

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 34 期
2004 年 4 月 15 日

本 期 要 目

【论 文】

试谈扩展社会学的传统界限

费孝通

理解民族关系的新思路

——少数民族问题的“去政治化”

马 戎

【书 评】

《历史学家的经线：历史心理文集》(美)孙隆基 著

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

试谈扩展社会学的传统界限

费孝通

年过九十，应当承认我一生已进入衰老阶段，躯体和四肢都已不能自如地活动，但头脑还觉得能够思考一些问题。年来我总觉得我们中华文化经过几千年的发展，总可能积淀着一些宝贵的东西，特别是自从近年来世界动荡，显然当前的世界已经到了亟需改革创新的时代。在我脑子里出现不少过去没有提出过的问题。有时和同事和学生闲聊和反复讨论，并用录音机录下来，经过他们的帮助形成文章。我再进行修改定稿，还可以提出一些论文以供参考。

社会学是一种具有“科学”和“人文”双重性格的学科，社会学的科学性，使得它可以成为一种重要的“工具”，可以“用”来解决具体的问题，比如预测一个社会的发展走向，调查一个群体的态度行为，分析某个社会组织的运行机制，解决某个紧迫的社会问题等；然而，社会学的价值，还不仅仅在于这种“工具性”。今天的社会学，包括它的科学理性的精神，本身就是一种重要的“人文思想”；社会学科研和教学，本身就是一个社会人文精神养成的一部分。社会学的知识、价值和理念，通过教育的渠道，成为全社会的精神财富，可以帮助社会的成员更好地认识、理解自我和社会之间的关系，以提高修养，陶冶情操、完善人格，培养人道、理性、公允的生活态度和行为，这也就是所谓“位育”教育的过程，是建设一个优质的现代社会所必不可少的。社会学的研究方向，也自然要考虑到这种人文方面的需要。社会学的人文性，决定了社会学应该投放一定的精力，研究一些关于“人”、“群体”、“社会”、“文化”、“历史”等基本问题，为社会学的学科建设奠定一个更为坚实的认识基础。中国丰厚的文化传统和大量社会历史实践，包含着深厚的社会思想和人文精神理念，蕴藏着推动社会学发展的巨大潜力，是一个尚未认真发掘的文化宝藏。从过去 20 多年的研究和教学的实践来看，深入发掘中国社会自身的历史文化传统，在实践中探索社会学的基本概念和基础理论，是中国学术的一个非常有潜力的发展方向，也是中国学者对国际社会学可能做出贡献的重要途径之一。

一、究“天人之际”

社会学的一个基本问题，就是人的“生物性”和“社会性”的关系。这就是我们注意到社会学对人的“生物性”的界定，和生物学、医学意义上的人的“生理”、“生命”、“生物”的概念应当是有区别的。作为自然科学的生物学和医学，它们是把人的所谓“生物性”，也就是和其他生物可比较的生命的物质形态方面，单独划分出来，孤立地看，称之为“生物性”。并以此为对象，运用物理化学等基础知识，进行一种“自然科学”的研究，而同时忽略了其他“非生物”方面——社会的、精神的、文化的——的属性。比如，他们在解剖一个人的生理结构和功能的时候，只考虑其“生理”、“生物”的意义，而不考虑这个人究竟是一个农民还是军人还是知识分子，这些“社会”角色在医学、生物学上“没有意义”。这种“分析”、“分解”式的思维方式和研究方法，是一般西方自然科学的通行的方式。

但在社会学中，我们所说的人的“生物性”，并不是这种单划出来的一个孤立的、独特的范畴，不是一个和所谓“社会性”互相隔离的属性，相反，社会学中“人”的“生物性”，应当属

于人的“自然属性”的一部分，是一种更为广义的概念，是和人的“社会性”融为一体的，二者是互相兼容、包容的。确切地说，这种社会学把“社会”本身，视为广义的“自然”（包括“生物”）的一部分，“社会”的存在和演化，都是包含在广义的“自然”的存在和演化之中的。社会和自然，不是两个“二分”（duality）的概念，更不是相互“对立”的范畴，而是同一事物的不同方面，不同层次而已。这种理念，最好的表达方式，就是中国古代“天”的概念。“天”不是像西方的“上帝”那样超越于人间万物之上的独自存在的东西，“天”和“人”是统一的，息息相关的，人的一切行动和行为，都在“天”的基本原则之中，人不能彻底摆脱、超越这个“天”的，即所谓“谋事在人，成事在天”；同时，天也随着人的行为而不断做出各种反应，故有所谓“天道酬勤”、“天怨人怒”之说。社会学中“社会”和“自然”的关系，很像这种理念，我们首先把“人”置于“自然”这个大的背景中来看，“人”和“自然”是合一的，作为人类存在方式的“社会”，也是“自然”的一种表现形式，是和“自然”合一的。我们今天用这个“合一”这个词，就是说它们本来就是不能分开的。尽管人们通常在语言中、在概念上把它们分开处理，但这只不过是常规思维中为了认识和解释方便而采用的一种“概念化”（conceptualization）方式，而我们从学术角度，不把“自然”和“人类社会”割裂开来，而是把它们视为统一的，是一体的。人类社会的规律，也就是自然的规律，人类社会的原则，也就是自然的原则；同样，自然的原则（如古人说的“天道”），也是人类社会的原则……这种观念，作为社会学研究的基础，可以使我们从一个基本的层面上，摆正人和其他世界的关系。即中国传统上所谓“一而二，二而一”的意思。一可以分为二，而二还是包含在一之内。

我们把“人”放到自然历史演化的总的背景下去理解，人是自然界演化的一个过程和结果，同样地，所谓“社会”、“人文”也是自然的一部分，它是人根据自身的需要造出来的一个第二环境，但“人文”只能建立在自然规律和原则的基础上，“人文”的活动，只是在很多方面利用自然，利用自然特性，顺着自然内在的规律，适应它的要求，为人所用，而不能真正改变这些规律和原则，也不可能和“自然”法则对抗，不可能超越自然的基本规律。

这种“天人合一”的思想，实际上不仅是中国的，它是世界上很多文明所具有的基本的理念，但中国人传统上对这方面有特别丰富的认识和深刻的探讨。今天中国社会学应该继承这种传统，从自然存在和演化的角度，对“人”和“社会”进行最基本的定义。

需要注意的是，在近代，中国人这种观念发生了很大的变化。19世纪末到20世纪初，中国知识分子在救亡图存的努力中，曾经在短时间内大量借鉴西方近现代思想，这种借鉴对中国现代学术发展起到了非常重要的促进和推动作用，为现代中国学术建立了一个重要的基础，但是，也应该看到，这种匆忙的、被动的借鉴的过程，也存在着很多粗糙和不协调之处，特别是对于人和自然的关系上，我们在接受西方现代科学的同时，基本上直接接受了西方文化中“人”和“自然”的二分的、对立的观念，而在很大程度上轻易放弃了中国传统的天人合一的价值观。在实践中，后来大量出现的豪迈的“战天斗地”、“征服自然”、“改造山河”、“人有多大胆、地有多大产”的强烈的冲动，一反中国古代人与自然环境互相依存、通融、欣赏的态度，把自然视为一种对抗性的力量。在社会学领域，则不太习惯于把人、社会、自然放到一个统一的系统中来看待，而是常常自觉不自觉地把人、社会视为两个独立的、完整的领域，忽视社会和自然之间的包容关系。

对于“人”和“自然”的关系的理解，与其说是一种“观点”，不如说是一种“态度”，实际上是我们“人”作为主体，对所有客体的态度，是“我们”对“它们”的总体态度；这种态度，具有某种“伦理”的含义，决定着“人”如何处理自己和周围的关系，而这种关系，是从我们“人”这个中心，一圈圈推出去，其实也构成一个“差序格局”。问题的核心是，我们把人和其他的世界，视为一种对立的、分庭抗礼的、“零和”的关系？还是一种协调的、互

相拥有的、连续的、顺应的关系？对这一问题不同的回答，反映出人类不同文化、文明中世界观深刻的差异。

社会学对这一问题的回答，如果是基于东亚文明的历史和文化传统，那么理所当然地是一种强调协调、共处、“和为贵”的哲学基础，这种文化传统，使得我们很自然地倾向于“人”和“自然”相统一的立场。

二、精神世界

“人类社会”是广义的“自然”的一部分，但人是有其自身特殊性的一部分。在很多意义上，我们可以把“人”视为已知的自然演化的最高的成就。当然，这仅仅是我们作为人本身的认识，因为我们认知有局限性的，我们的感知方式和能力、我们自身的存在形式本身、我们在时空方面的有限性等等，就是我们的局限性。我们只能在这种局限性之内讨论所有的问题；至于在我的感知能力之外，这个宇宙（天）还有哪些存在形式和属性（比如人们想象的多维空间、量化的生命等等以及想象之外的东西），我们就无法做出有意义的判断了。但在我们认知范围内，我们看到人是具有特殊性的，是明显不同于周围世界的。这就是我过去说过的，我们想象，假如有来自外层空间的其他的生物，他们到地球上，看到地球上生机勃勃的景象，他们肯定很快就会把“人”这种生物和地球上的其他东西分开。人的特殊性，是我们社会学研究的重点领域，但社会学并不仅仅研究人的特殊的一面，还要研究人与自然一般相同的方面。在社会学眼中，认识“人”的特殊性，不是要局限于这种“特殊”，而是要更全面地认识人的属性

“人”特殊性何在？或者说“人之所以为人”究竟凭什么？这本身就是一个长期争论、没有共识的问题。像这类关于“人”的各种最基本的问题，涉及到人类对世界和自身的最基本假设，往往成为一种精神信仰和世界观的基石，构成一种文明的基础，因此也往往成为人们争论最激烈的问题，有时被赋予强烈的意识形态色彩。在中国，不同时代，不同思想流派对这一问题也有不同的回答。作为具有科学理性传统价值观的社会学，通常认同于一种科学理性的解释：人是有生命的，在自然中首先属于“生物”，这就不同于“非生物”的世界，而在“生物”中，人最重要的特殊性，我本人认为，就是人有一种“精神世界”，这是其他生物可能没有的，至少在我们的认知范围内还没有确切发现。

人的精神世界，可以笼统地说成“人的一种意识能力”，但实际上，这是一个远远没有搞清楚的问题。社会学自身无法完成这种探索，但这种探索，与社会学的发展具有重大意义。“精神世界”作为一种人类特有的东西，在纷繁复杂的社会现象中具有某种决定性作用；忽视了精神世界这个重要的因素，我们就无法真正理解人、人的生活、人的思想、人的感受，也就无法理解社会的存在和运行。我们鼓励社会学者和学习社会学的学生，把一定的精力投放到这方面的探索和研究中，这是我们社会学的人文价值的一个重要体现，也是相对薄弱的方面。社会学对于人的精神世界的研究，当然不是像哲学、神学、精神病学等等学科的研究视角，而应该是一种“社会学”的视角。目前，社会学界如何面对这一问题，基于什么方法论和方法研究这些问题，还是没有基本的规范，但这方面的研究，是十分有意义的。

从社会学角度研究人的精神世界，也要避免一种简单“还原论”的倾向，那就是试图把所有精神层次的现象和问题，都简单地用“非精神”的经济、政治、文化、心理等各种机制来解释。还原论式的解释方式，看似一种圆满的“解释”，实际上往往恰恰忽视了精神世界自身的特点，忽视了“精神世界”——把人和其他生物区别开来的特殊存在物——的不可替代性。社会学对于精神世界的理解，应该是把它和社会运行机制联系起来，但不是简单地替代，不是简单地用一般社会层次的因素去解释精神层次的活动。当然，最理想的，是在社会学研究中真正开辟一个研究

精神世界的领域，从方法论层次上进行深入的探索，探索如何基于社会学的学术传统和视角，开展对人的精神世界研究。

三、文化与“不朽”

从人的生物性和社会性的关系，自然地引出人的群体性、文化性和历史性的问题。关于人的文化性和历史性，我们经常讨论，但至今缺乏的是结合实际研究的具体的阐释。在“常人思维”中，“文化”和“历史”似乎纯粹是“社会”的东西，和“自然”、“生物”没有多大关系，可是在社会学学术上，文化性和历史性，是与人的生物性密切相关的两个不同的概念。

比如，一个人刚出生的一瞬间，是只有一般的“生物性”而没有社会性的，但就从此时此刻开始，就和妈妈在一起，从个体的人，变成了“群体”的人，开始交流和互动，加入了“人类社会”的生活，也就变成了“社会”的人，具备了社会性。所以我们说从一出生，在这个“人”的生活中，就包含了社会性和生物性。

