

民族社会学研究通讯

费孝通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学民族社会学专业委员会秘书处
北京大学社会学人类学研究所

第 6 期
1996-12-31

本 期 要 目

· 学者论坛 ·

简述我的民族研究和思考

费孝通

· 方法与方法论 ·

“ Kappas ” 指数的计算与应用

马 戎

· 书评 ·

挖掘移民社区新的内涵

李艳红

· 译丛 ·

欧洲中心论及其化身：社会科学的两难困境

伊曼纽尔·沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 刘 能 译

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

【学者论坛】

简述我的民族研究经历和思考

费孝通

一、引言

感谢日本大坂民族学博物馆的盛情邀请来参加这次民族问题学术讨论会。我曾多次拜访过贵馆，所受到教益铭感在心。以我这样的高龄还能有机会再来讨教，更感到友谊常青，知音难得。让我再一次祝贺日中两国人民之间的友谊与日俱增，历久不衰。

民族问题是我这一生学术探索中的一个重要方面，尽管我在这方面没有能紧紧跟随同行的学者们作出应有的贡献，但是私人的兴趣一直督促着我在这方面进行思考和追求。我为了要参加这次讨论会，不避浅陋，写下一些我个人在民族研究方面的经历和思考。大概年老的人不免容易沉溺在自己的回忆里，我在这篇札记里提到的这些民族学上的问题和自己对这些问题的思考，不少是至今还是在困扰我的问题和一些不成熟的思考。这些思考还是在探索的阶段，都是不够成熟的，写下来是为了提供参考和批评，希望还有继续修正和伸引的机会。

二

1930年我转学燕京大学师从吴文藻老师学习社会学。在他的指导和影响下，我认识到要科学地认识中国社会，吸收西方人类学实地调查的方法和着重现实的分析是一条比较踏实可行的路子，因此我在1933年升入清华大学研究院师从史禄国老师学习人类学。我在清华学习的两年，主要是学体质人类学。1936年秋季我接着去伦敦经济政治学院师从马林诺斯基老师学习社会人类学，1938年在抗日战争期间返国。到达云南后即在内地进行农村调

查，按马老师的功能观点和实地调查方法实行吴老师所提倡的“社区研究”，一直到1949年新中国成立。在这以前1935年在清华研究院结业后，接受史禄国老师的建议去到少数民族地区实习一年。因而到广西大瑶山实地调查瑶族的体质和社会组织。这次实习可说是我民族研究的初次尝试。1936年利用夏季回家乡休养的机会又在家乡江苏吴江的“江村”进行了一次为期近二个月的农村实地调查。

也许在这里我应当加一点说明，吴文藻老师所提倡的“社区研究”用学科名称说实际上是社会学和人类学的结合。社区是指人们在一定地区内经营共同生活的群体。它可以是人数较少，经济较简单，文化较低的原始族群，也可以是人数较多，经济和文化较发达的农村，集镇和城市。在这种观点下，社区研究可以包括我1935年的广西瑶族调查。1936年的家乡江村农村调查和后来1939年开始的云南内地农村调查。在这些不同的社区里所研究的对象和所用的研究方法是相同的。社区研究可说是贯串在我一生学术工作中的主线。社区研究这个名称和采用的研究方法和观点和中国传统的学科分类不完全一致，是否能为学术界接受是可以讨论的。为了避免学科名称上的争论，我今天采取以研究对象为区别把“社区研究”分成两个方面，一是民族研究，一是农村研究，以及后来的城乡研究。在今天这个讨论会上我将限于略述我所从事的民族研究这一方面。

三

以我一生的学术经历来说，不同时期曾有不同的重点，有时是民族研究，有时是城乡研究。从个人选择研究对象来看，不仅决定于个

人的兴趣，个人所处的客观条件也很重要。以我本人说，1936年我在L.S.E学习时，我的导师建议我以江村调查的资料为依据写出我的博士论文，即后来出版的《Peasant Life in China》(Fei, 1939)，后来在云南的研究工作就偏于农村研究，一直到抗战结束。1949年新中国成立，我的研究工作重点转向了民族研究。现在回想起来，这次转向主要是由于当时客观形势的改变，请允许我在这里多说几句。

新中国的成立在我国历史上是件空前的大事，全国社会结构起了重大变化，其中之一是民族关系的大转变，从不平等的关系转变为平等关系。中国是个多民族国家，民族间的关系十分复杂，但是几千年来基本上没有变的是民族间不平等的关系，不是这个民族压倒那个民族就是那个民族压倒这个民族。在这段历史里中国在政治上有过多次改朝换代，占统治地位的民族也变过多少次，但民族压迫民族的关系并没有改变。直到这个世纪的初年，封建王朝覆灭进入了民国时代，才开始由孙中山先生为代表推行了五族共和的主张。又经过了几乎半个世纪中华人民共和国建立后方出现各民族一律平等的事实，并在国家的宪法上作出了规定。从此我国各民族间的相互关系出现了一个新的民族平等的时代，现在已又经过了近半个世纪了。今天回想起我们中国这个民族关系的根本变化，如果针对当前世界上民族战争至今未息的形势来看，不能不承认民族平等是件有关人类共同命运的根本大事。在一个和平大同的世界里，民族平等是决不能少的条件。这个条件在我们中国首先实现，在人类历史上是应当大书特书的。

为实现民族平等，我们必须建立新的制度。在政治体制上我们要有一个有各族代表共同参加的最高权力机关，即人民代表大会。但是在开国初期我们还不清楚中国究竟有多少民族，它们叫什么名称和各有多少人口。

为了摸清楚有关各民族的基本情况，建立不久的中央人民政府于1950年到1952年间派出了若干“中央访问团”分别到各大行政区去遍访各地的少数民族(汉族以外的民族因为人

口都较少所以普通称作少数民族)，除了宣传民族平等的基本政策外，中央访问团的任务就是要亲自拜访各地的少数民族，摸清楚它的民族名称(包括自称和他称)、人数、语言、和简单的历史，以及他们在文化上的特点(包括风俗习惯)。由于我本人学过人类学，所以政府派我参加中央访问团。这对我说是个千载难逢的机会，首先是在政治上积极拥护民族平等的根本政策，愿意为此出力，同时我觉得采用直接访问的方法去了解各民族情况，就是我素来提倡的社区研究。因之我积极地接受了这项任务。我在1981年和1982年先后参加西南及中南访问团，并负责领导贵州和广西两个省的实地访问工作。这两年可说是我进行民族研究真正的开始。

在访问团的工作中，我有机会翻山越岭，穿林涉水，深入到贵州和广西两省分布在各处的少数民族的村寨中去，和群众亲切联欢和交谈。在和众多的少数民族直接接触中，我才深切体会到民族是一个客观普遍存在的“人们共同体”，是代代相传，具有亲切认同感的群体。同一民族的人们具有强烈的休戚相关、荣辱与共的一体感。由于他们有共同的语言和经常生活在一起，形成了守望相助，患难与共的亲切的社会关系网络。总而言之，我理解到了民族不是个空洞的概念而是个实实在在的社会实体。同属于一个民族的人们的认同感和一体感是这个社会实体在人们意识上的反映即一般我们所说的民族意识。民族意识具体表现在不仅对自己所属的民族有个名称(自称)而且别的民族也常用不同的名称相称(他称)。一般说，我们所接触的少数民族群众都知道自己属于那个民族。为了答复中国有那些民族的问题，我们认为首先可以从各地少数民族自报的民族名称入手。

1953年全国第一次人口普查中，自报登记的民族名称全国总共有400多个。分析这张自报族称的名单发现其中有不少问题。有些自报是少数民族的实际上却是汉族，由于不同原因自认为或被认为是一个民族而且有一定的名称，例如广西的“六甲人”，湖南的“哇乡人”

等。有些是某一少数民族的一部分，由于不同原因，被分成若干民族而且各有不同的族称，例如云南的“阿细”、“撒尼”、“阿哲”、“普拉”等都是彝族的分支。因之，我们不能直接根据自报的族称来决定他们是不是一个民族。我们必须对这些自报的族名逐一进行甄别。这是一项比较复杂的工作，我们称之为民族识别工作，从1953年开始起直到1982年告一段落，一共有三十多年。经过我们识别之后还要和当地有关民族群众协商取得同意后，才由中央分批审定和公布。1954年确认了38个少数民族，1965年确认了15个少数民族，1982年又确认2个少数民族，至此一共确认了55个少数民族。加上汉族，中国这个多民族国家一共有56个民族。这些民族的正式名称，按名从主人的原则，还要经过协商才予以正式确认。民族识别工作并没有结束，因为还有极少数族群的识别没有定论，这些疑案还要进一步研究才能作出决定。

四

民族识别工作牵涉到怎样才可以认定是一个民族的理论问题。我在上面已说过，从我在民族地区实地和少数民族接触中体会到民族不是一个由人们出于某种需要凭空虚构的概念，而是客观存在的，是许多人在世代集体生活中形成，在人们的社会生活上发生重要作用的社会实体。对于民族的形成，所具有的特征进行说明是属于民族理论的范围，所以民族理论是民族识别的依据和标准。在解放初我们可以用作参考的民族理论是当时从苏联传入的。当时苏联流行的民族定义，简单地说就是“人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”这个定义是根据欧洲资本主义上升时期所形成的民族总结出来的。这里所提出的“在历史上形成”这个限词，就说明定义里提到的四个特征只适用于历史上一定时期的民族，而我们明白我国的少数民族在解放初期大多还处于前资本主

义时期，所以这个定义中提出的四个特征在我们的民族识别工作中只能起参考的作用，而不应当生套硬搬。同时我们也应当承认从苏联引进的理论确曾引导我们从这个定义所提出的，共同语言、共同地域、共同经济生活、共同文化上的心理素质等方面去观察中国各少数民族的实际情况，因而启发我们有关民族理论的一系列思考，从而看到中国民族的特色。

