历史’书写强调段氏王权及其神圣性来自于多方核心势力之汇集，同时也展现其虽居于多方核心政治文化权威边缘，仍不失其本土主体认同之情境。”⁵正如王明珂所强调的，多方势力汇集与核心认同融合的记忆，反映的正是多方族群族源记忆的交杂与融合，是民族统一认同形成的关键步骤。

在契丹族的族源叙事中，既有与本族发祥地相关、作为本族先祖象征、带有图腾崇拜含义的“青牛白马”说，也有《辽史》中所载的“炎帝”说。⁶刘浦江指出，在云南发现的契丹遗裔保存有一部修于明代的《施甸长官司族谱》，卷首有青牛白马图，并附一首七言诗：“辽之先祖始炎帝，审吉契丹大辽皇。白马土河乘男到，青牛潢河驾女来。”“本是互不相干的这些传说，经过后人的整合，却最终合而为一了。”⁷比较起来，“青牛白马”之说更早流行，因为这是契丹崛起过程中，关于始祖奇首可汗即核心族群的记忆。而源自炎帝的传说则是沿袭自鲜卑宇文部的历史记忆，对应的是整合了各个族群的整个契丹民族。后者虽然较晚流行，却反映的是更加古老的历史记忆，也最终成为整合契丹民族族源认同的主流叙事。

官方史书中的族源叙事，一定是经过了民间的长期演变，经过了统治者的层层筛选，才得以

¹ 费孝通主编：《中华民族多元一体格局（修订本）》，第73页。

² 徐亦亭：《汉族族源浅析——古代华夏的族系和融合》，《云南社会科学》1987年第6期。

³ [美]丹尼斯·赛诺：《突厥的起源传说》，北京大学历史系民族史教研室译：《丹尼斯·赛诺内亚研究文选》，中华书局2006年版，第60页。

⁴ 参加[美]丹尼斯·赛诺：《突厥的起源传说》，北京大学历史系民族史教研室译：《丹尼斯·赛诺内亚研究文选》，第79页。

⁵ 王明珂：《由族群到民族：中国西南历史经验》，《西南民族大学学报（人文社科版）》2007年第11期。

⁶ 《辽史》卷2《太祖本纪》载：“辽之先，出自炎帝，世为审吉国，其可知者盖自奇首云。”

⁷ 刘浦江：《契丹族的历史记忆——以“青牛白马”说为中心》，《松漠之间——辽金契丹女真史研究》，中华书局2008年版，第118页。

见于史册。由此，官方叙事下的族源记忆值得深入剖析，族源叙事中不同“因素”具有着不同的意义。譬如《魏书·序纪》中对于拓跋鲜卑族源的追溯：“昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒服；昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号。其后，世为君长，统幽都之北……”其中值得关注两个因素分别是“黄帝后裔”、“鲜卑山”，前者来源于从山戎—匈奴—东胡等一系列北方民族中传承下来的中原记忆，“鲜卑山”则在大量匈奴人涌入的背景下，担负起强调鲜卑本族特殊性的任务。这一族源记忆来源于鲜卑民间传说的整合，也是鲜卑人“自我”的族源认同。北魏建国后，太武帝重新写定北魏历史，包括编订汉文《代记》、编定鲜卑语《真人代歌》。拓跋人有爱歌风气，《代歌》正是来源于拓跋部民间的口耳相传，将燕魏之际鲜卑歌经过有意筛选和部分改造，编成歌颂先人的歌谣，为道武帝的帝业制造舆论。《魏书·序纪》的内容正是根据《真人代歌》中“祖先开基所由”“君臣兴废之迹”的内容，经过邓渊《代记》的译释解读整理而成。¹因此，《序纪》中鲜卑先祖与华夏的联系，或许是由民间族源传说衍化而来，而不是太武帝时期所编造的内容。

随着西方后现代主义思潮的兴起，“记忆”研究进入学者们的视野。作为民族国家建构的重要手段，历史记忆的书写与重构至今仍被热议。20世纪上半叶，法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫首创“集体记忆”理论，对后世历史学、社会学研究产生了深远影响。他在研究基督教宗教共同体与集体记忆变迁时指出，特定空间的不同记忆之间存在竞争或合流，当一个集体由不同群体构成，他们各自不同的传统与经历也会被重新定位记忆。当一个群体被一分为二，那些离开故地的成员希望维持与故地的某种联系，首先要从故地汲取内容创造出特定的符号表征，这些符号与原本所处的物质环境相剥离并稳定地“自我继续”。那些地方狭隘的、相当直接的记忆都融入一个更为普遍的、受到更广泛群体支持的记忆之中，后者间接地来自于某些著作、描述和传说，但它丰富多彩、组织的更加系统。²集体记忆是基于现实需求的再次创作，广泛存在于个体、家庭、社会阶级、宗教组织之中，有时是对于过去的改头换面，有时也能基本延续传统。但无论其中创作的成分有多少，至少是对某些真实事件的加工，而非凭空架构。这些创作发生的契机，恰恰是人群聚合离散后维持认同的需求。族群记忆作为集体记忆中相对规范与严格的一种，其中的不同要素应有独特价值。因此，我们无需对多样化的族源叙事做“真与假”的二元抉择。这些不同的甚至互相矛盾的族源记忆，有可能来自不同人群，有可能来自不同时期，也有可能来自共同体中的不同阶层，它们是不同的社会发展状态的反映，不能统统扣上“攀附”的帽子了事。正如“结构性失忆”理论所强调的，集体记忆有时会发生改变，一个族群也有可能参与到其他族群的记忆构建过程中，这些多元化的族源记忆正是人群的变迁反映，是人群融合与民族形成的“证物”。

炎黄记忆出现于鲜卑、契丹等游牧民族中，一种可能是源自部族时期的中原记忆不断延续和衍化，继而成为一种模式化的表述；另一种可能是，在游牧民族政权“核心部族—联盟集团—民族共同体”的政治体演进历程中，部落神话与英雄先祖，成为本部最初的身份标志和旗帜，是与同族其他人群相区别的符号。随着权力整合及统治对象的扩大，包容性更强的华夏记忆被重新置于首位。对于北族政权来说，族源记忆的逐步建构伴随着自身政权的成熟化发展，不能以汉化或“攀附”华夏概而论之。如罗新所述：“讲述历史的权力是共同体政治权力的一部分，被讲述的历史理应服务于共同体当前的政治利益，那些不能服务于当前利益的历史论述就退出中心，那么永久消失，要么隐藏起来等待发掘。随着历史被反复讲述，原有的想像面临着被继承、被强化、被抛弃、被改造等不同命运。”³这固然揭示了族源记忆在政治话语和社会发展过程中可塑造的一面，却并不意味着先祖记忆是“虚构”而来。女真、蒙古、满洲人未曾攀附华夏，就证明着若非

¹ 田余庆：《〈代歌〉、〈代记〉和北魏国史——国史之狱的史学史考察》，《历史研究》2001年第1期。

² 参见[法]莫里斯·哈布瓦赫：《福音书中圣地的传奇地形学》，毕然、郭金华译：《论集体记忆》，上海人民出版社2002年版，第317-408页。

³ 罗新：《民族起源的想像与再想像——以嘎仙洞的两次发现为中心》，《文史》2013年第2辑。

华夏记忆曾经或正鲜活地存在，便不会有再现于历史舞台的可能。对“攀附”理论的反思，并不是要将族源记忆的种种细节皆归为历史真实，而是强调它们作为伴随一个民族起源的叙事，“变化”与“修正”之中必然有“根本”所遵，重构应出于民族“自我”意识，并基于现实的族群融合背景，唯其如此，才能成为聚合民族共同体的精神纽带。因此，“攀附”理论或观点的泛化，对于中国历史中跨越长时段的众多不同民族的祖源叙事和民族关系的研究带来的负面影响，值得学界警惕和反思。

【论 文】

“伊宁事变”：1934-1949 年的历史背景与事实考察

沈思一¹

盛世才统治新疆十一年（1933-1944 年），政治上采取的是机会主义和实用主义策略，对不同的政治势力，合乎其利益就投靠利用，不合乎其利益就背叛抛弃，属于典型的翻手为云、覆手为雨的反动政客。在统治新疆的过程中，他既有出卖新疆利益的行为，也有加强对民族分裂势力打击压制的举措，是个非常复杂多面的人物。总体上，这个阶段新疆的局势受苏联左右，苏联在这个阶段暴露出其帝国主义的本质，利用新疆实现其利益最大化。苏联情治部门操盘，以盛世才对苏的依附度为调节杠杆，从政治、军事、经济、思想文化、宗教等方面全方位培植扶持新疆的民族分裂势力。

