

民族社会学研究通讯

普考通

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 292 期

2019年 11月 30日

目 录

【论 文】

从人类学田野反观史书断简

王明珂

民族互嵌与民族交往交流交融关系探析

郝亚明

印度民族国家构建中应对复杂多样性的政治策略及其效果

和红梅、周少青

伊拉克库尔德人的民族认同：根源、发展路径及原因探析

王 伟、张伦阳

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University



【访 谈】

从人类学田野反观史书断简¹

王明珂²

根据《左传》记载，鲁昭公十七年，鲁国的属国郑国国君郑子到鲁国进行朝拜，鲁昭公问起上古时代的官制，郑子根据自己的祖先少昊氏的官制，介绍了传说时代的官名设置与制度变迁。事后孔子问学于郑子，收获颇多，留下了“天子失官，学在四夷”的评语。

这句据说出自孔子之口的名言透露出—个事实：—个疆域广阔、历史悠久的国度，核心地区和边缘地带在生活方式与文化传播上常常不同步，当核心地区因政治变故或文化变迁使某段历史难以被言说，保留在边缘地带的历史记忆便成了重新激活传统的基因库，就像被送上诺亚方舟的各类动物。除此以外，历史上常有另外一种现象，沉醉于自身先进与发达的核心文明拥有者，喜欢观察那些因空间阻隔而呈现出与核心区风俗迥异的边地，将之想象为世外桃源式的美丽异乡。于是，“在边缘地区发现中心”成为—种习惯性思维，或是从中寻找核心区文明的黑匣子，或是在差异对比中增强对自身文化的信心。但无论哪种做法，都是在固化核心区与边缘地带的角色。

也许应该追问，边缘地带是否拥有与核心地区不同的文明形态？哪些神秘而淳朴的异乡桃源，是—向如此还是被塑造的结果？边缘何以边缘化、核心文明为何会成为核心、它们在怎样的时空环境下形成“中心-边缘”的构造？这些都很难从核心文明的历史记录中找到完整的线索，只能从只言片语中探佚寻幽。不过，史书断简字迹模糊之处，留下了民族学家和人类学家的足迹。边缘区因保留了相对完整的另—种生活形式与社会形态，成为人类学田野调查的绝佳样本。

徜徉于“华夏边缘”的王明珂从人类学田野出发，对过往的历史叙事与“中心-边缘”关系进行了深刻的反思。在他的眼中，主体文明的历史叙说有时过滤或遮蔽了各种社会生态共有的某些生活方式，或是试图禁止这些生活方式，这便造成了自身文明不同于边缘区的假象。因此，边缘地带的生存模式与社会生态并非核心文明的“他者”，边缘区也并非外在于主体文明，在人人都置身于被历史情境所限定的现实之中，中心与边缘的差别才会被有意无意地不断描述。描述虽非事实，但会作用于现实，因此，反思历史叙事也是对现实的校正，正如那句掷地有声的箴言所说，“问题在于改变世界”。

（问 = 经济观察报；答 = 王明珂）

问：您的一系列著作，从考察对象所在的地域而言，恰巧处于“胡焕庸线”（注：20 世纪上半期，地理学家胡焕庸提出，中国人口大致沿着黑龙江黑河到云南腾冲之间的一条分割线，呈现出人口密度分布的不均衡性，该线东南方居民占中国总人口的 95% 左右，而该线西北方则是地广人稀。）的西部和北部。从人口分布的角度而言，这个区域的人口密度低于处在这条线以东、以南的地区，而且这个区域在历史上族群关系较为复杂，加入大一统政权的时间也较晚。您选择这个区域的族群与文化作为自己研究的主要对象，这种旨趣是受个人兴趣影响更大，还是有某种—以贯之的学术逻辑？

王明珂：我最初涉足研究时，只是对历史文献所记载的“羌”进行考察。后来在美国攻读博士，接受了一些社会人类学与考古学等方面的训练，我的兴趣就不止是在某—个边疆少数民族，

¹ 原刊载于《经济观察报·书评》2019 年 7 月 26 日。

² 作者为（台湾）中研院院士、史语所所长。



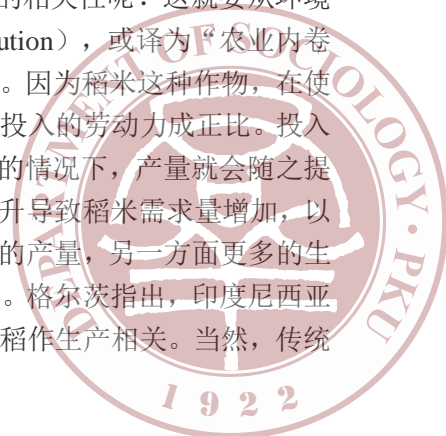
如羌族，而更关注区域人群间是什么样的社会互动过程让核心成为核心，边缘成为边缘，同时也让人们感觉有些“历史”与“文化”很奇特或陌生。我关注及观察对我们而言较为陌生的历史、文化现象，结合对该区域人群的社会情境调查，来解释那些看似异端的现象。更重要的是，在做过这些调查与研究之后，逐渐由此反观我们所熟悉的世界——我在很多地方都提到过这种反思的意义。那就是，我们将那些原本陌生的事物熟悉化之后，应该再去重新思考以前自己习以为常的、觉得毫无疑问的熟悉现象，将它们视为奇特及陌生的、应被重新探讨及检视的，如此我们便会对于以前自己很熟悉的东西产生新的认识。简言之，关注那些原本处于边缘的区域人群，对于我们理解核心区域人群，以及理解人们——包括我们自己——的偏见，会有很大的帮助。

20 世纪上半叶，人类学研究中仍普遍存有一个现象，就是学者们怀着猎奇的心态研究边远社会人群或边疆少数民族。那些学者，怀着优越感和作为先进者的心理去观察某种“异文化”，他们关注及描述边缘地区人群的“另类”生活，“另类”社会文化。更早，中国明清时期中原文人对西北和西南边疆地理与人群的书写，很多也都是猎奇式的描述。西方人类学经历过类似的发展阶段。在进化论的影响下，人类学家借助对一些原始部落的调查，用来证明“我们”的进步性。当时西方人类学有一个重要的研究取向，无论是研究某个区域的原住民还是某个国家的少数民族，都特别喜欢研究这些族群的宗教，其用意在于说明这些在物质生活方面现代化程度较低的民族十分迷信，并且从他们的迷信，或者他们的多神信仰来证明“我们”并非迷信的人群，或者证明基督教所属的一神教在人类宗教演化上是一种进步。这种基于文化优越性的观点后来受到了很多批评。另如“传播论”，将有相似因素的各地域文化，视为某种强势文化向外传播、影响而造成的结果；这一论说同样带有强烈的霸权色彩，后来也被新时代人类学家批评。

我所强调的“华夏边缘”研究，也是一种对核心的反思性研究；当我们考察这些区域人群，并在描述他们的生活或社会文化时，应时刻注意我们自身的文化及学术知识霸权，以及相关的偏见。摒除偏见和傲慢尽管说起来很简单，但如果没有缜密的逻辑思虑和分析方法，是很难做到的。我特别注意人类生态问题；无论是在华夏边缘，或在作为核心的中原帝国本部，都是在各个自然环境与人为疆界内，人们以各种的生计手段获得生存资源，并为此缔结种种适合这种环境与生计方式的社会组织，并形成文化以巩固各社会群体与其间区分。

问：正如您所说，您的研究将原本陌生的事物熟悉化，比如分析及比较生活在不同自然环境下的几种游牧方式和游牧社会组织。那么这种对“边缘”地带的考察结论对于理解传统华夏文明的核心区域有哪些帮助？

王明珂：首先，从方法上来讲，研究区域性人群的文化与文化行为、社会组织，都要从其自然环境和人们的生计活动（如生产与交换）出发，这对于考察游牧社会或农耕社会都适用。比如观察农业社会时，美国人类学者克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）很早就揭示了一个现象：世界以稻米生产为主的地区人口密度一般都非常高。如何解释这两者间的相关性呢？这就要从环境、稻米生产的特色入手，格尔茨提出“农业萎化”（agricultural involution），或译为“农业内卷化”，说的就是稻作生产中的人口增长与粮食增产间的恶性循环现象。因为稻米这种作物，在使用科学方法培育高产杂交的新品种之前，一个基本的特色就是产量和投入的劳动力成正比。投入更多人力从事插秧、除草、耕作、施肥等事务，在自然条件相对稳定的情况下，产量就会随之提高。所以稻农为了增加在田地上的劳动力而生育更多孩子。生育率上升导致稻米需求量增加，以喂育新生人口。一方面更多人力及土地投入于种植稻米，以获得较高的产量，另一方面更多的生育人口又需更多稻米来喂养，这就出现了稻作区的人类生态恶性循环。格尔茨指出，印度尼西亚以及泰国、马来西亚和中国南方这些稻米生产地区，人口暴涨情况与稻作生产相关。当然，传统



的耕作方式、技术，以及社会组织也是导致这种恶性循环的重要原因。对于传统东南亚稻作农业与人口问题，我没有做过深入研究。不过我在《游牧者的抉择》中讨论游牧社会时，从自然环境、生计活动、社会组织与文化之人类生态角度，在概念及方法上是与此相通的。

其次，如果从人类生态的角度去看待某个社会，就不只是看它的产业而已，农耕本身是一类产业，在不同纬度、不同降水条件下，人们会选择种植不同的作物，就像在游牧社会中有不同畜养动物的组合（也就是我分析的“畜产种类”和“畜产构成”），也有不同的游牧方式。不过人类社会的复杂性不止于此。有时同样的环境，人们用不同的生计手段来利用或改变它；同样的生计，也会产生不同的社会组织结构。我们应重视人类利用社会组织及相关文化，对环境以及对生计的修饰与补充。就像我研究的中国北方各类型游牧社会，牧民们可以结成各单位人群较为平等自主的部落，也可以结成中央化、阶序化的国家，如此形成不同的游牧人类生态。为什么有时候游牧人群要建立国家这样的政治组织？这便与游牧人群和定居人群社会间的互动有关。

带着这样的思路去反观华夏文明核心区域的政权与农业，就会发现一个我们常常会忽略的细节，那就是农业和其他人类生计产业的差别究竟在哪里？我觉得这个问题非常有意思。我们好像受到进步观念的影响，认为人类经济生活有一个不变的发展过程，从渔猎到游牧再到农耕。我在《游牧者的抉择》这本书中讲过，这种认识和人类历史发展并不完全相符。历史上专业化游牧是很晚才出现的，远晚于原始农业出现的新石器时代，因此时间上就不存在游牧向农耕过渡。其实还有一个重要现象，那就是农耕社会中的人从来没有放弃过采集和渔猎。我们可以看到明清中原文献很喜欢记载云南、贵州地区的人吃虫子、吃蛇和蜗牛等等“特殊”食物，其实曾经有过农村生活经验的人就知道，中原的农村居民也不会放过这些食材，抓到蛇和肥老鼠也会吃掉。

更有意思的是，中国古代文献里常提到类似“梁山泊好汉”的故事——农人在受不了灾荒及剥削的时候常会逃入名山大泽，有时候因为战乱，也会逃到类似“梁山泊”的山水之间谋求生存。这说明什么呢？这和农业生产的性质有关。传统农业是把种子及劳力成本投入于土地，要延迟约六至七个月才能获得收成。这六七个月间农人是无助而易受侵害的，劳动成果随时会被他人偷盗、劫掠或毁坏，天灾也会对农业收成产生重要影响。这些情况都是农人自身难以抵御的，因此他们需要得到强有力的政治社会组织的保护。产业特征——植物离不开土地，因而农民也离不开土地——决定了农业社会对定居政权的依赖。在这样的前提下，政权对农人收税，甚至抽很重的税，农人都只能接受。但有的时候政权没有办法尽到保护农民的责任，比如战乱，比如发生大规模的自然灾害，比如十分贪渎恶毒的地方官，这时候农户便常会逃入山泽之中。文献对这种情况有一些记载，那些农民逃入山泽之后如何生活呢？不是继续农耕生活，而是会选择以渔猎作为主要生计手段，因为渔猎是可以立即获得食物的生计方式。人们不需要有强大社会组织的保护，为了从事渔猎，反而小规模而有弹性的人群聚合（猎团）更为方便。与此相关的是分享的文化；只有在自身丰足时与他人分享，才能保证自身匮乏时得到别人的接济。杀婴也是渔猎社会常有的文化行为，因此种生计手段能喂养的人口相当有限。

我在《反思史学与史学反思》里举过一个例子，根据《三国志》的记载，在大乱结束之后，有地方官没收百姓的渔猎用具，劝民归农，并且明令禁止当地杀婴的习俗。在这样的治理政策下，当地快速恢复了正常的生活秩序。从这段记载可以看出，当时中原帝国历史学家通过这个典型事例强调一种价值观：安民、劝民力农是地方官的本分，能够坚持这样的理念就是好官。如果从另外一个角度来看，我们从这段记载里也能看出人民的选择：在因战乱等因素影响而无法维持农业生计时，人们会放弃农业。但是对于整个中原帝国的人类生态来讲，必须要维持一个稳定的农业生产，来供养一级级的上层社会，所以非得把平民拉回田地，让他们重归农业。婴儿是未来的农村生产人口，所以杀婴也被严格禁止。能够完成这些目标的官员，在传统社会的评价里就是优秀的地方官。



比较游牧、游猎与定居农业之人类生态及其历史兴衰，我们可以反思当今世界先进国家人类生态中农业与农人的处境。简单地说，人类农业定居生活与政治体结合的历史，可以上推到新石器时代晚期。由于作物离不开土地，农民离不开作物，以及农业生产的延迟收获特点，使得农民需要被保护，因此展开农村与农民被利用、剥削的数千年历史。第一阶段是考古学者戈登·柴尔德（V. Gordon Childe）所称的都市革命时期——以都市作为农产品的集散与交换中心，因而农人在城乡关系中落入边缘。第二阶段，在国家与文明兴起之时，农人与农村更成为供养各阶层统治者的基本生产单元。这种中心城镇与文明国家先后出现而让农村、农民落入边缘的历史，不是中国独有，而是全球性的普遍现象。第三阶段也是新近的发展，是在当前全球化之时代背景下，资金、人员、知识以及农产品作为商品之全球流动，因产销过程中难以掌握的情况更多更复杂，而让农村与农民而更加边缘化。

问：您刚刚提到，我们的传统文献里记载西南地区的生活习惯特别是饮食习惯时，更多地强调他们和中原的差异，但可能在这方面并没有那么大的差别，只是讲到中原地区的风俗时就不提这一面。一个与此相类似的问题是，传统史书中讲述西南和南部地区时，经常讲述他们的祖先和早期传说，而且和中原地区的炎黄和尧舜禹的传说不同。我们是不是可以认为，在早期传说的记载方面，存在与饮食习惯描述差不多的情况，中原地区会有意忽略或抹掉与西南、南部相类似的历史记忆？

王明珂：这个问题我在一些著作里提到过，我们不是故意抹掉某段记忆，而是用我们的“理性”把它熟悉化。比如说，经由“理性”判断，把别人相信的历史当作神话，以此认为它们很容易被理解。其实我的很多研究就从这里开始：不以自己对神话传说的理解来忽略一群人相信的过去，而是设法了解当地的人为什么会相信这种听来不可信的祖先来源之说。譬如，一村寨里的羌族为什么相信作为村寨历史的弟兄祖先故事？我对此的解释为，因他们生活在“弟兄祖先历史”所创造的现实里面。比如说有三个寨子，他们认为这三个寨子的祖先是三兄弟，来此分别建立自己的村寨。假设某一天，一寨的人追一头獐子，追到二寨的边缘，他就会止步。因为在他所接受的历史里，这两个村寨的祖先是兄弟，如果侵入对方地盘，就破坏了兄弟感情。你想想看，现实的生活是如此真实，几个寨子的人平日如“弟兄”般的合作、区分、彼此对抗，人们为什么不相信那些弟兄祖先故事是真实的历史呢？总之，因为现实生活中几个村寨人群间的关系，人们创造彼此祖先为弟兄的“历史”，这样的“历史”又巩固现实。

我们熟悉的世界也是如此。比如说在美国，一位八十几岁的华人，他的家族连续几代都生活在美国，若他相信并接受主流的美国建国历史叙事（注：即从“五月花号”开辟北美殖民地到美国独立战争的历史讲述方式），那么当一个十几岁的欧裔美国年轻人认为白人才是真正的美国人，而对这老华人表示轻蔑时，后者可能感觉无法辩驳，因为他接受那样的“历史”，也意味着他接受自身在美国作为后到者、外来者的边缘地位。在研究羌族的弟兄祖先历史时，我注意到“历史”和社会现实之间的关系。这一点在传统的华夏中心区也是如此，在美国也一样，我们都活在“历史”所造成的社会现实里面。

问：“历史造成现实”这个观点，您能否再详细说明一下？

王明珂：在各种人类社会里，人们经常用历史来区分人群。比如在台湾，典范台湾史强调清代闽粤移民来台移垦的历史，因而“历史”肯定这些移垦人群之后裔为台湾真正的主人。在这之前生活在台湾的是原住民，被征服者；在这之后到来的就是外省人，外来者。这与刚才提到的美



国历史叙事有同样的模式；这就是典范历史，一种在社会权力关系下被人们建构的主流历史讲述方式。我在美国读书的时候曾在新闻中读到，一位南方的高中校长提出，为什么我们总要从“五月花号”开始讲美国历史？这样的提问就是对典范历史的反思。

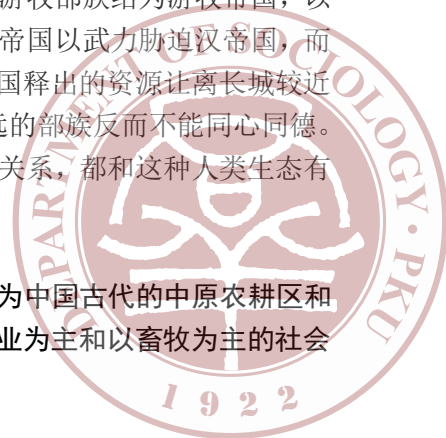
我主张一种聚焦于人类生态的历史研究。在这种历史研究与书写里，重要的不是强调某种认同立场，比如某特定民族、国家或文化本位立场，而是关注一段时期一个地区的整体人类生态，以及个人在其间的处境。就像我讲的“华夏边缘”之历史，我关注的是，过去许多边缘人群被排除在中原帝国之外的人类生态，到今日“多元一体”之中国的人类生态，我们如何理解及描述这样的人类生态变迁；如何理解过去“蛮夷”以及今日少数民族，各在其所处人类生态体系中的处境。

历史学者要建立什么样的“过去”（历史知识）来理解“现在”呢？我写《羌在汉藏之间》一书，在宏观历史方面，便是由人类生态来说明，汉藏间密不可分的关系在于他们有一彼此重迭且无法分割的共同边缘，也就是青藏高原东部边缘的氐羌（汉文化观点）与朵康（藏文化观点）之区域及其人群。

