

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 352 期
2022 年 5 月 31 日

目 录

【论 文】

研究问题的选择与理论创新尝试

——从事中国民族问题研究的经历

马 戎

国家建设、现代性与民族学知识生产

关 凯，李绪阳

超越文明冲突论：跨文化视野的理论意义

关 凯

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

【论 文】

研究问题的选择与理论创新尝试¹

——从事中国民族问题研究的经历

马 戎

摘要：社会科学研究的选题可以有几个不同的视角，有人从理论文献和经典研究中已有核心概念、分析逻辑、理论框架出发，联系新现象对之进行再诠释、修订或拓展，有人从身边感触最深的社会现象出发，在阅读经典文献和研究文章中努力寻求理解这些现象的钥匙及改变这些现象的思路。我自己的民族问题研究基本上走的是第二个路径。在这篇文章中，我回顾了近些年中国民族关系恶化的严峻过程和个人的田野经历，同时发现现有的教科书和理论研究成果完全无法帮助我们理解事情的成因和发展趋势，三十多年我在民族研究所思考的一些研究主题都基于田野调查基础上的理论思考，在理论思考的过程中去读书，读各学科在相关专题领域的理论探索、个案分析和比较研究。抗大的校训是“实事求是”，费孝通先生提倡的是“从实求知”。这篇文章可以作为我“从实求知”的记录。

关键词：民族与族群定义；中国社会的民族结构；中国的民族构建；国家分裂中的民族因素。

近些年我的社会调查与写作集中于中国民族问题研究领域。我之所以对中国民族关系研究投入大量时间与精力，与自己的生活阅历与研究实践的感受密切相关。

我出生于1950年，经历了人民共和国成立后的历次社会动荡与政治运动。我们这代人的社会阅历，为从事社会科学研究提供了丰富的素材和感知。我对1957年的“反右”运动有印象，是因为家里交往的几位长辈成为右派离开北京。“大跃进”留给我的印象，是长安街上邮电大楼西侧的小炼铁炉。“三年困难时期”的印象是北京市民削减粮食定量和普遍浮肿；之后是1963年学雷锋运动，中学生集体读《毛选》、忆苦思甜和参加公益活动；1966年春参加“四清工作队”在北京西郊石景山地区驻村；“文革”开始后的中学生辩论对联²；“8·18”后的乘车、步行串联和下矿劳动³；1968年赴内蒙古牧区插队；1973年成为工农兵学员，1976年毕业后在旗县修造厂和科研机构工作；1979年成为硕士生，1982年公派赴美留学，博士论文的调查地点在内蒙古。1987年春获得博士学位后到北大社会学研究所任教，先后赴内蒙古、西藏、新疆、甘肃、青海等少数民族地区开展问卷调查和社区户访，在山东威海调查乡镇企业，在河北玉田县调查乡镇组织，在广东调查基层学校。又亲历1989年学潮和之后的再度开放。我自1988年在北大开设“族群社会学”课程，指导的研究生来自14个民族，他们的论文选题多与民族问题相关。正是这些社会阅历使我对中国社会特别是中国民族关系的认识主要来自亲身感受和独立思考，而不是政府文件和书本理论。

¹ 本文原应《区域》第9辑约稿所写，主要内容以“问题的选择与理论创新——中国民族问题研究的体验”为题发表在《经济导刊》2022年3月刊。

² 当时北京中学最早成立的红卫兵组织的一项引发争议的就是“对联辩论”，提出“老子英雄儿好汉，老子反动儿混蛋，历来如此”。持反对意见的中学生认为这是错误的“出身论”。

³ 1966年8月18日毛泽东主席戴上“红卫兵”袖章，在天安门首次检阅北京学生。此后红卫兵组织在全国高校和中学迅速发展起来，并开始了全国范围内的“乘车大串联”，12月因对铁路系统带来极大负担，部分学生改为“步行串联”和在工厂矿山参加劳动，“向工人阶级学习”。1967年3月，北京市向各中学派出“军宣队”，组织“复课闹革命”。

一、我对中国民族问题的实地调查

我对中国民族问题的认识与思考大致分为三个阶段。第一个阶段在生活经历中感知中国基层社会的族际交往，第二个阶段偏重于少数民族地区实地调查，第三个阶段转向核心议题的理论思考，同时开展一些焦点问题的调研。

（一）第一个阶段：改革开放前的生活经历与阅读

这个阶段从 50 年代到 80 年代初，即中国实行改革开放前的这个时期。

我出生于一个回汉通婚家庭，由于父亲长期从事民族工作，在父辈交谈中零星听到民族理论政策概念和各地信息。我住在一个多民族职工单位家属区，玩伴有许多少数民族邻居。1968 年去内蒙古插队，在一个蒙古族牧业大队放了 5 年羊，学习蒙古语和草原生活，努力成为合格的牧民。插队的目的是“接受贫下中牧再教育”，我们把当地贫下中牧视为政治、生产和生活中的指导老师，刻意与大队“牧主”家庭¹保持距离，努力培养自己的“阶级感情”。这在今天的年轻人看来似乎不可思议。在阶级界限变得非常复杂的“挖肃”运动期间²，由于知青们亲历北京“红色风暴”，反感运动中出现的过激行为，因此我所在大队没有出现真正的族际裂痕。虽然有语言隔阂和习俗差异，但蒙古族牧民和北京知青始终关系很好，知青们至今一直怀念草原和牧民。那是发生在特殊年代不可复制的跨族群特殊情谊。

在插队期间我读了不少书，主要是中国历史和苏联党史。林彪叛逃死亡后中央号召读马列主义“六本书”³，我回京探亲期间浏览了《马恩全集》和《列宁全集》，不过仅记住一些艰涩的名词概念。仿照毛主席的农村调查报告，我收集了所在大队户籍、集体财产与分红账目等经济数据，但并不清楚除了描述这个牧业社区的“阶级结构”和经济发展概貌外，这些数据还有什么用。当时我想了解的是公社体制下农村/牧区经济运行、分配与阶级关系，民族问题不是关注主题。

在文革前和文革期间，我理解“民族问题”的基本思路，来自家庭和学校提供的革命教育和传统“民族理论”，认为拥护党和政府是各族革命群众团结的政治基础，民族平等和民族团结是战胜一切阶级敌人的法宝。当时日常生活中的政治氛围很浓，在人们自我意识和交往中，阶级斗争重要性远超民族边界，尽管语言不同，人们不把民族身份差异看作是大问题。这是当时我理解民族问题的知识体系和基本立场。

（二）第二个阶段：80 年代到 2000 年的实地调查

1982-1987 年我在美国布朗大学社会学系读书，主修人口学。在此期间我系统学习西方人口学基础知识和研究方法。1985 年我回国开展迁移调查，为博士论文收集数据。我曾考虑选自己熟悉的东乌旗为调查地点，但费孝通先生认为赤峰的农牧交错、族群混居和移民传统在内蒙古更具代表性，建议我去赤峰。为了把族群关系结合进迁移研究，我选修了“族群研究”课程，拓展了文献阅读。

我在赤峰调查中努力把西方人口学的迁移研究和社会学的族群研究这两个领域的理论、方法结合起来。人口学关注迁移模型、移民-本地人融合等专题，族群研究关注族群分层、居住格局、语言宗教、社会网络、族际通婚等专题。我的问卷调查采用自然村整群-农户定距抽样，应用传统的相关-回归分析和路径分析，相关知识来自课程学习和文献阅读。80 年代这些知识在国内学术界尚属空白，我照猫画虎地把西方理论和方法移用到国内，仅在变量设计和数据编码方面根据当地情况做些调整。1987 年回北大任教后开展的内蒙古、西藏、新疆问卷调查，主题和方法大

¹ 内蒙古牧区在 1960 年进行“划阶级、定成份”。

² 内蒙古自治区在 1968 年至 1969 年 5 月期间开展的“深挖肃清内人党”的政治运动，许多干部群众受到迫害致残致死。

³ 这 6 本书是《共产党宣言》、《哥达纲领批判》、《法兰西内战》、《反杜林论》、《唯物主义和经验批判主义》、《国家与革命》。

致是 1985 年调查的延续与地域的扩展。

我理解的学术创新大致分为三个层次：资料创新、方法创新和理论创新。最初步的就是通过调查获得新资料¹，把已有理论和方法应用到前人未曾涵盖的重要地域和人群，因填补知识涵盖面的地域-群体空白，有一定的学术价值。作为初学者，尚不具备理论创新和研究方法创新的能力，但是把西方理论模型和问卷调查-量化统计方法应用到内蒙古、西藏和新疆，检验相关理论和方法是否具有同等解释力，探索能否得出不同于其他地区的理论解读，思考为了适应中国社会国情，这些研究方法应作哪些改进，我觉得是有意义的。

在这个阶段，我在内蒙古、西藏和新疆等重要少数民族聚居区开展社会调查。在内蒙古农村和西藏拉萨居委会的调查时，除填写问卷外，我在交谈中获知与民族关系相关的大量具体信息。这是从西方文献和国内公开出版物不可能获得的。正是这些与基层干部、民众交谈中获得的直接信息和切身感受，开始使我思考理论分析模型和问卷数据之外的问题，如政治话语、制度政策对族群意识演变、族际边界构建和各地区族际互动带来的深刻影响。这些鲜活的社会现象展示了各地区历史和传统文化传统，给我们提出在特定政治经济文化体制和政策引导下出现的反映中国真实民族关系的新议题。而对于如何理解和分析这些活生生的社会现象和族际矛盾，国内民族理论教科书没有提及，西方族群研究文献也没有提供答案。

1. 内蒙古调查

1985 年赤峰蒙汉混居村户访时，我感觉蒙汉关系很好，这与我在牧区插队时的情形相似。蒙汉几代人同住一村，彼此熟识，互为邻居，“远亲不如近邻”，生产生活互助是常态。嘎查（行政村）干部选自本村，彼此关系也很好。但是，当我在旗政府下属各机构访谈时，却发现政府机关的蒙古族和汉族干部之间已出现很深的隔阂。

一个具体起因是 1984 年旗政府选举。1956 年热河省撤销，以汉族农民为主的乌丹县并入以蒙古族牧民为主的翁牛特旗。全旗人口中汉族约占 70%，蒙古族为 30%。1984 年在旗人代会的旗长选举过程中，代表们出现分歧。上级部门推荐一位原巴林右旗蒙古族副旗长作为旗长候选人，得到牧区蒙古族代表拥护。而在代表中占多数的汉族代表希望推选一位现任本旗汉族副旗长，理由是他在副旗长任上推动西部农区发展有成效，希望他当选旗长并继续支持农区发展项目。由于双方各持己见，旗人大组织了三次投票，都因汉族代表占多数使汉族候选人当选，并导致全体蒙古族代表退席抗议。请示市领导后，解决办法是宣布汉族干部当选，但要求他第二天辞职并退出选举。蒙古族候选人在第四次投票中当选。我在旗里调查时，无论访问哪个部门，干部们都要和我“理论”此事，各说各的道理。蒙古族干部说，这是内蒙古自治区，翁牛特既然是一个旗而不是县，那么无论人口比例如何，旗长必须是蒙古族，这是民族区域自治的基本规则²。汉族干部说，人民代表会议制度是公民民主权利的体现，选举规则是少数服从多数，多数代表的选票合法有效。述说时双方情绪都很激动。

这是我第一次切实感受到内蒙古地区存在明显的族际隔阂和以民族身份为边界的意见分歧，不是萌生在民间基层社区，而是出现在政府权力部门的干部精英队伍中。这种民族隔阂与情绪从上向下蔓延，扩散到社区干部和民众中。我当时的感觉是：问题不是出在下面，而是出在上面，感觉我们的体制和政策方面有需要调整的地方。

我当时想，如果乌丹县和翁牛特旗没有合并，分别保持以汉族和蒙古族为人口主体的两个单

¹ 历史学或考古学的新资料，是发现可推翻现有重要历史定论的新史料或新文物。

² 我国的民族区域自治在行政区划中分为 4 级（5 个省级的自治区，30 个地区级的自治州，120 个自治旗/县，1248 个民族乡镇）。由国家民政部根据各地区的建议认定并公布各地区、盟、旗、县名称。内蒙古自治区各盟（相当于地区）中蒙古族人口较多（一般超过 10%）的县级单位确定为“旗”，蒙古族人口很少的县级单位确定为“县”，县长可由汉族担任，但是旗长必须由蒙古族担任。《民族区域自治法》第十七条规定：“自治区主席、自治州州长、自治县县长由实行区域自治的民族的公民担任”。

位，行政区隔也许可以避免这次选举的情形。撤销热河、察哈尔和绥远三省并构建一个面积 118 万平方公里的内蒙古自治区，这应当是当年构建国家政治制度的整体战略。三省撤销后，出于构建以蒙古族为主导的自治区的考虑，政府进一步调整行政区划，以蒙古族牧区为主导来整合汉族农区。这种体制整合导致各旗县民族人口比例变化，并使尊重多数的民主选举制度在一些地区的实施过程中面临尴尬。

我问当地干部，当年旗县合并后各自得到什么好处？他们说合并后双方收益：一是东部修红山水库时所需的数千劳动力主要来自西部农区；二是经济模式互补：牧区所需粮食饲料来自农区，农区所需耕畜和畜产品来自牧区。但是，遇到由政治权益唤起的民族情感时，这些日常生活中的经济利益就被置于第二位。特别是 80 年代初，“阶级斗争”被淡化甚至“污名化”，中央宣传与落实民族政策的过程普遍加强了各级干部和知识分子的民族意识和民族区隔（马戎，2017）。

我在喀喇沁旗的户访过程中得到另外一些信息。我发现不少被访户的民族身份是蒙古族，但既不会讲蒙语也不了解蒙古传统文化。80 年代初，该旗 3 万多人把身份从汉族改为蒙古族。这样一是不受计划生育政策约束，二是享受政府对蒙古族的各项优惠政策（高考加分、企事业单位招工、选拔干部等）。当时更改民族身份很容易。一位居民告诉我，他祖辈来自东部农区，他回到原籍地，给当地公社书记送了两包烟，开出一个盖有公社公章的证明信，说他姥姥祖上是蒙古族，回来本地派出所给全家改了身份。80 年代初内蒙古约有 36 万人更改了民族身份。但在日常生活中，村里其实不存在“民族关系”问题，只存在没改身份的汉族对改身份邻居的羡慕和嫉妒。当地“蒙汉通婚”所生子女无一例外申报蒙古族，这与 80 年代开始实施的一系列民族优惠政策有关。所以，以“民族”为对象的优惠政策会引导人们在“趋利避害”的理性考量下选择或凸显自己的某种“民族”身份，而且为了表明自己有资格享受优惠政策，在言谈举止中时时彰显这一“民族身份”。

我的博士论文中译本和后续调查报告修订后 2015 年正式出版¹。自赤峰调查后我开始思考：民族身份制度和区域自治制度在客观上是促进各族间的平等合作交流交往，还是使各族成员间的区隔清晰化、使“民族”成为权力与利益分配的博弈单元？在社会主义制度下，人们最重要的身份是什么？如何看待民族优惠政策与公平、平等之间的关系？现行一些政策客观上是有利于构建中华民族共同体意识，还是削弱它？

2. 西藏调查

1988 年我组织了西藏城乡户访问卷调查和拉萨老城区的户访。老城区居民中几乎没有汉族，藏族居民对我们的访谈十分友好与配合，人们在访谈中抱怨的主要是居住条件差和就业困难，这与其他城市情况相似。但是在访谈中，我们了解到一些人们热议的其他社会问题。

在街道办事处和居委会座谈中，当地藏族基层干部提到对国家政策的看法。抱怨最多的是对“落实政策”做法的不理解。当时政府给一些当年叛乱的贵族平反及提供大量现金赔偿，如 1959 年叛军总司令拉鲁获平反并担任自治区政协副主席。

