

民族社会学研究通讯

普考通

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 378 期
2023 年 6 月 30 日

目 录

【论 文】

- | | |
|--------------------------|-----|
| 如何思考和理解中华民族史 | 马 戎 |
| “中国”“中华民族”语义的历史生成 | 冯天瑜 |
| 铸牢中华民族共同体意识的若干话语趋向 | 郝亚明 |
| 现代性视阈下的族群再理解——基于理论与田野的思考 | 刘 琪 |
| 纪大椿：史海探寻六十载——纪大椿学术访谈录 | 杜雪巍 |

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

【论 文】

如何思考和理解中华民族史¹

马 戎

摘要：认识中华民族史，首先需要厘清一些基础性概念问题，在“中华民族”和56个“民族”之间的逻辑关系方面达成共识，费孝通先生提出的“中华民族多元一体格局”可以作为我们理解中华民族史的基本框架和理论基础。自然地理环境是中华民族孕育与发展的摇篮，华夏集团即是在中原农耕经济及人口规模基础上发展起来，并在与周边游牧群体的经济互补、人口交流中成为中华民族的凝聚核心——汉人。一部二十五史记述了中华民族“多元一体格局”的演进历程，这个自在的民族实体在近代共同抵抗西方列强的压力下最终形成了一个自觉的民族实体。中华民族的特质是“你中有我，我中有你”，命运与共，休戚相关。

关键词：中华民族；多元一体格局；凝聚核心。

我们在思考和理解中华民族史时，面对巨量浩繁的历代史料和观点纷杂的研究论著，首先需要梳理出一条逻辑主线和一个思路框架。为此需要回答一些最基本的问题：（1）在“民族”定义上，除了现在政府认定的56个“民族”之外，是否存在一个“中华民族”？这个“中华民族”是否是一个政治实体？“中华民族”和56个“民族”之间是什么性质的关系？（2）如果我们认为中文“民族”对应英文“nation”²，接受具国际共识的“民族国家”（nation-state）概念和国际法框架，承认“中华民族”（Chinese nation）包括中国全体国民（包括56个“民族”成员以及港澳台居民和海外侨胞）³。那么，这个“中华民族”在历史上是怎么形成的？是先有其“名”还是先有其“实”？如果先有其“实”，那么这个“实”究竟是什么？（3）在“民族”形成过程中，经济、人口、政体和文化等因素各自发挥了什么作用？在“中华民族”形成和发展的过程中，这个共同体的主要凝聚力的来源究竟是什么？哪个群体发挥的政治、经济和文化影响最为突出，发挥了核心群体的关键凝聚作用？（4）这个核心群体以及它的政治、经济、文化影响力是如何产生和发展的？有哪些内部和外部因素在核心群体的形成与发展过程中起到关键作用？在对上述议题进行充分讨论之后，我们便有了一个理论基础，并进一步思考近代有哪些外部政治、经济和文化因素造成“中华民族”成员们在基本认同意识方面出现重大危机。

只有明确和清楚地回答了上述问题，我们才有可能在“铸牢中华民族共同体意识”的理论基础和思想认识方面达成共识，在这个基础上才有可能进一步讨论：近些年有哪些因素不利于我们加强对中华民族的政治认同和文化认同？我国目前仍有哪些观念、制度、政策在客观上不利于加强中华民族共同体意识？今天应当如何在这些方面逐步加以扭转和调整？最后，我们如何把当前加强中华民族认同意识这件事放在国际政治形势急剧变化的大背景大格局中来理解和认识？如果我们对上述基础性的问题缺乏深刻的理解和共识，“铸牢中华民族共同体意识”这项新时代我国民族工作的核心任务，也就无法真正落到实处。

¹ 本文刊载于《青海民族研究》2023年第1期，第42-60页。

² 参考新华社《党的十九大报告双语全文》：“中华民族”译为 Chinese nation，“各族人民”译为“people of all ethnic groups”，“民族团结”译为“ethnic unity”，“民族区域自治”译为“regional ethnic autonomy”。
http://language.chinadaily.com.cn/19thpcnationalcongress/2017-11/06/content_34188086.htm(2023-3-16)

³ 即不认为国内各“民族”有“民族自决”“民族独立建国”的政治前景。同时，“中华民族”成员不包括居住在大陆、港澳台及其他国家但已正式加入外国国籍的华裔人士，依照现代国际法，这些人属于入籍国家公民，受该国政府保护并应遵守该国法律及公民义务。

1. 研究中华民族史首先要把“中华民族”核心概念讨论清楚

进入 20 世纪后，国内出版的中国民族史研究著作大致分为两大类。

第一类以王桐龄 1934 年的《中国民族史》为代表，明确提出“中国人民为汉满蒙回藏苗六族混合体”（王桐龄，2010：576）。“混合体”的含义，即表示在很大程度上已经是“你中有我，我中有你”，这与由“你”和“我”相互拼接构成的“组合体”，在基本性质上是不一样的。王桐龄在书中分朝代系统梳理了各族之间的“融合史”，并通过详尽的史料展示历朝历代中央政权在推进各族融合（他称之为“同化”）方面的六大类具体做法（马戎，2002）。全书叙事的主线就是一部中华民族内部的各族交往交流交融史。1990 年江应梁主编的《中国民族史》（民族出版社）、1994 年王锺翰先生主编的《中国民族史》（中国社科出版社）、1996 年田继周等撰写的《中国历代民族史丛书》（八卷，四川人民出版社）也以历史分期为章节，分时段介绍各族的演变史，重点介绍各族的交流与融合。如《中国历代民族史丛书》“序言”：“中华民族是中国各民族的总称，是有许多民族在共同缔造祖国的长期历史发展过程中，逐渐形成的**民族集合体**。组成中华民族的各兄弟民族在长期的历史中，彼此唇齿相依、**水乳交融**，成为一个**不可分割**的整体，共同创造出灿烂辉煌的中华文化”（田继周，1996：1）。中华民族虽被称为“民族集合体”，但强调了它是“水乳交融”和“不可分割”。

第二类如吕思勉、林惠祥先后在 1934 年和 1939 年出版的两部《中国民族史》。两书的结构按“民族”分章节，从各族起源讲到演变和消亡，同时介绍不同族系之间在演变过程中出现的联系与汇集¹。这个基本思路更为关注的，是各“民族”的发展演变和保留下来的历史记忆和文化特征。吕思勉的《中国民族史》称汉族为“最初组织**中国国家**之民族”，介绍匈奴时称：“**中华民国**，所吸合之异族甚多，顾其与汉族有关系最早、且最密者，厥惟匈奴”（吕思勉，1996：1，39）。论述对象是“中国国家”和“中华民国”，这个国家在历史上吸收了多个“民族”，但没有提出“中华民族”概念。林惠祥《中国民族史》自称“叙述中国各民族古今沿革之历史，详言之即**就各族而讨论其**种族起源，名称沿革，支派区别，势力涨落，文化变迁，并及各族相互间之接触混合等问题。……**每一章论一种民族**”。“民族史视各民族为平等的单元，而一致叙述之，实即于学术上**承认各民族之地位**，故目的虽不在宣传提倡**民族主义**，然而实收宣传提倡之效”（林惠祥，1939：2）。该书的思路是把“民族”概念定位在中国内部汉满蒙回藏这个层面，虽然承认“各民族已皆互相糅杂，且有日趋同化之势”，但强调各民族的平等地位，并与“民族主义”挂钩。此外，黄烈《中国古代民族史研究》（人民出版社 1987 年）的“上编”按族群分章节，“下编”讨论族群交往融合的专题，在体例上介于两类之间（马戎，2002）。

上述两个学术传统各有道理，其核心分歧在于如何理解当代中国社会使用的“民族”概念，是将其用于指称各族混合体的“中华民族”，还是把汉、满、蒙、藏等视为历史上平行发展的不同“民族”。换言之，这两类民族史传统在主要思路的差异，就在于是否承认并正视“中华民族”作为一个民族实体的存在。那么，我们今天研究的对象究竟是“中华民族的历史”，还是不承认或虚化“中华民族”的中国各民族的历史，在上述两类观点中，我们更赞同哪一个？这一点必须明确。首先，我们要回答是否承认“中华民族”这个核心概念？其次，我们是否承认中华民族在历史上已发展成为一个具有政治文化内涵的民族实体？在此基础上，我们才能进一步讨论民族史研究的主线究竟是“中华民族”形成过程中的族群交往交流交融史，还是 56 个民族各自的演变史与各民族之间的交往史。

费孝通先生曾经指出：把我国每个少数民族单独拿出来作为“民族研究”的对象，存在很大问题。20 世纪 50 年代的少数民族社会历史调查“工作的程序也以一个一个少数民族为对象分别

¹ 参见林惠祥《中国民族史》的“中国民族系统表”（林惠祥，1939：9）。

进行访问。……最后还是以一个少数民族为单位编写出各族的历史，55个少数民族各有一本简史……分民族写历史的体例固然有它的好处和方便的地方，但是……事实上少数民族是离不开汉族的。如果撇开汉族，以任何少数民族为中心来编写它的历史很难周全”（费孝通，2006b：520）。他认为：“把民族研究和民族学的对象限于少数民族自有它的缺点。缺点在于把应当包括在民族这个整体概念中的局部过分突出，甚至从整体中割裂了出来。中国民族研究限于少数民族，势必不容易看到这些少数民族在中华民族整体中的地位以及它们和汉族的关系。而且如果对这些少数民族分开来个别加以研究，甚至对各民族间的关系也不易掌握”（费孝通，2006b：363）。费孝通先生这里讲的“民族这个整体概念中的局部”，指的就是“中华民族”这个整体中各“民族”的局部。

2. 费孝通先生谈“中华民族的多元一体格局”

费孝通先生1989年发表《中华民族的多元一体格局》一文。1996年他对这篇文章的核心观点再次做了概述：

“第一是：中华民族是包括中国境内56个民族的民族实体，并不是把56个民族加在一起的总称，因为这些加在一起的56个民族已结合成互相依存的、统一而不能分割的整体，在这个民族实体里所有归属的成分都已具有高一层次的民族认同意识，即共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的感情和道义。这个论点我引申为民族认同意识的多层次论。多元一体格局中，56个民族是基层，中华民族是高层。

第二个论点是形成多元一体格局有个从分散的多元结合成一体的过程，在这过程中必须有一个起凝聚作用的核心。汉族就是这个多元基层中的一元，由于它发挥凝聚作用把多元结合成一体，这一体不再是汉族而成了中华民族。一个高层次认同的民族。

第三个论点是高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同，不同层次可以并存不悖，甚至在不同层次的认同基础上可以各自发挥原有的特点，形成多语言、多文化的整体。所以高层次的民族可说实质上是一个既一体又多元的复合体”（费孝通，2006b：521）。

这段话有几个要点。首先，中华民族是一个民族实体，而不是56个民族拼加在一起的组合体的总称。国内学术界有些人不接受这个观点，完全可以理解。原因之一是1949年至1987年期间我党重要文件长期缺失“中华民族”概念（菅志翔、马戎，2022：214-215），原因之二是多年来政府主持编写的《民族理论和民族政策》教科书虽然在抗日战争时期提及“中华民族”，但介绍马克思主义民族理论的核心内容一直是斯大林“民族”定义，而在论述社会主义建设时期的民族理论、制度、政策时，完全不提“中华民族”（马戎，2022：29-30）。“中华民族”概念直至2018年才写入宪法修正案。

其次，在中华民族衍生与发展过程中，形成了一个结构性特征即内部存在一个“多元一体”框架。在最基本的政治认同和文化认同的大框架下，内部各组成部分并不是完全同质的形态，而是在不同领域、不同程度上长期保持着各自的特色，即“多元一体”结构内部存在“共性之下仍有个性”“和而不同”的多语言、多文化的基层单元。

第三，为什么这个“多元一体”结构组合体在历史长河中经历多次曲折坎坷，不但没有解体，反而像滚雪球一样越滚越大，这是因为在这个民族共同体内有一个凝聚核心，这个核心具有强大的政治影响力和文化凝聚力，汉人就是中华民族的凝聚核心¹。没有这个“兼收并蓄”的凝聚核心，这个民族共同体是无法长期维系并不断发展壮大的。如果更深一步分析，在汉人群体和其他藏、蒙、彝等群体内部，仍然存在语言文字、社会组织、生活习俗、地域认同等方面保留差异的

¹ 历史上只称“汉人”而没有“汉族”一词。“汉族”概念出现于晚清。“满汉矛盾固然潜在，但上升为主要矛盾，当在百日维新失败之后，甚至连‘满族’、‘汉族’这类名词也是很现代的。……当时缺乏‘汉族’概念也是事实”（孙隆基，2004：17）。

低层次的“多元”结构¹。

第四，既然这个民族共同体内部许多“归属成分”保持各自多语言、多文化的“多层次的认同”，为什么费先生仍把中华民族称为一个“民族实体”？这是因为在“这个民族实体里所有归属成分都已具有高一层次的民族认同意识”。也就是说，汉满蒙回藏等群体的大多数人在自我认同基础上都已具有高一层次对“中华民族”的认同意识，自认为是中华民族的成员，“共同体感、共存亡、共荣辱、共命运”。这就是“中华民族”这个民族实体核心利益的一致性和凝聚团结的思想基础，也就是今天我们所说的“中华民族共同体意识”。这几年中央特别强调要“铸牢中华民族共同体意识”，决不是无缘无故的，表明在部分人的心目中这个层次的认同意识出了问题。

3. 研究中国“民族”概念需要重新思考斯大林“民族”定义

不可否认，新中国建立后，苏联民族理论和斯大林“民族”定义对我国民族理论和民族史研究有很大影响。费孝通先生回忆说：“在开始进行民族识别工作时，我们曾反复学习了马克思列宁主义有关民族问题的理论，特别着重学习了斯大林著名的有关民族的定义，‘民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。’我们认为这是对资本主义时期形成的西方民族的科学总结，应当成为我们进行民族识别的研究工作的指导思想”（费孝通，2006a：300）。作为教科书的《中国民族理论新编》强调：“在马克思主义民族理论发展史上，第一个完整科学的民族定义，是斯大林于1913年在《马克思主义与民族问题》一文中提出的”。“新中国成立后一直沿用着的斯大林的民族定义，对中国共产党和中国政府的民族理论和民族政策产生过重要影响”（吴仕民，2016：28，30）。

20世纪50年代我国的民族识别工作，就是在斯大林“民族”定义及相关理论指导下开展的，在当时的国内国际大环境下，也应视为理性选择。当年正式识别出的56个民族，成为我国民族格局的基础。此后，“我们一提民族工作就是指有关少数民族事务的工作，所以很自然地民族研究也等于是少数民族研究，并不包括汉族研究”（费孝通，2006b：519-520），自然更不是以“中华民族”为对象的研究。这个只涉及55个少数民族的“民族”定义和不包括汉族的“民族研究”，今天看来显然存在问题。苏联建国70年后以“民族”为单元出现国家解体，表明斯大林“民族”定义和理论在苏联社会的实践后果值得中国学者深刻反思。近些年我国一些地区的民族关系形势严峻，而我国多年来宣讲的民族理论既无法解释其产生原因，也提不出今后改进民族关系的思路，这样的现实困境表明用斯大林民族理论来认识中国的民族现象和指导中国的民族工作，与中国的文化土壤和历史国情存在深刻的距离。

斯大林的“民族”定义是否符合俄国的民族关系，苏联解体后也被打上问号，因为今天的俄罗斯联邦已经否定了他的民族理论，并努力重新构建“俄罗斯国家民族”（马戎，2012：233）。马克思主义的科学精神就是“实事求是”，如果斯大林的民族定义和理论不符合中国国情，它就不能代表马克思主义。费孝通先生实际上很委婉地对斯大林“民族”理论在中国的适用性提出质疑。他明确表示由于中华民族内部各族的历史演变过程彼此交融、无法分割，所以分别研究每个“民族”单独的历史，就是把这个群体从中华民族整体演变历史中“割裂了出来”，“很难周全”。我们今天研究中华民族史，必须充分认识到这一点。斯大林的“民族”理论可以作为国际民族问题研究的一个知识参照系，有助于解读受斯大林理论影响的俄罗斯、乌克兰、南斯拉夫等国的民族关系演变，但不应奉为指导中国民族研究的“经典”。我们研究的对象是中华民族这个“多元一体”民族实体的整体，其组成部分今后如何称呼，在学术研究中仍可讨论²。至少，今天我们研究中国的民族史必须以中华民族为主线，而不是把对各民族独立的研究勉强拼接到一起。换言

¹ 如藏语卫藏、安多、康方言区，汉语粤、闽、沪、津、客家各方言区，彝语五大方言区，苗语湘西、黔东、川黔滇三大方言区。

² 笔者曾建议将中国56个“民族”改称“族群”（ethnic groups），以便与“中华民族”（Chinese nation）相区别（马戎，2000：135）。

之，应当是王桐龄的思路，不是吕思勉的思路，也不是 20 世纪 50 年代“民族识别”的思路。

4. 中华民族生存的自然地理条件决定其经济结构和人口分布

中华民族是在一个特定的地理环境、经济体系和文化氛围中衍生和发展起来的。要想认识和理解这一发展过程，首先需要认识它生存的地理空间。费孝通先生指出：“**任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间**。中华民族的家园座落在亚洲东部，西起帕米尔高原，东到太平洋西岸诸岛，北有广漠，东南是海，西南是山的这一片广阔的大陆上。这片大陆四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，形成了一个地理单元。这个地区在古代民族的概念里是人类得以生息的、唯一的一块土地，因而称之为天下”（费孝通，1989：1-2）。这里所说的生存空间及其完整的结构体系，包括核心地区、边缘地区以及与外界交往的自然屏障。它的核心地区是以黄河流域和长江流域为主的宜耕平原，边缘地区是周边的草原、丘陵和高原，自然屏障即是阻碍了与外部交流的天然交通障碍，如北方的冻土森林，东方的海洋，南方的热带丛林和西部的山脉。在历史上科学技术和交通运输能力不发达的时期，这些天然屏障构成了人类拓展经济空间和旅行贸易的严重障碍。

北半球北纬 40° 线是一条农耕和畜牧业的大致分界线，与地理纬度和海拔高度密切相关的无霜期和降雨量在很大程度上决定了植被的种类（图 1）。尽管考古发现的古文化遗址像“满天星斗”那样散布在东亚平原各处，但是东亚平原的地理特征和气候条件决定了最适合人类发展定居农业的地区，是气候和降雨量最适宜农耕的一百多万平方公里的黄河流域和长江流域。

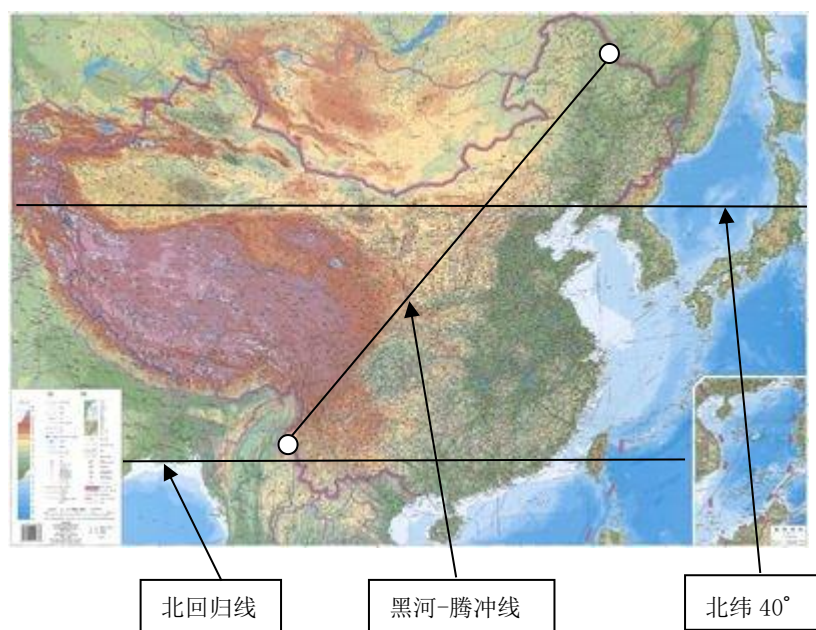


图 1. 东亚地形图

与草原游牧、山地狩猎经济相比，平原地区定居型农业的出现是人类经济活动的一个重要里程碑，在经济史上被称为“农业革命”（奇波拉，1993：10-11）。由于可以大量储存粮食，对自然灾害有更强抵御力，人口规模和密度得以迅速增长，随之出现组织体系和结构分工更为复杂的城镇社会，积累的丰富物资和财富可供养非生产人员（官吏、学者、文人、画家、乐师、工匠等），从而孕育出发达的文明体系。人类社会的不同发展阶段被定义为“农业革命”、“工业革命”、“信息革命”等，即是对社会发展进程中不同的经济模式和社会形态的抽象概括。相比之下，放牧畜

群逐水草而居的草原畜牧业更加依赖天气和降雨¹，抵御灾害能力弱，供养人口规模有限，社会分工和文化事业较难发展。人口居住规模和文化发展水准的差异，可以从农区和草原地区各自的考古遗址中得到证实。同时，世界各地没有出现从畜牧业经济发展出现代科学技术并直接进入工业社会的任何先例。

定居农业区和草原牧业区之间存在高度贸易互补关系。牧区在粮食、茶叶、纺织品、金属制品等方面严重依赖农区产品，农区在耕畜、马匹等方面可从牧区得到重要补充，这就是中国历史上的“茶马贸易”和“马绢互市”。相比之下，牧区对农区的依赖性更强一些，这也是牧区受灾后通常侵袭掠夺农区的主要原因。“农民处于守势而牧民处于攻势，这也是决定于两种经济的不同性质”（费孝通，1989：6）。在货品交换方面，农区可以没有牧区，但牧区不能没有农区。随着经济发展与人口繁衍的历史进程，中国两大区域内部人群逐步出现各自的统一体，费孝通先生认为，在“秦汉时代中原地区实现统一的同时，北方游牧区也出现了在匈奴人统治下的大一统局面。……南北两个统一体的汇合才是中华民族作为一个民族实体进一步的完成”。“在战国到秦这一段历史时间里农牧两大统一体之争留下了长城这一道巨大的工程”（费孝通，1989：5，7）。

即使在秦之前中原农区和草原牧区各自内部仍处于分裂状态时，如果从一个大的经济体系的运转态势来看，农牧区之间的贸易活动与产品互补也是不可或缺的，中原农区与北方牧区始终可以被视为同属于一个大经济综合体内部的两个组成部分。农耕群体和游牧群体这两大区域统一体的最终融合是在清代完成的，入主中原的满人的经济活动既包含了游牧渔猎群体的部分，也包含了农耕经济的部分，在大量吸收明地汉人移民后更是充分了解和吸收了中原农耕地区的文明体系，最终完成了稳定的“大一统”。如果我们把中华民族发展史划分为三个历史时期，那么秦汉可以被视为中华民族“多元一体格局”的形成时期，自鸦片战争开始，中华民族共同体开始持续地经受帝国主义“船坚炮利”的冲击，进入了危机时期，1949年中华人民共和国成立后，中国人牢牢地掌控了自己的命运，中华民族共同体在多次重大解体危机之后进入了重建时期（马戎，1989）。

5. 中华民族凝聚核心群体的产生：地理位置、经济结构和人口规模

一个地区的地理与气候条件决定了该地区适宜发展的经济类型。不同经济类型有不同的运行模式，可以供养不同规模的人口，而人口规模的大小和生活物资的积蓄又决定了该群体社会分工的复杂程度、文化繁荣程度。有河流穿越的大面积宜耕宜居平原、大规模定居人口和分工复杂的经济体系，是世界古代各主要文明体系得以诞生和发展的客观条件²，也是我们分析和理解中华文明体系的产生及其承载群体演变历史的基本思路。与世界上其他地区相比，气候适宜、水源充足的东亚平原因其优良自然条件衍生出稳定的农业经济和较大规模的人口，发展出较高程度的社会组织与文明体系。“中国的黄土地区在整个远东是第一个发展普遍的田间农业的地区”（奇波拉，1993：9）。黄河流域是中国最早的大规模定居农业区。“公元前3000年，……世界人口已达到2500万”（王胜今，1998：13），而公元前两千年我国的中原地区已有1300多万人（赵文林、谢淑君，1988：13），约占当时全世界人口的一半。由此可见当时我国中原农耕区的人口规模已十分可观，远超周边游牧部落。商代（前1600-1046年）遗址发掘的出土文物，显示中原农业区的经济活动、人口规模、社会分工和文化发展都达到很高的水平，出现一个超大型政治共同体。商朝的青铜器铸造精良，发掘的甲骨文记载了商代社会生活的许多方面，包括社会组织、战争活动、祭祀占卜、民众生活等内容，还涉及占星术、金属冶炼、历法计算、中药加工等基础知识和应用技术。

¹ 马可·波罗描述：“鞑靼人（指蒙古人）永远不固定地住在一个地方。……因为任何一个地方的水草都不足以饲养这样大群的牲畜”（马可·波罗，1998：80-81）。

² 尼罗河冲积平原和两河平原，孕育了古埃及文明和古巴比伦文明。

我们今天认识和理解中华民族内部“多元”之间的历史联系以及“一体”如何形成，必须思考各族之间的经济互补关系和凝聚各族的文化向心力。费孝通先生特别强调，在中国“形成多元一体格局有个从分散的多元结合成一体的过程，在这过程中必须有一个起凝聚作用的核心。……夏商周三代正是汉族前身华夏这个民族集团从多元形成一体的历史过程”（费孝通，1989：4）。“中华民族多元一体格局存在着一个凝聚的核心。它在文明曙光时期，即从新石器时期发展到青铜器时期，已经在黄河中游形成它的前身华夏族团，在夏商周三代从东方和西方吸收新的成分，经春秋战国的逐步融合，到秦统一了黄河和长江两大流域的平原地带。汉继秦业，在多元的基础上统一成为汉族”（费孝通，1989：16）。“华夏”一词最早见于周朝：“华夏蛮貊，罔不率俾”（《尚书·周书·武成》）。另有学者考证“汉”作为一个官方正式确定的中原群体族称是唐高宗时期（何德章，2022）。那么，这个扮演了凝聚核心角色的“华夏/汉人”群体与周边其他群体之间有什么重要和关键的差别？为什么是这个群体而不是其他群体在中华民族形成过程中担负起主导和凝聚核心的角色？

我们再从文明发展的思路来思考。纵观世界历史，任何一个历史悠久的文明体系都是由一个在经济发展和人口规模上明显居于优势的群体创造并主导其逐步完善，它居于优势的经济体系则支撑着这一发展过程。那么，中华文明主要的人口载体和经济载体是什么？很显然是中原发源的华夏/汉人群体在其农业社会经济体系中发展起来的庞大人口，在此基础上衍生出一个自成体系的灿烂文明。今天中国人口的90%以上是汉族，全国经济产值的90%以上由汉族聚居区创造。这样一个人口格局和经济格局并不是近百年刚刚出现，我们可以一直追溯到几千年前中华民族衍生源头的夏、商、周各朝并一直持续至今。秦朝推动了中原农区与人口的政治统一（郡县制）、经济统一（统一货币、度量衡、车同轨）、文化统一（书同文、行同伦），使“中华”这个政治文化统一体得以初步形成并迈上一个重要台阶。在此后两千多年里，中原的华夏/汉人群体在东亚大陆这个“自成一体地理单元”的经济与人口基本格局中始终占据核心与主导地位并延续至今。即使出现若干“蛮夷入主中原”的历史时期，这些“蛮夷”在中原人口与经济环境中也逐步接受了华夏文化，甚至成为中原华夏文化的积极推行者，最终部分或全部融入华夏/汉人群体。

6. 中国历史上的人口统计数字

华夏/汉人在东亚地区的人口优势，可以从人口统计数字中得到证明。首先讨论一下定居农耕的基本经济形态和社会组织特点。华夏/汉人群体是在定居农业社会基础上发展起来的。“农业是离不开土地的，特别是发展了灌溉农业，水利的建设更加强了农民不能抛井离乡的粘着性。农民人口增长则开荒辟地，以一点为中心逐步扩大”（费孝通，1989：6）。“农业社会人口的一个特征是其正常的年增长率为0.5%到1%”（奇波拉，1993：65）。如果维持1%的年增长率，人口规模70年即可翻番。简而言之，定居农业社会的人口增长速度与累积的人口规模，是其他游牧、渔猎群体无法攀比的。与之相对应，农业社会的经济规模与积累的财富总量也是游牧社会完全无法相比的。中国历史上各朝代的经济产值数据很难获得，而且存在连续性和可靠度等问题。但是各朝代的人口数字都有相应统计。因为各朝政府都需要统计人口（纳税、徭役、兵役的成年男性），因此史书记载了各时期中原王朝的“著籍户口”数字¹。尽管各时期都存在因逃避赋税、兵役而瞒报、漏报户口的现象，但是根据各朝代统计户口推算出的人口数字仍可作为我们粗略估算各年代人口规模的基础。

《据后汉书》引用《帝王世纪》数据，夏朝（公元前两千年）中原人口已有约1300万人。《中国通史简编》介绍东周和秦代华夏集团的人口数字：“照墨子说，齐晋楚越四国各有人口数

¹ “从七世纪开始，在不到一千四百年中我们就拥有四百六十六个年代的全国性的人口数据，平均每三年有一个全国人口数据。这在世界上是无与匹敌的”（赵文林、谢淑君，1988：2）。

百万”。“战国时大城市齐国都城临淄有户七万，……说战国时一万家的中等城邑很常见是可信的”。“战国时期，北起秦、赵、燕三国长城，南至旧吴、越海滨，大体上只存在着一个华夏文化，也就是居住在广大境域内二千万左右的人口，文化是共同的，心理状态是共同的”（范文澜，1964：223，240，262）。当时公元前300年中原地区曾达到3000万人口，形成许多规模惊人的城市，同期周边游牧部落人口约200万，规模差距悬殊（表1）。秦始皇曾迁各国“豪家12万户于咸阳”（钱穆，2014：34）。为了驱逐匈奴，开通西域，“（汉）武帝遂徙关东贫民于陇西、北地、西河、上郡，一次凡70余万人”（钱穆，2014：88）。可见当时中原人口规模的庞大。

表1. 中国历朝人口数字（1）

中原朝代	年	中原人口（万）	边疆各部人口（万）	引自赵文林、谢淑君，1988
夏	前2140	1355	-	《中国人口史》13页
周（春秋）	前684	1185	-	《中国人口史》13页
周（战国）	前334-310	3000	200	《中国人口史》19页
秦	前221	2000	-	《中国人口史》20页
汉	2	5767	181	《中国人口史》33页
唐	754	5288	758	《中国人口史》153页、174页
宋	1029	2605	450（辽）230（西夏）	《中国人口史》235页、255页
元	1294	5365	-	《中国人口史》318页
明	1479	7185	1100	《中国人口史》344页、360页
清	1831	40236	-	《中国人口史》383页
清	1911	40548	-	《中国人口史》384页

表2. 中国历朝人口数字（2）

中原朝代	年	中原人口（万）	边疆各部人口（万）	葛剑雄主编，《中国人口史》
周（战国）	前334-310	4500	-	葛剑雄，2005：300
秦	前221	3000-3600	-	葛剑雄，2005：304
西汉初年	前202	1500-1800	-	葛剑雄，2005：375
西汉	2	6000	300	葛剑雄，2005：399
东汉	157	6000	500	葛剑雄，2005：435
唐	755	5292	-	冻国栋，2005：133。
宋	1109	11275	900（辽）	吴松弟，2005：349，372
元	1293	5365	-	吴松弟，2005：261
明	1391	7270	50（建州）36（蒙古） 100（藏）	曹树基，2005a：465，156，161，197
清	1851	43609	-	曹树基，2005b：704
清	1910	43604	-	曹树基，2005b：704