先说有关“共同语言”这个特征。我已说过，我们所观察到的事实是，聚居在一起的少数民族是用相同的语言交谈的，没有共同的语言也就不可能进行日常的共同生活。同时我们也看到他们的语言和其他民族的语言不同，汉人和不同民族的人不能直接用各自的语言通话。这是说各民族有各自的语言，不同的民族没有共同语言，要互相理解必须通过翻译。这一点是容易明白的。但是自认为是同一民族的人，如果来自不同地方，我们发现他们之间也有并不一定能直接通话的，就是说他们之间语言也有差别。这在我们汉族中也常常可以遇到的情况。比如，我们苏州人初次碰到福建人或广东人，就通不了话，这是因为各地的方言不同。方言学起来并不难，因为这不过是各地居民口音不同，在语言的文法结构上和所用的字汇上基本是相同的。这里就发生了“共同语言”共同到什么程度的问题。这问题牵涉到语言学的专门知识。在语言学里按语言的差异程度分出语系、语族和语支。同一语支里还要分地区间的变异，就是方言。不掌握这门专门知识的人，单凭听觉不易分清差异到什么程度应该说不同语系，语族、语支或不同方言。在进行民族识别工作时，这方面的问题我们只有依靠语言学专家。幸亏我们的民族研究早就注意到少数民族的语言调查，所以当我们进行民族识别工作时，已有足够的少数民族语言资料提供我们参考。

从语言角度审核上述的民族名称自报名单，可以发现这张名单中有两种情况，一是所报不同的民族有不少语言是相同或相近的，另一种是所报同一民族中包含着不同语言。第一种情况比如广西的“布壮”、“布越”、“布

雅依”、“布衣”、“布土”、“布雄”、“布依”等等讲的都是侗傣语系的语言，经过说这些话的人相互对话之后都同意他们所说的话是出于同一母语，所以自愿合并到壮族这个民族中去。第二种情况比如我三十年代调查过的广西大瑶山的瑶族，大瑶山里就有三种不同的语言，第一种是属苗瑶语族瑶语支的勉语（盘瑶），第二种是属苗瑶语族苗语支的布努语（花蓝瑶），第三种是属壮侗语系侗水语支的拉加语（茶山瑶）。这些说不同语言的人虽各有自称，但都一致认同于瑶族。我们根据自愿的原则认定他们都是瑶族的一部分。瑶族在其他地方还有许多不同自称的群体，一起都称为瑶族。

这里应当说明的是我们并不把上述“定义”所提到的特征孤立起来对待，而认为必须和其他特征结合在一起，特别要考虑这些合并在一起的自报单位间的历史上的渊源关系，因为中国历史的一个特点是长时期中不同民族在不断的流动中有的被分散了，有的被孤立了，也有的在相互接触中融合了。在分分合合中形成了当前各族交杂分布在广大地域上的格局。我们这时要进行识别，必须采取历史观点和自愿原则。同时要承认这个复杂的情况，并不能用行政手段加以定论，所以凡是一时不易解决的事例，宁可存疑待决，不作武断。

至于“共同地域”的特征，我们在识别工作的实践中提出了“民族聚居区”的概念加以补充和修正。我们承认同一民族的人倾向于居住在同一的地区，但是不应把“同一地区”和“共同地域”等同起来，因为同一地区里可以有不同民族的人共同聚居在内。这个现象在中国特别突出，我们称这为“大杂居、小聚居”。据 1982 年人口普查的资料：聚居在全国民族自治地方的少数民族人口只占少数民族总人口的 74.5%，约有四分之一的少数民族人口杂居或散居在全国各地。总之中国各民族的居住形态并不是区划齐整，界限分明的，而是互相插花、交错杂居的，这是中国各民族间长期交叉流动和相互交往的结果。尽管如此，从民族人口分布上来看，同一民族聚居的倾向还是很

明显，尽管聚居区有大小，同一民族的聚居区可以分散在各地，甚至并不联接。在一个民族的聚居区内还可以有不同民族聚居或散居在内。

我们根据中国这个特点提出“民族聚居区”的概念，不仅在理论上它有它结合实际的重要意义，而且在一个国家怎样处理民族关系上体现了民族平等的原则。我认为西方民族理论中把“共同地域”作为民族特征和政治观念中把国家和领土密切结合在一起是分不开的。正因为这种概念，使民族要和国家结合成为民族国家，进而要求国家领土的完整，这不就成了当前西方民族纠纷连绵不断，民族战争至今未息的一个原因么？和西方的民族理论和民族关系相对照我觉得我们以“民族聚居区”的概念代替民族定义中的“共同地域”为特征的认识是值得令人深思的。

我愿意在这里特别提出的是这个新的概念已经写进我们中华人民共和国的宪法，总纲第四条中规定“各少数民族聚居的地方实行区域自治”。根据这条规定我们中国的少数民族都享受到自治的权利，同时所建立的自治地方内不排斥其他民族杂居在一起，甚至一个区域如果有若干人数相当的少数民族共同聚居在内，可以建立多民族联合的自治地方，同一少数民族可以有不相联接的好几个自治地方。

接着可以就上引前苏联流行的民族定义中的第三个特征“共同经济生活”提出一点意见。我们经过结合中国实际情况加以检讨后，也认为这是不符合我们国情的。我已说过前苏联流行的民族定义是总结欧洲资本主义上升时期的情况。当资本主义上升时期在欧洲确曾出现过建立民族共同的统一市场的趋势，而实际所形成的是一个超越国界的殖民主义市场，暂且不论这个包括殖民地在内的民族国家市场是否能说是现代民族的特征，即以西方现代民族来说一个民族内人民的经济生活能否说是“共同”也是一个问题。这个“共同经济生活”显然包含着许多不共同的层次，或说是阶级，甚至有人说是两个民族的矛盾共处。无论如何，我们不能照搬“共同经济生活”来作为

中国少数民族的特征。一般说，中国少数民族在解放时大多是处于前资本主义的小农场耕种和草场放牧的经济状态。至多我们大体上可以说中国少数民族在解放前只有相同或相似的（而不是共同的）经济生活。

在中国少数民族经济生活方面可以提出来注意的是它们之间，特别和汉族之间的密切关系。历史上汉族凭借其在经济和文化上比较国内其他各民族为先进的优势，已经长期深入到其他民族聚居的区域，建立了沟通各民族的经济渠道。汉族聚居的商业据点分散在几乎所有的少数民族聚居区里遍布全国，构成了巨大的经济流通网络，起着汉族吸收和传播各族物质和精神文化的作用，逐年累月地把各族捆成一个高层次的共同体，这就是我在下面将要提出的中华民族。

最后让我说一下关于“共同文化特点的共同心理素质”。这也许是在前苏联流行的民族定义中最重要的一个特征。但正是这个特征我们最不容易捉摸。以我个人来说，至今还是没有甚解。有一段时间我们笼统把它看成是少数民族所有的那些特殊的风俗习惯，而且常被他们视作超俗的、不允许触犯、带有神圣性质的象征。这种理解固然容易观察，但又似乎和上述定义中的意义还有点出入。

在捉摸这个特征的意义时，我特别注意到心理素质这几个字，想从人们心理方面去看民族意识是怎样形成的。这个思路就引导我在理论上进一步探索。在探索过程中我回想到早年在社会学里学到的 in-group 或 we-group 一词。in-group 或 we-group 就是指我们把周围所接触到的各种人一分为二，一是自家人，一是陌生人，简单说是把人己之别用来区别不同的群体，而且用不同的感情和态度来对待这两种群体。凡是和自己同属一个群体的，即是自家人，相互之间痛痒相关，休戚与共。自家人的认同意识就发生了共同的运命感和共同的荣辱感。in-group 或 we-group 不就是“认同意识”所产生的么？民族不就是一种 in-group 或 we-group 么？从这条思路，我找到了民族这个群体的心理素质。认为所谓民族心理素质其

实就是民族认同意识。民族认同意识并不是空洞的东西，我们每个人可以通过自己的反省中体会民族认同意识是什么，因为当今之世每个人都有自己所属的民族，都有民族意识。

以上是我结合民族实际对民族理论的一些思考。民族实际是因地因时而变化的，我们对民族的认识也应当根据实际的变化而不断发展。中国的现实给了我们学习民族理论的好机会。

五

在这几年民族研究实践中，我对我国在民族这一方面的特点有了一点认识，同时也体会到民族是在人们共同生活经历中形成的，也是在历史运动中变化的，要理解当前的任何民族决不能离开它的历史和社会的发展过程。现况调查必须和历史研究相结合。在学科上说就是社会学或人类学必须和历史学相结合。看来不仅是我个人的体会，也是当时从事民族研究的学者以及领导上的共同认识。

1956 年第一届全国人民代表大会常务委员会决定组织一个科研队伍对中国各少数民族进行一次全面的社会历史调查。参预这项调查研究的工作人员前后总共超过一千七百人，分别在不同地区的少数民族中进行实地调查，并反复分组分批进行研究讨论。从 1957 年开始，六十年代中期告一段落，一直到改革开放的初期 1991 年才结束。调查结果由国家民族事务委员会出版“五种丛书”，除一本综合性的概况介绍外，包括少数民族的志、史、语言的专刊和实地调查资料的汇编，全书共计 403 册，8 千万字。这项大规模的民族研究工作历时三十多个年头，其中虽则因文化大革命的干扰停顿过十多年，从其成果来说，应当说是我国民族研究的空前创举。

这次中国少数民族社会历史调查我只参加了开始的一段，负责筹备、组织和开始时在云南省的实地调查。1957 年我被召回京，不久就受到政治上反右斗争扩大化的影响，被迫停止社会调查工作。1966 年开始的文化大革命时

期，我的正常社会生活都受到冲击，直到 1980 年才公开改正我的政治地位和恢复我正常的社会生活。从此我获得了学术上的第二次生命，到目前已有 16 年。合计起来，若从 1935 年瑶族调查作为我学术生命的开始，至今已超过 60 年，其中由于政治原因丢掉了 23 年，真正把时间主要花在学术工作上的至目前为止约 30 多年。我在第二次生命中，尽力想一天当二天用，把丢掉的时间捞回来。这个愿望固然不坏，能否实现，还得看天命。

在我得到学术上的第二次生命时，正值中国进入改革开放时期，国民经济有了突飞猛进的发展。社会各方面发生着巨大的变化。我身逢盛世，使我的学术工作又发生了一次新的定向。起初我还打算用我这第二次生命继续把民族研究做下去。但在 1981 年为了去伦敦接受赫胥黎奖章，我听从老师 Raymond Frith 教授的建议，准备利用这机会向校友们讲一点我家乡农村解放后的情况，因此我又回到家乡的农村做了一次短期的访问。这次访问中我深深受到当时农村发展热浪的刺激，促使我决心追随这个历史性转变的大潮流，把研究重点转移到农村社区研究，接着上升到小城镇研究，直到最近又上升了一步，对经济区域的形成和中心城市的勃兴发生了研究兴趣。因此在最近这十多年中民族研究多少被挤掉了一些，虽则我心里对民族研究旧情未衰，还是恋恋不舍，有机会还常到少数民族地区去拜访我的老朋友。

