

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 35 期
2004 年 9 月 15 日

本 期 要 目

【论 文】

“美美与共”和人类文明

费孝通

中国传统“族群观”与先秦文献“族”字使用浅析

马 戎

汉族青少年民族意识形塑的研究

——一个对义务教育阶段语文课本的内容分析

栗晓红

【新书介绍】

民族社会学——社会学的族群关系研究（马戎编著）

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

“美美与共”和人类文明*

费孝通

一. 文明的话题

探讨全球化和不同文明之间的关系，不是一个新话题，也不是一个新现象。今天我们经常说的“全球化”，其渊源可以追溯到19世纪西方（主要是英国）主导的世界各地不同文化之间的广泛接触和交往。对这种广义的全球化趋势的关注与研究，也是从19世纪开始的，比如卡尔·马克思就关注过资本主义全球扩张和原始积累的过程。关于这方面问题的探索，一直是社会学、人类学、民族学等诸多社会科学研究的重要领域。

这种对于全球化、文明、文化的研究，不仅仅是一种纯知识性的探索，它已经成了解决人们面临的严峻问题的一门科学。当今世界上不同的国家、民族、宗教之间的各种交融和冲突屡见不鲜，全球化造成的矛盾和问题，对我们构成了多种多样的挑战，对此，国际学术界和思想界做出了种种反应。我本人近年来对“天人对立论”、“文明冲突论”等思潮的评论，就是对目前世界上发生的一些问题所发表的意见。

当今世界上，还没有一种思想或意识形态能够明确地、圆满地、有说服力地回答我们所面临的，关于不同文明之间该如何相处的问题。不管是社会经济高度“发达国家”，还是大多数“发展中国家”，在这个问题上，都同样受到严峻的挑战。这不是哪个单一的国家、民族或文明遇到的问题，而是一个全人类都要共同解决的问题。全球化的特点之一，就是各种“问题”的全球化。

二. 时代的呼唤

近二三百年来，西方思想在世界学术界起着主导作用，但在面对全球问题的时候，西方的一些基本思路，出现了很大的局限性，在解决某些问题的同时，又引发一些新的矛盾。比如，近百年来，随着西方强势文化的扩张，“自我中心主义”在一些人的头脑里大大地膨胀起来，“西方至上主义”、“殖民主义”、“极端国家民族主义”和“种族主义”等等思潮，成了上世纪两次世界大战的催化剂，也是造成很多国际性问题的重要原因。时至今日，世界上极端主义和以暴制暴所造成的种种事端，依然摆脱不掉“以我为中心”的影子。

因此，我觉得要更好地理解今天世界上出现的问题，寻求解决全球化与不同文明之间的关系，就必须超越现有的一些思路，在一个更高的层次上重新构建自我文明和他人文明的认识，只有当不同族群、民族、国家以及各种不同文明，达到了某些新的共识，世界才可能出现一个相对安定祥和的局面，这是全球化进程中不可避免的一个挑战。

要认真深入地对这些问题进行研究，必然会碰到诸如文化、文明、人性、族群性等基本概念，会涉及到认识论和方法论这样更高层次的问题。比如在探讨文化交流时，常会牵扯到对文化的基本定义；在对各种文明基础和特质进行研究时，也要谈到关于“人”、“人性”这些更基本的问题。事实上，很多人文学科的研究，比如人类学者对文化、传统的理解；社会学对社会群体结构的理论；民族学对族群性的解释等等，都可为我们提供很好的思路，对我们有很大启发。

* 本文是作者在2004年8月“北京论坛”上所做出的面发言。

我提及这方面的话题，并不是说我已经有了某种结论，而是希望我们在探讨、研究问题时，要把眼光放开、放远一些；思路变得灵活、广泛一些，不要总局限在一些常识性的、常规性的和偏狭的框框里。在探索关系人类文明这样一个宏大的、长远的课题时，我们的思想要有与之相适应的、博大的包容性和历史的纵深感；要充分利用全人类的智慧，发挥多学科、跨学科的优势来进行研究。

人类每逢重大的历史转折时期，就会出现各种各样的所谓“圣贤”，其实，这些“圣贤”就是那个时代所需要的，具有博大、深邃、广阔的新思路和新人文理念的代表人物。我曾经把当今的世界局势比作一个新的战国时代，这个时代又在呼唤具有孔子那样思想境界的人物。我确实已经“听”到了这种时代的呼唤。当然，今天的“圣贤”，不大可能是由某一种文明或某一个人物来担当，他应该，而且必然是各种文明交流融合的结晶，是全体人类“合力”的体现。

近年来，在讨论全球化这个话题的时候，我多次提到“和而不同”的概念。这个概念不是我发明的，它是中国传统文化中的一个重要核心。这种“和而不同”的状态，是一种非常高的境界，它是人们的理想。但是要让地球上的各种文明，各个民族、族群的亿万民众，都能认同和贯彻这个理想，决不是一件轻而易举的事。为此，我们还有很长的路要走，还要付出沉重的代价。

我还提出了“文化自觉”。什么是文化自觉？简单地说，就是每个文明中的人对自己的文明进行反省，做到有“自知之明”。这样，人们就会更理智一些，从而摆脱各种无意义的冲动和盲目的举动。

后来，我又进一步提出“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的设想。这几句话表达了我对未来的理想，同时也说出了要实现这一理想的手段。我认为，如果人们真的做到“美美与共”，也就是在欣赏本民族文明的同时，也能欣赏、尊重其他民族的文明，那么，地球上不同文化、不同民族、不同国家之间就达到了一种和谐，就会出现持久而稳定的“和而不同”。

三、经验性研究 (empirical study)

研究文化和文明问题，可以有多种不同的视角和方法，不同的视角和方法之间可以互相支持和取长补短。作为一名从事实地调查研究的社会工作者，我想借此机会，谈一谈我在对全球化和文化、文明的关系的研究中所采用的方法和体会。

我的学术生涯，大约是 70 年前从广西大瑶山开始的，那次人类学和民族学的田野调查的研究方法（用今天的话说，就是“理论和实际相结合”的方法），对我一生学术研究产生了决定性的影响，成了我后来学术研究的基本手段。

我提出这个问题，是想提醒大家在关注探讨全球化和文明的问题时，如何拓展我们的研究方法。今天，世界上发生了许多新的问题和现象，这些问题和现象，都是由于不同文化的相互接触、碰撞、融合而产生的，没有现成的答案可以解决。也就是说，用原有的思维逻辑，原有的研究方法来解决现在的问题已经不行了。要想找到解决问题的方法，就是回到现实社会生活中去，扎扎实实地做实地调查。要超越旧的各种刻板的印象 (stereotype) 和判断，搞清楚各种文明中的人们们的社会生活，并以此为基础（而不是以某种意识形态体系为基础）来构建人类跨文明的共同的理念。这种研究的难点，在于研究者必须摆脱各种成见，敞开胸怀，以开阔的视角，超越自己文化固有的思维模式，来深入观察和领悟其他族群的文化、文明。在跨文化的交流和沟通中，构建起新的更广博的知识体系。

为什么必须要到现实生活中去调查呢？因为人类社会是复杂的、多样性的；又是多变的、富于创造性的，它决不是只有单一文化背景和有限知识和经验的研究者能够想象和包容得了的。所以，研究者必须深入到你要了解的“他人”的生活中去观察、研究。从某种意义上说，这种实地调查的方法，也反映出研究者的一种心态，就是你是不是真正要去理解、接受“他人”的文化、

文明，这种心态正是今天不同文明之间交流的一个关键。深入到“异文化”中去做调查，努力学习“他人”的语言、传统，入乡随俗，适应他们的生活方式，做到设身处地地用当地人的眼光来看待周围的事物……这本身就是对“异文化”的尊重和对“异文化”开放的心态。如果连这种最基本的平等态度都没有，还谈什么交流和沟通。

可以说，在我的学术生涯中，我一直试图坚持走实地调查这条路。当我七十岁获得“第二次学术生命”时，虽然已经不可能像年轻时那样，长期地、深入地去观察某一个具体的社区或社会现象，但是，我仍然不懈地“行行重行行”，每年要安排三分之一以上的时间到各地做实地考察，这种实地考察使我受益匪浅。

四、 心态和价值观

从学术史上说，这种实地考察的实证主义，是我在英国留学时的导师马林诺斯基在上个世纪初提出的。1914年~1918年间，马老师通过在西太平洋 Trobriand 岛上参与和观察当地土人的生活，从而总结出一套行之有效的研究方法，构建了人类学功能学派的理论基础。他的这一贡献与其说是学术上的，不如说是人文价值上的，因为长期以来，西方学术界流行的是以西方为中心的社会进化论思潮，把殖民地上的人民看成是和白人性质上不同、“未开化”的“野蛮人”。马老师却号召人类学者到那些一直被认为是非我族类、不够为“人”的原始社会里去参与、观察和体验那里人的生活。马老师使这些“化外之民”恢复了做人的地位和尊严。

在马老师强调和提倡田野工作之前，即使像弗雷泽这样的人类学大师在搞研究工作时，也主要是依靠查阅各种游记、笔记、文献资料。这种大量利用间接观察、间接记录、多手转达的方法，很容易因为观察者视角不一致、信息不连续和不完整，使研究者做出错误的解释和结论。实地调查能够促使研究者深入到“社会生活”中去“参与观察”，使“人类学走出书斋”，取得超越前人的成绩。

要进行跨文化的观察体验，还必须具有一种跨越文化偏见的心态。由某一种文化教化出来的人，因为对“他文化”不习惯，出现这样那样的误解、曲解，对“他文化”产生偏见（prejudice），应该说是一种正常的现象。但作为一个研究者，则必须具备更高的见识、更强的领悟力，能够抛弃这种偏见。我特别提到一个“悟”字，这个字在跨文化的研究中显得特别重要，它不仅要求研究者全身心地投入到被研究者的生活当中，乃至他们的思想中，能设身处地地像他们一样思考；同时，又要求研究者能冷静、超然地去观察周围发生的一切。在一种“进得去，出得来”的心态下，去真正体验我们要了解的“跨文化”的感受。我认为，在讨论全球化和不同文明之间的关系时，具体的研究方法等技术因素，并不是最重要的，最要紧的还是研究者的态度。

其实，我们平时常说的“凡事不要光想着自己，要想到人家”这句话，就很通俗地说出了在研究跨文化时所持有的态度。这句话是中国人一个传统的、十分重要的为人处世的原则，类似的“原则”在老百姓中间流传的还有很多。我想这些“原则”应该是我们中华民族在形成多元一体格局的历史进程中，融汇百川，不同文明兼收并蓄而积累下来的宝贵经验，这些经验或许能够对我们社会研究工作者提供有益的帮助。

培养这种良好的跨文化交流态度，是提高每个社会工作者人文修养的一门必修课，应该把这方面素质的提高，作为对社会学专业学生的基本要求。如果再扩大一些，我们能在一般民众中也推行这方面的宣传教育，其结果，必然能够增进不同文明中普通成员之间良好沟通、交流和理解。如果这种沟通、交流和理解能够有广泛的群众基础，那么，今天世界上诸多民族和文明之间的矛盾、偏见、冲突以及冤冤相报、以暴制暴等等就有了化解和消除的希望。

五、 交融中的文明

近几百年来，西方文化一直处于强势地位，造成了其社会中某些势力的自我膨胀，产生了殖民主义、种族主义、极端民族主义、文化沙文主义、单线进化论等形形色色的自我中心主义的思潮。但与此同时，在西方学术界，也出现了像马林诺斯基这样的，对西方文化中自我中心主义思潮进行反思和反制的学术流派。这种反思，可以说就是“文化自觉”的一个表现。然而直到今天，西方社会中各种势力和学术界各派别之间，仍然存在着巨大的分歧和激烈的较量。从另一方面看，非西方的各种文明，在经历了几百年的殖民主义、世界大战、冷战、民族解放运动等等磨炼后，其社会成员思想和心理都起了十分复杂的变化，产生了多种多样的社会思潮，其中不乏与“西方至上主义”相对立甚至相对抗的思潮。这个状况，被一些人称作是“文明的冲突”，这种冲突已经影响到了今天的世界局势。目前所谓的“恐怖主义”和“反恐斗争”，就是这种“冲突”的表现之一。

几百年来，主导世界的西方文化大量地传播到其他文明中，随着时间推移，世界已经越来越紧密地联系在一起，这种传播也变得越来越快了。然而，文化交流是双向的，在西方文化快速传播的同时，西方社会也大量地汲取了其他文明的文化，而且这种文化上的交融，每时每刻都在发生着。这些被吸收的“异文化”，经过“消化”、“改造”之后，成了各自文明中新的、属于自己的内容，并从宗教、政治和意识形态等方面反映出来。可以说，今天世界上不同文明之间已经是“你中有我，我中有你”。今日之世界文明，已非昔日历史文献、经典书籍中所描绘的那种“纯粹”的传统文明了。因此，我们必须改变过去概念化的、抽象的、刻板的思维方式，以一种动态的、综合的、多层面的眼光，来看待当今世界上不同文化和文明之间的关系。

六、 中华文明的启迪

作为非西方文明主要代表之一的中国，长期以来遭受殖民主义、帝国主义的欺压，为了民族生存，中国人民前仆后继、英勇斗争，终于捍卫了自己的主权和独立。长期的遭受屈辱，不断的奋起抗争，如今昂首屹立在世界上的经历，对中华民族面对全球化时的心态，必然会产生巨大的影响，尤其是当中国的综合实力和国际地位不断提高的时候，我们更应该加强“文化自觉”的反思，使我们能够清醒地认识到自己的状况，摆正在世界上的位置。

“文化自觉”的含义应该包括了对自身文明和他人文明的反思，对自身的反思往往有助于理解不同文明之间的关系。因为世界上不论哪种文明，无不由多个族群的不同文化融会而成。尽管我们在这些族群的远古神话里，可以看到他们不约而同地在强调自己文化的“纯正性”，但严肃的学术研究表明，各种文明几乎无一例外是以“多元一体”这样一个基本形态构建而成的。上个世纪80年代末，我总结了多年来研究的心得，提出了“中华民族多元一体格局”的观点，试图阐明中华民族这个由56个民族组成的实体形成的过程。

在我们探讨全球化和不同文明之间的关系的时候，中华民族的“多元一体格局”给了我们一些启示。我们知道，古代中国人的眼里，“中国”就是“天下”，也就是被看作是一个“世界”。所以中国人常说的“分久必合，合久必分”，并不是现代西方人所指的一个“民族国家”的“统一”或“分裂”（比如南北朝鲜、东西德国），而是一种“世界”的分崩离析和重归“大一统”。纵观中国几千年的历史，分分合合，纷争不断，但是从“多元”走向“一体”的大趋势是整个历史发展的主线，而且即使是在“统一”的时期，统治者在政治制度、宗教信仰、经济形态等方面，仍然允许在某些地区、某一阶层、某种行业中保持它的特殊性。古代中国这种分散的多中心的局面，究竟是因为怎样的内在机制、怎样的文化基础和思想基础才得以存在？这样“和而不同”的局面有什么优势和劣势？在中国传统文化中，哪些要素在这里边起了什么作用？古代的中国人究竟是

