

民族社会学研究通讯

青 春 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 235 期

2017年 7月 15日

目 录

【论 文】

反思中国的民族理论、制度与政策 马 戎

明确的民族与暧昧的族群
——以中国大陆民族学、人类学的研究实践为例 麻国庆

现代民族国家的内在矛盾与族群认同 吴增定

从文化到政治：中国多民族社会关系格局及其演变过程 常 宝

☆☆

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

【论 文】

反思中国的民族理论、制度与政策¹

马 戎²

摘要：我国的民族关系近年来出现了许多新变化，而现有的民族理论教科书对这些新现象、新问题无法提供令人满意的解释。因此，非常有必要在“实事求是”和“实践是检验真理的惟一标准”的科学精神指导下，结合多年来的社会实际效果，对我国自 20 世纪 50 年代以来宣传的民族理论、实施的民族制度和政策进行系统的反思。本文结合作者自己的理论学习和实地调查，对与我国民族政策相关的一些问题进行了思考。

关键词：民族理论 民族政策 社会实践

一、“实事求是”是社会科学研究之魂

社会科学研究最根本的立场就是必须依据客观事实来说话，而不是从抽象的经典学术理论和政府官方文件出发。社会学家在思考和研究问题时使用的信息主要来自大量的实地调研资料和自己与社会中各类人群交往时的亲身感受，不仅需要敏锐地观察社会中存在的真实的社会现象，还必须从宏观和微观的不同层面对这些现象进行深入系统的分析和研究，从而理解这些社会现象产生的因果关系、影响因素和演变规律，努力对其在短期和长期发展过程中可能带来的各种社会后果做出预测，这样才有可能使我们的研究工作真正达到“科学”的层面。这就像化学家在实验室里分析各种化学成分在不同条件下相遇时会发生何种化学反应一样，化学家通过不同的实验努力寻找各种化学现象产生的规律和结果，发现化学分子世界中的规律。社会学家在观察社会现实后，也应当通过自己的分析努力去发现各个层次、各种群体、各类集团相互交往的规律以及人们思想和行为的形成与演变机制。

我们开展社会科学研究，需要努力去把握社会群体划分和各群体内部运行的规律，对群体之间各种力量的互动机制和作用方向进行梳理，努力预见这些互动可能造成的影响，并对由群体互动作用合力形成的社会整体运行方向进行理性的分析，用专业化的知识来解释、分析和预见所在社会的运行轨迹和可能产生的社会后果。在对现实社会开展研究时，我们从学校获得的毕业文凭仅仅是一张纸，真正的知识和智慧来自社会实践和独立思考。教科书和经典著作可以为我们提供一些认识社会的工具性概念和进行逻辑分析的理论，但是要想真正掌握这些知识工具，必须与我们的真实生活、日常观察和社会实践联系起来，在亲身实践中印证、熟悉和运用这些知识工具，坚持“独立之思想，自由之精神”。科学技术不断发展，人类社会也在不断变化，经典著作上记述下来的知识与定律是否仍然符合今天的社会实际？这需要通过在实践中开展调查研究来考察。反对本本主义，“没有调查就没有发言权”，这是我们在学术研究中必须坚持的基本态度。如果我们在实证调查中发现书本上的某些概念和理论与身边的客观现实不相符或者无法解释现实生活，我们就必须从事实出发，解放思想，对这些书本中的概念和理论提出质疑，并从对现实社会运行情况的调查研究中努力总结和提炼一些“与时俱进”、符合发展中的社会现实的新概念和新理论。

我国历届党政领导人的讲话和文件给我们提供了代表各届政府施政方针和管理方法的一套

¹ 本文以“重构中国的民族话语体系”为题刊载于《中央社会主义学院学报》2017年第2期，第39-46页。

² 作者为北京大学社会学系、社会学人类学所教授，中国社会与发展研究中心研究员。

现行话语，代表了在不同历史时期这些领导者和他们的秘书班子对当时国情的理解与判断，反映出他们的政治智慧和社会管理水平，这些无疑都是我们了解国家政策走向与演变进程的重要信息。近期国家领导人的讲话和政府最新文件有助于我们理解当前政府的大政方针和工作部署，但是历届领导人讲话和政府文件中提出的政策方针和管理方法是否符合当前中国社会的实际，是否符合目前大多数民众的意愿，是否能够带来积极的社会效果，仍然需要经过实践的检验。因为即使是身居高位的国家领导人，他们的认识与极其复杂多变的社会现实之间可能仍有距离，存在认识片面或判断失误的可能。回顾历史，中国共产党历届领导人正是在坚持“实事求是”的精神指导下不断纠正自身的错误，历经曲折，最终取得全国政权并不断推动社会主义建设事业。无论历史还是今天，我们都必须坚持“实践是检验真理的唯一标准”这个科学精神，否则，“不唯上、不唯书”和“实事求是”就成了一句空话。

二、从自身经历和实地调研中感受中国的民族关系

我对于中国民族问题的认识和理解，主要来自在少数民族地区的生活阅历和亲身感受。文化大革命期间我参加了乘车串联和步行串联，那时在红卫兵联欢会上洋溢着的是各族青年共同的“革命”激情。1968年我到内蒙古牧区插队五年，在和草原上的蒙古族牧民交往中，我感受到的是他们的善良和淳朴。一直到80年代中期，在我自己和周围所接触的各族成员的意识中，“民族”身份与边界似乎并不重要，仅仅反映出语言习俗的差异，人们在交往中看重的是具体每个人的人品，而不是各自的“民族身份”。1987年我来到北京大学任教，先后在西藏、内蒙古、新疆、青海、甘肃等多民族聚居区进行基层社会调研，这时各地的“民族关系问题”逐渐凸现出来。1988年我在拉萨老城区调查，当时已经发生火烧八角街派出所事件，我在对当地汉、藏干部居民的访谈中感受到民族之间已经出现了认同隔阂。1997年我去南疆调查，1990年发生“巴仁乡事件”后南疆的族群关系持续恶化，我在各县的走访中对此印象极为深刻。

我们在西部边疆地区的调查专题包括：农村贫困问题、城乡流动人口及就业问题、民族优惠政策的实践效果、教育制度与双语教育、民族干部政策和少数民族的社会流动、内地办学、对新疆和西藏的“对口支援”项目、边疆老城区改造、宗教政策在西部的实践、扶贫项目的实施效果、人口迁移、族际交往等。在这些专题的实地调研和访谈中，我感觉到一些少数民族干部和知识分子的“民族意识”远远超越国家认同，经常从“民族”关系的角度来看待当地出现的各种社会问题（如就业竞争、司法纠纷、资源开发、语言学习、地区贫富差距等等），而且把许多在汉族聚居区同样存在的社会矛盾提高到“民族权益”的政治层面，而他们讲述时使用的话语就来自于他们在学校里接受的正统“民族理论”教育。这些现象与我在80年代以前的印象形成强烈反差。相比之下，那些没有接受过“民族理论”教育的普通农牧民在与其他民族成员交往时仍然表现得单纯和自然。不同历史时期少数民族精英们在认同意识方面的对比，少数民族精英们的“民族”意识与各族普通民众之间的对比，对我过去接受的民族理论教育是个极大的冲击。

三、从基层社会调研的实际感受出发，反思现有民族理论和政策

在各地的实地调研活动中，我感到政府组织编撰的民族理论教科书完全不能解释当前民族关系中出现的新现象和新矛盾。正是因为强烈地意识到中国现有的民族理论话语与现实社会之间的巨大差距，我感到有必要在“实事求是”精神的指导下根据客观现实来反思现行的民族理论话语，思考目前某些制度和政策是否需要进行调整以及调整的方向。

2000年我在“关于民族研究的几个问题”一文中提出：“民族与区域之间的关系应当逐步淡化。对于各部分公民（当然包括少数民族成员）权利的保障机制将逐步从地方性行政机构的运

作向全国性法制体制的运作过渡”，提出应当“主要从文化的角度和层面来看待族群（民族）问题，而不要……把我国的民族问题‘政治化’”，并建议进行话语调整，即保持“‘中华民族’的称呼不变，以便与英文的‘nation’相对应，而把56个民族改称‘族群’，以与英文的‘ethnic groups’相对应”（马戎，2000：137，141，135）。从此我开始努力从当代中国社会人群的基本认同意识是如何构建出来的角度来分析中国当前的民族关系问题，这些基本认同观念体现在人们对周边各类事物进行分析的视角和立场中。基于这样的感受，我在2004年明确提出中国民族问题应当“去政治化”的议题（马戎，2004），并在2010年的“中国社会的另一类‘二元结构’”一文中系统分析了中国社会现时存在的“汉族-少数民族二元结构”及其利弊（马戎，2010a）。

正是自己多年来在基层社会调研中得到的实际感受，促使我从基础理论和制度层面来思考中国的民族关系问题，试图在理论上对中国民族关系的框架、运行机制进行归纳和反思。在这个过程中，我系统阅读了马恩列斯经典作家有关民族问题的论述、党和政府的相关文件。首先我感到，目前教科书中许多“语录”摘引和应用并没有给读者提供一个系统的理论工具，我们对这些经典著作还需要做更进一步的深入解读。2012年，我在《中国学术》第32辑发表了一篇文章，题目是“如何理解马克思、恩格斯论著中的‘民族’和‘民族主义’”，指出马克思和恩格斯实际上并没有提出系统的“民族理论”，甚至连“民族”这个核心概念都没有给出一个明确的定义，马克思和恩格斯把“民族”和“民族主义”看作各国资产阶级用来分化瓦解国际工人运动的思想武器，所以他们提出“工人无祖国”和“全世界无产者联合起来”的观点。我党建国前后宣传的“马列主义民族理论”实际上主要是斯大林的观点。斯大林的代表作是1913年发表的“马克思主义与民族问题”，提出了今天我们耳熟能详的“民族”定义，把俄国境内的乌克兰、哈萨克、格鲁吉亚等少数民族都称之为“民族”，而且强调这些“民族”都有独立建国的权利，即“民族自决权”。通过对当时俄国社会不同阶级与政治力量的分析，我认为斯大林的“民族”理论不能被看作是“马列主义基本原理”，而是在当时俄国特定社会历史条件下弱小的俄国工人阶级及其领导政党布尔什维克的夺权策略。而这一理论及在十月革命后进行“民族识别”和建立以“民族”为单元的联邦体制，实际上为后来的苏联解体埋下隐患（马戎，2010b）。

当我提出以上观点后，许多学者发表了不同意见。如有人在讨论中公开提出中国只有“中华诸民族”而“不存在‘中华民族’”的观点（都永浩，2010），有人认为在《民族区域自治法》的“落实、实现程度是不够的，这是最大的问题。我们155个自治单位，依法制定自治条例是法律规定的一部分，只有制定了地方自治条例才能落实自治法”（郝时远，2013：81），认为制定这些自治区的自治条例是坚持和完善民族区域制度所面临的最大的问题。同时指出“民委系统不是一个强有力的职能部门，……在地区的民族政策的贯彻执行上，党政部门、维稳部门有更多的发言权和判断力，这就使很多我们在民族政策方面的原则受到了忽视”（郝时远，2013：80），认为加强民委系统的地位与权力将有利于贯彻党的民族政策。

同时，也有人在中共中央党校《学习时报》上发表文章，明确指出应“增进各族群众对伟大祖国的认同、对中华民族的认同、对中华文化的认同、对中国特色社会主义道路的认同。现在，我们有的教育和行政措施有意无意弱化了国家观念和中华民族认同的教育。……要把尊重差异、包容多样、促进交融作为民族工作的基本取向。我个人倾向于将来居民身份证中取消‘民族’一栏，不再增设民族区域自治地方，不搞‘民族自治市’，推行各民族学生混校”（朱维群，2012）。还有学者提出“第二代民族政策”，主张“实现从识别国内56个民族、保持56个民族团结发展的第一代民族政策，到推动国内各民族交融一体、促进中华民族繁荣一体发展和伟大复兴的第二代民族政策的转变，建构起凝聚力越来越强、你中有我、我中有你、不分你我、永不分离的中华民族的繁荣共同体”（胡鞍钢、胡联合，2011）。这些观点鲜明、针锋相对的理论争论，打破了民族理论界多年以来的一潭死水。正是全国各地多次发生的暴恐事件和上述对我国民族理论政策的大讨论，使得中国社会各界开始关注中国的民族问题。

四、在 20 世纪 80 年代后的中国， “民族话语”已经取代了 50 年代的“阶级话语”

中国现今的民族关系已经无法和 20 世纪 50 年代、60 年代甚至 70 年代后期的情形相比。50 年代初，解放军迅速解放了西藏、青海、新疆等西部少数民族聚居区，在随后开展的“土地改革”运动中，解放军工作队发动当地各族贫苦群众推翻了压在他们身上的“三座大山”，斗倒了各族长期欺压民众的土司、王爷、农奴主、巴依老爷和宗教上层分子，把这些剥削阶级长期霸占的生产资料、生活资料无偿地分给广大贫苦民众，使他们在人身、经济和思想上都真正获得解放，他们从内心拥护共产党和新政权。自 50 年代直至“文革”结束，中国社会包括边疆地区都以“阶级”来划分人群，社会运动和人际关系“以阶级斗争为纲”，除了极少数“地富反坏右”分子外，各族民众都是“阶级兄弟”和“革命同志”，大家都热爱毛主席，拥护共产党。我在“文革”串联和牧区插队生活中都能深切地感受到这一点。

70 年代后期在对“文化大革命”中极左错误的批判中，“阶级斗争”及与之相关的认同意识被涂上负面色彩。同时“拨乱反正”时期在少数民族地区的“落实政策”工作中特别强调落实民族政策和宗教政策，开始出现某种从“民族关系”的角度来解读文化大革命的倾向。一些领导人讲话和随后的一些相关政策成为这一重大转折的分水岭。正是从这个时候起，人们的“民族身分”和民族群体之间的相互关系开始以很强的政治色彩凸现出来。此后，这种对于“民族”的政治认知一直延续下来，在随后的体制改革和发展市场经济的过程中，少数民族聚居区的人们开始以“民族利益冲突”的视角来解读社会发展和市场竞争中出现的各类社会问题、经济矛盾和文化冲突。正是这一基本认同意识体系的根本性转变，改变了不同民族成员之间交往的政治基调和情感色彩。

一个国家内部政治矛盾和社会危机的解决方案大致有三种：第一种是在多党制的前提下通过全国民主选举机制实现政党轮替，以和平的方式实现政权交替，改变国家的政治纲领和施政方针；第二种是某个政治集团以武装革命的形式通过内战夺取国家政权，推行自己的政治纲领；第三种是军队系统具有一定独立性，军队代表一股强大的政治势力以军事政变的形式推翻现政府，直接掌控政权。以上三种解决方法都会导致政权更迭，但是仍然能够保持国家主权与领土的完整，在经过了一个或长或短的政治调整期后，国家仍然可以恢复元气，东山再起。但是，假如一个国家在内部地域行政单元的体制设置上像苏联和南斯拉夫那样形成许多“民族”的行政单元（民族共和国、民族自治区），那么这个国家一旦出现政治矛盾和社会危机，“民族”就很可能成为不同势力集团开展政治斗争的组织单元和动员工具，这一态势可能最终导致不可逆转的国家分裂。由于中国 1949 年后在“民族识别”和相关制度政策设计方面受到苏联体制的影响，建立了一个由 56 个“民族”组成的多民族国家，设置了许多民族自治的行政单元，这种政治框架下的民族理论与制度建构很可能对中国的统一造成隐患。特别是当 80 年代后各群体的“民族”意识和民族主义思潮不断强化，使得我们对中国民族理论的反思显得尤为急迫。因此，2011 年我在“21 世纪的中国是否面临国家分裂的风险”一文中以苏联为参照系，分析了一个多民族国家发生民族分裂的理论基础与机制（马戎，2011）。