20 世纪 30-40 年代，是“双泛”思想和所谓的“民族自决”“民族解放”、“民族独立”思潮在新疆泛滥的年代。

境外，1934 年南疆喀什“东突厥斯坦伊斯兰共和国”瓦解后，骨干人物穆罕默德·伊敏逃亡骨外，继续从事民族分裂活动，宣传“泛伊斯兰主义”“泛突厥主义”思想。伊敏拼凑杜撰了《东突厥斯坦史》，1940 年在克什米尔出版，广为散发。这本书主要的反动观点是声称“东突厥斯坦”自古就是一个独立的国家，而中国中央政府对新疆的合法治理是“殖民统治”，把清朝统一新疆的行动污蔑为是对“东突厥斯坦国家的侵略”。伊敏不顾历史事实，杜撰了一个历史上并不存在的统一的“突厥族”“突厥国家”，这个国家的疆域“西至北海、红海、黑海以及欧洲，北至北冰洋，东至太平洋，南至印度洋为界”，大体上是蒙元王朝的版图。

境内，1934 年艾沙在南疆创办《边铎》，后更名《天山》，宣扬“双泛”思想，把新疆称为“东突厥斯坦”，把 1933 年沙比提等人暴动后建立的“东突厥斯坦伊斯兰共和国”称为“民族解放运动”，杂志还把土耳其总统凯末尔的肖像刊登在封面上。1935 年麦斯武德到南京国民政府任职，大肆宣扬“双泛”思想。1944 年，继与伊敏创办维吾尔文杂志《阿尔泰》之后，又创办汉文版《阿尔泰》。在汉文版创刊号上，麦斯武德写文章“介绍新疆的民族”，他说“目前新疆的民族，被强分为十四个民族”，其中的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔兰奇、乌兹别克、塔塔尔等，由于语言、习俗、宗教、服饰等相同，人种的类似和居住区域的毗连，“应当承认他们是一个民族。是什么族呢？历史告诉我们，他们是土耳其族（即突厥族——引者）”。同时，在杂志中无一例外公开把新疆成为“东突厥斯坦”。

¹ 作者为自由撰稿人，本文由作者提供。

思想动摇人心，成为新疆社会、民族矛盾激化的催化剂。这些思想引起了新疆各民族、各阶层思想领域的大混乱，民族意识如乱草丛生，民族矛盾和仇杀接连不断。

1939年12月，新疆省督署参谋长周征锦奉盛世才指令到阿山地区收缴哈萨克族家中的枪支，哈萨克族游牧为生，当时几乎家家都持有枪支以备放牧防身保畜与打猎，周征锦到处抓反对缴枪的牧民，逮捕了全区伊斯兰教领袖人物阿合特阿吉，还将他家中珍藏的各种版本《古兰经》没收后当众烧毁，给牧民强烈刺激，引发哈萨克族大规模外逃事件，并刺激了后来的系列牧民暴动。

1940年2月，可可托海设治局长徐尔麟率人到游牧点哈拉布鲁洪清缴枪支，夜宿木沙藏根家中。哈萨克头目阿合特开、叶斯木汗等人当夜暴动，杀死徐尔麟及部属。暴乱分子进攻县城，将城内汉族官吏和居民不分男女老幼屠杀殆尽，财物抢劫一空。7月，暴乱分子二次攻入可可托海县城，将县政府、文化会、三座大桥及所有汉族民房纵火烧毁。9月，盛世才派人与暴动分子和谈，后采取各种手段才将暴乱平息下去。这次阿山暴乱持续7个月，因施政当局清缴枪支不当而发展成民族仇杀，暴乱分子对政府措施不满固然有其合理性，但如此疯狂地仇杀汉人，其思想意识就没有那么简单了，事件严重破坏了社会秩序和民族团结，为后来20世纪40年代的三区乃至全疆大动荡埋下了民族仇恨的种子。

1941年，苏联根据与盛世才签订的“租界协议”，派矿业考察团到阿山承化设立基地，并组织人员到富蕴县进行地质调查准备开采稀有贵金属。富蕴县哈萨克族头目哈列里台吉反对苏联人到富蕴县采矿，被县公安局以阴谋暴动嫌疑罪逮捕。哈列里的儿子热海提（时任副县长）带领本部落牧民上千人暴动，暴动分子攻击苏联矿业考察团，杀死考察团巴年科一行，他们夺取枪支弹药，联络福海、青河等地哈萨克参加暴动，东山部分归化族和蒙古族也参加了暴动。盛世才费了很大力气才把这次暴动平息下去。

1942年，阿山地区爆发了第三次规模更大的暴乱。阿山哈萨克族两次反对盛世才的不当施政斗争被平息后，哈萨克上层人士和大小头领几乎全部都被盛世才关押和杀掉，但问题并没有从根本上解决。在高压的民族政策下，乌斯满纠集哈萨克各部落头目在苏联和由苏联控制的外蒙古支持下作乱。1943年，乌斯满在外蒙古支持下成立“阿尔泰哈萨克族复兴委员会”，自称哈萨克汗，以苏鲁巴依为司令，将哈萨克武装编为10个大队。暴乱分子提出：争取民族自由，阿山自治，禁止汉人和汉族军队屯驻，组织哈萨克族军队，释放被捕的哈萨克人禁止省政府随便动用牧民牲畜，取消苛捐杂税，允许邻国与阿山贸易往来¹。1944年，在苏联军队直接支持下，乌斯满大败省军，一直到盛世才离开新疆，阿山暴乱都没有平息，民族矛盾更加激化。

“民族自决”“民族解放”和“民族独立”最初是由苏共发明的产物，苏共在这个问题上执行的是双重标准。十月革命前后，苏共依据马列著作提出这些口号，目的是动员国内受沙皇统治压迫的各个民族与自己一起革命，推翻旧的统治。苏共夺取政权后，为了维护国家统一和政权稳定，不仅不提倡这些口号，反而坚决打压分裂势力，早就把这些口号放弃了。但是，国际上，当苏联想插手控制其它殖民地和半殖民地国家，以及后来意图打压“不听话”国家时，就会祭出这些法宝，搅乱目标国的政治稳定。新疆就是苏联利用民族问题操控、渗透、干预左右地区局势的重要演练场，苏联利用了新疆地区当时一些少数民族精英政治上的愚蠢幼稚和离心离德，上下其手，使20世纪40年代的新疆陷入了极为复杂动荡的境地。

1942年，变色龙盛世才看到苏联在苏德战争中的被动局面，开始转而依靠南京政府，从亲苏开始转向“反苏反共”，要求苏联撤走在新疆的工作人员和军队。苏联为了报复盛世才，开始加大对新疆民族分裂势力的培养支持力度。1943年5月4日，苏共中央政治局会议讨论了新疆局势，指出：“必须采取措施，以便能使盛世才失去在新疆的权势”²，决定从各方面支持新疆、

¹ 张大军：《新疆风暴七十年》第9册，第5193-5195页。

² 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，新疆人民出版社2003年，第186页。

尤其是两国交界地区的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等民族的封建上层人物和宗教头目，培育分裂组织，筹建“亲苏”政权。苏联为此打出的口号之一就是“民族独立”和“民族解放”。

苏联在阿拉木图和塔什干分别设立由情报机关为幕后指挥的“东方委员会”和“支援东方委员会”，作为培育指挥新疆民族分裂势力的领导机关和外围组织。苏方出资用维文和哈文创办《东方真理》《哈萨克人民》《解放报》《民族新路》，通过新疆至中亚苏联加盟共和国垦殖者带回或走私入境，宣传“新疆是中国的殖民地”，鼓励建立“独立的东突厥斯坦国”。“支援东方委员会”由阿拉木图的维吾尔人曼苏尔肉孜耶夫主持日常工作，他利用上述刊物鼓吹“新疆是‘东突厥斯坦’，到了清朝才变成中国的一个省份，它是中国的殖民地；中国是帝国主义的殖民地，‘东突厥斯坦’是殖民地的殖民地；‘东突厥斯坦’的各族穆斯林应该按照‘民族自决’的原则起来闹‘独立’”¹等。苏联在中苏接壤加盟共和国哈萨克斯坦和乌兹别克斯坦设立专门学校，为新疆少数民族培育“民族复兴小组”培养骨干和领导人才，后更名为“民族独立小组”“民族解放小组”，将分裂中国的斗争定位为“推翻汉人殖民统治的解放运动”。

1944年4月，阿巴索夫出面联络伊宁市反国民党政府的各类小团体合并，统一组建为“伊宁解放组织”。“伊宁解放组织”共有12名中央委员，其中“商人、封建地主、牧主代表人物赖希木江等6人；宗教界的阿訇、毛拉有艾力汗·吐烈等4人；进步青年知识分子仅有阿巴索夫等2人”²。苏联入境的艾力汗吐烈，是宗教头目，善于蛊惑人心和包装自己，有很大的煽动性，因此被推举为该组织的主席。