社会中的人，尽管都是已经具有社会性、生物性”的双重人。个体生命的开始时，在母胎里成熟过程中和妈妈还是二而为一的，直到分娩，才告一段落，一分为二，结束母子在生物难分难解的状态，分别获得社会性的两个人。但各自的生物性仍然起着重要的作用，而且常常是决定性的作用，其中最基本、最明显的，就是生老病死，这种生物性的因素，你是永远摆脱不了的。所以我们说人有“社会性”，并不意味着就没有“生物性”了，社会性和生物性不是互相排斥的，不是非此即彼的，而是互相兼容、互相结合的，这就是“人”和“自然”（天）的同一性的一个方面。人的生物性，决定了人是要生老病死的，每个人都是有生有死的，但一个社会是可能不死的，是可能长久存在下去的（当然，并不是所有社会都必然永远存在，也有整个消亡的），这种“死”和“不死”，是我们社会学研究的一个非常关键的问题。“社会”为什么能长久存在？因为有“文化”，而文化是如何起作用的？是基于人的群体性即社会性，群体可以超越了个体的局限。每个个体的人有生有死，但不是所有的人都同时生同时死；不同的人的生与死，是有时间差的，生不同时，死不同刻，而不同时间生死的人，不同代际的人，有共处的时间，在共处的这段时间里，每个人的人生经验、知识、感受、发现、发明等等，可以互相交流，互相学习，互相传递，可以变成别人的东西，保存在别人那里。一个人的生命可能会逝去，但是他一生的知识积累，不一定随他（她）的生命结束而消失，它们会传递给别人，传递给继续活着的人，别人再传递给别人，可以传给很多人，这样不断传递，就成为社会很多人共同的知识即文化，保存在很多人的头脑中，形成一个不断增加的、动态的、更新的、分散的“信息库”，这个信息库又反过来不断塑造着新的社会成员的态度和行为，这就是文化的传承。同时，由于各种信息载体（石刻、竹简、书本、磁带、光盘等）的存在，人们可以把知识记录下来，储存起来，几十年，几百年，留给后来人，这样，即使一个社会真的消失了，一个文化中断了，但后来其他社会的、其他文明的活着的人还可以从那些很久以前死去的人学习各种知识——人和人可以跨越时间、空间的障碍，进行交流和学习，分享知识和经验。

文化传承中，有很多这种跨越时间空间继承的例子。比如我们今天经常说“西方文化来自古希腊罗马文明”，实际上，尽管古希腊罗马本来就属于欧洲，但他们的很多文化成就，并不是通过他们自己生物性的后人直接传到近代欧洲的，而是通过阿拉伯人“转手”的，因为在中世纪，欧洲本身的很多古典文化的东西中断了，而这些东西保存在阿拉伯人那里，后来“文艺复兴”，欧洲人不是从自己的前辈手里，而是从阿拉伯人那里又“取回”了很多古希腊罗马人创造的知识。又比如犹太人的希伯来语，本来已经消失很多个世纪，仅有少数考古学家能阅读其文字，但19世纪末，犹太人重新建国的时候，这些学者通过首先教自己家里人说，再跟朋友圈子说，越来

越扩大，经过几十年，居然把这种已经“死去”的语言恢复过来，到1947年以色列建国的时候，被定为“国语”。中国历史上这类例子也很多，中国春秋战国的很多东西，被秦始皇毁坏了，汉朝时通过仅存的一些儒生和残存的旧竹简，把儒家的东西恢复过来，成为官方意识形态。历史上中原战乱时期，中原文化的很多东西，传播到的其他地区，比如江南、朝鲜、日本等，保存下来，而它们在中原反而消失了，后来中原人又从这些地方把这些古代的文化成果学回来。中国人也为其他文明保存过很多重要的历史知识。比如印度是一个不太注重编年史的文明，今天国际上研究印度历史，很多要从中国古代文献，特别是玄奘（就是西游记里那个“唐僧”）当时的游记中获得资料。目前中国周边的国家的历史，也有许多因记录在中国古代文献中而得到保存的。

这就是我过去说过的，社会和文化可以使人“不朽”。像唐朝的诗人李白，他作为一个人，他的生物性决定了他必然会逝去，但他的诗作，连同他的诗词的风格，都保存在各种文献中。李白这个人，是一个具有有限生命的“人”，而他的诗和诗的风格，则是“文化”，“人”是会消失的，但“文化”保留下来了，社会长存，文化不死，创造文化的人也就“不朽”了。一个人创造的文化不仅能保留，还能传递，还能影响别人，能激发别人的灵感，实现“再创造”，所以传统可以成为新文化生长的土壤。李白的诗作，经过几百年、一千年后，还能重新影响、塑造出别的诗人，他们可能接近李白，可能超过李白……文化把不同时间空间的人“接通”了，可以共享生活的经历和生命的体验；文化能够超越个体生命的生死和时空的障碍，能够生生不息、发扬光大。

文化的传递，必然是一种历史过程，所有文化都必须是积累的，没有积累，没有超越生死、时空的这种积累，文化就不可能存在。

从“个人和群体”的角度理解文化，“文化”就是在“社会”这种群体形式下，把历史上众多个体的、有限的生命的经验积累起来，变成一种社会共有的精神、思想、知识财富，又以各种方式保存在今天一个个活着的个体的生活、思想、态度、行为中，成为一种超越个体的东西。当一个新的生命来到这个世界上时，这套文化传统已经存在了，这个新的生命体就直接生活在其中，接受这些由很多人在很长时间里逐步创造、积累的文化，所以文化具有历史性，它是跨越时间、空间和生命的东西，也是先于个体而存在，不随个体的消失而消失的东西。所以我们看文化，必须历史地看，只有在历史中，文化才显示出其真实的意义。

文化的历史性，是广义的，不仅具体的知识和技能是在历史长河中积累传承的，更深层更抽象的很多东西，比如认识问题的方法、思维方式、人生态度等，也同样是随文化传承的。更进一步说，文化的传承，也同样包含了“社会”的传承，比如社会的运行机制，也是随文化传承的；社会结构，同样是伴随文化传承下来的，一个社会基本的结构，夫妻、父母、社区结构，都是文化的一部分，是先人传下来的，是晚辈向长辈、后人向前人学来的。学习、继承中不断有修正和创新，但只有在继承中才可能有创新，这就是为什么我们研究社会也好，改革社会也好，绝不能抛开历史，没有一个社会结构是完全凭空构建的，它总是要基于前一个社会结构，继承其中的某些要素，在此基础上建立新的东西。比如，即使像美国这样一个“人造”的国家，其社会结构也不是从美国建国时突然开始的，而是从欧洲移植过去的。美国社会的主体结构，实际上是来自欧洲的白人移民主导建立的，他们不管什么身份——是反叛者也好、流亡者也好、淘金者也好、梦想家也好——其基本的文化背景、思维方式、人生态度、知识技能等，还是在欧洲社会结构中造就的。他们在最早建立殖民地的时候，就不可避免地、也只能基于欧洲的社会文化传统，他们可能属于当时欧洲的“非主流”，反对当时欧洲的主流，但它们的“非主流”，仍然是“欧洲”的非主流，是一种文明中不同的分支，所以它们的社会结构，并不是凭空创造的，实际上是欧洲文化的延伸和变体。同样，像我们今天的这个“中国”，虽然是在一场摧枯拉朽的革命之后建成，但我们今天的社会结构，并不都是1949年建国时一下子凭空创造出来的，它是过去几千年社会结

构演化的继续，是和过去的社会有密切相关的。建国时期几亿人口的思想、文化、价值、理念都是从此前的历史中延续下来的。谁也不可能把一个社会中旧的东西突然“删除”、“清洗”，变成空白，再装进去一个什么全新的东西。我们中国的革命，形式上是“天翻地覆”、“开天辟地”，实际上，它是建立在中国社会自身演化的内在逻辑之上的，也是中国文明的演进的一个连续过程的一个阶段。建国 50 多年后的今天的中国社会，还是跟过去的社会密切相关，社会的方方面面的历史文化积累过程是不间断的、永恒的、全方位的。

四、“只能意会”

在社会学最基本的“社会关系”的研究中，实际上还存在着很多空白的领域，有待我们去进行探索。特别是在“人际关系”中各种“交流”的部分，始终是社会没有说清楚的领域。比如人和人交往过程中的“不言而喻”、“意在言外”的这种境界，是人际关系中的很重要的部分。人们之间的很多意念，不能用逻辑和语言说清楚，总是表现为一种“言外之意”，这些“意会”的领域，是人与人关系中一个十分微妙、十分关键的部分，典型的表现，就是知心朋友之间、熟人之间、同一个亚文化群体成员之间，很多事情不用说出来，就自然理解、领悟，感觉上甚至比说出来还清楚。同样，在亲情之间，特别是在母亲和不懂事的小孩之间，也集中体现这种“不言而喻”，很多小孩子太小，有许多感受不会用语言表达，但妈妈凭感觉就明白这种“意会”，就是人和人交往的一种重要的状态，实际上常常是决定性的状态，它自然应该成为社会学的一个基本的关注点。

在群体中，在各种社会组织中，在社会各种圈子中，人们不仅总是运用这些“意在言外”的规则进行交流、调控和协商，而且还在不断地制造着这种“不言而喻”的默契的规则。实际上，只要是有两个以上的人的地方，相处有一段时间后，就会不断地生成这种默契，同时也不断地修正、更新这种“意会”的内涵，它成为人类的一种不自觉的、但又连续不断乐此不疲的工作，几乎任何群体在任何一个场景下，都会造成一些临时的或持久性的“意会”的规则：几个住在一起的同学，很快就发展出属于他们自己圈子的共同语言，这是不用故意去设计、安排的；同事之间在一个会议上，就可能形成临时的“意会圈子”，散会了就不再存在了；两个人一次不长的谈话，实际上也是在动态的互动中一边“试错”一边制造一种默契的过程……不夸张地说，一个社会，一种文化，一种文明，实际上更多地是建立在这种“意会”的社会关系基础上，而不是那些公开宣称的、白纸黑字的、明确界定的交流方式上；但是，这方面的研究还相当薄弱。尽管社会学人类学界实际上一直涉及这方面的研究，但多年来并没有集中力量探索，也就难有突破性的成就，很多东西还是一种描述性的解释。在这种“意会”的人际交往领域，中国文化本来具有某种偏好和优势，中国社会学的发展，也许可以在这方面做出某种划时代的成就；反过来说，如果不突破这一点，社会学不管是作为一种应用性的专业，还是一种人文修养的学科，都存在着严重的缺憾。

这种对人际关系中“意会”的研究，并不是沙龙里、书斋里、象牙塔里的话题，也不仅仅是一种抽象理论层次的探索，它本身就涉及现实中很多迫切需要解决的难题。比如，在我国过去 20 多年社会经济高速发展中，地区之间的发展，出现了很大的差异，一方面，珠江三角洲、长江三角洲的一些区域，实现了社会经济的高速、良性发展，实际上很多方面已经逼近发达国家的水平，可以说初步实现了中国人几代人为之奋斗的“现代化”的梦想，可是另一方面，中国还有很多地区，社会经济发展还远远落后于上述发达地区，有些区域，社会的深层结构还完全停滞在 20、30 年前的水平，没有实现社会的基本层面的变革。对于这些问题，我们社会学界，不仅只是简单地从制度层面、意识形态方面、资金技术方面、地理位置方面来研究，而且仅关注其社会性的一面。比如，在很多欠发达地区，在看得见摸得着的方面，比如制度、法律、规章、官方意识形态

等方面，与发达地区并没有什么差别，因为同处于中国的基本制度之下，很多表面的东西是完全一致的，一样的，但这些地区在相同的政策、体制条件下，发展的效果却很不相同。通过深度的“参与观察”的研究就会发现，这里人们日常的细微的人际关系、交往方式、交往心态以及与之有关的风俗习惯和价值观念，和发达地区有相当大的差异，而这些“差异”的部分，大多是这种“只能意会、不能言传”的部分。这部分东西，实际上常常构成社会经济发展差异的真正原因。所以，我们要真正有效地促进落后地区发展，比如西部开发、东北国企改革等，就必须解决这种“意会”领域的问题，否则，仅仅在那些公开说明的、表面的“体制”、“法律”、“规章”上做文章，是解决不了实质问题的。

日常生活中这些“意会”的部分，是一种文化中最常规、最平常、最平淡无奇的部分，但这往往正是这个地方文化中最基本、最一致、最深刻、最核心的部分，它已经如此完备、如此深入地融合在生活的每一个细节中，以至于人们根本无需再互相说明和解释。而从社会运行的角度来看，这种真正弥散在日常生活中的文化因素，看似很小很琐碎，实际上是一种活生生的、强大的文化力量，它是一个无形的无所不在的网，在人们生活每个细节发生作用东西，制约着每个人每时每刻的生活，它对社会的作用，比那些貌似强大、轰轰烈烈的势力，要深入有效得多；它对一个社会的作用，经常是决定性的。根据这些年的实际调查经验，在地方社会中，越是我们“外人”看不出、说不清、感觉不到、意识不到、很难测量和调控的文化因素，越可能是一些深藏不露的隐含的决定力量，越可能是我们实际工作的难点，也越值得我们社会学研究者关注。在研究不同的地区发展的差异时，这种常常被人们“视而不见”或“熟视无睹”的东西，往往正是我们揭开当地社会经济发展秘密的钥匙。

文化的“意会”方面的实际意义，不仅限于区域发展研究，很多现实问题，比如引进外资、企业改造、基层组织、民族关系、都市文化、社区建设等，都涉及这方面的知识。我国当前大量的社会生活实践和学术研究的积累，已经为这方面的探索准备了相当的条件，社会学者如果能够充分利用现有的条件，加强这方面的研究，有可能在理论和应用上获得一些真正突破性的进展。

这种“意会”的研究，其实就是把社会学中最基础、最一般的概念——“社会关系”——的研究向深一层推进。学术上，其实并不是说总要一味去搞那些新奇的、超前的概念，很多非常平常、非常常见的概念，恰恰需要不断深入探讨，也往往是我们新的学术思想的最好的切入点和生长点。“社会关系”作为社会学最常用的概念，已经被无数人大量论述和阐释，已经是老生常谈了，但即使是这样一个人们熟知的基础性的概念，仍然有无限拓展和深化的空间。

五、“讲不清楚的我”

