

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 266 期
2018 年 10 月 31 日

目 录

【论 文】

探寻中华民族自觉兴起之历程

——评黄兴涛《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》

章永乐

20 世纪中国两场民族建国路线的竞争——战争与革命的视角

夏引业

“教法随国论”——伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义

李 林

【网络文章】

我国民族区域自治制度的历史及其发展

万其刚

☆☆

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



【论 文】

探寻中华民族自觉兴起之历程¹

——评黄兴涛《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》

章永乐*

摘要：黄兴涛《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》以传统的精英思想史为骨干，借助了新文化史的研究进路，将情感、思想形态与社会实践紧密结合起来，用翔实丰富的史料与扎实的理论分析，呈现出中华民族观念与认同推进的各个历史步骤，同时也精确地勾勒出相关研究领域内部的前沿讨论格局，并为回答一些重大现实问题提供了重要的历史线索。如果说中华民族从“自在”到“自觉”的过程是一个自我重塑的过程，《重塑中华》也内在于这一过程，代表着从“自觉”朝向“更大的自觉”的思想实践。

关键词：中华民族；民族主义；多元一体

从一战爆发到苏联解体，已经过去的“短二十世纪”²是一个革命的世纪，也是一个民族塑造（nation-building）的世纪。随着一度具有强大整合力的冷战意识形态的退潮，既有的民族国家的认同在两个方向上受到冲击：在外部，美国强力推进的经济全球化、以欧盟为典型的区域一体化运动、国际法领域中以“保护的责任”（responsibility to protection）理论对“人道主义干涉”的支持，都在削弱民族国家原有的自主性（autonomy）；在民族国家之内，具有离心乃至分离倾向的区域、宗教、族群认同兴起，也强烈冲击着国家的整合。2008年金融危机之后，自上而下冲击民族国家的力量有所弱化：经济全球化的态势趋于停滞，其原来的推动者美国改奉“美国优先”路线，热衷于贸易保护政策；作为超国家政治单位的欧盟，其一体化进程踟蹰不前，分裂的危险日益增大。然而，自下而上的冲击力量仍然此起彼伏。在可预见的未来，民族国家仍然会是政治共同体的基本组织形式，但许多国家政治秩序的稳定将持续受到考验。

黄兴涛教授的观念史著作《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》³问世于这样一个历史时刻，其问题意识也与这一时代背景密切相关。冷战落幕为前一阶段的政治整合话语带来了新的困境，在中国国内，“中华民族”话语被期待发挥更大的政治整合功能，但同样遭遇到上述两个方向上的“夹击”。在学理上，最大的质疑路径，是以构成中华民族的各民族为“实”，以中华民族为虚，将中华民族观念视为一种缺乏历史依据、自上而下强加的官方建构物。这一质疑并非野狐禅，而有相当的学术积淀——二十世纪上半叶，日本的“满蒙学”曾经对中华民族的一体性提出系统的质疑，为日本侵华提供了历史论述论证⁴；在二十一世纪，最为系统的质疑来自

¹ 本文刊载于《史学月刊》2018年第10期，第104-114页。

* 北京大学法学院副教授，美国UCLA政治学博士。

² 艾瑞克·霍布斯鲍姆著，郑明萱译，《极端的年代：1914-1991》，中信出版社2014年版，第6页。汪晖则将中国的“二十世纪”定为1911-1976，参见汪晖，《短二十世纪》，牛津大学出版社2015年版。

³ 本书目前有两个版本，其一为北京师范大学出版社简体字版，其二为三联书店（香港）有限公司繁体字版。本文在引用时，使用的是内地读者更容易获得的北京师范大学出版社版本。

⁴ “满蒙学”代表作是矢野仁一的《近代支那论》，提出“中国非国论”和“满蒙非中国领土论”。1927年著名的《田中奏折》中对矢野仁一的论述大加赞扬，该奏折可能系日本官员森格、铃木贞一和吉田茂等人炮制，但日本的国策却是按照此方向前行。参见李明：《日本知识人“中国论”的检证》，载中国社会科学院中日历史研究所编：《九一八事变与近代中日关系——九一八事变70周年国际学术讨论会论文集》，北京：社会科学文献出版社2004年版，第168页。



于美国“新清史”，尽管其研究者未必都有清晰的政治自觉。

从“满蒙学”到“新清史”，其中国叙事内部一直潜藏着两种政治状态的对立：在第一种状态下，满洲统治者自上而下地建立对巨大的疆域上诸多族群的统治，但没有在这些异质性很强的族群之间建立强劲的横向联系与认同；而辛亥革命则带来第二种政治状态，一个主体民族的国家。论者又认为，原本服从于满洲统治者的大量亚洲内陆边疆族群，在很大程度上游离于主体民族的国家之外。从“满蒙学”到“新清史”，诸多研究者坚持将“中国”与“汉族”绑定在一起，认定包含境内全部族群的民族认同是人为建构的，缺乏历史基础。用更晚近的理论话语来概括，这就是在“帝国”（empire）与“民族国家”（nation-state）之间的二元对立范式，在此中国被设想为一个汉人的民族国家，而统治着诸多族群的清帝国包含中国，但不等于中国。¹

更一般的冲击来自民族主义研究晚近的主流范式，黄兴涛将其命名为“建构论”。他将已故民族主义研究大师本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）所著《想象的共同体》（Imagined Communities）视为“建构论”的代表著作。²那么，挑战究竟从何而来？从《想象的共同体》在汉语世界中的传播来看，我们可以发现，“想象的共同体”是一个极易遭到误解的表述。按照安德森的本意，“想象”（imagine）并无“虚构”乃至“虚假”的意思，而是强调，民族（nation）是一种超越面对面（face-to-face）交往社群的认同，它的维系需要一种共时性想象；这种“想象”也不是随心所欲的，而总是在一定的约束条件下发生的。安德森并不试图提供一个规范性理论，论证合乎哪些条件的人群有资格达到民族的门槛，他的工作方向是对其研究的历史现象进行分类，尤其是重述“想象”的约束条件与基本机制。

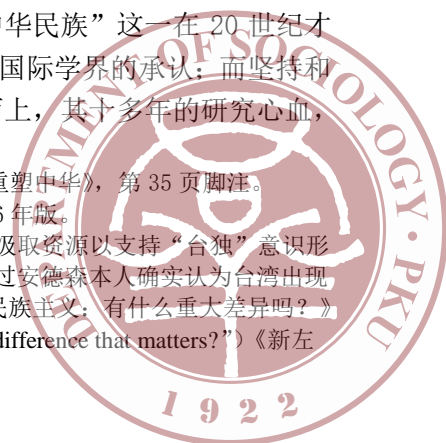
但不管安德森的本意是什么，描绘和展示民族认同塑造的过程，多少会导致对所分析的民族认同的“去神秘化”和“去神圣化”，而这会进一步带来两种反应：一部分受众倾向于认为，经过剖析的民族认同，从本质上就是虚构的，是假的，而这就使得“建构论”有可能变成“解构”民族认同的理论工具——对于自己拒绝的那些身份认同，就可以分析其通过何种权力结构与政治机制生产出来，从而将其空洞化、相对化。海外大量关于“中国民族主义”的研究，其重点就在于选择性地运用“建构论”的理论工具来进行解构。将“想象”等同于“虚构”，其实并不符合安德森强调民族认同现象的强劲性与持久性的本意，但毕竟还属于常见的与易于理解的反应。而另外一些受众认为，只要掌握了塑造的权力并遵循一定的历史先例，就可以正当地塑造出不同的民族认同。这一种反应虽然看似不常见，但其实距离我们并不遥远，其典型例子就是“台独”意识形态的塑造——“台独”理论家很难否认绝大多数台湾人不过是不同时期的大陆移民，但一些人会从拉丁美洲西裔与葡裔殖民者的“克里奥民族主义”（Creole Nationalism，可以意译为“土生仔民族主义”）寻找先例：西裔与葡裔殖民者因为长期在拉美殖民地居住，在一个与母国相隔离的政治系统之下，已经发展出了不同于母国民众的认同，从而可以正当地宣称自己是一个新的民族，并获得独立建国的资格，而台湾的情况被认为与此并无根本不同。³通过寻找并确立“先例”，看似“价值无涉”的社会科学研究，就被读出了某种规范性意涵，并被用于支持特定的政治实践。

在强调差异、多元、流动性、建构性的学术风尚之下，质疑“中华民族”这一在20世纪才得以巩固的身份认同，既容易得到各种理论工具的支持，也容易得到国际学界的承认；而坚持和加固这一认同，反而经常面临着理论工具的缺乏。黄兴涛教授迎难而上，其十多年的研究心血，

¹ 作者也提到了汪晖对帝国与民族国家二元对立反思的启发意义，见黄兴涛：《重塑中华》，第35页脚注。

² 本尼迪克特·安德森：吴叡人译，《想象的共同体》，上海：上海人民出版社2016年版。

³ 《想象的共同体》译者吴叡人本身就从安德森的“Creole Nationalism”概念中汲取资源以支持“台独”意识形态，代表论述可见吴叡人：《受困的思想》，台北：卫城出版社2016年版。不过安德森本人确实认为台湾出现了一种“Creole Nationalism”，本尼迪克特·安德森：《西方民族主义与东方民族主义：有什么重大差异吗？》（Benedict Anderson, “Western Nationalism and Eastern Nationalism: Is there a difference that matters?”）《新左评》（*New Left Review*）第9卷（2001年5-6月）。



最终凝聚成为这本 40 多万字的观念史巨著。作者“以传统的精英思想史为骨骼”，但又借助了“新文化史”的某些做法，如概念史、话语符号的实例分析等（第 8 页），将对思想形态的研究与社会心理、政治文化实践紧密结合起来，既重视对精英的理论观念的辨析，也重视对政治斗争过程与大众舆论传播的考察，用翔实丰富的史料与扎实的理论分析，呈现出“中华民族”概念生长发育与相应身份认同不断推进的历史过程，同时也精确地勾勒出相关研究领域内部的前沿讨论格局，提供了一张细节丰富的理论地图。

在《重塑中华》中，作者经常交错使用“‘中华民族’观念”与“‘中华民族’概念”两个词，这可能会让一些敏感的读者联想到史学领域中的“观念史”（history of ideas）与“概念史”（conceptual history）进路之辨析。那么，作者怎么处理两个词汇之间的关系呢？《重塑中华》绪论中首先界定了一种主导型、符号化的“中华民族”概念，其“明确强调中国境内各族人民作为国民或公民的平等身份，他们由历史延续下来的政治、经济、文化乃至泛血缘联系的特殊性及其强化趋势，以及依托在新的现代共和国家形式上的民族共同体之整体性与统一性，包括各族人民摆脱帝国主义列强的侵略，实现全民族独立和现代化发展的共同命运”；作者进而将这一主导型“中华民族”概念“所直接传导和涵括的族类认同意识，及其运用展开的民族一体化理念和信念等”，称为“现代中华民族观念”，之所以称“观念”而非“概念”，是考虑到汉语中的“概念”一词内涵比较狭窄，可能无法充分涵括运用主导型“中华民族”概念所直接传达的理念、信念与命运感知等认同性观念的广阔内容（第 1 页）。因此，这是在中文语境中为符合普通读者阅读习惯而做出的界定，读者不必望文生义，看到“观念”就想到洛维乔伊（Lovejoy），看到“概念”就想到昆汀·斯金纳（Quentin Skinner）或柯史莱克（Koselleck）。

而就《重塑中华》而言，作者借鉴概念史的进路，关注不同的历史主体在其话语实践对于话语符号的运用，但并不刻意强调差异和断裂，而是用很大篇幅来处理话语实践中所出现的意义重叠（overlapping），强调这种重叠之所以能够发生，本身就是一种具有历史性的现象：特定的时代境遇使得不同的历史主体有意或无意地向相似的方向行进。这与柯史莱克在区分“语词”与“概念”之时强调“概念”的模糊性与歧义性的立场有一定区别。事实上，早在 2012 年发表的《概念史方法与中国近代史研究》一文中，黄兴涛就批评过柯史莱克对于“语词”与“概念”的区分过于简单化，尤其是对于“概念”的模糊性的强调过于绝对化。黄兴涛主张，某些具有较强政治性的抽象概念中既有模糊含混的层面，但也存在确定的层面。¹《重塑中华》中对概念史方法的运用贯彻了这一主张，作者对于“中华民族”概念的分析，就区分出了意义模糊与流变的层面与相对确定的层面。而这与作者在演化论与建构论之间取中道的学术进路选择，有着分不开的关系。

一、从“自在”到“自觉”：在演化论与建构论之间

黄兴涛研究工作的重要起点，是费孝通先生的经典论断：中华民族作为一个“自觉”的民族实体，是在近代中国与西方列强对抗之中出现的，但作为一个“自在”的民族实体，是几千年的历史过程所形成的。作者指出，费孝通先生这一论断具有重要的“启发性与反思价值”。²《重塑中华》试图对费孝通先生所说的“几千年”进行进一步的辨析，探讨“自在”的中华民族究竟是在哪个阶段最终形成，而作者认为能够获得最大学界共识的时段，是清朝的康乾时期（第 3 页脚注）这不仅是因为康乾时期奠定了延续至今的中国内部民族构成的基本格局，同时也是因为这一时期的清王朝已经与若干欧洲列强发生重要的互动，乃至与俄国通过平等条约确定两国数千里的边界线。在这一语境下，作为整体认同对象的“中华”或“中国”概念“获得了带有现代性因素

¹ 黄兴涛：《概念史方法与中国近代史研究》，《史学月刊》2012 年第 9 期，第 12-13 页。

² 黄兴涛：《重塑中华》，第 2 页。



的历史文化共同体与国家政治体符号性质的客观内涵”。¹

在康乾时期成型的“自在”意义上的中华民族，接下来经历了一个从“自在”到“自觉”的过程。清朝中国与欧美各国的进一步互动，西方“种族”、历史地理、政治法律等新知识的传入，与传统民族意识之间发生互动，逐渐形成了一种自觉的中华民族观念。作者特别强调的是，“自觉”也意味着一种“重塑”，一种“再造”。但这种“重塑”或“再造”并非能够随意为之，而是有着严格的历史条件限制。“自在”状态下的存在方式，为“自觉”的形成提供了基本的前提——正如作者指出的那样：“作为一种历史存在，那种具有独特联系的、尚处于自在阶段或古代状态的族群共同体之存在及其向近现代演化的内在可能与趋势，对于中华民族概念及与之相应的一体认同观念的形成来说，也是最为重要的决定性因素。”²

《重塑中华》的理论进路，其核心是对演化论和建构论的一种综合。在对身份认同的研究中，“演化论”经常会沦为一个具有神秘主义色彩的标签，宣称某一认同通过历史演化而来，往往是拒绝进一步分析的遁词。但《重塑中华》自觉地避免了这一倾向，将“演化论”的意识，落实到对选择行为及其历史条件的分析上。黄兴涛引用了哲学学者陈先达的两个金句来表明自己的分析进路：“人的活动的选择性是以不可选择为前提的”“选择，在任何时候都是对可以选择的东西的选择”（第381-382页）。在黄兴涛看来，近代的民族“自觉”过程固然包含了话语的选择，但是，中华民族在“自在”阶段所形成的各民族之间实际融合关系的历史“联系性”和演进趋势具有某种潜在的“不可选择性”，现实的政治、经济和文化关系的基本走向，同样具有某种“不可选择性”。近代不同政治势力对于民族的认识出现过比较大的差异，但“各种对立的力量最后都不得不高举中华民族整体性旗帜，有其内在的道理”。正是以此为基础，黄兴涛批评本尼迪克特·安德森的《想象的共同体》（第383页），认为安德森对人的主观性强调过头。而他主张的综合演化论与建构论的进路，落实到操作层面，重点就在于呈现“对可以选择的东西的选择”。

从这一进路来看，“帝国”与“民族国家”的二元对立，极有可能扭曲中国历史的图景。从“满蒙学”到“新清史”，论者通常会着力强调清王朝治下的中国的“帝国性”。在“帝国”的观念背后，又是一种源于欧洲的“复合君主制”想象，仿佛清朝的皇帝如同一战前的奥地利皇帝兼匈牙利国王，只是兼任了面向不同族群的特殊统治身份，但从来没有将这些不同的族群统合在一起；因此，当帝制倒台时，各族群就获得挣脱“民族大监狱”的权利。《重塑中华》对这一历史叙事提出了严肃而有力的批评。黄兴涛指出，满人建立的清朝绝不能被简单地视为一个“满人族群主权”的王朝：清朝皇帝主动地将自己纳入到中原王朝的谱系之中，所确立的是一种面向各个族群的普遍皇权³，而非只是针对各个族群的特殊统治身份（比如满人族长，蒙古可汗，西藏文殊菩萨、转轮王）的简单加总；康熙、雍正、乾隆已经将他们所统治的庞大国土称为“中国”，在与西方国家打交道以及与朝鲜划界的时候，都以“中国”自居。晚清“预备立宪”时期，一些满人官员和留日旗人也力倡破除满汉畛域，倡导五族“大同”，并产生了一定的政治影响力。⁴

在20世纪初，尽管“中华民族”这一符号尚未普及，但是中国已有的族群关系和政治结构，有利于并强调维护政治共同体的一体性。基于这些历史条件，晚清虽然出现了以“驱除鞑虏”为口号的汉民族主义运动，但并没有真正走向单一民族独立建国的道路。黄兴涛特别强调，在辛亥革命之前，革命阵营内部就在修正自己的民族论述，尤其是黄兴、刘揆一等提出了“五族共和”的思想，这就为辛亥革命爆发之后革命派的全面转向提供了条件。这一论述破解了将革命派与汉

¹ 黄兴涛：《重塑中华》，第380页。

² 黄兴涛：《重塑中华》，第380页。

³ 对于这一点的强调，在黄兴涛2011年发表的《清代满人的“中国认同”》中就已显明。黄兴涛：《清代满人的“中国认同”》，《清史研究》2011年第1期。

⁴ 作者在结语中批评清末儒家的“天下”观念与大同主义并非与民族主义观念处于对立状态（第380-381页），其重要证据即在清末满人的“五族大同”观念。



民族主义关联在一起的刻板印象，为理解辛亥革命后的民族论述转向提供了新的理解线索。

要评估黄兴涛教授这些论述的重要性，就有必要提及辛亥革命百年纪念前后的一场以重新认识南北和谈、清帝逊位为中心的学术讨论。作为讨论的参与者之一，笔者的论述具有回应新清史论述的明确意图，强调《清帝逊位诏书》对于中华民族保持统一的意义。但与此同时，笔者也引用了新清史学者对于清朝皇帝多重统治身份的论述¹，以强调清朝内部整合的难度以及向共和转变可能带来的国家分裂危险。但如果采用了这样一个历史起点来论述《清帝逊位诏书》对于中国统一的历史意义，就有可能过多地依赖于这一纸诏书对于“大清即中国”的证明，而对清廷在更早的时候推进中国认同建设的种种努力呈现不够。类似的问题也可能存在其他的一些讨论者的论述之中。不过，随着研究的推进，在2016年重版的《旧邦新造：1911-1917》中，笔者已经作出论述上的调整，指出尽管清王朝对各地方与藩属的治理具有很强的“制度多元主义”色彩，但清朝君主作为皇帝的身份具有普遍性，其他身份是叠加在这个基础身份之上。治理体系的多元性，并不能取消皇帝身份在法理上的普遍性。²

不过，对这一论断最好的史料证据支持，莫过于黄兴涛《重塑中华》第一章的讨论。黄兴涛指出，从皇太极登基开始，清王朝就致力于将自身打造成为超越特殊族群的王朝。清朝皇帝并不仅仅是在汉人之前自称皇帝，无论是在满语、蒙古语还是藏语中，清朝皇帝都有其作为中国君主的称呼，因此，清朝皇帝的中国君主身份是一个普遍的身份，而不仅仅是针对特定族群的身份。**奥匈帝国式的复合君主制模型，并不适合用来描述清朝的皇权形态。**同时，黄兴涛指出，早在18世纪早期，康熙就已经和沙皇俄国签订《尼布楚条约》，勘定边界，同时也在中朝边境勘界，这些勘界实践，甚至走在大部分欧洲国家的前面。“中国”认同，在此与一种比较清晰的领土边界意识关联在一起，而这绝不是强调边疆（frontier）而非边界（boundary）的传统“帝国”范式所能涵盖。

黄兴涛更是进一步强调，在19世纪清廷与各国签订的条约之中，绝大多数条约都是“中国”或“中华”与“大清国”或“大清帝国”混用。清朝君主对内拥有皇帝的普遍身份，对外又是列强广泛承认的中国的 sovereign 代表。这一强调，在笔者看来是非常恰当的。在辛亥革命发生之后，在多数列强的认知当中，中国发生的变迁不过是政府的更迭，所发生的是一个“政府承认”的国际法问题，而非像20世纪90年代苏联和南斯拉夫解体所带来的“国家承认”的问题。³ 如此来看，《清帝逊位诏书》的重要意义之一，就在于它坚持了清政府长期以来的“大清即中国”的立场，没有为革命后的“政府继承”制造出额外的法律难题。

针对清史领域中对中国与中华民族一体性的怀疑，黄兴涛作出的回应相当有力，同时，这一回应也有助于防止“建构论”的滥用。民族主义研究界一般承认，历史上的王朝统治，往往对于民族意识的塑造有重要的意义，王朝的疆域在很大程度上划定了民族的空间边界，王朝的政治体系为政治-文化精英的跨地域流动提供了空间边界，从而打造出一种模糊的政治共同体意识，而这就有可能成为近代民族意识的前身。如果清朝皇帝塑造统一认同的努力很早就开始了，而不是在晚清时候“临时抱佛脚”，20世纪形成的“中华民族”自觉，也就有着更加深厚的历史基础。而与此相比，欧洲各国王朝国家之下的民族意识塑造，为时其实也并不长远。

二、两种中华民族观的变奏

¹ 章永乐：《旧邦新造：1911-1917》，北京：北京大学出版社2011年版，第39页。杨昂：《清帝〈逊位诏书〉在中华民族统一上的法律意义》，《环球法律评论》2011年第4期。

