

民族社会学研究通讯

费孝通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会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

中国社会与发展研究中心

第 30 期

2002 年 11 月 15 日

本 期 要 目

【论文选编】

继往开来，建设 21 世纪中国的社会学

费孝通

回眸七十年

费孝通

【专题论文】

读王桐龄《中国民族史》

马 戎

【译文选载】

民族认同

霍洛维茨 (DONALD L. HOROWITZ) 著 汪澎 译

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【学者论坛】

继往开来，建设 21 世纪中国的社会学

——在北京大学社会学系建系 20 周年庆祝会上的讲话

费孝通

1930 年我进燕京大学社会学系读书，1980 年在北京大学筹建社会学系时我又担任了北大的教授，其间虽然跨越了 50 年，却一直与北大保持着很深的关系，这是因为燕京、清华、西南联大的学习和工作经历无法与北大分开。而从北大正式建立社会学系到今天，已经 20 个年头过去了。回头看一看，70 多年来，我从青年时代选择了社会学和人类学这一门学问，把了解认识中国社会作为自己的使命，实现“志在富民”的愿望作为我一生追求的目标，因之这门学科的建设 and 人才的培养成了我一生中一项主要的天职。

回想在 1988 年北大校庆、1992 年建系 10 周年、1995 年建立研究所 10 周年和 1998 年北大百年校庆这几个值得纪念的日子，我都发表了自己的感想，其主题都围绕着“开风气、育人才”。今天我们已经跨进了 21 世纪，庆祝建系 20 周年，我想要讲的仍然是这个主题，而且我觉得在今天这个主题已经变得更为重要和紧迫了。

北大作为中国的最高学府之一，它在学术上的发展始终可以作为中国文明先进的里程碑。在新的世纪里，一个迅速发展并实现现代化的中国要全面进入国际社会，如果希望世界能够全面和充分地认识中国和中国人的真实面貌，我们首先要自己认识自己，才谈得到让别人来认识我们和我们去认识别人，客观和科学地相互认识是人们之间建立和平共处关系的起点，人文和社会学科的任务就是要认识自己国家和民族的文化传统及其演变，也就是我常说的“文化自觉”。从文化传统上说，世界上没有一个民族有我们中华文明这样长久和丰富。我们中国人有责任用现代科学的研究方法来完成我们“文化自觉”的使命，继往开来地努力创造现代的中华文明，为全人类的明天作出贡献。

21 世纪高等学校在培养目标方面要强调培养能够理解和研究人文世界的人才，中国人是一个充分认识到上有祖宗、下有子孙的社会，个人生命只是长河中的一滴水，一个人的生命总是要结束的，但同时长出一个不死的和不朽的东西，那就是人们共同创造的人文世界，而且这个人文世界是经久而不断发展的，人文和社会学科就是要研究这个历史上不断发展的人文世界。

社会学所研究的是人在集体中如何生活，社会文化人类学就是研究人在集体生活中创制的文化。文化在哪里？就在生活在集体里的人的行为和意识中，文化是代代相传的，是有子有孙的，它凭靠一个个的人在他们的生活当中去表现、改变和发展着，日新月异。我们作为中国人，应当有意识地深入到中国人的文化世界中去，深入到中国人的社会生活中去，认识自己文化的历史传统和现在的发展。我们需要懂得世界上各国、各地区的社会与文化为什么彼此存在着不同之处，抓住了不同层面的比较研究，我们才能够谈得到“文化自觉”。开展这些领域的学术研究工作，北大有这方面的传统，也积累了一些成果，现在要善于继承和发扬这个传统，在新的世纪里取得更大的成就。

从上世纪 70 年代末以来，这个世界包括中国在内发生了巨大的变化，也许是世界历史上曾

经发生过的最大的一个变化，从一个工业化机械化的时期，进入到一个电子信息化的时期，进入了知识经济的时代，人们之间的交流空前加强，客观上彼此的依赖性也大大加强了。大家要在这样一个新的世界和社会格局中生存和发展，就需要发挥各自传统文化中积累的人类智慧，来协调彼此碰撞中的矛盾与冲突。个人与个人的关系、群体与群体的关系，国家与国家的关系，文化与文化的关系，相互之间如何共处与协调，就要靠当事者各方的智慧和文化底蕴。在这样的大形势下，我们要跟得上，我们这个学科也必须要进入和适应这个新世界中的新的发展时期。这个时代的要求很高，对各个学科提出了比以往更高的要求，我们这个学科能不能完成自己的历史使命？最后是要接受历史的检验的。因此我特别希望社会学、人类学年轻一代学者能在理性上把握得住这个关键时刻。

我一生中经过了“三级跳”，先是从“乡土社会时代”跳到“工业化时代”，但在工业化时代尚未坐稳之时，信息时代已经来临。我所做的研究工作，主要是在调查和研究中国社会的“第一跳”，再继续下去调查与研究这“第二跳”，我受生命的限制恐怕没有条件了，而你们要去“跳”，要去研究中国社会当前与未来的发展。我们的社会变迁之巨大和迅速，使社会学者紧跟时代的步伐变得很不容易，你们这一代比我们这一代所面临的困难更大、任务更重，但不能不跟上去，否则是要被淘汰的。我指的是我们人类要适应这种变化，就是要能够解释这种变化，知道如何变化和将要走到什么地方去，这应当是社会学和人类学者的任务和责任。

学术是要通过学人来传袭和开拓的，学人是要从加强基础学力和学术实践来成长的，人才是文化传袭和发展的载体，不从人才培养上下功夫，学术以及广而大之的文化就成为无源之水、无根之木。培养人才始终是我们工作中第一位的任务。

总结我们过去的经验，中国的社会学应该紧密地联系中国社会实际，社会科学理论的来源是当时当地有历史渊源的社会实际，而且应当为当时当地社会发展服务的，同时我们提出了要用人类学的方法地开展实地调查，强调到实际的社会生活中去做深入的观察，取得第一手资料，进行分析总结，这样才能提高到理性认识，形成社会学的理论。

北大在重建社会学的工作中贡献了力量，不仅首先选人员参加培训、备课，并最先筹备建系，相继又建立了研究所。我从公职上退休以后，把主要精力放在北大，还是为了要在重建社会学学科中贯彻我一向提倡和遵循的理论联系实际、教学与科研相结合、学术为社会服务的主张。我反对唯书、唯上，反对脱离实际和食洋不化的风气，我也认为学术领域必须有不同的观点，但必须有相互尊重、相互容忍的精神，这样才能通过百家争鸣，繁荣学术。

从我个人的实践来看，把人类学和社会学结合起来，以社区为研究对象，用实地调查研究方法，对于学科建设和培养年轻一代扎实的学风是行之有效的经验，而且可以突出北大办学特点和学科建设的任务。

社会学学科重建 20 年之后，我曾回顾和反省过走过的历程，因为“速成”的后果，这个学科的队伍虽有了很大的发展，但力量还是比较薄弱的，基础不够扎实，水平也参差不齐，总体来说都需要“补课”，需要“再加工”。要想建成有中国特色的人文社会学科，培养人才特别是重视学术骨干的培养还是第一位的工作，为此我仍寄希望于北京大学的校领导能够在这方面继续给予这个学科贯彻上述宗旨继续发展所需要的各项支持。

我当初积极推动在北京大学建立社会学系，后来又建议在北京大学建立研究所，目的就是要加强联系社会实际的科研工作，通过与研究相结合开设的课程，进一步推进教学与科研的结合，

提高教学质量。现在系所打通之后，各方面之间的密切结合有了更好的条件，希望大家能够在课程建设、教材建设、课题研究等方面携手合作，多下功夫，并且虚心向兄弟院校学习，加强协作，努力使北京大学的社会学学科建设在整体水平上迈上一个新台阶。

当前我们还提倡要着重于培养学生的创新精神，这样对于我们教师的要求就更高了，任务也更重了。教师们首要的是能够用自己的研究成果来推动教学，而创新的研究只有到实际中去，才有可能创得出来。

我还想强调的一条经验是教学相长，我们是通过具体的人来建立学科的，我们的教师和学生要以创新的精神来共同开创这个事业，在学科建设过程中教师和学生之间应当是合作关系和伙伴关系，教师的责任不是简单的推销知识，而是要用自己经过实践检验的知识和智慧给学生迈进学术殿堂开门、开窍。在研究工作中更是如此，师生是不能分离的。所谓教学相长就是互相启发，我们要改革中国旧的教学方法，不要念死书，要学会从对社会实际的观察和调查中思考问题。我希望师生携手，教学相长，把学科建设作为一项长久的事业来做，我们需要一代、两代甚至好几代人的努力才能使我们的社会学学科打下一个真正坚实的基础。

中国的社会学在上个世纪中走过了非常曲折、艰难的历程，社会学在 80 年代得以重建并发展到今天这样一个局面，实在是非常不容易的。我们有许多同学也许还不了解学科的这段历史，我建议他们能够从课堂和阅读中了解这个学科在中国的产生、发展、停止和重建的历史，让学生们感觉到这个学科坎坷的命运，认识到他们的肩膀上担负着重建和宏扬这个学科的历史责任，在今后的学习和研究工作中时刻记得这一责任。今天我们在这里庆祝北京大学社会学系建系 20 周年，意义是非常重大的，我们这一代老人已经或快要交班了，但是我坚信中国年轻一代的社会学、人类学者将会把这一事业继承下去，使中国的社会学、人类学以一个崭新的面貌自立于世界学术之林，并对国家和民族的复兴和建立和平和融洽的人类社会作出应有的贡献。

回眸七十年

——在北京大学社会学系成立 20 周年庆祝会上即席讲话

费孝通

我非常高兴来参加这个大会。这座楼（北大大礼堂即燕京时代的办公楼）我是非常熟悉的，走进来感到格外亲切。我是 1930 年到这里来做燕京大学的学生的，至今已经 72 年了。触景生情，真正感觉到了世界的巨大变化。那时中国还处于半殖民地社会，可今天我们不但是独立的国家了，而且参与了世界大事，在稳定世界大局中起着举足轻重的作用，这是 70 年前想不到的。

我讲话一向有一个习惯，写好的稿子先发给听众，讲时就可以即席发言，补充和发挥稿子的内容，比较随便，要查时也有文可据。今天也是这样，校报上已经发了我的稿子（见《北京大学校报》第 971 期，社会学系 20 周年专刊，2002 年 10 月 28 日），我在这里随口做些补充。

我 20 岁进燕京大学社会学系学社会学时，不懂社会学是讲些什么的，说实在的，现在还是说不清楚，回头想想倒是司马迁的古训很能说明问题，即察天人之际，通古今之变。指出了汉朝

之前做为一个读书人应努力的一个方向，这句话里其实也包括社会学在内。天人之际就是人和自然的关系，人是自然的一部分，自然包括人在内，人对客观世界的认识，也包括自己在内。只要人和客观世界存在，人和自然就要发生关系，我们要研究人，也要研究人与自然的关系。而麻烦就出在这里，人如何了解自己。

为了生活的需要，人利用自然世界造了一个为自己服务的世界，我们称之为人文世界的世界。人们从早到晚，每一天的生活，都要通过人文世界来经营自己的生活。人并不直接和自然打交道，而要通过一层人工的世界。人的衣食住行等各项生活都是在一个人造的世界中进行的。

我们要去了解人文世界，研究人造的为自己的服务的东西。这项工作还刚刚在开始，要想办法研究这个人文世界，人要用自己的本领，从自然中超脱出来，研究人、研究自然、研究人与自然的关系，研究人造的人文世界，一层一层的认识，以求得“自觉”，这正是人与动物不同之处。人从自然界分离出来，回头去认识自然和人文世界。

我能不能说从我进入社会学这一行，研究这个“天人之际”，已有 72 年了。我从燕大毕业后，吴文藻老师让我去清华，在史禄国老师指导下学习人类学，了解人是怎么样生活的？人的群体生活是怎样发生的？在燕大时，吴文藻老师把人类学方法引进了社会学，从美国芝加哥大学请来了派克教授，从英国伦敦大学请来了布朗教授，从此奠定了吴文藻先生的思想基础，让社会学与人类学打成了一片。那时我只有 20 多岁，进入社会学时，学会了实地调查，像人类学者那样去看人的生活，学习人们的生活是具体的社会学的内容。

我们要搞清楚社会学是什么和学习怎么样做这门学术，也就是了解这个学科的对象和研究方法是什么？我把它们简单的概括为：对象是人文世界、社会关系，方法是实地研究的人类学方法。

社会学发展到现在还存在一个真正的科学方法问题。社会学研究的对象是活生生的人的生活，包括物质用具和人的感情及认识，所以用人文世界里的工具去认识人文世界是不容易的，也就是说人要自己研究这个既有生命又有生活的人的自己，并且要用科学的方法研究自身的所做所为是很不容易的。特别是有着感情和价值观念的东西，研究这些东西还要以“之际”即关系为出发点，首先是人和人的关系。从个人要研究到群体，因为人都在群体中生活，从小群扩大到大群，今天又进入了全球化时代，问题就更多了。所以我说这种研究只能说是刚刚开始。

要研究这些复杂的问题，要跟上这个变化的时代，我感到自己的知识太不够了。三年前我决定“补课”，从社会学基础学起，我找来了派克老师编著的社会学导论和他的传记，研究他的经历，了解他的学术思想的发展，看他如何成为一个社会学家的，我写了“补课札记”，此文编在三联出版社《师承、补课、治学》一书中，已经出版发行。其中重要的一点是要说明派克是处在第二次世界大战的年代，他还没有看到日本投降。他的文章还在写作过程中，但人生苦短，他没有能把话说完，他要说的正是人要认识自己，如何做到人能看人。

一切知识是从人的接触中得来的，在天天和人的接触之中出知识，但人往往不会自己跳出来看自己。人与人接触相互交换思想感情，首先是靠语言，但光靠语言不够，有很多一言难尽的东西。派克老师是想从这里深入下去的，但时间不够了，这就是作为生物个人的限制。

我就没想到自己会活这么久，文化大革命时人已不算人，当时的人出现两面性，一面是真的自己，另一面是给别人看的自己，也就是应付这个世界的自己，学社会学的人要懂得这个道理：什么样才算一个真正的人，怎样才能做到一个真正的人？我认为派克老师没能完成他对社会学的心愿，所以美国在二次大战时的社会学在他看来还是一门发展中的学科，还没有成为真正的科学。

现在这个问题更严重了，人与人的关系面更广了，从亲属到邻里再到熟人，区分自己人和非自己人已不够了。今后全世界要变成一个更大和更复杂的社会结构。如何去认识它？所以做学问很苦，我们找到了一个不容易解决的问题要去解决，要寻求科学的方法，只认识自己还不够，还要去认识人自己所处的世界。譬如说恐怖主义问题，人生活中不会没有恐怖，但恐怖主义那里来的，怎么产生的，怎么消除？是一个世界性的问题，也是社会学的问题，所以说社会学的内容广得很。我们只能脚踏实地一步步走，先有一个轮廓，有点认识，逐步的去扩展。

我们首先要搞好中国的社会学。其实我很怕建社会学，早年因为搞社会学，很多人打成了右派，尝到了做人被孤立群体之外的滋味，对一个社会学者有这种亲自经历和体会，有机会参与观察，也是一种难得的机会。我本人还算是个幸运者，十一届三中全会拨乱反正后，我的右派问题算是已经改正，那时我已 70 岁了。中央委托胡乔木同志来找我，要重建社会学，我心里真是想不能再搞了，所以开始没有答应，但乔木同志坚持要我做，我想这意外拾回来的生命，破釜成舟，能再活上十年，争取再做点事吧。没想到现在还多活了不少年，看来还可以活些年，再做点事。

我们人的社会文化是有生物基础的，生物是有生有死的，但同一社会里的人的生与死却是参差不齐的，所以文化可以离开生物基础而传下去，群体文化的存亡不决定于个人的生死，而在于可以传续的基础。中国有十几亿人当然不会同时死掉，它的文化是不朽的，而且可以有深厚的积累和传承，有子子孙孙不断在承继着，对于好的文化还可以吸收和扩大，这就是我几十年来的体会。

自我 70 岁获得第二次学术生命以来，做了几件事情，最重要就是重建社会学，不能说是恢复旧的社会学，当时虽则从外国引进了一些，但已提倡中国化、本土化，要植根于中国自己的土壤中。这方面我们老一代学者确实做了不少工作。他们联系中国实际，以实地调查为主要方法，到中国人自己的生活中去认识自己。可惜的是由于多方面的历史原因，这些工作中断了。27 年后才得以重建，重建后的 20 年来，我们重新搭起戏台，培养了一个队伍，大家正在各显身手。他们在中国社会大变革的进程中，做了不少调查研究工作，积累了不少材料。但社会学作为一门学科还尚未成熟，社会学的许多重要概念也没有建立起来。现在需要大家一起发奋努力，我们每个人都生活在中国社会中，希望大家深入进去认识和总结。重要的是要思考，动脑筋想问题，看实际生活，并从中总结出一些规律性的东西。我们这一代人基础打得不够，没有能把学科建成，非常抱歉。当然外国也一样，西方的社会学也存在很多问题。从“9·11 事件”就暴露出这方面的问题研究太少了，大家都在问为什么会是这样，今后会怎么样，现在还没有科学论据的答案来答复这方面的问题。

不过我认为中国人的经验和文化中有“和而不同”的传统，经过再创造可能供全人类所用。我们社会学人类学者也应该在这方面做出自己的贡献。

今天大家就社会学系重建 20 年说了不少好话，我自己感到很惭愧，虽然自己做了点事，提出一些课题，但是工作做得很不够，年龄大了，力不从心，希望年轻一代加倍努力，团结协作，继续开拓此项还没完成的事业。

2002 年 11 月 3 日

【专题论文】

读王桐龄《中国民族史》¹

马戎

30年代我国先后出版了三部有影响的关于中国民族史的著作。当时满清皇帝退位，中华民国初建不久，内部各地军阀割据，周边局势复杂纷乱，如何从历史沿革的角度把中国境内各个族群的起源演变和相互关系的发展梳理出一个头绪，在当时的国际环境下为中国努力建立一个新的多民族政治实体提供理论基础，成为当时学者们所十分关注的问题。在这一背景下，1934年文化学社出版了王桐龄先生的《中国民族史》，同年世界书局出版了吕思勉先生的《中国民族史》，1939年商务印书馆又出版了林惠祥先生的《中国民族史》，这三本书成为当时中国民族史研究的几部集大成者，影响重大。值得高兴的是，这三本书又于90年代先后重印，使我们得以了解30年代中国民族史的研究成果。

