

【论 文】

国族之辩： 以费孝通为核心的有关民族问题的一多之争¹

赵旭东²

摘要：20世纪30年代前后，费孝通和顾颉刚之间曾经有过一场关于“中华民族”是一个还是多个的问题之争。这实际上触及到了人类学的有关于“一”和“多”这一基本问题的讨论。费孝通晚年试图用中华民族的多元一体格局的民族关系观念，去对此既有争执对立加以弥合，由此而发展出适用于中国语境的核心概念，并注意到了一个有着其自身历史进程的国家在处理民族关系上的策略选择。而今天，我们如果能注意到国家的一统和民族的多样是同时共在这一点，那人类学的“一”和“多”之间的辩证关系的把握，可能就是理解自身民族发展问题的关键。

关键词：费孝通；顾颉刚；一体；多元

在费孝通和顾颉刚之间，曾经有过一场关于“中华民族”是“一”个还是“多”个的争论。那时的费孝通对于中国史学家的自信，在田野观察的感悟之中，洞悉到了可能有的过于强烈的主体本位意识的破绽，那就是现实族群关系中的多样性的存在。在这一点上，费孝通可谓守住了他者观照的人类学的这条底线，承认了基于文化的民族和民族关系的多样性以及多种可能性的存在，但在后来的持续性思考中又逐渐融入了对于宏观中国意识的整体性的大一统历史的考察，由此而现实了对于“一”和“多”这一人类学基本争论的超越和统合。在他看来，民族的构成对中国历史而言，必然是一个多元融合而转化生成为一体的辩证发展的过程。

佐藤一斋的中国观

在台湾师范大学教授赖贵三参加的一次北京会议上，我与他谋面，见到由其所撰写的会议论文，内容谈及一位日本的儒学家，这位儒学家生活于日本幕末江户时代，名字叫佐藤一斋（1772-1859年）。随便翻阅赖教授所引述的这位大儒写在其随笔集《言志录》中的一段话，让我突然有一下子顿悟的感觉，似乎一场在半个多世纪之前的有关中华民族问题的争论，如果能够之前有对于这位日本儒家的介绍，似乎也许就可以避免了。我们不妨先在这里专门引述一下佐藤亲手写下的这段话：

茫茫宇宙，此道只是一贯。从人视之，有中国，有夷狄。从天视之，无中国，无夷狄。中国有秉夷之性，夷狄亦有秉彝之性；中国有恻隐、羞恶、辞让、是非之情，夷狄亦有恻隐、羞恶、辞让、是非之情。中国有父子、君臣、夫妇、长幼、朋友之伦，夷狄亦有父子、君臣、夫妇、长幼、朋友之伦，天宁有厚薄爱憎于其间？所以此道只是一贯。但汉土古圣人发挥此道者独先，又独精，故其言语文字足以兴起人心，而其实则道在于人心，非言语文字所能尽。若谓道独在于汉土文字，则试思之。六合内同文之域凡有几？而犹有治乱。其余横文之俗，亦能性其性，无所不足；伦其伦，无所不具，以养其生，以送其死，然则道岂独在于汉土文字已乎？天果有厚薄爱憎之殊云乎？³

¹ 本文刊载于《思想战线》2018年第6期，第12-23页。

² 作者为中国人民大学人类学研究所教授、所长。

³ 佐藤一斋有《言志四录》，分为《言志录》《言志后录》《言志晚录》《言志耄录》4种，均为汉语写作，收于相良亨，沟口雄三，福永光司校注《佐藤一斋、大盐中斋》，《日本思想大系46》（东京：明德出版社，1980年；东京：岩波书店，1982年8月10日第1-3刷发行）。转引自赖贵三《经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也——



上引这样一段话，尽管表面上与我们要论及的民族与族群关系没有什么直接的关系，但是如果我们把后来发生在中华民国成立之后的一场学术争论，跟上面这段话联系在一起进行一种跨越式的分析，就会发现，之前佐藤一斋论争的要点在后来的我们本土的有关中华民族的争论中得到了某种程度的延续。

而之前，早在清朝乾隆年间，也曾经有过一些类似的争论。这一争论涉及作为异族而入主中原的满清皇帝统治的正统性或合法性的问题。在杨念群最近的研究中，我们清楚地注意到，乾隆御制文里有一种关乎“天”的名相的讨论，在这个意义上，很类似于佐藤对于“中国”的理解。在《西域同文志序》一文中，乾隆帝提出了有关“天”在不同族群中的不同称谓，以此来证明那种成为彼此差异上的不重要，而真正重要的是背后一种共同性的可以统一在一起的大同世界的追求：

今以汉语指天则曰天，以国语指天则曰阿卜喀，以蒙古语准语指天则曰格里，以西番语指天则曰那木喀，以回语指天则曰阿思满。……令回人指天以告汉人曰此阿思满，汉人必以为非，汉人指天以告回人曰此天则回人亦必以为非，此亦一非也，彼亦一非也。庸讎知谁之为是乎？……汉人以为天而敬之，回人以为阿思满而敬之，是即其大同也，实既同名亦无不同焉。¹

正像杨念群借此所指出的，中国一统的表述在异族占据中心统治地位的朝代里，特别是像清朝的统治者那里，《春秋》的大一统观中的夷夏之别往往被忽视或者淡忘了，取而代之的却是在更为宽阔和包容性的空间意义上去谈论一统，由此而借助一种空间想象来消解族群之间的差异。²这种想象对于在远古中华的时间性观念之外重新加入具有空间意义的诸多民族、差异性文化共同存在这一思考维度，对于中国的存在和中国意识的持续延绵有着一种智慧性思考的贡献和价值。

