

民族社会学研究通讯

费孝通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会 民族社会学专业委员会

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会与发展研究中心

第 111 期

2012 年 5 月 15 日

目 录

【论 文】

一体多元的族群关系论要

——基于费孝通“中华民族多元一体格局”构想的再思考 赵旭东

【学者访谈】

反思民族研究：理论与实践（2006 年 10 月） 马 戎、关 凯

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

【论 文】

一体多元的族群关系论要¹

——基于费孝通“中华民族多元一体格局”构想的再思考

赵旭东²

摘要：研究者用了很多证据和论述，来阐发多元一体格局中的“从多元到一体”的历史发展进程，但对于在现代民族国家观念影响下既定的“一体”格局之下，社会内部多元分化发展的图景，特别是现实的分化与地方自治机制，并没有给予太多的关注。本文对既有的从多元到一体的可能隐含的历史主义的偏颇提出了一些批评，并对未来如何进一步关注到在既存“一体”场景之下来理解内部自身的多元分化过程提出了一些自己的看法。

关键词：费孝通 一体多元 族群关系 多元一体 历史主义

面对中国历史上的极为复杂的族群关系，中国的社会学家费孝通，曾经在 20 世纪 80 年代末，专门提出过“中华民族多元一体格局”的构想，并试图以此来统领当时及未来的中国民族关系问题的研究取向。该文自 1988 年 8 月 22 日最初在香港中文大学作为一次受邀的名誉演讲（即 Tanner 演讲）而发表出来，随之便引起了学术界极为广泛的注意和讨论，并一直持续到了现在，即便在今天，这个主题仍然是民族学、人类学乃至一般社会科学界讨论的一个热点以及很多问题意识的出发点。³而如果从学术自身发展的脉络上去做一种学术史的追溯，这实际上又可以看成是相对于费孝通早年就汉人社会调查所得出的有关乡土中国的“差序格局”认识，而自然生发出来的又一高屋建瓴的理论构想。在这一构想的背后，也再一次体现出来英国人类学功能论的整体论对于费孝通整体学术思考的深度影响⁴，即这篇文章专门强调了社会现实的多元状况与族群关系理想图景之间互为一体的那种内部诸要素之间相互依赖性的关系。

尽管因为费先生的文章题目而被大多数的学者直接误读成为只专注于“从多元到一体”的这一单一向度，但实际上，在这个大的框架中，费先生却并没有真正排斥在现实的社会场景下的“多元”容纳在既有的“一体”之中的那种种的可能性，因为，就费孝通的早期训练而言，功能论的整体论的方法论的基本理路，显然是不会有意地把一个事物的各个方面割裂开来去进行分析的，只是在那个特别的时代里，也就是中国改革开放刚刚取得了一定的成绩之后的那个时代里，中国自身再一次要去面对的可能不是来自国家内部的族群差异性分化的问题，而是作为一个整体的中华民族，其在面对因新的门户开放政策而带来的西方世界及其文化的浸入时，她的作为一个整体的共同性的基础究竟是什么？以及这些都体现在了哪些方面？

这场大约是兴盛于上个世纪 80 年代的有关中国文化去留问题的大讨论，可谓空前绝后，

¹ 本文发表在《社会科学》2012 年第 4 期，第 51-62 页。

² 中国人民大学人类学研究所教授，博士生导师，电子邮件：zhaoxudong@ruc.edu.cnxudong；邮编 100872

³ 费孝通，1988，“中华民族的多元一体格局”，载费孝通，2009，《费孝通全集》（第十三卷），呼和浩特：内蒙古人民出版社，第 109-147 页。有关此文的学术影响可参阅：徐杰舜，2008，《从多元走向一体——中华民族论》，桂林：广西师范大学出版社，第 3-4 页。

⁴ 一些研究者试图将之归类到结构论之下的新发展，实际上是有悖于费孝通提出此观点的原意的，费先生显然受到结构论的影响是微乎其微的，但结构功能论中偏功能论的角度可能是概括费孝通学术思想核心的最为值得重视的一个向度，而不是后来莱维—斯特劳斯所说的那种结构主义的影响。下文还会进一步触及这一问题的讨论。

有继“五四”新文化运动之遗风的气势。在这期间，各种思想和诸多观点在此都发生了一种激烈的交锋，甚至冲突。¹而这与后来到了21世纪之初的有关民族主义和全球化的讨论，又可以说是一种前后一脉相承的问题意识的一种延续，费孝通在其晚年，曾经用“文化自觉”的概念来加以应对这一论争。²

若把费孝通晚年学术生涯再细分为早期和晚期这两个阶段的话，从费孝通晚年早期的“中华民族的多元一体格局”到其晚年晚期的“文化自觉”概念的提出，这中间虽经历了差不多十余年的时间，但相互之间在核心的主题上也都是相互关联在一起的，可以说，费孝通意识到了，作为一个整体的中华民族的文化自觉，与作为内部差异性的各个民族的文化自觉之间出现了一种碰撞，这一碰撞从广义而言，可以看成是从孙中山和胡适为代表的民族主义与世界主义的争论的延伸³，而从狭窄的意义上，又完全可以看成是与费孝通本人学术的早期经历中的一场相关争论的延续，即这可能又再一次触及到了上个世纪30年代末既已发生的作为历史学家的顾颉刚与作为社会学家的费孝通之间就民族的“一”和“多”之间的辨析所展开的争论⁴，并借此而把前后相隔半个多世纪的问题意识又相互紧密地联系在了一起。

问题的大背景

如果回到上个世纪80年代中后期，那时的中国学界，对作为整体的中国文化基本上采取了一种极为严肃的批评和自我批评态度，批评者因为有一种预先便持有的文化改造的心态，一般都不大肯毫无疑问地去承认中华民族自身的文化优越性，一种文化萎缩的自我意识更因为当时经济发展的落后，推波助澜地就将自身的文化贬低到了最为低劣的层次上去，甚至更乐于将此低劣归咎到一种国民性的实质论的根源上去。⁵而一些比较理性的作家，开始去寻求中国文化走向世界的历史轨迹，希望籍此可以明了未来中国在世界征程中可能的走向，但显然这是一种彻底的接受西方而非有任何的保留的文化选择，钱钟书在给锺叔河的《走向世界——中国人考察西方的历史》的序言中只一句“‘走向世界？’那还用说！难道能够不‘走向’它而走出它吗？”就已经反映出来那个受到西方世界及其观念强烈影响的时期，中国文化自身所面临的窘迫之境。⁶而反过来再看与费先生同时列入到《中华民族多元一体格局》这本文集中的其他作者的文章，实际上这些文字差不多都是写于上个世纪80年代中期前后，其中的一篇名为“‘汉人’考”的文章，还发表在1985年第6期的《中国社会科学》这本权威杂志上。⁷因此，在学术的场域之中，足见那个时期，有关“汉人”或者“汉族”的存在的历史，也是没有达致一种公认的判断的，而由汉人构成为大多数的中华民族，其未来的现代化的发展以及在此过程中如何容纳其他的诸多少数民族，显而易见也就成为了那个时期的民族学工作者最为热烈讨论的一个核心问题。

¹ 关于上世纪80年代的文化讨论的各种主张，可参阅：李宗桂，1992，《文化批判与文化重构——中国文化出路探讨》，西安：陕西人民出版社，第173-232页。

² 赵旭东，2007，“在文化对立与文化自觉之间”，《探索与争鸣》，第3期，第16-19页。

³ 罗志田，2001，《乱世潜流：民族主义与民国政治》，上海：上海古籍出版社，第18-54页。

⁴ 关于这一争论的背景可参阅：费孝通，1999，《费孝通文集》（第十三卷），北京：群言出版社，第26-32页；顾颉刚，1996，“中华民族是一个”，载：刘梦溪主编，1996，《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，第773-785页。以及赵旭东，2010，“不为师而自成师——围绕费孝通教授的一些作品的阅读与联想”，载赵旭东主编，2010，《费孝通与乡土社会研究》，3-196，北京：社会科学文献出版社，第162-174页。

⁵ 关于这一点可参阅：赵旭东，2001，“超越本土化——反思中国本土文化建构”，《社会学研究》，第6期，第56-72页。

⁶ 钱钟书，1984，“钱钟书序”，载锺叔河，《走向世界——中国人考察西方的历史》，1-2，北京：中华书局，第2页。

⁷ 贾敬颜，1985，“‘汉人’考”，《中国社会科学》，第6期。载费孝通等，1989，《中华民族的多元一体格局》，北京：中央民族大学，第137-152页。

那个时期的中国人的自我反省，投射到中国民族学和人类学的问题意识中就成为了有关于“中华民族凝聚力”问题的讨论，费孝通的那篇名文也差不多是在这个主题引导下，而逐渐发展出来的一种极为有学术影响力的作品。而以费孝通自身的学术影响力去关注这样的问题，在某方面体现出的可能是那个时代极为重要的一个学术论题，同时，也因此而使这个论题在整个中国社会科学界更加得到突显，成为那个时期以及后来时代民族学和人类学家都必然要去共同关注和处理的一个核心理论问题，而且，这个问题在经过了差不多二十几年的延续之后，尽管新的现象的复杂性和多样性已经无法靠单单去关注于“从多元到一体”的这一单方向的认识过程来得到解释，但是，费孝通早期的这篇文章的论旨，依旧是许多中国民族学、人类学研究者理论思考的一个基石。但令人不解的是，即便是到了今天，也没有多少后来的研究者，真正能够从族群关系的现实紧迫性上去进一步修正或者进一步发展费孝通在 20 多年前所提出来的一些有关民族之间“多元”和“一体”关系的那些最初的看法或者假设。反倒是一些专注于中国历史的研究者对此表达了极大的兴趣，他们试图要在费孝通的这一论断之下去挖掘出来因为“大一统的中央史观”所遮蔽之下隐而不显的地方的多样性，在此意识引导下，地方史和区域史的研究成为了一种风潮，并且很多是在西方意识的引导下，而非真正关注于地方性的社会多元特征。¹而且，这样做的根本的思路，仍旧是去勉力考察由多元而融合为一体的历史过程²，但这在我看来，其最终可能还是会落到单单只注意到国家一体论这一方面的历史学撰述学的陷阱之中去。

应该说，费孝通在其晚年所提出的“中华民族的多元一体格局”这一构想，除了有其早期的英国功能论的整体论的影子之外，更为重要的可能是费孝通自己的问题意识的一种自然延展。这个问题意识，实际上是受到其早年刚刚从英国学成归来时所读到的一篇报刊文章的刺激，那便是历史学家顾颉刚 1939 年 2 月 13 日发表在《益世报·边疆周刊》上的“中华民族是一个”一文。³费孝通当时对此文做了一种纯粹学理上的回应，但这回应，实际上可以说掀起来了后来有关“中华民族”究竟是“一”还是“多”的学术大争论，显然，费孝通的人类学训练，使其更多地注意到了多样性的族群的存在，认为这是一个本科不用争论的社会事实，但是，这一点认识，似乎也并没有从根本上否定掉顾颉刚从历史与文化以及民族国家立场上对于“中华民族”是“一个”的论证。⁴而到了后来，差不多经过了半个世纪之后，费孝

¹ 在一项有关成都茶馆的社会生活的区域史研究中，王笛借助大量的历史文献资料重构了 20 世纪前半半个世纪成都作为一个西南地方所有的以茶馆为中心的地方性的生活。不过遗憾的是，他的研究终究还是陷入到了由“小地方”而对话“大国家”的西方国家与社会关系的讨论框架中去，未能因此而真正能够提升出来地方性自足的社会特征。关于这一点可参阅：王笛，2010，《茶馆——成都的公共生活和微观世界，1900-1950》，北京：社会科学文献出版社，第 421-444 页。另外，有关西方国家与社会关系的框架在中国的不适用性的讨论，亦可参阅本文作者对于另外一本汉学著作所作的书评：赵旭东，2007，“为权力祈祷什么？——评卜正民著《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》，《中国农业大学学报》（社会科学版），1：187-189。

² 汪荣祖，2006，《史学九章》，北京：三联书店，第 113-114 页。

³ 关于这个问题讨论的历史背景的详细考察可以参阅：周文玖、张锦鹏，2007，“关于‘中华民族是一个’学术论辩的考察”，《民族研究》，第 3 期，第 113-114 页。

⁴ 关于这场论争，我曾经在另外一篇文章中做了比较详细的介绍，具体的背景性文献可参阅：赵旭东，2010，“不为师而自成师——围绕费孝通教授的一些作品的阅读与联想”，载赵旭东主编，2010，《费孝通与乡土社会研究》，3-196，北京：社会科学文献出版社，第 162-174 页。另外，查阅最近出版的《顾颉刚日记》（卷四，1939 年 2 月 7 日顾颉刚因为受到傅斯年（孟真）来信所言《益世报·边疆周刊》“登载文字多分析中华民族为若干民族，足以启分裂之祸”的刺激，而开始写“中华民族是一个”一文，“因写此文以告国人，此为久蓄我心之问题，故写起来并不难也”。文章发表后，国内各大报纸纷纷转载，一时名声大噪，费孝通恰是在这个时候写评论来与顾先生论战的，他的文章发表后顾先生 4 月 23 日注意到并全文抄录达五千余字，连续多日都在酝酿写回费先生文章的文字，如 4 月 24 日“草答孝通书三千言，未毕”。4 月 25 日“拟答孝通书，将胸中所欲言者随手写出”。5 月 1 日“写拟达孝通书材料竟日”。5 月 2 日“重作答孝通书，约五千字”。5 月 3 日“作答孝通书三千余字”。5 月 6 日“修改答孝通书毕”。5 月 13 日“孝通信”。5 月 23 日“整日续作答孝通书第二节讫，约七千字”。5 月 27 日“将答费孝通书修改一过。……到费孝通处”。6 月 30 日“暑假中应作文（1）答费孝通书（边疆周刊）……”。如上引述自：顾颉刚，2010，《顾颉刚日记》

通又稍稍改变了自己单方面去强调民族为“多”的立场，而是暗中将顾颉刚所主张的观念也部分地吸纳了进来，成为了一种更具有包容性的“多元一体格局”的主张。无论如何，这都应该属于是族群关系认知上的一种新的创造，是在包容性基础上的民族关系构想的一种理论创新。但是，这种主张也可能因为过度强调由“多元”而实现“一体”的过程，私下里为历史的循环论证留下了一个可以侵入的缺口，并且，这种论述也无法真正去面对在现代民族国家既成事实的“一体”状况下¹，作为整体的中国文化在不断地分化以及自我差异化上的存在。²

实际上，这后一方面的问题，即在一体之下的多元存在状况的讨论，一直受到了学术界的忽视，而这一点，又恰恰是激发本文写作的一个最为重要的出发点，因为不解决这个问题，我们实际上也无法真正从民族关系的“多元一体格局”的构想中获得任何对于未来中国社会政治格局发展的有益处的见解。

现实多元而非历史多元

不过，今天如果再去思考族群关系的问题，一种现实的紧迫性在催生着一种理论的紧迫性。从原来作为“一体”的中华民族，去直面整个西方世界及其文化的侵扰，转变到经过了三十多年中国经济快速发展而渐渐在所谓“中国道路”之上建构起来一种“大国意识”³，在这种转变中，谁也不能否认，作为一种整体的国家的合法性，其不仅具有历史形成上的正当性⁴，而且已经极为牢固地建立在自近代中国以来的既有的经济的快速发展和积累之上，但是，如何去应对由此而产生的多种地域差异所造就的包括汉民族在内的多个族群以及不同社群在发展步伐上的差异，这就使得“多元”本身的含义不仅仅是费孝通及其他民族学家当初在提出这一问题时所特别注意到的族群历史发展中的那个历史建构出来的“多元”融合的过程，同时还有一种因为现代经济和现代意识所造就出来的新的族群发展和生活形态转变上的差异性。在一定意义上，这甚至还体现出来一种文化的差异性，而这种差异性的无法弥合，实际上造就了越来越大的在族群关系上的政治情感的“裂痕”，这种“裂痕”也在一定意义上不再是民族关系史意义上的族群在漫长的历史发展过程中相互融合的图景，而是从近代以来所尽力塑造起来的以民族国家为基础的“中华民族”意识中，不断地演变出来的一种现实多元而非历史多元的自我分化的趋势。

尽管，中国古代乃至远古的民族关系，可以甚至也不缺乏提供给我们无限的智慧去借用来处理当下的民族关系，但是，如果我们不能真正对于当下的“一体”和“多元”的相互关

（卷四），北京：中华书局，第197-246页。

¹ 葛兆光在其最近的研究中明确指出，中国自古乃是一个相当稳定的“文化共同体”，它作为“中国”这个国家的基础，尤其在汉族中国的中心区域是相对清晰和稳定的。参阅：葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，第32页。实际上冯友兰在其1948年以英文发表的《中国哲学简史》一书中已经提及了中国的一统乃是文化意义上的，而非是政治意义上的，这是孟子所谓“定于一”的问题，而实现“定于一”途径在中国的社会里借助的一定不是一种“政治上居于统治地位”，而恰恰是“在文化上居于统治地位”。参阅：冯友兰，2011，《中国哲学简史》（插图修订版），赵复三译，北京：世界图书出版公司，第158页。