“伊宁解放组织”整合后即积极开展打着“民族独立”“民族解放”旗号的民族分裂活动，他们在“我们为什么要奋斗”的宣传册里非常清楚地表达了组织的思想和斗争目标。小册子的第一条“在东土耳其斯坦内消灭汉族政权，在省内根本铲除汉族专制政府。在东土耳其斯坦，此地真正之主人是维吾尔、塔兰其、哈萨克、柯尔克孜、塔塔尔、乌兹别克及其和睦相处的受汉族压迫的蒙古，以及非汉族之其他民族，在东土耳其斯坦内，不让汉族有殖民地”。艾力汗·吐烈更是以宗教为名义鼓吹煽动民众反汉仇汉，他把盛世才、国民党政府，以及少数民族中的封建势力对普通民众的压迫和剥削，统统归之为“异教徒”，即“汉人统治”造成的，号召人们起来发动反汉排汉的“圣战”，推翻“汉人统治”争取“民族独立和解放”，建立“东突厥斯坦共和国”。

由此可见，“伊宁解放组织”虽经苏共华丽包装，但本质上是一个苏联支持操控的有浓厚民族宗教色彩的分裂组织。

1944年底，国民政府正式派员接替盛世才治理新疆后，苏联撕破一贯的伪装，操纵新疆伊犁、塔城、阿山（今阿勒泰）三个地区的民族宗教分裂势力公开成立“东突厥斯坦共和国”，由苏联直接指挥的民族分裂势力开始了一场旷日持久的民族分裂活动，直到中国共产党介入后，才拨乱反正。史称“伊宁事件”（或三区革命）。

1944年8月5日，国民政府吴忠信取代盛世才就任新疆省政府主席第二日，伊犁地区民族分裂分子首领帕提赫下令进攻巩哈（今尼勒克）县城，8月17日打响伏击县警察的第一枪，10月7日攻占了巩哈县城。9月，伊斯哈克伯克在新疆蒲犁（今塔什库尔干县）境外培训的武装经苏联赶往伊宁。10月7日，“伊宁解放组织”成立以艾力汗·吐烈为首的“地下革命军事司令部”着手组织暴动。10月初，苏联侨民法铁依·伊凡诺维奇·列斯肯在伊宁与迪化的交通咽喉果子沟组织武装，准备切断国民党部队对伊宁的增援。11月6日，阿巴索夫从苏联偕同苏联军官彼得·罗曼诺维奇·阿列克山德罗夫率领一队武装，从霍城县艾因塔勒（即英塔尔）入境伊宁。随后，在“地下革命军事司令部”的基础上成立了以阿列克山德罗夫为首的军事指挥部负责领导暴动。同日，列斯肯率领绥定武装率先在芦苇沟暴动，攻占伊宁通往迪化的大门。伊宁暴动军事

¹ 杜荣坤等著：《新疆三区革命史鉴》，中国社会科学出版社2013年，第50页。

² 杜荣坤等著：《新疆三区革命史鉴》，中国社会科学出版社2013年，第49页。阿巴索夫时任伊犁区行政督察专员公署翻译，是与苏联关系密切的知识分子。

准备完成，指挥部决定在11月7日正式暴动。11月7日，暴动武装攻击伊宁市城内军事要地和政府部门，至12日，除城郊机场及艾林巴克、鬼王庙两处高地仍被国民党军固守外，整个城市已被暴动武装占领。同日，“伊宁解放组织”在伊宁市宣布成立“东突厥斯坦共和国”临时政府。

1944年11月12日，“伊宁解放组织”宣布成立“东突厥斯坦共和国临时政府”，主席为苏联籍反动宗教人士艾力汗·吐烈，定国旗为绿底、中镶黄色星月的星月旗。临时政府成立大会上，暴动群众高喊“打倒黑暗的专制汉人政权”“东突厥斯坦万岁”“艾力汗·吐烈万岁”。临时政府选出16位委员，艾力汗·吐烈、阿奇木伯克·霍加、阿不都肉甫·马合苏木、热合木江·沙比尔阿吉、莫合买提江·买合苏木、阿不都克力木·阿巴索夫、海比甫·尤尼切夫、艾尼瓦尔·木沙巴耶夫、帕维尔·帕夫洛维奇·莫斯卡也夫、阿不都海依尔·吐烈、加尼·优力达西、布卡·安木巴勒、沙里江巴依·巴巴江、阿不都木塔艾力·海里藩、彼得·罗曼诺维奇·阿列克山德罗夫、艾尼¹。

¹ 艾力汗·吐烈（1885-1976）：出生于俄国托克马克一个宗教世家，乌兹别克族。曾现后在沙特阿拉伯、布哈拉学习经文和医学。曾因传播“泛突厥主义”和“泛伊斯兰主义”被苏联当局逮捕。1929年自苏联到伊宁定居，以传教和行医为职业。1937年，被盛世才逮捕入狱，1941年出狱，在伊宁拜图拉清真寺当大阿訇。“伊宁事件”后，曾任“伊宁解放组织”主席和“东突厥斯坦共和国”主席。新疆省联合政府成立前夕，苏联政府令其回国。1976年在塔什干病故。

阿奇木伯克·霍加（1871-1957）：本名格亚斯丁，新疆伊宁人，维吾尔族。因其与清代最后一任伊犁阿奇木伯克勃瓦克的独生女结婚，遂称为新疆伊犁地区维吾尔族的上层代表人物。“伊宁事件”后，先后任“东突厥斯坦共和国”临时政府副主席、伊犁地区专员。1957年在伊宁病故。

阿不都肉甫·马合苏木（1914-2005）：新疆伊宁人，维吾尔族，系伊犁著名宗教人士依不拉音之子，以宗教和经商为职业。“伊宁事件”后，曾任临时政府委员、秘书长等职。1963年去苏联，定居苏联阿拉木图。

热合木江·沙比尔阿吉（1906-1973）：新疆伊宁人，维吾尔族，系伊犁富商兼大地主，为麦斯武德的侄子和女婿。“伊宁解放组织”领导成员，参与伊宁暴动。曾任“东突厥斯坦共和国”临时政府委员兼军事厅厅长、内务厅厅长、“三区”谈判代表、新疆省联合政府委员兼民政厅副厅长等职。1973年12月在伊宁病故。

莫合买提江·买合苏木（1902-1962）：出生于俄国雅尔肯特，维吾尔族，出身宗教世家。1916年到伊宁定居，以经商为业，系“伊宁解放组织”领导成员。“伊宁事件”后，任“东突厥斯坦共和国”临时政府委员兼最高法院院长等职。1962年在乌鲁木齐病故。

阿不都克力木·阿巴索夫（1912-1949）：祖籍新疆阿图什人，维吾尔族，“伊宁事件”领导人之一。6岁随母亲定居伊犁，15岁时赴迪化，先后在省一中和新疆学院附属民族高中班学习，通晓中文。1939年参加“新疆人民反帝会”；1942年在伊宁市当教员兼伊犁专署翻译，从事秘密工作，为“伊宁解放组织”领导成员。“伊宁事件”爆发后，曾任“三区”临时政府委员兼内务厅厅长、宣传部长、“三区”革命青年团中央委员会主席、新疆省联合政府委员兼副秘书长、民主革命党中央委员会主席、新盟中央委员兼新盟新闻情报处处长。1949年8月，在赴北平（北京）出席新政治协商会议途中因飞机失事遇难。

海比甫·尤尼切夫（1906-1945）：新疆伊宁人，塔塔尔族。“伊宁事件”发生后，任临时政府委员兼教育厅长、“三区”机关报社社长等职。1945年4月在伊宁病故。

艾尼瓦尔·木沙巴耶夫（1917-1995）：新疆伊宁人，维吾尔族，富商木沙巴耶夫家族成员。“伊宁事件”后任临时政府委员兼财政厅、伊犁地区副专员等职。1955年迁居苏联。

帕维尔·帕夫洛维奇·莫斯卡耶夫：苏籍侨民，俄罗斯族。“伊宁事件”后任临时政府委员兼内务厅副厅长、伊犁专区警察局副局长等职。1949年新中国成立后回苏联。

阿卜杜海依尔·吐烈（1890-1970）：新疆巩哈（巩留县）人，哈萨克族，出身于吐烈（贵族，世袭爵位，相当于王），伊犁哈萨克族上层人物。“伊宁事件”后任临时政府委员兼畜牧局局长、“三区”谈判代表、伊犁地区副专员等职。1970年病故于伊宁。

加尼·优力达西（1908-1971）：出生于俄国雅尔肯特，维吾尔族，定居伊宁。“伊宁事件”后任临时政府委员、监察委员会主任等职。1971年12月伊宁病故。

布卡·安木巴勒（1911-1949）：新疆巩哈县人，蒙古族，宗教上层人士，“伊宁事件”后任“三区”临时政府委员、温泉县县长、伊犁专区蒙文会会长等职。1949年在伊宁病故。

沙里江巴依·巴巴江（1870-1954）：原籍俄国，出生于苏联乌兹别克斯坦塔什干附近的马尔果兰，乌兹别克族，后因经商迁居伊犁，系富商兼大地主，“伊宁解放组织”成员，曾任“三区”临时政府委员兼土地水利厅厅长。1954年病故于伊宁。

阿卜杜木塔艾力·海里藩（1869-1960）：新疆霍尔果斯县（今霍城县）人，维吾尔族，宗教人士，在当时新疆伊斯兰教界有比较大的影响力。“伊宁事件”后任临时政府委员兼宗教厅厅长。1960年在伊宁病故。