“一”与“多”之争

回到差不多 80 年前的中国学术界，这显然是一场大学者之间的重在学术立场而非政治立场的争论，这便是有关于“中华民族”的“一”和“多”之争，而关于这一争论的细节，在这里必须把历史的镜头拉回到 1939 年 2 月 13 日那一天。长费孝通 19 岁的顾颉刚，在那时因为抗战的原因已经转移到昆明的《益世报·边疆周刊》上发表了一篇名为《中华民族是一个》的文章，这篇文章一经发表，便引来无数的阅读者，一时名声大噪。后来此文陆续在重庆的《中央日报》、南平的《东南日报》、西安的《西京平报》以及安徽、湖南、贵州、广东等地的地方报纸转载，足见此文影响之重。那时，从英国归国不久的费孝通恰恰读到此文，便写了一篇回应性的文章，大体意见是不同意顾颉刚的基本看法，认为用一个中华民族来涵盖国内存在的多民族是有欠公允的，后来此文刊登在那一年 5 月 1 日的《益世报·边疆周刊》上，题目是《关于民族问题的讨论》。后来顾颉刚接着又在 5 月 8 日和 29 日在同一报刊上发表了专门的回应性的文章，题目是《续论中华民族是一个，答费孝通先生》。这一段学术的争论在后来很长的时间里未见有传记作家给予更多的关注，还是费孝通自己在 1993 年顾颉刚百年纪念会上专门写了《顾颉刚先生百年祭》的文章，才把这段学术争论的历史较为完整地呈现出来。费孝通在这篇回忆性的文章中坦诚地交代了自己最初不肯参与这一讨论的缘由：因为那时的顾颉刚是从一种不愿意让帝国主义找到分裂中

佐藤一斋《言志四录》儒家思想与经学观点析论，载《经学：知识与价值学术研究会论文集》，北京：中国人民大学国学院，2010 年，第 326-327 页。）

¹ 《乾隆御制诗文集》第 10 册，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 416 页。转引自杨念群《何处是江南？——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：三联书店，2010 年，第 262-263 页。

² 杨念群：《何处是江南？——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010 年，第 263 页。



华民族的依据而提出上述主张的，那是由于“抗日”的大背景，费孝通不愿意将此原本学术的讨论误解为一种政治立场之争而没有再去进一步的回应，而在顾颉刚百年诞辰的纪念会上，费孝通还是重续了这段争论，希望从中找到某种的解答。可惜此时顾先生斯人已逝，无法面对面去进行争论，只能是费先生自说自话了。不过，费孝通后来所完整提出的“中华民族多元一体格局”的理论，恰是建立在这一 50 多年前的既有争论的基础之上。因此在这个意义上，我们确实有必要回到顾颉刚自己的表述中来看，那时的他究竟对于“中华民族是一个”这一论点有些什么实际的说法。¹

我们从 1996 年由刘梦溪所主编的《中国现代学术经典·顾颉刚卷》中，可以读到顾颉刚的这篇文章。² 顾颉刚开篇就是一个摘要性的断言，很是惹人注意，那就是：“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不该再析出什么民族——从今以后大家应当留神使用这‘民族’二字。”³ 这样的提法的初衷不是没有一个历史背景的纯粹学术上的提法，而是面对那时日本人在海外华人中间宣称广西和云南为掸族的故地，鼓动要收复失地，还有人在缅甸拉拢国内的土司等等而发起的对于自己民族存在的一种合法性的捍卫。这是在顾颉刚看来可以造成一种中华民族分裂的“民族”概念的滥用，他的朋友在给顾颉刚的信中，除了叙述上述的分裂态势之外，还专门强调：“‘中华民族是一个’，这是信念，也是事实。”接下来这位朋友写道：

我们务当于短期中使边方人民贯彻其中华民族的意识，斯为正图。夷汉是一家，大可以汉族历史为证。即如我辈，北方人谁敢保证其无胡人的血统，南方人谁敢保证其无百越、黎、苗的血统。今日之西南，实即千年前之江南、巴、粤耳。此非曲学也。⁴

顾颉刚显然是受到这位老朋友的来信的鼓动而从病榻之上爬起，扶着拐杖到书桌前开始撰写这篇文字的。尽管我们还不知道这位老朋友究竟是谁，但是有一点是很清楚的，顾颉刚是完全赞同这位朋友的信中所提到的“中华民族是一个”的论点的，他无非是要用他所擅长的历史学的史料考据功夫来证明这是绝对正确的一件事而已。在写这篇文字之前，顾颉刚曾经专门为《益世报·星期论评》写过一篇名为《中国本部一名亟应废弃》的文章。在顾颉刚看来，“五大民族”的问题跟“中国本部”的问题有着一样的严重性，他指出：“‘国本部’这个名词是敌人用来分化我们的。‘五大民族’这个名词却非敌人所造，而是中国人自己作茧自缚。自古以来的中国人本只有文化的观念而没有种族的观念。”⁵

换言之，顾颉刚认为，中国原本是没有种族分别的概念，而有的是可以使大家融通在一起的文化观念，在我看来也可以说是华夏文化一统的观念。民国立国之初，由孙中山所发起的“五族”的概念，原本是因应着新的民族国家的体制而提出，而“民族”概念本身，实际上在顾颉刚看来是多此一举的作茧自缚。顾颉刚的这一断言不能说没有依据，这依据来自于他对于中国历史上的不同区域文化之间的分别，分别就在于中原高度发达的文化以及周边低度发展的文化之间。位于中心的统治者所实际采取的往往是一种同化的策略，即“修文德以来之，既来之则安之”，或者“夷狄而进于中国则中国之”。在强调中原文化的优越时，孔子盛赞管仲“微管仲吾其被发左衽矣！”而论及周边九夷文化的发展，希望把这里的文化提高上去，孔子又会强调“君子居之，何