街道办事处藏族干部向我们诉说工作中的许多具体苦衷。拉萨老城区有许多贵族大宅院，主人在 1959 年武装叛乱后跟随达赖流亡印度。民主改革时，根据当时政府的政策，这些住房无偿地分给本地农奴和贫民。他们举例说有个三层楼的大院子分给 15-16 户贫苦农奴居住，二十几年后，现在政府要求街道办事处限期把目前住户全部迁出，修缮院落，归还给原来的贵族。由于实在无法安置现有住户，街道干部非常为难。这些街道藏族干部多为贫苦农奴出身，是 1959 年支持政府平叛和“土改”的积极分子，他们不明白为什么要给这些政府曾经认定的阶级敌人“落实政策”，感到中央政府的立场发生根本性变化，用他们的话说是“共产党政策变了，过去爱农奴，

¹ 《人口迁移与族群交往：内蒙古赤峰调查》（2015 年社科文献出版社）、《人口迁移与社区变迁：内蒙古赤峰调查（续篇）》（2015 年社科文献出版社）。

现在爱贵族”。这些农奴、奴隶出身的干部，跟随共产党几十年，现在被视为在土改、平叛中犯有“极左”错误承受很大压力，感到被党抛弃而寒心。有位女干部过去积极参加政府号召的各项活动，文革期间响应“破四旧”参加拆寺庙。现在政策变了，国家拨巨款重修寺庙，喇嘛再次受尊崇。由于在社区里受到孤立，她有很深负罪感，每天义务去寺庙做苦役杂务“赎罪”（马戎，2014：241-242）。

另一个例子是叛逃印度的一个贵族回拉萨后获得政府隆重接待，请他提交因平叛和“土改”受损失的清单。他交一个总值达上千万元的清单，政府照单补偿后。他又说自己还有一串珠子忘记写，价值一百万，政府马上又给一百万。那时当地藏族基层干部的工资每月仅几十元，他们提起这些事时，感觉很不理解。

这些藏族干部向我们讲述这些事情时，讲的不是汉藏之间的问题，而是感到共产党的政治路线和宗教政策变了：50年代说宗教是迷信，活佛是骗子和剥削者，文革“破四旧”时鼓励拆庙，而现在活佛成了香饽饽和政府座上宾，说这是尊重宗教，反而把这些支持政府平叛的藏族积极分子冷落在一边，使他们在群众眼里成了笑柄。这些出身农奴的藏族干部向我们抱怨、倾诉时的无奈眼神，给我留下极深印象。我感到正是政府的做法颠覆了他们1959年以来树立的政治观念，动摇了他们的政治立场，同时落实政策的各项做法也使“民族”和“宗教”在藏族社会再次成为群体身份认同的基础。

当时藏族干部热议的另一个话题是学校的教学语言调整。1986年7月自治区人代会提出小学至大学一律藏语授课。但许多藏族干部不同意，他们认为汉语教材和汉语授课的教学效果好，指出自治区几大班子藏族领导干部的孩子没有一个上藏文授课班，“说一套，做一套”，这让基层藏族干部难以接受（耿金声、王锡宏编，1989：41）。当时城镇中小学严格推行汉藏“分校分班”。拉萨市城关区下属17所小学，仅保留两所汉藏同校，而且自1987年秋季这两所小学实行严格汉藏分班。被访校长告诉我，许多藏族学生家长强烈要求孩子上汉语班，但学校只能按文件安排藏语班。美国“民权运动”反对学校种族隔离，而我们则在“落实民族政策”的旗帜下推动民族分校。

当时“内部殖民主义”（internal colonialism）分析模式在西方学术界很流行。我试图借用这一框架来分析西藏与中央政府的经济关系，发现80年代中央财政补贴在自治区总收入中所占比例高达104.7%。换言之，西藏不仅由中央提供所有政府开支，企业亏损也要中央填补。所以我得出的结论是：西藏不仅不符合“内部殖民主义”模式，而且形成单向“输血经济”。在西藏调查中，我试图把在西方文献中获得的知识和方法转用到西藏，但西方社会的政治观念和理论在转用到中国时，有些未必适合国情，有些问题是不可能通过问卷获得答案的。回想当初设计1988年西藏调查问卷时，自己确实在政治上很幼稚。

《西藏社会经济统计年鉴》中的“自治区政府支出”表里有一项“其他支出”，金额从1977年的364万元增至1985年的13,725万元，再增至1988年的21,585万元¹，据说主要用于“落实政策”中对叛乱贵族的补偿。自治区银行现金支出栏目中有一项“国家对个人其他支出”，即“落实政策”对个人的现金补偿，此项支出在其他省区统计年鉴都不存在。该项支出从1980年的1,889万元增至1985年的9,200万元，再增至1990年的12,843万元²，用于向“平叛”和土改中受到损失并逃亡境外的藏族人士发放补偿。该项补偿发放十余年，在拉萨户访时听到的具体案例，生动地揭示这些钱的去向。

美国族群研究关注“居住格局”，分析各族人口在基层社区单元（标准都市统计地区SMSA）的分布及演变。我发现当时西藏汉族人口绝大多数是中央政府安排进藏工作几年轮换的中青年男

¹ 西藏自治区统计局，1989，《西藏社会经济统计年鉴》（1989），第473-475页。

² 西藏自治区统计局，1991，《西藏社会经济统计年鉴》（1991），第346页。

性，年龄结构和性别比不是“正常的”人口结构，集中居住在政府各机构组成的“单位集体户”。以本地居民为主的街道居委会中几乎没有汉族。

族际通婚是美国族群关系研究的重要指标。我曾尝试收集拉萨市的婚姻登记资料，市民政局给我打开了几个大文件柜，里面是历年各城区上报的婚姻登记册，如果要把这些登记册过一遍，需要几个月时间。我最后只在拉萨城关区法院收集了1984-1988年受理的414个离婚案资料，其中汉藏夫妇离婚案36起，三分之二发生在1987-1988年。许多1959年入藏工作并通婚的汉族干部职工，由于1981年政策要求汉族返回内地，导致一些通婚干部离婚和离藏。在西藏各处的访谈中，汉族和藏族干部都在抱怨中央政府的政策。

我在西藏调查的感觉是，西藏主要问题不是民族关系问题，是中央的西藏政策脱离西藏社会实际情况，既脱离汉族干部群众，也脱离“民主改革”后大多数基层藏族干部和民众。在1988年及随后几年的西藏调查中，我最大收获是：西方的研究指标和方法可以被尝试着应用于中国，但是数据揭示的社会现实往往是西方理论框架完全无法解释的，许多深刻严峻的社会矛盾很可能存在于传统理论框架之外。社会学研究指标和方法必须考虑中国的历史与具体国情，考虑现实体制和政策因素¹。

3. 新疆调查

在我的民族问题田野调查中，对我情感上冲击最大的是1997年的新疆调查。

与我之前在内蒙古和西藏调查最大的不同，是我在乌鲁木齐和南疆感受到完全不同的氛围，处处感受到民族隔阂甚至敌意。民族关系的严重性，既体现在各村杀人案件和街头人们的冷漠目光，更体现在部分维吾尔族干部的强烈民族情绪。

一位新疆大学达斡尔族教师向我讲述自己傍晚在校园里无端被一群维吾尔族学生殴打的经历，向我展示他随身携带的自卫工具。暴力事件频发导致新疆大学汉族教师迅速流失。走在乌鲁木齐街道上，我小心地依从朋友的警告，避开迎面而来、趾高气扬的维吾尔族青年。

南疆基层针对汉人的凶杀事件持续不断，地县府机关有关当地暴恐事件警示宣传版的大量照片向我们揭示了不同于内地的另一个世界。我和喀什地委统战部长走访了喀什4县。他说他的精力有40%要用来防备和对付自己的维吾尔族副部长，防止他给“瓦哈比”²通风报信，防止他压制打击爱国宗教人士，但他却无法调整这个人的职务，因为“上面有人”。一天傍晚我们的汽车去一个县，但没有开进县政府机关，而是开到一个城郊镇政府办公室。我列席了县统战部工作会，会场没有维吾尔族干部，讨论议题是：某维吾尔族妇联干部向工作组揭发本村地下讲经点后，受到邻居恐吓威胁，工作组应如何保护她；某维吾尔族个体户在大会发言反对暴力恐怖活动后，在集市上如何被孤立；某村一个被监控的反动“塔里普”³失踪，应如何查找；某村群众举报邻县“瓦哈比”分子来该村宣讲“圣战”，应如何联系邻县有关部门处理；某维吾尔族干部公开鼓吹“汉人离开”，言行影响非常恶劣，应如何“消毒”；该县维吾尔族县长不愿对本地暴恐事件公开表态，县党委以开除党籍公职逼他做了一个讲话录音。这次会议决定要一天12小时把这个录音在县城用大喇叭播放，“让他没有退路”，等等。列席这次会议我的感觉是，共产党已执政近五十年，怎么现在开一个县的政府工作会议，还要开成小范围秘密会，研究如何保护支持我党工作的少数积极分子，讨论怎样争取大多数群众。就像是电影《暴风骤雨》中“土改”工作队扎根串连、发动群众的情景和气氛，仿佛时光倒退几十年。我完全不理解这一切如何发生。

¹ 西藏调查的成果汇集为《西藏的人口与社会》1996年由同心出版社出版。在补充最新人口数据和调查资料的基础上，2011年我在香港大学出版社出版英文版《*Population and Society in Contemporary Tibet*》。

² 瓦哈比派是兴起于18世纪中的一股伊斯兰教逊尼派支脉，以首倡者穆罕默德·伊本·阿卜多·瓦哈比(1703-1792年)而得名。该派在教义上极度保守，信徒主要在沙特阿拉伯和卡塔尔。他们称自己为唯一神教徒。瓦哈比教派传入中国新疆后催生了极端主义者。新疆把这一教派的信徒称为“瓦哈比”。

³ “塔里普”是维吾尔语对不分性别年龄在讲经点学习宗教教义学生的称呼，相当于阿富汗的“塔利班”。

访谈的一位南疆县委书记对我说，以前抓到维吾尔族暴恐嫌犯送交法院后，维吾尔族法官都找理由无罪释放。为了控制暴恐活动，又避免与法院扯皮，他的办法是动用县公安局判处3年劳教的权力，对罪证确凿、需要马上监管的犯罪分子，先按劳教3年把人控制起来。

在叶城，县统战部长陪同我去当地清真寺外的集市，我站在一个挂满各式小刀的架子前，一个女孩从面前走过，碰到架子。摊主是个十二三岁的男孩，原来他脸朝另一个方向，感到架子晃动赶快扶住架子，随即挥着拳头对我用维吾尔语大喊大叫，那个女孩站在两步外看着我们，一句话不说。在这个陌生男孩眼里，我看到仇恨，而且在围观者目光中我看不到一丝善意。旁边的县统战部长（回族）二话不说，赶快把我带出市场（马戎，2014：243-244）。我和在县政府门口开照相馆的汉族个体户聊天，他谈起几年来目睹针对汉人的暴力事件：两个汉族解放军战士在距卫戍区总部几百米的大街上被几十个维吾尔族青年围打，不敢还手，抱头跑回总部；一个十几岁的维吾尔族男孩在大街上拦住一个30多岁拉板车送菜的汉族女菜农无理纠缠，行人无人过问。他认为汉人在这里无法生存，准备收回欠款后就返回内地。

我乘长途汽车从喀什返回乌鲁木齐，途中遇到的维吾尔族饭店主人对汉族顾客十分粗鲁，汉族乘客不在他的饭店用餐，就不准用饭店前面的水管洗手和使用旁边的公共厕所，还用维吾尔语大声骂：“要饭的汉人都滚回去”。从人口数据看，南疆基层汉族村民在这样的氛围中绝大多数已返回内地。和田地区一些县原有的汉族生产队已消失。莎车县29个乡镇中，只有第6乡保留1个汉族大队（40户）；叶城县在每个乡镇设1个汉族农场，为了安全把留下的汉族农民集中居住。在1997年之前，我从未想到在中国还有这样一个敌视汉人的地区，感到新疆民族关系形势已十分严峻，民族身份已成为社会矛盾、政治立场的重要因素。

1997年我在新疆得到的大致印象是：干部队伍中，越是年轻有文化、特别是从新疆各大学毕业的维吾尔族干部，民族情绪越严重；相比之下，年纪大些和从部队转业的维吾尔族干部要好一些，这是因为部队的政治教育与大学“民族理论与民族政策”课程的内容不同。那么，我国培养少数民族干部、知识分子的体制是否存在问题？我们的大学在“培养什么人、怎样培养人、为谁培养人”方面发挥了什么作用？

我注意到新疆所有维吾尔族干部的手表是“新疆时间”，与北京时间相差两小时，通知开会时必须特殊说明。从这件小事也可看出新疆的民族区隔。西藏也与北京有明显时差，但是不存在“西藏时间”。我在新疆调查和旅行期间，感觉50岁以上的普通维吾尔族农民和群众，对汉族的态度比较和蔼和通情达理。他们上学受教育的年代，是“文革”前强调革命教育、民族意识被淡化、民族关系比较融洽的时期。这说明目前维吾尔族青少年的思想状况，完全是政府近些年来在宗教活动、学校教育、民族话语和干部任用等一系列政策方针的失误造成。我返回北京后写了一个调查报告。但是非常遗憾，始终没有找到上报渠道。2009年乌鲁木齐“七五事件”和新疆各地先后发生的暴恐案件，有其一定的思想土壤和社会基础，绝不是偶然现象。

在土改时期和人民公社时期，各地民族问题和宗教问题并不突出，党和政府得到新疆基层广大民众的支持和拥护。对于民众思想感情出现的变化，应当从我们的体制政策、政府工作和干部作风中寻找原因。即使目前的局面令人担忧，但是我们要坚定地相信新疆各族民众的绝大多数是可以争取和依靠的，如果怀疑这一点，那就什么事情也做不成了。

二、对中国民族问题的理论思考

1991年苏联解体是我未曾料想的，但当时我并未去分析苏联解体过程和深层原因。90年代我关注的主要还是西方族群理论对中国国情的适应性以及如何根据国情对相关理论与方法进行修订。2000年后我进入民族问题研究的第三个阶段，1997年在南疆城乡的亲身经历让我感到民

族关系是中国社会中最为重要的关系，苏联和南斯拉夫解体后，当地各族民众不仅失去了原来体制下的就业、养老、医疗、教育等各方面的生存条件，而且引发各族民众之间的隔阂与仇杀，这些情况的报导在 90 年代陆续传到中国，许多细节触目惊心。在 90 年代我的研究兴趣集中在“民族”和“教育”两大领域：一个是“保底”，即国家不能分裂；一个是社会“发展”，即学校教育如何改善。但是我感到对于“保底”的威胁似乎来得比“发展”更紧迫。所以自 2000 年后我把主要精力用于民族问题的思考和实地调查，开始在田野调查基础上转向核心议题的理论思考，大致集中在基础概念、叙事话语、社会结构、国际比较这四个方面。

1. 从分析“民族”这个核心概念的定义和解读入手

思考民族问题，首先需要讨论“民族”这个核心概念的定义、内涵外延、演变历史及解读中出现歧义的原因。除了“中华民族”这一提法，国内话语体系中的“民族”主要用于 56 个“民族”层面，如“民族平等”“民族区域自治”“××民族”等。直至 2018 年修正案，我们的宪法才首次出现“中华民族”。1984 年颁布 2001 年修订的《民族区域自治法》至今没有“中华民族”。56 个“民族”层面的“民族”话语与“民族主义”“民族自决”“民族独立”等西方概念的汉译用法直接联系，客观上非常不利于在全国民众心目中建立以“中华民族”为单元的现代民族意识。