城市产生和发展的基础是繁荣的农耕经济和人口规模。相比之下，保持游牧传统的漠北匈奴“王庭”通常只有几百或几千顶帐篷。各部随畜群逐水草迁移，散居各地，只有对外作战时才临时聚合起来。在汉、唐时期中原王朝征战北方游牧部落的记述中，似乎从未留下攻陷草原上某座“城市”的记录。

表1和表2分别根据不同资料来源提供了各朝统计的辖区人口，也提供了若干时期有记录的边疆少数民族人口。中原各朝定期清查下辖户籍，所以留下与实情大致符合的户籍数字。虽然灾荒或战争导致人口数量下降，但是社会稳定后，人口即很快得到恢复。表1和表2只选取各朝代相对稳定的人口数字，大致显示中国人口的基本特点：（1）东周战国时期，中原人口已达3000-4000万人，有的学者认为宋朝人口曾超过1亿，清朝达到4亿；（2）主要从事畜牧业的边疆各群体人口规模与中原群体相比大约在15到20比1。如此相差悬殊的人口规模无疑使中原汉人成为中华大地的人口重心和经济重心，这就是华夏/汉人成为中华民族凝聚核心的人口基础和

经济基础。

如果把中国人口与世界、亚洲总人口相比（表 3），在 1750 年左右、1850 年左右，中国人口约占亚洲人口的 62.3%和 58.1%。考虑到中国面积仅占亚洲面积的 34.3%，南亚、东南亚和西亚都有庞大人口，相比而言中国人口的相对规模确实惊人。如果依照“胡焕庸线”计算的人口地理分布格局（图 1），中国有 96%人口集中居住在占 36%的国土东南部¹。这些数字说明我国以汉族为主的农业区人口密度在世界上十分罕见，因此，在庞大的汉人社会中产生出一个在全世界文明史中占有一席之地之中华文明体系丝毫不足为怪。

表 3. 1750-1950 年世界人口估计（百万人）

地区	面积（百万平方公里）	1750	1850	1950
亚洲	28	500±50	750±50	1355
（中国）	（9.6）	（1776； 311.5）	（1851； 436.1）	（1953； 577.9）
欧洲	5	120±10	210	392
美洲	42	15±5	60±10	328
非洲	30	100（？）	100（？）	217
大洋洲	9	2（？）	2	13
苏联	22	30±5	60±15	180
全世界	136	750±100	1200±100	2485（±3%）

来源：奇波拉，1993：86。

7. 我国中原地区发达的城乡经济和繁荣的文化

在中原地区历史悠久的农耕经济和高密度人口规模的基础上，出现结构与功能复杂的社会分工和管理机构，形成许多规模宏大的城市并衍生出大量非农行业。例如，商代“手工业种类很多，而且分工颇细。殷墟曾发现石工、玉工、骨工、铜工场所。……此外如皮革、酿酒、舟车、土木营造、饲蚕、织帛、制裘、缝纫等，均见于甲骨文，商手工业的颇为发达可以概见”（范文澜，1964：113）。战国时期齐国商业城市“临淄之中七万户”，男女共计约 40 万人（全汉昇，2016：33），农人已广泛使用铁器和用牛耕田，城乡经济规模和手工业已十分发达。秦始皇修建的阿房宫、陵墓、长城都是规模宏大、工艺精湛的建筑工程。到了汉代，各种工艺如盐铁冶炼、丝绸纺织、造纸印刷、陶瓷漆器、宫舍建筑、车辆制造都已十分发达，某些技艺远传日本和中亚等地。西周《诗经》、战国《楚辞》、西汉《史记》等是当时文学发展的代表作。隋朝时“大内的藏书卷数……多至五万四千册”（韦尔斯，1982：627）。唐朝长安城内面积 84 平方公里，相当于现在西安城的 7 倍，极盛时含城外人口共达 300 多万，是当时世界上最大的城市。唐天宝年间，“吐蕃在西北地区生乱事，有 4000 胡客不能归国而滞留长安，须由中央政府拨款 50 万缗以供给养”（钱穆，2014：230）。唐朝贸易发达，每年仅盐酒茶商税 4 项即有 600-1000 万贯，北宋时这 4 项税收高达 6000 万贯（全汉昇，2016：114）。《马可·波罗游记》记载元代杭州城“方圆约有一百英里，……该城中各种大小桥梁的数目达一万二千座。……全城有一百六十万户人家”（马可·波罗，1998：201，212）。

麦迪森（Angus Maddison）估算公元 1 世纪时的汉朝和古罗马帝国在经济总量上处于同一发展水平，从此之后，中国经济总量的优势越来越明显，直到公元 1820 年，中国仍然是世界上最大的经济体。经济总量占世界份额的 32.4%²。网络上有人认为中国各朝代 GDP 占世界比重为：

¹ 胡焕庸先生当时计算的国土包括外蒙古而没有台湾。据 2000 年人口普查资料，按胡焕庸线计算而得的东南半壁占全国国土面积 43.8%、总人口的 94.1%。

² “明朝的经济体量占世界的 32.4%！可资本主义萌芽为何没发展起来？”

https://www.sohu.com/a/323913155_483111（2023-3-13）

盛唐时期 57%，北宋中期 72%，明代中期 55%，康乾时期 43%，1880 年 37%，1920 年 12%¹。不知这些数字如何计算及可信度如何，但也许可以表明历史上中国各朝代政权管辖下的经济规模在世界上确实曾经占有相当比重，而中原周边“蛮夷”地区的经济规模确实难以与之相比。

从人口规模、经济繁荣、社会发展的复杂程度等方面来看，中原地区在东亚大陆上远远超越周边草原牧区和丘陵山地，几千年来一直是东亚地区名副其实的人口、经济和文化中心。“中国”作为这个中原庞大人口、经济、文化群体的称谓，屡屡出现在历史文献中。青铜器《何尊》铭辞：“余其宅兹中国”²。“‘中国’原指华夏族活动的地理中心与政治中心，自晚周以降，‘中国’一词还从地理中心、政治中心派生出文化中心含义。战国赵公子成的论述颇有代表性：‘中国者，盖聪明徇智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技能之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也’”（冯天瑜，2012：2）。范文澜先生说：“中国这一名称，含有地区居中的意义，但更重要的意义则是指传统文化的所在地。……中国、夏、华夏三个名称，最基本的涵义还是在于文化。文化高的地区即周礼地区称为夏，文化高的人或族称为华，华夏合起来称为中国……到东周末年，凡接受华夏文化的各族，大体上融合成一个华族了”（范文澜，1964：179-180）。居住在这个核心地区并自称为“华夏”的人群，演变成之后的“汉人”。吕思勉对汉族的评价是：“汉族……以广土众民，生活及文化程度，皆远较他族为胜；一时虽为人所征服，不久即能同化他人”（吕思勉，1996：7），肯定了汉人在土地、人口、文化等方面占据的优势。

8. 中原的“汉人”是些什么人？

费孝通先生特别强调，在中华民族发展过程中汉人发挥了“凝聚核心”的重要作用。那么，中原的“汉人”究竟是些什么人？这个群体又是从哪里来的？

中原的华夏/汉人群体，并不是一个“纯种”人群。今天有时提到“炎黄子孙”，其实史书记载炎帝和黄帝原是不同的部落的首领（钱穆，2005：7），这个提法在今天仅具文化象征意义。在形成“华夏”族群时，它自身即是夏、商、周几部分人群的集合体，并不属于一个血缘族群。在此后的发展历程中，中原华夏/汉人凭靠其特殊的包容力持续吸收融汇周边人群，人口规模不断扩大。李济先生据商代考古发现：“从著名安阳遗址出土的人骨资料来看，就远不是纯一人种的。从研究这一人骨的头型指数计算出的标准偏差数，远远超出正常范围，这肯定地说明这一组颅骨有着极不同的来源”（苏秉琦，1999：5）。费孝通先生认为：“汉族的壮大并不是单纯依靠人口的自然增长，更重要的是靠吸收进入农业地区的非汉人，所以说是像滚雪球那样越滚越大”（费孝通，1989：8）。在中国历史上，汉人的血缘组成与发展方式与其他族群不在同一个层次上，是东亚大陆上一个十分特殊的多族源混血群体。

汉人扩展人口边界的一个例子是元朝。元朝把属民分为四等：蒙古、色目、“汉人”和“南人”。其中“汉人”包括原金朝征服的北宋部分的汉人，也包括中原及周边居住的契丹人、女真人和党项人等群体，“云南、四川两行省的大部分居民附元较早，也算在第三等人（汉人）之内”（陈高华、史卫民，2020：31）。按照元朝制度，这些人口都被归入“汉人”范畴，并在元朝近百年时期内融入汉人群体。所以，此后中国再找不到契丹人、女真人³、党项人。元顺帝率残部退回漠北后，所有这些北方的群体和留在中原的蒙古人都融入汉人。元朝的“南人”包括原南宋管辖的汉人及下辖各少数民族群，其中许多人在明朝已被视同“汉人”，此后在认同意识上也自视为汉人。

今天的“汉人/汉族”是几千年历史进程中持续不断吸收周边人群繁衍而成的一个几亿人的庞大多族融合体。近代讲汉满蒙回藏“五族共和”，把五族并列，但是从人种起源和长达几千年

¹ “中国历代 GDP 是多少？占世界的百分比是多少？” <https://wenda.so.com/q/1533757662217879>（2023-3-13）

² 周成王在洛邑建成周，宣称：我要住在天下的中央。

³ 那些留居在东北地区的部分“野人女真”在明朝自称是“后金”和“满洲”。

不断融合周边人群的历史进程来看，在一定程度上，汉人似乎不宜被视为与其他几族处于同一层次的群体，而是一个地理分布更为广泛、人口规模远超周边各族、血缘基因更为混杂的一个举世罕见的超大型混血集合体。以 1953 年普查数字看，汉人人口规模（54282 万）与满（240 万）、蒙古（145 万）、维吾尔（361 万）、藏（275 万）等相比，比例约为 200: 1，显然不在同一个数量级上。今天我们仍然可以看到陕北、甘肃、湖南、浙江、福建、广东等地的汉人有一定的脸型差异，尽管由于文字统一，各地读书识字的汉人之间已不存在沟通障碍，但是语言和发音习惯仍然不同，这些不过是几千年混血繁衍进程后残存的差异。体质人类学的基因分析也许能够进一步揭示汉人内部以及中华各族之间存在的血缘差异程度。“分子遗传学（分子或基因水平上的遗传学）研究告诉我们，平均每百名今日南方汉族男女成员中，有 92 人可以将自己的血统追溯到来自北方的父亲，而有 54 人则最终渊源于南方本土的母系。它极其生动地从人口动力学的角度，解释了汉文明是如何做到把南部中国的绝大部分地域覆盖于其下的”（姚大力，2023: 2）。

孙中山在《三民主义》中说，“民族主义就是国族主义”。他主张：“合汉满蒙回藏诸族为一——是曰民族统一”。“合汉、满、蒙、回、藏而成一家，亦犹是一族”（陈旭麓、郝盛潮，1990: 56）。有人批评他是主张“同化”的大汉族主义，但这些话也许表明他认定各族大融合是中华民族未来的发展趋势。

在族际通婚这个方面，汉人比其他群体更为开放。汉朝的汉匈“和亲”和唐朝的汉藏“和亲”都有力推动了族际交流和增进了彼此认同。汉人的开放态度无疑也影响了周边群体，不断推动着中华各族间的相互融合。无论是中原王朝二十五史、近代编写的少数民族“民族史”，还是“俗文学”民间话本，都可发现大量有关族际通婚的历史记述。这些事例表明不仅汉人大量吸收和融汇其他群体人员，我国其他群体同样在交往过程中相互吸收。“在看到汉族在形成和发展过程中大量吸收了其他各民族的成分时，不应忽视汉族也不断给其他民族输出新的血液。从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可以说是‘纯种’”（费孝通，1989: 11）。今天，我们只有站在这些历史事实的基础上，才能深刻理解什么是历史上的“汉人”以及和今天中华民族内部的族际关系。

9. 中原华夏文明体系的主要特点

今天我们把在中原农耕社会文化基础上发展起来的文化体系称为“中华文明”。这个文明体系的主要特点是什么？我们可以把东周时期发展成型的华夏文明核心观点分为五个层次来认识：自然观、天下观、群体观、人际观、宗教观。

(1) 自然观：即人们应当如何看待人类与自然万物之间的关系。道家主张“天人合一”，“道法自然”，把人看作是大自然的一部分。日月星辰、山川河流、世间万物和人组成一个共生的自然体系，人应与自然界和谐共处，否则就会违“天理”，遇“天灾”。这与西方的思想观念和科学传统完全不同，西方主导的自然科学把世间万物都看作是“人”之外并可供开发利用的对象。中国传统农业利用地势兴修水利，种田依靠农家肥，物尽其用，反对“暴殄天物”，保持自然万物的良性循环。中医中药即是在这样的自然观中产生和发展起来的。

(2) “天下”观：即认为世界上所有的人都生活在同一个“天下”体系中，都是这个体系的组成部分。天下之人在本源上具有共性，只是血缘、语言、生计、习俗、观念存在差异。在“夏、商、周三代，由于方国的成熟与发展，出现了松散的联邦式的‘中国’，周天子的‘普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣’的理想‘天下’”（苏秉琦，1999: 161）。“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同”（《礼记·礼运》）。这是中华传统文化对“普天之下”社会秩序、人际关系描述的一幅理想图景。天下万物和人类群体相互依存、相处有序，依照“天理”“人伦”和谐共处。公羊学“大一统”学说对周秦

后的汉代国家秩序建构也发挥了重要影响（孙磊，2022）。“《春秋》大一统者，六合同风，九州同贯也”（《汉书·王吉传》）。除了中原社会经济发展产生对统一行政、货币、度量衡等制度需求外，大规模水利灌溉系统的修建维护、规模浩大的治河工程也需要一个强有力的中央政府进行组织和提供财力支持。“天下观”和“大一统”在社会运转过程中相辅相成。

（3）群体观：即如何看待在祖先、语言、宗教、习俗等各方面存在差异的不同群体。中华传统视兄弟为“手足”至亲，提出“四海之内皆兄弟”（《论语·颜渊》）的观念，在社会认同的最基本层面淡化各族间在血缘、语言、文化等方面的差异，强调不同人群在基本伦理和互动规则方面存在重要共性并且完全能够和睦共处。“中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。故《春秋》之义，无论同姓之鲁、卫，异姓之齐、宋，非种之楚、越，中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无有亲疏之别。其后经数千年混杂数千百人种，而其称中华如故”（杨度，2008：372）。《论语·卫灵公》提出：“有教无类”。苏秉琦先生在商代考古发现基础上强调：“‘有教无类’的‘类’一般都解释为身份、背景，较少联系到种族问题，但殷墟的情况给了我们启发。……‘有教无类’主要不是指社会贫富等级差别，而是种族特征差别”（苏秉琦，1999：4-5）。这里的“种族特征差别”主要指体质人类学讲的身体特征差异。“有教无类”观念认为拥有不同祖先血缘的群体完全可以通过互相学习、和谐共处来共同推进人类文明发展。

中原华夏群体自认文明程度最高，周边蛮夷都具有接受中原“教化”的潜在可能性，因此不存在“不可教”的另类，只是各群体在接受“教化”时间的早晚和具体程度上存在差异。在族际互动中，位居中原的华夏群体有责任向周边蛮夷以“身教”和感化方式传播教化。“礼之用，和为贵”（《论语·学而》）。“宣德化以柔远人”“远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》）。王锺翰先生对此的解释是：“对蛮夷要用文德使之归服，归服了，就要使他们安定，乐于归顺”（王锺翰，1994：77）。中华文化传统完全不同于排斥“低等种族”的种族主义和排斥“异教徒”的一神教群体观。所以中华大地没有产生西方社会达尔文主义、民族主义理论和“政教合一”政体的思想文化土壤，也不存在西方基督教世界“双重标准”和“零和博弈”的思维定势。

（4）人际观：即每个人之间相处的规则和道理。儒家推崇的“纲常伦理”即是每个人在家庭和社会中应当如何做人及如何行为的处世之道。为人在世最基本的就是正心和修身。“心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”（《礼记·大学》）。道德伦理中最重要的是“三纲五常”“仁义礼智信”，主张为人做事应持“中庸之道”。“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”（《中庸》）。“中庸之为德也，其至矣乎”（《论语·雍也》）。中华文明主张“己所不欲勿施于人”（《论语·颜渊》），“以德服人者，中心悦而诚服也”（《孟子·公孙丑上》）。天下之人，生而平等。“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·王制》）。这些观念的出发点都是把天下之人（包括蛮夷成员）一视同仁，教导人们如何与他人平等相处、律己修身的基本道德规范。

（5）宗教观：中华文明基本特质之一就是非无神论的世俗性。孔子不谈鬼神：“未知生，焉知死”。“未能事人，焉能事鬼”（《论语·先进》）。“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）。但是，中华文明并不反对或排斥宗教，主张“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）。中华文明主张“人之初，性本善”，所有的人在本性上都是相同的，这与基督教的“原罪”论完全不同。中华文明宗教观的特征是：第一没有一神教文明那种强烈的“零和结构”的排他性，没有对“异教徒”的“圣战”情结；第二没有严格无神论的反宗教性，对宗教“敬而远之”，只要不威胁中华社会的传统秩序与道德伦理，即予以容纳；第三也没有基于体质差异的西方种族主义观念，对于人们在体征、语言、服饰、习俗等方面差异表现出不同于西方文明的宽容心态，因此也不存在西方“民

族主义”和“文明冲突”的文化基础。从中国历史上看，本土的儒家、道教、萨满教和外来的佛教、伊斯兰教、基督教、天主教、犹太教、袄教等以及各类本土民间信仰（对关公、土地、城隍、龙王、妈祖及各行业保护神的崇信）都可以在中华文化圈内长期和平共处，这充分体现出中华文化罕见的开放程度与极大的包容力。但也恰恰是中原人群的这种宽松的包容态度，客观上降低了周边群体的心理距离感以及增强了他们潜在的情感向心力和凝聚力。

如果不理解中原汉人秉持的上述各方面的价值伦理体系，就不能真正理解华夏/汉人是一个什么样的群体，就无法理解为什么汉人在几千年的进程中能够持续融纳周边人群，留下一部延续不断的二十五史，并在清代发展成为一个拥有几亿人口的庞大政治文化共同体。

10. “夷夏之辨”和“非我族类，其心必异”

在讨论华夏/汉人的族群观时，人们时常提起“夷夏之辨”，似乎在历史上“夷”和“夏”是性质不同、界限分明并存在根本利益冲突的两大群体。其实，“在儒家思想中，‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限。……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性，而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”（张磊、孔庆榕，1999：285）。文明是可以相互学习和传授的，中国传统思想认为“夷夏之辨”中的“化内”和“化外”可以相互转换，“所谓中国有恶则退为夷狄，夷狄有善则进为中国”（张磊、孔庆榕，1999：285）。换言之，“夷夏之辨”仅仅是文化观念的差异，是接受中原教化的程度之别，既不是像种族主义把体质、语言差异视为本质性区隔，也不是中世纪基督教和伊斯兰教两种文明之间的相互排斥，而是在深层次上共享基础性价值观、但经济活动类型和社会发展水平不同的各群体间的互动。我们从各地的考古发现中可以辨识中原群体与边疆“蛮夷狄戎”之间共享许多文化特征。在互动中，发展水平较低的“夷狄”承认差异并向中原“华夏文明”学习，“接受教化”。“华夏”与“蛮夷”之间排除偶尔发生战争时对土地、物资的争夺，日常交往最重要的互动关系是文明传播与物资贸易。因此，“中国”与“夷狄”这两种身份并不绝对互斥，而是一种动态的辩证关系，所谓“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”（韩愈，2009：55）。

因为中华文明具有上述特征，金耀基教授认为，中国作为一个政治实体不同于近代任何其他“民族-国家”（nation-state），而“是一个以文化而非种族为华夷区别的独立发展的政治文化体，有者称之为‘文明体国家’（Civilizational state），它有一独特的文明秩序”（金耀基，1999：614）。美国学者费正清认为，“毫无疑问，这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想，意味着中国的文化（生活方式）是比**民族主义**更为基本的东西。……一个人只要他熟习经书并能照此办理，他的肤色和语言是无关紧要的”（费正清，1987：73-74）。

《左传·成公四年》提到“非我族类，其心必异。楚虽大，非吾族也”。晋人杜预所注《春秋左传正义》对“非吾族也”这句话的注解是“与鲁异姓”。当时鲁国和楚国内部各有多个氏族和姓氏集团，因此“与鲁异姓”只能被理解为“楚国王室与鲁国王室不属于同一个氏族集团”，所以，“楚虽大，非吾族也”不能被解读为“楚国与鲁国不属于同一个民族”（马戎，2012：44-45）。晋代江统《徙戎论》将其引申为族群之别：“非我族类，其心必异，戎狄志态，不与华同”（房玄龄，1974：1531-1532）。后人往往把这句话作为“华夏”与“蛮夷”彼此难以相容的证据。当时正值西晋后期，北方各族威胁西晋政权的生存，江统怀疑“戎狄”存有异心，在情理之中。

杜赞奇主张从一种“复线”（或称“双轨”）的角度理解中国社会的复杂历史进程，即“文化主义”和“民族主义”这两种意识形态可能以不同的程度与形式交替出现在中国历史上的观念与叙事结构中。他认为中国传统族群观念的实质是“中国文化主义”：“士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要是文化主义的形势，是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同”。“把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看作一种界定群体的标准。群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制”（杜赞奇，2003：44，46）。这是中国以“文化”确定群体认同和“有教无类”的传统主导思想。杜赞奇同时指出中国还存在另一个“民族主义”族

群观。即当中原王朝衰落时，“夷狄”已不再是中原礼教可以居高临下实施“教化”的对象，而是汹汹入侵足以灭亡中华文明的严重威胁，此时汉人就会放弃“天下帝国的发散型的观念，而代之以界限分明的汉族与国家的观念，夷狄在其中已无任何地位可言”（杜赞奇，2003：47），从而萌发出汉人防御性的“排外”思潮。此时，保卫汉人国家、抵御夷狄入侵的代表人物便被视为汉人英雄，而夷狄则被描述为无信无义、不可同化的“异类”。在晚清“民族主义”观念被介绍进中国后，一些抵御“夷狄”的历史人物如文天祥、袁崇焕、岳飞等便得到“民族英雄”称号（孙隆基，2004：18）¹。江统《徙戎论》中的观点即代表西晋后期中原汉人深感“夷狄”威胁时的情感。“有教无类”的文化主义主线和“非我族类，其心必异”的“民族主义”辅线在中国几千年历史上相互交织在一起，我们对此需要用辩证和动态的眼光来加以理解。

11. 夷狄“入主中原”后的经济与文化融合

历史上有些北方游牧部落部分或全部占领了中原地区，被称为“五胡乱华”“入主中原”。这些夷狄部落尽管军力强盛，但在经济模式与文化程度上均落后于中原群体。“野蛮的征服者总是被那些他们所征服的民族的较高文明所征服，这是一条永恒的历史规律”（马克思，1972：70）。事实表明，这些“夷狄”最终都接受了中原经济模式和文化传统，“五胡乱华”即转为“五胡入华”。

在这个方面，北魏政权是人们常提起的一个典型。“北魏拓跋氏统一北方中国后，即放弃传统的游牧生活，而推行农业生产作为国家的经济重点发展”（钱穆，2014：136）。“提倡外族汉化之功，其中以后魏孝文帝为最，其生平设施，如正祀典，定婚制，考牧守，定律令，颁田制，改服制，定乐章，禁胡服胡语，求遗书，法度量，兴学校等种种设施，无一不以完全汉化为目的，而以提倡汉族文化为手段；其尤为努力实行者，为迁都洛阳与定族姓二事。盖自皇族、贵族起，凡带来旧人，皆一律改从汉姓也”（王桐龄，2010：161）。

元朝和清朝是“夷狄”继承中原皇统的两个朝代。“成吉思汗统治中国后，初不知田地之功用，却将田地尽变牧场以养牛马。当时助元得天下的辽人，名叫耶律楚材，他从金国投元，劝元政府不可将田地变为牧场。因田地可收租税，可成为国库主要收入来源。于是元世祖统一中国后开始劝农”（钱穆，2014：257）。忽必烈认识到“北方之有中夏者，必行汉法，乃可长久”（罗贤佑，1996：26），1271年正式“改国号为元，一切典章文物皆仿中国”（王桐龄，2010：439）。“在忽必烈时代，大体建立起一套以唐、宋、金为模式的经济管理制度，包括赋役制度、生产管理制度和机构设置等几个方面”（陈高华、史卫民，2020：524）。全面接受中原文化体系，“尊崇儒学，在上都、大都诸路府州县设立孔庙”（罗贤佑，1996：29）。在这些“蛮夷”统治集团的大力推动下，中华文化传统又得以在中原各地恢复主流地位。同期，在元朝治理下的西域人士也在各领域接受中原文化，陈垣先生称之为“华化”（陈垣，2008）。在几千年中华民族发展进程中，中原华夏/汉人始终是华夏文明的主要承载者和推广者，在其发展过程中不断吸收边疆各族人士和文化加入这个大家庭，这一过程与其说是“汉化”，还不如说是“华化”更为准确和适宜。

清朝入关后，顺治十年恢复科举制度，儒家经典四书五经和朱熹《四书集注》是科举考试主要内容，导致满族精英努力掌握汉语文和中原文化。清末1903年，满人穆都哩著文称：“以满汉两方面而言，则已混同而不可复分”（黄兴涛，2017：78）。“有清未亡以前，满族之特性已消磨殆尽”（王桐龄，2010：579）。雍正年间以《大义觉迷录》为代表的关于“夷夏之辨”的讨论，是今天我们认识中华文明特质与中国传统认同观念的一个重要历史文本。雍正认为：“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？”“于天下一统，华夷一家之时，而妄判中外，谬生忿戾，岂非逆天悖理”（沈云龙主编，1966：3，4-5）。这篇文

¹ 晚清汉人开始构建“民族”概念时，一度界限混乱。如邹容把日本人、朝鲜人算在“中国人种”内，反把通古斯族（满族）、蒙古族、“土耳其族”（天山南路维吾尔人）归到“西伯利亚人种”里头（邹容，2002：41-42）。

稿表明，清朝以遵从“天道”和接受中华文化传统为标准来判定“华夏”和“蛮夷”之别，清朝皇室根据这一标准堂而皇之地以“华夏”自居，反映出“入主中原”的满人群体已在文化认同和道德伦理层面全面融入中华体系。这就是“中华文明”几千年一以贯之的族群观和“天下”传统。

“入主中原”四个字看似浅显，实则寓有深意，它生动展示了在中华文明影响范围内中原群体、边疆群体共有的辩证动态的“内”、“外”观以及鸦片战争前我国边疆群体由“外”转“内”的基本态势。纵观世界史，许多国家曾被有不同文化背景的其他国家击败并亡国，胜利者总是努力抹去被灭国家的文化传统与历史记忆，毁坏古迹，并把本国法律和文化强加于被征服地区民众，绝少出现征服者承认前朝统治合法性，自称是被征服朝代文化与法统继承者并郑重为前朝修史的现象。纵观中华二十五史，来自边缘地区的少数民族群统治集团都绝无例外地吸收并继承中原朝代的中华传统，并被中原精英群体和民众接受。这些边疆族群建立的王朝最后完全认同中原文化传统，祭祀和加封儒家代表孔子，以《四书》《五经》等为主要内容组织科举和选拔官员，自认是“奉天承运”的中华文明谱系继承者，安排朝廷重臣为前朝修史。如元朝延续中华传统，由丞相脱脱主持编纂《宋史》、《金史》和《辽史》，在结构、体例、用语方面都保留历代史书传统。清朝由张廷玉主持修《明史》。在中国历史上，皇族和政治主导群体可能来自中原汉人，也可以来自边缘“蛮夷”，但是无论哪个族群主政，都会延续中华文化体系和朝代传承。这种现象之所以不存在于世界上其他任何地区，就是因为中华文明传统中不存在产生西方排他性“种族”、“民族”概念的文化土壤。“就文化主义而言，中国人的价值观念是优越的，但并不排他。通过教育和模仿，夷狄可以成为群体中的一部分，拥有共同的价值观念，并与其他缺少这些观念的夷狄区分开来”（杜赞奇，2003：48-49）。

12. 人口迁移与族际交流的化“外”为“内”

人口大规模跨地域迁移为族际交流与融合提供了条件。王桐龄《中国民族史》附录有 231 张表，根据各朝代史料介绍中华各族交往交融的 6 种主要形式和相关人物具体姓名（参见表 4），其中 13 张是各朝代《归化部落表》、《归化人物表》、《移民表》（王桐龄，2010：38-43）。“汉族无种族界限，对于外民族之杂居内地者，例与之通婚姻。在汉族全盛之时代之汉唐有然，在汉族战败时代之两晋南北朝亦莫不如此”（王桐龄，2010：86）。这些表格列举了几千个“跨越”族裔身份的历史人物姓名。无论是群体迁移、族际通婚还是改姓氏、易服色、学文字，这些信息生动地向读者展示不同时期中华各族交往交流交融的具体内容。这种体现“实事求是”科学精神、在详尽史实基础上讨论问题的研究方法在我国民族史研究中十分难得。

表 4、王桐龄《中国民族史》附表分类

非汉人所建政权		汉人所建政权	
内容分类	附表数目	内容分类	附表数目
汉人女子入宫表	14	外族女子入宫表	3
其他族女子入宫表	9	公主、宗女下嫁外族表	4
公主、宗女下嫁汉人表	9	外族出身人物表	3
公主、宗女下嫁其他族表	6	外族大臣改汉姓者表	2
汉人出身人物/大臣表	11	外族大臣赐“国姓”者表	2
其他族改从汉姓人物表	13	小计	14
其他族大臣冠汉姓人物表	1	其他附表	
其他族大臣赐当权族群姓者表	3	世系表	68
汉大臣改当权族群姓者表	6	杂婚表	4
汉大臣赐当权族群姓者表	7	归化人物表	2
汉大臣赐“国姓”者表	4	归化部落表	5
其他族出身大臣表	15	移民表	6
收养义儿表	3	皇室汉名与外族名对照表	3
本族改汉姓者表	3	其他	25

小计	104	总计	231
----	-----	----	-----

由于中原与周边地区在地理环境、传统经济模式、社会组织等许多方面存在差异，中原政权（无论是由汉人还是非汉人所主导）对于周边族群也因此采取区别对待的政策，因地制宜、因俗而治，对一些偏远闭塞区域的群体允许一定程度的“自治”，对山区人口规模不大、分散聚居的群体，实行首领世袭的土司制度，对与汉人混居并差异较小的群体，基本上与汉人一视同仁，不作特殊区分，而且许多制度和政策也随内部、外部环境的变化在实践中不断调整。这种尊重差异、看重实效的态度，通常有利于取得“收服人心”的效果。张鸿翔先生遗作《明代各民族人士入仕中原考》收录了在明朝任职的各族人士 3267 人，他在《绪言》中说：“所谓明代新氏族者，乃指非汉族之华化者而言也。……诸部族，畏威怀德，相率内附。明为怀柔远人，固我边圉，于是授之职位以结其心，赐之田园以固其志，而来归者遂乐不思蜀，改名易姓，占籍华土，久而乃为中原之新氏族矣”（张鸿翔，1999：1）。这些注明族源、职位的详细名录生动地勾勒出明代各族人士加入中华民族大家庭的“华化”历程。