¹ 费孝通：《费孝通文集》第 13 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 26-32 页。

² 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996 年，第 773-785 页。

³ 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996 年，第 773 页。

⁴ 转引自顾颉刚《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996 年，第 774 页。

⁵ 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996 年，第 773 页。



陋之有!”¹

借着这一话题，顾颉刚用了很长的篇幅在谈论一个位居中原的文化如何吸纳外部的文化而逐步发展起来的过程，从历史的文献中，从风俗的流变中，从姓名的起源以及演变中，都可以看到这种在同一区域的不同文化相互融合发展的过程。在这个过程中，我们确实注意到了中华民族形成的独特性，它从来都不是可以相互分离开来的一个纯粹的族群，而是经由一种往来互动中的混血和文化融合而形成的一种一元一体性的文化。而在顾颉刚看来，我们之所以有所谓“五族”的概念，不过是一种后来的发明而已，在一段洋洋洒洒的考证文字中，我们看到了西来的“民主”与“种族”概念，其用在中国历史和文化中在解释力上的匮乏无力，兹特别引述如下：

我们既有这样不可分裂的历史，那么为什么还有“五大民族”一个名词出现呢？这只能怪自己不小心，以至有此以讹传讹造成的恶果。本来“民族”是 nation 的译名，指营共同生活，有共同利害，具团结情绪的人们而言，是人力造成的；“种族”是 race 的译名，指具有相同血统和语言的人们而言，是自然造成的。不幸中国文字联合成为一个名词时，从字面上表现的意义和实际的意义往往有出入，而人们看了这个名词也往往容易望文生义，于是一般人对于民族一名就起了错觉，以为民是人民，族是种族，民族就是一国之内的许多不同样的人民，于是血统和语言自成一个单位的他们称之为一个民族，甚至宗教和文化自成一个单位的他们称之为一个民族，甚至宗教和文化自成一个单位的他们也称之为一个民族，而同国之中就有了许多的民族出现。一方面，又因“中国本部”这个恶性名词的宣传，使得中国人再起了一个错觉，以为本部中住的人民是主要的一部分，本部以外又有若干部分的人民，他们就联想及于满、蒙、回、藏，以为这四个较大的民族占有了从东北到西南的边隅，此外再有若干小民族分布在几个大民族的境内，而五大民族之说以起。此外再有一个原因，就是清季的革命起于汉人从满人手中夺回政权，当时的志士鼓吹的是“种族革命”，信仰的是“民族主义”，无形之中就使得“种族”与“民族”两个名词相混而难别。恰巧满清政府是从满洲兴起，他们所统治的郡县则为汉地，藩属则为蒙、藏（清末仅有这两个，中叶以前多得很），从藩属改作郡县的又有回部，从政治组织上看来却有这五部分的差别，于是五大民族之说持之更坚。所以当辛亥革命成功之后，政府中就揭出“五族共和”的口号，又定出红黄蓝白黑的五色旗来。这五色旗是再显明也没有了，全国的人民可以说没有一个不深深地印在脑里，而且把“红、黄、蓝、白、黑”和“汉、满、蒙、回、藏”相配，就使得每一个国民都知道自己是属于哪一种颜色的。这种国旗虽只用了十五年便给国民政府废止了，但经它栽种在人民脑筋里的印象在数十年中再也洗不净了，于是造成了今日边疆上的种种危机。²

我觉得这样一段话，即便今天读起来还是值得去玩味的。在民国初年，外来的民族和种族的观念支配着我们对于不同族群的认知，在建立新国家的当务之急，则是要重新注意到在这个国家里的人民，尽管他们有族群、宗教以及阶级的分别，但是既然是一个新的不同于帝制的共和国国家的公民，他们便应该享有平等的权利，这在民国最初成立时的《中华民国临时约法》第二章第五条说得明确，即“中华民国人民，一律平等，无种族，阶级，宗教之区别”。这一条在民国三年五月一日颁布的《中华民国约法》中进一步修订为：中华民国人民，无种族、阶级、宗教之区别，法律上均为平等。”³即便如此，但有一个问题实际上是没有解决的，那就是在一个所谓“民族—国家”内如何可能有着不同的民族？而不同的民族究竟又是如何确定的？对此，孙中山在后来的思考中也意识到了五族问题的困境，认为“这五族的名词很不恰当，我们国内何止五族呢”

¹ 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第774页。

² 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第777-778页。

³ 转引自陈荷夫编《中国宪法类编》，北京：中国社会科学出版社，1980年，第366页、第381页。



1。

民族与民族自决

实际上，由这本来不能有民族、宗教和阶级之别的共和国体制而内部嵌入了一种不同的民族差异性的概念，本身可能隐含有的一种危机，就是借助“民族自决”的概念而出现的一种一体国家的分裂。在顾颉刚生活的那个年代里，已经有了借助“民族自决”而搞出来的国中之国的所谓“满洲国”，这种结果是跟民国初年对于民族观念的全盘西化的接受有着一种密不可分的关联。顾颉刚甚至断言，这样来谈国内的民族是“中了帝国主义者的圈套”，我们今天大约是不会这样去表述了，但是同样会指出这背后是一种“东方学”在作怪，也就是拿着西方现成的概念到西方以外的地方去寻找这个概念的类似存在，以求一种基于西方中心的解释或理性，结果弄得在这种解释之中的不伦不类的张冠李戴。因此，可以确证，顾颉刚显然在萨义德之前已经意识到了这种东方学的存在，只是不用“东方学”这个名词而已。

顾颉刚是到“民族自决”这个词汇的源头上去寻找其本意，希望借此能够梳理清楚这个转译到中国语境中来的词汇原初的含义究竟意味着什么。这个词汇跟第一次世界大战之后的美国总统威尔逊有关。还是先看看顾颉刚自己是如何陈述这一词汇的本意以及在中国语境中的转义吧：

但第一次欧战以后，美国总统威尔逊喊出“民族自决”的口号，原来使弱小民族脱离帝国主义者的羁绊而得着她们的独立自由。哪知这个口号传到中国，反而成为引进帝国主义者的方便法门。满洲人十分之九都进了关了，现在住在东三省的几乎全为汉人，然而这个好听的口号竟给日本人盗窃了去作为侵略的粉饰之辞了。²