作为理论突破口，我从汉文“民族”概念的出处入手，从概念史角度认识其应用及演变过程。学者们考证汉文“民族”一词是鸦片战争后自西方引入，最早出现于欧洲人译文，王韬、梁启超等陆续使用，1902 年梁首倡“中华民族”概念（马戎，2000a）。顾颉刚先生 1939 年的文章《中华民族是一个》曾引发大讨论，我越来越感到这次讨论非常重要，便对相关讨论进行梳理（马戎主编，2016）。我非常赞同顾先生的观点，同时认为美国把少数族裔称为“ethnic groups”（汉译“族群”），把这些族群与 American nation（美利坚民族）加以区别是非常明智的。我建议保持“中华民族”提法，把 56 个“民族”改称“族群”、“××族”，以便把性质不同、位于两个层面上的群体在用词上区分开（马戎，2000b）。这也符合费孝通先生 1988 年提出的“中华民族多元一体格局”框架。

解开中国“民族问题”这个死扣的一个思路就是严格定义“民族”概念的使用范围。在实际应用中举出一个例子，用其说明“民族”概念使用不当可能造成的深刻风险。我采用的办法是讨论“跨境民族”这个已经经常出现在学术论文和人们口语中的这个概念。这个概念在应用中涉及蒙古、哈萨克、朝鲜以及西南地区的许多群体。我写了一篇“如何认识‘跨境民族’”（马戎，2016）。我的观点是蒙古国的蒙古人属于“蒙古民族”（Mongolian nation），中国的蒙古人是“中华民族内部的蒙古族”（ethnic Mongolians of Chinese nation）。如果中国蒙古族属于“蒙古民族”，就混淆了国家界限，在政治认同上就会出问题。我借用顾颉刚先生的话强调：“我们今后要绝对郑重使用‘民族’二字，我们对内没有什么民族之分，对外只有一个中华民族！”（顾颉刚，1939a: 43）

2. 国家层面的“民族”和国内“族群”之间的差异

在 20 世纪 50 年代，当时一些群体的“民族”意识相对比较淡薄，那么他们的“民族”意识今天怎么会发展到如此强烈？虽然在清末和民国时期，汉、满、蒙、藏等群体已被称为“民族”，但是作为正式官方名称并与每个国民身份和政策待遇直接挂钩，这与 50 年代的“民族识别”分不开。这种处理族际关系的思路和体制无疑是从苏联学来的，由于与干部“民族化”和推行“民族教育”政策等直接挂钩，增强了各“民族”群体内部凝聚力；由于实施了民族区域自治制度，增强了各“民族”的本族“领土”意识¹。20 世纪 50 年代开启的民族理论教育、民族制度和民族政策宣传，包括政府编的“民族理论和民族政策”教科书、课堂上的“民族理论”宣讲，“民族识别”与身份认定，以及对“大汉族主义”和“地方民族主义”的批判，都把 56 个“民族”这一层面提高到“主义”高度，并与“自决”“自治”挂钩。“民族区域自治法”的各项具体条款很

¹ 这一过程相当于美国学者萨尼的分析，苏联制度把少数民族“领土化”（马戎，2010a: 20）

自然地把“民族”身份高度凸显、并赋予“政治色彩”。我认为这一套制度与政策设计具有把“民族”政治化的导向。政府实施的各种民族优惠政策，文革后“拨乱反正”的“落实民族政策”，都在潜移默化不断增强中国各族民众内心的“民族”意识，削弱和淡化各少数民族对中华民族和国家的整体认同。

在西方社会，少数族裔与主流群体在看待各自的差别时，一般强调历史血缘和文化差别，而不是制度化的政治权益差异，我称之为“文化化”导向。中国文化传统讲“和而不同”，“夷夏之辨”的界限是文化伦理不是语言肤色。无论是西方国家强调平等公民权，还是中国传统讲“和而不同”，都不强调群体间的政治身份和权利差异，而是引导民众从文化传统角度看待群体差异，可视为“文化化”引导思路。与西方现代公民国家和中华传统认同观相比，苏联和我国建国后的思路可视为“政治化”思路。以此立论，我提出一个新概念“去政治化”(de-politicization)(Ma Rong, 2007)，主张把我国少数民族这个层面的社会角色“去政治化”，希望以此淡化我国 56 个“民族”的政治色彩(马戎，2004)。

3. 国内体制中的“汉-少数民族二元结构”

根据统计资料和田野印象，我借用经济学“城乡二元结构”的分析框架。提出以民族为区隔的“汉-少数民族二元结构”概念。我觉得在“民族识别”完成后，民族间的人口边界以官方“民族身份”彼此区隔；政府设立的“民族自治地方”(5 区、30 州、120 旗县)以“民族”冠名，成为各“民族”的自治地域，划定“辖地”区隔；各自治地方母语教学的“民族中小学”、以少数民族师生为主的“民族院校”、各自治区地方大学中为少数民族学生设立母语教学“民语专业”划分了教育体系的民族区隔¹；民委机关从国务院延伸到基层旗县，体现的是“政务区隔”；此外，学科体系中以研究少数民族为对象的“民族学”对应其他主要研究汉族的其他学科，“少数民族传统运动会”对应“全运会”，少数民族影视“骏马奖”、“腾龙奖”对应“百花奖”、“金鸡奖”。凡此种种，加之在计划生育、高考加分、干部任职、招工提干、社会福利、“两少一宽”等许多方面对少数民族实行优惠政策，这些制度和政策已经在多领域不同程度地构建起汉族与少数民族之间、各少数民族之间的制度性区隔，将各族引导为“民族意识”不断强化、彼此博弈的权力-利益群体。我认为这种“二元结构”非常不利于民族团结和构建中华民族共同体意识，政府和学术界应努力化解这种族际区隔，调整现存的“二元结构”(马戎，2010c)。我觉得把这些制度性区隔轮廓鲜明地勾画和呈现在全国民众面前，是努力克服其消极影响的第一步。

毫无疑问，这些区隔和政策差异使少数民族在许多方面成为某种“既得利益集团”，调整目前的“二元结构”阻力极大。一是各项优惠政策使少数民族全体成员获益，二是 1984 年颁布的《中华人民共和国民族区域自治法》对少数民族自治地方的干部任命、教育管理等方面都明确“自治权”，即使有些尚未落实，但要削弱现有的权益必然面临阻力。这是历史遗留问题，我们只能分类分区，审时度势，逐步调整。

4. 关于多民族国家分裂的三个基本条件

此后我开始关注“民族”因素在苏联解体中扮演的角色，我觉得苏联的解体为中国敲响了警钟。今天一个多民族国家如果出现分裂，需要三个必要条件：(1) 民族意识：一些族群自认是一个独立“民族”(nation)，有建国的权利。这种具排他意识的群体政治与文化认同观念是这一群体争取政治独立的意识形态基础；(2) 领土：群体聚居地形成相对独立行政区划单元而且该族群在这一区域具制度性优势，该区域可作为争取政治独立的地理空间；(3) 精英集团：这是推动和加强本“民族”政治与文化认同、凝聚组织本族民众，联络境外势力推动“民族自决运动”国际化和独立建国运动的领导力量。这是民族主义独立运动取得成功的三个基本条件。苏联和新中国的“民族识别”和制度建设界定清晰的“民族人口”边界，区域自治为民族主义运动提供“民族

¹ 如内蒙古大学设“蒙授理科”“蒙授文科”13 个专业。

领土”边界，民族院校和民族干部政策培育了“民族精英集团”。这三个条件具备之后，在内外条件适应时，就将以“民族”为单元推动国家解体。戈尔巴乔夫“改革”和西方国家“利诱承诺”为苏联解体提供了历史机遇。今天的中国也基本具备这三个条件，所以我写了一篇文章“21世纪的中国是否面临国家分裂的风险”（马戎，2011）。我之所以发表这篇文章，是考虑在苏联解体之前，苏联、中国和美国的学者等都无人提出预警。我当时想，如果中国哪一天真的解体了，不能让世人认为中国学者都是白痴。根据我在新疆多年实地调查的切身感受，这个警示不是危言耸听。

三、民族研究的理论与实证经验的来源

我们在讨论中国的民族问题时，不能只凭自身的田野感受，必须借鉴现有知识理论体系与研究成果。

1. 梳理马克思主义经典作家有关“民族”的论述

我们需要借鉴的理论体系首先是作为国内政治指导思想的马克思主义，与之相联系的，是在这一理论体系指导下创立的社会主义国家（苏联、东欧国家、1949年后的中国等）在民族问题方面的社会实践。国内常见的是建国后政府组织编写的马列主义民族理论教科书，但是其内容多为罗列马恩列斯著述、政府文件和国内学者的解读，对读者缺乏思想启迪，完全不接地气，既无法解释我们在田野调查中面对的现实民族关系和社会矛盾，也没有告诉我们列宁缔造的苏联如何解体，新中国的民族制度和政策与苏联存在哪些共性，这些共性是否有可能把中国引向类似苏联的国家分裂。

我们必须承认，新中国成立后宣讲的民族理论和政治实践（包括民族识别、确认民族身份、民族区域自治、少数民族优惠政策等）很大程度受苏联的影响。新中国的民族理论、制度和政策虽然不能说完全照抄苏联，但20世纪50年代中国在国家建设、制度建设许多领域“以苏联为师”。费孝通先生等回忆，在当年的“民族识别”工作中，斯大林“民族”定义、列宁关于民族问题的许多观点是重要理论参考，作为马列主义经典经常被引用。“民族识别”后，每个国民明确自己的“民族成分”，建立民族区域自治地方，设立民族院校，实施一系列以少数民族为对象的优惠政策，这些作法和思路跟苏联的路大致相似。因此，我们需要系统梳理和总结苏联在民族问题方面的经验教训。

苏联共产党和中国共产党领导的革命斗争联合与依靠各族下层民众推翻反动统治，建立以阶级认同、工农联盟为基础的国家体制，在这一政治基础和认同意识的氛围中，中国在50-70年代大致保持了和谐的民族关系。但是，80年代“阶级斗争”被污名化，加上全面“落实民族政策”，已经把新中国初期构建的各族民众间的“阶级认同”完全化解。到了90年代，新疆局势已完全改变。我们记忆中的库尔班大叔进北京，西藏农奴把毛主席誉为“金色的太阳”，文革期间维吾尔族学生在红卫兵集会上歌颂毛主席共产党，这些已成为不可再现的历史记忆。国内的民族理论教科书在社会中的现实作用已呈现为各族年轻一代思想里被启蒙和强化的“民族”意识。我们追溯这些制度政策的源头及演变脉络，目的是面对社会现实，在理论反思基础上分析演变的逻辑，探索改善民族关系的新思路。

在这一过程中，作为人类思想宝库并对世界政治产生重大影响的马克思主义经典著述仍需纳入理论视野。我浏览《马恩全集》相关论述后写了一篇文章梳理马克思、恩格斯有关“民族”的论述，我认为马克思、恩格斯没有系统的“民族”理论，甚至从未提出“民族”定义（马戎，2012a）。今天国内的民族理论教科书虽然引用马克思、恩格斯，但是核心部分是列宁、斯大林的论述，我认为斯大林有关“民族”的观点不是马克思主义基本原理，而是当年布尔什维克党在特定历史社

会条件下的夺权策略（马戎，2009）。对马克思、恩格斯有关“民族”著述的梳理相对简单，《全集》加上第一国际、第二国际研究者的论著可知其大概。除了《列宁全集》、《斯大林全集》和《斯大林文选》外，由于斯大林任苏联最高领导人近30年，这期间的苏共文件和苏联社会史涉及民族问题内容都应阅读，研究工作量很大。

西方学者对苏联解体中民族因素的研究成果值得关注，一些作者长期生活在苏联，他们的分析很深刻（马戎，2010a; 2010b）。这些文献和资料可以生动地向我们揭示苏联的民族理论、制度和政策是如何影响苏联各族精英和民众的日常生活和政治-文化认同。在20世纪30年代，苏联在各加盟共和国推行各领域的“民族化”，例如在乌克兰如果不掌握乌克兰语文，即使是乌克兰族也不能在政府任职，划分中亚5国时，为了增加哈萨克斯坦国内俄罗斯人的影响力，把多个俄罗斯人聚居的省份也划给哈萨克斯坦，导致哈萨克斯坦在独立后，哈萨克族人口不到总人口的半数。所以政府只能号召居住在其他国家（蒙古国、中国、乌兹别克斯坦等）的哈萨克族“回归”（实际回归了近百万人），同时通过在就业等方面排斥俄罗斯人导致俄罗斯人大批迁出，为了控制俄罗斯人占多数的北部省份，把首都迁到北部。西方学者研究成果中介绍这些过程的资料和讨论分析，对我们理解族际互动的规则和政府的引导作用可以提供许多重要启示。

2. 梳理西方学者有关“民族”和“民族主义”的论述

第二个体系是西方学术界关于“民族”、“民族主义”的理论分析和经验研究，自帝国时代（罗马、拜占庭、奥匈、沙俄等）追溯至17世纪“民族主义运动”（建立民族国家）的理论与实践；美国等欧洲移民建立国家的族群观念与实践是欧洲传统的分支。这些文献是西方学者在欧美各国上百年的历史实践基础上总结出来的，概念史的梳理和结合实际案例的讨论可以帮助我们理解“民族构建”和“民族主义运动”这些社会进程背后的理论脉络。

由于nation（“民族”）概念源自西方，历史、社会、政治等学科的“民族”和“民族主义”研究文献数量很大，其中有些研究成果对我有较大启发：（1）Nathan Glazer 和 Daniel P. Moynihan 主编 *Ethnicity: Theory and Experience*（1975），该文集汇集许多重量级学者，有关 ethnicity 概念史的梳理可作为研究起点，（2）Milton M. Gordon 的 *Assimilation in American Life*（1964）系统介绍美国族群政策演变史，提出分析族群融合进程的七个维度¹，区分出“群体优惠”（团体的多元主义）与“个体扶助”（自由主义的多元主义）两大类政策；（3）Anthony Smith 的 *National Identity*（1992）区分开西欧原生“公民的民族模式”（a civic model of the nation）和亚洲/东欧的被动“族群的民族模式”（an ethnic model of the nation）；（4）格罗兹（Feliks Gross）对于“公民国家”（civic state）和“部族国家”（tribal state）两种国家模式的比较研究（1998），（5）Donald L. Horowitz 的 *Ethnic Groups in Conflicts*（1985）对世界各地族群优惠政策社会效果进行比较；（6）M. Hechter 的 *Internal Colonialism*（1975）中的“内部殖民主义”理论框架曾被借用来分析西藏地区与中央政府的经济关系。

在西方的少数族群实证研究中，美国种族问题研究最为系统。但中国民族问题不同于美国种族/族群问题。第一，中国大多数民族之间体质差异不明显，主要差异在语言和宗教习俗。美国黑人、西班牙语裔和亚裔在体质上与白人有差异，但黑人的语言、宗教与白人基本相同；第二，中国民族间的差别在于身份信息和政策待遇，美国身份证无族别信息，20世纪60年代《民权法案》通过后，理论上各族裔群体享有平等权利，少数族裔在大学录取、就业福利等领域享受某些优惠待遇，但在警察执法过程中时常遇到暴力执法。尽管西方学术界的理论与方法可以为中国民族问题研究者借鉴，但我们仍须依据实际国情探索解读中国民族关系及影响因素的思路和方法。

3. 中国传统群体观念/认同伦理与族群关系史。

¹ 这本书我译成中文2015年由译林出版。戈登在1975年提出一个更为宏观但更难操作化的分析模型（Gordon, 1975）。

中国文化传统的主脉是儒家学说，不论是中原群体建立的政权，还是周边蛮夷“入主中原”建立的政权，都把儒家学说作为主导的意识形态。在这套话语体系中，对于国家政权、共同祖先、文化伦理、不同语言信仰人群，都提供了一套完整的观念体系和认同机制。虽然中原政权行政管辖边界时常变动，但是中华文明体系主脉及对周边群体的影响力存在几千年，说明中华民族是个具有“多元一体”特征的政治-文化共同体。以二十四史串起来的历史脉络把中国文化核心延续二千多年，不受朝代更替的影响，这在世界上独一无二。今天我们思考中国民族问题，需要从宝贵的历史文化遗产中寻找祖先的政治智慧。

