

# 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  
中国社会与发展研究中心

第 31 期  
2003 年 2 月 15 日

### 本 期 要 目

#### 【论文选编】

关于“文化自觉”的一些自白

费孝通

#### 【专题论文】

试论语言社会学在社会变迁和族群关系研究中的应用

马 戎

#### 【译文选载】

社会融合

罗伯特·安吉尔 (Robert Cooley Angell)

张 玲译

超越自由主义与少数族群权利的自由主义族群性

埃瑞克·考夫曼 (Eric Kaufmann)

苏 敏译

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

【学者论坛】

## 关于“文化自觉”的一些自白

费孝通

近些年来我常讲“文化自觉”问题，具体的采用这个名词是在1997年北京大学举办的第二层社会学人类学高级研讨班上。我提出这四个字“文化自觉”来标明这个研讨班的目的，我想总结一下，问一问，我们在这个研讨会上大家在做什么？这四个字正表达了当前思想界对经济全球化的反应，是世界各地多种文化接触中引起人类心态的迫切要求。人类发展到现在已开始要知道我们各民族的文化是哪里来的？怎样形成的？它的实质是什么？它将把人类带到哪里去？

这个名词确实是我在这个班上作闭幕发言中冒出来的，但是思想的来源，可以追溯的历史相当长了，我想大家都了解自20世纪前半叶中国思想的主流一直是围绕着民族认同和文化认同而发展的，以各种方式出现的有关中西文化的长期争论，归根结底只是这样一个问题，就是在西方文化的强烈冲击下，现代中国人究竟能不能继续保持原有的文化认同？还是必须向西方文化认同？上两代中国的知识分子一生都被困在有关中西文化的争论之中，我们所熟悉的梁漱溟、陈寅恪、钱穆先生都在其中。

我清楚地记得，当我在燕京大学上本科时，曾选修历史系一位外籍教授开的“中国文艺复兴”的这一课程。他的教法是把清朝末年、1860年、英法联军闯入圆明园以后到辛亥革命期间，他把他看到的外国作者对中国人的事情和说法的英文材料让我们阅读，以了解这段历史的变化。对这门课我是很用功的，他指定的书和文章我都读了，而且记录下来。所读的材料，历时约50年间，经过4个皇帝，进犯的国家从老牌的英、法、俄开始，逐渐增加到12国，签订的不平等条约就有十几个之多。这段时间里还有太平天国起义、戊戌变法、黄花岗起义等一系列重大事件。其中有一件事对我印象很深，至今仍然记得。那就是在太平天国宣布起义并定都南京后，有一位曾国藩手下的大将，名叫胡林翼，当时驻守在今天安徽的马鞍山，他在阅兵时，有一只外国军舰，冲着他沿江而上，这位大将竟当场昏厥了过去。以后别人问他为什么，它的回答是对付太平天国我们还有把握，但对付这些外国军舰就没有办法了。此事生动地反映了当时清政府上层的态度。他们看到了中国的物质技术远远落后于西方，因而惧怕和退缩了，从而引起了以后丧权辱国的灾难性后果。

这说明在中西文化碰头时，他们认输了。这是一个大转折。过去清政府以“天朝上国”自居，视外国使节为“外夷入觐”，乾隆皇帝认为自己国家物产丰盈，并不需要“外夷”的货物，和他们贸易只是一种恩赐。英国使团提出觐见时，曾要求英使节行三跪九叩首的大礼，这个皇帝这时还没有认输。

中西文化碰了头，中西方文化的比较，就一直是知识分子关注的问题，围绕着中华民族的命运和中国的社会变迁，争论不休，可以说至今还在继续中。在“五四”运动以前，大致上是从19世纪中叶开始，已有了“西学”的观念，要在技术上学习西方人的长处，以求有所改进，可用“旧学为体、新学为用”即“中学为体、西学为用”的看法来概括。人们对中国原有一套政治伦理秩序并没有发生大的动摇。到了“五四”运动，碰到的问题已不是借用一些“西学”可以解决的了，基本上是要以西方现代化来代替中国的旧文化了。所以“五四”运动又叫新文化运动。不

少人用西方启蒙运动以来的一些观念作为推翻和取代传统制度的目标，其中最重要的是民主与科学，在“五四”之后发生过“科学和玄学”及“民主与独裁”的两次重要争辩。随后中国共产党在1921年成立，马克思主义得到不少青年的信仰。中国向何处去是知识界不能回避的问题了。抗战开始，国难当头，民族危机使争论暂时停顿下来，但战后应该建立怎样一种社会文化秩序，仍然是知识界关心的主题。彻底打破现状，重建一个全新的理想社会，无疑对于知识分子具有极大的吸引力。那时主导的思潮是否定传统的，当时即使有人提醒人们应正视革新和传统的关系，也并不能引人注目。抗战结束后中国知识界的思想情况也随着国内政治局势的变化而迅速发生了变化。新中国成立后，中国大陆发生了翻天覆地的巨变，知识界在马克思主义的指导下走上建设社会主义道路。归结起来看，无论是“戊戌”的维新变法，“五四”的新文化运动和解放后的历次政治运动，都是在“破旧立新”的口号下，把“传统”和“现代化”对立了起来，把中国的文化传统当作了“现代化”的敌人。“文化大革命”达到了顶点，要把传统的东西统统扫清，使人们认为中国文化这套旧东西都没有了。

总之，中国文化从传统走向现代的进程中，步履维艰。怎样才能使中国文化的发展摆脱困境，适应于时代潮流，中国知识分子上下求索，提出了各种各样的主张，以探求中国文化的道路。由此涌现出各种流派，有如新儒家就是重要的一家，它主要在哲学一门之内，也涉及到史学，看法未必一致。这方面我不太熟悉，最近看到余英时先生的文章讲到：以“新儒家”的名是指20世纪的思想流派，其事起于海外，特别指1958年元旦张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这些情况以及其后之发展在我当时的处境自然不会了解，同时也不会是大陆知识分子关注的中心问题。现在应该回过头来看一看，作一番研究是有必要的。

这种情况直到改革开放后开始有所反思，我们要搞清中国文化的特点是不可能割断历史的，港台的知识界60年代也对此提出了问题，不少人感兴趣的是怎样在“传统”和“现代化”之间找到接榫之处。说明文化不仅仅是“除旧开新”而且也是“推陈出新”或“温故知新”。“现代化”一方面突破了“传统”，另一方面也同时继续并更新了“传统”。

就我个人来说，我受到的教育是从清末民初所谓新学开始的，这个新的学校制度是针对旧的科举制度下的私塾制度而兴起的。我的父亲是最后一科的秀才，科举制度在他那一代取消了。改革之后，他被选送到日本去留学，学教育。回来后就搞新学，办了一个中学。我母亲创办了县里第一个蒙养院，我从小就是在这个蒙养院里边长大的，所以我没有进过私塾，没有受过四书五经的教育。连《三字经》、《百家姓》也没有念过。我念的是“人、手、足、刀、尺”，是商务印书馆的小学课本，是新学的东西。不用面壁背书、坐冷板凳，还可以唱歌做游戏。初小后进入私人办的私学，也是由留学生办的新学。接着上了教会办的大学，从东吴转到燕京，又进了清华研究院，再去英国留学，一生受的教育都是西方文化影响下的“新学”教育。父母主张新学，不要旧的一套，在儿女身上不进行旧式的教育。所以我缺少了从小接受国学教育这一段，国学的根子在我身上并不深。中西方文化接触过程中，在我本人并没有感到严重的矛盾。这一点和我的上一代是不同的，他们是受中国文化培养成长的，有着深厚的中国传统文化的根本。由于他们基本上是在中国文化传统的熏陶下成长起来的，因而对中国文化的长处有亲切的体验，甚至有归属感。所以他们的基本立场是“要吸收西方新的文化而不失故我的认同”。如陈寅恪先生讲“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。钱穆先生说“余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新”。像他们这样的学者是无法接受“进步”和“落后”的简单二分法的，

他们求新而不肯弃旧，这在当时的潮流中不免陷入严重的矛盾之中。

我在 70 岁时重新开始了社会学人类学的研究，进入了第二次学术生命，当时预计还有 10 年的工作时间，希望自己在有生之年，还能为中国的人文社会发展多做些工作。我学习社会学、人类学的基本态度就是“从实求知”，首先对于自己的乡土文化要有所认识，认识不是为了保守它，重要的是为了改造它，正所谓“推陈出新”。我在提出“文化自觉”时，并非从东西文化的比较中看到了中国文化有什么危机，而是对少数民族的实地研究中首先接触到了这个问题。80 年代末我去内蒙古鄂伦春族聚居地区考察，这个民族是个长期在森林中生存的民族，世代相传下了一套适合于林区环境的文化，以从事狩猎和饲养鹿为生。近百年来由于森林的日益砍伐，威胁到了这个现在只有几千人的小民族的生存。90 年代末我在黑龙江又考察了另一个只有几千人、以渔猎为生的赫哲族，存在的问题是同样的。中国 10 万人口以下的“人口较少民族”就有 22 个，在社会的大变动中他们如何长期生存下去？特别是跨入信息社会后，文化变得那么快，他们就发生了自身文化如何保存下去的问题。我认为他们只有从文化转型上求生路，要善于发挥原有文化的特长，求得民族的生存与发展。可以说文化转型是当前人类共同的问题。所以我说“文化自觉”这个概念可以从小见大，从人口较少的民族看到中华民族以至全人类的共同问题。其意义在于生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”，明白它的来历、形成的过程，所具有的特色和它的发展的趋向，自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位。

实际上在经济全球一体化后，“中华文化该怎么办”是社会发展提出的现实问题，也是谈论文化自觉首先要面临的问题。我回想起在上世纪末与台湾人类学家李亦园教授关于“中国文化与新世纪的社会学人类学”的对话。我提出了一些自己在思考的问题，并且认为研究文化的人应该注意和答复这些问题，譬如我们常常讲有中国特色的社会主义，那是指马克思主义与中国实践相结合的结果，所以在马克思主义进入中国后变成了毛泽东思想，后来又发展成了邓小平理论，这背后一定有中国文化的特点在起作用，可是这些文化特点是什么？怎么在起作用？我们都说不清楚。

我们交谈时涉及到了几个实例：一是谈到重视家庭的思想，注重家庭的重要作用。在改革开放实行家庭联产承包责任制后，农村的生产力一下子解放出来了。以后在农村工业化中，又看到了真正有活力的是家庭工业，同时让我进一步想到中国社会的生长能力在什么地方，中国文化的特点之一我想是在世代之间联系的认识上。一个人不觉得自己多么重要，要紧的是光宗耀祖，是传宗接代，养育出色的孩子。二是“一国两制”的实践不光具有政治上的意义，而在不同的东西能不能相容共处的问题，所以它还有文化的意义。这就是说中国文化骨子里还有这个东西可以把不同的东西凝合在一起，可以出现对立面的统一。三是“多元一体”的思想也是中国式文化的表现，包含了“各美其美”和“美人之美”，要能够从别人和自己不同的东西中发现出美的地方，才能真正的“美人之美”，形成一个发自内心的，感情深处的认知和欣赏，而不是为了一个短期的目的或一个什么利益。只有这样才能相互容纳，产生凝聚力，做到民族间和国家间的“和而不同”的和平共处、共存共荣的结合。四是要能够想到人家，不光想到自己，这是中国人际关系中一条很重要的东西，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，设身处地，推己及人，我说的差序格局就出来了。这不是虚拟的东西，是切切实实发生在中国老百姓日常生活里的真情实事，是从中国悠久的文化里边培养出来的精髓，文化大革命对这一套破坏得太厉害，把这些东西都否定了，我看这是不能否定的，实际上也否定不了。

我们现在对中国文化的本质还不能说已经从理论上认识得很清楚，但是大体上说它确实是从中国人历来讲究的“正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”的儒家所指出的方向发展出来的。这里边一层一层都是几千年积聚下来经验性的东西，如果能用到现实的事情当中去，看来还是会发生积极作用的。我们中国文化里边有许多我们特有的东西，可以解决很多现实问题，疑难问题。现在的问题是我们怎样把这些特点用现代语言更明确地表达出来，让大家懂得，变成一个普遍的信息和共识。

长期以来，在西方文化浪潮的冲击下，特别在“文革”时期，“传统”被冲刷得太厉害了，由此所造成的危害及其严重性还没有被人们所真正认识，同时能够把有深厚中国文化根底的老一代学者的学术遗产继承下来的队伍还没有形成，因此我深深感到知识界的责任重大。我前面谈到由于自知国学根底不深，需要补课，近年来读了陈寅恪、梁漱溟、钱穆等先生的著作，很有收获。启发我们对中国文化精神更深入的理解，对中西文化比较进行更深刻的研究。

同时自己感觉到对世界大潮流有些“隔膜”，虽然改革开放后我们已经重新“放眼世界”，我也多次出国进行学术交流，但开始看到的主要是西方在新技术方面的迅速发展，有如我在《访美掠影》一书中描述的计算机信息技术等。但是到20世纪90年代苏联解体，冷战结束，世界格局发生了重大变化，西方舆论“自鸣得意”，我对亨廷顿的“文明冲突论”虽有批判，但对于中西文化中深层次的问题并不敏感。正如我前面所讲自己力争紧跟国内社会经济发展，“行行重行行”，提出“文化自觉”看法，也是从少数民族地区的发展问题中看到的。

去年美国的“9.11事件”对我有很大的震动。在我看来这是对西方文化的又一个严重警告，而且事件后事态的发展令我很失望，这种“恐怖对恐怖”的做法，让我看到西方文化的价值观里太轻视了文化精神的领域，不以科学的态度和实事求是的精神去处理文化关系，这是很值得深刻反思的。因此也促使我想从理论上进一步搞清一些问题，如个人与文化的关系，文化的社会性和历史性问题等，以利推动中西文化比较研究的深入。

今年5月我在南京大学建立一百周年的纪念会上，发表了“文化论中人与自然关系的再认识”的讲话，进行了这方面的探讨。我们这些人，从生物基础上看是和其它动物一样的，它的生命实际上同样有一定的限期，即所谓有生必有死，生和死两端之间是他的生命期。但由于人们聚群而居，在群体中又凭其共同认识相互模仿别人的生活手段以维持他的生命，这时他才从“生物人”变成了“社会人”。每个生物人都在幼年逐步变成社会人而继续生活下去的。只有作为一个社会人，生物人生命得以绵延直至死亡。我们一般说人的生命是指“生物人”而言的，一般所说人的生活是指“社会人”的一生而言的。生活维持生命的继续，从生到死是一个生物必经的过程。但是生活却是从生物机体遗传下来的机能通过有向别人学习的能力而得到的生活方式。一个人从哺乳到死亡的一切思想和行动，都是从同一群体的别人那里学习得来的。所学会的那一套生活方式和所利用的器具都是在他学习之前就已经固定和存在的。这一切是由同群人所提供的。这一切统统包括在我所说的人文世界之内。它们具体的文化内容。当一个生物人离开母体后，就开始在社会中依靠着前人创造的人文世界获得生活。现存的人文世界是人从生物人变成社会的人场合。这个人文世界应当说和人之初并存的，而且是历代社会人共同的集体创作，社会人一点一滴地在生活中积累经验，而从互相学习中成为群体公有的生活依靠、公共的资产。孔子说：“学而时习之”，就是指模仿别人而不断实践。这是人从作为生物个体变成社会成员的过程。

人文世界拆开来看，每一个成分都是社会中的个人凭其天生的资质中创造出来的，日积月累，一代代人在与自然打交道中形成的。这些创新一旦为群体所接受，就进入人文世界的内涵，

不再属于任何的个体了。这就是我们应当深入理解的文化社会性。

文化是人为的，但这里只指文化原件的初创阶段，它是依靠被吸收在群体中的人们所共同接受才能在群体中维持下去。一群社会人相互学习利用那些人文世界的设施包括物质的和精神的，或说包括它的硬件和软件，进行生活。因而群体中个别生物人的死亡并不一定跟着已有文化零部件的存亡，生物人逃不掉生死大关，但属于社会人的生活用具和行为方式即文化的零部件却可以不跟着个别生物人的生死而存亡。文化的社会性利用社会继替的差序格局，即生物人生命的参差不齐，使它可以超脱生物体生死的定律，而有其自己存亡兴废的历史规律。这是人文世界即文化的历史性。

强调重新更深入地认识文化的社会性和历史性，可以帮助我们加深对文化的认识。我已注意到文化价值观方面存在着东西文化的差别，中华文化的传统在出发点上和西方文化就有分歧。前一辈的学者，所谓新儒家，已经碰到了这个问题，他们用历史学的方法，做了具体而细致的研究工作，钻研得很深，提出了他们自己独到的见解。我们真要懂得中国文化的特点，并能与西方文化作比较，必须回到历史研究里边去，下大功夫，把上一代学者已有的成就继承下来。切实做到把中国文化里边好的东西提炼出来，应用到现实中去。在和西方世界保持接触，进行交流的过程中，把我们文化中好的东西讲清楚使其变成世界性的东西。首先是本土化，然后是全球化。这个任务是十分艰巨的，现在能够做这件事的学者队伍还需要培养，从现在起在几十年里边培养这样一批人是一件当前很重要的事情。当务之急是要在我们的知识界造成一种良好的风气。补上“放眼世界”者一课，关注世界大潮流的发展变化，我自己年纪大了，实际上不能进一步去观察，也没有条件深入研究了。但我认为经济全球化后文化接触中的大波动必然会到来，迟早要发生的，我们要有准备地迎接这场世界性文化大论争。因此我们一方面要承认我们中国文化里边有好东西，进一步用现代科学的方法研究我们的历史，以完成我们“文化自觉”的使命，努力创造现代的中华文化。另一方面了解和认识这世界上其他人的文化，学会解决处理文化接触的问题，为全人类的明天做出贡献。

以上这些初步的不成熟的见解，作为自己在这次会议上提出来的自白，以供同人们批评指正。

(本文为作者 2002 年 8 月 6 日在一次会议上的发言)

## 【专题论文】

# 试论语言社会学在社会变迁和族群关系研究中的应用

马戎

**摘要：**当前世界各国大多属于多族群国家，作为一种社会文化现象和人们之间的信息交流工具，语言对于研究社会变迁和族群关系有着特殊的价值。在不同族群之间、不同区域之间存在着语言、方言的差别，影响甚至制约着区域间、族群间的交流与发展。因此对于各地区、各族群在语言、词汇的使用与演变开展研究，应成为社会学的一个重要的关注领域。社会学的研究视角和

