

民族社会学研究通讯

费孝通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：中国社会学会民族社会学专业委员会秘书处

北京大学社会学人类学研究所
中国社会与发展研究中心

第 18 期
2000年1月5日

本 期 要 目

【学术随笔】

温习派克社会学札记(连载之四)

费孝通

【学者论坛】

民族与国家——从吴文藻的早期论述出发

王铭铭

【专题论文】

认同与融合：民族社会的发展

——对一个多民族山乡的文化人类学考察

李秋洪

【译文选编】

苏联解体后各共和国的少数民族政策：加高兹个案

Charles King

【学术纵览】

北京大学社会学人类学研究所1999年学术工作简介

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

【学术随笔】

温习派克社会学札记(连载之四)

费孝通

十三、欧战期间的派克老师

1917年4月6日派克老师正在芝加哥大学里准备社会学课程的教材，美国政府对德宣战，加入协约国的阵线参予第一次世界大战。这样规模的世界大战在人类历史上还是空前的。久处太平日子的住在美洲新大陆上的人们如梦初觉，海外战争从天而降。

这时成立未久的美国社会学会，通过它的刊物《美国社会学杂志》向130个社会科学家发出了一个通知，征求他们对在这个大战中社会科学应当做些什么的意见。派克老师趁这个机会发表了他对社会科学战后发展的方向的意见，也是他进入社会科学阵地之初的一项重要的对社会科学前途的表态。这里讲的话，在我看来至今还是适用的，尽管现在离第一次大战的结束已有近一个世纪了。他说：

“世界战争对社会科学不会不发生影响。原有传统的思想意识已受到震动，甚至已经动摇了。这似乎是件小事，但是在我看来传统分立的各种社会科学，如经济学、政治学、历史学、社会学之间的分界线在1918年春天前后将要彻底的崩溃了。

“过去不同学科的学者都是从不同的角度去研究同一的问题，今后他们势将用相同的语言来表达他们见解，而且可以取得相互理解。

“过去各学科的分立其实来自英国，并不是欧洲大陆传统。它继承了英国个人主义的政治哲学。……自从工业兴起以来，国家在经济上和政治上组织成了互相竞争的对立体。国际性的战争已改变了这种情势。人们对国家的要求已不仅为保障个人间的自由，而要它实现社会的公平。这就引起了一大堆新问题……

“战后我们将面对这些问题。不能再像过去一样盲目地任自然力量的推动，而必须对历史的进程加以人力的控制。我们将成为历史的主人，首先必须理解这些问题。这就是社会科学的任务。”

以上这段话，我觉得他明确地把社会科学和历史进程联系起来。历史进程是客观存在和不断发展的实体，社会科学是人们对这实体的理解。人们主观上的认识和人们生活在其中的社会实体的关系说清楚了。派克老师认为这是第一次世界大战的启示，也是人类历史发展到这个时期启发给人的一种自觉。社会科学应当建立在人们的实际生活上而且为人们的生活作出指导，这样人们才开始作了历史的主人。这是对社会科学的基本认识。也可以说是为社会学的功能奠定了认识上的基础。

派克一向反对当时在美国社会学初期盛行的他称之为“做好事的学派”，就是把社会学的应用看成是帮助人们解决日常社会生活中发生的困惑，也就是一种社会服务的工作。这种看法来自一般传教的牧师，出于宣传宗教信仰或做些好事的慈善心理。在第一代美国的社会学者中受过这种影响的人很多。这和派克“作历史的主人”的想法性质上是不同的。人们在社会生活上发生困惑时触动他的，不是慈善心理而是要求理解的科学态度。通过科学的理解去探索解决引起人们困惑的客观存在的社会原因。这是应用社会学和一般社会服务工作的区别。

世界大战不但启发了派克老师把他引导到了社会学功能的认识，而且实际上又把他带进了一个社会学的课题。这个课题一般称作“美国化的问题”(Americanization)。这个问题是发生于美国的历史。美国一向是，现在还是，世界上各地来的移民造成的。五百年前欧洲航海家发现美

洲大陆，还称作新大陆。嗣后几个世纪中，世界各地不断有人移居到这个新大陆上去，形成了后来称作北美合众国的一个现代国家。这段历史说明了美国人原是来自其他地方的移民，真正是萍水相逢、尽是他乡之客。其中除来自非洲的黑人和来自中国的华人外大多是从欧洲大陆移入。当第一次世界大战爆发时，来自德意志的移民据说有二千万人，分居在6500个地方聚居的移民区，意大利移民和他们的后裔分散在24个州里有887个聚居区。波兰原籍的移民有1千个分支。这些人名义上当然是美国公民，即美国人，但是长期以同乡关系抱成一个团和当地的其他美国人很少往来。这种民族间的社会距离，我自己在80年代访问加拿大时印象特深。当时我住在多伦多附近的蒙特利尔市里，这是个法裔移民区，在街上如果用英语问路，常会遭到白眼，甚至有意误指方向。在那时美国情况似乎好一些。但在纽约市内有些街道还是黑人当道或是西班牙语的世界。美国流行的英语在这还是吃不开的。这是我亲身经历的事。在我们中国类似的事情是不易看到的。

但那种认同感或归属感我们是可以理解的。还是用我切身的体验来说，不久前为了看女足的决赛，我排除众议半夜起来看电视。在前后两个半场中两队胜败不分，我也一直紧张地对着萤屏，一刻不肯放松。最后门球入网，还是自慰地对自己说输得冤枉。这里正充分表示出我对国家的归属感。这种归属感是悠久的历史形成的，至今仍认为是十分可贵的。但在几十年前的美国人中，对所属国家美国的认同感，特别是在移民集团中，还没有牢固的建立起来。1914年美国在参加欧洲大战时，这些移民及其后裔心理上的归属还存在相当严重的问题，自己偏心于祖国呢还是所在国，在这批人中自己还拿不准。美国作为一个国家来说，这就成了一个极可忧虑的问题了。于是当时美国政府和一般社会上就提出了对这批归属问题上的动摇分子要加强他们对美国这个集体的认同感的要求，当时流行的名字就是Americanization，翻译起来也不太容易，说白了就是要消除移民及其后裔在归属心理上的动摇性，也就是加强美国公民对美国的向心力或称凝聚力。要使这些归属上的动摇分子不再感到“身在曹营心在汉”的心态。

美国的移民历史造下了这个在参与世界大战时的人民心态问题。这个问题事实上是早已存在，但到美国宣布参战而且站到了协约国的一面和同盟国形成了敌对关系时，怎样处理那些原来从敌对阵营里来的移民和他们的后裔就成了一个必须面对的严重问题了。美国当时已声称是个民主国家，这样重大的政策问题又不能由政府独自决定，必须有群众性的舆论支持，为此需要对社会舆论有左右力量的学术权威的支持。因之当时就由经济巨头钢铁大王卡内基基金（Carnegie Fund）出面提供巨款，开展一个从1918年1月开始、1919年6月结束的“促进美国化的研究计划”。派克教授被卷进了这个研究计划。

重看从本节前面所引派克老师对战后社会科学的意见时，就可以理解当人们感觉到这个所谓“美国化”的问题时，他很自然地会作出参予这项研究的意向。客观上看，要找适当的人来研究这个问题的人，很自然地会找到派克老师的头上。

卡内基基金资助的美国化研究计划分为10个课题。计划主持人要求派克老师指导其中的一个关于“研究外文报纸”的课题。当时美国的移民社区用原籍语文出版的所谓外文报纸超过50多种，主要在芝加哥和纽约，1918年夏季派克从芝加哥的地方的一些外文报纸入手，到了秋季研究工作的中心迁至华盛顿，停战后不久又迁至纽约。在纽约时他又接管了这个计划的另一课题“移民传统的继承”，他利用这个机会圆了他的一件心事。

我在札记第十节里提到过派克和汤姆士的那段交情，汤姆士遭受不白之冤，辞去芝加哥大学的教授职位，派克一直感激这位引他进入社会学阵地的人，并为他的遭遇抱不平。他接受卡内基基金研究计划时就宁愿冒当时舆论的逆潮，特地起用汤姆士来协助他的研究工作，并且在芝加哥闹市的一家餐馆的楼上共同租了一间写字间作他们工作室，合作编写了一本《移民报纸和对它的控制》。

这两个社会学中的人杰联合在了一起，他们就想把移民的美国化问题扩充成美国移民社区的全面研究，他们的意向发表在1925年《美国观察》杂志的一篇文章《移民社区和移民报纸》里。

派克在对移民报纸的研究中体会到，欧洲大陆来的移民正处在一种转型的心态之中，他们首

先要从狭隘的地方观点中挣扎出来，取得民族意识，有如过去的南洋华侨先要从地方帮派里解放出来形成一个华侨一体的概念。从欧洲大陆移民北美的人们也要经过这类同的过程，从一个西西里地方的人（Sicilian）要经历一段变型才会认同于意大利这个民族的归属，承认自己是住在美国的意大利人（Italians）。从民族归属再进一步才能进入美国人的社会圈子里。因之用各自的本国文字来刊行的所谓“移民报纸”，是一个帮助移民进入美国化的台阶。派克实际上已触及到了民族的文化接触和融合的动态过程。他是在20世纪初期在美国碰到这个现实问题的，他在研究这个问题时，由于他自己是记者出身，所以印象特别深的是移民办的报纸在这个过程中所起的作用。

在各种移民办的报纸上发表的关于美国移民们自传式的报导，引起了派克老师的高度评价，甚至把这些材料看成是他所发现的“金矿”。他曾说“就是这种知识，而不是那种统计的数字给了我了解民族关系和人的本性的真知洞见。我回想自己的经历时，感到在纽约研究美国化问题的几个月里读到的那些犹太移民的自传性的文字给了我思想上革命性的启发。”

卡内基基金所支持的“美国化研究”，1918年1月开始进行了有一年半在研究工作尚未结束的1919年7月时世界大战却结束了。这时社会上对于移民的信赖程度问题已不再感到紧张了。这些研究的成果对了解美国实情的价值，事后来看是极为重大的，但是在当时，因触及了美国本质的要害，冒犯了包括卡内基基金在内的美国社会上层的利益，使他们觉得有点不对头了，基金会的董事会决定对这项研究计划进行重新审查，结果是认为“这10项课题的研究成果中有许多地方需要大加改正和重写”。1923年负责出版的Harpers公司也声称这个系列的丛书销售下降，翌年又声称赔了本，1925年宣告停版。随后这项研究计划也无法继续下去。

派克老师接手的“移民传统的继承”这个课题，他已经及时和汤姆士和密勒一起写出了一份报告，名为《旧世界特点的移植》（Old World Traits Transplanted），1921年已出版。但这个报告的著者只标明是派克和密勒，汤姆士的名字被默默地注销了，而实际上这本书大部分是汤姆士动的笔。而且这个报告出版时，并没有按例请课题主持人写序。如果派克在这本书前写序，决不会抹煞汤姆士的名字，这事引起了汤姆士的极大不满。他已受过一次不公平的打击，失去了教授的地位。这次派克是有意要恢复他在学术界的地位，但又发生了这件不幸的事，派克和汤姆士的友谊上暂时又受到了一次袭击。派克对这件事又无力纠正，但是友谊上的裂痕为时并不长久。几年之后派克又找到了恢复汤姆士学术地位的机会。1931年1月1日汤姆士给派克写了一封热情洋溢的信恢复了友谊。又隔20年，1951年这本《旧世界特点的移植》得到重版时，D. R. Young为该书写的序言里引用了当时“美国化研究”的主持人Brown的话，说明了这本书主要是根据汤姆士的研究成果写成的，而且在重刊本上所标明的著者中汤姆士的名字列在首位。

“美国化的研究”尽管引起派克与汤姆士结合中的一段插曲，但这本他们合著的书的最后出版得到美国社会学界的赞赏，公认为“要写美国20世纪的历史不能缺少这一份研究报告”。

派克老师本人来说，他在走上讲台前的几年备课时期中又发现了一个发展社会学的“金矿”，就是提出了美国国内民族关系的问题，而且他在这个课题的指导下，晚年又把这课题扩大到全球的民族接触和融合的前景，现在我们回头来看，在20世纪这正是要认真考验社会科学界的一个大课题。

【学者论坛】

民族与国家

——从吴文藻的早期论述出发

王铭铭

如果容许我用个不恰当的比喻来说，20世纪有点像世界范围的战国时期。

——费孝通（1998：2）

最近几个世纪以来，与被西方资本主义的扩张所统一同时，世界也被土著社会对全球化的不可抗拒力量的适应重新分化了。在某种程度上，全球化的同质性与地方差异性同步发展的，后者无非是在土著文化的自主性这样的名义下做出的对前者的反应。因此，这种新的星球性组织才被我们描述为“一个由不同文化组成的文化”（a Culture of cultures），这是一种由不同的地方性生活方式组成的世界文化体系。

——Marshall Sahlins（1998:10）

民族问题

民族与国家之间关系，是20世纪人类学研究的主要课题之一。在国内人类学界，对于这一关系的论述在30年代“边政学”提出以后，到50年代少数民族社会调查这一段复杂的历程中，得到了集中发展。迄今为至，国内人类学者对于民族与国家之间关系的探讨，受到50年来历史特殊性的影响，主要集中于对一般所谓“民族问题”的探讨上。“民族问题”虽然不排除“汉族问题”，但是显然更偏重指“少数民族”在国家民族事务的处理方面构成的“问题”。中国的“民族问题研究”，属于一种对于民族与国家之间关系的探讨，而它的主要特征，在于学界对于国家民族关系治理的介入。

在西方人类学界，民族与国家之间关系的探讨，也占有显要的地位。在这一方向上的探讨，也关注到少数族群（ethnic minority, ethnic groups）与所谓国家中的“主体民族”构成的差异及这种差异的实质。然而，在80年代以前，与“族性”（ethnicity）有关的人类学论述，深受这门学科中社会文化一般理论的制约，而未构成独立的理论范畴，这种状况直到80年代以后才得到改变（参见：Eriksen, 1993）。就80年代以来出版的研究来看，西方人类学者对于民族与国家之间关系的探讨，主要集中与对一种意识形态的批判性研究，这种意识形态现在已广泛地被界定为“nationalism”，其政治制度的表现也被界定为“nation—state”。后者一般被翻译为“民族—国家”，指一种现代的、以“国族观”（nationhood）为中心的公民—国家关系模式；而起着也被翻译成“民族主义”，但因这里的“nation”指的并非是“族群”，而是以国家为中心的认同，故实应指“国族主义”。

1991年，《人类学年鉴》发表美国人类学家福斯特（Robert Foster）的一篇论文，总结了关于民族和国族主义的人类学研究，指出民族问题在西方人类学界的出现，是因为人类学中目前面临着两大难题，即：（1）文化这个概念本身构成的难题，（2）从世界历史的角度理解文化差异的前景的难题。同时，福斯特指出，人类学从对文化观的关注，转向对“民族—国家”必经的文化发

展过程的关注，有着深刻的历史原因。他说：

人类学者认识到，国族文化的建立是“新生国家”追求“现代化”的一部分，是旧殖民地国家为争得自身民族所需要（从形象外表到经济基础）的形式而做出的巨大努力。最近几年，人类学者开始把当代旧殖民地国家政治文化中的矛盾与殖民统治时期的分裂政策联系起来考察国族文化问题。然而，国族文化在欧洲那些“老”民族内部同样是具有现实意义的争论焦点，处在不停的修整过程中。其实，把民族看成带有固定不变、“内容已定”的文化认同的观点本身，正是那些使人为的认同自然化的各种活动获得成功的标志，同时，这也是某一塑造民族认同的方法或说法获得成功的标志，因为所有关于民族精粹的定义都有选择地忽略与其相争的其他定义。通过排除异议和培养“公民”，他们为自己稳固地树立起（或树立不起来）“自然而然”的形象，而这些公民的主观意识正是由循环产生国族文化并使其自然化的种种活动所构成的内容之一。换言之，国族文化的创造，不仅格式化地通过教育儿童，使他们进入社会并使他们产生持久的性格特征，而且还通过传递“国族特点”之外的范畴。而国族文化的创造，必然要求对“国族公民”进行培养，使他们成为带有特定的历史觉悟、权威观点和自我意识的特殊公民（Foster, 1991:237—238）。

对于现代民族—国家文化的构造过程，我曾经给予相当多的关注。在中国的区域人类学田野工作方面，我曾利用闽南地区城乡民族志资料来论述民族—国家的建造对于地方社区与民间文化造成的深刻影响，我也试图指出，这种计划中的国族现代化面临的原有社区共同体文化的抵制（王铭铭，1997）。我发现，对于我们分析近现代中国社会中民众被国家纳入“公民意识”培养计划的过程，国族主义和民族—国家的概念有相当重要的参考价值，因为在近百年来的中国文化实践中，国家建设者的策略，一直围绕着民族—国家一体文化的创造而展开，而这种权力和文化的延伸，对于人类学田野工作地点，也确实产生了巨大的影响。然而，从西方发展起来的有关“国族主义”和“民族—国家”的理论，如何与中国人类学的“民族问题研究”联系起来呢？在中国少数民族政策中，对于“民族—国家”的概念，一直采取比较谨慎的态度。我们的政策制订者的观点，向来力图避开西方民族—国家的“一民族—国家”模式，而中国民族的历史与现状，又属于一种费孝通教授所界定的“多元一体格局”（费孝通，1988）。那么，现代国族主义和民族—国家的理论，是否与中国无关？这一问题，显然还必须得到探讨。

在所谓“民族”与“国家”之间关系的问题上，中国走过了一条十分独特的道路。在世界其他地区（包括西方和非西方），国族主义的传播，使“一民族—国家”的民族—国家模式得到了广泛而深刻的延伸。这种广泛传播的政治模式，甚至到了90年代依然给世界带来了很大影响。世界性和区域性的军事冲突，大多发源于这样一种“一民族—国家”的理念，而西方（尤其是美国）对于区域冲突和主权问题的介入，也时常以维护“一民族—国家”的主权为借口（参见马戎，1997：23-24）。相比之下，从20世纪初期开始，中国虽然也在政治上强调国族的制度与观念对于新国家创建的重要意义，但是却很少有人主张实行这种严格意义上的民族—国家模式。在人类学成立之初，中国学者即主张破除西方种种民族—国家一体化的概念局限，创造一个“多民族国家”。这种主张在漫长而曲折的现代国家创造上，有着深刻的历史影响，而其最为突出的表现，就是目前“中华民族多元一体格局”概念在中国民族与国家关系论述中的主流地位之确立。

必须承认，在很大程度上，正是这种“多民族国家”的观点，使国家在长期以来的社会科学学科归类中，将人类学（或“民族学”）定位于“民族问题研究”的范畴之中。然而，我认为，以国家民族事务处理为中心的政策研究，不可能自然而然地倒过来推动“多民族国家”的中国人类学观的深化。在民族问题研究的领域中，一些学者以为，中国既然是一个“多民族国家”，那

么，它的人类学就不必考虑西方民族—国家的概念框架，而应专注于自身问题的具体研究。事实上，这样的思考方式不能解释一个十分重要的历史现象，即：早在这些主张“专注于自身问题的具体研究”者出生以前，关于民族与国家之间关系，就存在着深刻的中西方学术差异，而这样的差异也导致了早期中国人类学者对西方有关民族—国家的理论提出了批评性的见解。正是这样的差异和批评，奠定了“多民族国家”的理论，使其为后来民族问题研究的实践开创了理论的视野。我们今天讲的“民族问题”，运用的外文注解，其实就是“national question”，而“national question”概念是在西方19世纪以后的产物，它在20世纪逐步在中国演变成特指“少数民族问题”的概念。可见，两者之间有一定的历史关联和断裂。那么，倘若我们确实是在学术传承基础上展开进一步研究，那些“初始概念”的吸收和改造，对于进一步的理论阐述又当具有何种意义？基于这种吸收和改造而展开的理论阐述又如何能够为当代中国人类学者提供其开拓自身视野的手段？

为了解答上述问题，我将重新审视中国人类学的奠基人之一吴文藻先生对于民族与国家之间区别与关系的一篇论述。这一论述于1926年4月发表于《留美学生季报》[1]，当时的吴文藻先生只有25岁，他就读于美国哥伦比亚大学，文章题为“民族与国家”，是吴先生最早发表的一篇学术论文，它的发表时代，正好也是中国人类学发展的一个关键时刻。时过72年，阅读这篇文章，我感到其中的深意仍然值得我们今日的人类学者关注。于是，我根据阅读后的一些感想写成如下文字，希望学界同行来共同探讨。

吴文藻的早期论述

费孝通先生曾以“开风气、育人才”来形容吴文藻先生的学术风范，他还特别提到吴先生在带动中国社会研究者基于西方理论的学习和反思，来走自己的道路（费孝通，1997）。“民族与国家”一文的发表时间，虽然是吴文藻先生的青年时代，但这种“开风气”的学术风范已经在文中充分呈现出来了。在1926年以前，人类学（或称“人种学”、“民族学”、“民种学”等）已被介绍到中国，人类学的田野工作及论述，也开始运用中国资料。但是，从19世纪末到1926年这30年间，作为理论的人类学主要是被作为社会进化的启蒙主义思想在中国思想界发挥作用的，对于中国社会进行的人类学研究，大多为来自东西洋的海外人类学者所从事，中国人类学的翻译者尚未系统进入自主的理论分析与经验研究。吴文藻的“民族与国家”，虽未受到广泛的关注，但它在实质上可以说开创了中国人人类学独立理论思考的道路。