又如，从一个比较长远的人类生态观点来看，东北如何会成为中国的一部分呢？在秦汉帝国刚建立时，帝国之人类生态体系先是不断地向更远的地方发展、扩张，如此形成最早的华夏边缘。可是到了魏晋时代，由于各边缘地区人类生态体系的反扑、抗拒，而在多个地方出现了中原帝国人类生态体系之边缘的退缩。周边地区人群并不是完全被动地接受帝国统治，他们会反抗或选择迁离，或组成有力的政治组织以与汉帝国对抗。于是，秦汉魏晋时代的东北地区就像是一个人类生态实验室。在这个地区有三种政治组织力量彼此抗衡；一是中原帝国在本地的郡县组织；二是高句丽，他们建立国家，试图和中原帝国的郡县对抗；三是乌桓、鲜卑，他们结合游牧、渔猎、农耕各种生业人群，组成部落联盟。这三种力量互相交锋，最后的胜利者是鲜卑的部落联盟。他们成功地把高句丽逼退至朝鲜半岛；高句丽退居朝鲜半岛，造成半岛各国间的剧烈竞争与随后一统，也因此逼退朝鲜半岛南部来自北九州的几个小政权。这样的历史发展，显然对整个东北亚人类生态及相关政治格局（中日韩）之形成有关键性影响。另外，后来鲜卑也成功地入主中原，并征服蒙古草原，如此便将东北、蒙古草原以及中原皆置于帝国人类生态体系之中。但此时东北的帝国人类生态体系是不稳定的，因而也是短暂的。然而后来，不断有像鲜卑一样的东北部落联盟，如契丹、女真，征服蒙古草原及入主中原，建立辽、金及清等帝国。如此说来，东北成为今日中国的一部分，并非由于中原帝国对东北的征服，而是相反的，不断有出自东北的政权入主中原，将东北、蒙古草原及中原纳为一个人类生态体系。因此由人类生态来说，称这些来自东北的王朝政权为“少数民族政权”或者“征服王朝”，或将之视为不同于其它中原王朝的内亚帝国，都是不正确的；它们是整个东亚人类生态的一部分，通过军事行动和建立政权，把东北、蒙古草原和中原变成一个牢固的人类生态体系。

同样在《游牧者的抉择》中，我从人类生态角度说明今日内蒙古成为中国一部分的历史过程。此也就是，秦汉以长城作为帝国的防御及资源垄断工具，而蒙古草原游牧部族结为游牧帝国，以努力突破长城封锁线，如此形成一种长城沿边的人类生态。后来匈奴帝国以武力胁迫汉帝国，而让长城内的资源得以流入蒙古草原，如此形成新的人类生态：中原帝国释出的资源让离长城较近的游牧部族难以离开长城；也因这样的人类生态，他们和距离长城较远的部族反而不能同心同德。汉代南北匈奴的分裂、唐代东西突厥的分离，以及明代鞑靼和瓦刺的关系，都和这种人类生态有关。

问：拉铁摩尔在《中国的亚洲内陆边疆》中提出一个观点，他认为中国古代的中原农耕区和边疆游牧区是不同类型的生活方式与文化，“唯一可以真正整合以农业为主和以畜牧为主的社会



的桥梁是工业化”。您刚才也提到现代生活方式与消费模式对农业、牧业的影响，请问您如何理解他的这一命题？

王明珂：工业化这个说法十分笼统，应该厘清是什么样的工业化，也就是将工业化置于人类生态中来考虑，才能谈中国农耕区与游牧区的整合。比如说近数十年来内蒙古地区的采矿工业，破坏了草场、山地和水源，这种所谓的“工业化”或者说工业的介入，破坏了人类生态中的环境以及社会分配，因此对农业和牧业的影响都是负面的。

拉铁摩尔的想法，可能是一个特殊时代的工业神话，一种认为现代化、工业化可以改造人类社会的进步观，事实上这种观点下的伊甸园想象早已幻灭。在人类经济生活中，适合农耕的地带，很早就实现了农耕化，所有牧区都有它们作为牧区而存在的特别理由，其中一个重要原因就是环境中的不确定性。世界上有一些游牧作为主要生计产业的地区，曾经尝试发展农业，但大部分成效都很差。人类生态的限制、环境的不确定性，使得传统上以牧业为主的地区没有办法稳定地发展农业。牧区的工业化最有潜力的是乳产业。目前中国牧区大部份的乳资源都没有被充分利用开发。此方面，必须在牧区建立完善的交通与冷藏链系统，以及建立生产与消费文化，并以生产、消费建立农牧人群间对等的供需关系，以取代让牧区边缘化的补贴政策。无论如何，此方面还有很长的路要走。

问：现在台湾的农业和传统社会的农业生产模式也有很大不同，包括相关政策对农村生产方式也有一定的影响。能否介绍一下，根据您现在所做的调查，有哪些值得注意的现象？

王明珂：现在农业的很多问题已经不是传统农业问题。随着资本主义生产和现代技术的使用，以及都市化，农业问题更涉及工业化、都市化、资本主义化带来的问题。这方面畜牧业也有类似的情况。我的一些内蒙古朋友就常讲，羊从来不会破坏草场，然而大家总是归咎于牧业，北京发生沙尘暴也怪他们养的羊太多，等等。我跟他们讨论这些问题时，我的看法是，没错，在传统游牧下山不会破坏草场，但现在的牧业不是传统形式，在养殖规模、畜牧方式、放牧管理等方面都因资本化，而破坏了传统牧业与自然环境间的永续性配合。根据民族志记载，过去在中亚山区，一个牧民家庭靠着六、七十只羊是可以过活的。现在可能吗？也就是说，羊不会破坏草场，但资本驱动下人们物质需求产生的生计行为，包括过度放牧与挖沙葱等，是会破坏草场环境的。

台湾的原住民农业与此相似，原住民常说我们的传统农作方式从来不会破坏水土，但现在为了保护山坡水土，我们的高山农业受到许多限制。而实际上，他们的农业生产方式、农产品销售及日常消费，都是在一个资本主义经济社会体系下，为了满足当代生活需求，他们不再是自给自足的家庭与部落传统农业；资本驱动下的个人财产观与消费习惯，所造成追求最大利益的农业，是会破坏山地环境生态的。

同样的情况也发生在我调查过的羌族地区，需求改变生产，扩大生产改变环境，而且是快速破坏生态环境。上个世纪九十年代，我在羌族地区做调查的时候，很多地方还是比较传统的农业生产形式，家里主要由母亲来决定种什么作物。她们经常种十几种不同的粮食和蔬菜，经常在整地、播种，每种作物的耕作时间、收获时间都不一样，一年下来非常忙碌。这些妈妈们为什么会作这样的决定？她们不是在追求最大利益，而是尽量把一家人的生存风险降到最低。种十几种作物，就算有五六种是种植失败的，还有其他可以获得收成，养活家里人，保证基本的生存。现在这种种植方式被放弃了，他们也在追求利益最大化、效率最优化，这就是消费需求带来的产业变化。然而这种变化的结果是，人们的经济收益提高了，但环境与食品安全风险也增加了很多倍。台湾的农业，也有这方面的问题。农民常常责怪农政单位没有很好地照顾他们，但是他们许多已



不是传统农民，而更像是农业投资者，常常看到什么农产品市场价格高，就人人都去种，如此导致价格下滑、产品过剩。因此两岸都一样，农业已非单纯的农业问题，而是资本主义市场问题，更是全球化下的产业与市场的一环。今日农民的弱势在于，他们更难掌握环境中的变动因素。

问：在《游牧者的抉择》这本书里，您认为蒙古高原一带特殊的地缘环境，以及邻近中原地区的地理位置，使得这个区域的游牧者最后选择类似于国家的形式或者一个强大的联盟组织的形式，建立自己的生活共同体。到了现代，传统的游牧区从生活形式到与中原农耕区的关系，是否已经发生了彻底的变化？从您的考察经历来看，这种变化对牧区的生活和文化产生了哪些影响？

王明珂：近代以来传统牧区的政治社会变迁，在世界各地都很剧烈。对传统的游牧区来讲，第一个变化是，在机动的交通工具跟枪炮发明以后，原来游牧人群具有的战斗力和机动性优势就大不如前了，且从相对的强势变成相对弱势。第二个变化是，传统游牧需要在广大地区进行季节移动，而且其生计并非能自给自足，游牧者必须在迁徙中跟农区及城镇的人有些经济互补式的商业交换。可是在全世界民族国家慢慢形成的过程中，帝国边疆演变为截然分割的国家边界，如此破坏了许多传统游牧人群依借“移动”的人类生态。相较而言，中国牧区因为被纳入整体中国人生态体系，在此方面受到的影响不是特别严重。然而在中亚及非洲，欧洲殖民帝国撤离前，为继续垄断当地利益而鼓励原来的殖民地建立了一个个独立国家，而且各殖民帝国之间彼此竞争与妥协，规划了各个独立国家的边界。这些不顾本地人类生态的政治边界，至今仍为造成当地动荡及人类生态浩劫的主要原因。我们从地图上看，中亚、非洲许多国家的国界常常是由直线构成。这是因为，那不是在本地人类生态下因人们的生业、生活与文化形成的自然疆界，而是欧洲殖民帝国的军官们，在谈判中以尺与笔在地图上画出的线。这种强行划出的界线，严重地破坏当地的人类生态和产业。我印象里小时候的非洲总是战火连天、饿殍遍地，此与国界破坏人群生计（如游牧）必要的“移动”有关，也因民族与国家认同绑定人们的身份，激起人群对立与冲突，让人们在种族冲突与屠杀中无法跨界、遁逃。

问：现在有些国家，比如美国，在政策上表现出对原住民的宽待。而一些政客和学者则认为主体民族不应该做出这种让步。在具话语权的主体民族和相对弱势的原住民关系上，您觉得应该坚持怎样的原则？

王明珂：以美国来讲，我粗浅的观察及理解是，当地原住民印第安人仍然是相当弱势的族群。虽然表面上看，美国允许他们拥有各部落保留区，居住在里面，但这反而让他们更加弱势，至少比起非洲裔黑人弱势。因为美国非洲族裔大部分生活在都市里，一方面较容易得到主流社会的教育文化资源，一方面其作为弱势者的声音及反抗行动，在都市里爆发时较能得到主流社会的注意。而生活在保留区里的印第安人，从居住地来说就相对边缘化，他们的声音不容易被传达。

另外，现在世界各国的主体人群都喜欢建构及强调原住民、少数民族的传统文化，甚至立法协助及鼓励他们保存自己的文化。我认为，刻板而缺乏反思的少数民族及原住民文化概念，以及少数民族及原住民接受及实践这样的文化，有时候反而会让它们更弱势化。譬如，有些台湾人类学家常常建构一个个刻板的原住民文化形象，并认为他们仍在生活中实践这些文化。这是一个矛盾现象：为什么原住民与少数民族必须在生活中实践他们的传统文化，而汉人或者世界各国主体民族的传统文化就可以放在博物馆里，不必在现实生活中践行？

我住在波士顿的那几年发现，当地经常举办犹太裔或德国裔的节日庆典，许多人都热情参与欢庆活动，以此强化或维系其民族文化认同。然而在庆祝活动之后，人们各自回到现实生活中，



那些犹太裔或德国裔可能是哈佛大学或麻省理工学院的教授，可能是医生及护士，人们在日常生活中无需强调但仍然可以保持自己的民族及文化认同。如果只是强化某种民族身份与文化，鼓励人们在生活中实践这些文化，那么反而让他们难以摆脱被社会边缘化的命运。譬如，主流社会常常建构原住民及少数民族与自然和谐共存的、原生态的文化特色。有些接受此种自我形象的原住民农民，坚持完全不用农药及化肥的农作方法，有些接受此自我形象的西南少数民族，以炖蛇虫为本民族传统饮食文化。这些都可能让他们自己的现实利益受损，或强化其自身被主流社会边缘化的民族形象。

【论 文】

民族互嵌与民族交往交流交融关系探析¹

郝亚明²

摘要：各民族相互嵌入的社会结构和社区环境与各民族交往交流交融之间关系密切，通常前者被认为是后者的实践形式。但从逻辑和功能上来看，两者的关系还可以进一步细化和明确。各民族相互嵌入的社区环境为各民族交往交流交融提供空间基础，而各民族交往交流交融则催生了各民族相互嵌入的社会结构，其在形成后又成为了民族交往交流交融的结构基础。在以民族交往交流交融来铸牢中华民族共同体意识的整个过程中，各民族相互嵌入的社会结构和社区环境是不可替代的重要环节。

关键词：民族互嵌式社区环境；民族互嵌式社会结构；民族交往交流交融；中华民族共同体意识

“各民族相互嵌入的社会结构和社区环境”的提法始于2014年中共中央政治局“进一步推进新疆社会稳定和长治久安工作”会议，并在随后召开的第二次中央新疆工作座谈会和2014年中央民族工作会议上得到重申。在这三次会议的相关理论表述中，民族互嵌与民族交往交流交融的内容相互交织，体现了两者之间在理论和逻辑上的密切关联。深刻认识民族互嵌与民族交往交流交融之间的这种紧密关系，有着重要的理论和实践价值。对于民族交往交流交融而言，这一指导性原则在2010年被提出后停留在理论探讨和政策设计阶段，而民族互嵌式社会结构和社区环境的提出使其具备了可操作性的实践抓手。对于民族互嵌而言，当前的相关研究中呈现出其内涵或外延被随意拓展的迹象，混淆了这一政策表述的理论定位与实践意图。各民族相互嵌入的社会结构和社区环境明确强调的是结构互嵌与空间互嵌，它们在民族交往交流交融的理论体系与实践工作中有着清晰的功能定位。

民族互嵌与民族交往交流交融两者之间到底应该是何种关系？当前学界的主流认识是，前者是实践形式，后者是理论原则。代表观点如“建立民族互嵌式社会环境和社区环境的提法是民族交往交流交融向实践层面延伸的标志，也是在民族工作实践中促进各民族交往交流交融的具体思路和举措”。^[1]换一种说法就是，建立各民族相互嵌入的社会结构和社区环境的过程，就是民族

¹ 本文刊载于《中南民族大学学报》2019年第3期，第8-12页。

² 作者为南开大学周恩来政府管理学院教授、博士生导师。



交往交流交融的实践过程。毫无疑问，这种认识把握了两者关系的本质，富含真知灼见。然而在此基础上，我们还有必要对两者关系进一步细化和深化，原因有以下三点。其一，现有研究欠缺对两者逻辑关系的全面厘定。在内容与形式的关系判定之外，民族互嵌与民族交往交流交融之间是否存在因果或递进关系？在相关理论体系的构建中，该问题具有核心地位。其二，现有研究欠缺对两者功能性关系的分析。民族互嵌在民族交往交流交融中发挥何种作用？民族交往交流交融在民族互嵌中发挥何种作用？两者之间是否存在手段与目标之间的关系？这些问题的厘清，对于民族交往交流交融的理论构建与实践推行都有着极为重要的意义。其三，有必要将各民族相互嵌入的社会结构与各民族相互嵌入的社区环境两者区分开来探讨其与民族交往交流交融之间的关系。当前研究中存在一个误区，即民族互嵌式社会结构与民族互嵌式社区环境两者的夹杂不清。^[2]正如有学者所指出，“现在无论是学术讨论还是实际工作，许多人都把互嵌问题集中在‘社区环境’或居住问题了，或者虽讲‘社会结构’实际仍讲‘社区环境’，而最后都把‘互嵌’理解成民族之间的居住问题，或直接理解成‘民族混居’了”。^[3]事实上，两者各有特定所指，分别探讨其与民族交往交流交融的关系，才能准确建构理论体系并指导具体实践工作。基于以上分析，本文尝试从逻辑和功能相结合的角度，对民族互嵌与民族交往交流交融的关系进行系统思考和理论建构。

一、民族互嵌式社区环境是民族交往交流交融的空间基础

民族交往交流交融是民族团结的基础和前提。群际接触理论认为，族际接触互动能通过增进了解、缓解焦虑、产生共情等机制来改善和提高民族关系。^[4]在缺乏足够族际交往、文化交流、结构交融的情况下，多民族社会很难维持团结和谐，多民族国家很难维持长治久安。事实证明，一些国家不同民族之间出现彼此隔离、互不接触的“平行社会”状态，已经带来了民族关系脆弱、社会结构断裂的恶果。^[5]回顾中国历史，中华民族多元一体格局形成的过程，就是各民族之间交往交流交融不断频繁和深化的过程。中华人民共和国成立以来，在民族交往交流交融方面大致可以划分成两个阶段。在各民族尚处于背靠背状态的第一阶段，传统而稳定的人口地理分布、大杂居小聚居的居住格局、计划经济的生产组织方式，使得民族交往交流交融维持在一个稳定的相对较低的水平。此时，政治性的制度安排承担着民族关系调节与民族团结维持的重大使命。在各民族逐步进入面对面状态的第二阶段，市场经济、商品经济、城市化、现代化等诸多力量引发人口剧烈流动，各民族生产生活的时空重叠性明显增加。此时，各种非制度性的因素在民族关系调节中发挥的作用越来越大，民族交往交流交融已经成为多民族社会良性运转的纽带力量。沿袭这一发展趋势，在努力铸牢中华民族共同体意识的新时代，对民族交往交流交融的现实需求更将远高于历史上任何时期。

民族交往交流交融的进行需要一定的空间基础。传统意义上的空间通常被视作纯粹的物理概念，随着社会科学如社会学、政治学、人类学、心理学等学科对空间范畴研究的不断深入，空间的社会属性、社会形态、社会意义得到了越来越广泛的关注，空间因素与行为、社会、文化、心理等方面的关系得到了越来越多的强调。德国著名社会学家齐美尔（Simmel G.）曾指出，空间的社会形态远比空间的物理形态具有实质性意义。他将空间的社会属性归结成五个方面，即排他性、分割性、对社会关系的固化效应、空间接触对行动者之间关系性质的改变、行动者空间流动与社会分化程度相关。^{[6] (459-483)}空间社会学的相关研究证明，缺乏一定空间基础的支撑，诸多社会行动必然都无法开展。对于民族交往交流交融而言，不同的空间条件影响乃至决定着族际之间接触互动的频度、深度、持久度、稳定度。共同的生产生活空间催生了族际交往互动的必要，也创造了族际交往互动的可能。因此在民族交往交流交融的一系列条件中，空间基础某种意义上算

是最基本的前提。2014年中央民族工作会议指出，要加强各民族交往交流交融，要推动建立相互嵌入式的社会结构和社区环境，从居住生活、工作学习、文化娱乐等日常环节入手，创造各族群众共居、共学、共事、共乐的社会条件。这一论述也表明了中央试图通过创造广泛的空间基础，促进民族交往交流交融的政策思路。

居住空间对于民族交往交流交融而言有着极为特殊的地位。居住空间、学习空间、工作空间、娱乐空间等都是民族交往交流交融的重要场所，但居住空间在其中的地位尤为重要。居住空间是人们成长与生活的主要场所，是个体社会交往和家庭社会互动发生的主要场域，它通过各种邻里效应对个体和群体的生活产生影响，因而在多种社会空间中居于核心地位。“社会性地建构起来的邻里 (neighborhood) 和社区 (community) 等居住空间被视作首要的情景变量，它们足以对社会或经济过程本身产生举足轻重的影响。”^[7]有学者指出，当前学界存在将各民族相互嵌入的社会结构与各民族相互嵌入的社区环境都解读成民族混居的倾向。^[8]这一方面反映了研究过程中理论误区的存在，另一方面则从侧面反映了居住空间在民族互嵌理论体系中的重要地位。换一个角度，我们也可以从族际居住隔离这种极端负面的居住空间安排形式中，看出居住空间对民族交往交流交融的巨大影响。所谓族际居住隔离是一种在特定居住空间内，呈现出族内聚集、族外隔离的居住模式。学者们使用诸如分裂城市 (divided cities)、分离世界 (worlds apart)、二元城市 (dual cities) 之类极具震撼力的术语，来描述这种非正常的族际居住空间安排。大量的实证研究证明，由于居住空间隔离对民族交往交流交融的阻断作用，族际居住隔离不仅对少数民族的社会经济地位和群体发展造成不利影响，还会对宏观的种族/族群关系、社会凝聚力乃至国家认同形成威胁。^[9]因此，在民族交往交流交融的政策设计过程中必须高度重视居住空间的作用。