方法可以帮助我们思考和探讨如何从语言使用调查入手来分析区域之间和族群之间的文化交流与社会融合、从语言词汇使用的变化情况分析社会文化的历史变迁,通过借鉴国外相关理论与研究方法,可以把调查语言的应用与演变情况作为一个重要的切入点,系统地调查和分析当地社会的社会-文化格局与影响这一格局变迁的因素。

当今世界上的绝大多数国家可以说在不同程度上都属于多族群国家,有的还是多种族国家(宁骚,1995:61-75)。近代以主权国家这种政治实体形式所建构的形形色色的大小国家,在其形成与变动过程中,国境线并不是严格地按照当地族群居住区域的地理分野来划定的,各国的国境线在历史的进程中逐步得以确定时,往往存在着各种复杂的历史、政治、外交、经济、宗教、文化因素<sup>1</sup>,从而造成了许多族群的部分人口跨境而居。而在各个国家正式创建之后,内外战争与国际外交活动仍在不断地改变着这些边界。近年来随着劳动力市场国际化程度的提高,每年都有大量的劳动力跨国境迁移并长期留居在迁入国,这更进一步强化了许多国家中的多族群现象。族群关系问题也就逐步成为世界各国具有普遍性的社会问题。

也正因为当前世界各国大多属于多族群国家,它们在发展本国社会、经济、文化的进程中,在本国与其他国家发展政治、经济、文化交往的过程中,都不可避免地要涉及到种族、族群关系问题。根据我国政府在上个世纪50年代开展的“民族识别”工作,中国有56个民族(或称为“族群”)<sup>2</sup>,在分析和处理我国的族群关系时,通常也会遇到其他国家处理本国族群关系时所遇到的一系列相同的问题。而无论从历史的经验还是目前许多国家中正在发生的事态来看,每个国家的政治统一、社会稳定、经济发展、文化繁荣都离不开本国各个社会群体(包括各个族群)的和睦团结。在21世纪的中国,族群关系同样是政府和民众最为关注的重要社会问题之一。

作为一种社会文化现象和人们之间的信息交流工具,语言对于研究社会变迁和族群关系有着特殊的价值。所以国外一些社会学家、人类学家对于各个族群的语言使用与演变给予特殊的研究兴趣。中国是一个地域幅员辽阔、拥有着许多族群的大国,在不同族群之间、不同区域之间长期存在着社会、经济发展水平的差别,也存在着语言、方言的差别。这些差异影响甚至制约着区域间、族群间的交流与发展。除了在社会制度、经济结构等方面需要进行研究之外,对于各地区、各族群在语言、词汇的交互使用与演变情况开展研究,也应当成为社会学的一个重要的关注领域。我们可以借鉴国外的相关理论与研究方法,把调查区域内语言的应用与演变情况作为一个重要的切入点,系统地调查和分析当地社会的社会-文化格局与影响这一格局变迁的因素。

写作本文的目的,就是试图从社会学的角度来思考和探讨如何从语言使用调查入手来分析区域之间和族群之间的文化交流与社会融合、从语言词汇使用的变化情况分析社会文化的历史变迁。

### 一. 语言产生和发展于各族群所生存的自然与社会环境之中

许多动物都有自己的“语言”,它们通过不同的发音和声调在同类中彼此传递信息。这些借助语言来传递的信息,在不同程度上都是抽象思维的符号。即使是最最简单的数字,也代表着对

<sup>1</sup> 如在非洲、中东、东南亚、拉丁美洲等地区,许多主权国家的国境线的历史形成与划定受到当年殖民主义时代列强瓜分势力范围时相互战争与外交妥协的影响,当地原有政治实体、部落之间的边界并没有受到应有的尊重。

<sup>2</sup> 按照其他国家的种族、族群结构和特征,我国的56个“民族”实际上相当于西方国家的“族群”(Ethnic groups),使用“民族”一词来表示这56个群体,很容易与具有独立政治实体和领土含义的另一个词汇“Nation”(也译做“民族”)相混淆(马戎,2001:156)。基于这一观点,在本文中把中国的56个“民族”称为“族群”,把中华民族这个政治实体称为“民族”(Nation)。

数量的抽象。人类作为高级动物，也在自己的演变进化的过程中产生并发展出用于口头交流和书面记载有关信息与知识的语言和文字。由于人类起源在地理分布上的多元以及各人类群体发展初期的彼此隔绝，在不同的群体中各自发展出来了很不相同的语言与文字。据说在1万年以前，世界各地存在的语言达1.5万种，现在已经减少到约7000种，并将随着族群交往的加强与全球化进程而加快减少的速度（马戎，2001：256）。这些语言和文字作为符号被用来表达具体的数字、物体以及抽象的观念和思想，并被语言学家们按照语系、语族、语支、方言这样的系统来加以分类和研究<sup>1</sup>。

在这些书写符号不同<sup>2</sup>、发音方法不同、语法规则不同的各种语言与文字当中，这些差异或多或少反映出当地的自然环境条件和社会发展历史。居住在大森林中的族群，有些发音可能与当地鸟兽的鸣叫相似，居住在海边的族群，发音可能与海涛、海风的声音相似。人类在进化的过程中，在一些方面（包括发声）有可能会模仿周围的生物，而且有时会用某种动物的叫声作为对这种动物的称呼，这种取名也产生了人类语言中最简单的一批词汇。

## 二．语言中的词汇反映出当地社会、经济、文化生活的内容

在每一种语言中，每个新词汇的出现都是因为人们需要对新出现的现象、事物、观念给予抽象归纳并进行交流，这些词汇都是应思维与交流的客观需要而产生的。生活在热带并从未见过雪的部落，是不会在自己的语言中自发产生定义和描述“雪”的词汇的。所以语言和文字体现着一个社会中人们在自己的生活和生产中需要表达和传递的绝大部分信息，之所以说“绝大部分”，是因为在交往中，人的表情和“肢体语言”也可以传递部分信息。

从对一个社会里人们使用的语言和文字的分析中，我们可以了解到这个社会在科技和生产方面的水准、社会组织的复杂程度、抽象思维的发展水平以及各类知识的积累内容。30多年前我曾经在内蒙古草原一个牧业社区插队，当我向本地蒙古族牧民学习蒙语时，我发现蒙古语中对于不同年龄的牲畜都有专用术语，对于牲畜毛色特征的描绘也有非常具体的词汇，如面部长有一长竖条白色毛的马叫“海勒京”，从马鬃延脊梁到尾部长有一条黑色毛的马叫“萨勒”，身上大块不同颜色相间的马被叫做“阿勒克”<sup>3</sup>。这些词汇在牧业生产和草原生活的应用当中远比汉语词汇要丰富、准确、便利得多。如果牧人走失了一匹马，在寻找这匹马的途中，他只需向别的牧人讲几个词就可以清楚地描述这匹马的具体特征。但是与此同时，我们也发现蒙古语中对于畜牧业和草原生活之外的词汇就相对比较缺乏，这是蒙古族传统的游牧生活、牧业文化在语言中的体现。分析和研究蒙古语的词汇及其演变，无疑会有助于了解蒙古族社会的经济、文化生活的内容、特色与发展进程。

以此类推，沿海的渔民对于不同的海洋生物和海潮现象一定也有非常丰富的词汇来进行描述并用于彼此之间的沟通，这是渔业生产和海上生活的客观需要。其他如农耕民族、山地民族、沙漠民族等也都有与自己生活的自然环境、传统生产活动密切相关的语言词汇体系。

在人们的语言当中，另一个重要的组成部分是人们相互之间的称谓，有的称谓反映的是亲属

<sup>1</sup> 现在世界上的各种语言被语言学家划分为14个“语系”（宁骚，1995：60）。

<sup>2</sup> 在人类社会的各种文字中，不但存在着例如拼音文字、象形文字之间的差别，书写的顺序也有从左到右（拉丁语系），从上到下（传统的中文、蒙古文），从右到左（阿拉伯文）等多种习惯。书写习惯可能与当时各地最早采用的书写材料有些关系。如中国古代用竹筒、木筒来写字，这些竹筒、木筒是一条一条制作并相互联结成捆，从上到下写字是比较便于书写和阅读的。

<sup>3</sup> 英国人类学家埃文思—普里查德在《努尔人》一书中，也详细介绍了努尔人对于描绘牛的颜色和其他特征有着非常丰富的专用术语（埃文思—普里查德，2002：51-57）。



关系，如称呼家庭成员、血缘亲属所使用的词汇，摩尔根在《古代社会》一书中详细介绍了不同的社会中对于不同亲属关系的称谓，并以此来分析其家庭制度与社会结构（摩尔根，1957：450-465）。有的称谓反映的是社会关系，如对部落首领的称呼，或者一个复杂的科层组织中对于各级人员的称谓体系。对于这些词汇的分析，可以帮助我们认识当时的亲属制度、社会结构和社会组织。

在文化发展到比较高的程度之后，除了描述自然景物、人类生产活动及产品、用于人际关系相互称呼的词汇外，人类社会的精神与文化生活日益发展，有关哲学、宗教、文学、艺术、音乐的词汇也逐步丰富起来，这些词汇反映出人们的社会关系和思想理念，也反映出人们的文化生活和精神追求。许多学者都“发明”了一些新词汇来表述自己提出的新概念<sup>1</sup>。对于历史上不同时期、不同国家所使用的这些词汇的系统整理与分析，有助于我们理解当时的社会结构和文化生活。例如基督教就创造了一大批新的宗教词汇，许多沿用至今，对于这些词汇内涵的解读和使用情况的分析，可以帮助其他非基督教社会的人去理解今天基督教社会人们的基本观念与思维方法。佛教和伊斯兰教国家也各自有自己的一套理念，有各自不同的一套词汇。佛家讲的“禅”就不是很容易被基督教徒所理解的。不同的意识形态传统也形成了各自的政治术语<sup>2</sup>，这些话语体系的固定化及其传播体现了不同文化传统和不同价值规范体系之间的差异与相互之间的竞争。不同的文明之间需要沟通，从各自使用词汇的对译和分析入手来研究不同文化之间的异同，有助于加强相互之间在文化基础层面上的理解，尽可能消除那些可以消除的误解，以避免文明的冲突。

在几千年人类文明发展的进程中，每个国家都留下了大量用文字书写的丰富文献，包括了历史记载、政府档案、统计资料、文学作品和人们记录各类信息的文本材料，这些资料为我们研究社会发展史提供了宝贵的研究素材。但是，从语言社会学的视角，通过对不同时代文学作品中使用词汇的归纳分析来研究各个时代的社会生活，类似这样的系统性研究还是很少的。如分析“文革”以前和“文革”期间所使用的政治和生活词汇，对于我们理解和研究“文革”的起源和演化过程，具有特殊的意义。不同时代的人们使用着不同的词汇，反映出不同时代的社会制度、文化生活和道德伦理观念，从语言这个角度来加以分析，可以由表及里，通过对词汇这些象征符号的研究来剖析不同时代人们的内心生活。

### 三．语言之间的借鉴反映出不同族群在各方面的交流与融合

随着使用不同语言的群体之间的相互接触与交流，它们各自的观念与文化也必然通过这些交流而对彼此发生影响，所以从一个社会对于其他社会、其他群体语言文字的吸收情况，可以帮助我们了解不同族群、不同文化之间的交流态势与融合程度。

蒙古族牧民在表达来自汉族地区的物品、用具以及各类政治观念上，大量直接或间接地借用了汉语词汇，如拖拉机就直接使用汉语的“拖拉机”的发音，如手电筒叫“嘎勒灯”，是由蒙古语中的“嘎勒”（手）和“灯”（来自汉语的“灯”，表示能够发亮的东西）两个词连在一起组合而成。这就是语言使用中的“外来语”现象。这些外来语词汇的使用，反映了蒙古族牧民对外来文化的吸收和不同语言之间的某种“融汇”。

自“鸦片战争”失败后，中国的知识分子曾经积极地吸收西方的思想与文化，如20世纪初在学习西方文化时从日语中转借而来的许多词汇如“民族”、“干部”、“社会”、“外交”等，这些

<sup>1</sup> 如弗洛伊德提出“三部门人格结构”时发明的“伊德”（Id，或译做“伊特”、“本我”）、“自我”（ego）和“超自我”（superego），就是他为了心理分析所创造的词汇（弗洛伊德，1986：4）。

<sup>2</sup> 法兰克福学派认为语言是意识的重要社会过滤器，官方推行的语言具有推动人们认同既存制度、清除对立政治意识的功能（应国良，2002：33）。

词汇一直沿用到今天。我们如果阅读 20 世纪初中国文人写的信函、小说，会发现这些文字与今天人们使用的词汇、习惯表达方法之间存在着很大的差别。白话文与文言文之间的差别，反映出当时社会思潮的重大转变，而书写文字与口头语言之间的距离缩小，为教育的普及和文化的发展开拓了空间，同时也为当时的社会分层结构的调整与社会流动提供了新的条件。

在上世纪的 20 年代至 40 年代，中国的文人们翻译了大量的外国文学作品，这些反映西方世界人们日常生活和感情交流的外国文学作品如果采用中国的文言文来翻译，应当说是十分困难的。而且许多外文词汇在当时的中文里找不到十分贴切的词汇来对译，所以一些翻译者便自行创造了一些中文的新词汇，来反映外文词汇所表现的场景和情感。当这些翻译作品问世之后，这些新词汇便慢慢地在社会上流传开来，成为中国语言词汇的组成部分。

语言相互借鉴和对译的现象既出现在中国的汉语与西方文化之间，同时也出现在国内汉语与其他少数民族语言之间。在上个世纪的整个一百年里，中国的对外文化交流、国内各个族群之间的文化交流，在深度和广度上都超过了中国历史上的任何一个时代。许多少数族群的青年来到内地的汉族城镇读书，许多汉族商人深入边疆地区开展贸易活动。在南方和北方之间，在内地沿海与边疆少数民族地区之间，当时的官员、商贩、士兵、工人、教师、学生、传教士、劳工们频繁地迁移和流动，这些族际交流活动在历史上所留下的烙印，也反映在语言之间的相互借鉴、词汇的相互融通之中。

#### **四．发展相对滞后的族群一般会积极学习发达族群的语言**

一般来讲，发展相对滞后的民族会比较多地吸收发达民族的词汇，它的知识分子也会比较积极地学习发达民族的语言与文化，这是推动本民族社会改革与发展的需要，是发展本民族科技与经济的需要，也是他们在生活中吸收和使用发达国家物质和精神产品的需要。研究一个民族语言中的外来词汇，调查这个民族成员学习其他民族语言的情况，是了解分析民族交往的重要研究视角。

除了客观应用性的需要之外，有时发展相对迟缓、消费水平落后的国家和地区，对于发达国家和地区特别是友好的发达国家会有一种羡慕之情并由此萌发学习其语言、方言的愿望。在上个世纪的 50 年代，中苏关系十分密切，同时中国人民志愿军在朝鲜与美军作战，在这种国际关系的态势下，中国人很热切地学习俄语，而在解放前曾经十分流行的英语就遭到了冷落。在 80 年代中国实行“改革开放”政策的初期，香港是大陆民众首先接触到的“经济发达”地区，所以学习广东话也曾经一度成为北京大学生当中很时髦的现象，有些电视广告也采用广东方言。而当中国与日本和美国正式建交而且各种接触多起来之后，在大陆又先后出现了学习日语和英语的潮流。在今天，一些简单的英语词汇甚至经常夹杂在人们日常口语之中。

当然，上述这种学习与应用外语和其他地区方言的现象，也并不是出现在大陆所有地区，即使在北京这样对外交流很多的大都市里，这些现象也并不是出现在所有的年龄组、所有的社会阶层当中，并不是所有的中国人都在赶这种“洋时髦”的潮流。所以我们的语言社会学调查可以设计出一些核心问题，调查在各个不同的历史时期，哪部分人在学习其他语言？主要的潮流是学习哪一种语言？他们又在什么场合下使用这种语言？他们学习这种语言的原因是什么？是感情上的原因还是出于功利的考虑？有关这些问题的调查分析结果，对于我们透过语言学习与使用方面的变化来分析不同民族、族群之间的文化交流、社会整合，具有非常重要的启示。

#### **五．语言的双重性**

语言应当说具有着双重性。一是作为一种传统文化的载体，它寄托和体现出人们对于这种文

化的感情，二是纯粹作为信息交流的工具，实现的是传递信息的功能。有一些使用范围很小的语言，由于它作为信息交流工具的功能越来越小而处在消亡之中，尽管人们在感情上对这一趋势难以接受，但最终还是不得不接受这一客观现实。当人们在想到语言的时候，有时感情和功利的考虑并存，有时则会有所偏重。我国一些少数民族群的干部在感情上很希望自己的子女学好本族语言文字，但是考虑到孩子对于知识的学习条件和未来的发展机会，还是送孩子上汉语学校。在当今“全球化”的大潮中，各国之间、各个族群之间的交往和相互竞争也日趋激烈，对于语言的感情层面的考虑有下降的趋势，而对语言的功利方面的考虑则在显著上升。经济的全球化需要一种“世界性”的工作语言，由于各种原因，英语实际上正在成为事实上的“世界性”工作语言，绝大多数国家都把英语作为本国学校中的第一外语，各类国际会议主要使用英语作为会议语言。这一现象生动地体现出语言作为交流工具这一基本功能的重要性。

散居在世界各国的犹太人，曾经长期使用居住国的语言，犹太人原来使用的希伯来文在日常生活中已经基本不再使用。在二次大战结束后，一批犹太人迁移并定居在以色列，从感情和功利两个方面出发，他们没有选择以前某个居住国的语言（德语、法语、英语等），而是选择了共同祖先使用过的希伯来文作为以色列的正式语言，这一选择对于来自不同国度的犹太人来说也是公平的——因为大家都需要学习一种古老的新语言，这种语言寄托了他们的宗教感情，对内成为相互交流的工具，对外成为犹太人特有的文化符号。已经停止使用的语言在生活中再次复活，这种情况也只有以色列这样十分特殊的案例中才有可能发生。