在“民族与国家”一文发表的时代中，同一论题已经受到了政治思想界的关注。梁启超、孙中山等，为了“启蒙中国”从不同的角度论述了“国族”对于中国改造的重要性。到1926年，北伐战争节节胜利，如何在新时代开创一个民族自觉、确立一个强大的国家，一时又成为政治理论界关注的要点。在引进西方国族主义理论的过程中，中国政治思想界并未充分意识到中国文化的特殊性。与西方民族—国家的创立过程不同，20世纪中国民族—国家的自我建设面对着“中华帝国时代”遗留下来的“天下”观念：这种“普天之下莫非王土”的世界观本来就是一个超越民族的文明体系，而19世纪以来这一文明体系虽然受到强大的外来挑战，但是却没有像其他文明和部落那样沦落为殖民地。20世纪初期的政治改造思想，必须面对所谓“半殖民地、半封建”的问题，也就是不仅要与中华以外的世界形成差异，在此差异中创造一个能与西方匹敌的、强大的主权国家，而且还要在国家的境内创造一种与“历史”完全不同的局面。然而，发源于欧洲，混同了文化与政治的民族—国家观念，自身所带有的、激发民族间矛盾的特质，却也必然给转型中的“中华帝国”带来诸多的问题。为了在“中华帝国”的废墟上创造一个全新的国家，孙中山等政治家将主要的精力放在运用西方民族—国家理论的“建国方略”上，在文化上强调国家的一体化与公民意识的确立，即强调严复在中国启蒙时期试图开始言说的“群”（即指社会）的道理。这一“建国方略”的考虑，在其发展过程中逐步涉及了“多民族国家”的观点（如“五族共和”观点），但在理论上却忽略了现代国家的公民意识与传统“天下”观之下的多元族群与文化如何能与西方式现代民族—国家理论匹配的问题。在严格意义上讲，这个“帝国”（empire）与“国族”（nation）

之间的矛盾问题，是在1927年以后南京政府确立以后，尤其是在“抗日民主阵线”形成以后，经人类学界在其对“边政问题”的研究中逐步正式推向政治思想界的（见吴文藻 1942；周星 1997），而此前吴文藻在海外发表的那篇“民族与国家”论文，应当说是最早对这个问题进行系统分析的。^[2]

在当今西方理论界，基于欧洲历史的经验，一些社会思想家认为，“帝国体制”向“民族—国家体制”的演变，走过了一条直线的道路，这条道路实质上是一体化特征较强的民族—国家取代传统国家（即帝国体制）的过程（参见Giddens, 1985）。20世纪初期的中国政治思想家们在叙述自身对“改造中国”的看法时，十分关注传统帝国体制下“一盘散沙”的文化面貌如何以西方的“群学”模式来改造的问题。然而，问题是，中国政治改造的道路是否一定要采取民族—国家模式？“民族与国家”一文的写作目的，正是为了对当时政治思想界民族—国家主义的理论混淆问题进行人类学的澄清。对此，吴文藻开宗明义地说：

近来国家主义之团体，风起云涌，国家主义之鼓吹，甚嚣尘上，在今日之中国，已与三民主义及共产主义，鼎足而峙，且于最近之将来，大有驾乎二者之上之趋势。因此，三民主义者与国家主义者，似已稍起龃龉，三民主义者，以为民族主义，不与帝国主义及军国主义相混，故认民族主义优于国家主义。反之，国家主义者，则以为民族主义，系国家主义译名之误，欲顺言，必正名，故认国家主义优于民族主义。兹篇之作，非欲比较国家主义与民族主义二标识之优劣得失，亦非欲衡孙中山之民族主义，第欲舍主义而专阐明民族与国家之真谛，及二者应有之区别，与相互间应有之关系。^[3]

民族与国家：问题意识

在吴文藻以前，中国政治思想界通行的民族与国家定义主要源自孙中山。孙中山充分地意识到民族与国家之间的差异，也充分意识到英文中民族的名词“哪逊”（nation）有两种解释，即民族和国家。在民族与国家的区分方面，他在《民族主义》书中认为，“本来民族与国家，相互的关系很多，不容分开，但是当中实在有一定界限，我们必须分开什么是国家，什么是民族”。至于二者的区别，孙中山认为，“民族是有天然力造成的；国家是用武力造成的。……自然力便是王道。用王道造成的团体，便是民族。武力就是霸道。用霸道造成的团体便是国家。”另外，政治学家张慰慈对民族与国家也持类似的看法，他认为“民族”含有下列几种要素：“（一）种族的关系——由一个血统或一个人种传下来的。（二）地理的关系——在一个山脉，河流，丛林地方之中居住，为地势气候所隔，不容易和他族往来。（三）文化的关系——有同一语言，同一文学，同一历史，同一风俗，习惯，和同一道德观念。”至于民族与国家的关系，张慰慈在其《政治学大纲》中认为，国家建立于“自然可以发生一种共同的感情”，属于一种基于民族而组织起来的“统一的政治团体”。^[4]

吴文藻敏锐地指出，当时主流的民族与国家理论，虽能承认英文中“哪逊”一词，含有两种意义，但却未能严格明了“民族与种族之分，国家与政邦之分”。在他看来，种族、民族、国家及政邦四个概念，向来为中西学术界及政论上滥用，造成了很大的混淆之名词，因而必须得到“申辩”，“以解淆疑，而清思路”。为此，他引用当时人类学的研究成果指出，将种族、民族、国家及政邦混同起来，有违文化进化的规律，对政治思想也可能潜在某种误导作用：

溯自近代人类学成立以来，人类学者已将曩昔种族上及语言上差别之谬见，一一揭破其非，严正厘正。自近代法理学及语言学采用比较的方法后，法理学者及语言学者舍推倒某某

民族据以自豪之神话外，复证明某某民族借以自诩之特殊文物制度，并非空前独创，实为几许民族所同有者。近代演化论昌明，影响及于一切社会科学，而日西方学者，不复视国家为人类中之最高团体，以与社会相并，而反视之为人类社会演化中之一历程。有此学术上之种种新发见，一切名词之确定，自当以此为依归。^①

那么，种族、民族、政邦及国家四者之间差别何在？吴文藻做了如下论述：

- (1) 种族乃生物的人类学研究之对象，故为一生物的概念。种族上所表现之特性曰种族性。强者以欲排斥异己，而自称为纯种；以欲压迫弱小，而自命为优种；复以欲征服外族，而倡本族中心论；反之，弱者对此纯种、优种、及本族中心说，作反抗而求解放之运动；凡此皆可谓之种族主义。
- (2) 民族乃社会的人类学研究之对象，故为一文化的及心理的概念。民族上所表现之特性曰民族性。强大民族借其特殊之民族性，以号召隶属他国政府下弱小之同一民族，而逞其扩张之野心；弱小民族之寄人篱下者，借以脱离所属国，而加入同一民族之另一强国；又或一部分人民，欲借以保存或发扬其原属之特殊精神，丰富其现属政邦内之文明生活；凡此皆可谓之民族主义。
- (3) 政邦乃政治学及法理不研究之对象，故为一政治的概念。论政邦之性质曰政邦性。法学家及玄学家以为政邦之主权，乃属于固有、独立、普及、而无可抵抗、必须绝对服从者；德国唯心派黑格尔之视政邦为“尽善之道理”，“永远必需之精神本质”，或“绝对固定之目的本身”；及新黑格尔派之“政邦专制说”；凡此皆可谓之政邦主义。今日主张相对的多元主权论者，对此绝对的一元主权论，攻击不遗余力，可谓之“反政邦主义”。
- (4) 国家乃政治学，国际法学，社会学，及其他种种社会科学研究之对象，故国家系一最普通之概念，举凡学者，政论家，政治家，演说家，新闻记者，以至于引车卖浆者之流，莫不用之。国家所表现之特性曰国民性，或曰国性。弱小民族根据其特殊之民族性，而欲自由兴邦，独立建国，共隶于同一统一政府之下；被虐待之国民性，或被压迫之民族性(以亡国而由国民性降为民族性者)，欲独立自主，组织民族国家，建设统一政府以谋经济之自由决择，政治之自由发展，及文化之自由演进；凡此皆可谓之国家主义。

^①

吴文藻指出，种族是人种学及生物学的名词，民族是人类学及社会学上之名词，国家是政治学及国际法学的名词，政邦是政治学或政治哲学的名词。就近代史的事实看，种族、民族、国家及政邦之间的关系相当复杂（参见纳日碧力戈，1996），一种族可以加入无数民族，一民族可以包含无数种族，民族可以造成无数国家。就国家与政邦之间的差异看，国家为地理、经济、政治和文化的单位，而政邦“或为社会之有机体，或为团体之心理的人格，或为社会之历程”。就要素言，“政邦以土地人民组织及主权四者而成立，国家舍此四者外，尚有形成民族之诸要素，如经济生活、语言文字、心理、历史、法律、风俗、习惯、文学、科学、美术、宗教等等文化共业。”

对上述四个概念进行严格的区分，并非只是为了说明概念问题。吴文藻撰述这一论文的主要目的，在于四个概念的混淆，尤其是民族与国家的混淆，对于世界政治的不良影响。他说：

民族与国家结合，曰民族国家。民族国家，在单民族国家与多民族国家之分。世倡民族自决之说，即主张一民族造成一国家者。此就弱小民族而言。与此相反者，则认民族自决，行至极端，有违国家统一之原理，及民族合作之精神，故反对任其趋于极端，而主张保存多民族国家。

“民族”：西方思想谱系

民族与国家的概念混用，对于19世纪以后的世界格局有着十分重要的影响，它包含的政治思想误区也十分值得重视。在西方人类学界，思想对于现实的这一双重影响，到了80年代以后才得到系统的论述。其中，安德生(Benedict Anderson)的《想象的共同体》(1983)和吉登斯(Anthony Giddens)的《民族—国家与暴力》(1985)等著作，分别指出这种“一民族—国家”的政治论调潜在的“神话色彩”和“暴力倾向”。在60年前，吴文藻却早已对这两种危险有了深刻的认识。他认为，自美国独立首创民族国家以来，西方民族思想史上，有三大关键。首先，德国、意大利仿美国之先例，竟大一统之事业，创近代民族—国家。其次，巴尔干半岛及东欧一带之民族—国家主义运动兴起，构成了影响深远的另一种民族—国家运动。其三，欧战时民族自决之说，风盛一时，不但为全欧为之震动，影响实及于全世界。他尤其关注其中的第三种潮流。吴文藻指出，在西方民族—国家运动的影响下，“世界上一切被虐待之国民性，或受压迫之民族性，咸起而从事国家主义运动。国际社会因此益形纷乱。大国咸有分崩瓦解之隐忧。”

吴文藻依据上述“三大关键”，把世界民族—国家的思想演变分为三个时期，并分别以德国法学家柏伦知理(J.K.Bluntschli, 1808-1881)、法国思想家吕南(E.Renan, 1823-1892)及英国政论家席满恩(A.E.Zimmern, 1879—?)三位学者来代表三个时期西方民族思想。在三个时期，民族的概念有所不同。法国的吕南属于“绝对主张民族建国之说者”，英国的席满恩属于“绝对反对民族建国之说者”，德国的柏伦知理虽亦曾作反对论调，却承认民族性为近代民族建国之最大势力”。不过，尽管这三种民族学说未尽相同，但它们的提出者都视民族为文化及心理之概念。吴文藻还认为，席满恩的民族概念，明确认定民族为文化及心理之事物，更因当时西方学术思潮趋向文化方面，席满恩的学说很受学者欢迎。换言之，吴文藻认为，当时的西方民族学说，逐步出现了注重精神和文化的趋势，这一点应当引起中国政治思想界的关注。^①

德国柏伦知理承认种族、语言、宗教、地理及一般物质环境在民族形成中的意义，但特别强调“共同之情感及共同之精神”因素，认为这是促起民族意识发生的原动力，并认为社会状况及历史倾向属于民族意识的辅助力。在他看来，共同文明与政邦之羁绊无关，民族是文化及心理现象，不含有政治意味。吴文藻指出，柏伦知理的民族定义受到黑格尔、费希特神秘色彩之影响，主张“以含糊难解之心理状态为断定民族性之最后要素”。不过，柏伦知理列举种种客观要素，将民族与人民(volk)区别，认为前者为文化概念，后者则含有政治意味，以此反驳当时盛行“一民族—国家之主义”。他还认为，事实上，政邦可以包括无数民族，而民族可以造成无数政邦；世界上有无数的民族，但非个个民族都具有独立政邦生活之能力。因此，民族性不应视为政治观念，而必须被视为文化概念。民族统一之意识，不妨赖各方面之文明生活以存在，无须扩张及于政府之有机体。然而，柏伦知理不无自相矛盾地认为，民族性是形成政邦的推动力，尤其是在近代，民族性已成为民族—国家的最大推动力。这一“客观精神”的论点，后来在意大利民族主义、英国自由主义和德意志的国家统一运动中被利用，这些国家“借口于柏氏之客观定则，利用定义上同种同文及同天然环境诸要素之部分，各实其说，作政治上之要求”。^②

在柏伦知理之后，“客观精神”概念一时为逐步形成的反理性主义论调取代，此时政治学说中“全民意志”的空论以民族—国家思想为形式，变为当时欧陆政治运动的归向。“全民意志”实际上就是“民族自决原则”，它提出之初深得人心，使过去以客观理性为中心的民族精神论退让于主观理性为中心的民族自觉论。法国思想家吕南对民族的界说出现于这样一个时期。吕南主张，民族原理见于精神，民族是精神之家庭，并非受地理空间限定的团体。但是，民族发生于近代，应在“民众投票”中得到确立。他批评以往的民族学说，种族、血统关系、语言、公共利益、地理、历史等因素都难以置信，也非判断民族的最后标准。民族的精神，基于两种事实之上：一为民族的共同文化遗产(嗣业)，二为民族团体的民众认同。由此，吕南极力主张民族建国，认为这个意义上的民族与国家差别很小，只要获得政治上的地位，就可以成为民族—国家。吕南的

言论针对的是与法国利益对立的大日耳曼及大斯拉夫民族主义，他倡导一个民族一个国家的理论，深刻地影响到西欧的政治思想和实践，也受到巴尔干半岛弱小民族的欣赏。吴文藻指出，这一民族学说促发了营造独立自由与统一之近代民族—国家的运动，“实酿成前此欧战之一大原因”。[5]

基于吕南民族学说的发展，英国政论家席满恩对政邦性、民族性及民族进行了区分，认为民族性与宗教一样，是主观的，政邦性是客观的，民族性是心理的，政邦性是政治的：“民族性者，乃一种团体意识之外表也；此团体意识，寄托于一定之家乡邦土之上，富有特殊之强度，特殊之密度，用特殊之尊严者也。民族者，即借此种团体意识而结合之人群也。”席满恩的民族概念，强调文化及心理特性。吴文藻认为这是当时西方学术思潮趋向文化所致，也使席满恩的学说受到广泛欢迎。

吴文藻从种族、民族、国家及政邦的区分及西方民族学说的演变入手，为我们呈现了19世纪以来世界思想界对于民族与国家之间关系的认识。表面上看，这篇论文的主要内容是对西方思想的介绍。站在今日理论发展的前言，我们也能够看到，吴文藻先生当时的论述不无它的历史局限性。例如，据社会理论家霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）的研究，18世纪末期国族主义思想在欧洲发生以后，到1918年第一次世界大战结束之前，经历过几个重大的变动，从哲学的自由主义启蒙运动的民族自由观，到19世纪上半叶民间与政府民族观念的互动，再到19世纪后期以后的40年。到吴文藻的时代到来之前，国族主义思想已经发生了三大变化。其一，国族主义者认为，只要一个人民的实体认为自身构成一个“国族”，即可以成立自身的国家；其二，为了确认这种以人民为主体的国家，语言和文化成为族权意识的核心；其三，族权和族权的象征不断得到强化（Hobsbawm 1990:102）。对于这些潮流，吴文藻没有给予全面的总结。不过，仔细阅读他的文章，我们不难发现，文章的实质关怀是，在这样的世界潮流之中，中国面临的历史道路选择问题。

文化的民族，政治的国家

从另一个角度出发，吴文藻总结西方民族学说，为的是向当时的中国政治思想界提出的一个尖锐的问题：那种混同文化精神和政治含义的民族—国家之说，是否一定要成为中国社会改造的“原理”？他说：

中国近50年来之政治思想史，一部民族思想之发达史也。吾国民族思想有二渊源：一为固有者，一为西洋输入者。吾国固有之思想，多属片鳞断爪，不及西洋输入者之完善。且吾国固有之民族思想，十之八九为种族思想。西方民族学说之影响吾国近代政治思想，至为深刻。

为了证实这一观察，吴文藻在前文提供的孙中山和张慰慈理论的基础上，进一步反思了梁启超的“民族”概念。梁启超在《中国历史上民族之研究》中认为：“最初由若干有血缘关系之人，（民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀）。根据生理本能，互营共同生活；对于自然的环境，常为共通的反应；而个人与个人间，又为相互的刺激，相互的反应；心理上之沟通，日益繁富，协力分业之机能的关系，日益致密；乃发明公用之语言文字及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，厘然盛开特异之‘文化枢系’；与异族相接触，则对他而自觉为我。”“血缘，语言，信仰，皆为民族成立之有力条件；然断不能以此三者之分野，径为民族之分野。民族成立之唯一的要素，‘民族意义’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他们自觉为我。‘彼，日本人；我，中华人’：凡遇一他族而立刻有我中华人之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族之一员也。”吴文藻认为，比较就梁、孙、张三氏对于民族之见解，梁氏的学说较为圆满。张氏不过忠实地介绍了西方的一家之言，认为共同精神、共同习惯及共同利益之观念

是民族观念的基础，却又认为民族乃由种族分出，而以民族表示种族之关系。吴文藻认为这存在很大问题。孙中山主张客观的民族概念，列举血统、生活、语言、宗教、风俗习惯等五种民族成因。吴文藻认为这没有区分五个因素中哪一个比较重要，而且，孙中山的主观民族说，“论据近乎武断”，以为由于王道自然力结合而成者曰民族，由于霸道武力结合而成者曰国家，“颇令人联想及德国唯心论者费希特的民族观。最重要的问题是，孙中山以为民族代表绝对精神之一种形态，国家是达到此一目标的工具，把精神与国家混同，属于“一种玄谈，在学术上不能视作正论”。那么，梁启超的民族概念为什么说是最恰当的呢？吴文藻认为，这一论点“已兼有中外之特长”，“以演化论之观念，作释义之入手法，由纯粹之客观事实，如血缘关系，自然环境，及经济生活，进至语言、文学、美术、宗教等文化共业为止，殊为独具只眼。”^①

基于对梁启超综合中外优点的民族概念的延伸，吴文藻部分地批评了西方学者有关民族与国家关系的论述。他说：

今日学者关系于民族之定义，种类不一，有着重同种同文之关系者，有着重地理环境之要素者，有着重风俗习惯及历史传统之关系者，更有着重精神及象征方面者，凡此不胜枚举，要其以前人为依归则一也。其罗致种种客观要素，则近柏氏之说；其着重精神及象征方面，则近吕氏之说；其标出心理及文化之本质，则近旁氏之说；而席氏本为调和先儒之论者……今日科学的人类学家，对于种族之见解，完全与往日盛倡同文同种说者之见解相左。法儒吕南所谓种族之一名词，实已晦甚，颇有几分真理。当民族之形成，血统之条件的效力，亦未可绝对否认；只因处今日争论最剧烈之时代，似以不作武断的肯定论为是也。

当然，在这一部分批评的基础上，吴文藻试图从现有的论点总结出一条原理，这一原理明显地将民族与文化密切联系起来，并将之与一般意义上的国家与政邦做了必要的区分。

民族者，乃一人群也；此人群发明公用之语言文字，或操最相近之方言，怀抱共同之历史传统，组成一特殊之文明社会，或自以为组成一特殊之文明社会，而无需乎政治上之统一；当民族之形成也，宗教与政治，或曾各自发生其相当之条件的效力，第其续续之影响，固非必需也。故民族者首属于文化及心理者也，次属于政治者也。

……

历史上之无数民族，几无一非由无数种族混合同化而成，不足为判断民族之标准。一是言文之着重：以社会学者之眼光观之，同文系形成团体意识所必需之条件。语言文字乃表达思想之工具，最能促起人群之“类似心理”。唯有“类似心理”之人群，始能发生一种公共利益观念。公共利益观念兴起，团体意识始能成立。乐群性乃人类之一种本能，“类似心理”之条件具备，团体意识自无不成之理。语言文字亦为传递嗣业之媒介，将过去，现在及将来一齐连锁。一民族共处安乐及患难之经验，全凭文字之记载以绵续之；一民族之不朽的文学作品，亦唯类文字之工具以表现之。文学所以表现人生，一团体之得怀抱同一生活态度之理想，实以伟大之文学形成。此其所以足重者一也。二是历史之着重：历史之本质，系一种人文精神。过去现在及将来团体生活之成绩，借历史之记载保存，足资世世子孙无穷之回忆。史乘中圣贤豪杰之士，或杀身以成仁，或舍生而取义，其牺牲精神，垂古不朽，足为万世之师表。民族以之而人格化，成为一种历史人格，犹之圣贤豪杰，足为人民虔敬与崇拜之对象。此其