² 章永乐：《旧邦新造：1911-1917》，北京：北京大学出版社2016年版，第46-47页。

³ 关于国际法上“国家承认”与“政府承认”的区别，可参见陈体强：《关于承认的国际法——英国与美国的实践》（Ti-chiang Chen, *The International Law of Recognition: With Special Reference to Practice in Great Britain and the United States*）纽约1951年版，第97-104页。



中华民族“自在”状态下的存在方式，对近代民族“自觉”的生长，形成了强有力的限制和塑造。在辛亥革命之后，建设一种统一的民族认同，以维护中国的一体性，就成为中国政治-文化精英的主流共识，并在抗战时期达到了一个高潮。《重塑中华》浓墨重彩地描写了抗战前后祭祀黄帝、界定“民族英雄”与“汉奸”等具有强烈情感性的实践，其对“民族英雄”与“汉奸”话语的研究尤其开创性。然而，关于中华民族认同的分歧仍然长期存在。贯穿《重塑中华》的一条重要的线索，就是单一性中华民族认同与多元性中华民族认同的变奏。作者将民国时期的这两种路径，分别称为“一元多流论”与“多元一体论”（376-379页），但各自内部又有不同子类型，二者之间也存在大片模糊地带。《重塑中华》从民国肇论述到民国的终结，呈现出不同类型话语之间丰富的互动与对话。

民初的“五族共和”话语，虽然并没有在五族之上设“中华民族”或“中国民族”这一总称，但对于一个联合体的存在，并无分歧。“五族共和”作为官方标准话语，本身就会对单一性的中华民族论述构成一种抑制作用。然而，在1910年代末，出现了对于“五族共和”的强势质疑。《重塑中华》重点分析了孙中山的民族论述。孙中山在民初时曾经赞同“五族共和”，但到了1919年，孙中山就开始批判“五族共和”，加强对单一性的强调。在1924年《民族主义》演讲中，孙中山进一步提出了“国族说”，称中国是一个国家，一个民族，《民族主义》演讲中也提到了联合“宗族”加强国族认同的路径。但与此同时，孙中山支持的国民党一大宣言中却强调“民族平等”，乃至承认“民族自决”，这就和孙中山的《三民主义》演讲形成了很大的张力。

作为具有清晰方法论自觉的史家，黄兴涛重视研究对象思想的内在差异与张力，避免强行替历史行动者自圆其说。《重塑中华》的后续论述，也向读者展示了孙中山民族思想的内部张力如何影响此后的历史论述。比如说，孙中山之子孙科继承了孙中山民族思想中的这一张力，一方面用单一性色彩很强的“国族”，另一方面，又有很强的境内各族群平等的意识。但蒋介石主要吸收了孙中山对于单一性的强调，而且将“国族”论述与“宗族”论述结合起来，最终打造一个极端强调单一性的论述：中华民族是一个国族，而国内各族群，应当被称为“宗族”！

蒋介石倡导的“分枝宗族论”只是“一元多流论”中的一个代表。黄兴涛以语境化的方式，展开论述了“一元多流论”的谱系。强调中华民族单一性的声浪与抗日战争的爆发有着非常大的关系，在抗战的背景之下，不少论者认为必须强调中华民族的内部的紧密团结，才能够激励士气。除蒋介石提出“分枝宗族论”之外，顾颉刚提出“中华民族是一个”，汪少伦提出“支族论”，《我们的国族》称各民族为“部族”，熊十力强调中国各民族都源于远古“北京人”始祖，等等。但影响论者判断的国际因素又不仅仅是日本。作者提到1938年9月至1939年初德国借口少数民族问题强迫捷克割让苏台德地区，并最终占领捷克全境，对于国内知识人与国民党人士，起到了直接的刺激作用；1939年国民政府行政院一度下令禁止滥用“少数民族”名词，倡导以地域来称呼边疆同胞。

与“一元多流论”相对的是“多元一体论”，代表者有20年代的梁启超，吴文藻与费孝通师徒，以及抗战爆发后的中共，等等。梁启超20年代致力于中华民族论述的完善，既强调中华民族的一体性，也肯认其内部存在着多元性。共产党人早期受苏联的“民族自决”理论影响，一开始就肯认中国境内民族的多样性，但抗战期间又强调中华民族的内部团结，由此形成了完整的“多元一体”论述结构；吴文藻、费孝通长期在边疆从事社会学、人类学研究，对于边疆族群的多元，有着非常深入的认识。但黄兴涛指出，“多元一体论”中也存在不同的未来指向，比如梁启超比较强调以主体民族为中心加强民族融合，而吴文藻、费孝通与中共则强调将会在很长一个时期内保持民族之间的差异。

《重塑中华》重构了两种路径之间的数次交锋，借助戏剧性的对抗，捕捉并呈现不同话语的内在特征。一是顾颉刚、傅斯年与吴文藻、费孝通师徒之间的讨论。顾颉刚1939年2月提出“中



华民族是一个”，引发热烈讨论，费孝通、翦伯赞和苗民鲁格夫尔表示异议，而张维华、白寿彝、徐旭生、杨向奎、马毅等对顾颉刚表示支持。与顾颉刚思想接近的傅斯年试图从行政上干预顾颉刚与费孝通的争论，将矛头指向了费孝通的老师吴文藻。黄兴涛指出，吴文藻于 1939 年发表的《论边疆教育》一文十分重要，明确提出“多元文化”与“政治一体”的现阶段中华民族建设构想，将苏俄的民族政策作为典范，主张政治经济事务上采中央集权主义，在教育文化上采地方分权主义，但又不采苏联的“加盟共和国”模式。吴文藻同时主张结合各民族自身的需要，进行一定的“汉化教育”，以增进民族之间的交流沟通，在黄兴涛看来，这一主张比费孝通与顾颉刚讨论中表明的意见还要“稍微高明一些”。费孝通后来提出的中华民族多元一体理论后来成为权威理论，其早年与顾颉刚的争论，因此也获得了较多的关注。但黄兴涛指出，吴文藻在争论过程中对费孝通的指点，以及《论边疆教育》中提出的“文化多元”“政治一体”主张，对于费孝通思想的发展是有影响意义的。而忽略《论边疆教育》，仅以吴文藻 1927 年《民族与国家》和 1942 年《边政学发凡》为据来认识吴文藻的思想，也会出现一定的偏差，比如遗漏吴文藻对于汉文化在边疆的功能的认识。

《重塑中华》的论述举重若轻，对吴文藻的讨论，也隐含了对当下实践的回应。近年以来，社会各界对于在民族地区推行双语教育的重要性，有了更深的认识。历史的教训是，如果只学习民族语言，而不掌握普通话，那么民族之间的交往就难以深化；在市场经济条件下，“先富带动后富”更依赖于不同区域和民族之间的民间交流，如果不掌握交流的中介，一些边疆地区就不容易做到脱贫致富。如果要深入探讨双语教育的理由，可以说吴文藻是一个十分重要的理论先行者。《重塑中华》通过对这一史料的发掘，对中国民族学当下的一些重要理论讨论，做出了极有意义的回应。

第二是蒋介石 1943 年出版《中国之命运》所引发的辩论。黄兴涛强调蒋介石的理论与顾颉刚存在重要差异，以“宗族”而非“种族”来界定国族的分支。《重塑中华》对《中国之命运》出版之后正反两方面意见都作了概括，避免了只陈述一方意见的传统论述弊病，同时也明确判断，蒋介石的“宗族论”不顾既有的学术研究成果和舆论中的成说，欠缺明智与审慎，是一次基本失败的尝试。黄兴涛进一步指出，蒋介石的“宗族论”并非抗战时期国民党民族思想和政策的全部，国民党内不少人并不认同蒋介石的理论，国民政府在抗战期间曾经订正对于西南少数民族具有歧视性的称谓。在这些细节上，处处可以看到黄兴涛追求平衡而全面的历史叙事的努力。

第三是从 1936 年“五五宪草”到 1946 年宪法，围绕着“中华国族”入宪展开的争论。孙科主持起草、1936 年公布的“五五宪草”将“中华国族”写入总纲第五条，规定“**中华民国各民族均为中华国族之构成分子，一律平等**”，这就出现了国族之下有多民族存在的观念。这体现了孙科的民族观，同时也体现了孙中山民族观对孙科的影响。而 1940 年国民参政会通过“期成宪草”之时，陶孟和与章士钊将“中华国族”改成了“中华民国”，体现出与孙科不同的政治取向。蒋介石对孙科的立场也不满意，但其方向与陶孟和与章士钊不同，试图将其“宗族论”写入宪法，以凸显民族的单一性。然而 1946 年底的“制宪国大”讨论激烈，蒋介石不得不放弃自己的“宗族论”，接受国族之下存在各民族的事实，《中华民国宪法》第五条最终定为“**中华民国各民族一律平等**”，既没有“中华民族”，也没有“中华国族”。黄兴涛同时注意到，1949 年《共同纲领》中也没有使用“中华民族”概念，由此反映出“中华民族”这一总的民族共同体符号，虽然传播广泛，但仍存在着认识和理解上的分歧。

黄兴涛对“中华国族”入宪的讨论，对于中国宪法史是一个直接的贡献，能够而且应当激发新的讨论。1949 年以来，从《共同纲领》到五四宪法、七五宪法、七八宪法乃至八二宪法及其四个修正案，中国宪法文本中都没有出现“中华民族”四个字。这四个字直到 2018 年，才嵌入“**中华民族伟大复兴**”的表述，通过宪法修正案的形式，进入了中国宪法序言，这不仅是 1949 年以来的第一次，也是中国自有成文宪法以来的第一次。“中华民族”四个字为何是在 2018 年，



而非更早的时候进入中国宪法，这本身就是一个非常值得探讨的问题。由于主题所限，本文将止步于提出这一问题，但可以预料，任何进一步的讨论，都有必要参考《重塑中华》的论述。

在单一性中华民族认同与多元性中华民族认同的变奏中，也不可避免地出现大量模糊地带。值得一提的是，《重塑中华》不仅善于做理论观念的辨析，也善于剖析感情性现象。作者在第四章中特别分析过抗战期间的黄帝祭祀。从理论上，黄帝祭祀假设中国人人为黄帝后裔，似乎指向某种单一民族论述，然而抗战期间许多“多元一体论”者都参与黄帝祭祀，对祭祀背后的理念不做深究。比如说，延安时期的中共是复合型现代中华民族观念的有力倡导者，但同时也认同“炎黄子孙”的论述，积极参加祭拜黄帝陵。黄兴涛评论说，这是在民族危机异常强烈之时，需要一种情感上的团结力的体现——光有政治认同还不够，还需要一种带着历史文化认同意义的“泛血缘”纽带的联结¹。对情感与思想关系的这些思考，可以体现出黄兴涛对于“新文化史”研究进路的汲取和运用。

《重塑中华》对所有这些历史细节的挖掘和展示，有助于我们理解今天中华民族“多元一体”的主流论述，究竟是经过何种锤炼才成为主流的，同时也有助于我们理解和把握“多元一体”大框架之下仍然存在的不同取向。正如作者在结语中指出的一样：“在当今中国，强化中华民族或中华国族的整体认同，无疑仍是时代的使命与当务之急，而与此同时，自觉而有效地维护少数民族的权利，努力保持各民族的文化个性与多样化发展，也同样是迫切而持久的需求——如何在两者之间保持一种张力与平衡，实在既需要国人平静的理性、深入的调研，又需要长远的眼光和智慧的创造。”²这在笔者看来，是一个从“自觉”走向“更大的自觉”的呼吁。而《重塑中华》的重要贡献，就在于为达到一种“更大的自觉”，提供了清晰而丰富的历史线索。

三、朝向较为整全的历史图景

然而，一本四十多万字、跨度达数个世纪的著作，在无数的论述点之中，也必然会存在一些薄弱之处。就结构而言，读者可以感觉到本书对于抗战时期的论述极其丰满与立体，有学者与政治家的理论辩论，有国民政府的祭祀黄帝、界定“汉奸”与“民族英雄”的实践，也有教育层面的教科书编写与大众舆论层面的情感性表达。相比之下，对晚清时期的论述力度稍弱，尤其是在，在对革命派与立宪派的分析之中，论述上略有失衡。在黄兴涛的历史叙事中，立宪派的面目是中华民族一体性观念的积极生产者与传播者，而革命派总体而言是受影响者和接受者，不断从一个原有的偏狭立场上后退。在革命派中，黄兴涛最为重视黄兴、刘揆一等较早接受五族一体观念的人士，着重阐发其在辛亥革命之前就已经发展出“五族共和”的观念——这一史实发掘，是《重塑中华》的重要贡献之一，有助于解释辛亥革命之后革命阵营何以如此迅速地接受“五族共和”的观念。但《重塑中华》第一章对孙中山、章太炎、汪精卫、胡汉民等人着墨甚少，他们的历史面目，究竟只是被动后退，还是对于中国与中华民族的一体性有另外一些值得重视的论述？

比如说，《重塑中华》在探讨章太炎在《中华民国解》中对于杨度之回应时，认为章太炎虽然超越了民族复仇主义，但仍然强调“血统”，体现出某种思想的偏狭性（第70页），这在处理上可能略显仓促。章太炎的“血统”论述复杂性远超常人想象。章氏并非强调生物学意义上的种族特征，其重点恰恰落在历史记忆上，强调近世种族之辨重在“历史民族”而非“天然民族”。于是，历史记忆和历史记载是否确定，成为认定一个种族的前提条件，而经由历史所成之民族才具有政治民族的主体性。³这种“历史民族”观念针对的是杨度的“文化民族”观念，试图破解其内嵌的源于今文经学与欧洲列强“文明的标准”（standard of civilization）话语的文明等级论。

¹ 黄兴涛：《重塑中华》，第301页。

² 黄兴涛：《重塑中华》，第384页。

³ 参见张志强：《一种伦理民族主义是否可能——论章太炎的民族主义》，《哲学动态》2015年第2期。



而从“历史民族”的观念出发，尤其着眼于中国语言文字的传播所体现的交往实践，章氏认为，“二郡一司”（朝鲜、越南、缅甸）对于中国的意义更大于“三荒服”（蒙、藏、回），中国本更应致力于将“二郡一司”重新纳入中国版图，至于“三荒服”，本可“任其去来”¹，只是由于地缘政治的缘故，恢复“二郡一司”的难度远大于保有“三荒服”，故此，中国可暂先持有“三荒服”，再图进取：“若三荒服而一切同化于吾，则民族主义所行益广。自兹以后，二郡一司反乎可覆，则先汉之疆域始完，而中华民国于是真为成立。”²

考虑到章太炎对于“二郡一司”的执念，他在《中华民国解》中设想的中华民国版图，实际上远大于康有为、杨度等人的期待。而在这个更大的疆域之内，章太炎所设想的民族关系，也比杨度等人更加灵活。针对杨度等人提出的蒙回藏人有选举权与被选举权者，必以通中国语为唯一条件的主张，章太炎不以为然，他的替代方案是“令三荒服，各置议士，其与选者，惟涉彼部之事则言之”。³章太炎的方案如果实现，那么我们将面对的是一个内部族群构成更为多元的中国，必然需要某种联合体乃至集合体的概念，这将对概念建构产生何种影响，不无探讨价值。

从章太炎探讨的“二郡一司”问题，我们还可以进一步延伸到“中华民族”论述与南洋华人华侨的关系。如果说立宪派的思路总体上是以中国既定版图为基础，推进“以国立族”，**革命派的思考经常延伸到既有版图之外，重视海外华人华侨，尤其是南洋华人华侨**——他们保留着传统的宗族组织，在列强殖民地掌握了相当大的经济财富，具有可观的政治动员力，甚至不乏摆脱列强统治，在未来建立某种政治实体的可能性。而在与革命派的宣传竞争中，像康有为、梁启超这样的立宪派也不得不推进自己的民族论述对于海外华人华侨的回应性。一个如果将南洋包含的政治潜能考虑进来，这样的中国，会是一个什么样的中国？在当下，这一问题无疑具有进一步挖掘的空间。

而长期追随孙中山的胡汉民，其民族主义思想在辛亥革命之前的演变，也并不仅仅是从“排满”“仇满”的立场上不断后退。早在1905年所作的《排外与国际法》一文中，胡汉民就当时清廷所下的一则防止“排外”的谕旨做出评论。清政府丧权辱国，将中国权益出卖给外国人，而且压抑中国人对于国家权益的主张。而所谓“排外”，即由此而起。“吾国人者，内不得援于政府，又欲亟争之于外，此所以允无当也。”这就引向胡汉民的结论，“欲达吾人主张权利之目的，则莫如扑满革命。”⁴胡汉民通过对国际法的探讨，建立起一个民族国家独立平等的参照系，以此将清廷作为中国争取国际权益的障碍，将“排满”论证为有效抵抗帝国主义的基础。胡汉民呈现的这一逻辑，并非其个人独有。熟悉章太炎的研究者知道，章氏之所以从早年的赞同君主立宪转向革命，很大程度上就是受到了八国联军侵华的刺激，认定清廷已经成为反帝的障碍。这是许多革命派共享的判断。考虑到“反帝”这个更为重要的大前提，许多革命派人士在中华民族范围问题上展示的灵活性，也就比较好理解了。

笔者的另一个兴趣点在于《重塑中华》对“中华民族”与“中国人民”两个概念之间关系的探讨。《重塑中华》在第343-346页探讨抗战时期中共的民族观时，强调抗战期间中共用“中华民族”来指称全体中国人。在第344页论及毛泽东的《新民主主义论》中“新民主主义的文化……主张中华民族的尊严与独立”之论断，作者评论说：“从毛泽东的上述文字中，我们可以清楚地看到中华民族是‘一个’大民族共同体整体的意思，同时也可以看出，该词与带有从古至今历史

¹ 章太炎：《中华民国解》，《章太炎全集》第4册，上海：上海人民出版社1985年版，第257页。一个对《中华民国解》的解读，参见陕庆：《命名与论述中国的方式——对〈中华民国解〉的一种解读》，《开放时代》2017年第5期，第76-93页。

² 《章太炎全集》第4册，第258页。联系到章太炎的当时积极奔走成立“亚洲和亲会”的实践，他的“二郡一司”论，具有强烈的反对西方殖民主义的意涵。

³ 《章太炎全集》第4册，第262页。

⁴ 中国国民党中央委员会党史委员会编：《胡汉民先生文集》（第一卷），中国国民党中央委员会党史委员会1978年版，第113-115页。



文化延续性内涵的‘中国人民’一词基本上是近似语”。而在第 345 页，作者强调了张闻天“中华民族与中国人民”连用的表述方法，强调的也是“中华民族”概念指向“全体中国人”的涵义。“中华民族”与“中国人民”的关系，在此并非作者处理的重点，但在笔者看来是一个比较重要的问题。从概念史的方法来说，“中华民族”这一核心概念的“语义域”影响着这一概念意义的界定，而“中国人民”在“语义域”中占据重要地位，而且其重要性自抗战以来不断增加。《重塑中华》已经展现了某些历史片段，但存在展开进一步论述的余地。

在帝制之下，“人民”最为广泛的传统用法，泛指一地一处的居民，并不刻意强调其内部同质性，接近于英文 *people* 一词政治色彩较淡的用法。¹ 这种用法延续到了民国，如 1920 年《致中》杂志发表过一篇《中国人民非五族》，大致是在这种非政治的意义上使用“人民”二字²，“人民”指的是居住在中国土地上的民众。帝制之下，“人民”也被用来指代作为被统治者的“臣民”，政治色彩略有加深。但近代出现了政治色彩更深的“人民”用法，其顶点就是卢梭式的“人民主权”观念——在此，人民的“公意”被视为政治正当性的源泉，人民仿佛是一个始终保持着的广场集会，不断认可或者否决那些自称是其代表的政治人物的行动。在清末大臣出洋考察列国宪法之后向清廷递交的奏折中，“人民”的这几种用法都存在，达寿更在其奏折中直接提到了卢梭的人民主权学说。³

辛亥革命在很大程度上普及了“人民主权”的理念，但同样流行起来的还有“国民”一词。1912 年南京临时参议院制定的《临时约法》、1923 年北洋直系势力主导制定的《中华民国宪法》（即曹锟贿选宪法）以及 1931 年蒋介石主导制定的《中华民国训政时期约法》均规定主权属于“国民全体”。而在我们今天看来属于公民权利义务的章节，《临时约法》中的标题是“人民”，《中华民国宪法》中的标题为“国民”，《中华民国训政时期约法》中的标题是“人民之权利义务”，并不统一。在此章节之下，三部宪法之中凡涉及个体性的权利与义务的，其主体均称“人民”，只是《中华民国训政时期约法》在涉及选举、罢免、创制、复决之权时，称其主体为“国民”。这样看来，似乎“国民”对应 *people*，“人民”对应 *citizen*。然而《临时约法》又有“中华民国由中华人民组织之”的表述，可见“国民”、“人民”意义重叠之严重。政论家也经常混用二者，如戴季陶 1913 年所作《民国政治论》大讲“人民主权”与“人民公意”，但也经常在相似意义上使用“国民”一词。⁴

中国共产党人在第一次国共合作期间也是“人民”“国民”并用，这在其中央机关报《向导》周报上就有相当体现。但在国共合作失败之后，中共文献中“国民”的使用就大大减少，当然，这并不等于“人民”的使用就变得更为频繁。1931 年的《中华苏维埃共和国宪法大纲》中只有“人民委员会”的设置中有“人民”的表述，其他各处并没有出现“人民”或“国民”。这一时期中共使用“工农”“民众”“群众”更多，苏区的政府称“工农兵苏维埃”，而非“人民政府”。在这一语境下，“人民”意味着比“工农”外延更为宽泛的群体单位。长征过程中，张国焘在四川成立“四川人民政府”，就是刻意强调不执行苏维埃的土地革命政策，以求吸纳更多的社会群体。

在抗战压力增大的背景下，中共在频繁地使用“中华民族”“全民族”等概念同时，也比以往更多使用“中国人民”“全国人民”等词。考虑到前一阶段中共主要使用“工农”或“无产阶级”来指代自己的社会基础，频繁使用“中国人民”一词，本身就意味着对阶级对抗性的淡化处