王桐龄先生的《中国民族史》是作者在北京师范大学和东南大学担任“中国民族史”和“北三民族活动史”课程所用讲义的基础上编纂而成。在本书出版之前，王桐龄先生曾先后在商务印书馆出版了《东洋史》（1929年）和在文化学社出版了《中国史》（1932年）。在这前两部书中，作者偏重于分析中国国家之盛衰兴亡和社会文化之进步退步，而《中国民族史》这本书则注重于中国“民族之混合及发展事迹”（1934：序1）。

全书原计划共分为上、下两编（“内延史”和“外延史”），分别叙述“中国民族对内融合事迹”和“中国民族对外发展事迹”。90年代上海书店编印《民国丛书》，王桐龄先生的《中国民族史》与吕思勉先生的《中国民族史》（1934年世界书局出版）同编入该丛书的第一编第80卷（历史、地理类）影印出版。但这一影印本中仅有王书的“上编（内延史）”，下编是否于1934年同时出版或稍后出版则不得而知。

本文是阅读王桐龄先生《中国民族史》（上编）一书的读书笔记，通过阅读这本书，有助于我们了解30年代中国民族史研究的基本思路，同时在阅读中也参考了吕思勉和林惠祥两位先生所著的另两本《中国民族史》，努力把这三本书的特点进行比较，并思考这三本书对于我们今天的民族研究能够带来怎样的启发²。

一．关于中国各民族的起源与分类

由于30年代各种研究条件的限制，王桐龄先生当时无法全面了解世界各国的考古发现与后来中国考古发现的各种新成果，这本书中关于各族群的起源，借用了当时国内的流行说法，认为在地球上的大洪水时期人类奔避于帕米尔高原，然后分道下山，分散进入世界各大洲并在各地的自然地理环境内演化成为世界上目前的白种人、黄种人和黑种人各支。流行于30年代早期的这一观点在今天看来自然存在着不少问题。

¹ 本文原刊载于《北京大学学报》2002年第3期，第125-135页。

² 我比较倾向于对于中国历史发展过程中的各个“民族”（包括目前正式认定的56个“民族”）使用“族群”这个概念（马戎，2001：149），但在本文中，为了与流行的用语相一致，仍然使用“民族”一词。

与之相比，吕思勉并没有简单地接受上述流行观点，他认为对于汉族族源的由来尚难作定论，但指出可以经过参考“他国古史”和“发掘古物”而逐渐查明。林惠祥则从中西文研究文献中整理出有关中国民族族源的 11 种观点并加以评论，认为其中有两种值得关注，之一的“新西来说”根据对仰韶陶器与中亚陶器之比较认为中华文化来源于新疆，之二的“土著说”则得到“北京人”考古发现的支持（林惠祥，1993a：57-62）。与王、吕两位相比，这些归纳与分析反映出林惠祥先生对西方文献与考古成果的关注¹。

王桐龄先生认为黄色人种这一支，根据下山后各自选择的不同迁移方向而形成了南三系（苗族、汉族、藏族）和北三系（满族、蒙族、回族）。这里的“苗族”涉及范围甚广，“历史家称之为交趾支那民族；现在四川南部之獠，贵州之苗，广西湖南之猺，云南之猺，广东之蛮，同暹罗越南境内之土人，皆属于此族。因中国唐虞时代，此族曾创立过大国与汉族对抗，国名三苗，所以后人就简称之为苗族”（王桐龄，1934：2）²。而这里所说的“满族”，“历史家称之为通古斯族——Tunguse——因为此族大多数住在满洲，所以现在就简称之为满族”（王桐龄，1934：3）³。这里的“回族”，“历史家称之为突厥族——Turk——因为此族大多数奉回教，所以现在就简称之为回族”（王桐龄，1934：3）。民国初年人们常说的“汉满蒙回藏”五族共和中的“回”，是包括了新疆地区信仰伊斯兰教的各个民族的。王桐龄先生对于中国民族的“南三系”、“北三系”之分类，与民国初年人们常说的“五族共和”的大框架基本上是相互吻合的，只是增加了一个南方的“苗族”⁴。

吕思勉先生的《中国民族史》（1934）⁵对于中国各民族的分支，提出不同的观点。认为历史至今，中国民族共分为 12 支：汉族、匈奴（五胡十六国后与汉族同化）、鲜卑（辽为金所灭后被同化）、丁令（亦称之为突厥、回纥，今之新疆诸民族）、貉族（朝鲜族）、肃慎（女真，今之满族）、羌族、藏族、苗族（南方诸族）、越族（今之马来人，旧时分布于东南各省之部分已被同化）⁶、濮族（僂，今称猺、摆夷）⁷、白种诸族（人数较少，分布于帕米尔高原以东）。吕思勉把白种人排除后的其他 11 支分为北派（匈奴、鲜卑、丁令、貉族、肃慎）、南派（羌、藏、苗、越、濮）和中派（汉族）（吕思勉，1996：1-6）。而对蒙古族的历史变迁，则在“肃慎”篇中予以叙述⁸。在这 11 支中，除了在中国境内已经被同化的古代匈奴、鲜卑、越族三部分之外，保留至今的

¹ 费孝通先生于 1989 年发表的文章中，则基于 50 年代和 70 年代各地发现的猿人化石、新石器遗址等考古成果而否定了中华民族起源的一元论和外来说，肯定了多元论和本土说（费孝通，1989：2）。

² 吕思勉认为“今所谓苗，……或以附会古之三苗，误矣”（吕思勉，1996：5）。林惠祥也称“以前史家谓古之三苗即今之苗族，现代学者多否认之”（林惠祥，1993a：14）。费孝通教授也指出“‘三苗’却还有人望名构史地和现在的苗族联系起来。这固然是牵强的推测”（费孝通，1989：12）。

³ 据日本学者白鸟库吉考证，“Tungus，原来是 Yakut 人中突厥人因轻侮其邻民族而称者也，其义为豕之义焉。俄人于 17 世纪始闻之而传于欧洲，于是此名遂为亚洲北部所住之民族之总称也”（林惠祥，1993a：149）。

⁴ 这与当时多数学者的观点相一致，在林惠祥归纳的不同学者对于中国民族的 13 种分类方法中，梁启超分为“中华族、蒙古族、突厥族、东胡族、氏羌族、蛮越族”（大致等同于汉、蒙、回、满、藏、苗），章梈分为“汉族、满族、蒙族、回族、藏族、苗族”，张其昀分为“华夏族、东胡族、突厥族、蒙古族、西藏族、苗蛮族”，宋文炳分为“诸夏族、通古斯族、蒙古族、回族、藏族、苗族”，赖希如分为“中华族、匈奴族、东胡族、突厥族、蒙古族、西藏族、南蛮”，等等（参见林惠祥，1993a：2-6）。

⁵ 这本书于 1996 年由东方出版社编入“学术经典”系列出版了简体横排版，本文引用的页数均出自这本简体横排版。

⁶ 在第一章总论中的“越族”，在后面第九章中均改为“粤族”。林惠祥引用林语堂观点认为“越即粤字，……古‘粤’‘越’两字相通”（林惠祥，1993a：111）。

⁷ 林惠祥则把“罗罗”列入“罗罗缅甸系”，而把“摆夷”归入“僂掸系”（濮）（林惠祥，1993b：281）。

⁸ “1114 年，而此族之黑水部曰女真者兴起。……十有二年而灭辽；又二年而亡北宋，奄有中国之半。凡百二十

为汉族、回族（包括新疆各族）、貉族（朝鲜族）、肃慎（满族，包括蒙古族）、羌族、藏族、苗族、濮族（彝族等）共为 9 族。这本书在 30 年代对中国各民族进行分类时，已经考虑到了跨境民族这个情况（朝鲜族、越族、白种族群），这一点在中国民族史研究中是值得关注的。但是对于蒙古族是否应属于满族支系的提法，尚有可以讨论的余地。

林惠祥先生于 1939 年出版了另一部《中国民族史》（上、下册）（商务印书馆出版，1993 年该出版社再印影印本），明确地提出民族史研究所应当涉及的内容，即讨论各族“其种族起源，名称沿革，支派区分，势力涨落，文化变迁，并及各族相互间之接触混合等问题”（林惠祥，1993a：序 2），并在这本书中试图系统和全面地分析各族群的演变历史，这反映出林先生所受西方学术研究方法的影响。

林惠祥概括介绍了各种文献中提出的对于中国民族的 13 种分类方法（林惠祥，1993a：2-6），认为因古代民族的称呼不同于今日民族，而今日民族乃由古代民族演变融合而来，所以应当有“历史上的分类”和“现代的分类”两种，并用一张图来表示历史上各“系”与现代各“族”之间的演变关系，他把中国古代族群区分为 16 “系”（华夏系、东夷系、荆吴系、百越系、东胡系、肃慎系、匈奴系、突厥系、蒙古系、氐羌系、藏系、苗瑶系、罗罗缅甸系、僮掸系、白种、黑种¹），把现代族群区分为 8 “族”（汉族、满族、回族、蒙古族、藏族、苗瑶族、罗緬族即彝族等²、僮掸族即白族傣族³），历史上各“系”与今天各“族”之间用直线联系起来，实线表示进化融合之主要渊源，虚线表示次要关系（林惠祥，1993a：9）。林先生这本书按汉族来源四个系统（华夏系、东夷系、荆吴系、百越系）、满族来源两个系统（东胡系、肃慎系）、回族来源两个系统（匈奴系、突厥系）、蒙古系⁴、藏族来源两个系统（氐羌系、藏系）、苗瑶系、罗罗缅甸系、僮掸系以及“白种”、“黑种”两系共为中国古代民族来源的 16 系，分 16 章分别论述。与前两部书相比，这一分类方法和图解对于历史和今天两个历史时段的各个族群之间的关联，有更为清晰和直观的解说。但由于汉族是分在华夏、东夷、荆吴、百越四个古代支系的四章中来叙述，大致到四系相互融合之时（战国及秦）对于汉族发展的叙述即停顿，所以缺乏对汉族整体性历史发展进程全貌的思路。

对于 30 年代对于当时中国民族族群的分类方法，王桐龄先生关于 6 族的分类、吕思勉先生关于 9 族（11 族中的匈奴、鲜卑已同化）的分类和林惠祥先生关于 8 族的分类，这三种分类结果

年，而亡于元。其居长白山者，后四百年乃兴，是为清。其居黑龙江上游者为室韦。其别部，唐时曰蒙兀，即后来之蒙古”（吕思勉，1996：4）。按这一思路，元灭金似乎是肃慎的两支后裔相互残杀，依吕思勉之见，渤海、女真、室韦、蒙古、满洲，均为肃慎之支系。“蒙古出于室韦”，“亦女真同族”（吕思勉，1996：181）。但他亦指出“蒙古部族，据予所考，实鞑靼、室韦之混种；而鞑靼又为鞑鞞及沙陀突厥之混种”（吕思勉，1996：183），如果是这样复杂的血缘关系，把蒙古归类于肃慎是否恰当，似仍可斟酌。

林惠祥认为“室韦，……亦肃慎族之一支，……其中一部唐时名蒙瓦室韦者后与鞑鞞族混合而成为蒙古族之皇室”（林惠祥，1993a：188），他据此把蒙古列为古代民族中单独一系。

¹ 林惠祥认为“按张星娘氏考得昆仑奴即非洲黑奴，证据甚确凿，绝无疑义”（林惠祥，1993b：335）。据此认为黑种人应列为中国民族来源支系之一。

² 该系包括了罗罗（彝族）、栗粟（傈僳族）、罗婺（拉祜族）、窝泥（哈尼族）、阿昌（阿昌族）等族群（林惠祥，1993b：250-258）。

³ “僮掸系即所谓泰掸族，……此族散布之地颇广，占暹罗全部、缅甸东部、安南西部及中国西南部，纬度 25 度之南。名称随地而异”（林惠祥，1993b：262）。“南诏……为僮掸所建最大之国”（林惠祥，1993b：275）。

⁴ 对于蒙古族之由来，林惠祥介绍了 8 种说法，认为“蒙古皇室为室韦鞑鞞之混合种，至于蒙古民族之全体则为东胡、突厥、匈奴等广大的先住民族之混合种也”（林惠祥，1993b：51-56）。在中国北方这片辽阔的土地上，几千年来活跃着许多族群，荣衰交替，失败的族群部落迅速被胜利的族群所吸收，现代的族群因此完全可能是历史上各族群的混合体，至于其中哪个族群为主脉，哪个为支脉，则只能从浩瀚的文献中去追溯考证了。

的主要部分是相互重合的，其差别则在于若干族系归属上的不同观点，如蒙古族是否是满族的支系，羌族是否与藏族同归于一系，彝族和傣族是否归属于“泛苗族”这一系，以及属于古代貉族后裔的朝鲜族是否可作为中国民族主要支系之一¹，在这几个问题上，三位学者各有不同的见解。

对于各族群的不同称呼与历史演变的各种记载，充斥于中国历代史书典籍之中。中国历史上究竟存在过哪些民族？应当如何分类？哪些族群是主要民族之下的支系？古代族群与今日族群之间存在什么关系？对于这些问题，中国学术界存在着各种不同看法。而近代各个族群在长期的相互交往过程中，对于族群认同的边界和自我称谓上又不断有各种新的变化，学术界对于这些问题一直在进行探讨，30年代出版的这三本书即是当时学者们的尝试。民国初期一度被人们接受的比较模糊的“五族共和”的提法，到了50年代，由于占主导地位的民族理论和民族政策要求“民族”界限的“明晰化”和强调民族群体的“政治化”，在这种新的意识形态和社会政治条件下，我国政府组织了史无前例的大规模的“民族识别”工作，而最终认定和“识别”出了56个“民族”，形成了今天中国民族关系的新格局。

二. 如何理解中国各民族的构成。

王桐龄先生这本书中最为核心的观点，是认为中国各族群经过了几千年的相互交流与融合，实际上都已经成为血缘混合的群体。“实则中国民族本为混合体，无纯粹之汉族，亦无纯粹之满人”（王桐龄，1934：序1）。这个观点得到林惠祥的支持，“今日之汉族所含成分尽有匈奴、肃慎、东胡、突厥等，……今日之汉族实为各族所共同构成，不能自诩为古华夏系之纯种，而排斥其他各系。其他各族亦皆有别系之成分，然大抵不如华夏系所含之复杂”（林惠祥，1993a：40）²。费孝通教授亦特别指出，“在看到汉族在形成和发展的过程中大量吸收了其他各民族的成分时，不应忽视汉族也不断给其他民族输出新的血液。从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可以说是‘纯种’”（费孝通，1989：11）。

人们现在逐渐开始接受汉族是族群混合体的观点，但是对于其他各少数民族是否也是族群混合体，意见并不一致。而王桐龄先生则早在30年代就把这些少数民族也都明确地视作为“混合体”，而且认为甚至在远古时代，这些民族就是不同“民族”的混合体，如汉族在其“胚胎期”是四支部落（炎帝、黄帝、周、秦）的血缘混合体，而春秋战国时期的“獯鬻”则是通古斯和蒙古两支血统混合后变成的一种“新民族”（王桐龄，1934：19）。在他眼里，看到的主要是各族之间的“同”而不是“异”，看到的主要是中国境内的这些族群在几千年的发展进程中是如何越来越相互融合与“趋同”，看到的是一个一个曾经很强悍的民族支系，如何一步一步地进入并消失在中华民族的主流汉族之中，他分析中国族群关系发展历史的这个视角是很值得我们注意的。

¹ “貉族……至其地，则跨今奉吉二省及朝鲜境”。“貉族国落，见于汉以后，曰夫余。曰高句骊，曰百济，曰东濊、曰沃沮”（吕思勉，1996：150）。对于“貉族（朝鲜）”是否应列入为中华民族成分，林惠祥持不同意见，他认为“貉为今高丽人之祖，不在今之中国民族内。其人犹安南人然，政治上不能称为中国民族之一，然在民族上甚为密切，其密切之故，即因历史上曾为中国之一部分，文化上受中国影响甚多”（林惠祥，1993a：84），这样在研究中既考虑到历史上之联系，又明确了当今的政治地图的变化。

² 针对部分闽人的观点，他特别指出“我福建人若固执必为汉族之纯种而以族谱之记载为证据，是真为固陋而自欺”（林惠祥，1993a：122）。

当王桐龄在中国民族总集合体这一层次上进行分析时，他提出“中国人民为汉满蒙回藏苗六族混合体”这一观点（王桐龄，1934：669），这与目前关于“中华民族”由56个民族“组成”的流行观点，并不完全相同。“混合体”与“组合体”是不同的范畴。在目前55个少数民族中，有些民族（如满族、回族等）从整体上在地理和血缘方面与汉族已经存在着一定程度的“混合”，有些民族（如蒙古族等）其人口相当大的一部分也处于这种“混合”的状态之中。但是1949年建国以后，应当说由于政府开展的“民族识别”工作和后来户籍中“民族成分”的登记制度，中国各个族群之间的界限和民族意识比起30年代来是大大地清晰和强化了，近半个世纪中的这一趋势显然与我国两千多年来的民族关系发展中相互融合的大主流是背道而驰的。这个族群相互融合的总趋势，反映在中国所有历史文献典籍的记录与评论之中，也明确地反映在30年代这几部中国民族史的研究著作中。

我们也注意到，王桐龄的这本书在使用中文“民族”一词时，对其来源、含义并未做任何讨论。在“序论”中仅比较笼统地举例介绍了几个“民族”：“Eskimo——爱斯基摩人，大半居于美洲之北冰洋沿岸，身材短小，面色黄，目直而颊突出。——民族，不能繁殖于非洲大陆；Ethiopia——居于非洲苏丹地方之黑色人种——民族，不能繁殖于北冰洋沿岸；纯粹欧洲白色人种血统，生活在南洋群岛者，不能继续至三代以上”（王桐龄，1934：序论1）。这里作者似乎把“民族”与“种族”混为一谈。

同时，在书中讨论中国历史上各族群变迁时对所使用的术语“族”、“民族”、“中国民族”、“部落”等也没有做任何界定，在全书行文中出现了四种称呼，一是直接沿用古代典籍中的称呼如肃慎、鲜卑、匈奴，在后面不加“族”甚至也不加“人”，二是使用18世纪以来中国对于族群常用的称呼，称之为“××人”（如汉人、匈奴人、回纥人、狄人、藏人），三是在族群名称中冠之以“族”（如汉族、藏族、满族），四是把族群称之为“民族”（如“各民族”、“苗族……不开化之民族”，“一支民族，……史书上称之为东夷”，“瓯越民族”，“北方民族——狄”）（王桐龄，1934：5，11，15，18），在笼统谈到中国各族群时又统称为“中国民族”。以上四种称呼在全书中交错使用，甚至不同称呼出现在同一段，同一句话中（如“荆人之分布在湖北，……湖北民族始完全同化于汉族”（王桐龄，1934：13-14）。由此可见，作者并没有把族群称呼的标准化和区别界定当作一个问题予以关注，而在吕书、林书中亦存在类似情况。在西方（包括马克思主义和斯大林）的民族理论、民族定义尚未对我国的民族研究造成重大影响的30年代，对于这些术语的模糊性使用，是与我国几千年关于民族的传统观念是很一致的，不但不必奇怪，而且恰恰反映出中华文化对于族群的界限比较模糊、多从融合与演变的角度看待族群发展的传统思想。