如果要不断深化对“社会关系”的研究，可以从不同的角度切入，出了“意会”之外，还有一个角度，那就是从社会关系的“两端”——人——的角度来探讨。当然，我们不必再重复社会学已有的成果，不必一般地从旁观者的视角探讨“人”这个概念，而是要从“主体”（subjective）的、第一人称的角度理解“人”，也就是研究“我”这个概念。

从“我”的角度，一个很值得关注的问题，就是每个人的这个“我”，实际上都分为好几个“我”，生物的“我”、社会的“我”、文化的“我”、表面的“我”、隐藏的“我”、说不清楚的“我”……但这并不是弗洛伊德等心理分析意义上的不同层次的“我”，而是一种社会学意义上的多方面的“我”。从理论上说，最普通、一般的“我”的感受应该是生物的“我”，但这是人们自己几乎不可能感知到的一个“我”，因为只有刚出生的时候的我，是纯粹“生物”的，但那时候，人根本不能感知自己，不可能知道自己这个“生物的我”。一般来说，人在某些极端情境下，丧失了后天文化赋予的各种感觉，回归到接近最基本的生命本能状态的时候，应该是比

较接近纯粹生物的“我”的状态，比如在极度恐惧中凭本能逃生、极端痛苦已经丧失其他感觉、极度兴奋忘乎所以等等，但在社会文化中长大的人，即使在这种情形下，也很难完全摆脱“文化”背景，很难成为一种纯粹的生物的“我”。另一种接近的情况，就是丧失正常的意识，只有生命本能反应，像睡觉的时候，喝醉的时候，但实际上这时候也不是纯粹的，即使睡着的时候，梦里也有文化，那是梦中之“我”，和醒时的“我”不同而已；喝醉的“我”也不是纯生物的，喝醉的时候，也是有一种独特文化的，不过和平时不同而已。另外在这些特殊的情形下，不管怎样，问题是我们自己几乎无法正常“感受”自己。

在诸多“我”中，有些“我”是看得见摸得着的，是可以公开说清楚的，但这部分“我”很有限，每个人都有很大一部分“我”，只在心里，讲不出来，这部分“我”实际上是“公众”之外的“我”。这部分“讲不出来的我”，常常是自己也不知道的，自己日常的生活、工作、举止言谈、社会交往等等，受这个“我”支配，但自己也不清楚，这就有涉及到上面说到的人际关系中的各种“意会”，这种“意会”的主体，有时其实就是这个“讲不出来的我”。比如，我们读古诗词，感到美妙的意境，仿佛跨越千百年的历史，和古人共享那种悠然的感受，这种感受，往往是“难以言传”的，而对于一个具有这种诗词文化修养的人来说，又是“不言而喻”的。那么这种“意境”究竟是“谁”在感受呢？似乎不是平时吃饭睡觉的那个“我”，不是求职简历上那个能够一条条写清楚讲明白的那个书面中的“我”，也不是平时同事中、朋友中、街坊邻居中那个包括具体长相、性格、技能、爱好的“张三李四”的我。在“意在言外”的交流中，不是这些具体的、可描述的“我”在活动，而是一个不那么清晰的“我”在主导。因为那些可以描述出来的我，都是通过各种社会关系来定义的，当我们无法确切定义一种“不言而喻”的微妙“关系”的时候，也很难清晰明确地定义这个“意会”的主体——“我”。有趣的是，这个不断体会着各种“意在言外”感觉的隐含的“我”，也是一种只能“意会”的东西。

有时候，我们自己可以“意会”别人，却不一总能够“意会”我们自己，常常是自己也不知道自己究竟是怎么处理这些“不言而喻”的东西的，一些都是随着习惯自然而然做的，很难说清楚，别人说出来，自己还经常不承认。

应该说明，这个“讲不出来的我”，并不是“不想讲出的我”，这两个“我”不是一回事。有时我们自己反思（reflex）自己的时候，要面对一种“我”，这是自己看自己的“我”，是自己知道的“我”，它和“讲不出来的我”有相近之处，在社会公众看来，好像是一样的，都是在你内心里隐藏的东西，但对我们自己来说，完全不一样。反思的“我”，是自己能说清楚的，能看得见的，只是故意隐藏在心理，不公开说出来，不想让别人知道。这个“我”，比“讲不清楚地我”要简单得多，它是一种明确的知识，是可以界定、描述和解释的。当然，这种不愿意讲出来的我，有时也通过“意会”的方式表达出来，但谁在表达呢？这个表达的主体呢？又是我们谈的这个“只能意会”的“我”。

决定人的行为的就是这些各种各样的我。那种“讲不出来的我”，不是完全没有办法感知，实际上很多人是能够通过“直觉”感觉到的，这种“直觉”，现在好像还不能用实证的方法来解释，也常常引起人们的怀疑和否定，但有些类似直觉的东西，又不能完全否认，像诗里边往往就是这一类感受，就是通过一种“意会”的方式，表达了“意会”的那个“我”。古今中外的很多诗人，有时候就好像是直接把这些感受表达出来。你读诗，实际上是在读诗人，你永远感觉这些诗是言未尽意，意在言外，这就是在感受诗人的那个“讲不出来的我”。而其他很多艺术——绘画、音乐等——也常常反映人的这部分“我”。

对“讲不出来”的“我”的研究，也就是从主体的角度对人际关系互动过程中的“意会”部分的研究，是社会学面临的有一个挑战。艺术、文学、电影等，只是利用和表达这部分存在，不是从学理上研究和探索。在各种社会科学中，社会学作为一种以逻辑因果和系统分析见长的学科，

是有条件也有责任对这方面进行探讨的。不管是从工具性的应用角度来说，还是从人文教育的角度来说，社会学在这方面应该实现某种突破性的进展，这将是社会学整体发展的一个重要的里程碑，使得社会学作为一门科学，在人类知识探索上跨上一个新的台阶。

在各种“我”中，还有一个很值得注意的“我”，那就是“被忽略掉的我”和“被否定掉的我”。古人常常说“忘我”，“去私”，这是一种把“我”这个东西否定掉的倾向，这究竟是什么含义？这里的“我”、“私”究竟指什么？是自己的生命？欲望？自我意识？物质财富？去除“我”，那么还剩下什么？如果“我”被否定，什么是这种行动的“主体”呢？……今天的人基于今天的这一套概念，会提出一系列的发问。“忽略我”、“否定我”事实上也是一种非常矛盾的状态，它反映出中国人文价值中隐含一种深层的张力，但这种境界，不是虚构的道德说教的寓言故事中的题材，而是历史上史不绝书的很多真人真事的反映。从古至今，确实有无数“仁人志士”为了自己的理想达到了这种境界，也有很多“高人”自我修炼达到这个高度，当然还有很多“奇人”因为投身或痴迷于某种事物，进入这种状态。不管怎么说，在古典价值体系中，“忘我”和“去私”是一种很高的境界，只有个人修养到极高的阶段才能达到。事实上，这种价值观，不仅仅是古代的事情，其实，就在不远的过去，二、三十年前，中国的主流社会还是把这种价值推到一种难以置信的极端的程度，“私”这个字成了最大的邪恶，“自我”这个词都变成了“准贬义词”，整个社会完全笼罩在一种彻底极端的“忘我”、“去私”的话语中……这是刚刚发生在中国大地上不久的事情，我们都亲身经历的，这种20世纪发生的极端“去私”的强烈冲动，反映出中国文化中这种“否定了的我”的巨大力量。这种被人为否定的我，和“讲不清的我”、“不讲出来的我”一样，同样是我们社会学可以深入研究的课题。

六、将“心”比“心”

传统意义的中国人，对于“人”、“社会”、“历史”的认知框架，既不是西方的“主观”、“客观”二分的体系，也不完全如中根干枝先生所概括的日本文化的“纵向”特征；中国的世界观，更象是一种基于“内”、“外”这个维度而构建的世界图景：一切事物，都在“由内到外”或“由表及里”的一层层递增或递减的“差序格局”中体现出来。因此，在中国的传统思想探索中，对于“我”的关注，自然地就继续向“内”的方向深入，也就引出比“我”更接近“内”的概念——“心”这个范畴。

古人可能是由于缺乏生理知识，错把“心脏”当成了人们思想的器官，所以总是把本来描写“心脏”的这个“心”字，和人的思想、意愿等联系起来，并以这个“心”字为核心，构建了庞大复杂的思想体系。但古人这种生理学知识上的错误，并不妨碍这个思想体系的重大文化价值，因为不管人类是不是真的用“心脏”来思考，这个“心”的概念，已经被抽象化，脱离了一个具体内脏器官的含义（今天你可以说它就是指“人脑”），而上升到人生哲学的层次上，它已经是一个内涵十分丰富哲学概念，而不再是一个生理学名词。

在古典人文思想中，“心”是个人自我体验和修养的一个核心概念，如“山光悦鸟性，潭影空人心”等，它的内涵十分广泛，包括思想、意识、态度、情感、意愿、信念等等，但我们特别要关注的一个重要的内涵，那就是它常常倾向和暗示一种“主体性”（subjectivity），就是说当人们谈到“心”的时候，总是自然产生一种“心心相通”的感觉，即使讨论别人的“心”的时候，其描述的口吻，也好像一种“设身处地”地类似于“主体”的角度在说话（有点像电影中的“主观镜头”），而不是所谓“客观”的旁观者的角度。像“三顾频烦天下计，两朝开济老臣心”的这个“心”中，就有这种感觉，这首诗透出的杜甫的心情，好像和几百年前的孔明获得了一种跨时代的“通感”，仿佛在直接感受孔明那种“良苦用心”。在这种陈述习惯中，“将心比

心”的说法，就是顺理成章的了。“心”这个概念造成的这种微妙的感受，既有中文构词和语法的原因（没有明确的主格宾格），也反映了中国古代思想在方法论方面的一种特点，这是我们今天在一般的科学实证方法论之外，可以注意研究的一些新的领域。

“心”的概念，以其独特的思考维度，也成为阐释人际关系的一个十分重要的范畴，比如“心心相印”、“心有灵犀”、“知人知面不知心”等。用“心”来陈述人际关系，着眼点不在这些“关系”本身的性质和特征上，而是在于当事者的“态度”，其背后的潜台词似乎是说：不管什么样的关系，最重要的，是人的态度，是“态度”决定“关系”：是诚恳还是奸诈？是开朗还是诡秘？是坦荡还是猥琐？是认真还是敷衍？……这种以“态度”为重点的人际关系理念，不是抽象思辨推导的结果，而是千百年社会实践的总结，是自有其内在的宝贵价值的，很值得我们今天的社会学家加以关注和研究。同时，这种理念还有深刻的认识论方面的意义。“心领神会”就是古人所理解的一种真正深刻、正确地认识事物的境界，它不是我们今天实证主义传统下的那些“可测量化”、“概念化”、“逻辑关系”、“因果关系”、“假设检验”等标准，而是用“心”和“神”去“领会”，这种认识论的范畴，不仅仅是文学的修辞法的问题，它就是切切实实生活中的工作方法，也确实支持着中国文化和文明历经几千年长盛不衰，其中必定蕴含着某种优越性和必然性的。

“心”的概念的另一个特点，是它含有很强的道德伦理的含义。抽象的、认识论上的“心”的概念，基于自己生命最重要器官“心脏”，它同时也自然地代表着“做人”、“为人”方面最生死攸关的、最需要珍重的东西。当你使用这个概念的时候，背后假设的“我”与世界的关系，就已经是一种“由里及外”、“由己及人”的具有“伦理”意义的“差序格局”，而从“心”出发的这种“内”、“外”之间一层层外推的关系，应该是“诚”、“正”、“仁”、“爱”、“恕”等，翻译成今天的语言，就是说这种“内”、“外”之间的关系应该是真诚、共存、协调、和睦、温和、宽厚、利他、建设性等等，是符合“天人合一”、“推己及人”、“己所不欲，勿施于人”等人际关系的基本伦理的关系。“心”的主观性和它的道德性，包含着对认知主体的一——“人”——本身的鞭策和制约。这种观念，不同于我们今天很多学术研究强调的那种超然置身事外、回避是非的“价值中立”、“客观性”等观念，而是坦诚地承认“价值判断”的不可避免性(inevitability)；它不试图回避、掩盖一种价值偏好和道德责任，而是反过来，直接把“我”和世界的关系公开地“伦理化”(ethicization或moralization)，理直气壮地把探索世界的过程本身解释为一种“修身”以达到“经世济民”的过程（而不是以旁观者的姿态“纯客观”、“中立”的“观察”），从“心”开始，通过“修、齐、治、平”这一层层“伦”的次序，由内向外推广开去，构建每个人心中的世界图景。

中国今天的社会学，应该探讨古人谈了几千年的这个“心”，究竟是什么东西。它并不能简单地翻译成“思想”、“智力”等现代通行的各种概念和范畴。陆象山说“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，究竟是在说什么？它给我们今天的社会学什么启示？中国社会学现在还没有特别讲这个“心”，但是要在中国文化背景下研究社会，不讲这个“心”是肯定不行的。“心”作为古人认识“自我”和人际关系的一个核心基础概念，已经渗透到我们社会文化的方方面面，也是日常口语中出现频率极高的词语，这种概念，作为文化传统的一个重要部分，代代相传，构成亿万人民的思想观念基础，又反过来在不断构建和塑造着人们的态度与行为。

可以作为参考的是，“心”这个概念，不仅仅为中国文化所独有。就我们现在所知，世界上其它文明中，也有把“心脏”当作人类思想意识中心的观念，也因此以“心”为“中心”发展出一种抽象的“心”的概念体系，并把它放在“人”和“社会”的一个很核心的位置。比如在西方文化中，“心”这个概念本来也是源于对人生理器官“心脏”的指称，但其引申含义，已经超过原来生理上的“心脏”这个含义，至今在很多西方日常语言中，“心”(Heart, Herz, 等)仍