¹ 清时又有“民人”的用法，与“旗人”相对，指的是以汉人为主体的各族平民。这一用法甚至延伸到一些国际条约的汉文本中。

² 《中国人民非五族》，《致中》1920 年第 1 卷第 2 期，第 100 页。

³ 达寿：《考察宪政大臣达寿奏考察日本宪政情形折》，夏新华等编：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，北京：中国政法大学出版社 2004 年版，第 57 页。

⁴ 戴季陶：《民国政治论》，唐文权、桑兵编：《戴季陶集》，武汉：华中师范大学出版社 1990 年版，第 606-621 页。



理。《重塑中华》在这方面展示了历史的一个片段：中共领导人，特别是张闻天，一度在比较接近的意义上使用“中华民族”与“中国人民”两个词。不过，在张闻天那里，“中华民族”与“中国人民”的接近程度究竟有多高，还是可以有辨析的余地。张闻天在 30 年代末还在与“少数上层统治者”相对的意义上使用“人民大众”¹，同时还运用“工人阶级与最大多数人民”²的表述。与此对照，张闻天所说的“中国人民”是否遵循着帝制之下政治色彩较淡的传统用法，也都可以从语用学出发进行讨论。

同时，领导人之间还存在着个体差异。与张闻天相比，毛泽东对于“人民”和“中国人民”的使用具有更强的政治性自觉。1935 年，毛泽东在《论反对日本帝国主义的策略》中说：“大土豪、大劣绅、大军阀、大官僚、大买办们……这一卖国贼营垒是中国人民的死敌。”³ 在国内敌我区分的语境之下，这里的“中国人民”呈现出革命阶级之联合的意味。1940 年的《新民主主义论》（原题“新民主主义的政治与新民主主义的文化”）进一步阐明了“人民”作为各革命阶级之联合的意涵，并且对“国民”的常规用法做出批评：“资产阶级总是隐瞒这种阶级地位，而用‘国民’的名词达到其一阶级专政的实际。这种隐瞒，对于革命的人民，毫无利益，应该为之清楚地指明。‘国民’这个名词是可用的，但是国民不包括反革命分子，不包括汉奸。”⁴

因此，在毛泽东 1940 年《新民主主义论》的文本语境中，“中国人民”与“中华民族”并非一回事。几乎可以说，一个具有中国国籍的人天生属于“中华民族”，但是否属于“中国人民”，则要看其阶级出身与在革命斗争中的表现。在毛泽东的“中国人民”用法成为党内标准用法之后，中共对“中国人民”与“中华民族”的组合使用，颇能体现出对于不同性质的矛盾的平衡处理方式。抗战胜利之后，国内革命继续推进，“中国人民”的范围也就不断发生变化。比如在 1949 年《共同纲领》中，民族资产阶级与小资产阶级还是“人民”的一部分，但到了 1954 年宪法中，这两种成分就已经消失。通过阶级分析视角界定的“人民”也完全可以越出国界。天安门城楼上“世界人民大团结万岁”的标语可以提示我们中国革命朝向“世界大同”的国际主义面相。

阐明“中华民族”与“中国人民”的语义分野，有助于今人更好地理解，为什么从《共同纲领》、五四宪法、七五宪法、七八宪法到八二宪法及其四个修正案，中国的宪法性文件都会特别强调“中国人民”这个政治主体，但均没有出现“中华民族”概念，只是到了 2018 年，“中华民族”表述才经由宪法修正案，成为中国宪法文本的一部分。概念的轻重之变，背后是不同政治形态的此起彼伏。《重塑中华》通过追溯“中华民族”的观念史描绘出与之相关的政治形态，而这也让我们期待能有同样份量的“中国人民”概念史的问世。

四、余论

《重塑中华》覆盖的时段截止于 1949 年，但其问题意识绝非仅限于近代。事实上，任何优秀的历史作品，都不仅是关于过去的，而是用过去关照未来，“通古今之变”。既然中华民族认同的塑造仍然“在路上”，“一”与“多”之间的张力也将长期存在，《重塑中华》对近代“中华民族”观念塑造历程的叙述，也将作为一种思想的力量，参与到这个塑造的过程中去。⁵ 未来的实践者将从这部作品中看到“中华民族”观念内部包含的复杂性，从而从“自觉”走向更大的“自觉”，捍卫和继续巩固既有的共识，避免无谓的争论和消耗。

¹ 张闻天：《在民族自卫战最前线的岗位上》，《张闻天选集》，北京：人民出版社 1985 年版，第 227 页。

² 张闻天：《在民族自卫战最前线的岗位上》，第 229 页。

³ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社 1991 年版，第 144 页。

⁴ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社 1991 年版，第 676 页。

⁵ 《重塑中华》发掘了一条十分有意义的历史线索。在第二章《现代中华民族观念的确立与传播》过程中，作者分析了李大钊 1917 年的《新中华民族主义》与《大亚细亚主义》以及 1924 年的《人种问题》，勾勒出李大钊的“中华民族复活论”。这一论述在历史上一度湮没无闻，但在今日，或许具有了重要的现实意义。



而对于学界同仁而言,《重塑中华》极为可贵之处在于,它不仅贡献了新的历史叙事,而且通过历史叙事,勾勒出了一张巨大的多层次的对话网络,在历史行动者相互之间,在作者与历史行动者之间,在作者与当代研究者之间,各个层面都充满了富有启发的对话。这些对话对各个学科开放,无论一个研究者是来自文学、哲学、人类学还是政治学、法学,只要他/她关心“中国”与“中华民族”的认同的近代演变,都将能够从《重塑中华》中找到自己感兴趣的对话点,并以《重塑中华》整理的既有研究文献为基础,展开新的研究。尽管本书出版不到一年,我们可以大胆预测,这部著作的辐射力将远远超出史学学科,成为常读常新的当代名著;而其局部未竟之处,也可以激励研究者继续努力,贡献出更为全面和精细的历史图景。

【论 文】

20 世纪中国两场民族建国路线的竞争¹

——战争与革命的视角

夏引业*

摘要: 战争、革命与民族国家创建具有一种内在的深切勾连。20 世纪的中国经历了两场民族建国路线的竞争: 第一次是 20 世纪初革命派与立宪派的民族建国路线的竞争, 孙中山领导的革命派通过具有种族色彩的民主革命建立了中华民国, 但是始终无法建立强大的民族国家; 第二次是 20 世纪中叶中国共产党和国民党民族建国路线的竞争, 中国共产党通过阶级民族主义的方式建立了强大的民族国家。战争与革命是贯穿这两场竞争的一条主线, 但革命性思维在新中国成立后的相当一段时期内仍然延续, 并带来了沉重的灾难。我国具有“光荣的革命传统”, 如何对待此一传统是我们需要思考的问题。中国目前正迈入全面深化改革时期, 改革是另一种意义上的革命, 或许只有经过持续稳健的改革, 社会有机体才能获得健康稳定的发展。从这个意义上说, 改革只有进行时, 而没有完成式。

关键词: 革命; 战争; 种族革命; 阶级民族主义

一、引 论

战争、革命与民族国家创建具有一种内在的深切勾连。既有研究倾向性认为, 战争催生民族国家, 民族国家的创建过程往往要经历战火的洗礼。如西方学者迈克尔·霍华德就曾指出, 现代民族国家无不诞生于战争之中, “没有哪个国家不是诞生于战火之中的……没有哪一个有自我意识的群体能够不经历武装冲突或战争威胁, 就把自己确立为世界舞台上的一个新的和独立的角色。”^[2]美国国家政治学家霍尔斯特经过统计得出, 两次民族国家创建的高潮时期(分别为 1815~1914 年和 1945~1989 年)因民族国家构建导致的战争比例高达 55% 和 50%。^[3]国内亦有不少学者指出了战争与民族国家创建的密切关系, 如有学者考察早期西欧民族国家的创建过程,

¹ 本文刊载于《学术界》2018 年第 1 期, 第 176-189 页。

* 作者为重庆工商大学讲师, 清华大学法学博士。

^[2] Howard, Michael. *War and the nation-state*, Daedalus, 1979, p.102.

^[3] Holsti K J. *Peace and War: Armed conflicts and international order, 1648-1989*, Cambridge University Press, 1991, pp. 306-321.



认为英法百年战争“缔造了英吉利民族意识，促进了英吉利民族国家的形成”^[1]，“百年战争、红白玫瑰战争等等催生了近现代意义上的民族国家的原始形态”，^[2]等等。从战争的视角理解近代中国民族国家构建进程的论著不多，中央编译局李月军试图从战争的角度理解近代中国国家形态的转型，认为近代战争在摧毁中国传统国家的同时，塑造了近代民族国家。^[3]亦有个别学者从文学的角度研究战争文学与近代中国民族国家的互动关系，认为“民族国家构建任务规定着战争文学的内容和走向，战争文学又建构一种民族国家想象”。^[4]这也是值得引起注意的，因为文学是民族主义构建民族国家想象的一种重要手段。

一般认为，西方早期的民族国家的创建是资产阶级革命的产物。具体到特定的历史时空，有学者认为，法国大革命虽恐怖暴烈，但“有其特殊的历史与道义的正当性”，是“法国建立现代民族国家的需要”，中国近代史与法国近代史具有相似性，20世纪的中国的暴力革命同样具有历史和道义的正当性，同时也具有相同的后遗症。^[5]另外还有学者通过考察新中国成立前的中国现代化运动，认为20世纪的中国只有经过彻底的革命，才能够建立统一、高效的中央政权，建立强大的民族国家。^[6]

战争与革命是一种交叉关系，战争未必就是革命，但是过度战争的后果很可能是社会革命，战争是革命的手段和激烈形式。既有研究虽不十分丰富，但已经足够揭示出战争、革命与民族国家的内在关系。

纵观中国近代史，近代中国在从传统帝国向民族国家过渡的进程中，同样有一条主线，那就是战争与革命。1840年的鸦片战争，中国自发发展的进程被打断，是为中国近代化进程的肇端，中国从此被迫纳入了西方民族国家体系。有学者指出，1840年后的中国民族主义，以1901年为界，可以分为两段：步入20世纪之前的是以“华夷之辨”“天朝”“臣民”为其话语的民族抗争运动；20世纪后则是受西方民族主义思潮影响的以现代民族国家构建为目标的民族民主运动。^[7]关于民族建国的具体途径和方式，20世纪的中国又经历了两场民族建国路线的竞争，分别是20世纪初立宪派与革命派、20世纪中叶共产党与国民党的分歧与竞争。

如果考虑到20世纪整个中国有一半以上的时间处于战争与革命的状态之中，战争与革命深刻地影响着中华民族意识的觉醒和民族国家的构建，那么从战争与革命的视角去审视20世纪两次民族建国思想的竞争同样是较佳的视角和切入点。本文在综合利用现有研究的基础上，试图从战争与革命的视角审视20世纪在中华大地上发生的两场民族建国路线竞争，并揭示出如下的历史逻辑：战争冲击了既有的国家权力结构和社会结构，催生了中国近代的民族主义和革命性诉求，为新兴的政治势力成长提供了空间，并为革命成功提供了契机；战争与革命刺激了中华民族意识的觉醒，中华民族意识的觉醒又使中国人民在对外抗争中取得了胜利；革命推动了中华民族国家的构建，但革命性思维在新中国成立后的相当一段时期内仍然延续。就目前中国而言，改革是另一种意义上的革命，持续稳健的改革对社会有机体的健康平稳发展至关重要。

[1] 陈昫岚、高燕、曹文琪：《从战争和改革的视角看英国民族国家形成的历程》，《内蒙古民族大学学报（社会科学版）》2006年第3期。

[2] 孙相卓：《西欧15—16世纪的战争与民族国家的建立》，《佳木斯大学社会科学学报》2015年第4期。

[3] 李月军：《从传统帝国到民族国家——近代中国国家转型的战争逻辑》，《甘肃行政学院学报》2012年第5期。

[4] 参见李茂增、温华：《战争叙事与民族国家想象》，《解放军艺术学院学报》2009年第4期。

[5] 高毅：《法国式革命暴力与中华民族国家建设——解析法国革命与中国革命中的精神联接》，2008年“北京论坛”交流论文。

[6] 参见吴贤辉：《革命、现代民族国家与中国现代化》，《华侨大学学报（哲学社会科学版）》1997年第4期。

[7] 王先明：《义和团与民族民主运动的时代转型——立足于近代民众抗争运动的比较分析》，《历史教学》2011年第2期，第7页。



二、革命派与立宪派民族建国路线的竞争

20世纪初，以八国联军侵华和《辛丑条约》的签订为标志，中华民族的民族危机空前加重，极大地刺激了中国民族主义思潮。当时的中国社会精英意识到，只有民族主义才能对抗民族主义，只有民族国家才能对抗民族国家，只有提倡、鼓吹中国的民族主义，建立中国的民族国家，中国才能存续下来。^[1]提倡、鼓吹中国的民族主义，建立中国的民族国家，首先需要明确的就是，中国的民族主义、民族国家的核心要素，即“民族”为何？对此理解的不一致，是当时的立宪派和革命派民族建国主张的重要分歧，是次竞争以革命派胜利而结束，其缘由何在，为什么革命派无法建立起强大的民族国家？

（一）立宪派与革命派的民族建国思想和实践

立宪派的代表人物是梁启超 1903 年提出了大小民族主义学说，小民族主义即汉族主义，大民族主义，就是合国内各民族组成一大民族的民族主义，也就是中国民族的民族主义。从小民族主义的角度，“中华民族”主要指的就是汉族，从大民族主义的角度来看，中华民族就是中国民族。显然，梁氏的“大民族主义”的“民族”比“小民族主义”的“民族”更具包容力。对于大小两种不同民族主义，梁启超的政治立场非常明确，“吾中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族主义。”^[2]基于这种大民族主义的政治主张就是“合满”，建立一个包括满族在内的统一的民族国家，在手段上则主张通过渐进式的改良实现中国由“传统帝国”向“民族国家”的过渡，以君主立宪政体代替君主专制。在梁启超看来，区分不同的民族虽有“同地，同血统，同面貌，同语言，同文字，同宗教，同风俗，同生计”这八条，但是却“以语言、文字、风俗为最要”，而“满人已化成于汉民俗”，这是“合满”的思想根据。梁启超同时认为，当时革命派鼓吹的“排满”“反满”很可能使内乱加剧，而为帝国主义所乘，“外国借戡乱为名，因以掠地，是促瓜分之局也，是欲保全之而反以灭裂之也”，^[3]这是梁启超赞成君主立宪的现实考量。

值得一提的是，立宪派的前身，维新派或改良派的主张中已经蕴含了“民族建国”的思想。如康有为在 1898 年 6 月的《请君民合治满汉不分折》中，开篇就写道：“奏为请君民合治，满汉不分，以定国是而一人心，强中国，恭折仰祈圣鉴事。”在阐述满汉合治的理由时，康有为说：“窃为东西各国之所以致强者，非其政治之善，军兵器械之精也。在其举国君民，合为一体，无有二心也。……近者欧美，尤留意于民族之治，凡语言政俗，同为国民务合为一。”这里，康有为已经使用了“民族”一词，而且所谓的“国民合为一”，就有民族国家国民均质化思想，并且康有为已经意识到民族国家的优越之处，其后又举了日本“民合于一”而使日本迅速强大的例子。^[4]遗憾的是，“戊戌变法”的失败，宣告了康有为等维新派的民族建国思想的破产。

20 世纪初，立宪派的民族建国思想再次得到了实践的机会，这就是清末的预备立宪。在预备立宪中，清政府试图回应社会发展潮流，通过各种制度性改革措施，强化民众的国家认同，力图将其辖下的臣民塑造为“民族的国民”。^[5]但是，清王朝的统治者并没有摒弃其根深蒂固的“帝国”意识，在 1908 年清政府的《钦定宪法大纲》中，还是“大清皇帝统治大清帝国，万世一系，

[1] 如梁启超说认为，“今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已”，参见梁启超：《论民族竞争之大势》（1902 年），《饮冰室文集全编》（卷一），广益书局 1948 年版，第 255 页。又如余一先生亦认为，“惟民族的国家，乃能发挥其本族之特征；惟民族的国家，乃能合其权以为权，合其志以为志，合其力以为力，盖国与种相济者也。”参见余一：《民族主义论》，《浙江潮》1903 年第 1 期，载张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》（第 1 卷·下册），三联书店 1960 年版第 486 页。

[2] 参见梁启超：《论政治学大家伯伦知理的学说》，载《饮冰室文集全编》（卷二），广益书局 1948 年版，第 156 页。

[3] 参见梁启超：《论保全中国非赖皇帝不可》，载《梁启超文集》，北京：线装书局 2009 年版，第 40-43 页。

[4] 参见康有为：《请君民合治满汉不分折》（一八九八年八月），载《康有为政论集》（上册），中华书局 1981 年版，第 340-342 页。

[5] 参见郭绍敏：《清末立宪与国家建设的困境》，河南大学出版社 2010 年版，第 264 页。



永永尊戴”，在 1911 年的《宪法重大信条十九条》仍然是“大清帝国皇统万世不易”，这就使得此次预备立宪具有很强的欺骗性和虚伪性。不可否认，预备立宪具有因应膨胀的反帝民族情绪，强化国家权力并使政权步入现代化进程以挽救民族灭亡的面向，但是清政府所固有的君主制国家观念与民族国家有着根本的冲突。民族国家必然要求是一个民主的国家，是自由平等的人民所共享、共治的国家，而清末的立宪活动始终无法摆脱“满汉畛域”的思想框宥，无法实现满汉平等，更无法让人民成为国家的主人。实践证明，立宪派的民族建国方略行不通。

与立宪派的立场截然对立的是，革命派早期的“民族”论是排他性的、狭隘的复仇主义，他们最开始理解的“中华”就是汉族，因此主张“排满”，要“驱除鞑虏，恢复中华”，通过激进的革命手段推翻清王朝的统治，建立单一的汉族国家，在政体上则反对“君主立宪”主张“民主共和”。

需要指出的是，虽然中华民国成立后，孙中山同样转向了一种大民族主义，但是与梁启超的大民族主义的思想内核并不相同，前者实质是一种积极的同化主义，^[1]主张少数民族与汉族要相互融合同化；后者则立足于对“民族”的重新阐释，使得重新阐释后的民族包括全体中国人民。

历史的发展进程证明，革命派的民族建国思想获得了胜利。1911 年辛亥革命爆发，清王朝被推翻；1912 年 1 月 1 日，孙中山宣誓就任中华民国临时大总统，中华民国正式成立了。中国实现了由古老帝国向近代民族国家的转变，^[2]“以 1911 年的辛亥革命为界，将中华民族汇聚成为一个有机整体的政治共同体的形式是不同的。在 1911 年之前，这个共同体是传统的中华帝国体系；在 1911 年之后，随着清王朝的灭亡和帝国体系的瓦解，这个共同体就是逐渐确立和发展的现代民族国家。”^[3]从中华民国的创立方式来看，近代中国民族国家的最初建立，是以资产阶级民主革命的方式实现的。其推翻清政府统治的过程，具有浓厚的种族民族主义的色彩，是一种具有种族革命色彩的民主革命。^[4]

（二）革命派激进的民族建国思想缘何胜出

现在学术界似乎有这么一种偏向，即对立宪派代表人物梁启超的民族主义思想激赏不已，而对革命派孙中山的民族主义理论有所指责，他们认为梁启超的学说相对来说比较平和、理性而务实，孙中山的民族学说则具有理想主义的情绪化色彩，具有暴力革命的倾向。其中不乏这样的观点，如果清末民初时期能够实行君主立宪，那么中国就能够从帝国平稳过渡到现代国家，许多内战就可以避免，就可以少付出许多社会代价，外蒙古也很可能就不会分离出去，中国就能够一致对外，中国在对外战争中也就不至于生灵涂炭。历史的发展却又是以孙中山为首的革命党人的学说为胜利方的，后世学者对此不得不歎乃再三。^[5]

历史的发展往往有着某种自身的深刻的逻辑，这种逻辑似乎也可以从革命、战争与民族国家建构的关系的视角予以审视。

1840 年以来的一系列战争使传统的清帝国面临合法性危机。两次鸦片战争的战败使满清王朝危机四伏，太平天国运动则使绝对主义的国家权力几近崩塌。在甲午战争中，日本以“绰尔小邦”战胜“泱泱大国”，满清的统治权威急剧下降。1900 年，八国联军侵华，京城陷落，满清皇室奔窜西安，从根本上动摇了国本，满清王朝的威信尽失。战争削弱了晚清对暴力的垄断，清帝

[1] 参见林齐模：《从汉族国家到中华民族国家——孙中山民族建国思想的发展》，《云南社会科学》2008 年第 6 期，第 123-127 页。

[2] 张汝伦：《现代中国思想研究》，上海人民出版社，第 191 页。

[3] 付春：《从帝国体系到民族国家：中华民族的形成与发展》，《广西民族研究》2009 年第 2 期，第 1 页。

[4] 参见[日]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 年版，第 75 页。

[5] 例如郑大华教授就认为：“就革命派和立宪派在‘民族建国’问题上的分歧而言，无论从历史还是从现实来看，可以说立宪派的主张是近代中国建立民族国家唯一正确的选择”。参见郑大华：《中国近代民族主义与中华民族自我意识的觉醒》，《民族研究》2013 年第 3 期，第 3 页。



国的国家权力发生了裂变,地方主义兴起,国家权力的重心逐渐从满族统治者转向汉族精英阶层,深刻地改变了传统中国社会的国家结构和基层社会的权力结构。为了适应近代工业化战争的需要,清政府不得不向传统的农业社会汲取大量的社会资源,晚清国家能力的削弱又使得民生凋敝,百姓苦不堪言,难以提取到足够的资源投入战争,由此又进一步加速了其衰亡。^[1]与此同时,战争催生了中国近代民族主义和民族意识。一个接一个对外战争的失利暴露出清帝国的腐朽没落,中国社会不得不进行深刻的反思,民族主义思想在中国近代知识精英的思想中沛然兴起,不断扩散。至19世纪末20世纪初,民族主义终于形成一股影响中国政治的社会思潮。