² 这一点实际上在上个世纪五十年代有关“统一的民族语”和“方言”的论争中已经存在，但是那时的语言学家依旧是在强调整体的民族语的形成过程，但是却并没有真正注意到方言导致的内部的分化和差异。有关语言学的讨论可参阅：王力、邵荣芬等，1956，《汉语的共同语和标准音》，北京：中华书局。特别是邵荣芬的论文：邵荣芬，1952，“统一民族语的形成过程——兼谈方言拼音文字”，载王力、邵荣芬等，1956，《汉语的共同语和标准音》，北京：中华书局，第19-23页。

³ 英国人雷默（Joshua Cooper Ramo）博士在2004年发表了《北京共识》这本小册子，在其中，他盛赞中国近30年来所取得的巨大成就，将之统称为“北京共识”（The Beijing Consensus），其代表中国道路的一些核心特征。参阅：雷默，2005，“北京共识”，载：黄平、崔之元主编，《中国与全球化：华盛顿共识还是北京共识》，1—62，北京：社会科学文献出版社，第6页。

⁴ 黑格尔在其《历史哲学》一书中曾经有这样一个论断，即“只有黄河、长江流过的那个中华帝国是唯一持久的国家”。引自：黑格尔，1956，《历史哲学》，王造时译，北京：三联书店，第160页。

系有一个极为清晰的以现实为基础的认识，所有的古代积淀下来的智慧，都只可能因为一种误用或滥用，而导致一种不合时宜的社会后果，使得历史和现实之间无法实现一种真正的结构对接，即我们不仅由此而曲解了历史，同时也对当下的错综复杂的现实不知该如何去做一种积极的应对与安排。

面对上面的诸多疑虑，也许首先要提出的一个问题就是，费孝通的“多元一体格局”的概念框架究竟是在怎样的一种社会背景下提出来的？尽管费先生本人并没有特别明确地指出这一点，后来的研究者也没有真正在这一点上作更为进一步的思考，甚至可能认为，这本该是一个理所当然的既定事实，无需再多追问，但实际的状况却符合那种一般认识论上的思考法则，即特定的观念是与特定的时代紧密相连。

在费孝通写作此文的那个时代，乃至现在的当下，大略也是一样。大凡谈论到民族的问题，很多人是更乐于接受史学家们的那种书写范式，研究者一般不加疑惑地认可一种民族从无到有的人口自然史的发展进程，这似乎成为了民族关系研究中的一个无可争辩的事实和书写的前提假设，历史上的民族和民族的历史，几乎成为可以相互替代的一对概念。民族，特别是少数民族，因此不再被看成是跟现代而是更多地跟过去乃至远古的时代紧密地联系在一起的一个概念。这里的一个基本的思考和叙述模式就是，一群人是慢慢地通过战争或者相互的融合而不断地发展起来，这显然成为了一种历史主义论者最为欣赏的叙事模式，但是，它也仅仅能够告诉我们过去是怎么样的，却无法真正告诉我们，当下的没有包含在历史过程中的那些异质性的存在，其发生和演变的状况究竟如何？比如，我们在“寻根”意识的引导下，一般注意到的可能是一个族群的形成过程，而很少再去注意到今天的人们，如何逆历史地在塑造着一种“根”的社会意识，并由此而形成一种自我差异性的认同，这一点在汉人社会的族谱研究中，实际上是最早地体现出来了，也通过移民史的研究而得到了进一步的自我强化和固化。¹

不过，总体而言，在大量的历史学家为我们所勾勒出来的近乎完美和连续的有关民族形成的历史叙述中，实际上是存在着诸多瑕疵和断裂的，但这并不为民族关系史学家所自知，这方面的研究，已经在早期的以顾颉刚为代表的疑古派的史学论述中有诸多的表述，大约成为了现代史学理论中的一个不争的事实。但是，后起的史家们，却还像西方人对于永动机的迷信一样，不停地在修补和完善着这些本来已经无法弥合的断裂或残缺。在这里，最为重要的问题可能不是简单的民族如何在历史中形成的问题，它可能仅仅是更大的问题的一个小的方面，最为重要的是，在今天所说的民族还没有形成其自身固化的民族意识的时候，族群分隔已经因为山水生态的阻隔而逐渐地形成并深入人心了，这些不同的人群，可能并不以现代意义上的“民族”来称谓自身，而会因为地域和认同上的差别，各自保留有自己的一个称谓，而其他的人又会从他们的视角来为他们这些眼中的“他者”再安插上一个外加上来的名字或族称，即后来民族学家所喜欢使用的“他称”这一术语概念。

作为一种自然演进的过程，有许多看起来实际并不相关的遗迹，都可以经由人的解释或诠释而相互有机地联系在了一起，由此而成为或建构出一个无法让人去反驳的貌似有着因果关系的历史事实，这是一种历史的书写经常会使用的一种做法。但是，如何能够对于当下发生着的社会现实给出一种解释，往往又是历史学家们所乐于去规避的，因为，他们大多是不相信当下的事实有什么实际的存在价值可言。对历史学家而言，“当下”最多只能成为他们的历史谱系的撰写中最为末端的一环而已，甚至似乎是可有可无的一环。最为重要的是，曾经深受西方史学书写范式影响的中国现代史学，它本身也在影响着诸多学科的历史书写样态，民族关系的历史书写当然也不例外。这种书写的一个核心特征，恰如比较早地对中西方史学特点加以剖析的王韬在1890年《重订法国志略·凡例》中所指出的那样，相比传统中国史学重在“治乱沿革”与“天地变异”，“西史则兼及民间琐事，如发明一事，创造一器，必追原

¹ 葛剑雄、安介生，2004，《四海同根——移民与中国传统文化》，太原：山西人民出版社，第316-321页。

其始”。¹从这里可以看出，西方史学在中国占据主流之后，直接转变化一种对于谱系源流的根源的追溯心态，由此而使得一些传统史料记载语焉不详的断裂，就成为可以借助一种历史的想象而任意加以建构的历史书写的空间。

这种有关民族的历史建构，可能恰恰忽略了一个极为重要的现代民族学的前提，那就是“民族”的概念终究是后起的²，它的含义更多的是具有一种跟西方的启蒙运动所衍生出来的自我与民族意识的觉知相联系的，而并非一定是跟一个独特的族群的历史发展的史实紧密地联系在一起，尽管后来的民族学都试图在历史的脉络中信以为“真”地去追溯一个族群的发展过程，而不是真正的在所谓“民族志的当下”中去理解现代的民族或族群意识的成长和发展的历程。

在费孝通 1990 年 3 月撰写的“中华民族研究的新探索”一文中，他曾经明确地指出了，中国自 1949 年以后从民族研究到民族学的设立的独特发展过程，这个过程是建立在一种对于之前的民族歧视和民族压迫观念加以否定，并高调地强调民族平等的大背景下发生的³，而恰恰是在这样的背景下，努力去了解各个少数民族的历史，便成为当时的民族研究的核心任务，并在这个基础之上发展出了一种中国的民族学。⁴在费孝通看来，这样做的优势即在于，可以在短时间内去了解民族地区历史发展的脉络，为少数民族政策提供一种科学调查的依据；而其不足即在于，由于对局部的民族关系的过分强调，无法将其放置在一个中华民族整体的框架中来进行各民族之间关系的分析。⁵

一种历史的溯源的方法，无可否认地让我们注意到了族群形成的过程的时间和事件的维度，但却无法真正去说明和解释与这种形成的过程相悖逆的那个反过程。一句话，历史使得我们有机会注意到了族群“合”的倾向性，而与之相悖的另一方面，即一种“分”的趋势，却被我们经常淡忘掉了，这两个原本相辅相成的方面，在民族关系史学者那里，可能就变成仅仅是注意到不同族群及其分支相互融合的过程的这一单一向度，而忽视了另外一个本来就有的相互分离的向度。而且，更为重要的是，这种相互分离，并非一般学者所认为的那种自我认同下的相互分离，而是因由外在的生活处境造就下来的一种天然的差异，这种差异经历一种文化的过程而不断地得到一种自我的强化，进而形成了族群之间的看起来是文化上的相互分离以及后起的在族群互动过程中所形成和认知固化下来的自我认同。

不论是历史学家，还是民族学家，乃至一般的人类学家，似乎都没有真正注意到费孝通的“中华民族的多元一体格局”这篇论文题目中“格局”两个字其真正的含义所在，有人可能极为简单化地会将之理解成为一种共时性的“结构”，这显然是错误的。其含义应该是一种整体里容括多元的文化模式，它本身既是共时性的又是历时性的，极为类似吉尔兹在讨论印度法的观念时所指出的那种上下之间的连贯性，即所谓“分散在每一个地方都有一个小小法则的章程，本来都是不偏不倚地从经典文本、风俗、传说和法令中引申出来，而后便因地制宜

¹ 转引自：李孝迁，2007，《西方史学在中国的传播（1882—1949）》，上海：华东师范大学出版社，第 1 页。
² 林耀华曾经在 1963 年出版的《历史研究》第二期上发表“关于‘民族’一词的使用和译名的问题”一文，文中提到斯大林有关民族的定义：在此定义后续的解说中，很显然，斯大林已经极为明确地提出了“民族”的概念乃是现代的产物。关于这一点可参阅：林耀华，1985，《民族学研究》，北京：中国社会科学出版社，第 58-59 页。
³ 这种观念的起始显然是可以上溯到民国初创时期的孙中山的民族主义的思想，即要求中国民族的自求解放、中国各民族一律平等以及世界各民族一律平等，关于这一点的讨论可参阅：韦政通，1988，《中国的智慧》，长春：吉林文史出版社，第 48-51 页。
⁴ 1949 年以前的中国民族学也有一个长时间的发展，不过其更加根基于人类学的学科意思，强调具体的个案的研究，因此那个时候民族学是在人类学的引导之下的，当然说成是民族学和人类学等同，也是说的过去的，不过 1949 年以后和之前却有了费孝通所说的那种明显的分别。关于 1949 年以前的中国民族学发展历程可参阅：王建民，1997，《中国民族学史》（上卷），昆明：云南教育出版社，第 1-10 页。
⁵ 费孝通，1990，“中华民族研究的新探索”，载费孝通，2009，《费孝通全集》（第十三卷），321-325，呼和浩特：内蒙古人民出版社，第 322-323 页。

宜了”。¹在这里，值得特别指出的就是，“格局”这两个字，在费孝通早年《乡土中国》一书中，他在概括乡土社会特征时所总结出来的“差序格局”概念中，亦是使用了这两个字。²关于这两个字的意义，如果对于费孝通早期的英国人类学的训练以及那个时期英国的人类学传统不那么熟悉，那么，在汉语语境中所造成的结果要么是对此加以忽视，要么就会出现一种误读。³

古语所谓“一叶障目”，显然，这种过于理想化的单向度的思维方式遮住了我们开阔的视野，让我们面对纷繁复杂的现实社会正在发生着的各种族群分化的现实，无法给出一种合理的解释。实际上，费孝通使用“格局”这两个字，是非常本土化地把英国功能论传统的人类学有关“系统”(system)和“组织”(organization)的观念，恰到好处地翻译成为了汉语“格局”这两个字。“格局”这个概念可能比“系统”和“组织”这两个词汇更加契合汉语自身的表达，它是指在一种更大的由多元现实所构成的并超乎其上又包容全部的“一体”的格局下来谈论各种的民族关系。且这其中既隐含着观照现实社会的共时性关系结构，同时又包含了万变不离其宗的历时性变化的功能性连续的意义。这一点似乎并没有人真正地去加以进一步的厘清，特别是在费孝通所谈论的“格局”与他的老师弗思(Raymond Firth)所讨论的“系统”和“组织”这之间一脉相传的学术传承，而任由各种假借历史叙述的既得合法性而对之加以曲解的静态论的观点不断蔓延出去，无关痛痒于现实发生着的族群关系系统的实际动态演变过程，更谈不上有对其更为深入的理解和把握。⁴

从“多元一体”到“主体多元”

面对上述的反思，我们确实有必要真正回归到“多元”与“一体”本身的系统性意义上加以理解，否则我们所有的认识都可能因为汉语文字表述上的模糊性和多重解释，无法真正去理解费孝通所明确揭示出来的“多元一体”这一面以及他自己隐而未能述及的“一体多元”的那另一面。在费孝通的叙述中，这两者显然是不可能真正地相互分离开的。

除此之外，面对当下的语境，我们又必须要为“一体”和“多元”这两个概念，找寻到更加清晰的可以操作化理解的分析性概念，而不能再像以往那样模糊地提出问题，由此而为后来者的理解设置重重迷雾，无法真正在理解上实现一种新的飞跃。

在进入这一分析之前，一对中层的概念是不能不去触碰的，那就是我曾经在概括中国乡

¹ 吉尔兹，2004，“地方性知识：从比较的观点看事实和法律”，载：吉尔兹，2004，《地方性知识：阐释人类学论文集》，王海龙、张家瑄译，222—322，北京：中央编译出版社，第256页。

² 在《乡土中国》这本书中的“差序格局”这篇文字中，费孝通强调的是所谓“整个社会的格局”，这实际是指一种“社会组织”，参阅：费孝通，1985，《乡土中国》，北京：三联书店，第21-28页。

³ 尽管对于英国的人类学的传统可有多种的理解，但有一点是极为清晰的，那就是对于结构与功能的连带性的认识。英国社会人类学的代表性人物之一拉德克利夫-布朗曾经在一篇对于“功能”概念加以澄清的论文中，专门指出了这种结构与功能相互依随存在的连续性，即所谓“通过并借助功能运行的连续性来使得结构的连续得以保持下来”(It is through and by the continuity of the functioning that the continuity of the structure is preserved.)。A. R. Radcliffe-Brown, 1965, *Structure and Function in Primitive Society*. London: The Free Press. 第179页。

⁴ 在费孝通早年翻译的老师弗思的概论性著作《人文类型》一书中，在第四章的注释一，弗思专门辨析了他所谓的社会结构的含义，他认为有关社会结构这一概念，大多数的人类学家都会同意的看法是“直接根据经验用它来自一个社会中人们的行为所依据的主要原则”，但是在排斥了结构马克思主义者以及人类学的结构主义的社会结构的观念之后，他更专门指出了“社会结构”与“社会组织”这两个概念之间的区分，认为前者如果是指“在社会中指导人们行为的原则或规范”，那么后者即是指“对人们行为的安排，这些行为是个人为适应他人行为和外在环境而作出的选择和决定”。(引自：弗思，1991，《人文类型》，费孝通译，北京：三联书店，第98-99页注释1。)如果是这样的界定，我们实际上就会注意到徐杰舜在总结费孝通“中华民族多元一体格局”的理论时将其归类到结构论，即他所下的论断“多元一体论内涵的本质是结构论”可能就需要再加以斟酌，费先生的“格局”概念显然更接近于弗思所谓的“社会组织”的概念，而不是他所谓的“社会结构”的概念。(关于徐杰舜的论断可参阅：徐杰舜，2008，《从多元走向一体——中华民族论》，桂林：广西师范大学出版社，第39-46页。)

土社会特征时所使用的“闭合性”与“开放性”这一对概念，简要地说就是一种社会的“开”与“闭”的辩证关系，借此可以用来理解中国乡土社会自身的发展历程。¹一般而言，族群生活的闭合性成为“一体”能够实现的现实性基础，而族群生活的开放性又在一定的意义上使得族群生活的多样性成为可能。“多元”和“一体”之间属于一种相互包含的依赖关系，而一些走极端的做法，往往是只注意到了其中的一面，而忽视了另外的一面。在一定的意义上，“多元”隐含着“一体”，反过来，“一体”必然容括“多元”，在这里，一种中国思想观念中的你中有我我中有你的状态在这里得到了一种相当恰当的表达。这种关系的真正顺畅实现，要求的是一种能够勾连起二者的“智慧”，而不是既定的结构法则。²

如果，多元是一种现实，那么，一体便成为了一种理想。在传统的以人为核心并以人与人之间关系为基础的社会中，人与人之间的联系会不断地扩大出去，由此而形成了一个带有联合意味的整体性的民族，这是摩尔根意义上的民族构成的进程。一般而言，这种情形与今天的先被赋予了一种民族国家的观念³，然后再去识别出或者归类出各个少数民族的做法显然是大不相同的。

