

# 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 398 期  
2024 年 4 月 30 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

中国历史上的民族斗争与融合 范文澜

汉语文是中国历史上各民族交际的主要工具 史金波

关于中国民族理论构建的再探索 赵永春、李玉君

【《国外族群研究动态》公众号】第 40 期《价值的冲突：伊斯兰原教旨主义与自由民族主义之争》  
Mansoor Moaddel

【《国外族群研究动态》公众号】第 41 期《大学中的混血学生：种族、身份与校园社群生态》  
克里斯汀·A·雷恩 (Kristen A. Renn)

\*\*\*\*\*

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

## 【论 文】

# 中国历史上的民族斗争与融合<sup>1</sup>

范文澜<sup>2</sup>

本文是作者范文澜同志在一九六二年夏间交给《历史研究》编辑部的。原稿首页空白处有“附记”一则，全文如下：

“附记：这是我在一些学校里曾经讲过的发言稿，因为预备得不够充分，难免言者以为无罪，听者却认为该受呵责。现在我把发言稿整理出来，予以发表。按照百家争鸣的方针，史学界同仁可以展开争论。我愿意虚心接受好的意见，如果我的论点不正确，那就改正好了。”话虽如此，但在当时情况下，作者顾虑仍所难免，所以没有发表。现在重读一过，觉其中精义，甚多启发。作者弃世，忽忽十年。公布遗文，感怀无限。附记提到一些校，据编者所知，系中央党校、北京大学和武汉大学。在场者大概都还记得。

编者

一九七九年十二月

研究中国历史，差不多到处要碰到民族问题。从中国有历史记载以来，出现过的民族就很多。华夏族只是其中的一部分，此外还有许多名目，这里统称之为非华夏族。春秋时期有所谓蛮、夷、戎、狄，这是华夏族人按地区对非华夏族的称呼，实际上它们内部还有很多分别。那时候，这些民族并不像秦汉以后住在边荒，而是住在中原地区，在黄河流域内，与华夏族杂居。东周天子的都城洛阳，附近就有陆浑之戎、伊雒之戎。卫国城墙上可以望见戎州。在春秋时期，华夏族与非华夏族斗争非常激烈，到战国时期，这些民族大体上都与华夏族融合了，形成一个华夏族。其余各族，很多不再见于记载。这不是说它们消失了，而是它们融化成比原来更大的民族了。秦修长城，与匈奴分开。匈奴在长城外，称为引弓之民，华夏族在长城内，称为冠带之民。自西汉时起，塞外游牧民族在匈奴单于统治下成立一个统一的大匈奴国（暂时的、不巩固的、军事行政的联合），长城内农业民族在汉朝统治下成立统一的以汉族为主体的大汉国。汉武帝同匈奴决战，此后许多塞外民族迁移到内地或边境上，使匈奴、氏、羌、鲜卑、乌桓等族和汉族发生接触。在西南地区有所谓西南夷。当时汉族在四川、云南、贵州、湖南、浙江、福建、两广等地势力不大，汉朝建立初郡，在非汉族地区逐渐伸展政治力量。西晋覆亡后，居住国境内所谓五胡的落后民族相继起来建立政权，统治中原地区的汉族，民族间的斗争热闹得象开水沸腾。到南北朝末年，隋统一黄河流域，这才完成了各民族的大融合。所有以前历史上曾经出现过的民族，到隋朝时差不多都被融化了。长期居于统治地位的鲜卑族，也融化到汉族里面了。

在民族融合的过程中，一般来说，统治汉族的少数民族，融化的速度较快，而被统治的少数民族，融化的速度较慢。这是什么缘故呢？因为汉族经济、文化水平较高，为了统治汉族，不得不把自己提高，但又不可能超过汉族，只能同汉族一样，等到政权崩坏，失去凭藉，就很自然地只好与汉族合为一体。被汉族统治的少数民族却不然，它保持原来落后的经济和文化，起着抵抗新事物的作用，它不必象统治汉族的民族那样必须提高自己的水平，因此，融化的速度就慢些。这一类民族形式上似乎保持落后文化，藉以保存自己，实际是甘心作池塘里的死水，不能流入江

<sup>1</sup> 本文刊载于《历史研究》1980年第1期，第3-9页。

<sup>2</sup> 本文作者范文澜（1893-1969），字仲法，浙江绍兴人。我国著名的历史学家。曾任中国科学院近代史研究所所长、中国史学会副会长、中国科学院哲学社会科学部学部委员。主要著作有《文心雕龙注》、《中国通史简编》（第一、二、三册）、《中国近代史》上册、《范文澜历史论文选集》等。

河，最后仍免不了干涸。马克思说：“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”（《不列颠在印度统治的未来结果》，《马克思恩格斯全集》第九卷第二四七页）。由于汉族的文明比附近各少数民族都高，人口也多，尤其是汉族地区土地肥沃，物产丰饶，强烈地吸引落后民族用各种形式迁移进来。有的用武力硬打，有的要求内附，不论用的是什么形式，与原来的汉族总有一番斗争，这种斗争可能是极残酷的，但结果总是融成一体。从历史上看，汉族好象是一座融化各民族的大熔炉，春秋战国时期是一次大融化，十六国南北朝也是一次，唐朝又是一次，辽、金、元、清四朝融化的规模大小不等，多少都增加了汉族的数量。汉族之所以成为一个巨大的民族，是由于几千年来不断吸收附近各民族的缘故。这正是马克思指出的“永恒的历史规律”（同上）。的确，经济水平，文化水平高的民族能够吸收其他民族，这个道理很明白，无待解释。将来到了共产主义社会，国家的界限没有了，民族的界限也将逐渐消失，各民族到底怎样融合，现在还不知道。不过，经济水平文化水平高的民族的吸收力总要比落后的民族强一些，这一点是大致可以肯定的。

历史上有名的唐朝，皇室姓李，自称是陇西李氏，并说自己是老子李耳的子孙。因为攀高亲，把道教也捧起来，规定道教地位比佛教高一等。有一次唐太宗让道教和佛教辩论，一个著名和尚名叫法琳的，对唐太宗说，你姓的那个李，不是陇西李而是拓拔达阇的那个李，达阇就是汉语的李字。你是鲜卑的达阇。拓拔建立北魏，在北魏以前称代，你这个达阇就是代的贵族，是阴山的名门。你否认自己是鲜卑人，硬说是陇西李氏，这是不对的。唐太宗听了大怒，连眼睛都直起来了，但也无法驳倒法琳，只好说，“你们佛经上讲，念观音菩萨，刀落在头上，头可以不掉下来。我现在给你七天去念观音菩萨，到时候我来试试你的头掉不掉落下来。”这个和尚在狱中苦想救头的方法，知道念观音菩萨是骗人的勾当，却骗不了杀头的刀。他忽而想出一条妙计。到了第七天，唐太宗派人去问他。他说，我没有念观音菩萨，我只念的皇帝陛下，因为陛下太好了，就是观音菩萨，念了陛下的尊号，头就可以不掉下来。佛教徒既然低头认输，唐太宗也就免他一死。法琳说唐朝皇帝姓鲜卑的李，可能有些根据，而且与唐皇室通婚的也是鲜卑贵族。如唐太宗的母亲窦太后是鲜卑人，唐太宗的皇后长孙氏也是鲜卑贵族，唐初文武大臣很多是鲜卑人。其实，唐朝皇帝是不是汉族，用不着管他，既然他们的文化与汉族一样，表现出来的共同心理状态也是一样，再去分别谁是汉人，谁是鲜卑人，这有什么意义呢？

唐朝的疆域在唐玄宗开元时期，曾经扩大到远远的西方，它在中亚细亚一带设立了很多羁縻州。来自羁縻州的，都算是唐朝人。他们可以自由出入内地，做各种职业，不受限制。隋朝末年，黄河流域人口大量减少，唐朝有意招收塞外各族人迁居内地，让他们住在河北大平原上，一面种田，一面当兵。他们到内地后，就慢慢同汉族融化，唐玄宗开元四年，并州长史王陵上书请将突厥降人迁往内地，说他们“二十年外，渐变旧俗，皆成劲兵，虽一时暂劳，然永久安靖。”所谓渐变旧俗，就是要牧人变成农民，主要是使他们为唐朝当兵。唐玄宗开元末年到天宝年间，统治阶级腐败到极点，终于爆发安史之乱。安禄山是个杂胡，史思明是个胡人，他们使用的兵士和将官，大部分也是胡人。当时汉人承平已久，忘了武事，尤其是骑术不精，难当胡马的冲锋。后来，唐朝用重酬招来回纥兵，才把安史的胡骑打垮。杜甫《北征》诗里描写纥绝骑兵的勇猛说，“其俗善驰突。送兵五千人，驱马一万匹。此辈少为贵，四方服勇决。所用皆鹰腾，破敌过箭疾”。骑兵在军事上如此重要，所以安史以后的割据者所谓藩镇，绝大多数是胡人，他们使胡人当骑兵，让汉人当步兵，军事优势常在胡人方面。河北平原上三个藩镇，唐朝无法消灭它们，原因就在于有一批胡人拥护这些割据者。游牧人不习惯于农业生活，愿意叛乱杀掠，这是不足为奇的事。可奇的却在保护唐朝的很多也是非汉族人，如有名的大将军李光弼就是契丹人。唐朝很多姓李的文武官员都不是汉人，唐朝赐他们姓李，就变成了汉人，为朝廷出力反抗胡人的叛乱。从中唐到五代，许多来自突厥、回纥、西域的人，经过对抗或归附，终究与汉族融合成一体。五代时，突厥的一个部落沙陀人，凭武力建立了三个小朝代，一个是李存勖的后唐，一个是石敬瑭的后晋，

一个是刘知远的后汉，沙陀人统治汉族以后，按照规律，它本身也就被融化了。

从唐到五代，是汉族的又一次大吸收，主要是吸收突厥人。经济、文化水平比较低的民族融合到经济、文化水平比较高的民族里面，这是好事情。它是有进步的性质，历史学工作者用不着避讳这一点。

事情既然是这样，汉族无疑是很多民族的化合物。它的祖先多得很，不仅传说中的黄帝族是它的祖先，而且所有融合进来的任何一个民族的祖先都是它的祖先。在这些祖先里，有一部分是当时的统治者，大部分则是被统治者，是人民群众。每一个民族都爱用自己著名的首领当作自己的祖先，这，我觉得有点奇怪，难道只有首领有子孙，别人就没有子孙么？我怀疑我们姓范的都是范仲淹的子孙，从家谱上看我也出自范仲淹。北宋时姓范的很不少，为什么别人都没有后代，只有范仲淹子孙独多呢？显然，这是因为他的名气大，有文正公的美谥，大家都愿意尊奉他，这样一来，就逐渐都变成他的子孙了。例如最近有人写文章，说南宋末年投海抗元的忠臣陆秀夫，据陆氏家谱，是陆游的曾孙。但又有人找到了另外的证据，证明陆秀夫是江苏盐城县人，与浙江山阴县的陆家并无关系。这些例子说明，只把名人或领袖人物认作自己的祖先，好象别人都没有后代似的，这种想法是与事实不符合的。我这样说的意思是：凡是现在兄弟民族的祖先或者是已经融化似乎失踪的古代民族，都是汉族的伯叔祖先或者是祖先的一部分。在当时，作为敌对的民族或国家，经常残酷地进行过斗争，今天看来，却是兄弟阋墙，家里打架。我们不能否认它们当时是敌对民族或敌国，但也不能强调不同的民族或国家而有所偏袒。

现在讲少数民族问题时，往往对一些民族的大人物不敢轻易评价。譬如对成吉思汗说些不好听的话，蒙古族的同志就有点不高兴，说对他们的祖先不敬。至于对匈奴、鲜卑等，你怎么说都可以，不会有人出来抗议。其实，成吉思汗固然留有蒙古族，匈奴、鲜卑也留有一部分的汉族。汉族有很多祖先，对谁偏袒好呢？在中国历史上，从来没有停止过民族斗争，不是你打我，就是我打你；不是你打进来，就是我打出去。因此，讲古代史时，民族问题是普遍性的问题，到处都要碰到。我们史学工作者，应该对这个问题提出自己的看法，现在，我把我的看法提出来。列宁说，“国家是阶级统治的机关，是一个阶级压迫另一个阶级的机关”（《国家与革命》，《列宁选集》第三卷，第一七六页）。单从这一点来看，国家似乎是纯粹消极的东西，被压迫阶级除了仇视国家，不论在什么时候和什么情况下，无条件地把它打倒，再没有其他的道理可讲。但是，我们还必须知道，国家还有恩格斯所讲的另一种职能，保护社会的共同利益，免遭内部和外部的侵犯（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯全集》第二十一卷，第三四七页）。国家有这样的一种积极意义，当它还能起这种作用的时候，有什么理由要打倒它或不给以同情呢？只有当国家完全失去抵御外来侵犯的作用，仅仅是一部剥削机器的时候，这样国家，才应该由民众起来予以消灭。民众自己不起来，强大的邻国进来消灭它，那是很自然的。金和南宋都是高级的封建社会，可是政治极端腐朽，社会继续发展的可能全被阻塞。蒙古虽还只是低级封建社会，但它正是在发展中，符合社会发展的规律，是一个方兴未艾的力量。它所碰到的是高级的但腐朽已极、精力耗尽的行尸走肉。凡是腐朽着的东西，碰到发展着的东西，必然被消灭。马克思主义的史学工作者，难道可以同情行尸走肉的被消灭么！

尤其是统治汉族地区的国家，不论统治者是汉人或女真人，它们被蒙古侵犯以至于覆灭，丝毫不能引起我们的同情。因为统治汉族地区的国家，在人力物力上，有足够力量抵御任何外来的侵犯。举一个例子。唐玄宗时，突厥毗伽可汗想到唐边境抄掠，谋臣墩欲谷说，“不可。突厥人徒稀少，不及唐家百分之一，所以能与为敌者，正以逐水草，居处无常，射猎为业，人皆习武，强则进兵抄掠，弱则窜伏山林，唐兵虽多，无所施用，若筑城而居，变更旧俗，一朝失利，必为所灭”（司马光《资治通鉴》唐纪二十七，玄宗开元四年）。以下，每个雄据北方的游牧民族，比起汉族来，都不过百分之一，汉族国家处以百敌一的优势，结果是束手无策，坐以待毙，试问这样的国家是否还有存在的价值？历史上腐朽国家如北宋、南宋末年，都不过是单纯的剥削机器，抵御外

患的作用丝毫也不存在了。虽然这些国家的统治阶级是汉人，但汉族史学工作者不值得替他们呼喊，说是受了侵略，并且谴责侵略者。我们应该严厉谴责那架剥削机器，赞成有人出来打倒它，女真灭北宋，蒙古灭金和宋，都是合乎规律的事情。上面说过，这些事情，今天看来，不过是兄弟阋墙，家里打架，一个小兄弟用武力打倒老朽残虐的大哥，替大哥管理家务，管得好坏，应作别论，打倒老朽，代管家务，本身总是一件好事。四分五裂的中国，蒙古把金、南宋、西夏、大理、西域都统一起来，这件好事蒙古人做了，试问当时哪一个国家能做这件好事？列宁回答了这个问题，他说：“不能认为凡是合并‘别国’领土就是兼并，因为一般说来，社会主义者是同情铲除国界和建立更大的国家的；不能认为凡是破坏 Statusquo（现状）就是兼并”（《俄国社会民主工党向社会主义者第二次代表会议提出的提案》，《列宁全集》第二十二卷，第一六九页）。

剥削阶级统治下的民族或国家，各民族和各国家间，完全依靠力量的对抗，大小强弱之间，根本不存在和平共处平等联合这一类的概念。蒙古的力量大，就要向外扩张，这是很自然的，成吉思汗时，蒙古处在原始社会刚结束，封建制度刚开始的阶段。那时候战争还被看作劳动的形式之一，打仗可以俘获敌人当奴隶，又可掳掠财物，对蒙古人来说，战争是很有趣的事情，谴责他们侵略或扩张，他们是无动于衷的。狼吃羊，羊被狼吃，这是动物界的规律，也是剥削阶级统治的社会规律。在剥削阶级统治的社会里，人并没有脱离动物界，动物界的某些生活规律，同样适用于人类社会。只有当人们从动物的生存条件转到真正的生存条件的时候，也就是在社会主义胜利的国家里，情形就完全不同。真正意义上的社会主义国家，既不侵略别人，也不允许别人侵略，这才不会有武力扩张。