#### 六．语言政策是族群之间政治关系的重要体现

对于其他语言的学习，既可以通过人们的自学，也可以通过学校实施的正规语言课程。在多族群国家中，学校里采用的教学语言体现了国家的族群政策。一方面，少数民族语言的学习与使用是各个族群的基本政治权利，具有重要的政治意义，在中国受到《宪法》的保障；另一方面，语言又是人们在社会生活中彼此进行交流的应用性工具。使用最广泛、对每个公民学习知识和争取发展机会最有用的语言，也是学生们在学校里最应当学习的语言，尽管这种社会通用语可能并不是自己的母语。如何既保障少数民族学习本族语言的政治权利，又能够使得少数民族学生掌握在实际生活和工作中最有用的语言，这个矛盾如何解决，需要视各个地区语言的实际使用情况和具体当事人自己的意愿来处理，而不能简单地用统一的政策来做出硬性的规定<sup>1</sup>。中国各少数民族地区一直在进行“双语教育”的积极探索，也是试图寻找符合中国国情、符合各地区实际情况、既有利于各少数民族发展又得到大多数群众拥护的语言教学模式（哈经雄、滕星，2001：225-230）。

在建国初期，少数民族干部和民众积极学习汉语，同时在少数民族地区工作的汉族干部和其他人员（教师、医生、工人等）也积极学习当地族群的语言，这样一种语言学习模式体现了族群平等的精神，既有感情上的因素，也有学习和工作方面的功利性考虑，应当说对于当时族群团结、开展各项工作是起到了积极作用的。而从我们近年观察到的现象来看，现在的语言学习模式主要是少数民族干部和民众学习汉语，而在少数民族地区的汉族干部和知识分子当中，很少有人学习当地族群的语言文字。是不是可以说，现在双方在语言学习上主要是功利性的考虑而较少感情上的考虑呢？而且这种功利性的考虑可能也主要是面向上层（主要使用汉语的各级干部）而不是面向下层（主要使用本族语言的基层少数民族群众）。这是不是也反映出目前的中国社会与建国初期相比，在深层面上我国的族群关系出现了一些值得关注的变化呢？

政府的基本政策制定之后，在实际的实施过程中遇到了什么问题？是否能够达到使各族学生

<sup>1</sup> 早在1913年，列宁就明确反对使用行政手段去强制推行“国语”（列宁，1959：500）。

们学习知识的最佳效果？是否能够促进族群团结和各族之间的感情？各族民众对于现行的语言政策和实施结果有什么看法？家长们、学生们、教师们、就业单位对于目前的教学语言政策有什么评价？提出过哪些改进调整的建议？对于研究族群关系变化非常重要的这一系列问题，我们都可以深入系统的社会调查中找到答案。

### 七．在社会发展过程中，会出现一些反映新的社会现象的“新词汇”

语言的变化在内容与形式等各方面是多种多样的，除了向其他国家和民族学习他们的语言、在本族语言中引进“外来词汇”之外，随着社会在观念、制度方面的变化，在自己本国语言中还会出现一些崭新的“词汇”。今天在北京人言谈中使用的一些词汇如“打的”（乘出租车）“大款”（富翁）“小蜜”（情人）“下海”（经商）“二奶”（外室）“泡妞”（与女朋友约会）“网虫”（经常留连于互联网的人）等词汇，都是在汉语中从来没有出现过的新词汇。其中有些词汇来自港台地区和国外，通过外部的小说电影流传到内地，反映出港台和外国文化对大陆社会的渗透，另外有些词汇则反映出大陆社会中新出现的社会现象，可以说是人们在生活中的“创造”，之后通过媒体中的娱乐节目和口头流传逐步被大众所接受。

有些人还收集了民间的“口头文学”，如流传的“段子”、新的“歇后语”和压韵对仗的白话打油诗，反映了民间对一些社会现象的针砭和讽刺，其中不乏近年创造的“新词汇”和对原有词汇的“新用法”。在各地组织的一些文艺活动和民间庆典中，也出现了一些新对联、新话语。这些生动的文化现象，都应当成为语言社会学的研究对象。

不同的社会群体有时还会出现本群体内部使用的“专用词汇”，用过去的讲法是帮会的“行话”、地下团伙的“黑话”，用现在的称呼是“行业术语”。如以行业来划分，在北京的各地“打工族”都有自己的一些“术语”；如以年代来划分，出生在不同历史时期的各“代”所受到的是不同的教育，他们在不同的政治氛围和文化环境里成长，在他们说话的用词上也能体现出各“代”之间的“代沟”。前几年国内贺岁片的成功，除了场景的创意之外，在很大程度上是由于把“旧语言”应用于当前新场景而产生的喜剧效果。现在的中学生们有着自己常用的词汇，老师和家长们往往不知道孩子们在讲什么。而最有代表性的是近年来“网友”们在互联网上的交流中不断创造的各种简化“术语”，不常上网的人有时真猜不出它们的含义。仔细分析，这些新的词汇实际上各自包含了十分深刻的社会与文化含义，很值得社会学家们去好好调查与研究。

### 八．随着社会的变化，一些原有词汇被赋予了新含义

在新的社会场景下，一些原有的词汇可能被人们赋予了完全不同的新的政治或文化内容。在不同的历史时期和社会氛围下，一些人们过去常用词汇的内涵和流行范围也在不断变化之中。

例如在“文化大革命”之前，“同志”是社会上人们之间最通用的称呼，人们在商店、饭店里把售货员也称作“同志”。到了“文化大革命”期间，工人阶级的政治地位上升，因为工人们彼此的尊称是“师傅”，所以顾客对售货员的尊称便被改为“师傅”，一时“师傅”成为社会上最时髦、最常用的称呼。实行“改革开放”后，人们开始把服务员改称作“小姐”。“小姐”这个称呼在解放后曾一度绝迹，因为当时的观念是只有“资产阶级”才称“小姐”，带有剥削阶级的贬义。而近年来在一些“小姐”一词暗含有从事不正当职业意味的地区，人们又开始使用新的词汇来称呼餐馆、旅店的服务员。另外一个例子是解放后大陆的夫妇之间长期彼此称为“爱人”，认为这样体现了男女平等。实行开放政策之后，大陆学者出国访问，海外华人听到这个称呼都觉得很好笑，认为很像是指“情人”。曾经在解放前使用的称呼“先生”和“太太”，近年又开始流行起来，还有一些年轻人则仿照港台电影称呼丈夫为“老公”。

应当说上述这些词汇都具有一定的社会、文化内涵和鲜明的时代特色，甚至可以说每个时代都有自己的一套“时代用语”，正如每个行业或社会群体也会有自己的“行话”和专用话语。我们考察各种词汇、各种用语在应用范围和内涵方面的演变，就可以从语言这个角度生动地反映出中国大陆社会近几十年中在社会结构、价值观念、人际关系等方面的深层变化。调查和分析这些词汇的衍生、流行和演变，联系当时的社会场景和政治氛围，可以帮助社会学者研究一个国家社会文化体系的深层结构和发展脉络。

### **九．研究社会流行语言、词汇的变化，是分析社会变迁、族群关系的一个生动视角**

中国社会在上个世纪里发生了多次翻天覆地的大变化。在此期间，汉语的语法和词汇经历了从文言到白话的重大转变，从晚清时代、民国时代、50年代至“文化大革命”前夕、“文化大革命”时期，再到“改革开放”时期，每个历史时期都在人们使用的语言词汇上打下了自己的烙印。与此同时，中国的各个少数民族在近百年里受到汉族地区在政治、经济、文化、教育政策的影响，也经历了非常深刻的变化，这些变化也部分地反映在它们的语言使用当中，研究中国少数民族在语言词汇使用方面的变化，对于理解各族群的社会、经济、文化变迁，也是一个极为重要的研究视角。

调查多族群地区语言的使用情况和词汇变化，有助于分析族群关系变迁。中国藏学研究中心的周炜博士在1998-2000年期间在北京大学社会学人类学研究所从事博士后研究，他选择的研究专题是“西藏社会在现代化进程中的语言使用、双语现象与汉藏文化交融”。西藏地区是我国各少数民族聚居区当中少数民族人口比重最高的地区，在西藏自治区的常住人口中，藏族占大约97%，在1951年和平解放之前，西藏与内地相对隔绝，文化与人员交流很少，这使得西藏在交通、通讯、教育、经济发展方面长期落后于内地，藏语的词汇也反映出西藏社会发展的状况与汉藏交流的情况。在近50年里，特别是1959年之后，开始有一定数量的汉族干部职工来到西藏工作，西藏社会的政治生活和日常交流中开始引入汉语词汇，学校里开始讲授汉语课程，许多城镇的年轻人已经熟练地掌握了汉语，部分人甚至开始学习英语。因此调查和研究西藏城乡居民的汉藏语言使用情况，无论对于我们从语言的角度来分析西藏与内地的政治整合、经济交流、人员往来、文化交融的发展历程，还是研究汉藏关系的演变，都是一项基础性的研究工作。所以这个研究课题，在某种意义上，是一个语言社会学与族群社会学相互交叉的研究专题，具有相当大的难度。这一研究可以说是运用语言社会学的视角来调查研究我国族群社会-文化交流与融合的一个有益的尝试。

除了西藏之外，其他少数民族聚居区也需要开展类似的语言学习使用情况的调查，作为我们分析族群关系演变的一个重要的研究领域。语言的学习和使用，是可以采用量化的方法来测度和分析的，族群关系好不好，可以通过调查不同族群的成员之间学习和使用其他族群语言的情况来进行分析。这个专题，可以与居住格局、族际通婚、社会网络等其他几个族群社会学研究专题的调查结果相互比较和印证，从而向我们展示一个地区族群关系的真实状况和发展趋势。这些研究可以在不同的层面上逐步展开，先从微观社区（一个乡镇、一个县、一个城市）的调查研究入手，逐步扩展到一个省乃至全国。

总而言之，对于一个国家或一个族群而言，外部的国家-区域之间的关系、内部的社会-政治格局、各种社会流行思潮等都交汇在一起，从不同的角度影响着社会中语言词汇的使用与创新。要研究中国现代史，无论是研究汉人社会还是研究各少数民族的社会变迁，实在不应该忽视这个研究视角和生活当中大量丰富的研究素材。

## 十．应当积极地推动中国语言社会学的建立与发展

语言社会学，就是通过对各类语言现象的系统、综合性的调查和横向、纵向比较研究，来分析社会的文化形态与族群关系、各国和各地区文化交流的变迁。这个方面的研究长期为人们所忽视，即使在美国这个社会很发达的国家，这方面的研究也没有得到应有的重视，西方社会学的教科书中也很少提及这个研究专题。

美国社会学界较少重视语言社会学研究，可能有两个方面的原因。首先是由于美国的社会结构和主体文化长期以来一直比较稳定，语言词汇的变化不大；其次是美国对于各族群语言变化的研究大多结合到种族、族群研究之中，没有必要去发展专门的语言社会学。但是对于中国这样一个社会不断发生重大变革、地域和族群差别这么大的多族群大国，语言社会学完全有必要也有条件在 21 世纪发展成为中国社会学的一个新的研究方向和专业领域。

我自己对这个领域是很有兴趣的，过去在内蒙古和西藏进行以人口迁移和族群关系为主题的社会调查时，我设计的户访问卷当中包括了一些与语言使用相关的内容，调查了被访问的汉族、蒙古族和藏族居民掌握其他族群语言的熟练程度和使用场合，调查了他们对于自己的子女在语言学习方面的愿望，但我从来没有机会实施一个以语言使用为主题的专题研究。由于自己没有时间和精力去阅读这个方面的文献和开展实地调查研究，所以我一直希望能够有其他学者往这个方向上努力，并积极推动在北京大学社会学系开设“语言社会学”的研究生课程。

中国社会是个多元、多层次、族群和区域发展很不平衡的大国，境内外的各种文化都在不同程度上影响着人们的观念、行为、社会组织 and 人际关系，这些影响和观念的变化也必然生动地体现在人们使用的语言词汇之中。语言社会学是研究社会变迁的一个重要视角，可以提供在其他视角中难以把握的重要信息，同时由于社会中人们使用的语言和创造的词汇本身十分生动，所以对于语言的研究和词汇使用的分析也非常具有趣味性。我相信今后会有越来越多的年轻学者关注这个领域的研究，并会做出重要的研究成果。他们既会研究外来文化对中国社会流行语言和学术话语的影响，研究各个族群之间的语言使用与交融，也会研究各地汉人社会中丰富多彩的语言变迁现象，并从中找到解读中国社会发展的一把钥匙。我确信语言社会学的研究将会使中国社会学在研究领域上进一步拓展，并将成为中国社会学各领域非常具有特色和推动创新性研究的专业方向之一。

### 参考文献（按作者姓氏拼音顺序排列）：

- 埃文思—普里查德，2002，《努尔人》（Evans-Prichard, 1940, *The Nuer*, New York: Oxford University Press，褚建芳等译），北京：华夏出版社。
- 弗洛伊德，1986，《爱情心理学》（林克明译），北京：作家出版社。
- 哈经雄、滕星主编，2001，《民族教育学通论》，北京：教育科学出版社。
- 列宁，1959，“给斯格邵武勉的信”，《列宁全集》第 19 卷，北京：人民出版社 1959 年版。
- 马戎，2001，《民族与社会发展》，北京：民族出版社。
- 摩尔根，1957，《古代社会》（Lewis H. Morgan, 1877, *Ancient Society*, Chicago: Charles H. Kerr & Company，杨东莼等译），北京：三联书店。
- 宁骚，1995，《民族与国家》，北京：北京大学出版社。
- 应国良，2002，“法兰克福学派对语言功能的政治分析”，《北京大学学报》（哲社版）2002 年第 2 期，第 31-36 页。

【译文选载】

## 社会融合<sup>1</sup>

罗伯特·安吉尔 (Robert Cooley Angell)

社会系统的各个组成部分配合而构成一个整体，一直是一个具有实际应用及学术的价值的问题。从历史上而言，工业革命所造成的普遍分裂的事实导致人们关注维持社会融合或取得再融合这些现实问题。社会和团体都力图避免分裂，一旦发生了分裂，则尽力重新取得有效的统一。按照科学的方法，这存在着定义和理论上的挑战。社会融合是一元的，还是一个包含多元因素的现象呢？什么是可以判断社会融合存在或者缺乏的有效标准？除此以外，没有更基本的问题了，因为要彻底对待社会成分就是能够从非社会成分中区分出这些成分来，这需要关于融合的一些概念。一旦概念化的问题解决了，就有了更深层的理论问题，即融合程度高低的原因及这些问题对其它社会现象的多方面影响。

社会融合在各个层次上都是有疑问的，从小群体到整个社会。虽然就分析而言，各个层次可以被区别对待；但是在现实生活中同一个群体通常是一个涉及两个层次的主体。在低层次上，它是一个整体，其各部分有待融合；但是在相邻的较高层次上，它则作为一个部分，或多或少地被融合进某个更大的整体之中。比如，社群有其本身内的融合问题，但是它们构成了其所在社会融合问题中的基本元素。本文仅仅针对较大的社会系统，如城市、整个社会和国际社会；关于较小的社会系统的融合将在其它地方进行讨论（参见“凝聚力”、“社会”词条）。

**社会融合的类型。**近年来，社会学界倾向于认为融合具有多种不同类型而不是给出一元化的概念。正如 Landecker 在其开创性的文章（1951年）中所指出的，确定一个现象不同因素之间的关系，从而发现其统一的程度，这在研究的早期阶段是有用的。他区分了以下四种融合的类型：文化融合，或者文化标准之间的一致性；规范化融合，或者文化标准与人类行为之间的一致性；传播性融合，或者传播网渗透到社会系统的广度；功能性融合，或者劳动分工系统的各个单元之间相互依赖程度。在此，后三种融合的类型将被认为是包含在社会融合中。因为在1951年之前，文化系统和社会系统之间的区别不是很大（Parsons & Shils, 1951; Parsons, 1951），所以那时将社会文化系统作为一个整体、对其融合所进行的分析也将被重新讨论。

**迪尔凯姆 (Durkheim) 的贡献。**研究社会融合的伟大开拓者是 Durkheim (1893)。相对于社会思想史上很早期的两种观点，他提出了两种相反的类型。第一种是文化融合和规范化融合的结合体，第二种是功能性融合。

他所说的“机械化结合”是指各个部分通过普遍的意识 and 信仰而融合。这些意识和信仰组成了公共道德，使得人们和群体能够成功地合作。为了安置这一道德，Durkheim 没有清晰的证据就想当然地认为，文化标准和它们在人们心中有效地内化是完全一致的。因为社会成员以相同的方式表现出公共道德，正如固体的分子表现了其基本的特性，他认为“机械化结合”这个术语是恰当的。

与机械化结合相对，Durkheim 区别出“有机结合”，即通过相互依赖而融合：社会各部分之间互通有无就如同生物体各个部分所作的。Durkheim 认为自己论文的最主要贡献在于证明劳动分

<sup>1</sup> 本文译自1968年出版的《社会科学国际百科全书》中的“Social Integration”词条（*Integration Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: The MacMillan Com & The Free Press, pp.380 - 386）。

工不仅仅如一般人所认为的是一种经济因素，同时也是一种道德因素。责任从专家们的必要合作中引发出来，这不单单是契约中指定的责任，而是对于行为的意义、性质等的合理期待。

虽然 Durkheim 的兴趣在于社会系统的融合，但是他使用了文化系统中的两个要素——强制性规则的总量和还原性规则的总量——作为这两种融合类型的相对重要性的指数。他的理论是，在某种程度上，人们在（社会）系统中具有相似的行为；那么该系统拥有强制性的规则；在某种程度上，（社会）系统是一个差异互补的系统，则具有还原性规则。他推断随着文明的发展，有机结合逐步变得越来越重要，因为还原性规则在增强，而强制性规则在降低。

**索罗金(Sorokin)的方法。**对社会文化系统中两种类型作出截然不同的区分的是 Sorokin(1937 - 1941)。虽然他强调的重点主要是在文化融合上，但是其中一种类型——“因果功能型”——这关系到正在运行的社会系统中，文化因素之间有效地相互依赖；这样，根据 Landecker 对术语的定义，它包括了文化的和功能性的融合。因果功能型的融合回溯到 Sumner 提出的社会习俗中“习惯性张力”(1906, P5)。Sorokin 没有对这个类型进行深入地分析，因为他认为它相对于第二种融合类型是次要的，即“the logico - meaningful”。此后社会学的分析家倾向于认为功能性融合发生在个人、群体或者制度上，而不是发生在文化因素中。Sorokin 的 logico - meaningful 性融合则是纯文化性的。因为在某种程度上，它指出文化因素反映核心主题和主要原则。Sorokin 从历史的角度广泛地考察这一融合类型，使其成为是众多文化融合研究者的成就之一。

