

王柯 著

消失的「國民」

近代中國的「民族」話語與
少數民族的國家認同



香港中文大學出版社

王柯，日本東京大學學術博士，神戶大學研究生院教授。

專著包括《民族主義與近代中日關係：「民族國家」、「邊疆」與歷史認識》（香港中文大學出版社，2015）、《東突厥斯坦獨立運動：1930年代至1940年代》（香港中文大學出版社，2013）、《盤旋的中日關係：「民族國家」之軌》（藤原書店，2015）、《中國，從天下到民族國家》（台灣國立政治大學出版社，2014）、《走向「天下」》（日本農山文化協會，2007）、《민족과 국가》（《民族與國家》，韓國東北亞歷史財團，2007）、《二十世紀中國的國家建設與「民族」》（東京大學出版會，2006）、《多民族國家：中國》（岩波書店，2005）、《民族與國家：中國多民族統一國家思想的系譜》（中國社會科學出版社，2001）及《「東突共和國」研究》（東京大學出版會，1995，獲日本第十八屆三得利學術獎）；主編有《辛亥革命と日本》（藤原書店，2011）、《東亞共同體與東亞共同文化認知：中日韓三國學者對話》（人民出版社，2007）等；合著有《帝國的研究》（名古屋大學出版社，2003）、《何為伊斯蘭主義》（岩波書店，1996）等。

封面圖片

在中國新疆西南部喀什地區，維吾爾族穆斯林群體進行宗教儀式受到了當地少數民族政策的諸多限制。© Getty Images（David Butow 攝影）

消失的「國民」

消失的「國民」

近代中國的「民族」話語與少數民族的國家認同

王柯 著



中文文學出版社

《消失的「國民」：近代中國的「民族」話語與少數民族的國家認同》

王柯 著

© 香港中文大學 2017

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-962-996-651-5

出版：中文大學出版社

香港新界沙田·香港中文大學

傳真：+852 2603 7355

電郵：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

The Disappeared Nationals:

Discourse on Nation and National Identity of Ethnic Minorities in Modern China (in Chinese)

By Wang Ke

© The Chinese University of Hong Kong 2017

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-651-5

Published by The Chinese University Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

獻給雙親

目 錄

| | |
|------------------------------|----|
| 前 言..... | xi |
| 第一章 從「穆斯林」到「中國人」 | |
| ——晉江陳埭丁氏宗族的「本土化」過程..... | 1 |
| 第一節 丁氏家族血緣意識的誕生..... | 4 |
| 第二節 丁氏「字輩」的成立..... | 8 |
| 第三節 農業生態下的「在地化」與「宗族化」..... | 14 |
| 第四節 「宗族化」與「科舉化」的交響曲..... | 19 |
| 第五節 科舉精英與宗族的伊斯蘭「記憶」..... | 24 |
| 結 語..... | 30 |
| 第二章 「『回教』與『回民』含義不同」 | |
| ——白壽彝與開封的故事..... | 39 |
| 第一節 是「回教」的中國化，還是中國人的「回民」化？.. | 40 |
| 第二節 「回民」、「穆斯林」與「伊斯蘭教徒」..... | 46 |
| 第三節 容納多元的寬容文化傳統..... | 53 |
| 結 語..... | 61 |

第三章 「漢奸」考

| | |
|--------------------------|----|
| —— 一個「單一民族國家」的話語 | 67 |
| 第一節 沒有「漢奸」的歷史..... | 68 |
| 第二節 異民族王朝與「漢」的變異..... | 72 |
| 第三節 「改土歸流」與「漢奸」的登場 | 76 |
| 第四節 抵抗列強侵略的愛國主義符號..... | 81 |
| 第五節 一個擬制的民族國家話語..... | 86 |
| 結 語..... | 90 |

第四章 「中華民族國家」的魅力與凝聚力

| | |
|------------------------------------|-----|
| —— 近代民族與近代國家的二重奏 | 97 |
| 第一節 近代中國國家形態的轉型與 民族獨立運動的發生..... | 98 |
| 第二節 清王朝「多元型天下」的正負遺產..... | 100 |
| 第三節 中國近代「國家」與「民族」之關係..... | 105 |
| 第四節 「中華民族國家」與國民國家話語的缺失 | 109 |
| 結 語..... | 118 |

第五章 斷裂的「民族」話語

| | |
|---|-----|
| —— 「蒙古民族」問題與中共民族政策的歷史過程 | 123 |
| 第一節 中共民族政策的誕生與外蒙古獨立問題..... | 124 |
| 第二節 「民族自決」的質變與 抗日戰爭時期的內蒙古問題..... | 132 |
| 第三節 戰後內蒙古地區民族獨立運動與 「民族區域自治」的成立 | 140 |
| 結 語..... | 144 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| 第六章 從「少數民族」到「國民」? | |
| —— 1949年以後的民族政策過程..... | 153 |
| 第一節 「民族」的時代—— | |
| 在列寧主義「民族平等」的口號下..... | 154 |
| 第二節 「階級」的時代—— | |
| 「繼續革命論」與建設「社會主義民族」的實踐.. | 165 |
| 第三節 「還債」的時代——「反省」與「懷柔」的相剋.... | 174 |
| 第四節 「開發」的時代—— | |
| 市場經濟體制與多民族國家統合的矛盾..... | 182 |
| 結 語..... | 190 |
| | |
| 第七章 「宗族」與「民族」 | |
| ——「民族化」的誘惑與挫折 | 201 |
| 第一節 「民族」旗幟下的「聚族」運動—— | |
| 「丁氏宗族」的「民族化」..... | 202 |
| 第二節 被納入體制內的「丁氏回族」—— | |
| 從「回族委員會」到「回族事務委員會」..... | 208 |
| 第三節 「民族」的符號與公共利益—— | |
| 「回族事務委員會」的意義..... | 214 |
| 第四節 擬制的「宗族」—— | |
| 「回族事務委員會」指導下的宗族重構..... | 220 |
| 結 語..... | 226 |
| | |
| 第八章 何處是「傳統」? | |
| —— 中國南方「回族」社會的伊斯蘭「回歸」..... | 231 |
| 第一節 「宗族」傳統的回歸和再造—— | |
| 「回族」農村的族譜編撰活動..... | 232 |

| | | |
|------|-----------------------------|-----|
| 第二節 | 在「宗族」與「宗教」之間—— | |
| | 被遺忘的石碑和族規..... | 237 |
| 第三節 | 「傳統」的想像與回歸—— | |
| | 近代回民社會精英與宗教認同運動..... | 242 |
| 結語 | | 249 |
| | | |
| 第九章 | 「民族鏈」上的維吾爾 | |
| | ——中亞突厥語系民族的歷史文化意識與國民意識..... | 255 |
| 第一節 | 民族主義的互動與 | |
| | 中亞突厥語系「民族鏈」的再現..... | 257 |
| 第二節 | 中亞的伊斯蘭教與突厥語系「民族鏈」..... | 264 |
| 第三節 | 人類生態與「民族鏈」的上下游關係..... | 272 |
| 第四節 | 突厥語系「民族鏈」的崩潰與維吾爾族的失落.. | 283 |
| 第五節 | 中國中亞外交重心的轉移與 | |
| | 「民族鏈」上下游關係的轉換..... | 292 |
| 結語 | | 299 |
| | | |
| 結論 | 「民族」與「國民」..... | 311 |
| | | |
| 索引 | | 323 |

前言

隨著「民族」話語的出現和不斷被政治化，二十世紀以來中國各種官制的和民間的民族主義思潮日益膨脹，甚囂塵上，使中國社會的現實與當初建設「國民」和「國民國家」的理想漸行漸遠。這對周邊的民族集團的國家認同和民族認同何以形成影響，並形成了何種影響，是本書探討的主旨。

本書為近年筆者通過「民族」的視點觀察中國，從與「周邊」之關係的角度審視中國歷史進程的一系列中文書籍的第四部，前三部分分別為出版於香港中文大學出版社的《東突厥斯坦獨立運動：1930年代至1940年代》（香港，2013年，352頁）、《民族主義與近代中日關係：「民族國家」、「邊疆」與歷史認識》（香港，2015年，424頁），和國立政治大學出版社的《中國，從天下到民族國家》（台北，2014年，298頁）。筆者之所以重視通過民族的視點觀察中國，從與周邊之關係的角度檢討中國的歷史進程，不僅是因為中國的近代歷史進程開始於一個由來自「周邊」的「異民族」統治之王朝時代的末期，針對原本來自於周邊的異民族統治而起的「民族革命」因此成為中國近代歷史進程的轉折點，「民族主義」、「民族國家」也因此最終成為中

國近代歷史進程的主旋律，更是因為是否與如何實現「周邊」和其他民族集團的統治，實為中國從古至今檢驗統治者是否具有統治正當性的、帶有普世價值性質的重要標準。所謂「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」（《小雅》谷風之什·北山）、「近者說，遠者來」（《論語》子路）、「聖人耐以天下為一家，以中國為一人」（《禮記》禮運）是也，毋庸置疑，它是源自於「天下思想」的。其之所以能夠成為普世的價值，是因為實現「周邊」和其他民族集團的統治被認為是「德治」的物化體現（objectification），「近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極」（《荀子》議兵）即此意也。因此，筆者以為，通過民族的視點觀察中國，從與「周邊」之關係的角度審視中國的歷史進程，才能夠體味出「歷史中國」的豐富意涵，從而看到今天「現代中國」的問題點。

不論古今中外，任何一個政權面臨的最大課題，其實都是如何向被統治者解釋其統治的正當性。而從中國之所以能夠形成崇尚「德治」這樣一個超越「民族」和時代的普世價值中，我們可以看到這樣一個歷史的事實——大多的「中國人」其實就來自於歷史上屬於「周邊」、屬於「異民族」的集團；而「中華」的燦爛文化和悠久歷史，正是通過與周邊和異民族的交往融匯，才得以造就和形成。歷史上「中國」和「中國人」的持續擴大，很大程度上是因為「周邊」和「異民族」的不斷加入。這種歷史趨勢的形成，當然與「天下思想」關於統治正當性的解釋及其實踐（即崇尚德治）之間有著直接的關係。進入二十世紀以後，這一歷史趨勢戛然而止，「異民族」和「周邊」的離反，使中國在處理與異民族、與周邊之間關係的問題上，一直不斷地遇到嚴重的危機和挑戰。其原因，與二十世紀以後中國不得不順從世界潮流從形式上放棄「天下思想」，而各個政權又積極走上一條自己所理解的建設「國民國家」（實為建設「中華民族國家」）的道路有關。

建設「中華民族國家」之目標的問題點，在於以「民族」代替了「國民」。對於近代以後、尤其是今天處於周邊的「少數民族」之所以

難以對中國產生國家認同，有人說是因為對少數民族的不平等，又有人說是因為對少數民族的優待政策而帶來的特殊感；其實透過表相可以看出，二者的問題性質完全相同。那就是，在處理「民族」與「國家」的問題上，近代中國缺乏一種實踐和真正實現「國民國家」的思想。近代的「國民國家」的理想就是實現社會全體的平等、公平和公正，所以無論是「非國民」或是「超國民」，都是出於一種把少數民族視為「他者」(other)、但是卻又不願讓它們自由脫離的思想。如果說中華民國政權沒有能夠實現對少數民族的平等、公平和公正，更加願意以「民族」來替代「國民」一詞的中華人民共和國政權難道不是如此嗎？出於以上認識，從隨著中國近代政治轉型而在文化、社會、政治層面上出現的各種變化，具體說來就是：近代中國社會對於傳統政治文化的繼承和揚棄、近代中國關於統治正當性的解釋、近代中國社會的社會流動性、近代中國不同時代各個政權的政體性質及其政策決定因素等角度，探討二十世紀以來「周邊」為何拒絕「中國」，「異民族」的集團為何抵制「中國人」意識；或者說，他們為何不能或不願成為中國的「國民」，他們的「中國人」意識是如何被消失或因何而消失的問題。

周邊的異民族集團是否建立和如何建立對國家的認同，其政治力學關係當然首先表現在處於中心的國家政權和處於邊緣的民族集團這兩個維度之間。但同時，這一力學關係又是以中國社會和少數民族社會在不同歷史階段中的文化、宗教、政治、經濟以及人類生態環境形態為背景而展開的。因此，本書按照歷史沿革，從筆者至今發表於各種學術場合的論文中選取相關素材，以不同的人群、不同的社會領域和不同的問題層面，盡可能全面地分析近代以來「少數民族」在對中國建立國家認同問題上所發生的各種問題。除第九章之外，本書其他主要內容和章節都曾在各種學術場合發表過，但是為了更加精確地回答以上問題，此次收入本書時又結合筆者多年之思

考，再次做了大幅度的修訂。全書結構大致如下：

本書第一章、第二章從社會構造和文化系統之間關係的角度，考察傳統中國能夠促使具有不同於漢人的獨特文化的民族集團對中國產生認同意識的原因。

第一章〈從「穆斯林」到「中國人」——晉江陳埭丁氏宗族的「本土化」過程〉（原刊載於日本中國現代史研究會《現代中國研究》第30期，2012年3月，第1-27頁¹），主要利用族譜等地方史資料，通過考察一個原本為穆斯林的群體如何在中國南方農村社會的自然生態和人類生態中逐漸轉化為「中國人」的歷史過程，研究傳統中國能夠融合不同民族、不同宗教信仰甚至是來源於不同國家的人們的社會機制，並從中發現中國傳統社會中保證平等和公平的社會流動的政治文化因素，以及平等和公平的社會流動在促使形成統一的國家認同上之意義。第二章〈「『回教』與『回民』含義不同」——白壽彝與開封的故事〉（原刊載於香港中文大學《二十一世紀》第93期，2005年12月，第96-105頁，原名〈二重的忠誠——白壽彝和開封的故事〉），以1930年代的白壽彝先生對國家和民族集團的「二重的忠誠」為例，通過考察中國歷史文化古城開封對白壽彝思想之形成所產生的影響，分析二十世紀上半期前中國社會中何以能夠產生和保持讓多文化共存的空間，以及一個具有自己獨特文化個性的「民族」集團，對個體的「民俗」文化和全體的「國民」「共享」的政治文化二者所進行的區分，在其形成和保持對中國的國家認同上的意義。

本書第三章、第四章從近代政治思想和政治過程的角度，考察中國近代政治思想對「國家」與「民族」之間關係的理解和處理，對被視為「周邊」的少數民族群體的國家認同所發生的影響。

第三章〈「漢奸」考——一個「單一民族國家」的話語〉（原刊載於香港中文大學《二十一世紀》第83期，2004年6月，第63-73頁，原名〈「漢奸」：想像中的單一民族國家話語〉；其增補版刊載於日本岩波書店《思想》第981期，2006年1月，第28-47頁，原名〈「漢奸」

考))，通過考察「漢」由一個文化共同體符號、到最後變成一個「民族」的符號，「漢奸」由一個原本是滿清王朝統治者用來表達自己與被統治者(漢)同屬一個利益集團的詞彙、到最後被改造為對外極端民族主義符號的歷史過程，分析二十世紀初期中國關於國家與民族之間關係的傳統思想之所以發生衍變，以及步入近代之際將「漢民族」與周邊的少數民族進行切割的行為，與單一民族國家思想之關係。第四章〈「中華民族國家」的魅力與凝聚力——近代民族與近代國家的二重奏〉(原刊載於香港中文大學《世紀中國》網絡版，2003年7月；後轉載於中國社會學會民族社會學專業委員會、北京大學社會學人類學研究所《民族學社會學研究通訊》[*Sociology of Ethnicity*]第60期，2010年1月，第1-8頁，原名〈國民國家與民族問題——關於中國近代以來民族問題的歷史思考))，則通過考察二十世紀初設計和建設「中華民族國家」的實踐，進一步考察受到單一民族國家思想影響的中華民國的設計者和建設者們對「國民國家」思想之理解，為甚麼影響了周邊的少數民族形成對中國的國家認同。

本書第五章、第六章分別考察中國共產黨奪取政權時期和取得政權之後的對少數民族政策，從中共關於「國家」與「民族」關係之思想的變遷脈絡中，分析中共治理少數民族之特點。

第五章〈斷裂的「民族」話語——「蒙古民族」問題與中共民族政策的歷史過程〉(原刊載於日本中國研究所《中國研究月報》第563期，1995年1月，第19-28頁²)，通過考察中國共產黨民族政策的出籠、變化和最後定型之過程與各個時期的蒙古民族問題之關係，分析中共各個時期決定對少數民族政策之原則，以及為何最終否定了國民國家思想，並導入「階級」和「階級鬥爭」的學說，作為其奪取政權的正當性根據。第六章〈從「少數民族」到「國民」?——1949年以後的民族政策過程〉(原刊載於日本亞洲政經學會《亞洲研究》第47卷第4期，2001年9月，第39-62頁³)，通過考察和考證中華人民共和國政府成立以後民族政策的軌跡和歷史分期，探討其變化之規律和

不同時期政策之性質，分析1949年以後中國政府的對少數民族政策在整體上可能給少數民族的國家認同帶來何種影響。

本書第七章、第八章主要根據筆者在中國南方的「回族」社會通過田野調查所得的資料，實際考察幾個南方回族社區在文化大革命之後所發生的變化，分析文革結束以後中國政府在民族政策和宗教政策上的變化給少數民族在經濟上、社會上以及對民族的傳統文化的認識上所帶來的影響。

第七章〈「宗族」與「民族」——「民族化」的誘惑與挫折〉（原刊載於日本愛知大學現代中國學會《中國21》第34期，2011年3月，第49–70頁⁴），以中國實行改革開放政策之後、福建泉州地區晉江市陳埭「丁氏回族」所經歷的「再民族化」的過程為例，考察少數民族自身對「民族」符號的性質和現實功能之理解，分析接受政府對少數民族的特殊政策和特殊待遇是否與獲得社會進步和經濟繁榮之間存在著必然的聯繫，以及陳埭丁氏回族最終所選擇道路的社會學意義。

第八章〈何處是「傳統」？——中國南方「回族」社會的伊斯蘭「回歸」〉（原刊載於千葉商科大学 *CUC View & Vision* 第41期，2016年3月，第24–28頁⁵），從社會學的觀點考察文化大革命結束以後中國南方「回族」社會中出現的恢復「傳統」的潮流，分析由知識精英和政治精英所推動的「恢復伊斯蘭傳統」運動之所以興起，與中國政府民族政策和宗教政策之關係，並對比1930年代由中國南方地區伊斯蘭精英所領導的恢復伊斯蘭傳統的實踐，探討將「想像」認定為「傳統」的社會條件和社會意義。

本書第九章〈「民族鏈」上的維吾爾——中亞突厥語系民族的歷史文化意識與國民意識〉，以1989年以後中國和中亞地區的政治過程以及世界伊斯蘭教復興浪潮為背景，運用「歷史文化同心圓」和「民族鏈」的觀點，動態地分析1989年以後再度掀起「東突厥斯坦獨立運動」的中國新疆的維吾爾族，在一種跨越國界的人類生態和歷史文化環境中所形成的、與其他「突厥語系伊斯蘭民族」互相影響、互相

牽制、互相刺激的民族鏈中，是如何逐漸放棄了對中國的國家認同的。無疑，少數民族是否能夠建立和保持對中國的國家認同，以及如何才能讓少數民族產生和保持對中國的國家認同，是二十世紀中國在民族問題上遇到的最大難題。本章提出超越近代國家主權領域的歷史文化同心圓和民族鏈的觀點，同樣可以用來分析中國其他各個「民族」集團之民族認同和國家認同，以及二者之間的關係。

本書集筆者二十年間就中國近代以來少數民族的國家認同問題之思考。此次能夠得以用中文結集出版，不得不感謝香港中文大學出版社的大力支持。感謝甘琦社長，感謝敏磊和敏聰二位編輯為此付出的心血。這是筆者第三次有幸與香港中文大學出版社進行合作，我從內心深處感謝出版社的厚愛。由於他們的不懈努力，讓我們還能擁有這樣一片聖潔的土地，在這裏不受各種意識形態之干擾地去記錄自己的真實思維。感謝兩位匿名審查教授的評價，本書最後成形與你們的評審意見有著直接的關係。

本書各章分別為以下研究項目之成果，誌此以表謝意：平成24年度-27年度日本科學研究費補助金基盤研究B，「關於中國南部地域穆斯林宗族的綜合調查與比較研究」（課題號：20520708）；平成20年度-23年度日本科學研究費補助金基盤研究C，「移動與新公共領域的建構——以中國沿海部的穆斯林社會為中心」（課題號：20500708）；平成17年度-19年度日本科學研究費補助金基盤研究C，「中國回族宗族與海外移住——以福建泉州丁氏與山東淄川蒲氏為線索」（課題號：17510204）；三得利文化財團研究助成2011年「關於中國沿海地域穆斯林社會公共空間的研究」，及2012年「關於中國沿海地域穆斯林社會中的平等性與公平性之研究」（筆者為以上各項主持人）。感謝各次進行田野調查中幫助我的中國學界和當地的朋友們，出於保護隱私的原因，我在這裏無法向你們一一直接道謝，但我想你們一定會理解我的。

本書能夠完稿，要感謝國立政治大學給筆者提供了一個學期的客座教授的機會。感謝亦師亦友的國立台灣師範大學吳文星名譽教授，為筆者開啟了與台灣學界交流的大門；感謝畏友、政大人文中心主任周惠民教授的全面支持，才讓筆者再有此次向台灣學界學習的機會；感謝歷史學系劉祥光主任和民族學系張中復主任為首的諸位政大同僚，感謝歷史學系辦公室的曉寧和嘉玲，及人文中心的素瓊、淑慧和佳若等各位的熱心幫助，讓筆者在這片自由的土地思索和耕耘。深深感謝張大軍先生多年來不變的期待，105歲高齡仍執著於研究筆耕的精神，讓筆者感銘於心。感謝張光達院士和王明珂院士的厚愛，每次一起工作和交流都讓筆者受到許多啟迪；本書第九章受張先生整體理解古今內陸世界思想之影響，學習王先生歷史哲學大作《反思史學與史學反思》令拙著注意到透過「人類生態」的放大鏡和顯微鏡觀察各種「文化表徵」的重要性。此次在台期間受到劉維開、劉季倫、楊瑞松、唐啟華、楊維真、藍美華、趙竹成、陳永發、呂芳上、黃克武、張啟雄、黃自進、潘光哲、林泉忠、吳啟訥、黃俊傑、張崑將、江柏煒、許育銘、陳進金、陳鴻圖、廖敏淑等先進、友人之指教與照拂，誌此表達衷心感謝。在政大和師大研究班和本科班遇到許多優秀同學，感謝你們給予的友情與信任。

最近常常夢見母親，在夢中訴說我是多麼想念她和姐姐及弟弟們。我深深感謝母親，感謝她能夠理解我不能到她的身邊盡孝心。也深深感謝內人門脇佳津代，她總是讓筆者能夠全心投入自己喜愛的研究中去。

王柯

於2016年盛夏的

六甲山不他離

註 釋

- 1 原名〈中国南部ムスリム社会における「宗族」の成立と「漢化」——「陳埭回族」の事例を通じて〉。
- 2 原名〈モンゴル独立運動と中国共産党民族政策の成立〉。
- 3 原名〈「少数民族」から「国民」への道程——現代中国における国民統合の視点から〉。
- 4 原名〈経済開発と「民族」の役割の再発見——「陳埭回族」の事例を通じて〉。
- 5 原名〈「伝統」はどこまで遡れるものか——中国南方の「回族」社会におけるイスラームへの「回帰」〉。

第一章

從「穆斯林」到「中國人」

晉江陳埭丁氏宗族的「本土化」過程

1980年代中後期以後，恰逢中國高舉改革開放大旗之時，位於福建省泉州沿海地區的兩個「回族」社區引起了海內外學界的注意，而事情起因於「福建有關方面收到伊朗專家的一篇〈伊斯蘭教與伊斯蘭文明在中國〉的文字」。該文提到泉州市區東部「靈山」上的據稱為穆罕默德的兩位弟子（三賢、四賢）墓，¹「除了在沙特阿拉伯的麥地那成立的穆罕默德聖墓以及在伊拉克的納杰夫城的阿里聖墓之外，要算是在伊斯蘭世界中歷史最悠久、具有最高價值的古跡了」。儘管這篇文章講的是歷史上的泉州與伊斯蘭教之間的關係，但文字中「當世界上的穆斯林知道後，肯定無疑地將成為其朝覲墓地」的這一敘述似乎更加引起了「福建有關方面」的注意。他們認為：「國外十億穆斯林把泉州聖墓作為伊斯蘭教的第三聖地，必然會關懷在泉州及附近的信仰伊斯蘭教、阿拉伯穆斯林和我國在明代前後形成的回族。」於是，按照福建省民族事務委員會的指示，1983年9月和1984年5-6月，廈門大學的師生對泉州惠安縣百崎公社和晉江縣陳埭公社的「回族」進行了調查，由此揭開了國內外對泉州回族研究的序幕。²其最初的收穫，就是1989年12月由福建省歷史學會與陳埭鎮回族事務

委員會聯合舉辦的「陳埭回族歷史學術研討會」，共有30餘名學者向此次會議提交了論文。³但是，從這些論文的內容來看可以發現，它們和發動這場研究的動機之間出現了一定的偏差；或者說，社會的現實使善於描述理想社會的學者遇到了學術上的尷尬。因為泉州「回族」的宗教信仰和文化意識已經發生了巨大的改變，使這場本是為了在泉州回族社區中發現伊斯蘭要素的存在而發起的研究，最終不能不將研究的焦點集中在究竟該如何解釋泉州回族的宗教信仰和文化意識發生了巨大變化的問題上。

許多論文都從與周邊的交流、交往中不斷受到漢文化薰陶等一般論述上，描述泉州「回族」的宗教信仰和文化意識發生巨大變化的原因。⁴然而僅僅這一個理由，似乎無法解釋百崎和陳埭的「回族」不僅沒有在被同化的過程中銷聲匿跡，反而能夠歷數百年而不衰，並且逐漸發展為一個巨大社會群體的事實。而要想深入理解這一現象背後的真正原因，顯然不能無視歷史上的泉州回族建立起了以祖先崇拜為思想基礎的「宗族制」的問題。事實上，上述兩個「回族」社區，現在已經演變為兩個巨大的宗族組織：一為現在的晉江市陳埭鎮的丁氏宗族（陳埭丁氏），一為惠安縣百崎回族鄉的郭氏宗族（百崎郭氏）。鄭振滿〈明代陳江丁氏回族的宗族組織與漢化過程〉一文，根據祭祖儀式的變化沿革，聚焦於其中士紳階層的活動，深入分析了「宗族化」的陳埭丁氏在宗教信仰和文化意識上發生的變化，得出了「明中葉以後，由於士紳階層獲得了對宗族事務的支配權，在宗族內部大力推行儒家傳統的綱常禮教，從而也就促成了陳江丁氏族人的漢化過程」⁵的結論，對理解泉州「回族」的性質具有重要的啟發意義。但是，筆者不用「漢化」這種具有單一民族國家思維的話語，因為中國文化的因素並非完全來源於「漢」，所以接受中國文化因素應該稱為「中國化」，而主人公就是「中國人」。

泉州作為中國早期傳播伊斯蘭教的據點，這裏的穆斯林逐漸融入中國社會的現象，甚至引起了其他國家學者的注意。1984年，日



泉州市「靈山」上據稱為穆罕默德兩位弟子（三賢、四賢）之墓



1989年12月陳埭回族歷史學術研討會現場（選自晉江市陳埭鎮回族事務委員會編：
《陳埭丁氏宗祠榮膺全國重點文物保護單位揭牌典禮紀念冊》，2006）

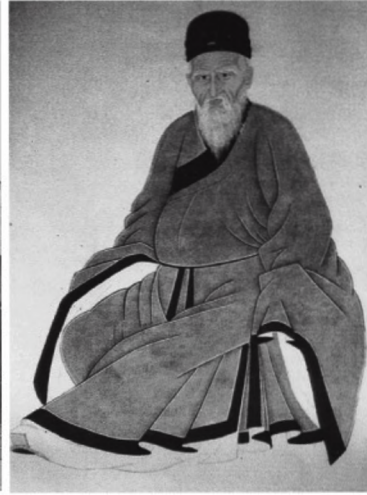
本學者寺田孝信的〈明代泉州回族雜考〉以丁氏為主要研究對象，明確指出宗族的成立是丁氏一族從穆斯林轉化為中國人的一大象徵：「本來，伊斯蘭教不僅禁止偶像崇拜，而且絕對不允許家廟、宗祠之類，即使作為血緣結合的象徵的族譜、家譜等，也是不合教規的。但是很明顯，泉州的回族卻具備了這些具有象徵性的內容。」⁶但是寺田的論文只是在羅列從丁氏宗族活動中所能看到的違背伊斯蘭教教義的現象，因為他並沒有在各個時代的自然生態和政治社會生態的背景上來考察丁氏一族「宗族化」的過程，所以他將這種在文化上的變化都簡單地概括為「漢化」。然而，正是因為伊斯蘭教教義本身就反對祖先崇拜的思想，所以對於泉州「回族」來說，歷史上的宗族化顯然也不是一件一蹴而就之事。因此，與其分析宗族制對泉州回族在宗教信仰和文化意識上所發生變化之影響，也許更重要的是在自然生態和社會文化生態的背景下，分析泉州回族接受宗族制的原因和實現宗族化的過程，才能夠更加有助於理解整個「中國穆斯林社會」的性質特點，和其在整個人類文化史中的存在意義。本著這一考慮，本章主要利用族譜及其他地方史資料，通過晉江陳埭地區丁氏一族的宗族形成的歷史過程，分析中國東南地區的穆斯林群體是如何融合到中國社會中去的。

第一節 丁氏家族血緣意識的誕生

丁氏宗族的祖先是通過海上絲綢之路來到中國、源自西亞的伊斯蘭教徒，這一觀點已被先行研究所證實。⁷泉州是當時中國最大的港口城市，按照〈丁氏族譜〉的說法，最早遷徙於此的丁氏「一世祖」丁謹，是宋末元初時從蘇州來此從事貿易的。在宋代，許多阿拉伯商人為了貿易，以「朝貢」的名義來到中國。⁸當時的中國王朝為信仰伊斯蘭教的阿拉伯商人專門設置了名為「蕃坊」的區域。⁹來到泉



中國四大清真古寺之一：
泉州聖友寺



丁氏「一世祖」丁謹
(選自丁顯操編：《陳埭回族社區
歷史沿革與社會發展史》，2003)

州的丁謹既其子丁嗣、其孫丁夔，死後都被埋葬在泉州市區東部的「靈山」上，從這一情況可以推測出當時他們也隸屬於泉州的蕃坊，住在一個有別於當地居民的單獨的區域中。

根據晉江陳埭丁氏（以下略稱陳埭丁氏）的族譜記載，丁氏的第一世¹⁰已經有名、字和號。一個人在出生時由家中長輩賦予「名」，新中國成立以前，男性除了名之外還有「字」，一般是在男性20歲成年、¹¹即得到社會承認時所起。「號」則種類繁多，士大夫是根據自己的人生觀來取號（雅號），而一般百姓的號則基本上為諡號，即在其死後由族人所起。至於丁氏，至少到第六世為止，其號還應該是諡號。¹²丁氏的第一世名謹，字慎思，南宋理宗淳佑十一年（公元1252年）生。丁氏第二世名嗣，字衍宗，南宋理宗咸淳九年（1274）生。中國傳統的「名」與「字」之間，須是呼應、補充、延伸等關係：行「謹」須「慎思」，承「嗣」即「衍宗」。從丁氏始祖的名與字中可以知道，至少在丁氏記錄下其第一世之名與字的時代，陳埭丁氏就已經理解和開始接受中國文化。

第一世
第二世
第三世
第四世
第五世

謹
嗣
慶
善
去
泰

字慎思號
即齋生宋
理宗淳祐
拾壹年辛
亥捌月拾
伍日辰時
卒於元成
宗大德貳
年戊戌柒
月貳拾伍
日戌時享
年陸拾有
捌配姚榮
壽陳氏生
於宋寶祐
貳年乙卯
肆月拾捌
日申時卒
於元景炎
元年丁丑
五月初貳
日吉時享
年捌拾有
叁合葬在
泉州府晉

字衍宗號
述養生於
宋咸淳玖
年癸酉玖
月拾叁日
丑時卒於
元成宗大
德玖年乙
巳肆月拾
肆日午時
享年叁拾
有叁配陳
氏諡純正
生於宋咸
淳拾捌年
辛巳捌月
拾貳日申
時卒於天
曆貳年己
巳捌月拾
陸日享年
陸拾有玖
合葬在晉
江縣東門
外叁拾玖

字大臯號
碩德生於
元大德貳
年戊戌貳
月初壹日
申時卒於
洪武拾貳
年己未陸
月拾貳日
酉時享年
捌拾有貳
配蘇氏諡
貞淑生於
元延祐叁
年丙辰拾
貳月貳拾
玖日丑時
卒於洪武
貳年庚午
伍月拾陸
日享年陸
拾有伍合
葬在晉江
縣東門外

字彥仁號
仁菴生於
元至正叁
年癸未拾
壹月初柒
日丑時卒
於永樂拾
捌年庚子
正月拾貳
日吉時享
年柒拾有
捌配莊氏
諡淑懿生
於元至正
肆年甲申
肆月拾叁
日丑時卒
於宣德拾
貳年甲寅
伍月貳拾
伍日吉時
享年捌

字世隆號
毅菴配蒲
氏繼室王
氏子叁長
德祖次全
孝宗
詳後
福保
字世章號
英傑配施
氏子叁長
曰軒次曰
惠叁曰

《陳江雁溝里丁氏族譜》譜系圖首頁

從第一世到第三世，丁氏的男性三代單傳。第四世雖然是四弟兄，但由於一人早夭，一人無子嗣，一人為「旁出」（生身父系並非丁氏血統？所以沒有被列入家譜），因此丁氏一族從第五世時起，才開始出現實際意義上的支系。第五世為三弟兄，他們的名分別為媽保、觀保、福保，¹³字依次為世隆、世孚、世章。乍一看來，第五世的名和字中都有相同的文字，但「媽保」和「世隆」、「觀保」和「世孚」、「福保」和「世章」之間並沒有呼應、補充或延伸的關係。換言之，媽保、觀保、福保中的「保」字並不是為了表示兄弟關係而特地用相同的漢字來起名。不過，世隆、世孚、世章中不僅同用「世」字，且「隆」、「孚」、「章」之意思也相近。由此看來，三弟兄的字倒是有意而為之。這種兄弟間在字上的統一，雖然與其後丁氏宗族「字輩」的表示方法（即在出生時所取名而非字中採用相同文字，以示同輩血緣關係）有別，但毫無疑問是出自一種對血緣關係的意識（參照附表：陳埭丁氏宗族系譜與「字輩」的成立）。

到了丁氏的第六世時，媽保的三個兒子分別取名為德、全、宗，三人的字依次為守一、亨仲、亨叔；觀保的四個兒子取名為恭、寬、信、敏，四人的字依次為廷禮、廷裕、廷立、廷學；福保的三個兒子取名為軒、惠、恩，字依次為庸魁、庸斌、庸輝。也就是說，媽保、觀保、福保三人之子，分別通過「字」表現了同一父出兄弟之間的血親（長幼）關係，但堂兄弟之間名、字所用文字各異。這一現象可以看出，直到第六世時為止，丁氏一族還沒有通過名或字表示堂兄弟間血緣關係的意識。換句話說，由此可以清楚地看出，直到第六世時，丁氏一族還沒有產生一個超越以父親為中心的單核家庭的、更大的血緣組織，即宗族的意識。

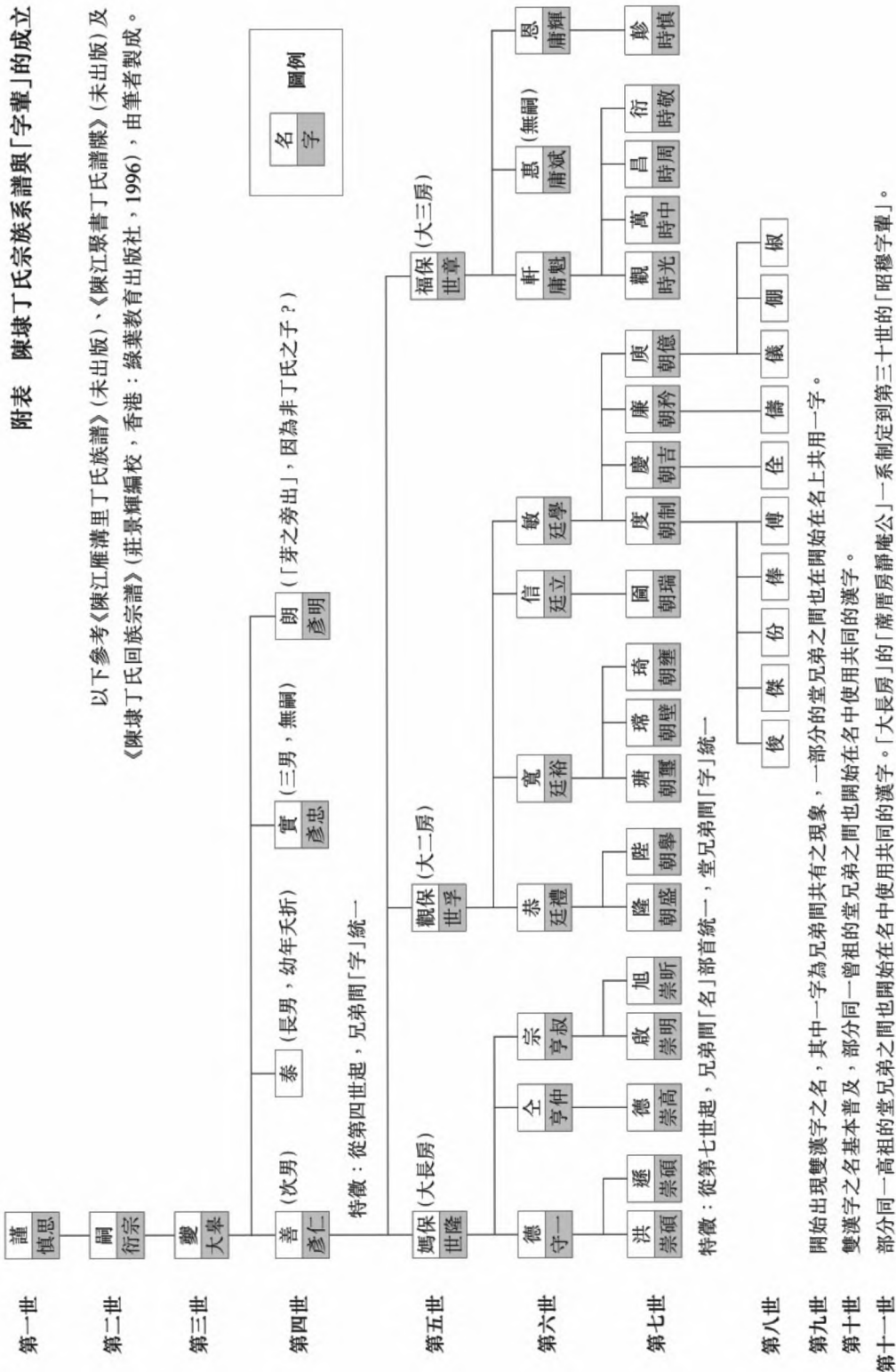
但是，到了第七世時，通過「字」而表示共同血緣關係的範圍已擴大到了同祖父的堂兄弟之間。例如，第五世長子媽保的三個兒子，即第六世的德、全、宗的11個男系後代中有五人長大成人，此五為堂兄弟之名分別為洪、遜、德、啟、旭，但他們的字依次為崇

碩、崇謙、崇高、崇明、崇昕。第五世次子觀保的四個兒子，即第六世的恭、寬、信、敏，一共生育20個男性後代，其中成年的10人，分別名為隆、陸（以上為恭的兒子），璿、璫、琦（以上為寬的兒子），圖（信的兒子），度、慶、廉、庾（以上為敏的兒子），但他們的字依次為朝盛、朝舉、朝璽、朝璧、朝壘、朝瑞、朝制、朝吉、朝矜、朝億。第五世幼子福保的四個兒子，即第六世的軒、惠、恩，總共生有五個男性後代。作為第七世的這五個堂兄弟分別名為觀、萬、昌、衍、珍，但他們的字依次為時光、時中、時周、時敬、時慎。要之，第五世媽保的孫輩堂兄弟之間的字裏都放入了「崇」，觀保的孫輩堂兄弟之間的字裏都放入了「朝」，福保的孫輩堂兄弟之間的字裏都放入了「時」。如果這些「字」不是為後來編製族譜之人所造，那麼可以說，丁氏一族在第七世出生的時期，已經有了通過血緣的認同來確認同一個祖父之下的堂兄弟之間關係的意識。

第二節 丁氏「字輩」的成立

值得注意的是，之後組成「丁氏宗族」的三大「房」（分支），即「大長房」、「大二房」和「大三房」的起源，就是分別上溯到媽保、觀保和福保三兄弟的。而事實上，這三大房內部的統一性，即「字」中的統一文字，只是到第七世時才擴大到堂兄弟之間的。第七世出生時所取的名當然不可能由自己來決定，而是由第六世的父輩所取。也就是說，這三房的形成最早也就是在第七世出生的時代。但要說到丁氏宗族意識的產生，此時恐怕還為時尚早。因為我們注意到，儘管第七世的「字」中出現了統一的要素，但同時在「名」中的統一的要素還仍然停留在同父的親兄弟之間。例如，即使同為觀保之子，長子恭的兒子分別名為隆、陸；次子寬的三個兒子分別名為璿、璫、琦；三子信的三個兒子分別名為固、圖、圖（固、圖未成人即夭

附表 陳埭丁氏宗族系譜與「字輩」的成立



折)；幼子敏的四個兒子分別名為度、慶、廉、庾。很明顯，雖然堂兄弟之間在「字」上出現了統一的要素，但在「名」上卻只有同父的親兄弟之間才有意識地使用了同部首的漢字。換言之，到了第七世出生的時代，丁氏一族即使已經有了通過名來確認血緣關係的意識，但是其範圍依然是局限於同父兄弟的層次，這種確認血緣關係的範圍仍然與宗族制的形成之間有著一定的距離。

中國社會中宗族制的起源，甚至可以追溯到周朝的封建制，但是基本上一直是與貴族或士族制度聯繫在一起的。經過晚唐和五代十國的兵荒馬亂時代，唐代士族幾近消滅。進入十一世紀以後，以編製族譜為標誌，宗族制開始在宋王朝社會中得到普及。¹⁴ 首先製作新式族譜的是蘇洵和歐陽修，《蘇洵集》記歐陽修見《蘇氏族譜》嘆曰：「是不可使獨吾二人為之，將天下舉不可無也。」¹⁵ 「這句話不僅反映了當時修譜的行家極為稀少，而且洞察出了在社會潮流當中，已經出現了要求新式族譜的傾向。」¹⁶ 從蘇洵和歐陽修的兩個新式族譜當中，已經可以看出宗族制的一個重要內容就是在要求在「名」、即一個男嬰在其出生的時點上即被賦予的個人符號上，明確顯示出他與宗族的血緣和世代關係，這就是「字輩」的原則。

例如，在蘇洵¹⁷ 編製的《蘇氏族譜》中，第一世蘇斬(蘇洵的祖父的祖父)的兒子的名分別為祈(無子嗣)、福、禮、佑；第二世蘇福的兒子的名分別為宗夔、宗藝、宗瓊；第三世蘇宗瓊的兒子的名分別為昭鳳、昭慶、昭文；第四世蘇昭文的兒子的名分別為惟贊、惟善(蘇昭慶的兒子的名為惟德，蘇昭文的兒子的名分別為渭、沆、浩、漸、洸)；第五世蘇惟贊的兒子的名分別為垂象、垂正、垂範(惟善的兒子名為垂則)。換言之，不僅在兄弟間，在堂兄弟間，起單名時使用同部首的漢字，起雙名時則在名字裏使用一個相同的漢字。從《蘇氏族譜》可以知道，前四世的祖先嚴格遵守了這個原則。例如，蘇洵屬於蘇佑一支，他的「名」與蘇福之孫蘇昭文的兒子渭、沆、浩、漸、洸採用了相同部首的漢字。¹⁸

中國「字輩」的起源，一般要追溯到宋太祖趙匡胤(927-976)。他從自己所處的輩分開始，決定其後代起名要按照漢詩「匡德惟從世令子，伯師希與孟由宜」的順序。¹⁹《蘇氏族譜》關於同輩的「名」中使用一個相同文字、或者是具有共同要素之文字的規律說明，字輩從最初開始就是宗族制確立宗族內部構造秩序的一個重要組成部分。對比之下可以看出，丁氏一族即使到了第七世時，尚未能夠充分理解和完全接受中國的宗族形式。因為，即使相同漢字或者同部首漢字的使用範圍從兄弟之間擴大到堂兄弟之間，然而卻是在字上而非名中。但是如上所述，宗族制度中的字輩不是表現於字上，而是在名中。

這到底是對中國的宗族制度的理解不足，還是有其他原因呢？例如，我們甚至可以推測第七世以及第七世之前的「字」均為後人(例如編製族譜之人)所補。雖然其原因無法確定，但通過對以上對字輩的理解和使用可以確認，第七世出生的時期，是丁氏一族在形成宗族制的過程中一個重要的轉折時期。到了第八世時，同祖父的堂兄弟的名則變為使用同部首漢字的事實，可以進一步證明這個轉折時期的存在。例如，在第五世的「觀保」—第六世的「敏」—第七世的度、慶、廉、庾一支當中，到了第八世時，全部使用「人」字旁的漢字來給男子命「名」：度的五個兒子分別為俊、傑、份、俸、傅，慶的兒子為侷，廉的兒子為儔，庾的兒子分別為儀、棚、椒、佑。當然這種做法並沒有得到完全普及，即使同父兄弟之間，也能夠偶見依然並不使用相同部首漢字命名的個別例子。但是到了第九世，比起第八世來，丁氏一族所有的同父兄弟的名中使用同部首漢字的做法得到全面普及，當然同時也有更多的同祖父堂兄弟的名上使用同部首漢字的事例。例如，瑞有六個兒子，由六個兒子所生的21個孫子之名分別為沖、源、江、淮、河、漢、湍、法、潮、遊、湧、潛、沌、濬、波、濤、洞、洋、溱、漳、清。

到了第九世時，在丁氏一族的命名法中出現了另一個值得注意

的現象，即一部分堂兄弟之名開始採用雙漢字，並在其中使用一個相同的漢字，以此表示相同的字輩。事實上，除了像第五世的媽保、觀保、福保這種類似於乳名的「名」之外，到第七世為止，丁氏一族男性的名都是單個漢字。這種由單漢字命名的現象雖然持續到第十一世，但從第九世的名中開始逐漸減少。例如，《陳江聚書丁氏譜牒》裏記錄的261個丁氏第十世的名字裏，單漢字者僅為37人；397個丁氏第十一世的名字裏，單漢字者不過25人。這些用雙漢字命名的兄弟或者堂兄弟間，其中幾乎所有人的名中都用了一個相同的漢字。²⁰ 即使那些由單漢字命「名」的兄弟之間，也使用了同部首的漢字。

由雙漢字組成的名，顯然能夠更加清晰地表示兄弟或堂兄弟間的血緣關係。而從第九世及其後由雙漢字所命的「名」中可以看出，在兄弟或堂兄弟的名字上使用相同漢字的做法是丁氏一族有意而為之。例如，「雲會」、「雲漢」、「雲從」、「雲際」是同祖父的堂兄弟（雲會和雲漢是同父的兄弟），第十世的「日遂」和「日黃」是同一位曾祖父的從堂兄弟。儘管沒有得到完全普及，第十一世中甚至出現了像「惟成」和「惟藩」那樣的從從堂兄弟，他們擁有一位四代之前的共同祖先。由以上字輩命名之沿革上可以看出，丁氏一族的超越單核家庭的「宗族」意識，是與「字輩」意識的逐步建立同步，並逐漸擴大對象範圍和得到強化的。

但是不得不承認的是，即使到了第十世、第十一世，在丁氏的「名」甚或「字」的使用方式上，仍然沒有出現一個為丁氏一族所有成員所接受的統一漢字。對《陳江聚書丁氏譜牒》的調查結果是：第十世的由雙漢字組成的名中，被兩人以上使用過的漢字竟有日、夢、思、希、克、應、嶽、主、一、孔、伯、春、民、子、這、然、衍、光、志、英、喬等共21個之多；它們一般被用於名中首字，但也有被用於名中尾字之例。例如，「春」有陽春、來春、再春、景春、欲春、藏春、臨春、富春、望春、芳春、和春、見春、行春；「然」

有渾然、欲然等。丁氏第十一世的名中，被兩人以上使用過的漢字則更多，有惟、麟、啟、天、連、子、時、卿（震卿、濟卿等）、一（潛一、源一、浴一等）、可（行可、見可、際可、養可、思可、與可等）、養、存、幾、陽（孟陽、仲陽、季陽、四陽等）、進、郎（勉郎、信郎、俊郎等）、用、應、東、鳳、若、春、啟、山（大山、辛山、夏山等）、龍、必、重、學、兆、之、家、性（慎性、懷性等）、年、先（渾先、浩先、潤先等）、壽（有壽、布壽、在壽等）、汝、寶（奇寶、尚寶等）、賓（大賓、良賓、宴賓等）、毓、廷、允、朱（翊朱、臣朱、鎮朱等）、儒（鴻儒、名儒、嵩儒等）、仰等45個。如上文所示，其中也有一部分被用於名中尾字。

通過以上過程可以看出，丁氏一族關於字輩的認識，從命名方法上經歷了由「字」向「名」轉變、從同父兄弟開始不斷擴大範圍、由單字向雙字轉變的三個階段。可以說，這個過程同樣也是丁氏一族逐步接受中國社會獨特的「宗族制」的過程。因為這三個階段發生在第七世、第八世和第九世的時期，所以說第七至九世的時期也是陳埭丁氏「宗族化」過程中一個具有分水嶺意義的時期。

自從第十世的丁衍夏最早製作丁氏宗族的族譜以來，能清楚表示宗族世代關係的、由雙漢字組成的「名」逐漸得到普及，名中一個漢字作為世代的記號，另一個漢字作為個人的記號，這種字輩的結構逐漸作為宗族的慣例固定下來。大長房（本家）的「席厝房靜庵公」一支，從第十一世開始就已經定下直至第三十四世的「昭穆字輩」。²¹其依次為：春肇士望，爾伯邦友，兆顯文明，思繩祖武，家傳忠孝，貽厥孫謀，共24字，每四個字構成一句詩。其他的旁系也照此例。例如，「寶峰公」系從第十五世開始制定的「昭穆字輩」為：穀詒孫曾，奕葉綏承，允思駿惠，基命宥弘。²²

但是，我們在丁氏一族第十世和第十一世的命「名」中，甚至可以看到雖然注意了同一世代兄弟或堂兄弟間的血緣關係，然而卻忽視了在宗祖制度中區分世代順序這一更為重要之原則的現象：

「一」、「子」、「應」、「春」等文字，曾經被兩代人都用來表示同一世代兄弟或堂兄弟間的血緣關係。²³ 這種混亂或者說不規則的產生，說明了丁氏一族當時還沒有完成全面建立宗族制的過程，其中最主要的當是還沒有完成覆蓋整個丁氏一族的族譜的編纂。無疑，如果有了族譜，主人公之間的血緣關係能夠變得清晰，因此也能避免名字的混亂。這一事實也說明，儘管到了第十世和第十一世時，由雙漢字組成的名雖越來越多，但是認定丁氏一族整體為一個宗族的意識仍然沒有完全普及於整個丁氏一族中去。通過以上字輩秩序的形成過程可以看出，丁氏宗族的形成經歷了一個非常漫長的時期。這個蹣跚的歷史背影，也令人感受到一群穆斯林在放棄自己傳統宗教信仰過程中所表現出來的種種遲疑。

第三節 農業生態下的「在地化」與「宗族化」

眾所周知，重視血緣關係的中國宗族制度的主要思想基礎就是祖先崇拜，而祖先崇拜思想又是為伊斯蘭教教義所不能容忍的。那麼，原本有著伊斯蘭教信仰的丁氏一族，為甚麼最終仍然接受了與其原有信仰教義直接衝突的宗族制度呢？究其原因可以發現，這與丁氏一族遷徙陳埭、其自然生態和社會生活生態發生了極大變化，有著直接的關係。

到了第四世丁善（字彥仁，號仁庵，生於元至正三年[1343]，卒於明永樂十八年[1420]）的時代，丁氏一族離開泉州城，遷徙到位於晉江縣、名為陳埭的農村地區。關於丁氏一族遷徙的原因，按照《丁氏族譜》來說是為了擴大經濟實力而去追求新的天地。不過，離開幾代人生活和經營的泉州這樣的大城市遷徙到鄉下，從世代從事的商業轉行到陌生的農業，對於任何人來說都不是一件能夠輕易決斷的事情。而從元明之交這樣一個時間點上來看，可以推測出這次遷徙

可能與泉州的穆斯林們因為過去曾協助過蒙元王朝的統治，而害怕漢人政權——明王朝——進行報復，不無聯繫。²⁴

當時逃離泉州的穆斯林決不限於丁氏一族，而眾多穆斯林的逃離，自然造成了泉州城中因為許多伊斯蘭商人居住而設置的蕃坊體制的崩壞；離開了蕃坊這一宗教土壤的伊斯蘭教徒們，因此也失去了以前被從中國社會隔離開、因而能夠維持自身獨特文化的環境。因此，來到中國內地的伊斯蘭教徒們，不得不直面該如何與中國社會交往、如何對待中國文化等問題。而在這時，明王朝給他們指出了一條徹底融入中國社會的道路。²⁵總之，隨著向陳埭的遷徙，丁氏一族所處的自然生態和社會文化生態都發生了根本性的變化，正是這些變化造成了丁氏一族最終接受宗族制的環境。

據《丁氏族譜》所述，在丁善遷徙至此之前，因為晉江入海前要流經於此，故陳埭也被叫做「陳江」。每年八月颱風來臨時，海水就會沿江逆流而上，破壞堤防，淹沒農田。丁善來到陳埭後，首先著手的是圍海造田，為此必須沿著河流與海岸線鞏固堤防。據丁自申所述，丁善的圍海造田事業規模巨大：「沿海彌漫，一望數千頃，大約產以設計，公(丁善)有七八，其二三則公與為賓禮者得之，而不與焉。」²⁶丁善建設的堤防相當之長。因為堤防的作用，陳埭從此免遭水患，當地人也受益匪淺。據丁衍夏為族譜所撰寫的〈纂述世謨〉所述，因此善舉，丁善受到當地人莫大的尊敬，當地名人甚至作詩以頌揚其功績。²⁷能夠出此壯舉，不得不承認與當年經商的丁氏一族曾經積聚很大的財力有關，但是這畢竟是一個客觀的原因。而丁氏一族出此壯舉的主觀願望，恐怕還是想通過舉辦一些對鄉里有利的事業，讓當地鄉鄰能夠接納自己。很明顯，這是遷徙陳埭的丁氏一族為實現「在地化」而付出的努力。

值得注意的是，丁氏一族為實現在地化而付出的這些努力，都與改善當地農業社會經濟生態有著直接的關係。遷徙至陳埭的第一代丁善之子即「丁氏大二房」第二代的丁觀保，第三代的丁敏(丁善

之孫，丁觀保之子)，也分別對鄉里作出了很大貢獻。與博得「倜儻志大」、「慷慨好義」名聲的丁善相比，丁觀保的善舉甚至到了被當地人尊稱為「佛」的程度。具體的例子，可以舉出丁觀保身先士卒恢復湮浦水路的故事。晉江的湮浦以前有堤防、有水道，其蓄得的水可以用來給永福等村的農田進行灌溉。但因為一些有錢人家填土水道造成水田而導致水路堵塞，一遇到乾旱，無法引水澆灌的稻田就會枯萎，而村民們也束手無策。丁觀保率領當地民眾，歷經數年一直堅持向當地政府提出申訴，使得真相



丁氏四世祖丁善（選自《陳埭回族社區歷史沿革與社會發展史》）

大白，水路也終於得以恢復。「非才識之高，而以至公利人之心不能也」，通過這件事，當地鄉鄰對丁觀保乃至其後代變得十分尊敬。據說即使到了丁衍夏的時候，鄉鄰們即使遙遙望見丁氏族入時，仍然稱道「斯復此浦者之後人也」。²⁸

「足征力行之善，取信於鄉人者多矣。」²⁹與丁觀保相比，遷徙陳埭的第三代丁敏也熱心於為鄉里排憂解難。據丁衍夏〈纂述世謨〉所述，在丁敏還未成年時，陳埭地區有一年遭到旱災。因此，鄉里民眾一連三日向天祈雨，但是過了三天，天空依然不見絲毫雲影，於是丁敏開始一邊嚎啕一邊祈禱。結果到了傍晚，突然天降大雨，已經開始枯萎的稻子又恢復了生機。見此情景，人們認為是丁敏的誠心感動了上天，便作長詩以頌其事蹟：「至誠感應捷影響，席此君德焉可忘」，以感謝丁敏對鄉里的「功績」。³⁰

誠然，以上神話出自於《丁氏族譜》，所以其中是否具有自吹自擂的成分，實在值得懷疑，但是在這裏更值得注意的，毋寧說是丁氏一族為甚麼會使用這些褒貶分明的「春秋筆法」來製造這些神話？

換言之，這種「春秋筆法」可以證明，遷徙至陳埭後的丁氏一族，非常重視通過對當地作出貢獻，以便實現「在地化」，因為這是他們融入陳埭農業社會的第一步。應該注意到，丁敏也是最早考慮編纂《丁氏族譜》的人。³¹ 這顯然不是一個偶然湊巧的事情：積極推動丁氏一族在地化的人對丁氏一族的「宗族化」也十分關心，它說明，丁氏一族的宗族化的確與伴隨著遷徙到農業社會以後的「在地化」有著直接的關係。

除了明確記錄個人與個人之間血緣關係的族譜之外，具有祭奠著共同祖先之牌位的「宗祠」，也是宗族制最重要的象徵之一。丁氏宗族之宗祠的歷史，似乎要比族譜更加久遠一些。例如，丁衍夏在其《扳譜說》中寫道：「夏上槐叔論譜書曰：祖宗篤生叔父，為之妥先靈，丕顯佑烈，明且備矣。且祠成有年，而譜尚未有成書。」³²

萬曆二十八年(1600)，「賜進士及資政大夫南京禮部右侍郎、太子少保贈尚書黃鳳飛」受丁氏宗族之請而著「重建丁氏宗祠碑記」時寫道：「三傳至碩德公，徙家陳江，遺命諸子，即所居營祠堂。」³³ 與其他對丁氏遷徙的記述不同，這裏以第三代的丁夔為遷徙陳埭的主人公，而在其他的記述中則是第四代的丁善。解開這個謎團的關鍵，也許就在於「諸子」和「徙家陳江……即所居營祠堂」等語句裏。丁夔的確有「諸子」泰、善、實、朗等四人，但是長子泰沒有子嗣(估計是華年早逝)，三男實未有成年即早夭，而幼子朗由於某種未有說明的原因被認為是「非親生」，也沒有遷徙陳埭而與丁氏一族徹底分離。這樣一來，丁氏第四代中能夠遷徙到陳埭且定居下來的，其實就只剩下次男丁善。³⁴

距離丁氏一族遷徙至陳埭至少180年之後寫就的這段文字，只能根據丁氏後人的描述而作。而從前文述及關於丁敏的神話中就可以看出，當時已經具有強烈宗族意識的丁氏後人們，只要有了重新構建關於丁氏宗族的歷史敘述的機會，他們就會進行合理化、理想化和神話化的加工，並且不斷地重複這種過程。曾有研究者得出過



陳埭丁氏宗祠正面

這樣的結論：過去在陳埭有過「清真寺」，也就是最初的丁氏祠堂。³⁵換言之，在宗族意識得到強化的過程中，丁氏關於「清真寺」的歷史也被合理化和理想化為關於丁氏祠堂的歷史記憶；當然，這也不過是一個推測而已。但是，從「即所居營祠堂」中可以得知，這個奉第三代丁夔之遺命留下的「祠堂」，其規模也不過是一個改造居家而成的「祖厝」而已。當然，即便真的就是一個供奉了祖先牌位的祠堂，它也是在「徙家陳江」、即丁氏遷徙至陳埭之後才實現的。換言之，丁氏一族建設自己的祠堂的歷史，也是伴隨著丁氏在農業社會的陳埭地區進行在地化的過程中而開始的。

從以上陳埭丁氏的在地化過程中可以看出，陳埭丁氏的宗族化與其說是受到當地漢人影響的結果，更正確地說是陳埭丁氏自身在進入到一個農業的社會——陳埭以後，為了能夠被當地社會接受，而按照當地的自然生態和社會生態自發、主動進行的一系列努力的結果而已。雖然從丁氏關於字輩秩序形成的漫長過程中，可以感受到他們在放棄自己傳統宗教信仰過程中所表現出來的種種遲疑，但毋庸置疑的是，宗族化是丁氏一族自從選擇了走一條遷徙到陳埭這

個農業社會的道路之時就已經被註定的命運。值得注意的是，「宗族化」不僅是讓丁氏由此完成了「在地化」、即在不自覺中轉化為當地人過程中一道最關鍵的手續，更是讓丁氏一族在不自覺中進入了中國的政治社會，從而徹底地轉化成為了本土「中國人」的一道重要關門。這是因為，明代整個中國南方宗族制的發達，都與科舉制之間具有著密切的關聯。

第四節 「宗族化」與「科舉化」的交響曲

上文述及，丁氏一族關於字輩的認識，從命名方法上經歷了由「字」向「名」轉變、從同父兄弟開始不斷擴大範圍、由單字向雙字轉變的三個階段，這個過程同樣也是丁氏一族逐步接受中國社會獨特的「宗族制」的過程。因為這三個階段都發生在第七世、第八世和第九世的時期，所以說第七至九世的時期也是陳埭丁氏宗族化過程中具有分水嶺意義的時期。但是為甚麼第七至九世的時代，能夠成為丁氏一族宗族化過程一個重要的分水嶺呢？這裏應該注意的是，丁氏一族在從第七世開始發展宗族關係的同時，也開始讓自家子弟進入「官學」的事實。已經有學者指出，參加科舉考試對丁氏的中國化產生了巨大的影響。³⁶ 進入官學的目的在於參加科舉，第七世時丁氏一族中開始產生通過科舉考試使子弟成為王朝官僚念頭的事實，證明了他們此時在對於自身在中國社會的定位上，也發生了一個重大的變化——這就是，通過參加王朝政治的方法，由中國社會的邊緣進入中國社會的中心。

明代之前，學校不過是一個向科舉「輸送」人才的管道而已。但到了明代，府學（郡庠）、州學和縣學（邑庠）等「官學」成為參加科舉的必由之路。特別是明代中期以後，通過入學考試能夠成為府、州、縣的「生員」（俗稱秀才），升入「國子監」能夠成為「監生」，最後



懸掛於丁氏祠堂的「三世進士」匾

得到參加科舉考試的資格。丁氏一族當中最早進入官學的，是第七世的丁德：「德，全祖次子，字崇新，號逸翁，邑庠生。」³⁷就《陳江聚書丁氏譜牒》、《陳江雁溝里丁氏族譜》、《丁協源家譜》和《陳埭丁氏回族宗譜》所見的範圍內，在第八世時有兩人進入了官學，一人為「邑庠生」（縣學的學生），一人為「郡庠生」（府學的學生）。

到了第八世時，官學生參加科舉的效果開始顯現：「治，素履公次子，字弘贊，號平庵。弘治己酉拔元廷試八閩第一，授浙江金華縣儒學訓導，署金華縣知縣。」³⁸然後，科舉中丁氏宗族裏最早的進士及第者也隨之誕生：「儀，庾祖長子，字文範，號汾溪，弘治辛丑科舉人，乙丑科進士，歷官四川按察司僉事。」³⁹第八世的丁儀也是丁氏一族通過科舉考試，成為了中國王朝官僚之第一人。

在丁氏一族的第九世當中，又誕生了一名舉人和一名進士：「雲會，悌祖長子，字朋龍，號九溪，嘉靖壬子舉人。」⁴⁰「自申，後吾公次子，字朋嶽，號槐江，嘉靖己酉、庚申聯捷進士，歷任梧州府知府，誥贈資政大夫刑部侍郎，崇祀鄉祠。」⁴¹第九世當中，還有另外七名官學生，其中「郡庠生」三人、「郡廩生」二人、「邑廩生」一

人，「廩生」為學生當中因為成績特別優秀而得到官費資助的學生。到了第十世，丁氏宗族當中又誕生了一名舉人和一名進士，另有官學生九人，其中郡庠生五人、邑廩生三人、邑增生一人、邑廩生一人(其中由於升級而身份變化者一人)。第十一世當中，也有官學生九人，其中邑庠生七人，郡庠生二人。在第九世以後，丁氏宗族當中甚至出現「父、子、孫」三代皆為進士的盛事，即第九世的丁自申(父)、第十世的丁日近(子，「萬曆己卯舉人，己丑進士，官南京戶部江西清吏司主政」⁴²)，和第十一世的「丁啟浚」(孫，「萬曆戊子舉人，壬辰進士，歷任刑部侍郎，署尚書加太子少保四朝名卿」⁴³)。

總而言之，丁氏一族從第七世時開始讓自家子弟接受科舉教育，而到了第八世時就開始結出碩果，出現第一位進士及第者，之後更是收穫不斷，官僚輩出，且一步一步接近王朝的政治中心。那麼究竟是甚麼原因，促使原本為穆斯林的丁氏一族會在這個時點上讓一族子弟進入官學和參加科舉考試的呢？尤其值得注意的是，從《丁氏族譜》的記錄來看，第七世和第八世的時期，其實是丁氏一族最為艱難的時期。因為此時，丁氏一族在地域社會中受到了外部的欺侮和排擠，同時遇到了兩個極為棘手的事件，其一為先祖墓地遭他人蠶食；其二為遭到「撒氏戍卒之誣告」，即有人誣告丁氏原本姓撒，過去是河南彰德府的衛戍士兵，即後來從衛所脫逃至泉州的。⁴⁴那麼，丁氏一族之所以在第七世和第八世時開始接近科舉的動機，與丁氏一族處理這兩個難題之間有沒有關係呢？

關於先祖墓地遭他人蠶食事件，《丁氏族譜》中的〈東塘祖塋記略〉(不同版本的《丁氏族譜》又稱〈節齋公墓礦始末〉)和〈雪戍說〉是這樣記述的：丁氏第四世時，由於要從泉州市內遷徙到晉江的陳埭地區，於是就把泉州市內的第一至三世的墓地委託給他人管理。最早的管理人去世後，住在墓地附近的一個名叫徐糞的人要求接任管理人。但是徐糞死後，其子徐福利用土地鄰接之便，不斷蠶食丁氏祖墳園地，甚至將農田開發到墳丘的近旁，然而丁氏一族卻忍氣吞



位於靈山上的丁氏第一、二、三世祖墓地

聲。徐福見此更是變本加厲，甚至就在丁氏先祖地之旁砌起圍牆，公然圈地。然而值得注意的是，丁氏宗族開始向官方提起訴訟，卻是在18年後之事。

關於丁氏一族為甚麼在18年前沒有提起訴訟的原因，《丁氏族譜》是這樣記錄的——當時由於受到誣告（即「撒氏戍卒之誣告」）而「未暇與較」，但是實際的理由卻應該是：「度力屈難理，且俟」，即考慮到勢單力薄，即使提起訴訟也難以取勝，只有蟄伏待機。那麼，是甚麼原因令丁氏選了在18年後的這個時點開始訴訟呢？其答案同樣可以在《丁氏族譜》中找到：「適汾溪公通籍，以事抵家。頤隱公命之曰，不理東郊墳，無以為官也。汾溪公受命，與三弟東淮公矢志克復，而後即仕，偕古素公戮力伸理。」⁴⁵用現代語言重述這句話就是：這一年，第八世的丁儀（字文範，號汾溪）科舉及第，讓丁氏宗族中終於出現了最早的進士。在被「通籍」（即被記載到即將

出仕為官之名簿上)之後，返回家鄉的丁儀接到了其父丁庾(頤隱公)之嚴命，開始打官司；如果祖墳土地奪不回來，就不要想離開家鄉出外做官了。丁儀領命，與三弟東淮一起立下誓言：一定奪回祖墳土地之後才出去做官，遂帶上古素等全力打官司。

毫無疑問，促使丁氏能夠在18年之後的時點上提起訴訟的直接契機，就是丁儀科舉及第，丁氏一族中開始有人金榜題名並且即將成為王朝官僚一事。從這裏可以看出，丁氏一族當年之所以十八載隱忍不發，明知自己有理也不去提起訴訟，就是因為他們認為當時宗族中無人為「官」，即使去打這場官司也難以勝訴。《丁氏族譜》關於祖先墳地被蠶食後又經過訴訟成功奪回的記述，無疑明確地回答了丁氏宗族為甚麼開始接近科舉的問題。而丁氏一族關於這個問題的態度，令人可以看出丁氏一族之所以在他們最為困難的時期開始接近科舉，實是出於一種戰略性的考慮：合丁氏一族之力培養丁氏子弟，讓他們通過科舉考試成為王朝官僚來改變丁氏一族的社會地位，使其從受其他宗族或個人欺壓的狀況中徹底解放出來。

丁氏一族的「科舉化」戰略顯然是成功的，由金榜題名的進士丁儀提起的訴訟獲得了勝訴。而勝訴之後，丁氏一族所想到的保衛成果的方法，依然是利用通過丁儀而建立起來的丁氏宗族與官僚政治之間的關係。丁儀在官司勝訴之後離開家鄉出仕，在外地任上時，丁儀夫人與繼室相繼去世。當年在與丁儀一起負責對徐福訴訟的族人當中，有一位名叫丁杏的族弟。丁杏的父親丁珍⁴⁶得知丁儀夫人及繼室去世的消息後，立即向宗族和丁儀提議，將從徐福手裏奪回來的土地作為丁儀及其夫人等人的墓地。其理由是，當時丁儀位居「五品」；而明朝典禮制度規定，五品官員的墓地面積為「周圍五十步」（以墓中心為圓心、五十步為半徑的範圍）。⁴⁷所以，如果丁儀與其夫人們的墓在丁氏祖先的旁邊，既能夠使丁氏祖先墓地的範圍界線變得更加明確，又能夠因此受到法律的保護。⁴⁸知道這樣做可以以身守護祖先墓地、為丁氏後裔做出榜樣的丁儀，儘管當時身在四

川為官，還是理所當然地接受了丁珍的提議。⁴⁹

丁氏一族的科舉化，無疑增加了丁氏宗族的凝聚力。丁庾、丁儀、丁杏、丁珍等人的孝行，不僅通過祖先崇拜加深了丁氏一族之間的血緣意識，還讓丁氏一族更加認識到通過科舉接近和參加王朝政治對於宗族和個人的意義。也就是說，丁氏宗族之所以能夠得到發展，與宗族和科舉兩個元素之間的相輔相成關係是分不開的。如前所述，從出現官僚的第八世起，在與中國的王朝政治掛鉤之後，丁氏一族參加科舉的子弟越來越多，這與丁氏一族對於接近科舉之意義的理解是分不開的。

丁氏一族的宗族化與科舉化，事實上都屬於中國穆斯林「本土化」的性質。接受宗族制是丁氏一族本土化過程的開始，它是丁氏一族開始接受中國文化的標誌；接近科舉制則是丁氏一族在本土化過程中的一個質的飛躍，它將對中國文化的接納與對中國國家的認同聯結在一起。所以說，科舉化使丁氏一族變成了本土的「中國人」，科舉化是丁氏一族完全本土化的標誌。換言之，通過接近科舉制，丁氏一族最終自己尋找到一條自我發展的道路——作為中國人，生活在中國人的世界裏。

那麼，原本為穆斯林的丁氏一族，在這個在地化的過程中，究竟是如何看待自身伊斯蘭文化傳統的呢？

第五節 科舉精英與宗族的伊斯蘭「記憶」

如前所述及，「宗族」觀念的核心部分是祖先崇拜，在中國的祖先崇拜活動中，甚至帶有許多偶像崇拜的內容。但是，一神教性質的伊斯蘭教卻反對祖先崇拜和偶像崇拜，所以說，如果丁氏一族堅守伊斯蘭教教義思想，丁氏一族的「宗族化」是不可能實現的。的確，丁氏一族最終還是選擇了走宗族化的道路，但是毫無疑問，是

接受宗族制度還是堅守伊斯蘭教教義的問題，曾經讓丁氏一族大費心機。這一點從《丁氏族譜》中就可以看出。

《丁氏族譜》的構成具備了其他中國族譜的所有元素，但是在《丁氏族譜》當中，我們卻還可以看到一些從其他中國的族譜看不到的元素，例如由〈享先紀〉、〈說先紀〉、〈甯先紀〉、〈念先紀〉和〈感紀舊聞〉（在一部分《丁氏族譜》中為〈舊聞感紀〉）構成的「五紀」，和由〈聚族說〉、〈祖教說〉、〈證誤說〉、〈雪戍說〉、〈扳譜說〉構成的「五說」。那麼，對於丁氏一族來說，為甚麼有必要在宗譜中加入這些從其他中國族譜中所看不到的內容？這個問題的答案，當然只能從五紀和五說的內容中去尋找。在筆者看來，五紀和五說中的主要思想，基本可以分為兩個部分：即言明祖先崇拜的意義和保留伊斯蘭教信仰的記憶，儘管在現實的社會生活中，二者其實是相互矛盾和無法共存的。可以想像，當年丁氏一族為了解釋這種矛盾而煞費了苦心。《丁氏族譜》的編纂之所以花費大量時間，其原因大約也與此有所關聯。上文述及，雖然丁氏一族已經建設了祠堂，但《丁氏族譜》卻遲遲難以問世，而完成的《丁氏族譜》中就有了在其他中國的族譜當中所看不到的五紀和五說。

作為一個宗族的最基本價值標準，《丁氏族譜》在構成和內容中貫穿了濃厚的「孝」的理念。各自分別佔據一頁的「忠」、「孝」二個大字之後，就是〈享先紀〉（對祭奠先祖意義的說教）、〈說先紀〉（說即「悅」，對使先祖感到歡愉意義的說教）、〈甯先紀〉（對使先祖安心意義的說教）、〈念先紀〉（對不忘先祖功績意義的說教）等。而從這些特意設置的章節中可以看出，《丁氏族譜》對孝的重視，依然達到了其他族譜難以企及的田地。

「五紀」首先從「丁氏的祖先是誰」這一確認工作開始。丁衍夏在〈感紀舊聞〉中有以下記述。他在尚未成人時就立志完成族譜，當時堂伯父丁博曾給他出示過第六世丁毅所寫的〈丁氏由來〉一文，上面寫著丁氏是「由賽典赤回回瞻思丁」，即由伊斯蘭教徒賽典赤·瞻

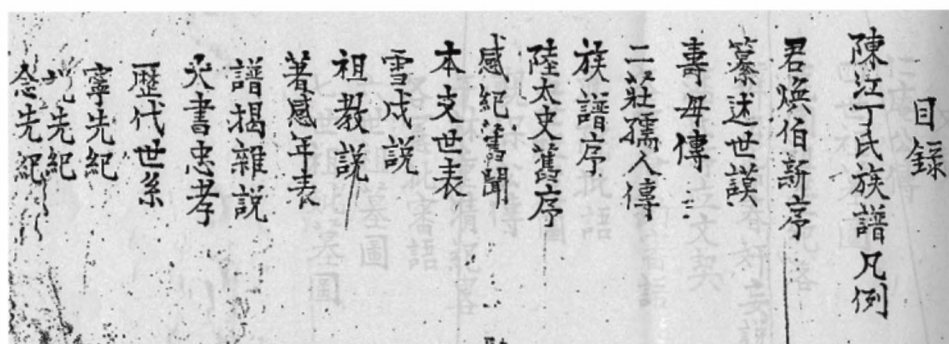
思丁而來。賽典赤·瞻思丁是阿拉伯出身的伊斯蘭教徒，被元世祖忽必烈任命為「雲南平章政事」（雲南地方最高行政長官），對雲南的社會穩定作出了諸多貢獻。按照丁衍夏的說法，元代以前，中國也有「丁」姓，但他們不是信仰伊斯蘭之人。賽典赤·瞻思丁有五個兒子，九個孫子。進入明代以後，賽典赤·瞻思丁的子孫遷徙全國各地，因此放棄「夷姓」，以賽典赤·瞻思丁的「末字丁」作為姓。而泉州的丁氏宗族與賽典赤·瞻思丁一樣是伊斯蘭教徒，與賽典赤·瞻思丁一樣「寬仁」，加上丁毅生活的年代距賽典赤·瞻思丁的年代不過百餘年。因此，丁衍夏強調，丁毅的「丁氏祖先賽典赤·瞻思丁」之說並非毫無根據。⁵⁰換言之，丁衍夏也認為賽典赤·瞻思丁為丁氏宗族的祖先。

但是，第七世的丁珍（養靜公）曾經在他未完成的《丁氏族譜》中，記述丁氏宗族的先祖為丁度。關於此說法，丁衍夏在《丁氏族譜》各處數次提及，並加以反駁。例如在〈感紀舊聞〉中，丁衍夏有以下記述：「至養靜公，慄慄於撒氏戍卒之誣，過聽曾社師扳丁度而祖之，以昭其裔不出於回回也。」⁵¹對此，他在〈族譜記略引〉中還有過以下詳細的說明：「養靜公之子古素公，因論譜嘗語夏曰，『吾父之為譜也，當戍誣方雪之後，慄慄思振刷，故聽塾師曾者，扳附同姓丁維清為祖，無據也。是以我汾祖譜削之，斷自節齋府君始。』」⁵²換言之，即認定當年丁珍的「丁氏祖先丁度說」是迫於「撒氏戍卒之誣告」而無奈順從他人指點而成的。

對丁氏一族造成很大影響的「撒氏戍卒之誣告」，是指成化十一年（1475）有鄰人告發說，遷徙陳埭的丁氏宗族之祖原本為駐屯於河南彰德府的「撒」



《陳江雁溝里丁氏族譜》



《丁氏族譜》目錄

姓駐屯兵，趁元末明初之戰亂而從駐屯地逃來泉州，改「撒」姓為「丁」隱居下來的事件。明王朝建立以後，朱元璋為了穩定社會局勢，於洪武三年（1370）嚴令調查全國人口戶籍，其目的在於促使戰亂中背井離鄉之人回到原籍並重操舊業。雖然至此已經過了百餘年，但明朝依然沒有撤銷這道命令。如果丁氏先祖真的就是元代河南彰德府的撒姓駐屯兵，問題不在於丁氏一族為元朝從中亞帶來的色目人後人，而在於向政府隱瞞了原籍。罪行如被追究，丁氏宗族不僅必須離開陳埭乃至泉州地區，甚至會有流放邊疆地區的可能。對於丁氏一族來說，這的確是一件關乎生死存亡的重大事件。為證明自己並非「撒氏戍卒」，丁氏第七世的丁庾等二人上訪南京，調查本籍，最終使明朝中央政府官員認定丁氏並非來自於中亞出身的元朝駐屯兵，而是明朝的子民。⁵³

值得注意的是，無論是從丁衍夏的〈雪戍說〉還是《丁氏族譜》的其他文字中，都能發現一個重要的傾向：丁氏一族在強調自己就是中國人的同時，同時也敢於承認自己就是「回回」，並有不同於他人之處。例如，丁自申在〈仁庵府君向贊〉中，關於第四世的丁善（即最早遷徙陳埭的丁氏人物）的相貌有著如下描述：「眼瞳閃爍，其光晶晶，眉顛峭聳，其骨稜稜，貌不逾中人，而氣豪蓋一世。」⁵⁴ 即使到了現在，在泉州也有「丁家的鼻、蘇家的髭」（指來自於阿拉伯或中亞地區穆斯林之後裔的丁氏和蘇氏宗族，成員相貌中有別於當地

漢人的特徵)的說法，丁氏一族具有鼻樑高這種與中國人不太一致的體貌特徵，從來就不是一個被他們自己刻意隱瞞的事實。同樣都是讀書人，但與極力「昭其裔不出於回回也」的第七世丁珍不同，第九世的丁自申與第十世的丁衍夏對直言自己的民族出身已經表現得更加自信，其原因無疑與丁氏一族通過科舉化更加成功地接近中國政治中樞有關。

從《丁氏族譜》中，可以看到許多關於丁氏一族的伊斯蘭教信仰的歷史記憶。其集大成者，當屬丁衍夏所著之〈祖教說〉。根據幼時的記憶，丁衍夏詳細記述了丁氏過去基於伊斯蘭教教義而進行的宗教活動、葬禮、祭祀、飲食習慣等。⁵⁵關於丁氏一族的宗教活動，丁衍夏可謂是費盡筆墨：「歲月一齋，晨昏見星而後食，竟日則枵腹」，這裏顯然指的是伊斯蘭教曆中的齋月；「恆沐浴，不清不以交於神明」，指的是禮拜前的大淨小淨；「誦清經，仿所傳夷音，不解文義，亦不求其曉，吉凶皆用之」，指的是做禮拜，用阿拉伯文念可蘭經；「薦神惟香花，不設酒桌，不焚楮帛錢」，指的是進行宗教法事時，不設宴席，也不焚燒紙錢等供品。

另外，舉行葬禮時，不能給遺體穿兩件以上的服裝，不能使用棺材，三日之內必須埋葬，墓穴的深度不能超過馬的剛毛的長度，服喪的人只能穿棉製品等。⁵⁶祭祀時，不設被祭者的牌位，不上供品，到了規定時間只需朝西方禮拜即可。⁵⁷可見，與其說是祭祀，倒不如說是作為每天功課的禮拜。在飲食習慣上，「牲殺必自其屠而後食；肉食不以豚」，指的是不吃豬肉，不吃非穆斯林屠宰的肉類食品。但是據丁衍夏所述，這些他年少時見過的各種習慣當中，當時尚存的只有不吃豬肉的習慣，等到他完成《丁氏族譜》的編纂時，其餘習慣已近乎全部消失，或者不再被認真遵守。⁵⁸無疑，當時陳埭丁氏一族的伊斯蘭教信仰正在逐漸演化成為一種集體的歷史「記憶」。

但是丁衍夏對伊斯蘭傳統的喪失絕對不是熟視無睹，他「略仿古人之制」，詳細規定了丁氏宗族的祭祖時間、儀式程式、進行祭祀的

人的位置、拜禮的數目、供品的數量與器具等。在〈祀約〉中，他教誨後世丁氏的「孝子賢孫」：「夏家宗廟有祭，沿於俗。獨於當祭之日前一月，畜一牲別牢以食之，有古者濯牲之遺也。先一日掃室，濯器，焚香，燃燭，薦花，有古者之義也。此其家法不可不守也。」⁵⁹ 丁衍夏所提到的這一具有「古者之義」的「家法」之內容，很有可能就是伊斯蘭教曆上的「齋月」「把齋」。由此可以看出，「宗族化」後的丁氏一族不是在理念上，而是在作法上更多地留下了關於伊斯蘭信仰的歷史記憶。也就是說，在是接受宗族制度還是堅守伊斯蘭教教義的問題上，丁氏一族最終做出的選擇是：在接受宗族制度的同時，不是作為一種信仰、而是作為一種文化符號，將曾經的伊斯蘭信仰變成一種宗族的集體歷史記憶。

但是在這裏更加值得深思的是：為甚麼創造這種集體歷史記憶的不是別人，而是接受了中華文化程度最深的丁氏的科舉精英們呢？關於這個問題，我們可以注意到丁衍夏在〈祖教說〉中的這樣一段表述：「雖漸變以比於禮，而於非禮之所出者有之，於明潔之尚，吾見其皆莫之省也。嗚呼！君子論禮有曰：『本於其國之故，不求變俗。』又曰：『有可變革，有不必要變革者，在乎省其宜而行之也。』宜者何？天理人情之宜也。苟於天理人情而無害者，何必變之以徇世俗之私乎？今於其變者而知裁之以禮，斯善變矣。若意出於明潔，心存於誠敬，則宜深念而慎守，相期以勿變也。」⁶⁰ 也就是說，如果按照中國儒學思想，尊重一切合乎「天理人情之宜」者才真正符合「禮」的精神。因此，凡是真正理解儒學思想精髓的「君子」都會明白：「本於其國之故，不求變俗」，即堅持自己的傳統文化是人之常情，而傳統文化中也的確「有可變革，有不必要變革者」。反言之，對一切來自外部的文化不分青紅皂白、一律進行改革，反而是違背了「禮」的原則。

科舉化造就了丁氏一族中的士紳階層，這也是丁氏宗族得以發展的重要原因。明代正德年間(1506–1521)，應丁氏一族中的首位進士、第八世丁儀的要求，「賜進士出身翰林院編集文林郎兼經筵講

官同修國史」陸深撰寫了《陳江丁氏世家敘》。從《世家敘》中可以發現，丁氏一族的宗族化的確受到了「歐蘇」以來中國南方社會編撰族譜之文化風氣的影響。⁶¹ 但是嘔心瀝血使《丁氏族譜》得以完成的，卻是在其中大量記錄丁氏歷史上的伊斯蘭信仰的第十世的丁衍夏，⁶² 而丁衍夏筆下關於丁氏一族伊斯蘭教信仰的歷史記憶，都是以「立人之道莫大於禮，禮莫重於祭」為前提而記錄下來的。從收錄在《丁氏族譜》中的、丁自申執筆的〈祭約引〉，和丁衍夏執筆的〈祀約〉的內容中可以看出，他們之所以敢於堂堂正正地記錄丁氏一族有別於當地中國人的出身和伊斯蘭的文化傳統，都是建立在自已才是中國文化、尤其是宗族制度的最良理解者之自信之上的。

結語

《丁氏族譜》恰似一幅宏偉的畫卷，展現出一個穆斯林群體在中國南方農村社會的自然生態和社會生態中通過「在地化」、「宗族化」和「科舉化」，而實現了中國「本土化」、即轉化為一群中國人的完整的歷史過程。從中可以看出，第八、九、十世的時期，是丁氏宗族發展史上最重要的時期，因為在這個時期中，丁氏一族逐漸形成了嚴格的字輩（共同父系祖先意識的普及滲透），完成了族譜的編纂（具備了宗族的重要元素，嚴密了宗族組織形式），接近科舉的戰略取得了碩果（宗族子弟科舉及第並成為中國王朝官僚），以及最終選擇了將伊斯蘭信仰的集體歷史記憶的道路（最後明確了丁氏一族從穆斯林變為中國人的方向）。筆者之所以認為這些變化對於丁氏一族的發展具有重要意義，是因為它們大大增加了丁氏一族的實力，使丁氏一族徹底改變了受其他社會勢力欺壓的低下的社會地位。而從改變社會地位的意義上來看，造成丁氏宗族在這個時期中得到發展的最關鍵因素，無疑就是接近了科舉。

從丁氏一族的發展道路中可以看到，中國傳統的科舉制其實是一個促進社會移動的非常有效的工具，這種社會移動不僅可以出現在社會階級之間，同時可以出現在不同的民族和宗教信仰集團之間。同時在這裏須指出的是，通過丁氏一族的歷史過程可以看出，科舉制促進社會移動的功能不僅是限於讓一個人可以跨越不同民族和不同宗教信仰之間的壁壘，而是在無形中徹底沖毀和沖刷這一壁壘自身，其性質就是推進社會的融合。社會流動之所以能夠具有推進社會融合的作用，是因為社會流動建立在社會公平和人人平等、具有普世價值的思想基礎之上。科舉制表現出來的這種推進社會流動的功能，其實是中國傳統的天下思想中德治思想的具體體現，正可謂是「天無私照」。

是否允許、並在何種程度和範圍內允許社會移動，是衡量一個社會是否具有和在何種程度上尊重公平和平等的標尺。正是由於這種科舉制中所表現出來的公平性和平等性，不僅讓丁氏一族自己決定選擇走中國本土化的道路，也讓他們真正改變了丁氏宗族的社會地位，更重要的是還讓他們樹立了作為一種文化符號、將曾經的伊斯蘭信仰變成一種宗族的集體歷史記憶的自信。從《丁氏族譜》中可以看出，他們並不諱言一族傳承下來的習俗中有不同於中華文化成分的事實，也並不刻意去隱藏自己的血緣中有不同於一般中國人的成分。由此可以看出，丁氏一族的科舉精英們相信，即使公開自己不同於中華的出身，保持對與中華文化迥異的傳統文化的集體歷史記憶，也不會讓自己在科舉考試中得到不公平和不平等的待遇。可以說，科舉制中所表現出來的公平性和平等性，是一種超越階級、民族集團、宗教信仰甚至個人出身國家的政治文化因素。丁氏一族走過的與宗族化過程相輔相成的科舉化過程，也許可以啟示我們：一種不製造「他者」，不會因民族、宗教信仰甚至國家出身而異的，能夠向所有人公平和平等地提供社會流動 (social mobility) 之機會的政治文化，在讓不同民族、不同宗教信仰甚至來源於不同「國家」(其