就古代剥削阶级的扩张来说，也不能一概否定它的后果。以蒙古为例，元朝虽然存在的时间不长，但建立起这么大的一个国家，为中国和欧洲经济文化的交流开展了从来未有的局面。马可波罗游记将中国的情况介绍到了欧洲，欧洲人想到中国来，到处寻找航路，后来发现了美洲，这是一个伟大的地理发现。美洲发现以后，大大促进了欧洲资本主义的发展。蒙古武力扩张的结果，打通了欧亚两洲的交通，促进了欧洲资本主义的发展，不能单看它的军事破坏。

承认蒙古扩张有它的积极意义，是不是代表北宋末年汉族反女真的岳飞，南宋末年反蒙古的文天祥，都不能算是民族英雄呢？当然要算。因为当时统治阶级腐烂了，有这些特殊人物，出来号召保护共同利益，抵御外来侵犯，不论成功或失败，他们本身有异于其他腐烂的统治阶级中人，他们还知道担当起抵御外来侵犯的责任。这样的人，为什么不算是民族英雄呢？

还有一种说法，就是鸦片战争时期，中国停滞在封建社会阶段上，侵略者的英国则是方兴的资本主义社会，按照腐朽着的东西必然被发展着的东西所消灭的原则，林则徐抗英是违反社会发展规律，不应该肯定他的功绩，也不应该称为民族英雄。这样想的人，我看，赐谥为机械公，可谓十分允当。在封建社会时期，征服者的经济文化，如果低于被征服者，征服者必须把自己提高到被征服者的水平，否则就不可能统治下去。反之，征服者的经济文化，如果高于被征服者，征服者必须影响被征服者，使逐渐提高，以便自己行使统治权。总的看来，双方在经济文化上趋势是拉平，归根是有益的。资本主义的征服者，往往只顾剥削殖民地，破坏多而建设少。马克思在《不列颠在印度统治的未来结果》一文里说得很清楚，他说，“不列颠人是第一批发展程度高于印度的征服者，因此印度的文明就影响不了他们。他们打破了本地的公社，摧毁了本地的工业，夷平了本地社会中伟大和突出的一切，从而消灭了印度的文明。英国人在印度统治的历史，除了破坏以外恐怕也就没有别的什么内容了，他们的建设性的工作在这大堆大堆的废墟里使人很难看得出来。”（《马克思恩格斯全集》第九卷，第二四七页）把本地社会中伟大和突出的一切全部夷平，这就是资本主义征服者的统治法。当然，建设性的工作毕竟还是有一些的，不过，目的并不是为了提高印度的文明，而是要印度人永远摆脱不了殖民地奴隶的地位。清朝政府反抗英国的侵略，正符合国家保护共同利益以免外来侵犯的原则。林则徐为首的一批统治者，为抗英出了力，为后来中国人民反帝运动开了端，中国沦为半殖民地，还不曾变成完全殖民地，就是靠中国人民联合统

治阶级的进步派，不屈不挠地进行顽强的抵抗，尤其是义和团的顽强反抗，迫使帝国主义知难而退，暂时收起瓜分中国的野心。如果照机械公那种想法，资本主义社会的英国来了，封建社会的中国就该束手认输，坐而待毙，一切抵抗都是违反社会发展规律的。那末，中国除了亡国，还有什么道路可走呢？

话说到这皇，应该做一个结束。六亿多人口的汉民族是世界上最大的民族，所有中国人民，不论属于何族，都必须十分珍视这个民族的遗产。因为劳动群众是人类社会一切发展阶段上的基本生产力，有了丰富的劳动力，一切事情就好办了。缺乏劳动力的兄弟民族也将得到汉族的无私帮助，共同发展生产力。汉族之所以成为如此巨大的共同体，原因是二千多年前，已经初步形成民族<sup>1</sup>，并且建立起统一的国家。国家的统一，有利于民族的继续和巩固，民族的继续发展和巩固，又有利于国家的统一。因此，秦汉以后，中国基本上是统一的国家，割据分裂只是暂时的现象。割据分裂又多半是由落后民族与汉族杂居所引起的。一个地区存在着游牧与农业两种不同的生产方式，游牧人轻视农业人口的文弱，又受汉族统治者的压迫，必然要乘机发生叛乱，历史上战争和大屠杀多数是民族斗争，由此引起割据分裂，造成一段黑暗时期。在这个黑暗时期里，残酷斗争是一方面，但还有民族融合的一面，斗争与融合同时并进，斗争完了的时候也就是融合完成了，汉族因增添了新鲜血液而进一步发展。从远古传说中的黄炎之战和黄帝与九黎蚩尤之战，一直到满洲入主中国，几乎无例外地说明民族斗争是民族融合的必经过程，归根还是民族融合（元朝统治时间不长，只有一部分蒙古人融合入汉族）。依据这样的看法，中国封建时代几次大的民族冲突，汉族都遭到严重的损失，如果单就损失来看，难免发生民族间的憎恨；如果作为民族融合的必经过程来看，冲突者双方归根都有利益。那末，损失是暂时的，利益却是永久的。对来侵略者不必过分憎恨，可憎恨的应是不能自强、丧失抵御外侮能力的汉族统治阶级。

## 【论 文】

### 汉语文是中国历史上各民族交际的主要工具<sup>2</sup>

史金波<sup>3</sup>

**【摘要】**中国是一个多民族国家，历史上汉族人口最多，经济发达，文化先进。汉族的语言、文字影响广泛，在秦汉时期就起着通用语文的作用。此后，无论是全国统一时期还是政权分立时期，无论是汉族为统治者时期还是少数民族为统治者时期，汉语文的影响力不断扩大，通用程度不断加深。一些少数民族创制了文字，既记录本民族的历史文化，又成为学习中华民族主流文化的桥梁。在少数民族地区汉语文与少数民族语文同时流行。很多地区出现两种或两种以上文字对照的文献文物，绝大多数是汉文与一种少数民族文字相对照，反映了汉语文在中华民族语言文化中的主体地位。在一些民族杂居地区，少数民族学习、使用汉语，形成双语地区。汉语文已成为中华民族文化重要表象符号，少数民族学习、使用汉语文成为历史发展趋势。随着社会的发展，汉语文的使用还会进一步增强，在铸牢中华民族共同体意识、构筑中华民族共有精神家园方面还会发挥越来越重要的纽带作用。

**【关键词】**汉语；汉文；汉族；少数民族语言；少数民族文字；交流

<sup>1</sup> 马克思和恩格斯在《共产党宣言》中提到“农民的民族屈服于资产阶级的民族”，农民的民族，即封建社会里形成的民族，汉族就是这样的民族。

<sup>2</sup> 本文刊载于《中央民族大学学报》2024年第1期，第88-102页。文中图片请查看原文。

<sup>3</sup> 作者为宁夏大学特聘教授，中国社会科学院学部委员。

中国自古以来就是一个多民族国家。在中国长期的历史发展中，以汉族为主体的中原王朝是中国政治、经济、文化的中心和基础。汉族人数最多，并不断发展壮大，成为中华民族的主体。

语言是人类最重要的交际工具，文字是人类重要的交际辅助工具。在中国，汉族使用汉语、汉文进行交际，汉语是中国使用人数最多的语言。殷商后期出现的甲骨文是汉字的早期形式，至今已有三千多年的历史。汉字是世界上少有的没有间断使用的文字。少数民族多有自己的语言，有的民族还创制了文字。在中国历史上，汉语文除作为汉族的交际工具外，一直是中国各民族之间的交际工具和文化交流的纽带，起着推动各民族文化交流的主体作用，逐渐形成中国的通用语言和文字。

当代，中国国家通用的语言是现代标准汉语，也即普通话，通用文字为规范汉字。

## 一、秦汉时期

中国历史上的中原王朝对少数民族地区多实行因俗而治的政策。在先秦、秦汉时期尽管少数民族有自己的语言，但皆无文字，中原王朝政令下达、设郡县管理、经贸往来、文化沟通都会以汉语、汉文为媒介。不难想象，当时会有通晓汉语文和少数民族语言的双语翻译人才。

秦汉时期匈奴势力强大，与中原地区关系密切。汉朝与匈奴有时和平交往，有时对立，甚至发生战争。双方通过和亲、纳贡、赏赐及和市加强来往。汉朝境内有匈奴人，匈奴境内也有汉朝人。汉代流入匈奴的汉人至少有十多万人。<sup>[1]、[2]</sup> 139-147 关于匈奴人的语言文字，史载“毋文书，以言语为约束”。<sup>[3]</sup> 2879 即在匈奴没有文字，用匈奴语进行交际。

匈奴的单于身边就有熟悉中原文化的汉人。汉朝与匈奴和亲时嫁到匈奴的公主和陪公主前往的侍臣都会带去汉朝的文化，其中包括汉语文。史载汉文帝多次与匈奴单于书信往来，应都是汉文。<sup>[3]</sup> 2896-2897 又据《汉书》西域传记载，匈奴使者持匈奴单于书信到西域，各国都要盛情招待。这个书信应该也是汉文书写。<sup>[4]</sup>

自汉朝通西域后，中国西北地区与中原地区来往密切。通过和亲、汉朝派军驻屯戍边、委任官员管理以及官方和民间的商贸活动，大量汉人来到西域。汉语文在西域广泛通行是当时社会发展的需要，是各国的共同选择。

近代在吐鲁番、尼雅、楼兰等处均出土了大批汉文书写的文书、简牍，涉及官方屯田、籍账、买卖契约等。在西北地区的敦煌、居延、玉门和新疆尼雅遗址先后出土过《仓颉篇》汉简。<sup>[5]</sup> 这应是当时汉朝设置西域都护府后推行汉语文的教学所用课本，是当时当地通用汉语文的证据。

(图 1、尼雅遗址出土汉简《仓颉篇》)

东汉时期班超出使西域，首先到达鄯善。鄯善国位于“丝绸之路”南道，在今新疆维吾尔自治区巴音郭楞蒙古自治州若羌县一带，汉朝在此设置西域都护府。和阗、鄯善国使用的文字是佉卢字。由于民族之间商贸交换的需要，受汉朝五铢钱的影响，在当地铸造一种钱币，一面用汉文篆字标明币值“重廿四铢铜钱”，另一面正中为一马或骆驼图案，钱币周围一圈是佉卢字，为国王的名字，是汉文和佉卢字二体文字钱，又称马钱。<sup>[6]、[7]</sup> 这种钱币反映出当时汉族和少数民族在经济、文化上的密切关系，显示汉语文在当地强大影响力和民族间的交际作用。

(图 2、汉文、佉卢文合璧马钱)

汉代的西南地区有很多少数民族，统称为西南夷。当地建立过滇、夜郎、邛都、笮都等政权。汉朝与之来往密切，后于此设立郡县。汉语文为当地少数民族所接受、使用。在今云南省、四川省、贵州省两汉的墓葬出土的文物中有不少刻有汉字的器物，如“滇王之印”“胜西”印等，还有刻有“大徐氏二千石”铭文的铜壶。<sup>[8]、[9]</sup> 其中金质“滇王之印”十分重要。汉武帝元封二年(公元前 109 年)出兵征讨云南，滇王降汉。汉武帝在其地设益州郡，“赐滇王王印，复长其民”，对当地实行

羁縻统治。<sup>[10]</sup> 该印用纯金铸成，印面边长 2.4 厘米，通高 2 厘米，蛇纽。这是云南隶属中央最早的物证。用汉字印章证明当时汉字的通用性和权威性。

(图 3、云南省晋宁区出土“滇王之印”)

汉代南方少数民族注重学习汉族文化。如汉武帝派司马相如招降西南夷时，当地的僰人张叔、盛览曾向司马相如求学。<sup>[11]</sup> 盛览学业达到很高水平，后“归教乡里”，并著有《赋心》四卷，这是当地少数民族使用汉文写作的最早记录。<sup>[12]</sup> 可见当时在尚无民族文字的西南少数民族地区，汉语文是影响很大的交际工具。

考古发现在今云南省一些地区有大量汉朝至南北朝时期的墓葬，其中有神道碑，其文字和形式与内地汉墓碑相同。<sup>[2] 464</sup>

不难看出，在这一时期的中国北方、西北、西南等少数民族地区，汉语文有着广泛影响，起着通用语文的作用。

## 二、三国至隋唐时期

汉朝以后是三国魏晋南北朝的王朝分立时期，随后是隋唐的统一。这一时期各民族交流增多，互动频繁。在少数民族地区，屯田和民族间的商贸往来促进了民族间交往和人口流动，有的政权驱使各民族远距离迁徙，更加速了民族间人口互动。这期间汉语文的使用范围进一步扩大，很多少数民族以汉语文为通用语文，一些少数民族创制了民族文字，但同时也使用汉语文。

鲜卑是在北方影响较大的民族，十六国时期建立了多个鲜卑政权。后鲜卑拓跋氏统一中国北部，建成北魏王朝。鲜卑无文字，与中原王朝交往自然使用汉文。自魏孝文帝时大力改革，在境内推行使用汉语、汉文，甚至禁止鲜卑人在朝廷上说鲜卑语，而只能说汉语。<sup>[13]</sup> 魏孝文帝还将汉语定为“正音”。<sup>[14]</sup> 北魏迁都洛阳后，城内有“西域胡商”“附化之民”万余家。<sup>[15]</sup> 这些人多应使用汉语文。

回鹘在中国西北部地区，与内地保持友好的关系。回鹘的中心之一高昌及其附近有大批汉人居住，形成了吐鲁番盆地汉民聚集区。回鹘创制了回鹘文。近代考古发现了回鹘文寺院文书，时代约为 9—10 世纪，系写本长卷，引人注目的是上钤汉字篆文红色长方印 11 处。其中有“大福大迴鹘”“国中书省门下”“宰相之宝印”等。这说明回鹘官制仿效唐朝，并显示汉字印章的显著作用，证明汉文化在回鹘地区的突出地位。

《九姓回鹘可汗碑》是回鹘汗国时期的碑刻，唐元和九年(814 年)立，记述回鹘的史事及与唐朝的关系。碑刻三种文字，碑正面左侧刻汉文，正面右侧刻粟特文，碑阴横刻突厥文。此碑是当地流行汉文的实例。<sup>[16]</sup>

(图 4、钤汉文印章的回鹘文摩尼教寺院文书)

(图 5、汉文、突厥文、粟特文合璧《九姓回鹘可汗碑》)

《北史》载，高昌“国有八城，皆有华人”，又载“文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》《论语》《孝经》，置学官弟子，以相教授。虽习读之，而皆为胡语。”<sup>[17]</sup> 说明当时西域有不少汉人，并教授汉文典籍，而且官方开展了双语教育。

在新疆维吾尔自治区吐鲁番市一带的阿斯塔那和哈拉和卓的古代墓葬中出土了近万片汉文文书。后经认真整理，拼得文书近一千八百件，出版 10 册，其中第 1 至 5 册有很多 5 至 6 世纪前凉、北凉、西凉以及高昌的汉文文书，6 至 10 册主要是唐代文书，数量巨大、种类繁多、内容丰富。其中有多种官府文书，社会文书更是琳琅满目，如人口、户籍文书，买卖、借贷文书，租地、举钱文书，粗细粮账文书，葡萄园及酒账，以及葬衣物疏等，充分反映汉语文在新疆地区广泛流行，实用性很强，已成为通用语言文字。<sup>[18]</sup> 隋唐时期，西北地区的高昌、敦煌等地区是汉语文流行的典型地区，以儒学为中心的汉语文教育空前发展。



(图 6、新疆鄯善县洋海墓出土的前秦时期《诗经》残页)

