

【论 文】

何以“边”为

——巴特“族群边界”理论对理解“边疆”的启迪¹

范 可²

摘要：已故挪威人类学家巴特的族群理论对国际社会科学的相关领域之影响历久不衰。本研究试图通过巴特的视角来理解边疆。在巴特看来，族群边界（ethnic boundary）是不同群体在互动过程中体现出来，这一视角对于理解边疆具有重要意义。边疆在中国学界之所以为重要课题，乃因其与主权相关。然而，这仅仅是边疆的一个方面。边疆的概念早在主权观念出现之前就已存在。因此，对边疆的理解无法忽视不同文化或者族群之间互动的因素，边疆因此是为“接触区域”。当今，作为接触区域的边疆，互动的主体已经从不同文化与族群转移到国家之间上来，但是，次国家主体互动依然存在。这类互动良莠混杂，但是可以确定的是，如果有关国家在所谓边疆关注主权超乎民生，那就必定导致次国家主体互动日益走向消极面。巴特对我们理解边疆的意义就在于，揭示了不同主体之间的边界（boundary）的流动性。这种流动性是因为主体之间互动的后果。因此，从巴特的视角来理解边疆，可以让我们领略这个概念所固有的张力及其在现实中的紧张。

关键词：巴特 边界 边疆 族群性 主权 主体

引言

去年去世的弗雷德里克·巴特（Fredrik Barth）是世界著名人类学家，在社会人类学领域里贡献卓著。今天，他的一些研究在人类学界人们耳熟能详。作为英国结构功能学派的传人，他的研究却使结构功能主义风光不再。同时，也正是因为对结构功能主义范式的终结，才使族群性研究进入了一片新的天地。巴特为《族群与族群边界》一书所写的序言成为了人类学上的经典，³ 在国际社会科学人类学文献引用率上曾多年来一直名列前 100 位之内。

一篇文字被广为援引足见其独到的价值与重要贡献。纵观巴特为学一生，他的贡献与他早年的博士论文研究一脉相承。虽然是利奇的学生，巴特在传承上却也有英国人类学非洲研究的影子，但利奇的影响无所不在。利奇虽然早先师从马凌诺斯基，但后来却与研究非洲的一批著名的政治人类学者多有往来。在他的研究里，社会、政治之类概念的使用远远多于马凌诺斯基喜欢使用的文化。更有甚者，他在缅甸的研究，在许多方面颇有格拉克曼（Max Gluckman）的真传。他与格拉克曼虽然都没有使用族群性（ethnicity）这个概念，但他们两人的研究却不约而同地注意到了不同族群之间的边界（boundary）和边界维护（boundary maintenance）的问题。格拉克曼观察到祖鲁人与欧洲人的互动是如何保持相互间的距离⁴，利奇在缅甸得出了人们社会单位的边界未必与文化的边界重叠的结论⁵。这两本书无疑都影响了巴特。如果我们了解巴特的过程理论，就知道巴特有关族群边界的理论与之一脉相承。

¹ 本文刊载于《学术月刊》2017年第7期，第99-110页。

² 作者为南京大学 社会学院 人类学研究所教授、博士生导师，主要从事认同政治文化人类学、跨国主义与全球化等研究。

³ Barth, Fredrik, "Introduction" in Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown, 1969, P9-38.

⁴ Gluckman, Max, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press for The Rhodes-Livingstone Institute, 1958.

⁵ Leach, Edmund, *Political System of Highland Burma*, Boston: Beacon Press, 1954.

本文首先介绍巴特的学术贡献及其影响；其次，将简要讨论族群性研究的认知转向(cognitive turn)，该转向可视为在巴特的影响下形成的。其三，笔者试就边疆与边界(boundary)的相关性进行讨论。在此，主权显然是不容回避的话题。本文认为，巴特关于边界的独到思考对于我们理解边疆有着独特的意义。因之，在国家意义上的边疆的范围内，多样性不同方式的表达远比强调群体(groupism)更有意义。我们最好不要把边疆视为主权的象征，而应将之视为不同文化联系和接触的场域。其四，作为接触区域，边疆地区接触的主体已从不同的主体转移到国家之间，但次国家主体的接触依然存在，这些次国家群体有些因为现代民族国家的建立被分在不同国家的领土内。考虑到这一点，我们就必须设想，如果在这样的接触区域内，过于关注主权而将民生置于次要的地位，那么良莠混杂的次国家主体之间的接触就可能走向其消极面。最后，在结论中我将指出，巴特的思考对于我们理解边疆的意义就在于，它揭示了边界的流动性，这种流动性是主体之间互动的后果。因此，从巴特的观照来理解边疆，可以是我们理解这个概念或者范畴所固有的张力及其在现实中的紧张。

巴特——结构功能主义范式的撼动者与终结者

巴特早年学习考古学。他因为随他父亲到芝加哥访学并申请入学，在1949年获得考古学和古人类学硕士学位。回到挪威之后，继续与芝加哥的老师保持联系，并在1951年参加了芝加哥大学的一支考古队到伊朗进行考古发掘。发掘结束之后，他没有离开，而是留下来对当地的库尔德社会进行研究。后来，他到伦敦经济学院呆了一年，于1953年出版了他的第一部著作《南库尔德斯坦的社会组织原则》¹。巴特原想以此作为自己的博士论文，但没有成功。之后，他到剑桥，追随他原先的老师利奇。为了博士论文，他到巴基斯坦的斯瓦特(Swat)从事田野工作。1959年，他出版了他的博士论文《斯瓦特巴坦人的政治领导》²。

从书名可知，这是一本政治人类学著作。政治人类学崛起于非洲研究，典型的政治人类学著作都在思考，为什么一些缺乏国家组织(stateless)的非洲社会一直处于一种动态平衡(equilibrium)之中。《非洲政治制度》(Fortes and Evans-Pritchard, 1940)和《努尔人》(Evans-Pritchard, 1940)是为典型。研究非洲的政治人类学家在研究取向和视角上多延续自拉德克利夫-布朗，采取一种结构功能主义的分析与叙事方式。他们实际上探求的是制约个体的社会结构，以及这样的结构如何运作和发挥功能。而拉德克利夫-布朗的理论更多地从涂尔干的洞见中获取营养，所以，这部分政治人类学者在一定的意义上俨然为涂尔干主义者。这就是说，社会如何稳定地运作是他们观察的重点。他们研究非洲的社会结构在一定的意义上有自己的道德诉求，体现出对大英帝国殖民统治的不满。

巴特虽然有这些学者的传承，但却另辟蹊径，并就此与结构功能主义告别。根据他自己在前些年的自传文章中提及，他所关注的是个体的选择：

与基于由社会功能所定义的条条框框和一些法规和将政治组织视为“制度”的传统人类学的方式不同，我想去将它描述为参与者的选择和调整的结果：在斯瓦特，这些参与者是地方上的成年男性。……正如我所观察的，首要问题是如何才能最好地理解构成社会组织的模式是如何形成的³。

巴特发现，人们的决定取决于个体根据利益和策略所做的判断，而非取决道德上的考虑。与这种情形相伴而行所要求的是理性⁴。当然，巴特没有否定存在着具体的组织，而且当地人也知

¹ Barth, Fredrik, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo: University Etnogr. Mus, 1953.

² Barth, Fredrik, *Political Leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press, 1959.

³ Barth, Fredrik, "Overview: Sixty Years in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, No.36(2007), pp.1-16.

⁴ Barth, Fredrik, "Overview: Sixty Years in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, No.36(2007), pp.1-16.

道当地存在着两大集团。但是，这些集团的模式从未要求组织般的制度化，只不过是些行动者策略性结盟之无意为之的后果¹。

巴特在斯瓦特研究的重要意义在于，他观察到了个体在结构中的作用，后来强调能动性的实践理论究竟有无受到他的启发我们不得而知，但布迪厄（Pierre Bourdieu）的确在他的《实践的逻辑》中引用了巴特²。在“亲属的社会使用”（Social Use of Kinship）一章中，布迪厄援引了巴特的第一部著作³中有关平表婚（parallel marriage）的见解来发展自己的理论。之所以援引巴特，盖因巴特注意到了一个结构主义者忽视或者排除掉的问题：在社区整合上，究竟是经济发挥功能，或者是政治发挥功能？前者有“祖产”（patrimony）有益于继嗣群；后者则强化了继嗣群整合。巴特强调外婚在集团斗争中固化了最小继嗣群体。他显然意识到当时的个体是有策略的，尤其继嗣群头人，他们试图通过这种婚姻来控制那些代表着潜在分离势力的侄儿们⁴。

正如列维-斯特劳所指出那样，巴特的理论（包括巴特的批评者理论）使平表婚成为强化继嗣群团结和限制团体裂变的工具。所以平表婚不能解释为纯粹的婚姻交换逻辑，而所有的解释都无法回避外在的经济或者政治功能⁵。由此足见，巴特早年的著作已经通过关注个人的理性选择来寻求社会功能上的解释。换言之，个体的能动性在结构中的作用不能忽略。由此亦可见，巴特的一些想法与实践理论确有些渊源关系。

如果说巴特 1953 年的著作在终结结构功能主义范式上仅见端倪，他的斯瓦特研究就很明显了。当然，终结者不只是巴特一个人，而是一批人。但巴特以其独特的视角展示地方政治的博弈，在结构中突出了个体的作用。因此，他的理论在一定的意义上也加入了过程论（process theory）阵营，与这一阵营的其他学者一起，终结了人类学结构功能主义范式。过程论是一种方法论和理论取向，20 世纪 60 年代是其巅峰时期。最初提出过程论的是斯瓦兹（Marc J. Swartz）、特纳（Victor Turner）、图登（Arthur Tuden）。他们在为一本合编的书所写的序言中宣称：研究政治就是研究过程，研究人们如何决定和实施公共目标，研究社会成员如何通过不同的方式和运用权力来实现这些目标⁶。在这一严格的定义里，最关键的术语是过程。人类学者所关注的过程是公共的过程（public process），这就避免滥用权力概念。在过程论人类学者看来，作出决定和强加这些决定构成了权力。因此，政治人类学应该研究权力的竞争和权力拥有者实现群体目标的方式。该取向实际上强调“中介”或者“代理人”（agent）的角色⁷。过程论取向的出现对于那些在殖民主义体系正在解体的情境里进行研究的人类学家而言，是一个十分有意义的发展。它的出现表明了人类学，尤其是英国人类学从结构功能开始向关注个体的动机、行为方面的转向；过程论的出现也推动了原先极少对话的美国文化人类学和不列颠社会人类学之间的交集。

以上说明，巴特的学术思考一以贯之，注重个体甚于整体。在田野工作上，他也有别于常规民族志，并未强调坐落性的社区（site）——如村庄之类。正是这种独特的田野作业方式，才使他更多地关注个体的能动性，更多地把关注的焦点聚集在具体的个体身上。因此，当研究主题转移到族群性问题上之后，巴特很自然地关注人与人的互动，以及在互动过程中如何制造或者维系边界⁸。巴特对族群性本质的解释在学术界产生的影响历久不衰，并推动了族群性研究的“认知转向”⁹。

¹ Barth, Fredrik, "Overview: Sixty Years in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, No. 36 (2007), pp. 1-16.

² Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990, pp.163-164.

³ Barth, Fredrik, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo: University Etnogr. Mus, 1953.

⁴ Barth, Fredrik, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo: University Etnogr. Mus, 1953.

⁵ Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990, pp.164.

⁶ Swartz, Marc J. Victor Turner, and Arthur Tuden (eds), *Political Anthropology*. Chicago: Aldine. 1966, pp.7.

⁷ Fredrick G. Bailey, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. New York: Schocken Books, 1969.; Barth, Fredrik, *Political Leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press, 1959.

⁸ Barth, Fredrik, "Introduction" in Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown, 1969, pp. 9-38.

⁹ Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition", *Theory and Society*, No. 33 (2004),

“边界”与族群性研究认知转向

巴特自己大概不会想到这种通过关注个体交易来理解族群性的做法竟然引发族群性研究在方法论上的转向。族群性(ethnicity)成为学术课题首先见于美国社会学界。社会学关注自身社会的问题,而种族与族裔恰是美国社会的严重的问题,自然受到了社会学家的关注,族群性成为美国人类学课题因此与社会学不无关系。笔者相信,在人类学领域里,美国人类学家20世纪60年代在东南亚从事研究时最早使用了这一概念。这些人类学者在研究旨趣上与传统的美国文化人类学略有不同,他们受到韦伯和英国社会人类学的双重影响。¹他们在研究取向上与社会学非常不同。社会学对族群性的讨论一般并未对认同的主观意义详加分析。这是可以理解的,因为美国社会的不同“种族”或者族裔早就在美国经济体形成过程形成结构性的不平等,社会学家所研究的就是这种不平等及其所衍生的社会问题。而美国人类学家在战后民族解放运动如火如荼的异文化环境里从事研究,很容易被新兴国家内部不同族群之间的纷争所吸引,关注不同群体在多种因素和条件下的互动,因而很自然地与社会学有所不同。

虽然,利奇(Edmund Leach)在其经典的《缅甸高原政治制度》中已经考虑了群体主观意识方面的问题²,但在书中,既不见“族群性”,也不见“认同”。1965年,美国人类学家在东南亚的老挝、泰国一带做田野时发现,当地一个称之为“Lue”的族群,对于自身为谁看法因不同国家的在场而有所变化。这使得人类学家们思考,在多大程度上族群之所以为族群是由文化所决定。换言之,人类学家开始怀疑文化在族群界定上是否总是有效³。

与此同时,格尔兹正在刚挣脱荷兰殖民主义枷锁的印度尼西亚从事田野工作。独立不久的印尼,族群和文化多样性在新兴国家的语境里多有纷争、碰撞。格尔兹由是指出,既定的民族国家模式与后殖民国家丰富的文化、族群、宗教,甚至种族多样性构成矛盾,这必然导致在新兴国家内部发生族群性问题。他援用了以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)的话:民族主义寻求一种认同,这种认同能使国家在世界之林中占有一席之地(“being somebody in the world”)。这是这些国家产生民族主义运动的动机之一。另一个动机是实践性的——追求现代化、提升生活水平。但二者都与多样性相抵牾。而对于这种矛盾,除了社会政治条件之外,他用了“原生”的解释(primordial attachments)来说明民族国家模式与多样性之间所存在的紧张是本质性的。这些所谓原生的内容来自某些“既定”的东西,如亲属关系、出生的宗教共同体、语言、方言,以及特定的社会践行等等,不同群体的人们以这些来区别彼此⁴。

在人类学领域里,另外一种对族群性的理解主要来自政治人类学,但也与殖民主义有关。殖民主义者在非洲开发种植园和矿井,吸引不少部落成员流入城市成为种植园或者矿井的员工,赚取货币。他们从熟人社会进入了陌生人社会。在陌生人聚集的移民社会里,当地人很自然地根据部落扎堆的现象,语言和其他代表部落的象征使得同一部落或者相邻部落的成员走到一起。后来,随着城市化的发展,日益增多的部落成员进入城市从事各种货币经济。人们通过发掘自己的文化传统在城市区域内形成非正式的组织,出现了各种并非建立在领土之上的“部落联盟”,力求在权力和资源竞争中占据先机。这种政治人类学称为部落主义的现象,在非洲之外的研究中称为

pp. 31-64; Brubaker, Rogers “Ethnicity, Race, and Nationalism”, *Annual Review of Sociology*, No. 35 (2009), pp. 21-42.

¹ 笔者老师之一——Charles Keyes 在1992年秋的华盛顿大学人类学系核心课程研讨班上提到这一点。

² Leach, Edmund, *Political System of Highland Burma*, Boston: Beacon Press, 1954.

³ Moerman, Michael, “Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue?” *American Anthropologist*, Vol. 67(1965), pp.1215-30.; Moerman, Michael, “Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification,” in June Helm (ed.), *Essays on the Problem of Tribe, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press. 1968, pp. 153-69; Naroll, Raoul, “Who the Lue Are,” in June Helm (ed.), *Essays on the Problem of Tribe, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press. 1968, pp. 72-79.

⁴ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp. 258-259.