关于如何判断族群之间的关系，王桐龄先生依据的主要是古代历史文献记载，而吕思勉先生在引用记述族群情况的古代文献记载之外，还试图利用古代文献中关于文化风俗的间接资料来进行分析。他首先表明“民族与种族不同，种族论肤色，论骨骼，其同异一望可知。然杂居稍久，遂不免于混合。民族则论言文，论信仰，论风俗，其同异不能别以外观”（吕思勉，1996：8）。这里对于种族与民族的区分已经借用国外体质人类学的观点，而对于民族之间的差异区别，强调的则是语言、文化与风俗¹，而林惠祥则比较广泛地参照了同时代中外学者的研究成果，同时在

¹ 但他在具体运用这一方法时，还有许多值得商榷之处。如他对“粤族”的分析为：“粤者（盖今所谓马来人），……散居于亚洲沿海之地，自五岭以南，南至今后印度，北则今江、浙、山东、河北、辽宁，更东则抵朝鲜；其居于海中者：则自南洋群岛东北抵日本，益东且抵美洲；而其族仍有留居今川、滇境者；其散布亦可谓广矣，然则何以知此诸地方之民必为同族也？曰：征诸其风俗而知之。此族特异之俗有二：一曰文身，一曰食人”（吕思勉，1996：229）。“文身之俗，自滇、缅，经闽、粤以至朝鲜、日本皆有之”。“食人之俗，亦自楚、粤、交、广至南

各章对于各系演变到近代情况的介绍时，非常关注语言以及衣食住行方面的习俗¹。这反映出在 30 年代中国学者仍然受传统思想的影响，多从文化层面来分析族群差异。斯大林的民族“定义”包含地域、语言、经济、共同意识等方面，强调了民族问题的政治和经济层面，他的观点发表于 1913 年，有关论述也曾被 1941 年延安出版的《回回民族问题》所引用²，但在 30 年代则不一定为国内学术界所广泛了解。斯大林观点对于中国官方政策和学术界的广泛影响，则主要是 50 年代以后的事。

三. 如何解释在诸文明古国中，惟独中国文化绵延发展，至今不衰。

在人类历史上出现过的几大文明古国当中，中国可以说是惟一的一个文明发展进程一直没有遭受重大破坏的国家。中国的中原地区在地理上并没有完全与其他地区相互隔绝，也多次受到武力强大的外族侵袭甚至被外族统治，但是中华文明却延续不断地保存下来而且不断在发展，最后留给我们用同一种文字（当然发生了一些演变）书写下来的几千年的历史，这个现象确实值得我们去考虑，而且主要需要从民族内在的文化传统方面来寻找其原因。

1. 汉族“善于蜕变”

汉族“内部经过许多变乱，外部受过许多骚扰”，但最终仍然造成了“庞大无伦之中国”，王桐龄先生认为造成如此局面的根本性原因，是汉族之“善于蜕化”，“全国四亿人中，汉族竟占百分之九十五以上，其中经蜕化而来者固不少矣”（王桐龄，1934：3）。他举了一个蝴蝶的例子，“初生为卵，一变为虫，再变为蛹，三变为蝶，乃能遗传其种族以至今日”（王桐龄，1934：2）。其他文明古国如古埃及、古希腊、古巴比伦、古秘鲁等，在内乱外患的冲击下，终于灰飞湮灭，而以汉族为核心的中国虽然经历过许多磨难，也曾被来自周边地区的族群统治过，但由于汉族之“善于蜕化”，不但没有消亡，而且不断发展壮大。

所谓“蜕变”是否就是在深层保留其种属的性质而为了适应环境而改变外貌？在这里的“内”（种属的性质以什么为标志？）和“外”（不代表本质的外貌包括哪些内容？）之间的界线如何划定？王桐龄先生并没有给出具体的说明，而这是我们从“蜕变”的观点来进行各民族发展历史之比较所必须弄清楚的基本问题。但是，在历史进程中能够努力适应于与其他族群相遇时所面临的新形势，在文化融合的过程中得以成功地保存了自身核心的文化传统，这一强大的文化生命力和族群融合力，确实在汉族几千年历史发展过程中得到了证明。

2. 汉族“尚中庸”

洋群岛皆同”（吕思勉，1996：230，232）。更引《后汉书·南蛮传》记载曰“其俗，男女同川而浴”，后论证道“男女同浴之风，今日本尚有之，亦皆此诸地方之民，本为同族之证矣”（吕思勉，1996：233）。非洲、美洲不少土著人部落也一度存在文身、食人之风俗，同浴之俗也存在于其他民族，以这两点来作为一些亚洲民族与马来人同族的证据，尚不够充分。林惠祥列举了 5 种观点（包括吕思勉的“马来人说”），认为“百越究属现代何族？至今未有确说”（林惠祥，1993a：115-116）。

吕思勉在讨论羌族与濮族之间的差别时，也强调了风俗之不同，“此族（指羌族）濮族，显著之别有二：濮族椎结，而此族编发，一；濮族耕田有邑聚，而此族随畜迁徙，二也”（吕思勉，1996：278）。这比主要参考古代文献对于族群的记载所做的民族史研究，增加了人类学的视角。同时吕思勉先生也注意到了人类学、语言学家对于各族语音分节声调的分析，“近世人种学家、语言学家，谓藏、缅、暹、越之民，并与马来同种”（吕思勉，1996：232），他在 30 年代即运用跨学科视角来分析民族问题这方面的努力，是应当肯定的。

¹ 如在第十三章“藏系”中有专门章节介绍“现代藏人之风俗习惯”，包括职业、衣服、饮食、居住、婚姻、丧葬等，引用当代调查与文献中的生动资料，使该书具有较大的可读性。

² 参见《民族问题文集》（续集）（刘春，2000：82）。

王桐龄认为，“汉族性情喜平和，儒教主义尚中庸，不走极端，不求急进，此为善于蜕化之一大原因”（王桐龄，1934：3）。是否“平和中庸”就会“善于蜕化”？太平洋上许多海岛上的族群也“性情平和，不走极端”，但一旦与强大发达的外族相遇就迅速衰落乃至消失。可见单单是“性情平和，不走极端”并不足以说明汉族发展壮大原因。王桐龄也提到自春秋时代即形成的儒家文化（“儒教主义”），即由儒学所倡导的一套完整和系统的伦理道德观点、行为规范，以及相应的宇宙观、世界观、人生观等，而这些远远超出“尚中庸，不走极端，不求急进”的内容。需要强调的是，这一套文化体系惟有与当时先进的农耕经济相联系，才有可能使汉族在恶劣条件下保持文化传统、以及外族在武力上占优势时仍能使之接受汉族文化传统。经济基础是支持文化传统的重要因素。

春秋战国时代的青铜器、铁器生产和农业、畜牧业、建筑、医学、纺织、军事、天文、水利、文学诗歌、音乐舞蹈、绘画雕刻等领域都达到了非常高的水平，人口达到了相当的规模，社会组织井然有序，正是在这样的基础上产生了十分系统和完善的儒家文化，人们直至几千年后的今天还在研读《论语》和《孙子兵法》，由此可见当时汉族地区哲学思想与文化的发达。正是凭靠如此发达的文明，汉族在与武力强大而文明程度落后的外族相接触时，外族会主动或被动地吸收、接受汉族的文化，而汉族在这种条件下得以通过“蜕化”而保存和发展。

3. 汉族“无种族界限”，对外族“无歧视之见”。

王桐龄先生在书中多处强调，“汉族无种族界限，对于外民族之杂居内地者，向无歧视之见；故通婚之事自古有之”（王桐龄，1934：36）。“汉族无种族界限，对于外民族之杂居内地者，例与之通婚姻。在汉族全盛之时代之汉唐有然，在汉族战败时代之两晋南北朝亦莫不如此”。“汉族无种族界限，对于外民族之杂居内地者，照例与之合作”（王桐龄，1934：115-116）。

从书中排列的大量资料里，确实表明了历史发展的几千年进程中，汉人对于其他民族的偏见与歧视的程度比较低，所以导致各朝代以皇室为首的大量族际通婚，以及在朝臣中起用大量外族人士。在与人口众多的汉人接触并受到汉人观念的影响，外族建立的政权也存在大量族际通婚和任用他族人士的现象。这些资料确实反映出汉族所具有的“族群”观念相对比较淡漠。即使在今天，我们在日常生活观察中，也可感觉到汉族在族际通婚、民族杂居、日常交往等领域中表现出来的“民族意识”，与其他民族相比要显得淡漠得多。也许正是这种淡漠的“民族意识”的态度再加上相对比较先进的农耕技术和文化，使得汉族张开胸怀不断吸收其他民族的成员，使之“蜕化”成汉人，使汉族人口规模逐渐增大；也使得其他民族在吸收汉族具有的生产技术和发达文化的同时，也逐渐淡漠了自己的“民族意识”而不知不觉间“蜕化”为汉人。有的少数民族群的领袖甚至十分积极地投入“蜕化”。“提倡外族汉化之功，其中以后魏孝文帝为最，其生平设施，如正祀典，定婚制，考牧守，定律令，颁田制，改服制，定乐章，禁胡服胡语，求遗书，法度量，兴学校等种种设施，无一不以完全汉化为目的，而以提倡汉族文化为手段”（王桐龄，1934：195）。

吕思勉先生也强调，“汉族以文化根柢之深，……用克兼容并包，同仁一视，所吸收之民族愈众，斯国家之疆域愈恢”（吕思勉，1996：8）。在“有教无类”思想指导下，汉人对四周蛮夷族群施以“教化”。在这一过程中，中原汉族地区高度发达的思想文化、社会秩序、伦理道德等是汉人视为最根本、最核心的东西，承认并接受中原汉族文化的“异族”，也较易为汉族民众所接受。

而汉人的这种意识淡漠的“族群观”，究竟有多少是来自于传统的儒家学说（大传统），有多

少是来自于民间的意识观念（小传统），两者之间又是如何相互转换和相互影响，则是一个需要另外专门去分析和讨论的问题。

四. 中国各族群之间易于融合的原因

王桐龄先生提出，在春秋战国时期，一些族群与汉族较易融合具有两方面的原因：一是“血统接近，……故同化较易”，二是“诸族起源地，除去北狄、西戎以外，皆在河流近旁。……地势偏南，气候较为温暖，雨量较为丰盈，交通较为便利，故容易进化成为农业国。秦汉以后，此一方之人民，遂同汉族混合，不再分立矣”（王桐龄，1934：20-21）。

除了现在新疆地区的部分族群外，中国大多数族群都属于蒙古人种，在体质上差别不显著，这确实是它们之间较容易建立相互认同和相互融合的一个重要原因。美国历代移民中的白种人之间融合极易而白人与黑人和黄种人之间隔阂较深，也充分说明人种体质上的差异程度对于相互融合是重要影响因素。

在族群相互融合的过程中，各个支系之间的融合程度与速度，也与各支系之间血缘之远近有关，“以上列举（与汉族交流混合的）十二支中，东夷一支与汉族血统接近，吴越、荆楚二支血统，界乎汉苗两族之间，蜀族血统界乎汉藏二族之间，庸族血统界乎汉苗藏三族之间，故同化较易。群蛮为苗族直系血统，闽与瓯越、南越三支为苗族旁支血统，巴族血统界乎苗藏二族之间，西戎为藏族，北狄为满蒙二族之混血族，故同化较难”（王桐龄，1934：20）。以上对于各族及其血统关系的观点尚可讨论，但是王桐龄注意到血缘关系的远近、人种体质上的差异会影响到各族相互之间交流与融合的进程，这是我们在分析中国民族关系交往历史中确实需要予以关注的。

至于地理条件和农业经济发展是否会促进其他民族被汉族同化，这里存在一个前提，即汉族的农耕技术和农业社会组织在当时东亚大陆上确实是长期领先的。在这个前提下，从事粗放农业、畜牧业、狩猎采集业的其他民族向已经把精耕细作的农业技术发展到较高水平的汉族学习，在学习农耕技术和组织农业生产的同时，也学习和接受了汉族的文化，从而逐渐融入汉族。费孝通教授在他1989年发表的“中华民族的多元一体格局”一文中也表示了同样的观点，“如果要寻找一个汉族凝聚力的来源，我认为汉族的农业经济是一个主要因素。看来任何一个游牧民族只要进入平原，落入精耕细作的农业社会里，迟早就会服服帖帖的主动地融入汉族之中”（费孝通，1989：17）。

此外，建立在相对高度发展农业基础上的汉族经济，长期是非常繁荣的，以精耕细作的灌溉农业为基础，中原汉族地区发展出了丝麻纺织业、陶瓷、冶炼、建筑、各种手工艺、天文、医药、算学、诗歌等等，建立了当时世界上最大的城市群，积累了巨额的财富，使近邻的游牧民族和远方来的外族商人（如马可·波罗）无不惊羨。这样的经济实体每年所创造的巨大财赋收入是任何有机会“入主中原”的异族统治者都绝对不想失去的¹，而要维系这样一架宝贵的经济机器继续运转，也就不得不维系原有的一套社会秩序以及相关的伦理道德，也就不得不接受汉人的文化传统。这种以经济优势为基础的文化优势，是异族难以抗拒的，其中一些民族在占领中原之后，也曾试图以自己的文化传统和风俗习惯来同化汉人，但收效甚微。面对如此庞大的人口和经济，面对如此精巧发达的文化，来自边缘地带的异族君臣和民众，也不得不逐渐融入其中。

¹ 一些北方游牧民族之所以经常“南侵”，主要目的就是抢劫财物子女，如果作战取胜订立和约，则可以每年勒索数十万计的金帛。

而中原王朝的汉族统治者最头疼的是治理属下的百姓和应付自然灾害（旱涝虫疫），由于自身统治的人口庞大，以征调农民组成的军队需要耗费大量国库资源，所以除了几个开国皇帝外，大多不愿对外用兵，对于周边族群的主要战略是怀柔政策，必要时才进行预防式攻击。这与周边游牧民族的军队组织十分不同，也与西方殖民者的海盗心理十分不同。“若通商及传教二事，现今欧洲经营殖民地者多着眼于此，而中国古人往往忽略焉。汉宣帝对于匈奴呼韩邪单于，隋文帝对于突厥启民可汗，唐宪宗对于沙陀，清高宗对于土尔扈特，经营布置其衣食住行等生活必须之资料，极为恳至周到，而于提高其文化，开辟其草昧之政策，则漠不关心焉”（王桐龄，1934：11-12）。

以上叙述至少说明中原王朝对于周边少数民族的某种平等态度，及对于异族归附者的特殊优待。在这样一种气氛之下，异族入主中原后，对待中原百姓和中原文化也不会强烈排斥，而且会设法使自己被汉人接受为合法统治者，或者声称自己的祖先是汉人后裔（如晋朝末年南匈奴首领刘渊取汉姓并自称汉朝后裔），或者根据儒家正统理论声称前朝无道，自己顺天行事，维护道统，保境安民，同时组织文人编修前朝历史，封禅祭孔。所以无论是汉族当政，还是周边民族入主中原，各族的文化和血缘融合可以说从未中断过。

五. 对于中国民族发展历史从汉族的形成与“蜕变”的角度进行分期

王桐龄先生的《中国民族史》影印本共 680 页，除序论外，全书分为八章，把中国整部历史划分为八个时期：（1）汉族胚胎时代（太古至唐虞三代），（2）汉族第一次蜕化时代（春秋战国），（3）汉族第一次修养时代（秦汉），（4）汉族第二次蜕化时代（三国两晋南北朝），（5）汉族第二次修养时代（隋唐），（6）汉族第三次蜕化时代（五代及宋元），（7）汉族第三次修养时代（明），（8）汉族第四次蜕化时代（清）。他首先把汉族发展史作为整个中国民族发展史的主干，然后把汉族的发展史划分为一个胚胎期、四次大蜕变和四次蜕变之间的三个修养期。该书以中国历史分期为章节，以汉族与其他族群之间的交往与融合同化为主线来进行介绍与讨论。各章节引经据典，详细地介绍了历史上各个族群部落融入中原以及边疆各个族群部落被中原文化同化（汉化）的过程。所以更准确地说，王桐龄先生的《中国民族史》确如他本人所言，注重于中国“民族之混合及发展事迹”，即为“中国民族交往史”或“中国民族融合史”，而不是着重于各个族群的发展历史。

1. 汉族胚胎时代（太古至唐虞三代）

根据各种记载之中原北方族群踪迹，王桐龄认为在汉族胚胎时期，华夏族群共有四支先后融合在一起，最早有史可考的祖先有两部，一支为炎帝，居于黄河下游，与蚩尤相争败绩；一支为黄帝，来自黄河中游，战败蚩尤后居于黄河中下游，并经唐尧虞舜夏禹传至夏商两代。之后在陕西渭水流域兴起的西周是“第三支”；西周亡于犬戎，将陕西旧地封于来自甘肃的秦国，秦是华夏的第四支。自西周灭，中原的汉族各族群虽未统一，但人口和经济已成规模，族群意识中的“夷夏”之分，已见端倪。

2. 汉族第一次蜕化时代（春秋战国）

王桐龄在书中列出春秋战国五大国的族群构成：齐国（汉族与东夷混合）、楚国（汉族与南蛮混合）、秦国（汉族与西戎混合）、晋国（汉族与北狄混合）、燕国（汉族与北狄混合）（王桐龄，1934：21）。晋国后分裂为魏、赵、韩三国，遂成战国之七大国。林惠祥则认为“战国时华夏系

合并为七大国，各向所近之异族进攻”（林惠祥，1993a：228）。七国应视为完全由华夏族裔建立的国家或是华夏系与周边族群混同建立的国家，仍可讨论，如楚国就长期以蛮夷自居。但华夏系（汉族）为中原主要国家的主体，应无疑问。在此时期内，以汉族为主体的各国向周边“北狄东夷南蛮西戎”讨伐扩张过程中，必然吸收其人口与文化，而周边由其他各族建立的国家也在努力吸收汉族的人口与文化。王桐龄在书中列举了当时属于“北狄东夷南蛮西戎”的十二大支系，均逐步被战国时期的七大国所吸收。至秦始皇统一六国，遂完成了汉族吸收外族血统并在政治上达到统一的“第一次蜕化”。