而具有一种历史偏好的民族关系史学家，恰恰可能是过度关注于所谓的历史发展过程本身⁴，这个过程可能是一个仅仅止于之前摩尔根所敏锐地指出的那个靠氏族联合而逐渐壮大起来的民族的发展过程，而并非关注到了在一种后来所创造出来的民族国家观念影响下对族群代表性的区分与确认的过程。如果研究者忽视了这一点，我们在实际的观察中就可能会犯下把过去当作现实来加以再次建构的可能。更有甚者，我们可能会将一种现实的可分析性彻底地淹没掉，而径直地以历史来证明当下，但殊不知，这二者之间，因为启蒙意识成长之后的发展，而发生了某种的社会学家意义上的结构性的断裂，由此而使二者之间已经不复再保持一种相互的依赖性，这可能才是从历史脉络的梳理中试图去解决今天的多元和一体复杂关系问题的最为关键之处。

传统的社会是以个人与个人之间的联系为基础而成为一广大的社会，这与现代民族国家构成了一种极为强烈的反差，现代的国家以民族和民族主义的建构为核心，恰如吉登斯所言，“民族和民族主义均是现代国家的特有属性”。⁵因此，今天这种社会的形态，因为财产权、国家观念以及公民权意识的成长，而使得人们相互联系的旧的纽带在逐渐地脱解开来，每个个人都转变成为没有相互实质性的依附关系的独立的个体，并以每个个体的独立的身份而去应对整个世界及其所带来的风险和契机。正像梅尼克所指出的那样，现代的民族国家内部存在着的是“不同的个体和社会团体”，不仅各自有各自的思想，且善于表达，这些不同团体的思想会“彼此竞争，永无休止”。⁶在这个意义上，在现代民族国家中消除所谓的对立、差异便可能是一种空想，“而只能在一种确定的根本价值观、彼此容忍以及承认区别与多样性的基础上达成统一”。⁷在这样的社会中，个人自我意识的成长受到了一种超乎寻常的鼓励，并为之而

¹ 赵旭东，2011，“闭合性与开放性的循环发展：一种理解乡土中国及其转变的理论解释框架”，《开放时代》，第12期，第99-112页。

² 最近一些研究者开始注意到了在既定的知识探求之外的默会之知，这是建立在会意基础之上的非规则性的智慧，被统称为一种“生存性智慧”，这显然是无法经由理性知识的逻辑推演所能够导出的，而是依赖于个人的不确定性和个体特殊性所产生“默会知识”或者“实践性知识”。关于这一点的详细讨论可参阅：邓正来，2010，“‘生存性智慧’与中国发展研究论纲”，《中国农业大学学报》（社会科学版），4：5-19，第9页。

³ 在史密斯看来，民族国家是一个在第二次世界大战之后不断在全世界蔓延出来的观念，由此而构成了一种现代意义上的“民族建构”的时代，并且史密斯强调“主要是非洲和亚洲的社会被完全是新的并且是按照欧洲的模式建立起来的国家所再造”。引自：史密斯，2006，《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，上海：上海世纪出版集团，第127页。

⁴ 在马戎编写的《民族社会学》的教科书中已经率先指出对于族群关系研究的现实维度而非历史维度。对此可参阅：马戎，2004，《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社，第16页。

⁵ 吉登斯，1998，《民族——国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，王铭铭校，北京：三联书店，第141页。

⁶ 梅尼克，2007，《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，第9页。

⁷ 梅尼克，2007，《世界主义与民族国家》，第9页。

而给予了极大程度的社会赞许。在此意义上，今天的社会多元，实际上也与传统时代的多元有着一种本质意义上的差别。可以简单地讲，今天的多元越来越多地是建立在个人主体性的多元之上，这种多元甚至完全可以用“主体多元”这个词汇来加以概括，也就是因为个体的独立主体性的彰显，个体主义的生活方式成为了人们生活方式选择的主流，世界也因此而呈现出社会多样性的姿态来，这与传统社会因为山水地理空间差异而形成的多元或多样性的社会与文化形态判若两样，那种多样性实际上是建立在以社会的闭合性为基础的内部相对一体而外部相互构成多元的一种社会格局之上。¹因此，在传统社会中，内部一体边界的扩展，意味着人群涵盖范围的扩大，但通过一种由中心而向周边的征服与教化的力量，实现从原来的一体再到新的一体的民族认同边界的扩展，其中武力或军事的征伐乃是最为重要的实现民族融合的途径，这种武力征伐，还带来了民族的迁徙和居所的变动。²但是，今天在所谓民族国家建立起来之后的国家领土基本确定以及公民资格基本得到认可的前提条件下，国家成长的模式可能就不再是领土扩张以及民族联合的发展模式³，而是转变成为在既有的领土框架之内，内，凭借代表性和利益分享原则，在一体框架内部不断出现分化进而导致社会主体多元的社会治理格局，即新的发展进程不再是由分散开来的多元的融合、联合、结盟等诸多合作形式而发展起来的认同上的一体，而是在一种先赋的国家一体观念下的经由现代主体意识的不断自我强化而发生的分化，并由此而形成社会的主体多元与差异区分的形态。而形成此种主体多元社会形态的最为重要的启动机制便是个人选择机会的增加，在现今的社会之中，选择的观念成为了今天每个个体不能不去面对的一种社会生存策略，因为被今天社会所不断强化的自我的主体性所要求的，恰恰就是一种本属于你个人的生活态度的自我选择，离开了这一点，完整的个人意识也便不复存在，即便存在，也一定不再受到社会价值的正向鼓励。

之前的民族关系史的分析，可能仅仅让我们注意到了传统社会族群关系从多元分散的局面而腾升为一体的一向度，但却因此而忽视了当下社会因为现代观念的转变而带来的作为整体的多元一体格局中另外一种，即从一体到多元的形态的转变这一向度，这从根本上属于是现代社会的族群关系的架构而非传统社会的族群关系架构，且无法直接从对于传统社会的族群关系的历史梳理中自然地发展出来一种对于当下族群关系架构的理解，今天所呈现出来的文化与社会多元主义趋势，因为现代个体主义的提升，而变成可以由个人来加以选择和学习的多文化的表征，而非实际的生活处境所自然形成的多元存在形态，换言之，“多元”成了一种可以借此来证成自身主体性的象征性的符号，当下许多激进的多元主义，可能是在这样的符号意义引导之下，而在发挥着其对社会和族群关系的独特的影响力。

历史主义的谬误

如果我们单单地注意到了从多元到一体的传统国家的历史成长过程，并以此为基础去分析当下的社会处境，我们实际上就会像盲人摸象一般找错了地方，因为在经历了现代社会的大转变之后，社会构成的格局，已经发生了一种带有根本性意义的转变。

在这个意义上，历史本身都可能成为现代性观念所引导下的自我创造的一部分，福柯的讨论在许多方面都是在这个意义上展开来的。⁴与此同时，我们更为清楚地意识到的可能是历史如何经由历史编纂者、历史学家的书写而进入到当下的社会实践中来，至少现代博物馆的

¹ 赵旭东，2011，“族群互动中的法律多元与纠纷解决”，《社会科学》，第4期，第70-77页。

² 李一氓在“试释汉族”一文中曾经指出了这一点，他认为，“历史上的民族融合，基本上是通过军事手段，军事手段以后，就是大规模的迁徙。而这个融合，有基本上是融合于汉族”。参阅李一氓，1984，“试释汉族”，载《文史知识》，第8期。引自李一氓，1998，《存在集续编》，北京：三联书店，第13页。

³ 正像李一氓所指出的，“辛亥革命以后，这个以武装强制的民族融合的长过程就算完成了”。引自李一氓，1998，《存在集续编》，北京：三联书店，第15页。

⁴ 王治河，1999，《福柯》，长沙：湖南教育出版社，第86-89页。

存在，已经向我们暗示，历史在被不断地重新界定之后，成为了我们现代人生活和想象中的不可分离出去的部分。而我们离不开历史，不是因为历史成就了我们的现在，恰恰相反，我们因为对于当下的远距离的逃遁，而使得我们无法真正地接触到当下的现实存在，一种吉登斯意义上的“经验的存封”在这里得到了一种最好的说明。¹我们因此需要借助历史来为当下找寻到被表征存封起来的当下。这实际上也是我们之所以先入为主地接纳历史来解释我们的当下生活的唯一理由，似乎过去的“死魂灵”可以再一次复活一般，这一点也在潜意识层面深度地影响着我们当下的认知和判断。

因此，在一种历史主义的范式影响之下，我们在解读多元一体格局这一并非清晰的框架体系时，大多数的人都可能仅仅注意到了“从多元走向一体”的这一单一的历史形成过程²，这实际从学理的层面上可谓是过去时意义上的“一体”，因为，中华民族历史过程中的“多元”与“一体”是一个因国力的盛衰而不断在摆动之中且具有反复性的过程，它可能会因为人群和政治联合范围的扩大与缩小而发生着一种变动³，但今天，特别是在1911年以来，现代民族国家的观念开始在中国的领土上慢慢成长起来⁴，这种“一体”和“多元”之间的关系在发生了一种“天翻地覆”的相互转换之后，二者之间的传统的周期性逆转的关系，实际已经因为国体政治架构的彻底转变而被切断开来，极为明确的国家一体下的领土、人民以及主权的观念，让内外之间、上下之间以及中心和边缘之间的关系，都变得极为明确、固定和均质化，并时时受到了强大国家机器的监视和护卫，使其不能有丝毫的变动。因此，国家一体在原则上无真正区分的均质化的清晰图像及其塑造，使得作为一体的国家试图在无人区分的前提下尽其可能多的去容纳各种的差异和分化，这种实际存在的多元格局，可能会因为不同的时期民族和国家意识的微小的变动而有一种宽容度上的改变，但确实已经不再有一个单独的“一体”和单独的“多元”的时代可以孤立地存在，而是真正被容纳到费孝通所概括出来的民族关系的“多元一体”的整体论框架中，并相互在发挥着各自的独立作用。

在此意义上，我们实际上有必要去转换一种定势的思维，真正去注意到在经历了一种从中华帝国到民族国家的大的社会结构转变的前提之下，我们究竟该如何去看待新的当下既已存在的在一体不变的总格局之下族群与社会多元分化成长的滋生过程，而不是反方向地在旧有的框架之中去看待本已经是不复存在，或者说已经不成其为问题的族群从分散多元走向一体的那个历史的过程，而是要真正去透视在现有制度框架之中多元社会形态发展的过程。这种在既定的国家一体格局下的对于多元社会过程的把握可能会受制于多重的影响因素，并且需要有一种多学科视角的参与。当然，其中最为重要的一项因素便是人与人之间联系的方式，对这些不同地域和文化观念下的人与人相互联系的方式的考察，于我们理解在一体的结构之下缘何有分化和融合的趋势提供了极为重要的解释信息，特别是在现代意义的个体主义观念影响下的对人与人之间联系方式的转变的考察，它可以让我们真正去理解在今天的社会当中，人们可以联合起来或者分化出去的个人、社会与文化的基础究竟是在哪里。⁵

¹ 吉登斯，1998，《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，北京：三联书店，第192-197页。

² 徐杰舜，2008，《从多元走向一体——中华民族论》，桂林：广西师范大学出版社，第23-30页。

³ 在顾颉刚和史念海合著的《中国疆域沿革史》一书中对这一点有极为清晰的表述，可参阅：顾颉刚和史念海，1999/2004，《中国疆域沿革史》，北京：商务印书馆，第1-3页。

⁴ 在历史学家葛兆光看来，这种中国的民族国家的意识，可能还更早地可以追溯到宋代，一种在周边“异文明”的压迫之下所形成的“汉文明”的自我意识，其酝酿出来了一种真正具有现代意义的“自己独特的传统与清晰的历史”，这种“道统”的观念，即汉人文化的正统性和合理性，在葛兆光看来，“恰恰就成了近世中国民族主义思想的一个远源”。引述自：葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，第62-65页。

⁵ 在此意义上，可能阎云翔对于东北夏家村的空间的私密化观念成长的研究堪称是这方面的典范研究，它透露给我们有关在现代观念借助从土炕到单元房的空间的实践转换所能够有的个人联系分化的文化的表达。可惜，这类的细致研究目前依旧是极为缺乏的。参阅：阎云翔，2006，《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情家庭与亲密关系（1949-1999）》，龚晓夏译，上海：上海书店出版社。

余论

如果我们能够极为清楚地意识到，作为一个整体的民族，它是由民族国家的观念而自然生成的一种族群观念，或者如安德森所指出的是一种“想象的共同体”¹，那我们实际也就没有必要耗费如此巨大的精力，去费尽心力地证明某一个民族从多元到一体的发展过程，而且，这样的一种努力只可能落到一个由果导因的认识论的谬误中去，就如西方殖民早期曾经借助自我的想象去构想西方以外的人群的发展历程那样，我们似乎也在某种意义上，勉力在构建起一种这样的可能有悖于事实本身的自我与他者的形象，而这种建构，实际上都带有在某种在本来断裂的线索之上加以虚构的所谓的“传统的发明”之嫌²，这可以说是有追溯一个民族的成长史偏好的研究者需要有所自我警醒并有意要去加以克服的。可能，在这里，最为重要的一点提醒还在于，过度把原本具有包容性的“多元一体格局”的系统架构而非僵化的结构，单方面地去从“多元到一体”的历史过程的梳理中去对此架构加以支解，那就可能会使我们无法真正从当下的带有多元意味的不同族群生活互动的处境中，去理解他们自身的适应与转化的过程，在这个意义上，我们实际上要做的工作是尽可能全面地理解多元一体的真正意含³，如果不是这样，我们便有可能在民族问题的研究上受到过多的事倍功半效应的阻碍而一无所获，这从研究的经济学上来说，也是一件极为不合算的事情。

可能，问题的最为关键之处是在于，我们如果把“多元”仅仅看成是一种既定的结果，而不是将其看成是在不断地发展着的一个过程，并且把这种结果的出现，极为密切地跟后来晚出的“民族”的观念扯在一起，那么最后我们会渐渐地发现，我们实际上连最为基本的“多元”的含义都无法理解，更不用说形成一种所谓“多元一体”的整体图像了。因为，就占整个中华民族绝大多数的汉族自身而言，其内部的分化和多样性程度，就已经让研究者不知所措了，说北方话的汉族，与说潮州话的华南地区汉人之间的差异和难于沟通，可能绝非是能够用“汉人”这两个字而一笔带过的，其间的差异很难让我们在这样两个人群中间轻易地划上等号。语言学家的研究甚至向我们暗示，潮汕人的语言可能和位于太平洋岛屿上的密克罗尼西亚以及美拉尼西亚人的语言更有相近的语言上的亲属关系，因为据说，那里的人的祖先奥斯特尼西亚人，大约是在六、七千年以前从中国的南方迁徙而来这里的。⁴单就民族语言学的证据似乎就可以认为，从一体到多元的过程，可能更加是一个重要的理解当下乃至历史的一个重要的思考角度。

语言学家甚至比较明确地告诉我们，单就语言的分化传播这一点而言，在中华民族目前为止整体构成的56个民族中，除了每个民族都有自己的文化和语言的传统之外，它们族群内部实际上又构成了不同的方言群，而这些方言群的基础，“最初都是以中原地区扩散开来的汉语为表层语言，各少数民族的语言为底层语言，这样相互作用相互影响而形成的”。⁵这不仅从从语言研究的角度，呼应了考古学家张光直对于中国文化在多个文化圈的交互作用之下所形成的假说⁶，同时也指出了，汉语自身的特点，使其可以将各地纷乱的方言统一在“中国”这

¹ 安德森，2005，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海世纪出版集团，第153-176页。

² 霍布斯鲍姆和兰格，2004，《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，上海：译林出版社。

³ 对于将“一体”等同于国家，进而将“多元”理解成“国家的分裂”的主张，张海洋最近撰文试图对此进行一种回应，他试图借此来厘清所谓的“中华民族”的真正含义是在哪里，对于国名“中华人民共和国”中的“共和”两个字，张海洋认为其“明显具有对国内的民族多样性承认”的含义，这实际上是对把国家片面理解成为“一体”的代表的做法的一种潜在的批评。参阅：张海洋，2011，“汉语‘民族’的语境中性与皮格马利翁效应——马戎教授‘21世纪的中国是否存在国家分裂的风险’述评”，《思想战线》，4：17-19，第18页。

⁴ 王士元，2000，《语言的探索——王士元语言学论文选译》，石锋等译，北京：北京语言文化大学出版社，第29页。

⁵ 王士元，2000，《语言的探索——王士元语言学论文选译》，第128页。

⁶ 张光直，2002，《古代中国考古学》，印群译，沈阳：辽宁教育出版社，第233-308页。

一整体性的观念之下，这个大约最早出现于《诗经》中的概念，在上古的周代就已经深入人心，而这“中国”之外的区域，却是被名称并非完全确定，且并没有完全传递下来的各个少数民族的观念所围绕。¹由此，显然可以推论说，围绕着中国而有的“一体”的社会想象，在中国文化里，不论是古代还是今天都不是缺乏的²，甚至可能和一般人所理解中国的观念或者中华民族的观念是从多元走向一体的看法相背离，实际的情形恰恰可能有悖于我们一般的受到历史学家牵涉过多的那种认识，而真实发生的情景是先入为主的中国中心的观念超乎经验的多元而预先凝固在中国文化影响下的中国人的心里，反过来在这一体的背景下，所有的多元会因为各种特殊性的原因，诸如地貌、生态、资源以及山水阻隔而表现出一些不同的形态，并因此而分化成为族群不断地变异分化并且在与周边的文明圈互动的过程中不断地改变着自己的语言、方言、饮食习惯等。