怀有怎样的一种人文价值和心态，才能包容四海之内如此众多的族群和观念迥异的不同文化，建立起一个“多元一体格局”的中国！这些都是值得我们深刻思考和努力研究的问题。

中华民族在漫长的“分分合合”的历程中，终于由许许多多分散孤立存在的族群，形成了一个“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一体”。所以，在中华文明中我们可以处处体会到那种多样和统一的辩证关系。比如早在公元前，号称“诸子百家”的战国时期，出了那么多思想家，创立了那么多学说，后来为什么会“独尊儒术”，能够“统一”？儒家学说中又有什么东西使它成为一种联结各个不同族群、不同地域文化的纽带，从而维系和发展了中华民族的多元一体格局？还有，许许多多的族群在融入以“汉人”为主体的大家庭时，是以一个怎样的机制，使原本属于某一族群的文化，发展成由大家“共享”的文化？我们都知道，不同的宗教信仰之间怎样“友好共处”，是一个比较复杂、棘手的问题，但是在中国历史上也有成功解决的范例。比如古代犹太人在中国的经历，就是一个例子。人们通常认为犹太民族是一个宗教观念非常强烈的群体，但是在中国这样一个相对宽松的传统文化氛围里，在中国的犹太人，逐步融合到中国的社会中，没有发生像在西方社会，犹太人由于受到压制而不断强化民族宗教意识，甚至发生冲突的现象。还有在辽、金、元、清的时候，统治者在不同民族、不同族群的地区，实行不同的行政制度，因地制宜，顺应当地民众的传统文化、信仰和习俗来进行统治。但是，这种“顺应”又都统一在更高层次的“国”的框架之内。

这些例子，说明中华文明的结构和机制，在漫长的岁月中，经过一代代先人在实践中的不断探索、积累、完善，已经形成了一套相当成熟的协调模式。它充分体现了古人高度的政治智慧和中华民族深厚的文化底蕴。时至今日，在我们的生活实践中实施的“民族区域自治”、“一国两制”等政治制度，无不缘于厚重的中华传统文化。

中华文明有着悠久的历史 and 深厚的内涵，也有与“异文化”交流的丰富经验。我相信，在今后中国越来越广泛、深入地融入到世界的过程中，一定能为重构全球化和不同文明之间的关系做出应有的贡献。

七、跨文化研究的人文属性

人们常常把世界上不同文明之间如何相处的问题，看成是国与国、民族与民族之间政治、军事、综合国力等方面的比较，像是在做一种“力学”关系的分析。这样的分析不能说没有道理，但是不全面，因为文明、文化都是关于“人”的事情，所以要搞清楚还得从“人”入手。

文明、文化都是抽象的概念，它们之间的关系，不同于一般社会群体、社会组织这样的实体之间的关系。但是人们常常有一种倾向，遇到文明、文化之间的问题的时候，会不自觉地把它当作社会实体之间的问题来处理。要知道，文明和文化是具有浓厚情感、心理、习俗、信仰等非理性的特征，它们之间的关系也不是靠简单的逻辑论证、辩论、讲道理就能解决的。我们大约都有过在处理涉及感情、心理、习俗等等这些问题时，讲不清道理的经历。所以，在处理跨文明关系、跨文化交流这样更复杂、更微妙的人文活动时，就要求我们运用一套特殊的方法和原则，最大限度地注意到“人文关怀”和“主体感受”。这是一项涉及到历史、文化、传统、习俗、文学、艺术等诸多领域里的，以“人”为中心的系统工程。

在对跨文化的研究中，理解“人”，理解人的生物性、文化性、社会性；人的思想、意识、知识、体验以及个人和群体之间微妙、复杂的辩证关系等等都是至关重要的。因为，人的上述特性通过交流、传播和传承，可以成为群体共有的精神和心理财富，并在这一群体里“保存”下来，达到“不朽”，成为“文化”的一部分。同样的道理，不同文明、不同文化的人们之间，也存在着这种交流、传播和传承。

从总体上说，人类文明的多样性，是各个文明得以“不朽”的最可靠的保证。一种文明、

文化，只有融入更为丰富、更为多样的世界文明中，才能保证自己的生存。人们常说，“只有民族的，才是世界的”，这是不错的；反过来说，只有世界的，才是民族的，才能使这个民族的文化长盛不衰，也很有道理。所以，文化上的唯我独尊、固步自封，对其他文明视而不见，都不是文明的生存之道。只有交流、理解、共享、融合，才是世界文明共存共荣的根本出路。不论是“强势文明”还是“弱势文明”，这是惟一的出路。

探讨文明和文化问题，不可避免地要涉及到价值观和信仰，而这些又极容易转变成感情和心理因素，然而在科学研究中，一旦掺杂了这些因素，就会产生巨大的阻力，这是我们从事族群、民族、宗教研究的社会科学工作者都遇到过的问题，因此，必须构建一种超越常规的理念。我们不提倡用某一种文明的意识形态、价值观念来解决不同文明之间的问题，因为用一种文明的“标准”去评判另一种文明，不管这种做法“对不对”，实际上会让人感觉到这样做“好不好”。由于不同文明之间人们的认知体系有差别，所以不同文明的人，对同一个问题的看法，常常会变得不是“是”与“非”，而成了“好”与“坏”了。我觉得，不管出于什么动机，强迫别人接受一种本来不属于他们的价值观，这种做法，本身就含有欺压和侮辱人的性质。

不同文明之间的交往，“内容”常常会退居到次要的地位，而“形式”会上升为主要的东西。我说的“形式”，不是科学主义说的那种可以忽略的、外在的、表面化的形式，而是人类学中所指的“仪式”、“象征”，也即是“意义”。它在一种文明、一种文化里起着很重要的作用，甚至是生死攸关的作用。不同文明之间的矛盾，是不能简单地按照经济或功利的原则来解释的。中国古代有“不食周粟”、“苏武牧羊”的故事，这些故事说明，文明、文化的交往决不是简单的商品交易；一个族群、一种文化，不是物质利益就能收买，也不是强力所能压服的。

当前世界上某些人，常常有意无意地把不同文明、文化之间的关系，直接与国家或民族利益挂钩，这是一种加大，甚至是激化不同文明之间误解和矛盾的做法。这些人在大谈“国家利益”的时候，手里不断挥舞着文明、文化的旗号，把赤裸裸的为“一国谋利益”的做法，装扮成捍卫“某某文明”的“义举”；把具体的国家利益之争，混淆成不同文明之间的争斗。当然，从广义上讲，文化价值也包含在“利益”之中，但它们并不是简单地连接在一起的，这种随意的联系，是不成熟、不理智、不准确、不负责任的表现。犹如我们不能把美国的国家利益，等同于基督教文明的利益；也不能把中国的国家利益，说成是儒家文明的利益。

我们认为，国家利益可以“一事一议”，好像谈生意那样，通过理性的协商来解决。如果把这种事情上升到文明、文化的层次里，就会变成充满感情和心理因素的、非理性的问题。

一个国家不能自命为某一种文明的代表或化身，说成是某文明的卫士；各种政治集团也不该盗用文明、文化的名义，制造民粹运动来为自己的政治利益服务。这种夹杂着经济和政治目的的“国家利益”，会大大歪曲不同文明之间关系的本质，造成恶劣的结果。

八、美美与共

从历史和现实中可以看到，要想处理好不同文明之间的关系，首要的条件应该是各自能够保持一种平和、谦逊的心态，就是中国古人所谓的“君子之风”。

前几年，我提出了“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”的设想，这是我的心愿。要想实现这几句话，还要走很长的路，甚至要付出沉重的代价。比如要做到“各美其美、美人之美”，也就是各种文明教化的人，不仅欣赏本民族的文化，还要发自内心地欣赏异民族的文化；做到不以本民族文化的标准，去评判异民族文化的“优劣”，断定什么是“糟粕”，什么是“精华”。

要达到这样的境界并不容易，比如当今世界上许多发展中国家，历史上大多遭受过西方殖民主义的欺凌，这些国家的民众，由于受一种被扭曲的心理的影响，容易产生两种截然相反的倾向：一种是妄自菲薄，盲目崇拜西方；一种是闭关排外，甚至极端仇视西方。目前，这种仇视西

方的状况似乎已经酝酿成一股社会潮流。从另一方面说，作为强势文明的发达国家，容易妄自尊大，热衷于搞“传教”，一古脑地推销自己的“文明”，其实这样做会蒙住自己的耳目，成了不了解世界大势的井底之蛙。中国的历史上，也出现过“盲目崇拜”和“闭关排外”的现象。希望今天的中国学术界，能够彻底抛弃妄自尊大、盲目崇拜西方或者妄自尊大、闭关排外的心理。

中华文明经历了几千年，积聚了无数先人的聪明智慧和宝贵经验，我想我们今天尤其需要下大力气学习、研究和总结。面对今天这种“信息爆炸”、形形色色“异文化”纷至沓来的时代，我们需认真思考怎么办？全盘接受、盲目排斥都不是好的办法，我们应该用一种理智的、稳健的，不是轻率的、情绪化的心态来“欣赏”它。要知道，不论哪种文明，都不是完美无缺的，都有精华和糟粕，所以对涌进来的异文化我们既要“理解”，又要有所“选择”。这就是我说的“各美其美、美人之美、美美与共”。

中国历史上有过这样的例子。唐朝的时候，国家昌盛、经济发达、文化繁荣，引起了邻国日本的关注，派人来学习，与唐朝建立了友好关系。他们把唐朝好的东西带回去，丰富了自己的文化。这段历史表明，当时的日本人是很有“鉴赏力”的，善于“美人之美”，因此获得了很多文化资源，达到了“双赢”的结果。

当今地球上的人类，应该比古代人具有更广阔的胸怀、更远大的目光，对于不同文化有更高的鉴赏力，拥有一个与不同文明和睦相处的良好心态。在这方面，我们的先辈留下了许多包含了深刻哲理的宝贵经验。比如孔子说：“己所不欲，勿施于人”，强调的是人们“不应该做什么”，而不是要求人们“应该做什么”；又如“修己而不责人”、“退一步海阔天空”等等这样的格言，都包含了克己、忍耐、收敛的意思。这些都是在中华民族多元一体格局形成的漫长岁月中，逐渐发展起来的中国人特有的一套哲学思想。

为了人类能够生活在一个“和而不同”的世界上，从现在起就必须提倡在审美的、人文的层次上，在人们的社会活动中树立起一个“美美与共”的文化心态，这是人们思想观念上的一场深刻大变革，它可能与当前世界上很多人习惯的思维模式和行为方式相抵触。在这场变革中，一定会因为不被理解而引起一些人的非议甚至抵制，特别是当触动到某些集团的利益的时候，可能还会受到猛烈的攻击。但是，当我们看到人类前进的步伐已经迈上全球化、信息化的道路；已经到了一个必须尽快解决全球化和人类不同文明如何相得益彰、共同繁荣的紧要关头，这些抵制和攻击又算得了什么。

九、博采众家之长

当我们探讨和研究不同文明如何相处的时候，必须充分了解和借鉴世界上各种文明，做到博采众长、开阔胸怀、拓宽思路、启迪灵感。中国的社会科学工作者在探讨、研究中华文明的时候，也要认真地理解和研究世界上其他文明的文化，要“美人之美”。

近年来，“欧盟”的统一进程引起了人们的关注。欧洲的社会经济发展，一直在世界上扮演着“领跑者”的角色，所以欧盟的统一，可以看作是在全球化背景和现代社会条件下，欧洲不同文明、不同文化的国家，在试图重新协调它们之间的关系，探索如何共处的一个实例。当然，欧洲的“统一”并不就是未来“全球化”的模式，全球化并不是世界“统一”。地球上如此众多信仰不同、风俗各异的民族和国家，情况远比欧洲复杂得多，而且世界各地普遍存在着严峻的经济、政治和军事等诸多问题，决不是一个“模式”就能解决的。这个尝试和实践之所以引起我们注意，是因为它能为世界上不同文明之间的交往，提供很多值得学习、借鉴的经验。

从人类学社会学的角度看，世界上所有文明都蕴含着人类的智慧，每一种文明都值得我们关注、研究，从中汲取营养。比如像印度这样一个历史悠久，民族、宗教关系极其复杂的国家，在他们的传统文化中就包含着极其丰富的处理多民族、多宗教、多文化并存的经验；同样，历史

上曾经出现过的强大国家和各种强势文明，诸如奥斯曼帝国、俄罗斯帝国、奥匈帝国，阿拉伯文明、南美文明、非洲文明等等，这些庞大的多民族的社会实体，无不在解决不同文化之间的交流、沟通和融合方面，为后人积累了丰富的经验和教训。

作为人类学社会学工作者，我们应该以严肃、认真的态度，不带任何偏见地深入研究本民族的历史文化，同时也应该下功夫研究其他国家、民族的历史文化，以扩展我们的视野，增强我们的想象力和创新能力，为当今世界经济迅速“全球化”的同时，建设一个“和而不同”的美好社会贡献力量。

2004年8月

【论 文】

中国传统“族群观”与先秦文献“族”字使用浅析

马 戎

摘要：中国作为一个具有几千年文明历史的古国，在自己的传统思想中对于我们今天称之为“族群”或“民族”、“国家”的这些社会现象具有一套产生于中国本土的观念，与西方国家的思想体系存在差别。先秦时代是我国传统文明形成的重要时期，先秦文献的分析是认识中国传统“族群观”的重要一步。本文通过对先秦文献《左传》、《国语》等中“族”的涵义与用法，试图理解中国传统的“族群”观念。

关键词：民族，族群，家族。

人类社会在地球上的诞生起源与演变进程是多元的，世界各地的人类群体之间存在着明显的体质差异与文化差异。在人类社会漫长的历史发展过程中，各个地区萌生和逐渐演变出依据血缘、地缘因素和交往、征战的结果组合而成的各类社会实体和政权组织，并在各自的传统思想体系中形成了对本地各层次社会群体（例如家庭、氏族、村社、族群、国家）的观念，在自己的语言中产生了反映这些观念的相应词汇。随着生产力的发展、交通工具的发明，居住在世界各地的人类群体之间的交往也在逐步增加。在文化交流中，人们也了解到其他地区有关人类社会群体的观念和称谓，并试图与本地的词汇进行相互翻译以进行交流。由于各地社会的形成与演变的过程不同，在对群体进行概括时使用观念中所强调的方面（如血缘、体质、语言、文化、宗教、政治联系等）有所不同，在翻译中也必然出现相应词汇之间在内涵上存在差异的现象。

“民族-国家”（Nation-state）这种政治实体的形式出现于近代西欧，通过上百年殖民主义的侵略扩张，逐步被其他地区的社会所接受。在“民族-国家”建构的复杂过程中，各地原有的各类群体组织和政治结构由于各种内部和外部因素的共同作用而进行了重新组合。由于“民族构建”（Nation-building）历史进程中出现的群体组合及外来移民等因素，今天世界上绝大多数国家都属于多族群国家（Multi-ethnic nation），即在国家内部存在多个在文化传统、语言习俗、甚至体质等方面都保留自己特点的族群。当社会学者研究本国的“族群”现象，并把本国与其他国家进行比较研究时，特别需要注意的一点，就是不能简单地以目前社会流行的翻译术语为依据来理解本国无论在纵向发展或是横向比较中都十分复杂的“族群”或“民族”问题，需要通过对本国史料和外国文献的深入研究和反复讨论来真正理解这些汉文和外国词汇的实际含义以及它们在历史中的