所以足重者二也。三是文化之着重：此乃着重语言及历史必然之结果。文化之范围甚广。英国人类学者泰勒之界说，为今日学者所公认。其言曰：文化乃“该复杂之全体，包括知识、信仰、美术、道德、法律、风俗、及任何其他能力与习惯，由于人为社会中之一分子而习得者”民族自信其有特殊之知识、信仰、美术、道德、法律、风俗、习惯等等，遂组成一特殊之文明社会。此其所以足重者三也。言文，历史，及文化三者，为人文精神之所寓，故民族者，乃一文化之团体也。學

在吴文藻看来，作为“人文精神”和“文化团体”的民族，必须与国家的概念有一个明确的区分。他指出，将作为文化的民族和国家区分开来，其实就是要将民族区分于西方哲学史的国家论之外。换言之，民族与国家混同造成的世界危机的局面，有着必须得到重新思考的历史根源：

學

自柏拉图、亚里士多德以来之西方政治哲学史，一部政邦哲学之发达史也，自费希特、黑格尔以来之政论史，一部国家至尊论之发达史也；自19世纪马志尼、密勒以来之政治运动史，一部民族国家主义运动之发达史也。至于我国，则自先秦以来之政治哲学史，一部圣哲人生哲学之发达史也；自黄黎洲以来之政论史，一部汉族中心论之发达史也；近50年来之政治运动史，一部民族主义运动之发达史也。

在中西方政治史的比较中，我们看到自己的弱点。这主要表现在：

彼此所根本不同者，则西方往者大都以国家为人类中之最高团体，国家与社会，视为同等；我国则久以国家为家族并重之团体，国家之意识圈外，尚有天下。西方以个人为国家之直接单位，我国以个人为国家之间接单位，而以家庭为国家之直接单位，乃先家庭而后国家者也。故我所短者，乃应世之政邦哲学也，正当之国家观念也，强有力之政治组织也。

与孙中山等人一样，吴文藻承认中国近代的弱势，根源于强有力政治组织的缺乏。但是，他也考虑到西方民族—国家的紧密配合所带来的问题：

近代国家学说，舍国际法学者称国家为主权政邦说之外，实与晚近民族学说，同时并起，开始与德国，而盛倡于美国。美国当北美十三州未宣告独立之前，民族性已渐次形成，所缺者即政治上之表示而已。当时亨利以雄辩而游说统一，斐恩借文墨而鼓吹独立，约翰逊草拟独立宣言，洽密尔顿且以“一民族无一国民政府为一可畏之现象”一类语敬告同胞，终而美合众国之雏形成立。此近世民族国家之起源也。然美国联邦政府之国权，到处受省权之限制，名为统一，实则犹在各州分立时代。直至南北战争之时，林肯极力主张国权统一，美国始有真正之统一可言。除此之时，有学者黎白，原籍德国，改籍美国，出而盛倡国家学说，拥护国权统一之方张。南北战争，世仅知为黑奴解放之战争，但实亦为统一与分立之战争，国家主义与地方主义之战争。氏曾为统一而战，故在战后改造时代，揭橥国家主义旗帜，以与地方主义对抗。国家主义乃统一之标帜，借以号召信徒，伸展国权者也。學

中国的道路

可见，吴文藻的问题意识是：要“号召信徒、伸展国权”，是否必然要在文化上强调民族（国族）的一体性？在他的文章发表前的30年，一代的政治思想家有感于中国“一盘散沙”的状况，为了“保种强国”吸收了西方民族学说的因素，倡导以各种文化自觉方式确立民族自尊心，并经由这种民族自尊心的确立来达到创造强大国家的目的。而民族（国族）主义的推崇在中国却必须面临一个具有历史延续性的政治实体（即“天下”）如何可能运用“民族”的观念（或“国族”）来处理这个政治实体长期存在的内部族群多元性的难题。对于处理这个问题，吴文藻提供了一个民族区分于国家的方案，主张将文化的民族与政治的国家相区别，以多元的民族来创建一个强大的现代国家。

为此，吴文藻借用黎氏（F. Lieber）的国家概念，认为以近代的观念来界定中国的国家，强调其疆土、人民、国语、共同之文物制度（文化遗产）的一体性。吴文藻认为，近代国家概念的意义广泛，比民族和政邦都更使用于中国政治组织的运用。他认为，“就字义而言，国家之一名词，考吾国文字源流，含意深广。国之一字，将政邦之要素，所谓土地人民主权者，悉加延括……国家之一名词，虽与民族政邦二者异殊，实兼二者而有之。物质精神两方面之条件具备，故曰国家之一名词，含意深广也。”^①这样的国家定义，其实源于民族—国家的学说，它的主张仍然是以文化（民族精神）为基础来创建一个统一的国体。吴文藻说：

国家之要素，今日已不复限于土地人民主权三者，用无可讳言之事实。昔日之国家，纯为一种政治组织，大都以武力保其尊严，不借文化增其光耀。今日之国家，事实上虽未脱野蛮之遗风，理论上却已不复纯为一种政治组织，而为人类社会中之文明团体矣。

… …

国家之特征，在其为致密之政治组织，而于一定之领土内，享有最高之统治权。政府不过是一种实行职权之机关。此处所谓政治上之统治权并非“固有，独立，普及，而无可抵抗”者，盖政权未有不出之于社会势力，经济势力，及心理势力等等者也。政权这所在，即主权之所寄。有寄于个人者，有寄于阶级者，有寄于全民者，有寄于士人者。以四者较，自以寄于士人中之能者为最适宜。劳心者治人，劳力者治于人。治者阶级，选贤与能，则历史传统，始能持守，文明生活，方可互营；若是，未有不见机能的统一关系感于内，自觉的特殊精神形于外者。一国家承继一种到之文化嗣业，始为组成一种特殊之文明社会，而此唯于其团体生活之态度上，及团体生活这精神中窥之。此乃今日文明国家之特质也。

以文化为基础的新国家，显然必须解决一个重要的问题：享有不同文化遗产的民族是否可以成为一个一体化的国家？在这个问题上，吴文藻没有进行进一步的概念澄清，而似倾向于主张以现代西方文化为“文明”来教化多民族的国家，促成其多民族的合作精神，奠定一个强大的文明国家体系：“民族乃一种文化精神，不含政治意味，国家乃一种政治组织，备有文化基础。民族者，里也，国家者，表也。民族精神，实赖国家组织以保存而发扬之。民族跨越文化，作政治上之表示，则进为国家；国家脱离政治，失政治上之地位，则退为民族。”他还认为，民族—国家主义运动的一个潜在误区在于引导人们相信独立是最终目的。事实上，确立一个现代国家的目的，在于恢复民族的自由。因而，一民族建立一国家的主张，不一定是历史的必由之路。他说：

一民族可以建一国家，却非一民族非建一国家，诚以数个民族自由联合而结成大一统之

多民族国家，倘其文明生活之密度，合作精神之强度，并不减于单民族国家，较之或且有过无不及，则多民族国家内团体生活之丰富浓厚，胜于单民族国家内之团体生活多矣。近世所谓民族国家，自有此二者之别。自马志尼、密勒提倡一民族一国家之主义以来，理论辄易掩饰事实，变态竟且视作常情，此乃思想界混淆之所由起。考此主义之由来，实系一种反抗运动。民族性被虐待，或国民性受压迫后，骤然兴起反抗，图谋独立，保全自由。复有仁人志士之辈，以其所爱而及其所不爱，爱己之自由而及于爱人之自由，见强之凌弱，大之侮小，夺其自由，强其奴隶也，乃挺身而出，主持公道，拥护正义，发表一种愤世之良心主义，实行解放运动，打破不平等之现状，恢复弱小民族之自由。故民族性之真正要求，非独立也，乃自由也，自由其目的也，独立其手段也，非为独立而独立也，乃为自由而独立也，今之人舍本逐末，竟言一民主一国家之主义，而不明其最后之用意所在，宜其思想之混乱也。前谓一民族可以建一国家，却非一民族必建一国家，良有以也。吾且主张无数民族自由联合而结成大一统之民族国家，以其可为实现国际主义最稳健之途径。由个性而国性，由国性而人类性，实为修身齐家治国平天下之大道。万一无数民族，不能在此大一统之民族国家内，享受同等之自由，则任何被虐待之民族，完全可以脱离其所属政邦之羁绊，而图谋独立与自由，另造一民族国家也。

多元与一体

1988年，也就是在吴文藻的那篇早期作品发表后的62年，吴文藻的学生费孝通先生在香港中文大学丹纳讲座做了一篇题为“中华民族多元一体格局”的讲演。费孝通说：

中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强的对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是在几千年的历史过程中形成的... 它的主流是由许许多多分散存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你，你中有我，而又各具个性的多元统一体(引自费孝通，1998：61-62)。

回顾吴文藻的“民族与国家”与费孝通的“中华民族多元一体格局”两篇论文发表相隔的62年，我们看到人类学者的民族问题研究走过一条漫长而曲折的道路。就人类学学科的历史变化来看，几个阶段的发展明晰地呈现在我们眼前。1927年以后的20年时间里，随着相对统一的南京政府的建立，人类学的民族问题研究在自由知识分子和制度化的民国（如中央研究院）学术体制下得到了相当大的发展。汉族以外地区的研究和后来的“边政学”的倡导，使中国人类学的多元文化观提供了初步的图景。这一图景在特征上颇类似于19—20世纪西方人类学试图在世界体系中绘制的文化多元图景，而其更恰当的定义，则应是一种现代场景中为了组成反对帝国主义而对古代中华帝国文明的内部多元性展开的文化重建。因而，在1942年，也就是在抗日战争期间，吴文藻写道：“中国这次抗战，显然是整个中华民族的解放战争，而不是国族内某一民族单位的解放战争”，而他要解决的问题是，“如何能使世界各国信守民族一律平等的要义；如何能使吾国的王道文化精神，英美的委任统治观念，以及苏联的少数民族政策，相互融会贯通，成为一个理想，以跻世界于大同”（引自吴文藻，1990：264）。

这一言论发表10年以后，历史已经发生重大的转折，而吴文藻的问题却没有消失。在新国家

成立以后，抗战期间“民族统一战线”需要的“中华民族的解放战争”的号召，表面上已经不再是一个问题，但如何处理一体化的国家建设过程与民族文化多元格局之间可能潜在的矛盾，这一问题却不仅没有消失，而且可以说变得更为重要。新中国建立的政治地理基础，与欧洲的民族—国家地理政治疆界不同，属于一个一度是“多元一体”、具有朝贡制度色彩的“天下”，而非严格意义上的欧洲式君主王国。在这样的新式国家中，“民族”一方面指代境内的差异不小的族群，但若建构一个以国家为中心的共同体，则需要以拟似于民族—国家的民族（nation）概念来统一文化的建构。在民国革命和后来的一段时间里，这种统一文化的建构，曾经为营造反对帝国主义的社会凝聚力提供了理论的源泉。而到了新中国成立以后，则转变为共和国体制下的政府借以处理其内部关系的准则之一。

在50年代，处于摸索阶段的新国家，在本土的民族关系事实与苏联民族学从其多民族加盟共同体提炼出来的斯大林式民族定义之间摇摆。这样的摇摆不可避免地在研究工作方面造成内在的困境。在“科学社会主义”理论，尤其是其中的社会阶段进化的观点的框架内，50年代民族研究在民族社会历史与语言调查的过程中迫使自己采取一种单线的、政治经济学理性论的历史观念来看待所发现的资料。他们在调查和文献搜集基础上，由政府部门的安排开始了其独特的“民族志”（并非西方社会人类学意义上的“ethnography”[一般亦译“民族志”]）撰述。这些撰述的基本框架是摩尔根—恩格斯—斯大林对于原始社会和文明社会的历史阶段划分，尤其是原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会的历史社会形态学划分。然而，撰述依据的调查研究却更多地带有“抢救即将消失的文化”的意味，而这些“被抢救”的文化类型被认定为“民族识别”的基本工作，其目的既在于确认“被抢救的少数民族”的历史定位，又在于为新确立的国家营造一个多民族的共同体。民族研究的双重使命，在50年代的一系列调查研究中得到了具体实施。

少数民族研究工作自1950年即已在政府的直接指导下进行。1950年，为了“摸清”共和国境内各少数民族的基本情况，中央人民政府于1950到1952年间派出若干个“中央访问团”分别到各大行政区遍访各地少数民族，一方面继续宣传新政府对于少数民族的政策，另一方面带有了解他们的民族名称、人数、语言和简单的历史概貌。一些30—40年代即已从事过社会学、人类学研究的学者被纳入访问团，在其中扮演了重要的角色。显然，在50年代初期，对于新国家的情况不十分了解的诸多少数族群，依然带有强烈的地方“原生性族群认同”（参见Geertz, 1973 :234-254）。1953年，全国第一次人口普查得到开展，当时自报登记的民族名称竟然达到400多个（同上：122）。这一民族名称数字，与孙中山当年提出的“五族共和”的“五”字显然形成了极大的差别。一个民族—国家能否兼容这么多的“民族”，显然一时成了新政府为之焦虑的问题。到底这些自称“民族”的群体能否被看待成“民族”而获得新国家民族政策的利益呢？

在回顾这一段时期参与民族调查工作的经验时，身处90年代的费孝通感叹了自己对于“民族”概念的困惑，他特别提到：以往政府和知识界确认的各项“指标”，在民族识别的实践上都必须经过参考实际情况进行修改才能成立（费孝通，1998：119-135）。到底什么是“民族”？在谈及这个问题时，费孝通似有回归史禄国（S. Shirokogoroff）的民族精神论（ethnos）的倾向（费孝通1998），但我们不能排除在这一论点上，吴文藻早已指出的那种难以琢磨的民族认同“文化及精神实质”的继承关系。其实，从吴文藻的论文发表到费孝通道出他的感叹（1998年）之间，我们的民族研究家一直没有能够完善地在理论上找到一把解决一体的政治实体的“中华民族”和多元的民族认同与文化之间关系的钥匙。那么，问题出在哪里？

两个种类的文化

“一民族—国家”的国族主义民族—国家理论，带有一种引起民族间矛盾以至战争的危险性。这一点，吴文藻已经通过其理论的阐述，富有预见性地为我们提供了很好的解释。自启蒙运动以来，政治思想界的论者认为，民族—国家的确立是创造人民自由的必由之路，他们没有想到了

这一必由之路，民族与民族，国家与国家的战争给人们带来了多少灾难，也没有想到这样的政治理想最后通常沦为一种新式的“全权主义现代性统治”(Giddens, 1985)。从这意义上讲，吴文藻及他以后的中国民族问题研究者为我们阐述的“多民族国家”模式，综合非西方文明体系的历史特性和对于西方民族—国家理论的反思性吸收，为我们提供了具有重大意义的替代性观点。然而，“多民族国家”的模式，是否能够在事实上完全解决民族—国家所可能带来的问题呢？

作为一种政治与文化既要分离又要结合的模式，“多民族国家”显然会存在诸多的与民族—国家不同的内在紧张性。在国家力量不断强化，一体性不断延伸的过程中，政治与文化的既分离又结合的“辩证”，必然要致使我们对于“文化”这个概念进行双重界定。正如吴文藻的论文显示出的，人类学的文化观要求我们尊重文化的一体性与自在性，尊重文化的原有面貌。基于这样一个概念，民族的识别必然要基于作为文化的语言、信仰、地理、生活方式等因素。然而，自从19世纪初期开始，我们却又经历了又一种文化的过程。在一部出版于1881年的书中，德国社会学家滕尼斯(Fernand Tönnies, 1855-1936)为我们指出，近代世界发生了一种重大的转型，即共同体向社会的转变。滕尼斯认为，共同体与社会有着一个重要的差异：实在的共同体建立在“自然的基础”之上，它的规模虽小(如家族、村落、友谊团体、关系)，却充分表现着思想意志的高度有机结合，是一种“持久和真正的共同生活”；而社会则不然，尽管它在规模上远远超过自然形成的血缘和地缘共同体(甚至可以构成超民族的世界性社会)，但它实质上无非是一种由带有各自目的的个体聚合而成的、不具备实质意志的“人造机械体”。共同体与社会其实是两种不同的文化形态，这一概念的区分带有与民族—国家相关的历史意味。滕尼斯认为，“从原始的、共同体的生活形式和意志形态发展为社会和社会的选择意志形态的过程”，就是“从人民的文化到国家的文明”的过程(页331)。从人民的文化到国家的文明转变的过程，首先展现于家族、村落和地方性城市之类的“原始的统治的”品格为封建、王公和骑士的形象所取代的过程中，继之又展现于民族(国家)的统一和商人阶层地位的上升驱使资本主义得到发展的过程中，而这一系列过程的展开，既促使机械式的人为社会秩序得以构成，又促使不同阶层的人，从地方—自我身份演化为“国际的、社会的”个人(滕尼斯, 1999)。

我曾在自己从事的汉人社区研究中指出了滕尼斯及其后一些西方学者论述的这种共同体走向社会的过程的地方性影响(王铭铭, 1997)。在这里，我必须进一步指出，滕尼斯指出的文化矛盾，本质上就是具有近代文明化进程的现代文化对于原生性共同体(包括族群共同体)认同的冲击。这一点到了80年代，仍然广泛地存在于世界的各个角落。西方人类学对于国族和族性的研究、对于全球化和本土性的研究，始终贯穿着对于原生性共同体——如以血缘和地缘双重关系为基础的地方社区——的近代命运的关怀。起初，这一关怀表达在对于超离于具体人文区位的“想象共同体”的批判性研究中，这些研究显示出社会科学的阐释—批判者对18世纪以来经由现代性普遍知识而得以广泛传播的民族主义意识形态和制度的反省，它们当然具有各自的叙事风格与理论派别。到了90年代，“全球化”的论辩一时取代了对想象共同体的批判。现在，在“全球化”的论述中站支配地位的论者大多坚信一个超级的“社区”(地球村)正在呈现在人类面前，相信无论是小地方还是大国家，无论是政治家还是一般人，都必须在选择上“理智地”考虑到“冷战”以后全球经济、科技以至文化的融合对于社会和文化边界的冲击。“全球化”的论述，于是将社会科学的时髦人士从民族—国家的“想象共同体”的思考推向了更高层次的想象，似乎我们立刻将被时代纳入一个“没有护照的天下”。悲观的文明史论者从这一“主流”的论述中忽然也感到拯救为全球化所冲击的“社区文化”的使命之沉重，而注重“文化之不可变性”和“吸纳力量”的人类学者则试图重新回归于世纪初的种种“文化能动论”来抵制再度启蒙着人们的历史理性的思潮。

在撰述“民族与国家”一文时，吴文藻怀有一种对文化的双重期待。一方面，他期待作为一种能够创造人的自由的文化过程能够成为中华民族自我复兴的手段；另一方面，他期待作为多元的不同民族文化能在这个“天下”的复兴中得到保护、尊重，同时发挥他们对于这种文化过程的归向作用。可是，现状如何？在1922年写的一段“补白”中，滕尼斯说：“尽管在资本主义的(社

会的)世界体系经历了令人可怖的毁灭性震撼之后,这个体系现在更加肆无忌惮地掀起它的瓦解性力量,尽管面对这些现象,对‘共同体’的呼唤声音越来越高,但是,倘若愈少宣告对纯粹的‘精神’抱着一种救世主的希望,这种呼声就会愈来愈得到信赖……”(腾尼斯,1999:285)。这一对共同体历史命运的意识,包含了对民族—国家(即滕尼斯所谓的“社会”)与世界体系之全球摧毁力量的警告,以及对重建共同体的千年禧救世主义论调的反思,它显然依然是20世纪末诸多理论和文化价值论争的核心内容,而我们从吴文藻的论文中看到的,也正是这种文化价值的内在紧张,正是两种文化观念的重叠引起的困惑。

在20世纪最后的日子,我们的民族问题研究依然一直受制于这样一种文化价值的内在紧张和观念重叠之中。我们面对着的是两个已经在一个世纪中得到制度化了的“民族”概念:“中华民族”和“少数民族”。这两个概念看起来似乎无非是一种文字游戏,而事实上,它们所起的效应却不能低估:我们有那么多的问题是由这样的一体化和多元化的文化问题引起的——诸如此类的问题,甚至是西方所谓“民主国家”的人权全球化与族权国家化自相矛盾的根源。族性理论的人类学开创者科恩(Abner Cohen)等曾指出,作为象征力的族性认同,与政治经济的集体诉求,其实分不开,因为它们是一个铜板的两面(Cohen,1974)。在西方,80年代以来的民族研究一直专注与对“国族”的文化批评,人类学者对于三个过程做了细致的分析,这三个过程包括:(1)使人群在时间上和空间上分界,产生和体现集体记忆的社会实践;(2)国家机器塑造、掌管和区别公民的权力技术;(3)社会行动者通过创造一个商品化的物质世界并与其不断接触交流而形成自己主观世界的各种活动(Foster,1991;又参见纳日碧力戈,1996)。无论采用什么概念框架,他们所针对的,都是具有文化霸权意义的国家和全球化的现代性族性观念。在学术的价值上,这些研究对于要在一个多元的格局中创造一体性的中国而言,应当说具有相当重要的参考价值。然而,在长期的政治实践中,我们的民族问题研究者却出于复杂的原因而倾向于依附在文化的国家进程上,未能从文化的另一种立场出发探讨我们的世界。

吴文藻先生在那篇论文,富有魅力地号召我们以文化的方式来解决中国民族与国家关系的文化问题。在世纪的末期,我看到,在这样一条道路得到政治的延伸之后,我们的民族问题多了一些值得在理论上探索的难题。前文提到,1942年,吴文藻先生曾表示民族研究的使命在于“使世界各国信守民族一律平等的要义”,而在中国,信守这一要义,又必须探讨综合中国传统“王道文化精神”、英美的“委任统治观念”及苏联的少数民族政策,使之相互融会贯通,成为促进世界大同理想的实现(引自吴文藻,1990:264)。民族与国家之间的复杂关系,可以说是现代世界的普遍问题之一。民族社会学家能够看到,在欧美和第三世界,处理由于“族性”(ethnicity)而引起的社会利益冲突,一直是现代政府的主要使命之一(马戎,1997)。同时,民族问题研究也为我们指出,与西方国家相比,中国的少数民族问题,也有我们的特殊问题,而吴文藻提倡的这种多种传统的综合,更给我们的解释和实践带来深刻的复杂性。

基于传统帝国体制的中国王道文化,主张文化教化服务于政治,因强调“王道”,而倾向于把民族问题纳入帝国治理体系的范畴,不主张族群意识的重要性。这种模式与英美的委任政治所引起的公民权观念和国族意识的建构主义理论(Barth,1969),及与俄国—苏联式的原生性族群理论(Sokolovskii and Tishkov,1996)联结起来以后,使我们对于民族(或国族)问题的认识长期面临极大的难题。王道政治与族群建构主义理论的结合,使我们把族群意识的建构当成王道的工具;它与原生性族群理论的结合,使我们以国家的民族识别(分类)工作来(不无矛盾地)服务于国家的一体化建设;而三者的结合,状况则更为复杂:在西方,依据现代民族—国家模式创建起来的政治制度,“公民权”(citizenship)的意识也发展得相对早一些,国家与民族之间关系的协调也比较完整地纳入到政府—公民互动关系中处理了;而在中国,由于双重的文化认同观念的存在,我们的认同,却一直交织着公民意识和独特的民族识别认同的矛盾统一。然而,这样的复杂性和矛盾统一,不正是民族与国家关系问题的实质特征吗?