各民族相互嵌入的社区环境可以为民族交往交流交融提供空间基础。各民族相互嵌入的社区环境可以拆分成“各民族”“相互嵌入”与“社区环境”三个部分。“各民族”强调的是族际、跨民族的意涵；“相互嵌入”既可以指民族交往交流交融的过程，也可以指民族交往交流交融的结果；“社区环境”不同于社区自身，更强调的是以社区为基础的空间环境的构建。在这里有必要对一般意义上的民族混居型社区与民族互嵌式社区环境做一个清晰的区分。民族混居型社区是将不同民族的居民纳入到同一个居住空间之中，为其族际交往互动提供有利的空间环境；民族互嵌式社区环境的主要特征是各民族人口在特定空间中混杂居住，并在族际交往交流的过程中形成交融共生的社会关系。与民族混居型社区相比，民族互嵌式社区环境则在两个方面有显著不同。一是“互嵌”表达了在促进民族交往交流交融上的目的性与主动性，二是“社区环境”在强调社区空间意涵基础上更强调了社区的人文意涵。罗伯特·帕克指出社区包含三个基本要素：按区域组织起来的一定数量人口；这些人口程度不同地深深扎根在他们所生息的那块土地上；社区中每一个人都生活在相互依赖的关系中。^[10]可见社区并非只是居住性空间概念，情感性和凝聚性等人文意涵更加体现社区的本质特征。不仅是社区的空间邻近性促进了民族交往交流交融，社区空间中蕴含的情感性与凝聚性更是为民族交往交流交融提供了保障。从这个意义上来理解，推动建立各民族相互嵌入的社区环境，其目的不只是为了直接推动民族交往交流交融，更重要的是要创造一个可以促进、推动、保障各民族交往交流交融的空间基础。有学者提出，各民族相互嵌入式社区是指针对多民族、多元文化共同生存发展的居住格局，这种居住格局很大程度上决定着多民族之间的交融程度。^[11]一些实证研究为此提供了客观依据，例如多伊奇和柯林斯 (Deutsch M. & Collins M. E.) 在纽约进行随机分配实验研究发现，相对于种族隔离式的社区，混合居住社区的白人居民更积极更频繁地进行跨种族接触，而且随后这些居民也展现出更加积极正面的种族态度。^[12]推动民族互嵌式社区环境的建设，不仅是民族交往交流交融的实践形式，也是民族交往交流交融不可或缺的前提条件。



二、民族互嵌式社会结构是民族交往交流交融的客观结果

各民族相互嵌入的社会结构对于多民族国家建设而言有着极为基础性的地位。民族结构是社会结构的重要维度，它与阶层结构一样制约着多民族国家建设的整体进程和路径选择。多民族社会结构合理与否直接决定着这个国家的民族关系，合理的多民族社会结构本身就是民族团结的天然纽带，不合理的多民族社会结构则经常成为民族矛盾的潜在源头。一些多民族国家由于历史包袱或政策因素，导致不同民族——尤其是主体民族与非主体民族——之间在社会结构上呈现出近乎断裂的“平行社会”状态。这种极端的多民族社会结构形态严重危及民族关系和社会凝聚，并使得民族因素极易演变成为其国家建设中的危机爆发点。作为多民族国家理想的民族结构类型，民族互嵌式社会结构就是各民族通过稳定、频繁、有序的交往交流交融，形成一个结构相连、利益相关、情感相通的共同体的社会形态。民族互嵌式社会结构的成功构建，可以为多民族国家的民族团结、社会和谐、长治久安提供结构性的保障与基础。

尽管“各民族相互嵌入的社会结构”与“各民族相互嵌入的社区环境”在中央文件中是一并提出的，但两者在目标所指与功能设定上存在明显区分。与各民族相互嵌入的社区环境相比，各民族相互嵌入的社会结构是一个范围更为广泛、目标更为宏大、层次更为深刻的政策表述。从范围上来看，民族互嵌式社区环境主要聚焦于居住空间、居住格局问题，而民族互嵌式社会结构则涉及多民族社会成员的组成方式及相互关系等系列议题；从目标上来看，民族互嵌式社区环境强调多民族混杂居住空间环境的形成，而民族互嵌式社会结构则强调交融稳定的多民族社会形态的形成；从层次上来看，民族互嵌式社区环境是一种微观的、外在的、空间基础的构建，而民族互嵌式社会结构则是一种宏观的、内在的、结构体系的搭建。正是由于民族互嵌式社会结构所具有的这些独特性质，使其与民族交往交流交融之间呈现不同的关系模式。固然各民族相互嵌入式社会结构可以促进民族交往交流交融，从这个角度来说前者是后者的基础和条件；但是如果没有民族交往交流交融的长期存在，就不可能有各民族相互嵌入式社会结构的形成。民族互嵌式社会结构远非只是民族交往交流交融的实践形式或实践条件这么简单，它一定意义上是民族交往交流交融的直接目标和客观后果。从逻辑和功能的角度综合分析，民族互嵌式社会结构首先是民族交往交流交融的结果，其次才是民族交往交流交融的条件。

各民族相互嵌入式的社会结构是民族交往交流交融的客观结果。一方面，民族互嵌式社会结构不会自动生成，其形成有着极为复杂的过程。社会结构泛指社会构成要素及其组合方式，因而民族互嵌式社会结构的涵盖范围也必然极其宽泛。由于复杂程度和涵盖层次的不同，民族互嵌式社区环境的建设可以通过政策设计进行人为调节，而民族互嵌式社会结构的生成则需要各种力量通力合作长期经营。例如，米尔顿·戈登在探究美国多元种族社会结构时曾提出结构同化

(structural assimilation) 这一概念，主要是指进入社交小集团、组织、机构活动和一般的公民生活中，尤其强调不同群体之间在各种初级社会关系上的相互涉入。^{[13] (71)} 作为民族互嵌式社会结构的核心构成部分，这种具有私密性、情感性、个体化的社会关联在跨越民族边界是面临着巨大挑战，甚至时常是以失败而告终。另一方面，加强民族交往交流交融是建立民族互嵌式社会结构的根本路径。作为整体表述的民族交往交流交融事实上可以拆分成民族交往、民族交流、民族交融三部分，分别指代族际交往、文化交流、结构交融。其中，民族交融指的就是社会结构交融，强调的是不同民族的个体、群体在社会结构上的相互渗入和彼此关联。从逻辑上来看，这三者之间并非同时发生，而是存在着时序排列的：先有族际交往，再有文化交流，最后才能达成结构交融。民族交往交流交融的推进发展过程，就是民族互嵌式社会结构的构建形成过程。在工程学上，“互嵌”指的是不同部件之间相互咬合、相互依赖的关系或结构。各民族在社会结构上相互嵌入的渐进过程就是各民族交往交流交融的不断深化过程，民族互嵌式社会结构形容的是不同民族之间在社会结构上形成交融依赖的关系或结构。

民族互嵌式社会结构可以为民族交往交流交融提供结构性保障。尽管从因果链条上看，民族交往交流交融是因，民族互嵌式社会结构是果。但民族互嵌式社会结构生成后，其与民族交往交流交融之间的关系就一定程度上类似于结构与行动之间的关系——行动作用于结构，结构又反作用与行动。民族交往交流交融的程度决定着多民族社会结构的类型，而一定的多民族社会结构又会对民族交往交流交融形成制约作用。族际隔离式的社会结构是民族交往交流交融不畅的产物，而这种非正常的社会结构形成后会反过来阻碍民族交往交流交融的进行。同理，民族交往交流交融催生民族互嵌式社会结构，这种良性社会结构形成后也将反过来为民族交往交流交融提供动力。如果说民族互嵌式社区环境是民族交往交流交融的空间基础的话，那么民族互嵌式社会结构就是民族交往交流交融的结构基础。一旦不同民族之间形成了相互嵌入的社会结构，各民族建立起了相互依赖、相互渗入的社会关联，就能为民族交往交流交融提供持续的稳定的结构性基础。各民族相互嵌入的社会结构将成为一种系统性、制度性、结构性的力量，维持并推动着族际交往交流交融的稳步进行。

三、铸牢中华民族共同体意识视角下的关系判定与功能定位

在对各民族相互嵌入的社会结构和社区环境与民族交往交流交融关系进行探究的过程中，我们必须认识到这两者在中国民族政策体系中的功能定位主要是作为手段或条件。同时鉴于民族互嵌与民族交往交流交融这两种政策手段在逻辑上的紧密关联，其背后应该有着共同政策目标的存在。明确共同的政策目标，并在“手段-目标”的因果链条中深入理解它们的关系是极为必要的。那么，民族互嵌与民族交往交流交融的共同目标是什么呢？十九大报告将新时代中国民族工作的指导方针概括为，“全面贯彻党的民族政策，深化民族团结进步教育，铸牢中华民族共同体意识，加强各民族交往交流交融，促进各民族像石榴籽一样紧紧抱在一起，共同团结奋斗、共同繁荣发展。”^{[14] (40)}铸牢中华民族共同体意识既契合了中华民族多元一体格局的现实背景，也契合了多民族国家建设的现实需求，当仁不让地成为了新时代中国民族工作的总体目标。基于这种理解，民族互嵌与民族交往交流交融也必然应以铸牢中华民族共同体意识作为根本目标。

从铸牢中华民族共同体意识的视角来审视民族互嵌与民族交往交流交融之间的关系，事实上可以转化为在民族交往交流交融与铸牢中华民族共同体意识的因果链条中来分析民族互嵌的功能与作用。三者之间的关系大致可以理解为，各民族相互嵌入的社会结构与社区环境作为条件，民族交往交流交融作为手段，铸牢中华民族共同体意识作为目标。其中，民族交往交流交融与铸牢中华民族共同体意识之间的因果关系是较为清晰的，前者是手段后者是目标。民族交往交流交融有助于构建平等、团结、互助、和谐的社会主义民族关系，有助于建设各民族共有精神家园，有助于建立各民族相互嵌入式社会结构，从而达成铸牢中华民族共同体意识的根本目标。^[15]在通过民族交往交流交融来铸牢中华民族共同体意识的过程中，各民族相互嵌入的社会结构与社区环境到底能够发挥何种作用？依据学界不同认识以及个人理解，大致可以概括整合成如下三种不同的论点。

第一种关系判定可以称之为“形式论”，代表了将民族互嵌式社会结构与社区环境视作民族交往交流交融实践形式的观点。民族交往交流交融是理论层面的表述，民族互嵌式社会结构与社区环境是实践层面的形式。借用统计学术语来理解，民族交往交流交融是不可观测的潜变量，而民族互嵌式社会结构与民族互嵌式社区环境这两个可观测的显变量则是其指标。由于民族交往交流交融与民族互嵌在本质上的同一性，前者与铸牢中华民族共同体意识之间的因果关系也可以推广到后者之上。（见图1）



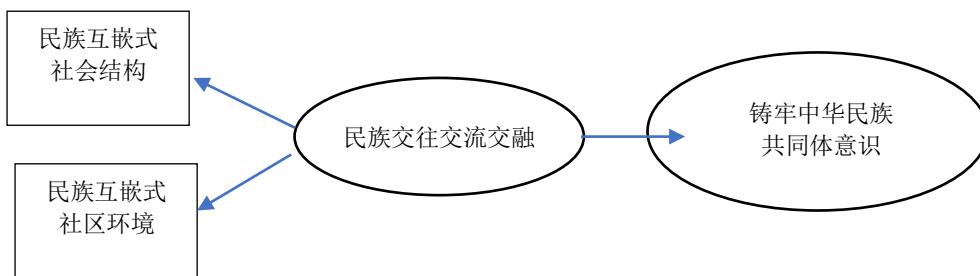


图1. 形式论

第二种关系判定可以称之为“条件论”，代表了将民族互嵌式社会结构与社区环境视作民族交往交流交融实践条件的观点。民族互嵌式社会结构和社区环境的建立，推动了各民族交往交流交融，进而推动了铸牢中华民族共同体意识的进程。在民族交往交流交融与铸牢中华民族共同体意识的因果链条中，民族互嵌成为了前提和基础，发挥着间接推动作用。（见图2）

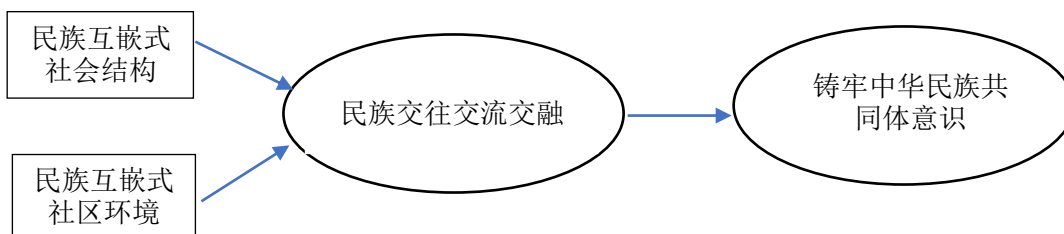


图2. 条件论

第三种关系可以称之为“功能论”，代表了对各民族相互嵌入的社会结构和社区环境与民族交往交流交融关系的一种新认识。与前两种关系判断显著不同的是，这种认识首先将民族互嵌式社会结构与社区环境两者区分开来，主张两者在民族交往交流交融和铸牢中华民族共同体意识的因果链条中有着不同的功能定位。民族互嵌式社区环境是民族交往交流交融的条件，民族互嵌式社会结构则是民族交往交流交融的结果，两者在民族交往交流交融与铸牢中华民族共同体意识的因果链条中分别承担了条件变量与中介变量的功能。民族互嵌一方面提供前提条件，一方面提供中介环节，使得民族交往交流交融与铸牢中华民族共同体意识的因果链条获得了更完备的理论解释，也为相关实践工作提供了方向与路径指引。（见图3）

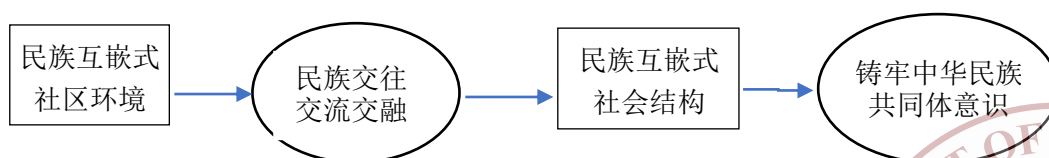


图3. 功能论

“形式论”将民族互嵌视作民族交往交流交融的实践形式，“条件论”将民族互嵌视作民族交往交流交融的推进条件，“功能论”认为民族互嵌在民族交往交流交融与铸牢中华民族共同体意识的因果链条中承担了条件变量和中介变量的功能。以上三种关于民族互嵌与民族交往交流交融关系的论点，尽管在视角和结论上存在明显差异，但其中无疑都包含了合理的认识。将这些理



论认识结合起来，将逻辑分析与功能分析结合起来，将能获得对两者关系更清晰、更客观、更全面的判定。

参考文献：

- [1] 杨须爱. 马克思主义民族融合理论在新中国的发展及“民族交往交流交融”提出的思想轨迹[J]. 民族研究, 2016(1).
- [2] 杨鹏飞. 居住空间与民族关系再造：民族互嵌型社区的文献述评与研究展望[J]. 新疆师范大学学报, 2019（2）.
- [3] 王希恩. 民族的融合、交融及互嵌[J]. 学术界, 2016（4）.
- [4] 郝亚明. 西方群际接触理论研究及启示[J]. 民族研究, 2015(3).
- [5] 郝亚明. 民族互嵌式社会结构：现实背景、理论内涵及实践路径分[J]. 西南民族大学学报, 2015(4) .
- [6] 盖奥尔格·西美尔. 社会学——关于社会化形式的研究[M]. 林荣远译. 北京：华夏出版社，2002.
- [7] Nick Buck, “Identifying Neighborhood Effects on Social Exclusion” [J], *Urban Studies*, 2001, 38(12).
- [8] 王希恩. 民族的融合、交融及互嵌[J]. 学术界, 2016（4）.
- [9] 郝亚明. 城市与移民：西方族际居住隔离研究述论[J]. 民族研究, 2012（6）.
- [10] R. Park. Human Ecology. *American Journal of Sociology*, 1936, 42(1) .
- [11] 新华网. 依法治疆团结稳疆长期建疆——第二次中央新疆工作座谈会要点解读[OL]. 2014年5月30日. http://news.xinhuanet.com/fortune/2014-05/30/c_1110944183.htm
- [12] Deutsch, M., & Collins, M. E. *Interracial housing: A psychological evaluation of a social experiment* [M]. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 1951.
- [13] 马戎. 西方民族社会学的理论与方法[M]. 天津：天津人民出版社，1997.
- [14] 习近平. 决胜全面建成小康社会，夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[M]. 北京：人民出版社，2017.
- [15] 郝亚明. 中华民族共同体视角下的民族交往交流交融研究[J]. 西南民族大学学报, 2019（3）.