演变。

笔者认为中国作为一个具有几千年文明历史的古国，在自己的传统思想中对于我们今天称之为“族群”或“民族”、“国家”的这些社会现象具有一套产生于中国本土的观念，与西方国家的思想体系存在差别，要想理解今天中国的族群关系，就需要对中国文化传统中的“族群”观等进行细致的分析与讨论。本文将简单地讨论对于中国族群关系研究的一些基本观点，并试图对部分先秦文献中“族”的用法和对于少数民族群的称谓进行初步的梳理，希望这些讨论能够有助于我们理解中国传统思想中的“族群观”。

一、关于中国族群关系研究的几个观点

1. 分析对群体的称呼，是理解历史上“族群观”的一个切入点

考古发现和文献记载表明，自古代以来，在东亚大陆上即繁衍着以血缘或地缘为基础而形成的许多人群，因长期的相互交往和相互学习，它们在文化传统和政治组织方面具有一些共同之处，但同时也保存了各自相互区别的特点。在不同的历史时期，这些群体在自称或他称时曾使用过“××”、“××人”、“××部”、“××族”、“××国”等不同词汇，一些统一了中原地区或控制了较大地域的政权也自称为“××朝”。对于这些群体及其不同形式、不同层次的政权，在中国文字记载的正史、野史和民间文学（评书、小说、词话等）中均有各种表述，这些叙述涉及和反映了当时人们关于群体（和相应政权）的概念、各群体（和相应政权）之间相互交往的史实、以及当时政治家对于处理这些群体和相应政权之间关系的观念与策略。我们可以借用今天流行的“族群”（或是“民族”）这些词汇来称呼它们，但是问题的关键，并不是我们现在使用什么名称来称呼它们，而是需要通过对史料的分析来了解这些群体在历史上是一些以什么为基础组合凝聚起来的人群，分析人们当时依照什么标准来区分这些群体，分析当时各群体之间的关系属于什么性质，理解它们与今天中国存在的“族群”现象相比较时具有哪些共性与特点。由于群体的名称作为象征符号，在很大程度上集中反映了当时人们的思想观念和思维方式，所以在分析中国历史上的“族群观”时，一个重要的切入点就是分析在中国的文化传统中，对这些群体（族群）的称呼是如何演变的。

2. 几个称谓术语的使用

具有现代政治含义的中文词汇“民族”一词¹，自19世纪末才开始被中国学者和政治家应用于对国内外与主流群体不同的其他少数群体的称谓（马戎，2001a：113）。由于这个词汇的来源是借自于西方（经由日文），应当说这个词汇从一开始即带有外来文化与观念的成分，反映的是西方社会特别是西欧国家的族群与社会发展历史，与中华文化中关于族群的传统观念有所不同。也正因为这是个“舶来品”，各自的理解不一致，所以我国学者们在使用时其含义也表现得比较混乱。同时，近代中国的一些学者受到西方文献和观点的影响，自觉或不自觉地借用“民族-国家”这个政治概念来重新梳理、分析中国的“民族关系史”（也可称为“族群关系史”）。1949年之后，“少数民族”成为政府的官方正式用语。

“族群”一词被介绍到国内，用来称呼一个国家内部在体质、文化、语言、习俗等方面具有自己传统和特点的少数群体，大致是上世纪60年代以后的事，是港台学者翻译英文文献中“Ethnic group”一词时创造的新的中文词汇。考虑到“民族”与英文“Nation”之间的对应和它所具有的政治含义，也考虑到我国的少数族群与美国国内包括黑人、华人、西班牙语裔等少数“族群”（英文“ethnic groups”）的政治与文化含义相近，我倾向于把建国后统一称呼的我国“少数民族”，改称为“族群”，同时保留“中华民族”（The Chinese nation）这个概念的用法（马戎，2001b：149）。在使用中对相关名词进行这样的调整是否恰当，存在着不同意见，还可以进一步讨论。

¹ 有学者考证中文“民族”一词最早出现于《南齐书》（约公元6世纪）（邱永君，2004：99），但指的是中原地区的汉人，并不是群体的泛指。

3. 中国民族/族群关系研究可借鉴的三个理论来源

第一个来源是中国历史传统上处理族群关系的理论和方法。中国传统经典文献和儒、道、释等学说中关于各类群体、关于非汉族和非中原的其他边缘地区的族群和部落以及它们的文化，形成了一套观念、一套称谓，这些认识及处理族群关系的传统观念对今天的中国社会仍然具有影响，有些思路和方略可能仍然有符合中国实际国情的地方，需要今人加以了解和借鉴。

第二个来源是欧美国家关于族群和族群关系的理论。无论是在“民族-国家”基础上建立起来后来又吸收了殖民地移民而形成的西欧国家，还是在殖民地以欧洲移民为基础建立的多族群美洲和澳洲国家，对于民族(Nation)和族群(Ethnic group)都形成了一套观念和术语，发展出一系列研究专题。欧美社会学界关于“民族-国家”的理论和族群关系的理论，对于我们理解和分析中国的族群关系具有一定的借鉴意义。

第三个来源是前苏联在共产主义理论的基础上发展出来的民族理论和民族政策。苏联的民族理论与共产主义发展历史阶段的理论有着密切的关系。1917年“十月革命”后，苏联制定的民族政策和国家政治框架，它如何设计、规划和指导境内群体关系的发展，其基础理论和实践对于研究建国前中国共产党民族政策的形成及建国后我国政府处理族群关系各项政策的制定，都具有极为重要的影响，而且至今仍然在许多方面指导着我国政府的民族政策。

4. 传统中华文化中的“族群观”

在传统中华文化的“族群观”中，我认为有四点值得我们关注：一是以东亚大陆“中原地区”为世界文化、政治、人口核心区域的“天下观”；二是在给“天下”各族群分类时，以中原文化作为核心标准的“夷夏之辨”；三是“文化大一统”观念，以及积极以华夏文化去“教化”四周“蛮夷戎狄”的“有教无类”的思想和策略，那些吸收和继承中原教化传统的“蛮夷”甚至可以被接受为中原地区新皇朝的统治者(“天子”)；四是把位于远方的、具有自己独特文化宗教传统的文明古国(如波斯、印度)区别于中原地区周边的那些文化较不发达的“蛮夷之邦”，而以比较平等和尊敬的态度对待之。

在“鸦片战争”前后，当中国学者和政治家们发现了在遥远的海外还存在着许多具有独特文化传统且不同于中国人过去接触过的其他文明古国(波斯、印度)而且“船坚炮利”的西欧列强诸国时，他们自觉或不自觉地开始接受使用新的关于“世界”(中国只不过是其中一部分)的视角来修订本国在几千年历史过程中形成的对内对外各种群体之间关系的观点。中华民族作为一个多族群的政治实体，在与列强的接触与冲突中，不得不改变自身以传统的“天下观”为基础的“天朝-蛮夷”思维观念，从而接受世界上各国鼎立、中国十分虚弱并正在成为列强瓜分对象的残酷现实。从“鸦片战争”至今，中国的思想体系和学术传统在西方思想和制度的冲击下发生了极大的变化，中国人的“族群观”和对各类群体的称谓术语也经历了多次演变。

对于西方国家的“族群关系”研究，现在已经有了一些粗略的介绍(马戎编，1997)，对于在马列主义基础发展出来的民族理论和民族政策，国内学者也已经发表了大量研究成果。但是对于中国古代文献中反映出来的“族群观”的研究仍然不多。虽然古人给我们留下的史料文献非常丰富，但是除了一些有关“中国民族史”的研究成果外，专门研究中国传统“族群观”和术语使用的研究成果则发表较少。本文就是在这个方面进行探讨的一个尝试。

二.《左传》、《国语》中的“族”

在中国历史上，先秦时期是学术和政治思想最为活跃、百家争鸣、大师林立的一个辉煌的年代。我国比较系统地保留下来的有文字记载的历史，就始于春秋战国时代。先秦时期诸子百家的学说著述，甚至可以被看作是中华传统思想与文化的源头。所以我们对于中国传统思想中“族群观”的探索，也就从这个年代的文献开始。

由于今天人们在谈到族群关系时，使用得最多的字是“族”(无论是“××族”、“民族”还是

“族群”)，而“族”这个字在中国历史文献中出现得很早，有着悠久的历史。我们在分析中国传统“族群观”时，不妨先从“族”的检索和分析开始，看看古人最初使用这个“族”字时是什么意思，然后再来看看当时人们称呼边疆少数民族群时使用的是什么称呼，使用什么词汇。

1. 潘光旦先生对先秦文献中“族”字的研究

在我国老一代社会学家中，潘光旦先生是对少数民族群问题给予特殊关注的一位，他曾经参加过土家族的“民族识别”工作，50年代转到中央民族学院工作之后，曾花费了大量时间把中国历代文献中有关民族问题的记载进行了系统的研究，他的一些观点反映在其著作和译作的注释中。如潘先生翻译的恩格斯《家族、私产与国家的起源》一书，由于与当时中央编译局的正式版本在用语上有所不同，所以长期以来未能正式出版，直至2000年才作为《潘光旦文集》的一部分正式与读者见面。在这本译文里，潘先生在讨论恩格斯关于家族的论述时，根据自己对于中国文献的研究写下了大量注释，其中有些表达了潘先生自己对于中国历史上家族、氏族、少数民族群的观点，对今人的研究很有启发。

关于“族”字，潘先生提出了几个观点：

(1)“族”是一个和军事有密切关系的字。这个字的含义后来从表述军事行动演变为表述军事单位，“‘族’就是一个血亲团体组成的军事单位”。“族，矢鏃(锋)也”，“族师的执掌之一是军事”(潘光旦，2000-13：296，294)；

(2)“四闾为族”，似乎“族”是居住行政管理单位。但是由于古代的人聚族而居，“族坟墓”，“同宗者，生相近，死相迫”(潘光旦，2000-13：294)。所以这一行政单位反映出来的仍是亲族单位；

(3)“族”和“氏”同为以血缘关系而联合在一起的社会群体，但对哪一个的涵盖面更宽，存在不同意见。“九族合成我们所了解的氏族”，“姓或氏的内部，则称为族。《尚书》前后用到族字九次，其中提到‘九族’四次”(潘光旦，2000-13：297，300)。从这句话看，同为血缘单位，“氏”大于“族”。同时潘先生也介绍了唐孔颖达为《左传》作《疏》中的观点，孔氏认为某些“氏”是“族”的分支，“族”大于“氏”(潘光旦，2000-13：262)。

(4)“宗”大于“族”。在引用了《左传》中“诸侯之丧，异姓临于外，同姓于宗庙，同宗于祖庙，同族于祢庙”(李学勤，1999：905)后，潘先生评议：“这里所说的‘同族’，血统最近，即五服以内之人，亦即小宗相同之人；‘同宗’是同宗一个大宗的人，亦大致相当于同氏族的人”(潘光旦，2000-13：291)。这里似乎“族”字的使用可以有两个层次，一是血缘关系很近的规模较小的“族”，一是与“宗”相当而规模较大的“氏族”。

潘先生总结道，“‘族’，也许是最初的氏族，或后来的氏族的某种综合，当初便不止是一个社会组织的单位，而也是一个军事组织的单位。……这样一个血亲的而兼军事性的单位就叫做‘族’”。他进一步论述了“氏”与“族”的关系，“原始的氏族不止是一个血亲单位、生产单位与文教单位，而也必然是一个军事单位了。就它的所以为前三种单位的性质说，我们称它为‘氏’，就它所以为最后一种单位的性质说，我们称它为‘族’，合起来，称它为‘氏族’；分说是不完全的，合说才完全”(潘光旦，2000-13：294-295，296)。潘先生似乎并没有太在意“氏”与“族”如何相互涵盖的问题，而是指出这两个词各有不同的所指，应该综合起来理解。

所以从潘先生的观点来看，先秦时代文献中的“族”字与当时的各少数民族群以及中原地区对它们的称谓没有关系。

2. 《左传》、《国语》中的“族”字

《十三经注疏》(北京大学出版社1999年版)之一为《春秋左传正义》，以鲁国编年史的方式，记述了自公元前722年至前468年共255年期间东周列国发生的各类历史事件。《左传》的作者，一般都认为是左丘明，班固认为他是战国初年鲁国的一名史官。这些记载所使用的语言，大致可以涵盖当时人们在描述社会现象时所使用的语言。我们从这些文字的使用和参照上下文的内容，可以尝试对当时使用的一些术语的含义进行分析和讨论。

通过对《左传》¹的检索，核对了《十三经注疏》中的《春秋左传正义》，我们共查出 121 个“族”字（参见附录 1）。这 121 个“族”字的使用，可以做如下的分类。

- (a) 用以表示某个血缘群体（同姓子孙的共同体，即宗族）；
- (b) 立功、当官有封邑后，国君可以“赐”族（成为一个“族”的起始）；
- (c) “九族”，指各亲属分支的集成²；
- (d) “王族”、“公族”，指各国的王室、宗亲或由其组成的军事组织³；
- (e) “族类”，指以血缘为基础、人口规模较大的群体；
- (f) 表示以血缘继承而因袭某一类职业的群体（如乐官）；
- (g) 表示“宗”的分支，（如“肸之宗十一族”）。

《国语》的作者据说也是左丘明，我们在《中国名著 1200》（北京大学出版社电子版）中检索到 35 个“族”字（参看附录 2）。也可按照以上这 7 类用法大致归类，两部书中“族”字各类的具体分布情况见表 1。

表 1. 《左传》、《国语》中“族”字使用分类

分类	用法举例	《左传》		《国语》	
		次数	%	次数	%
a	之族、×族、宗族	65	53.7	13	37.1
b	赐族、官族	16	13.2	0	0.0
c	“九族”、“族姻”	2	1.7	0	0.0
d	“公族”、“王族”	27	22.3	17	48.6
e	“族类”	4	3.3	2	5.7
f	冷人之族	1	0.8	1	2.9
g	××宗十一族	6	5.0	2	5.7
总计		121	100.0	35	100.0

我们可以明显看到，出现最多的还是“a”类，即表示同姓的血缘群体，其次是“公族”（d类）和各国诸侯对臣子的“赐族”（b类）。作为描写春秋各国政治变动的史书，对于各国诸侯及公卿士族比对普通人更为关注，也是必然的，事实上，凡是史官认为应当记载的，都是与周王室、各国王族、公卿大夫有关的事件。分类中的“b”和“d”类、“a”类与“b”类之间、实际上存在着大量的交叉重合，并不容易分得清楚。此外还有 4 处是“g”类，表示是从属于大宗族的小族支。从这两部先秦经典中的“族”字的含义来看，所表述的是血缘群体，具体的词汇可以是家族、宗族、氏族，也可以是姻亲，但没有一处是用于表示当时的少数民族群（“蛮夷戎狄”）。

3. 关于“非我族类，其心必异”