在中华文明主导中国社会整体发展方向的历史情境下，我们讨论什么是“中国”、什么是“中华民族”时，决不能以中原王朝皇帝的族群血缘来判断是否“外来民族”掌权，否则就会否认元朝和清朝是中国的朝代，视其为“外来政权”，滑到美国“新清史”的思路。纵观各朝代的皇室血缘，许多都含有异族成分，如陈寅恪先生考证隋唐皇室均有胡人血脉（陈寅恪，2001：183）。在中国几千年历史进程中，无论是皇室贵族还是平民百姓，族际通婚始终是普遍现象，王桐龄先生在《中国民族史》中详尽历数中国历史上各朝皇室的族际通婚记录。按照费孝通先生的观点，中华各族之间早就是“你来我去，我来你去，我中有你，你中有我”（费孝通，1989：1）。坚持以皇族及所属部族血统来划分中华文明或历史上“中国”的“内”与“外”，既违背历史事实，也不符合这些非中原群体所建立皇朝者们的自我认知。

在几千年中国各群体交往融合的进程中，周边各族群与中原地区在政治、经济、文化、人员交往与融合程度各不相同。居住在中原地区边缘地带的各群体，依照其传统经济方式和居住习俗，在与中原华夏/汉人群体接触交往中，有的很快就被吸纳融汇于中原群体，有的在经济方式和文化方面仍保持独特传统，所以“多元”中各部分的文化内涵、认同意识与中原群体的差异程度各不相同，各族之间交往交流交融进程的发展态势也多种多样。“春秋时期四方诸侯经过二百四十余年的分、合、散、聚过程，进入战国时期后，又出现不同程度的衍化。从族称来看，有的民族虽沿袭旧称，民族内部结构却有了更新；有的民族名称消失了，而代之以另一族称；有的民族已同其他民族融为一体，而以一个族的族名取代旧的族名，如此等等”（江应梁，1990：83-84）。秦统一中原地区后，各地不同族群之间的各种交融和族际边界的变化仍在持续。据潘光旦先生汇集的《中国民族史料汇编》一书，仅《史记》即查出 76 种族称，在《左传》《国语》《战国策》《汲冢周书》《竹书纪年》查出 112 种族称，在《资治通鉴》查出 80 种族称（潘光旦，2005：1-17）。这些族群的名字绝大多数都已消失在随后的族际交流融合过程中。今天我们只能在史料中看到这些名字以及对它们居住地点和社会文化特点的零星记述。所有这些文献和族称都生动地显示了中华民族几千年来持续不断相互融合汇集的历史足迹。

在各群体流传至今有关“族源”的叙事中，可以看到中原地区在繁荣经济与物产基础上发展起来的物质条件和文化生活，对于边疆群体始终具有一定的吸引力或向心力。边缘地区群体普遍认为中原汉人规模大、社会威望高、经济发展、文化繁荣。所以有很多少数民族群愿意追溯说自己群体有一位汉族祖先，这就是王明珂先生所说的族源“攀附”现象（王明珂，2002）。这在另一个侧面显示边疆群体对中原汉族“发达群体”的身份认可和向心认同。

13. 中国历史、中华民族史与各民族史

以“中国历史”为主题的著述多以中原王朝及其更替为主线，范文澜《中国通史简编》、钱

穆《国史大纲》以及雷海宗、白寿彝、吕思勉等人的《中国通史》都是这一体例，中小学《历史》教科书也是类似体例。这个编写框架必然把“入主中原”之外的各边疆政权的历史放在次要位置，提及这些政权及社会经济文化等方面时，通常缺乏整体叙事，信息支离破碎。这在很大程度上是由于主要史料来源于汉文典籍，而汉文典籍中对边疆族群的记述通常断续且简短。在国际学术界享有盛名的《剑桥中国史》也按朝代顺序编写，但每卷都有一或两章介绍中央王朝与周边群体的关系¹，其整体框架在一定程度上受中国史学界影响。对于历史上各边疆群体在我国历史叙事中的边缘化，费孝通先生曾说他“对过去以汉族为中心的观点写成的中国的历史一直有反感”（费孝通，2006b：520）。因为这样的历史研究只能被称为中原王朝史，而不能说是一部完整的中华民族史。

与此同时，吕思勉、林惠祥编写的《中国民族史》及80年代为55个少数民族各自编写的《简史》是另外一个思路。特别是分族撰写的各少数民族《简史》，是一套系统性突显各“民族”在祖先血缘、传统居住地、政治体制、社会组织、文化宗教、语言习俗方面具有独特性并且相互区隔的历史叙事，可以说是参照现代“民族”定义²对这些群体进行“民族再构建”。正如林惠祥《中国民族史》“序”中所说：“于学术上承认各民族之地位，故目的虽不在宣传提倡民族主义，然而实收宣传提倡之效”（林惠祥，1939：2）。另外，近年出版的《汉民族史记》（徐杰舜、徐桂兰，2019）“按照汉族历史、族群、文化、风俗、海外流动诸专题，把汉族作为一个具有自身发展规律的民族实体来描述。即使在总括汉族发展过程的历史卷部分，也并不按汉族王朝的断代方式来结构，而是按照汉民族的五帝时代、起源时代、形成时代、发展时代……描绘该民族的发展过程”³。这是另外一个思路，在批判“汉族中心主义”思潮的同时，客观上也在解构“中华民族”这个历史上衍生和发展的政治实体。

新中国成立后很长一个时期内，国家重要文件缺失“中华民族”概念⁴。同时，国内通用话语把“民族”概念仅用于少数民族，不包括汉族⁵。政府组织为55个少数民族编写《简史》、《自治地方概况》和《语言简志》，但没有汉族简史。也许有人认为《二十五史》可以替代汉族历史，这在逻辑上存在问题，因为《辽史》、《金史》、《元史》、《清史稿》等记述的朝代的建立者并不是汉人，隋唐等皇室也有鲜卑血统，所以《二十五史》不能等同于“汉族历史”。如果我们换个思路，把《二十五史》视为以中原皇朝为主脉、以边境政权为支脉、以各族交替主导、共同生活发展的东亚地区为地域范围，用这个大框架来梳理中华民族史，并补充以其他文字的史料记述，这个逻辑就讲得通了。用这个思路来理解中原皇朝与周边政权的关系、理解“汉人”与各少数民族的关系史，也许更符合历史演进的实际情况。而且，现在的55个少数民族有些是在中华民族演进过程中形成的，有的甚至在近代才明确其族称并形成人口边界，这是历史事实，导致一些民族《简史》历史叙事的文献史料记载显得相对单薄。在上述思路下，这些民族《简史》叙事的不足之处也可得以化解。

另外，以55个少数民族的整体结构来分族编写历史，这个研究思路对今天加强中华民族共同体认同可能会产生明显的负面影响。近些年一些地区出版由少数民族学者用本族文字撰写的本族历史（如《维吾尔人》），由于缺乏史料支持及含有意识形态色彩，在社会上产生负面影响。汉族历史研究者应当更加重视在中华民族形成与发展过程中少数民族的参与，少数民族学者在讲述

¹ 如《剑桥中国秦汉史》第六章“汉朝的对外关系”，《剑桥中国明代史》下卷第四章“明朝与亚洲腹地”，《剑桥中国晚清史》上卷有两章分别介绍“亚洲腹地”和“蒙古、新疆和西藏”。

² 更准确地说，是参照斯大林“民族”定义。

³ <https://mp.weixin.qq.com/s/Oe0HYVUCRTQVYRMLQTO42g>（2023-3-27）

⁴ 如1949年《中国人民政治协商会议共同纲领》、1952年《中华人民共和国民族区域自治实施纲要》、1954年第一部《中华人民共和国宪法》和1956年《中国共产党党章》、1984年《民族区域自治法》等。

⁵ 如“民族工作就是指有关少数民族事务的工作，……民族研究也等于是少数民族研究”（费孝通），民族干部是指少数民族干部，民族教育是指少数民族教育等等。

本族历史时也应将其放到中华民族整体发展的历史过程中。今后中华民族史、中国通史、各民族史三者之间在体例上如何调整，如何在充分发掘各类考古发现和历史文献的基础上，进一步更充分、多维度 and 全方位地展现几千年来中华民族的衍生与发展过程，将是研究者面对的历史任务。

“多元一体格局”格局构成了我们今天认识和理解中华民族形成与发展历史的基本叙事框架。随着全国性基础设施建设的发展和公共服务均等化、随着“脱贫攻坚”的巩固和国家通用语言教育的普及，我国的全国性经济发展体系和就业市场正在逐步形成并不断完善，我国各族民众之间的共同性必将持续增加，彼此的认同意识也必将不断加强，“你中有我，我中有你”，这是中国社会发展的历史趋势。中华民族史的研究需要遵循这个历史发展的大方向。

14. 近代中华民族一度面临解体危机

中华各族在相互交往中不断彼此融汇、“化外为内”的历史进程在 19 世纪中叶被西方国家发动的鸦片战争嘎然打断，中华民族共同体面临崩溃解体的历史性危机，所以李鸿章惊呼：“此三千年未有之大变局”。进入这个危机四伏的历史时期后，中国各族精英与民众的思想观念和认同意识被迫在痛苦的探索过程中全面进行调整。近代西方“民族”概念和“民族主义”意识形态被介绍进中国后，严重冲击了中国原有的“华夏一体”大格局和融合发展的演变趋势。中华民族在外部军事侵略和文化冲击下被迫进入一个全新的内部整合模式，“在清末被强纳入‘民族国家’这件紧身衣”（孙隆基，2004：21）。

觊觎东北的日本、觊觎新疆和外蒙古的沙俄、觊觎西藏的英国和觊觎云桂的法国都极力分化中国传统的“大一统”格局，极力鼓动具有“多元”特征的各地群体脱离中华民族的“一体”。它们首先是把“中国”（China）的人口和地域范围限定在汉人和汉人聚居区，造出一个“中国本部”的概念（顾颉刚，1939a；陈波，2017；黄克武，2020），并把满蒙回藏等称为“nation”（民族），招募各族留学生，扶植边疆分裂势力，甚至利用汉人激进分子对满清政府腐朽卖国行为的不满，煽动汉人“驱除鞑虏”和“十八行省建中华”。辛亥革命后倡导“五族共和”稳定局势后，苏联出兵强占外蒙古，日本派兵侵占东北建立“伪满洲国”，并鼓动成立“蒙古自治政府”、扶植汪伪南京政府甚至策划建立“西北回回国”。此时，“中华民族到了最危险的时候”。面对帝国主义瓦解中国的险恶图谋并耳闻目睹各地民族关系的持续恶化，顾颉刚先生喊出了“中华民族是一个”的紧迫呼吁（顾颉刚，1939b）。在民族危难之际，国共两党捐弃前嫌共同抗日，全国各族精英和广大民众捐款捐物、参军筑路，积极投身于挽救中华民族于世纪危难的全民抗日战争。

也正是在这个危机时期，“这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强的压力下形成了一个休戚与共的自觉的民族实体”（费孝通，1989：18）。我们今天研究中华民族史，晚清和民国时期中外史料的分析梳理，回顾民国时期国内对于“民族”概念的讨论，反思民国学术界开展西南地区社会调查是应当“造国民”还是“造民族”的争议（马戎，2020），对于相应史料的再梳理以及对历史过程的回顾，对于我们理解中华民族“一体性”的深厚底蕴、认清外部势力分化中华民族的各种舆论与手法，绝对是一个爱国主义政治教育的大课堂。历史仍在延续，今天我们全体中国人所面对的许多现实的分裂风险，都可以从这个时期的历史文献和回忆录中找到清晰的根源与发展脉络。

15. 拓展视野，关注少数民族文字史料和境外研究成果

目前在中国历史研究论著中，有关周边少数民族群的介绍篇幅较少而且很不系统，这与研究者使用史料来源的限制有一定关系。二十五史和目前较易查看的大量历史记录多为汉文，而这又与历史上中原地区社会经济文化的相对繁荣有关。因此，如果研究者主要依据汉文史料追溯中国历史，少数民族在历史上的相对“缺位”即难以避免。为了弥补这一缺憾，我们应当加强对少数民族文字史料的发掘、梳理与研究，努力搜集各种少数民族文字的史料，并努力将其与汉文史料汇集整合成一个系统，勾画出中华民族演进发展的一个更全面更丰富的历史图景。

在这一过程中，我们可能会遇到不同文本对同一事件、同一人物的叙述和评价不一致的问题。

一些少数民族割据政权用本族文字留下的历史文献和事件记述，很可能与汉文记述存在差异。遇到这种情况，我们需要尽可能从多种渠道努力核实，还原到当时的历史场景，努力提供一个合理的解读。例如1940年的十四世达赖坐床仪式，民国政府派出蒙藏委员会委员长吴宗信作为中央政府代表前往拉萨“主持”该仪式，并代表中央政府同意免除清朝制定的“金瓶掣签”仪式（牙含章，1984：329-330）。但据藏文文件记述，吴的“主持”身份并未凸显，他的“坐位安置在比其他外国代表稍前一点的地方，坐位也要高一些，……西藏政府竭力设法给予英国代表平等的待遇”。而且，“青海灵童还未到拉萨，噶厦政府便正式确认其为十三世达赖喇嘛的转世灵童，其主要目的正是为了避免以后汉人宣称他们参与了转世灵童的认定”（戈尔斯坦，2005：258-259，260）。我们并不需要用一方面的陈述去否定另外一方，如果我们把这一事件放到1940年中国的时代场景中，汉藏文本记述中的差异恰恰有助于我们理解当时西藏政局的复杂态势。

清朝政府发给旗人官员的满文文件，用词和语气很可能与另外颁发的汉文文件之间存在差异：前者告诫旗人官员要注意防范汉人，后者安抚汉人官员讲“一视同仁”。作为统治者的话语权术，完全可以理解。问题在于今天的研究者应当如何解读这两套存在于不同文字官方话语中的差异，理解“入主中原”的“蛮夷”统治集团的矛盾心态和统治手法，而不是如“新清史”学者那样据此把清朝说成是统治“中华”的“外来政权”。与此同时，我们可以找到大量史料来切实证明“旗人”在清朝中后期已经在各方面全面融入“中华”社会的政治、经济、文化体系。

为了开展多种文本史料的解读和研究，掌握蒙古文、满文、藏文、维吾尔文、察合台文等少数民族语言文字是历史研究者的重要语言工具，这方面的人才培养工作亟需加强。

此外，历史上也有一些外国人士访问过中国，或者接触过流到境外的中国历史文献（如敦煌文卷）。因此，以外文形式存留或出版的相关游记或史料素材也应纳入中华民族史研究者的视野。日本和韩国作为近邻在历史上深受中华文化影响，日韩学术界长期关注中国历史研究，一些学者的中国史著作在国内学术界已广为传播。我们需要在更深入广泛的学术交流中，以尊重史料为基础，开展与外国学者在中国历史研究领域的学术对话，这是一项亟需开展的工作。总之，在尊重史实、实事求是的基础上去粗取精，去伪存真，不断丰富我们掌握的史料，拓展我们的视野，这种跨国界的学术对话不仅有利于我们更全面、更深刻地认识我们自身几千年的发展历史，也将有助于国外学者更客观地认识和解读中国历史。

16. 中华民族史研究队伍的建设

我们研究的是中华民族史，而中华民族是在几千年发展历程中吸收融汇了无数周边族群、至今仍包括了56个群体的一个民族大家庭。因此，这项研究工作也理所应当尽可能吸收维吾尔、蒙古、藏、满、朝鲜、哈萨克等民族的历史学者来共同参与，特别是把传统的“民族史”研究队伍也汇入“中华民族史”研究的大队伍中，这将有利于我们把各种民族文字为载体的史料文献也纳入历史学的研究和交流范围。有关“新清史”的讨论已经为我国史学界敲响了一次警钟。此外，重要的中国史学研究成果也应当组织翻译成维、哈、藏、蒙、朝等主要少数民族文字系统出版，提供给少数民族研究者和青年学生，推动各族学者之间的交流与合作。

中华民族史的研究队伍中除了历史学家外，还应积极吸收考古学、语言学、社会学、政治学、人口学、经济学、法学、人类学、民族学等其他学科的学者参与。历史学是一门非常重要的基础性学科，与许多其他学科存在交叉的研究领域和研究专题。不懂得历史，就无法理解今天的社会，也无法预测未来的发展。我们希望中华民族史的研究工作也许能够推动和促成今后我国各学科之间的交流合作。这样，我们就有可能在学科交流与合作的过程中发挥各自的学科优势，为大家提供更为广阔的学术视野和理论工具，共同推动创新性研究工作，共同推动中国学者与外国学者之间的国际学术对话。与此同时，我们的研究成果也可以为中华民族的团结与发展，对中国人的文

¹ 如日本的内藤湖南、沟口雄三、衫山正明、谷川道雄、宫崎市定等。

化自信和理论自信，提供更加坚实的基础。

参考书目：

- 陈高华、史卫民，2020，《元代经济史》，北京：中国社会科学出版社。
- 陈旭麓、郝盛潮主编，《孙中山集外集》，上海人民出版社1990年7月版。
- 陈寅恪，2001，《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，北京：三联书店。
- 陈垣，2008，《元西域人华化考》，上海：上海世纪出版集团。
- 曹树基，2005a，《中国人口史》（第四卷），上海：复旦大学出版社。
- 曹树基，2005b，《中国人口史》（第五卷上、下），上海：复旦大学出版社。
- 陈波，2017，“‘中国本部’概念的起源与建构：1550年代至1795年”，《学术月刊》2017年第5期。
- 冻国栋，2005，《中国人口史》（第二卷），上海：复旦大学出版社。
- 杜赞奇，2003，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社。
- 范文澜，1964，《中国通史简编》（修订本第一编），人民出版社。
- 房玄龄等撰，《晋书》，北京：中华书局1974年版。
- 费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。
- 费孝通，2006a，《费孝通民族研究文集新编》上卷，北京：中央民族大学出版社。
- 费孝通，2006b，《费孝通民族研究文集新编》下卷，北京：中央民族大学出版社。
- 费正清，1987，《美国与中国》，张理京译，北京：商务印书馆。
- 冯天瑜，2012，“‘中国’‘中华民族’语义的历史生成”，《河南大学学报》2012年第6期，第1-6页。
- 黄克武，2020，“词汇、战争与东亚的国族边界——‘中国本部’概念的起源与变迁”，《复旦学报》2020年第6期。
- 黄兴涛，2017，《重塑中华》，北京：北京师范大学出版社。
- 葛剑雄，2005，《中国人口史》（第一卷），上海：复旦大学出版社。
- 顾颉刚，1939a，“‘中国本部’一名亟应废弃”，《益世报·星期论评》1939年1月1日。
- 顾颉刚，1939b，“中华民族是一个”，《益世报》1939年2月13日《边疆周刊》第9期。
- 韩愈，《原道》，钱佰城编《韩愈文集导读》，中国国际广播出版社2009年版。
- 何德章，2022，“汉族族称的出现与定型”，《历史研究》2022年第5期，第4-27页。
- 赫·乔·韦尔斯，1982，《世界史纲：生物和人类的简明史》，吴文藻等译，北京：人民出版社。
- 菅志翔、马戎，2022，“我国民族研究的概念史梳理”，《开放时代》2022年第5期，第206-223页。
- 江应梁，1990，《中国民族史》（上），北京：民族出版社。
- 金耀基，1999，“中国的现代文明的秩序的构建：论中国的‘现代化’与‘现代性’”，潘乃穆等编《中和位育》，北京：中国人民大学出版社，第613-627页。
- 卡洛·M. 奇波拉，1993，《世界人口经济史》，黄超华译，北京：商务印书馆。
- 罗贤佑，1996，《元代民族史》，成都：四川民族出版社。
- 梅·戈尔斯坦，2005，《喇嘛王国的覆灭》，杜永彬译，北京：中国藏学出版社。
- 马克思，1853，“不列颠在印度统治的未来结果”，载《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第69-75页。
- 马可·波罗，1998，《马可·波罗游记》，梁生智译，北京：中国文史出版社1998年版。
- 马戎，1989，“重建中华民族多元一体格局的新的历史条件”，《北京大学学报》1989年第4期，

第 20-25 页。

- 马戎, 2000, “关于民族研究的几个问题”, 《北京大学学报》2000 年第 4 期, 第 132-143 页。
- 马戎, 2002, “从王桐龄《中国民族史》谈起”, 《北京大学学报》2002 年第 3 期, 第 125-135 页。
- 马戎, 2012, 《族群、民族与国家构建》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 马戎, 2020, “民国时期的造‘国民’与造‘民族’——由王明珂‘民族与国民在边疆’一文说起”, 《开放时代》2020 年第 1 期, 第 91-110 页。
- 马戎, 2022, “斯大林的民族理论与苏联民族制度建构——读斯大林的《马克思主义和民族问题》”, 《中央社会主义学院学报》2022 年第 4 期, 第 5-32 页。
- 潘光旦编著, 2005, 《中国民族史料汇编》, 天津: 天津古籍出版社。
- 钱穆, 2005, 《黄帝》, 北京: 三联书店。
- 钱穆, 2014, 《中国经济史》(钱穆口述, 叶龙整理), 北京: 北京联合出版公司。
- 全汉昇, 2016, 《中国社会经济通史》, 北京联合出版社。
- 沈云龙主编, 1966, 《近代中国史料丛刊》第 36 辑, 台北: 文海出版社。
- 田继周, 1996, 《先秦民族史》, 成都: 四川人民出版社。
- 王明珂, 2002, “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》73.3 (2002), 第 583-624 页。
- 王桐龄, 2010, 《中国民族史》, 长春: 吉林出版集团。
- 王锺翰主编, 1994, 《中国民族史》: 北京: 中国社会科学出版社。
- 王胜今, 1998, 《人口社会学》(第二版), 长春: 吉林大学出版社。
- 吴仕民主编, 2016, 《中国民族理论新编》(第 3 版)(全国民族院校统编教材), 中央民大出版社。
- 吴松弟, 2005, 《中国人口史》(第三卷), 上海: 复旦大学出版社。
- 孙磊, 2022, 《春秋》“大一统”与国家秩序建构——以西汉国家治理为中心, 《东南学术》2022 年第 6 期, 第 163-173 页。
- 苏秉琦, 1999, 《中国文明起源新探》, 北京: 三联书店。
- 徐杰舜、徐桂兰, 2019, 《汉民族史记·历史卷》(上), 北京: 中国社会科学出版社。
- 牙含章, 1984, 《达赖喇嘛传》, 北京: 人民出版社。
- 杨度, 《杨度集》, 湖南人民出版社 2008 年版,
- 杨学琛, 1996, 《清代民族史》, 成都: 四川民族出版社。
- 张磊、孔庆榕主编, 1999, 《中华民族凝聚力学》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 张鸿翔, 1999, 《明代各民族人士入仕中原考》, 北京: 中央民族大学出版社。
- 赵文林、谢淑君, 1988, 《中国人口史》, 北京: 人民出版社。
- 邹容, 2002, 《革命军》, 北京: 华夏出版社。

【论 文】

“中国”“中华民族”语义的历史生成¹

冯天瑜²

摘要：“中国”、“中华民族”是当代两个普遍使用、耳熟能详的词语，它们的语义是在长期的历史发展中萌蘖而生、曲折流变、逐渐成形并最终确定。“中国”较早见于周代，初义为“中央之城”，指代周天子所居京师，而与“四方”对称，后又衍化出诸夏列邦、国境之内、中等之国、中央之国等多种引申之义。“中国”作为与“外国”对等的国家概念，萌发于宋代。国体意义上的“中国”概念，是在与近代欧洲国家建立条约关系时正式出现。辛亥革命以后，“中国”先后作为“中华民国”和“中华人民共和国”的简称，以正式国名被国人共用，并为国际社会普遍承认。古汉语的“族”、“族类”，是区分“内华夏、外夷狄”的旧式民族主义概念，而双音节的“民族”一词，乃是近代民族主义概念，以往多认为是从日本输入的。由“民族”与“中华”组合而成的复合词“中华民族”出于晚清，曾与“中国民族”同位并用。中华民族呈现的多元一体格局，它所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体。今天的“中华民族”是中国境内56个民族的总称，在多样性中保持强劲的凝聚力。

关键词：中国；中华民族；语义

一、“中国”：古今演绎

作为我们伟大祖国国名的“中国”，迄今已是一个国人耳熟能详的词语。然而，“中国”的语义生成在漫长的历史中经历了一个曲折流变的过程：语义从古代的“城中”到“天下中心”，进而衍化为近代的与世界列邦并存的民族国家之名。中国之“中”，甲骨文、金文像“有旒之旒”（有飘饰的旗帜），士众围绕“中”（旗帜）以听命，故“中”又引义为空间上的中央，谓左右之间，或四方之内核；又申发为文化或政治上的枢机、轴心地带，所谓“当轴处中”，有“以己为中”的意味，与“以人为外”相对应。中国之“国”，繁体作“國”，殷墟甲骨文尚无此字，周初金文出现“或”及“國”字，指城邑。《说文》：“邑，國也，从口”，原指城邑。古代的城，首先是军事堡垒，口（音围）示城垣，其内的“戈”为兵器，表示武装，含武装保卫的天子之都之义，以及诸侯辖区、城中、郊内等义。综论之，“中”指居中集众之旗，引申为中心、中央；“国”指执戈捍卫之城，进而指称军事、政治中心地。

由“中”与“国”组成“中国”，以整词出现，较早见于周初，如青铜器《何尊》铭辞曰：“余其宅兹中国（周成王在洛邑建成周，宣称：我要住在天下的中央）。"³最早的传世文献《尚书·周书》亦有“皇天既付中国民”的用例，《诗经》、《左传》、《孟子》等先秦典籍也多用此词⁴。“中国”初义是“中央之城”，即周天子所居京师（首都），与“四方”对称。如《诗经·大雅·民劳》云：“民亦劳止，汔可小康，惠此中国，以绥四方。”毛传释曰：“中国，京师也。”《孟子·万章》讲到舜深得民心、天意，“夫然后之中国，践天子位”。

这些用例的“中国”，均指居天下之中的都城京师，诚如刘熙为《孟子》作注所说：“帝王所都为中，故曰中国。”

¹ 本文原载于《河南大学学报（社会科学版）》2012年第6期，第1-6页。

² 作者为武汉大学历史学院教授。

³ 《何尊》铭文记周武王克商，廷告于天曰：“余其宅兹中国，自之辟民。”参见于省吾：《释中国》，《中华学术论文集》，中华书局1981年，第1页。

⁴ 《尚书·周书·梓材》追述周成王说：“皇天既付中国民，越厥疆土于先王。”

初义京师的“中国”又有多种引申：（一）指诸夏列邦，即黄河中下游这一文明早慧、国家早成的中原地带，居“四夷”之中¹，西周时主要包括宋、卫、晋、齐等中原诸侯国，此义的“中国”后来在地域上不断有所拓展；（二）指国境之内²；（三）指中等之国³；（四）指中央之国⁴。以上多种含义之“中国”，使用频率最高的是与“四夷”对称的“诸夏”义的“中国”，如《诗经·小雅·六月》序云：《小雅》尽废，则“四夷交侵，中国微矣。”南朝宋刘庆义《世说新语·言语》云：“江左地促，不如中国。”唐人韩愈《上佛骨表》云：“夫佛者，夷狄之一法耳，自后汉时传入中国，上古未尝有也。”这些“中国”，皆指四夷万邦环绕的中原核心地带。其近义词则有“中土”、“中原”、“中州”、“中夏”、“中华”等。

中华先民心目中的世界形态为“天圆地方”，所谓“中国”，是以王城（或称王畿）为核心，以五服（甸、侯、宾、要、荒）或九服（侯、男、甸、采、卫、蛮、夷、镇、藩）为外缘的方形领域，作“回”字状向外逐层延展，中心明确而边缘模糊⁵。在西周及春秋早期，约含黄河中下游及淮河流域，秦、楚、吴、越等地尚不在其内，但这些原称“蛮夷”的边裔诸侯强大起来，便要“问鼎中原”，试图主宰“中国”事务。至战国晚期，七国都纳入“中国”范围，《荀子》、《战国策》诸书所论“中国”，已包含秦、楚、吴、越等地。秦朝一统天下后，“中国”范围更扩展至长城以南、临洮（今甘肃）以东的广大区间。《汉书·西域传》云：“及秦始皇攘却戎狄，筑长城界中国，然西不过临洮。”汉唐以降，“中国”的涵盖范围在空间上又有所伸缩，诸正史多有描述，略言之，包括东南至于海、西北达于流沙的朝廷管辖的广阔区间。清乾隆二十四年（1759）大体奠定中国疆域范围：北起萨彦岭，南至南海诸岛，西起帕米尔高原，东极库页岛，约1260万平方公里。19世纪中叶以后，西东列强攫取中国大片领土，由于中国人民的英勇抵抗，使领土避免更大损失。今日中国面积960万平方公里，仅次于俄罗斯、加拿大，居世界第三位。

需要强调的是，“中国”原指华夏族活动的地理中心与政治中心，自晚周以降，“中国”一词还从地理中心、政治中心派生出文化中心含义。战国赵公子成的论述颇有代表性：“中国者，盖聪明徇智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技能之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”⁶与叔父公子成论战的赵武灵王（？—前295）则指出，夷狄也拥有可资学习的文化长处，如“胡服骑射”便于作战，中原人应当借取，从而壮大“中国”的文化力。发生在赵国王室的这场辩论，给“中国”的含义赋予了文化中心的内蕴。古人还意识到文化中心是可以转移的，故“中国”与“夷狄”往往发生互换，所谓“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”⁷。明清之际哲人王夫之（1619-1692）在《读通鉴论》、《思问录》等著作中，对“中国”与“夷狄”之间文野地位的更替作过深刻论述，用唐以来先进的中原渐趋衰落，蛮荒的南方迎头赶上的事实，证明华夷可以变易，“中国”地位的取得与保有并非天造地设，而是依文化先进区不断流变而有所迂衍，诚如《思问录·外篇》所说：“天地之气，衰旺彼此迭相易也。”

古代中原人常在“居天下之中”意义上称自国为“中国”，但也有见识卓异者发现，“中国”并非我国的专称，异域也有自视“中国”的例子。曾西行印度的东晋高僧法显（约342-约423）说，印度人以为恒河中游一带居于大地中央，称之为“中国”⁸。明末来华的耶稣会士利玛

¹ 《诗·小雅·六月》序云：“四夷交侵，中国微矣。”

² 《诗·大雅》云：“文王曰咨，咨女殷商，女奭然于中国，敛怨以为德。”《谷梁传·昭公三十年》注：“‘中国’，犹国中也。”