当我参加中国少数民族社会历史调查时，我心里怀着一系列问题有待研究。这些问题一直挂在心上，我虽则 1957 年以后已无缘在实地调查中寻求答案，但并没有在思想中抹去。困惑我的主要问题是汉族对少数民族社会历史发展发生过什么作用和怎样去看待包含汉族和国内所有少数民族在内的“中华民族”。

在我开始参加民族研究的那一段时间里，我们一提民族工作就是指有关少数民族事务的工作，所以很自然地民族研究也等于是少数民族研究，并不包括汉族的研究。回想起来这种不言而喻的看法是在中央访问团时期已经形成了。中央访问团的实际任务就是向少数民

族讲清楚在新中国他们已有当家作主的权利，即宣传民族平等的政策。因之访问团只访问少数民族，并不访问汉族。这样的任务决定了工作的程序也以一个一个少数民族为对象分别进行访问。在我们组织少数民族社会历史调查时，也是同样安排，最后还是以一个少数民族为单位编写出各族的历史，55 个少数民族各有一本简史，共 55 册。初看来这种体例倒也是顺理成章的，深入推考一下，使我想到了这种分民族写历史的体例固然有它的好处和方便的地方，但是产生了我上述的困惑。

我的困惑出于中国的特点，就是事实上少数民族是离不开汉族的。如果撇开汉族，以任何少数民族为中心来编写它的历史很难周全。困惑我的问题，在编写“民族简史”时成了执笔的人的难题。因之在 60 年代初期有许多学者提出了要着重研究“民族关系”的倡议。着重“民族关系”当然泛指一个民族和其他民族接触和影响而言，但对我国的少数民族来说主要是和汉族的关系。这个倡议反映了历史研究不宜从一个个民族为单位入手。着重写民族关系固然是对当时编写各民族史时的一种有益的倡议，用以补救分族写志的缺点，但并没有解决我思想上的困惑。

我不是专攻历史学的人，但对过去以汉族为中心的观点写成的中国的历史一直有反感。怎样能跳出这个观点来写中国历史呢？说起这个问题，在我从中央访问团回来后参预筹备中央民族学院的工作时已经有所自觉和考虑。当时我建议聘请一批历史学家、语言学家、民族学家来民院执教，并推动民族研究。这个建议得到领导上的同意，而且确是向这方面走出了一步。不久我又建议在课程里应当有一门综合性地介绍各民族历史的基础课时，却找不到愿意承担讲课的人，因为许多历史学专家，并没有讲授这门课的准备，过去确是从来没人从民族的角度有系统地讲过中国通史。最后我无可奈何只有自己上台试讲了。这个课程只讲了一个学期，写下了一本讲义，最后还是不能不知难而退，没有继续下去。这本讲义并没有外传，束之高阁，因而在文革期间得以保留了

来。

1989年夏我到威海暑休，当时已年近80。出于我对民族研究的留恋，老问题又涌上心头。我带了这本幸存的讲义，打算利用这近一个月的余假，重新把这二十多年里的思考结合这本讲义，整理出一篇文章来。这时我正接到Tanner讲座之约到香港中文大学作一次学术讲演。我打算就用这篇文章作讲稿。这篇文章的题目是“中华民族多元一体格局”（费孝通1989），在这篇文章中我初步走出了郁积多年在民族研究上的困惑，也提出了一些值得继续探索的观点。

这篇讲话的主要论点第一是：中华民族是包括中国境内56个民族的民族实体，并不是把56个民族加在一起的总称，因为这些加在一起的56个民族已结合成相互依存的、统一而不能分割的整体，在这个民族实体里所有归属的成分都已具有高一层次的民族认同意识，即共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的感情和道义。这个论点我引伸为民族认同意识的多层次论。多元一体格局中，56个民族是基层，中华民族是高层。

第二个论点是形成多元一体格局有个从分散的多元结合成一体的过程，在这过程中必须有一个起凝聚作用的核心。汉族就是多元基层中的一元，由于他发挥凝聚作用把多元结合成一体，这一体不再是汉族而成了中华民族，一个高层次认同的民族。

第三个论点是高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同，不同层次可以并存不悖，甚至在不同层次的认同基础上可以各自发展原有的特点，形成多语言、多文化的整体。所以高层次的民族可说实质上是个既一体又多元的复合体，其间存在着相对立的内部矛盾，是差异的一致，通过消长变化以适应于多变不息的内外条件，而获得这共同体的生存和发展。

这几个论点是我从研究中国民族的现状和历史的实践中得到的。也可以说，经过了多年探索和思考得到的一些不够全面的认识。在这种认识里中华民族、汉族和少数民族都各得

其所，分属于不同层次的认同体，尽管我们在语言中都用民族同一个名词，但它可以指不同层次的实体。汉族和55个少数民族同属于一个层次，他们互相结合而成中华民族。中华民族是56个民族的多元形成的一体，高一层次认同的民族实体。如果把具有多元一体格局的中华民族的形成过程如实地摆清楚也就是一部从民族观点描述的中国通史了，也可以说就是我在民族研究领域悬想已久而至今没有能力完成的一个目标。

六

我总觉得一个人的思想观念是在接触实际中酝酿和形成的，理论离不开实践。我这篇“多元一体格局”的根子可以追溯到1935年广西大瑶山的实地调查。同时我觉得只有实践也是不够的，还须从已有的理论中得到启发和指引。我在大瑶山的实践中能看到民族认同的层次，再联系上中华民族的形成，其间实践固然重要，但潜伏在我头脑里的史禄国老师的ethnos论应当说是个促成剂。

在上面讲到民族语言时我已提到我在1935年在大瑶山的瑶人中已看到有说不同语言的集团：说瑶语的盘瑶（自称勉）、说苗语的花蓝瑶（自称炯奈）、说侗语的茶山瑶（自称拉加）等。1978年重访瑶山时，瑶族简史的记载结合了我在当地的查询，使我对这地区瑶族的历史有了一些初步认识。据说在14世纪以前，瑶族的先人早就生活在南岭山脉一带。以用汉文记载的史料来看，这地区的民族斗争有明一代就日益激烈。到15世纪末明王朝曾调兵遣将对当地土著民族发动了一次著名的战役，战争就发生在今金秀瑶山附近的大藤峡这一带。当地的土著民族，主要是瑶族，他们从此被赶入山区，形成了“无山不成瑶”的局面。三十年代我所调查的花蓝瑶就在今金秀瑶山，当时称大瑶山。金秀瑶山里现在的瑶族居民是不同时期从山外迁入的。这些从不同地区迁入这个山区的人，都是在山外站不住脚的土著民族，进山之后这许多人凭险恶的山势，得

以生存下来。他们为了生存不得不团结起来，建立起一个共同遵守的秩序，即维持至解放时的石碑组织。对内和平合作，对外同仇敌忾，形成了一体。山外的人称他们为瑶人，他们也自称是瑶人，成为一个具有民族认同意识的共同体。在我的心目中，也成了一个多元一体的雏形。

后来我和各地的少数民族接触多了，对各少数民族的历史知识也多了些，又联系上汉族本身感觉到由多元形成一体很像是民族这个共同体形成的普遍过程。再进一步看到当前我们所认同的“中华民族”也并不例外，于是在我思想里逐渐形成了解决我在上节里所提到的民族研究里的困惑的一条思路。四十年代初我在民族学院试讲民族历史概论时，就用这个初步形成的思路写下了一本试用性的讲义，1989年写出了“中华民族多元一体格局”为题的Tanner讲座的讲稿了。这是我思想上的一次探索，提出了一些值得反复论证的初步理论性的意见，还没有到成熟的阶段。

1990年国家民委召开一次学术讨论会，评议我这篇讲稿。不少学者专家分别根据自己的研究成果，用从其他少数民族的历史资料引证多元一体这种格局。大家共同承认这是一个新观点、新体系和新探索。这次讨论会的论文后来编成《中华民族研究新探索》一书，1991年出版（费孝通1991）。

重读我这篇讲稿，我觉得理论上值得进一步论证的是以民族认同意识为民族这个人们共同体的主要特征，进而伸引到民族认同意识的多层次性。为了追溯我自己这个思路的渊源，我首先想到的是初学社会学时学到的we-group或in-group的概念。W.G.Sumner在他的名著《Folkways》（Sumner 19 ）一书里指出了人们行为规范存在着两重性，对自己所属团体内部的同情和对外界团体的怀疑和仇恨，也就是具有我们老话所说“非我族类，其心必异”的成见。前者他称作in-group，后者称作out-group，即团体有内外之别。后来又有人用we-group来称in-group，意思是凡属in-group的人相互间认为是自家人，用“我们”

这个认同的词来相称，所以可说是个认同的群体，我觉得民族就是属于we-group或in-group的一类。所以我把民族认同意识作为民族这种群体的心理特征。

我又想到初学人类学时读过史禄国老师的一本名称Ethnos（S. M. Shirokogoroff 1934）的小册子，那还是在1934年。后来史老师又把这本小册子收入他的巨著《Psycho-mental Complex of Tungus》（1936）作为一章。Ethnos这个拉丁字很不容易翻译，它多少和我们所说的民族有密切关系，但是直译为民族似乎还有点问题，尤其是在史老师的理论里，ethnos包涵着一大套丰富的含义。Ethnos在史老师的看法里是一个形成ethnic unit的过程。Ethnic unit是人们组成群体的单位，其成员具有相似的文化，说相同的语言，相信是出于同一祖先，在心理上有同属一个群体的意识，而且实行内婚。从这个定义来看ethnic unit可说是相当于我们所说的“民族”。但是ethnos是一个形成民族的过程，一个个民族只是这个历史过程在一定时间空间的场合里呈现的一种人们共同体。史老师研究的对象是这过程的本身，我至今没有找到一个恰当的汉文翻译。Ethnos是一个形成民族的过程，也可以说正是我想从“多元一体”的动态中去认识中国大地上几千年来，一代代的人们聚合和分散形成各个民族的历史。能不能说我在这篇文章里所写的正是史老师用来启发我的这个难于翻译的ethnos呢？

如果我联系了史老师的ethnos论来看我这篇“多元一体论”，就可以看出我这个学生对老师的理论并没有学到家。我只从中国境内各民族在历史上的分合处着眼，粗枝大叶地勾画出了一个前后变化的轮廓，一张简意的示意草图，并没深入史老师在ethnos理论中指出的在这分合历史过程中各个民族单位是怎样分、怎样合和为什么分、为什么合的道理。现在重读史老师的著作发觉这是由于我并没有抓住他在ethnos论中提出的，一直在民族单位中起作用的凝聚力和离心力的概念。更没有注意到从民族单位之间相互冲击的场合中发生和引

起的有 关单位本身的变化。这些变化事实上就表现为民族的兴衰存亡和分裂融合的历史。

回顾我民族研究的经历，已有三十多年没有深入少数民族中去实地调查研究了。像上面提出的那些问题，看来我今生已难于亲自去研究了，因此我只有指望年

轻一代有人愿意接下去继续我在这方面的探索。这正是我建议北大社会学人类学研究所把民族凝聚力这个问题列入他们今后研究课题的原因。

1996年8月20日于北京北太平庄

引用书目：

费孝通，1989，“中华民族多元一体格局”，见《北京大学学报》1989年第4期。

费孝通，1991，“中央民族研究新探索”，见费孝通主编《中华民族研究新探索》，北京：中央民族学院出版社。

Fei Hsiaotung, 1939, Peasant Life in China, London: Kegan Paul Trench, Trubner & Co., Ltd.