值得注意的是“e”类的使用，即《左传》中出现“族”字的第 14 处、第 18 处、第 46 处和第 47 处（参见附录 1）。其中为后人引用最为广泛的是第 46 处的“非我族类，其心必异”，通常被认为是关于中国“族群观”最早的论述之一（韩锦春、李毅夫，1985：5）。似乎早在春秋时期，古人即开始用“族类”来形容“民族”。如果确实如此，为什么在“族”字的 121 处使用当中，这一用法只出现于其中的 4 处⁴？所以需要进一步提出的问题是：这句话中的“族类”是否确是我们今天理解的“民族”或“族群”，即当时居住在中原地区四周被中原各国称之为“蛮夷戎狄”的少数民族群体？

¹ 北京大学出版社近期发行了《中国名著 1200》（电子版），其中包括了《左传》、《尚书》、《周易》、《国语》、《史记》等经史名著，电子版的检索功能可以帮助我们检索一些关键词，有助于我们对于文献的梳理。

² “九族”或指“上自高祖下至玄孙九辈的同族”（《古尚书》），或指“异姓有亲属者”（“九族谓外祖父、外祖母、从母子及妻父、妻母、姑之子、姊妹之子、女子之子、并己之同族，皆外亲有服而异族也”）（杜预注）。潘先生倾向于前者。“族姻”，指通过婚姻而建立的亲属关系。

³ 参见潘先生的论述（潘光旦，2000：297）。

⁴ 由于第 14 处、第 18 处是在同一段话里，第 46 处和第 47 处讲的都是祭祀的事，所以严格来说，这 4 处只能算是两处。

《左传》中的这一段全文如下：

秋，公至自晋，欲求成于楚而叛晋。季文子曰：“不可！晋虽无道，未可叛也。国大臣睦，而迓于我，诸侯听焉，未可以贰。《史佚之志》有之，曰：‘非我族类，其心必异’。楚虽大，非吾族也。其肯字我乎？”公乃止（《春秋左传正义》717页）。

这段话的大意是：鲁成公从晋国归，想联合楚国背叛晋国，大臣季文子认为不可，说“晋国虽然无道，但仍然不可背叛，因为它国土辽阔、臣子团结，而且地理上靠近鲁国，诸侯也听其号令，所以不可对其有二心。《史佚之志》讲过，‘不属于同族类的人，其感情立场也必然不同’。楚国虽是大国，但不属于我们的同族，怎么会关心我们呢？”成公就打消了这个念头。

《春秋左传正义》为晋人杜预所注，它对“非吾族也”这句话的注解是“与鲁异姓”（717页）。由于在当时的鲁国和楚国都各自存在许多氏族和姓氏集团，这里所说的“与鲁异姓”只能被理解为楚国的王室与鲁国的王室不属于同一个姓氏集团，所以“楚虽大，非吾族也”不能被宽泛地理解为“楚国与鲁国不属于同一个民族”¹。这里说的不同“族类”，尽管可能从字面上被现代人理解为与今天我们所讲的其他“民族”或“族群”相似的含义，但是从这一注解来看，直至晋朝，人们对“非吾族”的理解还是指“异姓”群体，并不是其他的“民族”或“族群”。

我们再来看《左传》出现“族”字的第18处，“鬼神非其族类，不歆其祀”（468页），与之相关的还有第14处，“神不歆非类，民不祀非族”（363页）。《春秋左传正义》的注释是：“类、族一也，皆谓非其子孙，妄祀他人父祖，则鬼神不歆享之耳”。这里的“族类”，讲的并不是后人理解的“民族”或“族群”，仍是具有共同“父祖”的血缘宗族集团。这一理解与《左传》中出现的其他117个“族”字的使用是一致的，即“族”表示的是以血缘姓氏为纽带的群体。晋朝学者所能够看到的古代文献，远多于今天的学者，晋人对《左传》所用词汇的理解，应当受到我们的重视。

从以上4处对“族”字的“e”类使用的讨论来看，把“非我族类，其心必异”这句话作为春秋时期描述族群关系的引文，可能是不恰当的。

4.《尚书》、《周易》中的“族”字

潘先生提到，“《尚书》前后用到族字九次，其中提到‘九族’四次”（潘光旦，2000-13:300）。根据对《中国名著1200》中《尚书》一书的查对，并参考《十三经注疏》中的《尚书正义》，“族”字只查到5处，其中涉及“九族”三次（见附录3），可能与潘先生所用的版本不同，因而出现差别。在“族”的具体用法上，可大致归类于表1中的“a”、“c”两类，均表示血缘群体。

在《周易》中，我们仅查到一个“族”字：“《象》曰：天与火，同人。君子以类族辨物”（李学勤，1999c:73）。《周易》使用的词汇是“类族”而不是“族类”，“辨物”的参照系是“类”和“族”，似乎“类”的涵盖面比“族”要宽，前者可能指按类划分的大群体，后者仍指血缘家族。但是，唐孔颖达《疏》对此的注解为：“族，聚也。言君子法此同人，以类而聚也。‘辨物’谓分辨事物，各同其党，使自相同，不间杂也”（李学勤，1999c:73）。这样的解释就把“类”和“族”的含义相混同，“族”就是“以类而聚”的群体，也就是“类”。这种对“族”的用法上可大致相当于表1中的“e”类。但这只能表示唐朝人对于“族”的理解似乎要比同姓集团较为广泛一些，并不能证明《周易》中“类族”一词的原意表示的是比血缘集团更宽泛的“民族”或“族群”。

当然，以上所引用的文献，仅仅是先秦文献中的一部分，除了诸子百家留下的文献之外，尚有甲骨文和金文。如果要对先秦时代的“族群观”进行归纳，还需要作进一步的检索与分析。但若单从以上引用的几部文献来看，其中出现的“族”字所指的对象，很可能并不是我们今天理解的“民族”或“族群”，而是以血缘姓氏为纽带的家族、氏族、宗族群体。

¹ 潘光旦先生所做卡片对此处的评语为：“杜注谓族类指同姓，楚非鲁同姓，恐不是此意，楚尚未入诸夏之列耳”。似乎潘先生对“族类”的理解较“同姓”为宽泛，近于“夷夏之辨”的文化差异了。

三．先秦文献中关于少数民族群的称谓

既然“族”字在先秦文献中没有被用来表示少数民族群，那么当时中原地区对于四周的少数民族群使用的是哪些称谓，使用什么词汇呢？

潘光旦先生自 50 年代后曾经系统阅读了先秦文献和二十四史，摘录了大量与少数民族有关的详细卡片并有评语。这些资料即将出版。当这些资料陆续出版之后，对于中国传统思想中的“族群观”的研究，必将起到推动作用。非常感谢负责编辑这些资料的潘乃穆老师在尚未正式出版之前向我提供了这些资料，使我能够先睹为快。本文引用的一些材料即出自潘先生摘录的卡片资料。

关于前秦史料部分，潘先生仔细阅读了《春秋左传》、《国语》、《战国策》、《汲冢周书》、《竹书纪年》五种文献，把与少数民族群有关的内容摘录了卡片，进行了整理，称为《民族史料汇编》。《汇编》的第一部分为“总录”，共分 66 条，其中对于当时中原地区及四周的族群有相当详细的记载，但没有一处使用“族”字。

举例来说，第 6 条“职方”：“职方氏掌天下之图，辩其邦国、都鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民”（《汲冢周书》卷八：《职方》第六十二）。

第 9 条“职贡”（周：王会；商：四方献令）：“汤问伊尹曰：‘诸侯来献，或无马牛之所生，而献远方之物，事实相反，不利。今吾欲因其地势所有献之，必易得而不贵，其为四方献令’。伊尹受命，于是为四方令，曰‘臣请正东符娄、仇州、伊虑、沔深、九夷、十蛮、越、沔、鬻、文身，请令以鱼支之鞞、口劓之鬻、蛟盾之利剑为献；正南……；正西……；正北……’；汤曰：‘善’”（《汲冢周书》卷七：《王会》第五十九附）。

这两条大致表示了先秦时代对中原地区四周各少数民族群所使用的名称，提到各个群体时都是用具体专用名称，没有使用“族”或其他字作为统一的类别词汇。

“总录”之后，《民族史料汇编》又把查阅到的各个族群开列出具体条目，这些条目的名称有“巴”、“白民”、……“代”、“狄”、“氏”、……“胡”、“华”、……“荆”、“莱”、“黎”、……“蛮”、“密”、“苗”、……“濮”、……“羌”、……“戎”、……“山民（畬）”、……“舒”、“蜀”、……“夏”、“獯豸”、“匈奴”、“徐”、……“奄”、“夷”、“庸”、……“越”、“中山”等等。在各条目的名称中，也没有出现“族”字。

潘先生的《民族史料汇编》的总量篇幅很大，我们仅是粗略地查看了这些涉及各族群条目的具体内容，我们看到在潘先生摘录的文献正文里，凡是谈到这些少数民族群的地方，或者使用具体名称（如“山戎”、“赤狄”），或者使用“蛮夷”这样的泛指，例如：“夫三军之所寻，将蛮夷戎翟之骄逸不虔，于是乎致武”（《国语》卷二：《周语》中），尚未发现一处把“族”字用于群体名称的文献记载。这与前面对《左传》、《国语》中“族”字的检索结果是一致的。

王桐龄先生在 1934 年出版的《中国民族史》按年代描述和分析了中国各族群交往融合的历史过程。由于该书的第二章讨论的是“春秋战国”时代，所以我们这里只涉及第二章的内容。虽然王先生在自己的论述中多次使用现代人所使用的“民族”、“汉族”、“苗族”等词汇来表述当时中国的族群，但是在谈及史书记载的每个具体族群时，从未把“族”冠于其名称之上。例如他说“当时东方有一支民族，占领现在江苏、安徽北部之淮水流域与山东半岛，史书上称之为东夷”（王桐龄，1934：11）。并没有称之为“东夷族”。

在王桐龄《中国民族史》第二章中先后出现的具体族称有：夷、东夷、徐戎、淮夷、蛮、吴、越、荆舒、群蛮、闽、瓯越、南越、戎、蜀、巴、庸、西戎、犬戎、狄、北狄、獯鬻、獯豸、山戎、吠夷、风夷、黄夷、于夷、方夷、白夷、赤夷、玄夷、阳夷、蓝夷、鬼戎、条戎、北戎、楚荆、蛮荆、莱、介、姜戎、茅戎、百濮、濮、骠戎、罗、卢戎、赤狄、白狄、鲜虞、长狄共 51 个，其中有些相互涵盖（王桐龄，1934：11-37）。这些族称都是作者查阅《尚书》、《诗经》、《孟子》、王国维古本《竹书纪年》辑校、顾栋高《春秋大事表》、朱熹《资治通鉴》纲目等文献的记载整理而得，应当说也具有一定的涵盖面。从这些资料看，“族”字并没有被用在各地各族的名称

之中。

上世纪 30 年代出版的另外两本《中国民族史》，分别为吕思勉和林惠祥两位先生所著，由于在体例上都按民族分章节，而不是按朝代分章节，所以查对先秦族称时较为费力。粗略翻看，也未发现含有“族”字的古代族称。所以无论从《左传》、《国语》这些先秦文献中直接查找，还是参阅近代学者关于中国民族史的研究成果，尚没有找到在先秦时代把“族”字用于称呼当时少数民族的有关证据。

四.“夷夏之辨”

从以上讨论来看，先秦时代并没有使用“族”来把各国、各地域的人群加以分类，而是对每个群体采用专用名称。但是这并不是说，当时对于中原诸国和四周族群之间在记述和观念上没有任何差别。如果说当时对各国和族群有过某种比较宽泛的分类的话，那就是“夷夏之辨”。下面我们从这个角度来考察当时使用的词汇及其中反映出来的观念。

1.《尚书》中与“夷”、“夏”有关的词汇

《尚书》是记载周以前的重要史书，据说曾经孔子整理编纂，后来遗失了一部分，《十三经注疏》中的《尚书正义》是比较完整的版本。关于《尚书》的源流与辨伪（参见李民、王健，1999：14-34），不在这里讨论，我们只是参照《尚书正义》的内容来对先秦时期的词汇用法做一些最初步的分析。

“蛮夷”是先秦文献中多次出现的一个词，在《尚书》中出现两次，均在第 4 页（“蛮夷率服”，“蛮夷猾夏”）。而“夷”字在《尚书》中单独出现 13 次，除了专用人名“伯夷”出现 3 次之外，其他 10 次主要用于具体的“夷”群体，如“岛夷皮服”、“莱夷作牧”、“淮夷蠙珠暨鱼”、“嵎夷既略”等；另外“狄”字出现 1 次，“戎”字出现 4 次，均指具体族群。

与“蛮夷戎狄”相对应的，按照我们的理解，就应当是“华夏”。在《尚书》中没有出现“华夏”两字联用的情况。仅仅出现的一个“华”字，表示的是“华玉”。而出现的 35 处“夏”字当中，除 1 处显然指时令（“有冬有夏”）外，其余都指的是商之前的“夏朝”（如“有夏多罪”、“成汤革夏”、“殷革夏命”、“乃大降显休命于成汤，刑殄有夏”）。可见在《尚书》代表的周以前的文献中，“夏”并不是代表中原文明人群的泛指，而“夷”字也尚未成为“蛮夷”的泛指。“夷夏之辨”还没有成为普遍的观念。

2.《左传》中与“夷”、“夏”有关的词汇

“夷夏之辨”的观念可能出现并形成于春秋时代。在《左传》中没有出现“夷夏”、“华夷”这两个把“夷”和“夏”直接联用和对比的词汇，但有 27 处把“蛮夷”、“戎狄”和“华夏”、“诸夏”作为两大组群体分别进行表述。

首先，《左传》中使用“蛮夷”、“戎狄”提法的有 20 处：

(1)“蛮夷猾夏，周祸也”(42 页)；(2)“蛮夷戎狄，不式王命”(80 页)；(3)“中国不振旅，蛮夷入伐”(80 页)；(4)“蛮夷属于楚者，吴尽取之”(83 页)；(5)“抚有蛮夷，奄征南海”(105 页)；(6)“蛮夷帅服，可谓畏之”(134 页)；(7)“君信蛮夷之诉，以绝兄弟之国”(156 页)；(8)“介在蛮夷，而长寇仇”(192 页)；(9)“君以蛮夷伐国，国几亡矣”(208 页)；(10)“折与戎狄，以临上洛”(194 页)；(11)“戎狄豺狼，不可厌也”(30 页)；(12)“必报仇，宁事戎狄”(39 页)；(13)“戎狄无亲无贪”(97 页)；(14)“戎狄荐居，贵货易土”(97 页)；(15)“戎狄事晋，四邻振动”(97 页)；(16)“子教寡人和诸戎狄”(104 页)；(17)“夫和戎狄，国之福也”(104 页)；(18)“周幽为大室之盟，戎狄叛之”(142 页)；(19)“专弃谋主，虽戎狄其何有余一人”(150 页)；(20)“唐叔受之以处参虚，匡有戎狄”(159 页)（以上均为《中国名著 1200》（电子版）《左传》的页数）。另外“蛮”、“夷”、“戎”和“狄”字在《左传》中还单独出现多次，寓意与上面大致相同，故从略。