附带地值得进一步指出的是，大凡气度庞大的历史时代，一种整体的民族认同便可以也容易得到实现，比如秦汉及唐代，这些朝代的名称，在今天依旧被用来指称作为一个整体的中国人，不论是外族还是中国人自己都会有这样的认同，由此而标志出了那些时代的文化的的影响力之深。在这样的有着开放性的大一统气势的时代里，多样性也是体现得极为明显，比如在唐代，朝野上下，汉蕃杂处并非是什么令人称奇的历史故事，而不过是平常最为普通的司空见惯的生活场景而已。反之，宋、明、清诸朝，尽管不能说没有门户开放的实践，比如郑和下西洋之类，但整体而言是心态闭锁的，其主流趋势所采取的锁国海禁的政策，使得社会的多元性得到了消弭，而与此同时，国家的一体性也未能真正得到落实，今天我们称中国人（秦）、汉人以及唐人，显然不是在汉族的专一性上来谈论的，而是作为一体的中国人所认同并加以认可的一个名字，体现了那些朝代的大国襟怀，而显然不会用“宋人”、“明人”或“清人”这样的语汇或称谓，原因大约如此。

执此之故，一体的结果，显然并非由多元融合所能直接构成，必先要求有大一统的姿态，且配以海纳百川的气度，舍此，不仅“一体”的情势难于保障，人们生活实际所出现的自然差异与多元，亦会因为过度受到压制而出现窒息。有鉴于此，对于费孝通晚年早期所提出的多元一体的格局的观念，要去理解它的真正含义所在，而不是简单化的只从历史的维度去证明由多元而一体的民族融合的过程，最为重要的是要去审视和宣扬一种在一体之下的多元存在的可能。稷下学宫的百花齐放，百家争鸣，尽管是一种老生常谈，但不失为对于多元一体当初提出时的不完备而可以提供的一种补充和警示。

在我们重读费孝通的“中华民族的多元一体格局”这篇名文时，似乎也不要忘记他在文章结尾时的那个提醒，他说“中华民族将是一个百花争艳的大园圃”。费先生不愧是文章运思的高手和行家，在别人可能会因为其单方面的历史的论证而强调民族融合为一体的单一历史过程之时，他却也在清楚地提示我们，还有另外一个方面的可能性，即在“一体”的“大园圃”中，实际存在的是一种相互区分且有差异的“百花争艳”的“多元”局面。³在这个意义上，费孝通的有关“中华民族的多元一体格局”论证似乎并没有完成，他为我们后来人留下了一个希望，这个希望应该就是提醒我们去更多地注意到，如何在一种现实的“一体”的格局之下去真正领悟和发展“多元”或多样性的存在的可能，在无法和费先生直接去面对面对话的今天，在纷繁复杂的族群互动的当下，我们似乎也只能去做这样无奈的学术猜想和论证了。

¹ 王士元，2000，《语言的探索——王士元语言学论文选译》，第128页。

² 如杨志强最近在对于清代“苗疆”社会“非苗化”的研究中专门又重提了传统中华帝国“大一统”思想中文化共同体建构中的“文野之别”观念，并强调由此而衍生出来的“华夷之辨”观念其所具有的包容性，以及由此而形成的其所谓的‘华·夷’共生的政治‘一体’与文化上‘多元’的局面”。引自：杨志强，2011，“前近代时期的族群边界与认同——对清代‘苗疆’社会中‘非苗化’现象的思考”，《苗学研究》，3：1-8，第4页。

³ 费孝通，1988，“中华民族的多元一体格局”，载费孝通，2009，《费孝通全集》（第十三卷），109-147，呼和

【编者按】这是 2007 年 3 月分 3 次刊登在《中国民族报》上的一个访谈，具体访谈时间是 2006 年 10 月份，《中国民族报》在刊登时有一些删节。从 2007 年到今天，已经 5 年过去了，而在这 5 年里，中国的民族关系又发生了一些深刻的变化。近期有些学者问起这篇访谈，希望能够再找到重新看看。所以我们把这篇访谈收入在这一期，希望我们都能够结合这 5 年里的新变化，把访谈中提到的这些问题再重新思考一下。

【学者访谈】

反思民族研究：理论与实践¹

对话人：马 戎 北京大学教授
关 凯 《中国民族报》特约记者

关凯（以下简称关）：马老师，我国的主流民族理论受到苏联民族理论的深刻影响，特别是斯大林关于民族定义的观点。对这样一个理论传统您怎么看？

马戎（以下简称马）：在戈尔巴乔夫推行“新思维”之前，斯大林的观点在前苏联民族理论中占据着统治地位。在列宁逝世后，斯大林关于民族问题的论述成为权威理论，他的民族理论在苏联时期的理论界一直没有被真正触动过。从苏联时期的国家宣传来看，苏联领导人一直认为苏联在解决国内民族问题上的做法是十分成功的。1971 年，勃列日涅夫宣称“苏维埃民族”诞生了，苏联的民族问题已经解决了。但是对于这一结论，在苏联学术界还是存在着不同声音的，有些俄国学者在西方国家发表了一些讨论苏联民族问题的论文，对斯大林的民族理论和民族政策提出质疑。美国斯坦福大学在 1986 年出版了一本论文集，书名叫《最后的帝国——民族问题与苏联的前途》，这本书已经由华东师范大学出版社译成中文出版。这本文集的一些作者就是来自苏联，在这本文集里有些论文清楚地指出：如果苏联将来分裂，根子就在于民族问题。但那时这些作者们还没预料到这种发展趋势会在短期内成为现实。从研究资料的角度来看，《最后的帝国》这本书对苏联各族之间政治、经济各方面的差距进行了比较系统的分析，是值得重视的，其中有些论文运用了西方族群理论（ethnicity）来分析苏联内部的族群差距，书中也提供了一些基础数据，这是在其他资料来源中很难找到的。

苏联解体已经有十几年了，俄罗斯的学者们已经不再面临什么意识形态的禁锢，对斯大林及其理论提出批评，也已经没有政治障碍了，所以近期可能会出现一批用俄文出版的研究成果，反思当年苏联解体的原因，反思苏联在 30 年代推行的“民族识别”，也反思苏联在处理民族问题方面的制度设置等。如果能够把这些研究成果及时系统地介绍过来，相信能够对我国的民族研究提供很多重要的启示。

关：那么您认为当前我国的民族研究应该关注一些什么样的问题呢？

马：为了更好地理解和分析中国的民族问题，我认为至少需要在四个领域上开展深入系统的研究，这四个领域就是我们思考和研究当代中国民族问题时，需要作为比较研究对象的理论与实践的参考系。中国目前存在的民族问题都是从历史发展而来的，表现的形式和内容又特别复杂，所以我们只是就事论事地去做具体的专题或个案研究，那么就很难把握住历史的大走向，很难看到事物深层的本质，所以要努力从宏观的角度来思考和把握中国的民族问

浩特：内蒙古人民出版社，第 147 页。

¹ 本访谈分三次刊载于《中国民族报》2007 年 3 月 2 日、3 月 9 日、3 月 16 日的第 6-7 版，发表时有所删减。

题，不能只看几年或几十年的变化，也不能只去研究一两个具体的民族，要能够高瞻远瞩，高屋建瓴，有全局乃至世界的观念。与此同时，我们还需要参考其他国家走过的道路，需要在理解具体问题和探讨未来发展趋势时打开我们的眼界，培养一个广阔的思路。过去形容做学问的眼界和胸怀是“上下五千年，纵横八万里”。这是什么意思呢？就是说我们要熟悉中华民族五千年的悠久历史，温故而知新，因为地球赤道的长度是四万零七十六公里，也就是八万华里。“纵横八万里”就是要放眼全世界，广取博采其他国家的知识积累和研究成果。做学问的人，应该有这样的胸怀。

因此，为了拓展我们的知识面，花一些时间和精力，把几个对我们有重要参考价值的参考系的情况搞清楚，这实际上是我们思考中国民族问题的知识准备，对我们研究中国当前的民族问题是大有裨益的。那么，为了研究中国的民族问题，我们需要在哪几个领域进行知识积累呢？

首先我们还是需要重新梳理和分析中国的民族史，民族交往史，中华民族各个组成部分的形成史。汉族、藏族、回族、维吾尔族、彝族、苗族、满族、蒙古族等这些拥有相当人口的群体，都是在漫长的历史过程中、在与周边群体的交往与融合中逐渐形成的，正是这样的历史事实的累积最后造成了“中国人”。我们需要分析历朝历代的“族”观是如何演变的，即如何看待其他群体和如何处理与其他群体关系的方法，中原的群体有自己的看法，边疆地区少数民族首领和民众也有其看法，入主中原的少数民族政权也有其看法，之间既有共同之处，也存在一定差别，从历史进程看大致是一脉相承，但这些看法也是随着历史的发展而在不断演变之中。我们研究民族史，不仅要考证史实，考证古代的风俗、文字、宗教，从研究民族关系的角度看，更重要的是了解和分析历史上各部分群体的“族”观。

第二是刚才说过的，我们要关注现代俄罗斯学者对前苏联民族制度、民族政策在理论和实践方面的反思。苏联近七十年的制度建设与政策实践，是共产主义意识形态在民族问题上难得的历史实践，它的后果至今仍然在影响着俄罗斯和前苏联各加盟共和国内部及相互间的民族关系。对于苏联经验的总结和反思，应当与由斯大林总结和表述的“马克思主义民族理论”联系起来，需要从对实践的总结上升到对理论和基础概念的反思。我想，在这件事上，长期奉行马克思主义民族理论的俄国学者和中国学者是负有历史责任的。

第三是关注西方国家在民族问题上的理论演变、概念发展和现实应用中的经验与教训，包括西欧老工业化国家和像美国这样的新移民国家，需要努力搞清其种族-族群理论发展的脉络，理解这些国家在推进政治整合、经济整合、文化整合方面的基本政策，以及在加强国民认同、维护国家社会和谐、提高国家整体竞争力的具体做法，希望能够对此得出比较深刻的认识和反思。

第四是了解和分析印度、印度尼西亚这样的前殖民地国家、发展中国家在独立后如何推行“民族构建”（nation-building）的进程，了解其指导思想、制度设计、政策目标、具体措施等，中国在过去虽然没有沦为完全的殖民地，但是中国在近代的国际境遇和面临的问题有许多与这些国家十分相似。我认为我们从这些多民族发展中国家的经验和教训中也是可以学到许多东西的。

从方法论上讲，有了这些参照系之后，就可以在中国民族交往史与中国民族关系现状之间进行纵向比较研究，也可以在中国与其他国家之间来做横向比较研究。有了这样的比较，对于如何认识中国和西方国家民族理论与实践，我们甚至可能在一些问题上比西方国学者看得还要深刻，因为我们对欧洲和美国的了解，可能比西方学者对中国和东方的了解要更多一些。在不同体系的比较中，我们会有更深入的思考。

谈到中国民族问题的研究专题，我觉得还有两个具体的专题属于基础性研究，可以尽快动手去做。一是对新中国 50 多年来民族政策的实施效果进行实地调查，系统分析一下这些政

策在各地区实施之后产生了哪些正面影响，产生了哪些负面影响，政府和学者对这五十多年的实践进行了哪些总结。二是对 20 世纪 50 年代开展的“民族识别”工作进行研究与反思。正是当年的“民族识别”奠定了目前中国民族关系的基本框架，现在产生的许多问题其根源都可以追溯到当年的“民族识别”。

不久前我在中央民族大学和西南民族大学做的讲座，题目就是“当代中国民族问题研究的选题与思路”。现在有很多民族学专业、民族社会学专业的硕士生、博士生不知道自己的学位论文应当选什么题目，面对各种材料不知道用什么思路去分析。如果我们的研究思路能够有所拓展，理论视野能够再开阔一些，好的选题是不难找的。

关：我们国内的民族研究似乎特别钟情于对历史叙述和革命性话语的依赖。

马：如果只能用一种僵化的思想方法来谈论历史和社会变迁，那不是真正意义上的学术。

实际上，不仅是年轻学生，包括我们很多中青年学者在内，在与国际学术界开展真正对等的学术对话方面，还是很欠缺的。在许多情况下，我们的学者在国内做了一些实地调查，也读了一些国外的著作和论文，然后就把我们调查的结果往西方学者的观点或结论上去套。由于我们对西方学者的观点、西方的国情还缺乏系统深入的了解，并没有真正吃透，所以在对话中就显得十分勉强，甚至被人家牵着走，多少有点学术依附的色彩，无法在国际学术平台上真正与前沿的学术研究进行对话。另外还有一些学者在进行我国的民族问题研究时，完全无视其他国家学者在民族领域中的理论探讨和研究成果，只是关起门来讲我们自己的传统历史叙事和革命话语，不去与国外学者对话，变成了自说自话。

造成这一现象的原因很多，一个原因可能是由于认识到与国际学术界对话的难度，包括学术话语、研究传统的不同，索性放弃了对话的努力；另一个可能是在政治和意识形态方面无法接受国外学者的理论和研究方法，因此不愿与国际学术界对话。我觉得，无论是理科、工科还是文科的学术研究工作，我们都需要与世界上的同行进行交流，需要吸收全人类在社会发展和科技进步中积累的知识。应当承认，在许多研究领域里，西方学者是走在世界前列的，我们需要了解外国的学者们做了什么研究工作，有些什么理论和观点。

当然，我们对于国外的社会科学研究成果需要有鉴别地吸收，不能简单地生吞活剥、全盘接受。当年中国共产党在探讨革命的道路时，如果按王明主张的做法，照搬苏联模式，也是不能取得成功的。新中国成立后我们确实从苏联搬来了许多东西，毛主席说“良师益友是苏联”，学习了许多苏联的制度，后来看起来效果并不那么好，这大概可以算是一个教训。吸收国外的研究成果一定要结合中国的国情，要符合在中国建设社会主义市场经济的发展道路，许多外来的知识一定要通过在中国本土实践的检验。但是有一点，我们头脑要清楚，这就是无论如何不能自我封闭，在学术研究方面一定要对外开放，封闭是没有出路的。

关：观察西方民族问题的研究进展需要进入一种学科的体系，找到交流的方法。国外研究民族问题的学者大多有自己的学科背景，而且无论是来自历史学、社会学、政治学、法学、人类学还是跨学科的研究，彼此之间存在广泛的交流和对话。这样，学科体系提供了一种互动的理论框架、经验研究的积累和学术交流平台。但在我国，似乎各学科间的差异过大，连基本概念和术语的使用上都常有不一致的现象，您对此怎么看？

马：其实这是十分正常的，这也是中国社会在转型过程中必然会出现的现象。我们的各个学科在新中国成立前就大致形成了自己的研究传统和学术积累。50 年代和 60 年代在许多方面也进行了积极的探索。在改革开放以后的这些年里，各学科又出现了一些新的发展趋势，知识体系在不断更新，学术规范也在逐渐参照西方学术界进行调整。这就出现了某种“双轨制”的现象，“新”“旧”体系共存，各有各的代表。我想，这所谓的“新”和“旧”并不意味着学术价值的高下，在不同历史年代积累下来的“老”的知识体系中，无论是实地调查还是文献工作，都有不少扎扎实实的研究工作，这些都是需要充分予以肯定的，我们尊重前几

代学者的研究工作，他们的敬业精神和研究成果需要我们来继承。但世界总是要向前发展的，我们的知识也需要与时俱进，“新”的概念体系和研究视角体现了人类对社会发展中出现的一些新问题的感知与思考，这些方面我们也需要及时吸取。在处理学术传统的“新”、“老”关系方面，我想一是需要有一种历史的眼光，不能简单否定历史，任何事情之所以产生，一定有它的道理；二是需要向前看，我们的研究要有前瞻性，需要“解放思想”和拓展眼界。

总的来说，我们判断一种知识的标准，还是要讲“实事求是”和“理论联系实际”，能够准确和客观解释现实社会发展规律，并能预测未来发展趋势的学问才是真学问，而不论它是用哪一种语言、哪一套概念术语创造出来的。

关：当代西方社会科学研究的中心在美国，无论是世界上最好大学的排名还是最有影响力的学术出版物，都以美国“马首是瞻”。在民族问题上，美国经验也对当今世界的族群理论产生了巨大影响，那么，应当怎么看待这种“美国经验”呢？