清政府不仅在一系列的对外战争中一败再败,不能有效维护自身统治和国家尊严,对内却一以贯之地实行民族歧视和压迫政策。1900年后,清政府更是沦为帝国主义“以华制华”的工具。这两者合起来,就不难理解何谓“量中华之物力,结与国之欢心”“宁赠友邦,不予家奴”。满汉隔阂决定了对清政府实不能抱有任何幻想,满清政府的统治不可能继续,君主立宪在中国行不通。后来袁世凯尝试复辟仿行君主立宪,但很快归于失败。因为君主立宪的一个特点就是君主要有延续性,而不是新立一个皇帝。此外,晚清中国对西方民族主义理论汲取很大一部分是假道日本,受当时日本“国粹主义”(一种种族优越论)的影响,^[2]这种种族民族主义思想与传统中国基于“夷夏之辨”族类观念相汇合,^[3]从人种、种族等狭隘的角度理解“民族”在当时社会盛行,晚清时期种族民族主义勃发。加之革命策略的需要,“排满”“反满”能够唤起占人口绝大多数的汉人的斗争觉悟。这种情境之下,与清政府也就不存在调和妥协的可能,革命就成了广大民众深切的要求。“革命派的优势不在于政治理论的精深或论辩能力的高超,而在于其主张顺应了社会发展潮流。当时的中国,内外交困已久,人们渴望尽快改变现状,因而急需一种颇富号召力和鼓动性的革命速胜论。”^[4]

革命唤醒了民族意识。世界各民族国家的构建,无不是在革命的激情、血与火的洗礼中逐渐明晰的。中华民族作为一个自在的实体虽已存续了几千年,但并没有明确的民族意识,它既需要一种民族理论的指导,还需要革命的激情、革命的行动将其唤醒,自觉的民族又投身于更伟大的革命和斗争。

(三) 中华民国在国家建设方面的不足

西方学者迈克尔·曼将国家的自主能力区分为国家的专断权力(despotic power of the state)和国家的基础权力(infrastructure power of the state)。前者是指国家凌驾于市民社会,不需要与市民社会进行常规的、制度化的沟通协商而单独采取行动的权力;后者则是指国家权力对市民社会的渗透从而在其疆域内有效执行决定,通过一定的基础设施(同时包括硬件和软件两个方面)统驭并协调市民社会活动的权力。^[5]早期西欧民族国家与清帝国相比,前者专断能力可能比较弱,但是基础能力却比较强;后者专断能力虽然比较强,但是基础能力实际上是有限的。到了晚清时期,一次次大规模的对外对内战争不断瓦解清政府的权力,此时与西方近代民族国家相比,晚清帝国的专断能力和基础能力都是比较弱的,这在某种程度就解释了晚清中国为何资源丰富、综合国力较强却不断战败的事实。

20世纪以后,西方民族帝国主义的强势扩张加剧,世界秩序进入大分化、大改组时期,近

^[1] 参见李月军:《从传统帝国到民族国家——近代中国国家转型的战争逻辑》,《甘肃行政学院学报》2012年第5期,第30-31页。

^[2] 参见王柯:《“民族”,一个来自日本的误会——中国早期民族主义思想实质的历史考察》,《民族社会学研究通讯》(2011年第7月15日)总第70期。亦可参见<http://www.aisixiang.com/data/56815.html>,2017年11月22日访问。

^[3] 郑大华:《略论中国近代民族主义的思想来源及形成》,郑大华、邹小站主编:《中国近代史上的民族主义》,社会科学文献出版社2007年版,第13页。

^[4] 武吉庆主编:《中国近代史》,高等教育出版社1999年版,第265页。

^[5] Michael Mann. “the Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914”, *The Sources of Social Power, Vol.II*, Cambridge University Press, 1993, p.59.



代中国同时面临着外部的激烈竞争和国内秩序的全新整饬的双重压力，这样就对国家的专断能力和基础能力提出了较高要求。一方面，国家专断能力要强大，以应对瞬息万变的国际国内形势；另一方面国家的基础能力也不能忽略，国家依托现代化工程通过其制度网络能够从市民社会及时汲取集中其所需要的各种资源，包括人力资源，以应对各种国家危机，尤其是战争。换一个角度也可以理解为公民权利与国家权力的辩证关系，公民权利需要强大的国家强权作为保证，否则公民权利无从谈起；国家强权又以发达的市民社会的和成熟的国民为其依托，否则国家的强大不过是一种表象，经不起摔打和冲击。

然而，中华民国虽然创立，但它始终未能成为一个强大的民族国家，并且不断陷入国权与民权互为条件的历史困境。强大的国家权力需要统一、高效的中央政府，而中华民国的中央政府总是比较衰弱，其所采取的集权改革措施常常因为地方性政权的抵制而难以实现。辛亥革命后成立的南京临时政府很大程度上只是一个邦联性质的政府，根本无法对地方实行有效的控制。^[1]军事强人袁世凯接任大总统后，采取了一系列的中央集权措施，却又因试图复辟帝制快速走向败亡，国家权力再次陷入碎片化。1928年北伐战争结束后，国民党形式上统一了中国，然而仍然不过是一个“有限主权”的民族国家，蒋介石的独裁统治并未改变中国处于各方军事势力割据状态的社会现实，军权和政权并不统一。1937年全面抗日战争爆发，国民政府进行了各种整合中华民族的努力，但始终未能如愿。尽管南京国民政府对外代表整个国家，但内部派系林立、内部争斗不断，中央集权能力始终有限，也就是说，它的专断能力是有限的。而随着现代化进程的推进及制度建设的延展，中华民国的国家能力不断向基层渗透，对基层的控制能力有所增强，但是却很少得到其他社会集团的全力支持，也就是说，相比西方民族国家而言，它的基础能力仍然是比较微弱的。此时的中国可以用这样一句化来概括，即“内无民主制度，外无民族独立，不是一个独立的民主的国家”。^[2]孱弱的国家强权既无法应付日益紧迫的侵略战争和日益加重的民族危机，更无法保障公民权利，而战争的失利又进一步吞食了国家能力，中国人民的民权又进一步遭到践踏，从而陷入了一种国权与民权互为条件的困境。

“世界上有过许多民族，在脱离封建主义之后，建立了资产阶级的共和国。但是在半殖民地半封建的中国，资产阶级共和国始终是一种幻想。中国资产阶级既然没有能力领导人民战胜外国帝国主义和本国发动派的联合力量，它就不可能使中国变成资产阶级共和国，也就不可能使中国出现资产阶级性质的宪法。”^[3]近代的民族主义，对外要求民族独立，对内要求国家富强。上述种种原因，使得孙中山及其国民党民族建国路线不能实现中华民族的完全独立，建立强大的民族国家，亦不能充分保障国民的权利。

三、共产党与国民党民族建国路线的竞争

孙中山领导的革命派及其后国民党的民族建国路线具有其历史的局限性，这种局限性决定了其不能建立起强大的民族国家，实现中华民族的完全独立和彻底解放。此一历史任务就由中国共产党领导全国各族人民予以完成。直到1949年中华人民共和国成立，国家才实现了完全的独立、中华民族才获得了彻底的解放，此时中国才建立起一个相对完整的、充分独立的民族国家。那么，中国共产党是如何建立强大的民族国家呢？这一过程有什么特点？

（一）中国共产党阶级民族主义的民族建国路线

前文已经提到，孙中山领导的革命派不断调整其民族建国主张，如1905年由激进的单纯的

^[1] 朱国斌：《近代中国地方自治重述与检讨》，张庆福主编：《宪政论丛》（第2卷），法律出版社1999年版，第355页。

^[2] 《毛泽东选集》（第二卷），人民出版社1991年版，第542页。

^[3] 《刘少奇选集》（下），人民出版社1985年版，第138-139页。



“排满”到反对满清政府，^[1]1919年孙中山又提出了积极民族主义思想，1924年孙中山提出国族主义理论，其中一以贯之的是对单一民族国家的孜孜以求。^[2]以孙中山继承人自居的蒋介石及其领导的国民政府相当程度地继承了孙中山的民族建国思想（主要指对“民族”的阐述上），并有所发展，于1945年提出宗族论，认为中国只有一个民族，那就是中华民族，各少数民族和汉族是“宗族”，它们自然融合为中华民族。^[3]蒋介石的“宗族论”的实质仍然是“国族论”。由“国族论”所蕴含的同化主义立场决定，无论是孙中山还是蒋介石，实质上都不承认少数民族的分离权，主要是自决权，^[4]且不断削弱少数民族的自治权，体现在行政区划上就是取消特别区，推行一般行政地方建制。

受苏联民族建国思想和实践的影响，中国共产党成立初期既坚持各民族一律平等，同时又承认少数民族的自决权，甚至分离出去独立建国的权力，在国家结构形式上则照搬苏联建国模式采取民族联邦制。如在《中国共产党第二次全国代表大会宣言》中，就提出要实现中华民族的完全独立，“统一中国本部（包括东三省）为真正民主共和国”，“蒙古、西藏、回疆实行自治，成为民主自治邦”，而后采取自由联邦制建立中华联邦共和国。再如1931年通过的《中华苏维埃共和国宪法大纲》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。蒙古，回，藏，苗，黎，高丽人等，凡是居住在中国地域内，他们有完全自决权：加入或脱离中国苏维埃联邦，或建立自己的自治区域。”^[5]1934年的宪法大纲亦有类似规定。关于中国共产党早期的民族自决权以及民族联邦制，学术界颇有争论。不过需要注意的是其中的中华民族独立与少数民族自决的辩证关系，承认和帮助弱小民族获得自由，有利于中华民族的完全解放，中华民族解放是弱小民族获得自由和自决的前提，少数民族获得自由后必然会加入共同建国的行动。因此即使在中国共产党早期的民族政策中，也内含着中国境内各族人民都是中华民族一分子的思想。^[6]

实际上，在中国共产党民族建国主张中，还有一个比“民族”更加重要的统合性的话语，阶级。阶级和民族都是马列主义经典作家论述中的重要范畴。相比而言，阶级处于更为基础、核心的地位，有时民族还必须服从阶级，如马克思就曾提出，“在各国无产者的斗争中，共产党人强调和坚持整个无产阶级的不分民族的共同利益”。^[7]列宁则进一步提出，“资产阶级总是把自己的民族要求提到第一位，而且无条件地提出来。无产阶级认为民族要求服从阶级斗争的利益”。^[8]列宁承认民族自决权，这对现代国家是一种“分离运动”，但是，列宁又通过坚持无产阶级的领导和组织实现和维护国家统合，“不管资产阶级如何力求造成民族隔绝，必须使各无产阶级紧密地结成一个跨民族的共同体”。^[9]然而，列宁的这种自决权和分离权理论为前苏联日后的解体埋下了隐患。列宁前述民族与阶级的“分合”关系在中国共产党早期的民族建国思想中亦有所体现，不过，中国共产党的一个伟大之处在于，她能够因应认识的深化和时势的变化不断修正自己

[1] 如1906年12月，孙中山在《东京〈明报〉创刊周年庆祝大会的演说》中就说，“惟是兄弟曾听见人说，民族革命是要尽灭满洲民族，这话大错。民族革命的原故，是不甘心满洲人灭我的国，主我们的政，定要扑灭他的政府，光复我们的国家。”参见《孙中山选集》，中华书局1981年版，第81页。

[2] 参见王希恩：《中国近代以来三种民族国家设想》，《西北师大学报（社会科学版）》2014年第1期，第33页。

[3] 奉孝仪：《总统蒋公思想言论总集（第4册）》，台湾：中华文化大学出版部1984年版，第2页。

[4] 有论者可能会提出质疑说，孙中山在亲自参加起草的《中国国民党一大宣言》曾经一度也“承认中国以内各民族之自决权。”事实上，这是一个学术界争论不休的论题，现在一般认为，孙中山并没有承认弱小民族分离权的意思，而是认为弱小民族获得自由后会自觉加入“统一的中华民国”。参见[日]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》，民族出版社2003年版，第232页。

[5] 韩延龙、常兆儒：《中国新民主主义革命时期根据地法制文献选编（第一卷）》，中国社会科学出版社1981年版，第16页。

[6] 参见常安：《统一多民族国家的宪制变迁》，中国民主法制出版社2015年版，第163页。

[7] 《共产党宣言》，载《马克思恩格斯选集》（第一卷），人民出版社1995年版，第285页。

[8] 《论民族自决权》（1914年2-5月），载《列宁选集》（第二卷），人民出版社1995年版，第384页。

[9] 《论民族自决权》（1914年2-5月），载《列宁选集》（第二卷），人民出版社1995年版，第401页。



的主张，发展自己的理论体系。比如，到了抗日战争后期，中国共产党将弱小民族的自决权发展为自治权。1947年内蒙古自治政府成立，则标志这中国特色的民族区域自治制度的建立。^[1]有学者将中国共产党的民族政策概括为从“民族自决”到“民族区域自治”，可谓恰当。^[2]

阶级和民族在马列主义思想中亦能实现有效的结合，当阶级斗争思想主要应用于某一国问题时尤其如此，如“无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族，所以它本身还是民族的”，^[3]换言之，某个国家的无产阶级就代表了整个民族，此种阶级和民族的结合可以概括为阶级民族主义。^[4]

中国共产党以马列主义为其理论指导，其民族建国思想也就体现为上述的阶级民族主义。美籍印度裔学者杜赞奇曾指出，在中国的近代史中，阶级是一种建构民族想象特别有力的修辞手法。中国无产阶级革命理论家就是以阶级的语言来想象在国际舞台上的中华民族的：中国人民是一个被西方资产阶级压迫的无产阶级民族，是国际无产阶级的一部分。由此，中国无产阶级的特征被延伸至整个中华民族，某一个人或群体是否属于民族共同体以是否符合这个阶级的标准为转移。“这里，民族观念成为具有超国界诉求的革命语言与民族确定性之间的张力之所。以阶级斗争的革命语言界定民族的另一种手法是把阶级斗争的‘普遍’理论置入民族的语境中。”^[5]日本学者松本真澄也指出，在中国共产党的思想体系中，阶级和民族是理解中国近现代史的主轴线，1949年的中华人民共和国成立，从阶级的观点来看，是无产阶级对资产阶级的胜利；从民族的角度看，则是第二次世界大战后的亚非殖民地解放和民族独立的胜利。^[6]国内亦有学者认为，1927年大革命失败以后，中国共产党人对民族国家及其概念的反省开始由“个人”转向了“阶级”，“阶级”被引入民族主义的话语并作为一种民族国家构建的方式，从而能够极大地调动国内和国外的各种社会力量，完成民族和国家的整合，构建一个中华民族国家。^[7]

中国共产党在以阶级民族主义建构民族国家的过程中，同样吸收、采纳和推行了“中华民族”这一概念装置，并将中国看做是一个民族，中华民族就是中国民族，中国人民和帝国主义的矛盾就是“民族矛盾”，中国与帝国主义之间的战争是“民族战争”，抗日战争就是“民族战争”，因而要建立抗日民族统一战线，实现彻底的“民族解放”等等。建立中国的民族国家同样是中国共产党人的政治目标。如1938年，在《论新阶段》中，在谈到中国共产党领导的人民政府时，毛泽东指出，“我们的政府不但是代表工农的，而且是代表民族的”。^[8]1940年，在《新民主主义论》中，毛泽东强调：“我们共产党人，多年以来，不但为中国的政治革命和经济革命而奋斗；而且为中国的文化革命而奋斗。一切这些的目的，在于建设一个中华民族的新社会和新国家。”^[9]

应该说，国、共两党在国家建构的总目标上具有一致性或共通性，即都是要建立一个强大的中华民族国家，但是在具体的建国路径和建国方略方面又截然不同。国民党的“民族”论具有狭

[1] 张淑娟：《民族主义与近代中国民族理论》，光明日报出版社2010年版，第234页。

[2] 参见盖世金：《从“民族自决”到“民族区域自治”——中国共产党解决民族问题政治形式的历史选择》，《新疆大学学报》（社会科学版）2004年第1期；周昆云：《民族自决权·联邦制·民族区域自治——抗日战争时期中国共产党民族理论思想再探讨》，《广西民族研究》2001年第2期。

[3] 《共产党宣言》，载《马克思恩格斯选集》（第一卷），人民出版社1995年版，291页。

[4] 关于“阶级民族主义”的概念，参见[美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，社会科学文献出版社，2003年，导论地11页。

[5] [美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，凤凰传媒出版社、江苏人民出版社2008年版，第10-11页。

[6] 参见[日]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年版，第156页。

[7] 孟永：《“个人”走入“阶级”民族国家建构的历史必然》，《甘肃理论学刊》2012年第1期，第16-50页。

[8] 《论反对日本帝国主义的策略》（一九三五年十二月二十七日），载《毛泽东选集》，人民出版社1991年版，第158页。

[9] 《新民主主义论》（一九四〇年一月），载《毛泽东选集》（第二卷），人民出版社1991年版，第663页。



隘性，其对“中华民族”的理解经历了“国族”“民族—宗族”的变迁，“同化主义”的内核一以贯之；共产党的中华民族则指中国境内各民族的总称，国内民族政策经历了从民族自决到民族区域自治的变迁。国民党要建立的单一民族国家，共产党要建立的统一的多民族国家。在国民党的建国方略中，“民族”是一个重要的统合性概念，但是国民党对“民族”的理解又无法突破种族主义的局限，使得他们的建国方案在实际的运行中左支右绌，其通过种族民族主义方式建立的民族国家虽表面统一实则四分五裂。在中国共产党的建国方案中，“阶级”是一个重要的统合性装置，能够适应当时的社会形势有效地将全国各族人民组织统合起来。在“阶级”的统摄之下，两个层次的“民族”话语看似模糊，却能够有效调和现代国家建构与国内民族政策之间的内在张力，最终通过阶级民族主义的路径建立了强大的现代国家。

（二）阶级民族主义缘何能够建立起强大的民族国家

余英时先生曾指出：“一个政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反的就会失败。”^[1]“要使民族主义从意识支持转变为实际行动，参与民族国家成长的过程，则需要有对民族主义加以政治运用的策略。中共的最后胜利，在相当程度上就取决于其对民族主义的适当把握、塑造与整合。”^[2]而孙中山早期的民族主义思想并没有指向帝国主义，不敢触动帝国主义在华的利益，尽管其后期提出反对帝国主义的目标，但是其领导的革命政府，以及其后中华民国的历届政府，始终不能摆脱对帝国主义的依赖。“外援可以在物质上甚而心理上增强某一政治集团的势力，但在民族主义日益兴盛的民国时期，此集团也可能为此付出‘失道’这一潜在的巨大的代价。”^[3]

中国共产党采取的阶级民族主义路径虽然将极少数人排除于外，但她始终将中华民族的整体利益置于首位，具有最广泛的代表性。与蒋介石的“中华民国国民政府”仅仅代表官僚买办的利益，将普通民众排除在“国民”之列不同，共产党的领导的工农联盟及革命时期各个阶段的政权只是将少数的买办阶级和地主阶级排除于外。“总括工农和其他人民的利益，就是中华民族的利益”，因而中国共产党是代表全民族的。^[4]这也决定了在实际的革命斗争中，与国民党不断制造摩擦不同，作为无产阶级政党的中国共产党始终能够顾全民族大义，坚持将自身作为民族凝聚力的核心，坚持建立民族革命统一战线，尽可能团结最广大的人民，一致对外。而孙中山及国民党人倡导的“民族”思想始终指向的社会精英分子，其领导的资产阶级革命没有也不能深入社会底层，不能充分利用在抗争中逐步觉醒的民族意识，广泛发动群众。

中国近代以来不断被卷入各种民族战争，日益加重的民族危机促进了中国近代民族主义的高涨，国家、社会、个人已被“民族主义”整合进“中华民族”的命运共同体。尤其是抗日战争不再是西方列强与清帝国的“王朝战争”，而是民族与民族、国家与国家的“总体战争”，战争将几乎每个中国人裹入其中，总体性民族战争激起了中华民族自发的民族主义感情外，亦需要国家和各政治组织通过各种制度化与非制度化动员，建构、呼吁和回应民众日益强烈的“中华民族”意识。而国民党的民族主义和民族构建不能进行广泛的社会动员，也就不能回应中国人民日益高涨的民族诉求，也就不能维护国家的自主独立，反过来也就不能建立强大的民族国家。

在中国共产党阶级民族主义建构策略中，与西方资产阶级民族建国路径截然不同，除了“民族情感”外，“阶级身份”“阶级意识”同样是非常重要的身份归属和统合力量。工人阶级除了自己作为普通人民的“民族感情”外，“更有自己的阶级意识”，中国无产阶级的阶级意识对民族

[1] 余英时：《中国近代思想史中的激进与保守》，载《钱穆与中国文化》，上海远东出版社1994年版，第203页。

[2] 李月军：《从传统帝国到民族国家——近代中国国家转型的战争逻辑》，《甘肃行政学院学报》2012年第5期，第34页。

[3] 罗志田：《乱世潜流：民族主义与民国政治》，上海古籍出版社2001年版，第1页。

[4] 《论反对日本帝国主义的策略》（一九三五年十二月二十七日），载《毛泽东选集》（第一卷），人民出版社1991年版，第158-159页。



解放运动起着促进作用，民族解放运动需要渗入阶级的性质，从而使这个运动能格外深入，更能增加其革命的性质。^[1]如果将中国共产党早期所主张的民族自决权和分离权纳入整体的阶级民族主义方略中予以考虑，就会发现这么一个有趣的现象：一方面承认各内部民族的民族自决权，以此对抗国民党的同化主义，另一方面又主张无产阶级有必要掌握中国各地的领导权，又以阶级民族主义将中国人民统合起来。前者是分，后者是合，前者的“分”最终要融入到“合”的理念之中，二者在中国共产党的阶级民族主义建国方略中实现了有效统一。与此相比，蒋介石及其领导的国民政府同化主义的民族论在道义上明显处于不利地位。

这种阶级民族主义具有革命的彻底性和不妥协性，既是民族革命又是民主革命，既反对帝国主义，尤其是与日本帝国主义作最坚决彻底的斗争，在民族革命取得胜利后，又领导中国人民同国民党及其政权进行伟大的解放战争。同时是对生产关系的根本性调整，尤其是土地革命回应了广大农民的利益诉求，为中国革命战争提供了源源不断的后备军。因为“民族问题实质上是农民问题，农民是民族运动的基本军队，没有农民这个军队，就没有而且也不会有强大的民族运动。”^[2]

最后，长期的革命战争中，中国共产党及其领导的军队转战南北，足迹遍及祖国各个角落，逐步加深了对中国民族的多样性和多元性认识，在宣传革命和党的主张的同时，激发了当地人民的民族意识和家国情感，从而将各族人民纳入中国现代民族国家的建立过程。战争、革命等引发的大规模的社会动荡，加速了原有社会势力的瓦解和溃散，为建立强大民族国家准备了条件。^[3]

综上所述，中国共产党的阶级民族主义的策略，在领导全国各族人民推翻帝国主义、封建主义和官僚资本主义的统治，夺取新民主主义革命胜利的同时，将全国各族人民纳入中华民族的叙事框架，从而为塑造新中国的国民而准备。^[4]中国共产党的阶级民族主义的策略，及时回应了中国社会和民众日益高涨的民族主义，能够进行广泛的社会动员，最大限度地唤起各族人民的革命意识，最终实现了中华民族的独立和中国人民的解放，建立起了强大的民族国家。

（三）阶级民族主义的弊端

我国这种实现民族独立和人民解放的阶级民族主义路径，在当时内忧外患的情境下，为唤起民众、进行彻底的革命具有积极的意义，但是也存在一些消极的影响。比如新中国成立后建立起来的高度集中的计划体制，使得社会自由生长发育失去空间。再比如，这种阶级民族主义蕴含着对暴力革命的称颂和赞扬，有利于动员社会大众起身革命，但这种革命战争年代的思维在和平建设年代可能就不太适用，有时影响还可能是负面的。特别是在1956年完成社会主义三大改造之后，剥削阶级作为一个整体已经消灭了，但是这种阶级民族主义的思维在一定时期内还得到了延续，给新成立的国家带来社会的大动荡。

在现阶段，这种阶级民族主义至少存在两个方面的问题：一是将部分人排除在国家政权之外，造成了对国家（中华人民共和国）的认同与对中华民族的认同相分离的情况。这种政权与文化的分离与不一致，一定意义上解释了港澳回归后香港的分离主义兴起。二是改革开放后，阶级民族主义的叙事实际上逐步弱化了，阶级作为统合的手段逐渐淡出了，作为联系的纽带也逐渐松懈了，人们的思想观念日益自由化和多元化，用什么统合中国人民的观念，明确中国人民的身份归属和自我认同意识就渐地成为一个问题。

^[1] 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编（1921-1949）》，中共中央党校出版社1991年版，第29-30页。

^[2] 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编（1921-1949）》，中共中央党校出版社1991年版，第790页。

^[3] Migdal, Joel S. *Strong Societies and Weak States: State-society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, 1988, pp. 270-277.