然是指一个人的“真诚的意愿”、“真实的自我”、“重要的记忆”等，它一直是描述“自我”和“人际关系”的一个十分重要的词语，这个“心”的本意，在大多数情况下和中国“心”的概念有很大的相似。

七、方法论与古代文明

像其他各学科一样，社会学在探索新的研究领域的时候，不可避免地涉及到方法论和方法的创新问题。当前主流社会学基本上沿用实证主义的“科学”方法。当然，广义的科学，是包括所有系统知识体系的，但目前社会学方法论中“科学”，主要是指借鉴自自然科学和数学的假设检验和统计等基本研究方法。这些方法作为社会学基本的研究方法，已经基本成熟，未来也将长期作为社会学的基础研究方法；但另一方面，我们在探讨某些新的论题和领域的时候，也需要进行方法论和方法的再探索。在运用社会学来研究“我”、“心”这类概念的时候，原来的实证性的、假设-检验模式的研究方法，还能不能奏效？如何奏效？这就要进行一些尝试和探索，也可能需要借鉴一些新的思考方式和研究方式。而在引入新研究方式的过程中，我们应该以一种开阔的心态，面向全人类各种文明中蕴藏的智慧，像印度文明、伊斯兰文明、希伯来文明、东正教文明、美洲土著人文明、非洲文明等等，都包含着人类长期积累的高度智慧，值得我们去深入研究、借鉴和吸收。尽管这些文明今天在外在形式上不一定都那么“强盛”，但文化和智慧的价值，是不能简单地以经济、军事实力为标准衡量的。人类的各种文化中，都可能隐含着很多永恒的、辉煌的、空前绝后的智慧，我们要学会欣赏它们、理解它们、吸收它们，这也是我说的“美人之美、美美与共”的本意之一。中国文化自古以来就是一种容纳百川的文化长河，我们对外界的吸收，不必拘泥于某一种文化或某一个方向的成果。比如，在研究“精神”、“我”、“心”等问题的时候，很多宗教文化中的对于虔诚、内省、忏悔、默想（meditation）等概念的探讨就很值得关注。像佛教中大量的关于心、性、戒、定、智慧的探索，历时两千年，后来成为中国“理学”的一个重要来源，也发展出禅宗等中国本土流派，很多东西是相当成熟和深刻的，对我们今天社会学新领域的开拓，可能具有很好的启发作用。

在中国本土传统中，古代诸子百家、儒家道家的东西是我们认识中国社会的基础知识之一，不能忽视，特别是宋明理学的很多东西，非常值得重视。理学堪称中国文化的精华和集大成者，实际上是探索中国人精神、心理和行为的一把不可多得的钥匙。中国传统思想的演化的一个重要特点，就是它的实践性；理学的东西，并不是一般的学者的思辨的结果，不是纯粹的理论探讨，它的所有概念，所有内在的逻辑，实际上都是紧扣社会现实中中国人与关系的要义——地位、名分、权利等等，它是中国古代现实政治、社会文化运作的经验总结和指导方略，具有很强的实践性。理学的东西，说穿了就是直接谈怎样和“人”交往、如何对待“人”、如何治理“人”、如何塑造“人”的道理，这些东西，其实是直接决定着今天社会学所谓的“机制”和“结构”，就是社会运行机制和社会结构。如果我们能够在一个新的高度上重新审视这些前人的成就，会给我们今天的探索提供很多新的启示，十分有助于开拓中国社会学的探索领域。

理学的东西，对于我们深刻理解中国人的心智，具有很大的价值，很有认真整理和分析的必要，但它的表达方式和内在的思路，和今天社会学思想方法、思路、范畴很不相同，所以我们要研究这些传统的东西，就有一个“解读”和“翻译”的过程，这实际就是所谓“解释学”（Hermeneutics）的来源。这种“翻译”，就迫使你真正用心，彻底理解；你不吃透它们的含义，你是翻译不出来的；同时，翻译也是创造新概念的过程，通过研究这些传统文化的概念，我们有可能融会古今，结合今天社会学的思路，提出一些基于传统、又不拘泥于传统的具有普遍性意义的新的范畴和概念，中国社会学一直没有特别刻意地去探讨中国延续几千年的“心”、“神”、

“性”等问题，在一定程度上，是由于现代社会学研究方法的制约。这些概念，不太容易运用现代主流的社会学的方法去研究，某种意义上正是今天的社会学方法掌握不住、测算不了、理解不了的部分。目前的实证主义思路，不太容易真正进入这些领域，进去了，也可能深入不下去，有很多根本性的障碍。比如科学方法的前提，就是可以观察和测量的东西，是要有经验性(empirical) 的基础，要有一种客观性的立场，首先是要能够把研究对象“客观化”，这些要求，在对“心”等概念的研究中，往往很难。换句话说，今天社会学的一些方法，无法和古人进行跨越时间和历史的“交流”，我们今天的社会学，还没有找到一种跟“理学”进行交流的手段(means of communication)。

新领域的开拓，往往要求在方法论和方法方面进行探索，也不排除吸收借鉴一些其它的方法和思路。就拿理学中所隐含的方法论来说，就可能对社会学的研究方法有某些充实和帮助。理学讲的“修身”、“推己及人”、“格物致知”等，就含有一种完全不同于西方实证主义、科学主义的特殊的认识论的意义，它是通过人的深层心灵的感知和觉悟，直接获得某些认识，这种认知方式，我们的祖先实践了几千年，但和今天人们的思想方法无法衔接，差不多失传了。今天的人，包括我们自己在内的绝大多数学者，大多不知道这究竟是一种什么感受。但我们不能简单地认为这些方法都是错的、落后的、应该抛弃的。它们不仅在历史上存在了那么长时间，而且更重要的，这一套认识方法，已经变成一套理念，变成一群人的意识形态和信仰，确实解决了一些我们今天的很多思想方法无法解决的问题。比如在古代中国，在当时的技术条件下，这套东西如何维持中国这样一个如此庞大的国家和人口(实际上差不多一直是当时世界最大、最繁杂的政治经济实体)长期的统一和稳定？当时的知识阶层和官僚系统，都是由这一套认识论和思维方式“武装头脑”的，它确实以相对很少很节约的人力物力，实现了复杂的社会治理。因为它的很多东西，是顺着人的自然感觉走的，是顺应着中国乡土社会的人情世故，从草根文化习俗中生长出来、提炼出来、又提升到“圣贤”的高度，所以才能在复杂的社会结构中上通下达、一贯到底，它有一种和中国社会现实天生的“气脉相通”的东西。

传统中的这些方法论因素，也许可以作为今天社会学的诸多“前沿”之一，进行一些探索。一方面，我们做到真正“领悟”古人“格物致知、诚心正义”的认知方法，明白它的真谛，另一方面，吸收当前国际上各种思想潮流，不拘泥于是否时髦、流行，而是注重于对中国社会学学科建设的价值，以我们自己的需要为参照系来衡量和吸收。比如，在西方社会学田野调查中就出现了基于神学中“解释”(Hermeneutik)、马克斯·韦伯的“理解”(verstehen)、 “现象学”(phenomenology) 等学术传统而发展出来的“互为主体性”(inter-subjectivity) 的方法论思潮，就是一种侧重调查者和被调查这两方面主体意识的调查方法的探索，与一般科学实证的方法论有所区别，这方面的内容，在一些西方的社会学人类学田野笔记中，早已经有所体现。这些东西，似乎与我们的“将心比心”、“心心相印”的理念有某些相通之处，值得我们认真关注和研究。

九、结语

“人”和“自然”、“人”和“人”、“我”和“我”、“心”和“心”等等，很多都是我们社会学至今还难以直接研究的东西，但这些因素，常常是我们真正理解中国社会的关键，也蕴含着建立一个美好的、优质的现代社会的人文价值。社会学的研究，应该达到这一个层次，不达到这个层次，不是一个成熟的“学”(science)。如果我们能够真正静下心来，坐下来，潜心梳理这些传统的宝贵遗产，真正在这方面获得一些突破，那将是社会学发展的一个重要的跃进。

要把这些融会历史文化于一体的、目前用电脑还“计算不了”的概念一一攻破，是一项艰巨的工程，它本身就是重新审视我们自己的历史，也就是“文化反思”和“文化自觉”的一种重要的实践。如果依照梁漱溟先生早年的论述，跟西方文化比起来，中国文明的很多传统，确实表现出直达和早熟的特征，就好像中国绘画很早就越过临摹现实、具象写实的阶段，进入到书法、写意等抽象化的境界，并达到一种极高的人文品味，而西洋绘画经过一个一个阶段长期充分的成熟的发展，后来也走向抽象化……不同文明各自的这种优势，应该而且可以互补。如果说中国文明有它发育不全的一面，造成了后来某些技术方面的脆弱，在与西方的对抗中，不堪一击，那么，其直觉体验的那种先见性和超前性，又使得它很早就体会和领悟到了别人没有感觉的东西。从宏观的人类文化史和全球视野来看，世界上的很多问题，经过很多波折、失误、冲突、破坏之后，恰恰又不得不回到先贤们早已经关注、探讨和教诲的那些基点上。社会学充分认识这种历史荣辱兴衰的大轮回，有助于我们从总体上把握我们很多社会现象和社会问题的脉络，在面对人类社会的巨大变局的时代，能够“心有灵犀”，充分“领悟”这个时代的“言外之意”。

（本文发表于《北京大学学报》）

【论 文】

理解民族关系的新思路

——少数民族问题的“去政治化”

马戎

摘 要：多种族、多族群国家都面临着如何处理本国族群关系以及政府应当如何引导族际关系发展方向的重要问题。中国几千年来在处理族群关系中具有把族群问题“文化化”的传统，但是近代在新的历史条件下开始吸收了欧洲把民族问题“政治化”和制度化的做法。21世纪的中国应当从本国历史中吸取宝贵经验，也应当借鉴美国、印度、前苏联等处理本国种族、族群问题的策略与经验教训，把建国以来在族群问题上的“政治化”趋势改变为“文化化”的新方向，培养和强化民族-国民意识，逐步淡化族群意识。

关键词：族群，民族，文化，政治化，

经过几千年各地区之间各类形式的人口迁移，当今世界上绝大多数国家都属于多族群国家。有的国家从历史上延续下来就是多族群结构的政治实体，在跨国境的移民过程中，从境外迁来的少数民族中也有些成员得到了迁入国政府的公民身份。在有些国家（如西欧国家），迁来的外籍人已经在当地居住了几十年甚至生育了下一代，他们虽然没有得到迁入国的公民资格或“永久居留权”，但是在事实上，他们在居住国当地社会生活中已经成为不可忽视甚至不可缺少的组成部分。从社会学的角度看，具有以上这些状况的社会都应被视为多族群社会。

在古今中外任何一个多种族、多族群政治实体中，它的政治领袖和社会精英都面临着如何处理这个政治实体内部（联邦、国家）不同族群的法律地位和基本权利的问题，面临着如何看待存在于族群之间的各种结构差异（教育、行业、职业、收入等）和文化差异（语言、宗教、习俗等）的问题，面临着如何认识族群的存在与演变（观念和理论），以及政府今后应当如何引导族际关系的发展方向（战略和方法）等一系列重要问题。

如果一个国家的族群关系处理得好，这个国家就可以通过内部的积极整合来不断加强全体公

民的凝聚力，从而降低社会管理与运行的成本，提高社会组织和经济组织的效率，在经济上变得强大昌盛。在这个政治、经济、文化全面良性发展的社会中，所有族群将分享经济发展和国家强大所带来的成果，尽管在各种利益的分配上不可能达到绝对均等，但在一定意义上，所有族群都将是这个博弈过程中的“赢家”。

如果一个国家内部的族际关系处理得不好，这个国家将会由于内部矛盾的恶性发展而导致社会离心力不断增强，用于维持社会治安的财力、人力、物力即社会成本会明显提高，这将增加政府开支以及民众的税收负担。如果族群矛盾恶化为公开的政治冲突和分裂运动，那将会使整个社会分崩离析，并有可能导致内战及引发外敌入侵，国家就会急剧衰弱甚至四分五裂，在动乱和战火中本国的经济基础和各项设施都将遭到破坏，这个国家的所有族群将饱尝政治分裂和经济衰败所带来的苦果，在这一过程中，可以说这个国家所有族群最终都是“输家”。近年来前南斯拉夫地区族群关系的演变及其后果，即是最生动的例子。所以，对于族群问题的研究已经成为 21 世纪各国的核心社会问题之一。

一、“民族”(Nation)和“族群”(Ethnic group)

“民族”是目前最常用的中文词汇之一¹，另一个中文词汇“族群”则是近年来才开始出现在学术文献中，前者的对应英文词汇应当为“Nation”²，后者所对应的英文词汇则是“Ethnic group”(或Ethnicity)。当我们同时使用“中华民族”与 56 个“民族”的提法时，因为前者包含了后者，实际上是把两个层面上的东西用同一个词汇来表述，混淆了两者之间在概念层次上的差别。

“Nation”和“Ethnic group”在国外文献中是截然不同的两个概念。从这两个英文词汇各自出现的时间和具有的内涵来看，代表着完全不同的人类群体，表现了不同的历史场景中人类社会所具有的不同的认同形式。“民族”(Nation)与 17 世纪出现于西欧的“民族主义”和“民族自决”政治运动相联系，“族群”(Ethnic group)这个词汇则出现于 20 世纪并在美国使用较多，用于表示多族群国家内部具有不同发展历史、不同文化传统(包括语言、宗教等)甚至不同体质特征但并保持内部认同的群体，这些族群在一定程度上也可被归类于这些社会中的“亚文化群体”。