使用“华夏”、“诸夏”的有7处：

(1)“诸夏亲昵，不可弃也”(30页)；(2)“楚人伐徐，徐即诸夏”(38页)；(3)“以服事诸夏”(42页)；(4)“奄征南海，以属诸夏”(105页)；(5)“晋之伯也，迹于诸夏”(162页)；(6)“诸夏之人莫不欣喜”(206页)；(7)“楚失华夏，则析公之为也”(122页)(以上均为《中国名著1200》(电子版)《左传》的页数)。

据潘先生摘录的卡片，《左传》中出现5处“华”字，和“夏”字的寓意相同，指与“戎狄”相对应的中原诸国，分别为：(1)“劳师于戎，……诸华必叛”；(2)“和诸戎狄，以正诸华”；(3)“我诸戎饮食衣服，不与华同”；(4)“今而始大，比于诸华”；(5)“裔不谋夏，夷不乱华”¹。另出现1次对“华夏”的表述：“楚失华夏，则析公之为也”。

3.《国语》中与“夷”、“夏”有关的词汇

《国语》中共出现了6处“诸夏”：(1)“诸夏从戎，非败而何？”(2)“以卫诸夏之地”；(3)“抚征南海，训及诸夏”；(4)“以服东夷，而大攘诸夏”；(5)“君不服诸夏，而独事晋何也”；(6)“使淫乐于诸夏之国以自伤也”；另有1处出现“夏”：“此之谓夏声”。《国语》中有2处出现“华”字(“劳师于戎，而失诸华”、“子教寡人和戎，而正诸华”)。此外《汲冢周书》中有1处出现“华”字(“禁而生乱，华氏以亡”)，《战国策》中出现3次“夏”字。这几种文献里“诸夏”、“夏”、“华”字的用法与《尚书》、《左传》一样，所指的是中原地区诸国及其文明传统。

从以上这几部先秦文献中对于这些词汇的用法来看，当时居住在中原地区的人们把各个政治实体大致划分为两大组，一组是“蛮夷戎狄”，另一组是“诸夏”(“诸华”)。“诸夏”(“诸华”)的人把“蛮夷戎狄”看作是“豺狼”，而“诸夏”各国之间的关系则比较密切，最有代表性的就是管仲对齐侯说的一番话：“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也；宴安酖毒，不可怀也”(李学勤，2000b：303)。

4.“蛮夷戎狄”和“诸夏”之间的本质差别是什么

这两大组群体之间最本质的差别是什么？《左传》中并没有具体说明。

中原地区“诸夏”各国之间，在血缘上有着较近的关系，但是在周朝之前时期以及周朝八百年间，“诸夏”和四周族群的通婚和迁移应该说已经在一定的程度上模糊了相互在血缘上的距离。据王桐岭先生研究的结果，春秋时期存在大量的族际通婚，对各国王室的通婚也有不少记载，如周襄王娶的隗后出身“翟”，晋献公的四个后妃都是胡人，晋文公重耳娶的季隗也是胡人，民间的族际通婚应当更为普遍。同时，在“诸夏”和“蛮夷戎狄”之间无疑存在语言差异，但是需要指出的是，语言或方言的差异也同样存在于“诸夏”各国之间。

孔子的学说在春秋时期已经广为流传，《尚书》据说经孔子编纂，《左传》受到孔子所著《春秋》的影响很大，所以结合当时流传下来的部分文献的观点来分析，有助于我们理解“夷夏之辨”的本质。

《论语》中说“子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也’”(《论语·八佾》)。对于这句话的解释有两种，一种如皇侃《论语义疏》认为，“言中国所以尊于夷狄者，以其名分定而上下不乱也。周室既衰，诸侯放恣，礼乐征伐之权不出于天子，反不如夷狄之国尚有尊长统属，不至如我中国之无君也”(程树德，1997：148)。这是因为“礼崩乐坏”而贬责“诸夏”的。另一种如宋朝邢昺《论语注疏》认为，“言夷狄虽有君长，而无礼义，中国虽偶无君，……而礼义不废”(程树德，1997：148)。这是夸奖“诸夏”保存了“礼义”的。但两种解释都认为“礼义”是区分“诸夏”(“中国”)和“夷狄”之间的本质差别。所以《白虎通》《礼乐篇》说“夷者，僭夷，无礼义”(程树德，1997：147)。

所以，当讲到“诸夏”与四周“蛮夷戎狄”之间的差别时，中国儒家传统文化中的“夷夏之辨”的核心强调的并不是体质、语言等方面的差别，而主要是指在以价值观念、行为规范为核心

¹ 《左传》还出现过一些“华”字，与族群无关，如“《皇皇者夏》”(李学勤，1999b：833)，乃君遣使臣之诗，没有被潘先生收录。

的“文化”(“礼义”)方面的差别。当然,“文化”也包括了生活习俗的差异,如“我诸戎饮食衣服,不与华同”(《左传》)。有的学者指出,“在儒家思想中,‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限。……所谓中国有恶则退为夷狄,夷狄有善则进为中国。……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性,而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”(张磊、孔庆榕,1999:285)。

《左传》中记载“吴公子札来聘……,请观(诸国之)乐。……为之歌《秦》。曰:‘此之谓夏声。夫能夏则大,大之至也,其周之旧乎!’”。《十三经注疏》的注释为:“秦本在西戎汧、陇之西。秦仲始有车马、礼乐。去戎狄之音而有诸夏之声,故谓之‘夏声’”(李学勤,1999b:1095-1099)。秦国原属西方边远小国,接受中原教化较晚,但是努力学习,很快脱去“戎狄”的文化而学得了中原的文化,由此便成为中原文化的一员而得到“诸夏”的接受。所以“诸夏”“诸华”和“蛮夷戎狄”之间的“族群”边界并不是固定不变的,而是随着文化的拓展在不断变化,永远处于一个动态转化的辩证过程之中。这与西方国家比较僵化和形而上学的“族群观”之间有着本质的差别。

《左传》中又记载“子仪之乱,析公奔晋,晋人……以为谋主”,意思是析公从楚国迁移到晋国,“楚才晋用”,他的才能使晋国的各项事业得到发展,而楚国的文化则衰落下来,所以“楚失华夏,则析公之为也”(李学勤,1999b:1045)。可见文化是随人才转移的,东周列国中哪个国家得到代表华夏文化的人才,就得到发展,成为“华夏”的一部分,而失去人才的国家,也就“失华夏”。“有教无类”的思想在这里体现得最为显著。

清末学者苏舆认为,“‘孔子之作《春秋》也,诸侯用夷则夷之,进于中国则中国之’,所以出现了‘今晋变而为夷狄,楚变而为君子’的现象。‘春秋之法,中国而用夷之道,即夷之,……以此见中国夷狄之判,圣人以其行,不限以地明矣’”(张磊、孔庆榕,1999:285)。所谓“以其行”,就是指作为文化核心的道德伦理与行为规范,这正是“教化”的内容。所以春秋时代的“夷夏之辨”乃是根据文化传统把“天下”的人群分做两大类的区分,而不是一个“多种类”(甲族、乙族、丙族等)平行并存的分类框架。若以中原地区为文化中心来看,“夷夏之辨”表现的仅仅是“教化之内”和“教化之外”这个最根本的区别,并不是什么依据血缘、体质、语言的差别而固定不变的“族群”(“民族”)差别,所以先秦文献从不使用“族”字来表示这些群体,也不太重视四周“蛮夷戎狄”(少数民族)之间的差别。

5.“有教无类”

儒家传统思想认为,位于中原的“诸夏”或“天朝”有责任施“教化”于边远地区的“蛮夷戎狄”,主张“有教无类”(《论语·卫灵公》)。后人对孔子的这句话有许多解释,如《朱子集注》称“人性皆善,二其类有善恶之殊者,气习之染也。故君子有教,则人皆可以复于善,而不当复论其类之恶矣”(程树德,1997:1126)。皇侃《论语义疏》也说“人乃有贵贱,同宜资教,不可以其种类庶鄙而不教之也。教之则善,本无类也”(刘宝楠,1990:641)。这里虽然没有明确具体谈到“种类”也指“蛮夷戎狄”,但孔子的思想是以“天下”为己任的,“有教无类”的思想和对“蛮夷”传播“教化”和“礼义”的责任是密不可分的。

正因为有这样的观念,孔子不仅感慨“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”,而且还提出“欲居九夷”(《论语·子罕》),主张“远人不服,则修文德以来之,既来之,则安之”(《论语·季氏》)。王锺翰先生主编的《中国民族史》对这段话的解释是:“对蛮夷要用文德使之归服,归服了,就要使他们安定,乐于归顺”(王锺翰,1994:77)。

《孟子·尽心下》说“国君好仁,天下无敌焉。南面而征,北夷怨;东面而征,西夷怨,曰:‘奚为后我?’”又说,“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也”(《孟子·滕文公上》)。这当然是孟子个人的观点,不一定与当时事实完全相符。当时中原地区的农耕技术、冶炼、纺织、陶器、青铜器、铁器、音乐等均比较发达,四周族群可以从中原“诸夏”学到知识与技能,但也会有部分边陲地带的汉人接受了“蛮夷”风俗而融入“蛮夷”的情况,“蛮夷”与中原文明之间可能也存在

着某种良性的互动，所以“有教无类”的观念和行动是有一定客观基础的。

所以从以上经典的论述来看，在中国的传统思想体系中不但没有把已经“归化”的周边各族群排斥在“诸夏”之外，而且实质上把尚未“归化”的族群也没有完全排斥在“天下”这个一体的格局之外。这里有点像费孝通教授在描述中国乡土社会人际关系时所使用的“差序格局”观念（费孝通，1999：24-30），从“天子脚下”的中原地区的核心族群到偏远地区的蛮夷之邦，“教化”的程度逐层弱化，认同的层次也逐层淡化，但所有族群还是同在一个“天下”的范围内，同在中原文化的“教化”范围之内，也即“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”（《诗经·小雅》）。也正因为具有这样可被“教化”的前提，儒家传统思想提出了“四海之内，皆兄弟也”的观念（《论语·颜渊》）。人们过去经常说起的这句话，其含义并不简单。中国人传统上认为兄弟是“手足”至亲，是血缘最近的亲属。提出“四海之内皆兄弟”这一观念，实际上就从社会认同的最基本层面淡化了各个族群之间在种族、语言、宗教、习俗等各方面可能存在的差异，强调的是不同的人类群体在基本伦理和互动规则方面存在着重要共性并能够和睦共处，强调的是不同的人类群体通过互相学习能够共同推进人类文明的发展。

结束语

当生产力的发展达到一定程度后，各类社会组织也必然会随着社会分工与合作的需要而出现。在社会当中生活并从事各种活动的人们，也会以不同的方式在不同的层面上组织起来。人们如何组织起来形成群体？各种群体的活动具有何种机制？人们又是如何以不同的术语来称呼这些群体？这些称呼都包含了哪些意义？这些称呼及其包含的内容又如何随着社会与群体的实际发展进程而演变？这些都是我们在理解社会发展史和理解当今社会现象时需要思考的问题。

研究分析当今中国的族群问题，不能割断几千年中华各族群相互交往融合的漫长历史，也不能忽视几千年中华文化传统中延续下来的对于“族群”的观念。中国传统的“族群观”与欧洲文明中出现的“民族-国家”、“民族”、“族群”观念之间存在着差别，这也正是欧洲建立了许多小国家而中国作为统一的多族群大国一直延续了几千年的主要原因。费孝通教授的“中华民族多元一体格局”是对中华族群交往史的非常精辟的宏观概括（费孝通，1989）。

有了这样一个宏观的分析框架之后，对于各族群在历史上的发展演变过程，中华传统文化中“族群观”的深入分析，还需要开展进一步的研究。先秦时代是我国传统文明形成的重要时期，先秦文献的分析是认识中国传统“族群观”的重要一步。在之后的汉晋隋唐宋元明清各朝代，中国的族群交往都出现不少新的变化，中国人的“族群观”也随之在不断演变，对于这些朝代文献的研究也需要加强。近代列强入侵之后，在反抗帝国主义和殖民主义的新形势下，西方的“民族”、“民族主义”观念也同时进入中国，使中国人的“族群观”变得更为复杂。如果不能完整和系统地研究和理解中国的历史，特别是中国的族群交往史，我们就无法真正理解今天中国族群关系的本质和深层次的规律，而加强这方面的研究工作，是中国研究族群问题的社会学者们不可推卸的责任。

附录 1：《左传》中的“族”字

1. “请谥与族”（112页）（b）
2. “公问族于众仲”（112页）（“族者，属也，与其子孙共相连属，其旁支别属则各自立氏”，“氏、族一也，……别而称之谓之氏，合而称之则曰族”。……“姓则受之于天子，族则禀之于时君。天下之广，兆民之众，非君所赐皆有族者。人君赐姓赐族，为此姓此族之始祖耳”）（b）
3. “为谥，因以为族”（114页）（“先人之谥称以为族也”）（b）
4. “官有世功，则有官族，邑亦如之”（115页）（“取其旧官旧邑之称以为族，皆禀之时君”）（b）
5. “无滋他族”（125页）（a）

6. “修其五教，亲其**九族**，以致其禋祀”(176页)(“九族谓外祖父、外祖母、从母子及妻父、妻母、姑之子、姊妹之子、女子之子、并己之同族，皆外亲有服而异族也”，“九族乃异姓有亲属者”)(c)
7. “及戴、武、宣、穆、庄之**族**”(248页)(“宋五公之子孙”)(a)
8. “阎敖游涌而逸，楚子杀之，其**族**为乱”(260页)(a)
9. “晋桓、庄之**族**偏，献公患之”(277页)(“桓叔、庄公之子孙强盛，偏迫公室”)(a)
10. “尽杀游氏之**族**”(284页)(a)
11. “桓、庄之**族**何罪，而以为戮”(343页)(a)
12. “宫之奇以其**族**行”(344页)(a)
13. “洩氏、孔氏、子人氏三**族**”(350页)(a)
14. “神不歆非类，民不祀非**族**”(363页)(“类、族一也，皆谓非其子孙，妄祀他人父祖，则鬼神不歆享之耳”)(e)
15. “纠合**宗族**于成周而作诗”(420页)(a)
16. “令无入僖负羁之宫而免其**族**”(443页)(b)
17. “以中军**公族**横击之”(448页)(“公族，公所率之军”)(d)
18. “鬼神非其**族类**，不歆其祀”(468页)(e)
19. “**公族**，公室之枝叶也。若去之，则本根无所庇阴矣”(518页)(d)
20. “穆、襄之**族**率国人以攻公”(518页)(a)
21. “夫人因戴氏之**族**，以杀襄公之孙”(524页)(a)
22. “弃官，则**族**无所庇”(567页)(b)
23. “虽亡子，犹不亡**族**”(567页)(a)
24. “高阳氏有才子八人，……高辛氏有才子八人，……此十六**族**也，世济其美”(579页)(a)
25. “此三**族**也，世济其凶”(582页)(a)
26. “流四凶**族**”(583页)(a)
27. “宋武氏之**族**道昭公子，将奉司城须以作乱”(584页)(a)
28. “使戴、庄、桓之**族**攻武氏”(584页)(a)
29. “遂出武、穆之**族**”(584页)(a)
30. “自是晋无**公族**”(599页)(“晋之公子悉皆出在他国，……无公子，故废公族之官”)(d)
31. “及成公即位，乃宦卿之適子而为之田，以为**公族**”(599页)(“为置田邑以为公族大夫”)(d)
32. “晋于是有**公族**、馀子、公行”(600页)(d)
33. “赵盾请以括为**公族**”(600页)(d)
34. “赵盾为旄车之**族**”(600页)(“旄车，公行之官”，“主公车行列谓之公行，车皆建旄，谓之旄车之族”)(d)
35. “使屏季以其故族为**公族**大夫”(601页)(d)
36. “使戴、桓之**族**攻武氏”(604页)(a)
37. “尽逐武、穆之**族**”(604页)(a)
38. “武、穆之**族**以曹师伐宋”(604页)(a)
39. “及将死，聚其**族**曰”(608页)(a)
40. “乃以若敖氏之**族**，圉伯嬴于郟阳而杀之”(608页)(a)
41. “非其罪也，且告以**族**，不以名”(624页)(a)
42. “郑人讨幽公之乱，斫子家之棺，而逐其**族**”(626页)(a)
43. “晋魏錡求**公族**，未得而怒”(647页)(“錡，……欲为公族大夫”)(d)
44. “知庄子以其**族**反之”(651页)(“族，家兵。反，还战”)(a)
45. “归罪于先穀而杀之，尽灭其**族**”(659页)(a)
46. “‘非我**族**类，其心必异’”(717页)(e)