³ 《管子》按大小排列，将国家分为王国、敌国、中国、小国。

⁴ 《列子》按方位排列，将国家分为南国、北国、中国。

⁵ “五服”见《国语·周语》，“九服”见《周礼·夏官·职方氏》。

⁶ 司马迁：《史记》卷43《赵世家》，甘肃人民出版社1997年，第379页。

⁷ 韩愈：《原道》，钱伯城：《韩愈文集导读》，中国国际广播出版社2009年，第55页。

⁸ 释法显：《佛国记》，中华书局1991年。

窳（1552-1610）、艾儒略（1582-1649）等带来世界地图和五洲四洋观念，改变了部分士人（如瞿式谷）的中央意识，使之省悟到：“按图而论，中国居亚细亚十之一，亚细亚又居天下五之一，……而戈戈持此一方，胥天下而尽斥为蛮貉，得无纷井蛙之诮乎！”¹清人魏源（1794-1857）接触到更翔实的世界地理知识，认识到列邦皆有各自的“中国”观：“释氏皆以印度为中国，他方为边地。……天主教则以如德亚为中国，而回教以天方国为中国。”²近代学人皮锡瑞撰文说：“若把地图来参详，中国并不在中央，地球本是浑圆物，谁是中央谁四旁？”³这都是对传统的“中国者，天下之中也”观念的理性反思与修正。

“中国”衍化为国名，也经历了一个复杂的历史过程。我国古代多以朝代作国名（如汉代称“汉”、“大汉”，唐代称“唐国”、“大唐”，清代称“清国”、“大清”），外人也往往以我国历史上强盛的王朝（如秦、汉、唐）或当时的王朝相称，如日本长期称中国人为“秦人”，称中国为“汉土”、“唐土”，江户时称中国人为“明人”、“清人”。此外，印度称中国为“支那”，意谓“文物之国”；希腊、罗马称中国为“赛里丝”，意谓“丝国”。

以“中国”为非正式的国名，与异域外邦相对称，首见于《史记·大宛传》，该记载汉武帝（前156-前87）派张骞（前195-前114）出使西域：“天子既闻大宛及大夏、安息之属，皆大国，多奇物、土著，颇与中国同业，……乃令骞因蜀犍为发间使，四道并出。”这种以“中国”为世界诸国中并列一员的用法，汉唐间还有例证，如《后汉书·西域传》以“中国”与“天竺”（印度）并称；《唐会要·大秦寺》以“中国”与“波斯”、“大秦”（罗马）并称。但这种用例以后并不多见。“中国”作为与“外国”对等的国家概念，萌发于宋代。北宋不同于汉唐的是，汉唐时中原王朝与周边维持着宗主对藩属的册封关系和贡赋关系，中原王朝并未以对等观念处理周边问题；赵宋则不然，北疆出现了与之对峙的契丹及党项羌族建立的王朝——辽与西夏，这已是两个典章制度完备、自创文字，并且称帝的国家，又与赵宋长期处于战争状态，宋朝还一再吃败仗，以致每岁纳币，只得放下天朝上国的架子，以对等的国与国关系处理与辽、西夏事务，故宋人所用“中国”一词，便具有较清晰的国家意味。在这种历史条件下，北宋理学家石介（1005-1045）著《中国论》，此为首次出现的以“中国”作题的文章，该文称：“居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。”这已经有了国家疆界的分野，没有继续陶醉于“普天之下，莫非王土”的虚幻情景之中，此后，“中国”便逐渐从文化主义的词语，变为接近国家意义的词语。一个朝代自称“中国”，始于元朝。元世祖忽必烈（1215-1294）派往日本的使臣所持国书，称自国为“中国”，将日本、高丽、安南、缅甸等邻邦列名“外夷”。明清沿袭此种“内中外夷”的华夷世界观，有时也在这一意义上使用“中国”一词，但仍未以之作为正式国名。

国体意义上的“中国”概念，是在与近代欧洲国家建立条约关系时正式出现的。欧洲自17世纪开始形成“民族国家”（nation-state），并以其为单位建立近代意义上的国际秩序。清政府虽然对此并无自觉认识，却因在客观上与这种全然不同于周边藩属的西方民族国家打交道，因而需要以一正式国名与之相对，“中国”便为首选。这种国际关系最先发生在清-俄之间。俄国沙皇彼得一世（1676-1721）遣哥萨克铁骑东扩，在黑龙江上游与康熙皇帝（1654-1722）时的清朝遭遇，争战后双方于1689年签订《尼布楚条约》，条约开首以满文书写清朝使臣职衔，译成汉文是：“中国大皇帝钦差分界大臣领侍卫大臣议政大臣索额图”，与后文的“翰罗斯（即俄罗斯）御前大臣戈洛文”相对应。康熙朝敕修《平定罗刹方略界碑文》，言及边界，有“将流入黑龙江之额尔古纳河为界：河之南岸属于中国，河之北岸属于鄂罗斯”等语，“中国”是与“鄂罗斯”（俄罗斯）相对应的国名。

¹ 瞿式谷：《职方外纪小言》，[意]艾儒略著，谢方校释：《职方外纪校释》，中华书局1996年，第9页。

² 魏源：《海国图志》卷74，岳麓书社1998年，第1849页。

³ 皮锡瑞撰：《醒世歌》，《湘报》1898年第27号。

如果说，17世纪末叶与俄罗斯建立条约关系还是个别事例，此后清政府仍在“华夷秩序”框架内处理外务，那么，至19世纪中叶，西方殖民主义列强打开清朝封闭的国门，古典的“华夷秩序”被近代的“世界国家秩序”所取代，“中国”愈益普遍地作为与外国对等的国名使用，其“居四夷之中”的含义逐渐淡化。第一次鸦片战争期间，中英两国来往照会公文，言及中方，有“大清”、“中华”、“中国”等多种提法，而“中国”用例较多，如林则徐（1785-1850）《拟谕英吉利国王檄》说：“中国所行于外国者，无一非利人之物。”以“中国”与“外国”对举。与英方谈判的清朝全权大臣伊里布（1772-1843）《致英帅书》，称自国为“中国”，与“大英”、“贵国”对应，文中有“贵国所愿者通商，中国所愿者收税”之类句式；英国钦奉全权公使璞鼎查（1789-1856）发布的告示中，将“极东之中国”与“自极西边来”的“英吉利国”相对应，文中多次出现“中国皇帝”、“中国官宪”、“中国大臣”等名目¹。而汉文“中国”正式写进外交文书，首见于道光二十二年七月二十四日（1842年8月29日）签署的中英《江宁条约》（通称《南京条约》），该条约既有“大清”与“大英”的对称，又有“中国”与“英国”的对称，并多次出现“中国官方”、“中国商人”的提法²。此后，清朝多以“中国”名义与外国签订条约，如中美《望厦条约》以“中国”对应“合众国”，以“中国民人”对应“合众国民人”。

近代中国面临欧美列强侵略的威胁，经济及社会生活又日益纳入世界统一市场，那种在封闭环境中形成的虚骄的“中国者，天下之中”观念已日显其弊，具有近代意义的“民族国家”意识应运而生，以争取平等的国家关系和公正的国际秩序。而一个国家要自立于世界民族之林，拥有一个恰当的国名至关重要，“中国”作为流传久远、妇孺皆知的简练称号，当然被朝野所袭用。梁启超（1873-1929）、汪康年（1860-1911）等力主扬弃“中国者，天下之中也”的妄见，但“中国”这个自古相沿的名称可以继续使用，以遵从传统习惯，激发国民精神。他们指出，以约定俗成的专词作国名，是世界通则，西洋、东洋皆不乏其例。近代兴起的反殖民主义、反帝国主义运动，更赋予“中国”以爱国主义内涵，“中国者，中国人之中国，非外人所得而干涉也”³，便是在近代民族国家意义上呼唤“中国”，这已经成为国民共识。

如果说，“大清”和“中国”在清末曾并列国名，交替使用，那么，辛亥革命以后，“中国”先后作为中华民国和中华人民共和国的简称，以正式国名被国人共用，并为国际社会普遍肯认。本文在全面观照“中国”的古典义和现代义及二者的因革转化的基础上，使用“中国”一词。中国文化的发展史正是在作为历史范畴的“中国”这一逐步扩展的空间，得以生发、演绎的。

二、“中华民族”：从自在到自觉

自古以来，在中国这片广袤、丰腴的大地上生活劳作的各族人民，近百年来统称“中华民族”，他们是中国文化的创造主体。

（一）释“民族”

民族，泛指历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人群共同体。从时序划分，有原始民族、古代民族、现代民族。中国古籍表述这一概念的有“民”、“族”、“种”、“部”、“类”等单字词，也有“族类”、“族部”、“民群”、“民种”等双字词。其核心单字词“族”，原义“矢锋”（箭头），引申为众。《说文》曰：“族，矢锋也，束之族族也。……众矢之所集。”徐笺：“矢所丛集谓之族。”集合意的“族”，演为具有相似属性的人群集合的专称。中国自古注重族群文化心理的同一性，《左传·成公四年》称“非我族类，其心必异”，即此之谓。

¹ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·鸦片战争》，神州国光社1954年，第445、450页。

² 王铁崖：《中外旧约章汇编》第1册，三联书店1957年，第30-33页。

³ 《论中国之前途及国民应尽之责任》，《湖北学生界》第1年第3期，1903年4月。

古汉语的“族”、“族类”，是区分“内华夏、外夷狄”的旧式民族主义概念，而双音节的“民族”一词，乃是近代民族主义概念，以往多认为是从日本输入的。作为单一族群的日本人，在前近代已完整地具备民族诸要素（共同地域、共同经济生活、共同语文、共同心理），故西方近代民族主义传入日本，迅速得以风行。明治时期日本学者将“民”与“族”组合成“民族”一词，对译英语 nation。19 世纪末 20 世纪初，经中国留日学生和政治流亡者将这一术语传入中国。故清末使用“民族”一词的学人，多有游日经历。然而，考索词源，“民族”作为汉字整词出现，并非始于日本，早在 19 世纪上半叶，入华西方新教传教士、日耳曼人郭实腊（1803-1851）等编辑的《东西洋考每月统记传》道光十七年（1837）九月号载《约书亚降迦南国》，已创译“以色列民族”一语，此为汉字整词“民族”的较早出现。咸丰、同治间文士王韬（1828-1889）1874 年所著《洋务在用其所长》也出现“民族”一词。上述两例均在日制汉字词“民族”之前，但属于零星个案，并未产生大的影响。

至清代末叶，伴随着近代“民族国家”观念的勃兴，日制“民族”一词传入中国，逐渐为人使用，如 1895 年第 2 号《强学报》、1896 年《时务报》皆有例证。1898 年 6 月，康有为（1858-1927）给光绪皇帝上《请君民合治满汉不分揭》，有“民族之治”一语。1900 年，章太炎（1869-1936）《序种性》有“自帝系世本推迹民族”的论说¹。此后，梁启超《东籍月旦》（1902）、吴汝纶（1840-1903）《东游丛录》（1902）都使用“民族”一词，梁启超在《新说论自由》中更强调：“今日吾中国最急者……民族建国问题而已。”提出建立近代意义上的“民族国家”的任务，其内容有“完备政府”、“谋公益”、“御他族”，等等。多民族的中国较之单一民族的日本，建立近代民族国家的情况复杂得多。就清末而言，首先面临满洲贵族对数量巨大的汉族的民族压迫问题，孙中山（1866-1925）1904 年在《中国问题的真解决》中便是以此为症结议论“民族”的。1905 年，他在《〈民报〉发刊词》中对“民族”和“民族主义”又作系统阐发，虽有“排满”之议，却又有更宽阔的视野，并与西方近代民族主义对接。辛亥革命后，民族主义超越“排满”，成为争取全中国诸民族共同权益，以自立于世界民族之林的新思想，旧式民族主义正式向近代民族主义过渡，“民族”一词自此广泛使用，成为常用汉字词。

（二）释“中华”

“中华”是“中国”与“华夏”的复合词之简称，较早出现于华夷混融的魏晋南北朝，《魏书》、《晋书》多有用例²。“华”通“花”，意谓文化灿烂，所谓中国“有服章之美，故谓之华”³。华夏先民建国黄河中游，自认中央，且又文化发达，故称“中华”。《唐律名例疏议释义》说：“中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼义，故谓之中华。”此处所论“中华”，已淡化地理方位的中心性，突出文化属性。1367 年，朱元璋（1328-1398）命徐达（1332-1385）北伐讨元，其檄文有“驱逐胡虏，恢复中华”的著名口号，这种与“胡虏”对称的“中华”，指汉族及汉文化传统。至近代，“中华”则逐渐成为指认全中国的一种文化符号。

由“民族”与“中华”组合而成的复合词“中华民族”出于晚清，曾与“中国民族”同位并用。梁启超在《中国史叙论》（1901 年）中出现“中国民族”、“四万万同胞”⁴，指历来生息于中国的诸族总称。在《论中国学术思想变迁之大势》（1902 年）中，多次将“我中华”与“国人”连用，联系上下文，是指在中国土地上的诸族之总称。同文还有如下句式：

¹ 章炳麟著，徐復注：《馗书详注》，上海古籍出版社 2000 年，第 215-276 页。

² 《魏书·礼志》：“下迄魏晋，赵秦二燕，虽地处中华，德祚微浅。”《魏书·宕昌传》也有用例。《晋书·刘乔传》：“今边陲无备豫之储，中华有杼轴之困。”

³ 《左传·定公十年》：“裔不谋夏，夷不乱华。”孔颖达疏：“中国有礼义之大，故称夏，有服章之美，故谓之华。”

⁴ 梁启超：《饮冰室合集》（1），《饮冰室文集》之 6，中华书局 1989 年，第 12 页。

立于五洲中之最大洲而为洲中之最大国者谁乎？我中华也。人口居全地球三分之一者谁乎？我中华也。四千余年之历史未尝一中断者谁乎？我中华也。……

盖大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。¹

这是在中国文化的连续一贯性上指认“中华”的，同文还出现“中华民族”一词：“上古时代，我中华民族之有海思想者厥为齐。”不过，梁启超并未对“中华民族”作具体诠释，从语境分析约指华夏-汉族。1905年，孙中山组建中国同盟会，入会誓词中有“驱除鞑虏，恢复中华”一语，是对14世纪朱元璋讨元檄文口号的袭用。此间所说“中华”指汉族，这与革命派推翻满清统治的政治目标相关。反对“排满革命”的立宪派杨度（1874-1931），1907年在《金铁主义说》中则从中国诸族文化共同性出发，论述“中华”和“中华民族”：

则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。……
华之所以为华，以文化言可决之也。故欲知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷，而已含定义于其中。以西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。华为花之原字，以花为名，其以形容文化之美，而非以之状态血统之奇。²

此论扬弃民族的体质人类学标准，选取文化人类学标准，超越肤色、形貌等血统、种族属性，从创造共同文化、形成类似心理这一关节点上阐明“中华民族”含义。杨度文章发表后，章太炎作《中华民国解》，将“中华民族”解为汉族，意在强调排满革命。

辛亥革命以后，满汉矛盾消解，孙中山等的民族主义重点转为中国各民族的协和团结，倡言“合汉、满、蒙、回、藏诸族为一，是曰民族之统一”³。此即“五族共和”说。1912年3月19日，黄兴、刘揆一等成立“中华民国民族大同会”⁴，孙中山盛赞该会“提携五族共跻文明之域，使先贤大同世界之想象，实现于廿世纪，用意实属可敬”⁵。同年3月23日，该会改称“中华民族大同会”⁶，发起电文称：“凡我同胞，何必歧视。因特发起中华民族大同会。”黄兴被举为总理，刘揆一为协理，满人恒钧等为此会重要发起人。该会成立消息，在《民立报》、《申报》等重要报刊登载，影响波及海内外。中华民族大同会是以“中华民族”之名组建的第一个社团组织。此后，多人著文阐发“中华民族”的内涵及外延。李大钊著《新中华民族主义》（1917年），主张对古老的中华民族“更生再造”，在中国诸族融合的基础上形成“新中华民族”。孙中山著《三民主义》（1919年），阐述新的民族主义：汉族“与满、蒙、回、藏之人民相见于诚，合为一炉而冶之，以成一中华民族之新主义。”孙氏晚年力主中国民族自求解放，中国境内各民族一律平等⁷。总之，经过近代以来历史进步的长期熏染，“中华民族”的含义确定为中国诸族之总称，对内强调民族平等，对外力争民族解放、国家独立。现在人们普遍在这一意义上使用“中华民族”一词。

“中华民族”既有悠远深邃的历史渊源，又在近代民族国家竞存的世界环境中得以正式熔铸。费孝通指出：“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，则是在几千年的历史过程中形成的。”⁸在近代，逐步走出封闭状态的国人，面对西方列强进逼的世界格局，民族国家观念觉醒，这种观念既受启迪于世界新

¹ 梁启超：《饮冰室合集》（1），《饮冰室文集》之7，中华书局1989年，第1页。

² 刘晴波主编：《杨度集》，湖南人民出版社1986年，第374页。

³ 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究室合编：《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年，第2页。

⁴ 黄兴：《与刘揆一等发起组织中华民国民族大同会启》，湖南省社会科学院编：《黄兴集》，中华书局1981年，第147-148页。

⁵ 中国第二历史档案馆编：《临时政府公报》，江苏人民出版社1981年。

⁶ 黄兴：《与刘揆一等致各都督等电》，湖南省社会科学院编：《黄兴集》，中华书局1981年，第149页。

⁷ 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究室合编：《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年，第118页。

⁸ 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年，第36页。

思潮，又深植于中国诸族在数千年历史进程中形成的共同命运和近似文化心理，诚如梁启超所说：“凡遇一他族而立刻有‘我中国人’之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族一员也。”¹中国历来是多民族国家，自古居于中原的华夏一汉族与周边少数民族长期共存互动。历史上影响较大的少数民族，东北有乌桓、鲜卑、高丽、室韦、契丹、女真等，北方有匈奴、乌孙、突厥、回纥、蒙古等，西南有氐羌、吐谷浑、吐蕃、西南夷，南方有武陵蛮、僚、瑶、苗、黎等。经长期的民族融合、民族迁徙，形成中国境内今之诸族，合为中华民族。中华民族呈“多元一体格局”，“它所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体”²。多元中的统一，统一中的多元，使得中华民族的历史进程和现实格局色彩缤纷、生机勃勃，在多样性中保持强劲的凝聚力。

民族作为一个历史范畴，自有其发生、发展、消亡的过程。汉族由在夏、商、周三代形成的华夏族与周边诸族融合而成，汉代以后渐称“汉人”、“汉族”，并继续与诸族融合。其它诸族也是如此，如人口最多的少数民族壮族，是古代百越各支经长期演化而来，史称“西瓯”、“骆越”、“乌浒”、“僚”等，与汉族交流频繁，后总称“僮”，1965年改称壮族。满族的先世为东北的肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨等古族，10世纪改称“女真”，17世纪定族名“满洲”，简称满族，入主中原前后，深受汉文化影响。

今天的“中华民族”是中国境内56个民族的总称，其中汉族占总人口的94%，构成中华民族的主体，多聚居于黄河、长江、珠江流域和松辽平原，使用汉藏语系的汉语、形意文字的汉字。其它民族多生活在东北、北、西北、西南地区，分布区域约占全国总面积的50-60%，主要分属汉藏语系和阿尔泰语系，人口百万以上的13个：壮族、回族、维吾尔族、彝族、苗族、藏族、满族、蒙古族、布依族、朝鲜族、瑶族、侗族、白族；人口百万以下、十万以上的14个：土家族、哈尼族、哈萨克族、傣族、黎族、傈僳族、佤族、畲族、高山族、拉祜族、水族、纳西族、土族、珞巴族；人口十万以下、一万以上的18个：景颇族、柯尔克孜族、达斡尔族、仫佬族、羌族、布朗族、撒拉族、毛南族、仡佬族、锡伯族、阿昌族、普米族、塔吉克族、怒族、鄂温克族、崩龙族、门巴族、基诺族；人口万人以下的9个：乌孜别克族、俄罗斯族、保安族、裕固族、京族、塔塔尔族、独龙族、鄂伦春族、赫哲族。

【论 文】

铸牢中华民族共同体意识的若干话语趋向³

¹ 梁启超：《饮冰室合集》（6），专集之11，中华书局，1989年，第100页。

² 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，第1页。

³ 本文刊载于《民族研究》2022年第4期。

郝亚明¹

摘要：在如何认识铸牢中华民族共同体意识本质属性的问题上，当前学界大致形成了民族团结、国族建构、共同体建设三种话语趋向²。“民族团结话语”将铸牢中华民族共同体意识视作具有延续性与拓展性的民族团结策略，“国族建构话语”将铸牢中华民族共同体意识视作具有突破性与创新性的国族建构手段，“共同体建设话语”则将铸牢中华民族共同体意识视作具有超越性与本质性的共同体建设方案。尽管三种话语趋向之间并无根本性冲突，但彼此之间还是体现了颇为不同的学科传统和逻辑取向，在理论阐释和实践推进的侧重点上也存在着明显的差异。通过对这三种理论话语趋向进行比较分析，可以为铸牢中华民族共同体意识话语体系的构建提供有益的启示。

关键词：中华民族共同体意识；民族团结；国族建构；共同体建设

铸牢中华民族共同体意识是党中央全面把握中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局，在统一的多民族国家建设问题上提出的重大战略举措。铸牢中华民族共同体意识作为新时代民族工作的主线，毫无疑问也将是今后相当长时期内中国多民族国家建设的指导方针。习近平总书记在2021年中央民族工作会议讲话中强调，“铸牢中华民族共同体意识是新时代党的民族工作的‘纲’，所有工作要在此聚焦。”³这在某种意义上标志着铸牢中华民族共同体意识已经由初步探索阶段迈向深入推进阶段。

在当前如火如荼的理论构建与实践推进中，都迫切面临着如何正确认识和准确定位铸牢中华民族共同体意识这个根本性的问题。对铸牢中华民族共同体意识本质的精准把握绝非易事，它需要对中国统一多民族国家基本国情的历史形成、对中国共产党民族理论的马克思主义属性、对新时代中华民族实现伟大复兴的战略需求等问题综合理解的基础上，进行多维度审慎客观的研判。当前学界对这一问题的直接探究并不多，但依然可以看到若隐若现地呈现几种有所区分的理论认识趋向，可大致概括为“民族团结话语”“国族建构话语”“共同体建设话语”。简而言之，“民族团结话语”将铸牢中华民族共同体意识视作具有延续性与拓展性的民族团结策略，“国族建构话语”将铸牢中华民族共同体意识视作具有突破性与创新性的国族建构手段，“共同体建设话语”则将铸牢中华民族共同体意识视作具有超越性与本质性的共同体建设方案。尽管三种话语趋向之间并无根本性冲突，但彼此之间还是体现了颇为不同的学科传统和逻辑取向，在理论阐释和实践推进的侧重点上也存在着明显的差异。本文将这三种理论话语趋向视作把握铸牢中华民族共同体意识本质属性的一种思路，尝试以学理、逻辑、现实相结合的方式进行比较分析，以增进对相关问题的认识。

一、铸牢中华民族共同体意识的民族团结话语

毫无疑问，民族团结话语一直以来就是中国共产党民族理论与民族政策的主流话语体系。“民族团结是中国共产党民族理论与民族政策核心理念，也是中国特色民族事务管理制度的核

¹ 作者为贵州民族大学中华民族共同体研究院教授。

² 本文之所以使用“话语趋向”而非“话语体系”，是因为铸牢中华民族共同体意识的各种理论话语还处于构建过程之中，在成熟度与系统性方面尚未达到体系的地步。

³ 《习近平在中央民族工作会议上强调，以铸牢中华民族共同体意识为主线，推动新时代党的民族工作高质量发展。李克强主持，栗战书王沪宁赵乐际韩正出席，汪洋讲话》，《人民日报》2021-08-29，01版。

心要义。”¹ 坚持民族团结，既是中国共产党马克思主义政党性质的根本要求，也是中国共产党领导革命与建设国家成功经验的总结。民族团结的主流话语体系地位一方面普遍体现在国家的法律政策文本之中。1949年作为代宪法的《中国人民政治协商会议共同纲领》以及后来的《中华人民共和国宪法》对此都有非常明确的规定与表述。另一方面，民族团结的主流话语体系地位集中体现在国家的民族事务实践之中。民族团结进步表彰大会、民族团结进步创建活动、民族团结教育、民族团结进步示范区和示范单位等专有词汇的使用，清晰展现了我国民族工作围绕着维护民族团结这一中心任务而开展的事实。此外，在我们耳熟能详的民族理论与民族政策表述中——如我国处理社会主义民族关系的三个原则（民族平等、民族团结、各民族共同繁荣）、我国社会主义民族关系的四个特征（平等、团结、互助、和谐）、三个离不开（汉族离不开少数民族、少数民族离不开汉族、各少数民族之间也相互离不开）、两个共同（共同团结奋斗、共同繁荣发展）等——民族团结无一例外都是其关切重点。概而言之，民族团结“既确定了我国处理民族问题的基本原则，又奠定了我国民族政策体系的主要脉络，还塑造了我国社会主义民族关系的基本特征”。²

党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央高度重视民族工作，在总结提炼中国特色解决民族问题正确道路的基础上，又与时俱进地提出了一系列新主张、新论断，形成了党关于加强和改进民族工作的重要思想。纵观这一时段关于民族工作的重要论述，有两个基本特征。

其一是铸牢中华民族共同体意识的主线定位日益凸显。中华民族共同体意识在2014年被提出以后，就因其理论创新性与实践指导性当仁不让地成为新时代民族工作的中心概念。在这一过程中，中华民族共同体意识的政策定位发生了多重进化：在第二次中央新疆工作座谈会时属于“局部性民族工作策略”，到2014中央民族工作会议时演进为“全局性民族工作方针”，到2017年写入党章成为“党的民族政策纲领”，到2019年确立为“新时代民族工作的主线”，到2021年被进一步确认为“新时代党的民族工作的‘纲’”。³值得注意的是，习近平总书记在2021年中央民族工作会议讲话中提到，“改革开放特别是党的十八大以来，我们党强调中华民族大家庭、中华民族共同体、铸牢中华民族共同体意识等理念，既一脉相承又与时俱进贯彻党的民族理论和民族政策，积累了把握民族问题、做好民族工作的宝贵经验，形成了党关于加强和改进民族工作的重要思想”。⁴这段讲话非常直观而又明晰地揭示了铸牢中华民族共同体意识相关理念的提出与党关于加强和改进民族工作重要思想的形成两者之间的逻辑关联。

其二是民族团结进步的工作目标持续得到重点强调。在2021年中央民族工作会议召开前夕，《人民日报》在头版头条以“共享民族复兴的伟大荣光”为题，对习近平总书记关于民族团结进步重要论述进行了专题报道。⁵这篇一万四千余字的长篇综述报道，一方面集中展示了十八大以来党中央在民族团结方面形成的丰硕理论成果，另一方面也深刻揭示了铸牢中华民族共同体意识在民族团结进步的整体架构下推进的逻辑关系。我们可以看到，十八大以来习近平总书记在民族团结方面有很多经典论述。例如，“民族团结是我国各族人民的生命线。”“各族干部群众都要像爱护自己的眼睛一样爱护民族团结，像珍视自己的生命一样珍视民族团结。”⁶“促进各民族像石

¹ 陈建樾：《激荡与互动：中国共产党民族团结思想的提出与清晰化》，《西南民族大学学报》2017年第2期。

² 张少春：《团结之路70年：新中国民族团结理论与实践的历史脉络》，《西北民族研究》2019年第3期。

³ 郝亚明：《从政治定位来深化对铸牢中华民族共同体意识的认识》，《西南民族大学学报》2021年第8期。

⁴ 《习近平在中央民族工作会议上强调，以铸牢中华民族共同体意识为主线，推动新时代党的民族工作高质量发展。李克强主持，栗战书王沪宁赵乐际韩正出席，汪洋讲话》，《人民日报》2021-08-29，01版。

⁵ 《共享民族复兴的伟大荣光——习近平总书记关于民族团结进步重要论述综述》，《人民日报》2021年8月25日01版。

⁶ 习近平：《在中央民族工作会议上的讲话》（2014年9月28日），载于中共中央文献研究室编：《习近平关于社会主义政治建设论述摘编》，中央文献出版社2017年版，第152-154页。

石榴籽一样紧紧抱在一起，共同团结奋斗、共同繁荣发展。”¹“必须高举中华民族大团结旗帜，促进各民族在中华民族大家庭中像石榴籽一样紧紧抱在一起。”²其中“眼睛”“生命”“生命线”“石榴籽”这些生动形象的提法尤为引人注目，起到了良好的政策宣传效果，推动了民族团结进步理念在各民族群众中入脑入心。有学者指出，“习近平对民族团结进步论述的一个重要特点，就是以通俗的比喻阐释民族团结进步的重要性，用形象的比拟描述各族人民团结一体的理想状态。”³

综上所述，从文本分析的角度而言，十八大以来党中央关于民族工作的诸多论述在结构上大致表现为民族团结进步主流话语体系与铸牢中华民族共同体意识新时代民族工作主线的相互交织。基于这一视角，以民族团结话语来解读铸牢中华民族共同体意识，并将其视作根本性的民族团结策略就顺理成章了。以民族团结话语来认识或解读铸牢中华民族共同体意识有着得天独厚的优势。首先，这种理论话语构建方式清晰展现了铸牢中华民族共同体意识与民族团结进步事业之间紧密的内在联系。尽管民族团结话语在本质上将铸牢中华民族共同体意识视作维护和促进民族团结大局的重要手段，但同时也认为两者之间存在相互促进相互支撑的互动关系。一方面，铸牢中华民族共同体意识服务于民族团结进步大局；另一方面，民族团结进步也是铸牢中华民族共同体意识的重要前提。其次，这种理论话语构建方式将铸牢中华民族共同体意识完美嵌入到马克思主义民族理论体系和中国特色解决民族问题正确道路之中。中国共产党走出了一条中国特色解决民族问题的正确道路，而铸牢中华民族共同体意识就是这条正确道路的有机组成部分。作为马克思主义民族理论中国化的最新成果，铸牢中华民族共同体意识的现实回应性与理论创新性极为引人注目，但政策延续性依然是准确把握其性质的基础和起点所在。2021年中央民族工作会议指出，铸牢中华民族共同体意识等理念“既一脉相承又与时俱进贯彻党的民族理论与民族政策”。以民族团结话语来解读铸牢中华民族共同体意识，淋漓尽致地展现了两者之间“一脉相承”的理论关联，彰显了其马克思主义民族理论的基本性质。更进一步说，将铸牢中华民族共同体意识与民族团结进步关联起来，客观上也具有消除理论误区、平息政策论争、指明实践方向的现实功用。⁴正是基于以上缘由，大量民族问题研究学者倾向于以民族团结理论话语来解读铸牢中华民族共同体意识。例如有学者将其视作中国民族团结进步的新境界⁵；还有学者称之为中国民族团结进步事业的第五个阶段。⁶

铸牢中华民族共同体意识的民族团结话语立足中国统一多民族国家的基本国情，紧扣马克思主义民族理论的基本立场，其核心观点可简要概括为“铸牢中华民族共同体意识是具有延续性与拓展性的民族团结策略”。这里的延续性是指铸牢中华民族共同体意识与传统民族团结话语之间的对接延续，这里的拓展性是指铸牢中华民族共同体意识对传统民族团结话语的创新拓展。从当前民族团结话语对铸牢中华民族共同体意识的解读来看，在延续性层面已经比较成熟，然而在拓展性层面则尚有欠缺。在某种意义上，延续性支撑着铸牢中华民族共同体意识民族团结话语的合理性；拓展性则决定着铸牢中华民族共同体意识民族团结话语的生命力。毕竟，铸牢中华民族共同体意识作为习近平总书记重大原创性论断，能否有效挖掘其创新性是评判一种理论话语体系价值的关键所在。因此，在构建铸牢中华民族共同体意识的民族团结话语时必须时刻警惕两种情形，一是在理论上不足以挖掘铸牢中华民族共同体意识的创新性，二是在实践上沿袭新瓶装旧酒的方