社会科学研究的推进需要研究者在实地调查和理论思考的基础上提出新的核心概念，这是学术创新和理论创新的基本要求。根据自己多年的调研考察和分析思考，我试图在理论归纳的基础上提出三个核心概念：（1）中国 56 个“民族层面”上的民族问题“去政治化”；（2）中国社会中形成了“汉-少数民族”二元结构；（3）多民族国家发生政治分裂的三个基本要素。毫无疑问，这些概念与观点的阐述是否准确，具体用词是否适当，逻辑是否无懈可击，都是需要进一步探讨的问题，而且必然会接受实践与历史的检验。

五、中国民族政策在未来的两种走向

新中国成立后的“民族设计”(national design)是个双层结构,上层是“中华民族”,下层是56个“民族”。我们在这条道路上已经走了60多年。但是进入21世纪后,我们突然发现,中国现在必须在代表两种不同指导思路的两种不同的政策走向之间做出选择,这个选择将决定中华民族未来的命运。一种思路是继续延续建国以来的“民族”话语体系和基本制度政策,继续强化56个“民族”各自的政治认同和集体权益,淡化“中华民族”的认同意识,主张通过进一步加强民族区域自治制度建设与强化民族优惠政策来保护少数民族的特殊政治权利和各项群体性利益。另外一个思路是在充分尊重56个“民族”各自历史记忆和传统文化的前提下逐步强化全体国民对“中华民族”的政治认同和文化认同,切实落实宪法,用现代法治机制来处理各族公民之间出现的各类问题,以现代公民权利为法理基础来积极改善少数民族国民的生存和发展条件,切实提高少数民族劳动者在各行各业参与国家工业化、现代化发展的程度,使他们逐步达到与汉族劳动者大致相同的竞争能力,从而在自尊和自信的基础上实现共同繁荣。

第一种思路是建国初期构建的民族理论的延续,也是政府这些年来仍在一直推行的政策实践。支持这种思路成功实施的前提条件是那个时期实行的计划体制。但是,随着改革开放的深入和市场经济的建立,近年来的客观现实已经证明,这种思路对于改善当前条件下的民族关系非但没有表现出明显的实际效果,反而凸现和强化了各民族之间的认同差异、权利差异和利益差异,加深了民族之间的隔阂,不断弱化少数民族国民对“中华民族”和国家的政治认同与文化认同。对于一个现代公民国家的“民族构建”(nation-building)而言,这不能不说是一个致命伤。我们必须面对的一个基本现实就是,近十几年来我国社会经济发展突飞猛进,少数民族地区民众的绝对生活水平和社会福利在不断提高,但是一些地区的民族关系非但没有改善,反而在不断持续恶化,这非常令人担忧。因此,我们必须对我国在民族问题上的基本思路、制度和政策进行反思,而且这种反思具有特殊的历史紧迫性。

在现有的多民族社会里,我们应当如何建构一个对于“民族性”的反思体系?首先是真正地解放思想,不应当把有关“民族问题”(或种族/族群问题)的研究和讨论划定为学术或政治禁区,要允许学者及社会公众来思考、研究和公开讨论相关的社会现象和理论问题。否则,关于“民族问题”的讨论只能成为现有理论和制度政策的官方宣讲。那种动辄援引列宁、斯大林语录和领导讲话,以“两个凡是”为标准,并严重脱离现实社会问题的讨论,只能维持一些人的饭碗,无论在学术研究还是在应用性对策分析方面,都不具有正面价值和积极的现实意义。

第二,从社会中各种实际现象出发来系统分析:在一个多种族、多民族、多族群的社会里,对于中央政府和各群体而言,“种族”、“民族”、“族群”、“国家”这些概念究竟具有什么意义?在民众日常生活和社会活动中,“民族”身份究竟具有哪些政治意义、社会意义和文化意义?这些意义和认同意识在今天的中国社会如何产生并得以强化?

第三,通过对各种社会现象的直接观察,进一步系统分析:目前民众日常生活中的“民族”概念(“民族”定义及相关话语)所具有的社会、政治、文化意义是促进还是阻碍各族成员之间的日常交流、相互学习与合作?这些“民族”话语是否具有多重性的复杂影响?它们在不同历史时期和不同社会条件下发挥了哪些不同的作用?在此基础上进一步分析:我国在20世纪50年代制定的民族制度和至今仍在执行的各项具体政策在实际运行中是促进还是阻碍了各族成员彼此之间的交流与合作?

第四,在学者和社会公众的观察与调查研究的基础上,在不同的层面和领域(微观的社会现象、宏观的社会制度设计、历史经验的纵向比较与借鉴、国外理论与实践经验的横向比较),以学者为主体开展对于国内“民族”问题的讨论。这些讨论涵盖对一些基本概念和理论的合理性的

论证，涉及对各项制度、政策实践效果的讨论，以及对以往成功经验与失败教训的总结与反思。

第五，在以上对现实社会问题调查研究的基础上，通过对相关理论与社会实践的不断总结与反思，学术界和社会公众一起讨论是否需要对现有的民族理论和相关制度、政策进行必要的调整，讨论需要在哪些具体领域里进行政策调整，讨论实施这些政策调整的基本方向以及具体措施、步骤和速度。在这个过程中，一方面逐步把我们已经认识清楚、达成共识的观点及时付诸实践，另一方面对那些仍有争议的问题则可继续进行观察、思考和讨论。

在以上的机制中，国家领导层、学术界和社会公众可以逐步建立起一个关于本国“民族性”的反思体系，认识到本国“民族问题”所具有的特性及与其他国家共享的共性。一方面，我们需要在中国社会的发展演变过程中持续跟踪、观察和讨论社会中出现的新现象和新议题，在分析过程中不断地检阅、验证我们手中的理论工具和基本概念，不断地修订和丰富我们使用的话语体系，不断对政府实施的各项制度和政策的实践效果开展深入的实地调查与因果分析，了解广大民众对于这些政策的评价与反馈意见，“没有调查就没有发言权”。与此同时，学术界的讨论可以不断地推动政府部门去调整相关的制度与政策，改进工作思路与工作方法。同时，我国学者可以把中国经验和相关思考与国际学术界进行交流，逐步推动国际社会理解中国国家与民族认同演变的特殊历程，逐步理解我国目前关于民族理论、相关制度设置与具体政策的讨论。

六、在社会实践的基础上，重新构建关于“民族”的话语体系

在分析和研究民族问题时，建构一套符合本国历史与现实国情而且在实践中内涵不断丰富的科学话语体系非常重要。我们必须以马克思主义为指导，结合当年社会历史情境和后期社会实践不断加深对马克思、恩格斯、列宁、斯大林等人有关民族问题论述的理解。同时，西方国家在应对和改善种族矛盾、处理土著群体和外来移民关系方面也有几百年的社会实践和理论探索，我们应关注并努力吸取这些知识积累。中国是个保持了几千年“大一统”政治传统的多部族国家，中国历史上处理族际关系（包括政治、经济、文化、宗教关系等）的思想传统、制度方法以及相应的经验与教训是我们必须认真吸取的，我们不可能也不应当割断历史。除此之外，其他发展中国家（如印度、南非、巴西等）思考和处理种族、族群关系的理论探索和社会实践也是我们应当吸取的。如果我们能够在民族问题上真正解放思想，面对国内民族关系的现实问题时能够不断拓展我们的眼界和知识来源，以实事求是和“实践是检验真理的唯一标准”的科学精神为指导来开展分析与讨论，我相信中国社会一定能够建立一个健康有效的对于“民族性”的反思体系。

我提出的关于中国民族问题“去政治化”的提议，本意是希望在民族问题的思维模式方面为我们的国家提出一种新的思路和新的政策导向，并不是说民族关系不具有“政治”内涵，也不认为中国各“民族”之间只存在文化差异并把民族问题定义为“非政治性问题”。各族干部民众普遍关心的群体平等、政治权益、政策优惠、文化保护等议题都是具有政治意义的。我提出“去政治化”的观点，是希望把目前我国 56 个“民族”群体的身份和“民族”互动中自带的“政治色彩”逐步淡化，希望我国各“民族”都不要把自己看作是与中国其他各族国民不同的、具有独立政治身份、具有特殊政治权益和享有特定政策优惠的特殊人群，希望不要总是从族群之间“政治博弈”、“地域区隔”、“权力划分”、“利益冲突”的角度来思考中国各“民族”之间的关系，不要把“非我族类，其心必异”的历史偏见和对“民族”的本质主义思维带到 21 世纪，从而破坏了中华民族密切合作、共同繁荣的新的历史发展机遇。

七、用现代公民国家和法治社会的思路处理国内民族问题

我国各族民众之间的交往与合作必然会涉及一系列综合性的复杂问题，经济交往就会涉及实

际利益和经济纠纷，文化互动也会凸显观念差异和价值冲突，我们面临的许多复杂问题不可能仅仅通过政治途径来解决，必须有相应的涉及到社会生活各领域（经济、文化、语言、宗教、司法、社会参与等）的具体政策。我国传统的民族工作采用的思路就是通过政治手段来解决所有这些问题，把凡是涉及不同民族成员的问题（治安事件、民事纠纷、经济纠纷、习俗差异等）都提到“民族关系”的政治高度来解读和处理。“民族工作无小事”，凡是涉及少数民族成员，政府机构就认为需要从“民族工作”的角度来处理。这就使得少数民族成员在遇到各种非政治性问题时，也把这些“政治化”，试图通过“落实民族政策”的政治手段来寻求解决。由汉族干部主导的各级政府遇到这类事件，也习惯性地把这些问题视为特殊的“民族问题”，采用特殊的、非常规的“落实民族政策”的政治手段来处理，忽视了非政治领域那些处理专业问题的专业性措施，甚至有时把一些全国统一法律和规章制度放在一旁，采取“息事宁人”的态度来处理“特殊的民族问题”。典型例子就是曾经发生的“天价切糕”事件。这类现象可以说是当前我国民族问题“政治化”的表现。而“去政治化”所强调的，就是在非政治领域要用非政治的、相应的专业手段来处理和解决各种具体问题，用现代公民国家和法治社会的思路处理国内民族问题。

这里所涉及的不仅仅是制度设计、各项政策执行中“少数民族”与汉族在身份与待遇方面的差异，在不同少数民族的成员之间也同样存在各自享有不同政治权益和待遇的问题。在一些少数民族自治地方存在本地区“自治民族”和其他“非自治民族”之间的关系问题，它们之间在政治权益、优惠政策的执行力度方面存在差别。这种主要从“政治关系”角度来处理民族关系的制度与政策设计，导致各“民族”都努力增加本民族的人口规模及其在地区人口中所占比例，都努力申请成立本民族新的“自治地方”并扩大其地域，在自己的“自治地方”通过强化自治制度来争取增加“自治民族”的“自治权”及各项权益，争取增加以“自治民族”成员为对象的各项优惠政策的具体内容及其执行力度。在日常交往中，凡是在不同民族干部、民众之间发生的矛盾，许多人都倾向于往“民族问题”和“民族矛盾”这个政治高度去“上纲上线”。这种“政治化”的思路必然给各级政府对于这些民间纠纷和社会矛盾的常规性处理带来极大的障碍。

与此同时，本地区其他“非自治民族”必然要极力维护自己群体的权益，在党政机关中为本族代表人物争取更高的位置和决策权，其代表人物在政策讨论中努力使本族民众、本族聚居区获得尽可能多的权益，这就使“民族”之间的互动和竞争演变为族群之间的权力博弈和利益博弈。在这一过程中，所有人的“民族”意识都在不断被激发并得到强化，而且这种族群间的博弈越来越朝向“零和游戏”的方向发展。这不是一个现代公民国家、共和制国家所应当引导的族际关系发展方向，也不是一个理想的社会结构。我之所以提出民族“去政治化”的思路，就是希望全国各族精英和民众都能够思考一下我国民族关系演变的大方向和未来的发展结果。我认为民族群体之间目前不断发展的权力与利益博弈不利于民族团结和国家统一，不利于在全国范围内实现真正意义上的全体国民的平等与公正。

八、坚持反对“大汉族主义”

在中国要想真正实现民族问题“去政治化”需要一个基本的社会前提，这就是中国的主流群体即占全国人口绝大多数的汉族干部和民众要能够真正做到以相互尊重、平等、爱护、帮助的态度来对待各少数民族的干部、知识分子与民众。我国汉人在各方面都处于超级强势，人口超过12亿，经济和科技比较发达，而且不应否认，在一些人的意识中也确实残存对少数民族持有偏见和歧视的“大汉族主义”观念。所以，今天我们仍然需要强调继续反对和坚决肃清“大汉族主义”。现在还有一些人简单地以“是否熟练掌握汉语文和接受汉族传统文化”为标准来评价少数民族成员，用一种“居高临下”的态度来审视少数民族传统文化和经济活动，用简单的单线进化论来评价各族群的“进步”与“落后”。许多汉族精英和民众不了解甚至也不想了解少数民族的

传统文化与宗教，思想里有着根深蒂固的“汉族文化中心主义”的潜意识，在西部地区生活工作的汉族人口中很少有人学习当地民族语言，许多文化宣传部门在工作中漠视 1 亿少数民族人口和中国存在多元文化这一基本现实，中央和各省市电视台很少聘用少数民族员工，有些党政机关的汉族干部在内心深处不信任也看不起少数民族干部，有些大学领导者和人事、招生部门以极其冷漠的态度“遵照规章制度”排斥少数民族教师和学生，有些中央企业和汉族企业家在开发资源和经营时没有充分考虑当地民族的参与和利益分享，把他们在汉族地区“唯利是图”、走上层路线而无视当地民众权益、肆意破坏生态的经营方式也带到西部少数民族地区。这些都是“大汉族主义”的具体表现，这些现象必然对中国的民族关系带来严重的负面影响。近年来西部一些地区的民族关系出现恶化，或多或少与以上原因密切相关。

无论是从对人口普查宏观数据（如受教育水平、劳动者职业结构）所进行的分析结果来看，还是从我们在西部地区进行实地调查时与当地干部和民众交谈时的亲身感受来看，我国西部地区一些少数民族群的“边缘化”现象在近 10 年显著加剧。例如 2000-2010 年这 10 年期间，维吾尔族 16 岁以上就业人口中属于“党政机关、企事业单位负责人”这个职业组在就业总人口中的比例从 0.84% 下降到 0.47%，绝对人数下降了 32.3%（马戎，2013），在蒙古族、藏族就业人口的职业结构变化中也存在类似现象，这无疑反映出少数民族干部某种“边缘化”趋势。维吾尔族就业人口中的专业技术人员、建筑生产工人所占比重在近 10 年也显著下降，维吾尔族、藏族大学毕业生的就业问题远比汉族毕业生严峻得多，西部少数民族流动人口在东部城市中的就业和生活困难普遍比汉族农民工要大得多，西部地区的大学与沿海大城市的大学在师资队伍和教学科研水平方面的差距仍在逐步拉大。以上这些都是西部少数民族在国家社会经济发展和现代化进程中出现的“边缘化”现象，少数民族干部、知识分子和民众对此十分忧虑和担心，这是完全正常的。中央政府和主流社会必须对近 10 年来西部少数民族“边缘化”的现象给予高度关注，尽早采取切实措施扭转这一局面。如果没有汉族真正平等对待少数民族这个前提，如果不能在全国范围内认真地反省和肃清人们内心中各种有意识或无意识的“大汉族主义”偏见和歧视行为，中国的民族关系是不可能从根本上得到改善的。只要有歧视就会有反歧视，每个公民之间的平等与社会规则的公平必须得到维护。