在顾颉刚试图痛斥因引入“民族”这个西方语境中的词汇而带来的一种国家一统上的诸多恶果之时，他也注意到了在实际的社会之中，老百姓并不以民族来称谓他们自身，至少在顾颉刚考察的20世纪30年代便是如此的。顾颉刚西北的考察使他注意到，当地的人民不用族来作区分，而是用教，如回教、汉教、番教这样的称谓。顾颉刚由此认为，西北的民人以“教”来作称谓，体现出来的是一种文化上的差异，这种差异着眼点不是在分别种族的血统上，而根本强调的是各自文化上的认同，对于这一点费孝通也有同样的认识。但是，恰恰就是在这一点上，顾颉刚虽然不愿意把事情说明白，不愿意说出他所指的知识分子就是民族学家或者动辄给一个人群标上某个族群称号的研究者，但是这之间的联系必然是非常紧密的。应该清醒的是，民族学归根结底是一西来的学问，并伴随着中国近代以来追随世界潮流的民族国家建设而获得了其存在的一种合法性。尽管这些人并不一定像顾颉刚所说的那样“随口就把‘汉民族、回民族、藏民族、摆夷民族’乱嚷出来”，³但是，将分别有着不同文化认同的人群界定或重新界定为某某民族，一定是近代以来，特别是1912年中华民国建立以来的产物。

实际上，我们应该清楚的是，尽管顾颉刚没有提及人类学，特别是社会人类学，但是民族学和人类学还是有着很深的分别的。人类学的目的绝对不是以标定出一个族群的界限范围和历史渊源为能事，而是更为强调族群之间的互动与相互性影响之后的彼此改变。相对于民族学的那种动辄要为族群贴标签的静态做法，人类学更加会强调其动态的一面，因为人本身是有思想和认知能力的动物，他要在与其他的族群的互动之中才能够使其自身生存下去。而在这种互动之中，原有族群经济、政治、社会以及文化的构成都会因此而发生改变，有些改变还是带有根本性的。而研究民族关系史的学者对此一点都不会感到有什么陌生，“你中有我，我中有你”，基本上是同文

¹ 转引自钟翰主编《中国民族史》（修订本），1994/2006年，北京：中国社会科学出版社，第1019页。

² 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第779页。

³ 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第780页。



化之间存在的一种常态。顾颉刚显然是清楚这些的，他所刻意强调的是这些不同族群之间的文化交融而不是文化的隔离。他由此而断言：

我现在郑重对全国同胞说：中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必要（因为种族以血统为主，而中国人的血统错综万状，已没有单纯的血统可言）；如果要用文化的方式来分，我们可以说，中国境内有三个文化集团。以中国本土发生的文化（即在中华民国国境内的各种各族的文化的总和）为生活的，勉强加上一个名字叫作“汉文化集团”。信仰伊斯兰教的，他们大部分的生活还是汉文化的，但因其有特殊的教仪，可以称作“回文化集团”。信仰喇嘛教的，他们的文化由西藏开展出来，可以称作“藏文化集团”。

1

尽管顾颉刚从文化的形态上试图区分出三种类型的文化集团，但是他也清楚，这只是一种为了方便说明而不得已所做的归类，三个集团的实际情形并非是那么泾渭分明，很多时候都是相互牵连在一起的。回文化集团里有明显的汉文化的印记，藏文化集团里也有唐朝佛教和汉文化的影子，当然汉文化集团里，藏和回文化的影响也俯拾即是。在甘肃永靖县的孔家是纯粹的汉人，后来却都改信了回教，而青海贵德县的孔家也改了宗，信了藏传佛教。这一点，人类学家是可以理解的，顾颉刚也给出了他自己的理解：

他们有适应环境的要求，有信仰自由的权利，他们加入了回文化和藏文化的集团，正表示一个人不该死板地隶属于那一种文化集团，而应当随顺了内心的爱慕和外界的需要去选择一种最适当的文化生活着；而且各种文化也自有其相同的质素，不是绝对抵触的。从这种种例子看来，中华民族是浑然一体，既不能用种族来分，也不必用文化来分，都有极显著的事实足以证明。²

从上面的这一叙述之中我们可以看出顾颉刚的态度，他是彻底地反对实质化的对于一个群体的族类划分以及文化区分，最为重要的是强调在后来出现的“中华民族”这个概念下的各个族群之间的相互融通，以及由此而有的浑然一体的状态。分是一种人为之力所为，而不分才可能是一种自然的存在状态。融合和交流以及随之而有的形态转化，是一种人群存在的日常，而刻意的分离、纯粹化的民族构建，则是一种现代人的刻意所为。

中华民族的多元一体

但费孝通对于这样的看法显然是持一种不同看法的，他在顾颉刚百年纪念会上仍旧是坚持自己的主张，并对于顾颉刚 1939 年所发表的那篇文章持一种极为批评的态度，不过也隐含着一种自省，费孝通坦率地说：

我看了这篇文章就有不同意见，认为事实上中国境内不仅有五大民族，而且还有很多人数较少的民族。我在出国前调查过的广西大瑶山，就有瑶族，而瑶族里还分出各种瑶人。不称他们为民族，称他们什么呢？我并没有去推敲顾颉刚先生为什么要那样大声疾呼中华民族只有一个。³

当然，费孝通弄清楚在顾颉刚的这种主张背后的一些实际政治考量，那是针对于那时的日本帝国主义者所主张的在内蒙古搞分裂，但是他依旧不认为，将满、蒙称之为民族是一种作茧自缚的行为，不称之为民族，就不至于给帝国主义搞分裂以借口吗？费孝通认为，“借口不是原因，

¹ 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第780页。

² 顾颉刚：《中华民族是一个》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第783页。

³ 费孝通：《费孝通文集》第13卷，北京：群言出版社，1999年，第29页。



卸下把柄不会使人不能动刀”。¹ 这种名与实之间的分离，作为人类学家的费孝通是十分清楚的。

因此从另一方面而言，费孝通也承认，顾颉刚是真正触及了民族这个重要概念的根本了，我们确实是不能够“简单地抄袭西方现存的概念来讲中国的事实”，接下来费孝通说：“民族是属于历史范畴的概念。中国民族的实质取决于中国悠久的历史，如果硬套西方有关民族的概念，很多地方就不能自圆其说。”² 反过来，费孝通也进一步指出了顾颉刚所提观点自身的矛盾性：“顾先生其实在他的历史研究中已经接触到这个困难。他既要保留西方‘民族国家’的概念，一旦承认了中华民族就不能同时承认在中华民族之内还可以同时存在组成这共同体的许多部分，也称之为民族了。”³