¹ 习近平：《决胜全面建成小康社会，夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，人民出版社2017年版，第40页。

² 《习近平在中央民族工作会议上强调：以铸牢中华民族共同体意识为主线，推动新时代党的民族工作高质量发展。李克强主持，栗战书王沪宁赵乐际韩正出席，汪洋讲话》，《人民日报》2021-08-29，01版。

³ 郝时远：《民族团结进步的新境界：铸牢中华民族共同体意识》，《西部蒙古论坛》2020年第3期。

⁴ 郝亚明：《从政治定位来深化对铸牢中华民族共同体意识的认识》，《西南民族大学学报》2021年第8期。

⁵ 郝时远：《民族团结进步的新境界：铸牢中华民族共同体意识》，《西部蒙古论坛》2020年第3期。

⁶ 张少春：《团结之路70年：新中国民族团结理论与实践的历史脉络》，《西北民族研究》2019年第3期。

式来铸牢中华民族共同体意识。

铸牢中华民族共同体意识作为马克思主义民族理论中国化的最新成果，具有政策延续性、现实回应性与理论创新性三大基本特征。¹民族团结话语集中凸显了政策延续性，但似乎并不足以全方位地挖掘出铸牢中华民族共同体意识的现实回应性和理论创新性。这一方面要求我们继续丰富和完善民族团结话语体系，另一方面则昭示有必要引入新的理论视角作为铸牢中华民族共同体意识的话语体系补充。

二、铸牢中华民族共同体意识的国族建构话语

在关于中国统一多民族国家建设的学术探讨中，民族国家与国族建构并非是陌生的术语。在民族理论与民族政策领域，这些术语通常以反思与启示的形象出现。由于民族国家、国族建构等术语与西方历史与政治的深度勾连，它们也时常遭受能否适用于中国的历史和现实、如何与既有理论话语体系对接等方面的质疑。然而不可否认的是，中国是否是民族国家？中华民族是否是中国的国族？中国是否需要进行国族建构？这些老生常谈的论争却关涉到中国民族理论话语体系构建的基础与方向。在 2014 年党中央提出中华民族共同体意识之后，一些学者尝试从国族建构的角度对其理论意涵和实践意义进行解读，彰显了这一视角对于铸牢中华民族共同体意识的话语构建潜力。

所谓铸牢中华民族共同体意识的国族建构话语，其主旨概而言之就是，铸牢中华民族共同体意识具有国族建构的性质。为了清晰理解国族建构话语的理论逻辑与应用前提，我们可以尝试将其核心思想转化成三段论式的演绎推理：第一，民族国家建设既包括国家建设还包括国族建构；第二，中国是民族国家，而中华民族就是中国的国族；第三，铸牢中华民族共同体意识是一种具有突破性与创新性的国族建构手段。

（一）民族国家（nation-state）²建设既包括国家建设（state building）也包括国族建构（nation building）³，这是国族建构话语的理论前提。

民族国家作为人类社会的一种政治组织形式，强调民族边界与国家边界的相互重叠，民族为国家提供政治合法性，国家成为民族的政治屋顶。从这个意义上来说，民族-国家是“两种不同结构与原则的熔合，一种是政治与领土的，一种是历史与文化的。”⁴尽管民族国家是民族原则与国家原则紧密结合的产物，但两者之间的区分依然十分明晰。恰如有学者所言：“‘民族’与‘国家’有不同的渊源，其行动旨趣也大相径庭。前者是‘共同体’谱系的一个分支，为个体成员提供情感归属；后者出自‘统治体’一脉，核心构造是一套具有暴力色彩的政权组织系统。”⁵正是在这个意义上，真正的民族国家建设就必须包含国家建设与国族建构两个环节，不仅缺一不可，而且无法替代。

安东尼·史密斯指出，“虽然民族缔造（nation building）是一个与国家建构时常互换使用的术

¹ 郝亚明：《从政治定位来深化对铸牢中华民族共同体意识的认识》，《西南民族大学学报》2021年第8期。

² Nation-state 在国内有多种译法，如国民国家、国族国家、民族国家等，其中民族国家是翻译最不准确却应用最为广泛的一种。本文探讨国族建构问题，与其最为对应的概念应当是国族国家。为避免与既有知识体系之间的冲突，文中依然采用传统的民族国家译法。

³ 国家建设（state building）与国族建构（nation building）两者在国内均有多种译法。例如 state building 的译法有国家建设、国家组织建设、国家政权建设、国家形成等；nation building 的译法有国族建构、国民共同体建设、民族统一构造、民族缔造等。相关讨论可参见王希恩：《论“民族建设”》，《中国社会科学院研究生院学报》2004年第3期；饶志华、于春洋：《论民族建设与国家建设》，《西南民族大学学报》2013年第11期。

⁴ [英]戴维·米勒、韦农·波格丹诺：《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社2002年版，第490页。

⁵ 张凤阳：《西方民族-国家成长的历史与逻辑》，《中国社会科学》2015年第6期。

语，但民族缔造的重点和中心点却与之有着相当大的差异”。¹国内外很多学者认识到这一点，在对国家建设与国族建构进行区分的基础上对二者的具体意涵进行了尝试性探讨。例如，蒂利根据欧洲民族国家形成的经验指出，“国家建设”表现为政权的官僚化、渗透性、分化以及对下层控制的巩固；“民族构建”表现为公民对民族国家的认同、参与、承担义务和忠诚。²王希认为，“国家建设”指的是构建保证国家赖以生存和发展的内部和外部环境的过程，具体包括保证领土的安全和主权的统一完整、在统治范围内建立有效的政治和法律秩序、建立有效的资源的汲取和分配机制、为公民提供基本的权利和福利等；“民族建设”指的是国家的公民群体的构建和更新过程，具体包括建立公民身份、建设和普及国家的核心价值观、建设公民认同感等。³曹正汉认为，国家建设的实质是国家组织或国家政权建设，而国族建构的实质则是国民共同体或国家共同体建设。⁴

国家建设与与国族建构两者的关系较为复杂。一方面，两者各有侧重，但又相互支撑。“‘国家构建’为‘民族构建’提供了政治上的保护和活动的领土场所；‘民族构建’为国家的运转提供了有效的合法性证明和全面的资源支持。”⁵另一方面，两者互动紧密，但又不可替代。例如饶志华等指出，国族建构与国家建设两者在客体、评价标准、目标、内容、主要行为承担者、历时性和起始时段等方面存在诸多差异。⁶还有一些学者指出了国族建构非比寻常的复杂性与长期性。“现代民族国家需要一个很长的历史过程建构其民族性，对国家内部不同的人口集团进行整合，在具有不同历史文化和种族联系的人口中创造出政治的和社会的凝聚力，创造出把不同的民族连接在一起的制度文化，创造出对国家高度认同的政治文化，创造出一种与国家休戚相关的共同心理。”⁷国家建设有可能在短时段能就能完成，但国族建构却是长时段的，甚至可能伴随着民族国家存续的始终。

（二）中国是民族国家，中华民族就是中国的国族，这是国族建构话语的现实基础。

国族建构的概念与民族国家概念息息相关，一定意义上前者是后者的衍生品。中国作为统一的多民族国家，在本质上到底是从属于民族国家的一种非典型形态，抑或是独立于民族国家的一种特殊形态？这一问题在中国民族理论研究中具有“元问题”的意味，因为它不仅是理解当代中国民族问题研究中诸多论争的源头与起点，也影响着中国民族政策体系的价值取向与路径选择。⁸判断中国是否是民族国家无外乎两条路径，一条是外在形式，一条是内在本质。

所谓民族国家的外在形式，就是经典理论所强调的民族边界与国家边界的一致性。首先我们需要注意的是这里的民族边界指的是政治意义上的国族边界而非文化意义上的族群边界。“中华民族和它所包含的五十多个民族都称为‘民族’，但在层次上是不同的。”⁹“享有主权的民族只能是政治意义上的国族，而不是文化意义上的族群……对应于领土型中国且负载国家主权的现代性民族/国族只有一个，就是‘多元一体’整体意义上的中华民族。”¹⁰其次民族边界与国家边界的一致性并不会天然生成，而是通过国家整合领土内所有民众——恰恰就是国族建构——的过程

¹ 安东尼·史密斯：《全球化时代的民族和民族主义》，龚维斌、良警宇译，中央编译出版社，2002，第106页。

² 转引自杨雪冬：《民族国家与国家构建：一个理论综述》，载于《执政的逻辑：政党、国家与社会（复旦政治学评论第三辑）》，上海辞书出版社2005年版，第89页。

³ 王希：《美国历史上的“国家利益”问题》，《美国研究》2003年第2期。

⁴ 曹正汉：《“强政权、弱国家”：中国历史上一种国家强弱观》，《开放时代》2019年第2期。

⁵ 杨雪冬：《民族国家与国家构建：一个理论综述》，载于《执政的逻辑：政党、国家与社会（复旦政治学评论第三辑）》，上海辞书出版社2005年版，第84-107页。

⁶ 饶志华、于春洋：《论民族建设与国家建设》，《西南民族大学学报》2013年第11期。

⁷ 王建娥：《国家建构与民族建构：以欧洲国家经验为例》，《西北师大学报》2010年第2期。

⁸ 郝亚明：《各民族交往交流交融：淡化族际差异抑或强化族际纽带？》，《中央民族大学学报》2021年第3期。

⁹ 费孝通：《中华民族多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

¹⁰ 张凤阳：《西方民族-国家成长的历史与逻辑》，《中国社会科学》2015年第6期。

来实现的。威尔金里卡指出，19世纪法国通过国族建构政策非常成功地将人口众多的少数民族群体，如巴斯克人、布列塔尼人、奥克西坦尼人和加泰罗尼亚人等整合到国民序列之中；意大利的国族建构过程同样如此。¹正是从这个意义上，霍布斯鲍姆才说，“不是民族创造了国家，而是国家创造了民族”。²

所谓民族国家的内在本质，就是作为国民共同体的国族实现了对国家的认同，赋予了民族国家统治的合法性。人们经常从民族国家所谓一族一国的理念与现实世界中国家的民族结构不相契合的角度去否认民族国家理念的合理性，正如有学者所指出，“民族国家唯美的政治理想常常遭遇‘历史是否合法’‘现实是否可能’‘理论是否普世’的多重叩问。”³但从一个国家应该拥有一个与其国民边界相一致的民族共同体，国家的主权属于这个民族共同体，民族共同体认同于这个国家并赋予这个国家统治合法性的角度而言，民族国家理念无疑是具有正当性的。决定一个国家是否是民族国家的并非其外在形式，而是其内在本质。正是在这个意义上，“到目前为止，民族国家仍然是惟一得到国际承认的政治组织结构。”⁴“民族国家被人们普遍地当成是唯一可行的政治统治单位，也被广泛接受为国际政治的基本要素。绝大多数现代国家都是，或者都宣称是民族国家。民族国家的巨大优势就在于，它能提供一种同时实现文化团结和政治统一的前景。”⁵

“中华民族多元一体是先人们留给我们的丰厚遗产，也是我国发展的巨大优势。”⁶但由于我们误读了民族国家概念的本质，机械地将这种文化族群上的多样性用来否认自己在国族上的一致性，极大地影响到“丰厚遗产”和“巨大优势”在统一多民族国家建设上功能的发挥。通过表象性的民族构成将中国统一多民族国家现实与民族国家概念对立起来，国族建构也丧失了其合理性依据。承认中国是民族国家、承认中华民族是中国的国族，既没有违背马克思主义民族理论的基本原则，更不会与中国特色解决民族问题正确道路形成冲突，相反却能使我们摆脱很多理论上的桎梏与实践上的局限，更好地围绕铸牢中华民族共同体意识推动新时代民族工作的开展。在某种意义上，这正是新时代民族理论研究领域“坚持正确的、调整过时的”的集中体现。

（三）铸牢中华民族共同体意识是一种国族建构手段，这是国族建构话语的核心观点。

“国家共同体的稳健取决于一国有没有以及多大程度上实现了基于领土空间尺度的聚合性民族/国族建构。”⁷这句话相当深刻地阐明了国家共同体建设与国族建构的理论关联。之所以将铸牢中华民族共同体意识视作国族建构手段，有以下三方面的支撑。

其一，铸牢中华民族共同体意识与国族建构的主旨相契合。国族建构意欲何为？芬纳(Samuel E. Finer)就认为，所谓国族建构就是所有国民组成一个自我认同的国民共同体；在这个国民共同体中，每一位国民都感觉到他们须共担责任，同时也共享国家收益。⁸杨雪冬认为，国族建构就是国族作为文化-政治共同体的构建过程和国族认同的形成过程。⁹张力等指出，国族建构就是通过政治的、文化的、经济的各种手段使政治共同体成为文化共同体——一个有着共同记忆和共

¹ [加]威尔·金里卡：《多民族国家中的认同政治》，《马克思主义与现实》，2010年第2期。

² Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.9-10.

³ 张会龙、朱碧波：《中华国家范式：民族国家理论的省思与突破》，《政治学研究》2021年第2期。

⁴ 安东尼·D·史密斯：《全球化时代的民族与民族主义》，中央编译出版社2002年版，第122页。

⁵ 安德鲁·海伍德著：《政治学核心概念》，吴勇译，天津人民出版社2008年版，第315页。

⁶ 习近平：《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》，人民出版社2019年版，第4页。

⁷ 张凤阳：《西方民族-国家成长的历史与逻辑》，《中国社会科学》2015年第6期。

⁸ Finer, Samuel E., 1975, "State- and Nation-Building in Europe: The Role of Military," in Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, New Jersey: Princeton University Press. 转引自曹正汉：《“强政权、弱国家”：中国历史上一种国家强弱观》，《开放时代》2019年第2期。

⁹ 杨雪冬：《民族国家与国家构建：一个理论综述》，载于《执政的逻辑：政党、国家与社会（复旦政治学评论第三辑）》，上海辞书出版社2005年版，第88页。

同追求、荣辱与共的联合体。¹曹正汉更是直接了当地指出，国族建构的本质是国民共同体或国家共同体建设。²综上所述，国族建构旨在塑造与维护民族国家的共同体形象，而铸牢中华民族共同体意识与之契合。铸牢中华民族共同体意识，就是要引导各族人民牢固树立“四个与共”的共同体理念。

其二，铸牢中华民族共同体意识与国族建构的内容相契合。安东尼·史密斯认为，国族建构的中心与重点是一系列主观性要素的生长、培育与传递，这些要素主要包括象征符号、神话、记忆、传统、仪式、价值观以及和权力相连的一些态度、理解和情感等。³从2021年中央民族工作会议精神来看，铸牢中华民族共同体意识方面的诸多阐述——如“坚持正确的中华民族历史观，增强对中华民族的认同感和自豪感”“高举中华民族大团结旗帜，促进各民族在中华民族大家庭中像石榴籽一样紧紧抱在一起”“构筑中华民族共有精神家园，使各民族人心归聚、精神相依，形成人心凝聚、团结奋进的强大精神纽带”“促进各民族广泛交往交流交融，促进各民族在理想、信念、情感、文化上的团结统一，守望相助、手足情深”等⁴——都具有非常明确的国族建构色彩。

其三，铸牢中华民族共同体意识与国族建构的功能相契合。国族建构旨在形塑全体国民对国家的认同与忠诚。在党中央提出中华民族共同体概念之后，学界很快在“中华民族共同体意识的核心就是认同问题”这一本质论断上达成共识。⁵哈正利等直接指出，中华民族共同体意识就是在历史与实践中所取得的一致性或共识性的集体身份认同。⁶郎维伟等提出，“五个认同”是“凝聚共同体意识的最大公约数和统领性要素”。⁷2021年中央民族工作会议指出，“必须以铸牢中华民族共同体意识为新时代党的民族工作的主线，推动各民族坚定对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的高度认同，不断推进中华民族共同体建设。”⁸也就是说，铸牢中华民族共同体意识旨在提升全国各族人民的“五个认同”，尽显其国族建构的定位。

对于民族国家而言，“以国家建设来组织国家政权、以国族建构来实现国民团结”是常规选择。中华人民共和国成立后，面对复杂的历史与现实因素，中国共产党将民族区域自治制度确立为基本政治制度来解决多民族国家的政治架构为题，以民族团结来解决国家内部的国民凝聚问题。可以说，这种多民族国家建设策略一方面尊重了统一多民族国家的基本国情，另一方面深刻体现了马克思主义民族理论的基本原则，构成了中国特色解决民族问题正确道路的基本框架。在这样的背景之下，中国是否还需要推进国族建设由两方面的因素决定，一是中国是否是民族国家，二是民族团结是否可以完全替代国族建构。对于第一个问题，前文已经分析指出，民族结构多元复杂的国家同样可以是民族国家。对于第二个问题，民族团结话语更多的注意力在于解决多民族国家中民族与民族之间的关系以及民族与国家之间的关系，而国族建构话语则致力于解决民族国家中的国族与国家之间的关系。铸牢中华民族共同体意识最突出的理论与实践意义，就在于它尝试去彻底解决国族与国家的关系问题。

铸牢中华民族共同体意识国族建构话语的意义何在？概括而言有三大功能。一是国族建构话

¹ 张力、常士闻：《国家建构与民族建构：多族群国家政治整合两要务》，《东南学术》2015年第6期。

² 曹正汉：《“强政权、弱国家”：中国历史上一种国家强弱观》，《开放时代》2019年第2期。

³ 安东尼·史密斯：《全球化时代的民族和民族主义》，龚维斌、良警宇译，中央编译出版社2002年，第107页。

⁴ 《习近平在中央民族工作会议上强调 以铸牢中华民族共同体意识为主线 推动新时代党的民族工作高质量发展 李克强主持 栗战书王沪宁赵乐际韩正出席 汪洋讲话》，《人民日报》2021-08-29，01版。

⁵ 王文光、徐媛媛：《中华民族共同体意识形成与发展的历史过程研究论纲》，《思想战线》2018年第2期。

⁶ 哈正利、杨胜才：《中华民族共同体意识基本内涵探析》，《中国民族报》2017年2月24日第5版。

⁷ 郎维伟、陈瑛、张宁：《中华民族共同体意识与“五个认同”关系研究》，《北方民族大学学报》2018年第3期。

⁸ 《习近平在中央民族工作会议上强调：以铸牢中华民族共同体意识为主线，推动新时代党的民族工作高质量发展。李克强主持，栗战书王沪宁赵乐际韩正出席，汪洋讲话》，《人民日报》2021-08-29，01版。

语对民族团结话语形成了有效补充。“作为现代民族的中华民族，是56个民族组成的多族聚合体，也是全体国民构成的国民共同体。铸牢中华民族共同体意识的政策议程，仅从加强民族团结的路径来推进是不够的，还须从增强国民意识的路径来推进。”¹从这个角度而言，铸牢中华民族共同体意识的国族建构话语是中华民族基本结构的内在要求，可以为传统民族团结话语提供进一步的支撑与补充作用。二是国族建构话语体现了铸牢中华民族共同体意识的现实回应性。铸牢中华民族共同体意识的现实回应性主要体现为对新时代民族工作背景的回应，主要包括“五个并存”的阶段特征与“两个大局”的时代背景。在两个大局的时代背景之下，对内要支撑中华民族伟大复兴战略全局，对外要迎接世界百年未有之大变局，中华民族绝不能只是一个松散的民族联合体，而必须是一个坚强的民族共同体。以国族建构的高度去推动铸牢中华民族共同体意识就是这种时代性的要求，旨在将中华民族锻造成为一个凝聚力很强、包容性很强、战斗力很强的命运共同体。三是国族建构话语可以有效提升民族事务治理体系和治理能力现代化水平。国族建构话语将新时代民族工作与国族建构关联起来，与国家建设协同起来。加强和完善党对民族工作的全面领导，坚持和完善民族区域自治制度，依法处理民族事务，坚决维护国家主权、安全、发展利益，坚决防范民族领域重大风险隐患，这些举措都可以有效提升民族事务治理能力和治理现代化水平。

国族建构话语有助于挖掘中华民族共同体意识的理论创新意义，有助于指导中华民族共同体建设的实践工作。然而从国族建构角度去认识铸牢中华民族共同体意识也面临不少的挑战，主要表现在以下几个方面。首先是理论合法性。在中国这个多民族国家是否属于民族国家问题上长期以来存在激烈的争论，从目前来看尚未看到平息的趋势。不彻底平息这场争论并得出中国是民族国家的结论，铸牢中华民族共同体意识的国族建构话语就没有理论合法性可言。其次是政治合法性。能否将国族建构话语与中国特色解决民族问题正确道路有机衔接，直接决定着其政治合法性的获得。第三是话语合法性。民族团结是中国民族理论与民族政策的主流话语，在铸牢中华民族共同体意识这一主题上，如何处理民族团结话语与国族建构话语的关系，使得两者相互支撑而不出现冲突，决定了国族建构是否能够取得话语合法性。

三、铸牢中华民族共同体意识的共同体建设话语

在中华民族共同体的相关表述中，“共同体”具有中心词与元概念的属性，决定了复合而成的最终概念之意涵所在，²但现实中真正从共同体的理路展开深入研究的文献则相对较少。事实上，无论是忽视共同体的独特意涵还是对共同体意涵的简单化理解，显然都不利于对中华民族共同体完整意涵的全面把握。在2020年12月全国政协民宗委主题协商座谈会上，汪洋同志提出持续加强理论和政策研究，把与铸牢中华民族共同体意识相关的一系列薄弱环节搞清楚。³从共同体的视域出发深入挖掘铸牢中华民族共同体意识的意涵，正是当前相关领域的理论薄弱环节之一。

如果将“中华民族共同体意识”的表述拆解开来，民族团结话语更侧重于关注“意识”，视其为民族团结意识的构建；国族建构话语更侧重于关注“中华民族”，视其为国家民族的构建；共同体建设话语则侧重于关注“共同体”，尝试从共同体建设的角度来思考中国的民族问题。与铸牢中华民族共同体意识的民族团结话语和国族建构话语相比，共同体建设话语有如下几个特点：第一，共同体建设话语是一个开放的体系。如果说民族团结话语植根于民族学学科，国族建构话语主要关联于政治学学科，那么共同体建设话语则是一个相对开放的体系，亟待包括民族学、

¹ 周平：《铸牢中华民族共同体意识的双重进路》，《学术界》2020年第8期。

² 青觉、徐新顺：《中华民族共同体意识：概念内涵、要素分析与实践逻辑》，《民族研究》2018年第6期。

³ 《汪洋出席全国政协民宗委主题协商座谈会》，《光明日报》2020年12月3日，第03版。

政治学、历史学、社会学、经济学、心理学等诸多哲学社会科学学科共创理论话语体系。第二，共同体建设话语是一个初创的体系。民族团结话语是中国共产党民族理论与民族政策的主流话语体系，国族建构话语有深厚的学理基础与全球实践作支撑，而共同体建设话语则与党的十八大以来着重强调的命运共同体理念息息相关。自2014年党中央首次提出中华民族共同体意识以来，不过才七八年的光景，是一个前景光明但仍然在理论和实践上处于起步阶段的话语体系。第三，共同体建设话语是一个基础的体系。共同体建设是一项基础性工程，可以为民族团结、国族建构等具体政治目标的实现提供柔性支撑。例如共同体具备“彰显集体价值、塑造群体团结、获取安全感、提供意义感”四大基本功能。¹一旦吸纳了共同体建设话语，民族团结话语和国族建构话语就可以将这些极富价值的基本功能为己所用。

从共同体建设的视角来理解铸牢中华民族共同体意识，有必要将其与人类命运共同体的理念关联起来。“中国解决民族问题、建设中华民族命运共同体的理念，与中国参与全球治理、倡导人类命运共同体的理念是一致的”。²一些学者将“人类命运共同体意识”与“中华民族共同体意识”合并简称为“两个共同体意识”，也体现了对两者理念一致性的认知。³自党的十八大报告提出“倡导人类命运共同体意识”以来，共同体理念已经成为习近平治国理政思想的核心关键词之一。习近平总书记在多个国际、国内政治场合对其内涵进行了系统而深刻的阐述。⁴人类命运共同体的主旨思想就是，全人类是一个你中有我、我中有你的命运共同体，大家前途命运紧密相连，只有协商共建、互利共享、合作共赢才能确保全人类拥有光明的前途。在人类命运共同体的基础之上，习近平总书记在不同场合相继提出网络空间命运共同体、人类卫生健康共同体、地球生命共同体、能源合作共同体、人与自然生命共同体等一系列概念。事实上，如果说人类命运共同体阐述了中国共产党的国际观，指引着中国对世界格局的理解和全球治理的参与；那么中华民族共同体则表述了中国共产党的国家观，决定着中国对多族群国家建设的理念认识与路径选择。人类命运共同体的理念对于我们深刻理解与切实铸牢中华民族共同体意识具有很强的启示与对照意义。

共同体建设话语的核心观点是，铸牢中华民族共同体意识旨在将中华民族打造成为一个全方位的命运共同体，为中华民族伟大复兴提供坚强的国民凝聚力保证。当前铸牢中华民族共同体意识的共同体建设话语大致有三个方向：

第一个是从不同领域来论证中华民族的共同体性质。比较常见的是通过学理分析和事实支撑的方式来论证中华民族是政治共同体、经济共同体、文化共同体、社会共同体、历史共同体、心理共同体等。该类型研究还延伸到如何从实践上去推进这些共同体的建设，例如推动各民族共同走向社会主义现代化、各民族共同团结奋斗共同繁荣发展等可以与经济共同体和命运共同体建设关联起来；加强和完善党对民族工作的全面领导、坚持和完善民族区域自治制度等可以与政治共同体建设关联起来；构筑中华民族共有精神家园、正确把握中华文化与各民族文化关系等可以与文化共同体建设关联起来；推动各民族交往交流交融、各民族相互嵌入式社会结构与社区环境可以与社会共同体关联起来；坚持正确的中华民族历史观可以与历史共同体建设关联起来等等。

第二个是结合共同体的构成要素来思考中华民族共同体建设问题。共同体概念内在蕴含着伦理、道德、价值、规则、情感、认同、秩序、安全、归属等诸多要素，对于中华民族共同体的理

¹ 郝亚明：《共同体视域下的中华民族共同体建设》，《中央民族大学学报》2022年第4期。

² 郝时远：《改革开放四十年民族事务的实践与讨论》，《中央社会主义学院学报》2018年第4期。

³ 如马俊毅：《中华民族共同体与人类命运共同体视角下的民族研究》，《贵州民族研究》2019年第11期；张三南：《“两个共同体理念”与马克思主义民族理论中国化》，《学术界》2020年第1期；周少青：《论两个共同体的世界意义》，《西北民族研究》2020年第2期等。

⁴ 习近平：《文明交流互鉴是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力》，载于《习近平外交演讲集》（第一卷），中央文献出版社2022年版，第96-104页。

论发展和实践推进而言都有着很强的支撑意义。在哲学、社会学、政治学的文献中，涉及到共同体构成要素的相关表述大致有“共同地域、共享价值、共有文化、共同信仰、共同道德、共同信念、共同理解、共同情感、共同利益、共同目标、公共利益、共同的善、共有认同、共同归属、共同身份”等。¹一方面，这些构成要素直接为中华民族共同体建设提供了方向指引；另一方面，诸多构成要素可以提炼升华为共享价值、共通情感、共同利益、共有身份等几个核心联结纽带，这也说明价值共同体、情感共同体、利益共同体、身份共同体是中华民族共同体建设中亟待关注的重要维度。

第三个是结合共同体的内蕴涵来探讨铸牢中华民族共同体意识。例如，共同体与共同性有着深刻的关联，后者是前者存续的前提与基础，因此铸牢中华民族共同体意识必须注重从增进共同性的方向来开展工作。正确处理共同性与差异性的关系是铸牢中华民族共同体意识的关键性问题，这其实也是共同体建设普遍面临的问题。又如，在共同体研究中长期存在着两方面的张力：一是归属与自由两种价值何者优先，二是集体与个体两种主体何者优先。这在某种程度上也会成为铸牢中华民族共同体意识时需要着力解决的问题。再如，共同体概念内蕴涵着诸多的积极情感和道义正当性²，共同体理念具有促成集体优先、群体团结的实践导向，那么我们在铸牢中华民族共同体意识时该如何充分运用？此外，共同体理论还提出，共同体建设需要注重对个体安全感和意义感的满足，这同样是铸牢中华民族共同体意识时需要积极回应的问题。2021年中央民族工作会议的主题为“以铸牢中华民族共同体意识为主线，推动新时代党的民族工作高质量发展”，其实会议精神很多内容都与共同体的理论意涵关联紧密。

对于中国民族理论与民族政策的话语体系构建而言，铸牢中华民族共同体意识的共同体建设话语最具创新性，最有利于挖掘铸牢中华民族共同体意识的理论内涵，最有利于发掘更有超越性与本质性的多民族国家建设思路。本次中央民族工作会议高度重视正确把握共同性与差异性的关系，一方面提出“按照增进共同性的方向改进民族工作”，另一方面又要求“尊重和包容差异性”，就是共同体建设话语的典型体现。随着“四个共同”“九个坚持”“四个与共”“十二个必须”等政策理论表述的陆续提出，共同体建设话语的内涵正在不断丰富，体系正在不断明晰。中国的哲学社会科学正在积极为共同体建设话语添砖加瓦。例如，民族学回答“为什么是”的问题，为中华民族共同体提供学理支撑；历史学回答“从哪里来”的问题，为中华民族共同体提供历史依据；政治学回答“为什么要”的问题，阐明铸牢中华民族共同体意识的功能价值；心理学回答“是什么”的问题，廓清中华民族共同体意识的内涵与本质；社会学回答“怎么办”的问题，从社会结构和社会互动的层面推动铸牢中华民族共同体意识。³但与此同时我们还应该看到，共同体建设话语也面临着不少挑战，它当前还只是呈现为一个松散的研究方向，在理论性与系统性方面有待加强，在学科支撑与理论基础方面也有待进一步挖掘。

四、小结与思考

自2014年第二次中央新疆工作座谈会首次提出“中华民族共同体意识”以来，理论界围绕这一概念展开了积极的学术探索，形成了大量的研究成果。在如何正确认识和准确定位铸牢中华民族共同体意识这个根本性问题上，这些成果大致呈现出“民族团结策略”“国族建构手段”“共同体建设方案”三种话语趋向。一方面，三种理论话语趋向彼此之间并无根本性冲突，共同丰富

¹ 郝亚明：《中华民族共同体建设的三个维度》，《西北民族研究》2021年第1期。

² [英]齐格蒙特·鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，南京：江苏人民出版社2003年版，《序曲，或是欢迎捉摸不透的共同体》第1-2页。