【论 文】

印度民族国家构建中应对复杂多样性的政治策略及其效果¹

和红梅、周少青²

提要：文章在分析印度复杂多样性的基础上，较为详细探讨了印度政府应对这一复杂多样性的政治策略，即废除种姓制度，实行国民一律平等的宪政民主制度；坚持印式“多元一体”，但不承认任何“族性”分类；创制“非对称性联邦制”，通过接纳地区多样性而强化中央权力。对语言多样性问题，印度政府在国语或单一官方语言政策失败、不得不接受语言多样性的政治化和国家化的情况下，采取了一系列措施抑制语言建邦或“语言民族主义”产生的消极后果。总体而言，在应对复杂多样性问题上，印度政府的做法基本上是成功的，它有效地维护了印度政治上的一体化和国家的统一性。

关键词：印度；民族国家构建；多样性；政治策略

印度是一个有着“惊人多样性”^{[1](P.61)}的后起的发展中国家，它的多样性“是摆在表面上的，谁都看得见。这和身体的外貌以及某些精神上的习性和特征都有关”^{[1](P.62)}。印度的多样性不仅表现在种姓、宗教、文化、地区、语言、人种等各个方面，也表现在地理分布及生态环境上³。事实上，多样性已然成为印度的一种标识，它渗透在印度国家和社会的方方面面，表现在政治制度、经济发展、文化传统、社会生活以及人的精神面貌等各个维度。阿玛蒂亚·森（Amartya Sen）指出：“印度是一个极端多样化的国家，拥有众多不同的追求，大相径庭的信仰，判然有异的风俗和异彩纷呈的观点。”^{[2](P.1)}历史上，印度的这种复杂多样性甚至也被英殖民者视为“优点”，因为这一特性可以被用来进行“分而治之”（divide and rule）^[3]。现实中，印度的复杂多样性为其经济社会发展提供了厚重的文化和观念基础，也为其跻身世界大国，参与全球竞争，提升国际形象提供了用之不竭的宝库，但同时也对印度民族国家构建提出了严峻的挑战。如何在这样一个充满多样性和差异性的国度建构一个统一的、富有凝聚力的民族国家是摆在历届联邦政府面前的重大任务。

1947年独立后，印度领导人开始在国家制度建构层面系统审视印度的复杂多样性，在将语言多样性政治化和制度化的同时，果断废除种姓多样性（制度）并将宗教、文化和地区维度的多样性彻底“去族性化”⁴。创制“非对称性联邦制”，通过接纳地区多样性而强化中央权力。与此同时，为遏制语言多样性政治化、制度化带来的离心倾向，印度政府还启动邦内第二语言政策（策略）、潘查亚特制度等制衡性机制，防范语言邦一语独大。同时，考虑按经济、社会发展程度以及生态类型划邦，将提高治理的有效性与维护国家领土主权完整或者说国家安全结合在一起。

总的看来，在应对复杂多样性问题上，印度政府的做法基本上是成功的，它有效地维护了国

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2019年第6期，第7-15页。

² 作者：和红梅，中央民族大学世界民族学人类学研究中心博士研究生；周少青，中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员。

³ 印度在地理上可分为三大区域：北部为喜马拉雅山区，中部为印度-恒河-布拉马普特拉低地，南部则是西高止山脉和东高止山脉围成的印度半岛。其中北部的高山峻岭造就了中部肥沃的低地（否则印度中部将是一片沙漠），这一点也被视为多样性互相成就的一个客观证据。

⁴ 这里的“去族性化”不仅是要去“nation”或“nationality”，而且也不承认“ethnicity”。



家的统一与稳定,使这个极其多元的广袤国家,在经济、社会发展,政治和文化影响力等各个方面持续上升。印度构建“统一性”的案例也表明,在民族国家构建问题上没有统一的模式可循。印度民族国家构建具有非典型性。

一、印度复杂多样性的形成及其对多民族国家统一性的挑战

(一) 复杂多样性的形成

印度是一个有着数千年文明历史的古老国度¹,其复杂多样性深刻地孕育在数千年的历史长河中²。历史上,印度作为一个相对统一的政治单位存续时间非常短暂³。相反,分裂、分离和“外族”入侵占据了印度历史的绝大部分⁴。这一独特的历史经历和特性,从根本上决定了印度文化复杂多样性的格局。由于种种原因,印度没有形成类似古代中国那种以中原文化为核心的主体文化,其“原初的和次第侵入次大陆的各种文明都未能将侵入的异族文明有效整合、融合或同化”^[4]。如此,印度文化的发展和变迁一方面表现为不断的文化更替或更迭,另一方面则呈现出一种罕见的兼收并蓄的“文化堆”现象。

印度最早的原住民是尼格利陀人和原始澳大利亚人⁵,数千年来,他们先后遭受达罗毗荼人、雅利安人、波斯人、希腊人、突厥人(包括突厥化的蒙古人)以及西方国家如葡萄牙人和英国人的入侵,这不仅持续改变并丰富着印度的人种多样性,而且使得印度呈现出一种高度多元文化的境况。事实上,印度社会和国家就是多种文化主体博弈交融的结果:雅利安文化与达罗毗荼文化的冲突磨合,印度教、佛教与伊斯兰教文化的扞格濡染⁶,印度文化格局与现代西方文化的摩擦交融⁷,以及近期全球化与印度本土化的交流融会⁸等等,不仅锻造或型塑着现代印度国家的特性,而且造就了印度社会的“无比多样性和复杂性”⁹。

(二) 复杂多样性之多维

当今印度有各类博物馆或大熔炉等夸张称号,如“人种的”¹⁰、“民族的”^{[5](P.1)}、“宗教的”^{[6](P.35)}、“语言的”^{[5](P.1)}、“文化的”^[7]等。除此之外,印度还存在着全世界独一无二的“种姓多样性”,这种多样性不同于传统的族裔、宗教、语言和文化多样性,它对相关人群的区隔效应是全面的、系统的和根深蒂固的。

¹ 印度作为现代民族国家的历史非常短暂,但它作为一个古老的文明圈历史悠久。

² 早在旧石器时代,印度就有人类居住。

³ 其较长的几个王朝如孔雀王朝(公元前322年-公元前185年)、笈多帝国(公元320年-540年)、戒日帝国(公元606-647年)等加起来不过数百年。

⁴ 从公元前600年左右的“十六雄国时期”到波斯(公元前6世纪)与马其顿入侵时期(公元3世纪),从公元前2世纪初开始的大夏希腊人入侵再到王国混战不已的拉其普特时期(公元7世纪中叶直到12世纪末),从伊斯兰教统治的德里苏丹国尤其是莫卧儿帝国时期再到近现代的殖民时期(葡萄牙、荷兰、法国和英国等先后殖民印度),在绝大部分历史时期内,印度都处于内部混乱和外部入侵交替出现的历史境况中。

⁵ 因其体质特征与澳大利亚土著人相似而得此称谓。

⁶ 伊斯兰文化与印度本土文化交汇,又生出一些新文化。如印度教和伊斯兰教教义结合而有锡克教,印地语受波斯语影响而有乌尔都语。参见尚会鹏《印度文化史》,南宁:广西大学出版社,2007年版,第203页。

⁷ “以基督教文化为核心的西方文化对印度的输入、渗透和影响日益加深,以至于发生了印度传统文化的变异以及在与西方文化的冲突和交融中逐渐形成的英-印复合型文化的产生。”参见赵鸣歧《碰撞与变异——西方文化冲击下印度传统文化的变异及其现代化转型探析》,载于《上海财经大学学报》,2003年第3期。

⁸ “印度社会的文明史不仅证明了印度史一个多元文化的国家而且也展示了全球化与印度本土文化的交流、冲突和融合的客观现实,以及在这种冲突种印度的经济发展、社会进步和文化繁荣。”参见李云霞《印度文化多样性初探》,载于《亚洲研究》,2015年第5期。

⁹ “在印度,宗教、语言、地区、部落、种姓和社会阶级等诸因素的交错影响下,文化多样性的情况极为复杂。”参见尚会鹏《印度文化传统研究:比较文化的视野》,北京:北京大学出版社,2004年版,第17页。

¹⁰ “这里既有身材矮小的尼格利陀人,也有身材高大的北欧人种;既有黄色或褐色的蒙古人种,又有白色的雅利安人等等。”参见王树英《宗教与印度社会》,北京:人民出版社,2009年版,第5页。

1. 种姓多样性

种姓制度曾是印度最基本的社会制度，现在仍是最重要的社会结构。种姓制度将印度教徒区分为婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗四个等级，外加一个等外层级“贱民”（也称“不可接触者”）。种姓制度既是一种森严的等级制度，又是主体多样性的一种社会结构。

尽管有着 3000 多年的历史和实践，但是如何定义种姓制度仍旧是一个富有挑战性的话题。印度著名学者古里耶（Ghurye）指出，针对种姓这一复杂的现象，任何尝试进行定义的做法都会遭到失败。^{[8](P.19)}他认为，种姓制度至少有以下六个特点：第一，社会被分割为若干部分；第二，严格的等级制度；第三，饮食和社会交往方面存在种种限制；第四，不同种姓集团的成员在宗教和世俗方面享有不同的特权，遵守不同的禁忌；第五，缺乏选择职业的自由；第六，婚姻方面也存在诸多限制。^{[8](P.1-30)}巴纳巴斯（Barnabas）在此基础上补充了两点，一是认为种姓制度具有排他性，二是认为“每个种姓都有迫使成员服从各种规定的权威机构”^[9]。

塞勒斯丁·布格列（Célestine Bouglé）指出，种姓制度具有三大特征：一是职业世袭制度（Hereditary specialization）；二是阶序（等级）（hierarchy）；三是排斥性。他认为这三个特征相结合构成了种姓的基本属性。布格列认为种姓制度尽管不是印度社会特有的现象，但完整意义上的“种姓精神”仅存在于印度社会的土壤中^{[10](P.66-67)}。

以种姓为基础的印度社会既是“自我维系的”（self contained）又是“绝对区隔的”（segregated），同时又以特定的等级和礼仪将他们相互联系。^{[11](P.48)}各个种姓之间除了“斥力”以外，还存在着“凝聚力”，其中印度教和一种叫做“贾吉曼尼”的制度起到很大作用¹。

纵向来看，种姓制度及其塑造的社会结构具有强大的生命力，其延续的时间几乎与印度文明等长。3000 多年以来，印度历史上不乏试图消灭或改革种姓制度的政治家或思想家²，但他们的努力都没有获得成功。横向来看，种姓制度决定和影响印度教徒和印度社会的方方面面，从政治经济制度到宗教哲学、文学艺术，再到婚丧嫁娶、衣食住行，无不受到种姓制度的深刻影响。可以说，不了解种姓制度就无法了解印度的历史，也无法理解印度的现实。实际上，“没有种姓就没有印度教”^{[10](P.64)}，没有印度教也就没有印度。因此，要了解印度社会的实质，就必须深入研究种姓的方方面面。^{[12](P.38)}

2. 语言多样性

语言多样性是印度社会的基本特征。印度自古以来就是一个有着丰富语言传统的国家，其语言多样的原发性如此之强，以至于语言多样性被称为“自然现象”^[12]。印度著名语言学家潘迪特（Pandit）认为印度是一个“社会语言学的巨人（sociolinguistic giant）”^{[13](P.38)}。据印度内政部 2001 年公布数据表明，在印度，超过 100 万人（作为母语）使用的语言有 30 多种，超过 10000 人（作为母语）使用的语言高达 122 多种^[14]，其他类语言和方言更是高达 1500 多种。按照美国（CIA）2011 年的大语种统计口径，各相关语种在印度的使用比例，印地语占 43.6%，孟加拉语占 8%，马拉地语占 6.9%，泰卢固语占 6.7%，泰米尔语占 5.7%，古吉拉特语占 4.6%，乌尔都语占 4.2%，卡纳达语占 3.6%，奥迪亚语占 3.1%，马拉雅拉姆语占 2.9%，旁遮普语占 2.7%，阿萨姆语占 1.3%，迈蒂利语（Maithili）占 1.1%，其他占 5.6%^[15]。语言是印度政治生活中最重要最深刻的“族性要素”，它对于印度政治和社会的影响是长期的、结构性的。

3. 宗教多样性

同样，印度是一个宗教多元的国度，南亚次大陆是印度教、佛教、耆那教和锡克教的发源地。

¹ 印度教的“洁净”、“污秽”观念和“业报轮回”思想将各个种姓的处境牢牢固化，而贾吉曼尼制度又将他们巧妙地连接在一起，这种类似“地主和长工”的相互依存的社会链和“生死有命”的印度教一道造就了举世罕见的等级森严的种姓社会。

² 历史上佛教创始人释迦牟尼曾是种姓制度的坚决反对者，但即使在佛教最兴盛的历史时期（公元前 3 世纪-公元 3 世纪）也没能使种姓制度消亡。

琐罗亚斯德教和犹太教在印度也有着悠久的历史，印度是世界上琐罗亚斯德教信徒和巴哈伊教徒最多的国家。^{[16](P.94)}同时，印度也有着相当数量的伊斯兰教徒。按照美国中央情报局 2011 年的统计，印度教徒占总人口的 79.8%、伊斯兰教徒占 14.2%、锡克教徒占 1.7%、基督教徒占 2.3%，耆那教和其他十多个宗教及宗教信仰不明的共占 2%^[17]。

宗教多样性不仅体现在多种宗教的共存上，也体现在印度教自身。朱利斯·利普内尔（Julius Lipner）指出，“印度教是一棵独木成林的榕树”^{[6](P.56)}，“印度教的‘榕树模式’是一种充满内在联系的多中心现象”^{[6](P.56)}。从印度教自身来看，其内部纷繁复杂，道统众多（有希瓦、沙克蒂、外士那瓦等）、派系（湿婆、毗湿奴、性力等）林立，神灵体系更是复杂非凡，除了众所周知的一些主神如梵天、毗湿奴、湿婆以外，还有数不清的各种神灵¹。此外，印度教徒也崇拜各种自然神甚至万物飞鸟走兽等等。正如查尔斯·艾利欧特（Charles Eliot）所言，“印度教是过分茂盛甚至有些混杂的丛林”^{[18](P.86-87)}，有学者甚至称“印度教是一种结构松散的信仰联盟”^{[6](P.77)}。印度教的多样性显然受到诸如地区、种姓、语言和各種习俗的影响。

4. 人种及族裔多样性

人种方面，从肤色来看，印度人涵括了当今世界人口的主要肤色，肤色由浅到深，白、黄、棕、黑等肤色的人都可以在印度找到。印度著名人类学家 B. S. 古哈（Biraja Sankar Guha）认为，印度主要的族源群体有尼格罗人、原始澳大利亚人、蒙古人、地中海人、雅利安人、阿尔卑斯迪纳拉人等²。

关于现代印度族裔多样性，学界普遍存有三种观点：一是印度官方的观点，认为印度国民在长期的历史洗礼之下已经融为一个统一的民族，他们之间并没有明显的民族界限和差异。二是多数外国学者和部分印度学者则坚持认为，印度存在众多的族裔多样性并承认民族差异和矛盾。三是有学者认为，印度虽然存在民族差异，但是他们不承认民族冲突和矛盾。^{[19](P.185-186)}事实上，印度的族裔多样性也是“摆在表面上，谁都可以看得见”。历史上随着人群迁徙和融合，印度形成了数以千计的少数民族群。林良光先生将印度人划分为印度斯坦族、泰卢固族、孟加拉族、古吉拉特族、马拉雅拉姆族、卡纳塔克族、阿萨姆族和锡克族等 11 个主要民族和数以千计的其他少数民族群。^{[19](P.186-194)}

除了上述种姓、语言、宗教和人种及族裔的多样性以外，印度在生态环境及经济社会发展程度等方面也存在着很大的差异性（多样性）。

（三）复杂多样性对多民族国家统一性的挑战

印度的这种复杂多样性在为印度经济社会发展和文化、精神生活提供丰富养料的同时，对印度民族国家构建也构成了严峻的挑战。民族国家构建涉及领土、人口、边界的确定与巩固，政治经济社会文化体制、制度和机制的建立³以及民族意识的锻造、国家认同的建设等多个方面，显然这些方面的促成离不开对多样性的改造和整合。

美国民主政治学家利普哈特提出：“政治学上有一个相当确定的命题，此即，欲在一个多元社会里建立并维持稳定的民主政府形态，是相当困难的一件事……多元社会深刻的社会分歧与政治歧义，则是导致民主政体不稳定与瓦解的罪魁祸首。”^{[20](P.1)} 尽管长期以来许多印度学者和政治

¹ 在印度教体系内，其神灵数目高达 3300 万之巨。

² 此种观点参见孙士海、葛维钧主编《印度》，北京：社会科学文献出版社，2003 年版，第 32 页。另外一种观点认为，印度的族源群体包括，达罗毗荼人、蒙古人、尼格利陀人、北欧-雅利安人、原始澳大利亚人和西部短头颅人，参见赵伯乐《印度民族问题研究》，北京：时事出版社，2015 年版，第 16 页。

³ 安东尼·史密斯将这种政治一体化概括为“官僚式融合过程”，它包括“人们熟悉的国家构建的许多手段：建立全国统一的法律规范和司法体系，创立单一的税制和财政制度，统一的交通和通讯体系，精简行政机构以提高办事效率，将权力集中掌握在居于首府的统治者手中”。参见[英]安东尼·史密斯《全球化时代的民族与民族主义》，北京：中央编译出版社，2002 版，第 106-107 页。



家都认为，“凡是不带偏见的观察家，站在公正的立场上，以敏锐的洞察力考究印度的时候，就会发现印度具有两个相互对立的特点：它的多样性和统一性”^{[21](P.3)}。但是很明显，与强大的复杂多样性相比，印度国家的统一性无时无刻不处于威胁中。可以说，在应对多样性问题上，印度国家政治精英面临的挑战是世界上其他国家难以比拟的。

二、应对“复杂多样性”：印度中央政府的策略选择

印度独立后，随着民族独立运动与英殖民者矛盾的逐渐褪却，其内部复杂多样性所孕育的各类矛盾开始浮出水面，宗教的、语言的、种姓的、族裔的和地区的冲突层出不穷。为了维护国家的统一性和联邦的合法性，新生的印度民族国家开始系统审视和应对国家丰厚而沉重的多元文化遗产。通过不同的策略选择，印度政府最大程度地化解了民族国家构建中的各种离心因素。

（一）废除种姓制度（多样性），实行国民一律平等的宪政民主制度

种姓制度根植于印度深厚的历史土壤当中。从多样性的维度来看，种姓制度有着“多元文化主义”的外观，它至少聚合了肤色、种族、政治地位、社会分工、教育、价值观、着装规范等十分多元的要素。3000多年来，种姓制度对于维护印度社会结构的基本稳定发挥了巨大作用。事实上，印度之所以历经内乱和外侵而不崩溃，或者说印度之所以“崩而不溃”，与种姓制度的绵延功效有着密切的联系。

然而从本质上来说，种姓制度（多样性）归根到底是一种高烈度的等级制度，它严重妨碍印度的民族国家构建进程（agenda）——以平等的公民身份（权利）整合差异性群体这一事关全局的政治整合方略。因此在印度独立的第二年即1948年，印度议会就将种姓集团宣布为非法；在1950年生效的印度宪法中，系统地对种姓制度做出富有针对性的禁止性规定并制定了相应的处罚措施。此后在宪法修正案及其他相关法律中，完善了废除种姓制度的相关规定。印度宪法第15、第16条规定，任何人不得因宗教、种族、种姓、性别、出生地、血统和住所等受到歧视；第17条明确禁止“不可接触制度”，将“为保持纯洁性而拒绝与某些人接触”规定为犯罪。

（二）坚持印式“多元一体”，但不承认任何“族性”分类

在国家根本制度设计理念上，坚持“一个民族，一个国家”原则甚至“印度熔炉”（Indian melting pot）理念，不给任何“族性”分类留下政策和法律空间。首先，在联邦制度设计方面，汲取印巴分裂惨痛教训，不承认全体国民在nation之外的任何类型的民族集体nationality身份；其次，尽管实际上存在为数不少的族裔群体，但是在政治参与或其他政治单元的设计上，极力避免ethnic groups的识别或划分方式；再次，从上述理念出发，印度的宪法、法律和政策文本中，不存在“民族”“族群”“族裔”等基于血缘和文化的区分范式。在其有关保障弱势群体的平等权包括“平权行动”的法律文件如宪法中，用“表列种姓”“表列部落”“落后阶层”“少数群体”等概念或术语代替“少数民族”和“少数族群”¹。

显然，印度的民族国家构建范式受到西方国家“一族一国”理念的深刻影响，为了防范亚国家民族或族群概念进入政治构建过程，印度国家精英在其制度和理念设计中巧妙地回避了“民族”“族群”等任何可能引起分离或离心的政治想象，将“民族”概念专属性归于印度民族国家（India Nation）。