## 此后的理论方法

在 Sorokin 的著作之后，规范化融合和功能性融合从文化融合中的分离愈加明显，传播性融合开始得到关注。关于这三者的分析相次出现。

**规范化的融合。**Parson 著作(1937；1951；1960)的主要意图是对标准化融合的分析。根据他的理论，当文化系统中主要因素——社会的普遍价值——在社会系统的结构性因素作用下被制度化，这一融合就达到了。这一融合在三个层次上发生。在应用中最为普遍的规则是应用于划分人们类别的规则，例如男人和女人。相对普遍的是对群体的规范化管理，例如企业和学校。最后，在群体中有被结构化的角色，例如母亲、父亲、教师、学生。这三者各自存在着约束，正如正当行为的规范。

然而，证据可以证明较大系统的规范化融合并不能完全得到其下属次级系统之规范化融合的支持。Shils 和 Janowitz 在对二战时期德国纳粹国防军的研究(1948)中有一项发现，忠实于国家军规的一个主要因素是基层团队的社会凝聚力。Grodsocial(1956, P.29)发现证据证明小群体对于英国人的爱国精神相同的影响。这种团体的意义和本文所讨论的任何一种类型融合都是不同的，因为它依赖于人与人之间关系(参看 Cohesion, social)。

因为对规范化融合所作的研究不多，几乎还没有什么理论将它和社会系统的其它方面联系起来。出于对社会生存的担忧，人类智慧长期认为来自外部的敌对力量可以提高社会规范的凝聚。这个假设看起来很正确，然而这是基于融合已经达到一定水平的基础之上；假如社会的各个部分没有强烈地融入整体意识中，外部的敌对力量可以摧毁这个团体而不是强化它。至于内部因素，因为复杂的社会中较大的困难是社会规范完全的内在化，所以绝大多数学者认为规范化融合的变化倾向于和社会规模成反比。由于缺乏衡量的手段，无法证明这个观点的正确性。此外，虽然广泛的意见确信领导阶层制造了差别，但是没有数据显示它与规范化融合之间的关系，除了一些对



极小团体的研究。

对于其它现象中规范化融合不同程度的研究理论也同样很少。很多人认为融合程度高是一件好事：它提高了社会的稳定性，对生活有意义，确保了社会的生存。而其他人则对此表示怀疑，指出对现有规则的背离有时候是创造性的，过于固守一种道德秩序会导致缺乏对环境变化的适应能力。例如，Ryan 和 Sraus (1954) 声称，僧加罗社会缺乏制度，较多地容忍道德上的背离，这并没有阻碍它的社会融合。

**功能性的融合。**从 Durkheim 的时代开始，功能性融合的概念的发展就和人类学、社会学关于功能主义的讨论混杂在一起。正如一些人类学家所做的，假如在进化过程中幸存下来的社会的特殊成分对社会系统做出了积极的贡献，那么功能性融合是毫无疑问的，社会选择的过程是自然而然的。因为每一个部分都对同一个整体的繁荣做出贡献，那么这些部分之间也彼此做出贡献。然而，大多数的社会学家并不采取这样的立场。例如，Merton (1949) 认为，每一个部分对于整体可能都保持着功能性结果的完全平衡；但是为纯粹积极的平衡所掩盖的功能紊乱的结果，对特殊成分之间的关系完全无益。因此一个化工厂通过它所付出的工资给社会带来繁荣，可能严重污染空气以至于危害附近医院病人的健康。在这样的例子中，功能性融合是微弱的。

甚至对功能性结果的完全平衡的假设也并不是必要的。根据极端唯名论者对社会的观点，各个部分可以或者不可以成为其它部分的补充；并没有真正的有机整体，因此功能性融合并不是根本的。对于功能性融合之普遍性，也同样有很多怀疑，这得到了像 Dahrendorf (1957) 这样的冲突论者的证明，对于他们而言，功能型融合必须以经验主义的方式，证明其在每一个实例中的存在。无论这样的证据是否是本质性的，没有明确的评判标准，以功能性融合的概念来进行经验主义式的研究是不可能的。正如 Landecker(1951: 338)所指出的，至少具有两种标准：特殊性的程度和相互依赖的程度。关于这两种评判标准的研究都很缺乏。

多数学者认为社会融合保持了等价的平衡，如果不是静态的，那么就是运动中的。Gouldner (1959) 对这一观点，至少在功能性融合方面提出了置疑。他说，各部分都具有某些功能自主性的倾向，所以整个系统趋向融合则造成了一种紧张状态。根据这种观点，各部分之间的平衡和融合一样都要求彼此隔离；如果各部分之间没有充分的隔离机制，不断加强的融合可能引起各部分之间的冲突从而导致失衡。Gouldner (1960) 对相应的关系提出了更基本的观点，认为功能性融合预示着任何两个部分对于彼此的贡献经常是很不平等的，因为权力较大，其中一个可能剥削另一个。然而，他认为这种局面并不是一成不变的，因为他相信互利原则是发展的和必需的，就像公平交易一样。依据 Gouldner 的论述，可以得出，功能性融合需要对坚持互利原则，所以它即便不是依赖于标准化融合，也是与它密切相关。

Parsons 通过不同的方法得出了相同的结果 (1960)。在一篇关于 Durkheim 的文章中，他同意关于机械结合和有机结合的区分，因此有效地推出标准化融合与功能性融合之间的区分，但是他说这二者在更高的水平上以一种 Durkheim 并不认同的方式联系起来。Parsons 建议将机械结合看作普遍价值的表现，这些价值通过政府得以整合。而另一方面，有机结合则来自于其经济制度，它的所有权、契约、市场等等关系的准则。这样，有机结合完全依赖于普遍价值，就和机械结合无甚差别了。在此，Parsons 似乎将功能性融合置于规范化融合之下，他断言如果没有规则来控制其过程，相互依赖不可能达到一体化。但是他并没有将有机结合从属于机械结合，因为二者在制度化过程中是处于同一水平。他创造了“扩散性结合”这个术语来表示对普遍价值的附加，代表涵盖二者的更高级的类别。实现扩散性结合的社会结构是什么样的，这在 Parsons 的论述中并

没有明确的阐述。

Parsons 对 Durkheim 观点的改造与 Durkheim 本人后期的著述（1912）更相符，在这些著述中，所有的迹象都表明，他不再认为机械结合的衰弱和有机结合的上升成比例地进行。实际上，在《社会劳动分工》的第二版序言里，当 Durkheim 试图说明有机结合如何通过职业群体一定得以发展，他很难支持自己的观点。

虽然对功能性的分析有丰富的著作，但是几乎没有关于功能性融合概念的著作，对于它和其它变量的关系的研究则更少了。人类生态学家对引起高度功能性融合的原因及其影响的普遍方式感兴趣，但是他们没有提供一个令人满意的测量方法使得研究可以进行下去。大多数被认为有利于功能性融合的变量不是被动的条件，而是相当合理的、有目的性的行为，例如应用对人力管理的研究和区域规划。

关于功能性融合的影响的理论很少。有一个理论是功能性融合的增加将提高现率、减少浪费，这个理论几乎是多余的，因为其定义已经暗示了这个结果。除了它在经济上的重要意义，极少或说没有关于功能性融合影响的理论。

### 传播性融合

对传播性融合感兴趣的有社会学家 Wirth 和 Shils、政治学家 Deutsch。Wirth 说明了在现代民主政治之下，大众传媒在获取舆论上的重要性。然而，他将通讯手段看作仅仅是舆论的一个因素。

舆论不仅仅由相互依赖和普遍的文化基础、一套包含整合了的传统制度及其暗示并施加影响的规范和标准来维持，不仅仅由共同生活和彼此交往来支持；同时，至少有些重要的是，通过大规模传播的持续流行，就其意义和影响而言，它们依据社会某些形式的先期存在依次进行，并保持那个社会协调并推动其持续一致的行动（Wirth，1948：10）。

Shils 的观点更深入，讨论通过大众媒体，现代科学的中心和外围较已往更彼此接近。他相信对责任的同感形成了他称之为“文明”，表现出舆论达到的新层次：“大众社会并不是现存社会中最和平的、最有秩序的社会，但它使最具有认同感的”（1962：53）。对于 Shils 而言，外围和中心的连接主要在于大众对于社会的核心制度体系和价值体系的依赖。这样，传播因素被视为和规范化融合紧密联系在一起。

Deutsch（1953）比其他社会科学家更始终如一地使用由电子工程师和心理学家倡导的传播模式（参看《信息理论》）。虽然他并不是很清晰地使用“传播性融合”这个术语，但是他对民族主义这个概念的处理对它进行了暗示。根据 Deutsch 的观点，一个国家的人民促成社会的形成，依赖于他们同化的程度（在交流中拥有共同的语言和文化的正确性）和流动的程度（通过大众传媒能够实现民族参与）。这些概念除了应用于国家，可以应用在团体上。

Deutsch 的分析是具有说服力的，因为假如它能够被接受，传播模式可以用于将差别很大的规范化融合和功能性融合的概念联合起来。然而，困难在于很多证据表明单是传播不足以达到社会融合。在同一个传播网中很好的理解彼此的各个部分并不总是合作的；在一个文化单一、教育程度高的国家中，政治争斗则很少发生。这说明传播性融合可能是社会融合的一个必要条件但不是充分条件。

如果 Deutsch 对同化和流动的概念作为对传播性融合的定义被接受，那么高度融合的直接原因是相当清楚的——用于大众传媒的一套普遍而丰富的符号和途径。然而，造成直接条件的条件没有被充分地研究，虽然 Deutsch 提出了许多假设。在传播性融合的影响这方面，Deutsch 主要关

注政策制定过程的更大效力，使得高度融合成为可能。但是必须强调的是传播性融合仅仅是共同行为的一种能力，而不是现实存在的事件。

**次生形态之间的联系。**在已涉及的三种类型融合的原因及影响之外，存在一个问题，即是这三种融合与文化融合如何相互影响。Landecker (1952) 引出了这个重要的研究问题并且给出了一些假设。其中之一是低传播性融合与低标准化融合相关，至少在现代城市中如此。众所周知的，社会混乱和犯罪联系在一起，说明社会混乱是低传播性融合的一个征兆。但是最后这个联系需要通过研究来证明。

所有应该包含在社会融合中的现象，无论能否被指定为这个或那个类型，问题都能够被提出来。什么是现代社会的立法和司法机构？它们的活动难道不是解决冲突促成融合的吗？从范围上来说，司法仅仅应用现存的法律，它们有助于确保行为合乎文化规则。但是立法机构正在创造新的法律条文，从某个程度上来说，司法也扮演了一个创造性的角色。这项功能在 Landecker 所定义的任何一种类型之下，都没有变得清晰。它似乎与标准化融合而非与其它类型联系更密切，因为新的标准正被创造出来，和社会的终极价值一同成为指导方针 (Angell, 1958)。在这里，在传播的网络中（正如当废除种族歧视打破了传播的障碍的时候）和系统功能性融合中（如当新的平衡机制被创造出来的时候）都可能存在正在解决的类似的问题。也许把这些现象合并到一个融合模式中的最好方法，是得出每一种融合的动态趋势，用系统的方法来应付不断变化的环境。

## 对社会融合的经验主义研究

关于对社会融合的口头定义和其概念的改进的想法的数量，和用于测试假设的经验主义研究的数量是不成比例的。这也许是因为潜在的研究者将大的社会系统的融合视为全球性现象以至于无法顺利地研究；但是一个更可能的原因是研究的首要类型——对既定概念最好操作的定义的发现——很少被接受。像功能性融合这样的概念应如何被操作，这根本是不明显的。最有效的定义不能被选择，概念也不能标准化，直到各种可操作的定义在它们直观的一致性基础上被比较。仅仅存在两项关于社会融合有志的经验主义研究，二者都力图对付这个问题以作为对测试假设的初步准备。

安吉尔 (Angell) (1951) 站在标准化的观点上研究美国城市的融合；他的目的是比较 42 个城市标准化融合的程度，发现其差异的原因。融合的一个标准来自于将犯罪率的指数（颠倒的）和公民对社会所作贡献的积极的指数（使用社会基金图表）结合起来。通过使用大量其它的标准化的融合的指标，例如自杀，非婚生子，性病引起的死亡来测试协方差，这个标准是有效的。每个城市的融合值与其它的数据相联系。如果彼此之间无任何联系，则发现两个因素在结合之中，其标准化融合产生了 - 79 的系数。这些因素是将人口根据种族血统、国家背景和人口迁入迁出的比率分为不同成分。后来在四个城市中进行的样本调查肯定了结果，指出标准化融合的另三个很可能的重要性因素——社会统治结构，在学校中对社会强调的总量，以及在教堂中相同强调的总量。

Deutsch 和他的助手们对融合的卓越的研究 (1957) 集中在传播性融合，虽然它蕴含了标准化融合和功能性融合的意义。在这项研究中，Deutsch 对于融合的基本方法应用到国际的层次上，这个方法曾被发展到国内研究的层次上 (1953)。这样，他集中寻求国家之间高度融合的原因，这把它们带入到一个称为“安全社区 community”中，在这其中大规模武力变得不可思议。关于在北大西洋地区形成安全社区 community 的 10 个例子的历史事实被细致地分析。

Deutsch 等将融合定义为“……在领土范围内，获得一种‘社会感’，在一个长时段里，在其人口中，制度和习惯足够有力并广泛传播，得以确保对‘和平转变’的期待”(1957:5)。根据这些指标，例如同感和忠诚，研究本身充实了概念的架构；我们感觉到信任和彼此关心；按照自我形象和兴趣的偏好认同；共有的对行为的成功预测。所有这些概念使人联想起小群体的融合指标，而且明确地来自于基于传播理论上的观点。

虽然 Deutsch 没有建立关于动因的明确的假设，但是他的发现建议关注传播性融合方面的数据。动因一方面聚合到原先的状态中，一方面聚合到融合运动的特性中。融合的两个最重要条件都被着重强调。第一个是与政策制定相关的主导价值相符的。这并不意味着所有重要的价值都是相似的；那些有差异的例如宗教价值，可能通过非政治化来达到协调。无论如何，标准化融合与传播性融合存在相同的成分。另一个重要的条件是政府的才能，这涉及到迅速、充分、非暴力手段地对他人的需求、信息和行为做出反应(这儿暗示了功能性融合，因为需求被说成是有差别的。)这一才能依赖于习惯和制度的存在，这些习惯和制度确保信息被理解，并在决策过程中得以受重视。这儿的推理在某种程度上显得循环，因为融合本身将创造这样的习惯和制度。最后，在讨论政治融合运作的动力时，作者强调了智能及其它们所搭建的桥梁的重要性，人口迁移率的重要性和生命参与感的重要性。

#### **未来前景。**

你一定得出这样的结论：关于社会融合概念化、可操作性、研究理论表述都不能令人满意。虽然这个概念已经被析分为三种类型——标准化的，功能性和传播性——这三者被区别对待，但是这是最好的方法，因为学者之间缺乏一致意见。

在三种类型当中，对标准化融合的概念的定义是最完善的，这要感谢 Parsons 的研究，但是即便如此，该定义还是有不清晰的地方。功能性融合的概念是基础性的，因为没有人确定它所代表的是现实的哪一个部分；劳动分工是一种融合现象，这仅仅是一个信仰而已。对于传播性融合，其概念的含义非常明确——通过有用的渠道，可理解的信息在其中立冬，系统各个部分相互连接——但是问题仍然存在，这是否不是融合的一个方式 (rather than a kind of)。这些定义不确切的类型之间的联系本身是不明确的，这是值得惊讶的。唯一的假设 (move toward an ordering) 是 Parsons 关于扩散的团结等价于社会融合的建议 (因为它包含了机械的和有机的团结，也有可能包含了传播性融合在内。)

也许在对融合研究中，最关键的弱点在于大多数的学者未能清楚地表达他们的标准，以及详细说明判断其实现程度的过程。关于各种融合原因和影响的假设在其为完成以前都不能被测试。因此极少数的研究可以构建出理论。

那么，社会融合在许多人的头脑中保留了一个核心的概念，但是它只是一个远没有得出结果的概念。时间会判断二者中的哪一个将成为这个概念的定义。要么它遭到废弃，因为社会科学家发现这个观点对于一个科学概念而言太过宽泛，要么它将激励热爱科学的人去形成它，使其对合理的理论发展有益。

(张玲 译)

【译文选载】

## 超越自由主义与少数族群权利的自由主义族群性<sup>1</sup>

埃瑞克·考夫曼 (Eric Kaufmann)

**内容提要：**本文力图分析建立在综合了自由主义与族群 (ethnicity) 的基础上的生活变迁。自由共产主义对族群的态度往往流于或是自由文化主义或是自由民族主义的范畴。但，二者均不能同族群共同体 (ethnic community) 的现实相吻合，而是将族群界定于一种不切实际的世界大同主义格局中。相反，本文则是直接指向处于族群共同体研究核心位置的四种经验事实：象征性的族群边界；特定的神话象征体；将血统与种族视为边界标志；族群内对于维持本族群特征的共同愿望。本篇文章分析认为只要对之进行重构，使其分界标准达到最小化，并减弱国家政权的民族性，以上任何一项经验事实都不会违背自由主义的原则。因而，自由主义族群性主张建构重要的自由主义与共产主义目标的综合体。

**关键词：**自由主义 族群 自由主义民族 自由民族主义 少数族群权利 族群边界

开篇讨论有一个前提，那便是我们必须首先区分两种标准维度，即程序性维度与实质性维度。对这两种不同层次的主张进行区分同我们展开讨论自由主义和文化共同体密切相关，这是因为，多数政治理论家都提出一种两维度的议程。一方面，他们宣布一种国家政体的最理想组织模式，这是一种消极的自由主义理论，它往往寻求借助国家政策和宪法法规来平衡竞争的个人与群体言论。在这种争论中 (Lijphart, 1997; O'Leary and McGarry, 1993: 1-40) 主要包括以下术语：联合主义，联邦制和自由主义民主。另一方面，许多理论家建立了一种积极自由理论 (采用 Isaiah Berlin 的用语) 或说是对美好生活的乐观精神，这一理论简单描绘了一种社会行为的本体审美学模式 (Berlin, 1958: 13-14)。对此有两个重要例子即：个体自治理想与具有社会记忆的自我的理想 (Taylor, 1989: 36-9, 390; Taylor, 1992)。