³ 郝亚明：《铸牢中华民族共同体意识亟待多学科共创理论话语体系》，《民族学刊》2021年第10期。

和完善了对铸牢中华民族共同体意识的理论认识；另一方面，三种理论话语趋向之间还是体现出不同的认识角度和阐述重点，也各自存在着自身优势与不足。

首先，民族团结话语将铸牢中华民族共同体意识视作民族团结策略，既着力强调其与中国共产党既有民族理论之间的延续性，也承认其拓展了新时代民族工作的方向与思路。这种话语倾向的优势是将铸牢中华民族共同体意识与中国特色解决民族问题正确道路无缝衔接，其不足是可能导致理论阐释与实践推进上的路径依赖，难以全面挖掘铸牢中华民族共同体意识的理论与实践意义。

其次，国族建构话语将铸牢中华民族共同体意识视作国族建构手段，认为铸牢中华民族共同体意识突破了“重国家建设、轻国族建构”的多民族国家建设路径。这种话语倾向的优势是有效回应中华民族伟大复兴的战略需求及新时代民族工作的阶段性特征，其不足主要体现在难以回避学界在统一多民族的中国是否是民族国家的长久争论，同时还面临着与主流话语体系的对接问题。

再次，共同体建设话语将铸牢中华民族共同体意识视作命运共同体建设方案，认为中华民族命运共同体建设可以超越现有路径，从根本上解决多民族国家国民凝聚问题。这种话语倾向作为一种全新的话语方式，最有利于全方位发掘铸牢中华民族共同体意识在理论与实践上的创新性，其不足则在于这种话语在理论基础和学科支撑上相对薄弱。

铸牢中华民族共同体意识作为习近平总书记的重大原创性论断，在其被确立为新时代民族工作主线的背景之下，更需要学界以开放革新的心态去进行理论话语体系构建。从目前的研究现状来看，三种话语倾向还需要更多的磨砺与积累才能形成有解释力的话语体系。一方面，我们需要找准理论薄弱环节开展研究，针对实践急需问题开展研究，致力于构建一套理论与实践相结合的话语体系；另一方面，我们需要凝聚多学科的理论、方法与视野，积极与社会科学相关主流理论进行借鉴对话，致力于形成一套开放有效的理论话语体系。

话语不仅是信息、观念、意识形态得以表达和传播的载体，还是改造和建构世界的工具。¹在某种意义上，这就是当下中国哲学社会科学高度重视理论话语体系建设的根本原因。铸牢中华民族共同体意识的民族团结、国族建构、共同体建设等话语趋向的交融互动，不仅丰富了中国特色解决民族问题正确道路的理论内涵，也推动着中华民族共同体建设的实践进程。以2021年中央民族工作会议提出的“十二个必须”为例，都与本文所论及的三种话语趋向之间存在特定的对应关系。而在民族工作实践方面，不少地区正在积极推动铸牢中华民族共同体意识示范区、模范区的创建工作，也体现了相关话语体系的指引性与感召力。

【论 文】

现代性视阈下的族群再理解²

——基于理论与田野的思考

¹ 郝亚明、赵俊琪：《“中华民族共同体”：话语转变视角下的理论价值与内涵探析》，《北方民族大学学报》2018年第3期。

² 本文刊载于《广西民族大学学报》2022年第6期。

摘要：族群研究是20世纪60年代兴起的人类学研究领域。以挪威人类学家巴特为代表的“边界论”对族群研究的理论范式有着深刻影响。“边界论”指出，族群不是一种本质化的现象，而是需要在具体的社会情境与社会过程中理解族群边界与族群认同的生成过程。在现代性的条件下，随着个体能动性的增强，族群认同会在个体人生历程中不断生成，也具有更加多变的特征。由此，在讨论族群问题时，我们需要区分族群的政治维度与社会维度，前者是当代民族-国家建设中的范畴，是相对固定的，后者则呈现出自发性、流变性的特点。营造包容性的社会环境，可以降低族群冲突的可能性。

关键词：族群；族群认同；现代性；民族国家

族群并不属于人类学传统意义上的经典分支。如果说亲属制度、政治、经济、宗教构成了一个社会的“四大基石”的话，那么，族群研究只能算是一个衍生的主题。这个衍生的主题是随着特定的社会情境下，与“他人”的遭遇出现的。

最初，在遇到与自己不同的人的时候，人们习惯性的会用外在可见的标准对他们进行区分，比如肤色、体格、眼睛颜色、颧骨高度等。这种从体质上对不同的人做出的区分，被称为“种族”（race）。种族的观念曾经盛极一时，其中，以林奈（Carl von Linné）的人种划分为代表。1735年，这位瑞典生物学家在《自然系统》一书中，依据肤色和地理分布的不同，将人类划分为四个亚种（Sub-species）：亚洲的黄色人种，欧洲的白色人种，非洲的黑色人种，美洲的红色人种。²后面的科学家虽然不断修正种族分类，但大体的框架始终得以保持。也正是在这样的分类中，我们中国人成为了今天熟悉的“黄种人”。

如果仅在生物科学领域讨论种族划分，这当然无可厚非，然而到了19世纪，“种族”却被用来为文明等级论背书。在这一时期，随着西方的殖民扩张，西方人需要一套看似科学的话语，为自己的殖民行为辩护。物竞天择、适者生存等自然界的概念被引入人类社会之中，在新的“社会进化”链条中，西方人被认为处于最高的位置，非西方人则被视为低等的、劣质的，甚至应该被淘汰。³这种极端的种族主义思想也成为“二战”中纳粹对犹太人进行屠杀的“正当理由”。

种族主义带来的恶果，让全世界都为之震惊。因此，“二战”后，联合国教科文组织便召集了一批世界著名的人类学家，起草和发表了《关于种族的宣言》。在该宣言中，教科文组织建议抛弃“种族”一词，用“族群”取而代之。这个宣言的建议虽然没有马上被广为采用，但由于撰写者均为列维-斯特劳斯等享誉国际的人类学家，因此，族群这个词开始越来越多的出现在了学术讨论和公众日常话语之中。⁴

1964年，在著名的刊物《当代人类学》（*Current Anthropology*）上，一位叫纳洛尔（Raoul Naroll）的人类学家发表了一篇论文，题为 *On Ethnic Unit Classification*，并同时刊出了另外20余位人类学家的评论。在这篇论文中，纳洛尔明确反对此前流行于人类学界的部落、社会等概念，主张用“族群”作为描述“文化单位”的新概念，依据语言、政治组织、地理邻近等标准划分不同的族群类型，并进行相互比较。⁵这篇论文的发表标志着“族群”这个概念的诞生，也标志着人类学

¹ 刘琪，上海外国语大学上海全球治理与区域国别研究院研究员。

² [美] 奇迈可：《成为黄种人：一部东亚人由白变黄的历史》，吴疆译，新北：八旗文化出版2015年，第102-105页。

³ 参见 Nancy D. Fortney, “The Anthropological Concept of Race”, *Journal of Black Studies*, 8. 1 (1977): 35-54.

⁴ 范可：《什么是人类学》，北京：生活·读书·新知三联书店2021年。

⁵ Raoul Naroll, “On Ethnic Unit Classification [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, 5. 4 (1964): 283-312.

知识体系的更新。

一、社会过程中的族群边界与族群认同

讨论族群的理论范式，大致可分为“原生论”与“建构论”，挪威人类学家巴特（Fredrik Barth）是后者的代表性人物。巴特曾在巴基斯坦北部边陲的斯瓦特河谷做过长期的田野调查，并以此为基础写成了自己的博士学位论文，主题是研究斯瓦特巴坦人的政治组织过程。在这篇论文中，巴特便已经注意到行动者如何在制度既有的条件下改变自己的政治地位并提高自己的影响力。1967年，维纳-格伦基金会（Wenner-Gren Foundation）邀请巴特组织一个同行的小型讨论会，请巴特自行选定主题，巴特便想到了他曾经接触过的一位库尔德朋友——这位朋友认为自己既是库尔德人，又是阿拉伯人和土库曼人，也就是说，他认为自己同时是当地三个主要族群的成员，并且，还认为这是自己的“优势”，¹由此，巴特对族群身份的问题产生了强烈的兴趣，以此确立了相关主题，并在这次之后，提出了他最著名的“主观认同说”。

用一句话概括巴特的族群理论就是：“族群是当事者本人归属与认同的范畴。”²这句话出自于他主编的《族群与边界》一书的导言。这篇导言并不长，但几十年来，它一直是族群问题上最重要的阅读文献之一，也一直排在社会科学引文索引的前100名之中。³从引用率上，这足可以看到巴特的观点带来的重大影响。

巴特的观点之所以影响巨大，是因为它直接挑战了划分族群边界的客观标准。与“种族”的判定方式相似，研究族群的人类学家在一段时间内认为族群边界是由客观的、可见的、可判定的“文化差异”决定的，一旦这种文化差异减少或者消失，族群边界便自然而然会消弭。然而，现实的案例却不断挑战这种说法。事实上，就在巴特《族群与边界》英文版出版的同年，也就是1969年，另一位人类学家科恩（Abner Cohen）就用非洲的一个案例佐证了巴特的想法。⁴作为曼彻斯特学派的代表人物，科恩也关注个体行动与社会进程，他研究的是非洲的豪萨人（Hausa）。科恩指出，豪萨人之所以形成族群边界，不是源自于什么客观文化差异，而是与当地可乐果与牛群贸易有关。这两样物品的贸易线路非常漫长，往往跨越多个陆地，并涉及大额的金钱，而豪萨人则在长达上百年的时间里面，利用族群内部的联结，形成了对这条贸易线路的垄断。同时，在与当地约鲁巴人（Yoruba）的竞争中，他们不断完善自己的社区结构与制度，族群内部也越来越团结。随着殖民者的进入，豪萨人的社区和认同遭受了挑战，在新的社会情境下，他们又运用了新的象征符号，继续将自己的社区凝结为一个整体。总而言之，所谓“豪萨人”这个族群身份是在社会互动情境下，由当事人主观认定、建构并主动维持的，也是当事人主动赋予并不断更新的。在这个过程中，起决定作用的不是差异本身，而是豪萨人自己对差异的利用与阐释。

如果说，豪萨人的案例还离我们的现实生活比较遥远，那么，另一个离我们很近的案例也在很大程度上印证了巴特的“边界说”，这就是上海的苏北人。

关于苏北人的经典研究，是历史学家韩起澜（Emily Honig）做出的。她在1979年来上海研究纺织厂女工的时候，发现女工里面存在着苏南、苏北的区分，还有苏南人对苏北人的“偏见”。

¹ Fredrik Barth, “Overview: Sixty Years in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 36 (2007): 1-16.

² [挪威]弗雷德里克·巴斯主编：《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李丽琴译，马成俊校，北京：商务印书馆2014年，第2、6页。在这本中译本里，译者将“Barth”译为“巴斯”，在本文中，笔者采用了更接近原音的“巴特”。

³ 马成俊：《弗雷德里克·巴斯与族群边界理论（代译序）》，载于（挪威）弗雷德里克·巴斯主编：《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李丽琴译，马成俊校，北京：商务印书馆2014年。

⁴ Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa*, (Berkeley: University of California Press, 1969). 参见金怡：《族群的象征与政治——读科恩〈城市非洲的风俗与政治〉》，《西北民族研究》，2016年第2期。

这件事使她产生了强烈的兴趣，并想要写一本关于上海苏北人历史的书。有趣的是，在搜集材料的过程中，她发现史料里面几乎没有“苏北”的记载，甚至周围的人说起苏北的时候，也是各说各话。最后，她终于放弃了对苏北人“正史”的研究，转而去探讨苏北人这个族群类别得以建构的过程。她后来出版的书名是 *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*，¹从书名中的“create”一词亦可看出，她关心的是“苏北”这个概念是如何被制造出来的，“苏北人”这个群体的边界又是怎样形成的。这便与巴特的观点形成了相互呼应。

根据韩起澜的考证，“苏北”这个称呼最早源自于19世纪中期的上海。那时候上海刚开埠，各个地方的人们都跑到上海来寻求更好的发展机会，而苏北来的人则很多是因为饥荒、水灾逃荒而来。刚来上海的时候，苏北人住的基本是今天说的“棚户区”，从事的工作也都是最底层的，这就让当时上海的精英集团对他们产生了一种歧视心理。那个时候，生活在上海的外国人，总是把所有中国人都描绘成“不文明”和“落后”的，而上海人为了“证明”自己的文明，一方面努力向外国人靠拢，一方面又制造出了“苏北”这个他者来映衬自己。

也就是说，从这个名称出现那天开始，“苏北”指称的就并不是真实存在的地理区域，而是上海精英集团自我界定用的一面镜子，也是阶层的一种隐喻。事实上，即使是苏北人自己，也只认同自己具体出生的地方，比如盐城、淮安、扬州。大多数苏北人在来到上海之前，甚至从来没有听说过“苏北”这个词。但逐渐的，随着这个词在上海精英口中逐渐传开，苏北成为了上海生活中所有不合口味的东西的代名词，苏北文化也和苏北棚户区一起，成为上海人瞧不起的边缘。例如，尽管在清代扬州素有美女摇篮的美誉，但这个时候，因为它属于“苏北”，所以扬州女人会被认为形体不够妩媚，说话也不如苏南妇女悦耳动听。再例如，一本评价各地食谱的书《上海春秋》，里面也会写道：“扬州/镇江菜一度在江南江北家喻户晓，但其烹饪方法保守，逐渐被人们看不上眼。”²甚至苏北的戏剧，都不能在正规戏院里演出。苏北人自身，也逐渐开始凝聚为一个团体，抵抗外界对他们的歧视和压力。

苏北人的案例生动地说明了，要在他我之间形成边界，关键不在于差异有多大，而在于特定的社会情境。曾获得诺贝尔经济学奖的阿马蒂亚·森（Amartya Sen）在《身份与暴力》一书中，还为我们提供了更加精彩的论证。他写道：“给人划分类别几乎可以随意为之，但要做到身份认同就难了。更确定的是，一种具体的分类能否恰当地构成一种身份，还取决于社会环境。”³阿马蒂亚·森举了一个极端的案例来说明这个过程。比如，世界上所有在当地时间上午9:00至10:00之间出生的人，这是一个清晰的并且有完整定义的群体，但他们肯定不会因为这个身份产生什么群体边界。但如果我们想象一个场景，哈佛大学医学院忽然发布通知，说所有在上午9:00至10:00之间出生的人往往容易染上某种特殊的疾病，或者某个独裁统治者听信了某位女巫的谗言，说他会被某个在上午9:00至10:00出生的人杀掉，那么，这位统治者就可能下令限制在这个时间段出生的人的自由。在这样的情境下，这些人便会相互认同，团结起来，抵制可能遭受的迫害。⁴如果这个命令持续时间足够长，那么，他们便可能形成一个“族群”，在内部用各种方式加强团结，在外部则共同反抗不合理的压迫，而社会上的其他人由于相信了谗言，也会给这个群体的人贴上“不吉利”的标签。进而，内部团结与外部歧视之间又会相互强化，使得群体边界变得越来越牢固，新的群体认同也可能产生。这个本来微不足道的文化差异，就这样在社

¹ [美]韩起澜：《苏北人在上海，1850-1980》，卢明华译，上海：上海古籍出版社 上海远东出版社 2004年。

² [美]韩起澜：《苏北人在上海，1850-1980》，卢明华译，上海：上海古籍出版社 上海远东出版社 2004年，第50页。

³ [印]阿马蒂亚·森：《身份与暴力——命运的幻象》，李风华、陈昌升、袁德良译，刘民权、韩华为校，北京：中国人民大学出版社，2009。

⁴ 同上注，第23-24页。

会过程中被不断放大、强化，形成了新的他我之分。

二、去本质化的族群：从“being”到“becoming”

上述所列举的巴特的论述及其他案例，为我们揭示了“族群”概念由静到动的过程。正如巴特所言：“在不同的社会文化体系中，族群分类提供了一个组织容器（organizational vessel），不同的内涵数量和形式都可以被容纳。它们与行为密切相关，但是也不一定如此；它们可能渗透到所有的社会生活中，也可能它们仅仅在有限的活动范围内与社会生活有关。”¹ 族群，并不是被或多或少的文化差异所界定，而是一个可以容纳、阐释，甚至创造差异的容器。从知识社会学的角度来看，这是一个将行动转化为身份的过程，而在一些极端情况下，这个过程其实并不会发生。

例如，人类学家阿斯图蒂（Rita Astuti）便在马达加斯加的维佐（vezo）人中发现了一种奇特的现象。² 这群人生活在马达加斯加的西海岸，主要的生计是出海打鱼。与很多人类学家一样，阿斯图蒂本来想去了解他们的族群观念，但当她真的到了那里之后，却发现他们根本没有我们想象中的“族群身份”。当他们谈论这个事情的时候，他们会说，只要你出海打鱼了，你就是维佐人，你如果哪天不出海打鱼了，你就不是维佐人了。换句话说，对于他们而言，“维佐人”这个身份是可变的。“成为维佐”不是一种生存状态（state of being），而是一种行动（activity），一个人的身份，是根据你的行动，尤其是在某个时刻的行动来定义的。

维佐人的案例，初看起来似乎很难理解——怎么会有一种人，完全不在乎自己的身份呢？阿斯图蒂虽然没有明言，但她显然认为，如果我们很难理解维佐人的思想，那是因为我们过于陷入了自己制造的概念牢笼之中，不能体会另一种流变的生活形态。她用一个形象的比喻概括了这种生活：“如果要在一个维佐人‘体内’寻找维佐人的身份特征，是无法看到的，犹如在看一件透明的物品，视线只能穿透而过。”³ 如果我们在看待族群的时候带有本质化的视角，就会认为它属于 being 的状态。这种视角，最早来自于哲学，如海德格尔便将“being”视为关于自我的特征总和。⁴ 既然是“being”，它就是内在于人的，外在的行为只是对这种内在状态的表达。而维佐人的案例则把这个顺序颠倒了过来。在这个案例中，族群身份是根据外在行动来界定的，是一种 becoming 的过程，因为它与行动而不是本质相关，所以可以不断的改变。有些学者会把阿斯图蒂作为族群“建构论”的代表，但在笔者看来，更准确的概括或许是“生成论”，也就是说，族群身份是在社会生活中不断生成的。正如阿斯图蒂自己写道：“（我们的）目标是考察其它人族群的族群生成理论，而不是假设他们一定有族群理论”。⁵ 也就是说，“族群”这概念在某些文化中可能压根就是不存在的，我们真正应该去反思的，是为什么我们会把这个概念视为理所应当。

无独有偶，笔者在自己的田野过程中，曾经遇到过一个与维佐人非常接近的案例。这就是云南迪庆藏族自治州德钦县的茨中。这是一个纳西族和藏族并存，天主教和藏传佛教并存的村庄，而当地人在表达自己民族身份和宗教身份的时候，也经常“变来变去”。例如，一位来自外村纳西家庭，后来嫁到这里一个藏族家庭的妇女，在谈到自己的情况时，就说：“我原来是纳西族的，

¹ [挪威]弗雷德里克·巴斯主编：《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李丽琴译，马成俊校，北京：商务印书馆，2014，第6页。

² 见 Rita Astuti, “The Vezo are not a kind of people: Identity, Difference and ‘Ethnicity’ among a Fishing People of Western Madagascar”, *American Ethnologist* 22.3 (1995): 464-482.

³ [美]丽塔·阿斯图蒂：《依海之人》，宋祺译，上海：华东师范大学出版社 2022 年待出，第 92 页。亦见笔者为本书所写导读。

⁴ 参见范可：《理解族别——比较的视野》，北京：知识产权出版社，2019，第 57 页。

⁵ Rita Astuti, “The Vezo are not a kind of people: Identity, Difference and ‘Ethnicity’ among a Fishing People of Western Madagascar”, *American Ethnologist* 22.3 (1995): 465.

嫁到这里就变成藏族了。”一位男子也曾经告诉笔者：“我的媳妇本来搞天主教，嫁过来之后就跟着我搞佛教。”这里的“变”和“搞”，也是按照行为方式，而不是内心状态来定义的。在谈到教义的时候，当地人对于天主教和藏传佛教的区别也不甚了了，甚至会说“没有什么区别，都是教人做好事的。”在笔者看来，这里的“没有区别”，恰好说明了当地人并没有对内在“being”的执著，相反，对于他们而言，天主教信徒和藏传佛教信徒这两种“族群”，是通过外在行为来区分的。¹

事实上，我们对“族群”的本质化认知，与我们对于“身份”的焦虑亦有着密切联系。在我们的概念中，每个人都应该有一个确定的身份（identity），对于这个身份，我们应当有心理上的认同（identification）。这种确定的身份，需要通过外在的社会行动来展现，如果行动与身份是相符的，那么，这个人就会活得比较自如，如果行动与身份不统一，则会带来内心的焦虑。然而，在现代性的条件下，这种对于身份的认知却需要被倒转。事实上，人本是社会行动的主体，所有的范畴，应当是对行动的概括，而不是相反。在现代社会中，每个人都归属于多个群体，都有着多重身份，这些身份不一定都会被觉醒、被认知。在某些特定的时刻，或在某些特定因素的激励下，某个身份的重要性可能会凸显出来，这些时刻，通常就是我们认识到自己与别人不同的时候。从此，这个身份对于我们的重要性便可能增加，我们亦会对其有一种反思性的认识，并展现出相应的社会行动。

也就是说，现代社会中的人，相较于此前的社会而言有了更大的“能动性”。这种能动性使得他们不再依附于自己先天获得的身份标签，而是可以在社会生活中，不断的通过行动塑造自己的身份。对现代性有着深刻洞察的社会学家吉登斯（Anthony Giddens），曾经说过这么一段话：

就定义来说，由于富有命运特征的时刻是具有高度重要性的，因此个体会纵观整个人生而感觉到自己是处在一个十字路口上。富有命运特征的时刻就是当人们可能要对更为传统的权威资源做出选择时的那些片段。从这个意义上说，他们可能用先前固有的信仰以及用熟悉性的活动方式来寻求逃避。另一方面，富有命运特征的时刻也常常标志着再熟练化和授权的时期……富有命运特征的时刻是一些转折点，这些转折点不只是对个体将来的行动情境而且对于自我认同都具有重大的意义。因为重大的决策一旦做出，那就会通过其所跟随的生活方式的后果来重塑自我认同的反思性投射。²

根据吉登斯的看法，在现代性的条件下，我们从各种被先天赋予的传统束缚中解脱了出来。这是个体的解放，但是也意味着个体需要承担更大的责任。在传统社会，在一个人刚出生的时候，“我是谁”这个事情就已经定义好了。在那样的结构中，个体没有选择性，只能被动的接受，并按照相应的规范行事。但在现代社会中，个体需要在人生历程中不断定义自我。例如，笔者是中国人，是一个女性，是一位母亲，是一名教师，这些都是我的身份。它们有些是与生俱来的，有些则是我在后天社会生活中获得的，但即使是与生俱来的，我对于这个身份的理解，也需要经历一个过程。只有在我意识到它的内涵，把它内化于我心中的时候，我才真正接纳了这个身份，进而社会行动中持续的展现它。再者，与外在情境相对固定的传统社会相比，现代社会的外部情境亦会不断发生变化，这就导致身份的形塑与表达会有极大的不稳定性，新的族群边界可能不断生成，旧的族群边界亦可能不断消失。现代社会中人们的“being”，不再是一个确定的状态，在某种意义上，人从出生之时起，就是一个不断“becoming”的过程，这是贯穿现代人一生的宿命。

¹ 关于茨中村的详细情况，可参见刘琪：《包容与凝聚——中华民族共同体意识在云南迪庆的实证研究》，北京：中国藏学出版社，2021；亦见刘琪、胡梦茵，《共融与差异：云南德钦茨中村丧葬仪式的人类学考察》，《民族研究》2017年第1期。

² [英] 安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，王铭铭校，北京：三联书店1998年，第165页。

三、 族群的两个维度：政治与社会

当我们讨论族群现象的时候，还有另外一个不可忽视的因素，这便是当今的民族国家。在维佐人的案例中，阿斯图蒂便提到，从不思考自己族群身份的维佐人，面对前来调研的国家官员的时候，产生了诸多困扰。官员试图在国家化的分类系统里面给维佐人一个定义，也就是说，要把他们定义为某个“族群”。但维佐人却对这件事非常排斥，也很难理解。

事实上，维佐人面临的困境，亦是在现代性的情境下发生的。对于自在的个体而言，完全可以以一种不确定的、模糊的方式生存，然而，对于国家而言，清晰定义自己所辖领土范围内的人口，却是国家建设与社会治理中必须完成的任务。除了极少数的例外，现代的民族国家基本都是由多个族群组成的，这些多样性人群，为国家治理提出了重要的挑战：如何处理这些人群之间的差异？是承认它，还是消解它？

从这个问题出发，便有两种可能的政策导向，一是同化主义，即消解境内人群的差异，使之与主流文化靠拢，甚至完全融入其中；二是多元文化主义，即承认这些差异，并给予他们相应的保护政策与政治地位。“二战”后，在新自由主义的政策导向之下，同化的理念曾一度占据主流。20世纪七八十年代，社群主义思潮在政治学中兴起，对这种无视差异的政治政策进行了强烈的批评，由此，以北美为代表的各国族群政策便开始“纠偏”。概而言之，多元文化主义的核心观点，便是对基于群体身份的差异的承认。1992年，在著名的《承认的政治》一文中，泰勒（Charles Taylor）写道：

就平等尊严的政治而言，它所确认的原则普遍地意指同样的东西，就像一只装有权利和豁免权的同等大小的篮子就差异政治而言，要求我们给以承认的是这个个人或群体独特的认同，是他们与所有其他人相区别的独特性。这种观点认为，正是这种独特性被一种占统治地位或多数人的认同所忽视、掩盖和同化，而这种同化是扼杀本真性理想的罪魁祸首。¹

在泰勒看来，此前的自由主义观点，都是建立在“无差别的个体”基础上的，而事实上，当一些族群以群体身份进入到现代政治中时，国家便需要对这些群体的相应权利进行保护。另一位社群主义代表思想家金里卡（Will Kimlick）则进一步对两类群体进行了细分。在金里卡看来，文化多样性主要有两种范式：

第一种范式是，文化多样性产生于原先自治的和领土集中的文化被并入了更大的社会。这些被并入的文化，我称之为“少数民族（national minorities）”，他们往往都希望自己作为不同的社会与多数群体文化并列，并且要求各种形式的自治或自我管理，以保障他们作为不同的社会而存在。

第二种范式是，文化多样性产生于个人和家庭移民。这些移民通常联合为一种松散的社会，我称之为“族群（ethnic groups）”。他们往往都希望并入更大的社会，并希望被接受为该社会的完全成员。尽管他们经常寻求自己的更大的族类认同，但他们的目标不是成为与更大社会并列的单独和自治的民族（nation），而是希望改善主流社会的制度和法律，使主流社会更好地接受文化差别。²

金里卡对这两类群体的区分，主要基于是否存在政治权利的诉求。在笔者看来，这种区分提醒我们“族群”所具有的两个维度：一为政治性的维度，一为社会性的维度。从政治维度来看，它基于现代国家对群体权利的承认，在不同国家有不同的话语来表述，在中国，更接近我们惯常

¹ [加]查尔斯·泰勒：《承认的政治（上）》，董之林、陈燕谷译，《天涯》1997年第6期，第54页。

² [加]威尔·金里卡：《多元文化的公民身份——一种自由主义的少数群体权利理论》，马莉、张昌耀译，北京：中央民族大学出版社，2009年，第13-14页。

使用的“少数民族”概念；从社会维度来看，它即是上述所讨论的“族群”，这样的族群没有政治诉求，只是希望制度设计中能有对多元文化的宽容。

具体到我国的语境，20世纪50年代，新成立的中华人民共和国举行了大规模民族识别运动，最终确定了55个“少数民族”，并赋予这些少数民族相应的自治权利。此后，受意识形态的影响，曾有一些西方学者批评这些“民族”是我们从无到有的建构。在笔者看来，这些批评无疑忽略了，民族识别运动是我们赋予少数民族政治权利的前提，也是现代国家建设必须完成的政治任务。对境内少数群体政治权利的承认，既符合国际主流价值趋向，又是中国共产党基于我国实际国情做出的重要决策，对于中国多民族国家的建设有着极其重要的意义。

1987年，人类学家卡马洛夫（John Comaroff）曾在一篇名为“图腾与族群性”的论文中，把族群与人类学最传统的研究对象之一——图腾放置在一起进行探讨。¹卡马洛夫指出，图腾和族群，归根结底都是一套分类秩序，它们创造了一套分类体系，将与自己类似却又不同的他人和自己区分开来。我们真正需要理解的，是这套分类体系被制造的过程，以及它随后给社会生活带来的影响。他写道：

不仅那些创造历史现象的情境与维持它的情境不同，任何一个现象，一旦被创造出来，便会获得影响脱胎于其中的结构的能力。族群认同也是如此。当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在，而使其长期存在的因素可能与推动它出现的因素完全不同，也可能对它产生于其中的语境起到直接与独立的影响。²

换句话说，任何一个族群标签，在产生之初，必然是带有建构色彩的，但一旦被建构，它就会成为一个新的力量，介入随后的社会生活之中。久而久之，人们便将族群当成了自然而然的事情，成为社会生活中的常识。借用卡马洛夫的观点，我们可以更好的理解20世纪50年代民族识别及之后的社会过程。在此之前，无论是曾经的封建王朝，还是民国时期的国民政府，都没有对中国境内的多样性人群进行清晰的划定，而在民族识别之后，我们形成了“56个民族是一家”的叙述，并不断通过教育体系、大众媒体、社会宣传等方式，让这套关于民族的叙述深入人心。³到了今天，关于民族的知识已成为了大众常识的一部分，具有强烈的路径依赖效应。这个时候，如果再去动摇这套常识体系，便会付出极大的代价。

需要说明的是，在中文语境中，由于我们总是在不同的意义上使用“民族”一词，这便导致了词义理解上的混乱。笔者所提出的对“族群”两个维度上的区分，便是基于这样的考量。作为政治范畴的“民族”具有很强的稳定性，但在社会层面，当代社会中的族群现象在内涵与外延上，都超出了官方的民族分类所覆盖的范畴。例如，从内涵来看，前文中笔者提到的茨中的案例，以及在其它地方讨论过的“藏回”的案例便提醒我们，并不是所有的“民族”都会用同样的方式表达自己的民族身份，这并不说明民族范畴本身有问题，而是需要我们破除关于“民族”的僵化想象⁴。

从外延来看，法国社会学家玛菲索利（Michel Maffesoli）曾指出，现代社会存在着“再部落化”的特点。在他看来，前现代的各种各样的同业行会、社团或其他群体，构成了人类学所定义的原始社会中的部落，个体在其中没有多少选择的自由，而是需要遵从社群的秩序和仪式。在现代性的条件下，个体在不危害他人的情况下，可以自由的遵从于自身偏好行事，然而，个体却没

¹ John L. Comaroff, “Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality”, *Ethnos*, 52 (1987): 301-323; 中文版见[美]约翰·卡马洛夫：《图腾与族群性：意识、实践与不平等的标记》，刘琪译，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2017年第5期，第16-26页。

² 同上注，第22页。

³ 参见范可：《理解族别——比较的视野》，北京：知识产权出版社，2019年，第12页。

⁴ 关于“藏回”的描述，可见刘琪，《民族交融视域中的“藏回”——基于云南省升平镇德钦县的实地考察》，《民族研究》2018年第2期，第63-70页；《包容与凝聚——中华民族共同体意识在云南迪庆的实证研究》，北京：中国藏学出版社，2021。