有些民族地区的汉族干部与民众对当地少数民族有些不满情绪，部分源于他们对当地某些“民族优惠政策”的不满。一些人认为高考加分等优惠政策不公平。我时常听到新疆少数民族学生说，内地汉族比新疆汉族对待他们更加友好。一个原因也许是新疆汉族感到自己和子女是当地民族优惠政策的“被歧视者”。譬如他们身边的少数民族考生的考分比自己低一百多分反而能够考上重点大学，自己却落榜就业，这种对比使他们在心理上很难平衡。又如司法中的“两少一宽”政策。我们常说“汉族应当站在少数民族的位置上来理解少数民族的处境和感受”，我建议当地少数民族也可以尝试着站在汉族的位置上，设身处地理解一下身边生活的那些汉人的心情和感受。当有些少数民族学者提出“还应当进一步加强对少数民族优惠政策的力度”时，这种“换位思维”也许可以使他们多一分谨慎。只有“将心比心”，我们才能做到相互理解。

西部地区汉族的这样一种不平衡心态和不满情绪，很可能表现在他们对待当地少数民族成员（如就业招聘、办理各类手续）的态度上。内地汉族民众由于本地少数民族人口极少，平时感受不到这些民族优惠政策的实际影响，他们通常会以平常心来与偶而相遇的少数民族成员交往，因此这些少数民族感到他们更少偏见和歧视。随着更多的边疆少数民族流动人员来到内地和沿海，如果不断出现“天价切糕”和越野车在天安门金水桥撞死撞伤无辜行人这样的事件，可以预期内地汉民众的态度也会逐步改变。民族优惠政策是历史遗留下来的复杂问题，在民族关系领域带来正面和负面的多重影响，这些政策在今后应当如何调整，恰恰是我们今天需要认真思考和研究的问题。

九、对今后如何调整我国民族关系必须有前瞻性方向的思考

当我们对社会发展的历史进程进行分析时，我们都必须对历史发展大方向的宏观层面和当前各项具体问题的微观层面这两个层面同时给予关注。但是，我们首先要在宏观层面上把问题想清楚，把历史发展的大方向辨识清楚，在此基础上再进一步思考当前我们应当具体做些什么。文化大革命时有句话，说不能“只拉车不看路”，就是说人在行进时心里必须有大方向。在分析苏联以民族为单元发生解体、美国种族关系逐步良性整合的历史走向之后，我提出民族问题“去政治化”观点。提出这个观点的主要立足点，就是我们这个国家的长远历史走向，考虑的是中国 20 年、50 年、100 年以后的发展走向与未来前景。一个 13 亿人口的大国，没有长远的历史预见和战略规划是不行的。

我反对把汉族与“中华民族”画等号，反对把“汉文化”与“中华文化”画等号，21 世纪我国文化发展战略主题就是建立一个包含 56 个民族及各文化群体（如不同宗教团体）的整体性“中华文化”。我既反对文化上的“大汉族主义”，也反对大民族对小民族实行“文化同化”。对历史发展前景进行思考时，我们需要前瞻性的宏观文化发展战略。但是在今天的现实社会中，我们仍然需要面对中国社会、西部地区出现的具体现实问题，面对当地干部群众此时切身感受最迫切的各种具体问题，例如少数民族干部实际上的边缘化、少数民族语言文字在社会使用中的弱化和边缘化、少数民族传统文化的市场“狭窄化”与弱化、学校中双语教育制度和政策的调整、少数民族青年和大学毕业生在就业市场上的边缘化、民族地区的群众性宗教活动如何依法管理、贫困地区农牧民的脱贫问题、自然资源开发中的环境生态破坏、老城区的现代化改造中如何保护传统建筑文化以及各类民生问题等等，对于这些属于微观层面的问题，各级政府和知识界都必须给以高度关注，在大量深入调查研究和吸收当地少数民族精英参与讨论的基础上提出解决问题的具体方案，而且这些方案在实施之前必须广泛征求当地少数民族干部、知识分子和广大民众的意见，进行多方面的协商讨论，最终予以实施。如果出现突发事件，更需要吸收当地少数干部、民众多方面的意见来妥善处理，处理意见必须得到当地大多数民众的理解和支持。如果我们在这些方面的工作不深入、不细致，征求意见的范围过窄，提出的处理办法大多数民众不理解不接受，那么这些具体的社会矛盾就可能以“民族矛盾”、“宗教矛盾”的形式呈现出来。

十、2014 年中央第四次民族工作会议

第四次中央民族工作会议是在国内民族关系发展形势日趋严峻、学术界存在重大争论的大背景下召开的，体现出“旗帜不变，稳住阵脚”的基本态度，在“旗帜”问题方面做出两个重要表态，一是“新中国成立 65 年来，党的民族理论和方针政策是正确的，中国特色解决民族问题的道路是正确的，我国民族关系总体是和谐的”。二是“民族区域自治制度是我国的一项基本政治制度，是中国特色解决民族问题的正确道路的重要内容”。这表明中国民族关系的整体格局不会出现重大变化，不会做“一百八十度的大转弯”。同时明确否定新中国在处理民族关系时曾“照搬了苏联模式”，指出中国今后不可能照搬“美国模式”，但是明确提出中国应当借鉴国外处理民族问题的经验教训，表明在目前“取消民族身份”的做法不可取，国内的 56 个“民族”不会改称“族群”，身份证上的“民族成分”不会取消，不希望因相关变动引发干部和民众的不安。这些政治表态都是“旗帜不变”的标志性阐述。

同时，这次中央民族工作会议上有许多新提法，表示中央政府在今后民族工作的努力方向将有重大调整。明确指出“在发展社会主义市场经济和实行多年对外开放的历史条件下，我们的民族工作也面临着一些新的阶段性特征”。明确提出我国民族工作的目标是要“让各族人民增强对

伟大祖国的认同、对中华民族的认同、对中华文化的认同、对中国特色社会主义道路的认同”。“四个认同”的提法已经明确回答了在中国“中华民族”是否客观存在的理论争论。在确认民族区域自治制度仍是我国一项基本政治制度后，会议强调必须“坚持统一和自治相结合。团结统一是国家最高利益，是各族人民共同利益，是实行民族区域自治的前提和基础。没有国家团结统一，就谈不上民族区域自治”。长期以来，我国民族理论学者和民族工作者在提及民族区域自治制度时，一般强调“自治”而很少提“统一”；强调如何维护加强少数民族自治权利，但很少讨论在尊重少数民族权益条件下应如何加强各族民众对中华民族和国家认同。在中华民族“多元一体”格局中，假如我们只强调“多元”和自治，而不强调“一体”和统一，这个格局是不完整的，也是不可能长久维持的。

会议提出要“坚持民族因素和区域因素相结合”。由于我国许多少数民族自治地方是多民族混居区，甚至汉族在人口中占有相当比例。在民族区域自治中过于强调“民族”因素，往往突出“自治民族”的自治。我国所有的民族自治地方都是全国各族人民共同拥有的地方，民族区域自治并不是某个民族独享的自治，民族区域自治地方更不是某个民族独有的地方。至于我国民族自治地方的名称中加入“某某族”的提法，会议文件指出“戴这个‘帽子’是要这个民族担负起维护国家统一、民族团结的更大责任”，区域内的各族人民享有完全平等的权利。这与人们对这一“自治民族”在该地区应享有更多权益的通常理解很不相同。对于“自治民族”责任的这一新提法，非常发人深省。

与此同时，这次中央民族工作会议提出“把宪法和民族区域自治法的规定落实好，关键是帮助自治地方发展经济、改善民生”。明确指出落实民族区域自治法的“关键”是“帮助自治地方发展经济、改善民生”，不是像有些人提议的那样进一步制定民族区域自治法的具体实施条例。会议强调指出“各民族交往交流交融，是社会发展的必然趋势，是我国社会主义民族关系的发展方向”。在把握这个历史方向时，既不能无视民族共性放弃引导，也不能超越历史阶段，忽视民族差异用行政手段强行推进。尊重差异不等于固化差异，随着社会主义市场经济的发展和各民族交流交往交融的加深，民族之间的差异必然会逐渐减少。

结束语

面对我国一些地区严峻的维稳形势，我们应该好好回想一下我党在解放前和解放后最初一个时期的民族工作是怎么做的？我们的干部官兵对待藏族、维吾尔族、蒙古族和西南各少数民族群众的基本立场和态度是什么？当时我们的口号是“为人民服务”，进疆、进藏的干部官兵积极学习当地民族的语言，尊重当地民族的宗教信仰和生活习俗，努力为他们解决生产、生活和医疗等各方面的切身困难，同时也尊重和努力团结当地进步的地方领袖和有威望的宗教人士，虚心倾听他们的意见与建议，这样一种基本立场和工作作风取得了积极的效果，赢得了各地大多数少数民族精英人物和广大民众的衷心拥护，迅速和顺利地完成了祖国和平统一大业，肃清了与新政府为敌的反动派和土匪，建立了人民政权。那时的中央政府并没有多少财政资源和经济实力，但是我们赢得了各族广大少数民族民众的衷心拥护。今天，我们必须回到这个好的传统上去，要把工作的重心放到如何赢得民心，而不能简单地以经济福利和安全管制为主要手段来维持社会稳定。如果政府的工作思路与方法脱离了广大少数民族干部民众，我们的民族工作就会偏离正确的方向。我们总在讲我们的宗旨是“为人民服务”，谁是人民？这不是一个抽象的概念，广大维吾尔族、藏族、蒙古族、彝族等各族民众就是人民，他们就是我们依靠和服务的对象，政府各级干部都是他们的“公仆”。如果我们的头脑在这一点上糊涂了，那就什么事情也做不成了。

参考书目：

- 都永浩, 2010, “华夏-汉族、中华民族与中国人?”, 《民族工作研究》2010年第4期, 第11-21页。
- 郝时远等, 2013, “构建新型民族关系”, 《领导者》2013年8月总第53期, 第79-100页。
- 胡鞍钢、胡联合, 2011, “第二代民族政策: 促进民族交融一体和繁荣一体”, 《新疆师范大学学报》2011年第5期, 第1-12页。
- 马戎, 2000, “关于民族研究的几个问题”, 《北京大学学报》2000年第4期, 第132-143页。
- 马戎, 2004, “理解民族关系的新思路: 少数民族问题的‘去政治化’”, 《北京大学学报》2004年第6期, 第122-133页。
- 马戎, 2010a, “中国社会的另一类‘二元结构’”, 《北京大学学报》2010年第3期, 第93-103页。
- 马戎, 2010b, “略谈列宁、斯大林有关民族问题的论述”, 《科学社会主义》2010年第2期, 第23-25页。
- 马戎, 2011, “21世纪的中国是否面临国家分裂的风险”(上)(下), 《领导者》2011年2月(总第38期), 第88-108页; 2011年4月(总第39期), 第72-85页。
- 马戎, 2012, “如何理解马克思、恩格斯论著中的‘民族’和‘民族主义’”, 《中国学术》第32辑, 北京: 商务印书馆, 第146-219页。
- 马戎, 2013, “我国部分少数民族就业人口的职业结构变迁与跨地域流动——2010年人口普查数据的初步分析”, 《中南民族大学学报》2013年第4期, 第1-15页。
- 马戎, 2015, “旗帜不变, 稳住阵脚, 调整思路, 务实改革——对中央民族工作会议的解读”, 《青海民族研究》2015年第2期, 第82-90页。
- 朱维群, 2012, “对当前民族领域问题的几点思考”, 中共中央党校《学习时报》2012年2月13日。

【论 文】

明确的民族与暧昧的族群

——以中国大陆民族学、人类学的研究实践为例¹

麻国庆²

摘 要: 在相对主义的文化语境中, “民族”概念呈现出不确定性的内涵。当人类历史进入到后民族国家的阶段, 民族的实体与虚体的二元对立就被打破了, 人们必须对描述文化、社会、国家的知识体系重新进行调整, 回应历史带给我们的现实问题。在 20 世纪大陆民族学、人类学的研究系谱里, 建立民族国家的政治过程使得民族获得了确定性的内涵。然而, 20 世纪后半叶族群理论的兴起又在不断挑战、解构这一“确定性”, 实体论与建构论再度进入对立的状态。从费孝通“多元一体”的思考角度出发, 我们能够同时超越实体论与建构论, 在关照历史的前提下, 从整体的中华文明出发, 思考当下“中华民族”的内在逻辑。

关键词: 民族; 族群; 民族学; 费孝通; 多元一体

“民族”与“族群”最基本的涵义都是指人们的共同体, 其概念边界的固定是近代知识生产的结果。当不同领域的学者将“民族”与“族群”这两个词汇纳入历史经验与社会现实中加以考

¹ 本文刊载于《清华大学学报》(哲学社会科学版)2017年第3期。

² 作者为 中央民族大学 民族学与社会学学院 教授。

量时，其内涵便得到了极大的丰富。在欧美学界，“民族”作为一个人类认识自我的关键概念见诸于各门社会科学，被赋予了多重涵义，尤其是“民族—国家”（nation-state）、“民族主义”（nationalism）这些概念，将历史学、人类学、政治学、社会学、社会心理学、语言学、国际关系学甚至文学等学科牵连在一起，形成了一个庞大的跨学科研究领域。随着西学东渐，当基于西方社会经验建构的“民族”概念及相关理论与中国的历史与现实发生对照乃至冲突时，中国人对“民族”及其相关理论涵义的理解、诠释与实践本身又成了一套复杂的社会思潮和历史事实，令汉语学术界更加难以把握对“民族”的研究。

在现代人类学研究中，“民族”或“族群”有着相对明确的定义，“文化”成了这一人们的共同体的核心维度，抑或是界定“民族”或“族群”的标准。人们的共同体是人类学天然的研究对象，但对人们的共同体本质及关系的理解却是一个逐步深入的过程。古典人类学将非西方社会的整体作为“他者”，以“异文化”为研究旨趣，热衷于跨文化比较研究，对于人群的共同体属性，讨论的较少。现代人类学建立之后，虽然马林诺斯基式的科学民族志将某个具体的民族作为描述对象，但是学术研究的问题意识在于探寻社会或文化的运行机制，鲜有学者对“民族”本身的概念加以讨论。直到20世纪50年代，在美国诞生了“族群”（ethnic group）概念，人类学开始将不同群体的关系等问题作为研究专题进行讨论，并形成了人类学研究中一个新的理论范式。

由于“文化”概念先天具有的“相对主义”禀赋，从而容易使其定义的“民族”陷入不确定之中。然而，由于中国大陆的基本社会制度、社会科学研究的马克思主义传统与民族学人类学学科发展的特殊历程，使得“民族”成为明确存在的实体概念，各个“民族”成为中国大陆民族学研究实践中明确的研究对象。简单来说，“政治”维度一旦引入“文化”定义的语境之中，“民族”概念便有了相对确定的所指。相反，较晚引入中国人类学界的“族群”概念及相关理论却在中国复杂的社会背景下引发了学界的激烈争论。有些争论已经超越了对族群理论的讨论，上升为对中国民族学、人类学学术研究的反思，甚至涉及对国家民族政策中的“民族”的再认识。“族群”成为了一个弹性极大的概念，与之相关的学术成果汗牛充栋。本文意在通过对中国大陆民族学、人类学关于“民族”或“族群”的研究实践进行梳理，不囿于中国当代人类学民族学界关于“民族”与“族群”概念的讨论，而是试图在中国大陆民族学、人类学发展的整体脉络中把握关于“民族”与“族群”的研究脉络。