书中列举了各国君主贵族与外族通婚 9 例（其中以晋国为多）和详细列举了春秋战国时代各国之间的重要交往与征战。

3. 汉族第一次修养时代（秦汉）

秦汉两代与北方匈奴对峙，由于汉朝的“和亲政策”，汉族皇室贵族多次与外族首领通婚，有些外族部落也并入中原辖区，书中开列了有史可考的族际通婚 19 例、“归化人物” 55 例（其中 28 例为匈奴首领）、“归化部落” 18 例，另有“归化羌人部落” 17 例（约 83 万人）¹，另秦汉时代有记载可考并与中央政权安置政策直接有关的移民活动 12 例（其中有数字可考的 8 例约 220 万人）（王桐龄，1934：46-58）。“秦汉时代，对于归化部落之善后办法有三种：一、分其地为郡县，徙内地汉族与之杂居，二、徙其民于内地与汉族杂居，而虚其故地。三、分其地为郡县，即以其地旧首领为长官以治其民”（王桐龄，1934：54）。通过秦汉四百余年的修养生息，汉族逐步消化了第一次“蜕化期”所吸收的异族成分，同时仍努力招纳四方民族融入中原王朝。

4. 汉族第二次蜕化时代（三国两晋南北朝）

这一时代的三百余年里，中原地区纷战不息，而投入逐鹿中原并创立五胡十六国和北朝的匈奴、乌桓、鲜卑、氐、羌、巴氏六支也最终加入了汉族血统。因北部外族入侵，汉族主支南移并努力开拓东南地区。“其结果则旧日苗人巢穴之扬子江中流下流流域，化为汉族文化之中心点”（王桐龄，1934：114）。书中开列五胡十六国汉族女子入宫表 14 人、汉姓（未必汉族）女子入宫表 33 人、五胡十六国汉族出身人物表 118 人、五胡十六国汉姓人物表 687 人，以及南北朝时期北朝皇族族际通婚表 9 个（计 70 人）、南北朝北朝汉族大臣表 5 个（计 571 人）等等（王桐龄，1934：169-232）。另有北朝非汉族大臣冠汉姓者表、南朝北方出身人物表、晋代南北朝归化部落表（共约 80 余万人）、汉魏六朝西来高僧表（67 人）等详尽表格，以反映当时各族血统与文化相互融合的程度²。

5. 汉族第二次修养时代（隋唐）

汉族在前一时期内与“各族遗民，血统逐渐混合，酿成一种新民族。汉族固有之文化与异族固有之武力结合为一，以汉族为父系，鲜卑人为母系，造成隋唐两朝之汉族大帝国”，并提出九条论据来说明隋唐皇室皆非纯粹汉人，其女系实为鲜卑血统（王桐龄，1934：322-339）³。在隋唐时代，汉族努力消化前三百年进入中原的各族，同时高丽、突厥、铁勒（回纥）、沙陀、党项、吐蕃、奚、契丹等族在与隋唐交往中，部分血统亦融入中原。书中各表开列隋、唐皇室与外族通婚计 64 例、唐代外族赐国姓者 51 例、隋朝外族出身人物 51 人、唐朝外族出身人物 122 人、唐

¹ 表中统计的“户”，按每户 5 人估算，表中数字的“余”均省略。

² 费孝通教授对于民族融合的有关记载也十分关注，指出“《魏书》‘官氏表’中 126 个胡姓中已有 60 个不见于官书。……唐朝宰相 369 人中，胡人出身的有 36 人，占十分之一”（费孝通，1989：8）。

³ 陈寅恪认为李唐皇室“本是华夏，其与胡、夷混杂乃一较晚之事”（参见林惠祥，1993a：33）。

代归化部落 18 支、西来高僧 43 人、西来其他宗教家 17 人。特别是唐朝后期，许多地方长官委任外族，虽然促进了民族融合，但也为唐代后期之动乱留下隐患。

6. 汉族第三次蜕化时代（五代及宋元）

安史之乱以后，藩镇跋扈，外族趁虚而入中原。五代十国时期，遂成各族纷争之局面，中原汉族以其与外族的全面接触进入一个新时期。宋代统一中原，以唐代藩镇过强为戒，削弱地方武力，其结果是非但燕云十六州不能恢复，且北宋、南宋先后受北方辽、金、元欺侮，而终统一于元朝。这一时代是汉族与其他民族血缘大融合的另一重要时期，故称之为第三次大蜕化时代。书中开列了五代各国外族出身人物 85 人、后唐后晋后汉皇室族际通婚 21 例、后唐后汉汉族出身人物 49 人、辽国皇室族际通婚 33 例、辽国汉族出身人物 68 人、金国皇室族际通婚 24 例、金国汉族出身人物 277 人、金国其他族群出身人物 22 人（王桐龄，1934：424-502）。

书中开列元代皇室族际通婚 55 人，以及色目人、契丹人、女真人、汉人在朝人物表、各族赐蒙古姓或改用其他民族姓名表等表格 29 个，人数众多，不胜枚举，足以证明元朝更是一个民族混杂的大坩埚。

7. 汉族第三次修养时代（明）

明朝继承了元朝中原地区各族杂居的局面，“明太祖下诏强逼混合之。洪武元年诏胡服胡语胡姓一切禁止。《明律集解》云：‘凡蒙古色目人听与中国人为婚姻，务要两相情愿，不许本类自相嫁娶，违者杖八十，男女入宫为奴。其中国人不愿与回回、钦察为婚姻者听从本类自相嫁娶，不在禁限’”（林惠祥，1993b：323-324）。这样进入了另一个消化外族人口的修养时期。与此同时，明代在元朝的基础上进行了云南和贵州地区的开发和汉化，实行“改土归流”，强化了中央政权。书中开列明代外族女子入宫者 5 人、外族出身人物 174 人（其中 140 人为汉姓）（王桐龄，1934：594-609），反映出各族融入中原汉族王朝的情况。

8. 汉族第四次蜕化时代（清）

满清王朝建立之后，也曾一度想保持自身民族特点并试图同化汉族，清朝“顺治初年，下令汉民薙发，易衣冠，概从满洲制，……强制汉族使之同化于满族。然京师八旗及各省驻防旗人与汉族杂居日久，习于汉俗，读汉书，学汉语，饮食起居皆同化于汉族”（王桐龄，1934：611）。这种强迫汉人同化于满人的作法终因满人自身人口太少、文化不发达而作罢。书中开列了清朝皇室的族际通婚共计 95 例、汉人编入旗籍者 177 人、汉大臣取满名者 36 人、蒙古出身大臣 110 人、回藏朝鲜出身大臣 15 人，充分反映了清代民族融合的情况。

在清朝后期，由于西方列强对于中国的侵略特别是沙俄对中国北方领域的一再侵占，朝廷最后决心开放了东北、内蒙古、新疆的汉族、回族移民限制¹，甚至组织放垦，促成东北、内蒙古、新疆各民族与中原汉族之间的融合和各地区的发展。

以上全书八章的主要内容，都紧紧围绕着族群交往与民族融合这个主线。本书最大的特点，即是在每章的“附录”部分以表格的形式详尽地开列了从历史典籍中查找出来的有关各族群“接触”事件、跨境移民、“归化部落”、以及各朝代皇族中的族际通婚（后妃族属、公主宗女下嫁）、朝臣族属、朝臣更改异族姓名等等的情况，书中共有这样的表格约 161 个，另外还有反映各朝代皇族的族属世系表 68 个。每个表格中每个具体人物，都注明其姓、名、家世、族属、官爵、资

¹ 满清王朝消灭太平天国所凭靠的不是八旗军，而是汉族官绅所组织的湘军淮军，这在很大程度上使满清皇室加深了对汉族官绅的信任和依赖。最后开放北方“边禁”，即是在内外多重因素共同影响下做出的决定，而这一决定，对于中华民族后来的发展，影响极大。

料出处（“根据何书”）等，如果不是把中国历史典籍真正做到熟读细查，这些详尽的资料不可能被汇集为如此规模和达到这样的系统化。这些资料对于我们研究中国各个历史时期的族群交往与融合，提供了一个宝贵的资料基础。

六. 对于“蜕化”演进过程中族群之间的“同化”行为进行分类

在王桐龄《中国民族史》一书中，作者最为关注的是如何分析和说明各个族群之间的融合。为此在该书的“序论”部分专门整理出了一个变量系统，其中各个变量可以用于具体描述和衡量各个时代族群之间关系，同时可用于数量统计和比较分析。他把中国历史上各个时代的族群融合（同化）大致归类于五种：

（一）汉族同化外族之方法：

1. 杂居：（1）移外族部落于中国内地；（2）征服外族后“分其地为郡县，徙汉族于其地与之杂居”；
2. 杂婚：（1）皇室娶外族女子；（2）皇室公主、宗室女嫁外族；（3）贵族与外族通婚；
3. 更名：（1）外族用汉名；（2）皇室赐名于外族首领；
4. 改姓：（1）赐外族首领汉人姓；（2）赐外族首领皇室姓（“赐国姓”）；
5. 养子：（1）皇室收养外族人为养子；（2）贵族、平民收养外族人为养子。

（二）外族为主体时，自愿使自己同化于汉族之方法：

1. 杂居：（1）主动移居汉地；（2）因受到其他族群压迫，被动移居汉地；
2. 杂婚：（1）皇室娶汉人女子；（2）贵族与汉人通婚；
3. 更名：外族自愿采用汉名；
4. 改姓：外族自动冠汉姓；
5. 养子：收养汉人做养子；
6. 易服色：改用汉人服色；
7. 变更语言文字：改用汉人语言文字（“如魏孝文帝之兴学校，求遗书，禁胡语之类是也”）；
8. 接受汉人道德伦理：（“如魏孝文帝之亲祀七庙，断行三年丧及禁止同姓为婚之类是也”）；

（三）外族为主体时，努力使汉族与之同化的方法（逆同化）：

1. 赐姓名：（1）赐汉人本族姓；（2）赐“国姓”（皇族姓氏）；（3）赐本族姓与“嘉名”（改姓也改名）；（4）赐“国姓”与“嘉名”；¹
2. 易服色：强制汉人改服色（如清朝强制汉人剃发改服）；
3. 提倡本族文字；

（四）外族为主体时，使汉人之外其他民族与之同化的方法（横同化）：

1. 杂居；2. 杂婚；3. 赐姓名；4. 养子；

（五）在外族支配下的汉人，有时自进而摹仿外族（逆被同化）：

1. 更名；2. 易服色；3. 学语言；

（六）外族为主体时，有时消极阻止本族民众被汉人同化：

¹ “易姓更名为融合种族上必经之阶段，凡异族进化为汉族者莫不由之。程度最高者为汉姓汉名，……次为外族姓汉名，……最不进化者为外族姓外族名”（王桐龄，1934：504）。今天在美国之华人，取英语名而保留汉姓者，显然比保留汉姓汉名者更愿意被美国所同化而融入美国主流社会。

1. 禁止杂居, 2. 禁止通婚, 3. 禁止冠以汉姓, 4. 禁止易为汉人服色(王桐龄, 1934: 4-11)。书中作为附录所提供的 231 张表, 可参照上述的变量体系分具体专题列入表 1。

表 1. 王桐龄《中国民族史》附表分类

非汉族所建政权		汉族所建政权	
内容分类	附表数目	内容分类	附表数目
汉族女子入宫表	14	外族女子入宫表	3
其他族女子入宫表	9	公主、宗女下嫁外族表	4
公主、宗女下嫁汉族表	9	外族出身人物表	3
公主、宗女下嫁其他族表	6	外族大臣改汉姓者表	2
汉族出身人物/大臣表	11	外族大臣赐“国姓”者表	2
其他族改从汉姓人物表	13		
其他族大臣冠汉姓人物表	1	其他附表	
其他族大臣赐当权族群姓者表	3	世系表	68
汉大臣改当权族群姓者表	6	杂婚表	4
汉大臣赐当权族群姓者表	7	归化人物表	2
汉大臣赐“国姓”者表	4	归化部落表	5
其他族出身大臣表	15	移民表	6
收养义儿表	3	皇室汉名与外族名对照表	3
本族改汉姓者表	3	其他	25

综观以上的变量体系和相关的衡量族群关系的研究专题, 我们可以把它们大致地归纳为: (1) 杂居, (2) 通婚, (3) 收养, (4) 改变姓氏(形式上相互认同), (5) 接受语言文化, (6) 改变服色(风俗)这 6 大类。全书各章中提供的大量表格, 即是在这样一个思路和变量体系下分列为各个专题整理而成, 条理清晰, 很具说服力。这样的理论框架和论证方法, 在近代中国民族史的研究成果当中确是十分罕见的。

如果与美国社会学家戈登用于衡量民族融合的理论模型中的 7 个主要变量进行比较(马戎, 1997: 100), 那么族际通婚、语言融合、认同意识、道德规范这 4 个方面是与戈登提出的变量相一致的, 戈登的其他 3 个变量(偏见意识、歧视行为、相互渗透或结构同化)可能是中国历史典籍中缺乏直接的相关资料, 没有进入王桐龄的视线。除此之外, 西方民族社会学者们在实际调查中所关注的居住格局(是杂居还是隔离, 反映了族际间相互接触的客观条件)和人口迁移(从本族传统居住区迁入其他族群居住区), 作为当权族群在促进或阻碍民族交往与融合的主要政策内容, 这些专题早在 30 年代即得到王桐龄的特殊重视, 故把“杂居”、“移民”作为衡量各朝代民族融合的讨论专题。当然, 王桐龄这里所讲的“杂居”, 实际上更重要的内容是当权族群为了达到“族群杂居”目的所安排的各族人口的跨地域迁移活动。

近代西方欧美国家在服装式样上不断趋同, 来到美洲的欧洲移民在“易服色”方面不存在重大问题, 所以戈登从未提出“易服色”作为衡量民族融合的变量。而在清朝及以前的中华国土, 不同地区的农耕民族、游牧民族、山地民族等由于自然环境、生活条件、生产方式等方面存在巨大差异, 在各自的“服色”上也存在明显差异, 因此就中国国情而言, “服色”确实应当作为衡量民族文化融合的一个变量, 这从一些皇帝对于“易服色”所给予的特殊重视也可体现出来。“易服色”的措施就是努力缩小不同族群民众之间在衣着外观方面的差异, 从而在各族民众之间努力建立某种“认同”。

“更名改姓”在重视血统和实行祖先崇拜的中国族群特别是汉族当中, 是一件非常带有象征

性意义的大事。尤其是汉人改“胡姓”，更是有悖于儒家传统，不但家族断了“香火”，而且背叛了民族。西方各国之间固然也有传统的家族姓氏，但在美国这样的移民国家，各国的姓氏都在流行，非欧洲或非英语的姓名让美国人发音上有些困难，但因其数量很大仍然只能接受，所以美国的民族社会学没有把“更名改姓”作为一个衡量族群融合的变量。而在历史上的中国，这确是极具象征意义的大事，而且“改名”不“改姓”和“改名亦改姓”之间还有差别。

“养子”由于在社会上人口数量相对较小，往往为人忽视，其实这种方式应当是血缘融合的一种特殊方式。而在中国古代社会，帝王或贵族中收养“义子”是常见的现象，隋代靠山王杨林有十三太保，“皆为其养子”，安禄山为唐明皇养子，“晋王（李）克用之养子甚多，后唐庄宗之大臣中，赐姓名受养子待遇者亦不少；其中多数为汉人。……养子最易乱宗，亦最容易混合。……外族人为汉人养子，当然化为汉族”（王桐龄，1934：序论 8，6）。王桐龄关注各朝代发生在各民族之间的“养子”现象，并根据历史记载开列出来，作为衡量当时族群关系的一个变量，应当说是具有创新性的研究思路。

在 1934 年西方社会学尚未系统地对族群融合的具体方面进行分类时（戈登的著作发表于 1964 年），王桐龄即试图提出以上分类方法，并根据中国历史上的实际情况提出若干具有中国特色的衡量民族融合的变量，应当说具有很大的贡献。特别对于中国的民族社会学理论与研究方法的建设，在今天仍然具有特殊的意义。

七. 中国民族融合中的若干特点

王桐龄对于中国两千多年来的民族融合史，给了一个简要的总结：“融合种族之事，秦汉隋唐极为努力，明亦相当用心，而宋室无功焉；该大帝国之政治家与小帝国之政治家眼光本不同也。秦始皇尽瘁于移民，汉隋唐三朝极力提倡杂居、杂婚；唐尤着眼于赐姓名及养子，明亦注意于赐姓名；宋则除去献纳岁贡岁币之外，几与外族无关系焉；……外族为主体，努力于同化作用者，以后魏为最。孝文帝对于杂居、杂婚、改姓各节，无一不彻底实行；辽与元则故步自封，金与清则欲以其固有之风来同化汉族；卒以衣冠服饰虽勉强附和于满风，而道德伦理语言文字以及衣食住行等各种设备无一不被同化于汉族”（王桐龄，1934：序论 12-13）。可见民族关系的政策是中国历朝历代都视为生命攸关的基本国策，无不小心谨慎从事，不同的政策也可能会带来很不相同的后果。

从以上几本民族史中，大致可以归纳出中国民族融合过程所反映出来的几个特点：

1. 历史上各民族流动的主要方向是从西北移向东南

中国历史上之民族融合过程的主流是北方游牧民族进入中原后与汉族融合，而汉族迫于北方民族的压力逐步向南方发展，并与南方民族融合。吕思勉分析北方民族在历史上的兴起过程时，提出一个有意思的观点：“从来北族之强盛，虽由其种人之悍鸷，亦必接近汉族，渐染其文化，乃能致之。过于朴僿，虽悍鸷，亦不能振起也。若其所居近塞，乘中国丧乱之际，能多招致汉人，则其兴起尤速。突厥、契丹，其最著者也”（吕思勉，1996：93）。即是说与汉族在一定程度上的接触融合和对汉族文化的吸收，是中国北方民族在经济实力和人口规模上兴起并得以逐鹿中原的重要条件。而这些多少与汉族有一定程度融合的北方民族，也因此而较易被汉族民众和精英分子所接受¹。