自由主义理论中，针对应当被公共生活领域所赞同的美好生活方式，人们对公共自由和个人主义自由进行了激烈讨论——尽管人们对自由民主国家的基本原则已达成普遍共识<sup>1</sup>。而且，共产主义理论中对于“好”的概念仍然存在着多种不同说法。

在本文，我将首先区分几个共产主义生活中的常用词：文化，文化群体，民族群体，尤其是族群。我旨在说明自由主义必须同共产主义的每一种类型的各个方面相一致，而不仅仅是达到抽象理论意义上对于“文化”或“共同体”的模糊适应。此外，笔者还将进一步指出当人们逐步考查文化群体，民族群体乃至族群时会发现自由共产主义所面临的挑战将急剧增大。

**文化，族群，民族<sup>2</sup> (Culture, Ethnic Groups, and Nation)**

<sup>1</sup> 本文原刊载于英文《Ethnic and Racial Studies》杂志第 23 卷第 6 册，第 1086-1119 页。

<sup>1</sup> 比如，Michael Walzer 对包括基本自由的“自由主义 I”与涵盖集体权利的公有主义的“自由主义 II”做了区分 (Walzer, 1994: 99)。

<sup>2</sup> 在翻译与校对本文时，根据我们的理解把需要明确区分的两个英文词汇“nation”和“ethnicity (ethnic group)”分别译为“民族”和“族群”(校者注)。

分析上面所提挑战的第一步是要弄清术语学概念，以使采纳修辞学上的诡辩法而绕开逻辑问题之语义学上的“方法”的空间最小化。听起来这似乎很难预知，而如果我们想要揭开并跨越自由主义与族群之间冲突的障碍，这样做又是至关重要的。这就需要我们对于常用关键术语族群、民族、文化之间的不同做出概括。在许多学术文学用语中，这些概念被省略发音，因而也难以探知其中的关系。因此，许多经验作品和理论著作中往往将“民族”（nation）等同于多数民族，将“族群”（ethnic）等同于少数民族，与此同时将二者均纳入术语“文化”之中。

在很大程度上可以说，明确地使用了“少数民族民族”（minority nation）这一词语的学者 Will Kymlicka 近期的研究，有助于改变人们以往的混淆认识。其他当代自由主义理论家如 Joseph Raz, Yael Tamir, David Miller 在 Kymlicka 研究的基础上构建了坚实的理论框架。学者们认识到在一个特殊国家政体中族群（ethnic group）就是指少数群体（minority）（Raz and Margalit, 1990 : 439-61 ; Tamir, 1993 : 76）。然而，社会科学中许多政治理论家仍然将族群等同于少数民族。似乎只有少数民族才被视为“族群”，Donald Young 先前对美国族群进行研究时已经看到了这一点（1932）。

以上讨论指出，族群与少数群体之间的联系必然受到挑战，如果我们要认真地看待“族群”（ethnicity），就必须提问：多数族群（majority ethnic groups）怎样进入我们所言的道德世界？然而，这就成为以讨论中的问题“族群究竟是什么”作为论据而陷入诡辩之中：在许多的规范理论中对于族群的定义都不够明确，而且相互也不一致。只有将族群、民族都转化为文化问题才能解决这一困惑。需要注意的是，我并非在宣称学术术语上的词义含糊能够彻底消除——这是社会科学中的一个艰巨任务。不过，如果不能引进一种有效的概念界定方法，争论中的对话者们只有通过语义学技巧解决逻辑上的困境而不能相互说服对方。

先来分析“民族（nation）”一词。事实上，Will Kymlicka 已经明确界定了“少数民族”（national minorities）一词，视其为本地的文化单位（indigenous cultural units），这些文化元素包含代际共同体，该共同体有一完善的福利机构，占据一定的地域或领土，共享自己的语言和历史（Kymlicka, 1995a : 18）。对于“民族”的这一界定非常符合研究民族主义经验问题的学者们所提出的观点（Symmons-Symonolowicz, 1985 : 221 ; Connor, 1994b : 96）。

不过，对于“Ethnicity”的定义就并非如此。看起来，群体权利的支持者如 Iris Marion Young 和 Charles Taylor 似乎乐于只提及少数群体的文化权利，它在某些方面与多数世俗文化权利不同<sup>2</sup>。这是一种太一般化的提法，这个方法不能提出界定各种文化群体类型的关键区别之所在，而正是这些差别决定着一个文化群体是一个族群，还是一个宗教群体或仅仅是文化群体。毫不奇怪的是，特定文化群体尤其是拥有明显不同的生活方式亚文化与宗教特征的群体更易采取自主联合的自由主义模式。因而，单单用自由文化主义来说明是不够的。这种理论最适用于非定位于第四度空间（即亲属关系、地域）部分且没有多少实施障碍的文化联合形式。相反，我们必须引出独立理论思想以界定更多文化群体的公共形式，如“民族”或“族群”。这种理论可称作自由民族主义，自由主义族群（liberal ethnicity），前者是我们现在所用的一项术语，后者则并非如此。

当然，一些政治思想家已认识到需要弄清不同文化共同体之间的区别。比如，Vernon Van Dyke 对于“族群（Ethnicity）”的理解就比较中肯，但他的讨论或多或少将族群定位于一种基本的少数群体现象，故而遇到麻烦（Van Dyke, 1995 : 32）。相比较而言，Will Kymlicka 以明确使用与界定了“族群”、“民族”这些术语而扬名，并且这是值得称赞的。不过，Kymlicka 的“族群”

<sup>2</sup>虽然如此，Taylor 并没有为验证其评论而强调民族和族群文化更为重要（Taylor, 1994a : 38, 42）。

定义与已经被接受的社会科学界所公认的标准并不一致。比如，他认为“族群”与“民族”的不同在于前者包括一批移民群体，其前后生活居住地无法比较，而后者则是指在自身领地环境下生活的土著共同体（Kymlicka, 1995a: 15; Kymlicka, 1997: 59）。当然Kymlicka在这里指出了一项重要区别<sup>3</sup>，不过很少有人会赞同使用Kymlicka所界定的标准来区分“族群”与“民族”。

相反地，“族群”（ethnic group）一词应当用到这样的共同体身上：拥有对共同祖先家系的信仰，有共同的心理意识要求，以将之与其他较小规模现象如氏族（clans）、部落（tribes）或较大规模群体如泛族群（pan-ethnies）区别开来（Francis, 1976: 6; Smith, 1991: 40; Van Duke, 1995: 32; Weber, 1996: 35）。“族群”描绘了以公认祖先为基础的社会理念与行为。因而，被Kymlicka所刻画为一种族群文化（ethnocultural）（或移民immigrant）群体的，也许可以更明晰地表述为“次级族群”（secondary ethnic group），而他称之为少数民族（minority nations）的土著人实体（indigenous entities）则被表达为“原生族群”（primary ethnic groups）更为合适（Francis 1976: 6; Eriksen, 1993: 12）。

哪些经过充分的领土、政治、文化与经济上的整合的“原生族群”可称为“民族”，而且，其中的一些还进一步发展为“民族国家”（nation-states）。需要注意的是，“民族Nations”不必拥有一个世系神话，尽管他们要求有集体记忆的旨趣和明确的地域<sup>4</sup>。而“族群”则恰恰相反，它不必占据一方领地，但却要有群体共享的祖先神话。

要理解文化，必然要将之与族群、民族二者区别开来。最为重要的是，没有共同拥有的自觉意识，文化仍能够存在。比如，直到中世纪后期或现代阶段，讲法语、英语及其它欧洲国家语言的人们<sup>5</sup>才拥有了集体自觉意识<sup>6</sup>。毫无疑问，这一经验事实也适于分析中世纪的大多数中国孔子儒学信徒（Chinese Confucians）及欧洲的基督徒们。就像我们也无意识地与我们所处的现代消费社会相互影响一样，许多人无意识地参与到其自身文化<sup>7</sup>。

因而，他们参与一种文化，拥有一种生活氛围与环境，但同其它群体相比没有思想上的公共认同。所以，这些宽泛意义上的文化区往往不能构成基础丰富的社会角色群（Anderson, 1983: chs 1-3; Gellner, 1983: chs 2-3; Hobsbawm, 1993: ch. 3）。简言之，传统并不等于传统主义——后者要求具有现代常见的自觉意识。在此意义上而言，类似于18世纪后期威尔士文化复活或19世纪后期的印度再兴之文化复兴往往是一种现代现象，即便其间所恢复的文化内容多有更悠久的历史追溯<sup>8</sup>。

因此，我们没有理由视文化为“民族”（nation）或“人民”（people）的同义词（Kymlicka,

<sup>3</sup>本土族群与移入群体之间的明显区别，在于前者支持民族自决的主张，有关讨论见Horowitz 1985: 201-203。

<sup>4</sup>很明显，对于“民族”（nation）的定义依然存在争议。例如Walker Connor认为民族是“自觉的族群”，而Anthony Giddens则认为民族是“国家创造的有地域边界的权力集团”（Hutchinson and Smith 1994: 34,45）。我个人比较赞同处于二者之间由Smith所界定的范围——即认为民族是共享历史、地域与大众文化的整合共同体。因而现代民族乃由前现代的民族神话与象征为来源而形成，尽管随时间流逝其中的联系日益减弱。

<sup>5</sup>这一景象的复杂性不仅是由于官方与民间用法的不同，也由于各地方言之间的区别（Haugen 1966: 922-935）。

<sup>6</sup>可以确定的是，对此规则存在着很多的例外，如古代以色列人（Israelite）或中世纪的法国人与英国人（Armstrong 1982: chs 1,3; Smith, 1986: 32-119; Grosby, 1991: 229-65）。

<sup>7</sup>当然，我所指的是消费者社会这一整体，而不是消费者生活方式的亚文化。

<sup>8</sup>关于传统主义与传统，参见Eriksen 1993: 101，与Hobsbawm Ranger 1983；对于文化复兴的讨论见Smith 1981, Hutchinson 1987 及Kammen 1991。

1995a: 18)。相反,我们可以说文化象征界定了“族群”与“民族”的边界,而文化中的神话传说则为分类描述提供了材料。不过,在所有情况下,“民族”或“族群”共同体都是一种主动的独立体而不是文化本身。因而更需要我们将积极灵活的共同体同自由主义相结合,而不仅仅是着眼于被动文化。文化为我们提供了选择情境,这也进一步推动自由主义目标的实现。然而,真正与我们相关的是一种格局,在此格局中,自由主义本着界线区分与神话象征描述的目的适应调节文化背景下共同体的作用。

我希望接下来的讨论可以明确说明,文化、族群、民族是一些独立的但又是紧密联系在一起的概念。其关系就在于民族和族群都是文化共同体。其区别则表现于这些群体的公共活动中。族群共同体比民族更具有象征性独特意义,而民族又比其它一些文化群体有特色。这就意味着调节族群共同体与自由主义比使自由主义同民族共同体相适应更有困难。不过这一任务比将自由主义同整合(non-segmental)<sup>9</sup>文化共同体结合起来要容易一些。

### 自由主义公有制社会中的世界主义(The Cosmopolitanism of Liberal Communitarianism)

本文的问题就是自由主义与文化群体中最具社会性的形式之一族群共同体之间的关系。然而,分析“族群”必然要讨论“民族”,因为一个国家的民族政策不可避免地同其族群冲突(ethnic conflict)的管理制度密切相联<sup>10</sup>。

因此,我们要考虑当代自由主义哲学对于族群的思考,就必须思考自由民族主义与自由文化主义理论,二者任何一方都可以是人们更好地理解族群(ethnicity)被理论化为一种自由主义学说的方法。在此过程中,我们将会发现,自由主义的文化主义者和自由主义的民族主义者对于族群的理解有相似的价值取向,即最广泛意义上讲,族群具有世界主义的特征。这一理论共识包括以下因素:

- 1) 维护族群边界活动的不易
- 2) 较喜欢内容广泛、弹性灵活的族群神话象征体<sup>11</sup>
- 3) 将血统与种族视为精神退化的群体象征
- 4) 除跨界族群外,反对民族-族群(national ethnicity),

现在我们将转向对这些因素的讨论。这里我仅指出,总的来说,这些原则同族群共同体的几个必要特征有直接冲突。

“真正的世界主义首先是一种定位,即一种同其他领域相参与的意愿”,Ulf Hannerz认为,“世界主义是对于不同文化经历的理解与审美的公开观点,寻求相互之间的对比互异而非同一”。Jeremy Waldron补充道,世界主义拒绝被限定于地域,血统,公民资格或语言的范畴,这些是民族与族群的组成成分(Hannerz, 1990: 239; Waldron, 1995: 95)。Hannerz与Waldron对于世界主义理想的解释同导出这一术语的希腊人之世界公民构想非常吻合。世界主义一直拥护同民族文化界线原则上的对立,这种观点引起对早期民族主义理论家如Rousseau与Herder的批评(Smith, 1990: 1-25; Newman, 1997: chs 1-2)。

<sup>9</sup> 分立共同体被描述为空间和谱系单元。

<sup>10</sup> 我们必须区分国家民族主义(state-nationalism)或上层民族主义与族群民族主义(ethnic nationalism),即下层人民所自发的民族主义,多族群国家往往力求形成国民的国家民族主义(civic nationalism),但这一过程比族群到民族的现代转变还要困难(Plamenatz 1973; Kohn 1994: 162-5)。

<sup>11</sup> 该术语是指“族群组织的构成神话”,在这里类似于族群神话象征综合体(Armstrong, 1982: 8-9,293; Smith, 1986: 15)。



值得注意的是，自由世界主义同边界概念本来就是相对的，无论所指“边界”是空间意义上的（地域）还是时间意味的（世系与历史）。毫不吃惊，

这在对族群的理解中存在困难（族群强调时间的开端与延续），从而形成对可能会吞没人类的无意义与荒谬之灾的阻挡物。族群使人们得知他们属于有明确时间与空间界线的“他们那一类”的古老集团，这使得他们自身可能含糊不确定的生活有了一定程度的稳定性与目的性……（Regis Debray 引自 Smith，1986：175-76）。

换言之，区别族群与世界主义的基本问题是存在着的时空界线的位置。族群描述的这些分界是明确清晰的，而世界主义则力求打着抽象普遍主义或分立多元文化表现主义的名号以超越界线<sup>12</sup>。而且，世界主义与族群的实践表现也是存在明显争论的，即，花费大量时间探求本族群历史背景的人比那些把精力投入到研究外来经验的人创造的财富要少。

自由世界主义的地位是明确的，但这要将自由共产主义置于何处来解决积极自由的问题呢？我要说的是还存在一种有助于实现世界大同美好生活各种形式的自由共产主义论点。自由民族主义学者同样接受这种世界主义，尽管他们将其具体运用限定在政治国家的领土范围内。

至此的讨论已严重偏离了传统观念即自由主义者与自由民族主义者对其生活的定位是共产主义性质的。不过，如果我们考察自由共产主义者与其寻求保护的共同体之间的关系，必然会得出这样的结论：他们所说的多元文化最终就是世界主义。这来源于在此之前所指出的观点：世界主义者往往表现出与族群实践活动相反的四个趋势：

- 1) 维护族群边界活动的不易
- 2) 较喜欢内容广泛、弹性灵活的族群神话象征体<sup>11</sup>
- 3) 将血统与种族视为精神退化的群体象征
- 4) 除跨界族群外，反对民族族群（national ethnicity），

下面我们依次对之进行讨论。

### 1. 自由文化主义理论中的族群边界（Ethnic boundaries in liberal culturalist theory）

Fredrik Barth 极精辟地指出，随着时间推移人口能够穿越族群界线，从而这些边界实际上是有明显弹性的（Barth，1969：20-25）。象征性边界或说文化标志主要包括显型因素，语言或宗教中的一种或几种。不过，一般来讲，边界维持的任务趋于更多地依赖知识分子和传统习俗而非境内的单个个体，如它往往附属于与主要文化中心相伴而存在的教堂和历史上的社会习俗（Keyes，1981；Roossens，1994：84）。举例来说，土耳其的希腊语言与身份的幸存同建立在君士坦丁堡的东正教堂及其辖区紧密相关（Kitromiliders，1989：177-85）。同样，民族复兴往往是由 19 世纪主要学习中心的传奇人物所造就，比如斯洛伐克的 Ludovit Stur 和芬兰的伊莱亚斯（Elias 希伯来先知）（Smith，1986：136；Smith，1991：67）。

边界维护是一个族群（ethnicity）的中心任务。一个族群如失去了维护边界所需要的进入阻力与同化压力，其成员就会不再具有互相认同的标志。边界象征还起到了为族群成员个人提供存在意义与存在安全的实质性功能。Walzer 因此正确指出了边界对于族群发展的重要性。他认为，“文化与族群的区别依赖于投票表决，若非如此则不能将其理解为人类生活的一个稳定特征。正

<sup>12</sup>普遍性与世界主义的区别，参加Hollunger,1995。对于现代个人主义与世界主义关系的讨论，见Bell,1996：13。

<sup>11</sup>该术语是指“族群组织的构成神话”，在这里类似于族群神话象征综合体（Armstrong，1982：8-9，293；Smith，1986：15）。

如多数人所认可的那样，如果这种区分是有价值的，则必须容许最终表决在任何地方均能适用（Walzer, 1983: 39）。

许多自由共产主义人士并不考虑这种策略，很明显我们对此甚为不安，因此急于对其进行限制。例如，Kymlicka 一方面似乎赞同 Walzer 认为边界十分重要的观点，然而他又坚持认为现代族群更倾向于文化联合而非出生时即归属的共同体。不过，Kymlicka 就此问题分得很清楚，如他不再提倡多元文化主义系列中包括“准族群”（quasi-ethnic）的新社会运动。他还指出，类似于同性恋和聋人团体的新社会运动团体并不是“族”，严格地讲，他们没有共同的世系血统，但他们又确实具有文化性。为了解决其论述中提及的术语概念模糊问题，Kymlicka 承认，过去族群是有血统世系限定的，但近年来对于族群的正式辨别标准从种族特征转移到了文化之上（Kymlicka, 1998: 95-97）。

这必然引出这样的问题，如今什么能够区分族群同其他类型的历史共同体（即宗教组织或利益团体）或文化群体（如同性恋或聋人）？Kymlicka 本人似乎也没有清晰的解答。比如他对于 NSMS（新社会运动组织）的有趣比较似乎表明他认为这些存在的实体基本上都是族群，他甚而断言，由于一些实际原因，我们可能不希望将之归于多元文化主义的范畴之下（Kymlicka, 1998: 102-103）。