一、确定性的寻求：“多民族中国”语境下的民族学、人类学对“民族”的理解

“国家”和“民族”是近代由海外传入中国的新词汇。1902年梁启超在其《论中国学术思想变迁之大势》正式提出了“中华民族”的概念。费孝通先生把这一概念进一步学科化，认为：“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的”。“华”本是中原地区部分国人的自称，与“华”相对的是生活在周边地区的“夷”，这是先秦中国对人群的基本分类。在这套思想中，华夷虽辨，但绝非对立，华夷只是文化上存在差异，如果“夷”能够遵从“华”的文化理想，那么“夷”自然就成为中华的一员了。秦汉之后，虽屡经王朝更替，但中国人对人群划分的基本认识没有太大变化。大略而言，历代汉族政权强盛时，常常是以文化优劣作为区分华夷的标准；反之，季世势衰，则转而强调血统的传承，以“坚夷夏之防”。少数民族政权也继承了这套传统，以建立合法性。直到西方列强叩开中国的大门，西方文化的强势进入，中国传统的华夏中心主义受到严峻的挑战。一些率先睁眼看世界的有识之士开始意识到，“今之夷狄，非古之夷狄”。先从器物，进而政治，再而思想上开始学习西方救亡图存。19世纪末20世纪初面临的一连串的国家危机问题，尤其甲午战争的中国惨败和八国联军侵华，更是刺激了国人的思想。西风东渐，“民族”这一概念伴随着一系列社会政治思潮涌入中国。

现代学术意义上的民族概念，首先也是由梁启超先生提出的。1899年，梁启超在《东籍月旦》一文中，第一次使用了现代意义上的“民族”一词。1901年，梁启超发表《中国史叙论》，首次提出了“中国民族”的概念，并将中国民族的历史划分为三个时代。同年，他在《国家思想变迁异同论》一文中率先介绍了“民族主义”和“民族帝国主义”这两个概念。他指出：“民族主义者，世界最光明、正大、公平之主义也”，因为它“不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。对其在于本国也，人之独立；其在于世界也，国之独立。”梁启超极力提倡民族主义的原因便在于此，他要求国人迅速培养民族主义，以抵御欧美的民族帝国主义的侵略，所谓：“知他人以帝国主义来侵之可畏，而速养成我所固有之民族主义以抵制之，斯今日我国民所当汲汲者也”。梁启超认为建设民族国家（nation-state）是救中国的唯一法术，并明确提出于“民族主义者，实制造近世国家之原动力也”。以民族国家救国的思想广为中国的知识界所接受，民族主义思潮开始在中国勃然兴起。

此后在20世纪初期，“国家”和“民族”等词已经被普遍使用。在当时的思想、文化、政治领域比较活跃和具有代表性的人物，如章太炎、孙中山、汪兆铭等，都使用并论述了“民族”一词。与梁启超不同，这些思想家更加关心中国国内的民族问题，但目的一致，也是建立现代民族国家。然而，这一在中国近现代史上具有重大意义的“民族”概念，却似乎是一个来自日本的误会。日本词典《广辞苑》对“民族”的定义如下：因享有共同的文化传统而在历史上形成的有着同族意识的人们的集合体。在文化方面特别强调使用共同的语言，有时宗教和生计形态也会成为民族性传统。民族是社会生活的基本组成单位，不一定住在同一地域之内，有的社会由几个民族构成，也不一定与人种、国民的范畴相吻合。这个以日本国粹主义运动和国体论为背景产生的日制汉语“民族”，首先让人意识到他是一个建立在血缘基础上的文化共同体的概念。这符合日本岛国高度同质性的社会文化传统，但却不能对应中国传统的“天下观”“华夷观”以及广阔疆域内多元文化的现实存在。中国的民族主义者不得不进行反思，以孙中山为代表的革命党人，从以排满为手段来建立民族国家到建立“五族共和”的中华民国，便是民族主义发展的一个转折点。中华民国创立后，民族主义成为一种显赫的思潮，并逐步演化为一种意识形态，得到了进一步阐释。自九一八事变后直到抗日战争的全面爆发，民族主义成为抗日救亡的一面大旗，中国人的民族意识空前高涨。但是，尽管有“一个国家，一个民族，一个领袖”口号，但在内外交困中，以蒋介石为代表的民族主义者始终没有建立起他们理想的现代民族国家。相反，列强尤其是日本帝国主义却不断利用中国的边疆民族问题，试图瓦解作为统一体的中国。

无论如何，在20世纪前半叶，通过构建现代民族国家救国图存，成为了中国先进分子的共识。与新兴的现代民族国家构建努力相应的，是学界开始引进西方社会科学，进行学科建构的实践。就人类学而言，其在中国的创立在一定程度上可以说是当时政治需要的产物，要建构一个统一的现代民族国家，就必须说明“中华”民族在世界中的定位，还要了解中国境内诸多族体的情况，为“五族共和”确立实证根据。人类学的田野工作方法和 社会文化研究方法是完成这些工作的有力工具，因此，在中国人类学民族学初创期的研究实践中，具有浓厚的国家主义色彩；同时，在构建“中华民族”建立民族国家的关怀下，研究者用他们的研究成果为中国现代民族国家的建构提供了充分的理论依据。

自20世纪初到1927年前后，中国的知识阶层将新的知识与中国的传统文化中关于人类发展的解释和中国古代文献资料结合起来，初步知道了民族、种族等现代民族学概念。同时，国内一些学者开始尝试实地调查，并推出一些相关作品，现在看来这些作品貌似幼稚，且非专门的民族志，但内容上已经开始超越以往传统中的华夷大防观念，不再把边疆少数民族看做夷蛮，而是视之为国人的一部分。1927年后，随着民族学人类学学科的建立和学术研究体系的规范化，中国大陆民族学人类学进入一个蓬勃发展的时期，出现了中国民族学人类学的三大研究区域：即华东地区、华南地区和北方地区；涌现了三大理论流派：即中国功能学派、中国文化学派、中国历史

学派。具有不同学术倾向的人类学家们积极投身田野，希望以人类学的研究实践解释中国的现实，在构建各自的理论体系的同时，自觉或不自觉地参与到现代民族国家的理论建构中去。

以吴文藻为代表的一部分民族学、人类学者着力于厘清中华民族内部的民族关系，为构建统一的民族国家提供依据，这一工作希望同时兼顾学科研究与国家关怀。吴文藻坚持社会科学研究中国化的探索，并致力于人类学的实际应用，在他的直接影响下最终形成了人类学的中国功能学派。早在1926年留美期间，他就发表了《民族与国家》，提出在中国建立现代民族国家的意义。他以人类学的基本概念分析了流行于中国的民族主义思潮，指出了在中国建立“一个民族一个国家”理论的缺陷，主张建立多民族的统一国家，他说：“一民族可以建一国家，却非一民族非建一国家，诚以数个民族自由联合而结成大一统之多民族国家，倘其文明生活之密度，合作精神之强度，并不减于单民族国家，较之或且有过之而无不及，则多民族国家内团体生活之丰富浓厚，胜于单民族国家内之团体生活多矣。”吴文藻的民族研究对费孝通、林耀华等民族学人类学大家产生了重要的影响。其中费孝通的《中华民族多元一体格局》被认为是传承和发扬了《民族与国家》所阐释的民族理论。基于建设多民族同一国家的民族理论，面对国家疆土危机，吴文藻于1942年在《边政公论》第1卷中发表《边政学发凡》一文，确立了边政学研究框架的雏形。文章指出：“边政学是研究关于边疆民族政治思想、实事、制度，及行政的学科”，将人类学的民族研究直接应用于国家对地方和民族的行政实践中。

但另一部分民族学、人类学者却更为迂回，没有直接参与建构民族国家的讨论，他们的研究旨趣在于以“科学主义”的方法客观描述民族文化，并且重视对中国传统史料的挖掘，强调对社会文化事项的综合分析。这一研究倾向被称为中国人类学研究的历史学派，杨堃、凌纯声是其中的代表人物。杨堃采用摩尔根以及马克思主义史学理论，详细比较、梳理了苏联与欧洲其他国家的民族学及民族史，作为共产党组织成立的最早一批共青团成员之一，他的民族研究实际上在理论上呼应了马克思主义的意识取向。凌纯声师从人类学家莫斯（Marcel Mauss）等人，并将法国民族学派的理论方法介绍到中国。《松花江下游的赫哲族》是奠定凌纯声作为中国现代人类学先驱的扛鼎之作，被认为是中国人类学、民族学研究史上第一部科学民族志作品，长久以来被国内学界推崇为民族学调查的范本。全书共分上下两册及图版一册，图版依据正文有关文化事项的描述拍摄；正文除了描述赫哲人的历史与现实社会文化生活，还整理了赫哲人的语言和故事。这种文化条列式的陈述在相当程度上说明了其科学民族志实证论及经验论的立场，集中体现了中国人类学研究的历史学派之重视材料收集和详实描述的研究理路。但是，在“客观记录”的背后，却蕴含着作者的某种理论预设。在《松花江下游的赫哲族》中，凌先生利用纵横中国境内东南西北族群的古籍来对北方民族的渊源做考证，征引中国境内所有地区关于宗教文化生活的文献与赫哲人的宗教做比较。这种论证方式预设了一个族群文化“同质”的前提，而这种前提完全是建立在中国典籍所划出的疆域范围内，所有民族或族群都可以也必须放在整个中华民族的民族构成层面上进行考察。由此我们可以看到，尽管凌纯声并没有直接界定中国的“民族”为何，却将中国传统的华夷分类思想与现代人类学思想加以融合，在自己的研究中将“中华民族”的统一性作为前提。

凌纯声的研究体现了历史学派将中国史学研究传统与西方民族学人类学理论方法加以综合的研究倾向，在民族志的书写中体现了对中华民族统一性的理解。中国史学研究传统与西方民族学人类学理论方法结合的另一个方面，是对中国民族通史的撰写。作者们从中国浩如烟海的史料中求索，在历史的书写中确立“中华民族”在人类历史中的地位。李济的《中国民族的形成》（1923年）是中国民族通史撰写的基础之一。此后民族史研究专著主要有：张其昀《中国民族志》（上海商务印书馆，1933年）、王桐龄《中国民族史》（北平文化学社，1928年，1934年出版订正增补本）、常乃惠《中华民族小史》（爱文书局，1928年）、曹松叶《中国人民史》（商务印书馆，1933年）、吕思勉《中国民族史》（上海世界书局，1934年）、吕思勉《中国民族演

进史》(上海亚细亚书局, 1935年)、宋文炳《中国民族史》(中华书局, 1935年)、柳贻徵《中国民族史》(上海世界书局, 1935年)、林惠祥《中国民族史》(上海商务印书馆, 1936年)、郭维屏《中华民族发展史》(成都, 1936年)、李广平《中华民族发展史》(正义出版社, 1941年)、张旭光《中华民族发展史纲》(桂林文化供应社, 1942年)、俞剑华《中华民族史》(国民出版社, 1944年)、吕振羽《中国民族简史》(光华出版社, 1948年)等十多种。这些作品有的侧重于对中国各民族内部特质的研究,有的着眼民族关系的梳理,但都将“中国”境内历史上存在的各民族单位视为中华民族的一员,强调中国作为一个多民族国家的统一性。

在20世纪前半叶,中国的民族学人类学家们或投身田野,或钩沉史海,在人类学科的框架下阐释国家与民族、中华民族整体与各民族共同体之间的关系,努力解决民族国家“单一民族建国论”在中国的困境。民族学人类学家的论说为“中华民族”认同的形成、“统一的多民族国家”国家观的确立提供了思想和学术支持,在构建多民族国家的过程中做出了重要贡献。中国的民族学人类学的民族研究,最初就与国家和政治纠缠在一起,不能脱离现实政治考虑学术问题。当然,这一时期学者拥有相对自由的学术研究环境,并不完全囿于政治与意识形态,一般的讨论都是在规范的学理层面展开的,学术活动本身保持在相对独立的讨论环境中进行,因此其成果仍然值得我们反复思考。

二、中国 56 个民族实体的确立——论作为政治概念的民族

中华人民共和国宪法明确指出:“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的各民族国家。”而在这一框架下“中华人民共和国各民族一律平等”。“平等、团结、互助”是我国民族关系的基本面貌。宪法中的“民族”具有非常明确的所指。中华人民共和国是一个多民族国家,拥有 56 个民族,共同构成了“中华民族”,其统一性在政治上表现为中华人民共和国,其中汉族是中国人口最多,地域分布最广的民族,其他 55 个民族统称为“少数民族”。绝大多数中华人民共和国的公民都被明确的划归于这 56 个民族,民族身份是每个公民最重要的社会身份之一。

民族归属是除姓名、性别、年龄外最基本的个人信息。然而对 56 个民族实体的确认却是一个复杂的历史过程并受到马克思主义中国化和中国共产党民族工作实践两方面的影响。中国共产党成立初期,中国共产党人完全接受了马克思关于民族的论述,把中国境内凡具有自己特征的族体统称为“民族”。在共产国际和苏联的影响下,中国共产党支持中国各民族“自治”,建立独立的民族国家。但是,随着帝国主义侵略的深入,中国共产党人意识到了“民族独立”的危害,在强调民族平等的同时,更加强调各民族的团结。1938年,中共中央建立西北工作委员会,其成员在对陕甘宁边区和内蒙古西部地区进行调查后撰写了《回回民族问题提纲》和《蒙古民族问题提纲》,以马列主义的观点分析中国的民族问题,并提出平等、团结、互助的民族政策,奠定了我国民族政策体系的基础。1947年在中国共产党领导下成立的内蒙古自治区,成为了中国共产党解决民族问题的模式和样板。

1949年中华人民共和国成立时,中国共产党制定出一整套解决国内民族问题的政策,具体表述为《中国人民政治协商会议共同纲领》第六章“民族政策”,其内容与最新修订的《中华人民共和国宪法》民族政策部分相比没有根本性的变化。为了落实民族政策,1950年6月,根据毛泽东的建议,中央人民政府政务院决定派出中央民族访问团到各少数民族地区访问。从1950年7月到1952年底,中央共派出四个民族访问团,成员既包括了高级官员,也有以费孝通、林耀华为代表的人类学、民族学家。派出中央民族访问团的首要目的是宣传新中国的民族平等团结政策,宣示新政权的成立;同时为了了解民族地区基本情况,中央民族访问团中部分成员,尤其是人类学民族学学者,在民族地区开展了田野调查工作,收集了大量第一手资料,为后来的民族识别奠定了基础。

民族识别指对自认为是一个“民族”的群体进行甄别，以确认其是否为一个独立的民族或属于哪个民族，从根本上讲是为了落实民族区域自治政策。中华人民共和国实施民族区域自治政策，各少数民族聚居的地方实行区域自治，设立自治机关，行使自治权。但是在 1949 年新中国建立初期，没有人知道中国境内究竟有多少个“少数民族”。为了改变民族成分和族称混乱的状况，自 1950 年起，由中央及地方民族事务机关组织科研队伍，对全国各地地方上报的四百多个民族名称进行识别。民族识别工作首先要解决的是如何界定一个民族共同体。在当时全面学习苏联的大背景下，新中国中央政府组织的民族识别采用了斯大林在对民族的定义：“民族是人们在历史上形成的有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同的民族文化特点上的共同心理素质这四个基本特征的稳定共同体。”这一定义有其客观标准，易于操作；但现代民族“不是普通的历史范畴，而是一定时代即资本主义上升时代的历史范畴”，这是斯大林根据欧洲国家的历史总结而做出的定义，还要与中国的具体情况相结合，因此在民族识别的进行过程中必须结合具体情况灵活把握。另外，为了突出对各民族的尊重，新成立的中国政府还强调由各个族体的人们自己决定其所属族别问题，即“名从主人”。也就是说，民族识别既要以民族的客观特征为标准，还要考虑民族群体内部的主观意愿，更增加了民族识别过程的复杂性。