“族群性”。这一现象的产生并非不同部落之间的疏离，反倒是因为来自不同部落成员，或者干脆是不同的部落，在新的政治、经济条件下所出现的互动密集化所带来的¹。

格尔兹和非洲研究的政治人类学家关于族群性的见解形成了所谓的“原生论”与“工具论”的“分歧”，但事实上二者间并无矛盾。前者把族群性置于民族主义运动和话语的语境里来观察、讨论，后者则更多地将与利益与资源争夺联系在一起。在巴特的影响下，不少研究者还注意到，包括原殖民地国家在内的许多国家的族群运动或者认同政治里，当地人的族群认同其实是国家或者当年的殖民当局为治理方便起见而在当地所作的人口分类²。当地人把这些类别当作自己认同来表达利益诉求。而对分类满意或不满意也会产生大量的族群性话语³。这些讨论进一步验证了巴特有关族群性是一种分类实践而非共享某些文化特质的假设。分类的实质就是制造“边界”，而“边界”则是在“遭遇”（encounter）之际才体现出来。族群性于是成为不同主体“遭遇”的问题，因而应当把族群性视为一种“主体间性”（inter-subjectivity）。而一旦将焦点转到“边界”上来，认知（cognition）就成为整个问题的核心所在⁴。

“边界”（boundary）是社会人文学科和心理学上的重要概念。所谓边界不一定是物理性，它可以是他我遭遇之际有意或者无意间表现出来，用以体现彼此有别的方式和语言。虽然这是个常用的字，但在人类学上用来涉及认同，却出现得较迟，巴特很可能是第一人。前此虽然有格拉克曼和利奇等人在他们的著作中有类似的讨论，但巴特则直接用边界来解释何为族群性。

巴特的主要观点是：族群是社会建构的，但应考虑到周围环境的限制。族群并非先于文化和整体成员而存在，而且也不是固定不变。这就意味着，族群并不具有观念那样的持久性。巴特还认为，调查群体的实体和意识形态方面的内容不应是孤立的，因为这样做产生给人以误导的印象，趋于相信族群是稳固的，在本质上被束缚着的凝聚物。从而，注意力应该聚焦于群体边界。晚年的巴特写道：他和他的斯堪地纳维亚同事们的这本书引起广泛关注原因在于：

它的违反直觉主张：不同于人们话语里具体化的常识，不同于族群活动家和人类学教科书中的修辞。族群认同并非取决于共享文化与历史的大量事实，而是取决于每一个具体的案例之更加有限的一系列标准，而且如果政治势力进行操纵，它还会深受影响⁵。

巴特的重要贡献在于强调考察族群应该改变原来那种通过一系列客观的族群标志如服装、食物、语言等，而是应该考虑限制这些内容的边界。关于族群边界，巴特有两个重要观点：第一，边界是持续存在的，尽管许多人群和信息不断地跨越；第二，根据第一点进行推论，群体无法与世隔绝地存在，而是必须与其他相类群体互为存在。换言之，边界不可能无中生有地框定“某物”，而是辨别两个以上的“某物”⁶。这样一来，族群性实为不同主体的分类实践。

巴特并没有忽视群体的文化内容，他将此考虑为两种类型：可以辨别的标志如服饰和语言等；“价值取向”（value orientation）如道德品行和其他社会规范⁷。但他反对以这些内容来做分类

¹ Cohen, Abner, *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley and London: University of California Press (1976), pp. 91-93.

² Hirschman, Charles, “The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Census Classification.” *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No.3(1987), pp. 552-582; Ardener, Edwin, “Language, ethnicity and population”, in Edwin Ardener (ed.), *The Voice of Prophecy and Other Essays*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.; Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991 [1983].

³ Harrell, Stevan, “Ethnicity, Local Interests, and the State: Yi Communities in Southwest China.” *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 32, No. 3 (1990), pp. 515-548; Harrell, Stevan, *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle and London: University of Washington Press, 2000.

⁴ Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov, “Ethnicity as Cognition”, *Theory and Society*, No. 33 (2004), pp. 31-64; Brubaker, Rogers, “Ethnicity, Race, and Nationalism”, *Annual Review of Sociology*, No. 35 (2009), pp. 21-42.

⁵ Barth, Fredrik, “Overview: Sixty Years in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, No. 36 (2007), pp. 1-16.

⁶ Barth, Fredrik, “Introduction” in Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown, 1969, pp. 14-15.

⁷ Barth, Fredrik, “Introduction” in Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown, 1969.

标准，这是因为这些内容可以列出很多，而社会行动者在面对人类学家时可以根据需要有所选择，或者列举，以此在任何既定的场合说明自己身份和地位的正当性。在巴特看来，族群认同是高级的认同，超越或者至少等同于其他认同，巴特的观点因之更接近于所谓的原生论（*primordialism*），在他看来，个人之间的磋商（*negotiation*）、交易（*transaction*）是理性的选择。族群性作为永久和本质性的条件会作用于限制人的行为，而人的行为反映其族群认同。所以，如同他在斯瓦特所做的研究，巴特将族群性理解为分类实践也是建立在对个人的观察采访之上的。从而，族群性的过程就是个体理性选择的过程。显然，巴特从遭遇、流动的角度来理解族群性。

巴特的洞见不仅跨学科地推动学术界对族群性乃至民族主义问题的深入思考，涉及到这两个领域，你可以不同意他，但不能无视他或者绕过他。人与人之间一旦有他我之别，边界就产生了，这实际上就是分类。但是，产生他我之感并不一定非得剑拔弩张，更多的时候只是疑惑与不解，再进一步或许是刻板印象的铸成与浮现。而以上一些学者所提及的认同政治下的族群类别证明了国家对人口的分类会被社会所接受。一个范畴或者类别从原先不见于头脑中到见之于头脑中，就是认知的过程。根据洛克（*John Locke*）的白板理论（*tabula rasa*），人类的范畴或者类别绝大部分都是后天习得。但先天的也不是没有。根据笔者的理解，所谓族群性研究认知转向，所建议的就是寻找更为自然的、存在于人们日常生活中的分类实践。在族群性问题上，人们习惯的是“群体性”（*groupism*）的分类，但我们需要了解更多的，群体性之外的范畴，把族群性视为一个研究领域，视为理解、解释与经验概括的方式，从而超越本质性和群体性的本体论思考（*substantialist and groupist ontologies*）¹。

边疆、主权、民族

巴特的边界对于我们理解边疆很有意义。当然这个边界指的不是通常所说的边界（*border*）亦即实体的，可以通过界碑和其他标志物来强调的主权划分标志。巴特意义上的边界并非物理性的，尽管也可以通过一些外在的方式，如语言、肢体语言等而为人们所感知。边疆通常被理解为实体意义上的，但是如果从其他语言或其引申意义和象征意义来理解，也可以未必是实体意义上的。但毫无疑问，无论在地理意义上或者文明意义上，边疆都带给人一种空间感或者距离感。

传统意义上的边疆在字义上，中西文并没有多大差别，它指的是是一种核心（*core*）与边缘（*periphery*）或者文野之别（*civilization and wilderness*）或者文明与野蛮（*civilization and savagery*）的对峙。边疆被赋予主权的意义完全是现代国家出现之后的事。即便如此，也不是所有的国家都把边疆视为主权存在的标志。当然这里牵涉到一个事实，这就是边疆对许多国家毫无意义，比如众多的欧洲国家。这些国家领土很小，与其他国家如同隔壁的邻居那样相处。而在我们的印象里，边疆则是广袤的，它虽然代表了主权但是人烟未必稠密，许多地方如同荒野。在我国，无论电子或者纸版辞书在内的边疆释义往往是指国家边界内侧的广袤领土。在这类释义里，首先强调的是国家边界，然后才是领土和土地。但也有考虑到其他因素的，如《百度百科》对“边疆”的解释是“两国间的政治分界线或者一国之内定居区和无人定居区之间宽度不等的地带”²。且不说该释义缺乏人文内涵，而且经不起细究。首先，边疆不是分界线。我们最好在学术讨论中严格区分边境（边界）与边疆。如果仅是分界线，那就没有携带土地和其他人文方面的内涵。其次，所谓“定居区和无人定居区之间宽度不等的地带”的说法也不严格。“宽度不等的地带”究竟有人或者没人？如果没人那它与无人定居区域又该如何区别？但这一释义至少注意到：边疆并不总是主权的象征或者体现。

¹ Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov, “Ethnicity as Cognition”, *Theory and Society*, No.33 (2004), pp. 31-64.

² 范可：《他我之间——人类学语境里的“异”与“同”》，第70页，北京：中国社会科学出版社，2012。

寻找没被现代性濡染的边疆必须回到古代。边疆一词在汉语里最早可能出现在《左传》里。如《左传·昭公十四年》：“好于边疆，息民五年，而后用师，礼也。”这段话不可作为边疆体现主权的释义。那时候全世界都没有主权观念。宋代司马光《和范景仁西圻野老》有“蚕收百箔桑蔽野，麻麦极望无边疆”的句子，这里不仅指的是农作物没有边际，但我们也可以由此体会出边疆之文野之别意义。

在英文里，边疆也有类似含义。美国边疆研究奠基人特纳（Frederick J. Turner）视边疆为一方“自由的土地”，它随着欧洲定居者的扩张而不断缩小。因而，边疆从有到无解释了美国的发展¹。在他眼里，边疆是一片等待人们开发的处女地，或者待征服的蛮荒之地。拉铁摩尔（Owen Lattimore）在他著名的《中国内陆边疆》一书中，开篇之首即指出：中国内陆这片广袤的土地，包括满洲里、蒙古、新疆（他称为“中国的土耳其斯坦”）以及西藏，是世界上最不为人所知的边疆之一²。在他看来，这片区域不仅是中国的边疆，也是世界的边疆之一。他所谓的边疆是最不为人所知之地。显然，边疆的本意与主权没有关系。

从弗里德曼（Maurice Freedman）有关中国宗族组织为何在东南地区特别发达的推论，我们也可以领略到传统上对边疆的理解。弗里德曼认为，东南中国之所以宗族发达，乃因其稻作地区和边疆地区的具体条件所决定的。前者需要人们联合修筑水利工程；后者盖因化外蛮荒，盗贼横行，人们需要聚族自保³。姑且不论弗里德曼是否正确，但他对何为边疆的理解也是持传统的文野之别看法。事实上，前现代国家的边疆就是谁也管不着的地带，也是不同文明接触的区域。美国人类学家指出，特纳的边疆视野几乎忽视了在那里生活的印第安人，边疆还应当是“文化接触区域”（cultural contact zoon）。在欧裔定居者西进过程中，欧洲文化与印第安文化发生接触引发了涵化（acculturation）现象，导致了文化变迁。这种文化变迁并不是单向的。换言之，印第安文化也流向欧裔文化⁴。

具有主权意义的边疆是从现代国家出现后才有的。吉登斯（Anthony Giddens）说过，现代国家一个重要特点就是边疆转变为边界⁵，亦即杜赞奇（Prasenjit Duara）所谓的将松软的社会边界夯实⁶。在汉语里，“主权”（sovereignty）是比边疆要年轻得多的词汇。上文提及，“边疆”在中国古代文献里就已经有了，但“主权”似乎是一个外来语。所谓“主权”（sovereignty）简单而言，就是“进行统治的合法权利”（legitimate right to govern）。事实上的主权也就是执掌生杀予夺的权利（de facto sovereignty as right over life），既保卫又合法地杀戮（to protect or to kill with impunity）⁷。如果通过阿甘本（Giorgio Agamben）有关放逐的生活（banished life）、去象征化（desymbolization），以及“赤裸”（“bare”）等理论透镜来理解主权，那主权就是一个共同体或者社会必须通过与外界互动来成其自我及其道德秩序⁸。

阿甘本的洞见使我们领略到主权在实质上延续着权力的暴力的本质。如果主权必须通过与外在互动方得以存在，那么，主权在本质上就是制造边界。它通过一系列的措施，如将一部分人隔离、拘留（如纽约的艾利斯岛和旧金山的天使岛在历史上就起了这样的功能），甚至驱逐出境（deport），这是我们看到的主权在边境上的实践；从阿甘本生命政治的视角来看，身体既是最

¹ Turner, Frederick J., “The Significance of the Frontier in American History” in F. Moore (ed.), *The Early Writings of Frederick Jackson Turner*. Madison: University of Wisconsin Press, 1938 [1893], pp. 185-86.

² Lattimore, Owen, *Inner Asian Frontier of China*. Boston: Beacon. 1941, p. 3.

³ Freedman, Maurice, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press, 1966, pp.160-163.

⁴ Redfield, Robert, M. Herskovits, and R. Linton (eds.), “Memorandum on the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, No. 38 (1936), pp. 149-152.

⁵ Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity, 1985.

⁶ Duara, Prasenjit, *Rescuing History from the Nation*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp. 65-69.

⁷ Hansen, Thomas Blom and Finn Stepputat, “Sovereignty Revisited”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 35 (2006), (doi: 10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317.).

⁸ Agamben, G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

高权力（sovereign power）的对象也是它的场所（site）。身体不仅获得保护，权力还通过赋予其一系列的权利使之具有政治共同体成员的资格。但是，这些权利可以因法令和命令而被剥夺之。一旦将象征和人性从生物学意义上的躯体剥夺，那无异于将人化约为“赤裸的生命”。因此，身体是为主权操演的场所。这在战争和其它极端条件下表达得淋漓尽致。阿甘本指出，最高权力往往被考虑为中央政府，该政府表现为典章性的和(自我)管理的现代与自由的形式¹。

象征着主权的边界本质上也意味着保卫和“合法性”施暴，具有法的意义，这是族群边界所不具备的。为了彰显拥有主权和行使主权，边界也就有了物化的形式，如界碑、哨卡、铁丝网，乃至海关、移民局、边防等。借用阿甘本的逻辑，我们也可以认为，身体不仅是行使主权的客体也可以是践行主权的承载者。所以，控制边境的移民局官员、各类边防军人、警察等，俨然为主权的体现。在缺乏强烈的主权意识之前，这套实施边境控制的国家机器无由建立。现代国家的边界是国家的暴力本质的象征。我们出国旅行，跨越国境时所遇到的许多人为的麻烦，就是这种暴力的折射，也是主权的实时体现。

如同族群边界浮现是在“遭遇”他者之际，主权也因为他者的存在而存在。意识到他我之别，是边界观产生的前提条件。而无视他者存在的帝制时代，边界观自然是模糊的。在理论上，主权观念要求一个政治单元必须同时承认其他政治单元在自身的领地之内也拥有同样的权利。我们很难想象，在“普天之下莫非王土；率土之滨莫非王臣”的帝制时代，或者任何形式的前现代政治单元里，统治者会具备这样的观念。

据一位西方学者根据《清史外交资料：1875-1911》所做的统计，“主权”概念在中国最早应该是出现于19世纪60年代。从1875到1894，每百页文件出现一次“主权”；从1895-1899，每百页出现2.5次；从1900到1911，每百页为8.8次。但从1902到1910间，则每百页22次。最高的是1909年，达到了每百页37次²。主权是国家现代性的重要体现，它的雏形在威斯特法尼亚协议上初具。民族主义运动崛起之后，主权俨然成为现代民族国家的象征。所以，边界固定下来之后，“边疆”要么“消失”，要么意义转变，俨然代表起主权。国家成为主宰边疆的当然主体。原先越“界”往来的主体受到了限制，原来同为一个主体现在可能因为边界的规划分为几个主体，许多所谓的跨境民族或者族群就属于这种情况。

进入了20世纪之后，中国虽然已经走上现代国家之路，但由于历史的原因，与周边国家还有很长的边界未定。然而，那时已有强烈的主权意识则是不争的事实。因而，对边疆问题的讨论多聚焦于“土地”与“主权”³。抗日战争打响之后，对主权的关注在政界和知识界与日俱增，边疆成为了热点议题。中国学者还意识到，对自己的边疆的研究“已较英法俄日等国人士落后数十年”，并寄望于急起直追⁴。从那时起，边疆一直吸引着众多学者的关注。这一关怀一直持续到了今天。由于边疆地区居住着大量的非汉民族，从民国时候开始，边疆研究实际上就是当地的非汉民族研究。边疆就与少数民族联系在一起，成为言说中相互帮衬、互相论证的概念。长此以往，致使“边疆”与“民族”在社会日常的表述中呈现出自反性（reflexivity）。由于边疆自民国时期起就在主权的意义予以理解，于是就有了所谓“边政研究”，亦即“边疆政治研究”或“边

¹ Agamben, G., *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 转引自 Hansen, Thomas Blom and Finn Stepputat, "Sovereignty Revisited", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 35 (2006), (doi: 10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317.).