Shirokogoroff, S.M., 1934, Ethnos, Beijing: Qinghua University.

Shirokogoroff, S.M., 1935, Psycho mental Complex of the Tangus. London: Kegan Paul Trench, Trubner & Co., Ltd.

Sumner, W.G., 1907, Folkways. Boston: Ginn.

· 信息交流 ·

北京大学社会学人类学研究所 “九五”期间承担的部分主要课题情况

1、国家教委人文社会科学研究“九五”规划项目：

课题名称	课题负责人
当代社会人类学的理论与方法	费孝通
区域发展模式的社会学研究	潘乃谷
城镇生活方式变迁研究	周星
当代文化人类学思潮研究	王铭铭

2、国家社科规划基金资助课题：

课题名称	课题负责人
西部少数民族地区现代化发展模式的比较研究	潘乃谷
中外民族学、文化人类学研究比较	王铭铭

【方法与方法论】

“ Kappas ” 指数的计算与应用

马 戎

在研究种族与民族关系现状时，族际通婚是一个非常重要的领域。1985 年 Wisconsin 大学 G. D. Sandefur 和 T. McKinnell 两位教授在他们的一篇文章（Center for Demography and Ecology, Working Paper 1985, No. 26）中提出了一个量化的计算指数，称之为“ Kappas ” 指数。我们认为在分析中国多民族地区的族际通婚时，这个指标可以借鉴，故在这里对这个指标的计算方法予以介绍，供大家参考。

这个指数的计算立足于研究大规模族际通婚时必须要考虑的两个重要因素：各族群人口的相对规模（“ Relative Size ”，即一个地域内各族群与其他族群相比，其人口的相对规模）和人口的性别比例（“ Sex Ratio ”）。

计算公式如下：

$$K_i = (N \times X_{ii} - X_i \times X(i)) / (N \times G_i - X_i \times X(i)) .$$

其中： K_i 是第 i 族 Kappas 指数； N 是本地区各民族所有婚姻总数；

X_{ii} 是第 i 族族内婚姻总数； X_i 和 $X(i)$ 是第 i 族与族外通婚的男性和女性人数；

在计算第 i 族男性的 kappas 时， G_i 的数值等于 X_i ，

在计算第 i 族女性的 kappas 时， G_i 的数值等于 $X(i)$ 。

所以，Kappas 指数的计算是分族群和性别的。例如在某个地区，全体已婚夫妇总数（包括族内婚与族际婚）是 1500 对，其中 A 族的族内婚为 800 对（男女各 800 人），族际婚 200 对（与其他族群通婚的男性有 150 人，与其他族群通婚的女性有 50 人）。所以 A 族已婚男性总数为 800 加 150 等于 950 人，已婚女性总数为 800 加 50 人等于 850 人。这样该族群 Kappas 男女分性别的指数计算如下：

$$\begin{aligned} K(A \text{ 男}) &= (1500 \times 800 - 950 \times 850) / (1500 \times 950 - 950 \times 850) \\ &= (1200000 - 807500) / (1425000 - 807500) = 392500 \div 617500 = 0.636 ; \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} K(A \text{ 女}) &= (1500 \times 800 - 950 \times 850) / (1500 \times 850 - 950 \times 850) \\ &= (1200000 - 807500) / (1275000 - 807500) = 392500 \div 467500 = 0.840 ; \end{aligned}$$

Kappas 的数值表示族内婚（Endogamy）的比重，具体计算数值为 0 到 1，分别表示族际通婚的两个极限。0 表示一个族群该性别的已婚者全部与外族通婚，1 表示全部是族内婚。以上例子的计算结果， $K(A \text{ 女})$ 数值高于 $K(A \text{ 男})$ ，说明 A 族的女性比男性更倾向于族内婚。由于对于一个地区的通婚往往涉及两个以上的族群，族群之间的 Kappas 数值的比较同样十分有意义。

例如，G. D. Sandefur 和 T. McKinnell 两位教授根据美国 1980 年 1% 抽样调查结果计算，白人男性的 Kappa 指数为 0.955，白人女性为 0.937，黑人男性为 0.968，黑人女性为 0.990，印第安人男性为 0.481，印第安人女性为 0.468。说明印第安人女性的族外婚倾向最强，而黑人女性的族内婚倾向最强。

根据我们 1985 年在内蒙古赤峰地区 41 个自然村的调查与计算结果，蒙古族男性和汉族女性的 Kappa 指数为 0.681，蒙古族女性和汉族男性的 Kappa 指数为 0.740（当一个地区只有两个民族时，A 族男性与 B 族女性、A 族女性与 B 族男性的 Kappas 数值是一样的）。这也可以表明在

这个地区，蒙古族男性娶汉族女性的情况多于汉族男性娶蒙古族女性的情况。除了应用量化指标对各族群、各性别的通婚情况进行比较，如果在不同的时期对同一个地区进行追踪调查，还可以进一步分析当地族际通婚模式的历史变迁。

· 书讯 ·

《社会·文化人类学讲演集》

由周星教授、王铭铭博士主编的《社会·文化人类学讲演集》即将于近日出版，该书收录了1995年北京大学社会学人类学研究所主办的“首届社会·文化人类学高级研讨班”上30余位讲演者的50余篇讲演，共78万字。

讲演者包括费孝通先生、中根千枝女士、钟敬文先生、李亦园先生、乔健先生等海内外知名老一代学者，也包括在国内外社会、文化人类学界卓有成就的中青年学者。演讲内容既含盖了当前国内外社会、文化人类学界集中关注的重大的和前沿的问题，也广泛涉及具体的研究项目和田野工作探讨。本书根据各位讲员的口头讲演整理成书，内容生动活泼、深入浅出，除供专业研究人员阅读之外，还可做为大专院校有关学科的教学参考书，同时，也适于对社会学、人类学、民族学有兴趣的一般读者阅读。

《社区研究与社会发展》

1996年，是我国著名社会学家、人类学家费孝通教授从事学术活动60周年，为纪念费先生及老一辈学者们开创中国社会学、人类学的奋斗精神和学术传统，北京大学社会学人类学研究所于费先生早期从事社会学调查的“江村”举行了一次学术讨论会，同时，编辑出版了这本纪念文集《社区研究与社会发展》。本书收录了社会学、人类学、民族学等相关学科领域的学者所撰写的纪念论文32篇，分为上、中、下3册，其中上册主要围绕费先生的研究方向，对费先生及老一代学者的学术思想、学术活动和学术成就进行了广泛的探讨，中、下册则主要是广大中青年学者沿着费先生倡导的学术道路进行实际调查研究而取得的成果。本书在编排体例上也反映了“面向实际”、“面向人民”的学术旨趣。

本书由潘乃谷、马戎主编，邱泽奇、王铭铭任执行主编，全书136万字，定价68元。

本书同时也是北京大学社会学人类学研究所编辑出版的“社会学人类学论丛”的第一卷。

【书评】

挖掘移民社区的新内涵 ——读周敏的《唐人街》

李艳红

对移民社区的关注，似乎是社会学者的一大传统，尤其是在美国，移民的众多以及移民社区的种种形态颇引起了社会学者对人类行为的兴趣。对意大利裔、西班牙裔、古巴裔以及华裔等等移民聚居区进行的研究得出了有关民族变迁的理论，在社会学界，人们都把这些移民社区看作新来的移民在融入美国之前受到保护的避难所，既是避难所，就是暂时的，破落的，移民们在社会中找到自己的位置后便将离开，去融入美国的主流文化。而这个移民社区就将日益沦落为贫民窟或者逐渐消亡，同时民族文化也将淡化而消亡。这正是同化理论的结论。然而周敏在自己的研究中则提出了与此不同的观点，她发现，作为移民社区的唐人街并没有破落，反而以欣欣向荣的面目出现，它古老而又焕发青春的活力：不管是唐人街的企业家还是工人，他们的言语中都表现出他们自愿地投身于其中，认为唐人街是他们最好的选择；那些已迁居他处的华人仍密切地保持着与唐人街的联系；唐人街内民族文化的传统得到了不断的继承和发扬——这一切，都缘于唐人街经济的活力。周敏在研究中敏锐地看到唐人街内企业经营状况良好，它们有的由于面对稳定的华人消费市场而不受外界大经济结构的冲击，（周敏把它叫做受保护企业）；有的则运用社会资本（社会关系、信用、伦理等），采用和美国资本主义企业不同的经营方式进行经营，且由于唐人街内较低的劳动力成本而进军美国大市场并获得成功（叫做外向型企业），虽然这些企业只是一些劳动力密集、技术含量不高的企业，然而正是它填补了美国（书中的纽约为例）某些生产方面的虚弱环节

（如唐人街的制衣业）而取得了成功。

那么，目前这种繁荣局面是如何形成的呢？周敏认为，1965年美国移民政策的改革直接或间接的导致了唐人街的变迁，1965年之后唐人街人口的社会经济特征以及心理特征都与65年前有很大不同，65年后移民的教育背景和文化水平都高于65年前，且由于美国移民政策的改变使得移民开始期望长期居留于此，作长期打算。

总之，周敏的研究和结论给我们理解这个错综复杂的移民社区提供了一个新的视角，它的理论意义在于以丰实的资料论证了阿历翰德鲁·波斯特(Alejandro portes)提出的民族经济聚集区模式，并对社会学传统的同化理论提出了质疑。我认为这两种模式根本的不同在于后者似乎仅只把移民区看作聚居的地方，而前者则主要把它看作是民族经济聚集的地方：这里有众多的由华人经营的企业，移民们主要在这个聚居区内的劳务市场寻找工作，正因为如此，后者才会认为移民们终将搬走，他们的民族文化终将消失；而作为民族经济聚集区的移民社区则会保持着活力，并发扬民族文化，成为整个大拼盘文化中的一道。这里，经济聚集与经济活力是“民族经济聚集区模式”的关键点。

