

# 民族的起源

朱 謨

壹、前言

貳、民族的社會群體進化  
參、民族的個體整合演進  
肆、結論

## 壹、前言

如果說聚沙可以成塔，那麼沙粒便是沙塔的組成單元，但是沙粒常因風吹雨洒而流徙四方，被人稱爲「一片散沙」，所以假如確有聚沙成塔的事實，便有一項啓示：

沙粒可以聚積成塔，但是不可缺少凝聚的元素，否則沙粒將因外力的影響，遷徙不定，聚散無常，堆積而成的沙塔，很難維持久遠。

沙粒雖有外表形狀差異，內含品質區別，一旦聚沙成塔，同為沙塔的組成單元之後，便不因形狀或品質的不同，而有差別。沙粒組成沙塔以後，常以沙塔整體的存續為關鍵，沙粒個體的聚散，有的時候絲毫無損於沙塔，有的時候却足以動搖塔基。沙粒與沙塔的關係，具有若即若離，百疏一密的現象。

如果說植樹可以成林，那麼樹木便是森林的組成單元，但是從種植樹苗到綠樹成蔭，甚至砍伐成為建材，雖然說是「十年樹木」，事實上，却非百年寒暑不見功。況且丘壑海拔不同，水土有別，假如不是種植品種相宜的樹苗，便難有欣欣向榮的森林。所以遠眺高山林蔭茂密的現象，亦有不同的啓示：

植樹可以成林，但是不可勿視水土和品種兩相宜的條件，否則難期有綠樹成蔭，林相茂盛之情景。

雖然造林的人，常以同類品種樹苗壅植在同一林區，然而自然力的流變、遷徙和傳遞，不同品種的樹木亦偶有被自然移植的現象，而且落地生根，同生共存，相安無事，構成整體森林的畫面。

在大雪山山區，觀賞「雪山神木」時，可以發現一個神奇的景象，「雪山神木」生長已有一千四百多年，樹高四十九公尺，樹圍十三公尺，胸徑四公尺，樹冠八〇四、二五平方公尺，腰部以上，分叉為六支樹幹；神木本屬紅檜科品種，然而却在神木體腰際分叉部位，附著生長松樹一株，高二、六公尺，胸徑十公分，樹齡已達十年，這種母檜子松，借體生長的現象，對於大自然生物的奧秘，發人省思。

民族是以個人為組成份子的社會群體，然而個人與民族的關係，又十分錯綜複雜，玄妙難解。個人既是民族的組成份子，有的時候，個人的生死聚散，無損於民族的存續；有的時候却又倍受重視。個人與民族的關係，民族的起源，民族的構成，便成為研究民族主義時首要研討的問題。

個人是民族的組成元素，但是不是民族的組成單元。單元和元素兩個詞彙，顯然不是相同的。對於民族的組成而言，在中國，家族和宗族的團結力非常大，所以民族的組成單元與其說是個人，不如說是家族或宗族得更恰當些；在外國，個人的地位比較

強，民族的組成單元，似乎以個人為單位，比較符合實際。節錄 國父在民族主義第五講中的一段話，可以佐證中外民族的組成單元有別：

外國人常說中國人是一片散沙，中國人對於國家觀念，本是一片散沙，本沒有民族團體。但是除了民族團體外有沒有別的團體呢？我從前說過了，中國有很堅固的家族和宗族團體，中國人對於家族和宗族的觀念是很深的。……依我看來，若是拿這兩種好觀念做基礎，很可以把全國的人都聯絡起來。要達到這個目的，便先要大家去做，中國人照此做去，恢復民族主義，比較外國人容易得多，因為外國人是以個人為單位……再由個人放大便是國家。……依我看起來，中國國民和國家結構的關係，先有家族，再推到宗族，然後才是國族。……比較外國人用個人為單位，當然容易聯絡得多。若是用個人做單位，在一國之中，至少要有幾千萬個單位，像中國便是四萬萬個單位，要想把這樣多數的單位，都聯絡起來，自然是很難的。

國父曾經說過：「民族主義就是國族主義」，所以，對中國而言，「先有家族，再推到宗族，再然後才是國族」，就是等於說，民族是先由家族，再推到宗族然後才形成為民族。依照 國父的看法，在中國，民族是以家族或宗族為組成單位；在外國，民族則是以個人為單位。事實上，不論民族的組成單位是家族或是宗族，或者是個人，民族的組成元素則是個人。由個人擴大之，經過中間性的人類群體，才達到民族體。以現代人的觀點來看，中國人的家族、宗族觀念，也已逐漸淡化，個人主義的觀念愈來愈盛了。

民族的組合，狹義言之，是生物遺傳衍式的血緣關係，漸次擴大成為民族，其中先後排列次序，則有不同的意見，例如由個人、家族、氏族、宗族，……。廣義言之，民族則是超血緣關係，多種族的綜合人類社會群體。

然而檢討個人生存進化，由個人逐級地漸次進化擴張，而形成民族的社會群體。造成今日個人與民族的關係。民族是以個人為組成元素的群體。民族一方面是一個社會群體，另一方面亦是一個生物群體。就生物群體而言，是從民族的組成細胞個體整合生長過程為觀察點；就社會群體而言，是從民族的總體進化及其功能為出發點。易言之，前者是微觀民族的成長，後者則是巨觀民族的發展。研究的歸屬，兩者略有不同，前者偏重於人類學，後者則見重於社會學。但是，顯而易見兩者亦有其聯貫性。本

文就民族的社會群體進化和民族的生物個體整合演進兩項分析敘述，以明民族的起源。

本文係拙著「民族意識與民族主義」一書第一章之初稿，該書撰寫進度遲緩，故先將初稿交由本學報刊出。

## 貳、民族的社會群體進化

人類求生存的進化歷程，已經獲得社會學家公認的階段，至少有四個階段：第一個階段是洪荒時代，在歷史上屬於舊石器時代，是在有文字紀載以前的歷史事實，今日史籍具有豐富的傳說紀載。第二個階段是畜牧時代，是人和天爭的時代，亦是人類文化萌芽初生時代，史學家稱之為農業時代，在歷史上屬於新石器時代，開始人類初始文化的濫觴時代，政治學家歸之於神權時代。第三個階段是人和人爭，國和國爭，民族和民族相爭的時代，史學家稱之為古典文明時代，在歷史上屬於初期手工業時代，文明昌盛，政治學家歸之於君權時代。第四個階段雖然還是人和人爭，但已經演進到善人和惡人相爭，公理和強權相爭，史學家稱之為基督文明時代，在歷史上屬於工業起飛，產業革命的時代，政治學家歸之於民權時代。

民族的社會群體進化歷程演進步驟四個時期，分述如後。

### 一、第一個時期

假設人類的社會群體是在有文字紀載的歷史以前，就已存在，在那個時期，人類和野獸相爭的事實，就沒有信史紀載，可以流傳給後世。今日人類學家還是憑藉地層發掘出來的人類遺跡資料，加以考古推測研究，然後印證人類偶有的經驗，在蠻荒山野叢林之中，猛獸毒蛇聚集之地，個人偶一闖入，曾經發生過的一場人獸之爭，互爭生存的經驗，而臆測初民社會是一個人獸同堂，互爭生死，相互殘殺的景象。

許多歷史學家在討論人類社會進化時，習慣上將人類的初民社會的起源列入史前時期，很多歷史書籍中，常會有下列類似故

事紀載：

當一個飢餓的態曳足行近一家人住的帳幕時，也許家人的父親便拿起一塊石頭，用盡他的所有的力量，向那隻野獸擲去。在另一個熊走近之前，也許這個男人還會拾取許多大小適合的石頭，把它們堆在一個使他隨手可以取到的地方，以備對抗野獸之用。在他到外面去獵取野獸或鳥類以充食用時，他無疑是以石頭為武器的，而不久之後，他便學會了將石頭準確的以直線拋過去，以提高其命中率。如果他尋到一些果實，而這些果實又附有堅硬的外殼時，他便會用石頭來敲碎它。在挖掘可供食用的樹根，如蘿蔔或馬鈴薯時，他無疑會使用一根木棍或一塊尖的石頭（註一）。