實也就是不同「階級」地位)的人們產生認同的問題上，具有何等重要的意義。

註釋

- 1 關於「靈山三賢、四賢墓」，參見黃秋潤：〈略論泉州伊斯蘭教的傳入和盛衰〉，許在全主編：《泉州文史研究》（北京：中國社會科學出版社，2004），第105頁。
- 2 廈門大學民族調查組：《晉江縣陳埭公社回族調查報告》（廈門：廈門大學人類學系，1984，油印本），第1頁。
- 3 作為研討會的成果，之後編輯出版了《陳埭回族史研究》（北京：中國社會科學出版社，1990）。
- 4 石奕龍：〈陳埭回族宗教信仰的衍變及其原因初探〉，《陳埭回族史研究》，第204頁；陳元煦：〈略談陳埭回族姓氏及社會習俗〉，《陳埭回族史研究》，第216頁。
- 5 鄭振滿：〈明代陳江丁氏回族的宗族組織與漢化過程〉，《陳埭回族史研究》，第257頁。
- 6 寺田孝信：〈明代泉州回族雜考〉，《東洋史研究》，第42卷第4期（1984），第68–73頁。
- 7 陳國強：〈陳埭回族的形成與歷史發展〉，《陳埭回族史研究》，第11頁；吳幼雄：〈陳埭丁姓回族的淵源與啟示〉，《陳埭回族史研究》，第24–36頁。
- 8 公元968–1168年的兩百年間，「大食」到北宋、南宋朝貢達到49次。趙家珍：〈開封民族 / 宗教概覽〉，《開封文史資料》，第10期（民族宗教專輯）（1990），第2頁。
- 9 「蕃坊」是對唐宋時來華外國人的居住地的稱呼。蕃坊原本是以一個清真寺為中心、由往來於其周邊地域的穆斯林居民所組成的類似於教會的組織。因此，蕃坊也被稱為「教坊」或「寺坊」，因為在這些外國人當中，有許多阿拉伯商人是穆斯林。據說唐代前期，僅在廣州、揚州、泉州，其人數就超過一萬人。這些伊斯蘭教徒定居在廣州、揚州、泉州、杭州、明州（寧波）等沿海城市，或長安、洛陽等內陸城市，建造清真寺，形成了蕃坊。廣州的懷聖寺、泉州的聖友寺、杭州的真教寺等等有名的清真寺，就是這個時代的產物。住在蕃坊裏的人雖然被看

作是外國人，但如果他們犯了罪，中國政府對他們也使用中國的法律進行審判、處罰。政府任命蕃坊內部推舉的人為蕃長，允許蕃坊內的外國人按本國風俗習慣生活。唐代的蕃坊指單純用來居住的區域；宋代以後，設有負責地區行政的蕃長司，蕃坊演變成了一種地區行政單位。以上參照秦惠彬：《中國伊斯蘭教與傳統文化》（北京：中國社會科學出版社，1995），第64-66頁。

- 10 本章中，作為表示宗族的第幾代的用語，統一使用在中國的族譜裏通用的「世」。例如第五代、第十代分別用「第五世」、「第十世」表示。
- 11 「男子二十，冠而字。」《禮記》曲禮。
- 12 根據丁衍夏：〈本支世表〉（《陳江雁溝里丁氏族譜》）：「字以繁名，通稱也。號以繁字，明尊也。是惟六世以上然也。」從所謂「明尊」（明確祖先的受人尊崇的地位）這一措辭可以推測出，到第六世為止的「號」是由後人所起。
- 13 這也可以認為是根據當地各自的民間信仰所起的名字，「媽保」意為「被媽祖保佑」、「觀保」意為「被觀音菩薩保佑」等等。但是，《丁氏族譜》最早的編纂者、「丁氏大二房」的第六代丁衍夏在〈纂述世謨〉篇中說道：「仁祖三子鼎立起家，中子誠齋公，夏高祖之父也，鄉人稱之曰佛，勝國之時，民但知佛，世稱善人，以佛為懿稱，沿之以稱我誠祖，足證力行之善，取信於鄉人者多矣。」《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。由此可見，「觀保」也可能是由後人所起；但是沒有看到以「福」為首字、且擁有超人力量的神明。
- 14 蘇洵：「蓋自唐衰，譜牒廢絕，士大夫不講，而世人不載，於是乎，由賤而貴者，恥言其先，由貧而富者，不而遂大廢。」歐陽修：「前世常多喪亂，而士大夫之世譜，未嘗絕也，自五代迄今，家家亡之。」以上參照多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上）（東京：日本學術振興會，1981），第117頁。
- 15 《蘇洵集》，嘉祐集卷十四·譜。
- 16 多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上），第117頁。
- 17 蘇洵（1009-1066），字明允，號老泉。北宋文人，唐宋八大家之一。蘇軾、蘇轍為其子。
- 18 多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上），第118-119頁。
- 19 另有為「匡惟從世令子伯，師希與孟由宜學」一說。
- 20 當然，也有人的名字雖然由雙漢字組成，但其中並沒有與其他人相同的漢字，這些人幾乎都是獨生子；換言之，雖然最終成了獨生子，但

父母則可能是在預測他以後也會有弟弟出生的情況下而起名。

- 21 「昭穆」是指在中國的宗廟裏牌位的座次。第一世祖位於中央，向右依次按第二、四、六世等順序排列，稱為昭；向左依次按第三、五、七等順序排列，稱為穆。也用以表示世代。
- 22 莊景輝編校：《陳埭丁氏回族宗譜》（香港：綠葉教育出版社，1996），第494頁。
- 23 同上註。
- 24 羅立華：〈陳埭丁姓回族的源流及遷居陳埭的原因〉，《陳埭回族史研究》，第37-46頁。宋末，曾接受朝廷給予名為「提舉市舶」的官職、居住在泉州的阿拉伯商人後裔蒲壽庚，殺害了已向元軍投降的泉州市內的宋朝宗室千人以上。根據這段歷史，明太祖朱元璋有旨「禁蒲姓者，不得讀書入仕」（禁止蒲姓人士升入官學與參加科舉）。因此，可以推測明代以後在泉州曾發生過迫害穆斯林的事件。有關內容請參考桑原隲藏：《宋末の提舉市舶西域人蒲壽庚の事蹟》（東京：東亞考究會，1923）。此書後改名為《蒲壽庚の事蹟》（東京：平凡社），由東洋文庫以「宮崎市定編／解説」的形式於1989年再版。
- 25 明王朝對待伊斯蘭教的政策十分寬大。據說根據此政策，來到中國內地的穆斯林（後裔）在明代形成了「回」這一民族集團。余振貴：《中國歷代政權與伊斯蘭教》（銀川：寧夏人民出版社，1996），第115-116頁。
- 26 丁自申：〈仁庵府君傳〉，《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。
- 27 丁衍夏：〈纂述世謨〉：「傳至曾孫仁庵府君，克載世德而光昭，生當聖明真人之興，迪德率行為鄉人表，鄉人家推以為右，至今我家猶右，鄉人而莫敢我齒。自仁祖之始也，陳江捍海為田，上受百溪之委，堤岸一決，不憂涸竭，則憂魚鱉。自有仁祖而居，鄉忘其憂。青陽居士夏西仲，一時之名士也，少許可，為吾鄉之民歌曰：『吾農種田海之濃，晉邑之南二舍許。厥土塗泥地濕卑，築就堤防尤費力。年年八月秋風高，驚濤惡浪何嗟及。呼號震怒勢滔天，往往襄陵咸鹵入。使我田禾盡爛萎，農夫田婦無人色。我欲上天訴風伯，青天蕩蕩不可破。我欲入海訴馮夷，海波茫茫迷所之。濟陽之公鄉中老，惻然見此懷傷悲。立畚荷插鳩眾工，與我生民為保障。』其有功德於鄉，而民稱之如此也。」
- 28 〈纂述世謨〉：「晉江湮浦，舊為堤防，蓄水以灌永福諸里之田，富人因而田之以私其利，水道遂絕，遇乾旱則束手視苗之槁而莫之救也。民

胥怨謫，君乃率眾而辨之官，桑歲而君弗挫，其志益堅，誓在必復乃已。時分巡陳公祚按泉，君力爭之，其事始白。於是水得復其故道，而民沾其餘波。非才識之高，而以至公利人之心不能也。其在於今垂涎者，舉不得引其領者，率緣吾誠祖愛戴而不忘也。迄於今耕於其畔者，見撕滅彌彌之人入於畦，莫不釋耒欣欣以談前事；望見吾儕往來陌上，遙指而相告曰：『斯復此浦者之後人也。』」

- 29 〈纂述世謨〉。
- 30 〈纂述世謨〉：「年未及壯，遇天抗旱，齋心露禱，三日不雨，號泣途祈，薄暮雨集如注，槁禾立蘇。鄉民歌曰：『苗會萬頃裂龜背，滄溪百折無餘波。早秀之禾悉摧倒，忍見萎黃類秋草？老農苦旱心若焚，俯膺頓足無由禱。丁公惻然為隱憂，滴汨痛與天公求。油然紫帽黑雲生，震電鳴雷雨隨到。東阡西陌漸沐波，四民拜伏酬蒼穹。至誠感應捷影響，席此君德焉可忘？我聞伊昔佗岩叟，懇懇為霖相股後。君今亦是蘇早儔、行將用世濟枯朽。』」
- 31 莊景輝編校：《陳埭丁氏回族宗譜》：「吾丁氏之修譜，則始於毅齋公，繼之以養靜公，大備於汾溪公，而成書於自申，衍夏公也。」
- 32 丁衍夏：〈扳譜說〉，泉州市泉州歷史研究會編：《泉州回族譜牒資料選編》，泉州文獻從刊第三種，油印本。
- 33 〈本支世表〉。
- 34 〈丁氏譜牒〉：「二世祖生子曰夔，字大皋，號碩德，生元大德戊戌年二月初一日申時，卒明洪武己未年六月十二日酉時，是為三世祖。娶妣蘇氏，諡貞淑。生子四：曰泰，曰善，曰實，曰朗。泰娶妣蔡氏，無嗣。朗字彥明，芽之旁出者，娶妣陳氏，生子順，字世和，祀於私室。善繼述者，惟次子諱善，字彥仁，號仁庵，四世祖是也。植業於城南之陳江，因而遷居焉。」《泉州回族譜牒資料選編》，泉州文獻從刊第三種，油印本。
- 35 陳達生：〈明朝時期陳埭丁姓穆斯林的改宗及其清真寺〉，《陳埭回族史研究》，第190–196頁。
- 36 范可：〈關於陳埭回民的若干歷史問題〉，《陳埭回族史研究》，第69–71頁。
- 37 《陳江雁溝里丁氏族譜》，未出版。
- 38 同上註。
- 39 同上註。
- 40 同上註。

- 41 同上註。
- 42 同上註。
- 43 同上註。
- 44 丁衍夏：〈東塘祖塋記略〉（也稱為〈節齋公墓礦始末〉）；丁衍夏：〈雪戍說〉，《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。關於第二點，本章第五節會詳細提及。
- 45 〈東塘祖塋記略〉。
- 46 〈丁氏族譜〉作「眞鈇」，但漢字中無此字，估計為鈇。《說文解字》：顏色鈇麟，慎事也，從眞聲。
- 47 「職官墓制，一品塋地九十步，二品八十步，三品七十步，四品六十步，五品五十步，六品四十步，七品以下二十步。皆從塋心發步，各數至邊。」《明會典》塋地志。
- 48 丁衍夏：〈東塘祖塋記略〉：「福僭人也，宗人不忘戒心。厥後汾溪公將改葬二配，古素之考養靜公昌言於宗曰，盍勸汾溪姪塋於斯，可無虞也。率宗人力請汾溪公即所購福地為塋，汾溪公從之。公秩五品，按會典塋地制，周圍五十步。」
- 49 〈汾溪公墓碑陰銘文〉：「祖墓既失，公力複之。失由徐旁居，官息兩造，判公質之。公捐貲質之，身穴守之。柱石內外祖界，徐址官券詳之。毋不恪公封斯善，念祖而不忘。」此銘文收錄於丁衍夏：〈本支世表〉，《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。
- 50 〈感紀舊聞〉：「夫以瞻思丁之寬仁，而膺子孫之貴盛，豈有不眾多？及入我朝，散處，去夷姓，而以其名未字為氏，未可知也。元前中華雖有丁姓，未必祖回回之教。吾家既教宗回回，而列祖世載寬仁，所謂似其祖者非耶？當毅齋公紀載之日，去瞻思丁蘿盤之撫，僅百餘年，未必其無據也。」但是許多學者指出賽典赤·瞻思丁並非丁氏的先祖。有關內容，參照蔣炳釗：〈試論泉州回族的來源與形成〉，《陳埭回族史研究》，第75-95頁；羅立華：〈陳埭丁姓回族的源流及遷居陳埭的原因〉；范可：〈關於陳埭回民的若干歷史問題〉。
- 51 〈感紀舊聞〉。
- 52 〈族譜記略引〉：「養靜公之子古素公，因論譜嘗語夏曰：『吾父之為譜也，當戍誣方雪之後，栗栗思振刷，故聽塾師曾者，扳附同姓丁維清為祖，無據也。是以我汾祖譜削之，斷自節齋府君始。』不有序存，則今日質質於所自出，孰從正之？以更所聞所見考之，則舊譜可盡信耶。」

- 53 〈雪戍說〉：「二人躬負囊，跋涉萬里長途，詣大司徒大司馬之庭，求揭始占籍之版。大司馬昌言於堂曰：『撤，勝國戍也。丁，我朝民也。何勝國戍之屬，而虐我朝民也？』所司亦甚憐矣。授符與歸，授諸上官，其事始白。」
- 54 丁自申：〈仁庵府君向贊〉，《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。
- 55 丁衍夏：〈祖教說〉：「夏稚年之所習見矣。」《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。
- 56 〈祖教說〉：「殮不重衣，殯不以木，葬不過三日，封若馬鬣而淺，衰以木綿。」
- 57 〈祖教說〉：「祀不設主，祭不列品，為會期面相率西向以拜天；薦神惟香花，不設酒桌，不焚楮帛錢。」
- 58 〈祖教說〉：「厥後殮加衣矣，殯用木矣，葬逾時矣，衰麻綿半矣，祀設主矣，封用壙矣，祭列品而加牲矣，務肥脆矣，天多不拜矣，齋則無矣，牲殺不必出其徒而自殺矣，衣以帛矣，交神不皆沐浴矣，酒桌設矣，楮帛錢焚他神矣，祀先則未用也，香花之薦猶故也，不豚猶故也。今則祀先有焚楮錢帛者，牲殺不必自殺與其屠者，衰皆以麻無用綿者，葬有逾十餘年者，吉凶有用黃冠浮屠者，食有以豚者。」
- 59 丁衍夏：〈祀約〉，《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。
- 60 丁衍夏：〈祖教說〉。
- 61 陸深：〈陳江丁氏世記敘〉：「昔者先王世祿，故士大夫氏族掌國史，井田故民，庶具於版圖，雖歷史可按也。自封建而士大夫失其世，世失而譜興。譜者補也。所以補王政之不及也。漢以後，中原多故，士民遷徙不常，厥居號文獻者，鮮有能保譜牒於不墜。魏晉及唐，以門第用人，至有冒昧神明之胄，以為仕之媒者。而俗日衰矣。今文帆之為詞譜也，近仿歐蘇之意，以成一家之書。」《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本。
- 62 以前，丁氏一族似乎也有對族譜編輯的嘗試，但最早成形並流傳於後世的丁氏宗族《族譜》為第十世的丁衍夏(1516–1597?)所編，相當於明代正德年間(1506–1521)。此後，《丁氏族譜》歷經本家或支系後代數次重新編輯。但不管是本家的續編，還是支系側重於記敘該支系的族譜，關於第十二世以前的部分都是以丁衍夏當年所編為主幹，原樣保留丁衍夏編纂時的序、跋、譜例、說等論說部分。

第二章

「『回教』與『回民』含義不同」

白壽彝與開封的故事

1997年12月27日，筆者貿然敲開了神往已久的歷史學家白壽彝先生(1909–2000)的家門，此後又三次登門訪問，在劉雪英女士的幫助下，到翌年9月時完成了對白先生的採訪。¹其時，白壽彝先生已經89歲高齡，兩年之後，白先生謝世。筆者之所以突然計劃了此次採訪，也是出於對白先生高齡的考慮，我希望能夠貼近先生，直接聽到這位中國歷史學大家兼回族民族史大家關於民族認同與國家認同之間關係的真實想法。

因為在那個強調重視民族特徵、保護民族文化、尊重民族意識的年代裏，中國的民族問題不僅沒有得到化解，反而呈現出向暴力衝突和對抗發展的趨勢，於是筆者想到了採訪白壽彝先生。因為我感覺到，生涯橫亘清朝、中



1997年12月，筆者首次訪問白壽彝先生

華民國和中華人民共和國三個時代，同時具有「回族」這一少數民族身份的白壽彝先生自身的思想歷程，本身可能就是一個解讀二十世紀中國關於「民族」思想進程，具體說來就是民族認同與國家認同之間關係的最好文本。

為甚麼一個具有少數民族成分的人，卻成了一位中國歷史的大家（要知道，這在1980年代以後，可是唯一例）？為甚麼在一個國家與民族關係越來越緊張（儘管在政府的宣傳中是「民族團結的大好局面越來越形成」）的時代，白壽彝先生又能做到了「獨善」其身？筆者帶著這樣的問題意識，敲開了白先生的家門。然而，白先生向筆者敘述最多的卻是他的雙親、他的私塾先生、他的聖安德烈中學，從先生娓娓動聽和滿懷深情的敘述當中，我意識到：要想找到以上問題的答案，就要回到白壽彝人生的出發點，從頭開始研讀「白壽彝」這個文本。於是，1998年8月間，憑藉著白壽彝先生的指點，筆者來到了開封，在這裏開始踏尋白壽彝的人生軌跡和思想原點。

第一節 是「回教」的中國化， 還是中國人的「回民」化？

1932年秋天，以數篇研究朱熹哲學思想的論文修完燕京大學國學研究所的白壽彝回到了故鄉開封城裏，初衷大約是在離家不遠的「國立河南大學」謀一教職。直至1935年、白壽彝來到北京之前，一直生活於開封的白壽彝對自己的學術研究方向做出了一個重大的調整：徹底放棄「寫出一本超過前人的（中國）哲學史」的夢想，開始集中精力研究「中國回教史」。毫無疑問，正是由於這一調整，使白壽彝得以在群星燦爛的中國歷史學界中獨樹一幟，奠定日後成為中國歷史學大家的基礎。從這件事上可以確認，開封的社會文化氛圍在歷史學家白壽彝確認「自我」的過程中起到了重要的作用。

今天的開封市有一個「順河回族區」，它在開封市五區中面積最大，人口最多。順河回族區裏有一個「清平辦事處」，被稱為全市唯一的少數民族辦事處，現有居民約1.9萬人，其中「回族」佔46%。其實，當地居民在自稱或稱呼這些人時，依然使用「回民」而非「回族」這一名稱。清平的回民佔居民人口比例之高，在全國城市中實屬罕見。開封市內共有20座清真寺（男寺13座、女寺7座），其中13座（男寺8座、女寺5座）在順和回族區內，而清平辦事處轄區內又集中了其中的8座（男寺6座、女寺2座）。因為開封市內的清真寺大多集中於清平這一區域內，估計1949年之前居民中的回民比例還要更高。按照今天這個地域行政區劃來看，1930年代白壽彝回到開封時的故居，就在順河區清平辦事處區域內。

東大寺是清平地區、也是開封市內規模最大的清真寺，開封市伊斯蘭教協會就設在東大寺裏。據東大寺內、康熙二十八年（1689）的〈重建清真寺碑〉記載，東大寺建於唐代貞觀二年（628）。因為伊斯蘭教先知穆罕默德622年在麥地那創建了伊斯蘭教共同體國家，630年才征服麥加，碑上所說時間並不可信，但是東大寺具有悠久歷史卻不容置疑。明代洪武元年（1368），朱元璋的部下、回民將領常遇春佔領開封以後，為了進攻北京，在當地招兵賣馬，許多回民青年應徵入伍。據說這件事感動了朱元璋，他從南京趕到開封，親自給東大寺贈送了「精忠尚武」的匾額。

白壽彝所居住過的維中前街，距離東大寺只有一百數十米的直線距離，這也印證了開封市伊斯蘭教協會會長李文章先生對白壽彝「本家」就在東大寺坊上的說明。「坊」即「教坊」，也稱「寺坊」。教坊是中國回民社會特有的組織方式，它的原型可以追溯到唐宋時代的「蕃坊」，²本來是以一座清真寺為中心，由同在此禮拜的回民居民所自然形成的地緣社會組織。教坊與清真寺實際上互為因果，清平地區內回民比例之所以高，與回民的「一寺一坊」或「一坊一寺」的居住習慣有關。伊斯蘭教是維繫坊的根本，在伊斯蘭教的信仰下，一個



開封最大的清真寺：東大寺（1998年8月）



開封的女清真寺（女寺）

坊的居民才能走到一起。根據民國時期的報告，1935年時東大寺坊上回民大約有3,500–3,600戶、10,600–10,700人，³一直是開封市內規模最大的教坊。換言之，當時的東大寺也一定具有強大的宗教感召力。

白壽彝的家庭是一個非常典型的回民家庭，母親更是一位虔誠的穆斯林。據白壽彝本人對筆者講述，她只要有了時間就會帶著白壽彝去女寺學習阿拉伯語。女寺又稱「女學」，它是中國穆斯林社會為了滿足婦女學習伊斯蘭教知識、維持宗教信仰的一種發明，而它的發祥地就在與東大寺隔著維中前街相對峙的王家胡同裏。按照伊斯蘭教的規定，婦女原來並不能進清真寺，當然也就無法在其中接受以讀通經文、理解經文為目的的伊斯蘭經堂教育。為了解決這個矛盾，清代嘉慶年間(1796–1820)，開封回民在王家胡同創建了由女性教師專為婦女講授經文的「女學」。因為教師會按照教義給前來求學的穆斯林婦女們解答有關禮拜、習俗以至思想方面的問題，她們因而成為伊斯蘭世界裏罕見的「女阿訇」，女學成為婦女專用的女寺，從此身兼二職。⁴

女寺是中國回民社會的一道獨特的風景，更是開封的回民社會形成了一個堅固的穆斯林共同體的象徵。在與筆者的對話中，白壽彝曾經驕傲地提到，他的親戚中出現過三位女阿訇。其中一人是他的姑姑，能寫一手漂亮的阿拉伯字。這位姑姑所在的女寺也離白壽彝家很近，幼時的白壽彝經常隨母親去女寺，跟著姑姑學習阿拉伯語，因為寫得好，他還時常受到姑姑的表揚。白壽彝就是在這樣一個擁有悠久的歷史、宏大的規模、嚴密的組織、在中國伊斯蘭的歷史與文化上佔有重要地位的開封城的穆斯林社會中，度過了少年的時代；兒時的伊斯蘭啟蒙教育，自然造就了白壽彝對穆斯林社會的認同。然而，就像並不是每一個人在長大成人後都會將自己的認同與其終生所從事的專業活動聯繫在一起那樣，白壽彝也同樣需要一個契機，才能由此引起他對中國穆斯林社會的人文和學術關懷。

1932年，上海和南京接連發生了兩起「侮教」事件。南華文藝社與北新書局出版的雜誌與書籍上，接連出現了對伊斯蘭教徒不吃豬肉的飲食習慣進行侮辱的文字。這些文字反映出在中國進行民族國家建設的過程中，部分漢人精英對回民堅持自己特殊的宗教信仰和風俗習慣表現出來的反感，給中國的回民造成了極大的精神傷害，使各地回民奮起「護教」。我們注意到，白壽彝回到了開封這座孕育他的城市，回到了他的回民共同體的時期，正是在這次民國時期出現的首次侮教事件與護教運動前後；而就是在這樣一個歷史時期和社會環境中，白壽彝先生也開始了他在學術研究方向上從「哲學史」轉向「回教史」的重大調整。可以肯定，白壽彝之所以會在研究方向上進行這一轉向，與他在這個中國社會中出現對回民社會的嚴重偏見的時刻回到了這塊他生於斯、長於斯的土地，回到了他度過青少年時代的回民共同體中有關。

很明顯，白壽彝先生對他的回民家庭和共同體背景具有強烈的認同意識。然而，我們卻並不能夠僅僅根據白壽彝的這種共同體意識，就能夠作出他的認同完全是一種對伊斯蘭教的宗教認同的論斷。因為在1936年時，白壽彝在對金吉堂所著《中國回教史研究》一書進行批評時，留下了這樣兩段振聾發聵、至今值得令人深思的話語，其一為：「『回教』與『回民』含義不同，中國有外國回教徒留居，與中國之有回教，原係兩事。」⁵ 這句話清楚地說明白壽彝認為，外國的回教徒來到了中國並不等於中國就有了「回教」，中國有了回教的歷史，不能從信仰回教的外國人來到中國的時代算起。

數年之後，白壽彝先生再著《中國回教小史》(1943)，對其上述思想又做了進一步的詳細闡述：「自回教傳入中國一直到清末，可分為兩個時期。唐宋元是一個時期，明清是又一個時期。第一個時期雖可能有中國人信仰回教，但中國境內的回教力量總是以外來的回教人為核心的。第二個時期，中國境內的回教人可以說都是中

國人了(不管他們的祖先是中國人或外國人),但被教外人歧視,至少是被政府和士大夫階級歧視,並且由歧視而迫害。」⁶也就是說,在白壽彝看來,第一個時期只是伊斯蘭教教徒來到中國的階段,他稱它為「移植時期」。只有第二個時期,才是「中國回教」自身歷史的開始。白壽彝的這一觀點,其實是在強調:考察中國為何接受了伊斯蘭教的歷史過程時,當然要追溯到外國回教徒來到中國的歷史事實,但是這段外國回教徒來到中國的歷史過程,並不能夠等於中國自身的伊斯蘭教的歷史。而中國伊斯蘭教的歷史過程,應該是從中國人信仰了「回教」,也就是說從中國人中出現了「回民」這一團體算起。

「中國有外國回教徒留居,與中國之有回教,原係兩事」——白壽彝先生的這一段表述,從邏輯上看來似乎有些弔詭,然而它卻點出了一個重要的問題:究竟是應該在伊斯蘭歷史的脈絡中看待中國的伊斯蘭教,還是應該在中國歷史的脈絡中看待中國的伊斯蘭教?換句話說就是,中國伊斯蘭教的歷史,究竟是應該被看作「回教」中國化的歷史,還是被看做中國人「回民」化的歷史?

事實上,是回教的中國化還是中國人的回民化,這個問題不僅影響到如何看待中國伊斯蘭教的歷史,更重要的是還關係到究竟應該如何看待中國穆斯林社會的性質。如果在中國歷史的脈絡中,將中國的回民社會看作是中國人接受了伊斯蘭教的結果,那中國的回民社會就可以成為中國社會吸收了外來文化的證明,而在這種情況下,中國的回民社會形成並保持自己獨特的「中國+回教」的文化傳統也就是天經地義;而如果在伊斯蘭教歷史的脈絡中,將中國的回民社會說成是回教落根於中國的結果,那麼中國回民社會的「回教+中國」的文化傳統,就有可能被看成是回民還沒有完全徹底地接受伊斯蘭教,或者是伊斯蘭教在中國遭到異化的象徵。也就是說,這一點其實是觀察中國回民社會時一個帶有根本性意義的問題。

第二節 「回民」、「穆斯林」與「伊斯蘭教徒」

在理解以上白壽彝先生關於中國伊斯蘭教歷史的思考之後，我們也許更加可以深刻地理解白壽彝〈評《中國回教史之研究》〉中第二段話語的意義：「從一方面言，回教固不能離回民而存在；從又一方面言，回民之各種活動，並不必要亦決不能為完全回教的也。」⁷也就是說，白壽彝認為中國的「回教」雖與「回民」有關，但是二者之間並不存在著一種簡單等同的關係：回教（即伊斯蘭教）在中國的載體固然是回民，但是所有的回民的個人生活和社會活動並不必要亦決不能都放在「回教」這一宗教的鏡頭下進行審視。換言之，「並不必要亦決不能為完全回教的」中國回民的活動，理所當然就沒有將其一切都要按照是否符合回教的教義標準進行是非價值判斷的必要。值得注意的是，白壽彝在這個問題上使用了「並不必要亦決不能」這樣一種十分清晰、非常肯定、幾乎不給人留下闡釋餘地的表述形式。白壽彝的以上思想，事實上是建立在一個嚴謹的邏輯思維基礎上的。

中國的伊斯蘭教的歷史應該在中國歷史的脈絡中，而不是在伊斯蘭教歷史的脈絡中進行把握理解，其原因是：一部分中國人接受了伊斯蘭教，才可以算作是中國回教的開端；因此，中國的伊斯蘭教的歷史，不是「回教」中國化的歷史，而是在一定歷史階段上中國人「回民」化的歷史；所以，中國的回民社會形成並保持了自己獨特的「中國+回教」的文化傳統，而這個傳統自然是不能通過純粹伊斯蘭教的標準進行衡量的。由於以上原因，在中國不可能也無法形成一個政教合一的「伊斯蘭共同體」，即按照「烏瑪」的形式建設的「完全回教的」、純粹的伊斯蘭社會。

從以上1930年代白壽彝的思想中，可以感覺到當時的他已經隱約約地覺察到一個困擾著當時的中國社會、尤其是當時的回民社會的基本問題：「回民」一詞是否可以與「穆斯林」及「伊斯蘭教教徒」二者之間劃上等號？或者說，用中文表述的「穆斯林」究竟是一種宗

教信仰，抑或是一種生活文化形式？事實上，1930年代的白壽彝已經對上述問題做出回答，而這個答案應該與他出生和長期生活於開封這座「中國歷史文化名城」一事有著密切的關係。因為對於白先生來說，開封正是一個處於整個中國文化大環境之下的「中國回民社會」的符號和記憶。

「順河」這一地名的原意，就是順著汴河邊的兩岸地區。從宋徽宗時期畫家張擇端所作長525釐米、寬25.5釐米的繪卷《清明上河圖》中，我們就可以聯想到，開封的回民社會其實一直沒有遠離政治的中心。開封鼓樓的舊址附近，有一座「三民主義胡同清真寺」。這座清真寺原名鳳凰寺，有人考證說它是宋代為伊斯蘭教徒的官僚所建的官寺，⁸ 這段歷史反映出穆斯林就已進入中國官僚階層的事實。除東大寺外，開封還有鳳凰寺、北大寺、西皮渠清真寺、文殊寺街清真寺等四座古老的寺院，因為資料的限制，無法確認這些古寺的具體建造年代。但是據明代文獻資料記載，當時住在鳳凰寺、西皮渠清真寺周圍的居民基本上都是中國土生土長的穆斯林：「回子」。⁹ 它反映出，從明代初年起，回民已經進入政策決定層次的事實。清代道光二十一年（1841）黃河決堤，回民們為了堵住水門，不惜拆下東大寺的建築材料保衛了開封城。水災過後，道光皇帝下令修復東大寺，並揮筆寫下「護國清真」四字。這四個大字至今仍然掛在東大寺的牆頭，與出身於洛陽回民社會的原中國官方通訊社新華社社長穆青所題「東大寺」匾額相對，形象地反映著開封回民社會與中國歷代國家政治權力、與中國社會之間的共生關係。

與西安、洛陽、北京、南京、杭州等並列為中國六大古都的開封，當然也是中國文化傳統的符號。戰國時的魏，五代的後梁、後晉、後周，以及北宋、金等王朝都曾定都開封，孔子和孟子也曾經在這裏留下過足跡，蔡邕、蔡文姬、阮籍等文化名人出生在這裏，北宋時開封成為中國的政治、經濟和文化中心，科舉史上第一次殿試和最後一次會試都在開封舉行。1954年以前，開封市是河南省



新華社社長穆青所題「東大寺」匾額下，據稱為道光皇帝所書「護國清真」四字

的首府，近代這裏誕生了河南省最早的大學、師範和女子師範、報紙、圖書館、博物館、劇團、劇場、廣播局、電報局、郵電局、電話局等等。白壽彝也就曾是河南省最初的大學——中州大學¹⁰文史系的學生。

在白壽彝出生的清代末年，開封已經陸續出現新式的學校。新式學校面向社會招收學生，除文史之外，還教授自然科學方面的知識，不同於傳統的、以家族為單位的私塾。1908年，河南省第一所以回民子弟為對象的回民學校——養正學校，就由著名的王寬(字浩然)阿訇創建於東大寺裏。¹¹回民學校與一般新式學校不同的是，同時教授學生們伊斯蘭教的知識。然而值得注意的是，白壽彝的父母卻沒有將自己的孩子們送到這裏，而是聘請了先生，在自己家裏開設了私塾，對他們進行中國傳統式的教育。這件事說明，在這樣一個與中國傳統文化有著千絲萬縷聯繫的開封城裏，回民們原本重視學習中國的傳統文化。白壽彝的母親不識字，但在窗外聽私塾先生講課，居然默記下《三字經》，然後教給還沒上私塾的白壽彝。¹²

1916年，7歲的白壽彝開始在私塾學習。據白壽彝講，他一生曾經遇到過三位私塾先生，啟蒙老師是晚清秀才鄧先生。鄧先生的

教育方法是要求學生反反覆覆、死記硬背四書五經，白壽彝稱鄧先生的教育方法為他打下了中國傳統文化素養的堅實基礎。在鄧先生以後來到白家私塾的是一位晚清拔貢呂先生。呂先生強調理解能力的重要性，讓學生們嘗試解釋各種古文的內容。出身回民的呂先生指導年僅11歲的白壽彝完成的第一篇作文題目〈過者務當改〉選自科舉試題，而白壽彝沒有提起呂先生指導他學習《古蘭經》。在白壽彝13歲的時候，私塾老師又換成了凌先生。凌先生雖然熟悉自然科學，但在最大的功課語文上，仍然是讓學生通讀和理解中國的古代經典。

根據白壽彝外甥女巴秀芝阿訇的介紹，筆者在開封找到了白壽彝長兄白壽康的長孫、當時已50歲的白崇仁。據白崇仁介紹，他有三個弟弟：白崇義、白崇禮和白崇智（故人），如果再有一位弟弟誕生，家中給他準備好的名字是「白崇信」。「仁、義、禮、智、信」這個由朱熹弟子陳淳整理出來的儒家倫理體系，已經深深紮根於開封城回民社會的道德觀念中，滲透到他們的日常生活裏。如果理解了這一點，不僅可以理解在1930年代為甚麼更多的開封回民不肯輕易接受「依赫瓦尼」學說的現象，更可以理解在中國建設近代國民國家的政治進程中被邊緣化的事實給他們所帶來的巨大精神壓力。

進入二十世紀之後中國所選擇的建設近代民族國家的道路，給中國回民社會不斷帶來被邊緣化的危機。清末民初的革命家們將自己的建國主張從「驅除韃虜」改變為「五族共和」，然後又從「五族共和」改變到「中華民族」，民族與國家之間的等號越劃越清晰。尤其在1930年代，發生於東北邊疆的偽滿洲國建國和西北邊疆的回民叛亂（實為維吾爾），讓越來越多迷



白壽彝外甥女巴秀芝阿訇（1998年8月）

信民族國家體制的政治家與知識精英對漢以外的文化集團產生偏見和抵制情緒。儘管南京國民政府對1932年發生在上海、南京的兩次「侮教」事件作了較為嚴厲的處理，但是1936年4月在北平又出現了類似的「《世界晚報》侮教事件」。這些發生在中國的政治、經濟和文化中心的事件說明，包括中國的政治家和知識精英在內，一種在近代民族國家的體系中、文化也必須統一於主流文化的情緒，正在中國社會中逐漸蔓延開來。

其實在二十世紀初期，面對中國建設近代民族國家的趨勢，大量的回民知識精英開始呼籲不要將回民看作「漢族」以外的民族集團，並且針對漢、回之間在文化上的差異，甚至主動提出了改革回教，以使其適應中國建設近代民族國家的趨勢。¹³然而，三十年代的中國社會在如何處理文化與國家之間關係的問題上，卻再次出現了對回民的文化生活習慣的污蔑和攻擊。這種社會偏見使回民不得不再次考慮回民與漢民之間關係的性質，甚至有人開始考慮自己是不是一個有別於漢的特殊民族共同體的問題。這件事反映在開封，就是1930年代回民社會中發生的一系列教派分裂和對抗事件，這些事件使開封的回民社會數度出現分裂的危機。

在離東大寺不過數百米的王家胡同深處，還有一座「王家胡同清真寺」。1989年得到修繕的王家胡同清真寺，與東大寺的中國傳統式建築風格迥然不同，禮拜堂選用的是阿拉伯式的圓屋頂。據開封市伊斯蘭教協會會長李文章先生介紹，白壽彝的家族在四十年代已改入王家胡同清真寺的坊上。與白壽彝同一宗族的白壽志，1998年時擔任王家胡同清真寺教坊的「社頭」，就是由教坊內穆斯林共同推選出來的理事。事實上，王家胡同清真寺正是在1930年代開封回民社會的教派分裂中，從東大寺分裂出來的一個年輕的清真寺。王家胡同清真寺建成於1937年，從教派上來說屬於依赫瓦尼派（即新教），而東大寺屬於格底目派（即老教）。

「依赫瓦尼」之意為兄弟、同胞或朋友，依赫瓦尼派是十九世紀

末受阿拉伯地區瓦哈比運動的影響，由中國甘肅省的東鄉族阿訇馬萬福等人宣導、形成的中國伊斯蘭教教派。它自稱「遵經派」，提倡「憑經行教」、「遵經革俗」，要求穆斯林「一切回到《古蘭經》中去」，如婦女要戴蓋頭，參加社會活動要嚴格遵守教法教規。他們提出遵從「天下穆斯林皆兄弟」的《古蘭經》精神，主張建立平等的教坊間關係，反對鋪張浪費、披麻戴孝、哭喪、遊墳點香等風俗習慣。



開封王家胡同清真寺

依赫瓦尼實際上是因反對在西北地方回民社會中形成的伊斯蘭教門宦制度而形成的，¹⁴ 故被稱為「新興教」、「革新派」。在並不存在門宦的開封地區，依赫瓦尼提倡「憑經行教」、「遵經革俗」、「一切回到《古蘭經》中去」的口號，其內容理所當然地讓人聯想到清算漢文化對於伊斯蘭教徒日常生活影響的內容。而被稱為老教的格底目派，則主張一如既往地按照傳統的信仰方式履行穆斯林的基本責任。

開封的依赫瓦尼教派的歷史，可以追溯到1917年。這一年，跟隨馬萬福學經的馬廣慶從甘肅歸來，開始在開封傳播依赫瓦尼學說，1920年代初期掌握了對文殊寺街清真寺的控制權，使這裏逐漸變成為開封城依赫瓦尼教派的據點。¹⁵ 此事激起了其他教坊的反對，原屬文殊寺街清真寺、反對依赫瓦尼的教友們，在無法奪回控制權的情況下，不得不於1923年脫離文殊寺街清真寺，建立了格底目派的洪河沿清真寺。¹⁶ 1930年代裏，有人要在開封最大的清真寺東大寺推行依赫瓦尼學說，因而引起激烈爭論，教派之爭又起。東大寺坊上信奉了依赫瓦尼學說的教友們與東大寺分裂，獨自建立了王家胡同清真寺。除王家胡同清真寺外，仿照文殊寺街清真寺建起

的北門大街清真寺，也是1933年由僅僅相距半里地之外的北大寺中分裂出來的依赫瓦尼派教友們所建。¹⁷

三十年代開封的教派之爭，反映了在當時的近代民族國家建設中、對其他非中國主流文化的歧視之下，中國回民社會關於自己與中國文化之間關係之定位所產生的焦慮。但是在這場教派之爭中，東大寺的教長洪寶泉親自撰寫阿拉伯文《明真釋疑》，明確闡述了反對依赫瓦尼教派的意志，最終只有不到百分之二十的開封回民改宗為依赫瓦尼。¹⁸ 東大寺具有奉行與中國傳統文化共存方針的傳統，明代萬曆十四年(1586)曾經樹立「古制連班永尊」的巨大石碑，以表示堅持傳統、抵制其他學說的信念。¹⁹ 提倡「憑經行教」、「遵經革俗」、「一切回到《古蘭經》中去」的依赫瓦尼在開封之所以會遇到如此大的阻力，是因為這個從表面上看來非常宗教化的命題，其實質卻是要求疏遠中國的傳統文化。而這一點，對於生活在開封這座中國歷史文化名城中的回民社會來說，其實是一個他們從內心反對、不願看到出現的現象。

其實，對他人的不寬容，就是一種失去自信的象徵。這種現象不僅發生在一個政權的層次，同樣發生在其他共同體的層面；包括一種文化、一種宗教、一種社會價值體制，在它失去了自信時，都會對其他文化失去寬容，並通過暴力或近乎暴力的手段，要求其他的文化、其他的宗教、其他的社會價值體系對自己進行認同。1930年代中國數次發生的「侮教」事件，正是當時「中華民族」的這種自信喪失的象徵。就在1930年代侮教事件前後，在日本帝國主義的支持下，東北和北平地區相繼組織起了偽滿洲國「回教協會」和「中國回教協會」，中華民族的思想遇到了最大的挑戰。由此可以知道，中國社會正是在這樣的處境中，出現了要求中國回民社會明確表達其關於國家的認同——要麼中國，要麼伊斯蘭；要伊斯蘭就邊緣化，要中國就放棄伊斯蘭——這就是發生侮教事件的社會思想背景。但是對於中國的回民社會來說，這個二者只能取一的對立關係原本並不

存在，所以他們只能選擇抗爭來反對這個強加給他們的偽命題。

1937年3月7日，白壽彝代顧頡剛先生執筆寫下了《大公報》星期論文〈回教的文化運動〉，在其中寫道：

回教文化運動推演至此，其意義已較前豐富，表現的成績也比以前深刻多了。近數年來，為了回教青年受高等教育的漸多，同時回教歷史的研究也已發軔，這文化運動顯然又醞釀著一個新的階段。據我所接近的幾個回教青年的觀察，這個新階段至少包括以下各點：(一)須於回教根本教義既各部重要教法有理論上的闡發；(二)須把回教歷史上關於阿拉伯文化與中國文化的媒合，即回教徒與非回教徒沒有真正的種族區別的各種事實，使教內外人有普遍的認識；(三)須大量地而且精細地翻譯整理各種回文典籍，給中國學術界以新鮮刺激；(四)須對西亞細亞諸回教國家有密切的聯絡和切實的瞭解，使得他們可因文化的關係，作保持我國西陲國防的重要因數。²⁰

由於與當代中國民族政策內容的乖離，其中的第二點，自然更能夠引人注目。這一點既能夠證明中國建設近代民族國家的政治進程為甚麼會給中國的回民社會帶來危機感，同時也對我們分析今天中國乃至世界上到處發生的民族問題的構造時，依然具有鮮明的借鑒作用。這件事還提醒我們注意到，在事關自己的民族立場時，學者是否還要秉持學者之冷靜。

第三節 容納多元的寬容文化傳統

據白壽志推測，白壽彝與母親去過的女寺，應該是教經胡同女寺，當時也是東大寺的女寺之一。教經胡同貫穿草市街和北上街之間，離維中前街只有300多米。教經胡同的名字，由歷史上中國最

大的猶太人集團定居於此、並在此地建立教會的故事而來。以前在中國，猶太教也被稱為「挑筋教」或「一賜樂業教」（以色列教），前者因猶太人吃牛羊肉時必須挑去牛羊足筋的習慣而得名。清代以前，教經胡同稱為「挑筋胡同」，以後「挑筋」慢慢被念成「教經」。

開封城裏猶太人的足跡可以追溯到北宋真宗年間（998–1022），據說當時有500名猶太人以朝貢的名義來到開封並定居下來。1163年，他們在開封建造了猶太教堂，明清時人們也將猶太教堂稱作清真寺。²¹ 開封猶太人的人口幾乎從來沒有超逾過1,000人的時候，然而它卻有著千年的歷史。這說明，歷代的王朝都沒有使用暴力強迫他們放棄自己的文明。正是因為這種寬容，反而促使他們開始接受了中華文化的要素。據說1420年，一位猶太人被明朝皇帝賜姓為趙，這是猶太人最初得到中國人姓名的例子。明清時代，也有猶太人出任知縣、參將、刑部郎中等官職，還有人考取了進士。²² 從猶太教堂遺留下來的明代正德碑的碑文中，可以看到他們當時已經開始用儒學的概念解釋猶太教教義。另外，在傳教士所畫的猶太教堂的立體圖上，也能看到康熙親書「敬天祝國」的匾額，說明居住在開封城裏的猶太人已經能夠接受中華文化中有關「天」的思想。

居住在開封的猶太人共同體消失的原因，首先是與天災有關。黃河洪水氾濫，數次席捲開封，猶太教堂曾於1451、1642、1851、1860年四次遭受黃河洪水的襲擊，前兩次水退之後，人們集資重建了教會，康熙年間來到開封的法國傳教士還曾描繪下教堂重建後的雄姿。²³ 然而，畢竟人數過少、經濟實力有限，在最後一位猶太教士於1800年去世²⁴之後，共同體又失去了最後的精神約束力量，於是慢慢走向自然消亡。在十九世紀中兩次遭到洪水襲擊之後，他們不但沒有能力再建教堂，教堂的土地也於1912年賣給了天主教會。

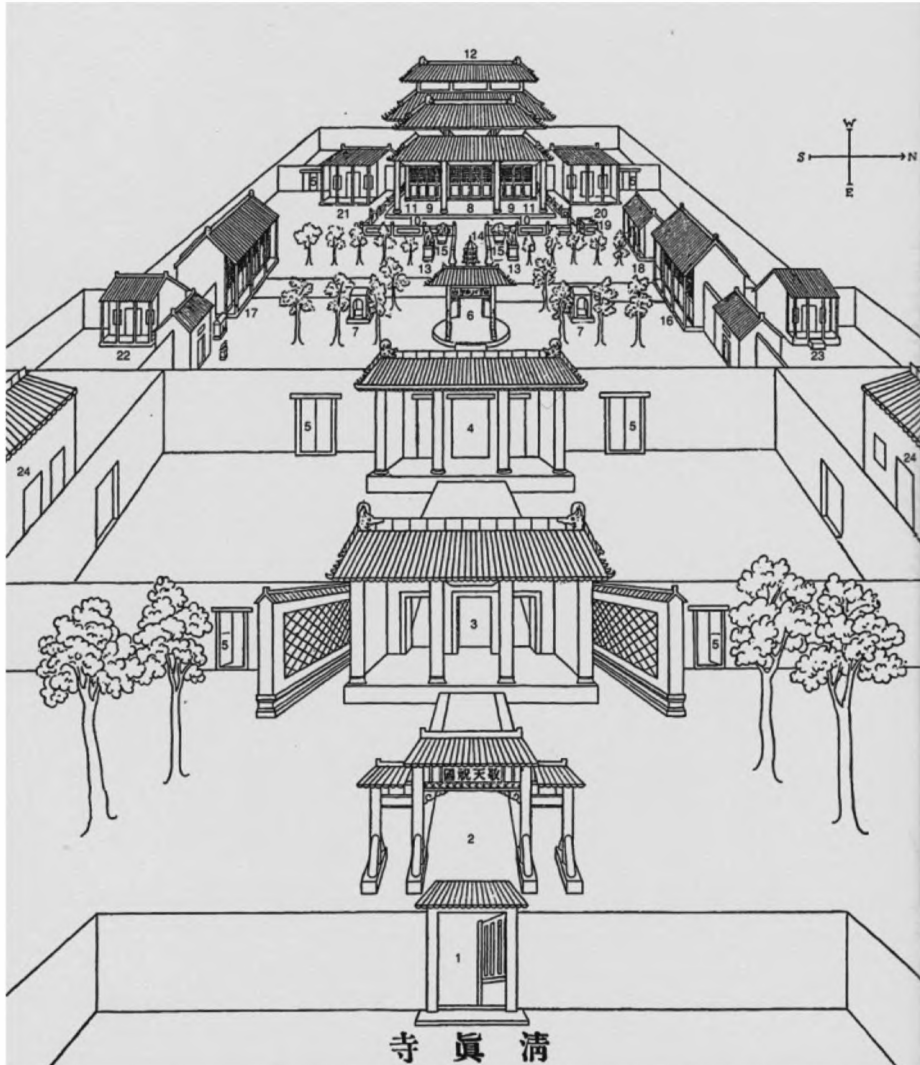
從開封的猶太人的歷史中也可以看出，生活在開封這座中國歷史文化名城的人們，更能理解和適應中國傳統的王朝體系在對待其他文明存在的問題上的寬容態度。我們可以注意到，在中國的猶太



開封歷史上猶太人的居住地區：教經胡同

人中，最後更多的人不是同化於漢人社會，而是被吸收到了穆斯林共同體中。由於猶太教與伊斯蘭教在生活習慣上有接近之處，生活在中國的猶太人曾被稱為「藍帽回回」。一位於1642年訪問南京的外國傳教士在他的著作中記錄到，當時南京僅有的四戶猶太人都已改信伊斯蘭教。雖然我們無法確認開封猶太人最後是否也都改信了伊斯蘭教，但是曾為開封猶太人居住區中心的教經胡同，之後變成穆斯林的集中居住區，卻是一個不爭的事實。1929年，白壽彝考上了燕京大學國學研究所，遇到了中國猶太人研究的開山祖陳垣。白壽彝先生告訴筆者，當年陳垣先生得知白壽彝是開封來的回民時，居然一度認定白壽彝為猶太人的後裔。

白壽彝雖然沒有發表過直接研究開封的猶太人社會和歷史的著作，但是毫無疑問，他也一直在關注這個問題。他在1998年夏天接受筆者訪問時，曾用了很多時間談及開封城裏的猶太人的故事。他以開封城中具有多種文化、是一塊多種文化共存的土地為榮，為猶太人共同體的消亡而惋惜。尤其令白壽彝扼腕的是，猶太教堂裏曾



小岸昭：《中國開封的猶太人》（京都：人文書院，2007）
根據耶穌會傳教士孟正氣（Jean Domenge，1721-1726
年間在開封）所繪製的開封猶太教堂外景圖，重新描繪

有過四本猶太經書，包括兩冊「羊皮古經」，後來都被天主教傳教士「掠奪」到了歐洲。比起猶太教，白壽彝對開封城裏的基督教的態度截然不同。也許是因為他曾經直接體驗了開封的基督教會對於異己文化和思想的不寬容，受到過基督教會學校教育的他，反而沒有對基督教留下甚麼好評。

開封基督教的歷史，可以追溯到明朝崇禎元年(1638)。當年，意大利耶穌會教士開始在開封組織教會。²⁵但是，與伊斯蘭教、猶太教傳入中國之後，逐漸接受中國傳統文化成分，利用中國傳統文化的命題、邏輯以及倫理觀闡釋教義不同，羅馬教皇針對耶穌會在中國的傳教，最終做出了嚴厲禁止信仰者同時保持中國傳統習慣，並禁止傳教士利用中國傳統文化思維、也就是通過中國人能夠聽懂得的語言進行傳教的決定。到了清朝康熙年間，這種不許教徒接受一切儒家教義的做法威脅到清朝的統治基礎，康熙皇帝在康熙四十五年(1706)開始禁止基督教在中國的佈教活動，開封城裏的天主教會就在一段很長的時間裏消失了蹤影。

二十世紀初，基督教重新回到開封。此時來開封的不再只是天主教系統，還有基督教系統的聖公會、美國南浸信會、循理會、內地會等。從1910年代到1930年代，這些教會在開封先後建立了培文學校(男子)、華美學校(女子)、光豫中學(男子)、靜宜女子中學(以上為天主教系統)；濟汴中學(男子)、施育女子中學(美國南浸信會所辦)；磐石中學(男子)、培德女子中學(循理會所辦)；聖安德烈中學(聖公會所辦)等許多學校。

1924年，15歲的白壽彝進入聖安德烈中學。根據與白壽彝同年代進入濟汴中學的趙聖城的回憶錄〈讀書六年的濟汴中學〉記載，²⁶當時開封城裏的許多教會學校——至少基督教系統的教會學校——在教育制度與教育方法上有許多相似之處。²⁷濟汴中學也接受信徒以外一般人家的孩子入學，在學費上卻有差別。信徒的孩子一個學期的學費為16元(僅僅交納住宿費和伙食費)，其他學生是32元(學

費16元、住宿費和伙食費16元)。從此可知，並非所有人都是為了基督教的信仰才送孩子來到教會學校。按照白壽彝的說法，父母送他來到這裏讀書的目的是為了讓他學習英語。²⁸

按照趙聖城先生的回憶，教會學校對學生的管理非常嚴格，不讓學生接觸外面的世界。比如濟汴中學，學生被嚴格禁止參加各種政治和社會運動，一律寄宿，每月只可以在一個星期六回家一次，但必須於當天晚飯前返回學校報到。這種對學生思想的控制，也引起了一直生活在一個信仰自由的社會空間中的白壽彝的反感。據白壽彝先生回憶，教會學校絲毫不顧學生原有的宗教信仰，要求學生每天早晚兩次禮拜，讀習《聖經》，這尤其引起了身為回民的白壽彝不滿。第一學年結束後，白壽彝看到一篇發表在上海某家報紙上的文章。這篇文章指出，西方列強辦教會學校的目的，在於控制中國的教育主權，控制中國國民的思想。白壽彝對這篇文章的內容產生共鳴，於是下定了退學的決心。但是當他以學校伙食不符回民飲食習慣的理由提出退學時，校方甚至答應給他單開伙食進行挽留，又考慮到父母盼子成龍的心情，他才留了下來繼續學業，但是三年的課程只用了兩年便修完，提早畢業。

從白壽彝先生對待開封城裏的猶太人和基督教會的記憶中可以看出，當時的白壽彝身上同時集合了兩種精神：既有作為一個回民對回民社會文化的理解，更有一個作為開封人對於其他文化的寬容。而這樣兩種精神之所以能夠同時存在於一個人身上，說明當時的白壽彝已經將一個寬容的社會形態——人們可以具有各自不同的宗教信仰和思想意識形態的社會——看作是一種理所當然的社會常態。他對基督教學校的反感，也正是出於他無法容忍基督教學校對其他文化及思想的不寬容。如果我們不刻意從一個回民的角度關注白壽彝時，可以感覺出，在白壽彝的思想深層中其實蘊藏著最為徹底、最為典型的中國文化基因。他看待任何事物的目光，在一個回民之前，首先是一個中國人。而作為一位回民的白壽彝之所以能夠

如此自然地認同中國文化，就是因為中國具有允許其他不同宗教、信仰或文化共同體共存的寬容的文化傳統。²⁹

在南教經胡同與白壽彝長期生活過的維中前街之間，坐落著崇禎元年所建的天主教堂，開封市天主教協會也設在其中。在筆者訪問的年代裏，教堂的圍牆已經被打開並包租給數家商店和飯店，其中一家居然打出了「清真朝鮮冷麵」的招牌。以維中前街為中心，在半徑不超過400米的地區內，歷史與現實、文化與政治、精神的追求與經濟的欲望渾然同在，伊斯蘭教、基督教、猶太教、「清真朝鮮」，多種文化你中有我、我中有你，組成了開封的一道奇妙的風景線。然而開封城裏的人們，誰也沒有亦不會以此為奇。白壽彝和開封的故事告訴我們的，首先就是在中國傳統的社會環境下，具有不同文化形態的人們曾經和諧地共同生活在同一個地域裏。

然而，就在順河區裏，也有讓人感到當代政治冷酷無情、背叛中國寬容文化傳統的印記。就在距離白壽彝1930年代生活過的維中前街不過數百米的二馬路上有一套小洋樓，門前橫向坐落著一張石碑，上面寫著「國家主席劉少奇逝世之處」的字樣。當時身為中國國家主席的劉少奇，文化大革命期間遭到殘酷的迫害，於1967年在這裏孤獨地離世。當然，本篇的主人公白壽彝，即使當年曾經生長於這裏，當時也不可能知道發生在這裏的這種事情。

顯然，具有不同文化背景和文化傳統的人們之所以能夠共同生活於同一個地域社會中，其前提條件就是這些人們不要將文化的背景與現實的政治聯繫在一起。筆者在開封城裏發現，比起「回族」這個稱



包租開封天主教堂房屋開設的「清真朝鮮冷麵」飯館



開封二馬路，劉少奇逝世之處

呼來，無論他的文化背景為何，大家都更願意稱呼或者被稱呼為「回民」，而「穆斯林」一詞只是在特意提到或被提到其所信仰的宗教時才會被使用。很明顯，開封城的人們不僅在他們的日常生活中意識不到通過「民族」的標準與他人進行切割的必要，甚至也把他們的伊斯蘭信仰或建立在伊斯蘭信仰基礎上的回民文化的實際意義，限制在私的領域中。事實上，與1949年以後的歷史進程不同，在中國這樣一個多民族國家的歷史長河中，歷來都不是所有人會對民族的概念具有清醒的認識和強烈的認同。正是因為這種不去刻意地發現和認同民族、或刻意地發現和認同所謂構成民族文化特徵的宗教意識，才能夠使得各個具有不同文化背景和文化傳統的群體和個人之間，能夠長期和平共處。近代的開封再次證明了這一點，而白壽彝也正是在這樣一個並不從民族和宗教的角度上區別他者，因而具有不同文化背景和文化傳統的人們能夠和諧共存的文化氛圍和社會環境中，才能夠保持他的二重忠誠——對於回民社會和對於中國社會的二重忠誠。正如美國學者P·A·科恩在其《知識帝國主義——東洋思

想和中國問題》一書中所指出的那樣：「決定一位歷史學家採用一定的方法、以及他們提出這樣或那樣的問題意識，其理由除了他自身所處的社會、文化環境之外，別無它物。」³⁰

結 語

白壽彝先生當年的疑問，就是中國的「回民」是不是完全等於「伊斯蘭教徒」的問題，其實至今都沒有得到一個明晰的解答，並且仍然拷問著今天的中國回民社會。1940年代以後，這個問題事實上變得越來越複雜。其原因不言自明：當「回」被形容為一個民族共同體時，能夠被發現用來與「漢族」進行切割的「回族」的民族特徵，就只有對伊斯蘭教的宗教信仰而已。正如「回」——「伊斯蘭」被當作民族共同體的名稱一樣，「回民」與「伊斯蘭教信仰」就這樣被緊緊地捆綁在一起。然而，如果所有的中國回民都信仰伊斯蘭教，那麼堅持無神論的中國共產黨中，為甚麼會有如此之多的「回族共產黨員」？毫無疑問，由於受到伊斯蘭教的影響，中國回民形成了自己獨特的文化和生活習俗，然而文化和生活習俗並不一定代表宗教的信仰，就像今天許多人過生日時都要吃蛋糕，然而這些吃蛋糕的人並不一定是基督徒一樣。

白壽彝在各個年代中留下了大量的文章，至少我們可以相信，1949年前的文字應該是他當時思想的忠實表現。1937年3月7日，白壽彝在代顧頡剛先生執筆寫就的《大公報》星期論文〈回教的文化運動〉中指出：「但這種運動雖極可欽佩，而在運動的過程中也免不了有些缺陷。據我看，最大的缺陷有兩個：一個是各方努力的不集中，一個是各種活動的缺乏現代化。……第二個缺陷，表現得最清楚的是回教徒發表的文字和言論裏往往把學術研究和宗教情緒牽混在一起，而不能把這兩項各安放在適宜的地位。其次，在幾個高級學校



白壽彝先生（1998年9月11日）

的課程編制和將來計劃中，似乎還不能把講授的課業融化在世界知識的領域裏。因為這樣，所以教內外人的隔閡常無法避免。」³¹筆者認為，白壽彝先生的這段分析尤其值得我們今天再次深思，因為在「回」被變為「民族」之後，「發現和發揚優良民族文化傳統」的實踐，反而變成了這種「把學術研究和宗教情緒牽混在一起」的正當性場域。

白壽彝在1930年代中國回民社會中出現「護教」運動的時期改變研究方向的原因，顯然並不僅僅出自於他在開封回民社會中所感受到的、在傳統文化和生活習俗遭到污蔑時的憤怒。從對「回教」與「回民」二者進行了剝離，到主張從中國歷史的脈絡中理解中國伊斯蘭教的歷史，再到主張回教徒與非回教徒沒有真正的種族區別，再到批評「回教徒發表的文字和言論裏往往把學術研究和宗教情緒牽混在一起」，可以清晰地看出他的危機意識既來自於對當時回民在中國近代民族國家建設的過程中被邊緣化的事實，更來自於中國回民社會中不自覺的「自外」意識。

日後，白壽彝先生還注意到元明時期當地漢人通過通婚、即「回男娶漢女」和「回女嫁漢男」而改信伊斯蘭的現象，和明代的「回而兼儒」、即「或回而兼吾儒道，或從儒而存乎回之教」而接受中國文化的現象，對於泉州穆斯林逐漸融入中國社會一事所發生的影響。³²白氏這一研究的重要意義之一，就是通過泉州回民宗族資料確認了歷史上確實存在過「回女嫁漢男」的現象：「《林李宗譜》記明代事，說：『元氏失馭，而色目人據閩者，唯我泉州為最熾。……今雖入

編戶，然其間有真色目人者，有偽色目人者，有從妻為色目人者，有從母為色目人者。』這所謂色目人，實際上就是回回。這可見當時在晉江，回女嫁漢男之多，並且因此也吸收了一些漢人加入回族。《林李宗譜》又說：『(李弩)行年卅，遂從其教，受戒清淨寺教門，號順天之民。娶色目婢女，歸於家，卒年四十六。』『洪武丙辰九年(一三七六)，(李弩)奉命發舶西洋。娶色目人，遂習其俗，終身不革。』這是回女嫁漢男的一個具體事例。』³³

白壽彝所指出的「從媽教」與「回儒」兩種現象，實質上代表著兩個不同的發展方向：前者為中國人的伊斯蘭教化，後者則是伊斯蘭教徒即穆斯林的中國化。回民出身的白壽彝先生一直主張中國內地穆斯林社會得以形成的最主要原因，不是阿拉伯人逐漸變成了中國人，而是有大量的中國人改信了伊斯蘭教。以上對回女嫁漢男的「從媽教」在中國伊斯蘭教發展史上的意義之強調，正是出自於白壽彝的這種思想。換言之，如果將宗族形成過程中的回漢通婚，包括回女嫁漢男在內，都只看成是一種改信伊斯蘭教的行為來理解的話，那麼元明以來包括泉州地區在內的整個中國南方穆斯林的歷史，本應成為一部伊斯蘭意識不斷得到強化的歷史。顯然，這種說法無法用來解釋「回儒」的產生，和包括泉州地區在內的中國南方穆斯林逐漸接受中國文化的要素，並最終融入了中國社會的歷史現象。毫無疑問，中國內地穆斯林社會的規模與伊斯蘭教傳入中國時相比，已經不可同日而語。但是必須承認的是，即使很多人仍然保持著堅定的伊斯蘭教信仰，因為生活在中國農業社會的自然生態和中國王朝時代的社會文化生態中，中國內地穆斯林社會已經形成了自己獨特的、即有別於阿拉伯地區的伊斯蘭教文化，這也是他們能夠在中國歷史的長河中得以生存和發展的根本原因。而白壽彝先生之所以沒有局限於一個回族史學者，卻最終成為了中國歷史學的大家，正是因為他看到和敢於承認這一事實。

註釋

- 1 筆者曾經四次拜訪白壽彝先生，第一次為1997年12月27日，第二次為1997年12月30日，第三次為1998年9月8日，第四次為1998年9月11日。
- 2 秦惠彬：《中國伊斯蘭教與傳統文化》（北京：中國社會科學出版社，1995），第64—66頁；馬娟：〈唐宋時期穆斯林蕃坊考〉，《回族研究》（寧夏社會科學院），1998年第3期。
- 3 盧振明：〈開封回教譚〉，《禹貢》（北京），第7卷第4期（1935）。
- 4 水鏡君：〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，《回族研究》，1996年第1期。
- 5 白壽彝：〈評《中國回教史之研究》〉（1936），《白壽彝民族宗教論集》（北京：北京師範大學出版社，1992），第341—342頁。
- 6 白壽彝：《中國回教小史》（1943），該書後改名為《中國伊斯蘭之發展》，收入《白壽彝民族宗教論集》，第348頁。值得注意的是，該書在此次收入時有很大修改。
- 7 白壽彝：〈評《中國回教史之研究》〉，第342頁。
- 8 胡雲生：〈開封市伊斯蘭教清真寺〉，中國人民政治協商會議河南省開封市委員會文史資料委員會編：《開封文史資料》，第十輯（1990），第226頁。
- 9 （明）《如夢錄》街市紀第六。
- 10 中州大學的前身是經河南省臨時議會決定、於1912年創立的河南留學歐美預備學校。當時，類似這樣的學校在全國僅有三所，其餘兩所分別是北京的清華大學和上海的南洋學校。中州大學於1927年改名為河南中山大學，1930年再改名為省立河南大學。早期的畢業生中有范文瀾（歷史學家）、馮友蘭（中國哲學家）、姚雪垠（小說家）、周而復（小說家）等有名的文化界人士。中華人民共和國建國以後，先後改名為河南師範學院、開封師範學院、河南師範大學等，1984年恢復為河南大學。
- 11 郭宜甫：〈憶養正學校〉，《開封文史資料》，第十輯，第330頁；陳廷良、王惠民：〈淺議河南回民教育〉，山東省民族事務委員會：《中國回族教育史論集》（山東大學出版社，1991），第160頁。
- 12 魯丁（白壽彝）：〈從《三字經》說到歷史教育〉，《白壽彝史學論集》（下）（北京：北京師範大學出版社，1994），第1288頁。

- 13 保廷梁：〈宗教改革論〉，《醒回篇》（東京，1908），第31–40頁。
- 14 門宦是西北地方的甘肅寧夏和青海地區回民社會中一種普遍的教團組織形式，主要是由伊斯蘭教神秘主義教派蘇非派的領袖們，將中國封建禮法制度導入伊斯蘭教信仰體系而形成的。門宦的領袖可以世襲，對所屬成員保持絕對的權威。
- 15 胡雲生：〈開封市伊斯蘭教清真寺〉，第250頁。
- 16 同上註，第244頁。
- 17 開封市民族事務委員會：〈東大寺阿訇——趙永清〉，《開封文史資料》，第十輯，第360頁。
- 18 穆德全、胡雲生：〈開封的回回民族〉，《開封文史資料》，第十輯，第287頁。
- 19 胡雲生：〈開封市伊斯蘭教清真寺〉，第255頁。
- 20 白壽彝：〈回教的文化運動〉（1937年3月7日《大公報》星期論文，代顧頡剛先生執筆），《白壽彝民族宗教論集》，第78–79頁。
- 21 關於中國猶太人歷史的詳細資料，如猶太教的來源、教義、猶太人遷入中國以及開封猶太教教會的沿革，主要記載於開封猶太教教會的三塊石碑上：明代弘治二年（1489）的〈重建清真寺記〉（弘治碑）、明代正德七年（1515）的〈尊崇道經寺及鑲空記〉（正德碑），和清代康熙二年（1663）的〈重建清真寺碑〉（康熙碑）。
- 22 魏千志：〈中國古代猶太人的歷史貢獻〉，《史學月刊》（河南大學），1995年第3期。
- 23 Joseph S. J. Dehergne and Donald Daniel Leslie, *Juifs de Chine* (Paris and Rome, 1980)，見耿升譯：《中國的猶太人》（鄭州：中州古籍出版社，1992）。
- 24 Dehergne and Leslie，〈中國的猶太人〉，第8–9頁。
- 25 孟紫坪：〈開封市天主教會概述〉，《開封文史資料》，第十輯，第42–44頁。
- 26 趙聖城：〈讀書六年的濟汴中學〉，《開封文史資料》，第十輯，第186–188頁。
- 27 筆者在1997年12月30日對白壽彝先生的採訪中確認了這一點。
- 28 劉雪英：〈白壽彝教授傳〉，《白壽彝史學論集》（下），附錄，第1297–1298頁。聖安德烈中學的校長在入學考試時，向白壽彝詢問他為何選擇教會學校，白壽彝先生回憶說是為了學習英語，為了利用英語這一工具看世界。

- 29 關於其原因，請參照拙著：《多民族国家：中国》（東京：岩波書店，2005）中，關於中華文化的締造者其實是由周邊進入中原的異民族統治者的論述部分。
- 30 P·A·科恩著，佐藤慎一譯：《知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像》（東京：平凡社，1998），第21頁。
- 31 白壽彝：〈回教的文化運動〉，第79頁。
- 32 白壽彝、馬壽千：〈幾種回回家譜中所反映的歷史問題〉，中國社會科學院民族研究所、中央民族學院民族研究所回族史組編：《回族史論集》（銀川：寧夏人民出版社，1983），第85–91頁。據其論述，元代漢人的伊斯蘭改宗主要是因為通婚而產生；其類型有「回男娶漢女」（伊斯蘭男性教徒娶漢人女性），和「回女嫁漢男」的「從媽教」（伊斯蘭女性教徒嫁給漢人男子後，家庭成員隨從了新娘[隨時間推移變為人母]的宗教信仰）。明代的「回而兼儒」也有兩種類型，一是「或回而兼吾儒道」，即作為伊斯蘭教徒也要學習儒學；二是「或從儒而存乎回之教」，即作為儒學者也持有伊斯蘭的信仰。另外，有關白壽彝對於伊斯蘭的認同，請參照王柯：〈重層社会におけるアイデンティティの形成——少年時代の白寿彝と開封〉，《中國研究月報》（中國研究所），第612期（1999），第11–27頁。
- 33 〈幾種回回家譜中所反映的歷史問題〉，第87頁。

第三章

「漢奸」考

一個「單一民族國家」的話語

民族主義是影響二十世紀世界潮流的重要思潮之一。而在中國，最具有本土特色並且能夠代表這種思潮的話語，應該就是「漢奸」一詞。也許是因為已經成為常用詞彙，所以幾乎看不到思想史的研究著作言及漢奸的定義，而權威性的語言工具書《辭海》，則對它作出如下解釋：「漢奸，原指漢族的敗類，現泛指中華民族中投靠外族或外國侵略者，甘心受其奴役，出賣祖國利益的人。」¹毫無疑問，這一解釋符合今天部分國人對於漢奸的想像。其中最值得注意的，就是作為一個近代民族主義符號的「漢奸」被與「漢族」、「中華民族」乃至「祖國」結合在一起。也就是說，在這種中國近代民族主義思想的視野中，漢奸成為一個徹頭徹尾的、近代民族國家思想的話語。然而，這種從近代民族國家思想的角度對「漢奸」的解讀，根本涵蓋不了漢奸的全部歷史。而筆者以為，不從漢奸的發生去理解漢奸的原意，會造成對中國傳統文化性質的誤讀；不去分析「漢奸」的衍變過程，就難以察覺近代中國如何偏離了文化傳統，以及這種偏離與近代中國所經歷的種種苦難之間的內在聯繫。本章的目的，就是通過考察「漢奸」一詞從無到有，並且由一個多民族王朝的話語逐漸轉化

為一個近代民族國家話語的歷史過程，分析中國近代民族主義思想的發展脈絡，探討進入近代以後民族國家思想與中國社會發展進程之間的關係。

第一節 沒有「漢奸」的歷史

根據《漢語大辭典》的說法，「漢奸」一詞出現在宋人王明清的《玉照新志》卷三之中：「檜既陷此，無以自存，乃日侍於漢奸戚悟室之門。」就此，筆者查找了以下七種《玉照新志》版本，發現雖然有關這一段的描述言辭各異，但卻有一點共通的是，其中都沒有出現漢奸一詞。

1. 明萬曆十四年秦四麟抄本《玉照新志》為：「張遜於虜之左戚悟室之門。」(卷五)
2. 《宋元筆記小說大觀》，汪新森朱菊如校點本《玉照新志》為：「託跡於金之左戚悟室之門。」(卷五)
3. 尚白齋鑄陳眉公訂正秘笈二十種，四十八卷，第十一冊，沈士龍、沈德先、沈孚先同校本《玉照新志》為：「張遜於虜之左戚悟室之門。」(卷六)
4. 清抄本《玉照新志》為：「託跡於虜之左戚悟室之門。」(卷六)
5. 《四庫筆記小說叢書》，《玉照新志》為：「張遜於金之左戚烏舍之門。」(卷六)
6. 《叢書集成初編》，王雲五主編(商務印書館，民國25年12月初版)《玉照新志》為：「託跡於金之左戚悟室之門。」(卷五)
7. 《欽定四庫全書》，《玉照新志》為：「張遜於金之左戚門。」(卷六)²

《漢語大辭典》所列出的內容出處，也與各種版本有出入。從同一個人名卻可以使用「悟室」與「烏舍」兩種文字表現上也可以看出，「悟室」顯然是一個生活在漢字文化地區之外、金朝的女真人皇親國戚，中國歷史上本不存在「戚悟室」此人。

王明清是南宋人，《宋人傳記資料索引》記其「慶元(1195)間寓居嘉禾，官泰州倅，有揮塵三錄、玉照新志、投轄錄、清林詩話」。³王明清另一代表作《揮塵錄》與《玉照新志》同為筆記體雜文，其中也有大量文字描寫秦檜之「賣國」行為。但無論是汲古閣影宋抄本還是《宋元筆記小說大觀》中穆公校點本的《揮塵錄》中，同樣都沒有「漢奸」一詞。也就是說，即使這位身為南宋大臣卻勾結金國出賣南宋的利益、在許多國人看來毫無疑問是中國歷史上最大「漢奸」的秦檜，很可能在宋代也並未被稱為漢奸。

實際上，從《史記》到《明史》的《二十四史》(中華書局版)中，都找不到漢奸一詞。筆者看到的最早的「漢奸」，出現在元代胡震《周易衍義》卷六當中：「子突欲去衛朔而反遇四國之毒吝也。然志在輔正，於義何咎？李固欲去漢姦(注意：這裏出現的是「漢姦」而非「漢奸」)而反遭群小之毒吝也，然志在去姦，於義何咎？葛亮欲殄漢賊而反遭街亭之毒吝也，然志在殄賊，於義何咎？」李固(94-147)為東漢沖帝時的太尉，沖帝死，因不附大將軍梁冀，建策立清河王被免官，桓帝即位後為梁冀所誣告，被逮捕下獄，遂死於獄中。很明顯，此處的「漢姦」是「漢朝廷之姦臣」之略稱，並無出賣民族利益與外國外族之意。換言之，與現在通用具有民族意味的「漢奸」之涵義大相徑庭。⁴

胡震《周易衍義》中的「漢姦」一例，還可以說明這樣一個問題：即直到元代為止，「漢」還沒有成為一個民族集團的專用概念。然而，按照《辭海》給「漢奸」所下的定義，漢奸能夠扮演一個「漢族的敗類」的前提，當然就是漢成為一個民族集團。換言之，只有在漢成為一個民族集團的符號之後，作為民族主義概念和符號的「漢奸」的

話語才能成立。所以，在考察漢奸一詞的誕生和演變之前，必須考察作為民族集團符號的「漢」是如何成立。

當然，判斷「漢」是不是成為一個民族共同體的符號，並不簡單取決於漢後是否被附加上一個「族」字。「漢人」、「漢民」、「漢兒」、「漢子」都有可能成為民族集團的符號。但是更加值得注意的是，即使出現在中國歷史文獻中的「漢人」和「漢民」這類用以稱呼人類集團的詞彙，也並不一定是用來意味一個民族的集團。例如，在《史記》中有一處提到「漢人」一詞：「今足下戴震主之威，挾不賞之功，歸楚，楚人不信；歸漢，漢人震恐。」⁵此處的楚、漢，指的是韓信與劉邦。因此可以說，《史記》中出現的「漢人」一詞，指的決不是一個民族的集團。

起源於河流名稱的「漢」字，日後成為一個王朝政權的名稱。「漢」這一名稱，被廣泛地使用在表現與周邊地區的關係時。例如，「單於終不肯為寇於漢邊」⁶的「漢邊」，說的是漢王朝政治權力所達到的極地。另外，不得不提的是，《漢書》中有兩例「漢人」出現：「（匈奴）近西羌保塞，與漢人交通」，⁷「貳師聞宛城中新得漢人知穿井，而其內食尚多」，⁸很明顯就是漢王朝的屬民之意。這一點從《漢書》在表達同樣意義時，也使用「漢民」的事例中可以得到證實，例如：「匈奴嘗有善意，所得漢民輒奉歸之，未有犯於邊境。」⁹

與此同時，「漢」還是一個漢王朝皇族宗室的符號。例如，《史記》在記錄漢王朝與烏孫和親一事時用了「漢女」：「烏孫以千匹馬聘漢女」，¹⁰烏孫王用千匹馬作為聘禮迎娶的當然不會是一位民女，而是漢王朝皇家宗室之女江都公主；《漢書》在說到漢王朝的干支五行時用了「漢氏」：「丁，火，漢氏之德也」，¹¹這種用法更是直接說明了當時「漢」被用於作為一個具有血緣組織性質的氏族符號的事實。另外，「漢家」一詞更是頻頻出現在《史記》與《漢書》之中，前者中有14處，後者中出現54次；如「漢家隆盛，百姓殷富」¹²等，均指漢王朝中劉邦一族宗室的最高統治集團。從正史《三國志》中也可以看

出，用於稱呼漢王朝宗室的「漢」，至少沿用到三國時期，例如：「昔漢室失統，九州分裂」；¹³「漢氏承秦，即有叔孫通定一代之儀」¹⁴等。

可以看出，在作為一個王朝而存在的時代裏，「漢」對內意味著漢王朝的劉氏皇族宗室，對外則意味著漢王朝這一政治共同體。而使用這種稱呼的必要性，因為在三國時代以後已不復存在，所以「漢」的意義開始發生變化。例如，《宋書》中有「雖宣孟之去翟歸晉，頽當之出胡入漢，方之此日，曾何足云」；¹⁵白居易詩〈縛戎人〉中有「沒蕃被囚思漢土，歸漢被劫為蕃奴」；《五代史》中有「近聞漢地兵亂」。¹⁶這裏的「漢」、「漢土」和「漢地」，無一例外都是指中央王朝的統治地區；也就是說，到了三國時代以後，「漢」不僅可以用來代表在時間上已經成為歷史的漢王朝，而且轉變成一個在空間上區別周邊地域、泛指中國王朝統治地域的名稱。在這裏，衡量是否為「漢」的標準已不是具體的、而是這個地域的抽象的政治體制特徵和文化特徵。

《明史》中多次出現「漢人」、「漢民」、「漢語」、「漢法」、「漢制」、「漢使」、「漢邊」等詞。經過與元朝浴血奮戰之後建立起來的中華政權——明朝，後來又被來自北方的少數民族所滅，所以在關於周邊的民族集團與自己的文化不同這一點上，比以往任何朝代都具有更加強烈的意識。然而，《明史》中所使用的「漢」，基本上都不是指具有民族性質的共同體。例如以下使用「漢人」一例：「時王師踰孟養至孟那，孟養在金沙江西，去麓山千餘裏，諸部皆震讟曰：自古，漢人無渡金沙江者，今王師至此，真天威也。」¹⁷在這段對明中央政府與雲南的民族集團進行接觸的記述中，「漢人」是被作為中央王朝屬民之意使用的。

在《明史》中，「漢人」一詞先後出現了五次。除了在處理與周邊其他民族集團的關係中使用之外，還被用在描述處理與朝鮮等周邊國家的關係時。比如「七年五月諭洵曰：『鴨綠江一帶東甯等衛，密邇王境，中多細人逃至王國，或被國人誘脅去者，無問漢人、女

直，至即解京。』這裏的「女直」（女真）是作為國名來使用的，¹⁸ 所以可以很明顯看出，這裏的「漢人」並沒有被作為民族集團的名稱，而是同樣用於表現「中國王朝屬民」之義。

《明史》完成於明代以後，¹⁹ 雖然是由滿族建立起來的清朝所編纂，但其中的「漢」與其說是從民族的角度，毋寧說是從政治的角度來界定的。其原因很可能在於明王朝自己並沒有將「漢」作為一個民族集團的名稱使用，因為對於明王朝來說，當時「漢」與「中國」已經融為一體。如果明朝把「漢」視為一個民族集團的話，這就會與朝廷應該容納周邊的其他民族集團、從而君臨「天下」的理念自相矛盾。所以在區別周邊各國各地區的居民時，一般不使用「漢人」，而使用「中國之人」一詞。《大明律》中就有很好的例子：「奸細即周官所謂邦諜，今俗云奸人細作是也，境內者指中國之人言。」

不把「漢」視為一個民族集團，換言之就是不把自己看成是一個「民族政權」，這是歷代以統治「天下」為己任的、由漢人建立的王朝的共同特徵。如果這種對於民族與國家關係的認識，能夠完全主導中國所有統治者的政治意識和民眾心理，那麼就很難想像在漢語中會出現帶有強烈的排斥其他民族意識的「漢奸」一詞。

第二節 異民族王朝與「漢」的變異

然而，中國所有王朝並不都是由漢人建立的。在中國歷史上，數次出現由漢人以外的集團建立的王朝。當漢人以外的民族集團出身的統治者在中國建立政權時，成為被統治者的中國文化的保持者們，就無法獨佔「中國」一詞。而漢人以外的民族集團出身的中國新統治者，在區別這一部分中國文化的保持者時，也不會同意將他們稱為「中國之人」。因為使用了這種稱呼，就等於統治者主動承認自己非中國之人，這將直接對他們統治中國的正當性造成威脅。因

此，中國歷史上由非漢民族集團建立的王朝或政權，大多是將本來就生活在「中國」之地、保持中國文化傳統的人們稱為「漢人」。可以說，中國歷史上的非漢民族集團的王朝，特別是外來征服王朝的建立，才是將「漢」改造成一個人類集團符號的最大契機。

從五胡十六國時期開始，「漢」與「胡」（北方的各少數民族集團）經常被作為一組反義詞來使用。出身鮮卑族的北魏太武帝拓跋燾在滅佛運動中說道：「雖言胡神，問今胡人，共云無有。皆是前世漢人無賴子弟劉元真，呂伯強之徒，乞胡之誕言，用老莊之虛假，附而益之，皆非真實。」²⁰

然而，從以下的例證中可以看出，即使在北魏時期，對保有中國文化的人來說，「漢」仍然沒有完全意味著一個民族的集團：「帝曾與朝臣論海內姓地人物，戲謂聰曰：世人謂卿諸薛是蜀人，定是蜀人不？聰對曰：臣遠祖廣德，世仕漢朝，時人呼為漢。臣九世祖永，隨劉備入蜀，時人呼為蜀。臣今事陛下，是虜非蜀也。」²¹ 也就是說，對薛聰來說，「蜀」、「漢」及「虜」三者可以並列，只是三個建立在不同地區的政權，以及生活在這三個政權下的臣民。

到了遼、金、元時期，漢人以外的民族集團出身的人成為最高統治者。在摸索和構建一個統治多民族王朝的政治體制的過程中，統治者們開始積極區分「漢人」與「非漢人」。《遼史》中記載：「太祖神冊六年（921），詔正班爵。至於太宗（耶律德光），兼制中國，官分南、北，以國制治契丹，以漢制待漢人。國制簡樸，漢制由沿名之風固存也。遼國官制，分北、南院。北面治宮帳、部族、屬國之政，南面治漢人州縣、租賦、軍馬之事。因俗而治，得其宜矣。」²² 然而，耶律德光還下過如此詔命：「詔契丹人授漢官者從漢儀，聽與漢人結婚。」²³ 從此可以看出，遼代的「漢官」未必都是漢人。而並非漢人的漢官既必須遵守「漢儀」，還可以與漢人結婚。可以說，遼的統治者雖然區分了漢人與非漢人，但是並沒有設立一個不可逾越的民族間的界限。

元朝把屬民分為四類，即蒙古人、色目人、漢人和南人。然而根據《元史》的記載，忽必烈在進行劃分時，曾經提出過以下文化的、而並非血緣的標準：「以河西回回、畏吾兒等依各官品充萬戶府達魯花赤，同蒙古人；女真、契丹，同漢人。若女真、契丹生西北不通漢語者，同蒙古人；女真生長漢地，同漢人。」²⁴ 與漢地的民眾相比，遼、金、元的統治者作為外來的征服者，具有更為強烈的民族意識。話雖如此，根據個人的文化方式與生活地域的不同，女真與契丹也可以「同蒙古人」或者是「同漢人」等，說明忽必烈也並不是完全根據血緣、而是根據地緣和文化的標準劃分以上四類人等的。

但是，清王朝與歷代由漢人以外的民族集團建立的政權不同，在其初期就具有強烈的民族意識。努爾哈赤曾經說過：「我國中之漢人、蒙古，並他族類雜處於此，其或逃、或叛、或為盜賊、為姦宄者，其嚴查之。(略)若群心怠慢，察之不嚴，姦人伺間而起，國之亂也由此。」²⁵ 由此可見，一生戎馬征戰的努爾哈赤非常敵視在他建國大業中的敵人——漢人及蒙古人。1644年(順治元年)，清王朝越過長城進入北京，成為了中國的王朝，然而仍然視「漢」為一個敵對的民族集團。其背景很可能是清軍在征服各地時遇到了頑強的抵抗，而在朝廷中也存在著滿人大臣與漢人大臣對立對峙的情況。1655年(順治十一年)6月，順治帝諭宗人府：「朕思習漢書，入漢俗，漸忘我滿洲舊制。前准宗人府禮部所請，設立宗學，令宗室子弟，讀書其內，因派員教習滿書，其願習漢書者，各聽其便。今思既習滿書，即可將繙譯各樣漢書觀玩，著永停其習漢字，專習滿書。」²⁶ 可以看出，此時清王朝的最高統治者們仍然具有以滿文化對抗漢文化的強烈意識。

朝廷上滿人大臣與漢人大臣針鋒相對的事例中，有一件是關於應該如何處理逃亡漢人奴隸的問題而展開的。當時很多漢人在成為清軍戰俘後被賜給滿人為奴，這些不願做奴隸的人們自然想盡辦法逃跑。對此，滿人大臣要求制定嚴格法律進行嚴厲處罰，而漢人大

臣們卻加以反對。於是，順治帝下諭：「近見諸臣條奏，於漢人一事，各執偏見，未悉朕心。但知漢人之累，不知滿州之苦。……若謂法嚴則漢人苦，然法不嚴則窩者無忌，逃者愈多。驅使何人，養生可賴，滿洲人獨不苦乎。」²⁷ 在處理漢人與滿人之間紛爭的過程中，順治帝口上雖說「漢滿人民，皆朕赤子，豈忍使之偏有苦樂」，但很明顯地採取了偏向於滿人的決定。

元朝可以根據居住地域的不同，將中國文化的保持者們分為「漢人」和「南人」兩大集團。同樣是外來的征服王朝，但在這一點上清朝卻與元朝相去甚遠。即使是對於長期效忠自己、被編入「八旗」體制的漢人，也要冠以「漢軍」的名稱，沒有忘記他們終究為漢人。在許多重大的政治問題上，清朝國策中的民族界限分明，很明顯是把「漢」看作了一個無法信賴的民族集團。例如，順治十六年七月翰林院掌院學士折庫訥向皇帝進言：「今後凡提鎮等緊要員缺，請不論滿洲、蒙古、漢軍、漢人，但選其夙嫻軍旅，精明強幹之員補授。」²⁸ 但三個月之後得到的答覆卻是：「俱有定例，（略）無庸另議。」²⁹ 不拘民族出身選拔人才的建議，就這樣遭到了完全否決。