¹ 这一点也被西方汉学家所注意到，费正清在《美国与中国》中对满族的崛起有如下的分析：“满人很幸运，他

历史上这些与汉族地区接壤的北方民族辖区，在许多方面与汉人社会是相当接近的。如明朝后期编纂的《二刻拍案惊奇》中描述契丹族建立的辽国为“渐染中原教化，百有余年，……衣冠文物，百工技艺，竟与中华无二”（凌濛初，1993：24）。辽国在占领燕云十六州后，“其设官分南北面。北以旧制治宫帐部族，南以汉法治汉人州县。……皇帝与南班汉官用汉服，太后与北班契丹臣僚用国服。……诏契丹人授汉官者从汉仪，听与汉人婚姻。……一切制度，悉以中国为楷模”（吕思勉，1996：94，98-99）。“大辽，置百官，皆依中国，参用中国之人”（林惠祥，1993a：175）。元朝把属民分为四等。“（第三等）汉人，旧金领土内之汉人契丹人女真人高丽人及云南四川二省之汉人属之。（第四等）南人，除四川外，凡旧宋领土内之汉人属之”（王桐龄，1934：584）¹。“金国灭辽之后侵宋，……其人民亦同化于汉族，故蒙古名之为汉人”（林惠祥，1993a：35）。可见当时金、辽等国属民已与北方汉族在很大程度上相混合，实无加以区别之必要²，而这种与汉族的高度融合是进入中原的北方民族的共同归宿。

2. 汉族在中国各族群融合发展当中的骨干和主导作用

王桐龄提出了在各族群中汉族的主导地位与作用，“中国舞台角色，以汉族为正生、正旦，满蒙回藏族为净与副净，正生正旦以唱工及做工见长，文化；净与副净以架子及武工见长，武力；各有特色”（王桐龄，1934：677）。而林惠祥则指出“华夏系不特为今汉族之主干且亦为全中国民族之主干。各系与此系接触混合后大都为其所同化。然以其吸收异系成分既多，故此系久已非初时之华夏系而为一复合的新族”（林惠祥，1993a：10-11）。

中华民族在几千年的演变发展过程中，逐步形成了一个“多元一体”格局，汉族则是维系和发展这个格局的凝聚中心。在民族居住格局方面，费孝通教授强调指出，“在少数民族地区的交通要道和商业据点一般都有汉人长期定居。这样汉人就大量深入到少数民族聚居的地区，形成一个点线结合，东密西疏的网络，这个网络正是（中华民族）多元一体格局的骨架”（费孝通，1989：16）。这句话很生动地说明了今天我国汉族人口的居住特点，以及汉族由于这一居住特点而在各地族际交往中所发挥的凝聚作用。

汉族以“滚雪球”方式发展起来的庞大人口规模，汉族在经济、法律、政治制度、文化艺术等各个方面较发达的发展水平，特别是汉族对待周边其他族群所采取的“有教无类”的吸收和容纳的态度，为汉族在中国各族群融合发展当中发挥骨干和主导作用提供了经济、政治、文化和人口等方面的雄厚基础。

八. 三本《中国民族史》之比较

下面试图把本文中所较多涉及的由王桐龄、吕思勉、林惠祥于30年代分别撰写的三本《中国民族史》在几个方面做一下比较。

们来自这两种制度相遇而又互相混合的地区。……满人在其崛起称雄之时，充分利用了他们在边陲的战略地位：他们能够在那里学到汉人的方法而又不致完全受制于汉人”（费正清，1987：69）。

¹ 除民众被分为四等，元朝“兵制则兵分四种，本种人为蒙古军，诸部族人为探马赤军，得中原后发民为卒是为汉军，继得宋兵号新附军”（林惠祥，1993b：82）。可见宋亡后其军队或多或少成建制地转为元朝军队之一种。抗日战争中出现成百万的“伪军”，看来是有历史先例的。

² 现代描写古代民族之间交往征战的电影、戏剧，往往刻意强化甚至臆造出各族在服装习俗上的差异，以取得视觉上的“艺术效果”，迎合观众在文化上猎奇的心态。这种“再创造”对于人们了解历史上族群间文化差异的实际情况而言，多少带有一定程度的误导。

1. 结构

我国近几十年来出版的中国民族史著作，大致有两种体例。第一种以王桐龄先生的这本《中国民族史》为代表，以历史分期为章节，在各历史时期分析各族群的交往历史。1990年江应梁主编的《中国民族史》（民族出版社）、1994年王钟翰先生主编的《中国民族史》（中国社会科学出版社）和1996年田继周等撰写的《中国历代民族史丛书》（四川民族出版社）大致延续的也是这一体例，这三套书也以历史分期来划分各编（章），在各编（章）中分别叙述各族群之间的交往与演变过程。

第二种是全书统按民族分章节，从其起源讲到演变、消亡，并讨论其各个支系的变迁，吕思勉、林惠祥两位在30年代出版的《中国民族史》是这种体例的代表。吕思勉先生这本书的结构，在“总论”之后，即分为十二章对12支族系分别叙述，在书中对于各个族属的起源及历史演变，根据各种史书典籍，分别加以考证和讨论，对于不同族系之间的关系，也努力做出清晰的交代和说明。在某种意义上，吕思勉这本书写的是这些民族各自的历史，而王桐龄写的是各个历史时期的民族交往融合史。

除此之外，黄烈先生把中国古代民族史划分为唐以前和唐以后两个历史阶段，他的《中国古代民族史研究》（1987年，人民出版社）分为上、下两编，上编按民族分章节，下编则着重讨论民族交往融合的专题¹，在体例上大致介于以上两种之间。

2. 分期

王桐龄先生对于中国民族史以汉族为主线，再把汉族发展的全部历史划分为一个胚胎期、四次大蜕变和四次蜕变之间的三个修养期。这一方法在一定程度上为林惠祥所接受，林先生也认为“中国诸民族的主干实为华夏系，其他诸系则渐次与华夏系混合而消灭其自身，或以一部分加入而同化于华夏系，保留其未加入之一部分”。他认为“民族史上之分期实可以各民族之每一次接触混合而至同化为一期，……每一期之终亦即华夏系之扩大。准此以论中国民族史之分期可分为（1）秦以前，（2）汉至南北朝亡，（3）隋至元亡，（4）明至民国”（林惠祥，1993a：23-24）。林书的分期与王书的分别即在于忽略了“汉族胚胎期”，而且把王书的各个“汉族修养期”归并到四个“蜕化期”。林惠祥先生的《中国民族史》一书的结构，作为总论的部分分为“中国民族之分类”和“中国民族史之分期”两章，其余16章则依照中国古代族群的16个“系”分别叙述其各自的历史演变过程，全书的结构基本上属于上面所说的第二种，但由于有了讨论“分期”的一章，多少兼顾了历史分期和各族历史演变的完整讨论。

费孝通教授在1989年发表了“中华民族的多元一体格局”一文，认为“夏商周三代正是汉族前身华夏这个民族集团从多元形成一体的历史过程。……在春秋战国的五百多年里，……是汉族作为一个民族实体的育成时期”（费孝通，1989：4）。这与王桐龄提出的“汉族胚胎期”观点相一致。费先生的这篇文章也是对中国民族史的一个综述，其核心观点是分析“中华民族”如何分阶段、分层次地逐渐演变成为一个“多元一体”的结构。王、林两位对于中国民族发展史都持“民族融合论”和“汉族主干论”，与他们有所不同的是，费孝通教授注意到了在这一过程中，还存在着一个从“地区性的多元一体”向“整体性的多元一体”的过渡阶段（费孝通，1989：5）。具体地说即是从秦汉至明朝大致地存在着中原农业地区和北方牧业地区的两个局部的“统一体”，两者之间不断接触拉锯，元朝曾短暂地建立了两者的“大一统”，但直至清朝才真正地把这两个

¹ 在该书下编中，黄烈试图从斯大林“民族”定义的四个“要素”（语言、地域、共同经济与社会制度、共同心理意识）的角度来分析中国魏晋南北朝时代族群融合的具体表现。

局部统一体牢固地汇合起来。

3. 资料

文中引用的材料方面，这三本书也各有特点。王桐龄在文字叙述中并没有大量引用古代文献关于各个民族的文字记载，而是把文献中有关民族融合的资料（通婚、改名、改姓、吸收外族做官、外族归化等）汇集成表格，这些表格几乎占了全书总篇幅的三分之二。而书中的文字部分则主要是作者自己的观点。

吕思勉书中的主要部分是介绍古代文献中对于各族的大量记载，这些文献记载穿插在作者的评论之中，作者的评论对于这些纷杂并有时自相矛盾的记载予以讨论，或肯定或否定。各章后多有对于各族考证的“附录”。

林惠祥书则带有近代西方学术著作的风格，对于有争议的问题（如华夏族的起源、三苗是否即后世之苗族）均参考和介绍了国内外的各种不同观点，客观地介绍而后加以讨论，如同我们现在写学术论文中的“文献综述”。但林书的主要部分，和吕书一样仍是古代文献对于各族记载的罗列介绍。作者指出，这些文献中的观点未必准确而且彼此矛盾，“古史原多出于后人追作，自难尽信”（林惠祥，1993a: 106），所以在许多问题上并未给予明确的回答，我想这是一种客观和科学的态度。在所参考的文献中，林书的涵盖面则大大超出王、吕两书，除了二十四史和古代正史文献之外，还参考了各类杂史（如《明律集解》、《云南游记》、《容斋三笔》）、地方志（如《贵州通志》、《云南通志》）、国内调查研究文献（如梁启超《中国历史上民族之研究》、王国维《鞞鞞考》、章太炎《排满平议》）、国外调查研究文献（如鸟居龙藏《苗族调查报告》及西方学者原著），以及作者同代人的大量调查研究著作。正如林惠祥先生在“序”中所说，“于古书之取材颇费推敲，于今人之学说亦甚为注意”（林惠祥，1993a: 序4）。应当说出版晚了5年的林书比起王、吕两书在参考文献的结构与内容方面是有了很大的变化。

在今天，中国各民族的交往与融合的历史过程仍然在进行之中，跨地区的人口迁移、语言的相互学习、风俗习惯的逐渐改变，可以说是随时可见，各族之间依然“存在着分分合合的动态和分而未裂、融而未合的多种情状”（费孝通，1989: 18）。而且在“全球化”的过程中，其他国家的文化也在影响我国的各个民族。调查与研究我国民族关系的发展现状与发展趋势，是我们从事民族社会学研究工作时所应负的责任。中国今天的各个民族是由历史上的各个族群演化而来，我们的民族研究也同样不能割断历史。从阅读王桐龄先生及其他前辈学者关于中国民族史的研究成果中，我们可以从中吸取丰富的历史与文化营养。这些老一辈学者国学基础坚实，独立思考，研究方法各有特色，每个人都自成一家之言，而在今天如何能够广采众家之长，推陈出新，则是我们这些后进所面临的任务。

参考书目（按作者姓氏的拼音顺序排列）：

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

费正清，1987，《美国与中国》（第四版），北京：商务印书馆。

黄烈，1987，《中国古代民族史研究》，北京：人民出版社。

江应梁主编，1990，《中国民族史》，北京：民族出版社。

林惠祥，1993a，《中国民族史》（上册），北京：商务印书馆（为商务印书馆1939年版影印本）。

林惠祥，1993b，《中国民族史》（下册），北京：商务印书馆（为商务印书馆1939年版影印本）。

凌濛初，1993，《二刻拍案惊奇》，长沙：岳麓书社。

刘春，2000，《民族问题文集》（续集），北京：民族出版社。

吕思勉，1996，《中国民族史》，北京：东方出版社（1934年世界书局出版，影印本参见90年代上海书店编印《民国丛书》第一编第80卷）。

马戎编，1997，《西方民族社会学的理论与方法》，天津：天津人民出版社。

马戎，2001，“评安东尼·史密斯关于‘nation’（民族）的论述”，《中国社会科学》2001年第1期，第141-151页。

田继周，1996，《先秦民族史》，成都：四川民族出版社。（本书属于《中国历代民族史丛书》，该《丛书》分为《先秦民族史》、《秦汉民族史》、《魏晋南北朝民族史》等8本）

王桐龄，1934，《中国民族史》，文化学社（影印本参见90年代上海书店编印《民国丛书》第一编第80卷）。

王钟翰主编，1994，《中国民族史》，北京：中国社会科学出版社。

【译文选载】

民族认同¹

霍洛维茨（DONALD L. HOROWITZ）

在喜马拉雅西部的山脚下，印度的Himachal Pradesh州，有三个族群处于一种亲密的互动过程中。Chamialis人主要集中在Chamba城；正如Frances L. Nitaberg描述的¹，比起其他在这里相关的两群体，他们受到很好的教育，城市化程度更高，在印度种姓和婚姻仪式方面也更正统。他们先进的和城市化的地位反映在政府官员的雇佣中占大多数。Chamba东部居住着Brahauris人、牧民和季节性移民，他们和Chamialis人交往甚密。Bramhmauris人处于压抑的状态。他们的土地人口密集，可以利用的土地资源较少，而那些可用土地的质量也在不断下降。许多Bramhmauris人已经习惯到Chamba城就业。但是，在Bramhmauri社区，在城里工作产生的影响就不同了。Bramhmauri的婆罗门人（Bramhman）要比Bramhmauri的Gaddis人在城里就业的人多，Gaddis人事实上是由几个种姓等级地位较高的次群体组成的混合体。结果尽管有较高的社会地位，但他们逐渐成为受压抑的群体。“Gaddis人”这个词在Chamba城变成了受贬抑的词，Gaddis人似乎越来越转向较低等级的身份认同中。

同时，Bramhmauri的婆罗门人（Bramhmans）以前和Gaddis处于事实上的平等关系，现在开始切断和他们受贬抑的堂兄之间的关系。他们不再愿意和Gaddis人一块吃饭，并且开始采用传统的作法，如不吃肉不喝硬饮料，以使自己和Gaddis人区别开来，并与城市里的Chamialis人认同。Bramhmans人依靠Chamba城，一方面导致他们逐步同化，另一方面，导致他们与Gaddis人日益分化，这加剧了以前在某种意义上曾经减少过的Gaddis人的内部分裂。

如果这些是比较严重的依赖的结果，那么比较缓和的依赖看来对第三方族群Churahi人产生了相反的效果，这个族群大部分都居住在Chamba城北部的山区过着宁静的生活。Churahi人遭受的人口压力较小，只是最近才出现这样的问题。他们的收成不好，还有其他经济问题，并且与

1. 本文译自N. Glazer and D. P. Moynihan主编的《Ethnicity》（Cambridge: Harvard University Press, 1975），第111-140页。

Chamba 人有了更多接触。但是，他们的反应是加强族群的身份认同，降低 Churahi 人内部分化的重要性。种姓通婚，甚至高等级和低等级种姓之间的通婚，也偶尔发生并被容忍。对于 Churahi 人，依赖并不是像它对于 Bramhmauris 人那样，是群体解体和与外部模范群体竞争的刺激因素，相反，它产生了更大的凝聚力和种族中心主义。

在 Chamba 城这里所出现的族群边界转变的程度的问题是值得重视的。群体身份在现在和过去都处于不断的变化中。例如，Gaddis 人是由以前依稀可辨的、相互分立的群体组成的混合体。而且，现在的边界运动至少趋向于五种不同的发展方向。Bramhmauris 人正在失去内在的团结而分裂为它的各组成部分。其中一些群体正在接受一种新的身份认同模式，即 Chamialis 人的身份。而其中别的群体，如 Gaddis 人进一步分化为古代的次群体。同时，倘若 Bramhmauri 的婆罗门人（Bramhmans）使他们的习俗更正统，Chamialis 人会扩大他们的边界以吸收 Bramhmans。对于 Churahi 人，他们坚决拒绝让依赖减弱他们自己的身份认同，反而通过减少内部分裂来巩固他们的边界。

那么，这是一个复杂的事，它仅发生在北印度一个州里的一个地区的七个群体中的三个群体里。这个例子是狭隘的，但是没有理由认为它是唯一的。恰恰相反，群体边界是经常变动的²。然而，大多数关于民族关系的研究更趋向于把群体当作既定的，好象他们自从太古时代就是以现在的形式存在的。

我不是说群体边界的变动性是什么新的“发现”：不是的。关键正在于边界变化的程度与重要性普遍被贬低了。这不仅仅是一种纯粹经院意义上的问题。例如，人们怎样评估那些针对民族冲突提出的同化主义者的解决方案（这种解决办法隐含在一度非常时髦的词“建立民族国家”里）的前景，这种解决方案没有系统理解在何种情况下群体会消除他们之间的界限。

我也不打算在这篇短文中纠正这个问题。我要做的仅在于确认一些边界变化的方向，确认一些看来能影响那些方向的力量和其他可能伴随边界变化而产生的运动。

族群变动的种种

族群可能变大也可能变小，多少是排他的。“族群中的成员身份是一个社会定义的问题，是成员自我定义和他群体定义的互动”³。大多数群体边界都缓慢而静悄悄地改变，但有一些改变是迅速的、特意的和明显的。当然，原因在于把民族和自愿归属区分开的关键特征。民族身份一般是在出生时获得的。但这是一个程度的问题。首先，在或大或小的程度上，都有可能性改变个人的身份。在某些情况下，语言的或宗教的转变足可以造成个人身份的改变，但在其他情况下，身份的改变需要一代甚至几代人的通婚和繁衍才会实现。第二，集体行动，意味着群体行为和身份认同的有意识的改变，可能会影响边界的转换，就像在 Chamba 城中的事例。因此，我们所处理的问题是公认的共同的原因，而不是绝对的。对大多数群体而言，出生原则有虚构也有例外。这样，民族不同于自愿归属，不是因为二者是截然二分的，而是因为他们处于一个连续统一体的不同位置上。

有这么多与民族的变化相关的过程，以至于确切详细地说明还存在疑问的现象变得非常重要，以把他们和其他的现象区别开来。这里我们着重关注族群边界的变化，这种改变不是个人的，而是共同身份的改变。一个群体在成员身份判别标准方面可能变的或多或少是先赋的，可能或多或少被涵化而去遵循他群体的规范，或多或少存在内在的凝聚力，也可能多少变的种族中心的或敌视其他群体。虽然所有这些可能的变化都可以产生群体边界⁴的问题，但他们并不是完全相同

的事⁵。

人们常常把边界扩张与收缩和先赋的等级社会里群体社会地位的改变相混淆。在印度，社会地位通常和族群边界一块改变并被混淆。一个种姓等级里的一部分人可能发现他们比其他人更成功，那么为了提高他们共同的地位，开始中断与其他成员的关系，这样原本是一个群体便产生出两个群体。⁶ 和分裂一样，联合也会在种姓等级体系中发生。一些以前分裂的等级会合并，这个新的单位通常通过摒弃掉内部等级的特点而寻求向上的流动性⁷。事实上，集体流动通常是合并的一个动因，以期一个更大的单位会有更好的机会获得更高的仪式上和社会上的地位⁸。有时当边界改变与有意的阶级改变相联系时，这里注意，这两个过程中的任何一个对另一个都不是必需的，这很重要。