47. “楚虽大，非吾族也”(717页)(“与鲁异姓”)(e)
48. “子重、子反杀巫臣之族子闾、子荡及清尹弗忌”(728页)(“皆巫臣之族”)(a)
49. “问其族，对曰：‘冷人也’”(738页)(“冷人，乐官”。“冷氏世掌乐官而善焉”)(f)
50. “称族，尊君命也”(765页)(b)
51. “舍族，尊夫人也”(765页)(b)
52. “二华，戴族也”(769页)(a)
53. “司城，庄族也”(769页)(a)
54. “六官者，皆桓族也”(769页)(a)
55. “书曰‘宋杀其大夫山’，言背其族也”(769页)(a)
56. “楚之良，在其中军王族而已”(779页)(d)
57. “栾、范以其族夹公行”(780页)(“二族强，故在公左右”)(d)
58. “为公族大夫，以主东诸侯”(787页)(d)
59. “族大，多怨”(796页)(a)
60. “去大族，不逼”(796页)(“不逼公室”)(a)
61. “荀家、荀会、栾廪、韩无忌为公族大夫”(803页)(d)
62. “公族穆子有废疾”(852页)(d)
63. “晋侯谓韩无忌仁，使掌公族大夫”(853页)(d)
64. “谋之多族，民之多违”(857页)(“族，家也”)(a)
65. “使周内史选其族嗣，纳诸霍人，礼也”(886页)(“善不灭姓，故曰‘礼也’”)(a)
66. “故五族聚群不逞之人，因公子之徒以作乱”(889页)(a)
67. “同宗于祖庙，同族于祢庙”(905页)(“父庙也。同族，谓高祖以下”)(a)
68. “祁奚、韩襄、栾盈、士鞅为公族大夫”(939页)(d)
69. “范鞅以其亡也，怨栾氏，故与栾盈为公族大夫而不相能”(971页)(d)
70. “女敝族也”(975页)(“敝，衰坏也”)(a)
71. “故羊舌氏之族及于难”(975页)(a)
72. “尽杀栾氏之族党”(998页)(a)
73. “兵不戢，必取其族”(1005页)(“族，类也。取其族，还自害也”)(a)
74. “九世之卿族，一举而灭之，可哀也哉”(1028页)(b)
75. “夫独无族姻乎”(1043页)(c)
76. “楚师之良，在其中军王族而已”(1046页)(d)
77. “吾乃四萃其王族，必大败之”(1047页)(d)
78. “故不书其族，言违命也”(1060页)(“案经去其族，是文贬也”)(b)
79. “聚其族焉而居之，富于其旧”(1082页)(a)
80. “晋国其萃于三族乎”(1108页)(“言晋国之政，将集于三家”)(d)
81. “族大宠多，不可为也”(1122页)(a)
82. “而辨于其大夫之族姓、班位、贵贱、能否”(1132页)(b)
83. “故能守其官职，保族宜家”(1135页)(b)
84. “君使公族逆之”(1177页)(d)
85. “晋之公族尽矣”(1184页)(d)
86. “公室将卑，其宗族枝叶先落，则公从之”(1184页)(d)
87. “肸之宗十一族”(1184页)(“同祖为宗，……谓同出一公，有十一族也”)(g)
88. “姜族弱矣，而妨将始昌”(1189页)(“妨，陈氏”)(a)
89. “执齐庆封而尽灭其族”(1202页)(a)

90. “韩襄为**公族**大夫”(1221页)(d)
91. “羊舌**四族**，皆疆家也”(1221页)(“四族：……兄弟四人”)(g)
92. “合比将纳亡人之**族**”(1231页)(a)
93. “其**族**又大，所冯厚矣”(1249页)(a)
94. “子皮之**族**饮酒无度，故马师氏与子皮氏有恶”(1254页)(g)
95. “陈，颍项之**族**也”(1262页)(“陈祖舜，舜出颍项”)(a)
96. “**四族**召之，无所往”(1279页)(“四族：栾、高、陈、鲍”)(a)
97. “甘简公无子，立其弟过。过将去成、景之**族**”(1298页)(“成公、景公皆过之先君”)(d)
98. “成、景之**族**赂刘献公”(1298页)(d)
99. “故蘧氏之**族**及蘧居、许围、蔡洧、蔓成然，皆王所不礼也”(1312页)(a)
100. “因群丧职之**族**，启越大夫常寿过作乱”(1312页)(“言族者，以掩既被杀，唯有族存，故言族也”)(b)
101. “因**四族**之徒，以入楚”(1313页)(“四族：蘧氏、许围、蔡洧、蔓成然”)(g)
102. “**族**尽亲叛，可谓无主”(1319页)(“无亲族在楚”)(a)
103. “楚子杀鬬成然，而灭养氏之**族**”(1337页)(a)
104. “私**族**于谋而立长亲”(1383页)(“于私族之谋，宜立亲之长者”)(a)
105. “王子朝因旧官、百工之丧职秩者与灵、景之**族**以作乱”(1425页)(a)
106. “王子朝及召氏之**族**、毛伯得、尹氏固、南宫鬻奉周之典籍以奔楚”(1472页)(“尹、召二族皆奔，故称氏”)(a)
107. “尽灭郤氏之**族党**”(1485页)(a)
108. “晋陈之**族**呼于国曰：‘郤氏、费氏自以为王，……’”(1485页)(a)
109. “夫郤将师矫自之命，以灭**三族**”(1487页)(a)
110. “子常杀费无极与郤将师，尽灭其**族**”(1487页)(a)
111. “而宁吾**族姓**，以待其归”(1518页)(a)
112. “殷民六**族**，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”(1545页)(a)
113. “使帅其宗氏，辑其分**族**，将其类丑”(1545页)(“丑，众也”)(g)
114. “殷民七**族**，陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饥氏、终葵氏”(1548页)(a)
115. “楚之杀郤宛也，伯氏之**族**出”(1552页)(“郤宛党”)(g)
116. “王入于王城，馆于**公族**党氏”(1569页)(“党氏，周大夫”)(d)
117. “道渴，其**族**辄啣进稻醴、梁糗、膾脯焉”(1657页)(a)
118. “及宋平、元之**族**自萧奔郑”(1668页)(a)
119. “公闻其情，复皇氏之**族**，使皇缓为右师”(1700页)(b)
120. “六卿**三族**降听政，因大尹以达”(1712页)(“三族，皇、灵、乐也”)(b)
121. “**三族**共政，无相害也”(1714页)(b)
- (引自李学勤主编，1999b，《十三经注疏》-《春秋左传正义》)

附录 2：《国语》中的“族”字

1. “王田不取群，公行下众，王御不参一**族**”(2页)(国君御用妇女，不在同族中取三个女子)(a)
2. “今虽朝也不才，用分**族**于周”(22页)(周王室的族亲)(d)
3. “今夫二子者俭，其能足用矣，用足则**族**可以庇”(24页)(a)
4. “非是**族**也，不在祀典”(50页)(e)
5. “老请守龟卜室之**族**”(69页)(占卜要娶的是哪一姓的女子)(a)
6. “参国起案，以为三官，臣立三宰，工立**三族**，市立三乡，泽立三虞，山立三衡”(74页)(f)
7. “非父不生，非食不长，非教不知生之**族**也，故壹事之”(81页)(a)

8. “以宠贾怨，不可谓德；少族而多敌，不可谓天”(85页)(少亲族而多敌人，不能说得天命)(a)
9. “尽逐群公子，乃立奚齐焉。始为令，国无公族焉”(96页)(d)
10. “舟之侨告诸其族曰，……”(99页)(a)
11. “将行，以其族适晋”(99页)(a)
12. “唐叔，武之穆也。周之大功在武，天祚将在武族”(117页)(d)
13. “苟姬未绝周室，而俾于天聚者，必武族也”(117页)(d)
14. “武族唯晋实昌”(117页)(d)
15. “贾佗，公族也”(119页)(d)
16. “昭旧族，爱亲戚，明贤良，尊贵宠，赏功劳，事耆老，礼宾旅，友故旧”(129页)(a)
17. “君定王室而残其姻族，民将焉放”(130页)(d)
18. “范丐自公族趋过之”(149页)(以公族大夫身份趋前)(d)
19. “选贤良，兴旧族”(152页)(a)
20. “栾泊请公族大夫”(153页)(d)
21. “请兹四人者为公族大夫”(153页)(官名，掌管贵族子弟的教育)(d)
22. “韩献子老，使公族穆子受事于朝”(157页)(d)
23. “无导备公族，不能死”(157页)(d)
24. “使掌公族大夫”(157页)(d)
25. “公族之不恭，公室之有回”(162页)(d)
26. “夫鬼神之所及，非其族类，则绍其同位”(170页)(e)
27. “是故天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不过其族”(170页)(a)
28. “有孝德以出在公族，有恭德以升在位”(176页)(d)
29. “智果别族于太史为辅氏”(181页)(另立氏族)(g)
30. “教之训典，使知族类，行比义焉”(189页)(e)
31. “彼有公族、甥、舅，若之何其遗之材也”(191页)(d)
32. “楚师可料也，在中军王族而已”(192页)(d)
33. “则三萃以攻其王族，必大败之”(192页)(d)
34. “盍求若敖氏与子干、子皙之族而近之”(209页)(g)
35. “葬二子之族”(210页)(a)

附录3：《尚书》中的“族”字

1. “克明俊德，以亲九族”(27页)(“上自高祖，下至玄孙，凡九族”)
2. “九族既睦，平章百姓”(27页)(“百姓，百官”)
3. “方命圯族”(40页)(“圯，毁。族，类也”)
4. “惇叙九族，庶明励翼”(102页)
5. “官伯、族姓，朕言多惧”(552页)(“官长，诸侯。族，同族。姓，异姓也。我言多可戒惧，以傲之”)(引自李学勤主编，1999a，《十三经注疏》-《尚书正义》)

参考书目（按作者姓氏拼音顺序排列）：

- 程树德，1997，《论语集释》，北京：中华书局。
- 邱永君，2004，“‘民族’一词见于《南齐书》”，《民族研究》2004年第3期。
- 费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期。
- 费孝通，1999，《乡土中国、生育制度》，北京：北京大学出版社。
- 韩锦春、李毅夫，1985，《汉文“民族”一词考源资料》，北京：中国社会科学院民族研究所。
- 李民、王健，1999，《尚书译注》，上海：上海古籍出版社。

- 李学勤主编, 1999a, 《十三经注疏》-《尚书正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 李学勤主编, 1999b, 《十三经注疏》-《春秋左传正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 李学勤主编, 1999c, 《十三经注疏》-《周易正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 李学勤主编, 1999d, 《十三经注疏》-《论语注疏》, 北京: 北京大学出版社。
- 刘宝楠, 1990, 《论语正义》, 北京: 中华书局。
- 马戎, 2001a, 《民族与社会发展》, 北京: 民族出版社。
- 马戎, 2001b, “评安东尼·史密斯关于‘Nation’(民族)的论述”, 《中国社会科学》2001年第1期。
- 马戎编, 1997, 《西方民族社会学的理论与方法》, 天津: 天津人民出版社。
- 潘光旦, 2000-13, 《潘光旦文集》(第13卷), 北京: 北京大学出版社。
- 王桐龄, 1934, 《中国民族史》, 文化学社。
- 王锺翰主编, 1994, 《中国民族史》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 张磊、孔庆榕主编, 1999, 《中华民族凝聚力学》, 北京: 中国社会科学出版社。

【论 文】

汉族青少年民族意识形塑的研究

——一个对义务教育阶段语文课本的内容分析

栗晓红

一、研究问题的提出

民族与族群意识及其产生是民族研究中一个基本内容。民族和族群意识的核心是“族群内部成员之间的认同、与外族成员之间的‘认异’”¹。民族意识产生的基础在于族群间存在的客观差异,如马戎教授列举的四个主要差别:(1)体质差异;(2)文化差异;(3)经济差异;(4)居住地差异²。同时,民族意识的产生也受到人为地引导和控制³,尤其是民族领袖人物和国家的民族政策的导向。杨念群提出,“民族意识”本身往往直接或间接地就是某种政治意识与理论阐述的体现与表达,往往是经过了意识形态的训导和收编,以符合一定的规范和尺度⁴。中国是个多民族国家,费孝通教授称之为“多元一体格局”,一体即中华民族,多元即历史上形成的多个族群。在长期的族际交往中,各族群都以儒家文化和中原政权为核心,凝聚和认同为“一体”。我们常说的“民族”实际上具有双层含意:一是中华民族意义上的“民族”,一是中华民族内部各个族群意义上的“民族”。所以,对于中国的全体国民来说,实际上存在两个层次的认同和“认异”,一是关于中华民族的民族意识,一是关于自己所属族群的“民族”意识。国家意识形态对于这两层意义上的民族意识是怎样体现与表达的呢?尤其是,面对正睁开眼睛看社会、看世界的青少年,作为政治文化的核心部分之一,民族意识又是怎样被设计和传递的呢?这正是本文关注的核心问题。因为本研究要借助于义务教育阶段的语文教材作为分析工具,而这种教材主要是适用于汉族青少年,所以,本研究的问题可以表达为:国家意识形态是如何形塑汉族青少年的民族意识的?⁵