中国的民族识别工作，经历了四个阶段。第一阶段从 1950 年到 1954 年，为民族识别发端阶段，确认了 38 个少数民族，其中 27 个是新确认的。第二阶段从 1954 年到 1964 年，为民族识别高潮阶段，确认了 15 个少数民族。第三阶段从 1965 年到 1978 年，是民族识别受到干扰的阶段，确认了 1 个少数民族。第四阶段是从 1978 年到 1990 年，是民族识别的恢复阶段，确认了 1 个少数民族，并开展了广泛的民族成分恢复和更改工作。截止 1990 年全国第四次人口普查，正式确认中国有 56 个民族。在民族识别的过程中，人类学民族学相关理论在一些民族的确认过程中发挥了重大作用，甚至是决定性的作用。参加过民族识别工作的黄淑娉总结道：“这里，问题的焦点是：仅仅具有‘共同文化’的特征的人们共同体能不能被认作一个民族。如果遵从预设的理论，逐条对照，只能得到否定的答复，这样，我国的许多民族都够不上作为单一民族的条件。而根据民族学的理论对族体存在状况的研究分析表明，构成民族特征的，一是共同语言，二是共同文化特点（广义而言，语言也包括在文化之中）；一个民族有别于另一民族的最本质的特征是文化。我们当时充分考虑到斯大林对于‘表现在共同文化上的共同心理素质’这一民族要素的论述，借鉴民族学的有关理论，决定以构成民族的最主要的特征——共同文化特点作为识别民族的标准，坚持了实事求是的科学精神。于是，一些并不同时具备四个特征的族体被确认为民族。长期以来，我们对这种处理常谦虚地以‘灵活运用’予以概括；今天看来，这正是对民族识别预设理论的重大突破。”费孝通对穿青人的识别和潘光旦对土家族的确认，是人类学家参与民族识别的典型案例。

费孝通早在 20 世纪 30 年代就到民族地区做过调查，他的民族学思想主要受吴文藻和史禄国影响。1949 年后，费孝通先后参加了中央政府派出的西南访问团和中南访问团，作为分团长前往贵州和广西的民族地区进行民族识别等工作，收集了大量田间资料，这些资料在日后的民族识别中发挥了重要作用。他将民族识别分为两个过程阶段：首先“划清哪些要识别的单位是汉族的一部分，哪些是少数民族”；“如果是少数民族，他们是单一民族还是某一民族的一部分。”在民族识别中，费孝通除了强调马列主义理论与中国实际相结合，尤其指出“民族这种人们的共同体是历史的产物”，在这一思想的指导下，将贵州省西北部的穿青人识别为汉族。1950 年费先生率中央访问团到贵州时了解到贵州自报民族 30 多个，其中有十多个在语言和生活方式上与周围汉族基本相同，但要求获批少数民族身份。他们当中人数最多的是“穿青人”，约 20 万人口，认为自己在语言、地域、经济生活、心理素质方面都有异于汉族，是一个单一民族。为了确认穿青人是汉族还是少数民族，1955 年费先生对穿青人进行了实地调查。他首先进行历史考证，确认穿青人是明朝迁入贵州汉族移民的后裔，这些汉族移民虽然偏居中国一隅，远离汉文化中心地

区，但由于与军队关系密切，仍保留了汉族的文化特征和语言。继而，通过田野调查资料分析了穿青人与周围汉人的关系，穿青人与周围汉族的差别是汉族内部地方性的差别，穿青人自我认定为少数民族是由于后来定居的汉族人的歧视，而“这些差别和矛盾在汉族向现代民族发展过程中已在逐步消失。”最终确认穿青人是汉族的一部分。

费孝通对穿青人的认定是民族识别中区分汉族与少数民族的一个经典研究个案，而潘光旦对土家族的确认则是单一少数民族认定的典范。潘先生具有深厚的国学根基，又接受了西方社会科学的系统训练，善于运用中国经典阐释社会科学理论，对民族问题有着非常独到的见解。在民族识别工作中，潘先生充分发挥了他融贯中西的研究风格，以《湘西北的“土家”与古代的巴人》一文，确定了土家作为一个少数民族的地位。土家人久居湘西，“土家”是他们对外的自称，直到20世纪50年代都没有确定族别，还有人认为土家人是汉族的一部分。为了确认土家人的族别，潘光旦博览古籍、并深入湘西土家人聚居区进行调查后，在《湘西北的“土家”与古代的巴人》一文“引论”中开宗明义的指出：“‘土家’是现在绝大部分聚居在湖南省西北境龙山、永顺、保靖等县的一群非汉族的人民”，全文既为论证这一观点而展开。在“前论”中，通过分析史料，认定“土家”不是瑶，不是苗，也不是“獠”，理清了“土家”与周边少数民族的关系。“正论”共十节分，前四节仍是历史分析，潘先生在考证古代正史、地方志、笔记等大量古籍文献后认为：“巴人与‘土家’在经济、社会与文化生活方面有若干共同的特征。这些特征，只是巴人与土家有，而其他人群，作为人群是没有的”，他又将文献与田野调查资料相结合，进一步论证巴人与“土家”的密切关系。在“论据一自称”一节中，潘先生论证了巴人与“土家”有着共同的自称；在论据二、论据三中，潘先生以虎为线索，发现巴人与“土家”有着共同的社会生活和文化特征；潘先生以语言学分析巴人与“土家”的关系，认为巴人就是“土家”的祖先。最后一节，潘先生澄清了土家人与汉人的关系，证明巴人最终成了“土家”。

费孝通、潘光旦的研究个案表明，在民族识别的具体实践中，人类学、民族学家并没有教条的以斯大林的民族定义界定民族群体，而是发挥自己各自的学术特长做出最终判断。但是，当学者的意见通过政府文件和法律的形式上升为国家意志，被认定的民族在政治上就成为明确的民族。随着民族区域自治和各项具体民族政策的落实，各个被认定的民族内部结构和各民族之间的关系发生了根本性的变化，各少数民族首先通过区域自治成为政治实体，而在统一国家的框架下建构各自的文化特征，最终成为明确的民族。至1987年，民族识别和更改民族成分工作已基本完成，“但有些遗留问题，必须解决好。涉及的人虽然不多，但情况复杂，难度较大”，根据1990年第四次人口普查，中国大陆尚有“其他未识别的民族”749,341人，然而，就全国范围而言，中国56个民族的格局最终确立。在此基础上，形成了中国特色民族理论体系，并经中央民族工作会议明确为十二方面的内容。

三、民族、族群的“名实之争”——论作为学术概念的族群

民族识别的过程也是苏联民族学范式对中国大陆影响的过程，这一过程是20世纪50年代中国大陆社会整体变革的组成部分。新中国自上而下推行马列主义在社会各领域的指导地位，知识界首当其冲成为被改造的对象。随着“院系调整”“知识分子的思想改造运动”“对资本主义社会科学的批判运动”，20世纪前半叶在中国大陆确立的学术体制被彻底打破，代之以苏联模式的高等教育体制和社会科学体系。就人类学、民族学而言，人类学学科被取消，学者被重新分配工作，20世纪三四十年代形成的人类学民族学研究的不同学派被重新整合在不同的机构；与此同时，苏联民族学相关理论与学术专著被介绍到中国。在这一背景下，大部分人类学民族学家接受了新的工作并热心投入于民族访问团和民族调查工作中，并明确表态接受思想改造，正如费孝通在《我这一年》提到的“搞通了思想”；而以林耀华为代表的一些学者介绍和阐释苏联民族学

理论，以苏联民族学模式培养年轻学者，结合民族识别工作将马列主义的民族政策理论和苏联民族学体系普及到中国各个地方。

苏联民族学范式在中国大陆确立的开始阶段，就存在着对民族“名与实”的讨论，但这些讨论都限定在新中国马列主义的主流意识形态的框架之内。1954年，在《民族问题译丛》上还将“民族学”译为“人种学”。随着中苏学术交流的深入，很多苏联民族学专论在国家的专门机构的组织下被翻译介绍到中国。苏联民族学的定义为：“民族学是历史科学的构成部分，其任务在于用直接观察、科学记述和历史分析的方法，来研究世界不同的族在人种和民族特征上，在他们的变迁发展上的文化生活的特点，从而解决各族的起源问题，使他们的迁移史和分布史得以复现”。后来尽管中苏关系恶化，苏联民族学在中国大陆受到批判，但是这一定义仍对中国民族学研究产生了深远的影响。在民族识别过程中，中国的民族学家强调民族是一个历史概念，解决了斯大林民族定义与中国民族现状的脱节问题。民族识别后，“民族”成为中国大陆的一个政治身份概念，各个“民族”实体成为了民族学明确的研究对象，民族学成为了为民族政策服务的“社会科学研究”，这个特点集中体现为“少数民族社会历史调查”。林耀华回顾了“少数民族社会历史调查”的过程和性质：“1956年，全国科学研究12年规划(草案)制订后，在全国人民代表大会民族委员会的直接领导下，组织了少数民族社会历史调查组，开展了规模空前的社会历史调查研究工作。”“各个少数民族社会历史调查组，积极开展工作，从1959年起陆续写出了少数民族简史、简志和自治地方概况三套丛书的书稿”。“这些书稿和调查资料，对党的民族工作以及制订在民族地区如何进行社会改革和建设的方案，提供了依据或参考”。少数民族社会历史调查是中央政府直接组织的，其调查成果为国家服务。20世纪60年代初，为了解决《辞海》修编中遇到的问题，“在民族历史研究工作指导委员会的主持下，召开了一系列有重大学术意义的讨论会和座谈会，诸如‘民族学’‘民族’‘部族’等词的意义和内容问题，一些少数民族的族源和形成问题，历史上民族关系问题，少数民族中若干历史人物评价问题等的讨论座谈会”。其中，林耀华认为“民族”“部族”都是指历史和现实存在的人们的共同体，而“民族学的对象很明确，就是研究各个不同时代的民族共同体，没有其他学科像民族学一样，专以民族为研究对象的，从这点上说，民族学是具有独特性质的一门学科”。这一论断得到了较广泛的认可。但是，在中国大陆20世纪六七十年代的政治环境下，民族学学科被否认，民族研究、民族问题研究的提法取代了民族学。

中国大陆的民族研究实际上在20世纪50年代中后期与国际人类学民族学研究彻底脱节。几乎在同一时期，西方社会学、民族学、人类学逐步发展出关于族群研究的理论。实际上，早在20世纪二三十年代，国外学者就表现出对中国民族问题的浓厚兴趣。而他们大多没有中国人类学家构建民族国家的关怀，但是他们的研究对中国人类学学科的影响十分深远，其中俄国人类学家史禄国研究成果尤其重要。史禄国早在20世纪初期就对俄罗斯远东与中国接壤地区的“通古斯人”进行了人类学调查，并于20世纪30年代在中国用英文出版了《北方通古斯的社会组织》。在书中，史禄国明确界定“北方通古斯人”是一个明确的“民族单位”。“民族单位”是指“这样一种单位，在这个单位中民族志要素的变化过程及其向下一代的传递和生物学的过程正在进行。这些单位永远处于变化(变异)的过程中，因此昨天的单位同明天的不会完全相同，但是从发生学来说它是相同的”。在这个定义中，对“民族志要素”的理解最为关键，史禄国认为社会组织指的是民族志，各要素的复合“这些要素规定了作为持久的人们共同体的社会功能，这些要素所形成的复合具有某种内部的平衡关系，以使民族单位得到繁衍，并维持一定的经济制度、物质文化、精神和心理活动——亦即保证民族单位的存在和延续”。费孝通在《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》解读了史禄国“民族单位”，指出史禄国用拉丁原文 *ethnos* 指代“民族单位”，以避免与“民族”(nation)混淆；*ethnos* 与政治和“国家”没有关系，是具有相同自我认同的人们的群体。也有学者指出，族群(ethnic group)的概念源于马克斯·韦伯。

西方学术界在 20 世纪 60 年代以后才开始系统的族群研究，最开始是讨论美国的少数族裔问题，后来在研究中拓展了“族群”的概念，并以此讨论世界广泛存在的民族问题。在人类学界，逐渐形成了以族群为核心概念的理论范式，中国的少数民族是很多海外人类学家关注的对象，其中杜磊（Dru C .Gladney）对回族的研究以及王明珂对羌族的研究很有代表性。杜磊的代表作是《中国穆斯林》，其核心内容是四个回族社区的民族志描述，主旨在于讨论中国大陆“回族”的族群认同。在对西北回族乡村的民族志描述中，杜磊突出了宗教复兴对当地回族穆斯林自身认同的作用；而在北京牛街，杜磊则看到了当地回族居民以清真饮食文化作为认同的标志。杜磊的突破在于将族群理论置于中国大陆的民族政策语境中，阐释了国家话语和自我认定如何共同塑造作为 56 个民族之一的“回族”。王明珂的代表作为《羌在汉藏之间》《华夏边缘——历史记忆与族群认同》《英雄祖先与弟兄民族》，在这些作品中，“文献史料被当做一种‘文本’(text)或‘述事’(narratives)，以强调其背后的社会情景(context)与个人感情。”而作者进行的是历史记忆研究，“历史记忆研究不是要解构我们既有的历史知识，而是以一种新的态度来对待史料——将史料作为一种社会记忆遗存。然后在史料分析中，我们重新建构对“史实”的了解。我们由此所获知的史实，不只是那些史料表面所陈述的人物与事件；更重要的是由史料文本的选择、描述与建构中，探索其背后所隐藏的社会与个人情境(context)，特别是当时社会人群的认同与区分体系”。在这样的理论视角下，王明珂的羌族研究被认为具有强大的“解构”力量，但是王明珂自己却认为，“无论是将当今中华民族视为一近代建构物，或说她是个有五千年光荣历史文化的民族，都过于简化了这个民族的本质及其形成之历史过程”。在中国民族学人类学恢复和重建过程中，杜磊和王明珂的研究引发了很多争论，但其研究视角与理论诉求对中国民族学、人类学确实产生了积极影响。

从 20 世纪 80 年代开始，中国大陆人类学民族学重建，学术研究得到恢复，西方人类学各流派思想涌入。族群是最早引入的西方人类学概念之一，随即与“少数民族”这一概念纠结，并一起引发了争论。20 世纪 50 年代后中国大陆的民族学是以“少数民族”为研究对象的历史学科，而且只有民族学以“民族”为研究对象，对民族的理解实际上决定了民族学的性质，这是学科重建首要讨论的问题。在诸多讨论中，西方族群理论被系统的介绍到中国大陆民族学、人类学界，学者们也在对概念的讨论中回顾和反思了中国民族学，并充分展示了民族学、人类学在中国大陆重建后学者寻找新问题、探索新方法、建构新理论的诉求。同时，另一部分学者并没有拘泥于从概念到概念的讨论，而是在族群理论的视角下广泛开展田野工作，撰写民族志作品，其中黄淑娉教授主持的对岭南地区族群的研究最具代表性。黄淑娉教授争取到岭南基金会的资助，主持研究“广东族群与区域文化”课题，1994-1999 年组织了以人类学系部分教师为主并包括校内外教师及研究生的队伍，在广东 17 个县市作实地调查，进行多学科(体质人类学、文化人类学、语言学、考古学、历史学、心理学、经济学、社会学等)的综合研究，出版了《广东族群与区域文化研究》和《广东族群与区域文化研究调查报告集》。在这项综合研究工程中，有对相关理论的梳理，但最重要的是对中国社会的实证研究，尤其是对广东汉族“民系”的研究具有开创价值。从此类研究出发，族群在汉人社会的研究中，往往指涉的就是地域集团或者不同的“民系”。