這段紀述，是史學家描述初民社會，想像中，使用石頭和木棍來自衛和覓食的例子，在有關的史冊著述中，類近的描述，不勝枚舉。

就如同 國父在民權主義第一講中，解說人類社會的進化程序一樣，國父說，在洪荒時代，「是人和獸相關的時代，在那個時候，人類要圖生存，獸類也要圖生存。人類保全生存的方法，一方面是覓食，一方面是自衛」。人類為圖生存而採分工合作，締造有份有歸的初級社會制度，男女結合在一起，解決「性愛」、「自衛」和「覓食」的生存問題。一群人聯合起來，擔任自衛的任務，防衛與抵擋野獸的侵襲；另外一群人則擔負食生產品職務，在那個時期，人類社會的公共敵人是侵襲人類生存的野獸，所以公共敵人出現的時候，大家就通力合作抵抗。國父會說：「比方這個地方有幾十個人同幾十個猛獸奮鬥，這兩個地方的人類見得彼此都是同類，和猛獸是不同的，於是同類互相集合起來，和不同類的奮鬥」（註二）。如此，人類社會關係便邁進了一步，不過這種人類社會關係的擴張，還是屬於原始亞次級的社會關係，所以「當時同類的集合，不約而同去打那些毒蛇猛獸，那種集合是天然的，不是人為的。把毒蛇猛獸打完了，各人還是散去」（註三）。一直到後來，毒蛇猛獸差不多被殺完了，人類所處的環境比較好，所住的地方適合於人類的生存，人群就定住在一處，把馴伏的禽獸畜養起來，供人類使用或食用，所以人類便進入到畜牧時代，創造人類文化初生的時代。人類群體關係社會化，逐漸穩固，人的文明從此萌芽、發軔。歷史學家對於歷史的分期，從舊石器時代進入到新石器時代，開啓畜牧農業時代的序幕。所以民族的初民社會就如美國歷史學家房龍 (Hendrik Willem Van Loon) 所說：「人類的歷史，是一種飢餓的動物尋覓食物的紀錄。什麼地方富庶，就會流浪到什麼地方去建立

他們的家」(註四)。

## 二、第二個時期

依據 國父研究人類進化的程序，說「世界進化，當第一個時期，是人同獸爭，所用的是氣力，大家同心協力，殺完毒蛇猛獸。第二個時期，是人同天爭」(註五)。在這個時期中，毒蛇猛獸的威脅已經解除，人類開始群居在氣候溫暖，陽光充足，雨水適宜，土地肥沃的地區，埃及的尼羅河流域就是人類居住的好地方，所以尼羅河流域就成爲人類文明的歷史發祥地。就文化史的觀點論，這個時期以新石器爲代表的時代，是世界歷史中最重要、最文明的創始期，因爲這個時代以前，各種人祇是食物的蒐集者，忙於覓食，而這個時代的人類，已經是食物的生產者，耕拓土地，飼養牛羊家畜，使人類群體具有可靠的食物來源，而且人口不多，容易飽食而常有剩餘，人類的的生活比以前安逸得多。因此不但利用閒暇，改良製造許多初級用器，甚至出現裝飾品的製造，而且人類早期的政教制度，也在這個時期萌芽成長，對人類文明具有極大的貢獻。

檢討人類早期的政教制度，可以發現和人同天爭的環境具有極密切的關係。因爲在這個時期中，人類的生活形態開始步入農業社會的雛型，人類對於生老病死，莫測如違，對於大自然的水火風雨雷電，視爲神明，所以便不得不由群居的首領來領導膜拜祭祀，祈求保佑消災。宗教儀式和祭祀制度遂告產生，而且使群居首領，在孔武有力的強人形象以外，增添祭祀領袖，與神明交流溝通的角色，增加首領的神秘權威性。所以史冊的記載，敘說當時，「大部份原始人的宗教都有舉行儀式以驅除災禍的辦法。如不先行祈禱或誦念咒語以求神助，則沒有一個野蠻人敢冒險游渡一條危險的河流。一個愛斯基摩人在殺死一隻北極熊後，必須將工具與武器獻出以取悅該熊；如果所殺的係一隻母熊，則須將婦女的小刀或針盒獻給牠。爲了安撫死熊靈魂的憤怒情緒並使其不採取報復行動，認爲贈與這些禮物乃是必要的。在非洲西部，當獵人殺死一隻河馬時，即將河馬的肚子割開，然後獵人將自己的衣服脫光，鑽進河馬的腹內用該動物的血沐浴全身。在進行的全部過程中，他都對河馬的靈魂祈禱，請牠不要因爲被殺死了而對他有不利的意圖，並請牠不要煽動其他河馬來攻擊他的獨木舟以爲報復」(註六)。

這是一段抽樣的敘述，類似的描述，不絕如書。宗教儀式除了消極性地祈求消災外，還有積極性地祈求降福的寓意。因爲「原始人類普遍的都是依賴自然生存——依賴有規則的季節更替，及時的雷雨，植物的生長與動物的繁衍。依照他們的想法，認爲

假如不舉行祭儀式，則這些自然現象便不會發生，基於這種理由，他們定出了求雨的儀式，舉行這種儀式時，他們將水洒在玉蜀黍的穗上以象徵降雨。美洲印地安人所舉行的祭舞亦是以類似的理由為其依據。全村甚至全族人，都是用獸皮裝扮起來，模仿鬼子以及他們賴以為生的其他動物的活動。顯然他們有一種含糊的想法，認為模仿這些動物的生活方式，乃有助於牠們的綿延」（註七）。

宗教儀式，顯然地，除了消極地，祈求避禍消災之外，還有降福的祈禱，所以宗教儀倍受初民社會重視。

### 三、第三個時期

在西洋中古時代，向上帝懺悔或祈福，必須要經過教士的轉達，個人不能直接祭祀。宗教儀式都由群居的首領來主持，教士來祈禱，因此產生首領、教士能夠與神明交往的錯覺，甚至酋長成為上帝派駐大地的代表。由於信仰神的偉大，轉嫁於崇敬酋長首領，於是建立起神權萬能的信仰。人類初級社會組織型態已經締造，群居的人類社會，公共事務的管理不斷增加，能幹聰明或者孔武有力的人，膺任首領酋長，一方面領導人群，一方面主持祭祀。「國之大事，在祭與戎」，說明人類初級社會政治型態的狀況。在西洋文化史的記載中，認為國家的興起與軍事和宗教亦有密切的關係。所以說：「新石器時代所創立另一個偉大制度就是國家」（註八）。又說：「有一些古代國家，顯然是藉戰爭行為而興起的。那就是說，他們之所以建國，乃是為了達成征服的目的，為了防禦侵略者，或者是為了驅逐國內的侵略者」，甚至說：「希伯來君主國 (Hebrew Monarchy) 似乎就是藉這些原因的第一個而產生的。由於征伐迦南 (Canaan) 的戰爭沒有大獲全勝，希伯來人乃請求他們的領袖山米爾 (Samuel) 為他們設立一位國王，俾使他們能像其他民族一樣，有一個強有力的領袖，維持他們的秩序並領導他們獲取勝利」（註九）。