¹ 马戎,“关于民族研究的几个问题”,《北京大学学报》2000年第4期。

² 马戎,“论民族意识的产生”,《云南民族学院学报》2000年第2期。

³ 龚永辉于1995年在《广西民族学院学报》发表了系列论民族意识及其调控的文章。

⁴ 杨念群,“‘后现代’思潮在中国——兼论其与20世纪90年代各种思潮的复杂关系”,《开放时代》2003年第3期。

⁵ 中国的民族教育政策是:在一部分少数民族地区实行双语教育,本族语教育和汉语教育,有的地方还实行三语教育,即在双语基础上再加上英语教育。这些教材是专门编写的,与广大汉族地区采用的语文教材不一样。本研究主要集中于汉族地区所使用的语文教材。

二、研究设计

(一) 研究对象的选择

本研究打算对义务教育阶段的语文课本内容进行分析，看国家意识形态是怎样表述“民族”意识的，并从中分析国家在对国民进行民族意识教育时的政策和策略。本研究采用的教材版本是2001年人民教育出版社教材，小学六年共12册，初中三年共6册，一共有18册。

选择对语文教材进行分析主要有以下考虑：

1、语文教材最集中地体现了学校系统中主流文化的选择性传递。社会复制自身的主要机制之一就是通过对主流文化的有意识选择和传递，在最短时间内把人类文明成果、该国家传统文化和主流意识形态传递给下一代。而这种传递的最主要途径就是学校里面的语文教育。国家也往往利用语文教育来宣传自己的意识形态，对青少年进行有利于自己的社会化塑造。

2、中国语文教材中的每一课都是经过慎重选择的，无论是从思想上还是从表达上。中国的学校教育体系由中央政府直接领导，教材及其编写的指导思想受到严格的国家控制，各个学校采用的都是全国统一编写的教材¹。通过对课文内容的分析，可以看出国家对民族意识及其培养的态度和立场。也就是说，中国的语文教材可以充分反映出国家整体的民族意识形塑策略。

3、选择语文教材而不是政治教材的一个原因是，政治教材虽然最为集中地反映了意识形态教育和灌输，但是，因为集中而明了，就缺少民族意识培养的丰富内涵，只是刻板地宣传国家的民族政策，而且只是政治教材中宣传的主流意识形态的一部分。相比政治教材，语文教材虽然没有鲜明地提出国家的民族政策或民族意识，但是，在专家们按照国家教材编写方针指导下选择的相关课文中更能反映出国家的意图。这就为我们的分析提供了很大的分析空间。

选择义务教育阶段的语文教材主要有以下考虑：

1、义务教育是国家法定的强迫性免费教育阶段。并专门通过了《义务教育法》来保证其实施。九年的义务教育是由国家免费提供的，这也就意味着，国家的意识形态要充分地在这九年教育中进行宣扬。同样，国家对于民族意识的训导也能得以充分表现。

2、现在我国义务教育的普及率很高，这也就意味着中国的青少年都学习或者至少接触了语文教材的课文，或多或少的会留下记忆，并在一定程度上接受国家的主流意识形态。

另外，还要进行说明的是，该套教材是人民教育出版社2001年的版本，在这之前之后都有很多版本的教材。以我拿到教材的河北省邯郸市来说，在此之前的教材是人民教育出版社1994年版本的教材，邯郸市2001年开始换用2001年版本的教材。但邯郸市小学从2004年开始换用河北教育出版社的教材。2001年版本的教材和1994年版本的教材课文有很多重合之处，河北教育出版社的教材与人民教育出版社的教材也有很多重合之处。由于国家教育系统的权力下放，再加上教材的庞大市场及其丰厚经济利润，以后的教材市场必然会出现群雄争夺、地方割据的局面。这样，2001年版本的教材会成为国家统一集中意识形态的一个界标，从这个角度来看，即将退出历史舞台的2001年版本的语文教材为我们分析全国性的民族意识型塑具有更加特别的意义。

(二) 研究方法的选择

在确定了以义务教育阶段的语文教材为研究对象后，我采用的具体方法主要是：查看每一篇课文，把凡是带有感情的且比较直接的提到国家意识（中华民族意识）的课文，以及涉及各个族群的课文都记录下来；然后，摘抄记录下相关内容，并进行分类。不过，有些泛泛的与爱国有关系的课文不在分析之列，比如第五册的一篇课文《富饶的西沙群岛》，文中没有明确提出爱国，但是也可以从国家地域辽阔，富饶并激发出对祖国的认同和爱国感这个角度去理解。考虑到这里已经有了过多的揣测意味，所以没有把该课文包括在分析范围中。类似情况的课文还有：

小学：

¹ 以前的教材都是由全国教材编写组编写，并统一由人民教育出版社出版发行。现在鼓励地方编写教材出版试用，出现了几个竞争的版本，比如江苏教育出版社、广东教育出版社的两套教材和人民教育出版社的教材已经形成竞争之态。但是，总的来说，大部分地方仍然采用人民教育出版社的教材。而且就是地方教材，中央对教材编写的指导思想也有严格的控制。

第一册：《祖国多么广大》
 第三册：《北京》
 第四册：《北京亮起来了》
 第五册：《富饶的西沙群岛》
 第六册：《参观人民大会堂》
 第七册：《黄继光》
 第八册：《长城》、《圆明园的毁灭》、《黄河魂》
 第九册：《冀中的地道战》

初中：

第三册：《故宫博物院》

在具体分析中，可能会着重考虑以下几个维度：

1、背景；2、方式；3、内容。

关于具体内容，就中华民族意识层次上来说，包括：

- 1、在什么情况下谈及中国意识；
- 2、通过什么方式来谈；
- 3、谈了民族意识的什么方面。

就各个族群意识层次上来说，包括：

- 1、在什么情况下明确谈及各个族群；
- 2、通过什么方式来谈及这些族群；
- 3、谈及族群的哪些方面。

三、研究结果

把小学课本从一年级第一册编到六年级第十二册，依次取编号从1到12，初中课本在此基础上从13编到18。下表列出了所有涉及中华民族意识和族群意识的课文。

关于民族意识的课文汇总

册	课数	中华民族意识	族群意识
1	30		
2	26	7、我爱祖国	
3	25		
4	26		16、葡萄沟；17、难忘的泼水节
5	32		3、亲人
6	32		
7	32		16、猎人海力布
8	32	15、狼牙山五壮士；16、小英雄雨来；	12、草原
9	28	7、梅花魂	
10	26	6、向往奥运；7、詹天佑；23、世纪宝鼎	
11	28	7、为中华崛起而读书；10、枣核	23、世纪宝鼎
12	26		
13	31		30、从宜宾到重庆
14	30	2、中国石拱桥；20、邓稼先	
15	32		
16	30		
17	24		
18	23		

（一）中华民族意识

18 册书共有 513 篇课文，其中明确提到中华民族意识的课文有 11 篇。其中又可以分为四类：

- 1、关于爱祖国的课文：《我爱祖国》、《狼牙山五壮士》、《小英雄雨来》、《为中华崛起而读书》；
- 2、关于民族自豪感的课文：《向往奥运》、《邓稼先》、《詹天佑》、《中国石拱桥》；
- 3、关于游子的课文：《梅花魂》、《枣核》；
- 4、其他：《世纪宝鼎》。

我们看到，小学四年级之前只有一篇课文涉及到中华民族意识，即一年级的《我爱祖国》，该课文是以短行歌谣的形式提出一串的爱：爱爸爸，爱妈妈，爱学习等等，最后结尾为“更爱祖国”，在这里祖国仍然是种抽象的口号。涉及民族意识的课文主要是在小学五年级之后。

《狼牙山五壮士》和《小英雄雨来》都是通过主人公的口喊出“爱中国”、“我是中国人”的口号。因为有很多具体细节的铺垫，这种口号真诚而富有感染性。这里激发出来的“中国”、“中国人”意识是与日本相对应的。两篇课文都是关于抗日战争时期的事情，通过主人公痛恨日本敌人，并与他们做斗争，让读者体会到国与国的不同，祖国受难，献身于祖国等意识和情绪。

“为中华崛起而读书”是周恩来总理中学时代的理想。激起周总理产生这种理想的是，当看到中国人在东北这个本来属于自己国家领土范围内却被西方列国欺负时，他感到很纳闷，后来他的叔父很沉痛的告诉他，中华不振。“中华不振”这四个字给周留下了深刻的印象，激发了周渴望中华崛起的念头并作为终身奋斗目标。我们看到，这种中华民族意识在青年周恩来身上也是通过受列强欺负而激发出来的。

关于民族自豪感的一组课文，都是通过中国或者中国人的成就激发出一种强烈的民族意识和自豪感。《向往奥运》是期望奥运申办成功的一篇文章，言词间流露出对中国成为奥运主办方的惊喜和自豪。《邓稼先》是杨振宁写的文章，当杨得知中国的原子弹完全是由邓稼先领导的中国人制造成功后，杨激动得热泪盈眶，感受到了一种强烈的民族自豪感。《詹天佑》中的主人公在中国受到英国和俄国要挟情况下挺身而出，用自己的聪明才智设计了京张铁路，让外国人震惊，让中国人扬眉吐气。《中国石拱桥》以赵州桥和卢沟桥为例，说明了中国的石拱桥建筑有着光辉成就，在世界桥梁建筑史上占有重要地位。

《梅花魂》和《枣核》是两篇游子文章，梅花和枣核都是祖国的象征物，借海外华人思念祖国之情来表达民族感情。而这种浓厚的民族意识和感情正是因为身居异国他乡而萌发出来的。

《世纪宝鼎》是关于联合国成立 50 周年前夕，中国向联合国赠送的一尊巨型青铜宝鼎的说明。这一宝鼎有着丰富的民族象征意义。“底座上饰 56 条龙，象征华夏 56 个民族都是龙的传人。”“它的整体结构，艺术造型和纹饰配制，显示了中华民族的悠久历史和灿烂文化。”我们看到，在面对外界的时候，国家塑造的或传递出去的民族形象是：整个民族是中华民族，其象征物是龙，有着灿烂悠久的历史，青铜宝鼎就是证明。中华民族有 56 个族群，他们都是中华民族的一分子，表明了中国是个“多元一体”的民族。

我们看到，在表达中华民族意识的课文中，主要是通过与其他国家的比较来凸现中国的存在，或者是通过国家受难激发保卫国家、振兴国家的感情，或者是通过国家成就激发祖国强大的民族自豪感，或者是通过异国游子思念祖国激发对祖国的依恋之情。

（二）族群意识

有 8 篇课文明确提及我国的少数民族群。

葡萄沟：这是新疆吐鲁番一个生产水果的地方。作者在介绍了这个地方的水果后，讲到秋季葡萄成熟的时候，“要是这时候，你到葡萄沟去，热情好客的维吾尔族老乡，准会摘下最甜的葡萄，让你吃个够。”作者用“老乡”来称呼维吾尔族人民，并用“热情好客”点出了这里人民的性格特征。

泼水节：记载了 1961 年傣族人民的泼水节，这个泼水节让人难忘，因为是周恩来总理和他们一起过的。课文中描写了傣族人民是如何热情迎接周总理，周总理又是如何平易近人地和傣族人民一起欢度这一节日。描述了一幅傣族人民爱戴国家领导人，国家领导人亲近傣族人民的图画。

亲人：这是从一个汉族孩子角度讲的苗汉是一家的课文。开笔就指出，整个小村子里除了自己家是汉族外其他人都是苗族人。然后记叙了自己和妈妈是如何照顾邻居苗族老奶奶的，苗族老奶奶又是如何夸奖作者是个好孩子的。点出了主题：苗汉是亲人。但是，应该注意的是，课文中体现的叙述结构是汉族年轻人帮助少数民族老人。

猎人海力布：这是内蒙古自治区的一则民间故事。写一个叫海力布的猎手为了救百姓的性命，而情愿自己变成一块石头。

草原：这是老舍访问内蒙古的巴尔虎旗时有感而发的一篇文章。文中写到，蒙古人民是怎样热烈欢迎这些访问者，然后又是怎样热情招待他们的。其中有一段说到：“主人下了马，我们下了车。也不知道是谁的手，总是热乎乎的握着，握住不散。大家的语言不同，心可是一样。握手再握手，笑了再笑。你说你的，我说我的，总的意思是民族团结互助。”，文中最后又提到“太阳已经偏西，谁也不肯走，是呀！蒙汉情深何忍别，天涯碧草话斜阳。”其主题是蒙汉是一家。应该注意的是，文中提到了蒙汉语言不同。

世纪宝鼎：这篇课文前面已经介绍过了。因为既涉及到中华民族又涉及到各个族群，所以在族群意识分析中又被列了出来。应该注意的是，56个族群在象征意义上取的是56条龙，而实质上龙主要是汉族人民的崇拜，显然，为了取得56族兄弟是一家的效果，宝鼎上饰了同样的象征物。

老山界：记叙了红军于1934年冬翻越长征途中第一座难爬的山——老山界的情况。老山界位于广西东北和湖南边境。红军在爬山中碰到一位瑶族妇女。看到她很惊惶，“我们就跟瑶民攀谈起来，照我们一路上的经验，不论是谁，不论他们开始怎样怕我们，只要我们对他们说清楚了红军是什么，没有不变忧为喜，同我们亲热起来。今天对瑶民，我们也要试一试。”后来，瑶民拿出仅有的一点米，为红军煮粥，红军给钱，她不要。后来，红军的米运过来后，送了她一袋米，她很高兴地接收了。

从宜宾到重庆：讲到了四川省珙县山中悬崖峭壁悬挂着“棺材”。里面提到了“据说是我国古时候西南地区的一个少数民族”。在课文最后还附了悬棺的材料。“是中国古代有些民族将棺材置于悬崖洞穴中的一种奇特安葬方式，被称作中国的千古之谜，世界文化史上的一大奇观，我国南方数省都先后发现有这种悬崖。”我们看到，刚说到是少数民族的奇特安葬方式，话题一转，又提到，被称作中国的千古之谜。

这8篇课文中，主旨在于写少数民族的有5篇：《葡萄沟》、《泼水节》、《亲人》、《草原》、《猎人海力布》。顺便提及的有3篇：《老山界》、《世纪宝鼎》、《从宜宾到重庆》。在此基础上，我们可以做一简要分类：

- 1、涉及风俗习惯的：《泼水节》、《悬棺》；
- 2、涉及民间故事的：《猎人海力布》；
- 3、涉及生产的：《葡萄沟》；
- 4、表达汉族与少数民族友谊的：《亲人》、《草原》、《老山界》；
- 5、表达各族群关系的：《世纪宝鼎》。

另外，《泼水节》虽然描述的是傣族的风俗习惯，但其写作目的在于纪念周总理和傣族人民一起泼水的特殊意义，在于强调傣族人民是中华民族的一分子，并通过傣族人民对周总理的热烈欢迎和爱戴表明了傣族人民是认同中国的。《葡萄沟》虽然描述的是维吾尔族的生产活动和作物，但是，在作者的用语中，很明确的是把维吾尔族人民看作老乡。而“老乡”在中国的特殊语境中有着很亲切的含义，如典型的“老乡见老乡，两眼泪汪汪”。这表明了虽然族群不同，但都是一家人。《世纪宝鼎》里更是明确提出，56个族群都是龙的传人，是一家。《亲人》和《草原》写作的本意就在于表明，汉族和苗族，汉族和蒙古族是亲人。《老山界》里面蕴涵了比较复杂的意味。瑶民从最初对红军的不信任，再到信任，并转为很高兴。这是个逐步接纳的过程。