费孝通终究是一位从社会实存去思考社会与文化的社会学家、人类学家和民族学家，其问问题的方式自然会与疑古学派的方式大有不同。他要问的问题是，即便是一种历史的虚构，如果这种虚构本身是真实发生过的，那么这种虚构的历史背景究竟又是什么呢？曾经，顾颉刚的疑古思维揭示出了中国历史上的“三皇五帝”都是虚构出来的，但是，后来的费孝通则试图要从社会科学的角度去追问，当时的人为什么要去虚构“三皇五帝”这座“琉璃宝塔”来对世上的人“行骗”呢？费孝通为此也继续指出：

真如顾先生所谓拆穿了，“古史真相不过如此”，意思是它只是一片荒唐的虚妄传说。我们古代历史不是成了一回荒唐事迹了么？我们自然会说“民族光荣不在过去而在将来”了。这是我不同意他的地方，因为我认为这是出于他没有更进一步深究这座宝塔在中国古史里所起的积极作用。⁴

尽管后来的社会理论从社会建构论的角度，已经对于这个问题有了一种非常清晰的认识，但是费孝通还是希望在此基础之上更进一步，不仅是知道为什么，还想进一步了解这一虚构的社会功能究竟是在哪里。费孝通在这个问题上是将这种虚构看成是一种真实的社会发生过程，非常有可能，一种对于求史料之真实的历史学家而言的虚构，对于社会学家而言就是一个实实在在真实发生的社会过程。在这个意义上，社会学家不会拘泥于历史材料的辨伪，进而想着要去做“去伪存真”的所谓抽丝剥茧的工作。社会学家更为关心的是这份历史的材料存在的样子究竟是什么，即便它是假的似乎也无所谓，重要的是在一个造假的过程中，“伪”如何成为一种“真”，在这背后，社会科学家大都相信，一定会是有一个真实的社会建构过程的发生，这个过程在社会学家、人类学家以外的人会看成是一种虚构，但它却是一种真实的社会和文化发生的过程。

费孝通将顾颉刚所揭示出来的这个古史虚构的社会过程，跟民族的融合与统一的过程相互紧密地联系在了一起，也就是“这个虚构过程是密切联系着中华民族从多元形成一体的过程”。⁵ 无疑，费孝通是现代中国民族学上“多元一体”学说的提出者和积极倡导者，他试图以此理论框架去进一步理解整个中华民族的一体化的事实以及多样性的存在状态。在这个理论框架中，费孝通会特别强调中华民族在形成过程中的独特性存在，这种独特性是跟其既往存在的独特的历史性紧密地联系在一起的。这种历史性就是从起源上来看，它是由多个孤立分散开来而存在的“民族单位”，中间“经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去、我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体。”⁶ 这个民族融合与发展的过程，是在差不多 3 000 年前的黄河中游开始的，在这里，一个整体被称之为“华夏”的“由若干民族集团汇

¹ 费孝通：《费孝通文集》第 13 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 30 页。

² 费孝通：《费孝通文集》第 13 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 30 页。

³ 费孝通：《费孝通文集》第 13 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 30 页。

⁴ 费孝通：《费孝通文集》第 13 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 31 页。

⁵ 费孝通：《费孝通文集》第 13 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 31 页。

⁶ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载费孝通等《中华民族的多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989 年，第 1 页。



集和逐步融合的核心，”其“像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进了这个核心。”¹ 而所谓的汉族，便是这个核心在黄河以及长江下游东亚平原的延伸或者转变，这个汉族再进一步吸收其他的民族的成分而不断地壮大，也会对其他民族的聚居区进行一种文化上的渗透，由此而“构成起着凝聚和联系作用的网络，奠定了以这个区域内许多民族联合成的不可分割的统一体的基础，成为一个自在的民族实体，经过民族自觉而成为中华民族”。²

“多”和“一”之间的辩证

因此，在最终称之为“中华民族”这一点上，在费孝通与顾颉刚之间似乎并不存在着根本性的区别。因为费孝通也认为，顾颉刚并没有排斥这样的一种多元一体的民族历史观，只是没有坚持住中华民族形成的“多”和“一”之间的辩证关系，结果走向了单一强调一统性和唯一性的那一个极端上去，而这才是费孝通所不同于顾颉刚的，费孝通这样说：

其实顾先生在厚厚的多卷本《古史辨》中有许多地方已经直接或间接提到或暗示，这个虚构过程是密切联系着中华民族从多元形成一体的过程。尧、舜、禹、汤原是东南西北各地民族信仰的神祇。当这些民族与中华民族这个核心相融合时，个别的神祇也就联上了家谱。这一点顾先生不仅不否认，而且提出了不少证据。使我不能了解的是为什么顾先生那样热忱我们这个中华民族的统一体，却不愿承认缔造这个民族统一体，使信奉个别神祇的许多集团归成一体的有功的群众呢？分别的神祇原本是小集团认同的象征。各个小集团融合成了一个较大的集团，很自然需要一个认同的汇合，这时分别的神祇也就自然而然地联系在一起了。虚构三皇五帝的系统，不是哪一个人而是各族的群众。如果我们同意中华民族统一体的不断扩大正说明了我们民族的强盛和文化的发展，那么为什么不肯认可这种认同象征的联宗呢？

1

这样的视角显然是顾颉刚多卷本的《古史辨》所真正缺乏的。顾颉刚试图从一种中华本位意识出发还历史一个本来的面目，但是到头来，如果历史从来就是一个在有和无、内和外、上和下以及左和右之间不断变化、转化而生成的过程，那么如此急切而固执地去追溯历史的本来面目，其根本的意义究竟又在哪里呢？这恐怕就是基于社会科学的社会学家、人类学家的思考所超越于历史学家的思考的最为根本之处。