清末和民国时期许多涉及“民族”问题的著述需要我们系统梳理，其中对梁启超、杨度、孙中山、傅斯年、顾颉刚、钱穆等人的著述需要给予特殊关注。在几本《中国民族史》中，我比较推崇的是王桐龄以朝代延续而不是分族介绍的体例，和他以族际交往融合为重点的叙事讨论（马戎，2002）。我曾把《左传》《国语》等先秦文献中的“族”字加以检索，写了一篇“族”字内涵的论文，特别指出，“非我族类，其心必异”中的“族”实际上指的是“家族”而不是“民族/族群”（马戎，2004）。

两千多年来，把东亚大陆作为一个行政实体联结起来的是源自中原地区的中华文明，其主脉儒家学说的基本特质是非有神论的世俗性，这决定了中华传统的群体观是“有教无类”和“和而不同”。周边蛮夷的信仰体系（萨满教、自然崇拜）、外部文明传入的信仰体系（佛教、伊斯兰教、基督教等）只要不威胁世俗王朝体制和儒家学说的主导地位，都有发展和传教的空间。在这片土地上，外来宗教为了能够被人们所接受，也必然对自身进行某些改造，如明末清初回回学者的“以儒释经”、佛教在汉地演化出禅宗，在青藏高原与当地“苯教”结合演化出藏传佛教。在儒家传统中，所谓“夷夏之辨”看重的是文明伦理，而不是语言和体质，这与一神教传统的基督教国家、穆斯林国家之间存在本质不同。边缘地带的“蛮夷”和位于中原的“华夏”之间的关系是动态和辩证的，不存在“非此即彼”的绝对互斥。主政者的道义基础是“天道”，与皇族的族属、语言等无关。否则，我们就无法解释“入主中原”后虽朝代更替但文化传统保持延续，“亡国不亡天下”（马戎，2018a，2019a，2019b）。

四、中国民族研究的其他专题

除了以上三个部分的民族理论和案例研究，其他亚、非、拉美等国的民族/族群历史演变，在殖民地行政区划内推动“民族-构建”（Nation-building）的理论讨论与实践，也应当引起关注。我在分析“民族”“族群”概念时，也讨论了“原住民”概念（马戎，2013，2014），分析在犹太人建国历程中，散居欧洲各地的犹太族群如何最终建立民族国家（马戎，2018b）。

20世纪50年代开展的“民族识别”工作，是今天中国民族体制（由56个“民族”组成的“多民族国家”）的基础。这是政府推动和奠定的结构性工程。在这一过程中，斯大林民族理论和苏联体制对中国有哪些影响？当时苏联专家在何种程度上参与设计与决策？政府官员、学者和地方群体代表各自发挥何种作用？“识别”的结果是否存在某种偶然性？这都是需要深入分析的议题。我的一些学生开展了几个民族（保安、壮、土等）的“民族识别”和自治地方设立过程的口述史调查，由于年代久远，许多亲历者已过世，相关研究的难度越来越大。

尽管部分少数民族精英在“民族”意识引导下有较强的政治意识，但是各地少数民族广大普通群众最关心的，还是民生、文化、教育、就业、环境等切身议题，需要对这些具体专题开展实证性调查研究，在此基础上提出对策，切切实实地把这些民众最切身的现实问题解决好，让少数民族民众享受所有中国公民应有的平等权利。但是这些权利不是以“民族”为单元的群体特殊权利。在汉族地区，涉及到方言和地方性文化保护的实地调查与对策研究同样迫在眉睫。这些年我

涉及的研究专题有：各民族教育、职业的结构性差异，南疆/内蒙古农民跨省劳务输出，新疆/西藏双语教育，新疆/西藏内地班教学、西部城镇流动人口、乡土教材建设、少数民族精英培养模式等（马戎，2012b）。在这些具体专题的研究中，我所学习和读过的许多知识体系都能派上用场，经典马克思主义辩证思维（对立统一、量化-质变）、西方社会学理论模型（假设-变量）、人口学量化方法（指标统计计算）、人类学结构功能分析等，都能够在不同的阶段和维度上为我们的研究工作提供帮助。

社会就是一本厚重的大书，学者的研究选题应当来自对现实社会的观察和体验，书本提供的只是前人的知识积累。我们能否提出真正有意义的研究选题，我们的知识探索、提出的观点是否深刻及反映世界发展规律，必须在社会实践中得到检验，经受历史的考验，至于在理论创新方面能够走到哪一步，尽力就是。自己年纪越大，越发现该读的经典和资料文献太多，该调查的专题太多，但精力大不如前，只能尽力而为。民族问题是个敏感领域，但也是一个与所有人生活和命运密切相关的领域。民族情感具有深厚的文化底蕴和感性色彩，在某些极端的氛围中会压抑理智和人性。世界上曾经发生、正在发生而且今后还会发生民族冲突与仇杀，这些非理性行为有时还会被宗教极端思想涂上“神圣的”光环。但是我们不能放弃，该努力的仍然必须努力，铸牢中华民族共同体意识是今后一个历史时期中国民族工作的大方向。费孝通先生期待的“美人之美，美美与共”的“大同世界”，是中国人几千年的梦想。

知识和学术没有国界，但科学家和学者有自己的祖国。在国际竞争中各国利益会发生冲突，当本国在国际交往中属于被侵略、被霸凌的一方，爱国主义就是正义的和学者们应有的立场。国内的意识形态之争、群体和个人利益之争必须服从于这个基本立场。在这方面，老一辈学者们给我们做出了榜样。顾颉刚先生在文章中谈到他为什么坚持提出“中华民族是一个”的主张：“我所处的时代是中国有史以来最艰危的时代。我所得的经验是亲身接触的边民受苦受欺的经验，我有爱国心，我有同情心，我便不忍不这样说”（顾颉刚，1939b：79）。日本扶植“伪满洲国”和“蒙古自治政府”，又鼓动成立“西北回回国”。1939年顾先生在西北地区亲眼目睹回汉民众之间的深刻裂痕后，发表了这篇动情的文字。这是一位爱国知识分子的心声。这是在现代通常以“民族国家”来划分政治实体边界的态势下，在国土被撕裂（满洲国、蒙古自治政府在日军支持下实现实际上的独立）的急迫历史时刻，一位爱国学者不得明确说出的基本立场。

同样让我感慨的，是美国学者戈登 *Assimilation in American Life* 一书的结束语：“对于一个社会来说是最重要的是什么？那就是人们在这个社会里可以并排站在一起，以同等的自豪并毫无顾虑地说：‘我是一个犹太人，（或者是）一个天主教徒，一个新教徒，一个黑人，一个印第安人，一个东方人，一个波多黎各人’；‘我是一个美国人’，还有‘我是一个人’”¹（Gordon, 1964: 265）。这是戈登教授对美国种族-族群关系未来发展前景的期待。与他的心愿相同，我希望有一天中国各族成员们也能够并排站在一起，以同等的自豪并毫无顾虑地说：“我是一个藏族人，（或者是）一个维吾尔族人，一个蒙古族人，一个朝鲜族人，一个彝族人，一个满族人，一个汉人”，“我是一个中国人”，最后，“我是一个人”！

参考文献：

- 耿金声、王锡宏编，1989，《西藏教育研究》，北京：中央民族学院出版社。
- 顾颉刚，1939a，“中华民族是一个”，马戎主编《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社科文献出版社2016年版，第34-43页。
- 顾颉刚，1939b，“续论‘中华民族是一个’：答费孝通先生”，马戎主编《“中华民族是一个”——

¹ “What is gravely required is a society in which one may say with equal pride and without internal disquietude at the juxtaposition: ‘I am a Jew, or a Catholic, or a Protestant, or a Negro, or an Indian, or an Oriental, or a Puerto Rican;’ ‘I am an American;’ and ‘I am a man’”（Gordon, 1964: 265）.

- 围绕 1939 年这一议题的大讨论》，北京：社科文献出版社 2016 年版，第 73-83 页。
- 马戎，2000a，“关于民族的定义”，《云南民族学院学报》2000 年第 1 期，第 5-13 页。
- 马戎，2000b，“关于民族研究的几个问题”，《北京大学学报》2000 年第 4 期，第 132-143 页。
- 马戎，2002，“从王桐龄《中国民族史》谈起”，《北京大学学报》2002 年第 3 期，第 125-135 页。
- 马戎，2004，“理解民族关系的新思路：少数民族问题的‘去政治化’”，《北京大学学报》2004 年第 6 期，第 122-133 页。
- 马戎，2004，“中国传统‘族群观’与先秦文献‘族’字使用浅析”，关世杰主编《世界文化的东亚视角》，北京：北京大学出版社，第 387-404 页。
- 马戎，2009，“当前中国民族问题的症结与出路”，《领导者》2009 年 2 月（总第 26 期），第 81-89 页。
- 马戎，2010a，“对苏联民族政策实践效果的反思——读萨尼教授的《历史的报复》”，《西北民族研究》2010 年第 4 期，第 5-26 页。
- 马戎，2010b，“略谈列宁、斯大林有关民族问题的论述”，《科学社会主义》2010 年第 2 期，第 23-25 页。
- 马戎，2010c，“中国社会的另一类‘二元结构’”，《北京大学学报》2010 年第 3 期，第 93-103 页。
- 马戎，2011，“21 世纪的中国是否面临国家分裂的风险”（上）（下），《领导者》2011 年 2 月（总第 38 期），第 88-108 页；2011 年 4 月（总第 39 期），第 72-85 页。
- 马戎，2012a，“如何理解马克思、恩格斯论著中的‘民族’和‘民族主义’”，《中国学术》第 32 辑，北京：商务印书馆，第 146-219 页。
- 马戎，2012b，《中国少数民族地区社会发展与族际交往》，北京：社科文献出版社。
- 马戎，2013，“民族研究中的原住民问题”（上），《西南民族大学学报》2013 年第 12 期，第 13-19 页。
- 马戎，2014a，《中国民族关系现状与前景》，北京：社科文献出版社。
- 马戎，2014b，“民族研究中的原住民问题”（下），《西南民族大学学报》2014 年第 1 期，第 18-24 页。
- 马戎，2016，“如何认识‘跨境民族’”，《开放时代》2016 年第 6 期，第 199-211 页。
- 马戎，2017，“重构中国的民族话语体系”，《中央社会主义学院学报》2017 年第 2 期，第 39-46 页。
- 马戎，2018a，“中华文明的基本特质”，《学术月刊》2018 年第 1 期，第 151-161 页。
- 马戎，2018b，“从犹太人到以色列国的历史启示”，《思想战线》2018 年第 3 期，第 1-20 页。
- 马戎，2019a，“中华文明共同体的结构及演变”，《思想战线》2019 年第 2 期，第 36-49 页。
- 马戎，2019b，“中国文化与政治交往史中的‘蛮夷’‘入主中原’”，《学术月刊》2019 年第 2 期，第 167-175 页。
- 马戎主编，2016，《中华民族是一个——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，社会科学文献出版社。
- Glazer N. and D. P. Moynihan, eds., *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press
- Gordon, Milton M., 1964, *Assimilation in American Life*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Gordon, Milton M., 1975, “Towards a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations”, N. Glazer and D. P. Moynihan, eds., *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 84-110.
- Gross, Feliks 1998, *The Civil and the Tribal State*, Westport: Greenwood Press
- Hechter, M., 1975, *Internal Colonialism*, Berkeley: University of California Press.
- Horowitz, Donald L., 1985, *Ethnic Groups in Conflicts*, Berkeley: University of California Press.
- Ma Rong, 2007, “A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the 21st Century: ‘De-politicization’ of Ethnicity in China”, *Asian Ethnicity*, Vol. 8, No. 3: 199-217.
- Smith, Anthony D., 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.

【论 文】

国家建设、现代性与民族学知识生产¹

关 凯，李绪阳²

摘要：无论在西方还是中国，民族学知识都有很强的政治性。民族学学科中国本土化过程始终与现代中国的国家建构紧密相连，由此生成了学科自身的独特气质。新时代民族工作以铸牢中华民族共同体意识为主线，民族学学科建设要以创新方式回应这种要求，需要把现代性和国家视角带回民族学研究，探索民族学视角下对现代性问题的知识关照，以及基于民族学的国家理论，从而确立新时代中国特色民族学的知识主体性。

关键词：铸牢中华民族共同体意识；民族学；知识转向；学科建设

在 2021 年 8 月召开的中央民族工作会议上，习近平总书记明确指出，新时代要以铸牢中华民族共同体意识为主线，加强和改进民族工作。那么，民族学应该如何回应这种要求？

民族学产生的历史背景是 19 世纪欧洲民族-国家内部建设和殖民地统治秩序建设的需要，但马克思主义的诞生与国际共产主义运动生成了新的平等观念，殖民主义从此被视为一种社会不公正，民族学也由此发生价值转换，逐渐形成今天的知识格局。中国特色民族学的确切起源，应当是 1952 年院系调整之后，民国时期多数受过西方训练的老一辈学者，整合西方学术资源，重新在马克思主义和中国民族问题框架之内建构民族学学科。然而，时过境迁之后，今天民族学正面临一场“百年未有之大变局”。

当前，旧的民族学知识已经不能应对冷战后“文明冲突”的世界。只研究静态的“民族”，不研究“民族”的变化、世界范围内各种类型的民族主义运动的新动向以及超越欧式民族-国家模式的国家理论，就无法为当下面向铸牢中华民族共同体意识解决中国民族问题以及面向人类命运共同体解决世界民族问题提供有知识感召力的中国方案。因此，新时代中国特色民族学的发展，意义非止在“民族研究”的学术传统之内，更在其之外。

一、流变的“民族”与民族学：现代性的挑战

传统上一般认为民族学的研究对象是“民族”。³但如果深究下来，仅就学术概念本身而言，何为民族，其定义亦非确定。斯大林在 1913 年对民族做出经典定义，认为“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”。⁴这一定义在我国被广泛运用，后来虽受到学界的质疑，⁵但至今仍缺少能够达成学界普遍共识的新定义。

¹ 本文刊载于《思想战线》2022 年第 2 期，第 1-12 页。

² 关凯，云南大学民族学与社会学学院教授；李绪阳，云南大学民族学与社会学学院博士研究生。

³ 林耀华认为民族学是以民族为研究对象的一门独立的社会科学，其研究方法主要是实地调查或田野工作，其特性主要是专门以民族为研究对象以及整体观视角。参见林耀华《什么是民族学》，《民族团结》1982 年第 1 期。

⁴ [苏联]斯大林：《马克思主义和民族问题》，载中央编译局《斯大林全集》第 2 卷，北京：人民出版社 1962 年，第 294 页。

⁵ 在英、德、俄等外语中，有许多含义相近相联但又不尽相同的词汇和概念都指“民族”，但在汉语中由于无法找到确切的、为大家都能够接受的对应词汇，而经常被译为“民族”这个概念，这些译法在一定程度上也是混淆了东西方的文化差异下对“民族”的理解与表述。（何叔涛：《民族概念的含义与民族研究》，《民族研究》1988 年第 5 期）其他比较有代表性的文献例如杨堃：《民族与民族学》，成都：四川民族出版社，1983 年，第 133-136 页；蔡富有：“斯大林定义评析”，《中国社会科学》1986 年第 1 期；马戎：《关于“民族”定义》，《云南民族学院学报》2000 年第 1 期等。

从一开始，民族学就是以研究“族裔群体的性质和特点”为主业，关注人类族群的起源、体质特征、人口分布、生存技术、信仰制度、语言与社会结构等，强调用书写民族志（ethnography）的方法站在客位立场观察和记录“他者”的生活世界。欧洲殖民主义的全球扩张，为民族学的早期研究提供了问题意识和研究对象。16世纪之后，随着殖民主义扩张和新大陆的发现，欧洲人遇到了越来越多的非欧洲人群与社会。生活样态的巨大差异刺激了学者的思考，于是在殖民者不断探索“他者”的过程中，民族学产生了。¹