总的来说，除了《猎人海力布》是从内蒙古民间故事中选出来的外，其他7篇都表达了少数民族与汉族的亲密切关系。这些族群主要有：苗族、瑶族、蒙古族、维吾尔族。没有文章涉及少数民族之间的关系，都是言及少数民族和汉族的关系。这是由于汉族人口在中国占有绝对多数，是中华民族的主体。这也表明了国家在表达和传递族群意识时，极力想向汉族青少年表达的是，

汉族和少数民族感情很亲密，少数民族的民众与汉族高度认同，也认同现在的中央政权。至于少数民族与汉族的差别，在课文中表现得很少，或者说对于我国少数民族具有的独特文化表达得很少。比如，语言上的差异在我们看课文时似乎根本不存在。《亲人》中的汉族孩子帮助苗族老奶奶，《泼水节》中的周总理和傣族人民一起泼水，《老山界》中瑶民与红军的顺畅交往。在《草原》中，老舍提及“大家语言不同”，但是，马上转笔说“可心都是一样的”。少数民族独特的生活方式也很少提及，《从宜宾到重庆》中提及了少数民族“悬棺”的安葬方式，但是，该篇文章的主旨不在于写族群，而是顺便提及，而且把这种习俗纳入到中国范畴中。这也说明了，某些课文无意中可能会涉及到少数民族的独特文化，但是，以少数民族为主旨的课文并不会特别强调他们的独特文化。可以想到，这种强调“同”而淡化“异”的做法，会在汉族青少年心目中留下“少数民族和汉族是一样”的一体性印象。这也部分解释了对一个普通的、很少有机会接触少数民族的汉族来说，对于少数民族也就停留于“同胞”和“亲人”的印象，而对他们与汉族的不同却知之甚少。

四、研究结论

通过上面的分析，我们可以得出以下结论：

1、在整个义务教育阶段的语文课本中，共有 513 篇课文，其中明确表达中华民族意识的有 11 篇课文；明确表达族群意识的有 8 篇课文。

2、表达中华民族意识的方式主要是通过比较中国与外国来展示的。具体来说，有三种方式：危机中的祖国、成就中的祖国和思念中的祖国。危机是因为受到外国的欺凌，从而激发起团结和图强之心；成就是因为祖国人民的勤劳智慧，从而激发起自豪和奋斗之心；思念是因为远异国他乡，身在异国心怀祖国激发惆怅和牵挂。每种方式的表达都是以外国为参照对象，在外国的场景下，凸现出中国和中国人的意识来。而且这种意识的表达都伴随着浓烈的爱国感情，激发中华民族意识的目的，就是激发爱国感情。

3、表达族群意识的方式主要是通过突出少数民族与汉族的“同”而淡化“异”来展示。而“同”又集中体现在强调“同心和一家人”上，而对于各个族群间的诸多差异采用了淡化的策略。对于汉族的青少年来说，会自然地把各个族群都视为一家中的成员，并难以意识到少数民族的独特性。这也是解释汉族人为什么对我国的少数民族了解甚少的原因之一。

4、总的来说，在义务教育阶段，语文课文中关于民族意识形塑集中在强调中华民族（中国）的一体性，重在激发爱国的感情。对于国内少数民族的独特文化介绍得很少。这样一种意识形态的教育，会使得汉族青少年忽略少数民族与自己之间存在的不同之处，使他们感到这些少数民族与汉族关系亲密，并且认为少数民族民众对于中国这个政治和文化实体具有高度的认同，从而忽视了我国各族群之间存在的差异和族群关系中客观存在的问题。

（本文为 2004 年春季“民族社会学”研究生课程期末论文）

【新书介绍】

《民族社会学：社会学的族群关系研究》

马戎编著（2004 年 9 月 北京大学出版社）

本书是“民族社会学”课程的教科书。作者自 1988 年到北京大学任教以来，一直坚持开设民族社会学课程，在多年授课讲义的基础上，编写了这本教材。

种族与族群社会学（Sociology of Race and Ethnicity）在欧美许多大学里已有相当长的历史，形成了一个以社会学的视角和方法来观察研究种族和族群问题的专业研究领域。由于种种原因，民族社会学这个专业长期以来在我国没有真正形成，目前国内的研究与西方国家相比存在很大差距。我国少数民族人口已超过 1 亿，政府设置的“民族自治”地域占全国陆地面积的 64%。民族关系处理得如何，将直接关系到我国的民族团结、国家统一、社会稳定、经济发展乃至文化创新。

自 80 年代实行“改革开放”政策以来，一些地区（如西藏、新疆）的民族关系出现了许多新现象，前苏联和东欧一些多民族国家的解体和民族冲突，也向我们提出了许多在基础理论和政策实践方面都必须解决的重大问题。因此在我国发展这一专业方向、在大学开设有关课程很有必要。通过开设这一课程，可以探讨如何结合对中国民族史和现实国情的调查研究，系统借鉴国外社会学的研究成果，提出符合我国国情的理论思路 and 核心概念，在发展中国民族社会学专业的过程中，也可以为政府处理好民族关系提出科学可行的理论、思路和政策。

全书共 18 章，约 80 万字。内容涉及（1）“民族”和“族群”的定义；（2）族群意识；（3）理解中国族群关系的理论框架；（4）族群关系的社会目标；（5）如何衡量与分析现实社会中的族群关系；（6）族群集团间的结构性差异；（7）族群集团在人口方面的差异；（8）人口迁移与族群关系；（9）语言使用与族群关系；（10）族群居住格局与族群关系；（11）族际通婚；（12）影响族群关系变迁的因素分析；（13）族群平等和影响族群关系的政策因素；（14）现代化进程中族群关系的演变；（15）族群关系与“民族主义”；（16）族群关系发展前景的展望。

本书以社会学为学科基础，吸收了人口学、政治学、人类学、种族与族群研究等领域的相关理论、方法和案例，结合了定性研究与定量分析，既讨论了抽象的“民族意识”等专题，也介绍大量西方社会学者研究“族群分层”所使用的指标和分析模式，既注重国家地区间的横向比较，也关注一个多民族国家民族关系的历史纵向发展。特别是结合中国传统文化的特点深入总结中国几千年能够形成一个牢固的多民族政治实体的历史经验，从“有教无类”、“和而不同”的基本理念来分析中国传统的“民族”概念、理解民族关系的基本观点、分析促进民族融合的基本政策与制度，这些讨论和分析都具有鲜明的特色和创新观点。

本教材的创新点主要有：（一）理论来源的多元化：我国自 50 年代以来的民族研究基本上承袭了斯大林民族理论和前苏联民族研究的理论体系，具有一定局限性。北大的课程建设和教材在理论上吸收了三个重要的来源：（1）前苏联的民族理论与实践（民族平等、联邦制与区域自治），（2）中国历史传统上处理族群关系的理论和方法（“夷夏之辨”、“有教无类”），（3）西方国家的族群理论和处理少数民族的政策（亚文化群体、族群分层）。

（二）注重理论联系实际：课程讲授的内容结合了作者近 20 年在我国各主要少数民族地区（西藏、新疆、内蒙古、青海、甘肃等）长期从事实地调查的研究成果，探讨与我国民族关系与民族发展相关的一系列重大研究专题，实事求是，解放思想，根据其他国家在处理民族关系方面的经验教训和本国的实证研究，在一些重要理论观点和制度问题上提出了具有创新性的观点。

（三）在研究方法上结合了定性研究与定量研究，结合宏观的问卷调查资料与个案深度访谈资料，结合横向比较研究与纵向演变研究，介绍了大量国内外的研究案例和具体可操作的测度指标，给学生提供了研究范例和分析工具。

民族主义和“民族自治”源自于工业化时期的西欧国家，也被西方国家奉为不可质疑的具有普遍性的人类共同价值，但是在实际外交活动与媒体宣传中，西方国家实际上采用的是双重标准，不允许本国少数民族、族群搞自治，却积极鼓动中国、前苏联、前南斯拉夫等国的少数民族的民族主义，分裂乃至肢解这些“战略敌国”。而国内有些人恰恰看不到这一点，在对“民族主义”和“民族自治”的理解上存在误区，同情民族分裂思潮；另外有些人在政治上反对分裂主义，但是看不到我国从前苏联学来的民族理论、制度、政策方面存在值得反思的重大缺陷，一些实际做法是在强化少数民族的民族意识，并不利于在“国民”这个最重要的政治认同条件下推动民族团结。这些问题都与我国当前面临的重大问题密切相关，需要推动学生和社会来共同进行思考和探讨。

本书使用对象为各高等学校社会学、民族学、人类学专业的本科生或研究生，各少数民族自治地方的区、地、市党校研究生或培训进修生。全书的 18 章在实际授课时即可作为 18 讲，每讲 2 学时，共 36 学时。书后附有修订后的北京大学大学社会学系 2004 年春季“民族社会学课程大纲”，提供了每次讲授专题的阅读参考书目和讨论题，可供任课教师参考。

希望通过这本教材的出版，能够进一步推动我国社会学民族研究的教学与研究工作的。

《民族社会学——社会学的族群关系研究》目录

第一章. 导言

一. 族群社会学在社会学学科中的位置, 二. 当今世界与中国都需要发展族群社会学, 三. 西方族群社会学的主要内容与方法论特点, 四. 国外族群社会学有哪些方面值得我们借鉴和吸收, 五. “族群社会学”这个专业方向的内容及其特点, 六. 中国族群社会学目前的研究工作, 七. 我国族群社会学专业的发展前景, 八. 小结

第二章. 关于“民族”和“族群”的定义

一. “民族”定义问题是族群社会学基本理论的重要组成部分, 二. 我国近代学术界对于“民族”定义的认识, 三. 斯大林的“民族”定义及其对中国的影响, 四. 当前西方社会科学研究中的“民族”定义, 五. 关于“族群”概念在我国民族研究中的引入, 六. 小结

第三章. 族群意识

一. “族群”是人类社会群组层次划分之一种, 二. 族群意识的产生, 三. 族群识别, 四. 族群群体与实际利益, 五. “族群”的象征性意义, 六. 族群意识的变化, 七. 族群意识与民族主义, 八. 小结

第四章. 理解中国族群关系的理论框架

一. 费孝通教授的“中华民族多元一体格局”理论, 二. 关于中国民族史的其他研究, 三. 中华民族作为一个多族群统一体的多层次性, 四. 历史上中华民族多元一体格局发展的三个阶段, 五. 重建中华民族多元一体格局面临的新的历史条件, 六. 在现代化进程中, 中华民族大家庭内部的团结与协作, 七. “文化多元”与“政治一体”, 八. 小结

第五章. 族群关系的社会目标(1)

一. 中国传统的族群观和族群关系理论, 二. 苏联时期的民族关系理论, 三. 中国共产党关于民族问题的纲领, 四. 西方学者对于马列主义民族理论和共产党国家民族政策的研究, 五. 小结

第六章. 族群关系的社会目标(2)

一. 欧洲在社会发展历史中形成的族群观, 二. 美国族群关系发展的“三阶段理论”, 三. “内部殖民主义”(Internal Colonialism)理论, 四. 关于赫克托“扩散模式”在中国适用性的讨论, 五. 西方学者对于族群关系理论的探求, 六. 小结

第七章. 如何衡量与分析现实社会中的族群关系

一. 戈登(Gordon)1964年提出的七个变量, 二. 戈登(Gordon)1975年提出的理论模型, 三. 在对族群关系进行实际调查时可操作的变量指标, 四. 小结

第八章. 族群集团间的结构性差异

一. 美国社会中的“族群分层”, 二. 马来西亚的“族群分层”, 三. 苏联解体之前的族群结构差异, 四. 全国人口普查资料提供的中国各族群结构性差异, 五. 近年社会学调查当中反映出的中国“族群分层”现象, 六. 族群分层与社会流动, 七. 小结

第九章. 族群集团在人口方面的差异

一. 人口的数量与素质, 二. 人口的年龄结构, 三. 人口性别比例, 四. 生育率水平, 五. 死亡率水平, 六. 婚姻类型和家庭结构, 七. 中国少数民族人口的特点, 八. 小结

第十章. 人口迁移与族群关系

一. 人口迁移对族群形成和族群关系的影响, 二. 结合迁移来研究族群关系时需要考虑的因素, 三. 关于加拿大移民问题的个案研究, 四. 我国几个少数民族地区的汉族人口迁移, 五. 小结

第十一章. 语言使用与族群关系

一. 语言具有文化象征和交流工具的双重性, 二. 斯大林和列宁关于“民族语言”的观点, 三. 各国的语言政策, 四. 从语言使用角度分析族群关系的演变, 五. 近年来我国族群语言使用情况的调查, 六. 族群语言与少数民族教育, 七. 小结

第十二章. 族群居住格局与族群关系

一. 族群居住格局的三个层面, 二. 多族群社区中族群交往的几个主要方面, 三. 族群居住格局研究与“分离指数”, 四. 个案分析: 拉萨市族群居住格局的研究, 五. 中国其他地区城乡族群居住模式的研究, 六. 学校中的族群格局, 七. 小结

第十三章. 族际通婚

一. 婚姻与族际通婚, 二. 族群关系与族际通婚, 三. 国外的族际通婚研究, 四. 我国传统的族际通婚观, 五. 建国初期我国少数民族社会历史调查所了解的族际通婚情况, 六. 我国人口普查结果中反映出来的族际通婚, 七. 个案分析: 赤峰农村蒙汉通婚研究, 八. 小结

第十四章. 影响族群关系变迁的因素分析

一. 分析族群关系变迁时需要注意的研究视角, 二. 表示族群关系状况的连续统, 三. 英格尔提出的关于影响族群成员认同的变量体系, 四. 影响民族关系变化的各种因素, 五. 族群之间社会距离的排序, 六. 小结

第十五章. 族群平等和影响族群关系的政策因素

一. 族群关系的政治制度性安排, 二. 族群关系框架背后的意识形态因素, 三. 族群平等, 四. 政府处理族群问题中的“制度化”, 五. 政府制定的以族群为对象的制度, 六. 针对少数民族的优惠政策, 七. 优待政策的实际效果, 八. 小结

第十六章. 现代化进程中族群关系的演变

一. 什么是“现代化”, 二. 现代化发展道路与发展模式, 三. 如何在社会与经济发展过程中保存与发展族群文化, 四. 少数民族地区发展中的自然资源利用, 五. 观念的转变是少数民族实现现代化的重要条件, 六. 个案分析: 中国“西部开发”与劳动力流动, 七. 小结

第十七章. 族群关系与“民族主义”

一. “民族主义”与“民族-国家”, 二. 语言与“民族-国家”的建立, 三. 西方政治家在“民族主义”问题的双重标准, 四. “民族主义分裂运动”在当代的破坏性作用, 五. 小结

第十八章. 族群关系发展前景的展望

一. 族群-文明之间的冲突, 二. 族群问题的“政治化”与“文化化”, 三. 族群与国家, 四. 族群与地域, 五. 族群与宗教, 六. 族群交往的发展前景, 七. 中国需要发展社会学的族群研究, 八. 小结

附录. “民族社会学: 社会学的族群关系研究”课程教学大纲