² Schrecher, John E., *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shandong*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1971. 转引自郑永年：《中国的民族主义和民主政治》，香港《中国社会科学季刊》夏季号，2000，总第30期，第97-108页。

³ 徐益棠：《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻——为边政公论出版及中国民族学会七周年纪念而作》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，昆明：云南人民出版社，2016，第1-20页。

⁴ 言心哲：《边疆社会调查与边疆社会改造》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第96-105页，昆明：云南人民出版社，2016；柯象峰：《中国边疆研究计划与方法之商榷》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第21-35页，昆明：云南人民出版社，2016。

疆政策研究”。由于这些研究当年都服务于政府的边疆治理议程，故而是为“边政建设”的组成部分¹。而所有边政研究者无不将非汉民族当作重点，强调边政研究实为边疆民族研究。并且推而广之，将所有少数民族均列入边政研究的范围内。例如，柯象峰就强调：

在中国而言边疆之研究，盖不仅以邻国接壤之区为限也。东南沿海之区，已全为文化进步之国民所据，自不在边疆研究范围之内。东三省内外蒙古新疆西藏固连接异国，且拥有数量庞大之边区民众，与本部人民间尚未臻人同文车同轨之境地，且时有隔阂，固为边疆研究之主要对象。但西南各省，文化不同之民众，虽不尽在边疆，而与汉族相处及其错综复杂，且时时发生冲突，引起边患，隐忧堪虞。其主要者，如川西北之羌戎，川西西康之西番，川西南及云贵之僮僮，川南湘西云贵之苗，云南西南之摆夷，广西之徭，海南岛之黎人等族，合计为数亦不下于二千万人，研究边疆者，固不容忽视者也。……故我国边疆之研究，应为一较广之范畴，即除边区各广大民众外，边省内地，未尽同化之民众，以及在可能范围内邻近有关之各地民族，均可以加以研究。²

显然，对边疆的理解已经不仅是地理上或者政治上，而是吴文藻所谓之“文化上的边疆”³——柯象峰把非边疆的非汉民族也列入了边政研究的范围内。在接下来的讨论中，柯象峰提出研究边疆在方法上最好分为两部分的建议，即：以地域和以民族。前者自然是“地理的分区”。柯象峰将之分为13个地区外加“其他”。换言之，在所谓地理分区之内一共有14个类别（地区），如东三省、蒙古、热察绥、甘宁青、新疆、康藏、川边、详细、黔滇等等。后者则称“民族的分类法”。他列出了民族名称和地理分布，凡6类民族外加第7类“其他”。同时，他也说明，这只是粗略分类，如果进一步研究尚需细化，条分缕析。如苗族仍可以分为若干种，徭亦然。藏缅族中又可分为藏人、西番、僮僮等，自成一个单位⁴。卫惠林⁵则干脆将边疆研究与民族学不分彼此地并列，主张在边政建设与研究应当尽快对生活在边疆的民族进行识别，他是众多边政研究者当中少有的主张除了中华民族认同之外，还需要确认其他民族以保证多样性传承的学者。众多边政学者在边疆研究方法论和具体研究方法的讨论上，也都是关于如何在边疆进行少数民族调查的内容⁶。换言之，研究边疆实际上就是研究少数民族。张少徽⁷就此论道：

身居边疆的少数民族“在社会形态上至少可以分为四大类别，即蒙民社会，回民社会，藏民社会与苗民社会。由于种族，宗教，语言，经济组织，婚姻制度，历史传说，风俗习惯等的不同，这四种形态地社会无论在内部结构上，或在外部形式上，可以说是不尽一样。……边疆社会的研究，在今日就是以此等四种性质不同地蒙回藏苗夷社会为范围”。

我们应当注意到，生活在边疆地区的民众，无论是文化背景为何，在边政研究中常有以“边民”谓之者。“边民”由是成为一个消解多样性的用语，在社会上产生了广泛的影响。这倒是与民国政府同化少数民族的政策相吻合。从边政学者的著述来看，对少数民族的信任显然是个问题。

¹ 吴文藻：《边政学发凡》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第144-161页，昆明：云南人民出版社，2016；杨成志：《边政研究导论——十个应先认识的基本名词与意义》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第162-177页，昆明：云南人民出版社，2016。

² 柯象峰：《中国边疆研究计划与方法之商榷》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第21-35页，昆明：云南人民出版社，2016。

³ 吴文藻：《边政学发凡》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第144-161页，昆明：云南人民出版社，2016。

⁴ 柯象峰：《中国边疆研究计划与方法之商榷》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第21-35页，昆明：云南人民出版社，2016。

⁵ 卫惠林：《中国边疆研究的几个问题》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第36-39页，昆明：云南人民出版社，2016。

⁶ 段金生：《前言》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第1-11页，昆明：云南人民出版社，2016。

⁷ 张少徽：《研究边疆社会之内容方法及步骤》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第40-60页，昆明：云南人民出版社，2016。

例如，徐益棠曾说：“往者，论边疆问题者每推其原因于帝国主义者之挑拨，证之以当时各边区之骚动，咸或有其显明之理由”。然而，在谈及民国之后在西南地区所发生一些事情之后，话锋一转：“乃知中国之边疆问题，民族的因子实居其重心，文化之低落，又为其根本之原因”¹。在边政学者的眼里，少数民族因缺乏教育愚昧落后，需要被帮助和教化，否则易于为外人所利用。边疆之所以需要被认真对待正是因为非汉民族是那里的主要居民。由此可见，对非汉民族或者族群不太信任是推出边政建设工程的内在驱动力量之一，由此映射主权才是边政学之终极核心关怀。

中华人民共和国成立以后，如同其他新兴国家，政府在主权问题上十分重视。在长期的革命实践中，中国共产党人意识到了少数民族在中国的特殊性，这就是毛泽东所指出的，中国 60% 以上的版图是少数民族居住地区，所谓中国地大物博必须考虑到这一点。由此足见中国共产党领导人对民族问题的重视。正因为意识到了少数民族在国家中的重要位置，中国共产党人在建国之前就在陕甘宁边区进行过民族自治地方的治理实践，建立豫海县回民自治政府等，积累了经验。1937 年起，中共先在延安的中央党校开办少数民族班；1939 年陕北公学也承担了培养少数民族干部的任务。1941 年则创办了延安民族学院。这些经验推动了中共实施民族政策的决心与信心，建国前的 1947 年，内蒙古蒙古族自治区宣告成立。

建国之后，中共对少数民族给予高度重视。从 1953 年起，政府开始对少数民族进行识别。到 1979 年为止，中国境内的非汉民族被规划为 55 个。随着时间的推移，这一为了政权建设需要而进行的人口分类极大地改变了整个国家的民族型貌。而对这些规划过的各民族，历史都需要书写。政府籍筹备 1959 年国庆十周年大庆之机，开启了“少数民族社会历史调查”。该调查从 1958 年开始到 1964 年结束，共历时 8 年。此举不但出版了关于少数民族的“五套丛书”系统性地生产了有关少数民族的知识；而且更为重要的是，它还根据社会发展五阶段说，为各非汉民族所处“社会发展阶段”进行定位。国家正是根据这样的阶段性划分来细化其的社会政策——对各民族的扶持性优惠政策²。

对弱小民族实施扶持性优惠政策无可厚非，但人口分类所产生的后果是否完全积极就难说了。可是，要实施这样的政策又必须对人口分类，显然二者之间存在着紧张。社会历史调查之后，关于我国少数民族状况基本通过所出版的“五套丛书”定了调。在这些叙事里，少数民族同样在概念上与边疆互为隐喻，如影随形。而且，由于各单一少数民族在社会发展阶段上的定位以及对之的宣传，也加强了社会公众对少数民族罗曼蒂克的想象。关于少数民族的描述与叙事，总是与他们比汉民族落后之类的表述联系在一起，而且不仅经济文化落后还总是地处边疆等等。这样的表述对公众在认知上产生的影响不言而喻。

边疆与民族互为表述，使其本身也成为一种类别（范畴）。而每一种范畴都要有其外沿与内涵，于是，边疆作为政治空间范畴，其内容除了主权之外就是民族；而“民族”作为类别，“边疆”也就成为其存在的“场所”。于是乎，这两个范畴完全成为政治性的。而支撑这样的分类范畴正是族群性认知转向所提倡去除的群体观。这一提倡者希望新的范式来取代固有的，已然沿相成习的旧有范式。在固有的范式影响下，人们往往一想到族群性就马上考虑到群体，群体成为了族群性的容器，这就固化了我们的思维。这种情况与近年来一些人类学家对文化概念的反思异曲同工。这些人类学家认为，文化应该“去狭隘化”（deparochialization）。我们不应再将文化视为

¹ 徐益棠：《十年来中国边疆民族研究之回顾与前瞻——为边政公论出版及中国民族学会七周年纪念而作》，段金生（编）《中国近代边疆民族研究的方法与理论》，第 1-20 页，：云南人民出版社，2016。

² Fan, Ke, “Representation of ethnic minorities in socialist China”, *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 39, Issue 12 (2016), pp. 2091-2107.

某种框定的实体 (a bounded entity), 因为在全球化时代人类文化早就你中有我、我中有你, 任何一个具体的文化, 都已经不再纯粹, 都包含了许多外来的文化因素或者文化成分¹。

考虑到边疆作为文化接触区域, 这里有着丰富的文化和族群多样性, 承载这些文化多样性的群体各自都成为了在这一区域内活动的“次国家群体”, 其中有不少与相邻国家的同类群体还共享文化, 这当然会使国家觉得边疆在主权上的重要性。现代国家的要务理应是民生问题, 然而, 由于众多有着不同文化与宗教背景的民众生活在边疆地区, 这就使国家在治理这样的地区时常会处于两难窘境。如果将领土主权为第一要务, 管控自然是这一地区主要治理方式。如果民生是第一要务 (对于现代国家而言, 理应如此), 把主权放在次要地位, 又会使国家不太放心; 如果二者兼顾, 那就经常出现如何平衡的问题。在笔者看来, 在现代性的条件下, 解决这个问题的途径之一就是不要把边疆视为主权的象征, 而应当视为不同文化接触和发生联系的场域。其实, 民国年间不少边政学者也注意到了这一点。因此, 在他们的不少讨论中都表达这样的看法, 边政建设虽然是国家的边疆工程, 但研究如何提高边疆非汉民族的物质和文化生活水平及教育应该是首要的。其弦外之音即是, 只有边疆各民族安居乐业, 边患才能消弭。杨成志²、吴泽霖³、卫惠林⁴、胡耐安⁵等人就是秉持这样的观点。

共存的国家与次国家主体

前文提及, 现代国家的建立使边疆过渡为边界。我国的边疆泛指边境的内侧区域, 该区域远离中心。就此地理性意义而言是为边缘 (periphery)。但在人文意义上, 这片区域面积之大, 又会让人觉得称之边缘不甚妥当。显然, 我国的边疆概念不是地理空间意义上的。从边政建设时期开始, 为建设民族国家, 边政学者即有人提出应该把所有有着较少数民族居住的地区都视为边疆⁶。这种想法直到今天还存在着, 这也是许多人都有的一种强迫性联想, 这种联想造成了边疆与民族在表述上的自反性现象 (the phenomenon of reflexivity), 从而也会影响到治理的效果。

作为接触区域, 当今边疆地区的主体主要是国家。除此之外, 还有大量次于国家的主体, 它们每天都在“遭遇”——与国家主体遭遇和次国家主体之间的“遭遇。”这些次国家主体有些因为现代民族国家边界的划分而分布于不同国家的领土内。有鉴于此, 我们就应该考虑到, 如果在这样的接触区域内, 国家如果把对主权的重视置于民生之上, 良莠混杂的次国家主体之间的接触就有带来消极后果的可能性。

对于研究者而言, 对多样性不同表达方式的探讨, 远比讨论群体 (groupism) 更有意义。巴特认为族群性是一种分类实践的理论, 使许多学者关注到国家的人口分类对群体认同建构意义非凡。但是, 在另一方面, 如巴特和其他学者所揭示的那样, 人们在日常生活互动中也在进行分类实践, 而他们的分类可能与官方的分类不尽相同, 甚至全然不同。由是推知, 多样性越丰富, 意

¹ Rabinow, Paul and George E. Marcus (with James D. Faubion and Tobias Rees, *Designs for An Anthropology of The Contemporary*. Durham and London: Duke University Press, 2008.

² 杨成志:《边政研究导论——十个应先认识的基本名词与意义》, 段金生 (编)《中国近代边疆民族研究的方法与理论》, 第 162-177 页, 昆明: 云南人民出版社, 2016; 杨成志:《西南边疆文化建设之三个建议》, 段金生 (编)《中国近代边疆民族研究的方法与理论》, 第 249-282 页, 昆明: 云南人民出版社, 2016。

³ 吴泽霖:《边疆的社会建设》, 段金生 (编)《中国近代边疆民族研究的方法与理论》, 第 212-231 页, 昆明: 云南人民出版社, 2016。

⁴ 卫惠林:《边疆文化建设区站制度拟议》, 段金生 (编)《中国近代边疆民族研究的方法与理论》, 第 222-233 页, 昆明: 云南人民出版社, 2016。

⁵ 胡耐安:《边疆问题与边疆社会问题》, 段金生 (编)《中国近代边疆民族研究的方法与理论》, 第 234-248 页, 昆明: 云南人民出版社, 2016。

⁶ 范可:《他我之间——人类学语境里的“异”与“同”》, 北京: 中国社会科学出版社, 2012。

味着主体越多。在边疆场域，这些主体都在国家这一主体的范围内，所以我把它们称为次国家主体。它们包括各种族群、民族、宗教群体，以及其他有着各式各样的身份认同的群体。

从认知的角度讲，“类别为我们结构了世界，并使它有秩序”¹，因为我们的认知就是由无数的类别所构成。那些持续存在的分类实践都是习惯性的，但它们却是我们理解他者与自我的关键所在。这些类别我们只能通过观察边界是如何在人们的互动中显现或者制造来感知。对于外来的观察者来说，包括国家主体在内的许多主体，每天都在“遭遇”，这些“遭遇”都提醒各主体意识到自我，这样就产生了边界，造就了主体间性的现象。因此，体会多样性的不同表达远比强调某一“群体”更有意义。我们最好不要把边疆视为主权的象征，而应将之视为不同文化联系和接触的场域。

福柯（Michel Foucault）对治理术的分析告诉我们，所谓治理术就是治理者能使被治理者对治理者有信心，相信在治理者的治理下，他们对生活是有盼头的。作为政府的艺术之治理术，民生福祉是政府工作的第一要务。对人口分类当然是治理术的一部分，但为推行特定的社会政策对人口进行归类配套，把类别固着于公民身上使之成为一种个人的先赋身份（*ascribed status*），并不见于大多数国家。理论上讲，这样做有助于资源配置，但在具体实施上却依然有着非常多的问题，而且也容易引起争议。所谓的认同政治也就经常产生于这样的环境里。

一旦人口分类与区域空间分类结合在一起，主权为主还是民生为主，权重一定有所不同。边疆作为主权国家的政治地理或者空间类别，必然成为主权的象征，这种认知必然影响决策者的政策走向。我们都同意韦伯的说法，信仰同一种宗教的人彼此间存在着亲和性。生活在边疆的大量非汉民族有一些与境外国家的主体民族文化背景相同，更有些与境外一些民族信仰同一种宗教。这些背景性的历史与文化条件在过去可能不至于引发严重问题，但在全球化的当下，情况就变了。例如，恐怖主义者往往利用宗教来为他们的暴恐行为提供合法性，而信仰同一宗教的信众就可能成为他们的动员目标。全球化的特点之一就是依赖于高科技的各种信息流通四通八达，这是全球化积极的一面，同时也具有消极的一面。许多极端势力通过这些全球化时代的技术急剧扩张，通过高科技手段传播他们的极端思想。费孝通曾指出，全球化不仅仅是经济全球化，而且还是问题的全球化²。全球化的一些维度使这些反面势力得以在边疆成为另一种主体，如果从边界视角来看问题，这些反面的次国家主体与其他的次国家主体“遭遇”时，其他次国家主体与之遭遇之际所感受到的边界或者制造的边界究竟是怎么样的？这是值得治理者和研究者思考的问题。难道仅仅因为宗教相同彼此之间就不会产生边界或者制造边界？但是如果边疆治理沦为以管控为主，在治理上根据人口分类而区别对待，情形必将每况愈下。

国家的人口分类创造了诸多次国家主体，这些次国家主体与原先存在着的其他次国家主体并存、重叠，或者部分重叠、交叉，由此产生的认同其光谱色泽之丰富可能在我们的想象之外。因此，对于研究者而言，我们既要尽量不被这些类别所束缚，还要探寻其他的、日常生活当中民众自身的类别，这在多民族聚居的边疆地区尤为重要。族群性研究的认知转向为我们提供了一种新的途径——去类别化（*de-categorization*）地在微观的层面探寻互动之中人们如何进行类别实践，如何考虑他们多层的次国家认同，摆脱将所有涉及主体性的现象都放在国家与社会关系的框架中思考。这样，我们或许就能像巴特那样，发现族群性也能被操控在那些声称代表本族群或者本民族利益者的手里。但他们真是代表本民族利益或者仅仅是利益相关者？巴特认为他们大多是后者³（Barth, 1994）。

¹ Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov, “Ethnicity as Cognition”, *Theory and Society*, No. 33 (2004), p. 38.

² 费孝通：《经济全球化和中国“三级两跳”中对文化的思考》，费孝通《论文化与文化自觉》，第387-400页，北京：群言出版社，2005。

³ Barth, Frederik, “Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity,” in Hans Vermlen and Cora Goves (eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Group and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 11-32.