彼得·罗曼诺维奇·阿列克山德罗夫，苏联俄罗斯族，1944年11月初从苏联到伊犁，指挥攻打伊宁城，任暴动军队总司令、“三区”临时政府委员、军事厅厅长等职。1945年1月回国。

这个受苏联操纵的所谓“临时政府”，猛一看有些不伦不类，实际最初的目的是建立一个分裂国家的伊斯兰教法神权。它是苏联政府改弦更张，意图分裂中国新疆的结果。苏联政府为此处心积虑，早就做了大量的铺垫工作。伊犁、塔城、阿山三区全境风声鹤唳之后，苏联更是派出精兵强将进入新疆，协调各方，统一指挥。1944年11月下旬，苏联派出了以科兹洛夫为团长的军事顾问团和以斯特潘诺夫为团长的内务部顾问团到伊宁。不久，苏联又派出了一批苏联军事教官，在霍尔果斯口岸举办军官培训班。伊宁暴动得手后，苏联于1944年11月在伊宁市分别设立由弗拉基米尔·科兹洛夫负责的“一号房”（军事）和由弗拉基米尔·斯特潘诺夫负责的“二号房”（秘密机关），直接指挥“伊宁事件”的重大军事行动。

临时政府的成员以维吾尔族中的上层宗教人士、地主、商人以及他们的混合体为主组成，另外还吸纳了哈萨克、蒙古、塔塔尔等民族的上层人士组成。苏联精心安排艾力汗·吐烈、彼得·罗曼诺维奇等人进入新疆策动“伊宁事件”，事件后掌控反动临时政府的领导层，从政治、军事、宗教等方面控制暴动力量。艾力汗·吐烈在苏联是受打击和控制的人物，苏联纵虎入疆，领导反对中国国民政府和杀害汉人的行动。“三区”暴动的领导层虽然多次变动，但仍然以各民族的上层反动人士为主，尤其是苏联人艾力汗·吐烈为首的一些伊斯兰宗教领袖为主。“伊宁事件”客观上打击了国民党政权在新疆的统治；主观上则是在苏联的策动下意图建立分裂国家的反动政权，其最初的本质是打着“革命”旗号，制造残忍的民族仇杀的分裂国家的暴力恐怖活动。这是1944-1945年“伊宁事件”后成立“东突厥斯坦共和国”的历史原貌和本质。

上述论断从短命而反动的“东突厥斯坦共和国”的活动宗旨、活动及主要头目的言论中都可以找到有力证据。1945年1月5日，“东突厥斯坦共和国”临时政府委员会的第4次会议上，通过了由苏联领事馆“协助”起草的“九项宣言”，宣言的主要内容是脱离中国，实现分裂和独立，建立伊斯兰教法为主导的神权¹。会议之后的所谓临时政府的施政纲领，其核心要义也是建立一个维吾尔族为主导的分裂独立政权²。“东突厥斯坦共和国”临时政府成立后，其首脑人物执行了不折不扣的“反中排汉”的政策。苏联人艾力汗·吐烈多次在公开演讲中称“新疆是中国领土不可分割的一部分”为谬论，宣称“东突厥斯坦是我们的祖国”。艾力汗·吐烈强调要建立政教合一的政权从而笼络人心达到分裂目的，他公开宣扬“政府就是真主的法鞭”。1945年，在致临时政府的一封公开信中，他号召“全体宗教教职人员用宗教方式向人们宣传，动员人民支持和援助革命”³。在临时政府中设有宗教厅，设立了宗教法庭。在一些案件审理中实施伊斯兰教法，由宗教处管理人口的出生、死亡、结婚、离婚等事项。在学校设有宗教课程，要学生背诵《古兰经》。在许多地方恢复了宗教税“吾守尔”“扎卡特”。在新组建的民族军中设有神职人员，在连一级设立了阿訇。在军旗上标着星月国徽，正面写着“万物非主，唯有真主。穆罕默德是真主的使者”，背面写着“为东突厥斯坦独立前进”。这样一支“伊斯兰圣战”队伍执行了一

艾尼（1901-1978）：新疆伊宁人，维吾尔族，巩哈暴动的主要领导者，曾任“三区”临时政府委员兼民族军军事法院院长等职，1955年迁居苏联，1978年在契列克病故。

¹ “九项宣言”的内容是：（一）在“东突厥斯坦”领土上，彻底根除中国的专制统治；（二）在“东突厥斯坦”境内各族人民一律平等的基础上建立一个真正自由独立的国家；（三）为使“东突厥斯坦”在经济上得到全面发展，必须首先发展工业、农业、畜牧业及私营商业，以提高人民的生活水平；（四）由于“东突厥斯坦”人民大多数信仰伊斯兰教，所以特别提倡这个宗教。同时，也给其它宗教以自由，并予以保护；（五）发展文化教育及保健卫生事业；（六）同全世界各民主国家，尤其是“东突厥斯坦”的邻居苏联建立友好关系，同时也促进和中国在政治、经济方面的联系；（七）为了保卫“东突厥斯坦”的和平，吸收各族人民组织起一支强有力的军队；（八）银行、邮局、电话、电报、森林及一切地下宝藏收归国有；（九）在国家工作人员中消除个人主义、官僚主义、民族主义及贪污腐化的恶劣作风。《新疆三区革命大事记》，新疆人民出版社1994年，第51-52页。

² 所谓施政纲领的主要内容是：（一）根除汉人各种虐政；（二）政府定为民主政体；（三）军队属于人民；（四）各民族一律平等；（五）尊重宗教；（六）各级官吏由人们选举；（七）实行亲苏政策；（八）发展教育；（九）定维吾尔文为政府通用文字。同上，第60页。

³ 潘志平等：《“东突”的历史与现状》，民族出版社2008年，第123页。

系列有组织的对国民党军队俘虏和汉人的种族屠杀和清洗行动。在当时的伊犁、塔城、阿山三个地区，经过这些有组织的一系列恐怖屠杀和种族清洗，汉族人基本上不存在了。残忍的种族屠杀，散见于各种史书记载和笔记中。1946年8月，新疆联合政府主席张治中将军到伊犁视察，曾亲眼目睹了当地汉族军民遭到反动分裂军民屠杀清洗的惨状。他在回忆录中写道，新疆“每次变乱都是各族主要是汉族和突厥语系民族互相残杀的时候，这次伊宁事变也未能例外，三区汉人被杀的很多。有些地方只剩下了老弱妇孺数十人。在伊宁残留的汉人中，也是老弱妇孺占大多数，青壮年都被杀光了。”¹

从历史角度看，不能把1944-1945年成立的“东突厥斯坦共和国”及其反动、分裂、暴恐、种族清洗活动和后来“三区”归于祖国大家庭都笼统地称为“三区革命”，阶段有区别，性质有区别，骨干人员的思想有区别，大而化之是当时中苏两国特定历史条件下的关系大背景决定的。有关专家认为：“总之，1944年在‘三区革命’初期成立的‘东突厥斯坦共和国’，是继1933年在南疆地区成立的‘东突厥斯坦伊斯兰共和国’之后，在新疆公开成立的第二个民族分裂政权。‘东突厥斯坦共和国’和‘东突厥斯坦伊斯兰共和国’一样，都是在外来势力的支持、参与下，以‘泛突厥主义’‘泛伊斯兰主义’为思想基础，以维吾尔族一部分上层首领和伊斯兰教上层宗教头目为首，以暴力为手段，妄图在新疆建立一个所谓‘独立’的政教合一的‘东突厥斯坦’国家。在这一过程中，他们都是打着民族、宗教的旗号，以‘圣战’的名义，大肆进行‘反汉排汉’活动，对汉族及其他一些非穆斯林群众进行疯狂的迫害，从而严重地破坏了国家的统一和新疆社会的稳定，给各族群众带来严重的生命财产损失。”²这个论断，除了定义表述半推半就还比较模糊外，对性质界定是准确的。

1944年以后的新疆，各方面势力错综复杂。国民政府进入新疆取代盛世才的军阀统治，少数民族方面，麦斯武德、艾沙、穆罕默德·伊敏形式上投靠国民政府，实则继续推行所谓新疆“高度自治”，貌合神离；阿合买提江等“三区”领导人随着苏联的指挥棒起舞，这一时期表面上放弃独立主张，转而要求“高度自治”，实际还是妄想建立国中独立王国。这种胶着状态一直持续到1949年。

为妥善解决“伊宁事变”，解决“三区”实质上分裂国家的企图，国民政府派遣张治中到新疆善后糜烂的新疆政局。1945年9月13日，张治中抵达迪化，张将军立即与时任新疆省政府负责人吴忠信、朱绍良会商，三人一致认为“解决目前困境的唯一办法，即通过和平谈判谋取政治解决；而和平谈判之首要条件则须先取得幕后策划者苏联的合作，再由其促使伊宁方面停止军事行动。”³