2006 年新疆维吾尔自治区吐鲁番市鄯善县洋海 1 号墓地也出土了很多纸质文书，为阚氏高昌王国时期资料。其中包括《诗经》《论语》残片，显示中原儒学对当地的影响，证实了史书的记述。<sup>[19]</sup>

(图 7、汉文、藏文合璧唐蕃会盟碑)

粟特人是古代丝绸之路上一个擅长经商的民族，与中原地区有密切关系。粟特有几种不同形式的文字。<sup>[20]</sup> 1932 年在塔吉克斯坦的穆塔山发现了 94 件粟特文文献，其中有 5 件粟特文书背面有汉文。这些文书属于 8 世纪，是研究当时粟特与唐朝、大食和突厥关系的重要文献。可见汉文在粟特族居住地很有影响。于阚王国是唐代安西四镇之一，6 世纪以前流行汉文与佉卢字，后创制于阚文。当地通行汉文与于阚文，其年号、纪年都仿汉制。近代在于阚地区发现了很多于阚王国时期的珍贵汉文文献，包括大量典籍和文书，涉及经济、军事、宗教、文化等多方面内容，多属唐代时期。专家已搜集国内外所藏于阚汉文文书 300 余件整理出版。<sup>[21]</sup> 在于阚文中有大量汉语借词，有的文献还在于阚文中夹写汉字，其中有于阚文、汉文书写的牒状。已发现用于阚文书写的《汉语—于阚语词汇》，表明了当时使用双语的实际情况。<sup>[22]</sup> 公元 6 世纪，在蒙古高原上建有突厥汗国，后分为东、西两个汗国，至 8 世纪灭亡。突厥汗国的文字为突厥文，使用时间大约在 7—10 世纪之间。现存的突厥文大部分为突厥文碑铭。最著名的两方碑是汉文、突厥文合璧的《阙特勤碑》和《毗伽可汗碑》。《阙特勤碑》立于唐玄宗开元二十年（公元 732 年），是毗伽可汗为纪念其弟阙特勤所立。碑正面及左右侧刻突厥文，背面为唐玄宗亲书的汉文，内容为唐玄宗悼念阙特勤的悼文。毗伽可汗与唐保持友好关系，连年向唐遣使朝贡，后被其大臣毒死。唐玄宗派使臣吊祭，并救命立碑。<sup>[23]</sup> 《毗伽可汗碑》西面为汉文，为唐玄宗所撰；其余三面为突厥文，内容为阙特勤和毗伽可汗生平事迹。两碑显示汉文在突厥汗国中的重要地位。

公元 7 世纪初，藏族首领松赞干布统一西藏高原，建立吐蕃王朝，加强与唐朝的友好往来，大力吸取唐朝的先进文化和生产技术，并向唐朝请婚，迎娶文成公主入藏。文成公主入藏时带去了大量汉文典籍。吐蕃创制使用藏文，但汉语文在吐蕃仍有显著影响。唐长庆元年（821 年）唐朝和吐蕃会盟于长安，翌年又会盟于逻些（今西藏自治区拉萨市），后在逻些立《唐蕃会盟碑》。该碑汉文、藏文合璧，赞美了汉、藏之间的友谊，记录了会盟的经过，有重要历史和文物价值。此碑现仍矗立在拉萨市大昭寺前，一直受到藏汉人民的敬仰。

中原地区的医药和医书是长期医疗实践的结晶，也常被少数民族学习借鉴。文成公主入藏时，带去的物品中便有唐朝的医书以及医疗器械。流行在藏族居住地区的医学著作中最著名的是《汉公主大医典》。此书又经汉地和尚译成藏文，是吐蕃历史上最早的医学著作。这不仅证明汉文医学典籍对吐蕃地区的影响，也反映汉文和藏文在医药领域的交流。<sup>[24]</sup><sup>89</sup>

藏族还用藏文翻译了中原地区的经典著作。20 世纪初在敦煌石室发现《今文尚书》和《战国策》藏文译本。<sup>[24]</sup><sup>83-85</sup>、<sup>[25]</sup> 蒙学教材《千字文》不仅有普及文化教育方面的价值，还是编写佛教大藏经的函号。在敦煌石室中发现汉藏文对音《千字文》本，体现当时在少数民族地区的双语教育。

吐蕃时期汉文和藏文合璧的多种对音资料，不仅反映汉语文在藏族地区的影响，还是研究汉语和藏语的语料库。著名语言学家罗常培先生利用《阿弥陀经》《金刚经》《千字文》《大乘中宗见解》《开蒙要训》和《唐蕃会盟碑》六种藏、汉文合璧资料，构建出唐五代时期的汉语西北方音。<sup>[26]</sup> 这是利用汉文、藏文合璧文献进行古汉语方音研究的开创性成果。

唐代南方的南诏国，受汉族文化影响很深，推行儒学，派大批贵族子弟到成都学习汉文化。南诏以汉文为官方通用文字。南诏王异牟寻与唐王朝使者会盟的誓文也用汉文书写。此外，南诏王给朝廷和剑南节度使的表奏、书信都用汉文书写。可见，在南诏汉字已成为通行文字。<sup>[27]</sup>

唐武则天时期圣历元年（698 年）所立汉文《王仁求碑》，位于云南省安宁市，记载唐对云南

的治理及王仁求对唐廷的忠贞。<sup>[28]</sup> 云南大理城南太和村遗址立有一方“南诏德化碑”，也是汉字，记述了南诏和唐朝关系的历史。佛教传入南诏后使用汉字更为普遍，著名的《南诏中兴二年国史画》是反映南诏历史的国史画卷，画卷的题记和说明文字两千余字皆用汉字。

南方的壮族分布较广，历史上壮族民间模仿汉字创制过壮族文字，俗称“土字”，现一般称为“方块壮字”或“古壮字”。在与汉族密切接触过程中，借用汉字造方块壮字。用方块壮字记录了民歌、故事、传说，民间则用于记载壮族的生产技术、历法和医药，以及记账、写契约等。这一时期无论是政权分立时期，还是国家统一时期，无论在南方或北方，汉语文都广泛流行，汉语文的通用地位不断加强。

### 三、宋辽夏金元时期

辽夏金时期是政权分立时期。宋朝占据中原和南方广大地区，在政治、经济、文化方面仍起着主体和引领作用。这一时期不仅在宋朝所辖地区使用汉语文，在少数民族政权所辖地区，尽管创制了民族文字，汉语文的影响仍不断加强。

以契丹族为主体建立的辽朝是一个多民族政权。其所辖地区有很多汉族，特别是南部地区原居住着大量汉族，自然使用汉语文。契丹上层统治者大都通晓汉文，辽太祖、太宗、圣宗、兴宗等都会说汉语，用汉文。<sup>[29]</sup> 辽太祖时命创制契丹文字，参照汉字而成，称为契丹大字。<sup>[30]</sup> 至天赞年间又创制契丹小字，字形也与汉字相接近。<sup>[31]</sup> 辽朝用契丹文翻译了很多汉文书籍。据《辽史》记载，曾译《贞观政要》《五代史》等。<sup>[32]·[33]·[34]</sup> 这使汉文典籍以民族文字的形式在少数民族地区传扬。在辽朝，契丹文流行不广，汉文仍是通用文字，发挥了交流中介的功能，“凡聚会处，诸国人言语不通，则各为汉语以证，方能辨之”。<sup>[35]</sup> 辽代僧人行均曾编撰成重要的汉文字典《龙龕手鑑》，显示出汉语文在辽朝的主流地位和广泛影响。<sup>[36]</sup>

(图 8、辽代《龙龕手鑑》)

辽代初年从北宋输入汉文书籍，后又用汉文在境内印行大量汉文书籍，其中心在南京析津府(今北京市西南)。辽代所刻书籍涵括经史子集。圣宗开泰元年(1012 年)向东北少数民族铁骊颁赐《五经》。<sup>[37]</sup> 道宗清宁元年(1055 年)“颁《五经》传疏”。<sup>[38]</sup> 咸雍十年(1074 年)又颁行《史记》《汉书》等。<sup>[39]</sup> 辽朝的医学也是借鉴了中原的医学并有所发展，形成了多种医书，都用汉文书写。

辽朝统治者崇信佛教，然而并未将佛经译为契丹文，而是刊印了汉文《大藏经》，后世称为《辽藏》。辽代还接续前朝在南京(今北京)云居寺刻汉文佛经，用经石一千余块。辽朝刻印、刻石大藏经只有汉文《大藏经》，在山西省应县佛宫寺木塔、河北省唐山市丰润区天宫寺也发现大宗汉文佛经和世俗典籍，更可以确认那时主要流行的是汉语文。

(图 9、山西省应县佛宫寺木塔出土的《辽藏》之《释摩诃衍论通赞疏》)

以党项族为主体建立的西夏王朝也是一个多民族政权，其地域原属中原王朝，以汉族为主，党项族从南部逐步迁入。西夏作为宋朝的属国，通行汉语文。与宋朝的往来文字表章奏疏等，皆是汉文。西夏首位皇帝景宗元昊通汉文字。<sup>[40]</sup> 13993

在黑水城遗址(今内蒙古自治区阿拉善盟额济纳旗)出土了大量文献，包括 500 多件汉文文献，其中主要是西夏时期的文献，如仿照汉文《杂字》编辑了反映西夏的名物制度、以事门分类的汉文词语集《杂字》，使当时汉文化和党项文化有机地融合在一起。<sup>[41]</sup>

黑水城出土的汉文文献有各类官私社会文书 60 余件，其中不少是西夏时期的应用文书，如夏桓宗天庆年间裴松寿处典麦契等。此外还有从宋朝流入西夏的汉文典籍，有北宋刻本《吕观文进庄子义》《广韵》《历书》及佛教文献共 10 余件，南宋刻本有 40 余件，有金刻北宋人笔记《新雕文酒清话》、医书《孙真人千金方》、占卜书《六壬课秘诀》、金刻说唱剧本《刘知远诸宫调》、

占卜书《六十四卦图》等。可见西夏时期广泛流行汉文文献，不仅从宋朝、金朝输入，更于西夏本土写印。

(图 10、西夏汉文本《杂字》中的“颜色部”和“官位部”)

西夏借鉴汉字创制了记录党项族语言的文字西夏文。党项语与汉语同属汉藏语系，西夏文与汉文同为表意文字。西夏创制文字后，“教国人纪事用蕃书，而译《孝经》《尔雅》《四言杂字》为蕃语。”<sup>[42] 13995</sup> 西夏翻译了很多中原地区的著作。西夏毅宗谅祚于宋嘉祐七年(1062年)向宋朝求赐《九经》《唐史》《册府元龟》，宋朝赐予《九经》。出土的西夏文文献有经书《论语》《孟子》《孝经》，史书《贞观政要》《十二国》，兵书《孙子兵法》《六韬》《三略》《将苑》，类书《类林》等。西夏时期用西夏文传播了大量汉文典籍。

西夏还借鉴中原地区法典编制出西夏王朝法典《天盛改旧新定律令》。<sup>[43]</sup>《天盛改旧新定律令》除西夏文本外，还译为汉文本。在《天盛改旧新定律令》的颁律表中就有合汉文者、译汉文者、译汉文纂定律令者的职称和名字。译汉文者除汉族人士外，还有党项学者，可见当时一些党项人精通汉语文。<sup>[44]</sup> 西夏法典有西夏文和汉文两种文字版本，可证汉文在西夏不可或缺的重要地位。

西夏前期所用历法为宋朝颁赐的历法，<sup>[40] 13992</sup> 这表明西夏遵从中原王朝的“正朔”。后随两朝关系的好坏，历书也时颁时停。<sup>[42] 14023·[45]</sup> 现存西夏的历书有活字版汉文历书、写本西夏文—汉文合璧历书等。<sup>[46]</sup> 出土的西夏文献中有很多契约，其中有西夏文，也有汉文，还有西夏文和汉文合璧书写的。<sup>[47]</sup>

西夏时期的碑刻也多是汉文和西夏文两种文字镌刻的。如西夏陵碑亭出土的大量残碑，既有西夏文的，也有汉文的。在河西走廊有两方与西夏有关的碑刻。一为汉文、西夏文合璧《凉州重修护国寺感通塔碑》，为西夏崇宗天祐民安四年(1093年)由皇帝、皇太后发愿重修感通塔及寺庙所立。<sup>[48] 图 102·103</sup> 二为汉文、藏文合璧《黑水建桥碑》。西夏仁宗于乾祐七年(1176年)在甘州(今甘肃省张掖市)的黑水河畔立建桥碑，褒扬贤觉菩萨(帝师)。<sup>[48] 图 105·106</sup> 不同时期、不同地点的两方与西夏历史相关的碑刻，都是两种文字合璧的，都有汉文，反映在西夏地区多元文化交流中汉文的主体地位。

西夏乾祐二十一年(1190年)编纂、印行了一部特殊的西夏文—汉文双解词语集《番汉合时掌中珠》。此书将社会上常用词语分类编排，每一词语都有四项，中间两项分别为西夏文和相应意义的汉文，左右两项分别为中间西夏文和汉文相应的译音字。两个民族的人都可以通过此工具书学习对方的语言文字。作者在序言中明确表示：“然则今时人者，番汉语言，可以具备。不学番言，则岂和番人之众；不会汉语，则岂入汉人之数。”<sup>[49]</sup> 明确指出双语在民族地区的重要性，显示汉语文的强大影响和共同体意识的增强。<sup>[50]</sup>

(图 11、西夏文刻本《番汉合时掌中珠》)

以女真族为主体建立的金朝也以女真族为主体建立的金朝也是多民族王朝。一些女真人在与辽人、宋人的交往过程中，学会了契丹文和汉文。<sup>[51]</sup> 金朝对汉文化的仰慕与追求成为风尚。太祖完颜阿骨打命丞相完颜希尹创制女真文字。<sup>[52]</sup> 金朝规定女真、契丹、汉人各用本字，所以女真字制成后与契丹字、汉字在金朝境内同时流通。<sup>[53]</sup>

金朝对中原文化典籍十分重视，金太祖曾下令“若克中京，所得礼乐仪仗、图书文籍，并先次津发赴阙。”<sup>[54]</sup> 金朝立国后政府直接用汉文刻印图书，当时将汴京(今河南省开封市)宋国子监镂版运至燕京(今北京市)刷印，成为金朝的监本来源，有儒家经典和十七史等。印刷汉文典籍的地点包括中都大兴府(在今北京市西南)、南京开封府(在今河南省开封市)、平阳府(在今山西省临汾市)等。

金朝统治者积极学习汉文化。如金熙宗本人能赋诗染翰，“尽失女真固态”，“宛如一汉户少年子”。<sup>[55]</sup> 金朝女真人改用汉族人姓名、穿着汉服形成时尚。

当时也用女真文字翻译儒家经典，并建立译经所。<sup>[56]</sup>用女真文译有《易经》《书经》《孝经》《论语》《孟子》《老子》《刘子》《扬子》《文中子》等典籍，此外还有《贞观政要》《新唐书》《史记》《汉书》《盘古书》《孔子家语》《太公书》《伍子胥书》《孙臆书》《黄氏女书》等史籍。<sup>[57]</sup> 202· 203· [58]· [59]

然而在金代女真文字并未广泛流行，至今所见女真文字的文献甚少。金朝佛教盛行，而并未用女真文翻译《大藏经》，只刊印了汉文大藏经《金藏》。<sup>[60]</sup>

金朝有多种女真文和汉文合璧碑刻遗存。如大定二十五年(1185年)刻《大金得胜陀颂碑》，以及《奥屯良弼钱饮碑》《女真进士题名碑》等。<sup>[61]</sup>

金世宗励精图治，采用汉制。但他又推行“女真为本”的政策，要女真保持“国语骑射”的固有习俗，注意维护女真的语言文字、风俗习惯，企图避免汉化。<sup>[62]</sup> [57] 202· 203· 209· 213· 218· 219 但这种逆潮流的行政命令无法改变民族间密切交往的大趋势。女真人学习汉语文成为时尚，逐步汉化已成发展趋势。