20 世纪 90 年代末，中国的“国家民族事务委员会”的英文译名从原先的“The State Nationality Affair Commission”改为“The State Ethnic Affair Commission”，我国学术界对族群概念的讨论乃至争论愈加激烈，问题直指中国现行的民族政策。有学者将中国传统中处理民族关系的知识和经验视为“文化化”，而将近代建设民族国家以来处理民族问题的实践视为“政治化”，提出“文化化”的新方向。这种区分在学术上可以讨论，却也不能绝对。西方学者有时候也把藏族、维吾尔族等大民族的问题视为政治问题，而将人口较少的民族，特别是西南民族视为文化问题。这里族群的暧昧与文化概念的混乱联系在了一起，而从社会出发，可能会清楚一些。在美国“族群”主要指的是各个移民集团。这个概念在台湾进入中文学术界之初指原住民，但后

来主要指涉非原住民移民的“省籍”政治。其实主要是以一种非政治化的形式来分类和标示人群，因为这些地方都没有民族识别的过程。而“民族”不仅是分类和定义人群，背后还有确认其政治地位的目的。这种政治的分类在美国和中国台湾是用“原住民”/“土著”来实现的。即使如此，关于族群的实证研究广泛开展，涌现出大量调查报告和民族志作品，积累了大量的资料。作为学术概念的族群具有极大的弹性，称其“暧昧”毫不为过。不同的学者利用这一概念的弹性，对于已有的民族和人群分类开展了各式各样的拆分重组，以满足其理论或现实追求。但也正是“暧昧的族群”的研究，在一定意义上也推动了中国民族学人类学的发展。

四、超越“实在”与“建构”的“多元一体”

民族、族群的“名实之争”实际上表现了社会科学“实在论”与“建构论”的二元对立，费孝通 1988 年发表的《中华民族多元一体格局》超越了这种非此即彼的论述模式。费先生的“多元一体论”是吴文藻和史禄国民族研究的继承，更多的是费先生多年从事民族研究的心得，也是他学术研究的一个变化过程。费先生回顾 20 世纪 50 年代民族识别时说：“民族这种人们共同体是历史的产物。虽然有它的稳定性，但也在历史过程中不断发展变化；有些互相融合了，有些又发生了分化。所以民族这张名单不可能永远固定不变，民族识别工作也将继续下去”，20 世纪 80 年代初期费先生又提出了“民族走廊”说，将历史、区域、群体作为整体，对专门研究单一民族的中国民族研究传统具有极大的启发意义；中国民族识别工作完成后，中国 56 个民族的格局最终确立，费先生也以《中华民族多元一体格局》一文系统总结了自己的民族学思想。文章开宗明义：“为了避免对一些根本概念作冗长的说明，我将把中华民族这个词用来指现在中国疆域里具有民族认同的 11 亿人民。它所包括的 50 多个民族单位是多元，中华民族是一体，它们虽则都称‘民族’，但层次不同。我用国家疆域来作中华民族的范围并不是很恰当的，因为国家和民族是两个不同的又有联系的概念。我这样划定是出于方便和避免牵涉到现实的政治争论。同时从宏观上看，这两个范围基本上或大体上可以说是一致的。”界定了“国家民族”与民族共同体这些基本概念，而后进入主题，以上下五千年，纵横十万里的材料，论证“一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一”的形成过程，即说明了统一的中华民族是历史发展的必然，也强调了当下人们的主观意愿对中华民族共同体的重要性。

《中华民族多元一体格局》在国内外学术界造成巨大反响。日本学者堀元ひょう子评价“多元一体”是“规模巨大的、历史化的民族构想，不仅把汉族，而且把少数民族关系也考虑进去来思考民族问题。这是一个重要的论点，这一论点达到‘民族身份认同多样化’论的水平，费孝通的这种文化构想，很明显的可以被认作是他在新中国发生思想转变的原点”。同时作者也提出两个问题，一是在汉族人口少的地区如何实现多元的和谐，二是认为汉族的主体性造成了多元一体中非对称的矛盾。费先生倡导的“民族走廊研究”在实证层面上回应了这两个问题。这里试举两例：一是藏彝走廊的“白马人”，二是广东省的“阳春排瑶”。白马人聚居于四川西部，被国家认定为藏族，但他们的语言、惯习乃至信仰都与青藏高原的藏族有很大区别，他们也自认为自身是一个独立的族群。不过，国家认定与自我文化认同的差异并没有给白马人的实际生活带来困扰，相反，白马人灵活运用国家赋予的身份妥帖地处理了自己与汉族和其他少数民族的关系，并保持着自己在文化上的独立。阳春排瑶是聚居于广东阳春县山区的一个人数不多的族群，在 20 世纪 80 年代之前一直被认定为汉族，生活习惯与周围的汉族没有太大差别，并且与周围的汉族群体长期通婚；后来在地方干部和民间文化精英的努力下改变民族成分。在成为瑶族后，阳春排瑶马上改变自己的文化认同，重新建立起群体的历史记忆，明确自己与周围汉族的差异性。白马人和阳春排瑶的个案充分表明了中国民族身份认同的多样性，而民间社会与国家的合力，即保证文化体系的多元，也强化了中华民族的一体性。

总之，无论是民族还是族群，都包含着人类学对人类社会最根本的理解。人类首先具有生物属性，以血缘结成群体，构成家族以区分“异己”，最终通过亲属制度结合在一起形成一个共同体，由此出发形成了人类学社会组织研究的脉络；人类还有文化属性，以语言、惯习、信仰形成认同构成社群，再扩大为族群，由此出发形成了人类学文化事项研究的脉络。以血缘为纽带的共同体是实体，而以文化结成的族群则具有建构的特征，从而引发了“实体论”与“建构论”的讨论。但是，当人类历史进入到建立民族国家的阶段，民族的实体与虚体的二元对立就被打破了，人们必须对描述文化、社会、国家的知识体系重新进行调整，回应历史带给我们的现实问题。“政治”维度虽然是诸多族群研究的批判对象，但是民族学研究的系谱中，却在特定历史时刻中带来了一种能够为绝大部分人所接受的民族划分结果。最关键的是，如果从费孝通先生“多元一体”的思考角度出发，我们能够同时超越实体论与建构论，在关照历史的前提下，从整体的中华文明出发思考当下“中华民族”的内在逻辑。而这，正是当代包括人类学在内的所有人文社会科学的学术情怀。

从以上初步梳理中可以发现，“民族”概念的演变是从模糊到明确的过程，而“族群”的使用则是从清晰到暧昧的过程。“民族”与“族群”的适用性也逐渐明了。“民族”概念在中文中的演变体现了现代民族国家对于内外双重确定性的追求，到现在已经具有了清晰的内涵，特别是被赋予了明确的政治意义。可以说，围绕“民族”所建立的政策体系、学术话语与公共讨论已然构成了研究中国民族问题的基础。脱离了这个基础，我们的民族研究不仅无法确认研究对象，更无法言说。“民族”是整套中国民族学话语的核心所在。要讨论民族地区的社会问题、公共治理等一般社会科学问题，便离不开民族体系的确定性。而“族群”作为一个学术概念，虽然曾被部分学者用来挑战“民族”的确定性，但其价值正在其模糊性本身。从认同出发的族群研究对于区域文化、族群关系等变动不居的问题往往能恢复其复杂性，从而有助于揭示问题的本来面目。从方法论上讲，“民族”概念让我们可以实现从上到下和由小见大的结合，从而实现宏观研究与微观研究的对话；“族群”概念则以人群的分与合揭示了现实社会的变化过程，有助于展现历史进程中的复杂细节。

如果就狭义的民族研究而言，“民族”主要讨论的是“社会中的民族”，即当代中国社会整体中的各民族在政治、经济、文化领域的互动，强调的是民族在社会中的单位特征。围绕“民族”概念的知识体系在一定意义上说，民族识别和社会历史调查是其重要基础，这一系列工作一方面确定了少数民族的边界，另一方面将少数民族带入社会主义的“新社会”，即在新的政治体系和社会结构中明确了各民族的位置。“族群”概念主要适于讨论的是“民族中的社会”，即在某一民族内部或多民族杂居地域不同群体的人们如何展开互动。“族群”概念的引入一定程度上激活了民族现象的复杂性，破解了单一民族研究的束缚。

【论 文】

现代民族国家的内在矛盾与族群认同¹

吴增定²

在当今世界，“族群认同”（ethnic identity）日益成为一个全球性的社会政治困境。不管在西方世界，还是在东方世界，族群的冲突和对立都变成了一个极端令人困扰的政治和社会问题。尽管形形色色思想家、学者和专家一直在绞尽脑汁地思考问题的答案，尽管大大小小的政治领袖和政治家们也在不断地寻找各种具体的对策和解决方案，但是时至今日，甚至在可预见的将来，族群的冲突和对立非但不会变得缓和，反而有越来越恶化的趋势。更有甚者，在许多国家和地区，族群问题往往并不是孤立地存在，而是同宗教、阶级、意识形态等一系列其他社会政治问题纠缠在一起。族群的冲突和对立如同一个导火索，往往在一个甚至多个国家引起一种“多米诺骨牌”似的连锁反应。它们轻则引起政治和社会动荡，重则导致社会分裂和国家解体，甚至最终演变成成为大规模的种族屠杀和血腥战争。

从历史的角度来看，族群的冲突和对立并不是现代社会才有的现象。在前现代或传统社会之中，诸如此类的冲突同样是比比皆是。譬如说，早在两千多年前，中国人就已经清醒地看到了这样一个事实：“非我族类，其心必异。”（《左传·成公四年》）由此可见，族群的冲突和对立在很大程度上构成了人类社会的常态。

不过，在现代社会的情况完全不同的是，在传统社会中，族群的冲突和对立虽然无处不在，但它本身并没有对既定的社会政治秩序构成根本的挑战，因此并不是一个无法解决的问题。对于传统社会来说，所谓的族群认同并不是一个独立自在的问题，在大多数时候甚至根本不构成一个问题。传统社会相信，在族群之上，还存在着某种更高的、神圣的秩序，譬如“天”（中国）、“宇宙”（古希腊）、“上帝”（犹太教和基督教）或“真主”（伊斯兰教）等。从政治的层面来说，帝国（或其他准帝国的政体形式）就是这种神圣秩序的具体化身。作为一个具有“差序格局”的大一统政治秩序，帝国本身容纳了许多异质性的亚层次或低层次认同，诸如血缘、宗族、地域、阶层、人种和族群等。在这种大一统的政治秩序中，族群之间的差异就变得不那么重要了。而相对于帝国这一最高和终极的认同，包括族群在内的低层次认同也不具有多少紧迫性。

但是，在现代社会，族群认同不仅变成了一个独立自在的问题，甚至变成了一个无法解决的致命问题。这首先是因为，构成现代社会的政治实体不再是帝国，而是民族国家（nation-state）。民族国家的核心当然不是国家，而是民族（nation）。尽管在中文语境中，“民族”的含义同族群（ethnos）非常相近（正是这种表面的相近导致了许许多多不必要的误解和混淆），但实际上这两者之间存在着根本的区别。因为族群是自然形成的共同体，而民族则是人为的和理性建构的产物。用本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）那句流行的行话说，民族是一种“想象的共同体”。

与帝国的根本区别在于，民族国家既不承认存在着某种神圣的秩序，也不追求最高的认同目标。它仅仅试图维持一个社会最基本和最低层次的认同，也就是以法律为基础的政治认同。但是，恰恰由于最高认同目标的缺失，那些在传统社会中处于亚层次的认同问题，譬如血缘、宗族、地域、阶层、人种和族群等，反而一下子跃居成为终极性和排他性的认同问题。它们每一个都依据

¹ 本文原载《文化纵横》2009年第6期。

² 作者为北京大学哲学系教授。

自身的标准，对整个社会提出某种排他性的终极要求。在“神圣的帷幕”隐退之后，所有潜在的冲突都一下子赤裸裸地暴露出来。而一旦这些冲突突破了法律和政治的脆弱界限，那么其结果就必然是你死我活的争斗，甚至是血腥的战争。

现代社会的族群冲突和对立，在根本上体现了现代民族国家的“悖谬性”：**现代民族国家原本是为了消除现代社会包括族群冲突在内的所有社会冲突，但其结果却非但没有解决、反而大大地加剧了这些冲突，并且最终使它们变得无法解决。**要理解现代民族国家的这种悖谬性，我们有必要澄清一下它的历史和实质。

作为一种观念，“民族国家”原本来自 16、17 世纪的欧洲，其背景就是当时欧洲社会长达几百年的教派冲突和宗教战争。众所周知，自中世纪晚期以来，欧洲社会长时间地陷入教会权力和世俗权力的争斗。而随着新教改革的兴起，这种斗争进一步蔓延到不同的宗教派别之间，而所有这些教派都声称只有他们自己才代表了上帝或神圣的秩序。正是为了化解这些无休止的教派冲突和宗教战争，以马基雅维利、博丹、格劳秀斯、霍布斯、洛克和斯宾诺莎等为代表的早期现代政治哲学家和启蒙思想家提出了现代国家的观念。他们认为，国家并不是某种神圣秩序的载体或化身，而是完全全来自人的世俗和理性建构。尤其是霍布斯、洛克和斯宾诺莎等政治思想家，更是将国家看成是人为的社会契约的产物。

如果说早期现代的启蒙思想家为民族国家奠定了哲学基础，那么英国、法国等早期现代国家则为之提供了具体的政治实践原则。作为一种新的政治形式，现代民族国家最初面临两个紧迫的任务：它首先需要摆脱天主教会和教皇权力的政治控制，其次需要消除内部的教派冲突。就前者而言，现代民族国家必须切断同超验或神圣秩序的一切关联，保持自身的世俗性。就后者而言，它需要对各种宗教信仰或价值立场保持一种抽象的中立态度。换言之，在现代民族国家之中，个人的首要身份便不再是某个教会或教派的信徒，而是成为一个抽象的、与他人完全同质的公民。相应地，他的认同对象也不再是某种神圣的秩序，而是世俗的国家和法律。随之，宗教信仰成为一个公共政治领域之外的私人和社会领域的问题。而在公共的政治领域，国家一视同仁地保护所有宗教派别的政治自由和权利，禁止任何形式的宗教歧视与迫害。

通过对宗教问题的处理，现代民族国家确立了它的基本原则，即国家与社会（或公共领域与私人领域）的分离。从效果上看，这一原则似乎并非完全没有成功和可取之处，至少它在表面上缓和了当时欧洲世界的宗教冲突。随着现代启蒙运动的兴起，宗教歧视、宗教迫害和宗教冲突更是大大地减少。不过，这并不等于宗教冲突就完全消失了，而是仅仅意味着，旧的宗教冲突改头换面，以各种新的、世俗形式的社会冲突出现，譬如阶层、行业、地域、人种和族群等。在这其中，族群冲突的问题最具有代表性。

与对待宗教问题类似，现代民族国家在处理族群冲突问题时，同样站在一个中立者的立场。也就是说，它仅仅在法律上平等地保护所有个体公民的政治自由和权利，禁止任何人和任何族群以任何名义干涉和侵犯其他人和其他族群的自由和权利。而在此之外，国家并不关心个人的族群归属和认同问题，它仅仅把这些看成是社会领域的私人问题。