（三）语言的博弈：单一化与多样性

1. 国语或单一官方语言政策的努力

语言的均质化对民族国家构建的意义如何强调都不过分。“语言是一个国家和民族的符号，

¹ 如为解决低种姓（部落）和贱民等弱势群体实际上存在的不平等问题，印度法院同意将“种姓”作为甄别落后阶层的一个标准。



它所承载的文化符号和社会思想也体现了一个民族国家的身份与特征”^[22]，可见语言对于民族意识的形成、国家认同的构建起着灵魂般的塑形作用。缺少了共同语言这个纽带，民族国家的建构就会成为无根之木、无源之水。这在极端多元的印度尤为如此，印度的国家精英深谙这一道理。早在民族独立运动时期，印地语就成为动员广大民众的强有力的工具。随着独立运动的高涨和民族国家构建大任的即将到来，以甘地为代表的政治家不失时机地提出，将母语人口最多的印地语作为未来印度民族国家的“国语”，这一提议当时也得到了许多非印地语精英的拥护或赞同。

印度独立后，印地语的国语方案遭到国内非印地语地区尤其是南方部族的强烈反对，他们认为，印地语的国语化将严重损害他们的政治、经济和文化权益，一些邦甚至因此而发起了规模宏大的反印地语运动。为了维护联邦的统一和完整，印度议会随后推出的宪法中没有使用“国语”的提法，而是将印地语规定为“官方语言”并把英语列为时效为 15 年的官方语言。同时宪法《第八附表》还列出了 15 种国家承认的邦级官方语言^[23]。

进入 20 世纪 60 年代以后，随着英语 15 年官方语言地位时效的到来，印地语有望取得全印唯一官方语言的地位，然而由于当时“语言建邦”在实践中已四面开花，形成了强大的政治势能，加上英语人群的抵制和斡旋，1963 年推出的《官方语言法》并没有按照 1950 年宪法预期的那样把印地语规定为全印唯一官方语言，相反它实际上将印地语、英语和邦语言一并规定为合法的联邦语言，从而奠定了影响深远的三语格局。

2. 语言多样性的政治化和国家化

实际上，承认语言的多样性继而将其政治化和国家化并不是印度国家精英的初衷。它不仅是印度民族国家构建过程中的一个重要策略，也是维护联邦统一与完整的重要政治举措。多样性的语言是印度重要的历史文化遗产，也是印度各邦重要的政治、经济、社会和文化利益之所在。同时，与种姓多样性和宗教多样性相比，语言多样性具有平等的属性，它更多地聚焦世俗化的利益并为这种利益的合理分配提供一个合理的政治框架。语言多样性政治化和国家化的一个重要体现是所谓“语言建邦”。

从历史上看，印度自古就是一个具有复杂语言多样性的国家。早在 1898 年，爱尔兰学者乔治·格尔夫森（George A. Grierson）就对英殖民时期的印度语言状况进行了调研，撰写了 11 卷本的调查报告，详尽地展现了英属印度时期的语言多样性。印度的语言“复杂多样性”在全世界范围内都是独一无二的。司福曼（Schiffman）认为，语言多样性贯穿于印度漫长的历史岁月里并根植于其深厚复杂的文化土壤中，是印度文化多样性的重要组成部分^[24]。马里卡尔郡（Mallikarjun）认为，印度语言多样性是一种重要的文化遗产，是印度社会文化发展的资源宝库^[25]。

同时，语言多样性也是印度地方（各邦）利益的关键之所在，卡巴昶达尼（Khubchandani）根据语言和特定群体的关系，把印度划分为北部及中部语言区、南部语言区、西部语言区和东部语言区¹，他指出，就区域性而言，在印度没有一个邦和直辖市是使用单一语言的。印度 36 个行政区划中，有 28 个地区都是使用两种甚至多种官方语言^[26]。南方部族之所以不同意把印地语作为唯一官方语言，是因为他们几乎不使用印地语及其近亲乌尔都语（如泰米尔纳德的使用人口比率仅为 0.0002%），而在印度北方，使用印地语的人则高达 96.7%。在南方人看来，“印地语独尊”（Indian only）政策会严重侵犯他们的语言权利。他们认为，其他印度语言像泰米尔语和孟加拉语等享有与印地语一样成为国家官方语言的权利。如果由政府强制推行某种语言作为官方语言，会使其他语言群体在职业、政治和社会等方面处于不利地位^[27]。

¹ 中部及北部地区主要使用印欧语系语言为主，分别是印地语、乌尔都语和旁遮普语，使用人口占全国总人口的 46%；南部地区主要包含 4 种达罗毗荼语系语言，使用人口占全国总人口的 25%；东部地区使用孟加拉语、奥里亚语和阿萨姆语等 3 种印欧语言，使用人口占 15%；西部地区使用印欧语言为主，分别是马拉地语和古吉拉特语，使用人口占 14%。



与种姓多样性（制度）相比，语言多样性具有平等的属性，在印度诸多社会文化中，语言多样性最具代表性和典型性。语言代表得更多的是地区的差异而不是身份的等级。语言体现在宪法、联邦制、教育、媒体及日常生产生活中，而不是特定身份人群中间。与此同时，语言多样性比宗教多样性更缺少“神圣的”性质，更聚焦民众的世俗生活。在印度，承认语言多样性更多的不是在承认一种身份，而是承认一种平等的生活方式。印度有 47 种语言作为教学语言，71 种语言用于广播电视，15 种语言被印在印度的纸币上，22 种语言成为各邦的官方语言（加上英语是 23 种）^[28]。可见语言在印度是一种极其重要的生活需求。

承认语言多样性在印度民族国家构建中的一个最重要的体现便是语言建邦。早在 1956 年印度国会就通过了邦改组法，国家按语言分布特点重新划分行政区域^[29]。从那时起直至今日，新的“语言建邦”诉求一直没有停止过。一些地方势力把语言视为争夺权力、资源和利益的重要抓手。语言多样性政治化的消极后果不断显现。

总之，语言多样性是印度重要的传统和文化遗产，也是与各个地区和群体政治、经济、社会和文化地位攸关的一项重大利益（权益）。同时，语言多样性也携带着更多的平等主义基因和世俗主义情怀。在印度民族独立运动和国家构建历程中，“语言先后充当了争取民族独立、谋求地方自治的筹码，甚至成为印度共和国处理中央与地方关系的重要依据”^[30]。

承认语言多样性并将其政治化和国家化是印度民族国家构建方略的重要组成部分。通过在政治及国家层面接纳语言多样性，印度联邦在照顾不同地区（邦）发展水平和历史文化差异性的基础上，实现了国家的政治一体化和统一。

（四）多种制度和机制抑制语言建邦的消极后果

语言建邦是印度历史发展和政治过程的逻辑结果，也是印度国家精英迫不得已的一个政治选择。语言建邦政策确立后，印度国家精英从制度和机制设计等各个层面，冲减语言建邦对国家整合造成的消极影响。这些制度和机制包括：

第一，在三语政策框架内，突出印地语的主导地位。除在联邦层面规定印地语的官方语言地位外，在印地语地区和非印地语地区都规定了必须教授印地语的法定义务¹。

第二，加强少数群体权益保护，以少数制约少数。在尊重各邦法定自治权的同时，中央政府进而与邦政府乃至基层政权协调制定政策保障少数群体权益。印度各级政府多个层面设立了维护少数群体经济、社会、语言、宗教和文化等权利的专门管理机构，这些专门机构在保障特定少数群体权利的同时，对邦权力形成了一定程度的制约。

第三，实施邦内“第二语言”政策，防范一种语言在邦内独大，同时缓解邦内第二语言群体提出语言建邦的要求。具体路径是，在那些存在着一定比例（30%）第二语言群体的邦，推行一定形式的自治政策（如享有以该群体的语言提供教育的权利），满足他们自我管理的需求。

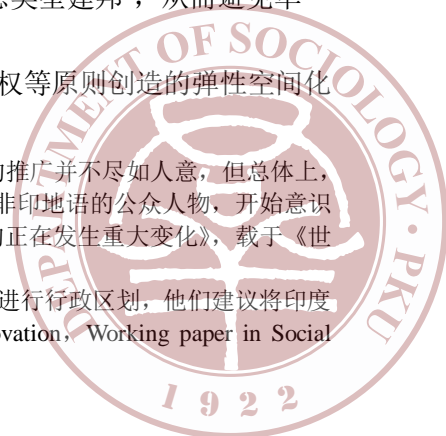
第四，推行基层自治的“潘查亚特”制度，在村、乡、县三级建立群众自治机构，这些基层自治组织在分解和弱化邦权力的同时，客观上维护了联邦的权威。

第五，考虑新的建邦标准，如按照经济、社会发展程度以及生态类型建邦²，从而避免单一语言建邦带来的种种弊端。

第六，这也是最重要的一点，即不断创新，用联邦制、民主、分权等原则创造的弹性空间化

¹ 尽管在一些地区（邦）如泰米尔纳德邦、西孟加拉邦、卡纳塔克邦，印地语的推广并不尽如人意，但总体上，“随着印地语所携带的政治、文化、经济资本的全面提升，越来越多原使用非印地语的公众人物，开始意识到印地语平台的重要性”。参见姜景奎、贾岩《印地语优先：印度的语言结构正在发生重大变化》，载于《世界知识》，2018 年第 1 期。

² 不少印度学者认为，应考虑经济和社会的发展程度以及“善治”的需要，重新进行行政区划，他们建议将印度划分为 50 个邦。Vijay Kumar Kaul, *India's Diversity: From Conflicts to Innovation*, Working paper in Social Sciences Research Network (SSRN), June 2014.



解“语言民族主义”的刚性可能导致的离心及分离主义倾向。

上述种种举措的实施或交错运用，将印度自 20 世纪 50 年代以来的语言建邦政策、理念和实践牢牢控制在联邦国家可以接受的范围内，比较有力地维护了印度民族国家的统一性。

（五）创制“非对称性联邦制”，通过接纳地区多样性而强化中央权力

印度是典型的单一制联邦制国家。中央政府享有超越各邦的特权，它不仅以命令、控制各邦，而且享有废止各邦自治、解散其政府的权力。^{[31](P.115-135)}根据印度宪法，联邦（权力）是坚不可摧的，而各邦的权力是可塑的——邦的疆界和名称是可以重新划分和命名的¹。中央政府之所以拥有这样的权力，与印度历史上和现实中的地区多样性密不可分。为了每个差异性（多样性）地区都能够通过恰当的邦权力设置得到表现，赋予中央政府在全国范围内根据实际情况配置权力和资源就成为一种必须。事实上，早在印度独立初期，这种各个地区（邦）的联邦化程度不同的非对称性联邦制就已经开始扎根。

独立以来，正是在保护文化、习俗多样性和满足地区差异性需求的名目下，在非对称性联邦制的框架下，印度联邦议会多次通过了变更邦的边界或重新划邦或变更邦的权力范围的立法²。

此外，印度政府还以多层联邦制的形式引入了新的政治和行政结构，以适应一个地区内社区的特殊关切。应生活在阿萨姆平原的博多部落族群与山地部落民的要求，印度政府决定于 1993 年成立博多地区自治委员会（Bodoland Autonomous Council），该机构成为阿萨姆邦境内的博多人构建制度化的自治框架下的一个重要平台。这种制度安排也适用于该国其他地区，安得拉邦的特棱戛纳（Telengana）地区就是一个很好的例子^[32]。

正如威尔·金里卡所说：“印度国家日益联邦化是少数民族和语言少数群体政治调适的过程，因此在这个意义上‘多元文化主义与联邦主义相结合’，并被证明是管理多样性和解决冲突的最有效方法。”^{[33](P.623-640)}在这里，尊重和保护多样性或满足地区差异性的政治诉求成为印度联邦政府自我赋权、强化中央政府权力的一个合法性依据。

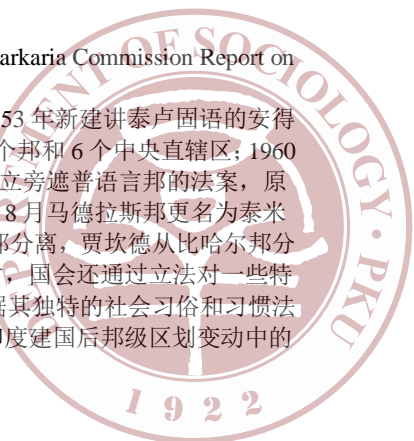
三、印度中央政府在应对“复杂多样性”政治策略上的绩效评价

印度作为一个国家和文明已经存续了 5000 年之久，但是其作为一个现代民族国家的存续时间还远远不足百年。数千年来，印度虽然也出现过一些大的王朝和帝国，但前后实现统一的时间不过寥寥数百年，印度历史上从未出现过类似中国那样的“大一统”局面。历史上印度不断遭遇入侵，其文化的原生性、碎片化和多样化程度复杂得难以想象。

近现代以来，印度遭受到伊斯兰莫卧儿王朝和西方殖民者尤其是英国数百年的统治。为了便于统治，不论是莫卧儿王朝还是英国殖民者，都对印度实行了不触动原有社会结构和文化传统的保守型统治。19 世纪中期开始，印度独立运动逐渐兴起，民族主义精英在独立过程中，更多地采取和平、保守的方式，圣雄甘地发起的“非暴力不合作运动”，最终使印度在没有经过暴力革

¹ 到目前为止，印度国会已通过 20 多个改变有关邦面积、边界和名称的法案。参见 Sarkaria Commission Report on Centre- State Relation, Government of India, 1988。

² 如根据 1950 年 1 月 26 日生效的印度宪法，将全印划分为 ABCD 四类 29 个邦；1953 年新建讲泰卢固语的安得拉邦；1956 年对邦级行政区划做了一次重大调整，全国按主要语言重新划分为 14 个邦和 6 个中央直辖区；1960 年 5 月取消孟买邦，新增古吉拉特邦和马哈拉施特拉邦；1966 年印度议会通过成立旁遮普语语言邦的法案，原旁遮普邦重新划分为旁遮普邦和哈里亚纳邦并成立昌迪加尔中央直辖区；1968 年 8 月马德拉斯邦更名为泰米尔纳杜邦，再到 2000 年 11 月查提斯加尔从中央邦分离出来，乌塔兰查尔从北方邦分离，贾坎德从比哈尔邦分离出来，一直到 2014 年 2 月国会批准从南部安得拉邦分出特伦甘纳邦。与此同时，国会还通过立法对一些特定邦（地区）进行特殊授权，如印度宪法 371 条授予那加兰邦和米佐拉姆邦有根据其独特的社会习俗和习惯法来分配该地区土地和其他资源方面的自治权力（利）。如此等等。参见马得汶《印度建国后邦级区划变动中的两次重组浪潮探析》，载于《南亚研究季刊》，2010 年第 1 期。



命的情况下就实现了民族独立。暴力革命的缺失，一方面意味着印度社会没有经受剧烈的社会动荡，另一方面也意味着其原有的结构基本没有受到触动——革命的成功只是少数精英主导的结果，没有经历大规模的自下而上的社会动员和组织重构。也就是说，印度的独立运动同样没有改变其千百年来复杂多样性的社会结构。

正是在这样的历史基础上，印度的国家精英开启了民族国家构建历程。为了缔造统一、均质化的国民身份，政治精英们首先将政治和社会变革的矛头指向存续了数千年的种姓制度，通过废除多元的等级身份制度，将亿兆低种姓和贱民人群纳入平等的国民身份体系中——尽管由于强大的历史路径依赖和印度民族国家构建中存在的种种不足和缺陷¹，种姓制度在法社会学意义上还左右着印度的社会甚至政治结构，但是数千年来印度毕竟在制度上第一次实现了民族国家框架下的人人平等的价值理念。这是一个划时代的历史进步。

在进行公民均质化构建的同时，为了防范承认族性多样性所导致的分离或离心倾向，印度国家政治精英拒绝进行任何形式的民族识别或区分，巧妙地借助于“落后阶层”“少数群体”“弱势群体”等术语来表达印度多样的族性群体所面临的问题，从而在法理上避开了任何形式的亚国家族性群体对国家统一性的消极影响。

当然，这种在很大程度上可以归结为“形式主义的”的行事逻辑，在实践中的政治效用十分有限：那些实际上属于族裔、宗教、文化和语言上的少数族群并没有因为政府不承认其“少数民族”或“少数族群”身份而变得更加忠诚。从国家的角度来看，否定族性群体存在的路线，似乎并没有减少现实中的特定族群的离心甚至分离倾向。

在应对多样性问题上，最值得关注的是语言多样性问题。鉴于语言多样性所承载的历史的和地区的传统重任以及语言在政治参与、经济社会发展以及文化传承中的现实作用，印度政府在种种压力下，决定承认语言多样性并将其政治化和国家化。对语言多样性的承认及系统制度化在保证地区平衡发展和保障语言群体平等权利的同时，实现了印度民族国家的政治一体化和最低限度的统一性²。当然也要看到，对语言多样性的承认及制度化也潜伏着不可小觑的危机：该政策虽然对调试印度复杂多样性起到了至关重要的作用，但客观上也促成了印度国家地域结构、行政结构的分裂倾向。在语言建邦的政治导向下，一些人口基数较大的语言群体不断向中央政府施压，要求成立以他们的语言为邦语言的新邦，这一点不仅激化了邦内不同语言群体之间的冲突，也在一定程度上挑战着印度国家的统一性。

总之，在应对复杂多样性问题上，印度的做法总体上是成功的。在印度这样一个极端复杂多元的国家，建成一个现代意义上的民族国家是一个前所未有的大挑战。早在印度独立之初，就许多学者预言“印度国家的统一性将不会持久”^{[34] (P.33)}，其逻辑路径是印度国家“内部存在的诸多差异性最终将导致印度的分裂”^{[34] (P.176)}。然而历史已经证明，作为一个统一的民族国家，印度不仅没有深陷分裂主义的漩涡，而且日益显示出强大的生命力和活力。其中一个重大的因素，应该是印度人应对多样性的政治智慧和策略。

结语

如何处理国家内部的多样性问题是当今世界各民族国家共同面临的重大任务。由于历史经历、文化传统、族群结构、民族国家观念等诸多因素的差异，在对待多样性问题上，并不存在一

¹ 如经济发展的不足和路径偏差所带来的中产阶级群体严重畸小、政治民主化过程中的政党政治种姓化以及社会（世俗主义）变革的极端保守等等。

² 事实证明，基于“语言建邦”的民主制并没有削弱印度民族国家的整合性，相反，“语言建邦”夯实了民主的基础，使其更加具有包容性并为以前被排斥的群体提供了分享政治决策的机会。同时也在最大限度上减少了地方对联邦制的不满情绪，客观上促进了印度国家的统一性。



个普遍适用的模式。印度应对多样性的政治策略选择，显然与其特殊的历史经历、文化传统、族群结构、建国模式甚至地理环境、地缘政治等要素密切相关。

也许在一个外来者看来，印度民族国家构建的成效并不理想甚至可以归结为“失败”，但是这可能更多的是因为这些外来者并不十分了解印度¹。在许多印度学者看来，印度的统一性并不仅仅是“政治上”的，更重要的是“文化上”的²。

著名学者比库·帕雷克（Bhikhu Parekh）认为，每个多元文化社会都需要设计适合自己的政治制度，以适应其历史、文化传统和多样性的范围和深度^[35]。情况正是这样，印度民族国家构建方略及其应对多样性的政治策略，既不同于西欧的典型民族国家，也不同于那些后起的发展中国家如土耳其³。印度强调国家的包容性，对多样性有着自己独特的理解。印度应对其“复杂多样性”的理念，一方面来源于对自身国情的深刻把握，另一方面也不可避免地受到西方民族国家观念的影响。它一方面承认并将语言多样性政治化、国家化，另一方面又拒绝承认任何族类群体的存在。所以印度的经验是独特的，其民族国家构建具有非典型性。

参考文献：

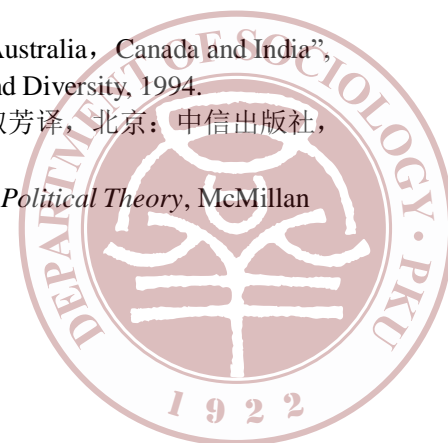
- [1] Nehru J L, *The Discovery of India*, Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1993.
- [2] [印度]阿玛蒂亚·森，惯于争鸣的印度人——印度人的历史、文化与身份论集[M]，刘健译，北京：三联书店，2007.
- [3] Vijay Kumar Kaul, “India’s Diversity: From Conflicts to Innovation”, Working paper in Social Sciences Research Network (SSRN), June 2014.
- [4] 苏力，何为制度？因何发生（或未发生）？——从开伯尔山口看长城[J]，比较法研究，2018（6）.
- [5] 赵伯乐，印度民族问题研究[M]，北京：时事出版社，2015.
- [6] 邱永辉，印度宗教多元文化[M]，北京：社会科学文献出版社，2009.
- [7] 穆宏燕，印度文化成因探析[J]，东方论坛，2018（3）.
- [8] G. S. Ghurye, *Caste and Race in India*, Popular Prakashan Bombay, 1979.
- [9] P. Barnabas and S. C. Mehta, *Caste in Changing India*, New Delhi: The Indian Institute of Public Administration, 1965.
- [10] Lunheim, Rolf. 1993. *Desert People: Caste and community: A Rajesthani Village*. University of Trondheim & Norsk Hydro AS.
- [11] J. H. Hutton, *Caste in India, its nature, function, and origins*, Cambridge.