(图 12、女真文、汉文合璧《大金得胜陀颂碑》)

西北地区有回鹘、黑汗王朝，后由西辽统治。李志常《长春真人西游记》记载，当时在别失八里欢迎长春真人丘处机的“侏儒伎乐，皆中州人”，又记在撒马尔罕“大率回纥人田园不能自主，需附汉人及契丹、河西等。其官长以诸色人为之，汉人工匠杂处。”<sup>[63]</sup> 西辽的年号、王的庙号等皆用汉文，公文和钱币也用汉文。可见西北地区汉语文流行之广。

大理是在西南一带建立的白族为主体的多民族政权。中原地区的儒家文化对大理有十分广泛的影响。大理国广泛使用汉语文，知识阶层大多能读汉文，并能用汉文写作，不乏水平很高的作品。保存至今的主要是当时的碑石。如原立于昆明市的“地藏寺经幢”，上刻有汉文《袁豆光敬造佛顶尊胜宝幢记》，具有很高的历史和艺术价值。又如云南省姚安县兴宝寺有刻于大理国元亨二年(118年)的石碑，上刻有《兴宝寺德化铭》和《嵇肃灵峰明帝记》。<sup>[64]</sup> 这些都反映出当时大理国通用汉语文的实际状况。

中国西南部地区分布着很多属于汉藏语系的民族，其中一些民族往往借用汉字记录本民族语言。在汉文化的影响下，白族从唐代开始就使用以汉字为基础改造的文字，人们通常称之为“方块白文”。现存的白文有纸本文献、石刻碑文和铜器铭文。有一卷写经《仁王护国般若波罗蜜多经·嘱果品第八》，正文为汉字，旁注小字方块白文和疏记。<sup>[65]</sup> 但当地广泛使用汉文，方块白文使用很少。

(图 13、汉文、方块白文《仁王护国般若波罗蜜多经》)

这一时期宋朝使用汉文年号钱和国号钱，辽、夏、金的流通货币也以宋钱为主，辽、金统治者未造本民族文字的流通钱币，西夏铸有汉文和西夏文钱币，但流通不广，仍以宋钱为主。

总之，宋辽夏金时期不但宋朝使用汉语文，在少数民族为统治者的政权中，无论是北方的辽、夏、金以及回鹘，还是南方的大理，汉语文都是通用语文。

元代是中国大一统时期，以蒙古族为统治民族。元代对民族地区实行土司制度，中央对民族地区的管理比羁縻制度时期要紧密得多，汉文化在民族地区的影响进一步扩大、深化。

蒙古部族兴起后，也逐渐接受汉文化。特别是元世祖忽必烈积极推行汉法，核心是尊儒兴学，使蒙古贵族子弟学习儒家经典，接受汉文化教育。学习儒家经典，首先要培养双语人才。元代在大都(今北京)设有专门学校，教授汉人和色目人学习蒙古语文，培养翻译人才。<sup>[66]</sup> 这就滋养了一批懂汉语文的蒙古文士，广泛传播了中原地区的先进文化。

元太祖命造回鹘式蒙古文。<sup>[69]</sup>世祖忽必烈命国师八思巴根据藏文改制成“书写一切文字”的八思巴字。元代用八思巴字翻译了一些汉文图书，如《孝经》《贞观政要》《大学衍义》《通鉴节要》等。<sup>[70]</sup> [71] 当时编著的汉文、八思巴字合璧《蒙古字韵》，是用八思巴字译写汉语的韵书范本。《至元译语》是一部为加强汉族和蒙古族相互交流而编撰的辞书。此书将与汉文词对照的蒙古语词用

汉字写出注音，而不写蒙古文。<sup>[72]</sup>元朝有不少汉文和八思巴字合璧的文献。如《安西王令旨碑》《大元累授临川郡吴文正公宣敕》等。还有八思巴字、汉文合璧的《百家姓》。<sup>[73]</sup><sup>174·175</sup>八思巴字虽记录和译写了一些蒙古语和汉语文献，但终究没有被接受为蒙古族的习用文字，更未成为各民族的通用文字，使用范围狭小，终被废弃不用。

(图 14、八思巴字、汉文合璧刻本《百家姓》)

现存一批元代回鹘文和汉文合璧的碑铭，如《亦都护高昌王世勋碑》记载了八代高昌王仕事元朝的历史事迹。<sup>[74]</sup>《大元肃州路也可达鲁花赤世袭碑》记肃州党项人举立沙猷城归顺元太祖以及其后子阿沙为肃州路大达鲁花赤，遂世袭不绝的事迹。<sup>[75]·[76]</sup>

流通货币上的文字是语言文字流行的重要标志。元初受宋、金影响，发行纸币，世祖忽必烈即位后，推出了“中统元宝交钞”。后又有至元钞、至正钞。这些纸钞皆以汉文为文字主体，名称和面值等皆用显著汉文大字标出，而八思巴字仅写于中间币值的两旁，体现了汉文的主体地位。

(图 15、元代“中统元宝交钞”和“至元通行宝钞”)

(图 16、四体文字合璧至元通宝钱)

元代还有一种四体文字合璧至元通宝钱，一面有汉文“至元通宝”4字，背面有三种文字，穿上、穿下为八思巴字“至元”，穿右为察合台文“通”，穿左为西夏文“宝”，以汉文为主体，多种民族文字共存。

以上无论是两种文字合璧文献，还是多文种文献，都有汉文，突显元代汉语文的主体文化地位和文化交融的时代特征。元代是回族形成发展的重要时期，回族使用汉语，进入汉文化圈。元代各民族语言受汉语影响，不仅有大量汉语借词，在语音和语法方面也有明显借鉴，促进了各民族语言文字的深度交流。

## 四、明清时期

明朝建立后，部分蒙古人退守长城以北，有时与明朝对抗，有时归顺明朝。明朝在南方少数民族地区继续实行土司制度，中、后期逐渐实行改土归流政策，由政府官员管理少数民族地区，扩大了汉语文在少数民族地区的使用。

明代很多少数民族加速了与汉族的融合，逐渐不再使用本民族的语言文字，完全使用汉语文，如契丹族、党项族、女真族以及在内地的蒙古人等。汉族百姓因屯田来到蒙古族居住地区，久而久之相互融汇，有的蒙古人学会汉语，有的汉族人融入蒙古族，扩大了汉语的使用范围。<sup>[77]</sup><sup>79-80</sup>

《华夷译语》是明代在民族文化交流和发展方面的一项突出成果。当时许多少数民族首领派人到中原王朝朝贡，为解决语言翻译问题，永乐五年(1407年)明成祖命设四夷馆，由礼部选国子监生学习译书。四夷馆分为8个馆：鞑鞑、回回、女直、高昌、西番、百夷以及西天和缅甸。<sup>[73]</sup><sup>203-209</sup>通过翻译和教学实践，四夷馆编撰了一套“译语”，以供各馆使用。其内容分为“杂字”和“来文”，以少数民族文字与汉文对照。“杂字”分门排列，其书名和各门的名称都是汉文。每个词分三行竖写，自右至左为民族文字、汉文词义，民族语词汉字标音。此书的编纂显示出当时热络的民族交流，而汉文无疑是通用文字。

(图 17、蒙古文-汉文合璧《华夷译语》)

《元朝秘史》是一部记述蒙古民族形成、发展的史书，原底本是回鹘式蒙古文所写，后失传。传世的《元朝秘史》是一部特殊形式的汉字古籍，其内容由正文、旁译、总译三部分组成，正文是蒙古语的汉字注音，右侧是逐词注有汉字的旁译，每隔一段用汉字总译。这部完全用汉字注音、释义的书籍反映汉文在民族文化交流、传承方面的特殊作用。

彝族是南方一个重要民族，很早创制了文字，保存下来的最早的是明代文献，其中《劝善经》

是将汉文《太上感应篇》翻译成彝文，并在每一章节之后都结合彝族的具体情况释义，是现存最早的彝文木刻本。另有汉文、彝文合璧镌刻的《水西大渡河建石桥记》，系明万历二十年(159年)水西土目安邦母子捐资修建，位于今贵州省毕节市大方县大渡河石桥头，并立二石碑，一碑刻彝文，一碑刻汉文。又有《新修千岁衢碑》，为明嘉靖二十五年(1546年)贵州宣慰使安万铨捐资镌刻，位于贵州省毕节市大方县城千岁衢路道旁，显示当时汉文在彝族地区的重要影响和两个民族间的密切关系。<sup>[78]</sup>

(图 18、贵州彝文千岁衢碑)

明代白族学者多通汉文，用汉文编著了不少书籍。史书有杨鼎撰《南诏通记》16卷，李元阳的《万历云南通志》12卷、李元阳与杨士云同修的《嘉靖大理府志》10卷、吴懋的《叶榆檀林志》等；医书有陈洞天撰《洞天秘典注》、李星炜著《奇验方书》等。<sup>[77] 429-430</sup>

白族的山花碑歌颂苍山洱海美不胜收的自然风光，为明代大理著名白族文学家杨黼所撰。碑石上刻写的字，全是汉字，但这是用汉字记下白族语言。这也从一个侧面显示了汉文在少数民族文化传播中的特殊作用。

(图 19、用汉字记录白族语言的山花碑)

清代是以满族为统治民族的多民族大一统王朝，对民族地区加强管理，大力推进改土归流政策，使汉语文在民族地区更为通用。政权的统一使人口流动畅通，汉族向更边远的少数民族地区的流动，加强了汉语的广泛传播。

清太祖努尔哈赤下令创制满文，后又做了改进。清代尊满语为“国语”，用满文纂修、翻译了许多图书、档案。但清朝境内普遍使用的还是汉文。康熙年间，张玉书、陈廷敬等三十多位著名学者奉康熙帝之命编撰《康熙字典》，起到了规范汉语文的作用，是一部具有深远影响的汉字辞书。

清前期虽大力推行满文，但因汉语文底蕴丰厚、用途广泛，很多满人热衷学习汉语文，汉语文的使用范围持续扩大。康熙前期，绝大多数满人官员已通晓汉语。雍正年间，皇帝的近身卫士们都熟练地掌握汉语。乾隆年间，宗室、大臣、侍卫等俱说汉语。在满族兴起、居住集中的东北地区说汉语也成为风气。乾隆皇帝出关祭祖，发现在关外的满族人皆说汉语，用满语已“无法奏对”。至清朝末期，满文基本不再使用，满文书籍不再刊行，满族基本上都使用汉语文了。<sup>[79]</sup>

清朝为加强民族间的往来交流，改明代的四夷馆为四译馆，其制度与职责与明代相同，按民族下设八馆，<sup>[80]</sup>后又扩大范围，新增了很多民族以及一些国外民族的译语，编纂了《会同四译馆译语》。译语所涉及的地域包括四川、云南、西藏一带共31种民族语言。<sup>[81]</sup>该译语每半叶四个词(字)，每个词上为民族文字，中为汉文字意，下为民族语言汉字对音，从名称到内容突显汉语文在中国的特殊主体地位。

(图 20、《华夷译语》中的《西番译语》)

新疆地区在清代实行大规模屯垦，使大量汉族迁入新疆。<sup>[82]</sup>这样汉语在新疆各地作为通用语言的传播范围更加扩大。

在北方，蒙古族居住比较集中。蒙古族居住的南部地区形成杂居地区，多用汉语交流。

清朝在南方少数民族地区实行“文教为先”的政策，官员提倡土司子弟入校学习儒学知识。在南方广设义学、社学、新学，设立书院及府州县学，开科举之门、培养土司地区人才。<sup>[83]</sup>这种文教政策使学习汉语文及其典籍成为有知识的象征，有力地推动了汉语文的传播。

## 五、结语

在中国历史上，出现过众多的民族，很多民族延续至今，也有的民族融合到其他民族之中。汉族源远流长，人口最多，经济、文化先进，成为各民族互相学习、借鉴的对象。汉语使用人口

最多，辐射力强，影响深远。汉文历史悠远，文化底蕴深厚，有丰富的文献，是中华传统文化的重要载体，也是民族文化交流的纽带。

中国各民族在传承民族文化的同时，也丰富、发展了共同的中华民族文化。不少民族先后创制并使用了本民族文字，其中至少有十余种是借鉴汉文创制而成，显示各民族之间密切的文化交流，反映出中国主流文化汉族文化对少数民族的强大影响，同时也为中华民族文化宝库增添了重要内容。少数民族文字被创制后，一方面记录本民族的历史文化，另一方面则成为学习中华民族主流文化的桥梁。

在少数民族地区往往是汉语文与少数民族语文同时使用流行。中原地区形成的大量汉文经书、史书、法典及其他文献成为中华民族文化瑰宝，是各民族共同学习、传承的精神财富。不少民族以民族文字翻译、传承这些主流文化，体现出各民族从理念到制度，再到生活领域多方面的交往交流交融，有力地推动了中华民族文化共性的不断延伸。

中国历史上两种或两种以上文字对照的辞书、石刻等，绝大多数是汉文与一种少数民族文字相对照，成为互相学习语言、文字的有效工具书，搭建了相互间文化交流、社会交往的便利桥梁，反映了各民族在社会生活中的共同迫切需要，显示汉语文在中华民族语言文化中的主体地位和对少数民族文化的影响，表明中国各民族之间密不可分的血肉联系，证明中国悠久的历史是各民族共同书写的。

汉语文成为各民族共享的中华文化代表性符号，使用范围不断扩大，通用程度不断加深，少数民族学习、使用汉语文成为历史发展趋势。一些人口较多、影响较大的民族直接使用汉语文。如在元代形成发展的回族就以汉语为自己的语言。满族逐渐放弃了自己的语言文字，现在使用汉语文。很多民族杂居地区少数民族使用汉语，形成双语地区。这反映在多民族、多语言、多文字的中华民族共同体中，汉语、汉文逐渐自然形成主流，成为这个共同体中日常交流、经济交往、政令传输的通用语言文字。汉语普通话作为中国的通用语言是历史发展的必然。随着社会的发展，汉语的使用还会进一步增强，在铸牢中华民族共同体意识、构筑中华民族共有精神家园方面还会发挥更重要的作用。

#### 参考文献：

- [1] 汉书：卷 94 上匈奴传上 [M]. 北京：中华书局，1962：3747-3791.
- [2] 田继洲. 秦汉民族史 [M]. 成都：四川民族出版社，1996.
- [3] 史记：卷 110 匈奴列传 [M]. 北京：中华书局，1982.
- [4] 汉书：卷 96 上西域传上 [M]. 北京：中华书局，1962：3896.
- [5] 孙淑霞. 《仓颉篇》研究综述 [J]. 绵阳师范学院学报，2013(4)：36-39，43.
- [6] 夏鼐. 和阗马钱考 [J]. 文物，1962(2)：60-63.
- [7] 马雍. 古代鄯善、于阗地区佉卢文字资料综考 [J]. 中国民族古文字研究，1984：6-49.
- [8] 陈丽琼，马德娴. 云南晋宁石寨山古墓群清理初记 [J]. 文物参考资料，1957(4)：57.
- [9] 何斯强. 论两汉时期西南地区的民族关系 [J]. 思想战线，1986(5)：67-76.
- [10] 史记：卷 116 西南夷列传 [M]. 北京：中华书局，1982：2997.
- [11] 西京杂记：卷 2 [M]. 西安：三秦出版社，2006：93.
- [12] 李元阳. 万历云南通志：卷 11 人物 [M]. 北京：中国文联出版社，2013.
- [13] 魏书：卷 7 下高祖纪下 [M]. 北京：中华书局，1974：177
- [14] 魏书：卷 21 上咸阳王禧传 [M]. 北京：中华书局，1974：536.
- [15] 杨銜之著，杨勇校笺. 洛阳伽蓝记校笺 [M]. 北京：中华书局，2006：145.
- [16] 中国国家图书馆，中国古籍保护中心. 第四批国家珍贵古籍名录图录：第 6 册，11366 号 [M]. 北京：国家图书馆出版社，2014：377.