可以看出，對於新生的清王朝來說，「漢」是一個與「滿」相對立的民族集團，是一個需要時刻提防的危險對手。正是因為清初的這種思想與制度，「漢」作為一個民族集團名稱，開始廣泛滲透到中國一般民眾的意識當中。但是值得注意的是，即使在這個過程之中，應該被理解為「漢人中的壞人」的「漢奸」一詞仍然沒有出現。例如，清朝初年，一部分漢人寄生在滿人門下，借助滿人威勢欺辱一般漢人民眾，引起了漢人的不滿。順治二年，陝西道御史羅國士就此上奏：「滿洲廝養僕從，約束甚嚴。近有奸宄之徒，託名滿洲者，或悍僕借之以欺故主，或狡吏借之以凌本官，或賤役借之以侮縉紳，或亡賴借之以傾富室」，提出對此嚴加取締。對此，順治下的旨意是：「滿漢久已相安，豈容奸民藉端滋擾，著戶部通行嚴禁。」³⁰ 又如，順治帝對於無法剿滅佔據台灣的鄭成功，作出了如下判斷：「敕諭浙江福建廣東

江南山東天津各督撫鎮曰：海逆鄭成功等，鼠伏海隅，至今尚未剿滅，必有奸人暗通線索，貪圖厚禮，貿易往來，資以糧物。」³¹

直至此時，他們仍將在自己看來是「漢人中的壞人」稱之為「奸宄」、「奸民」或「奸人」，而不是使用「漢奸」。其中的理由其實很簡單：在與漢人的利益敵對的事件上，清王朝認為的「忠」與「奸」，並不等於漢人認為的「忠」與「奸」。換言之，在清王朝對於漢人仍然抱有強烈的敵對民族意識的時代裏，清王朝的話語中就不可能出現「漢奸」一詞。

第三節 「改土歸流」與「漢奸」的登場

康熙二十九年(1690)，時任貴州巡撫的漢人田雯(1635-1704)在《黔書》中寫道：「苗盜之患，多起於漢姦，或為之發縱指示於中，或為之補救彌縫於外。黨援既植，心膽斯張，跋扈飛揚而不可複製。」³²這是筆者見到清代最早使用「漢姦」(漢奸)的記載，其意思就是：苗人之所以抵抗清朝政府，就是因為一部分「漢人中的壞人」居中挑唆。值得注意的是，這段話的字裏行間中還流露了這樣一層意思：在清政府對待苗人的問題上，漢人與清朝政府同樣處於受益者的位置。

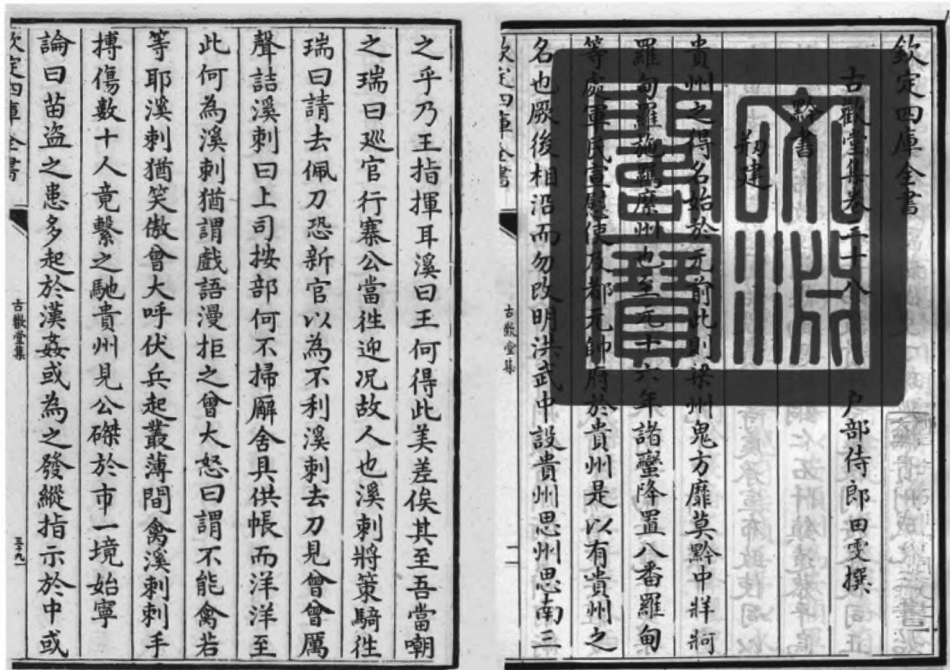
田雯是當時的著名文人。³³《四庫全書》總編纂紀昀在其《古歡堂集提要》中，對田雯及其《黔書》作了如下的評價：「王士禎《居易錄》嘗稱《黔書》篇不一格，有似考工記者，有似公谷檀弓者，有似越絕書者，如觀偃師化人之戲。然與長河志籍考，實皆祖郭憲《洞冥記》，王嘉《拾遺記》之體，是亦好奇之一證。」³⁴當然，以出於一種「好奇」，不能對田雯開始使用「漢姦」一詞做出合理解釋；真正的原因應該是，漢人田雯在清政府於苗人地區實施的「改土歸流」政策中，發現了「漢人」與清政府存在著共同的利益。

苗人主要分布在貴州、雲南、四川南部以及湖南的西南部，是當地的原住民。一般認為清政府與苗人發生關係肇始於順治十四年(1657)。這一年，清軍進攻明朝殘存勢力的據點雲南和貴州，至十六年控制了這一地區。起初清承明制，在當地推行「流官」(從通過科舉考試者中選拔出來的官僚)和「土官」³⁵的雙重統治體制。然而與明朝不同的是，清朝規定土官的官階只能在五品以下，而在省或者府一級的高級職位中只任命給流官。

在順治年間(1644–1661)後期，清政府就已經開始不信任包括苗在內的南方各個民族集團。由於雲南元江土官那嵩抵抗清軍的進攻，清政府於順治十七年廢除了元江土官府。³⁶進入康熙時期後，「改土歸流」的政策，即廢除通過土官進行間接統治的制度，在當地設立州縣，並派遣流官進行直接統治的政策開始正式實施，並逐漸成為清朝對於南方各個民族集團的主導的統治政策。³⁷「三藩之亂」以後，吳三桂的很多殘部都逃匿至土官所統治的地區，對清政府的統治造成一定的威脅。³⁸因此，清政府更加快了推進改土歸流的速度。康熙三年，以「陽從陰逆，中懷叵測」為由，先後逮捕或殺害了水西土官安坤、馬乃土官龍吉兆、烏撒土官安重聖，並將這些地區變為「流官」的地區。³⁹其中在勢力最大的安坤管轄的地區，就設置了四個府。⁴⁰康熙年間(1662–1722)，包括採取將土官統治的地區合併到流官管轄的地區中等各項措施，貴州的很多地區相繼廢除了土官。⁴¹

由於滿人和蒙古人不適應南方的氣候，事實上流官大都是由漢人官員來擔任。田雯自己就是一名漢人流官，他在「三藩之亂」被平定之後，於康熙二十六年(1687)從江蘇巡撫位置上改任貴州巡撫。在任職期間，他直接參與了改土歸流的實施，至少是針對五開和銅鼓兩處土官地區提出過進行改土歸流的具體建議。⁴²

隨著改土歸流的實施，清王朝在這些地區開始大力推行儒學教育。康熙初年，貴州省所有的11個府、40個縣裏都開設了進行儒學教育的書院。在康熙派往這些地區的科舉官員中，就包括了像田雯



田雯所著《黔書》〈治苗篇〉，出現「漢姦」一詞

這樣在當時漢人中十分著名的文人。田雯在任職期間，不遺餘力地支持推廣儒學教育，充實書院，向書院捐贈了近萬卷圖書。由此可見，在改土歸流的實施與儒教文化的普及中，貴州巡撫田雯已經切實感到了其中清朝與「漢人」之間共同利益。當時，如果一個人感覺到清朝與漢人之間具有共同利益，那麼這個人就具備了使用「漢奸」一詞的思想的前提。

從另一方面來看，從初期積極與「漢」進行嚴格區別開始，到讓以田雯為代表的漢人科舉官員也切身感受到滿、漢之間存在著一致的利益，毫無疑問到了此時，清王朝統治中國的政策已經發生了實質性的轉換。康熙、雍正（1723–1735）、乾隆（1736–1795）三世被稱為「盛世」，而「改土歸流」和「漢姦」一詞則出現於「康乾盛世」發端之時，三者同時出現在這時期絕非偶然，它是清朝統治者通過各種手段宣揚滿漢不分、滿漢一體的結果。康熙十八年舉行了「博學鴻詞科」，漢人的文人學者受到重視，緊接著又開始編修《明史》；二十三

年，康熙親臨曲阜孔廟祭祀，讚頌孔子為「萬世師表」。從這些事件中可以看出，清朝已經把自己等同於中國的正統王朝。進入雍正時期之後，這種中國傳統王朝的意識更加鮮明，從大規模實施「改土歸流」中，也可以看到這種傾向。

在雍正時期，「漢奸」一詞的使用範圍局限在處理與南方各少數民族的關係上，尤其是在苗人地區實施改土歸流的過程中。當時在貴州東南部山區還存在所謂的「生界」和「生苗」，即甚至還沒有進入土官統治的階段，或者是名義上由土官管理實際上卻放任自流、基本上處於獨立或半獨立狀態的地區。雍正即位後不久，就決心著手解決苗人的問題，他於雍正二年五月向南方各地的官員發出上諭，列舉土官的剝削和暴政，⁴³並同時指出：「然土官之敢於恣肆者，大率皆漢奸指使」，⁴⁴斷言猖獗的土官背後，大多有漢奸存在。

對於這些土官和漢奸，雍正下令嚴懲：「倘申飭之後，不改前非，一經發覺，土司參革，從重究擬，漢奸立置重典，切勿姑容寬縱。」⁴⁵雍正四年，雲貴總督鄂爾泰向皇帝建議，繼雲南之後，在貴州的「苗疆」也推行改土歸流。⁴⁶而向鄂爾泰建議推行改土歸流的卻是一個名叫方顯的漢人官員。他向鄂爾泰提出了「開苗疆」的16條方法，其中



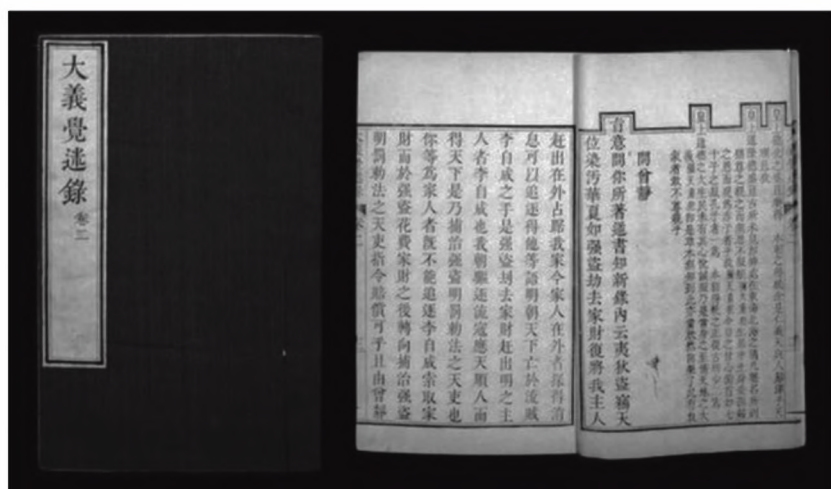
土司衙門

之一就是「除漢奸」。⁴⁷雍正根據漢人官員和滿人官員所達成的這一共識，於雍正五年二月命令雲南、貴州、四川和廣西等地的總督、巡撫嚴厲取締「凶苗」與「漢奸」。⁴⁸隨著改土歸流的展開和深入，作為最高統治者的雍正使用「漢奸」一詞的頻率也越來越高。

按照雍正所說，甚麼樣的人是「漢奸」呢？就是那些所謂在漢地違法犯罪之後逃竄到苗人地區，與當地苗人土官相互勾結的漢人，以及借助苗人土官威勢橫行鄉里、魚肉百姓的漢人。⁴⁹不管這些「漢奸」是否確屬此類，這些人的存在本身構成了對清朝的威脅一事應無疑問。但雍正批判漢奸的真正目的，並非囿於譴責此輩而已，他還通過「改土歸流」這個向滿漢以外的民族集團實施的政策，向臣屬的漢人們展示了一套「漢奸」的理論——因為清朝與漢人具有共同的利益，於是反對清朝政策的漢人，就是損害漢人利益的壞人。換言之，漢人如果幫助了清王朝，就是幫助了漢人自己。讓漢人明白並接受這一點，正是雍正頻繁使用「漢奸」一詞的目的。

雍正六年，湖南儒生曾靜派弟子張熙去陝甘總督岳鍾琪行轅，想說服其揭竿而起，恢復由漢人建立的王朝。事件被發覺以後，雍正斷言曾靜是一葉障目，其實並不瞭解自己施政方針的真諦，甚至在《大義覺迷錄》中嘲笑他是「苗疆內多年漢奸」。⁵⁰這件本來與改土歸流毫無瓜葛之事，也能被雍正連在一起。由此可見，雍正宣揚「漢奸」的目的其實並不僅僅限於苗疆的地區。種種事例說明，「漢奸」是一個由清朝官方製造的話語。這個話語的對象雖然是清朝針對中國南方非漢地區和非漢民族集團實施的「改土歸流」，其背後卻隱藏著一個「清王朝是一個中華王朝、清王朝的利益與漢人的利益一致」的邏輯。

在記錄雍正帝日常起居的《大清世宗憲皇帝實錄》中，還可以看到這樣一個現象：「漢姦」的寫法逐漸減少，而「漢奸」的寫法卻逐漸增加。眾所周知，現在的「漢奸」不能寫為「漢姦」，即使是在繼續使用繁體字的台灣和香港，乃至日本都同樣如此。可是，查許慎的



雍正的《大義覺迷錄》

《說文解字》知道，原來只有「姦」字。因為「姦」通「奸」，所以就逐漸演變出「奸」字，雖然寫法不一，然其意相同，不外乎都是「淫」、「亂」、「邪」、「惡」、「詐」、「偽」等。到清初，其實也是「姦」「奸」不分。⁵¹ 然而，作為清朝官方話語的「漢奸」對「奸」字的定義，卻與「姦」的原意之間具有一定的差距，比較近於後漢鄭玄對於《尚書》舜典中「寇賊姦宄」的注釋：「由內為姦，起外為宄」。自此開始，「內部勾結外敵之人」均以「奸」字專指，這種用法一直延續至今。所以可以說，正是「漢奸」一詞的普及，促使了「奸」與「姦」的分離。而這種變化也說明了許多漢人，尤其是讀書識字之人，這時已經以清王朝為「內」——換言之，接受了作為官方話語的「漢奸」中的「清王朝是一個中華王朝、清王朝的利益與漢人的利益一致」的邏輯。

第四節 抵抗列強侵略的愛國主義符號

有很多日本學者關注這一時期中國南方非漢地區和非漢民族集團的問題。按照他們的看法，清王朝推行的「改土歸流」政策，除了

強化對南方非漢民族集團的統治以外，另外一個重要的特質就是對南方非漢民族實行「漢化」。

文化人類學學者大林太良曾經說過，改土歸流的政策自十八世紀初開始得到強化，「漢族對邊境諸族的政治和經濟壓迫日益加深，因此引發了多次諸族的反抗」，但是最終的結果卻是：「一些土司自稱是漢族移民的後代，與此相似，（尤其在雲南）甚至有人主張自己的部族都是從中國的東南部（特別是南京）遷徙過來的事也時有發生。」⁵² 針對十八、十九世紀發生在這一地區的事情，日本學者顯然沒有對「清朝」與「漢」進行嚴格的區別。

日本學者的這種認識並非沒有一定的道理。因為很多當地的非漢民族集團確實將改土歸流的過程當作了「漢化」的過程。「以（貴州）錦屏縣為中心的山林地區」的苗人雖然還保持著「苗」的意識，但他們也同時進行了各種努力，「通過學習漢字等儒學知識，接受科舉考試可以進一步向國家的權力、即『官場』靠攏」。⁵³ 其結果是：「居住在貴州東南部一帶的苗族和侗族社會，到十八、十九世紀時社會組織和風俗習慣發生了很大的變化。……開始出現了向漢族的倫理標準看齊的傾向。」⁵⁴ 「明末清初在壯族的居住區大力普及教育的同時，還進行移風易俗的運動。壯族子弟進入府學、縣學或者社學（明代）、義學（清代）已經得到普及，對於本民族的風俗習慣，劃分範圍進行了逐步改革。通過以上各種政策，尤其是到了清代，壯族被納入中國王朝的統治體制之內。」⁵⁵ 在壯族居住區，「土官最早接受了漢文化」，尤其是到了清代，在服飾、居住、飲食習慣、婚姻以及人生儀禮等各個方面，都引進了漢文化。⁵⁶

雖然在明代大量的漢人遷徙到貴州，但是當地「苗族與侗族的漢化程度得到強化」則是明代之後的朝代的事情。「18世紀30年代實施的改土歸流政策大力推進了少數民族聚居區的內地化和郡縣化，當貴州和雲南等西南各省進入全國性的流通網絡以後，民間開始大量發生遷徙活動。」⁵⁷ 「廣西中部的鹿寨縣清初時壯族仍佔絕大多數，

但之後漢族移民的不斷增加，最終兩者大致持平」，⁵⁸ 在兩者之間，「清朝絕對是站在漢人一邊抑制壯族的」。⁵⁹

十八世紀是由滿族建立的清朝統治中國的時代。在研究南方非漢地區和非漢民族集團「漢化」現象的學者中，有人曾認為研究中「應該區分由滿洲人建立的清朝與由漢人建立的明朝」，⁶⁰ 但是後來他也認為：「這個文化國家具有一種包容力，那就是對於通過『讀書』學習儒教文化的人，能夠不分民族都給予社會精英的地位。」⁶¹ 所以，在這些學者中，很多人都沒有真正重視清王朝統治者作為滿人的特點，而是將清朝與明朝並列，統稱為「中央王朝」、「中國中央政府」、「中華帝國」，在歷史時代劃分上常常使用「明清時期」。他們之所以做這種處理的原因，就是因為清王朝的統治集團不僅沒有中斷、相反還加速了對南方非漢地區和非漢民族集團的「漢化」，實質上也就是「中國內地化」的進程。正是在清王朝統治集團的這種方針下，直到嘉慶年間（1798–1820），在提及南方非漢民族集團問題及清朝在該地區的施政問題時，暗示著滿人與漢人具有共同利益的「漢奸」一詞，更是屢屢出現。

然而，從道光年間開始，「漢奸」的使用範圍和對象開始發生變化。首先在鴉片戰爭前後，出現了勾結「夷商」走私鴉片的漢奸。⁶² 道光十九年（1839），林則徐作為欽差大臣奔赴廣東，發出〈密拿漢奸札〉。他對這次受命來調查海口事件的目的作了如下說明：「本部堂恭膺簡命來粵查辦海口事件，首在嚴拿漢奸。緣外夷鴉片之得以私售，皆由內地奸民多方勾結，以至蔓延日廣，流毒日深。」⁶³ 清朝在鴉片戰爭戰敗之後，在南京被迫簽訂了城下之盟，其內容包括割讓香港、開放五處通商口岸、賠償白銀二千萬兩以外，另一項條款就是「釋放漢奸」。⁶⁴ 看來，清王朝和英國政府對於漢奸的定義雖然莫衷一是，但對於漢奸在鴉片貿易過程中的重要性卻是具有共識。

在光緒九年（1883）爆發的中法戰爭中，也出現了「漢奸」。在戰爭期間，雲貴總督岑毓英在上奏光緒的奏摺中有如下記載：「彼族今

日乃無舉動，惟招來漢奸多名令季姓管帶。」⁶⁵此外，廣西布政使徐延旭也將風聞之事報告如下：「漢奸為其廣招沿海匪數千有餘，眾利其重餉，無不樂從。」⁶⁶

「漢奸」也出現在甲午戰爭時期。作為「幫辦軍務」，在朝鮮和東北參加了與日本戰鬥的宋慶，在戰爭結束後向軍機處報告的電報中指出：「田莊台之役（日軍一筆者）重用漢奸探誘我前後軍動靜，乃以槍炮權力攻我新軍。」⁶⁷此外，一個名叫余虎恩的軍官在分析戰敗原因時，列舉的原因之一也是日軍屢派漢奸潛入內地，託名貿易，暗以賄賂密通，收買民心。⁶⁸

由以上例子可知，在道光中期以後，隨著帝國主義列強不斷加深對中國的侵略，漢奸一詞超越了南方非漢民族集團問題及清朝在該地區施政方針的領域，變成了「幫助外國侵略中國之中國人」，成為了一個關乎中外關係的術語。處於多事之秋的中國人，也開始越來越多地發現「漢奸」：「至於光緒甲申，又二十年，朝士皆恥言西學，有談者詆為漢奸，不齒士類。」⁶⁹也就是說，即使僅僅提及「西學」，就被認為是漢奸。光緒二十八年，為反對將雲南的箇舊錫礦列為與法國制定的《雲南礦務章程》的對象，雲貴總督魏光燾上書朝廷：「上年彌樂石來，即有奸商以遠年執契私獻之嗣議章，力蹉不與開辦鍋礦，遂得隱彌其患。今忽增入，則華民之爭訟理屈，投入洋人甘為漢奸者不少。」⁷⁰在魏的眼中，只要是到法國人管理經營的礦山裏工作的中國人，就都是漢奸。

前文已經指出，始於康熙年間而又盛於雍正年間的官方話語「漢奸」的背後，隱藏著一個「清王朝是一個中華王朝、清王朝的利益與漢人的利益一致」的理論。然而可以看出，道光以後清王朝在處理各國事務中使用的「漢奸」一詞，與雍正時期的官方話語「漢奸」相比，已是大異其趣。它已經變成了單純譴責投入洋人懷抱的漢奸，而不再是通過漢奸一詞來強調滿人與漢人之間具有共同利益。之所以能夠出現這種情況，理由其實很簡單：到了道光年間以後，「清王朝是

一個中華王朝」、「清王朝的利益與漢人的利益一致」的意識，已經為漢人廣泛接受，因而作為清政府也就沒有必要再為此處心積慮。

例如，道光二十一年（1841）發生了三元里抗英的自發活動。民眾發出了〈盡忠報國全粵義民申諭英夷告示〉，其中有如下語句：「爾勾通無君無父之徒，作為漢奸，從中作亂」；「爾所用漢奸，皆我天朝犯法之徒，或殺人逃走，或舞文弄弊。」⁷¹ 值得注意的是，這裏讓「義民」們憤怒的是，漢奸出賣的不是漢人的利益，而是「天朝」的利益。

很清楚，正是因為帝國主義列強對中國的侵略，讓漢民眾感到他們的利益與清朝的利益完全連在一起。而更加值得注意的是，正是在受到帝國主義列強的侵略時，原本是清王朝的「漢奸」話語超越了官僚系統和士林階層，成為了一個為廣大民眾所接受的概念。畢竟改土歸流不一定能夠帶給每個漢人直接的利益，而近代帝國主義的侵略卻直接破壞了他們的日常生活，傷害了他們的切身利益。換言之，正是在帝國主義列強侵略中國的過程中，中國的民眾或「義民」發現了自己與清王朝之間存在的共同利益。發生在光緒二十六年（1900）的義和團事件，就是這樣一個典型的例子。

義和團打出了「扶清滅洋」的口號，得到了慈禧一派即「后黨」的支持，他們大肆殺害信仰基督教的「教民漢奸」，因為這些人都結交了外國人。⁷² 而慈禧太后也對反對義和團進攻外國使館的漢人大臣



三元里抗英紀念館，也是今天廣州市的「愛國主義教育基地」



聯元

袁昶(字爽秋)和許景澄(字竹簣)以「漢奸」之名論罪，殺害了他們。⁷³更為奇妙的是，同樣反對進攻外國使館的滿人大臣聯元，竟被冠以「滿族漢奸」的罪名，險遭殺害。⁷⁴從這些事件中可以看出，鴉片戰爭以來帝國主義列強對中國的侵略，不僅使中國的一般民眾將「漢奸」當作一個抵抗外來侵略的愛國主義符號，而且使得漢奸中的「漢」完全脫離了民族色彩，成為了「清朝」的代名詞。

第五節 一個擬制的民族國家話語

但是，到了二十世紀初葉，革命派為了打倒清王朝，開始對「漢奸」進行再定義。這種思想的代表作，就是發表在1903年的〈漢奸辨〉一文。⁷⁵

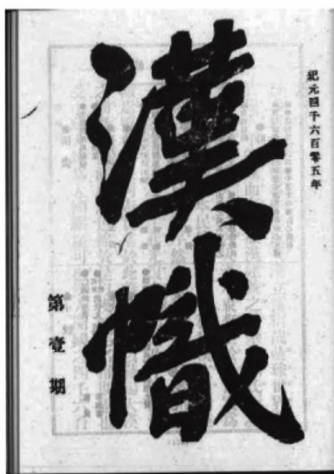
作者寫道，他之所以著〈漢奸辨〉的動機為：「漢人為漢奸者有之，外人稱漢人為漢奸者亦有之。集之二千年來，傳至今日，漢奸名號未有定評。往往有視愛同類為漢奸者，涇渭不分，實堪痛矣。」也就是說，在他看來，「漢奸」一詞因為意義不明，甚至被「外人」當作了打擊「漢人」的工具。那麼，〈漢奸辨〉中提出的真漢奸，究竟是些甚麼人呢？

扶清滅明之吳三桂、耿繼茂、尚可喜，助滿洲殲滅太平王之曾國藩、左宗棠、李鴻章等，今日之死漢奸也。如諂媚那拉氏枉殺中國義士之張之洞，為滿清阻止遊學生進步之蔡鈞，助滿清官吏搜刮中國貨財孝敬滿洲承抽各行之鉅賈劣紳等，今日之活漢奸也。

從以上可以看出，被〈漢奸辨〉視為「漢奸」的人，主要都是些在清王朝為官的漢人。將在清政府中為官的漢人視為漢奸，是革命派的一致主張。1903年，孫中山也作了如下論述：「今漢人之所謂士大夫甘為虜朝之臣妾者，大多入此利祿之牢中，蹈於奸邪而不自覺者也。間有聰明才智之士其識未嘗不足以窺之，而猶死心於虜朝者，則其人必忘本性、昧天良者也。今之樞府忠臣、封疆大吏殆其流亞，而支那愛國志士、忠義之民，則多以漢奸目之。」⁷⁶

1907年1月，由清國留日學生編輯、在日本出版的雜誌《漢幟》第一期中，刊登一篇題為〈驅滿酋必先殺漢奸論〉的文章，⁷⁷提出：「驅滿酋而不殺漢奸，是猶隔靴撓癢，靴不啟而癢不止也」，對於漢奸擺出一幅必欲斬殺之而後快的姿態，並且把「必先殺之」的漢奸具體分為了以下六類，即：「倡偽維新之論，保皇之名」的康有為和梁啟超；「殘漢媚胡」的張之洞等清朝中漢人大臣；主張君主立憲制的「立憲黨」；「非多殺民命，多削民脂，不足以博虜廷之歡」的「官吏之暴者」；壓制「有革命思想」的學生與兵士的「監督、兵官」；以及「今日遇革命黨，則力主驅胡；明日遇立憲黨，則又主不分滿漢矣。留東則演說場唱民族，歸國則保和殿頌聖神矣」的「假新黨」。

這篇文章著者署名「鋤非」，實為劉道一。劉道一在日本參加了革命組織「中國同盟會」，歷任書記、幹事等職；1906年回國準備進行武裝起義，但事有不秘，因計劃洩露而被逮捕入獄，於同年12月被處以死刑。也就是說，〈驅滿酋必先殺漢奸論〉一文刊登在他去世之後。這位被孫中山評價其為「為革命獻身之第一人」的劉道一，為甚麼對「漢奸」如此深惡痛絕呢？按照他的說法是：「亂中國者滿人，亡中國者非滿人，漢人也。蓋漢奸者，引入滿人之媒介



清國留日學生在日本出版的雜誌《漢幟》第一期封面

也」；「狼無狽不立，狽無狼不行。滿酋非漢奸無以至今日，漢奸非滿酋無以終餘生。」⁷⁸然而，在他開列的名單中位列第五、第六的「監督、兵官」與「假新黨」的罪惡，似乎還沒有達到這種程度。但是正是通過這兩點，可以讓人感受到劉道一的主張來源於「留東」期間所受到的民族思想的影響。

二十世紀初革命派所提出的「漢奸論」，與已經為中國廣大民眾所接受的清王朝的「漢奸」話語的涵義截然相反，它建立在強調滿人與漢人的利益完全對立的前提之上。革命派之所以強調滿人與漢人的利益完全對立，其目的就在於否定清王朝統治中國的正當性，從而讓自己的革命主張為更多的人所接受。革命派所提出的「漢奸論」實際上是通過「民族論」來進行的。按照這個理論，漢人與滿人是截然不同的民族，因為漢人之國是中國，而清朝是由滿人建立起來的國家，所以滿人與漢人具有共同利益的說法根本不能成立，而漢人自身的國家意識也不能訴諸於清王朝。所以，清王朝的「漢奸」話語，就成了革命派的一個必須跨越的障礙。

只要民眾還相信清王朝是一個中華王朝、清王朝的利益與漢人的利益一致的「漢奸」話語，所謂「外人稱漢人為漢奸」的現象，換句話說，就是革命派被清政府指為「漢奸」的可能性就自然存在。如若對此置若罔聞，革命派就很難在中國社會獲取更多的支援。為了打破清王朝的「漢奸」話語，他們積極呼籲對「漢奸」進行重新定義，第一步就是強調漢奸的民族主義性質。〈漢奸辨〉中明確主張「所謂真漢奸者，助異種害同種之謂」，⁷⁹所以，被他們視為漢奸的張之洞的罪行就是「害漢而媚胡」，「官吏之暴者」的罪行就是「博虜廷之歡」。⁸⁰相反，「滿洲人所謂漢奸者，乃漢族中之偉人碩士，即為愛同類之故，甘心戎首雖犧牲其身而不顧」。⁸¹

應該注意到的是，在革命派的「漢奸論」中，不僅是讓「漢」與「夷」、「胡」、「虜」相對，而且還被直呼「漢族」。也就是說，與清王朝的漢奸話語中的「漢」的內涵不同，革命派將漢當作一個民族名稱

使用，否認它能夠作為清王朝的代名詞。從這種一個民族一個國家的做法中可以看出，支援革命派的「漢奸論」對抗清王朝「漢奸」話語的思想基礎，就是近代民族主義與民族國家思想。這一點還可以通過劉道一所著〈驅滿酋必先殺漢奸論〉得以確認：康有為和梁啟超之所以被認為漢奸，那是因為他們「種族之歷史不通，國民之原理不曉」。在革命派看來，最理想的國家形態就是民族國家，如果通過民族國家思想的視點來觀察中國，不僅可以讓廣大民眾明白滿族統治漢族之國家「中國」的非正當性，同時革命的目標也就能夠鎖定在建設漢人的「民族國家」上。

可以看出，革命派事實上將「漢奸論」的焦點全部集中在國內的政治問題上。辛亥革命的爆發，中華民國的建立，經過清末民初改天換地般的革命洗禮，「漢族」再次成為中國的政治主導，「漢奸」一詞更加深入人心。然而眾所周知的卻是，在此後的歷史進程中，「漢奸」卻是更多地是被用在以國際關係為背景的各種事件上。這種場合裏的「漢奸」，比起革命派所指責的「漢奸」，不如說是更加接近鴉片戰爭之後受到三元里義民或義和團痛恨的漢奸。之所以出現這種現象，其最大原因就是中國在此期間幾乎無間斷地遭受到帝國主義的侵略。

帝國主義的侵略首先使中國由國內政治目的而起的民族國家理想，變成了一個對外的民族國家形式。中華民國在它成立之後，儘管事實上否定了單一民族國家的道路，恢復了中國多民族國家的歷史傳統，但卻提出並不斷強化「中華民族」的意識，通過擬制的民族國家形象將「民族國家」的思想作為聚合民心以共同對付外敵侵略、維護主權和領土完整的武器。帝國主義的侵略同時也刺激了中國民眾的民族主義，而對於尚未來得及分清「中華民族」與「漢族」之別，但卻佔中國國民絕大多數的廣大漢民眾來說，在鴉片戰爭之後耳濡目染的「漢奸」一詞，作為一種（漢）民族國家的話語（儘管是一個擬制的民族國家），也成為他們表達抵抗外來侵略者、厭惡投敵賣國者思想的最有力的語言工具。

結語

通過以上的梳理可以看到，在清代以前的漫長歷史中，並不存在「漢奸」一詞，其原因就是中國社會中一直沒有形成「漢」的民族集團意識。進入清代以後，由於清王朝早期的敵對意識，「漢」才發展為一個固定的民族概念。「漢奸」一詞也是清代統治階級的創作，雖然可能出自漢人官僚之口，但是之所以得到最高統治者的大力宣揚，是因為它可以起到說明「清王朝是一個中華王朝、清王朝的利益與漢人的利益一致」的作用。換句話說，漢奸一詞的出現代表著清王朝統治中國政策的轉換。而這次能夠讓清王朝堂堂正正表白「滿漢不分」、「滿漢一體」的統治政策轉化，就是在南方非漢地區以非漢民族集團為對象推行的改土歸流政策。

但是，今天「漢奸」仍然能夠具有強大生命力的原因，不在於它作為清王朝統治階級話語而誕生的歷史淵源，而在於它自鴉片戰爭以來變成了一個民眾抵抗外來侵略的愛國主義符號，在於它經過清末革命派的民族國家思想的洗禮之後，再次返回國際關係的舞台，從而變成一個擬制民族國家話語的歷史記憶。中國從古到今都是一個多民族的國家，所以本不應該產生「漢奸」這樣強烈的民族國家意識。不僅是漢奸的話語，包括它身後的民族主義和民族國家思想，明明有悖於中國的文化傳統和社會現實，卻又不得不都削足適履。其原因就是，在受到外國列強侵略的過程當中，中國人不得不「反省」自己衰落的原因，而得出的結論卻是一次又一次、一個又一個地學習並模仿侵略者創造的「文明」而已。這些學習和模仿的結果，就是讓中國逐漸放棄自己的文明模式而與近代國際社會接軌，其中一個最主要的內容，就是最終不得不上拋棄王朝體制、建設近代國家(nation state)的道路。然而，由於中國近代推翻清王朝統治的革命同時是一個「民族」的革命，以至於革命家們對近代國家的追求變成了對「民族國家」體制的追求，近代國家的people、citizen對「國

家」的認同被扭曲為對「民族」的認同。⁸²而「漢奸」一詞在近代中國的流行，又清楚地顯示出在這種近代民族國家思想的土壤中，無視其他民族集團存在的漢民族主義思想不斷蔓延，並且逐漸變為一種被中國主流社會所默認的社會整體意識。

註釋

- 1 《辭海》，上海辭書出版社，1997年版。
- 2 所列各種抄本，承蒙中國人民大學對外語言文化學院講師徐桂梅女士幫助查找，誌此特表謝意。
- 3 昌彼得等編：《宋人傳記資料索引》，第一冊（台北：鼎文書局，1974），第314頁。
- 4 在《二十四史》中，即使這種以「漢奸」代表「漢朝廷之奸臣」的用例，也是極為罕見。本文使用台灣「龍泉二號二十五史全文檢索系統」，以及由南開大學組合數學研究中心與天津永川軟體發展中心共同開發的「二十五史全文檢索系統網絡版」，對「漢奸」進行反複檢索，並就檢索到的章節與中華書局版《二十五史》書籍進行直接對照確認。
- 5 《史記·淮陰侯列傳》。
- 6 《史記·匈奴列傳》。
- 7 《漢書》，卷九十四下·匈奴傳·第六十四下。
- 8 《漢書》，卷六十一·張騫李廣利傳·第三十一。另有一處與上述《史記》內容同，記蒯生勸韓信事，此不詳記（《漢書》，卷四十五·蒯伍江息夫傳·第十五）。
- 9 《漢書》，卷七十四·魏相丙吉傳·第四十四。
- 10 《史記·大宛列傳》。
- 11 《漢書》，卷九十九中·列傳王莽傳·第六十九中。
- 12 《史記·梁孝王世家贊》。
- 13 《三國志》，卷四十八·吳書三·傳三。
- 14 《三國志》，卷六十五·吳書二十·傳二十。
- 15 《宋書》，卷七十四·列傳三十四。
- 16 《舊五代史》，卷百三十七·外國列傳一。
- 17 《明史》，卷三百十四·列傳二百二·雲南土司二。
- 18 《明史》，卷三百二十·列傳二百八·朝鮮。同卷還對朝鮮的地理位置

進行了描述：「其國北鄰契丹，西則女直，南曰日本」，因此可以說「女直」不是一個民族的名稱。

- 19 《明史》於清乾隆四年(1739)刊行。
- 20 《魏書》，志第二十·釋老十。
- 21 《北史》，卷三十六·列傳二十四。
- 22 《遼史》，卷四十五志·第一百五官志一·北面朝官。
- 23 《遼史》，卷四·本紀四·太宗下。
- 24 《元史》，卷十三·本紀十三·世祖十。
- 25 《大清太祖高皇帝實錄》，卷八·六月丁亥。
- 26 《大清世祖章皇帝實錄》，卷八十四·順治十六年六月丁卯。
- 27 《大清世祖章皇帝實錄》，卷九十·順治十二年三月壬辰。
- 28 《大清世祖章皇帝實錄》，卷百二十七·順治十六年七月壬辰。
- 29 《大清世祖章皇帝實錄》，卷百二十九·順治十六年十月癸丑。
- 30 《大清世祖章皇帝實錄》，卷二十二·順治二年十二月甲申。
- 31 《大清世祖章皇帝實錄》，卷百二·順治十三年六月癸巳。
- 32 《影印文淵閣四庫全書》集部別集類，《古歡堂集》，卷三十八。
- 33 田雯，字子綸，或紫綸、綸霞，生於山東德州，康熙三年科舉考試進士及第，於《黔書》外尚有《古歡堂集》、《長河志籍考》等著作。
- 34 《四庫全書》將《黔書》作為《古歡堂集》的一部分。
- 35 被任命為官員的土著酋長，文官稱「土官」，武官稱「土司」；本文為了敘述上的方便，一律稱為土官。
- 36 龔蔭：《中國土司制度》(昆明：雲南民族出版社，1992)，第726頁。
- 37 例如，康熙七年兵部進言：「將平茶與邑梅二司，改隸重慶，以消蠻夷司土廣民眾之勢。」見《大清聖祖仁皇帝實錄》，卷二十六·順治七年五月壬戌。
- 38 「雲南巡撫石文晟疏言：吳三桂等三逆，及孫延齡屬下逃脫人員，或潛匿山谷，或在土司地方藏形改姓，或逃入魯魁山內，緝之愈嚴，畏罪思脫，相聚為匪。」《大清聖祖仁皇帝實錄》，卷百八十八·康熙三十七年四月己未。
- 39 龔蔭：《中國土司制度》，第748頁。
- 40 楊學琛：《清代民族史》(成都：四川出版社，1996)，第481頁。
- 41 龔蔭：《中國土司制度》，第747-748頁。
- 42 王燕玉：《貴州史專題考》(修訂本)(貴陽：貴州人民出版社，1986)，第286頁。

- 43 「諭四川陝西湖廣廣東廣西雲南貴州督撫提鎮等，朕聞各處土官鮮知法紀，所屬土民，每年科斂較之有司著手正供不啻倍蓰。甚至取其馬牛，奪其子女，生殺任情，土民敢怒而不敢言。」《大清世宗憲皇帝實錄》，卷二十·雍正二年五月辛酉；《世宗憲皇帝上諭內閣》，卷二；《欽定大清會典則例》，卷百十。
- 44 《大清世宗憲皇帝實錄》，卷二十·雍正二年五月辛酉；《世宗憲皇帝上諭內閣》，卷二；《欽定大清會典則例》，卷百十。
- 45 同上註。
- 46 「雍正四年，……總督鄂爾泰議開苗疆，改土歸流，雲南東川，烏蒙，鎮雄諸土府既內屬，貴州苗未服。」《清史稿》，卷三百八·列傳九十五。
- 47 「鄂爾泰召顯問狀，顯力言宜如雲南改土歸流。……因條上十六事，曰：別良頑，審先後，禁騷擾，耐繁難，防邀截，戒姑息，宥脅從，除漢奸，繳軍器，編戶口，輕錢糧，簡條約，設重兵，建城垣，分塘汛，疏河道，各為之說甚備。」《清史稿》，卷三百八·列傳九十五。
- 48 「五年，嚴稽察凶苗漢奸之令。奉諭：狎苗素稱兇悍，加以漢奸販棍，藏匿其中，引誘為惡，以致燒殺劫掠，毒害良善。」《皇朝文獻通考》，卷百九十七；《皇朝通典》，卷八十一。「諭雲南貴州四川廣西督撫提鎮等：狎苗素稱兇悍，加以漢奸販棍，藏匿其中，引誘為惡，以致燒殺劫掠，毒害良善……。」《大清世宗憲皇帝實錄》，卷五十三·雍正五年二月；《世宗憲皇帝上諭內閣》，卷五。
- 49 「或緣起犯法避罪藏身，或積惡生奸，倚勢橫行。此輩粗知文義，為之主文辦事，助虐逞強，無所不至。」《大清世宗憲皇帝實錄》，卷二十·雍正二年五月辛酉；《世宗憲皇帝上諭內閣》，卷二；《欽定大清會典則例》，卷百十。
- 50 「竟有如此可笑之事，如此可笑之人。朕觀此人，不似內地匪類；就其言論天下時勢光景，朕之用人行政，一些不知未聞之人，非似苗疆內多年漢奸，即系外洋黨。」張萬鈞、薛予生編譯：《大義覺迷錄》（北京：中國城市出版社，1999），附錄，第394頁。
- 51 比如，《大清世祖章皇帝實錄》中有：「奸惡去則民安，民安則朕心始安。爾等豈不知盡心報效，與養奸長惡，孰得孰失。」《大清世祖章皇帝實錄》，卷七十·順治九年十一月癸亥。
- 52 大林太良：〈中国边境の土司制度についての民族学的考察〉，《民族学研究》（日本民族學會），第35卷第2期（1970），第130-132頁。

- 53 武内房司：〈清代貴州東部ミャオ族に見る「漢化」の一側面〉，竹村卓二編：《儀礼・民衆・境界——華南諸民族「漢化」の諸相》（東京：風響社，1994），第99頁。
- 54 同上註，第81頁。
- 55 塚田誠之：《壯族文化史研究——明代以降を中心として》，第二章，〈明清時代における壯族土官の漢文化受容について〉（東京：第一書房，2000），第14頁。
- 56 同上註，第46頁。
- 57 武内房司：〈清代貴州東部ミャオ族に見る「漢化」の一側面〉，第99頁。
- 58 塚田誠之：《壯族文化史研究》，第15頁。
- 59 菊池秀明：〈明清時代の広西における諸民族の移住と「漢化」〉，塚田誠之等編：《流動する民族——中国南部の移住とエスニシティ》（東京：平凡社，2001），第210頁。
- 60 菊池秀明：〈明清時代広西チワン族土官の「漢化」と科挙〉，《中国社会と文化》，1994年第9期，第89頁，註1。
- 61 菊池秀明：〈明清時代の広西における諸民族の移住と「漢化」〉，第210頁。
- 62 「歴來夷商至廣，俱寓歇行商館內。近來嗜利之徒，多將房屋改造華麗，招誘夷商，圖得厚租，任聽漢奸出入，以致私行交易，走漏稅餉，無弊不作。」《皇朝文獻通考》，卷三十三。
- 63 〈密拿漢奸札稿〉，道光十九年正月十一日，《林則徐集》（中華書局，1963），第47頁。
- 64 「七月，英兵薄江甯下關，伊里布先至，英人索煙價，商欠、戰費共二千一百萬兩；廣州、福州、寧波、上海五港通商；英官與中國官員用平行禮；及劃抵關稅，釋放漢奸等款。」《清史稿》，卷三百七十·列傳百五十七。
- 65 「雲貴總督岑毓英雲南巡撫唐炯奏為遵旨妥籌佈置邊防並據探法越近日情形事。……彼族今日乃無舉動，惟招來漢奸多名令季姓管帶。」〈滇督岑毓英等奏法越情形佈置邊防摺〉（附旨），《清季外交史料》，卷三十六（台北：文海出版社，1963），第146頁。
- 66 〈桂藩徐延旭奏報法越軍情隨時會籌佈置摺〉（附上諭），《清季外交史料》，卷三十四（台北：文海出版社，1963），第87-88頁。
- 67 〈幫辦軍務宋慶致軍機處日人無理要脅願與天下精兵捨身報國請代奏電〉，光緒二十一年四月初一日，《清季外交史料》，卷四十九（台北：文海出版社，1963），第140頁。

- 68 余虎恩：〈上劉峴帥書〉，鄭振鐸編：《晚清文選》，卷中（上海：生活書店，1937），第311頁。
- 69 翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》，第二冊，〈上諭〉，四五（上海：神州國光社，1955），第18頁。
- 70 〈滇督魏光燾致外部請照會法使不准開採箇舊鍋礦電 光緒二十八年八月初一日〉，《清季外交史料》，卷一六三（台北：文海出版社，1963），第337-338頁。
- 71 南京大學歷史系中國近代史教研室編選：《中國近代史參考資料選輯》（1973），第19、21頁；但在三聯書店1954年出版的《中國近代史參考資料選輯》第46頁中，該文題為〈廣東義民斥告英夷說帖〉。
- 72 龍顧山人：〈庚子詩鑒〉，中國社會科學院近代史研究所：《近代史資料專刊》，上冊（中國社會科學出版社，1982），第137頁。
- 73 同上註，第64頁。
- 74 同上註，第211頁。
- 75 作者不詳：〈漢奸辨〉，《黃帝魂》（台北：中央文物供應社，影印本，1968），第49-51頁。該文未有註明作者與寫作時間，而收錄該文的《黃帝魂》（黃帝子孫之多數人著）一書為黃帝紀元四千六百十四年（1903）出版。《黃帝魂》的編者稱，《黃帝魂》所收的文章都是「最近十年來報刊雜誌所選的文章以及新近作成的文章之精華」。
- 76 逸仙（孫中山）：〈支那保全分割合論〉，張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷下冊（北京：三聯書店，1960），第599頁；原載《江蘇》，第6期，1903年11月。
- 77 鋤非（劉道一）：〈驅滿酋必殺漢奸論〉，張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷下冊（北京：三聯書店，1963），第856-861頁；原載《漢幟》，第1期，1907年1月。
- 78 〈驅滿酋必殺漢奸論〉，第857-859頁。
- 79 〈漢奸辨〉，第50頁。
- 80 鋤非：〈驅滿酋必殺漢奸論〉，第858-861頁。
- 81 〈漢奸辨〉，第50頁。
- 82 這也是中文的 nation 有「國民」與「民族」二義而一直得不到區別的原因。

第四章

「中華民族國家」的魅力與凝聚力

近代民族與近代國家的二重奏¹

1911年的外蒙古獨立運動，開近代中國邊疆民族中分裂主義運動之先聲。可是值得注意的是，中國歷史上曾經多次舉行大規模起義的南方的少數民族，自這個時期起卻不再出現分裂主義的傾向。進入中華人民共和國時代之後，無論是南方或者北方的少數民族，都受到了60年以上的「民族平等」、「民族團結」和「民族區域自治」的教育；同時，中國政府還向西藏、新疆和內蒙古地區投入了比起南方的少數民族地區來不知要多出幾倍的財政援助；然而結果卻是，西藏、新疆和內蒙古地區的分裂主義思想和運動時隱時現，始終威脅著中國的國家統一和領土完整。

為甚麼1911年以後，內蒙古、西藏、新疆地區開始發生分裂主義思想和運動？為甚麼百餘年間，西藏、新疆和內蒙古地區的分裂主義思想和運動一直不肯銷聲匿跡？很明顯，要想深刻理解近代以來中國民族問題的性質，至少應該回溯近代中國百餘年間走過的歷程，而作出一種歷史的反思。

第一節 近代中國國家形態的 轉型與民族獨立運動的發生

1911年，是給中國社會帶來發生翻天覆地的巨大變化的一年，同時也是中國近代民族獨立運動爆發的一年。這一年的11月30日（農曆十月十日），自1910年4月就任清朝庫倫辦事大臣的三多，接到署名「四盟王公喇嘛」的一封呈書，內稱：「現聞內地各省，相繼獨立。革命黨人，已帶兵取道張家口來庫，希圖擾亂蒙疆。我喀爾喀四部蒙眾，受大清恩惠二百餘年，不忍坐視。我佛哲布尊丹巴呼圖克圖，已傳檄徵調四盟騎兵四千名，進京保護大清皇帝。請即日按照人數，發給糧餉槍械，以便起行。是否照準，限本日三小時內，明白批示。」²但是顯而易見，呈書所提出的是一個根本不可能實現的條件。事實上，1911年7月間，已經有由土謝圖汗部右翼左旗親王杭達多爾濟率領的一個帶著哲布尊丹巴呼圖克圖書信的代表團，到彼得堡請求俄國支持獨立。俄國駐東西伯利亞總督穆拉維約夫早在1854年時就開始主張將外蒙變為俄國的保護國，俄國政府終於在1892年時開始對外蒙古進行經濟調查，³顯露出將外蒙古納入其勢力範圍的野心。外蒙古的王公們也正是看到了這一點，為了利用俄國勢力實現他們的目標，開始暗中與俄國勢力交往聯繫。



現在矗立於海參崴（弗拉基沃斯托克）的穆拉維約夫青銅雕像

所以可以說，之所以提出上述這樣一個根本就不可能實現之呈書，目的不過是為了製造一個宣布獨立的口實。當天晚上7時，三多再接外蒙古政教領袖、庫倫活佛哲布尊丹巴呼圖克圖宣布外蒙古獨立的通告：「我蒙古自康熙年間，隸入版圖，所受歷朝恩遇，不為不厚。乃近年以來，滿洲官吏對於我蒙古，欺凌虐待，言之痛心。今內地各省，既皆相繼獨立，脫離滿

洲。我蒙古為保護土地宗教起見，亦應宣布獨立，以期完全。……庫倫地方，已無需用中國官吏之處，自應全數驅逐，以杜後患。」⁴

毫無疑問，1902年（光緒二十八年）清政府宣布取消其維護長達二百餘年的對蒙地「封禁」政策，在蒙古地區推行「放墾蒙地」政策，⁵ 1906年以後在蒙古地區實施新政「籌蒙改制」，⁶ 特別是1910年撤銷對於漢人的限制，是蒙古人開始產生獨立思想的重要原因。然而值得注意的，是主張蒙古獨立的勢力最終尋找到提出獨立要求的契機。也就是說，雖然清朝官僚失去民心，但致使他們最終敢於公然提出獨立一事，卻是以脫離清王朝而獨立為目標的辛亥革命所導致的。可以看出，鼓吹蒙古獨立的勢力在這裏區分了「清王朝」（滿洲）與「中國」，在他們看來，他們之所以可以提出獨立，原因在於：蒙古原是清王朝版圖、卻不是中國領土的一部分，蒙古的人民是清王朝、卻不是中國的臣民。當年能夠將蒙古和內地各省聯繫在一起的，是清王朝這個母體。既然旨在推翻清王朝的辛亥革命已經爆發，將蒙古和內地各省維繫在一起的前提條件已經不復存在，蒙古自然也就應該獨立。

直接參加了民國三年與俄國暨外蒙古談判外蒙古主權問題的兩位中華民國代表畢桂芳和陳籙也看出，儘管當年蒙古王公對晚清政治極度不滿，但是仍然不至於對清王朝「遽生離叛之心」：「嘗考前清制馭蒙古之法，首重懷柔，故一切設施，悉取寬大政策，蓋鑒於塞北用兵，難於內地。不得不施之以籠絡，動之以感情。是以二百餘年，蒙古畏威懷德（代平準夷之亂），服從中央，無或攜貳。蒙人秉性樸誠，而多疑少謀，貪利而膽怯。有清洞悉其情，故治蒙之法悉協議機宜，向來駐蒙各官，不准絲毫擾累蒙人，乃日久弊生，間有不肖官吏敲詐剝削，圖飽私囊，以致漸失好感，彼時蒙人尚未遽生離叛之心者，感累朝廷懷柔之德也。」⁷ 但是，「適武昌起義，東南各省相繼獨立，庫倫於十月間亦宣佈獨立，強迫辦事大臣出境，中蒙交通，因之斷絕。」⁸



庫倫的牧民們(1913)

邊疆民族中開始出現分裂主義思想和發生獨立運動，與近代中國社會開始發生巨大變革，兩件事連續發生並不是時間上的巧合。正當清王朝開始全面崩潰之時，有一個思想家已經預見到，蒙古、新疆和西藏地區有人會以清王朝覆亡為藉口，提出脫離中國的要求。他就是梁啟超先生。1911年10-11月，梁啟超在〈新中國建設之問題〉中明確提出：「蒙、回、藏之內附，前此由於服本朝之聲威，今茲仍訓於本朝之名公，皇統既易，是否尚能維繫，若其不能，中國有無危險？」清王朝的垮台之所以會引起蒙古、西藏和新疆地區民族中發生分裂主義思想和運動，第一個原因在於清王朝統治中國的政治構造曾經具備「滿人聯合蒙、藏、回以牽制漢人」的民族政權性質。所以，當這種政治構造垮台之時，蒙、藏、回中便有人認為自己也自然應該與漢人脫離關係。

第二節 清王朝「多元型天下」的正負遺產

說蒙古之所以不會對清王朝「遽生離叛之心」，理由在於清王朝對其「天下」構造的政治設計，以及在其這個「天下」構造的政治設計中給予蒙古之待遇。

清王朝是一個由滿人建立起來的王朝。中國歷史上的王朝由非漢民族集團建立的王朝，大都是以北方民族集團為主人公的征服王朝。如遼和元，這些王朝政權最初不是發生在漢人地區，而是發生在位於「中國」外側的地區，因而對中國的統治只能是通過戰爭的手段才能實現的，所以與中國的民眾之間存在著民族隔閡和民族對立。而面對人口數量相差懸殊、文明形態差異巨大的事實，為了對漢人集團進行統治，就會導入了中華王朝的傳統政治和文化制度，以便「以華治華」，同時自己也會積極扮演起正統中華王朝的「天子」；但是中國歷史上每個由非漢民族建立的王朝，事實上都同時具有著中華王朝與民族政權的雙重性格，其最高統治者又都兼有中華王朝皇帝與民族首長的雙重身份。在以中華文明的方式統治中國的同時，他們又從長久維持政權的目的出發，採用了以民族牽制中國的政策，將位於中國外側地區的自己的民族故鄉等，視為一個牽制漢人的政治資源。包括後來的清王朝，由征服者建立起來的中華王朝——征服王朝，不僅會將中國和他們自己原來的民族根據地從地域上進行隔離，而且都會在民族地域中堅持他們獨自的民族傳統的政治和文化制度，從而通過這種地域、政治和文化制度上的多元化，形成了一種「多元型天下」的政治構造和統治模式。其具體政策可以總結如下：

首先是拒絕漢人進入民族地域，中華文明在民族地域的傳播也被嚴格禁止。第二，甚至不惜以犧牲本民族一部分人的生活幸福為代價，在民族地域內強行保留傳統的生產方式和社會構造。第三，從制度上拒絕漢人參與民族地域的管理。比如遼朝建立的「南北面官」制度。第四，雖然正式的首都定於中國地域，但是仍然通過一定制度，明示或暗示民族地域記憶體在王朝的另一個政治中心。例如遼代有「四時捺鉢」，元代有「二都制」，清王朝則實行了嚴格的滿洲封禁政策，不許漢人移住清王朝的「龍興之地」，還將盛京稱為奉天，以對應中國內地漢人聚居區的順天（北京）和應天（南京）地區。



清朝入關前，皇宮內的大政殿及殿前的十王亭，從建築上反映了滿人的八旗制度

清王朝同樣具有著中華王朝與民族政權的雙重性格。清朝政府在西南地區推行的改土歸流政策，體現了其追求中華王朝的一面。雖然也有強化它對少數民族地區統治的目的，但是清王朝之所以在這個地區實行改土歸流政策，更主要的還是想通過它說明清王朝是中華而非夷狄，具有統治中國的正當資格。因此，清王朝否定了漢人出於反清意識而持有的華夷、中外之分的思想，甚至違背中華王朝以文化為背景推動「夷狄的華夏化」和「周邊的中國化」的傳統，在西南地區以武力手段強行推行了「內地化」和「中華化」，因而清代的改土歸流也曾遇到了強烈的抵抗。但是，一個不可忽視的事實就是，當年實行改土歸流並遭遇了強烈抵抗的西南地區，卻是今天中國分裂主義思想和獨立運動銷聲匿跡的民族地區。

然而，作為中國歷史上最後一個由非漢民族建立的王朝，清王朝比起以前的非漢民族王朝來更是有過之而無不及，把通過「多元型天下」的政治構造和統治模式牽制中國的思想發揮到了極致。清王朝實行了民族等級制度，規定中央和地方政府中的許多重要職位為只有滿人才可以出任的「滿缺」，並專門開設了促進滿人致仕的科舉考試。清王朝實行民族隔離政策，建立起滿洲封禁政策，不許漢人移住其王朝的「龍興之地」。清王朝的八旗制度雖然最初不是專為牽制漢人而設，但是在入關之後成為清王朝統治中國、牽制漢人最重要

的力量這一點卻是不容置疑的。正因為如此，八旗制度不但一直沒有被削弱，反而經過多次改造不斷得到強化。八旗中雖然也有漢軍八旗，但是因為八旗既是政治、軍事組織，又是生產、生活組織，形成了自己獨特的社會，包括禁止旗人與非旗人之間的通婚等等，因此八旗制度實質上已具有民族集團的性質，致使很多旗人只知其籍貫在旗與否，而不知其民族為滿為漢。

清王朝比其他非漢民族王朝高出一籌的地方，還在於它能夠將「多元型天下」的統治模式運用到蒙古、新疆、西藏民族與漢人的關係上，以壯大牽制漢人的力量。在康雍乾三世，蒙古、西藏和新疆陸續進入清王朝的版圖之中。從「新疆」這一地名中就可以看出，清王朝認為這是她帶來的新領土。清王朝雖然也不完全信任這些地區的民族上層，但卻從如何統治全中國的層次考慮三個地區的存在意義。它從制度上將這三個地區規定為區別於「中國」、徹底禁止與漢人和漢文化發生接觸的特別行政區——藩部；在這些藩部地區，清王朝採用了與統治漢人地區截然不同的政策，基本上保留了傳統的社會制度，給當地原住民以相當大的自治權。

然而，清王朝建立藩部的目的不是為了照顧當地的原住民，而是出於作為一個只有百多萬人口和30萬軍隊的民族如何統治中國的需要出發。作為維持自己民族政權的一項根本性的政治制度，清王朝的藩部制度的特點，就是將藩部地區與清王朝之間的關係構擬為一種針對內地和漢人的，滿、蒙古、藏、回（維吾爾等以伊斯蘭為宗教信仰的民族集團）之間的政治聯盟關係。清王朝在中央政府六部之外設立「理藩院」，專門處理有關這三個地區的事務，還就這三個有別於中國的特別地區建立起獨自的法律法規體系；清王朝將西藏地區的最高長官「駐藏大臣」、新疆地區的最高軍政和民政長官「伊犁將軍」等職務規定為「滿缺」；在頒發給當地首長的印上只刻上滿文、蒙文、藏文與維吾爾文，而不刻漢文；這些地區的首長朝見皇帝時的路線，也要經過皇帝選定，可以看出是在盡量避開中原地區甚至所

有漢人地區；皇帝接見蒙古、藏和維吾爾領袖的地方，最主要的不是首都北京，而是地處長城之外、蒙古地區內的承德。這種「接見」在很大程度上類似一種「會盟」儀式，其目的當然就是在於確認雙方的政治聯盟關係。

事實上，清王朝的藩部政策對維持其統治起了相當大的作用。因為中華王朝在歷史上屢屢遭受北方游牧集團的侵略，由清王朝建立的這一政治聯盟無形中從心理上給了漢人巨大的壓力。清王朝所建立的以牽制漢人為目的的藩部制度，是它能夠統治中國近270年之久的一個重要原因。無須言，在這其中蒙古人的存在也是一個起到關鍵性作用的重要原因。在這個政治聯盟關係中，蒙古人其實被賦予了僅次於滿人的政治地位。例如理藩院的所有重要職務雖然大多為「滿缺」，但是也有部分「蒙缺」存在；統治新疆的維吾爾和哈薩克等「回」部的最高長官伊犁將軍雖為「滿缺」，但也間有蒙古旗人出任；而貫穿與整個清王朝歷史、被制度化的「滿蒙聯姻」，更能夠說明蒙古人在這個政治聯盟關係中的特殊地位。

毫無疑問，康雍乾三世將蒙古、西藏和新疆收入清王朝版圖，造就了近代中國領土的基本架構。可是，作為中國歷史上的最後一個王朝，清王朝統治蒙古、西藏和新疆的思想和政策，卻給中國的近代國家建設留下了許多難題。藩部制度不僅模糊了主權領域範圍，更重要的是阻止了蒙、藏、維等藩部居民形成中國人和中國國家的意識。為了維護這種針對內地和漢人的政治聯盟關係，清王朝不僅禁止蒙、藏、維等藩部居民與漢人接觸，禁止漢人和這些藩部居民在內地和藩部之間移動，甚至明文禁止藩部地區居民學習漢文。由此可以看出，清王朝處理這三個地區的最基本思想，不是將藩部地區視為中國的領土，而是視為滿洲民族政權的領地；不是將藩部地區居民視為中國之屬民，而是視為以滿洲民族政權之屬民，因此中華文明也就沒有必要在藩部地區傳播。

清王朝統治蒙古、西藏和新疆的思想和政策嚴重阻礙了藏、維

吾爾、蒙古人形成中國人和中國國家的意識，這是造成中國近代出現民族問題的根源。儘管1870年代以後，清王朝在一系列內憂外患下，逐漸放棄民族政權的性格，開始向中華王朝的「多元型天下模式」轉型。⁹然冰凍三尺，非一日之寒；加之在歐洲文明的擴張面前，對於周邊民族集團來說，中國已不再是唯一具有吸引力的文明中心。所以，直到清王朝滅亡，蒙古、藏、維吾爾等民族，也沒有具備中國人和中國國家的意識，而是在辛亥革命爆發之後立即出現分裂主義思想和運動。正是因為如此，中國的近代國家建設過程實際上從一開始就與西方國家不同，它必須是一種民族問題的對策：不僅面臨確立主權範圍的任務，而且同時面臨著如何消除邊疆民族中的分裂主義傾向、強化邊疆地區居民的國家認同意識的課題。而這二者不僅互為因果，更是互為目的和互為手段。

第三節 中國近代「國家」與「民族」之關係

中國近代爆發民族問題的最直接誘因，就是實質為「漢民族中心主義」的近代民族國家思想和實踐。

由於以藩部制度為代表的清王朝的「多元型帝國構造」或「多元型天下模式」，因此在分析中國建設近代國家進程時，尤其不能忽視確定「領土」與建設「民族」二者之間的互動關係。正是因為看到了這一點，梁啟超先生主張，在中國社會的政治體制發生翻天覆地的巨變中，只有導入將清王朝皇室作為一種政治裝飾品的「虛君共和」，才能保持中國的統一。他公言，如果拒絕虛君共和，甚至是將上述的虛君共和改頭換面，以屬於漢人的孔子後裔為「虛君」，也會招致蒙古、新疆和西藏等邊疆地區的民族中出現擺脫中國的呼聲。¹⁰回想二十世紀中國在民族問題上所經歷的一系列磨難，不能不驚歎梁啟超思想的過人之處。然而，歷史沒有選擇梁啟超，而是選擇了孫

中山。於是，梁啟超先生的擔憂也就不幸而言中。

梁啟超與孫中山之差，實質上也就是對「國民國家」思想的認識之差。

十九世紀末二十世紀初，在中國的思想界裏，有關國家的思想開始出現一個革命性的變化。這就是無論是革命派還是維新派，都先後開始主張拋棄或改造傳統的王朝體制，建立近代的國民國家體制。從清末新政到辛亥革命，從梁啟超的虛君共和到孫文的民主共和，其最終目標都集中在中國建設一個與傳統王朝體制截然不同的國民國家上。

所謂「國民」，梁啟超早在1899年10月15日的〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉中如此定義：「以一國之民，治一國之事，定一國之事，謀一國之利，捍一國之患，其民不可得而辱，其國不可得而亡，是之謂國民。」毫無疑問，梁啟超也嚮往建設一個民主的中國。

可以肯定，戊戌變法失敗以後流亡到日本的梁啟超，已經變成一個堅定的「國民國家論」者。他說：「今日世界之競爭，國民競爭也。」早已建成國民國家的歐美各國，對中國虎視眈眈；但是，「今我中國國土云者，一家之私產也；國際（即交涉事件）云者，一家之私事也；國難云者，一家之私禍也；國恥云者，一家之私辱也。民不知有國，國不知有民，以之與前此國家競爭之世界相遇，或猶可以圖存，今也在國民競爭最烈之時，其將何以堪之！其將何以堪之！」¹¹ 所以，必須通過建設國民，建設國民國家，以動員全體國民的力量來求國家之生存。

而清末以孫中山先生為首的革命家們，實際上也是以在中國建立一個國民國家為革命之目標的。早在1894年11月，孫中山先生就在檀香山制定了「驅除韃虜，恢復中國，建立合眾政府」的興中會入會誓詞。但是許多先行研究又以為興中會入會誓詞為「驅除韃虜，恢復中華，建立合眾政府」。這種不一致的現象恰恰可以說明，當時革命家是將推翻清王朝建立新中國與構築「中華民族」一事聯繫在一起

考慮的。也就是說，清末革命家們心目中的國民國家是一個驅除了滿人的「中華民族」的單一民族國家。

朱執信在1905年說道：「革命者，以去滿人為第一目的，以去暴政為第二目的。」¹²但是值得注意的是，清末革命家們心目中的驅除了滿人的中華民族的國家，其實就是漢人的中國。1906年的《同盟會軍政府宣言》這樣寫道：「維我中國開國以來，以中國人治中國，雖間有異族篡據，我祖我宗常能驅除光復，以貽後人。今漢人倡率義師，殄除胡虜。此為上繼先人遺烈，大義所在」；「中國者，中國人之中國，中國之政治，中國人任之。驅除韃虜之後，光復我民族的國家，敢有石敬瑭、吳三桂之流，天下共擊之。」可以說，清末的革命在是一場翻天覆地的政治革命和社會革命之前，首先是一場民族革命。

孫中山先生的「三民主義」之所以將民族主義列為首位，正是這種思想的體現。革命派們之所以熱衷於民族革命，就是因為他們發現，他們對清王朝的民族仇恨，按照各個近代國家奉為真理的「國民國家＝民族國家」的理論，正好可以被解釋成建設近代國家的必要步驟而被正當化。因為按照這個理論，近代的民族和近代的國家不過是同一事物的兩個側面，近代的國民國家也就是民族國家；一個國家只有一個民族，一個民族建設一個國家。換言之，「驅除韃虜」不僅是在打倒一個舊王朝，而且是在建設一個新國家(nation state)。所以，他們敢於堂而皇之地鼓吹：「中國，就是中國人的中國。誰是中國人，是漢人種。中國的歷史是漢人的歷史」；¹³「中國，是漢族的中國」；「中國是中國人的中國，不是滿洲人的中國」，¹⁴大肆宣揚「滿洲人非中國之人」的思想。

毫無疑問，二十世紀以來中國的近代國家思想，受到了西方國民國家思想的影響。然而，在西歐作為近代現象出現的nation是建設一個政治共同體(nation state)的產物，nation只是國民，nation state只是國民國家，nation和nation state都不強調是否有一個文化

共同體的傳統，也就是說，高度淡化了在民族來源和民族文化上的區別。這是由西歐、甚至整個歐洲的歷史所決定的。西歐各國衝破教廷的束縛所要建設的國民和國民國家，是一個自己具有中央集權的、有著統一領域的、絕對主權的名副其實的主權國家。與歐洲的情況不同，革命之前清王朝已經是一個中央集權的主權國家。但是，清末的民族革命卻只設定了漢族與滿族的敵對關係，卻沒有想到應該提出一個維護這個中央集權的主權國家領域的、從而適合於中國多民族國家傳統的政治體制模式。所以，對民族來源和民族文化上與漢人不同的民族集團來說，在清王朝崩潰、現有主權國家的秩序被打破而新的具有權威性的中央權力沒有出現之前，漢人主張的驅除韃虜式的「民族」革命恰恰是一種分裂主義思想和民族獨立運動的催生劑。

梁啟超先生正是從維護國家統一的考慮出發，儘管對清王朝政治深惡痛絕，仍然反對在中國實行民主共和制。1911年10-11月，也就是在武昌起義前後，他在〈新中國建設問題〉一文中仍然說道：「嗚呼！吾中國之大不幸，乃三百年間戴異族為君主，久施虐政，屢失信於民，逮於今日，而今此事亦成絕望，貽我國民以極難解決之一問題也。……蓋吾疇昔確信美法之民主共和制，決不適於中國，欲躋國於治安，宜效英之存虛君，而時勢之最順者，似莫如就現皇統而虛存之。十年來之所以慎於發言，意即在是。」¹⁵

這時的「革命」與「維新」，表面上分歧在於中國未來的國家政體，是應該實行「虛君共和」還是應該實行「民主共和」上；實際上只是在於如何理解國民國家與民族之間的關係上，或者進一步說，就是對於「民族」的不同認識上。

梁啟超除了「國民」的概念以外，還是將「民族」和「民族主義」等概念最早介紹到中國來的思想家。在1901年10月寫就的〈國家思想變遷之異同論〉中，他指出民族主義的潮流已經勢不可擋：「此一大主義，以萬丈之氣焰，磅礴沖激於全世界人人頭腦中，順之者昌，

逆之者亡。」「凡國而未經過民族主義之階級者，不得謂之為國。」¹⁶ 梁啟超認為歐洲各國之所以能夠在此百年之內強盛起來，就是因為培養了國民的民族主義思想。在這點上，孫中山也持有相同的認識，他在《民報》發刊詞中就曾說過：「余維歐美之進化，凡以三大主義：曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，而歐洲各國以獨立。」¹⁷ 也就是說，梁啟超和孫中山都認為要想在中國建設國民國家，首先就要培養民族主義。

然而，與革命家們先民族(nation)、後國家(nation state)，即按照他們人為設定的「民族」的尺寸建設國民國家的道路不同，梁啟超先生主張的是一條先國家、後民族，即按照國民國家的尺寸建設(或者是整合)「民族」的道路。換言之，革命派提倡的是單一民族國家，而梁啟超提倡的是多民族國家。梁啟超曾經對民族主義做過如下定義：「蓋民族主義者，謂國家恃人民而存立者也，故寧犧牲凡百之利益以為人民。」很明顯，他認為民族主義思想產生的前提是國家尊重民意：「國家者，由人民之合意結契約而成立者也，故人民當有無限之權，而政府不可不順從民意。是即民族主義之原動力也。」¹⁸ 從梁啟超就國民國家與民族主義之間關係的解釋中可以看出，梁啟超所說的民族主義，實質上就是國民的愛國主義精神。換言之，國家尊重民意，才能形成國民，國民國家是實現「民族 = 國民」的前提。

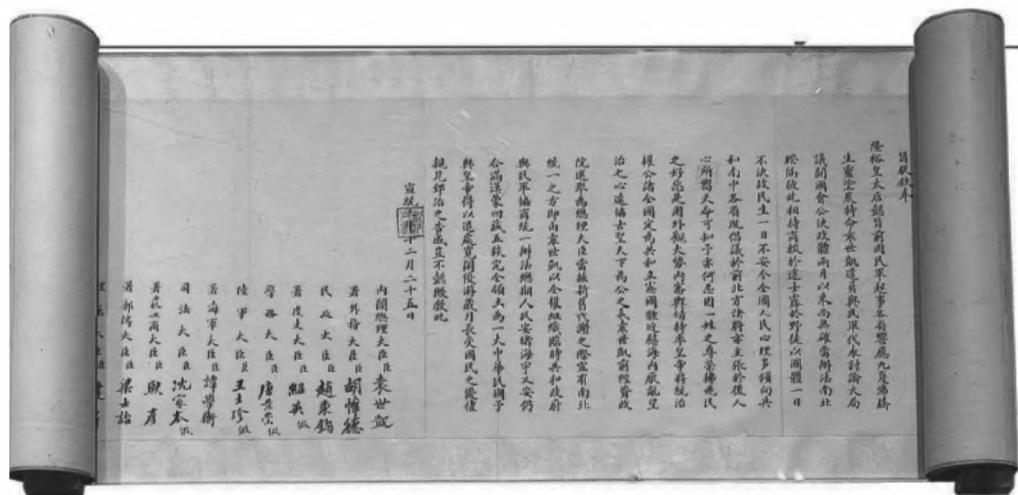
第四節 「中華民族國家」與國民國家話語的缺失

在辛亥革命的鼓舞下，從1911年10月起，中國各省紛紛宣布獨立。就在同年12月，外蒙古也宣布獨立；一年兩個月後(1913年2月)，西藏也宣布了獨立。¹⁹ 也許今天在許多人看來，中國各省的獨立指的是漢人從滿清統治下的獨立，蒙古和西藏的獨立是從中國獨立出去，兩種獨立的性質並不一樣。但是從上述外蒙古要求獨立的

脈絡中可以看到，在當時說來，因為清王朝還是中國的合法政府，「從清王朝統治下的獨立」與「從中國的獨立」，從論理上來講兩者本來就難以區分，所以根本無從談起孰是孰非的問題。而且從武昌起義勝利後曾經決定將代表內地十八省的「鐵血十八星旗」作為中華民國國旗一事來看，至少是當時在武昌的革命家們就沒有想到將中華民國建設為一個包括周邊地區的多民族國家。

然而，清帝之遜位令清王朝與中華民國之間的關係發生根本性的變化：「隆裕太后，聰明仁愛，不忍生靈塗炭，舉完全固有領土，委著今大總統，以行其強固之統治權。民國政府認定此旨，故凡承受於前清之疆土，不得令有絲毫損失。」²⁰當在法統上成為了清王朝繼承者的中華民國要繼承清王朝的疆土與屬民時，清末民初的革命家們才意識到，他們先民族、後國家的建設中華民族國家、即單一民族國家的思想，已經成為分裂主義的口實。臨時參議院1912年3月8日通過的《中華民國臨時約法》明確規定：「中華民國領土為二十二行省內外蒙古西藏青海。」革命家們的民族國家思想一時發生動搖，此時得到提倡的「五族共和」的思想實質上就是對單一民族國家形式的否定。然而，以孫中山先生為首的革命家們，最後還是回到了通過建設中華民族的道路建設中華民國的道路上。但是，與革命階段中革命家們所提出的中華民族和中華民國不同，革命時期被反覆驗證為絕對真理的「中華民族 = 漢族」的公式，在這裏被改造為「中國人 = 中華民族」的公式，涵括了所有的中國國民。換言之在這裏，中華民族是被作為統合全體中國國民的象徵而被提出來的，中華民國的性質就是由「全體中國國民 = 中華民族的成員」組成的「中華民族國家」。很顯然，這裏的民族已不再是漢、滿、蒙、藏、回那樣的民族集團。在中國實現中華民族，無疑是被中華民國的建設者們認定為在一個具有多民族傳統的國度中建設近代國家的最好途徑。

儘管具體方式各自不同，孫中山以來的中華民國歷代政權，基



《宣統帝遜位詔書》



臨時參議院在1912年3月8日通過的《中華民國臨時約法》

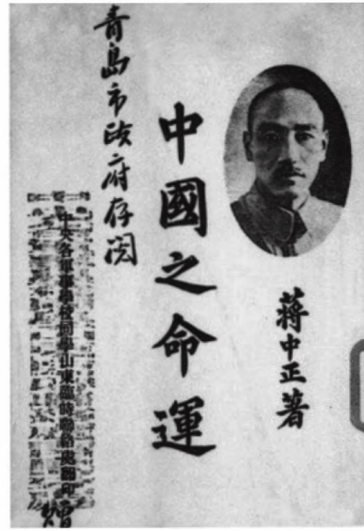


火柴盒貼畫，描寫了中華民國國旗從內地十八省的「鐵血十八星旗」到代表五族共和的五色旗，再到青天白日滿地紅旗的過程

本上都將在多民族的中國實現中華民族國家的形式、即將所有的國民整合為一個中華民族，確定為最重要的政治目標，朝向實現「一個民族、一個國家」，即建設一個與國家等身大「民族」的方向邁進。南京國民政府主要強調從文化上進行民族同化，例如民國二十年9月3日國民黨中央執行委員會第17次常務會議通過的《三民主義教育實施原則》提出：「依尊中山先生民族平等之原則，由教育力量力圖蒙藏人語言意志之統一，以期五族共和的大民族主義國家之完成」；在附件〈實施綱要〉中更具體提出：「一、各級學校之課程應根據內地各級學校課程標準，並斟酌蒙藏情形編定之。二、小學校之教科圖書用蒙藏文，蒙漢文合編之中等以上學校之教科圖書，以用漢文編訂為原則」，並將第一教育內容規定為「中國民族之融合歷史」。²¹

到了抗日戰爭時期，為了實現全民總動員，中華民國國民政府領袖蔣介石又力圖從血緣上證明「中華民國的國民 = 中華民族」，提出中國只有一個民族——中華民族，而包括漢族在內的各個民族同是屬於中華民族的「宗族」。他在《中國之命運》中說道：「我們中華民族是多數宗族融和而成的。融和於中華民族的宗族，歷代都有增加，但融和的動力是文化而不是武力，融和的方法是同化而不是征

服。在三千年前，我們黃河、長江、黑龍江、珠江諸流域，有多數宗族分布於其間。自五帝以後，文字記載甚多，宗族的組織，更斑斑可考。四海之內，各地的宗族，若非同源於一個始祖，即是相結以累世的婚姻。」「中國五千年的歷史，即為各宗族共同的命運的紀錄。此共同之紀錄，構成了各宗族融合為中華民族，更由中華民族，為共禦外侮以保障其生存而造成中國國家悠久的歷史。」²²



蔣介石所著《中國之命運》

高舉著「中華民族」大旗的中國共產黨，事實上也是按照單一民族國家思想的模式整合中國社會，整合各種政治勢力。關於中華民國時期中共關於中國少數民族政策思想的變遷以及中共取得政權以後其民族政策的變遷，本書在以後的部分中還會詳細涉及，但由於與本章內容關係密切，在這裏先做部分粗線條的整理。可以看到，在蘇俄和共產國際有關民族問題的思想的影響下，中共在早期曾經一時提出中國各少數民族具有「民族自決」和「民族獨立」的權利，儘管背後有著攻擊中華民國各個時期不同政權之少數民族政策的目的，但從理論的角度來看，這種承認民族自決和民族獨立權利的思想，仍然屬於一種同意按照與國家等身大來看待民族、按民族等身大規定領土範圍的單一民族國家思想的性質。然而，中共從抗日戰爭時期開始舉起中華民族的旗幟，號召包括所有國內少數民族在內的中華民族團結起來一致抗日，這裏的「中華民族」範疇卻涵蓋了中華民國領土內所有國民，也就是說，與中華民國政權對中華民族的定義是一致的。

1949年以後，中華人民共和國政權走的依然是通過強調中華民族而實現對全體國民進行統合的道路。但是我們看到，中華人民共

和國政府的正式法律文件中，卻一直沒有正式出現過「國民」一詞。事實上，國民國家話語體系的缺失，使少數民族甚至無法準確表述自己與中華人民共和國之間的關係。眾所周知，在中華人民共和國的話語中，只有統治集團可以使用甚至代表具有根據意識形態區分敵我之功能的「人民」，其他任何人甚至任何集團（包括民族集團）都無法自稱我或我們是中華人民共和國的人民；同時，任何一個集團，尤其是一個少數民族集團的成員，都不敢隨意強調自己是中華人民共和國的「公民」，因為公民中具有針對政府的政治權利的訴求成分。結果能夠表述自己為具有中華人民共和國國籍者一義的，也只有「我是中國的○○族人」最為接近。這種對民族出身的不斷申明，當然無益於建設平等、同一的國民意識和國家認同。

事實上，中華人民共和國政府非常願意強調的也正是，中華人民共和國境內獲得認定的、以漢族為主體的56個民族，都是「中華民族」的組成部分。為了批評中華民國政府歧視和踐踏少數民族的政治權利，進而證明中共取得政權和統治中國社會的正當性，中華人民共和國建國以後，從1950年即開始在全國範圍內進行大規模的民族社會歷史文化調查，對各地上報的400多個「民族」集團進行了識別，到1979年為止，中華人民共和國政府一共正式認定了55個少數民族。顯然，中共是在通過定義「少數民族」與「中華民族」之間的關係而追求實現對國民的統合，但是值得注意的是，對於少數民族來說，這種通過民族追求國民統合的手法並不一定具有說服力。因為，中華人民共和國的民族話語，並沒有能夠從近代國家的理論上釐清中華民族與少數民族這兩個名詞中所使用的「民族」在內容上之異同關係；而在作為一個民族被認定時，各個少數民族的獨特的歷史和文化等民族特徵又在識別的過程中受到強調和重視，這些都難免讓少數民族、尤其是具有了自己的民族自治地方的少數民族集團，在理解「民族」與「國家」之間關係的問題上產生疑惑：既然以漢族為主體的中華民族可以建立中華民族國家（中華人民共和國），而

自己所屬的民族又在歷史和文化上有別於「中華」，那為甚麼不可以建設自己的民族國家呢？

顯然，當代中國少數民族的這種疑惑，與其說來自於不知道該如何理解民族與近代國家之關係，還不如說是來自於不知道該如何理解少數民族與中華民族國家主體的漢族之關係。因為隨著中華民族旗幟被舉得越來越高，漢族在中華人民共和國中的這種主體性就顯得越來越明顯。2001年2月28日，全國人民代表大會常務委員會第20次會議通過了《中華人民共和國民族區域自治法》修訂案，其中被修訂的第37條，可為其中一例。修改前的第37條原來為：「招收少數民族學生為主的學校，有條件的應當採用少數民族文字的課本，並用少數民族語言講課；小學高年級或者中學設漢文課程，推廣全國通用的普通話」，但是修改後被為：「招收少數民族學生為主的學校（班級）和其他教育機構，有條件的應當採用少數民族文字的課本，並用少數民族語言講課；根據情況從小學低年級或者高年級起開設漢語文課程，推廣全國通用的普通話和規範漢字」。以「法」的形式降低了少數民族兒童學習漢語的開始年齡，其實是再定義了少數民族與漢文化之間的關係，因此，積極推進少數民族學習掌握漢語一事引起了維吾爾社會的反感，也引起了包括國際社會在內的各界的廣泛注意。

在日益市場經濟化的時代，促使更多的少數民族人口能夠掌握大多數國民通用的語言工具，自然能夠增加少數民族參與全國市場經濟體系的機會。擴大少數民族的經濟活動範圍，不僅能夠帶來提高經濟收入的機遇，無疑也可以隨經濟實力的增長而提高少數民族在政治上的平等權利。如果脫離了政治的背景，促使少數民族掌握漢語這件事原本無可非議。然而值得注意的是，在中共的民族政策中，「民族語言」卻是一個被政治化的符號：「民族語言是識別民族的重要依據之一。」²³ 為了表示與「大漢族主義」訣別和尊重少數民族的平等權利，中華人民共和國沒有將漢語規定為法定國家通用語言，



在新疆維吾爾自治區喀什市第九小學（漢校）學習的維吾爾族兒童

並且一直禁止使用「國語」一詞：「舊中國大漢族主義統治下，把漢語文作為國語、國文，新中國堅持民族平等，不允許任何民族語言具有特權，而改成『漢語』、『漢文』，把漢語當成『國語』、『中國話』的說法是不允許的。」²⁴ 也就是說，即使按照中共自己關於民族與國家關係的理論，在少數民族中推行加速學習漢語的政策，就是一種民族歧視。

國民國家話語體系的缺失，致使中國最大的共同語言只能被稱為漢語，而在中國民族政策的話語體系中「漢語」的定義的確也就是一種民族語言。所以，通過法規規定一個民族必須學習其他民族的語言，本身就是在否定中國民族政策提倡的「民族平等」和「民族語言平等」的理念。於是，任何要求和推動少數民族學習漢語的政府行為，都會被與民族歧視和民族同化聯繫在一起，即使是出於幫助少數民族改善經濟地位和政治地位的意願。

事實上，西藏、新疆地區分裂主義勢力的擡頭，是此次修改《民族區域自治法》的主要背景之一。從修改後的《民族區域自治法》中，可以看出中國政府解決民族問題的思路，就是：促進少數民族地區與內地在人員、物質、資金各方面的交流，在實現少數民族地區與內地的經濟一體化的同時，逐步促進少數民族理解和接受漢文化，以便徹底消滅分裂主義勢力，並鏟除其滋生的社會文化土壤。由整合經濟到整合文化、通過形成統一市場而造就統一的國家意識，這種途徑其實和當年許多歐洲國家所經歷的近代國民國家形成過程頗為相似。但是與上述推動學習漢語問題相同，因為缺乏國民國家話語的表述方式，民族政策話語層次上的解讀和表述，反而令人更加難以區分國家統合與民族同化二者之間的異同關係。

其實，中國的歷史就是中原地區的文化在吸收周邊文化基因、從而形成中華文化體系的基礎上，持續向周邊傳播的歷史。歷史上「中華文化」之所以能夠向周邊傳播，不是因為某個中華王朝使用了強制手段，而是因為周邊民族集團逐漸感知著中華王朝的寬容。與遼、元、清等征服王朝的「多元型天下」不同，歷史上的中華王朝都在努力追求一種「多重型天下」的政治構造和統治模式。這個以天子「惟德」為核心而建立起來的「多重型天下」的政治構造，還是一個以「禮」的秩序為結合原理的多文化結合體：在政治上，中華王朝對於周邊的民族社會並不實行直接統治，而是承認其族自治的權利，實行一種間接的統治，即所謂「羈縻」而已；在文化上，中華王朝並不要求周邊的民族社會建立與中國相同的社會體系，也不要求它們立即接受中華文明。事實證明，許多周邊民族集團的成員，就是在這種寬容的政治和文化氛圍中感知到中華文明的魅力和向心力，自己主動吸收中華文化的成分。²⁵ 而這種使中華文化順其自然地逐漸滲透和蔓延到周邊民族集團中去的「多重型天下」的政治構造和統治模式，不僅與近代國民國家形式相去甚遠，更是為追求「一個國家，一個民族」的近代民族國家體系所難容。

結語

本章的副標題為「近代民族與近代國家的二重奏」，其實也可以改為「近代民族國家的二重奏」。這是因為中國近代以來的民族問題，表面上是發生在如何看待和處理民族與國家之間關係的層次，但是從根源上來看，近代中國民族問題之發生又與近代中國選擇了走民族國家的道路一事有著直接的關係。因為近代中國以「中華民族國家」話語所代表的近代民族國家思想，是以赤裸裸的漢人中心主義（Han chauvinism）為基幹而形成的，因而誘發了周邊民族集團對近代中國形成離反心理。

二十世紀的中國在如何建設近代國家的問題上首先遇到的最大弔詭，就是以漢人對滿清的民族革命形式推翻了清王朝，卻又要漢人作民族敵人清王朝打下的多民族國家領土的完全繼承人。雖然此後的清帝遜位詔書肯定了民國在法統上對大清國的繼承，然而卻並不能夠據此就認為是已經解決了清王朝以後中國歷代政權對多民族進行統治的正當性問題。因為，歷代政權事實上一直沒有放棄對以漢人為中心的民族國家的追求，近代中國一直面臨著這個國家政治共同體究竟應該是一個漢族國家還是一個多民族國家的問題。「中華民族」一詞的出現與勃興，正是這一中國在二十世紀追求近代民族國家所走過的歷程之象徵。實質上，在中國近代國家建設的話語體系中，國民國家就是民族國家，這也是nation state在漢語中時而被譯為「國民國家」、時而被譯為「民族國家」的原因。通過強調「一個國家，一個民族」來整合國民，進而達到維護國家統一和領土完整的目的，是為中國近代以來歷代政權的領導人所共同認同的、以國民國家理論實現近代國家的最佳途徑。

然而，中國近代以來關於民族和民族國家的思想，與中國的歷史風土相去甚遠。²⁶ 歷史上的中國並非沒有類似「民族」這樣的血緣共同體意識，佔中國主體的漢人從古代就表現出一種文化民族主義的