「毫無疑問的，在若干地區國家的興起係由於其它因素。宗教就其中之一。術士或僧道也經常執行某種主權。雖然他們可能沒有指揮實際的部隊，但他們執行宗教性的懲罰以及使追隨者心中發生恐懼的權勢，已使他們具有了相當的結合權力。他們之中有一些曾竭盡所能使其自己成為帝王」（註十）。

人類社會進化的歷程已由人天之爭的神權時代進入到神君兩權合一的時代，酋長首領身兼宗教祭祀與統治大權，教務與俗務集於一身，仗勢神威，遂有凌虐臣民的情事，並且以君權神授之說來鞏固君權的威勢。

從這個時候開始，談論民族的起源及其演進，逐漸難以和國家的政治權力涇渭分明地劃清界線，因為初民社會的組織，是粗糙籠統的，民族的社會群體和國家的政治團體沒有明顯的界線。特別是在神權與君權、教務與政務相合的時代。所以在政治學中，研討政治權力的起源及性質的時候，都不免要溯述一段君權神授學說。

自從聖保祿 (Saint Paul) 提出君權神授學說以後，基督教學派從戴居連 (Tartullien) 到毛尼埃 (Emmanuel Mounier) 都一致同意政治統治權是由上帝為滿足人類具體目的而創造的說法。甚至法國的包舒埃 (Jacques-Benigne Bossuet 1627 - 1704) 和拜占庭 (Byzantins) 的神學家們認為君主是上帝派遣在大地的代表，臣服君主是絕對的法則。從戴居連到毛蘇 (St Thomas More 1478-1535)，很多神學家對於反抗上帝的權力之假設，都持保留態度。關於政府的形式，教會傾向喜愛君主制。絕大部份的神學家都忠於聖奧古斯汀 (St-Augustin 354-435) 在五世紀提出來的學說，君權來自上帝，但是上帝授君主自由治理，而無特定政府組織型態。然而禁止以暴力顛覆既存政權 (註十一)。一直到八世紀的聖湯瑪阿瑰 (St Thomas d'Aquin) 還是贊成如此說法。甚至降至十六世紀布丹 (Jean Bodin 1530-1596)，仍保留濃厚的君權神授思想，他以為所有人的結合，一定有些人要服從另一個人的命令；所以任何人的結合，都會對自然所賦與個人的自由有所侵犯。他對於此種自然的自由，所定的界說是除了受永生的上帝的權力支配之外，不受任何人權力的支配。布丹並且認為最初人類本是兇暴劫奪的群衆，常賴具有神權的社會本能，才可以過合群的生活，否則人類生活將是不可忍受的景象。布丹曾說：「除上帝外，塵世上沒有比這主權的人主 (君王) (Sovereign Prince) 更偉大的，他們是上帝之所設立，為彼之助理，以施號令於其餘的衆人，…… (註十二)」。根據布丹的說法，主權是由上帝所設立，掌握於君主之手。不過布丹已經把君主分為仁君與暴君；仁君之服從神法與自然法，同他的屬民服從他自己一般，而暴君則對這些法律棄置不顧，違反道德的原理；在罪惡昭彰的情形之下，有時對於主權者可以不服從。所以布丹雖然主張擁護君權神授說，但是對於暴君還是提出保留的態度。

十六世紀喀爾文教派 (Calinistes) 始創國家並非神意創設的學說，而主張國家是由人民自願締結契約而成。自古以來，臣民與其君主約定，服從君主領導統治，君主則尊重臣民最低限度的自由保障條款，倘有違反情事，臣民對於暴君得群起抗爭。如此遂開啓後來契約說和民權思想的序幕。

#### 四、第四個時期

英儒霍布斯 (Thomas Hobbes 1588-1679) 於一六五一年著 *Le Leviathan* 一書，說明政治權力出現以前，人類社會生活在一種極不幸的無政府混亂自然狀態之中，相互欺壓，剝削侵略，所以才簽訂契約設立國家以維持秩序，但是帝王君主置身於契約之外，僅是契約的執行者和享權者，而不受契約的任何約束。霍布斯固然並不希望帝王君主暴虐無道，欺壓百姓，但是基於他對自然狀態之失序的恐懼，所以他仍主張君權絕對，而不贊成必要的革命行動以反抗暴君。

英儒洛克 (John Locke 1630-1704) 爲一支持英國驅逐傑克二世 (James II) 的革命行動，一六九〇年出版「政府論」一書 (*Treaty of civil government*)，推翻霍布斯的理論，認爲在自然狀態之中，人類是相當快樂的，設立國家之目的僅在藉公共生活，促使生活更幸福和完美。基此，人類制定契約與未來君主相約，責成尊重個人自由和財產，倘有違約，臣民得拒絕服從。如此，步入否定君權絕對之說，是近代民主政治的先聲。

法儒盧梭 (Jean Jacques Rousseau 1712-1778) 於一七六二年出版社會契約論 (*Social Contract*)，主張人類在自然狀態之中，原本極爲快樂和自由，然而經過人類之間不平等地發展，個人之間的關係逐漸惡化失序，爲促進生活更自由、更幸福，遂相約相互遵守共同意志 (general Will)，但非如霍布斯之相約服從於君主，因此人類制訂契約，並不失去原本的自由，僅是略微變更其性質而已。人類服從共同意志，人們亦參與共同意志之制成；共同意志由法律表現出來，法律則傳達衆意。所有公民具有平等權參與法律制訂，公民集會制訂法律，傳達社會大衆意志，因此，法律是共同意志的表徵，法律不得侵犯社會人羣的利益，社會人羣亦不得侵犯公共意志之法律。雖然有君主，君主僅是法律的執行人，倘有公然違僞擅權，則得予奪權處置。

以上各派學說，都不脫契約說的範疇，虛擬默認人類社會組織始於追求自由幸福。若以歷史觀察，寧屬非虛，但是國家或民族的組織始於人類意願的明白表達，或習慣性地抑默認式的接受，則是值得繼續討論的問題，不然，倘若過份強調契約說，後生今世的人們將產生疑問，自問曾於何時何地參與簽訂「社會契約」？所以除了臆測初民社會基於圖謀生存，追求自由幸福，曾經自然地結合而演進至今日民族社會結構以外，對於契約說將難以解答。

十九世紀，黑格爾（Friedrich Hegel 1770-1831）的國家論出現後，則有重大的改變，一八二二年，黑格爾著法律哲學（*Philosophie de Droit*），分析國家功能，以發現其性質。黑格爾認為現代人是困居於其個人主義追求私人利益的矛盾之中，而不能兼顧團體利益，國家的功能則在調和個人和團體衝突，超越個人和團體利益對立。國家透過理性的法律，使個人合乎理性地接受犧牲個人局部自由，以利於個人共同生活其間之團體普遍利益。

法國大革命時期發展形成的法學理論，重視於國家與民族的關係。法國學者如Maurice Hauriou, Le Fur, Carre de Malberg，和德國學者如Gierke, Jellinek, Labard 等人都認為民族為國家構成的要素之一。法國學者Adhemar Esmein 於一八九五年曾著「憲法要義」（*Elements de Droit Constitutionnel*）書，再三申述「國家是一個民族的法律人格化」。

從此，國家和民族認同一致，法國和德國一般，學者們都認為國家是一個總體，一個法人。換言之，國家是一個虛擬的法人，如同個人一般，授與權利與義務。

對於上述國家法律學說的觀念，法國的狄驥（Leon Duguit 1859-1928）和德國的韋柏（Max Weber 1864-1920）都不表贊同，狄驥以為國家為武力造成的，統治者在過去，現在及未來都是最強有力者，可以使用物質的強制力，以強制他人服從。社會中某些統治者群行使獨斷的強制，常是最強的一群使用武力統治最弱的一群，國家則是一個事實，亦僅僅是一個武力造成的實體。

