

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

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

第 107 期
2012 年 3 月 15 日

目 录

【论 文】

如何思考 21 世纪中国的文化发展战略 马 戎

民国时期的“回族界说”

与中共《回回民族问题》的理论意义 华涛 翟桂叶

【快 讯】

2012 年温总理《政府工作报告》中有关民族工作和宗教工作部分摘录

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

【论 文】

如何思考 21 世纪中国的文化发展战略

马 戎

摘要：中共十七届六中全会把“文化发展”作为会议的主题，通过了《关于深化文化体制改革、推动社会主义文化大繁荣若干重大问题的决定》，这是党中央在当前国内国际发展新形势下做出的非常具有世纪战略眼光的重大决策。中国的文化发展战略涉及两个层面。一个层面是中华民族、中国与世界其他民族、其他国家的跨文明对话。另一个层面是中华民族内部不同文化传统（如不同族群和不同宗教信仰）之间在交往与相互学习过程中如何构建和加强“中华民族多元一体”的文化格局。

关键词：文化发展战略、国际文化交流和对话、中华文化

中共十七届六中全会把“文化发展”作为会议的主题，通过了《关于深化文化体制改革、推动社会主义文化大繁荣若干重大问题的决定》，这是党中央在当前国内国际发展新形势下做出的非常具有世纪战略眼光的重大决策。

实行“改革开放”政策三十多年来，我国一直在努力促进国民经济发展和基础设施建设，为此在农村和城镇的所有制领域进行了一系列大刀阔斧的创新改革，通过对外开放让中国参与到国际贸易市场中，经过全体国民持续不断地努力发奋，使中国经济迅速增长并成为世界第二大经济体。在此期间，我国在 20 世纪 50 年代建立起来的城乡公有制体系已经转变为多元化的社会主义市场经济体系，同时社会内部就业和分配机制转型使各阶层之间的利益差异与矛盾逐渐显现。在加入世界经济体系后，中国经济和金融的稳定与发展已经在很大程度上依赖于国际贸易和外交关系，同时中国也成为国际政治和经济体系中举足轻重的重要组成部分，中国的稳定繁荣与世界的稳定繁荣已密切联系在一起。21 世纪是人类社会自工业化以来经历两次世界大战、去殖民化化和“冷战”之后的另一个重要的历史发展阶段，在这个历史阶段中，中国需要考虑在原有意识形态凝聚力逐渐淡化的新一代国民中如何建立政治与文化认同与凝聚力，考虑如何在与西方国家、伊斯兰教国家和其他发展中国家的交往中建立起真正的政治互信和战略合作伙伴关系，力促出现“双赢”而不是“零和游戏”的局面。在这个历史关键时刻，文化发展战略这个深层次“务虚”问题的重要性已经开始超越协调国内群体间经济利益和国际外交方针这些操作性策略，成为国人必须正视和思考的宏观战略问题。

要思考中国在新世纪的深层次的文化发展战略，首先必须认清当前中国所面对的国际大形势即全球政治与文化格局，认清国内社会发展依然面临经济转型和政治改革的严峻形势。我们应当坚持“实事求是”的科学态度，根据社会客观现实来为中国的发展思考和选择一条合理而又现实的路径。由于这个客观世界处在不断变迁之中，国际政治格局瞬息万变，国内代际更替不容忽视，许多原来成功的做法逐步失效，时过境迁，我们必须不断密切注视和分析国际国内形势的最新变化，坚持“与时俱进”的创新精神，根据客观世界的变化及时调整自己的认识和发展策略。如果我们思想僵化，固步自封，坚持“两个凡是”的因循守旧思维方式，那么就只能使中国在处理国内外事务中陷入重重被动的地位并情势日蹙。

作为一个现代国家，中国的文化发展战略涉及两个层面。一个层面是中华民族、中国与世界其他民族、其他国家的跨文明对话。为了使这样的对话取得积极的效果，我们需要挖掘中华文明与其他文明之间具有的共性，分析并确认这些共性，使之成为中国与其他国家进行沟通和建立共

识的基础，同时向对话的其他国家介绍中华文明的特性，争取对方的理解和尊重，从而在平等交流和善意对话中推动良性互动，逐步消除和化解彼此之间的误解和隔阂，不断消减历史（如“冷战”和边境冲突）遗留下的敌意，增强政治互信。另一个层面是中华民族内部不同文化传统（如不同族群和不同宗教信仰）之间的交往与相互学习，在这一层面也需要挖掘中华各群体在几千年交往中交融共享的价值观和文化元素，明确大家相同的共性，尊重彼此的特性，坚持民族平等和共同繁荣，在互相学习、吸收彼此长处的过程中逐步形成中华民族的现代文化，加强“多元一体”的中华民族文化格局，巩固中华民族的文化软实力，把中国建设成为一个团结、自信、繁荣和富有创新精神的现代公民国家。

本文将从国际和国内两个层面来分别探讨今天我们在设计中国文化发展发展战略时需要思考的一些问题。

一、中国在 21 世纪如何开展国际跨文化对话

进入 21 世纪后，中国面临的是一个前所未有的全新的世界政治格局，既不是苏联解体之前的“共产党国家”和“资本主义国家”两大意识形态阵营的“冷战”模式，也不是中国一度强调的“三个世界”模式（美苏两个超级大国为第一世界，日本和欧洲工业化国家为第二世界，中国等为发展中国家为第三世界）。苏联解体和东欧转型使美国居于“一家独大”的超强霸主地位，俄罗斯成为与中国、印度、巴西为伍的“金砖四国”，随着经济增速的减慢，高福利财政负担和复杂的移民问题开始困扰欧盟各国，特别是 2008 年以来持续的世界金融危机正在对原来的国际经济板块进行重组。因此，我们必须对国际新形势的整体格局做出判断，并深入分析今天有哪些因素影响国际政治与经济格局？哪些因素在影响着各国之间的交往、“结盟”与冲突？

1. 如何理解亨廷顿关于国际政治的“文明冲突论”

美国学者亨廷顿（Samuel Huntington）在 1996 年出版的《文明的冲突》一书中分析了冷战后国际关系的新变化，他对国家冲突的新模式给予精辟的总结。

第一，“全世界的人在更大程度上根据文化界限来区分自己，意味着……不同文明集团之间的冲突就成为全球政治的中心”。他认为文明集团之间的冲突已成为全球政治的核心，而意识形态和经济利益的考虑已退居其次。

第二，“非西方社会能力和力量的提高刺激了本土认同和文化的复兴”。这表示非西方国家获得政治独立和经济发展后将会出现更强的“民族主义”和文化“本土化”，以增强内部凝聚力并在与西方国家打交道时极力维护本国尊严和保护自身利益。

第三，“历史上，相同文明的国家或其他实体之间的关系有异于不同文明的国家或实体之间的关系。……基督教国家彼此打交道的原则不同于它们与土耳其人和其他‘异教徒’打交道的原则。穆斯林对待伊斯兰教国家的人与对待敌对国家的人的态度也不相同”。换言之，基督教国家的文化传统即是以其他基督教国家为“盟友”，而以非基督教群体和国家为“敌人”，在对外关系上采用“双重标准”。

第四，“马列主义和自由民主之间的世俗的意识形态分歧即使不能解决，至少也可以加以讨论。物质利益的分歧可以谈判，并常常可以通过妥协来解决，而这种方式却无法解决文化问题”。正是由于文化冲突无法通过讨论和妥协来解决，这就使得成为国际主要矛盾的文化冲突无法化解。

第五，“为了确定自我和找到动力，人们需要敌人：商业上的竞争者、取得成功的对手、政治上的反对派”。他因此断定：“冷战的结束并未结束冲突，反而产生了基于文化的新认同以及不同文化集团（在最广的层面上也促进了不同的文明）之间冲突的新模式。与此同时，共同的文化也促进了共有那种文化的国家或集团之间的合作，这可以从正在出现的国家间区域联盟的模式中

看出，特别是在经济领域”（亨廷顿，1999：133-135）。

概括地说，亨廷顿认为人们（他讲的主要是以基督教文明为基础的美国）在竞争中“需要敌人”，也需要“盟友”。在冷战结束后，世界上的主要冲突将由不同文明之间的冲突为主导。“以意识形态和超级大国关系确定的结盟让位于以文化和文明确定的结盟，重新划分的政治界限越来越与种族、宗教、文明等文化的界限趋于一致，**文化共同体**正在取代**冷战阵营**，文明间的断层线正在成为全球政治冲突的中心界限”（亨廷顿，1999：129）。

亨廷顿上述观点发表后在世界各国知识界和政界产生很大影响，但是，我们认为他的观点代表的只是以美国为首的基督教国家的基本思维定式，如果全面和客观地总结人类社会的发展经历并深入理解新世纪的国际关系，其中有些观点需要进一步讨论和商榷。

首先，他认为“不同文明集团之间的冲突成为全球政治的中心”这一观点是不全面的。文化集团之间的冲突有时确实超越了意识形态集团（如冷战时期的共产主义阵营和资本主义阵营），如他描述的发生在南斯拉夫和中东地区基督教群体和穆斯林之间的“断层线战争”。但是在许多场合，意识形态差异依然是影响国际政治和外交关系的重要因素之一。跨越民族、国家界限的“意识形态”原则在西方资本主义国家的主流社会至今继续发挥作用，美国仍然把“共产党专制国家”视为“敌手”，由共产党执政的中国、朝鲜、越南和从这一传统中脱胎并具有回归这一传统倾向的俄罗斯，仍然是美国、西欧和日本不能信任、时刻防范并伺机加以削弱的国家。同时，经济全球化进入了一个新的历史阶段，70亿人口和不断增长的消费需求使各国在能源（石油、天然气、煤炭等）、自然资源（矿藏、水产品、农产品）和商品销售市场等方面都面临有史以来最激烈的竞争。中国东海、南海的领海之争，加拿大、美国和俄罗斯的北冰洋之争，非洲资源开发权益之争等，都说明在经济快速发展和激烈竞争的21世纪，经济利益成为影响各国外交关系的重要因素。因此，意识形态和经济利益等因素与文化传统一样，也会在一定程度上对国际关系造成重大影响，我们必须根据每个案例的实际情况进行具体分析，不能笼统地过分强调“文明冲突”的作用。

第二，在全球化进程中，强国通常会凭借自己的实力在与弱国的政治、经济、文化交往中获得利益，真正平等的外交和真正公平的贸易只是停留在外交辞令中，“弱国无外交”。例如美国在成为唯一的超级大国后，基本上是“想打谁就打谁”，“想制裁谁就制裁谁”，联合国和其他的国际准则都让位于“美国国家利益”。在这种形势下，各国维护本国尊严和利益的诉求必然以“民族主义”的形式进行反弹，而西方文化在外交强权、经济实力的支持下蔓延到其他国家后，也必然引发各国知识分子和文化精英维护本土文化的“本土化”文化运动。亨廷顿看到这一趋势，但他认为这只是由于在“这一层面上的混乱和异化造成了对更有意义的认同的需要”，忽视了东西方之间在国际文化交流中存在的**不平等态势**。其实，各国的本土文化运动只是面对外来文化强力冲击的被动反弹，这是各国保护本民族“文化权”的自卫行动。世界过去一直是、今后也将继续是一个文化多元化的世界，以美国文化或基督教文化来“同化”全球所有国家的目标是不可能实现的。

第三，亨廷顿归纳了七种基本的“文明”形态（亨廷顿，1999：29-32），他把各种“文明”看作是边界清晰、彼此对立的**不同板块**，这是把“文化”绝对化的形而上学的僵化思维。我们不应把各国文化看成是彼此隔离和固定不变的东西，因为各民族、各国文化的形成与发展都是适应环境变化、结合本土自发产生和族际交往两个方面的一个动态和辩证的历史进程。基督教、犹太教、伊斯兰教都起源于中东地区，在形成过程中彼此影响，经典故事和戒训中充满了彼此借鉴的内容，后逐步传播到世界各地。中华民族传统文化在发展过程中不但产生了春秋战国时期经过诸子百家竞争形成的儒家学说、道家、法家等世界观和伦理观，又先后吸收了来自印度的佛教、西方的基督教和伊斯兰教等欧亚大陆各方的多种文化因素。随着科学技术和交通传播工具的发展，各民族、各国之间的文化交流开始渗透到社会上每一个角落。仔细剖析各种文化与文明，都可以

在不同程度上发现“你中有我，我中有你”的文化学习与交融。也正是这些融汇在不同文明中的共同文化元素，构成了不同文明相互对话与和谐共处的文化基础。

第四，亨廷顿揭示出基督教国家在与非基督教国家交往时持一个“双重标准”的态度，这倒是一个值得赞许的诚实态度。他特地举出华人的例子：“中国人对待华裔的外国人与对待非华裔的外国人的方式大不一样。……整个东亚的华人都认为他们的利益与中国大陆的利益一致”（亨廷顿，1999：134）。当然，客观事实并不完全如此，如台湾有相当比例的华人并不认同这一点，这在近年台湾领导人选举中展示得非常清楚。我们一直明确反对西方国家在对外关系中采用“双重标准”，但是同时，亨廷顿指出现象也值得中国人加以警惕。在现代国家，公民身份是最核心、最重要的政治认同，中国政府和民众在与华裔外籍公民交往中，切记不要忘记这一点，不要以为某某人有华裔血统，他必然认同或者应该认同中华和中国的利益，这是大错特错，这不但会误导自己的判断，还会引发其他国家对华裔的排斥和对中华文化的反感。

第五，亨廷顿认为“讨论和妥协的方式”可以用来解决马列主义和自由民主之间的世俗的意识形态分歧和物质利益的分歧，但是“这种方式却无法解决文化问题”。这一观点需要商榷，意识形态本身即是一种文化形式和内涵，如果不同的意识形态之间可以讨论，那么不同的文化之间也应当可以对话，也可以在交流中相互理解和妥协。否则，文明间的冲突就会成为“死结”而只能诉诸流血和相互毁灭了，这不应当是人类文明的未来。西方文化是一种以一种意识形态原则为主导的排斥型文化，而人类社会还有其他文化形态，在处理不同的文化群体之间的关系上采用不同于西方的策略。在中国传统文化中就有主张中庸之道、尊重并且重视借鉴其他文化、反对将一种意识形态的原则应用极端化的儒家传统，和将各种文化和意识形态的异己收容进自己的体系并赋予它们恰当地位以求得社会和文化和谐的藏传佛教传统。亨廷顿的这一观点恰恰反映出西方文明的局限性。

第六，亨廷顿认为在精神层面“人们需要敌人”。但是，这并不是世界的普遍规律，而仅是基督教和伊斯兰教所持有的共性。相比之下，佛教和中国传统的儒家学说似乎没有这种“寻找和树立敌人”的处世逻辑。为什么这两种宗教需要在世界上树立“敌人”？亨廷顿的解释是因为这两种宗教“都是一神教，与多神教不同，……它们都用二元的、非我即彼的眼光看待世界；它们又都是普世主义的，声称自己是全人类都应追随的唯一真正信仰；它们都是负有使命感的宗教，认为其教徒有义务说服非教徒皈依这唯一的真正信仰”（亨廷顿，1999：232）。这一解释有助于我们理解美国人在全世界推广基督教和“民主、自由”价值观的宗教热情。中国人几千年来对周边民族和国家有一定的文化影响，但是似乎从来没有这种传教般的热情，通常是周边群体派人（如日本“遣唐使”）来中原学习中华文化。中国向日本和朝鲜半岛传播过佛教，但是佛教不是中国本土宗教。由于佛教和中国道教都不是一神教，所以它们的传教热情有限，也绝对没有把非信众和其他宗教信众视为“异端”而拒斥。儒家思想在严格意义上讲并不能算作是宗教，只是一种世界观和伦理学说。儒家学说几千年占据着中国社会主流文化的地位，这即是各种本土信仰和外来宗教都能够在中华大地上和平共存的文化环境。