根据以上情况，我曾建议保留“中华民族”(the Chinese nation)的提法，同时把 56 个“民族”在统称时改称为“族群”或“少数民族”(Ethnic Minorities)，在具体称呼时称作“某族”(如“汉族”、“蒙古族”)而不是“某某民族”(如“汉民族”、“蒙古民族”)(马戎，2001：156)。提出这一建议有三个理由：一是我认为中国的“少数民族”在社会、文化含义等方面与其他国家(如美国)的少数种族、族群(Racial and ethnic minorities)是大致相对应的，改称“族群”可以更准确地反映我国民族结构的实际情况；二是可以避免在两个层面(“中华民族”和下属各“民族”)使用同一个词汇所造成的概念体系混乱；三是当我们讲到中国的 56 个“民族”和地方“民族主义”并把这些词汇译成英文的 Nationalities 以及 Nationalism 时，国外的读者从这些英文词汇中很容易联想为有权利实行“民族自决”并建立“民族国家”(Nation-state)的某种政治实体和分裂主义运动，从而在国际社会造成严重误导。

¹ 有学者考证中文“民族”一词最早出现于《南齐书》(约为公元 8 世纪)，用于表示中原的汉人(“诸华士女，民族弗革，而露首偏踞，滥用夷礼”)，与“夷狄”相对应(邱永君，2004：99)，似乎并不是对各个群体(包括“诸华”、“夷狄”、“蛮戎”)的统称。之后“民族”一词便很少见诸于历代文献。直至 19 世纪末年在中文里又较多出现了今天意义上的“民族”一词，从近代的文献情况看，“民族”一词再次被广泛使用，有可能是参照当时日文对于西方文献的译法来表示引入的欧洲概念(马戎，2001：113-114)。

² 中国也有一些部门把“少数民族”译为“Minority nationality”。

“族群”(Ethnic groups)作为具有一定文化传统与历史的群体,和作为与固定领土相联系的政治实体的“民族”(Nation)之间,存在重要的差别。但两者之间并没有一道不可逾越的鸿沟。通过一定的内、外部条件的影响,两者之间可以相互转化。处在纯粹的文化群体和纯粹的政治实体这两个极端之间的是一条“连续统”(Continuum),在这条“连续统”的两端之间存在着无数个中间过渡阶段。在现实社会中,每个国家内部的各个族群就处于这个“连续统”链条的不同位置上,而且随着社会经济的发展、政府政策的引导和外部势力的推动,这些族群或某一个族群在这个“连续统”上会从原有的位置向某个端点的方向移动,它所具有的“政治实体”的性质或者会增强或者会减弱。

所以,一个国家内部的族群关系是多元和动态的,而不是单一形态和固定不变的。在某些内部和外部条件的共同作用下,量变可能产生质变,一些族群确实存在着从现有的国家当中分裂出去的可能性,从“族群”转变为“民族”。在前些年魁北克的公民投票中,如果多数人赞成魁北克独立,魁北克就有可能脱离加拿大而成为一个新国家。我们今天之所以要讨论“民族”与“族群”这两个词汇的不同,就是因为不同的词汇用法实际上体现出人们在理解和引导族群关系时的不同导向。

二. 引导族群关系发展的两种政策导向: 政治化与文化化

在群体认同意识和政治实体边界的演变过程中,政府政策的引导作用非常重要。从人类社会历史发展中各国的情况来看,政府在如何引导族群关系方面大致体现出两种不同的政策导向:一种把族群看作是政治集团,强调其整体性、政治权力和“领土”疆域;另一种把族群主要视为文化群体,既承认其成员之间具有某些共性,但更愿意从分散个体的角度来处理族群关系,在强调少数民族的文化特点的同时淡化其政治利益,在人口自然流动的进程中淡化少数民族与其传统居住地之间的历史联系。

1. 以“文化”为核心的中国传统“族群”观

从历史文献记载看,东亚大陆一直是许多族群共同生息繁衍的土地。在这些族群中,既有中原地区发展较快的“华夏-汉人”,也有居住在周边地区相对发展较慢的“蛮夷狄戎”。在中国传统文化中,在族群识别、分野方面最重要的观念是“夷夏之辨”。中国儒家传统文化中“夷夏之辨”的核心并不是体现于体质、语言等方面在形式上的差别,而主要是指在以价值观念、行为规范为核心的内在“文化”差别。

有的学者指出,“在儒家思想中,‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限。……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性,而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”(张磊、孔庆榕,1999:285)。换言之,“夷夏之辨”并不是不同“文明”之间的相互区别与排斥,如中世纪基督教和伊斯兰教两种文明之间的相互排斥,而是相对发展水平较高的“文明”与相对发展水平较低“文明”之间的关系,同时发展水平较低的“夷狄”也承认这一点并积极向中原“华夏文明”学习。它们之间最重要的互动关系,不是彼此敌视和相互消灭,而是文明的传播与学习。

古代中国人认为中原地区的文明是世界最发达的文明,周边的“夷狄”或早或迟都会学习效仿中原的文明。在这种观念中,凡是接受中原“教化”的人就被认同是“文明礼仪之邦”的“天朝臣民”。“化外之民”则是需要教育开化的生番。金耀基教授认为,作为一个政治实体的国家,传统的中国不同于近代任何其他“民族-国家”(Nation-state),而“是一个以文化而非种族为华夏区别的独立发展的政治文化体,有者称之为‘文明体国家’(Civilizational state),它有一独特的

文明秩序”(金耀基,1999:614)。美国学者费正清曾写道,“毫无疑问,这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想,意味着中国的文化(生活方式)是比民族主义更为基本的东西。……一个人只要他熟习经书并能照此办理,他的肤色和语言是无关紧要的”(费正清,1987:73-74)。

因为文明是可以相互学习和传授的,所以中国传统思想认为“夷夏之辨”中的“化内”和“化外”可以相互转换,“所谓中国有恶则退为夷狄,夷狄有善则进为中国”(张磊、孔庆榕,1999:285)。所谓“善”就是文明,“恶”就是不够文明。这里既体现出了辩证思维精神,也充分体现了中华文化对其他文化的宽容态度¹。站在中原文明的角度来看,中原学者所积极主张的是以“有教无类”的开明态度,“用夏变夷”²。

中原王朝的皇帝、学者和民众把已经接受了中原文化的其他族群看作是“化内”,对他们比较平等,对那些仍处在“化外”的族群虽然采取歧视态度,但是这种歧视的基础是“文化优越感”而不是“种族优越感”。在这个优越感的背后,实质上仍然有很大的灵活性和辩证的观点,即是始终承认“化外”可以通过接受中原的“教化”而转化为“化内”。在这种“有教无类”的族群观基础上,中国文化传统认为中原王朝的使命就是通过“教化”而不是武力使“生番”成为“熟番”,成为“天朝臣民”,并最终实现理想中的“世界大同”。

中华传统一方面强调“夷夏之辨”,另一方面又强调“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”(《诗经》)的“天下”观。由于中原地区的文明与“礼教”也是中国各族群之间长期文化交流融合所形成的结果,“夏中有夷”,“夷中有夏”,同时认为“夷夏”同属一个“天下”且“蛮夷”可被“教化”,所以中国文化传统认为天下所有族群从本原来说都是平等的,因此提出了“四海之内皆兄弟也”的观念(《论语·颜渊》)。这一观念明确提出了族群平等的基本理念,淡化了各族群之间在种族、语言、宗教、习俗等各方面的差异,强调不同的人类群体在基本的伦理和互动规则方面存在着重要的共性并能够和睦共处,强调族群差别主要是“文化”差异而且“优势文化”有能力统合其他文化群体。

美国社会学家戈登(M. Gordon)把在种族问题上的意识形态大致划分为两大类:第一类是坚持种族不平等或种族主义的意识形态,第二类是主张族群平等的非种族主义的意识形态。戈登认为在第二类中还可以进一步区分出三种子类型,即(1)同化主义,(2)自由主义的多元主义,(3)团体多元主义(参见马戎编,1997:130)。中国传统的族群观念(“有教无类”)和做法(“用夏变夷”),大致可以被归类为族群平等类型中的“同化主义”子类型。

尽管在任何年代和任何国家,民族和族群问题都必然带有政治性,但在中国传统的族群观念中,“族群”在观念上和实际交往中是被努力地“文化化”了。而“文化化”也正是相对发达的中原地区核心族群得以凝聚、融合周边族群的思想法宝。也正因为中国的思想传统是将族群差异主要作为“文化差异”来看待,从而得以实施“化夷为夏”的策略,不断融合吸收边疆各族人口,最终形成了以中原汉人为凝聚核心的“中华民族多元一体”格局(费孝通,1989:19)。

2. 欧洲近代出现的民族主义运动:族群问题的“政治化”

随着近代工业化和资本主义的发展,在欧洲一些国家出现了民族问题“政治化”的趋势,强调以“民族”为单位重建世界各地的政治实体。近代出现的“民族主义”的核心观念是建立“民族-国家”,而其手段则是“民族自决”。“民族主义”运动是民族问题“政治化”进程的重要历史标志。

“民族主义认为人类自然地分成不同的民族,这些不同的民族是而且必须是政治组织的严格

¹ 从中国历史上看,儒家、道教、佛教、藏传佛教、伊斯兰教、基督教、天主教、犹太教、萨满教、祆教等以及各类民间宗教信仰(如对关公、土地、城隍、龙王、妈祖等的崇信)都可以在中华文化圈内长期相互和平共处,“和而不同”,体现出了中华文化(汉文化)罕见的开放程度与极大的包容力。

² “吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也”(《孟子·滕文公上》)。

单位。…… 除非每个民族都有自己的国家，享有独立存在的地位，否则人类不会获得任何美好的处境”(凯杜里，2002：7-8)。

“各民族是由上帝所安排的相互分离的自然实体，因此最佳的政治安排的获得是当每一个民族形成了独立的国家的时候”(凯杜里，2002：52)。

“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单元应当是一致的”(盖尔纳，2002：1-2)。

当时在西欧各地出现了要求建立“民族-国家”的“民族主义”思潮和政治运动，并出现了第一批“民族-国家”。欧洲资本主义发展最早的地点是17世纪初叶的尼德兰，革命后建立的荷兰是“第一个资本主义国家”，当时荷兰的法学家格老秀斯把独立的“民族-国家”作为国际法主体即个别的主权者(余建华，1999：18)。法国大革命推翻了波旁王朝的路易十六，在抵抗其他君主国军队的武装干涉时，法国“公民们”激发起“保卫祖国”的民族主义热情。随后在18世纪美国独立战争中，从“天赋人权”的观念提出殖民地人民拥有建立独立国家的权力的主张¹。后来人们把北美独立战争和法国大革命看作是近代民族主义形成时期的重要里程碑。

世界进入了20世纪之后，又先后出现了三次民族主义运动的浪潮。

第一次浪潮发生在第一次世界大战之后，随着奥斯曼帝国和奥匈帝国的解体，在东欧和南欧出现了一批新的“民族-国家”。

第二次浪潮发生在20世纪中叶第二次世界大战之后，随着世界殖民主义体系的削弱和瓦解，在非洲、亚洲、拉丁美洲和太平洋地区的原殖民地再度兴起了“民族主义”浪潮，那些从殖民地到欧洲国家留学的人员和受到西方思想教育的成员成为推动本地“民族主义”运动的精英分子²。在新的历史条件下，殖民主义国家不得不接受现实而允许殖民地独立，随之在原来殖民地行政区划的基础上创建了一大批新的独立国家，其中一些按照西欧“民族-国家”的框架建立了自己的政治实体与政府机构，无论这些新的独立国家是以一个主流族群为基础建国(如伊拉克、埃及、阿尔及利亚)还是保持了原来多族群格局的政治实体(如印度、印度尼西亚、马来西亚)，可以把它们都称为第三类即“解放型”的“民族-国家”。

20世纪的第三次“民族主义”浪潮是90年代苏联的解体以及苏联解体后在前苏联各个地区和一些东欧国家(前南斯拉夫、捷克斯洛伐克等)出现的民族主义分裂运动。这一次浪潮使欧洲和中亚在3个原有国家的基础上成立了23个新的独立国家，而且其中一些国家的民族主义分裂运动(如科索沃和马其顿的阿尔巴尼亚人、俄罗斯的车臣人)仍然没有平息。

3. 前苏联继承了欧洲族群问题“政治化”的基本思路

共产主义具有浓厚的“意识形态”色彩，也具有把许多文化差异、社会差异“意识形态化”的思想传统，以及采用“政治手段”来处理这些差异的倾向。在“十月革命”后，由于帝国主义干涉者利用“民族自决”这个政治口号来鼓动俄国各少数民族反对新生的无产阶级革命政权，列宁提出以是否有利于无产阶级革命为是否支持“民族自决”的衡量标准(列宁，1913：237)，在当时的政治形势下，采取了以联邦制、联盟制的政治制度来统一前沙皇俄国统治下各族群(王丽萍，2000：151)。但是，“民族界线与行政界线的重合导致了民族性政治化和民族主义的产生。民族与社会经济、政治结构的同一化强化了各民族在社会价值、分配竞争中相对地位的观念”(康奎斯特，1993：45)。各个族群拥有自己的自治地域和其他各项政治权利，在联邦制和联盟制这样的