注 释：

- [1] 吴文藻：“民族与国家”，原刊《留美学生季报》，1926年，第11卷，第3号；本文转引自《吴文藻人类学社会学研究文集》（北京：民族出版社1990年版，第19—36页）。
- [2] 据中央民族大学王庆仁先生告知，吴文藻关于“民族与国家”做了大量理论研究，收集了广泛的资料，其留下的笔记已堆成厚后几叠。本文参考的只是其所发表的论文，进一步研究需要参考他的笔记资料。关于吴文藻的生平，见林耀华、陈永龄、王庆仁文“吴文藻传略”，《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第337—349页。
- [3] 为了论述的简明，文中引及吴文藻“民族与国家”原文段落，不再注出页码。
- [4] 孙中山、张慰慈、梁启超关于民族的论述出处，均见吴文藻原文，此处不再注出文献出处。
- [5] 此一方面，吴文藻引用的文献包括 J.K.Bluntschli,Allgemeine Staatslehre（《政邦学说》，1863年版）,E.Renan,“an ‘est-Cegu’une nation?”（“何为民族？”,1882年版）,Discours et conferences,pp.305-308 ;A.E.Zimmern ,Nationality and Government（《国族与政府》，1919年版）。

参考文献：

- 费孝通：“简述我的民族研究经历和思考”，费孝通《从实求知录》，北京大学出版社1998年版，第119—135页。
- 费孝通：“开风气，育人才”，《吴文藻纪念文集》，北京：中央民族大学出版社1997年版，第27—38页。
- 费孝通：“中华民族的多元一体格局”（1988年香港中文大学丹纳讲座），引自费孝通《从实求知录》，北京大学出版社1998年版，第61—95页。
- 费孝通：《从实求知录》，北京大学出版社1998年版。
- 林耀华、陈永龄、王庆仁：“吴文藻传略”，《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第337—349页。
- 马 戎：“导言”，《西方民族社会学的理论与方法》，天津：天津人民出版社1997年版，第1—30页。
- 纳日碧力格：“种族与民族观念的互参与演进——兼及民族主义的讨论”，《中国社会科学季刊》（香港），1996年，秋季卷。
- 滕尼斯著：《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》（林荣远译），北京：商务印书馆1999年版。
- 王铭铭：《社区的历程——溪村汉人家族的个案研究》，北京：三联书店1997年版。
- 吴文藻：“边政学发凡”，原刊《边政公论》，1942年，第1卷，第5—6合期；引自《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第263—281页。
- 吴文藻：“民族与国家”，原刊《留美学生季报》，1926年，第11卷，第3号；引自《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第19—36页。
- 周 星：“‘边政学’的再思考”，《吴文藻纪念文集》，北京：中央民族大学出版社1997年版，第39—48页。
- Anderson, Benedict. 1983. *The Imagined Community*. London:Verson.
- Barth, Fredric. ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Cohen, Abner. 1974. *Two-Dimensional Man*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Eriksen, Thomas. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Foster, Robert. 1991, “Making national cultures in the global ecumene”. *Annual Review of Anthropology*. 1991(20)235-260.
- Geertz, Clifford. ed. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, Marshall. 1998. “What is anthropological enlightenment”? *International Lecture Series on Social and Cultural Anthropology*. June-July 1998. Beijing University.
- Sokolovski, Sergey, and Valery Tishkov. 1996. *Ethnicity. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge. Pp.190-193.

【专题论文】

认同与融合：民族社会的发展

——对一个多民族山乡的文化人类学考察

李秋洪

摘要

本文根据对一个多民族聚居山乡的实地考察，分析了在民族关系融洽的背景下各民族的政治、经济、语言、婚姻家庭和信仰文化的相互渗透和变迁，以及这种渗透作用对民族关系的影响。本文提出，民族文化的相互渗透和吸收需要一定的社会环境和内部驱动力作为前提；民族文化表层成分的趋同或融合不等于民族自我意识等深层文化的淡化；汉族跟其他民族通婚的后代普遍选择或改为少数民族成分这一事实具有特殊的社会心理学和文化人类学意义：一、由于中国各民族在法律上拥有平等地位和权利，以及对少数民族多方面的照顾优惠政策，因而少数民族人口群体趋附于大民族以获得安全感和公平感的要求不复存在或不再那么强烈。二、民族感情并不总是决定个体的民族认同感或民族归属感的首要动因，个体的功利动机也足以推动个人在很少引起情感波动或冲突的情况下作出选择或改变民族成分的决定；民族文化的相互渗透或融合是促进民族社会变迁和实现民族繁荣的重要动力。

作者：李秋洪，1957年生。广西社会科学院社会学所研究员。

一、导言

中国社会正处于一个迅猛变化的历史时期，中国各民族的传统文化也正在发生急剧的变迁。民族的现代化过程也就是这个民族传统文化的全面变迁过程。现代化的潮流使得任何民族的文化都不可能在与外部环境相隔绝的条件下长期存在或发展。换言之，与其他民族发生多方面的文化交流，对其他民族产生影响的同时又主动或被动地接受、吸收其他民族的文化因子，是现代社会中一个民族生存和发展的基本前提。研究在多民族大杂居和小聚居条件下民族关系对各民族文化所产生的影响，从中探讨民族文化融合、趋同的特点和在新的民族关系背景下民族文化及民族意识的嬗变趋势，无疑是具有重要理论价值和现实意义的课题。为此，本研究选择了聚居着苗、瑶、侗和汉族的广西融水苗族自治县洞头乡作为研究点，对该乡的民族关系状况、历史、政治、经济和文化进行了为期一年的田野考察（1996.12-1997.12）。

二、民族关系的历史与经济文化背景

洞头乡位于融水县城西北部，于北纬 $25^{\circ}26'$ — $25^{\circ}34'$ ，东经 $108^{\circ}03'$ — $109^{\circ}07'$ 之间。距县城95公里，北和贵州省从江县毗邻，东、西、南分别与本县的良寨、杆洞、安太、滚贝4乡接壤。该乡最低海拔240米，最高海拔为1109米。乡域地势西北高，东面低，谷深坡陡，溪沟纵横。洞头乡正式成立于1959年6月2日，现辖洞头、六进、高安、甲朵、一心、滚岑、甲烈等7个村民委。洞头交通条件较差，1988年2月1日才正式通车，过境四级公路只有16.8公里，全乡67个自然屯中仅有洞头村5个自然屯通车。

苗、瑶、侗、汉是洞头乡4个主要的聚居民族。其中苗、瑶、侗等民族是较早定居当地的群体，汉族则较晚，但迁居洞头大体上也已有9至10代人。一心村归溜屯有5个姓氏的汉族，其中钟姓家族至今可见最早年代的墓碑是清道光年间的。也就是说，他们至少在160年前就已定居当地。全乡1996年有7个村民委，67个自然屯，156个村民小组，3892户，18948人。人口的民族构成如下：

苗族13227人，占69.8%，分布在全乡7个村。瑶族1988人，占10.49%，分布在洞头、六进、高安、甲朵小漂片、一心等村。侗族3239人，占17.09%，分布在洞头、六进、高安等村和乡直机关。汉族458人，占2.41%，聚居于一心村和乡直机关等。壮族26人，占0.13%，主要在洞头村

和乡直机关；水族和仡佬族有10人，占0.05%，分别居住在一心村和乡直机关。

总人口中男性9883人，女性9065人；劳动力有9587人，其中高中以上文化721人，初中2233人，小学4433人，文盲半文盲37人。传统工艺主要有木材加工、竹编、染布、织布、绣花等。劳动力中能工巧匠不多。虽是林区，但极少有人能做精细的木工活，乡政府和其他乡直机关所需的办公桌椅还得从县城运来。

洞头是一个山区林业乡，全乡山地占75%。据1996年底统计，全乡共有耕地17041亩，其中水田7900亩，旱地9141亩，人均有田0.42亩，有地0.49亩，合计0.91亩。森林覆盖率66.5%，森林蓄积量465228立方米，人均25.266立方米。林业生产主要种植各种用材林和经济林果，其中有杉木、毛竹、油桐、黄柏皮、板栗、吊丝竹和其他经济林果10余种。林业（主要是杉木）收入既是多数农户的主要收入来源，也是乡财政税收的支柱。林业各种税费收入占全乡财政收入的1/2以上。

农业生产。粮食作物以水稻和玉米为主，经济作物则以红薯、木薯为主。其余品种如绿豆、小米和黄豆等产量不多。1996年全乡农业总产值814.22万元，粮食总产4242.3吨，比上年的增产186.95吨，增产4.6%。

洞头乡拥有丰富的林业、水利资源，但由于地处大苗山深处，交通不便、缺乏资金与技术、教育落后、人口文化科技素质较低等原因，它长期处于贫困落后行列。1990至1994年间，全乡农民人均年有粮一直在155公斤以下，人均年纯收入则从未超过452元。自从1995年开始推广杂交水稻和发展经济林果，农民的生活状况有了一定的改善。1996年人均收入826元，但其中人均纯收入超千元的仅占10%；多数农户在500--800元之间，占60%；500元以下户占30%。1996年底全乡尚未解决温饱人口4200人，全乡人均有粮230公斤，缺粮1500户，7650人，每年需国家救济粮18万公斤左右。1996年全乡财政收入为139.5万元，赤字68.3万元。1997年全乡财政收入为152.10万元，仍有60万元左右的赤字。

各民族群众就是在这样的山区艰苦环境中共同生活，相互依存，世代生息繁衍于此，保存、延续和发展了多彩多姿的民族文化。

三、 各民族文化之间的相互渗透和融合

在洞头乡，各民族文化在长期毗邻而居的历史过程中互相渗透和吸收，形成了具有地域特点的社区文化。这种社区文化的形成过程具有双向性和兼容性的特点。从文化主体来分析，融水的苗族主体大致在唐末宋初从湖南、贵州迁入。洞头苗族人口占约70%，也是当地最大的民族群体。由于苗族文化长期占主导地位，因而对其他民族产生了持久的影响，以至在漫长的历史进程中同化了当地其他民族的一些群体。与此同时，汉族文化的大环境对当地各民族文化的影响也十分明显。近半个世纪以来，各民族之间基本上没有发生过大的矛盾或冲突，族际关系融洽和谐，对促进当地经济社会发展和民族文化之间的相互渗透和吸收起到了直接的推动和强化作用。洞头乡的汉族农民甚至自称为“高山汉”或“高山族”（尽管这些自称不被民委和人口管理机构承认）。洞头乡各民族文化的相互渗透和吸收在政治、经济、信仰、语言、婚姻家庭和生活方式等方面都有诸多表现。

1. 政治生活的同质性

在中华人民共和国成立之前，当地各民族社会发展水平相差甚远。虽然都处于统一的国家机器统治下，但汉族、侗族已进入较发达的农业社会，文化也较为发达；苗族社会虽早已进入封建社会，但当时还保留有若干原始社会制度的残余，如寨老制、氏族制等；当地瑶族则多是被称为板瑶或过山瑶的支系，另有部分红瑶。他们尚以刀耕火种的游耕农业维持艰苦的生活，为数甚少的生活资料分配带有浓厚的原始社会平均主义色彩。很少有机会或权利参与国家或社区之外的政治生活。当地苗族、瑶族的社会结构和社会生活基本上是以不成文的习惯法（如埋岩、立石牌等）和寨老、头人、族长等本族权威来维系的。由于民族歧视和民族压迫，历史上经常发生少数民族反抗压迫和剥削的起义斗争，旧时文献曾有所谓“发苗疯，三年小疯，十年大疯”的记载，

可见少数民族起义斗争的频繁。在中华人民共和国成立之后，各民族社会的政治制度和社会管理都发生了巨大变化。各民族在法律上有了平等地位，少数民族还长期得到法律和优惠政策的照顾。以中国共产党各级组织为核心的政权和各种服务机构成为当地统一的社会管理机构，各民族成员在各级党政、人大、共青团、妇联和其他管理服务机构中平等共事。洞头乡政府现有31名干部职工，包括了苗、瑶、侗、壮、汉5个民族，其中苗19，汉5，侗4，瑶2，壮1。不论是哪个民族居多的村，都是以村党支部和村委会为本村最高管理组织，行使管理和服务职能。以全乡中共党员的民族构成为例，可以更具体地看出各民族在当地政治生活中确实享有平等的权利与地位。见下表。

表1. 1996年洞头乡人口与中共党员的民族构成 (单位:人)

民族	总 人 口		中 共 党 员	
	人数	%	人数	%
全 乡	19848	100.00	508	100.00
苗 族	13227	69.80	356	70.07
侗 族	3239	17.09	82	16.14
瑶 族	1988	10.49	50	9.84
汉 族	458	2.41	19	3.74
壮 族	26	0.13	1	0.19
其他民族	10	0.05	0	0.00

资料来源：洞头乡党委办公室统计资料。

该表数据说明，洞头乡中共党员的民族构成与总人口的民族构成是非常接近的，而且各民族的人口比例和党员比例的顺序也都完全相同。同一的社会制度、平等的法律地位、共享的政治权利，这些要素使得各民族的政治生活具有高度的同质性和向心力。

2. 经济活动的相似性

在生产方式和经济活动方面，洞头乡各民族都有久远的稻作文化背景，都以农业、林业和畜牧业为主要经济活动内容，水稻、杉木和猪牛是各民族农户的主要衣食来源。他们的农业、林业和畜牧业至今仍基本以手工劳动为主。洞头乡地处山区，山高水冷，气候差异很大。田少人多，人均水田仅0.45亩。就是这区区几分水田还大多分为好几块，星散分布在险峻山坡上或沟壑里。有的田块仅大如书桌，根本无法用牛耕作。但各村位于沿河的自然屯有不少水田都可以使用畜力。然而，在整个洞头乡却极少有农民使用畜力耕作。我们仅在洞头村（侗族人口居多）看过很少几户农民用牛犁耙水田。洞头农民养牛主要是为了吃肉和积肥两个目的。当地有句笑话：“老婆没有牛值钱”。每当春耕时节，就可看到农民们，特别是妇女们使劲挥舞锄头翻田挖地，而牛却在田埂上悠闲地甩尾吃草的情景。在融水县的安太、滚贝、白云、红水等苗族乡也有类似的情况。洞头乡乡长（苗族）曾讲过他家乡的一个事例：县里干部动员农民们用牛耕作。经过反复动员后，有个农民看到村里其他人开始采用牛耕，他不得不也照办。可他一边给牛套犁一边不停地给牛解释：“牛啊，牛！不是我想要你来犁田，是工作队硬要我拉你来的，你可别怪我啊。”这种几近笑话的事例虽然发生在融水县的其他乡，但它所代表的民族文化心理和生产观念却具有很大的普遍性，有着复杂的经济背景和文化背景。洞头部分农户是由于山高路远，田小地散，用牛耕作的确实不方便，或是没有养牛，借用不方便或不愿意借牛耕田。但多数农民（包括部分乡、村干部）不愿意在可能的情况下改变耕作习惯的深层原因与他们的文化心理或信仰习俗有关。苗族素有对牛的崇拜，在苗族地区到处可见与牛有关的饰物，装饰有牛角的芦笙柱是苗族群众聚会娱乐的场所，银制的牛角还是苗族妇女的头饰之一。苗族是一个靠自然农业和手工生产方式生存的民族，其生存环境恶劣，需要有强壮的身体、勤劳勇敢和顽强的意志。牛被苗族农民视为力量的象征，是身强体壮和忠厚老实的化身。由此不难理解牛在苗族农民心目中的位置。洞头的侗、瑶、汉等民族都是农耕民族，在当地环境中自然很容易受到具有人口数量优势的苗族习俗的影响，形成相似的

生产和生活观念。

如上所述，洞头各民族不仅在生产方式、经济活动内容方面有诸多相同或相似之处，他们的价值观、经济心理、生产动机也有相同之处。最突出的一点是他们都具有强烈的务实性格。在洞头，不仅使用牛耕，包括推广使用化肥、种植杂交水稻和各种新的育秧技术、栽培技术都曾经过较长时间，往往要由农科员、村干部或有文化的年轻人作出榜样后才能为多数人接受。而他们一旦认识到一种新技术的优越性后，不用再费什么口舌就会主动寻求掌握它。1994年全乡只种了3200亩杂交水稻，而且还是费了极大力气才做到的。但经过一年的榜样示范，各族农户看到了杂交水稻的优越性，1995年以后杂交水稻种植面积迅速增加，1996年达到7212亩，1997年又增加到7400亩。1997年滚岑村和一心村都只有村支书一家试用抛秧技术，有的村还无人愿意使用抛秧技术。一心村支书的妻子不赞成使用抛秧技术，认为乱丢一气秧苗长不好。于是夫妻俩只好各干各的，他家有块水田里一半是抛秧，一半是老式插秧。被当地人戏称“一田两制”。众所周知，务实性格是农耕民族积淀最深的文化性格之一。农民们不亲眼看到新技术的好处是不会轻易接受它的。外来的生产方式如果不能显示其绝对必要性和强大优越性，或不借助于行政强制手段，要很快取代当地原有的生产习俗是非常困难的。在这种情况下，民族性格中的务实就往往演化为保守，勤勉则掩盖了落后。

洞头各民族经济心理的另一个共同特征是重农轻商。洞头山区盛产杨梅、枇杷、金桔等水果和其他山货。除了少数经商的个体户外，多数农户的商品意识很弱，不愿意或不好意思出售自己的产品，宁愿将多余产品送人或留作过年节之用。曾有一个农民挑一担枇杷到乡政府所在地卖。在路上遇见熟人就送一把，挑过10多里山路到了洞头，只剩下10多斤，干脆全送给洞头的亲友。虽然1994年乡里就修建了“800米长街”，也定过墟日，但却没有人按所定日子来赶墟。故全乡至今没有形成一个农贸市场。本地农民不仅缺少经商意识，而且产出的蔬菜瓜果数量少，仅为满足自己消费之需，不象相邻的贵州人种那么多，于是只好看着贵州人把洞头市场占领了。当地交通条件极差，使出售自己的产品非常困难或获利甚微。农户为了将一头100公斤左右的猪抬到乡政府所在地卖，须请3至4人帮忙。扣除劳务费和当天的午饭钱，卖猪最多能得到30至50元，如果猪较小甚至挣不到20元。这种情况也严重限制了农民们商品生产和经营的积极性，大大迟滞了当地人们商品意识的形成和发育。

3. 族际通婚及其对民族构成的影响

根据对洞头乡1987年至1997年11年间人口统计数字的分析，苗、瑶、壮等民族的人口发展趋势都是增加的，其中苗族人口增加比例最为显著，1997年比1987年增加了1.23个百分点，绝对数增加了916人，即1997年苗族人口比1987年增加了7.4%；侗族则基本保持原有比例；而汉族人口比例在全乡总人口中所占比例由1987年的3.73%下降为1997年的2.43%，减少了约1.4个百分点。汉族人口绝对数也由1987年的673人下降为1996年的454人和1997年的464人，也就是说，1997年汉族人口绝对数比1987年减少了31.05%。在当地并未发生重大自然灾害、大规模移民或战争等情况下，造成民族人口比例迅速下降只能用族际通婚和户籍管理等人为原因来解释。