1945年二战结束之后，苏联对外蒙古、东北和新疆的战略发生了微妙的变化，在新疆问题上从积极干涉操纵的立场后退。国民政府派驻新疆的代表张治中将军敏锐地捕捉到了这一变化。是年9月14日，张治中会见苏联驻迪化总领事叶谢耶夫，征求他对和平处理“伊宁事变”的意见，叶谢耶夫态度很好，称：“这是中国内政，苏联不再干涉。”他个人愿意从中疏通，但需要首先获得苏联政府的同意，还建议最好由中国政府向苏联政府正式提出斡旋请求。张治中得此态度自然如获至宝，当天电告老蒋，建议“即电中国驻苏大使傅秉常向苏联政府提出和平解决新疆局势，并今后中苏在新疆合作意见，请苏联方面出来调停。”⁴

握有解决“三区”问题钥匙的苏联人态度变化直接影响到“三区”木偶人的立场和态度，他们只不过是前台跑堂的，国弱无外交，历史总是残酷无情的。1945年9月17日，苏联驻华大使彼得洛夫在给南京国民政府外交部的备忘录中称：据苏联伊宁领事转报苏联政府称，近有穆斯林

¹ 《张治中回忆录》下册，文史资料出版社1985年，第487页。

² 齐清顺主撰：《百年新疆民族问题演变发展研究》（1912-2015），第196-197页，2012年国家社科基金重大招标项目。文中对“三区革命”的界定还很模糊，但对事件的性质界定非常准确到位。

³ 薛志新：《张治中与战后新疆局势》，台湾中正大学历史研究所硕士论文，2008年1月29日。

⁴ 杜荣坤等著：《新疆三区革命史鉴》，中国社会科学出版社2013年，第106页。

数人，自称新疆暴动人民代表，向苏联驻伊宁领事申请，暗示希望苏联出面为中间人，调停彼等与中国政府所产生的冲突。南京国民政府外交部向蒋介石请示后，答复：“关于新疆回民暴动事，苏联政府愿意协助，我政府甚为感激，我政府甚望此次事变分子派代表至迪化，向张部长陈述意见，以便商洽解决”¹。于是，苏联在当事人双方“恳请”下，欣然出面调停，以张治中将军为代表的国民党中央政府和“三区”方面的代表在迪化正式举行和平谈判。

1945年10月，当阿合买提江等三位“三区”的和谈代表到达迪化时，身穿草绿军装，佩戴月星肩章和月星勋章，及“东土耳其斯坦共和国”证章，要求以“东土耳其斯坦共和国”代表的身份与中国政府谈判。对此，张治中断然拒绝，表示：我只能以中央政府代表的地位接见事变分子的代表，不能接见所谓“东土耳其斯坦”的代表。为此，张治中通过苏联驻迪化总领事叶谢耶夫从中做工作。经过一番周折，阿合买提江等三人改用“人民代表”的身份同张治中谈判，才使谈判重新启动。期间，阿合买提江等人多方刁难中央政府代表，张治中苦口婆心，大费周章，终于达成协议。

1946年7月1日，形式上由国民政府主导下的新疆联合政府宣告成立，这标志着经过长期谈判，“三区”领导人最终放弃了建立“独立”“东突厥斯坦共和国”的立场，承认“三区”是新疆，也是中国领土的一部分。不过，不管是南京的国民政府，还是新疆省政府，都无法踏入“三区”一步，对“三区”事务无法过问，“三区”实际上仍然处于一种独立的状态²。“三区”领导人妄图将这种独立状态合法化，提出要在自己控制的地区实行“民族高度自治”，所谓的“民族高度自治”只不过是独立的另一种说法罢了。

1946年11月15日，南京国民政府召开“国民大会”，会议邀请新疆省代表24人与会，实际到会18人。“三区”代表是阿合买提江、阿巴索夫、艾尼瓦尔沙里江、孜牙等7名代表。国民党新疆省政府控制区的代表是马斯武德等人。在“国民大会”上“三区”代表又提出了“在中华民国内将新疆改为‘东土耳其斯坦共和国’给予‘高度自治’的案子”的要求。对此，张治中在回忆录中说：虽然说由于“电讯简略，其具体内容如何尚未得知”³，没有具体的说这个提案是谁提出来的，但从张的回忆录前后逻辑以及后来《南京日报》记者对阿合买提江的采访过程推断应当是“三区”代表提出来的。

1946年12月24日，“国民大会”结束前一天，阿合买提江为了表明态度，最后正式接受了《南京日报》记者的采访。记者问：有人说新疆的政治要在自治以上独立以下，具体的说这应该怎样办呢？阿合买提江答：充分发挥民族自治，除外交、国防外完全由各民族自决⁴。《南京日报》发表的这个采访记录，准确地记录了阿合买提江等人的政治立场。后来，蒋介石多次召见阿合买提江，“就新疆前途问题与他深入交换意见，在国民政府方面的多方疏导之下，伊宁方面撤回已提出的提案”⁵。历史公案，铁证如山。张治中作为亲历者忠实记录了当时的历史详情，“过去伊方激进派和大土耳其主义保守派，都主张自治，并且改新疆省为‘东土耳其斯坦’，‘中国土耳其斯坦’或‘突厥地方’，两派立场和思想虽不同，但其主张自治和对新疆省名的嫌恶情绪，则并无差别。”⁶“现在新疆对祖国的关系，是一种若即若离的状态之中，国家对争取新疆内向的工作还是做得不够。省内少数民族中的民族主义分子，现在虽然表面上不再要求但是内心

¹ 朱培民：《20世纪新疆史研究》，新疆人民出版社2000年，第146页。

² 新疆联合政府成立后，“三区”的“东突厥斯坦共和国”旗帜依旧高悬，临时政府的各种机构仍然一直在运作，新疆省政府也无权过问管理“三区”的各种事务。

³ 张治中：《张治中回忆录》下册，文史资料出版社1985年，第490页。

⁴ 玛依努尔·哈斯木：《回忆阿合买提江》，中国文史出版社2011年，第384页。

⁵ 吴启纳：《新疆：民族认同、国际竞争与中国革命，1944-1962》，台湾大学历史学研究所博士论文，复印本。转引自齐清顺课题。

⁶ 张治中：《张治中回忆录》下册，文史资料出版社1985年，第595-596页。

仍然蕴藏着独立的企图。他们的所谓民族高度自治，虽然没有明确、具体的说明，但一般的理解，则大都由于憧憬苏联自治共和国的制度为出发点”¹。

史料反映，阿合买提江等人不仅思想深处谋求独立，同时，不满足于“三区”事实上的独立状态，还企图利用孙悟空钻到铁扇公主肚子里的战术，将“三区”的影响扩大到新疆其它地方，企图实现更大范围的“自治”（独立），并导演出一系列的重大民族冲突事件。

1947年2月20日，由阿合买提江等“三区”领导人幕后操控的“维吾尔族文化促进会”（简称“维文会”）在迪化（乌鲁木齐）集会，参会者基本上都是维吾尔族的上层人士、知识分子和青年学生，阿不都艾海提·马合苏木发表演讲，向省政府提出了30余项要求，核心是南京国民政府的军政人员、军队要全部退出新疆，由新疆少数民族（主要是维吾尔族）控制新疆的军政大权。这出由阿合买提江等人导演的“排汉”大戏正式拉开帷幕。

时值张治中将军不在新疆，阿合买提江以联合政府第一副主席的身份主持召开会议，听取阿不都艾海提·马合苏木的主张，并通过了罢免国民党政府任命的莎车专员周芳冈、和田专员努尔别克（汉名郝登榜）。国民党政府方面的领导人对阿合买提江公开的小动作自然表示不满，他们立即组织了对抗“三区”的反游行，游行队伍高喊“拥护中央政府”“新疆是十四个民族的新疆，不是维吾尔族一族的新疆”“反对伊、塔、阿三区特殊化”“打倒阿合买提江、阿巴索夫”等口号，并提出了有针对性的16条要求，要阿合买提江答复。这16条是：（1）彻底实行和平条款，取消地方（即“三区”）特殊化；（2）伊塔阿三区的边境，应有国民党中央派驻新疆的部队驻防；（3）伊塔阿三区的地方武装（即三区“民族军”）应照和平条款的规定切实改编；（4）严惩“伊宁事变”时杀害无辜居民的凶手；（5）从优抚恤事变被害者的家属；（6）发给难民救济费，并妥善安置；（7）反对企图把新疆脱离中国的“东土耳其斯坦运动”；（8）加强民族团结，反对煽动民族间的歧视和仇恨；（9）严厉制裁破坏社会秩序分子等等²。这些要求条条针对“三区”领导人的独立分裂活动，尤其是为保持和扩大“独立”地位和独立区域不愿裁减军队、在行政管理上排除汉人统治而不是建立多民族构成的进步政权取代国民党政权、为实现最后独立另搞一套。