- [17] 北史: 卷 97 西域传 [M]. 北京: 中华书局, 1974: 3215.
- [18] 唐长孺主编, 国家文物局古文献研究室, 新疆维吾尔自治区博物馆, 武汉大学历史系, 编. 吐鲁番出土文书(十册) [M]. 北京: 文物出版社, 1981—1991: 6-10 册.
- [19] 张新朋. 敦煌吐鲁番出土诗经残片考辨四则[J]. 西南民族大学学报(人文社科版), 2017(4): 177-180.
- [20] 龚方震. 粟特文 [M] //中国民族古文字研究会. 中国民族古文字图录. 北京: 中国社会科学出版社, 1990: 54—62.
- [21] 荣新江. 和田出土唐代于阗汉语文书 [M]. 北京: 中华书局, 2022.
- [22] 黄振华. 于阗文 [M] //中国民族古文字研究会. 中国民族古文字图录. 北京: 中国社会科学出版社, 1990: 29, 30, 36.
- [23] 陈宗振. 突厥文 [M] //中国民族古文字研究会. 中国民族古文字图录 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990:39-41, 44-47.
- [24] 藏族简史编写组. 藏族简史 [M]. 拉萨: 西藏人民出版社, 1986.
- [25] 罗秉芬. 藏文 [M] //中国民族古文字. 天津: 天津古籍出版社, 1987: 12-19.
- [26] 罗常培. 唐五代西北方音 [M]. 国立中央研究院历史语言研究所. 1933.
- [27] 卢勋, 萧之兴, 祝启源. 隋唐民族史 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1996: 365-357.
- [28] 成瑶, 张锡禄, 朱香等. 从碑刻铭文看南诏大理国文化的兼容性与和谐性 [J]. 大理学院学报, 2012(11): 10-14.
- [29] 陈佳华, 蔡家艺, 莫俊卿等. 宋辽金时期民族史 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1996: 40—41.
- [30] 王溥. 五代会要: 卷 29 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978: 457.
- [31] 刘凤翥, 于宝林. 中国民族古文字研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1984: 318.
- [32] 辽史: 卷 103 萧韩家奴传 [M]. 北京: 中华书局, 2016: 1598.
- [33] 辽史: 卷 72 宗室传 [M]. 北京: 中华书局, 1974: 1335.
- [34] 辽史: 卷 89 耶律庶成传 [M]. 北京: 中华书局, 1974: 1485.
- [35] 宇文懋昭撰, 崔文印校证. 大金国志校证: 卷 40 许奉使行程录 [M]. 北京: 中华书局, 1986: 568.
- [36] 中国国家图书馆、中国古籍保护中心. 第一批国家珍贵古籍名录图录: 第 2 册, 354 号 [M]. 北京: 国家图书馆出版社, 2008: 98.
- [37] 辽史: 卷 15 圣宗纪六 [M] 北京: 中华书局, 1974: 187.
- [38] 辽史: 卷 21 道宗纪一 [M]. 北京: 中华书局, 1974: 287.
- [39] 辽史: 卷 22 道宗纪二 [M]. 北京: 中华书局, 1974: 314.
- [40] 宋史: 卷 485 夏国传上 [M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [41] 史金波. 西夏汉文本《杂字》初探 [M] //中国民族史研究(二). 北京: 中央民族学院出版社, 1989: 167-185.
- [42] 宋史: 卷 486 夏国传下 [M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [43] 西夏天盛律令 [M] //史金波, 聂鸿音, 白滨译注. 中国珍稀法律典籍集成: 甲编第五册. 北京: 科学出版社, 1994.
- [44] 天盛改旧新定律令 [M]. 史金波, 聂鸿音, 白滨译注. 北京: 法律出版社, 2000: 107-109.
- [45] 宋史: 卷 11 仁宗纪三 [M]. 北京: 中华书局, 1977: 221.
- [46] 史金波. 西夏的历法和历书 [J]. 民族语文, 2006(4): 41—48.
- [47] 史金波. 西夏经济文书研究 [M]. 北京: 社会科学文献出版, 2017: 204-395.
- [48] 史金波, 白滨, 吴峰云. 西夏文物 [M]. 北京: 文物出版社, 1988.



- [49] 黄振华, 聂鸿音, 史金波整理. 番汉合时掌中珠 [M]. 银川: 宁夏人民出版社, 1989.
- [50] 史金波. 一部深度反映民族间交往交流交融的奇书——《番汉合时掌中珠》[J]. 中华民族共同体研究, 2022(3):82-93.
- [51] 金史: 卷 66 宗室列传 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 1658.
- [52] 金史: 卷 73 完颜希尹传 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 1788.
- [53] 金史: 卷 51 选举志一 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 1213.
- [54] 金史: 卷 76 完颜杲传 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 1847.
- [55] 大金国志: 卷 12 熙宗孝成皇帝四 [M]. 北京: 中华书局, 1986: 179.
- [56] 金史: 卷 56 百官志二 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 1366.
- [57] 金史: 卷 8 世宗本纪下 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 202, 203.
- [58] 金史: 卷 99 徒单镒传 [M]. 北京: 中华书局, 2020: 2317.
- [59] 张博泉, 董玉璞. 女真史研究 [M]. 未刊稿(第二编): 584.
- [60] 漆侠. 辽宋西夏金代通史: 肆教育科学文化卷 [M]. 北京: 人民出版社, 2010: 513-514.
- [61] 于宝林. 女真字 [M] //中国民族古文字研究会. 中国民族古文字图录. 北京: 中国社会科学出版社, 1990:275-285.
- [62] 金史: 卷 7 世宗本纪中. 北京: 中华书局, 2020: 176, 177, 179, 181-183.
- [63] 杨建新. 古西行记选注 [M]. 银川: 宁夏人民出版社, 1996: 202-205.
- [64] 陈佳华, 蔡家艺, 莫俊青等. 宋辽金时期民族史 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1996: 451-452.
- [65] 徐琳, 赵衍荪. 方块白文 [M] //中国民族古文字研究会. 中国民族古文字图录. 北京: 中国社会科学出版社, 1990:240-246.
- [66] 元史: 卷 159 赵璧传 [M]. 北京: 中华书局, 1972: 3747.
- [67] 陈高华, 张帆, 刘晓. 元代文化史 [M]. 广州: 广东教育出版社, 2009: 577.
- [68] 陈垣. 元西域人华化考 [M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [69] 元史: 卷 124 塔塔统阿传 [M]. 北京: 中华书局, 1976: 3048.
- [70] 元史: 卷 24 仁宗本纪一 [M]. 北京: 中华书局, 1976: 536.
- [71] 元史: 卷 25 仁宗本纪二 [M]. 北京: 中华书局, 1976: 565.
- [72] 布日古德, 锡莉. 《至元译语》的版本及其音译汉字勘校 [J]. 民族语文. 2022(2): 110-122.
- [73] 史金波, 黄润华. 中国历代民族古文字文献探幽 [M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [74] 耿世民. 耿世民新疆文史论集 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 2001: 400.
- [75] 白滨, 史金波. 《大元肃州路也可达鲁花赤世袭之碑》考释 [J]. 民族研究, 1979(1): 68-79.
- [76] 耿世民. 碑阴回鹘文释文 [J]. 民族研究, 2006(4) .
- [77] 杨绍猷, 莫俊卿. 明代民族史 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1996: 94-96.
- [78] 中国民族古文字研究会. 中国民族古文字图录 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990: 202, 382.
- [79] 杨学琛. 清代民族史 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1996: 107-111.
- [80] 江纂. 四译馆考:10 卷 [M]. 康熙刻本.
- [81] 冯蒸. “华夷译语”调查记 [J]. 文物, 1982(2): 66-77.
- [82] 鲁靖康, 樊志民. 清代屯垦对新疆农业发展的影响 [J]. 西域研究, 2009(2): 70-75.
- [83] 胡绍华. 清朝对南方民族的文教政策 [J]. 西南民族大学学报, 2006(4): 28-32

## 【论 文】

# 关于中国民族理论构建的再探索<sup>1</sup>

赵永春、李玉君<sup>2</sup>

**摘要：**民族应该划分为狭义民族和广义民族两种，狭义民族是指具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体的某一个民族共同体，如汉族、匈奴族、蒙古族等等；广义民族则指具有或某种程度具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体，如原始民族、古代民族、游牧民族、中华民族（即国族）等等。目前一些学者所引用的西方和日本学者有关民族“是一个政治共同体”的民族定义，不过是广义的“国族”定义而已，既不包括狭义民族，也不包括其余的广义民族，不能颠覆具有普遍意义的民族概念。从西方传入的“族群”概念涵义模糊，如果说“族群”是处于“政治共同体”的“民族”下位的话，那么，“族群”就具有发展成为“政治共同体”的“民族”并建立自己民族国家的必然前景，是十分有害的；如果说“族群”是指斯大林所说的具有四特征的“民族”下位的话，不见得比斯大林所说的“部族”高明多少；如果说“族群”是指斯大林四特征的民族的话，更没有必要用“族群”颠覆“民族”。我国学者已经在吸取、改造斯大林民族理论的基础之上形成了我们自己的民族理论体系，没有必要以西方没有形成统一认识的民族理论为圭臬，并按照他们的理论用“国族”和“族群”去颠覆民族，应该形成我们自己的有关民族理论的话语权。

**关键词：**民族；国族；族群；斯大林民族理论；

自从1913年斯大林提出“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”的民族定义，以及民族形成于“资本主义上升时代”<sup>1</sup>的观点以来，学界就进行了持续不断的热烈讨论。在20世纪80年代以前，多数学者不赞成斯大林民族形成于“资本主义上升时代”的观点，认为民族形成于古代，但对斯大林的民族定义则没有疑义。到了20世纪80年代以后则出现了否定斯大林民族定义的思潮，以至于中央民族工作会议重新提出了“民族是在一定的历史发展阶段形成的稳定的人们共同体。一般来说，民族在历史渊源、生产方式、语言、文化、风俗习惯以及心理认同等方面具有共同的特征。有的民族在形成和发展的过程中，宗教起着重要的作用”的民族定义。中央民族工作会议提出的民族定义与斯大林的民族定义具有一致性。进入21世纪以后，一些学者又援引西方学者和日本学者有关民族“是一个政治共同体”的定义以及“族群”概念，强调民族是政治概念，族群是文化概念，民族于近现代构建民族国家时产生，一个国家只能有一个民族，中国就只能有一个中华民族（即“国族”），主张将中国内部的56个民族都改称为“族群”，以便“去政治化”，出现了用“国族”或“族群”颠覆“民族”的趋势。到底应不应该用“国族”或“族群”颠覆“民族”？我们是应该采用斯大林的民族理论，还是应该采用西方的民族理论，还是应该在调整斯大林民族理论和西方民族理论的基础上构建我们自己的民族理论？确有进一步讨论的必要，下面就这些问题谈一点我们的看法。

## 一、民族应该区分为狭义民族和广义民族

<sup>1</sup> 本文刊载于《文史哲》2020年第1期。

<sup>2</sup> 作者：赵永春，吉林大学文学院历史系教授；李玉君，辽宁师范大学历史文化旅游学院教授。

20世纪80年代以前,多数学者主张用斯大林的民族定义去认识民族问题,但不赞成斯大林有关民族四特征必须全部具备以及民族形成于“资本主义上升时代”的观点,认为民族形成于古代,并在改进斯大林民族理论的基础上逐步形成了我们自己的民族理论体系。近年来,有人认为,将中华民族和中华民族内部的各个民族都称为民族,混淆了两个层面上的民族,造成了民族概念的上下位混乱与矛盾。其实,只要我们将民族区分为狭义民族和广义民族,就会较好地解决这一问题。

在20世纪以来有关民族形成问题大讨论时,也有学者提出过广义民族和狭义民族的概念及其划分问题。如杨堃就曾指出,“民族一词具有广狭二义,广义的民族或民族共同体,包括氏族、部落、部族和民族四种类型”,“狭义的民族,却仅指资产阶级民族和社会主义民族两种类型而言”<sup>2</sup>。应该说,杨堃将民族区分为广义民族和狭义民族是可取的,但他将氏族、部落、部族和民族四种类型说成是广义民族,而将资产阶级民族和社会主义民族两种类型说成是狭义民族,等于将马克思和恩格斯所说的从“部落发展成了民族和国家”的“古代民族”说成是广义民族,而将斯大林所说的资产阶级民族和社会主义民族说成是狭义民族。这种划分广义民族和狭义民族的方法对解决民族形成问题有一定启迪,但对我们认识不同民族尤其是中华民族与中华民族内部民族(国族与国族内部民族)的关系问题,仍然无所补益。虽然如此,后来仍然有人按照这种方法划分广义民族和狭义民族,如吴仕民等人就认为“广义的民族概念,是指人们在历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人们共同体(如古代民族、近代民族、现代民族等);或作为多民族国家内所有民族的总称(如中华民族);或作为一个地域内所有民族的统称(如美洲民族、非洲民族、阿拉伯民族等)。狭义的民族概念,则专指资本主义民族和社会主义民族”<sup>3</sup>。按照这种划分,不知在狭义的资本主义民族和社会主义民族中是否包涵有广义的现代民族、中华民族、美洲民族等,如果包涵的话,恐怕还是混淆了广义民族和狭义民族的区别。何叔涛将民族划分为“单一民族”和“复合民族”,是十分可取的,但他也赞成杨堃将古代民族说成是广义民族、将资产阶级民族和社会主义民族说成是狭义民族的观点<sup>4</sup>,不知古代单一民族如汉族以及金朝境内所包括的汉族、女真族、契丹族、渤海族等多民族的金朝民族(即国族)的复合民族是否都可以称为广义民族,而近现代的单一民族如汉族以及中华民族的复合民族是否都可以称之为狭义民族,如是,其有关“单一民族”和“复合民族”的划分又失去了意义。

翁独健等人也提到广义民族和狭义民族问题,他们认为:“可以把民族区分广义的和狭义的。广义的民族指具有或某种程度地具有民族特征的人们共同体,不管它处于原始社会、阶级社会,还是社会主义社会。狭义的民族是在原始社会末期或原始社会向阶级社会过渡期形成的,国家的产生则是它形成的标志。”<sup>5</sup>翁独健等人认为广义的民族是指具有或某种程度地具有民族特征的人们共同体,是可取的,但他们将狭义的民族限制在原始社会末期或原始社会向阶级社会过渡期,恐怕就有些问题了,因为,按照这种认识,不仅原始社会向阶级社会过渡期以后不会再有新的狭义民族的形成,就连有些学者所提出的广义民族如原始民族、蒙昧民族、野蛮民族、文明民族也都成了狭义民族,这样的划分也容易混淆广义民族和狭义民族的区别。

早在20世纪初,梁启超较早使用了“中华民族”一词,最初“从语境分析约指华夏-汉族”<sup>6</sup>,后来则称“吾中国言民族者,当于小民族主义之外,更提倡大民族主义。小民族主义者何?汉族对于国内他族是也。大民族主义者何?合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”<sup>7</sup>。认为汉族是小民族,国内各民族(即中华民族)是大民族,已经认识到广义民族与狭义民族的不同,只是没有使用广义民族和狭义民族的概念而已。近年来,叶江曾指出“中华民族人们共同体是一个由多民族(ethnic groups)共同构成的民族(nation),而汉民族与构成中华民族的其他少数民族是在同一层次上的人们共同体”,他认为“当年汉民族形成问题讨论”,“忽视了称之为汉民族的人们共同体仅仅只是构成中华民族这一更大的人们共同体的一分子而不是全部,而只有中华民族才是与建立统一国家——中国直接相关的‘民族’(нация/nation)”<sup>8</sup>。叶江提出第一

层次的民族（nation）与第二层次的民族（ethnic groups）的概论，并认为中华民族与汉民族是两个层次上的民族，是一种具有远见卓识的认识。但他也没有使用广义民族和狭义民族的概念，又忽视了中华民族形成的问题，认为“只有中华民族才是与建立统一国家——中国直接相关的‘民族’”，不知将建立统一国家的夏朝的华夏族和建立统一国家汉朝的汉族是否视为汉族还是视为中华民族？如果将建立统一国家汉朝的汉族视为中华民族，那么，华夏族或汉族与中华民族不是又回到同一个层次上来了吗？此外，叶江在讲到二个层次的民族时，忽视了汉族和中华民族以外的其他民族，是不全面的。