¹ 在《独立宣言》中，北美人民称自己是“一个民族”(a nation)，并宣告要求解除与另一个“民族”(英国)之间的政治联系。

² 在亚非拉国家，“殖民主义促使东方各民族起而对列强进行反抗；西方思想和意识的引进和传播，给他们提供了民族主义的民主主义的思想武器。…… 民族主义就从西方传到了东方，从欧洲现象成为世界现象”(徐波、陈林，2002：16-17)。

制度下相互联系在一起。正是这样的制度安排后来为各族群脱离苏联、独立建国在法律上提供了可能。列宁曾经明确指出，联邦制只是在特殊国情条件下向完全统一（单一国家）的“过渡”形式（列宁，1920：126）。列宁逝世后，苏维埃政权得到全面巩固，共产党一度享有崇高威望，斯大林曾有多次机会带领苏联各族群走出这一“过渡”形态，但他和后继的领导人并没有这样做，而是使这一形态固定化并长期延续下来。

苏联政府在处理国内族群关系时，自觉或不自觉地强调各族群的政治权利并将其制度化，存在把族群看作政治集团即把族群“政治化”的倾向。在宏观层面上，苏联实行“加盟共和国”、“自治共和国”、“自治州”等地域的族群分立和自治制度，把族群与地域明确联系起来，使族群在一定程度上“疆域化”并带有“民族”（Nation）的色彩；在微观层面，在30年代进行了“民族识别”并实行注明公民“民族身份”的内部护照制度（康奎斯特，1993：59），使各民族成员的身份明晰和固定化、各族群的人口边界清晰化，并在语言文字、教育体系、干部培养、资金补助等方面对于少数民族实行了整体性一系列制度性倾斜和特殊性政策，强化了各族民众的族群意识和族群边界。

在把族群“政治化”并做出相应制度安排方面，苏联的做法对中国在1949年后的政策导向有很大影响。

4. 近年在现代化进程中各国再次出现族群问题“政治化”的趋向

随着世界上“民族-国家”的创建期渐近尾声，“全球化”成为各国引人注目的核心话题。有的学者注意到了在“全球化”进程中，无论是各个多族群国家内部还是国家之间的外交活动，都出现了再次把本国和外国族群问题“政治化”（Politicizing ethnicity）的新的趋势，“民族自决”也再次成为分裂现存多族群国家的新的政治武器。罗斯柴尔德（Joseph Rothschild）指出：

“与传统国家不同，在现代国家和转型国家中，政治化的族群问题（Politicized ethnicity）已经成为体制、国家、统治集团和政府取得或丧失其政治合法性的一个决定性的原则问题。与此同时，它也已经成为对于权力、身份和财富的社会竞争中得到世俗利益的一个有效工具”（Rothschild，1981：2）。

在现代化进程中必然出现的社会体制变迁和各种权力、利益的重新调整，族群成为群体凝聚的一个理想单元和进行社会动员的有效工具，这就使各族群在这些变化中积极去捍卫和争取本族的权力和利益。不论是处于有利地位的族群还是处于不利地位的族群，都会努力推动族群问题的“政治化”，以此来动员自己的追随者并以族群为单位建立一个争取政治权力、经济利益的集团基础。在“政治化”的氛围中，族群矛盾也就成为社会动荡、暴力冲突和国家分裂的主要原因之一。

“事实上，许多观察家被近期政治化了的族群问题开始带来的不稳定影响所惊呆并感到震撼，他们把它理解为因决不妥协的价值观和权力要求（如对于自决、群体身份、领土控制的要求）所启动的带有绝对主义色彩和‘零和类型’（zero-sum type）¹的政治活动。而且对于社会秩序而言，它比阶级、功能性利益群体的政治活动更加危险。……更为准确地说，事实上族群政治有时产生了灾难性的暴力事件”（Rothschild，1981：6-7）。

以上的分析可以向我们提供许多启示，帮助我们充分认识造成当前许多国家内部族群问题“政治化”的利益驱动、它的意识形态基础以及它可能对国家稳定带来的危害。

5. 美国对于本国少数族群的“文化化”政策导向

在一些工业化的现代社会特别是移民国家中，“民族”（Nation）越来越显示出作为一个稳定的政治实体的特征，相比之下，“族群”（Ethnic groups）则逐渐淡化了政治色彩。随着族群之间的交流日益频繁和相互通婚，各族群成员之间的界限也在模糊化，都有部分成员处于被其他族群同

¹ 为一种游戏规则，在这种游戏里，所有参与者中赢家所得利益的总和等于输家遭受损失的总和，意指参与者在游戏中的不妥协性和要么全赢要么全输的心态。

化的过程中。所有族群的成员都被视作平等的国家公民。对于少数族群成员作为国家公民所应当拥有的各项权利，政府从“公民”这一角度予以保障，针对每个成员的具体情况采取个案处理的形式，尽可能不把他们视为具有某种独立性的政治群体。对于一些少数族群成员在社会发展中面临的不利状况（如英语水平差或教育程度低），美国主要不是通过政府政策来保护其群体的“政治权益”，而是通过民间和半民间的社会福利项目来对需要帮助的个人或小群体（而不是“族群”）予以救助和支持。这就使与族群相关的各种问题主要以个体成员和个案的社会问题为形式表现出来，而不表现为以整体族群为单位的政治问题。

长期以来，美国政府和主流社会一直实行着把族群问题“文化化”的政策导向，但并不采取行政强迫手段来推动文化同化。强迫同化实质上是族群“政治化”的另一种表现。“美国人的经历表明了这样一个事实，民主政体作为杰出的意识形态发明，相当重要的原因是它不要求公民放弃他们自己的民族（族群）、宗教或者其他的忠诚，除非这些威胁到民主进程本身”（弗格森和曼斯巴赫，2003：56-57）。在政治一体化的同时，美国政府和主流社会极力引导人们把族群差异、宗教差异看作是“多元文化社会”中的“文化差异”。

考虑到社会中的族群差别将长期存在，美国学术界在20世纪中叶提出了“文化多元主义”的目标，努力把族群问题向“亚文化群体”的方向上引导，具体做法有三条：第一是坚持国家在政治法律的一体和主流文化的普遍性（英语、基督教文化），第二是允许各少数族群保留自己的部分传统文化，第三，为了防止在就业和其他活动中可能出现的种族、族群歧视，美国人的身份证明中没有“种族、族群成分”的内容，人口普查表中的“种族、族群身份”由被调查人自行申报填写，政府在各种政治、经济、文化活动中有意地淡化和模糊各个种族、族群之间的边界，鼓励族际通婚，并以各种方式来促进族群之间的相互融合。

近半个世纪以来，美国在讨论与处理种族、族群关系时十分强调“文化多元主义”。同时，“文化多元”首先并不意味着各族群在政治、地域上实行任何形式的“割据”而危害国家的统一，美国的“文化多元”之上有十分强大的“政治一体”，各州和联邦都是很强的政治实体。美国虽然允许成立以某个族群为基础的、不具有排他性的文化团体，但绝不允许建立在种族、族群方面具有排他性并具有“自治倾向”的政治组织和经济组织¹。同时美国政府和美国社会非常重视各种族、各族群的“政治一体化”，只是在讨论族群问题时不公开这样提而已。即使是在经济发达、军事强大的美国，处在社会底层的一些少数族群（黑人、土著印第安人）及其组织依然存在着“民族自治”并建立独立国家的倾向（Yinger，1986：25），这种倾向当然会受到美国政府的严密监控与全力压制。

美国不仅仅坚持政治上和经济上的统一，实际上在文化层面上也存在着强有力的“一体化”措施，如正式的公共语言是英语，在作为“文化”最核心内容的价值观念和行为规范方面必须追随美国的主流社会。事实上这些少数族群成员如不会讲英语在美国就寸步难行，不接受美国的基督教价值观念和行为规范在美国社会里与其他人和各种政府机构打交道就十分困难，更谈不上就业和发展。所以，“文化多元主义”并没有保留真正独立的“文化群体”，只是允许在接受“美国共同文化”的前提下保留了原有传统文化某些特点的各“亚文化群体”的存在。如果允许发展有族群背景、真正具有自治倾向的“文化群体”，有可能最终会危害美国的政治统一，这是美国政府和政治家们所不可能接受的。

简而言之，美国政府这些年来在处理国内种族、族群问题上的基本政策和指导思想就是把各

¹ 美国最重要的少数族群组织是1910年5月成立的“全国有色人种协进会”，主要活动是促进黑人就业机会、反对私刑、保护被迫害黑人和争取黑人选举权。“协进会”和其他以少数种族为主成立的各类组织的主要目的，是以美国宪法、人权的美国国家利益为旗帜为少数种族成员争取平等的政治权利和社会福利，而不是为少数种族争取政治独立或区域自治。

少数种族和族群引导成多元社会中的“亚文化群体”，即把这些族群“文化化”和“去政治化”。

三.“族群”的政治层面与文化层面

1. 族群有可能转变为“民族”并重写自己的历史

美国社会学家沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 在论述“种族”(Race)、“民族”(Nation) 和“族群”(Ethnicity) 时曾强调“种族”是“以基因遗传的群体”，“民族”是“历史的社会-政治群体”，而“族群”是“文化群体”。同时他又指出，尽管“族群”是个文化群体，但“在实际中，族群这一概念与民族(Nation)一样与国界相关联，尽管这一点从未包括在其定义之中。不同之处仅仅是一个国家通常只有一个民族，但可能有很多族群”(Wallerstein, 1987: 381, 385)。这就是族群具有的政治层面的意义以及族群具有潜在的发展成为独立国家(民族)的可能性。所以，主要作为文化群体而存在的“族群”和主要作为政治实体而存在的“民族”之间并没有一道不可逾越的鸿沟。各族群及其领袖人物会积极在政治层面上争取自己的地位和权力，在有的国家里，政府也会给予族群一定的政治空间。在一定的内外条件下，族群和民族之间可以相互转换。

沃勒斯坦举了一个很生动的例子，在北非的摩洛哥有撒赫拉维人(Sahrawi)，他们有自己的民族解放运动组织(Polisario)，坚称撒赫拉维是一个“民族”(Nation)而且这个民族已经有1000年的历史，但是如果去问摩洛哥人，他们就会完全否认撒赫拉维“民族”的存在，认为撒赫拉维人只是摩洛哥“民族”的组成部分。沃勒斯坦认为从理论上无法解决两者的分歧。但是如果几十年后，撒赫拉维人的民族主义运动组织在解放战争中赢得胜利并独立建国，那么撒赫拉维“民族”“就曾经存在过”，如果他们失败了，这个“民族”就从未出现过，“2100年的历史学家将认为这问题已解决，更有可能认为这是个不成问题的问题”(沃勒斯坦, 2004: 116)。有些国家的少数族群为了使自己的分裂主义运动具有某种合法性，也会努力“证明”本族群曾经是一个政治相对独立的“民族”而且具有悠久的历史，而这些“历史”的可信度并不为政府和其他族群所承认。但是一旦由于某种机缘，这个族群确实争取到了独立，那么这一套“民族历史”也就成为新国家历史叙事的正式官方文本。

2. 族群“政治化”的具体措施：族群身份和族群关系的制度化

由政府正式确认每个公民的“族群”身份，这一做法就是把“族群”和“族群边界”制度化，使之成为一个正式制度，任何跨越这个身份的行为(一个公民改变自己“族群身份”)都必须得到政府的认可，需要经过一个正式的官方审批手续。“边界的维护是一个族群的中心任务。一个族群如果失去了维护边界所需要的自外部进入的阻力与内部的同化压力，其成员就会不再具有相互认同的标志”(Kaufmann, 2000: 1092)。这种安排对族群成员之间的相互交往与族群融合，无疑制造了制度性障碍。族群边界的“清晰化”和个体“族群身份”的固定化，使得族群边界成为一个社会问题。而当族群身份与某些优惠政策或歧视政策相关联时，族群边界就进一步成为政治问题。

族群关系的制度化可能会出现“正”和“负”两种作用，优待弱势族群的政策可能会改善族群分层(族群之间在教育、职业、收入等方面的结构性差异)的状况，歧视弱势族群的政策则可能会强化族群分层。尽管“制度化”政策强化了族群意识，在一定的历史阶段内和一定的条件下，优待政策可以缓解因此而带来的族群隔阂与矛盾。但是优待政策既不会淡化族群意识，也不可能从根本上化解与平衡因制度化造成的族群意识的加强，所以优待政策带来的局面会是增进族群合作，缓和族群冲突，但是无法真正推进族群融合。前苏联把族群问题“政治化”和族群关系“制度化”，实施了大量优待少数族群的政策，明显地改善了族群分层状况，缩小了各族群之间在社会、经济、教育、福利发展方面的差距，一度形成了族群合作的局面，但是族群意识并没有弱化，而且在“制度化”的基础上通过“联盟制”反而强化了族群的政治意识。一旦国内外政治形势发生

重大变化，这种强化了了的族群政治意识就会转变为“民族主义”运动。

对于造成 20 世纪 90 年代前苏联和前南斯拉夫出现的民族分裂主义运动的原因，不同的学者也有不同的观点。前苏联和前南斯拉夫把民族问题高度政治化、制度化的做法，与美国等西方国家极力使本国种族、族群问题“文化化”的思路显然是很不相同的。有的学者指出，不能忽视“前苏联和前南斯拉夫这种联邦国家中的重要事实，即其领导阶层并没有镇压民族主义的认同，而是为了促进自己的权威，在本质上铭记这些认同并利用它们”（坎贝尔，2003：237-238）。至于保留甚至强化民族认同的动机是什么？我们可能不同意以上的解读，但是这一观点至少明确指出了前苏联等国家在对待民族认同的基本态度和制度安排上与西方国家存在着明显的不同。这一差异与后来族群关系的发展趋势肯定有着密切的关系。