当然，我们有必要谨慎地分析 Kymlicka 的论题。它代表了长达一个世纪的传统中对适应族群共同体最清晰的自由主义尝试。当然，Kymlicka 的观点对维护关于族群关系的世界主义模式的概括也很重要，1900-1917 年间美国自由进步党首次提出这一模式，以作为对美国新教族群-民族主义（Anglo-Protestant ethnic nationalism）的反抗应对<sup>13</sup>。事实上，有人认为反民族主义的此种表现形式在当代多元文化主义进程中仍起着重要的中心作用（Bonnett, 1997: 173-92; Ceaser, 1998: 139-55）。

毫不奇怪的是：新的世界主义是一种混合形式，既有世界主义的特征又兼特殊主义目标。因此，世界主义代表了熔炉与镶嵌，个人主义与集体主义的联合。自由进步论者的特殊化目标包括：

1. 反对对于外来移民的“昂格鲁（非现代自由）同化”政策，这种方式破坏了移民文化与其自身价值，也妨碍世界主义文明前进。

2. 欣然接受通过移民而引入美国的文化多样性，对于其自身而言是这样的，作为美国文化的补充亦如此。这一哲学具体表现在 1905-1910 年 Jane Addams 在赫尔殖民地所建立的移民“劳工博物馆”，这有助于形成移民艺术，移民工艺与移民历史文化。Jane 希望这样能够减少移民及其子孙后代与其所处新社会间的距离（Carson, 1990: 105-109）。这种做法的结果是，1910 年后美国有基督教会领导者参加的自由进步党开始反对移民限制（表现：1912, 1917, 1924 年的美国行动）（Davis, 1967: 93）。事实上，有趣的是他们是一些力图保护移民平等地位的出生在英国的美国人（Miller, 1958: 291-292）。

就此多元主义而言，还有一些有关世界主义的规定：

1. 允许族际交往与混居。普遍认为，移民、跨文化交往与族际通婚有助于社会发展，有益于社会文明的不断丰富与提高。1916 年 John Dewey 声称“最危险的事情莫过于一方孤立自己，

---

<sup>13</sup>这一思想主体是由 19 世纪 90 年代 William James 和 Felix Adler 的多元论观点产生而来，后来 John Dewey, Jane Addams 和其他一些芝加哥学派知识分子与社会工作者也参与进来。对这一主题最好的论辩可参见 Lissak 1989。一般地，对于族群关系研究的自由进步主义模式一直支配着 20 和 30 年代的世俗与宗教世界，最后于 20 世纪 60 年代形成了多元文化主义。

力图生活在历史之中，于是将自己的一切强加于其它因素，或者至少要保证自身不受触动，因而也就拒绝接受其他文化所提供的一切元素(Lissak, 1989: 156)。

2. 一种观点：所有的文化都有助于形成世界主义文明景观。“交响乐”(symphony)、“棉被”(quilt)以及“熔炉”(melting pot)是常用的比喻词，而且这些词往往是可交替互用的，形象地说明在这些事件影响下所形成的国家<sup>14</sup>(Gleason, 1992: 13-22)。正如Bourne所指，移民记录了生活与生动文化的脉络，毫无目的地将自己卷入一个全新的国际社会，这正是这个世界的第一印象(Bourne [1961]1964: 120)。

因而，新的族群关系之世界主义哲学肯定了多样性的价值，移民文化带来了多样性并力图予以保护，也表达了对族群共同体事实的厌恶之情。这种理念也描述了美国(和整个世界)的观点，即力求将族群文化整合为一种整体的世界主义文化——毫无理由地将他们化约为一致形式。

如今所言的多元文化主义就其世界主义目标而言比多元主义的前期观念意义模糊性小了些。不过，实践者的叙述却表达了同样的结论。比如，Fish, Kymlicka及其他一些自由多元文化主义者均认为多元文化主义是合理容纳的一种形式，而非指向分离(Glazer, 1997: 20; Fish, 1998: 69,73)。Kymlicka试图调和多元文化主义理念与Waldron世界主义思想的尝试为这种自由文化主义者的一致论调提供了进一步的论据(Kymlicka, 1995b: 8-9)。而且，客观上还存在着人们普遍认同族际通婚对文化整合的积极作用，这是Kallen一类的传统多元主义者所厌恶的形式(Kallen, 1924: 122; Kymlicka, 1998: 20)。将美国民族视为一个“万花筒式”或“复合式构成”实体的观点得以补充进来，我们也就算是对自由进步党的世界主义思想做出了完整的重述(Fuchs, 1990; Smith, 1997)。

讨论结果：具有不同族群的共产主义状态下的多元文化主义与由混合个体组成的世界主义多元文化主义之间，有着较大的区别。后者保护族群文化及其民族集合，但不强调族群边界——或者，从广义上而言，不保护族群共同体。

## 2. 族群神话与符号象征的挑战(The challenge of ethnic myths and symbols)

族群边界的符号象征(不考虑其作用下)构成一组更大的由被称为族群神话象征的各元素符号、神话、想象观念及历史故事组建的综合体。一个族群的神话象征符号不仅包括该群体的象征性边界标准，也包括Weberian理想模式的所有单元。这是任何一位成员，过去的或现在的，男性或女性，都未曾试图达成过的一个文化综合体。比如，对于白种人中的一支而言，新教和布尔语(Afrikaans)是布尔人(南非白人)自我认同的边界象征。不过，过一种乡村生活，打打橄榄球，参加夜总会的活动等等并不是边界准则，尽管这些因素构成布尔人族群同其他族群相区别的族群象征的重要部分。

同样，在神话领域，族群是同一些特殊的族群历史(口头的或文字书写的)紧密相联的，这些历史故事向人们阐释了一个群体的起源，产生及其发展的黄金时代，正像该族群的“地图”，以诗一般的曲线勾勒了这一群体的祖源(Smith, 1986: ch.8)。随着时间推移，特殊的故事与人物进而完结为一个完整的故事形态(Hutchinson, 1987)。我们可以观察希腊故事的融汇结果，它综合了古希腊罗马的文学艺术，东罗马帝国神话及独立故事，或者我们再来看日本，中世纪武士道神话，日本神道教，及后明治时期的民族历史共同浇铸了日本民族。无论是象征性还是神话

---

<sup>14</sup> Philip Gleason, 《谈多样性：20世纪美国的语言与族群》, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992: 3-22。

故事中，似乎在成员活动与精英分子选择性的族群阐释之间存在着一种合力。在此意义上而言，族群正显示了选择、特质与差别的趋向。

自由主义的问题，至少在 Rawlsian 的外观下，表现为族群倾向于推动了拥有多样族群特征的族人与其他族人之间符号不等的差异结果。一个有意大利姓氏的法国妇女或许让人感觉她少了点法国人的气息；不信仰马察达（死海东岸的山地要塞）（Masada）神话的犹太人也不象是纯正的犹太人；不讲威尔士语的人不象是真正的威尔士人；不喜欢意大利食品的意大利人也总象是缺少意大利人的特质，等等，不胜枚举。一个民族区别与其他的符号越多，其符号不等的可能性越大，尤其对于新入族群者更是如此。

若这样的话，自由主义压力是族群重新界定比以往更为广泛的领域以最小化拥有较少族群特征族人对整个族群的疏远，以更为轻松地接纳新入己族群之人。比如，非宗教的皈依者或通婚的锡克教徒更愿意以较狭窄的方式重新界定自身族群的象征符号来减少其本身同族群理想模式的偏移。不过，揭开干扰性因素符号象征的自由主义压力有助于推进形成更狭窄范围的或普遍化的族群，从而减小族群差别之时，族群问题便也就提上了日程。

自由文化主义者们对神话象征符号差别的挑战反应强烈，声言神话象征是能够适应自身变化的灵活发展的实体。Chandran 对此展开了较为详细的阐释，他认为族群是集合了个体易变性的历史性组合。因而，其象征性内容是不断形成与消失的（Kukathas, 1995: 232-34）。Patten 解释所言，“Yael Tamir, David Miller, Joseph Raz 以及 Will Kymlicka 都均煞费苦心地强调共同体的特征变化是同丰富而完善的文化结构的连续性相一致的。”

首先，需要指出的是，这些自由民族主义者均认同一种在经验领域很有争论的对族群事实很有建设性评论意义的解释<sup>15</sup>。更为重要的是，这些自由共产主义者没有鉴定的是族群象征在历史上的演变及一定程度上发生变化并不意味着族群成员都在改变。尤其是，变化产生之处就会有由征服或苛刻协议所带来的不可预见的震惊性结果。欧洲的基督教化，北非及南亚部分地区的伊斯兰教化等，这些事件不可预知，但却往往贯穿于所有族群发展的道路之中。因此，他们并未改变邻族的差异。在某些表现中，如异教徒皈依犹太教，索罗亚斯德教（Zoroastrian）的波斯人成为什叶派教徒（Shiites），波斯尼亚（Bosnian）的Bogomil人成为穆斯林等，主要的族群标志受到了影响。不过，这些例外多发生于族群处于松散整合的年代。

而且，那时集体记忆的制度活力偏弱而给记忆缺失以机会。如果某一历史以口头传承，并有社会等级组织作为古老传统或永恒事实，则变化不断，易为重塑。然而，在制度通过某些手段而折返的现代——即拥有录相带、DNA 测定、报纸和计算机数据库的时代，与以前的时代相比，族群已经不再把那些近代发生的文化变迁确认为有多年历史的传统了（Giddens, 1991: 120-21, 149）。

社会时间限度的拉长伴随着认识感知空间的扩大。因此，对大多数个体而言，其个人知识经验思想的范围随着全球信息传递和资本主义的发展而扩展，源于外部世界的文化选择也变得同外部起源一样可以认明。英语单词“电视（television）”，尽管在日语中借用为“terebi”，作为日语传承掩饰了曾经的模糊时代，但它依然被认为是英语词汇。因而，在现代这一折返（reflexive age）时期，作为“创造机会”的象征符号变迁也更难以解决（Zimmer 2000）。

---

<sup>15</sup>一个例子是几种观点之间的争论：工具主义者将民族看作是由政治与经济利益所建构的，民族象征主义者视其为文化历史力量，发生主义者认为民族是前文化时期的生物创造，这三者之间的争论可参见Smith and Hutchinson, 1996, 第二部分。

在此，有一点需要指出的是，族群不曾，也不指望成为能够具有“世界主义性质而包含族际交换互通”(Kymlicka 1995b:8)。变化依赖于非常时期的社会，而变化往往包括不是关键族群界线标志，其迅速被传统视为神圣的象征符号。因此最有可能的前景展望是共产主义公有制而不是世界主义。而今，人们不可能很容易就忘却文化变迁，这意味着族群活动将转化为更尖锐(而不是减轻了)的对该族群神话象征之文化内涵的保护行为。对于象征符号而言(往往包括语言，宗教，地域，有时还包含了被普遍认为是群体认同的中心标志的“种族”)，这一点尤为正确。

就此很多人会争辩，在某种程度上族群与自由，易变性与实验的现代表现互相矛盾。事实上，许多人也表达了与此相反的观点，即现代时期的族群繁荣与其融合适应性密切相关。不幸的是，这一基本原理很少受到经验主义实践的支持。实际上，较近历史上的与当代的一些迹象测定揭示了世界主义的借用往往侵蚀了族群的存在基础。这并非是说传统事实依然干涉族群，而是指传统符号象征——尤其是边界标志——大部分有能力保证不被外界所改变。大规模借用行为发生的地方，族群往往容易消失。

Anthony Smith 认为，“腓基尼之案例强调了宗教以及古代世界里作为族群合并与消亡主要原因的文化融合的重要性。”在古代亚述王国，把被征服族群放逐到文化中心以及鼓励大量文化交融汇合的国家政策推动了这一进程(Smith, 1986:100-110)。在历史上任何一个时期，族群分裂消亡都很普遍，甚至曾经因此而摧毁了一度处于上层的族群如亚述(Assyrians)、罗马、诺曼底、(法国)勃艮第(Burgundian)以及一些处于隶属地位的族群如康沃尔人(Cornish)(德国东北部)温德人(Wends)、波拉布人(Polabs)、普鲁士人(Pruz)。当今时代，人们可以说迁移到美国的那些欧洲族群正经历着同样的发展轨迹，即在文化交融与个人主义的压力下分裂与消亡。

比如，20世纪60年代之前，美国天主教徒与犹太人中的同族婚结婚率约为90%。而今这一比率已经降低到50%以下。1980年意大利裔美国人中，65岁以上的人中有95%有未族际通婚的背景。而在同一族群的5岁以下的人口中，只有少于20%的人可以声称自己有纯正的意大利血统。关于北欧族群，交融程度更进一步，在某种程度上到1980年，这些族群混杂比例达60%-90%。有人认为具有“象征性”特征的族群适应了这一交往过程，因而允许随意性族群的存在，因为成员可以从其混合祖先中选择其一作为个体的族属。另一方面，同样有理的论点指出，符号象征族群仅仅起到了族群消亡道路上的补给站之作用。

Richard Alba 对纽约州北部偏远地区的个体认同及混合族群遗传进行研究，从而提出，“归根结底，族际通婚确实减弱了族群认同”(Liebersohn and Waters, 1998:234-35; Alba, 1990:14-15, 68, 205-206; Gans, 1994:579-580)。族群混合同样不能支持盎格鲁-撒克逊特权群体，这是因为，正如一位祖先是英国新教徒的美国历史学家所言，英国新教徒大部分放弃了自己的认同而归于更广泛、更无定向的“白种人”认同(Wright, 1976:59; 1999)。

如今，人们不能否认文化借用对于族群的重要作用，但是其倾向于遵循“东方思想，西方技术”的模式。换句话说而言，借用往往受技术手段的限制而不是符号象征的约束。有代表性的是，这一进程是由那些希望使其自身族群摆脱“落后”状态赶上处于“先进”位置的“优秀”群体(即，处于现代状态的西方族群)的所谓现代化人士发起的。但是最初推行现代化时往往伴随着族群复兴主义的反运动(在传奇式精英人物的愤懑情绪推动下而进行起来)，力求重新评价以前被贬低的价值观，比方说，曾经视农业为落后而今将之比作纯洁与诚实信赖的象征，将其看作是一种积极美德。在此进程中，世界主义者的借用拒绝支持族群土著历史的文化交流。我们可以将此进程

从其开端即 18 世纪后期的英国和 19 世纪早期的德国（均在法国之东）追溯到东欧，亚洲及其他一些地方。

因此，日本明治时期对西方技术的引进是以保护农业日本的“东方思想”和复兴天皇崇拜传统为背景的。19 世纪匈牙利民间音乐与绘画艺术得到复兴——往往是以创造式方式——其背景也是匈牙利马札尔人（原为蒙古族）对其东方化了的异教徒历史的回顾以对抗西方思想的倾向（Hofer, 1995: 72-73）。在乌克兰和斯洛伐克，更不用说散居的犹太人，19 世纪的复兴主义有助于使本族群语言制度化，增强族群这一符号特点的象征作用（Pipes, 1969: 436; Smith, 1991: 67-8）。近期，在巴尔干半岛，波斯尼亚的穆斯林与门的内哥罗人、塞尔维亚人、克罗地亚人都致力于语言与宗教的特殊神宠论（particularism），通过恢复以前已经放弃的俗语口语等来加强与突出族群差别（Conversi, 1999: 571）。在许多方面，只要外界影响很剧烈，复兴运动就往往表现为一种周期性模式以抵抗同化主义压力。因此，20 世纪 20 年代，60 年代，70 年代及 90 年代韩国传统主义者提倡的族群复兴便周期性地发生了（Kwondall, 1999: 55-72）。

这并非是说现代不可能产生文化变迁。不过，其中多是包含重点象征符号的变化或者是历史血统中新差别的增加。关键符号的消失（构成主义者的观点正依赖于此过程）比创造新成分更要困难。比如土耳其民族逐渐集中在安纳托利亚（亚洲西部半岛小亚细亚的旧称）将其视为祖国。不过这并不意味着作为族群象征的虚构的中亚突雷尼理想已经丧失<sup>16</sup>。魁北克秘密革命不是以排斥了乡村居民生活或天主教义这些族群的象征符号而结束的——这些符号依然是重要的族群象征，尽管他们不是民族主义政策的中心要点。在这种情况下，以及其他一些方面里，即使重点被定位于不同的符号，且有一些现代差别附加其中，族群神话象征的传统内容仍然未发生改变。这说明了文化变迁总是为历史因素所约束。因而，看起来很少有事例显示大规模的“世界主义”借用是正在族群神话象征的层面上发生起来的。

正在发生的是世界主义（往往披着西方化的外衣）与族群的分离，是希望抛弃族群特征适应自由主义与西方文化者与指望抗拒这些影响者之间的分离。族群原教旨主义者（ethnic fundamentalists）多是少数群体，但混杂交往的多数族群也不会错误地认为迈克尔·杰克逊或可口可乐就是族群象征。有些个人达到了对外来影响与本土影响间的适应，其发言人正希冀如此。

我并不希望至此就指出族群与自由主义之间的综合不可能产生。这一问题将在后面谈到。此时，我仅希望能够强调这一理念即文化借用已成为越来越重要的问题，这是因为族群记忆缺失与完全与世隔离的可能性越来越受到现代性的磨损<sup>17</sup>。这是指观察当前的自由主义公有制思想，文化内涵价值不菲。无论这是一场争取历史地域，保护法国语言，宣扬主导印度教的斗争还是保护加拿大土著显型特征的血统规则，如今的族群冲突总是涉及到特殊的文化标记。Tamir, Miller, Kymlicka, Raz 赞同保护族群权利，认可这些族群去挑战民族主义者守护特殊文化象征符号流失的奋斗（Patten, 1999: 9）。

---

<sup>16</sup>在土耳其（Turkish）一例中，突雷尼语族人坚持泛土耳其纽带以便在中亚建立后苏维埃时期的国家政权（Smith 1986: 134）。

<sup>17</sup>同科学历史的提出相关的这一争论可见于 Plumb 1969 与 Kennedy 1977。Anthony Giddens 反驳说，高度现代化导致个人时间范围的压缩，因此引起更大的对族群神话象征的记忆缺失（Giddens 1991）。我要指出的是，没有科学家界与新闻界共同体的象征“专家”的赞同，这种潜在的大众记忆丧失（由于信息的超载）不能用以解释集体的记忆缺失。这些专业人士并未被信息所压倒，其所受的训练与其信息检索能力使得他们有更强大的力量批驳缺乏经验道理的神话。