但是，国家与社会或公共领域与私人领域的分离并非没有代价。首先，它造成了人自身的分裂，也就是卢梭所担心的公民与人之间的分裂。就族群来说，一方面，在公共政治领域，所有人都变成彻底同质性的原子式个体，并且每个个体都拥有平等的政治身份和相同的政治权利；另一方面，在公共政治领域之外的族群中，每个人又很可能因为分属不同的族群而相互成为完全异质性的陌生人。在政治认同与族群认同之间，后者显然对人更为重要，也更具有亲和力。因为对一个现实存在的个人来说，政治认同仅仅是外在和抽象的，而族群认同才是真实和具体的。其次，国家与社会的分离同时还使得人与人之间的分歧和差异不断地扩大，也就是说，从过去的宗教信仰，逐渐扩散至种族、阶层、职业、地域、性别、语言、肤色、性取向等社会生活的各个方面。

因为国家在保护某个族群的权利的同时，却使该族群与其他族群的差异性变得更加突出。

不仅如此，在现代民族国家中，每一个具体的社会领域也不断地产生自我分化，旧的身份认同随时都会受到挑战和颠覆。如果说在一个国家之中每个族群都基于自身的差异性提出某种排他性的政治权利和诉求，那么在一个族群之中每个亚族群也会按照同样的逻辑提出类似的排他性要求。但是，正是由于这种差异性以及相应的政治诉求，这个族群或亚族群必定会受到其他族群或亚族群的歧视、排斥和敌对。这种歧视、排斥和敌对看上去虽然比过去显得更温和，但却更加根深蒂固。

现代民族国家并非不想消除族群间的歧视、排斥和敌对，但是悖谬的是，它只能在法律上外在地约束人的行为，却既没有权利、也没有权力控制人的内心。因为如若不然，它就将违反国家与社会分离的基本原则。一旦族群间的歧视、排斥和敌对冲破了法律或政治认同的脆弱界限，那么其结果很可能就是残酷的争斗，甚至是血腥的战争。犹太人在西方、尤其是德国的命运，便是一个很好的例证。

众所周知，犹太人在传统社会一直受到其他族群的歧视。进入现代社会之后，犹太人逐渐获得了政治解放，并且在 19 世纪的大多数欧洲国家获得了平等的政治权利，成为现代民族国家中的合法公民。不少上层犹太人甚至融入了西方主流社会。但是，所有这些并不意味着对犹太人的歧视已经完全消除了。恰恰相反，随着理性启蒙的不断普及和深入，西方非犹太世界对犹太人的歧视不再以宗教或上帝的名义，而是改头换面，演变成为文化、种族、血缘、意识形态等各种世俗形式的排斥和歧视。与旧的宗教歧视相比，这些新的歧视变得更加隐蔽，从而在人们的内心世界也潜伏得更深。不仅如此，更为重要的是，对于这些歧视，国家既无权也没有能力予以干涉，因为它们属于个人的内心世界或私人领域，而一旦法律或公共权力侵入这个领域，那么现代民族国家的基本原则也就随之瓦解。

在欧洲各国中，德国犹太人的命运更具有代表性。犹太人虽然是在大革命之后的法国（拿破仑时代）第一次获得公民权，但他们获得完整意义的政治权利则是在德国魏玛共和国时期。实际上，正如 20 世纪的犹太裔政治哲学家列奥·施特劳斯所说，德国犹太人长久以来对德国本身，无论是在政治上、还是在文化上，都形成了很深的依赖性。在魏玛时代，他们更是真诚地相信，他们同其他德国人一样都是实实在在的德国人——唯一的差异性不过是：他们是信仰犹太教的德国人，而其他德国人则是信仰基督教的德国人。他们之所以认为这种差异性在政治上无足轻重，是因为他们觉得，魏玛共和国作为一个崇尚信仰自由和宗教宽容的自由民主国家，一定会对犹太教与基督教的差异性保持中立。

但是，事实却刚好相反。在俾斯麦时代，犹太人同其他德国人一样，都不是真正意义的公民（citizens），而是同属德意志帝国的臣民（subjects）。尽管这个现代帝国同传统的帝国（神圣罗马帝国）有天壤之别，但它至少保留了某种形式的神圣秩序。这一共同的身份在很大程度上弱化了犹太人和其他德国人在宗教信仰和种族等方面的差异性。因此犹太人虽然也遭受歧视，但却并不那么严重。而在魏玛共和国时期，德国犹太人在获得完整政治权利的同时，他们同其他德国人的差异性却也因此变得更加突出。正因为如此，恰恰是在自由民主的魏玛共和国，犹太人所遭受的歧视远远地超过俾斯麦德国时期。更具反讽意味的是，对于普通德国人对犹太人的这种歧视，魏玛共和国却既没有能力、也没有权利加以干涉。

就现代民族国家的悖谬性来说，犹太人问题或许并不仅仅是一个个案。事实上，当今世界几乎所有的族群冲突问题都可以被看成是犹太人问题的变形。现代民族国家原本想要通过抽象和最低的政治认同来消除由族群认同所导致的族群冲突与对立，但其结果却恰恰使族群问题变成一个无法解决的死结。根本原因在于，只要现代民族国家被理解为一种人为、理性和世俗的建构，那么它就不可能拥有一个超越族群之上的更高目标、一种神圣的秩序。但若是没有这一目标或秩序，

那么现代民族国家就不可能真正超越族群的差异性，不可能形成一种真正的统一性，即黑格尔所说的“差异中的同一性”。

问题的复杂性在于，民族国家原本是西方为了解决自身的特殊问题而建构出来的观念，但是随着西方几个世纪以来的全球扩张，它却最终变成了一个“普世”的问题。为了对付西方民族国家的扩张、挑战和侵略，包括中国在内的每一个传统文明、每一个传统帝国都被迫向现代民族国家转型。在这个转型的过程中，绝大多数的传统帝国都遭受了分裂和解体的命运，变成许多大大小小的“民族国家”。而这些所谓的“民族国家”本身又会重演传统帝国的命运，再次陷入无休止的族群冲突和战争，进而分裂成为更多的“民族国家”。依此类推，以致无穷。

相比之下，似乎只有中国避免了这样的厄运。在大清帝国灭亡之后，中国虽然经历了几十年的战乱和分裂，最终却成功地建立了一个现代国家。非常有启发和象征意义的是，新中国虽然是一个现代国家，却不是一个西方意义的现代民族国家。因为她通过广泛的社会政治运动克服了国家与社会的分离，并且同时创造了某种准神圣的目标，由此赋予了五十六个族群以真实的统一性。在这个意义上，新中国的建立无疑具有非凡的世界历史意义。作为中国人，我们无法不对这一伟大的世界历史奇迹感到由衷的自豪和骄傲，无法不发自内心地敬仰这一奇迹的伟大创造者。

晚近 30 年来，中国社会走上了一条史无前例的经济改革道路。今天，当我们一再讴歌这条道路的优越性时，我们似乎还并没有清醒地意识到它所导致的严重后果。经济改革固然能够为国家和社会创造巨大的财富，但这种财富本身却非但没有形成一种建构性和统一性的力量，反而变成了一种巨大的离散力和破坏力。作为一种“去神圣化”的力量，它不仅必然导致国家和社会的不断分离，而且从根本上侵蚀和瓦解整个国家的神圣统一性。一言以蔽之，这是一条真正地通向现代民族国家的道路。

我们并不清楚，这究竟是一条通向自由之路，还是一条通向奴役之路。但是，倘若我们不想把这种选择托付给盲目的命运，那么我们就不仅需要清楚地理解现代民族国家的悖谬性，并且需要思考超越现代民族国家的真正可能。

【论 文】

从文化到政治： 中国多民族社会关系格局及其演变过程

常 宝*

关于中国多民族社会关系的研究，更多从文化视角研究，认为中国多民族历史上的关系本质为文化关系，也有从政治视角分析的，文化与政治成为中国多民族关系研究的有力视角，文化与政治之间的关系及其交错过程使多民族关系不断复杂、多元，特别是在工业化、全球化与理性化的当代社会环境下，多民族关系的政治意义日益浓厚，使人们对“民族团结、民族融合”为主题的中国历史上的民族关系重新审视和检验。

一、历史上帝国体系中的部族文化关系

* 常宝，男，蒙古族，北京大学社会学博士，内蒙古师范大学社会学民俗学学院教授、硕士研究生导师。

文化是社会关系最有代表性的形式，不同文化与群体在社会演变过程中产生融合、分裂的社会关系格局，不同种族、民族在文化的意义体系里不断蜕变、变异。

关于中国传统社会关系的讨论和研究甚多，曾经出现诸多经典观点和思想脉络。中国近代哲学家和史学家有普遍共识：传统中国社会是个文化社会，文化成为链接和构成中国社会的主要元素。梁漱溟看来：中国社会是一个文化体系，自古以来政治意义上的国家实体及其思想体系未能形成，在中国人的生活生产中缺乏“政治”。“何谓缺乏政治？就是缺乏国家生活；何谓国家生活？国家生活，是人类生活中最强大的团体生活。中国人的社会生活，最缺乏团体组织，尤其是强大的团体；特别在国家生活上是消极的。这一缺欠，这一消极，是中国文化的一大特征。”¹ 学界一直认为，传统的中国不是政治上的国家，而是一种文化体系，其主要特征为“一是那历久不变的社会，停滞不进的文化；一是那几乎没有宗教的人生。”² 这就说明，中国传统社会十分重视文化，社会分层、社会结构运行过程中文化成为核心因素和“粘合剂”，在多族之间的互动和博弈中文化更是最主要的力量。

以北方诸族与中原汉人之间的社会关系为例，可以回顾中国历史上多族之间的交往、交流和互动关系。作为北方最早强大起来的匈奴，其与中原汉人之间历史上有了多次接触和交往。匈奴建国初期，强悍的匈奴多次南下入侵中原，“公元前 201 年（汉高祖六年），冒顿亲率大军围汉将韩王信于代郡马邑（今山西朔县），信投降，引匈奴南逾句注（山名，在今山西代县西），攻至晋阳（汉太原郡治所，今太原西南）”³。

与匈奴不同，鲜卑人在古代北方多族与汉人关系中始终扮演变幻多变的角色，为古代多族关系增添了诸多复杂性。东汉光武帝初年，屡随匈奴侵犯汉边。匈奴分裂为南北二部，势力衰弱后，鲜卑迫于大漠南北游牧部族势力暂时处于劣势的局面，派遣使者出使东汉，与中原政权建立了联系。

“西域”，泛指中国西部地区，即当今新疆维吾尔、哈萨克等诸族生活生产的地域范围。《汉书·西域传序》：“西域以孝武时始通，本三十六国，其后稍分至五十馀，皆在匈奴之西，乌孙之南。南北有大山。中央有河，东西六千馀里，南北千馀里。东则接汉，阨以玉门、阳关，西则限以葱岭。”⁴ 汉武帝以前，西域小国林立，天山以北主要为匈奴的领地，匈奴长期作战，一定程度上打通了西域和中原之间的经济文化之道。“元代空前规模的政治统一局面为各民族的相互往来、相互学习和相互融合提供了重要的政治保障；蒙古统治者给予西域人较高的政治地位和社会地位，为西域人接触歆慕已久的中华文化敞开了—扇大门；自魏晋以来，随着华夷界限逐渐被打破，两种异质文化接触和交融的机会日益增多，少数民族源源不断地为汉文化注入新的文化因子，催生了一种更具生命力和活力的‘新文化’，即中华文化。”⁵

辽金时期，多以“鞑靼”或“阻卜”⁶ 泛指蒙古草原各部。公元 12 世纪，蒙古部首领铁木真，连续击败蒙古纷争部落，统一蒙古。进入元朝，随着蒙人入住中原建立统一的多族帝国，原来北方部族与汉人南北对峙、画地为牢的隔绝式多族关系发生了根本性的变化，北方部族与汉人之间开始形成渗透式的族际关系。

清朝是名副其实的帝国，内部多族关系发生了巨变，但“天下观”仍是形成部族关系，处理部族关系的理论基础。首先，清朝主动改善了满汉之间的关系，提出“朕出斯民于水火之中，统

¹ 梁漱溟著，《我们如何拯救过去——梁漱溟谈中国文化》，江苏文艺出版社，2013 年。

² 梁漱溟著，《中国文化的命运》，中信出版社，2010 年。

³ 《中国古代北方民族史》17，第 2 页。

⁴ 《汉书·西域传序》。

⁵ 李克建，“论元代的‘华化’与民族融合——以《元西域人华化考》为分析中心”，《西南民族大学学报》，2015 年，第 11 期。

⁶ 如今，藏区人仍将“蒙古”称为“阻卜”。

一天下，满汉一家，同享升平，岂有歧视之理”¹。清朝初期，满人为了防止蒙汉接触，把长城以北的蒙古地区划为“封禁”区，一度严格限制汉人流入，但随着帝国体系不断完善，蒙汉部族开始自然接触，清朝改善了蒙汉部族关系，至咸丰三年（1853年），出现了“外藩蒙古人等，沾染汉人习气，渐失根本”²局面，一定程度上实现了蒙汉部族自然的接触和融合。

与蒙人与中原之间的关系相比，中原与西域、藏区，汉人与藏人、维吾尔部族之间有了自然与文化的屏障，部族之间的关系经历了更为复杂、艰难的发展过程。顺治十年（1653年），清帝以金册金印册封达赖喇嘛为“领天下释教”的宗教领袖，乾隆五十八年（1793年），清朝颁布了治藏的“善后章程”。在新疆，清末左宗棠平新疆（1878年），尤其是新疆建省（1883年）后，维吾尔等部族与中原、汉人的关系大大拉近。

在中国历史上多部族及其关系问题始终成为不可忽略和绕过的事实和议题，在不同王朝、不同部族统治时期，“大一统”、“非我族类，其心必异”、“夷夏大防”和“华夷一体”等观念交互作用，成为不同部族关系、部族身份与认同时期的意识形态、社会话语，伴随着中原与各地区、不同部族之间的分化、整合、争执与互动的整体性、结构性变迁。

从性质上看，在“天下观”笼罩下的帝国相对松散政治体系中的中国古代部族不断从各自固地为牢、相互隔绝的地域和社会关系中脱离出来，通过文化途径，东西南北各部族开始接触、互通，甚至出现了局部的自然融合局面。当然，这些都离不开帝国时期不断完善的政治整合策略、文化制度与交通、通讯、自然条件和技术手段的变迁。

二、现代国家中的民族关系表现

任何社会都以社会关系为主要纽带，不同个体、同群体之间的关系是形成社会的基本元素。国家是社会的最高机制，国家内部的社会关系由不同个体、阶层和部族之间的关系构成的。现代国家的诞生，不仅使各种社会关系整体化、复杂化和多元化，也使其文化意义彻底改造成政治意义。因为，现代国家不同于历史上的帝国治理体系，“它的统治在地域上是有章可循的，而且还能动员暴力工具来维护这种统治。”³

（一）文化差异

自从人类存在的那天起，不同地区、人群之间的地理、历史、语言、生理、文化等诸多方面出现差异和不同，彼此分歧，构成各自的社会与文化体系。在不同社会结构和文化体系下的个人、社会、婚姻、家庭、制度和社会关系形成不相同的行为模式、权利与义务、自由与权威的观念、社会道德类型。

世界各族成员关于自然、世界和生命的理解都不同，游牧、农耕和工业经济类型以及城市与乡村之间的生活方式的不同，不同宗教之间不容纳和不可调和的文化矛盾，使世界各民族之间的冲突不断激化。例如：中东库尔德人和逊尼派之间的隔阂、强势的西方文化与伊斯兰文化之间的矛盾使得很多伊斯兰教徒选择极端行为，使不同社会在人权、生命问题上谋求一种基本共识的努力变得异常艰难，由此而产生的不和谐的双边或多边关系颇为耐人寻味。