3. 近代中国的“文化主义”与“民族主义”族群观

美国印度裔学者杜赞奇主张从一种“复线”（或称“双轨”）的角度来看待中国社会的复杂历史进程。他提出的“复线”，就是“文化主义”和“民族主义”这两种意识形态可能以不同的程度与形式交替出现于中国历史上的观念与思潮（叙述结构）当中。

他承认中国传统的族群观念中的实质是“中国文化主义”，“文化主义是一种明显不同于民族主义的意识形态。……文化主义指的是一种自然而然的对于文化自身优越感的信仰，而无需在文化之外寻求合法性或辩护词”。“士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要是文化主义的形势，是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同”。这种文化主义即是“把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看作一种界定群体的标准。群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制”（杜赞奇，2003：44-46）。这就是中国历史发展中以“文化”确定认同和“有教无类”的主导思想。

但杜赞奇又指出，与此同时在中国还存在另一个“民族主义”族群观。每当中原王朝衰落和濒于倾覆的时刻如南宋和南明，“夷狄”已经不再是中原礼教可以居高临下实施“教化”的对象，而是汹汹入侵足以灭亡中华文明的严重威胁，此时汉人就会放弃“天下帝国的发散型的观念，而代之以界限分明的汉族与国家的观念，夷狄在其中已无任何地位可言”（杜赞奇，2003：47），从而萌发出汉人防御性的“民族主义”。这时，保卫汉人国家、抵御夷狄入侵的代表人物（岳飞、文天祥、史可法）就成为民族英雄，夷狄则被描述为无信无义、凶残无比、不可同化的“异类”。明末清初的学者王夫之甚至提出，“夷狄者，歼之不为不仁。……何也？信义者，人与人相与之道，非以施之异类”（杜赞奇，2003：47）。

清朝末年，出于对昏庸卖国的满清朝廷的极度不满，汉人知识阶层的“民族主义”情绪空前高涨，他们把对清廷的全部愤恨都发泄在满族身上，从而提出“驱除鞑虏，恢复中华”的民族主义口号，当年激进革命党的代表人物章太炎、汪精卫、陈天华、邹容等人的言论带有强烈的汉族反满的民族主义情绪，而且这种情绪影响到了早期的孙中山和同盟会。与之相比，保皇党的代表人物康有为则坚持中国儒家传统的“文化主义”和“有教无类”的观点，认为满清已经接受中华文化而不再是“夷狄”，应以“中华”待之。“康有为相信，（中华）群体是由具有共同文化的人所组成的，而不是仅仅局限于一个种族（汉人）或少数民族群体”（杜赞奇，2003：64）。由于认识到汉人主导的民族主义在推翻满清之后将很自然地导致蒙古族、藏族、维吾尔族等脱离中国，所以“孙中山和新建立的民国领袖试图用自己的政敌即维新派和清廷所阐释的文化主义民族观的叙述结构来补充自己的种族主义的叙述结构。中华民族开始由‘五族’（满、蒙、藏、回、汉）组成，从而中华民族继续蚕食着大清帝国的边界线”（杜赞奇，2003：66-67）。这就是历史发展的辩证法，它在一个拥有复线的并行轨迹上不断交替变换着自己的位置。

所以，我们在强调中华传统具有一个以“天下”为视野、以“文化”为核心、以“教化”为发展的族群观的同时，不能忽视在历史上还存在着一个以“种族”为特征、以“汉人”为边界、

排斥与仇视“异族”的民族主义的族群观。当中华强大时，汉人会表现得宽容和开放；而当夷狄强大并威胁到汉人群体的生存时，汉人当中就会出现狭隘、偏激和排外的民族主义。

晚清时期的保皇党坚持的是传统的“中国文化主义”族群观，以儒家文化为群体认同的标准，主张把接受了中华文化的满族和其他族群都视为“中华”的成员，以此为基础推动中国社会发展。这也就是我们所说的族群“文化化”的观点。而当时激烈反满的革命党，则坚持汉人“民族主义”族群观，把汉、满等各族群看作是各自相对独立的政治实体，从而把汉满之间的族群关系“政治化”、族群边界清晰化，强调满、汉不同“种”，否认各族群成员之间已经出现的文化融合和认同意识的融合，坚持要“驱除鞑虏”，才能“恢复中华”。

新中国建立之前，中国共产党接受了前苏联的“民族”理论，从社会革命、民族平等这样的政治层面来表述中国的“民族关系”，客观上继承了“辛亥革命”中革命党人的“民族主义”族群观。而国民党和蒋介石则否认这些族群为“民族”，认为它们只能算是“宗族”，不是独立的政治实体，似乎继承了中华传统和清末保皇党“中国文化主义”的族群观。历史发展轨迹的变幻总是那么复杂和不可思议。

4. 中国 1949 年后实施的民族政策

在中国几千年的社会变迁中，虽然也有过短暂或局部的反复与曲折，但是发展方向的主流始终保持着把族群“文化化”的基本理念及以“文化”为核心推动各族群的“自然融合”。这个历史进程一直延续到 20 世纪 40 年代。

1949 年全国解放后，在当时的国际政治氛围中，中国政府不得不与苏联结盟。我国在社会组织、经济制度等各方面都参照了前苏联的做法，在民族问题上也采取了把族群问题政治化和制度化的一整套措施。

首先，20 世纪 50 年代初政府组织了大规模的“民族识别”工作，先后正式认定了 55 个少数民族。这样就把一些处在族群边缘的“模糊”群体“识别”为独立的民族。通过“民族识别”工作和户籍中的“民族成分”登记制度，使族群之间的边界明晰化而且使每个人的“民族成分”固定化，“民族”边界的清晰化强化和固化了人们的“民族意识”。

其次，对所有少数民族群都采用了“区域自治”制度以保障各族群的“政治权利”，1949 年第一届全国政协会议制定的“共同纲领”规定：中华人民共和国的国家结构形式是单一制的多民族统一的人民共和国，“各少数民族聚居的地区，应实行民族的区域自治”。先后陆续成立了 5 个省级的少数民族自治区，30 个自治州和 120 个自治县（旗）。

第三，在政治、经济、教育、文化等各方面对少数民族群实行优惠政策。对于在当时情况下确实需要保障其某些政治权利的一些族群与地区（如西藏的藏族），这些政治措施在当时具有积极的作用，有利于祖国和平统一。但是与此同时，也把一些原本已经没有什么政治色彩的族群（如满族）也“政治化”了。

民族区域自治制度把族群与地域正式挂起钩来，使各个少数民族群获得了某种独立的政治身份、政治权力和“自治地域”，确保了“少数民族在自己的自治地区内当家做主”，确保了在行政体制、干部任命、财政管理、经济发展、文化教育事业等各个方面少数民族群可以在中央政府的大力支持和优惠政策下得到较快发展。但是在这些制度的建立和推行的过程中，当我们以族群为单位强调政治上的“民族平等”而不是“公民平等”时，当我们以族群为单位从制度上保障少数民族群各项政治权利时，也不可避免地把我国的族群问题“政治化”，并在一定程度上推动一些族群向加强其“民族意识”的方向发展。

应当说，民族区域自治制度和相关的各项政策执行了半个世纪以来，得到了各族干部和人民的拥护。中央政府长期以来对少数民族自治地区在财政、物资、基础设施建设等方面给予大量补助，在各项税收和提供贷款等方面给予特殊优惠，在计划生育、儿童入学、就业、医疗、上大学、

干部提升等许多方面给予少数民族成员以优惠待遇。培养少数民族干部是建国以来我国党组织和政府机构干部政策的重要组成部分，各级少数民族学校和大学，成为培养少数民族干部的主要机构。各个少数民族自治地方各级行政部门的主要官员，必须由当地少数民族干部担任，“民族成分”也因此成为这些地区选拔党政干部的一个重要条件。以上这一系列以少数民族为对象的制度性安排和各项优惠政策在推动我国各少数民族社会、经济、教育、文化各个领域的发展方面，都起到了积极的推动作用。但是，各族干部群众的“族群意识”依然保持并在这些制度与政策的环境下有所加强，在一些族群的部分成员当中也出现了“族群意识”向“民族意识”转化的现象，这也是不争的事实。

新中国成立后，政府开展的“民族识别”工作和一系列制度化措施与政策，实际上继承了晚清革命党把族群“政治化”的思路，把“中华民族”和 56 个“民族”都看作是某种政治实体的表现形式，前者以国境线为国家边界，后者以“自治地方”为族际边界，两者虽然层次不同，但是基本思路相似。在对这些“民族”进行“识别”并确定了各自的“自治地域”之后，就开始有意或无意有选择地搜集和利用各种“史料”来构建“民族”话语，包括在对史料进行重新诠释的基础上构建“民族历史”，这样的事例并不少见。

今天我们提出把族群问题“文化化”的思路，也许可以说是对传统“中国文化主义”族群观在新的历史条件下的延续。进入 21 世纪后，我们很可能还是依旧在“中国文化主义”族群观和“民族主义”族群观这两条“复线”的历史轨迹上交替行进，在行进的过程中还会出现各式各样的探讨和争论，当然，最后这些争论的正确与否都会由社会实践来检验并做出判定。

中国政府采取族群问题“制度化”的措施，除了意识形态因素和 50 年代苏联的影响外，其他外部势力也发挥了一定作用。少数民族问题始终是西方国家批评中国和其他国家的核心议题。面对西方舆论批评和外交压力，一些发展中国家（包括中国）的政府也在努力提高本国少数民族的“政治地位”并使他们得到更多的政治权力，而这些措施将有意或无意地使本国的族群问题“政治化”。这些国家的政府期望通过这些做法来平息或缓和西方国家的批评，但是其结果最多不过暂时缓和了外部的批评，而少数民族在新的政治基础上会不断提出新的政治要求，而且这些要求也将毫无例外地将得到西方国家的全力支持。这些国家的政府在本国族群问题上所做出的政治让步非但没有缓解国内的族群问题，反而使随后的“民族分裂运动”具有了更坚实的基础。

四．理想的国家族群框架：“政治一体”和“文化多元”

1．政治统一与族群平等

费孝通教授在 1989 年曾提出“中华民族多元一体格局”的理论。针对多族群国家的内部结构框架，我们可以进一步提出“政治一体，文化多元”的设想，以强化作为政治实体的“民族”（Nation）和国家，并把族群逐步地引导到主要代表不同文化群体的角色之中，把族群关系用“文化多元主义”的思路来引导。同时在作为政治实体的民族-国家的层面，强调所有公民在政治及宪法规定的所有权利和义务方面的平等，包括维持和发展自己独特文化（包括语言文字、宗教信仰、生活习俗等）的权利。这样一个大的框架结合了政治统一与族群平等这两个方面。

哈贝马斯在《后民族结构与民主的未来》一文中曾强调指出，“只有当国民转变成为一个由公民组成的民族，并把政治命运掌握在自己手里的时候，才会有一种民主的自决权。但是，对‘臣民’的政治动员要求混杂在一起的人民在文化上实现一体化。这一点是必不可少的，有了它，民族观念也就付诸了实现；而借助于民族观念，国家成员超越了对于村落和家庭、地域和王朝的天生的忠诚，建立起了一种新型的集体认同”（哈贝马斯，2002：76）。这即是说，在民族国家的层面上，同样需要建立起某种“文化的一体化”，否则就很难在民族-国家层面上建立这种新的“集

体认同”。一个民族国家，非常需要从历史的发展和文化的传统中提供一个各族共享的“共同文化”。

正如同我们可以把“政治结构”划分成不同的层面一样，我们可以把“文化”自身也划分为不同的层面。哈贝马斯提醒我们，需要在国家层面也建立具有共同性的“文化”。所以，应当把一个国家内部的“文化”也看作是一个多层面的结构，至少具有“民族”(国家)和“族群”这两个重要的层面。

在“民族”(国家)的层面上，至少需要一种或几种“族际共同语”作为各族群共享和一致认同的文化交流工具，需要各族群在基本价值观念上的彼此认同，以及对于各族群在“族群”层面上所保持的特殊“文化”持有一种“承认、平等相待甚至欣赏”的态度。而在“族群”层面上，各个族群保持的特殊文化应具有平等的法律和社会地位，每个族群对于其他族群的不同文化应采取宽容的态度并相互承认，和谐共存，不存在相互排斥冲突(如宗教极端分子鼓吹的“圣战”)的观念和行为。在这两个层面之间存在着彼此依存的密切关系。如果没有民族-国家层面上的共同文化与观念，在族群层面上的不同文化就难免会彼此冲突，无法和谐相处。因此在国家层面单靠政治制度和行政约束还是不够的，还需要建立某种统一的文化认同。也正因为如此，我们需要关注哈贝马斯关于在国家层面“文化一体化”的观点。

2.“族群文化多元”与“民族文化认同”

各个族群的传统文化与作为政治实体的“民族”文化认同是同时并存的两个不同层面。一位长期研究前苏联的印度学者，把前苏联与印度在“民族构建”(Nation-building)的思路进行了比较。他指出，在推翻沙皇俄国的地理版图基础上建立的前苏联，在创建“民族认同”时很大程度上强调的是共产主义的意识形态(Behera, 1995: 31)。这一做法带有很大的危险性。因为把这些族群联系起来的政治纽带单一化为共产主义意识形态之后，一旦这一政治纽带出现断裂，国家的统一也就随即失去了政治基础。