据此，我们认为应该将民族区分为广义民族和狭义民族两种，狭义民族应该指具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体的某一个民族共同体，如华夏族、汉族、匈奴族、鲜卑族、蒙古族、满族等等。广义民族则指具有或某种程度具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体。也就是说，广义民族应该包括处于不同社会发展阶段的各种人们共同体，如古代民族、近代民族、现代民族、原始民族、奴隶社会民族、封建社会民族、前资本主义民族、资本主义民族、社会主义民族、蒙昧民族、野蛮民族（其实，马克思和恩格斯所说的蒙昧民族和野蛮民族，是指蒙昧时期的人类和野蛮时期的人类）、文明民族等等；包括某一语系的民族，如汉藏语系民族、阿尔泰语系民族、印欧语系民族、斯拉夫语系民族、拉丁语系民族；包括某一种经济类型的民族，如采集民族、渔猎民族、游牧民族、农业民族、工业民族等等；包括某一区域的民族，如山区民族、滨海民族、东北民族、西北民族、南方民族、亚洲民族、美洲民族、大洋洲民族；包括某一政治地位的民族，如统治民族、被统治民族、压迫民族、被压迫民族等等；也包括某一个政权内部的多个狭义民族，如唐朝民族、宋朝民族、元朝民族、中华民族、印度民族、美利坚民族等等，这些国家或政权的民族并非都由一个狭义民族构成，而是由多个狭义民族构成，台湾学者王明珂将这些国家或政权的民族称之为“国族”<sup>9</sup>，应该是有一定道理的，但我们觉得，“国族”只能称以国号为代表的各个政权的民族，无法概括其他各种广义的民族，因此，还是用“广义民族”的概念进行概括为好。叶江在谈到“当年汉民族形成问题讨论中争论双方的失误”时曾指出，当年汉民族形成问题讨论的失误“在于将两个外延和内涵不同的‘民族’概念相互混淆的同时，把外延较小的汉民族概念当作外延较大的中华民族概念来进行讨论”<sup>10</sup>，也是认识到了广义民族和狭义民族的不同，但他并未按广义民族和狭义民族的概念进行论述，又仅仅认为当年民族形成问题大讨论是将汉族和中华民族两个概念混淆了，实际上，当年有关民族形成问题大讨论，不仅将汉族和中华民族两个概念混淆了，而是将整个广义的民族概念和狭义民族的概念混淆了。有人探讨的是广义的民族的形成，如蒙昧民族、野蛮民族、古代民族、资本主义民族的形成等等，有人探讨的则是狭义民族的形成，如华夏民族的形成、汉民族的形成等等，将两种本来不属于同一种类型的概念放到一起讨论，自然不会形成统一认识。因此，我们主张对狭义民族和广义民族的形成问题应该有所区别地进行讨论。

按照这种广义民族和狭义民族的认识，我们认为，中华民族属于广义的“国族”，中华民族内部的56个民族则属于狭义民族。虽然都称作民族，但民族的层次涵义是清楚的：“民族”是指具有普遍意义的全部民族的概念，而狭义民族则是具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体某一个民族共同体，广义民族是指具有或某种程度上具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体，三者之间的关系并未混淆。如同我们称“马”一样，并没有混淆“白马”和“黑马”的区别，我们将中华民族和中华民族内部56个民族都称为“民族”，也不会混淆广义民族和狭义民族的区别。如同不应该得出“白马非马”的结论一样，也不应该说广义民族或狭义民族不是民族。

## 二、不能用“政治共同体”的“国族”概念颠覆民族概念

近年来，一些学者引用西方和日本学者有关“民族是一个政治共同体”的民族定义，试图对民族重新进行定义。

美国学者本尼迪克特·安德森在其《想象的共同体》一书中说：“我主张对民族作如下的界定：它是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的（limited），同时也享有主权的共同体。”<sup>11</sup>英国学者安东尼·吉登斯认为：“在我看来，‘民族’指居于拥有明确边界的领土上的集体，此集体隶属于统一的行政机构，其反思监控的源泉既有国内的国家机构又有国外的国家机构。民族和民族主义均是现代国家的特有属性。”<sup>12</sup>英国学者埃里克·霍布斯鲍姆更是强调“民族主义早于民族的建立。并不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族”<sup>13</sup>等等。旅日学者王珂认为中国所使用的“民族”一词，是从日本传入的。他认为日本国粹主义代表人物提出的“民族”概念，是指“政治共同体”，是“国民”的意思，所表达是“一个国家只能有一个民族”，“‘一个民族’所构成的‘一个国家’才是最优秀国家”的思想。王珂虽然不赞成“民族”一词从西方传入，但又说“日语中的‘民族’一词来自于英语的 nation”，所表达的涵义“既是民族，又是国民”<sup>14</sup>。

在引用西方学者民族“是一个想象的政治共同体”、“一个民族一个国家”、“主权民族”等强调民族政治性与国民性民族定义的基础之上，宁骚认为“世界各国都普遍地在‘全体国民形成一个统一的国族’这一含义上使用民族（nation）一词”，“在中国，只有一个民族才能称作民族（nation）”，因此他主张将“中华民族”译成英文的“Chinese nation”，使“民族”与“nation”对应起来；同时把“少数民族”改称为“少数族群”（ethnic minorities），与“ethnic groups”对应起来。认为中华民族内部的 56 个“民族”只能称“族”（如汉族、蒙古族等）或族群，不能称民族（如“汉民族”、“蒙古民族”等）<sup>15</sup>。

马戎赞成宁骚的观点，他引用美国学者沃勒斯坦“‘种族’是‘以基因遗传的群体’，‘民族’是‘历史的社会—政治群体’，而‘族群’是‘文化群体’”的相关论述，认为“只有在翻译‘中华民族’时才使用 nation 一词，在翻译 56 个‘民族’或其中一族时，只应使用 ethnic group(s)。如中国的‘少数民族’应译为 ethnic minorities，不宜译为 minority nationalities，在涉及具体族群（如藏族）时，应译为 ethnic Tibetans，避免译作 Tibetan nationality，因为目前国际上对 nationality 的通常理解是国籍”，建议保留“‘中华民族’的提法，同时把 56 个‘民族’在统称时改称为‘族群’或‘少数族群’，在具体称呼时称作‘某族’（如‘汉族’‘蒙古族’）而不是‘某某民族’（如‘汉民族’‘蒙古民族’）”。认为这样改称可以将民族问题“政治化”，而将族群问题“去政治化”即“文化化”，有利于中华民族的整体认同<sup>16</sup>等等。

兰林友也认为“用民族指称包容性的中华民族是适宜的”，主张“以族群概念替代 56 个民族的概念”<sup>17</sup>。徐杰舜赞成马戎的观点，认为“‘国权’和‘族权’应该统一，现在已经到了确立中华民族是‘国族’地位的时候了”，“一个重要原因，是因为现在有了族群概念作理论基石”，他认为“所谓族群，是对某些社会文化要素认同而自觉为我的一种社会实体”，也强调“族群”的文化属性，与“民族”所强调政治属性相区别<sup>18</sup>。

周平强调：“‘民族’（nation）这个词来源于拉丁语‘Natio’，意为‘一个出生物’（a born creature），后来意指以真实或虚构的同一血统或种族的生活团体为基础的社会集团，这一集团共同体只限于超越于每个家庭之外的部族。”“中世纪的中后期，随着王朝国家的普遍化，王朝国家通过政治方式、经济方式和文化方式对国内居民的整合也日渐突出。这样一些由王朝国家的居民整合而成的群体，也被称为民族（nation）”，认为“‘民族’（nation）概念的广泛使用是以民族国家（nation state）的建立和普遍化为前提的，‘民族’（nation）概念包含着深厚的国家内涵，所以常常被作为国家的代名词使用”，“民族，并不是单纯的‘nation’，而是与民族国家结合在一起的‘nation’，即‘nation state’中的‘nation’，是典型的政治民族”<sup>19</sup>，也强调民族是一个政治共同体，与国民、公民的涵义相同。

这些学者多赞成西方学者民族“是一个想象的政治共同体”、“国家创造了民族”、“一个民族一个国家”等相关论述，强调民族的政治属性，试图通过引进西方学者的民族理论，“跳出斯大林设定的有关‘民族’定义的4条特征（共同语言、共同地域、共同经济生活、表现于共同文化上的共同心理素质）的框架”<sup>20</sup>，重新对“民族”进行定义。

其实，这些西方学者的民族定义存在很大的局限性。首先，个别学者在论述“民族是一个政治共同体”时，存在自相矛盾之处。如埃里克·霍布斯鲍姆提出了“并不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族”，“民族主义早于民族的建立”的著名论断，被一些人视为经典。实际上，霍氏的说法就存在自相矛盾之处。按照霍氏的说法，民族是国家创造的，没有国家即没有民族。按此理解，是不是可以说，没有民族就不应该有民族主义呢？如是，“民族主义早于民族的建立”，“国家和民族主义创造了民族”，岂不就成了天大的笑话。实际上，民族是一个客观存在的人类群体，历史上的不同人类群体都是自然形成的，如他们所使用的不同的语言及生活习俗等，并不是人为构建的，人们只是对这些客观存在的人类群体进行理性认识、并在一定程度上进行引导和改造而已，包括我国建国初年的民族识别也是对这些客观存在的人类群体进行识别和认识，至于这些识别和认识是否正确则是另外一回事，但无论如何都不是主观的无中生有的人为的随心所欲的构建出来的。

其次，这些西方学者有关民族“是一个想象的政治共同体”的说法，在国外并没有获得普遍认同，早在1903年梁启超向国人介绍的伯伦知理的“其始也同居一地”、“其始也同一血统”、“同其肢体形状”、“同其语言”、“同其文字”、“同其宗教”、“同其风俗”、“同其生计（经济）”八个特征的民族概念就与这些概念有很大不同，相反倒与后来斯大林提出的民族概念十分接近<sup>21</sup>。美国学者马拉达特也不赞成“民族是一个政治共同体”的说法，他曾说：“‘民族’（nation）一词经常被当成‘国家’（state）或‘国度’（country）的同义词来使用。严格说来这是不正确的，但这种误用经常见诸政治领袖和一般民众。准确地说，‘民族’一词不具有任何政治含义。事实上，民族的概念并不是政治性的，它是社会性的。”<sup>22</sup>认为“民族”不具有政治属性。美国学者鲁尔克不完全赞成“一个民族一个国家”的说法，他认为，民族与国家的关系，有五种基本类型，“第一种是理想的一个民族一个国家模式。其他四种‘龃龉’型关系包括：一个国家多个民族；一个民族多个国家；一个民族没有国家；多个民族多个国家”，他认为“仅有10%的国家接近理想型民族国家（即一个民族一个国家），其人口的90%以上同属一个民族，而且这个民族90%以上的人口生活在这个国家”<sup>23</sup>，认为一个民族一个国家的国家类型不过占全部国家类型的十分之一而已。斯大林在提出民族四特征的定义之后，梅什柯夫、柯瓦里楚克等人也曾向斯大林建议，“给民族的四个特征，加上第五个特征，这就是：具有自己的单独的国家”，斯大林不同意，批评梅什柯夫等人说：“你们所提出的、给‘民族’概念加上新的第五个特征的那个公式，是大错特错的，不论在理论上或者在实践上——政治上都不能证明是对的。”<sup>24</sup>说明斯大林的民族定义，不具有“一个民族一个国家”的涵义，没有强调民族的政治属性，也就是说，斯大林的民族定义并非是“一个政治共同体”的定义，不是一个“政治化”的概念，而是“一个历史文化概念”<sup>25</sup>。

以上可以看出，上述学者所说的“政治共同体”的民族概念，并非是具有普遍意义的民族概念，不过是广义民族中的“国族”概念而已。这些学者试图用“国族”的概念取代民族的概念，实际上是不合适的。因为，“国族”只是广义民族中的一部分，既不包括狭义的民族，也不包括其他众多的广义民族，不具有普遍意义，与斯大林所说的具有普遍意义的民族不属于同一层次。因此，“国族”概念不能代替具有普遍意义的民族概念。

有的学者已经认识到西方学者的相关民族定义是指“国族”，因此又对“国族”重新定义，谓“国族是特定的人群共同体，它以一定的历史文化为基础，更由于与国家内部结合而具有突出

的政治属性，实质上就是政治共同体”<sup>26</sup>。这些学者对“国族”重新定义，说明他们已经认识到“国族”与“民族”的不同，无疑是十分可取的。

无论怎样给国族定义，“国族”都应该是指一个国家的民族。按照这一认识，我们完全可以说，只要有国家，就会有“国族”。上述引用的一些学者的观点，多认为“国家”和“国族”都是近现代以后形成的，古代没有国家，也就没有国族。其实不然，中国古代也有国家<sup>27</sup>，也应该有国族。我们认为，中国古代的“国家”可以分为占据中原的统一的或大体统一的“国”、分裂时期的“国”和边疆民族政权三类，这三类政权都已经“按地区来划分它的国民”，并且完成了“公共权力的设立”<sup>28</sup>，设有管理民众的一套官僚机构和军队、法庭、监狱等国家机器，具备一般国家形态，可以称之为古代的“国”或“国家”<sup>29</sup>。既然古代也有国家，那么，古代就应该有“国族”。如，唐王朝境内不仅生活有汉人，还有鲜卑人、内附的契丹人、突厥人、高句丽人等等，“唐朝民族”的概念就应该包括这些列入唐朝户籍的各族人，因此，“唐朝民族”就是“国族”；辽朝境内不仅包括契丹人，还包括大量汉人、奚人、渤海人、女真人等等，因此，“辽朝民族”也是国族；其余王朝，如宋朝、金朝、元朝、明朝、清朝等，也都不是单一民族国家，而是多民族国家，因此，这些王朝的民族也都是国族。也就是说，“国族”的概念不仅是指近现代民族国家的民族，也应该包括古代国家的民族。因此，仅仅将“国族”说成是近现代的产物，并试图用“国族”颠覆“民族”，无疑是不合适的。

以上可以看出，西方和日本的一些学者所提出的“政治共同体”的民族定义，不过是指国族而已，不具有普遍意义，不能取代具有普遍意义的民族定义。有的学者虽然已经意识到一些西方和日本学者所说的民族是指国族，因此，又为“国族”重新定义，但这些学者又试图用“国族”概念取代“民族”概念，不仅混淆了广义民族与狭义民族的区别，还将广义的民族与狭义的民族对立起来，认为二者必居其一，不能共存，是不正确的。其实，广义民族与狭义民族可以共存，且二者身份可以兼备，并非是完全对立的。如中华民族内部的56个民族都是狭义民族，每一个狭义民族不仅具有狭义的各个民族的民族身份，同时也具有广义的中华民族(国族)的身份。狭义民族不具有政治属性，只有广义的“国族”才具有政治属性，狭义民族认同必须服从广义的国族认同。国族(如中华民族)与狭义民族(如中华民族内部的56个民族)之间的关系，如同国家与各省市自治区的关系一样，属于高层次民族与低层次民族之间的关系或上下位的关系。如果国族与狭义民族之间的关系出现问题，如同国家与各省市自治区的关系出现问题一样，绝不是通过改变族称或改变省市自治区的名称所能解决的。因此，我们试图通过用“国族”颠覆“民族”的办法来解决民族关系问题，也是不切合实际的。