¹ 笔者在印度调研的经历或许可印证这一点。在孟买大学，当笔者问及“多样性如何挑战印度的统一性”时，一位政治学教授很急切地接过了话题，她骄傲地回答道“多样性是印度的最大优势，正是这复杂的多样性造就了独特的印度”。当笔者问及“印度民族国家构建中主要存在哪些挑战时”，另一教授立即回应说“印度没有民族国家构建议程”，这位教授认为民族和国家是相互构建的，是一个嵌入式建构的过程。他反驳了英国殖民者的观点（该观点认为是英国构建了印度）。他认为与其说是英国构建了印度，还不如说是印度的文化构建了印度。印度“马赛克”式的文化，不同文化主体相互尊重、相互包容、相互融合，共同构建了印度民族国家，这是一个循序渐进的过程。在尼赫鲁大学，当笔者问到如何理解印度的“多元一体”时，斯瓦兰·辛格教授强调，首先需要区分“一体”与“同质”两个概念，他认为“一体”与“同质”是完全不同的两个概念，印度需要的是“多元一体”，而不是高度同质性的文化。印度文化是复合型的文化，是由基于宗教、语言、种姓、文化生成的复杂多样性，但是其多样性又能统一于一体。辛格还认为，“宗教性”和“民主制度”的融通是印度复杂多样性于一体的重要表征。根据《宪法》，印度是一个世俗民主国家。实际上，印度却是世界上受宗教影响最深的国家，是多种宗教的发源地，被称为“宗教博物馆”；宗教客观上成为不同文化、不同个体的粘合剂。他指出，印度教并不是一个单一的宗教，而是融合了多种地域和宗派的文化，印度教自身的发展就是“多元一体”的一个典型。

² 马德拉斯大学的一位教授甚至认为印度是一个文化的概念而不是一个政治概念，文化不能分开，因为所有文化相互交织。

³ 土耳其建国后狂飙挺进的世俗主义改革与印度温婉的世俗主义路线形成强烈的对比，前者因此成为伊斯兰国家中最世俗化的国家，后者则最终形成印度教对国家和社会的强大影响力。

- [12] Nazeer Hussain Khan, Md.2017.“A Study on English Language Education in Rural Schools of India: The Situation, the Policy and the Curriculum”. *IJARS International Journal of Humanities and Social Studies*.3.10.20908/ijarsijhss.v3i2.7601.Retrieved on 3 November 2018.
- [13] D. P. Pattanayak 1990, *Multilingualism in India*, Multilingual Matters, p.38.
- [14] http:
//www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/gen_note.html,
retrieved on November 28, 2018.
- [15] 美国中央情报局 2011 年统计数据 [EB/OL] .https:
//www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/in.html.Retrieved on 3
November, 2018.
- [16] Peter Smith, *An introduction to the Baha'i faith*. Cambridge University Press, 2008.
- [17] https: //www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/in.html.Retrieved on
November 28, 2018.
- [18] Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism: A Historical Sketch*, 3 Vols. New York: Barnes and Noble,
1954, cited in Inden, *Imagining India*.
- [19] 陈峰君主编, 印度社会论述[M], 北京: 中国社会科学出版社, 1991.
- [20] [美]李伯特, 多元社会的民主[M], 张慧芝译, 台北: 桂冠图书股份有限公司, 2003.
- [21] [印度]D·D·高善必, 印度古代文化和文明史纲[M], 王树英等译, 北京: 商务印书馆, 1993.
- [22] 肖燕, 文旭.语言认知与民族身份构建[J], 外语研究, 2016 (4) .
- [23] 周庆生, 印度语言政策与语言文化[J], 中国社会科学院研究生院学报, 2010 (6) .
- [24] Schiffman, Harold F. “Indian Linguistic Culture and the Genesis of Language Policy in the
Subcontinent”, 2000, https://www.sas.upenn.edu/~haroldfs/540/handouts/indiapol/, Retrieved on 3
November, 2018.
- [25] Mallikarjun, B., “Fifty Years of Language Planning for Modern Hindi the Official Language of
India”, *Language in India*, November 2004. http:
//www.languageinindia.com/nov2004/mallikarjunmalaysiapaper2.html; Mallikarjun, B,
Globalization and Indian Languages, *Language in India*, February 2003, http:
//www.languageinindia.com/feb2003/globalization.html.Retrieved on January 28, 2019.
- [26] Khubchandani, Lachman M. Sociolinguistics in India: The Decades Past, the Decade to Come.” In
International Journal of the Sociology of language, 1984.
- [27] Annika Hohenthal, “English in India Loyalty and Attitudes”. *Language in India*, In M. S.
Thirumala (Ed.) , 2003 (3) .
- [28] 赵丹, 印度基础教育阶段语言教育的问题研究[J], 现代教育科学, 2012 (12) .
- [29] 廖波, 世纪国语路: 印度的国语问题[J], 世界民族, 2013 (1) .
- [30] 高子平, 语言建邦与印度半联邦制的形成[J], 史林, 2008 (5) .
- [31] Carl J. Friedrich, *Trends of Federalism in Theory and Practice*, New York: Praeger, 1968.
- [32] Gurpreet Mahajan. “Negotiating Cultural Diversity and Minority Rights in India”, https:
//pdfs.semanticscholar.org/87f8/7d4bc9dbddb956b71341cd3ca99609de1487.pdf, Retrieved on 3
November, 2018.
- [33] Will Kymlicka, “Multiculturalism in a Comparative Perspective: Australia, Canada and India”,
Sociological Forum, Vol. 9, No. 4, Special Issue: Multiculturalism and Diversity, 1994.
- [34] [英] 爱德华·卢斯, 不顾诸神: 现代印度的奇怪崛起[M], 张淑芳译, 北京: 中信出版社,
2007.
- [35] Parekh Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, McMillan
Publishers, 2000.



【论 文】

伊拉克库尔德人的民族认同： 根源、发展路径及原因探析¹

王伟 张伦阳²

[提要] 库尔德问题是伊拉克现代民族国家建构中最为重要的问题之一。自 1921 年伊拉克王国建立之后，库尔德人就在为争取自治而斗争，其民族认同也经历了民族意识觉醒、民族主义高涨到民族分离主义滋生等发展阶段。库尔德人“民族认同”的变迁与伊拉克政治、经济、社会的发展息息相关，库尔德问题也在很大程度上影响并塑造了 1921 年以来伊拉克的政治生态。2017 年 9 月 25 日，库尔德自治区举行了独立公投，严重冲击着伊拉克现代民族国家的建构。文章通过对伊拉克库尔德人“民族认同”的根源、发展路径及原因的探析，试图厘清伊拉克库尔德问题发展的脉络，以期为解决多民族国家中出现的“国家认同危机”问题提供借鉴与参考。

[关键词] 伊拉克；库尔德人；民族认同；多民族国家

多民族国家是由两个及以上的民族基于共同的国家认同而建立的主权国家，多民族国家普遍面临着把诸多语言、文化、种族、宗教等存在差异的族类共同体整合到统一的多民族国家中的任务^[1]，民族问题仍深深地困扰着一些多民族国家。国家认同“是人们对其存在其中的国家的认可与服从，其反映的是人与国家的基本关系。对国家而言，它决定着国家的合法性基础，进而决定着国家的稳定与繁荣”^[2]。而民族认同则“指构成民族的成员（个体）对本民族（整体）的起源、历史、文化、宗教、习俗的接纳、认可、赞成和支持，并由此产生一种独特的民族依附感、归属感和忠诚感”^[3]。在多民族国家中，民族认同一般具有明显的多层次特征³，民族认同所具备的“排他性”族群特征，在不恰当的民族政策、外部干预等因素催化下，会与国家认同产生排斥与冲突。这一问题在伊拉克具体表现为库尔德人民族认同与伊拉克国家认同之间的冲突。

库尔德人是伊拉克第二大民族，伊拉克库尔德地区一直是中东库尔德民族运动的中心，早在 1975 年就成立了库尔德自治区（库区），而且到目前为止，中东各国库尔德人中也只有伊拉克库尔德人合法地建立了自治区⁴。从伊拉克的历史发展来看，国内各民族、各教派长期缺乏统一的国家认同，在如何建立现代民族国家的问题上始终无法达成一致，而不断寻求超越国界的民族、教派认同。在外部干预下这种民族认同和教派认同会演变成分离主义行为。从 1991 年海湾战争美英联军在伊拉克北部设立“禁飞区”以来，库区就成为事实上的“国中之国”，库尔德人的民族主义情绪逐渐升温，库尔德人的民族认同与对伊拉克的国家认同产生了激烈的冲突。

一、伊拉克库尔德民族问题产生的历史及现实根源

在奥斯曼帝国统治时期，“库尔德斯坦”只是一种地理意义上的名称，几乎没有任何政治意蕴^{[4](P.12)}。到奥斯曼帝国晚期，随着英、法、俄势力的不断渗入，库尔德人的民族意识开始觉醒。

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2019 年第 5 期，第 18-27 页。

² 作者：王伟，中央民族大学民族学与社会学学院（中国民族理论与民族政策研究院）教授；张伦阳，中央民族大学民族学与社会学学院（中国民族理论与民族政策研究院）博士研究生。

³ 从主体认同的角度出发，多民族国家的民族认同一般可分为血缘集团的族属认同、文化共同体的族群认同、更高层次的国族认同以及政治共同体属性的国家认同。

⁴ 2016 年 3 月，叙利亚库尔德人在叙北部库尔德控制区自行宣布成立自治区，但并未获得叙政府及国际社会承认。



源自西欧的民族国家要求民族和国家领土的大致重合，在中东地区却是民族与教派的广泛杂居，在中东被迫卷入由民族国家构成的世界体系之后，各民族、教派对新成立民族国家的认同受到了次国家或超国家认同的挑战，引发中东各国内部频繁的民族、教派冲突。库尔德人对本民族的身份认同超越了对其所处多民族国家的国家认同，致使相关国家陷入了安全困境。

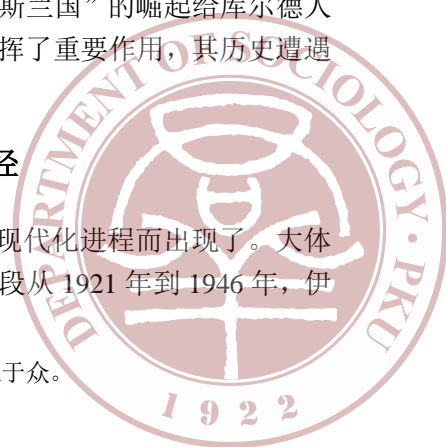
一战期间，英国攻占了巴士拉及巴格达地区，将两地的“主人”“从原先的奥斯曼帝国变成了英国”^{[5](P.18)}。1916年，奥斯曼帝国爆发了争取阿拉伯民族独立的“阿拉伯大起义”。在发动起义之前的1915年，起义领导人曾致信英国政府，提出“建立一个北到梅尔辛和阿达纳一线，南抵印度洋，东临波斯，西接红海、地中海的独立阿拉伯国家”的构想^{[6](P.70)}，但这一构想并未包括库尔德人所在的摩苏尔地区。“阿拉伯大起义”结束了奥斯曼帝国对阿拉伯民族的统治，然而1916年5月，英、法、俄秘密签署了《赛克斯-皮科协定》¹，抛开阿拉伯人，意图在战后对奥斯曼帝国进行瓜分。该协定关于中东政治版图的划分仅出于列强之间对势力范围的争夺、划分和协调，无视中东地区复杂的历史、地理、民族和宗教等条件，简单勾勒出了现代伊拉克、叙利亚、黎巴嫩等国的雏形，将阿拉伯人、库尔德人和土耳其人分割安排到了不同的国家，将存在着激烈矛盾冲突的逊尼派和什叶派、基督徒等强行糅合到同一个国家，伊拉克国王费萨尔一世曾经说，“我很遗憾的是伊拉克没有伊拉克人民的概念，而是难以想象的各类民众。他们缺乏任何爱国情怀……他们没有共同的联系……随时准备推翻一切现存政权”^{[7](P.25-26)}。这就给往后伊拉克、叙利亚、黎巴嫩等国的内乱埋下了祸根：在中央政权比较强大时，还能勉强维持国内局面的大致稳定；当中央政权衰弱或是遭到外来打击时，各个民族、各个教派往往一拥而上争夺政治资源。与此同时，20世纪爆发的三次世界性民族主义浪潮，2010年开始的“阿拉伯之春”等事件一次次引发了列强埋下的导火索，库尔德问题也愈演愈烈，在这些国家甚至整个中东造成了剧烈的政治动荡。从历史根源来看，库尔德问题是殖民大国划分势力范围、进行区域争霸的产物；从现实根源来看，库尔德问题是库尔德人要求所在国承认和尊重民族身份、争取和扩大民族权利、平等参与国家事务、实现民族自治甚至民族独立而引发的一系列政治、经济、社会和国家安全问题。

相对而言，伊拉克库尔德人拥有着较为宽松的政治环境，能以库尔德人身份或形式上或实质上参与国家事务。但是随着阿拉伯民族主义在伊拉克的泛起，库尔德人的民族属性逐渐被压制，这种压制带来的是民族意识的反弹和强化。伊拉克自独立后，就面临着复杂多变的政治环境：国内层面上先后经历了“七月革命”、“莱麦丹月革命”和第二次“七月革命”等主要政变；国际层面上则参与了中东战争、两伊战争、海湾战争、伊拉克战争等主要战争。因而在处理国内的库尔德问题上，伊拉克政府一直在走“实用主义”的路线：当政权不稳需要扩大执政基础时，政府往往采用支持库尔德人政治诉求的怀柔政策；在政权稳固后，政府则会通过刚性手段如军事打击来解决这一问题。虽然伊拉克在1975年建立了库尔德自治区，但有名无实的自治及反复无常的实用主义政策导致库尔德人难以信赖政府。在中东地区的国际博弈当中，库尔德问题成为敌对各国互相牵制利用的棋子。海湾战争后，在美国的庇护下，库区得到了长足发展，其经济发展水平、受教育程度和社会治安等远胜于伊拉克其他地区。叙利亚内战和“伊斯兰国”的崛起给库尔德人带来了新的历史机遇，在打击“伊斯兰国”的过程中，库尔德武装发挥了重要作用，其历史遭遇在国际上也获得了越来越多的同情。

二、伊拉克库尔德人身份认同路径

从1921年伊拉克王国成立开始，库尔德问题就伴随着伊拉克的现代化进程而出现了。大体而言，伊拉克库尔德人的身份认同路径可以划分为四个阶段：第一阶段从1921年到1946年，伊

¹ 1917年俄国爆发十月革命，退出《赛克斯-皮科协定》，并将这一秘密协定公之于众。



拉克库尔德人民族意识逐渐觉醒，并对伊拉克的国家认同产生冲突；第二阶段从1946年到1991年，出现了一系列库尔德民族政党，库尔德民族主义得到了发展；第三阶段从1991年到2003年，美、英、法等大国力量直接介入库尔德人与伊拉克政府的冲突，库尔德民族主义走向成熟；第四阶段从2003年开始，库尔德民族主义已经走向民族分离主义。

（一）第一阶段：库尔德人民族意识的觉醒及其对伊拉克国家认同的冲突（1921-1946年）

一般认为，在奥斯曼帝国时期并不存在库尔德民族身份，由于生存环境的限制，库尔德人并没有较早地发展出强烈的民族认同，他们更多地是“强调逊尼派穆斯林身份，尤其是对素丹哈里发制度的认同”^{[4](P.140)}。正如早期研究者马克·赛克斯（Mark Sykes）所言：“库尔德人的潜意识里是种族和部落思想，而非现代欧洲人所理解的民族意识。”^[8]库尔德人在民族意识和民族国家的建构上落后于这一地区的土耳其人、阿拉伯人和波斯人。奥斯曼帝国崩溃后，库尔德人希望借助英国的力量建立民族国家。但是英国通过操纵公投将摩苏尔地区并入伊拉克，并通过《色佛尔条约》确立了对伊拉克的托管权。英国的托管使得库、阿两族实现民族独立的梦想彻底破灭，伊拉克爆发了一系列反英起义。为安抚伊拉克愈演愈烈的阿拉伯民族主义浪潮，英国宣布成立伊拉克王国。在土耳其的支持下，伊拉克爆发了持续不断的库尔德起义，1921-1932年，苏莱曼尼亚部落、巴尔扎尼部落在部落首领的领导下发动多次叛乱。