在汉人的头脑里，“中国人”、“中国公民”的身份意识是自然而然的，是他们群体意识体系中属于核心层面的关键认同。但是我国的其他族群(如藏族、维吾尔族、哈萨克族、朝鲜族等)是否都具有同样的对于“中华民族”的认同意识呢？在这些族群的广大民众当中，在“中国人”和自己族群这两个层面的认同意识方面，哪个层面的认同更为核心和更加重要呢？对于这个问题的回答，需要进行大量的调查与研究才能确定，而不能靠“想当然”。同时，民众中的认同意识也并不是固定不变的，是在一定条件下加以引导和改变的，如1997年回归以后香港人对于“中国”的认同意识即在不断加强。人们的族群意识和认同格局依环境和各类影响因素处在不断变化的动态过程之中。

如果我们承认有些族群在对“中国人”、“中华民族”的认同上与汉族之间存在着差别，确实存在着有些人在意识中把对本族群的认同置于对“中华民族”认同之上的现象，我们就需要注意在少数族群成员当中培养与加强对“中华民族”的认同意识¹。由于汉人通常把对“中华民族”的认同看作是不言而喻的，所以以汉族为主体的政府部门在重视落实少数民族政策的同时很容易强调少数民族的“自我认同”而忽视对他们进行“中华民族”认同意识的培养与巩固。这样，政府在落实“民族政策”、宣传“少数民族权益”的同时，很容易在客观上淡化了原来就比较淡漠与脆弱的对“中华民族”的认同意识，造成“矫枉过正”的偏差。

在建立和巩固以“民族-国家”为单元的“国民认同”的过程中，有可能出现两种偏差。

第一种偏差，是强调某一个意识形态的重要性，并以此为基础建立各族群之间共同的“国民

¹ 目前官方重视推动“炎黄子孙”的认同意识。但需要注意，今天的“中华民族”中有许多组成部分是不能归类于“炎黄子孙”的，把黄帝树立为中华共祖，只是出现于20世纪初叶的汉民族主义运动的产物(孙隆基，2004: 19)。所以，这些方面的宣传需要特别慎重。

认同”，忽视本国在历史发展中形成的共同文化方面的认同基础。这样，在意识形态出现变化、政治结构出现松动时，各个族群原有的以本族文化（语言、宗教等）为基础的“族群认同”就会发展成为以建立独立“民族-国家”为目的的“民族主义运动”。这就是前苏联在民族问题上的教训之一。

第二种偏差，是想当然地把“国民认同”视为已经存在并且具有“牢不可破”的共同基础，因而为了协调和改善各个族群之间的关系而片面强调发扬（少数）“族群”的传统文化、强调保护（少数）“族群”的政治与经济权益、强调维护（少数）“族群”的人口边界和传统居住地，把“族群”问题政治化和制度化，但是同时却忽视了在各少数民族民众、知识分子与官员中对“国民认同”的培养与巩固。这第二种偏差是前苏联在民族问题上的教训之二。

印度在沦为英国殖民地之前存在无数个大小不同、彼此独立的土邦¹，是英国殖民政府把这些土邦组合到了一个政治架构之中。基于这样的历史背景，印度政府自独立后就积极致力于在全体国民中发展“印度人”的共同认同，从历史文献和文化传统中努力缔造一个可以凝聚各个族群、各个宗教群体的“印度的共同文化”，以避免第一种偏差。所以尽管印度存在多种宗教（印度教、伊斯兰教、锡克教、耆那教、基督教等）、多种语言（但都以英语为族际共同语）、多个族群（孟加拉人、泰米尔人、旁遮普人、比哈尔人等）、多种政治上的意识形态（现在仍有3个邦由印度共产党执政）以及根深蒂固的种姓问题，印度各族民众逐步把“印度”看作是一个具有共同文化和历史的共同体，各个群体在文化传统上是密不可分的，而印度的电影业在建立这一创建新的文化-历史共同体的努力中也发挥了重要的不可替代的作用。

同时印度政府积极克服第二种偏差，在尊重各种宗教和族群平等权利的同时，竭力建立全体印度人的“国民”意识，明确地把国民意识置于各个族群、宗教群体之上，极力淡化族群意识（Behera, 1995）。现在虽然印度各地仍然存在各种因族群文化差异、宗教差异、语言差异以及地方利益差异和意识形态差异等带来的各种矛盾，出现过政治领导人被刺杀的恶性事件，但是没有出现真正威胁印度统一的民族分裂主义运动。在族群关系上努力克服这两种偏差，可以说是印度建国以后重要的成功经验。

美国是一个由来自世界各地的移民组成的新兴国家，在“政治一体、文化多元”的框架下，在这些具有不同种族、族群背景和不同语言宗教文化传统的公民们中逐步建立了新的“国民认同”。在今天，尽管历史遗留下来的种族偏见和歧视仍然存在，有时也会发生种族矛盾和族群冲突，但是自“南北战争”后国家的统一从未受到真正的威胁。考虑到历史上实行的黑人奴隶制和对土著印第安人、华裔等的种族歧视使得美国族群关系的先天基础很差，我们应当承认美国自“民权运动”以来在协调种族关系方面取得了相当的成功。

五．结束语

中国传统中把少数民族“文化化”的成功思路，没有被我们继承下来，却在太平洋彼岸的美国发挥着积极的作用，这种历史错位的现象应当引起我们的反思。中国人应当从祖先们几千年处理族群关系的传统中吸取宝贵经验，也应当借鉴美国、印度、前苏联等处理本国种族、族群问题的策略与经验教训，把建国以来在族群问题上的“政治化”趋势改变为“文化化”的新方向，把少数民族问题逐步“去政治化”。在“民族（国民）认同”和“族群认同”这两个层面中，应当强化民族（国民）意识，逐步淡化族群意识。把我国的56个“民族”改称为“族群”的建议，就是在这样一个大思路下提出来的。

¹ 当时英国统治下仅享受各种“礼炮待遇”的土邦就有115个，其他土邦不享受“礼炮待遇”（林承节，1995：795-798）。

我们今天在思考中华民族族群关系的“多元一体”格局时，可以参考中国的历史传统和西方国家的体制与处理族群关系的思路，进一步把费孝通教授提出的“多元一体”具体化为“政治一体”和“文化多元”两个层面的结合，在这样一个大框架下来思考中国的族群关系问题。如果接受这样的一个整体性框架，我们的许多观念和做法也就需要进行反思和逐步进行相应的调整。在思考少数民族的有关问题时，应逐步把它们更看成是“文化群体”而逐步减少它们作为“政治群体”的色彩。族群“去政治化”的思路应当在21世纪引起国人更多的思考，也有可能在未来把中国的族群关系引导到一个新的方向。

参考书目（以作者姓氏字母顺序排列）：

- 埃里·凯杜里，2002，《民族主义》，北京：中央编译出版社。
- 邱永君，2004，“‘民族’一词见于《南齐书》”，《民族研究》2004年第3期，第98-99页。
- 杜赞奇，2003，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，北京：社会科学文献出版社。
- 厄内斯特·盖尔纳，2002，《民族与民族主义》，北京：中央编译出版社。
- Y. 弗格森和R. 曼斯巴赫，2003，“过去是未来的前奏？全球政治中的认同与忠诚”，Y. 拉彼德，F. 克拉托赫维尔主编，《文化和认同：国际关系回归理论》，杭州：浙江人民出版社，第29-65页。
- 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》，北京：商务印书馆。
- J. 哈贝马斯，2002，《后民族结构》，上海：上海人民出版社。
- 金耀基，1999，“中国的现代文明的秩序的构建：论中国的‘现代化’与‘现代性’”，潘乃穆等编《中和位育》，北京：中国人民大学出版社，第613-627页。
- D. 坎贝尔，2003，“暴力职能：认同、主权、责任”，Y. 拉彼德，F. 克拉托赫维尔主编《文化和认同：国际关系回归理论》，杭州：浙江人民出版社，第225-248页。
- 列宁，1913，“民族问题提纲”，《列宁全集》第19卷，北京：人民出版社1959年版，第236-244页。
- 列宁，1920，“民族和殖民地问题提纲初稿”，《列宁全集》第31卷，北京：人民出版社1958年版，第124-130页。
- 林承节，1995，《印度近现代史》，北京：北京大学出版社。
- R·康奎斯特主编，1993，《最后的帝国——民族问题与苏联的前途》，上海：华东师范大学出版社。
- 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，《民族与社会发展》，北京：民族出版社。
- 王丽萍，2000，《联邦制与世界秩序》，北京：北京大学出版社。
- 孙隆基，2004，《历史学家的经线》，南宁：广西师范大学出版社。
- I. 沃伦斯坦，2004，“族群身份的建构——种族主义、国族主义、族裔身份”，许宝强、罗永生选编《解殖与民族主义》，北京：中央编译出版社，第121-164页。
- 徐波、陈林，2002，“全球化、现代化与民族主义：现实与悖论”（代序言），埃里·凯杜里《民族主义》，北京：中央编译出版社，第1-28页。
- 余建华，1999，《民族主义：历史遗产与时代风云的交汇》，上海：学林出版社。
- 张磊、孔庆榕主编，1999，《中华民族凝聚力学》，北京：中国社会科学出版社。
- Behera Subhakanta, 1995, *Nation-State: Problems and Perspectives*, New Delhi: Sanchar Publishing House.
- Hobsbawm, Eric J. 1990, *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, Eric. 2000, “Liberal Ethnicity: Beyond Liberal Nationalism and Minority Right”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23 (No. 6): 1086-1119.
- Rothschild, Joseph 1981, *Ethnopolitics*, New York: Columbia University Press.
- Smith, Anthony D. 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.
- Wallerstein, Immanuel, 1987, “The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity”, *Sociological Forum*, Vol. 2 (No. 2): 373-388.
- Yinger, J. Milton, 1986, “Intersecting Strands in the Theorisation of Race and Ethnic Relations”, John

Rex and David Mason eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*, New York: Cambridge University Press, pp. 20-41.

(本文即将发表于《北京大学学报》2004年第6期)

【书 评】

《历史学家的经线：历史心理文集》

(美)孙隆基 著

(2004年4月广西师范大学出版社)

本书是旅美学者孙隆基教授的一本新作。孙教授的《中国文化的深层结构》自80年代出版以来在学术界有很大影响，也使他成为研究中国文化与历史的著名学者。这本文集收入了孙教授的九篇论文，其中第一篇“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”与我国近代民族关系思想史研究有密切的关系，关心我国民族关系研究的人不可不读。

近年来祭奠黄帝陵的活动已经逐渐演变为官方主持的仪式，“炎黄子孙”在许多人的观念里成了“中国人”的代名词。但是我们必须注意到，中华民族大家庭中各民族的历史演变非常复杂，有些少数民族并不一定认为自己是“炎黄子孙”。这就出现了一个“民族认同”范畴的问题，即“炎黄子孙”的称呼是否适用于“中华民族”全体成员？反过来，我们也可以这样提出问题：把“炎黄子孙”作为“中国人”的代名词是否合适？

孙隆基的这篇论文说明，在清朝末年我国现代“民族国家”认同意识的产生十分曲折，在这一过程中出现的观点也各不相同，甚至当时的一些反满的激进观点表现为反蒙满而亲日本。“邹容的《革命军》……把日本人算在‘中国人种’内，反把满族排斥到‘西伯利亚人种’里头”(p.15)。在最初时期，“维新派提倡的不是民族主义而是黄色种族主义”(p.11)。提起邹容的《革命军》，听说过的人很多，但把这篇文章仔细读过并加以分析、提出新见解的人，恐怕就很少了。

在20世纪初年，“各地之汉民族主义者有树立黄帝为共祖之运动。革命党机关报《民报》第一期刊首印有黄帝像，图下说明‘世界第一之民族主义大伟人黄帝’”(p.19)。由此可见，在中国崇拜黄帝的历史并不长，而且是在当中国传统的“天朝中心的天下主义被现代民族主义取代之时”才被少数激进的汉民族主义者“造”出来的。

不仅如此，近年来上映的清朝历史剧（如《雍正王朝》）中轮廓鲜明、剧作者刻意评述的“满汉之分”，也并不完全符合历史上的真实情况。孙隆基指出，“满汉矛盾固然潜在，但上升为主要矛盾当在百日维新失败之后。甚至连‘满族’、‘汉族’这类名词也是很现代的。……1900年以后保皇与革命之争起，满汉矛盾乃上升为主要矛盾，但‘汉族’这个概念却仍有待重新发明。……当时欲发明‘汉族’这个主体，也得靠重建中国历史上一连串抵抗‘异族’之叙事”(p.17)。南宋的岳飞、明朝末年的袁崇焕等历史人物，正是在这样的情景下，被梁启超、章太炎等人作为抗击异族入侵的“民族英雄”而大加表彰和推崇。

前些年，国内也曾讨论过把岳飞等人称为“民族英雄”是否妥当的问题。其实，如果我们换用“族群”概念，并把“民族”概念仅仅与“中华民族”联系在一起，这些讨论就简单得多了。我们应当承认，“民族”概念以及“汉族”、“满族”等目前使用的族称，都是近代在西方国家入侵时与西方思想的交流当中逐渐出现的。岳飞、袁崇焕等可能只能算是我国中原族群抵御边疆族群的“族群英雄”，虎门硝烟的林则徐、甲午海战中壮烈殉国的邓世昌，以及近百年来抗击外国侵略者而牺牲的各族儿女，才是中华民族的民族英雄。

(马戎)

中国社会学会 民族社会学专业委员会
北京大学 社会学人类学研究所
邮编：100871

本期责任编辑：马戎、于长江

电子邮件：chjyu@sina.com