如此說來，國家是武力造成的，但是民族的構成，絕不合於武力造成的學說，民族的形成無疑的是偏重於自然力，所以國父曾說：「但民族和國家是有一定界限的，我們要把他來分別清楚，有甚麼方法呢？最適當的方法，是民族和國家根本上是用甚麼力造成的，簡單的分別，民族是由於自然力造成的，國家是用武力造成的」（註十三）。然而追究歷史的演進，不能否認國家和民族確實曾經有過一段共生同棲的混合時期。大概是在君權時代達到登峰造極，而下走民權時代開始，國家和民族才漸生界限。羅馬帝國滅亡，歐洲各國分裂獨立以後，民族國家逐漸產生，民族主義興起，民族受到重視，民族和國家的關係，進入到新的境界。

民族社會群體進化的第四個時期，是繼承第三個時期的餘緒，還是屬於人與人爭的型態，但是善人和惡人之爭，公理和強權之爭，相爭的目的是在爭民權，爭取人民權利的自由、平等。致於這種自由平等權利是否屬於天賦，爭議不少，國父在民權主義第一講中曾經說明，盧梭「是說人民的權利是生而自由平等的，各人都有天賦的權利，不過人民後來把天賦的權利放棄罷了。但就歷史上進化的道理說，民權不是天生出來的，是時勢和潮流所造就出來的。故推到進化的歷史上，並沒有盧梭所說的那種民權事實，這就是盧梭的言論沒有根據」。

不論人民權利的性質怎樣，十八世紀以後的時代潮流是在爭取民權，是在進行一場善人和惡人之爭，公理和強權之爭民主和極權之爭，是衆所公認的事實。在這場鬥爭的過程中，民族問題是核心，民族主義是主流。

從羅馬帝國崩潰滅亡以後，歐洲各國獨立，漸次出現民族國家，雖然民族的紛爭層出不窮，遺患迄今，方興未艾，但是現代民族觀念則已經形成。民族與國家的界限亦劃分出來，教皇彼得十二世在一九五四年聖誕文告中說：「民族的生命，按照它的性質，是一群特定團體之固有的文化價值總合活動的總體，構成精神統一的聯合線，同時由於全人類的文明貢獻而使民族益見充實，因此，基本上，民族的生命是非政治的，如同歷史和經驗所啓示，民族可以和其他民族並肩生存在同一個國家之內，甚至民族亦超越國家的政治疆域」（註十四）。所以說國家是一個政治實體，民族則是一個道德文明的精神價值之團體，民族不能和國家相混淆。但是當民族發展爲國族的時候，國族和國家本質上雖然不同，却是如影隨身，影形須臾不離。

史大林是假借民族主義之名而行大斯拉夫主義者，在一九一二年曾著「民族主義與社會民主」一文，一九一四年易名爲「馬克思主義與民族問題」(Le Marxisme et la Question Nationale)，文中解釋民族一詞，認爲「民族是一個團體，這是一個由個人決定的團體，這個團體既不是血統亦不是部落，而是一個歷史性地組成的人類團體，例如今日意大利民族是由羅馬人、日耳曼人、希臘人、阿剌伯人及Etrusques等人組成的，所以說英吉利、德意志和其他民族都是由不同多血統、多部族組成。此外，毫無疑問地，如Cyrus或亞歷山大這些大帝國不能被稱爲民族，雖然它們亦是由多種族形成，經過歷史的造成，但不是民族，因爲它們僅是偶然的結合，缺乏強固的凝聚力，隨著征服者的成功或失敗，而聚散盛衰，民族不是偶而意外的結合

，亦非短暫的結合，必定是人類一個穩定的社會」（註十五）。

### 叁、民族的個體整合演進

民族不但是社會群體，亦是以個人為基礎細胞組成的生物體，由個人一級一級地漸次整合擴大而成長為民族。在個人和民族之間，存有一些中間性的組合團體，是由個人成長為民族途中的細胞組合體，沒有這些中間性的細胞組合體，是否會產生今日觀念的民族，不無疑問。所以前節研討民族的社會群體進化以後，本節將就民族的生物體整合演進，試加研討分析，特別其中若干名詞，大家習慣地使用，難免界限不清，挪用假借，產生混淆，對於研究民族主義滋生疑惑。組成民族的單位，從民族的構成元素整合擴張的角度分析，有個人、家（庭）族、氏族、宗族、部族、種族、民族、國族等等。各詞的實質意義，及其相互關係，將為本節研討重點。

#### 一、個人

個人 (man, Individual) 是組成民族的基本細胞，沒有個人，可以斷言必定不會有民族；反之，沒有民族，是否會有個人之存在，則難以逆料。個人與社會之關係一直是一個爭論的題目。焦點是在於先有個人還是先有社會，個人重要還是社會重要，個人是實在的東西還是社會是實在的東西，兩者是否對立，能否協調，如何協調。在過去一般思想家對於這些爭論持有兩種意見，一為社會契約說，如霍布斯、洛克、盧梭等人，主張人在未有社會之前，便已存在，至於人之存在的狀態，有如霍布斯所認定者，在自然狀態之下，人的生活經驗是痛苦的，也有如盧梭所主張者，在自然狀態之下，人的生活經驗是快樂幸福的。各自放棄局部權利，組織社會，則是為了尋求保護其財產，生命，及自由平等，則是同出一轍。已如前節敘述。因此這種學說是以社會是為個人而存在，社會應以個人利益為重，只有個人的利益是重要的，實在的，一切都以個人為歸宿。

第二種學說，反之，是社會有機體說，盛行於十九世紀，當時許多社會學家主張社會是一個有機體，同生物體系一般。社會是一個實體，個人只是社會中的一個細胞器官，個人不能離開社會而生存，所以社會比個人重要。

不過也有主張社會有機體說者是個人主義者，例如斯賓塞 (Herbert Spencer 1820-1903) 即為一例。

契約說者失在過份重視個人而忽略社會，社會有機體說者則反之。

現代社會學家和人類學家校正兩極端偏激，主張重視社會與個人是一種人與人或人與團體的關係。美國人類學家懷特 (J. A. White) 在文化學 (Science of Culture) 一書中說：「離開團體，則無所謂個人，也沒有團體是離個人而存在的」(註十六)。英國人類學家紀德 (V. G. Childe) 也說：「如果個人作為社會的分子，也就不會有社會，又如果沒有社會，也不會有個人」(註十七)。

如此，個人與社會的關係得到折衷協調，個人是民族的組成基礎細胞，有的時候，個人的行為或生老病死聚散對於民族團體，不生損害，只是新陳代謝的生物作用，有的時候却有動搖根本的危險，就如同細胞與人體組織功能相似。

生物學家研究個人的起源，在學說上有兩種論點：一為一元發生論者，主張一切生物係由單一細胞發展而來，在人類學上，則指世界上各人種是由一對夫妻遺傳而來的。「一切世人都是亞當 Adam 夏娃 Eve 的子孫」。

在一元發生論者中勞倫 (Lawrence) 覺得從歷史上觀察，很早就有許多不同的人種，所以他承認現代世界人類的許多種族上差異是自古已然。

二為多元論者，主張一切生物係由兩種以上的細胞發展而來，是指世界各人種是兩人以上的祖系遺傳而來。

一元發生論由希伯來傳入歐洲後，已成為人類起源的正統概念。但是自新大陸發現以後，Theophrastus Paracelsus (1490-1541) 首先肯定人類種族的多元性，他說：「近來發現的諸島嶼住民，不可能是和我們同樣血肉的亞當子孫」。