我们用上述的文字所呈现出来的，不仅是一场未有结果的学术论争，同时我们也注意到了在费孝通晚期的思考中，由多元而生成一种统一的思想已经开始日益浮现出来。对于民族问题，费孝通也许是在有意地要去弥合民族的“一”和“多”的论争，但是即便是在今天，这个问题并没有从根本上得到解决，多样性的生活方式以及民族形态，在单一性的现代性驱使下，正在发生着一种新的相互融合和消解的过程。

国族之辩

可以确切地说，国家与民族的问题，根本上是社会学、人类学以及民族学的“一”和“多”问题的一种延续，同时也是更高层次的概念，即哲学意义上的整体与部分之间关系论争的延伸。民族多样性的问题，在西方一直是一个无法与国家形成融合并化解之间根本冲突的一个问题。人们希望以“一”去代替“多”，因此而有一种民族国家概念的生成，即一个民族一个国家的建国理念，以此来实现民族多样性在国家观念中的表达。但是，民族如果是一种外部的认定，并且是

¹ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载费孝通等《中华民族的多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989年，第1-2页。

² 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载费孝通等《中华民族的多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989年，第2页。



通过一种社会建构论的知识社会学的途径而使其具有了一种合法性表达之后，它的固定化或者凝固化的倾向，就已经远远大于其以族群为基础的那种变化不定的倾向，但是这又与族群天然地会随着时间和空间的转换而不断变化其形态、称谓以及认同分化的倾向性之间的矛盾便一直是存在着的。曾经通过某种标准被确认为是一个民族的，它其中又会有不同的内部族群分支或支系的自我认同，这种分支认同强烈到可以与整体性的这个民族的认同出现一种同质化断裂之时，族群分化以及民族的认同分化也就会不断地涌现出来。这样一种演变的形态，可以说是比较具有普遍性的，埃文斯-普里查德所研究的努尔人分分合合的裂变模式，从民族志的意义上已经预示了这种人群分化与整合的时间和空间上的依随性。²

分支部分与合成整体之间的紧张性的关系，尽管具有一定程度上的普遍性，但是这绝对不意味着在不同的文化之下都有着同样的共同表达。实际上，由于不同文化在不同的时空坐落而下发展出来的文化观念上的差异性，其族群的整合性与分化性之间的紧张关系心态也会表现出某种差异。钱穆晚年在其上、下两卷的《晚学盲言》开篇便提到了这种部分与整体之间的关系，尽管他是在一种传统的文化比较的视角上去展开这种分析的，但是他的这种纯粹比较的视角，确实可以启示我们有关中华本位文化里表达这种分与合的部分与整体之间关系的古人智慧，相比西方世界的那种一直在强调分和离的路径而言，我们似乎无意之中开辟出了另外的一条道路。³

尽管我们不能否认，在西方的思想观念里，部分与整体也是同时存在的，但是钱穆更为强调相比较而言的“西方人看重部分，中国人则看重整体”这一点。⁴接下来钱穆提到了西方知识在部分与整体关系上所突出体现的三个重要方面，一是西医，其次是心理学，第三则是机器。总体而言，西医所看重的是身体上的各个部分，比如西医重视血液，血液是具体的，相比中医所重视的整体的所谓的气，血液就属于是部分了。并且，中医强调气血的合一，血离开气则血不通，气不是具体的，而是抽象的，不能够将其看成身体的某一部分而将其抽离出来成为其构成的某一部分。

再看心理学也是如此。西方人关注于具体感受器官的心理，这些都属于是整体的心的一部分。他们还重视喜怒哀乐的具体表现，因此而把全身活动的总机关定位在了脑中，并把人的活动中心定位在了心肺那里，心肺如果不活动了，也就自然会将人界定为是一种死亡，并不管超乎于这脑和心肺之上的更高层次的机能。但显然，中国人在这里所极为关注的乃是强调于“血气”和“心气”，以“气”字来代表人的身体的超越于脑和心肺之上的那种总体性的技能和把控。至少汉语中的“心”字是整体抽象性的概念，不可将其具体化地去加以理解。

最后，对于机器的制造也有类似的差别，或者不如说，西方人在看待人心时也是如机器一般来看待人心的，甚至对于社会也是以如此的模式来看待。人心犹如一部机器，其由血肉所构成，关注于这些组成部分的功能，整体性似乎自然也就显现出来，因此心理学才会延伸出来去研究一种行为上的刺激与反应之间的联结。中国人更为强调超乎这架人体机器之上的气血运行下的生命体现，因此会更加重视整体的人格，这人格对人而言是一种自发形成，不受外部力量的支配。而机器才是受到外来的驱使，这种外在驱使特别为西方文化自身所看重。⁵

最为重要的是，这种差异也一样反映到它自身族群构成的民族特征上，这明显是一个喜欢在部分以及分析上去用力的民族。在此意义上，欧洲所认同与之有文化上一脉相承的古希腊世界，它自身从来就没有构成一个大一统的整体，各自为政的雅典人和斯巴达人体现了作为一个整体民

¹ 费孝通：《费孝通文集》第13卷，北京：群言出版社，1999年，第31页。

² (英)埃文斯-普里查德：《努尔人——对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》(修订译本)，褚建芳译，北京：商务印书馆，2014年。

³ 钱穆：《晚学盲言》(上)，北京：三联书店，2010年，第1-26页。

⁴ 钱穆：《晚学盲言》(上)，北京：三联书店，2010年，第1页。

⁵ 钱穆：《晚学盲言》(上)，北京：三联书店，2010年，第3-5页。



族实际更为强调其分化而成的“城邦”这一特征，而不是中国古代文化中的一种整体性的“国”的概念。而随后的罗马帝国靠着向外扩张势力范围，它曾经横跨欧、亚、非三大洲，但是仍旧是由各个部分来合成，实际上形成不了一个整体。¹