大体上,就其对现代生活的各种前景展望而言,大多数自由共产主义者也提及了对文化变迁的世界主义设想,这是与族群实践截然不同的。那么,还是难以认清对族群世界、神话象征而言自由主义方式究竟怎样对抗实际文化结构的侵蚀。正如 Seglow 评论 Kymlicka 的研究时所言:

或许民族文化仅仅是各种选择的松散集合。但,如果是那样的话,人们对于存在于这些选择之外的文化结构究竟是何种意义则不清晰。至少在某种意义上是,除非它是独立实体,否则就不清楚其怎样能被称为可行的文化结构。此外,也不知道选择的聚集怎样提供文化应该指向的定位 (Seglow, 1998: 969)。

### 3. 作为族群象征的血统与种族 (Ancestry and race as ethnic symbols)

族群边界与神话象征引起自由主义的问题同血统与种族也有一定的联系。它们可被视为族群边界的象征符号(即美国黑人,白种人),或可视其构成了族群神话象征中整合度不够高的部分(即来自亚伯拉罕的犹太血统)。对自由文化主义者和自由民族主义者而言,显然血统与种族在现代自由主义理论中并未起到积极作用。正如 Kymlicka 所论述道:

以上看待民族成员有明显的种族主义者色彩,很显然这是不公平的。事实上,它是对少数群体权利这一自由主义概念的测度之一。正是如此而不是血统本身将民族成员整合为一个文化共同体。族群成员并非生来就同其基因相联,而是社会化与身份认同使得全体成员进入公共意义上的生活领域,同属于这一历史共同体 (Kymlicka, 1989: 225; Kymlicka, 1995a: 22-4; Kymlicka, 1998: 95)。

至此,我们必须回头再议前面已经提到过的一点。如果族群不是同共同的祖先相关,为何需要说明“族群-文化”(ethnocultural)群体与多族群(polyethnicity)不包括“族群血统”一项。问题在于 Kymlicka 试图自圆其说,他认为,官方记录展示了(推定的)血统与我们所理解的族群之间的紧密联系。然而,其个人的自由主义信念并不允许其赞同对此术语的此种定义。不过,事实上,他和其他一些自由文化主义者引起保护事实上的族源民族运动,反抗社会普同化,在后者的情势中,血统只是社会组织的一个不太重要的原则。在这种格局下,他也在赞同他本所厌恶的血统原则在实际中的推行。

再来看种族,同样的问题出现。世界上有许多多种族族群(trans-racial ethnicity)的例子(如欧非混血的南非人Cape Colored;毛里塔尼亚摩尔人Mauretian Moor;在一定程度上还可以包括犹太人、拉丁美洲人及阿拉伯人)。但一般而言,长距离移民将在体质上是可以有所辨别的群体聚合在一起,种族则被视为一种群体标记(Horowitz, 1985: 41-5; Van den Berghe, 1995: 395-68)。在许多情况下(如南非白人——指南非的荷兰人等欧洲移民的后裔(Afrikaner)与科萨人(Xhosa);马来人与中国人;夏威夷人与夏威夷的白人(Haoles)<sup>18</sup>;加勒比海黑人与白人),显型特征就是核心符号。限定其作用,就可能威胁到这些群体的延续。不过,需要说明的是,赞同这些族群任何一个所发动的反对更多普同论者(universalist)的运动,将会承认视种族为族群象征符号的合法性。因而,随之,为同其自由主义原则保持一致,Kymlicka的自由文化主义必须放弃在许多情境下对当代族群的维护。

自由民族主义者如 David Miller 和 Yael Tamir 支持 Kymlicka 关于血统与种族论述的原则。如, Miller 极力强调民族认同建立在生物血统的基础上,我们的同族必然是我们的“亲友”或“亲戚”。这一观点直接导致了种族主义 (Miller, 1995: 25)。Tamir 或许对此不够明确,但她显然认为,主观界定的高度自发的民族(nations)同“人们”(peoples)是不同的,后者可能是在种族或世

<sup>18</sup>夏威夷用法,指美国白人。

系方面有客观界定的。Tamir 也认为，自由民族主义主要具有 Kohn 所赋予模仿启蒙形式的西方民族主义的特征，即自由民族主义是多元性，开放性的。

原则上，关于自由民族主义者对于民族（nation）不能由血统或种族来界定的观点必须时一贯性的。如果自由民族主义者不试图保护族群，那么就不会有问题。当然，当我们把族群与民族之间联系起来时，必然会引起一些实际问题。由于大多数的民族是在族群发展的基础上形成的，因而这种联系性使得政府实施一个国家项目规划而又不脱离少数族显得很困难（Horowitz, 1985 : ch.5 ; Smith, 1991 : 39）。这意味着，自由民族主义的项目将引发象征方面的冲突，除非其把这些象征符号淡化为族群与宪法要素的勉强组合<sup>19</sup>。即使这样，任何对特殊民族信仰与占主导地位的世系群体之间的联系暗示可能平衡了以象征性自尊与族群地位为基点的认同斗争（Horowitz, 1985 : 216-217 ; Taylor, 1994a : 25）。接着便产生了族群挑战，对此自由民族主义仅能用赋予民族文化以特权（这一方式背离了自由主义）或放弃自身的特殊因素（从而抵消了自由主义）来回答。

大多数少数群体的民族主义依赖于特殊基本族群的族群情绪。如苏格兰的自由民族主义非常依赖于苏格兰新教徒的支持，加泰罗尼亚（Catalonian）民族主义之于加泰罗尼亚（Catalan）族群，及魁北克（Quebecois）民族主义之于纯血统的魁北克人亦如此（McFarland, 1990 : 217 ; McCrone, 1992 ; Kymlicka, 1998 : 96）。这必然导致有国家政权基础的民族主义，无论是 19 世纪的帝国式欧洲，还是 20 世纪的后殖民主义非洲，一般都不能代替非政治的族群信仰（Emerson, 1963 ; Smith, 1991 : 115-116）。即使在后现代的西方社会，族群认同与民族热情也是同爱国的英国裔精英人士（如美国革命的后代或英、美、加拿大、澳大利亚的各种团体）相互联系的。因此，自由民族主义者必须在认可完全民族主义（易引起族群情绪）或民族性脆弱的完全自由主义之间做出选择。

血统与种族。作为族群标记的这些符号无所不在，将自由文化主义与自由民族主义的各种争论抛在一边。不将这些象征符号置于万神殿中，自由文化主义就不可能很好地支持其族群运动的论点，自由民族主义也不能保全任何事实上的民族主义项目。民族-族群（national ethnicity）现象对于这种两难困境的展现最为生动，这一现象占据了自由文化主义与自由民族主义之间的空白。

#### 4. 民族-族群（National ethnicity）

自由主义往往将自身同“受迫害者”提出的民族需求结合起来，提出这一要求的是土著居民，是受到歧视的少数群体，或者是被占领的民族，他们所处的境况易引起同情。但如果民族的诉求在理论上合理、道德上公正，人们就不可能限制其实施应用。不论各个民族拥有的权力、财富，它们在历史上的不幸遭遇，或甚至它们过去强加给其它族群的不公正做法，民族主义诉求同样地适用于所有民族（Tamir, 1993 : 11）。

Tamir 的阐释有一定的合理性，Kymlicka 在对 Taylor 的批判中对此予以认可（Kymlicka, 1997 : 63 ; Lichtenberg, 1997 : 171）。不过仍然存在的问题是怎样对待同时也是族群的民族。一些评论者敏锐地指出，强调人口很少的少数群体（“cuddly minorities”）比关注占据统治地位的族群要容易得多（Bauman, 1995 : 551 ; Goodin, 1997 : 357）。因此，自由共产主义者往往对民族-族群（national ethnicity）表现出一种不安。

<sup>19</sup>这构成了哈贝马斯（Jurgen Habermas）爱国主义理论（constitutional patriotism）的精髓（Habermas, 1992 : 1-19）。

另见Mason, 1999 : 261-286。



我认为，“民族-族群”是一个从来没有被使用过的一个概念。它与统治族群（dominant ethnicity）这一术语不同<sup>20</sup>，因为统治群体在一定程度上不需要上升为民族（例如在实行种族隔离法的南非的布尔人、1980年以前罗得西亚的白人、叙利亚的阿拉维人）。相反，民族-族群则是指已经建立了民族（国家）（nation）的基本族群，不论其是否支配了国家（states）。换句话说，民族-族群是现代时期在其族群的领地上已经建立了民族（国家）（把据有领土、政治历史、大众文化与集体责任的各群体整合在一起）的土著族群。加泰罗尼亚的加泰罗尼亚族群，斐济岛（Fiji）的美拉尼西亚（Melanesia）斐济族（Fijian），法国的法兰西人，日本的大和民族——都是民族-族群（national ethnic groups）。

仔细观察世界地图，我们发现基本上没有单一族群的国家政权，大多数国家都有一个多数族群（an ethnic majority）。在1917年，也就是在1989年（之后出现了18起成功的分离运动）之前，有近四分之三的国家有一个主导族群，而世界上约有一半的国家其主导族群占全国人口的75%以上（Connor, 1994a: 96）。两者之间在统计上并不重合。如果排除掉前苏联（USSR）、前南斯拉夫以及非洲大陆的一些特殊实例，世界上各民族的同质性以及族群和民族主义之间的结合则变得更为突出。

Michael Walzer指出只有在帝国时代城市是“可测定个体的空间”，帝国里的任何人都生活在同质的领地单元或城市区域中（Walzer, 1997: 247-248）。如今这种状态依然如此。当我们把世界地图分解到具有领土的民族（不论其有无国家政权）时，如按照非领土、西方的观念，我们将发现在世界上只有极少的部分是具有深刻差异的。因此，民族-族群被认为是一种普遍存在的现象，即便一些所谓民族-族群王国的“纯度”不可能达到百分之百。为何族群与民族是有联系的呢？有两个原因。首先，所有的初级族群（primary ethnic groups），甚至一些次级族群（secondary ones）（如犹太人、散居国外的希腊人和亚美尼亚人），都力图成为民族。结果正如Smith所指出的，“尽管大多数近代民族都是多族群的，但其中许多国家最初都是围绕一个主导族群（dominant ethnies）而形成时，这个族群兼并或吸引其它族群或族群的一部分成为一个拥有名号和文化涵义的国家（state）”（Smith, 1991: 39）。

即使在那些国家先于民族的案例当中，国家也力图推动其所属人口在文化上的一致性。因而，Francis认为，“民族运动倾向于在族群的形式上来重新解释政治上的实体，以提供更多的合法性和感情上的支持”。这一思想的终点就是民族的族群起源，比如，1892-1917年墨西哥的世系祖先之混血儿（mestizo）故事的产生（Francis, 1976: 348）。值得注意的是，在族群-民族主义复兴的形式下，即便建立了国家政权，民族-族群的族群特征依然会保持。

然而令人吃惊的是，对于民族-族群，且不考虑其世界范围的普遍存在，我们发现在社会科学和政治理论文献中并没有对其进行过充分研究的资料。与之相比，自由文化主义思想已经为（相对于多数群体文化的）少数群体文化的政治-文化诉求开辟了空间。同样，自由民族主义者研究了各类法理社会中多数族群的政治-文化民族主义案例<sup>21</sup>。

不过，有人试问，自由主义如何评价希望超越政治与文化的民族，即希望保持本族群边界特征以及神话象征内涵的民族。换言之，一旦所有族群-民族主义的诉求成为现实，那么在政治理论

<sup>20</sup>指一个国家内在政治和经济上占主导地位的族群（Doane, 1997: 375-97; Kaufmann, 2000）。

<sup>21</sup>这里指出了抽象的法理社会（这种社会里社会生活颇具理性和工具性）与乡土法理社会中私人的、情感的与非理性纽带之间的不同（Tommsies [1908]1957）。族群纽带被视为法理原则在更宽泛范围中的变形，马克斯·韦伯（Max Weber）称之为礼俗社会（Weber, 1996: 35）。

当中“族群”的空间在哪里？答案同 1910 年代美国自由进步党所提出的世界主义观点相同：即族群（ethnic groups）要么转变为文化上中立的民族-国家，要么丢掉其对特殊族群边界与特定的神话和象征的感情纽带（这一过程要经历几代人）而整合到民族-国家之中去。

### 综合性的现时国家（The Current State of Synthesis）

前面的讨论说明了自由共有社会（liberal communitarians）者仍不得不为将自由主义与族群共同体结合起来的美好生活设计一个框架。其观点不完全是自由主义的，因为自由民族主义者提倡国家约束的民族，同时也是不充分的共有社会，因为他们不赞同族群共同体的四种经验事实。尽管如此，不应将前述讨论理解为这些理论家的努力是毫无价值的，因为毕竟他们已经对几种重要的理论做了综合工作。

第一个里程碑是法国大革命时期现代民族-国家的出现。通过废除古代政体的等级体系，以自由共同体（free community）取代国王作为其中心政策，法国革命产生出共同体与自由的更大的范围。下一项重要的发展是赫德（Herder）的研究，同当代的 Hegel 与 Fichte 相比，他提倡一个由自由的、一致性的、有权威性民族所组成的世界，其中各民族尊重彼此在组织上的特殊性。这种人们互相平等与尊重的多中心框架的提出，超越了强调自然选择、优越性与征服观念的“族群中心主义”模式（Herder, 1965: 103-10; Smith, 1990: 1; Hastings, 1997; 1999）。

在 Herder 的观点中，我们发现他在保护带有族际尊重的自由主义主张的自治体特征，而这是自由主义共同体（liberal community）原则的结果。但在 Herder 的研究中所缺乏的，就是一部分地域与世系共同体的生存空间，这些人不希望被认定为族群-民族。同样，在赫德主义者的社会环境中也没有非地域少数民族存在的空间。

赫德主义者的多中心主义仍然影响着在一战期间多元文化主义的早期预言家之一卡兰（Horace Kallen），他认为民族（nations）间的互相尊重（及美国的联邦化的族群）将导致世界主义的世界观——所有族群边界都将保留下来。不过，虽然 Kallen 的观点为世界主义而非赫德主义提供了更多的发展空间，且允许非地域少数民族（non-territorial ethnic minorities）在美国的繁荣，但这些理念并没有为自由的个体划出多少生存空间（Kallen, 1924: 67-125）。

Kallen 发表此说之后的时期里，建立在自由进步主义思想中那些矛盾的基础上的自由世界主义观点正在许多领域里占有统治地位<sup>22</sup>。不幸的是，因为这一观点为理论学者提供了太多漏洞供其争论，这就阻碍了政治理论的发展。不过，灰色天空中也有亮点。Will Kymlicka 的论点是一个概念性的发展，即族群和民族能够扩展出一系列自由主义个体所能拥有的有意义的选择（Kymlicka, 1995a: 83）。在此，只要多数自由主义个体选择认同其自身群体，族群文化共同体与自由的目标均得到推进。Charles Taylor 有句话曰：被承认的族群文化认同既能增强个体自尊，同样也将促进自由主义与共同体的产生。尽管那些不认同者造成的问题在某种程度上又再一次把水搅混<sup>23</sup>。

<sup>22</sup>一战后，这一学说以文化多元主义的身份面世，它影响了 20 世纪 20 年代以来芝加哥大学的派克（Robert E Park）族群研究学派（芝加哥学派）。进步的全基督教会牧师 Everett Clinchy 后来指出，越来越多有思想的美国年轻人以文化多元主义的逻辑思考问题。David Riesman 和他的搭档也持与此相似的观点（Clinchy, 1934: 175-78; Riesman et al., 1950: 284; Persons, 1987）。

<sup>23</sup>Kymlicka 与 Taylor 也指出了族群与民族在为自由社会的个体提供生活选择的文化背景时所表现的重要性。不过，我偏向于认同那些认为这种背离世界自由主义的论点仍然不令人信服的批评家们（Bauman, 1995: 545; Waldron, 1995: 102, 106-7）。

Yael Tamir 的研究同 Taylor 及 Kymlicka 的工作同等重要，因为其融合了 Herder 和 Kallen 的文化民族主义与 Hans Kohn 和 Alfred Cobban 提出的广义自由主义思想，以及二战后的公民民族主义学派（Kohn, 1946；Cobban [1944] 1969：188-25；Tamir, 1993）。从而 Tamir 把族群边界向外界开放，而不是废弃边界。最后，David Miller 对于自由民族主义的贡献，突出了民族在增强支持自由主义的信誉结构中的作用，这也是值得注意的，它促成了自由主义与公有社会主义（communitarianism）相一致的目标（Miller, 1995：chs 5-6）。

不幸的是，近年来对自由主义与共同体的整合中，很明显双方的边际收益都在降低，更糟糕的是，自由主义的公有主义者似乎被围困了起来：只能通过放弃自由主义的领地或退回到不切实际的维度（即自由容量（content-free）的族群与民族主义）才能得到共有主义的营地。这暗示了，自由文化主义与自由民族主义在今天反映了智慧修养的趋向，但却缺乏概念的突破性进展。

#### **面向自由主义族群（Towards liberal ethnicity）**

寻求自由主义与族群之间重要的结合，必须根据族群共同体（ethnic community）的现实特征，必须在族群复杂性之中而不是之外来寻找解决途径。要达到最好效果，则要挑战存在于自由主义的共产主义者之中的四种族群规范：

- 1) 象征性的边界维护
- 2) 独特的、固定的、有浓厚意义的族群神话象征
- 3) 使用血统与种族作为族群边界的标记
- 4) 在民族群体中对于复兴或维护自身族群性的愿望

同时考察这四种观念，我们会发现可以将之缩减为对两个简单概念的讨论：核心（core）与边界（boundary）。因此，族群共同体可被分解为象征性核心部分（神话象征体）与象征性边界。在核心部分中存在着一些变量（宗教，语言，神话，显性特征，物质文化）价值的交叉点，正是这些变量构建了族群的理想模式。与之比较，边界部分存在着理想模式的大量变异，允许一些个体不再被看作为群体成员。在那些主要的族群特征（traits）方面，通常都会出现大量的变异，但对于边界特性本身而言，很少甚至没有被认可的变异出现。这些边界特性总会包括血统，而且往往还包括种族。