自從達爾文 (Charles Darwin 1809-1882) 的物類原始 (The Origin of Species 1859) 出版以後，一元發生論和多元發生論之爭議已可平息。因為根據這一新理論來看，兩者都屬錯誤，如果人類有一共同的祖先，決不是亞當，而是至今尚未找到的想像動物——失去的聯繫物 (the missing link)。今日人類學界大多數承認現生人類都是屬於同一類智人 (Homo sapiens)，不論是白膚的類高加索種 (Caucasoids)，黃膚的類蒙古種 (Mongoloids)，黑膚的類尼格羅種 (Negroids)，或者其他種族 (Race) (註十八)。

人類的祖先是如何情形，雖然經過生物學家、人類學家努力地研究，根據化石資料，仍不能斷定膚色、髮型、鼻型及眼摺等特徵，還是處於臆測情況。

本文目的在於闡述個人是組成民族最基本的細胞，是構成民族的起點，對於人類起源，初生草昧時代的情形，不擬深加討論。事實上，今日對於「人」的觀念，不庸贅言，已經是衆所共識的對象。

## 二、家庭與家族

家庭和家族是否有區別呢？從中文詞彙解釋，觀察兩者含義範圍是有區別的，後者廣於前者。嚴格言之，家庭是以婚姻為基礎的社會基本單位，以男女兩性結合為核心。家庭的內容，其組成份子是以夫婦為主，加上繁衍生育的子女，有的時候，可能包含直系的尊親。其組成分子必定不會太過繁雜。家族則比較廣闊，可能包含多代直系，旁系同宗親屬在內。

在社會學上有幾個名詞，在邊譯時，有待斟酌，例如 Nuclear family，似可譯「核心家庭」，則係指前述「家庭」之意，涵義上比較狹隘。Polygamous family, Extended family 兩者，含義上顯然已經超越「家庭」，是指「家族」而言。家庭和家族在含義上略有廣狹不同，但是在討論民族問題時，常有混用、通用，亦就不究了。

本文無意討論人類初生草昧時期，是不是曾經有過一段「原始亂婚期」(Primitive Promiscuity) 本文亦不討論人類初期家庭繼嗣制度，是母系制家庭抑父系制家庭，是一妻多夫制抑一夫多妻制家庭，甚至是團體婚姻制。這些問題，對於研究人類學、社會學是重要問題，對於研討民族的起源時，吾人已可以肯定家庭或家族的形成本是在有文字歷史記載以前，個人因「飢」、「性」以及抵抗外力侵略，就已經具有家庭，這種家庭的組織形態，由簡單而趨複雜，從男女兩性的結合，加上生育撫養的子女，逐漸而擴大成為多家庭群，因之稱之為家族。

家庭是個人的複合體，家族又是家庭的複合體。所以家族是一個具有生物血統性質兼具社會文化性質的團體。R. L. Beals, H. Hoijer 認為「家族是一種社會團體 (Grouping)，其成員因親屬韌帶而連繫」(註十九)。

家庭和家族都是以血緣為基礎的社會最基本單位，不論其繼嗣制度是怎樣，家庭或家族團體出現以後，不能避免地產生家長或族長，因此，社會團體的首領制度萌芽誕生。

同是家族的成員，對於家族內的事務當然具有特殊的感情，這種感情是因血緣的關係而產生，血濃於水的道理，使得同一家族的團結力特別強大。本文開頭曾舉例說明聚沙成塔，需要凝聚的元素，才能使沙粒不會聚散無常，家族團體的血緣便是這項凝聚元素之一。國父在民族主義第一講中說：「中國人對於家族和宗族的團結力非常強大，往往因為袒護宗族起見，寧肯犧牲身

家性命，像廣東兩姓械鬥，兩族的人，無論犧牲多少生命財產，總是不肯罷休」。這種精神就是家族精神，後來擴張引伸為民族精神。

論及家族團體的功能，至少最基本的是生物性，增加人口數量；其次是經濟性，由核心家庭為中心，擴張家族為一個社會中的經濟單元；第三則是政治性，家族中的族長權威成為國家政治統治權的雛型。

家族是由個人步向民族的中間團體中最基層的一個單位，由血親擴張到姻親。在民族成長中，家族扮演著一個重要的轉進站。

### 三、姓族與氏族

家族繁衍，外婚姻親的分化結合，遂出現大於家族的社會群體，稱之謂姓族或氏族。姓族或氏族都以血緣為基礎，若欲嚴分其區別，其一，姓為表示同一血統的，氏為表示同一土地的。一個氏族必屬同一血統，必居同一土地。左傳隱公八年云：「天子建德，因生以賜姓，胙之土而命之氏。」因生以賜姓、著重在血統，胙土而命氏著重在土地。白虎通姓名篇有云：「人所以有姓者何？所以崇恩愛，厚親親，遠禽獸，別婚姻也。故紀世別類，使生相愛，死相哀，同姓不得相娶者，皆為重人倫也。姓者生也，人稟天氣所以生者也」。如此說法，都是與血統有關。故姓實可看作代表同一血統的標誌。然而氏族則是血統以外，選定居於一地，左傳隱八年云：「胙之土而命之氏」。是氏即所居之土，無土無氏。

其二，姓為限制婚姻的，氏為分別貴賤的。限制婚姻者，以血統為準，同血統者不得結婚。分別貴賤者，以土地為準，有國土者便算是貴。鄭樵著通志略氏族略序云：「氏所以別貴賤，貴者有氏，賤者有名無氏。……古之諸侯詛辭多曰：墜命亡氏，陪其國家，以明亡氏則與奪爵失國同，可知其為賤也。故姓可呼為氏，氏不可呼為姓」。又云「姓所以別婚姻，故有同姓，庶姓、異姓之別，氏同姓不同者婚姻可通，姓同氏不同者婚姻不可通」。同姓不通婚的理由就是血統有關。

其三，姓是用以稱呼女子的，氏是用以稱呼男子的。在母系社會時代，兩個不同姓的氏族間如發生婚姻關係，出嫁的不是女子，而是男子。女子不出嫁，故能維持著表示血統的姓於不變，春秋時代，母系社會早已過去了，但母系社會時代使用姓氏的習慣尚殘存。故當時仍把姓用於女子，氏用於男子，氏可變，姓不變，鄭樵著通志略氏族略序有云：「三代之前，姓氏分而為二：男子稱氏、婦人稱姓」。顧炎武日知錄氏族條附原姓篇有云：「男子稱氏，女子稱姓。氏一再傳而可變，姓千萬年而不變。……考之於傳，二百五十年之間，有男子而稱姓者乎？無有也。女子則稱姓。古者男女異長。……故氏焉者所以為男別也，姓焉者所以為女防也」。

如今，父系社會，「姓」「氏」兩者换位，男子稱姓，女子稱氏，婚後女子從夫姓，「氏一再傳而可變」。

其四，姓是用以表始祖的，氏是用以表分支的。通鑑外紀註有云：「姓者統其祖考之所自出，氏者別其子孫之所自分」。

上述四項區別，前三者除以姓是指同一血統而外，都以氏爲表示所居的地方。第四項却是指同一血統之內的差別，把姓用來表示同一祖宗，把氏用來表示子孫的分支。其實，祖宗固可用姓來表示，但是子孫亦復可以變而爲祖宗，亦復可以用姓來表示。於是「姓」有由單一變而爲衆多的趨勢。

因此，氏族與氏族都與血緣有極密切的關係。氏族與氏族因社會婚姻體系變遷而有不同，出現「母系氏族」(Matrilineal Clan)和父系氏族(Patrie Clan)。母系氏族是指由母系或女性計算繼嗣關係的氏族群，父系氏族則是由父系或男性計算繼嗣關係的氏族群。氏族是以血親屬爲基礎之地域性社會群體(註二十)。是家族步向民族的血緣團體向外擴張的第一步。其構成因素是除血緣關係以外，加入社會因素的開始。