傾向，她對民族的認識不過是一種流動型文明共同體的概念：一個人和一個共同體或為「蠻夷」、或為「華夏」，要看她認同於何種文化；而隨著文化認同的變化，每個人或者每個共同體都可從夷變為華，亦可從華變為夷。²⁷ 例如貞觀二十三年，唐太宗李世民曾經和兵部尚書李靖進行過這樣一段有名的對話：「太宗曰：朕置瑤池都督，以隸安西都護，番漢之兵，如何處置？靖曰：天之生人，本無番漢之別，然地遠荒漠，必以射獵而生，由此常習戰鬥。若我恩信撫之，衣食周之，則皆漢人矣。」²⁸ 承認個人或集團的民族屬性具有可變性，所以不以它為區別彼此的絕對標準，因此能夠使具有不同文化的人們淡漠隔閡走向自然融合。中國能夠在歷史上綿延傳承，在地理空間上蔓延擴展，不能不承認是與這種正是這種「民族」認識有關。

然而，近代國家已不可能再僅僅是一個文明的共同體。在近代民族國家思想的主導下被高度政治化的「民族」概念在中國引起的最大困惑，在於它至今沒有被確認究竟是一個意味著 nation (國民)，還是一個意味著 ethnic group (族群) 的概念。因為在一個多民族的國家裏，每個人在公共政治的領域內都只是扮演國民的角色，而將其族群的角色限制在私的、文化的領域內，只有這樣，才能夠避免民族之間在政治的層面上發生利害衝突。但是，如果在公共政治的領域內也將民族作為一個單元，那麼民族之間就會產生政治上的對立意識，「民族」因此可能變成一個排他的政治利益集團，甚至進而與國家利益發生衝突。

「民族」本應是私的領域中民俗文化層次上的話語，而「國民」才是公的領域中政治文化層次上的話語。已故劍橋大學教授艾尼斯特·葛爾納 (Ernest Gellner) 曾經在他的名著 *Nations and Nationalism* (《民族與民族主義》，或譯《國家與國家主義》) 中指出：

「民族」是天賦的劃分人類的自然存在，「民族」姍姍來遲但生就命中註定無法脫離政治的說法，都只不過是一個神話。……

「民族」既不是存在於每個事物內部的自然本質，也無法成為（生物界）自然繁衍傳續原理的政治翻版。民族國家也不是每個民族（ethnic group）和文化集團的必然歸宿。只有文化才是一種現實的存在……²⁹

事實證明，過多強調民族的意義和民族的特徵，不僅不符合中國的歷史文化傳統，即使對於已經建立起近代國民國家體系的國家來說，也仍然有可能成為阻礙國民整合、甚至直接傷害現有國家整體性的因子。

讓生活在960萬平方公里大地上的所有「國民」都擁有一個共同的「中華民族」的意識，肯定是一件難以實現的事情。這不僅是因為當年清王朝的「多元型天下」的政治構造和統治模式妨礙了蒙古、藏、維吾爾等邊疆民族集團形成中國人和對中國的國家意識，更是因為其後發源於漢民族中心主義的中國近代民族國家思想，一直都沒有對自身的這種漢民族中心主義進行徹底的清算。最後還有一點就是，由於中華人民共和國政權對國民國家話語體系的缺失和對「民族」的曖昧定義，從而將原本性質為民俗文化與國家政治、私的領域與公的領域之間關係的問題，演化為邊緣的民族集團與國家之間、並凸顯為漢族與少數民族之間的關係問題。

註釋

- 1 本章發表於香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心主辦《世紀中國》（網絡版），2003年7月11日；轉載於《民族學社會學研究通訊》（*Sociology of Ethnicity*）（中國社會學會民族社會學專業委員會、北京大學社會學人類學研究所），第60期。原名為〈國民國家與民族問題——關於中國近代以來民族問題的歷史思考〉。
- 2 傅啟學：《六十年來的外蒙古》（台北：台灣商務印書館，1961），第28頁。
- 3 磯野富士子：《モンゴル革命》（東京：中公新書，1974），第28-29頁。

- 4 傅啟學：《六十年來的外蒙古》，第29頁；陳崇祖著，古川園重利譯，蒙古研究所編：《外蒙古獨立史》（鹿兒島縣出水郡野田村：蒙古研究所，1970年2月），第11頁。
- 5 張秀華：〈清末放墾蒙地的實質及其對蒙古經濟社會發展的影響〉，《吉林大學社會科學學報》，第47卷第3期（2007年5月），第81–86頁。
- 6 趙雲田：〈清末新政期間的「籌蒙改制」〉，《民族研究》（中國社會科學院民族研究所），2002年第5期，第83–109頁；海純良：〈清末新政與外蒙古獨立〉，《內蒙古民族大學學報》（社會科學版），第35卷第1期（2009年1月），第35–38頁。
- 7 畢桂芳：〈外蒙交涉始末記〉，沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》，第17輯（台北：文海出版社），第11–12頁。
- 8 陳籙：〈止室筆記〉第一種，《近代中國史料叢刊》，第17輯，第7頁。
- 9 王柯：〈在「天下國家」與「民族國家」之間——中國近代國家建設進程的起源〉，《中國社會科學論叢》（上海：復旦大學出版社），第36期（2011），第133–145頁。
- 10 梁啟超：〈新中國建設問題〉（1911年10–11月），吳松、盧雲昆、王文光、段炳昌點校：《飲冰室文集》，第3集（昆明：雲南教育出版社，2001），第1618頁。
- 11 梁啟超：〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉（1899年10月15日），吳松點校：《飲冰室文集》，第2集（昆明：雲南教育出版社，2001），第810、812頁；原文發表於《清議》，第30冊。
- 12 蟄伸（朱執信）：〈論滿洲雖欲立憲而不能〉，《民報》，第1期（1905年10月）。
- 13 陶成章：《中國民族權力消長史》（1904年；中華書局，1986年再版）。
- 14 鐵郎：〈論各省宜速響應湘贛革命軍〉，《漢幟》，第1期（1907）。
- 15 梁啟超：〈新中國建設問題〉（1911年10–11月），第1617頁。
- 16 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，《飲冰室文集》，第2集，第767–768頁；原文發表於《清議報》，第94、95冊（1901年10月）。
- 17 孫中山：《民報》發刊詞（1905年10月20日），《孫中山全集》，第1卷（北京：中華書局，1981），第288頁。
- 18 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，吳松、盧雲昆、王文光、段炳昌點校：《飲冰室文集》，第1集（昆明：雲南教育出版社，2001），第453–454頁；原文發表於《新民》，第32號（1903年5月25日）。
- 19 新疆地區的東突厥斯坦獨立運動興起於1933年，參看王柯：《東突厥斯

- 坦獨立運動：1930年代至1940年代》(香港：中文大學出版社，2013)。
- 20 陳錄：〈止室筆記〉第一種，第11頁。
- 21 中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《中華民國重要史料初編——對日抗戰時期》續編(三)，第430頁。
- 22 蔣介石：〈中國之命運〉，第1章(1943年2月)。
- 23 《當代中國的民族工作》編輯部編：《當代中國的民族工作》(上)(北京：當代中國出版社，1993)，第279頁。
- 24 果洪升、陳建樾：〈民族問題與對外宣傳〉，中央對外宣傳辦公室研究室編：《對外宣傳工作論文集》(北京：五洲傳播出版社，1998)，第110頁。
- 25 「多重型天下」與「多元型天下」不同，但是建立「多元型天下」的征服王朝統治者最終都會向「多重型天下」靠攏，晚清時期也出現了這種傾向，然而為時已晚。關於此點，可參考拙著《中國，從天下到民族國家》(台北：台灣國立政治大學出版社，2014)，第五章〈多重的帝國和多元的帝國——唐、遼、元的國家和民族〉與第八章〈國際政治背景下的新疆建省——近代多民族國家建設的嘗試〉。
- 26 王柯：〈中国で「民族」再考の機運——「国家」意識高まり、伝統文化を再評価〉，《読売新聞》，1999年10月25日。
- 27 王柯：〈文明論の華夷観——中国における民族思想の起源〉，《国際文化学研究》，第7期(神戸大學國際文化學部紀要，1997)。
- 28 太原劉寅輯注，江陵張居正增訂，錢塘翁鴻業重校：〈李衛公問對〉，服部宇之吉校訂：《列子；孫子；吳子；司馬法；尉繚子；李衛公問對；三略；六韜》(東京：富山房藏版，1912)，第30頁。
- 29 Ernest Gellner，〈民族とナショナリズム〉(*Nations and Nationalism*) (東京：岩波書店，2000)，第82-83頁。

第五章

斷裂的「民族」話語

「蒙古民族」問題與中共民族政策的歷史過程

如何理解「國家」與「民族」之間的關係問題，其實是近代中國每個政黨在奪取政權的過程中都無法躲避的問題。所以，對於國家與民族之間關係之理解，又彰顯出其對於權力正當性之解釋，民族也因此常常被各個政黨、利益集團甚至部分政治家變為實現掌握國家權力之欲望的政治道具。前一章已經說明，以孫文為首的革命家們打出的是由單一民族構成近代國民國家的學說，然而隱藏在近代中國關於「國民」之思想背後的卻是赤裸裸的漢人中心主義(Han chauvinism，或稱大漢族主義)。那麼，1949年以前的中國共產黨(以下稱中共)，在理解國家與民族之間關係的問題上，又是如何解釋其政策的正當性和奪取政權的正當性呢？

辛亥革命發生後，近代中國首次遇到的拒絕成為「中國國民」的事例，是外蒙古宣布獨立。其中也許有其必然性，事實上中共在1921年成立後首次提出關於如何處理國家與民族之間關係的政策，也是源於如何對待外蒙古獨立問題。筆者曾經追溯1949年前中共關於中國少數民族問題所提出的基本思想和政策的歷史過程，證實了中共在對國家與民族之間關係之理解上的不連續性。¹ 那麼，這種思想

和政策上的不連續性，是否也意味著中共在對其政策之正當性及取得權力之正當性的解釋上也存在不連續性呢？為了回答以上問題，本章從民族政策思想誕生的原點開始，聚焦於中共關於「蒙古民族」問題的政策及其在不同時期的變化，通過對這些變化與中共當時所處的國內和國際社會環境及其變化之間關係的解讀，分析1949年前中共民族政策的不連續性與中共對權力正當性解釋之關係，並檢討這種政策不連續性對作為政策對象的少數民族可能產生的心理影響。

第一節 中共民族政策的誕生與外蒙古獨立問題

1922年7月16日，中共在上海召開了第二次全國代表大會。在這次大會上通過的〈關於國際帝國主義與中國和中國共產黨的決議案〉（以下簡稱〈二大決議案〉）和〈中國共產黨第二次全國代表大會宣言〉（以下簡稱〈二大宣言〉），都提到了關於如何處理中國民族問題的方針。例如，〈二大決議案〉的第八項為：「所以中國共產黨第二次代表大會認為最近要極力要求：1、消除內亂，達到軍閥，建設國內和平；2、推翻國際帝國主義的壓迫，達到中華民族的完全獨立；3、統一中國本部（包括東三省）為真正民主共和國；4、蒙古、西藏、回疆三部實行自治，為民主自治邦；5、在自由聯邦制原則上，聯合蒙古、西藏、回疆，建立中華聯邦共和國；6、各種自由權；7、制定保護工人農人和婦孺的法律。」² 而〈二大宣言〉，在「中國共產黨的任務及其目前的奮鬥」一章中，也幾乎是逐字逐句地重複了〈二大決議案〉中關於處理少數民族問題的部分。³

以上二大文獻是中共首次系統提出的民族政策。有學者提出：「中國共產黨自從她誕生之日起，就把解決國內民族問題作為中國革命問題的一部分，就努力探索解決民族問題的途徑。」⁴ 這一說法不僅在時間上，而且在內容上也不能成立：中共民族政策的歷史過



位於上海靜安區老成都北路的中共二大會場

程，在內容上並不具有一貫性和連續性，而這一點又是因為在決定中共民族政策性質的諸要素中，國際政治的要素佔了非常重要的地位。例如，以上兩個二大文獻的確都出現了「自治」一詞，但是中共第二次全國代表大會所提出的「蒙古、西藏、回疆三部實行自治」中的自治所包括的內涵，在性質上卻是與今天中華人民共和國的民族區域自治制度中的自治（以及在此基礎上成立的以上三個自治區）完全不同的。因為我們注意到，二大文獻同時提出了採用聯邦制作為中國解決多民族國家問題的形式。它說明，中共第二次全國代表大會提出的「蒙古、西藏、回疆三部實行自治」，不僅與今天中華人民共和國的民族區域自治制度意義上的自治在性質上截然不同，即使與一般政治學中的「自治」的概念也有很大的差距。

政治學意義上的「自治」就是自律 (autonomy) 和自我統治 (self-government) 的意思，不過是一種在一定範圍中的自我操縱和自我管理的行政運作方式。⁵ 所以，自治有集團的自治，更多的是與行政體系掛鉤的地域社會的自治 (地方自治)，並不一定是以民族為單位的。1966年12月16日聯合國通過的《關於經濟、社會及文化權力之國際規約》第一條指出：「所有的人民，可以自由地決定自己的政治

地位，並且自由追求其經濟、社會和文化的發展」，⁶這就是人民的自決權。反言之，自治並不包括「自由地決定自己的政治地位」的內涵；而一個民族如果具有脫離現有的政治共同體、能夠「自由地決定自己的政治地位」（包括建立自己的民族國家）的權利，其實質就是具有了「民族自決」的權利。

但是直到二十世紀初期，漢語中事實上並不存在「自決」一詞，在很多場合，「民族自決」都是通過「民族自治」來形容的。例如，梁啟超在1902年說過：「各地同種族、同語言、同宗教、同習俗之人，相視如同胞，務獨立自治，組織完備之政府，以謀公益而禦他族是也。」⁷1907年，柳亞子提出主張：「一個民族當中，應該建設一個國家，自立自治，不能讓第二個民族佔據一步。」⁸很明顯，梁啟超、柳亞子所說的「獨立自治」、「自立自治」，實際上就是指各個民族獨立建立各自民族國家的「民族自決權」。

在當時的時代背景和語境的情況下，〈二大決議案〉中所提到的自治，毫無疑問也是更加接近於「民族自決」的思想。也就是說，當時中共的民族政策是：如果蒙古、西藏、回疆（指新疆信仰伊斯蘭教的突厥語系居民）的民眾有獨立的要求，就應該同意他們的獨立要求；而如果他們沒有獨立的願望，願意與漢人共同生活在一個採用以「共和制」為政體、以「聯邦制」為國體的國度裏，那麼就可以通過建設自由聯邦的形式，來保障他們的權利。從這裏我們可以清楚地看出，這個中共首次所提出的解決中國民族問題的基本政策，由以下兩個層面所構成：前提是「自決」——允許「異種民族」的蒙古、西藏、回疆具有「自由地決定自己的政治地位」的權利，獨立地建設自己的民族國家；之後才是聯邦制——在少數民族不要求自決時，並且是「在自由聯邦制原則上」、⁹也就是出於自己的自由意志（當然也包括了退出聯邦的自由意志）的前提下，以「民主自治邦」的單位與漢人生活的「中國本部」共同建立「中華聯邦制共和國」的國體形式。總之，儘管由中共所首次制定的民族政策雖然提到了「自治」一詞，

然而其內涵與今日中國民族區域自治制度中的、僅僅作為一種行政運營方式的自治相去萬里；從政治權利上贊成自決和在國體上實現共和聯邦制，才是中共所首次制定的民族政策的實質和中心內容。

中共二大文獻之所以提出要在中國採用聯邦制的國家形式，當然是出於對中國為一個多民族國家的考慮。關於這一點，〈二大決議案〉沒有觸及，而〈二大宣言〉做了詳細的說明：

但是本部各省（東三省在內）經濟上絕無根本的不同，而民國的歷史，若以十年來武人政治所演出的割據現象便主張劃省為邦，以遂其各霸一方的野心而美其名曰地方分權或聯省自治，這是完全沒有理由的；因為十年來，一切政權已完全分於各省武人之手，若再主張分權，只有省稱為國，督軍為王了。所以聯邦的原則在中國本部是不能採用的。至於蒙古、西藏、新疆等處則不然：這些地方不獨在歷史上為異種民族久遠聚居的區域，而且在經濟上與中國本部各省根本不同：因為中國本部的經濟生活，已由小農業、手工業漸進於資本主義生產制的幼稚時代，而蒙古、西藏、新疆等處，則還處在遊牧的原始狀態之中。

這段說明涉及到了歷史、社會經濟形態和國家政治等層面的問題。但是應該注意的是，這裏的「異種民族」與「中國本部」之歷史過程及社會經濟形態之不同，都是在反對「擴大軍閥的地盤」的基礎上提出的：「以這些不同的經濟生活的異種民族，而強其統一於中國本部還不能統一的武人政治之下，結果只有擴大軍閥的地盤，阻礙蒙古等民族自決自治的進步，並且於本部人民沒有絲毫利益。」¹⁰

毫無疑問，二大文獻之所以提出要對「異種民族久遠聚居」的蒙古、西藏、新疆採用聯邦制的國家形式，更多還是出於阻止擴大軍閥地盤的目的：「所以中國人民應當反對割據式的聯省自治和大一統的武力統一，首先推翻一切軍閥，由人民統一中國本部，建立一個真正民主共和國；同時依經濟不同的原則，一方面免除軍閥勢力的膨脹，

一方面又因尊重邊疆人民的自主，促成蒙古、西藏、回疆三自治邦，再聯合成為中華聯邦共和國，才是真正民主主義的統一。」¹¹

儘管一年以前的中共第一次大會文獻對民族問題隻字未提，但是從以上二大文獻的內容中可以看出，1922年時的中共第二次全國代表大會卻非常重視民族問題，並且提出了非常具體的解決方式。但是在這個問題上還必須看到的是，中共這一以通過建立自治邦的手段阻止軍閥擴大地盤為目的的民族政策，表面上掛著蒙古、西藏、新疆三處自治邦的名義，事實上更多的卻是直接與蒙古問題聯繫在一起：「真正的統一民族（民主？一筆者）主義國家和國內的和平，非打到軍閥和國際帝國主義的壓迫是永遠不會成功。因為中國還是軍閥保持和割據的時代，故在現今『統一』呼聲之下，發生兩種矛盾的現象：一派軍閥假聯省自治的名義實行割據，同時他派軍閥假統一的名義壓迫南方的民主革命和蒙古的自治，以增長自己的威權。兩派所假借的名義雖然不同，而其各想延長武人政治的命運，則是一樣的。」¹²

這自然使人聯想到中共民族政策的誕生與當時蒙古問題之間的關係。事實上，這種聯想也並非沒有根據。就在中共二大召開前夕的6月30日，當時的中共中央執行委員會書記陳獨秀，向共產國際提交了一份報告，這份報告所涉及到的有關中國民族問題的「政治宣傳」計劃內容，也許可以用來回答以上問題：「聯絡各革新黨派，作承認蒙古獨立及承認蘇維埃俄國的運動。」¹³就在不到一個月之後，陳獨秀在中共二大上又當選為中共中央委員會總書記。由此可以斷定，「承認蒙古獨立」是當時中共的既定方針，而〈二大宣言〉與〈二大決議案〉中所提出的「自治」（實為「自決」）方針的外延，實質上已經達到承認「獨立」的領域。

正如以上陳獨秀報告中所透露出的那樣，初期的中共之所以能夠採用允許少數民族獨立的民族政策，是與其承認蒙古獨立的方針連在一起的，而其承認蒙古獨立的方針，又是與其對蘇聯政策聯繫

在一起的。1922年1月，在共產國際的指導下，遠東勞動者大會在莫斯科召開，這次大會再次將民族和殖民地問題列為重要議題。在1月26日召開的第八次會議上，共產國際執委會東方部主任薩法羅夫作了題為〈民族、殖民地問題及共產主義者之態度〉的報告，他在報告中明確指示中共：「中國的勞動者及其先進分子的中共員面臨的首要工作，就是將中國從外國的統治下解放出來，實現土地國有化，打倒督軍，建立單一的聯邦制民主政治共和國，導入統一所得稅。」¹⁴

薩巴羅夫的這段發言，當然是意有所指的。因此，對於中共來說，這次遠東勞動者大會不僅成為在關於民族의思想和理論上直接接受共產國際指導的一次機會，同時也遇到了必須就外蒙古獨立問題向其上級（實際上就是蘇聯）作出表態的問題。1921年7月11日，外蒙古獨立政府成立，外蒙古獨立問題成為一個世人矚目的問題。眾所周知，外蒙古的獨立實際上是受到蘇聯的支持。而在1921年11月到1922年2月召開的華盛頓會議上，由美國主導確定了新的東亞國際秩序，其中雖然沒有直接提及外蒙古獨立的問題，但卻呼籲保全中國領土，其意不點自明。以此為背景，在中國南方革命政府中，有一部分政治家公開主張要求「歸還蒙古」。國際社會和中國國內的呼聲，自然使得支持外蒙古獨立的蘇聯感到了很大的壓力。共產國際執行委員會主席格里戈里·葉夫謝耶維奇·季諾維耶夫（Григорий Евсеевич Зиновьев，1883年—1936年8月25日，他同時也是俄共[布]中央政治局委員）在1922年1月23日所做的題為〈國際形勢和華盛頓會議的結果〉的大會主題報告，其中就蒙古問題對中國南方革命政府的攻擊，完全可以推測是與此有關：¹⁵

我們必須向從四面八方受到敵人的包圍、特別是因為帝國主義者而疲於奔命的中國革命家們說明，在他們自身也很可能成為帝國主義的犧牲品、內戰尚未結束，中國不僅是分裂為北方和南方、而且分裂為許多地域單位之時，尤其是國家仍然為外國

帝國主義的意志所左右之際，如果他們中的空論家（不顧中國人民的現實）要求要立即將蒙古歸還給中國的話，那將是犯下最為嚴重的錯誤，不，甚至是「錯誤」以上的問題。這種錯誤，不僅會給蒙古，而且會給中國造成痛苦。一個民族，哪怕只有一點，只要它有壓迫思想，它自身就無法得到自由。這一點我們必須向華南的革命家們談清楚。¹⁶

在出席這次遠東勞動者大會的中國代表團39名代表中，有14位是中共黨員。¹⁷ 共產國際在外蒙古獨立問題上所表現出的強硬態度，當然要給這些中共代表留下深刻的印象。以中共代表團團長張國燾為首的數名代表，在這次遠東勞動者大會之後不久就參加了中共第二次代表大會，並且成為中共的領導人。¹⁸ 應該注意到，中共〈二大宣言〉中的「妨害蒙古等民族的自決自治的進步，不會給中國本部的人民帶來任何利益」等內容，與季諾維耶夫的報告內容的思路是完全一致的。

中共二大文獻中所表現出的關於民族問題的思想，毫無疑問是受到了共產國際以及當時蘇俄民族政策的影響。1917年的《俄羅斯人民權利宣言》中就有著關於「民族自由的自決權」的記述：「俄羅斯各民族有自決，以至於分離和組織獨立國家的權利」。到了1920年代初期，共產國際將民族和殖民地問題列為最重要的課題。1920年7月，共產國際第二次大會通過了〈關於殖民地和民族問題的綱領〉，列寧的民族自決權和聯邦制國家構想在各國共產黨中得到廣泛的傳播。而在當時發表的〈共產國際的加入條件〉中，針對有關民族問題的態度也有著明確的規定：「（八）關於殖民地與被壓迫民族的問題，凡在資產階級私有這些殖民地或壓迫其他民族的國內的黨，應該具一種特殊顯明的方針。凡願意屬第三國際的黨必須嚴厲告發『他的兇惡帝國主義者在殖民地的威壓』；……使本國勞動人民與被壓迫民族發生真實的友愛感情。」¹⁹ 同年9月，共產國際又在巴庫召開了東方



季諾維耶夫



陳獨秀



1921年時的列寧

民族大會，在37個民族的1,891名大會出席者中，就有許多具有共產主義思想的中國人。²⁰

中共第一次代表大會的所有文獻並沒有提出關於解決國內民族問題的方針，甚至沒有涉及國內民族問題。而中共第二次全國代表大會上卻能夠一舉提出如此具體的、關於國內民族問題的政策，這個現象不能不讓人聯想到另外一個事實：中共第二次全國代表大會做出的另一個最重要的決定，就是申請加入共產國際：「中共第二次全國代表大會，明確規定了中共是國際共產主義運動的一部分，完成了加入共產國際的最後手續。」²¹ 因此也可以斷定，中共第二次全國代表大會完全接受了共產國際在遠東勞動者大會上表明的、有關民族問題的決定及有關外蒙古獨立問題的立場。換句話說，中共之所以會在第二次全國代表大會上首次提出它關於解決中國民族問題的基本思想，就是因為當時共產國際重視民族問題，和出現了有蘇俄支持的外蒙古獨立問題；而中共之所以能夠制定以承認自決為前提、在少數民族不要求自決時建立「自由聯邦制」的民族政策，就是因為它必須忠實地執行共產國際的指示。

標榜維護受到近現代歐洲帝國主義侵略的各民族的利益，是當年共產國際制定民族思想和民族政策的一個出發點。然而當時的中



1923年4月，在莫斯科東方大學學習的
任弼時（左一）、羅亦農（左二）、
張國燾（右三）、劉仁靜（右二）

國卻是一個正在遭受到許多帝國主義國家侵略的國家。從季諾維耶夫報告的內容中也可以看出，共產國際當時並非不知道中國自身所處的這種位置。然而，他們在針對中國的民族問題時，不僅沒有考慮中國的歷史傳統，還將當時的中國換位於一個「資產階級私有殖民地」

的侵略國家。這樣做的目的，不得不說首先是為了維護蘇俄自身通過侵略手段所獲取的利益。而初期的中共之所以能夠在民族問題上接受蘇俄和共產國際的影響，當然也可能有接受了共產國際關於階級利益高於民族和國家利益之思想的成分，但是更加直接的原因，無疑還是在於它建立了與共產國際之間的上下級組織關係。這種情況一直繼續到1935年7-8月間共產國際召開第七次代表大會之後。因為這次大會通過決議，明確「對各國黨的內部事務不要去干涉，以後也的確放手了一些」，這才能夠使「各國黨獨立思考」「各國的革命和建設」的問題。²²

第二節 「民族自決」的質變與 抗日戰爭時期的內蒙古問題

從1922年的二大會到中日戰爭時期爆發之前，中共的民族政策的相關文件中，關於蒙古民族問題的部分繼續佔據了重要的地位。例如，1925年10月〈中國共產黨四屆一次擴大執行委員會議關於蒙古問題決議案〉、1928年10月23日〈中共中央對內蒙特支指示信〉、1929年2月30日〈中共中央給蒙委的信〉、1929年10月〈中共中央致

蒙古境內中國工人書〉、1930年11月5日〈中共中央在內蒙工作計劃大綱〉、1931年11月〈關於中國境內少數民族問題的決議案〉、1935年12月20日〈中華蘇維埃中央政府對內蒙古人民書宣言〉等等。

值得注意的是，在這一時期中共的政策不僅是支持外蒙古的獨立，甚至承認或積極支持發生在內蒙古的民族自決以及民族獨立運動。例如，1928年的〈中共中央致內蒙特支指示信〉就說：「我們應當積極領導，並作廣大的『民族獨立』宣傳以喚起內蒙民族的獨立運動。」²³ 1929年2月30日的〈中共中央給蒙委的信〉中也提到：「建立內蒙民族共和國，承認民族自決權。」²⁴ 1934年1月，中共在「中央蘇區」公布了〈中華蘇維埃共和國憲法大綱〉，其中第十四條為：「中華蘇維埃政權以承認中國境內少數民族的民族自決權為目的，承認各小民族有同中國脫離，自己成立獨立的國家的權利。蒙古、回、藏、苗、黎、高麗人等凡是居住在中國的地域，他們有完全自決權，加入或脫離中國蘇維埃聯邦，或建立獨立的自治區域。中國蘇維埃政權在現在要努力幫助這些弱小民族脫離帝國主義，國民黨軍閥，王公喇嘛，土司等的壓迫統治，而得到完全自主蘇維埃政權，更要在這些民族中發展他們自己的民族文化和民族言語。」²⁵ 從中可以看出，中共此時依然是將解決蒙古問題作為其制定民族政策思想的出發點和基本標準。

但是，1929年9月28日的〈中共中央給雲南省委的指示信〉卻顯示出中共此時已經具有了行「民族自決」之名、反「民族獨立」之實的考慮：「我們在少數民族中四個口號是：1、沒收地主階級土地；2、反對土司制；3、苗（或其他少數民族名稱）漢工農聯合；4、苗（或其他少數民族名稱）民自決。至於「民族獨立」這個口號，對於我們在苗民等工作，並不是一個適當的口號，因為現在雲南的工農群眾與苗族等都是一樣的需要反帝國主義，反封建勢力，如果提出民族獨立，客觀上必然分裂了雲南工農與少數民族的聯合戰線，結果必為法帝國主義利用去。現時在宣傳的口號上卻是民族自決，而不

是民族獨立。」²⁶ 然而，所謂「民族自決權」就是一個民族可以自己決定自己歸屬於哪個政治共同體，和選擇哪種政治體制；如果否定了民族獨立的選項，那麼民族自決其實已經變得有名無實。根據浦野起央的說法，「當某個民族處於異民族的支配下時，這個從屬民族在異民族之下達成的自我獨立」才可以成為民族自決 (racial self-determination)。換言之，如果不承認民族有獨立的權利，自然就不存在所謂的「民族自決」。

〈中共中央給雲南省委的指示信〉可以證明，中共在更早的時期，已經開始有意識地在部分地區的民族問題上剝離「民族自決」與「民族獨立」二者。從中共關於雲南地區的苗族政策上可以看出，這個民族的獨立是否有助於帝國主義和封建主義勢力，是中共決定是否在這個地區否定民族獨立的主要原因。換言之，中共之所以在內蒙古地區「積極領導」、「宣傳」和「喚起」民族獨立運動，主要是因為這個民族獨立運動可以削弱國民政府的勢力，而並沒有太多在意針對內蒙古地區的「帝國主義的侵略」問題。

但是，比較中共早期有關民族政策的文件可以發現，儘管中共在二十年代初期首次制定民族政策的時期尤其重視外蒙古問題，但是從二十年代末已經開始將視線逐漸轉移到內蒙古問題上。而這一變化，當然與當時「內蒙古高度自治運動」的不斷高漲有著直接的關聯。1931年9月，受九一八事變的影響，東北地區的一部分蒙古族發起成立了「蒙古自治軍」；在蒙古王公的積極活動下，1934年4月23日又成立了名義上從屬於南京國民政府管轄的「蒙古地方自治政務委員會」（簡稱蒙政會）。到了1930年代中期以後，內蒙古的民族問題愈燃愈烈，而且其國際政治色彩越來越濃，並且最終演變為中日關係問題。1936年2月，「蒙古軍總司令部」成立；1936年5月，「蒙古軍政府」成立；1937年10月，又成立了「蒙古聯盟自治政府」；到了1939年9月，「蒙疆聯合政府」成立。這四個都是由日本支持的傀儡政權組織，奇妙的是幾個傀儡組織中的主要成員，如德穆楚克棟



東京《日日新聞》(1937年9月4日)報道，察南自治政府成立，和德王領導的蒙古聯盟政府即將成立



蒙古聯盟自治政府副主席德王(後任主席)和
蒙古軍總司令李守信

魯普(德王)、李守信、吳鶴齡、韓風林等，也是1934年4月成立的蒙古地方自治政務委員會的主要成員。²⁷也就是說，內蒙古社會的一部分上層人物，為了實現民族獨立的目標，能夠不屈不撓地做出各種嘗試，甚至不惜成為日本帝國主義的傀儡。

在這種現實面前，中共逐漸認識到內蒙古的民族獨立有被日本帝國主義利用來進行分裂和侵略中國的危險，於是開始轉為反對發生在內蒙古的民族獨立運動甚至是自治思想。1936年8月24日的〈中共中央關於內蒙工作的指示信〉指出：「內蒙綏遠，形勢非常緊急，日本帝國主義所製造的蒙古獨立政府已經成立，其軍隊正向綏東大舉進攻，目前在變整個內蒙為日本殖民地，以求再併吞全中國與進攻蘇聯。日本帝國主義佔領內蒙，是打著內蒙『獨立自治』的旗幟，他利用中國國民黨政府對內蒙的壓迫和內蒙的不滿，來挑撥內蒙一部分王公軍人組織獨立政府，脫離中國，而實際上在內蒙一切經濟的政治的軍事的權力，完全掌握在日本侵略者的手中。……德王等所組織的內蒙獨立政府與內蒙人民的真正獨立解放沒有絲毫相關，日本帝國主義的陰謀只是利用這種方法，以求得進行在侵吞內蒙的時候避免內蒙人民的反抗。」²⁸「內蒙人民面前的嚴重問題，就是民族存亡的問題，要就是聽隨日本帝國主義所製造的德王所領導的『獨立自治』，而實際是走向內蒙滅亡變成日本殖民地」。²⁹

基於以上認識，中共中央委員會在1937年2月7日發出的〈關於內蒙工作給少數民族委員會的信〉中，再次確認正式放棄多年來一直提倡的承認內蒙古民族獨立的方針：「去年八月間，中央關於蒙古工作的指示信，曾經指出我們在蒙古人民中工作的方針，是『發動蒙古人民的抗日救亡運動』，『幫助蒙古人民的抗日運動和民族解放，聯合他們一同進行對日作戰』，這個總的方針現在是正確的。但是今天的環境與半年以前有大的變動，主要的是綏遠的抗戰已在進行……。目前蒙古工作的中心，應當是抗日援綏，發動全蒙的人民擁護綏遠的抗戰……。根據這一中心任務，應著重解釋蒙漢的聯合一致抗日，

這比任何時候都更重要。在目前宣傳蒙人的獨立或分裂，甚至與漢族的統治者對立，這是非常不妥當的。而且會給日本以便利。」³⁰並且在7月7日盧溝橋事變以後作出決定：「蒙漢聯合抗日，是目前綏蒙工作的最高原則。」³¹

從轉變對內蒙古的民族政策以後，中共的所有文獻中就幾乎不再出現支持民族獨立的說法。但是值得注意的是，直到1945年前，中共都一如既往地使用「民族自決權」的說法。例如，在1937年8月15日發布的「抗日救國十大綱領」中，中共進一步提出：「動員蒙民回民及其他一切少數民族，在民族自決民族自治的原則下，共同抗日。」³²1944年3月12日，周恩來在延安各界紀念孫中山先生逝世19周年大會的演說中說道：「須承認中國境內的民族自決權。在中國人或中華民族的範圍內，是存在著漢蒙回藏等民族的事實，我們只有在承認各民族自決權的原則下平等的聯合起來，才能成功的『組織自由統一的(各民族自由聯合的)中華民國』。」³³1945年4月，毛澤東在中共七大上作了題為〈論聯合政府〉的政治報告，他在報告的「少數民族問題」一節中說道，中共完全同意孫中山先生提出的「承認中國以內各民族之自決權」的民族政策。³⁴〈論聯合政府〉中有「少數民族問題」一節，其中貫穿了批判國民政府的少數民族政策、主張只有中共才真正繼承了孫中山民族政策的思想。

毛澤東所批判的國民政府的少數民族政策，實際上就是蔣介石提出的「中華民族宗族說」。³⁵在抗日戰爭的特殊時期，通過建設一個國族——「中華民族」來強化少數民族的國民意識和國家意識固然必要，但明言否認各個少數民族是民族，毫無疑問可能會引起一些少數民族領袖人物的反感。可以看出，〈論聯合政府〉一文正是希望通過這些事實警告人們，繼承了孫中山民族思想的不是當時的國民黨，而是中共。中共於1945年7月7日發表〈抗日戰爭八周年紀念口號〉，其第七條為：「反對國民黨政府壓迫蒙民、回民、藏民！要求現在的國民黨政府改善國內少數民族的待遇！給國內少數民族以自



毛澤東、朱德和周恩來在中共第七屆代表大會上

治權和自決權，加強反攻力量！」³⁶〈抗日戰爭八周年紀念口號〉與〈論聯合政府〉，大約是中共最後涉及到民族自決權的論述。從以上事例可以看出，當時中共關於民族自決權的論述，都是作為批評國民政府的話語而出現的。

然而在這個時期裏，中共所提倡的「自決權」明顯地變成了一種並不伴隨實際內容的語言表述形式。我們注意到，〈論聯合政府〉中關於少數民族問題的民族自決權問題的論述，使用的是「同意」孫中山先生所提出的「承認中國以內各民族之自決權」的說法，而在「我們的具體綱領」一節中，毛澤東的說法就有了明顯的改變：「要求改善國內少數民族的待遇，允許各少數民族有民族自治的權利。」³⁷也就是說，檯面上的「自決權」論述，其實質不過就是自治權。其實，作為中共代表大會政治報告的〈論聯合政府〉一文同時具有雙重的性質：它既要給黨內指出中共今後的發展路線，又要向整個中國社會表明中共對戰後中國國家的政治設想。作為針對中國社會的一面，它要提出各種治國方針政策以向中國社會說明它具有參與治理國家的能力，如果從這個層面上來理解，就會明白〈論聯合政府〉為甚麼專門提到中共不會否定孫中山先生所提出的民族自決權的原因；而〈論聯合政府〉所提出的實質上否定民族自治權的話語，才是中共黨

內當時被認可的民族政策方針。民族自治權中通過提倡民族自治權而架空民族自決權，才是中共的實際民族政策方針。

事實上，與1930年代前期的民族自決權相比，其後所用的「民族自決權」的內涵已經發生了實質的變化。例如，1934年〈中華蘇維埃共和國憲法大綱〉中的民族自決權包括「脫離中國，建立獨立國家的權力」和「在承認各民族自決權的原則下平等的聯合」的內容，而1944年周恩來所說的民族自決權，則為「組織自由統一的（各民族自由聯合的）中華民國」的「中國境內的民族自決權」。換言之，1945年以前中共關於民族自決論的話語，實際上可以分為兩個時期：前期的民族自決論承認民族獨立；而後期的民族自決論則在實質上否定了民族獨立，並將中國各民族之間的關係規定為平等聯合、共同組織中華國家。

1936年8月24日的〈中共中央關於內蒙工作的指示信〉，實為中共轉換民族政策、放棄支持和贊成民族獨立方針的分水嶺，其背景就是內蒙古的德王等人在日本的支持下開始組織了傀儡政權。然而值得注意的是，儘管中共在這個時點上已經否定了民族獨立，但卻一直沒有放棄承認民族自決權的口號。而其原因，也許可以從日後中共自己的說法中找到答案。

1949年10月，中共中央委員會就少數民族問題向中國人民解放軍第二野戰軍前線黨委發出如下指示：「關於黨的民族政策，應當根據人民政協〈共同綱領〉中民族政策的規定貫徹執行。關於少數民族的自決權問題，今天不應再去強調。過去在內戰時期，為了反對國民黨的反動統治，曾強調過這一口號，這在當時是完全正確的。今天新中國已經誕生，為了完成國家的統一大業，為了反對帝國主義及其走狗分裂中國民族團結的陰謀，在國內民族問題上，就不應再強調這一口號，應強調中華各民族的友愛合作和互助團結。」³⁸從這個指示中可以看出，中共實際上很早前就已經認識到民族自決權對國家統一的危害，所以在抗日戰爭時期就否定了民族獨立，讓民族

自決權的話語變得有名無實；但是為了獲得少數民族的支持，直到內戰時期，中共都一直沒有明言放棄支持民族自決權。

第三節 戰後內蒙古地區 民族獨立運動與「民族區域自治」的成立

中共在抗日戰爭時期重視內蒙古民族問題的一個客觀原因，就是當時中共的根據地轉移到了臨近內蒙古的陝北地區。因此，從地理上來說，蒙古民族成了中共的近鄰，蒙古民族聚居生活的地域成了連接中共與蘇聯之間的通道。為了表達對與蒙古民族之間友好關係的重視，延安先後開設了蒙古文化促進會（1940年3月31日）、蒙古文化陳列館（1940年6月20日）、成吉思汗紀念館（1940年7月24日）等文化組織和設施。但是即使在當時，中共具體處理統治地域中蒙古民族的根本政策不是提倡「民族自決」，而是實施「民族自治」。中共陝甘寧邊區中央局於1941年5月發布了〈陝甘寧邊區施政綱領〉，其中第十七條為：「依據民族平等原則，實行蒙、回民族與漢族在政治經濟文化上的平等權利，建立蒙、回民族的自治區，尊重蒙、回民族的宗教信仰與風俗習慣。」³⁹之所以同時提及「回」，是因為隨著陝甘寧邊區的成立，中共也必須與邊區周邊眾多的西北回民地區開始發生聯繫。⁴⁰

而在抗日戰爭結束以後，對於中共來說，內蒙古的地理位置具有了更加重要的政治意義。儘管內戰尚未爆發，但是中共已經開始制訂新的戰略方針。1945年10月23日的〈中共中央關於蒙古工作給晉察冀中央局的指示〉更進一步指出了在這個新戰略中內蒙古地區所具有的重要意義：「在目前我黨控制熱、察、發展東北、取得華北的方針下，內蒙在戰略上具有極重要的地位。」因為對於中共來說，掌握內蒙古地區，「適當地解決內蒙民族問題，不僅關係內蒙民族本身

的解放，而且能夠建立我黨我軍鞏固的後方及和蘇、蒙軍取得直接聯繫的有利地位。」⁴¹ 也就是說，在抗日戰爭之後中共的新戰略中，內蒙古被中共視為必須掌握的後方基地，而這個設想完全是來自於對內蒙古具有與外蒙古、進而與蘇聯接壤的這種地理位置的考慮。由於內蒙古的這一重要意義，中共中央更進一步明確指示：「對內蒙的基本方針，在目前是實行區域自治。」⁴²

值得注意的是，以上〈中共中央關於蒙古工作給晉察冀中央局的指示〉使用的是「區域自治」，而非「民族自治」。無須贅言，區域自治與民族自治的內涵並不相同，區域自治並不強調「民族」的範疇，而民族自治自然帶有抵制其他民族、當然也包括以漢人為主的中共的性質。區域自治方針的出現，意味著中共的民族政策在戰後再次開始發生改變。而此次改變民族政策的目的，當然就是在於如何才能夠控制在新的戰略中被視為大後方的內蒙古地區；但是促使發生此次改變的契機，卻是抗日戰爭勝利後在內蒙古發生的民族獨立運動問題。

在抗日戰爭結束以後，當年走親日路線的蒙古王公被迫退出政治舞台，內蒙古地區因此一時陷入無政府的政治真空狀態，這裏很快就再次出現了鼓吹民族獨立的勢力。首先是在蒙古西部地區，1945年8月召開了「內蒙古人民委員會」，成立了「蒙古青年黨」，並決定以此為基礎建立以內蒙古獨立為目標的「內蒙古共和國臨時政府」。⁴³ 之後在東蒙地區，先有熱河省北部地區的蒙古族領導人和子張向中共要求中共政權和軍隊全部撤出該地區；⁴⁴ 到了1946年1月15日，在王爺廟召開的「東蒙古人民代表會議」，宣布成立以首先統一東蒙和西蒙、之後在此基礎上進而謀求內蒙古和外蒙古的合併為最終目標的「東蒙古人民自治政府」。⁴⁵

其實，中共於1937年底決定向內蒙古地區派遣部隊⁴⁶ 時，曾經做出過如下表示：「在長城以北的橫山特區，我們應向蒙古人民表示，在蒙古解放勝利時，可以交還蒙古管理，但現在在日本、國民黨、軍閥統治蒙古並滅亡蒙古的時候，這個區交還，對於蒙漢人民

均極不利。」⁴⁷但是到了戰後，由於內蒙古地區戰略意義的上升，此時的中共只認為蒙古族領導人的撤退要求是出於對中共的敵意。在中共看來，東蒙古人民自治政府完全就是外蒙古獨立的重演，「政權的組織形式，據說完全抄襲外蒙古的，有自治政府的旗子與首都，規模是獨立自治國家，只暫沒有共和國名稱」而已。⁴⁸

東蒙古人民自治政府為了達到民族獨立的目的，用「以彼之矛攻彼之盾」的方法，在其自治法第一條中，直稱它的做法是「根據中共中央的民族政策」。這種說法，顯然是在鑽中共的民族政策變化不斷、概念不清的空子，因為一直到此時，中共的文件依然是把「自決」和「自治」並列，並且沒有正式地否定民族自決權。東蒙古人民自治政府的這種做法，不僅使中共在內蒙古地區的活動陷入了被動，甚至在中共內部也造成了思想混亂。⁴⁹有關負責人在突如其來的內蒙古民族自治運動前，究竟應該採取甚麼態度而產生了困惑。

1946年3月3日，中共熱河省委書記兼熱河軍區政治委員胡錫奎向中共中央委員會報告說：「他們自治法的第一條牽聯到我黨，如說『根據中共中央的民族政策』，這對我們今天的情況是很不利的。自治政府的領導成分，幹部委員（即常務委員）上層佔優勢，現任主席卜也滿都是偽興安總省省長；哈豐額現任秘書長，偽興安總省秘書長；那辛桑哈爾幹部委員，偽滿侍從武官；馬爾巴達拉幹部委員，偽滿特任分省長；阿斯根幹部委員，偽滿軍政科長上校；郭澤民（漢人）幹部委員，偽滿中央銀行負責人；特木爾巴根幹部委員，東興大學生，青年同盟書記。他們主張先成立東蒙自治政府，然後東西蒙合併、內外蒙合併，至於對蒙古人民的經濟要求則一字未提。」⁵⁰時任中共東北局副書記的林彪，也在1946年3月21日向中央委員會發出的報告中說到：「我覺得只拉上層，只弄獨立自治運動的現行方針是不妥的。這種自治目前實際上是造成蒙民對我採取關門拒絕的態度，而同時又給國民黨以藉口。」「所以我意蒙民運動，在目前口頭上不反對自治運動，對上層採取敷衍的辦法中著重於蒙民的下層群眾工作。」⁵¹



胡錫奎



東蒙古人民政治政府發行的紙幣

中共很快就認識到東蒙古人民自治政府的說法，必將成為妨礙中共掌握內蒙古東部乃至東北地區的不利因素。1946年2月18日，中共中央委員會向地方組織發出明確指示：「我們對蒙古民族問題應取慎重態度，根據和平建國綱領要求民族平等自治，但不應提出獨立自決口號。」⁵² 2月24日，又在給東北局的信中，直接批判了成立東蒙古人民自治政府一事，並且指出：「東蒙今天應依據和平建國綱領第三節第六條實現地方自治，在遼北省和熱河省省政府下成立自治區，至多要求成立單一的省，作為普通地方政府出現，而不應與中國形成所謂的宗主國與類似自治共和國的關係，不必要求單獨的貨幣單獨的軍隊，甚至單獨的國旗(有此謠傳，請查確否)等等」，⁵³ 表明了不會承認並且必須撤銷東蒙古人民自治政府的態度。

事實上，抗日戰爭以後內蒙古地區的民族獨立運動是否能夠成功，當時已進軍至內蒙古地區的蘇聯以及外蒙古政府的態度可以起到關鍵的作用。然而，蘇聯明確表示並不支持內蒙古的民族獨立，⁵⁴ 這當然是出於在戰後國際秩序重建中取得更多和更加實際利益的目的。而來到烏蘭巴托訴求內外蒙古統一的內蒙古人員，據說在「見巴桑元帥時，巴桑告訴他們內蒙問題主要應由中共解決，在中共的幫助下的民族自治就等於民族獨立」，⁵⁵ 這使得內蒙古的獨立運動勢力對得到蘇聯和外蒙古支援的期待完全落空。而得到蘇聯和外蒙古政

府支持的中共，⁵⁶為了掌握內蒙古地區，派遣蒙古族出身的黨中央候補委員烏蘭夫回到內蒙古地區，以中共東北中央局、中共晉察冀中央局和中共西北中央局這三大中央局的軍事力量為背景，首先將西蒙古地區的內蒙古人民委員會改為「內蒙古自治運動聯合會」、內蒙古共和國臨時政府改組為「察哈爾盟政府」，並掌握了實權。⁵⁷

很明顯，這時的內蒙古的民族問題，已經被中共放進建立全國政權的戰略視野之中進行考量。東蒙古人民自治政府向蘇聯和外蒙古求援活動失敗後，1946年3月30日東西蒙古的自治運動統一會議在承德市召開，會議決定解散東蒙古人民自治政府，並將其統歸於內蒙古自治運動聯合會，至此，內蒙古的民族運動被置於中共的掌握之中。⁵⁸ 1946年7月，中國內戰爆發，在國民政府軍隊迅速敗退的背景下，按照中共中央的指示，1947年5月1日成立了以烏蘭夫為主席的「內蒙古自治政府」。⁵⁹ 日後的歷史過程說明，中共在內蒙古地區所取得的「鞏固的後方及和蘇、蒙軍取得直接聯繫的有利地位」，⁶⁰對其在東北、華北乃至全國性的勝利都起到重要的支撐作用。而從中共民族政策的角度來看，內蒙古自治政府管轄的地區日後又逐漸衍變為一個主要由居住於中國邊境地區的少數民族為主體構成的、由中共領導的省級自治區域——內蒙古自治區。從出現民族獨立運動到最終成立中共領導下的自治區，抗戰勝利以後內蒙古地區民族問題的出現和解決，為中共最終確立處理國內民族問題的政策制度，提供了一個直接具體的實踐和實驗場域。

結 語

從承認外蒙古的獨立，到一個將「民族自治」與「地方自治」合二為一（在中國人民共和國的少數民族政策話語中即是「民族區域自治」）的內蒙古自治政府的成立，中共民族政策的誕生、變化和最後

形成，無不與處理中國與蒙古民族之間的關係問題緊密地聯繫在一起。正是從對待外蒙古獨立與內蒙古民族獨立運動採取了不同政策上可以看出，中共在不同時段處理「國家」與「民族」之間關係的原則，實際上更多的還是如何維護當時自己的政黨利益。而對蒙古民族問題的政策之所以會關係到中共的自身利益，是因為蒙古民族問題是一個與近代國際政治密切相關的問題。

因為圍繞著蒙古民族問題的國際政治局勢之變化，中共的民族政策也就出現了不連續性，甚至使其性質也發生了根本性的轉型——放棄支持「民族獨立」和「民族自決」，以民族區域自治代替聯邦制。因此，中共事實上也在不斷修正自己的民族話語。最初同意和支持外蒙古的獨立，是因為（共產國際告訴他們）階級利益高於民族和國家利益；在抗日戰爭時期放棄了對民族獨立和民族自決的支持，是因為這時侵略者才是真正的階級敵人；在中國內戰時期以民族區域自治代替聯邦制，是因為屬於被壓迫階級範疇的蒙古民族在中共的領導之下也可以得到民族解放。值得注意的是，與孫文為首的革命家們依據近代國家思想解釋「國家」與「民族」之間關係不同，中共則主要是利用了「階級」和「階級鬥爭」的學說解釋國家與民族之間的關係。而將階級論的視點導入民族問題，既可能讓處於被壓迫地位的少數民族對在野的中共產生同志之感，又可起到否定國民政府統治正當性之作用，中共對國家與民族關係的這種階級論的解釋其實具有非常現實的政治目的。

抗日戰爭結束後立即開始推動內蒙古民族獨立運動、領導了建立「東蒙古人民自治政府」以及到烏蘭巴托訴求內外蒙古統一的哈豐阿，在1947年5月1日成立的「內蒙古自治政府」中擔任了副主席。此後，他在題為〈內蒙古解放的道路〉的報告中這樣說道：「中共對蒙古民族是否能徹底援助呢？就是說中共是否可靠呢？在內蒙的幹部和青年人中有過很多人提出這個疑問。……我們要認識，共產黨不是狹隘的為了一個民族一個國家利益的黨，而是國際主義的黨。」

中共不是漢人黨，不會像國民黨那樣實行大漢族主義，他要解放被壓迫的階級和被壓迫的少數弱小民族，這是中共目前兩個基本的大任務。中國共產黨在其1922年所召集的第二次全國代表大會上即提出：『蒙古、西藏、回疆三部實行自治。成為民主自治聯邦。』『用自由聯邦制統一中國本部、蒙古、西藏、回疆，建立中華聯邦共和國。』……」，以紓解內蒙古人對中共是否值得信任的擔心，接著他又歷數「1928年中共在其第六次代表大會上所提出的革命綱領」、「抗戰之初中共所提出的抗日救國十大綱領」，到毛澤東的〈論聯合政府〉中的「中國境內各民族，應根據自願與民主的原則，組織中華民主共和國聯邦，並在這個聯邦基礎上組織聯邦的中央政府」等，最後總結出：「所以從中共的歷來政策和實際行動等各個方面來看，絕對得不出中共不可靠的結論。」⁶¹ 因為中共民族政策變化的背景上的確也有中共自身實力發生了變化的因素，這促使少數民族更願意到中共的民族政策中去發現漢人中心主義的思想。哈豐阿的發言能夠間接證明，中共因為其民族政策的不連續性，的確有過被作為政策對象的少數民族視為一個「狹隘的為了一個民族一個國家利益」的「漢人黨」的經歷。

以上歷史過程說明，中共關於中國民族的政策方針在很大程度上是圍繞著蒙古民族問題而展開的。但事實上，即使身為內蒙古地區中共最高負責人的烏蘭夫（雲澤），也不一定是真正理解和接受中共從主張民族獨立到否定民族自決權和聯邦制的這一劇烈轉變的真正原因。所以他在內蒙古自治政府成立之後，也曾一度向中共中央要求承認民族自決權和建立聯邦制：「一、承認中國境內各民族的自決權，建立各民族自由聯合的平等的民主的聯邦。二、在目前實行民族的區域自治，各民族在自己的居住區域建立統一的自治政府，並制定地方憲法，某些與漢族雜居的民族人民聚居區，在地方政府下建立自治區。」「在中國聯邦組成之前，國會及中央政府宜設立管理少數民族事務機關，由各民族人員組成之。規定少數民族代

表討論決定有關少數民族問題的適當權利，與解釋有關條文的適當權利。」⁶² 當時的烏蘭夫甚至認為：「內蒙古自治政府的成立，是蒙古民族實現自治，爭取自決的必要步驟。」⁶³ 不僅中共黨外的少數民族人士無法理解中共在民族政策上的不連續性，即使是一直從事民族問題工作的蒙古族中共黨人，也一直認為「根據中共中央的民族政策」，能夠要求民族自決和實行聯邦制。中共民族政策和民族話語上的這種不連續性，對於作為政策對象的蒙古民族來說，事實上是造成了一個不知該怎樣才能夠逾越的斷層。

註釋

- 1 王柯：《中國，從天下到民族國家》（台北：台灣國立政治大學出版社，2014），第十章〈從「民族自決」到「民族自治」——中國共產黨民族政策的誕生〉。
- 2 〈關於國際帝國主義與中國和中國共產黨的決議案〉（1922年7月第二次全國代表大會通過），中共中央統戰部編：《民族問題文獻彙編：1921年7月-1949年9月》（北京：中共中央黨校出版社，1991），第8頁。
- 3 「……（三）統一中國本部（東三省在內）為真正民主共和國；（四）蒙古、西藏、回疆三部實行自治，成為民主自治邦；（五）用自由聯邦制，統一中國本部、蒙古、西藏、回疆，建立中華聯邦共和國。」〈中國共產黨第二次全國代表大會宣言〉，《民族問題文獻彙編》，第18頁。
- 4 吳宗金：《民族法制的理論與實踐》（北京：中國民主法制出版社，1998），第121頁。
- 5 村松岐夫：《地方自治》（東京：東京大學出版會，1988），第165頁。
- 6 田畑茂二郎、高林秀雄編：《基本條約·資料集》（東京：東信堂，1986），第38頁。
- 7 梁啟超：〈新民說〉，《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷（北京：三聯書店，1960），第120頁。
- 8 柳亞子：〈人權主義！民族主義！〉，《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，第814頁。
- 9 〈關於國際帝國主義與中國和中國共產黨的決議案〉，第8頁；這段話在〈中國共產黨第二次全國代表大會宣言〉中為「用自由聯邦制」，第18頁。

- 10 〈中國共產黨第二次全國代表大會宣言〉，第17頁。
- 11 同上註。
- 12 同上註。
- 13 〈中共中央執委會書記陳獨秀給共產國際的報告〉(1922年6月30日)，《民族問題文獻彙編》，第6頁。
- 14 コミンテルン(共產國際)編，高屋定国、辻野功譯：《極東勤勞者大会》(東京：合同出版，1970)，第224頁。
- 15 同上註，第206–207頁。
- 16 同上註，第60–61頁。
- 17 同上註，第318頁。
- 18 遠東勞動者大會「分析了當時的國際形勢，揭露了華盛頓會議的實質和瓜分中國的陰謀。……大會對中國問題給予了應有的重視」。參加遠東勞動者大會的中國代表團團長張國燾，團員瞿秋白、任弼時、俞秀松等人，回國後不久就參加了中國共產黨二大，並有數人成為中國共產黨的領導人。李超綱、李江：《共產國際與中國革命》(北京：新華出版社，1991)，第11頁。
- 19 〈共產國際的加入條件〉(摘錄)，《民族問題文獻彙編》，第9頁。
- 20 共產國際編：《極東勤勞者大会》，第2頁。
- 21 ロバート・C・ノース(羅伯特·諾思)，《モスクワと中国共産党》(《莫斯科與中國共產黨》)(東京：恆文社，1974)，第101頁。
- 22 周恩來：〈共產國際和中國共產黨〉(1960年7月14日、15日)，《周恩來選集》，下卷(北京：人民出版社，1984)，第301–302頁。
- 23 〈中共中央致內蒙特支指示信——關於加緊領導內蒙的民族運動即整頓特支〉(摘錄)(1928年10月23日)，《民族問題文獻彙編》，第91頁。
- 24 〈中共中央給蒙委的信〉(1929年2月30日)，《民族問題文獻彙編》，第102頁。該書註：「原件無時間，此年代時間，是編者判定的。」(第100頁)
- 25 〈中華蘇維埃共和國憲法大綱〉(1934年1月第二次全國蘇維埃代表大會通過)，《民族問題文獻彙編》，第209頁。
- 26 〈中共中央給雲南省委的指示信〉(摘錄)(1929年9月28日)，《民族問題文獻彙編》，第110頁。
- 27 參照盧明輝：《蒙古「自治運動」始末》，第一編，第四章〈赴京請願，百靈廟「蒙政會」成立〉；第二編，第一章〈改元易幟，蒙古軍司令部成立〉，第三章〈日寇操縱，「蒙古軍政府」出籠〉；第三編，第二章〈分而

- 治之，「蒙古聯盟自治政府」成立〉（北京：中華書局，1980）。
- 28 〈中共中央關於內蒙工作的指示信〉（1936年8月24日），《民族問題文獻彙編》，第416頁。
- 29 同上註，第417-418頁。
- 30 〈關於內蒙工作給少數民族委員會的信〉（1937年2月7日），《民族問題文獻彙編》，第450-451頁。
- 31 〈中共中央關於蒙古工作的指示信〉（1937年7月10日），《民族問題文獻彙編》，第546頁。
- 32 〈中國共產黨抗日救國十大綱領——為動員一切力量，爭取抗戰勝利而鬥爭〉（1937年8月15日），《民族問題文獻彙編》，第553頁。
- 33 周恩來：〈關於憲政與團結問題〉（1944年3月12日），《民族問題文獻彙編》，第730頁。
- 34 毛澤東：〈論聯合政府〉（1945年4月24日），《民族問題文獻彙編》，第743頁。
- 35 蔣介石的「中華民族宗族說」，系統地體現於1943年3月出版的《中國之命運》一書中。關於此書作者，有陶希聖說，也有蔣介石、陶希聖共著之說，然而這一思想毫無疑問是蔣介石本人的思想。1942年8月27日，蔣介石在西寧對著漢、滿、蒙、回、藏各族士紳、王公、活佛、阿訇、王公、千百戶，作了題為〈中華民族整個共同的責任〉的演講：「各位須知：我們中華民國，是由整個中華民族所建立的，而我們中華民族乃是聯合我們漢、滿、蒙、回、藏五個宗族組成一個整體的總名詞。我說我們是五個宗族而不是五個民族，就是說我們都是構成中華民族的分子，像兄弟組成家庭一樣。《詩經》上說：『本支百世』，又說『豈伊異人，昆弟甥舅』，最足以說明我們中華民族各單位融合一體的性質和關係。我們集許多家族而成宗族，更由宗族合成為整個中華民族。國父孫先生說『結合四萬萬人為一個堅固的民族』。所以我們只有一個中華民族，而其中單位最確當的名稱，實在應稱為宗族。」〈中華民族整個共同的責任〉，張其昀主編：《蔣總統集》，第2冊（台北：國防研究院、中華大典編印會，1961），第1422頁。
- 36 〈中共中央發表抗日戰爭八周年紀念口號〉（1945年7月7日），《民族問題文獻彙編》，第749頁。
- 37 〈論聯合政府〉，《民族問題文獻彙編》，第742頁。
- 38 《當代中國民族工作》編輯部編：《當代中國民族工作大事記1949-1988》（北京：民族出版社，1990），第3-4頁。

- 39 〈陝甘寧邊區施政綱領〉(節錄)，中國社會科學院民族研究所民族問題理論研究室編：《中國民族區域自治資料集》，第一輯(出版年代不詳)，第2頁。
- 40 1946年，在中共根據地的陝甘寧邊區建立了三邊回族自治鄉、關中回族自治鄉、城川蒙古自治區等各級行政的民族自治地方。
- 41 〈中共中央關於蒙古工作給晉察冀中央局的指示〉(1945年10月23日)，《民族問題文獻彙編》，第964頁。
- 42 同上註。
- 43 〈察哈爾各盟旗近況及察錫兩盟的工作經過〉(摘錄)(1945年10月27日)，《民族問題文獻彙編》，第966-967頁。該書註：「原件無署名。從內容上判斷是中共晉察冀中央局的工作報告。」
- 44 〈中共中央熱遼分局關於熱北蒙漢政權問題給東北局、中央的報告〉(1946年1月15日)，《民族問題文獻彙編》，第989頁。
- 45 〈東北抗日聯軍直轄部隊第七師關於內蒙情況向東北局的報告〉(1946年1月29日)，《民族問題文獻彙編》，第996頁；〈胡錫奎關於東蒙古問題材料及意見〉，第1013頁。
- 46 〈毛澤東、羅甫、肖勁光關於邊區紅軍出兵內蒙抗日的指示〉(1937年11月16日)，《民族問題文獻彙編》，第576頁。
- 47 〈中共中央關於少數民族獨立自主的原則的指示〉(摘錄)(1937年×月24日)，《民族問題文獻彙編》，第579頁。該書註：「原件無年代。此年代是中檔館整理文件時判定的。」
- 48 〈黃克誠關於東蒙古自治情況的報告〉(1946年3月3日)，《民族問題文獻彙編》，第1015頁。
- 49 〈胡錫奎關於東蒙古問題材料及意見〉(1946年3月3日)，《民族問題文獻彙編》，第1013頁。
- 50 同上註。
- 51 〈林彪關於蒙古問題的意見〉(1946年3月21日)，《民族問題文獻彙編》，第1032頁。
- 52 〈中共中央關於內蒙民族問題應取慎重態度的指示電〉(1946年2月28日)，《民族問題文獻彙編》，第1000頁。
- 53 〈中共中央關於不宜成立東蒙人民自治政府給東北局的指示〉(1946年2月24日)，《民族問題文獻彙編》，第1011頁。
- 54 〈關於察盟成立「內蒙古人民共和國臨時政府」問題給中央的請示〉(1945年10月27日)，《民族問題文獻彙編》，第972頁。該書註：「原件無署

- 名，原題為〈察蒙情況及方針〉，從內容判斷，是中共晉察冀中央局給黨中央的報告和請示。」
- 55 〈中共晉察冀中央局關於察綏兩盟政權問題給中央的報告〉（1945年11月9日），《民族問題文獻彙編》，第975頁。「巴桑」即卻伊巴桑，或譯為喬巴山。
- 56 〈察哈爾各盟旗近況及察錫兩盟的工作經過〉（摘錄）（1945年10月27日），《民族問題文獻彙編》，第966-967頁；〈中共中央東北局關於蒙古問題給中央的報告〉（1946年2月10日），第1002頁。
- 57 〈察哈爾各盟旗近況及察錫兩盟的工作經過〉，第967-968頁；〈中共晉察冀中央局關於內蒙古自治運動聯合會的報告〉（1945年11月8日），第974頁。
- 58 〈內蒙古自治統一會議主要決議——中華民國三十五年四月三日於承德〉，《中國民族區域自治資料集》，第三輯，第一冊（北京：出版年代不詳），第61-64頁。
- 59 〈中共中央關於內蒙古自治問題的指示〉（1947年3月23日），《民族問題文獻彙編》，第1094-1096頁。
- 60 〈中共中央關於內蒙工作給晉察冀中央局的指示〉（1945年10月23日），《民族問題文獻彙編》，第964頁。
- 61 陳漢明、李源獲記錄：〈內蒙古解放的道路——哈豐阿報告的摘要〉，《中國民族區域自治資料集》，第三輯，第一冊，第120-121頁。
- 62 〈雲澤對憲法中關於少數民族問題的意見〉（1947年3月17日），《民族問題文獻彙編》，第1324頁。
- 63 〈內蒙古自治政府雲澤主席對記者發表的談話〉（1947年5月10日），《民族問題文獻彙編》，第1327頁。

第六章

從「少數民族」到「國民」？

1949年以後的民族政策過程

第五章以內外蒙古民族問題為焦點，通過還原奪取政權之前中共民族政策的歷史過程，分析了奪取政權之前中共如何和為何如此理解少數民族與國家之間的關係，以及這種理解對於周邊民族集團的國家認同的影響。本章繼續前章，聚焦於奪取政權以後中共民族政策的過程。由於中國有「德治天下」的政治文化的傳統，因此能否做到國家的統一，即讓周邊的民族集團服從統治，從而保持一個多民族國家形式，歷來是檢驗當時的中國政權是否具有統治正當性的一個重要標誌。與歷代政權相同，為了證明自己的統治正當性，中共1949年10月建立政權以後，也一直堅持多民族國家的原則，在讓少數民族產生和保持一種「中國人」意識方面做出了巨大的努力。但是事與願違，不得不承認中國政府在這方面取得的成績並不容樂觀。尤其是1980年代末以後，儘管反抗中國政府統治的手段越來越激烈的藏族和維吾爾族並不能代表中國所有的少數民族社會，然而從這兩個民族社會的反映中也可以看出一種趨勢，那就是越來越多人拒絕接受「中國人」的意識。事實上，中華人民共和國時期的中共對少數民族政策也是不斷變化的。那麼，少數民族對中國的國家認

同的變化與這種政策上的變化，二者之間是否具有、或具有何種內在的因果關係？為了搞清這一問題，本章嘗試對中共建政以來少數民族政策進行時代分期劃分，在把握各個時期的民族政策的性質和特徵的基礎上，尋找民族政策變化的歷史軌跡，從中發現變化的規律，及其為何和如何影響到少數民族的國家認同。

第一節 「民族」的時代 ——在列寧主義「民族平等」的口號下

毛澤東在其〈新民主主義論〉中提出，中國革命可以分為新民主主義革命和社會主義革命兩個階段。基於這一時期劃分主張，中國共產黨1949年建立政權之際，同時在農村地區開始了以土地改革為中心的民主改革運動，接著從1954年開始，又在農村地區發動了農業集體化運動，在城市發動了針對資本主義工商業的「公私合營」運動，也就是以實現生產手段的公有化為中心的「社會主義改造運動」。然而，值得注意的是，這一中華人民共和國初期的革命進程，並沒有（或者只是以不完全的形式）被反映到少數民族地區。

首先從時間來看，除了一些被認為尚未形成階級社會的民族之外，在少數民族地區實施的「土地改革」時間前後不一。在一些被判斷與內地漢人社會的經濟構造基本相同的少數民族地區，例如西北地區的回民和廣西地區的壯族社會中的土地改革，基本上與漢人地區同時開始。新疆維吾爾族地區的土地改革也從1951年開始，到1954年時就已結束。¹而在仍然實行奴隸制度的四川省彝族地區和實行農奴制度的四川省、雲南省的藏族地區，土地改革開始於1955年；而西藏的土地改革，直到1959年的暴動被鎮壓之後才開始。雲南省的傣族地區也是開始於1955年。²

實行於各個少數民族地區的土地改革的具體政策，也比1950年

6月制定的《土地改革法》更為和緩，基本上除了土地以外，地主的財產都沒有被沒收。例如，雲南省制定了〈山區土地改革方法〉和〈緩衝土地改革方法〉，規定在少數民族地區沒收地主的土地時，要給少數民族的地主保留較多的土地；而在新疆的維吾爾地區，除了土地之外，地主的牧業和工商業財產和收入都受到保護。³在遊牧業地區，基本上不問出身和階級，在「牧場公有，放牧自由」、「牧工牧主兩利」的原則下進行了改革。⁴

少數民族地區的土地改革與民主改革的另外一個特點為，並非採用與在漢人地區採用的沒收等「鬥爭」手段，而是通過與地主等傳統社會上層的協商，並且在得到他們的同意之後才進行的。例如，在傣族地區就進行了「和平協商土地改革」；⁵在彝族地區採用了說服的方法，讓地主自動地放棄剝削的方式；在四川省、青海省和甘肅省的藏族社會，不僅沒有沒收地主的土地財產，反而是採用先「買收」再分配給農民的方式。即使在認為是不得不進行鬥爭的地區，也被限定於少數民族民眾出於自身意志進行的自發行動，提醒地方政府要盡量避免出現以漢人「代替」的情況。⁶

有學者認為，毛澤東領導的人民革命，從其性質上來說，就是「將農民從地主的剝削中解放出來的農民革命」。⁷新民主主義革命的特質（或者說目標之一）就是沒收大地主的土地，並將其分給沒有土地或者土地少的農民。事實上，在許多少數民族地區，土地的集中程度甚至高於漢人地區。儘管如此，與漢人地區相比，少數民族地區中以土地改革為起端的民主改革，開始時期晚，方式和緩，對曾經的剝削者地主所採取的方式也比較寬容。正如毛澤東指示的那樣：「和平改革，人民滿意，貴族、土司也滿意。」⁸

與漢人地區的土地改革出現更大差異的是，按照階級論的原則來說原本屬於「剝削階級」的地主、奴隸主等，事實上被變成了統一戰線中的團結對象。對於願意跟從新政府、聽從領導的社會上層和宗教界人士，新政權向他們保證不會讓他們的生活水平下降，在改

革以後盡量安排他們參加政府或政治協商會議的工作，讓他們成為公務人員得到薪水，以保障他們有安定的生活。1953年8月，中共中央委員會批准中共西北局委員會制定的〈關於少數民族地區選舉工作的幾項原則〉，指示在少數民族地區的全國人民代表大會代表的選舉中，應該盡量吸收各民族和宗教教派的上層人物。⁹從1954年召開的第一屆全國人民代表大會開始，都有以前的少數民族社會的上層人物，在各級和各地區的人民代表大會中被選為委員、副委員長甚至委員長。

1950年6月，中央人民政府委員會決定向各少數民族地區派遣中央政府民族訪問團。從1950年7月到1952年底，一共派出了四個「中央民族訪問團」。訪問團訪問了全國除西藏以外的各個少數民族地區，在各地與各少數民族社會上層社會的人物進行會談，宣傳中共的民族政策。¹⁰同時，作為向少數民族進行國家意識教育的有效方法，又組織了由少數民族社會上層人物組成的「少數民族參觀團」到中國內地進行視察。中央政府對這些參觀團極其重視，毛澤東生前就曾經接見過260個以上少數民族參觀團，據說人數多達一萬人以上。¹¹

如果觀察1949年以後中華人民共和國政府所面臨的國內、國際形勢，就能夠在一定程度上理解中國共產黨主導的中華人民共和國當時為甚麼會採用這樣的民族政策。當時，新政權雖然已經建立，但實際上還沒有能夠完全控制周邊的少數民族地區；同時，圍繞著新生政權的國際局勢也十分嚴峻複雜。1949年7月8日，西藏地方政府驅除了中華民國國民政府駐紮在拉薩的官員。就此事件，中共官方的新華通信社發表聲明，「決不允許外國侵略者吞併中國的領土——西藏」。這也說明，進軍西藏一事當時還沒有被正式提到中共的議事日程。¹²在新疆，雖然1949年9月25、26日國民政府軍司令官陶峙嶽和中華民國新疆省政府主席包爾汗，分別通電接受由中共軍隊進行的新疆「和平解放」，而解放軍當時實際上還沒有向新疆進

軍。¹³ 中共軍隊雖然已經佔領湖南、廣西、廣東、雲南、貴州等省的大部份地區，但是仍然有以數百萬計的國民政府軍在少數民族地區進行著游擊戰。¹⁴ 此外，在青海、甘肅、寧夏地區仍然有穆斯林軍閥「馬家軍」的殘部，在新疆北部仍然有哈薩克族的烏斯曼部等少數民族部隊在向中共軍隊進行抵抗。理所當然，眾多的少數民族民眾，尤其是少數民族的宗教界人士，對陌生的共產黨政權並不理解和信任。到了1950年，解放軍在10月7日開始向西藏進軍，19日在西藏東部的中心城市昌都與西藏地方政府軍隊發生激烈戰鬥，一舉擊潰了藏軍並佔領昌都，從而掌握了解決西藏問題的主動權。¹⁵ 但是就在同一天，中國人民志願軍跨過中朝邊境鴨綠江進入朝鮮，從10月25日開始正式參戰朝鮮戰爭。

然而，如果僅僅從當時的國內和國際局勢的角度，仍然無法完全正確判斷中華人民共和國政府成立初期民族政策的性質。因為這一時期的民族政策的內容，在很多方面都具有事實上超過控制周邊少數民族社會和在此地區建設安定政權之目的以上的成份。

首先是明確將民族問題定位為國家政治的一個重要部分。中華人民共和國政府成立之前的1949年9月27日，當時的臨時立法機關、即中國人民政治協商會議的第一次全體會議批准了《中華人民共和國中央人民政府組織法》。按照該組織法，決定在國家政務最高執行機關的「政務院」中設立「民族事務委員會」。中央政府成立伊始，即在政府內設立處理民族問題的部門，並且不是採用一般的、即由一個長官裁決的「部」的形式，而是通過委員合議進行政策決定的委員會形式，這些都說明了新政權對民族問題的重視，表明了新政府願意聽取各少數民族意見的姿態。10月19日，公布了國家民族事務委員會的名單，委員會由26位委員組成，包括漢族在內，共有11個民族的委員參加其中。¹⁶ 可以看出，新政權對民族問題的重視程度，以及在少數民族問題上的基本姿態，都與1912年後歷代政權有所不同。¹⁷

其次是從法律上將許多族群定性為「民族」。早在中華民國政府統治大陸的時代，已經有很多族群通過學術研究得到了確認。¹⁸但是除蒙古、西藏以外，歷代政權都是將其作為一個地域性集團對待，而沒有從法律上承認這些族群的民族地位。在新政權成立以後，僅雲南省就上報了260個以上、全國各地區共上報了400個以上的民族集團名稱。於是，中華人民共和國政府開始實施「民族識別」工作。在1953年的全國第一次人口普查中，除了中國共產黨在1949年以前就承認的蒙古、回、藏、維吾爾、滿、苗、彝、朝鮮、瑤、黎和高山等11個少數民族之外，再次承認27個族群為民族。

第三點就是提倡保護少數民族的傳統文化。新政權提出了語言平等政策，1950年3月決定在中央廣播電台增加蒙語、藏語和朝鮮語頻道。¹⁹之外，還組織學術界為沒有文字的民族制訂文字，1951年10月在政務院內設立了民族言語文字研究指導委員會，²⁰1955年開始實施少數民族語言言語調查。政務院1951年發出通知，正式廢除具有歧視少數民族意義的地名等。²¹1956年春，全國人民代表大會徵調了全國的民族學、民俗學、社會學、歷史學、考古學、地理學、經濟學等學者共200多人，分為八個調查團，對20個以上的族群進行了大規模的社會歷史調查。²²

中華人民共和國政府在民族政策上採取的最為重要的舉措，就是導入了民族區域自治制度。1949年9月召開的中國人民政治協商會議第一次全體會議，共有33位少數民族出身的委員和候補委員分別以少數民族代表和其他代表身份出席。會議發表的〈中國人民政治協商會議共同綱領〉，針對中華人民共和國的民族政策提出了四條方針，即第50條提出的「堅持民族平等和堅持民族團結」、第51條提出的「實施民族區域自治」、第52條提出的「少數民族有參加人民解放軍或組織地方公安部隊的權利」，以及第53條提出的「少數民族有發展民族語言和文化、保持民族風俗習慣和宗教信仰的自由」等。

如本書第五章所述，中國共產黨關於在少數民族地區實施民族



1950年，中央西南民族訪問團訪問雲南省武定縣



中央西南民族訪問團受到藏族民眾歡迎



1950年，中央民族訪問團訪問新疆時受到歡迎



1950年9月30日，毛澤東到新疆參觀團駐地時，
接見維吾爾族舞蹈家康巴爾汗



接見作為新疆參觀團成員來到北京的
和田維吾爾農民庫爾班·吐魯木

區域自治的構想，並非出現在中華人民共和國政權建立以後。如前文述及，1941年5月1日經中共中央政治局批准公表的〈陝甘寧邊區施政綱領〉第17條提出，「依據民族平等的原則，實行蒙回民族在政治、經濟、文化上的平等權利，建立蒙回民族的自治區」。²³ 雖然沒有直接言及區域自治，但是已經表達了民族區域自治的思想。1945年10月23日，中共中央委員會在通過電報形式發給晉察冀黨中央局的〈內蒙古工作方針〉中提出，「對內蒙的基本方針，在目前是實現區域自治」(第2條)，²⁴ 這是中共最早直接言及區域自治的文件。1947年3月17日，中共內蒙委員會負責人烏蘭夫向中共中央委員會發電，就當時的內蒙問題提出「在目前，應實行民族的區域自治，各少數民族在自己的居住區域建立統一的自治政府，並制定地方憲法」的建議。²⁵

事實上，被視為中國民族區域自治制度藍本的內蒙古自治區，在1947年4月末成立當時的名稱不是「內蒙古自治區政府」，而是「內蒙古自治政府」。中華人民共和國時代最初建立的自治區，為1950年9月的甘肅省東鄉自治區(縣級)和11月的西康藏族自治區(州級)。從1951年11月起開始討論的〈中華人民共和國民族區域自治實施綱要〉(以下稱〈自治綱要〉)，於1952年8月8日公布。由當時的

國家民族事務委員會副主任劉春所起草的〈中共中央關於少數民族地區的五年建設計劃的若干原則性意見〉，提出了「爭取在1957年底以前，將少數民族自治區逐步建立起來」的目標。²⁶ 1954年9月，《中華人民共和國憲法》公布。〈總綱〉中規定，在少數民族聚居的地方實行區域自治；在〈第二章：國家機構〉中規定，「民族區域自治」地方按行政級別分為自治區、自治州、自治縣、民族鄉。據說，最初有一部份漢人幹部對民族區域自治制度有抵抗情緒，認為「少數民族幹部已在政權機關擔負主要責任，還不是區域自治嗎？」、「民族自治會不會主張民族狹隘主義？」，甚至擔心在由少數民族實施自治的地區，漢居民以及其他非實施自治民族的居民會不會受到歧視。²⁷ 但是到了1958年底，在全國已經成立由35個民族為主的4個自治區、29個自治州、53個自治縣，西藏自治區籌備委員會也在1956年4月成立。

由上可以看出，僅僅從對付當時的國內和國際局勢的觀點，無法徹底說明中華人民共和國建國初期，新政權關於民族問題的基本姿態和民族政策的性質。因為決定新政權民族政策的人們，當時的確是出於保護各個少數民族族群的利益而做出一定的努力。實施民族識別工作和建立民族區域自治制度，可以說就是這種努力的具體體現。

中國的「民族識別」具體說來，就是按照一個族群的分布地區、民族稱呼、歷史、語言、經濟生活、物質文化、精神文化、心理素質等為基準，首先判斷其是否為少數民族（或漢族），其次在判斷其是否已經構成為一個獨自的民族。毫無疑問，民族識別的基準就是史達林1913年在〈馬克思主義與民族問題〉中提出的，「民族是人們在歷史上形成的一個有共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現在共同民族文化上的共同心理素質的穩定的共同體」的觀點。為了發現共同語言、共同地域、共同經濟生活、共同民族文化及共同心理素質，學者專家們作出了巨大的努力。²⁸

但是，觀察中國政府在1950年代初期認定的各個「民族」，可以看出並非每個民族都具備了以上所有條件。例如，苗族並沒有自己獨自的居住區域，滿族基本已經忘記了自己的民族語言，布依族為複數的、原本自稱不同的集團構成。²⁹ 作為民族被識別認定的最終條件，事實上是「民族意志」，尤其是族群的領袖和社會上層的意志。從1950年代開始到1960年代上半期一直擔任國家民族事務委員會負責人的劉春，甚至在中央黨校對新疆班的學生承認：「我國的各民族在過去並不都適合史達林所說的『民族』的歷史範疇」。³⁰ 毛澤東也在1953年針對民族識別工作指示道：「科學的分析是可以的，但政治上不要去區分哪個是民族，哪個是部族或部落」。³¹ 即使對在生產方式和社會發展階段上沒有達到民族程度的族群也一律認定為「民族」的理由，是為了防患於未然，以免造成對該族群的民族歧視。³²

然而值得注意的是，中華人民共和國的民族區域自治制度，毫無疑問也具有為防止國家分裂提供法律根據的性質。另外，民族區域自治制度雖然為少數民族參加國家政治提供了一條通道，但是就如何在自治區內部實現立法、財政、人事等自治權等問題，卻沒有具體言及。不過即使如此，也應該承認比起以前的政權來，中共建政初期的民族區域自治制度的確是提高了少數民族的政治地位，保證了他們的政治權益。中國民族區域自治制度的特徵之一，是將民族自治與區域自治相結合。這樣一來，少數民族就可以通過進入具體的民族自治區域的自治機關，直接接觸和影響到地方政治權力。³³ 1952年的〈自治綱要〉規定，「各民族自治區的人民政府機關，應以實行區域自治的民族人員為主要成份組成之」（第12條）。為了保證讓更多的少數民族出身者進入民族區域自治的政治機關，新政權強調培養少數民族幹部的意義，注意培養少數民族幹部。³⁴ 1950年11月24日，政務院批准〈少數民族幹部培養試行方案〉和〈中央民族學院籌備試行方案〉，接著相繼成立了中央、西北、西南、中南、雲南、貴州、廣西、廣東等民族學院。對於少數民族出身的民族學院



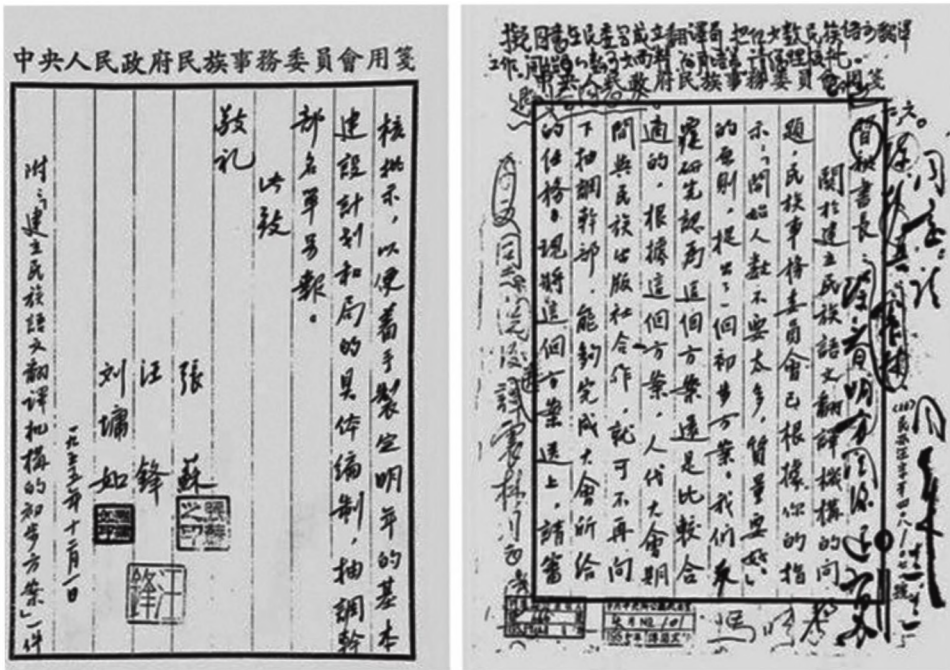
參加中國人民政治協商會議第一屆全體會議的
國內少數民族團 12 名代表



在中國人民政治協商會議第一屆全體會議開幕式上，
作為特別邀請人士獲邀、來自新疆的賽福鼎代表，
向毛澤東送贈維吾爾族服裝：花帽和長袍



1951 年 10 月，毛澤東與第一任
國家民族事務委員會主任李維漢交談



1955年12月，周恩來總理對民族事務委員會請示成立民族文字翻譯機構的批示

學生，降低入學標準，制定入學後補習制度，並為學生全額提供學習和生活費用的制度。到1954年，各地的民族學院送出了1.1萬人的畢業生，當年全國的少數民族幹部達14萬人，為1949年新政權建立時的三倍。

在取得政權的初級階段，中共新政權在處理國家與民族之間關係的問題上所表現出的最大特點，就是基本避開了階級論的觀點。值得注意的是，以階級鬥爭理論動員民眾、取得政權的中共，這一時期在處理民族問題上卻較少使用階級鬥爭的手段。透過以上各方面的事實可以看出，在取得政權之初，中共在政治以及文化上，基本上是將民族視為一個單純的、劃一的共同體範疇來對待的。之所以如此，理由應該在於中共領導人認為「歷史上的漢族統治者壓迫和剝削了少數民族」有關。³⁵ 他們認為，中國共產黨不能重蹈覆轍，因此常常以反「大漢族主義」自戒。從1952年12月到1953年，³⁶ 從

1956年到1957年7月，在毛澤東直接指示下，全國兩次大規模地開展了針對大漢族主義的檢查反省運動。³⁷ 1957年8月4日，周恩來在青島民族工作座談會上發表了〈關於我國民族政策的幾個問題〉（又稱「青島講話」），提出了大民族主義和地方民族主義都應該反對，但主要應該是反對大漢族主義的見解。³⁸

中共對少數民族與漢人之間「民族平等」³⁹的提倡，可以追溯到取得全國政權之前。例如，1930年11月5日的〈中共中央關於內蒙工作計劃大綱〉就有提倡「實行完全民族自決、民族平等」的內容。⁴⁰ 前章已經述及，中共關於民族平等的思想，無疑有受到共產國際影響的成分：「誰不承認和不堅持民族平等和語言平等，不同各種民族壓迫或不平等作鬥爭，誰就不是馬克思主義者，甚至也不是民主主義者。這是毫無疑問的。」⁴¹「導師」列寧的這一教導，也為中共向周邊少數民族集團證明其統治的正當性奠定了理論的基石。但是很明顯，列寧的這種民族平等思想恰恰是基於「階級壓迫」思想和「階級鬥爭」理論的。那麼，當民族平等的提倡者和給予者感到一個民族集團不能全部都站在受壓迫的革命階級一邊時，階級鬥爭的前沿自然就會延伸到民族內部。也就是說，在階級論的民族觀之下，民族之被視為一個單純的、固定的共同體範疇，必然只能是一種帶有過渡時期性質的產物。

第二節 「階級」的時代——「繼續革命論」 與建設「社會主義民族」的實踐

1955年12月末，在四川涼山彝族地區，以當地最大的奴隸主阿侯家為首的奴隸主集團在其領地對新政權舉起了反旗，攻擊地方政府機關並殺害了地方政府幹部。幾乎與此同一時期，四川康定地區的藏族社會上層也開始醞釀暴動。⁴² 1956年7月，西藏東部昌都



1959年流亡途中的達賴喇嘛

地區的部落酋長奇美貢布襲擊了地質調查隊和解放軍的運輸隊，從1956年到1957年西藏各地陸續發生局部暴動，1957年5月各地暴動者開始以「四水六崗」之名集結在一起，1958年6月在青海省、甘肅省和雲南省的藏族地區也陸續發生暴動，各地參加暴動者陸續逃入西藏並與藏軍會合。1959年3月10日拉薩發生暴動，達賴喇嘛3月17日逃出拉薩，並在31日進入印度，開始了他時至今日、長達57年以上的海外亡命生涯。⁴³