对立双方于2月25日在广场对峙，发生了伤亡事件，这就是当时震动新疆政治局势的“2·25”事件。

接下来发生的喀什“5·7”事件进一步暴露了阿合买提江的狼子野心。1946年张治中开始陆续到新疆各地去考察，1947年4月21日他在阿合买提江、麦斯武德、王曾善、艾沙、屈武、刘泽荣等陪同下到喀什。喀什时任专员阿不都克日木汗·买合苏木，出身大地主兼富商，曾留学苏联，民族分裂思想身后，政治上倾向于“三区”，在他支持下“三区”的青年民族分裂组织在喀什发展迅猛。次日举行的座谈中，在阿不都克日木汗的授意下，一批支持“三区”的民族分裂思想严重的维吾尔族青年相继发言，“他们痛斥过去汉族官吏对新疆的残暴统治，要求边卡由当地人民防守，喀什街区的防御工事应当拆除，不许军人干政，新疆应改名为‘东土耳其斯坦’，不许在南疆收税等等”³。在会上，有些人大声呼叫“我们要再革命，再流血，非再革命再流血是不能解决问题的”⁴。甚至还有人直呼张治中将军的名字，表现出对汉人的极端蔑视。

5月7日，这些经人授意的支持“三区”的维吾尔族群众五、六千人前往张治中将军一行下榻的专员公署，包围他们的住处，要求张治中将军答复他们的无理要求，示威群众不断高呼“打倒国民党政权”“打倒张治中”“打死张治中”。张治中将军派人去找阿合买提江来处理乱局，阿合买提江自然是不知去向。最后，国民党四十二军军长赵锡光派部队接走了张治中。被“三区”

¹ 张治中：《张治中回忆录》下册，文史资料出版社1985年，第490-491页。

² 宋希濂：《二·二五事件真相》，载《新疆文史资料》第一辑。

³ 《新疆三区革命大事记》，新疆人民出版社1994年，第226页。

⁴ 新疆社会科学院历史研究所编：《新疆简史》，人民出版社1980年，第475页。

包藏民族分裂思想的领导人羞辱的张治中随后发表了《正本清源》的报告，“和平”将军至此才认识到东郭先生做不得。

1946年7月联合政府成立后，阿合买提江等三区领导人还到处安插民族分裂头目出任各地行政长官，除了前述喀什专员外，他还推举阿不都热合曼担任吐鲁番县长，凡是推举就任的地方都发生了严重的民族分裂活动，吐鲁番继喀什事件后就发生了暴动。阿不都热合曼就任县长后，迅速成立“吐鲁番维吾尔文化促进会”，广泛发展秘密组织，准备开展民族分裂性质的武装暴动。1947年6月已经脱离中国的外蒙古进攻新疆北塔山的中国军队，史称“北塔山事件”。新疆当局抽调部分迪化驻军增援北塔山驻军。阿合买提江的亲信阿不都热合曼认为时机成熟，7月8日在鄯善组织暴动，进攻连木沁警察所，随后暴动进一步蔓延到吐鲁番、鄯善、托克逊三县，张治中将军指示宋希濂“坚决镇压，彻底肃清，交你全权处理”¹，国民党军队给予分裂国家的暴动以致命打击，失败的暴动队伍于8月7日撤往伊犁。吐鲁番暴动后张治中将军展示治疆的铁腕，民族分裂势力与国民政府无法调和的矛盾进一步激化，三区领导人在苏联影响下选择的是对抗统一、分裂国家、排汉仇汉的道路，到1947年，尽管苏联已经放弃支持他们的错误道路，阿合买提江等人心犹不敢，仍然执迷不悟地坚持反汉排汉的道路，并没有选择团结汉族同胞和其他民族同胞与反动的国民党政权斗争的道路。1947年8月12日，阿合买提江离开迪化返回伊犁，退出联合政府，联合政府至此破产。

一直到1949年，三区领导人才不得不接受中国共产党的领导。历史把他们不光彩的一段政治选择以及真实的内心思想活动掩埋在茫茫的西伯利亚。

【网络文章】

维吾尔语中汉语借词骤减，背后是怎样的细思极恐？！

[https://mp.weixin.qq.com/s/ntCgk432ZQ9Wt8MSmCAbew\(2202-3-5\)](https://mp.weixin.qq.com/s/ntCgk432ZQ9Wt8MSmCAbew(2202-3-5))

作者：一名普通的维吾尔族基层党员干部

小时候我生活长大的村里只有一家商店，村里人都叫它老江商店，就杵在马路边上，我感觉它里面什么都有。长大了点儿的我就负责给家里买酱油、买醋、买菜，当时普通话说得不怎么样，能听懂一些，但是不太会说，所以每次过去买东西前，先要在心里默念几遍。当我买土豆、酱油、白菜、辣子之类的蔬菜时，是不用去默念的。因为土豆又叫洋芋，维吾尔语里也叫 yangyo，酱油维吾尔语叫 jiangyu，白菜叫 basay，辣子叫 laza。感觉很亲切记得牢，因为这些维吾尔语的词都是从汉语吸收进来的借词。

小时候这种借词遇到的很多，桌子我们叫 zhoza，战士我们叫 jiangqi（战的音译再加 qi），衙门我们叫 yamul，可以举的例子很多很多。

一、

¹ 黄建华著：《国民党政府的新疆政策研究》，民族出版社2003年，第165页。

人类的语言不只是交流工具！语言是文化的一个重要组成部分，甚至可以说没有语言也就不可能有文化，只有通过语言才能把文化一代代传下去。语言是在特定的环境中，为了生活的需要而产生的，所以特定的环境必然会在语言上打上特定的烙印。

刘慈欣是我最喜欢的科幻作家之一，最近翻译了他的《流浪地球》，让我受益匪浅。尤其对于语言和语言的表达方式有了更深层次的认识。也有了我脑海中的三问。

在翻译《流浪地球》的过程中，我发现我们维吾尔语在科幻领域的词汇量少得可怜，要么就是直接音译英语词汇，有些过于繁杂难懂，我一般都用大家熟悉的汉语进行了代替。有幸读过维吾尔语翻译的四大名著，真心觉得老一辈翻译得真好，后继乏力啊……

这是为什么呢？

前几年，我很喜欢喝卡瓦斯饮料，尤其去伊犁河游玩儿，喝了点高兴之余，几个朋友争论起来这个卡瓦斯是维语还是外来节词这个问题。曾经习惯了说白菜维语里叫 bacai，辣子叫 laza，但是现在都有了很绕口的叫法。很多朋友说最近这两年维吾尔语里的阿拉伯语、英语的借词在增多，有很多以前用国语来表述的东西改成了阿拉伯语、英语和其他外来语。

这导致了我们的知识分子说话跟老百姓就有了明显的差别，老百姓还在用简单的汉语表述，很多知识分子用复杂的外来语。

这是为什么呢？

经过这几年的思想解放，我们欣喜地看到越来越多的维吾尔族人能熟练的用汉语来交流，汉语水平越来越高。有些人就觉得你们以前不学汉语的吗？其实 2003 年我们去内地上学的时候，不管北疆的孩子还是南疆的孩子，汉语基础还是有的，只是南疆的孩子口语不好，写作文却是一把好手。有人说他们是哑巴汉语。

以前去南疆农村老百姓都说自己说不好汉语，听不懂，但是平常生活中还是会听到他们跟筷子叫 kuaiza，面汤叫 mantang 等等。

为什么呢？

二、

除本民族固有的词汇以外，由于民间的交往，文化的交流，语言在发展中还会吸收一些其他民族语言的词为本民族语言服务，丰富本民族语言，这种词汇一般称为借词。各种语言都会有借词，比如汉语中有“咖啡”“模特儿”“巴扎”等等都属于借词，有的是借用国外语言的，有的是借用国内某个民族的。

维吾尔语也同其他语言一样，有本民族语言固有的词，也吸收了其他民族语言中的词。以前，进入维吾尔语的汉语借词，不仅时间早，而且数量多，意义范围也相当广泛，它涉及到政治、经济、文化等社会生活的各个方面，全方位地反映出维汉两个民族之间丰富的交流和交融内容。维吾尔族人民早在使用突厥语和回鹘语时，汉语词语就被借了进来，而且这些汉语借词基本上都保留着中古汉语的语音特点。

我并非专业人士，所以涉及这些词汇专业的解读，只能通过网络书籍等获知，通过阅读前人的研究，我才知道维吾尔族语言学家麻赫默德·喀什噶里的巨著《突厥语词典》序言里，就提到过维吾尔语中存在大量汉语借词，有的学者认为维吾尔语引进汉语借词不是零星的，而是系统的进行引进借用的。这从侧面反应了自古以来，两个兄弟民族之间的文化交流和交融，也让我更加认定了从很早很早开始，维吾尔文化跟中原汉文化的密切联系，你中有我，我中有你，我有自己的特色，你有你独有的韵味，但是我们同根同源。

维吾尔语有汉语借词，当然肯定会有其他语言借用来的词汇，英语、俄语、阿拉伯语，这本正常。可是不知道从什么时候开始，我们维吾尔语里的其他语种借词数量越来越多，使用范围越来越广，而汉语的借入词被严重挤压，维吾尔语中的汉语借词在短时间内大幅度减少。