马：美国是个移民国家，它处理和引导种族-族群关系的政策目标很明确，就是要塑造一个政治统一并且能迅速促进族群融合的社会，所以它一度自称是“民族熔炉”。

在殖民地时期和建国初期，美国就形成了一个主流群体，即主要来自英国的盎格鲁-萨克逊白人新教徒移民，之后来自其他地区具有不同族源、文化传统的移民陆续以个人或家庭为单元进入这个移民国家。除了历史上的黑人奴隶之外，这些人都是自愿的移民，现在有些人得不到合法签证还要冒险偷渡。

对于这些个体移民来说，通常他们在进入美国之前，就有融入美国文化的意愿，并以自己最终能成为美国公民为自豪。为了使自己能够得到公民身份、在美国社会得到个人发展的机会、享受美国的优厚福利和优越生活条件，移民一般都会自愿放弃一些东西，甚至是淡化自己原来的民族身份。出于融入主流社会并得到发展机会的考虑，移民一般都愿意让自己的孩子努力学习英语并在主流社会的环境中成长。对于他们来说，当一名成功的美国人，比保留自己传统的民族文化更重要，因为只有这样才能生存下去，才能进入主流社会，不被边缘化。这是群体迁移和个体移民在文化倾向上的差别。群体迁移、特别是整个民族的迁移，往往在其成员中广泛地存在一种努力保存本族传统文化的使命感。而那些零星的个体移民，并不把保存本民族文化的历史责任这个“重担”放在自己肩上，而且事实上他们也根本做不到。

个体移民中普遍存在的这种自愿融入美国社会的倾向，在客观上保证了美国主流族群文化特质的稳定与延续。与此同时，移民对自身文化传统的关注，只是希望自己群体的文化仍然保持一定的生存空间，不在制度上被主流社会歧视。所以，各少数族群会满足于作为亚文化群体在美国社会中的存在，并不去挑战主流群体的权威，因此美国社会的结构基本上是稳定的。主流社会和形形色色亚文化群体之间的互动也基本上是良性的。

关：那是否正是因为美国社会的这种特质，才使人们在观念上把族裔群体从强调血统的“种族”和强调政治的“民族”，转变为强调文化的“族群”呢？

马：是的，正是这样。作为移民国家，美国吸收了来自不同国家、讲不同语言、信仰不同宗教、具有不同族源的移民来共同组成一个国家。现在美国总人口中有十分之一是在国外出生的，算上父母中有一方在国外出生的第二代，第一代和第二代移民加在一起，占了美国总人口的百分之二十几。面对来源和文化传统这么复杂多样的人口成分，美国社会只能把公民权和对国家的政治认同作为构建核心认同的基础，为了建立全体国民的凝聚力，它只能强调共同的公民身份；同时也必须在移民中淡化他们对各自祖国、语言、宗教、血缘的传统认同意识，并把这些方面的差异降低为“文化差异”，把以文化差异为基础的群体称作“族群”。如果不这样做，美国人口必然会依照母语、种族、族源、宗教、原来祖国来划界而分裂为无数个群体集团，并在政治权利分配、资源与经济利益分配、各自辖区设置等方面出现无止境的竞争与冲突。

美国的国家构建经历了一个很长的过程，首先是西欧向美洲的移民，设立了殖民地体制，而后独立建国。在这个时期它一度是相当排外的。首先它排斥当地土著印第安人，后来排斥华人和亚裔移民。直到上世纪 20 年代美国的人口统计才纳入印第安人口，同时美国在历史上对黑人实行奴隶制，黑奴没有最基本的人权。后来经历了南北战争和 20 世纪 60 年代的“民权运动”，美国主流社会才逐渐给予这些群体以政治承认和平等地位。

美国始终是以欧洲白人移民及其后裔为主体的，在这个范围内，从殖民地时期就形成了由盎格鲁-萨克逊新教徒构成的主流社会与其他白人移民之间的良性互动，最后在 20 世纪中叶再把这种传统扩展到了印第安人、黑人、华人等。

因此，在美国这个社会里，由于其移民国家的基本性质，它在正式制度上只能强调美国人的公民身份，同时把拥有共同族裔背景的各群体看作是具有特殊文化传统的群体——族群（ethnic groups），淡化族群的政治色彩以及族群在公共政治生活中的作用。

关：美国的同化政策看上去确实很成功。当初主流社会还把那些来自天主教国家的移民称为“白种少数民族”（white ethnics），如今早已不再这么叫了，因为这些人的后代已经被彻底同化了。现在美国社会谈论最多的是“西班牙语裔”（Hispanics），对这些人，同化主义理论仍然有效吗？

马：从理论上讲，美国人一直在积极推动种族和族群之间的同化，包括对西班牙语裔，我们知道美国人在操作上是非常务实的，会根据客观情况调整他们的政策。过去“Hispanics”是算作“白人”的，现在由于他们的人数急剧增长，而且在教育水平、就业状况和传统文化方面开始不仅显示出与其他“白人”的明显差别，甚至在社会分层结构中还明显低于美国黑人，这样把他们统计为“白人”就脱离实际情况了。因此美国政府 1990 年以后在人口普查中已经把“西班牙语裔”与“白人”区分开了。亨廷顿在“文明冲突理论”表现出对未来美国人口种族结构变化的担心，他真正担心的并不是黑人，而是“西班牙语裔”。

关：所以美国这些年一直在加强对美墨边境的管制。

马：美国真正担心的，其实是今后可能出现的大量墨西哥移民。美国的黑人人口应该说是相对稳定下来了，亚裔包括华人的增长速度也很慢，但是从墨西哥边境每年涌入美国的移民数量巨大，这些移民文化水平低、生育率高，许多人不会也不愿讲英语，在居住方面形成自己的聚居区，这就使美国主流社会不得不担心出现一个与主流社会脱节的庞大人口，担心和“西班牙语裔”的人口相比较，美国白人在若干年后会成为少数。

关：这也正是亨廷顿所说的“我们是谁”的忧虑。

马：从历史沿革看，美国在种族问题上长期是排斥非白人种族的，但是到了 20 世纪 60 年代，出现的民权运动、反越战都具有进步意义，这些社会运动彻底废除了美国的种族隔离制度，提倡尊重所有种族的人权。美国主流社会与新移民群体之间的良性互动渐渐从白人群体扩展到整个社会。到了今天，虽然在美国还会出现种族歧视的事件和零星的冲突，但是美国总体上是稳定和繁荣的，是一个具有文化多元、现代法制、对其他国家民众有吸引力的移民社会和公民国家。任何新移民，只要取得美国公民权，就会建立起对这个国家的政治认同，淡化对自己原来祖国的政治认同。美国的政策导向从整体上讲，采取的是一种把族群问题淡化（“文化化”），同时积极强化国民认同的做法。这种做法应该说是相当成功的。

相比之下，欧洲的情况就略有不同。欧洲国家在传统上并不是移民国家，因此缺乏移民国家在文化上宽容其他群体，在制度上调和族群差异的经验。在二战之后经济恢复时期，西欧国家由于严重缺乏劳动力，在 60 年代和 70 年代开始引进其他国家的移民，2005 年在法国爆发的移民骚乱就暴露出欧洲国家对民族冲突没有思想准备，缺乏应对能力。

关：去年骚乱期间，法国的内政部长曾经表示，如果移民们再将骚乱进行下去，法国政府就会采取种族驱逐的方式来对待他们。而按照当时法国总统希拉克电视讲话的逻辑，骚乱

基本上都发生在穆斯林聚居的贫困地区，那么如果这些穆斯林比较富裕，就不会出现这样的骚动。希拉克似乎是在以一种经济眼光看待民族问题。

马：法国确实缺乏这方面的经验，它一直相信法兰西民族的凝聚力可以克服国内各地区的群体差异，比如它认为自己历史上在处理科西嘉和布列塔尼问题的效果是比较好的。但它处理现代大规模异族移民的经验显然不足。

美国建国之初，英语、德语并重，德语甚至一度有可能成为美国国语。美国在独立建国后需要往西部扩展，这就需要吸收大量新移民，同时必须增强白人新移民的凝聚力，在他们当中建立一种新的身份认同，迅速把他们变成爱国者。为了在这些移民中逐渐消除和淡化他们在原来国别和宗教方面的差异和隔阂，一是必须特别强调所有公民之间具有“美国公民”的共同政治身份，二是努力引导人们把原有的身份认同（迁移前的祖籍国、宗教、语言等）转化为次要的“文化差异”。美国社会的稳定和发展需要化解移民们中原有的“身份认同”意识。在这方面，它花了很多工夫，在制度设计、政策引导、舆论宣传、民间交流方面采用了很多细致有效的方法。现在我们研究美国的族群关系，就应该去看看美国这个“民族”（nation）究竟是如何被“创造”出来的，美国公民中的身份认同是如何在新老移民中被构建出来的。但是在这方面，我们的研究还很不够。

欧洲与美国的情况不同，欧洲各国在历史上就不是由移民建立的国家。只是二战之后需要大量劳动力，加上本国人口教育程度高，不愿生孩子，出现了人口负增长，因此导致了移民大量涌进。移民涌进的时间大概从20世纪60年代开始，断断续续持续了三四十年。这些来自中东、南亚和北非的劳动力在这一时期来到西欧各国就业，后来在这里定居生孩子，现在这些孩子也20-30岁了，由于欧洲的经济已逐步从劳动密集型转变为技术-资本密集型，除了服务业之外，新增的工作机会越来越少，这些移民的孩子长大以后遇到就业困难，这就造成了新的社会问题。

那些20世纪60年代到80年代从非洲和亚洲来到欧洲的劳工，现在有些都已经50-60岁了，这些人刚来的时候，由于当时急需劳动力，他们基本上都找到了不错的工作，虽然工资不一定很高，但是工作很稳定。而且他们刚刚从阿尔及利亚、土耳其、巴基斯坦来到西欧国家不久，生活在西欧国家的发达社会里，当时他们的心态是诚惶诚恐，因为阿尔及利亚、土耳其、巴基斯坦等国的经济与消费水平明显低于西欧国家，所以他们到了法国、西德、英国后愿意承受比主流人群收入低、工作条件差的待遇，与留在家乡的亲友们相比，他们对新的工作很满意。

但是他们那些出生并在西欧长大的子女们却不能忍受自己与主流人群的差距。移民的第二代认为自己是在法国、德国、英国出生的，长大后就应该得到这些国家公民的平等待遇。他们思考问题的参照系和心态完全不同于他们的父辈。对这一点，法国政府和主流社会完全没有想到，他们缺乏人口学常识，没有想到会出现如此显著的代际差异，他们注意到了法国白人社会中的“代沟”，忘记了移民群体中也会出现“代沟”。

人口的不同代对社会的期待值是不一样的。第一代移民们从发展中国家来到发达的欧洲国家，能够被允许合法居住，能找到一份工作，能吃得饱、穿得暖，就感到满足和快乐。移民的第二代是在欧洲国家出生的，有的得到了公民权和国籍，他们认为自己已经是土生土长的欧洲人，但在就业时发现自己仍然被歧视，似乎没有摆脱父辈传给他们的移民身份，他们为此而困惑和不满。由于他们从小在欧洲国家受教育，接受了民主、人权、平等这一套政治理念，其心态与他们的父辈完全不同，他们会去积极追求民主、人权和平等。

以在法国出生的阿尔及利亚移民的孩子为例，他们在法国学校里受的是欧洲“平等、自由、人权、公平”的思想教育，也接受了这些欧洲的基本理念，当他们把自己与一起上学和毕业的法国孩子相比时，他们考虑的问题是：你们父亲怎么就这么神气，我父亲怎么就这么

不神气，你们家里怎么就这么富，而我的家里怎么就这么穷，学校毕业后为什么你们找到的职业就这么好，而我只能找到又苦又累工资又低的工作甚至失业。在这种比较当中，这些阿尔及利亚裔移民后代会感到法国社会对他们不公平，他们在心理上非常不平衡。而他们的父辈从来没有在法国学校里受过教育，也就没有这种失落与愤慨。所以，对社会分层和社会心理方面的移民代际差异进行调查研究，是非常重要的研究专题。

关：从中可以看出，即使是属于同一个族群，他们的群体认同形式也是存在代际差别的。

马：美国非常关注第一代移民与第二代移民之间的代际差别，研究第一代与第二代在身份认同方面的差别，并力求把第二代培养成完全的“美国人”。有些研究报告指出，如果第一代在融入主流社会方面是成功的，第二代就会加强对主流社会的认同；如果第一代是失败的，第二代可能会产生仇恨情绪。第二代移民从小就接受平等、人权的教育，他们会用主流社会的思想体系来反对主流社会。而在这个方面，欧洲国家是全无准备、毫无经验的。相比之下，美国应付这类问题的经验就比较丰富。

关：您讲到了代际差异，讲出了这些人心理的期望与他们的行为之间的关系。当第二代移民对自己发展前途的期望值与父辈相比有所上升后，他的行为方式就会发生改变。这是否也反映出国家和族群的互动关系？20世纪60年代遍及美国的黑人种族骚乱现象背后，实际上也与美国正在进入社会转型有关。

马：20世纪中叶，美国废除种族隔离制度后也经历了一个社会转型期，少数民族的社会地位发生了重大变化，社会的政治结构也开始进行某种调整。黑人从过去的被隔离、受歧视的状态中开始走出来，认识到自身本应拥有的权益并为此而奋斗。那时的黑人领袖是非常理智的，比如马丁·路德·金博士，他们希望在和平对话中创造种族和谐与社会和谐。这是非常理性的诉求。实际上黑人也是在使用美国主流社会的思想作为武器，使用白人的政治与文化理念来争取黑人的平等权利。过去黑人受到制度性的歧视，黑人心里的不满是被压抑着的，而当主流社会主张种族平等并使黑人拥有话语权以后，其结果是发生了遍及全美的黑人骚动，这是必然的，它是黑人获得话语权后的必然反弹。

你会发现人类历史变化是非常有意思的。当白人与黑人处在不平等的地位时，有一套制度、法律和政治话语在维护白人的统治地位，这时黑人在整体上对这一套东西是接受的，骚乱和反叛只是偶然的現象，社会大致是稳定的。后来白人群众思想有了变化，大多数白人开始感到种族歧视不对，认为应当给予黑人平等的权力，并把这一理念在社会上宣讲，推动政府和议会废除了种族歧视制度。当时许多白人政治领袖和民众曾期望黑人会心存感激，希望种族关系会迅速好转。但是恰恰相反，令大多数白人没有想到的结果是：许多黑人在接受了种族平等的观念后，回想起自己曾经受过的欺凌，反而激发起与白人算旧账的愤怒情绪，在废除种族隔离制度后的短短几年内，在许多地方接连发生了种族骚动与冲突。本意是努力朝着改善种族关系的方面走，其结果反而是关系恶化了。这里需要一点辩证思维。

“民权运动”是美国的一次非常伟大的社会运动，公开反对种族主义、反对种族隔离制度，公开呼吁以完全平等的态度来对待黑人。虽然黑人领袖如马丁·路德·金博士等人积极参与了这一运动，但是真正使这一运动发展起来，使它获得大多数人支持并被主流社会所接受的推动者，是一大批富有正义感的白人精英，毕竟黑人只占美国总人口的十分之一，没有这些白人反种族主义者的呼吁和群众运动，“民权运动”是不可能取得胜利的。

但是种族主义根深蒂固，它造成的偏见、它种下的不信任和仇恨会深深地埋藏在双方的心底，打破这一层坚冰，需要有充足的挑战传统的勇气，甚至是需要付出代价的。80年代我在美国读书的时候看过一部电影，片名叫《我亲爱的查理》(*My Sweet, Sweet Charley*)，主人公是一个未婚先孕的16岁白人女孩，临近分娩时离家出走，她在海边一个偏僻小镇附近找到一所无人居住的空房子，另一个17岁的黑人男青年查理凑巧也流浪到了这里。她开始非常怕

这个黑人会伤害她，但是这个善良的查理了解到她的境遇后对她十分同情，细心地照料她。当时是冬天，在分娩之前为了使她得到一件温暖的外套和一些食品，他来到附近镇上的小商店，用身上仅有的钱买了一件外套，在出镇的路上遇到了一个白人警察，他有很深的种族偏见，坚信这是查理偷来的，要把查理抓起来坐牢，想到女孩眼巴巴地等着他，查理拼命挣脱逃跑了，白人警察猜想到黑人可能住在这所空房子里，来到这里并盘问了住在这里的女孩后，悄悄地守候在附近。查理在外面躲藏了一会儿，回到这里，当他高兴地举起外套，喊着女孩名字迈进房门时，警察的枪响了，女孩绝望地喊出“No”（不）！那一声撕心裂肺的呼喊。查理中弹身亡。电影的结尾是警察送这个抱着新生婴儿的女孩回家，她离开这里时，深情地看了这所房子最后一眼。这部电影情节非常简单，演员不见经传，但是表演朴实细腻，那一声绝望的呼喊，二十多年过去了，至今似乎依然回响在我的耳边。