结语

综上所述, 巴特在人类学理论和方法论上的巨大贡献在于关注到个人的选择动机, 在他眼里, 人是理性的, 他们并不是像在结构功能主义眼里那样地被动地束缚于结构中, 巴特因此成为结构功能主义的终结者之一。他一以贯之地对个体行动的分析与关注, 也推动了他在研究族群性时注意到边界的问题, 而边界同样与理性选择有关。人们在“遭遇”中, “制造”或者“维系”边界, 该概念与“语境”(context)一起, 构成了族群性研究上的两个重要支点¹。从而, 巴特将族群性视为人们的分类实践, 而不是共享文化特质。认同, 从此在族群性研究上居于中心地位。

更为重要的是, 由于维系边界实际上就是分类实践, 在巴特的影响下, 族群性研究出现了认知转向。学者们注意到了既定的分类和国家分类如何影响到人们的族群认同建构和认同政治发生, 但也注意到, 人们日常生活里往往还践行着与国家的人口划分类别无关的分类。认知转向极大地丰富了族群研究的内容。族群性问题也因此被认为是一种“主体间性”(inter-subjectivity)。

在我们语言里, 今天的“边疆”已经与传统意义上的边疆大异其趣, 它从蛮荒的文明未至之地成为了主权的具体体现。在这一空间里有着丰富的文化与族群多样性, 这些多样性形成了形形色色的次国家主体, 并且每日都在互动、“遭遇”。这是十分正常的现象。但是, 因为生活在这里的群体, 有些在边境的外侧是主权国家的主体民族, 有些则作为少数民族生活在不同的主权国家内。更常见的是, 这一空间里的许多次国家群体——不同的族群或者民族, 与边界外侧其他国家的主体民族和少数民族共享一种宗教。

然而, 长期以来, 由于在各类研究和各种文化表述中, 边疆总是与民族如影随形, 因而在许多人的观念里, 边疆已然与民族彼此间具有反身性, 它们互为表里、相互隐喻。这样的认知影响着决策制定者与决策者的思路走向。如果考虑偏重边疆的主权意义或者象征, 那么在当地的治理上必然以管控为主, 而把现代国家首要考虑的民生置于从属的位置。这样做必然会对大量的、共存于这一空间里众多的次国家主体间的互动发生影响。然而, 现代国家无论在什么条件下, 民生都应是第一位的。

前文提及美国人类学家在泰国北部发现, 当地自称为 Lue 的族群在 20 世纪 60 年代早期时, 对泰国的国家认同度很低。当时, 由于交通不便, 他们的居处显得比较闭塞, 同外界接触有限。国家与他们的联系仅仅限于收税的场合。他们觉得税交给国家是白交, 因为他们几乎没有得到任何回报。在这样的条件下, 他们的族别认同(ethnic identification)阻挡了国族认同(national identity)。²但在 1989 年的回访时, 同一作者发现, Lue 已经广泛地与外界联系, 国家已经被视为提供教育、就业机会、健康服务、农业信息、发展基金等善举的源头。作者写道: “村民们现在更多地觉得他们是国家公民, 而不是弱勢的少数民族群体”, 而且他们也不再对位于中国西双版纳的所谓“老家”(“Old Country”)抱有“怀乡”之情。但作者却也遗憾地发现, Lue 的文化独特性却也渐渐地融入了泰国国家主流文化里³。这是一个重视民生加强了国家认同感的明显例子。相信政府如果在提供帮助的同时, 鼓励他们保持自身的文化遗产, 他们的文化独特性当不至于面临消失。

族群性研究的认知转向提醒我们从微观上探寻人们的分类实践, 这种分类实践是当地人日常生活中的体现, 他们未必携带族群性概念所指涉的族群互动中的消极面。正如巴特所指出的那样, 在微观条件下, 人们的理性选择更多地考虑到个体的民生问题, 但这并不一定包含有群体主义

¹ Banks, Marcus, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Construction*. London: Routledge, 1996, pp. 27.

² Moerman, Michael, “Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue?” *American Anthropologist*, Vol. 67 (1965), pp.1215-30; Moerman, Michael, “A Minority and Its Government: The Thai-Lue of Northern Thailand.” Peter Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*. Princeton: Princeton University Press, 1967, p. 406.

³ Merman, Michael and P. L. Miller, “Changes in a Village’s Relations with Its Environment in Thailand”, in *Culture and Environment in Thailand: A Symposium of the Siam Society*. Bangkok: The Siam Society, 1989.

(groupism)的内容。因而,巴特的理论其实告诉了我们,边界是流动的,这样的流动建立在个体选择的基础上。然而,也正是这种流动性,“边疆”具有一种内在的紧张和张力。我们的“边疆”应当“去边疆化”,而“去边疆化”的唯一通途就是关注民生,通过切实的民生建设来促进地区的稳定。

【论 文】

试析巴基斯坦独立的民族因素

范兆飞 俞家海 张伟军¹

摘要: 围绕巴基斯坦独立原因的研究,学术界已经取得了相当多的成果。大多数学者把印巴分治归结为英国殖民者的“分而治之”策略,很少有学者通过民族因素去深入探讨巴基斯坦的独立问题。巴基斯坦的独立是有着深刻的自身民族原因的,巴基斯坦的独立建国是独立的穆斯林民族意识、固有土地、穆斯林的民族精英三个因素共同作用的结果。

关键字: 巴基斯坦; 独立; 民族因素

1947年,根据《蒙巴顿方案》的规定,英属印度正式分裂为印度和巴基斯坦两个自治领。对于巴基斯坦得以独立建国的原因,学术界众说纷纭,大多数学者将其归结于英印殖民当局为了印度独立后继续维持对南亚次大陆的影响力和战略利益而采取的“分而治之”策略。然而,英国殖民当局“分而治之”的策略虽然制造了国大党和穆斯林联盟之间的裂痕,对巴基斯坦的独立起到了催化剂的作用,但是它并不是最根本的原因。巴基斯坦的独立是有着深刻的自身民族原因的,是民族独立的政治诉求以及与民族相关的多个因素的共同作用催生了这个新的国家——巴基斯坦的出现。

为什么巴基斯坦能够从形式上统一的英印殖民政府的统治区域中独立出来呢?究其民族因素有以下几点:

一、独立的穆斯林民族意识

独立的“民族”意识是指某一群体不认同其所在的国家,认为本群体是因为受外在压力而被迫存在于所在国家范围内的,他们在政治从属观念上和文化层面(历史文化、宗教、语言和民族起源等方面)并不认同所在国家的主流群体,认为自己的群体是有别于所在国主流群体的一个独立的“民族”。²

印度教是南亚次大陆的原生宗教,该宗教的产生来源于吠陀时代的婆罗门教。公元8世纪以

¹ 范兆飞,六盘水师范学院政治与公共管理学院讲师,主要从事民族社会学、社会问题与社会政策研究;俞家海,六盘水师范学院政治与公共管理学院副教授,主要从事边疆史研究;张伟军,六盘水师范学院政治与公共管理学院讲师,主要从事民族政治学研究。联系地址:贵州省六盘水市六盘水师范学院政治与公共管理学院范兆飞,邮箱:657493419@qq.com,电话:18216682660

本文为国家社科基金青年项目“印度独立以来的边疆政策和边疆治理研究”(14CSS005)和贵州省社科规划办青年项目“印度独立以来的西北边疆政策及治理研究”(15GZQN20)阶段性成果。

² 在现代“民族国家”语境下,一个“民族”就是一个国家。如果在一个国家内,某群体自认为是一个“民族”,它也取得国际社会的认同,那么该“民族”就有“民族自决权”,即有权力决定自己是独立建国、还是继续留在该国家内部等各方面的权力。

来，随着穆斯林通过印度西北边疆的欣杜拉季、苏莱曼、基尔塔等山脉的一些可以通行的山口（如开伯尔山口、包兰山口）入侵印度¹，与次大陆西北部的土著民族发生一次又一次的文明碰撞，当地的宗教与民族分布格局也随之发生改变，由原来印度教占主导的宗教分布格局演变为印度教与伊斯兰教并存的多元宗教分布格局。到13世纪德里苏丹国时期，伊斯兰教被奉为国教。随着穆斯林统治者对伊斯兰教的鼓励与提倡，印度教的地位开始下降，伊斯兰教的地位得到提高。但是从信教人数来看，印度教仍然是印度的主导型宗教。

1526年建立莫卧儿帝国的统治者同样信奉伊斯兰教，伊斯兰教的地位得到进一步提高。阿克巴当政时期，为缓和穆斯林与印度教徒之间的矛盾，他实施宗教宽容政策，印度的印度教、伊斯兰教等宗教都得到很好发展。但到了18世纪初，莫卧儿帝国的宗教政策开始发生急剧变化，奥朗则布改变了阿克巴大帝时期的宗教宽容政策，开始把穆斯林以外的教徒视为异教徒，并对其苛以重税，原生的印度教被由外来的伊斯兰教拉下神坛，穆斯林获得了比印度教信徒更高的社会地位，这种宗教歧视政策在一定程度上激化了印度教徒和穆斯林之间的矛盾，导致莫卧儿帝国境内民怨沸腾，人民起义不断，帝国统治体系开始分崩瓦解。正如著名的印度史研究专家马歇尔·霍格逊所说：“奥朗则布不仅没能完成强化穆斯林统治地位的任务，而且还导致了其帝国的分裂。”²奥朗则布错误的宗教政策导致印度由一个大一统的国家进入列国纷争时代，如马拉特联盟、旁遮普锡克教徒、孟加拉、迈索尔等印度地方割据势力为争夺印度的主导权而相互争斗。在印度地方诸侯起内讧的时候，英国人闯了进来，把这些诸侯的领地全部征服了。³分裂的印度开始逐步沦为英国的殖民地。

印度沦为英国殖民地后，穆斯林从统治者降为被统治者，丧失了原有的政治与经济特权。他们不甘心丧失自己原有特权，采取拒绝与英国人进行合作的态度。这部分原穆斯林贵族利用“英国使印度成为一个完全殖民地”⁴的契机，领导了印度民族大起义，来反抗英国的殖民统治。大起义失败后，英国对这个莫卧儿帝国时期的统治阶层实施了更严厉的殖民政策，在政治、经济、文化、教育方面对穆斯林采取诸多限制。而原本社会地位比较低下的印度教徒则采取比较现实的态度，通过与英国人的合作来实现本阶层利益最大化。在英国人的支持下，印度教徒在社会、经济、政治、教育、文化等领域逐渐发展起来，其社会地位和就业水平逐渐高于穆斯林，成为仅次于英国殖民者的一个新兴统治阶层。英国殖民者对印度教徒阶层的极力扶持，以及对穆斯林阶层采取的压制举措，导致两大阶层之间的分化与隔阂越来越严重，两教教众之间的矛盾日益加深。印度穆斯林民众不仅受到英国殖民当局的压迫，而且还受到了占人口多数的印度教教徒的歧视和欺压。英国殖民当局更是有意识地利用两教矛盾，采取“分而治之”政策，分化瓦解印度民众的抵抗力量。

英国统治印度时期，穆斯林主要分布在印度西北边疆地区以及东部的孟加拉地区。他们的生活方式、政治理念与文化心理，与占印度人口绝大多数的印度教徒之间有着很大的区别。在被英国殖民统治后，鉴于当时的政治形势和社会矛盾，大部分印度教徒采取现实态度，没有选择与英印殖民政府直接对抗，而是采取历史上反穆斯林统治的传统方式来组织和进行反殖民统治的斗争。为了打击原来在印度占统治地位的穆斯林势力，印度教徒的这一运动得到了英国殖民者的鼓励。穆斯林在这样的情势下遭受到极大打压，从而伊斯兰民族主义思潮开始兴起，穆斯林的“民族”意识和单独建立国家的思想开始萌动。1863年，阿卜杜尔·拉蒂夫在孟加拉省的加尔各答成立穆斯林文学社。1875年，赛义德·艾哈迈德爵士在联合省的阿利加尔建立穆斯林自己的第

¹ 林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2014年版，第6页。

² Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol.3, Chicago University Press, 1974, p98.

³ 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，选自《马克思全集》第12卷，人民出版社，1998年版，第245页。

⁴ Parshed and I. Durge, *Some Aspect of India Foreign Trade, 1753-1839*, London:P.S. King & Son, Ltd,1932, p7.

一所近代化大学——盎格鲁东方学院（The Anglo-Oriental College）¹，这所大学培养的学生为印度早期穆斯林政治团体的组建、发展做出了重要贡献，² 如穆盟早期领导人阿布尔·卡拉姆·阿扎德、邵克特·阿里和穆罕默德·阿里等都毕业于这所大学。1877年，赛义德·阿米尔·阿里也在加尔各答成立全印穆斯林协会，目的是通过团结全印度的穆斯林，采取合法的政治手段来争取全印穆斯林的利益。在阿卜杜尔·拉蒂夫等人的倡导和活动中，穆斯林的“民族”意识逐步开始萌发，穆斯林开始作为一股力量活跃于英属印度的政治舞台。

1885年12月，印度国民大会党（简称国大党）在孟买成立，在起初的20年内，其政治主张仅限于要求实行代议制。由于其主张遭到殖民当局的反对，国大党开始转向反对英国殖民统治，并以争取印度独立为目标。1906年，在全印穆斯林协会的基础上，全印度穆斯林联盟（简称穆盟）在达卡成立。1907年12月，穆盟在孟买省的卡拉奇年会上成立临时委员会负责起草联盟章程。1908年3月，在阿利加尔年会上，穆盟通过联盟章程，成立委员会。在这次年会上，阿加汗被选为委员会主席，赛义德·哈桑·比勒格拉米被选为书记。穆盟的成立旨在通过合法政治手段，即在效忠英印殖民当局的基础上，提出“建立单独的穆斯林选区”来争取自身的合法权益。

与此同时，以提拉克为首的激进派主导了印度国大党的事务，他们通过吸引下层民众的方式来对英国资本投资的各项领域进行抵制，³ 以争取印度的独立与自治，这在一定程度上冲击了英国殖民者在印度的统治根基，也是为英印殖民当局所不能容忍的。为了牵制印度国大党，英国殖民者对之前实行的压制穆斯林的政策进行了调整，再加上穆盟的成立初衷与英国殖民者的想法相吻合，英属印度总督开始对穆盟的相关活动予以支持，穆盟开始壮大起来，逐渐成长为一支与国大党相抗衡的穆斯林政治势力。

1909年，莫莱-明托改革法案颁布，规定两教教徒在议会改选中实行分区选举，并给予穆斯林高于人口比例的席位定额，使得此后的英属印度政坛教派政治制度化。分区选举必然对英属印度的历史发展进程产生深远影响，它是英国殖民者耍的一种政治手腕，英属印度总督通过“建立单独的穆斯林选区”的举措来拉拢穆盟领导人，从而分化和瓦解印度民族主义力量。在英国殖民者的支持下，穆盟建立了自己的总部，并出版相关刊物来对穆斯林民众进行启蒙宣传，从而使印度穆斯林民众逐渐形成有别于印度教徒的“民族”意识。

面对穆斯林获得的权益不断增多，而自身利益不断受损，一些印度教组织如印度教大斋会开始对穆斯林采取极端手段。1923年，随着土耳其凯末尔革命的成功，有着一千多年历史的哈里发制度被终结。印度教大斋会趁机提出“印度教的国家，穆斯林改宗”的口号。由于伊斯兰教在印度已经扎根数个世纪，穆斯林在印度已经成为一个人数众多的宗教群体，让穆斯林进行宗教改宗，明显是不现实的。印度教大斋会的这一做法导致了穆斯林和印度教徒之间的仇杀，使得教派冲突持续升级。这种教派冲突在文化心理层面撕裂了千百年来印度教徒和穆斯林之间建立起来的共存关系，引发普通民众层面的相互仇视心理，印度教徒与穆斯林之间的关系变得更加敏感，教派冲突因此更加频繁。⁴ 1926年至1927年期间，印度教徒与穆斯林之间共发生了40余起仇杀事件，教派冲突进一步升级。“安全感、命运的认同、寻求保护其财产、生命和自由平等，是民族这个臆想的共同体可以被认同的最基本原因”，两大教派之间的冲突进一步激发了原本就处于劣势的穆斯林开始抛开印度文化去寻找自己的民族根源，更加强了该群体的民族意识，以及对“穆斯林”的民族认同感。

为了维护在印度的殖民统治，英国采取的“分而治之”策略更加激化了两个群体之间的纷争。为使自己在印度的统治根基更加稳固，英国殖民者在这堆本已燃烧的柴火上又加了一把火，英国

¹ 华东师范大学《简明印度史》编写组：《简明印度史》，长沙：湖南出版社，1991年版，第323页。

² 林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2014年版，第276页。

³ 华东师范大学《简明印度史》编写组：《简明印度史》，长沙：湖南出版社，1991年版，第331页。

⁴ 张高翔：《印度教派冲突研究》，北京：人民出版社2012年版，第116页。

殖民者利用两大群体的固有矛盾通过媒体在两个族群之间挑拨离间，散布流言。如“对印度教民众宣传穆斯林是异教徒，印度教徒才是印度真正的主人，穆斯林应该离开印度。对穆斯林宣传印度教徒夺走了他们应得的权益，穆斯林应该把这些权益夺回来……这些可怕的谣言激怒了宗教狂们。”¹最后，在两个族群利益冲突和英国人的挑拨下，穆斯林和印度教徒之间，以及代表他们利益的穆斯林联盟和国大党之间的矛盾发展到了不可调和的地步。随着两大群体斗争的激化，穆斯林独立的“民族”意识变得更加清晰和深刻。在印度获得独立的前夕，穆斯林普遍认为，无论是从民族起源、历史传统还是文化习俗上，穆斯林民族是一个与主体民族——由印度教徒组成的印度民族——完全不同的民族，并且该民族不再属于印度。正是这种具有独立和排他意识的“穆斯林民族”的政治与文化认同使这一群体在内外条件具备时努力争取政治独立。

二、独立而又固定的民族聚居地

一个民族要想争取独立建国，必须要有一片固定的土地（领土），这个固有的土地可以是历史延续下来的本族传统居住地，也可以是本族集体迁移后逐渐形成的聚居地，而且这个聚居地在现有国家体制中成为一个相对独立的行政区划单位，该民族与这片聚居地之间形成了相互对应的关系，这个民族把这个地区认作是本民族的固有“领土”，在条件具备时，便以这个独立的行政区划地域作为争取政治独立的地理空间。