有呈现出完全原子化的状态，反而有一个对于社群脉冲的回归。当然，这些社群不是传统的由宗教、社会阶级、职业范围所定义的社群，也不是类似“民族”这样的由政治定义的团体，而是活跃得多的、多样多元的、有时甚至短暂出现的表象群体。玛菲索利认为，将这类“部落”联系起来的，是一种共享的激情或者品味，它可以围绕着某位明星组织起来，也可能是某些人共同的爱好。¹

在笔者看来，玛菲索利所讨论的“部落”，即是现代社会中族群的普遍特征。换句话说，今天社会中的族群现象，不仅限于与民族有关的范畴，而是可将“族群”的外延扩大，理解更广义上的集群过程。例如，人们可能会在短时间内为某个明星而狂热，也可能会追逐于某种流行风潮，在这段时间内，他们会形成一个有边界、有认同的“族群”，甚至还会和其它“族群”产生冲突，但很快，当风潮过去，或者当他们所喜爱的明星爆出丑闻的时候，群体便可能一哄而散。

总之，人是集群的动物，在集群的时候，便会划定“我们”与“他们”的边界。在这个意义上，族群现象永远不会消失，只是会在不同的时代语境下，在不同的社会生活中有不同的表达。在极端的环境下，一个很微小的文化差异都可能被无限放大，进而导致族群冲突，²而在包容性的社会环境中，文化差异完全可以被社会制度所整合。阿马蒂亚·森曾经指出，在族群问题上，我们非常容易产生“单一性幻象”，即当我们看自己的时候，我们会清楚的看到自己的多重身份，但在看他人，尤其是被贴上不同族群标签的人的时候，总是会假设族群身份是他们唯一的身份，至少是特别重要的身份。阿马蒂亚·森精辟的指出，这种错误的认知，恰好是导致许多群体暴力的根源。因此，在讨论族群问题的时候，最重要的一点便是意识到，族群标签并不是自然而然的、无可改变的，而是有一个复杂的生成过程——这也正是人类学族群研究所做出的最重要的知识贡献。也正是基于此，阿马蒂亚·森写道：

坚持人类身份毫无选择的单一性，哪怕只是一种下意识的观念，不仅会大大削减我们丰富的人性，而且也使这个世界处于一种一触即发的状况。代替这种支配性分类观及其所造成的对立的，不是不现实地声称我们都是一样的。我们肯定是不一样的。相反，在这个多灾多难的世界里实现和谐的主要希望在于承认我们身份的多重性。这种多重性意味着人们同时具有相互交叉的不同身份，它有利于我们反对按某一坚硬的标准划分人们而导致的、据说是不可克服的尖锐分裂。当人类的丰富差别被压缩进一种兹意设计的单一分类之中时，我们所共享的人性也就遭到了严重的挑战³。

事实上，无论族群身份如何变化，但从总体上而言，我们都属于人类这个大的“族群”，这亦是当今所能想象的边界最广的“我们”。将此前认知中的族群去本质化，回归到流变的社会生活，或可减少许多附着于这个概念之上的迷思。

【访 谈】

纪大椿：史海探寻六十载

——纪大椿学术访谈录

https://mp.weixin.qq.com/s/dsq-SMC3daGxU_MvqRJZdw (2023-2-21)

杜雪巍

¹ 王赟、米歇尔·玛菲索利：《“群体沉醉”与“小确幸”：后现代社会就在我们身边——米歇尔·玛菲索利教授访谈录》，《探索与争鸣》2020年第3期，第61-67页。

² 关于族群冲突的一个经典框架分析，可参见[德]李峻石：《何故为敌：族群与宗教冲突论纲》，吴秀杰译，北京：社会科学文献出版社，2017年。

³ [印]阿马蒂亚·森：《身份与暴力——命运的幻象》，李风华、陈昌升、袁德良译，刘民权、韩华为校，北京：中国人民大学出版社，2009年，第14-15页。

纪大椿简历（1935-2022）：浙江杭州人。中共党员。南开大学历史系毕业。新疆社会科学院研究员，1991年享受政府特殊津贴。一、主要从事新疆地方史和民族史研究，对近代新疆农民起义、沙俄与阿古柏入侵、入口问题、维吾尔族度量衡旧制、三区革命史以及其他问题有较深入的探讨。出版《中西回俄历表（1821—1950）》、《新疆简史》第二册（合作·统稿）、《新疆历史词典》（主编）、包尔汉回忆录《新疆五十年》（修改定稿）、《包尔汉选集》（主编）等书；参加《中国大百科全书》中国历史卷、《中国历史大辞典》民族史卷和清史卷有关条目的撰写。在乌鲁木齐、北京、兰州等地的学术期刊上发表数十篇论文。二、参加察布查尔锡伯自治县的社会历史调查和《锡伯族简史简志合编》等书的编写。主持并参加“解放前阿勒泰哈萨克牧区社会”的调查和调查报告的撰写。三、参加大型史料《〈清实录12〉新疆资料辑录》等的摘抄和编辑。为新疆大学历史系研究生开设《新疆近代史籍解题》课程，为配合爱国主义教育 and 精神文明建设，撰写若干篇普及性文章。四、现任新疆社会科学院学术委员会委员，担任中国民族史学会等7个学会的理事或常务理事。获自治区社科联一至三届著作和论文的集体奖和个人奖多项。

——载《中国民族研究年鉴·2005年卷》第384~410页，民族出版社2006年12月版

引言

因纪大椿与汤永才几乎同时来疆，且是老相熟。我是久仰纪大椿其名，遂相约去其家谈一访谈事。纪老为减少我们沟通之间不必要的繁琐，遂将2006年3月16日他应《民族研究》编辑部华祖根给他做的访谈录电脑发给我，供我参考。然而谁料光阴荏苒，时光飞逝。2021年8月末，我从“新疆外科一把刀”王自立老先生处突然得知纪大椿住院抢救的消息，遂懊悔自己没有抓紧时间。2022年3月22日一早，我回到乌鲁木齐市，立即联系王老，遂去自治区人民医院北部分院探望正康复治疗中的纪大椿。

纪大椿与顾晓华1961年4月结婚，后育有一儿一女，皆工作在上海，唯有他们夫妻二人在新疆生活。2016年元月，纪大椿在过80岁生日时坦言：希望自己能够活到100岁，将几本尚未完成的书稿全部完成！

但在2021年8月中旬，长期患冠心病、高血压、糖尿病等慢性病的纪大椿，因为站在一个小凳上去取放在高处的书籍而不慎摔倒。纪大椿后被送到医院抢救，一度躲过危机。此后纪大椿长期在住院治疗，接近十个月。2022年3月，我返回乌鲁木齐，通过王老安排，我与张静又去了自治区人民医院苏州路分院看望了正在康复治疗中的纪大椿。2022年6月5日，纪大椿突然因病去世，享年87岁。

2023年2月19日，我返回乌鲁木齐后，又通过王老联系上了纪大椿的爱人顾晓华女士，并得到了一些纪大椿先生的一些生前照片，且参观了已逾89岁的顾晓华的十余幅书画作品。此行算是结束了这篇长达几年的学术访谈。

一、家世经历及来到新疆

作者（以下直接简称为问）：纪老，能不能先谈谈您的成长历程？

纪大椿（以下简称为纪）：我没有家学渊源。我的祖父是一个小职员，父亲刚进了大学就被日本侵略者剥夺了求学的权利，全家随祖父供职的单位从杭州老家迁到上海“租界”。那一年我3岁，后来上小学和初中，都是在离家不远的私立学校。前几年旧地重游，两处小洋楼都还在，静悄悄的，可能已经恢复为私宅了。

其次，我之所以能上大学和进入科研单位，完全是解放后的机遇。1951年我上高中，私立学校每学期学费120元(币制改革前是旧币120万)，公立学校是16元。我考进了同济大学附中(今同济中学)，在江湾五角场，离家很远必须住校。因为经办伙食的人手脚不干净，在校方没有聘用到合适的人选之前，伙食暂时由学生自己经办。我在高二时经同学推举办过一个月的伙食，耽误了两个月的功课，数理化成绩落下来了。报考同济附中时，是抱着想进同济大学医学院的梦想，3年后填报高考志愿时胆怯了，就报考了历史专业。我们那个年级的同学都上了大学。当时的想法是：反正都是公费住校，不如往北方跑，绝大部分同学都跨过长江、跨过黄河。我也从众，放着上海的高校不考，北上天津进了南开大学。四年后毕业分配到新疆从事研究工作，也是意外的机遇。

最后，无论是同济还是南开，如今都是百年老校。师资强，教学环境好，图书资料丰富，有教书育人、授业解惑的传统，有深厚的学术积淀。我庆幸在中学时打下了良好的基础，在大学里学得了治学的方法，养成了严肃的作风和严谨的学风。我们曾经在系主任郑天挺教授家里看了他制作的文摘卡片，并聆听指教，印象很深。还记得老师们说过：没有新资料和新观点，不要轻易写文章；文章写完之后不要急于发表，放一段时间再看，必然会发现许多缺失需要弥补。这些看似漫不经心的话语，包含着老师们切身体验的无私传授，指导着我毕生的工作。近年来提倡创新精神，在这一点上，我自信是合格的。我的著述，不敢人云亦云，不敢无的放矢，更不敢以“急就章”应付差事，都是经得起推敲和检验的。当然，新疆的史学研究起步晚，可资探索的课题中，很多都是前人未曾涉足和未曾解决的，这也是一个不可否认的客观因素。

问：您是上世纪五十年代分配到新疆工作的。在这半个多世纪的社会变化当中，新疆当初的社会科学研究状况是怎样的？

纪：1953年我从上海同济中学毕业，考入天津南开大学历史系，四年本科毕业，正赶上1957年的“反右”运动。毕业班提前“反右”，随后宣布了毕业分配名单，我们5人被分配到新疆工作。没有人说我们的分配同“反右”有关，但是多半挨过“批”，尽管没有谁戴“帽子”。我是说了几句“不合时宜”的话，在全班批了6名“右派”之后，和另外2人一起，在各自小组里接受了一整天的“重点帮助”和检讨。

当年上大学都是公费，包括看病，后来虽然伙食费要自己负担一部分，整个学习费用是由国家包下来的。如果没有这样的规定，以我的家境——父亲一人工作，养活全家5口人已属不易，还要供应3个孩子上大学是不可能的。既然是公费学生，学成之后服从国家分配是理所当然的。当年高校虽有“流行语”：“宁去天南海北，不去新西兰”，意思是愿意去天津、南京、上海、北京，不去新疆、西宁和兰州；真正顶着不服从分配的还没听说过。支援边疆建设，学校里经常讲，具体说是到新建的内蒙古大学任教。将我们分到筹建中的中科院新疆分院，路途比内蒙遥远得多，思想准备不足，但是都接受了命运的安排。

我们是由中国科学院直接分配的，没有通过新疆的教育部门和人事部门。从天津到乌鲁木齐有4000多公里的路程。那时铁路只到甘肃，坐飞机也需在兰州过夜。毕业生分配工作不能乘坐飞机、不能使用卧铺，只能坐硬座。我们坐了4天火车：先到北京再换车到兰州，因等候临时营运的客货混合列车前往老君庙(玉门东)，在兰州休整了一天；接着是5天半的敞篷卡车，白天颠簸在茫茫戈壁滩上，夜晚睡在“地窝子”(半地下室)的土炕上。整整10天半，将我们送到了天山脚下的乌鲁木齐。

这一年，中科院新疆分院已筹建一年了，其中有历史组。在我们到来之前，已经有了几位少数民族干部，还有西北民院分来的维语系的毕业学生；加上我们5人，一共大约有十多人。分院的办公楼已经建成，还没有交付使用。在新落成的职工食堂里，筹委会副主任谷苞召开会议，宣布历史研究室成立，自兼室主任；下分资料组、历史组、民族组3组。我被分在民族组。

当年的中心任务是参加全国人大民委组织的新疆少数民族社会历史调查组的工作，不管哪一组都要参加。调查组结束后我又到乌鲁木齐县的东风公社做牧区调查。1960年5月，历史室升级为民族研究所，并迅速扩充到60多人；不满两年便大搞精简，全所缩减成20个编制。民族组撤销，我被调到资料组。1963年底，我被新疆军区借调去整理历史资料，干了整整一年，于1964年底回所。这时，按照中科院哲学社会科学部第四次扩大会议精神，民族研究所从新疆科学分院分出，改制为自治区民族研究所；原先的历史组也同时分为古代史和近代史2个组，我被安排到近代史组。这以后，我的专业方向才大体上稳定了下来。

二、初到新疆，做社会调查

问：可否具体谈一谈您当初的社会科学的研究情况？

纪：新疆的历史调查组的工作始于1956年。当年新疆科学分院历史组的一些同志在谷苞、乌依古尔·沙依然（筹委会副主任兼党组书记）的领导下和田地区墨玉县开展工作，重点调查那里复合勒克乡的庄园制度。那里的徭役制经济在土改和合作化运动中解体了，需要及时将刚刚逝去的一段真实历史记录下来。我1957年秋分配到新疆之后，就参加了和田调查的个案资料整理工作，了解了新疆农村社会的一些基本情况。

1958年，调查规模扩大，全国大概从8个组扩大到16个组，也就是由8个省区扩大到16个省区，全面铺开。新疆调查组也分成好多组，遍及全疆，除了科学分院、新疆学院（今新疆大学）的人员外，还安排了北京大学和中央民族学院（今中央民族大学）历史系的高年级学生来新疆参加调查。新成立的中科院民族研究所（今中国社科院民族学与人类学研究所）冯家昇教授是新疆组的组长，他和侯方若主任跋涉在南北疆各地，亲自督查和指导各组的工作，还深入到我们组所在的察布查尔。

我参加了锡伯组的调查。任务是撰写《民族问题五种丛书》中的《锡伯族简史简志合编》和《察布查尔锡伯自治县概况》。成员有萧育民、黄治国和我，萧任组长。锡伯族是乾隆年间从东北迁来的，在伊犁察布查尔已经居住了两个世纪；在东北还有很多锡伯族居民，北大学生陆国俊在那里调查后到新疆来同我们会合。这是第一次察布查尔之行。第二次是1959年，领队的是中央民院张锡彤教授，参加者有刘伯鉴、王守礼和我。在那里，我度过了一年光景。

可以说，历史调查组是我跨入科研殿堂的起步台阶。这样的经历，同当年许多同志一样，很值得怀念。

体会谈不上，教训倒有些。那就是两次调查都没有整理出任何资料。“大跃进”打破常规的种种做法，要我们将调查资料直接往书稿上写。除了写到书稿上的，其他资料统统留在记录本里，时间一久，自己都难以辨认解读，别人更是无从利用了。当年还创造了“流水作业”的程序，完成初稿后交由其他高手去修改定稿，原来的撰稿人无权、无暇过问。最关键的在于“浮夸风”盛行，许多资料严重失实，据此撰写的书稿最后都不能使用。后来印了一批“白皮”书，发行范围很窄，我们还弄不到自己撰写的那一本，更不用说凑齐一套了。这些都是时代的遗憾，不是任何个人的差错，也没人批评我们；但是，几年的努力见不到成绩，心情总也不舒畅。

三、参与编纂《新疆简史》

问：《新疆简史》在新疆，乃至中国学术界的影响还评价相当不错。这本书是什么时候开始编写的，当年的情况怎样？

纪：《新疆简史》这一项目的提出，正是在历史调查组工作行将全部结束之际，经领导同意后于1964年开始着手编写。地方史的撰写和出版，新疆还算走在前面，当时内蒙有《内蒙古历史概要》，湖南有《湖南省志》的历史沿革卷，总之有地方简史问世的省区不多。这一项目，由科学院新疆分院副院长兼民族所所长谷苞和民族所副所长李泰玉主持，分上下两册，从原始社会

写到和平解放，计划写 20 万字。上册是古代部分，由郭平梁、王治来承担；下册是近代部分，由李炳东承担。1964 年上级机关调动了李的工作，他留下了从 1840 年到 1949 年包括旧民主主义革命和新民主主义革命 2 部分的 7 万字书稿。

这一年，我被新疆军区某部借调去整理历史资料。与先前的社会调查相比，大有“回归”专业的感觉，工作起来得心应手。该部的领导对我完成的任务予以肯定，这使我看到了自己的能力，心头的落寞一扫而空。年底，我带着愉悦的心情回到研究所，新任副所长陈慧生找我谈话，将下册的书稿交给我来继续完成。经过一年半的努力，到 1966 年初夏已完成了续写和增补修改，10 万字的篇幅同上册相当。上册经修改后由新疆人民出版社出了“征求意见本”，因“文革”开始而没有获得“内部发行”的许可；下册只完成了打印稿，还没有来得及征求意见，便锁进了研究所的资料柜。

“文革”期间，科研工作都停顿了，所有领导都被打成“黑帮”，成天劳动。《新疆简史》没有被打成“毒草”已属万幸，等到再次被人们提起，已经是 1974 年了，有人提议用它来作为 1975 年新疆维吾尔自治区成立 20 周年的“献礼”。

这时，3 名原作者中，郭平梁和我 2 人在西安，负责摘录《清实录》中有关新疆的史料。突然接到研究所“革命领导小组”的来信，令我们将任务交给西北大学，尽快返回研究所。我们不得要领，不知发生了什么大事。经商议后大家认为，西北大学肯于接待我们、并同意将《清实录》借出来摘抄实属破例，我们不能将自己的任务推诿给别人；何况剩余工作量已经不多，理应善始善终。西安之行的负责人是郭平梁，大家的意见由他写信反映回去，所里也复信同意了我们的请求。两三个月之后，我们结束了在西安的工作。动身返回新疆之前，想顺道看看敦煌千佛洞，没有获得允准。

回到研究所，才知道是要修改《新疆简史》。首先想到的是去书店联系，将不准发行的上册买一些回来，不料一本都不剩了。这一事实无形中告诉我们，社会上需要这样的书，赶紧写出一本历史书来是我们义不容辞的责任。

但是当时的思想实在混乱。“文革”将史学界糟蹋成“重灾区”，贯穿古今的“儒法斗争”、无所不在的“路线斗争”等等，弄得我们无所适从。我们摆出了一连串的难题，记得其中之一是要求上面开列一个谁是儒家、谁是法家的名单，以便遵行。上面将“皮球”踢了回来，让我们自己拿出方案、自己讨论解决。

有了这样的“授权”也不错。讨论之后很快达成共识：按照已经掌握的史料展开论述，字数不要限制得太死；第二册只写旧民主主义革命时期，但必须增加编写人员；新民主主义革命时期一段，图书资料欠缺，以后再写；少数民族文字史料必须即刻着手组织翻译。当时主持民族所的是“革命领导小组”组长王汝刚。经过研究，完全同意了我们的要求，第一册原班人马不动，第二册增加了蔡锦松、陈慧生等人。这样的修改，其实都是重写，框架结构全变了。

于是一切都按部就班地开始了，而“文革”的干扰却无时不在。白天没完没了的会是属于“抓革命”的，只能在不开会的晚上和星期天可以用于“促生产”。警惕“白专道路”回潮的告诫时时能听到，其它“棍子”和“帽子”倒是不见飞舞了。然而想要在 1955 年拿出来“献礼”，已经成了不切实际的幻想。

前一段时间我从事的资料工作和参加《沙皇俄国侵略西北地区史》的讨论，为《新疆简史》的撰写提供了很好的准备。“文革”结束前不久，陈华被调来主持民族所工作。此后，又经过“拨乱反正”，我们的思想认识也渐渐地纠正过来，这大大有利于我们撰写任务的完成。1980 年，《新疆简史》第一、第二两册同时由新疆人民出版社出版发行，两册书合计 47 万多字，比先前的篇幅增加一倍有余。我在第二册中承担了 11 万字的撰写工作量。两册《新疆简史》在 1986 年获得新疆社科联首届著作特等奖，后来增印过一次。第三册由陈慧生、蔡锦松合作撰写，1988 年出版。1997 年出版社将三本书全部重印了一次，还出了精装本。

问：这本书从前期立项到后来出版，前后经历了17年。那么在撰写过程中遇到哪些问题？

纪：根据1974年《新疆简史》撰写的分工，我承担从19世纪中叶农民起义到新疆建省的那一段，其间包含阿古柏与沙俄的入侵和新疆人民的反侵略斗争，包含中俄边界条约的签订和领土的割让等。有关沙俄侵略和不平等条约的签订，有新的成果可资借鉴；有关阿古柏入侵，学术界先前展开过一些讨论，发表过不少文章，也可参考利用。除了这些通史涉及范围之外的地方历史，大都需要进行新的探索。

分歧意见最大的是关于1864年新疆农民起义的定性问题。否定意见占上风，论据主要是恢复了“政教合一”的地方割据政权和勾结阿古柏入侵，所以应该定性为叛乱。认为应该定为起义的并非没有，只有论点没有论据，难以获得大家的认同。在内地出版的一些近代史著作中，只说是“反清起事”或“反清斗争”，不作性质上的认定。这样的提法，反映了史学界对边疆历史、对少数民族历史研究的欠缺和不足，同时也说明了学者们治学的严谨，为后人的进一步探讨留有余地。

在讨论《沙皇俄国侵略西北地区史》时，我见到了中科院近代史研究所（今中国社科院近代史所）的吕一燃先生，同他就上述问题交换了看法。我简单地介绍了初步掌握的一些史料，认为参与起义的和后来抗击外来入侵都是各族人民的共同行动。他认为新疆的同志应该根据自己所能掌握的资料，展开充分的研究，提出自己的见解，有“百家争鸣”方针，毋庸刻意回避，而且也是回避不了的；他还说，地方史和民族史研究是通史研究的基础，必将丰富和充实通史研究的内容。

在新疆从事民族史和地方史的研究，有义务有责任发掘和利用本地少数民族文字史料，这是自身的优势所在。我仔细研读了所内同志推荐和译出的民族文字史料，并将它同汉文和外文资料相互参证，发现大多可以互为补充。同时，又从《德国农民战争》等马列著作中获取理论指导。这样一来，眉目就逐渐明朗了：从19世纪40年代到60年代，新疆各地反抗封建差徭的斗争此落彼起接连不断，而且呈现出越来越频密的态势，最后在太平天国和陕甘回民起义的影响下爆发了大规模的武装起义。参与农民起义的不仅有维吾尔、回族和哈萨克人民，还有众多汉、满等族人民；斗争矛头不仅只指向清朝官员，也同样指向本民族的王公伯克。维吾尔文史料还记述了：面对浩罕匪徒阿古柏和沙俄军队的入侵，新疆各族人民进行了艰苦卓绝的殊死搏斗。不同文字史料还都记载了：清军来到时，新疆各族人民同仇敌忾协同配合，迅速将入侵之敌逐出国门之外。这一切都无可争辩地证明了：新疆农民起义是全国人民反帝反封建斗争的一个组成部分。思路清晰了，落笔成文就比较顺手了。

“文革”之后百废待兴，北京一些刊物先后复刊，有的还派人来新疆组稿；一些学术研讨会也适时召开，学术气氛空前活跃。我在《新疆简史》有关章节的基础上形成2篇论文，先后都发表了。

一篇是《阿古柏对新疆的入侵及其覆灭》，提交给前来组稿的《历史研究》编辑。兰州召开中俄关系史讨论会，我提交了一篇《中俄伊犁交涉的真相》，用以驳斥一位苏联学者的文章。主持讨论会的同志一定要我谈谈阿古柏问题，他们知道我还是旧观点。此前社会上出现了一种新观点，说阿古柏主要是俄国走狗。两种不同观点的交锋，便于将讨论引向深入。我指出，阿古柏侵入新疆，主要是得到英国人的支持，与俄国也有勾结，但与后者又有较深的矛盾。我发言完毕，记不得是哪位老师说：看来坚持旧观点也是需要勇气的。《历史研究》的编辑也对我说，新观点当然需要支持，但总得拿出过硬的史料来说服人。他要我参考讨论会上的意见，将论文修改完善，尽快寄给他。其实，我这篇论文的要点不在于谈论阿古柏与英、俄的关系；而在于新疆各族人民敌忾同仇与阿古柏入侵匪徒进行艰苦卓绝的殊死搏斗，最后在清军进剿下将入侵之敌赶回了浩罕——已经被俄国吞并了的浩罕。文章中使用了维文史料，也挖掘了许多汉文史料，都是以往的相关论文中未见和少见的。这篇论文刊登在《历史研究》1979年的第三期上。

另一篇是《试论一八六四年新疆农民起义》，那是为出席在南京召开的太平天国史学术讨论会而写的，出席会议的《民族研究》编辑马大正先生将此文索去，发表在该刊1979年的第二期上。此文将《新疆简史》中的有关内容集中浓缩成一篇论文，史料充分，说服力很强。尤其是引用俄文史料揭示，太平天国的告示曾出现在新疆塔城的城墙上，引起了大家的关注。这篇论文的刊出和随后《新疆简史》的出版发行，使得新疆农民起义的认识逐渐趋于一致，并得到了史学界广泛认可。1986年，此文获得了自治区社科联论文二等奖，后来《中国大百科全书·中国历史》卷的编辑来信嘱我撰写相关词条的释文。

此外，清军进入南疆后在各地建立“善后局”的事，过去的论著中很少提及，更没有予以正面评述。我在《新疆简史》中给予了充分的评介，认为它的职能不仅在于处理善后事宜，更重要的还在于行使着临时政府的职能，为各道、府、厅、州、县的成立准备了条件，是新疆建省得以顺利实现的重要举措。在以往论著中一些含混不清的问题，在撰写中尽可能地予以澄清。比如新疆建省的年代就有多种说法，莫衷一是，我将它界定在清廷谕令刘锦棠为首任新疆巡抚的1884年。

当然不足之处也有不少，如对于左宗棠进军新疆的历史作用，就不敢充分论述。当时“文革”结束不久，自己和许多人在思想上还有许多顾虑，“左”的思想影响还是存在的，这只能在今后的作品中加以阐述，予以订正。

还有一些问题，在撰写《新疆简史》时，或则限于篇幅不能充分展开论述，或则限于时间还来不及弄清楚。它们都存记在我的心头，后来就写成几篇文章，先后都发表了。

譬如，关于阿古柏的死就有多种说法，我没有采用汉文史籍中的“仰药自毙”的说法，也没有采纳维文史料中所说的被部下在茶中“投毒”而死的，而采取俄文资料中所说的在与近臣的斗殴中被击昏而死的。因为，当年随着阿古柏匪徒的败亡，他的一批亡命之徒都投奔到俄国去了。俄国人从他们嘴里搞到许多真实情报，这些情报被学者们在著述中引用，可信程度较高。一篇《关于阿古柏之死》的短文发表在《新疆大学学报》1979年第二期上，《新华月报·文摘版》同年第八期有它的摘要。

又譬如，对沙皇俄国在新疆几处领事馆的设立年代，写《新疆简史》时还是以准许设立领馆的条约签订年代为依据，这也是当年一些论著中的通常说法，这里忽略了建馆设领的时间差。后来继续翻检史料，查明各地建立领馆的时间都在条约准许设领时间的若干年之后；在自治区档案馆查阅旧档时，弄明白了乌鲁木齐领馆的设置详情，还弄清了乌鲁木齐领事馆之前确实有一个短时间的吐鲁番领事馆存在的事实；只是阿勒泰俄领馆的建立年代没有完全搞清，只得存疑。于是《沙俄驻新疆各领事馆的建立年代》成文了，它刊载在《新疆社会科学》1982年第一期上。

还有，就是关于新疆建省的一组论文，它们是：纪念建省100周年的《论清季新疆建省》，载《新疆社会科学》1984年第四期（1985年的《新疆年鉴》刊有摘要）；《论新疆以建省为中心的改革——清季治新政策研究》，载《西北民族研究》1990年第一期；以及《新疆建省余事述议》，载《新疆社会科学》1990年第一期。主要观点是：新疆建省是清季统治新疆政策的一大转变，顺应了历史潮流，促进了新疆经济的恢复和发展，还直接影响到其他边疆地区的行省制度的实施；但是，评价也不宜拔高，统治者只是将内地行将被推翻的旧制推行于新疆罢了，而且还有“后遗症”：设立新疆巡抚的同时没有彻底废除伊犁将军，造成两者之间的掣肘。在其他边疆地区建省时，这样的局面就没有发生。

四、参与整理《新疆五十年》

问：包尔汉的回忆录《新疆五十年》是由您帮他整理完成的，那么当年是如何找到你？

纪：包尔汉回忆录涉及的一段经历主要是民国史的范围之内。我在1964年接手《新疆简史》时已对民国史有所涉足；后来研究所人手增多，大家有了分工。我既然在旧民主主义革命时期一

段历史积累的资料多些，新来的同志就在新民主主义革命时期的那一段历史用力较勤。人们都在寻找研究领域中相对薄弱的环节，用以弥补缺漏，也容易做出成绩。

1982年，新成立的新疆社科院院长谷苞同志来到我的办公室，要我立即去北京协助全国政协副主席包尔汉完成回忆录的撰写。我以研究室有分工和正在撰写《中国历史大辞典》新疆民族史辞条释文为词，打算推托。谷苞直言相告：这是王震副主席出国路径新疆时交待的任务。还说：包老年事已高，耽误不得，回忆录的前面一般早已发表过了，估计只是后面一部分稿子，需要花费的时间不一定太长；又说这是同乌依古尔书记商量过后的意见，已经同所长陈慧生打了招呼。听完之后，觉得此事非同寻常，连所长都只有听从“招呼”的份，如果因为我的推辞而误事，责任可担负不起！所以这是被“逼”着从事民国史研究的，研究的范围就延伸到了新民主主义革命阶段。

包尔汉回忆录的前面两部分，曾经在《文史资料选辑》上发表过，我是认真看过的。既然叫我加工后面未发表的部分，准备工作就比较好做了。经过短时间的准备，我立即晋京，前往包尔汉府上报到。他正准备赴北戴河休假，嘱我过两天与他同行。到了北戴河，我看到了包老回忆录的第四部分底稿。我修改了一两个小节作为“样本”，请包老和他的家人看看这样改下去是否可行。

一天，包老在海边偶感风寒，当地医生建议他返京诊治，我便请求同他一起回北京。到京时已是华灯初上，新疆驻京办事处已经没有空余床位，就下榻在包老府上，占用了他秘书的办公室和床铺。伏案2个多月，我将增补后的稿子送交全国政协的文史资料出版社（今中国文史出版社）。看来编辑们还算满意，先将第三部分叫我增补和修改，后来又将第一第二两部分稿子让我修改。最后答应了我的请求，让我取回全部书稿，从头到尾顺了一遍，趁便将译名用字一致起来。

交稿的时候约定，我暂时回新疆搜集必须补充的资料，编辑部审稿之后立即通知我晋京，以便作最后的定稿。返新后一直没有北京方面的音讯，我就重新捡起了“历史大辞典”的未完项目。2个多月过去，转眼到了1983年。新年一过，连续3次电催我迅即赴京，到京后又要我一个月之内交稿，经协商之后才准我顺延一个月。后来终于获悉，还是“文革”旧观念作祟，有人对出版包尔汉的回忆录持怀疑态度，阻力不小。年前，政协和出版社先后得到了王震同志给包老的信和为回忆录撰写的序言、获悉了邓力群同志的有关谈话，“绿灯”方始一路亮起，并顺利地于1984年出版发行。德高望重的包尔汉出版一本回忆录居然也是一波三折，事先无论如何也想象不到！