^[4] [美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明、高继美等译，凤凰传媒出版社、江苏人民出版社2008年版，第10-11页。



四、结 语

一部近代中国史，就是一部中华民族国家构建的历史。中国近代民族国家的构建的每一次努力，都刺激了中华民族自我意识的觉醒，^[1]其中蕴含着某种战争与革命性的语言和叙事。在中国近现代史的发展过程中，战争与革命是一条贯穿的主线，此一过程又构成了中国各族人民共同的历史文化的一部分，将中国各族人民凝聚成为一个整体，中华民族从此作为一个自觉的民族而存在。在近代中国民族国家构建过程中，中国面临着两次“法统”的根本性改变，中国人民经历了两次制宪，但是“道统”却延续下来，从而维持了中国的统一性和延续性，在这一过程中，“中华民族”这一概念装置发挥了历史性的作用。中华民国的成立，标志着中国民族国家的初步建立。但是，它却无法克服种族民族主义的局限性，走出国权与民权互为条件的困境，以有效统合集中全国各族人民的意志为国家的意志，应付内外危局。中国共产党领导中国人民进行的新民主主义革命是一场彻底的革命，以阶级民族主义的方式建立了一个强大的民族国家。今天我们去审视20世纪在中华大地上发生的两场民族建国路线的竞争，很容易发现无论是战争的烈度还是革命的广度和深度，后一场都比前一段惨烈和彻底，这同时意味着社会代价的剧增。如果将这段历史置放于整个中华民族文明史中予以解读，古代中国以其惊人的政治统一性闻名于世界，但这是否意味着传统中国的政治文化中有其自身无法克服的痼疾，以致不得不在外力侵迫之下，在内外交困中，来一次全面的彻底的革命才能获得新生？现行宪法序言首段即宣明，中国各族人民具有“光荣的革命传统”。那么今天，我们要如何对待和安放此一“革命传统”？中国目前正迈入全面深化改革时期，改革是另一种意义上的革命，或许只有经过持续稳健的改革，社会有机体才能获得健康稳定的发展。从这个意义上说，改革只有进行时，而没有完成式。

【论 文】

“教法随国论”

——伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义²

李 林³

内容摘要：伊斯兰教法中国化的本土经验可概括为“教法随国论”即教法随顺国法。所谓“随顺”意为“教随人定，法顺时行”。本文通过六个问题予以探讨：一、何谓“教法随顺国法”，二、如何理解“国法与教法之关系”，三、中国社会是否存在国法与教法之争，四、“教法随顺国法”如何理顺中国社会的政治权威与宗教权威之关系，五、“教法随顺国法”如何整合现代民族国家的国家认同与宗教认同，六、如何以伊斯兰教中国化的“教法随国论”化解宗教极端主义的“教法建国论”。最后，“教法随国论”可总结为以下七个要点：“随顺国法论”、“教随人定论”、“法顺时行论”、“信仰在地论”、“政教互动论”、“认同统一论”以及“多元共体

^[1] 参见郑大华：《中国近代民族主义与中华民族自我意识的觉醒》，《民族研究》2013年第3期，第1页。

² 本文刊于《文化纵横》2018年2月号，原标题为“‘教法随国论’——伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义”。

³ 作者为中国社会科学院 世界宗教研究所 伊斯兰教研究室主任。



论”。“教法随国论”的本土经验亦具有普遍意义，揭示了在非伊斯兰的政治实体中，伊斯兰教法如何随顺适应社会的问题。在长达千年的伊斯兰教法中国化进程中，形成了以教辅政的传统。历史上教法曾以习惯法形式为国家接纳，并在穆斯林群体内部发挥作用，从社会层面而非政治层面参与社会关系协调与秩序构建。这对于界定现代民族国家中伊斯兰教与国家关系，乃至伊斯兰教的现代转型等问题都是可资借鉴的宝贵经验，具有普遍性的启发意义。

关键词：伊斯兰教 教法 国法 随顺 中国化

本文的关键词为何是“伊斯兰教法”而非“伊斯兰教规”？对伊斯兰教而言，“教法”并非等于“清规戒律”，而是相当于宗教本身，故有“教即法，法即教”之谓。汉文译著家刘智有言：“道非教不明，教非法不立”。¹就宗教本旨而论，此“法”非“国法”之法，乃教化之法、修持之道，属世界宗教典型范式之一，如犹太教亦重律法。宗教有“法”，实非个案。佛有佛法，儒有礼法，道教亦有道法、雷法、斋醮之法。宗教之外，非法而有法（前谓法律，后谓法度），亦非罕见。皆知书法有法，亦闻历法之法。故言，宗教之内，无须“见法色变”，而应细究其详。

一、教随人定，法顺时行：何谓“教法随国论”？

本文所谓“教法随国法”当作何解？《易·坤卦》曰：“地势坤，君子以厚德载物”。坤之性，乃顺也。王弼注曰：“地形不顺，其势顺。”地形有高低险峻之“不顺”，但其承天之势则可谓“顺”矣。²“穆斯林”（Muslim）一词的本意乃“顺从者”，即全心全意顺从真主之人，教义学家称之为“顺主顺圣者”。“伊斯兰”（Islam）是“穆斯林”的同根词，有“顺从”、“和平”之意。此“顺从”有两重含义，即天人两尽，顺圣归真。先贤刘智曾言，“穆民”（Mumin）乃天方人之美称，依伊斯兰传统可译作“信士”或“顺者”，按儒家习惯则可译为“君子”，皆不失其本意。³真穆民乃真君子，真信士即真顺者。顺主、顺圣、顺亲、顺君，等次不同，然随顺之势，则一以贯之。故言：“教法随国法”之“随”，非随从、从属之谓，乃“随顺”之谓也。一言以蔽之，即“教随人定，法顺时行”。

（一）初解“教随人定”

“教法随顺国法”，着眼点不再是“国法”与“教法”这两个笼统概念，而是将注意力转移为更为具体的人身上——即中国穆斯林群体。服从国法，经训既有明令，亦是身处特定国家的穆斯林不可推卸之政治义务。

考察历史，伊斯兰教法在中国的定位，实则与穆斯林群体的地位息息相关。伊斯兰教法在中国经历了“由俗而制，由制而礼”的演变。唐宋时期，它是化外之民的“习俗”；蒙元时期，它是管理穆斯林臣民的一套“通制”；明清以来，它是作为与儒家之礼相通的“礼法”。进入现代民族国家时期，它逐渐发展为公民个人的宗教信仰以及与之相关的文化传统与习惯。⁴这些变化与穆斯林从“化外之人”演变为“化内臣民”，乃至“国家公民”的历程相一致，可谓“教随人定”。

（二）次解“法顺时行”

伊斯兰教倡“中道”，儒家重“中庸”，皆尚中。伊斯兰教之中道，拟自空间。众人推坐于中间之人，即最具德行者。而儒家之中庸，乃时间之中，重在知几研时，察物入微。

¹（清）刘智：《天方典礼择要解》卷一《原教篇》，《清真大典》第15卷，合肥：黄山书社，2005年影印本（天津图书馆藏清康熙四十年杨斐葇刻本），第64页。

²（清）李道平撰：《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，北京：中华书局，2016年，第75页。

³（清）刘智：《天方典礼择要解》卷一《原教篇》，《清真大典》第15卷，合肥：黄山书社，2005年影印本（天津图书馆藏清康熙四十年杨斐葇刻本），第57页。

⁴李林：《教法何以随国法？：从国法与教法关系看伊斯兰教法的中国化》，《世界宗教研究》2016年第6期。



《中庸》曰：“喜怒衰乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”。此中庸之“中”，非物之中，乃时之中也，故谓“时中”：“君子之中庸也，君子而时中”。朱熹《中庸章句》解曰：“君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中。”¹ 故曰：中与时相连。

《易·贲卦》曰：“观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”干宝注曰：“四时之变，悬乎日月。圣人之化，成乎文章。”² 日月相推，寒暑相移，则生昼夜四时之变。天地有四时之变，人世则有兴衰往复。故须“观日月而要其会通，观文明而化成天下。”王夫之论“时”曰：“太上治时，其次先时，其次因时，最下亟违乎时……治时者，时然而弗然，消息乎己以匡时者也；先时者，时将然而导之，先时之所宗者也；因时者，时然而不得不然，从乎时以自免，而亦免亦。”³ 故须朗然玄照，鉴于未形。故曰：时与几相连。

《易·系辞上》云：“夫易，圣人之所以极深而研几也。”《易·系辞下》云：“几者，动之微，吉之先也。”唯有通其变，极其数，方能开物成务，由微知著。明清穆斯林学者在译教法典籍时，非通篇皆译，而是审慎选择，有所译，有所不译。主动回避了有悖礼法、不符国情的内容。刘智撰写《天方典礼》，唯论天道五功，人伦五典，而舍刑罚、圣战、税制、叛教者等篇不论，可谓知几矣，得乎中庸之道。

二、从教化到教法：如何理解“国法”与“教法”关系？

卓新平提出，政治与宗教的关系大致可以归纳为：“政教合一”、“政教协约”、“政教分离”等模式，中国传统的政教关系比较特殊，可称之为“政主教从”，即宗教从属于国家，服从当权者的管理。⁴ 葛兆光较早引入福柯的“权力”与“知识”理论来分析中国政教关系，他的研究从“权力”与“知识”博弈的视角，将宗教与政治的关系解读为：屈服、抗衡与回避三种。⁵

这些研究表明，宗教与政治并非两个毫无交集的空洞概念。现实中，往往是政中有教，教中含政。两者多层面、多角度相互参与和介入。只有极端特殊的条件下即抽象空间，当两者被“化约”和“固化”为某种固定概念时，才被“压缩”为两个截然不同之物。如此一来。其关系自然逃不出形式逻辑的既定框架，只能如幽灵般徘徊于虚拟空间，其关系只能是：或矛盾，或一致；或平行，或交叉。当代人士热衷讨论的“国法与教法之争”，实则是望文生义，将虚作实，相当程度上来自语言和概念的误导。

在与伊斯兰教初识的“元始期”，伊斯兰教法一度被混淆为大食之国家法度。唐代杜环于《经行记》中，曾将伊斯兰教之规矩称为“大食法”。《经行记》一书已佚，现存文字见于《通典》：

诸国陆行之所经也，胡则一种，法有数般。有大食法，有大秦法，有寻寻法。……其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。不食猪、狗、驴、马等肉，不拜国王、父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日一假，不买卖，不出纳，唯饮酒谑浪终日。⁶

不过，到了南宋，赵汝适撰写《诸蕃志》时，因接触日久，已知伊斯兰教并非“国家法度”，而是与佛教相类的“教度”。乃以佛教比附，不再称“大食法”，而改称“大食教度”：

¹ (宋)朱熹集注：《宋本大学章句 宋本中庸章句》，北京：国家图书馆出版社，2016年影印本，第96页。

² (清)李道平撰：《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，北京：中华书局，2016年，第248页。

³ (明)王夫之：《船山全书》卷五《春秋世论》，船山全书编辑委员会编校，长沙：岳麓出版社，2011年，第509页。

⁴ 参见卓新平：《“全球化”的宗教与当代中国》，北京：社科文献出版社，2008年，第一章第三节。

⁵ 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐的道教史研究》，北京：三联书店，2003年，《引言：换一种角度看道教史》。相关研究参见刘振：《礼制与中国政教关系》，《宗教与民族》2012年。

⁶ (唐)杜佑：《通典》第一九三卷《边防九·大秦》、《边防九·大食》，王文锦等点校，北京：中华书局，1988年，第5266页，第5279页。



王乃佛麻霞勿直下子孙……七日一次削发、剪爪甲，一日五次礼拜天，遵大食教度。以佛之子孙，故诸国归敬焉。¹

明代以后陆续出现了“回回教门”、“天方教”、“清真教”等称呼。说明国人对伊斯兰教的认识基本定型，视之为“教门、教化”，而不再笼统地称之为“法”。

《韩非子·内储说下》云：“大臣贵重……下乱国法，上以劫主”²，这里的“国法”显然指国家制度与法令，与后来在帝国时期被称为“律”的成文法³，有所区别。无论是作为传统帝国之“国”，还是现代民族国家之“国”，“国法”显然以作为政治实体的国家为前提，而“教法”乃真主之大道、天启的律法，两者在法律渊源上存在根本差异。此外，两者拥有各自发展脉络与历史轨迹，产生交错、会通之节点，只能存在于具体的律例和案例中。因此，国法与教法的关系，必须具体化，就事论事；而不能抽象化，将虚作实。如此方能成立，方有意义。

现代世界，为何有“教法与国法相争”的误读？根本原因在于，出现了“教法国法化”的曲解。“教法国法化”源于西方世界将伊斯兰教法解读为一种法律体系，即“教法法律化”。而现代伊斯兰世界，个别国家或政权按照现代民族国家的模式，重新阐释伊斯兰教法，将其作为国家合法性 and 强制力的来源，恰好为这一误读提供了“活生生”范例，似乎令人不得不信。反观中国，近代以来，西风东渐，礼治衰落，法治兴起。法律化的理解占据上风，逐渐影响了中国社会对于伊斯兰教法的认知，伊斯兰教法逐渐被视为一种可以与国家平行的法律和制度体系，甚至有取代国家法律和社会制度的危险。然而，如果回到中国传统社会，不难发现，根源于宗教的伊斯兰教法，乃是一套与儒家之礼相通的“礼法”。如此一来，所谓教法与国法相争的“危殆”是否还能成立呢？倘若教法恢复其“礼法面目”，则与国法势必不在同一层面，那么，两者又如何能够“相争”呢？

三、谈文化与论法律：中国社会是否存在“国法与教法之争”？

“国法与教法关系”的演变历程足以说明，中国社会总体上从未出现“教法大于国法”或“教法与国法争权”之乱象。两者从来都不构成两种司法体系之间的平行或对立关系，更多是前者对后者主动吸纳，作为补充。对其关系的理解，不应被“化约论”和“本质化”的曲解所误导。而应认识到，两者关系，只有置于特定语境下、针对具体问题方能成立。

2016年出版的《中国与伊斯兰：先知、政党与法律》（*China and Islam: The Prophet, the Party, and Islam*）一书中，作者尹孟修（Matthew S. Erie）在穆斯林聚居的甘肃临夏发现，所谓伊斯兰教法（Islamic Law）与国家法律（State Law）不能相容的说法，并非事实。⁴这两种法律在现实生活中可以并存，一为国家法律，一为民族习惯，主次分明。颇具意味的是，在民间层面融合两种法律文化，沟通不同族群的共同基础，却是传统礼法所强调的道德教化。

所谓“教法大于国法”的说法，实则可细分为“教法大于国法”、“教法多于国法”、“教法先于国法”等三种类型。

（1）“教法大于国法”：即认为伊斯兰教是普世性宗教，不限于一国一隅，而“国法”即某个国家的法律制度乃至公序良俗，仅限于特定的国家和地区，实施范围相对有限。可谓从范围看，教法“大于”国法。

（2）“教法多于国法”：即申明教法在内涵上多于国法，因教法包含关于宗教信仰与功修等方面的规定，而现代国家的法律中通常不涉及此类内容。可谓从内容看，教法“多于”国法。

¹（宋）赵汝适：《诸蕃志》上卷《白达国》，杨博文校释，北京：中华书局，1988年，第109-110页。

²（清）王先谦：《韩非子集解》第十卷《内储说下·六微》，北京：中华书局，1998年，第244页。

³ 参见[美]D·布迪、C·莫里斯：《中华帝国的法律》，朱勇译，南京：江苏人民出版社，1995年，第7-8页。

⁴ Matthew S. Erie, *China and Islam: The Prophet, the Party, and Islam*, Cambridge University Press, 2016.



(3) “教法先于国法”：即主张对信仰者而言，教法所规定的宗教信仰先于国法。由顺从真主而忠于君主，此即先贤王岱舆所说“一元真忠”，顺主忠君并非二事，而是一以贯之。可谓从信仰看，教法“先于”国法。

值得注意的是，这三种认识，无一例外皆是从文化或信仰角度出发，并无从政治与法律角度出发声称“教法大于国法”或“教法高于国法”。显然，法律意义上的“教法大于国法”才是争论关键所在。可见，目前社会上对于中国是否存在“教法大于国法”的现象，虽争论激烈，聚讼纷纭，但实际多为鸡同鸭讲，各说各话。双方表面上关注同一对象，使用同一词汇，谈论同一件事，但实则却在不同层面擦肩而过，毫无交集，乃至各执一词，互相指责。可以说，中国社会或有“教法大于国法的说法”，但并无“教法大于国法的现实”。具体而言，即从文化和信仰角度关于“教法大于国法”的言论，可谓多少有之；但从法律和政治意义上对于“教法大于国法”的实践，绝非总体真实。

今日所谓“教法与国法之争”的说法，与其说是“教法与国法相争”，反倒不如说是“围绕国法与教法关系展开的争论”。事实上，在国家大政的层面，教法与国法从未出现过直接对立与冲突，两者张力更多表现在对具体问题的处理上，特别是有关穆斯林的个人事务方面。汉文译著家四大家之一马德新曾言：“若畏国法则悖教典，若废教典则为大逆”。若单纯从文字着眼，这一句似足以证明，遵从国法与教法之间存在两难。但若返回原典，则不难发现，此言并非笼统指“国法与教法之争”，而是指国法与教法在某些具体问题的规定上存在不同，即回儒先贤所谓之“风俗殊异，大节相似”。¹

此例出自马德新《礼法启爱·出妻篇》。在论及伊斯兰教法关于“出妻”的规定时，马德新劝诫中国穆斯林，必须慎重。若实施此教法律例，虽“论教典已为有据”，然而“论国法又难径行”。与其陷入“若畏国法则悖教典，若废教典则为大逆”，反而“不若慎言，以免遭愆”。

凡我穆民，于出妻之言，宜加谨焉。盖言既出，论教典已为有据，而论国法又难径行。若畏国法则悖教典，若废教典则为大逆。²

可见，此处所谓遵从国法还是教法的“两难”，实则是指：伊斯兰教法与中国之礼法，因语言文字、风俗习惯不同，对于某些社会关系的具体规定，存在差异。因“中国风俗，亦有出妻之律”，在此具体问题上，究竟以中国的礼法为主，还是以教法为准，难以得而兼之，故应慎之又慎，而绝非企图以伊斯兰教法取代整个国家司法体系。

现代人所谓的“教法与国法之争”，与前人所说，语境颇为不同，其含义差异甚大。古人所说国法与教法之两难，多指具体问题而言，就事论事；今人所谓教法与国法之争执，多从笼统概念出发，以抽象逻辑替代现实规律。“教法取代国法”之类的大逆之言，在讲求“顺主忠君”正统伊斯兰教看来，简直骇人听闻，匪夷所思。但在 21 世纪的现代人眼里，这一臆造的威胁，却成为似乎随时可能变成现实的危险。“恐伊症”在现代社会的泛起，应归咎于某些信仰者曲解了自己的本份，还是“自我为神”的现代人在理解他者的能力上出现了问题？现代性带来的断裂，恐非中国独有。早在百年前，伊斯兰世界的教法学家就已发出喟叹：“时代使我们与古人隔绝了，而仅留下一些渣子，既不治病亦不解渴。”³

¹ 刘智曾言：“清真之礼，出自天方圣教，而儒家之礼，多相符合。虽风殊俗异，细微亦有不同，而大节则总相似也。”参见（清）刘智：《天方典礼择要解》卷十九《婚姻篇》，《清真大典》第 15 卷，合肥：黄山书社，2005 年影印本（天津图书馆藏清康熙四十年杨斐景刻本），第 173 页。