穆斯林在南亚次大陆上曾有着辉煌的历史，但自西方殖民入侵之后，穆斯林已光辉不在。虽然如此，穆斯林在印度的西北边省、旁遮普、俾路支斯坦等传统聚居地仍有着较强的势力。农耕和游牧是主导人类社会的两种主要生活方式，²从人类历史发展进程来看，西北印度地区呈现出游牧族群与农耕族群长期持续不断的冲突与融合，推动着西北印度文明的形成和发展。西北印度自古以来就是多种文明交流融合的富集区。在这里，游牧民族与农耕民族发生交流与碰撞，在原有基础上形成新的文明。哈拉巴文明、雅利安文化、中古印度各个王国时期形成的文化先后在这里扎根。公元8世纪初，西北印度部分地区被阿拉伯帝国占领，直到1175年由突厥人穆罕默德·古尔所收复。³德里苏丹国时期，西北印度成为其统治区域的一部分。1519年，随着成吉思汗的后代巴布尔进军印度，西北印度成为莫卧儿帝国的统治区域。由此，基于历史原因，西北印度成为印度穆斯林的一个重要聚居区。18世纪后期，西北印度脱离莫卧儿帝国的统治，成为独立的邦国。1843年，西北印度的信德地区被英国殖民者占领。⁴1849年，旁遮普锡克王国的统治者向英国殖民者投降。自此，西北印度成为英属印度的一部分。西北印度是英帝国维护英属印度核心区安全的重要一环，为保障核心区的安全，19世纪50年代以来，英印殖民当局先后在此区域建立了旁遮普省、俾路支斯坦省、西北边省等省级行政区来实现核心区的安全。

伊斯兰教还通过海路传入印度。印度洋北岸的地理条件非常优越，孕育出埃及文明、两河流域文明、印度文明等世界三大文明。⁵印度洋成为上述三个地区的人们进行贸易和文化交流的天然场所。中古时期，以阿拉伯人为代表的穆斯林商人利用印度洋季风性洋流的周期性规律，同印度的马拉巴尔（Malabar）、科罗曼德尔（Coromandel）等地区邦国的统治者及臣民做生意，伊斯兰教的宗教文化也随穆斯林商人传到印度洋东、西海岸，随着这些城邦的民众与穆斯林商人交往的不断加深，一些人改变了原来的宗教信仰而皈依伊斯兰教。这些城邦的文明发展进程逐渐呈现

¹ [巴] G·阿拉纳：《伟大的领袖真纳——一个民族的经历》，商务印书馆1983年版，第321页。

² 李大龙：《多民族国家建构视角下游牧与农耕族群的互动》，载《青海民族大学学报（社会科学版）》，2014年第1期，第2页。

³ 俞家海：《英属印度省级行政制度研究》，（云南大学硕士学位论文，2013年5月）第37页。

⁴ Ramsay Muir, *The Making of British India, 1756-1858*, Manchester University Press, 1923, pp.123-124.

⁵ 潘树林：《试论中世纪印度洋国际贸易区的形成、特点和历史地位》，载《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1999年第S6期，第60页。

出伊斯兰文明的特征，如卡里库特就是一个具有伊斯兰风格的城邦国家。印度东北部的孟加拉地区、马拉巴尔和科罗曼德尔地区成为印度穆斯林的另一大聚居区。这样，穆斯林就在北印度、东北印度、南印度沿海地区形成了自己的人口聚居区域，形成具有特色的地域文化区。

发生在 19 世纪末 20 世纪初的英布战争改变了英帝国的殖民地治理理念，对殖民地的注意力开始由扩张领土转到强化已有殖民地管理的轨道上来。印度教文明区和伊斯兰文明区就像马赛克一样镶嵌在大英帝国的印度地图上，这种地理文化区分布状况为英国殖民者实施“分而治之”策略提供了便利条件。面对印度日益高涨的民族解放斗争，英国殖民当局为了维持其殖民统治，于 1909 年出台了莫利-明托和蒙太古-蔡姆斯福改革法案，这两个法案推行了意在制造穆斯林教徒和印度教徒矛盾、从而顺利实现“分而治之”策略的分区选举制度。所谓的分区选举制度，就是在穆斯林聚居的地区由穆斯林投票选举一定数额代表的选举制度。1913 年，真纳加入穆盟以后，进一步向国大党提出了实行穆斯林单独选举区制、以及在立法议会为穆斯林分配固定席位的建议。国大党为了推进印度的自治斗争，从团结穆斯林民众的大局考虑，接受了真纳的建议，不仅在第一个问题上作了让步，同意穆斯林实行单独选举区制，而且也就穆斯林在立法会议的席位分配问题达成了协议。总的原则是：穆斯林占人口多数的省，其席位数略低于人口比例；占人口少数的省，席位数略高于人口比例。1916 年 12 月，国大党和穆斯林联盟同时在勒克瑙举行年会，最后，两个政党都批准了共同拟定的协议草案。单独选举区制以及穆斯林在立法会议的席位分配为穆斯林联盟在穆斯林人口占多数的省份实现执政奠定了基础。

1928 年，在《莫提拉尔·尼赫鲁报告》出台后，穆盟领导人就建议“鉴于人种、语言、地理与行政上的原因，信德与孟买省的其它部分没有任何相似之处。为保障该地区人民的利益，信德应从孟买的管辖下分离出来，组成一个单独的省份，同印度其它各省一样拥有独自の立法和行政机构。”¹ 1935 年印度政府法案生效后，信德穆斯林的愿望终于实现，信德成为一个单独的省份，其首府为卡拉奇。

在 1937 年的大选中，国大党取得大胜，即便如此，在穆斯林单独选区以及旁遮普、信德、孟加拉和西北边省等地区还是穆斯林政党占据优势。1937 年大选之后，为团结穆斯林力量，真纳改组了穆盟，吸收大量穆斯林地方政党及群众加入穆斯林联盟，穆盟力量迅速壮大。经过真纳以及穆盟的不懈努力，到 1947 年印巴分治前夕，穆盟在信德省、西旁遮普和东孟加拉等穆斯林选区取得了相对多数的议席，为在英属印度殖民地范围内形成了由穆斯林联盟执政的行政区划奠定了基础。真纳在与康帕兰德教授的谈话中认为，巴基斯坦必须是“一个穆斯林邦或者几个邦：在印度的一边，由西北边省、旁遮普和信德组成，在另一边是孟加拉。”² 穆斯林把这些传统的居住地域与穆斯林民族相对应起来，认为这些地区是本民族固有的领土，在独立时机成熟时，便以这些地区作为穆斯林民族独立的地理空间。

三、穆斯林民族群体中形成了自己的领袖人物和政党组织 即政治和文化精英集团

在巴基斯坦民族独立的过程中形成了代表穆斯林民族利益的政党组织——穆斯林联盟，以及以伊克巴尔、真纳等为核心的穆斯林民族的领袖人物。他们积极构建穆斯林民族的历史传统，总结印度穆斯林民族的起源和文化特点，强调穆斯林教徒和印度教徒的差别和人口边界，以及强调

¹ B. N. Pandey, *The India Nationalist Movement, 1885-1947, Select Documents*, Macmillan Press, 1979, p. 79. C. H. Philips, *The Evolution of India and Pakistan, 1858-1947: Select Documents on the History of India and Pakistan, Vol.4*, Oxford University Press, 1962, p. 235. 转引自俞家海：《英属印度省级行政制度研究》，（云南大学硕士学位论文，2013 年 5 月）第 68-69 页。

² [巴] G·阿拉纳：《伟大的领袖真纳——一个民族的经历》，商务印书馆 1983 年版，第 337 页。

穆斯林与其传统居住地久远和牢固的历史联系。以伊克巴尔、真纳为核心的穆斯林精英人物通过以上步骤逐步构建和加强了穆斯林民众的政治与文化认同，逐步把穆斯林民族凝聚和组织起来，使穆斯林民族独立问题国际化，最终通过“民族自决”实现独立建国。

穆斯林的“民族”意识和单独建立国家的思想最早可以追溯到赛义德·艾哈迈德汗爵士（1817-1898）的年代。1883年，他在一次演讲时说道：“我们可以设想，英国人……都撤离了印度，……，那时谁来统治印度呢？在这种情况下，两个民族——伊斯兰教徒和印度教徒——有可能共同坐在一个宝座上享有同等的权利吗？当然不可能。那时必然是你死我活，那是缘木求鱼，不可想象的啊！”¹ 这为后来“两个民族”理论作了舆论准备。穆斯林单独建国的思想经历了一个很长的历史过程：赛义德·哲马鲁丁·阿富汗尼曾经梦想一个穆斯林国家的出现，这个国家包括现在的中亚五国、阿富汗以及在印度次大陆西北部穆斯林占多数的地区。穆斯林联盟领导人认为，这是巴基斯坦国家思想的最早起源。²

1917年10月，在社会党国际斯德哥尔摩会议上，克里兄弟提出了在次大陆穆斯林地区单独组成一个联邦的方案。萨尔达尔·古勒·穆罕默德，在印度政府授命组成的、以丹尼斯·格里爵士为主席的西北边境委员会上作证时提出，印度应该一分为二，穆斯林应该拥有从白沙瓦到阿格拉的全部地区。

1930年在伦敦举行的印度各党派圆桌会议上，国大党和穆盟在议会席位分配上产生严重分歧。1930年12月在阿拉哈巴德举行的穆盟第25届全会上，有着巴基斯坦“精神之父”之称的穆斯林诗人、哲学家阿拉马·伊克巴尔就是这种思想的鼓动者。在那次年会上他首次提出有必要成立一个独立的穆斯林国家。他说：“我愿意看到旁遮普、西北边省、信德和俾路支斯坦构成一个单一的国家。无论是在英帝国内自治或是在帝国外自治，建立一个巩固的西北穆斯林国家，我认为至少应是西北印度穆斯林的必然归宿。”³ 这次年会上伊克巴尔并没有提到孟加拉。后来，他的思想有所发展，不仅把孟加拉置于其视野范围之内，而且还提出了作为一个“民族”，穆斯林具有民族自决权。穆斯林独立建国思想虽未立即成为穆盟的行动纲领，但得到了信德的阿米尔人（Amils）、克什米尔的潘迪特人（Pandits）和恒河平原的卡亚斯塔人（Kayasthas）的支持。1932年在英国剑桥读书的乔德里发表了题为《时不可失》的呼吁书，呼吁次大陆实行分治。乔德里并创造了“巴基斯坦”⁴（意为纯洁的国土）这个名词。

1936年省议会选举中，国大党拒绝穆斯林党派与其联合执政的要求，并提出穆斯林党派解散组织，加入国大党，及在今后选举中只能支持国大党等苛刻条件。这引起穆斯林普遍的政治危机感。自1939年起，在穆斯林联盟与国大党关系空前恶化的情况下，建立单独穆斯林国家的思潮迅速活跃起来。由于国大党的傲慢和对穆斯林基本权利的无视，一向主张印穆团结的默罕默德·阿里·真纳的思想发生了重要转变。伊克巴尔逝世后，他接过伊克巴尔手中的大旗，继续指引着这面旗帜向“穆斯林单独建国”的方向前进。他自称领悟了伊克巴尔思想的价值，提出实行分治的根据依然是“两个民族”理论，即穆斯林和印度教徒是两个不同的“民族”，彼此都享有单独建国的权利。为拉合尔年会的召开做准备，真纳连续在《时与潮》发表两篇文章，宣扬自己的“两个民族”理论和穆斯林独立建国的思想。真纳认为印度教徒和穆斯林这两个民族代表了两种不同的文化和文明。两大民族在起源、传统和生活方式上各不相同。印度教的特征是种姓制度，它的宗教和社会制度都以此为基础，而伊斯兰教则以人类平等观念为基础。因此，必须制定一部承认印度存在两个民族的宪法，两个民族必须分享管理权。

¹ 赫克托·博莱索/著、李荣熙/译：《巴基斯坦的缔造者——真纳传》，商务印书馆1977年版，第55页。

² 陈延琪：《印巴分立——克什米尔冲突的滥觞》，新疆人民出版社，2003年版，第114页。

³ L. A. Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1944, pp. 3-26.

⁴ 表明巴基斯坦是一个穆斯林国家，由旁遮普（以P表示）、西北边省和阿富汗领地（以A表示）、克什米尔（以K表示）、伊朗（以I表示）、信德（以S表示）和俾路支斯坦（以Stan表示）组成。

1940年3月，穆盟在拉哈尔召开年会。在这次会议上，真纳作为穆斯林群体的领袖发表了历史性演讲，他认为，印度存在的问题是一个国际性质的问题，印度教徒和穆斯林属于两个不同的民族，而且由于彼此积怨太深，解决存在问题的仅有的办法是把印度划分为自治的国家，让两大民族都有自己的祖国。3月23日，就在真纳发表讲话的第二天，拉哈尔年会通过了具有历史性的决议，即后来历史上所称的“巴基斯坦决议”。受英属印度政治现实性的影响，真纳在Pakistan的涵盖范围上更趋于务实，他把“伊朗”和“阿富汗”去掉，把范围限制在英属印度的西北疆界范围内，使“穆斯林单独建国”理论更具有现实性和可操作性。1944年，穆斯林“最伟大的领袖”真纳为了解释“巴基斯坦建国原则”而进一步将“两个民族理论”发挥得淋漓尽致，真纳并不认为印度教和伊斯兰教是严格意义上的宗教，而认为是两种截然不同的社会制度，印度教徒和穆斯林分属两种不同的宗教和哲学范畴、社会习俗和文化传统，属于两种完全各异的文化源流，无论从哪个方面来讲，穆斯林都是一个民族。¹因此，根据“民族自决”的原则，穆斯林民族有独立建国的权力。他甚至还强调，两个民族差别太大，甚至许多方面是对立的，在一个国家内和睦相处是根本不可能的。在“两个民族”理论和独立建国思想的指引下，真纳和穆斯林联盟带领印度广大穆斯林将建立巴基斯坦的政治理想变成了现实。

1946年7月，印度各党派举行了制宪议会选举并建立临时政府。尼赫鲁在声明中提出：所有自治计划都必须得到国大党同意，且随时可被变更。此举使得穆盟宣布8月16日为争取建立巴基斯坦“直接行动日”。当天，在加尔各答，穆斯林与印度教、锡克教徒之间爆发了大规模的教派大屠杀，许多老弱妇孺惨遭杀害，教派仇杀蔓延至全国各地。事后印度教徒和穆斯林互相指责对方策划冲突。同时，国大党方面要求建立强大的中央政府，多次请求将穆盟成员赶出临时政府，这进一步强化了穆斯林建立主权国家的愿望，从而使穆盟领导人真纳接受了分割旁遮普和孟加拉的“小巴基斯坦方案”。

1947年6月3日，印度总督蒙巴顿制订的《印度独立法案》公布，宣布将“把英属印度按照宗教信仰分为印度和巴基斯坦两个自治领”，保留总督并在两个自治领分别成立制宪议会和政府。1947年8月14日真纳在卡拉奇就任总督和制宪议会主席，宣布该日为“巴基斯坦独立日”。第二天印度宣布独立，英国在印度两百多年的殖民统治结束。

印巴分治造成难以估量的人道主义灾难。在此期间，印度教徒和穆斯林之间产生的不信任感和仇恨对后来的印巴两国关系产生长期不良影响。在旁遮普、孟加拉两个地区，居住在印度教徒地区的穆斯林逃亡巴基斯坦，伊斯兰教地区的印度教徒和锡克教徒逃往印度管辖区。在印巴难民的迁移流亡过程中，最保守的估计至少50万人在冲突中丧生，另有1200万人无家可归。电影《甘地传》曾生动地再现了当时的历史场景。

如果说1883年赛义德·艾哈迈德首次提出印度教徒和伊斯兰教徒是两个民族的理论，只是巴基斯坦建国的先声的话，经过伊克巴尔等几代穆斯林群体精英对穆斯林历史传统和文化的不断挖掘，以及对穆斯林民族的不断建构，到真纳时，巴基斯坦建国的基本理论即“两个民族”理论已经成熟。²而且随着巴基斯坦民族独立运动的不断深入，“两个民族”理论以及独立建国思想逐渐被广大穆斯林群众接受，这为政治、经济力量相对薄弱的穆斯林争取民族独立，构建政治合法性提供了充分的依据。

四、结论

在印度脱离英国殖民统治的过程中，巴基斯坦的独立建国是其深刻的民族因素作用的结果。独立的穆斯林现代民族意识是其首要的因素。因为只有独立的穆斯林现代民族意识成熟时，穆斯

¹ 胡志勇著：《冷战时期南亚国际关系》，新华出版社，2009年4月第1版，第25页。

² 杨翠柏、李德昌编著：《当代巴基斯坦》，四川人民出版社，1999年版，第57页。

林传统居住的土地才被视为本民族的“固有领土”，穆斯林的民族精英才会以“民族首领”的角色进行民族动员，发动独立建国的运动。因此，巴基斯坦的独立运动就是在英属印度内部印度教徒和穆斯林两大势力政治矛盾和利益冲突背景下上述三个因素共同作用的结果。