因此，探讨支持民族经济的机制就是非常重要的，它决定着“民族经济聚集区”模式是否成立。周敏对此的分析中有一个重要的概念——社会资本，她认为这是唐人街民族企业之所以成功的一个重要方面。（当然，周敏认为，对社会资本的运用是在面对美国社会残酷现实的一种反应）。华人企业家利用宗亲关系、

信用、伦理等获取信息，融合资金；工人则通过社会网络获取劳务市场的信息和心理安全。正因为如此，工人愿意以比美国社会更低的报酬去为华人企业家工作，在这里，华人企业和他有着共同的文化，他可以免受外界冲击，避免自己在大劳务市场中的劣势，同时还可以适应于自己文化的方式积蓄财富（如加班加点获取额外收入）；外向型企业的企业家则利用这较低的劳动力成本的优势在大经济中竞争。因此，社会资本的运作是整个民族经济和民族经济聚集区模式的基础。但是，我认为社会资本并不能完全决定民族经济的兴衰。当这种外向型企业受到外界冲击（如其它企业的竞争或政策变化）时，社会资本的作用也许会减弱，而且受保护企业也将由于整个唐人街经济的不景气而没落。那么，社会资本的运作是否能够重新支撑起民族经济、民族经济聚集区是否还能够保持生命力就是一个问题。我想，在这里提出“文化资本”概念是颇为有用的唐人街的华人是否仍旧可以运用自己的文化传统经营文化产业（顺应美国多元主义文化的潮流），重新支撑起唐人街的民族经济呢？这关系到唐人街的未来如何，是值得进一步探讨的，然而周敏却忽略了。

综上所述，我们可以对周敏的《唐人街》作这样的评价：它确实为我们理解移民社区提供了一个新视角，挖掘了移民社区新的内涵。但它的论证并不能完全支持民族经济聚集区模式的成立，有一些关键的问题（如支持民族经济繁荣的机制）还需进一步详细而深入的探

讨。周敏在材料的组织上有些散乱，虽描述了该社区的各个方面，却未把这一核心问题提炼出来，缺乏学术著作的严密逻辑。因此，周敏的研究很难说完全推翻了同化模式，若民族经济陨落移民也许仍将遵循同化模式融入美国社会。

当然，要对周敏的《唐人街》作评价就不能不提到六十年前吴景超先生写的《唐人街》，虽然这期间有很多国外学者对唐人街做了研究，但这是介绍入中国较有影响的两个研究。可以说，周敏的研究是对吴先生研究的继续，她研究的唐人街在时间上是吴先生的接续，因此展现了吴先生之后唐人街的面貌和内部机制，吴先生的研究基本上得出的是同化模式的结论，但我们并不能由此就认为它们是矛盾的或者谁是谁非的问题，由于所处的历史阶段不一样，移民社区也有可能呈现不同的形态。不管是同化模式还是民族经济聚集区模式，都具有不同的成立前提。

民族经济聚集区模式对于我们研究我国改革后大城市出现的一些移民社区（如北京的“浙江村”、“新疆村”等）有一定的借鉴意义：正如以前的研究所表明的，我国的移民社区更多的由经济因素决定，很类似于唐人街的民族经济，因此我国移民研究的重点也应转向对经济机制的探讨（经济机制将影响和决定人们的行为），而非单纯从文化的角度进行探讨。当然，我国特有的制度背景又将使我国的移民社区具有不同于唐人街的特点。

【译丛】

欧洲中心论及其化身：社会科学的两难困境¹

伊曼纽尔·沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein)

刘能 译

从社会科学的制度化的历史来看，它始终是以欧洲为中心的，也就是说，正是在欧洲的大学体系中才首先出现了讲授社会科学的系科。这丝毫不令人奇怪。社会科学是现代世界体系的产物，而欧洲中心论则是现代世界地缘文化的组成部分。况且，作为一种制度化的结构，绝大部分社会科学起源于欧洲。这里，我们是在文化的而非地理制图学的意义上来使用“欧洲”这一概念的；因此，在我们对最近两个世纪的讨论中，主要用它来指称西欧和北美。事实上，至少在1945年以前，社会科学的绝大多数学科领域都主要是在五个国家（法国、大不列颠、德国、意大利和美国）活动。甚至在今天，尽管社会科学作为一种活动（activity）得到了全球性的传播，全世界最大多数的社会科学家仍然是欧洲人。社会科学是在欧洲统治整个世界体系的历史时刻，为了对欧洲人面对的问题作出反应而产生的。因此，在主题选择、理论概括（theorizing）、方法论和认识论上，几乎不可避免地要反映出它所成型于其中的历史熔炉（crucible）的局限性。

然而自1945年以来，亚非地区的非殖民化，加上除欧洲以外世界各地政治意识的急剧加强，在影响世界体系的政治舞台的同时，也极大地影响了知识界。今天，实际上是到现

在为止的三十年中所出现的一个巨大变化，就是社会科学的“欧洲中心论”（Eurocentrism）遭到了严厉抨击。这些抨击基本上都是合理的，并且毫无疑问，如果社会科学想在二十一世纪取得进步，它必须克服那些可能导致歪曲它的分析以及它处理当代世界问题能力的欧洲思想遗产。然而，如果我们要能做到这些，我们必须先仔细审视一下是什么东西构成了欧洲中心论。因为正如我们将会看到的，欧洲中心论是一个多头怪物，具有多种化身。

要想干净利落地消灭欧洲中心论并不容易。如果我们不是极为小心地去努力同它作战，我们将很可能运用欧洲中心论的前提来批评欧洲中心论，从而适得其反地加强了它在学者群体中的影响力。

一、

至少有五种情形可能被指称为欧洲中心论。由于这五种情形相互重叠，它们并没有组成一个逻辑严密的类别体系（a set of categories）。但是，仍有必要回顾一下对各种情形下的欧洲中心论的批评。社会科学的欧洲中心论可以在（1）它的编年史；（2）它的狭隘的普遍主义；（3）它的关于西方文明的假设；（4）它的东方学，以及（5）它利用进步

¹ 本文是国际社会学学会主席、美国Binghamton大学社会学教授I. Wallerstein在1996年11月汉城举办的“*The Future of Sociology in East Asia*”国际研讨会上的发言，我们征得作者同意翻译了这篇文章并在《民族社会学研究通讯》刊出，希望大家在理解、运用传统社会学理论时，能够从这篇文章的观点中得到一些启发。

理论 (the theory of progress) 的企图之中表露出来。

(1) 编年史 (Historiography)。编年史就是凭借欧洲的特定历史成就来解释欧洲对现代世界的统治。对其它解释来说, 编年史可能是必须的, 但它同时也可能是最幼稚可笑的写法, 它本身的信度就是成问题的。最近两个世纪以来, 欧洲毫无疑问处于世界的顶峰。作为一个整体, 它们控制了世界上最富裕的和军事实力最强大的国家。它们享受到最先进的技术, 同时也是这些先进技术的主要发明者。

这些事实看起来无须争辩, 事实上也很难强言相辩。问题在于用什么来解释欧洲和世界其它地方在权力和生活水平方面的分化。答案之一是欧洲人做了和世界其它地方的人们所做得不一样的值得回报的事。这就是那些夸夸其谈“欧洲奇迹”(例如, 琼斯, 1987) 的学者想说的。欧洲人发动了工业革命, 获得了持续增长; 他们引发了现代性、资本主义, 或者科层制和个人自由。当然, 我们尚需仔细定义这些术语, 并表明是否真的是欧洲人发动了上述任何一项创新, 以及如果确实是真的, 那么也需说明是在什么时候发动的。

但是, 即使我们对其定义和时间 (timing) 因而对现实没有异议, 我们仍然没能解释多少东西。因为我们还必须解释为什么是欧洲人, 而不是其它人开始了特定的历程, 以及为什么他们在某一特定的历史时刻如此行动。为了寻找这些解释, 许多学者本能地把我们带回到历史中假想的 (presumed) 祖先那里去。如果欧洲人在十八或者十六世纪做了 X (这件事), 那么很可能是因为他们的祖先 [或者“被文化形塑了的” (attributed) 祖先, 因为世系可能更多地是文化的而非生物; 或者完全是文化的] 在十一世纪, 或者公元前十五世纪甚至更早, 做了 Y 这件事, 或者拥有 Y 那样的特征。一旦确立或认定某些现象发生在十六到十九世纪, 我们可以想象这些多重的解释将引导我们走回到欧洲世系上各个更早的历史时点去寻找真正的决定性变量。

这里存在一个虽然没有真正隐藏起来, 但

长期以来一直未得到讨论的前提。这个前提就是: 无论欧洲人在十六到十九世纪怀着强烈的责任感开创的新兴事业是什么, 这个新兴的东西是“好的”, 是欧洲人应该值得骄傲的, 而世界上其他地方的人应该嫉妒或至少感谢的。这些创新被当作成就来看待, 并且有数不清的著作标题可以作为此类评价的证据。

我很清楚, 全世界社会科学的现存历史在很大程度上表明了上述这样一种现实观。对于世界进程的这种领悟, 可以站在各种不同的立场上来加以批判, 最近几十年来更是如此。人们可以对所发生的图景的准确性提出疑问, 无论是在欧洲, 还是在十六到十九世纪的整个世界。人们也可以很自然地对这一期间所发生的事情的假想的文化上的先例的貌似合理性 (plausibility) 提出责问。人们也还可以把十六到十九世纪的故事移植到一个更长的时间间隔中, 从几个世纪到几万年。如果人们这样做了, 他一般就会发现, 十六到十九世纪的欧洲的“成就”看起来并不特别, 或者更象循环中的一个历史片段, 或者并非是首先属于欧洲的发明。最后, 人们可以承认这些创新是真的, 但却认为它们大都是无意之中的成功而非执意而为。

这种修正主义的历史经常有很容易说服人的细节, 并且有积累起来的倾向。到了一定程度, 揭露 (debunking) 或解构 (deconstructing) 将越来越占上风, 从而可能出现一个“反理论”。这里, 法国大革命可以作为一个例子: 所谓的统治理论界 (literature) 至少长达一个半世纪之久的社会解释最近 30 年来受到了挑战, 并在某种程度上被推翻了。我们可能就要进入一个关于现代性的基础性历史写作的范式转变的进程。