殖民主义是欧洲现代性产生的一个侧面。吉登斯认为，“现代性指社会生活或组织模式，大约17世纪出现在欧洲，并且在后来的岁月里，程度不同地在世界范围内产生着影响”。² 资本主义追求利润最大化的动力，促使其不断地向国内和全球扩张，殖民主义于是成为这个过程的题中之义。根据沃勒斯坦的论证，16世纪以后现代世界就形成了一种社会体系，即世界体系，从此分析社会变化的单位只能是世界体系，而不能是主权国家和民族社会。³ 也正是在这个世界体系当中，民族学才找到了数量如此丰富的研究对象。我们难以列举现代社会的全部特征——诸如世俗化、理性化、个体主义、市场经济、主权国家、工业化等——但可以看到，现代社会确实与前现代社会存在巨大的结构性差异，而民族学就是从现代性的视野出发来审视世界的。

民族学初创时期，其基本问题意识是在西方社会自身经历工业化转型的背景之下，如何通过对一些仍然“遗存”的原初社会形态开展研究，从而理解前现代社会，进而理解自身。18世纪中叶的启蒙时代，人们在理性、科学、人本、进步等理念的刺激下，首次试图从理论上科学地理解文化的区别。有些学者（如亚当·斯密、亚当·弗格森、琼·图高特和丹尼斯·狄德罗）认为，文化有区别不是因为人的能力或偏好上的差别，而是因为理性认识和成就的水平不同。也就是说，不同民族文化的差异本质在于发展阶段和程度的差异。⁴ 他们相信，包括欧洲人祖先在内的所有人，曾经处于“自然状态”，而今欧洲人通过理性的引导，发展到了“文明时代”。

但欧洲以外的人却没有那么好的运气，他们还处于“未开化”“野蛮”“原始”的状态中，隔着“文明”的面纱，等待着欧洲人去探索。在库伯看来，欧洲人为了说明现代社会的主权国家、一夫一妻家庭、私有财产等特征，才发明了“原始社会”的幻象。“原始社会”被描述出来的血缘纽带、杂乱性关系、原始共产主义等特征，正是欧洲现代社会的参照系和背景板，库伯将之形象地比喻为“我们的燃素（phlogiston）和以太（aether）”。⁵ 如此我们就很容易理解，早期很多民族学家——例如梅因（Henry Maine）、巴霍芬（Johannes Bachofen）、麦克伦南（J. F. McLennan）、摩尔根（Lewis Henry Morgan）——之所以是律师，并且研究婚姻、家庭、私有财产、国家等主题（这些主题都是法律概念），只是因为他们的想进一步阐明罗马法的基本特征。正如泰勒所言：“他们的风俗和法律，常常从我们很难以别的方式猜想到的那个方面，来向我们说明我们的风俗和法律的意义和基础。”⁶

民族学（人类学）之所以产生于殖民主义之后，另一个很重要的缘由，是因为只有在殖民统治确立以后，才能保证研究者的安全以及研究对象的获得。加尔通（Johan Galtung）描述过一幅加纳前总统恩克鲁玛（Kwame Nkrumah）反抗殖民者的生动绘画，那副画挂在他的前厅墙上，画

¹ 现代民族学产生的时间是个有争议的问题。有人将之追溯到18世纪欧洲的启蒙运动传统，另一些人则认为民族学是19世纪产生的，还有的人主张民族学在一战前后才得以正式形成。通常民族学界认为，民族学作为一个独立学科产生于19世纪中叶前后，当然我们不能忽视启蒙运动对民族学的深刻影响，也应该看到直至一战前后科学化的田野工作才流行开来。

² [英] 安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，南京：译林出版社，2000年，第1页。

³ [美] 伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系》（第1卷），罗荣渠译，北京：高等教育出版社，1998年，第3-7页。

⁴ Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Walnut Creek/London/New Delhi: Altamira Press, 1992, pp.8~52。

⁵ Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, London: Routledge, 2005, pp.4~19

⁶ [英] 爱德华·泰勒：《人类学：人及其文化研究》，连树声译，桂林：广西师范大学出版社2004年，第377页。

面中他自己占据了主要篇幅，正在挣脱殖民主义的最后一根锁链，上方的光亮就要冲破残余的黑暗；此外，画中右下方还有三个全身惊恐的小人物：

白人，脸色苍白。其中之一是资本家，拿着公文包。另一个是牧师或者传教士，拿着《圣经》。第三个更小的人物，拿着一本名为《非洲政治体系》的书：他是一个人类学家，或者概而言之是个社会科学家。¹

画中描绘的《非洲政治体系》是人类学家福蒂斯和埃文斯-普理查德于1940年编著的一部经典民族志，被认为是政治人类学奠基之作。他们认为，非洲的政治体系呈现出相对稳定的状态，各种冲突倾向和分歧因素会保持一种平衡，维护主要统治者权威的势力会遭到克制权力势力的反对。² 后来阿萨德论证说，这些描述就像东方学印象一样，是欧洲殖民者对非欧洲社会的带有偏见的想象。³ 福蒂斯和埃文斯-普理查德在书中感谢国际非洲研究所(International African Institute)为出版该书提供赞助，并帮助研究者做田野调查。⁴ 国际非洲研究所是英国于1926年建立的非洲研究机构，王思福(Stephan Feuchtwang)认为，该机构的建立，是英国人类学对殖民管理者产生吸引力的转折点，并且论证英国殖民机构的赞助对社会人类学的专业化起到了极其重大的促进作用。⁵

《非洲政治体系》并非个案。纵观民族学的发展历史，我们可以看到这个学科与殖民主义的密切合谋。西方殖民国家建立殖民秩序，为民族学家(人类学家)提供研究对象、安全保障和资金支持；而民族学家为殖民管理机构提供政策咨询，给殖民官员提供培训，甚至直接到殖民管理机构任职。这种合谋随着二战后民族解放运动的高涨，失去了道德正当性。因此，一些民族学家宣称学科价值中立，有的功能主义者试图用涵化和文化变迁等概念绕开殖民主义。而阿萨德说，这些做法不仅不能完全抹去人类学的殖民色彩，而且不利于人类学自身的提升。⁶

总之，民族学是现代社会的产物，现代性的文化观念为民族学提供了理论视野，现代性催动的殖民主义为民族学提供了研究对象。民族学的关注点是“他者”与异文化，长期以来与“远方”和小型共同体(很多是无文字、无国家的简单社会)相联系。尽管民族学最初是用现代性眼光审视非现代的他者，但随着不断进行的自我反思(特别是对殖民主义、西方中心主义的反思)，其自身的人文主义精神越发凸显，也形成了对小型共同体与前现代文化的研究偏好与学术传统。

民族学研究方法是民族志书写与比较分析。民族学家往往不是为其研究对象而写作，而是为了自身归属的“主流社群”而写作。这也使得后来被学界普遍接受的“族群”(ethnic group)始终隐含着一种暧昧的涵义，更多指向“边缘的、少数的”族群，而非主流文化群体。在认识论取向上，民族学家和人类学家有时会被视为文化特殊论的信奉者和鼓吹者。然而，正如列维-斯特劳斯开创的结构主义方法那样，人类学探索的目标是发现人类社会中普遍存在的不变成分。由此“使人类学家脱离了手工艺模式”，“把人类学与世界的理性大潮联系起来”。⁷

随着工业化社会在全球范围内的普遍生成，传统的民族学渐渐遭遇到一种根本性的挑战——伴随着现代化进程与社会变迁，前现代社群大量消散，民族学正在不断失去可以静态观察的、稳定的研究对象。当现代主义理论成为一种主流范式，盖尔纳的著名论断成为人尽皆知的学科常识：受到工业化社会进程的影响，流动性和高层次文化促使“民族”演变成“民族主义”，民族主义先于民族而存在，是民族主义创造了民族，而不是相反。⁸ 亦如霍布斯鲍姆所言，“民族根本不

¹ Galtung, Johan, "Scientific Colonialism", *Transition*, no.30, 1967, pp.11-13.

² M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, London: Hesperides Press, 1940, p. 11.

³ Talal Asad, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*, N.J.: Humanity Books, 1973, pp. 105-107

⁴ M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, London: Hesperides Press, 1940, p. Vii.

⁵ Stephan Feuchtwang, *The Discipline and its Sponsors*, Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, N.J.: Humanity Books, 1973, pp. 84, 96-100.

⁶ Talal Asad, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*, N.J.: Humanity Books, 1973, pp.18-19

⁷ [美]格尔茨，载[法]列维-斯特劳斯《结构人类学》第1卷，封四，北京：中国人民大学出版社2006年。

⁸ 参见[英]厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社2002年。

可能具有恒久不变、放之四海而皆准的客观定义，因为这个历史新生儿才刚诞生，正在不断变化，且至今仍举世皆然的实体。更有甚者，就像我们了解的，如语言、族群特征等，其实都非常含糊不清，想用它们判断民族，无异缘木求鱼，就像旅行者想借助云朵的形状而非路标来指引方向一般”。¹

建构论的兴起实际上是迄今为止民族学在学科史上遭遇过的最重要的范式转换之一，也使民族学有时会陷入某种略显尴尬的知识处境。例如无论如何解释当下的“民族文化”，一方面很容易受到“传统的发明”式的质疑，另一方面却也可能被批评为人为割裂了历史的连续统。

二、早期中国民族学：从“纯知识”到关照国家建设

20世纪初民族学东渐至中国。自彼时起，“人种学”“民种学”“民族学”“民俗学”等多种称谓在汉语中开始出现，而对于“民族”之研究，多在早期大学的社会学专业中开展。²

民族学于这个时期传入中国，与当时中国的政治形势直接相关。近代以来，在与西方文明的遭遇中，亡国灭种的危机使中国人意识到：仅仅学习西方“坚船利炮”的制造技术不够，还要学习西方的典章制度和社会科学。辛亥革命之后，新政权迫切需要建设新的社会秩序，树立新的行为规范和新的国家、社会、民族观念，从而以一套新的制度、文化和话语代替旧制度、思想和文化，包括民族学在内的西方社会科学知识显然对如何建设现代国家意义非凡。从1902年日本学者有贺长雄《社会学》一书（其中包含家族进化论、族制进化论等内容）开始，一批西方民族学文献被翻译引入中国。1926年，从《说民族学》一文开始，蔡元培开始大力推介民族学，反映出当时中国社会对西方民族学知识的迫切需求。

现代性的秩序和制度并非中华文明内生的东西。现代民族-国家的重要特征是主权、公民权和民族主义。³ 主权在民是国家的现代性原则，人民成为了国家建构的根本基础，国家建构的实现与国家化的政治民族主义脱不开干系。尽管欧洲传统民族主义在国家建构具体路径上分为政治民族主义（法国原型）和文化民族主义（德国原型），但到了中国，二者共同构成了国家内部社会的双重民族主义结构，如何使政治民族主义与文化民族主义同构乃至同一，成为了国家建构的核心问题之一。

中国虽然是亚洲第一个共和国，但是作为一个新兴的现代国家，她却有着与欧洲迥然不同的文明传统。当古老的中华文明遭遇现代性，最大的挑战是普遍性的消弭。面对现代性，失去“天子”的中国一夜间丧失了“天下”（世界）中心地位，曾经在整个东亚代表普遍性秩序的中华文明，在现代性的普遍性对照之下，沦为了一种文化特殊性。显然，从文明视角出发，现代中国的国家建构，被现代性给定的一个外部结构所限制。富含内部多样性的中国要转变为一个民族国家，必然遭遇到民族和民族主义问题。而这个问题，恰在民族学知识范畴之中。

辛亥革命后，从“五族共和”开始，在国家建构意义上，民族主义就不仅是外部框架问题，也是内部结构问题。当各种类型的民族主义思想进入中国社会，直接制造出政治建构和文化建构的一种悖论，政治民族主义和文化民族主义不能完全同构，成为国家建设始终面临的秩序难题。因为外部结构的存在，国家建构必然要求共同的文化基础，国家化的政治民族主义也必然要求包含一种同样国家化的、具有整体性意义的文化民族主义成分，需要最大限度建构国民同一的文化认同以实现政治上的一致对外，由此“中华民族”的概念与观念在20世纪初因运而生。就内部

¹ [英]埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海世纪出版集团2006年，第5页。

² 20世纪20年代之后，中国的民族学进入了学科化建设阶段，一些大学纷纷设立了民族学相关课程。1914年，沪江大学成立社会学系；1916年，北京大学开设了社会学班；1917年，清华大学开设社会学课程；1922年，厦门大学开设社会学课程，1923年，南开大学成立了人类学系。据云南大学的统计，在20年代，中国60多所大学中，共开设人类学、民族学和社会学等相关课程共300多门。

³ [英]安东尼·吉登斯：《社会学》第4版，赵旭东等译，北京：北京大学出版社2003年，第403页。

而言，基于文化多样性的现实，国家建构必然要求次群体的文化民族主义服从于整体的政治民族主义，从而制造出内部的多元化的文化民族主义之间的张力。这种情况是现代国家建构的必然后果，不仅仅是中国的问题，但对中国这样的疆域辽阔、多样性丰富的国家来说尤为显著。

早期民族学家似乎对此不甚敏感，原因或在于两点：一是民族学最初传入中国的时候，中西方在社会科学理论上整体差距极大，西学东渐、以西方为师的传统仍在延续，尽管西学入中有时也会被“无意”改造。以进化论学派为例。在民族学理论中，进化论学派是最早传入中国的。1903年，严复翻译了甄克斯的《社会通论》和斯宾塞的《群学肄言》，将“自然选择”（*natural selection*）翻译为“物竞天择”，赋予达尔文生物自然演化论思想（*Evolutionary theory*）以目的论色彩，“演化”（*evolution*）由此在中文中转换为“进化”，“适者生存”式的社会达尔文主义思想随之在中国滥觞，这种思潮赋予社会发展以方向，但也为“弱肉强食”式的价值观张目。

二是当时的民族学尚属草创，西学本身百家争鸣，学科知识体系庞杂，而早期的中国民族学家也大多师承海外，各树一帜。如当时影响较大的是英国功能学派和法国民族学派。功能学派由吴文藻引进中国之后，抗战期间费孝通、许烺光、田汝康、张之毅、谷苞等人在云南开展诸多调查，应用社区研究方法，研究单位往往是“社会”而非“民族”，开创了“魁阁时代”。源于涂尔干的法国民族学派传入中国，以1925年许德珩翻译的《社会学方法论》出版为标志，这个学派的民族学调查以细致著称，代表人物有杨堃、凌纯声、杨成志、芮逸夫等。而影响略小的德奥播化论学派反对进化论，主张“文化圈理论”，以留德的陶云逵为代表。抗战时期，陶云逵作为云南大学社会学系主任，便用“文化历史”的观点研究云南的少数民族。在法国民族学派、美国历史文化学派与德国传播学派的影响下，当时民族学的“南派”，注重民族史与文化多样性研究，研究单位往往指向“民族”与文化差异。¹

民族学诞生于20世纪初以“新史学”为主导的现代学术变迁背景之下。当时的“新史学”范式试图以新的历史观念来阐释中国历史上多民族体系的起源和演变，探寻建设“多民族中国”之可能性，目的在于支持建设现代多民族统一国家的政治努力。这强化了中国的民族学的史学基因。民国以降，民族史研究继承了司马迁传统，用创立民族史传的形式表达特定的历史哲学思想，同时受到兰克史学的影响，去除了历史文献的神话部分。这一时期的民族史研究议题，与梁启超对历史主体的思考关联甚重。梁启超试图用国族主义立场来消解种族概念的纠缠，提出了“中国人”“中华民族”等概念，并以这种观念去重新挖掘民族史中有利于国家建设的文明要素。²