【论 文】

中国穆斯林网络 BBS 的议题特征及其建构分析¹

——以百度“回族在线”贴吧为例

鲁孟琦

摘要：本研究采用内容分析方法，通过对百度“回族在线”贴吧中特定时间范围内主题帖的主题，以及其中有效回帖内容的内容表达进行统计分析，来分析中国穆斯林网络 BBS 的议题建构及议题特征进行探究。分析结果显示，从主题帖角度来看，其主题内容表现出该 BBS 的议题建构淡化民族宗教因素，突出日常生活因素的建构倾向；从有效回帖内容表达的角度来看，其内容表达侧重于 BBS 成员自身身份认同的表达，以及围绕不符贴吧宗旨的异质性回帖的互动展开。综合分析结果，在该 BBS 中，BBS 管理者主观上进行的议题建构，与贴吧网友客观上表现出来的议题呈现具有较大的差别。

关键词：中国穆斯林；回族；网络 BBS；议题建构；议题特征

前 言

（一）研究背景与研究问题

互联网的崛起，是 20 世纪后期一个全球性的重要事件。互联网的迅速普及使得如上网冲浪、收发电子邮件、在线聊天娱乐、在线讨论、网上购物、在线直播等网络活动在短短的几十年深深融入到了普通网民的日常生活中，并愈发成为人们日常生活中不可或缺的一部分。另一方面，互联网的崛起，使得信息成为了重塑社会结构，以及社会再结构化的基本力量。而由互联网型塑的网络生活空间，作为当今时代人类社会生活的一个全新场域，大大拓展了人类社会生活的范围，转变了社区和社会关系的结构形态。借助网络，社会成员可以获得更多、更直接的话语权，同时在其中拓展原有的社会关系，或是建构的社会关系。互联网“为那些原本可能社会生活狭隘的人们提供了社会联系的机会，为那些在现实的社会生活中处于边缘、或受到压迫的群体提供公开发表自己的机会。”^[1]就穆斯林世界来说，目前，“数以百计的团体、协会、个人和很多政府及宗教机构都在企图增加穆斯林在网上的存在。”我国的穆斯林各族群也开始大量利用网络空间来传播伊斯兰信息，沟通穆斯林世界。“网络似乎是传播伊斯兰价值观的、对穆斯林来说是再合适不过的工具。”^[2]2017 年 4 月 5 日，笔者用中文搜索引擎“百度”搜索关键词“穆斯林网络社区”，得到相关网页约 2,600,000 个，搜索“穆斯林 BBS”，得到相关网页约 2,290,000 个。由于技术所限，笔者无法获取到有关“穆斯林网络社区”或“穆斯林 BBS”数量或规模的数据，但是从上述数量众多网页搜索结果，我们不难看出，“穆斯林网络社区”、“穆斯林 BBS”等概念已在网络上被广泛讨论。“穆斯林社区在互联网上”成为了中文互联网范围内一个不可否认的事实。

在中文互联网中，网络上的穆斯林社区，尤其以 BBS 形式出现的穆斯林社区，为中国穆斯林族群分享信息、表达意见、进行网络互动以及寻求价值观的认同，提供了巨大的便利。在这之中，

¹ 本文为作者 2017 年的中央民族大学社会学系本科毕业论文。

我国回族穆斯林族群在网络上的互动有着新的特点。“由于网络社会所具有的结构特性，与回族穆斯林‘大分散，小聚居’的居住格局，存在着结构上的相似性，因此，随着互联网的迅速扩张和普及，回族穆斯林多了一条相互凝聚和亲近的渠道。根据观察，回族穆斯林不仅建设了相当数量的网站，并且正在其中展开各种形式的族群认同实践，正在利用网络空间形塑和凝聚自身的族群认同”^[3]。在中国，回族是信仰伊斯兰教的十个穆斯林族群之一，更是中华民族的重要组成部分。根据第六次人口普查数据，我国回族人口已超过一千万，且在全国所有的县级行政区域都有分布。互联网的发展为其提供了新的跨地域的沟通渠道，对他们的网络互动和意见表达带来了巨大的便利。另一方面，回族穆斯林群体在 BBS 中所讨论互动形成的议题，也反映出其自身，尤其是善于使用互联网互动的年轻一代回族穆斯林的意见和诉求。

综合上面的讨论，本研究把研究问题定位为：在以中国回族穆斯林族群为主体而建立的 BBS 中，回族穆斯林在自族群内部，以及与其他族群成员的网上讨论都包含什么内容？由这些讨论内容所组成的 BBS 议题有着怎样的特点？在这些议题的建构过程中，哪些因素对其产生了影响？

（二）研究意义

卡斯特强调，信息技术革命已经诱发一种新的社会形式即网络社会的凸显。他认为，伴随着这一新世界和新社会形式的崛起，以神、民族、种族、家庭和地域等为基础的集体认同也正在营造战壕。^[4]这些认同包括性别、宗教、民族、种族、地域、社会——生物等方面。而且值得注意的是，互联网络这种新的、强大的技术媒介，正在被各种集体认同力量所采用，以增强和加剧他们的抗争力量，各种宗教原教旨主义、民族主义、种族动员、女性主义、反全球化运动、环境主义等，都把互联网作为抗争的工具。虽然不可否认的是，在未来相当长一段时间内全球化依然是世界经济及其他某些方面的主流，它对全球国际体系也依旧会产生强而有力的影响。但反全球化力量的日益活跃说明，“为弱者和处于边缘者的利益来抵制富者权势的、平等主义的政治冲动依然有力，并且已经在卷土重来。”^[5]这些以认同为基础的反抗势力将同现有的民族国家体系一同维持着国际体系基本性质的稳定和延续。在信息化、网络化时代，全球化和认同两股力量的交汇，构成了新社会浮现的基本张力。这些张力，同样对身处互联网之上的回族穆斯林族群的互动和意见表达产生影响。这些影响包括对其自身内部的反思，以及对族群外部群体关系的反思。另一方面，在我国，2014 年举行的中央民族工作会议上强调了“增强文化认同民族认同反对分裂”的主题，并就加强民族团结提出一系列重大举措；在 2016 年举行的全国宗教工作会议上，习总书记也强调“要构建积极健康的宗教关系。”在我国，宗教关系包括党和政府与宗教、社会与宗教、国内不同宗教、我国宗教与外国宗教、信教群众与不信教群众的关系。“促进宗教关系和谐，这些关系都要处理好”。从这一方面来讲，回族穆斯林在 BBS 中的交流互动，也应符合上述的民族宗教政策，以实现自身网络互动的和谐有序与回族穆斯林 BBS 建设的良性发展。因此，通过对回族穆斯林族群网络 BBS 中的互动议题进行分析，我们能够去了解他们“在说什么”“想说什么”以及“实际上说了什么”，通过对这些方面的考察，进而了解回族穆斯林虚拟网络社区中议题建构的真实面貌。这对于分析目前中国回族穆斯林族群自身内部关系、与国内其他各族群的关系，有着十分重要的意义。对进一步维护我国民族团结和宗教和谐，也有着重要的参考价值。

一、相关研究现状

（一）内容分析法及其研究综述

内容分析法是一种对研究对象的内容进行深入分析，透过现象看本质的科学方法。美国传播学家伯纳德·贝雷尔森首先把它定义为一种客观地、系统地、定量地描述交流的明显内容的研究方法。二战期间，内容分析法开始被应用于军事情报研究中，并取得了显著的成效。之后，内容分析法又被运用到新闻传播、图书情报、政治军事、社会学、心理学等社会科学各领域。随着

信息时代的到来,内容分析法在计算机、网络技术研究中也成为了一个新热点。同时,方法本身也在不断完善,各学科研究者的角度也有所侧重。图书情报研究人员利用其专业优势,在获取充分资料的基础上能做出比较客观全面的分析。与之类似的还有新闻传播学,也能掌握大量有价值的第一手资料来进行应用研究。社会学研究范围较为广泛,在应用内容分析法的同时也注重了其理论的研究,一定程度上推动了内容分析法的发展。^[6]而计算机科学和医学虽然发文不多,但在两个方面都有所研究。

我国自20世纪90年代引入内容分析法以来,我国学者对内容分析法的研究和重视程度在逐步提高,相关文献从1992年呈逐年上升趋势。内容分析法分布的学科面也比较广,尤其在图书情报学、新闻传播学和医学中得到了较为多的应用。但是,在实际的研究中仍存在一些问題。比如理论研究缺乏广度和深度。大多数的研究都是概述性文章,深入研究的较少。无论是谈综述还是谈应用,我国对于内容分析法的研究还只是停留在比较浅的层面上,在方法上的深入还没有进行。经过了半个世纪的实践和发展,内容分析法虽然得到了不断的补充和完善。但是真正领会了内容分析法的精髓,全面掌握其方法步骤的并不多。内容分析法对文献资料的依赖性大,不仅数量多,而且要求数据来源准确可靠,这给研究者带来了极大的困难。另一方面,由于中文内容分析法软件的发展较为迟缓,目前国内绝大多数的统计工作还需要由研究人员手工操作完成,这也影响到了国内内容分析研究的发展。

(二) 网络 BBS 研究综述

BBS 是“Bulletin Board System”的缩写,通常被称为“电子布告栏”、“电子公告栏”、“电子公告牌”,在近年来由于网络技术的发展,网络 BBS 逐渐发展发展成为集信息发布、信息服务、交流沟通等功能为一体的;内容丰富,交互性极强的;具有“虚拟信息社区”特性的“万维式 BBS”,对此,业界又赋予其新的称呼“论坛(Forum)”。论坛可以视为是网络 BBS 的进一步发展产物,而在目前的网民话语体系中,“论坛”和“网络 BBS”也是被赋予了相同的含义。随着互联网的迅扩张和蔓延,学界对其的研究也与日俱增。王海明和韩瑞霞在对多层筛选后的 136 篇网络 BBS 研究文章进行分析后认为目前 BBS 研究现状可以划分为以下四个阶段:第一阶段(28.7%),对于 BBS 自身的初步研究,包括历史和哲学问题、技术问题和应用,功用和服务以及政策法律等问题;第二阶段(41.9%),对于 BBS 的使用和用户的研究,包括用户的使用感受,以及 BBS 提供的服务内容等;第三阶段(16.9%),对 BBS 影响的研究,包括它对人际关系和人们生活的改变、因之产生的一些新的社会和文化问题及其对传统媒介的冲击;第四阶段(12.5%),对于 BBS 的改进和研究,包括如何发展利 BBS 及对 BBS 产生的相关问题的专业深入研究和系统化、综合性分析。^[7]在这之中,有研究把 BBS 视为哈贝马斯意义上的公共领域,并在此框架内进行讨论。陈洁认为 BBS 的出现及其去中心化、匿名化、去阶层化以及平等、开放、理性批判、服务而非管理等特点,为以主体间的交往行动取代由工具理性主宰的规范限定的行动提供了可能^[8],因而有助于人们在交往中更真实地表达自己的想法和意见。而祁林则认为,由于在 BBS 中信奉权威——或者叫“意见领袖”——的心理仍然存在,因此由网管、版主、资深网民、普通网民构成的等级梯队的实际效力以及主动放弃话语权的沉默者(Lurker)的产生,仍然从内部极大的限制了所谓的“说话”的实际可能性,而在外部的各种因素限制最终导致 BBS 的“话语权”在很大程度上仍然是一种“权利”的“乌托邦”,同时在“权力”的实际运作上依然具有很大局限性^[9]。另一方面,由于在网络 BBS 中的互动具有间接性、超时空性、符号性、语言性、扩张性和工具性等特点^[10],因而也有研究侧重于探讨微观行动者自我的建立、角色的扮演以及与他人的互动。白淑英和何明升通过实证量化研究,分析了 BBS 互动的建构所需要的基本要素,并讨论了其互动类型和互动模式。指出 BBS 上互动实现了同步性和异步性的统一、弥合在场和不在场的界限,从而增加个人交往的自主性的同时,该研究发现 BBS 上的互动由于信息(即帖子)具有相对的独立性,从而使得在现实社会中拥有建立互动关系主动权的互动者却成为了 BBS 互动关系的被选择者,而现实意义上的被选

择者却成为互动关系建立的关键，体现了个体在 BBS 互动中被动的一面^[11]。

（三）网络 BBS 议题分析研究概述

就目前而言，学界对于网络 BBS 议题分析的研究多以某一具体的社会热点为实例，来分析在此过程中网络 BBS 如何针对该热点进行议题建构并使舆论展开。沈小根通过对浙江乐清“钱云会”案为例，对其议题建构进行了分析，讨论了从议题兴起到最终衰退整个过程中的各个环节的影响，强调了网络 BBS “零把关人”的特点以及“意见领袖”对整个议题建构的影响。^[12]陈彤旭、邓理峰通过对人民网“强国论坛”的个案分析，强调了大众传媒对网络 BBS 议题形成的影响、以及网络 BBS 管理者在议题讨论过程中采取的控制手段和普通网民对此的反应，并探讨了议题建构的社会意义^[13]。

（四）小结

对于网络 BBS 的议题分析，从某一具体社会热点去切入分析不失为有效的手段，这种方法在考察短时间内议题呈现以及议题建构机制的分析方面具有优势，但相对地，全面考察一个 BBS 基本议题建构特点方面，这种手段稍有欠缺。对于一个正常运营中的网络 BBS 来说，其向外界体现自身运营情况及自身最直观的手段就是在网民访问 BBS 是看到的一篇篇主题帖以及其中的回帖，在一个较长时间段内所有主题帖及回帖的内容表述，就组成了一个网络 BBS 相对稳定的议题呈现情况。本研究就是以此为突破口，在一个较长时间范围内，在已有研究的基础上，通过对回族穆斯林 BBS 中主题帖和回帖内容的考察，来分析其议题建构的倾向及特点。

二 研究设计

（一）研究对象

本项研究通过对回族穆斯林网络 BBS “百度回族在线贴吧”中的主题帖以及相应的回帖进行内容分析，来探究其中议题的内容特征，并分析其议题的形成原因。为了能够较为方便地进行研究工作，同时得到较为准确的研究结果，笔者对目前我国的穆斯林网络 BBS 的运营现状进行了前期考察，在综合考察“BBS 类型”“BBS 访问的便利程度”以及“BBS 日活跃度”几方面因素后，本次研究对象选定为百度“回族在线”贴吧”。该贴吧属于中文 BBS “百度贴吧”中“民族文化”分类下的一个子 BBS，截止 2017 年 4 月 1 日 0 时，该贴吧关注总人数为 9917 位，发帖总量为 338941 篇，在 21 个主题涉及中国穆斯林族群的百度贴吧子 BBS 中位居第一。且由于依托于“百度贴吧”这一平台，“回族在线贴吧”拥有多种访问方式，访问较为便利。因而该贴吧是目前我国较为知名，且非常开放的回族穆斯林网络 BBS。

本研究选取发布时间从 2016 年 4 月 1 日至 2017 年 3 月 31 日的主题帖，并对其中的主题帖主题及有效回帖进行内容统计。以一年为周期可以较为完整地统计该 BBS 中的与节庆或宗教功课相关的内容，此外在选定的时间段前后，国家相关政策有了新的变化，如 2016 年 1 月召开了全国城市民族工作会议，社会上也发生了与回族、穆斯林相关的热点事件。如“清真食品立法事件”、“上海阿里兰牛肉面馆事件”等。以此时间段进行统计，也能够较好地统计到以上事件是否对改 BBS 的内容讨论产生影响。

（二）相关概念界定

1. 中国穆斯林网络 BBS：指网络服务器架设在中华人民共和国境内的，讨论内容以伊斯兰教、穆斯林群体、以及中国穆斯林各族群为主的网络 BBS。

2. 主题帖：指网络 BBS 成员在 BBS 中发布，且能够被公开浏览到的独立主题帖子，包括该主题帖的标题和该主题贴发帖者所发布的第一篇帖子（也即为本主题帖内第一篇帖子），该发帖者称为楼主。其他 BBS 成员可在该主题帖内进行回复。在本研究中，将按以下标准对统计时间范围内的主题帖进行筛选统计：

- (1) 有效回帖数大于等于 25 篇；（“有效回帖”定义见相关概念界定 3）
- (2) 由同一 ID 所发布的标题相同的多篇主题帖，只统计其中回帖数最多的一篇；
- 3. 有效回帖：指在某一主题帖内可以被公开浏览到的所有回复帖子。在本研究中，将按以下标准对统计时间范围内的有效回帖进行删选：
 - (1) 在某一主题帖内，由同一 ID 所发布的内容相同的多篇回帖，只记录一次；
 - (2) 对由百度贴吧合作单位发布的广告贴不进行统计；
- 4. 对由明确无意义的表情、符号、字母组成的回帖不进行统计。
- 5. 吧务管理团队：指“回族在线”贴吧内日常事务管理者，包括统管整个“回族在线”贴吧的“大吧主”，和具体配合进行各类日常管理的“小吧主”。

（三）研究方法

本研究采用内容分析方法，以在“回族在线”贴吧中发帖时间在 2016 年 4 月 1 日至 2017 年 3 月 31 日之间的、可以公开浏览到的主题帖，以及其中所有有效回帖为统计对象。通过对统计时间范围内所有主题帖的主题内容，以及对其中所有有效回帖内容分别进行关键词统计和分类，并通过“主题帖主题内容特点”和“有效回帖内容特点”两方面来描述和评估该网络 BBS 中议题呈现情况。