我们站在中国人的立场上，用中国传统的方式来比较亨廷顿的观点，很容易看到他的西方文化中心主义的背景，实际上，他的这种局限性也是我们认识自身文化局限性的一面镜子。由于亨廷顿的“文明冲突论”在国际上有很大影响，他对文化因素在新时期国家关系中重要性的强调也有一定道理，我们应当批判地借鉴他的这些观点，认真思考如何在新世纪建设中华文化并在国际外交中发挥文化交往的作用。

3. 努力为中国国际交往寻求一个共同的文化基础

在 21 世纪这个新的历史时期，国家之间发生矛盾和冲突的影响因素中，既有自“冷战”遗留下来的意识形态因素，有各国本土民族主义因素，有资源争夺和贸易方面经济利益的因素，也有不同文化传统造成的“我们”和“他们”的认同差别所带来的感情因素。亨廷顿提醒我们要高

度关注在新世界政治格局中“文化”因素所扮演的重要角色，为此中国确实有必要制定长期的文化发展战略。

我们这些年来主张在国际交往中建设一种“和而不同”的和谐局面，北京奥运会开幕式中也在刻意突出一个“和”字。但是这一模式的前提还是“不同”。对于各国之间存在的“不同”，我们主张通过平等协商、互让互谅来促成一种和谐共处的国际关系。但是，孔子说的“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路第十三》）指的是同在一个文化系统内部，人们在求道（君子）和逐利（小人）的取舍不同导致人际关系的差异。我们当然也可以把这一思路延伸到不同文化体系的交往中，但是必须关注各自文化基础的差异性。可能其他文化会以逐利的方式来求他们文化中的“道”，而不会把“求道”与“逐利”对立起来，所以会善于理解和把握“不和”，而不善于理解和把握“不同”，甚至不能理解和承认“不同”却能“和”这样一种关系现象。正是由于不同文化体系具有深层次的不同的文化基础，各自的基本价值观不同，那么这个“不同”就很可能使国家之间的政治互信变得遥不可及，中国人提倡的国家之间、文明之间的“和而不同”可能只是我们的一厢情愿。为了真正推动不同文化之间的“和而不同”，我们可能首先需要把功夫下在如何消解这个“不同”上，而不是一味地强调“和”。

前任美国驻华大使洪博培在接受采访时，特别指出“未来中美关系的发展，取决于我们在多大程度上扩大我们的对话，使其不仅仅包括政治、经济、安全等眼前的利益，而更多地包括**共享价值观**。……（由于）历史文化不同，政治体制不同，地理环境不同，这使得我们有着不同的世界观和价值观。所以我们很难拥有共享的价值观，这并不令人意外。……但是随着我们两国关系的进一步发展，必然要找到我们**两国价值观当中的共同点**。在找到共同的价值观之前，我们双边关系必然还是面临一个上限，很难飞得更高。……怎么样识别出共同的价值观，怎么样用它们来巩固两国的关系，怎么用它们在一些问题上找到共同点，这些问题非常重要。……希望我们能够在寻求共同价值观方面有更大的进展”（周志兴、段醒予，2011：45，46）。他的这段话点出了中美外交中最基础的核心命题：找到共同的价值观。

如果在各国精英与民众心目中缺乏相同或相近的价值观认同，那么彼此的戒心和防范之心是不可能完全消除的，通过外交途径宣布建立的所谓“战略合作伙伴关系”、“战略互惠关系”也只能是形式上的外交辞令和彼此的敷衍，不可能出现真正的政治互信和他方利益的关注。所以我们现在需要思考的，就是如何能够在中国和我们的重要战略伙伴关系国家（美国、俄罗斯、印度、日本、欧洲等）之间逐步增加和构建彼此在基本价值观方面的“同”，在找到文化（价值观）共同点的基础上推动互动中的“求同存异”，以“和”为主线和基调来协调其他方面的“异”。为此，我们首先需要承认中国与其他各国（如美国）在文化方面客观上确实存在一定程度的“同”，而不应过于强调彼此的“不同”，从而自己在理论上把这条沟通文化和建立互信的渠道封死。

4. 不同文明之间存在一定共性是客观的现实

“普世价值”这一概念曾经在国内引起一些讨论。“普世价值”实际上是指全世界大多数人具有基本共识、共享的文化价值观。如果我们简单地否认“普世价值”的存在，实际上也就认定“跨文明对话”不可能具有共同的价值观基础，那么，“跨文明对话”也就必然成为缺乏共识基础上的意识形态对立和实际利益的博弈，这样的对话将徒具“对话”的形式，不可能形成真正的良性互动。所以，我们不要简单地否认“普世价值”的存在，而应当关注如何确定“普世价值”的具体内容和不同文明对此的理解。

人类社会中的各个文明，都是在相互交往中发展起来的，只是各自的交往时间和程度有所不同，各个文明既存在各自的特性，也在交往中必然产生和培育出共享的共性即“普世性”。任何社会为了自身的稳定和有序地运行，它的主流文明在其产生和发展过程中提倡的社会基本道德和伦理必然具有一定的共性，如诚信、勇敢、慷慨、尊重他人合法财产（反对盗窃）等，如果缺乏这些基本道德伦理，任何社会都不可能维持有序地运行。在这些基本伦理方面，基督教和犹太教

的《圣经》、伊斯兰教的《古兰经》、佛教的戒律、儒家经典中的《论语》等，都在劝谕民众要尊崇这些基本的伦理道德原则。其实，这些基本的社会伦理就是各种文明共享的基础价值观念。

在人们的现实生活中，我们也可以从感性方面观察到同一文化产品（如文学作品、绘画、雕塑、电影等）在不同国家、不同民族观众中引起普遍共鸣的现象，这生动地表明各国观众在理解和接受这些人物形象和他们的行为时具有相同或相近的基础价值观。例如一些西方国家拍摄的电影（如《辛德勒名单》）在中国观众中引起强烈共鸣，有些以中国故事为题材拍摄的电影（如动画片《花木兰》）也被美国和全球观众所欣赏，日本以本土文化传统为题材的电影（如《禪山节考》）在法国嘎纳电影节获得大奖。这都表明具有不同文明传统的国家之间，各国民众对不同的文明完全能够相互理解和相互欣赏。除了电影的严肃主题外，甚至电影和舞台上的许多显示幽默的表演手法，也被各国观众所认同。而这种共鸣之所以能够出现，表明了不同文明之间对于什么是“善”、什么是“恶”存在共享的基本伦理和价值观。

目前西方国家倡导的“普世价值”，包括的内容有自由、民主、平等、公正等，这些观念出现于西方工业化前的文艺复兴年代，是针对当时欧洲各国世袭、割据的封建专制统治体制的。其中许多内容随后已经被马克思主义所吸收，成为马克思和恩格斯赞同的价值观¹。同时，他们也揭露其中部分概念被资产阶级为了维护其剥削制度而歪曲，成为迷惑工人和被剥削民众的理论工具，马克思曾对此进行揭露和批判，但马克思和恩格斯并没有完全否认这些基本价值目标的进步意义。需要指出的是，有些概念后来被曲解，在残酷的革命斗争中被简单地批判和摈弃（如对“人道主义”、“人性论”的批判），被贴上“资产阶级”的标签，反映出来的恰恰是当时国际大环境造成的“冷战”思维，这种简单的做法导致了政治运动中的“极左”思潮（如“文化大革命”中的“大民主”），损害了无产阶级革命运动在广大民众中的威信和感召力，这些历史教训需要在基础价值观的层面上加以总结和反思。在今天，我们更不能简单地把民主、自由、平等、人权等启蒙运动中具有进步意义并吸收进马克思主义的理念和原则与社会主义价值体系对立起来，这不仅违背了人类社会发展的历史和马克思主义发展的历史，也会使背离这些基本理念的价值体系脱离广大的中国民众。

站在国际视野来看，一些具有进步意义的基础价值体系和行为规范是可以被称为人类社会“普世价值”的。在关于“普世价值”的讨论中，真正要讨论的问题并不在于是否存在“普世价值”，而是：（1）我们所理解的“普世价值”的概念定义和内涵究竟与其他国家是否相同，（2）我们和其他国家对“普世价值”的解读存在着哪些具体差异，这些差异的文化根源是什么，是否反映出各国处在社会经济发展不同阶段的社会环境；（3）各国是否有权利把自己解读的“普世价值”原则通过武力或外交手段强加给其他国家。我们需要清醒地认识到，如果这个世界完全不存在“普世价值”，那么各国之间的交流合作、“和而不同”也就失去了文化基础。

5. 中国建设“社会主义核心价值体系”必须根植于中国的文化土壤，同时吸收一切先进的人类文化

在确定不同文化所具共性的同时，我们需要梳理、归纳中华民族的文化特性。在一个文化多元的世界，没有共性就无法与其它国家开展对话与和平共处，而失去特性就失去自尊和自我，为此中国必须梳理和明确“中华文化”的特点，建设新世纪的中国文化体系。

我们今天提出建设“社会主义核心价值体系”，既然冠之以“社会主义”，这一体系当然应以马克思主义、共产主义为理论基础。但是我们不要忘记，任何文化都是在与其它文化的相互交往和彼此融汇的过程中形成的，马克思主义和共产主义并不是中国传统文化的产物，而是 20 世纪

¹ 《共产党宣言》提出的目标是：“工人阶级的第一步就是无产阶级变成统治阶级，争得民主。……代替那存在着各种阶级以及阶级对立的资产阶级旧社会的，将是一个以各个人自由发展为一切人自由发展的条件的联合体”（马克思、恩格斯，1848：489，491）。“从法国资产阶级大革命开始把公民的平等提到首位以来，法国无产阶级就针锋相对地提出社会的、经济的平等的要求，这种平等成了法国无产阶级所特有的战斗口号。……它从这种平等要求中吸取了或多或少正确的、可以进一步发展的要求”（恩格斯，1878：117）。

初中国进步知识分子从西方文明中引进和吸收的，是诞生在西方工业化国家的意识形态和理论体系，其在中国国土落地生根，经历了曲折的“本土化”过程。而马克思主义在中国“本土化”的实践者，就是中国共产党。中国共产党的政治领导地位，是由这个政党领导全国人民在 90 年的艰苦奋斗和曲折实践中树立的。实践证明，中国共产党领导下的多党合作制能够保持中国的社会稳定和经济增长，是符合中国现阶段的社会发展特点和现实国情的，民主、自由、平等、人权等这些理念的传播与实现需要在这样一个政治框架下逐步推进，中国民众也需要在实践中逐步认识这些理念的真谛并使之融入中华文化。

那么，这一“社会主义核心价值体系”与中国几千年的“中华文化传统”之间是一种什么关系呢？中共十七届六中全会公报指出“中国共产党从成立之日起，就既是中华优秀传统文化的忠实传承者和弘扬者，又是中国先进文化的积极倡导者和发展者”。有几千年发展历史并一度辉煌的中华传统文化，是中国 13 亿各族人民的宝贵文化遗产，我们不能也不应割断历史，新世纪中国的文化发展必须根植于中华土壤，才能根深叶茂。因此，在建设中华民族共同文化的过程中，我们要努力发掘中华各族共同具有的道德伦理基础，梳理和弘扬这些维护社会有序发展的基础价值体系和行为规范，这不但在族群层面将会促进和巩固中华民族内部凝聚力，在国家层面有利于加强全体国民对祖国的政治与文化认同，在国际层面也可以中国为例提出更有说服力的观点来促进各国对“普世价值”的共识并建立各国间彼此尊重、平等交流的国际交往新准则。

中共十七届六中全会公报明确提出要“积极吸收借鉴国外优秀文化成果”。中华民族作为一个工业化和现代科技发展的后进者，必须虚心向西方社会创建的现代文明学习。当年清朝就是过于保守和自满，自认“天朝大国”，拒绝学习，其结果是沦为殖民地半殖民地，使中华民族经历了百年屈辱。而在中国被迫开始向西方学习的过程中，也始终存在“体”“用”之争，将技术因素和文化制度因素割裂开来，使我们的现代化进程经历许多波折。因此，中国在与其它文化进行交流与对话时需要以开放的心态认真、虚心地向其他文明学习。向其他文明的学习和借鉴必须结合本国国情，中国共产党在早期革命活动中一度教条地照搬苏联经验，使中国革命走过不少弯路，今天我们也不能照搬美国或其他工业化国家的制度和发展经验，而只能在学习借鉴的过程中积极实践和摸索。在 21 世纪，我们仍然需要把“实事求是”、“实践是检验真理的唯一标准”作为国际文化交流和学习他国经验的基本原则，逐步探索一条既符合人类社会发展方向同时又符合中国国情、具有中国特色的发展之路。

二、中华民族文化的“多元一体格局”

1989 年，费孝通教授根据考古发现和中国历史文献提出“中华民族多元一体格局”理论来概括几千年的中国民族史，认为“(中华民族)这个实体的格局是包含着多元的统一体，所以中华民族还包含了五十多个民族”(费孝通，1989：18)。费孝通教授这里主要谈的是政治结构，如果分析中华民族的文化格局，实际上中华文化内部也存在着一个历史上形成的“多元一体”格局。

1. 中华各族文化之间存在共享和互通的内容

在几千年的迁移、贸易、通婚、混居过程中，今天隶属于中华民族的各个群体长期以来相互交流，在血缘和文化上彼此融汇渗透，中华各族文化早已是“你中有我，我中有你”。譬如经过清朝二百多年的统治，汉族采用满族的服装和许多习俗，满族通用汉语并接受儒家文化，农区蒙古族在相当程度上接受了汉语和中原农耕文化，新疆汉族在饮食习俗上也接受了维吾尔族的文化。在宗教信仰方面，各族也出现相互重合的部分，例如部分汉族信仰伊斯兰教和藏传佛教，部分哈萨克族保留了萨满教的习俗，土族有部分信仰藏传佛教，另一部分信仰汉族民间宗教。而在语言的语法词汇方面，相邻各族间彼此共享的文化现象更为普遍。根据各地区的地理气候和植被物产，华北、华南、西南、西北、青藏高原等都形成各自区域性的经济与文化特点，当地各族

居民在建筑风格、饮食习惯、服装式样、生产工具、民俗节庆和歌舞等方面分享着本地的区域性文化。拥有如此深厚和久远的文化交流与相互渗透，使中华民族共同文化的建立具有深厚的历史基础。

自鸦片战争以来，中国这个传统多部族大帝国在西方帝国主义国家的武装侵略中被迫进行政体转型，“被纳入‘民族国家’这件紧身衣”（孙隆基，2004：21），在之后的百年历程中，中华民族历经种种磨难，走上一条曲折的建国之路。我们必须看到，当年中华民国的创立者们有一个未竟的工作，这就是没有明确地勾勒和构建一个“中华民族文化”的基本轮廓、结构与内容，有时泛泛地讲“汉满蒙回藏五族共和”，有时笼统地以“汉人”来代表“中国”¹。中华人民共和国成立之后，中央政府在50年代开展了“民族识别”工作，在政治上把中华民族分割成56个“民族”，同时也把享有许多共性、具有“多元一体”特征的“中华文化”分割成各“民族”的特有文化。“民族识别”工作以及后来的“少数民族文化建设”生硬地把某些“文化特征”与当地某群体“挂钩”，推动一些群体去创设自己的“民族服装”、“民族文化”，规范自己的“民族语言”。这些做法背离了民众在历史上自然形成的生活习俗和文化特征，撕裂了同一地区各族长期共享的文化特点，既不尊重历史和客观现实，也不利于当地各族民众的交往与团结。