三、

文字是文化的载体，突然之间维吾尔语里汉语借词的大量减少正常的吗？

汉语随着国力增强，越来越受欢迎，各种新科技，新名词都有汉语的专用名词，我们维吾尔语因为我们本民族发展受限，维吾尔语本身表达不了，那就用汉语啊！

维吾尔语不能表达，我们还有汉语言可以表达，为什么舍近求远，为什么不用更先进更完备的汉语呢？

从初三毕业踏上首都北京求学的路，让我跟母语的接触变少了，拼命的吸收科学知识的那几年，我接触的先进文化知识都来源于是汉语，而不是其它语言，但是反观这些年，维吾尔语里的外来借词越来越多，汉语借词越来越少，这个现象很不正常。

尤其是在我司法考试的时候原先想的用维吾尔语考试，因为大学我是汉语学的法律，但是我在新疆想服务的是最基层的群众，他们有些人可能国家通用语言不是特别好，我要是用维汉双语，服务的群体会更广。但是当我去新华书店买书籍时，发现最多的只有维吾尔语的小说，法律书籍翻译的很少，而且不全面，极少的法律书籍里的专业词语基本看不懂。我心里疑惑，我们的翻译机构怎么这么懒了？国家的法律法规不应该都翻译出来个全套吗？如果没有这些专业的书籍怎么给南疆的老百姓宣传法律法规呢？有的基本翻译书籍也根本没办法满足我要考司法考试的知识储量，尤其是看到把“婚姻法”翻译成了 nika kanuni（尼卡），我才恍然大悟，原来这些其实都是阴谋！是“三股势力”和它的代言人，两面人们的一个让人后怕的巨大阴谋！近期刚刚播出的《暗流涌动——中国新疆反恐挑战》里，就有详细、大篇幅的展示。

从语言文字入手，渐渐地把维吾尔语里的汉语借词挪走、变更，然后大量引入英语、阿拉伯语等外来词汇，通过这种方式，帝国主义，“三股势力”在文化领域进行的渗透。这种行为与“毒教材”异曲同工。

而在教育领域，则更让人后怕！从一些简单词汇的翻译可窥见其斑，他们把老师翻译成——muallim，把学校翻译成——maktap，把学生用的笔翻译成——kalam，都是从阿拉伯语吸收的词汇，我们维吾尔语就不能表达学校、老师、笔的意思吗？非得用阿拉伯语借用？

关于“民考民”“民考汉”的思考

最后，我还想和大家谈论一个关于“民考民”“民考汉”的问题，最近一直在看西域都护平台，很多文章作者都写自己是“民考汉”，然后各种遭遇不公，被贴上“第57个民族”啊之类的，让我很不舒服。

我高中开始在内地读书，有些人也会说你是“民考汉”吧？我说不是，因为我看到维吾尔族里的很多人自觉地分成“民考汉”，“民考民”阵营，“民考汉”说“民考民”不懂国家通用语言文字，落后；“民考民”说“民考汉”不懂本民族语言，忘本。

我还听说过很多更可笑的言论，有些女孩儿跟男孩儿相亲最先问一句：“你是民考汉吗？”或者“你是民考民吗？”然后，像星座血型生肖一样，把“民考汉”跟“民考民”的性格特点都分门别类。特别荒唐。

有些地方普通老百姓甚至把“民考汉”看做异类，这正常吗？这真的很荒唐！是不是学英语的人以后要叫“民考英”，学俄语了就叫“民考俄”？不管是“民考汉”、还是“民考民”，其实深层次表达的就是汉语是外语这个错误思想！

我是维吾尔族！我不是“民考汉”也不是“民考民”，学习国家通用语言文字什么时候成了我们分类的标准？学习国家通用语言文字是我们作为中国人每个维吾尔族应尽的义务。

为什么我学习国家通用语言文字就成了“民考汉”了？给我加上特殊的符号？让我跟没学过国家通用语言文字的父老乡亲自动拉开距离！这究其根本，也是一种宗教极端思想，是“三股势力”分裂我们的阴谋！

所以作为有知识的人，请你不要说自己是“民考汉”或者“民考民”，好好学习国家通用语言文字是你的义务，报效我们的祖国，帮助老百姓远离极端，脱贫致富是你的责任！勇敢的站出来，让“三股势力”、两面人成为过街老鼠是你的担当！这才是新时代维吾尔族青年应有的该有的精神！

以上内容，皆属个人思考，或有偏颇，但都是我个人的真实所感所思，感谢大家的阅读。

【网络文章】

维吾尔同学，你可以有一个汉族名字！

杜雪巍 西域的天空 2022-03-05 15:14

[https://mp.weixin.qq.com/s/Zh21CKFE6wkgRjwJcew8DQ\(2022-3-5\)](https://mp.weixin.qq.com/s/Zh21CKFE6wkgRjwJcew8DQ(2022-3-5))

引言

早些年听几位教师朋友说：班里面会出现好几位叫吐尔逊、买买提、库尔班的同学，难以区分。于是他们只能以高、低，胖、瘦来区分几个同名的孩子，区分起来非常的麻烦！比如叫吐尔逊·达吾提等等。

在维吾尔族的姓名当中，名字比较单一，名字后面加上父亲的名字，或是一些希望美好的祝愿等等。

一、维吾尔族的起名习俗

姓氏见证着一个家族的历史传承，维吾尔族的名字也是如此。但与汉族不同的是，目前大多数维吾尔族一般是以前辈老人的名作为下一代的姓，并以此来相传。而且这个传承是传男不传女。在维吾尔族的姓氏中，前面是名，后面是姓，如伊力亚尔·库尔班，库尔班就是他父亲的名字。这种命名方式是伊斯兰教传入维吾尔族之后，受阿拉伯人影响而采用的“子父联名制”。

1. 维吾尔族男女的姓名很容易区分，男性尤其是年轻男性，名字后面都要加一个“江”字，比如克里木江，透着一股亲切。维吾尔族女性的名字则透着柔美，多以花为名，古丽（维吾尔族“花”的意思）就成为维吾尔女性常用的名字，比如阿依古丽（“月亮花”的意思）。

2. 维吾尔族人的命名，内容十分丰富，范围广泛，包罗万象。其命名的方式和内容主要有：

- (1) 以族名、部落命名：如“乌依古尔·沙依然”，“乌依古尔”就是维吾尔部落的名称。
- (2) 以地名命名：如“古力热古力”（伊犁的花）。

(3) 以动物命名：如女孩叫“托依汗”（“孔雀”的意思）；男性则有“西日阿洪”（“狮子”之意）。

(4) 以十二生肖命名：虎年出生的叫“尧勒瓦斯”（“老虎”之意）；羊年出生的叫“阔孜巴依”。

(5) 以植物命名：如男孩命名“沙木沙克”（大蒜），女性名字中的“阿娜尔汗”（石榴）。

(6) 以花卉草木命名：如“塔吉古丽”（鸡冠花）、“热依汗”（十姐妹花）。

(7) 以民间传说人物命名：如男性“塔依汗”、“帕尔哈特”，女性“枣热”、“西林”。

(8) 以矿石命名：如男性名字“铁木耳”（含“铁”），女性名字“阿勒同汗”（意为“黄金”）。

(9) 以货币、金融命名：如女性名字中有“提拉汗”（“提拉”为金币之意）；男性名字中有“阿合奇阿洪”（“阿合奇”意为钱、货币和金融之意）。

(10) 以如月星辰天象命名：如女性名字中有“阿依汗”（月亮）、“尤里吐孜汗”（星星），男性名字中有“艾山”、“玉山”，象征着吉祥。

(11) 以出生时间和季节命名：如女性名字中有“巴哈尔古丽”（春天的花），男性名字中有“热介甫”（即日历七月）。

(12) 以食物命名：如“西开尔汗”（砂糖之意）、“艾色里汗”（蜂蜜）等。

(13) 以珍珠、宝石命名：多用于女性名字，如“买尔瓦依提汗”（珍珠）、“祖木来提汗”（绿宝石）等。

(14) 以光芒、芳香药名命名：如女性名字中有“奴日汗”（光芒、光明）、“依帕尔汗”（麝香），男性名字中有“奴尔阿洪”（光明）之意。

(15) 以帝王、皇位命名：如男性名字中有“苏里唐”（帝王、王），女性名字中有“帕夏汗”（帝王、王）、“汗克孜”（皇姑）。

(16) 以仙子、仙女命名：多用于女性，如“帕里黛”（仙女之意）等。

(17) 以其他民族人名命名：如“巴图尔”（蒙古人名）、“阿不都”、“阿布拉”（阿拉伯人名）。

(18) 以官位命名：多见于男性，如“阿克木”（县长、主政者、掌权者）。

(19) 以祈求平安健康命名：如“阿曼”（平安、健康）、“沙拉买提”（健康、平安）。

(20) 以神话人物命名：如“依拉洪”（神）、“艾沙”（即耶稣）。

(21) 以纪念父亲和祖父而命名的：一般是为遗腹子起名，如“谢尔婉汗”的家人给孙女起名“谢尔婉克孜”。取此名者，孩子不能打骂，以示尊重老人。

(22) 以伦理道德命名：如“沙的克江”（忠诚、忠实）、“阿地里”（公证、公道、合理）。

(23) 以宗教节日命名：如“古尔邦”节日里出生的孩子叫“库尔班江”，女孩叫“库婉汗”。

(24) 以父母的愿望命名：如男性中的“地里达尔”（如意），女性则取名“地里拜尔”（如意）。

(25) 以时代命名的：随着时代变化，维吾尔族名字中也赋予了新的内容，如“阿扎提”（解放）、“再派尔”（凯旋）、“买达尼亚特”（文化）、“哈里拜”（胜利）。“伊斯拉哈提”（改革）、阿里普（战胜）。