但中国，在钱穆看来，自神农皇帝以下便已经是一个整体性意义的中国了。这个中国是一个有着自身完整生命体的中国，其各部分之间是通过由自己而不断向外“推”出去的逻辑而逐渐展开来的。即所谓“推而大之为家，又推而大之为国”，同时，“身”和“体”构成了一个完整生命体，生命体有大有小，“小生命寄于身，大生命则寄于家与国”，由此而构成的“一国大群之组织”。² 钱穆进一步举中国古史来对此一点加以证明：

中国古代尧禅舜，舜禅禹，禹又以天子位禅于益。使益果登天子位，亦不传其子。这中国君位世袭之制当早已消失。但当时之中国人，乃尽朝禹子启而不朝益，于是乃成此下之夏商周三代。而更有秦汉以下两千年来之绵延。其中乃有当时全民族大群生命之情感成分寓其间。王道不外乎人情，故中国之建立，乃成为中国全人群生命一总体。³

在这个意义上再来看中国民族演变的历史，也许我们能够清楚地意识到后来所演变出来的“大一统”概念的最初文化观念的基础。这必然是建立在预先既有的总体生命的联想之上，缺少了这一点，大的族群的联合与融合就是很难去构想的。

为了一种比较的目的，钱穆继续去看西方的政体观念的演变，特别是其现代国家观念成长的历程。西方的政体实际上是建立在君权和民众两分的社会形态之上，位于上位的统治者的国君通过向民众征税来豢养佣兵，并以佣兵来统治民众而不使其有所反抗。这样，君权和国家便统合在了一起，而不属于民众，这跟民众之间相互分离了开来。而民众有所谓的民权，是基于对纳税多少的一种主张，而民众的选举权也往往会局限在纳税人的那个层次上。后来发展出每人一票的普选制度，但最后又会演变成为党派之间的一种竞争，以多数去压倒少数来评判竞争的输赢。这根本上还是上下之间的分离，形成不了一个整体性的国家观念。此种政治也如一架机器一般，缺少真正的生命力，而到了马基雅维利发表《君主论》以后，这种缺少生命力的政治似乎更加突显，政治被界定成为了一种权力之争，凌驾于其上的是一套冷冰冰的法律规则，这被看成是一种政治上的最高理想，但真正要实现这一套秩序规则却很困难。回来再来看中国，情形似乎就大为不一样了：

中国人称政治，政者正也，合四隅成一方为正。治指水流，众水滴依道流行。四隅之于一方，水滴之于一流，即部分，即总体。水其总体，水滴其部分，不失其自由平等独立之地位，而相互间无所争，乃能融成一整体。故中国人言“群而不党”。西方人言政必重权，有党有争。中国政治重职不重权，无党无争。⁴

这里依旧体现出来的是先有整体性的存在，并由这整体性来容纳部分的争执，因此在整体性的包裹之下也就无所谓真正的党派争执可言。争执也是为了整体性目标的道义之争，是道义的是非曲直，而不是哪个部分胜出而成为了领导者。因此，也就不存在跟百姓没有直接关系的政治场域可言，普通人可以借助考试参与到这场域中来，政府便成了民众参与的政府。而政府亦由民众通过纳税和当兵两项来加以支持，但是开明的政府都以减税和减兵役为其体现自身开明性的首选目标，并以实现天下的“平治”为政府的最终目标。同时，君不仅是高高在上的统治者，同时还是能够体恤民情的圣人。因此，“君”这个字通“群”这个字，即君主“必通于群道，通于人生总体之大道，乃得为一君子，一大人”。⁵

¹ 钱穆：《晚学盲言》（上），北京：三联书店，2010年，第3-5页。

² 钱穆：《晚学盲言》（上），北京：三联书店，2010年，第6页。

³ 钱穆：《晚学盲言》（上），北京：三联书店，2010年，第6页。

⁴ 钱穆：《晚学盲言》（上），北京：三联书店，2010年，第7页。

⁵ 钱穆：《晚学盲言》（上），北京：三联书店，2010年，第8页。



而这种先入为为主的整体观，实际上在影响其对于部分的认知。在民族关系史上的一个长期争论就是，如何去处理“中国”与其周边的在历史上跟其有着频繁互动的各民族的关系，或者说所谓的“关于历史上的中国及其疆域、民族问题”的问题，也就是在历史上究竟有哪些民族是属于中国的，有哪些民族是不属于中国的问题。现在，基本能够在这个问题上达成一致意见的就是认为，“即凡是在今天中国疆域内活动过的历史上的各个民族及其所建政权的历史，都是中国历史的一部分，是中国史范围和中国史讲述的对象”。¹周伟洲对此有着进一步的解释：

我们所谓的“历史上的中国”不是指地域的、文化的概念，不是指文化类型或政治地位的概念，也不完全是指历史上那些自称为“中国”或被其他政权称为“中国”的中国。“历史上的中国”是一个国家的概念，就是指今天中国在历史上作为一个国家的情况，即“历史上的祖国”的意思。因此，那种以今天中国的疆域来确定历史上中国的疆域、民族的观点，既否认了历史上的中国是一个国家，否定了历史上的中国是一个统一的多民族国家，又否定了历史上中国的发展过程和统一、分裂的事实。²

这样的解释不仅在历史的意义上有其根据，即便由钱穆对于中国宇宙观中整体和部分关系的推演中，同样可以体现出两者之间的关联性。换言之，“中国”概念中“国”的含义的包容性，是由“家”的观念所一路推演出来的。由此一“国”再推演到“天下”的观念，结果整个世界都是一体的，因此中国整体的观念中并没有一种敌我之分的观念，或者没有敌我观念基础上的“我们”与“他们”的殖民以及殖民主义者的那种心态，而是包容在一个整体性的“天下一家”的观念之中，包含在“四海之内皆兄弟”的拟亲属观念之中。因此，历史上不同时代所修建的长城，也许不应该看成是秦汉以下故步自封实行专制统治的明证，而是要换一个角度去重新加以审视。即要以长城而分出内外，却不是以长城而分出天下，得天下不是现代殖民地意义上的政府和控制天下的诸国，而是以此来作为一种小的分别，大的方面则是会强调敌我一体，同为天下之人，故此是一种“大同”的世界和理想。难怪钱穆会就此慨叹说：“但如中国之万里长城，固可谓其闭关自守，然终不得谓中国古人不知长城外之有异民族同居此天下。惟能于天下内闭关自守，则乃中国文化长处，而非中国文化之短处。”³