这种刻意寻找各族间的“文化差异”而忽略或无视客观生活中各族共享的“文化共性”的做法，对以“中华民族”为单元构建国家层面的“共同文化”产生了一定的负面影响。在今天的中国出现了这样的现象：在一个方面，55个少数民族成员所关心和强调的只是自己本民族的文化传统及其延续发展，如蒙古族关心并积极学习的是“蒙古民族文化”，藏族关心并积极学习的是“藏民族文化”，维吾尔族关心并积极学习的是“维吾尔民族文化”，各民族都把其他民族的文化视为“异文化”并努力划清彼此的界限，以维护本民族文化的“纯洁性”和历史传承；而在另一方面，由于汉族人口占中国人口绝大多数（1953年占93.94%，2010年占91.51%），绝大多数汉族民众接触和熟悉的也只是汉人传统文化，所以他们很容易把汉族主导的中原文化想象成“中华文化”的核心与代表，广泛存在着有意无意把汉族文化与“中华民族文化”或“中华文化”划等号的倾向。这样一个56个民族相互割裂的文化格局在客观上构成了民族分裂主义的文化基础，而汉族把自己想象为“中华文化”的代表及相关表述，有意无意间漠视和排斥了少数民族文化，又把55个少数民族及其精英群体的文化认同推到背离“中华文化”的对立位置上。

在全世界各国民族主义高涨、国际竞争激烈、外部势力极力分化中国的大环境中，这样的文化分割的思路和做法是否明智，对中国构建国家层面的“中华文化”和建设中国的“社会主义核心价值观体系”是否有利，应当是一个我们需要重新考虑的问题。

2. 今天如何构建一个能够把中国13亿各族国民凝聚起来的共同文化？

我们可以从汉族和少数民族两个方面来考虑如何化解目前存在于56个民族之间的文化隔阂并加强整体认同。

在汉族方面，首先要鼓励汉族民众和青少年以平等和尊重的态度去了解和学习其他55个少数群体的历史和传统文化，学会与持有不同宗教信仰、讲不同语言、具有不同历史和文化的各民族中国公民相处。由于汉族是中国社会的主流群体，汉族聚居区在社会经济文化等领域相对发达，这样一个基本格局导致了一个倾向，就是我国从中央到地方的教育和宣传部门在撰写教科书、组织文化活动时通常会简单地把汉族社会与“中华民族”、“中国”等同起来。所以，中央和各地媒体谈到中华民族的祖先就是黄帝和炎帝，谈到中华民族象征就是传统上作为中原皇帝象征的“龙”，谈到中华文化的代表人物时就是孔子和老子，对外介绍中华文化时就是汉语和孔子学院。从建设整体“中华文化”的角度来看，把汉人以“炎黄”为祖先的观念扩大到等同于“中华民族”

¹ 孙中山先生在《三民主义》一书中这样评述：“就中国的民族说，总数的四万万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人，外来的总数不过一千万人。所以就大多数说，四万万中国人，可以说完全是汉人”（孙中山，2000：5）。

祖先，把“炎黄”称为“中华共祖”、“华夏共祖”非常不妥¹。存在于神话中的“龙”是历代王朝皇帝的象征以及民间求雨、防涝的水神，经历了满族人建立的清朝的 200 多年统治之后本来已经作为统一国家的政治文化符号得到各族的认同，但在目前 56 个民族文化各自表述的新的格局中，几乎再也没有少数民族认同这一文化符号。拨乱反正、改革开放以后，港澳台和内地演艺界用“龙的传人”来表达中华认同，在一些少数民族中并没有引起共鸣。这些提法和文化活动不但无助于中华各族民众客观认识各族的族源和各族文化传统中具有的共同性，对中华民族凝聚力的巩固和发展也造成损害，政府有关部门必须认真思考、尽快纠正（马戎，2010）。

由于汉族人口众多，经过上千年的统一文字和儒家文化的熏陶，已经形成了处理和包容地域文化差异的文化形式和心理定式，汉族地区的人们在日常生活和各种社会活动中很容易把中国视为一个单一的文化板块，而缺乏重视文化差异、用他者的文化反思自身、与具有不同价值观念和行为习惯的人们和谐共处的知识、经验和自觉，忽视我国历史上长期存在的社会文化多样性，忽视少数民族对汉族一些活动的心理反应，往往无意间由于无知而在少数民族面前表现出自大、偏见甚至排斥。这就是当前少数民族所感受到的“大汉族主义”。正因为如此，汉族知识分子和中央和各级政府需要特别关注少数民族对中国文化建设的建议和批评意见。在文化领域，反对这种“大汉族主义”尤其是一个任重而道远的历史任务。

从各少数民族这一方面考虑，需要更加全面地认识和理解本族的历史和传统文化，认识中华各族之间久远的历史渊源和相互交织融汇的共同文化，认识到无论在血缘还是在文化上，中华各族在不同程度上都已是“你中有我，我中有你”，如藏族与汉族有漫长的通婚历史，新疆东部（如哈密）的维吾尔族也有和中原民众通婚的传统，我国各少数民族需要更多地关注与其他各族共享的历史和各族文化的共性，认识到文化生存的生态互赖性，走出“民族识别”工作带来的突出差异、忽视共性的偏差，要认识到本族传统文化也是中华文化的组成部分，努力从对中华文化的认同和贡献方面来认识和理解本族的文化，只有这样才有可能通过对各族文化发展历史的再认识和共享文化的再确认，逐步把区隔开的 56 个民族的“民族文化”再汇集成一个有机整体，通过全体中国公民的共享，在现代中华文化中使各民族的文化得到继承和发扬光大。

与此同时，我国各少数民族在社会与文化发展进程中也需要注意把现代化和“汉化”（被汉族“同化”）区别开来。现在许多人（包括少数民族和汉族）认为汉文教材书籍、汉人穿戴的服装鞋帽和使用的各种器物、汉人乘坐的汽车火车飞机等都属于“汉文化”，所以少数民族学生使用汉文课本、穿汉人普遍穿戴的服装鞋帽、用汉人普遍使用的器物都是“汉化”，民族地区建造汉人城镇常见的办公楼、住宅楼、街道等也是“汉化”。这种对“汉文化”和“汉化”的理解存在很大误区。首先，汉语文不仅是“汉族语言”，满、回、土家、畲、赫哲等族普遍使用汉语，多民族杂居地区都以汉语为族际共同语，汉语早就是中华各民族中使用范围最广的“通用语言”。其次，除汉语文课程外²，学校教育中的数学、物理、化学、生物、自然、地理、外语等知识体系虽用汉语讲授，内容都是清末民初废除科举后引进的欧洲知识文化体系。少数民族学生学习这些知识是学习全球化的现代知识体系，不是学习“汉族知识体系”。第三，现在汉族民众从头到脚所穿戴的服装鞋帽等，绝大部分都是来自西方国家并被世界各国普遍接受的“国际服装”款式。第四，现在汉族地区的办公楼、住宅楼等都学自西方国家的建筑设计，使用世界通用建筑材料，属于全世界通行的建筑风格，不应被称作“汉式建筑”。总体来看，近百年来中国社会发生的变化主流不是“汉化”，而是现代化，只是沿海汉人地区对外开放和吸收西方文化要早于西部地区、西部地区主要借鉴经由东部消化的“现代文化”而已。所以，少数民族民众不应把这些源自欧洲并被世界各国普遍接受的现代文化形式看作是“汉文化”，由于担心“被汉化”而心存芥蒂。同

¹ 如苗族认为当年与黄帝作战的蚩尤是自己的祖先。

² 即使是汉语文教材，其中也包括了許多西方名著的译文和近代中国文人受西方文化形式和思想影响所创作的作品（新体诗、散文、话剧等），不能说成是纯粹的汉族传统文化。

时，汉人自身也不要将少数民族民众接受这些现代文化形式视作是“汉化”，而应当与各族民众一起对西方文化“取其精华、弃其糟粕”，共同推进现代化，并在这一进程中建设和巩固中华民族的共同文化，发展中华各族独特的传统文化。

3. 用现代“公民国家”和“多元一体”的思路构建中华文化

关于中国的国家“民族主义”，近年来在国内和国际社会已经有不少讨论。毫无疑问，狭隘排外的“民族主义”在对内对外关系方面都具有破坏性，中国人的自信不需要表现为对外国人的傲视或敌视。中国曾经有千年历史的灿烂辉煌的传统文化，但是我们在建设和介绍“中华文化”时，不能贬低其他文化而表现出任何“文化优越感”。中国国内各民族的传统文化都有特定和不可替代的价值，其他各国的传统文化、现代文化也都有特定的不可替代的价值，只有切实地保持和尊重文化多样性，才能保持中华文化和人类文化的创新活力。

英国学者安东尼·史密斯（Anthony Smith）把源于启蒙运动和工业革命的西欧民族主义归类为“公民模式的民族主义”，把亚洲等国被动仿效的民族主义归类为“族群模式的民族主义”，前者强调领土、法制和公民权，后者强调祖先血缘、语言和传统文化（Smith, 1991: 11）。清末激进革命党提出的“驱除鞑虏、恢复中华”即是典型的以血缘种族来界定“民族”的“族群民族主义”。中国要在 21 世纪努力构建中华民族的文化，加强 56 个民族对中华民族的政治与文化认同，应当目标明确地按照现代公民国家的理念来界定“民族”。

根据现代公民国家的理念和精神，中华民族成员包括 56 个民族的成员即全体中国公民，中国公民身分证和中国护照即是他们政治和文化身份的证明，港澳台居民之所以在护照和身份证方面与大陆居民有差异，完全是帝国主义侵略和国共内战的结果，可被视为历史过渡期的暂时性状况。海外中国侨民只要持有中国护照，就是中华民族成员，受我国使领馆保护。那些放弃中国公民身分并转持外国护照的人，即使不久前曾是中国国民并在语言文化上仍然认同中国，也不应被视为中华民族成员，因为他们在加入外国国籍时已对该国宪法宣誓效忠，并享受该国公民的所有权利、责任和义务，只是他们可能依然保留一些中国文化习惯而已。与之相比，我国的藏、维吾尔、蒙古等各族居民，即使不懂汉语并对中原文化比较陌生，但是他们作为中国公民就是我们的同胞兄弟姐妹。完全以公民身分作为国家民族主义的基础，这是全世界现代公民国家的基本政治准则。

既然 56 个民族的成员和他们的传统文化都是中华民族和中华文化的组成部分，我们今天的各种文化活动就必须全面、普遍地展示出这一点。我们注意到在中央电视台“春节晚会”和国家节庆联欢的这些“特定节目”中，安排有各少数民族的舞蹈和歌曲演唱，但是在中央和各省市日常电视节目中，除个别文化栏目，基本上既看不到藏族、维吾尔族等少数民族的播音员和节目主持人，也看不到有关少数民族的节目，更缺乏少数民族普通观众的参与。中央电视台的英语新闻频道聘请了多名外籍播音员，这无疑使国外观众在收看该台节目时增加了亲近感，这一做法值得肯定。凤凰卫视吸收了大陆、香港、台湾三地的新闻从业人员，也是考虑到如何更好地面对三地和海外华人观众。假如中央台、北京（全国人民的首都）台和其他省市电视台的各频道都能聘用一定比例的维吾尔族、藏族、蒙古族播音员和节目主持人，那么当他（她）们的形象出现在屏幕上并打出姓名（如库尔班、古丽娜尔、旦增、卓玛、巴特儿、其其格等，但不必显示“民族身份”）时，维吾尔族、藏族、蒙古族等各少数民族的观众们不仅会对这些节目产生亲近感，而且对这些电视台和相关地区也会提高认同感，同时，汉族观众也会因此而增加对少数民族的亲近感¹。

中华民族和中国当然包括台湾、香港和澳门，因此中华文化的相关活动应当吸收港台人员，我国文化部门在这方面是有所考虑并值得肯定的，所以我们看到不少影视节目中有台湾和香港演

¹ 黑人占美国人口 12%，“民权运动”后美国电视新闻、影视节目和商业广告中大量出现黑人形象，这对化解历史上因奴隶制、种族隔离政策对种族关系造成的负面影响起到了十分积极的效果，使各族民众在日常生活和娱乐中感受到一个多种族的美国社会。

员，这对拉近因殖民主义和内战造成的三地民众之间的文化和感情距离起到良好效果。在我国政府组织的文化活动中，目前存在着“汉族”和“少数民族”的某种区隔。例如电影评选中存在“普通题材电影”和“少数民族电影”两大类并有各自的评奖活动和奖项：普通题材电影有“金鸡奖”和“百花奖”，少数民族电影有“腾龙奖”和“骏马奖”。今后，我们应当以同样的思路和热情来鼓励和吸收维吾尔族、藏族、蒙古族等各少数民族参与我们的各类演艺事业，努力打破“普通题材电影”和“少数民族电影”这一民族区隔。只有 56 个民族成员共同参与的“多元一体”的文化事业，才是名副其实的“中华民族”的文化事业。

我国定期举办全国运动会，同时也定期举办“中国少数民族运动会”。其实，以起源于西方并已国际化的运动项目为主的全国和国际运动会应加大我国少数民族运动员的参与，他们的参与会使我国少数民族民众更加关心这些运动项目和赛事，并为“中国队”加油。我们的头脑里应当有政治，中华民族凝聚力的增强远比得到几块金牌重要得多。例如当中国队与韩国队比赛的时候，中国队里有没有朝鲜族队员，对于中国朝鲜族观众来说意义是非常大的。目前的“中国少数民族运动会”可以改造为“中华传统运动会”，鼓励各民族参与其他民族的传统运动或表演项目，鼓励同一地区各族运动员共同参与本地区的区域性传统项目，把这一赛事转变为展示 56 个民族的共性与特性、发扬传统文化和缔造构建“中华民族文化”工作的重要组成部分。

在文学、歌曲创作和出版事业方面，港台作家（如柏杨、金庸、琼瑶等）在大陆有许多读者，邓丽君和蔡琴的歌已成经典，六世达赖喇嘛情诗集也风靡一时，这些跨越海峡、跨越族群的文化介绍都起到积极作用，但是我国各少数民族的许多经典文学作品（如《格萨尔王》、《福乐智慧》、《玛纳斯》、《江格尔》等）却一直未能以现代影视节目的形式出现在全体中国观众面前。与其耗巨资不断重复地翻拍金庸武侠小说，为什么就不能把这些少数民族传世经典搬上银幕呢？如果在今后 10 年内，经过汉族和少数民族编剧、导演、演员的通力合作把这些经典拍成连续剧，介绍给中国和海外的观众，这将使汉族与各少数民族的文化交流居于一个更平等的地位，对“中华文化”的构建和传播必将起到极大的推动作用。