然而, 不论这种转换何时发生, 我们都应该屏住呼吸, 后退几步, 来看看其它假设是否更加合理, 尤其是它们是否真地同作为先前占统治地位的假设之基础的核心前提断绝了关系。这就是我想提出的关于欧洲在现代世界之中的假定成就的编年史的问题。这一历史目前遭到了攻击。那么什么可以提出来作为替代

呢？这一替代又有什么不一样？在解决这些问题之前，让我们先回顾一下对欧洲中心论的其它批评。

(2) 普遍主义 (Universalism)。普遍主义是这样一种观点：它认为存在横跨所有时间和空间的科学真理。最近几个世纪以来的欧洲思想的绝大部分都具有强烈的普遍主义倾向。这是作为认识活动之一的科学在文化上大获全胜的时代。科学取代哲学成为特权的知识模式和控制社会话语的权威。我们谈论的科学是牛顿-卡尔特斯式的 (Newtonian-Cartesian) 科学。这种科学的前提是世界受以线性平衡进程形式出现的因果律的支配；以及，通过把这些因果律陈述为普遍的可还原的等式，我们只需要知识，再加上一系列初始条件就可使我们预测这个世界在任一未来或过去时点上的状态 (state)。

这一切对社会知识究竟意味着什么，看起来很清楚。社会科学家应该揭示可以解释人类行为的普遍进程，并且他们所能证实的任何假设都被看作可以横跨时间和空间而有效，或者可以当作横跨时间和空间的真理陈述出来；而学者扮演的角色则与此无关，因为他们作为价值中立的分析者而行事。只要正确掌握了数据，经验证据来自何方则完全被忽略，因为各项进程都被看作是固定不变的。只要假定存在关于历史发展的基本模式，尽管有些学者的工作方式更显历史性和个性，结果也不会有太大差别。所有的阶段理论 (stage theory)，无论孔德的、斯宾塞的，还是马克思的 (这只不过是一份漫长名单中的几个而已) 都不过是对所谓的关于历史的辉格党式 (Whig) 的阐释——它假设现在是有史以来最好的时代，而过去则不可避免地要发展到现在——的理论化而已。即使最经验性的历史作品，无论它声称多么厌憎理论概括，然而都无意识地反映出一种作为其基础的阶段理论 (的影响)。

无论是在采取反历史的以时间上可逆的形式出现的普遍法则的 (nomothetic) 社会科学家之中，还是在采用历时性 (diachronic) 阶段理论的历史学家之中，欧洲社会科学由于断

言十六到十九世纪在欧洲所发生的一切是一种可在世界其它地方应用的模式——无论是因为它代表了不可逆转的人类进化的成就，还是因为它表明了人类可以通过排除人为造成的阻碍而达致基本需要的满足——从而堕入了绝对普遍主义的渊藪。现在出现在欧洲的一切不但是“好的”，而且也是世界其它地方的未来面貌。

普遍化的理论经常由于特定时空的特定情形与模型不相符合而遭到非议，同时也经常有学者坚持认为普遍的概括本身就是不可能的。最近 30 年来，出现了第三种对现代社会科学中的普遍化理论的反对意见，认为那些未经证实的普遍理论实际上并不是普遍的，而只不过是貌似普遍的以西方历史模型的面貌出现的理论。李约瑟在相当一段时间之前就已经指出“欧洲中心论的根本错误在于……(它的) 心照不宣的假设，即肇始于文艺复兴时代欧洲的现代科学技术是普遍的，并且这些科学技术都是欧洲的”(引自阿伯代尔—马莱克，1981：89)。

只要社会科学是特殊主义的，它就会被指责为欧洲中心论的。不但如此，它还被看作相当狭隘。这听起来似乎很伤感情，因为社会科学为自己能够超越狭隘性而感到特别骄傲。除了断言普遍性假设还从来没有能够以一种可以解释任何个案的面目出现之外，上述指责在其它方面也是合情合理的。

(3) 文明 (Civilization)。文明指称一系列与原始和野蛮相对的社会特征。现代欧洲不仅把自己看作是许多文明中的一个，而且认为自己 (独特地，或至少特别地) “文明化了”。但是即使在欧洲人中间，对于是什么表征了欧洲文明化的这种状态，尚未形成一个明确的共识。对有些人来说，文明是被“现代性”——也就是说，被技术进步和生产率提升，以及被历史发展和进步的文化信仰——所包围。对另一些人来说，文明意味着与其它社会行动者如家庭、社区、国家及宗教制度相比，个人自主性的增加。对其它一些人来说，文明意味着日常生活中的非粗鲁行为，意味着广义上的社会

礼貌。对还有一部分人来说，文明意味着合法暴力的范围的衰退或缩小，以及对于“残暴”的定义的扩展。当然，对许多人来说，文明一般包括上面的几个或所有的方面。

当十九世纪法国殖民者说到教化的天职（*La mission civilisatrice*）时，他们意指，通过殖民征服，法国（或者更广泛一些，欧洲）将把由上述文明定义的价值和规范强加到非欧洲人身上。等到1990年代，西欧国家的各式集团在谈到对世界各地，而且更经常的是非西方世界的政治情势的“干涉权”（right to interfere）之时，他们也是打着这些文明的价值幌子，认为这些价值赋予他们这一权力。

这一系列价值，尽管我们喜欢把它们称作“文明的价值”，或世俗的-人道主义的价值，或现代的价值，他们已经渗透到了社会科学里，就象我们可以期待的那样，因为社会科学是同这一个历史体系的产物，这一历史体系把这些价值提升到了等级制的顶峰。社会科学家把这些价值整合进他们认为值得探讨的问题（社会问题、知识问题）的定义中，整合到他们提出的试图分析这些问题的概念中，整合到他们用来测量这些概念的指标中去。在大多数情况下，社会科学家不加怀疑地坚信，他们正在寻求做到价值无涉，只要他们声称他们并没有由于自己的社会-政治偏好而故意误导或歪曲数据。但是，在这种意义上做到价值无涉并不意味着，在判断观察到的现象的历史意义时，价值不存在了。这正是亨利希·李凯尔特（1913年）关于他所称之为“文化科学”的学科的逻辑特殊性的中心论点。在评定社会意义时，人们不可能忽略“价值”。

值得指出的是，西方和社会科学关于“文明”的假设并没有完全对“文明”概念的多重性无动于衷。无论什么时候，只要有人提出文明化的价值的起源，以及它们如何首先出现在现代西方世界的问题，答案将不可避免地认为它们是过去西方世界持久不衰的独特趋势的产物——换句话说，是古代和/或基督教中世纪的传统，希伯来世界的传统，或两者联合传统的产物。后者有时也被特称为犹太—基督

教传统。

对这一系列前后相连的假设，可以有，也已经有了许多反对意见。现代世界，或者现代欧洲世界是否真地沿着欧洲话语系统所认定的道路走向文明，遭到了挑战。当马哈特玛·甘地被问到，“甘地先生，你对西方文明的想法如何？”时，他回答说，“它也许是一个好主意（It would be a good idea.）”。这很明显是俏皮话。另外，关于古希腊和罗马，或者古以色列的价值观比其它古代文明的价值观更有助于为所谓的现代价值观铺垫基础的断言也受到了挑战。最后，现代欧洲是否能合乎情理地一方面把古希腊罗马，另一方面把古以色列当作自己的文化前身（foreground），也是证据不足的。事实上，在把古希腊或以色列当作可选择的文化起源的学者中间长期存在着争论。每一方都拒绝承认对方的选择具有合理性。这个争论本身就给欧洲文化起源的合理性投下了阴影。

无论如何，有谁会坚持认为日本可以把古代印度文明当作它的前身，只因为印度是佛教的起源地而佛教已经成了日本文化史的核心部分？与日本接近印度文明相比，当代美国是否在文化上更接近古希腊罗马，或古以色列？我们至少可以证明，基督教代表了同古希腊罗马和以色列的决定性的断裂，而非连续性。事实上，一直到文艺复兴，基督徒们一直明确地知道这一点。与古代的决裂难道不仍是今天基督教教会的教义的一部分吗？

可是在今天，关于价值观的争论却是在政治领域里大出风头。马来西亚总理马哈蒂尔清楚地表示，亚洲国家可以，也应该无须接受部分或全部的欧洲价值观，即走向现代化。他的观点在其他亚洲政治领导人那里得到了广泛的响应。在欧洲国家自己内部，价值问题也越来越成为中心论题，尤其（但并不仅仅）是在美国，出现了关于“文化多元主义（multiculturalism）”的争论。当前，这种争论对体制化的社会科学产生了巨大的影响，同时大学里出现了结构性变化，许多学者纷纷拒绝了关于文明的单一性的前提。

(4) 东方学或东方文化 (Orientalism)。东方学指的是一种关于非西方文明的特性的定型的 (stylized) 抽象陈述。它是文明概念的反面, 并且, 自从阿诺瓦尔·阿伯代尔—马莱克 [1972 (1963)] 和埃德伍德·萨义德 (1978) 的作品发表以来, 它日益成为公众讨论的主要论题。东方学获此殊荣并没有多长时间 (参见史密斯, 1956)。东方学这一知识形式起源于中世纪欧洲, 当时一些基督教知识僧侣为了更好地理解非基督教宗教, 开始学习东方的语言并仔细阅读它们的宗教本文 (texts)。当然, 它们这样做是以基督教信仰的真理和感化异教徒为前提的, 但却很严肃地把那些本文看作是 人类文化的表述, 尽管是反常的 (perverted) 表述。

进入十九世纪, 东方学开始世俗化了, 但其活动形式却并未有所不同。东方学者依然学习语言, 解读本文。在这一过程中, 他们继续依赖关于社会世界的二元观点。他们以西方/东方, 或者现代/非现代的区别, 部分地代替了基督教/异教之间的区别。在社会科学中, 出现了一长串著名的二元对立 (polarities): 军事的和工业的社会; 社区和社会; 机械团结和有机团结; 传统的合法性和理性的-法律的合法性; 静力学和动力学等等。尽管这些二元对立并不直接与东方学的文献相关, 但我们不应该忘记作为最早的二元对立之一的梅茵的 (Maine's) 身份和契约的区别, 就是直接建基于印度和英国立法体系的对比之上的。

东方学者自认为是为了理解 (*verstehen*) 文化而投身于对本文的学术研究, 从而刻意表达他们对非西方文明的同情和赞赏。以这种方式理解的文化当然就是一种建构, 是来自不同文化的他人的社会建构。正是这些建构的信度遭到了来自三个层次的攻击: 有认为概念与经验现实不相切合的; 也有人批评它们太注重抽象而忽视了经验多样性; 也有说它们是带有欧洲偏见的臆测的。