#### 四、部族與宗族

前述氏族是血緣團體步入社會群體的肇始，氏族外婚，產生氏族聯盟。氏族擴大膨脹，因而分化，分化以後又有組合，在分化和組合之間，而升級超血緣的群體遂告誕生。毛根(L. H. Morgan)在古代社會一書(Ancient Society)分析雅典人的社會體制說：「雅典人的社會體制，顯示著如下的系列：第一，即以血族關係爲基礎的氏族；第二，即大抵出自一個本源的氏族，因分離作用(Segmentation)而派生出來的氏族的同胞，即胞族；第三，由使用同一方言的數個胞族組成的部族；第四，即由數個部族藉合同作用(Coalescence)構成一個大的氏族社會，占領同一地方的人民或民族。」

在中國歷史上，諸侯等於氏族首長。傳說黃帝、堯、舜、禹以至商湯及周文王、武王，其間的經過，都可以說是氏族聯合的過程。黃帝當神農的衰世，曾以武力使諸侯或同時並立的許多氏族首長皆來服從；又曾安撫被炎帝所侵陵的諸侯；又曾聯合諸侯以共克蚩尤。史記五帝本紀記載：「黃帝者少典之子，姓公孫，名曰軒轅。……軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，呂征不享，諸侯咸來賓從。……」。又記載：「炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方。……」。再記載：「尊軒轅爲天下，代神農氏，是爲黃帝。天下有不順者

，黃帝從而征之」。

黃帝以武力克服諸侯，或容納被人侵陵的諸侯，或聯合諸侯以共同攻擊暴虐之人；其實際都是聯合氏族首長，而進行氏族的聯合。

氏族聯合的原因在於爭取生存必要條件，或謂抵抗天災，或謂抵抗外侮，總之，在於改善人群生活，增進幸福。

氏族既經聯合，亦需要一位共同領導人，體格魁武，聰敏睿智，才德過人者，就膺任首長，乃是事理之必然。史記夏本記記載：「帝堯薦禹於天下，爲嗣十七年，而帝堯崩，三年喪畢，禹辭，避堯之子商均於陽城。天下諸侯皆去商均而朝禹，於是遂即天子位，南面朝天下，國號曰夏后，姓姁氏。……舉益任之政。十年，帝禹東巡狩，至於會稽而崩，以天下授益。三年之喪畢，益讓帝禹之子啓，而避居箕山之陽。禹子啓賢，天下屬意焉。……諸侯皆去益而朝啓，曰：吾君帝禹之子也。於是啓遂即天子之位，是爲夏后帝啓」。

由此可見，天下諸侯或氏族首長之不歸堯之子而歸禹；不歸益而歸禹之子，都是以賢德爲聯合首領的例子。

氏族聯合的方式分析起來，可以有四種情形，第一種是一個強有力的氏族首長，以威力加於同時並立的許多氏族，使服從自己：「軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從」，即是這個方式。第二種是一個強有力的氏族首長，率領並立的許多氏族首長，攻擊一共同的敵人，因目的相同，諸氏族遂得相互聯合。黃帝率諸侯以伐蚩尤，商湯率諸侯以伐夏桀，周武王率諸侯以伐商紂，都屬這個方式。第三種是許多氏族首長見另一氏族首長德能服人，於是相率服從，共戴爲自己的最高首長，因而諸氏族得互相聯合。堯時，諸侯歸堯；舜沒，諸侯歸禹；禹沒，諸侯歸啓，都是屬於這個方式。第四種是許多氏族首長爲一共同敵人所壓迫，相率歸於一強有力的氏族首長，以圖保護。「炎帝欲侵諸侯，諸侯咸歸軒轅」，即屬於這種方式。

氏族聯合成爲部族，由血緣團體演進爲兼具地域性團體，而且地域性、文化性、經濟性的因素日益增加，是爲家族、氏族或氏族群體由單純血緣團體步入多元化因素的團體之嚆矢，亦是構成民族的重要轉捩點。部族內的民衆在一定地域內從事畜牧農耕定居，產生安土重遷的部族風俗習慣，甚至宗教儀式，構成部族特有的文化。如此，部族的社會團體，其凝聚元素，除血緣關係外，增加地域、語言、宗教儀式、風俗習慣等因素，尤其部族社會容易擴大產生「同我類族感」，社會化的進展，邁向民族的形式。

成，具有極大助力。

論及部族出現，社會結構由狩獵進入畜牧農耕定居，必定和地域產生密切關係。群體組合愈大，社會化因素愈增加，血緣因素則相對減少。部落於焉誕生了。

部族的形態，如今在某些落後地區仍常所見，而這些部族的地位又引起另外一個討論的問題，部族和種族的關係如何？部族和少數民族的關係如何？常有人把部族視爲是少數民族。例如台灣地區的各族山胞，有人如此說法：「除蒙藏外，中國境內的少數民族爲數尚多，同化融和仍應是積極的民族政策，以台灣山胞爲例，民國三十四年，台灣光復後，政府即推行在平等原則下的同化融和政策，改進山胞經濟生活，加強山地文化教育，實施山地地方自治，四十年來，台灣山胞不論生活水準與教育程度，均與平地人齊頭並進，其政治地位與經濟收益亦與平地人等量齊觀。因此今日台灣的社會已無平地與山胞的種族歧視，山胞雖爲少數民族，却沒有民族問題。從台灣山胞的實例，可以證明 中山先生民族同化的政策乃是解決國內民族問題的正確而有效的途徑」（註二十一）。對於台灣山胞細分爲九族，甚至稱爲少數民族，以及談論「種族歧視」，是否適當，不無商榷餘地，我國大陸內地類此少數民族式的部族，必定多不勝枚舉，所以不如把它視爲部族，似可簡化很多紛爭。

宗族一詞，有狹義和廣義兩種涵義和使用方法。狹義而言，宗族是一個血緣團體，由氏族外婚規律，擴張而構成同宗的繼嗣社會團體。

宗族在狹義使用情況之下，和家族、或氏族都有密切的關係，若欲明瞭宗族和家族及姓族的關係，研讀 國父的民族主義第五講內容，當可獲得下列答案：

(一)宗族是家族的擴大：例如 國父會說：「中國有堅固的家族和宗族團體，中國人對於家族和宗族的觀念是很深的」。宗族是家族的擴大，特別在農業社會中，宗姓祠堂祭祀制度，就是宗族的形態。

(二)宗族和氏族通用：例如 國父會說：「譬如中國人在路上遇見了，交談之後，請問貴姓大名，祇要知道是同宗，便非常之親熱，便認爲同姓的伯叔兄弟」。

(三)宗族是氏族的一個組織：例如 國父會說：「如果用宗族做單位，中國的姓，普通都說是百家姓，不過經過年代太久，每姓中

的祖宗，或者有不同，由此所成的宗族，或者不祇一百族，但是最多不過四百族」。又說：「用宗族的小基礎，來做擴充國族的工夫，譬如中國現有四百族，好像對於四百人做工夫一樣。在每一姓中，用其原來宗族的組織，拿同宗名義，先從一鄉一縣聯絡起，再擴充到一省一國，各姓便可以成一個很大的團體」。如此看來，宗族是包含在氏族之中的組織。

國父曾說：「譬如各姓修家譜，常由祖宗幾十代推到從前幾百代，追求到幾千年以前，先祖的姓氏多半是別的姓改成的，考究最古的姓是很少的。像這樣宗族中窮源極流的舊習慣，在中國有了幾千年，牢不可破」。再一次說明在氏族中包融了不同姓的宗族。氏族可能由不同宗族而組成。實際上，宗族與姓族的界限並不十分清楚。