4. 全面和准确地理解和使用“华人”、“中华”、“华侨”等概念

在建设中华民族文化和以中华民族为单元建设“社会主义核心价值观体系”时，必须对我国近年来使用的一些称谓和词汇进行梳理和调整。多年来我国广播电视和新闻媒体中经常使用“华人”、“中华”等词汇，但是总让人感觉似乎仅指“汉人”。我们在“世界华人杰出人物评选”中看不到藏族、维吾尔族、蒙古族等群体的候选人，在“国际华商大会”的报道中也看不到藏、维、蒙等群体的企业家。如果我国政府的“侨办”和驻外使领馆在对“华人”、“华侨”的理解仅仅局限于来自大陆、港台的汉人，这无疑是相关工作的重大缺憾。我们有时看到“海外藏胞”的提法，如果把“华人”与“藏胞”看作两个群体，这就是基本概念错误，这样的做法会为“西藏青年会”、“世界维吾尔大会”等分裂主义团体在海外拉拢、影响旅居海外的藏、维等群体成员提供条件。“华人”翻译成英文就是“Chinese”，是“中国人”或“中国裔”。“中华民族”翻译成英文是“Chinese nation”。“Chinese”或“中国人”、“华人”应当包括所有生活或来自中国这片领土上的 13 亿中华民族的全体成员。藏族、藏族、维吾尔族、蒙古族、回族、满族等 56 个族群的成员都属于“华人”和“中国人”，他们旅居海外，也都属于“华侨”，应当得到中国驻外使领馆的关心和保护。如果他们加入了当地国籍，就属于该国族群中的“中国裔”、“华裔”，在文化上仍然和中国保持着传统上的联系，也在使领馆的关心和联络的范围之内。

在对外交往和学术交流中，一定注意不要把“Chinese”（中国人）与“Tibetan”（藏人）、“Uyghur”（维吾尔人）等概念并列，应当使用“Han”来代表“汉族”（如对方不熟悉这个词汇时，可使用“Han Chinese”），因为严格地说，“Chinese”包括了“Han”、“Tibetan”和“Uyghur”等。否则，国外听众或读者就会从逻辑概念上把“Tibetan”（藏人）、“Uyghur”（维吾尔人）理解“中国人”范畴之外的独立的民族，这是严重的误导。境外一些势力故意把这些概念并列，是

有深刻的政治含义的，我们不可不察。在由我国媒体发出的对外宣传信息中，应当有意识地突出我国的族群多样性，在介绍各族群成员身份时使用 Han Chinese、Tibetan Chinese、Uyghur Chinese 等等词汇，把 Chinese 的含义与各具体族群之所指区分开来。

中共十七届六中全会公报提出要“创新文化走出去模式，……推动中华文化走向世界，……增强国家文化软实力，中华文化国际影响力”。这是中国在 21 世纪文化战略的重要组成部分。那么，我们应当如何“推动中华文化走向世界”呢？近期我国政府投资在海外创办了许多“孔子学院”，鼓励外国学生学习汉语文，举办“讲汉语”、“唱汉语歌曲”的比赛和文化活动，展示中华武术和少林寺“功夫”，开办中医针灸讲习班等，这些活动在对国外民众介绍中华文化方面都发挥了积极作用，取得的成绩必须肯定。但是，我们在介绍“中华文化”时不能只考虑汉人的传统文化，需要时刻牢记“汉人”不等于“中华民族”，除了中原的儒家学说之外，藏传佛教、伊斯兰教、萨满教等等也是中华文化的组成部分，除了中原地区的传统“中医”之外，藏医、蒙医、维医、苗医等也是中华医学的传统宝库，我们必须认识到海外的藏传佛教寺庙与“孔子学院”同样具有传播中华文化的功能。因此，由政府举办的各项官方活动必须体现“各民族一律平等”的宪法原则，无论是面对国内民众还是面对国际社会，我们必须全面地介绍包括 56 个民族在内的整体的“中华文化”。

结束语

在 21 世纪，各国之间的跨文化对话非常重要，需要寻找和加强中华文化与其他文化之间的“共性”，在基本伦理、基本价值观方面明确共享的内容，这是不同文明之间平等对话、和平共处的文化基础，中国必须找到并建立一个与其他文明对话的“平台”。同样，在 21 世纪，面对全球化和民族主义思潮的高涨，我们必须对国内 56 个民族的文化格局进行整合，梳理中华各民族的文化共性，努力构建一个继承中华优秀传统文化、吸收人类先进文明并以社会主义核心价值观体系为主导的“中华民族文化”。

中国在 21 世纪的文化战略目标为：（1）研究分析世界文明格局的演变历史和互动规律，探讨不同文明在价值观方面的共性及道德伦理基础，为中国与其他文明国家之间的跨国-跨文明对话与合作提供思路与方法；（2）通过对国内各民族传统文化的发掘和梳理，确定中华各族共享文化的基本内容，打破长期以来各民族只关注“本民族文化”而形成的民族文化区隔，努力构建对全国各族民众、港澳台同胞、各宗教信众都有共同感召力和认同意识的国家层面的整体性的“中华文化”，使之成为维护国家统一、加强政治认同的文化基础；（3）总结国内各族群、港澳台群体文化之间的互动合作关系，反对强制同化，维护国内“多元一体”、“和而不同”的长期共同发展、平等交流的文化格局，引导各民族群体、各地域群体（如汉族和其他民族的“方言区”）学会欣赏并吸收其他群体的传统文化。

总之，在新的历史条件下建设中华民族的社会主义文化体系首先是我们国家建构的一个重要组成部分，需要仔细梳理辛亥革命以后我们所走过的历程，彻底剔除我们自身存在的自我排斥、割裂文化整体性的做法。中华民族的现代文化建设同时也是中国人民获得自信、走出文化自闭心态，迎合人类文明的共同先进成果，让世界了解中国、让中国走向世界的过程。

中国作为一个统一的、宪法上保障民族平等的多民族国家，惟有实现各族民众对“中华民族”和“中华文化”的高度认同，在政治、经济、文化各领域实现对各族公民权利的一视同仁和共同发展，才能为提高国家凝聚力和对外竞争软实力构建一个坚实的基础，实现中华民族在 21 世纪的全面振兴，并对人类文明的进一步发展做出应有的贡献。

参考书目：

恩格斯，1878，《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第20卷，北京：人民出版社1971年版，第1-351页。

费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。

马克思、恩格斯，1848，《共产党宣言》，《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社1958年版，第461-504页。

马戎，2010，“中华民族的共同文化与‘黄帝崇拜’的族群狭隘性”，《西北民族研究》2010年第2期，第6-13页。

塞缪尔·亨廷顿，1999，《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社。

孙隆基，2004，《历史学家的经线》，桂林：广西师范大学出版社。

孙中山，2000，《三民主义》，长沙：岳麓书社。

周志兴、段醒予，2011，“美中关系瓶颈何在——专访美国驻华大使洪博培”，《领导者》2011年4月（总第39期），第44-47页。

Smith, Anthony D. 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.

【论 文】

民国时期的“回族界说” 与中共《回回民族问题》的理论意义¹

华涛 翟桂叶²

摘要： 现有研究确定中国讲汉语的回回在明末清初已经形成一个具体共同祖先认同的独特的族类群体（民族），但是到晚清特别是辛亥革命之后，出现回回学者关于“回族界说”的争议，而且大多数回回精英都不主张回族是一个独立的“民族”，也不赞成使用“回族”的称呼。本文研究了民国时期的回族书刊杂志，从“争教不争国”的分析出发，认为回回精英的这些争议和立场，主要是因为从西方传入的“民族”概念蕴含“一个民族一个国家”的意义，而中国的回回不仅自明末清初的开始从文化上融入中国社会，更在晚清用“争教不争国”表达了在政治上认同中国的生存策略。这种回回生存策略的确定，不仅与清代后期大社会身上表现出的封建压迫有关，而且关联到民国期间中国大社会（国民党和大多数主流学者）的“民族”、“国家”理论和民族政策。在此基础上，反观中共的《回回民族问题》（1941年），不仅没有扭曲学理，没有否认中国多民族国家中存在汉族以外的“民族”，而且修正了自己长期支持少数民族“民族自决”、“民族独立”的主张，改为民族平等下的“民族自治”，在学理上确立了多民族国家中真正实行民族平等政策的理论基础；同时，也为中国回回民族指明了不需要否认自己民族身份的发展道路。

关键词： 回族界说、“争教不争国”、民族定义、民族自决、《回回民族问题》

¹ 感谢魏良弢、姚大力、刘正寅、尚衍斌、王东平、姚继德、白莉、张中复、刘莉、刘波儿等的意见，文章观点由作者负责。本文为2011年8月末删节稿，2011年12月在中央民族大学“知识构建中的民族与民族主义”学术研讨会上宣读。

² 华涛：南京大学历史系教授；翟桂叶：南京大学历史系研究生。

1911年辛亥革命之后提出的“汉、满、蒙、回、藏”五族共和，很快成为中国社会的流行理念。白寿彝先生后来在1943年以动人的语句回顾了这一理念当时对中国所有“回教人”即穆斯林的激动人心的鼓舞：“民国建造，以五族共和相号召，回族（回教）被列为五族之一。不管‘回族’一词在现在是有如何不同的解释，但在那时似是指全部中国回教人说的。这是回教人第一次在中国政治上，取得和非回教人同等的地位。”¹除了白先生提到的所有穆斯林感受的政治鼓舞，对于新疆“回部”（主要指维吾尔）以外中国内地讲汉语的回民社会而言，这样的民族平等理念正符合当时其精英的“唤醒吾回之热度”²，适应了宣统前既已开始的兴办回民教育、推行宗教改良等文化活动的精神，将内地回民的新文化运动推向了轰轰烈烈的高潮。辛亥革命开始的新时代与回族新文化运动的发展，以及各种形式的“兴教”和“爱国”行动，成为当下回族现代历史叙述的重要线索。但是在这样的历史叙述线索中，上引白寿彝先生语句中的“不管‘回族’一词在现在是有如何不同的解释”到底是什么意思，虽然也偶有提及，但基本上已经没有学术上的关注³。实际上，民国期间在此问题上曾经有广泛的争议。这个争议不仅表现出回族在中国现代多民族国家中不同于蒙藏的独特现代民族发展道路，是回族现代发展史不可或缺的内容，而且也只有在这样的背景下，才能通过同时期延安民族问题研究会的《回回民族问题》，展现出中共民族理论的深刻性，及其作为20世纪上半叶中国民族关系史和民族理论发展史上重要一章的意义。

“回族界说”的提出

1927年3月5日陈垣先生在北京大学演讲的《回回教入中国史略》⁴，被白寿彝先生称为关于中国回回的“第一篇有系统的讲述”⁵，开启了中国回族历史编纂的现代篇章。几年以后，回族学者金吉堂⁶在北京成达师范学校讲授“中国回教历史问题”，并集结成《中国回教史研究》一书出版（1935年）。金吉堂在书中提到关于“回族界说”的争议：

“自有汉、回、满、蒙、藏五族之说，而回族界说之争议起。或以为唯聚居回疆者为回族，而居内地者实汉人而信回教。或以为回疆各部固属回族，然居内地者又何莫非西北之移民而回纥之子孙？！于是回族说与汉人回教说，聚讼纷纭，二十年来，迄未解决。”⁷

五大或六大民族之说在晚清已不少见⁸。金吉堂告诉我们，从那时起回族界说“争议”就已产生，而辛亥革命后的20年中更加“聚讼纷纭”；争议双方都承认新疆回部为回族；但是有的人认为内地回民是信仰回教（伊斯兰教）的汉人，不是回族；相反的观点认为，内地回民是回族，因为他们也是从西北迁居内地的回纥的后代，应该与新疆回部同种。当然金吉堂的叙述也清楚表

¹ 白寿彝，《中国回教小史》，商务印书馆，1944年，第43页。原文发表于1943年《边政公论》。1983年收入白寿彝《中国伊斯兰史存稿》（宁夏人民出版社，1983年）时文字有小修改。本处为1944年版文字。

² 黄镇磐，《醒回篇发刊序》，见留东清真教育会编，《醒回篇》，第一号（1908年），国家图书馆藏本。

³ 马寿千先生在《十九世纪末二十世纪初回回民族的新觉醒》中提到的一句（见白寿彝，《中国回回民族史》，中华书局，2003年，第681页）。张中复（台湾）的《论元朝在当代回族形成过程中的地位》（萧启庆主编，《蒙元的历史与文化——蒙元史学研讨会论文集》，台湾学生书局，2001年）和王柯（日本）的《“祖国”的发现与民族、宗教、传统文化的再认识——中国穆斯林的五四与新文化运动》，吕方上、张哲郎编，《五四运动八十周年学术研讨会论文集》，国立政治大学文学院，1999年）有所提及。

⁴ 讲座及刊发的情况，见刘乃和“陈垣同志已刊论著目录系年”，载《励耘书屋问学记——史学家陈垣的治学》，三联书店，1982年（无编著者）。

⁵ 白寿彝，《中国回教史料之辑录》，《伊斯兰》（杂志），1935年第4期，第1-2页。

⁶ 关于金吉堂的生平，参见《中国伊斯兰百科全书》，第259页“金吉堂”条。

⁷ 金吉堂，《中国回教史研究》，北平成达师范出版部，1935年，第24-25页。

⁸ 晚清关于五族的言说，参见黄兴涛，《现代“中华民族”观念形成的历史考察——兼论辛亥革命与中华民族认同之关系》，《浙江社会科学》，2002年第1期。

明，争议的核心问题是关于内地回民的界说（定义），即界说为信教的教徒，还是不同于汉人的另一“民族”。

金吉堂在书中明确地认为内地回民应被界定为不同于汉人的“民族”。他次年在《禹贡》上发表《回教民族说》¹进一步表明自己的观点，指出，“直接言之，今日回民之祖先，原来为外国人。若分析言之，有叙利亚人、小亚细亚人、伊拉克人、伊思巴罕人、各部波斯人……此等庞杂不同，风俗习尚，语言文字，服色，饮食，面貌，骨骼，都不同之外国人，因有共同之目的，相率来中国居住，又因同属一教，信仰相同，对于教条之遵守罔不一致，然后经过长期间之结合，同化，繁殖生息，而成回族。质言之，回族者，回教教义所支配而构成之民族也。”对于当时一些人“信回教而成回族，何以信佛教者不称佛族”的观点，金吉堂反驳说：“回教之教训不仅示人以幽冥之理，深奥之玄学，与作人之准绳，实包有组织社会之一切制度，如经济，婚姻，丧葬等。关于各宗教教理之是非真伪，此处为题目所限制，不欲加以月旦。唯回教之社会制度，实为优于他教之特点。此特点之有无，即信回教者能构成民族，与信他教者不能构成民族之绝大原因。”金吉堂还说遵照《古兰经》的训示，信回教可以成为民族；以三民主义所讲的构成民族的要素“血统、生活、语言、宗教”为标准，信回教即是回族，而回民的“姓氏”、历史事件和某些习惯用语也说明回民不是信回教的汉民。

金吉堂还在书的首节“回回回訖辨”中用了相当篇幅辩驳了“历来言回教者，自顾炎武《日知录》始，每以今之回回，为唐代回訖之后裔，率以谓此教由回訖人传来此间”的说法。他指出，唐代的回鹘与元明的畏兀儿“自人种言，实同源而异流，同为回訖之裔”；他们已在明代“改宗回教”，“Uighur 畏兀儿也，其人改信回教仍存故名”；他们“与内地回回之关系，在未奉回教之前，可谓绝不相通，及奉回教后，或因信仰相同，而发生血统关系”²。和在《禹贡》同号上发表《回族回教辩》的王日蔚³一样，金吉堂显然对内地回民与新疆维吾尔的异同有比较清楚的认识。不过他没有沿着（当然也无法沿着）“因信仰相同，而发生血统关系”的逻辑，去思考和解释中国新疆及内地的穆斯林与中国以外伊斯兰世界的穆斯林有什么宗教以外的“血统关系”问题。