然而, 对东方学的攻击并不仅仅只是对学者们学识肤浅的指责, 它同时也是对这一社会科学概念的政治后果的批判。东方学被认为使

得欧洲的主导权力地位合法化了; 事实上, 它对形成关于欧洲在现代世界体系中的帝国式角色这一意识形态外衣起了主要作用。对东方学的攻击同更广泛的针对物化 (reification) 的抨击联合起来, 成为解构社会科学叙述 (narrative) 的多重努力的一部分。实际上, 有人认为来自非西方世界的为创建可称为“西方学”的反话语系统所作的尝试, 以及, 比如, 类似于“现代中国所有反传统主义的精英话语, 从五·四运动到 1989 年天安门学生示威游行, 都是最大限度地东方化了的” (陈, 1992: 687) 这样的论述, 都是延续而非损害了东方学的基础。

(5) 进步 (Progress)。进步及其现实性和不可避免性, 是欧洲启蒙运动的基本主题。有人已经追溯了它在整个西方哲学中的踪迹 (比尔利, 1920; 奈斯比特, 1980)。无论如何, 它成了十九世纪欧洲的共识 (事实上, 在二十世纪的大部分时间里依然如此)。社会科学在它建构之初, 就深深地带有进步理论 (the theory of progress) 的印痕。

进步逐渐成了对世界史的最根本的解释, 也成了几乎所有阶段理论的理论根据。更为甚者, 它成了所有应用社会科学的驱动力。我们研究社会科学是为了更好地理解社会世界 (social world), 因为只有如此我们才能到处更明智更确切地加速进步 (或至少有助于清除挡在进步道路上的障碍)。关于进步或发展的隐喻并不仅仅试图描述社会, 而且还激励人们去诊治社会。社会科学成了政策制定者们的顾问 (或婢女?): 从边沁的全景监狱 (panopticon), 到弗雷 (Verein) 的《社会政治学》, 到贝弗里奇报告 (Beveridge Report) 和其它源源不断成立的政府工作委员会, 一直到联合国教科文组织战后关于种族主义的系列出版物, 以及詹姆斯·科尔曼 (James Coleman) 关于美国教育制度的连续性跟踪研究, 可以为证。二次大战以后, “不发达国家的发展”成了为拥有各种政治立场的社会科学家在非西方世界的社会和政治重组中采取积极介入态度辩护的最好借口。

进步并非仅仅是假设的或只是作为分析的对象，它同时也是强加于人的。这与我们在“文明”标题下讨论过的态度并没有什么不同。需要在这里强调指出的是，当“文明”开始成为一个失去它的本意，并引发怀疑（特别是1945年以后）的分类标签之后，“进步”仍然幸存下来，并拥有更充足的理由来取代“文明”，并且在某种程度上看起来更好。进步观念似乎成了欧洲中心论的最后的堡垒，最后的退路。

进步观念经常受到文化守成主义者的批评，尽管在1850-1950年这段时间里，他们的批判性抗拒精神急剧地衰退了。但是，自从1968年以来，对进步观念的批判重新爆发出来，伴随着保守主义者们重新焕发活力，并出现了对左派的新兴的忠诚。对进步的抨击可以从多方面展开。比如有人认为现在所谓的进步是虚假的进步，但是（他们承认）存在真正的进步，只是欧洲的进步观是虚幻的，或只是试图欺骗世人。或者，有人认为由于“原罪”或人性的永恒的循环性，因此根本不存在什么进步。或者象某些非西方生态运动的批评所指出的那样，虽然欧洲经历了进步，但它现在却试图把世界其它地方和进步的成果隔离开来。

不过，清楚的是，对许多人来说，“进步”的观念已经被标定为是一个属于欧洲的观念，因此也被包含在对欧洲中心论的攻击中。然而，这些攻击往往由于其他非西方人士所付出的赞扬非西方世界（无论部分还是全部）的进步的努力而显得相当矛盾。在这里，它们仅仅是把欧洲，而不是进步排除在它们的图景之外。

二、

欧洲中心论以及对它的种种形式的批评并不一定能够组成一幅连贯的图景。我们应该尝试着对它的中心论题作出评价。正如我们已经提到的，体制化的社会科学作为一种活动是在欧洲开始的，它被指责为由于误导、夸大以及/或歪曲欧洲的历史角色，特别是它在现代世界中的历史角色，而描绘了一幅虚假的图

景。

从根本上来看，这些批评包含三种不同的（甚至在一定程度上互相矛盾的）论证。第一个就是，无论欧洲做了什么，其它文明也在同一历史进程中前进，直到欧洲通过它的地缘政治权利阻碍了世界其它地方的这一进程。第二就是，欧洲所做的一切只是其它文明很长一段时间以来已经在从事的工作的继续；欧洲人只是暂时地走到了前台（foreground）。第三种观点认为，欧洲的所作所为已经遭到了不确切的分析和不恰当的推测，这一切对科学和政治领域都造成了危险的后果。在我看来，前两种观点似乎由于有我所称之为“反欧洲中心的欧洲中心论”之嫌而使其说服力受到了损害。只有第三种观点，才毋庸置疑是正确的，值得引起我们的全面注意。至于“反欧洲中心的欧洲中心论”是一种什么样的古怪东西，且让我们依次来看一看这两种论证。

整个二十世纪都不断有人提出，在诸如中国、印度或阿拉伯-穆斯林“文明”中，都同时存在着可能导向完全发育的现代资本主义的文化基础和社会历史发展模式，甚至实际上它们已经在朝这一方向迈进了。至于说到日本，这一观点更为强烈，认为日本确实独立地发展出了现代资本主义，只是在时间上和欧洲资本主义的发展相巧合。大多数同类观点的核心是关于发展的阶段理论（最常见的是各种马克思主义的变体）。从这一理论中它们合乎逻辑地得出结论，认为世界上各个不同的地方都处在通向现代性或资本主义的平行的道路上。这类形式的论点一方面假设了世界上各个不同文明区域的独特性和社会自主性，另一方面又假定了它们的服从于一个超越性的型式（pattern）的共同命运。

由于几乎所有的这类论据都局限于某一特定的文明带及其历史发展，因此，要想探究每一个讨论到的文明地带个案的历史合理性，将是一项巨大的工程。这里我不想建议这么做。我只想指出这类论点的一个逻辑限制，以及一个总体上的学术后果，不管所论证的区域为何。这一逻辑限制是非常清楚的：就算世界

上的各个其它地方真的处在通向现代性/资本主义的道路上，甚至可能已经走得相当远了，这里仍然需要我们解释为什么是西方，或欧洲，最先到达终点，并且最终能够“征服世界”。这里，我们又回到了先前提到过的问题，为什么现代性和资本主义出现在西方。

当然，今天有不少人拒绝承认，从深层意义上来看欧洲曾经征服了世界，因为经常存在各式各样的抵抗。但我认为欧洲征服世界的事实在我们对现实的了解中随处可遇。毕竟存在过几乎覆盖全球的殖民征服；毕竟可以找到显示欧洲强力的真实的军事指标。我们的确经常可以发现各式各样的抵抗，无论积极的还是消极的，但是如果真的有如此不可战胜的抵抗，那么我们今天将无须讨论（这一问题）。如果我们过份坚持把非欧洲的能动性（agency）当作主题，我们将会掩盖欧洲的所有罪恶，或至少其中的绝大部分。我认为这并不是批评原来所意想的。

因此，无论我们把欧洲的统治看得多么短暂，我们仍然需要解释它。这一领域的大多数批评更关注于解释欧洲怎样干扰了世界其它地方当地的文明进程，而对解释为何欧洲能够这么做没有兴趣。更为中肯的是，通过试图剥夺欧洲对这一丰功伟绩，这一假想的“成就”所拥有的荣耀，这些论点反而强化了“这曾经是一种成就”这样一个主题。这一理论使得欧洲成了一个“魔鬼式的英雄”。欧洲无疑是魔鬼，但同样没有疑问的是，从这一术语最动听的意思上来看，它也是一个英雄，因为正是欧洲在这一赛跑中最后冲刺，并率先冲过终点。同时，更糟糕的是还有这样的潜台词，即，只要给中国、印度或者阿拉伯一半的机会，那么它们不但可以（could have），也将会（would have）做到同样的事——即走向现代性/资本主义，征服世界，掠夺资源，盘剥人民并且让自己扮演魔鬼式英雄的角色。

这种关于现代历史的反欧洲中心论听起来是十分欧洲中心的，因为它承认欧洲的“成就”的意义（也即，价值），只是同时断定其他人也能这样做或正在这样做；而“成就”恰

恰就是欧洲人所定义的术语。由于某些很可能是偶然的原因，欧洲胜过了其它地方，并强制干涉了他人的发展。但是，关于其他人本来也可以获得欧洲人那样的成功的断言对我来说确实是对欧洲中心论的有气无力的反击，并且在实际上反而加剧了欧洲中心论思想进入社会知识这一最糟糕的后果。

反对欧洲中心式分析的第二类观点否认欧洲所做的一切有什么真正新鲜的。这类观点首先指出，在中世纪后期，甚至更早，西欧只是亚欧大陆的边际（边缘）〔marginal（peripheral）〕地区，它的历史作用和文化成就的水平低于世界其它部分（比如阿拉伯世界或中国）。至少作为一个初略的概括，这无疑是真的。

现在让我们快速转回到以核心文化区域（ecumene）和世界结构——它们已经有几千年的历史（参见桑德逊 1995 年书中的各位作者）——为背景来给现代欧洲定位。这并非不可能，但是在我看来，这种核心文化区域的系统意义尚未很好地表述出来。故此，我们顺理成章地得出第三个要点，即由于西欧最初的边际地位和近几千年来亚欧大陆核心文化区域的构建，因此，西欧所发生的一切并不是它所特有的，而只是一个单一系统在历史创造过程中的另一个变体而已。

我认为最后这个观点在概念上和历史上都是非常错误的。但是我并不想再作争辩（参见沃勒斯坦，1992a）。我只想指出这样做其实是反欧洲中心的欧洲中心论，只需要在逻辑上设定资本主义并不是什么新东西；事实上，强调亚欧大陆核心文化区域发展的持续性的学者中有一部分人明确地坚持这种观点。同那些强调某些其它文明在欧洲干预它们的发展之际也在朝资本主义道路前进的观点不同，这里的观点是，所有的文明共同参与做了这些事情，而且也并没有什么真正朝向资本主义的发展，因为整个世界（至少是整个亚欧大陆核心文化区域）在某种意义上一直是资本主义的。