### 三、不能用“族群”颠覆“民族”

“族群”是20世纪60年代以后由西方传入中国的概念，很快受到一些学者青睐，并被炒得火热。但至今我们也不清楚“族群”这一概念都包括哪些涵义？

其中有一种观点认为民族“是一个政治共同体”概念，“族群”是一个“文化体”的概念。他们认为“在‘民族’定义上出现的问题，很可能就是当前民族分裂主义运动的理论基础”<sup>30</sup>，因此，他们热衷于通过改变民族定义和引进西方的“族群”概念来解决我国的民族问题。他们认为，民族“是一个政治共同体”概念，“族群”是一个“文化体”的概念，用“族群”取代原来的“民族”概念，可以“去政治化”，以解决民族分裂问题。其实，名称不过是一个符号而已，通过改换民族名称以便去掉中华民族内部各个民族的“政治化”，不过是一个美好的愿望而已。实际上，这些民族的“政治化”通过改名是解决不了的，因为原来我们采用的斯大林的民族定义就不存在这样的政治内涵<sup>31</sup>，但这些民族的“政治化”问题并没有得到解决，说明民族问题的解决与改换民族称谓是没有关系的。相反，用“族群”概念代替“狭义民族”概念，恐怕会事与愿

违，更难解决民族问题。按这些学者所说，“族群”是个文化概念<sup>32</sup>，民族是个政治概念，但族群是静态的还是动态的？族群和民族是什么关系？族群的发展前景是什么？这些学者并没有展开充分论述。如果族群是民族形成之前的一种人类群体，不是静态的，而是处于不断发展变化之中，那么这些族群的发展前景是什么？如果这些“族群”的发展前景是“民族”<sup>33</sup>，那么按照“民族是一个政治共同体”，“一个民族一个国家”，每个民族都有民族自决权，都有通过民族革命建立独立的民族国家的权力等说法去认识民族问题的话，“族群”是否也存在发展成为民族，也就是发展成为独立的“民族国家”的问题？如果是那样的话，我们用“族群”概念代替中华民族内部各个民族概念，会不会有鼓励他们分别将本族“族群”发展成为“民族”并建立自己的“民族国家”的问题？这样，这种试图用“族群”理论取代“民族”理论以解决民族分裂的美好愿望正好走向反面，反倒成了“族群”发展成为“民族”并分别建立“民族国家”而走向分裂的理论基础，有百害而无一益。如果我们保留原来中华民族内部各个民族的称谓则与此大不相同，因为按照斯大林以及多数学者的认识，民族最终要走向消亡，也就是说民族的发展前景是走向消亡，我们完全可以按照这种“民族最终要走向消亡”的民族发展进步理论，淡化民族意识，倡导民族融合，并按照民族融合的理论制定民族政策，逐步缩小民族之间的差别，增进各民族之间的共同意识和民族友谊，促进各个民族逐渐融合在一起。这才是符合历史发展实际且有利于国家和中华民族团结的理论认识。建国初期，我们就是以斯大林的并非“政治化”的民族定义为指导，倡导民族团结和民族融合，内地大力支援边疆民族地区，民族自治区域范围逐渐缩小（如内蒙古自治区的东三盟划归辽宁、吉林和黑龙江三省管辖等），少数民族改从汉族身份的人越来越多，“五十一个民族，五十六朵花，五十一个民族是一家”的思想深入人心，民族团结进入一个新的历史时期。后来，改变了这种民族政策，逐渐扩大少数民族自治地方，少数民族自治县、自治乡纷纷建立，内蒙古的东三盟也重新划回内蒙古管辖，同时，撤回汉族在边疆少数民族地区工作人员，已经改从汉族民族身份的少数民族重新改回少数民族身份形成一股浪潮，甚至出现一些汉族想方设法改从少数民族身份的现象，民族意识增强，民族情绪高涨，民族分裂思想抬头。这完全是由民族政策引起的，可我们的一些人却说成是由民族定义引起的，无疑是一种“误诊”，弄错了病根。在这种情况下，试图通过改“民族”为“族群”和重新进行民族定义来解决问题，也是吃错了药，起不到治病的效果。因此，这种主张将中华民族内部 56 个民族改称为“文化化”的“族群”是没有任何意义的。

第二种观点认为，“族群概念的使用，实际上主要为学术界在研究民族形成与发展进程中提供了位于‘民族’之下的工作平台”<sup>34</sup>。如果使用“族群”的学者认为民族是一个“政治共同体”的“国族”的话，那么处于“民族”之下的“族群”具有发展成为“政治共同体”的“民族”并建立自己民族国家的必然前景，则有如上述所论，是十分有害的。如果认为“民族”是指斯大林所说的具有四特征的民族，那么处于“民族”之下的“族群”就应该是斯大林所说的“部族”，不知使用“族群”一词比斯大林所说的“部族”一词高明多少？且按照斯大林所说民族形成于近代（或谓“资本主义上升时代”），古代没有民族，那么，古代的人类群体是不是都成了处于“民族”之下位的“族群”，不知这一“族群”的概念又与斯大林所说的“部族”概念有何区别？如果没有区别，那么，在五六十年代一些少数民族坚决反对称建国之前的本民族为“部族”的情况，是不是又会死灰复燃？上个世纪五六十年代有关民族形成问题大讨论时，多数学者不赞成民族形成于“资本主义上升时期”，认为民族形成于古代的研究成果也将付之东流了。显而易见，将“族群”视为“政治共同体”的“民族”下位是不合适的，将“族群”视为斯大林四特征的“民族”下位，不见得比斯大林所说的“部族”概念高明多少。

第三种观点，有的学者认为，“ethnic group（族群）的含义与汉语‘民族’一词所表达的广义概念和狭义概念是一致的”<sup>35</sup>。既然“族群”的概念与我们所说的“民族”一词的涵义大体一致，那就更没有必要用“族群”一词取代“民族”一词，无端地制造一些混乱。



## 结 论

综上所述,我们认为,民族应该划分为狭义民族和广义民族两种,狭义民族是指具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体的某一个民族共同体,如汉族、匈奴族、蒙古族等等;广义民族则指具有或某种程度具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体,如原始民族、古代民族、游牧民族、中华民族(即国族)等等。

一些西方和日本学者所说的“政治共同体”的民族概念,不过是广义的“国族”的概念而已,既不包括狭义民族,也不包括其余的广义民族,不能颠覆具有普遍意义的民族概念。西方学者所说的“族群”,如果是处于“政治共同体”的“民族”下位的话,那么,“族群”就具有发展成为“政治共同体”的“民族”并建立自己民族国家的必然前景,是十分有害的;如果“族群”是指斯大林所说的具有四特征的“民族”下位的话,不见得比斯大林所说的“部族”高明多少;如果“族群”是指斯大林四特征的民族的话,更没有必要用“族群”颠覆“民族”。实际上,我国学者已经在吸取、改造斯大林民族理论的基础之上形成了我们自己的民族理论体系,没有必要以西方没有形成统一认识的民族理论为圭臬,并按照他们的理论用“国族”和“族群”去颠覆民族,应该形成我们自己的有关民族理论的话语权。

注释:

1. 杨堃,《关于民族和民族共同体的几个问题》,《学术研究》1964年第1期。
2. 吴仕民主编,《民族问题概论》,成都:四川人民出版社,2007年,第3页。
3. 何叔涛,《民族概念的含义与民族研究》,《民族研究》1988年第5期;《汉语“民族”概念的特点与中国民族研究的话语权——兼谈“中华民族”、“中国各民族”与当前流行的“族群”概念》,《民族研究》2009年第2期。
4. 翁独健,《中国民族关系史纲要》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第5页。
5. 冯天瑜,《“中国”、“中华民族”语义的历史生成》,《河南大学学报》2012年第6期。
6. 梁启超,《政治学大家伯伦知理之学说》,《饮冰室合集》第5册《文集之十三》,上海:中华书局,1936年,第75页。
7. 叶江,《对50余年前汉民族形成问题讨论的新思索》,《民族研究》2009年第2期。
8. 参见王明珂,《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》第73本第3分册,2002年;《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》,北京:中华书局,2009年。目前,“国族”的概念已被学者们广泛应用,是十分有益的。
9. 叶江,《对50余年前汉民族形成问题讨论的新思索》,《民族研究》2009年第2期。
10. 本尼迪克特·安德森,《想象的共同体:民族主义的起源与散布》增订本,吴叡人译,上海:上海人民出版社2011年,第6页。
11. 安东尼·吉登斯,《民族-国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,北京:生活·读书·新知三联书店1998年,第141页。
12. 埃里克·霍布斯鲍姆,《民族与民族主义》,李金梅译,上海:上海人民出版社2006年,第9页。
13. 王珂,《民族主义与近代中日关系:“民族国家”、“边疆”与历史认识》,香港:香港中文大学出版社,2015年,第47-64页。
14. 宁骚,《民族与国家:民族关系与民族政策的国际比较》,北京:北京大学出版社1995年,第13-14页。
15. 马戎,《关于“民族”定义》,《云南民族学院学报》2000年第1期;《评安东尼·史密斯关于

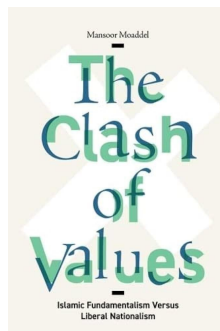
- “nation” (民族)的论述》，《中国社会科学》2001年第1期；《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》，《北京大学学报》2004年第4期；《〈从大清到民国〉：解读“中华民族”近代构建的一个视角》，《国家行政学院学报》2015年第6期；《中华民族的共同文化与“黄帝崇拜”的族群狭隘性》，《西北民族研究》2010年第2期；《重启“中华民族”新的大融合》，《长江日报》2014年5月29日；《民族与社会发展》，北京：民族出版社，2001年；《民族社会学：社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社，2004年；《西方民族社会学经典读本：种族与族群关系研究》，北京：北京大学出版社2010年。
16. 兰林友，《论族群与族群认同理论》，《广西民族学院学报》2003年第3期。
  17. 徐杰舜，《论中华民族从多元走向一体》，《西北民族大学学报》2007年第6期。
  18. 周平，《论中华民族建设》，《思想战线》2011年第5期；《中华民族的性质和特点》，《学术界》2015年第4期；《再论中华民族建设》，《思想战线》2016年第1期；《民族政治学22讲》，北京：中央编译出版社2014年。
  19. 徐杰舜，《论中华民族从多元走向一体》，《西北民族大学学报》2007年第6期。
  20. 梁启超，《政治学大家伯伦知理之学说》，《饮冰室合集》第5册《文集之十三》，第71页。伯伦知理认为民族与国民并非是一个相同的概念。梁启超赞成伯伦知理的观点，在其文中单列《论国民与民族之差别及其关系》一节，对“往往以国民与民族混为一谈”的观点进行了申辩。
  21. 利昂·P·马拉达特，《意识形态：起源和影响》，张慧芝、张露璐译，北京：世界图书北京出版公司2010年，第49页。
  22. 鲁尔克，《世界舞台上的政治》，白云真、雷建锋译，北京：世界图书北京出版公司2012年，第122页。
  23. 斯大林，《民族问题与列宁主义——答梅什柯夫、柯瓦里楚克及其他同志》，《斯大林全集》第11卷，北京：人民出版社1955年，第287页。
  24. 翟胜德，《“民族”译谈》，《世界民族》1999年第2期。
  25. 周平，《论中华民族建设》，《思想战线》2011年第5期。
  26. 英国学者安东尼·吉登斯根据世界各国历史发展状况，将国家分为传统国家、绝对主义国家（16-17世纪出现于欧洲）、现代民族国家三种类型，参见安东尼·吉登斯：《民族—国家与暴力》。笔者以为国家可以分为古代国家、近代国家和现代国家三种类型。有人称中国古代国家为王朝国家，或帝国国家，甚至有人认为中国古代自宋朝始可以称之为民族国家，等等，都认为中国古代存在国家。
  27. 恩格斯，《家族、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1972年，第166、167页。
  28. 赵永春，《中国古代“中国”与“国号”的背离与重合——中国古代“中国”国家观念的演进》，《学习与探索》2008年第4期。
  29. 马戎，《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论》，《中南民族大学学报》2012年第5期。
  30. 翟胜德即认为“汉语中的‘民族’与国家没有必然的联系，它基本上是一个历史-文化概念”。翟胜德，《“民族”译谈》，《世界民族》1999年第2期。
  31. 其实，西方学者并没有认为“族群”完全是一个文化概念，也有一些政治含义。有的学者认为“族群”存在“边界”，王明珂曾引用1969年巴斯主编的论文集《族群及其边界》(Ethnic Groups and Boundaries)一书中“导论”的话说：巴斯称，“‘族群’是由它本身组成分子认定的范畴，造成族群最主要的是它的‘边界’，而非包括语言、文化、血统等的‘内涵’。一个族群的边界，不一定指的是地理的边界，而主要是‘社会边界’。在生态性的资源竞争中，一个人群强

- 调特定的文化特征，来限定我群的‘边界’以排除他人”(参见王明珂，《华夏边缘:历史记忆与族群认同》，北京：社会科学文献出版社 2006 年，第 16 页)；马戎也曾引用美国社会学家沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 的话说：“尽管‘族群’是个文化群体，但‘在实际中，族群这一概念与民族一样与国界相关联”，“不同之处仅仅是一个国家通常只有一个民族，但可能有很多族群。”参见马戎，《民族社会学：社会学的族群关系研究》，第 610 页。
32. 马戎认为族群是动态的，他曾指出，“‘族群’ (Ethnic groups) 作为具有一定文化传统与历史的群体，和作为与固定领土相联系的政治实体的‘民族’ (Nation) 之间，存在重要的差别。但两者之间并没有一道不可逾越的鸿沟。通过一定的内、外部条件的影响，两者之间可以相互转化”，“‘族群’转变为‘民族’”。参见马戎，《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》，《北京大学学报》2004 年第 4 期。
33. 徐杰舜、周建新主编，《人类学与当代中国社会》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2003 年，第 348 页。
34. 翟胜德，《“民族”译谈》，《世界民族》1999 年第 2 期。
35. 斯大林，《马克思主义和民族问题》，《斯大林全集》第二卷，北京：人民出版社 1953 年，第 294-301 页。

## 【《国外族群研究动态》公众号】第 40 期

### 价值的冲突：伊斯兰原教旨主义与自由民族主义之争

Mansoor Moaddel (著)，哥伦比亚大学出版社 2020 年



**书籍简介：**中东和北非的许多地区似乎仍处于 2011 年阿拉伯之春后的转型期，该地区的政治走向依然难以把握。在《价值的冲突》一书中，作者曼苏尔·莫阿德尔 (Mansoor Moaddel) 通过开创性的实证数据，向我们展示了伊斯兰原教旨主义和自由民族主义思潮之间的冲突如何影响了该地区的现状与未来。

本研究的数据来源于在埃及、伊拉克、黎巴嫩、巴基斯坦、沙特阿拉伯、突尼斯和土耳其七个国家中收集的超过六万次的面对面访谈数据，这些具有代表性的数据能够向我们揭示价值冲突在该地区的程度之深、范围之广。莫阿德尔在书中构造并测量了多个变量，包括表达型个人主义 (expressive individualism)、性别平等、世俗主义和宗教原教旨主义，发现那些对自由价值观起到加强作用的因素对原教旨主义信仰具有削弱效果。同时，作者通过分析过去十年的纵向数据，发现这些国家正朝着世俗政治、西方式政府、宗教宽容、民族身份认同以及 (一定程度上的) 性别平等的取向转变，而对政治伊斯兰 (political Islam) 的支持却不断减少。作者认为，阿拉伯之春将该地区带入了集体行动的新阶段，而以上转变的根基在于个人自由信念的传播。

《价值的冲突》以其严谨而深入的社会变革视角，解开了中东和北非复杂的政治现状之谜，并指出该地区向自由民族主义转变的关键趋势。

**作者简介：**曼苏尔·莫阿德尔（Mansoor Moaddel）是美国马里兰大学帕克分校的社会学教授，他的研究兴趣有宗教、意识形态、政治冲突、革命和社会变革。他的研究多关注人类价值观的原因和后果。他曾在埃及、伊朗、伊拉克、约旦、黎巴嫩、巴基斯坦、沙特阿拉伯、突尼斯和土耳其等国家展开价值观调查，著作包括《伊斯兰现代主义、民族主义和原教旨主义：事件与话语》（2005）和《中东地区的价值、政治行动和变革与阿拉伯之春》（2017）等。