我们以前的有关民族和国家的关系的讨论，很多是在这两个字的字面意思上兜圈子，没有办法真正脱身出来，从中国的整体性的宇宙观念中去思考“国”和“族”之间的关系。而比较早地触及这个问题的是中国早期的社会学家吴文藻，他在1926年专门对民族和国家这两个概念进行了一种区分，因为如果延续西方的nation概念，在中国的社会与文化中就是解释不通的。nation这个词在中文语境之中既有国家又有民族的含义，这个词在西方语境之中则专门去指一个民族一个国家的观念，但是如果面对中国历史上的多民族的国家观念就行不通。在这一点上，孙中山在《三民主义》一书中首先进行了一种区分，认为国家与民族不是同等含义的。而吴文藻在此一基础之上则进一步强调民族的文化基础以及国家的政治基础，并在此基础上做了一种学科的划分，民族成为人类学和社会学的研究领域，国家则成为政治学和国际法学的研究对象，而种族属于是一个更大的范畴，交给了人种学和生物学去处理。下面的一段话，涉及种族、民族和国家三者之间关系，但其内容几乎是晦暗不明，无法让人抓到根本，或者头绪太多，难于梳理出来一条清晰的线索：

以种族与民族较：一个种族可以加入无数民族，例如，诺迪克种族，加入盎格鲁撒逊及日耳曼等民族；阿尔卑斯种族加入拉丁及斯拉夫等民族。一民族可以包含无数种族，例如，中华民族含有羌族；日本民族含有中华族及倭奴族。以种族与国家较：一民族可以加入无数国家，例如，黄种加入中国，日本，新罗等国，诺迪克种族加入英、美、德等国。一国家可

¹ 周伟洲：《中国中世西北民族关系研究》，北京：三联书店，2007年，第3页。

² 周伟洲：《中国中世西北民族关系研究》，北京：三联书店，2007年，第3-4页。

³ 钱穆：《晚学盲言》（上），北京：三联书店，2010年，第279页。



包括无数种族，例如美国含有白种及黑种。而白种复析为地中海族诺迪克族，及阿尔卑族；瑞士含有地、诺、阿等族；中国含有汉蒙藏等族。以国家与民族较：一国家可以包含无数民族，例如，美国含有条顿、斯拉夫、拉丁、犹太等民族；英国含有犹太、印度等民族，中国含有中华、蒙、藏等民族。一民族可以造成无数国家，例如，盎格鲁撒逊民族造成英美等国；斯拉夫民族造成俄巨（Jugo-slavia）等国；拉丁民族造成法意等国。¹

这样繁杂的论述，已经无法让人辨清中国历史上的民族和国家之间的关系究竟是怎样的，或者至少是在借用西方概念的同时，又在试图去关照中国的历史长河时所发生的一种认知上的混淆。这是强调“社会学中国化”的早期经常可能会遇到的一种认知上的困境，面对西方既有的概念，无法从一种本土的概念中直接脱离西方的概念而形成自身的分析性的概念，包括种族、民族和国家的概念，都在试图通过某种巧妙的论证去弥合西方概念在中国语境中的适用性困难。但是，由于钱穆自己对中史材料的熟悉，使他在晚年的时候已经能够从既有的这些国史材料中领悟出更加适合于中国历史解释框架的结构关系，那就是作为整体的中国和作为部分的民族之间相互性的依赖关系。

后来费孝通对“中华民族多元一体格局”的论述也是在此意义上展开，而没有再次像他的老师辈学者一样陷入民族概念的适用性与否的问题争执上去。甚至在这一点上，顾颉刚也是不能够被肯定的，因为他可能仅仅是注意到了作为民族国家统一性的这一面，而没有真正注意到“一体”之中所必然隐含着的多元分化的常态性。因此，就文化意义而言，观念和认知上的一体并不意味着没有各自文化接受和塑造上的分化；反过来也是一样，有着各自文化分化自我认知的群体，却不一定能够有着一种整体上的世界观念和认知，这种辩证，或许可以成为我们民族问题讨论和认知的出发点。

【论 文】

从“同源纯汉”到“歌舞部族”： 抗战前后广西的民族形象建构²

马 楠³

摘要：1930年代，随着广西周边的国家不断对广西境内领土和民族宣称主权，如何对境内苗瑶僮等族进行表述以“正名”，成了广西当局需要解决的问题。从“种类不一”到“同种同源”再到“纯汉”，广西特种教育师资训练所所长刘介和其他广西学人不同表述的背后都受到抗战前后国内国际政治环境的影响。随着抗战中后期文艺界团体南下桂林，特种教育师资训练所的师生歌舞表演，又使得西南民族的歌谣舞蹈成为知识界眼中抗战中国文化建构的一部分，此后唱歌跳舞的西南少数民族形象深入人心。但就苗瑶僮等族而论，接受当局的形象建构并展示民族歌舞，并不意味着他们就此接受政府的“开化”政策，广西整合民族的进程依然充满挑战。

关键词：苗瑶僮，刘介，特种教育师资训练所，表述，歌谣舞蹈

¹ 吴文藻：《民族与国家》，载潘蛟主编《中国社会文化人类学/民族学百年文选》（上卷），北京：知识产权出版社，2008年，第263页。

² 本文刊载于《中央民族大学学报》2018年第6期，第91-102页。

³ 作者为华东师范大学历史系博士生。