内地回民社会的“回教非回族”说

“回族界说”的明确提法虽然来自金吉堂，但对“回族界说”的思考，却如金吉堂说的在晚清流行几大民族之说时就开始了。而辛亥革命后的五族共和，更从理念和行动上强化了对这一问题的关注。

目前所知有关“回族界说”的较早材料，见于晚清中国留日穆斯林学生组织“留东清真教育会”的出版物《醒回篇》。这个团体于光绪三十三年（1907年）在日本江户川亭成立，宗旨是联络同教情谊，提倡教育普及和宗教改良，而《醒回篇》是第二年（1908年）大会上决定编辑出版并发送回国的刊物。虽然只出了一期，但作为20世纪第一份以“回”为标识的报刊，影响很大。不过关于这份刊物的现有研究大多忽视了其中多处表达的对“回族界说”的看法⁴。在该篇文章《中国回教之来历》⁵中赵钟奇说，“近人概分中国民族为五，回教居其一。闲尝索其论据而不得。既而知近人所言者，乃新疆之回教也。夫新疆籍中国不久，划为一族，于理固当。但散处中国各省之回教，人数之多，倍于新疆，其智识程度亦大，非新疆回教可及。”他在讨论关于回

¹ 金吉堂，《回教民族说》，《禹贡半月刊》第5卷第11期（1936年，《回教与回族专号》），第29-39页。

² 上引金吉堂，《中国回教史》，第1-24页。

³ 王日蔚，《回族回教辩》，《禹贡半月刊》第5卷第11期（1936年，《回教与回族专号》），第41-48页。

⁴ 马广德，《关于〈醒回篇〉中回族自我认识的思考》，《回族研究》2000年第4期；黄成俊《唤醒回众，共图国强——读留东清真教育会编〈醒回篇〉》，《回族研究》2002年第2期。参阅刘莉，《近20年来回族报刊研究述评》，《回族研究》2010年第2期。

⁵ 赵钟奇，《中国回教之来历》，《醒回篇》第一号，第61-64页。

族来源的各种说法（如唐代留居中国的回兵）后说，“吾人于此敢为推测的论断曰：今日中国之回教，除新疆一省外，来自他处者少，为中国民族转成者多。”“然则，散处中国各省之回教，非单纯之民族，乃合成之民族。若以近世文明各国之法律例之，直不成其为民族，不过教徒而已。”而黄镇磐在《论回民》中更进一步说：“回以名教，非以名族也。而论者往往以回民称推求其故，金谓回教传至回纥，或者谓新疆列回部一域，而因以回名族耶。”¹他认为就算回民是唐朝来自大食的三千回兵的后代，但经过上千年的同化，“早化为同种也久矣，安得指为异族也哉？”由此可见，早在晚清几大民族言说流行之时，中国内地回族知识精英就对其中的“回族”到底是否包括自己，自己是否适合被界定为一个“民族”有所思考，并且否定“民族说”的态度比较明确。

辛亥革命后，早前革命党人的公开种族主义宣传转向了政府对民族平等和五族共和的公开宣示。在五族共和框架中，“回族”一词不仅常见于公众言说，还有各地穆斯林以“回族”为旗帜对政治权利的争取。突出的例子是民国初年李谦以新疆回部八部王公全权代表的身份，呼吁北洋政府在国会议员选举中，给予回部和蒙、藏、青海一样的单列代表名额；虽然初期请愿仅指新疆“回部”，但引发内地回民的响应后，内地回民在声援函电中常用“回族”之称，要求内地和新疆全体“回族”在议会中的权益²。当时内地回回穆斯林成立的组织有用“回教”，也有用“回族”的³。“回族界说”的思考这种形势推动下又有进一步发展。

1926年上海的中国回教会刊物《中国回教会月刊》（第一卷五号）上刊登了一位河南穆斯林袁汉臣关于“回回”名称来源的问题和学会的答复，答复中提到中国回教徒不都是新疆维吾尔人，所以“概称回族，亦属不当”；而同期杂志上尹伯清《回教回教辨》⁴一文更明确认为，“宗教区别在信仰，种族区别在体质。盖教自为教，族自为族，二者不相混淆。稍有普通知识者，莫不知之。乃今之国人，于回教、回族相提并论，混而不分，殊可怪已。若在外人，外教人不明真相，妄谓教而为族，已属大谬。而服教之人，竟不知其非。人云亦云，何其僨也。若在愚人，不谙夫文字定义，率解族以为教，原属不通。而文学之士，竟不究其义，以讹传讹，何其陋也。回教与回族二者果无别乎？抑有别乎？苟无别，则不宜分立二名。脱有别，又不宜混为一谈矣。然则，我回教徒何所属乎。曰实汉族而回教也。夫世界之上，宗教伙矣，种族繁矣。有一族之中，诸教并行者。亦有一宗教，通行数族者。族既不能统教，教亦不能统族。此自然之理也。”而“至于回族之名，不见中国古籍，亦不见我教经书，有之则科学书耳。地理书中尝分吾国民族为汉族、通古斯（满）族、蒙古族、图伯特（藏）族、突厥（土耳其）族。又曰回族。此回族实指新疆土著而言，非谓内地之回教徒也。所以名为回族者，盖以新疆乃回纥故土。”编者“守愚”（沙善余）在该文按语提到文章是王梦扬推荐的。王梦扬和作者尹伯清都是当时北京牛街有名的青年才俊⁵，在当时回族重要刊物如《月华》上都有文章。由此可见南北各地的回民学者甚至袁汉臣那样的普通穆斯林此时不仅非常关注“回族界说”，而且不少明确表达了对“民族说”的否定态度⁶。

而在1935年金吉堂的《中国回教史研究》出版后，回族学者傅统先⁷更在《中国回教史》（1937

¹ 黄镇磐，《论回民》，《醒回篇》第一号，第48-50页。

² 参见李谦（编），《回部公牍》，上海中国印刷厂排印，无排印年份（国图书目注为1924年，但书中康有为题词为“乙丑二月”/1925年）。李谦的活动情况，参阅方素梅，《从〈回部公牍〉看民国前期回族的政治参与活动》，《民族研究》，2010年第1期。

³ 上引李谦（编），《回部公牍》，第64、77页。不过，虽然《回部公牍》中不少函电使用“回族”一词，李谦甚至在许多小标题中加上“回族公民”字样，但函电中也用“回民”、“回教”、“回教公民”（第64页）等名称，甚至还有关于使用“回教”或者“回族”的讨论（第59-60页）。

⁴ 《专件：与袁君汉臣往来函》，《中国回教会月刊》，1926年第1卷第5号，第45-48页；尹伯清，《回教与回教辨》，《中国回教会月刊》，同期，第55-58页。

⁵ 关于王梦扬（王孟扬）的生平，参见《中国伊斯兰百科全书》第581页。尹伯清的情况，参阅《中国穆斯林》1982年第2期第8页“编辑部”的介绍。

⁶ 赵振武在《月华》第五期（1929年12月15日）也肯定了尹伯清的看法。

⁷ 关于傅统先的生平，参见《中国伊斯兰百科全书》第156页。

年)一书中设专节“回教非回族”¹,批评“今日之回教徒谈中国回教时,每喜以回教与回族相混。有人甚至于费尽精力以种种考据结果证明中国之回教徒非汉族而为回族。”傅统先的观点可以综合为:回教(伊斯兰教)是世界性的宗教,信仰回教的有不同民族的人,因此穆斯林不都是一个民族(种族);新疆的回族(维吾尔族)是一个民族的原因不是伊斯兰教的信仰,他们原来就是一个民族;中国内地回民是信仰者(回教徒),而不是与汉人不同的回族。傅统先还进一步强调,“再由民族之实质而言,中国之回教徒,并无同一独创之语言,然吾人绝不能因同教所用之中国语言中夹杂有若干宗教术语,或习惯用语,即认其为同语言,同文字。中国回教徒之血统尤为混杂不一。有来自阿拉伯人者,有来自波斯人者,有来自小亚细亚诸国者,亦有汉人之改奉伊斯兰者。由是而知中国回教徒有同一血统,毫无根据。”他的结论是:“今日中国之回教徒,系中华民族之信奉伊斯兰者,或为阿拉伯人、土耳其人、波斯人及其他民族侨居中国而其一般之生活习惯已为汉人或未为汉人所同化之伊斯兰教徒。”

从《醒回篇》到金吉堂、傅统先等人关于“回族”、“回教”的讨论看,内地回民学者对“回族界说”进行争论时,基本话题有三:一是新疆回部(维吾尔)与内地回民的关系问题²;二是信伊斯兰教是否就是一个民族;三是中国内地回民与汉人是否只是信仰不同。不过,尽管他们争论的角度不一样,得出的结论也不同,但他们争论的核心却完全一样——中国内地回民是否是一个独立的民族。虽然大多数回民学者认为只有新疆的回教徒(维吾尔)是回族,而内地回民是一个信仰“回教”的群体,与“族”并没有多大关系,但是也有金吉堂这样的学者站出来明确说自己是“回族”。正因为如此,才有本文开头处提到的白寿彝说的“回族”一词在现在有不同的解释,而白先生自己也在“回族”后加上了“回教”两字³。

除了内地回民学者,回民政界人物马鸿逵和白崇禧也对此问题公开表达了看法。马鸿逵1934年就曾发文说:“甘青宁的回教同胞,和新疆的缠头,绝不相同,并且宗教是宗教,民族是民族,不能混为一谈。中国的人民,因信仰自由,信仰了回教,仍然是中华民族,并不因信教而变为阿拉伯民族……”⁴。而白崇禧则在1939年中国回教救国协会第一届全体会员代表大会上的讲话中明确地说,“过去常有一部分人认为中国回教徒可以单独构成一个民族,其实这是很错误的,因为世界上无论哪一种宗教,都是普及于全人类的,而没有民族或国家的畛域之分……而回教流传至今,全世界大多数民族间亦都有他的信徒,以中国而论,全国各地信教的汉满蒙回藏都有,如青海是种族最复杂的省份,也是各方回教徒荟萃的地方,那里的回教徒有西藏人,有新疆人,有蒙古人,有汉人,还有少数满洲人,可以说五族俱备了。如果把回教,看为是回族,不仅不合逻辑,而且也把回教的精神,缩小成太狭窄了……”⁵。

虽然政界人物言论的着眼点更多的是政治形势,但是从《醒回篇》开始的讨论说明,“回族界说”是内地回民社会各阶层都关心的问题。这里需要强调,不论是主张“民族说”还是“非民族说”,也不论各方辩辞均有学理瑕疵,各阶层回民对“我群”与周围汉人为主的“他群”的实际界限不仅很清楚,而且民国间回民的新文化运动、争国会议员名额行动、反侮教斗争等,正表现回民在“第一次”“在政治上有同等地位”的时代的群体意识的强化。所以后来在制宪中不得使用“回族”甚至“回民”的情况下,为争取1947年国民大会更多回民议员名额,回民学者创

¹ 傅统先,《中国回教史》,商务印书馆,1940年,第10-11页。

² 姚大力在《“回回祖国”与回族认同的历史变迁》中详细论证了清代人在回回与回纥关系上的误解,来源于15世纪后期、16世纪初期吐鲁番和哈密皈依伊斯兰教一事。见姚大力,《北方民族史十论》(广西师范大学出版社,2007年),第94-102页。

³ 1983年宁夏人民出版社出版的白寿彝《中国伊斯兰史存稿》中去掉了括号中的“回教”两字。

⁴ 马鸿逵,《西北之两大问题》,《西北问题季刊》([上海]西北问题研究会会刊),1934年第1卷第1期,第3-7页。

⁵ 白崇禧,《中国回教今后的展望》,《中国回教救国协会会刊》,1939年第1卷第1期第7-11页。

造出“内地生活习惯特殊之国民”的说法¹。那么关于“回族界说”的讨论对他们到底有什么意义呢？

1930年留学土耳其的北京回民学者马宏道²在给国内回民同胞的一封长信中全面表达了非常关心“回族界说”讨论的原因。他说：

“吾对于此事，希望得到美满的答复，因为此事关乎吾人的现在及将来甚重，诸公勿以无关紧要而忽略之，请本诸良心，请用历史的眼光，科学的方法，来讨论一下，而后我再将愚见与研究贡献，与诸公一商。此事为何？即‘正名’是也；所谓正名者，实因现在国内教亲中，有自以为是回教者，又有自认为回族者，更有以回族、回教混而称之者，甚至有欲恢复亚名称伊教或穆教者。人言人殊，莫衷一是。而各地、各省所立之社会团体，亦各不同，且同在一埠所立之会亦各不相谋。……究其实际，要不外大家所谋，皆使中国信回教者，得到幸福而已。但名称既不同，见解亦必殊，久而久之，则必此斥彼，彼排此，则将来非但无幸福可谋，至于其祸则不堪言矣。弄得一个信回教者如此，而又如何能团结呢？”³

马宏道的意思非常明确：“回教界说”就是“正名”，而“正名”不仅是因为名不正，言不顺，更重要的是关系到回民群体“现在及将来”的命运。正是马宏道说的这种关于“命运”的重要意义，决定了大多数内地回民精英不仅关注“回族界说”的讨论，而且主张“回教非回族”观点。而要理解他们的这种主张，就不能不探究近现代中国社会的“民族”和“民族界说”观念的发展和变化。

“民族”和“民族界说”观念在近现代中国的发展

近现代西方的“民族”观念是清代后期传入中国的最重要观念之一。一般认为，“民族”不是中国古代汉语中关于族类划分的固定词汇⁴；“民族”原是日本人翻译英语词汇“nation”时创造的一个专用名词，据说汉语中最早使用者是1898年戊戌变法失败后逃亡日本的梁启超。⁵近年来有学者发现，早在1830年代中国第一份中文杂志即传教士办的《东西洋考每月统计传》中就出现了近现代意义上的“民族”一词。⁶到19世纪中后期，特别是到19世纪后期“反满革命”全面展开之际，虽然“种族”的使用更为普遍，但“民族”一词的使用不再是偶然的；而1900年后“民族”一词的使用“井喷”式的急遽增加⁷。

本文不准备讨论西方语境中的“nation”和中文语境中“民族”的复杂含义及历史发展⁸，但要提及与本文相关的两个重要问题。第一是尽管梁启超早已注意到德国思想家伯伦知理关于“民

¹ 孙绳武，《内地生活习惯特殊之国民的释名》，孙绳武，《回教论丛》，（台北）中华文化出版事业社，1963年，第141-144页。（感谢张中复先生提示）。

² 关于马宏道的生平，参见《中国伊斯兰百科全书》，第332页“马宏道”条。

³ 《土耳其马宏道君来函》，原载《云南清真铎报》第十三期（1930年2月出版），转引自马建钊、孙九霞、张菽晖主编，《中国南方回族社会团体资料选编》，四川民族出版社，2003年，第216-217页。

⁴ 郝时远在《中文“民族”一词源流考辨》（《民族研究》2004年第6期）中列出古代汉文文献中10例“民族”连用的情况，认为汉语中的“民族”很可能在1870年代前传入了日本，但中国人“对‘民族’对应西文nation、volk及其含义的理解，无疑主要来自日本翻译的西学著作”。