正如我们已经暗示的，群体边界可能变宽也可能变窄。一些群体身份可能由于同化(assimilation)而消失，这是一个消除一个群体和另一个群体间界限的过程。有两种主要的同化。两个或更多的群体可能联合而形成一个新的不同于其组成群体的新群体。我们把这叫做混合(amalgamation)。在 Chamba, Bramhmauris 人和他们的次群体--Gaddis 人，都是源于这样的过程而组成的混合体。另外，一个群体可能会通过合并到另一个保留自我身份的群体里而失去他们的身份。我们称为包含(incorporation)。在 Chamba 的 Bramhmauri 人中的婆罗门人(Bramhmans)显然是处在以这样的方式被 Chamialis 人吸收的过程中。

“分化(differentiation)”就是由于出现另外的群体而使边界变窄。一个群体可能分裂为它的组成群体。显然，这是“分裂(division)”。在 Chamba, Bramhmauris 人正分裂为它的组成群体，其中的 Gaddis 人又进一步分裂为更小的组成群体。另一方面，存在衍生(proliferation)的可能性：即一个新的群体产生，而产生这个群体的“父母群体”(或群体)不会失去它的(他们的)原有身份。在 Chamba 中没有这样的例子，但是这种现象到处可见。在特定的西印度的奴隶制社会，“白人”和“黑人”(他们自己本身是混合体)通过繁衍产生了分立的“黑白混血”或“棕色”群体。⁹ 在同时代的南斯拉夫的波斯尼亚，据说正在出现一个叫“穆斯林”的族群¹⁰。那些现在开始被叫做穆斯林的以前被认定为塞尔维亚人或克罗地亚人(或某种联合体)。但是，大多数塞尔维亚人是正统的基督徒，大部分克罗地亚人是罗马天主教徒；重点要强调的是这些宗教归属作为定义族群身份的特点，已经开始在那些并不拥有相同的宗教特征的群体之间产生了一个新的群体身份¹¹。这些可能的边界变化如下表归纳：

表 1. 民族融合与裂变的过程

同 化		分 化	
混合 A+B-C	包含 A+B-A	分裂 A-B+C	衍生 A-A+B (A+B-A+B+C)
两个或以上群体联合形成一个新的群体	一个群体承认了另一群体的身份	一个群体分裂为两个或更多个组成它的部分	一个或更多群体(通常是两个)在原有等级中产生出另外一个群体

尽管族群身份有多种多样变化的可能，一些群体看来还是能多少完整保留传统身份很长时间。索马里的 Samaale 人和 Sab 人历史上就存在相互反感和宗族分裂，看来似乎是典型的早期群体¹²。斯里兰卡(锡兰)的 Sinhalese 王国包含了各种社会地位的次群体，并经常吸收来自印度的新移民，如 Salagama 人¹³。结果是一个以 Sinhalese 人为中心的身份保持了相当长的时间。然而，象这样完全长寿的族群，并不意味着他们会保持包容性。一些有长达几个世纪合并的历史的群体

现在不再是从前那样高度开放和具有包容力的实体了。赞比亚的 Tongo 人和乌干达的 Baganda 人依照习俗会欢迎和合并相当规模的陌生的他族人，现在至少不再会在相同的程度上这样了¹⁴。群体身份是传统的，但在边界的牢固性上以及成员身份仅由血统获得的程度上会有细微的变化。

其他群体只不过是全新的。直到差不多最近，锡克人都很难被称为一个身份完全明确的群体，他们中的许多成员都是印度家族的子孙。锡克教是印度教的一个分支，是在 Punjab 地区对抗穆斯林统治的军事与宗教力量。¹⁵用表中所列术语，锡克人就是“衍生”的结果。同样地，基库尤人 (Kikuyu) 在肯尼亚的前殖民统治时期没有真正的群体凝聚，强烈的次群体忠诚还很重要。¹⁶基库尤人 (Kikuyu) 是一个混合体。许多其他在非洲和亚洲的族群也被称为是“虚假的”，因为就在 50 或 100 年以前，他们还很少有甚至根本没有共同的意识。其中有些群体在他们各自国家的当代政治中显然是最具有同一性和凝聚力的因素——这样的群体如尼日利亚的 Ibo 人和马来西亚的马来人。看来使用经常被借用的词“原生的”来描述象这样最近发生融合与分裂的群体，或者那些比起以前变得越来越先赋的群体，是不恰当的。¹⁷

我谈到这些扩展与收缩群体身份的过程好象一个人只能每次拥有一个群体的成员资格一样，当然，事实并非如此。许多以前的身份处在转向新的身份而被逐渐抛弃的缓慢过程中，因此，常常不止有一个身份。即使没有这样的转变情况，拥有多重先赋的身份也是常事，特别是当几个身份处在几个不同的普遍的层面上。一个人可能出于某种目的认同自己是一个小的亲族群体或宗族的成员，也可能出于其他目的认为他自己是一个更大的民族集合体的或“国籍”或“种族”的成员。¹⁸

先赋的身份非常依赖于所处情境。它包含了多重等级或层面，随环境而改变。一名在法国的非洲留学生会以一种方式认同自己；在他的家乡又会以另一种方式。¹⁹在某种情境下，一个黎巴嫩人会满足于自己的宗派归属（例如，马龙教徒或东正教徒，逊尼派或什叶派）；在其他情境下，他可能被促使认为自己广义上是一个基督徒或穆斯林。²⁰尽管先赋身份存在多重性，但所有层次并不会保持同样重要，如果只是因为所有情境并不都是同样重要。

那么，什么决定哪个是最重要的成员身份呢？或说的精确些，这么多可能的身份哪一个会最经常被使用与激发呢？看来几乎关于民族认同的“重心”的长期转换都和持久的某一外在刺激相关（我们可以简单考虑是什么种类的刺激因素）。因为刺激在某一层次上留存并比在其他层次上更重要，一个人可能开始认为自己首先是 Ibo 人但也是一个 Onitsha Ibo 人，还是一个尼日利亚人，或者首先认为自己是一个泰米尔人，也是一个 Vellala 种姓等级的一员，还是一个锡兰人。这样就有一个“溢出效应”的可能。在某一特定时刻，一种身份可能会变得独立于或“功能自治”于产生这种身份的刺激因素，并且这种身份可能会变得内在化以至于甚至情境已不同于产生它时的情境时仍会被援引。²¹这些溢出效应或功能自治对身份会随情境改变而改变的普遍假设构成了一个限制。民族身份认同是经由学习过程形成的这一事实遏制了它改变的速度。

在考虑边界变化的动力学问题之前还要做一个区分。这个区分就是身份的判断“标准”和身份操作性“标记”之间的区分，基于前者可作出集体的相似性与不似性的判断，基于后者个人成员身份得以判断。如果在美国，一个具有极少非洲祖先血统的人被定义为一名“黑人”，就是属于成员身份的“标准”。“标记”当然是肤色、面貌等等——没有一个甚至所有这些标准能够在世系标准问题上具有决定性。同样，在北爱尔兰，群体成员身份是建立在爱尔兰人（和天主教）相对苏格兰人或英格兰人（和新教）起源上的。然而，在许多例子中，姓氏也常被用作成员身份的标记，这对于群体的大多数成员都是可靠的。²²

这种区分在原则上是很清楚的，但在实践中却是难以捉摸的。标记是身份的证据，不象标准，标记不定义身份。标记是方便的，在标准得以采纳而后发展起来（不管这种标准是多么的不言自明）。作为替代物，身份标记有或然性并易被反驳，正如制服的穿戴或一个组织的象征可能由于和官方领导人员有关而被反驳。²³两者间的混淆部分是因为一个标记的长期使用可能会导致它逐渐被当作标准来使用，在波斯尼亚新的“穆斯林”身份的出现可以作为例证。

那么，当拥有新的身份时，个人成员身份的判断一般都基于那些有较大可信性的辨别力的象征作出的，这种可信性的程度随成员身份重要性及这个象征在多大程度上是先赋的而有所变化。族群间边界越不重要，标记越不重要，那么依据它判断成员身份就越易出现虚假或错误。²⁴

身份因此趋向结晶化或如 Gordon Allport 所说，象征或暗示的“浓缩”。Allport 指出这种暗示通常是可见的。²⁵的确，经常如此，因为可见的暗示有相当的可信性和相对不变性，特别是当他们是身体特征时。然而暗示或标记并不需要是可见的。如果区别特别大，不管这些暗示是否是可见的，²⁶“都能在寻找辨认身份的暗示时被增加和富有效率”。此外，那些被用来把一个群体和别的群体区分开来的象征在身份的不同层次上会有非常不一样的特征。一个主要的身份可以由语言来表明，而一个不是很重要的身份可能由行动特征为表征，一个更不重要的身份可以由视觉特征来表征。²⁷最后，不用说，根据构成身份标准的基础的形态与意义，在一个社会里最重要的身份象征可能在另一个社会里被忽略或得到完全不同的解释。

身份，扩张与收缩

在怎样精确的基础上，以前并不相关的群体会变的认为他们拥有一个共同的身份而排除其他群体呢？这仍是一个基本上未作研究的问题。完全地讲，我们可能知道身份的标记趋向于遵从身份的标准，但这个标准又是遵从什么呢？

一般来说，两类变量似乎在塑造和改变群体边界上有最重要的影响力。第一类是和那些被认为拥有不同程度的相似与差异的它族人的接触。第二类是群体借以在其中发现自己的政治单位的大小及重要性。

当然，这两类变量是相关联的。政治边界趋向于把维度放置在群体发生交往的地方。反过来，这种交往致使群体有必要筛选出他们的相似与不同。

不可能真正准确地描述这个筛选过程就好像选择朋友或联盟那样的“选择”，²⁸因为这个过程最终结果是得到这样的结论，即一些群体由于归因于共同的祖先而相同了。这不是要完全排除工具性或策略性的考虑，但是，这里所涉及的，都深深陷于感性的判断之中，这个判断是在一个特定情境里遭遇的某些群体（但不是其他群体）在一个系列范围内的相关性的判断。

以这种方式提出问题暗示，所涉及的是关于社会认知以及特定的同化与对比效果现象的一般研究的方面。²⁹和在物理的判断一样，在社会性事物的判断上，判断的刻度趋向于发展，刺激物被放置在刻度位置与已在序列里的刻度相关的位置上。例如，如果一个物体呈现出一系列的重量，有人开始给这些重量分配彼此相关的分数。最终的数值系列作为“锚”起作用。也就是说，它们会比以这个刻度标出的其他的数值对于判断能施加更大的影响力，刺激越接近这些锚，判断越趋向于精确化（这里数值客观上趋向于可被证实），并且，判断越趋向不会变化。判断上的转换是和刺激在范围内的变化（这是说，锚在位置上的变化）相联系的，同时也和刺激的频率分布的变化（这是说，刺激的中值的变化）相联系。当一个锚和一系列刺激之间的区别很大时，对比效应

就可被观察得到。区别会趋向于被夸大而远超过事实上的差异范围，产生了明显的对比。然而，当在这个系列中的一些项目开始接近这个锚的位置时，同化效应就可被观察到：区别开始最小化到低于实际差异的程度，产生合并。

这些现象与新的身份出现的相关性看来是十分清楚的。这里，刻度是和群体的相似性和不似性，而不是和重量或大小相关的。最终的分数或锚与群体被表现的范围相关；这些群体在特定情境下构成一系列；判断性的问题是特定群体将被放在刻度上的哪里。不仅是范围而且是频率分布——也就是说，在系列中不同程度上被代表的特定群体的数量——会影响评价放置过程。同化和对比效应很可能发生。那些处在带有有限范围差别的狭隘的环境中看来是主要的性格或行为上的偏离，当范围扩大时可能看来很微不足道。在一个环境中分裂甚至相互敌视的群体，可能会在一个新的成分更混杂的环境中被认同或认同自身都是一个群体的成员。内在的机制在于普遍的认知趋势是简化细微差异，忽略小的区分，而当这些区别呈现难以控制的复杂性时，夸大较大的区别。简言之，同化与分化，正如我们已经提到的，可能只是同化和对比效应的特例。

如果这是一个身份转变的一般过程的模型，仍然会有主要的基本问题没有回答。关于判断刻度的研究总是会随着预先详细描述的刺激物的性质（重量、大小等等）而进行，但是在边界变化问题上最重要的事是：什么是相似性与不似性的区分标准？另外，社会判断很受内在化参考刻度的影响，这些刻度都是习得而很早发展起来的。什么样的共同经验很可能在新的社会环境中对身份判断产生影响呢？这在我看来是研究考察的两个主要问题。³⁰

尽管有这些关键问题上的疏忽，某些作为身份改变的基础的线索可由社会判断理论提出。首先，判断趋向于转到那些在系列中有回报的价值上。³¹在这个基础上，假定稍更有些威望的族群在合并中会扮演更具强大吸引力的角色是合乎情理的。当然，像 Baganda 人就是有威望的群体的一个例子。而且，在一个意义含糊的系列里，有强有力的证据证明，他人的判断变得特别有影响力；刺激物越模糊，实验主体越易受周围别人观点的影响。³²这证实了在边界变化上自我定义和他人定义的相互作用，并把注意力投向这个他人是谁的问题上。最后，抛出这样的问题，转换的刻度、系列和锚这些相对论的字眼种下了疑问的种子，即从文化满意或同型性的角度看待族群边界的传统的形成。文化的变化可能会跟随或伴随，而不是先于身份的改变。如果是这样，一个特定文化组合作为身份的决定因素的重要意义很可能被大大过分强调了。³³

同化可以因此不总是像以前经常提到的那样，依赖于先前的涵化。文化改变与身份改变的关系，特别是二者的序列（次序）可能依赖于所涉及的同化的类型。因为常有断言称，用来界定族群的特征之一是有特色的文化，这一点是值得详细说明的。

关于文化顺从，在包含和混合之间可能有一个基本的区别。为了“适用于”包含，被合并的群体（相当于表上第二栏的 B 组），很可能需要通过事先改进他们的行为以表明他们正在日益接受并呈现出包含群体成员的形式上的特点。这就是在 Chamba 中 Brahmauri Brahmans 人事实上所做的。因为至少某种程度的涵化可能是包含过程的一个前提条件。

但这并不对混合也同样适用。一种新的身份对于所有其组成群体都是新出现的，没有一个次群体会处于合并的群体那样的位置而可以把其特色的信仰与行为模式强加给别的群体。因此，在这种情形下，随着一些被合并进的次群体在更近距离的范围内显现他们，而这些特点在其他次群体可能被认为是不正常的和需要改变的，那么这个包容的、逐渐出现的身份可能由于重大的文化分歧继而受到威胁。为了防止新的身份认同被破坏，向心的力量开始引导文化变异走向基本的和谐。

这不是说差异不能被容忍。有任何一个理由都可以去认为混合体少有力量去强迫各组成部分像合并的群体那样的同质。看来所出现的是“最小公倍数”式的混合体的文化。最大的分歧被慢慢传开，那些可能或者不太可能突出地与特定的次群体相关联的，某种形式上的特点看来也变得突出了。这样，在毛里求斯的穆斯林伊斯兰教徒最能“证明”这一点：“当地的和宗派的习俗”已被抛弃而“赞成一个统一的正统的习俗”。³⁴——这恰恰是宗派分立的次群体混合后的结果。同样地，从东孟加拉的 Noakhali 地区来的穆斯林通常被认为是特别虔诚的，肯定比其他东孟加拉地区的人更虔诚。在 Noakhali 人中布道者的宗教习俗和价值观支持了这样的观念。但是从 Noakhali 来的经过城市化的工厂工人却并没有显示出特别的宗教倾向。Howard Schuman 得出结论说，从 Noakhali 来的乡村到城市的移民可能比那些留在本地的人要少一些虔诚，但是他也暗示说“他们一度在城里，会回应那些更鼓励娱乐的价值规范。作为在信仰方面‘离经叛道’的群体，Noakhali 人更可能在城市工作环境中改变，在那里超越民族的价值规范传播开来。”³⁵

其他重大的偏离也很可能被最小化。在西部马来西亚 Negri Sembilan 的马来人，一般是 Minangkabau 次群体的成员；这个群体并非是个典型马来人群体原因在于它实施的母系制。其他马来人把这视作“对‘正常的’马来亚生活模式的古怪的偏离”。M.G.Swift 猜测，在互动过程中，“Negri Sembilan 的马来人趋向适应社会大多数人的文化标准”³⁶。在尼日利亚也是如此，据观察：

例如，约鲁巴人，出现了一个标准口音，穷人富人穿衣样式有了一种相似性，这在一个世纪左右以前还不存在。事实上，最近他们才有了作为约鲁巴人的意识，约鲁巴这个字眼以前只适用于 Oyo 王国。³⁷

这样看来在混合体形成发展过程中，消除次群体间行为隔阂是一个普遍的趋势。³⁸

在混合过程中，和在包含过程中一样，文化改变得以促进。但对于前者，很可能比所要求的更缺少一致的规范，可能要过一段时间才被这样要求——不是作为身份改变的前提条件，而是作为身份改变的结果之一。如果是这样的话，我们又得把目光投向文化相似的观念在边界变化中所扮演的角色的问题上来。群体文化（我们不知道是哪一种）方面肯定会富有争议，但是一旦作出关于共同点与不同点的判断，文化调整必然会适应新的边界而受到影响。

现在让我们更仔细的看看，族群边界改变在“系列”中改变的影响以及群体身份自我定义和他人定义的互动产生的影响。如果所有其他条件都相同，系列越宽，其中的群体边界也就越宽。非洲学生经常引起人们去关注，在扩大族群身份过程中移民和城市化的重要性问题。以前小的、截然分开的族群成为一个更大的聚合体——有时被叫做“超部落”，这个过程已经被很好的记录下来。³⁹这些新的身份识别随着乡村—城市移民第一次在城里和其他陌生群体的互动而发展，显露出他们在家乡并不明显的共同特性，然后他们回到他们自己的乡村地区后，会普遍化这些新显露出来的共同特性，把乡村群体成员引向和它群体的“设身处地的交往”⁴⁰中，并且通常会通过建设包含整个群体的政治组织来加强这个新的身份认同。

城市对大多数非洲的群体扩张构成严峻的考验，不意味着特别是城市化交往对于群体边界的扩张是必需的。成分混杂的城市环境只是扩展了族群的系列，推进某些群体间的区别模糊化，并使他们和其他群体的区别明显化。这样，在乡村或地区广大的环境中也能看到相似的结果。作为展示，这里引用三个例子——一个非洲的，一个亚洲的和一個加勒比的。