历史上由于民族隔阂与歧视，当地极少见族际通婚，甚至瑶族内部不同支系也很少通婚。如甲朵村上祝和下祝屯的板瑶与高安村三叉屯的红瑶之间就很少通婚。1949年后族际通婚日益多见。目前除瑶族与其他民族通婚的事例较少外，其他民族通婚在当地已是很平常的事。汉族迁居到洞头后，就有人与当地少数民族通婚。近年来族际通婚更为普遍。由于长期处于少数民族优势人口的包围中，洞头乡聚居的汉族农户实际上超过半数属于族际通婚家庭，家中均有一两代甚至三代以上的少数民族成员（多为女性成员）。族际通婚甚至成为一些汉族居民刻意追求的目标，如在汉族人口占绝大多数的一心村归溜屯（约500余人），跟苗族女性结婚的汉族男性约占80%。而该村的汉族年轻女性多外出打工不归，与外地人结婚。在80年代实施严格的计划生育法规政策和中考、高考对少数民族考生降低分数录取的教育政策以前，他们大多按传统将子女的民族成分选择为父系民族即汉族。而近10多年来，汉族与少数民族通婚的家庭绝大多数都将子女的民族成分填报为少数民族，特别是当地人口最多的、同时又是融水县自治民族的苗族身份，多数族际

通婚家庭还将几年前出生并登记为汉族的孩子的民族成分也改为少数民族。只有个别人仍让子女选择为汉族。1982至1985年间，一些参加工作多年的干部以自己母亲、祖母或外祖母等亲戚是少数民族为根据，将自己的民族成分由汉族改为苗族或侗族。有的人则什么根据也没有，只是利用某些特殊关系就将自己或孩子的民族成分改为少数民族特别是除壮族以外的其他少数民族（因为对壮族实行与汉族同样的生育政策）。出于同样理由，与其他少数民族通婚的壮族人一般也愿意让子女选择填报其他少数民族的成分。他们这样做的目的很明确：一是为了多生一个孩子，二是让孩子将来升学能得到加分照顾，三是有的年轻干部是考虑少数民族成分对自己的前途（任用、晋升）有利，等等。

此外，当地对民族成分审查管理和登记手续并不严格，在年度人口统计时往往只凭本人申报就确认其民族成分，因而造成人口的民族构成急剧变化。如1992年洞头乡瑶族人口占总人口的10.39%，苗族人口占68.85%。而1993年瑶族人口竟下降为6.5%，而苗族人口却上升为73.16%。到了1994年，这两个民族的人口又基本恢复到1992年的比例；洞头乡汉族人口1995年还有734人，1996年和1997年却分别下降为454人和464人。人口和户籍管理的松散混乱也是导致当地人口的民族构成发生异常变化的重要原因之一。

从中国目前的人口构成和发展趋势来看，少数民族人口大约占9%。对少数民族实行特殊的人口政策和教育政策并不会马上导致全国人口的民族构成发生重大变化，但在一个具体社区中，特别是在类似洞头乡这样的少数民族人口占较大优势的社区里，也许可以作出这样的预测：只要目前的人口政策和教育政策连续实施大约50至60年（即两至三代人），就可能使当地的汉族聚居人口在第三代趋于消失，因为那时当地原有的汉族成年人口已经由于自然原因消亡，而子女有可能均选择了其他民族成分，同化于少数民族。当然，即使到那时，当地也还会有由于零星散居或因结婚、就业等原因迁来的散居汉族居民。社区人口的民族构成是否会发生这种变化，如果发生此种变化将会产生哪些社会效应，以及应采取何种人口管理对策，还有待跟踪研究。

4. 民族语言的相互渗透

洞头乡各聚居民族均有自己的语言，在与外地人交往、学校教育或公务场合，则通行汉语普通话或属于汉语北方方言的西南官话之一柳州方言（融水县属于柳州地区）；苗族操汉藏语系苗瑶语族苗语支的苗语黔东南方言南部土语；当地侗语属汉藏语系壮侗语族侗水语支的侗语南部方言，是一种有6个舒声调的土语；洞头瑶族中盘瑶（亦称板瑶或过山瑶）操汉藏语系苗瑶语族瑶语支的一种（勉语）；一心等村汉族使用的语言则属于汉语北方方言的一种，但与同属汉语北方方言的柳州话存在一些差异，某些词汇发音更接近普通话。壮、苗、瑶、侗等民族在历史上都没有形成自己完整的通行文字，只是借用汉字造过被称为土俗字的古壮文、瑶文，且不能完全准确地表达少数民族语言，本世纪初还有过属拼音文字的苗文，但都未能通行。50年代制定和推广了拼音壮文，以后又陆续进行了苗文和瑶文的实验。由于大众传媒以汉语为主和中小学实行双语教育这两个因素的长期作用，在洞头乃至融水全县都通行汉语和汉文，所以少数民族文字除法令规定的场合如公章、政府机构招牌等以外，基本上没有人使用。

在多民族聚居的地区，各民族语言必然要发生相互渗透和影响。洞头各民族语言相互渗透的表现是多方面的。第一，借用其他民族语言的词汇。当地各少数民族语言中的科技、政治以及现代生活方式方面的词汇基本上都借用汉语，其发音也与汉语相似或相同。此外，洞头乡各少数民族说的汉语方言是柳州话，而相邻不过一两公里的贵州省从江县的苗族和侗族讲的汉语方言则是贵州口音。这一事实亦可证明，半个世纪以来汉族文化对少数民族社区生活的各个方面产生了广泛而深远的影响，也表明社区行政中心不仅在政治、经济等方面具有强大的辐射力，在语言上也有着强大的影响；第二，交替使用多种民族的语言。这种情况在多民族杂居村屯的邻居交往、多民族家庭内部、宗教信仰活动如鬼师念经作法等场合很常见；第三，直接使用其他民族的语言作为生活语言和交际语言。在苗族占多数的村屯里，个别散居的侗族、瑶族或汉族农户由于生活在另一种语言环境包围之中，本民族语言使用频率日渐减少，经过长期的演变，他们已经跟周围苗族农户一样讲苗话。反之亦然。

调查发现，社区中的人口优势对于使用何种语言有着重要的影响。同是苗族，融水苗族自治县的苗族讲苗语，但广西三江侗族自治县的苗族讲侗语，而龙胜族自治县的苗族则讲汉语。洞头乡的侗族人口少于苗族，他们与苗族交往机会多，故此大多会讲苗语。而苗族人口占70%左右，他们使用本民族语言的机会更频繁，因而苗族会讲侗语的人数比例就低些。

洞头高安村的甲放、高马、高迁和高修等屯在约40年前都以侗话为主要交际语言。在本世纪60—70年代，父母大多也将孩子的民族成分选择为侗族，现在则多登记为苗族。这是因为由于苗族具有人口优势，侗族与苗族通婚比例日益增大，而且多是侗父苗母家庭。在当地家庭，妻子是主要的家务承担者，孩子也主要由母亲抚养。孩子自然就跟母亲说苗话，父亲在家庭中为了方便也跟着大家说苗话。时间一长全家乃至全村都讲苗话并接受苗族家庭主妇的生活习俗了，从而体现出向苗族文化认同的明显趋势。目前上述几个屯除了高修屯仍以侗话为主，其他屯都以苗话为主要交际语言，但也有少数几家在家庭内部仍讲侗话。

融水县大苗山外的几个乡镇如融水、和睦、永乐、三防和大浪等乡镇是汉族和壮族聚居地区。洞头乡甲朵村的苗族多姓韦，有约2800人，他们是大约8至10代人之前从三防乡等壮族地区迁来的。经过长期的融合，他们接受了当地占优势的苗族文化和民族意识，已成为苗族的一部分，在生产方式、语言、婚姻家庭和其他生活习俗方面与其他苗族群体已无差异。他们跟其他民族在经济、文化诸方面有密切的长期交往联系。

洞头的汉族居民有来自广东、湖南、桂东南等地，早期居民的语言也有各种方言，如麻盖话（客家话）、粤方言和柳州话等。在乡直机关工作的几个汉族干部，其父辈、祖辈或曾祖辈均为汉族的客家人，在当地与少数民族女性结婚生儿育女，他们至今也还能讲一些不太地道的麻盖话。不过由于他们长期在少数民族人口居多的社区生活，自己也跟当地少数民族女性结婚，其子女多已选择少数民族成分，随母亲讲侗语或苗语，对外或在校则讲汉语普通话或柳州方言，这些干部也都能讲一口流利的苗话或侗话。近10余年来到洞头经商的外地人有广东、广西玉林和贵港等地操粤方言的汉族居民，有的人也跟当地的苗妹、侗妹结婚生子，安家落户，他们多数也学会了当地通行的汉语柳州方言以及一些简单的苗语和侗语词汇。

5. 民间信仰的传播

洞头乡及附近的安太乡、良寨乡都没有基督教、天主教、佛教、道教或伊斯兰教等主要宗教的传教机构或组织，也未遇到有人承认自己信仰某种宗教或完全以宗教职业为生。除了一些农户供奉菩萨外，一些经商人家中供奉有财神。当地侗、苗、瑶族村落中流行的信仰主要是自然崇拜和祖先崇拜。实际上洞头各聚居民族都有自然崇拜、祖先崇拜、巫术等信仰活动。他们的自然崇拜内容有所差异，但不外乎对各种自然物如山、树、河、岩石或某种动植物的崇拜。随着佛教的传入，佛教的一些内容也有传播，如菩萨等神灵在民间也有供奉。但各民族都没有过统一的宗教信仰或全民信教的历史。巫师、鬼师、法师、道公、阴阳先生和仙娘等人物至今仍在各民族日常生活中起着独特的作用。洞头各民族信仰活动相互间的传播历史表明，各民族的文化交流和渗透有着长期的传统。当地苗族“鬼师”的活动就是明证。

鬼师是苗族民间替人主持避邪消灾、求医治病、求财、求子、丧事等活动的人，相当于汉族民间的巫师。一般都是由有一定文化，懂汉文，有较高威望的男性担任。《中国风俗辞典》中说鬼师流行于贵州台江苗族山区¹。实际上，鬼师这种迷信职业称呼并不限于贵州使用，在广西苗族地区同样流传。苗族鬼师熟悉本民族的各种历史传说和神话故事，会唱各种歌谣，能言善辩。他们基本上不脱离日常生产，有自己耕作的土地和山林，只是在有人相请时才携带自己平时准备的各种经书、唱本和相术书籍前去念经作法，指点求助者该如何做，如什么时间，去什么地点拜山神、树神或水神，修路架桥或造凳等。他们的经书唱本都是以汉文手工抄写，唱时则用壮话或苗话唱念。鬼师们以汉文传抄经书唱本，又用壮话、侗话或苗话唱念经书，但他们日常交谈却并不懂说壮话。请鬼师要送鸡、鸭、兔或猪牛肉等作为酬谢，数量多少则视主人家的经济情况和愿

¹ 叶大兵、乌丙安主编：《中国风俗辞典》，上海辞书出版社1990年版，第741页

望迫切程度而定。

洞头各民族的民间信仰活动交替使用几种语言的事实反映了当地各民族文化交流和相互影响的历史。如前所提及的那样，甲朵村的韦姓苗族原是从壮族地区迁来的，他们在亲缘、信仰和语言等方面与壮族有着密切的关系。甲朵村的鬼师有的是直接向壮族地区学习经文和法术的，也有的人是间接向这些直接学习者（其中杰出者被当地人尊称为大鬼师）学。所以他们以汉文传抄经书唱本和用壮话音调唱念经书。而高安村的鬼师与甲朵村的鬼师又有所不同。高安鬼师以汉文传抄经书唱本，但用侗话唱念经书。这一现象与高安属侗族和苗族杂居地区，侗苗通婚较多有关。特殊的历史、民族迁移、婚姻家庭和语言文化背景在鬼师职业行为中也得到体现，表明洞头苗族、侗族的信仰习俗在很大程度上接受了汉族和壮族信仰文化的影响。

遇事请鬼师念经作法这种迷信活动之所以至今仍在洞头民间流行，跟当地经济社会发展水平落后以及在此基础上积淀下来的社会心理特质有密切关系。由于山高路远，经济贫困，交通通讯落后，缺医少药，文化生活贫乏，多数农民的科技文化素质都很低，他们中许多人的确相信鬼师能帮助自己达到驱邪避妖、消灾治病、生儿育女或超度亡灵等目的；有的人虽然不相信鬼师，但既然遇事请鬼师是本地民间习俗，如果不跟大家一样花些钱或肉请鬼师，则恐遭人物议，家人也会怪罪，心理不得安宁；有的鬼师自己也不相信念经作法能帮人消灾治病，只不过将它作为一种邻里间的互相帮助行为，权且安慰一下有难的村邻而已。有个乡干部的父亲每年都要为村邻做几次鬼师，但他自己有病时却一定要在乡里当干部的儿子买药回家服用。问他为什么去为别人做鬼师时，他解释说：“别人叫去帮忙，不好拒绝，只能当作帮忙罢了。念了经病好不好是他自己的事。我做完鬼师就回来，有肉吃就行了”。可见，在特定社会经济文化背景下形成的寻求精神支柱、从众、功利和助人等动机，是鬼师现象在洞头地区得以长期流传的主要社会心理根源它的存在曾起到整合当地人们的社会行为，协调人际关系和安抚人们心灵的功能；它的消失需要彻底改变农民们的精神世界，更有待于其社会经济文化根源的消失以及科技文化知识的普及。这无疑将是一个相当长的社会变迁及心理变迁过程。

6. 日常生活方式的趋同

洞头乡各民族在长期杂居的环境中，除了在政治、经济、语言、信仰等领域相互影响和学习以外，在日常生活方式如建筑、饮食、节日、娱乐、服饰等方面也存在明显的趋同倾向。从总体上看，汉族和苗族的生活方式包括饮食文化、服饰文化、娱乐方式和建筑形式等对其他民族的影响要更大些。其中苗族的饮食习俗和建筑形式，汉族的饮食、服饰、娱乐形式等文化所产生的影响尤其明显。

苗族的“牛便”（以牛胃中尚未完全消化的草料加以过滤后跟牛肉、牛杂碎、辣椒及草药炖制）、“生羊血”（将生羊血拌以少量香料并放置凝固而成）和“渍血”（以刚取出的猪心脏里的鲜血淋到炒熟的肉上并加以搅拌即可）等菜肴是当地各民族待客的美味佳肴；油茶是当地各民族都喜爱的一种以茶叶、炒米、花生等烹制的饮料。

洞头乡各民族在长期的生产与生活经历中都选择了木质楼房即所谓“干栏式”建筑这种居住形式。木楼底层关牲畜和家禽，二楼住人，三楼存放粮食和其他产品，因而被戏称为畜牧局（一楼）、人事局（二楼）和粮食局（三楼）三合一的“办公楼”。木楼具有通风干燥、防虫防蛇、易于管理牛、猪等家禽家畜的优点。但是木楼的缺点也很明显，一是易着火，苗寨、瑶屯和侗村深受火灾之害。二是村庄中木楼密集，牲畜粪便污染居住环境，导致疾病高发。

从沿海汉族发达地区传来的各类服饰、粤菜、歌舞厅等文化内容都已被广泛接受。除了山村成年妇女以外，男性、儿童现基本上没有人再穿传统的民族服装。不熟悉当地民情风俗的外地人很难从服饰上区分眼前的当地人属于哪个民族。

由于各民族文化的长期交流和相互影响，从而形成了具有地域特色的社区文化以及相应的地缘感、社区意识。这种社区文化、地缘感和社区意识得到当地各民族和外地人的承认，人们在跟外地人交往时常用“我们洞头人”这类概念来区分本地人和外地人，他们喜欢比较“洞头人”、“安太人”、“滚贝人”或“从江人”之间在生产、节日、婚嫁或饮食等方面的差异。洞头各民族的这

种行为体现了明显的“我群感”或地缘感。调查发现，与外地人交往越多的人，这种“我群感”或地缘感就越是鲜明。

当然，在民族表层文化趋同的同时，洞头各民族之间的文化差异也是很明显的。这些差异主要表现在语言、婚姻家庭、信仰、节庆、居住建筑和经济行为等方面。由于篇幅所限，这里不细述。

四、民族文化与民族社会变迁关系的几点讨论

1. 各民族文化相互影响的基本前提

洞头乡各民族文化的现状与变迁表明，他们在政治上具有很强的向心力和趋同性，经济活动有众多的共同点和相似的经济心理特征，语言上的交流、渗透和双语能力是洞头地区民族语言现象的突出特点，宗教和其他信仰多样化以及没有全民信教的历史是各民族信仰的共同特点，族际通婚已大大促进了当地的民族融合，日常生活方式的趋同行为更是常见的现象。各民族文化之间相互渗透和吸收已具有长期的历史。从洞头地区民族文化相互渗透和影响导致民族文化的变迁可以得出一个结论，各民族文化相互渗透和吸收需要一定的社会环境和内部驱动力作为前提。社会环境包括政治、经济、文化等条件和由它们决定的民族文化交流的客观需求程度，内部驱动力指民族群体自身对民族文化交流的愿望、动机，它是由相应的社会环境决定的，是一个民族自我意识觉醒的表现。一般地说，一个民族所处的地区或时代愈是政治昌明、经济发达和文化繁荣，对民族文化交流的需求就会愈强烈，文化交流动机也会愈加强烈和明确，各民族政治上的向心力、凝聚力也越强；而在社会动荡，外忧内患对民族生存、民族文化存在巨大威胁时，民族群体对其他民族的文化则更有可能对民族文化交流 and 渗透持怀疑、抵触、反对或敌视的态度，同一地域各民族在政治上的向心力、凝聚力也就越弱。

2. 民族文化相互渗透或融合对民族文化、民族意识的影响

首先，生产工具、建筑、饮食、服饰、娱乐方式等均属各民族的物质文化，它们与民族意识等深层文化相比较属于表层文化，在发生族际交往时，是最早接触也是比较容易发生嬗变的部分。表层文化通常不涉及民族基本价值观、民族自尊心和民族根本利益，民族群体在接触其他群体的表层文化时，一般更多地是从它的实用价值去评价和决定取舍，对它原有的民族色彩和地缘色彩较少考虑。因此，民族文化的交流、渗透无疑将导致民族文化的融合与同化，尽管这种交流和渗透不是每次都导致民族深层文化、民族自我意识的嬗变。洞头乡的民族关系实际上正是广西地区民族关系的缩影。在广西，民族矛盾的主要表现形式不是政治上的民族分裂主义，也不是宗教信仰上的差异冲突，民族语言文字使用范围和程度的不同对民族关系也没有产生严重消极影响。当地民族矛盾主要以各民族聚居地区经济发展差异这种形式表现出来。经济欠发达地区的民族有着强烈的改变落后面貌的愿望。发展经济是解决民族矛盾和事实上不平等的最重要的途径，这一点早已成为广西各民族的共识。因而，他们比较容易接受先进的生产工具、生产方式、管理文化和经济价值观，以期实现共同进步和繁荣。这一点可以认为是广西各民族文化特别是表层文化趋同程度较大的主要根源。

其次，民族文化表层成分的趋同或融合不等于民族自我意识的淡化。1995年对广西地区汉壮苗瑶侗5个民族的交往态度进行的一项比较研究表明，民族服饰、审美观的变化，以至民族政治权利意识的宽容并不等于民族认同感或归属感等民族意识的淡化或削弱。即使在广西这样公认是民族关系融洽和谐的地区，各民族依然最喜欢自己所属的民族，认为自己民族是最优秀民族²。调查发现，在洞头地区，民族认同感存在这样一种基本趋势，即族内通婚群体比族际通婚群体强，老年群体比年轻群体强，文化层次高的群体比文化层次低的群体强。民族认同感强的群体对于民族文化的淡化或削弱表现出更多忧虑和思考，他们对民族文化的宣传和传承如组织各种民间文化活动如抢花炮或斗马节也更为主动热心。同时，民族表层文化不仅存在趋同与融合的趋势，各民

² 李秋洪：《广西民族交往心理的比较研究》，《民族研究》1997年第1期。

族之间的文化差异同样是不能忽视的。民族意识作为一种深层文化，必然要以各种形式表现出来，要通过各种表层文化体现出民族自身的价值取向。即使就民族表层文化而言，融合与差异、趋同与分化也是同时存在的两种趋势。

再次，汉族跟其他民族通婚的后代普遍将民族成分选择或改为少数民族成分，这一事实不仅具有人口学意义，我们更关注的是其社会心理学意义和文化人类学意义。它至少有两点值得重视：第一，由于中国各民族在法律上拥有平等地位和权利，以及生育、教育和人事政策等方面对少数民族的照顾优惠，因而少数民族人口群体趋附于大民族以获得安全感和公平感的要求不复存在或不再象半个世纪前那么强烈；第二，民族感情并不总是决定个体的民族认同感或民族归属感的首要动因。在存在民族歧视或民族压迫的时期或环境中，追求安全感、从众和某种社会地位是人们隐瞒或改变民族成分的主要心理动机；而在民族关系融洽的时代或社区里，个体现实的功利动机如传宗接代的生育动机、个人成就动机或对子女成长的高期望等也足以推动个人在很少引起情感波动或冲突的情况下作出选择、改变民族成分的决定，而且这种决定通常都是在家庭群体支持下作出的，也不会遭致民族群体反对。本研究分析的诸多个案均证实了这一点。洞头地区改变民族成分的个人在申报或办理有关手续时，没有发现一例遭到本民族群体反对的。有的文献认为民族自我意识增强的直接结果之一，是大批以往填报汉族成分的少数民族群众更改民族成分以恢复少数民族族籍³。但该论断的逆推理看来未必成立，也就是说，改变民族成分不一定是民族自我意识增强的结果。本研究所了解的更改民族成分者无一例外都是出于前述那些现实功利动机而非归属某个民族的感情或认同感所使然。洞头乡的情况与我们在广西其他地方绝大多数调查所获印象相符。