**书籍介绍：**在中东和北非地区，人们的政治生活中充满了不同意识形态间的斗争。莫阿德尔认为，在这些意识形态的较量中，泛阿拉伯民族主义、国家社会主义或世俗专制民族主义（secular authoritarian nationalism）等曾经重要的运动思潮已经逐渐失去竞争力。相反，自由主义和宗教原教旨主义成为该地区的两个主要的竞争性意识形态力量，掌握着对社会秩序的控制权。他的主要论点是，这些国家的人民的价值取向“正朝着自由民主的方向转变”（第 251 页）。

在对社会政治思想和价值取向展开趋势研究时，许多学者的实证资料往往来源于知识分子、媒体和政治领袖在公共话题上的表达。然而，莫阿德尔另辟蹊径，集中关注“普通大众的价值取向”，探究他们对这些公共话题的看法（第 34 页）。在本书的导论中，他将自己的方法定义为庶民研究（Subaltern Studies），努力避免将不同社会、人群刻板地归入传统或现代、原始或先进的二元论范畴。

他在书中探究了以穆斯林为主要人口的埃及、伊拉克、黎巴嫩、巴基斯坦、沙特阿拉伯、突尼斯和土耳其七个国家中人们价值取向的变化发展，样本包括了来自不同年龄层、性别和宗教团体的人群。基于对面板数据和超过六万次的面对面标准化访谈的分析，该研究关注与伊斯兰原教旨主义和自由民族主义紧密联系的价值取向及其变化趋势，从而揭示穆斯林国家的政治文化，成为近几十年为数不多的代表性跨国定量调查研究。

该研究的核心思路是对普通大众的价值取向进行分析，然后将这些价值取向归于自由主义或原教旨主义信仰。根据莫阿德尔的定义，自由民族主义通过表达型个人主义、性别平等、世俗主义和民族认同等价值维度表现出来，全书前三章讨论了这些价值取向。

在第一章中，作者探究了表达型个人主义的本质及其分布情况。他通过三个指标衡量个人主义：（1）以爱情而非父母安排为依据选择婚姻伴侣；（2）支持女性选择自身着装的权利；（3）肯定孩子的想象力与独立性而非其服从性。因此，个人主义意味着将爱视为婚姻的基础，并将个体自由置于对家庭等级制度和传统的服从之上。作者发现（1）年轻人和接受过大学教育的人群对这些价值取向持有最积极的态度；（2）支持个人主义的趋势在经历过民主的国家更为显著（黎巴嫩、土耳其，在突尼斯稍少），而在沙特阿拉伯也非常强势；（3）但在出生率较高的国家（埃及、巴基斯坦、伊拉克）中有较少体现，仅在个体层面而非整体国家层面上表现出来。

第二章探讨了女性在不同国家的社会地位以及人们对性别平等问题的态度。莫阿德尔认为，女性的社会地位往往是“知识分子领袖、统治精英、政治行动者以及大众间的意识形态争论的主要焦点”，且“没有两性间的平等，一个自由民主的体制难以建立”（第 80 页）。

在七个国家开展的调查中，莫阿德尔使用了关注性别平等和服饰偏好的调查问题，并对年龄、性别和教育等变量进行了控制，发现女性普遍支持性别不平等。莫阿德尔关注的具体问题包括：妻子对丈夫的服从、反对或支持一夫多妻制、男性是否更适合担任政治领袖、经济困难时工作是否应该由男性担任，以及女性是否应该接受教育等。他进一步发现，虽然在被调查社会中，妻子对丈夫的服从和男性政治领袖的偏好等观念普遍存在，但被调查的女性普遍反对一夫多妻制，并且无论男性还是女性都支持女性的受教育权。在性别平等问题上，土耳其、黎巴嫩和突尼斯在七个国家中最为进步，而沙特阿拉伯则最为保守。

第三章讨论了自由价值取向中的世俗政治偏好。许多穆斯林或非穆斯林学者都曾提出，在伊斯兰教中，“合法的统治依赖于宗教和政治的统一”，因此世俗政治是与其相悖的。然而，莫阿

德尔则认为“在伊斯兰教的历史中，世俗政治实际上是被认可的”（第 86 页），且苏丹（伊斯兰统治者称号）和乌里玛（伊斯兰学者统称）间的权力分割在穆斯林政治史中起到了重要作用。正是这种政治遗产为现代的伊斯兰自由主义奠定了基础，并进一步推动以立宪为代表的政治运动。因此，莫阿德尔并不把世俗和宗教的关系视为“非此即彼”的二分；也就是说，一个人可以既是世俗的，又信仰宗教。这种将世俗宗教化的研究视角已经成为当代政治生活研究中的重要趋势。

第四章“宗教原教旨主义的纪律神性”（Religious Fundamentalism as Disciplinary Deity）转而关注价值光谱的另一端——伊斯兰原教旨主义。作者将原教旨主义定义为对宗教信仰的态度，包括个人是否排斥外来宗教信仰、其信仰是否遵循教条主义或威权主义。然而，作者发现原教旨主义和自由主义间的关系极为复杂，虽然它们在概念上是“互不相容的话语”，但从人们的经验生活来看，学者往往“很难确定原教旨主义和自由主义信仰的边界”（第 138 页）。

以上四章对自由主义和原教旨主义两个关键价值取向进行了定义，也讨论了二者内部的差异性，包括不同年龄、性别和教育程度等差异。对微观层面的个体价值取向进行分析后，本书的后几章转而关注作者所称的“宏观层面”。

第五章探讨了宗教原教旨主义和自由价值取向在国家和地区层面的差异性。作者发现，宗教信仰的自由度越高，国家权力的分裂程度越高，自由主义取向就越强。

在第六章中，莫阿德尔探究了经济和社会发展的本质，试图回答“一个国家的发展到底意味着什么”这一问题。他追踪了“普通大众对自由与宗教之争的看法”，发现这场关于发展的原教旨主义与自由主义辩论并不是“传统”与“现代”立场间的较量，而来自于对现代性的不同理解。

在本书的总结部分（第七章），莫阿德尔评估了中东和北非地区在二十一世纪的主流价值取向。他认为，该地区“伊斯兰原教旨主义正在减弱，自由民族主义正在崛起”（第 187 页），而在这个过程中，阿拉伯之春标志着“一个新的文化阶段的开始”（第 188 页）。但同时他也提醒读者，推翻独裁统治者并不意味着该地区民主化程度或政治稳定性能够增加。不论如何，经过详尽的分析，莫阿德尔的最终结论——该地区正在向自由民族主义的价值取向转变——无疑是强有力的。但是，作者对该地区大部分地区为何继续接受威权政治的原因并未提供太多解释。

《价值的冲突》一书分析了塑造着当代中东政治意识形态的重要价值取向。在政治民粹主义逐渐在全球范围内崛起的当下，该研究对于理解中东政治的意识形态具有重要意义。

#### 本文采编整理自：

Hafez, K. (2021). Book review: The Clash of Values: Islamic Fundamentalism versus Liberal Nationalism by Mansoor Moaddel. *American Journal of Sociology*, 127(1), 265-267.

Larémont, R. R. (2022). Book review: The Clash of Values: Islamic Fundamentalism versus Liberal Nationalism. *International Journal of Comparative Sociology*, 63(4), 222-224.

Voll, J. O. (2021). Modern History and Politics: The Clash of Values: Islamic Fundamentalism versus Liberal Nationalism. *The Middle East Journal*, 75(1), 189-190.

#### 延伸阅读：

Brynen, R., Moore, P. W., Salloukh, B. F., & Zahar, M. J. (2012). *Beyond the Arab Spring: Authoritarianism & Democratization in the Arab World* (Vol. 4). Boulder: Lynne Rienner Publishers. 超越阿拉伯之春：阿拉伯世界的威权主义与民主化

Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: The Free Press. 传统社会的消逝：现代化的中东

Massad, J. A. (2020). *Islam in liberalism*. Chicago: University of Chicago Press. 自由主义的伊斯兰

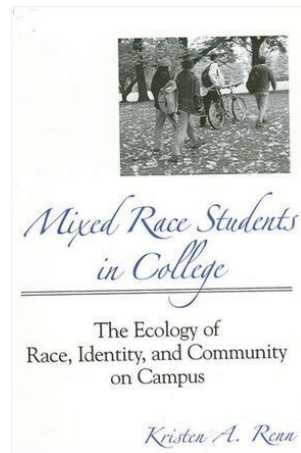
Moaddel, M. (2005). *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism: Episode and discourse*. Chicago: University of Chicago Press. 伊斯兰现代主义、民族主义和原教旨主义：事件与话语

Moghadam, V. M. (2003). *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers. 现代化女性：中东的性别与社会变迁

（编译：李笠箫，责编：邱昱，排版：胡琼）

大学中的混血学生：种族、身份与校园社群生态

克里斯汀·A·雷恩 (Kristen A. Renn) (著) 纽约大学出版社, 2004年



**书籍简介：**克里斯汀·A·雷恩 (Kristen A. Renn) 从一个全新的视角探讨了美国的种族身份认同问题，即混血大学生如何在种族和族群划分明显的校园环境中理解“解构种族分类”的悖论。

这本书聚焦于同辈文化如何在公共和私人空间塑造身份认同，展示了涉及五十六名来自不同院校的学生的定性研究结果。雷恩创造性地采用了一个生态模型来研究大学校园的同辈文化，并记录了五种多种族的身份模式，这些身份模式阐明了将身份构建（和解构）的概念与高等教育中种族问题的高度突出性之间的可能性。

本书是迄今为止描述混血大学生多元经历和身份的最大胆的学术尝试之一，同时也讨论了对高等教育实践、政策、理论和研究的影响。

**作者简介：**克里斯汀·A·雷恩 (Kristen A. Renn) 是密歇根州立大学 (MSU) 高等教育学、成人教育学和终身教育学教授。2021年，雷恩开始担任高等教育学、成人教育学和终身教育学米尔德里德-B-埃里克森杰出讲席教授。她的研究重点是大学生在高等教育中的学业、发展和成就，目前的项目侧重于低收入、出生在美国的学生以及女同性恋、男同性恋、双性恋和跨性别大学生。她的兴趣还包括大学生身份发展、学生事务管理以及国际背景下的女性高等教育。

**书籍介绍：**通过对56名混血学生的研究，雷恩探讨了种族、身份和社区的交叉性。这本书中揭示了混血学生如何感知和经历种族身份和种族分类，这些学生的亲生父母代表了多种族的遗传。参与者们就读于六所白人占主导地位的院校 (PWI)，每所院校代表了不同的院校类型。雷恩指出，对混血学生的研究大多集中在美国西部地区，于是便从美国三个不同地区选择了院校，从而努力扩大有关混血学生的文献的地域覆盖面。

雷恩在书中试图回答的首要问题似乎相当简单：与单一种族的白人学生和有色人种学生相比，混血学生是否有不同的经历、需求和期望？近年来，学术界和大众媒体越来越关注美国混血儿所面临的独特现实，同时相关书籍的数量也在不断增加，但人们对这些学生的身份以及大学机构的态度、服务、课程和政策对他们的影响仍然知之甚少。

《大学中的混血学生》一书共分九章。在第一章中，作者首先对美国的种族、种族分类和种族理论进行了十分均衡和详细的分析，探讨了混血学生在美国高等教育中的背景和现实。尽管作者在全书中已然采取了后现代的视角，但她还是尽其所能探讨了有关多元种族个体的所有文献和理论。

她在第一章阐述了种族认同、大学生发展的主要理论和概念，以及这些理论和概念在混血学生中的独特应用。

第二章介绍了由乌里-布朗芬-布伦纳（Urie Bronfen-brenner, 1977; 1979; 1989; 1993; 1995）设计的生态学模型，旨在理解人与环境之间的相互作用对于身份认同的影响，并描述了大学生如何使其多种族的身分有意义。布朗芬-布伦纳的“人、过程、情境和时间”模型（model of person, process, context, and time）被系统性地应用于学生和身份的发展，并说明了一种对群体内部差异的更为深刻的理解。除了探讨本书的基本概念框架，本章还总结了用于研究混血学生的定性研究设计和程序。

在第三章中，雷恩利用个案深度访谈、校园观察和焦点小组的分析结果，最终确定了五种混合种族的身分模式。她通过引用学生所说的一些有意义的说明与语录，详细描述了每种模式，同时概述了贯穿每种模式的特征（如性别、传统、院校）。她详细说明了这些不同的模式，并探讨了学生是持有单一种族身份（monoracial）、多元单一种族身份（multiple monoracial）、多元种族身份（multiracial identities）、超种族身份（extraracial identity）或情境性身份（situational identity）。

在第四到八章中，她批判性地分析了每种身份模式、该模式在生态学模型中的适应性、同辈文化作用的重要性以及与每种身份相关的其他因素。

本书的第九章，也是最后一章，探讨了研究结果和混血学生的五种不同种族身份模式对于教育实践的意义。她提出了一些可行的、考虑周到的方法，以便高等教育可有效地利用从她的研究中获得的知识，并重新评估高等教育政策、实践、学术和理论是如何处理校园中的种族、混血和身份认同问题。

《大学中的混血学生》是一部独特的著作，其优点在于它对大学校园中的种族动态、种族认同理论以及美国的种族历史和种族认同历史进行了深入探讨。雷恩从多元文化的角度对学生发展理论进行了有价值的批判。她的后现代视角以一种完全易懂和极具意义的方式为种族分析增添了丰富的内涵。这项研究的方法实施得当，研究结果也得到了有效的呈现。从深度访谈和书面答复文章中收集的大量语录，让读者看到了鲜活的参与者。

本书的一大亮点在于，雷恩在论述种族和种族身份时所体现出的复杂性。例如，很多读者可能会对雷恩反复使用的“混血儿”（mixed race）一词感到不舒服，因为不管是从历史还是个人角度来看，“混血儿”（mixed race）一词都带有贬义。而其他学者则偏向于使用“双种族”（biracial）或“多种族”（multiracial）等词。但是，正如本书所呈现的，种族身份的真正复杂性是无法仅透过这些具有局限性的分类符号来反映的。

总而言之，《大学中的混血学生》这本书在许多学术领域都做出了重要贡献。它有益地探索了大学校园中的混血学生经历、种族和种族身份构建的复杂性以及同辈伙伴与家庭等多重社区的作用。对于任何想要了解有关混血学生及其经历的研究情况的人来说，这本书都是一部优秀的作品。

#### 本文采编整理自：

Pope R L, Johnson D, Jakubowski J. 2005. Mixed race students in college: The ecology of race, identity, and community on campus, by Kristen A. Renn. *Journal of College Student Development*, 46(4), 456-459.

Fries-Britt S. 2005. Mixed Race Students in College: The Ecology of Race, Identity, and Community on Campus, by Kristen A. Renn. *The Review of Higher Education*, 28(4), 629-630.

#### 延伸阅读：

Davenport, L. D. 2016. The role of gender, class, and religion in biracial Americans' racial labeling decisions. *American Sociological Review*, 81(1), 57-84. 性别、阶级和宗教在种族混合美国人的种族标签中的作用

DaCosta, K. M. 2007. *Making multiracials: State, family, and market in the redrawing of the color line*. Stanford: Stanford University Press. 制造多元种族人群：国家、家庭和市场在重绘种族界限中的作用

Harris, J. C. 2016. Toward a critical multiracial theory in education. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 29(6), 795-813. 走向教育中的批判性多元种族理论

Song M. 2017. *Multiracial parents: Mixed families, generational change, and the future of race*. New York, NY: NYU Press. 多种族家长：混血家庭、代际变化与种族的未来

Ali S. 2020. *Mixed-race, post-race: Gender, new ethnicities and cultural practices*. London; New York: Routledge. 混血与后种族：性别、新种族与文化实践

(编译：廖敬霖，责编：邱昱，排版：胡琼)

\*\*\*\*\*

**《民族社会学研究通讯》第1期-第396期均可在北京大学图书馆网页下载：**  
<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： <a href="mailto:marong@pku.edu.cn">marong@pku.edu.cn</a>
--	--

---