各地政府決定開始實行社會改革，是導致當地發生暴動的直接原因。1955年12月，四川省召開省人民代表大會，討論了在彝族和藏族地區實行「民主改革」——廢除奴隸制，即廢除對奴隸的人身所有，並將土地等生產資料分給農民——的方法。可見，中共新政權在少數民族地區提出的民主改革，其實質就是要徹底改變當地傳統的社會結構。會議一結束，出席會議後回到涼山地區的彝族奴隸主馬上開始發動暴動。1956年4月，西藏自治區籌備委員會成立大會閉幕後不久，西藏局部地區也開始發生暴動，而第一位舉起反旗

的，就是出席了成立大會的奇美貢布。事實上，西藏自治區籌備委員會成立不久，中共西藏黨工作委員會於1956年7月1日就向中共黨中央委員會提出從1956年冬開始在西藏開始進行民主改革的報告，提出為了保證實施民主改革，要從當地招收8,000以上的藏族人為警察，將西藏的中共黨員人數從2萬增加到3萬，共產主義青年團員人數從3萬增加到5萬，工人從5萬增加到7萬，並且要求從內地派遣6,000名漢人幹部來藏。從7月開始，由中共中央組織部從全國各地選拔來的數千名漢人幹部陸續進入西藏。從這一點可以看出，中共黨中央也同意了西藏黨工作委員會的計劃。⁴⁴毛澤東在8月的中共中央政治局會議上指示：「要增加黨員。要培養少數民族幹部。必須逐漸由少數民族幹部取代漢族幹部。……要增加各級黨委員會中的少數民族幹部。委員中少數民族必須佔多數。提拔少數民族擔任書記，以少數民族為主，漢族為副。」⁴⁵而與此相前後，毛澤東在接見西藏地區青年代表時，也表達了相同的看法。可以說，毛澤東的發言是在意識到要在西藏進行民主改革的背景下作出的。

在看到西藏各地的反抗暴動之後，中國政府不得不停止實施民主改革。毛澤東向達賴喇嘛寫信，親自傳達「西藏的社會改革（民主改革）雖是好事，但是現在時機不成熟」。1956年9月4日，中共中央委員會發出正式通知，「現今在西藏地區進行民主改革的時機尚未成熟，只有等待」。11月，毛澤東親自指示同意達賴喇嘛到印度參加紀念釋迦牟尼二千年誕辰活動。但是他同時指示，達賴喇嘛可能藉此機會不再回到西藏的可能性很大，因此中共西藏黨工作委員會要做好打仗的準備。其後，訪問印度的周恩來數次面見達賴喇嘛，向他保證至少六年內不進行民主改革，達賴喇嘛才在1957年4月1日回到拉薩。換言之，對於中國政府而言，在西藏「保證六年內不進行民主改革」也只是一個不得已的權衡之計而已。⁴⁶

但是在四川省，儘管發生了反抗和暴動，中共仍然堅持推進民主改革。1956年2月，李維漢一邊提倡通過「和平的方式」，一邊強

調民族工作的目標就是要在少數民族地區實施民主改革，在已經完成民主改革的少數民族地區實施「社會主義改造」。⁴⁷ 在鎮壓了涼山地區的暴動以後，7月24日，周恩來在北京召集各民族社會上層，就在四川甘孜藏族自治州和涼山彝族自治州進行民主改革的必要性和具體政策進行了說明，指出不僅在四川省，在雲南省等地也已經開始進行民主改革，也就是暗示大家，全國各地少數民族地區的民主改革，遲早都是必須進行的。

為甚麼到了這一時期，中共上層開始認為必須要在少數民族地區進行民主改革呢？通過中共領導人在各個場合的講話可以看出，這是因為到了此時，他們開始認為：只有讓少數民族地區得到發展進步，才有可能推翻少數民族社會的傳統結構，才有可能強化政權對少數民族地區的管理和控制，而其具體方法就是進行民主改革。例如1955年12月23日，毛澤東在西藏自治區籌備委員會成立和準備進行民主改革之前接見西藏參觀團、西藏青年代表團時，對大家說道，「幫助各少數民族，讓各少數民族得到發展和進步，是整個國家的利益」。⁴⁸

如前節所述，新政權為了取得周邊民族集團的信任，將許多族群新認定為「民族」，並從制度上支持這些民族具備「民族」的要素，爭取獲得自立平等的地位。但是，通過尊重民族的地位實現民族平等的想法，事實上陷入了一個理論的陷阱。原來，按照史達林提出的「民族」概念，一個族群是否可以成為民族，與其現有的社會生產方式有關。但是事實上，各個「少數民族」之間，尤其是部份社會生產方式落後、本來達不到民族標準卻被認定為「民族」的族群，與漢人之間在社會生產力水平和經濟發展程度上存在著巨大的差異。而按照馬克思主義的科學社會主義理論，人類的社會進步分為五個階段，即原始社會、奴隸社會、封建社會、資本主義社會和共產主義社會（其初期階段稱為社會主義社會）。如果按照這個標準來進行區分，中國各個「民族」中，既有漢人這樣處於成熟的封建社會階段的

民族，還有處於奴隸社會階段的民族（藏族和彝族），甚至還有處於原始社會階段的民族。因此，即使承認其民族的地位，給予區域自治的權利，但是許多民族與其他民族（尤其是漢人）之間在政治和經濟上的「事實上的不平等」依然存在。也就是說，按照馬克思主義的科學社會主義理論和斯大林的民族學說，由於少數民族社會的經濟發展程度的不均衡和普遍低於漢人社會，因此與其他民族、尤其是與漢人之間的真正的民族平等，本來是無法實現的。

「按照馬克思主義的民族觀，勞動者階級在建立了人民民主專政的政權之後，為了實現真正的民族平等，就要努力消除『歷史上遺留下來的事實上的不平等』。」⁴⁹但是，馬克思主義唯物史觀認為，人類社會是一個包括各種政治、法律制度的思想文化的複合體，社會發生結構性變化的動力為物質生產，而物質生產包含「生產力」與「生產關係」兩個方面，生產關係必須根據生產力的變化和發展而變化，因此帶來社會和歷史的發展。⁵⁰也就是說，要想消滅各民族之間的事實上的不平等，就要對社會歷史發展階段滯後的少數民族社會的傳統生產關係進行改造，推動其歷史發展階段前進。這也就是中共堅持實行民主改革，尤其是在他們看來最為落後的民族，例如處於奴隸社會階段的藏族和彝族中，即使遭遇到強大的抵抗也要頑固進行的理論根據。

一部份中共領導人在建立政權初期，可能在建國初期就已經有了關於消除事實上的不平等的設想。⁵¹到了1957年青島會議時，周恩來提到「各民族的共同繁榮」，正式提出了「共同繁榮論」：「我們對各民族既要平等，又要使大家繁榮。各民族繁榮是我們社會主義在民族政策上的根本立場。」⁵²「我們不能使落後地區永遠落後下去，如果讓落後地區永遠落後下去，那就是不平等，就是錯誤。」⁵³原來，在中共領導人看來，在文化上和政治上將民族視為一個單純的、劃一的共同體範疇，與在少數民族地區堅決進行民主改革，不過是按照馬克思主義思想為了實現民族平等而必須經過的兩個階

段。1956年9月19日，時任國務院副總理和國家民族事務委員會主任的烏蘭夫，在中共第八屆黨代會上宣布「黨勝利地解決了國內民族問題」。⁵⁴大約從這個時期開始，中共領導人認為新政權的民族政策開始進入第二階段的條件已經具備。但是，這種按照馬克思主義唯物史觀中的「先進生產力」與「落後的生產關係」的對立關係而提出的解決方法，實際上已經包含了提倡階級論的契機，在性質上與基本避開了階級論觀點的第一階段的民族政策有了根本的不同。

1958年6月18日，毛澤東針對青海省黨委員會的〈關於青海全省鎮壓叛亂〉談到，「青海反動派叛亂，極好，勞動人民解放的機會就到來了」。7月5日，中共中央委員會針對〈青海省委關於循化撒拉族自治縣反革命武裝暴亂事件的教訓的報告〉批示：「民族問題的實質是階級問題。不把握階級實質，是不能徹底解決民族問題的」，提出消滅階級剝削和壓迫才符合少數民族的利益，「在少數民族地區，應當結合當地條件，堅定不移地貫徹階級路線」。⁵⁵1958年10月，中共雲南省委員會主張，已經到了揭穿民族上層的本質、剝奪其政治資本、與其最後攤牌的時期，因此決定將民族上層集中到昆明開展「整風」、「反右派」運動。⁵⁶

中共決定民族政策的決定因素，終於從「民族」的時代，進入了「階級」的時代。其實，不管其選擇的時機如何，就當時中共所理解的馬克思主義理論而言，由民族論向階級論的轉換，是一種無法避免的趨勢。1957年10月15日，中共指導部決定在少數民族地區進行「整風」和社會主義教育運動，指出在民族問題的目標就是建設「社會主義民族」。⁵⁷1962年12月，當時中國民族事務的最高領導人之一劉春，在中共中央黨校對新疆班學生如此講道：「……社會主義民族，雖然它也具備共同的語言、共同的地域、共同的經濟生活和共同的心理素質等四個資產階級民族所具備的特徵，但是它在經濟面貌和政治面貌上與資產階級民族有根本的區別。這種民族是在社會主義建設過程中，在對原有民族進行根本改造的基礎上形成的。

……我國的各民族除個別的民族以外，現在可以說都已經是社會主義民族。」⁵⁸ 劉春所說的「社會主義民族」的標準就是確立人民公社制度，而在當時還沒有進入人民公社制度之下、不能夠被稱為社會主義民族的，指的應該就是藏族。劉春在這裏強調的是，無論哪個民族，都要走民主改革之路，經過民主改革、社會主義改造和社會主義建設三個階段而成為社會主義民族。⁵⁹

但是，由於現實中的民族範疇和階級範疇的不一致，本來是出於促使落後的少數民族實現社會進步的目的而提出來的階級論和社會主義民族論，最終卻走向了對民族自身存在意義的否定：「正當的民族利益應當是工農勞動者的利益，不應該是少數壓迫剝削者的利益。少數壓迫剝削者的利益，不能說是民族利益，更不能說是正當的民族利益。……正當的民族利益基本上也就是無產階級的階級利益。反過來講，只有無產階級的階級利益，才是正當的民族利益。」⁶⁰ 也就是說，階級利益高於民族利益，於是，對於社會主義國家來說，民族就處於絕對服從的地位。借用劉春的話來講，就是「民族利益必須服從階級利益。在我國當前的條件下，也具體表現為各少數民族的局部利益必須服從國家全體的利益。因為國家整體的利益，是我國各民族共同利益的集中表現和最高表現，它是完全符合無產階級的階級利益的」。⁶¹

1957年9月，鄧小平在中共八大三中全會的〈關於整風運動的報告〉中說道，妨礙祖國統一和民族團結的人都是右派，少數民族中的社會主義教育運動與反右派運動，應該講重點放在反「地方民族主義」上。⁶² 當時，所謂「地方民族主義」指的就是對中共的領導和民族政策進行否定，雖然已經加入中共卻不願意丟掉民族意識，排斥漢族幹部，甚至主張聯邦制和民族共和國等思想。⁶³ 正如劉春所說：「我黨最根本的政策是民族平等團結政策。區域自治制度是體現民族平等團結政策的，假若實行了區域自治的民族認為可以享受某種特權，有可以高於其他民族的民族利益和權利，可以不顧黨和中

央的統一領導而自由行動，這不是對黨的民族平等團結政策的一種諷刺嗎？」⁶⁴但是要注意的是，這些從階級論的觀點看來無法接受的思想，原來都是當年在受到中共所提倡的「民族平等」口號的影響才出現的。

以階級論建設社會主義民族的方法逐漸發酵，1958年的第十一屆全國統一戰線工作會議決定了民族幹部的「共產主義化」。⁶⁵從黨內開始的整風運動和反地方民族主義運動逐漸擴大到整個社會，1958年5月17日中共中央委員會統一戰線工作部與國家民族事務委員會，向中共中央委員會共同提出了〈在回族黨員中進行無神論教育和在阿訇中進行反右鬥爭的報告〉。⁶⁶1961年6月12日，中共中央委員會向新疆發出指示：「全國廣大牧區對畜牧業的社會主義改造，不論採取甚麼形式，都是一場將劇烈的階級鬥爭，有不少地方還要經過武裝鬥爭。」⁶⁷面對這一激烈的社會劇變，許多周邊的少數民族選擇了反抗或逃避。1962年4月，在新疆維吾爾自治區伊犁哈薩克自治州，約有六萬哈薩克牧民逃往蘇聯，5月25日在伊寧市內也發生了暴動。

以階級論進行社會主義民族建設的另一個結果，就是「民族融合論」的產生。受到1958年大躍進的影響，對於少數民族地區，已經不再是應不應該走社會主義道路的問題，而是應該「多、快、好、省」還是「少、慢、差、費」地進行社會主義建設的問題，被提到了議事日程。中共相信，在大躍進和人民公社制度之下民族之間的共通性可以得到提高，民族之間的「格差」很快就會消失。因此，過去的民族政策被指摘為「民族地區特殊論」、「民族地區漸進論」而遭到否定。⁶⁸促進民族融合的思想不斷蔓延，從五十年代末期開始，全國各地少數民族文化設施相繼被關閉，少數民族的生活習慣也被強迫放棄，漢人地區的少數民族學校被解散。在1964年的第二次人口普查中，有183個族群提出承認其為少數民族的要求，但是僅有16個得到了承認。民族區域自治制度也受到了影響。雖然1958年3月

成立了廣西壯（當時寫作「僮」）族自治區，10月成立了寧夏回族自治區，但是同時「地方民族主義分子」和「披著伊斯蘭外衣的反革命分子」也遭到了嚴厲批判。在民族政策的問題上，恰恰表現出了與「民族論」時代不同的地方。⁶⁹

從1964年8月開始，由於執行「只講民族，不講階級」的「右傾投降主義路線」，中共實際上直接負責民族問題的最高領導人李維漢遭到了反覆批判。⁷⁰在其後的文化大革命中，階級論和階級鬥爭論被奉為至高的理論，對於少數民族社會上層的迫害不斷加劇，有的地區甚至「再次確認階級出身」、「實施二次土地改革」，一些少數民族被認為是「假少數民族」，國務院及各級政府中的民族事務委員會也被撤銷。一直到1978年末，都沒有再認定新的「民族」。藉此革命浪潮，1970年12月8日，中共中央指示在1965年9月成立的西藏自治區開始進行社會主義改造。

以消除少數民族之間、尤其是少數民族與漢族之間「事實上的不平等」為目標而開始的民主改革和社會主義改造，在推動民族進步的大義名分下提出了階級論，最終卻引出了階級利益高於民族利益、階級利益即建設社會主義民族的結論。而「反地方民族主義」和「社會主義民族論」又使「民族融合論」盛行，結果卻使少數民族受到了極大的傷害。

民族問題雖然也是現代中國政治的一部份，但所幸的是，它基本上沒有被中共最高層用來作為政治家之間進行權力鬥爭的工具。換言之，新政權成立以來實施的民族政策，都是中共最高層領導人根據自己的政治理念和對中國民族問題的理解而制定和變化的。也正因為如此，讓我們有理由懷疑在這個過程中究竟有沒有吸收、或者吸收了多少周邊的少數民族自身的意見。而從西藏暴動開始到伊犁暴動，從雲南沙甸事件再到喀什米吉提叛亂，「階級論」階段中無數民族反抗的事實告訴我們，強權政治更加無法造成周邊民族集團對國家的認同。

第三節 「還債」的時代 ——「反省」與「懷柔」的相剋

文化大革命結束以後，1978年3月各級政府都恢復了民族事務委員會。尤其是當鄧小平成為中共新的領導核心以後，在民族問題上的階級論觀點開始受到批判。鄧小平在1979年6月15日說道：「我國各兄弟民族經過民主改革和社會主義改造，早已陸續走上社會主義道路，結成了社會主義的團結友愛、互助合作的新型民族關係」，確認各民族已經進入了社會主義階段。⁷¹ 1980年4月7日，中共中央委員會向全黨下發了〈（中共中央書記處）西藏工作座談會紀要〉，明言「所謂『民族問題的本質就是階級問題』是一個錯誤的說法，這樣的宣傳只能給民族關係帶來嚴重誤解」。⁷² 1980年8月15日的《人民日報》刊登了〈關於民族問題的本質就是階級問題〉的文章，力圖通過馬克思主義理論說明民族與階級二者原本是不同性質的概念。⁷³ 1981年6月27日公布的〈關於建國以來黨的若干歷史問題的決議〉更直接指出，「在民族問題上，過去，特別是『文化大革命』中，我們犯過把階級鬥爭擴大化的嚴重錯誤，傷害了許多少數民族幹部和群眾。在工作中，對少數民族自治權利尊重不夠」，並且作出了以下定義：「必須明確認識，現在我國的民族關係基本上是各族勞動人民之間的關係。」⁷⁴

值得注意的是，與其他領域將撥亂反正的對象基本限定於文革期間不同，在民族問題上進行的撥亂反正，從一開始就一直追溯到1950年代的後期，將「階級論」的時代全期作為批判對象。1979年2月3日，中共中央統一戰線工作部向中央委員會提出申請，指出統戰部於1964年向中央所做的、關於李維漢走投降主義路線的報告是一個錯誤的報告，主動要求作廢。1981年3月，中共青海省委員會向中央報告，在1958年的鎮壓叛亂中犯了擴大化的錯誤，應盡早消除其後遺症。這些實例可以說明，當時新的中共領導層關於民族問

題的基本思想，不僅僅是為了通過對「四人幫」及華國鋒的否定樹立新的權威，而是直接觸及中華人民共和國時期民族政策的深層，直接檢討問題的根源。

這一連串動作，反映出中共領導層對民族問題現狀的危機感，剛剛成為最高領導人的胡耀邦尤其注意民族問題；1980年3月，恢復設置了中共中央書記處，並以胡耀邦為總書記。書記處一成立，立即著手研究民族問題，在3月14、15日召開了第一次「西藏工作座談會」，將新歷史時期中西藏工作的目標，設定為「以藏族幹部和藏族人民為主，加強各族人民的團結」；「發展國民經濟，提高各族人民的物質生活和文化科學水準，建設邊疆，鞏固邊防，有計劃有步驟地使西藏興旺發達、繁榮富強起來」。在胡耀邦的主持下，中央書記處還於1981年2月召開「雲南民族工作彙報會」，7月召開「新疆工作會議」和「內蒙工作會議」。胡耀邦本人在1981年9月20日視察四川省涼山彝族自治州，1982年8月視察內蒙古，1983年又視察了新疆。⁷⁵ 1982年9月1日，胡耀邦在中國共產黨第12次全國代表大會上所做的政治報告中提出，「進一步發展國內各民族之間平等、團結和互助的社會主義民族關係，是我國社會主義民主建設的一項重要的內容」。⁷⁶

1980年4月，中共中央委員會在轉發中央書記處所做的西藏工作座談會紀要時指出，「如果進藏幹部和解放軍在幫助西藏人民完成社會改革以後，以『恩人』和當然的『領導者』自居，不努力培養本地幹部並幫助他們真正當家做主和正確處理民族關係（既反對大漢族主義也反對地方民族主義），輕率地把歷史上遺留下來的民族隔閡說成是階級鬥爭，那麼我們就不但不能加強民族團結，而且也必然給內外敵人以可乘之機」，⁷⁷ 間接批評了西藏的漢人幹部與解放軍駐當地部隊對待藏族民眾的態度。由此可以看出，新的中共中央領導層的危機感，主要來自於民族問題上長久存在的大漢族主義以及由此而來的民族對立的激化。⁷⁸ 1979年9月的中央統一戰線工作會議更是

鮮明地指出，「要教育各族幹部和人民，特別是漢族幹部和人民，充分認識加強民族團結、做好民族工作的重要性，不斷提高執行民族政策的自覺性。要以平等態度對待各少數民族，尊重少數民族的平等權利和自治權利」。⁷⁹ 1980年2月開始的民族政策大檢查運動，其內容也是主要對大漢族主義進行批判。⁸⁰

在3月的西藏工作座談會結束之後，1980年5月，胡耀邦即帶領國務院副總理萬里、國家民族委員會主任楊靜仁等組成中央調查團，到西藏親自進行了九天的視察。而一直調查到7月的楊靜仁，回到北京之後提出六方面的意見，激烈批判中共西藏自治區委員會「慢在落實黨的民族區域自治政策、充分實現自治權利上。(中共中央委員會)三中全會後，西藏沒有認真克服執行民族政策上許多『左』的作法。忽視自治權力，忽視民族語言文字，忽視民族特點和民族生活習慣的一些錯誤做法，都沒有怎麼糾正」。⁸¹

從對強調階級的時代中忽視少數民族意見的反省出發，中共新領導層決定「一切決定和措施，必須首先確實得到藏族幹部和藏族人民的真心同意和支持，否則就要修改和等待」。⁸² 在這一方針之下，各個少數民族地區先後制定了各種對少數民族的優待政策。例如，1979年12月1日，中共新疆維吾爾自治區委員會同意重新使用在19年前被停止使用的柯爾克孜文字，1982年9月又廢除了自1976年以來正式使用、以拉丁化拼音文字書寫的維吾爾和哈薩克新文字，恢復使用過去以阿拉伯文字書寫的老文字。⁸³ 1981年1月，西藏自治區決定延遲實施新的婚姻法，3月裏國務院教育部指示今後在全國大學統一考試中，少數民族學生的及格分數應低於漢人，並優先招收入學。⁸⁴

少數民族社會上層再次被錄用到人民代表大會、政治協商會議、宗教團體和歷史研究機構中。對於流亡在印度的達賴喇嘛的統戰工作也積極展開，鄧小平、胡耀邦等領導人親自接見達賴喇嘛之兄。1981年，胡耀邦在第二次接見達賴喇嘛之兄時表明，達賴喇嘛任何時候

都可以回國，回國後不再對他追究1959年「叛亂」問題，其政治待遇和生活待遇與從前相同等五項方針。⁸⁵ 1984年民族事務委員會主任楊靜仁與達賴喇嘛的代表進行會談時，重申了這五項方針。⁸⁶

在民族識別問題上，也出現了鬆動。1979年國務院認定了「基諾族」為中國的第56個民族。實際上，在基諾族神話中，他們與漢人、傣族以及布朗族來自同一個祖先。認定基諾族為一個單獨民族的理由，主要是發現他們在語言和信仰（獨特的祖先崇拜方式和埋葬方式）上具有自己的特徵。雖然沒有批准其他族群要求承認其「民族」地位的申請，但是通過新的政策：即使在過去曾經登記為「漢族」的人，只要有人能夠證明自己是少數民族並提出申請，就可以被批准恢復他的少數民族身份。⁸⁷ 1982年4月，國家民委召開的「湘鄂川黔四省邊界鄰近地區部份群眾恢復土家族成份工作座談會」紀要提出，不管歷史、姓氏、血緣、族譜及地方史誌的記錄如何，只要有利於民族團結和現代化建設，就可以根據本人的意志，承認他們的少數民族出身。在「名從主人」的原則下，在1964年的第二次人口普查時不過52萬的土家族人口，在1982年的第三次人口普查時突然增加到283萬；恢復滿族身份的人口也數目龐大。⁸⁸ 1984年《民族區域自治法》公布以後，共有1,300萬人將其民族出身由「漢族」改為少數民族。⁸⁹ 恢復少數民族出身人口之眾，也說明文革後中共新政權的少數民族優待政策受到了少數民族的歡迎。

更加值得注意的是，1981年開始起草和討論《中華人民共和國民族區域自治法》（以下稱《區域自治法》），並最終於1984年5月31日被批准一事。從法學的觀點來看，1952年8月



《中華人民共和國民族區域自治法》

8日公布的〈自治綱要〉，實際上不過是政府（當時稱政務院）的一個行政規定。歷代的《中華人民共和國憲法》（1954年第一次，1975年第二次，1978年第三次，和1982年第四次），雖然都寫進「民族區域自治」，但是1984年的《區域自治法》卻是第一次由全國最高立法機關批准的體系化的民族法。《區域自治法》給予自治地方政府六項自治權，即獨自制定自治條例和單行條例的立法權，自治地方財政的自主管理權，自治地方經濟活動的自主管理權，自治區域的教育、科學、文化、衛生、體育事業的自主管理權（以上見《區域自治法》第三章「自治機關的自治權」，第38—42條），在國家的批准下組織地方公安部隊的權利，在公務中使用少數民族語言文字的權利（第21條）等。⁹⁰

《區域自治法》重視少數民族的政治權利，強調在自治地方實現「自治機關的民族化」，對自治地方立法機關人民代表大會中少數民族代表的比例、常務委員會委員長（即其首長）或副委員長，以及行政機關的首長必須由實施民族區域自治的少數民族出身的人擔任（第16、17條），⁹¹自治機關中的公務人員應盡量由少數民族出身的人出任（第18條），在培養和提拔幹部時應優先考慮少數民族出身者（第22條）等，都作了具體規定。但是比1952年的〈自治綱要〉，《區域自治法》所規定的政治權利也有後退的地方。例如，〈自治綱要〉中規定，「各民族自治區自治機關的具體形式，依照實行區域自治的民族大多數人民及與人民有聯繫的領導人物的志願」（第14條）；「各民族自治區的內部改革，依照各民族大多數人民及與人民有聯繫的領導人物的志願」（第18條），但是這些可以自行決定自治機關形式和自治地方社會形式的內容，都沒有出現在1984年的《區域自治法》中。在《區域自治法》中，實施自治的主體事實上成了自治地方政府：「在少數民族聚居的地區實行區域自治，這就明確了各級民族自治地方都是民族自治與區域自治的結合，不是單一的民族自治或區域自治。」⁹²也就是說，因為「民族區域自治」實為民族與地方的結合，即

使少數民族出身的幹部作為民族的代表被選為自治機關的官僚，卻也無法只代表自己民族的利益行使權利。

從1979年到1988年，共有53個民族自治區域建立（2個自治州、51個自治縣）。至此，全國的民族自治區域達到5個自治區、30個自治州、113自治縣。1990年底，中國政府宣布「大陸少數民族自治地方設置事業已經基本完成」。當時在55個少數民族中，共有45個具有自己的民族自治區域，相當於全國少數民族人口總數的77%人口居住在實施民族區域自治的地域中。⁹³

少數民族出身的幹部，也從1966年的80萬增加到1988年的184萬。1986年的《選舉法》以法律形式規定全國人民代表大會中少數民族代表的比例，它大大地超過了全國人口中少數民族人口的比例。民族自治地方的立法工作也有了一定進展。從1979年到1991年，新疆共制定74件、西藏共制定60件地方性法律。⁹⁴ 少數民族出身的領導幹部人數也有所上升。1989年，藏族出身的領導幹部，在自治區一級達到72%，在縣一級達到61.2%。⁹⁵

1981年4月，中共中央委員會在轉發〈雲南民族工作報告紀要〉時指出，「黨的民族工作的總方針，就是切實關心和支持少數民族全面發展政治、經濟和文化，逐漸實現各民族事實上的平等」。⁹⁶ 強調在少數民族地區發展經濟的重要性，是1980年代中共民族政策的一大特徵。1980年2月1日，國務院針對各個民族區域自治地方和雲南、貴州、青海三省，決定從1980年到1989年之間，每年增加10%財政補貼，⁹⁷ 並且新設立邊境和少數民族地區教育補助費、邊境建設事業補助費和經濟未發達地區經濟發展支援費，決定將其中60%以上用於少數民族地區，並相繼免除（或決定在一定時期內免除）在少數民族地區徵收農業稅和鄉鎮企業所得稅。⁹⁸ 同年，中央政府確定了之後對於發展少數民族地區經濟起到重要作用的，由內地各個省、市各自將某個少數民族地區作為具體支援對象的「對口支援」政策。⁹⁹ 1984年2月27日，中共中央書記處召集了第二次「西藏工作

座談會」，決定由中央政府和內地各省市合作在西藏無償建立43所發電廠、工廠、學校及醫院。¹⁰⁰ 中央政府從1949年到1989年共向新疆維吾爾自治區提供了總額244億元人民幣，從1952年到1990年共向西藏自治區提供了總額177.7億元人民幣財政補助。然而其中1986年就向全國少數民族地區投入了90億元人民幣財政補助，從1979年到1989年之間向新疆提供的財政補助就達到184億元人民幣，佔中共建立政權以來40年間投給新疆的財政補助總額的75%。¹⁰¹

由以上各種政策及施政可見，文化大革命以後新的中共領導層確實重視少數民族問題。之所以能夠有這些政策出現，是因為文革以後所制定的民族政策中，貫穿著一種向少數民族「還債」的思想。把從經濟上和政治上對少數民族實行特殊政策比喻為還債的說法，最早開始於毛澤東和周恩來。他們曾經說過，歷史上少數民族一直處於事實上的不平等地位，這與歷代封建統治階級（也包括國民政府）實行了民族壓迫、未被同化的少數民族被處於優勢地位的漢人排擠到邊疆和生產條件差的地區有關，所以今天應該從經濟上和政治上向少數民族還債。1950年，中央政府組織訪問團去全國各地民族地區訪問，臨行前周恩來要求他們：訪問團這次去就是抱著賠禮道歉的心情對待少數民族，處理與少數民族關係的原則為「準備受冷待，決心賠不是，一切聽人家，責任在我們」。¹⁰² 1957年3月25日，周恩來再次說道：

向少數民族還債的說法是可以說的。在我國歷史上存在著大漢族主義，「漢族」處於優勢，得到了發展；少數民族出於劣勢，不易得到發展，而且常受欺壓，所以應該講還債，「漢族」應該幫助少數民族共同發展。如果不叫還債，叫做「賠不是」也可以。有些人認為提還債，怕影響民族關係搞不好，事實上是不會的。嚴格批評自己，不但不會引起對方的反感，反而會引起對方也檢查自己的缺點。¹⁰³



1989年3月拉薩暴動

在中共自1979年到八十年代末的民族政策中，可以看出當時被認為「還債」範圍的時間上限，甚至一直追溯到1950年代後期。為還債所付出的代價不可謂不大，反省之態度也不可謂不真誠。然而事與願違，進入八十年代以後，在已經成為中央政府財政和經濟支援最重點對象的西藏自治區的首府拉薩，1987年9月27日和10月1日、1988年3月5日、1989年3月上旬，短短的一年七個月內，發生了數次以藏傳佛教僧侶為中心、打出「西藏獨立」和「驅除漢族」口號的暴動。尤其是1989年3月初暴動規模之大，使中國政府不得不於3月7日在拉薩發出中共建立政權以來的首次戒嚴令。拉薩開始出現暴動，固然與達賴喇嘛於1987年9月21日在美國國會發表演說有關，它使西藏獨立問題再次受到國際社會的注目，鼓勵了西藏內部的獨立思想，¹⁰⁴但是值得注意的是，同一時期在另外一個重點支援對象的新疆維吾爾自治區內，鼓吹東突厥斯坦獨立的思想也開始抬頭，一位維吾爾族作家在1989年10月出版《維吾爾》等著作中，隱晦地否定中國統治新疆的合法性。¹⁰⁵

拉薩暴動與新疆東突厥斯坦獨立思想的再次抬頭，暴露了文革結束以後新的中共領導層所推行的民族融和政策的局限性。不得不承認的是，即使在強調階級的時代，至少還有一部份少數民族民眾在階級論的影響下，具備了「國家主人公」的意識。但是文革後中共新領導層所採用的通過「還債」進行民族懷柔的政策，在很大程度上將內地、漢人與政權相等同，本來是政府制定和執行政策上出現了偏差，其罪魁禍首卻被替換為漢人民眾。而在這種將政權等同於「漢族」的敘述中，「民族」不僅被視為一個政治集團，事實上還被當成一個具體的共同利益集團。換言之，這場還債的行為，反而讓作為還債對象的少數民族更清楚地認識到自己是這個漢人國家中的「他者」。

第四節 「開發」的時代 ——市場經濟體制與多民族國家統合的矛盾

從西藏和新疆實例中可以看出，越多經濟援助的地區，當地民族中對中國政府和漢人的反感越強。這一奇妙的現象說明，建立在針對五十年代末期以來民族政策中的錯誤進行「還債」思想基礎上的財政和經濟支援，反而向少數民族傳遞了這樣一個信息：中央政府和內地各種各樣的財政和經濟支援，不過是針對過去錯誤的一種賠償。部份少數民族人士甚至認為，援助越多越是心虛的表現，只能說明自己過去的罪孽更加深重。於是，在這種思考模式下，對少數民族地區日益擴大的財政和經濟支援，事實上反而起了進一步煽動少數民族反抗情緒的作用。

「還債」的目的無疑也是為了推動少數民族地區的經濟發展。1981年10月，中共中央總書記胡耀邦在接見全國少數民族參觀團時指出：「黨中央十分關心少數民族。首先十分關心如何發展經濟。經濟是根本，不發展經濟，其他任何事情都無從談起。」¹⁰⁶ 從1984年

開始，少數民族地區也開始進行經濟體制的改革。但是由於少數民族地區工業基礎薄弱，可以進入內地市場的只有礦產資源或農作物初期產品，中國東部與西部、尤其是少數民族地區之間的經濟差距反而越來越大。初期的對外開放也主要限於邊境貿易，在一部份地區由於同周圍國家的交流，甚至帶來了民族問題的複雜化。例如，新疆的邊境貿易開始以後，隨著與中亞各國交流的擴大，追求東突厥斯坦獨立的勢力隨之呈現出國際化的趨勢。各種事實說明，建立在還債思想上的財政和經濟支援，並不是一條能夠讓少數民族建立國家認同的捷徑。

1996年3月召開的第八屆全國人民代表大會第四次全體會議，集中審議了如何開展對少數民族地區進行經濟開發的問題。中國政府之所以開始推進在少數民族地區的經濟開發，其最直接的目的，應該還是解決少數民族地區的經濟落後問題。1996年，少數民族地區的改革開放程度已經比沿海地區晚了大約十年時間。根據新華社在2000年6月19日的報導，1994年以來，西藏的貧困人口從48萬人減少至7萬人。隨著經濟狀況的好轉，藏族人口的平均壽命也從1951年以前的36歲達到67歲。但是由於東部經濟發展迅速，在人均國內生產總值(GDP)上，東部與西部之差達到2.4倍，東部與西部之間的經濟差距反而日益擴大，西藏依然是全國最為貧困的地區，人均GDP及農牧民的年收僅僅達到全國農牧民平均年收的一半以上。

1996年9月6日，當時的國務院總理李鵬親自出席了新疆南部鐵路(南疆鐵路)建設開工典禮。在中國的歷史上，並沒有政府總理出席一個地方鐵道開工典禮的前例，這件事顯示出中國中央政府對開發少數民族地區經濟的高度重視。但是應該看到的是，南疆鐵道沿線地區既是少數民族最貧困的地區，又是塔里木盆地油田的開發地區。從這裏就可以看出，推動少數民族地區的經濟開發，事實上具有支持少數民族地區經濟發展和開發少數民族地區豐富的地下資源的雙重目的。對於二十一世紀中國的經濟發展來說，青海省的天然



南疆鐵路開通典禮

氣和稀土、內蒙古的煤炭，尤其是新疆的石油、天然氣及煤炭等，已經成為不可或缺的因素，當時已經測明的新疆的石油和天然氣儲量佔了中國全國的三分之一，煤炭儲量佔中國全國的47.4%。換言之，對於中國政府來說，推進少數民族地區的經濟開發，實際上是一石二鳥、甚至一石三鳥的事情。¹⁰⁷

而中共政權重視推動少數民族地區經濟發展的最終目的，還是在於為了緩和少數民族的反抗情緒。中國政府提出了二十一世紀中葉在少數民族地區實現現代化的目標，而當時的中共中央總書記、國家主席江澤民，反覆強調實現少數民族與漢族的共同繁榮不僅僅是一個經濟問題，而且是一個政治問題；為了實現少數民族地區的社會穩定，最重要的就是發展經濟發展，明確地表示了希望通過發展經濟的手段，達到強化少數民族民眾之國家意識的目的。¹⁰⁸

在市場經濟體制的推動下，全國統一市場逐漸形成。但是應該看到的是，統一市場的形成雖然表面上為少數民族地區的經濟發展帶來了契機，然而由於經濟基礎、尤其是工業的基礎薄弱，經濟開發中後進的少數民族地區，依然無法擺脫成為中國沿海工業地區原

材料供應基地的命運，少數民族地區事實上被捲入又一場不公平的競爭中去。經濟發展滯後帶來的焦慮、能源開發帶來的被剝削感，以及在全國統一市場體系中所處的不利地位對於民族意識的影響，成為經濟開發過程中民族問題的新誘發源。

通過艾尼斯特·葛爾納的分析，我們可以進一步明白經濟開發與民族問題之間的關係。經濟開發的初期階段，必然給許多人帶來深刻的不平等和不公平感。¹⁰⁹ 值得注意的是，如果這種不平等和不公平感的境界與民族的境界一致，就會誘發民族對立情緒：「在現代化的海嘯席捲整個世界時，幾乎所有的人無論早晚都會有自己受到了不公平待遇之感的理由，都會將其他『民族』的一員視為導致這種狀況的元凶。同樣，如果他能夠將自己看做是本民族的一員而且是一個十足的受害者時，就會產生民族主義。」¹¹⁰ 正如葛爾納所指出的那樣，「民族主義激化並且登場的時期，也是已經進入產業化階段在政治上和教育上具有權利的人們，與處於新世界的入口處還沒與進入到其中的人們之間的差距最大限度擴大的時候」。¹¹¹ 1997年2月在新疆維吾爾自治區伊寧市發生的大規模暴動，在很大程度上就是反映了一部份維吾爾居民面對這種差距而產生的焦慮。¹¹²

2000年1月，國務院召開了「西部開發會議」，正式決定為保持中國經濟的持續發展，增強民族團結以保持社會穩定，縮小地區經濟差距而開始實施「西部大開發」戰略。¹¹³ 中國政府推進的西部大開發之所以以這三點為目標，當然是基於中國在經濟發展程度上被截然分為東、西兩個部分的現實：發展的東部與落後的西部，富裕的東部與貧困的西部。但是從社會學的意義上來看，二者在居民的民族構成上的差異更加應該引起注意：西部是少數民族集中居住的地區，而東部不言而喻就是漢人聚居的地區。葛爾納曾經指出，「民族只有成為一個階級，成為一個在流動的系統中不平等地分布的可視的概念時，就會在政治上成為一種自覺的行動」。¹¹⁴ 葛爾納的這一論斷事實上已經被無數事實所證明，因此，要想達到「增強民族團結，

保持社會穩定」的目標，本來應該更加重視的應該是縮小民族之間的經濟差距，而不是縮小地區之間的經濟差距。

中國政府提出的上述三個目的，顯然有相互矛盾之處。姑且不提中國的經濟開發中嚴重的官僚資本主義性質，事實上，西部大開發讓少數民族民眾在許多問題上都再次感受到自己遭受著不平等的待遇。例如，西部大開發加速了全中國的經濟一體化進程，然而隨著全國統一市場的形成，漢語必將成為唯一的語言交際工具，但是這在只會自己的母語或者漢語並不精通的少數民族看來，明顯就是一種民族間的不平等。而在這種不平等的狀態中，各個民族之間事實上無法實現經濟活動的機會和權利的公平分配。

也許是注意到了這個問題，2001年2月28日，全國人民代表大會常務委員會第20次會議通過了《中華人民共和國民族區域自治法》的修訂案。在《民族區域自治法》制定17年後的這次修訂涉及49處，促進經濟開發的內容理所當然佔很大部份，但是其中有兩點引起了廣泛的注意。第一點就是已經在本書第四章中論及，即從法律上規定降低少數民族兒童學習漢語開始年齡的問題。雖然可以說這樣做的目的是為了讓少數民族能夠得到更多的經濟發展機會，但是這種做法本身就是對少數民族語言存在價值的否定，自然會讓少數民族更加感到作為少數民族的悲哀，遇到了強烈的抵抗。

第二是明確規定經濟開發的主體為民族自治區域，而不是少數民族。修訂後的第65條為新增加的內容：「國家在民族自治地方開發資源、進行建設的時候，應當照顧民族自治地方的利益，作出有利於民族自治地方經濟建設的安排，照顧當地少數民族的生產和生活。國家採取措施，對輸出自然資源的民族自治地方給予一定的利益補償。」而實施民族區域自治的地方政府構成，也不再是過去的「唯民族論」。例如第17條由原來的「自治區、自治州、自治縣的人民政府的其他組成人員，要盡量配備實行區域自治的民族和其他少數民族的人員」，被修改為「自治區、自治州、自治縣的人民政府的

其他組成人員，應當合理配備實行區域自治的民族和其他少數民族的人員」。從「盡量」到「合理」雖是一詞之差，但是不言而喻，其中包含著淡化實行區域自治之民族的權利意識的用意。

事實上，在中國被允許實行民族區域自治的地方，往往也是因為居住在這裏的少數民族具有強烈的民族權利意識。其中固然有歷史的原因，但是這種意識之所以能夠一直被維持下來，很難說沒有受到民族區域自治制度自身的影響。但是從《民族區域自治法》制定17年後的修訂內容中可以看出，此時的中共領導層關於民族政策的基本思想，已經不再是文化大革命結束以後的那種消極還債式的懷柔主義，而是希望通過推進少數民族地區與內地的經濟一體化，積極促使少數民族理解和接受主體文化，從而強化其國家意識，化解民族分裂思想，在經濟和政治兩個層次上徹底解決民族問題，而西部大開發正是這一思想的具體實踐。關於發展經濟和提高生活水平是否可以徹底消除少數民族中的分裂主義思想，許多中國和海外學者在西部大開發開始當初都持樂觀的態度。¹¹⁵ 其實，葛爾納當年也曾就這種可能性做出過類似的估計：「民族主義的修正也是可能的。……隨著經濟的發展，差距縮小了。這個差距，從絕對的意義上來看可能是在不斷擴大，但是當受惠者與未受惠者都達到了一定的富裕程度，它已經不再被認為是一個重要的問題，甚至不再引起注意。」¹¹⁶ 然而發生在中國的事實證明，地區經濟的發展如果不能縮小民族間的經濟差距，那麼它不僅不能彌合民族之間的裂縫，甚至可能使其進一步擴大。

2001年通過的《中華人民共和國民族區域自治法》修訂案，其實十分注意積極推動少數民族地區的經濟開發，同時指出在經濟開發中應該保障少數民族及民族自治區域的權益。例如，除在第65條中增加「國家採取措施，對輸出自然資源的民族自治地方給予一定的利益補償」一文外，又增加第66條為：「上級國家機關應當把民族自治地方的重大生態平衡、環境保護的綜合治理工程項目納入國民經濟



2009年，新疆維吾爾自治區首府烏魯木齊市發生的「7·5事件」

和社會發展計劃，統一部署」；「民族自治地方為國家的生態平衡、環境保護作出貢獻的，國家給予一定的利益補償」；「任何組織和個人在民族自治地方開發資源、進行建設的時候，要採取有效措施，保護和改善當地的生活環境和生態環境，防治污染和其他公害」等等。然而不得不注意的是，在中國政府實施西部大開發戰略以來，國內的民族對立反而愈加激烈起來。

2009年7月5日發生在烏魯木齊市、近200人被殺害的大規模暴動說明，地區的經濟發展反而加劇了少數民族對漢人的不滿情緒。正如上文所指出的那樣，如果只注意運用市場經濟原理的槓桿，即使在少數民族地區進行經濟開發，收穫最大利益的人或人群，可能不會是尚未熟練掌握國家文化資源的少數民族成員。顯然，市場經濟原理表現出的經濟學意義上的利益公正分配，其實不等於也不能取代社會意義上的公正公平，這一點在經濟開發的初期階段上表現得更為突出。如何保證經濟開發的成果能夠更多地流向原本缺乏社會資源和開發資本的人群？如何解決它與市場經濟原理之間的矛盾？這個問題今後必然還會長期困擾希望通過發展經濟而強化少數民族國家意識的中國政府。



「7·5事件」中，與武裝警察對峙抗議的維吾爾族婦女

但是，從旨在通過賠償以懷柔他者的還債，過渡到旨在變他者為國家成員的經濟開發，無疑是中國政府在民族政策思想上的重大轉變。無論是對經濟開發的推進還是對自治法的修訂，都說明了中國政府已經開始意識到，在塑造意識形態上和制定具體社會政策上，都要盡量避免將民族視為一個單純的、劃一的共同體範疇來對待。例如，中共負責民族問題具體政策的最高負責人，中共中央統戰部常務副部長朱維群曾經這樣說道：「經濟支持要更多強調以自然環境艱苦、群眾生活貧困等地域因素為標準，更多強調對貧困地區、對生活在那裏的所有民族群眾的支持。比如『西部大開發』、『興邊富民計劃』，而不是過分強點對特定民族的支持。以地域因素為主要著眼點，國家大部分支持仍然會落實到少數民族群眾，但是其社會政治導向作用卻是不一樣的。」¹¹⁷

2012年2月13日，中國共產黨培養黨幹部的最高機關，中共中央黨校的機關報《學習時報》，在頭版頭條刊登了朱維群的文章〈對當前民族領域問題的幾點思考〉，建議對現行民族政策作出重大調整，例如「將來中國居民身份證中取消『民族』一欄，不再增設民族區域自治地方，推行各民族學生混校。無論是從有利於少數民族發展、

進步來說，還是從有利於增進中華民族的一致性來說，都有必要抓緊推進國家通用語言文字的普及」。¹¹⁸ 由於朱維群的特殊身份，他的觀點在全國尤其是學界引起了極大反響，既有極力贊同者又有嚴厲批評者。朱維群的觀點顯然是受到部份一直主張「民族去政治化」的學者影響，但是他的觀點不一定能夠代表現任中共最高領導層的意見，然而這一事件本身卻反映出當今中共高層已經開始認識到其民族政策給中國社會穩定帶來的負面影響：對「民族」意義的強調造成了民族間的壁壘，保護民族文化和民族特徵的口號帶來了少數民族對國民統合的對抗。與建政之初中共將民族視為一個單純的、劃一的共同體範疇的做法相比，此時的中共民族政策可以說是實現了一個一百八十度的大轉變。不得不承認的是，這種轉變也反映出了各個時期中共民族政策的失敗。

結 語

中華人民共和國成立以來，中國的少數民族人口不斷增加。1982年第三次全國人口普查時為67,295,167人，1990年第四次全國人口普查時為91,200,314人，2000年第五次全國人口普查時為10,643萬人，而2010年第六次全國人口普查時為113,792,211人。不僅如此，少數民族在全國人口中所佔的比例也在不斷提高，第五次全國人口普查時為全國人口的8.41%，而第六次時為8.49%。換言之，人口的發展速度超過了漢族。從第五次到第六次普查之間，漢族人口增加66,537,177人，增長5.74%，而少數民族人口增加7,362,627人，增長6.92%。與漢族大多居住於內地不同，少數民族更多是居住在周邊地區，而全國經中央政府批准建立起來的民族自治區域的面積達到617萬平方公里，相當於全國國土總面積的64.3%。毫無疑問，對於中華人民共和國政府來說，無論是從維護領

土統一的意義上，還是從實現社會穩定的意義上，甚至是從保持經濟發展的意義上，加強少數民族的國家認同意識，一直都是一個極為重要的問題。

但是，中華人民共和國時期的民族政策同樣缺乏連續性，從其性質上我們可以將其分為民族的時代、階級的時代、還債的時代和開發的時代。之所以出現這種搖擺，首先是與1949年以後中國依然以階級論的觀點看待和處理民族關係和民族問題有關。其實，中共對「國民」的否定，不僅僅限於奪取政權時期，也不僅僅限於民族的領域。毛澤東將無產階級專政的建立視為階級鬥爭在新的條件下的開始，國家被看做是一個階級統治另一個階級的工具。以《中華人民共和國憲法》為首，當代中國政治完全摒棄了「國民」的話語，而以具有階級意義的「人民」和具有持有國籍者意義的「公民」代之。¹¹⁹ 但用階級的觀點看待和處理民族關係和民族問題，又給中華人民共和國的「國家」與「民族」關係帶來了新的難題：如果視少數民族是一個從古至今一直受壓迫的「民族」的群體，那麼壓迫這些少數民族的，就不僅是國家權力，而且還是構成這個國家的多數民族的漢族。如此一來，在一個依然是由漢人構成多數民族集團的國家中，被定位於站在多數民族對立面的少數民族，是否應該以及如何才能扮演一個主人公的角色呢？

事實上，無論是在無視還是重視少數民族權益的時期，中華人民共和國的民族政策都是站在政權和「漢族」的立場上，將少數民族作為一個「他者」來看待和對待的。這種將少數民族視為他者的思維，其實也與中共政權無法完全捨棄中國傳統的「天下」思想有關。為了說明其統治的正當性，中國政府也會常常作出替天行道的姿勢，發現作為他者的少數民族，並對他們實施特殊的政策和照顧。但是，享受這些「特殊照顧」的代價是對政權的絕對忠誠。近代以來，以國民國家為基本單位的世界政治體制的形成，使中華人民共和國根本不可能具有當年那些天下帝國敢於任周邊的民族集團來去

自由的胸懷，它對少數民族的所有特殊照顧都是為了得到少數民族的認同，為了讓這些少數民族對其統治更加服從。但是，特殊的照顧同時也是在強調和強化著一個民族集團的特殊性，因此特殊照顧並不一定做到促使或者強化少數民族集團對中國產生和保持國家認同。事實證明，對少數民族的特殊性的強調和強化，更多帶來的是少數民族與其他民眾之間的社會上、心理上的隔絕和對立，給中國社會的整合不斷帶來新的問題。

任何一個國家政權，都會面臨如何整合社會的課題。近代國家採用的是進行「國民統合」的手段，這是因為它認為社會整合只有通過承認所有的成員——「國民」都具有公平和平等的權利，並因而使成員產生自己對國家的意識才能夠真正實現。進行經濟開發，其實也是當年資本主義上升時期建立國民的手段。這些國民統合的思想，與必然在民眾中製造他者的階級論的國家學說有著本質上的不同。但是西方社會的成功說明，在處理國家與民族之間關係的問題上，最好的方法不是選擇製造「他者」，而是選擇製造「國民」。

毫無疑問，中國政府給予少數民族的特殊政策和特殊待遇，對於很多人來說仍然有著很大的魅力。但是這種特殊政策和待遇是否能夠為人們帶來真正的經濟繁榮和社會進步？關於這個問題，我們將在下一章中，通過居住在福建省泉州地區晉江市陳埭鎮的「回族」——丁氏一族在文化大革命以後的「再民族化」的過程，進行具體分析。

註釋

- 1 《新疆日報》，1954年2月24日。
- 2 《雲南日報》，1955年11月9日。
- 3 《當代中國的民族工作》（上）（北京：當代中國出版社，1993），第388–390頁。
- 4 同上註，第401–406頁。

- 5 《雲南日報》，1955年11月22日。
- 6 《當代中國的民族工作》(上)，第94-95頁。
- 7 竹內好、野村浩一編：《講座中国1・革命と伝統》(東京：筑摩書房，1967)，第112頁。
- 8 《當代中國的民族工作》(上)，第400頁。
- 9 《當代中國民族工作大事記》(北京：民族出版社，1989)，第43頁。
- 10 《人民日報》，1952年12月12日。
- 11 編寫組編：《民族理論和民族政策》(北京：民族出版社，1985)，第30頁。
- 12 中共開始討論進軍西藏是在1950年1月。
- 13 解放軍開始進駐新疆是在1949年12月。
- 14 從1950年到1953年底，人民解放軍在這些地區開始「肅匪」，僅在廣西省的少數民族地區就肅清了47萬以上的匪幫。
- 15 1951年5月23日，〈中央人民政府和西藏地方政府關於和平解放西藏辦法的協議〉(簡稱「十七條」)簽訂，10月下旬解放軍進駐拉薩。
- 16 《人民日報》，1949年10月20日。
- 17 1911年底、1912年初設立在南京的中華民國政府中，沒有關於「民族」的部門(宋春編：《中國國民黨史》[長春：吉林文史出版社，1990]，第63-65頁)。北洋政府雖然很早就設立了「蒙藏局」，但其行政級別為比「部」機關低一級的「局」(後改稱「院」)(錢實甫：《北洋政府時期的政治制度》[上] [北京：中華書局，1984]，第156-157頁)。1927年4月18日在南京成立的國民政府，至翌年3月30日方公布《國民政府蒙藏委員會組織法》，並於6月開始著手人選(孔慶泰等著：《國民黨政府政治制度史》[合肥：安徽教育出版社，1998]，第45頁)。
- 18 楊子慧等：《中國歷代人口統計資料研究》(北京：改革出版社，1996)，第1467頁。
- 19 《人民日報》，1950年4月23日。
- 20 《人民日報》，1951年10月14日。
- 21 〈關於處理帶有歧視或侮辱少數民族性質的稱呼，地名，碑碣，匾聯的指示〉，《民族政策文獻彙編》(北京：人民出版社，1953)，第11頁。
- 22 至1958年，再增設八個組；調查活動一直進行到1964年，共計八年時間。
- 23 〈陝甘寧邊區施政綱領〉(1941年5月1日由中共邊區中央局提出，中共中央政治局批准)，中共中央統戰部編：《民族問題文獻彙編》(北京：

- 中共中央黨校出版社，1991），第678頁。
- 24 〈中共中央關於內蒙古工作方針給晉察冀中央局的指示〉，《民族問題文獻彙編》，第964頁。
- 25 劉春：〈內蒙古工作的回憶〉，《民族問題文集》（續集）（北京：民族出版社，2000），第465頁。
- 26 劉春：〈中央關於少數民族地區的5年建設計劃的若干原則性意見〉，《民族問題文集》（續集），第267頁。
- 27 李維漢：〈有關民族政策的若干問題〉（1951年12月），中國社會科學院民族研究所民族問題理論研究室編：《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第一輯（北京：內部發行，出版年代不詳），第27頁；烏蘭夫：〈關於中華人民共和國民族區域自治實施綱要的報告〉（1952年8月8日），《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第一輯，第45頁。
- 28 思明：〈識別民族成份應該依據的主要原則〉，《光明日報》，1957年2月15日；熊錫元：《民族心理和民族意識》（昆明：雲南大學出版社，1994），第2-7頁。
- 29 新華社通信：《新聞稿》，1953年11月5日。
- 30 劉春：〈答覆高級黨校新疆班學員提出的問題〉，《民族問題文集》（續集），第281頁。
- 31 同上註，第276頁。
- 32 同上註，第281-282頁。
- 33 例如，普通地區的專員公署為省政府的派出機關，但是與專員公署同行政級別的民族自治州不是省政府派出機關，而是國家的一級地方政權。
- 34 1951年2月18日，毛澤東在中共中央政治局擴大會議上同時指示，「認真在各少數民族中進行工作，推行區域自治和訓練少數民族自己的幹部是兩個中心工作」（《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第一輯，第17頁）。
- 35 周恩來：〈關於我國民族政策的幾個問題——1957年8月4日在青島民族工作座談會上的講話〉，《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第一輯，第129頁。
- 36 〈貫徹民族政策，批判大漢族主義思想〉，《人民日報》，1953年10月10日，社論。
- 37 毛澤東：〈批判大漢族主義〉（1953年3月16日），《毛澤東選集》，第5卷。

- 38 周恩來：〈關於我國民族政策的幾個問題〉，第127頁。
- 39 民族平等原本包含「任何民族都有與其他民族同樣的平等權利」（民族的地位）與「民族與民族之間關係平等」（民族間關係）兩層意義，本書不加區別，均以「民族平等」表示。
- 40 據筆者調查，這是最早使用了民族平等一詞的中共文獻。〈中共中央關於內蒙工作計劃大綱〉（1930年11月5日），《民族問題文獻彙編》，第138頁。
- 41 〈關於民族問題的批評意見〉，《列寧論民族問題》（上）（北京：民族出版社，1987），第230頁。
- 42 《當代中國的民族工作》（上），第391頁。
- 43 《當代中國的西藏》（上）（北京：當代中國出版社，1991），第244–250頁。
- 44 同上註，第225–226頁。
- 45 毛澤東：〈關於藏區工作與中央負責同志的談話〉，同前《我國民族區域自治文獻資料彙編》第一輯，第106頁。
- 46 《當代中國的西藏》（上），第225–234頁。
- 47 《當代中國民族工作大事記》，第82頁。
- 48 毛澤東：〈在接見西藏地區參觀團、西藏青年參觀團時的講話〉，《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第一輯，第105頁。
- 49 龔學增、靳薇、胡岩編著：《民族問題與宗教問題講座》（北京：中共中央黨校出版社，1994），第9–10頁。
- 50 《社會學小辭典》（東京：有斐閣，1977），第143頁。
- 51 李維漢：〈有關民族政策的若干問題〉，第30–32頁。
- 52 周恩來：〈關於我國民族政策的幾個問題〉，第142頁。
- 53 同上註，第145頁。
- 54 烏蘭夫：〈黨勝利地解決了國內民族問題——1956年9月19日在中國共產黨第8屆全國代表大會上的發言〉，《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第一輯，第111頁。
- 55 《當代中國民族工作大事記》，第120–121頁。
- 56 《當代中國的民族工作》（上），第133頁。
- 57 《人民日報》，1957年10月10日。
- 58 劉春：〈答覆高級黨校新疆班學員提出的問題〉，第282–284頁。
- 59 同上註。
- 60 同上註，第292頁。

- 61 同上註，第293頁。
- 62 《當代中國民族工作大事記》，第108頁。
- 63 《當代中國的民族工作》(上)，第113頁。
- 64 劉春：〈答覆高級黨校新疆班學員提出的問題〉，第327頁。
- 65 同上註，第364頁。
- 66 《當代中國民族工作大事記》，第119頁。
- 67 同上註，第120頁。
- 68 《當代中國的民族工作》(上)，第129–133頁。
- 69 《我國民族區域自治文獻資料彙編》之第三輯第二分冊也是關於廣西壯族自治區和寧夏回族自治區設立過程的資料，但因篇幅問題，本章割愛。
- 70 〈中共中央統戰部關於為全國統戰、民族、宗教工作部門摘掉《執行投降主義路線》帽子的請示報告〉(1979年2月3日)，國家民族事務委員會、中共中央文獻研究室：《新時期民族工作文獻選編》(北京：中共中央文獻出版社，1990)，第1頁。
- 71 鄧小平：〈新時期的統一戰線和人民政協的任務〉，《新時期民族工作文獻選編》，第15頁。
- 72 〈中共中央關於轉發《西藏工作座談會紀要》的通知〉，《新時期民族工作文獻選編》，第34–35頁。
- 73 《人民日報》特約評論員：〈評所謂《民族問題的實質是階級問題》〉(《人民日報》，1980年7月15日)，《新時期民族工作文獻選編》，第48–62頁。
- 74 《新時期民族工作文獻選編》，第109頁。
- 75 〈國家民委5年來的工作情況和今後工作意見的報告〉(1983年10月10日)，國家民委政策研究室：《國家民委民族政策文件選編1979–1984》(北京：中央民族學院出版社，1988)，第87頁。
- 76 胡耀邦：〈全面開創社會主義現代化建設的新局面〉(1982年9月1日)，《新時期民族工作文獻選編》，第175頁。
- 77 〈中共中央關於轉發《西藏工作座談會紀要》的通知〉，第35頁。
- 78 第一次〈西藏工作座談會紀要〉指出「有必要重點反對大漢族主義」。《新時期民族工作文獻選編》，第43頁。
- 79 〈新的歷史時期統一戰線的方針任務〉(1979年9月13日)，《新時期民族工作文獻選編》，第19頁。
- 80 〈國家民委5年來的工作情況和今後工作意見的報告〉(1983年10月10日)，第88頁。

- 81 楊靜仁：〈堅決貫徹中央指示，作好西藏工作〉（1980年7月），《國家民族政策文件選編1979-1984》，第29頁。
- 82 參見1980年4月7日，〈中共中央關於轉發《西藏工作座談會紀要》的通知〉中所提出的西藏工作「八條方針」。《新時期民族工作文獻選編》，第35-38頁。
- 83 《新疆日報》，1982年9月15日。
- 84 《當代中國民族工作大事記》，第327、330頁。
- 85 楊靜仁：〈同達賴喇嘛三人代表的談話〉（1984年11月27日），《國家民族政策文件選編1979-1984》，123-125頁；《當代中國的民族工作》（上），第341頁。
- 86 楊靜仁：〈同達賴喇嘛三人代表的談話〉（1984年11月27日），第123-125頁。
- 87 為了準備進行第三次人口普查，1981年11月國務院人口普查領導小組、公安部、國家民族事務委員會發出〈關於恢復或改正民族成份的處理原則的通知〉，12月時山東省人口普查領導小組、省公安廳和省民族委員會在轉發這項通知時直接作出規定：（一）凡屬少數民族，不論其在何時出生何種原因未能正確表達本人的民族成份，而申請恢復其民族成份的，都應當予以恢復。
- 88 1952年12月7日，中共中央統一戰線工作部表明滿族是中國的一個少數民族。滿族人口在1953年時約為242萬，1964年為270萬，1982年為430萬。
- 89 〈從人口普查看中國的民族政策〉，《人民日報》，1990年12月14日。
- 90 全國人民代表大會民族委員會辦公室：《中華人民共和國民族區域自治法講話》（北京：法律出版社，1985），第22-23頁。
- 91 這一點在1982年的第5屆全國人民代表大會通過的《憲法》中，也被明確規定。
- 92 吳大華：《民族與法律》（北京：民族出版社，1990），第52頁。
- 93 〈大陸少數民族自治地方設置工作基本完成〉，《人民日報》，1990年12月29日；〈從人口普查看中國的民族政策〉，《人民日報》，1990年12月14日。2001年，中國共有154的民族自治地方，其中5個自治區，30個自治州，119個自治縣（旗）。
- 94 《人民日報》，1991年9月25日。
- 95 〈西藏民主政權鞏固發展——民族幹部擔任各級主要職務〉，《人民日報》，1989年4月10日；鍾泉：〈關於西藏人口的數字與事實〉，《人民

- 日報》，1991年4月26日。
- 96 〈黨對民族工作的總方針〉（1981年4月21日），《新時期民族工作文獻選編》，第85頁。
- 97 《當代中國民族工作大事記》，第297頁。
- 98 《當代中國的民族工作》（上），第168–169頁。
- 99 具體為北京支援內蒙古，上海支援雲南和寧夏，天津支援甘肅，河北支援貴州，江蘇支援廣西和新疆，山東支援青海，全國支援西藏。《民族團結》（北京），1980年第9期，第39頁。
- 100 《當代中國的西藏》（上），第425–428頁。
- 101 〈中央支持新疆發展經濟，各族人民生活不斷改善〉，《人民日報》，1989年11月9日；〈祖國，給西藏插上騰飛的翅膀〉，《人民日報》，1991年5月6日；〈跨入現代民族行列〉，《人民日報》，1989年10月11日。
- 102 〈新疆地區的民族問題論文提綱〉（3），中國廣播網，2009年4月2日，http://xj.cnr.cn/mzzj/200904/t20090402_505291830.html，來源：新疆博爾塔拉蒙古自治州民族宗教網。
- 103 〈全國政協主席周恩來在政協全國委員會邀請廣西籍人士協商廣西僑族自治區會議上的總結發言〉，中國社會科學院民族研究所民族問題理論研究室編：《我國民族區域自治文獻資料彙編》，第三輯，第二分冊（北京：內部發行，出版年代不詳），第29頁；〈1957年3月25日周恩來總理對於民族問題的指示：民族區域自治有利於民族團結額共同進步〉（摘錄），http://blog.sina.com.cn/s/blog_63e8f70d0100gdof.html。
- 104 《當代中國的西藏》（上），第446–449頁。
- 105 王柯：《東トルキスタン共和国研究——中国のイスラムと民族問題》（東京：東京大學出版會，1995），第1頁。
- 106 江平：〈在國家民委第二次委員（擴大）會議上的工作報告〉（1982年4月9日），《國家民委民族政策選編1979–1984》，第49頁。
- 107 王柯：〈民族問題〉，中國研究所：《中国年鑑1996》，第109頁；〈新疆の經濟開發とウイグル人のナショナリズム〉，《開發と民族問題》（東京：岩波書店，1998），第55–70頁。
- 108 王柯：〈民族問題〉，中國研究所：《中國年鑑2001》。
- 109 アーネスト ゲルナー（艾尼斯特·葛爾納）：《民族とナショナリズム》（東京：岩波書店，2000），第187頁。
- 110 同上註。
- 111 同上註，第190頁。

- 112 王柯：〈ウイグル人の独立運動とは〉，《中央公論》，1997年5月號。
- 113 王柯：〈經濟統合と民族分離の相剋——新疆ウイグル自治區を巡る二つの動き〉，《現代中国の民族と經濟》（京都：世界思想社，2001），第239-266頁。
- 114 葛爾納：〈民族とナショナリズム〉，第203頁。
- 115 多維新聞網，2001年5月18日，<http://www.chinesenewsnet.com>。
- 116 葛爾納：〈民族とナショナリズム〉，第190頁。
- 117 朱維群：〈對當前民族領域問題的幾點思考〉，《學習時報》，2012年2月13日。
- 118 同上註。
- 119 《中華人民共和國憲法》第二條：「中華人民共和國的一切權力屬於人民。」(All power in the People's Republic of China belongs to the people.) 第三十三條：「凡具有中華人民共和國國籍的人都是中華人民共和國公民。」(All persons holding the nationality of the People's Republic of China are citizens of the People's Republic of China.) 《中華人民共和國憲法》中也出現「國民」一詞，但顯然是「國家」的意思；如第六十二條(九)：「審查和批准國民經濟和社會發展計劃和計劃執行情況的報告」(To examine and approve the plan for national economic and social development and the report on its implementation; . . .)。中國人大網，http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/node_2825.htm，2016年3月10日查閱。

第七章

「宗族」與「民族」 「民族化」的誘惑與挫折

本書第一章中所提到的丁氏宗族世代生活的福建省泉州市晉江市陳埭鎮，曾經連續16年蟬聯「福建省經濟實力最強鄉鎮」，是福建省農村經濟最為發展的地區。然而不為大家所注意的是，當地的經濟發展實際上與當地的民族人口構成有著密切的關係。按照中華人民共和國政府的戶籍登記內容，陳埭屬於一個多民族的地區。目前，陳埭鎮下轄25個行政村，其中7個村（四境、花廳口、溪邊、西阪、江頭、岸兜、鵬頭）的居民中，90%以上為回族（以下上述七村統稱「回族村」或「回族七村」，人民公社時期各為一個生產大隊）。「回族七村」的回族人口現在已經超過22,300人，他們都屬於同一個丁氏父系祖先的後裔（以下稱「丁氏回族」或「丁氏宗族」）。第一章已經述及，當年丁善帶家人由泉州遷徙至陳埭發展，在中國農業社會的自然生態和中國王朝時代的社會文化生態下開始了「本土化」的歷程，而本土化不僅帶來丁氏人口的繁榮，也帶來丁氏一族在當地社會地位的變化，這種變化的影響一直維持到今天。丁氏回族佔陳埭鎮總人口7.3萬的30.68%。然而值得注意的是，這些回族村的經濟發展速度和人均年收入，均超過了周圍的漢族村。例如2006年，陳

埭全鎮的工農業生產總值為人民幣185.6億元，實現納稅7.82億元。其中回族七村的工農業生產總值達到98.37億元，佔全鎮的52.8%；實現納稅3.98億元，佔全鎮的50.9%。這些數字足以說明，丁氏回族已經成為當地社會中最重要的組成部分，為地方社會經濟的發展作出積極的貢獻。陳埭地區的這種少數民族在經濟上遙遙領先於當地漢族的情況，在整個中國都實屬罕見。在中國許許多多民族共同生活的地區，一般都是當地漢族居民的經濟收入普遍高於少數民族居民，尤其是實行改革開放政策以來，二者之間的差距更加明顯。眾所周知，即使在實行改革開放政策之後的中國，由於缺乏民主主義制度及新聞監督，個人或家族財富及經濟地位的消長，都絕不是一個僅僅在個人勤儉努力的層面就能夠完全說明的問題。但是，並沒有官僚資本後盾的丁氏回族的經濟地位是怎樣發展起來的呢？在這個過程中，他們是否遇到過某種挫折？

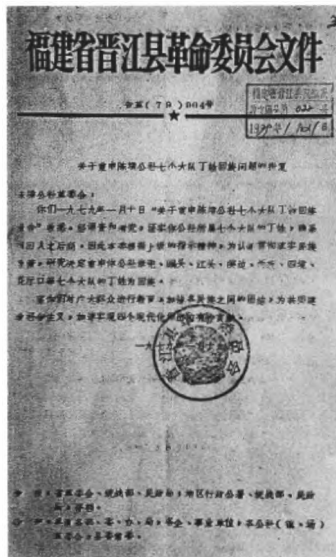
本章通過追溯中國實行改革開放政策之後陳埭丁氏回族所經歷的「再民族化」——要求恢復「少數民族」成分、建立民族性質的組織、以民族為開發經濟平台、要求按照《民族區域自治法》建立「民族鄉」並最終放棄的過程，探討丁氏回族在各個階段上處理「民族」和「民族意識」的方式及其變化之原因，進而從這些方式和變化與提高經濟實力之關係中，剖析對於一個將經濟發展作為目標的集團來說，通過政權的承認而得到的「民族」符號的意義與局限。

第一節 「民族」旗幟下的「聚族」運動 ——「丁氏宗族」的「民族化」

1978年下半年，福建省晉江縣陳埭人民公社的江頭、溪邊、岸兜、西阪、鵬頭、四境、花廳口等七個生產大隊向公社革委會提出申請，要求恢復聚居在這七個生產大隊中的丁氏一族的少數民族身

份。這件事情發生的契機，據說是知道了一筆補助少數民族經費的存在。原來，文化大革命結束以後，晉江縣民政局開始收到省里每年撥來幫助落實少數民族政策的「少數民族特別補助經費」約一萬元，然而縣民政局卻不知道該怎樣使用這筆經費，因為當時晉江縣中並沒有自稱為少數民族的民眾。陳埭的丁氏一族中有人得知這個消息後，便以「回族」的身份向這項經費申請資助設立「社隊企業」的資金，結果消息不脛而走。在經濟改革初期，每個人和每個生產隊都缺乏創業的資金，看到這樣一筆資金，各個生產大隊當然蜂擁而上，於是紛紛申請恢復回族的身份。¹而將七個生產大隊攏合在一起，帶領丁氏一族進行丁氏少數民族身份「恢復運動」的中心人物，是當時陳埭人民公社革命委員會工商管理所的負責人，時年41歲的「丁GB」。

針對陳埭丁氏一族的申請，晉江縣政府（當時為「縣革命委員會」，後改名為縣政府，以下均簡稱「縣行政當局」）在經過請示上級政府部門後，於1979年1月19日向陳埭發出了〈關於重申陳埭公社所轄七個生產大隊的丁姓回族身份的答覆〉的公文。值得注意的是，公文中沒有使用「恢復」，而是使用了「重申」一詞。之所以如此，是因為晉江縣在接到陳埭丁氏的申請後，在向上級政府部門請示的過程中發現，行政當局從來就沒有否認過陳埭丁氏的「回族」身份。尤其是福建省有關少數民族的部門，一向都把陳埭丁氏一族看作是少數民族對待，這也就是福建省向晉江縣下發幫助落實少數民族政策的少數民族特別補助經費的由來。換言之，事實上忘記了丁氏回族身份的不是行政當局，而正是丁氏一族自己。



晉江縣革命委員會關於重申陳埭公社所轄七個生產大隊的丁姓回族身份的答覆

這段極富故事性的歷史已經在某種程度上說明，陳埭丁氏的「少數民族情結」本身是與實際的社會功能聯繫在一起的。儘管如此，曾經忘記了自己少數民族身份的陳埭回族在丁GB的主導下，為了慶祝少數民族身份得到重申，決定七個生產大隊中的丁氏一族從各村出發，遊行至人民公社機關所在地會合，一起召開盛大的慶祝大會。但是，召開慶祝大會、特別是慶祝遊行，遭到了縣行政當局的強烈反對。因為慶祝活動會給人造成一種從被壓制的境況中得到解放的印象，但是縣行政當局通過使用「重申」已經說明：如果說丁氏一族的「回族」身份被忘卻是一個錯誤，那麼錯就錯在丁氏回族自身，在這個問題上，地方行政當局並不需要承擔責任。

對於縣行政當局的態度，丁氏回族表示了強烈的不滿。丁GB當面向縣行政當局派來說明的官員提出質問：「為甚麼不能慶祝中國共產黨的民族政策在陳埭得到貫徹？」面對著「如果強行遊行，縣領導就不出席該慶祝大會」這一來自縣行政當局的威脅，丁GB當面公言「這完全是對少數民族的歧視，我們要反映給上級政府部門」。²可見，丁氏回族從最初就已經明白：「民族」的符號和「民族政策」是他們可以用來與各種社會勢力以及行政當局進行抗爭的武器。抗爭的結果是丁氏回族取得了勝利，於1979年5月4日（一說為5月5日）舉行了丁氏回族的大規模慶祝遊行。由於擔心被追究歧視少數民族的責任，縣行政當局也不得不派出縣革命委員會的副主任出席了這次慶祝大會。

值得注意的是，縣行政當局當初反對慶祝遊行時公開提出的理由是，這種類似於以宗族為單位搞串聯的封建主義行為，容易引發宗族間的械鬥。換言之，縣行政當局的反對理由最初不是來自於對少數民族的歧視，而是來自於對宗族「復活」的警惕。在當時陳埭人民公社的居民構成中，從民族成分上來看，丁氏回族約佔24%，其餘基本上為漢族。為甚麼在這場少數民族身份的恢復運動中，政府首先擔心的不是民族之間的對立，而是宗族的復活呢？其原因為，



重申回族身份慶祝大會後遊行(選自晉江市陳埭鎮回族事務委員會編：《陳埭丁氏宗祠榮膺全國重點文物保護單位揭牌典禮紀念冊》，2006)

和南方許多農村地區一樣，在陳埭歷史上扮演社會對立主角的社會組織，不是民族而是宗族。³而丁氏回族實際上就是由一個共同的男性祖先而發展而成的巨大宗族，關於這一點，本書已經在第一章中明確說明。

事實上，在這場少數民族身份的恢復運動中，丁氏回族也並沒有掩蓋其中的宗族的要素。在慶祝大會結束之後，當天就成立了由丁GB與七個生產大隊負責人組成的「陳埭回族委員會」。該回族委員會確定其宗旨如下：一、追溯共同的回族祖先並加以確認；二、謀求13個丁姓自然村(陳埭人民公社時代分別組成七個生產大隊，後又成為陳埭鄉、陳埭鎮的七個行政村)的一致團結；三、利用國家對少數民族的優待政策，搞活「民族經濟」。⁴可以看出，第一點是實現第二點的手段，兩點從實質上來說都是在強調宗族成員之間的血緣關係。很明顯，此次慶祝活動與其說是慶祝丁氏回族檢回了少數民族的身份，倒不如說是對具有共同祖先的「宗親」之間的血緣關係

進行了再確認。只有第三點方與民族有關，而從第三點上，我們又可以看出丁氏回族之所以要求一個少數民族身份的現實目的。

無疑，該回族委員會宗旨的中心內容之一，其實就是「聚族」。日後的事實也證明，回族委員會的成立，其實就是丁氏歷史上的新一輪聚族運動的開始。只不過與以往不同，這次聚族運動找到了民族這面旗幟。事實上，當時的丁氏一族處於一盤散沙的狀態。根據筆者收集到的源於丁氏族人手書的〈陳埭丁姓繁衍資料〉所記，第四世丁善從泉州市內移居至陳埭（岸兜村）之後，他的三個兒子分別居住在花廳口村（長子媽保，號毅庵）、岸兜村（次子觀保，號誠齋）和倪頭村（三子福保，號英傑）。到了第六世時，次子誠齋的後人再移居到花廳口村（三子信，號中齋）和鵬頭村（四子敏，號毅齋），三子英傑的後人移居到江頭村（長子軒，號怡齋；三子琦，號不明）。以岸兜為據點的次子誠齋後裔中的一支，到了第八世時移居到西阪村，到了第十世時又一支移居到溪邊村。就這樣，經過多次的遷移，丁氏一族雖然大致聚居在陳埭地區，卻「因其地之所系，可知派之所自，不復渾也」，⁵「子孫呼於族，稱於鄉，亦名以系」，⁶也就是按照地域形成了越來越界線分明的多個分支。

這種各個分支依地域而聚居的特徵，也反映在祭祀祖先的宗祠、小宗祠與祖厝林立的現象上。丁氏一族的總祠堂為「丁氏宗祠」，另有六處為「房」和分支的祠堂，分別是花廳口村的「毅庵小宗祠」與「中齋小宗祠」，鵬頭村的「毅齋小宗祠」，岸兜村的「敦樸小宗祠」，江頭村的「古素小宗祠」與「道振小宗祠」。⁷在各處小宗祠下面，還有為數眾多的祖厝。⁸例如在岸兜村的「敦樸小宗祠」下面有第七世的祖厝1處、第八世的祖厝1處、第九世的祖厝5處、第十世到第十五世的祖厝32處。⁹丁氏一族的祖厝，據說總數至少在200處以上。¹⁰由於分支眾多，整個丁氏宗族成員之間共有的血緣關係和意識逐漸稀釋，至少從二十世紀前期開始，丁氏一族開始逐漸失去能夠約束整個宗族的核心權威。雖然同為一個宗族，村與村（即事實上



花廳口村的「中齋小宗祠」

的分支與分支)之間也會時有因小事而發展成為暴力衝突(械鬥)的事例。1949年,去鵬頭村賣魚的岸兜丁姓人和鵬頭丁姓人發生爭執,從而發展為大規模械鬥。雖然來自同一個父系祖先,但鵬頭丁姓人還是毫不猶豫地搗毀了岸兜村的祖厝。¹¹ 1949年中共新政權成立之後,由於眾所周知的政治原因,作為一種對抗、削弱甚至威脅行政當局手中的公共權力的力量,中國南方農村地區的宗族組織更是受到了沉重的打擊

和徹底的摧毀。換言之,雖然具有悠久的歷史,建立在來自同一個父系祖先基礎上的丁氏宗族,在二十世紀中期以後事實上已經解體。

然而,由回族委員會開始的這場新一輪聚族運動,由於打著民族的旗號,並由具有國家幹部身份的公務員丁GB及七個生產大隊(七村)的負責人進行實際操作,因此實質上是在謀求一個比任何歷史時期的丁氏宗族都更具有凝聚力的共同體。其實在歷史上,未曾有過以「丁氏一族」名義而將居住村落劃變為一個行政單位的先例。而由七個生產大隊黨支部書記或大隊長們組成的回族委員會公然提出了「13個丁姓自然村之間的團結」,這種做法實質上是把七村視為以血緣關係為基礎的丁氏宗族的共同族產。從此可以看出,回族委員會所謀求的是一個打著「陳埭回族」這一民族的旗號,實質上卻是以宗族的血緣關係為紐帶、建立在七個生產大隊的行政結構上的,具有民族、宗族和七個行政村這樣一個「三位一體」性質的共同體。

建設一個具有三位一體性質的丁氏共同體的目標和路線圖,是由丁氏宗族內部的部分精英所設計和推進的。在中國開始實施「改革

開放」政策這樣一個重大的社會轉型時期，丁氏宗族內部的精英們由爭取到創業的資金開始，進而想到利用「民族」的旗號團結所有丁氏宗族成員的力量尋找一條致富的道路，不能不謂是獨具遠見卓識。而作為新一輪丁氏「聚族」運動旗手的回族委員會，也是由幾名精英自行設計、組織並進行自我定義的。他們當年的這些行動與今天的陳埭地區和丁氏一族的經濟發展具有直接的關係。但是，丁GB對行政當局的公然對抗，丁氏民族、宗族和（七個）行政村這樣三位一體的共同體的出現，當然會讓行政當局對丁氏回族提高警惕。回族委員會被外界看成是威脅行政當局之政治權力的組織，也並非毫無道理。其實，預見到這種結果的早有人在。按照丁GB的說明，當時被推舉為回族委員會副主任的岸兜生產大隊黨支部書記最初曾力拒擔任此職，只是在丁GB和其他人的再三勸說下，最後才勉強答應下來的。¹² 由於中國社會的特殊性，最初就與行政當局之間發生了齟齬的、由精英組建的回族委員會，其實很難發揮出它的作用的。

第二節 被納入體制內的「丁氏回族」 ——從「回族委員會」到「回族事務委員會」

回族委員會之所以要設計一個三位一體的共同體，是因為他們的目標是建立一個「陳埭民族鄉」。關於這一點，1984年的廈門大學調查組報告這樣寫道：

晉江縣陳埭公社的回族有一萬四千多人，聚居於岸兜、鵬頭、江頭、溪邊、西阪、四境、花廳口七個大隊，佔全公社人口的24%，佔七個大隊總人口的92%；他們迫切要求建立縣民族事務委員會和陳埭民族鄉。據瞭解，過去縣民族局尚無幹部專職負責少數民族工作，陳埭公社現在也沒有回族幹部來直接反

映本民族的要求。一九八三年五月一日，他們建立「回族委員會」，七個大隊的支部書記都有參加，但上級不承認。我們也認為這種自發組織不適合，應按規定盡速建立晉江縣民族事務委員會和陳埭民族鄉。¹³

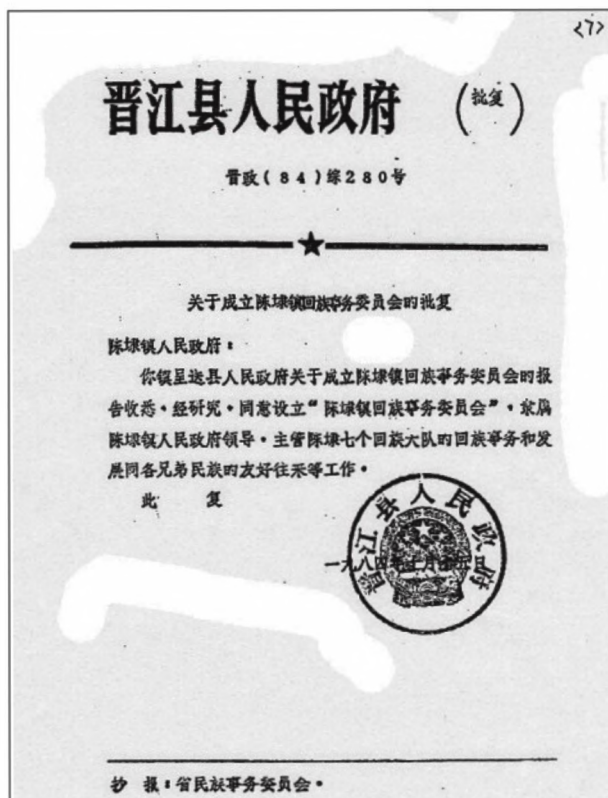
調查組之所以將回族委員會的建立時間定為1983年5月1日，是因為調查組認為建立於1979年5月5日的回族委員會從1983年5月1日這一天起開始對外公開活動。但是不論以哪個時間作為它的成立時間，事實上回族委員會從它誕生的那一天起就一直沒有得到過行政當局的正式承認，其隨後的命運更是證明了這一點。1984年11月28日，「陳埭鎮第一次回民代表會議」召開，這次回民代表會議宣布了「陳埭鎮回族事務委員會」（以下稱為「回族事務委員會」）的成立，在會上選出了由14名委員組成的委員會。不過，關於回族事務委員會的歷史沿革，在陳埭的丁氏回族中有兩種說法。在《陳埭回族社區歷史沿革與社會發展史》（丁顯操編，2003）、《陳埭鎮回族事務委員會成立二十周年紀念冊》（陳埭鎮回族事務委員會編，2004）等與行政當局保持一致的出版物當中，稱1984年11月28日的回民代表會議是第一次會議，這次會議上選出的回族事務委員會是第一屆委員會。不過，在部分群眾當中談起回族事務委員會的歷史，仍是追溯到1979年5月5日成立的「回族委員會」。

事實上，1979年5月成立的回族委員會的副主任丁WT和丁GB，此次也作為副主任進入了第一屆的回族事務委員會。從兩人的連任中也可以看出「回族委員會」與「回族事務委員會」之間有著直接的傳承關係。那麼，既然已經有了1979年的回族委員會，為甚麼還要在1984年成立新的回族事務委員會呢？此外，為甚麼回族事務委員會的領導願意強調1984年的回族事務委員會和1979年的回族委員會之間沒有關係呢？

事實上，兩個委員會之間存在著很大的差異。其中最突出之處



1984年11月28日，陳埭鎮第一次回民代表會議



晉江縣人民政府〈關於成立陳埭鎮回族事務委員會的批覆〉

就是一個為民辦，一個為官辦。如前文所述，回族委員會是在慶祝遊行和大會之後，丁GB聚集七個生產大隊的負責人進行協商自發成立的；而回族事務委員會則是經陳埭鎮人民政府，在得到晉江縣人民政府同意之後批准成立的。1984年10月15日，晉江縣人民政府下發給陳埭鎮人民政府〈關於成立陳埭鎮回族事務委員會的批覆〉，而且在1984年11月28日的第一次回民代表會議上，陳埭鎮鎮長親自做了工作報告。顯然，這次回民代表會議實際上是由陳埭鎮政府主持召開的，而此次回民代表會議上選舉產生的回族事務委員會，是一個在鎮政府領導下成立的組織。

回族事務委員會的領導層人員組成，與回族委員會相比也有很大不同。被選為回族事務委員會主任的丁SY，時任陳埭鎮企業辦公室副主任，即是一名國家幹部（公務員）。被選為副主任的四人當中，除了丁GB，其餘均為長期擔任村幹部的共產黨員。¹⁴當時陳埭鎮的少數民族工作負責人丁XC（時任陳埭鎮黨委副書記）、丁氏一族中首屈一指的文化人丁TZ（時任陳埭鎮衛生院藥劑師）也被選為委員，另外再加上七個回族村的村長。從多位在職國家幹部、為數眾多的農村黨員幹部被挑選進入到委員會這一事實中可以看出，與對自發組織的回族委員會之影響力相比，行政當局對回族事務委員會的影響力得到顯著的加強。

值得注意的是，與回族委員會的名稱相比，回族事務委員會多了「事務」兩字。兩個委員會在名稱上的這一不同，其實頗具深意。「回族事務委員會」這一名稱，毫無疑問是由陳埭鎮鎮政府考慮，並徵得了晉江縣政府同意的：「在收到陳埭鎮呈送至縣人民政府的關於設立陳埭鎮回族事務委員會的報告後，經過討論，同意在陳埭鎮人民政府的領導下，設立陳埭鎮回族事務委員會，指導陳埭7個回族生產大隊的相關事務以及發展與各兄弟民族的友好往來等工作。」¹⁵實際上，在中國的中央政府和地方政府當中，主管有關少數民族事務的行政部門均稱被為「民族事務委員會」，因此，與民辦的自發組

織「回族委員會」相比，成立當時的回族事務委員會，實際上可以定位成受陳埭鎮鎮政府領導的一個政府部門。換言之，回族委員會是一個代表七村丁氏回族這樣一個具有民族、宗族和七個行政村的三位一體性質之共同體的組織，而回族事務委員會則是一個代表陳埭鎮鎮政府領導七村丁氏回族的組織，二者的性質和立場都是不同的。

毫無疑問，如果沒有回族委員會，也就不會有回族事務委員會。但是，很有可能就是因為這種性質和立場上的不同，回族事務委員會才不願意承認回族委員會是自己的前身。正是從二者之間在這種性質和立場上的轉變中，可以讓我們看出地方行政當局要再建回族事務委員會的真正目的。顯然，1984年的回族事務委員會的成立，實質上就是行政當局為了對抗和取代已經於1979年成立的回族委員會之影響力，為了將七村丁氏回族納入到體制內而進行的一種嘗試。這一目的，也可以從當年回族委員會的核心人物丁GB的地位變化中看出端倪。曾經對官方採取不合作態度的丁GB，儘管也被選進了第一屆回族事務委員會的領導班子，但僅被選為排名最後的第四副主任，其重要性和影響力無疑都遭到了削弱。