这是新疆少数民族领导干部的第一本回忆录，出版之后立即引起很大的反响，新疆竟一时脱销。我也感到十分荣幸，包老还亲笔签名送了我一本。同时也发现了一些错误，我想如果不是催促过甚，其中的某些错误原本是可以避免的，于是再赴京修订。包尔汉见到并认可了修订后的稿子，却没能见到1994年修订版的面世。

《新疆五十年》是我提供的几个备选书名中的一个，我问过包老：是否打算再写《北京三十年》作为续集？这30年中，包老作为中国人民的和平使者奔波在亚非拉各国，度过了他一生中最为辉煌的岁月；也被当作“黑帮”和“外国特务”在新疆遭受数年之久的牢狱之灾。回忆这一段与共和国同辉煌同苦难的历史，为后人留下一份真实的记录，肯定是极有价值的。他不无遗憾地告诉我：日记等个人资料在“文革”中统统被抄家的人拿走了，返还的只有区区几本，其余绝大部分不知下落，光靠日渐衰退的记忆是写不成的了。

离休后回兰州的老院长谷苞依旧情系新疆，常常返新指导工作。有一次，同我谈起包老回忆录的事，他说：出不了回忆录的续集，不妨帮他编一册《包尔汉选集》。经过联系并获得了授权，我约请两位同志协助，匆匆忙忙编了出来，送京请包老审阅。谷苞又函请邓力群作序，交由民族出版社出版。待到1989年出版发行时，包老还是没能赶得上亲眼见到。

1994年是包尔汉的百年冥诞，全国政协和新疆政协都主持召开了纪念会。新疆政协文史办将纪念会上的发言和此前组织的文稿汇集起来，计划出版一册纪念文集。北京要我去当“特约编辑”，对书稿进行编辑加工。这就是《回忆包尔汉》一书，1999年由中国文史出版社出版。

通过对包老回忆录的增改，我同他们一家情谊日增，每次出差到京，包老府上是一定要去拜访的。我称包老夫人拉希达为“阿帕”（大妈），她给我取名“巴哈尔”（春天）并一直这样呼唤我。除了上面提到的3本书之外，还替包尔汉代笔著文《天山万里故乡行》，发表在1985年建国30周年的《红旗》杂志上。伊丽苏娅和她的夫君眼下正在为出版包老的画册全力张罗，其中需要一篇包尔汉的传略，他们要我提供包老在新疆省人民政府主席任职期间的一段经历。写建国后的历史，我是十足的外行，初稿是勉强完成了，他们为修改增补肯定将花费不少的精力。

五、“三区革命”是一个非常敏感的话题

问：“三区革命”是新疆近代历史上一个非常敏感的话题，这个问题你怎么看：您又是怎样深入到这个领域当中的？

纪：最好还是从包尔汉的回忆录谈起。包尔汉的从政生涯开始于民国年间，新疆虽然没有牵入内地军阀混战，却也并非太平无事，甚至有苏联军队的几次入境作战和长期驻扎。在整理包尔汉的回忆录时如何叙述苏军入境的史事，是按照此前的做法继续装聋作哑，还是按照历史事实秉笔直书，颇费踌躇。我的想法是：当地居民尽人皆知的事，境外中外文著述中早已披露过的事，学者们不应当一再保持沉默。蓄意回避史实真相无异于“造假”，历史就不成其为历史了。有条件接触和掌握历史资料的史学工作者有责任厘清史实、澄清误传，将真实的历史客观公正地告知人们。这是史家的“史德”问题。

然而，当时的说法是：“学术无禁区，宣传有纪律”。我按照前面半句话的精神，将包尔汉回忆的真实历史当作学术问题写进书稿里，我不想删去，也无权删去。按后面半句话的精神，政治人物的回忆录是否涉及宣传，建议政协的有关领导去请示邓力群同志。邓在新疆工作过，对新疆情况很了解。得到的回话是按历史事实写！于是苏联介入新疆政治争端，苏军入境助战和驻扎等等，在解放后我们的出版物中第一次给予了适当披露，没有继续回避。

这表明，党的“实事求是”优良传统已经回归，一切隐瞒历史真相、曲解历史事实，甚至搞“影射史学”的做法都应抛弃。在新疆近代史上最为“敏感”的话题，就是苏联与新疆的三区革命问题。既然在包尔汉的回忆录中没有回避，那么在学术论文中加以探讨，也应该是被允许的，于是就应将《苏联与新疆三区革命》一文拿出来见见天日。

这篇文章的撰写，起因于1979年的兰州中俄关系史学会的学术研讨会。与会的著名史学家黎澍同志认为，中俄关系史的研究应当延续到中苏关系史。第二年我就写出了《苏联与新疆三区革命》的初稿。此后在一些学术研讨会上曾就这一主题做过发言，引起与会学者的极大兴趣。中国社科院边疆史地研究中心的同志听到了我的发言之后想看看我的全文。我一面努力将文章写得更充实，更具有说服力，一面请示院长杨发仁同志。杨非常重视，又请示了上级，并得到了上级领导的口头同意和书面批复，于是将我的论文打印了几份，分送有关领导参阅。一位亲身经历三区革命的领导同志看到之后当面对我说：写得很好，就是这么回事！我将打印稿寄到北京，后来他们以某种方式刊布了出来，时间正是苏联解体的前一年。

这时，离我动手撰写此文已经过去了整整10年，是我字斟句酌最久、放置时间最长的一篇文章。记得求学期间听老师说过，写了文章不要急于发表，放它一段时间，看看有什么史料没有用够，有什么疏漏需要弥补。我的文章大体上都是遵照严师的训导去做的，特别是这一篇。在这一段时间里，我主要考虑的是怎样将事实说清楚，而不在于如何评价和议论，不在于措辞的严厉与和缓。如对于苏联顾问团，我只须指明其领导人是库兹洛夫中将即可；至于谁能指挥调动得了一位中将，史家没有依据不能轻易下结论，读者不妨自行判断。

这一段历史之谜太多，有许多史事还应该继续澄清。在三区革命爆发 50 周年之际，我撰写了《新疆三区革命与中国共产党》，发表在《西域研究》1994 年第四期上。为纪念抗战胜利 50 周年，我撰写了《抗战胜利前后的时局与新疆和平的实现》，主要叙述国内外时局变化对新疆的影响，其中牵涉到许多与苏联有关联的事，发表在《西域研究》1995 年第三期上。这两篇文章都曾在乌鲁木齐有关纪念集会上做过发言，同《苏联与新疆三区革命》（载《新疆近世史论稿》）一起，构成了我探讨新疆三区革命历史的一组论文。

民国史是很值得研究的课题。除了上述问题之外，我还写过纪念辛亥革命的《团结战斗迎共和——纪念辛亥革命运动中的迪化起义和伊犁起义》（载《西域史论丛》第一辑，新疆人民出版社 1985 年版）和纪念新疆和平解放的《一场和平的战斗——纪念陶峙岳、包尔汉领导新疆和平起义 40 周年》（载《新疆社会科学》1990 年第一期），为纪念新疆解放 50 周年而写的《对新疆和平解放的再认识》（载《新疆近世史论稿》）。之外，我没有更多的讨论新疆民国时期历史的文章。

六、《新疆近世史论稿》一书

问：《新疆近世史论稿》一书中收录你的 30 多篇文章，可否谈谈这方面的情况？

纪：承蒙边疆史地研究中心的好意，主任马大正嘱我编一个自选集，我定名为《新疆近世史论稿》，经他们审定后辑入《边疆史地丛书》，由黑龙江教育出版社于 2003 年出版，全书 34 万字。文章确实杂一些，那是我的兴趣有些宽泛，当然也有其他原因。

从事科研的人，多半不愿将自己的专业局限甚至禁锢在一个窄小的范围之内，这对于研究工作没有什么好处。此前的少数民族历史调查人人都参加了。派人去西安摘抄《清实录》，研究隋唐史的郭平梁欣然接受；到牧区做社会调查，专攻汉代的、元明的还是什么朝代的，也都去了。这时正是“支左”的军代表说了算，然而以我当时的心情来说，与其将精力耗费在没完没了的“文革”和两派纷争之中，还不如走出门去实实在在做些事情好。奇怪的是：在所内因“派性”而形同路人，出差在外依然像先前一样和睦相处，其乐融融。可见大家的心情是一样的。

将清史拦腰切成两段，我总觉得并不十分妥当。在晚清史的研究中无法不牵涉到清代的前期和中期。比如清代在新疆的政策、方针到具体措施，大多是在乾隆时期确定下来的，不追溯到清代中叶，历史发展变化的脉络都不明白，后面一段历史就难以叙述清楚。这就从业务上“逼”得我往上探索求解。

作为一个研究机构，经常会收到请求解答疑问的信件和电话，有个人提出的，更多的是兄弟单位提出来的。他们在自身业务工作范围内发现了问题，却苦于没有可资查考的资料，只好求助于我们。我自己在翻检史料的过程中也会不断发现和提出一些新问题。凡此种种，都促使我去探索和求解一些疑问，其范围不完全是我可以限定得了的。

比如新疆的人口问题，最初是某单位询问解放前新疆和乌鲁木齐的人口数字，予以回覆之后想想，这还真是一个值得进一步探讨的问题。于是就扩大搜寻资料的范围，最后形成《近世新疆人口问题的历史考察》一文。南疆维吾尔族的度量衡问题也类似，有人询问：书刊上的换算方法不一，究竟应以哪一种说法为准；当时就事论事地做了简单的回复。刚好有一个学术讨论会要召开，就趁热打铁完成了《近世新疆通用的计量制度和工具》。这两篇文章都追溯到乾隆嘉庆年间甚至更早，而且涉及经济史，需要运算之处很多。还有一篇历法比较的文章，也需要数学运算。我这点可怜的数理知识用来对付历史研究中遇到的运算问题，还算勉强可以，当然计算器的使用为我提供了极大的方便。

又如《“安南工”地名的来历》是米泉县编写县志的同志提出来的，翻检史书后得知，确有一批越南贵族在政争中失败，逃到中国后被清政府安置在新疆等处地方。玛纳斯湖的历史旧名有

多种，因见一册历史地图中阙如，便写成《阿雅尔淖尔考》一文提出来予以探讨。《论松筠》（载《民族研究》1988年第三期，获1991年自治区社科联论文二等奖）和《“回回国王阿卜都里什特”世系考》是自己在读书中发现了问题，却没有其他文献可资查考，只好自己加以探讨以求解答。这些也都涉及乾隆嘉庆时期，最后一文追溯得还更早。

值得一提的是《喀什“香妃墓”辨误》一文。记得在“文革”后期，有一外国友人来新疆访问，喀什的同志向他介绍了“香妃墓”的情况，不料人家听了说不是那么回事！当地的同志将疑问反映到上面，于是上级革委会就要求我们研究所给予解答。任务交给了古代史组的同志，他们曾问过我，也给我看过他们写出的回复。我觉得“不过瘾”，但一时又说不到点子上去。此后就留心有关资料，在《新疆简史》脱稿以后，才有时间写出这一篇文章，1979年在本所办的内部刊物上发表。此文详尽地考证了当地称作“阿帕克和卓墓”、清代文献中称作“和卓坟”的墓园，是什么时候、在什么情况下被误会成了“香妃墓”的，以及“容妃”怎么得到“香妃”的诨名等等。此文引起了很多人的兴趣，予以摘录和转载的就有几处。1982年，经过修改补充，正式登载在新疆人民出版社编辑的《新疆历史论文续集》里，1985年书目文献出版社出版《香妃》一书时又将它辑入其中。

七、参与编纂《中国历史大辞典》

问：可否谈谈您参与编纂《中国历史大辞典》方面的情况，前面似乎也谈过，但好像没有谈透？

纪：编纂《中国历史大辞典》是全国重点项目。从1980年的太原会议起，我们所承担了民族史卷新疆部分的撰写，明代及以前由郭平梁负责，清代由我负责。参加撰写辞条释文的有新疆和内地的学者很多人，花的时间也比较长。幸亏交稿时间没有太严格的限定，因为整理包尔汉回忆录花了我将近一年的时间，也就是说我将大辞典释文的完成推迟了一年。1984年，郭和我携带全部修改稿到北京，在你们所刘荣俊先生的指导下完成定稿。大辞典分卷本的出版已是90年代，民族史卷可能最晚，最后出版《中国历史大辞典》两卷本是2000年。

清朝前期和中期的历史我接触不太多，撰写历史辞典的释文应该说是比较系统的一次。起初在资料室工作时，除了应付日常琐事以外还认真读了一些书。从所里实际情况看，汉唐等各朝都有好几位同志在研究，而清代仅有一位老先生在研究，力量相对较弱，我就等着当“接班人”了。因为没有明确的任務，可以从容地做卡片做笔记，积累下来居然不少。它们在后来的工作中大体上都能够用得着，至少使我知道应该到哪些书里去寻找，否则我哪敢接受“历史辞典”这样的任务！资料的积累就是学识的积累，是没有“白费劲”一说的。

八、参与资料整理工作

问：你几次提到了从事资料工作，这具体是怎么回事？

纪：这正是新疆工作的特点。解放前新疆没有科研机构，所有科研单位都是解放后逐步建立起来的。资料的积累，非一朝一夕所能成功。有幸能在新建的科研院所从事工作的人，必不可少地要做些资料工作，否则科研工作也无从谈起。即使是担任院领导的谷苞也必须为资料建设到处张罗。

贯彻“八字方针”时，我被调到资料组，工作了一年多的时间，工作比较杂乱。值得一提的是，在领导的支持下，1962年申请到了一笔图书购置费，并为研究所开立了账户。头一笔图书经费只有区区200元，一年还没有花完——在那个特殊年代没有那么多书可以供应给我们，尽管新华书店的发行部门对科研院所还相当照顾。我第一次去南疆，也是为了资料搜集工作。听说喀什、和田的公安部门积累有一批资料打算销毁，领导报请上级同意之后，就派买买提·赛来和我

前往挑选，充实研究所的收藏。

研究所的经费，往往时松时紧。度过了“三年困难”时期之后，经费逐渐宽裕，可以到内地专门从事采购了。尽管我已离开了资料室，也曾被要求利用探亲假赴沪的机会，在上海古籍书店买过书。我们所的图书资料室就是在大家的辛勤参与下，积累起了一定的规模，具备了从事研究工作的初步条件。在资料建设方面，徐伯夫花费精力最多，贡献最大。改革开放初期经费依然那样，订购了两套中华书局新版《清实录》，购书款却长年拖欠，最后他们来人拿走了一套，折价扣抵欠款。

大概是1972年，研究所的“革命领导小组”传达上面的通知，要求开展沙俄侵华历史的研究。由西北大学牵头，联合了兰州大学、西北师院、新疆大学和我们所“三省五家”协作编写《沙皇俄国侵略西北地区史》。我没有参加此书的编写，但是在乌鲁木齐召开的几次研讨会我大致都参加了，从中学得了许多有益的东西。这是全所的重点项目，为了提供资料，安排我们从《筹办夷务始末》、《清季外交史料》和《清代外交史料》中摘录有关新疆的资料，我负责道光朝。

后来觉得这样做意义不大，不如摘抄《清实录》。此书卷帙浩繁，当年只有西北大学有收藏，摘抄出来大家都可利用，对我们研究所来说，也是一项基础建设。于是同西北大学西北史研究室联系，经校方允准后，郭平梁和我等人便前往西安，住在该校的学生宿舍。郭负责清初到嘉庆，我负责道光到宣统，凡是有关新疆的，就夹上纸条注明需抄录之处；由雇请来的六七位待业在家的中学生负责抄录和初校。我们在西安度过了隆冬和炎夏，历时约10个月，摘录了大约400万字资料。

1978年，研究所出资将它铅印，定名为《〈清实录〉新疆资料辑录》，到1981年印完，共12册。那时还是计划经济时代，印出来之后分赠有关高校和科研单位，个人购买酌收工本费。2002年，新疆大学出版社申请到古籍整理专项经费，组织人力据中华版《清实录》校定后重新排印，2003年冬先将最后的“光绪朝宣统朝卷”一册印行出版。听说，经费不敷应用，连点校费都付不出，想要出齐12册，还需要有足够的毅力和耐心。

《中西回俄历表》是在这一期间完成的。前面提到，在研究工作中需要将各种文字的史料互相参证，而不同文字的史料用的是不同的历法纪年，必须进行换算。研究所购有陈垣先生的《中西回史日历》，我觉得用起来不够方便。我希望有一本荣孟源先生的《中国近代史历表》，在上面添注“回历”便于自己应用即可；可是在新疆却无法购求，在京沪等地搜寻旧书也无以觅得。《新疆简史》的重新上马，使我下定了自己动手编历表的决心。

有了决心，就着手设计框架，决定将节气、俄历、周日等内容都添加进去。这一工作困难不大，只是必须认真仔细，容不得半点疏忽。“文革”期间磋砣了大好时光，此时已入中年，深怕再一次被岁月抛弃。与我同样心情的显然不仅我一个，钻研业务的空气也大为高涨。讥讽和指责还是能听到一些，“沉默是金”，不予置理；有一次实在听不下去，便适当回敬了几句，聒噪之声从此消失！

1978年我将《中西回俄历表》1820到1951年的那部分稿子交到新疆人民出版社，一年之后发行面世；后续部分编到2020年，是在退休之后才完成的，于2002年出了增补本。将4种不同历法汇集于一书，似乎还没有见到第二本。至于《中西回俄历法比较研究》（《中亚学刊》第六辑，新疆人民出版社，2002年3月出版）一文，那是一个“副产品”，顺便将自己对各种历法的了解作了整理，或许对大家有些用处。

九、深入牧区调查问题

问：你在前面谈到了去牧区调查是蒙古牧区，还是哈萨克牧区？可否谈谈这方面的情况？

纪：我没有去过蒙古族牧区和柯尔克孜族牧区，只做过哈萨克牧区调查，先后参加过两次。

第一次是在上个世纪 60 年代初，地点在乌鲁木齐县东风公社。那一带俗称南山，是半农半牧区，离市区不远，是当年自治区党委农工部的驻点单位，如今是著名的旅游景区。我们去的目的是写一本“公社史”，反映那里在解放后的发展，以及哈萨克牧民在生产和生活中的变化。当年编写“四史”（厂史、社史、村史、家史）是一项极有来头的指示，从事历史教学和科研的人是一定要参加的。

我参加到这一课题组时，已有王守礼、陈大俊等人在做调查了。这对我来说，是相当陌生的课题，只能边学边干。可是时机不佳，正值“精兵简政”的年代，先后参加调查的有十多人，往往一两个月就换人，不是调动了工作，便是被“下放”了。最后课题组撤销，连研究所里相关的民族组都撤销了，我被调到资料组。这是一个有始无终、不了了之的课题，花费了时间和精力却见不到成果，弄得我灰溜溜的。

第二次调查已是“文革”期间了。那是一个否定一切、否定自身的年代。军代表传达了自治区革委会的指示，派我们去阿勒泰牧区做调查，说是要为“牧区划分阶级”进行“民主改革补课”做准备。阿勒泰地处新疆最北部，是典型的牧业地区，自然是做牧区调查的极佳去处。可是应该做哪些方面的准备、做怎么样的准备？请示之后得不到任何明确指示，只是说让我们自行考虑。经过讨论，我们建议先做牧区社会基层组织的“阿吾勒”调查，得到了上面的同意，指定我拟定调查提纲。为此，我将《资本论》中有关封建地租形态的章节认真研读了一番。

1972 年 1 月，军代表宣布“命令”：由王守礼任组长，王治来和我任副组长，总共 7 人立即前往阿勒泰。当年阿勒泰的交通很不方便，长途客运因寒冬而停顿，仅有安-24 小飞机可通。在地区革委会，接待我们的是军分区副参谋长瓦哈孜，“三结合”的哈萨克族军官。他赞扬我们敢于在最冷的时候到最冷的地方来，是“勇敢的人”。当他得知我们没有也买不到皮裤时，就没有让我们进牧区，而是先安排去档案馆看资料。

抄了半个月的档案，做了两个月的调查，时间已到了 4 月中旬。我们正在整理调查资料，公社干部催我们快走，说是过几天河水解冻、大地解冻，一个月之内就别想挪窝了。我们赶紧整理行装第二天就骑马上路、涉冰过河去了布尔津县城，在那里完成了调查报告的撰写。解放前以血缘关系为纽带的“阿吾勒”，经过合作化和公社化运动已经完全解体了，在我们的笔下又被重新勾勒出来。调查报告共 4 篇，反映了解放前不同类型阿吾勒内部结构，以及他们的生产和生活状况。我执笔 2 篇：《哈巴河县团结公社、胜利公社调查材料》和《布尔津县长征公社调查材料》。

在布尔津，王守礼打长途电话请示对下一步工作的安排，得到的回答是调查完了就回来。对此我们并不过分意外，因为从广播中听到的是对过去牧区社会主义改造的肯定，没有听到什么“补课”和牧区“划分阶级”的种种说法。看来，上面将我们派到阿勒泰去也只是为了应付甚嚣一时的极左势力的嚷嚷。而我们则利用这一机会实实在在地做了一回牧区调查，就我个人而言，也算弥补了上一次牧区调查无果而终的缺憾！

我们将抄录的档案资料送到誊印社去打印，不料遭到偷儿的光顾。他们在继续作案时被捕，对偷窃誊印社的事供认不讳，目的是钱和粮票；这一查资料看看没啥有趣，被用来点炉子了。我们抄录的旧档和王治来执笔撰写的调查总结一起化作灰烬，幸好这 4 份调查报告还在修改，再也不敢拿到外面去打印了。“文革”结束后，4 篇调查报告先后被收入 1987 年新疆人民出版社的《哈萨克族社会历史调查》和 1988 年农村读物出版社的《新疆牧区社会》两种牧区资料汇编中。

抄录的档案资料，都是当年县工委书记们亲自做的调查，反映了解放前阿勒泰的牧区社会状况。当地干部告诉我们，那时的书记很辛苦很敬业，带一名翻译就往牧民帐篷里跑，公章就在挎包里，人在哪里县工委就在哪里办公。那是一批真正的第一手资料，经过我们的筛选大约抄录了一二十万字，编一本阿勒泰牧区资料不成问题。我们的劳动化为乌有，非常可惜！

十、关心社会热点问题

问：您退休以后是否还在一些高校兼过一些授课？

纪：好像是 80 年代初期，所里议论过招收研究生的事。当时我们研究所还在科学院新疆分院的大院里，三层“筒子楼”占了半栋，招了研究生没处住，建议同新疆大学历史系合招，可以发挥各自的优势。后来没有下文，是什么原因，没有人跟我们讲过。

新大历史系倒是找过我们所里的人，其中有我。先是办进修班，以提高留校工作的工农兵学员的业务水平，后来又招了硕士生班，都请我去讲过课，主要是讲《新疆近代史籍解题》和新疆近代史。后来，他们“青黄不接”状况已逐步改变，不再需要在校外请人了。我又在所内担任了行政职务，也不太挤得出时间去授课了，学术报告还应邀去讲过几次。

问：社会科学往往要解答社会上出现的热点问题，这方面是否也做过一些工作？

纪：这方面做的工作要比在高校讲课多得多。20 世纪 80 年代晚期，社会上出现了一些错误思想，新疆也不例外。这引起上级领导部门的严重关注。在一次座谈会上，我谈到这些错误思想的根子，就是解放前在新疆一度泛滥的泛伊斯兰主义和泛突厥主义。没料到，竟然引起了与会同志的兴趣，一定要我前去他们那里做专题报告。会后我加快完成了《泛伊斯兰主义、泛突厥主义的产生及其对新疆的渗透与破产——兼述分裂主义旗号“东突厥斯坦”》一文的撰写。它揭示了新疆分裂主义势力在思想上同外国侵华反华势力的关系，揭示了新疆老牌分裂主义分子的罪行，讴歌了各族人民在反分裂主义斗争中的作用。后来就这一主题在一些单位做了几次报告，对澄清思想统一认识或许起过一些作用。

根据形势的需要，院里搞了一个《泛伊斯兰主义泛突厥主义研究》的综合科研项目，获得了新疆软科学项目和国家社科基金的资助。这一项目由院长杨发仁主持，下面分几个子课题，分给历史所的是《泛伊斯兰主义泛突厥主义在新疆传播的历史考察》。我安排陈超等 3 同志承担，在他们交出的初稿上，我再增改两遍然后定稿。这一子课题获得 1995 年自治区社科联的二等奖，整个项目也在 1996 年获得了自治区人民政府颁发的科技进步二等奖。

《新疆自古以来就是中国领土不可分割的一部分》一文则是按照自治区党委宣传部的安排，面向一般干部和青年学生所做的爱国主义教育讲座。我从正面阐明了新疆与祖国的历史联系，新疆历来是多民族聚居地区和多种宗教共存地区，各民族人民在共同的开发边疆、保卫家园的斗争中结成了坚不可摧的血肉长城。从 1988 年起，在每年一度的“民族团结月”活动中，曾受邀到一些单位(包括部分文科院校)做辅导报告。此文经修改后发表在何富林主编的《维护祖国统一简明读本》(新疆人民出版社 1996 年版)当中，这一读本在 1997 年 9 月获国家第六届精神文明建设“五个一工程”图书奖。新世纪到来后，在新疆开展的“反分裂再教育”活动中，我又受邀连续做了二三十场辅导。

在迎接香港、澳门回归的时候，我都撰写了纪念文章，《洗百年屈辱，迎香港回归》和《澳门的昨天、今天和明天》，分别刊登在院刊《西域研究》1997 年第二期和 1999 年第四期上；同时还在院内和一些兄弟单位做过报告。

应新疆人民出版社之约，我在研究所内外组织了《新疆历史词典》的编撰，参与其事者有新疆和内地学者 30 多位，得 100 万字，老院长谷苞为此书撰写了序言。这一工具书于 1994 年出版，第二年获自治区社科联工具书一等奖。

除此之外就是做了一些历史知识的普及工作，对象是具有中等文化水平的普通读者。最初是应院长谷苞之约，为他主编的《新疆历史人物》(1~5 辑，新疆人民出版社 1983~1993 年陆续出版)撰稿。后来我担任所长之后，向《新疆日报》编辑建议，在报上开辟《新疆近代百年史话》专栏；得到同意后，便组织所内同仁写稿，从 1990 年 3 月起，文章陆续刊出，大约总共采用了

二三十篇。

1997年，新疆美术摄影出版社来组稿，约我撰写《新疆历史百问》。此时我已卸所长之任，还不让退休。征得所内同意，约请齐万良、贾丛江执笔写稿，最后由我统改两遍、补写了几个问题而成。此书于1997年10月出版，一年半内连续印刷4次，1999年获自治区图书三等奖，2006年1月出了第二版，累计发行量超过50000册。对于普及历史知识的通俗读物，专家学者实在不应该小觑。

问：您在新疆工作了半个世纪，曾经是否有过离开调动工作离开新疆的打算？

纪：萌生去意自然有过，还不止一次。最早是在60年代初期。那时主要是做社会调查，首先遇到的是语言障碍。想脱产进修维吾尔语文，领导同意进短期训练班，可是当年找不到这样的训练班。社会调查的方法也不掌握，干了五六年还看不到成果，心情沮丧。加上市上供应差，“浮肿病”连年都犯，无法安心工作。但是走不脱，因为还有“两地分居”的六七位同事在等待调动。所长坦率地对我说：即使有机会也轮不到我，劝我死了这份心。

改革开放初期也曾经想走，那时已经有一些同志调动了工作返回了内地。我也有若干行动，已经联系到接纳单位，无奈这里的领导不放，致使前功尽弃。当时的政策就是这样，只有“单位人”，没有“个人”，个人在此面前实在无能为力。

如今政策较前宽松。退休之后不再存在调动与否的问题，我也回上海住过一阵，无事可做的滋味并不好受。在新疆还多少有些事情可做，晚年并不寂寞。

十一、一生的总结和体会

问：您对新疆的社科研究工作应该有不少体会吧，可否谈谈您今后的打算？您有什么期待？

纪：能从事科学研究真是一种幸运。掌握丰富的历史资料是从事史学研究的必要前提。如果说，在内地大城市公共图书馆有浩如烟海的藏书可资利用，那么在资料匮乏的新疆就困难多多了。没有国家的投入，没有科研院所的集体力量，个人是很难有所作为的，要想取得预想成绩就更是难上加难了。

有幸从事科学研究的人，也有别人难以体会和企及的喜悦。那是在翻检爬梳史料的过程中，不经意间获得了一条有价值的史料；是在经过自己辛苦求索之后，证实了一个未经证实的新观点、否定了—个相沿已久的错误观点，并且得到学界公认的时候。这样的喜悦只可能奉献给学有专长的人！

作为个人来讲，我真诚地感谢学校老师的教育，使我能够打下了比较扎实的基础，使我能够懂得了从事研究的基本知识；否则，很难胜任交付给我的任务。也很感谢我的领导，在我还没有显露出科研能力的时候，能够给我以信任，使我能够在科研道路上摸索，积累学识和经验。同时也要感谢一起合作共事的同仁，没有众人的切磋研讨，难以提高自己的业务能力；没有一定的学术氛围，也难以形成竞争向上的风气，获得共同的进步。

正是在这样的环境下，我从研究实习员晋升到副研究员、研究员；获得了新疆社科联几次集体的和个人的奖励；获得了自治区优秀专家、人事部有突出贡献中青年专家的称号，获得了国务院颁发的政府津贴；经历了长期的锻炼，成长为科研队伍中的先进分子而参加共产党，还被选举为出席自治区党的第四次代表大会的代表。

我的智商不高，为了弥补这一缺陷，惟一的办法便是“笨鸟先飞”。我常常用“不能干得比别人差”来鞭策自己。所里也确实有几位同仁是我学习的榜样，所谓三人行必有我师。夜以继日的工作，星期天也常常当作“星期七”，结果便是精神和体力的“透支”。我的血糖、血脂、血压“三高”，就是1975年落下的病根。那时，白天参加“文革”、晚上为业务工作奋力拼搏，压力

很大。疾病之初还容易控制，自己也颇为得意；若干年后病情逐渐加重，可见年龄不饶人！

退休是每个人的必经之路，我 65 岁退休已经令人羡慕。这时，我在自治区重点项目《新疆百科全书》中担任历史分编的主任，这一部分的初稿刚刚完成，定稿尚待进行。这一项目完成之后，我的科研任务大体上结束了。此后只是做些力所能及的工作，继续回报社会，譬如普及历史知识，这在新疆更有现实意义。

在上世纪 50 年代来到我们研究所的高校毕业生中，如今都早已告别了科研第一线。时代赋予我们的使命是：在新疆创建第一个史学研究机构。我们从未到有地实现了“零的突破”，在边疆史、民族史的某些领域填补了若干空白，成败得失自有后人评说。至于创建新的业绩，实现新的腾飞，那是后来者的历史使命。

如今的青年科研人员，各方面的条件都比当年好得多，起码多劳能够多得。改革开放带来的社会进步确实有目共睹。当然，眼下在分配问题上的不公又形成新的矛盾需要加以解决。

当前令人忧心的问题是“浮躁”。“浮躁”现象的出现与分配问题上的新弊端有联系。对此，媒体上已有不少文章予以抨击，谈得相当中肯，毋须赘言。如果一定要说，那么从个人角度而言，就是必须“戒躁”。“戒躁”的良方就是实践已故老前辈范文澜同志的教导：“板凳要坐十年冷，文章不写一句空”。我当年也这样时时警醒自己，在此愿同大家一起继续共勉！

（2022 年 8 月 31 日完成，2023 年 2 月 19 日再次审定）

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 378 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>
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