⁵ 松本真澄，《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》，鲁忠慧译，民族出版社，2003年，第48页。金观涛、刘青峰也说“（梁启超1898年）这应该是中国人最早使用‘民族’来表达现代民族观念的，但当时类似的说法极为罕见。”金观涛、刘青峰，《从“天下”、“万国”到“世界”——兼谈中国民族主义的起源》，载《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年，第242页

⁶ 黄兴涛，《“民族”一词究竟何时在中文里出现？》《浙江学刊》2002年第1期。

⁷ 金观涛、刘青峰，上引文，第242页。

⁸ 朱宏源，《从民族到国家——论Nation意义的蜕变》，（台湾）《中山社会科学译粹》，第三卷第一期（1988年）。本文不涉及1990年代以来大陆学者关于“民族定义”和民族识别的大量讨论。对此类讨论的总结，参阅黄应贵，《反景入深林——人类学的关照、理论与实践》，北京，商务印书馆，2010年，第118-119页。

族界说”的看法，后来还在“地域、血统、体质、语言、文字、宗教、风俗、生计”等八项“固有之性质”外，提到“民族意识”的重要性¹；尽管从梁启超对“民族”二字的使用看，中国传统“族类”概念与现代“民族”概念自始就混杂交错²，但是在那个时代的普遍理解中，来自欧洲的“民族”概念蕴含着“一个民族形成一个民族国家”的内涵。具体而言，不论是辛亥革命前的五大或六大民族，更不用说辛亥革命后五族共和中的“民族”，都是带有明确的“民族国家”意义上的概念。因为只有这样的“民族”观念，才能和激发“反满革命”的民族主义相吻合。同样值得注意的是，虽然辛亥革命后革命党不再像之前那样表示任由汉族以外的民族离开中国，而是提出了各民族共和的原则，但其中的各“民族”都被视为是具有现实的或潜在的“民族国家”诉求的群体。1924年由孙中山提交的国民党第一次全国代表大会宣言对“中国以内各民族之自决权”的承认³，就是一例。而后面要谈到的当时中共关于民族自决的观点，也是很好的证明。

第二问题是，正因为西方传来的“民族”带有明确的“民族国家”的意义，所以沈松桥认为当时中国存在三种关于“民族主义”和“民族”界说的思想⁴：康有为代表的“社会或文化民族主义”，将孔子所代表的普世性道德文化秩序，转化而为厘定中国民族边界、界定民族本质的一套符号系统；革命党人所鼓吹的排拒性族群民族主义（ethnic nationalism），将“共同祖先的血缘传承，成为判定民族成员资格的严格界线”，“‘中国’便完全是由汉人族群所组成群体”，“至于满、蒙、回、西藏等族群，血统既与汉族殊异，自应‘任其来去’，否则亦应全面同化于汉族”；而梁启超“以‘保国’为最终鹄的的国家民族主义”，“真正关怀的目标，其实不在‘文化’或‘种族’，而是作为一个政治实体的‘中国’”，“为此，梁终于扬弃了‘民族主义’的口号，改揭‘国民主义’与‘国家主义’之旗帜”。沈松桥还分析了梁启超和革命党在民族理论问题上的“善变多变”（第68-69页）。其实革命党及其领袖孙中山也和梁启超一样“善变多变”，辛亥前激进地反满革命（第二种立场），但辛亥革命后马上转为第三种立场。对于孙中山“民族”立场的不断变化（从早年的种族观念，过渡到排满主义，再就是空泛的五族共和，然后是以汉族为核心的中华民族说），朱宏源认为虽然有汉族对少数民族传统偏见的影响，但他在辛亥革命后转向“过渡的五族共和论”，不久又转向“以汉族为核心的‘中华民族’说”，主要是因为“民国纪元以后，国运长期衰微，政治动荡不安，革命尚未成功。在这种恶劣局面之下，孙中山的首要忧虑，自不在种族问题，而在国家社稷的整体。”“（孙中山）他真正关怀的，是整个的中国，是国家的命运……这些主义，其实都只是孙中山救国的工具而已，绝不是他的终极目的。”⁵而沈松桥进一步指出，20世纪初期中国社会谈论“民族”和“民族主义”，“是在西方列强不断进逼，迭遭挫败，国亡无日的深重危机下，被激荡出来的。基于这项历史的宿命，近代中国的首要关怀，始终便是如何建立一个强固有力的现代民族国家，以应付外在的情势的严峻挑战。”⁶因此当时中国社会对“民族”的学理思考屈服于了政治的要求。

这些分析也便于认识孙中山以后国民党的“民族”理论和政策：1927年以后，国民党的重

¹ 梁启超，《政治学大家伯伦知理之学说》，梁启超，《饮冰室文集》（上海中华书局，1936年）第十三，第67-89页。梁后来在《中国历史上民族之研究》（1922年）更强调，“民族成立之唯一的要素，在‘民族意识’之发现与确立。何为民族意识，谓对他而自觉为我”。梁启超，《饮冰室专集》（上海中华书局，1936年）第四十二，第1-34页。

² 参阅梁启超在《中国历史上民族之研究》所谈到的古今中外、各种各样的“民族”。1942年白寿彝先生的《元代回教人与回教》（白寿彝，《中国伊斯兰史存稿》，宁夏人民出版社，1983年）也有类似用法。

³ 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》（1924年1月22日），见广东省社会科学院历史研究所等合编《孙中山全集》，中华书局，1986年，第九卷，第114-125页。这一段的全文是：“国民党敢郑重宣言，承认中国以内各民族之自决权，于反对帝国主义及军阀之革命获得胜利以后，当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国”。书中注：该宣言由孙中山提交代表大会审查讨论，在他主持下于1月23日表决通过。

⁴ 沈松桥，《近代中国民族主义的发展：兼论民族主义的两个问题》，（台湾）《政治与社会哲学评论》，第3期（2002年12月），第49-119页（特别是其中第66-70页）。

⁵ 朱宏源，《孙中山对内民族主义的转折与困惑》，（台湾）《满族文化》，第十五期（1991年）。

⁶ 沈松桥，上引文，第59页。

要任务一是对全国的整合，包括对各种地方政治势力的整合和对共产党的打击，另一是面临着日本侵华的开始和扩大，不得不回应日本对中国民族问题的利用，所以国民党“试图塑造一个以现有政权为认同对象的民族国家，从而启开民族主义政治化与党国化的转向”¹。也因为这样，在国民党那里既可以看到“中国境内各民族一律平等”的言说，又可以看到对“国族”同化少数民族的倡导；既有在政策宣示上的“对于边疆各地与间在西南各省之民族，其一切施政纲领，以尽先为当地土著人民谋利益为前提”²，又有具体政策上对内蒙古自治要求的拖延敷衍，甚至发布内地回民不得自称“回族”的规定³。

如果说当时这些变化主要发生在国民党内部，但1937年日本全面侵华以后，国内学术界大多数学人，面对国家被分裂甚至灭亡的危机，也断然放弃使用具有“国家诉求”张力的民族概念来“界说”中国少数民族，改为将“民族”等同于“国族”，等同于“中华民族”。傅斯年和顾颉刚是新形势下这种“民族界说”观念的倡导者。顾颉刚于1937年卢沟桥事变前夕离开北平，辗转西北各地考察，1938年秋到昆明，12月在昆明《益世报》上创办《边疆》副刊。1939年2月7日傅斯年写信给他⁴，“规劝其在此少谈‘边疆’、‘民族’等等在此有刺激性之名词”，因为日本等外国势力正在利用中国的民族问题侵害中国，“（《边疆周刊》）登载文字多分析中华民族为若干民族，足以启分裂之病”（顾颉刚日记语）。“则吾辈正当曰‘中华民族是一个’耳”。傅斯年还说，“犹忆五六年前敝所刊行凌纯声先生之赫哲族研究时，弟力主不用‘赫哲民族’一名词。当时所以有此感觉者，以‘民族’一词之界说，原具有‘民族主义’一书中，此书在今日有法律上之效力，而政府机关之刊物，尤不应与之相违也。”傅斯年这里说的是孙中山在《民族主义》一书中对“民族”的解说，即和一些多民族国家不同，中国自秦汉以后都是一个民族，因此“民族就是国族”⁵。傅斯年接着说，“今来西南，尤感此事政治上之重要性。夫云南人既自曰：‘只有一个中国民族’，深不愿为之探本追源；吾辈羁旅在此，又何必巧立各种民族之名目乎！”对于蕃夷，“务于短期中贯彻其汉族之意识，斯为正途。如巧立名目以招分化之实，似非学人爱国之忠也”。学者“更当尽力发挥‘中华民族是一个’之大义，证明夷汉之为一家，并可以历史为证”。顾颉刚“读到这位老友恳切的来信，顿然起了极大的共鸣和同情”，第二天一早就支撑病体，扶杖到书桌前写出文章《中华民族是一个》。⁶文中称“中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必要”，“我们从今以后要绝对郑重使用‘民族’二字，我们对内没

¹ 沈松桥，上引文，第73页。

² 1935年11月《中国国民党第五次全国代表大会宣言》（载荣孟源主编，《中国国民党历次代表大会及中央全会资料（下册）》，光明日报出版社，1985年，第298-299页）：“第八，重边政，弘教化，以固国族而成统一”，“一曰，对于边疆各地与间在西南各省之民族，其一切施政纲领，以尽先为当地土著人民谋利益为前提”；“二曰，自后国内蒙族、藏族、新疆回族，以及散往内地各小族，选举代表，必须在当地有确实籍贯者，期能充分表达各族人民之情意”。

³ 民族学家李安宅在《回教传入中国与“回族”问题》一文中提到“关于回教徒不得称为‘回族’，政府已有通令”（《华文月刊》，1943年第2卷第2-3期）。这个政府通令的原文没有查到，但官方的类似态度多有记载，如回族活动家薛文波在回忆录《雪岭重译》（甘新出001字总1674号（99）135号，卷一）中关于当时政府态度的记载（姚大力提示）；再如，孙绳武（前引文，张中复提示）所说，“矧在党与政两方面传统的认识上，向不承认内地回教同胞为回族”。

⁴ 傅斯年致顾颉刚信和傅斯年（关于此事）致朱家骅、杭立武信，均见欧阳哲生（编），《傅斯年全集》第七卷（湖南教育出版社，2003年），第205-207页。顾颉刚的记载，见《顾颉刚全集·顾颉刚日记》“1939年2月7日至28日”（《顾颉刚全集》，中华书局，2010年，第47册《顾颉刚日记》卷四）。顾洪在编辑《中华民族是一个》后的“跋”中指出，“‘中华民族是一个’，作为口号提出，是不完善的……却得到大多数人的首肯”（见《顾颉刚全集》第36册，第106页）。本文不讨论顾颉刚先生的文章。

⁵ 参阅广东省社会科学院历史研究所等（合编），《孙中山全集》（中华书局，1986年），第九卷，第183--254页（“三民主义·民族主义”）。

⁶ 顾颉刚，《中华民族是一个》，载《益世报·边疆周刊》第九期（1939年2月13日），略改后又刊1947年3月10日《西北通讯》第一期。收入《顾颉刚全集》第36册《宝树园文存》卷四，第94-106页。

有什么民族之分，对外只有一个中华民族！”¹ 傅斯年的信和顾颉刚的文章是中国主流社会在新形势下的“民族界说”，“中华民族”各组成部分不再被界说为各个“民族”，汉、满、蒙、回、藏（有时还会加上“苗”或“夷”等）只能是“族”，而不是“民族”，不再具有“民族国家”诉求的合法性。虽然学术界（如吴文藻、费孝通等）还有不同意见，在民族大义面前，只能不再说话²。

总之，从 19 世纪末梁启超在日本开始谈论，到辛亥革命前后的“五大民族”和“五族共和”等，再到抗日战争爆发后傅斯年、顾颉刚的“中华民族是一个”，中国主流社会的“民族”和“民族界说”的理论，随着中国政治环境的变化而变化。要认识中国内地回民社会的“回族界说”，不能脱离中国大环境中的“民族”观念，特别是中国主流社会的“民族界说”理论。因为不论是 1927 年以前的可以自决的“民族”，还是 1927 年以后重新“界说”的否认其他“民族”存在的“国族”和“中华民族”，都背书了“回族”一词的政治含义，而这种政治含义从根本上挑战了内地回民在中国的基本生存策略。

“争教不争国”与“回族界说”

民国期间中国内地回民在是否将自己界说为独立的“民族”，是否用“回族”一词来标识、称呼自己的问题上踌躇迟疑，与内地回民在中国的基本生存策略密切相关。这个生存策略可以概括为“争教不争国”。

明确的“争教不争国”言说见于 1908 年的《醒回篇》上的文章《论回民》³。黄镇磐在文章中分析内地回民与“回纥”及新疆“回部”的不同后说：“尝见时人政论，辄以汉、满、蒙、回、藏、苗相提并称，俨然以六大民族标榜之。藏、蒙、苗无论已。夫神州大陆，中原杂处，惟满、汉久分门户。所谓回者，厕列其间，相安无事。闻之父老，有所谓争教不争国者，殆即回回入中国传教之宗旨也耶。近人不察，每以回民目之，且有谓为回族者，则是满、汉之外，又树一民族之敌。吾恐同种相残，互相吞噬，不数百年，黄人扫迹，则世界尽化为深目高鼻、赤发碧髯儿也。岂不大可哀哉。”和《醒回篇》其他作者一样，黄镇磐这里强调了对国家和全体人民的认同，他讲的“忘天种之忧”和“同种相残”中的“种”是指中华之种，是指全体中国人民；但是他另一方面也表达了不希望内地回民因为自称为一个单独的“民族”而被视为满汉之外一个“异族”。作为“回回入中国传教之宗旨”的“争教不争国”，在黄镇磐的文章里没有“自视为外人，而感觉与国事无关”⁴的意思；也不能简单地看作是对政治的避而远之⁵，因为整个《醒回篇》的主旨旨是一再强调回民对中国的责任。同时，清代咸同回民起事被镇压之后，若干回回将领在清廷的安排下走上政治舞台，甚至逐步成为西北重要势力，不能说与政治无关。后来回族学者谢松涛对此的解释非常清楚：“喊出争教不争国的口号，意思是回民在中国是没有政治野心的，但是最低

¹ 顾颉刚先生的相关文章有：“‘中国本部’一名亟应废弃”、“我为什么要写‘中华民族是一个’”、“再论‘本部’的意义和中国边疆问题”、“续论‘民族’的意义和中国边疆问题”等，均见《顾颉刚全集》第 36 册《宝树园文存》卷四。

² 参见费孝通，《顾颉刚先生百年祭》，《费孝通文集》第十三卷，群言出版社，1999 年，第 26-27 页。关于这场学术争论可以参看周文玖、张锦鹏，《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》，《民族研究》，2007 年第 3 期；赵志研，《“中华民族是一个”？——追记抗战初期一场关于中国是不是多民族国家的辩论》，《中国民族报》，2008 年 12 月 26 日。

³ 黄镇磐，《论回民》，《醒回篇》，第 48-50 页。

⁴ 陈红梅，《近代回族政治意识与国家认同浅论——从“争教不争国”到“兴教救国”》，《西北民族研究》2010 年第 3 期，第 103 页。

⁵ 庞士谦在 1946-1947 年从埃及返回中国的日记（《埃及九年》）中说，“在（清代）回民失败以后，都消极不问国事，于是才有‘回民爱教不爱国’的说法”见《埃及九年》，中国伊斯兰教协会出版，1988 年，第 69 页。