抗战爆发以后，一代学人的国家关怀陡然上升。面对国家危亡，学界更多地把民族学视为服务国家和社会的实用工具，而非单纯的学术，故重应用而轻划界（这也是中国的民族学、社会学和人类学之间一直没有严格界限的原因）。学者报国情怀的一次大展现，是1939年发生在昆明的关于“中华民族是一个”的顾费之争，³这场争论影响深远，在费孝通后于1988年提出的“中华民族多元一体格局”理论建构中依稀可辨其思想痕迹。

三、作为“政策科学”的中国民族学研究

民族学在中国的学科发展历程，最为鲜明的特征是民族学学科与中国的现代国家建设发生了密切的互动关系，从学习西方民族学（*ethnology*）以“他者化”的社会文化研究为宗旨，转向了以国家现实政治需要为主导的民族研究与民族问题研究。

从民国时期开始，在民族与边疆问题上，中国需要完成的首要目标是实现国家的政治现代化：

¹ 何国强，唐凯勋：《析中国民族学北派和南派的学术倾向——以吴文藻、杨成志为例》，《思想战线》2005年第5期。

² 参见张灏，《梁启超与中国思想的过渡》，南京：江苏人民出版社，2005年。

³ 参见马戎主编，《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社2016年。

对外需要融入以民族-国家为基础的国际秩序，对内需要从文明帝国时代多样化的、通常是羁縻式的边疆治理体制，转向同以科层制行政体系为中心规则相一致的现代国家治理。从民国初期的“五族共和”到1927年之后国民党政权的“三民主义”（国族主义），这一努力直到中华人民共和国成立才真正获得成功，较为彻底地解决了辛亥革命遗留下来的边疆民族地区产生的离心力与国家一体化之间的张力问题。

中华人民共和国成立后，中国共产党重建了国家政治“大一统”格局，建立了以民族区域自治制度为核心的一整套民族政策。同时，国家将民国时期的各种民族学理论学派改造成为马克思主义民族学，完成了重大的学科转向。在马克思主义意识形态及阶级理论分析方法的支配之下，民族学成为解决民族问题的理论工具。

在中华人民共和国成立之前，马克思主义理论对中国民族学研究的影响一直存在，主要表现于多数中国学者实际上接受进化论的历史唯物主义观点，但对于马克思主义的阶级斗争观点、政治经济学理论等，则接受者不多。这当然与当时国民党政府的反共亲西方政策和整个社会包括学术界对马克思主义的生疏隔膜有直接关系。但是，当时延安的民族问题研究独树一帜，学者秉持马克思主义民族平等价值观，做出了《回回民族问题》《蒙古民族问题》等代表性作品。延安的民族学者对革命根据地政权与回族、蒙古族的关系问题研究，为后来1947年中国共产党主导下的内蒙古自治区的建立做出了理论研究和实践调查的准备。1949年，在筹备成立新政权的过程中，以李维汉为代表的一批党内民族学家为中国采取单一制国家形式、实行民族区域自治做出了理论贡献。同时，在延安，一批新的历史学研究成果，如范文澜的《中国通史简编》、侯外庐的《中国古代社会史》等，都努力用马克思主义理论来对中国的历史和民族问题进行新的阐释和分析。简而言之，延安的民族研究似乎更宜称作“民族-政治学”，这也是后来“民族理论与民族政策”成为民族学重要分支学科的圭臬。

随着新政权的成立，中国民族学界全面批判“西方资产阶级民族学”，同时引进苏联民族学学科模式和苏维埃民族学派的观点，对民族学学科进行了一次社会主义改造。由于苏联的学科体系包含了民族学，因此民族学学科被列入《1956-1967哲学社会科学规划纲要》和《中国科学院规划任务书》，得以保留。但在1952年的全国院系调整中，各大学的民族学系、社会学系和人类学系都被撤销，原燕京大学、清华大学、中山大学、辅仁大学、北平研究院等单位从事民族学、社会学、人类学及民族史等方面研究的权威学者大多被调到中央民族学院研究部。

1956年，费孝通和林耀华提出了中国民族学“当前的主要任务”有四项：¹

- 1、关于少数民族族别问题的研究；
- 2、关于少数民族社会性质的研究；
- 3、关于少数民族文化和生活的研究；
- 4、关于少数民族宗教的研究。

这样的研究任务规定带有鲜明的时代色彩，客观上使民族学研究的领域内容大为缩小。在研究目的上，也将之前的以学术研究为主，转向为解决民族问题、开展民族工作而研究。这种特色所导致的直接后果是，民族学大致等同于中国少数民族的历史和文化研究，同时民族学作为一门“政策科学”的色彩被加重。

然而，民族学作为一门“政策科学”具有明显的局限性。中华人民共和国成立后，国家对社会开展了全面的社会主义改造，这是中国特色社会主义的奠基阶段。此时，囿于学科特点，民族学无法为全国范围内的社会改造和新政权建设提供整体性知识方案，而仅仅提供了对国内民族状况的调查研究。当然，这种研究是必不可少的，是民族分类、边疆治理与社会改造的基础性知识支撑。但当民族识别、少数民族社会历史调查、民族区域自治制度创建等基本任务完成之后，除了为国家民族政策的制定和落实提供决策咨询外，民族学能发挥作用的知识空间就显得有些狭窄

¹ 费孝通，林耀华：《中国民族学当前的主要任务》，北京：民族出版社，1957年，第5页。

局促了。

如前所述，中国学者从引入民族学开始就不刻意划分民族学、人类学、社会学的界限，直到1978年学科重建以后，三者才开始比较清晰地划界。¹同时，由于民族学与人类学在理论方法上具有共通性，以至于二者在很多场合都可以互换使用。从20世纪90年代中期开始，无论是二级学科民族学还是民族史，在知识体系上都受到人类学的强烈冲击。但深受西方现代社会理论影响的人类学，在理论、方法以及议题设置上容易不经意隐含西方中心主义假设，这削弱了中国民族学的主体性及其对中国经验做出理论概括的学术话语地位。

学科恢复重建以后，民族学学科内部在知识取向上也发生了分化，渐渐分为民族史、二级学科民族学（社会人类学/文化人类学）和马克思主义民族理论与民族政策三个主要分支，三者的知识体系相对独立，但都保持一种学术惯性，强调论证“民族”的特殊性、差异性和前现代性，大多将汉族与中华民族研究排除在外。其中，马克思主义民族理论与民族政策从一开始就受到苏联民族理论及其话语风格的强烈影响。冷战之后，这套话语失去了国际对话资源，也在客观上暴露出苏联民族理论的历史局限性。

另外，民族学对于回应当下西方对中国民族政策的批评也显得弱势。20世纪80年代以来，西方学界掀起了解构中国民族政策的小热潮。其主流话语一方面认为，中国的民族政策是对少数民族的“同化”，²另一方面认为，中国民族政策正在人为构建出来一些“本不存在”的少数民族，而在这些“民族”的内部，不同群体在文化特点、历史记忆、自我与他者认同等多个维度都缺乏某种同一性。³表面如此自相矛盾的话语，背后却共享同一套东方主义逻辑。在这种语境之中，中国社会民族问题的“反体制性”被刻意强调与放大，而我国民族政策中所包含的以追求民族平等为终极目标的社会主义原则却被忽视、解构。针对这些问题，国内民族学界缺少有足够国际影响力的、以正视听的理论建构。

显然，仅仅将民族学限定为一种“政策科学”是不足够的，民族学需要在更为广阔的社会科学问题域里承担知识生产的责任。

四、民族学想象力的重新发现

民族学有着完整的知识体系与知识工具，在社会科学体系中有自身独特的科学意义。作为一种审视文化差异与前现代社会的知识视角，传统的民族学（社会文化人类学）对以前现代社会为代表的研究对象，作了纵向和横向两种不同维度的分类体系。纵向维度（历时性）以进化论为代表，认为社会文化的不同形态是因为它们处于进化序列上的不同阶段，特别是以经济生产力水平为分类指标；横向维度（共时性）以文化相对论为代表，认为不同文化都具有其合理性，强调不同文化的独特性和多样性。当代民族学的第三种理论范式是互动论视角，它拒绝简单的历时进化假设和共时静态分析，互动论、过程论、后现代主义等都属于这个范畴。⁴当下全球范围内人们越来越关注各种社会现象发生的文化决定因素，能够解开文化密码的民族学正显得格外重要。

首先，需要用一种新的民族学视角审视“民族”现象。

民族学（Ethnology）的西文词根（ethnos）源自希腊语，最初的含义是指有着共同血脉、共享相同文化特征的人群，但这两个含义后来都慢慢发生了改变。前者在很长的历史时期内更多被

¹ 杨圣敏，胡鸿保：《中国民族学60年（1949-2010）》，北京：中央民族大学出版社，第7页。

² 代表作如：1976年，美国学者德莱耶尔（June T. Dreyer）发表其早期代表作《中国的四千万：中华人民共和国的少数民族和民族整合》，首开批评我国民族政策的先河。1989年，德国学者海博乐（Thomas Heberer）发表了《中国和它的少数民族：自治还是同化？》。

³ 代表作如郝瑞（Stevan Harrell）之于彝族的研究；杜磊（Dru C. Gladney）之于回族的研究；白荷婷（Katherine P. Kaup）之于壮族的研究等。

⁴ [英]阿兰·巴纳德：《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社2006年，第9-10页。

“种族”(race)概念所替代,而后者则要等到20世纪60年代才在美国学者研究纽约犹太人、波多黎各人、意大利人和爱尔兰移民群体认同问题的专著中出现,¹并从此获得新生。其主要原因,一方面是二战期间纳粹德国使“种族”(race)一词声名狼藉,另一方面人们也发现现代甚至后现代社会条件下族群认同更多表现为主观性而非客观性特征,如韦伯最早发现的那样:“种族只有被主观认定具有共同特征时,才会产生‘群体’。”²

我国从1953年开始开展的民族识别工作,以苏联民族理论为基准,结合本地实际因地制宜地加以操作,至1979年识别出56个民族,从而通过国家干预确定了“民族”的边界、归属与分类。历史地看,中国的民族识别符合中华人民共和国国家建设的实际需要,为建立以民族区域自治为核心的民族政策体系奠定了基础,从而形成了平等、团结、互助的新型社会主义民族关系,成为中国特色社会主义实践不可或缺的组成部分。但随着中国全面进入工业化社会,仅凭当年民族识别的结论是否能够准确描述今天已经发生巨大变化的“民族”现实,需要新的民族学学术探索。

族群研究(ethnic study)在西方的兴起,就反映出这种现实的变化。20世纪60年代,亚非地区的民族独立运动兴起,许多新的民族国家建立,反殖民主义与反种族主义斗争促生了“族群性”(ethnicity)一词;20世纪90年代发生在前南斯拉夫残酷的种族屠杀警醒世人,那种只顾本族群内部的认同和归属,而置其他族群生存与发展于不顾的做法并未远离;欧美发达国家涌入大量来自经济欠发达地区的移民,这些移民对于移居国的认同度和归属感不强,给欧美社会在文化、政治、身份认同等方面带来诸多难题。这三个方面的原因导致了西方学界乃至政界对“族群性”概念的重新“发现”,其理论建构不断得到丰富与完善,帮助人们进一步了解和认识全球化、信息化、人的流动和文化整合所带来的新的包括国家认同、族群认同等在内的身份“解构”与“重构”过程。³

当下,随着国家与社会的发展,文化现代化、经济市场化、城市化与人口流动对传统社区造成冲击,正合力使“民族”与地域脱离。特别是通过信息化技术,民族主义情绪快速在“网民”特别是青少年中弥漫,地方性的民族主义逐渐完成了去地域化的过程。民族的客观性因此被消减,而主观性得以凸显。因此,今天当我们谈论“民族”的时候,不得不面对“民族”概念本身的含混性、复杂性和流变性,这也要求民族学对这一切做出更有说服力的解释。

其次,需要用一种新的民族学视角反思“国家”现象。

西方经典的民族-国家建设理论认为,国家建设工程的本质,是“(国家)引导一国内部走向一体化,并使其居民结为同一民族成员”。⁴但是,对于多民族统一国家来说,现代语境下的民族问题往往和民族-国家建设工程有关,是近代以来欧式民族-国家体制建设的副产品,暴露出民族-国家政体本身固有的局限。这种发生在世界各地的经验事实,并不适合解释中国国家建设的经验,其中的关键问题之一,是要从包括民族学在内的跨学科视角出发,探索中国建构超民族政治秩序的知识逻辑。⁵

¹ 参见 Nathan Glazer & Daniel Partrick Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1963.

² [德] 马克斯·韦伯:《经济、诸社会领域及权力》,李强译,北京:生活·读书·新知三联书店1998年,第105页。

³ 参见 Montserrat Guibernau & John Rex (eds), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press, 2010 (2nd edn); Steve Fenton, *Ethnicity*, Cambridge: Polity Press, 2010 (2nd edn).

⁴ [英] 戴维·米勒, [英] 韦农·波格丹诺:《布莱克维尔政治学百科全书》,邓正来译,北京:中国政法大学出版社,2002年,第527页。

⁵ 目前知识界关于这一点的讨论,聚焦于反思基于多样性事实的整体秩序是如何构建的,如王铭铭提出“超社会体系”、汪晖提出“跨体系社会”、赵汀阳提出“跨主体性”等理论概念。参见王铭铭:《超社会体系:文明与中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年;汪晖:《区域:跨体系社会》,北京:清华大学出版社,2011年;赵汀阳/[法]阿兰·乐比雄:《一神论的影子:哲学家与人类学家的通信》,王惠民译,北京:中信出版社,2019年。

对于中国来说，“民族”的概念、民族主义思想和“民族-国家”体制都是政治上和文化上的舶来品，而非内生之物。中国习得这个制度的过程，混合了马克思主义对社会平等的价值追求、中国社会的历史文化传统、近代以来西方关于国家和民族的社会科学知识以及中国共产党的革命和建设经验。在中国共产党的领导下，社会主义意识形态展现出对各种民族主义意识强大的消解能力，从而构造出一个“内含天下的中国”，¹ 开创了中国特色社会主义的成功实践。挖掘这种经验的科学价值，无疑离不开民族学的参与。

第三，需要用一种新的民族学视角揭示现代性危机。

民族学之所以是重要的社会科学学科，是因为人类必须生活在一个有意义的世界里。因此需要使用民族学知识工具，从文化实践者的内部视角出发，理解价值、身份、意义、观念和行为选择。在现代社会中，民族学最重要的学科贡献之一，是从科学主义单一认识论转向理解“意义”，补充单一科学主义认识论之局限，关注人的精神世界，关注人的“意识”。

生活在现代社会中的人普遍感知得到现代性危机。这种危机可以用“三个脱”予以概括表达。一是韦伯所谓的“脱魅”，即理性化，是现代性的核心文化特征之一。² 当人彻底实现理性化，很容易变成某种“精致利己主义”动物，唯利是图，丧失道德感和羞耻意识，从而成为“最后之人”。³ 二是波兰尼所谓的“脱嵌”，社会沦为市场的附庸。⁴ 三是吉登斯所谓“脱域”，时空分离，现代性与传统发生断裂。⁵ 如何面对“三脱”的世界，是当下民族学应该回答的问题。

另外，民族学需要直面当下一些重要的全球性议题的挑战，如文明冲突论与多元文化主义。文明冲突论描述的不仅是一种冷战后新的世界秩序理论，强调基于现实利益的政治关系，也是一种历史观与文化的反动，其对世界民族关系的悲观预言影响弥深，同样涉及民族学的基本命题。此刻多元文化主义在西方社会“政治正确”的美丽光环正在褪色，但其强调基于相互信任与尊重的不同文化间关系，会是一种无望的政治追求吗？这同样需要民族学视角下的反思。