(26) 以颜色命名：如男性名字中的“阿克阿洪”（白、清白）；女性名字中的“再叶娜姆”（橄榄绿）。

(27) 以宾主、客人命名：如“沙依甫”（宾主、请客的主人）、“米满汗”（主人）等。

(28) 以形容词命名：如“古再丽”（美丽、好看）、“古丽波斯坦”（花坛）、“古丽夏提”（鲜花怒放）等。

(29) 以山川命名：如“博格达”（博格达山）、“帕米尔克孜”（帕米尔姑娘）。

3. 在维吾尔族大家庭中，姓名是联系的纽带。在维吾尔文化氛围里，姓名更是认同的基因。维吾尔人名与维吾尔文化息息相关。维吾尔族人给孩子取名，一般在孩子出生的第七天。无论生男生女，取名时都要请客庆贺，载歌载舞。

由此可见维吾尔人的起名习惯与汉族人不一样，汉族人则是家族的姓氏+自己的名字。这样的名字简洁，容易区分。一般也就是三个字，也由两个字的，即姓氏+自己的名字；不过现在也出现了四个字的名字，即父母的姓氏+自己的名字的。

二、历史的回声

晚清天津杨柳青人杜彤在任新疆提学使时，曾将其随全国教育考察团赴日本考察教育时的经验带到了新疆。可以说当时满清末年推行的“新政”改革，尤其是教育方面推行的改革，新疆与全国几乎是同步的，丝毫不落后内地省份。即中小学的学科设置、教学门类、课时安排等，皆是借鉴了日本的教育经验。也正是杜彤，其将新疆当时各地的私塾、学堂全部改成了学校。

无奈新疆各地区经济发展的不平衡，教育发展的地区差别非常之大。当时在南北疆县立学校里的学生，民族孩子起名非常单一，重名特别多，所以一般来说，老师都会给孩子们取一个汉族名字。这些习惯似乎形成了一种传统。

中华民国杨增新主政新疆时期，在各地的学校里，维吾尔族人人皆为有一个汉族名字而感到荣耀。因为学习了这门国语，一扇窗户或一扇大门便向自己打开。一种先进的文化的浸润过来，一个未来的世界也张开了双臂，拥抱过来。

经过多年的坚持和发展，相沿成习，我们看到在新疆历史上比较知名的一些维吾尔人，他们都有一个汉族名字。如曾任过新疆柯坪县县长的游艺圃，新疆民国第一个维吾尔族飞行教官黎焕章，新疆维文回的会长郁文彬……等等。这些还只是非常知名的人士，我们都记住了他后来的汉族名字，反而忘记了他原来的维吾尔族的名字。就比如维吾尔族第一个飞行教官黎焕章，他原来维吾尔族的名字叫艾合买提·尼亚孜伯克；郁文彬原来维吾尔族的名字是努尔伯克。

早在元代时，维吾尔族的著名诗人贯云石（1286--1324）字浮岑，号成斋、疏仙、酸斋。其祖籍西域北庭（今新疆吉木萨尔县）人，元代散曲作家、诗人，其就是维吾尔族，精通汉语，汉文，出身于高昌回鹘维吾尔贵胄，祖父阿里海涯系元朝开国大将。贯云石原名小云石海涯，因父名贯只哥，即以贯为姓，后取名贯云石。

而早年迁徙至湖南桃源的众多维吾尔族人，更是早早就实现了与汉民族的融合。这里面的著名人物便是翦伯赞，是我们熟知的维吾尔族。他后来成为了我国著名的历史学家，北京大学的知名教授。

朋友黄进业说：他工作的新疆机械研究所的隔壁，新疆农机厂里就有一位维吾尔族女士，出生于托克逊县的维吾尔族家庭。她母亲姓乔出生于山西乔家大院，她父亲则是维吾尔族，她的父母结婚以后生下她，所以她后来就取名叫乔古丽。

新疆财经大学的任群罗教授说：他们财经大学的女教师祖丽菲耶，多年前便取了一个汉族名字叫朱飞燕。

新疆兵团文史办原处长陈平回忆其父亲说：1941年，国民政府政务院院长戴季陶在重庆接见了二十多位维吾尔族青年，那二十多名维吾尔族青年每个人都起了一个汉族名字。他们到边疆政治学校学习。其中于有信就被分到黄埔军校成都分校学习，与我父亲陈积久一个班。于有信原来维吾尔族的名字叫玉素甫·纳吉丁，四十多年后，于有信从乌鲁木齐到喀什去看望我的父亲，我们还都叫他老于（于有信）。

好朋友陈进茂说，他一位同学到喀什拉农膜的外运司车队的司机就是一位维吾尔族朋友，1949年出生的叫吐建国。

还有我们熟知的新疆历史上的名人郝登榜、高登榜等人，他们均是维吾尔族中的杰出代表。

好朋友海力力回忆说：在南疆就有叫热西提·共产党的，因为他是孤儿，自己是在孤儿院里长大的，所以就叫了这个名字。维吾尔族女孩子的名字后面都普遍没有父亲的姓作后缀的，诸如：仙美（夏米西奴尔）、美雅莎（米尔莎）、美丽莎等等。

新疆大学附中的高级教师葛莉介绍说：她们当初在于田曾有一大批维吾尔族同学，比如艾凤丽、黑采莲、吴玉琴，还有于志勇、红心、王金花、金花、李亚军……。如今他们都已经六十多岁了，他们都有着汉族名字。那时候维吾尔族男女都以有一个汉族名字而感到荣耀。

全国人大前副委员长赛福鼎同志的女儿赛少华也是维吾尔名字和汉族名字的融合的一种具体体现。

上世纪三、四十年代，新疆与前苏联的关系比较密切，一些维吾尔族男性在名字后面加上“诺夫”、“也夫”、“托夫”、“尤夫”等斯拉夫化姓后缀，比如买买提明·伊敏诺夫、赛都拉·赛普拉也夫、马米托夫、哈吉也夫、阿不拉尤夫等等，这些都是受了前苏联的影响。

三、新疆民族融合所走过的历程

在新疆，有很多的民族和汉族一样，在长期的形成和发展过程中，维吾尔族文化一方面被其他民族同化融合，一方面又同化融合其他民族。早在魏晋南北朝时期，维吾尔族的先民、铁勒部落当中的一部分，便从蒙古草原前到了今天河北、山西、河南等省以及陇西地区。公元840年，回鹘汗国崩溃后，回鹘一部分人南下，一部分人西迁到了西域地区。

维吾尔族的形成和发展过程中，最重要的是西迁回鹘人与塔里木盆地边缘的土著民族相同化、相融合。汉代以前，居住在塔里木盆地边缘的主要是塞族人、月氏人和羌族人。后来汉族人、匈奴人、鲜卑人、柔然人、高车人、吐谷浑人、突厥人、吐蕃人等相继进入新疆。但及至隋唐时期，塔里木盆地周围的民族构成和分布，并没有发生根本性的变化。

在新疆多民族聚居格局形成的过程中，汉族是两千多年来新疆历史上任何一个历史时期唯一一个没有中断过的民族成分，汉语、汉文是唯一一个不曾中断过的语言文字。

汉族形成以后，就成为了一个具有凝聚力的核心。他一方面不断吸收其他民族成分，另一方面又不断向四周的少数民族地区辐射。此种局面的出现，主要是我国古代民族不断迁徙造成的。

在长期的共同生产、生活过程中，各民族必然会发生联系、发生接触，进而混杂、同化和融合，同时伴随着分裂和消亡，形成了你中有我、我中有你、谁也离不开谁的局面。

四、民族融合，任重道远

的确取汉族名字的问题，还有一个内心接受的问题，习惯的问题，也不是一天、二天就可以实现的，真正还得看我们民族融洽、融合氛围。

新疆教育厅的朋友说，目前在新疆的幼儿园，小学、中学、大学都已经实现了民汉合校，民汉学生合班、合宿的一体化教育模式。

我们相信在未来不远的的时间里，新疆的民族融合能够越来越密切，越来越融合，民族之花越开越浓郁、越开越浓郁芬芳！

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 357 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。

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

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