3. 民族文化的相互渗透或融合是促进民族社会变迁和实现民族繁荣的重要动力

任何时代或地区，只要存在多个民族就会发生这样或那样的民族文化交流与渗透，每个民族的文化都会受到其他民族文化的影响，吸收其他民族文化的因子，同时也会影响其他民族的文化。不过应该指出，在不同时代和地区，民族文化之间的相互影响往往具有不同性质。在民族关系紧张，存在严重民族歧视、民族压迫的时代和地区，就民族文化交流 and 影响的主体而言，压迫民族的文化对被压迫民族文化的影响要大于后者对前者的影响；就民族文化交流 and 影响的层次而言，交流多限于对民族文化的表层（主要是生产工具、服饰、饮食、住、行等各种物质文化）产生影响，而对民族意识、民族认同感、民族自尊心等深层文化的影响要困难得多，“一边倒”或带有强迫性的文化传播也更易引起反弹，更有可能被认为是大民族主义、民族歧视或压迫。在民族平等和民族关系融洽、互相尊重的社会环境中，人口众多、经济发达、文化先进的民族对经济欠发达、文化较落后的小民族的影响一般要大些，但这种影响通常是通过自愿的选择，在不伤及对方民族自尊心的前提下实现的，而不是强迫对方接受的。同时，小民族的文化的积极因素能够得到社会整体更多的认可和接受，并加以传扬光大。洞头乡汉族、侗族对苗族文化的认同和接受就是例证。

【译文选编】

编者按：北京大学1999年秋季开设了“民族社会学”研究生课程，学生们翻译了课程指定的国外近期发表的有关论文，我们将选择其中一部分在本《通讯》中陆续刊载，以便向读者介绍国外民族社会学最新研究动态。

³ 郭大烈主编：《论中国当代民族问题》，民族出版社1994年版，第390页。

苏联解体后各共和国的少数民族政策：加高兹个案⁴

查里斯·金 (Charles King) 李霞译

摘要：本文考察了影响苏联解体后各共和国制定全面的少数民族政策的各种障碍。摩尔多瓦 (Moldova) 将权力移交给了其境内一个叫加高兹 (Gagauzi) (信基督教的突厥人) 的少数民族，文章集中探讨的这个个案被视为当地和平解决民族冲突的典范。1990年，摩尔多瓦政府与加高兹的关系达到最低点，那时，在是否承认加高兹为一个独立的政治实体的问题上，摩尔多瓦志愿军武装与加高兹的非正规军队处在爆发全面内战的边缘。在此之后，摩尔多瓦成立了一个被称为“加高兹耶里”(“加高兹之地”)的特别行政单位。与前苏联地区其它关于民族-领土的争论相反，加高兹这一个案表明，在坚持一种高度集中的一元化国家结构和将自治权移交给以联邦形式松散联系着的各单位这两极中间，存在着一个可进行多种政策选择的空间。

关键词：加高兹、少数民族政策、前苏联、摩尔多瓦、民族冲突、突厥族群、自治

在整个前苏联历史中，各民族群体要求地方自治或独立一直是地方民族政治的一个基本内容。在乌克兰，围绕着克里米亚半岛 (Crimea) 的地位的冲突一度导致了基辅 (Kiev) 与莫斯科之间的关系出现危机，并加大了乌克兰中央政府和辛菲罗波尔地区 (Simferopol) 亲俄罗斯的领导层之间的关系的紧张度。在高加索 (Caucasus)，自1988年来，一次接一次地爆发了五次大的冲突；包括阿泽里人 (Azeris) 与亚美尼亚人 (Armenians)，格鲁吉亚人 (Georgians) 与阿布哈兹人 (Abkhazians)，格鲁吉亚人与南奥塞梯人 (South Ossetians)，北奥塞梯人 (North Ossetians) 与英古什人 (Ingush) 之间，而最近的一次，即车臣 (Chechen) 与俄罗斯中央政府的冲突导致了許多违背人权的行爲以及数不清的生命与财产损失。

虽然这些冲突有着不同的性质，其中有些是核心地区中央政府与边缘地区少数民族群体之间的对抗，有些则表现为边缘地区内两个群体之间的冲突，但它们一个共同的特点是缺乏一种可选择的、有创造性的政策思路以控制冲突并减少冲突在相邻民族中扩散蔓延的机会 (Curr 1993: 133)。各中央政府总是把地方的自治要求看作是对国家领土完整的威胁。结果，政府对此的反应不外乎或是断然拒绝边缘地区群体的要求，或动用军事力量对其进行镇压。作为回应，边缘地区少数民族往往在争执中以单方面提出“自治”、“主权”、或“独立”来增加赌注，虽然这些地方的领导人很少能确切说明这些概念在实践中意味着什么。

不过，正如本文将讨论的，有可能制定出一些文化政策和关于地方自治的法律，既满足地方民族群体的多数要求，同时也保证国家领土的完整。在一个高度集权化的一元化国家与一个松散的联盟之间有着很宽广的政策选择范围。既然核心地区群体与边缘地区群体都依赖于在同一个国家内某种形式的持续存在，那么就可以有很多种结构，它既能保证国家领土的完整，又能满足地方自治的要求 (Horowitz, 1985: 601)。选举地方议会及行政机构；批准少数民族群体推选的政府组织和使用他们的文化象征物；改革税制立法以允许地方领导人将财政收入用于地方发展；划出行政管理边界以更精确地反映出地方居民的族群界线；保证由地方选举出的领导人在中央政府中的位置，这些都是在高度中央集权的国家结构与易于分裂的联邦结构中间的可能性选择。

⁴ 本文原载于英文《Ethnic and Racial Studies》杂志 Volume 20, Number 4 (October 1997), pp. 738-756。

更重要的是，在边缘地区组建经选举出的政治机构，赋予他们对当地资源及行政管理的有限度的权力，这样会使得当地民族自身内部产生出相互竞争的利益群体，从而避免冲突形成两极化。只要少数民族群体认为他们与中央的冲突是一种“零-和”游戏的竞赛，在与占主动权的中央对立时，他们就倾向于保持团结。但只要在一些基本的利益点上创造一些加以限制的渠道，就会使少数民族内部的各竞争群体在与中央的关系问题上相互争夺发言权，这样就降低了在冲突中“中央-边区”这一矛盾的重要性，也打开了一个中央可与之谈判的更大的替代群体范围。

本文探讨的情况可以为前苏联境内及境外的民族-领土冲突的解决提供一个想象的模式。加高兹族——前苏联摩尔多瓦共和国内的一个小的突厥系少数民族——的个案是一个令人鼓舞的案例：这个后苏联国家即使在中央与地方之间已发生了武装暴力冲突之后，仍通过对地方有关自治权的要求采用建设性和富有创造性的处理方法，在中央与地方之间达成了某种和解。但是，一旦这些折衷的政策付诸实践后将会发生什么？人口数量与分布的现实情况是否会阻碍设计完美的少数民族政策的实施？正如我将在下文指出的，即使是用意极好的处理民族-领土区争端的计划——包括更加关注少数民族文化的地位并将权力移交给以民族为基础的管理机构之意愿——一旦由理念转为具体实施，便可能遇到极大的障碍。

加高兹的社会及文化地位

处在欧洲各大帝国——哈布斯堡王朝、沙皇俄国、奥斯曼帝国（Ottoman）和苏联——的交汇点，现在作为独联体成员国之一的摩尔多瓦共和国，一直是个多种民族、语言和文化的混合地带。说罗马尼亚语的摩尔多瓦人目前占400万总人口数的65%，而乌克兰族（14%）和俄罗斯族（13%）构成摩尔多瓦的少数民族主体。

在共和国不同少数民族中，母语为土耳其语系的西南分支之一的信奉东正教的加高兹族，其社会及文化地位在许多方面是独特的。首先，摩尔多瓦的大约153,000加高兹人（占总人口的4%）的民族起源一直是个有很大争议的问题（Moshkov, 1904；Hoppe, 1934；Wittek, 1951-2；zajaczkowski, 1960）。研究者们提出了多达十二种各自独立的有关加高兹民族起源的理论（Zajaczkowski, 1974；Dron, 1992：24；Gradeshliev, 1994），甚至在族名“加高兹”的起源及拼写问题上，争论也毫不减少（Dron, 1992：29；Gungor and Argunsah, 1993：1）。

过去十年中，一些学者指出，加高兹人是从前居住在黑海沿岸的佩切涅格人（Pecheneg）与库曼（Cuman）部族的后代，或者他们就是安纳托利亚突厥人（Anatolian Turks），只不过名称不同而已（Kowalski, 1933：11-12）。另外一些学者则把他们定为基督教化的或“保加利亚化”的突厥人，或“突厥化”的基督教保加利亚人，或是这二者的某种结合（Wixman, 1984：70）。他们是何时、在何种情况下来到现在他们所在的南摩尔多瓦地区，同样是个有争议的问题，虽然多数学者看来认为保加利亚人和加高兹人大致是在18世纪晚期或19世纪早期紧接着俄土战争之后从巴尔干半岛迁至南比萨拉比亚（Bessarabia）地区（在罗马尼亚语和土耳其语中这一地区被称为Bugeac或Bucak）（Kuroglo and Marunovich 1983：11）。另一些学者则试图证明Bugeac地区是加高兹人传统的民族居住地而反对任何将他们视为这一地区的移民的理论，不管说他们是多久以前到达的（Marunovich, 1993）。这一观点就使加高兹人成为了南摩尔多瓦地区唯一真正的土著居民，多数学者对此不很赞同，责备这一观点是非学术性和宣传性的，不利于摩尔多瓦国家的政治

稳定 (Iuncu, 1990)。

其次，加高兹人是摩尔多瓦共和国内语言上最俄罗斯化而“摩尔多瓦化”最弱的群体。根据1989年苏联的人口普查结果，认为自己能够熟练运用俄语作为第二语言的加高兹人的比例，比摩尔多瓦其他族群为高。大约有72.8%的加高兹人报告说俄语是他们的第二语言，这个数字比十年前的68.4%升高了 (Anuarul, 1994: 64-65)。报告说能将摩尔多瓦语作为第二外语流利使用的人数，加高兹人在各民族群体中占的比例最低，在1989年摩尔多瓦语被宣布为官方语言后⁵，这种状况就不可避免地成为一个麻烦的问题。只有4.4%的加高兹人报告说能熟练掌握摩尔多瓦语，而在乌克兰人、俄罗斯人、犹太人、吉普赛人等群体中，有10%以上的人懂摩尔多瓦语。看来多数加高兹人的确还保存着一些他们自己母语的知识，或者说至少他们认为，报告说拥有这些知识是自己民族身份的重要组成部分。约91.2%的加高兹人报告说加高兹语是他们的“母语”(rodnoiiazyk)，这就使他们在对“民族语言”的依附上排在第三位，仅次于俄罗斯人和摩尔多瓦人。所以大多数加高兹人成为布瑞安·斯爱瓦 (Brian Silver, 1975) 所描述的语言“狭隘者”和“未同化的双语者”之类，很少人完全同化于俄罗斯人或摩尔多瓦人。

第三，摩尔多瓦已经成为加高兹人事实上的家园，世界上绝大多数的加高兹人居住在摩尔多瓦的比萨拉比亚地区 (Moldovan Bugeac)，其它一些社群则集中在乌克兰西南和散居于罗马尼亚、保加利亚、土耳其和希腊。在前苏联以外的少数加高兹标准语法书或民族历史记载⁶很个别化和情境化地区分出“加高兹人”(gagauz)、“土耳其人”(Turk)、“加高兹土耳其人”(Gagauz Turk)。前苏联境外的加高兹人一般估计约为15,000人，有一位权威人士则认为实际上这一数字要高得多 (Dron, 1992: 23)。据1989年人口普查结果，在前苏联各共和国内共居住着197,786加高兹人，其中153,468 (77.6%) 居住在摩尔多瓦，主要分布在巴萨拉比斯卡 (Basarabeasca) 南部地区、科姆瑞特 (Comrat)、辛亚迪尔-朗加 (ciadir-Lunga)、塔拉克利亚 (Taraclia) 和瓦卡纳斯提 (Vulcanesti)。其余的主要在邻近的乌克兰的敖德萨 (Odessa) 地区 (Itogi 1993, part 1: 10; part 2: 6-524)。

第四，加高兹族长期是摩尔多瓦内社会及文化最不发达的民族群体之一。19世纪末，当现在的摩尔多瓦的大部分领土还是俄罗斯控制的巴萨拉比亚 (Bassarabia) 省的一部分时，加高兹族的文盲率男性为88%，女性约为98% (Kuroglo and Marunovich 1983: 13)。除了30年代有一个短暂的加高兹复兴时期外，加高兹人的状况在两次大战期间没有多大提高，在这个时期，巴萨拉比亚地区成为了罗马尼亚的一部分。而在1940年巴萨拉比亚被苏联吞并，成为“摩尔多瓦苏维埃社会主义共和国”后，加高兹人的状况仍无多大改变。直到1957年，苏联才发展出了以斯拉夫字母为基础的加高兹语字母表，但从这一年起至1990年，用这种语言只出版了33本小书 (Angheli n.d.: 3 and 5)⁷。1957至1958年的学年中，在摩尔多瓦南部开办了一些以加高兹语为教学语言的学校，但1961年这种做法被取消而改为全部用俄语讲授课程 (Tanasoglu, 1994)。加高兹语甚至都不再作为一项学习的课程。

即使不考虑教学语言，加高兹地区南部地区的中学教育质量相对而言较低。1990年，加高兹

⁵ 虽然“摩尔多瓦语”与罗马尼亚语并没有什么区别，但很多当地的政治家和知识分子们始终强调它是一种独立的语言。我这里采用摩尔多瓦政府的官方提法。

⁶ 最近在编撰加高兹语音词典和民族历史方面所做的努力包括Pokrovskaja (1990), Marunovich (1993) 和Gungor与Argunsah (1991; 1993) 的著作。

⁷ 这里从《摩尔多瓦共和国社会政治组织文档》中引用的一些文献在调查的时候 (1993年夏) 还没有被全部编目。它们存放在摩尔多瓦共产党中心委员会的卷宗中。

所有地区有较高学历教师的比例均比国内平均水平低，在一些地区，约有四分之一的教师只有中学毕业的教学证书而没有更高的学历（Central Committee n.d. : 1）。到1990年，只有647名加高兹人在摩尔多瓦的学院中接受高等教育，在基什涅夫（Chrisinau）国立大学，摩尔多瓦共和国的最高学府中，加高兹族学生只占全体学生的1.4%，在任何大学或学院里，这一数字都没有超过总数的4%（Zidu n.d. : 1）。高等教育学院的2,875名教师总数中，只有15名是加高兹族人（Central Committee m.d. : 4）。其结果是在共和国的行政机构中很少发现有加高兹人。一些相对人口较少的民族群体——如犹太人（占总人口的1.5%）和保加利亚人（占2.0%）——在城市和乡村行政机构中工作的比例均较加高兹人为高（Anghli m.d : 8）。

加高兹族的最后一个显著特征是：在摩尔多瓦所有主要民族语言中，只有加高兹人的母语既是主要的“地位规划”（status planning）的对象，又是“自体规划”（corpus planning）的对象，即是说，不仅是加高兹语相对于摩尔多瓦语、俄语和其他地方语言的适当地位是个有争论的问题，而且标准加高兹语本身的字母表、语法及专门词汇还处于未完善状态。80年代末期之前，在使加高兹语现代化和提高其作为一种可操作的文学语言表达方式的功能方面，几乎没有做任何努力。

1957年7月，共产党通过了一个斯拉夫字母表，并早在1950年就提出过一项详尽的临时性计划，要在摩尔多瓦和乌克兰的中学教授加高兹语。但是，1961年以后，加高兹语便从摩尔多瓦的学校体系中（在更大范围上，从一般的文化生活中）消失了。第一本加高兹语的诗集于1964年出版（Romanov, 1968 : 4），但是很少其它加高兹语文学作品在苏联时期出版。摩尔多瓦科学院的“加高兹学家”完成了一些民族志研究，但这些研究无一例外地是以俄文发表的，只偶尔有一些会翻译成加高兹语。1969年至1980年间，只有不到25篇关于加高兹民族志的重要文章和专题论文发表（Ionova, cojuhari and Pistica, 1982 : 523-5），整个战后期间，包括翻译的书在内，只有不超过35到40本书是用加高兹语出版的（Arnaut, 1993 : 2）。目前在已独立的摩尔多瓦，对加高兹族知识分子来说，解决其语言的字母表、拼写方法和专门词汇的问题是极紧迫而重要的。

改革下的民族动员

80年代后期，摩尔多瓦与当时苏联很多主要成员国一样，也发生了群众示威活动和政治骚乱。面对当地共产党领导层对由莫斯科发动的开放和政治自由化进行抵制的局势，在首府基什涅夫开始形成了地方的反对组织。1989年中期，一些原来各自独立的文化和社会组织结合成“摩尔多瓦民众阵线”（Crowther, 1990）。

加高兹主要组织的代表——“加高兹人民”（Gagauz People）——也出席了1989年5月召开的“民众阵线”的成立大会（Busuioc, 1989）。几乎和“民众阵线”同时成立的“加高兹人民”，是由加高兹的中心科姆瑞特市的一个非正式文化俱乐部转化来的（Socor, 1990 : 9）。当地不发达、贫穷、教育落后的状况使加高兹的知识分子和地方政治精英们热切地支持“民众阵线”的改革目标。加高兹组织的目标和战略实际上是模仿“民众阵线”的目标和战略。他们的目标都在于利用戈尔巴乔夫的公开政治和政治改革来对抗保守的地方政党精英，他们都意识到有必要用政治重建和公开性之类寓言式语言来掩盖对民族重建的要求。

但是，作为“民众阵线”基础的这种多民族联合被证明是脆弱的。1989年3月，对新一届苏联议会，即人民代表大会，的选举使很多公开宣称支持“摩尔多瓦”（罗马尼亚）民族重建的人进入

了联合立法会；“民众阵线”成立后，这些作家、艺术家和其他知识分子越来越认识到摩尔多瓦内部战线的划分是在民族名义的团体与亲俄的共产党领导之间进行的。复兴本土的摩尔多瓦（罗马尼亚）语言及文化就成为“阵线”的行动焦点。1989年8月，摩尔多瓦议会在“阵线”的强大压力下通过了一系列新的语言法令，这之后，“阵线”采取了更为排他性的倾向。新法令规定摩尔多瓦语的书写方式要回归为拉丁字母（这样就使其与罗马尼亚语区别开来）称其为共和国的“国语”，并设定了一系列最后的期限，要求许多国家公务员在此之前须熟练掌握这一语言（Actele, 1990）。除了对这些新的语言法令的不安，一些“加高兹人民”的领导人还害怕“阵线”在摩尔多瓦与罗马尼亚关系问题上日趋明确的主张。“阵线”成员日益强烈地呼吁重新评价1940年苏联对巴萨拉比亚的吞并，并呼吁就重归以前的罗马尼亚祖国问题展开一次公开的辩论。这类呼吁不仅吓坏了加高兹的民众，也挑战了加高兹地方领导的既得利益：虽然“加高兹人民”是以文化组织的名义成立的，但这一组织的许多支持者是南摩尔多瓦地区行政精英成员。这些行政官员本指望利用这一运动作为向摩尔多瓦中央政府索取政治和经济上的更大让步的手段；他们中的大多数更乐意仍作为苏联的一部分，而坚决反对“阵线”这种“泛罗马尼亚主义者”的新趋向。

1989年9月，作为对“人民阵线”激进主张和基什涅夫与莫斯科对峙局面明朗化的回应，加高兹领导人宣布在南摩尔多瓦成立一个自治的加高兹共和国。整个89年后半期和90年初期，摩尔多瓦中央政府与科姆瑞特的自称的行政总部间的紧张度不断升级。1990年2月的国家议会选举是激化摩尔多瓦与加高兹矛盾的主要催化剂。在这次选举中，主张独立的“阵线”的领导人在好几个选区内击败了共和国的许多共产党高层领导人。对于加高兹人来说，这样一种选举结果是向泛罗马尼亚民族主义进一步推进的一个信号。确实，选举后被任命为首相的阵线领导人梅西·加克（Mircea Druc）就多次谴责了加高兹领导人；1990年8月，当加高兹宣布成为一个完全独立的共和国时，摩尔多瓦政府宣布“加高兹人民”为非法，并号召摩尔多瓦人民拿起武器来反对加高兹分裂主义者。一车车的摩尔多瓦志愿者被派遣到加高兹地区，如果没有苏联内务部军队的干预，摩尔多瓦与加高兹非政府武装者间全面战争的爆发将是不可避免的（Fane 1993: 144-5）。在这一时期，加高兹得到了摩尔多瓦东部在政治与军事上都更强大的另一块宣布为分离主义者的飞地“特兰斯尼斯垂摩尔多瓦共和国”（Transnistrian Moldovan Republic）的支持；这两个集团有时候会携手合作，而川斯尼斯垂把加高兹作为反抗基什涅夫的第二道防线（King, 1994-95）。