另外一部电影同样给我留下极深的印象。主人公是一名年轻的白人女性反种族主义者，她从心里深切同情黑人的境遇，经常去黑人贫民区帮助最穷困的家庭。一天深夜，她突然接到一个熟识的黑人老妇人的求助电话，老妇人病情加重，需要她的帮助，她决定马上开车到黑人区去接送这个病人去医院，她的男友在电话里坚决反对她这样做，警告她这个街区夜里很不安全，犹豫再三之后她还是出发了，她觉得无法拒绝这一请求，即使冒险也应该去帮助这个老妇人。她驶入了黑人区，但在下车后不幸遇到了仇视白人的三名黑人青年歹徒，她在惨遭轮奸后被杀害。此事震动了全城，在举行葬礼时，几乎全区的黑人居民都自发地出来向她告别，黑人老牧师的悼词充满了悲切之情，颂扬她是反对种族主义的圣徒，全场的所有白人和黑人听后都泣不成声，送葬的队伍蜿蜒几个街区，一眼望不到尾。

种族偏见和种族仇恨，体现的是小群体的狭隘感情，而反对种族主义的理念，体现的则是对于全人类对公正、平等目标的理性追求。在反对种族主义的过程中，由于白人和黑人当中都有一些极度褊狭和非理性的成员，在种族仇杀的混乱之中，有时是会有殉道者牺牲的。种族平等、种族和解符合两个种族全体成员的根本利益和长远利益，是人类社会的理想。我们不能因为对方族群中存在恶徒就放弃努力，也不能因为自己族群中有人骂你是本族的“叛徒”而因此止步，哪怕被误解、被诬陷甚至做出牺牲，认定了该做的事还是需要去做的。“我不下地狱，谁下地狱”！

1968年马丁·路德·金博士被白人种族主义分子枪杀了，他的遗孀坚持为他的理想继续努力，长期坚持从事推动种族和谐的慈善事业。2006年4月她去世时，现任美国总统和所有在世的前任总统都出席了追悼仪式，全美国的电视台进行了现场直播，这是我所见过的最盛大、最庄严的追悼仪式。美国国务卿赖斯在谈到未来美国2008年总统大选时，认为美国社会已经可以接受一位黑人总统了。（在2008年的人美国大选中，有黑人血统的奥巴马高票当选为美利坚合众国总统，一个黑人家庭成为白宫的主人——编者。）现实社会就是这样向着马丁·路德·金博士当年的“梦”一步一步前进着。我想，我们在思考中国的民族问题时，也需要有一点这样的精神。

历史前进的道路并不是一帆风顺的。60年代的民权运动使黑人在思想上和政治上获得了解放，同时也激发了黑人对于历史上不公正待遇的愤恨情绪，这种情绪的发泄是不可避免的。当时有些最激进的黑人组织如“黑豹党”曾经要求把美国分成两个国家，分别建立一个白人的美国和一个黑人的美国，这是当时最激进的观点，同时也是不现实和非理性的，其实这一主张并不符合黑人群体的真正长远利益。总之，废除种族歧视和种族隔离制度这一行动，其结果是导致了黑人的普遍骚动。在对这一现象进行分析时，要认识到这是一次对以往不公正制度的短暂反弹，是长期累积矛盾的公开爆发。如果处理得好，把这一波情绪平息下去之后，白人与黑人之间的关系改善就往前迈进一大步。如果处理得不好，认为废除种族隔离制度这一步走错了，再走回头路，那是最坏的政策选择，就会引向内战，美国就真的完蛋了。当时

美国民主党政府和主流社会在处理 60 年代的种族骚动方面，可以说还是比较清醒和成功的。

在过去半个世纪里，中国经历了多次大的危机，比如 60 年代的“文化大革命”。其实就在相同的年代，美国、苏联也正在经历各自的重大危机。谁头脑清醒，能够妥善处理好本国的内部社会矛盾，谁就能顺利度过危机，在国际竞争中占了先机。在国内重大政治-经济危机的处理方面，邓小平是成功者，戈尔巴乔夫是失败者。60 年代美国的民主党总统如肯尼迪和约翰逊，也可以算得上是成功者。

再看看欧洲当前面临的民族问题，类似于法国 2005 年的种族骚乱今后可能还会发生在英国、西班牙和德国。这些国家虽然在过去都有治理殖民地的传统和经验，但是他们对于发生在本国移民中的民族主义的反弹是缺乏理论准备、思想预感和应对措施的。

关：您刚才叙述的观点对我而言是很新鲜的。我们察觉到美国和欧洲在族群冲突的社会特征上的不同，但是我们没有想到这些国家在应对经验和思想准备上的不同。

马：现在出生和居住在法国的阿拉伯人后裔认为自己是法国公民，有公民权，他们考虑为什么和法国本地人相比，自己的失业率那么高？为什么自己找到的工作的工资比法国本地人少一半？这样一比较，他们当然会非常愤慨。第一代移民就不会这样去比较，法国第一代阿拉伯裔移民的参照系是北非，而第二代移民的参照系是法国。法国的族群结构和社会阶层的结构在一定程度上有些重合，阿拉伯裔穆斯林处在社会底层，这是非常值得警惕的现象。因为在这样的结构中，穷人对富人的仇恨有可能会转换为穆斯林对法国白人的仇恨。

关：在一定程度上，是否也与人口分布格局、社会构成有关？

马：或者应该说是与族群分层密切相关。所谓“族群分层”，是指在一个国家的社会分层（阶级、阶层）结构中，不同民族、族群的大多数成员相对集中在富裕阶层或贫穷阶层。虽然不能说法国的穆斯林都是穷人，法国的白人都是富人，但是总体上在法国确实存在着这样的基于族群身份的社会分层结构。

再看看中国的情况。20 世纪 50 年代，西藏百万农奴获得解放，新疆也实行了土地改革，把巴依的土地分给穷苦的维吾尔族农民，这些穷人拿到土地之后，对共产党的感谢是来自内心深处的，他们在思考问题时，参照的是自己过去被剥削、受压迫的生活，是黑暗的旧社会。我在上初中时读过一本书《奴隶的新生》，是这一代少数民族底层民众的回忆录，讲的是过去的苦难，讲的是他们获得解放后发自心底深处的对共产党和毛主席的热爱，写得非常生动，也非常感人。而他们的第二代、第三代考虑问题时的参照系已经完全不同了。现在容易受极端主义宗教情绪感染的人，大多是 20 来岁到 30 岁的人，为什么？因此他们出生在 20 世纪的 70 年代中后期和 80 年代。这些人不但没有忆苦思甜的切身感受，也没有受到“文化大革命”以前的教育，他们心目中没有父辈的参照系。他们所参照的是汉族地区的大城市，是电视和媒体展示的豪华的都市生活。

从另一个角度讲，这种参照系在少数民族和农村居民思想中的形成，与我国当前的大众媒体缺少人文关怀精神，在影视节目中热衷于表现“城市白领”阶层的生活方式和感情生活有关。我们现在大多数编剧、导演和演员们都是 20 多岁、30 多岁的这一代，他们熟悉的是美国好莱坞大片和都市娱乐圈、“老总”们的生活，这就使得我国电视和媒体基本上呈现的是城市白领的爱情生活、成功经验、感情纠葛、豪华消费。广告也都是高档化妆品、减肥美容产品等，充斥荧屏的都是这些东西。人们看到了这些节目和广告，就会和自己的实际生活进行比较。比如说，南疆的农民看了这样的节目，就会想到自己居住的破旧房子，想到自己一年能挣几块钱，要干多少年才能买一瓶法国香水？现在电视荧幕上铺天盖地的消费品广告对许多收入微薄的贫困地区群众来说，是一个巨大的冲击，成为一种激化怨恨情绪的参照系。现在我们的民族教育、民族理论讲的是民族平等、民族权利，当人们把这套政治话语与少数民族民众的现实生活进行比较后，会产生很大的反差。

关：我们的这套话语体系有很强的意识形态色彩，很强的理想主义色彩。

马：而且我们现在关于民族问题的各种宣传还在不断地强化民族身份，强调少数民族与汉族如何如何不同，有着这样那样的权利，过去汉族如何欺压少数民族，现在少数民族在哪些方面应当享受政府的特殊照顾，等等。所以在我国民众的日常生活中，不管是汉族还是少数民族，民族话语都是具有强烈政治色彩的，同时由于每个人的“民族成分”与许多优惠政策和经济实惠联系在一起，成为非常重要的身份，所以无论是在政治话语层面还是在能否享受优惠政策的个人权利层面，“民族意识”在我们的现有制度下越来越强化。相比之下，“公民权”和自己的“国民身份”平时反而很少被人们想起。我认为，这是非常不正常的。

在现代国家的体制下，国民身份应当是最重要的身份，《宪法》规定的公民权是我们所有权利当中最基本的权利，是其他所有权利的保障。毫无疑问，在激烈的就业竞争中会出现一些弱势群体，如汉语不熟练、受教育少、缺乏就业技能的部分少数民族成员，他们在就业和发展过程中会遇到一些自身难以克服的困难，政府对他们进行扶助，是绝对应该和必需的，这是政府不可推卸的职责。中华人民共和国的政府对他们进行扶助的最主要的理由，首先因为他们是中华人民共和国的公民。如果某些汉族成员遇到类似困难，也应该扶助，也因为他们是中国公民，遇到困难就应当享有得到帮助的权利。而那些出生在大城市、教育水平已经较高、业务能力很强、生活过得不错的少数民族成员，就不需要政府去扶助了。如果从公民权利的角度来思考问题，就应当是这样的。

如果是从民族身份来考虑问题，那么凡是少数民族成员，不管他的个人条件如何优越，哪怕是从小在大城市长大，已经研究生毕业，汉语、英语都很好，他也该享受以少数民族为对象的政策照顾；而凡是汉族成员，不管他是否居住在偏远山区，教育水平多低，面临什么困难，也不在以少数民族为对象的扶助政策范围内。都由同一个政府领导，大家都是同一个国家的公民，在困难扶助政策方面却划分出三六九等，这显然是违反公平原则的，执行起来也不会得到好的社会效果。

有的村子里同时居住着几个民族，他们的自然环境、教育条件、语言水平是完全一样的，但是由于具有不同的“民族成分”，在获得政府的民族优惠政策的扶助方面有所区别，汉族不在范围之内，一些人口较少的民族所享受的优惠条件又高于另外的少数民族成员。新中国成立 60 余年了，两代人出生了，仍然坚持民族优惠政策实施中的等级划分，会产生负面的社会效果。

2000 年我们接受了国家民委的一个研究课题，去甘肃调查人口较少民族的社会发展情况，当地的保安族和裕固族是人口不到 10 万人的“人口较少民族”，但是当地干部告诉我们，一些东乡族村落比保安族、裕固族还要贫困，但是东乡族人口超过 10 万人，就无法列入“人口较少民族”的行列，地方干部对此是有看法的。那次我们在课题成果的政策建议中，主要的建议是由国家财政对这些人口较少民族聚居地区的基础设施、学校和基层医疗机构进行全面地扶助和投入，以提高当地民众的健康状况、竞争能力和发展条件。这些方面的改善，受益的是这些民族聚居的村落和地区，在当地居住的其他民族成员，也会从中受益。我们并不主张完全根据“民族成分”去发钱或给予优惠，因为那样的政策执行起来社会效果并不好，也不利于民族团结和社会和谐。

有些地区整体发展水平比较落后，政府就应当以地区为对象实施扶助政策，改善基础设施，提高学校教育的质量，改善基层医疗卫生条件，引进建设项目，增加就业机会。这样当地所有的民族成员（包括汉族）都会是地区发展的收益者。这里强调的是居住在所有区域的国家公民所应当享受的平等发展权利。西方一些学者如霍洛维茨，在谈到民族优惠政策的负面效果时，也曾建议用区域优惠政策逐步取代民族优惠政策。

关：安东尼·吉登斯在讲到民族国家与暴力时曾经画了一个三角形，最上方是国家主权，下面是公民权和民族主义。公民认同与族群认同之间是一个此消彼长的关系，现代国家的使命应该是强化公民权。

马：当然，我们的国家现在也在做一些强调公民身份的事，比如在少数民族地区的学校举行升国旗仪式，在学校课本中也有一些关于热爱祖国和中华民族大家庭的内容等，这些方面都是需要肯定的。但是需要指出的是，与少数民族相关的许多政策，在制定和执行上仍然是强调民族身份，许多政策的实施是以民族身份来划界，在客观上，这是在强化各少数民族的身份和内部认同，也是在强调各民族之间的界限和区别。

关：这是否与我国国家的意识形态基础有关？我们的理论基础是马克思主义，而马克思主义是强调民族平等的。作为学者的马克思是有一定浪漫色彩的。

马：平等应当是针对所有人的。我们可以在两个层面上来思考平等问题，一个是以个人为单元，一个是以群体为单元。以个人为单元的平等是最彻底的平等，人人平等。

关：公民身份就是基于个体的。

马：是的，公民国家就是自由民的联合体，不论你是什么肤色、族源和讲什么语言、信仰什么宗教，只要你是这个国家的公民，你所享受的权利和应尽的义务，都是完全相同的，这是最彻底的平等。

但是在社会发展的一定阶段，当历史上造成的民族差距很明显，而且少数民族集中居住在发展条件较差的边疆地区时，为了切实地帮助当地发展相对落后的少数民族尽快地改善生活和得到发展的机会，在一定时期内确实需要强调群体平等，政府要对这些发展落后的少数民族聚居区进行整体性的扶助，在政策上给予这些少数民族成员群体性的优惠。在这一点上，汉族的绝大多数民众是理解和支持的。

但是我们必须清醒地认识到，这种基于民族群体的优惠政策，应当逐步向基于个人需求的扶助政策过渡。最后转变为基于公民权利和政府扶助，即谁需要帮助，政府就扶助谁，而不论其民族成分。有人担心在这样的思路下，是否中央政府会取消对少数民族的照顾。如果一个少数民族中确有相当多的成员需要政府帮助，他们就一定会得到帮助，这方面的顾虑和担心是完全不必要的。中华人民共和国自建立之时起，始终是关心和爱护少数民族的。

另一方面，如果我们深入到各地去调查，就会发现政府对于少数民族的有些优惠政策如高考中的优惠政策，目前受惠的人员还是集中于少数民族的干部和精英阶层，并不是少数民族的广大普通农牧民。这是以民族群体为优惠对象的政策在执行中常见的弊病之一，在其他国家这样的例子也很多。

我想，最重要的还是要从坚持“实事求是”的精神和为绝大多数人谋利益的立场来思考问题。刚解放时，一些少数民族整体上处于比较落后的状况，在当时的计划经济体制下，制定了一些对少数民族整体优惠的政策，是符合当时国情的，是实事求是的。但是建国60多年了，有些少数民族或者某些少数民族中有一部分成员已经在许多方面得到了发展，这时的政策就可以考虑进行一些必要的调整。这同样是基于实事求是的考虑，同样是出于努力促进民族团结和社会和谐的大目标。例如新疆的高考录取线，区分开了“民考汉”和“民考民”，多少也有这方面的考虑。设想一下，如果把“民考汉”的录取分数线降到和“民考民”分数线一样低，那就不是实事求是了，社会上也会有很大的反弹。

从马克思主义的基本精神来看，终极关怀应当是个人的平等。马克思主义在批判资本主义、帝国主义和殖民主义时，其前提是反对一切剥削和压迫，批判的不是公民国家，而是批判资本主义制度，以及殖民主义国家对第三世界殖民地人民的剥削和压迫。

关：马克思主义也在发展，从列宁在俄国革命中的实践到法兰克福学派、哈贝马斯、沃勒斯坦，其理论延展基本上看到了世界体系内的一种整体性的结构性冲突，各个不同的国

家、不同的族群还是处于不同的社会位置上，相互之间还是有冲突的。但是社会学还有另外一套理论，主要是以涂尔干和韦伯为代表的共识学派，他认为国家机构的有效性应该能够把这种社会冲突通过制度安排协调起来。其实这两种学派在当前中国学界中都是有一定的代理人存在的，很多人强调冲突，还有一些人强调共识，但是强调共识的似乎少些。韦伯在对马克思理论的反思中，认为马克思过于强调了经济因素在社会发展中的决定性作用，他认为社会发展同时还受到文化、宗教这些因素的显著影响。在我国，理论上占主导的还是冲突学派，平等、团结等话语的指向是化解冲突。是否是因为我们对共识学派的认知有些不够呢？