这里与一个问题是：在个体不再被认可为群体成员之前，他们在理想模式中是怎样表现得与众不同呢？答案非常具有主观性，它依赖于整个群体的包容性。纵贯历史，尽管族群很少非常严格地控制与外界在信仰上的区别，但它们多保持相对严格的边界标准。有波兰姓氏的日耳曼人，讲阿尔萨斯语的法兰西人，巴勒斯坦的基督徒，均是非理想模式族群的成员，不过他们总是力图迎合边界标准。相反地，信仰犹太教的日耳曼人，种族混合的盎格鲁血统的美国人及信仰伊斯兰教的亚美尼亚人则无法做到这一点。边界类型的构成或进入的藩篱，是我们所寻求的族群薄弱点，对自由主义改革而言则非常适合。

#### **自由主义族群综合体（The Liberal-ethnic synthesis）**

前面的讨论说明了族群背后的文化规则总是试图寻求增加其理想模式的符号象征密度。但是，我们也知道强调符号象征密度，会导致那些不符合这些标准的成员对整个群体的疏远。为了解决这一难题，所要做的不是像自由主义理论所要求的那样将理想模式简化为最抽象宽泛的符号象征。相反，应该将边界类型或进入标准（entry criteria）弱化到最小的程度。在拆除对取得族群成员身份障碍的同时，继续进行理想模式的象征符号积累，才是解决自由主义-民族的困境

(liberal-ethnic dilemma) 的极好途径。从而, 这种存在模式表现了一种综合体, 它支持自由主义与平等的信条, 同时又更新了族群的活力。

让我们对自由主义族群的观念再重复一下。正如传统族群一样, 自由主义族群也寻求扩展其理想模式的象征性涵义, 通过文化表现展示自身差异, 使用其神话与符号象征作为共同体生活的组织原则。另一方面, 自由主义族群同传统族群的不同表现在以下几个重要方面:

#### **族群边界 (Ethnic boundaries)**

“进入藩篱” (barriers to entry) 将会是最小化了的, 因此有助于那些赞成族群文化、族群历史与认同之人的加入与同化。不过, 这只是一种说明。即, 当族群进入标准实际上不存在的时候, 族群边界就维持在符号象征的层面上, 这些边界包含了血统, 还可能涵盖显性因素 (phenotype)。如今, 人们很难把握“进入藩篱” (barriers to entry) 与象征性边界之间的区别, 但这种差别是具有重要意义的。“进入藩篱”依赖于绝对的族群边界标准 (没有哪个穆斯林可以成为印度锡克教徒, 没有哪个黑人可以成为罗得西亚人)。象征性边界只赋予神话象征中特殊的符号以特权, 即印度锡克族群的界定性符号就是印度锡克教信仰; 而罗得西亚人认同的符号象征就是白种人这一显性特征。

在许多情况下, 自由主义与族群也可以完好地结合在一起, 换言之, 也就是说一个穆斯林要成为印度锡克教成员或黑人要做一个罗得西亚人, 可以在满足一定的要求后得以实现, 不过同时宗教与种族的象征边界并不受任何影响。当然, 要指出的是, 维持可信的族群边界需要征用“进入藩篱” (barriers to entry) 来表达。只有达到这一点时, 才需要在自由与共同体这两个互不调和与不可通约方式之间做出十分困难的选择 (Tamir, 1993: 112)。

在象征边界 (有人认为象征边界就相当于语言之于威尔士人, 或文化与显性特征之于美国土著部落) 面临真正威胁的情况下, “进入藩篱”可以建构自由主义族群项目的一部分。任何特定危险的迹象都可由国际公认的标准来决定, 这一标准通过分析符号象征或人口统计下降的比率来检测威胁程度。要了解导致边界丧失的那个确定门槛需要知晓自由主义对这一问题的观点。比如, 当讲某种语言的人在整个族群人口中的比例下降到某个百分数以下, 或者如果认同该族群宗教的人口比例下降到一定百分数以下时, 才可以允许对于新移民采用较强的“进入藩篱”手段。诸如此类的进入阻碍并不是绝对的 (即绝对不允许有不讲威尔士语的威尔士人), 而是有限制性的 (到某种特定情况出现时, 才不允许更多的不讲威尔士语的人员加入)。

这些观点考虑了特定符号象征在过去年代对于相关族群的重要意义, 但一般情况下是考虑将群体定位于一种通用标准。在这种格局里, 人们意识到的危机如果得不到事实依据 (如种族隔离时期的南非白人感到其种族认同“受到威胁”, 或战前苏台德区日耳曼人感到其文化“受到威胁”) 的支持, 就不能为构建新的“进入藩篱”提供合法性。而且, 一个自由主义的对于族群的展望必然要求把个体的基本权利放到首要位置, 其中就包含文化权利。因此, “进入藩篱”决不可能对基本自由造成威胁。因为如果一个共同体就不能继续存在, 除非其突破自由主义的核心信条, 那么也就没有自由主义者会支持它的存留。

#### **祖先与种族 (Ancestry and Race)**

对于“进入藩篱”, 与前述讨论相关的是作为族群边界象征的祖先与种族的重要性。同大多数自由主义的公有主义者所信奉的相反, 只要“进入藩篱”不是以维护世系或种族上的“纯正”群体之观点为基础, 则没有什么非自由主义的说法。事实上, 种族与血统思想的危险并不在于维

持种族与族群特质，而是在于对“纯正”（purity）的强调，后者滋生了不宽容、种族不平等，而且最糟糕的是产生了族群清洗与灭绝。

而且，只有通过消除绝对的“进入藩篱”才能克服这一问题。比如，关于种族问题，即使挪威族群的种族边界象征依然存在，该族群也应该接纳一个很想加入其中的中国人。只有当大批新移民的进入确实逐渐对挪威族群认同的符号象征产生了威胁时，挪威族群控制进入才具有合理性。另外，为了尊重可能进入者的文化权利，必须采取定性的定量限制（即到一定情况下再阻止新移民的进入）而不是绝对约束（即完全排斥非白人）。

根据谱系学的观点，族群可以接受有亲缘关系的成员。因而，我们可以想象具有爱尔兰血统的个人加入犹太族群，或者摩洛哥的阿拉伯人加入法国族群。这之所以成为可能，是因为爱尔兰人与犹太人共享历史、文化及世系血统起源的神话，摩洛哥人与法国人亦如此（这就是自由主义的族群与自由主义的民族主义之间具有批判性的差异）。或许有人会质疑：一个爱尔兰血统的人怎样接受源于亚伯拉罕与以色列部落的世系信仰？答案是，爱尔兰人能够加入到亚伯拉罕世系所产生的某一支系中。这意味着他将自己家系的命运设想为存在于——至少部分地存在于——犹太族群之中。同样的道理适用于摩洛哥人之设想于韦辛格托里克斯（Vercingetorix，公元45年前后的高卢人首领）、高卢人（the Gauls）、克洛维（Clovis，公元466-511年的法兰克国王）及法兰克人（the Franks）。如果没有世系上的血统认可，爱尔兰人或摩洛哥人永远不可能获得新的族群认同，尽管他们可以保持自己的身份为以色列或法兰西公民社会民族（civic nations）的固定成员。

自然地，为了保证一个族群的内部成员能够彼此互相认同，进入标准必须保持存在。不过，展望自由主义的族群前景，必然坚持主张这些标准是一些容易获得的特征：如族群态度、语言、生活方式、衣着或其他符号。而且，在成员间的日常往来中，也不能容忍任何建立在族群特征基础之上的歧视。这种平等主义的客观结果就是，族群共同体的象征边界——即使包括种族与血统的话——将随着新移民的后代稳定地被同化到其所进入的新族群的中心价值之中而继续得到加强。

### 神话象征体（Mythomoteurs）

传统族群与自由主义族群之间的另一个关键区别，是关于族群的神话象征的地位，或者神话象征理想型的地位。神话象征可以被看作是族群认同的信标或手段，而不是作为成员排外的资本。不应当建立什么等级划分，来歧视那些具有较少理想模式族群特质的成员。在某种程度上，这种歧视已经广泛存在，而且与姓氏相联系。因此虽然 Gerry Adams 和 John Hume 拥有英国和苏格兰人的姓氏，但他们均被认为是爱尔兰的天主教徒。同样这也可以用来解释 Pierre-Marc Johnson 或 Claude Ryan 这样的魁北克人。在宗教领域，尽管犹太人中的基督徒获得族群平等要困难一些，但基督徒成为阿拉伯人还是存在的一定空间的。

一个真正自由的民族会本着抛弃废旧思想的目的寻求积极地平衡那些建立在族群资本基础上的等级划分。外貌、宗教、姓氏或许依然是一个族群的关键性认同标准，但那些缺乏这些条件的成员也应当作为族群成员而受到平等对待。只有那些达不到所要求的进入标准（缺乏精神感情纽带、语言符号或其他一些自愿获取的象征性符号）的人才可被视为外人。因此，一个伊朗人如果要愿意成为日本族群的一员，他只需向人们表示他将准备接受日语及日本血统的神话传说，就可以被认可为平等的日本族群的成员。

在此非常有必要指出，这种自由主义的平等主义观点必须限定在进入标准的范围内，因而不适用于日本的神话象征体（即神话与象征符号的核心）。如果日本政府宣布其为一个动态的多元

文化实体，波斯文化在日本可以同日本民族文化同等并存，一个伊朗移民的加入就是合法的。不过，一个想要加入日本族群的伊朗人不可能具有这样的期望，尽管他能对包括波斯感情与日本族群情感在内的多元认同驾轻就熟，但他不可能期望日本族群的神话象征符号核心减少其特征而适应自己这个个体。在这个领域中的文化借用，可能会作为日本内部族群话语发展的结果而出现，但自由主义的族群并不要求为适应新移民而做出“稀释”文化特质的任何改变。

虽然自由主义民族理念要求成员可以自由地生活与创造其个人的认同，但它并不要求族群理想模式的普同化（universalization）。因而这一理念认可多元的社会认同，鼓励社会成员通过选择族群理想象征符号档案中的各元素构建其自我认同。对一些群体成员而言，族群是其最突出的身份认同，而对另外一些人而言并非如此——虽然自由主义族群接纳各种程度上的感情纽带。

而且，在要求以谨慎的肯定观点取代怀疑之论的条件下，自由主义族群的世界观（Weltanschauung）期待看到忠实于科学事实的关于一族群历史的描述，附带条件是科学家们以谨慎的核实取代空缺的疑问。不过，如果科学证明，构建族群故事的元素很有可能建立在错误信仰的基点之上，那么族群精英分子会抛弃这些信念或仅仅视之为创造出来的而非真实性的共同体表达形式。

很自然，自由主义族群的目标也抵制了传统族群观中的族群中心主义（ethnocentrism），从而有助于观察 Herder 与 Mazzini 等多元民族主义者所阐释的多中心观（Tamir, 1993 :79-82, 90）。自由主义族群不是视我群为优越，视他群为低劣的表达，而是要求以平等的视角看待所有群体，即使族群间有明显的定性区别。重新构建的族群力图在现代与传统形式之间寻求结合点，而不是一味地抵制现代的或外来的影响。在这种情况下，自由主义族群鼓励复兴主义者与现代化者在其自身角度上展开生动的论争（Smith, 1981；Hutchinson, 1987）。而且，当个体成员的选择并不含族群的性质时，他们也会予以尊重。转型中族群生活方式的亚文化同族群共同体之间的竞争会强化两者各自的认同，并在争论中促使二者恢复活力。

### 民族-族群（National ethnicity）

前面讨论的推论证明，居住在“祖国”（homeland）（民族）（national）的族群并不比散居（跨界）族群更具有什么正当合法性。马来西亚的马来人或西班牙的卡斯蒂利亚土著（Castilian Spaniards）也不比境内的华人或摩洛哥人公民同伴更少族群性或外来性。事实上，同许多全球化理论家所指相反，跨界族群失去了其族群故土在这世上则很难长久保持<sup>24</sup>。因此，不能强制地剥夺国家自身所具有的族群性。事实上，民族-族群的成员应当感到同其他跨境群体一样可以自由地展示族群文化特质，而且二者都应当在自由主义的轨道上这样做，只要民族-族群不掩盖在国家政体的名目之下。至此，我们将转向最后一个讨论。

### 民族与国家的分离（The Separation of Nation and State）

传统族群与自由主义族群的最后一项差别是有关族群与政治经济领域的关系。同许多当代族群领导人相反，自由主义族群的提倡者试图将族群与政治经济诉求区别开来，力图将政治经济考虑与同相关的政治行动者如利益群体或基础更宽的政党联系在一起。不过，这种观点并不象古典自由主义观点那样赞同族群是单纯的自愿性事务。国家的官方文化必然赋予某些群体以特权，因

<sup>24</sup>例如，Malcolm Waters主张彻底剥夺族群的地域化，赞同族群居住地的混杂与大规模的文化与人口的相互交融。但在这样的氛围中如何能够长期维持族群之间的差异，尚解释不清（Waters, 1995 : 136-137）。领地是族群生存的关键这是一个基本假定，但犹太人、亚美尼亚人和其它的跨界族群也不对之构成例外。在这些案例中，祖先之地的观念及重要的人口驻留确保了领地的连续性（Smith, 1986 : 114-119）。

而少数民族变得有必要通过税收减免或公共支出来积累资金以保持对文化事务如教育的某种控制。因而，官方对多族群性的认可是自由主义族群模式的重要部分。不过这种认可基本上是文化方面的，而不是联盟主义性质的（尽管要理解这一点得转向北爱尔兰这样高度分裂的社会）。理想中，族群仅在以下两种情况下扮演一个政治-经济的角色：（a）该族群认为自身成为明确的族群歧视行为的对象；（b）族群的文化自治受到威胁。

以上讨论表明，民族-族群应当放弃控制国家政治结构得要求。这种功能分离无外乎是“民族”（尤其是民族-族群）与国家的分离。而且，只有当它成为强势少数民族歧视的目标——如处于种族隔离制下的科萨人（Xhosa）或其文化自治受到威胁（如威尔士）时——一个民族-族群才可以寻求对所居住国土的权力政策施加影响。这样便将自由主义族群从当前许多的族群-民族主义运动区别开来，后者中的大多数追求攫取政治与经济权力，甚至不惜牺牲自身的文化特质。

事实上，在自由主义族群的世界秩序中，一些国家族群如已经失去了其初期对不列颠国家的感情纽带的英国人，不会比今天的苏格兰人和威尔士人更加反对欧洲或政府的全球化。尽管这些族群不得不认可生存于其境内那些跨界族群共同体的集体权利，但文化权力如移民控制、语言政策、教育政策仍然处于民族-族群的支配之下。芬兰的奥兰人（Aland）的状况就是这方面的一个模式。正如人权的国际主义呼吁在一定程度上保护了个体权益一样，全球多元文化主义的国际标准也增强了无论是居住在祖国还是国外的族群共同体的集体安全。总之，自由主义族群的出现将引起人们对当前的自由主义与族群思想进行深入修订，这对二者均颇有裨益。

### 结论（Conclusion）

在文章开始的部分，我指出了自由主义的公有主义者与自由主义的个人主义者之间的主要冲突在对于族群共同体而言所发挥的作用。二者均赞同程序性的自由主义的核心概念，但二者对生活的态度又不尽相同。因而，本文接受程序性自由主义的理念，但又关注到积极的自由（positive liberty）的实际性问题——即人们应当如何对待其自由。因此该文试图描绘一种可以平衡自治与族群共同体的文化政策。

为达到这一目标，我已经论证过我们必须澄清所使用的术语，讲明族群与文化之间的区别。同样，还必须关注将主动的族群共同体活动同自由主义相结合，而不是仅仅关注被动的文化产品。这需要自由主义的族群理论而不只是自由主义的文化主义。直面族群现实则可以揭示出：许多当代的自由主义的公有主义者实际上是世界主义者。这种多元主义观念，在 20 世纪头 20 年里被描绘为反对民族主义的回应，支持了混合个体的多元文化主义，而不是各个分立群体的多元文化主义。进步的自由主义的文化主义力图保留那些没有族群共同体的族群的文化。因此，我坚持认为，自由文化主义并不能同族群达成一致。

但这并非是指当代政治理论家没有创造出自由主义与族群之间的综合理论。不过，新的发展并未达到对 18 世纪、19 世纪的自由主义民族主义者所取得成就的重要突破。自由主义族群的观念只是表现了想要达成一种突破的努力。

文章开头强调了似乎同自由主义相矛盾的族群共同体的四大特征：象征性的族群边界；排外、固定和厚重的族群神话传说；使用血统与种族为边界标志；民族群体内对于复兴或维持族群性的共同愿望。本文主张，以上任何一种特征都不会妨碍自由主义-族群的综合，关键在于将进入标准问题同象征的排外性区别开来。总之，自由主义族群的观点一再要求族群在支持文化特殊化与象征边界的同时，要采纳自由主义思想，以维持低水平的进入标准。

因此，只要我们坚持为个体进入族群设置较低的藩篱，也就赞同族群仔细定义自己象征性认同的需求。如果使用种族与血统作为标准即不表现“进入藩篱”也不反映建立在族群资本上的等级地位，那么这些标准作为象征性边界也未尝不可，而且是自由主义的。新移民若接受一个族群的神话与象征，并力图与其世系历史和命运联系起来，就可以加入该族群，而族群相对立于一个单一的民族实体。

自由主义族群前景的最后基石就是族群领袖应当尽可能地将其政治经济考虑同国家政权分离开来。这一点对于主导族群和少数族群均适用。认可这种对特定族群的中立性观点，则国家应当摒弃其“民族性”特征而采纳处在不赋予任何共同体以特权的象征层面的多元文化政策。与自由主义族群观在一起，这将可以确保一种没有偏见的文化秩序，既不倾向于西方的个人主义，也不倾向于许多非西方社会的族群性。因而，这种国家政权为推进自由主义和公有主义原则提供了切合实际的选择。

(苏 敏译 马 戎校)

#### 参考书目（选录）：

- Alba, R. 1990, *Ethnic Identity: The Transformation of White America*, New Haven: Yale Univ. Press.
- Armstrong, J. 1982, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: NC: Univ. of North Carolina Press.
- Eriksen, T. H. 1993, *Ethnicity and Nationalism*, London: Pluto Press.
- Giddens, A. 1991, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Hutchinson, J. 1987, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, London: Allen and Unwin.
- Hutchinson, J. and Smith, A. (eds) 1994, *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. 1995, *On Nationalism*, Oxford: Clarendon Press.
- Smith, A and Hutchinson, J. (eds) 1996, *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. 1981, *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tamir, Yael, 1993, *Liberal Nationalism*, Princeton: NJ: Princeton Univ. Press.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Waters, M. 1995, *Globalization*, New York: Routledge.