第四，需要用一种新的民族学视角反观民族学自身的知识建构。

在西方人文与社会科学知识传统中，隐含着诸多潜在的西方中心主义认识论基因，甚至包括“反西方中心论的西方中心主义”。而民族学作为一个西学东渐的学科，不可避免地带有一定程度的东方主义色彩，学科规范基本上都是沿着西方思想史的成长路径衍生出来的，在一定程度上“无意中”在东西方知识关系中延展了西方知识霸权。

在西方，民族学几乎“与生俱来”包含着强烈的政治性，学科发展与殖民主义和去殖民化的关系同样密切。欧洲殖民主义历史实践为民族学的诞生提供了社会需求，不论野蛮人是蒙昧的还是高贵的，“文明”与“野蛮”的二元对立都构成了民族学最初的经典认知方式，尽管其中不乏同情式理解以及对人类社会普遍怀有的我族中心主义（ethnocentrism）的反思与批判。在西方民族学家眼中，缘起欧洲的现代性，是世界主流文明的价值坐标，世界因而被分为“有历史的欧洲社会”和包括中华文明在内的其他众多的“没有历史的人民”。尽管“无论是那些宣称他们拥有自己历史的人，还是那些被认为没有历史的人，都是同一个历史轨道的当事人”。⁶ 显然，这种貌似井然有序的文化等级秩序，包含着深刻的的不平等。

早期的中国民族学发展受到国外学者的各种实地考察和西方民族学理论思想的深刻影响，民族学理论与方法中的东方主义色彩既包含了欧美传统，也有俄国和日本的痕迹。西方民族学者曾经将中国视为潜在的殖民地，在中国从事民族学研究不过是为了更好地认识中国，以便之后更好

¹ 参见赵汀阳《惠此中国》，北京：中信出版社，2016年。

² 参见[德]马克思·韦伯：《入世修行：马克思·韦伯脱魔世界理性集》，天津：天津人民出版社，2007年。

³ 参见[美]弗朗西斯·福山：《历史的终结及最后之人》，黄胜强等译，北京：中国社会科学出版社，2003年。

⁴ 参见[匈]卡尔·波兰尼：《大转型：我们时代的政治与经济起源》，冯钢等译，杭州：浙江人民出版社，2007年。
或[匈]卡尔·波兰尼：《巨变》，黄树民译，北京：社会科学文献出版社2013年。

⁵ 参见[英]安东尼·吉登斯《现代性的后果》，南京：译林出版社2000年。

⁶ [美]埃里克·沃尔夫：《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥等译，上海世纪出版集团2006年，第22页。

地实施殖民统治。¹

就当下情形而言，西方民族学研究正在陷入困境，为后现代主义对其展开批判提供了充足理由。²相对主义的价值观、民族主义的再次涌起、多元文化主义在西方经验上的“破灭”以及社会经济发展的不平衡和贫富差距的扩大，使得原本的民族学知识传统在文化解释、知识理论和社会价值观等方面提供的知识资源不断捉襟见肘，再难以成为中国民族学“西体中用”的榜样。

在这个意义上，如何确立中国特色民族学的知识主体性，不仅是学科建设亟需解决的问题，更是全球知识生产不可或缺的一环。显然，同以往一样，民族学知识的中国本土化，仍然需要不断解决各种复杂的“武器的批判”和“批判的武器”的问题，但此刻努力的起点，已不再是 20 世纪初仅仅作为西方民族学知识学习者的谦卑立场，更高的站位来自于中华文明已经走出了另一种现代化道路。

五、新时代民族学的使命：铸牢中华民族共同体意识

新时代中国特色民族学的政治使命，就是为铸牢中华民族共同体意识提供知识支撑，引导各族人民牢固树立休戚与共、荣辱与共、生死与共、命运与共的共同体理念，推动中华民族成为认同度更高、凝聚力更强的命运共同体。面对这一使命，事实上作为国家政治衍生物的中国特色民族学学科，需要在保持自身学术传统的基础上，克服某些路径依赖，破解自身存在的知识危机，从严肃的社会科学立场出发，思考如何为实现中华民族的伟大复兴做出民族学学科的知识贡献。

民族学知识危机产生的核心根源在于剧烈的社会变迁。21 世纪的世界正在发生一些深刻变化，如全球范围内的民族主义和宗教复兴以及西方社会认同政治的危机加重等，都在酝酿或生成新的知识议题与理论范式。当代中国社会也正面临一些新的挑战，最严峻的挑战之一，就是各种类型的民族主义意识侵蚀国家认同。这促使我们需要从更具现实感的视角反思民族学知识生产机制，从而更深入地发现民族学应该如何回应新时代的国家政治诉求，以及如何在当今世界民族学人类学知识体系中确立中国特色民族学的知识主体性。

需要破解的路径依赖之一是两种过于简化的知识立场：一种是一种“或不自觉”的西方中心主义，或者说是一种“自我东方主义化”——即奉西方民族学理论为圭臬，却忽视这些理论中隐含着西方中心主义。换句话说，如果预设的假定是现代性等同于“西方”，那么就只有“西方”才是“民族学研究者”，而非西方社会只能是“民族学研究对象”。这会使人不自觉地习惯以西方（现代性）的视角观察和研究作为“他者”的非西方“民族”，而对这种视角本身却缺乏足够的反思；另一种同样是“或不自觉”的“自恋式在地主义”，³坚持单一的文化相对论视角，却在一定意义上和西方中心主义保持同样的认识论逻辑，只是将“西方”与非西方的“自身”位置颠倒一下而已。当然，在民族学经典研究中，“西方”本身很少成为被研究的对象，但这并不妨碍民族学有时可以成为“我族中心主义”的叙事平台。

另一个需要破解的路径依赖是刻板的“少数民族研究”。传统民族学出于对文化特殊性、前现代文化和小型共同体的研究偏好，在中国社会语境下，尤其强调分族研究。但由此生产出来的很多关于“民族”的知识，实则是对既定社会分类方式的加强与重复，难以反映现代化变迁条件下真正的社会现实。

¹ 例如，19 世纪末，美国学者柔义克（William Woodville Rockhill）曾两次到蒙古、西藏等地进行考察；德国学者李希霍芬（Ferdinand von Richthofen）几乎走遍中国；日本人鸟居龙藏先后在中国西南、华北、东北、台湾和新疆开展了调查；俄国人波兹列耶夫（A.M. Pozdnev）、库罗帕特金（A.N. Kuropatkin）、克罗特科夫（N.N. Krotkov）等对新疆、蒙古和东北地区投入了大量的研究精力。

² 杨圣敏：《在方法论上超越西方民族学》，《人民日报》2018 年 04 月 02 日。

³ 参见王铭铭：《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》，北京：世界图书出版公司 2007 年。第 150 页。

当下，以铸牢中华民族共同体意识为主线的民族学知识生产，无疑需要提升国家关怀。民族问题是当今世界的热点问题，也是国家重大利益关切，民族学无疑是理解“民族”现象与民族问题最重要的知识工具之一。例如，民族学的研究传统是关注文化差异，今天，我们或许比以往任何时候都需要更深入地理解和解释差异，从而为创造共同性提供知识基础。

新时代中国特色民族学的学科建设与知识生产有两个至关重要的价值资源：一是中华文明的文化主体性，二是中国特色社会主义。正是基于这两个核心资源，中国特色民族学才能真正契合中国的政治、社会与文化语境，并产生一种内在的知识力量，增进共同性，尊重差异性，各美其美，美美与共，铸牢中华民族共同体意识。

中华文明的文化主体性，不仅来源于中国是当今世界上唯一以实体国家形式延续至今的古代文明，更在于中国共产党领导下的国家建设实践，以革命经验为基础，融会贯通了马克思主义、中华文明传统、现代性文化三种理论资源，成功实现了国家的现代化转型。近代以来，中国的国家建设方案不是基于现代性的，而是在现代性压力与现代性危机的背景下，在中华文明历史实践中生成的一种现代化方案，是危机中的历史选择。要理解这种历史选择的力量，无法从西方现代性本位出发去发现，而是要从中华文明主体性脉络中去考察。唯如此，才能理解中国共产党领导中华民族实现伟大复兴的历史意义。

中国特色社会主义从一开始就承认民族差异，并在尊重差异的基础上，矢志不移地通过实现国家的现代化发展，构筑中华民族共同体的共同性。中华人民共和国成立后，通过国家干预，将经济社会发展水平极不均衡的内地与边疆紧密地连接起来，构建出一条从差异化起点通往消除差异终点的社会主义发展道路。这种方式“要求国家开展正式的民族识别，在一些案例中，一些少数民族被‘创造’出来，民族政策和民族意识也因此被固化”。¹但这是一种必要的代价。

事实上，无论在理论层面还是实践层面，中国特色社会主义都是中国现代国家建设的一种独特的、成功的经验。在国家和经济发达地区的长期支持下，进入新时代，边疆民族地区实现了工业化，全面进入小康社会。在少数民族群众物质生活水平空前提高的同时，在大众的生活世界之内，中华民族共同体意识作为一种由全体公民共享的现代价值观念，正在生根发芽。此刻的着力培育，也正是要促进其根深叶茂地生长，成为中华民族的现代精神之根。

实际上，中华民族共同体的主体性就蕴藏在民族学的知识逻辑当中。当前，新时代党的民族工作以铸牢中华民族共同体意识为主线，既是对民族学学科提出的新要求，也是学科发展的重大战略机会。

六、结论：把现代性和国家带回民族学研究

从20世纪初民族学作为一门独立的学科被引入中国，民族学学科最显著的特点就是直接服务于中国的现代国家转型。特别是在中华人民共和国成立后，党的民族工作实践与民族学学科发展直接构成一种相辅相成的知识与观念互动关系，中国特色社会主义实践也提供并丰富了民族学学科极具中国特色的问题意识、知识议题与经验研究对象。

在新时代追求中华民族实现伟大复兴的征途上，民族学的时代特征更加鲜明，为此所发生的知识转向，需要把现代性和国家视角带回民族学研究。如今中国已经全面进入工业化社会，现代性文化已成为中华文明的有机组成部分，由此民族学应该更多考察现代性与传统之关系，而非单纯的传统；当下新自由主义全球化暴露出深刻弊端，民族-国家体制的局限性也昭然若揭，中国特色民族学需要积极回应新的时代要求，需要把“国家”作为一个重要变量带回民族学的专业性思考。

“把现代性和国家带回来”的民族学知识转向并非意味着某种“另起炉灶”式的“创新”，

¹ [加]沙伯力 (Barry Sautman):《序言》，载关凯《族群政治》，北京：中央民族大学出版社2007年。

而是要在继承知识传统的基础上拓展问题域，反思由现代性所引发的新问题，在对边缘、差异、传统保持关注的同时，更深入思考国家建构、历史观、社会运动（族群运动）等问题，把民族研究从“少数民族和民族地区的问题研究”中拯救出来，探索基于民族学的国家理论。依据学科特点和学科属性，新时代中国特色民族学要从整体上把握学科知识体系作为“纯知识”的人文与社会科学面向与其作为一种“政治性知识”的应用性面向，特别是需要协调好二者之间的关系，既能充分保持学科知识体系的科学性，又能有效地服务现实的国家政治目标，这是学科建设的关键问题。

在新时代民族工作以铸牢中华民族共同体意识为主线的国家政治战略要求下，民族学学科未来的发展趋势在于，重新构建有中国特色的学科知识体系与人才培养机制，以需求导向和问题导向替代已形成路径依赖的“传统导向”，赋予民族学以新的学术生命力，为实现第二个百年奋斗目标和中华民族的伟大复兴提供强有力的知识支撑。

【论 文】

超越文明冲突论：跨文化视野的理论意义¹

关 凯²

摘要：今日世界越来越像是文明冲突论的“自我实现的预言”，之所以如此，和源起于西方的现代文明有着莫大的关联。如果没有一种新的思想资源以缓解这种潜在的文明冲突格局，人类世界前景堪忧，而这种新的思想资源需要包含对启蒙思想中的西方中心主义的反思和批判，特别是其中的“一神论影子”。“跨文化”视角虽然最初只是一些欧洲知识分子建立多元文化社会的思想见解，但它无疑是一种具有深邃潜力的理论工具，可以摆脱各种中心主义的傲慢与偏见、超越“一神论”思维模式，服务于人类命运共同体的构建。

关键词：跨文化；文明冲突；一神论

《一神论的影子》是中国哲学家赵汀阳与法国人类学家、欧洲跨文化研究院主席阿兰·乐比雄的通信对话，内容涉猎广泛，其核心在于对一神论式的文化本质主义观念的批判和超越。正如赵汀阳在书中一开始就讨论的那样，“主体间性先于主体性”，任何文化都是主体间性的。我们常说的“四大古代文明”（或“五大”，加上印加文明）都是今日可认知的原生型古典文明，但这种分类的意义却仅限于古典学范畴。随着文明的发展与人类不同社群互动程度的加深，今天连我们日常面对的“文化”（culture）这个概念本身都成为一个模糊性极强的术语：那种自然养成的“文化”受到多少其他文化的影响，特别是在多大的程度上受到西方启蒙运动的“精神污染”，如何区分得清？正如6月24日在北大博古睿中心的讨论会上渠敬东教授的高论，“普遍主义原则是一种单边原则，现代世界就是基督教世界”。在这个意义上，赵汀阳和阿兰·乐比雄在书中倡导的“跨文化”，虽然概念本身仍然不那么令人满意，却是一个相当尖锐的想法：它可以摆脱任

¹ 本文刊载于《中央社会主义学院学报》2019年第5期。

² 作者为云南大学民族学与社会学学院院长，教授。

何文化中心主义的傲慢与偏见，提供一个具有包容性和“共可能性”的价值坐标，从而在文明冲突论之上制造出一个新的认识论，而这恰是当下全球社会所需要的。

一、文明冲突论的死结

对于当今世界而言，“跨文化”知识议题的首要对话对象就是文明冲突论。实际上，从某种经验意义上说，今日的世界似乎越来越像是文明冲突论的一个“自我实现的预言”。

追溯以往，启蒙时代的欧洲思想家，习惯以一种普遍主义的口吻论述人性、人与自然的关系以及人类社会政治秩序的道德基础。这些学说，无论是自由主义取向的还是社会主义取向的，都以某种“绝对真理”“客观规律”的样子呈现给世人，并深刻影响了人类社会的历史进程。直到冷战结束的时候，福山还乐观地宣称“历史终结”时刻的到来，所有人走向高度理性化、个体化、甚至缺乏道德关怀的黑格尔式“最后之人”的绝境。然而，身份认同的政治却正是在这个时刻兴起。冷战之后，失去了阶级话语的压制与制约，各种身份认同的资源，无论是传统的族群、宗教和地域认同，还是新兴的各种价值、情感与社会运动带来的认同资源（如网络集群、同性恋、新职业群体等），都在生产出新的社会边界以及维护这种边界的新方式，特别是其中比较极端的方式。例如，激进伊斯兰主义的滥觞对现代性和全球化的挑战就是当今世界面临的一个新问题。这种滥觞本身显然是现代性和全球化的一部分，却以反现代性、反全球化的面目出现。这简直太符合亨廷顿的悲观预言了，人类文明（或者说宗教）的边界成为世界性冲突的根源。同时，自由民主的危机在西方世界也变得更为醒目，来自右翼民粹主义的社会呐喊响声震天。事实上，当全球社会被以一种空前便捷的方式连接起来之后，如果没有一种新的思想资源以缓解被方兴未艾的各国民粹主义强化了潜在的文明冲突格局，那么这个世界的前景堪虞。显然，人类社会走到今天这一步，和源起西方的现代性文明有着莫大的关联，因此，这种新的思想资源需要包含某种对启蒙思想中的西方中心主义的反思和批判，特别是其中的“一神论影子”。