马：应当如何看待和谐与冲突？人类社会不会把冲突当作追求的目标，大家还是希望社会和谐。为了达到社会和谐，从本质上说，首先要找到人们之间的共同利益，使人们看到在这些群体的成员之间确实存在着共同利益，认识到在各群体的互动中，追求共同利益始终是主流，而利益分配当中的冲突是支流。从这点上来说，韦伯强调人的行为中的理性，强调社会制度的理性设计，是有道理的。要是人们考虑问题缺乏理性，那么当然就要引发冲突了。如果我们现在不去关注贫富差距，对那些特权专业、垄断行业不加以控制，那就是缺乏理性设计的表现，而制度的缺陷肯定会引发群众的不满。其次，要建立一种更高层面的相互认同，即一个国家全体社会成员（公民）之间的认同。当产生经济利益等方面的冲突时，要淡化、化解、消除这些冲突的小群体背景，使人们认识到我们同属于一个共同的国家和社会，只是因为各方面原因，在个体或小群体的收入上有差距。这个小群体可能是族群（某少数民族），也可能是宗教群体（某教派信众），也可能是职业群体或地缘群体。

要引导民众认识到群体差别、个体差别在客观世界里总是存在的，一是要强调理性对待，要看到冲突双方存在着共同利益；二是要把自己放到整体中来认识，跳出自己的身份来看全局，这样就要求有牺牲精神，不去斤斤计较。比如在军队作战时，有人在前线冲锋射击，有人在司令部指挥调度，正是他们之间的配合与协作构成了部队的战斗力。

比如在美国，白人和黑人都是美国公民，其公民身份是最基本的，其种族身份是次要的。在处理冲突时，如果以共同的身份认同（如美国公民）作为一种判断标准来认识现实生活中的收入差距，强调彼此同属一个国家的公民，就不会用种族色彩来看待自己遇到的收入差距；但是如果把白人和黑人看作是根本利益完全不同的两个群体，没有相互认同的基础，就会把个体之间的矛盾上升为种族冲突。例如一个黑人开车撞伤了一个白人，如果大家都认同于美国公民的身份，就会通过交通警察和法律来处理这一事故；而如果大家没有共同的公民身份认同或这种认同十分淡漠，那么当事人和围观的人就会认为是“黑人”伤害“白人”，马上就会演变为一场街头种族骚乱。

关：现在有些族群理论把一些社会冲突标签化，把个别事件贴上“族群”标签。因为族群成员是跨越社会阶级、跨越地域、跨越意识形态的，它的成员身份建立在非常感性化的对于本“族群”的认同基础之上。按照资源动员理论的分析，这是由精英分子来操控的，也是族群精英进行社会动员的结果。

马：2004年我在《北京大学学报》第6期上发表了一篇文章，题目是“理解民族关系的新思路——少数民族问题的‘去政治化’”，引起一些反响。我认为多民族国家的政府在设计本国民族关系的政策方面，大致有两类导向，一类我称之为“政治化导向”，就是强调各个群体的政治地位和政治权利，用官方的制度和政策把“民族”正规化（官方识别），把民族成员的身份固定化（官方身份中的“民族成分”），把传统居住区的边界明晰化（自治共和国、自治区），这样必然会导致各群体的“民族意识”不断强化。另一类我称之为“文化化导向”，即有意识地引导民众把群体之间的各种差异（语言、宗教等）主要视为“文化差异”，把群体边界“模糊化”，努力淡化各群体的“民族意识”，同时积极强化“公民-国民意识”。

我认为中国历史上处理民族关系的传统思路属于“文化化”（“有教无类”）这一类，以

文化差异来看待“夷夏之辨”。由于美国是多种族的移民国家，在处理种族-族群关系时采用的也是“文化化”导向。而前苏联采取的是“政治化”的做法，新中国成立以后受到苏联影响也大致是“政治化”的思路。我认为我们应当以苏联解体为警钟来反思一下把民族问题“政治化”的经验与教训。有些同志不同意我的这个观点，这在学术争论中很正常，我的观点只是一家之言，是从民族理论研究的学术角度来提问题的，有些不同意见来共同讨论，这是好事，可以促进我们更深入、多角度地思考问题，最后通过讨论达成共识。

美国在思考群体之间的和谐与冲突时，采取的是把民族关系“文化化”的思路，具体做法就是努力在全体国民中构建一个核心认同，即让所有的人最看重的是自己的美国公民的身份，而把族群身份、种族身份、宗教信仰淡化为“文化特点”，是次要的、非核心的、不关键的。这样把主要的认同问题解决了，矛盾就成了内部矛盾，成为国家内部公民个人之间的利益问题，也就可以在内部来协调解决。如果把这些问题“政治化”的话，强调不同民族具有不同的政治利益，属于不同的政治群体，族群边界就会变得很清楚，任何个体差别都会使人联想到族群关系。那么面对经济差距问题时，就不仅仅是一个收入高低的问题了，而变成了一个民族问题，是民族差距，人们的情绪就会发生很大变化，就会用群体冲突的方式而不是个人之间协调的方式来解决矛盾，其结果当然也会很不一样。

关：您是不是指在我们的社会结构实际上是存在“分层”的，社会结构里面注定会有一些结构性的冲突，但是这些冲突是不是被用“族群”来标签化，这是可以选择的，是社会制度可以选择的。

马：当然，政府和主流社会对于社会中的矛盾与冲突，完全可以采用不同的引导方式。首先，我们要承认社会分层在短期内是不可能消除的。在所有的公民当中，既然在智力、健康和勤奋努力程度上有差别，从社会得到的报酬就会有差别。问题就在于我们应当如何来看待这些差距。如果以族群身份作为最核心的认同，处处以此来比较，就会把社会差距“族群化”，会激化族群之间的矛盾和冲突。如果我们把国家公民作为最核心的认同，把这些差距主要看作是个人之间的差距，就会以对居于弱势的个人进行扶助的办法来解决，人们也会用完全不同的眼光看待现实生活中存在的差异。

关：这是不是就是所谓的符号互动理论呢？就是社会给予这个族群的符号。

马：思考问题时所用的分析单元，就是我们所设计的符号。“公民”、“族群”、“民族”、“阶级”等，都是符号。在分析人们之间的社会地位和经济收入差距这个领域里，人们实际上也设计了一套符号体系、一套身份体系。

关：这实际上是社会制度的功能，未必是人们主观上想要的，但是我们讨论制度时，是只看结果不看动机的。

马：其实很多的少数民族“单元”都是由政府构建的，这是由于政府在设计的时候受到了把群体“政治化”思路的影响，在这样的思路下设计出来的一套以“民族”为单元的符号体系。如果没有强大外力来冲击这套符号体系，在民众的日常生活中，“民族成分”就会成为最重要的身份符号，民族之间的互动就会成为重要的社会互动，而且会成为政治层面、经济层面、文化层面、心理层面等全方位的群体互动。在这种群体互动中，往往会使政府陷入被动，夹在各个群体之间，照顾了黑人，白人不满意，照顾了白人，黑人不满意。美国就是要努力克服这种被动局面，所以不把问题放在种族群体的层面上来讨论，极力强调黑人和白人都是美国公民，强调所有的互动都应当被看作是各个公民（不论是白人还是黑人）之间的互动，是黑人公民和白人公民之间的个体互动，出了问题都以公民的身份去寻求宪法保护和法律解决。虽然在客观上各种族的内部依然存在着某种凝聚力，但是从政府的宣传和政策设计上，是在努力避免群体冲突，努力以个体为对象来处理任何纠纷和矛盾。

关：您讲的是在移民社会背景下的矛盾协调。如芝加哥学派，像派克的理论，他讲的是

种族关系圈，从接触冲突、协调到同化，它是能转的一个圈，新移民最终被同化进美国社会。但是迈克尔·赫克特提出了“内部殖民主义”的理论体系，他认为派克太乐观了，派克所说的可能是一种扩散模型，中心和边缘的关系是中心渐渐扩散到边缘，同时边缘也进入中心、接近中心，支流进入主流。赫克特提出了“内部殖民主义”这样一个模型，对派克提出质疑。

马：“内部殖民主义”模式的基础是大不列颠帝国的制度设计。

关：您把“内部殖民主义”解释为一个国家干预的制度设计？

马：是的。作为居于核心地带的主流群体，其政策设计的目标是什么？是努力同化边缘地区以实现扩散，还是不想让边缘地区真正发展起来，把边缘地区当作国内的殖民地看待，使其保持落后的发展水平，成为原材料产地，永远保持发展中的劣势。这就是制度设计目标的差别。

关：实际上，它是一个国家实行干预的制度设计。应当说内部殖民主义这种模式阻碍了中心和边缘的互动。

马：内部殖民主义的政策目标是不希望中心和边缘发展成为良性互动，不希望边缘地区发展成为成熟和强有力的力量。

一般来说，国家的中央政府在处理区域性差异或族群问题时可以有两个模式。一个是扩散模式，政府从一开始就积极介入边缘地区的社会经济发展，有大量的投入，把社会组织、科学技术、资金和新兴产业逐步引进边缘地区，使其迅速发展起来，最后的目标是中心和边缘之间的差别完全消失，两者之间在基础设施、发展水平等各个领域都没有任何差别。另一个模式就是内部殖民主义模式，将边缘地区视为国土内部的殖民地，不在那里建立高新技术产业园区，而把那里作为原材料产地和销售市场，使其各方面的发展水平永远落后于核心地区，成为核心地区在政治上、经济上的附庸，正因为其地位实质上等同于殖民地，所以这个模式才被称为“内部殖民主义”。

关：您讲的内部殖民主义的这个模式，它可能是个制度性的后果，它是属于大英帝国的殖民地吗？

马：不是。提出“内部殖民主义”理论的赫克特教授从事研究的地点就在英伦本岛。他调查和研究的是居住在英国本土上的凯尔特人。在同一个岛屿上，同属一个国家，根据赫克特的研究结论，英格兰与凯尔特地区的内部关系实际上是以伦敦和英格兰人为中心的内部殖民主义关系。英国其他的殖民地像印度、南非的情况就更不用说了。

关：是不是内部殖民主义的模式促使英国成为今天民族冲突最显著的西方国家之一？

马：赫克特所研究的历史年代是 1536 年到 1966 年，过去英格兰与凯尔特的关系大致是内部殖民主义模式。但是到了 60 年代以后，情况还是发生了一些变化。历史上英国在某些程度上体现了内部殖民主义特点，但近年来受到其他国家（如美国）影响，对边缘地区的态度有不少转变。

除北爱尔兰地区之外，英国现在最令人关注的问题是来自前英国殖民地的移民。巴基斯坦、印度、孟加拉国这些国家的移民来到英国后，他们在英国社会中处于劣势，这些所谓的“亚裔人”与英国有排外情绪的青年之间，很容易发生冲突。英国年轻的白人种族主义者与亚裔青年冲突中的“亚裔”，指的是印度次大陆来的移民。同样是移民冲突问题，西欧各国面临的对象各不相同，但性质相似，在法国是阿尔及利亚移民，在德国是土耳其和南斯拉夫移民。由于土耳其在两次世界大战时期一直是德国的传统盟国，德国与土耳其之间的关系始终非常密切，所以在需要引进外国劳动力的时候，就从土耳其招收了大量移民。

关：您认为历史的因素和国家的政策选择，对族群关系起到了最大的影响。英国的历史、法国的历史都说明老牌殖民帝国和原殖民地之间存在着千丝万缕的联系。

马：这种联系与自身即是移民国家的澳大利亚、美国不一样。

关：多元文化主义理论兴起以后，最成功的案例都是在移民国家里，因为移民国家社会特征比较简单，在西欧发达国家社区里则不然。

马：就移民国家来说，除极少数土著人口外，几乎所有人都是外来人，只是来到这个国家的时间早晚不同而已。

关：我们现代的社会科学知识体系还是基于欧洲传统的，我们在这个话语中处于一种劣势。西方一些学者也在用这套理论来解读中国，比如郝瑞认为我们处理民族关系的“教化工程”也是一种扩散模型。您认为我国与欧洲的传统完全不同，我们传统上是以文化差异的眼光来看族群，而不是像欧洲工业化以后，特别是法国大革命后要建立民族国家的价值体系，构造新的资本主义国家。我们走的是完全不同的道路。那么应当如何认识我国建构民族国家的道路？

马：历史上中国这块区域作为一个自然生态单元，在地理上是与其他地区相对隔绝、自成体系的，它的东边是汪洋大海，北面是草原和冻土森林，西面是青藏高原，南面是热带丛林。在过去生产力水平很低的年代，这些地区是很难开发的。所以几千年来，居住在中国这块地域上的各群体大致是在这个地理区域内相互交往。由于气候、植被、人口等方面的原因，位于黄河流域的中原文化逐步发展成为当时大陆上最先进的文化，又逐步扩展到长江流域和珠江流域，在这样一个特定的区域内形成了群体间特有的一种互动模式。这一模式以文化为核心，把文化差异视作群体差别的标准，以文化扩散为基本规则，我认为这就属于把民族关系“文化化”的思路。

到了19世纪，由于西方列强打破了“天朝”的传统秩序，清朝一败涂地，帝国主义不断侵占中国领土，中国人不得不开始寻找向未来发展的新方向。西方的立宪、民主制度看似不错，中国人也确实是在努力地仿效。但是就像毛泽东所描述的那样，“先生老是欺负学生”，那么学生的活路在哪里呢？当列宁领导的苏维埃政权主动提出要废除对中国的平等条约并提出要归还沙皇俄国通过这些条约侵占中国的土地时，中国人是深受感动的。中国人开始认识到，只有苏联才不是弱肉强食的强盗国家。“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思主义”，中国就这样找到了自己的出路。

中国共产党夺取了全国政权后，把苏联的模式搬到了中国，包括在处理民族问题方面的制度和政策，这是以意识形态为主导的考虑。在某种程度上说，意识形态或多或少都是带有宗教意味的，比如政党的终极目标、组织形式、成员活动的仪式。苏联模式是与中国传统文化脱节的，但是我们在社会的实际运行当中，依然可以发现中国的传统在深层次上还在发挥作用，中国传统文化有它的生存土壤，很多东西还在若隐若现。人们在行动当中还是会自觉或者不自觉地受到中国传统文化的影响。可是在理论上，在书本和字面上，我们依然坚持不折不扣的斯大林主义，这是特殊历史条件下的特殊现象。比如中国50年代的“民族识别”工作，在理论上一直坚持斯大林的“民族”定义，但在实际工作中根据各地具体情况有很大变通。

因此，我认为研究中国的民族问题应注意以下几点。第一，要研究中国民族关系史的发展框架和基本思路，理解我们的祖宗是如何看待群体差异的，怎样建立身份认同体系，如何看待不同群体之间的关系，处理方法、指导思路是什么，如何协调群体和个体之间的利益冲突。第二，对于今天在我国民族理论和实践上依然占统治地位的斯大林主义，需要进行系统的分析与反思。斯大林主义受到马克思主义很大的影响，但它毕竟不同于马克思主义。以民族问题为例，马克思和恩格斯对民族问题有不少论述，但并没有形成完整的民族理论体系。而斯大林对民族问题的观点是形成了一套完整体系的，不但有对民族的定义和基础理论，而且在民族问题上有几十年的社会实践，建立了相关制度，实施了一系列政策。

关：斯大林主义不仅是理论，它还是一个实践体系、制度体系。

马：第三，我们还需要认识西方世界的民族问题和相关的理论与实践。按民族问题的性质和处理民族问题的思路，我们可以把西方世界划分为两类，一个是欧洲而且主要是西欧国家，另一个是以美国为代表的移民国家，还可以包括加拿大、澳大利亚和新西兰。

在种族-族群问题的“文化化”方面，美国是比较彻底的，因为它完全是一个移民国家。欧洲在工业化时代是民族主义和民族国家的发源地，是把民族“政治化”的原创者，后来它逐渐受到美国的影响，对移民开放而且也很宽容。但至少通过目前移民第二代的反叛情绪，可以看出欧洲在这方面的经验是不如美国的。这是西方世界的两个参照系。在东方也有两个参照系，一个是苏联，一个是几千年的中国传统。这四个参照系都可以为我们分析和理解当前中国的民族问题提供借鉴。

关：是否可以这样理解，在理论框架下看待民族问题可以有 4 个维度，即中国自身本土的历史特点、斯大林主义的制度影响、美国的经验和欧洲的经验。

马：如果在民族问题上的“文化化”和“政治化”这两个对应的政策导向来划分，美国和历史上的中国都是“文化化”导向，而欧洲与苏联都是“政治化”导向。

第四，我们还需要关注原殖民地国家独立后的“民族构建”的经验。如印度、印度尼西亚、南非等。这些国家的政治边界都是殖民者划分的，不是历史上自然形成的，在殖民地时期建立了政治实体、相应的行政架构和政治认同，当这些殖民地获得独立后，原有的这种行政架构就变成了国家建构，而原有的政治认同则成为“民族构建”的基础。从这些新出现的“民族”（nation）的例子中，我们也可以看出“民族”的政治含义。

一个国家的政体是可以变换的，可以是君主立宪，也可以是民主共和。但这些新独立国家的国民在对新国家的政治认同方面是存在共识的，那么这样的共识究竟是怎么产生的？这个问题十分值得我们深思。