不過，為何晉江縣和陳埭鎮要選在此時決定將丁氏回族納入到體制內呢？這裏還有一個中國國內政治經濟形勢的大背景。自文革結束以後，中國社會中保護少數民族的呼聲日益高漲。就在成立回族事務委員會的半年前，1984年5月31日第六屆全國人民代表大會第二次會議通過了《中華人民共和國民族區域自治法》。《民族區域自治法》中，也有關於設立「民族鄉」的內容。1984年，隨著當地經濟的發展和「脫農人口」的增加，陳埭人民公社的行政體制發生變化，改為了「陳埭鎮」。受《民族區域自治法》的影響，將陳埭鎮25個行政村中的回族七村改為民族鄉的問題，也被提上了政府的議事日程。隨著陳埭丁氏回族社會意義的強化，削弱回族委員會的影響力，將丁氏回族納入行政當局的管理體制內，也就變得越來越重要。在這個背景下，時任晉江縣統計局副局長的丁XC，被作為未來的「陳埭



胡耀邦與項南(左)

1984年12月，陳埭鎮成為福建省第一個國民生產總值突破億元大關的鎮，被省人民政府授予「鄉鎮企業一枝花」(選自《陳埭丁氏宗祠榮膺全國重點文物保護單位揭碑典禮紀念冊》)



回族鄉」的領導調任陳埭鎮黨委副書記，成為當時陳埭鎮黨政部門中少數民族問題的負責人。

前文已經述及，丁氏回族的「民族意識」的覺醒(其實就是對「民族」符號價值的再認識)，實際上也是受到中國經濟改革開放政策影響的產物。陳埭也是中國最早開辦「社隊企業」(即後來的鄉鎮企業)的地區。1981年調任中共福建省委書記的項南，是一位致力於積極推動中國社會進行改革開放的著名人物。他注意到當時晉江縣57家社隊企業當中，有45家集中在陳埭，因此高度評價陳埭為「福建一枝花」，期待其能夠成為帶領福建省乃至全國農村經濟改革體制改革開放的模範。當時，以國務院總理趙紫陽、全國人大常委會委員長萬里、中共中央書記處書記谷牧等為代表的改革派，和以中共中央政治局常委兼國務院副總理姚依林及鄧力群等為代表的保守派領導人，都接二連三地來到陳埭直接考察社隊企業的發展狀況。

但是在1985年，陳埭鎮發生了一起假冒藥品事件。陳埭鎮江頭村陳某創辦的社隊企業以為，如果把他們生產的健康飲料稱為藥物，讓人們可以通過醫療保險進行購買，這樣就能夠增加銷量，然

而時過不久「假藥」案東窗事發。正因為陳埭鎮的社隊企業得到過改革派的稱讚，保守派發起十分嚴厲的追查，並未傷及人命的假冒藥品事件就被演化為震驚全國的「晉江假藥案」。以晉江假藥案為焦點，圍繞當時改革開放政策的功過是非，改革派與保守派之間展開了激烈的攻防戰。7月13日，時由陳雲擔任第一書記的中共中央紀律檢查委員會創下了公開攻擊下屬黨委員會政策作為的先例，通過中央人民廣播電台、中央電視台以及全國各大報紙發表了〈致中共福建省委、晉江地委的公開信〉，就晉江假藥案事件大作文章，項南也不得不隨之黯然下台。

「晉江假藥案」被認為是追求資本主義價值觀帶來的惡果。值得注意的是，被認定為晉江假藥案主犯的，卻是1979年創立了回族委員會的領軍人物丁GB。他作為陳埭鎮市場管理委員會的負責人，被認定與假藥案直接有關，遭到逮捕並被判處十年有期徒刑。¹⁶在這種大形勢下，將丁氏回族納入行政當局的管理體制內的意義就顯得更加重要，而如果設立了民族鄉是否會導致丁氏回族更加自由放任的想法，也在領導層中油然而生。在這場以晉江假藥案為切入口、圍繞改革開放的是非功過、甚至中共最高領導層也被捲入其中的政治鬥爭中，行政當局方面再也無人提起設立民族鄉的問題，丁氏回族的「陳埭回族鄉」的夢想最終化為一個瞬間即逝的泡影。

第三節 「民族」的符號與公共利益 ——「回族事務委員會」的意義

1987年12月，時任全國政協副主席兼國家民族事務委員會主任的司馬義·艾買提(Isma'il Ehmed)率領國家民族事務委員會經濟考察團到陳埭考察，視察了陳埭的鄉鎮企業(即原來的社隊企業)、陳埭回族史館以及陳埭民族中學。司馬義·艾買提的視察，是在發

生「晉江假藥案」之後，中國政府領導人對陳埭的首次視察。以此肇始，特別是在九十年代以後，才有中央以及其他地方的領導幹部陸續前來考察陳埭。不過值得注意的是，按照《陳埭回族事務委員會30周年大事記》的記載，與1985年6月假藥案之前來陳埭的考察活動相比，這些考察活動有一個明顯不同的特點。那就是，從晉江假藥案發生之後到2004年為止，除了晉江（後來升格為市）及泉州等當地的領導之外，視察過陳埭的中央及其他政府有關人員，基本上都是與少數民族問題有關的政府部門或少數民族地方政府官員。也就是說，晉江假藥案發生之後，中國政府觀察陳埭的視點發生了轉變，陳埭由全國經濟發展的模範變成了少數民族經濟發展的模範。

這一現象說明，晉江假藥案之後，丁氏回族所處的政治環境也發生了改變。由於晉江假藥案淪為國家最高領導層內部改革派與反對派政治鬥爭的工具，在福建省乃至全國範圍內，陳埭由社隊企業（鄉鎮企業）發展所帶來的榮耀已經消失殆盡。儘管如此，由於經濟發展速度依然位居全國前列，所以在假藥案發生之後，中國政府更願意將陳埭作為一個政府扶持少數民族發展經濟的成功典範而進行宣傳。1988年4月，在第一屆「全國民族團結進步表彰大會」上，陳埭鎮人民政府和溪邊村的企業家丁SM受到國務院的表彰，分別獲得「全國民族團結進步優秀團體」和「全國民族團結進步優秀個人」的榮譽稱號；1990年9月，陳埭鎮的民族事務負責人丁XC被選為「全國民族團結進步優秀個人」；1993年7月，陳埭回族的丁SG獲得「全國民族團結進步優秀青年」的表彰；1994年9月，在第二屆全國民族團結進步表彰大會上，陳埭鎮回族事務委員會也被選為全國民族團結進步優秀團體。換而言之，隨著中國政府方針的變化，陳埭鎮藉著「少數民族」的符號，再次登上了全國性的政治舞台。

不過值得注意的是，當時這種凸顯少數民族特點的做法，絕不僅僅是行政當局的一方情願，同時也符合了丁氏回族的自身意願。因為他們知道，「少數民族」的符號使丁氏回族逐漸成為陳埭地域社

會的主角，也是晉江假藥案之後保護他們擺脫各種社會壓力、渡過難關的法寶。1988年6月，陳埭鎮的丁氏為維護「民族」利益，採取了一次很大的行動。其導火線為泉州市總工會的雜誌《百源》上刊登的小說〈八面金錢怪〉一文中，有侮辱陳埭丁氏回族和伊斯蘭教的部分。刊登該小說的背景無疑在於晉江假藥案導致的陳埭丁氏回族形象的惡化，「為維護民族尊嚴，促進民族團結」，陳埭鎮回族事務委員會「據理層層向上反映，要求上級部門採取措施，嚴肅查處」。該事件得到福建省委、省政府、省人大常委會的重視，很快向當地派遣了專事解決該問題的工作組。在1988年7月8日舉行的「陳埭鎮第二次回民代表大會」上，全體代表一致通過了一封給泉州市總工會的強烈抗議書。但是根據陳埭回族自身的紀錄，在陳埭鎮第二次回民代表大會舉行之前，以泉州市總工會的主席、副主席為首，雜誌的編輯及小說作者，就已經多次前往陳埭向丁氏回族表示道歉。在收到第二次回民代表大會的強烈抗議書後，他們「於8月8日再次來到陳埭丁氏宗祠，燃放鞭炮表示歉意，以求得回民的原諒」。¹⁷從這個事件的過程中，可以明顯感到回族事務委員會自己並不願意讓事件迅速了結。

回族事務委員會的這種做法，使人不能不想到這是因為「小說事件」給他們提供了一個強調丁氏是「少數民族」的機會。因為回族委員會領軍人物丁GB被認定為主犯的晉江假藥案給丁氏回族所帶來的惡劣影響，使他們不能不出於本能地想要保護自己，而被他們發現可打破這種窘境的武器就是自己的少數民族身份。實際上，自從1987年12月司馬義·艾買提視察陳埭以後，大約三年間未曾有任何政府官員來過陳埭。而小說事件之後，最先來訪陳埭的是與實施和落實「民族法制」有著密切關係的全國人大常委會考察團。雖然沒有名言，但是對於陳埭的少數民族是否在享受法治、他們的權益是否得到法制的保障，無疑是考察團此行的目的。換言之，正是因為丁氏回族對「小說事件」的激烈反應，才讓中央政府再次從少數民族的角度注意到保護丁氏回族利益的問題。

通過利用「民族」的符號，陳埭丁氏回族能夠在經濟發展上佔了先機，很快就步入了經濟發展的軌道，並取得了很大成功。關於這部分內容，筆者已經在其他論文當中做過論述，¹⁸ 此處略過不提。除了經濟發展以外，在社會活動的其他領域中，丁氏回族也因為其少數民族的身份而得到了實惠。例如，從2003年開始，陳埭丁氏回族的考生在全國高考統考中可以獲得20分的加分。據2010年的《陳埭民族工作簡報》所述，回族事務委員會在當年5月時，為260名高考考生以及440名中考考生發放了「加分資格證明」。¹⁹ 一年間的人數即已如此龐大，從2003年開始至今，成為這種少數民族加分受益者的丁氏回族出身的考生人數當然更為可觀。

所謂「加分資格證明」，就是要證明其為丁氏回族出身。值得注意的是，證明民族出身原本是政府民政或戶籍管理等行政機關的權限。回族事務委員會之所以能夠被授予如此大的行政許可權，無疑是因為它的官辦性質。²⁰ 另外還有一點，就是對丁氏出身的高考考生進行少數民族加分這件事，就是回族事務委員會通過努力才得以實現的。最遲不晚於2001年，回族事務委員會開始與福建省有關部門進行協商，並於2003年4月收到了福建省人民政府的正式通知：「居住在陳埭鎮的所有回族考生，在高考中均可獲得20分的加分。」

少數民族加分這件事能夠說明，儘管回族事務委員會屬於官辦的性質，但是它仍然能夠主動維護丁氏回族的利益。之所以能夠做到這一點，就是因為回族事務委員會在很大程度上注意保持自己的獨立性。隨著時間的推移，由領工資的國家幹部擔任回族事務委員會主任或委員的時代已經走入歷史。在丁氏一族中首屈一指的文化人丁TZ的提議下，當年陳埭鎮的少數民族工作負責人丁XC在退休之後成為回族事務委員會主任並多年擔任此職。丁XC利用他熟悉少數民族政策的特點和當年在政府工作中所建立的人脈關係，為丁氏回族做了大量的實事。

雖然回族事務委員會中也曾經出現過應該將其變為鎮政府的一

回族成份证明书存根

晋陈回字第 01002 号

岩兜 村 同志，性别 男 年龄 18 现在 晋江一中

工作，根据晋江县革命委员会晋革字(79)004号文件批复
重申陈埭丁姓为回族，特此证明。

2013 年 3 月 22 日

晋陈回字第 01002 号

回族成份证明书

晋陈回字第 号

原我镇 回族村 同志，性别

年龄 现在 贵单位

根据福建省晋江县革命委员会晋革字(79)004号
“关于重申陈埭七个大队丁姓回族的批复”文件，
现该姓已更正为回族成份，特此证明。

致

启

* 月 日

回族成份證明書，即所謂「加分資格證明」(存根中已隱去當事者名字)

個行政職能機構的想法，然而隨著時間的推移，回族事務委員會的這種欲望逐漸淡漠。事實上，從各個角度來看，官辦的回族事務委員會的獨立性其實具有很重要的意義。因為它的官辦性質，使它能夠與行政當局在各個方面都保持著暢通的溝通渠道，形成良好的合作關係；但是因為它沒有成為政府的一個行政部門，又使它能夠成為少數民族的代表和代言人，堂堂正正地為丁氏回族切實謀求利益。由回族事務委員會所主導的「少數民族」話語，與1979年時丁GB等人所主導的「民族」戰略相比，也有著本質上的不同。丁GB等人主導的民族戰略，目的在於建設一個牢固的丁氏宗族共同體，其

中甚至並不排斥與行政當局進行對抗的成分。這種做法固然有著其時代的背景，不過由於具有借民族之名公然排斥壓迫他人的性質，自然不免招致周圍的誤解。隨後發生的晉江假藥案被如此發酵，丁GB會遭到這種不合理的打擊，似乎與其在「民族」問題上的囂張並非沒有關係。

但是在1988年的「小說事件」中，回族事務委員會在針對有關部門和有關人士的抗議行動中，打出的是「為了維護民族尊嚴，促進民族團結」的旗幟。這種形式雖然強調了丁氏回族的少數民族身份，但是同時表明了他們與地域社會進行融合、作為地方社會中平等一員的態度。無疑，晉江假藥案也成為讓陳埭回族在利用「民族」的口號時，能夠思考社會公共性與自身利益之間關係的契機。具有官辦立場，但同時又具有獨立性的回族事務委員會，事實上成為一個介於「民族」與行政當局之間、具有緩衝功能的公共空間，因此一些事件能夠得到理性地解決，而不至於發展成到對抗衝突的地步。回族事務委員會作為公共空間的功能，當然也不是通過設立一個行政上的「民族鄉」就同樣可以得到的。因為一個民族鄉的首腦機關，且不論它無可逃避地必須成為一級政府而代表行政當局的利益，即使它想要扮演民族利益的代言人，也做不到像回族事務委員會那樣：作為一個具有第三者性質的公共空間，在民族利益與公共利益發生衝突時，起到緩衝和調整的作用。我們注意到，自從假藥案發生以後，丁氏回族中要求建立民族鄉的聲音就越來越小了。

2009年12月23日，在「陳埭鎮回族事務委員會成立25周年暨陳埭回族史館修復完成紀念大會」上，回族事務委員會對自身的工作進行了以下總結：

黨的民族政策重申了「陳埭丁氏族人」的民族成分，並同意他們生育二胎，²¹其高考考生也得到了20分的加分。自1984年陳埭鎮回族事務委員會成立以來，迄今已經過了7次換屆選舉。

我們始終以「貫徹黨的民族政策，發揚民族精神，振興民族經濟，建設和諧陳埭」為目標而不斷努力，履行陳埭鎮黨委和政府賦予的職責，未曾辜負政府的信任及海內外族人的期待。²²

也就是說：利用中國的少數民族政策，為丁氏回族爭取各種利益，由此也對陳埭地方的社會經濟發展做出貢獻。這段話是對具有第三者性質的公共空間的回族事務委員會之存在價值的最好的歸納總結。然而值得注意的是，在民族的旗幟下出現的「海內外族人」，其實指的並非丁氏回族，而是「丁氏宗族」。從這裏也可以看出，「民族」對於丁氏一族來說，不過只是一個具有現實政治意義和社會功能的符號而已。

第四節 擬制的「宗族」 ——「回族事務委員會」指導下的宗族重構

事實上，丁氏回族就是丁氏宗族。民族與宗族重合，是存在於居民基本為漢族的中國沿海地區穆斯林社會的一個普遍特徵。2007年4月12日，在陳埭鎮第七次回民代表大會上，回族事務委員會主任報告了委員會成立以來所做的12項工作：一、促進民族團結和回漢共同繁榮，構建出陳埭的和諧社會；二、兩次對丁氏宗祠進行了修復、修繕；三、設立陳埭回族史館；四、召開「陳埭回族史研究研討會」；五、出版《陳埭丁氏回族族譜》；六、遷移祖先墓地，建設「回民公墓」；七、建設陳埭清真寺；八、擴大對外交流與合作；九、聯絡海內外的丁氏宗族，加深宗族交流與友情；十、確立春節期間的新老幹部團拜會的制度以及每年進行春祭、冬祭兩次祖先祭祀的制度；十一、恢復民族初高中，使針對回族考生的加分形成制度化；十二、使丁氏宗祠升格為「全國重點文物保護單位」。²³ 從第



陳埭鎮回族事務委員會成立 25 週年慶祝大會



台灣台西丁氏會陳埭丁氏祠堂祭祖



由老年人總會舉辦的 2010 年冬祭祖儀式

二、三、四、五、六、九、十、十二項上可以看出，回族事務委員會的大多工作都與丁氏宗族有關。不過值得注意的是，丁氏宗族所獲得的許多利益是通過「丁氏回族」的名義而取得的。

眾所周知，實行改革開放政策的初期，在尋找經濟開發資金的問題上，海外的宗族網絡在發揮了極為重要的作用。無疑，誰能夠更早地恢復宗族的海外網絡，誰就可能多了一份早日得到發展的可能性。然而，中華人民共和國成立以後，「宗族」被看作是一種對抗、削弱甚至威脅行政當局手中的政治權力的力量而遭到禁止，因此誰也沒有膽量公然提出恢復宗族制。就在這時，丁氏宗族卻得以藉著「丁氏回族」的名義捷足先登，前文已經述及，丁GB等人帶頭設立的回族委員會的一個直接目的，就是為了確認「宗親」間的血緣關係。²⁴而1984年設立的回族事務委員會更是重視宗族的重要性，他們以「再建宗祠」、「祭祖活動」和「再修族譜」為中心來吸引海內外的丁氏宗親，只不過是在回族事務委員會指導下的這些丁氏宗族活動時，大家都戴上了象徵「丁氏回族」為穆斯林的白帽子。

宗族的主要符號之一就是祠堂。於明代永樂年間(1403–1424)最早建立的「丁氏宗祠」，是祭祀丁氏始祖的丁氏一族的總祠堂，²⁵歷史上經過六次修繕、擴建、重建，最終採用閩南的傳統宮廷建築樣式。1980年代中丁氏族人發現，如果從上方鳥瞰，丁氏宗祠的主殿和迴廊之間的平面結構酷似一個「回」字，他們認為這是丁氏先祖為了給後裔留下伊斯蘭教信仰的「民族」記憶而有意設計的，於是丁氏宗祠就與民族被聯在一起。1983年6月，丁氏祠堂被列為晉江縣人民政府文物保護單位，陳埭鎮回族事務委員會在1984年11月成立之後不久，就於12月收到來自福建省和晉江縣的文物保護部門的三萬元補助，再加上村民們捐贈的三萬元，於是馬上開始進行修繕丁氏宗祠的工程。

陳埭鎮回族事務委員會把修繕宗祠作為成立之後最初的工作，使這項保護少數民族文物的工作實質上取得了兩個效果：一是向國



呈「回」字的陳埭丁氏祠堂

內外宣傳丁氏宗族的復活，二是將回族事務委員會定義為丁氏宗族的代表機構。也就是說，丁氏宗族藉著回族事務委員會的成立而在空間上和組織上得到了全面的復活。以回族事務委員會為交流的窗口，國外丁氏宗親的「探親謁祖」或是回族事務委員會對國外丁氏宗親的訪問不斷展開。²⁶ 在經濟上，國外的丁氏宗親對陳埭丁氏宗親的經濟開發進行了大量援助，²⁷ 之後陳埭丁氏一族的許多企業之所以得到大發展，也都是因為得到了國外丁氏宗親的支援。²⁸

不過值得注意的是，當時對內使用的是修復宗祠，而對外使用的是修復國家文物的名義。本來作為宗族符號的丁氏宗祠，後來又掛上了「晉江縣博物館陳埭回族史館」的牌子。建議把丁氏宗祠作為回族史館的，是曾擔任過第一屆陳埭鎮回族事務委員會秘書、陳埭回族屈指可數的文化人丁ZT，該建議也得到了時任鎮黨委副書記丁XC的同意。²⁹ 顯然，這些丁氏宗族的精英們認識到，宗祠固然是一個形成宗族共識的空間，但它畢竟是一個有限的公共空間。在宗族依然被視為削弱和對抗政治權力的力量的時代，如果要想證明在民族旗號下復活的丁氏宗族並沒有與外界對立和對抗的因子，就有必要向外界進一步宣傳它的公共性質。



丁氏祠堂為選定為國家重點文物保護單位
 (選自《陳埭丁氏宗祠榮膺全國重點文物保護單位揭碑典禮紀念冊》)

將丁氏宗祠作為陳埭回族史館，其實是一件很奇妙的事情。我們所看到的展覽內容，分別為「陳埭回族的形成與發展及歷史上的優秀人物」和「陳埭回族在改革開放時期取得的光輝業績及海外華僑同胞對故鄉的支援」兩部分。換句話說，列舉出的人物和事例實際上僅限於丁氏宗族，儘管如此，卻仍然使用了「回族」的名義，這其中當然有考慮到避免刺激政府對宗族勢力復活的敏感神經的成分。但是，由此丁氏宗祠被賦予了「民族團結」、「愛國」等超越宗族的公共性質，因此作為「福建省回族中歷史最悠久、規模最大、並將中國建築與伊斯蘭裝飾融為一體的回族祖廟」，分別於1991年4月和2006年5月，被認定為「福建省文物保護單位」和「全國文物保護單位」。換言之，經過「民族」的包裝之後，作為丁氏宗族標誌的丁氏宗祠成為了地域社會乃至國家的「公共財產」。

「宗祠」終究是一個祭祀祖先等宗族活動的舞台。然而，正是因為回族事務委員會的存在，丁氏宗族也就失去了建立嚴格的宗族組織的必要性，而是在回族事務委員會的領導下進行的祭祖等許多宗族性活動，因此也就更像是一種帶有文化性質的活動。回族事務委

員會與「陳埭片老年人總會」於2005年12月10日聯合制定的〈關於春、冬祀組織辦法暫行規定〉對「祭祖」的意義做了如下說明：「春冬祀祖系沿襲吾族先祖之遺訓，也是祭祀祖先之重要禮儀，是聯合族人，增進親情，促進海內外共存共榮的一次盛大活動。」³⁰ 本來，祭祖是一個宗族用於聯絡族人、加深感情、進而達到「聚族」目的的最重要的活動。但是有趣的是，在陳埭的丁氏宗族的祭祖中扮演主角的不是丁氏一族的最高權威——回族事務委員會，而是「老人會」。上述〈規定〉對祭祖的儀式做了如下規定：「2、『春、冬二祭』由回委會組織牽頭，陳埭片老年人總會主辦七個回族行政村輪值承辦，七村老年協會協辦，承辦者從江頭、溪邊、岸兜、西阪、坪頭、四境、花廳口依次輪值。」

陳埭片老年人總會的前身為1983年1月27日成立的「陳埭鄉僑老人協進會」。其實所有的成員都是丁氏一族。之所以名稱裏被放入了「僑」字，很明顯就是因為當年希望通過宗族網絡吸引海外的資金而來。這時陳埭的丁氏一族，很是希望有旅菲、旅星的僑胞和港澳僑胞中高齡的丁氏宗親能夠葉落歸根，由此建立其與旅居海外的丁氏宗族關係網絡。³¹ 就其活動內容來看，陳埭片老年人總會幾乎就是在代行宗族的職能。例如，據1992年的陳埭鄉僑老人協進會的年終工作總結所述，在「調停民事糾紛、維持社會治安」（第7項）上發揮了很大作用，實際上就是丁氏宗族內部的房頭（分支）與房頭、村與村之間的糾紛，以及丁氏宗族與其他宗族之間的糾紛。十年間，由老年人會調停的案件超過200件，從而避免了發生更大更激烈的社會衝突。³²

尊敬長輩是中國社會的優良傳統。³³ 但是在南方地區支撐這個傳統的，卻是基於血緣關係的宗族制的「長幼有序」，也就是重視「字輩關係」。然而，加入陳埭片老年人總會的資格卻是單純根據年紀大小來判斷的，這與本來的由字輩決定長幼順序的宗族制傳統有所不同。³⁴ 在回族事務委員會領導的各種活動中，也幾乎沒有出現過按

照字輩排列先後的事例。從宗族內部來說，也許是因為各分支之間的經濟實力或政治影響力各不相同，中國南方各地宗族中的字輩已經失去了決定長幼有序上的價值。但是為了與海外的宗親之間構建宗族網絡，宗族制的傳統價值觀念本來應該得到強調和恢復，然而如果出現內部組織結構鮮明的宗族組織，必然又會與行政當局的政治權力形成對立。

而丁氏宗族由於回族事務委員會的存在，因而避免了這一系列問題的出現。文革後以「丁氏回族」名義得到恢復的丁氏宗族，事實上逐步實現了宗族權力和權威的分離。真正掌握宗族活動決定權的是回族委員會，而老人會作為宗族權威的象徵被推到幕前擔當各種宗族活動的主角。在這裏，儘管沒有採用「字輩」的原則，但宗族制的長幼順序，卻通過宗族中的年長者的出場得以表現。這種由回族事務委員會主導、而由老人會擔當各種宗族活動的主角的丁氏宗族，儘管也將來自同一個父系祖先的人們凝聚在一起，圓滿地完成了聚族和保證丁氏宗族傳承的重任，然而與歷史上的丁氏宗族相比，已經在組織結構形式上有了根本的不同，它更像是一種擬制的宗族。這種擬制宗族的形式無疑是來自於內部的祭祖和聚族的需要，所以其功能自然也主要表現在這個層面。因此回族事務委員會成立之後的丁氏宗族或丁氏回族，不僅不再是與行政當局的政治權力形成對立的勢力，也沒有給周圍的其他宗族帶來壓力。

結語

本書第一章已經談到，丁氏在陳埭這塊土地上早已開始了「本土化」的過程。在這個本土化的過程中，丁氏一直注意與鄉鄰和平友好相處，注意維護鄉里公共利益，以至於通過對地域社會做出種種貢獻以使鄉鄰們接納自己，最後通過逐漸接受宗族化和科舉化的手段

逐漸淡化與周圍社會的差別。說到底，丁氏的本土化過程就是一個主動減弱身上不同民族文化色彩、製造原生中國人意識、完全融入中國社會的過程。而從這個意義上來說，文化大革命之後丁GB等人熱衷的「民族化」其實就是要與丁氏先祖們追求的本土化訣別，突出丁氏一族的獨特性，這種做法無疑是違背了丁氏一族的歷史傳統。

其實，丁氏很清楚，「民族」只是一個通過政府的名義所賦予的一種在一定時期內和一定領域中可以轉化為資源的符號。在實行改革開放政策的初期，丁氏也利用它來謀取宗族的利益，如在民族的旗號下搶先恢復宗族的海內外網絡，打破因晉江假藥案帶來的社會歧視而造成的困境。然而，當對「民族」的強調涉及到侵犯他人利益時，就會構成對周圍社會、對政治權力的威脅；而對本土化的否定，又可能限制他們未來的發展規模，將自己局限在民族的範疇中。當他們看到民族化給他們帶來負面的影響、威脅到他們的發展時，他們就果斷地中斷了「再民族化」的過程，例如很快就停止了派丁氏青年前往中東阿拉伯地區學習伊斯蘭教的做法，開始有選擇地使用民族這個符號，並且不再公然要求設立實行自治的「民族鄉」。之後丁氏一族中各種事業的發展和大企業的出現，與他們的這一決斷不無關係；眾所周知，以「安踏」、「特步」為代表，丁氏一族中的許多企業甚至在香港上市，還將總部搬到廈門和北京等大城市。顯然，「少數民族企業」的符號顯然已不能夠再對這些企業的發展產生正面的效應。

授人以魚，不如授人以漁。陳埭丁氏一族走過的歷程說明，強調與外部社會之不同的民族化只能解一時之癢，自發的本土化才是促進與周圍和平相處、因此自身也能夠得以發展的方向。陳埭丁氏一族選擇的這條道路，無疑對於我們理解民族問題性質具有一定的啟示意義。同時，丁氏一族放棄追求民族鄉形式，而建立一個能夠代表丁氏一族利益，但同時又能夠與行政當局順利溝通的「回族事務委員會」的做法，更值得我們深思其中所蘊藏的社會學意義。回族事

務委員會是丁氏一族的發明，作為一個介於民族與行政當局之間的第三空間，其最主要的特點就是具有自己的獨立性，因而與既當運動員又當裁判員的民族區域自治機關不同，能夠真正代表少數民族的利益，能夠吸收少數民族民眾的不滿。眾所周知，在中國儘管民族區域自治政策已經施行了60多年，但是許多地區的民族間關係依然緊張；更加奇妙的是，在實施了民族區域自治的地方，反而會發生更加激烈和大規模的民族衝突現象。比較陳埭的回族事務委員會所發揮的功能就能知道，爆發民族衝突的原因當然首先和「自治」有無實際內涵有關，在無法代表民族利益的情況下仍然強調民族的特殊性，只能誘發對權力的進一步反感和反抗。那麼，強調和追求民族的特殊性，具體說來又是在一個甚麼樣的構造之中對社會穩定和國家認同造成影響呢？下一章將繼續以中國的回民社會為例，探討這個問題。

註釋

- 1 王柯：〈經濟開發と「民族」の役割の再発見——「陳埭回族」の事例を通じて〉，愛知大學現代中國學會編：《中国21》，第34期（2011年3月），第62-66頁。
- 2 根據筆者對丁GB的調查訪問紀錄。
- 3 過去曾有「農業學大寨，打架學陳埭」的順口溜，說明陳埭地區宗族間的對抗十分激烈。
- 4 根據筆者對丁GB的調查訪問紀錄。
- 5 〈宗聚說〉，《陳江雁溝里丁氏族譜》（未出版）。
- 6 鄭振滿：〈明代陳江丁氏回族的宗族組織與漢化過程〉，《陳埭回族史研究》（北京：中國社會科學出版社，1990），第248頁。
- 7 莊景輝編校：《陳埭丁氏回族宗譜》（香港：綠葉教育出版社，1996），第582-584頁。
- 8 「厝」的意思本來是房屋，「祖厝」是指在祖先居住過的地方，現在供奉著祖先牌位的住房。因為後代們也在一起居住，牌位供奉在正中間的廳房中，因此成為了聯繫規模最小血緣組織的據點。

- 9 葉文程、莊景輝、吳孫權：〈陳埭鎮岸兜村社會民俗調查〉，《陳埭回族史研究》，第235頁。
- 10 林曦著、陳國強指導：《陳埭回族簡史》（1991年11月，油印本），第11頁。
- 11 葉文程、莊景輝、吳孫權：〈陳埭鎮岸兜村社會民俗調查〉，第237頁。
- 12 根據筆者對丁GB的調查訪問紀錄。
- 13 廈門大學民族調查組：《晉江縣陳埭公社回族調查報告》（廈門：廈門大學人類學系，1984，油印本），第116頁。
- 14 參照丁XC編著：《陳埭回族社區歷史沿革與社會發展史》（陳埭回族委員會內部資料），第153、161頁。
- 15 參照〈晉政84總280號——關於成立陳埭回族事務委員會的批覆〉。
- 16 也有一說是，作為醫藥品來銷售是陳埭市場管理委員會負責人丁GB提出的。
- 17 參照《陳埭回族事務委員會30周年大事記》。
- 18 王柯：〈經濟開發と「民族」の役割の再発見〉，第49-70頁。
- 19 參照《陳埭民族工作簡報》（2010）。
- 20 關於認證手續以及其中回族事務委員會的作用，由於篇幅所限而省略。
- 21 參照福建省民族事務委員會：〈閩民族1996，42號——轉發省計生委「關於福建省計劃生育條例」第九條有關少數民族夫妻生育政策的答覆〉。
- 22 丁振沛：〈共襄時代盛舉，同矚美好前程——陳埭鎮回族事務委員會成立25周年 陳埭回族史館重修開館〉。
- 23 丁顯操：〈陳埭鎮回族事務委員會工作回顧〉，2007年4月12日。
- 24 王柯：〈經濟開發と「民族」の役割の再発見〉，第49-70頁。
- 25 「爾祠不過三間」，丁桐志：《陳埭丁氏宗祠歷史沿革》，油印本。
- 26 參照《陳埭回族事務委員會30周年大事記》。
- 27 王柯：〈經濟開發と「民族」の役割の再発見〉，第49-70頁。
- 28 例如，據說目前陳埭丁氏當中最具實力的「安踏集團」在香港股票市場上市，就是通過台灣香港中華經濟交流協會會長、香港力寶集團顧問丁KE的力量而實現的。
- 29 丁桐志：〈回憶陳埭回族史館的建立〉，2004年10月。
- 30 陳埭回族事務委員會、陳埭片老年人總會：〈關於春、冬祀組織辦法暫行規定〉，2005年12月10日。
- 31 十周年慶典籌備委員會編印：《陳埭鄉僑老人協進會十年來工作概況》（1992），第1-2頁。

- 32 同上註，第18-22頁。
- 33 在陳埭有著一項制度，即七個回族村輪流舉辦一年一度的「陳埭回族社區新春新老幹部團拜會」。
- 34 關於丁氏宗族字輩的確立，參照王柯：〈中国ムスリム社会における宗族意識の成立——陳埭回族の事例を通じて〉，中國近代史研究會：〈現代中国研究〉，第30期(2012)，第1-27頁。

第八章

何處是「傳統」？

中國南方「回族」社會的伊斯蘭「回歸」

在中國南方廣大的農村地區，生活著許多因為歷史上與伊斯蘭教之間的關係而形成和保持自己獨特的文化及生活習慣、但是使用中文為語言交際工具、現在被稱為「回族」的人們。由這些人們所構成的回族社區，或地域相連，或星星點點。最近數年，筆者經過在福建、廣西、江西和雲南等地區的回族社區中的持續調查，察覺到文化大革命結束以後各地農村中的回民社會，在被捲入到整個中國社會急劇變化、尤其是全民普遍注重經濟繁榮的大環境之後，不得不做出自己的反應。包括前章所述之「丁氏回族」，在筆者看來，其中最為值得注意的，就是為了突出自己作為少數民族的特殊性，而在進行著各種不同形式的向「傳統」的回歸。其最主要可以歸納為兩種：一為向宗族的回歸，一為向宗教的回歸。也許有人認為，前者是一種共同體形式，後者是一種宗教信仰，兩者不在一個層次，因此並無將這兩種傾向聯繫在一起進行比較分析的必要。其實不然，「宗族」中具有祖先崇拜的意識，這是作為「宗教」的伊斯蘭教所不能容忍的；回族對宗教的回歸自然就是向伊斯蘭的回歸，前者以中國的傳統文化為依據，後者以中東阿拉伯地區的原汁原味的伊斯蘭

文化為依據。因此，向宗族的回歸與向宗教的回歸二者之間，有著本質上的不同。更重要的是，後者以否定前者為目的，並且顯然有壓倒前者之勢。眾所周知，伊斯蘭教教義中有政教合一的思想。那麼，中國南方回民社會中出現的向伊斯蘭「回歸」的現象，會不會影響到他們對中國的國家認同呢？而促使他們分別在宗族和宗教二者之間進行取捨的動力和標準又是甚麼呢？本章以近代以來中國的社會和政治變遷過程為背景，利用筆者在田野工作中所得之第一手資料，分析文革運動結束以後中國回民社會對「傳統」之認識上的變化是否與其對宗教認同（的變化）之間具有內在的聯繫，以嘗試回答以上問題。

第一節 「宗族」傳統的回歸和再造 ——「回族」農村的族譜編撰活動

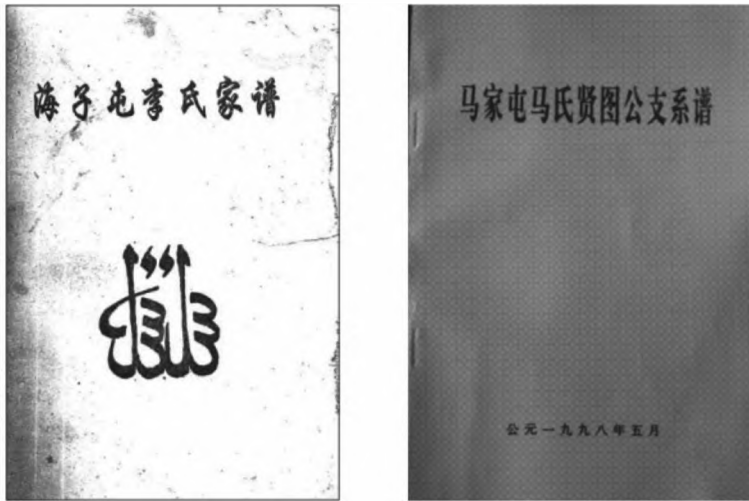
本書前章已經提及，宗族是具有同一父系祖先的子孫後代基於祖先崇拜的意識而形成的一種血緣共同體，它普遍存在於1949年以前的中國南方社會中，尤其在廣大的農村地區具有強大的影響力。中華人民共和國政權建立以後，宗族被視為抵消政治權力的力量而遭到摧毀，但是文革結束以後，南方各地農村社會中的宗族勢力卻又逐漸得以復活。筆者通過在福建省泉州地區的調查發現，最先恢復了宗族功能的不是一般的漢人社會，卻是與伊斯蘭教具有一定關係的回民社會。但是因為它是有效地利用了中國政府制定的民族政策，打著「民族」的旗號行宗族之實，¹ 所以一般並不為人所知。

福建省泉州地區的陳埭丁氏與白奇郭氏的「宗族化」現象，曾經引起了許多學者的注意。但是，幾乎所有研究陳埭丁氏與白奇郭氏的學者都將目光集中到所謂的回民「漢化」問題上。將宗族化的原因歸結於漢化，即陳埭丁氏與白奇郭氏因為受到漢文化的影響而被「同

化」了，這一結論上可以說是幾乎所有先行研究的一個共同特點。筆者以為這種結論只是看到了一種文化融合的表象，它忽視了從社會學的角度去捕捉陳埭丁氏與白奇郭氏自身出於融入中國社會、轉化為「本土中國人」的願望而進行的本土化過程，和分析這種本土化努力的性質和意義。

2013年夏季，筆者再對雲南省北部昭通地區的農村回民社會進行了實地調查。與福建泉州的陳埭丁氏與白奇郭氏生活的沿海地區不同，昭通是一個丘陵地形的內陸盆地，尤其是農村地區的回民村落，幾乎沒有得到任何開發，經濟發展明顯滯後。這裏的回族農民的經濟收入，與泉州地區的陳埭丁氏與白奇郭氏相比可謂有天壤之別。但是，即使在這樣一個經濟發展滯後地區的回民社會中，筆者同樣發現了大量有關穆斯林宗族的資料。尤其值得注意的是，自二十世紀末到二十一世紀初，這裏有大量穆斯林宗族的族譜得以重修或新撰。其中，僅筆者在當地收集的部分就有：《松林馬氏族譜》（松林馬氏族譜編寫組，1985年9月開始，1995年11月完成）、《馬家屯馬氏賢圖公支系譜》（馬家屯馬氏賢圖公支系譜編委會，1990年開始，1998年2月完成）、《海子屯李氏家譜》（1991年開始，1994年12月完成）、《客吉馬族譜》（1995年開始，正在進行中）、《陸良馬族譜》（魯甸地區馬氏編寫組，「歷十餘載」，2008年8月完成）、《保氏族譜》（羅平編纂，2008年12月）、《太師馬家譜》（昭威魯蔡家地馬氏族房委員會，第七次續譜；2007年11月開始，2010年8月完成），以及《咸陽王馬姓家譜》（尋甸東川咸陽王馬姓家譜編輯委員會，2008年3月開始，2012年9月完成）。

祭祀祖先的祠堂、記載著一個家族從先祖至今每一輩男性姓名的族譜、用於祖先祭祀儀式以及家族中未成年人教育的族產等，都是構成一個宗族的重要內容。文革以後雲南省北部農村地區的回民社會的宗族回歸潮流中，最具有代表性的便是記載著一個家族從先祖至今每一輩男性姓名等的族譜的「編譜」及「續譜」活動。這些族譜

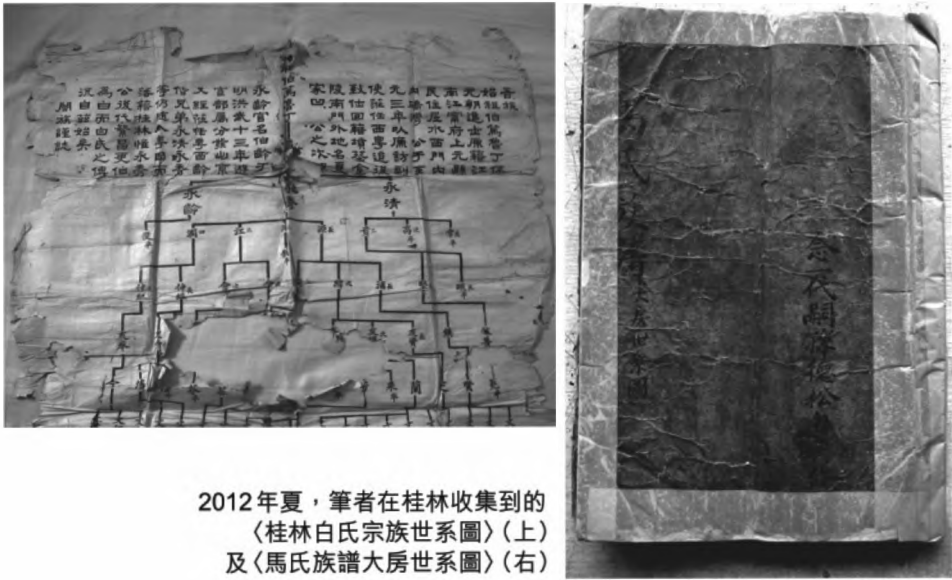


筆者收集到的雲南省昭通地區回族新編族譜《馬家屯馬氏賢圖公支系譜》及魯甸縣《海子屯李氏家譜》(1994)

的編撰時間，能夠反映出在二十世紀末到二十一世紀初這個時間點上，有很多被稱為「回族」的人們有意回歸到宗族的傳統上去。

在上述各個宗族中，其中有一部分可能此前並不存在或者是遺失了族譜，例如《馬家屯馬氏賢圖公支系譜》、《陸良馬族譜》、《海子屯李氏家譜》以及《松林馬氏族譜》。它們的共同特點是利用各種墓碑碑文等資料編制宗族史、宗族系譜和族規，由此製造宗族的歷史「傳統」。而從這些宗族的名稱上便可察覺，它們都是以農村地區為根據地的宗族。換言之，將宗族作為自己傳統而「回歸」的力量，主要是發生在經濟並不發達的農村地區。在這個意義上，當年打著民族的旗號行宗族之實的福建泉州陳埭丁氏，也走過同樣的道路。

回歸宗族的傳統的潮流，不僅限於雲南省北部農村地區的回民社會，在廣西壯族自治區的桂林地區也能看到同樣的現象。在歷史上，桂林地區也產生了大量的穆斯林「宗族」。2012年夏季，筆者曾於這裏收集到〈馬氏族譜大房世系圖〉（念一代嗣孫德松自閏修）、〈桂林白氏宗族世系圖〉、《傅氏宗譜》、《桂林以氏族譜》、《桂林白氏族



2012年夏，筆者在桂林收集到的
 〈桂林白氏宗族世系圖〉(上)
 及〈馬氏族譜大房世系圖〉(右)

譜》等穆斯林宗族的族譜。著名的國民政府將軍白崇禧便出身於桂林的回民白氏宗族，據說〈桂林白氏宗族世系圖〉在民國時期重新編制時也曾經借其之力。從該家譜圖中可以得知，桂林白氏家族的由來可以追溯至出生於南京近郊的元朝官吏「伯篤魯丁」。據說，伯篤魯丁於至元三年(1266)經由「舉孝廉」考取進士，並被派遣至桂林擔任「粵西廉訪副使」，而到了明代以後，其後裔由「伯」姓改為「白」姓，可事實上，元代的科舉制度是到了皇慶二年(1313)才拉開序幕。由此，這一說法不免讓人生疑，然而能夠將宗族化的開端同參加科舉聯繫在一起，說明了當年桂林白氏的宗族化也是以本土化、即成為「本土中國人」為目標的。

以上筆者在桂林收集到的族譜中，《桂林白氏族譜》為2002年6月重新編纂印製，《桂林以氏族譜》也是於二十、二十一世紀之交續修的。2012年夏季，筆者還在桂林地區收集到一份正在分發和回收中的「白氏家族族譜刊錄登記表」。看來僅僅數年之後，2002年6月編輯印製的《桂林白氏族譜》已不能完全滿足白氏人士向宗族的傳統

| 白氏家族族譜刊錄登記表 | | | | | | | |
|----------------------|-------|-------|----|----------|----|--|--|
| 填寫人： | | | | 總頁數： 頁序： | | | |
| 姓名 | 字 | 號 | 代 | 父名 | 母名 | | |
| 別名 | 小名 | 字號 | 字號 | 母名 | 母名 | | |
| 出生時間地點 | | | | 提供姓名 | | | |
| 生活所在地 | | | | 提供地址 | | | |
| 特記 紀念 事件 備註 | | | | | 男 | | |
| | | | | | 生 | | |
| | | | | | 子 | | |
| | | | | | 女 | | |
| | | | | | 與 | | |
| 聯 系 方 式 | 家庭地址： | | | | 見 | | |
| | 現居地址： | | | | 訪 | | |
| | 現居電話： | | | | 訪 | | |
| | QQ： | 電子信箱： | | 訪 | | | |

白氏家族族譜刊錄登記表

回歸的欲望。1999年12月18日，在桂林市內的西門外清真古寺裏，桂林、六塘（臨桂縣的一個鎮）、永福（縣）、平樂（縣）、中庸（臨桂縣的一個鄉）等地區以氏宗族各支代表共13人，開會討論並確定了以後宗族20字的「以氏族譜增添字輩序」，即「鼎盛承先澤，後昆繼弘揚，懷宗思族旺，詩書育棟樑」。以上地區除了桂林之外，多屬農村或介於農村與城鎮之間的地區。從以上種種跡象可以感知，桂林地區的回民社會中同樣具有著強烈希望回歸宗族傳統的勢力。包括回族的村莊在內，桂林農村地區的經濟開發滯後。與福建泉州地區比較以上幾個地區的事例可以看出，文革結束以後各地回民社會中出現的向宗族傳統的回歸，具有相同的素樸的動機：在經濟改革和對外開放的大潮中，通過構築宗族的網絡，或是找到支持創業的資金，或是帶來開發經濟的契機，或是幫助擴大經濟活動的範圍。由於是為了改變經濟發展滯後現狀的目的，所以回歸宗族傳統的潮流主要發生在農村地區，而其中的帶頭人基本都是可以確認為農村社會中受過一定教育的地方精英人士。

第二節 在「宗族」與「宗教」之間 ——被遺忘的石碑和族規

不過，即使在農村地區，也不是所有的回民社會都在追求回歸宗族的傳統。包括居住在桂林郊區農村的、廣大的廣西壯族自治區回民當下所最關心的，都是向伊斯蘭的回歸。²也因為這個原因，部分回民不僅對向宗族的回歸抱著否定的態度，甚至否認歷史上桂林回民社會存在過「宗族」的事實。2012年，筆者在與同行們一起對桂林對白氏宗族進行調查時，曾就桂林回民有無祭祀祖先一事，詢問了桂林市臨桂縣的伊斯蘭協會白姓會長，但是被告知曰：「我們是穆斯林。伊斯蘭教沒有祭祀祖先的傳統，即便是我們白氏，從古至今也沒有這樣的習慣。」可在此之後不久，在對名為「潛經村」的回民村進行調查時，我們卻發現了一塊刻有由潛經村白氏於乾隆六十年（1795）闔族公立的「族規」石碑。所刻碑文的內容可以清楚地證明，桂林的白氏宗族至少具有數百年的歷史，而且當時已經具備了典型中國宗族的各種特徵。為了說明這一點，以下介紹該族規的部分內容。

古語云，匹夫可以化鄉人，豈誼屬一本而有不可化者。特齊家之道積之，貴有本末，而施之更有次第焉。……惟是防之於未然，警之於將然，雖不足以感格夫鄉人，而族人見其立法之嚴，未有不小小心謹凜者，今將所列宗約開列於後。

一，百行以為先，倘有父母不知侍奉，或厭老邁而不顧衣食，而任氣性，而亂行辱罵，此係忤逆。一經投明族長，必重處不貸。……若再恃力蠻即○○達官至死，³族中有袒護者，眾議輩(?)出不許入祠。⁴

一，時間最難得者兄弟須友愛篤恭無傷手足之雅。倘有欺詐毆辱等請(情?)出此家法重責，再者送官究治。一房族中，

……皆是犯上，查出議處，再則送○○官懲治，不許入祠。

一，族中無子者，必擇昭穆相當之人過繼，……不可以弟作子及以孫繼族輩，犯者兩家俱不得入祠。

一，聯姻之事同姓且不可，況同出一脈而可妄結絲羅，真屬禽獸之行，自令禁止。如有犯此戒者，必驅除他方，不許入祠(?)，亦不許同村居住。

……

一，萬惡淫最為首，設有不顧廉恥在同族中犯亂倫之事者，真天地間一大罪人也，通知閩族打死。

一，排定名次，不得僭越。今撰二十字如：世之文一道，貴以行為先，遠近交相屬，聲家即可傳，以為循序取名，不可錯亂輪○另撰然。前人所有之名字，後人毋得相同一字，犯者即行改去可也。

一，春秋祭祀之期，主祭之人有仕宦者則舉仕宦，有科名者則舉科名，不拘尊卑長幼。如兩者俱無，然後舉族長主祭，不可順便隨時致乖(?)。祀必須老幼到齊，然後散(?)福，不到者無後補。

一，祠中所置之田，每年之谷作為春秋祭祀費用，分班輪管。每次用多少，須開明清單，毋得寢食分毫。……

族規之外，關於一族之由來和建立祠堂之由來，也被記錄在碑文上。

予族之先人，故老流傳非西粵人也。第之出於洛陽亦不知來自何時，……除移居別村外尚二百餘戶，雖非世家巨族，而孝悌之道，烏可不講。前己巳春，裔之閩族以宗祠未建，無以修

祀，事序昭穆，篤宗誼，著雍睦，為言蒼（威？）曰然。……
一本九族，畢集於斯，春秋兩祠，萬古不廢，後之子若孫慎毋
怠厥志。乾隆六十年孟冬上澣嗣孫如雲謙誌⁵

乾隆六十年的孟冬，當為西元1795年11月間，這份碑文應該是白氏宗族現存碑文中最古老的一份碑文。也由此可知，至少在十八世紀末期，白氏宗族已經有了比較完整的宗族組織。而通過這塊被潛經村回族所「遺忘」的石碑，我們更應該注意到的是，當年的白氏宗族不是把族規記載在紙本的族譜內，而是直接將其刻成了石碑。這顯然是出於讓其子孫後代銘記在心，並且絕不容任意竄改的強烈意志而為。可正如前文所述，且不論族規所定的「春秋兩祠，萬古不廢，後之子若孫慎毋怠厥志」這樣一種當年整個宗族關於祭祀祖先一事的諄諄教誨，甚至連宗族早在兩百年之前就已經形成的這一歷史事實，都已經被當今的子孫後代們遺忘殆盡。發現石碑的場所雖是被稱為「昔日的清真寺」的建築的中庭，但以上碑文清楚地顯示，這裏明顯就是當年的白氏祠堂。

與整個廣西桂林地區的趨勢同步，自1991年起，村民幾乎全部為白氏的潛經村也展開了回歸伊斯蘭教的運動。清真寺也得到恢復，雖然簡陋，但是由桂林伊斯蘭協會（實際為市政府的民族宗教局）選出的河南籍阿訇會按照固定的日期來到潛經村主持禮拜活動。當時正在醞釀修建新的清真寺，其主角是清真寺寺管會。清真寺寺管會主要由村裏的青年們組成，成員中還有村委會的幹部。在筆者的調查中一位寺管會成員告訴筆者，他們一直積極地向村民們宣傳「回歸伊斯蘭」的意義；與此同時出現的是對宗族傳統的否定。筆者與其調查團隊成員在潛經村中各處進行實地調查時，曾試圖訪問一個擺放著「天、地、君、親、師」牌位的家庭，卻遭到村裏清真寺管理委員會的成員阻攔。當然，上述雕刻著當年白氏宗族「闔族公立」的族規石碑的存在，也是調查團隊自己偶然發現的。



桂林市臨桂縣潛經村，後方的建築為白氏宗祠



白氏宗祠旁臨時建立的清真寺

毫無疑問，以祖先崇拜為核心理念的宗族制是不符合伊斯蘭教教義的。例如，《古蘭經》中第二章「黃牛」（巴格勒）中，就有以下否認「祖先遺教」的內容——一六五〔一七〇〕：「有人勸他們說：『你們應當遵守真主所降示的經典。』他們就說：『不然，我們要遵守我們祖先的遺教。』即使他們的祖先無知無識，不循正道（他們仍要遵守他們的遺教）嗎？」⁶ 白氏宗族在歷史上，一定已經有過是否應該放棄伊斯蘭教信仰之爭。「潛經村」之名，據說就是因一群篤信的白氏信徒在被迫放棄伊斯蘭教時，將《古蘭經》經書秘密地藏藏在村後的山洞中一事而來。潛經村的歷史，正是中國南方的穆斯林群體在「宗族」與「宗教」二者之間徘徊的象徵。

二十世紀上半期，在得知潛經村「棄教」的歷史之後，眾多伊斯蘭教教職人員相繼到訪該村進行說教，「力圖使潛經村回民重返教門」，即試圖說服潛經村的回民們重新回歸到伊斯蘭教信仰的傳統。如此諸事，伴著尋找潛經村的「古經」（當年被藏匿的《古蘭經》經書）的尋寶佳話而逐漸發酵，在1930年代的潛經村中，興起了一場幫助這裏的白氏一族恢復伊斯蘭教傳統的認同再造運動。

彼時，桂林市的馬俊卿大阿訇、李誠忠阿訇也曾先後多次來到



落滿灰塵的潛經村白氏宗祠門扉



白氏宗祠大廳中，已經見不到任何祖先崇拜的痕跡



潛經村白氏宗祠牆上，貼著教育大家回歸伊斯蘭教傳統的標語

潛經村進行伊斯蘭教傳教活動。但是其中影響最大的，還是由1938年從北平遷至桂林的成達師範學校師生們所進行的大規模傳教運動。根據《廣西回族歷史與文化》一書記載，1930年代末，在成達師範學校的創始人之一、當時中國著名的伊斯蘭教學者馬松亭大阿訇帶領下，多名成達師範學校的青年學生來到潛經村，他們在當地建起了清真寺（即筆者訪問時的清真寺前身），再次向潛經村的白氏一族傳授伊斯蘭教教義，並且指導他們打破祖先崇拜、養豬食豬的風俗習慣。⁷關於成達師範學校學生的傳教活動，其他的文獻中雖也有記載，但卻與《廣西回族歷史與文化》有一定出入。⁸根據一部分文獻資料，當時進入潛經村堅持進行傳教活動的，只有一名叫做賈援的畢業生。但是無論實際情況如何，成達師範學校師生們來到潛經村幫助恢復傳統的事實證明，在他們來到之前，當地的白氏一族的確已經放棄了伊斯蘭教的傳統，而把宗族制中的祖先崇拜思想作為自己的信仰。



晚年的馬松亭大阿訇

第三節 「傳統」的想像與回歸 ——近代回民社會精英與宗教認同運動

在近代中國伊斯蘭復興運動史上，成達師範學校的建立和活動無疑發揮了重要的作用。成達師範學校不僅在潛經村幫助恢復伊斯蘭教的傳統，從北平遷至桂林以後，在看到中國南方各地的穆斯林逐漸疏於伊斯蘭教教義、甚至放棄伊斯蘭教信仰的情況之後痛心疾首，還曾選派張玉光與第一屆畢業生金明增等前往福建泉州，對伊斯蘭意識日漸淡漠的當地回族民眾中開展宣傳伊斯蘭教思想，幫助他們回歸伊斯蘭教的傳統。尤其是對於居住在泉州城近郊的晉江縣



北平成達師範學校教師，值得注意的是，當年即使在回民自己的聚會場合中，這些知識精英們也沒有身穿任何表示自己為回民的服裝標誌

陳埭地區的丁氏宗族，由於其開始「中國本土化」的過程較早，喪失伊斯蘭教信仰的程度嚴重，所以對在這裏的傳教活動下了大力，最後並成功地將十多名丁氏宗族的青年送進桂林的成達師範學校。2011年11月，筆者到訪陳埭地區時，曾對其中一人進行了直接採訪。這位老人是最後一位在世者，據他所言，當年丁氏宗族的青年之所以選擇成達師範學校，主要還是因為學校向他們明言減免學費並且提供食宿，由此也可見成達師範學校對恢復伊斯蘭傳統的執著。但是這些來自丁氏宗族的學生，由於對伊斯蘭教沒有任何基礎知識，所以既無心於學習伊斯蘭教教義，更難以忍受學校中的清教徒生活，全部中途逃跑或退學，結果沒有一位堅持到完成學業。

盧溝橋事變之後，由於受到日本侵略的威脅，北京的各種學校紛紛南遷。成達師範學校從北京遷至桂林，因為這裏是「中國回民救國協會」理事長白崇禧將軍的家鄉。1938年，擔任成達師範學校教務長的馬松亭來到武漢出席中國回民救國協會成立大會時，與兼任校長的唐柯三（山東省出身的著名回民知識分子和社會活動家，本

職為中國國民政府蒙藏委員會委員及總務科科長)商討學校南遷一事，當時擔任副總參謀長兼軍訓部長的白崇禧向其推薦自己的家鄉桂林。前文已經述及，白崇禧也是出身於桂林白氏宗族，也曾經對編制〈桂林白氏宗族世系圖〉進行過支援。在1938年5月下旬於武漢召開的「中國回民救國協會」成立大會上，他和唐柯三分別被選為理事長與副理事長。同期被選為理事的，還有西北地區的回民代表馬鴻逵、馬鴻賓、馬步芳、馬步青、維吾爾族人艾沙等。中國回民救國協會是為了對抗日本帝國主義通過製造「回教圈」並拉攏中國的伊斯蘭教徒成為支持其侵略中國的工具而成立的。⁹而白崇禧的民族思想基本上就和孫中山及蔣介石一致，認為「中國只有一個民族，那就是中華民族」。

在這樣的思想指導下，在公眾場合中甚至忌諱使用帶有民族意味的「回民」一詞，「回民救國會」也在1939年7-8月間的第一次代表大會上被改名為「回教救國協會」。白崇禧作為協會的理事長，在此次會議上所做的報告〈中國回教今後的展望〉中甚至提出：「『回教』就是『回族』，回族只能信奉回教，這種錯誤的思想，我們應該徹底糾正。」1941年10月，成達師範學校被變為「國立」，隨之而來的便是有關伊斯蘭教內容的科目中遭到刪減。在當時中國的這樣一種大形勢下，其實很難想像如同《廣西回族歷史與文化》一書所記載的那樣，在潛經村會有一個以「改變漢化傾向」為目的的大規模伊斯蘭復興運動。換言之，關於這場以幫助這裏的白氏一族恢復伊斯蘭教傳統的運動，至少在規模上有可能被加上了後人的想像。

廣西回民社會的未來方向是應該選擇「宗族」還是「伊斯蘭教」，在這個問題上，潛經村儼然成為了一個座標。歷史證明，由於潛經村位於農村地帶，所以它天然具備著走向宗族化的條件。所以，無論是1930年代末第一次、或是1991年第二次發生在這裏的回歸伊斯蘭傳統的潮流，其之所以興起，其實都是和來自於外部的回民精英的積極推動分不開的。但是，1930年代末的第一次向伊斯蘭傳統的



白崇禧將軍



白崇禧將軍故居：桂林市臨桂區會仙鎮山尾村

回歸最終不了了之，而自1991年起開始的第二次回歸伊斯蘭傳統的大潮卻來勢兇猛，大有不可阻擋之勢。兩者之間之所以會出現如此差別，也同樣和外部精英的因素有關：由於外部精英集團的結構不同，因此而來的推動力量也就不同。

1930年代末潛經村所經歷的第一次向伊斯蘭傳統的回歸，是由外部的伊斯蘭教界的精英們主導的；然而他們的這種行動，並沒有得到政界精英的支持，甚至包括出身於桂林白氏的白崇禧也沒有出面。而從1991年開始的第二次回歸伊斯蘭傳統大潮之興起，雖然其中免不了外部伊斯蘭教界精英的支持，但是從外部發揮精神主導作用的，卻是廣西回民中的知識精英和政治精英們，這一點從《廣西回族歷史與文化》一書的編輯人組成中即可看出。之所以出現如此差異，當然與外部的政治大環境有關。1930年代末，正是艱苦抗戰之時，此時需要加強的是國民意識和國家意識，而不是伊斯蘭教徒意識，所以第一次向伊斯蘭傳統的回歸沒有得到政治精英們的支持。而從1991年開始的第二次回歸伊斯蘭傳統大潮，正值文化大革命結束之後中共實行「落實民族政策」和「落實宗教政策」、對少數民族進行「還債」的時代。¹⁰ 回民社會的知識精英們可以在此口號下堂堂正正地要求恢復「民族的宗教的傳統」，回民中的政治精英們也可以在

此口號下堂堂正正地要求照顧少數民族，而這些做法又能夠給作為少數民族的回民社會帶來方方面面的優惠政策和實際利益。也就是說，並不僅限於潛經村，文革結束以後中國南方回民社會開始的第二次向伊斯蘭傳統的回歸之所以能夠如此強勢，是因為知識精英和政治精英的積極參加，而這些精英層的參加又提醒了人們，強調「民族特徵」可以帶來很具體的利益。

事實上，歷史上中國南方地區回民社會的宗族化，也都是由當地的回民精英階層領導的。如潛經村的「族規」碑文中就有以下的內容：「春秋祭祀之期，主祭之人有仕宦者則舉仕宦，有科名者則舉科名，不拘尊卑長幼。如兩者俱無，然後舉族長主祭，不可順便隨時致乖(?)。」¹¹ 由此可以確認，宗族的主導權一直掌握在與科舉有關的宗族成員手中。

歷史上中國回族的宗族化，和參與科舉考試有著直接的關係，¹² 在這個問題上，廣西的回民社會也不例外：「廣西回族中纂修族譜之風頗為盛行，特別是回族中的達官顯貴、仕宦之家，更加重視纂修族譜。」¹³ 「保留有族譜的回族家族，其祖先多出身仕宦之家。」¹⁴ 明清時期，廣西的回民社會中一共出了九位進士(其中兩人為武進士)，其中明嘉靖八年(1592)考中進士的白浚為第一人。除白浚之外，其餘進士都是清代的進士。根據姓氏劃分，白氏兩人，馬氏三人，牟氏三人。¹⁵ 由此可知，是白氏率先開始了「科舉化」，由此可以推測，其宗族化也應該領先於其他宗族。伴隨著宗族化的發展，桂林甚至出現了「兩種民族歸於一個宗族」的現象：「民國時期有一些家族曾建有祠堂，比如馬家祠堂、白家祠堂、張家祠堂、朱家祠堂等。……同時，還存在回漢同祠的現象，如回族朱姓和漢族朱姓共用一個祠堂，班輩用字相同，惟用餐時則嚴格分席。」¹⁶

以上朱姓事例，究竟是兩者本無關係，還是在宗族化的道路上同族人只在是否應該放棄伊斯蘭教信仰的問題上發生了分歧，尚須進一步調查。但不可否認的是，直到1930年代中期，中國南方地

區、甚至包括部分北方地區的回民社會中，由精英階層主導的宗族化才是主流。例如，西北軍閥馬福祥因在義和團起義和八國聯軍佔領北京時期，保護逃往西安的西太后與光緒帝並將其護送回京而被人們所熟知。進入民國時期之後又長期擔任蒙藏院總裁、號稱「回儒兼通」的馬福祥，曾在中國西北回民社會中率先提議編寫《馬氏族譜》，並由其子馬鴻逵完成。值得注意的是，具有宗族意識的白崇禧、馬鴻逵這兩名回族將領，都曾在中日戰爭時期公然否定「回族」這一民族的稱呼。換言之，他們都是在國民意識和國家意識認同的脈絡中看待應該如何認同伊斯蘭教的問題的。而今天主張把伊斯蘭文化作為自己的「傳統」進行回歸的回族知識精英和政治精英們，也許能夠得到「執行黨的民族和宗教政策」有力、給本民族也帶來了利益的美譽，然而他們似乎忘記了應該在超越政權的層次上，更長遠地考慮這種強調特殊性的做法，最終會對回族產生與其他人能夠共有的「中國人意識」帶來甚麼樣的影響。

1998年由廣西民族出版社出版的《廣西回族歷史與文化》（以下簡稱《歷史與文化》）一書，由當時的廣西壯族自治區政治協商會議副主席擔任主編。該書的出版同時得到了中共自治區黨委副書記（中共中央委員會候補委員）的支持。以上二人之所以支持該書的出版，還是因為他們的回族出身。真正編輯該書的，是一位桂林出生的回族研究者。桂林是廣西回民最集中的一個地區，桂林的回民在歷史上形成了眾多的穆斯林宗族。正因為這樣，《歷史與文化》沒有迴避桂林乃至廣西回民在歷史上的宗族化的事實，但可以看到，在對宗族制進行具體表述與評價時，《歷史與文化》卻表現得比較曖昧。

例如，關於廣西穆斯林宗族的族譜與族規，《歷史與文化》一方面評價其「通過族譜的影響力，宗族內血緣關係、世系、源流的考訂、排列得以嚴格遵守，使整個宗族在一個有序的環境中發展和成長」，¹⁷而另一方面又努力從這些族譜與族規中尋找伊斯蘭教的影子，以證明桂林乃至廣西回民的宗族化尚在伊斯蘭教徒可以接受的

程度：「對祖先的尊敬，是漢族文化的顯著特徵，廣西回族將這一思想合於族規中，並給予高度重視，這充分說明了漢族封建宗法制度對廣西回族的巨大影響。但是，深受伊斯蘭教教義薰陶、保持了自己獨特信仰的穆斯林，在其族規中也體現出自己的民族特性，比如信奉真主，強調宗教功課等。這是廣西回族族規的另一特點。」¹⁸《歷史與文化》甚至試圖從伊斯蘭的視角觀察廣西回民的宗族化，以便從中觀察出伊斯蘭的傳統：「這種模糊的、缺乏嚴格約束力的族規，也是廣西回族宗法形態表現中的一個特點。廣西回族這種較為鬆散的訓誡式族規，與整個廣西回族宗族組織的緊密程度是相適應的。伊斯蘭教教義作為穆斯林日常生活的第一準則，對漢族封建宗法制度的滲透形成了強大的抵抗性。」¹⁹

與臨桂縣伊斯蘭協會會長矢口否認桂林地區存在穆斯林宗族不同，《歷史與文化》指出「廣西回族中真正建造起祠堂、並保存至今的，僅有桂林郊區潛經村白姓回族一處」，²⁰承認了祠堂的存在。但它卻在沒有出示任何根據的情況下斷言：「總之，宗祠作為封建宗法制度的重要組成部分，在廣西回族中影響不大，只能從少量宗譜資料及口碑中略見其蹤跡。究其原因，仍是因為回族信仰伊斯蘭教，視真主安拉為萬物的主，排斥祖先崇拜。」²¹並且對宗族化做出了以下嚴肅的批判：潛經村白氏獨處一隅（事實上位於著名觀光勝地灕江岸邊，「獨處一隅」的言論明顯與事實不符），並逐漸「棄教」，「與外教人結了親，關於教門的事，一點也曉不得了」；「潛經村回族在其發展過程中，已經在很大程度上漢化了。潛經村回族所以會建造起祭祖敬宗形式的祠堂，並在屋內供奉祖先靈位，關鍵在於他們失去了伊斯蘭教的信仰，祖輩中世代沉積的強烈的民族、宗教意識，在經年累月和漢族雜居、通婚、交往過程中逐漸被磨滅。」²²從對潛經村白氏歷史上的宗族化的批判中可以看出，《歷史與文化》一書的作者，甚至與同樣出身於桂林白氏的白崇禧對於「回」的理解也不同，明顯持有「回族只能信奉回教」的思想。

結語

其實，不管是宗族還是宗教，在中國社會出現的這兩者的「回歸」，都並非是中國政府所樂見的。關於這一點，我們可以在2015年10月公布的〈中國共產黨紀律處分條例〉的第55條²³與第56條²⁴中清楚地看到。中共之所以把宗族也看為一股潛在的反對勢力，只是因為當年在中國南方地區，「中共的發動工作正是在自己的宗族和親友內進行的」；「興國姓氏觀念濃厚，肖姓既有實力，興國農民運動領導人肖華感到這種姓氏關係有效地掩護了革命勢力的生長和發展，他認為這是興國革命運動順利發展的原因。」²⁵「在中共武裝暴動中宗族一直扮演著重要的角色，它是一柄雙刃劍，而一同暴動實現有限度的結合，又是也會對暴動設置人為的壁壘。」²⁶正是因為如此，中共知道具有很強動員力的宗族對於一個政權可能造成的影響，於是在取得政權以後，就把宗族視為一種能夠抵消他們手中政治權力的力量而加以打擊。反言之，中共並不是在是否能夠造就中國人意識的層次上看待宗族力量的。

然而，無論是向宗族的回歸，還是向宗教的回歸，兩者其實都是中共政策轉變下的產物。前者是由於中共實行經濟改革開放政策，農村地區的回族地方人士出於通過宗族建立海內外網絡的目的而開始的；後者則是由於中共在結束文化大革命之後提出「落實民族政策」和「落實宗教政策」，城市中的回族知識精英和政治精英層出於強調回族的民族殊性而開始的。但是，向宗族回歸是把中國文化當做自己的傳統，而向宗教回歸則是把伊斯蘭文化當作自己的傳統。換言之，宗族化的性質就是要通過本土化把自己變成一個本土中國人，向宗教的回歸則是要通過伊斯蘭文化，強調自己與一般中國人不同。因此，向哪裏「回歸」實際意味著如何定位中國回民社會與中國國家之間的關係。

事實上，「傳統」也是一種想像。按照艾瑞克·霍布斯邦(Eric

Hobsbawm) 在《被發明的傳統》中的說法，打著回歸的旗號對傳統進行想像與創造，往往是在出現「劇烈的社會變動」之時，伴隨著對「以往的傳統及由此而來的制度的擔當者及實施者失去了擔當能力與靈活性」而來的危機意識，基於「各個社會之間相互對抗的必要性」而發生的。²⁷ 很明顯，如何看待傳統，其實與是否意識到這種「各個社會之間相互對抗的必要性」有關。因此，誰也不可能保證：強調和追求回族的特殊性而出現的追求回民社會伊斯蘭傳統的潮流，最終一定不會影響到回族自身對中國的國家認同。這裏我們可以想起艾尼斯特·葛爾納 (Ernest Gellner) 在其遺作《國族主義》(Nationalism) 中關於回歸傳統與國家認同之關係的分析：「『根源』這個觀念是經由浪漫主義的背書才興盛的，而且，完全符合國族主義的需求。根源論反映的是，要求文化的同質性，建立起內部沒有分化的文化政體，也就是『國族國家』。」²⁸

中國回族的歷史和文化傳統，究竟是應該在「回」所誕生的中國國內尋求，還是應該追溯至伊斯蘭誕生的阿拉伯中東地區？這個問題其實並非今日才出現的問題。本書第二章已經談及，著名歷史學者白壽彝先生早在1936年就對此作出回答：「『回教』與『回民』含義不同，中國有外國回教徒留居，與中國之有回教，原係兩事。」²⁹ 也就是說，白壽彝認為中國「回民」是中國的產物，其「傳統」只能產生在中國，而絕不可能追溯到阿拉伯伊斯蘭的歷史脈絡中。³⁰ 而白崇禧三年後在全國穆斯林代表面前所做的「『回教』就是『回族』，回族只能信奉回教，這種錯誤的思想，我們應該徹底糾正」的講話就更為大膽。以上白壽彝先生和白崇禧的思想，其實也代表了當時許多回族的知識精英和政治精英們對中國強烈的國家認同。

從1930年代末潛經村所經歷的第一次向伊斯蘭傳統的回歸中可以看到，當年將「回」與「伊斯蘭教」綁架在一起的不是回民的知識精英和政治精英，而主要是一些伊斯蘭教界的精英。然而與當年不同，從文革之後潛經村恢復伊斯蘭教傳統的認同再造運動中可以看

出，今日不僅只是伊斯蘭教界，就是「回族」的知識精英和政治精英們也在熱衷於推動回歸伊斯蘭傳統。然而，葛爾納指出：「根源論將政體從體系化的階級地位中解放出來，容許『回歸根源』之說，並沒有一開始就堅持文化認同：假使能回憶文化的根源，熱切回到個人生命力與真正認同（同一性）的所在，這樣也就夠了。即使回憶的不過是輕微的猜疑，所記得的和歷史細節有所出入，也沒有關係。」³¹既然成為民族同一性標誌的「根源」也並非是出於百分之百的真實歷史，那麼需要更加注意的，顯然不是存在不存在真實的歷史，而是為甚麼有人願意將這種不一定是真實歷史的東西看作是「根源」的問題（毋庸贅言，這裏「根源」的另一讀法就是「傳統」）。我們無法猜測，回族的知識精英和政治精英們是否意識到將伊斯蘭文化作為民族必須回歸的傳統，可能對中國回民社會的國家認同造成甚麼樣的影響；然而不能不承認，他們之所以會有這種舉動，卻是因為受到了把「回」作為一個民族、把伊斯蘭信仰作為是否屬於這個少數民族的基本判斷標準這一政策的慫恿。

在恐怖主義日漸成為世界性問題的今天，探討中國伊斯蘭民族對於中國的國家認同意識，可能更有代表性和學術意義。作為本章探討伊斯蘭認同與國家認同之間關係的延伸，下一章將以1989年以後中國和中亞地區的政治過程以及世界伊斯蘭教復興浪潮為背景，運用「民族鏈」的觀點，分析一個從沒有受到過中國傳統文化影響的伊斯蘭民族——新疆維吾爾族，在一種跨越國界的人類生態和歷史文化環境中，如何處理他們對中國的國家認同。

註釋

- 1 王柯：《經濟開發と「民族」の役割の再発見——「陳埭回族」の事例を通じて》，愛知大學現代中國學會編：《中国21》，第34期（2011年3月），第49-70頁。
- 2 白積緣：〈我的兄弟姐妹何時回——塘田村回歸教門隨筆〉，《廣西穆斯

- 林》(南寧), 2003年第38期; 白積緣:《請給我一塊蓋頭——五通, 中庸婦女入教記》,《廣西穆斯林》, 2006年第42期。這些刊登在廣西壯族自治區伊斯蘭協會雜誌上的文章, 記錄了二十、二十一世紀之交時期內改信或者「回歸」到伊斯蘭教的事例。
- 3 「○」為碑文損害程度較重、無法判讀之字, 下同。
 - 4 「(?)」為前一文字因碑文損害程度雖重, 但從字形或前後文字等判斷應該為此字, 包括原文可能誤用錯別字之處。
 - 5 王柯:《桂林回族宗族資料》(平成24年-27年度科学研究費補助金基盤研究B, 「中国南部地域のムスリム宗族に関する総合的調査と比較研究」), 調查研究資料集I(2013年8月), 第11頁。
 - 6 《古蘭經》第二章, 黃牛(巴格勒); 參見井筒俊彥譯:《コーラン》(上) 二, 牝牛——メディナ啓示(東京:岩波書店, 1997年4月第47刷), 第41頁。
 - 7 馬明龍編:《廣西回族歷史與文化》(南寧:廣西民族出版社, 1998), 第138頁。
 - 8 馬興漢:《回憶我的母校——成達師範學校》, 麻承福編:《桂林回族》(銀川:寧夏人民出版社, 2003年8月), 第261頁。
 - 9 王柯:《跨越「民族國家」的幻影——日本侵華戰爭與「回教圈」的虛構》(近刊); 王柯:《日本侵華戰爭與「回教工作」》,《歷史研究》(北京), 2009年第5期, 第87-105頁。
 - 10 參見本書第四章。
 - 11 王柯:《桂林回族宗族資料》, 調查研究資料集I, 第11頁。
 - 12 王柯:《中国南部ムスリム社会における「宗族」の成立と「漢化」——「陳埭回族」の事例を通じて》, 中國現代史研究會:《現代中国研究》, 第30期(2012年3月), 第1-27頁。
 - 13 馬明龍編:《廣西回族歷史與文化》, 第130頁。
 - 14 同上註, 第131頁。
 - 15 楊大業:《明清回族進士考略》(銀川:寧夏人民出版社, 2012年5月), 第450頁。
 - 16 馬明龍編:《廣西回族歷史與文化》, 第138頁。
 - 17 同上註, 第131頁。
 - 18 同上註, 第134頁。
 - 19 同上註, 第135頁。
 - 20 同上註, 第137頁。

- 21 同上註，第138頁。
- 22 同上註，第137頁。
- 23 「第五十五條：組織、利用宗教活動反對黨的路線、方針、政策和決議，破壞民族團結的，對策劃者、組織者和骨幹分子，給予留黨察看或者開除黨籍處分。留黨察看或者開除黨籍處分。」
- 24 「第五十六條：組織、利用宗族勢力對抗黨和政府，妨礙當合國家的方針政策以及決策部署的實施，或者破壞黨的基層組織建設的，對策劃者、組織者和骨幹分子，給予留黨察看或者開除黨籍處分。」
- 25 黃琨：〈中共暴動中的宗族組織（1927-1929）〉，人大複印資料，中國現代史，2005年第12期，第28頁；原載《史學月刊》（開封），2005年第8期。
- 26 黃琨：〈中共暴動中的宗族組織（1927-1929）〉，第32頁。
- 27 E·ホブズボウム、T·レンジャー編，前川啓治、梶原景昭他譯：《創られた伝統》（東京：紀伊國屋書店，1992），第14頁；吉野耕作：〈伝統の創造〉，《世界民族問題事典》（東京：平凡社，1992），第755-756頁。
- 28 艾尼斯特·葛爾納(Ernest Gellner)著，李金梅譯：《國族主義》(*Nationalism*)（台北：聯經，2000），第79頁。
- 29 白壽彝：〈評《中國回教史之研究》〉（1936年），《白壽彝民族宗教論集》（北京：北京師範大學出版社，1992年8月），第341-342頁。
- 30 見本書第六章第一節。
- 31 葛爾納：《國族主義》，第79頁。

第九章

「民族鏈」上的維吾爾

中亞突厥語系民族的歷史文化意識與國民意識

國民意識的形成，是伴隨著近代國民國家建設的過程才實現的。但是在很多研究者的眼中，它似乎又同歷史文化有關。因此，近代的國民意識與歷史文化意識之間究竟是否存在關聯，就成為一個被廣泛關注的問題。這一點從葛爾納有名的「肚臍論」中即可看出：「依我觀察，有些國族的確有從遠古流傳下來的肚臍，而有些國族的肚臍則是靠自己的國族主義宣傳才創造出來的，至於其他國族還沒有肚臍，而我相信，介乎中間範圍的，應該才是最大多數的通例。」¹在觀察非主體民族集團近代以後的國民意識的問題上，其與歷史文化意識的關係尤其值得注意。因為在這裏我們很容易發現：很多國家中的非主體民族的歷史文化與成為國民國家基礎的歷史文化（如果它存在的話）原本關係不大或毫無關係，而這一點又的確對這些非主體民族是否產生或產生甚麼樣的國民意識，產生著強烈的影響。

觀察歷史文化因素對於當代國民意識之影響，生活在中國新疆地區的維吾爾族不失為一個典型的事例。「突厥民族」與「伊斯蘭教」是構成維吾爾族民族性質的基本歷史文化因素。從這個視點出發不難看出，事實上長期以來維吾爾族一直同時存在於兩個同心圓中。

第一個同心圓就是乾隆將天山南部收入回部以後的政治同心圓，維吾爾族從此變成了以北京、南京為中心的政治共同體的一部分；第二個同心圓就是以突厥民族與伊斯蘭教為基本因素構成的歷史文化同心圓，這個同心圓除了維吾爾之外，還包括烏孜別克（本章在地理上使用「烏茲別克斯坦」，在民族名上使用「烏孜別克」）、哈薩克、柯爾克孜、塔塔爾等民族集團，其生存地域橫跨了舊蘇聯的中亞地區和中國的新疆地區，其「邊界」當然也超過了近代國家的國界。關於維吾爾族與第一個同心圓的關係，筆者曾經指出其中具有非常曖昧的部分，因為清王朝一直通過「藩部」政策，將它作為屬於滿清民族政權的一部分進行統治（筆者稱此狀態為「在中華與烏瑪之間」，²烏瑪為伊斯蘭共同體），所以維吾爾族被真正納入這個同心圓，還是在新疆建省之後的事情。³也因為這一點，從嚴格的意義來說，對於維吾爾族而言，具有久遠歷史的第二個同心圓才一直更具有實際的意義。事實上，即使到新疆建省以後，由於與內地在交通上的不便，以及諸多國內政治、國際政治的原因，這種狀態至少持續到1949年，因而在考察當代維吾爾族對於中國的國家認同問題上更應該引起注意。

很多人在看到維吾爾族的反抗時，願意將其原因完全歸結於中國政府的高壓政策。然而我們注意到，第一個同心圓中也有一些在政治共同體的層次上與維吾爾族同屬第二個同心圓的突厥伊斯蘭民族。這些民族集團雖然沒有主動地對中國進行國家認同，但是它們對中國的統治卻沒有像維吾爾族那樣不惜採用各種激烈的手段進行反抗。也就是說，對維吾爾族的高壓政策很有可能只是一種手段和結果，而非是中國政府最初的目的。同理，如果有人將其原因歸結於伊斯蘭教思想的影響，首先需要說明與維吾爾同樣處於這兩個同心圓中的其他伊斯蘭民族，為甚麼不願採取與維吾爾族同樣的立場？而針對這個問題，唯一能夠作出回答的可能就是各個突厥語系民族在伊斯蘭信仰上的差異。但是這種差異又似乎向我們暗示：影響各個民族之國家認同的要素，不僅存在於第一個同心圓的層次，

同時存在於第二個同心圓的層次。從這一認識出發，本章通過追溯1989年以後、即維吾爾族的「東突厥斯坦獨立運動」開始再度走向高潮的歷史過程，動態地剖析由突厥和伊斯蘭這兩個歷史文化因素所構成的「突厥語系伊斯蘭民族」同心圓的內部機制，是如何影響到維吾爾族的國民意識和國家認同。

第一節 民族主義的互動與 中亞突厥語系「民族鏈」的再現

1990年4月5日，新疆維吾爾自治區克孜勒蘇柯爾克孜族自治州阿克陶縣巴仁鄉，爆發了一場由當地維吾爾族居民發起的武裝暴動事件。⁴對此，新疆地方政府的說法為：有數百名維吾爾族人在「抱著《可蘭經》起誓」之後開始武裝暴動。他們包圍了鄉政府，並且高喊著聖戰和「建立東突厥斯坦共和國」的口號，殺害鄉政府的漢族幹部。當地政府派出武裝警察和生產建設兵團民兵前往鎮壓，在這場鎮壓活動中，甚至有七名武裝警察遭到殺害。⁵無疑，這是一次在東突厥斯坦獨立運動思想鼓勵下發生的事件。

其實，在位於南疆、作為維吾爾人最大聚居區的喀什地區過去也時有暴動和暴力衝突事件發生。例如，文化大革命期間發生的喀什「米吉提事件」（喀什地區維吾爾族造反組織領導人米吉提組織獨立運動武裝，暴露之後企圖逃亡蘇聯未果，遭到鎮壓；因涉及範圍又被稱「三縣暴亂」），1980年的阿克蘇「4·9事件」（當地警察在拘留過程中導致維吾爾族婦女死亡而引發部分維吾爾族居民暴動，攻擊政府機關和追打漢族居民，導致一人死亡，多人受傷），1981年的葉城「1·13事件」（因施工中的清真寺火災被說成是警察縱火而引起居民暴動，攻擊政府機關和追打漢族居民，多人受傷）、伽師「5·27事件」（艾山·司馬義、達吾提·沙吾提等成立「東突厥斯坦燎原

黨」，以成立「東突厥伊斯蘭共和國」和實現民族獨立為目標，糾集150多人搶劫伽師縣武裝部民兵武器庫，遭到鎮壓)和喀什「10·30事件」(喀什供銷社商店的漢族和維吾爾族職工發生爭執廝打，因漢族職工用待售獵槍打死維吾爾族職工而引發維吾爾族居民暴動，攻擊漢族市民，致使兩名漢族居民死亡，近700人受傷)等。無疑，這些事件都與維吾爾社會中的東突厥斯坦獨立思想有著直接的聯繫。然而值得注意的是，此次「巴仁鄉事件」卻受到中國政府前所未有的高度重視。當年7月，中共政治局常務委員、書記處書記、中央紀律檢查委員會書記和政法委書記喬石到新疆視察；8月，在不久前的6月23-24日召開的中共第十三屆中央委員會第四次全體會議上剛剛被正式選舉為中共中央總書記的江澤民，也接著視察了新疆。

尤其值得注意的是，1991年8月，被稱為「中共八老」之一、當時身患癌症且已83歲高齡的國家副主席王震又再來到新疆視察。⁶王震曾是帶領中國人民解放軍於1950年初解放新疆的封疆大臣，因為指揮對各地維吾爾族和哈薩克族反抗武裝勢力的鎮壓而留下「王鬍子」的惡名，之後因為遭到非議，於1953年被調離新疆。王震當年在新疆時所做的另一件對新疆社會發生重要影響的事情，就是建立「生產建設兵團」。這種半軍事半農業性質的組織，將中國歷史上的移民實邊和屯墾戍邊的傳統發揮到了極致。但是因為多年造成各種積弊成為政府負擔，這個「國中之國」於1975年一度被撤銷。但是經過王震的努力，並借當時新疆出現民族問題之機，生產建設兵團於1981年得到恢復。此次是王震生前最後一次來到新疆，他遍訪了各地的生產建設兵團團場，到處強調生產建設兵團對安定新疆局勢的意義。這說明，以巴仁鄉事件為契機，中共在新疆已經全面否定了胡耀邦時期所制定的民族政策，並且開始向高壓的政策傾斜。也就是在這一年，時任山東省副書記的王樂泉被調任新疆維吾爾自治區黨委員會副書記和自治區政府常務副主席，他在1995年12月升任中共新疆維吾爾自治區黨委書記，開始了他15年高壓治疆的「新疆王」生涯。



1949年冬，王震在喀什與維吾爾族農民在一起



1981年王震訪問新疆時，與生產建設兵團人員見面

究竟是甚麼原因，使中國政府對此次巴仁鄉暴動如此重視呢？就在人們還在疑惑之時、事件發生僅僅兩個星期之後的1990年4月23日，當時的中國政府總理李鵬出發前往蘇聯訪問，讓人們注意到中蘇兩國當時各自面臨的突厥語系伊斯蘭民族問題之間的聯繫。前蘇聯中亞地區的民族問題，始於1986年12月發生在哈薩克斯坦當時首都的「阿拉木圖事件」。當時的蘇共總書記戈爾巴喬夫打破「當地人當第一書記，俄羅斯人當第二書記」的慣例，解除了哈薩克族丁穆哈梅得·庫納耶夫 (Dinmukhanmede Konayev) 的哈薩克共和國共

產黨第一書記職務，改為任命由俄羅斯派來的俄羅斯人根納季·瓦西里耶維奇·科爾賓(Gennady Kolbin)擔任。這件事引起了哈薩克人的激烈反抗，在首都阿拉木圖市(Almate)爆發了大規模的抗議活動，並遭到鎮壓。據官方報道，鎮壓造成兩人死亡、20餘人被捕，而民間流傳的說法，人數在此十倍以上。⁷之後有中國學者如此評論事件的意義：「阿拉木圖事件是中亞民族主義抬頭的反映。」⁸但是如果這個「中亞」將中國的新疆地區也包括在內，那麼這個評價顯然沒有價值。如果將阿拉木圖事件與兩個月前發生在中國新疆首府烏魯木齊的「12·12事件」相比就會發現，二者簡直就像是一場雙簧戲。也就是說，從時間順序上來看，與其說「中亞民族主義抬頭」的象徵是阿拉木圖事件，還不如說阿拉木圖事件是受到了新疆維吾爾族對抗政府的行動影響所致。

烏魯木齊「12·12事件」的大致經過如下：1985年底，中央政府拒絕接受其他維吾爾族領導人的意見，決定免去出身於維吾爾族大本營的新疆南部和田地區(策勒縣)的司馬義·艾買提(Isma'il Ehmed)的新疆維吾爾自治區政府主席一職，並由吐魯番地區(托克遜縣)出身的鐵木耳·達瓦買提(Tömür Dawamet)代替。這項決定引起了各地維吾爾族的不滿，12月12日起，烏魯木齊市的大學生接連三天舉行抗議遊行集會，和田、阿克蘇、北京和上海的維吾爾族大學生