² （清）马德新：《真德弥维·礼法启爱合编》卷二《礼法启爱·出妻篇》，《清真大典》第 15 卷，合肥：黄山书社，2005 年影印本（光绪二十五年成都敬畏堂刻本），第 395-396 页。

³ 胡祖利：《回教法学史》，庞士谦译，《清真大典》第 24 卷，合肥：黄山书社，2005 年影印本（月华文化服务社发行铅印本），第 422 页。



四、政主教从，以教辅政：如何理顺政治权威与宗教权威的关系？

自 2015 年开始，国家宗教局推出“国法与教规”专题讨论。在当下语境，这一议题的推出，除了希望将国法与教规“衔接”起来，提高宗教工作法治化水平以外，其深层含义还包括：宗教信仰者应正确认识政教关系、把握好政治权威与宗教权威的关系，等等。实际上，是对国法与教规（教法）关系提出了与时代相应的更高要求，包括：要维护国法权威，不允许有法外之地、法外之人、法外之教。当教规与国法不一致时，要服从国家法律法规。¹ 本文认为，这个新的更高要求可概括为“双重遵守”，即不仅要遵守教规教义，更要遵守国家法律法规。对中国穆斯林而言，不仅要遵从教法，活出穆斯林应有模样；更应遵纪守法，做好中国公民。

纵观历史，中国穆斯林面对国法与教法的两难时，在大局上都以随顺国法为主。所谓“教法凌驾国法”或“教法替代国法”，在政主教传统的中国社会缺少存在基础，纯属无稽之谈。稍具常识，便知真伪。即便在“回回法”盛行的元代，“回回法”也只是指用于治国理政的“回回人的办法”，而非等同于伊斯兰教法。伊斯兰教法付诸现实的最大程度，不过是因元代回回群体享有较高的自治权，可由“回回哈的”依据教法处理穆斯林群体的内部诉讼。此时，伊斯兰教法的实践，依托于元帝国行政体系，属于管理各大宗教信徒的子系统之一。元代奉行以“教诸色人户各依本俗行者”的通则，这一规定并非仅针对穆斯林而制，其他宗教信仰者诸如僧、道、也里可温等，同样享有免役和司法特权。并且，随着穆斯林群体本土化程度的加深，遂即废止。

佛教是本土化最为成功的外来宗教，其标志是构成了以儒释道为主体的中国传统文化。佛教约于东汉初年传入中国²，政治权威与宗教权威的冲突集中体现在“沙门不敬王之争”³，几经冲突，在中国社会“政主教从”的现实面前，最终承认“不依国主，则法事难立”⁴，向政治权威妥协。

即便道教这样的本土宗教，也经历过一段“屈服史”。在中国古代强大的主流话语面前的“被迫调适，回应以及进入”。⁵ 早期道教的组织“方”和“治”，可“领户化民”，带有明显的政治与军事色彩，后来在中国特有的“普遍皇权”面前，只能“损之又损”，让渡世俗世界，退隐宗教世界。

¹ 王作安：《从三个维度正确认识和处理好国法与教规的关系》，《中国宗教》2015 年第 3 期。

² 佛教传入中国的时间历来说法不一。较为著名的有“伊存授经说”与“明帝求法说”。“伊存授经说”乃指西汉哀帝元寿元年（公元前 2 年）大月氏使者伊存口授佛经与博士弟子景卢。“明帝求法说”则指史书记载东汉明帝永平八年（公元 65 年）光武帝之子楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”。“伊存授经说”出自《魏略·西戎传》，但原书已佚，为裴注《三国志》所引，此则史料是否可靠尚有疑问。故一般以“明帝求法说”为公认佛教传入中国时间。此说也有数种不同记载，互有出入。然而，参考当时佛教传播与形势中西交通状况，现代学者（如汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》）推断在东汉初年（即公元 60-70 年间）佛教已经传入中国。

³ 《弘明集》卷五《沙门不敬王者论》记载：东晋成帝咸康六年（公元 340 年）车骑将军庾冰指斥佛教僧侣蔑弃忠孝，遗礼废敬，伤治害政，令沙门（僧人）应礼敬王者。安帝元兴（公元 402-404 年）年间，太尉桓玄又欲令沙门一律对王者尽敬，致书慧远。慧远乃撰《沙门不敬王者论》，陈明沙门乃“方外之宾”，不应礼敬王者。参见[南朝梁]僧祐撰：《弘明集校笺》，李小荣校笺，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 254-273 页。

⁴ 语出《高僧传卷五·释道安传》：“俄而慕容俊逼陆浑，遂南投襄阳，行至新野，谓徒从曰：‘今遭凶年，不依国主，则法事难立，又教化之体，宜令广布。’咸曰：‘随法师教。’”参见[梁]释慧皎撰：《高僧传》，汤用彤校注，汤一介整理，北京：中华书局，1992 年，第 178 页。

⁵ 葛兆光在《屈服史及其他：六朝隋唐的道教史研究》一书引言中，对何谓“屈服”作了界定：“我所谓的‘屈服’，正是这样一个逐渐确立神圣而与世俗剥离的过程。”即一种宗教如何在中国古代强大的主流话语面前，如何被迫调适，回应以及进入。葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐的道教史研究》，北京：三联书店，2003 年，《引言：换一种角度看道教史》。

若将伊斯兰教和基督教传入中国的经历，加以比较，会发现不少有意思的问题。两者几乎同时传入中国，同样面临过政治权威与宗教权威的紧张，但时间节点却不一致，伊斯兰教在蒙元时期，而基督教则在明末清初，此现象耐人寻味。¹

其中关键在于，宗教信徒的政治势力和影响力之空前扩大，导致政治权威与宗教权威的张力加剧，颇有“祸福相倚”的意味。杨志玖认为，回回人是蒙元政坛相当重要的政治力量，担任中书省宰臣和地方平章者，比比皆是。² 赛典赤·赡思丁、阿合马等回回重臣步入政治舞台，正值元世祖当政之时。而政治权威和宗教权威的紧张，也恰恰集中出现在同一时期。这恐怕不是巧合所能解释。以至元十六年（公元1279年）发生的“禁回回抹杀羊做速纳”事件为例。穆斯林的饮食禁忌和礼拜本属私事，而税收、婚姻、诉讼则属公法。元世祖一面粗暴干涉穆斯林的私人信仰，一面又允许诸教自治，“诸色人户各依本俗”³，殊不可解。是自相矛盾，还是别有意图？

元世祖颁布这道禁令，实则是在内有重臣，外有隐忧的背景下，敲打穆斯林臣民，提醒他们忠于朝廷，故不惜以政治权威压制宗教权威。实因在此之前，曾发生过三件与穆斯林有关的政治事件：不花刺的答刺必起义（公元1238-1239年）、旭烈兀杀必阁赤赛甫丁（公元1262年）、阿八哈汗杀八儿瓦纳（公元1276-1277年）。⁴ 元史专家陈得芝认为，这道禁令，目的是借题发挥，警告当时的回回人政治集团。⁵ 反观基督教在明末清初遭遇的禁教经历，似乎也与同一时期基督徒在政坛的影响力空前壮大有关。

历史上，政治权威与宗教权威的紧张关系，多因政治而起，非因教法挑衅国法。统治者为了维护政治权威，需要巩固对宗教的掌控。其目的，不仅在于强调政治权威在中国社会的绝对主导地位，“唯依国主，法事方立”。更在于每逢重要关头，尤其要确保包括宗教信仰者在内各大群体的“忠贞之质”，不至节外生枝。

有的信徒将现实世界理想化，认为通过宗教向政治的妥协、退隐或让渡，可以以世俗与神圣为界，可划出两个独立世界，各行其是。但现实中，政治与宗教共处同一世界，相互影响势不可免。进而言之，对两者的关系不可做简单的单向思维，而应认识到两者的协同与一致之处。特定阶段某种紧张出现，或许正说明国家处在重大关头，方欲有所作为，需要确保重要群体对政治权威的认同与忠诚。

中国社会“政主教从”的传统，来自政教双方的互动与共构，缺一不可。对“政主教从”传统的理解，往往只注意强调“政主”的一面，而对“教从”的一面重视不足。实际上，两者必须通过互动，方能共构，对彼此都有意义。就此而言，看似被动的“教从”亦有主动发挥作用的空間，比如：以教辅政，以诚处世；以国法范行为，以礼法立私德；辅国保民，裕国裕民等。

五、认同与承认的统一：如何将国家认同与宗教认同融为一体？

国家认同与宗教认同何者为重？是国家认同先于宗教认同，还是宗教认同高于国家认同？有观点将宗教徒的国家认同与宗教认同简单化和模式化，认为两者不外三种关系：一、对立关系此消彼长，二、平行关系则并行不悖，三、统一关系则相辅相成。

¹ 伊斯兰教与基督教在中国本土化历程的比较，参见李林：《“处境之辩”与“本色之难”：本土化视域中的基督教与伊斯兰教对话》，载于《伊斯兰文化》（第五辑），兰州：甘肃人民出版社，2012年。

² 参阅杨志玖：《元代回族史稿》，北京：中华书局，2015年，第116页及196页表。

³ 《元典章》新集《刑部·回回诸色户结绝不得的有司归断》，陈高华等点校，天津：中华书局、天津古籍出版社，第四册，2011年，第2217页。

⁴ 《元典章》五十七《刑部卷十九·禁回回抹杀羊做速纳》，陈高华等点校，天津：中华书局、天津古籍出版社，第三册，2011年，第1893-1894页。

⁵ 陈得芝：《蒙元史研究丛稿》，北京：人民出版社，2005年，第459-461页。



无论如何解读，都应避免以对立或统一的二元思维，来理解和构建国家认同与宗教认同的关系。身份认同的重点在于其多元化与处境化。认同不是单一的，而往往以多元叠加的形式出现；同时，认同又是高度处境化的，必须置于具体处境中方能理解。其含义有两重。其一，在不同场合中，认同的侧重不同；其二，在不同处境下，认同的构建有别。有种观点认为：国家认同与宗教认同之间存在消长关系，强化宗教身份，必然降低国家认同。然而，认同的多元化和处境化特点表明，即便貌似客观的数据也会被先入为主的预设扭曲。因此，不应以二元对立的西方思维，强行将中国穆斯林的国家认同和宗教认同对立起来，进而认定宗教认同的上升必然导致国家认同的沦丧。

以一位随团赴沙特朝觐的中国穆斯林哈吉为例，对他或她的认同变化，目前存在消极与积极两种不同解读方式：（1）消极的解读方式：经过朝觐，这位哈吉的宗教认同，必然得到强化，进而影响其政治认同，处处认同某个伊斯兰国家，将其视为自己的“祖国”，由此演变到“沙化”、“绿化”。（2）积极的解读方式：近年来中国朝觐团每年都有一万多人参加朝觐，¹从他们迈出国门起，“中国哈吉”的身份就时刻伴随着他们。在人人都是哈吉的环境中，中国人的身份反而得到突显。完成朝觐功课，中国哈吉的宗教虔诚可能增加，但国家认同却不必然减少，反而可能增加。

如能克服西方二元论思维和教条主义，辩证地看待宗教的社会作用，不难发现：宗教认同与国家认同，非但不对立，而且具有正向的关联。加拿大哲学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）揭示出，认同（Identity）与承认（Recognition）紧密相关：

我们的认同部分地是由他人的承认构成，若得不到承认，或只是得到他人扭曲的承认，如果周围的人们反馈回来的都是自己如何拘谨，卑微、可鄙的形象时，无论个人还是群体都将陷入毁灭和扭曲，难以自拔。²

同一个人或群体，其多元重叠的各种认同之间，究竟是相辅相成，还是相互矛盾？不可能通过字面、静止地看出来，而是要在处境中，在认同与承认的互动中，方能找到答案。可以说，有什么样的认同，就有什么样的承认，反之亦然。只有积极的认同才能换得正面的承认，同理，只有正面的承认才能赢得积极的认同。

换个角度分析，因宗教原因而走向政治极端的个案，通常都要通过宗教、社会和国家的多方面相互作用，方能酝酿成型，即“宗教认同的偏离——社会认同的偏颇——国家认同的偏激”，而绝不是宗教因素的单一作用。这一综合作用过程，可借一例说明。设想有某人，在境外生活一段时间，回国后自以为是，认为自己在国外所学才是“纯正信仰”，而国内传统早已“偏离正道”。这种带有狭隘地域和宗派色彩的“标新立异”，首先遭遇的其实是来自当地穆斯林群体的抵制和“不承认”，随后作为连锁反应，也会引发当事人对当地社会的“不认同”。一旦事态扩大，社会的“不承认”导致国家权力介入后，当事人的“不认同”范围才有可能扩大到整个社会乃至政府。在现实中，由于政治权威与社会治理的管理与疏导得当，大多数尝试在宗教上有所改变者，其“不承认-不认同”的发生范围基本局限在宗教领域，更多表现为宗派矛盾，极少扩大到其个人对社会与国家的认同。对此过程的分析可以说明，阻断个别宗教信仰者从“宗教偏激”走向“政治激进”的关键在于：通过疏导和治理，制止当事人在其个人与社会、国家之间，逐步酝酿和扩大相互之间的“不承认-不认同”恶性循环。在此阻断过程中，政府、地方社会和当地穆斯林群体作为“承认-认同”的关键环节，皆不可或缺，各有其作用。

¹ 2017年我国有1.2万穆斯林赴麦加朝觐，2016年中国朝觐人数为1.45万。

² 查尔斯·泰勒（Charles Taylor）以主张社群主义闻名于世，这段引文出自他的一篇文章《承认的政治》，参见 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 25. 另可参见[加]查尔斯·泰勒：《承认的政治》，董之林、陈燕谷译，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，北京：三联书店，2005，第292页。



考察中国穆斯林的国家认同，既然在帝国时期，他们能够将顺主与忠君统一起来，那么，在现代民族国家，通过承认与认同的双重努力，也完全可以将国家认同与宗教认同融为一体。因爱教而倍爱国，以爱国而促爱教。因其所爱之教，非他国之教，乃中国之伊斯兰教。而其所爱之国，乃生我养我之祖国。如何能舍祖国之我教不爱，而爱他国之教？

近代以来，伴随着民族国家的建构，中国穆斯林“爱国爱教”意识觉醒。早在1906年11月，回族人士丁宝臣创办了回族第一份白话文报《正宗爱国报》，该报主笔丁竹园即发表题为《爱国质言》的连载文章，指出：“我们的祖宗埋在中国，我们本身在中国，吃的中国土产，饮的中国水泉，骨肉手足亲戚朋友，全在中国，不爱中国，何能说得！”1907年，我国回族历史上第一份自办刊物《醒回篇》就提出，中国回教众人，作为国民，忠于国家的义务：“人非国家不存立，非父母不生活。此孝于亲，忠于国，所以为人子之天职，国民之义务。”¹

抗战期间，日寇野蛮侵略，中国穆斯林的爱国热忱受到极大的激发，“爱国爱教”成为穆斯林群体的共识。《月华》第10卷第一期的一篇文章慷慨陈词：“我回教民众身在中国，中国即为我之国家，国亡家破，宗教安能完整。”他们将中国人民正义的抗日战争称为“神圣抗战”，号召效法先烈的牺牲精神，“用我们的热血来洗涤一切的国耻，用我们的头颅换来国家的独立”。²有识之士充分认识到爱国与爱教的统一性：“国之不存，教将安附？”因此，“保国即是保教，爱国即是爱身”，“兴教不忘救国，救国乃能兴教”³有的甚至说：“国若不存，身危随之。身既危殆，教胡能完！”⁴更有人将爱国与爱教、爱人与爱世融为一体：“爱国即所以爱教，爱教即所以爱人，爱人即所以爱世”。⁵

当时社会上有人别有用心，企图制造回汉隔阂，破坏抗战大业，说什么穆斯林“只爱教不爱国”。此等诬妄澜言，不仅无视各界回教同胞的抗日义举，更是对浴血奋战在抗日前线回教将士的大不敬。抗日是当时主流社会的共识，一旦“不爱国”这个莫须有的罪名坐实了，回教同胞将何以在中国社会立足，何以自居为中华民族一员？是可忍孰不可忍，幸有回教贤达唐柯三挺身而出，怼的有理，辩的精彩：

我回教人固然患愚患贫，但外人目我为智识低，我不否认，呼我为穷回回，我不反对。唯独说我不爱国，则我绝对不能承认，盖不爱国就是不遵教义，不遵教义，尚算得起是个回教人么。⁶

抗战时期，一则与爱国有关的圣训得到广泛推崇。从今天留存的历史报刊，不难想见当时引用之盛。这则圣训在传述中文字略有差异，但意思并无分歧。有云：“爱护生养的土地，是信德的一半。”或云：“爱国属于信仰道德之一部分。”还有从另一角度论说的：“至圣曰：爱国属于信德，换言之，不爱国即有损于信德也。”直到今天，这则圣训仍被广泛引用，成为不少人都耳熟能详的一句话——“爱国是信仰（伊玛尼）的一部分”。由此可见，中国穆斯林的爱国热忱，从未因其宗教信仰而削弱，反而得到加倍鼓舞，每每在民族国家兴亡的重大关头，爆发出惊人力量。

¹ 留东清真教育会编：《醒回篇》，王希隆点校，兰州：兰州大学出版社，1988年，第47页。

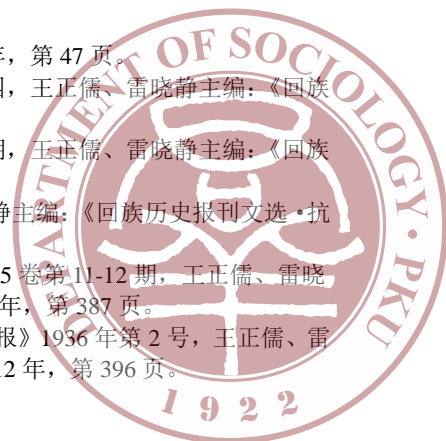
² 珏：《效法革命先烈牺牲的精神》，摘自《回教青年月报》1938年抗战特刊第四，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第70页。

³ 王孟扬：《救国与兴教》，摘自《中国回教救国协会会刊》1939年第1卷第4期，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第258页。

⁴ 《伊斯兰学友会抗日宣言》，摘自《月华》1931年第3卷第35期，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第376页。

⁵ 《为抵抗层出不穷的压迫应准备实力抗战》，摘自《天方学理月刊》1933年第5卷第11-12期，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第387页。

⁶ 唐柯三：《回教人民之爱国及对国难应有之努力》，摘自《中国回教青年学会回报》1936年第2号，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第396页。



六、非国教的伊斯兰教： 以中国化的“教法随国论”抵御极端化的“教法建国论”

巴基斯坦宗教学者毛杜迪（Abul Al'a Mawdudi，公元 1903~1979 年）提出，通常所说的“伊斯兰国家”只是一个习惯用语，指以穆斯林为主体的社会，但与国体、政体没有实质联系。确切说来，应称为穆斯林国家。而一个名副其实的伊斯兰国家，应当是一个以伊斯兰法治为基础的政教合一的神权政体，包括以下几项基本原则：（1）真主主权论。伊斯兰国家的最高统治权属于真主，这是伊斯兰国家的首要原则。国家必须以神圣的沙里亚为基础，实行伊斯兰法治。（2）先知权威论。先知权威原则指的是承认和服从先知的权威。先知直接承受和传达安拉的启示，有权代行安拉的政治和法律主权。先知权威原则的重要性仅次于真主主权原则。（3）代治权论。真主将最高统治权委托给伊斯兰国家。伊斯兰国家是真主的代治者。国家自身虽无立法权，但国家作为受命于安拉的代理人，有权代行安拉之律法，并据此行使统治、管理国家。在伊斯兰国家中，代治权并不属于某个个人、家族或阶级。它属于全体穆斯林乌玛。（4）协商论。协商原则指的是一切集体事务需经协商解决。¹

毛杜迪的“伊斯兰国家理论”是典型的现代世界产物，以激进的政治伊斯兰为代表的极端主义，以此作为蛊惑的口号。毛杜迪只是的后来者，伊斯兰国家理论的奠基人实际是拉希德·里达（Muhammad Rashid Rida，公元 1865~1935）。面对奥斯曼帝国解体和哈里发制度灭亡，他提出了创建伊斯兰国家的方案。在他的方案中，国家以真主意志的体现即伊斯兰教法为最高原则。

“伊斯兰国家理论”看似处处立足于正统，从真主到先知，从代治到协商，但本质上却将伊斯兰教的基本信仰完全颠倒。首先，正统穆斯林一般将认主独一放在首位，而在“伊斯兰国家理论”表面看将真主主权列为首要原则，实际上却围绕建立现代民族国家（Nation State）展开，将“建立伊斯兰国家”当作首要目标。其次，在正统的教义学里，（1）内心承认、（2）口舌招认、（3）身体力行（此第三条是否属必须条件，各教义学派尚存争议），是成为穆斯林的必要条件。而毛杜迪则认为，顺从真主并不仅仅意味着个人对真主的认信，还包括“建立伊斯兰国家”这项政治要求²，在他那里，是否致力于建立伊斯兰国家，竟成为评判一个穆斯林是否合格的标准。可见，与其说其真正思想动力来自正统伊斯兰信仰，不如说是源自西方现代民族国家理论与实践的刺激。其错谬之处在于，既无视传统，更有悖现实。本文提出的“教法随国论”与毛杜迪等提出的“教法建国论”相峙而立。不同处境，造就不同思想。一者来自中国伊斯兰教长达千年的本土经验，一者来自宗教极端主义面对现代世界的臆想。

“教法随国论”既可抵御某些以实施“教法治国”为蛊惑的宗教极端思想，亦有助于消除社会上一些关于中国穆斯林的疑虑乃至杂音。俞正声主席 2017 年 5 月在宁夏调研时指出，要深刻认识做好网上涉民族宗教问题言论处置引导工作的重要性，加强正面宣传引导，扩大正确民族宗教政策的声音，加强对重点网络平台的管理，及时回应网上热点舆情问题，建立健全网络舆情管控引导工作机制，统筹推进线上处置和线下工作，营造风清气正的网络环境和舆论氛围。³

¹ 相关研究参见 Nasr Seyyed Vali, *Mawdudi And The Making of Islamic Revivalism*, New York: Oxford University Press, 1996, pp.80-117、Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*, London and New York: Routledge, 2011, pp. 109-127、吴云贵：《近当代伊斯兰宗教思想家评传》，北京：中国社会科学出版社，2016 年，第 263-270 页。

² Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. London and New York: Routledge, 2011, p. 109.