第一个是在 Zanzibar（桑给巴尔岛）上的“Shirazi 人”群体界限的扩展。⁴¹Shirazi 人以前是

由那些自称是非裔波斯人祖先的后代的 Zanzibaris 人组成的，因此在 Zanzibaris 人中包括在 Zanzibar（桑给巴尔岛）上的非洲居民。然而随着大批非洲大陆居民的进入，他们的群体定义有了扩展。随着和非洲大陆人的对比变得明显，Shirazi 人渐渐在 Zanzibar（桑给巴尔岛）上适用于所有“本土的（也就是长期居住者）”非洲人，不管他们是否自称是波斯人的后裔。Shirazi 人和非洲大陆人已有的分裂有相当大的政治意味，例如，在 1964 年议会政府以前的党派政治中有所表现。

第二个例子来自马来亚（现在是西马来西亚）。19 世纪 70 年代英国干涉马来亚期间，“马来”人口非常多元，所包含群体来自远如苏门答腊、西里伯斯岛、婆罗洲和爪哇，也有一些阿拉伯人。这些群体倾向于说不同的语言，族内结婚，经常互相敌视并使用暴力。⁴² 在这种情况下到达的中国人，特别是大部分在 19 世纪大规模锡矿开采兴起时到来，他们由于来源地的不同而内部分裂。所谓的方言差异界定了中国人间明显的和两败俱伤的界限。⁴³ 然而，在几十年内，——可以肯定到了二战结束后——出于大多数目的考虑，强大统一的马来人和中国人身份取代了这些较次要层次的忠诚⁴⁴。由于这些群体的并置遍布马来半岛大部分，上述的进展得以促进。

第三个非城市化群体的融合的例证涉及到，在前英属殖民地圭亚那（现在的 Guyana）和千里达岛的非洲奴隶，和以后签定合同的东印度劳工的失效的身份演变的问题。众所周知，一个广泛的族群系列的人代表非洲人被运往新世界。尽管持续两个世纪的来自非洲的灌输，和白人种植园主的暗示，这些白人认为非洲人内部的敌意可以阻止共谋叛乱而对白人的安全有利⁴⁵，但这些具有难以克服的多样性的群体还是均质化为单一的身份。首要地，归因于践踏了劳工对于财产的要求，这使得永久保留源自非洲的族群差异是不可能的，同时由于经历了种植园中可怕的暴行，使得奴隶不可避免要接受主人对民族的定义。

一个相似的虽然不完全相似的融合发生在东印度人之中，他们在 1834 年奴隶解放以后被引入以在庄园干活。对于白人种植园主，最有意义的群体区分是在于谁对蔗糖经济重要与谁不重要之间的区分。个人的品质被当地白人认为是和在庄园劳动中（以非常低的薪水）有效率的工作表现相关，而这都被归于印度人这一群体。相反的特点就被归于以前非裔的奴隶。尽管在印度移民中宗教、语言和种姓等级成分混杂，但印度人被当作好象是由基本可以相互替代的实体组成的群体来对待，并不被承认有明显的先赋的区别⁴⁶。这是最适应管理一个相对不分化的劳工大军的需要的处理方法。殖民政策和刻板印象因此有助于加强印度人的身份认同以对抗相互竞争的亚群体身份，也有助于和黑人或克里奥尔人的身份划出清楚的界限。

甚至连印度教徒和穆斯林之间的分裂在这个过程中都丧失了很大的意义。在海外的其他印度社区，印度的分裂立即把那里的移民分为“印度人”和“巴基斯坦人”。在东部非洲，整个群体都被中立性地重新命名为“亚洲人”社区⁴⁷。相较而言，Guyanese 和 Trinidadian 印度人开始把印度教和伊斯兰教当作对克里奥尔宗教、基督教的适宜的替代选择，所以仅当作“作为印度人的可选择的方式”⁴⁸。其他地区这样的分裂部分地是因为那些印度社区与印度更亲密而持续的交往的结果。但是大体而言，在圭亚那和千里达岛相对未分裂的印度人身份可以被归因于充满暴力和紧张西印度种植园经历的那种消除了的影响。

马来亚和西印度的混合的例子说明，不仅仅是新的群体并置在产生新群体的过程中发生作用，而且第三方在界定正在出现的情境中对于相似与不同的判断也会发生作用。关于这两者，英国人都在融合过程中发挥了重大的影响力。用一种意味深长的方式来说，这是群体边界的殖民观念的推行。更粗陋的刻板印象甚至在相对较晚的马来亚殖民主义下被用于作决定。让印度人和克

里奥尔人（他们也已经移民马来亚）感觉到他们对铁路、邮政和电话局的管理是必不可少的。“次要的职位要求智识和在股票方面的金融才能，这最好由中国人来担当”⁴⁹。据说马来西亚人“无疑是反对稳定而连续的工作的”⁵⁰；因此就鼓励移民去工作。通过在预想的方向上导入激励与聘用制度，殖民政策在群体自我认知方面给正在出现的群体的存在提供了比以往其他可能有的认识更坚固的基础。结果是使每个群体逐渐增强了这样的意识，即想象上共同拥有的天资与缺陷、美德与邪恶的意识。

当然，如果这在马来亚适用，那么许多时候更适用于西印度群岛。尽管在圭亚那和千里达岛，非洲人和印度人群体之间最初的不同，可能要比他们在马来亚的不同更大，但是在前者却产生了比后者更彻底的融合。而当马来人和中国人依然为他们不彻底的混合找证据时，Caribbean 克里奥尔人和印度人都各自更紧密的结合起来。因为这样的结果，必须采用西印度群岛的更深入彻底的和更暴掠的殖民主义。欧洲人的观点和他们毫不费力就能对 Caribbean 群体发生影响的能力肯定是使该群体产生更大同化的一个重要的原因。

这就很好地和其他地区发生的同样的事件和社会判断理论相吻合。就刚果而言，Craeford Young 详细记录了殖民者中的比利时传教士、军官和殖民统治者在建设 Bangla 和 Mongo 社区时的重要作用，而这个社区是在以前缺乏共同意识的被殖民的人民中建立起来的。⁵¹ 我前文就指出，在模糊的刺激判断中，他人的观点尤其具有影响力。另有实验表明他人的影响力随他们的声望而变化；他们的社会地位和权力越高，所呈现的判断尺度就越少变异。⁵² 在这个基础上，我们肯定会预期到民族上被区分出的上级（在这些例子中是指殖民者）会对群体边界的界定施加难以克服的影响。社会系统等级划分越严格，地位越高的人就越有影响力。⁵³

关于改变群体边界的认识还有两点需要在这里指出。第一个与自我和他人定义的互动有关；第二个涉及到溢出效应。

在产生一个新的身份的同时，自我定义和他人定义不必要以相同的速度作调整。特别是如果新的身份比旧的身份更广，他人定义可能在一段时间内会先于（也就是说会广于）自我定义。内化的参考尺度的存在通常意味着在一个新的情境下，一个正在出现的群体可能依然在心理上与较狭隘的情境中旧的群体身份相联系。然而，如果以前他群体和正在出现的群体接触较少，那么，他们的判断就会更少受到对旧情境认识的妨碍，由此，他们会更顺畅地模糊次群体间的界限而认为他们是一体的。

因此，经常发生的是，会有一个在身份认同上的标签。其他群体首先把新出现的群体看得比群体自身认为的更为同质。并不缺乏这样的事例。“因此，登上象牙海岸的 the Fon ,Sav 和 Popo 人没有被象牙海岸上的人所区别开来，而是将他们一起同样看作 Dahomeyans（达荷美人）并这样对待他们。同样地，Mossi 人及与他们有关的但又有区分的来自北方的群体，如 Busani 人和 Gurunsi 人通常被 Ghanaians 人一块当作 ‘Moshi’ 人。”⁵⁴ 东部孟加拉的“Biharis 人”绝不是都来自于 Bihar（指地名）；他们是来自北部印度几个州的穆斯林移民，孟加拉人压制他们的共同身份。⁵⁵ 同样的趋势在爪哇的 Bandung(指地名)Batak 人中也能被看到。⁵⁶ 在苏门答腊的家乡，穆斯林的 Mandailing(万隆)Batak 人把他们自己和基督教的 Toba Batak 人区分开。然而在 Bandung, Sundanese 人没有观察到他们的区别，把两者都合并到 Batak 人的类别里。这导致 Mandailing 人去重新强调是什么让他们不同于 Toba 人，但他们也逐渐意识到，在新的情境下这个更广的身份有一定效力或至少是有用的；偶尔，他们也开始使用这个身份了。

然而，一旦自我定义“赶上来”，同样的内化的尺度就会有不同的效果，新的身份甚至可能

会在情境和边界得以重塑的新情境不完全相同时也会被援引。而早期习得的身份产生的效应会阻止身份改变，现在它的效果就是要加速和完成这种改变。例如，在马来亚，由于马来人的身份取代了组成它的各次群体的身份，甚至在他们和中国人交往的地区也被采用，而在这些地区马来人身份的重要性相对而言较低。

政治边界和身份改变

地区界限界定群体交往在其中发生的“社会空间”。从社会判断理论的角度看，它们趋向于把民族系列的范围放置在群体被“放置”的范围内。它们的扩展或变窄可能暗示这是某种扩大或收缩的身份认同的报偿。⁵⁷

伊博人的例子强调了正式的政治边界的重要性，并且提供了一个相当清楚的把新的层次的身份融合到旧身份上的事例，看来每个身份随着情境的要求都会被援引。伊博人作为伊博人时，在尼日利亚政治的国家层面上发挥着相当的凝聚力，但在较低层面上他们却接着由发源地、世系等的不同所决定的界限而分裂。在尼日利亚的前东部地区，殖民行政单位产生了一些新的身份，这些身份随着这些地区的移民在 Port Harcourt（一个伊博人占多数的城市）的城市环境中的遭遇，而逐渐变得适用起来。在这个被收缩的情境中，伊博人参照来源地确认自己的身份——这个来源地是由殖民强加“在行政分治和省之间的中间社区，”应该强调的是，尽管这些单位“首先是由于殖民地边界的专制安排，只是其次才由于文化差异”而彼此区隔⁵⁸

来自孟加拉共和国的东孟加拉地区的调查数据，同样显示了强大的地区层次上的忠诚。当被问及命名他们的“国家”时，样本中三分之二的东孟加拉人都以他们所在的地区来命名。⁵⁹在赞比亚南部的汤加人中，当地大体基于亲族关系的身份认同，逐渐让位给统一的汤加人身份。然而“汤加人身份（Tongahood）的新含义有时会和由政府建立的三个政治区划的存在而发生冲突：高原汤加人、山谷汤加人和 Toka Leya 人，他们视彼此为有威胁的异邦人。”⁶⁰在东马来西亚的 Sarawak（沙劳越），人口中占大多数的 Ibans 人基于“选区”间的竞争存在着重大分歧。在独立时代初期，一个人的党派忠诚某种程度上取决于他是一个第二选区的 Ibans 人，还是第三选区的 Ibans 人；有时这种竞争是疯狂的。这五个行政区是由殖民政府强加的行政单位。⁶¹在扎伊尔的金沙萨（然后是刚果的 Leopoldville），前独立时代一些主要的民族组织都是在乡村行政区基础上建立起来的。⁶²

尽管这些地区界限的划定是“任意的”“人为的”，但他们为群体身份构造了内在的锚。对于民族认同殖民行政单位并不是一个太过表面化的基础。在解释他的关于东孟加拉的调查数据中，Howard Schuman 评论到，对于一个外部的观察者，地区似乎仅仅是行政单位，但对孟加拉人他们也代表了完全不同的区域，一个人倾向于从他“所属的”地区（意思是从他来源的地区）的角度来认同并被认同……从一个理论的观点看，地区在“民族性（peoplehood）”一般意义上能有效地被看作“族群”，在本质上（虽然很少被明显而深入的界定）类似于西方的国民身份群体和非洲所谓的部落群体。⁶³尼日利亚内战前后，⁶⁴类似的存在于伊博人间的那种狭隘的对抗所具有的顽固性印证了同样的解释。

到目前为止，我们主要关心的是群体身份的扩张，而伴随着它的是新的更高层面的身份附加于旧的较低层面的身份上。当然，殖民时期的发展中国家，同更早期的欧洲一样，群体交往和殖民地扩张的边界主要推动的就是造成更大的族群，许多这些族群甚至在殖民（以后是民族国家的）

政治层面上也能起到相当程度的凝聚作用，这是非常合乎事实的。但是，正如我已经暗示的，更具包容性的身份并不总是完全取代更少包容性的身份，或者致使后者退化，这也是符合事实的。随着情境的层面增多，通常会身份层面的增加，一些较低层面的身份一般仍会强有力的存在着。

65

虽然一般的推动方向是向上的，但对于任何既定的国家而言，那既不是普遍的也不是独一的趋势。在后殖民时代的亚洲和非洲，一些最有意义的民族间的互动也和二战后的西方世界一样，在群体身份问题上涉及到向下的转换。甚至在殖民时期，一些群体也会把自己和那些早先曾被他们认作是同一群体成员的其他群体区别开来，而以前是被他们认做共同的群体成员。例如，在 19 世纪的印度，宗教复兴运动的影响之一就是加深了印度教徒和穆斯林之间的边界划分⁶⁶。一个副作用是把锡克人从印度教徒中分化出来。印度教的 Arya Samaj 的改良主义和锡克教徒自己的运动，即 the Singh Sabha，在内容上并不是完全相同的。但是 the Arya Samaj 强调一个被复兴的印度教文化的语言，即印地语。而锡克教徒则依恋 Punjabi 语。渐渐地，锡克教徒的运动寻求通过排除印度教的影响以“净化”锡克教义，因此引起了一种独特的锡克教徒身份的意识⁶⁷。应该说，和通婚以及信仰转变一样，在锡克教徒和印度教徒之间，这是继面临几个世纪以来礼仪和社会的互动后的一个发展。简言之，早期的边界大大改变了，现在第一次一个先赋的锡克教徒身份出现了。

和向上调整一样，群体也能乐意做向下的调整，这表明变化的情境无疑也能像对融合一样对裂变起作用。的确，在某种程度上更是如此，如果群体在其中运转的情境中看起来缩小了，那么由于较低层面或“次群体”层面的身份具有可用性，这会为群体提供了能够得以修复其凝聚力的方便的和早已存在的基础。印度-巴基斯坦次大陆刚刚按照人们通常认为的严格的印度教和穆斯林之间的边界被分隔开，Mohammed Ali Jinnah 就在 1948 年讽刺意味地发现有必要警告人们不要在未分裂的巴基斯坦做那些“地方主义的诅咒”，此人曾经在未分裂的印度对促进亚国家身份作了大量工作⁶⁸。

实际上，回顾起来，独立时期全世界有 20 个或更多国家在民族身份认同上的中心问题上呈现出显著的向下转换的模式，巴基斯坦的例子是典型的代表。有时据说殖民政权“控制了”、“压制了”或“减弱了”民族仇恨——尽管也有断言称，殖民政权是“利用”民族差别来“分而治之”。尽管很难两者都行得通，但这里没有必要在这些对照鲜明的解释面前停步不前。因为理论上更有趣的地方是当殖民统治接近结束时，民族冲突突然出现增长，这反映了当地情境重要性的逐渐增长。⁶⁹当殖民统治持续时，殖民范围的单位是一种具有一定重要性的身份认同层面。一个人可能是伊博人，但是就欧洲人而言，他又是一个尼日利亚人，结果，两种身份在不同环境中都很重要。国家主义运动，试图通过强调由于施加殖民统治使当地所有族群都处于从属地位这种共同处境来加强更广泛的身份认同，而这些国家主义运动并不总是相应按比例地包含所有族群。只要外界情境还保留它的重要性，那么身份的两个层面就都是显著的。当殖民政权撤退时，外部情境大大失去了它的意义，这种在身份层面上的双重性也就降低了。

这里所发生的事情是多么的富有戏剧性，这可以在首批几个得到独立的亚非国家所公开发生的事件中被观察到。伴随 1947 年印度仓促的分裂，从西部 Baluchistan 席卷到东部的孟加拉，爆发了集体谋杀，夺去了数百万人的生命。血还没有完全干，随着新的地区界限的确定，身份认同发生了进一步收缩，被 Jinnah 强烈谴责的“狭隘的地方主义”不仅在巴基斯坦也在印度出现了。缅甸正式独立一年后，就转向了内战与分离主义者的战争，以后超过四分之一世纪都还没完全

走出来；而也在 1948 年独立的锡兰，僧加罗人和泰米尔人之间的敌意用了 8 年才达到了顶点，但当冲突发生时，却极端的野蛮。苏丹——非洲最早摆脱殖民统治的国家之一，也走上了缅甸人的道路。在它独立前夕，南部军队的叛变引发了广泛的骚乱，紧接着爆发了分离战争。

每一个这里的事例以及其他这类事例都被看作 *sui generis**。当然，每个事例都有它自己的不同，但是每个事例也都说明了一个普遍而强大的趋势：身份随情境而趋向于扩张，这通常由扩张的地区边界所塑造，同样，身份也会随情境收缩而趋向于收缩，这通常又是由收缩的地区边界来界定的⁷⁰。根据定义，自我决定使收缩的情境非常重要。自我决定因此提出了“自我”的问题——它只决定了很少的东西。

同化和分化的动力是一种意识，即关于同自己共享空间的他人的相似与差异的认识。随着既定政治单位的重要性逐渐增长，在这个政治单位层面以下最高级别的有效身份认同层面的重要性也会立即增长，因为正是在这一层面上作出相似性的判断并作出比较的。看来好象有一种“帕金森定律”在起作用，根据这一定律群体身份趋向扩张或收缩以填补能表达身份的政治空间。

结论

在民族边界变化的问题上还存在很多的疑问，正像现在呈现的这样，甚至还没有初步的解答。不仅群体借以判断彼此间相似与不似的标准的形成是一个完全未被探索的领域，而且甚至在混合与包含或分裂与衍生之间的这种基本区分也还有很多疑问。

例如，有人认为混合与分裂可能是比包含和衍生更“机械化”的过程。也就是说，几乎被坚定拥护的特定的集体目标，如经济上或声望上的成就，这在包含与衍生中通常似乎具有相当的重要性，而混合和分裂可能更依赖于纯粹外在的环境，如政治边界在范围与含义上的突然转变。有趣的是包含与衍生一旦完成，常常会涉及到放弃以前的身份的问题——可能因为出于工具性的考虑⁷¹——而混合和分裂则倾向于涉及到身份增多，而不只是一个身份换为另一种身份的问题。⁷²这可以让以后的过程更为灵活，即随新的情境冲击着人们的认识时，会有潜在的向上或向下的修正。至少，这是一个似乎正确的假设。