限度的信教自由是要保守的。”¹“没有政治野心”在王朝时代就是说回回没有想争做皇帝，建立回回自己的王朝的企图，而在反满革命走向高潮的年代，这就是要表达一种完全不同于辛亥革命前中国社会流行的“民族国家”的思想，不同意当时激进民族主义者广泛宣传的一个民族必须建立一个自己国家的理论。“争教不争国”明白宣示讲汉语的中国内地回民没有建立独立于中国之外的“国”的诉求。当然，独立的“国”不要，与伊斯兰“教”相关的东西却不能不争，因为那是回民立身之本。所以谢松涛说，“如果妨害回民的信仰，那时虽赴汤蹈火，在所必争。”（第5页）

为什么会树立“争教不争国”的策略？谢松涛的解释也很清楚：“爱国属于回民的信德，保卫祖国是伊斯兰教生的精神，唐宋元明以来丰功伟烈，不乏回教人士，自满清当国在西北西南各地，屡次演出回汉仇杀事件，回民处此淫威之下，于是喊出争教不争国的口号”；“是遭受不良政治的摧残，逼出了‘争教不争国’的口号。”（第4-5页）所以“争教不争国”策略的形成，是对于在大社会身上体现出的封建王朝的“淫威”不得不有所屈服。《醒回篇》中留东清真教育会会长保廷梁《劝同人负兴教育之责任说》一文将此称之为“即求合于所遇之境，以卫族存种而已”²。总之，在封建时代强权压迫下，“争教不争国”和“求合于所遇之境”明确表达了一种生存策略，即“不反体制”。如果说明末清初王岱舆、刘智等是从文化上表达了保持信仰的前提下融入体制的思想，那么“争教不争国”则代表了“不反体制”的政治立场。鉴于清代遭受的镇压，在辛亥革命前反满革命的激进民族主义气氛中，内地回民小心翼翼地维护自己在汉人汪洋大海中的生存之道，避免将自己界说为一个可能被认为自外于中国的独立的“民族”。

辛亥革命开始了中国的新时代。在民族平等、五族共和热潮中，1912年8月底孙中山抵达北京，9月15日北京回教俱进会在织云公所召开欢迎大会，清真小学学生音乐队唱爱国歌，孙中山发表了五族共和、爱国兴教的演说³。革命原则的激励，孙中山的期盼，使回民社会受到极大鼓舞。本文开头处白寿彝先生提到的就是这种心情，前文提到的各地回民积极参政的热情（《回部公牒》），1920年代开始的此起彼伏的反侮教事件，更不用说抗战胜利后制宪和国民大会一事中回民社会的抗争，也反映了民国期间回民群体意识的加强和对社会地位、群体权益的追求。但是“争教不争国”的“宗旨”没有被放弃。

辛亥革命后中国的政治环境复杂多变。国内政治可能使人落入陷阱（如袁世凯称帝时拉拢回民拥戴），国际政治则更加险恶。当时日本人佐久间贞次郎在中国各地活动，并且逐步将主要精力放在煽动中国内地回族身上。1924年他在上海创办了光社（英文名“International Moslem Association”）的杂志《回光》（Light of Islam）。在第二卷第一号（1925年1月）上的《中国政局与回教徒》中⁴，佐久间贞次郎（署名“东山”）公开号召中国回族奋起争取独立：

“回顾自辛亥革命以来，吾回族虽被承认为民国政治团体中之一团体。然除仍受宗教团体待遇外，对于政治上吾回族并未享受何等权利。苟民国果能完全建设，无内扰外患，实行统一，则我回民尚无须急于求政治的活动，宁肯退守宗教之生活，用全力以振兴我教务，较为妥当。……况民国成立十余年以来，政局变之迁，犹如走马灯，令人不可思议。且当此群雄割据，匪徒横行，生民涂炭，以达极点之秋。若仍单从事于宗教团体之活动，以遵从教祖之遗训而不知厉行救国济民之壮举，恐亦难免受冒读真主之咎。……吾人姑且不因蒙古之独立、

¹ 谢松涛，《建设中国回教文化》，《月华》1940年第12卷第22-27期，第4-6页。

² 要注意保廷梁虽然承认中国多“种族”的观念，说“中国人民种族大抵可分为满汉回藏及夷苗等”，但是他又说，“吾教除新疆外非纯然为一种族。其由满汉蒙藏诸夷苗奉教者，指不胜数”。见保廷梁，《劝同人负兴教育之责任说》，《醒回篇》，1908年，第41-48页。

³ 演讲内容见王耿雄（编），《孙中山史事详录》（天津人民出版社，1986年），第413-414页。白寿彝《中国回教小史》（第九章）记载的孙中山讲话，文字不同。余振贵《中国历代政权与伊斯兰教》（宁夏人民出版社，1996年，第283页）将此事系于9月12日。

⁴ 中文文本，第2—9页；英文文本，第10—14页。

西藏之自治、满洲之离叛，对于此有名无实且日形解体之共和国家，势不能不提倡我回族之独立。”

日本学者松本真澄以《回光》杂志为线索，考察了佐久间贞次郎针对中国穆斯林的宣传和活动¹，认为让中国回族感到特别愤怒的是说回族会认同他的使用暴力、争取独立的观点，因为这完全否定了回族作为中国的少数群体，为了生存不反体制、做良好国民的行动和思想，而且，这也让他们想起清代被安上的惯于叛乱谋反的烙印。松本真澄论证说，日本的回回工作从反面促进了中国回族伊斯兰教新文化运动的发展。而我们这里要强调的是《中国回教会月刊》在“争教不争国”的既定策略下，对“回族界说”的态度。

前引尹伯清的《回教回族辨》，就是《中国回教会月刊》主编沙善愚在北京王梦扬推荐下刊登的，目的是“破我国同教误以回族自治者之感，诚有功我国社会”。而该刊前一期上天真（伍特公）的《明道达变说》²更明确表达了这种宗旨。天真说：“我华伊斯兰教中人多称教外华人为汉人。此实大误。我教信徒之祖先固有来自西域者，然汉人奉回教者实居多数。且入居中国之信徒既在中国千百年，除宗教外，已与汉人同化。祇有宗教之差异，而无种族之分别。记者甚愿我国内同教勿妄称回族，徒滋纷扰。”如果说在“满清当国时”欺压回民的淫威之下，“逼出了‘争教不争国’的口号”³，那么在辛亥革命后混乱局面中，在日本人号召回族利用中国的混乱局面争取独立之时，“甚愿我国内同教勿妄称回族，徒滋纷扰”就是回民学者一种合理的反应。考虑到中国政治环境中“民族”理论的发展，在中国社会尚缺乏真正民族平等的情况下，采用这样的生存策略是可以理解的。当然我们也注意到，回民政治人物白崇禧在1943年的文章《中国回教与世界回教》⁴中称，中国回教救国协会1938年奉命成立以后，将“纠正争教不争国的误解”作为协会的中心工作之一，说“我们回教自遭满清摧残之后，有不敢过问政治的趋势，所以有些同胞抱争教不争国的观念，这是错误的见解。”白崇禧接着明确说，“必须要使每个教胞都知道，有国家才有宗教，所谓‘皮之不存毛将焉附’，国家主权不能独立，宗教也就失去了保障”；“现在已不是满清专制时代”，“我们应该当一个好的穆斯林，更应该当一个好国民。”仔细体会，白崇禧这里谈的“国”是“中国”，与《醒回篇》“争教不争国”中的“国”（回回自己的“国”）是有区别的。这实际上这是在中华民族危机的背景下，用另外一种对“国”的解释，表达回族不反体制的生存策略。当然，生存策略可能是一种被动的策略，但当时回族社会的热血抗日则是一种积极的爱国宣示。

《回回民族问题》的理论意义

民国期间“回族界说”争议中大多数回族精英否定“民族说”的立场，不仅与中国的政治形势与官方压制有关，而且也受到这种政治环境下主流社会“民族”和“民族界说”理论变化的影响。那么中国的回族是不是一个民族呢？⁵

学术界公认，中国回回的先人既有唐宋来华的大食人，更多的是蒙元时期大量东来的色目人中的“回回”。目前中国学术界关于回族形成的基本研究思路是围绕着“回回”一词的产生与演变，探寻这一指称是如何以及何时从泛指中亚、西亚穆斯林各个群体转变为专指中国境内一个独特的族类群体，这个称谓是如何从“他称”向“自称”转变的。这种研究视角强调了回族形成中

¹ 松本真澄，《佐久间贞次郎对中国伊斯兰的“活动”和上海穆斯林——围绕这一个亚洲主义者的考察》，《文化理解与文化对话的百年进程——第四次文明对话国际学术研讨会》论文集，第249-282页。参阅王柯，《日本侵华战争与“回教工作”》，《历史研究》2009年第5期，第87-105页。

² 《中国回教会月刊》，1926年第一卷第三、四号合刊，第1-7页。

³ 谢松涛，《建设中国回教文化》，《月华》1940年第12卷第22-27期，第5页。

⁴ 白崇禧，《中国回教与世界回教》，《回教文化》第一卷第三、四期（合刊），1943年，第3-6页。

⁵ 本文不涉及关于“民族”定义复杂情况的广泛讨论。

的客观条件和外在表征¹，即便提到心理条件，也强调的是在“共同文化”上的表现。总之这种研究思路着眼的是从历史材料中寻找回回已经成为一个比较固定的族类群体的特定表征，追溯这一群体某种可以累世传承的核心的形成。

这样的一种论述模式在 20 世纪 70、80 年代受到了西方人类学的挑战，挑战的代表作是杜垒（Dru C. Gladney）关于中国回族的研究²。杜垒认为中国的回族是在帝国向民族国家转变的过程中被缔造出来的。他承认“现代称之为‘回族’的群体，是 7-14 世纪定居于中国以及与当地非穆斯林妇女通婚的阿拉伯、波斯、蒙古、突厥穆斯林商人、军士和官吏的后裔。”但是认为“在 1950 年代国家识别以前，回回还不是一个现代意义上的‘民族’”。“在中国，直到 1950 年代，‘伊斯兰’一直作为‘回教’被熟知——伊斯兰的信仰者就是回教信仰者，直到那时，任何信仰伊斯兰教的人都是‘回教徒’。……随着本世纪上半叶清帝国的覆灭和民族国家的兴起，回回作为几个急需承认的民族之一出现了。经过自我检视与国家确认的对话方式，回回在国家对其制度化之后，最终以一个民族的身份出现。这种确认有助于将回族的民族性具体化。这并不是说回回以前没有民族意识，而是说在国家确认之前，回回的民族意识是地方化的，并且缺乏充分条理化的。回回，是作为同道穆斯林，而不是‘民族’，彼此相关联。现在回族的民族身份被国家正当化并合法化，回族开始在相互参照的民族术语之下，具体化其民族性，并思考他们自己以及彼此间的关系。”³

杜垒的研究“在极大程度上揭示出过去一向为中国学者所普遍忽视的那一个层面的现象”，即主观归属感或民族认同意识在回族形成中的作用和意义⁴。他的重要贡献在于指出，“在中国被长期沿用斯大林主义关于民族的界定，带有浓厚的‘原基论’的倾向，即按若干‘共同特征’（一般概括为四个或五个‘共同’）来规定一个民族的存在，而很少或者几乎不去关注该共同体成员自身对其身份的意识状况。这种原基论的立场很容易把一个在很长时期的变迁过程中产生的历史结果非历史地倒追到该过程的开端阶段去。”⁵

不过杜垒虽然敏锐地发现了中国学者研究中存在的问题，但是他的研究路径是通过当代中国 4 个回族聚居地的调查，用其差异特别是认同差异，反推 1950 年代以前的民国甚至清代回回的状况，缺乏令人信服的历史过程，因而被批评为“割断了”回族的历史⁶。姚大力克服了杜垒的缺陷，对回民群体内部的自我归属意识的历史状况及其演变进行了深入考察和分析⁷，发现“在晚明中国，内地回回群体内民族意识的形成，端倪于‘回回祖国’观念的流行，而后又为明末清初中国伊斯兰教的经堂教育和以儒释教运动所促进。”（94 页）他还进一步指出，“如果上面的讨论可以成立，那么‘回回祖国’观念在移民中国的回回人群体中的确立，就应该看作是他们对于本群体出自共同血统这样一种观念的初步表达。随着此种观念的进一步发育，在中国的回回人群体作为一个民族也始而成型了。”（84-85 页）姚大力的研究补充了以往中国学者关于回族形成的研究，为回回至晚于明代后期形成一个具有共同血统意识的民族（或者叫前近代民族⁸）的观

¹ 达力扎布主编，《中国民族史研究 60 年》，中央民族大学出版社，2010 年，第 352 页。

² Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Harvard University Press, 1991.

³ Dru C. Gladney, *ibid*, pp. 96 - 97.

⁴ Dru C. Gladney, *ibid*, p. 76.

⁵ 姚大力，《回族形成问题再探讨(报告稿)》，载前引，《北方民族史十论》，第 123 页。

⁶ 杜赞奇对杜垒该书的书评，见 *Journal of Asian Studies*, Vol. 51, No. 3, Aug. 1992, pp. 644-646。杜赞奇既肯定了该书的贡献，也指出，“在不否认 1949 年以后变化的重要性的同时，重要的是认可群体认同已长期存在于中国的许多层面：无论过去或现在，自我族类认知同时（尽管这么说有些大胆）存在于地方和整体的层面上。本书的缺陷之一，就是杜垒的概念工具在解释回回是如何跨越这个令人尴尬的障碍的问题上，力道有些不足。”非常遗憾的是台湾学者谢世忠（《根本賦與認同與族群政治-中國漢語穆斯林的例子》，载《陈奇禄院士七秩荣庆论文集》，第 199-220 页）对杜垒缺陷的忽视，以及张中复（上引文等）对杜垒缺陷的犹豫。

⁷ 姚大力，《“回回祖国”与回族认同的历史变迁》，载前引，《北方民族史十论》。

⁸ 姚大力，《回族形成问题再探讨》，载前引，《北方民族史十论》，第 122 页。

点竖立了新的学理支撑。

现在的问题是，虽然回回在晚明已经成为一个民族，但到民国期间主流社会采取否认少数民族是“民族”的观点，加上大多数回回精英甚至在晚清既已鉴于大的政治环境而在“回族界说”问题上持反对“民族说”立场的情况下，后来在1950年代推行“民族识别”并确认回族是一个独立民族的中共，在民国期间是如何面对“回族界说”问题的呢？

延安时期负责中共民族工作的李维汉晚年回忆当时的回族工作时说¹：“党中央转移到陕北以后，为了阻止敌寇进入西北，并在西北建立巩固的革命大本营，极其注意争取和团结西北地区少数民族的工作”（451页），而中共“系统地研究国内少数民族问题并开展少数民族工作则是从西工委开始的”（452页）。西工委是中共六届六中全会以后于1939年成立的中央西北工作委员会的简称。西工委设立的民族问题研究室为中共中央起草了《关于回回民族问题的提纲》（1940年4月），“西工委的大多数委员都参加了讨论，洛甫、李富春、王若飞、高岗等在讨论中讲了话”，毛泽东也提了意见（454-455页），编辑出版的《回回民族问题》“是大家集体研究，由刘春执笔编写的”（454页），1941年以“民族问题研究会”的名义出版。以外，西工委的李维汉（罗迈）和刘春还以个人名义发表了关于回族等少数民族的文章²。