首先应该指出，这是自由经济学家的经典立场。这一观点并没有与亚当·斯密的观

点——即认为（在人类本性中）存在着与其他人贸易、以物易物或交换的嗜好——有什么真的不同（1936：13）。它消除了不同历史体系之间的本质性差别。如果中国人、埃及人和西欧人都在历史上做了同样的事情，那么它们是在何种意义上被看作是不同的文明，或不同的历史体系〔事实与之完全相反（per contra），参加阿明，1991〕？剥夺了赋予欧洲的荣誉，那么除了泛人类（pan-humanity）之外，还有谁能消受这一荣誉？

同样最坏的是，通过赞赏现代欧洲为亚欧大陆核心文化区域的资产平衡（balance-sheet）所做的一切，我们接受了欧洲中心论的最本质的意识形态观点，即现代性（或资本主义）是神奇的、壮观的；而仅仅附带认为世界上所有其它地方都在以这种方式或那种方式一直这样做着。通过否认欧洲的荣誉，我们否认了欧洲的罪责。如果欧洲“对世界的征服”是核心文化区域持续远征的最后部分，那么它又有什么可怕的呢？这早已远远不是对欧洲的批评，却隐含着对欧洲的赞许，即欧洲作为世界的边缘，最终学会了其它（尤其是古老的）文明的智慧并做了成功的运用。

这就不可避免地出现了一个没有说出来的关键性论点。如果亚欧大陆几千年来走的是同一条道路，而且资本主义世界体系并不是什么新东西，那么这里有什么可能的证据可用来表明这条道路将永远，或至少在一段无限的时间里，不再继续下去？如果资本主义不是起源于十六（或十八）世纪，那么很明显它不会在二十一世纪结束。我个人并不相信这一点，并且我在几本最近的著作中阐明了这一点（沃勒斯坦，1995；霍普金斯&沃勒斯坦，1996）。我想在这里指出的主要观点是，这一类论证并不是反欧洲中心的，因为它接受了欧洲在它统治世界时期提出的一系列基本的价值观，因而实际上否认或损害了与之相竞争的，在或曾经在世界上其它地方奉行的价值体系。

我们必须为在社会科学里反对欧洲中心论找到坚实的基础，并为达成这一目标找到切实可行的办法。上述认为欧洲所做的一切是被

错误地分析了，并且受到了不恰当地推测——这同时给科学和政治领域带来了危险的后果——的第三种形式的批评实际上是对的。

我想，我们应该从对欧洲所做的一切是积极的成就这一假设的质疑开始。我们必须对资本主义文明在它的历史过程中的一切成就做一番仔细的资产评估，来看看赢利是否真的超过支出。这就是我一直尝试在做的，并且鼓励其他人一起去做的事（参见沃勒斯坦，1992b）。我自己对此的评价完全是负面的，因此，我并不认为资本主义体系是人类进步的证据，而只是把它看作由于反对这一特定形式的剥削体系的历史性阻力的崩溃而产生的后果。我认为中国、印度和阿拉伯世界与其它地方没有走向资本主义的事实是它们具有更高的历史荣誉感和更强的抗毒免疫力的证据。那种强迫这些文明必须找到证据来说明它们的荣誉的做法对我来说无疑是典型的欧洲中心论。

我很愿意再来考察一下源于资本主义现代世界体系的普遍主义教义中的那些非普遍主义的成份。现代世界体系发展出了与早期知识结构完全不同的知识结构。许多人认为两者的不同在于科学思想发展的差异，但这一点很清楚是不正确的，尽管现代科学的进步是多么的壮观。科学思想在历史上出现得比现代世界体系要早，并且在所有的主要文明带里都能找到。这可以由李约瑟发起主编的多卷本著作所描绘的中国的情形得到权威性的证实（李约瑟，1954-）。

现代世界体系的知识结构的特定之处在于“两种文化（two cultures）”的概念。没有任何一个其它的历史体系在科学和哲学/人文学之间建立起如此根深蒂固的分隔；这一分隔我认为可以更恰当地表述为追求真与追求善和美的分离。实际上，要想在现代世界体系的地缘文化中把这种分离奉为神圣的准则也并不容易，总共花了三个世纪才建立起体制化的分隔来。今天，它已经成为地缘文化的基础，并成为我们大学体系的基石。

这一概念分离使得现代世界体系得以提出价值中立的专家这一奇特的概念，这些专家

关于现实的客观评论可以作为工程学决策(在这一术语最广义的意义上)的基础,也可以作为社会-政治选择的基础。通过保护科学家远离集体性评价,并实际上把他们变成科技官僚(technocrats),确实把科学家从不关心知识的权威的黑爪中解放出来。但是同时,这也使得他们远离了他们最近500年里从实质性的(与技术性的相对立)科学争论以来一直承担的角色。那种认为科学和社会-政治决策相安无事的观点成了延续欧洲中心论的核心概念,因为唯一可接受的普遍假设就是欧洲中心式的。任何强化两种文化分离的证据都因此支持了欧洲中心论。如果有人否认现代世界的特殊性,他就无法合情合理地要求重建知识结构,也因此无法找到明智的和实质上是理性的现代世界体系的替代物。

最近二十多年来,这一分离的合法性第一次受到了富有意义的挑战。举例来说,生态运动的意义就是如此。这也是公众对欧洲中心论的反击的最基本的问题。这种挑战引起了所谓

的“科学之战”和“文化之战”,而这些战争本身经常是令人难堪的和困惑不解的。如果我们想以一个重新统一了的,因此非欧洲中心的知识结构的面貌出现的话,最根本的就是我们不要转向枝翼问题而逃避中心问题。如果我们想为今天处于严重危机之中的世界体系建立一个替代性方案,我们就必须同时义无反顾地处理好真和善的关系问题。要想做到这些,我们就必须承认欧洲确实在十六到十九世纪做了一些特别的事情并改变了世界,也确实造成了今天加于我们头上的消极后果。我们必须停止剥夺欧洲的特殊性的种种企图,这些企图其实是植根于这样一个虚幻的前提,以为我们只要剥夺了欧洲的特殊性之后因此就可以剥夺掉欧洲的非法拥有的荣耀。结果恰恰相反。我们必须完全承认欧洲对世界重建的特定意义,因为只有这样才有可能超越它,并满怀希望地到达一个更为包容性的人类可能性(human possibility)。这一人类可能性将使我们避免在寻求真和善的和睦共处境界之中所遇到的任何困难和问题。

参考书目：

- 阿伯代尔-马莱克,阿诺瓦尔,1972: *La dialectique sociale. Paris:Seuil.* (英译本《文明和社会理论:社会辩证法卷II》,伦敦:Macmillan,1981)。
- 阿明,萨米尔,1991:“古代世界体系与现代资本主义世界体系之比较”,《评论》杂志(REVIEW),XIV,3,夏季号,Pp.349-385。
- 布尔利,J.B.,1920:《进步之观念》。伦敦:Macmillan。
- 陈晓梅(音译),1992:“作为反话语系统的西方学:后毛泽东时代中国的《河殇》”,《批评调查》(CRITICAL INQUIRY),XVIII,4,夏季号,Pp.686-712。
- 霍普金斯,特伦斯,K. & 沃勒斯坦,伊曼纽尔,合著,1996:《转变的时代:世界体系之轨迹,1945-2025》。伦敦和新泽西:Zed Press。
- 琼斯,E.L.,1981:《欧洲的奇迹:欧洲和亚洲历史上的环境、经济和地缘政治》。剑桥:剑桥大学出版社。
- 李约瑟,1954-:《中国的科学和文明》,多卷本,正在出版中。剑桥:剑桥大学出版社。
- 奈斯比特,罗伯特,A.,1980:《进步之观念史》。纽约:Basic Books。
- 李凯尔特,亨利希,1913: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. neu beart aufl.* Tübingen: J.C.B. Mohr. (英译本《自然科学概念形成过程中的局限性》,剑桥:剑桥大学出版社,1986)。
- 萨义德,埃德伍德,1978:《东方学》。纽约:Pantheon。
- 桑德逊,斯蒂文,K.,主编,1995:《文明和世界体系:研究世界历史的变迁》。Walnut Creek,

CA: Altamira.

史密斯, 亚当, 1939 (1776): 《国富论》。纽约: Modern Library。

史密斯, 韦尔弗莱德·康特韦尔, 1956: “东方学研究在大学中的地位”, *Diogenes*, No. 16, Pp. 106-111。

沃勒斯坦, 伊曼纽尔, 1992a: “西方、资本主义和现代世界体系”, 《评论》杂志, XV, 4, 秋季号, Pp. 561-619。

沃勒斯坦, 伊曼纽尔, 1992b: “资本主义文明”, 魏仑(音译)系列讲座之II, 《中国大学通讯》(*Chinese University Bulletin*), NO. 23, 重刊于《历史上的资本主义和资本主义文明》, 伦敦: Verso, 1995。

沃勒斯坦, 伊曼纽尔, 1995: 《自由主义之后》。纽约: New Press。

· 学术动态 ·

“社会学人类学论丛”编辑出版工作启动

为了加强我国社会学、人类学的学科建设和理论探讨,北京大学社会学人类学所在广泛征求学界同行建议的基础上,决定自1996年起编辑出版“社会学人类学论丛”,为学科发展提供一个新园地。为了切实办好这个论丛,北大社会学人类学所专门组织了“论丛学术委员会”,负责选题、编辑、出版工作。根据目前情况,委员会初定了论丛选题的基本方向:(1)社会学人类学理论与方法;(2)在具体调查基础上形成的社会学人类学分析;(3)人类基本需求和社会需求的理论与经验探讨;(4)社会结构、社会组织、文化形式、仪式象征体系的实证研究和理论探讨;(5)社会-文化与经济过程和生态体系的关系研究;(6)族群之间社会文化关系及其变迁的研究;(7)少数民族与少数者人群研究;(8)社会与文化变迁、发展、现代化历程的分析;(9)跨文化比较研究。此外,论丛亦拟收入田野报告、名著书评、国内外研究现状与动态、文献研究成果等。

论丛学术委员会同仁希望本论丛能够充分展示有志于社会学、人类学事业的研究单位或个人的学术研究成果,建设规范化的、有中国特色的社会学、人类学学科,加强国际对话,强调实证研究基础上的理论和应用研究,使我国的社会学、人类学发展有助于对中国社会和现代化进程的理解,促使中国社会学、人类学研究在国际学坛上发挥更大的影响。

联系地址: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:于长江
邮 编:100871