在接下来的几个月中，基什涅夫与科姆瑞特间的争端解决没有任何进展。1991年8月的莫斯科政变加深了这两方的裂隙。作为对政变的回应，1991年8月27日，摩尔多瓦议会宣布成为一个独立的摩尔多瓦国家，而加高兹领导人欢迎这场政变，并准备抢先从苏维埃联盟中脱离出来。与苏联其它各共和国中的少数民族群体一样，加高兹也认为，不断增长的地方民族主义浪潮——而不是苏联的“国际主义”——会对他们的语言、文化及其民族身份构成极大威胁。

苏联解体后摩尔多瓦的文化措施

80年代后期起，摩尔多瓦政府就努力想处理加高兹特有的一些问题并试图抚慰激进的加高兹领导层。共产党的公共教育部在1989年至1990年在南部地区进行了一系列的研究。1989年8月议会成立了一个特别的“加高兹问题”委员会。一年后，政府又建立了一个专门针对加高兹事务的咨询委员会（Socor, 1990: 11-12）。国家民族关系部，一个作为国家与非政府文化组织间联系纽

带的政府机构,也集中精力在加高兹事务上发挥着作用。这个机构永久性地任用了两名加高兹专家,其中一位还被任命为加高兹文化协会“弟兄情谊”(brotherhood)的主席,这个协会是1991年10月成立的(Bozbei, *Sirf and Ocunsaica*, 1994)。

尽管摩尔多瓦政府与科姆瑞特的加高兹领导人之间存在政治争端,但自80年代后期始上述对加高兹地区的关注措施还是产生了影响。自1988年起,一份加高兹语的新闻周报“母语”(Ana sozu)作为摩尔多瓦主要日报的副刊定期发行;这份报纸的题词语“让突厥人生活在母语中!”(Ana sozu ile oguzluk yasasin)毫不含糊地将复兴加高兹的语言和文化宣布为自己的目标⁸。一所由摩尔多瓦政府和私人捐款建立的加高兹大学1991年在科姆瑞特开始招生(‘Universitatea’ 1991 :1)。1993-94学年间,有1,039名学生在这所大学的农学系、经济学系以及“民族文化”系三个系学习;约有60%的教职工说加高兹语,加高兹族学生的比例由1991年的约43%上升到1994年的超过70%(Tanasoglu 1994)。在其它主要高等院校中加高兹族学生的人数也在增长,1992-93学年时,加高兹族学生的比例已占学生总人数的2.4%,而在1989-90学年时,这一比例仅为1.4%(Anuarul 1994 : 165)。

直到1993-94学年的中期,加高兹语在任何公立学校中都还未作为教学语言使用,但已有44所学校将其作为一门学习课程(‘Inapararea’, 1994 : 2)。科姆瑞特、辛亚迪尔-朗加和瓦卡尼斯提(Vulcanesti)地区的几所幼儿园也开始教授加高兹语(‘Komrat’ 1993 : 1),辛亚迪尔-朗加地区的一所私立高中将英语、突厥语和罗马尼亚语交替作为学校的教学语言(Sirf n.d. : 2)。

1990年后陆续在基什涅夫成立了一个加高兹作家联盟、一个妇女协会,建立了一个加高兹语图书馆,在科姆瑞特成立了一个稍小一点的科麦尔·阿塔特克(Kemal Ataturk)加高兹-突厥语的图书馆,摩尔多瓦的电视台和广播电台每月定期用加高兹语进行广播,在科姆瑞特建立了一个小的电视台和一个加高兹电影制片厂(Sirf n.d.,p.3; Polozoglu, 1994)。考虑到摩尔多瓦在民族语言出版和文化项目方面资金缺乏的状况,这些成就就显得更加难得。以阿塔特克图书馆为例,虽然它只有两个房间和几百本书,但这些书大部分都是那些去伊斯坦布尔的加高兹族旅游者用装满了突厥语出版物的超重旅行箱一车车载回来的(Tavasanci, 1994)。

虽然在摩尔多瓦政府和市民们个人的努力下,加高兹族的语言和文化相对成功地在公众中提高了其可见度,但对加高兹语的规范化和现代化仍是一个问题。1993年5月,摩尔多瓦议会批准通过将加高兹语的斯拉夫字母转换成拉丁字母,当年9月,在基什涅夫每月出版的《母语》已转为以新的字母出版(Baboglu, 1994)。不过,《母语》使用的,经摩尔多瓦科学院详尽说明过的字母表既不同于科姆瑞特当地加高兹政府采用的,也不同于摩尔多瓦中央政府批准通过的⁹。

到1996年夏,无论是摩尔多瓦还是加高兹,在这一方面看来双方都没有按照各自宣称的方案来施行。除了用加高兹语来命名一年中的十二个月份外,《母语》整个是以标准的土耳其语版本出现的(包括使用土耳其语而非突厥语中的独特字母g)。同样,由科姆瑞特官方正式通过的拉丁字母却还没有被当地报纸所采用。被称为“加高兹议会和政府喉舌”的官方报纸《新闻》(‘Haberlar’)到1996年夏还完全采用的是斯拉夫字母;而且,除了报头和一两篇短文章外,这份报纸的绝大部分使用的仍是俄语。与之相似,其它的地方性报纸也几乎都是以俄文出版的。

加高兹语言规划的这种混乱、矛盾的状况在一定程度上反映了基什涅夫的加高兹族知识分子

⁸ *Oguzluk*实际上是“突厥系”的特殊的一支,是指那些形成为现在西南部突厥语系家族(如安那托利亚突厥人、加高兹人、阿扎里斯人和土库曼人)的部落。

⁹ 媒介公布的各种字母列表中有很多印刷错误,以致于现在仍不清楚哪种形式被认为是官方规定的。参见“Gagouz”(1993),“Hotararea”(1993),和“O perevode”(1993)。

与居住在南部地区的加高兹族知识分子间的分歧。那些不仅要求自治，还要求完全独立的激进加高兹族知识分子大多聚集在科姆瑞特的地方政府、“加高兹人民党”(“加高兹人民”的后继)阿塔特克图书馆和那所规模不大的加高兹大学的周围。即使是在这个群体内部，在何为加高兹地区最合适的政治地位以及它与摩尔多瓦中央政府的关系问题诸方面也存在着很大的分歧。

另一方面，在基什涅夫的加高兹族知识分子主要在摩尔多瓦科学院、国家民族关系部和卡达斯立克(Kardaslik)文化社团中工作。由于充分意识到他们作为加高兹少数民族选出的代表而从中央政府所得到的好处，他们愿意与摩尔多瓦当局和解，将他们的目标限定为在一个统一的摩尔多瓦国家内实现加高兹民族的复兴。这两个主要群体间的界限是不太固定的，但是很显然，摩尔多瓦的加高兹族社群内部的这种冲突不可避免地减慢了达成加高兹问题全面解决的步伐。

土耳其方面的影响

摩尔多瓦官方很早就认识到，加强与土耳其的文化、政治与经济联系是缓解加高兹社群内部的这种紧张关系并使其最激进的派别确信中央政府具有诚意的一条途径。自独立以来，密切与安卡拉的关系不仅使加高兹获得了语言、文化规划所必需的基金和指导，而且还为加高兹提供了一个替代莫斯科的忠诚汇聚点。1991年12月，土耳其承认了摩尔多瓦的独立。次年二月，两国间在伊斯坦布尔签署协议，建立了外交关系。1994年2月，两国签署了更广泛的有关经济合作、贸易及农业发展项目的协定(‘Acord’ 1994)，1994年中期，原来设在摩尔多瓦的土耳其领事馆升级为大使馆。而土耳其也是在摩尔多瓦设立大使馆的少数几个国家之一。

1991年之后的摩尔多瓦-土耳其关系在1994年7月土耳其总统苏雷曼·德米内耳(Suleyman Demirel)对摩尔多瓦进行国事访问时达到顶峰，这是自摩尔多瓦独立以来来访的最庞大、级别最高的外国代表团。德米内耳此行是在一百多名政策制定者和商业领导人的陪同下抵达的，他用了三天时间与摩尔多瓦总统米尔西·斯内格(Mircea Snegur)及摩尔多瓦的其他高级官员会谈，并签定了一系列加强经济与文化联系的草案和一个友好互助基本条约(‘Semnarea’ 1994)。德米内耳宣布土耳其将为摩尔多瓦提供3500万美元的一揽子帮助计划，其中大部分被指定用作改善加高兹地区的供水设备和基础设施(‘Gagauzskiaia’ 1994)。在德米内耳访问期间，他和斯内格一道访问了加高兹的主要城市科姆瑞特和辛亚迪尔-朗加，这一事件被加高兹领导人斯德潘·托佩尔(Stepan Topel)描述为加高兹族历史上“最辉煌的时刻”(Topel, 1994)。在他停留期间，德米内耳多次指出，加高兹是“土耳其与摩尔多瓦之间的一道坚固的友谊之桥”(‘Dorim’ 1994: 2)并特别提出摩尔多瓦境内“一个突厥民族”的存在使这一国家将继续成为安卡拉的商业及政治领导人特别关注的地方(‘Discursul’ 1994)。土耳其代表团这次出访在摩尔多瓦呆了三天而在乌克兰只停留了两天，这一事实本身也许就表明了土耳其人把加高兹放在一个特别重要的地位上(Socor, 1994: 2)。

德米内耳的此次国事访问成为摩尔多瓦、加高兹和土耳其领导人间的长期接触史上的一个顶点。摩尔多瓦是1992年创立的黑海经济合作体(BSET)的创始成员国之一，这一计划是由土耳其已故的特加特·欧扎尔(Turgut Ozal)首先提出，并由他的后继者德米内耳所发展。自那以后，摩尔多瓦的领导人只要在讨论与土耳其的关系时，便会提到这一组织的重要性，虽然摩尔多瓦弱小的经济实力使其在这个“黑海商业及发展银行”的计划中所起的作用必然是微不足道的。

(Connelly, 1994: 36)。双边贸易和经济关系发展得很快。早在1992年, 摩尔多瓦-土耳其的贸易总额已达1180万美元, 使土耳其与美国一道成为摩尔多瓦在独联体之外的第四大贸易伙伴, 1994年中期, 有15项重大合资项目开始启动 (Belen'kii, 1994)。

自1991年, 通过它在基什涅夫的大使馆和土耳其合作与发展代理处 (TIKA), 安卡拉已为加高兹提供了可观的财政与教育支援。1992-93学年, 有178位加高兹族学生就读于土耳其的大学, 到1993-94学年, 这一数字增加到约200; 依照一个特别的交换项目, 另有27位土耳其学生和3位土耳其教师在科姆瑞特大学学习或工作 (Zanet, 1994)。摩尔多瓦的两个加高兹/突厥语图书馆的所需资金大多来自土耳其; 为加高兹的艺术家、音乐家以及电视主持人安排了许多交流计划; 一所教授英语-罗马尼亚语-突厥语的私立高中于1993年9月在辛亚迪尔-朗加正式开始招生; 自摩尔多瓦独立以来, 一系列其它的援助项目开始启动 (Zanet 1994: 2-3)。1994年初, 安卡拉宣布它将向辛亚迪尔-朗加 (加高兹族人口占绝大多数的少数几个城市中心之一) 捐助一整套印刷设备以资助加高兹语实现向拉丁字母的转换 ('Publicatii' 1994)。

土耳其的介入, 尤其是它对加高兹语言和文化发展的关注, 是出于一系列利益的考虑。在外交政策上, 安卡拉一直密切注视着布鲁塞尔, 希望在巴尔干和黑海地区扮演一种积极的角色以证明其欧洲身份。这样, 介入摩尔多瓦与加高兹南部地区的民族-地区冲突是土耳其意欲在东南欧洲扮演和平斡旋者这一更广泛的兴趣的一部分。更何况, 虽然摩尔多瓦的加高兹人在整体规模上远小于其它还未独立的突厥民族如雅库特人 (Sakha, 即Yakuts) 或者鞑靼人 (Tatars), 但它仍是前苏联西部边界的最大的一个与其有亲缘关系的突厥民族。在乌克兰、贝拉如斯 (Belarus) 和波罗的海区 (Baltics), 最大的突厥语系民族群体也未超过其总人口的百分之一, 而加高兹是摩尔多瓦的四大民族群体之一, 其人口占总人口的3.5%。这样, 在土耳其加强与前苏联各突厥民族联系方案中, 加高兹就成为一个很有意义的 (而且花费低廉的) 目标群体。而且, 大体上说, 加高兹人比其它突厥民族更愿意接受土耳其的帮助和影响。而在亚洲中部的各共和国内, 由于存在规模较大的俄罗斯各少数民族和伊朗的经济影响, 本土民族较不热心于突出他们的突厥族身份, 与之相比, 加高兹则特别合作。实际上, 最近一些有关加高兹族书籍 (这类书在前苏联境外是很少见的) 的出版, 大部分得到了土耳其政府的资助 (Dogru and Kaynak, 1991; Gungor and Argunsah, 1991; 1993)。

在处理加高兹问题上, 安卡拉很注意将其继续的帮助和支援与摩尔多瓦领土完整的概念联系在一起。这样一种策略就削弱了加高兹的一些激进派所宣称的摩尔多瓦政府意欲对少数民族实行“摩尔多瓦化”或“罗马尼亚化”的观点。正如德米内耳在摩尔多瓦议会上的讲话中明确指出的, 他们对加高兹继续援助的前提是加高兹人作为统一的摩尔多瓦共和国内之公民 ('Discursul' 1994)。

地区自治：“加高兹耶里”

除了努力提高加高兹地区文化与经济的不发达状况和建立起与安卡拉的联系纽带之外, 摩尔多瓦政府还赋予了南加高兹区域以特殊的地区地位。给予加高兹以地区自治的提议过去曾遭到摩尔多瓦政治势力两极的共同反对。泛罗马尼亚主义者集团认为自治有损于最终将摩尔多瓦与罗马尼亚统一起来的目标; 承认加高兹对南摩尔多瓦的控制会从根本上损害其论点, 他们强调, 摩尔多

多瓦根本上是罗马尼亚的领土，只不过被苏联的叛逆者把它从祖国攫夺了过来。另一方面，那些坚决主张维持一个独立的摩尔多瓦国家的集团则害怕给予科姆瑞特的地方精英以自治权只会更激发加高兹激进分子提出完全独立的要求。

这两派势力在1994年初苏联解体后的第一次选举后都被推至边缘位置，而属中间派的农业民主党（ADP）在选举中获得了议会的多数席位。和总统斯内格（随后也成为ADP成员）的主张相似，农业党人的兴趣在于尽快了结与加高兹的冲突；此外，斯内格和他的ADP盟友急切想反击泛罗马尼亚主义者，强调摩尔多瓦与罗马尼亚间的差异，这个党内的很多成员认为给予加高兹某种形式的自治可以正好与罗马尼亚形成鲜明的对比：罗马尼亚拒绝考虑给予其境内的匈牙利人（Hungarian）以自治地位。

1994年8月，由ADP占主导地位的新议会通过了一个新的宪法，其中第111条允诺给未被承认的“加高兹共和国”所在地区以“特别的地位”。1994年12月一项针对加高兹的更详尽的法律由摩尔多瓦议会和加高兹领导层通过并由斯内格总统于1995年初公布（*Constitutia* 1994, P.35；*Gamova* 1994）。依照这项新的法律，一个特别的“地区自治单位”作为“加高兹人民自决的一种形式”和“摩尔多瓦共和国的组成部分”成立了（‘*Lege*’ 1995）。这个在加高兹被称为“加高兹耶里”（即“加高兹之地”之意）的新单位被赋予了相当的地方权力。1995年5月和6月，经当地公民投票选举出了行政首脑（*Baskan*）、执行委员会（*Bakannik komitesi*）和立法机构（*Halk Toplusu*），这些机构的负责人被赋予了对当地资源、经济、司法及其它领域的权力。只有一些主要的功能如公民权的认定、外交政策、货币的流通与发行以及国家安全等则由摩尔多瓦中央政府唯一控制。

加高兹语、摩尔多瓦语和俄语三种语言都被定为官方语言，这一规定是为了缓和1989年由于宣布将摩尔多瓦语（罗马尼亚语）作为唯一的官方语而在加高兹引起的恐慌。此外，此法律规定，如果“摩尔多瓦共和国发生地位改变”的事件（假设与罗马尼亚统一），加高兹有权决定自己的命运。这一预备性的条款既缓解了加高兹对摩尔多瓦最终会回归罗马尼亚本土的担心，同时也间接维护了摩尔多瓦的领土完整：因为任何迫使这两国统一的努力都会导致加高兹运用新法律的此条款，这样，基什涅夫和布加勒斯特（Bucharest）的支持统一势力在采取进一步的统一举措时就会遇到极大的障碍。这很奇怪，分裂领土的立法保障却变成了防止分裂的首要壁垒¹⁰。

不过，这些规定在实践中将如何运作还不是很清楚。1989年首次宣布成立但未被承认的“加高兹共和国”的界限范围包括五个行政区。但是新法律并没有简单地将这些行政区承认为新“加高兹耶里”的组成部分，它是单个的村庄，而不是以行政区作为管理的基本单位。依照这项法律的规定，在加高兹族人口占50%以上的居民点，可通过地方公民投票，如获多数票通过则进入新的行政管辖区域。

1995年3月进行了第一次公民投票的浪潮，这次投票有3个市镇和26个村庄选择加入“加高兹耶里”。其它任何居民区也可以在当地三分之一以上人数的提议下，通过类似的公民投票方式加入这一新统辖区。但是，加入这一新辖区的居民区很少在地域上是相邻的。这个新的行政管理单位由分散在非加高兹族（主要是摩尔多瓦和保加利亚人）居民区的几十个加高兹族村庄组成，这种补丁式的分布状态使对这一地区的管理极为复杂。谁应该为当地居民提供商品及服务，中央财政的哪一部分该划入这一新行政单位，地方领导人如何管理这样一个其组成部分（村庄）不享有统一边界的地区等都是政策制定者们必须认真考虑的问题（*Pasali*，1995）。

¹⁰ 有关“加高兹耶里”立法方面具体的处理方法，参见King(1995b)。

对加高兹居民区人口分布的统计结果同样使将政治、经济及文化权利向地方的移交变得很困难。据1989年的人口统计，在组成未被承认的那个加高兹共和国的五个行政区中，只有两个区中的加高兹族人占绝大多数。在整个南部地区，不超过50%的居民区的居民主体是加高兹族人（即约占总人数的20%左右），而加高兹族人口占绝大多数的居民区只占总居民区的28%。只在科姆瑞特地区加高兹人为主的村庄才占多数，而作为地区中心的科姆瑞特和辛亚迪尔-朗加是唯一两个稍具规模的加高兹人口占多数的城镇（Dron 1994）。南部地区的其他人口主要由摩尔多瓦人和保加利亚人构成。在名义上统称为“加高兹”的五个行政区内，加高兹族人占总人口的47.2%，没有达到多数。这样，当地非加高兹族人与新近掌权的加高兹族官员间的关系就会成为冲突的潜在根源，尤其在当地的精英们为得到中央政府拨下来的发展基金而竞争和争夺对当地资源的控制权时。

苏联解体后各共和国的少数民族政策

加高兹的个案表明，即使在民族间冲突达到暴力冲突或接近暴力冲突的阶段，只要能冷静并富有想象力地处理地区分裂主义，是能够恢复中央与边缘地区间的秩序和信任的。在中央成立一个值得信赖的委员会以满足地方民族群体的文化要求并不会给中央财政造成多大的负担；承认过去对少数民族群体的一些做法是错误的，并广泛承诺对特定民族群体文化及语言的不发达状况进行改善，这些做法所费不多但能表现出中央的诚意，并能阻止冲突扩大成全面暴力冲突。

在对待少数民族提出的诸如提供民族语言教育、用当地民族语言出版书籍等需要较多投入的要求时，寻求国内外各种非官方的资金来源不失为一条好的途径。在这一个案中，中央的外交政策扮演了关键的角色。承认其他“亲属国”（kin states）对本“主国”（host state）内的与其同民族的群体之权利表示的关心——比如包括友好合作条约中的互利条款，这样做既有助于保持与邻国间的友好关系，又从根本上削弱了“主国”内部对极端分子的支持势力，而且还使其他“亲属国”的领导层确信其同族人口的散居状况并没有成为一个需要动用国内政治手段来解决的问题。事实上，摩尔多瓦政府鼓励加高兹知识分子向安卡拉寻求文化及经济支援，尽管有些加高兹人自己对发展其突厥族特性并不太热心。

不过，加高兹的个案同时也使前苏联的各共和国在制定全面的少数民族政策时必然会遇到的很多问题凸现出来。首先，一旦中央政府与地区民族领导之间的冲突两极化，那么着手与地区领导人谈判就必然使某个声称代表了这一个少数民族群体的集团的地位合法化，而这种声称的代表性很可能是不确实的。这正是南摩尔多瓦的加高兹地方反对集团（如加高兹人民党）一直在争论的问题，他们断言科姆瑞特的领导层只是把地区自治权和各种文化特权作为一种手段，以保持他们在共产党时代在当地享有的统治地位。