如前所述，在中国古代多部族文化中的“天下”就是由不同文化、不同层次的认同和意识所形成的“差序格局”。费孝通所提倡的“各美其美、美人之美”就是“各种文明教化的人，不仅欣赏本民族的文化，还要发自内心地欣赏异民族的文化；做到不以本民族文化的标准，去评判异民族文化的‘优劣’，断定什么是‘糟粕’，什么是‘精华’”⁴的文化差异性所反射的“理想类

¹ 《清世祖实录》，卷31，北京：中华书局，1987年。

² 《清世祖实录》，卷103，北京：中华书局，1987年。

³ 安东尼·吉登斯著，《民族-国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，北京：三联书店，1998年，第21页。

⁴ 费宗惠、张荣华编，《费孝通论文化自觉》，“‘美美与共’和人类文明”，内蒙古人民出版社，2009年。

型”和行为模式。

理性的现代文明起源于西方，但世界各地以不同的方式接受西方文明，有些国家和地区坚决抵触西方理性化及工业文明，各族间的文化差异没有失去其意义，反而加剧了不同群体、不同宗教和民族之间的差异和隔阂，人们越来越关心和强调他们所属文化的根源、意义和特征，“文化意识”的升级似乎成为人们捍卫自身，生存与发展的基本方式。

（二）“主体间性”关系

主体间性（intersubjectivity），一般有两种意义：一是主体与客体间的关系是以文化、语言、社会关系等中介为基本条件和途径，主体间性在主体之间具有根本性意义。二是注重自我与他人、个体与社会之间的共生性、共存性特点与性质。

在“主体间性”的第一种理解中，十分强调不同主体之间的关系问题，认为虽然不同主体能够独立存在，但其独立存在的基本条件和前提往往是不同主体之间的依赖性、非独立性关系。在多民族国家中，不同民族群体都有其独特的政治、文化特征和价值体系，但历史以来在各民族之间形成的依赖性关系和依存性特点一直未断，甚至进入现代社会后，相互之间的依赖性程度不断上升，就如滕尼斯所说的人类社会从“公社”变成“社会”，群体之间的关系成为涂尔干意义上的“有机团结”形式，不同民族、族裔和群体之间的主体间性变得日益显著。

1. 历史印象与“日常”评价

不同文化之间差异的存在并非必然会引发文化冲突和矛盾的充分条件。对一个多族社会来说，承认文化差异、接受另一种文化存在的现实并不意味着社会冲突和社会问题的存在及延续，文化的差异性本身不可能是问题。在这里，我们必要一个环节，即多民族、多文化社会环境中能否容忍和适应其他文化的意义，这种意义来自不同民族主体之间的历史印象与“日常”评价在历史与当今的交汇中产生意义。例如：许多民族对蒙古族的基本印象和认同是“成吉思汗的辉煌历史”、凶猛、野蛮、勇敢、游牧的历史记忆以及“能歌善舞”、“能喝酒”、“朴实”、“热情好客”的刻板印象。

2. 相互“俯视”的文化关系

可以从文化、政治等不同视角审视现代社会各族裔和民族之间的关系及其性质问题。从文化的角度看，世界各类文化之间自然区分、识别，甚至分类和分层，在不同民族之间的“主体间性”中，文化是十分重要、显著的指标体系。诚然，不同部族和民族群体之间有着显著的文化差异和区分。

西方人早就从生理和体质的角度将世界民族分成优劣多等级，当然西方人将自身放在优等、优秀的位置，“俯视”着其他民族文化。很多国家将自己的民族和文化视作世界上最优秀、最好的榜样，歌颂自己国家和民族的情景屡见不鲜，日本人将本民族称谓“大和民族”，英国人的“大不列颠”和韩国人的“大韩国”称谓都是如此。

在中国，各民族之间历史以来形成的文化、经济和社会关系连接着不同民族群体，不同民族文化之间有着千丝万缕的联系，游牧、农耕、工商业社会经济类型之间的互补性特点造就了历史，创造了中国文明。但不同民族文化之间形成的差异、隔阂和成见一直延续至今，各民族在文化上都有“傲慢”和“自豪感”，认为自己的民族及其文化是最高级、最优秀，对自己民族的历史和现实的自豪感和优越感油然而生。

进入现代社会，很多传统部族和民族在历史上创造的辉煌和美好记忆不断被农业文明和工业文明所掩盖和冲击，传统游牧、狩猎民族文化在现代工业文明中处于被动、劣势地位，现代科技进步带来的全球范围内的快速、高效、频繁的交流 and 互动模式冲淡了各“民族-国家、不同文化群体、族群之间的边界和文化差异性，尤其对那些弱小民族和族群文化传统意义和价值体系带来了“除魔化”（disenchantment）、“世俗化”的冲击。现代性生活方式与文化模式对传统部族文化形成了鲜明对照，区域社会文化丧失其原有功能，使得少数民族成员对本民族的文化前景产

生忧虑。这种变化强烈地刺激和挑战了民族精英在内的民族成员的反思性行为，他们将不同民族、不同文化主体及其差异性嵌入到现代工业化、城镇化的过程中，将历史与当前、现代与传统、西方与东方，甚至将汉族与少数民族相互对立起来，主体间性在不同民族之间具备了崭新的意义，不同民族之间的关系发生了根本性的变化。

少数民族虽然处于明显的被动、劣势地位，但他们的文化“傲慢”和“俯视”景象依然存在，他们主要用历史与环境主义不断重塑民族文化的形象。例如，蒙古族精英和民众常以成吉思汗时期辉煌的历史记忆作为文化自豪的中心，以游牧经济的环境理念为抵触工业文明的有力武器，在强劲的现代文明中维护了自身民族文化的意义。

三、话语纷争：多民族政治关系的理论构造

文化的差异性文化的基本属性，也是不同文化之间关系的基础。文化差异决定着文化之间的关系，甚至民族之间的关系，文化之间出现的高与低、贵与贱、优与劣等级关系是文化关系转变成政治关系的标志，具体表现在不同群体、族群和民族之间出现成见、隔阂和矛盾。社会关系的政治化过程有其一系列的概念及话语，成为多民族关系的理论基础。

（一）“民族”概念的诞生

近代之前，在中国文化和多部族社会生活话语中没有“民族”概念，“民族”概念的形成和使用是中国多民族关系“政治化”的最基本的特征。例如：蒙古族的“民族”（*ündüsüten*）概念是20世纪初在汉语中出现的“民族”的对译，意义为“同根者”。“一直到20世纪40年代的蒙古文信件、主要报刊和布和贺喜格¹（1902-1943）等有影响力的诗人、作家文学作品中很少使用 [*ündüsüten*]（民族）一词。但从20世纪40年代中期之后，[*ündüsüten*]（民族）概念在文化精英的著作中才有了广泛的应用。”²

文化是广大民众的，而政治往往是只属于精英群体的专利。近代以来，尤其20世纪清朝统治结束后，包括汉族精英在内的中国各族学者开始关注现代国家民族政策与理论的变向，他们从地方与民族历史、语言、文化与环境等角度出发，考虑地方、民族群体与个体利益，反对武断、宏观、没有社会关怀的政策讨论，反对所谓“理所当然”的大民族文化与市场的双重标准，始终强调保留和捍卫少数部族政治与文化权，在学习西方“民族国家”理论的基础上引进和创造了“民族”概念，形成了各自的话语体系。

中国现代国家的产生不仅继承、影响和重塑了中国多民族社会格局及其认同体系的解构，也使传统“部族”个体身份和认同转变为“民族身份”及其民族认同，甚至出现了极端的种族身份和认同，民国时期少数汉族知识分子和精英的“排满反清”思想与建立单一民族国家的主张、诉求和民族主义力量可成为代表。与此同时，国内各民族和部族在国家认同建构以及现代国家模式选择上出现了严重分歧，以孙中山为代表的汉族精英曾一度主张建立汉人“民族国家”，其他民族精英（如蒙古族精英“德王”）也纷纷主张建立独立的“民族国家”，随着传统“部族”群体的解体，形成了很不稳固的“民族”概念及其认同体系，这不仅表明清王朝社会治理模式已瓦解，也促进了近代中国社会的重新整合，让社会和民众期待一个主权、独立的“民族国家”的到来。

杜赞奇（Prasenjit Duara）的《从民族国家中拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》是近代中国“民族”、“民族身份”话语研究的典范。他将中国民国时期社会变迁历史放入多民族关系框架中去审视，其中“民族身份”成为很重要的话语指标。

（二）“民族国家”（*nation-state*）与“多民族国家”

“民族国家”理论形成于欧洲中世纪晚期。西方思想家提出的“一族一国”的理论模式认为

¹ 注：布和贺喜格（1902-1943），是近代蒙古地区很有影响的思想家、教育家和实业家。他在1926年毕业于北平法政大学，之后曾在北京蒙藏学校教书，1926年创建了《蒙文学会》。

² 常宝，“蒙古地区近当代‘民族’[*ündüsüten*]概念及其社会认同”，《西北民族研究》，2014年，第2期。

“民族国家是最好的国家形式，是政治实体的最高形式，是民族精神的政治外壳，是民族意志和命运的物质体现。”¹

无论是西方国家和中国现代国家形成之初出现的“民族国家”理念无疑是世界多民族国家的一个个案，也是多民族国家处理和解决民族关系问题的一种途径。世界上不存在单一民族国家，以新加坡为例：与世界上的多数国家一样，新加坡也是一个微型多民族国家。新加坡人口约554万（2015年），其中华人占74.2%；马来人占13.3%；印度人占9.1%；其余为其他族群。

民国初期孙中山先生曾提出“驱除鞑虏，恢复中华”（朱元璋提出）的理念是建立中国现代“民族国家”的基本意图，但很快就改变和纠正了这种政治理念，转入“五族共和”的国家理念。

（三）“少数民族”与“多数民族”

韩锦春指出，1905年刊载于《民报》的《民族的国民》一文，已经使用了“少数民族”一词。有学者考证“少数民族”概念时认为：“近代中国人使用的‘少数民族’概念，主要有清末排满革命思潮，一战后欧洲‘保护少数民族条约’，以及共产国际的民族与殖民地理论三种主要的思想来源。”² 具体而言，中华民国时期，汉族精英将“满人”看作中国境内人口为“少数”的“民族”，并以此表达排满的情绪。另一方面，中国人开始关注一战时期欧洲民族问题，将minority翻译成“少数民族”。“胡愈之1934年说：‘虽然少数民族早已存在，但是这个名词却在从大战以后，方才普遍行用的。’清末的英汉词典在翻译minority时，多指出有‘少数’（The smaller number）之意，却鲜见直译为‘少数民族’或‘小民族’。表明minority虽早为国人所知，但译成‘少数民族’，主要是欧战后的事。”³ 于是，清末民国时期，“少数民族”被汉人泛指国内汉族以外的其他民族，1928年7月，中共六大通过的党章中开始使用“少数民族”一词。

如今，很多人尤其少数民族精英和民众开始反思和抵触“少数民族”这一概念及其身份意义。不管“少数民族”这一概念的来源多么复杂和多元，认为类似称呼始终放射出汉族精英们排挤、偏见甚至欺辱非汉族群体的情绪和意义，充分表达了划分多数民族与少数民族不同社会阶层的意图，认为可以忽略不计的“少数民族”的对立面是一个“多数民族”，即汉族。

在当代政治话语和社会互动中，“少数民族”与“民族”概念之间常常出现交互使用现象，有时两者之间的界限不是十分清晰。在民众日常生活交往中又将“少数民族”简称为“民族”，从而出现“少数民族=民族”、“少数民族地区=民族地区”、“少数民族问题=民族问题”的使用法，在国家与政府的文件中已成为习惯用法。具体而言，中国有56个民族，由于历史传统、文化类型和时空格局等原因，将除了汉族以外的人口较少的55个民族习惯上叫做“少数民族”，在国家政治话语中，单一少数民族聚居地或汉族与少数民族混居地区统称为“民族地区”，将国家针对少数民族居住地、少数民族混居地区和社会制定实施的制度称作“民族政策”。由此可见，“少数民族”概念的确具有强烈的社会分层意义和含糊之处，人们泛泛使用“少数民族”时未察觉其背后的意义来源，其实这样很容易引起民族之间的误解和歧义。

四、“多民族”概念及“社会关系”视角的嵌入

“民族”，作为一种独特概念，在中国近代社会结构与政治话语中形成，它既不等于英语世界里的“nation”，也不等于“nationality”和“ethnic group”概念，它具有显著的中国本土意义的群体分类特征和意义。

针对类似政治话语与社会习惯性概念的含糊性与模糊现象，笔者提倡将少数民族混居地区统称为“多民族地区”或“多民族社区”。“多民族”概念，无论在政治话语、文化系统和治理机制中都具有其“社会关系”视角。换言之，在多民族之间的互动中，民族关系是不可忽略的指标。多民族之间历史以来形成的“关系”是描述和解释多民族社会环境和意义的重要变量。

¹ [意] 朱塞佩·马志尼著，《论人的责任》，吕志士译，北京：商务印书馆，1995年，第84-92页。

² 杨思机，“‘少数民族’概念的产生与早期演变”，《民族研究》，2011年，第3期。

³ 杨思机，“‘少数民族’概念的产生与早期演变”，《民族研究》，2011年，第3期。

从“关系”视角审视和分析当代民族问题时关涉到民族地区政治权益、人才市场、社会资源、地位分配和精英培养方向等一系列问题，甚至涉及到民族文化的保护与传承、民族心理调适、社会流动等诸多方面。

现代国家民族关系是民族政策的基础性条件，民族政策是民族关系的“晴雨表”。在中国，民族政策为不同民族、不同文化和不同人才体系之间搭建了不同的通道，从不同通道走出来的社会成员和精英群体，汇集在人才市场，在社会资源分配和文化资本运用的关口上相遇，其中民族政策具有调节、整合与维模功能。民族政策在历史与现实、不同文化与价值之间建立民主、平等的“堡垒”，在整个国家的社会发展与文明进程中具有重要意义。

在社会研究中，研究的范式和视角不断被更新和调整。“从实体论到关系论是当代社会思想的一个重要特征。……社会科学根本没有必要做出这些非此即彼的选择，因为社会现实的内容既体现在行动的现实，也体现在结构的现实，二者同样重要，就存在于关系之中。”¹ 因此，社会关系一直成为社会研究的核心议题，尤其在社区社会关系的分析中，社会关系不仅是社区文化、人口结构、情感和认同的先决条件，也是社区互动、社会行动的结果。社区的“多民族”化使社区文化、社区互动模式和社区关系多元、复杂化，在传统社区演变、当代社区重建过程中民族关系成为一种新指标，“多民族关系”视角可以为多民族地区国家制度、社会政策提供新的视野。

参考文献：

- [1] 梁漱冥著，《我们如何拯救过去——梁漱冥谈中国文化》，江苏文艺出版社，2013年。
- [2] 梁漱冥著，《中国文化的命运》，中信出版社，2010年。
- [3] [英] 安东尼·吉登斯著，《民族-国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，北京：三联书店，1998年。
- [4] [意] 朱塞佩·马志尼著，《论人的责任》，吕志士译，北京：商务印书馆，1995年。
- [5] 费宗惠、张荣华编，《费孝通论文化自觉》，“‘美美与共’和人类文明”，内蒙古人民出版社，2009年。
- [6] 杨善华主编，《当代西方社会学理论》，北京：北京大学出版社，1999年。

《民族社会学研究通讯》第1期-第235期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

¹ 杨善华主编，《当代西方社会学理论》，北京：北京大学出版社，1999年，第268页。