³ “俞正声在宁夏调研”，央视网 2017 年 5 月 10 日，<http://news.cctv.com/2017/05/10/ARTIU7OytYtvaz8O41YjpP3g170510.shtml>。



近期网络上一些极端言论，无视新民主主义革命以来中华民族在实现民族平等团结方面取得的伟大成就，肆意在微博、微信等新媒体上针对特定宗教、特定群体进行“侮辱、抹黑、造谣、挑拨”。其意图恐不尽在于逞一时意气之争，在兄弟民族之间一争高下。这些传闻本身，多属无稽之谈，根本经不起事实检验。比如，近期在网络上流传甚广的所谓“穆斯林建国路线图”。仅以一语即可反驳：中国穆斯林从最初的外来蕃客，经过长期本土化演变为今天的国家公民，其间历经 1360 余年。假如真是“潜伏”的话，那么未免潜伏的时间太久；如果是“伪装者”的话，未免伪装的“太真实”了。

中国穆斯林历来主张“爱国是信仰的一部分”，而极端思想却将建立伊斯兰国家曲解为信仰的一部分，宣扬“建国是信仰的一部分”。特别值得注意的是，本应是死对头的宗教极端主义与世俗极端主义，在此问题上竟然形成了某种“合谋”：宗教极端主义蛊惑中国穆斯林“造反建国”，而世俗极端主义则污蔑中国穆斯林“阴谋建国”。合谋的达成与默契，在于其目标的一致。各种极端势力都企图借宗教与民族话题，制造不安，分裂社会。单个的极端主义，固然值得警惕，但只有各种极端主义的“合谋”，才能造成对社会的真正撕裂。

七、“教法随国论”七要

“教法随国论”即教法随顺国法，来自伊斯兰教法适应中国社会的本土经验。其理论纲要包括以下七点：

1、“随顺国法论”。即教法随顺国法，国法与教法产生张力时，中国穆斯林采取“随顺”态度，主动适应。这一概括，既来自中国伊斯兰教长达千年之久的本土化经验，也符合伊斯兰教所倡导的中正之道。

2、“教随人定论”。教法的地位，通常由穆斯林在特定社会的身份确定，乃教随人定。

3、“法顺时行论”。教法的实行，根据时代变迁而有所变化，有所变通，有所损益，乃法顺时行。

4、“信仰在地论”。伊斯兰教是普世性宗教，其普世性必须经由特殊性方能落实，乃一中见多，多中蕴一。无论何时何地，穆斯林都可以实践信仰，而不以是否身处伊斯兰国家为标准。宗教极端主义所谓“建立全面实行伊斯兰教法的伊斯兰国家”，绝非实践信仰的必要条件。

5、“政教互动论”。政主教从的传统下，政治权威和宗教信仰通过互动，共构关系。政可主教，教亦辅政。在政教分离的现代国家，伊斯兰宗教信仰与功修的社会定位乃是：受到国家法律保护的部分公民的宗教信仰，以及与之相关的文化传统与生活习惯。

6、“认同统一论”。中国穆斯林历来主张的“爱国是信仰的一部分”，今后更应将爱国与爱教相统一，而非割裂视之，因爱教而倍爱国，以爱国而促爱教。

7、“多元共同体论”。中国穆斯林与包括宗教徒在内的其他群体，生活在同一社会，一致遵守国家法律，同呼吸共命运，构成中华民族命运共同体。



【网络文章】

我国民族区域自治制度的历史及其发展

万其刚¹

中国人大网 www.npc.gov.cn 日期：2010-12-29

http://www.npc.gov.cn/npc/xinwen/rldt/rdjs/2010-12/29/content_1613535.htm

在当今世界，有 2000 多个民族，分布于近 200 个国家。由于民族多、国家少，因而绝大多数国家都是多民族国家，^[1]往往引发民族问题。正如江泽民同志 1992 年在中央民族工作会议上指出的：“民族问题既包括民族自身的发展，又包括民族之间，民族与阶级、国家之间等方面的关系。”^[2]民族问题既是一种社会历史现象，也是社会问题的重要组成部分，必须高度重视并采取切实有效措施予以解决。

我国是一个幅员辽阔的多民族国家。少数民族呈现出大杂居、小聚居和交错居住的格局。确立什么样的制度和模式来解决我国的民族问题，是一个十分重大的问题。中国共产党自成立的那一天起，就高度重视民族问题，在实践中逐步提出并实行民族区域自治制度，开辟了适合中国国情、具有中国特色的解决民族问题的正确道路。这极大地丰富和发展了马克思列宁主义关于民族问题的理论，也有力地促进了我国民族问题的解决。

一、中国共产党对解决民族问题政治形式的探索

中国共产党成立之后，运用马克思主义民族理论，并结合当时中国革命的实际情况，一方面坚决反对国民党实行的民族压迫和民族歧视政策，坚持民族平等与民族团结的方针，主张实行彻底的、真正的民族平等；另一方面又积极探索解决民族问题的有效办法。

（一）主张民族区域自治

十月革命胜利后，根据列宁的建议，1922 年 3 月，阿塞拜疆、亚美尼亚、格鲁吉亚共和国相互缔结条约，成立了南高加索苏维埃社会主义共和国联盟。1922 年 12 月 30 日，全苏第一次苏维埃代表大会批准的苏维埃社会主义共和国联盟成立宣言和成立条约，规定各加盟共和国享有主权国家地位，拥有自由退出联盟的权利。到 20 世纪 60 年代，苏联包括 15 个加盟共和国，而加盟共和国境内有 20 个民族自治共和国、8 个民族自治州和 10 个民族自治区。20 世纪 40 年代中期，南斯拉夫、捷克斯洛伐克也仿效苏联，以民族划界建立联邦主体，并联合组成统一的联邦制国家。列宁曾多次指出，马克思主义在原则上是反对联邦制的，只有在个别的、特殊的情况下，才能“用比较松散的联邦制的统一代替一个国家政治上的完全统一”，^[3]并认为联邦制不是无产阶级国家政权的永久性结构形式，仅仅是向建立中央集中单一制国家的过渡形式。

中国共产党十分非常重视苏联的经验，一直在积极探索解决民族问题的办法，逐步认识到在中国不宜于象苏联一样，通过建立联邦制国家的办法来解决民族问题。并根据中国民族历史的发展、经济的发展和革命的发展，提出了民族区域自治并付诸实践。1936 年 5 月成立的陕甘宁豫海县回族自治政府，就是少数民族区域自治最早的实践之一。

抗日战争时期，中国共产党建立了抗日民主根据地，对之前的民族政策进行了调整，坚持实行民族平等，积极推行民族区域自治。1938 年 10 月，毛泽东在党的六届六中全会上提出：“允许蒙、回、藏、苗、瑶、夷、番各民族与汉族有平等权利，在共同抗日原则之下，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。”就是在建立统一国家的前提下，少数民族有建立民族自治区域的权利。“各少数民族与汉族杂居的地方，当地政府须设置由当地少数民族的人

¹ 作者为全国人大常委会办公厅研究室副巡视员兼二局副局长、法学博士。



员组成的委员会，作为省县政府的一部门，管理和他们有关事务，调节各族间的关系，在省县政府委员中应有他们的位置。”“尊重各少数民族的文化、宗教、习惯，不但不应强迫他们学汉文学汉语，而且应赞助他们发展用各族自己言语文字的文化教育。”^[4]这就比较系统地阐述了民族区域自治制度的内容，标志着中国共产党民族区域自治思想的初步形成。

1941年5月，中共陕甘宁边区中央局提出、中共中央政治局批准的《陕甘宁边区施政纲领》第17条明确规定：“依据民族平等原则，实行蒙、回民族与汉族在政治、经济、文化上的平等权利，建立蒙、回民族的自治区，尊重蒙、回民族的宗教信仰与风俗习惯。”^[5]在这一政策的指导下，陕甘宁边区在1941年后建立了5个回民自治乡和1个蒙民自治区。这包括关中新正县一乡回民自治乡、九乡回民自治乡、定边县城关区新华街回民自治乡、陇东三岔回民自治乡、盐池县回六庄回民自治乡，城川蒙民自治区。此外，在安徽定远县二龙乡也建立了回民自治乡。^[6]这是我们党在革命根据地实施民族区域自治制度的一次重要尝试。

抗战胜利后，中国共产党继续实行民族平等政策，并明确提出在少数民族聚居区实行民族区域自治。1946年2月18日，中共中央明确提出：“根据和平建国纲领要求民族平等自治，但不应提出独立自决口号。”^[7]1946年4月23日，陕甘宁边区第三届参议会第一次大会通过的《陕甘宁边区宪法原则》规定：“边区人民不分民族，一律平等”，“人民为行使政治上各项自由权利，应受到政府的诱导与物质帮助”。还规定：“边区各少数民族，在居住集中地区，得划成民族区，组织民族自治政权，在不与省宪抵触原则下，得订立自治法规。”^[8]这就以立法形式确立了民族区域自治，尽管还只是局限于部分地区。

从上述情况来看，当时提出的“民族区域自治”还比较原则和笼统，还不是很具体。但是，这一思想的提出，表明我们党关于解决民族问题的政策主张开始从“民族自决权”、“联邦制”向民族区域自治转变。正是在中国共产党民族方针政策的指导下，革命根据地和解放区中的少数民族聚居区，才先后建立起少数民族自治政权。

（二）建立民族自治地区

日本投降后，国民党政府企图恢复内蒙古地区的封建贵族统治；而该地区的一些官僚和王公贵族则企图搞所谓“内蒙古独立”。对此，中共中央决定加强对内蒙古自治运动的领导。1945年8月，中央决定由候补中央委员乌兰夫任绥蒙省政府主席，在晋察冀中央局领导下，负责在内蒙古地区开展工作。1945年10月23日，中央书记处发出《中共中央关于内蒙工作方针给晋察冀中央局的指示》提出：“对内蒙的基本方针，在目前是实行区域自治。”^[9]根据这一指示精神，乌兰夫等人团结当地各族人民，经过艰苦奋斗和扎实工作，于1947年4月23日至5月1日召开内蒙古人民代表会议，正式成立内蒙古自治政府。乌兰夫当选为内蒙古自治政府主席。这是抗日战争以来中国共产党领导内蒙古区域自治运动所取得的重要成果，也是新中国成立前在中华大地上创建的中国共产党领导的第一个省级边疆少数民族自治区。

《内蒙古人民代表会议宣言》郑重宣告：“内蒙古自治政府是内蒙民族各阶层联合内蒙古区域内各民族，实行高度区域性自治的地方民主联合政府，并非独立自治政府。”^[10]内蒙古自治政府的成立，表明我国民族区域自治不仅仅是一种政策主张或建议，而且在事实上成为一种制度和实践。

内蒙古自治区的成立，具有重大意义，产生了深远的影响。它是“我们党实施民族区域自治制度的一个范例，是马克思主义基本原理同我国民族实际相结合的一大创举，是我国民族关系史上的一座丰碑。”^[11]

二、民族区域自治制度的正式确立



中华人民共和国的成立，标志着民族压迫制度的结束和民族平等新时代的开始。相应地，民族区域自治制度也进入了新的发展阶段。我们党和国家继续强调实行民族团结和民族平等的方针，特别是根据我国的历史情况、民族关系确定了在少数民族聚居区实行民族区域自治。实行民族区域自治，作为国家的一项重要制度，先后载入了1949年《中国人民政治协商会议共同纲领》和1954年《中华人民共和国宪法》。

（一）思考 and 选择

全国解放以后，毛泽东、中共中央对采取什么样的国家结构形式做了进一步研究。1949年人民政协筹备期间，毛泽东同志就是否实行联邦制的问题征求了李维汉的意见。李维汉同志在研究之后，认为我国同苏联国情不同，不宜实行联邦制。其理由是：（一）苏联少数民族约占全国总人口的47%，与俄罗斯民族相差不多。我国少数民族只占全国总人口的6%，并且呈现出大分散小聚居的状态，汉族和少数民族之间以及几个少数民族之间往往相互杂居或交错聚居。（二）苏联实行联邦制是由当时的形势决定的。俄国经过二月革命和十月革命，许多民族实际上已经分离成为不同国家，不得不采取联邦制把按照苏维埃形式组成的各个国家联合起来，作为走向完全统一的过渡形式。我国则是各民族在中国共产党领导下由平等联合进行革命，到平等联合建立统一的人民共和国，并没有经过民族分离。因此，单一制的国家结构形式，更加符合中国的实际，在统一的国家内实行民族区域自治，更有利于民族平等原则的实现。中央采纳了这个意见。^[12]1949年9月7日，周恩来同志在向政协代表作《关于人民政协的几个问题》的报告时提出：“今天帝国主义者又想分裂我们的西藏、台湾甚至新疆，在这种情况下，我们希望各民族不要听帝国主义者的挑拨。为了这一点，我们国家的名称，叫中华人民共和国，而不叫联邦。……我们虽然不是联邦，但却主张民族区域自治，行使民族自治的权力。”^[13]

（二）《共同纲领》的规定

1949年9月29日，中国人民政治协商会议第一届全体会议通过了起临时宪法作用的《共同纲领》，以法律的形式确认了党的民族政策，成为建国初期民族立法的基础。《共同纲领》在“总纲”中宣布：“中华人民共和国境内各民族，均有平等的权利和义务。”在第六章“民族政策”中进一步宣示：“中华人民共和国境内各民族一律平等，实行团结互助”。这就正如周恩来同志在《关于（中国人民政治协商会议共同纲领）草案的起草经过和特点》的说明中指出的：新民主主义民族政策的“基本精神是使中华人民共和国成为各民族友爱合作的大家庭，必须反对各民族的内部的公敌和外部的帝国主义。而在各民族的大家庭中，又必须经常反对大民族主义和狭隘民族主义的倾向。”^[14]

《共同纲领》第51条明确规定：“各少数民族聚居的地区，应实行民族的区域自治，按照民族聚居的人口多少和区域大小，分别建立各种民族自治机关。凡各民族杂居的地方及民族自治区内，各民族在当地政权机关中均应有相当名额的代表。”这就意味着，民族区域自治制度从此在全国范围内正式推行。《共同纲领》还规定各少数民族有组织地方人民公安部队的权利、有发展其语言文字、保持或改革其风俗习惯及宗教信仰的自由；人民政府应帮助各少数民族的人民大众发展其政治、经济、文化、教育的建设事业。

建国初期，我国还陆续颁布了一些保障杂散居少数民族平等权利的规定。比如，1952年2月政务院发布了两个规定。一是《关于地方民族民主联合政府实施办法的决定》，规定在民族杂居地区，即汉人占多数，少数民族人口占境内总人口10%以上的省（行署）、市、专区、县、区和乡（村），或少数民族人口虽未达到境内总人口的10%，但民族关系显著，对行政发生多方面的影响者，都可建立民族民主联合政府。二是《关于保障一切散居的少数民族成份享有民族平等权利的决定》中规定：“一切散居的少数民族成份的人民，均与当地汉族人民同样享有思想、言论、集会、结社、通讯、人身、居住、宗教信仰、游行示威的自由权，任何人不得加以干涉。”

（三）《民族区域自治实施纲要》的进一步制度化



1952年2月22日政务院第125次政务会议通过、1952年8月8日中央人民政府委员会第18次会议批准施行的《民族区域自治实施纲要》，以《共同纲领》所确立的原则为依据，就民族区域自治问题作了详细规定。该实施纲要包括：“总则”、“自治区”、“自治机关”、“自治权利”、“自治区内的民族关系”、“上级人民政府的领导原则”和“附则”，共7章、40条。其中，第2条规定：“各族自治区统为中华人民共和国领土的不可分离的一部分。各族自治区的自治机关统为中央人民政府统一领导下的一级地方政权，并受上级人民政府的领导。”第4条进一步规定：各少数民族聚居的地区，依据当地民族关系，经济发展条件，并参酌历史情况，得分别建立下列各种自治区：（1）以一个少数民族聚居区为基础而建立的自治区。（2）以一个大的少数民族聚居区为基础，并包括个别人口很少的其他少数民族聚居区所建立的自治区。包括在此种自治区内的各个人口很少的其他少数民族聚居区，均应实行区域自治。（3）以两个或多个少数民族聚居区为基础联合建立的自治区。此种自治区内各少数民族聚居区是否需要单独建立民族自治区，应视具体情况及有关民族的志愿而决定。

乌兰夫在关于该纲要的报告中专门就什么是民族的区域自治作了解释。他说：“民族的区域自治是中华人民共和国领土之内的、在中央人民政府统一领导下的、遵循着中国人民政治协商会议共同纲领总道路前进的、以少数民族聚居区为基础的区域自治。”^[15]需要指出的是，实施纲要在“自治权利”一章中，详细规定了自治区的自治权利，涉及政治、经济、文化和生活各方面，具体包括民族语言文字的使用、民族干部的培养、本自治区财政的管理、本自治区的地方经济事业的自由发展、各民族的文化、教育、艺术和卫生事业的发展、公安部队和民兵的组织、本自治区单行法规的制定等等。该实施纲要对民族区域自治制度的进一步确立和全面推行，发挥了积极作用。

中央人民政府根据《共同纲领》和《民族区域自治实施纲要》的规定，在全国范围内积极推行民族区域自治，陆续建立了一批自治州、自治县（旗）以及民族乡（镇），形成了三级地方自治的体系。

（四）1954年《宪法》的规定

1954年颁布实施的《宪法》以国家根本大法的形式进一步肯定了民族区域自治制度。其中，第3条规定：“各少数民族聚居的地方实行区域自治。各民族自治地方都是中华人民共和国不可分离的部分。”并且，该宪法第二章第五节，一方面对民族自治地方的自治机关作了较为详尽的规定，把自治机关确定为自治区、自治州和自治县三级，并以民族乡为重要补充形式，这比起《民族区域自治实施纲要》笼统规定“自治区”来，就更为科学合理。另一方面，又重申了《民族区域自治实施纲要》所规定的“自治权利”，使其具有了宪法地位，具有了更高的法律效力。

上个世纪五、六十年代，我国开始在少数民族聚居的地方全面推行民族区域自治。1955年10月，新疆维吾尔自治区成立；1958年3月，广西壮族自治区成立；1958年10月，宁夏回族自治区成立；1965年9月，西藏自治区成立。伴随着西藏自治区的正式成立，就在全中国范围内结束了少数民族政治上的无权地位，全部实现了民族区域自治。这样，我国就先后建立起5个自治区，并延续至今。

（五）民族问题的关键是搞好汉族和少数民族的关系

新中国成立以后，我们党十分强调各民族的平等，实行各民族的大团结。1950年7月，邓小平同志在《关于西南少数民族》的讲话中指出：在中国历史上，“少数民族与汉族的隔阂是很深的”，要经过一个很长时间，“才能解除历史上大汉族主义造成的他们同汉族的隔阂。我们要做长期的工作，达到消除这种隔阂的目的。”“只有在消除民族隔阂的基础上，经过各族人民的共同努力，才能真正形成中华民族美好的大家庭”，实现各民族的大团结。^[16]

1956年、1957年，毛泽东同志先后在《论十大关系》和《关于正确处理人民内部矛盾的问题》等重要讲话中都强调必须搞好汉族和少数民族的关系，巩固各民族的团结。他指出：“国家



的统一，人民的团结，国内各民族的团结，这是我们的事业必定要胜利的基本保证。”他进一步分析道：“我国少数民族有三千多万人，虽然只占全国总人口的百分之六，但是居住地区广大，约占全国总面积的百分之五十至六十。所以汉族和少数民族的关系一定要搞好。这个问题的关键是克服大汉族主义。在存在有地方民族主义的少数民族中间，则应当同时克服地方民族主义。无论是大汉族主义或者地方民族主义，都不利于各族人民的团结，这是应当克服的一种人民内部的矛盾。”^[17]核心就是强调国内各民族的团结。

新中国成立以后，我们党和国家除了制定大量的法律、政策和措施以外，在促进民族平等和民族团结方面还做了大量工作。主要有：一是开展批判大汉族主义、进行民族团结的教育。1953年3月，毛泽东同志在起草的《中共中央关于批判大汉族主义思想的指示》中提出：“必须深刻批评我们党内存在着的严重的大汉族主义思想”。^[18]在党内和人民中进行马克思主义关于民族问题的教育。二是引导进行社会改革。三是帮助少数民族地区发展经济和文化。四是大力培养少数民族干部。五是开展民族政策执行情况的大检查。第一次是在1952年底至1953年上半年，第二次是在1956年中至1957年8月，在各级共产党组织和各级政府的广大干部及人民中，进行了民族政策的大检查，有力地推动了党和国家民族政策的贯彻实施，极大地促进了民族团结。

三、民族区域自治制度的全面恢复与重新确立

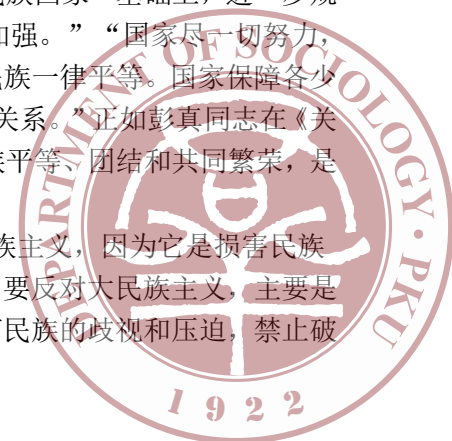
在十年动乱期间，我国民族区域自治制度遭到严重破坏，少数民族中的许多干部和群众受到伤害。1978年底，党的十一届三中全会提出把党和国家工作重心转到经济建设上来的根本指导方针，从此我国进入了一个崭新的历史时期。相应的，民族工作也进入了新的发展时期。1981年4月，党的十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》提出：“必须坚持实行民族区域自治，加强民族区域自治的法制建设，保障各少数民族地区根据本地实际情况贯彻执行党和国家政策的自主权。”^[19]