确实，一些主要的加高兹领导人（包括“加高兹耶里”的最高长官）都曾原地方议会的首脑，他们中的一些人利用转型期间的政治与经济动乱为他们自己捞取个人和经济方面的好处。基什涅夫方面与这一地方领导层谈判就必然加强了其地位，因为这样他们就被认定为加高兹族的代表。尽管加高兹新的机构选举导致了一些激进派领导人的失势，但其他激进领导人可以将他们力促加高兹独立的主张转为通过对“加高兹耶里”内部的选举来产生影响。因为苏联时期的领导层宣称自己具有合法代表性，要抹平以前遗留下来的管理问题现在已更为困难了。

其次，创立一个少数民族的地区自治行政机构的技术细节也总是很复杂的。在加高兹的个案中，因为地区组织的基本单位被定为村落而非行政区，因此，各地方行政实体如何协调他们的行动仍是不甚明了的。举例说，如果一个加高兹人占多数的村庄，它是“加高兹耶里”的成员，

但它又被其他保加利亚人或摩尔多瓦人占多数的居民区隔开了，那么，怎样为这些孤立的加高兹人提供教育与公共服务呢？尽管中央政府有此诚意，但前苏联的人口规模与分布的这种结果却是创建一个高效和能迅速作出反应的地方政府要面临的主要障碍。

最后要指出的是，东欧和前苏联的民族间冲突从来就不完全是国内事务。每一次冲突，不管是潜在的还是明显的，都对邻国的国家安全利益造成冲击，而国外的同民族团体的地位则会被地方政治活动家用作重要的政治资本来源。在某些情形下，这些冲突的国际化可能成为正面的促进力量：摩尔多瓦发展与土耳其的关系就确实使其与加高兹的冲突得到缓和，因为这样做从根本上摧毁了一些极端激进派所宣扬的认为基什涅夫正致力于消灭加高兹族的语言和文化。但是在更多情况下，很多东欧和前苏联国家自身的虚弱会使其他“亲属国”会把这些国家中同民族的散居人口的诉求用作它的一种有力的政治工具，从而使它与“主国”的关系变得紧张。这些国家面临的挑战将是既承认国外势力合法的安全及文化的利益，又维护对自己国内事务的控制。这些政府在任何程度上能够成功地在与被政治动员起来的少数民族达成公正的协定和同时维护中央政府的统治权这二者间达到平衡，是后共产主义国家能否保持稳定的决定性因素。

（译者：李霞，北京大学 社会人类学专业 1999年博士研究生）

· 书讯 ·

《中和位育》——迟到70年的回声

在潘光旦先生诞辰100周年的日子，由潘乃穆等姊妹编辑的纪念文集《中和位育》正式出版。

潘光旦先生在20年代提出的“位育”这一概念，终于在70多年后的世纪之交得到了社会公众的回应，又一次成为社会关注的聚焦点。我们的思想界和社会公众就一直在重复这样的循环：一代学人苦心孤诣，在方方面面进行了卓越的探索，但这些宝贵的精神财富还没等进入公众视野，就已经被淹没在芸芸众生的急功近利和“时代精神”的慷慨激昂中。等到实践层面的各种波澜壮阔的尝试尘埃落定，社会经历了一个漫长的世代轮回，人们才可能“偶然”地发现那些沉睡多年的思考，豁然意识到原来许多历史早已经隐含在前辈的预言中，唯事过境迁、音容已逝，留下无限感叹。可是，在这种叹息声中，谁能保证一个新的轮回不会又在悄然进行中？

这本书其实不是一本常规的“纪念文集”，而是一种对几代人“心路”的重新体验。我们太少时间这么“重温”前人的东西了，其结果是每一代人都浪费了不少脑筋和争吵，在不断“前进”的幻觉中踏步。可是急迫的现实却不容我们这么劳而无功。作为久违了“天地君亲师”的国人，读一读这类东西，可以重新习惯于文明的连续性和传承，感悟跨越时空的人心。（于长江）

【学术纵览】

北京大学社会学人类学研究所1999年学术工作简介

一、北京大学社会学人类学研究所编辑《研究论文》系列目录

为加强社会学、人类学学科建设，增进学术交流，北京大学社会学人类学研究所从1999年5月

开始编印《研究论文》(Working Paper)系列,及时反映研究所工作人员近期的科研成果和正在进行的研究工作,目前已经编印7期:

- ISA工作论文1999-001 马戎:《中国国有企业体制改革与社会结构变迁》
- ISA工作论文1999-002 邱泽奇:《在工厂化和网络化的背后——组织理论的发展与困境》
- ISA工作论文1999-003 刘世定:《嵌入性与关系合同》
- ISA工作论文1999-004 高丙中:《社会团体的兴起及其合法性问题》
- ISA工作论文1999-005 麻国庆:《文化的复制与生产:宗族的复兴与祭祀空间》
- ISA工作论文1999-006 王铭铭:《地方政治与传统的再创造》
- ISA工作论文1999-007 马戎、郭建如:《中国居民的环境意识与环保态度的城乡差异》
- ISA工作论文1999-008 费孝通:《九十新语》(甲集)
- ISA工作论文1999-009 费孝通:《九十新语》(乙集)
- ISA工作论文1999-010 费孝通:《九十新语》(丙集)
- ISA工作论文1999-011 赵斌:《英国的传媒与文化研究综述》
- ISA工作论文1999-012 潘乃谷:《潘光旦释“位育”》
- ISA工作论文1999-013 李建新:《倒金字塔理论与21世纪中国高龄社会》
- ISA工作论文1999-014 费孝通:《重建社会学和人类学的经过的回顾与体会》

二、学术讲座

1、农村问题系列讲座

第1讲	费孝通	教授	我的农村研究	4月17日
第2讲	邱泽奇	副教授	我国乡镇社会组织	4月24日
第3讲	刘世定	教授	我国乡镇企业的发展	5月8日
第4讲	刘世定	教授	我国乡镇财政与乡镇建设	5月15日
第5讲	马戎	教授	我国农村劳动力转移	5月22日
第6讲	邱泽奇	副教授	我国乡村基层选举	5月29日
第7讲	林毅夫	教授	土地承包与农业发展	6月5日

2. 研究所系列学术讲座

日本和光大学人际关系部 中生胜美副教授:

“街坊辈与华北农村的社会结构”(1999年3月22日)

美国威斯康辛大学历史系林毓生教授:

“韦伯论儒家思想的评析”(1999年5月6日)

美国耶鲁大学社会学系主任、社会学家和政治学家戴维·阿伯特教授(Pro. David E. Apter):

“当代社会学的困境与展望”(1999年5月11日)

美国夏威夷大学教授Stephen Phillion 博士:

“新社会运动理论与阶级”(1999年6月10日)

美国加州大学伯克利分校人类学系讲师刘新博士:

“美国人类学研究现状”(1999年6月24日)

法国社会科学高等研究院(EHESS)杜瑞乐教授(Joel Thoraval):

“当代欧洲的民族问题”(1999年6月18日)

日本一桥大学社会学部町村敬志教授：

“全球化的地方基础——变动期的日本都市”(1999年12月1日)

三、学术会议：

第四届“社会学人类学高级研讨班”

主办单位：北京大学

云南民族学院

时 间：1999年6月23日至1999年7月2日

地 点：云南民族学院

第六届“现代化与中国文化研讨会”：走向21世纪的中国社会学人类学

主办单位：香港中文大学崇基学院

台湾东华大学族群关系与文化研究所

北京大学社会学人类学研究所

时 间：1999年11月3日至11月6日

地 点：江苏·吴江

四、开设课程

学期	姓名	课程内容	课程
1998-1999学年 第二学期	周 星	民俗学研究专题	研究生选修课
	王铭铭	社会文化人类学理论与方法	研究生选修课
	刘世定	乡镇企业研究	研究生选修课
	高丙中	文化社会学	研究生选修课
	刘援朝	语言社会学	研究生选修课
1999-2000学年 第一学期	马 戎	民族社会学	研究生选修课
	邱泽奇	社会评估理论与方法	研究生选修课
	刘世定	社会学与经济学	研究生选修课
	麻国庆	亲属制度研究	研究生选修课
	钱民辉	教育社会学	研究生选修课
	赵 斌	传媒与文化研究	研究生选修课
	王铭铭、麻国庆	人类学导论	全校本科生选修课

五、指导研究生完成学位论文

姓名	学位论文题目	导师	学位
方卫华	中介组织：制度变迁中的产权交易机构研究	马 戎	博士
田 青	峪村：一个陕南村落民间庙宇重建	王铭铭	硕士
胡宗泽	什里店：一个华北村庄的精英变迁	王铭铭	硕士
包胜勇	建国以来河村医疗卫生体制的历史与变迁	马 戎	硕士
杨贵凤	强制性制度变迁下的制度偏好改变	刘世定	硕士
刘玉照	非正式占有的制度化：北园镇乡镇企业改制的个案研究	刘世定	硕士

六、博士后出站报告

姓名	工作报告题目	工作完成时间	备注
----	--------	--------	----

张 思	中国农村的村民自治研究——历史学与社会学的考察	1997.10.-1999.7.
赵 斌	英国的传媒与文化研究	1997.10-1999.9.
韩嘉玲	中国扶贫政策研究	1997.10-1999.10

七、主要研究成果

《社会学人类学论丛》

第12卷.	《中和位育：潘光旦百年诞辰纪念》，潘乃穆等编，	人民大学出版社
第13卷.	《中国农村教育发展的区域差异》，马戎、龙山主编，	福建教育出版社
第17卷.	《社会科学的应用与中国现代化》，乔健、李沛良、马戎主编，	北京大学出版社
第18卷.	《中华民族凝聚力形成与发展》，马戎、周星主编，	北京大学出版社

专著、文集、译著、编著

- 费孝通，《费孝通文集》（1-14卷），北京：群言出版社。
- 费孝通，《芳草茵茵》，济南：山东画报出版社。
- 费孝通，《费孝通散文》，杭州：浙江文艺出版社。
- 费孝通，《费孝通诗存》，北京：群言出版社。
- 王铭铭，《逝去的繁荣：一座老城的历史人类学考察》，杭州：浙江人民出版社。
- 钱民辉，《职业教育与社会发展研究》，哈尔滨：黑龙江教育出版社。
- 高丙中，《居住在文化空间里》，广州：中山大学出版社。
- 麻国庆，《家与中国社会结构》，北京：文物出版社。
- 潘乃谷等主编，《潘光旦选集》（1-4卷），北京：北京日报出版社。

论文、译文

（按作者姓氏拼音顺序排列）

- 费孝通，“更高层次的文化走向”，《民族艺术》1999年第4期。
- 费孝通，“筑码头闯天下：三访温州”，《瞭望》1999年第7-8期。
- 费孝通，“圈外人语”，《读书》1999年第3期。
- 费孝通，“我心目中的爱国者”，《读书》1999年第11期。
- 费孝通，“推己及人”，《读书》1999年第12期。
- 费孝通，“五十年国庆有感”，《群言》1999年第10期。
- 费孝通，“大同向前看”，《群言》1999年第12期。
- 费孝通，“小民族大家庭”，《群言》1999年第11期。
- 费孝通，“回报社会的培育”，《群言》1999年第7期。
- 费孝通，“文化的传统与创造”，《文艺研究》1999年第3期。
- 费孝通，“筑码头，闯天下”，《瞭望》1999年第7-8期。
- 费孝通，“区域经济发展的新思考：三访珠江三角洲”，《瞭望》1999年第19、20期。
- 高丙中，“第三部门的运行及其合法性问题”，《规制与发展：第三部门的法律环境》，浙江人民出版社。
- 高丙中，“中华民族文化的多样性与族际文化共享”，马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》，北京大学出版社，第222-230页。
- 金曦霞，“世纪金版与科教兴国”，《工商时报》1999年11月10日。
- 刘世定，“城乡联营：w乡合金钢厂调查”，《中国当代企业制度与企业家》，中国社会出版社。

- 刘世定,“嵌入性与关系合同”,《社会学研究》1999年第4期。
- 刘世定,“中国当代的企业制度:概括性描述”,《中国当代企业制度与企业家》,北京:中国社会科学出版社。
- 刘援朝,“族际交往的社会语言环境”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第255-309页。
- 麻国庆,“分家:分中有继也有合:中国分家制度研究”,《中国社会科学》1999年第1期。
- 麻国庆,“拟制的家与社会结合”,《广西民族学院学报》1999年第2期。
- 麻国庆,“日本的家与社会结构”,《世界民族》1999年第2期。
- 麻国庆,“谈种:祖宗与子孙”,《读书》1999年第7期。
- 麻国庆,“宗族的重构与祭祀空间:以闽北剧头村祖先祭祀为例”,《人类学与民俗学研究通讯》1999年第1期。
- 麻国庆,“宗族的重构与祖先祭祀”,《社会科学战线》1999年第5期。
- 马戎,“促进学术对话,推动学科建设”,《中国社会科学》1999年第4期。
- 马戎,“导言”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第1-33页。
- 马戎,“关于中华民族凝聚力的研究”,《西北民族研究》1999年第2期。
- 马戎,“民族与民族意识”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第34-67页。
- 马戎,“我国少数民族教育事业的发展”,《西北民族研究》1999年第1期。
- 马戎,“中国各民族之间的族际通婚”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第162-221页。
- 马戎,“中国社会发展不平衡对策研究案例之一:内蒙古赤峰地区的发展模式”(合写),厉以宁主编《区域发展新思路》,北京:经济日报出版社,第337-375页。
- 马戎,“罪与孽:中国的法制与德治概说”,《北京大学学报》1999年第2期(《新华文摘》1999年第6期)。
- 马戎,“Population Growth and Urbanization”,R. E. Gamer, ed. *Understanding Contemporary China*, Lynne Rienner Publishers, pp.207-236.
- 潘乃谷,“潘光旦释‘位育’”,潘乃穆等编《中和位育》,中国人民大学出版社。
- 潘乃谷,“土族婚姻家庭的变迁”,《甘肃土人的婚姻》(许让神夫著,费孝通、王同惠译),辽宁教育出版社,第159-232页。
- 钱民辉,“吃饭的教育没饭吃?”,《社会》1999年第1期。
- 钱民辉,“女性教育机会均等与可持续发展”,《教育理论与实践》1999年第4期。
- 钱民辉,“运用评估杠杆 加强博士后管理工作”,《博士后》1999年第3期(总第23期)。
- 邱泽奇,“互补互惠的族际经济联系”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第331-366页。
- 王铭铭,“History, fraternity and reciprocity-the folk model of welfare”, *Chinese Social Sciences Yearbook (1998)*。
- 王铭铭,“村落姓氏与权利”,《民俗研究》1999年第1期。
- 王铭铭,“地方政治与传统的再创造”,《民俗研究》1999年第4期。
- 王铭铭,“格尔兹的解释人类学”,《教学与研究》1999年第4期。
- 王铭铭,“共同体的命运”,《中国图书商报》1999年7月6日。
- 王铭铭,“家庭危机与公共权力:台湾石淀乡生活史研究笔迹”,《中国家庭及其伦理研讨会论文集》,台北汉学研究中心。
- 王铭铭,“教育空间的现代性与民间观念:闽台三村初等教育的历史轨迹”,《社会学研究》1999年第6期。

- 王铭铭,“民族与国家:从吴文藻的早期论述出发(之一)”,《云南民族学院学报》1999年第6期。
- 于长江,“个体族际交往及其社会心理”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第367-427页。
- 于长江,“关于忠诚”,《IT经理世界》第16期,1999年
- 于长江,“研讨会笔记”,《中国饮食文化基金会会讯》第3期,1999年
- 于长江,“知识经济不是‘人的时代’”,《IT经理世界》第22期,1999年
- 于惠芳,“科研和学科建设”,《北京大学校刊》1999年6月15日。
- 赵斌,“Mouthpiece or Money Spinner: the double life of Chinese”, *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 2.
- 赵斌,“雷蒙威廉斯的文化与社会”,《外国文学》1999年第5期。
- 赵斌,“依旧怀念一九九八”,《读书》1999年第9期。
- 赵旭东,“本土心理学的启蒙观:开展本土研究的一些教训”,《社会理论学报》1999年第1期。
- 赵旭东,“互惠、公正与法制现代性”,《北大法律评论》,法律出版社,第100-145页。
- 赵旭东,“农民、公民与意识形态”,《社会科学论坛》1999年第7、8期。
- 赵旭东,“为何对家情有独钟”,《中国图书商报》1999年8月14日。
- 赵旭东,“我们为什么热爱祖国”,《金三角》1999年第1期。
- 赵旭东,“想像中的社区”,《读书》1999年11期。
- 赵旭东,“知识分子的批判意识”,《社会科学论坛》1999年11-12期。
- 周星,“村寨博物馆:民俗文化展示突破与问题”,《两岸民俗文化学术研讨会文集》,中华民俗艺术基金会。
- 周星,“第四届社会文化人类学高级研讨班总结”,《人类学与民俗研究通讯》1999年第2期。
- 周星,“海洋民俗与中国的海洋民俗研究”,《韩国第3次国际民俗学大会》论文。
- 周星,“家之、德古、习惯法”,《西南中国纳西族、彝族的民俗文化:民俗宗教的比较》。
- 周星,“民俗、习惯法与法制”,《社会科学的应用与中国现代化》,台湾:丽文文化公司。
- 周星,“桥与文化的随笔系列:蓝桥与断桥、亲吻之桥与廊桥遗梦”,《文史知识》1999年第5期。
- 周星,“桥与文化的随笔系列:桥会男女”,《文史知识》1999年第4期。
- 周星,“文革期的民俗文化现象”(日文),(日)爱知大学现代中国学部编《中国21》第6号。
- 周星,“物亦载道:我心中的学术精品”,《中国图书评论》1999年第4期。
- 周星,“中国各民族分布的基本格局”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第122-161页。
- 周星,“中国民族关系的现实与未来”,马戎、周星主编《中华民族凝聚力的形成与发展》,北京大学出版社,第428-469页。

【学术简讯】

第六届“现代化与中国文化研讨会”:走向21世纪的中国社会学人类学

由北京大学社会学人类学研究所、香港中文大学崇基学院和台湾东华大学族群关系与文化研究所3个单位联合主办的第六届“现代化与中国文化研讨会”于1999年11月3日至11月6日期间在江苏省吴江市召开。这次研讨会的主题是:走向21世纪的中国社会学人类学。

来自国内各省市、香港、台湾地区以及日本的许多著名社会学家、人类学家出席了这次会议,代表了国内和港台地区社会学、人类学各个学术单位。国内学者有费孝通(北京大学)、苏驼(南开大学)、侯钧生(南开大学)、宋林飞(南京大学)、谢遐龄(复旦大学)、刘豪兴(复旦大学)、蔡禾(中山大学)、风笑天(华中理工大学)、李培林(中国社会科学院)、李友梅(上海大学)。

沈关宝(上海大学)、郭志刚(中国人民大学)、杨圣敏(中国民族大学)、彭兆荣(厦门大学)、惠海鸣(苏州市)以及北京大学的潘乃谷、马戎、刘世定、王铭铭、麻国庆、李建新等,香港学者有香港中文大学的金耀基、李沛良、刘兆佳、周健林、陈志明,香港大学黄绍伦,香港科技大学苏耀昌,台湾学者有中央研究院的李亦园、庄英章、章英华、伊庆春、罗正心,谢继昌(台湾大学)、乔健(东华大学)、曾济群(法鼓大学)、吴天泰(东华大学),日本学者有中根千枝(东京大学)、横山广子(日本国立民族学博物馆)。

在这次研讨会正式召开前夕,许多与会学者出席了10月31日在复旦大学举办的第五届“潘光旦纪念讲座”,由我国著名遗传学家谈家桢教授和赵寿元教授担任主讲人,讲座题目为“遗传学与社会发展”。

由于这次研讨会的举办时间恰逢费孝通教授90华诞,与会者到达吴江后参加了11月2日举行由吴江市和费孝通基金共同主办的庆祝活动。费孝通教授做了题为“重建社会学和人类学的经过的回顾和体会”的发言。

与会学者在这次研讨会上针对21世纪人类社会发展中所面临的新挑战和新机遇,广泛而深入地讨论了社会学、人类学在学科建设和应用性等方面所涉及到的许多问题。研讨会按照4个专题分成4个组成部分:(1)社会学、人类学学科建设,(2)家庭与教育,(3)企业与工业化,(4)文化研究。会议论文将汇编为文集,于2000年在北京和台湾两地出版。

会议期间,与会代表在座谈会上分别介绍了各自所在学术研究机构的基本情况,共同探讨了今后在下个世纪里如何进一步推动和发展两岸三地之间在社会学和人类学领域的学术交流和作。这是两岸三地社会学者和人类学者的一次盛会,必将对今后的学术交流与合作产生积极的推动作用。

民族社会学专业委员会新会员

关凯	满	国家民委民族问题研究中心	邮编:100086	电话:13701163672
王铁志	蒙	国家民委民族问题研究中心	邮编:100800	电话:66017361
菅志翔	回	国家民委民族问题研究中心	邮编:100800	电话:82080622
周莉	汉	国家民委民族问题研究中心	邮编:100800	电话:66020062
王雪梅	汉	北京行政学院社会学教研部	邮编:100044	电话:68006907
何银铃	回	宁夏自治区党校哲学教研部	邮编:750021	电话:(0951)5015149

地址:中国北京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
邮政编码:100871

责任编辑:于长江
E-mail: chj-yu@263.net