为了安抚库尔德人，也为了制衡这一地区的阿拉伯人和土耳其人，平衡伊拉克什叶派和逊尼派的势力，将伊拉克打造成为一个真正的政治实体，英国对库尔德人主要采取了怀柔政策。1921年《临时宪法》规定，伊拉克国家由阿拉伯人和库尔德人两大族群构成，库尔德语具有和阿拉伯语相等的地位。^{[9](P.101)}此外，英国直接插手摩苏尔地区的管理，将其升级为半自治的政治实体单位，打造了今后库尔德人追求自治的雏形。虽然英国希望将库、阿两族糅杂到同一政治实体，但是又不希望其过于强大而威胁到自身统治，且英国在伊拉克最大的威胁是阿拉伯民族主义，因而英国采取了分而治之的策略。英国有意扶植库尔德人，鼓励他们使用自己的语言，发行库尔德语报纸，抬高摩苏尔的政治地位等，在客观上推动其民族意识觉醒，塑造了库尔德人的民族认同，助长了库族的政治实力，使其在伊拉克能与阿族一争高下。在相对宽松的政治环境下，库族的整体实力有所提升，开始追求更多的自治权限，与伊拉克当局产生了持续的冲突。

从总体来看，由于库尔德人的社会组织形式以部落为主，宗教和部落是他们产生身份认同的基础，所以这一阶段的斗争带有浓厚的部落色彩和领袖个人色彩，并不具备现代意义上的民族意识，传统的酋长、地主和宗教领袖仍在很大程度上控制着库尔德社会^{[10](P.213)}。虽然在城市中也出现过以库族知识分子为主的民族运动，但是领导权最后都落入了部落首领或宗教领袖手中，难以在整个库族群体发生普遍影响。以部落为主的斗争导致库尔德人力量分散且政治目的不明确，因此在他们与英国殖民统治者、伊拉克政府的斗争中往往还掺杂着各部落之间争夺生存空间的斗争。有研究认为，对所处部落和宗教团体的认同与忠诚影响了库尔德人与伊拉克中央政府之间的关系^[11]。可以说，从一开始，库尔德地区和库尔德人就没有被完全有效地整合到新生的民族国家中，库尔德人的民族认同也并未与其对伊拉克的国家认同密切联系起来。英国的“委任统治”结束之后，留给伊拉克的是如何有效建构现代民族国家的宏大难题。

（二）第二阶段：民族政党领导下库尔德人民族认同的发展（1946-1991年）

在迈克尔·赫克特（Michael Hechter）对民族主义的划分中，在伊拉克处于主体地位的阿拉伯人失败的“国家建设民族主义”激发了少数民族库尔德人的“外围民族主义”¹。作为主导伊

¹ [美]迈克尔·赫克特在《遏制民族主义》一书中认为，在多民族政治体中，直接统治的发展常常会使政府出台政策促进文化同化，这些做法形成了国家建设民族主义。当这些做法失败时，就会激发国家边界之内拒绝被同化的外围民族主义，推动外围精英选择自治甚至分离的民族主义。参见[美]迈克尔·赫克特著、韩召颖译《遏制民族主义》，北京：中国人民大学出版社，2012年版。



拉克国家建构的阿拉伯民族，他们试图通过直接统治、以同化或强制的方式将文化异质型的库尔德人及库尔德地区整合进同一国家体系中。作为被整合的对象，库尔德人拒绝被整合和同化，他们希望自治甚至分离。二战后中东的“泛阿拉伯主义”运动进入高潮，相关国家多次试验谋求建立统一的阿拉伯国家，这在伊拉克国内引起了库尔德民族主义的强烈反弹。

1946年伊拉克库尔德斯坦民主党（库民党）成立，党纲主张“在一个统一的阿拉伯-库尔德国家中实现库尔德自治”^{[12] (P.133)}。库民党自成立以后就建立武装并扩大自身影响，一度成为伊拉克库尔德问题的代称。戴维·乌科（David Ucko）认为，伊拉克民族国家建设之所以困难重重，就在于国家始终不能让库族武装组织和平融入到国家政治体系中去。从1958年开始，伊拉克先后爆发了由主张走独立自主发展道路的“伊拉克国家主义”者发动的“七月革命”，主张与其他阿拉伯国家联合走阿拉伯统一道路的“泛阿拉伯主义”者于1963年发动的“莱麦丹月革命”，试图在二者之间走调和路线的复兴党军官集团于1968年发动的第二次“七月革命”。在历次“革命”中，库族及其武装始终处于一种旁观者的角色。各派在革命后都试图寻求库族支持，积极与之展开对话，希望通过整合族群关系的方式强化他们对伊拉克的国家认同。1958年的《临时宪法》和1970年的《临时宪法》规定，伊拉克共和国由阿拉伯民族和库尔德民族共同组成^{[12] (P.148)}。但是政权稳固后，政府往往对库尔德人的政治要求予以否认。在与政府的多次谈判中，库民党提出了一系列涵盖政治、经济、军事、文化等系统而明确的主张，其核心目标是建立高度自治的库尔德自治区。从卡塞姆政权开始，伊拉克政府着手在库尔德地区强力推行旨在驱逐、同化库尔德人的“阿拉伯化政策”，且历届政府都有领导人试图推行伊拉克与其他阿拉伯国家合并。政府反复无常的实用主义政策及阿拉伯民族主义的持续刺激使得政府和库族之间的矛盾发展到不可调和的地步。1974年复兴党政府抛开库民党，单方面实施《库尔德斯坦自治法》，之后建立了亲政府的库尔德自治区政府并与库民党武装展开了全面战争。

1975年伊拉克库尔德爱国联盟（库爱盟）成立。此外，库尔德斯坦真主党、库尔德人民民主党、库尔德斯坦社会主义党等民族政党也相继成立。1980年“两伊战争”爆发后，配合伊朗的军事行动，库民党和库爱盟分别建立了根据地。在与政府反复磋商无果后，两党联合其他民族党派成立了“伊拉克库尔德斯坦阵线”，将目标定为“推翻萨达姆政权，在伊拉克建立真正民主的政府，为库尔德人争取联邦的地位”^{[12] (P.156)}。“阵线”的建立不单象征着库尔德民族政党通过整合力量对以萨达姆为首的复兴党政权的反抗，更意味着整个库尔德民族在民族政党带领下对伊拉克政权进行民族压迫的集体反抗。

由于库族的“叛国”行为，萨达姆政权对其进行了严厉“惩罚”：1987年政府军在北部边境地带进行“大清洗”，建立纵深30公里的“无人区”；1988-1989年在库区展开“安法尔行动”，近20万库尔德平民死于化学武器。政府在库区的军事行动给库族和伊拉克民族国家建设带来了不可弥合的伤痛：长期的战争造成了库区社会经济停滞不前，人民生活困顿；针对平民的无差别屠杀造成了库区广泛的心理惶恐和民族仇恨。为寻求自保，大量库尔德平民被迫加入民族武装力量；库尔德人感受到了强烈的种族歧视，持续的战争唤起并加深了库尔德人整体的民族身份认同，他们难以再对伊拉克产生国家认同。

（三）第三阶段：大国干涉下库区的高度自治与库尔德民族主义的成熟（1991-2003年）

中东地区的国际体系在很大程度上会受到外部力量的干预，这也导致中东各国缺乏解决自身内部问题的能力。中东地区复杂的地缘政治和国际局势往往导致各国将库尔德问题当作“以邻为壑”牵制敌国力量的棋子，域外大国也将其当作政治力量角逐的切入点。

为摆脱两伊战争带来的经济危机，萨达姆军队入侵科威特，揭开了海湾战争的序幕。为防止伊拉克库族难民涌入进而加重本国库尔德问题，土耳其联合美英等国在伊拉克北部设立了“禁飞区”，使得伊拉克对这一地区仅维持着名义上的主权。以“禁飞区”的设立为契机，伊拉克库



德民族运动出现了重大转折。1992年5月，库区进行了第一次大选并在埃尔比勒建立地方政府；^{[10] (P.335)} 10月，库区议会宣布“在实行民主议会制的伊拉克建立联邦制度”是库尔德民族运动的目标^{[9] (P.145)}，这一目标不包含分裂伊拉克的企图。但是伊拉克政府却拒绝了这一善意，加强了对库区的封锁。为获取经济援助，库区积极改善与土耳其的关系，支持其越境打击库工党的军事行动。作为回报，土耳其对库区进行了经济援助，仅1994年就援助了1350万美元^{[9] (P.145)}。这一现象表明，一战后由大国根据势力范围人为划分的现代民族国家已经对库尔德民族运动的发展产生了深刻的影响，而库尔德民族意识的建构也受其所在国的强烈影响，根据国别形成了不同国家的库尔德民族认同，库尔德民族主义逐渐走向成熟。

中东地区在美国全球战略中占据着重要的地位，自海湾战争以来，美国就积极谋划推翻萨达姆政权，将库区打造成推翻萨达姆政权的战略基地和反对派的大本营。但是库民党和库爱盟之间就外援分配、权力竞争、势力范围划分等问题存在严重冲突。库区的分裂局面严重损害了美国的利益，1998年，两党在美国的强力斡旋下达成“华盛顿协议”而停火。从海湾战争到伊拉克战争爆发前，在大国的庇护下，库区经历了快速发展阶段。经济方面，根据“石油换食品计划”及美英等国的经济援助，库区迅速完成了战后重建工作，其经济发展水平明显好于伊拉克其他地区。政治方面，“华盛顿协议”后两党组建联合政府，将伊拉克库尔德人正式整合成一个密切的政治共同体。文化教育方面，库区政府高度重视库尔德语、英语教育¹，大力发展高等教育。库族知识分子开始用现代库尔德语、现代库尔德人的视角重新演绎库尔德历史、文学和艺术。此外，大众传媒文化的蓬勃兴盛也助推了库尔德民族主义的发展，迈尔斯·西奥多·波普尔韦尔（Miles Theodore Popplewell）注意到，库族政治精英善于利用图像符号、民族语言和历史叙事来培养库尔德人的民族凝聚力^[4]。

这一时期，伊拉克库尔德人获得了史无前例的发展空间，经济、政治、文化等方面全方位发展将其整合成为一个经济共同体、政治共同体和文化共同体，库尔德人的民族意识得到了充分发展，库尔德人的民族主义得到了广泛传播。从二十世纪八九十年代起，新生的库尔德人越来越认同自己的民族身份，对伊拉克国家的身份认同相较老一代库尔德人更加淡薄。在这里，库尔德人只把自己视为库尔德人而不是伊拉克人。^{[15] (P.168)}

（四）第四阶段：伊拉克战后走向分离主义的库尔德民族认同（2003-今）

伊拉克属于典型的“外源型国家建构”，不论是1921年英国宣布成立的伊拉克王国，还是2005年美国主导下成立的伊拉克联邦，其“政治结构和制度都是外来政权强加给它的，这使得伊拉克国家具有脆弱性的特点”^[16]。伊战后建立起的新政治体系并未能解决问题，反而是一种在外力的强压下基于民族问题和教派矛盾而形成的不稳定政治结构，为宗派斗争打开了大门。这种外力强加的民主政治制度，使得伊拉克的宗派分歧制度化，国内政治发展呈现出严重的碎片化倾向。民族、教派等宗派性矛盾导致伊拉克国家的失败，当国家使各族群失望时，他们便尝试建立自己的政治地理边界^[17]。

2003年伊拉克战争中库族武装对推翻萨达姆政权发挥了重要作用。战争的胜利极大地激发了库尔德人的民族情绪，他们多次要求独立。以伊战结束为开端，库尔德人的民族运动从争取民族自治向独立建国的方向发展。美国主导了伊拉克战后的政治重建，其指导思想是将伊拉克建成一个联邦制的、共和的、民主的和多元的国家^[18]。2005年的《永久宪法》正式确认了伊拉克是民主共和的联邦制国家、作为联邦单位的库尔德地区实施高度自治、库尔德语是和阿拉伯语并行的官方语言、石油收入按地区人口分配等^[19]。甚至新宪法的第121条也规定：地区政府应对地区的所有行政要求负责，特别是地区内部安全部队的建立和组织——这就使得库区得以合法保留了武装力量。

¹ 阿拉伯语被降为第三语言。

即便在战后政治体系中获利颇多，库区还是出现了大规模的游行示威，库尔德人呼吁公投独立。2007年一项针对库区大学生的民意调查显示：只有3.11%的大学生认为自己对伊拉克的身份认同高于库尔德身份认同；88.89%的大学生以自己的库尔德身份为荣；86.67%的人对伊拉克这个国家没有亲近感；多达91.6%的大学生认为库区应从伊拉克独立出去^{[20] (P.118-147)}。这一调查结果表明，相对于伊拉克人的身份认同，库族更加认同自己的库尔德身份；相对于伊拉克的国家认同，库族对库区更有归属感。这说明，库尔德人的民族主义在伊战后已经发展成为民族分离主义。在伊拉克现有的宪政体制之下，联邦已难再直接插手库区事务，库区拥有独立的行政、立法、司法、外交和军事力量，与联邦政府就基尔库克归属、石油收入划分、军队保留人数等进行谈判，俨然是一个“准国家”^[21]。

2014年“伊斯兰国”异军突起，迅速占领了叙利亚和伊拉克大片领土，伊拉克政府再次失去对全局的掌控能力，库族武装再度兴起并获得了大国支持。学者道恩·沃尔什（Dawn Walsh）研究发现，虽然美国和土耳其都试图阻止库区的分裂行为，但是“伊斯兰国”构成的严重安全威胁及自身的经济利益导致两国的政策并不总是优先考虑这一目标^{[22] (P.179-217)}。在打击“伊斯兰国”的过程中，库尔德人发挥了重要作用。与此同时，库族的分离欲望也与日俱增。2017年9月25日，库区进行了独立公投。联邦政府迅速作出回应，向库区进军并大获全胜，库尔德民族分离运动遭遇重大挫折。然而摆在伊拉克联邦政府面前的难题却并未有丝毫减少，2017年末伊拉克领导人同样面临着1921年费萨尔一世所面临的问题：如何将伊拉克整合成为一个现代民族国家？

三、伊拉克库尔德人认同发展原因探析

从1921年到2017年将近一百年的时间，中东地区的政治环境一如1921年般复杂多变，伊拉克国内政治环境亦如1921年那样混乱，而伊拉克库尔德人的民族认同已经完成了从民族意识觉醒到民族主义成熟并发展到民族分离主义的历程。民族意识一旦产生，就具有很强的稳定性；民族分离主义产生之后，就会对其所在国及周边地区造成很大的政治影响。伊拉克库尔德问题能够持续发酵并对国家统一产生影响的根本原因在于库尔德人对伊拉克国家认同的脆弱，正如伊拉克学者萨利姆·马塔尔（Salim Mattar）所言，“伊拉克持续紧张的局势和不断的暴力，其根源在于国家政治认同的脆弱”^[23]。现代民族国家的建构也是国家认同的建构，其维度之一就是“民族-国家”的建构。如何在保证民族文化多样性的前提下，尽量合理满足不同民族的政治诉求，抑制其政治离散倾向，协调民族自治权和国家主权之间的关系，保障不同群体对国家这一政治共同体的认同与忠诚，是民族国家建构需要面临的重大课题。另一方面，现代民族国家建构理应也包含“民主-国家”的建构，“现代国家认同的建构，必须从民主建构开始”^[2]。国家认同的建构不能够只是公民单方面提供认同和忠诚的义务，国家也有保障公民基本权利的义务，为公民提供能够切实保障权利的民主政治制度，提升其获得感。可以说，伊拉克在这两方面的建构都是失败的。具体而言，库尔德人的民族认同之所以能够与对伊拉克的国家认同产生激烈冲突，有以下几个方面的原因。

（一）伊拉克历届政府在建构民族国家战略上的失败

在库尔德问题的发展彻底超出伊拉克控制之前，存在几次较大的解决库尔德问题的“机会窗口”，伊拉克都没能把握住时机一举解决库尔德问题。在伊拉克王国阶段，库尔德人还处在较为落后的部落社会，远未达到本尼迪克特·安德森所说的“想象的政治共同体”这一地步。库尔德社会内部组织结构涣散、部落意识浓厚，普通库尔德人对部落首领和宗教领袖的忠诚远远超过对“库尔德”这一族群的忠诚，在库尔德人之间尚未形成“相互联结的意向”，他们中间不存在“深刻的、平等的同志爱”，也没有多少人“甘愿为民族——这个有限的想象——去屠杀或从容赴死”^{[24] (P.7)}。由于在王朝时期“农业是国家的主要富源，它是三分之二以上伊拉克人民的终生职业”



[25] (P.792), 土地集中在大地主、酋长、寺院、王室的手中。据统计, 1958 年革命前占土地所有者总数 73% 的小土地所有者只拥有全部耕地面积的 6%, 还有 60 万农户处于无地状态。[26] (P.120) 同年拥有土地超过 3 万杜诺姆的大地主中, 四分之一为库尔德地主。[10] (P.213) 传统的部落社会结构过于强大, 库尔德知识分子的力量过于弱小, 因而“叛乱”大多由部落首领或宗教领袖所领导。他们往往打着“民族主义”的旗号追求所谓的“民族自治”和“民族独立”, 实际上都是为了实现个人的政治野心, 在库尔德地区割据称霸; 他们所理解的“民族”概念, 也只是传统部落观念的向外延伸。这一阶段的库尔德运动没有明确的政治目标, 他们在追求自治和独立之间徘徊甚至在得利后与政府妥协安于现状。为达目的或与英国人结盟或接受土耳其统治或向伊朗示好, 显示出强烈的部落投机意识。领导人物的封建性质决定了他们只注重个体利益、眼前利益和局部利益, 不能顾及库尔德人的整体利益与长远利益, 因而这一时期所有争取政治自治的库尔德运动都走向了失败。1944 年, 努里·赛义德首相在其一封信中指出: “跟其他伊拉克人一样, 库尔德人没有什么特殊要求, 他们希望的只是进行政府改革, 解决教育、卫生、道路和其他问题。” [27] (P.228) 然而英国的殖民统治以及伊拉克社会封建势力过于强大, 保守主义思想浓厚, 国内政治派系林立, 政治倾轧严重, 导致当局难以实施有效的政治改革和社会经济改革, 选择性忽视库尔德问题, 错过了将库尔德人整合进伊拉克民族国家体系的最好时机。

在伊拉克国内三次革命后也出现过机会窗口。每次革命发生后, 库尔德人都满怀希望地支持新政权, 期望实现政治自治的目标。新政权一般会对库尔德人的政治诉求作出一些让步, 在新修订的宪法中承认库尔德人的一些政治权利, 考虑给予库尔德人自治地位。在封建王朝后期, 由于石油产业的发展, 大批从事第二产业的库尔德工人逐渐走上政治舞台, 传统部落势力在库尔德政治组织中的影响逐渐衰落。以塔拉巴尼为代表的城市库尔德人强调对伊拉克的国家认同, 呼吁在民主政治的框架内实现高度民族自治。然而伊拉克的“革命”都有一个显著的特点: 当权者在权力巩固之后会迅速蜕变为独裁统治。这是因为以家族和部落为权威来源的阿拉伯社会结构在进入现代政治体系后会发展成政治派系认同, 很容易导致个人或党派的独裁统治。共同的历史依据是建构现代民族国家的重要因素, 然而不可否认的是, 政党和领袖人物在重要节点上的政治选择往往也会起到关键性的引导作用。作为英国殖民的产物, 民众对伊拉克的国家认同本就淡薄, 所以统治者往往推行强权政治, 鼓吹扩张型的民族主义, 奉行中央集权的单一制国家结构形式。库尔德人要求高度自治的政治诉求被统治者视为分裂国家的行为。约瑟夫·拉斯基 (Joseph Lasky) 认为, 当库尔德人被政治排斥在国家权力结构之外时, 民族主义便成为优先选项且得到了加强^[28]。在现代民族国家建构的过程中, 各种政治力量之间的博弈很容易造成国家局势的动荡, 因而主流政治派别之间在关键问题上能否达成一致, 对维护国家统一、促进少数族群对国家的政治认同具有重要的意义。库尔德问题能否妥善解决是建构现代伊拉克民族国家的核心问题, 而能否实现真正的自治是库尔德问题的核心。在这两个核心问题上, 伊拉克的主流政治派别都没有达成一致, 更没有长远而清晰的政治目标, 其政策依形势而变化, 将库尔德人当作派系斗争拉拢或打击的对象, 导致库尔德问题久拖不决。