鐵木耳·達瓦買提與毛澤東

們接連響應，集會中甚至出現了從新疆趕走漢人、實現民族獨立等口號。雖然鐵木耳·達瓦買提和司馬義·艾買提都是維吾爾人，但是維吾爾族社會之所以會對二者表現出截然不同的態度，原因就在於他們認為比起前者，後者不過是中央政府的傀儡而已。本著民族主義的思想對抗中央政府的人事安排，在這

個問題上，烏魯木齊的「12·12事件」與阿拉木圖事件無疑具有相同的性質。儘管我們無法得到確切的資料來具體證實阿拉木圖事件受到「12·12事件」的影響，但是我們必須看到這樣一個事實：1985年3月戈爾巴喬夫成為最高領導人以後，當時蘇聯社會已經在各方面出現鬆動，而哈薩克斯坦直接鄰接新疆，阿拉木圖市也比此後遷都的首都阿斯塔納更臨近中蘇邊界地區，居住在哈薩克斯坦的維吾爾族也高達20萬人以上。⁹

1988年的烏魯木齊「6·15事件」和1989年的烏魯木齊「5·19事件」反覆證明了維吾爾族對中國統治的反抗心理。「6·15事件」據說起因於某高校廁所內發現了用漢文書寫、侮辱少數民族的標語，烏魯木齊市多所高等院校數百名少數民族學生從6月15日開始連續上街遊行，呼喊「趕走漢人」的口號，南北疆多個地方也都出現了宣傳獨立思想的傳單和標語。「5·19事件」起因於上海文化出版社在1989年3月出版的《性風俗》一書，該書中有被認為是侮辱伊斯蘭教的內容，這件事引發中國各地穆斯林的抗議，但在新疆很快演化為一場由維吾爾族年輕知識精英主導、大學生為主的民族主義運動。5月19日，在烏魯木齊市以新疆大學維吾爾族大學生為主的抗議遊行進一步升級為暴力襲擊，上千名參加示威者呼喊著保衛伊斯蘭、反對漢人進入新疆、東突厥斯坦獨立的口號，衝進了中共新疆維吾爾自治區黨委機關，打砸破壞並造成多人受傷，結果當然是招來了當局的鎮壓。「5·19事件」發生在1989年天安門廣場民主化運動和戈爾巴喬夫為改善中蘇關係訪問北京之際。六四事件之後，中國恢復了停止多年的少數民族國慶節觀禮團制度，10月2日全體代表在北京得到剛成為中共總書記的江澤民和全體政治局常委的接見。然而，10月10日達賴喇嘛獲得1989年度諾貝爾和平獎一事說明，國際社會已經把集權國家中的民族問題，與民主主義和人權的問題聯繫在一起。

1989年5月，烏茲別克斯坦詩人穆哈馬德·薩利赫(Mukhammad Salikh)發起「比爾里克」(*Birlik*，「聯合」)運動，提出「先要民主，再



1989年5月，蘇聯領導人戈爾巴喬夫訪華



達賴喇嘛獲得1989年諾貝爾和平獎



新疆喀什街頭的維吾爾族



烏茲別克斯坦的烏孜別克人

要獨立」的口號，多次舉行大規模集會。1990年2月，薩利赫開始領導「艾爾克」(Helk,「人民」)運動，「該組織行動綱領的宗旨是在聯邦範圍內爭取烏茲別克斯坦獲得更多更大的政治和經濟主權，捍衛人權等」。¹⁰ 八十、九十年代之交發生在中亞的民主化運動，的確是在1989–1990年之際的「蘇東劇變」國際政治大環境中發生的，但是事後的結果也證明，民主主義在這裏更像是一個反抗異民族集團統治的工具。烏茲別克斯坦的民主化運動具有強烈的民族主義訴求，例如，「比爾里克」運動中一個很值得注意的訴求，就是要求承認烏孜別克語為國語。這種民族主義的訴求不僅影響到了烏茲別克斯坦各地，而且很快波及到周邊的地區，1989年6月在烏茲別克斯坦共和國的撒馬爾罕和哈薩克斯坦的數個地方城市、1990年2月13日在吉爾吉斯斯坦的首都伏龍芝都先後發生大規模示威遊行，接著就是激烈程度遠遠超過其他事件、1990年4月5日發生在新疆維吾爾自治區阿克陶縣的武裝襲擊政府機關的「巴仁鄉事件」。在蘇東劇變的背景下，中國政府總理李鵬於11月21–26日視察了新疆，在這裏反覆強調加強「民族團結」的意義。¹¹ 1989年從中國到東歐發生的一系列事件，讓包括中國當局在內的人們都清楚地看到發生在中國新疆維吾爾族社會的民族問題，與蘇聯走向崩潰之際發生在中亞地區的突厥語系伊斯蘭民族運動之間的互動關係。

雖然分屬於兩個不同的國家，但是新疆維吾爾族與舊蘇聯之中亞地區的突厥語系伊斯蘭民族之間的互動關係，事實上是在1949年、甚至是更晚的1962年「伊塔事件」之後，才受到比較嚴格的管制。李丹慧以伊塔事件為中心，通過研究1949–1965年間新疆「蘇僑」遷回蘇聯的過程，得出這樣的結論：「蘇聯遣返蘇僑這一政府行為的實際結果是，形成了一條返國蘇僑與其留在中國新疆境內的親屬、社會關係進行聯繫的渠道，隨著這種渠道的日趨頻繁，中蘇兩國關係惡化後，返國蘇僑與新疆各族人民之間剪不斷、理還亂的關係，事實上構成了新疆地區社會心理動蕩的一種新的潛在性因素。」¹²

「蘇聯利用新疆返國蘇僑、逃蘇邊民，通過郵件往來及廣播宣傳，鼓動中國公民到蘇聯去。」¹³ 儘管難以找到具體資料確認1965年以後兩地之間的信息傳遞方式，但是從各地運動的訴求內容及發生時間的順序上，仍然可以看出二者之間依然具有明顯的互動關係。1989—1990年發生在中亞的一連串事件再次告訴世人，烏孜別克族、維吾爾族、哈薩克族、柯爾克孜族（漢字記蘇聯一方的柯爾克孜為吉爾吉斯）等各個「跨界」存在於中蘇兩國各個突厥語系伊斯蘭民族集團，在民族主義的層次上一直都是藕斷絲連。¹⁴ 事實上，在地理學上，中國的新疆也常常被列入中亞的範圍，這裏的人類生態也與舊蘇聯之中亞地區無異。接下來的章節中我們將會說明，中亞地區的突厥語系伊斯蘭民族之間的民族主義之所以能夠生成這種互動關係，原因在於久遠的共同歷史和深厚的共同文化積澱所打造的中亞突厥語系「民族鏈」。換言之，二十世紀上半形成的國際政治秩序只是在「國家」的層面上，將中亞的突厥語系伊斯蘭民族劃分為兩個部分而已。而他們對1989—1990年之間發生的國際政治變動所作出的共同反應再次證明，中蘇這兩個標榜共產主義的集權主義國家的邊界並未能消滅他們關於突厥語系民族歷史和伊斯蘭文化邊界的記憶，在中亞突厥語系民族鏈上，各個民族集團之間仍然具有牽一發而動全身的關係。

第二節 中亞的伊斯蘭教與突厥語系「民族鏈」

1980、1990年代之交發生在舊蘇聯的中亞地區和鄰接的中國新疆地區的民族主義運動過程，不僅證明在民族主義的問題上烏孜別克族和維吾爾族之間的互動關係，同時也證明烏孜別克族和維吾爾族的民族主義思想對於其他中亞突厥語系民族具有一定的影響力。值得注意的是：這種影響與被影響的關係顯示出各個中亞突厥語系民族反抗異民族統治意識之強弱，而這種強弱之差又與各民族在歷

史上接受伊斯蘭教思想之順序、當代日常生活與伊斯蘭教關係之密切程度，存在著鮮明的正比關係。

在前蘇聯中亞地區各個突厥語系民族當中，烏孜別克族尤其具有強烈的反抗意識。1989年，蘇聯共產黨為了解決當時的民族問題而召開中央委員會總會，而烏茲別克斯坦共產黨第一書記伊斯蘭·卡里莫夫在這次會議上卻做了「具有強烈的突厥主義思想的發言」。在1990年7月上旬召開的蘇聯共產黨第28屆代表大會上，第一個提出民族問題並對戈爾巴喬夫為首的蘇聯共產黨中央進行猛烈攻擊的，就是烏茲別克斯坦的代表。¹⁵ 1990年2月，蘇共宣布放棄蘇共獨裁並實行多黨制，3月15日選舉戈爾巴喬夫為總統。到了3月24日，烏茲別克斯坦最高蘇維埃就修改了共和國憲法，並同時選舉出卡里莫夫為共和國總統，在中亞各蘇聯加盟共和國中第一個導入了總統制。

1990年6月12日，俄羅斯聯邦發表了共和國主權宣言，作為蘇聯核心的俄羅斯聯邦的宣言預告了蘇聯的崩潰：

受到俄羅斯聯邦通過共和國主權宣言激勵和示範作用，中亞五共和國也迅速地走向了民族獨立自主道路。烏茲別克斯坦是中亞地區最早走向爭取民族獨立自主道路行動的共和國，1990年6月20日烏茲別克斯坦最高蘇維埃頒布共和國宣言，宣布共和國主權至高無上，蘇聯法律須經烏茲別克斯坦最高蘇維埃批准方可在共和國生效；烏茲別克斯坦獨立自主地決定共和國的社會發展道路和政治體制，獨立自主地處理一切對內對外事務。此後，同年8月22日土庫曼斯坦、8月25日塔吉克斯坦、10月25日哈薩克斯坦、12月15日吉爾吉斯斯坦四個共和國也相繼通過了與烏茲別克斯坦類似的本共和國主權宣言。¹⁶

烏茲別克斯坦不僅是繼波羅的海三國和俄羅斯之外最早發布主權宣言的加盟共和國，也是最早宣布獨立的中亞國家：「1991年8月31日，烏茲別克斯坦在中亞率先宣布獨立。烏茲別克斯坦最高蘇維

埃頒布了國家獨立聲明和獨立法，宣布烏茲別克斯坦共和國為國際社會中的主權國家，9月1日為國家獨立日。」¹⁷ 以上前蘇聯中亞地區以突厥語系伊斯蘭民族為主體的各個加盟共和國實行總統制、發表主權宣言和宣布獨立的時間表，清晰地反映出烏茲別克斯坦對蘇聯的控制所表現出來的反感程度超越了土庫曼斯坦、哈薩克斯坦和吉爾吉斯斯坦等突厥語系民族集團。

即使分屬於不同的國家，烏茲別克斯坦的民族主義思想對中國新疆維吾爾族的影響也不可小覷。事實上，在近代民族主義問題上，舊蘇聯中亞地區的烏孜別克族與新疆的維吾爾族之間的互動關係，至少可以清晰地追溯到發生在新疆北部的第二次東突厥斯坦獨立運動時期。1940年代中期發生的此次運動，領導層多為維吾爾族的知識精英，然而在運動開始階段發揮領導作用的「伊寧民族解放組織」主席、1944年的伊寧起義以後又在東突厥斯坦共和國臨時政府擔任主席的伊力汗·吐烈，卻是一位來自於蘇聯中亞地區「烏茲別克蘇維埃社會主義共和國」的烏孜別克伊瑪目（伊斯蘭宗教領袖）。作為一個烏孜別克人，伊力汗·吐烈能夠在維吾爾族社會中得到高度信任和建立絕對權威，當然與他的宗教地位有關：而從伊斯蘭教的角度，可以看到維吾爾族在歷史上對烏孜別克族長期以來形成的依附關係。



東突厥斯坦共和國臨時政府主席伊力汗·吐烈，是來自烏茲別克斯坦的烏孜別克人伊瑪目

維吾爾族是中國最大的突厥語系民族集團，直接的祖先起源可以追溯至蒙古高原的回紇、回鶻。公元840年，回鶻汗國崩潰，其一部分遷居至今日的天山南部地區，歷經過喀喇汗朝時代（Qara Khanids，又稱黑汗王朝，九世紀中期至1212年）、察合台汗國時代（1246–1514）、葉爾羌汗國時代（1514–1684）和準噶爾汗國時代（1684–1759），1760年代在乾隆帝對準噶爾汗國的戰爭中被併入清朝的版

圖。維吾爾族在喀喇汗朝的薩圖克·博格拉汗時代(?-955)開始接受伊斯蘭教，雖然當時伊斯蘭教進入中亞地區已經有近250年歷史，但是薩圖克·博格拉汗是第一個信仰伊斯蘭教的突厥人可汗(王)。除了通過接觸絲綢之路上的阿拉伯商人對伊斯蘭教已經具有一定的理解之外，他信仰伊斯蘭教的直接原因就是為了借助伊斯蘭教志願軍的幫助，奪回被叔父所篡奪的汗位。在其子木沙統治的960年時，有20萬突厥人改信伊斯蘭教，使喀喇汗朝成為第一個突厥人的伊斯蘭王朝，而喀喇汗朝的統治領域當時包括中亞的廣大領域，也包括今日的烏茲別克斯坦布哈拉地區。

在十八世紀中期被清朝佔領之前，「中國與西域是兩個完全不同的世界」。¹⁸當時，天山南部的維吾爾社會實際上被伊斯蘭教納格西班牙迪教團的「白山派」和「黑山派」所控制。納格西班牙迪教團是一個發祥於中亞布哈拉、信奉神秘主義的蘇非主義教團。十六世紀末期，蘇菲派領袖、納格西班牙迪教團首領瑪哈圖木·阿什木(Makhdum Azam，又譯為麥赫杜姆·阿扎姆，或馬哈茂德·阿扎姆)去世後諸子之間爭奪教權，伊斯哈克·瓦里來到天山南部的維吾爾社會，據說他的母親(瑪哈圖木·阿什木的第三個妻子)出身於葉爾羌汗國的王室。當時的維吾爾社會正處於葉爾羌汗國時代，在葉爾羌汗的支持下，伊斯哈克以葉爾羌及和田地區為中心形成了黑山派。到了十七世紀中葉，瑪哈圖木·阿什木的第一個妻子所生的長男瑪木特·玉素布也進入維吾爾社會，後在正與父親阿卜杜拉合汗爭奪汗國權力的尤勒巴爾斯汗的支持下，以喀什噶爾地區為中心形成了白山派。也就是說，其後對天山南部維吾爾社會發揮了重大影響的黑山派和白山派，其實都是由來自於烏茲別克斯坦地方的蘇菲派領袖、納格西班牙迪教團首領瑪哈圖木·阿什木的後裔所建立，如果按照近代以後的民族分類，他們都是中亞地方的烏孜別克族。因為他們自稱是「和卓」(「聖裔」，即穆罕默德之女法蒂瑪和第四代哈里發阿里的後裔)，所以，黑山派和白山派又分別被人稱為葉爾羌和卓家族及喀什

噶爾和卓家族。這兩個和卓家族不僅爭奪一般民眾，同時圍繞政治權力進行了激烈的抗爭。

清王朝征服天山南部的維吾爾社會以後，雖然承認宗教學者(阿訇)作為維吾爾人的精神領袖掌握文化教育事業的現狀，「因其教不改其俗」，允許穆斯林們照常進行日常的宗教活動，但是在維吾爾社會實行了徹底的政教分離政策。清朝認為維吾爾社會不安定的根源首先在於和卓家族的存在，因此大力限制和卓的權力以消除其權威，例如明令禁止蘇非教團的集體禮拜活動。而曾經向清王朝舉起反旗的喀什噶爾和卓(白山派)家族的後代，則逃往了浩罕汗國，以這裏為根據地，不斷籌劃著對清王朝的「聖戰」。浩罕汗國也是由烏孜別克人在今日的烏茲別克斯坦地方建立的政權，十九世紀以後，在浩罕汗國君主的慫恿和支持下，喀什噶爾和卓家族先後發動了八次聖戰(1820、1824、1826、1828、1830、1847、1852、1857)，由浩罕汗國進入了天山南部的維吾爾社會。由於每次都能夠迅速動員大量的維吾爾族民眾參加，清王朝為撲滅這些聖戰，在人力和財力上都付出了巨大的代價。¹⁹ 值得注意的是，每次聖戰失敗以後，還有不少維吾爾族民眾隨著和卓移居浩罕，到了1950年代，居於浩罕的維吾爾人已達五萬戶，形成了支持流亡烏茲別克斯坦地方的喀什噶爾和卓的基本支持勢力。²⁰



阿古柏·伯克

這說明，雖然喀什噶爾和卓家族發動的聖戰遭到了失敗，但是維吾爾族的伊斯蘭教信仰並沒有因此而受到影響；儘管清王朝一直控制新疆的維吾爾族人與浩罕汗國之間的自由往來，²¹ 而「聖戰」這條宗教的鏈條卻一直緊緊地維繫著新疆南部的維吾爾族社會與烏茲別克斯坦之間的密切關係。1864年後浩罕將軍阿古柏·伯克能夠借喀什噶爾和卓之影響，在新疆南部扎下腳跟並建立了自己政權的經過，不僅

說明了當時伊斯蘭教對維吾爾社會的全面影響，而且再次證明維吾爾族在宗教上對烏茲別克斯坦的崇信和依附關係。²²

阿古柏首先利用白山派的力量，徹底消滅了殘留於天山南部各地維吾爾社會中的清軍，之後他雖然軟禁和殺害了以布素魯克汗和卓為首的喀什噶爾和卓家族成員，²³卻又打著喀什噶爾和卓的名義征服了天山南部各個綠洲，²⁴消滅了包括和田的哈吉政權及庫車的和卓政權等，最終於1867年中建立起他自己的「七城政權」。²⁵值得注意的是，阿古柏本人並非維吾爾族，他之所以能夠統治維吾爾社會長達十年之久，就是因為他能夠表現出一副虔誠的穆斯林樣子，巧妙地利用了伊斯蘭教。²⁶阿古柏之所以能夠對天山南部各個綠洲逐個擊破，也說明了分屬不同伊斯蘭教宗派的維吾爾當時缺乏統一的民族意識，這也使得維吾爾族能夠在共同的伊斯蘭歷史文化的基礎上，與其他中亞各突厥語系民族之間直接建立密切的互動關係。

維吾爾族之所以會對烏孜別克族產生這種在伊斯蘭教上的依附關係，與兩者之間語言接近、不存在交流障礙也不無關係。維吾爾語和烏孜別克語同屬阿爾泰語系突厥語族中的東突厥語支。出身新疆喀什的烏孜別克族學者、運用比較語言學理論和方法進行漢維語言對比研究的喀什師範學院中語系教員艾尼瓦爾·艾合買提江，在「比較研究維吾爾語和烏孜別克語母音方面的特徵」之後，指出維吾爾語與烏孜別克語之間雖然有一些不同的特徵，但是明顯地具有規律性，「在我國國外突厥民族語言研究方面，學習維語的其他民族學者也能夠瞭解和運用烏孜別克語」的結論。²⁷也就是說，維吾爾語和烏茲別克語之間的差別實在是微乎其微。

然而值得注意的是，維吾爾語和烏孜別克語之間的近似，可能也有與伊斯蘭教信仰有關的因素。年輕學者孫巋在其博士論文中指出：「從語言變化來看，我們也會明顯地感到，伊斯蘭教對維吾爾族文化的影響也同樣是最強烈的。古代維吾爾語的語音和諧律比較嚴整，不同部位的母音不出現在一個詞裏，一些詞在部位和諧的基礎



維吾爾族人



新疆的維吾爾族在做禮拜

上還保持唇狀和諧。但是，在阿拉伯、波斯語大量湧入維語後，維語的語音和諧律比哈(薩克)語、柯(爾克孜)語破壞為甚。哈語、柯語，受阿拉伯、波斯語影響較弱，沒有因伊斯蘭教帶來了大量詞彙而嚴重地破壞了語音的和諧律。因此，原先同屬突厥語族語言的維語、烏孜別克語開始與哈語、柯語產生了語音、詞彙、句法方面的較大差別。」²⁸ 總之，因為宗教信仰、生活方式和語言等方面的相同，當時的維吾爾族人其實並沒有特別感到自己與烏孜別克人之間存在著明顯的區別。

因為研究的對象限定於中國國內的突厥語，孫歸的論文沒有著重談到中國人口極少的烏孜別克族。與維吾爾語、烏孜別克語不同，哈薩克語和柯爾克孜語屬於阿爾泰語系突厥語族中的西突厥語支。更應該看到的是，哈薩克族和柯爾克孜族在伊斯蘭教信仰上，也與維吾爾族和烏孜別克族有著不同的特點。首先就是在與日常生活的密切程度上，可以看出明顯的差異：

對廣大維吾爾族農民來說，伊斯蘭教就是一整套生活方式、生活規範，包括某些宗教儀式——做禮拜、叫天課。一個虔誠的教徒，必須按這一套規範來生活，才能獲得好名聲。而教徒的虔誠與否主要看你是不是按規範來生活，是否積極參加宗教

儀禮——做禮拜，是否尊老愛幼，是否與鄰居和村裏人和睦相處，是否救濟窮人，是否出錢出力蓋清真寺等。人們對伊斯蘭教的信仰，與其是看成一種精神信仰，不如說是看成是一種具體的生活規範和生活模式，它體現在人們的生產、生活、婚姻、家庭、娛樂、待人接物等方方面面。這裏需要注意的是，由於伊斯蘭教長期與信教民族的生活方式緊密地結合在一起，這就造成了民族感情和宗教感情往往交織在一起，互為表裏，所以你很難分清其中甚麼是民族的，甚麼是宗教的。²⁹

但是，與維吾爾族相比，哈薩克族和柯爾克孜族的日常生活顯然沒有與伊斯蘭教教規完全重合在一起。例如，哈薩克族女學者昆古麗木·將哈布勒就指出：「哈薩克人在穿著方面是比較隨和的，不是按照伊斯蘭教的穿著方式打扮穿著的，保留了哈薩克族傳統的穿著方式，女人在結婚以後才會帶頭巾。」³⁰ 也就是說，哈薩克族中關於婦女與伊斯蘭教之間關係的認識與其他突厥語系伊斯蘭民族之間是有一定差距的。又如，哈薩克的婚禮也與其他伊斯蘭教民族不同，「由伴娘、伴郎和大家一塊唱歌，而不是由毛拉主持婚禮，哈薩克語稱婚禮歌為『阿吾加爾』(大體分為五個部分：序曲、勸慰、哭訴、哭別、揭面紗歌)」；「舉行儀式的第一天，女方父母請來部落中的一位年長而有聲望的老人為新娘致祝詞，祝她婚姻美滿幸福。」³¹

1981年，筆者曾經在伊犁地區新源縣(原名鞏乃斯；1946年10月改新源縣後，哈薩克族依然稱之為Künes)哈薩克族牧區進行過約半年的田野調查，當時得出的結論是這裏的哈薩克族牧民的日常生活與伊斯蘭教的關係並不密切，在夏草場(哈薩克語為*jaylaw*)度過的兩個月中很少有人進行禮拜活動，而回到被稱為「冬窩子」的村莊以後，除了個別老人偶爾做禮拜之外，其他人仍然沒有做禮拜的意識。此時距文化大革命結束尚為時不久，但是根據筆者的調查，此時的哈薩克族社會中仍然有「薩滿」在為人治病。³² 因此，與其

說是因為可能當時很多人宗教意識不強，還不如說是因為哈薩克族的伊斯蘭教意識淡漠才更有說服力。這種情況好像很久都沒有得到改變，因為有人在2000年代進行調查後得出這樣的結論：「在哈薩克族居住鄉、村，宗教組織不嚴謹，大多數人對教規都遵守得不嚴格，中年和青年人基本上不做禮拜、不過齋月，只有個別老年人過齋月，做幾次禮拜。據調查，在哈薩克族農村人口中，做『乃瑪子』（禮拜）的人口僅佔6.43%。」³³

由於維吾爾族日常生活與伊斯蘭教關係密切，因此維吾爾族文化中有更加濃厚的伊斯蘭教因素。正因為如此，維吾爾社會不僅沒有視烏孜別克族為他人，而且對其抱著一種來自於宗教信仰上的敬畏心理。烏茲別克斯坦實質上就是維吾爾族伊斯蘭教文化的母國，布哈拉、撒馬爾罕和浩罕等綠洲城市被維吾爾族視為宗教的聖地，維吾爾族對於烏孜別克族具有一種宗教上的依附關係。了解到這一點，就不難理解1940年代中期發生、也是聲勢最為浩大的第二次東突厥斯坦獨立運動中，來自烏茲別克斯坦的伊力汗·吐烈為何能夠具有如此強大的宗教權威。而1989-1990年之間發生在中亞地區的一連串事件再一次證明，儘管已經分屬於中蘇兩國多年，但維吾爾族基於宗教上的依附關係而建立起來對烏孜別克族的認識，依然沒有在意識形態的影響下發生改變。顯然，對於中亞各個突厥語系民族集團來說，「突厥」可能只是一個讓他們意識到與其他民族同屬突厥語系民族鏈的因素，而伊斯蘭思想的傳播順序和信仰程度，才是讓他們認識到這個民族鏈中的上下游關係的決定性因素。

第三節 人類生態與「民族鏈」的上下游關係

各個突厥語民族集團之間之所以會在日常生活與伊斯蘭教之間關係上產生差異，與各自所處的人類生態有著直接的關係。王明珂

先生曾經細緻地分析人類生態對「人類社會的共性」產生所發揮的作用，指出人類社會的共性表現在環境、經濟生態、社會結群，以及文化與其表徵這樣四個互相聯結、相輔相成的要素上，而四者之間的關係為：「環境、經濟生業與社會結群共同構成人類生態 (human ecology)，也就是人類生存其間的社會情境本相。而文化與其表徵，則是與社會本相應和的社會表象。」³⁴ 這一分析，完全可以通過中亞突厥語民族鏈上各民族集團的人類生態與文化之關係中得到印證。

哈薩克族民間甚至不乏有「薩滿」與伊斯蘭教職人員「毛拉」鬥智的故事傳說，而在筆者所收集到的故事傳說中，其中的勝利者並不一定都會是毛拉。³⁵ 這種現象可以證明，即使到了1980年代，伊斯蘭教的思想還沒有完全滲透到中國哈薩克族的信仰世界中，而萬物有靈的觀念依然具有一定的影響力。哈薩克族接受伊斯蘭教思想的程度之所以與維吾爾族有此巨大的差異，當然是與他們之間在人類生態上的不同有著直接的關係。根據筆者的調查，無論是在民族文化的傳承，還是現實的生活習俗中，當時的哈薩克族文化都保留著大量的萬物有靈和自然崇拜的成分，這當然是源於他們的遊牧生產方式。³⁶

遊牧生活中人畜需要隨著季節而移動的特點，造成遊牧民無法建立固定的禮拜場所，這也是哈薩克族、柯爾克孜族在精神上對伊斯蘭教的依附難以變得比自然崇拜觀念更加強烈的重要原因。也就是說，維吾爾族與哈薩克族、柯爾克孜族之所以對伊斯蘭的依附程度迥異，其根本原因還在於他們處於不同的人類生態體系 (human ecosystems) 中。不同的人類生態體系可能造就一個民族集團在經濟、社會、文化以及與周邊人群之間關係上的不同特點。如果我們把這一視點聚焦於維吾爾族社會，不僅能看到人類生態體系對維吾爾族的文化特質、民族性所產生的影響，更重要的是，還能看到人類生態體系決不是一個民族社會內部就能夠獨自完善的機制，它還決定了與周邊民族社會之間的關係性質。

與哈薩克族、柯爾克孜族所處的草原生態不同，維吾爾族生活在綠洲生態裏。人們一提到綠洲生態，不免聯想到綠洲之間的戈壁大漠對交通的阻礙，因而認為綠洲生態下的人們不得不減少與外界交流，具有對外封閉的特點。³⁷ 綠洲生態無疑造成人類定居生活，然而定居和封閉卻完全是兩個層次的問題。綠洲其實不僅不是一個即使與世隔絕、也可以讓人類在其中豐衣足食的桃花源，由於需要與外部互通有無，綠洲生態反而對於與外界進行交換的依賴程度更高，因而具有更高的開放性。也就是說，農業不可能是綠洲人類生態中的唯一經濟形式，它同時必須伴隨著積極的商業活動。這也是這裏成為促使人類開鑿絲綢之路、從而使古稱「西域」的這塊沙漠綠洲地區變成為一個人類文化十字路的重要原因。而身處綠洲人類生態之中的維吾爾族和烏孜別克族，通過在絲綢之路上所扮演的重要角色，成為一個擅長於商業活動的集團，這也使他們比其他突厥民族集團有了更早接觸和接受伊斯蘭教的機會。而綠洲人類生態下的定居以及作為交換據點的綠洲城市之出現，又為伊斯蘭教與維吾爾族日常生活的密切結合，提供了絕佳的條件。

維吾爾族之所以能夠在伊斯蘭教普及的問題上接受烏孜別克族的強烈影響，與他們共同處於綠洲人類生態有著直接關係。同樣作為絲綢之路上的商業民族集團，「烏孜別克人沿襲傳統經商方式，用駝隊往來於天山南北的城鎮鄉村，穿梭於我國新疆和蘇聯中亞之間」，因此與維吾爾族社會建立了有機的密切的聯繫，其中有很多烏茲別克斯坦的商人就把新疆作為自己的根據地：「20世紀初，烏魯木齊較大的8家洋行中，烏孜別克人就有5家。19世紀20-30年代遷來新疆的塔塔爾人也多以經商為主，他們從塔城、阿勒泰等城市裏把一些日常用品如茶葉、鹽、布匹等運到牧區去販賣，並從牧民那裏收購畜產品帶到城市裏來賣，後來，少數塔塔爾族的大商業資本家，與國外商業資本直接聯繫，在新疆各地開設『洋行』和固定形式的商店。19世紀70年代，俄國資本家在伊寧、塔城、烏魯木齊等地



趕著傳統交通運輸工具「毛驢車」進城的維吾爾族農民和他的妻子

開設了許多『洋行』，很多塔塔爾族的中小商人成了他們的附庸。正是因為他們在歷史上具有經商的傳統，所以烏孜別克、塔塔爾兩個民族的人口絕大多數都居住在城市。」³⁸

中國的塔塔爾族由俄羅斯境內的韃靼共和國地區遷徙而來。由於與維吾爾族社會密切接觸，新疆很多塔塔爾族人之後也逐漸融入了維吾爾族社會，這種過程至今仍在繼續。³⁹ 與對待烏孜別克族相同，當地的維吾爾族社會也沒有對這些塔塔爾族產生排外意識。出身於韃靼共和國塔山地區的塔塔爾族人包爾漢·沙希迪(Burhan Shehidi, 1894–1989)，1912年獨自來到新疆烏魯木齊一家據稱是俄國資本的「天興洋行」工作，後進入新疆省政府，最後成為中華民國的最後一任和中華人民共和國第一任新疆省主席一事，就是最好的事例。關於包爾漢的民族出身有兩種說法，時而維吾爾族，時而塔塔爾族，而中國國內某個名人網上作為「塔塔爾族名人」是這樣介紹包爾漢的：「塔塔爾族，……生於俄國喀山省特鐵什縣。祖籍在新疆阿克蘇地區溫宿縣依列克村。……一般場合都稱自己為塔塔爾族，然而由於以後政治上的需要，亦稱為維吾爾族，所以一般在中國，官方把包爾漢列為維吾爾族。」⁴⁰



維吾爾農村的兒童

1910年代以後俄國喀山地區的塔塔爾人遷來新疆的背景上，還有當時興起的「近代維吾爾文化啟蒙運動」，喀山的塔塔爾人在這場運動中發揮了重要的作用。⁴¹ 運動最主要的內容就是通過國外留學和聘請外國教師，在維吾爾族社會興辦新型教育，事實上這裏的「外國」基本上限定於奧斯曼土耳其和俄國喀山地區。⁴² 許多維吾爾族的留學生，由當時與這些地區有貿易關係的維吾爾族商人資助前去留學。⁴³ 「韃靼突厥和奧斯曼土耳其，都是近代突厥民族主義的發祥地」，⁴⁴ 近代突厥民族主義就是所謂的「泛突厥主義」。「在19-20世紀初期的韃靼社會中，學校教育的改革是一件生死攸關的事情」，通過這一改革，喀山在「1905年革命後成為俄國穆斯林的政治、文化中心，在伊斯蘭世界中扮演並不遜於伊斯坦布爾、開羅、貝魯特的角色」。⁴⁵ 維吾爾族正是通過與這兩個地區的交流，接受了泛突厥主義和泛伊斯蘭主義的強烈影響。也就是說，在通過近代民族主義思想和伊斯蘭復興而建立起來的兩個民族之間的關係上，維吾爾族處於塔塔爾族的下游。

無疑，比起草原生態下的社會來，綠洲生態下的維吾爾族和烏孜別克族以及塔塔爾族具備了首先接觸和接受伊斯蘭、也讓伊斯蘭教與他們的生活完全重合的客觀條件。值得注意的是，在這種綠洲人類生態中形成的商業傳統，可能讓維吾爾族與烏孜別克族以及塔塔爾族扮演了向生活在草原遊牧生態下的哈薩克族和柯爾克孜族等傳播伊斯蘭教的角色。一般認為，草原人類生態的社會是通過接受貿易的方式接受伊斯蘭教的，有學者借助於前人的研究成果，進一步推衍說：「眾所周知，在韃靼、巴什基里及中亞許多地區，伊斯蘭教取代了傳統信仰和得到鞏固，並沒有通過強制手段，而是借助於傳教。這種『和平手段』，主要是指雙方和平的貿易關係和文化交流。由於各地的各派傳教士，通常由商人來扮演，他們把宣教事業和商業活動結合在一起了。」⁴⁶

無論從事商業的烏孜別克族和維吾爾族是否直接進行傳教活動，他們和從事遊牧的哈薩克和柯爾克孜族之間的商業關係是不可否認的。而學者們在強調商業活動與傳播宗教的關係時，更加注意到商品和商業行為自身的宗教符號的價值：「伊斯蘭教向來把經商活動作為穆斯林大眾的一種『聖行』，商業貿易關係，使遊牧民逐漸熟悉伊斯蘭教徒的商品和一般的生活方式，他們不僅在宗教生活，而且在伊斯蘭文明的一切方面都受到伊斯蘭教的影響。」⁴⁷ 也就是說，商人與遊牧民之間這種伊斯蘭教傳播者與接受者的關係，也可以是間接和暗示性的。於是，根據各個民族社會與伊斯蘭的關係（包括接觸和接受伊斯蘭教的時間和順序、在這個過程中所扮演的傳播者或接受者角色、伊斯蘭教與日常生活的緊密程度等），中亞各突厥語系伊斯蘭民族就形成了「烏孜別克族（塔塔爾族）—維吾爾族—哈薩克族（柯爾克孜族）」這樣一條民族鏈，在維吾爾族的上游是烏孜別克族（塔塔爾族），而在它的下游是哈薩克族（柯爾克孜族）。

很清楚，各自所處不同的人類生態環境，決定了各個民族集團之間會產生這種上下游的關係。因為人類根據其生存的自然環境而



維吾爾農村的清真寺



喀什市內，著名的艾提卡爾清真寺



維吾爾族有著發達的城市手工業



喀什城中賣鐵的商人

認識人類與自然的關係，在此基礎上形成不同的社會形態、生產類型、居住方式等，並因此連動產生以下兩個問題：是否需要積極地建立與外部的交換關係（商業化）？是否需要建立與外部進行交換的據點（城市化）？商業化之程度決定了接觸和接受伊斯蘭教的時期早晚，城市化之程度決定了伊斯蘭教與人類生活及人類文化的密切程度，這兩點使各突厥語系民族集團不僅在接觸伊斯蘭教的時間上分別扮演了傳播者和接受者的角色，同時也在接受伊斯蘭教思想的深度上形成了明顯的差異。

中亞突厥語系民族鏈的上下游關係，事實上也反映了各個民族文化的发展程度。絲綢之路上的商業活動推動了綠洲城市的發達，而城市又成為接受外來文化、進一步哺育和提高自身文化素質的搖籃。擅長於商業的維吾爾族和烏孜別克族之所以在歷史上形成了具有高度思辨水平的文明，應該和城市的發展程度有關。例如，1072-1077年在巴格達以阿拉伯文寫就《突厥語大辭典》(*Dīwān Luġāt al-Turk*)的麻赫穆德·喀什噶里(Mahmud Kashgari, 11世紀初期至末期，全名麻赫穆德·本·侯賽音·本·穆罕默德·喀什噶里, Mahmud ibn Hussayn ibn Muhammad al-Kashgari)，是一個喀拉汗朝王族的後裔(據說出生於距喀什西南48公里處烏帕爾阿孜克村)。該辭典一共收錄大約7,500條詞彙，在各個詞條的解釋例句中保留了大量關於當時中亞地區各突厥語系民族集團的語言、歷史、地理、文化、社會、民俗資料，被稱為一部中亞突厥語系民族的百科全書。⁴⁸十一世紀時的詩人優素甫·哈斯·哈吉甫(Yusuf Khass Hajib)移居喀什城之後，寫下長達13,000餘行的《福樂智慧》(*Kutadgu Bilik*，「帶來幸福的智慧」)，這部作為治國之策獻給當



《福樂智慧》費爾干納藏本
(摘自維吾爾文版，北京：
民族出版社，1984)

時的喀喇汗朝汗的長詩，指出了建立統治正當性與重視知識和知識人的關係等，⁴⁹ 顯示出人類在伊斯蘭文明影響下所達到的高度哲學思辨能力。顯然是人類在綠洲生態環境下活躍的對外貿易活動推動了城市文明的發達，而作為貿易據點的城市不僅在推動社會流動上，也在接受外來文明、推動維吾爾民族文化與伊斯蘭文化之間關係的密切程度上，成為重要的據點。這種構造直至近代以後也沒有改變。例如近代泛突厥主義和泛伊斯蘭主義運動就是以城市為中心的運動，而在其中我們幾乎看不到哈薩克族或柯爾克孜族的身影。

城市文明發達與否，也是造成突厥語系民族鏈上各個民族集團在民族實力上出現差距的重要原因。關於這一點，也可以從民族鏈與民族人口增長率的關係上看出。

蘇聯時期中亞突厥語系伊斯蘭民族人口及其增長率(萬人)⁵⁰

| | 1939年 | 1959年 | 1970年 | 1979年 | 20年間增長率 (1959-1979) |
|-------|-------|-------|-------|--------|------------------------|
| 烏孜別克族 | 484.5 | 601.5 | 919.5 | 1245.6 | 107% |
| 哈薩克族 | — | 362.2 | 529.9 | 655.1 | 81% |
| 吉爾吉斯族 | 88.5 | 96.9 | 145.2 | 190.6 | 97% |
| 塔吉克族 | 122.9 | 139.7 | 213.6 | 289.8 | 107% |
| 土庫曼族 | 76.4 | 100.2 | 152.5 | 202.8 | 102% |

在舊蘇聯時期，中亞地區突厥語系伊斯蘭民族的人口增長率本來就大大超過其他民族，而其中烏孜別克族的人口發展速度顯然超過了其他突厥語系伊斯蘭民族。⁵¹ 從這裏所得到人口總數和人口增長率的順序，完全符合「中亞突厥民族鏈」的上下游關係。我們還可以將這一現象與中國新疆的突厥語系各民族人口進行對比。因為1966年開始文化大革命以及以後所實施的計劃生育人口政策等政治因素，⁵² 使中國的人口增長率受到非自然因子的影響，所以這裏只以1949年至文革前的1964年人口統計為例。

中國文化大革命之前，新疆地區突厥語系伊斯蘭民族人口及其增長率

| | 1949年 | 1953年 | 1964年 | 15年間增長率 (1949–1964) |
|-------|-----------|-----------|-----------|------------------------|
| 維吾爾族 | 3,291,145 | 3,607,609 | 3,991,577 | 21.3% |
| 哈薩克族 | 443,655 | 506,390 | 489,261 | 10.3% |
| 柯爾克孜族 | 66,145 | 70,928 | 69,576 | 5.2% |
| 烏孜別克族 | 12,174 | 13,580 | 7,683 | -36.9% |
| 塔塔爾族 | 5,926 | 6,892 | 2,281 | -61.5% |

顯然，1949–1964年、即文革之前中國新疆地區的突厥語系伊斯蘭民族的人口總數和人口增長率，也完全符合中亞突厥民族鏈的上下游關係。1949年以後中國新疆的烏孜別克族和塔塔爾族人口減少的兩大因素，與返回故鄉和自然同化於新疆的主體民族維吾爾族有關。無疑，在這個問題上，城市文明的發達程度與人口增加呈現出正比的關係。值得注意的是，在某種情況下，處於草原游牧人類生態的民族，可能更容易受到政治因素的影響。例如有中國的哈薩克族學者指出：「1930–1931年實行農業集體化與沒收土地運動期間，哈薩克斯坦處於一片饑荒和傷寒瘟疫之中，哈薩克因飢餓和疾病而死亡的人數達到150萬，還有至少150萬哈薩克人遷往鄰近的一些當時尚無人管制的中國地區，1929–1933年哈薩克居民人數減少了一半。這一事件在日後的哈薩克斯坦歷史上不斷地被提及，成為哈薩克人的一個痛苦的回憶。」⁵³當然，這裏提到的數據需要進一步核實，但是這個事件很有可能是真實的，因為發生在1962年「伊塔事件」中以「返蘇」名義遷徙到蘇聯的67,000多名新疆居民當中，絕大部分是哈薩克族。⁵⁴

突厥語系民族鏈中，各個民族集團的民族文化與伊斯蘭文化之間的密切程度及在不同的人類生態而形成的民族實力程度，常常成為他們如何看待其他民族集團的標準，其中甚至不乏對其他突厥語系民族集團的歧視和對立情緒。2015年11月，中國官方通訊社新華社公布的〈新華社新聞報道中的禁用詞（第一批）〉明文禁止將哈薩克

族簡稱為「哈薩」(Hasa)。⁵⁵ Hasa 其實是維吾爾族和烏孜別克族對哈薩克族人的蔑稱，雖然來源於哈薩克(Kazak)的自稱，但是由維吾爾族和烏孜別克族口中出來的「Hasa」，就帶有強烈的「傻里傻氣的鄉巴佬」意味。有人指出：「烏孜別克族在中亞文化和歷史的創造過程中貢獻突出，這是烏孜別克族深感榮耀的地方。」⁵⁶ 烏孜別克族的這種自豪感，恰恰凸顯了中亞突厥語系民族鏈的上下游關係。而對於哈薩克族的蔑稱，又說明烏孜別克族以及維吾爾族對突厥語系民族鏈之上下游關係的意識，似乎具有全民的性質。

其實，哈薩克族和柯爾克孜族也有一個對維吾爾族和烏孜別克族人的蔑稱：「Sart」。Sart 原來是歷史上居住於絲綢之路各個綠洲內的「粟特」人的名稱發音，因為這個民族集團在絲綢之路上所擔任的歷史角色，所以也就變為「奸猾的商人」之義而成為同樣擅長於商業的維吾爾族和烏孜別克族人的蔑稱。但是毫無疑問，處於上游的烏孜別克族和維吾爾族更加願意意識到這種基於人類生態而造成的、與伊斯蘭教之密切程度的上下游關係。我們可以看到，歷史上居於上游的維吾爾族對於下游的柯爾克孜族和哈薩克族的民族歧視現象也時有發生。例如，1864年清王朝統治體制崩潰以後，來自於柯爾克孜草原的斯迪克伯克控制了喀什噶爾地區；然而就在維吾爾伊斯蘭教領袖布素魯克汗和卓帶著阿古柏·伯克1865年1月回到喀什噶爾的當天，當地的維吾爾族就一哄而起，從喀什噶爾城中趕走了柯爾克孜人斯迪克伯克。⁵⁷ 1940年代中期的第二次東突厥斯坦獨立運動時期，東突厥斯坦共和國境內的總人口為705,148人，儘管哈薩克人佔總人口的52.1%，維吾爾族佔總人口的25.3%，但是1944年11月12日成立的東突厥斯坦共和國臨時政府委員會的17名委員中，除臨時政府主席伊力汗·吐烈為烏孜別克族外，維吾爾族佔有10席，而當時只佔新疆總人口0.14%的塔塔爾族也有兩席，而哈薩克族卻只佔有一席。在主席、副主席和15名部長的政府成員中，只有一位哈薩克族人奧布爾哈里·吐烈(Ubulhari Tora)出任牧業部長。⁵⁸

前文已經述及，這種民族鏈的上下游關係又與反抗異民族統治的民族意識形成一種鮮明的正比關係：越是靠近上游的民族集團，其自身的民族意識和建立自己民族國家的願望就越加強烈。具體說來，就是烏孜別克族對於蘇聯統治、維吾爾族對於中國統治的不滿和反抗情緒，以及用來表達這種反抗情緒的手段，其激烈程度都大大超過了哈薩克族和柯爾克孜族。所以我們看到，在1980、1990年代之際發生在中亞和新疆地區的突厥語系伊斯蘭民族的民族主義運動過程中，烏孜別克族和維吾爾族表現得最為激烈，二者具有鮮明的聯動關係，同時也必須承認，維吾爾族民族主義之再起，最初因為受到1986年以後哈薩克斯坦民族主義活動的刺激。可以看出，維吾爾族的民族意識和建立自己民族國家願望之強弱，不僅會受到處於上游的烏孜別克族的影響，同時會受到處於下游的哈薩克族和柯爾克孜族的民族主義意識和民族國家意識的刺激。

第四節 突厥語系「民族鏈」的崩潰與 維吾爾族的失落

由於突厥語系民族鏈的存在，1991年8月的蘇聯崩潰和8-12月間中亞各突厥語系民族相繼建立自己的民族國家時，中國新疆的維吾爾族無可避免地受到極大的心理衝擊。因為1991年各國獨立時，烏茲別克斯坦的烏孜別克族人口為1,400萬，哈薩克斯坦的哈薩克族人口為680萬，吉爾吉斯坦的吉爾吉斯族人口為256萬，另一個與中國新疆鄰接的塔吉克斯坦的塔吉克族人口也只有344萬人，但是1990年時新疆的維吾爾人口已經達到7,191,845人。換言之，儘管當時維吾爾族在人口規模上超過了舊蘇聯的哈薩克族、吉爾吉斯族和塔吉克族，卻沒有一個自己的民族國家。而隨著「民族國家」的成立，獨立後的各個突厥語系民族國家所採取的民族、宗教以及發展

經濟的政策及其結果，又在不斷地衝擊維吾爾族通過歷史文化、在傳統的突厥語系民族鏈中建立起來的民族自信。

獨立伊始，由舊蘇聯時期共產黨官僚轉身而為各個新興突厥民族國家的領導人立即遇到兩個必須解決的課題：一是對外盡快擺脫俄國的陰影，一是對內向本國國民說明自己的統治正當性。能夠一石二鳥解決這兩個問題的手段，當然只有構建自己民族國家的民族主義。1992年，由土耳其提議，建立了由土耳其、阿塞拜疆、哈薩克斯坦、吉爾吉斯共和國、土庫曼斯坦和烏茲別克斯坦等六國組成的「突厥語國家首腦會議」(Summit of Turkic-Speaking Countries)，阿塞拜疆、哈薩克斯坦、吉爾吉斯共和國與土耳其又於2009年成立「突厥議會」(Turkic Council，或稱突厥語國家合作委員會，Cooperation Council of Turkic-Speaking States [CCTS])。作為由主權國家組成的國際組織，其中當然不會有維吾爾族的一席之地。然而值得注意的是，這些國際組織雖說是以主權國家為單位，但是它們的組建原則卻都是共通的突厥民族歷史文化。而作為一個擁有近千萬人口的突厥民族集團卻被完全排除在外，維吾爾族的失落感其實是不難想像的。

各個新近誕生的突厥語民族國家，在國內都致力於通過發展民族實力以鞏固其作為主體民族的地位。關於這一點，不妨借用其他學者的整理：

借助於脫離蘇聯後迅速生長的民族主義情緒，各國都不遺餘力地突出各主體民族在本國社會中的作用，並且以憲法和其他主要國家法律的形式規定主體民族在該國社會中的優越地位。哈薩克憲法鄭重宣布，哈薩克「國家權力取得了獨立自決的哈薩克民族所有」；土庫曼斯坦憲法規定「保護土庫曼民族價值和利益及其主權是國家憲法的基本宗旨」；烏茲別克斯坦憲法強調，新成立的國家政權將重視「烏茲別克民族一族管理國家政權的歷史經驗」；吉爾吉斯斯坦和塔吉克斯坦國家法規也程度



以突厥語為國語的國家（由左至右）：
土耳其、阿塞拜疆、土庫曼斯坦、烏茲別克斯坦、哈薩克斯坦、吉爾吉斯共和國



突厥語國家首腦會議

不同地作出了相應的規定。中亞國家在法律上使國家體制主體民族化的具體措施，就是政權體制和文化體制的主體民族化。1994年以來，哈薩克議會中的主體民族比例一直在70%以上，在吉爾吉斯斯坦議會中則高於80%，塔吉克斯坦議會中甚至接近90%；各國均以《語言法》將各主體民族語言定為「國語」，並且把能否流暢使用主體民族語言作為擔任領導職務甚至競選總統的條件，從社會政治生活和文化生活的各個方面確立主體民族的主導地位。⁵⁹

民族主義政策導致民族人口總數及其在全國總人口中所佔比例迅速上升。例如吉爾吉斯獨立時，吉爾吉斯族人口為256萬，佔全國總人口的52.4%，俄羅斯族佔總人口的21.5%，烏孜別克族佔總人口的12.9%。⁶⁰但是到了2012年12月，吉爾吉斯斯坦總人口為566.3萬，其中吉爾吉斯族佔71%，烏孜別克族佔14.3%，俄羅斯族佔7.8%，東干族佔1.1%，維吾爾族佔0.9%，塔吉克族佔0.9%，哈薩克族佔0.6%，烏克蘭族佔0.4%，其他為朝鮮、土耳其等民族。⁶¹到了2014年，吉爾吉斯斯坦總人口為5,797,894人，其中吉爾吉斯族人口約420萬，佔72.6%；烏孜別克族人口為83.6萬，佔14.4%；俄羅斯族為36.9萬人，佔6.4%。⁶²也就是說，在民族主義政策的誘導下，短短25年間，吉爾吉斯共和國的吉爾吉斯族人口就增加了64%，人口比率增加了20.2個百分點。

哈薩克斯坦的人口變化更是驚人。1987年，哈薩克斯坦的人口比率中哈薩克人佔31%，而俄羅斯人佔41%。⁶³1991年時，哈薩克斯坦的總人口為16,450,500人。如果按照四年前的31%的人口比例計算，實現獨立時哈薩克斯坦的哈薩克族只有5,099,655人。但是到了2014年1月1日，哈薩克共和國人口為1,716.52萬人，民族構成中哈薩克人佔總人口的65.6%（約1125.45萬—筆者計算），哈薩克族的出生率也得到提高。⁶⁴哈薩克斯坦全國人口普查結果顯示，2015年1月1日時哈薩克斯坦總人口為1,741萬，其中哈薩克族佔66%（約1149萬—筆者計算），俄羅斯族佔21%，烏孜別克族佔3.0%，烏克蘭族佔1.9%，韃靼族佔1.2%，德意志族佔1.1%，其他民族佔4.5%。也就是說，與獨立之前相比，哈薩克斯坦的哈薩克族人口和人口比率都增加了一倍。

哈薩克斯坦的人口變化更是哈薩克斯坦政府當局推行民族主義政策的結果。獨立以後，由於俄羅斯人大量撤離，哈薩克斯坦人口持續流失，總人口由1991年的16,450,500人下降到1995年的15,815,626人，再到2001年的14,858,335人。而哈薩克斯坦總統努爾

蘇丹·阿比舍維奇·納扎爾巴耶夫(Nursultan Abishevich Nazarbayev)於1992年就已經開始了哈薩克民族回歸運動，通過召開國際哈薩克人會議，號召國際社會中的哈薩克族人回歸「祖國」，「對祖國的經濟重建做出貢獻」。在這些政策刺激下，1992年開始出現的人口負增長終於在2002年結束(當年人口為14,858,948)，並於2003年開始回升(人口14,909,018，比上一年增加0.34%)。⁶⁵由下表可以看出，哈薩克斯坦國內的民族人口比例至今仍然處於變化階段，一邊是原來居住在哈薩克斯坦的俄羅斯族、白俄羅斯族和德意志族等歐洲民族為回到自己的民族國家離開哈薩克斯坦，一邊是哈薩克族為回到自己的民族國家而由各個突厥語系民族國家和周邊國家移民到哈薩克斯坦。哈薩克斯坦獨立之後哈薩克族人口比例的持續上升表明，哈薩克斯坦一直沒有停止它的「民族國家化」進程。

2014年、2015年1-9月哈(薩克斯坦)移民人數情況統計⁶⁶

| | 2014年 向哈移民 | 2015年1-9月 向哈移民 | 2014年 哈對外移民 | 2015年1-9月 哈對外移民 |
|--------|---------------|-------------------|----------------|--------------------|
| 俄羅斯 | 2,872 | 2,817 | 17,442 | 19,309 |
| 德國 | 134 | 80 | 1,643 | 1,565 |
| 白俄羅斯 | 136 | 27 | 1,260 | 506 |
| 烏茲別克斯坦 | 6,198 | 5,747 | 173 | 230 |
| 吉爾吉斯斯坦 | 693 | 539 | 91 | 102 |
| 土耳其 | 149 | 171 | 11 | 27 |
| 阿塞拜疆 | 178 | 159 | 29 | 13 |
| 塔吉克斯坦 | 133 | 161 | 9 | 7 |
| 土庫曼斯坦 | 415 | 593 | 1 | 3 |
| 中國 | 450 | 663 | 22 | 20 |
| 總數 | 12,164 | 12,161 | 21,292 | 22,480 |

事實上，在舊蘇聯時期，哈薩克族所處的人類生態環境已經開始發生變化，廣大牧區實現了定居，尤其是城市化程度得到了大幅

度提升：「1922年，哈薩克城市人口只佔8.9%，而到1982年已經佔到了54%，1992年又佔到了58%。」⁶⁷ 城市化程度的提高，本來可以為伊斯蘭的復興及普及提供適當的人類生態環境，但是在共產主義思想體制之下，人類生態環境的變化卻無法反映到社會文化的領域。這種情況在獨立以後得到了糾正。2014年7月1日，哈薩克斯坦的人口數量為1728.49萬人，其中城市人口952.31萬人（佔55.1%），農村人口776.18萬人（佔44.9%）。⁶⁸ 全國城市化程度相比1992年獨立當初之所以有所下降，是因為俄羅斯族等歐洲民族人口的撤離。也就是說，它並不意味哈薩克族的城市化程度有所下降。哈薩克族人口的定居和城市化，為1991年成為獨立民族國家之後伊斯蘭教迅速深入哈薩克族的日常生活，提供了必要的人類生態環境。

對於獨立後的中亞各國政府來說，伊斯蘭教的價值就是在構建民族國家的民族主義的意義上被重新發現的。哈薩克斯坦、吉爾吉斯斯坦、烏茲別克斯坦在1995年成為世界伊斯蘭會議的成員國，各國紛紛以伊斯蘭化和主體民族化作為支持獨立的手段：「卡里莫夫（伊斯蘭·阿卜杜加尼耶維奇·卡里莫夫，Islam Abuduganieviq Karimof—筆者註）總統對伊斯蘭一貫採取『糖與鞭子』的政策。他一邊承認伊斯蘭是烏茲別克斯坦的文化基礎，也是烏茲別克人的精神支柱，將在重建民族文化的過程中將發揮核心的作用，同時又採取了烏茲別克斯坦永遠都是世俗國家，堅決阻止國內伊斯蘭勢力的政治化和國外原教旨主義的傳入。」⁶⁹「只要是不政治化，政權也似乎是在支持著與神秘體驗、土著信仰結合在一起、伴隨著聖者崇拜聖物崇拜的蘇菲主義的潮流。」⁷⁰「一些政治人物也意識到宗教在塑造個人政治權威中的巨大作用：土庫曼斯坦的總統尼亞佐夫與烏茲別克斯坦的總統卡西莫夫在擔任獨立後的國家領導人後不久即利用訪問沙特之機前往麥加朝覲」；「在烏茲別克斯坦，儘管面臨著嚴重的宗教極端主義的壓力，總統卡里莫夫還是在總統宣誓時將手放在《古蘭經》上。而在哈薩克斯坦，總統納扎爾巴耶夫多次公開讚美伊斯蘭

在國家社會歷史發展長河中的貢獻，並曾多次參加一些具有宗教特色的儀式活動。」⁷¹

獨立以後中亞各個突厥民族國家領導人的伊斯蘭教政策，為伊斯蘭教在哈薩克族和吉爾吉斯族社會中的迅速發展提供了政治保護：「據哈薩克穆斯林宗教管理局提供的資料，20世紀60年代初期，全哈薩克正式登記註冊的清真寺只有25座。在這25座清真寺舉行宗教儀式的穆斯林大約4萬人。而到了1999年，在哈薩克有大約1,100萬穆斯林，佔全國總人數的65%。從20世紀90年代初期起，清真寺數目大大增加。截至1999年1月1日，在哈薩克有5,000多座清真寺，其中正式登記註冊的大約1,000座。宗教派別的數量由1989年的20個增加到1999年的49個。宗教聯合組織在1989-1998年的近10年間由46個猛增至1,000個。越來越多的伊斯蘭教徒參加朝覲活動，自認為是教徒的人口比重大大增加，而無神論者的人口比重則明顯下降。1998年同1989年相比，在哈薩克，信教者的人數增長了大約兩倍。隨著穆斯林人口比重的上升，參加各種宗教儀式的人也在增多。」⁷²「吉爾吉斯斯坦85%以上的居民都是穆斯林。到2000年，正式登記註冊的宗教團體有419個，其中伊斯蘭教團體213個。1990-1993年，大清真寺由39座增至1,000座。蘇聯時期全國只有15-20座清真寺，而到1996年初就發展到1,500-2,000座，增長了100倍。由於宗教信徒、宗教團體和清真寺數量迅速增加，伊斯蘭教神職人員顯得供不應求。正因如此，神學便成為『熱門』專業。」⁷³無疑，在取得了自己的民族國家以後的哈薩克斯斯坦和吉爾吉斯斯坦，伊斯蘭教與民族生活之間的密切程度得到極大的提高。

值得注意的是，在建立民族國家以後出現的伊斯蘭教熱潮中，哈薩克族和吉爾吉斯族(柯爾克孜族)社會已經不再需要居於突厥語系民族鏈上游的烏孜別克族和維吾爾族來扮演伊斯蘭教傳播者的角色。這種伊斯蘭教與民族之間關係上的構造型變化，使中國境內的哈薩克族開始向哈薩克斯坦尋找伊斯蘭教的資源：



哈薩克斯坦的新首都阿斯塔納



位於阿斯塔納、哈薩克斯坦最大的哈子列特蘇丹清真寺

哈薩克境內伊斯蘭教的影響逐年擴大，1999年10月22日，哈薩克《全景報》發表哈薩克國家安全委員會主席穆薩耶夫將軍在會議上的講話，承認伊斯蘭教極端勢力在哈薩克南部、西部迅速擴散的事實。在這種情況下，哈薩克對中國新疆在宗教方面的不利影響是難以避免的。首先，通過移民，很多疆內哈薩克人去哈薩克上伊斯蘭學校。這豐富了回國傳教人士的隊伍，同時也豐富了他們的宗教知識。其次，到哈薩克居住一段時間，從事宗教活動的一些人回國後傳播一些別的派別的宗教。比如，最近發現，在疆內一些地方有很多人都是伊斯蘭教的瓦哈比派。而且，他們的隊伍在不斷地擴散。在阿勒泰，塔城地區瓦哈比派人比較多。⁷⁴

來自哈薩克斯坦的伊斯蘭教因素的影響其實不容低估，它已經開始滲透到中國新疆地區的哈薩克族社會生活的各個領域。草原牧區裏清真寺逐漸增多，過去並不重視伊斯蘭形式的婚禮，現在是「越來越多的哈薩克族人都舉行『尼卡』儀式」，變成與「信奉伊斯蘭教的突厥語族諸民族的婚禮儀式大同小異」。⁷⁵ 過去中國哈薩克族的服裝中基本少有伊斯蘭教的要素，「而現在很多去哈薩克居住一段時間回來的人，其穿著具有阿拉伯色彩，並影響到其他人，現在疆內有很多哈薩克人的年輕婦女們包括女孩都帶頭巾，穿長裙子，臉被捂住，看起來像阿拉伯女人。這種現象表面上是穿著打扮的問題，其實質是哈國的一些宗教極端勢力向新疆進行宗教滲透。」⁷⁶

也就是說，舊蘇聯中亞地區各個突厥民族國家的獨立，對中國新疆的維吾爾族所造成的心理衝擊並不僅限於有沒有擺脫異民族統治的政治層面。各國獨立以後的民族國家化政策，迅速提高了各個突厥民族作為主體民族在民族國家中的地位 and 實力，並且為伊斯蘭教深入國民的生活提供了必要的社會環境，使民族生活與伊斯蘭文化之間的密切程度得到大幅度提升，甚至取代了從前由烏孜別克族

和維吾爾族所扮演的伊斯蘭教傳播者角色。原本處於突厥語系民族鏈下游的這些民族社會中所發生的這些變化，都對維吾爾族在突厥語系民族鏈上下游關係中的位置形成了挑戰，自然也加深了維吾爾族由於沒有自己的民族國家而產生的失落感。

第五節 中國中亞外交重心的轉移與 「民族鏈」上下游關係的轉換

許多事實告訴我們，維吾爾族的民族主義意識最容易受到來自處於自己上游的烏孜別克族和處於自己下游的哈薩克族的刺激。正是在這個意義上我們可以看到，中國政府的中亞外交政策及其演變，也讓沒有自己的民族國家的維吾爾族更加落寞。

中亞各突厥語系國家獨立以後，中國國家元首共訪問烏茲別克斯坦四次（江澤民時期一次，胡錦濤時期兩次，習近平一次），但是訪問哈薩克斯坦卻多達九次（江澤民時期兩次，胡錦濤時期六次，習近平一次）；烏茲別克斯坦的卡里莫夫總統共訪華6次，哈薩克斯坦的納扎爾巴耶夫總統僅2006年12月以後就訪華7次，⁷⁷ 訪華共多達17次，據稱是國際社會中訪華次數最多的外國國家領導人。⁷⁸ 2005年7月，在胡錦濤訪問哈薩克斯坦時，雙方簽署了《關於建立和發展戰略夥伴關係的聯合聲明》；而中國政府和烏茲別克斯坦簽署《關於建立和發展戰略夥伴關係的聯合聲明》，卻是在2012年6月卡里莫夫總統到中國訪問並出席在北京召開的上海合作組織北京峰會時。2015年8月，在納扎爾巴耶夫總統訪問中國並出席「中國人民抗日戰爭勝利暨世界反法西斯戰爭勝利」紀念活動時，雙方又簽署了《關於全面戰略夥伴關係新階段的聯合聲明》。很明顯，相比起烏茲別克斯坦來，中國政府更加重視與哈薩克斯坦的關係。

然而值得注意的是，中國政府並非最初就將中亞外交的重心放

在哈薩克斯坦。1991年8-12月，中亞各國相繼從舊蘇聯中獨立，而中國政府於1992年1月2-5日即派出了以外貿部部長和外交部副部長為首的代表團訪問烏茲別克斯坦、哈薩克斯坦和吉爾吉斯斯坦，建立了邦交關係，成為最早承認中亞各突厥系民族國家的國家之一，而烏茲別克斯坦也成為第一個與中國政府建立外交關係的舊蘇聯中亞地區國家（1月2日），僅僅兩個多月後，即1992年3月12-14日，烏



1992年3月，卡里莫夫
首次訪問中國

茲別克斯坦的卡里莫夫總統應邀訪問中國，成為中亞各國最高領導人中最初的訪華者。從1993年7月3日到8月9日，由維吾爾族出身的全國人民代表大會常務委員會副委員長鐵木耳·達瓦買提率領，中國人大代表團訪問了吉爾吉斯斯坦、塔吉克斯坦、土庫曼斯坦、烏茲別克斯坦和哈薩克斯坦。⁷⁹ 1994年7月，中國政府總理李鵬訪問了烏茲別克斯坦、土庫曼斯坦、吉爾吉斯斯坦和哈薩克斯坦四國。值得注意的是，李鵬在烏茲別克斯坦議會的演講中發表了關於中國與中亞各國關係的四項原則——友好和平、合作和共同繁榮、不干涉內政和尊重主權、保證地域安定。⁸⁰ 這一切足以證明，中國政府最初是將中亞外交的重心放在烏茲別克斯坦，而採取這一政策的原因，就是因為已經意識到烏茲別克斯坦在處理維吾爾族問題上的重要性。換言之，1990年代中國政府開展中亞外交的直接目的，就是如何對付維吾爾族的東突厥斯坦獨立思想和運動。

事實上，獨立後的烏茲別克斯坦在地理上並不與中國接壤。但是，烏茲別克斯坦從歷史上就發揮著中亞伊斯蘭教中心地的作用。而從追求突厥語系民族的統一祖國的泛突厥主義運動視點來看，烏茲別克斯坦的大都會布哈拉在地理上恰好位於大突厥斯坦的中心地。如前所述，維吾爾族的伊斯蘭信仰歷史上曾經受到過來自烏茲

別克斯坦的強烈影響，新疆近代史上兩次發生的東突厥斯坦獨立運動的背景上，有著泛突厥主義勢力和來自烏茲別克斯坦的伊斯蘭勢力的影響。加上語言及人類生態體系近似，都使維吾爾族最容易受到烏茲別克斯坦的影響。1989-1991年在蘇聯中亞地區所發生的巨大政治地震，無疑是中國政府極不願意看到的，因為它無可避免地使發生在新疆的維吾爾族民族主義問題變成了一個國際性的問題。同時因為1989年天安門事件以後中國所面臨的世界局勢，加上當時世界性的伊斯蘭復興浪潮，諸多因素讓中國政府將中亞外交的重心放在烏茲別克斯坦，其實不無道理。獨立以後，烏茲別克斯坦的伊斯蘭復興發展迅速，1992年到麥加朝覲的卡里莫夫總統，一度也曾「考慮借伊斯蘭復興的浪潮，利用伊斯蘭來維持政權的正當性」，⁸¹甚至萌生了成為中亞盟主的想法。

中國政府之所以最初把中亞外交的重心放在烏茲別克斯坦，無疑是在看到烏茲別克斯坦強烈的民族主義思想和伊斯蘭思想之後，希望通過搞好與烏茲別克斯坦的關係，達到防止民族獨立思想和伊斯蘭復興浪潮從中亞波及到新疆維吾爾族社會。很難說中國政府的這一政策具有多少考慮到烏茲別克斯坦與新疆維吾爾族之間歷史關係的成分，但是對維吾爾族社會來說，重視與烏茲別克斯坦的關係，符合他們心目中根深蒂固、建立在伊斯蘭文化傳承關係基礎上的民族鏈上下游關係的標準。因此，中國政府將中亞外交的重心逐漸從烏茲別克斯坦轉移到哈薩克斯坦，實質上是在打亂打散以共同歷史文化為基礎形成的中亞突厥語系民族鏈。

中國政府之所以將中亞外交的重心從烏茲別克斯坦逐漸轉移到哈薩克斯坦，無疑帶有更多現實主義的考慮。首先是出於發展經濟的目的。2013年中烏貿易總額首次突破40億美元，然而2014年中哈貿易總額卻高達224.38億美元。近年中哈兩國經貿關係發展迅速，中國已成為哈薩克斯坦的第一大貿易夥伴。哈薩克斯坦還是中國在中亞地區各國中投資最多的國家，至今投資總額已經超過260億美

元。⁸² 中哈兩國經濟貿易關係的發展，與哈薩克斯坦的石油資源之間有著直接的關聯。隨著經濟的發展，中國1993年成為了純石油進口國。出於國際政治的考慮，中國政府一直急於尋求通過陸地進口石油的途徑，以保證石油安全和能源安全。而作為石油儲量巨大、出口前景遠大的哈薩克斯坦，自然很快地就進入中國政府的視線。

根據2012年美國能源信息管理局(EIA)和中央情報局(CIA)世界概況報告，人口只有1,740萬人的哈薩克斯坦，已經查出的石油儲量為300億桶，佔全球總儲量的2.04%，為全世界第11位。而中國雖說為全世界第14位，但已經查出的石油儲量為148億桶，佔全球總儲量的1.01%，尚不及哈薩克斯坦的一半。⁸³ 1997年9月24日，中哈兩國政府簽署關於在石油天然氣領域合作的協議，其中第六條：增加哈薩克斯坦通過鐵路向中國出口原油的數量；第二條：同意中國石油天然氣總公司購買哈薩克斯坦阿克糾賓油氣公司的股份；第四條：決定建設兩國之間的輸油管道。⁸⁴ 2006年7月，輸油管道開始商業運營，到2008年8月9日，通過管道輸入中國的原油就達到1,000.315萬噸。⁸⁵ 中哈之間2007年的貿易總額比上一年增長66%，達到138.7億美元，而2008年1-7月的貿易總額就達到100多億美元，⁸⁶ 這些當然都和中國進口哈薩克斯坦的石油有著直接的關係。中哈原油管道總體規劃年輸油能力為2,000萬噸，從裏海的阿特勞到中哈邊界的阿拉山口，全長達2,789公里。⁸⁷ 2013年9月7日，中國領導人習



連接哈薩克斯坦和中國的石油輸送管道

近平在哈薩克斯坦同納扎爾巴耶夫總統一起出席了中哈天然氣管道二期第一階段開通儀式。⁸⁸

當然，同時還有出於現實政治利益的考慮。1994年4月，哈薩克斯坦政府就與中國政府簽署邊界協定，在舊蘇聯中亞地區的各國中第一個與中國解決了邊界問題。1998年7月，兩國再由國家元首簽署第二補充協定，從而全面徹底解決長達1,533公里的兩國邊境劃界問題。舊蘇聯中亞地區各國獨立後，「『東突』勢力曾在哈薩克斯坦和吉爾吉斯斯坦等國建立一些分裂恐怖組織，並通過這些組織對新疆進行滲透和分裂活動滲透。」但是，「1995年2月，哈薩克斯坦禁止維吾爾族分離主義組織活動。吉爾吉斯斯坦也對其境內的維吾爾組織採取了限制政策。」⁸⁹ 具有國外最大維吾爾族人口的哈薩克斯坦政府的舉動，對於中國政府鎮壓東突厥斯坦獨立運動勢力當然具有重要的意義。可以看出，哈薩克斯坦政府領導人也很重視與中國的關係。2008年4月，北京奧運會聖火境外傳遞在哈薩克斯坦最大城市阿拉木圖舉行，納扎爾巴耶夫總統趕來親自參與，成為「聖火境外傳遞第一人」。⁹⁰

而中國政府之所以重視與哈薩克斯坦的政治關係，還有另外一個重要的原因，那就是中國新疆地區的哈薩克族居民大量移居哈薩克斯坦的問題。納扎爾巴耶夫鼓勵世界各地哈薩克族同胞移居哈薩克斯坦的民族主義政策，也在中國新疆的哈薩克族社會中引起了強烈的反響。⁹¹「1993年哈國建立起了每年入境的哈薩克族人配額制度，自1994年開始中國哈薩克族人被納入此配額中。雖然20世紀90年代以來這一配額在逐漸減少（從1994年的500戶家庭減少到2001年的40戶家庭），但配額制卻一直保留下來了。21世紀初，隨著哈國經濟的不斷好轉，回歸哈國的哈薩克族人迅速增加。截至2002年，從中國移民到哈國的哈薩克族人累計達4,293人，2004年和2006年分別增至13,190人和37,788人。」⁹²

中國新疆哈薩克族社會向哈薩克斯坦移民人數情況⁹³

| | 2002年 | 2003年 | 2004年 | 2005年 | 2006年 上半年 | 出國人口 中的哈薩 克族比例 | 去哈薩克 斯坦的哈薩 克族比例 | 探親 人口 比例 |
|-----------|-------|--------|--------|--------|--------------|----------------------|-----------------------|----------------|
| 阿勒泰 地區 | 1,000 | 2,000 | 4,000 | 8,000 | 8,000 | 90%以上 | 90%左右 | |
| 塔城 地區 | | 約3,000 | 約2,000 | 約3,000 | 約2,000 | 90% | 85%左右 | 85% |

新疆維吾爾自治區公布的移居哈薩克斯坦人數為每年2,000–3,000人，但是實際情況肯定大大超過這一數據。因為官方公布的數據可能僅指被證實批准移居的人數。但是納森·阿依恆·巴合提努爾、昆古麗木·將哈布勒的三篇論文均指出，以旅遊和探親名義去到哈薩克斯坦的中國哈薩克族公民基本上是一去不返，原因是如果在中國直接進行移民申請，「不但手續麻煩，而且不易通過審查，最為不利的是，此戶一旦被批准為『哈國』公民，那麼他在中國的土地等就面臨著被收回的問題」。⁹⁴

由於引起了其他國家的警惕，哈薩克斯坦不得不開始控制接受移民數量，值得注意的是，這已經是很晚的事情了：「從2012年起他國哈薩克人遷入哈國並加入哈國國籍的人數有所減少。據哈薩克『資本網站』10月14日訊，2013年1–8月份，共有1.41萬人移民到哈薩克，同比下降30.3%，主要因為從2012年起，哈對其他國家哈薩克族回歸哈薩克不再給與配額；有1.59萬人從哈移民到其他國家，同比下降17.5%。據筆者本人在家鄉阿勒泰的所見所聞，這一趨勢同樣適用於新疆的哈薩克人。」⁹⁵

中國新疆哈薩克族這種回歸民族國家的舉動，「在新疆跨界民族當中引起不小的波動」。移居者中不乏國家幹部和中共黨員，⁹⁶阿依恆·巴合提努爾以2008年北京奧運會上取得69公斤級拳擊比賽銅牌的哈那提2009年移民哈薩克斯坦為例，指出「新疆哈薩克族文體界



哈薩克斯坦職業拳擊選手哈納特·斯拉木，出生於中國新疆阿勒泰地區，曾經在2008年北京奧運會代表中國隊獲得69公斤級拳擊銅牌，後移民至哈薩克斯坦

菁英紛紛選擇外遷」的現象。⁹⁷ 雖說中國政府也努力消除「移民事件對新疆社會穩定的負面影響」，⁹⁸ 但是很難想像中國政府能夠做到讓維吾爾族對發生在身邊的事情置若罔聞。新疆哈薩克族向民族國家的回歸，必然引起新疆維吾爾族對沒有自己民族國家之遺憾，刺激維吾爾族產生對自己的民族國家的嚮往，因為他們與中國哈薩克族面臨著同樣的問題。

關於中國哈薩克族為甚麼願意移民到哈薩克斯坦的原因，除了哈薩克斯坦方面的因素（主體民族地位、立法吸引、具體的優惠政策、簽證方便等），一般首先都會談到來自語言方面的壓力。中國政府在新疆少數民族地區的少數民族學校中推動用漢語授課，給少數民族帶來「在不久的將來，將造成民族文化的斷裂」的擔心。⁹⁹ 其次，就是西部大開發之後，傳統的經濟生產方式受到衝擊，「有相當一部分哈薩克族民眾遇到了現實困難，致使原有的生活水平出現了大幅度的下滑」。¹⁰⁰ 加上大量內地人口的流入，造成對有限資源的競爭，「這種短期內日益增長的人口壓力給當地少數民族群體帶來心理恐慌的同時，更多的是帶來了一系列社會現實問題，如地方物價上漲、生存生產空間的縮小、自然環境的惡化、社會就業壓力的增大、民族語言發展空間與環境的侵蝕、社會衝突增多、民族信仰及習俗的弱化、少數民族群體利益的受損以及一定程度的民族歧視等等」。¹⁰¹ 相對貧困的哈薩克族甚至難以承擔子女的教育費用，¹⁰² 即使畢業以後投考公務員，也會遇到「地方各級政府招考公務員時民族比例存在嚴重不合理的現象」，「民族限制比較普遍，且傾向對漢族

考生的特定崗位較多」的問題。如阿勒泰地區官方公布的地區民族人口比例中，哈薩克族佔近60%，但招收公務員比例中漢族超過一半。同時，「限定需求漢族的單位多為黨政權力、核心領導部門，限定需求少數民族的單位多為權力邊緣單位」。¹⁰³

以上這些問題，當然也是維吾爾族同樣面臨的問題。然而對於中國的哈薩克族來說，民族國家的存在給他們帶來了新的生機。例如在哈薩克斯坦，哈薩克語作為國內主體民族語言在法律上受到保護，在教育 and 就業活動中受到政府的支持。¹⁰⁴ 這讓一直沒有處於偏遠地區、只會哈薩克語的中國哈薩克族反而有了用武之地。值得注意的是，中國新疆哈薩克族的這種回歸民族國家的過程，幾乎是與中國政府將中亞外交重心由烏茲別克斯坦轉移到哈薩克斯坦的過程同步進行的。這一重心轉移說明，當中亞外交被中國放在發展經濟和經營國際政治的視野中時，對於中國來說，解決維吾爾族的東突厥斯坦獨立運動問題，已不再是其中亞外交的唯一和最主要目的；同時還證明，即使已經傷害到中國的利益，中國在發展經濟和經營國際政治的大前提下，對堅持走建設民族國家道路的哈薩克斯坦，依舊會敬為上賓。由於缺失自己的民族國家，中國政府在中亞外交政策上表現出的這種重經濟政治、輕歷史文化的姿態，讓維吾爾族通過歷史文化而得以在中亞突厥語系民族鏈上，對哈薩克族建立起來的上游意識和民族自豪被撞倒粉碎。

結語

1989–1991年發生在中亞的事實說明，中蘇兩個集權主義國家的邊界，並未能消滅中亞各突厥語系民族關於民族歷史和伊斯蘭文化邊界的記憶。對於中亞各個突厥語系民族的同心圓來說，伊斯蘭思想的傳播順序和其日常生活與伊斯蘭教的密切程度，才是「民族鏈」

上下游關係的決定性因素。而伊斯蘭思想的傳播順序和其日常生活與伊斯蘭教的密切程度，又是由各個民族集團所處的不同人類生態環境所決定的。綠洲生態決定了對外交換的必要性，商業化之程度同時決定了接觸和接受伊斯蘭教的時間順序，以及在其中扮演傳播者和接受者的不同角色；絲綢之路上的商業活動推動了綠洲城市文明的發達，而城市又成為接受外來文化的據點和哺育提高自身文化素質之搖籃，城市化之程度決定了伊斯蘭教與人類生活之間的密切程度，從民族鏈與民族人口增長率之間的正比關係上可以看出，城市化之程度同時還造成了各個突厥語系民族集團在人口上的差距。

烏孜別克族和維吾爾族之所以會比處於草原生態中的民族集團具有更為強烈的民族主義意識，正是與中亞突厥語系民族的歷史文化同心圓及其中的民族鏈機制有關。因此，1991年舊蘇聯中亞地區各個突厥語系民族國家的建立，即民族鏈的上下游關係與現實政治之間出現的巨大落差，對中國新疆的維吾爾族無疑造成了巨大的心理衝擊。對於維吾爾族來說，各國獨立以後所採取的民族國家化政策及其所造成的結果，不啻於對傳統的民族鏈上下游關係之挑戰；而中國政府在中亞地區的現實主義外交政策，事實上具有承認民族鏈上中亞各突厥語系民族的傳統上下游關係已經發生變化的性質。這一切不僅在日益加深維吾爾族的失落和失敗感，同時也在強化著他們對自己的民族國家的憧憬。

至少是在觀察少數民族集團是否或如何形成近代國民意識和國家認同的問題上，我們可能無法過高估計「想像的共同體」學說的意義。其原因是：任何一個民族集團都同時處於近代國家和歷史文化這樣兩個同心圓中，而少數民族集團所處的兩個同心圓大多不可能是完全重合的。很多時候，歷史文化同心圓的地理範圍雖然可能小於近代國家的同心圓，但是它的半徑往往可能跨越了近代國家的國界。由於近代國家邊界的實效性問題——建立時期並不久遠，以及沒有或無法進行嚴格管制等原因，對於很多民族集團來說，第二

個同心圓才具有更實際的意義。更重要的是，由於第二個同心圓是以歷史文化因素為基礎而自然形成的，因此按照這些因素的濃淡，同心圓中的各個民族集團之間會形成一種具有上下游關係的鏈狀結構。只要這些歷史文化的因素仍然為各個民族集團所重，那麼這個以共同的歷史文化因素為基礎而形成的民族鏈就會一直是一個互相影響、互相牽制、互相刺激的機制。

本章之所以提出「民族鏈」的問題，是因為來自歷史文化同心圓的影響和民族鏈機制的作用，不僅是一個在討論維吾爾族的東突厥斯坦獨立思想時，而且也是一個在討論任何「民族」現象以及制定各種民族政策時缺失的視點。事實上，當年中國政府所進行的、在行政上區別了各個民族單元的民族識別工作，尤其是因為其中的曖昧成分，讓各個民族之間很容易成為相互比對、相互刺激甚至聯動的單元；而民族鏈的視點還告訴我們一個更為重要的問題：「跨境」。必須注意到，南北朝鮮的存在，蒙古國（蒙古人民共和國）的存在，達蘭薩拉的存在，無數跨境民族以及國境外側同語種同文化民族集團的存在，毫無疑問都對中國少數民族的民族認同和國家認同發生著極其重要的刺激和聯動作用。無數的少數民族即使比漢人困難許多也要歷盡千辛萬苦離開中國的事例證明，由於民族鏈的存在，中國各個少數民族對幸福和尊嚴的感受和嚮往，是中華人民共和國的國界所無法阻擋的。

註釋

- 1 Ernest Gellner 著，李金梅譯：《國族主義》(Nationalism) (台北：聯經，2000)，第105頁。
- 2 王柯：《中國，從天下到民族國家》，第7章〈在中華與烏瑪之間——藩部體制與維吾爾社會統治體系〉(台北：台灣國立政治大學出版社，2014)，頁155-176。
- 3 王柯：〈在「天下國家」與「民族國家」之間——中國近代國建設進程的

- 起源)，《中國社會科學論叢》，第36期（上海，2011），第133-145頁。
- 4 阿克陶縣雖然現在行政上隸屬於克孜勒蘇柯爾克孜族自治州，但是在2001年底的總人口167,234人中，柯爾克孜族僅為43,769人，維吾爾族則高達114,417人。原來阿克陶縣是為了設立克孜勒蘇·柯爾克孜族自治州而在1954年8月由喀什專區的英吉沙縣、疏附縣和蒲犁縣（今塔什庫爾干縣）和烏恰縣等劃分出來的部分新設置而成，巴仁鄉更是晚於1956年2月始由英吉沙縣劃分過來，所以佔其人口大多數為從事農業的維吾爾族人。
 - 5 新疆革命烈士世紀編纂委員會、新疆維吾爾自治區民政廳編：《平暴英烈傳》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1990年8月），第20、63、83、121頁。
 - 6 王震此次回到北京一年半以後，於1993年3月12日去世。
 - 7 徐深義著，趙惠安整理：〈蘇聯中亞民族問題與戈爾巴喬夫的對策〉，《和平與發展》（1987年12月20日），第4頁。
 - 8 同上註，第3頁。
 - 9 柳豐華〈中國在中亞：政策的演變〉認為1998年時中亞各國的維吾爾族哈薩克斯坦有22萬多人，烏茲別克斯坦有約4萬人，吉爾吉斯斯坦有近3萬人（中國社會科學院俄羅斯東歐中亞研究所：《俄羅斯中亞東歐研究》，2007年第6期，第65頁）；艾買提、馮瑞：〈中國維吾爾族群的跨國過程及其分布和動因〉認為國外的維吾爾族至少有90多萬人，其中中亞為54萬左右（大致分布為哈薩克斯坦23萬多人，烏茲別克斯坦5萬多人，吉爾吉斯斯坦10萬多人），西亞21萬人（沙特阿拉伯16萬多人，土耳其5萬多人），南亞8萬多人（巴基斯坦5萬多人，印度3萬多人），另外歐美等西方發達國家有約10萬人（《新疆大學學報》[哲學人文社會科學版]，第36卷第4期，2008年7月，第99頁）。
 - 10 宋志芹：《俄羅斯與烏茲別克斯坦關係的演變與特點》，北京外國語大學博士學位論文，2014年6月4日，第15頁。
 - 11 〈李鵬總理視察天山南北，強調民族團結發展經濟〉，《人民日報》（海外版），第1版，1989年11月28日。
 - 12 李丹慧：〈新疆蘇聯僑民問題的歷史考察（1945-1965）〉，《歷史研究》（中國社會科學院），2003年第3期，第90頁。
 - 13 李丹慧〈新疆蘇聯僑民問題的歷史考察（1945-1965）〉一文，還列舉數字指出從中蘇兩國關係逐漸惡化開始「從蘇聯寄來的信件、郵包猛增」的事實，例如「塔城地區1961年第一季度收到蘇聯報刊雜誌等印刷品

- 462件，1962年同期增至923件，增長99.8%」。1962年11月到1963年3月，伊犁哈薩克自治州直屬縣市、塔城地區和博爾塔拉蒙古自治州總計收到來自蘇聯的信件70,311件，其中「伊犁地區收到的信件最多時月增長50.87%」（第97頁）。同時列舉了中國邊民逃亡到蘇聯、1961年以後回復了「極易為新疆地區的聽眾所接收」的「對新疆維語廣播節目」等事實（第98頁）。
- 14 根據中國國家統計局設管司2013年12月公布的數字，當時新疆的哈薩克族為154.26萬人，柯爾克孜族為19.40萬人，烏孜別克族為1.74萬人，塔塔爾族為4,950人（以上新疆維吾爾自治區統計局網，http://www.xjtj.gov.cn/sjcx/zgxj_3740/zgxj2013/201407/t20140722_429178.html，2016年5月16日瀏覽）。
 - 15 佐藤信夫：《蘇聯邦解体と民族問題》（東京：現代書館，1992），第135頁。
 - 16 陳聯璧：〈戈爾巴喬夫錯誤的改革與民族分離主義的氾濫〉，求是理論網，2012年6月5日，http://www.qstheory.cn/special/2012/sujt/mzfl/201206/t20120605_162368.htm，2016年5月16日瀏覽。
 - 17 宋志芹：〈俄羅斯與烏茲別克斯坦關係的演變與特點〉，第18頁。
 - 18 佐口透：《ロシアとアジア草原》（東京：吉川弘文館，1966年4月），第163頁。
 - 19 J. K. Fairbank, *The Cambridge History of China, Volume 10: Late Ching 1800–1911* (Cambridge University Press, 1978), p. 366.
 - 20 同上註，第359頁。
 - 21 《欽定新疆識略》，卷三；《欽定回疆則例》，卷八。
 - 22 *Tarihi Hamidi* (Millatlar Nashriyati, 1988), pp. 349–351. 庫爾班阿里：《五本歷史》（1962，油印本），頁41–42。《阿古柏入侵新疆記略》（著者不明），新疆社會科學院宗教研究所編：「新疆宗教研究資料」第六集，第7頁。
 - 23 *Tarihi Hamidi*, p. 336. 《五本歷史》，第61頁。七城包括喀什噶爾、莎車、英吉沙、和田、阿克蘇、庫車、烏什等天山南部七個綠洲城市。
 - 24 *Tarihi Hamidi*, pp. 349–351. 《五本歷史》，第41–42頁。《阿古柏入侵新疆記略》，第7頁。
 - 25 按照 *Tarihi Hamidi* 和 *Tarihi Hotan* 等維吾爾文獻，阿古柏·伯克為了鎮壓反抗，屠殺了和田的五萬維吾爾人，毒死了白山派的卡他汗·和卓及克其克汗·和卓，並將倭里汗·和卓投入水井後活埋。