同样未确定的是在特定过程中的变异的决定因素。为什么 Baganda 人会修正他们的习俗以包含比他们声望低的移民而成为 Buganda 人呢？而在 Uganda 西部正在进行的类似的过程中止了，不是由有威望的所包含群体 Batoro 人，而是 Bakonjo 人一直积极地抛弃他们的传统、习俗（包括割礼）、语言以支持 Batoro 人典范。⁷³是什么变量会决定 Chamialis 人是否继续接受 Brahmanuris 的 Brahmans 人身份，或 Brahmans 人是否会继续他们相对来说最近出现的向 Chamiali 人身份靠拢的倾向性。这里有三个不完全包含的事例，并没有对包含的“效果”中出现分裂作出明显的解释。

考虑到以上这些我们理解中基本的不足，在民族分裂的社会中随着一些更重大的政策问题会出现身份的改变，针对这种身份改变所作的研究会有线索可能是比较奇怪的。我将简略——并广泛的——触及到这三个问题。

首先，我们注意到在不同程度上混合的一般效果是把新层次的身份加于旧的身份上，而并不取代后者。只是它很少或只有经过相当长的时间，混合才会成功地产生彻底的融合以消除组成它的次群体之间的差别。在西印度群岛的克里奥尔人和印度族群内存在的多样性遭到了毁灭的破坏，这造成了人类的重大损失，而且这种破坏可能只是因为这些族群还处于奴隶制或以后的半奴

* *sui generis*: 法语，意为“特殊的”。

隶制社会。今天很少有国家能对所属群体再产生使西印度的融合成为可能的那种程度的从属、胁迫和压力了，也很少有国家能找到在任何情况下都具有吸引力的方法。西印度经历的野蛮暴行表明了在任何一个新老国家推行同化主义政策，或更精确地说是“建立民族国家”的混合主义政策都要付出高昂的代价。在当前的政治边界内，如果融合是目标的话，那么大多数国家都不得不满足于充其量也不过是不够彻底的结果。

第二，至少，对脱离主义或分裂主义者面对民族冲突的解决办法也会产生同样的疑问。如果通过把一国分裂为两个或更多国家来实现消除民族多样性的目标，那么就必须面对民族身份的情境化特点。当一个地区还是一个更大实体的一部分时，看起来是同质的，而如果它通过努力独立出来后，在还有亚群体存留的情况下，就不太可能还保持那样的同质。针对重要政治边界向下的转变，大多数群体成员都是通过以群体身份为中心作出向下的转变来回应的，而且，可能发生的事是，地区上的脱离与分割将会导致群体边界的收缩，但它们对于减少民族的多样性却不是必需的。

第三，存在相反的选择：经过“国际间地区整合”或联盟来扩张政治边界。在所有其他条件相同时，这应该会对混合产生一个强大的推动力。可以想见，有技巧地增加各种政治边界的层面可能也会增加在民族识别上有意义的层次，这样，没有任何一个层面的身份太过显著而造成不可控制的冲突。基本上这是通过分派冲突而达到控制冲突的观念。我不知道欧洲是否能够拯救比利时。但是从群体边界随政治边界而扩张与收缩来看，这似乎是很清楚的，我们有充分理由相信要以一个全新的角度来看待地区边界的变化所产生的影响。这样的建议在现在非常不合时宜——简直是太不合时宜了，因为社会科学，尤其是政治科学继续反对早期过分的形式主义。无论如何，民族身份的情境性特征暗示，很难忽略在正式与非正式的过程之间的那种强大的关联。

注释：我要感谢 Martin Doornbos 对这篇论文的评论。

1. “Changing Patterns of Multiethnic Interaction in the Western Himalaya,” 美国人类学会年会所递交的未出版的论文，1971年11月20日。以下所做描述从这篇论文中摘录。随后的解释由我负责。
2. 例如在乌干达一些类似的趋势，参看 May Edel, “African Tribalism: Some Reflections on Uganda”, *Political Science Quarterly*, 80.3(1965年9月), pp. 367-370。
3. Immanuel Wallerstein, “Ethnicity and National Integration,” *Cahiers d’Etudes Africaines*, 1.3 (1960年6月), p. 131。
4. 例如，一个群体如果失去它内部的内聚力，在某种程度上它可能分裂为它的各组成部分。如果它一直在成员资格的判准方面变得更少先赋性，它很可能相当大地扩展了它的边界也扩大了它的数量。
5. 参看 Erich Rosenthal, “Acculturation without Assimilation?” *American Journal of Sociology*, 66.3(1960年11月), pp. 275-288。我在下面讨论文化改变和身份改变中的一些关系。
6. David G. Mandelbaum, *Society in India* (Berkeley: University of California Press, 1970), II, 488。
7. F. G. Bailey, “Closed Social Stratification,” *European Journal of Sociology*, 4(1963), 107-124; Robert L. Hardgrave, “Caste: Fission and Fusion,” *Economic and Political Weekly* (Bombay), 专刊号 (1968年6月), pp. 1065-1067。
8. Mandelbaum, *Society in India*, II, pp. 496-499; 参看 Mahadev L. Apte, “Voluntary Associations and Problems of Fusion and Fission in a Minority Community in South India,” 美国人类学会年会递交的未出版的论文，1972年11月，p. 5。
9. Donald L. Horowitz, “Color Differentiation in the American Systems of Slavery,” *Journal of*

10. 不同于在科索沃的阿尔巴尼亚穆斯林。
11. 与在 Jura 地区的瑞士人中一个“Jurassien”人身份的出现相比较，都讲法语和信奉罗马天主教。Manfred W. Wenner, “A Comparative Analysis of Modern Separatist Movements: Examples from Western Europe and the Middle East,” 美国政治科学学会年会递交的未出版的论文，9月2-6日，1969。关于南斯拉夫穆斯林身份与审查分类和官方政策的关系，参看 *New York Times*, 5月8日，1974, p.2。
12. 参看 I. M. Lewis, “Integration in the Somali Republic,” 载于 Arthur Hazelwood 所编, *African Integration and Disintegration* (London, Oxford University Press, 1967), pp. 251-284。
13. B. H. Farmer, *Ceylon: A Divided Nation* (London: Oxford University Press, 1963), p.26, p.31。
14. Elizabeth Colson, “The Assimilation of Aliens among Zambian Tonga,” 载于 Ronald Cohen and John Middleton 所编, *From Tribe to Nation in African: Studies in Incorporation Processes* (Scranton, Chandler 出版公司, 1970), p.39, pp.51-52; Edel, “African Tribalism,” p.369; 参看 A. I. Richards, “The Assimilation of the Immigrants,” 载于 Richards 所编, *Economic Development and Tribal Change* (Cambridge, England, W. Heffer & Son, 1954), pp.161-188。
15. Baldev Raj Nayar, *Minority Politics in the Punjab* (Princeton, Princeton University Press, 1966), 第 57-74 页。
16. P.H.Gulliver, Introduction to Gulliver 编, *Tradition and Transition in East Africa* (Berkeley: University of California Press, 1969), p.22。
17. “原生的”这个词主要受由 Martin R. Doornbos, “Some Conceptual Problems Concerning Ethnicity in Integration Analysis,” *Civilisations*, 22.2(1972), pp. 268-283。也可参看他的有关新的类属的评论, “Bantu”和“Nilotic”, 乌干达, 同上, p.281。
18. 身份的这些层次在由 Charles W. Anderson, Fred R. von der Mehden 和 Crawford Young 写的 *Issues of Political Development* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967) 第三章中有深入的探讨。关于一个在非洲的潜在身份单位的调查, 参看 Elliott P. Skinner, “Processes of Political Incorporation in Mossi Society,” Cohen 和 Middleton 所编, *From Tribe to Nation*, pp.177-180。
19. 参看 Otto Klineberg 和 Marisa Zavalloni, *Nationalism and Tribalism among African Students: A Study of Social Identity* (The Hague, Mouton, 1969), pp.177-180。
20. Michael C. Hudson, *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon* (New York: Random House, 1968), p. 21。
21. 关于功能自治, 参看 K. B. Madsen, *Theories of Motivation* (Kent, Kent State University Press, 1968), 第 121-122 页。参看 Muzafer Sherif 和 Carl I. Hovland, *Social Judgment: Assimilation and Contrast Effects in Communication and Attitude Change* (New Haven, Yale University Press, 1961), p.78。也看看 Henry Teuue, “The Learning of Integrative Habits,” Philip E. Jacob 和 James V. Toscano 编, *The Integration of Political Communities* (Philadelphia, J. B. Lippincott Co, 1964), pp. 247-282。
22. 参看 Walker Connor, “Nation-Building or Nation-Destroying?” *World Politics*, Vol. 24. No.3 (1972年3月), 第 340 页。
23. 关于在描述组织的边界中身份标志的使用, 参看 *Why Organizations Behave as They Do: An Outline of a Theory* (Austin, University of Texas, 1961), 第 40 页。
24. 参看, 例如, 对于在 Andean America 的“印第安人”和“ladinos”群体成员资格的可变的标志。Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas* (New York, Walker & Co., 1964), pp.38-39。

25. Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice* (Cambridge, Addison-Wesley, 1954)。
26. Henri Tajfel, "Perception: Social Perception," David Sills 编, *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, Macmillan, 1968), XI, 第 570 页。关于这样的效率的事例, 参看 Donald L. Horowitz, "The Dimensions of Ethnic Politics," *World Politics*, 23.2 (1971 年 2 月), pp. 240-244。
27. 参看 Michael Moerman, "Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue?" *American Anthropologist*, 67.4 (1965 年 10 月), p. 1225。
28. 因此, 这个讨论没有涉及到 William H. Rikers 所描述的那类特意的、工具的、通常是暂时的合并, *The Theory of Political Coalitions* (New Haven, Yale University Press, 1962), 或者参看 Lloyd I. Rudolph 和 Susanne H. Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India* (Chicago, University of Chicago Press, 1967), 第 98-101 页, 那些使用“融合”与“分裂”的词语用于短期联盟的人没有必要被认为是先赋的。
29. 关于这个主题最彻底的处理, 参看 Sherif 和 Hovland, *Social Judgment*。一个批评性的最新的摘要收录在 Charles A. Kiesler, Barry E. Collins 和 Norman Miller, *Attitude Change: A Critical Analysis of Theoretical Approaches* (New York, John Wiley, 1969), 第 6 章。
30. 也许应该加上实验室, 似乎比起社会认知领域更不适于族群界限的判断, 在那些领域任意群体的反应都被检验。
31. Sherif 和 Hovland, *Social Judgment*, pp. 74-75。
32. 同上, pp. 86-87。
33. 参看 Fredrik Barth, Introduction to Barth 编, *Ethnic Groups and Boundaries* (Boston, Little, Brown, 1969), p.14, p. 18, pp. 2-33; Doornbos, "Some Conceptual Problems Concerning Ethnicity," p. 279。
34. Burton Bebedict, *Mautritius: The Problems of a Plural Society* (London, Pall Mall Press, 1965), pp. 38-39。
35. "Social Change and Validity of Regional Stereotypes in East Pakistan," *Sociometry*, 24.4(Dec. 1966), pp.436-437。
36. *Malay Peasant Society in Jelebu* (London, Athlone Press, 1965), 第 134 页。关于 Negri Sembilan 马来亚人把大多数的标准带回到他们的村庄, 参看同上第 96-98 页。
37. P. C. Lloyd, "The Ethnic Background to the Nigerian Crisis," S. K. Panter-Brick 编, *Nigerian Politics and Military Rule: Prelude to the Civil War* (London: University of London Press, 1970), 第 12 页。
38. 另一个文化综合的例子, 参看 Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants to Yoruba Towns* (London: Routledge, 1969), 第 159 页。
39. 参看 Anderson, von der Mehden 和 Young, *Issues of Political Development*, 第 2 章。也可参看 Crawford Young, *Politics in the Congo* (Princeton, Princeton University Press, 1965), 第 11 章; John N. Paden, "Urban Pluralism, Integration, and Adaptation of Communal Identity in Kano, Nigeria," Cohen 和 Middleton 编, *From Tribe to Nation*, pp.245-246; Immanuel Wallerstein, "Migration in West Africa: The Political Perspective," Hilda Kuper 编, *Urbanization and Migration in West Africa* (Berkeley: University of California Press, 1965), p. 156。
40. G. Williams Skinner, "The Nature of Loyalties in Rural Indonesia", Skinner 编, *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia* (New Haven: Yale University, Southeast Asia Southeast Asia Studies, 1959), pp.7-8。
41. Michael F. Lofchie, *Zanzibar: Background to Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1965), 第 81-82 页。
42. J. M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya* (London: Athlone Press, 1958)。
43. 关于中国人的分裂, 参看 Victor Purcell, *The Chinese in Southern Asia* (London, Oxford University Press, 1968),

44. 因为可以在任何一个关于马来西亚政治的一般研究中被证实。然而，马来人人内部和中国人内部的分裂依然存在着一些力量。关于中国人，参看同上。关于马来人，参看 Swift, *Malay Peasant Society in Jelebu*, p.22, p. 88; Peter J. Wilson, *A Malay Village and Malaysia* (New Haven, HRAF Press, 1967), pp. 18-24。
45. 参看 Charles Leslie, *A New History of Jamaica* (London, J.Hodges,1740), pp.310-311。比较 Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812* (Baltimore, Penguin Books, 1969), p. 111, p. 185。
46. 参看，举例来说，Edward Jenkins, *The Coolie: His Rights and Wrongs* (New York, George Routledge & Sons, 1871)。
47. 参看 George Delf, *Asians in East African* (London, Oxford University Press, 1963)。
48. Chandra Jayawardena, *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation* (London, Athlone Press, 1968), p. 23。还可参看 Morton Klass, *East Indians in Trinidad: A Study of Cultural Persistence* (New York: Columbia University Press, 1961), p. 156, pp. 178-179。
49. Frank Swettenham, *British Malaya* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1948), p. 247。
50. 同上, p. 139。
51. Politics in the Congo, pp. 242-245, pp. 247-249。
52. Sherif 和 Hovland, *Social Judgment*, pp. 89-90。
53. 关于一个高度等级化的系统的例子，参看 Horowitz, “Color Differentiation。”
54. Elliott P. Skinner, “Strangers in West African Societies,” *Africa*, 33.4 (October 1963), p. 315。
55. 参看 A.F.A. Husain and A. Farouk, *The Social Integration of Industrial Workers in Khulna* (Dacca, Bureau of Economic Research, University of Dacca, 1963)。
56. Edward Bruner, “The Expression of Ethnicity in Indonesia,” 东南亚发展咨询团体 1972 年未出版论文, p.21。还可参看 Young, *Politics in the Congo*, pp. 240-241。
57. Bailey, “Closed Social Stratification,” 121-122: Mandellbaum, *Society in India*, II, Chapter 26。
58. Howard Wolpe, “Port Harcourt: Ibo Politics in Microcosm,” *Journal of Modern African Studies*, 7.3 (September 1969), 486。
59. Schuman, “Social Change and the Validity of Regional Stereotypes,” pp. 429-430。
60. Colson, “The Assimilation of Aliens Among Zambian Tonga,” p.37。
61. 参看 R. S. Milne, *Government and Politics in Malaysia* (Boston: Little Brown, 1967), p.100。
62. Young, *Politics in the Congo*, pp.245-246。
63. Schuman, “Social Change and the Validity of Regional Stereotypes,” pp. 429-430。
64. 内战后，被任命管理以前分立的各州的联邦政府官员被谴责为偏向他自己所属的“亚群体”，the Onitsha Ibo. *Washington Post*, Nov. 30, 1970, p. A-20。
65. 举一个可怕的例子，参看在 Burundi 的南部 Hutu 人的残杀中南部 Tutsi 人的角色。Victor D. DuBois, “To Die in Burundi-Part I: The Eruption of Intertribal Strife: Spring 1972,” *American Universities Field Staff Reports*, Central & Southern Africa Series, 16.3 (September 1972), 4-5。
66. Hugh Tinker, *India and Pakistan* (New York, Praeger, 1968), pp. 10-12。
67. Nayar, *Minority Politics in the Punjab*, pp. 62-63, 71-73。
68. 引自 *The Far Eastern Economic Review* (Hong Kong), May 15, 1969, P. 375。

69. 应该很清楚在殖民统治的高压下肯定有种族歧视和暴力，但是在向非殖民化所迈出的一小步以后将会更多这样的种族歧视与暴力。
70. 和位置一样，正是地区界限的意义影响了不同层面的身份的相对重要性。对于一些新独立的国家，外在情境甚至在殖民者离开后还依旧重要。例如，在索马里，独立后的最初几年的标志是作为索马里人试着寻找他们在埃塞俄比亚和肯尼亚的兄弟的那种民族统一主义。甚至在这期间，索马里政治严重受到互相争斗的先赋群体利益的影响，但是一个外部的关系缓和的政策确实导致了内部分裂。1969年不稳定的种族平衡在一次以暴力为标志的选举中被破坏，下界总统被谋杀和政变推动了超级军事议会的到来，议会是被仔细的被选择出来以重建族群的平衡。参看 E.A. Bayne, "Somalia's Myths Are Tested," *American Universities Field Staff Reports, Northeast Africa Series*, 16.1 (1969)。
71. 例如，参看 Barth, "Pathan Identity and Its Maintenance," Barth 编, *Ethnic Groups and Boundaries*, pp. 124-125. 当然，工具性的计算并不必要总是被排除在混合和分裂外。参看注释 6-8 和上面的相关内容。
72. 考虑到所有的可能性，Herbert Kaufman 提出三个层面的而非两个层面的组织边界扩展的类型学，通过把混合分为合并和联邦；在后者“参加的组织保留他们自己的身份和边界，但是通过协议建立另一个组织，它的边界涵盖了所有的群体。” *Why Organizations Behave as They Do*, p. 55。
73. Martin R. Doornbos, "Kumanyana and Rwenzururu: Two Responses to Ethnic Inequality," Robert I. Rotberg and Ali A. Mazrui 编, *Protest and Power in Black Africa* (London, Oxford University Press, 1970); Doornbos, "Protest Movements in Western Uganda: Some Parallels and Contrasts," *Kroniek van Afrika* (1970/3), pp. 213-229. 应该说大多数卷入了竞争和以后对 Batoro 风俗拒斥的 Bakonjo 人都是富有抱负的精英成员。这并不奇怪，因为合并运动经常先在精英层面开始出现。