这些新国家内部各个地区在历史上不一定统一过，不一定具有历史渊源，它们完全是被西方殖民者统一到一个政治实体之中的。当年“船坚炮利”的西方列强征服了这些土地和当地居民，西方殖民国家之间通过谈判或战争为这些殖民地划定了正式边界，并通过多年的行政管理，在这个殖民地的居民中建立一种相互之间的身份认同，大家都认同这个殖民地，这是殖民政府创造出来的国土概念，居民们在殖民政府统治下彼此互动，形成了一个“想象的共同体”。这种认同是通过政府官员的培训、任命、调任制度建立的，是通过文件印刷的“书同文”培育出来的。安德森在讲到欧洲民族国家的构建历史时，曾经强调“书同文”对认同的构建起到非常重要的作用。“车同轨”、“书同文”的背后是交通运输、贸易、官员任命、政府文件和报纸信息在一个地域内部各部分之间的互动模式，在这些领域中实行标准化是推动各地区之间政治、经济、文化整合的必要措施。

从不同的维度、不同单元可以看出，“政治化”和“文化化”在民族关系的不同导向上是两大并立的维度，这两个维度应用于不同历史传统、不同社会场景中的具体国家，呈现出不同的形态和类型。美国是一个类型，苏联和南斯拉夫是另一个类型；中国的历史传统是一个类型，当前的中国社会可以说是一个“混合型”，民族理论和制度方面遵循的是斯大林主义，但在一些社会实践和民众的心理中，中国历史传统中的民族观对一些人，特别是老一代人，还是具有一定的影响。

关：传统文化对现行的制度可以有很深刻的影响。

马：对。譬如 20 世纪 50 年代各少数民族的土司、头人们，他们接受了共产党的制度、政策和政治话语，但并不一定真正理解，在他们的内心深处仍然受到清朝、民国时代民族关系传统的深刻影响，因为他们世代都是接受中原皇帝册封的，都珍藏着皇帝赐予的官服印信，他们对此非常看重，认为这是崇高的荣耀和他们在辖区内实施统治的合法性基础。所以当解放军来到这些地区时，不管当时帝国主义者怎样挑拨离间，动员他们独立，他们在心

里仍然保留着一种对中央政府的传统认同，接受了解放军和新成立的中央政府。不理解这一点，就无法理解当时这些少数民族地区为什么会解放得这么快，那绝不单单是军事力量的问题。接受中央政府的权威，在这些地区的少数民族中已经形成了世代的传统，甚至中原皇朝的多次改朝换代都没有动摇过这一传统。但是，对于少数民族和首领的这种接受中央皇朝权威的传统心理的研究成果，我看到的却很少，这是令人十分遗憾的。

但是在新中国成立后，少数民族精英中的这种传统的认同观念并没有能够传承到下一代。斯大林主义作为一种新的意识形态传入中国后，从基础上改变了中国少数民族地区的制度和政策设计。但尽管如此，在当时具体的人际关系交往方面，新中国第一代领导人仍然保持了历朝中央政府同少数民族首领之间的传统互动，如毛主席对十四世达赖、十世班禅以及其他少数民族首领的接待和交往，在形式上都带有对历朝传统的某种继承。但是随着时间的流逝，这种传统的互动关系也因这些历史人物的过世和新制度的推行而不复存在。

中国的幅员如此广阔，在四周居住着那么多少数民族，他们在人口规模的大小、自我聚居和与汉人混杂居住的程度、历史上与中央政府联系的紧密程度、行政上自治的程度、语言和宗教特点、民众接受汉文化的程度等方面，相互之间的差别非常悬殊，所以历朝历代的中央皇朝，从来没有一个统一的名称来称呼它们，也从来没有把它们列入一个范畴内来思考和制定政策，总是根据各个群体的具体情况来制定相应的政策。

以清朝为例，西藏的地位与广西瑶族部落的地位，就完全不是用一个政策可以统管的，治理西藏的制度与治理蒙古各部和回疆的制度是各不相同的。新中国成立后强调“所有民族一律平等”时，实际上忽视了这些群体之间客观上存在的巨大差别。对一些人口很少、长期与汉人混居、没有自己的语言和文字、群体意识已经比较淡漠的民族来说，我们的新制度和政策不必要地强调了它的政治色彩和自治需求，而对另一些人口很多、有自己独特的语言宗教，而且长期在行政上相对独立的民族来说，它的历史特点和文化传统在新制度和政策中可能还没有得到充分的尊重。在这方面，不顾历史与现实中的巨大差异而采取“一刀切”的做法，是不符合“实事求是”精神的。

所以，当我们把各民族的历史和民族交往史了解得更多更深入之后，理出一个新思路来，也许今后可以针对不同的民族实施略有不同的政策。这并不违反“民族平等”的原则，因为在客观和科学的意义上，各个群体本来就不在同一个层面上，只是50年代的“民族识别”给这些群体以相同的标签和符号而已。中国现在有56个“民族”，拥有12亿人口的汉族和只有几千人或一万来人的民族在讨论社会、经济、文化发展时，可以放到同一个模式里来考虑吗？当然不能。“实事求是、区别对待”是中国历史上处理少数民族关系的一个传统，是取得了效果的，我想其中自有一定的道理，值得我们思考。

我一直认为，中国历史上的各个群体以及今天的56个“民族”在客观上是可以分列为几个不同层面的，有些实际上是历史进程中形成的多群体的混合体，其中汉族是一个在两千多年中不断吸收其他民族成分的大混合体，不仅是吸收其他群体的个别成员，有时是把其他群体完整地吸纳进来，如在元朝统治期间，蒙古人把征服的辽国契丹人、金国女真人、西夏党项人和华北汉人都归类为“汉人”，元朝被明朝取代后，这些契丹人、女真人、党项人都已经完全融入华北汉人之中。在藏族、维吾尔族、回族的形成过程中也吸收了不少周边的其他群体，这些可以被列为第二类或位于第二个层面的混合体，还可以继续这样类推下去。在中国历史上，根据边疆各族群与中原群体-华夏文化的交往-融合程度，对它们是有不同的叫法的，如对那些接受“教化”时间较长、交往密切、受汉文化影响较大的群体被称作“熟番”，而对那些接受“教化”时间较短、交往较少、受汉文化影响较小的群体被称作“生番”；清朝把讲汉语、与汉族交错居住的回民穆斯林称作“汉回”，把新疆地区讲各种突厥语的穆斯林群体称作“缠回”。这些不同的称呼就表示出它们之间存在着某种质的不同，有着重要的差异，需要

区别对待。历史上各朝代的当权者们在这些问题上是非常细致小心的，根据政策实施的客观效果在不断地对这些政策加以调整。我们研究民族史的学者，可以在这些专题上多下些工夫。

总之，中国各个民族的历史发展情况是非常复杂的，我认为把 56 个“民族”统统放到一个模式里去考虑，是不科学的，也不符合历史和现实的实际情况。当然，这主要是从学术角度来考虑问题，我们对现行的体制架构和相关政策还是要充分尊重。

关：回顾我国的历史，我国最成功的国家构建和民族构建是在 20 世纪 50 年代，国家的行政力量真正能够到达边缘地区，完成国家的政治统一和行政整合，使中国成为现代意义上的中华民族的民族国家是在这时完成的。

马：中央行政权力到达了边境地区，但是我们制度建设的榜样是斯大林主义制度。

关：在从事族群研究时，我们经常会遇到一个问题，即 20 世纪下半叶世界范围内的反殖民主义运动到达高峰时，出现了一批新的国家。在一定的历史条件下，我们内部的稳定性，我们在理论视野和制度逻辑上，并没有察觉 20 世纪 60 年代澎湃西方的左派运动之后的新进展。比如关于民族主义的叙述、安德森强调族群认同主观性的理论，我们只是在 20 世纪 80 年代才接触到的。这些理论进入中国学界是相当晚近的事情，这是否加深了我们思想界的复杂程度和某种意义上的混乱程度？我们现在已经找不到一个共识来看待中国的民族。

马：在我国的民族研究中，存在着几种不同的学术传承：一种是斯大林主义的，从过去的马克思主义民族理论、民族制度、民族政策发展而来，这是一种比较成形、容易掌握、其术语和逻辑都经过充分论证的话语体系，它与我国当代的政治制度非常契合。改革开放以后，我国的经济制度改良，所有制结构改变，许多学科的科研体制摆脱了前苏联的影响，也有所改变，但是我们在民族问题上的基础理论还是建国以来的政治话语。

这种传统政治话语占据了我们的主流课堂和民族政策宣传教材，已经系统化和固定化了。近二十年有些从国外留学归来的学者，他们在出国前就对国内民族理论有所了解，在国外学习时又读到了许多国外学者的民族和族群研究文献，也看到了许多其他国家（包括美国在内）在种族/族群关系方面的实践，他们在反思苏联时期的民族政策，也希望看到我国的民族研究在眼界和视角方面有所拓展。所以这批人的学术话语和观点就和国内传统政治话语之间出现了距离。

传统的马列主义民族理论与受到西方国家族群研究影响的学者之间，由于学术话语不属于同一个体系，之间的对话存在一定难度。而且二者之间的对话处于一种不平衡和不对等的状态。前者大致可以说是政府的官方话语体系，后者是学术话语体系。官方话语体系强调意识形态的政治立场、强调政府政策的连续性；而学术话语体系则强调实事求是和比较研究，在做实地调查时，强调实证主义的、科学的研究方法。由于学术话语体系属于在野和支流的状态，人数比较少，所以目前仍然在做基础性的思路开拓和资料收集工作。

关：在阅读西方文献的时候，我也有这样一种疑惑：西方理论到底是先进的还是陷阱？西方理论强调民族的政治构建，把种族、族群看作是文化群体，渐渐地又把文化特点、主观性的特点提升到占主导性的位置。今天西方民族学研究的主流认为族群是个主观性很强的东西。

马：今天的西方民族学研究有其客观基础，但“民族”或“族群”之所以能够形成的原因和具体边界应该划在哪里？还是一个需要认真讨论的问题。“民族”或“族群”是在历史发展长河中由不同个体、群体相互融合而成？还是在一定的内部外部条件下，人为主导的“社会构建”运动在一个短时期内形成？需要根据各国历史发展的实际情况，分别予以研究。

关：目前是建构论占主导，但也不排斥原生论。在这样的建构中，我们怎样来看待这个理论对中国现实的影响？多年教育使我们更多地把民族视为一种先天形成的，如有共同的祖先、共同的血缘、共同的文化遗产、共同的历史等。

马：首先我们给自己的定位是学者，作为学者要有一定的原则，要有科学的态度和追求真理的精神，实事求是，要有实证精神，有事实就可以讲道理，学术无禁区。在解释什么是“民族”，解释部族如何向民族演变、民族中又如何出现“族群”时，我们就需要这种精神。比如，意大利在统一之前是许多不同的群体，统一后建成了一个欧洲的民族国家，但是当一部分意大利人移民到美国后，这些移民就变成了美国这个民族国家内部的一个族群。

从事民族、族群问题研究的学者，就是要通过自己的调查，或者通过其他比较严谨的学者的研究成果来理解这些事情都是怎么发生的。一个好的学者首先要确认事实，把事实摆出来，对事实的变迁轨迹和影响变迁的因果关系进行整理，提出解释的规则，使人信服。只有坚持实事求是的精神，才可以使我们看到群体的形成和演变的客观过程。如果我们对客观事实掌握得比较全面，就可以理解某些转变在哪些国家、在什么程度上是自然形成的，在哪些国家、在什么程度上是人为构建的。

我们需要抓紧时间开展口述史研究，特别是 20 世纪 30 年代到 50 年代的这一段时间所发生的历史事件与当时重大决策过程，亲历过这些历史事件的那些人有的已经过世，留下来的年纪已经很大，再不去访谈就会永远失去机会。我们可以通过深入的采访来尽可能描述出这些历史上发生的事实，以此来帮助我们理解当年的政策是如何出台的，分析当年的民族理论对中国的制度建设造成的影响，反思这些制度与政策对今天的民族团结与社会和谐的正面和负面影响。中华民族在 21 世纪需要进一步推动政治整合、经济整合、文化整合和认同整合，以应付国际挑战，那么现行的民族制度与政策为这些工作造成了哪些正面和负面的影响。总而言之，我们需要从不同的角度对我国的民族理论、民族工作方面进行系统的政策反思，在反思中考虑是不是今后在某些方面需要进行调整，应当往哪个方向上调整，为此需要进行哪些理论思考和政策论证。

我们进行中国民族问题的研究时，同时还需要拓展眼界和了解西方的民族-族群理论与各国的实践经验。但是需要注意的是，西方学者所提出的这些理论是各式各样的，有的虚妄，有的真实，有的带有偏见，有的比较严谨，有的带有很强的政治倾向，有的偏重于学术性。如何对这些理论进行鉴别和判断，取决于我们中国学者自身的研究积累和科学精神。

关：用非学术的话语来说，西方的理论进展一方面有其科学知识的积累过程，同时也带有其主导西方意识形态色彩，存在着对中国国家利益和各族群利益构成一定威胁的陷阱的可能性，作为学者，要秉持科学精神进行一定的甄别。我们用建构论的眼光来看待族群时可以看到，在国家、社会、族群个体三者间的互动里，国家政策起主导作用，因为有一套有效的制度体系、行政资源支持。那么，我们国家在民族问题上的战略指向是什么？

马：现在就对中国民族问题上的未来走向做出判断，会流于简单和武断。最聪明、最实际的办法就是：首先仔细整理一下我们几千年来民族交往的精髓和经验，鉴别和继承祖宗留下的“遗产”；二是好好分析一下苏联、南斯拉夫 70 年实践的经验教训；三是看看 20 世纪 50 年代以来中国在民族问题上走过的历程，从“民族识别”到“文化大革命”，再到“文化大革命”后在民族问题上的“拨乱反正”，从中梳理出一个政策走向的头绪来；四是看看美国的民族建构和协调种族关系的实践，看看欧洲、印度的实践。

在这些研究和思考的过程中，我们应以调查研究为主，包括对相关文字文献资料的梳理和分析，坚持实事求是的科学精神。我们对以上民族研究的各个参照系进行了系统梳理，其中既有对历史过程的分析，以史为鉴，同时又有对境外参照系的文献梳理，对境内开展的实地调查，在以上所有这些研究工作大致告一段落之后，我们才有可能说出在中国的民族问题上我们将来应该怎么做。而且我们在这样讲的时候，必须提出清晰的思路，必须摆出大量的事实，在论证中必须有很能说服人的逻辑，而且应当提出多种意见和多种方案供政府领导人选择。看到一件事情，想到一种方案，就简单地做出判断，这是不严肃的，也是很不负责任的。

但是我认为至少我们不能再重复斯大林的话语了，那里包含的科学价值已经被质疑，它既不是来自中国的历史实践，也不能解释中国当今的社会现实，基本上是脱离中国实际的。我们应当具有实事求是的科学精神，不断开拓眼界，在这方面我们还需要许多年的努力。

关：您描绘出了学界的一个使命和任务。

马：实践是检验真理的唯一标准，民族政策的好坏要靠实践来检验。在分析问题时要有清晰的思路，在做研究时要有可靠的实证材料。任何结论的得出，都要经过科学的论证和分析，要摆事实、讲道理，要用充分的事实材料和严密的逻辑分析来说服别人。

关：我们要把民族研究投放到一个社会科学的学科范畴中，以该学科理论和方法论的科学性为基础，强调民族研究的科学性基础。

马：它还需要与社会实践结合起来。

我认为研究中国民族问题的中国学者，最重要的就是要坚持解放思想、实事求是。中国的改革开放走到今天，如果没有解放思想、实事求是，就不会有农村的家庭联产承包责任制，不会有所有制结构的大转变，不会有顺利解决香港回归问题的“一国两制”。在民族问题研究方面，也应当如此。我们不能把历史遗留下来的东西作为一种教条。我们需要承认，在中国的很多地区是存在民族问题的，除了学术研究之外，我们还应当去访谈那些持有激进民族主义想法的人，看看他们是怎么想的，不能对他们视而不见，要接近他们，了解他们，通过摆事实讲道理，努力去说服和团结他们。如果不这样做，只是一味地重复传统的政治话语，我们的民族研究只会得出 10 年前乃至 50 年前相同的结论，那一点儿问题也解决不了，我国的民族团结和建设和谐社会也就只能是一句空话。

【信 息】

张海洋，2011，“汉语‘民族’的语境中性与皮格马利翁效应——马戎教授‘21 世纪的中国是否存在国家分裂的风险’述评”，《思想战线》2011 年第 4 期，第 17-19 页。

郝时远，2012，“评‘第二代民族政策’说的理论与实践误区”，《新疆社会科学》2012 年第 2 期，第 44-62 页。

以上是近期发表的两篇集中批判“去政治化”等观点的期刊文章，敬请关注。

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

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