(二) 伊拉克政府在库尔德问题上的实用主义策略导致其民族政策缺乏实质性内容

历届伊拉克政府都担心一旦赋予库尔德人以真正的自治地位, 库族的实力必定会壮大到威胁伊拉克领土完整和国家统一。伊拉克政府长期在库尔德地区施行经济边缘化、政治迫害化、社会边缘化的政策。经济上, 伊拉克政府将库区的石油产业阿拉伯化, 不进行工业化生产, 只组织简单的资源开发, 缩减经济投入。经济边缘化政策使得库区的失业率居高不下, 长期战争导致农业衰败并产生大量战争难民。复兴党再度执政后开启了伊拉克经济快速发展的“黄金时代”, 然而与伊拉克其他地方相比, 库区经济发展长期滞后, 这对普通库尔德人产生了深深的刺激, 固化了其被剥夺感, 驱使更多的普通库尔德人加入到反对政府的行列当中去。可以说, 经济原因是导致

当地局势长期动荡的根源。政治上，尽管伊拉克政府任用亲政府的库尔德人担任较高的职位，然而不给予库族真正的自治权。社会政策上，伊拉克政府严格控制库尔德人的分布，在边境地带清空库尔德人，鼓励阿拉伯人移居库区。萨达姆统治后期更是对库区进行化学武器攻击，造成了库尔德人普遍性的社会恐慌。

伊拉克政府实用主义策略指导下的民族政策内容空洞，缺乏实质改善库尔德问题的内容。从伊拉克政府一贯的库尔德政策来看，政府未能找到持久解决问题的方案且领导人个人的好恶对其影响很大：即便双方达成了协议，往往也缺乏诚意去遵循和落实^[29]。有学者研究认为，阿拉伯人及伊拉克政府始终对库尔德人要求自治的主张感到不满，认为这是对阿拉伯特性的挑战；库族所主张的联邦制只是为库区脱离伊拉克所做的准备；伊拉克目前也只能在阿拉伯人处于虚弱状态时通过联邦制来“挽留”库区^[30]。伊拉克政府的投机行为导致问题日益复杂化。这种长期投机性和随意性的民族政策使得库尔德人对政府的信任荡然无存，普遍的被剥夺感反而加深了库尔德社会的内在共情联系。巴基斯坦的学者认为，“这种被剥夺感能够将社会中贫困、脆弱和处于不安状态中的人群催化成为一个暴力团体”^[31]，库尔德人对伊拉克政府的反抗、追求自治的军事行动也就演变成为追求基本生存权利的正义行动。在与政府的对抗中，库尔德社会被库族政党普遍组织和动员起来，民族政党培养和教育了库尔德人的民族意识和民族认同感，在斗争中凝聚了民族关系，最终取代伊拉克政府成为库尔德人利益的代表者，对自治区的“次国家认同”也就逐渐取代对伊拉克的国家认同而上升为库尔德人的国家认同了。

（三）“阿拉伯民族主义”持续刺激着库尔德民族主义的泛起

如前文所述，“阿拉伯大起义”时的领袖就未将库尔德地区考虑在未来要成立的阿拉伯国家范围内，当时库尔德人则获得了英国的许诺独立建国。然而后来阿拉伯人和库尔德人被英国殖民者糅合在一起成立了伊拉克，这是双方都始料未及的。伊拉克的建立一方面源于英国殖民统治的需求，另一方面也是这一地区阿拉伯民族主义斗争的结果，却不是库尔德人和阿拉伯人联手争取的结果。虽然伊拉克宪法一直承认库尔德人的民族权利，但是往往更加强调伊拉克的阿拉伯属性。宪法之所以存在这样的矛盾，其原因在于伊拉克的主流政治派别在如何建构民族国家这一根本性问题上存在着严重的分歧。

在伊拉克现代民族国家的建构过程中，存在着“泛阿拉伯主义”与“伊拉克国家主义”的分歧。但是不论“泛阿拉伯主义”还是“伊拉克国家主义”，其本质都是阿拉伯民族主义，重点关注的都是阿拉伯民族的事务；执政的不管是逊尼派还是什叶派，都是阿拉伯人，库尔德人在权力配置中被边缘化，属于被“阿拉伯化”的对象。“泛阿拉伯主义”者不承认库尔德人的民族权利，他们掌权后积极寻求与其他国家联合建立统一的阿拉伯国家；“伊拉克国家主义”者虽然承认伊拉克国家中非阿拉伯族群的存在，但是最后都实施了对库尔德人的同化政策。对库尔德人来说，“阿拉伯民族主义”就意味着库尔德民族利益被严重忽视甚至受到严重侵害。因而每一次阿拉伯民族主义在伊拉克国内的兴起，都是对库尔德民族主义的强烈刺激。加之自 1958 年革命以来，伊拉克的国内政治趋于族群化和独裁化，管理方式走向军事化，政治空间被极力压缩，这些都导致库尔德民族主义更加强调自身的民族属性，库尔德人越来越倾向于通过暴力方式来表达政治诉求。

（四）大国的介入和支持对库尔德民族认同发展到民族分离主义起到了决定性的推动作用

从库尔德民族运动的历史来看，大国对库尔德民族运动的发展起到了推波助澜的作用。奥斯曼帝国灭亡后英、法、俄主宰了中东地区库尔德人的去向。自 20 世纪 50 年代至 90 年代，埃及、土耳其、伊朗、叙利亚等国都分别利用库尔德问题牵制伊拉克政府。美国借助海湾战争迅速在中东扩充势力范围，库尔德问题成为美国影响中东政治的重要切入点之一。

在美国的经济援助及政治支持下，库区获得了快速发展，政治地位迅速上升，自治区更是获

得了一直压制库尔德力量的土耳其政府的承认。考虑到库区所处的地理位置，库区实际上对土耳其有着相当大的经济依赖，甚至在某种程度上处于其政治从属地位，库区在其政策和行为中不得不将土耳其敏感的“政治红线”考虑在内^[32]。为使库区配合打击库工党武装，土耳其政府对库区进行了大量的经济援助和政治支持。但是为了制衡库区，土耳其也采取了诸如鼓动库区土库曼人的民族情绪、扶植“伊拉克土库曼阵线”的方式追求土耳其在伊拉克库尔德问题中更大的发言权^[33]。

从伊拉克战争结束以来，中东地区先后爆发了“阿拉伯之春”和叙利亚战争，出现了“伊斯兰国”组织，伊拉克处于这些重大政治事件的漩涡之中，然而库区却能够独善其身，并未出现大的政治动荡，相反能够一直保持较高的经济增长率和稳定的社会环境，自治区政府固然功不可没，然而美国在其中起到的稳定作用可以说是决定性的。为了维护这一地区的稳定，美国和库爱盟联合成立了反恐情报组织打击极端主义，美国一力促成库区两党之间的政治和解与合作，推进库区的建设。约翰奈斯·裘德（Johannes Jüde）甚至认为，由于来自美国、土耳其等大国的“外部激励措施”，库民党和库爱盟得以组成联盟并在国际社会面前展示“团结”以获得资助，从而制造了“库尔德国家”^[34]。亚兰·拉法特（Aram Rifaat）也认为，伊拉克库区是一个寻求外部赞助的外向型政治实体，在库区向“准国家”演变的过程中外部赞助发挥了关键性的作用。^{[35] (P2)}

此外，美国还试图通过库尔德问题直接或间接影响这一地区各国的内政：美国强力扶植伊拉克境内的库尔德人，却将土耳其的库工党划分为“恐怖主义组织”，更是蓄意破坏库区与伊朗之间的关系。美国在土耳其、伊拉克库尔德问题上持有的双重标准，让这一地区的库尔德问题变得更加复杂而难以解决。在美国所主导的伊拉克战后重建政治体系当中，库尔德人获得了前所未有的政治地位甚至直接造就了当今伊拉克联邦制的政治制度。经济的持续增长和政治稳定以及美国在库区独立问题上模棱两可的态度，都增加了库尔德人与伊拉克联邦相抗衡的政治筹码和军事实力，刺激了库尔德民族分离主义的产生和发展。

结语

自伊战结束以来，伊拉克国内政治版图已经呈现出什叶派、逊尼派、库尔德人“三分天下”的格局。传统权力格局在大国强行干涉下的剧变使库尔德人的力量借机发展起来，成为伊拉克乱局中最大的获益者。伊拉克库尔德人民族认同发展的历史也是伊拉克国家现代化的历史。从库尔德人的角度来看，伊拉克建构现代民族国家认同的努力无疑是失败的，库区各方面的发展已经远超伊拉克其他地区，在现有的联邦制框架结构内没有能够与库区相制衡的政治实体，因而也无法形成政治上有效的制衡机制，联邦政府面对库区的分离主义行动只能诉诸武力。

就目前伊拉克情况而言，民众对本民族（阿拉伯人、库尔德人、土库曼人等）、对所属宗教（伊斯兰教什叶派和逊尼派、基督教等）、对所属部族¹的认同都超出了对伊拉克的国家认同。在伊拉克国内的民族和宗教之外，中东地区流行的“泛阿拉伯主义”和“泛伊斯兰主义”等跨国认同也在重重削弱普通民众对伊拉克国家的认同，这些都对伊拉克维护国家统一、保障国内政治稳定带来了很大的压力。多民族国家政治的合法性不仅仅来源于国民的认可，往往还来自于组成多民族国家的各个族群的政治认同。一旦某个族群对国家的认同度降低，多民族国家从族群认同中所获得的合法性就会大打折扣，由该族群寻求政治分离的行动往往会在国家内部形成“多米诺骨牌效应”而导致国家解体。

就目前伊拉克库尔德人所面临的国际环境而言，独立公投遭到了美国及周边国家的一致反

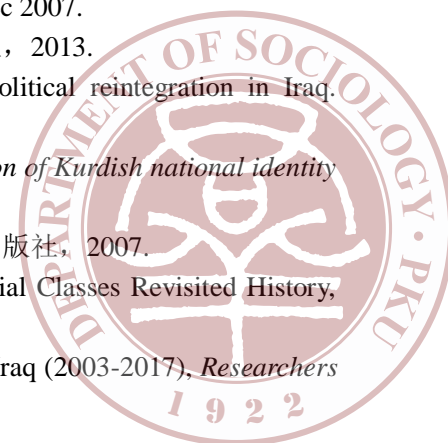
¹ 复兴党政权一开始是反对“部族主义”的，但是海湾战争的惨败及库尔德人、什叶派起义迫使萨达姆转换了理念，将部族主义提升到国家意识形态的高度，萨达姆政权后期愈发依赖家族、宗族和部族来维持统治。

对。土耳其的反应尤其激烈，借口打击库工党武装频频越界，保持对自治区的军事威慑，阻断土、伊、叙三国库尔德人的联络；伊朗也在边境地区举行军事演习。就国内环境而言，在政府军的打击下，库尔德人的武装力量面临着重大挫折，联邦政府不仅对其进行了军事打击，更大规模地缩减了对库区的经济援助；自治区主席被迫辞职，库民党和库爱盟之间的矛盾日趋激烈，库尔德人的民族分离运动遭受重大打击。从库区内部来看，由于党派矛盾、经济下行及潜在的社会危机风险，公投更像是被用作统一社会的手段，是库区在财政困难状况下从巴格达获得政治和经济让步的一种策略^[36]。

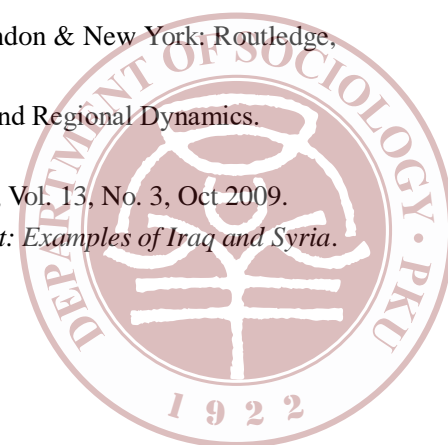
当前虽然伊拉克库尔德人的民族分离运动在国际、国内一致的压力下转入低潮期，但是从长远来看，库尔德人的民族分离运动仍是威胁伊拉克国家统一的主要问题，库尔德问题也并非一朝一夕能够解决，需要当局者付诸巨大的努力和极高的政治智慧。除却宪法与法律所提供的国家认同的制度保障以及发展经济为国家认同提供的利益保障之外，伊拉克当局还应在国内着重培养各族群对国家的文化认同，着力于消除民族仇恨，实现民族和解。有学者认为，在过去的九十多年里，伊拉克的“文化种族”业已形成^[37]。加之库族与阿族由于历史上的民族仇恨造就了彼此之间难以形成互信，以至于两族组成凝聚力强的民族国家之可能性微乎其微^[38]。因而为促进文化认同和民族和解，联邦政府和自治区政府之间应开展更多的合作，着力建构高于国内各族群、各宗教、各部落多元认同之上的“伊拉克国家认同”。联邦政府应丰富伊拉克国家认同的文化内涵和精神内涵，使其包含不同民族、不同文化、不同宗教等异质性要素，从制度上切实赋予这些异质性要素以生存和发展的权利，促进两种认同之间的互惠共生。

参考文献：

- [1] 高永久、朱军，论多民族国家中的民族认同与国家认同[J]，民族研究，2010（2）。
- [2] 林尚立，现代国家认同建构的政治逻辑[J]，中国社会科学，2013（8）。
- [3] 陈茂荣，论“民族认同”与“国家认同”[J]，学术界，2011（4）。
- [4] 李秉忠，土耳其民族国家建设和库尔德问题的演进[M]，北京：社会科学文献出版社，2017。
- [5] [英]尤金·罗根，奥斯曼帝国的衰亡：一战中东，1914-1920[M]，王阳阳译，桂林：广西师范大学出版社，2017。
- [6] 彭树智等，二十世纪中东史[M]，北京：高等教育出版社，2001。
- [7] Hanna Batatu, *The Old Social Classes and Revolutionary Movement in Iraq*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- [8] Mark Sykes, The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 38, 1908.
- [9] 敏敬，中东库尔德问题研究[M]，北京：中央编译出版社，2015。
- [10] 彭树智、黄民兴，中东国家通史·伊拉克卷[M]，北京：时事出版社，2002。
- [11] Hanna Yousif Freij, Tribal identity and alliance behavior among factions of the Kurdish national movement in Iraq. *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 3, No. 3, Dec 2007.
- [12] 唐志超，中东库尔德问题研究[M]，北京：社会科学文献出版社，2013。
- [13] David Ucko. Militias, Tribes and Insurgents: The challenge of political reintegration in Iraq. *Conflict, Security & Development*, Vol. 8, No. 3, Sep 2008.
- [14] Miles Theodore Popplewell. *Imagined Kurds: media and construction of Kurdish national identity in Iraq*. San Francisco: San Francisco State University, 2017.
- [15] 汪波，美国中东战略下的伊拉克战争与重建[M]，北京：时事出版社，2007。
- [16] Joseph A. Kechichian. The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited History, *Reviews of New Books*, Vol. 21, No. 1, 1992.
- [17] Hashem M. Karami, The Political and Social Roots of Terrorism in Iraq (2003-2017). *Researchers*



- World Journal of Arts, Science & Commerce*, Vol. 8, No. 3, July 2017.
- [18] 张超, 伊拉克库尔德问题的演变及其对伊准联邦国家建构的影响[J], 兰州大学学报(社会科学版), 2018(1).
- [19] 伊拉克宪法[EB/OL], 中华人民共和国驻伊拉克共和国大使馆经济商务参赞处网站, <http://iq.mofcom.gov.cn/article/ddfg/201301/20130100003665.shtml>, 2013-01-12.
- [20] Mahir A. Aziz. *The Kurds of Iraq: Ethnonationalism and National Identity in Iraqi Kurdistan*. London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2011.
- [21] Denise Natali. The Kurdish Quasi-State: Leveraging Political Limbo. *The Washington Quarterly*, Vol. 38, No. 2, Jul 2015.
- [22] Dawn Walsh. *Territorial Self-Government as a Conflict Management Tool*. Cham: Springer International Publishing, 2018.
- [23] Adeed Dawisha, "Identity" and Political Survival in Saddam's Iraq. *Middle East Journal*, Vol. 53, No. 4, Aug 1999.
- [24] [美]本尼迪克特·安德森, 想象的共同体: 民族主义的起源与散布[M], 吴叡人译, 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [25] [英]S. H. 郎里格, 伊拉克(1900-1950年)[M], 北京师范大学《伊拉克》翻译小组译, 北京: 北京人民出版社, 1977.
- [26] Joel Beinin. *Workers and Peasants in the Modern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- [27] Ahmed Ferhadi. *Mustafa Barzani and the Kurdish Liberation Movement*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- [28] Joseph Lasky. From Tribe to Nation: Assessing the Influence of Political Exclusion and Access to Mobilization Resources on Kurdish Ethnonationalism. *Political Science*, Vol. 41, No. 6, Apr 2018.
- [29] Saad Naji Jawad. The Kurdish question in Iraq: historical background and future settlement. *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 1, No. 1, Jan 2008.
- [30] Michael M Gunter. Arab-Kurdish Relations and the Future of Iraq. *Third World Quarterly*, Vol. 32, No. 9, 2011.
- [31] Marium Akhtar. Role of Identity Crisis and Relative Deprivation as Catalysts of Political Violence and Terrorism: Case Study of Kurd Fighters in Turkey. *Rais Journal For Social Sciences*, Vol.2, No.1, Feb 2018.
- [32] Nevzat Soguk. With/Out a State, Kurds Rising: The Un/Stated Foreign Policy and the Rise of the Kurdish Regional Government in Iraq. *Globalizations*, Vol. 12, No. 6, Dec 2015.
- [33] Pinar Tank. Analysis: The effects of the Iraq War on the Kurdish issue in Turkey. *Conflict, Security & Development*, Vol. 5, No. 1, April 2005.
- [34] Johannes Jüde. Contesting Borders? The Formation of Iraqi Kurdistan's de facto State. *International Affairs*, Vol. 93, No. 4, July 2017.
- [35] Aram Rafaat. *Kurdistan in Iraq: The Evolution of a Quasi-State*. London & New York: Routledge, 2018.
- [36] Mesut Ozcan. The KRG's Referendum on Independence: Domestic and Regional Dynamics. *Expert Brief Regional Politics*, Sept 2017.
- [37] Johan Franzén. The problem of Iraqi nationalism. *National Identities*, Vol. 13, No. 3, Oct 2009.
- [38] Zachary Kielp. *The Unraveling of the Nation-State in the Middle East: Examples of Iraq and Syria*. Springfield: Missouri State University, 2017.



【论 文】



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

《民族社会学研究通讯》第1期-第292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