宗族一詞廣義使用時，其涵義不同於前述。先總統 蔣公著中國之命運，第一章中華民族的成長與發展，曾經多次使用「宗族」一詞，其涵義較 國父演講民族主義第五講中所使用的涵義要廣泛得多。蔣公曾說：「就民族成長的歷史來說，我們中華民族是多數宗族融和而成的。……在三千年前，我們黃河、長江、黑龍江、珠江諸流域，有多數宗族分佈於其間。自五帝以後，文字記載較多，宗族的組織，更斑斑可考。

若分析中國之命運所說：「秦漢時代，……中國西北沙漠草原地帶的宗族，往往向中原農業地帶流徙，引起或大或小的戰爭。當時政府對於這些游牧宗族，於其侵犯則禦之以武力，於其歸順則施以文治。……由於生活互賴與文化交流，各地的多數宗族，到此早已融和為一個中華大民族了」。因此推論，中國歷史上的外族入侵事件，諸如匈奴、鮮卑、氐羌、突厥、契丹、女真，甚至滿清，均視為宗族，入中原後，受中原文化浸潤，而化為華夏，產生內群作用。蔣公說：「所以四鄰各宗族，其入據中原部分，則感受同化」。

如此說來，宗族的範圍相當廣寬，甚至大到類近種族或民族。漢、滿、蒙、回、藏等族到底是宗族、種族抑民族，則視三者被界定範圍而定，常有混通使用情事。

揆諸上述，宗族一詞，具有兩種涵義，一為狹義的，相當於氏族聯盟的血緣親屬團體，或者擴張為聯姻式的宗族聯盟。二為廣義的，其涵義超越單純的氏族血緣聯盟團體，跡近於「種族」或「民族」，把中國境內的漢、滿、蒙、回、藏、苗、侏等族，列為宗族，例如 蔣公在中國之命運中曾說：「比及辛亥革命成功，我 國父首先宣布『五族共和』大義，以解除國內各宗族的傾軋，

而致之於一律平等的境域。由此以至於今日，我國民政府仍一本我 國父的遺教，以及中國國民黨歷次宣言，一掃滿清對內的卑劣政策，務使國內各宗族一律平等」。

所以，同是「宗族」一詞，隨使用人對它的涵義看法，而使得「宗族」一詞的內涵不同。廣義而言，常和「種族」或「民族」通用。後文研討「種族」及「民族」時，再詳予析述。

### 五、種族與民族

種族 (Races) 一詞，通常使用的情況分析，可以發現有三種意義。第一種意義，種族是指民族中的不同組成份子，相當於部族或宗族。第二種意義，種族和民族同義，互通使用。第三種意義，種族則超越民族的界限，相當於人種，如此，種族是民族的組合體，一種族中，可能含有多個民族；反之，由多民族組合種族。

以中國而言，漢、滿、蒙、回、藏各族是屬於種族抑民族，就與前述三種意義界定有關。若將漢滿等族視為中華民族的組成份子，則漢滿被視為部族或宗族。先總統 蔣公在中國之命運中所說：「中華民族是多數宗族融和而成」，就是漢滿等族視為中華民族的組成份子，層次上，各部族的地位便低於「民族」。國父在民族主義第一講中解說「民族就是國族」時，說過一句話，「因為中國自秦漢而後，都是一個民族構成一個國家」，如此說來，中國境內的漢滿等族就不是「民族」同等地位，只是「次民族」(Sub-nation) 或稱之為宗族或種族。

第二種是種族和民族同義，互通使用。國父在三民主義之具體辦法演講中，說：「自歐戰告終，世界局面一變，潮流所趨，各種族的人民都注重到民族自決」。把種族和民族自決連在一起，這是種族和民族通用者之一。又說：「兄弟現在想得一個調和的方法，就是拿漢族來做中心，使滿蒙回藏四族都來同化於我們，並且讓那四種民族能夠加入我們，有建國底機會，做效美利堅民族規模，把漢滿蒙回藏五族同化成一個中華民族，組成一個民族國家」。這裡是把種族和民族通用。在層次上，漢滿等族是中華民族的組成份子，稱其為種族，當可避免漢滿等族為「民族」，和中華民族同稱「民族」，而有混淆之感。其實就是名稱相同，實質意義不同，滿蒙等族對中華民族而言，即使稱之為民族，亦是屬於組成中華民族的「次民族」(Sub-nation)。

第三種意義，種族相當於人種。種族就是族群 (ethnic group)，種族是一群具有同歷史，分布同一地區，處於同一環境，

而患難與共，甘苦共嘗的人群，所以種族頗類近部族，但是除有血緣因素外，更偏具地理因素。種族的性質分類有地理性種族（Geographical races），區域性種族（local races）和小種族（microraces）。根據聯合國教科文組織於一九五〇年發表有關種族的申明，認為現在人類可分為三大分支：類蒙古利亞分支（The Mongoloid Division），類尼格羅分支（The Negroid Division）類高加索分支（The Caucasoid Division）（註廿一）。

在人類學家間，對於人種的分類各有其標準，分類方法很多。以地理區域為標準者，則有歐洲人（Europeans）、美洲印第安人（Americans）、亞洲人（Asiatics）和非洲人（Asser or Negro）（註廿二）。以膚色、髮型等人體特徵為標準者，則有高加索（Caucasian）、蒙古利亞（Mangalian）、衣索比亞（Ethiopia）、阿美利加（American）、馬來亞（Malayan）等（註廿四）。以血型為標準者，則有早期歐洲人種（Early European Group）、現代歐洲或高加索人種（Modern European or Caucasoid Group）、非洲或尼格羅人種（African or Negroid Group）、亞洲或類蒙古人種（Asiatic or Mongoloid Group）、美洲印第安人種（American Indian Group）和類澳洲人種（Australoid Group）。其實這些分類方法，都大同小異，而且因為人類遷徙混雜的情形日益增加，已經很難嚴格區分。例如歐洲阿爾卑斯人種中之條頓族、日耳曼族、斯拉夫族、盎格羅族；地中海人種中的拉丁族、希臘族；蒙古人種中的漢族、滿族、馬來族、大和族等，不但種族不易經渭區分，甚至人種的混血，也愈來愈多，所以，科學昌明，交通發達，地殼外層的距離因而縮短，人際交流關係愈益頻繁，種族的區分，固然重要，但是日益淡薄。

民族一詞，家喻戶曉，衆所共知，但是若欲就民族一詞界定其意義，却非易事，中外學者對於民族的定義陳述甚夥。本文以民族的起源為研討中心，有關民族的構成因素容待另文討論。

若以生物進化觀點研討民族的起源，民族是以個人為組成元素的群體社會團體，是以血緣關係為肇始，繁衍擴張之社會化群體。民族就好像浩浩長江，發源於青海巴顏克拉山麓，北流為黃河，南流為長江，順地勢東下，融滙千百大小細流支脈，聚滙成浩浩蕩蕩大江。民族亦復如此，以個人為組成分子，歷經婚姻繁衍，血緣家族的地域化，經濟化、組織化、宗教化，而凝聚成偉大不朽的民族，就好像聚沙成塔，血緣、地域、宗教、經濟等因素都是聚沙成塔的凝聚劑，所以說民族是以血緣關係為肇始，滙

集各項其他因素社會化的社會團體。

對於民族一詞的界義則受到對部族、宗族、種族、國族等相關詞彙的界義影響，而有廣狹不同的界義。

## 六、國族

至於國族，國父曾在民族主義第一講中解說：民族就是國族，而且說明，如此說法，在中國是適當的，在外國便不適當。其理由是「因為中國自秦漢而後，都是一個民族構成一個國家，外國有一個民族造成幾個國家，有在一個國家之內，有幾個民族的」。由此看來，國族的意義是國家政治疆域和民族群體結合的現象，國家政治和民族文化重疊，便形成國族。反之，民族則非政治衡量為重。