文明冲突论的死结就在于这种理论本身直接反映出一神论的世界观和认识论。一神论的认识世界的方法有一种外在性，这与当初基督教世界把灵魂的救赎交给上帝一样省事。这种省事的危险之处在于，圣经虽然是不变的，但解释圣经的人是会变的。同一本圣经，不同的神职人员会有不同的解读方法，也就可能影响到不同信众的社会行动。在现实生活中，人们总是需要某种意识形态，这是社会大规模合作秩序的文化基础。但这种意识形态本身从来都不可能简化为某种单一的教条。然而，亨廷顿或许不自觉地把这种不单纯的东西单纯化为一种冲突单位的“文明”。

由于亨廷顿的“文明”定义更接近于宗教，而配合文化定义（更接近文化民族主义的定义）的文明单位是“民族”，因此，文明冲突论实际上等于宣告了民族宗教问题的无解。事实上，在作为一个文化保守主义者的亨廷顿看来，横亘在“文化”之间的，不止是边界，还有等级。因此，他对“文明冲突”最后给出的答案是要强化以基督教为文化核心的美国国家认同的纯洁性，并据此创造“世界的未来”。如果我们沿着文明冲突论的思维模式走下去，在民族宗教问题上，我们只有一种选择：让我们所属的“文明”在这场全球冲突中取得胜利。

这也是民族和民族主义研究在当今世界有渐成显学之势的原因。尽管在全球范围的知识场域中，民族和民族主义研究都是相当薄弱的。一些重要的思想贡献，主要是基于欧洲社会发展经验的研究结论——无论是凯杜里将民族主义意识形态的哲学基础追溯到康德，还是安德森将第三世界的民族主义解释为是殖民地知识分子从殖民者那里习得的反殖民主义思想武器。民族主义思想的一个重要倾向就是文化本质论，对于独特性的过度张扬使得“文化”之间的边界凸显，尽管这往往是政治动员的后果而非固有结构使然。

在这个方面，今日欧洲社会的穆斯林问题是一个显例。欧洲穆斯林人口的增长并非近年来才出现的一个新问题。无论是二战后法国前非洲殖民地的移民还是德国引进的土耳其劳工，穆斯林

移民最初进入欧洲的异教徒形象并非如今日这么显著。那时的欧洲穆斯林常常自称“我是巴勒斯坦人”或者“我是沙特人”等，即强调身份来自于他们或其前辈之前生活的地区。从20世纪80年代开始，欧洲国家大多实行多元文化主义政策，试图以怀柔的方式促进穆斯林人口与欧洲各国主体民族的融合。但是“9·11事件”发生之后，无论是德国境内的土耳其人，法国的阿尔及利亚人，或者是英国境内的巴基斯坦人，在欧洲主流社会的观念里，这些本来文化上有明显差异的人群似乎“突然”变成了一个穆斯林整体，开始被作为一个统一的宗教社群来看待。这种变化在近年来欧洲的政治话语体系中表现得尤为明显。由此可见，一个前所未有的“欧洲穆斯林”概念在某种程度上可以说是“9·11事件”的一个社会衍生物。于是，“9·11事件”之后，“欧洲穆斯林”成为一个新的族群概念，甚至成为一个新的非常特殊的欧洲民族身份。这样的一个去地域化的民族构建方式和民族形成过程，并非仅仅是激进伊斯兰宗教运动的后果（尽管这个因素非常重要），同时也是欧洲社会不同社群互动的文化产物。而随着近年来欧洲恐怖袭击事件的频发，作为整体的欧洲穆斯林群体的社会形象就成为了恐怖主义嫌疑对象。这种现象的背后无疑隐含着文明冲突论的理论逻辑。

然而，文明冲突论能够引导人们发现敌人，甚至是塑造敌人，却无法解决“文明冲突”的问题。

二、超越文明冲突论的理论建构

此刻的欧洲正在事实上脱离多元文化主义政策实践，多元文化主义也似乎已经丧失作为一种政治向善愿景的吸引力。实际上，多元文化主义的内在理论困境在于它需要一个安全前提，即多样的文化群体及其文化实践不能对国家和社会安全构成威胁，而它的致命弱点则在于隐藏在其理论逻辑当中的西方中心主义价值观。多元文化主义不过是一种变形的同化主义，这是一些西方学者早有的洞见。

从这个意义上说，跨文化视角其实是欧洲知识分子在试图建立多元文化社会时的一种探索。最初主要是跨宗教对话，但这种跨宗教对话的一个困境是基督教和多神论的佛教对话似乎相对容易些，但和同样是一神论的伊斯兰教对话就显得有些力不从心。所有倡导跨宗教对话的学者在西方的影响都没有亨廷顿那么大。同时，伴随着以伊斯兰国为代表的国际恐怖主义力量的做大，欧洲泛起民粹主义思潮，这种思潮代表着不愿意跟穆斯林等非基督教文化群体对话的社会力量和社会观念的兴起。今日的欧洲，以英国脱欧为代表，彰显的民意似乎更接近特朗普美国的立场，简而言之就是：“如果你愿意到我们国家来，在公共场域必须讲我们的语言，必须接受我们的教育和善恶的标准，否则你是不受欢迎的”。这种立场事实上会更加强化潜在的文明冲突。

尽管在《一神论的影子》这本书中，赵汀阳和乐比雄两个老朋友之间的对话有些零乱随意，但其中最为迷人之处，是两个人共享一种深切的突破障碍性文化边界的知识关怀。这种关怀较少浪漫，在对于“跨文化”意向的执着中充满哲学反思性与批评性，更为重要的，由他们的对话所暗含着的中西文化关系更为平等和相互嵌合。他们试图探讨的是如何突破来自于一神教，而后演变成一神论的思维模式，这种模式像慢性病一样嵌入现代人的灵魂和情感，人们就像从前笃信唯一的神那样总是试图在生活世界中找到唯一的真理和标准答案，却不自知地屈从于某种文化霸权式的价值或知识权威，而放弃了自己本身在实践意义上不断加深的包容、杂糅与探索，正如这场对话所展现出来的那种互动形态的思想建构，使得对话本身成为了一次成功的跨文化实践。

可能不准确的说，在当下的语境中，超越一神论思维模式是非常困难的。因为，无论是政治、经济、社会、文化诸领域，还是个体在生活世界里的琐碎的微观决策与选择，每个人都攀附在社会编织的观念之网上寻求意义。而这张网是悬挂在不同的民族国家、意识形态取向、经济组织方式以及群体性的深层文化意识结构的支柱上的。从这个意义上说，“跨文化”的呼喊就像是一面

乌托邦旗帜，美丽而似乎遥不可及。也许会有很多人怀疑，这只是全球化时代一批怀有超越性关怀的知识精英的梦呓，而最终这种思想将会在残酷的竞争性的现实面前撞得粉身碎骨。但在笔者看来，这恰恰是“跨文化”呼喊的现实意义——如果我们总是那么现实，我们又将如何具备创造更加美好一些的未来的能力呢？

与之前的跨文化对话不同的是，赵汀阳和乐比雄既有理想主义关怀，也不缺少一种冷静的现实主义精神。他们之间的对话，不是基于各自的立场，而是更为人类学，彼此能够真切理解对方的立场。正是这种互动的立场才使得“跨”（trans-）成为一种知识分子思想实践意义上的可能。事实上，在当下人类社会面临整体性危机且各种危机互相牵制的大背景之下，如何构造一个能被全球化的、信息化的新时代的世界所普遍接受的新思想、新观念，抵挡各种民粹主义的激荡，全球思想界亟须这样的思想资源。因为在人类学的概念意义上，“文化”（culture）这个词几乎已近失效，仅仅用“杂糅性”（hybridity）替代它又无法真正解决问题，需要一种新的视野来观察现实并将之概念化。

在全球化和反全球化运动都很深入的今天，“跨文化”已经是一种生成性现实。不同社群之间的文化关系正在信息技术时代发生一种根本性的变动，原有的基于物理空间的文化交往以及相互浸染正在很大程度上数字化、网络化，人类社会的文化互动方式正在发生框架转换。换言之，当语言、物理空间和历时性传统都不再构成不同社群之间交流交往交融的障碍，“文化”本身就超出了原来的结构以及依附其上的关系。这样“文化”就从一种结构渐渐演变成为一种有目的的行动。不管这种行动目标是经济的、社会的或政治的，它所能调动的资源绝不仅仅是“文化的”。所以用一神论式的确定性、单一性眼光就无法有意义地发现多样性现实，从而无法有意义地面对真实的与多样性有关的社会问题。

即使是强调用中世纪教法规训人的生活的激进宗教运动，其运动组织方式也是非常现代的，其行动目标仍然是建立一个单一文化中心的政治秩序。这种运动无论基于什么样的政治、社会与经济基础，其性质的反动性是暴露无遗的，因为它回避了“跨文化”这样一种时代现实。如果说文明冲突论试图强调冷战后的国际政治竞争是以文化政治实体为单位展开的，那么21世纪的人类社会同样无法回避自身整体作为一个命运共同体的跨文化现实。

正是在这个意义上，“跨文化”提供了一个极具潜力的理论框架。我们以往受一神论认识论的影响，喜欢将文化多样性本质化、结构化，从而忽视不同“文化”之间的互动关系，或者将这种互动关系等级化，形成高低贵贱之分，并赋予“文化”以具有普遍意义的特定发展方向，从而为各种类型的民族主义开辟了理论道路。正如亨廷顿这样的西方学者，其思想内涵一方面得享现代性文明缔造者的优越感，另一方面对非西方模式的现代化嗤之以鼻，既希望现有的秩序不被挑战，又希望解决自身矛盾重重的内部问题，从而以一种普遍主义的姿态陷入老套的民族主义泥潭。

真正能超越文明冲突论的看法，不仅需要承认文明之间有一种融会贯通的关系和可能性，更需要认可世界秩序的重建需要一种杂糅的、“跨文化”的基础。

三、跨文化之于中国

亨廷顿实际上从来没有认真思考过中国。显然，我们这些中国学者对亨廷顿给予的关注远远大于他生前对我们的关注。在亨廷顿的眼里，不包括日本的儒家文化是文明冲突的一部分。这种思想在今日中美贸易战中体现得淋漓尽致，美国强力压制中国科技进步的举措，显然是希望不让中国掌握更多的技术资源以在“文明冲突”中占据优势。这是一个很深的困境，一方面今日的中国很难被定义为“儒教国家”，中国自身的政治经济社会文化特质也很难用一种理论解释清楚；另一方面，如果20世纪80年代世界精英群体中有一部分相信“改革开放后的中国就是美国的童年”，那么今天这么想的人已经不多了。

就内部而言，中国近年来也深为民族宗教问题所困扰。在这种困扰中，脱离了“民族问题从属于阶级问题”的理论判断之后，国内的思想界似乎无法提供一个与原来的阶级理论同样强大的具有社会说服力的理论，以安置基于文化多样性的社会诉求，而这种诉求的极端表现形式就是激进化的族群民族主义的情感与运动。这种情感与运动让很多人都感受到某种令人不适的危险，却不知解决这些问题的思想出路到底在哪里。正是从这个意义上说，《一神论的影子》提供了一种令人耳目一新的资源。

在所有原生型古典文明当中，唯一以政治实体形式延续至今的是中华文明。但此刻的中华文明却是一个文化的杂糅，我们不难从当下的文化现象中发现太多的或可言“反中国性”的内容。民族主义实际上就是一种具有“反中国性”的思想。

传统儒家思想强调“有教无类”，是一种普遍主义看法，其理想世界也是“大同”，一种平等的、秩序井然的道德世界。但现代中国的国家建构，是从西学东渐的民族主义思想开端的。辛亥革命之后，民族主义思想的核心是通过建构“民族”来构造国家。早期的以孙中山为代表的革命者和思想家（如梁启超、杨度等）都认为民族建构是国家建构的一个前提，因此才有“三民主义”。但今天看来，中国的现代化，是需要先建构一个现代民族，还是需要先建构一个现代国家？历史实践给出的答案显然是后者。此刻中国的一个重要政治目标是铸牢中华民族共同体意识，这种意识显然并非是以族群性为基础的。实际上，现代的民族并非生物现象，而是政治与社会现象。中华民族建构从“五族共和”到今天，始终包含着一种根基深厚的整体性，即中华民族作为一个政治共同体是历史形成的。然而，如果以一神论式的中心论视角看中华民族的文化，就会陷入一种困境，即中华民族的精神与文化，无法由某个特定族群代表，一方面它是一个国家整体的文化，而其内部是多样的、杂糅的；另一方面，中华民族文化或者中华文明是在与西方基督教文明、伊斯兰文明等相对比的时候才彰显出自身特色的。因此，我们从内部看中华文明，它是“多元的”；而从外部看，它是“一体的”，这种“多元一体”的格局来自于中华文明的发展演变历史，对之的解释恰如赵汀阳所谓“内涵天下的中国”，传统与现代有机地杂糅在一起。

从这个意义上说，中国经验的特殊之处正在于一神论这种思维模式不是中华文明内生的。中国传统的“天人合一”式的观念更符合人类学整体论的看法而不是西方哲学的一神论。然而，仅仅靠“天人合一”并不能充分解释当下的中国文化，除了一个多世纪以来西学东渐的浸染与内化，仅就现实秩序而言，以国家为单位的中国文化包含很多内生的与外部带来的文化多样性，众多的少数民族和国际移民在文化上都有自己的特点，同时也都深受中华文明传统和现代性文明的影响。而作为整体的中国文化对于全球而言也是文化多样性中的一种。这使得“跨文化”议题对于中国同时具有内部和外部的双重意义，对内而言，唯有“跨文化”，才能在文化差异中确立文化相互尊重的价值坐标，并同时确定多样性的极限，不使之碎片化或成为极端文化保守主义运动的理论资源；对外而言，今日的中国不仅不可能孤立于世界之外，同时也需要从自身挖掘能解决当下世界性危机的思想资源，例如天下体系所提供的一些思想传统、“有教无类”式的社会分类哲学等，凭此对人类命运共同体的发展做出自己的贡献。这些都需要一种具有超越性的关怀和理念，既不能妄自尊大，亦不可邯郸学步。这是当今学术界需要思考的重要而紧迫的命题。

简而言之，在民族宗教问题上，“跨文化”视域是一个价值极高的理论工具。民族主义是现代社会的癌症，解决这种病症的药方绝不可能是以毒攻毒式的用一种民族主义反对另一种民族主义。正如中国文化中“己所不欲勿施于人”的古训，这是基于一种常识性伦理的规范，任何把自身凌驾于他者之上的想法和做法都是一种不可容忍的文化傲慢与偏见。从这个意义上说，“一神论”在思想史上的贡献并不能抵消这种认识论为现代性文明带来的祸害。今天我们需要一种新的价值理想成为人类社会知识生产不懈追求的目标，引导我们知识思考的方向，否则我们会迷失在浩瀚知识文本的“交叉小径的花园”里。思想求真求善，世间没有完美，却有完善。在我们可见的超越“一神论”思维模式的路径之中，“跨文化”无疑是一个触手可及的选项。

四、结语

在“跨文化”视域中，民族和宗教都不是一成不变的神话，而是需要超越的对象。如果我们更关注文化之间的关系与互动，而不是它们之间的隔阂与边界，世界就会呈现出另一种更为和谐的图景。在这个图景中，真正具有普遍意义的，是世界文明之融合，而非文明之间的冲突。或者说在这种融合之过程中，冲突不过是一种文明磨合产生的副产品。由此可以更为透彻地发现文明冲突论的西方中心论的价值立场，由一神论形塑的西方思维模式及其对现代性的影响才能真正成为反思的对象，显然，这种反思本身也在提升西方文明的内在包容力。20世纪70年代之后，西方曾骄傲地认为多元文化主义是一剂处理文化多样性的万能药，却忽视了不仅多元文化主义的前提是一神论式的自由主义假说，而且极端的文化相对主义也是一种一神论式的判断。此刻，作为思想者的我们，需要走得更远些。

《民族社会学研究通讯》第1期-第352期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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