1982年《宪法》不仅重新确立了我国的民族方针政策，而且在深刻总结我国实行民族区域自治制度以来经验教训的基础上，全面恢复了1954年《宪法》有关该制度的原则和主要内容，并根据国家情况的变化增加新的内容，对民族区域自治制度进行了新的、更为完善的规定。在此基础上，六届全国人大二次会议于1984年5月31日审议通过《民族区域自治法》，这是我国第一部关于民族区域自治的专门法律。这部法律全面总结了我国实行民族区域自治制度30多年的经验和教训，使《宪法》关于民族区域自治的基本原则得到了具体体现，使得维护和发展我国社会主义民族关系进一步法律化、制度化。

（一）现行《宪法》的基本规定

第一，明确“各民族平等、团结和共同繁荣”的基本原则。中国共产党一贯主张，国内各民族不分大小一律平等，实行民族平等、民族团结和各民族共同繁荣的政策。1982年《宪法》“序言”在确认“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的各民族国家”基础上，进一步规定：“平等、团结、互助的社会主义民族关系已经确立，并将继续加强。”“国家尽一切努力，促进全国各族的共同繁荣。”第4条规定：“中华人民共和国各民族一律平等。国家保障各少数民族的合法的权利和利益，维护和发展各民族的平等、团结、互助关系。”正如彭真同志在《关于中华人民共和国宪法修改草案的报告》中所指出的：“实现各民族平等、团结和共同繁荣，是中国共产党和我们国家奉行的基本原则。”^[20]

要实现各民族平等、团结和共同繁荣的目标，就必须反对大民族主义，因为它是损害民族团结的。《宪法》在“序言”中强调：“在维护民族团结的斗争中，要反对大民族主义，主要是大汉族主义，也要反对地方民族主义。”第4条规定：“禁止对任何民族的歧视和压迫，禁止破



坏民族团结和制造民族分裂的行为。”第52条还规定：“中华人民共和国公民有维护国家统一和全国民族团结的义务。”当然，反对大民族主义和地方民族主义，都需要注意方式方法，划清思想认识问题与叛乱分裂活动的界限。彭真同志指出：“如同大民族主义一样，地方民族主义也是思想认识范围的问题，除了勾结外国势力进行叛乱和分裂活动的以外，都属于人民内部矛盾。反对大民族主义和地方民族主义应当正确地进行，主要靠思想教育和各项必要的政治、经济、文化措施。”^[21]

第二，进一步明确了民族区域自治制度。一是加重了分量，从条文数来看，1954年《宪法》关于民族区域自治的条文是6条，1982年《宪法》则增加到11条，增加了将近1倍。二是确立了原则。1982年《宪法》第4条规定：“各少数民族聚居的地方实行区域自治，设立自治机关，行使自治权。各民族自治地方都是中华人民共和国不可分离的部分。”三是增加了一些新规定。1982年《宪法》第三章“国家机构”的第六节“民族自治地方的自治机关”增加了一些关于民族区域自治制度的规定。主要包括：民族自治地方的人大常委会应当有实行区域自治的民族的公民担任主任或者副主任；自治区主席、自治州州长、自治县县长由实行区域自治的民族的公民担任；自治机关在国家计划的指导下，自主地安排和管理地方性的经济建设事业；自治机关自主地管理本地方的教育、科学、文化、卫生、体育事业；国家在民族自治地方开发资源、建设企业的时候，应当照顾民族自治地方的利益；国家从财政、物资、技术等方面帮助各少数民族加速发展经济建设和文化建设事业，国家帮助民族自治地方从当地民族中大量培养各级干部、各种专业人才和技术工人。

（二）《民族区域自治法》的主要规定

1982年《宪法》的上述规定为新时期民族区域自治制度提供了宪法依据和法制基础。1984年5月31日，六届全国人大二次会议审议通过的《民族区域自治法》，是“根据宪法关于民族区域自治的基本原则和规定，具体保障这个制度胜利实施的基本法律。”^{1[22]}该法律由“序言”和7章组成，包括：“序言”、“总则”、“民族自治地方的建立和自治机关的组成”、“自治机关的自治权”、“民族自治地方的人民法院和人民检察院”、“民族自治地方内的民族关系”、“上级国家机关的领导和帮助”、“附则”，共67条，自1984年10月1日起施行。

《民族区域自治法》在“序言”中宣示：民族区域自治是中国共产党运用马克思列宁主义解决我国民族问题的基本政策，是国家的一项重要政治制度。民族区域自治是在国家统一领导下，各少数民族聚居的地方实行区域自治，设立自治机关，行使自治权。实行民族区域自治，体现了国家充分尊重和保障各少数民族管理本民族内部事务权利的精神，体现了国家坚持实行各民族平等、团结和共同繁荣的原则。

这部基本法律对民族自治地方自治机关的自治权等作了进一步详细规定。第一，该法根据《宪法》规定的精神，除了规定民族自治地方的自治机关可以制定自治条例和单行条例外，还规定在不违背《宪法》和法律的原则下，有权采取特殊政策和灵活措施；并规定上级国家机关的决议、决定、命令和指示，如有不适合民族自治地方实际情况的，自治机关可以报经上级国家机关批准，变通执行或者停止执行。第二，该法对民族自治地方自主管理和安排地方性的经济文化建设的权利进行了细化。第三，该法对上级国家机关的帮助也作了具体规定。第四，该法对大量培养、配备少数民族干部、专业和技术工人等作了规定。

《森林法》、《草原法》、《矿产资源法》等法律都体现了上述规定的精神，即在民族自治地方进行开发建设要照顾自治地方的利益，做出有利于当地生产建设和人民生活改善的安排。

1991年12月，国务院印发了《关于进一步贯彻实施〈中华人民共和国民族区域自治法〉若干问题的通知》，《民族区域自治法》配套法规的制定工作取得了新进展。



四、民族区域自治制度的发展和完善

《民族区域自治法》的颁布实施，在保障民族地方的自治权利，巩固和发展平等、团结、互助的社会主义民族关系，促进民族自治地方的改革、发展和稳定，维护国家的统一等方面，发挥了重要作用。同时，随着我国经济社会的发展，该法的一些规定已不适应新的情况，需要作一些相应调整。因此，九届全国人大常委会第20次会议于2001年2月28日对《民族区域自治法》作了适当修改，科学总结了该法颁布实施以来的成功经验，充分反映了民族地区政治、经济、文化建设的形势和新要求，民主法制建设和民族工作进入新的发展阶段。

（一）关于民族自治制度的定位

在新的历史时期，我们党对民族区域自治制度有了新的认识。江泽民同志在党的十五大报告中，第一次明确把人民代表大会制度与中国共产党领导的多党合作与政治协商制度、民族区域自治制度并列为我国的三大政治制度。因此，《民族区域自治法》“序言”第一自然段修改为：“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的多民族国家。民族区域自治是中国共产党运用马克思列宁主义解决我国民族问题的基本政策，是国家的一项基本政治制度。”这就以法律的形式进一步明确了民族区域自治是我国的一项基本政治制度。

该法第14条第二款修改为：“民族自治地方一经建立，未经法定程序，不得撤销或者合并；民族自治地方的区域界线一经确定，未经法定程序，不得变动；确实需要撤销、合并或者变动的，由上级国家机关的有关部门和民族自治地方的自治机关充分协商拟定，按照法定程序报请批准。”

（二）关于财政体制和对民族自治地方的财政支持

上世纪80年代，我国实行“划分收支、分级包干”的财政体制。《民族区域自治法》对民族自治地方的财政收支制度和国家有关的补助办法作了相应规定，即该法第33条第三款、第四款规定：“民族自治地方的财政收入和财政支出的项目，由国务院按照优待民族自治地方的原则规定。”“民族自治地方依照国家财政体制的规定，财政收入多于财政支出的，定额上缴上级财政，上缴数额可以一定几年不变；收入不敷支出的，由上级财政机关补助。”第58条规定：“上级国家机关合理核定或者调整民族自治地方的财政收入和支出的基数。”

1994年我国实行分税制财政体制后，民族自治地方财政上仍存在较多困难。全国150多个民族自治地方，除少数几个自治州、自治县财政收支平衡或略有上缴外，其他均靠上级财政补贴过日子。在实行分税制财政体制下，国家对财政困难省区（包括少数民族省区）的支持，主要是通过财政转移支付制度实现的。因此，修改后的《民族区域自治法》按照分税制财政体制，将原第33条第三、四款合并修改为：“民族自治地方在全国统一的财政体制下，通过国家实行的规范的财政转移支付制度，享受上级财政的照顾。”将原第58条修改为：“随着国民经济的发展和财政收入的增长，上级财政逐步加大对民族自治地方财政转移支付力度。通过一般性财政转移支付、专项财政转移支付、民族优惠政策财政转移支付以及国家确定的其他方式，增加对民族自治地方的资金投入，用于加快民族自治地方经济发展和社会进步，逐步缩小与发达地区的差距”。这样，民族自治地方将得到更多照顾，有利于自治地方在财政上行使自治权，有利于加快民族地区发展，有利于社会稳定和国家安全。

（三）关于投资、金融等方面的支持

一是投资方面的扶持。增加规定：“国家根据统一规划和市场需求，优先在民族自治地方合理安排资源开发项目和基础设施建设项目。国家在重大基础设施投资项目中适当增加投资比重和政策性银行贷款比重”。国家以往在民族自治地方安排基础设施建设，一般都要求民族自治地方负担与其他地方同样比例的配套资金。民族自治地方由于财政困难，拿不出足够的配套资金，



争取不到国家的基础设施建设项目。为此，增加规定：“国家在民族自治地方安排基础设施建设，需要民族自治地方配套资金的，根据不同情况给予减少或者免除配套资金的照顾”。

二是金融方面的扶持。增加规定：“国家根据民族自治地方的经济发展特点和需要，综合运用货币市场和资本市场，加大对民族自治地方的金融扶持力度。金融机构对民族自治地方的固定资产投资项目和符合国家产业政策的企业，在开发资源、发展多种经济方面的合理资金需求，应当给予重点扶持。”“国家鼓励商业银行加大对民族自治地方的信贷投入，积极支持当地企业的合理资金需求”。

三是给予利益补偿。一些民族自治地方多年来向其他地区输出资源，而自身受益不多，因此，增加规定：“国家采取措施，对输出自然资源的民族自治地方给予一定的利益补偿”。

四是加强民族地方的扶贫。民族自治地方贫困面大、贫困人口多，国家扶贫攻坚的主战场在民族地区，因此，增加规定：“国家和上级人民政府应当从财政、金融、物资、技术、人才等方面加大对民族自治地方的贫困地区的扶持力度，帮助贫困人口尽快摆脱贫困状况，实现小康”。

（四）关于教育文化方面的支持

一是帮助民族自治地方发展民族小学和中学，在发达地区举办民族中学，或在普通中学开设民族班，帮助培养少数民族学生。《民族区域自治法》第37条第2款规定：“民族自治地方的自治机关可以为少数民族牧区和经济困难、居住分散的少数民族山区，设立以寄宿为主和助学金为主的公办民族小学和民族中学。”由于一些民族自治地方的财政困难，其所举办的以寄宿制为主和助学金为主的公办民族小学和民族中学难以为继，因此，增加规定：“办学经费和助学金由当地财政解决，当地财政困难的，上级财政应当给予补助。”“各级人民政府要在财政方面扶持少数民族文字的教材和出版物的编译和出版工作”。“国家在发达地区举办民族中学或者在普通中学开设民族班，招收少数民族学生实施中等教育”。

二是加大对民族自治地方教育的扶持力度。为了帮助民族自治地方加速发展教育事业，增加规定：“国家加大对民族自治地方的教育投入，并采取特殊措施，帮助民族自治地方加速普及九年义务教育和发展其他教育事业，提高各民族人民的科学文化水平。”“高等学校和中等专业学校招收新生的时候，对少数民族考生适当放宽录取标准和条件，对人口特少的少数民族考生给予特殊照顾。各级人民政府和学校应当采取多种措施帮助家庭经济困难的少数民族学生完成学业。”“国家帮助民族自治地方培养和培训各民族教师。国家组织和鼓励各民族教师和符合任职条件的各民族毕业生到民族自治地方从事教育教学工作，并给予他们相应的优惠待遇”。

（五）关于经济发达地区和民族自治地方的对口支持

1979年4月，全国边防工作会议召开。乌兰夫在讲话中提出“要组织内地省市，实行对口支援边疆地区和少数民族地区，北京支援内蒙古，河北支援贵州，江苏支援广西、新疆，山东支援青海，天津支援甘肃，上海支援云南、宁夏，全国支援西藏。”^[23]从此，发达地区与民族自治地方逐渐发展为多层次、多方面的对口支援，成效显著。原第61条规定：“上级国家机关应当组织和支援经济发达地区与民族自治地方开展经济、技术协作，帮助和促进民族自治地方提高经营管理水平和生产技术水平。”为了进一步加强对口支援，实现民族互助，根据多年来的经验和做法，将这一条修改为：“上级国家机关应当组织、支持和鼓励经济发达地区与民族自治地方开展经济、技术协作和多层次、多方面的对口支援，帮助和促进民族自治地方经济、教育、科学技术、文化、卫生、体育事业的发展。”同时，还增加规定：“国家引导和鼓励经济发达地区的企业按照互惠互利的原则，到民族自治地方投资，开展多种形式的经济合作”。

（六）关于少数民族干部的配备

大力培养和使用少数民族干部是实行民族区域自治和加快民族地区发展的关键，是坚持和完善民族区域自治制度的一项重要内容。为此，根据党和国家的民族干部政策，在原第22条增加



规定：“民族自治地方的自治机关录用工作人员的时候，对实行区域自治的民族和其他少数民族的人员应当给予适当的照顾”。

此外，这次修改还在“附则”中增加规定：“国务院及其有关部门在职权范围内制定实施本法的行政法规和规章。”“辖有自治州、自治县的省、自治区和直辖市的人大及其常委会结合当地实际情况，制定实施本法的地方性法规。”这有利于本法的贯彻实施。

在新的历史时期，中央高度重视民族法制建设特别是民族区域自治法配套法规和政策措施的制定和完善。2003年3月，胡锦涛同志指出：“要抓紧制定民族区域自治法实施细则，把法律的一些原则规定具体化，确保这一法律得到全面贯彻落实。”^[24]2005年5月，胡锦涛同志再次强调指出：“要抓紧制定配套的法律法规、具体措施和办法，制定或修订自治条例和单行条例，逐步建立比较完备的具有中国特色的民族法律法规体系。”^[25]

2005年5月，国务院制定的《实施〈中华人民共和国民族区域自治法〉若干规定》，明确规定了上级人民政府的职责和义务，并对违法责任和监督机制做出明确规定。这是国务院自《民族区域自治法》颁布实施以来所制定的第一部配套的行政法规。为了贯彻落实《若干规定》中关于扶持民族地区经济社会发展的各项政策措施，国务院先后印发了《扶持人口较少民族发展规划》、《少数民族事业“十一五”规划》和《兴边富民“十一五”规划》，从项目、资金、政策等多方面加大了对少数民族和民族地区的支持力度。据统计，截止2008年底，国务院有关部委制定了22件配套性文件或规章，四川、海南、重庆等省市出台了13个贯彻实施民族区域自治法的地方性法规，民族自治地方制定了137个自治条例、510个单行条例、75个变通和补充规定。

五、未来展望

党的十六大以来，中央进一步对民族工作、对坚持和完善民族区域自治制度等作出了一系列重要指示。党中央于2005年召开了中央民族工作会议，中共中央、国务院作出了《关于进一步加强民族工作加快少数民族和民族地区经济社会发展的决定》，这个文件是改革开放以来党中央关于民族问题的第一个重要文件，也是一个纲领性的文件。在这次会议上，胡锦涛同志在讲话中指出：“新世纪新阶段的民族工作必须把各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展作为主题。共同团结奋斗，就是要把全国各族人民的智慧和力量凝聚到全面建设小康社会上来，凝聚到建设中国特色社会主义上来，凝聚到实现中华民族的伟大复兴上来。共同繁荣发展，就是要牢固树立和全面落实科学发展观，切实抓好发展这个党执政兴国的第一要务，千方百计加快少数民族和民族地区经济社会发展，不断提高各族群众的生活水平。”我们党在各个历史时期都提出民族团结、民族发展并付诸实践，但是把“两个共同”理念贯通起来，并作为民族工作的主题，是以胡锦涛同志为总书记的党中央创造性地运用和发展，是科学发展观在民族问题上延伸和体现，是新形势下处理民族问题、切实做好民族工作的根本方针。胡锦涛同志还深刻地指出，民族区域自治制度“是我国的一项基本政治制度，是发展社会主义民主、建设社会主义政治文明的重要内容，是党团结带领各族人民建设中国特色社会主义、实现中华民族伟大复兴的重要保证。”“坚持和完善民族区域自治制度，必须全面贯彻落实民族区域自治法。”^[26]党的十七大报告重申了上述方针，把人民代表大会制度、共产党领导的多党合作与政治协商制度、民族区域自治制度和基层民主自治制度列为我国四大基本政治制度，并强调民族区域自治制度的巨大政治优势。

2010年以来，中央从党和国家事业发展大局出发，深入实施西部大开发战略，先后召开了西藏、新疆工作座谈会以及西部大开发工作会议，做出了一系列部署。1月18日至20日召开了第五次西藏工作座谈会。5月17日至19日又召开了新疆工作座谈会，这是新中国成立以来中央召开的首次新疆工作座谈会。7月5日至6日还召开了西部大开发工作会议。认真贯彻落实这一系列会议精神，有利于推进少数民族和民族地区跨越式发展，有利于巩固和发展平等团结互助和



谐的社会主义民族关系，有利于更好地维护国家主权、安全、发展利益，有利于我国改革开放和社会主义现代化建设事业，有利于实现中华民族的伟大复兴。

实践充分证明，民族区域自治制度是我国的一项基本政治制度，是根据我国的历史发展、文化特点、民族关系和民族分布等具体情况作出的制度安排，是发展社会主义民主、建设社会主义政治文明的重要内容，是党团结带领各族人民建设中国特色社会主义、实现中华民族伟大复兴的重要保证，符合各民族人民的共同利益和发展要求。正是由于成功地实行民族区域自治制度，我国少数民族依法自主地管理本民族事务，民主地参与国家和社会事务的管理，保证了各民族不论大小都享有平等的经济、政治、社会和文化权利，共同维护国家统一和民族团结，反对分裂国家和破坏民族团结的行为，形成了各民族相互支持、相互帮助、共同团结奋斗、共同繁荣发展的和谐民族关系。在新的形势下，一方面，要全面贯彻实施党的民族政策和《民族区域自治法》，另一方面，要与时俱进，适时修改这部法律并制定相应的法规规章，使民族区域自治制度不断发展完善，促进我国民族事业大发展。

注释：

- [1] 见宋才发著：《民族区域自治制度重大问题研究》，人民出版社 2008 年版，第 3 页。
- [2] 《江泽民文选》第一卷，人民出版社 2006 年版，第 181 页。
- [3] 《列宁选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 459 页。
- [4] 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社 1991 年版，第 595 页。
- [5] 中央档案馆编：《中共中央文件选集》第十一册（一九三九—一九四一），中共中央党校出版社 1986 年版，第 643 页。
- [6] 见全国人大常委会秘书处秘书组、国家民委政法司编：《中国民族区域自治法律法规通典》，“前言”，中央民族大学出版社 2002 年版，第 2 页。
- [7] 中共中央统战部编：《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社 1991 年版，第 1000 页。
- [8] 王培英编：《中国宪法文献通编》（修订版），中国民主法制出版社 2007 年版，第 297，296 页。
- [9] 中央档案馆编：《中共中央文件选集》第十三册（一九四五—一九四七），中共中央党校出版社 1987 年版，第 184 页。
- [10] 转引自《乌兰夫传》编写组：《乌兰夫传》（1906—1988），中央文献出版社 2007 年版，第 159 页。
- [11] 曾庆红：《在内蒙古自治区成立六十周年庆祝大会上的讲话》，载国家民族事务委员会、中共中央文献研究室编：《民族工作文献选编》，中央文献出版社 2010 年版，第 249 页。
- [12] 见江平：《前言》，载中共中央统战部编：《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社 1991 年版，第 10 页。
- [13] 《周恩来统一战线文选》，人民出版社 1984 年版，第 140 页。
- [14] 《周恩来选集》上卷，人民出版社 1980 年版，第 370—371 页。
- [15] 转引自全国人大常委会秘书处秘书组、国家民委政法司编：《中国民族区域自治法律法规通典》，中央民族大学出版社 2002 年版，第 94 页。
- [16] 《邓小平文选》第一卷，人民出版社 1994 年第 2 版，第 162 页。
- [17] 《毛泽东文集》第七卷，人民出版社 1999 年版，第 204，227 页。
- [18] 《毛泽东文集》第六卷，人民出版社 1999 年版，第 269 页。
- [19] 《关于建国以来党的若干历史问题的决议》，载国家民族事务委员会、中共中央文献研究室编：《新时期民族工作文献选编》，中央文献出版社 1990 年版，第 109 页。
- [20] 彭真：《论新时期的社会主义民主与法制建设》，中央文献出版社 1989 年版，第 166 页。
- [21] 彭真：《论新时期的社会主义民主与法制建设》，中央文献出版社 1989 年版，第 167 页。
- [22] 见全国人大常委会副委员长、全国人大民族委员会主任委员阿沛·阿旺晋美：《关于〈中华人民共和国民族区域自治法（草案）〉的说明》。
- [23] 《乌兰夫文选》下册，中央文献出版社 1999 年版，第 280 页。



- [24]胡锦涛：《共同团结奋斗，共同繁荣发展》，载国家民族事务委员会、中共中央文献研究室编：《民族工作文献选编》，中央文献出版社 2010 年版，第 6 页。
- [25]胡锦涛：《在中央民族工作会议暨国务院第四次全国民族团结进步表彰大会上的讲话》，载国家民族事务委员会、中共中央文献研究室编：《民族工作文献选编》，中央文献出版社 2010 年版，第 82 页。
- [26]胡锦涛：《在中央民族工作会议暨国务院第四次全国民族团结进步表彰大会上的讲话》，载国家民族事务委员会、中共中央文献研究室编：《民族工作文献选编》，中央文献出版社 2010 年版，第 73，81 页。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 266 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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