非常值得注意的是，“回族界说”问题在这些中共文件和相关文章中占有非常重要的位置。《关于回回民族问题的提纲》和《回回民族问题》都以明确的措辞声明中共承认中国内地回民是一个独立的民族。《回回民族问题》甚至在第七章《回回问题是民族问题》中称，“本书的全文都是把回回当作一个民族，把回回问题当作民族问题来论述的；并且本书的主要任务，也正是在于说明回回是民族，回回问题是民族问题。”

但是中共不是简单表达对“回族界说”的态度，它有自己的分析逻辑和目标。这里以最具代表性的文件《回回民族问题》为例³。《回回民族问题》共9章，约9万字的全文可分为三个层次。第一个层次谈回回的历史和宗教（第一至第四章）。文章首先考证回回的先人虽有唐宋来华的波斯、大食人，但“主要的是从元时进入中国的‘回回军’、‘回回人匠’、‘回回军匠’、‘回回达官贵人’、‘回回商人’、‘回回学术人士’等”（9页）；从历史记载、体质特征、语言文字看，“回回民族来源于回纥、回鹘的见解显然缺乏历史和事实的根据，不能成立的”（13页）；“由此，我们可以作出大致正确的（我们只说‘大致正确的’，因为对这个问题还有进一步研究的余地）结论：中国回回民族的组成部分，主要的是元时来中国的回回人及其后裔，其次为汉人，此外还可能有回纥回鹘人。”（14页）介绍伊斯兰教的历史（第三章）之后，第四章讨论了伊斯兰教与回族形成的特殊关系。这样关于回回历史和宗教的论述虽然没有什么特别出彩的地方，如果对比费孝通对“中华民族是一个”的理论批评⁴，还可以看出《回回民族问题》在“民族界说”理论上的薄弱，有些问题也难以有明朗的回答（如回回中的汉人成分），但文章采用了以材料说话的态度（包括多种中外史料），措辞比较谨慎，结论比较平实。

第二层次是讨论回回在当代国内国际政治中的状况。第五章试图说明，回回不仅在清代受到

¹ 本段均参考、引自李维汉，《中央西部工作委员会和少数民族工作》（李维汉：《回忆与研究》，中央党史资料出版社，1986年）。

² 李维汉和刘春的相关文章见中共中央统战部，《民族问题文献汇编（1921-7—1949-9）》（中国中央党校出版社，1991年，以下简称《汇编》）：罗迈，《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》（原载《解放》106、107期，1940年4月30日、5月15日，转载于《汇编》第829-840页）、罗迈，《回回问题研究》（原载《解放》109期，1940年6月16日；转载于《汇编》第841-856页）、刘春，《抗战建国中的回回民族问题》（1940年2月20日；曾发表于1940年3月20日《西北》半月刊第48期；转载于《汇编》第810-815页。该文原署名“罗霄”。参阅敬鹏《庆民大六十华诞，怀奠基师长刘春》http://bbs.tiexue.net/post2_5122895_1.html, 2011-7-6 查看）。

³ 本文使用的是《清真大典》（《中国宗教历史文献集成》，黄山书社2005年）第24册收录的1941年本（有缺页），参考《汇编》（第861-933页）收录的1946年的版本。

⁴ 费孝通，《关于民族问题的讨论》，原载1939年5月1日《益世报·边疆周刊》第十九期，收入《顾颉刚全集》第36册，第133-140页。

压迫、打击并起而反抗（第二章），而且进入民国之后，虽然有所谓的“五族共和”，中国的大汉族主义仍然欺压回回民族，“由于民族压迫的继续，回、汉两族人民之间的成见与隔阂，也仍然存在并继续下去。一方面大汉族主义者，另一方面回族中的狭隘的民族主义者，双方都时常为着自己的利益，而在这种成见与隔阂上面‘火上加油’，这样，就使得回、汉两族人民之间，相互存在着深刻的不信任甚至仇视心理”（72 页）。第六章说明，日本等帝国主义正是利用这种民族间的不信任甚至仇视心理，利用“民族自决”、“民族独立”等口号，拉拢满、蒙、回等少数民族，分裂中国。实际上，不论整体观点如何分歧，在当时中国存在回汉间的不信任和隔阂的问题上，顾颉刚和回民精英们与《回回民族问题》的看法基本一致¹，同时，大家也都非常焦虑日本利用中国的民族隔阂和矛盾，分裂中国。在这个共同认识的基础上，一种思路是否认中国回回等少数民族是“民族”，强调中国只有一个民族“中华民族”，或者叫“中华国族”，以此对抗日本的“民族”政策；而另一种思路是中共《回回民族问题》第三层次展示的分析逻辑。

第三层次（第七、八、九章）讨论中共的“回回政策”。文章指出，不承认回回是一个民族，“正是没有认清日寇对于回回民族的阴谋的深刻性，没有切实看到其中的危险。日寇是最欢迎大汉族主义者不以民族去看待回族的，因为这更便于‘日本帮助回族独立自主’的挑拨。”（104 页）具体原因很清楚：“因为一方面日寇既然利用了回、汉民族在历史斗争中所遗留到现在的成见与隔阂，来分裂与破坏回、汉之间的抗日团结，来诱惑回族‘独立自主’，而另一方面大汉族主义者却一手抹杀回族是一个民族，否认回、汉之间有民族问题，那么大汉族主义者的行动就无异于在客观上替日寇分裂回、汉的煽动造成有利的藉口和条件了。事实上大汉族主义者否认回回是一个民族的说教，在汉人轻蔑回民与回民仇视汉人双方所给的影响，正如‘火上加油’，而日寇正利用机会煽动这个火焰以达到他自己的目的。”（104-105 页）值得注意的是，这些论述的前提表面看是回回原本是一个民族，被否认的话会给日寇提供借口；但实际上的潜台词是，即便回回原本不是一个独立的民族而只是一个独特的信仰者群体，日寇也可能利用“民族”的概念鼓动回族争取成为一个“独立”的“民族”，更不用说在民族主义的时代，民族主义和民族国家概念的内在张力对多民族国家内某些少数民族的诱惑以及由此给外部势力提供的利用空间。

因此按照《回回民族问题》的思路，真正能够解决中国回回问题的原则应该是：一方面因为民族压迫和民族矛盾的存在，“这便必须大汉族主义者放弃民族压迫政策，实行民族平等，才能有力的揭露与粉碎敌人的阴谋，真正团结回族一致对外。另一方面，因为回族是受压迫的，并且有日寇分裂阴谋的进攻，（回族）便更必须积极参加抗战建国事业，在这一过程中来争取民族地位的平等；参加抗战建国不仅是为了驱逐日寇出中国，并且也是为了回族自身的解放，否则回族的解放，也是不可能的。这就是抗战中回回民族问题的症结所在。”（100 页）这样的分析确实抓住了问题的症结，因为不仅指出了中国的大民族必须实行民族平等政策，而且也指出了中国少数民族必须和国家荣辱与共，而且只有在荣辱与共中才可能“争取”到民族地位的平等。

但是大民族如何才能真正实现民族平等的承诺呢？主要受到俄国特别是列宁的影响，中共从建党开始对这个问题的回答是支持中国少数民族的“民族自决”，按照 1931 年 11 月 7 日中华苏维埃第一次全国代表大会通过的《中华苏维埃共和国宪法大纲》第十四条的说法，就是“中国苏维埃政权承认中国境内少数民族的民族自决权，一直承认到各弱小民族有同中国脱离，自己成立独立的国家的权利。”²为什么民族平等要与“民族自决权”联系起来？列宁的解释是，“我们要求民族有自决的自由，即独立的自由，即被压迫民族有分离的自由，并不是因为我们想实行经济上的分裂，或者想实现建立小国的理想，相反，是因为我们想建立大国，想使各民族接近乃至融合，但是这要在真正民主和真正国际主义的基础上实现；没有分离的自由，这是不可想象的。”³

¹ 顾颉刚在西部考察中对回汉隔阂的感受见顾颉刚，《我为什么要写“中华民族是一个”》，原载 1939 年 5 月 10 日《益世报·边疆周刊》第二十期，收入《顾颉刚全集》第 36 册，第 109-116 页，特别是其中的第 114-116 页。

² 中共中央统战部，《汇编》，第 165-166 页。

³ 列宁，《革命的无产阶级和民族自决权》，《列宁全集》（中文第二版），第 27 卷，第 77-85 页。

本文不讨论列宁“民族自决”原则的俄国历史背景及其后在苏俄的发展和命运，只想强调这种原则的理论逻辑曾对中共的影响非常之大。虽然早就对无条件支持少数民族的民族自决权有所思考¹，但是一直到长征后期甚至到达陕北后相当时间，支持中国少数民族“民族自决”、“民族独立”仍然是中共的政策和口号²。但是“九·一八事变”特别是卢沟桥事变后的民族危机，日本对中国民族矛盾的利用，满洲国的建立、内蒙古德王与日本的合作、日本对“回回”的拉拢，以及全国上下奋起抗战的群情，促使中共思考自己的民族理论和政策。非常可贵的是，中共没有采用“中华民族是一个”的思路，没有否认具有历史、文化、地域、语言甚至血统等族类特性的中国少数民族特别是满、蒙、回、藏等北方民族是“民族”，而是一方面批评中国始终存在的大汉族主义，用民族平等承诺和在根据地的具体实践来凝聚中国少数民族，另一方面则用“民族自治”取代了“民族自决”，修正了自己的理论和口号。虽然“民族自决”与“民族自治”在中共文献中并存了一段时间，但1938年中共六届六中全会被视为一个根本性的转折，会上毛泽东提出的“允许蒙、回、藏、苗、瑶、夷、番各民族与汉族有平等权利，在共同对日原则之下，有自己管理自己事务之权，同时与汉族联合建立统一的国家”原则³，成为此后直至今天中共民族政策的核心方针。六中全会后成立的有关机构和制订的有关文件，就是中共在回回和蒙古（内蒙古）两个少数民族身上具体落实这一既定方针的努力。

就“回回民族”问题来说，《回回民族问题》不能说有非常深刻的理论阐述；就影响而言，它对中共抗日根据地以外的回回和非回回大众及政学各界的影响也应该有限。但是《回回民族问题》没有走扭曲学理的思路，没有否定中国多民族国家中少数民族的“民族身份”，相反正视这种“民族身份”在民族主义时代对多民族国家的挑战，提出“反对与肃清大汉族主义政策及其传统”，“中国境内各民族一律平等”的原则，同时提出纠正少数民族中的“狭隘民族主义”、“民族排外主义”，少数民族必须融入“中华民族民族解放运动的总潮流”，“与汉族联合建立统一的国家”的要求⁴。在这样的理论思辨之下，中共不仅适时修正了自己的民族理论，从支持少数民族的“民族自决”、“民族独立”改为民族平等下的“民族自治”，在学理上确立了多民族国家中真正实行民族平等政策的理论基础；同时为早已形成为一个“民族”（或者叫“前现代民族”）并且在民国期间为自己的权益多所抗争、群体意识大为强化的中国内地回回，指出了一条不必否认自己的“民族身份”的发展道路。虽然当时回回社会对此并不一定清楚，但这种思辨的理论力量，加上1949年以后由“民族识别”表现出的政府行政安排，不能不深刻感染了回回，使“回回”或者“回回民族”成为回回自己的族类群体认同标志，中国的回回由此完成了民族形成的最后一步。而在1939年曾经公开表示赞同“中华民族是一个”的白寿彝，也同时完成了对回回历史叙说框架的建构：1951年7月他写成的《回回民族底新生》（上海·东方书社，1951年）完全采用了《回回民族问题》的理论和措辞来叙说中国回回的历史。虽然白先生自己在书的“题记”中说，这本小册子缺乏“深入而全面的分析”，甚至算不上“一本回回民族简史”，但实际上它成为此后白先生本人以及中国几乎所有回回和非回回学者叙说回回历史的框架。今天，民国期间关于“回回民族”的争议已经不再为人注意，但它在中国回回形成史以及中国民族理论发展史上的重要性，不能忘记。

¹ 参阅郝时远，《中国的民族与民族问题》（江西人民出版社，1996年），第71页。

² 如《中共中央关于抗战中地方工作原则指示》（1937年8月12日）中提到“（十）在民族自决，民族独立，共同抗日的口号之下，组织与武装全体韩民、蒙民、回民参加抗战”。《汇编》，第551页。

³ 中共中央统战部，《汇编》，第593-597页。参看，江平为《汇编》写的“前言”和郝时远的《中国的民族与民族问题》第85-86页。

⁴ 此处《清真大典》本缺页，文字见《汇编》本第918-919页。

《民族社会学研究通讯》快讯

2012年3月15日

2009年温总理所做《政府工作报告》中有关民族、宗教工作部分摘录

各位代表！促进各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展，是各族人民的根本利益所在。**要全面贯彻民族区域自治法**，确保中央支持少数民族和民族地区经济社会发展的政策措施落到实处。继续加大对人口较少民族的扶持力度。推进兴边富民行动覆盖所有边境县和新疆生产建设兵团边境团场。支持牧区和少数民族聚居山区加快发展。坚定不移地维护民族团结，进一步构建平等、团结、互助、和谐的社会主义民族关系。

全面贯彻党的宗教工作基本方针，发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用。

2010年温总理所做《政府工作报告》中有关民族、宗教工作部分摘录

各位代表！促进民族团结，实现共同进步，是中华民族的生命、力量和希望所在。要巩固和发展平等、团结、互助、和谐的社会主义民族关系。认真落实中央支持少数民族和民族地区发展的政策措施，优先支持边疆民族地区加快发展。**加快完成边境一线地区危旧房改造，实施游牧民定居工程。**

新型农村社会养老保险要优先在边境县、民族地区贫困县试点。加大扶持人口较少民族发展力度。继续推进兴边富民行动。**重视保护少数民族文化遗产和民族地区生态环境。切实做好少数民族流动人口公共服务、就业和管理工作，保障他们的合法权益。**

同时，**加强国家意识、公民意识教育。我们要旗帜鲜明地反对民族分裂，维护祖国统一，让少数民族和民族地区各族群众充分感受到祖国大家庭的温暖。**

我们要全面贯彻党的宗教工作基本方针，依法管理宗教事务。发挥宗教界人士和信教群众在促进经济发展和社会和谐中的积极作用。

2011年温总理所做《政府工作报告》中有关民族、宗教工作部分摘录

各位代表！巩固和发展各民族大团结，是国家长治久安、繁荣昌盛的根本保证，是各族人民的根本利益所在。**要坚持和完善民族区域自治制度**，全面落实中央支持少数民族和民族地区发展的政策措施。制定实施扶持人口较少民族发展、推进兴边富民行动和发展少数民族事业五年规划。让我们团结奋进，共同谱写中华民族繁荣发展的历史新篇章！

全面贯彻党的宗教工作基本方针，深入贯彻落实《宗教事务条例》，发挥宗教界人士和信教群众在促进经济发展、社会和谐中的积极作用。

2012年温总理所做《政府工作报告》中有关民族、宗教工作部分摘录

各位代表！我国是统一的多民族国家，各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展，国家才能兴旺发达。**要坚持和完善民族区域自治制度**，认真贯彻落实中央支持少数民族和民族地区发展的政策措施，大力实施扶持人口较少民族发展、推进兴边富民行动和发展少数民族事业规划。坚定不移地巩固和发展平等团结互助和谐的社会主义民族关系。

认真贯彻党的宗教工作基本方针。**维护宗教团体、宗教界人士和信教群众的合法权益**，充分发挥他们在促进经济发展、文化繁荣、社会和谐中的积极作用。

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

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