在中國，雖然歷史上，曾有東夷南蠻北狄西戎蠻夷外族圍居四週，並且不時寇邊入侵，自秦漢統一以後，中國則以華夏為主幹，締造一個民族組成國家的現象。漢唐宋明之間雖有外族滋事，匈奴、鮮卑、氏羌，都被融和同化，契丹、女真、突厥、蒙古以及後來入關的滿族，都是入中原而化為華夏。及至推翻滿清皇朝，建立民國，則採「五族共和」的中華民族，在中國境內，以華夏為主幹，同化融和為一中華民族。因此在中國，民族和政治融合，民族就是國族。

然而在外國，早期一個民族造成幾個國家、例如日耳曼民族、斯拉夫民族、拉丁民族等分布在若干國家之中，同樣地，一個國家亦常包含幾個民族，例如歐洲的波蘭、捷克、匈牙利、羅馬尼亞，其中尤以瑞士更具特色，成為討論一國多民族的標本。

這種一個國家由幾個民族組成，或者一個民族分布在幾個國家的現象，經過歷史時日的變遷，並且因地理間隔，同一民族，時地之隔，而感情日疏；反之，時日之聚，日久生情，培養同我類族之情，尤其利害與共，所以由相互疏遠而聚為一族，誕生新的社會團體，何嘗不可。美國和瑞士就是明顯的例子。瑞士由不同民族組合而成，不但血統不同，語言亦不同，却締造一個新的瑞士民族，在瑞士而言，亦可以稱「民族就是國族」。再以美國為例，美國最早是英國盎格羅撒克遜民族，移民到北美洲與其他土著及中南美洲的移民混居。早期美國還是自稱盎格羅撒克遜民族，但是經過移民的融合，美國成為人類大融爐，各類民族在美國定居，構成今日的美利堅民族，這個民族是由很多民族融合而成，新的美利堅民族就成為美國的國族。民族雖以文化為重，但是在和政治相重疊的情況之下，民族就是國族了。

審視民族發展趨勢，昇華為國族的現象，日益增多。民族狹隘的觀念，日漸淡化，似在預見之中。尤其民主政治的修養，容忍共存的精神，有助於一國之內的不同民族共體公共利益，而互助團體，增進各民族融和凝聚為一體。

總結起來說，就大多數中國人而言，中國人是屬於類蒙古利亞種族人，是中華民族（國族）人，是漢或滿、蒙、回、藏……族人，等而下之，分析追根，是某一郡部族的某姓氏族人。由國族而個人，由上而下，由大而小，或者由下而上，由小而大，由個人而國族，推理溯源則是相同的。

## 肆、結論

聚沙可以成塔，植樹可以成林，但是成塔成林都需要有適當的條件；成塔要有凝聚力，不使沙粒流失，而能塔基永固；成林要有水土氣候兩相宜，而林蔭茂密。

民族是以個人為組成份子的社會群體。民族的發展就群體進化歷程觀察，是民族社會群體進化的巨觀 (Macro)，從洪荒時代，人獸相爭，發展到今日的公理與強權相爭，正義與邪惡相爭，民主與極權相爭，自由與專制相爭，爭的目標是普天之下的人權幸福。以個人爭生存為濫觴的民族起源的基礎，理念上隨著社會群體的進化，由人民的生活，進展到群眾的生命和國民生計，擴而大之，民族的存續和社會的生存相契合，所以民族主義由民族求生存的理念，提昇為國際民族相互一律平等，而且具有濟弱扶傾的社會互助國際主義，然而 國父曉諭國人的彩票和竹槓的故事，還是值得警惕體念的圭臬，民族主義是民族自強不息，濟弱扶傾，廣慈博愛的理念，將是民族發展的道統。

就民族的個體整合演進觀察，是民族發展的生物有機體進化的微觀 (Micro)，從個人、家庭、家族、氏族、氏族、部族、宗族、種族、民族、甚至進化到國族。個人是組成民族的基礎細胞，個人與民族的關係，宛如細胞與人體的關係，有的時候，細胞的新陳代謝，無損於人體健康，有的時候却足以損傷元氣，危及生命。

民族有機體的次級組織自家庭循級而上，以血緣為基礎，拾級而上，血緣的關係日益複雜，聯姻而成的家族、氏族、宗族都在血緣關係以外，加入民族凝聚的因子。

宗族、種族的詞意則涵義模稜不定，狹義或廣義的界義相去甚大，宗族狹義言之，類同氏族，以宗姓祠堂的型態為表徵，廣義言之，類同民族，我國漢滿蒙藏都列為宗族行列。種族的狹義涵義和宗族的廣義涵義相合，然而廣義則是世界人種之族類，所以歧義混淆，當視使用詞彙人的界定意義的而定，而其實質則似無損於民族生物有機體的整合演進，仍有其層次的界限。

科技昌明，國際交通頻繁，人際關係增進，民主思潮的薰陶，開放社會型態日益普遍，民族的界限將進入到一個新情勢，代之而起的是國族，在國族之中，包融看不同血緣、文化的多種民族，並且基於民主政治的理念，少數民族獲得同等的待遇。而且鼓勵少數民族維護傳統文化特色。因此，民族的起源，由血緣為基礎的民族社會群體，進化展到多民族的群際文化。世界大同的目標日益接近，世界和平的目標，其實踐性，日益具體契合時機。

剖析人類社會群體的結果，在國境之內，其排列次序，由種族、國族、民族、宗族、部族、氏族、氏族、家族而至個人。個人是人類社會群體的基礎組織細胞。其中種族、民族、宗族等詞彙常因使用者之界義廣狹不同而生出入。

#### 註釋

註一：翟國瑾譯，世界通史，上册，Charles J.H. Hayes ect., World History 55年6月初版，政工幹部學校譯印，第四頁。

註二：國父，民權主義第一講。

註三：同註二。

註四：李牧華譯，人類的故事，世界文物出版社，出版年份不詳，第四十頁。

註五：同註一。

註六：周博天譯，西洋文化史（上），黎明，72年增訂四版，第二九頁。

註七：同註六，第二八頁。

- 註八：同註六。
- 註九：同註六，第三十頁。
- 註十：同註九。
- 註一一：Bernad Chantebout, *Droit Constitutionnel et Science Politique*, 1982, A. Colin, Paris P.1 ~ 2
- 註一二：Jean Bodin, *Six books concerning the state*，譯文轉引自張翰書，*西洋政治思想史*（下），商務，72年12月台六版，第二二六頁。
- 註一三：國父，*民族主義第一講*。
- 註一四：PIE XII, *Message du 24 dec. 1954*, cf. Marcel Clement, *Enquete sur le nationalisme*. P.23
- 註一五：J. Staline, *Le Marxisme et la question nationale*, ed. du centenaire, 1978, p.11 ~ 12
- 註一六：雲五社會科學大辭典，第十冊人類學，商務，60年，第四頁。
- 註一七：同註一六。
- 註一八：UNESCO, *Statement on Race*, issued:18, July 1950.
- 註一九：R. L. Beals & H. Hoijer, *An Introduction to anthropology*, 3rd. ed. N. Y. 1965, p.477.
- 註二〇：Encyclopaedia Universalis, Vol. 4, paris 1968 - 1975, p.590
- 註二一：宋增璋：近代台灣之建設，*台灣省文獻會編印*，71年6月出版，第三〇一頁。
- 註二二：同註一八。
- 註二三：Carl Linnaeus, *Systema Naturae*, 10th ed., 1958. 轉引自雲五社會科學大辭典，第十冊，人類學，第七頁。
- 註二四：參閱雲五社會科學大辭典，第十冊，人類學，第七頁。