三、统计分析结果

在按照相关筛选标准对主题帖以及有效回帖进行筛选和剔除后，符合要求的议题主题帖共有 136 篇。共有帖子 11945 篇。

（一）主题帖内容分析结果

在对 136 篇主题帖的主题内容进行统计归纳后，发现其主题涉及以下几个方面：（1）日常生活类；（2）婚恋讨论类；（3）饮食习惯类；（4）民族文化类；（5）宗教信仰类；（6）贴吧管理类；（7）社会热点类。具体而言，以上七类主题帖及相应有效回帖数量分布情况见表 1：

表 1 主题帖内容分类

主题帖类型	主题帖数量 (单位：篇)	主题帖数 (%)	每类主题帖有效回帖总数 (单位：篇)
日常生活类	77	56.62	2158
婚恋讨论类	16	11.76	592
饮食习惯类	13	9.56	2197
民族文化类	11	8.09	3499
宗教信仰类	10	7.35	2950
贴吧管理类	6	4.41	282
社会热点类	3	2.21	267
总计	136	100.00	11945

进一步统计显示，日常生活类、婚恋讨论类、饮食习惯类、民族文化类、宗教信仰类主题帖可细分为如下类型（见表 1-1、表 1-2、表 1-3、表 1-4、表 1-5）：

表 1-1 日常生活类主题帖分类

主题类型	数量 (单位：篇)	百分比 (%)
网上交友	35	45.45
旅行游记	19	45.24
个人风采展示	11	26.20
育儿经验分享	7	16.67
生活问题咨询	5	11.90
总计	77	100.00

表 1-2 婚恋讨论类主题帖分类

主题类型	数量（单位：篇）	百分比（%）
恋爱问题咨询类	8	50.00
族际恋爱咨询类	6	37.50
网上征友类	2	12.50
总计	16	100.00

（注：表 2-2 中“网上征友”类专指网上发帖寻找男/女朋友）

表 1-3 饮食习惯类主题帖分类

主题类型	数量（单位：篇）	百分比（%）
饮食咨询类	11	84.62
教义阐述类	2	15.38
总计	13	100.00

表 1-4 民族文化类主题帖分类

主题类型	数量（单位：篇）	百分比（%）
历史讨论类	7	63.64
人物评论类	2	18.18
语言文字讨论类	2	18.18
总计	11	100.00

表 1-5 宗教信仰类主题帖分类

主题类型	数量（单位：篇）	百分比（%）
教义学习心得类	7	70.00
著名人物事迹讨论类	3	30.00
总计	10	100.00

除此之外，6 篇“贴吧管理类”主题帖的内容均为吧务管理人员的人事变动公告，3 篇“社会热点类”主题帖则均为针对“上海‘马里兰拉面馆’事件”的讨论帖。综合以上统计结果。我们可以看出，“回族在线”贴吧的主题帖内容主要涉及日常生活及个人情感问题，对于与民族文化、宗教信仰，以及社会热点相关的主题涉及较少。由于该 BBS 中的制定的删帖操作规程为“主题帖删帖制”，即吧务管理团队主要对不符合发帖要求的主题帖进行删除。因此从一定意义上来说，这样的主题帖内容分布，也反映出该 BBS 管理团队对该 BBS 讨论议题的建构倾向。

（二）有效回帖内容分析结果

对于网络 BBS 而言，其发帖与回帖具有极大的自由度，一方面，BBS 成员可以根据自身倾向而在任意一篇主题帖内进行回帖，这使得 BBS 的主题帖内容分布与有效回帖内容分布可能会产生差异，在本研究中，如表 1 的统计结果，在主题帖分布上，日常生活类主题帖数量有着明显的优势；而在其中有效回帖数量的分布上，数量位居前三的依次为民族文化类、宗教信仰类和饮食习惯类主题帖，日常生活类主题帖中的总回帖量仅居第四。这说明贴吧成员的回帖倾向与贴吧主题帖的分布或称主题帖建构倾向是存在差异的。

另一方面，对于每一篇主题帖内的回帖，理论上可以是任何内容。因此这就造成了一个在 BBS 主题帖内经常能看到的现象：“歪楼”，即在某一主题帖内由于若干与主题无关或不直接相关的回帖吸引了后续回帖者的注意力，从而使得后续回帖转而讨论与原主题无关的新内容的情况。在这种情况下，BBS 成员更愿意讨论新的主题，从而在客观上造成主题帖内实际讨论的内容与主题帖原本的主题内容出现不符或是较大差异。因此，考察中国穆斯林 BBS 的议题建构情况，就有必要同时对其主题帖内有效回帖内容进行分析。笔者通过对“回族在线”贴吧统计范围内 11945 篇有效回帖进行统计后，发现讨论主题帖主题的有效回帖数为 3792 篇，仅占总数的 31.75%，与

之对应，讨论内容与主题帖主题无关或不直接相关的有效回帖有 8153 篇，占 68.25%。这反映出“回族在线”贴吧中实际讨论的内容与主题帖内容在大部分情况下有差异。

在对上述 8153 篇回帖进行的统计结果显示，在其中有 261 篇回帖属于贴吧内相识网友的的日常问候，剩余 7892 篇回帖具有两个较为明显的内容表达倾向，即至少涉及以下两种表达倾向之一：一是具有较为明显的身份认同表达倾向，如表达“我是中国人”“我作为一个回族穆斯林”等；二是具有不符合该贴吧发帖宗旨的异质性表达倾向，如出现“回族是毒瘤”“伊斯兰教应该在中国被禁止”等不符合“回族在线”贴吧“理性讨论”“爱国尊教认族”发帖宗旨的表达。据此，笔者从这两方面进行了进一步分析。

1、有效回帖认同表达倾向分析

在对“回族在线”贴吧所有有效回帖进行统计分析后，笔者发现，在 136 篇主题帖中，有 134 篇主题帖内存在涉及自身身份认同表达的有效回帖。另一方面，在全部的 11945 篇有效回帖中，有 7577 篇回帖涉及到自身身份认同的表达。这说明自身身份认同的表达客观上成为该 BBS 的重要讨论议题。经过进一步分类，笔者发现，这些认同具体包括“回族认同”“穆斯林认同”“中华民族认同”“地域性认同”“回族认同疑惑”“穆斯林认同疑惑”，以及同时表现出多种认同的“回族并穆斯林认同”“回族并中华民族认同”“穆斯林并中华民族认同”“回族并其他民族认同”，具体分类见表 3-1：

表 3-1 有效回帖身份认同表达分布

回帖内容编号及分类	数量	百分比
1. 回族认同	1038	8.69%
2. 穆斯林认同	678	5.68%
3. 中华民族认同	311	2.60%
4. 地域性认同	510	4.27%
5. 回族并穆斯林认同	1099	9.20%
6. 回族并中华民族认同	2131	17.84%
7. 穆斯林并中华民族认同	1456	12.19%
8. 回族并其他民族认同	153	1.28%
9. 回族认同疑惑	201	1.68%
10. 不涉及自身身份认同	4368	36.57%
总计	11945	100.00%

在表 3-1 中，涉及到有关回族认同的第 1、5、6、8 类回帖共计 4421 篇，涉及到有关穆斯林认同第 2、5、7 类回帖共计 3233 篇，涉及到中华民族认同的第 3、6、7 类主题帖共计 3898 篇。从这一计算可以看出，在这之中网友的认同表达倾向由高到低分别是回族认同、中华民族认同和穆斯林认同，中华民族认同超越了穆斯林认同，位于回族认同之下。这说明在贴吧中，网友们更倾向于将自己的身份认同置于中华民族的大框架之下在进行表达和讨论，如有回帖表示“稍有常识的人都能看出，回族跟中国其他少数民族无论历史还是现在都有千丝万缕的联系，回族毫无疑问是中华民族的一部分，而我正在其中”。“中国穆斯林是中华民族的一部分，十字军战争期间，有阿拉伯基督徒与穆斯林联合对抗欧洲十字军，除此以外穆斯林内战数不胜数，穆斯林既已生活在地方上，当以主人翁自居，建设好家园”。结合表 3-1 中其他选项，我们能够发现，在目前中国回族穆斯林 BBS 中，身份认同的表达是一个重要的内容，而身份认同的表达的主要倾向依次是民族、国家、宗教信仰和地域。

另一方面，我们也看到，在表中出现了一些比较特殊的认同，如多民族认同以及认同疑惑。多民族认同的出现是由于族际通婚导致。如有网友提到“我父亲是回族但我母亲是满族，虽然我的身份证上写的是回族，但是我觉得我自己既是回族也是满族”。而认同疑惑的情况则是由于网

友理解的不同而导致认同的模糊情况，如通过对第9类回帖的分析，笔者发现，表现出“回族认同疑惑”的回帖普遍认为并不应该是一个独立民族，有回帖表示“无论从历史演变还是现今状况来看，所谓回族的形成都有汉族有着密不可分的联系，历史上的‘回’或者‘回回’并不等同于回族，我们跟周围其他民族朋友的差异可能远远小于与相隔千里的回族的差异，所谓‘回族特色’更多是地方特色，就是加上了个伊斯兰的影响。所以说我真的不确定所谓回族是否是一个民族，我不确定我是不是所谓回族人。”这也从侧面反映出回族穆斯林群体在全球化的背景下，逐渐产生了新的认同思潮。

2、有效回帖异质性表达分析

“回族在线”贴吧作为目前中国互联网上规模比较大的回族穆斯林 BBS，在网络上也有不小的知名度，加之百度贴吧平台便捷的登录和发帖渠道。加之网络的匿名性，使得在理论上网民在 BBS 中可以发布任何内容的帖子，如果 BBS 管理员由于各种原因未进行删帖操作的话，这些具有异质性的帖子将在客观上成为该 BBS 讨论议题的组成部分，并对其他看到其内容的网民产生影响。因此，与该 BBS 创立宗旨有所不同的异质性回帖，客观上也成为了“回族在线”贴吧的议题表现的重要组成部分。本研究按照以回族在线吧置顶帖中“分享生活故事，理性发言讨论，爱国尊教认族，共筑网络家园”的宗旨为依据，定义“回族在线”贴吧中异质性回帖为：回帖内容明确表现出对中国伊斯兰教、中国穆斯林群体或回族群体持负面态度的回帖。如“伊斯兰是人类社会之癌”、“回民这是要颠覆新中国”、“穆斯林百害无一利”等表达，以及含有明显攻击、侮辱含义的“穆畜（笔者注：意为视穆斯林为畜生）”、“回子（笔者注：指称回族）”、“绿皮猪（笔者注：指称穆斯林。伊斯兰教尚绿，猪肉为伊斯兰教禁忌食物）”、“阿拉伯猪（笔者注：指称中国穆斯林）”、“黄皮马瓦里”（笔者注：指称热衷于讨论阿拉伯世界的中国穆斯林。“马瓦里”为阿拉伯语音译，愿意为“被释放的奴隶”，在历史上曾将非阿拉伯人穆斯林称为“马瓦里”）等表达内容。

以此为标准，笔者对所有有效回帖进行了统计，发现在 11945 篇有效回帖中，有 2716 篇异质性回帖，占总数的 22.73%。136 篇主题帖中，有 97 篇主题帖内出现了至少一篇异质性回帖，占总数 71.32%。在 2716 异质性回帖中，2045 篇使用了具有明确网络暴力含义的词语，占异质性回帖总数的 75.29%。这种网络暴力回帖的典型例子如，有网友在某一宗教信仰类主题帖中回帖表示“穆斯林对中国有百害而无一利，我中华心胸宽广容了你们，一个个都是白眼狼，我大唐允许你们经商，你们牛逼的商人围了广州烧杀抢掠，我大宋许蒲寿庚泉州市舶司之职，这个狗呢，参与叛乱不说，最后还特么降元了，尽屠大宋宗室三千！元朝你们狗仗人势就不提了。到了明朝想着帮帖木儿里应外合攻打我们，到了清朝，马明心马化龙白彦虎杜文秀都不是好东西，屠了多少汉人百姓，还想去炸黄帝陵，你们这些黄皮马瓦里整天趁早滚回中东跪舔你们的阿拉伯野爹吧！”等等。

另外，在 1731 篇异质性回帖之下有至少一条对该回帖内容的批判性回帖，这些批判性回帖共计 2268 篇。占有有效回帖的 18.99%。而在批判性回帖中，有 1067 篇使用了网络暴力性质的表达，占批判性回帖总数的 47.04%。上面提到的有关“穆斯林对中国百害无一利”的异质性回帖就是比较典型的例子，在此帖之后，也有许多网友以批判性回帖的方式进行了回应：如“历史上的事谁都说不清，五胡乱华、靖康之变、崖山悲歌、嘉定三屠都发生过，又不是独我们穆斯林一家”、“少放屁啊，专制政权哪个没叛乱？汉人自己搞颠覆改朝换代的事还少？少打黑枪啊”“兄弟你也会干这个了，放你到清朝还不是乖乖剃成辫子，所以还是少逼逼的好”等等来回应；又如有网友在某一网上交友类主题帖内发表了异质性回帖“你们伊斯兰教不是禁止妇女抛头露面么？你这样不穿垃圾袋（笔者注：此指受伊斯兰极端思潮影响而产生的遮蔽妇女全身、只露出双眼的黑色罩袍）还露脸真是不清真，该下火狱”，对此有网友在其下回复“伊斯兰教义从来没说不能让妇女抛头露面，别胡说”、“哪来的滚哪去，我们穆斯林该怎么做比你清楚，用不着你吠”、

“怎么着兄弟，看来你研究伊斯兰挺多啊，来来来咱俩约个地方练练，我学习学习”等等。

从以上统计结果可以看出，在“回族在线”贴吧中，有相当一部分回帖是与贴吧宗旨不符的异质性回帖，且广泛分散在大部分“回族在线”贴吧的主题帖内。这客观上反映出在互联网上所存在的对于中国伊斯兰教、中国穆斯林群体以及中国回族群体所持有的一种消极态度。这种消极态度借助其可浏览性能够被其他人所了解，进而对其他网民产生影响。而这种影响的直接表现就是部分贴吧成员所发布的批判性回帖。异质性回帖和对应的批判性回帖共同占据了有效回帖总数的 41.72%。从以上统计结果中可以看出，在“回族在线”贴吧中，超过四成的回帖属于围绕“中国穆斯林族群”这一主题而产生的网络暴力行为及回应展开的。这一主题客观上在一定范围内成为了穆斯林网络 BBS 讨论议题的重要组成部分。

四、结论与讨论

通过对主题帖的主题以及对其有效回帖的表达特点进行统计分析，我们可以看到，在“回族在线”贴吧中，主观的议题建构和客观上的议题呈现实际上并不相符。从主题帖的主题分布上看，该 BBS 试图建构一个以日常生活经历以及网上交友内容为主的生活气息强的 BBS，对于民族宗教等因素并未过多提及。但是在客观上，由于回族穆斯林群体自身的心理特点以及外部异质性群体的影响，使得客观上体现出来的议题特征更多地体现出了民族和宗教的因素。这一差异表明，“回族在线”贴吧“分享生活故事”的首要宗旨并未成功，民族宗教话题实际上在回族穆斯林群体的网络讨论中仍占据重要地位。贴吧议题客观上呈现的这一结果，一方面反映出，中国回族穆斯林群体在网上表达出来的身份认同还是正面的，是符合我国当前的民族宗教政策导向的，然而不可否认的是，网络上的对立情绪，也对回族穆斯林网民群体产生了影响。对其回应的过程，一定程度会影响到回族穆斯林的身份认同倾向。

如上文所述，就本次研究的结果来看，虽然管理方主观建构的网络议题与网上互动中客观呈现的议题出现了一定的偏差，总体来说，穆斯林 BBS 的议题呈现是较为积极的。但是，在与异质性表达互动过程中，批判性回帖中也有接近半数使用了网络暴力来进行回应。我们同样有必要对这种现象的发展趋势进行考察。并采取适当的引导，使中国穆斯林 BBS 的网上互动和自身建设有一个良好的发展前景。

此外，从本次研究所使用的方法角度来说，通过内容分析，本研究从宏观角度把握了该贴吧的议程设置及其互动状况，直观清晰地呈现出了议题特点与其建构过程中出现的差异情况。但是由于内容分析法只以内容要素作为对象，实际上无法呈现互动的完整过程，因此本研究就无法回答“参与贴吧互动的网民的身份建构是由网络以外带入的还是贴吧互动中建构的”这样一些基本问题。而对于以上的问题，需要在进一步的研究中，通过对贴吧管理成员或贴吧活跃成员进行深入访谈等手段，来了解影响网络互动和议题建构中存在的更多因素，进而进行更全面的分析。

参考文献：

- [1] M. 卡斯特，2003，《网络社会的崛起》，夏铸九等译，北京：社会科学文献出版社。
- [2] 吴骞，电子传媒空间中的伊斯兰：穆斯林在英特网上[J]．图书馆理论与实践，2000，(02)：66-69
- [3] 黄少华，网络空间的族群认同[D]，兰州大学，2009：4
- [4] M. 卡斯特：《网络社会的崛起》，夏铸九等译，北京：社会科学文献出版社，2003。
- [5] 弗朗西斯·福山，顾海燕．社会主义会卷土重来吗？[J]．当代世界与社会主义，2002，(06)：125-126。
- [6] 王倩倩，基于内容分析法的评论挖掘及其在网络营销中的应用研究[D]．合肥工业大学学报，

2012: 3

- [7] 王海明,韩瑞霞. 国内 BBS 研究现状述评[J]. 兰州石化职业技术学院学报, 2004, (04):25-29
- [8] 陈洁. BBS:中国公共领域的曙光[J]. 中国青年研究, 1999, (05):52-54.
- [9] 祁林. 以 BBS 为例论网络话语权的有限性[J]. 新闻知识, 2003, (11):49-51.
- [10] 陈晓强,胡新华. 从社会学视角解析虚拟社会交往[J]. 山西高等学校社会科学学报, 2003, (09):22-25.
- [11] 白淑英、何明升, BBS 互动的结构与过程[J]. 社会学研究, 2003, (05):8-18.
- [12] 沈小根, 网络群体性事件的议题建构研究[D]. 复旦大学, 2011.
- [13] 陈彤旭\邓理峰, BBS 议题的形成与衰变——对人民网强国论坛的个案研究[J]. 新闻与传播研究, 2002, (01):13-25+94.