- 26 *Tarihi Hamidi*, p. 497.「最初，他對自己的行動非常謹慎，每天生活一切按照沙利亞法」，甚至「不做禮拜就不動一步」。阿古柏在他所佔領的各地維吾爾社會中，對著名的清真寺、伊斯蘭學校和聖墓都進行大規模的修繕和擴建，其中甚至包括被他消滅的白山派的聖墓（居乃德·拜克里：〈喀什艾提克清真寺歷史之探索〉，油印本[發行人及印刷年代不明]；買買提賽來：〈關於麻扎朝拜及其在新疆的表現特徵〉，油印本[發行人不明，1981]，第24頁；《阿古柏入侵新疆記略》，第13頁）。
- 27 艾尼瓦爾·艾合買提江：〈初談維吾爾語與烏茲別克語元音區別〉，《科技信息》，第11期（2013年4月），第248–249頁。
- 28 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，中央民族大學博士學位論文，2003年5月29日，第76頁。
- 29 同上註，第140頁。
- 30 昆古麗木·將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，新疆師範大學碩士論文，2014年5月23日，第25頁。
- 31 續西發：《新疆世居民族概覽》（北京：民族出版社，2001），第56頁；買合甫·米爾扎汗：《哈薩克族》（烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，1996），第83頁。以上均參見孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第88頁。
- 32 在此期間，筆者曾經訪問調查過一位就在前一天施術、受人尊敬的哈薩克族薩滿。
- 33 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第139頁。
- 34 王明珂：《反思史學與史學反思：文本與表徵分析》（台北：允晨文化實業股份有限公司，2015），第64–65頁。
- 35 王柯：〈突厥語民族的神秘數字「七」「四十」探源〉，《民間文學論壇》（中國民間文藝家協會），1987年第4期，第75–78頁。
- 36 王柯：〈論哈薩克族民間故事中的原始觀念〉，《民間文學論壇》，1988年第2期，第69–74頁。
- 37 例如孫巋認為：「維吾爾族信仰伊斯蘭教已有上千年的歷史，在維吾爾族聚居的新疆南疆農村地區，相對封閉的自然環境、落後的生產力水準，使得該地區保留了濃厚的歷史傳統，伊斯蘭教有著廣泛的影響力，人們表現出較強的伊斯蘭教宗教行為。」其實這是一個自相矛盾的說法，或者說是用固定的視點看待歷史想像的問題。因為伊斯蘭教的傳入自身就說明，維吾爾農村地區所謂的「相對封閉」是不存在的。《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第138頁。

- 38 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第29頁。
- 39 據2010年中國第六次人口普查統計，塔塔爾族是中國56個民族中人口最少的民族，僅有3,556人，而2000年第五次全國人口普查統計為4,890人。
- 40 〈塔塔爾族的名人——新疆第一個少民書記布爾汗·沙希鼎〉，中國清明網，2016年1月4日，<http://www.tsingming.com/mjxs/show/472183936104/>。
- 41 「塔塔爾族是古代韃靼人的後裔，他們與能征慣戰的祖先不同，是一群天才的商人，擁有知識、充滿智慧的人。是塔塔爾人辦起了新疆第一所教授當代知識的學校，將新文化傳播給新疆各族群眾。因此，人們尊敬地稱他們為點燃知識明燈的人。」RJP：〈點燃知識明燈的人——塔塔爾族〉，傳統文化網，2013年12月18日，http://www.zhwh365.com/article_1164.html。
- 42 Ibrahim Mukiyit, Ibrahim Mugit, “Marhum maripatparwar mahsut mukiyit togursida aslima” (〈關於已故的啟蒙者買合蘇提·穆吉特的回憶〉), *Xinjang Tarix Matiriyalliri 13* (1984), pp. 104–105.
- 43 Ibrayim Niyaz, “Atux Nahiye Iksahkantida yekinkizaman panni muaripining dunyaga kilixi” (〈在阿圖什縣伊克薩克鄉近代學校教育的誕生〉), *Xinjang Tarix Matiriyalliri 13* (1984), pp. 83–94. 阿圖什的穆薩巴耶夫家族在新疆各地都有很高的聲望。哥哥胡賽因·穆薩巴耶夫 (Husiyin Musabayow) 後來在伊犁建立新式學校的事情，在這部文獻上也有介紹。但是，依克沙克1985年舉行了當地小學校建校百週年紀念典禮。也就是說，關於維吾爾社會中這一座最早的新式學校究竟於哪一年建立，並沒有一個確切的說法。關於這一點，參見大石真一郎：〈カシュガルにおけるシャディード運動——ムーサー・バヨフ家と新方式教育〉，《東洋學報》，第78卷第1期(1996)，第21頁。
- 44 富永理：〈回教徒民族運動の諸問題〉(東京：東亞研究所，1941)，第51頁。
- 45 山內昌之：《スルタンガリエフの夢》(東京：東京大學出版會，1986)，第92–93頁。
- 46 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第34頁；原文出自(蘇) T·薩伊德巴耶夫，沈鵬翼摘譯：〈伊斯蘭教是怎樣在中亞地區鞏固下來的？〉，載《世界宗教資料》(中國社會科學院宗教研究所)，1987年第2期。
- 47 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第34頁；原文出自威廉·

- 巴托爾德著，羅致平譯：《中亞突厥史十二講》，第73頁，載〈伊斯蘭教是怎樣在中亞地區鞏固下來的？〉。
- 48 郎櫻：〈《突厥語大辭典》的文學價值〉，中國民族文學網，http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=2629。
- 49 優素甫·哈斯·哈吉甫著，郝關中、張宏超、劉賓譯：《福樂智慧》（北京：民族出版社，1986）：「有知識的人出仕君王，無知識的人一事無成」（第31章，第2449行）；「身份隨知識而高，方為人上之人，一切風調雨順」（第2451行）；第51章，關於君主對待知識人的關係和態度，如此寫道：「他們是羊群中的領頭羊，跟著他們就能夠找到坦途」（第4351行）；「使用他們的知識，按照他們說的去，不要隨意干涉」（第4351行）。
- 50 據鄧浩：〈蘇維埃時期中亞的民族人口問題探略〉，《新疆師範大學學報（哲學社會科學版）》，第18卷第3期（1997），第29–30頁；由筆者作成。
- 51 「在1959年到1970年的人口普查中，這五個穆斯林民族人口增加了46%到53%（每年平均增長率為3.5–4%）。就整個蘇聯來說，俄羅斯人在同時期僅增長了13%。烏茲別克人現在已取代白俄羅斯人是蘇聯第三個人口最多的民族。」A·希伊著，王恩慶譯：〈蘇聯中亞各共和國的民族問題〉，《民族譯叢》（中國社會科學院民族研究所，1979年6月30日），第13頁。
- 52 新疆維吾爾自治區規定，城鎮少數民族居民一對夫妻只准生育兩個子女，少數民族農牧民一對夫妻可生育三個子女，符合特定條件的可再生育一個子女。這無疑影響了相比城市人口居多的維吾爾族的人口增長率。
- 53 將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，第8頁。
- 54 同上註，第10頁。又一說為共計遷出19.84萬人，其中哈薩克族佔49.5%，共9.9萬人（納森：《我國當前部分哈薩克族民眾外遷問題研究》，西南民族大學碩士論文，2008年5月7日，第38–39頁；阿依恆·巴合提努爾：《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，西南交通大學研究生學位論文，2012年3月20日，第27頁）。
- 55 〈新華社新聞報道中的禁用詞（第一批）〉，<http://wenku.baidu.com/view/e76d20c52cc58bd63186bd01.html>。
- 56 韓笑：《哈薩克斯坦和烏茲別克斯坦關係研究》，蘭州大學研究生碩士論文，2014年4月，第14頁。

- 57 *Tarihi Hamidi*, p. 335; 前揭無名氏書記為「五天後」, 第3頁。
- 58 王柯:《東突厥斯坦獨立運動: 1930年代至1940年代》(香港: 中文大學出版社, 2013), 第5、10章。
- 59 許濤:〈中亞地區安全格局中的民族問題〉,《現代國際關係》, 1999年第10期, 第32頁。
- 60 冰童:〈透視吉爾吉斯斯坦政治風暴〉, 黨務資訊網, 2005年8月18日, <http://www.dwzx.net/system/2005/08/18/000083639.shtml>;〈吉爾吉斯斯坦獨立日〉, 逸名網, 2013年8月31日, http://www.uname.cn/html/Festival/3/65_653.html。
- 61 〈吉爾吉斯斯坦人口, 國家概況〉, 世界人口網, <http://www.renkou.org.cn/countries/jierjisitan/2014/889.html>。
- 62 〈2014–2015年吉爾吉斯斯坦人口數量〉, 世界人口網, <http://www.renkou.org.cn/countries/jierjisitan/2014/1803.html>。
- 63 徐深義:〈蘇聯中亞民族問題與戈爾巴喬夫的對策〉, 第4頁。
- 64 將哈布勒:《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》, 第11頁。
- 65 〈哈薩克國歷年人口統計數據及人口成長率〉, 世界人口網, 2016年5月14日瀏覽, <http://www.renkou.org.cn/countries/hasakesitan/2014/1816.html>。
- 66 筆者根據劉博:〈2014–2015年哈移民人口情況統計〉(2015年12月12日, <http://www.renkou.org.cn/countries/hasakesitan/2015/4676.html>) 整理作成, 以上劉博文章引用數據來自於哈薩克斯坦「國民經濟部統計委員會數據」。
- 67 將哈布勒:《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》, 第8頁。
- 68 〈2014年哈薩克斯坦人口數量為1728.4萬人 城市人口佔55.1%〉, 世界人口網, 2016年5月14日瀏覽, <http://www.renkou.org.cn/countries/hasakesitan/2014/862.html>。
- 69 帶谷知可:〈フェルガナ地方におけるイスラムの動向と中央アジア地域安全保障〉, 日本國際問題研究所:《中央アジア地域安全保障(含タジキスタン情勢)》(平成8年度外務省委託研究報告書, 1997年3月), 第79頁。
- 70 同上註, 第77頁。
- 71 常安:《中亞諸國國族建構中的政教關係問題》, 愛思想網, <http://www.aisixiang.com/data/99102-2.html>; 石嵐:《中亞費爾干納: 伊斯蘭與現代民族國家》(北京: 民族出版社, 2006), 第78–79頁。

- 72 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第151頁；A·H·約費主編：《後蘇聯地區的伊斯蘭教：來自內部的觀點》（俄文版）（莫斯科，2001），第106、110、113頁；轉引陳聯壁等著：《中亞民族與宗教問題》，第255-256頁。
- 73 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第152頁。
- 74 將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，第24頁。
- 75 孫巋：《中國突厥語族諸民族文化發展研究》，第88頁，註1。
- 76 將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，第25頁。
- 77 〈哈薩克斯坦概況〉，新華網，http://news.xinhuanet.com/ziliao/2002-06/01/content_418793_3.htm；〈烏茲別克斯坦概況〉，新華網，http://news.xinhuanet.com/ziliao/2002-06/18/content_445959_2.htm，2016年5月15日瀏覽。
- 78 趙鵬：〈今年至少70位外國領導人來華〉，《羊城晚報》，2015年12月14日，第A7頁。
- 79 全國人大代表團：〈鐵木耳·達瓦買提副委員長訪問中亞五國情況的書面報告〉，中國人大網，http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-12/15/content_5003019.htm，2016年5月14日瀏覽。
- 80 柳豐華：〈中國在中亞：政策的演變〉，《俄羅斯中亞東歐研究》，2007年第6期，第64頁。
- 81 宇山智彥：〈中亞における伊斯蘭信仰の多様性と過激派の出現〉，《ロシア研究》，2000年第30期，第50頁。
- 82 〈哈薩克斯坦概況〉、〈烏茲別克斯坦概況〉，新華網，2016年5月15日瀏覽。
- 83 張澄：〈全球石油儲備最大的15個國家〉，華爾街見聞網，2012年3月6日，<http://wallstreetcn.com/node/10907>，2016年5月15日瀏覽。
- 84 〈中華人民共和國政府和哈薩克斯坦共和國政府關於在石油天然氣領域合作的協議〉，中國百科網，<http://www.chinabaike.com/law/gj/1385807.html>，2016年5月15日瀏覽。
- 85 王菲：〈中哈原油管道進口原油突破千萬噸〉，新華網，2008年8月19日，http://news.xinhuanet.com/fortune/2008-08/19/content_9503722.htm，2016年5月15日瀏覽。
- 86 李斌、魏良磊：〈中哈關係處於歷史最好時期〉，新華網，2008年10月28日，http://news.xinhuanet.com/newscenter/2008-10/28/content_10265374_1.htm，2016年5月15日瀏覽。

- 87 安蓓：〈中哈簽署一系列油氣合作協議〉，新華網，2009年10月14日，http://news.xinhuanet.com/world/2009-10/14/content_12234111.htm，2016年5月15日瀏覽。
- 88 〈習近平和納扎爾巴耶夫共同出席中哈企業家委員會成立大會〉，新華網，2013年9月7日，http://news.xinhuanet.com/politics/2013-09/07/c_117272989.htm，2016年5月15日瀏覽。
- 89 柳豐華：〈中國在中亞：政策的演變〉，第66頁。
- 90 李斌、魏良磊：〈中哈關係處於歷史最好時期〉，新華網，2016年5月15日瀏覽。
- 91 《誦亮新聞》，1999年7月15日。
- 92 納森：《我國當前部分哈薩克族民眾外遷問題研究》，第14頁。
- 93 又，伊犁地區1997–2006年僅經批准去哈薩克斯坦定居者每年約1,300–1,400人，加上其他形式每年有約一萬人去哈薩克，其中哈薩克族佔90%以上。額敏縣2004年的800人、2005年的1,500人和2006年上半年約900出國者中，去哈薩克斯坦的哈薩克族分別佔95%、90%和95%。以上筆者據以下學位論文做成：納森：《我國當前部分哈薩克族民眾外遷問題研究》，第14–15頁；阿依恆·巴合提努爾：《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第29頁；昆古麗木·將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，第22頁。三者的數據甚至表述語言極為雷同，因不敢肯定是否還有更早前的先行研究，故將三者俱列。
- 94 將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，第23頁；巴合提努爾：《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第32頁。
- 95 將哈布勒：《哈薩克斯坦民族政策及其對中國新疆的影響》，第23頁。
- 96 納森：《我國當前部分哈薩克族民眾外遷問題研究》，第17頁；巴合提努爾：《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第28頁。
- 97 《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第31頁。
- 98 柳豐華：〈中國在中亞：政策的演變〉，第65頁。
- 99 巴合提努爾：《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第42–43頁。
- 100 同上註，第40頁。
- 101 同上註，第38–39頁。
- 102 納森：《我國當前部分哈薩克族民眾外遷問題研究》，第28頁；巴合提努爾：《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第41頁。
- 103 《新疆哈薩克族外遷哈薩克斯坦現狀研究》，第44頁。
- 104 同上註，第35–36頁。

結 論

「民族」與「國民」

二十世紀以來之所以出現「周邊」開始拒絕「中國」、「異民族」的集團開始抵制「中國人」意識的現象，其根本原因就在於中國各個政權始終沒有能夠真正將「平等」、「公平」和「公正」等普世價值作為建設近代國家的基本原則，沒有去努力建設一個超越「民族」的民俗文化層次的、讓全體國人（包括具有不同民族出身、地域出身、宗教信仰、文化背景、歷史背景，以及不同「階級出身」的每一個國人）都能夠共享的「國民政治文化」，因而使中國對周邊民族集團的凝聚力和融合力甚至低於王朝時代。導致這種現象的主要原因，就是因為導入了「民族」的話語，造成了「民族」與「國民」二者不分，甚至常常用前者來頂替後者。隨著「民族」話語不斷被政治化，中國各種官制及民間的民族主義思潮日益膨脹，使中國社會與當初建設「國民」和「國民國家」的理想漸行漸遠。而用「民族」來頂替「國民」的結果，不僅促生和強化了漢族排斥和歧視其他周邊民族集團的狹隘民族主義，也使處於中國周邊的其他民族集團在社會流動（social mobility），即與不同的民族集團及社會階層自由交往、自然融合、以及變換地位及身份的自由受到了限制，因而對自認為「近代民族國家」的中國無法建立或者逐漸失去已有的國家認同意識。

眾所周知，中華人民共和國政府甚至不使用「國民」的術語。本書中「國民」一詞，無疑也屬於一種「想像的共同體」(imagined community, 參 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*)。然而，眾所周知，本尼迪克特·安德森筆下作為「想像的共同體」的 nation，在被譯為中文時，有時被譯為「國民」，有時又被譯為「民族」。但是在筆者以民族的視點觀察中國社會，從周邊的角度檢討中國歷史進程的語境中，「國民」與「民族」從來就是不同的概念，前者的社會背景是 nation state，後者的社會背景是 ethnic group，二者是不可以混用的。筆者之所以要做這種區分，原因就在於近代中國政治進程中的國民與民族，雖然常常被人們用在對於同一個共同體進行想像，然而事實上，通過國民的視點與通過民族的視點進行想像時使用的標準不同，因此被想像出來的共同體的性質也就不同。混同二者，正是近代發生大漢族主義的根源，也是誘惑周邊民族集團追求自己的民族國家的原因。

通過國民的視點想像共同體時，看重的只是政治文化層次上的同質性，不會去在意(包括突出或否定)一部分成員的、在民俗文化層次上的特性；而通過民族的視點想像共同體時，看重的則是民俗文化層次上的同質性，至少從語意上來看，它並不看重共同體在政治文化的層次上是否具有同質性。也就是說，如果將通過民族的視點想像出來的共同體作為「國民」，就是通過「民族」的視點去想像一個 nation state，這樣就有將部分成員的在民俗文化層次上的特性認定為全體成員在政治文化層次上形成同質性之基礎的可能。這種情況在一個民族佔絕對優勢的國家中最容易發生。筆者認為，這也正是近代中國最終沒有無法在平等、公平和公正的基礎上建設一個讓全體國人、即「國民」都能夠共享的政治文化的根本原因，而不同民族之間的不平等和對立就會由此發生。因而通過民族的視點想像出來的 nation state，自然難以使受到壓迫的成員對它產生認同。關於這

一點，至少學界用該有清醒的認識，而不應該是「國民」與「民族」不分、「國民國家」與「民族國家」不分。

與「國民」、「國民國家」相同，中文中的「民族」、「民族國家」也是進入近代以後的政治話語。這也能夠說明，近代以前的人們（包括統治者與被統治者）並沒有要求或者認識到「國家」共同體應該具有「民族」的屬性。但近代以前「周邊」和「異民族」持續加入，從而使「中國」和「中國人」不斷擴大的事實告訴我們，對共同體的認同意識卻是一個超越歷史階段的問題。因此，一個與「民族」屬性無關的、也可能是隱藏在某種政治話語背後的更高階的政治文化因素，才是使各個歷史階段上的人們能夠對某個共同體產生認同的誘因。

本書第一章〈從「穆斯林」到「中國人」——晉江陳埭丁氏宗族的「本土化」過程〉力圖說明，能夠向不同民族、不同宗教信仰甚至是來源於不同國家的人們提供公平和平等的社會流動之機會，就是誘使人們能夠對古代中國產生認同的政治文化因素。在從一個穆斯林群體，在中國南方農村社會的自然生態和社會生態中主動實現了中國「本土化」，即轉化為一群真正的「中國人」的歷史過程中，比起「在地化」、「宗族化」來，徹底改變了丁氏一族性質的是「科舉化」。換言之，傳統中國社會中的科舉制度，就是保證社會流動的機制，而這一機制表現出來的平等、公平和公正性，不僅可以讓不同階級的人們，同時也可以讓不同民族、不同宗教信仰甚至來自不同國家的人們，對中國文化和王朝產生認同。

這種公平和平等的社會流動之機會，從其性質上很容易讓人聯想到艾尼斯特·葛爾納 (Ernest Gellner) 在其 *Nationalism* (台北：聯經，2000，李金梅譯本為《國族主義》) 一書所談關於近代「國民」(nation，李譯為「國族」) 形成中「共享的高級文化」(shared high culture) 所發揮的作用：「由流動的無名大眾所組成，共享同一個『高級』文化，相對來說，並無明顯的內在細微差異，但直接跟政治單元的疆界相連在一起，作為認同的所在。」¹ 其實，葛爾納所注意到的

共享的高級文化，就是一種保證社會流動的政治文化。他指出：「流動性高的社會共享高級文化（符碼化、注重智識），並且以高級文化作為工作所需的主要工具，此外，社會並不是以地位做為定義或限制成員的標準，而是根據文化或進入文化的資格（也就是「根源」）。」²

不可否認，葛爾納認為只有在現代工業社會裏才可能產生這種「高級文化」，這種高級文化也是在構建具有文化同質性的近代「國民」一事，才顯出它的重要意義的。但是我們注意到，葛爾納之所以「認定國族主義根源自人類的現代性(modernity)」，³是因為他認為「農業社會無法出現階級流動，階級成員也不可能以匿名的身份處世」，⁴「通常（農業社會—筆者）文化呈現的是上下的階級分化，而不是水平的版圖疆界所在」，⁵工業社會才可以出現能夠跨越一切「階級、民族、人種、宗教信仰、年齡，甚至性別」之差的「共享的文化」(shared culture)。⁶由此可知，根據歐洲歷史文化知識建構的葛爾納關於「共享的高級文化」的思想，最終想要強調的是允許社會流動的機制在人們對某個「政治單元」形成「認同」意識上的重要性，而不是強調在工業化社會中形成的所有近代國家，都必須是認同的對象。反言之，即使在一個實現了工業化的近代的國家中，如果沒有平等、公平和公正的社會流動的可能，就等於沒有形成共享的高級文化，那就同樣不可能出現「政治權力與同質性文化結合為一」的國民(nation)。⁷而這一思想，正是探討少數民族為何難以產生對中國的國家認同的本書所想要強調的。

關於葛爾納所使用的「高級文化」一詞的意義，蔡英文解讀說：「特徵在於是一套通用的『語意系統』，作為人彼此了解的訊息與溝通的網絡，以及符號與象徵，它是可以脫離具體的脈絡，而被規格化與普遍化，以及被所有人——不論其社會背景——學習與『運用』。」⁸從這裏可以發現，這種影響到國家認同的、葛爾納所謂的國民「共享」的「同質性文化」，本來與「民族」的「民俗」層次上的文化並無干係。反言之，作為建立近代的國民nation的高級文化，並不一定是

要以毀滅民族的民俗層次上的文化為前提的。只要不把這種民族的民俗層次上的文化誤以為是促使國家認同的政治文化因素而強制推行，作為全體國民共享的高級文化，和作為一個民族集團、宗教信仰集團的民俗層次上的文化，二者完全是可以同時並存的。這也就是第二章〈「『回教』與『回民』含義不同」——白壽彝與開封的故事〉所要表達的思想：當年的白壽彝先生正是在認識到「民族」集團的個性與「國民」的共性二者之間關係的基礎上，實現了他對國家和民族集團的「二重的忠誠」的。

進入二十世紀以後，「少數民族」的集團逐漸難以產生對中國的國家認同的原因，首先在於「漢民族主義」的出現。這種漢民族主義有兩個互相交織的思想內容，第一是漢族中心主義，第二是漢民族國家思想。本書第三章〈「漢奸」考——一個「單一民族國家」的話語〉所還原的「漢」由一個文化共同體符號在近代變成一個「民族」的符號，「漢奸」由一個滿清王朝統治者用來表達與被統治者（漢）同屬一個利益集團的詞彙、最後被改造為極端民族主義符號的歷史過程，其實就是近代漢族中心主義發生的過程。漢民族國家思想是漢族中心主義的極端形式，但是本書第四章〈「中華民族國家」的魅力與凝聚力——近代民族與近代國家的二重奏〉證明，漢民族國家思想同時是在錯誤理解近代國民國家（nation state）思想的基礎上發生的。

建設國民國家的根本，本應是在平等、公平和公正的基礎上建設一個讓全體國人（即「國民」）都能夠共享的政治文化。然而近代中國與其他西方國家不同，近代中國關於「國民」之思想不是為了統合全體國人，而是為了以「民族」為單位對傳統中國進行切割、以此來找出他者而被發現的。所謂「國民云者，對外族而言之也」，⁹所謂「吾願我民族實行民族主義，以一民族為一國民」等，¹⁰建設國民國家被理解為建設「中華民族國家」。中華民族國家的實質就是「漢民族」的單一民族國家。正如楊度在1902年所言：「十九世紀，實為民族國家發生最盛之時代。其民族不同者，則獨立為一國，……；

民族同一也，則結合為一國，……。」¹¹雖然在革命成功以後，漢族的民族革命精英們停止對漢族與少數民族的切割，重新解釋「中華民族」的內涵，但是仍然沒有完全脫離單一民族國家的思維，公然主張用「漢族」同化少數民族。

很清楚，近代的「漢民族主義」混淆了自己的民族的屬性和國家共同體的共性，把自己的民族的民俗層次上的文化當做是促進少數民族的國家認同的政治文化因素而強制推行。當年以孫文為首的革命家們之所以對單一民族國家思想情有獨鍾，是因為他們認為這一思想可以說明他們發動革命和奪取政權的正當性。因此，建設「中華民族國家」的實踐缺乏國民國家思想的精髓，即使打出「國民」的旗號，隱藏在近代中國關於國民之思想背後的卻是赤裸裸的漢人中心主義。這種的漢族中心主義的「國民國家」，當然無益於建設一個讓漢族和少數民族能夠共享的「高級文化」，當然無法讓在人口數量遠不及漢族的周邊的少數民族 (minorities) 對它產生認同。

強烈的漢人中心主義也讓各個少數民族集團從民族的角度強烈意識到自己與「漢」的不同，當年中共在處理國家與民族間關係的問題上導入的「階級」和「階級鬥爭」學說，則進一步阻止了民族間的平等、公正和公平的社會流動。本書第五章〈斷裂的「民族」話語——「蒙古民族」問題與中共民族政策的歷史過程〉說明，中共最初之所以同意和支持外蒙古的獨立，是因為（共產國際告訴他們）階級利益高於民族和國家利益；在抗日戰爭時期放棄了對「民族獨立」和「民族自決」的支持，是因為這時最大的階級敵人就是日本侵略者；在中國內戰時期以「民族區域自治」代替聯邦制，是因為可以用階級學說來說明，屬於被壓迫階級範疇的蒙古民族在中共的領導之下也可以得到民族解放。中共將「階級論」的視點導入民族問題的做法，具有非常現實的政治目的：既可能讓少數民族對在野的中共產生同志之感，又可否定國民政府統治的正當性。然而，中共這種立足於階級論的「民族」話語，事實上也是以否定存在具有共同利益的「國民」為前提的。

由於中國有「德治天下」的政治文化傳統，因此能否讓周邊的民族集團服從統治、從而保持一個多民族國家形式，是傳統的檢驗當時政權是否獲得統治正當性的重要標誌。這也是一旦革命成功，孫文等革命黨人立即放棄「驅除韃虜」口號的重要原因。與歷代政權相同，為了證明自己的統治正當性，中共在1949年10月建立政權以後，也一直堅持了多民族國家的原則，爭取讓少數民族對中國產生國家認同。但是事與願違，中國政府在這方面取得的成績並不容樂觀。儘管反抗中國政府統治的手段越來越激烈的藏族和維吾爾族並不能代表中國所有的少數民族社會，然而從這兩個民族社會的反應上也可以看出一種趨勢：越來越多的少數民族拒絕對中國的國家認同意識。而本書第六章〈從「少數民族」到「國民」？——1949年以後的民族政策過程〉說明，1949年以後中國在「國家」與「民族」關係上出現的問題，與中共對「國民」的否定有著直接的關係。

毛澤東將無產階級專政的建立視為階級鬥爭在新的條件下的開始，以《中華人民共和國憲法》為首，當代中國政治摒棄了「國民」的話語，而以具有階級意義的「人民」和具有持有國籍者意義的「公民」代之。¹² 而以階級的觀點看待和處理民族關係和民族問題，促使中國政府大量認定少數民族，並且不時對他們提供特殊的保護政策。但是，強調少數民族特殊性的結果，是讓漢族和少數民族二者越來越明白了相互之間的界限。而事實上，中華人民共和國政府一直都是由漢族構成，所以無論是在重視還是在無視少數民族權益的時期，中國政府都會讓少數民族認為它是站在「漢族」一邊。社會構造上作為佔據人口絕大多數和政權主體的漢族和作為他者的少數民族的構圖越來越清晰，讓包括不受民族出身限制的社會流動也就變得越來越難，也這讓作為他者的少數民族在產生對中國的國家認同時，首先考慮如何面對和如何越過「民族」的界限。

中國政府給予的特殊政策和特殊照顧，無疑能夠讓很多少數民族感到誘惑。然而第七章〈「宗族」與「民族」——「民族化」的誘惑與

挫折〉證明，在由佔據人口絕大多數和政權主體的漢族和作為他者的少數民族所構成的中國社會構造中，接受政府的特殊政策和特殊照顧並不一定能夠帶來真正的經濟繁榮。中國實行改革開放政策之後，陳埭「丁氏回族」經歷了一個「再民族化」的過程：要求恢復民族成分、建立民族性質的團體、將少數民族作為開發經濟平台，但是到最後卻放棄了要求按照《民族區域自治法》建立「民族鄉」的要求，中斷了再民族化的過程，回到在漫長的歷史過程中自發形成的「本土化」的傳統道路上。出現這一結果是因為他們意識到，突出自己作為「他者」的特殊性可能招致政治上的不信任，突出自己的「民族」符號也會惡化自己的社會環境；更重要的是，這一結果讓陳埭的丁氏回族走上了一條不為政治所影響的發展道路，知道了在沒有任何特殊政策和特殊照顧的情況下，通過公平的競爭實現了經濟發展的價值。丁氏回族在發展過程中遇到的坎坷事例再一次說明，即使存在對少數民族的特殊政策，也不能夠等於少數民族是生活在平等、公正和公平的社會環境之中。

平等、公正和公平，是建設一個讓全體國人（即「國民」）都能夠共享的政治文化的基本條件；建立在平等、公正和公平基礎上的，包括不受「民族」出身限制的社會流動，也是使每個民族最終真正得到自由發展、從而實現與周圍社會的和平共處的必要途徑。那麼，對「民族」特殊性的強調，具體說來又是通過一個甚麼樣的機制，對國家認同造成影響呢？本書第八章〈何處是「傳統」？——中國南方「回族」社會的伊斯蘭「回歸」〉證明，強調民族的特殊性首先就要「發現」與其他民族之間的不一致，無須贅言，這種不一致及其被發現、被發掘的過程就是在否定民族間的社會流動。而更加值得注意的是，如果這種與其他民族之間的不一致並不是實際存在狀態的反映，尋找與其他民族之間的不一致的視線就會轉向自民族的「傳統」。

事實上傳統也是一種「想像」。艾瑞克·霍布斯邦(Eric Hobsbawm)在《被發明的傳統》中指出，對傳統進行想像與創造，往往是在「劇

烈的社會變動」發生之時，伴隨著對「以往的傳統及由此而來的制度的擔當者及實施者失去了擔當能力與靈活性」而來的危機意識，基於「各個社會之間相互對抗的必要性」而發生的。¹³ 既然傳統也可以來自於想像，那麼需要更加引起注意的自然就是：甚麼人在甚麼樣的社會狀態下，發現了需要想像某種傳統來應對「社會之間相互對抗的必要性」？當代「回族」恢復伊斯蘭「傳統」的運動，其實是由知識精英和政治精英所推動的。這種現象一方面折射出中國南方地區回族與漢族之間在政治、社會和經濟地位上的不平等，另一方面說明運動也受到將伊斯蘭信仰規定為「民族」符號這一民族政策的慫恿。值得更加注意的是，與歷史上的中國穆斯林積極尋求本土化的趨勢不同，當代回族恢復伊斯蘭傳統的運動目標是中東阿拉伯的、純粹的「伊斯蘭文化」，這種將中國伊斯蘭的傳統追溯至中東阿拉伯的想像，自然會影響到「民族」對「國家」的認同。

本書使用了多個中國伊斯蘭民族的事例，筆者的田野工作多集中於伊斯蘭民族地區。同時筆者以為，在恐怖主義成為世界性問題的今天，以伊斯蘭民族為對象去探討周邊民族集團的國家認同意識，可能具有更大的學術意義。與以回民為首的大多長期生活於中國內地、寫漢字說漢語的中國穆斯林不同，主要生活在新疆地區的、以維吾爾族為首的突厥語系伊斯蘭民族，二十世紀之前基本上是生活在一個與中國內地隔絕的世界裏。因此，本書第九章〈「民族鏈」上的維吾爾——中亞突厥語系民族的歷史文化意識與國民意識〉運用歷史文化同心圓和「民族鏈」的觀點，來分析他們為甚麼越來越抗拒對中國的認同意識。

「國民」意識的形成，是伴隨著近代國民國家建設的過程才實現的。但是，歷史文化因素是否也會對當代國民意識之形成產生影響呢？從1979年伊朗伊斯蘭革命為開端的世界伊斯蘭教復興運動再次勃興對新疆維吾爾族的影響，尤其是1989年以後維吾爾族的「東突厥斯坦獨立運動」與發生在蘇聯中亞地區的政治巨變之間的聯動關

係中，我們可以得到一個肯定的答案。但是，維吾爾族的事例同時告訴我們，能夠讓歷史文化因素對當代的國家認同和國民意識產生影響，應該具備一定的條件。「突厥」和「伊斯蘭」是維吾爾與烏孜別克、哈薩克、柯爾克孜等民族共同具有的歷史文化因素，根據與這兩個歷史文化因素之關係，各民族之間形成了一種具有上下游關係的「民族鏈」；民族鏈的上下游關係造成各民族集團之間的互相影響、互相牽制、互相刺激的關係，成為保證歷史文化因素傳承的機制；這條民族鏈越過了近代國家的主權領域，之所以不會斷裂是因為它的範圍（也就是「歷史文化同心圓」）與人類生態範圍的一致性；但是當歷史文化同心圓的半徑超越一個主權國家領域時，對於傳統的想像空間自然也會超越一個主權國家領域，從而影響到「民族」的國家認同對象。超越近代國家主權領域的歷史文化同心圓和民族鏈的觀點，事實上可以用來解釋許多民族集團為甚麼難以建立對中國的國家認同的問題。

本書按照時代順序，從不同角度分析了近代中國在各個時期中的「少數民族」對中國建立國家認同問題上發生的現象和出現的問題。從中可以看到的是，問題的表相雖然是少數民族中對中國的國家認同逐漸消失，問題的根本卻不在少數民族一邊，而是在於漢族社會的「漢族中心主義」，在於以漢族為中心建立起來的歷代政權沒有能夠將少數民族真正當做「國民」的普通一員，不能建設一個不論民族出身、地域出身、宗教信仰、歷史背景和「階級」（其實是政黨）、「國家」（其實是政權）利益的，讓全體國人甚至外來者也能夠共享的政治文化，這就是平等、公平和公正。「平等」、「公平」和「公正」其實也是中國傳統文化的精髓，是中國的代表參與制定和起草的《聯合國憲章》和《世界人權宣言》的基本精神，因此不僅是具有普世意義的價值觀，更是檢驗中國每一個政權是否具有統治正當性的基本標準。不論古今中外，任何一個政權時刻面臨的最大課題，就是如何向所有被統治者解釋其統治正當性的問題，這個問題也是通

過高壓政策所無法解決的。如果不能在民主主義制度之下明確少數民族作為國民的政治地位，不能建立讓漢族和各個少數民族能夠平等共享的政治文化，不能實現民族間的平等、公正和公平的社會流動，即使有多麼有力的「維穩」政策，也將無法改變少數民族逐漸放棄對中國的國家認同的趨勢。

最後，讓我們再次重溫這一句老話：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。」（《論語·季氏》）

註 釋

- 1 Ernest Gellner 著，李金梅譯：《國族主義》（*Nationalism*）（台北：聯經，2000），第33頁。
- 2 同上註，第83頁。
- 3 同上註，第13頁。
- 4 同上註，第22頁。
- 5 同上註，第24頁。
- 6 蔡英文，〈導讀〉，《國族主義》，第iii頁。
- 7 同上註，第iv頁。
- 8 同上註，第v頁。
- 9 楊度：〈遊學譯編敘〉，《遊學譯編》，第一期（東京，1902年11月），第6頁。
- 10 汪精衛：〈民族的國民〉（一），張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊（北京：三聯書店，1960），第100頁。
- 11 雨塵子：〈近世歐人之三大主義〉，《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，第347頁。
- 12 《中華人民共和國憲法》第二條：「中華人民共和國的一切權力屬於人民。」（All power in the People's Republic of China belongs to the people.）第三十三條：「凡具有中華人民共和國國籍的人都是中華人民共和國公民。」（All persons holding the nationality of the People's Republic of China are citizens of the People's Republic of China.）《中華人民共和國憲法》中

也出現「國民」一詞，但顯然是「國家」的意思；如第六十二條(九)：「審查和批准國民經濟和社會發展計劃和計劃執行情況的報告」(To examine and approve the plan for national economic and social development and the report on its implementation; ...)。中國人大網，http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/node_2825.htm，2016年3月10日查閱。

- 13 E・ホブズボウム、T・レンジャー編，前川啟治、梶原景昭他譯：《創られた伝統》(紀伊国屋書店，1992)，第14頁；吉野耕作：〈伝統の創造〉，《世界民族問題事典》(平凡社，1992)，第755-756頁。

索引

(1) 人名

二畫

- 丁日近 21
丁自申 15, 21, 27, 30
丁杏 23, 24
丁度 26
丁衍夏 13, 15, 16, 17, 25-30, 37n62
丁啟浚 21
丁庚 23, 24, 27
丁敏 15, 16, 17
丁博 25
丁善 14-17, 27, 201, 206
丁嗣 5
丁眇 23, 24, 26, 28
丁儀 20, 22, 23, 29
丁德 20
丁穆哈梅得·庫納耶夫 (Dinmukhanmede Konayev) 259
丁謹 4, 5
丁夔 5, 17, 18
丁觀保 15, 16
卜也滿都 142

三畫

- 三多 98
三賢、四賢 1, 3
大林太良 82

四畫

- 五帝 113
孔子 47, 79, 105
尤勒巴爾斯汗 267
巴秀芝阿訇 49
巴桑元帥 143, 151n55
戈爾巴喬夫 259, 261, 265
方顯 79
毛澤東 137, 138, 146, 154-156, 162, 165, 167, 168, 170, 180, 191, 260, 317
王明珂 xviii, 272
王明清 68, 69
王嘉 76
王寬 48
王樂泉 258
王震 258, 259, 302n6

五畫

- 包爾汗 156
包爾漢·沙希迪 (Burhan Shehidi) 275
史達林 161, 162, 168
司馬義·艾買提 (Isma'il Ehmed) 214, 216, 260
四盟王公喇嘛 98
尼亞佐夫 288
左宗棠 86

布素魯克汗和卓 269, 282
 本尼迪克特·安德森 (Benedict Anderson)
 312
 田雯 76-78
 白崇仁 49
 白崇智 49
 白崇義 49
 白崇禧 235, 243-245, 247, 248, 250
 白崇禮 49
 白壽康 49
 白壽彝 xiv, 39-63, 250, 315
 石敬瑭 107

六畫

伊力汗·吐烈 266, 272, 282
 伊斯哈克·瓦里 267
 伊斯蘭·卡里莫夫 265, 288, 292-294
 列寧 130, 165
 安坤 77
 安重聖 77
 寺田孝信 4
 朱元璋 27, 34n24, 41
 朱維群 189, 190
 江都公主 70
 江澤民 184, 258, 261, 292
 艾山·司馬義 257
 艾尼瓦爾·艾合買提江 269
 艾尼斯特·葛爾納 (Ernest Gellner) 119,
 185, 187, 250, 251, 255, 313, 314
 艾沙 244
 艾瑞克·霍布斯邦 (Eric Hobsbawm) 249,
 318

七畫

伯篤魯丁 235

余虎恩 84
 努爾哈赤 74
 吳三桂 77, 86, 107
 吳鶴齡 136
 呂伯強 73
 宋慶 84
 宋徽宗 47
 岑毓 83
 折庫訥 75
 李文章 41, 50
 李世民 119
 李守信 136
 李固 69
 李誠忠阿訇 240
 李靖 119
 李維漢 163, 167, 173, 174
 李鴻章 86
 李鵬 183, 259, 263, 293
 谷牧 213
 那辛桑哈爾 142
 那嵩 77
 阮籍 47

八畫

周恩來 137, 139, 165, 167-169, 180
 和子張 141
 奇美頁布 166, 167
 孟子 47
 尚可喜 86
 岳鍾琪 80
 忽必烈 26, 74
 拓跋燕 73
 昆古麗木·將哈布勒 271, 297, 309n93
 杭達多爾濟 98
 林則徐 83
 林彪 142

金吉堂 44
 金明增 242
 阿卜杜拉合汗 267
 阿古柏·伯克 268, 269, 282, 303n25,
 304n26
 阿依恆·巴合提努爾 297, 309n93
 阿侯家 165
 阿斯根 142

九畫

哈豐額 142
 姚依林 213
 柳亞子 126
 洪寶泉 52
 紀昀 76
 耶律德光 73
 胡震 69
 胡錦濤 292
 胡錫奎 142, 143
 胡耀邦 175, 176, 182, 213, 258

十畫

哲布尊丹巴呼圖克圖 98
 唐柯三 243, 244
 孫文(孫中山) 87, 106, 107, 109, 110, 123,
 137, 138, 145, 244, 316, 317
 孫巋 269, 270, 304n37
 徐延旭 84
 徐福 21-23
 徐冀 21
 根納季·瓦西里耶維奇·科爾賓
 (Gennady Kolbin) 260
 格里戈里·葉夫謝耶維奇·季諾維耶夫
 (Григорий Евсеевич Зиновьев)
 129-132

烏孫 70
 烏斯曼 157
 烏蘭夫 144, 146, 147, 160, 170
 特木爾巴根 142
 秦檜 69
 納扎爾巴耶夫 287, 288, 292, 296
 耿繼茂 86
 袁昶 86
 馬步芳 244
 馬步青 244
 馬松亭大阿訇 242, 243
 馬俊卿大阿訇 240
 馬爾巴達拉 142
 馬福祥 247
 馬廣慶 51
 馬鴻逵 244, 247
 馬鴻賓 244

十一畫

乾隆皇帝 78, 256, 266
 常遇春 41
 康熙皇帝 54, 57, 77, 79
 張之洞 86, 87, 88
 張玉光 242
 張國燾 130, 132, 148n18
 張熙 80
 張擇端 47
 梁冀 69
 畢桂芳 99
 習近平 292
 許景澄 86
 郭憲 76
 郭澤民 142
 陳垣 55
 陳獨秀 128, 131
 陳彝 99

陶峙嶽 156
陸深 30
麻赫穆德·喀什噶里 279

十二畫

喬石 258
斯迪克伯克 282
曾國藩 86
曾靜 80
華國鋒 175
鄂爾泰 79
隆裕太后 110
項南 213, 214
順治皇帝 74, 75

十三畫

奧布爾哈里·吐烈(Ubulhari Tora) 282
慈禧太后(西太后、那拉氏) 85, 86, 247
楊度 315
楊靜仁 176, 177
萬里 176, 213
賈援 242
道光皇帝 47, 48, 84
達吾提·沙吾提 257
達賴喇嘛 166, 167, 176, 177, 181, 261, 262
雍正皇帝 78-80

十四畫

漢沖帝 69
漢桓帝 69
瑪木特·玉素布 267
瑪哈圖木·阿什木(Makhdum Azam) 267
趙匡胤 11
趙紫陽 213
趙聖城 57, 58

十五畫

劉元真 73
劉邦 70
劉春 161, 162, 170, 171
劉雪英 39
劉備 73
劉道一 87-89
德穆楚克棟魯普(德王) 134, 136, 139
歐陽修 10
蔡文姬 47
蔡邑 47
蔡英文 314
蔡鈞 86
蔣介石 112, 137, 149n35, 244
鄧力群 213
鄭成功 75, 76

十六畫

穆罕默德 1, 41, 267
穆拉維約夫 98
穆青 47
穆哈馬德·薩利赫(Mukhammad Salikh)
261, 263
穆薩耶夫 291
龍吉兆 77

十七畫

優素甫·哈斯·哈吉甫 279
聯元 86
薛聰 73
賽典赤·瞻思丁 25, 26
韓信 70, 91n8
韓風林 136

十八畫

薩法羅夫 129
薩圖克·博格拉汗 267
魏光燾 84

十九畫

羅國士 75

(2) 地名

二畫

二馬路 59, 60

三畫

上海 44, 50, 58, 64n10, 124, 198n99, 260, 292
土庫曼斯坦 265, 266, 284, 285, 287, 288, 293
山東 xvii, 76, 92n33, 197n87, 198n99, 243, 258

四畫

中亞 xvi, 27, 183, 251, 256, 259, 260, 263, 264-267, 269, 272, 273, 274, 277-283, 285, 288-292, 294-300, 302n9, 319
中國本部 124, 126, 127, 130, 146
中庸 236
五開 77
內地十八省 110, 112
內蒙古 97, 132-146, 160, 175, 184, 198n99
六塘 236
巴庫 130
巴格達 279

二十畫及以上

蘇洵 10, 33n17
鐵木耳·達瓦買提(Tömür Dawamet) 260, 293

王家胡同 43, 50
王爺廟 141

五畫

北上街 53
北京(順天) 40, 41, 47, 74, 101, 104, 168, 176, 198n99, 227, 243, 247, 256, 260, 261, 292, 296
台灣 xviii, 75, 80, 91, 221, 229n28
四川 20, 77, 80, 154, 155, 165-168
四境 201, 202, 208, 225
外蒙古 98, 99, 109, 110, 123, 129, 133, 134, 141-145, 316
布哈拉 267, 272, 293
平樂 236
永福 16, 236
甘孜藏族自治州 168
甘肅 51, 65n14, 155, 157, 160, 166, 198n99

六畫

伊拉克 1
伊朗 1, 319
伏龍芝 263
吉爾吉斯斯坦 263, 265, 266, 283-289,

293, 296, 302n9

吐魯番 260

回族七村 201, 202, 212

回疆 124-126, 128, 146

托克遜縣 260

江西 27, 231

江南 76

江頭 201, 202, 206, 208, 213, 225

西北地區 154, 244

西阪 201, 202, 206, 208, 225

西亞 4, 53, 302

西域 267, 274

西康藏族自治州 160

西粵 238

西歐 107, 108

西藏 97, 100, 103-105, 109, 100, 117,
124-128, 146, 154, 156-158, 161,
166-168, 173, 174-176, 179-183,
193n12, 198n99

七畫

伽師縣 257, 258

克孜勒蘇柯爾克孜族自治州 257, 302n4

汴河 47

沙特阿拉伯 1, 302n9

貝魯特 276

八畫

和田 160, 260, 267, 269, 303n23, 303n25

孟那 71

孟養 71

岸兜 201, 202, 206-208, 225

延安 137, 140

彼得堡 98

承德 144

拉薩 156, 166, 167, 181, 193n15

昌都 157, 165

東三省 124, 127

東甯 71

東鄉自治區 160

河南彰德府 21, 26, 27

花廳口 201, 202, 206, 208, 225

金沙江 71

阿克陶縣巴仁鄉 257-259, 302n4

阿克蘇 257, 260, 275, 303n23

阿斯塔納 261, 290

青海 65, 110, 155, 157, 166, 170, 179, 183,
198n99

九畫

俄國 98, 99, 128, 274-276, 284

南京(應天) 17, 27, 41, 44, 57, 50, 55, 82,
83, 101, 193n17, 235

哈薩克斯坦 259, 261, 263, 265, 266, 281,
283-299, 302n9, 309n93

昭通 233

泉州 xvi, 1-5, 14, 15, 21, 26, 27, 32n9,
34n24, 62, 63, 192, 201, 206, 215,
232-234, 242

洛陽 32n9, 47, 238

苗疆 79, 80

十畫

晉江 xvi, 1, 2, 14-16, 21, 63, 192, 201, 203,
212, 213, 215, 222, 242

桂林 234-236, 237, 239-243, 246-248

浙江 20, 75

烏帕爾阿孜克村 279

烏茲別克斯坦 256, 261-263, 265-269

納杰夫城 1

草市街 53

陝北 140

十一畫

康定 165

張家口 98

涼山 165, 166, 168, 175

涼山彝族自治州 168, 175

清平辦事處 41

盛京(奉天) 101

莫斯科 129, 132

陳江 2, 15, 17

陳埭 xvi, 2, 4, 14-18, 21, 26, 27, 192,
201-217, 220, 225, 226, 228, 228n3,
230n33, 243, 318

鹿寨縣 82

麥加 41, 288, 294

麥地那 1, 41

十二畫

喀山省特鐵什縣 275

喀什 116, 173, 257, 258, 259, 262, 269,
278, 279, 302n4

惠安縣百崎公社 1, 2

惠安縣百崎回族鄉 2

朝鮮 71, 84, 157, 301

湖南 77, 80, 157

策勒縣 260

貴州 76-80, 82, 157, 162, 179, 198n99

開封 xiv, 40-44, 47-52, 54-60, 65n21

開羅 276

雲南 26, 71, 77, 79, 80, 82, 84, 133, 134,
154, 155, 157, 162, 166, 168, 173, 179,
198n99, 231, 233, 234

順河回族區 41

十三畫

塔城 274, 291, 297, 303n13

塞北 99

奧斯曼土耳其 276

新源縣(暈乃斯) 271

新疆 xvi, 97, 100, 103-105, 117, 121n19,
127, 128, 154-157, 160, 163, 172,
175, 179-184, 193n13, 198n99, 251,
255-266, 268, 269, 274-276, 280-283,
291, 294, 296-300, 304n37, 305n43,
306n52, 319

溪邊 201, 202, 206, 208, 215, 225

溫宿縣依列克村 275

十四畫

寧夏回族自治區 65n14, 157, 173, 196n69,
198n99

滿洲 74, 75, 86, 98, 101, 102, 104

福建 xvi, 1, 75, 192, 201, 203, 213, 215,
222, 224, 231, 232, 242

維中前街 41, 43, 53, 59

蒙疆 98, 134

銅鼓 77

十五畫

廣西僮族自治區(廣西壯族自治區)
196n69, 173, 234, 237, 247

廣東 75, 83, 157, 162

撒馬爾罕 263, 272

歐洲 57, 105, 108, 109, 117, 131, 287, 288,
314

潛經村 237, 239-242, 244, 246-248, 250

熱河省 141, 143

十六畫

橫山特區 141
遼北省 143
錦屏縣 82
鴨綠江 71, 157

十九畫

鵬頭 201, 202, 206-208, 225
麓山 71

(3) 歷史文獻

二畫

《丁氏族譜》4, 14-17, 21-23, 25-28, 30,
31, 33n13, 37n62
《人民日報》174

三畫

《大清太祖高皇帝實錄》92n25
《大清世宗憲皇帝實錄》80, 93n43, 93n48,
93n49
《大清聖祖仁皇帝實錄》92n37-38
《大義覺迷錄》80, 81, 93n50

四畫

《中央關於少數民族區的五年建設計劃的
若干原則性意見》161
《中共中央致內蒙特支指示信》133
《中共中央給雲南省委的指示信》133, 134
《中共中央給蒙委的信》132, 133
《中共中央關於內蒙工作的指示信》136,
139

二十畫及以上

蘇州 4
韃靼共和國 275
靈山 1, 3, 5, 22

《中共中央關於內蒙工作計劃大綱》165
《中共中央關於蒙古工作的指示信》136
《中共中央關於蒙古工作給晉察冀中央局的
指示》140, 141
《中共中央關於轉發《西藏工作座談會紀
要》的通知》197n82
《中國，從天下到民族國家》xi
《中國之命運》112, 113, 149n35
《中國共產黨第二次全國代表大會宣言》
（《二大宣言》）124, 127, 128, 130,
147n3
《中國回教小史》44, 64n6
《中華人民共和國民族區域自治法》115,
177, 186, 187, 212
《中華人民共和國憲法》161, 178, 191,
199n118, 317, 321n12
《中華民族整個共同的責任》149n35
《中華蘇維埃共和國憲法大綱》133, 139
《元史》74
《內蒙古解放的道路——哈豐阿報告的摘
要》145
《反思史學與史學反思：文本與表徵分析》
xviii

五畫

- 《世宗憲皇帝上諭內閣》93n43, 93n48-49
 《北史》92n21
 《古蘭經》49, 51, 52, 240, 288
 《古歡堂集》76, 92n33-34
 《史記》69, 70, 91n8
 《民族とナショナリズム》122n29, 198n109
 《民族主義與近代中日關係：「民族國家」、「邊疆」與歷史認識》xi
 《民族的國民》321n10
 《〈民報〉發刊詞》109
 《民權主義！民族主義！》147n8
 《玉照新志》68, 69

六畫

- 《全面開創社會主義現代化建設的新局面》196n76
 《全國政協主席周恩來在政協全國委員會邀請廣西籍人士協商廣西僮族自治區會議上的總結發言》198n103
 《共產國際和中國共產黨》148n22
 《共產國際的加入條件》130
 《同達賴喇嘛三人代表的談話》197n85-86
 《回教的文化運動》53, 61
 《在接見西藏地區參觀團、西藏青年參觀團時的講話》195n48
 《如夢錄》64n9
 《有關民族政策的若干問題》194n27, 195n51

七畫

- 《宋人傳記資料索引》69
 《宋元筆記小說大觀》68, 69
 《宋書》71

《我國民族區域自治文獻資料彙編》

- 194n69
 《批判大漢族主義》194n37
 《李衛公問對》122n28
 《宗教改革論》65n13

八畫

- 《明代泉州回族雜考》4
 《明代陳江丁氏回族的宗族組織與漢化過程》2
 《明史》69, 71, 72, 78
 《東トルキスタン共和国研究——中国のイスラムと民族問題》198n105
 《東突厥斯坦獨立運動：1930年代至1940年代》xi, 307n58
 《林則徐集》94n63
 《林彪關於蒙古問題的意見》150n51
 《近世歐人之三大主義》321n11
 《長河志籍考》76, 92n33

九畫

- 《俄國與亞洲草原》（《ロシアとアジア草原》）303n18
 《泉州回族譜牒資料選編》33n13, 35n34, 36n49, 37n61
 《皇朝文獻通考》93n48, 94n62
 《皇朝通典》93n48
 《突厥語大辭典》279
 《胡錫奎關於東蒙古問題材料及意見》150n45, 150n49

十畫

- 《晉江縣陳埭公社回族調查報告》32n2, 229n13

《桂林回族宗族資料》252n5

《荀子》xii

《陝甘寧邊區施政綱領》160

十一畫

《國民國家與民族問題——關於中國近代
以來民族問題的歷史思考》xv, 102n1

《國族主義》250, 313

《堅決貫徹中央指示，作好西藏工作》
197n81

《晚清文選》95n68

《清世祖章皇帝實錄》92n26-31, 93n51

《清史稿》93n46-47, 94n64

《莫斯科與中國共產黨》（《モスクワと中国
共産党》）148n21

《貫徹民族政策，批判大漢族主義思想》
194n36

《陳江雁溝里丁氏族譜》6, 20, 26

《陳埭丁氏回族宗譜》20

《陳埭民族工作簡報》217

《陳埭回族史研究》32n3

《陳埭回族事務委員會30周年大事記》215

《陳埭回族社區歷史沿革與社會發展史》
5, 16, 209

十二畫

《揮塵錄》69

《欽定回疆則例》303n21

《欽定新疆識略》303n21

《評〈中國回教史之研究〉》46

《評所謂〈民族問題的實質是階級問題〉》
196n73

《黃帝魂》95n75

十三畫

《新民說》147n7

《新時期的統一戰線和人民政協的任務》
196n71

《新華社新聞報道中的禁用詞（第一批）》
281

《詩經》149n35

十四畫

《對當前民族領域問題的幾點思考》189

《漢奸辨》86-88

《漢書》70, 74

《漢語大辭典》68, 69

《福樂智慧》279, 306n49

《蒲壽庚的事蹟》34n24

《說文解字》36, 81

十五畫

《論近世國民競爭之大勢及中國前途》106

《論語》xii, 321

《論聯合政府》137, 138, 146

十六畫

《憶養正學校》64n11

《遼史》73

《醒回篇》65n13

《黔書》76, 78, 92n33-34

十八畫

《禮記》xii, 33n11

《舊五代史》91n16

《魏書》92n20

十九畫

《辭海》67, 69

(4) 事項

一畫

「一切回到《古蘭經》中去」51, 52

「一寺一坊」41

「一賜樂業教」54

二畫

二次土地改革 173

「二重的忠誠」xiv, 315

二都制 101

丁氏回族 xvi, 201–206, 208, 209, 212–222,
226, 231, 318

丁氏宗祠 17, 18, 206, 216, 220, 222–224

丁氏宗族 2, 4, 7, 8, 13, 17, 19–24, 26–31,
201, 206–208, 218, 220–226, 230n34,
243

丁氏宗親 222, 223, 225

「七城政權」269

「乃瑪子」(禮拜) 272

九一八事變 134

人口普查 158, 172, 177, 190, 197n87, 286,
305n39, 306n51

人口增長率 280, 281, 300, 306n52

人民公社制度 171, 172

人類生態 xiii, xiv, xvi, xviii, 251, 264,
272–274, 277, 281, 282, 287, 288, 294,
300, 320

二十畫及以上

《蘇洵集》10

〈驅滿酋必殺漢奸論〉95n77–78, 95n80

〈讀書六年的濟沅中學〉57

八旗 75, 102, 103

三畫

三元里抗英 85

三民主義胡同清真寺(鳳凰寺) 47

「三縣暴亂」257

「三藩之亂」77

上下游關係 272, 279–283, 292, 294, 300,
301, 320

土地改革 154, 155

土官 77, 79, 80, 82, 92n35

士大夫 5, 45

士族制度 10

大民族主義 112, 165

大淨小淨 28

大漢族主義 115, 123, 146, 164, 165, 175,
176, 180, 196n78, 312

女寺(女學) 41–43, 53

女阿訇 43, 49

女真(女直) 69, 72, 74

小宗祠 206, 207

四畫

中外之分 102

中央人民政府委員會 156

中央民族訪問團 156, 159

- 中央廣播電台 158
 中央調查團 176
 中共七大 137
 「中共八老」258
 中共中央書記處 175, 179, 213
 中共中央執行委員會 128
 中共西北中央局 144
 中共西藏自治區委員會 176
 中共西藏黨工作委員會 167
 中共東北局 142
 中共晉察冀中央局 144, 150n43, 151n54
 中共第二次全國代表大會 125, 128, 131
 中共新疆維吾爾自治區委員會 176
 中州大學 48, 64n10
 中亞外交 292-294, 299
 中亞突厥語系民族鏈 264, 279, 282, 294, 299
 中亞突厥語系伊斯蘭民族 263, 264, 266, 277, 280, 283
 中亞盟主 294
 中哈天然氣管道 296
 中哈原油管道 295
 中國人大代表團 293
 中國人民志願軍 157
 中國人民政治協商會議第一次全體會議 157, 158, 163
 中國化 2, 19, 45, 46, 63, 102
 中國代表團 130, 148n18
 中國石油天然氣總公司 295
 中國回民救國協會 243, 244
 中國回教協會 52
 中國穆斯林社會 4, 43, 45
 中華人民共和國 xiii, xv, 40, 64n10, 97, 113-115, 120, 123, 153, 154, 156-162, 175, 190, 191, 199n118, 201, 222, 232, 275, 301, 312, 317, 321n12
 「中華化」102
 中華文明 101, 104, 117
 中華王朝 80, 81, 84, 85, 88, 90, 101, 102, 104, 105, 117
 中華民國 xiii, xv, 89, 99, 110-114, 137, 139, 149n35, 156, 158, 193n17, 275, 中華民族國家 xv, 110-115, 118, 315, 316
 中華聯邦共和國 124, 128, 146
 五代十國 10
 五族共和 49, 110, 112
 元江土官府 77
 元朝 27, 71, 74, 75, 235
 內地化 82, 83, 102
 內地會 57
 內蒙工作會議 175
 內蒙古人民委員會 141, 144
 內蒙古民族自治運動 142
 內蒙古共和國臨時政府 141, 144
 內蒙古自治政府 144-146, 160
 內蒙古自治區 144, 160
 內蒙古自治運動聯合會 144
 內蒙古高度自治運動 134
 內蒙民族共和國 133
 公平性 31
 公民 114, 191, 264, 297, 317
 公私合營 154
 「凶苗」80
 分裂主義 97, 100, 102, 105, 108, 110, 117, 187
 反右派運動 170-172
 天下思想 xii, 31
 天子 101, 117
 天安門事件(1989) 294
 天朝 85
 天課 270
 少數民族 xii-xvii, 40, 41, 71, 73, 79, 82,

- 97, 102, 113-117, 120, 123, 124, 131, 133, 136-140, 144-147, 153-192, 194n34, 197n87-88, 202-206, 208, 211-213, 215-222, 227, 228, 231, 245, 246, 251, 261, 298-301, 306n52314-318, 320
- 少數民族人口 115, 179, 190
- 少數民族代表比例 178, 179
- 少數民族加分 217
- 少數民族兒童學習漢語開始年齡 115, 186
- 少數民族社會歷史調查 158
- 少數民族特別補助經費 203
- 少數民族參觀團 156, 182
- 少數民族幹部 161, 162, 164, 167, 174
- 少數民族語言言語調查 158
- 巴仁鄉事件 257-259, 263
- 文化大革命 xvi, 59, 173, 174, 177, 180, 182, 187, 192, 203, 212, 226, 227, 231-233, 236, 245, 246, 249, 250, 257, 271, 280, 281
- 文化與其表徵 273
- 文物保護單位 220, 222, 224
- 文殊寺街清真寺 47, 51
- 「比爾里克」(*Birlik*) 運動 261, 263
- 毛拉 271, 273
- 王家胡同清真寺 50, 51
- 五畫**
- 主權宣言 265, 266
- 主權領域範圍 104
- 主體民族化 285, 288
- 他者 xiii, 31, 60, 182, 189, 191, 192, 315, 317, 318
- 加分資格證明 217, 218
- 北大寺 47, 52
- 北方民族集團 101
- 北院 73
- 北新書局 44
- 去政治化 190
- 「古制連班永尊」52
- 可汗 267
- 右傾投降主義路線 173
- 四人幫 175
- 「四水六崗」166
- 四時捺鉢 101
- 外蒙古獨立 97, 98, 123, 129-131, 142, 145
- 布依族 162
- 平等性 31
- 本土化 24, 30, 31, 201, 226, 227, 233, 235, 247, 249, 313, 318, 319
- 正當性 xii, xiii, xv, 62, 72, 88, 89, 114, 118, 123, 124, 145, 153, 165, 191, 280, 284, 294, 316, 317, 320
- 民主化運動 261, 263
- 民主共和制 108
- 民主共和國 124, 127, 146, 147n3
- 民主自治邦 124, 126, 147n3
- 民主改革 154, 155, 166-169, 171, 173, 174
- 民俗文化 119, 120, 311, 312
- 民族化 178, 228, 285, 288
- 民族主義 xi, xv, 67-69, 88-91, 107-109, 112, 118, 185, 187, 260, 263, 264, 266, 273, 283, 284, 286, 288, 292, 294, 296, 300, 311, 315, 316
- 民族平等 97, 112, 116, 140, 143, 158, 160, 165, 168, 169, 171, 172, 195n39-40
- 民族共同體 50, 61, 70
- 民族地區特殊論 172
- 民族地區漸進論 172
- 民族自決 113, 126, 127, 132-137, 139, 140, 145, 147, 165, 316
- 民族自決權 126, 130, 133, 134, 137-140, 142, 146

民族利益 69, 171, 173, 219, 228
 民族語言文字研究指導委員會 158
 民族事務委員會 1, 157, 162, 164, 172-
 174, 177, 197n87, 208, 209, 211, 214
 民族歧視 116, 162, 282, 298
 民族法制 216
 民族政策 xv, xvi, 53, 113, 115-117,
 124-134, 137, 139, 141, 142, 144-146,
 147, 153, 154, 156-158, 161, 169-173,
 175, 176, 179-182, 187, 189-191, 204,
 219, 220, 232, 245, 249, 258, 301, 316,
 319
 民族政權 72, 100-105, 256
 民族革命 xi, 107, 108, 118, 316
 民族首長 101
 民族區域自治制度 125, 127, 158, 160-
 162, 172, 187
 民族問題 xvii, 39, 53, 97, 105, 113, 117,
 118, 124, 126, 128, 130-134, 139,
 144-147, 151, 161, 164, 170, 173-175,
 183, 185, 187, 189, 191, 227, 258, 259,
 261, 263, 265, 316, 317
 民族國家 xi, 44, 49, 50, 52, 53, 60, 62, 67,
 89-91, 105, 107, 110, 115, 118, 120,
 126, 283, 284, 287-293, 297-300, 312,
 313, 315
 民族鄉 161, 202, 212, 214, 219, 227, 318
 民族幹部的「共產主義化」172
 民族隔離 102
 民族團結 40, 97, 139, 158, 171, 175-177,
 185, 216, 219, 220, 224, 253n23, 263
 民族認同 xi, xvii, 39, 40, 301
 民族語言 115, 116, 158, 162, 176, 178,
 186, 269, 285, 298, 299
 民族語言平等 116
 民族融合論 172, 173
 民族壓迫 165, 180

民族識別工作 161, 162, 301
 民族鏈 xvi, xvii, 251, 264, 272, 273,
 277-283, 284, 289, 292, 294, 299-301,
 319, 320
 瓦哈比 51, 291
 生界 79
 生苗 79
 生員 19
 生產力 168-170, 304n37
 生產建設兵團 257-259
 生產關係 169, 170
 田莊台之役 84
 白山派 267-269, 303n25-26
 白氏家族族譜刊錄登記表 235, 236
 石油安全 295

六畫

伊犁將軍 103, 104
 伊斯蘭化 288
 伊斯蘭文明 277, 280
 伊斯蘭王朝 267
 伊斯蘭民族 xvi, 251, 256, 257, 259, 263,
 264, 266, 277, 280, 281, 283, 319
 伊斯蘭協會 237, 239, 248, 252n2
 伊斯蘭教共同體 41
 伊斯蘭教復興 xvi, 251, 319
 伊斯蘭經堂教育 43
 伊塔事件 263, 281
 伊寧民族解放組織 266
 伊寧起義 266
 伊寧暴動 172, 185
 伊瑪目 266
 全國人大常委會考察團 216
 全國民族團結進步表彰大會 215
 共同心理素質 161, 170
 共同民族文化 161

- 共同地域 161
 共同經濟生活 161
 共同語言 116, 161
 共同繁榮論 169
 共產國際 113, 128–132, 145, 165, 316
 共產國際執行委員會 129
 共產國際第二次大會 130
 再民族化 xvi, 192, 202, 227, 318
 匈奴 70
 吉爾吉斯族(柯爾克孜族) 264, 170, 271,
 273, 274, 277, 280, 282, 283, 286, 289,
 302n4, 303n14
 同心圓 xvi, xvii, 255–257, 299–301, 319,
 320
 「名從主人」177
 后黨 85
 「回女嫁漢男」62, 63, 66n32
 回子 47
 回民 41–53, 55, 58, 60–63, 65n14, 137,
 140, 154, 209, 211, 216, 220, 228,
 231–237, 240, 243–251, 319
 回回 25–28, 36n50, 63, 74
 「回而兼儒」62, 66n32
 「回男娶漢女」62, 66n32
 回紇 266
 回教 40, 44–46, 50, 53, 62, 244, 248, 250
 回教協會(偽滿洲國) 52
 回教徒 44, 45, 53, 61, 62, 250
 回教圈 244
 回族 xvi, 1–4, 40, 41, 59, 61, 63, 192,
 201–205, 217, 220, 224, 231, 233, 234,
 236, 239, 242, 244, 246–251, 319
 回族史館 214, 219, 220, 223, 224
 回族事務委員會 209–212, 215–228
 回族委員會 205–212, 214, 216, 222, 226
 回儒 63
 「回儒兼通」247
 回歸 231–234, 236, 237, 239, 240, 242,
 244–247, 249–251, 252n2, 287,
 296–299
 回鶻汗國 266
 「因其教不改其俗」268
 在地化 15, 17–19, 24, 30, 313
 地下資源 183
 地方民族主義 165, 171, 172, 175
 多元型天下 101–103, 105, 117, 120,
 122n25
 多民族王朝 67, 73
 多重型天下 117, 122n25
 夷狄 102
 夷狄的華夏化 102
 夷商 83, 94n62
 字輩 7, 8, 10–14, 18, 19, 30, 225, 226, 236
 寺坊 32n9, 41, 43, 51
 州學和縣學(邑庠) 19
 成吉思汗紀念館 140
 成達師範學校 242–244
 曲阜孔廟 79
 百崎郭氏 2
 米吉提事件 257
 老人會 225, 226
 「自外」意識 62
 自由聯邦制 124, 126, 131, 146, 147n3,
 147n9
 自我統治 125
 自決權 126, 130, 133, 134, 137–140, 142,
 146
 自治州 161, 168, 172, 175, 179, 186,
 194n33, 197n93, 257, 302n4, 303n13
 自治邦 126, 128, 147n3
 自治區 125, 140, 143, 144, 146, 150n40,
 160–162, 166–168, 172, 173, 176,
 178–181, 185–188, 190, 196n69,
 197n93, 234, 247, 257, 263, 297

自治機關的民族化 178
 自治縣 161, 170, 179, 186, 197n93
 自然生態 xiv, 4, 14, 15, 18, 30, 63, 201, 313
 自然崇拜 273
 色目人 27, 62, 63, 74
 艾爾克(*Helk*)運動 263
 西皮渠清真寺 47
 西亞細亞 4, 53, 302n9
 西羌 70
 西突厥語支 270
 西部大開發 185-189, 298
 西學 84
 西藏工作座談會 174-176
 西藏地方政府 156, 157
 西藏自治區 173, 176, 180, 181
 西藏自治區籌備委員會 161, 166-168
 西藏青年代表團 168
 西藏參觀團 168

七畫

伽師「5·27事件」257
 壯族 82, 83, 154
 「扶清滅洋」85
 抗日援綏 136
 改土歸流 76-82, 85, 90, 92n46-47, 102
 辛亥革命 89, 99, 105, 106, 109, 123
 邑庠生 20, 21
 邑廩生 20, 21

八畫

「事實上的不平等」169, 173, 180
 侗族 82
 依赫瓦尼派(新教) 49-52
 周邊 xi-xv, 2, 32n9, 66n29, 70-72, 102,

105, 110, 117, 118, 140, 153, 156, 157, 165, 168, 172, 173, 190, 191, 263, 273, 287, 311-313, 316, 317, 319
 和田哈吉政權 269
 和卓(聖裔) 267-269, 282, 303n25
 始祖 5, 113, 222
 宗人府 74
 宗室子弟 74
 宗約 237
 宗祠 4, 17, 18, 206, 207, 216, 220, 222-224, 238240, 241, 248
 宗族 2, 4, 7, 10-14, 17, 18, 23-25, 29-31, 33n10, 50, 62, 63, 112, 113, 149n35, 204-208, 212, 220, 222-227, 231-237, 239, 240, 244, 246-249
 宗族化 2, 4, 13, 17-19, 24, 29-31, 226, 232, 235, 244, 246-249, 313
 宗族制 2, 4, 10, 11, 13-15, 17, 19, 24, 25, 29, 30, 222, 225, 226, 240, 242, 247
 宗學 74
 宗親 205, 222, 226
 官學 19-21, 34n24
 府學(郡庠) 19, 20, 82
 征服王朝 73, 75, 101, 117, 122n25
 房頭(分支) 8, 206, 207, 225, 226
 「披著伊斯蘭外衣的反革命分子」173
 拉薩暴動 181, 182
 放墾蒙地 99
 明王朝 15, 27, 34n25, 72
 東大寺 41-43, 47, 48, 50-53
 東方民族大會 130
 東西蒙古自治運動統一會議 144
 東突厥伊斯蘭共和國 258
 東突厥斯坦共和國臨時政府 266, 282
 東突厥斯坦燎原黨 257
 東突厥斯坦獨立思想 182, 258, 293, 301
 東突厥斯坦獨立運動 xvi, 121n19, 257,

266, 272, 282, 294, 296, 299, 319
 東突厥語支 269
 東蒙古人民代表會議 141
 東蒙古人民政府 141-145
 武昌起義 99, 108, 110
 河西回回 74
 泛突厥主義 276, 280, 293, 294
 知識精英 xvi, 50, 243, 245-247, 249-251,
 261, 266, 319
 社隊企業 203, 213-215
 社會主義民族論 171, 173
 社會主義民族關係 175
 社會主義改造運動 154
 社會主義革命 154
 社會生產方式 168
 社會生態 4, 18, 30, 313
 社會流動 xiii, xiv, 31, 280, 311, 313, 314,
 316-318, 321
 社會革命 107
 社會結群 273
 社學 82
 社頭 50
 近代民族國家思想 67, 91, 105, 118-120
 近代民族獨立運動 98
 近代突厥民族主義 276
 近代維吾爾文化啟蒙運動 276
 金榜題名 23
 阿克蘇「4·9事件」257
 阿里聖墓 1
 阿拉木圖事件 259-261
 阿拉伯商人 4, 32n9, 34n24, 267
 阿訇(宗教學者) 48, 51, 149n35, 239, 240,
 242, 268
 阿爾泰語系突厥語族 269, 270
 青島民族工作座談會 165
 「非國民」xiii
 非漢民族集團 73, 80-84, 90, 101

九畫

「侮教」事件 44, 50, 52
 俄共(布) 129
 俄國駐東西伯利亞總督 98
 保護少數民族文物 222
 南人 74, 75
 南北面官 101
 南院 73
 南華文藝社 44
 哈薩克民族回歸運動 287
 哈薩克共和國共產黨第一書記 259
 哈薩克國家安全委員會 291
 哈薩克族 157, 258, 259, 264, 270-274,
 277, 280-283, 286-292, 296-299,
 303n14, 306n54, 309n93
 哈薩克斯坦阿克糾賓油氣公司 295
 城市化 279, 288, 300
 城市文明 280, 281, 300
 契丹 73, 74, 92n18
 契丹人 73
 封建制 10
 「恢復伊斯蘭傳統」運動 xvi, 243, 319
 「挑筋教」54
 政治文化 xiii, xiv, 31, 119, 153, 312-318,
 320, 321
 政治共同體 71, 107, 118, 126, 134, 256
 政治同心圓 256
 政治革命 107
 政治精英 xvi, 245-247, 249-251, 319
 政治聯盟關係 103, 104
 政務院 157, 158, 162, 178
 政教合一 46, 232
 春秋筆法 16, 17
 昭穆 13, 34n21, 238, 239
 柯爾克孜族(吉爾吉斯族) 257, 264, 270,
 271, 273, 274, 277, 280-283, 289,
 302n4, 303n14

洋行 274, 275
 洪河沿清真寺 51
 流官 77
 畏吾兒 74
 科學社會主義 168, 169
 科舉 19-24, 29-31, 34n24, 47, 49, 77, 78,
 82, 102, 235, 246, 313
 科舉化 23, 24, 28-31, 226, 246, 313
 科舉及第 22, 23, 30
 突厥民族 255, 256, 269, 274, 284, 289, 291
 突厥語 270, 279, 285
 突厥語系民族 xvi, 126, 256, 264-266, 269,
 272, 279-284, 287, 293, 299, 300, 319
 突厥語系伊斯蘭民族 xvi, 257, 259, 263,
 264, 266, 271, 277, 280, 281, 283, 319
 突厥語國家首腦會議 284, 285
 突厥議會(突厥語國家合作委員會) 284
 紀念釋迦牟尼二千年誕辰活動 167
 美國南浸信會 57
 耶穌會教士 57
 胡人 73
 胡虜 107
 苗人 76, 77, 79, 80, 82
 苗族 82, 133, 134, 162
 軍機處 84
 革命委員會 203, 204
 革命派 86-90, 106, 107, 109

十畫

剝削階級 155
 夏草場 271
 家法 29, 237
 家廟 4
 家譜 4, 7, 233, 235
 庫車和卓政權 269
 恐怖主義 251, 319

晉江假藥案 214-216, 219, 227
 晉江縣民族事務委員會 209
 書院 77, 78
 根源 250, 251, 314
 格底目派(老教) 50, 51
 桂林西門外清真古寺 236
 浩罕汗國 268
 海上絲綢之路 4
 海口事件 83
 海內外族人 220
 烏孜別克族 264-267, 269, 270, 272, 274,
 275, 277-283, 286, 289, 291, 292, 300,
 303n14
 烏孜別克語 263, 269, 270
 烏瑪 46, 256
 烏魯木齊「5·19事件」261
 烏魯木齊「6·15事件」261
 烏魯木齊「7·5事件」188, 189
 烏魯木齊「12·12事件」260, 261
 祖先崇拜 2, 4, 14, 24, 25, 177, 231, 232,
 240-242, 248
 祖曆 18, 206, 207, 228n8
 納格西班牙迪教團 267
 純石油進口國 295
 能源安全 295
 草原生態 274, 277, 300
 郡庠生 20, 21
 郡廩生 20
 郡縣化 82
 馬家軍 157
 高壓治疆 258
 高麗人 133

十一畫

偶像崇拜 4, 24
 唯物史觀 169, 170

- 商業化 279, 300
 國子監 19
 國民政府 50, 112, 134, 137, 138, 144, 145, 156, 180, 193n17, 235, 244, 316
 國民國家 xi-xiii, xv, 49, 106-109, 114, 116-118, 120, 123, 191, 255, 311, 313, 315, 316, 319
 國民統合 114, 190, 192
 國民意識 114, 137, 245, 247, 255, 257, 300, 319, 320
 國立河南大學 40
 國家民族事務委員會經濟考察團 214
 國家與民族關係 40, 145
 國家認同 xi, xiii-xvii, 39, 40, 105, 114, 153, 154, 183, 191, 192, 228, 232, 250, 251, 256, 257, 300, 301, 311, 314-321
 國家獨立聲明 266
 國務院 170, 173, 176, 177, 179, 183, 185, 197n87, 213, 215
 國會 146, 181
 國旗 110, 112, 143
 國語 116, 263, 285
 基諾族 177
 康乾盛世 78
 「從媽教」 63, 66n32
 惟德 117
 教民漢奸 85
 教坊 32n9, 41, 43, 50, 51
 教派之爭 51, 52
 教規 4, 51, 271, 272
 教經胡同女寺 53
 族群 119, 158, 161, 162, 168, 172, 177
 族譜 xiv, 4, 5, 8, 10, 11, 13-15, 17, 25, 30, 33n10, 37n62, 177, 222, 233-236, 239, 246, 247
 晚唐 10
 械鬥 204, 207
 清末新政 106
 清明上河圖 47
 清真寺 18, 32n9, 41-43, 47, 50-52, 54, 220, 239, 240, 242, 257, 271, 278, 289, 291, 304n26
 清朝庫倫辦事大臣 98
 理藩院 103, 104
 異民族 xi-xiii, 66n29, 134, 263, 264, 283, 291, 311, 313
 異族 107, 108
 異種 88, 126, 127
 第一屆全國人民代表大會 156
 第二次東突厥斯坦獨立運動 266, 272, 282
 第十一屆全國統一戰線工作會議 172
 統治正當性 xii, xiii, 145, 153, 280, 284, 317, 320
 統戰工作 176
 脫農人口 212
 通籍 22
 陳埭片老年人總會 225
 陳埭民族鄉 208, 209
 陳埭回族鄉 214
 陳埭回族歷史學術研討會 2, 3
 陳埭鄉僑老人協進會 225
 陳埭鎮回族事務委員會 209, 211, 215, 216, 219, 222, 223
 陳埭鎮第一次回民代表會議 209, 210
 陳埭鎮第二次回民代表大會 216

 十二畫
 倭族 154, 155, 177
 割讓香港 83
 博學鴻詞科 78
 喀什「10·30事件」 258
 喀什噶爾和卓 268, 269
 喀喇汗朝 266, 267, 280

- 喀爾喀四部 98
 單一民族國家 xi, 2, 89, 107, 109, 110, 113, 315, 316
 單核家庭 7, 12
 循理會 57
 普世價值 xii, 31, 311
 朝貢 4, 32n8, 54
 朝鮮戰爭 157
 朝覲 1, 288, 289, 294
 涇浦水路 16
 牌位 17, 18, 28, 34n21, 228n8, 239
 猶太教 54-57, 59, 65n21
 猶太教士 54
 猶太教堂 54-56
 猶太經書 57
 粟特 282
 絲綢之路 4, 267, 274, 279, 282, 300
 華夷 102
 華盛頓會議 129, 148n18
 虛君共和 105, 106, 108
 貴族 10, 155
 貿易夥伴 294
 「超國民」 xiii
 進士及第 20, 21, 92n33
 進軍西藏 156, 193n12
 鄉鎮企業 179, 213-215
 開封市天主教協會 59
 開封市伊斯蘭教協會 41, 50
 開封猶太人 54, 55
 階級 xv, 31, 32, 45, 90, 130, 132, 145, 146, 155, 169-174, 176, 182, 185, 191, 251, 313, 316, 317, 320
 階級利益 132, 145, 171, 175, 316
 階級鬥爭 xv, 145, 164, 165, 172-175, 191, 316, 317
 階級路線 170
 階級論 145, 155, 164, 165, 170-174, 182, 191, 192, 316
 集權主義國家 264, 299
 集體歷史記憶 29-31
 雲南民族工作彙報會 175
 黑山派 267
- ### 十三畫
- 「傳統」 xvi, 231, 232, 234, 247, 249-251, 318, 319
 傳統中國 xiv, 313, 315
 塔里木盆地油田 183
 塔塔爾族 274-277, 281, 282, 303n14, 305n39, 305n41
 廈門大學 1, 208
 「敬天祝國」 54
 新文字 176
 新民主主義革命 154, 155
 新型民族關係 174
 新型教育 276
 新疆工作會議 175
 新疆南部鐵路(南疆鐵路) 183, 184
 新疆建省 256
 新疆維吾爾自治區 172, 180, 181, 185, 188, 258, 260, 261, 263, 297, 306n52
 準噶爾汗國 266
 經濟未發達地區經濟發展支援費 179
 經濟生態 15, 273
 經濟差距 183, 185-187
 經濟開發 183-189, 192, 222, 223, 236
 義民 85, 89, 95
 義和團事件 85
 義學 82
 聖戰 257, 268
 落實少數民族政策 203
 葉城「1·13事件」 257
 葉爾羌汗國 266, 267

「資產階級民族」170

跨界 264, 297

農奴制度 154

農業集體化運動 154

遊牧生活 273

達魯花赤 74

達賴喇嘛 166, 167, 176, 177, 181, 261

十四畫

僑胞 225

察合台汗國 266

察哈爾盟政府 144

對口支援 179

旗人 103, 104

滿人 74, 75, 77, 80, 83, 84, 86–88, 100–102, 104, 107

滿洲封禁 101, 102

滿書 74

滿缺 102–104

「滿族漢奸」86

滿漢一體 78, 90

滿漢不分 78, 90

滿蒙聯姻 104

漢人 xiv, 15, 18, 28, 44, 55, 62, 63, 66n32, 70–90, 99–105, 107–109, 118, 119, 126, 141, 142, 154, 155, 161, 165, 167–169, 172, 175–177, 180, 182, 185, 188, 191, 232, 260, 261, 301

漢土 71

漢女 62, 70

漢子 70

漢化 2, 4, 82, 83, 232, 244, 248

漢文化 2, 51, 74, 82, 103, 115, 117, 232

漢氏 70, 71

漢民 50, 70, 71

漢民族中心主義 105, 120

漢民族主義 91, 315, 316

漢地 71, 74, 80

漢奸 xv, 67–70, 72, 75, 76, 78–91, 91n4, 93n47–48, 93n50, 94n62, 94n64–65, 315

漢字 7, 10–13, 33n20, 69, 74, 82, 115, 319

漢使 71

漢兒 70

漢制 71, 73

漢官 73

漢法 71

漢姦 69, 76, 78, 80

漢軍 75, 103

漢家 70

漢語 71, 72, 74, 115–118, 126, 186, 298, 319

漢儀 73

漢邊 70, 71

監生 19

「福建一枝花」213

福建省民族事務委員會 1

福建省歷史學會 1

箇舊銅礦 84

綠洲生態 274, 277, 280, 300

綠洲城市 272, 274, 279, 300, 303n23

維吾爾族 xvi, 153, 154, 181, 244, 251, 255–264, 266–279, 281–284, 286, 289, 291–294, 296, 298–301, 302n4, 302n9, 304n37, 306n52, 317, 319, 320

維吾爾語 269, 270

維新派 106

羣族 25, 206–208, 225, 226

蒙人 99, 137

蒙元王朝 15

蒙古人 74, 77, 99, 104, 105, 136

蒙古文化促進會 140

蒙古文化陳列館 140

蒙古民族問題 xv, 132, 143, 145, 146, 153
 蒙古地方自治政務委員會(蒙政會) 134, 136
 蒙古自治軍 134
 蒙古青年黨 141
 蒙古軍政府 134
 蒙古軍總司令部 134
 蒙古聯盟自治政府 134, 135
 蒙民 137, 142
 蒙地封禁 99
 蒙藏委員會 244
 蒙藏院總裁 247
 語言平等政策 158
 遠東勞動者大會 129-131, 148n18
 領土 89, 97, 99, 104, 105, 110, 113, 118, 129, 156

十五畫

德治 xii, 31, 153, 317
 撤氏戍卒 21, 22, 26, 27
 撥亂反正 174
 衛所 21
 養正學校 48
 駐屯兵 27
 鴉片戰爭 83, 86, 89, 90

十六畫

「憑經行教」 51, 52
 整風 170
 整風運動和反地方民族主義運動 172
 歷史文化同心圓 xvi, xvii, 256, 300, 301, 319, 320
 歷史文化因素 255, 257, 301, 319, 320
 歷史文化意識 255
 歷史文化環境 xvi, 251

歷史記憶 18, 28-31, 90
 歷史敘述 17
 燕京大學國學研究所 40, 55
 獨立法 266
 盧溝橋事變 137, 243
 穆罕默德聖墓 1
 穆斯林 xiv, 1-4, 14, 15, 21, 24, 27, 28, 30, 32n9, 34n24-25, 43, 45-47, 50, 51, 55, 60, 62, 63, 157, 220, 222, 233-235, 237, 240, 242, 248, 250, 261, 268, 269, 276, 277, 289, 306n51, 313, 319
 穆斯林宗族 233, 235, 247, 248
 縣學 19, 20, 82
 興中會入會誓詞 106
 蕃坊 4, 5, 15, 32n9, 41
 辦事大臣 98, 99
 「遵經革俗」 51, 52
 遼國 73
 龍興之地 101, 102

十七畫

擬制民族國家話語 90
 環境 xiii, xvi, 15, 44, 47, 59-61, 124, 188, 215, 231, 245, 251, 263, 273, 277, 280, 287, 288, 291, 298, 300, 318
 總統制 265, 266
 聯邦制 124-127, 129-131, 145-147, 147n3, 171, 316
 臨時參議院 110, 111
 「還債」 180-183, 187, 189, 191, 245
 鮮卑族 73
 齋月 28, 29, 272

十八畫

彝族 154, 155, 165, 166, 168, 169, 175

「歸還蒙古」129

禮拜 28, 41, 43, 58, 239, 268, 270-273

薩滿 271, 273, 304n32

「藍帽回回」55

藏民 137

藏軍 157, 166

十九畫

藩部 103-105, 256

識別認定 162

邊境和少數民族地區教育補助費 179

邊境建設事業補助費 179

邊疆民族 97, 100, 105, 120

二十畫及以上

籌蒙改制 99

蘇東劇變 263

蘇非主義 267

蘇俄 113, 130-132

蘇僑 263, 264

續譜 233

護教 44, 62

鐵血十八星旗 110, 112

「驅除韃虜」49, 106-108, 317

羈縻 117

香港中文大學出版社相關書籍

- 民族主義與近代中日關係：
「民族國家」、「邊疆」與歷史認識
王柯 著
- 東突厥斯坦獨立運動：
1930年代至1940年代（簡體字版）
王柯 著
- 民國政府的西藏專使（1912—1949）
朱麗雙 著
- 邊疆中國：二十世紀周邊暨民族關係史
劉曉原 著
- 中國現代國家的起源
孔飛力 著 陳兼、陳之宏 譯
- 佛教、暴力與民族主義：
抗日戰爭時期的中國佛教
學愚 著
- 解構中國夢：中國民族主義與
中美關係的互動（1999—2014）
沈旭暉 著 劉永艷、爾雅 譯
- Sinology in Post-Communist States:
Views from the Czech Republic,
Mongolia, Poland, and Russia
Edited by Chih-yu Shih
- Sociology and Anthropology
in Twentieth-Century China:
Between Universalism and Indigenism
Edited by Arif Dirlik, Guannan Li &
Hsiao-pei Yen