【论 文】

抵御伊斯兰教法向世俗国家法律体系渗透是我们的历史责任

——在中国社会科学院第五届科学无神论论坛上的主旨发言

习五一¹

我发言的内容包括五个论点：第一，“教族一体”的危害；第二，全国统一清真食品认证体系潜在的战略风险；第三，以民族团结为旗帜，兴建阿拉伯风格的清真寺；第四，以少数民族特色村寨之名，推行“逆世俗化”、“逆中国化”。第五，伊斯兰教法在少数民族聚集区向世俗社会渗透。

（一）教族一体的危害

将某些少数民族与特定的宗教捆绑在一起，仍是当前主流社会的思维方式。多年来，官方发布宗教教徒的人数，把某些少数民族视为全民信教，民族人口等于信教人数。我国“回族、维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、东乡族、撒拉族、塔吉克族、乌孜别克族、保安族、塔塔尔族”，这十个少数民族大约有 2000 万，官方公布的穆斯林人数 2000 万，就是依据这十个少数民族人口的总和。这样的统计方式，无论在理论上还是实践上都是十分有害的。民族由先天血缘、历史文化等因素构成，而宗教信仰是公民个人后天的自由选择。

现代社会不能将民族与宗教捆绑在一起。“教族一体”导致三不利，不利民族、不利宗教，不利个人。民族是主体，宗教只是民族的一种文化附丽，一个民族有多种文化形态：文艺、医学、教育、哲学、科学等。西方中世纪基督教神学垄断所有学科，政教合一，可谓教族一体；史称黑暗时代。民族得不到发展，个人得不到自由，宗教受到诅咒。反对民族和宗教捆绑，反对强迫信仰教义，每一位公民都有信仰和不信仰某种宗教的权利。只有保障宗教信仰自由的权利，才能够促进社会和谐。“教族一体”论最大的弊端就是导致民族的封闭。因为宗教的一大属性就是排他性，一神教尤其强烈。“教族一体”论的现实危害，就是用特定的宗教捆绑特定的民族，让民族浸透宗教的特质。以宗教作为民族核心价值会增强对其宗教发源地的凝聚力，出现离心和异化迹象。跨越国界的强烈宗教认同，减弱对中华民族的向心力。民族分裂势力利用宗教极端主义为精神支柱，制造暴恐分裂活动。

¹ 作者为中国社科院 世界宗教研究所 宗教学理论研究室 研究员。

（二）全国统一清真食品认证体系潜在的战略风险

2015 年底，我曾经向中央有关部门提交报告，题目是《全国统一清真食品认证体系潜在的战略风险》。目前，我国各地的清真食品管理条例，关于清真食品的定义，大体可以分为三类，一是民族风俗饮食说，二是伊斯兰教法说，三是两者兼容说。近些年，以宁夏为首的地方政府大力推动以伊斯兰教法说统一管理清真食品，相继出台三省联盟、五省联盟，不断向全国人大提案，要求建立全国统一的清真食品认证体系。2016 年两会期间，我编写微博，质疑这个重要法案，成为舆情热点。经党中央决定，撤销国家立法管理清真食品的议案。我的报告要点如下：

宁夏主导的清真食品认证体系，以伊斯兰教法为基础、以穆斯林为主体。这种清真食品认证体系既有宗教教义基础，又有官方的认证标准，一旦全国推开，必然带来清真概念的全面泛化。这些举措不仅推动宁夏区内清真泛化，推动宁夏回族阿拉伯化，而且对全国其他地区的穆斯林产生强大负面影响。这种清真食品认证体系以马来西亚政教合一的国家清真标准，推动中国国内清真食品标准，打断甚至逆转中国特别是内地穆斯林的世俗化进程。国内清真食品认证标准统一可能助推伊斯兰极端化思潮向全国各地蔓延。

统一清真食品认证违背国家相关法律。宁夏清真食品管理条例规定，清真即符合伊斯兰教法的食品。我国宪法的哲学基础是历史唯物主义和辩证唯物主义。国家立法的法源不能来自一种宗教教义。如果国家立法统一清真食品管理，其弊端是，法条包括宗教标准和特殊罚则。宗教标准进入法律，意味着一种宗教要求以国家法令形式固化，在世俗多元社会中多元宽泛解释的宗教标准，变为不可更改的法律，容易被特定官商政教利益集团把持。设立特殊罚则，比违反一般食品管理规定，增加额外惩罚，使某种宗教教义和部分信徒获得特殊法律地位。

西北许多地区出现清真标识泛化，穆斯林标识滥化，进入社会生活公共领域。在商城、超市、旅游景区、医院、学校等公共场所，出现各种各样的清真标识，比如：清真专用收银台、穆斯林专用厕所、专用浴室、专用病房、专用超市通道、专用公交车等等。

清真概念泛化是宗教极端主义的前期。宗教极端思想向社会的渗透，是通过衣食住行、婚丧嫁娶等日常生活逐步渗透，不断强化原教旨主义宗教意识，推动清真概念泛化，煽动宗教狂热，推动宗教社会化，最终实现宗教政治化。一开始在南疆地区出现的清真面粉、清真矿泉水、清真播种机、清真马路等问题并没有引起重视。正是通过清真概念泛化，增强穆斯林与非穆斯林的差异，干涉世俗生活，潜移默化中灌输伊斯兰教法思想，传播宗教极端思想，最终成为催化暴力恐怖活动的因素之一。

（三）以民族团结为旗帜，兴建阿拉伯风格的清真寺。

一些少数民族的人大代表和政协委员的提案，以民族团结为旗帜，要求政府动用行政资源，兴建清真寺。中华人民共和国宪法原则，政教分离，宗教信仰自由。宗教信仰是每个公民的权利，是公民个人的私事。近些年，在经济发达中东部地区，本来信仰伊斯兰教的信众极少，在寸土寸金的城市核心地区，政府无偿划拨土地，动用巨额财政经费，建设阿拉伯风格的豪华清真寺，成为“民族团结城市”的政绩之一。

2012 年，杭州市政府划拨土地 10 亩，出资 1.7 亿元，修建杭州清真寺。整个建筑群采用阿拉伯式伊斯兰建筑风格。据说，杭州清真寺可以成为对外展示伊斯兰优秀文化和各族穆斯林良好形象的重要窗口。在广大民众的质疑声中，这座清真寺建成后一度迟迟没有投入使用。据说，近期已经开放，其奢华令人震惊！杭州市政府需要为不到两万穆斯林民众，在大运河畔修建阿拉伯风格的地标性建筑吗？

历史上深圳地区没有清真寺，随着现代化社会人口流动，少数穆斯林移居此地。政府在福田区划拨 6000 多平方米土地，资助 3000 万经费，修建阿拉伯风格的豪华清真寺。此举引发各界民众的质疑，该清真寺原定于 2016 年秋竣工，至今没有消息。

除历史文化遗产保护建筑外，政府是否应当动用财政经费，修建阿拉伯风格的豪华清真寺，

值得商榷！此举涉嫌动用行政力量发展某种宗教。

（四）以少数民族特色村寨之名，推行“逆世俗化”、“逆中国化”。

江苏省高邮市政府菱塘乡原有数十户不忌猪肉的回民，已经融入主体民族。1988年，江苏省、扬州市、高邮县三级政府将申报少数民族乡作为“政治任务”，给予特殊优惠待遇，经过大力动员将30%汉族改为回族，获批江苏唯一少数民族乡。此后，政府花费公款大建清真寺，阿拉伯建筑，推广伊斯兰教和阿拉伯文，学校食堂全部为清真餐。经过30年精心培养，近些年，真有少数人开始不吃猪肉。当地民宗部门领导带领伊协的阿訇，将《中国穆斯林》等宗教刊物送进小学课堂，公然违反教育与宗教相分离的教育法。凡此种种“政绩”，当地官微自我表彰为“民族传统文化复苏”。

自2016年全国宗教工作会议以后，以建设民族特色村寨之名，推行“逆世俗化”“逆中国化”，仍在不断进行。将阿拉伯语铭刻在学校、文化、政府、街道等等标识标牌处；将回族建筑风格，定位为阿拉伯伊斯兰教建筑风格，在街道、民居、学校等地方大肆推行。比如：11月25日，河南省孟州市召开“桑坡伊斯兰风情小镇”项目启动会。市委书记李英杰强调“以伊斯兰文化为核心”建造“桑坡伊斯兰风情小镇”，动用行政力量，发展“伊斯兰文化”。

（五）伊斯兰教法在少数民族聚集区向世俗社会渗透

近些年，一些学者不断发表科研成果，论证“在回族聚居地区”“承认和恢复伊斯兰教的法律性。”2015年，宁夏大学杨国举副教授在《回族研究》发表论文，题为《回族聚居地区恢复性司法的路径选择：伊斯兰文化与恢复性司法的综合》。他提出：“伊斯兰教法是宗教教义、道德规范和法律制度的集合体”。“在恢复性司法中承认和恢复伊斯兰教的法律性。”政教合一的伊斯兰教法，是造物主的启示，是以伊斯兰教义为准则的法律体系。众所周知，我国宪法的指导思想是马列主义。其哲学基础“辩证唯物主义和历史唯物主义”。

最令人担忧的是，这样的科研成果正在指导社会司法改革。宁夏同心县“哈吉”“阿訇”的司法实践，竟然作为司法改革的先进经验向全国介绍。“哈吉”是伊斯兰教信众中完成到圣地麦加朝觐“功课”的人士，“阿訇”是清真寺中的教职人员。据官网报道：“‘哈吉’被宁夏吴忠市同心县人民法院聘任为人民调解员，‘阿訇’则被宁夏固原市泾源县检察院聘任为检察联络员。两地两院在调处矛盾和解决纠纷过程中，十分注重发挥‘哈吉’和‘阿訇’宗教人士的作用，积极探索与宗教人士一起化解社会矛盾的新途径、新方法，取得较好的法律效果和社会效果。”

再比如“河南开封朱仙镇穆斯林社会法庭的司法实践。据官网介绍：“为了推动基层矛盾纠纷及时有效化解，该党支部于2009年成立穆斯林社会法庭。该法庭与一般法庭最主要的区别在于它办案不仅依靠法律和政策，而且依据社会公德和乡风民俗，与法院司法的权威性、专业性形成有效互补。”“该法庭自成立以来，5名‘社会法官’平均每年受理纠纷100余起。”朱仙镇党支部建立“穆斯林社会法庭”，被当地的官方媒体作为先进事迹报道。广大网友纷纷质疑此举涉嫌沙利亚法向世俗社会渗透。我的微博被报送最高法和河南省委，在上级部门的指令下，7月6日，开封市祥符区人民法院官方网站发布公告，承认“朱仙镇穆斯林社会法庭”的冠名，“属于我们工作中的不当”。

“中华人民共和国实行依法治国。”“一切法律、行政法规和地方性法规都不得同宪法相抵触。”任何组织或者个人都不得有超越宪法和法律的特权。抵御伊斯兰教法向世俗国家法律体系渗透，是我们重要的历史责任。

（2017-07-15 南宁）

【网络文章】

李将军之殇：从宽容的象征，到种族主义的图腾

2017-08-14 摘自《北美华人之声》

http://www.360doc.com/content/17/0814/10/40033985_679053696.shtml

发生在弗吉尼亚的暴乱令人痛惜，展现在你面前的，是什么极左什么极右的喧嚣，这边厢，是什么 antifa，那边厢，是什么 alt-right，政坛上各色人等的表演，也是一片闹哄哄。

这个时候，一位直接关联的重要政治人物，却一直在沉默着。他并非一直那么沉默。曾经，历来反对蓄奴的他率领家乡的子弟兵，驰骋沙场，和公认的当时时代的进步力量北方拼杀。在正面战场失败之后，他又力排众议，拒绝了游击战，率领南方正式宣布投降，从而避免了生灵的继续涂炭。

这位政治人物，便是美国历史上赫赫有名的李将军（Robert E. Lee）。他失败了，作为战败将军，他被剥夺了公民权，直到死后 5 年，才得到恢复。但他对家乡的热爱、他卓越的指挥才能、他高尚的个人品格，得到了当时南北的一致赞同，并被后人记住。

不要以为这种赞同是经不住推敲的。在北军统帅、战后的美国总统、现在印在 50 美元钞票上的格兰特将军还没有解放自己家的奴隶时，李将军已经率先解放了自己家族的全部奴隶。真实的历史就是这么吊诡。

曾几何时，他雕像的存在，成为美国宽容的象征。无论北方，还是南方，都对他保持尊重。历史的硝烟散去，他的雕像在国家大和解的旗帜下灼灼生辉。每每华人特别是中国的文人提到李将军没有被一脚践踏在地上的时候，他们感慨的，无不都是美国的伟大，包容的伟大。

肯尼亚在美二代奥巴马成了总统，美国的种族融合，几乎到了一个新的台阶。一时间，世界无不感慨，黑人都能当美国总统，还有什么不能？

然而，谁也没想到，这八年，美国的种族冲突被点燃，各种冲突愈演愈烈。如果大家有点记性的话，都会知道在美国各地发生的骚乱，这些骚乱，无不动辄打砸抢烧。个别族群一些人崇尚暴力的行为没有被纠正，警察的种种迫不得已的作为，无论他们是欧裔、非裔还是亚裔，都通通被涂抹成白人对黑人的仇恨。以个体来作为判断标准的做法一步步被抛弃，言必提种族的风气日盛。一些人解决问题的办法，不是从根本上分析问题，而是从种族上挖掘，似乎成了这样：种族斗争，一抓就灵。

然而，这种无视问题根本、只诉诸种族的做法，没有促进种族的团结，反而揭开了历史的伤疤，并一步步撕裂原本已经逐渐融合的历史疤痕。过去的八年，我们见证了多少街头的暴力，而作为华人，我们又见证了多少制度上进一步被区隔的尝试。从《肤色修宪案》到《亚裔细分法》，种族主义正一步步张牙舞爪，令人口比例处于绝对弱勢的华人胆颤心惊。

没有人会太在意华人的感受，主流社会正在为黑与白的撕裂狂欢。黑人生命很重要，是的，很重要，可屡屡被杀害的华人，哪怕我们发出了反对暴力的怒吼，依然几乎不为主流所在意。“所有人的生命都很重要”的说法，甚至还成了政治不正确。面向华人，很滑稽的是，那些标榜爱心的永远站在道德制高点上的群体，他们几乎都忘记了华人也需要一样的爱心。在黑与白分裂的喧嚣中，李将军，这位曾经是宽容的象征，终于蜕变成种族主义的图腾。

在喧嚣中，黑人对他的愤怒与日俱增，虽然他当时为联邦而战，只是出自对家乡的感情。在喧嚣中，白人将心中的愤懑投射在他的身上，要高举“白人至上”的旗帜来为自己的困惑寻找寄托，虽然无论投降前还是投降后，他都没有高呼“白人至上”。

原来迎风飘扬的联邦旗，被一面面拿下；原来高高伫立的李将军雕像，被一座座挪走。本已修复的历史伤口，被一次又一次拿出来，被再次撕开，再被浇上盐水。支持继续挂联邦旗的，为的只是一种记忆，而不是对奴隶制的念念不忘。希望保留李将军雕像的，为的是对他忠勇爱国的崇敬，而不是渴望哪天再次复兴奴隶制。而且，李将军本人就不支持奴隶制，由于他热爱自己的故乡，所以为了联邦而战。可是，这一切，在日益喧嚣中，都没有了意义。上世纪六十年代民权运动风起云涌之际都不会被否定的旗帜和雕像，在奥巴马“一切唯种族是论”的指挥棒下，成了种族再一次撕裂的导火索。

终于，在2017年8月12日，在弗吉尼亚大学所在地，爆发了又一次冲突。原先漂亮安静的大学城，一时间充满了仇恨暴力，直至淋淋鲜血的出现。这是一片混战，极左和极右都得到了最大的发挥。

对于“白人至上”的死灰复燃，我们必须保持警惕。现代社会，没有“白人至上”和新纳粹的空间。但是，扪心自问，拉丁裔的警察甚至非裔的警察开枪打死了不配合执法的非裔，都可以被媒体歪曲成欧裔，炒作成白人对黑人犯下的罪行，假设你是欧裔的话，你会怎么想？也许，很多原本的小清新，都会被逼成了极右。左到极致，便将有极致的右来与之对抗。

《民族社会学研究通讯》第1期-第245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